

生产总体辩证法与政治经济学批判

杨洪源

【摘要】除却逻辑与历史相统一的方法，马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中还重点阐述了生产总体辩证法。这一哲学方法以资产阶级政治经济学的经验论方法为“靶子”，通过反思后者强调的物质生产基础来证实自身的合理性。它秉承了唯物史观的出发点，在将现实的个人及其一定社会性质的物质生产作为逻辑起点的同时，诉诸生产一般与生产特殊之间辩证关系的分析，完成理论前提的建构。在此基础上，马克思揭示出以生产为起点的有机体及其辩证运动，从而构成生产总体辩证法的核心内容，并运用到关于货币形式与资本一般的诠释过程中。此外，他还力图解决物质生产与精神生产的平衡问题，最终使生产总体辩证法成为一个逻辑严整、义理丰满的动态结构。

【关键词】辩证法；生产总体；现实的个人；精神生产

中图分类号：A811 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2019)02-0001-09

作者简介：杨洪源，河北黄骅人，哲学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所副研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“《1857—1858 年经济学手稿》哲学思想研究”（16CZX004）

长期以来，《〈政治经济学批判〉导言》作为马克思主义哲学经典著作的地位经久不衰，尽管马克思本人为了避免预先提出结论的弊端而将它遮蔽起来。在这篇文献中，马克思为完成政治经济学批判的逻辑建构提供了两个重要的哲学方法：生产总体辩证法、逻辑与历史相统一的方法。鉴于国内外学界在逻辑与历史相统一的方法上论述颇丰，却鲜有提及生产总体辩证法，本文尝试从批判对象、逻辑起点、理论前提、核心内容和重要补充等方面，对生产总体辩证法作系统的阐述，以期引起学界共鸣。

一、反思经验论方法中的物质生产基础

从《〈政治经济学批判〉导言》的内容来看，生产总体辩证法与以约翰·穆勒为代表的庸俗政治经济学的生产与分配二分法针锋相对。当然，古典政治经济学中也有纯粹讨论生产的一般条件和决定分配的一般因素等做法。上述做法的背后，是整个资产阶级政治经济学体系的经验论方法，后者以强调物质生产的基础性为核心观点。

自威廉·配第以降，经验论方法就贯穿于整个资产阶级政治经济学体系中。从可感知的经验事实和材料出发，配第指明政治经济学研究不是抽象的理论分析，而是对经验材料的考察；不是单纯的思维活动，而是诉诸感性的论证；不是找寻以变化无常的主观意愿为根据的原因，而是探究以可被捉摸的客观事实为根据的原因^①。延续配第的研究思路，亚当·斯密把物质生产视为人类社会存在的

^① 参见[英]威廉·配第：《政治算术》，陈冬野译，北京：商务印书馆，1978年，第8页。

前提,从需要和劳动这两个物质生产的基本要素出发,结合工场手工业劳动的经验事实,将财富一般劳动规定为财富的源泉和价值的本质,逐步揭示出资产阶级社会中实存事物的本质及其发展过程。不仅如此,他所论及的价值、货币、资本等范畴,也是从经验事实中抽象出来的。要言之,斯密以“描述”经验事实的方式,给予资产阶级社会的经济运行过程以合理性证明,从而使其建构的政治经济学体系具有解释现实世界的部分合理性。有见及此,马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中肯定了古典政治经济学从抽象上升到具体的方法,以及它之于加工政治经济学材料的益处,将它称作“科学上正确的方法”^①。

与斯密相比,大卫·李嘉图不仅将物质生产的基础性规定为自然形式,而且着重探讨了同样作为自然形式的产品分配。在他看来,物质生产的自然性本身包含着产品分配的自然性。例如,土地产品就是将劳动、机器和资本联合运用在地面上所取得的,与之相适应,这些产品当然要分配到土地所有者、资本家和劳动者的手中。可是,影响产品数量的诸因素,如土壤肥力、资本积累、人口状况、工具改进与技术应用等,在不同的社会阶段却不尽相同,从而导致产品在不同阶级中的分配比例有所不同。因此,确立作为生产的自然形式的资产阶级的分配规律,应当成为政治经济学的主题。这样以来,便不用像斯密那样,论证从分工到货币产生这个社会经济发展的过程,转而直接以价值为起点来阐明政治经济学的基本原理^②。在上述理论前提下,李嘉图没有孤立地考察分配问题,而是以确定不变的价值尺度为前提,并结合实际的物质生产对它加以研究。这决定着他在方法上远未摆脱经验论的影响,仍旧以可感的经验事实和经验材料为立论依据,从中找到经济现象之间的内在联系,揭示出所谓的经济法则或规律;更无法摆脱将生产和分配视为相互独立的领域的局限性。换句话说,李嘉图在方法论上的超越是在资产阶级政治经济学内部完成的,因而也成为马克思生产总体辩证法的批判对象。

随着研究对象、研究方法和研究体系的逐步完善,对政治经济学的科学性质的理论诉求,愈发明晰起来。在整合古典政治经济学的基础上,约翰·穆勒形成了对政治经济学及其科学性质的明确认识:“政治经济学要找出一些社会现象的规律,这些现象是人们为了生产财富而联合活动产生的,而且不因为对其他对象的追求而受到修正。”^③这就是说,找出导致人类各民族在财富的生产和分配上存在差异的因素及其背后的规律,理应成为政治经济学研究的主要目的及其科学性质所在。约翰·穆勒分析,财富的生产规律和分配规律有着自然和人为、经济和社会之分。作为从物质世界索取人类生存与享受的手段,财富生产的完成要具备一些不取决于人的主观意愿的必要条件,诸如物质自身的性质以及对它们的了解程度等。这些条件作为自然科学或日常经验能够解释的客观事实而存在。政治经济学将这些事实同关于人类本性的真理结合起来,尝试探索出决定财富生产、解释今昔贫富差异和预言财富增加程度的次要的或派生的规律。与财富生产不同,财富分配取决于社会的法令或习惯,因为个人必须在取得关于财富所有的“共识”基础上才可以保有自己的财富,这些“共识”的固定化即为社会制度。出于人类主观意志制定的财富分配规律需要结合人类本性的各种基本法则,并根据人们当时的知识、经验、社会制度、智力和道德修养状况予以调整,从而具有同自然规律相似的真理性质。以人性法则作为准则,决定着穆勒的政治经济学的经验论“路线”。

综观前述,不难发现资产阶级政治经济学的经验论方法具有一定的唯物主义色彩。这使得历史唯物主义对它的批判,很难获得在批判德国观念论方面的同等有效性。不论将资本主义生产视为整个人类社会生产的特定历史阶段,还是将它视为整个人类社会生产的自然形式,都是在人的头脑中的抽象,这两种看法一时难分伯仲。而且,根据唯物史观的基本观点,观念本身的存在要以现实的生产结

① 《马克思恩格斯文集》第8卷,北京:人民出版社,2009年,第25页。

② 参见《李嘉图著作和通信集》第1卷,郭大力、王亚南译,北京:商务印书馆,1962年,第3页。

③ [英]约翰·穆勒:《政治经济学定义及研究这门科学的哲学方法》,刘进译,载《海派经济学》2004年第3期。

构为基础，这不足以构成对现实的全部批判。实现对资产阶级政治经济学的有效批判和实质超越，首先“必须解决与政治经济学本身无关的另外一个问题”，即“用什么方法对待科学”。^①按照恩格斯的评判，黑格尔辩证法以巨大的历史感为基础，因而可以构成新唯物主义的世界观的直接理论前提。马克思将黑格尔辩证法中的“合理内核”从其“神秘外壳”中剥离出来，得到了一个不亚于历史唯物主义的成果，从而有效地进行政治经济学批判。生产总体辩证法就是这个成果的重要组成部分。这一方法正是在反思经验论方法的物质生产基础下展开的，并由此获得对自身合理性的证实。它以现实的个人及其社会物质生产为起点，将物质对象从资产阶级的生产关系上剥离出来，揭示出作为现实基础的资本主义生产方式的内在逻辑，克服了资产阶级政治经济学无法正确认识“社会关系与其承载物的区别”的缺陷，同时也完成了对唯物史观的新的的发展。

需要指出的是，强调对经验论方法中物质生产基础的反思，绝不意味着马克思没有意识到道德哲学传统之于资产阶级政治经济学的重要性。事实上，在资产阶级政治经济学体系中，道德哲学作为前提和基础决定着经验论方法的运用。其中，配第认为，道德原则在人类社会中的自然存在，使得任何关于政治经济学的研究都不可违背它，而且只有诉诸人们的感性观察并对经验材料加以加工才能获得它。斯密将政治经济学纳入道德哲学范围，并试图用道德情操来克制个人追逐私人利益的弊端，从而在确立起必要行为准则的社会中规律地活动。李嘉图强调从私人利益出发实现普遍利益，揭示个人如何在相互联系中实现自我利益和满足他人利益，以实现整个经济社会的繁荣发展。约翰·穆勒不仅从作为道德科学分支的角度，把政治经济学的研究对象归结为“就取决于人性法则而言的财富生产和分配问题”^②，还积极探索一种可按契约自由取得财产的真正私有制，从而实现分配正义。马克思反其道而行之，将反思经验论方法置于道德哲学批判的优先地位，直接源于现实关系对道德假说的“冲击”。一旦描述了现实的个人及其物质生产过程，揭示出其背后的个人之间的现实关系，特别是资产阶级与工人阶级之间的对立，前者对后者创造的剩余价值的榨取；所谓以“道德情操”克服个人对私人利益的追求，私人利益的实现对普遍利益的促进作用，人性法则和分配正义等道德哲学传统等，便可不攻自破了。

二、现实的个人及其一定社会性质的物质生产

马克思本人不否认经验论方法强调物质生产基础的部分合理性，而是反对抽象地而非现实地考察物质生产及其和其他领域的关系。以物质生产为研究对象，既不意味着能够从作为抽象范畴的物质生产的结果入手，来逐步展开物质生产过程本身；也不意味着可以直接考察作为抽象范畴的物质生产本身，并揭示它所遵循的内在规律。以上两种做法的实质和谬误在于，抽象地谈论物质生产及其结果，把资产阶级社会的物质生产视为生产过程的恒定形式，忽视了物质生产本身是置于特定的社会形态中的历史活动，以及作为这一历史活动主体的现实的个人的存在及其作用。因此，政治经济学批判的逻辑建构，应当以阐释现实的个人及其一定社会性质的物质生产为出发点，后者同时构成生产总体辩证法的逻辑起点。

早在创作《德意志意识形态》时期，马克思就已经为政治经济学批判奠定了唯物史观基础，把现实的个人及其活动和物质生活条件看作是社会和历史的前提，探究现实的个人扬弃现代资产阶级社会这个共同体的制约的方式。到了《哲学的贫困》中，他以批判蒲鲁东将普遍理性作为社会前提和历史出发点的方式，强调只有把现实的个人“当成他们本身历史的剧中人物和剧作者”^③，才能找到

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第601页。

② [英] 约翰·穆勒：《政治经济学定义及研究这门科学的哲学方法》，刘进译，载《海派经济学》2004年第3期。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第608页。

历史的真正起点。从马克思本人的思想演进来看，生产总体辩证法的逻辑起点与唯物史观的出发点具有一致性。他在《〈政治经济学批判〉导言》中指出，政治经济学的研究对象是在现实的个人及其在一定社会关系中进行着的物质生产。不论古典政治经济学家按照经验论方法，以孤立的个人作为对象来分析社会经济现象，如斯密和李嘉图提出的“猎人”和“渔夫”；还是卢梭在道德哲学的自然法基础上，构造出相互具有契约关系的天生独立主体，都属于脱离历史和现实的虚构。

以“猎人”和“渔夫”为范例，斯密认为，个人就其本性来说是相互需要的，他们以此为基础建立起相互帮忙的体系，后者的社会表现就是交换。人的本性是自然的，而它又决定了交换的产生，由之，交换及其导致的分工也是自然的现象。同样，李嘉图考察商品相对价值的影响因素，如劳动使用的节约、固定资本与流动资本的比例等，亦是在于强调个人及其自然性。为了使个人摆脱孤立的状态，卢梭尝试用社会契约的方式将个人联系了起来。他指出，个人在自然状态下是平等的，私有制的出现导致了个人之间的不平等状况，尽管它的出现是历史的必然趋势。此时，就需要以一种全体联合的形式即订立社会契约的方式，来重新实现个人的自由和平等。个人服从契约就是服从其意志，因而在订立契约后就必须无条件地服从它。以个人意志为前提的社会契约，构成了个人的社会状态的基础。自然状态下的个人平等和服从个人意志这样的人性假象，意味着个人仍然处于孤立的状态，与古典政治经济学中的个人没有实质的差别。

从思想史的维度来看，孤立的个人是18世纪以鲁滨逊故事为代表的普遍人性预言的具体表现。马克思指出，这类故事绝非对人类文明过度化的反思和批判，以重新回到被误解了的自然生活中去，而是单个的个人从16世纪封建社会向18世纪资产阶级社会的过渡过程中，竭力摆脱自然状态的诉求的体现。这样的个人不是像斯密、李嘉图和卢梭基于人性观念所理解的那样，由自然造成的历史的起点，而是历史的结果，即封建社会形式解体和16世纪以来新兴生产力发展的产物。若进一步向前追溯历史，结论也是如此。孤立的个人根本不可能在社会关系之外进行物质生产，个人始终表现为非独立和从属于一个较大的整体。从最初的家庭到由其扩大而来的氏族，再到氏族之间融合和冲突而产生的各种形式的公社中，社会关系始终作为个人的内在规定而存在。只有到了18世纪的资产阶级社会时期，各种社会关系才成为个人外在必然性的表现，成为实现其私人目的和利益的手段。

在此似乎有一个矛盾和不合理现象：产生孤立的个人这个观点的时代，却是迄今为止具有最发达社会关系的资产阶级社会时期。“人是最名副其实的政治动物，不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事，在已经内在具有社会力量的文明人偶然落到荒野时，可能会发生这种事情——就像许多个人不在一起生活和彼此交谈而竟有语言发展一样，是不可思议的。”^①

上述不合理现象在一定意义上可以“自圆其说”。马克思分析说，18世纪的人们正处于从圈地运动到产业革命的历史进程中，这里有大量凭借货币关系获取私人利益、试图成为独立个体的个人。只要个人尽量凭借货币的力量支配产品，他们就从社会中独立出来。也就是说，个人某种程度上能够支配此时的资本主义生产方式。在这种情况下，18世纪的思想家一般都把从政治共同体向市民社会发展步骤中产生出来的历史的近代人，表述为脱离历史和现实的生来享有自由、平等、财产和人身安全等权利的“自然人”。这种合乎自然的个人产生于自然而非历史之中的“错觉”是每个新时代都具有的特征。到了19世纪，资产阶级社会被资本所统摄并确立起来，个人完全内化于其中，成为资本主义生产方式的附属物和承担者，而不再是它的支配者。此时，作为19世纪经济学家的蒲鲁东再郑重其事地将18世纪的自然人性论引入到他所谓的社会经济学中，采用编排神话的方式将包含着从事生产活动的现实的个人之间错综复杂关系的社会比作“普罗米修斯”，并以此来说明他根本就不知道历史来源的经济关系的起源必然是枯燥乏味的陈词滥调了。

① 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第6页。

在资本主义生产方式组织和生产着个人的时代背景下，马克思认为应首先探究这个生产方式本身，考察现实的个人所进行的物质生产是如何被组织和运作的。19 世纪的个人虽然理论上还享有自由权、平等权、财产权和人身安全权等，但实际上却沦为了由商品、货币和资本所产生的运动形态的承担者。与其将与现实毫无关联的“自然人”当作政治经济学的研究对象，不如以规定着生产一般的社会关系的具体形态为研究对象。

三、生产一般与生产特殊的辩证关系

谈及生产一般这个概念，既要直接明确其内涵，又要辨明它同生产特殊的关系以证实这一内涵。因此，生产一般与生产特殊的辩证关系，构成生产总体辩证法的理论前提。

按照马克思的理解，生产一般即物质生产适用于一切社会形式的规定，包含着两个互相关联的方面：其一，一切时代的生产有着共同的规定或标志，即个人对自然的占有，也就是物质资料的生产；其二，任何物质资料的生产即社会个人的生产，都是在一定的社会形式中进行的，是特定历史条件下的产物。由此可见，马克思在很大程度上认同生产一般作为抽象范畴的性质。只有把生产一般的规定提炼和固定下来，才能成为在思维中重建现实的合理抽象。换句话说，就是辩证地看待抽象且赋予它以实证功能。具体到生产一般，不仅要对它和生产特殊的区别作严格的区分和证明，还要厘清生产特殊在理解现实方面的重要性，以及生产一般对生产特殊的作用。

马克思指出，抽象有助于呈现物质生产的最广泛现象，却无法正确表现作为真正历史的物质生产的特殊方面。“对生产一般适用的种种规定所以要抽出来，也正是为了不致因为有了统一（主体是人，客体是自然，这总是一样的，这里已经出现了统一）而忘记本质的差别。”^① 割裂抽象和特殊的联系，抹杀物质生产的各具体形式间的本质差别，会使物质生产由特定的、有差别的现象转化为永恒的、同一的过程。一旦如此，便会重复庸俗政治经济学中的经济和谐论的错误，即通过掩盖本质差别来证明社会生产关系的永恒和谐。例如，凯里把资本看作是一般的和永恒的自然关系，忽略了资本作为生产工具即过去的对象化劳动的属性，也就是抛开了使生产工具和积累的劳动成为资本的那个特殊。当然，物质生产在现实中总是表现为各个特殊生产部门构成的总体。正如马克思所说：“生产也不只是特殊的生产，而始终是一定的社会体即社会的主体在或广或窄的由各生产部门组成的总体中活动着。”^② 不论生产一般，还是生产特殊，都不能脱离一定的社会形式和物质生产过程而独存。生产一般存在于生产特殊所处的一定社会形式中，生产特殊在这个社会形式中又以生产一般为前提。

值得注意的是，生产一般与庸俗政治经济学中的一切生产的一般条件有着本质的差别：前者具有现实基础，因而可以用作理解一定社会形式中的物质生产，后者则由于只是纯粹思维上的抽象要素，而根本不能解释任何社会形式中的具体生产。不仅如此，以穆勒为代表的庸俗政治经济学探讨一般生产条件及其规律的目的在于，承认既有财富分配方式——资本主义私有制的合理性：“私有财产，作为一种制度，并非来源于对其有用性的任何考虑。这种考虑是私有制建立以后人们为其辩护所持的理由。”^③ 由此，马克思在扼要概述生产一般与生产特殊的辩证关系之后，超出庸俗经济学的范围，采取“釜底抽薪”的办法，对整个资产阶级政治经济学经验论方法中的物质生产基础，作了批判性的反思。

大致而言，资产阶级政治经济学的物质生产理论主要包括以下两个方面：一是生产的基本要素

① 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 9 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 10 页。

③ [英] 约翰·穆勒：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》上卷，赵荣潜等译，北京：商务印书馆，1991 年，第 228 页。

——劳动、非生产性劳动和资本，以及由它们扩展而来的其他规定，如生产原料的劳动和制造工具的劳动、创造生产性消费品的劳动和创造非生产性消费品的劳动、固定资本和流动资本等。二是促进生产的条件，如斯密所说的社会的进步、退步、静止等状态^①。在马克思看来，资产阶级政治经济学讨论的生产诸要素，不过是在观念形式上作的浅薄的同义反复，缺乏历史和现实的内容。将社会发展的各种状态归结为促进生产的条件也是这样，因为一个工业民族到达其历史高峰之日正是其生产达到发达程度之时。

更重要的是，这些要素和条件绝非资产阶级政治经济学家探讨物质生产的最终目的，他们借此来强调物质生产与产品分配的二分或异质性。具体而言，要素和条件自身的客观性，决定着生产应当遵循与历史无关的自然规律，决定着资产阶级的生产关系成为永恒不变的东西和不容置否的前提。与此相反，人们却可以随心所欲地决定着分配。殊不知，这种做法不仅割裂了生产和分配的现实联系，忽视了分配也受一定的条件和规律制约的一面，而且抹杀了产品在不同阶级中的分配的巨大差别，征服者、官吏、土地所有者、僧侣和传教士等，仅凭社会地位便轻易获得贡赋、税收、地租、施舍和什一税及其带来的享受。相形之下，奴隶、农奴和雇佣工人终日劳作却只能勉强糊口。人们随心所欲地进行分配，看似尊重人的本性，实则一部分阶级对另一个部分的残酷剥削。

在人为决定分配的前提下，资产阶级政治经济学家们从黑格尔那里找到了依据，将所有权和司法体系作为生产的一般条件。马克思对此作了两个有力地回应：其一，将“Aneignung”（所有权、占有）视为生产的条件，只是同义反复，缺乏对所有权起源的实质分析，因为“一切生产都是个人在一定社会形式中并借这种社会形式而进行的对自然的占有”^②。连它的起源问题都没有弄清楚，再将所有权作为不言自明的事实与前提，岂不成了无稽之谈？其二，司法体系作为一种法的关系，只是特定社会形式下的生产的暂时的产物，绝非与所有权发生着偶然关系和纯粹反思联系的永恒事物。在与之相适应的社会形式初步形成和已经衰亡的状态下，生产紊乱的影响程度固然有所不同，却仍属于自然现象。仅仅依靠司法体系，而非诉诸生产关系的变革，对解决或调节生产紊乱于事无补。因此，所谓的生产的一般条件，只是把资本主义生产方式在社会中表现出来的财产关系，当作非历史性的自然规律的结果，不能用来解释任何一个现实的歷史的生产形式。

四、以生产为起点的有机体及其辩证运动

简言之，生产总体辩证法就是生产同分配、交换、消费等的一般关系。借用黑格尔的术语，它们构成一个正规的三段论：生产是一般性规定，分配和交换是特殊性规定，消费是个别性规定。从过程的维度来看，生产作为起点而存在，消费作为终点而存在，分配和交换作为二重化的中介（社会和个人）而存在。在上述辩证运动过程中，生产受一般的自然规律制约，分配取决于偶然的人为法则；交换的决定因素介于自然规律和人为法则之间；消费自身具有决定因素的一定性质，因为它既是终点的结束行为，又反作用于起点以重新引起整个过程。从主客体二维来分别考察这个过程，个人依次表现为通过劳动占有自然产品、根据一定法则分取产品、换取其他特殊产品、重新占有和享用产品；产品依次表现为制造出来的适合需要的对象、依据社会规律分配的对象、按照个人需要再次分配的对象、摆脱任何中间环节而直接满足个人需要的对象。在生产 and 消费中，主客体关系又呈现出颠倒性：个人在生产中对象化，而产品在消费中具有主体性。在分配和交换中，社会和个人分别表现为一般的和偶然的规定，以此作为生产和消费间的中介。

诚然，上述黑格尔式的三段论实现了逻辑上的自治。但是，它仅仅揭示出生产与分配、交换、消

① 参见[英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，郭大力、王亚南译，北京：商务印书馆，1972年，第75页。

② 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第11页。

费之间肤浅的联系。将它作为政治经济学批判的方法的“上限”，只能做到指责资产阶级政治经济学割裂以上肤浅联系而已。不论在相同的理论前提下，即把生产和分配当作同等并列的独立领域，来抨击资产阶级政治经济学只重视生产而忽视分配；还是只对概念作辩证的平衡，来批判资产阶级政治经济学考察生产、分配、交换和消费的统一性，都远远低于这一批判对象的水平，因为后者毕竟基于现实材料而非纯粹思辨，对资本主义的生产方式和生产关系作出了一定的抽象解释。马克思据此指出，应当超越黑格尔式三段论的局限性，重新考察生产同其他表面独立领域的一般关系，揭示出以生产为起点的有机体的辩证运动，即生产总体辩证法，并以此为基础来完成政治经济学的逻辑建构。

在以生产为起点的有机体的辩证运动过程中，生产与消费是同一的。资产阶级政治经济学家从客体的角度认识到这两者之间的同一性，对此应予以肯定。他们所谓的“生产的消费”，即生产行为中生产资料的使用、消耗和重新分解本身即作为一种消费行为，就是很好的例证。然而，他们的分析缺乏主体的维度，那就是个人在生产中发展自身能力的同时也在消费它。探究生产与消费的同一性，必须兼顾这两者的统一性和对立性。诚如马克思所言：“生产同消费合一和消费同生产合一的这种直接统一，并不排斥它们直接是两个东西”。^① 消费不仅以中介运动的方式生产着生产，并使产品真正成为其自身，也就是从对象化了的的活动转变为活动着的主体；而且还创造出新的生产的需要，从而在观念上提供生产的内在的动力、对象和目的。同样，生产也既从外在对象和决定形式的中介运动上生产着消费，更通过产品作用于消费者身上引起新的需要，使消费摆脱直接的粗野状态。基于上述认识，马克思将生产与消费的同一性归结为以下几个方面：（1）直接的同一性，消费的生产（再生产）和生产的消费；（2）间接的同一性，它们在互相独立的前提下又互为中介而依存，并且形成一个运动；（3）最后的同一性，它们都因自我实现而创造出对方，且都自我确证为对方的创作物。

不难看出，马克思的上述分析带有黑格尔辩证法的鲜明印记，任何一个黑格尔主义者都能轻易完成这一工作，甚至连天真的社会主义美文家（格律恩、蒲鲁东等）和平庸的资产阶级经济学家（萨伊、施托尔希等）也可以“东施效颦”。对于志在扬弃黑格尔辩证法的马克思而言，作这样的叙述方式显然是“醉翁之意不在酒”，在乎同一性背后的现实的个人及其社会关系。马克思认为，生产和消费在现实中总是表现为许多个人于同一活动过程中的两个要素。个人在生产出一个对象（产品）后又通过消费它来回到自身，由此表现为生产者和自我生产者。可是，产品一经对象化却使个人对它的关系成为外在的关系。此时，完成产品向个人的复归只得取决于个人同他人的关系，不再诉诸直接占有。相应地，直接占有产品对于处于生产中的个人不再作为目的而存在，转而成为保持同他人的关系以维系生命的手段。资本主义生产方式下的工人与资本家的关系不正是这样吗？要言之，同一性只作为形式而存在，劳资关系才是内容。

在产品与个人成为外在关系的现实中，分配借助社会规律决定个人占有产品的份额的形式出现于生产和消费之间。这样，分配是否作为独立的领域存在，也就是分配同生产的一般关系，成为亟待解决的问题。从社会和个人角度分别来看，存在以下两类相对立的事实：一是生产要素作为分配形式的决定要素而存在；二是分配表现为决定个人生产地位和整个社会生产的规律。换句话说，产品的分配由于摆脱生产领域而获得独立性，而在此之前的生产中，却同时存在生产工具的分配和个人在各种特殊生产部门间的分配。马克思对此解释道：“生产实际上有它的条件和前提，这些条件和前提构成生产的要素。这些要素最初可能表现为自然发生的東西。通过生产过程本身，它们就从自然发生的東西变成历史的东西，并且对于这一个时期表现为生产的自然前提，对于前一个时期就是生产的历史结果。它们在生产本身内部被不断地改变。”^② 这样看来回答分配和生产的一般关系问题的关键在于，理解特定历史条件之于生产的作用，或者说生产和一般历史运动的关系。一个民族不管遵循劳动创造

① 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第15页。

② 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第21页。

一切的普遍观念，还是诉诸征服、掠夺、奴役、革命和立法等现实手段，来赋予产品以新的分配形式，都无不表征着生产决定分配，而不是相反。

同样，交换和流通也受生产所支配。在以生产为起点的有机体的辩证运动过程中，交换是生产及其支配的分配这一方与另一方即消费的中介要素，而消费与生产的同一性又使其表现为生产的一个要素。因此，作为总体的交换的一切要素（流通也是其中之一），不是包含于生产之中，就是由生产要素决定。在马克思看来，交换自身及其客体形式与主体行为，均无法越过生产的限度。首先，活动与能力之间的交换实质上是构成生产的重要部分；其次，产品交换作为制造消费品的手段究其实是一种生产行为；最后，不同主体之间的交换行为既在组织形式上取决于生产。又始终作为生产活动而存在。不仅如此，没有社会分工就没有交换，私人交换则以私人生产为前提。如此一来，交换的广度和深度、内容和形式，皆取决于生产；直至在更高的社会形式上的最后的完成阶段上，即产品直接为了消费而交换，也在所难免。

综上所述，生产、分配、交换和消费，构成了一个生产的总体以及其中的各个环节和差别。在这个有机体及其运动过程中，生产作为起点同时支配着自身和其他要素；作为产品的分配、交换和消费，都不是决定要素；而作为生产要素的分配，本身就在生产内。要言之，“一定的生产决定一定的消费、分配、交换和这些不同要素相互间的一定关系”^①。与此同时，这个有机体中的不同要素之间也有着相互作用。生产在其单方面形式上也决定于其他要素，如市场即交换范围的扩大会直接引起生产规模和社会分工的扩大，生产会随着资本集聚与城乡人口变动等分配形式的变化而调整，消费的需要更是决定着生产等。正是处于有机体中的生产与其他要素的相互作用，才使生产总体辩证法呈现出一个动态的现实过程，而不是由抽象范畴组合而成的僵化的封闭体系。

五、物质生产与精神生产的平衡问题

作为现实的个人的活动，生产有着极为丰富的内涵，与物质生产相对的精神生产就是其中之一。马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中以艺术发展与社会发展的不平衡性为切入点，探讨了物质生产与精神生产的关系，以此作为生产总体辩证法的重要补充。

在马克思看来，艺术发展与社会一般发展的矛盾是一个特殊性问题。一些具有划时代意义的艺术形式，如《荷马史诗》，大都在社会发展和艺术发展的不发达阶段上被创造出来。因此，只有将艺术形式同它所处的一定社会形式特别是物质生产条件结合起来考察，才能理解上述矛盾问题。例如，作为古希腊艺术的前提和重要素材，希腊神话是自然和社会的一种“不自觉”表现，因为它对自然的力量作形象化的描述，并借助想象让人征服与支配自然。随着现代人获得了关于自然的理性认识及实际支配，希腊神话便失去了生存的“土壤”，古希腊艺术也因素材的消失而无法再现。

结合物质生产条件探究艺术形式尽管能有效地说明精神生产的不平衡问题，却难免有大的纰漏。在古希腊艺术缘何成为永恒经典，并持续给现代人带来高质量的精神享受这个问题上，上述研究方式显得无从下手。于是，马克思用拟人的手法作了生动的诠释。他写道，现代社会之于古代社会，犹如成人之于儿童。一方面，成人不可能退回到孩提，否则会显得幼稚；另一方面，儿童的天真会使成人身心愉悦，在更高层面上再现孩提的真实是成人应有的追求。人类社会在各个时代所固有的纯粹性和真实性，恰恰“活跃”于儿童的天性中。“正常的儿童”，即人类社会的童年的最美好时期，由于永不复返而彰显出永恒的独特魅力。古希腊民族是“正常的儿童”，古代其他的民族多为“粗野的儿童”或“早熟的儿童”。古希腊艺术与其所处的社会形式之间非但不存在矛盾，反而具有因果关系。正是产生古希腊艺术且只能在此产生的那些未成熟的社会条件难以重现，才赋予它以极高的规范性和

^① 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第23页。

无法企及的高度。由此可见，物质生产与精神生产的关系不是简单的机械决定，而是彼此制约。物质生产方式及其创造出来的物质条件制约着精神生产的过程，一些精神生产的高级形式也会随着制约着它的物质生产方式的消失而无法再现，这两者共同决定了这些精神生产的永恒性。因此，平衡物质生产与精神生产的关系绝非易事。

行文至此，马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中没有再展开关于如何平衡物质生产与精神生产关系的探讨，甚至在整个《1857—1858年经济学手稿》中也很难找到更多的相关阐述。然而，这个问题始终没有在马克思的思想视野内消失，实际上已经成为他探讨未来社会形式和人类文明新形态的题中应有之义。按照马克思的理解，人的自由而全面发展，要构筑于物质生产与精神生产的协调发展的基础上。究其实，物质生产和精神生产的实现均以一定的时间为载体。时间的有限性，即整个人类活动的时间总量既定的前提下，物质生产所需的劳动时间和精神生产所需的自由时间此消彼长；投入一方中的时间的缩短，潜在地包含着投入另一方中的时间的增加。也就是说，生产力的发展和物质生产效率的提高，有可能会带动精神生产的发展。

由此，马克思认识到平衡物质生产与精神生产的关系，从而用更多的自由时间实现人的自由而全面发展的可能：“整个人类的发展，就其超出人的自然存在所直接需要的发展来说，无非是对这种自由时间的运用，并且整个人类发展的前提就是把这种自由时间作为必要的基础。”^①与此同时，马克思深刻地洞察出，在资本主义社会中，原本可以用于平衡物质生产与精神生产关系的自由时间，却被一切不劳动阶级和资本家无偿占有了。整个社会的自由时间的实现全部依赖于工人的非自由时间即剩余劳动时间，也就是超过工人维持自身生存所需的劳动时间而延长的劳动时间。“这样创造的非劳动时间，从资本的立场来看，和过去的一切阶段一样，表现为少数人的非劳动时间，自由时间。资本还添加了这样一点：它采用技艺和科学的一切手段，来增加群众的剩余劳动时间，因为它的财富直接在于占有剩余劳动时间；因为它的直接目的是价值，而不是使用价值。”^②工人的剩余劳动时间既创造出资本家赖以生存的物质基础，更决定着他们的发展范围。一方的自由发展的基础取决于另一方的全部时间和发展空间被用作生产一定的使用价值，换言之，一部分人的能力发展以完全限制另一部分人的能力发展为基础，这是一种明显的对抗。资本主义社会乃至它之前的一切人类文明进步及社会发展，无一例外不建立在这种对抗性基础上。因此，让自由时间复归到它的真正创造者身上以结束对抗，奠定了人类文明进步和社会发展的必要条件。

秉承以上思路，马克思最终在《资本论》中把从“必然王国”转向“自由王国”的根本条件归结为工作日的缩短。除此之外，他还在强调对抗性的同时，部分肯定了物质生产尤其是资本主义生产方式具有的相对文明的一面。这种相对性表现在与奴隶制生产方式和农奴制生产方式等的比较上。客观而言，资本榨取剩余劳动的方式和条件比前几种生产方式，都更加利于促进物质生产和社会关系的发展，进而为组成更高的社会形式所需的诸要素的形成提供必要准备。马克思指出，资本主义生产方式能够促使社会发展步入如下新的阶段：一部分人靠牺牲另一部分人的发展来强制和垄断社会发展的对抗性现象将消失殆尽；同时，一些新的社会关系的物质条件与“萌芽”也会生成，并且实现剩余劳动和社会必要劳动时间的节约的有机结合。要言之，剩余劳动生产率及其生产条件的优劣程度，决定了物质生产的发展程度。只有在物质生产和物质生活这个“必然王国”的基础上，精神生产和精神生活作为“自由王国”才会得到真正的发展。

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯全集》，第32卷，北京：人民出版社，1998年，第215页。

② 《马克思恩格斯全集》，第31卷，北京：人民出版社，1998年，第103页。

《共产党宣言》在台湾地区的传播和研究

张守奎

【摘要】《共产党宣言》在台湾地区的传播和研究，是中国马克思主义思想史整体图景中的重要组成部分，值得引起学界的重视。从传播和研究进程来看，《共产党宣言》在台湾地区经历了日据时期的“解放学说”、戒严时期的“妖魔理论”和解严之后的“一种理论学说”形象的改变。思想是时代的精神镜像，台湾地区对《共产党宣言》认知形象的改变背后实际上折射的是时代变迁。对《共产党宣言》在台湾地区的传播和研究史进行系统化地梳理，既有助于丰富我们对《共产党宣言》在中国的传播和研究史的认识，也有助于拓展和深化我们对马克思主义内涵的理解，还有助于推进马克思主义的中国化、大众化和时代化。

【关键词】《共产党宣言》；阶级斗争；革命；台湾马克思主义

中图分类号：D675.8 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）02-0010-13

作者简介：张守奎，安徽太和人，哲学博士，（深圳 518060）深圳大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“马克思历史唯物主义个体理论及其当代价值研究”（18BZX004）

如果说《资本论》是工人阶级的圣经，那么《共产党宣言》（以下简称为《宣言》）无疑是唤醒无产阶级的阶级意识并发动无产阶级自觉进行人类解放运动的理论武器。回顾《宣言》发表一百七十多年的历史可以发现，在世界社会主义运动史上，《宣言》始终是唤醒与引导弱势和被压迫民族反抗强权压迫和殖民统治的理论指南，更是指导世界无产阶级发动武装革命运动的行动纲领。《宣言》在台湾地区的传播及其所发挥的效用亦是如此。自1920年前后马克思主义初次传入台湾地区始，^①《宣言》就是岛内左翼知识精英学习与传播马克思主义的主要文本依据和思想载体。在日据时代，它对唤醒台湾人民的阶级意识和民族认同以及自觉反抗日殖民统治及其帮凶无疑起到极为重要的引导作用。系统梳理《宣言》在台湾地区的传播和研究史，有助于丰富我们对《宣言》和马克思主义在中国的传播和发展史的认识，也有助于拓展和深化我们对马克思主义内涵的理解，还有助于推进马克思主义的中国化、大众化和时代化。

一、日据时期《宣言》在台湾地区的传播

1894年甲午战争中国战败，次年《马关条约》签订，台湾被迫割让给日本，从此开启其长达五十余年被日本殖民统治的时代。台湾地区人民也开始走向反对日殖民主义及其帮凶资产阶级统治的艰难征程。《宣言》作为落后民族地区人民和无产阶级反抗帝国主义与强权统治的理论武器，正是在此种状况下被有日本和苏俄留学背景的知识分子引介到台湾。其中，连温卿、杨逵、陈逢源和台湾共产党人彭华英、许乃昌和谢雪红等，都是在台日据时期传播《宣言》的早期代表。他们对《宣言》引介和传播的路径主要有两条：一是通过对日文版《宣言》及介绍社会主义的著作有选择性地摘译和

^① 参见《台湾社会运动史》（第3册·共产主义运动），王乃信等译，台北：创造出出版社，1989年，第1—2页。

思想吸收,实现《宣言》思想在台湾地区的传播,二是通过在上海、北京和广州等地的台湾学生,把五四以后在大陆广泛传播的社会主义、马克思主义尤其是汉译本《宣言》思想,带入台湾。从目前的相关文献记载来看,传入台湾地区的《宣言》较早的版本为日译本、英译本和汉译本。其中,汉译本在台湾地区的最早传播时间在1923年左右。其传播人为当时文化协会和“马克思研究会”^①的主要成员连温卿。据学者考证,1923年连温卿与山口小静在台北秘密成立了“马克思研究会”,以学习和研究马克思主义经典著作为宗旨。鉴于日本对台湾的严酷殖民统治以及台湾欲摆脱这种被宰制状况急需唤醒民众的民族情感和阶级意识的事实,《宣言》成为他们学习和研究的首选对象:“连温卿首先取得汉译本的《共产党宣言》,意欲以此为讲义;但小静却需要日译本,她便写信向山川菊荣索取”。^②这为后者所证实:“文化协会的连温卿先生拿到汉译本的共产党宣言。本想在成立马克思研究会时以此为讲义,但因会内有日本人,所以也有日译本的需要。于是山口小姐便向我索取,可是明治时代的译本已然绝版,无法入手,便只好如此回信。”^③虽然我们现在尚无法确定连温卿所获《宣言》汉译本的具体情况,但依据《宣言》在中国传播的时间推算,应该可以肯定是陈望道先生的译本。^④但估计受众并不广,这从后来杨逵和林秋梧等人主要还是依据日译本和英译本《宣言》学习马克思主义和社会主义思想可以看得出来。

就现存的日据时代台湾地区的左翼著作而言,能够体现《宣言》主旨精神和具体内容的,主要有1921年5月彭华英在《台湾青年》第2卷第4号上发表介绍社会主义学说的《社会主义の概说》^⑤、1923年许乃昌于《新青年》上发表的《黎明期的台湾》(署名“沫云”)和《台湾》上发表的《台湾议会与无产阶级解放》(署名“秀湖生”)、1926年陈逢源在《台湾民报》上发表的与许乃昌关于“中国改造论”的争论文章《最近之感想(一)(二)(三)》、《答许乃昌氏的驳中国改造论》、1929年林秋梧发表在《南瀛佛教》第7卷第2号上的《阶级斗争与佛教》、1929年发表在《台湾民报》上的《唯物论者所指摘的历史上宗教所扮演的主角》和1931年发表在《台湾新民报》上的《阶级斗争是非道德行为吗?》,1931年7月刊行的杨逵翻译的《马克思主义经济学[1]》以及尚无法确定翻译和写作年份的《战略家列宁》和《劳动者阶级的阵营》,等等。《宣言》在台湾地区的这些早期传播者,或者直言受惠于日本某马克思主义者(主要是山川均、界利言和河上肇)的影响,^⑥或表明直接受到中国大陆五四运动之后马克思主义革命思潮之冲击(如张深切、张秀哲、许乃昌和翁泽生等)。

以陈逢源为例,他对马克思唯物史观的理解主要是通过阅读日本著名马克思主义者河上肇著作的方式实现的:“我虽不懂马克思的唯物史观的原文,然而我由这个会靠得住的河上博士苦心的译文,和他的解释而窥其一斑。”^⑦但他对《宣言》的阅读和把握所依据的版本应该是英译本,这从其引用《宣言》时所附的相应英文可以看得出:“然则马氏的中心思想果如何?只因马氏自己的思想也有相互矛盾,有时是说进化主义,有时是说革命主义。例如他在唯物史观与资本论的里头,都是采取前者。反而,他与他的友人恩格尔(Engels)合著的《共产党宣言》(一八四八年)的里头,分明是采取后者吧了。他在《资本论》第一卷第一版(一八六七年)的序文有说过:‘……那个社会不能跳越

① “马克思研究会”这一命名为连温卿本人所明确提到的,故凡涉及此名称时都不以目前通用译名“马克思”代替“马克斯”。

② 邱士杰:《一九二四年以前台湾社会主义运动的萌芽》,台北:海峡学术出版社,2009,第89页。

③ 转引自邱士杰:《一九二四年以前台湾社会主义运动的萌芽》,台北:海峡学术出版社,第89页。

④ 据学者考证,在1920年代以前的日本曾发表过两种《宣言》中译本。其中,第一种中译本于1907年在东京出版,由当时留日学生署名“蜀魂”翻译。不过,该译本是否真正出版尚无法证实。第二种中译本于1908年在东京出版,是由当时留日学生署名“民鸣”翻译的,译文包括《宣言》的前引和第一章。参见高放:《〈共产党宣言〉有23种译本》,《光明日报》2008年10月16日版。综合考虑,倘若1923年连温卿所得到的《宣言》汉译本为全译本,则很可能就是陈望道译本。

⑤ 原题为《社会主义の概说(上)》,但未见下篇。

⑥ 如连温卿、陈逢源和王敏川等人。

⑦ 陈逢源:《答许乃昌氏的驳中国改造论》(1926),参见《陈逢源选集》,黄颂显编译,台北:海峡学术出版社,2006年,第124页。

过自然的发展阶段，亦不能拿立法来排除。但能短缩或能缓和其苦恼的产期。’一面他在《共产党宣言》的最后的一节有说过：‘……他们（共产主义者）公开宣言他们的目的，只靠强力的颠覆一切现在的社会秩序才会达到。’（they openly declare that their ends can be attained only by the forcible overthrow of all existing social condition.）”^①陈逢源引用《宣言》的目的，是为了说明马克思著作中原本就存在“进化主义”和“革命主义”这两种“相互矛盾的思想”，并以此阐明许乃昌倡导的列宁式的“不论资本主义成熟的程度如何”“都可以拿暴力推倒”的观点的错误性。他认为，如此的结果必然只能类同于俄国，“只有政治革命的事实，却没有社会革命的内容。”^②可见，其对《宣言》的关注重心是“阶级斗争”和“革命”问题。

与陈逢源一样，杨逵身处台湾农民运动和社会运动蓬勃发展的20世纪20、30年代，早年又有日本留学经历，能够切身地体会到台湾人民所遭受的日殖民统治和封建地主阶级剥削的辛苦。因此，自日本留学接触到社会主义始，他就“有目的地翻译一些关于社会主义的作品。其目的在于，把翻译活动视为启蒙运动、社会运动的推动手段，企图藉由农民组合的读书会组织或是社团活动来作为介质，将翻译的内容大力推广出去。因应时代和社会状况的需求，杨逵在日治时期的翻译多半都锁定于社会主义的翻译”^③。据其本人回忆，早在1924年初到日本，他就发现那些热衷于社会科学的学生已经认定马克思主义将会取代资本主义。因此，受这种观念影响，自那时起杨逵就开始阅读《资本论》和《宣言》。^④这也是其作品中反复提及马克思主义作品和阶级斗争的原因。正如有学者指出的那样，在杨逵一生的著作中表明“劳动者的被剥夺”和“阶级斗争”的重要性始终是核心主题。^⑤

与上述二人相比，同样是活跃在20世纪20年代台湾日据时代的僧人林秋梧，则尝试借用《宣言》中的“阶级斗争”概念来批判当时台湾佛教存在的“异化”与“俗化”现象的重要方法，这在其1931年发表在《台湾新民报》上的《阶级斗争是非道德行为吗？》一文中得到了最明确的体现。因为，正是在该文中，林秋梧引用了恩格斯为1888年英文版《宣言》（林秋梧的原文为《××党宣言》）所作的序言中的一段话：“从前人类社会的历史（实行土地共有制度的原始种族社会结束后的历史）全部都是阶级斗争的历史。也就是掠夺阶级与被掠夺阶级，支配阶级与被压抑阶级之间的斗争的历史”，并以此来说明阶级斗争是人类历史发展中的事实。他还进一步指出：“阶级斗争从来就不是无产阶级所创造出的，而是自从这个社会以阶级社会的形式成立以来就一直有阶级斗争的存在。在过去，被支配者有如羊群一般安分地服从着支配者的命令过生活，因此即使被支配者对支配者没有采取阶级斗争这种挑战性的态度，支配者也会为了保护自己的利益费尽心力做好斗争的准备。宗教，即是支配者所利用的武器中最稳定，亦是最锐利的一项。这可从过去不容否认的历史得知。如此一来，只要宗教学说属于无产阶级的一部分，即使阶级斗争被否定成立，但只要属于一部分特权阶级，阶级斗争就会得到肯定，甚至还会以参加阶级斗争为荣。因此，结果就会导向宗教家一向否定阶级斗争，但却又其实一直参与着阶级斗争这个诡谲的结论。”^⑥从其引用恩格斯为《宣言》1888年英文版所写的序言内容来看，林秋梧所接触到的《宣言》底本不可能是汉译本。因为，无论是1920年陈望

① 陈逢源：《答许乃昌氏的驳中国改造论》（1926），参见《陈逢源选集》，黄颂显编译，台北：海峡学术出版社，2006年，第141页。

② 陈逢源：《答许乃昌氏的驳中国改造论》（1926），参见《陈逢源选集》，黄颂显编译，台北：海峡学术出版社，2006年，第141页。

③ 邓慧恩：《日治时期外来思潮的译介研究——以赖和、杨逵、张我军为中心》，台南：台南市立图书馆，2009年，第39页。

④ 彭小妍主编：《杨逵全集》第14卷 资料卷，国立文化资产保存研究中心筹备处，1998年，第61页。

⑤ 邓慧恩：《日治时期外来思潮的译介研究——以赖和、杨逵、张我军为中心》，台南：台南市立图书馆，2009年，第181—182页。

⑥ 转引自严璋泓：《从“阶级斗争”到“现世”净土——林秋梧批判早期台湾佛教的方法与目的》，《存在交涉：日据时期的台湾哲学》，第157—158页。

道的译本，还是1930年华岗译本，均没有翻译1888年英文版序言。^①鉴于其当时引用恩格斯为《宣言》1888年英文版所写的序言，且以日文形式（阶级斗争は非道德行为か）发表该文，我们可以推测他阅读的《宣言》版本应该是英文本或日译本。^②

此外，1928年4月台湾共产党成立后，为吸收党员及提升共产主义革命意识和对马克思主义基础知识的把握，台共曾先后多次在岛内各地组成名为读书会、茶话会等多个团体，宣讲包括《宣言》在内的马克思主义知识。“其方法则由党员任讲师或指导者，初步教材有‘资本主义的骗局’、‘劳动者的明白’、‘战旗’等，而程度稍高者有‘共产党宣言’、‘共产主义ABC’、‘无产阶级政治教程’等。”^③在这些学习教材中，马克思恩格斯著的《共产党宣言》汉语全译本于1920年已经被陈望道译出，而布哈林著的《共产主义的ABC》也于1926年被译为汉文并正式出版。^④

从传播特点来看，台湾地区这些早期《宣言》的传播者，主要强调《宣言》中的阶级分析方法和阶级斗争理论，突出无产阶级阶级觉悟和阶级意识的重要性。这显然与《宣言》的主旨内容相关，更与这些早期知识分子对台湾地区的社会性质的判断有关。

一方面，《宣言》的政治目的是要唤起无产阶级的阶级意识，并通过武装革命的方式推翻资产阶级的统治，从而实现每个人的自由发展是一切人自由发展的条件的自由人联合体。因此，它对阶级史观和阶级斗争尤其强调，革命和人类解放是其核心议题。另一方面，随着日本帝国主义对台殖民统治的开始，以及在台湾推行资本主义工业化发展模式，台湾社会面临一个重要的“转型期”，传统社会结构开始解体，“传统的自给自足的经济，转变成为市场取向的经济”，^⑤加之日殖民统治下的政治经济制度化的不公平和岛内地主阶级及官僚资本家对普通民众的剥夺状况，使得当时岛内先进的知识分子把台湾社会判定为殖民地和资本主义性质的。尽管其资本主义并未充分发展，社会成员构成仍以农民为主体，无产阶级尚不强大，但依傍于日本帝国主义之上而产生并与其密切勾结的官僚大资本家阶级已经产生，本土资本家阶级也在逐渐成长中。因此，此种状况下，台湾地区人民遭受双重的压迫，即来自外部的日殖民统治与来自民族内部的官僚资本家和本土资本家阶级的盘剥。而要摆脱这双重压迫，就必须唤醒普通民众和无产者的阶级意识和阶级自觉，而“民众的自觉，则有赖台湾文化的认同与普及”，进而“组织政治运动”，^⑥与日殖民统治者、大资本家和本土资本家阶级展开斗争。尽管对于摆脱日殖民统治的具体实现路径存有分歧，但当时“大多数知识分子都同意，台湾必须以革命的手段从日本人手中解放出来”^⑦。由此不难理解20世纪20年代“台湾文化协会”、“台湾农民组合”、“台湾议会请愿运动”、“台湾无政府主义”和“台湾共产主义运动”的急剧兴起。其中，1927年改组后左倾的新文协和1928年成立的台湾共产党，明确主张以阶级斗争为手段走社会主义革命道路，其指导思想很大程度上正是取自《宣言》。但1931年随着台湾共产党组织的彻底被取缔，^⑧马克思主义和《宣言》在台湾地区的传播很长一段时间近乎中断。

① 1930年的华岗译本附有《宣言》的英文全文，这是我国首次出版英文本《宣言》，采用的是恩格斯亲自校阅的1888年英文版本。但只包括《1872年序言》《1883年序言》和《1890年序言》三个德文版序言，1888年英文版序言并未被翻译出版。

② 《台湾新民报》是当时台湾地区以日文形式发行和出版的左翼报刊。

③ 《台湾社会运动史》（第3卷·共产主义运动），王乃信等译，台北：创造出版社，1989年，第215—216页。

④ 布哈林：《共产主义的ABC》，无署名译者，上海：新青年社，1926年。《共产主义ABC》实际上是布哈林和普列奥布拉任斯基于1919年写成的通俗性理论读物，1926年的汉译本只译出了该书的第一部分，即“理论部分：资本主义的发展及其灭亡”，共五章内容。该书曾被译为多种语言，日译本于1925年由“司法省”出版。我们目前无法判断台共使用的具体是该书的哪一个版本，但考虑到1928年台共成立时的党员构成及背景，可以判断是日文、俄文或汉译本的可能性比较大。

⑤ 简炯仁：《台湾共产主义运动史》，台北：前卫出版社，1997年，第154页。

⑥ 简炯仁：《台湾共产主义运动史》，台北：前卫出版社，1997年，第42页。

⑦ 简炯仁：《台湾共产主义运动史》，台北：前卫出版社，1997年，第44页。

⑧ 《台湾社会运动史》（第3卷·共产主义运动），王乃信等译，台北：创造出版社，1989，第192—194页。

二、戒严时期《宣言》在台湾地区的传播和研究

1949年国民党在国共内战中战败，蒋介石退守台湾，出于与共产党的政治立场和共产主义意识形态对立考虑，蒋氏推行严格的党禁和报禁政策，马克思主义和《宣言》由此成为人们的思想禁区，只有极少数国民党反共高官和高级知识分子出于“反共”和“批马”需要方有机会接触到。这种状况下，译文方面，1969年台湾国际关系研究所出版的《共产党原始资料选辑》（第一集）中就包括《共产党宣言》^①，这是目前为止在台湾地区见到的最早公开出版的全译本《宣言》。^②经对照鉴别，该译本是直接抄袭1950年莫斯科外国文书籍出版局的中译本，译文几乎无任何改动。从出版说明来看，国民党当局应允出版此书的目的，显然并非为了向台湾民众传播马克思主义和共产主义理论，而是为国民党反共高官和高级知识分子提供“反马”和“批共”的第一手资料，并借此论证三民主义作为国民党统治之指导思想的合法性和正确性。

研究方面，整个戒严时期《宣言》在台湾地区主要作为反共和批判马克思主义靶子的形式出现。其中，赵兰坪的《马克思主义批评》（台北：正中书局，1953）、罗时实的《马克思主义之批判》（台北：中央文物供应社，1955）、尹庆耀的《历史写下了答案：共产党宣言一二〇年》（台北：中华民国国际关系研究所，1968）、叶青（任卓宣）的《阶级斗争论批判》（台北：帕米尔书店，1952）、《共产主义批判》（台北：帕米尔书店，1952）、《三民主义底比较研究》（台北：帕米尔书店，1953）、《马克思主义批判》（台北：帕米尔书店，1974）、黄天健的《马克思主义的理论与实际》（台北：黎明文化事业股份有限公司，1958初版，1974再版）、黄启文的《国民党宣言与共产党宣言比较研究》（台南市：国父遗教研究会，1980）、俞谐（俞方柏）的《马克思主义研究》（台北：正中书局，1981）、严灵峰的《历史对马列主义的考验》（载安洛出版公司，1981）、谢信尧的《〈共产主义者宣言〉所谓“十大纲领”之研究》（《复兴岗学报》1981第26期）、吴玉山的《共产党宣言、哥达纲领批判和爱尔福特纲领批判之比较》（《东亚季刊》，1981）、洪鎌德的《马克思与社会学》（台北：远景出版事业公司，1983）、赵雅博的《改变近代世界的三位思想家——马克思、尼采、弗洛伊德》（台北：台湾商务印书馆，1987）等论著中都曾涉及探讨《共产党宣言》中的内容。

从研究的具体内容看，戒严时期台湾地区对《宣言》的研究，主要集中于批判其“阶级斗争”、“共产主义”观念和“十大纲领”等方面。其中，叶青对《宣言》中“共产主义”的相关主题，如“思想渊源”、“经济基础”、“阶级斗争”、“社会革命”、“无产阶级专政”、“斗争策略”和“民族政策”等问题，进行了集中的分析和批判。他认为，《宣言》中阐述的共产主义不同于其它共产主义之处“在于方法”。换言之，马、恩给共产主义提出了一套系统性的方法论证，即“阶级斗争、社会革命（武力革命）、国际主义、无产阶级专政”。但他认为这些方法，无论怎么“都是错误的”。^③其理由如下：

首先，就“阶级斗争”来说，马克思所叙述的阶级斗争“只是事实底一面，并非事实底全面。”事实的另一面不是阶级斗争，而是“阶级互助”。“很明白，资本主义不是单有资产阶级或资本家就

① 参见马克思恩格斯：《共产党宣言》，莫斯科：外国文书籍出版局，1950年，中华民国国际关系研究所：《共产党原始资料选辑》（第1集），台北：国立政治大学东亚研究所，1969年。需要指出的是，莫斯科外国文书籍出版局出版的《宣言》汉译本，首版于1949年，系《宣言》发表“百周年纪念版”。该译本尽管没有署名译者，但据学者考证，主要是由谢唯真根据1848年《宣言》德文版并参考国内陈望道译本、成仿吾和徐冰译本以及博古译本重新翻译的。这是当时《宣言》最好的汉译本，它不仅直接从德文原文译出，还译全了7篇序言，且译文更加准确、规范和流畅。人民出版社1958年出版的《马克思恩格斯全集》第4卷中收入的《宣言》，也是在谢唯真译校本基础上修订的，且定稿人是“唯真”。1959年人民出版社又出版了《宣言》该版本的单行本，并一直流行到1964年5月人民出版社发行的中央编译局译本的单行本出版之前。

② 连温卿在1923年前后就已经取得了《共产党宣言》的汉译本，但只有这个译本才是在台湾地区公开出版发行的，尽管其受众面依然十分有限。

③ 叶青：《马克思主义批判》，台北：帕米尔书店，1974年，第545页。

成功的，也不是单有无产阶级或工人就成功的，而是两个阶级都不可少。这就表明两个阶级有一种连带关系存在了。它们相互为用，相互协助。”^①但“马克思只注意斗争，并加以系统的叙述。于是斗争就变成经常的和本质的了。其实，这是片面之见，一偏之见。”^②其次，就《宣言》中的“民族政策”和“国际主义”精神来看，马克思是主张共产党是国际主义的，并呼吁“全世界无产者联合起来”，以及主张“无产阶级的共同行动，是他们获得解放的一个主要条件”。马克思的这种主张，事实上是从经济的和阶级的层面说明共产党的国际主义。但“经济不是国际主义底唯一来源，宗教、道德、政治、法律等，也可成为国际主义底来源”^③。至于民族主义，尽管《宣言》中说“工人没有祖国”，但事实上对民族和国家来说“无产阶级也是需要的”。“马克思忽视了工人所接受宣言的道理。他否认民族，否认工人与资产阶级同一民族的事实，否认他们底共同利益，皆属不当。这是一种反科学的态度。根据客观事实底研究，无产阶级是民族一部份，当然需要民族主义。如果作为阶级底一种来看，那也是需要民族主义的。这一点，就是马克思也不能否认”^④。总之，“从前面说的种种来看，国际主义是无产阶级的，也是资产阶级的；民族主义是资产阶级的，也是无产阶级的了。国际主义没有阶级性，民族主义也没有阶级性。马克思把国际主义配给无产阶级，把民族主义配给资产阶级，是错误的。”^⑤再次，马克思《宣言》中关于未来共产主义社会的见解也是错误的。其原因在于，他混淆了思想与事实、理想和行为之间的根本区别。“马克思对于未来社会的见解，都属于推论方面。虽然推论有事实根据；但是推论所得是结论，却非事实，而为思想。所以马克思对于未来社会的见解，就是他对于未来社会的理想。然而他不看作理想，反说了轻视理想的话。”^⑥马克思以为《宣言》中建构的共产主义理论是一种“科学”，不是单纯的“理想”、“形而上学抽象”或“乌托邦”。但实际上，“共产主义既是主义，便是一种逻辑、能一贯、成系统的思想。这就不是科学了。科学中没有这样的思想。这样的思想是由推理或推论来的。”因此，“共产主义，不能成为科学。它只可以有科学性。”^⑦叶青对“共产主义”的歪曲性认知显然有政治目的，即通过曲解和贬低“共产主义”的方式来抬高“三民主义”：“共产主义无论在哲学基础、科学基础、主义本身及斗争策略等方面，处处均不及三民主义，而处于劣势。”^⑧

可见，叶青对《宣言》的分析和批判，带有典型的国共对立时代的特征和浓厚的意识形态偏见。不论是他以“阶级互助”指责“阶级斗争”的“错误”，还是对《宣言》中“工人没有祖国”和“国际主义”的理解，抑或对共产主义“不是科学”而是“乌托邦”的指认，其背后隐含的政治意图和意识形态偏见都显而易见：替国民党当局在台统治的合法性辩护，替三民主义指导思想的正当性做论证。基于此种偏见和政治意图考虑之上，他对《宣言》内容的分析和批判，很显然只能是一种纯粹的“意识形态谬论”，而无太多的学术性和科学性可言。

与叶青纯粹出于“反马”和“批共”研究《宣言》相比，黄天健的研究尽管也在这种基调下进行，但他在认定《宣言》发表是马克思主义诞生之标志的基础上，首先对其发表过程和整体结构做了介绍性说明。他指出：“《共产主义者宣言》发表于一八四八年二月，在伦敦以德文印行，当法国二月革命爆发以前数日内分送到同盟的各支部。其内容系两人共同商议的结果，而其最后形式，则是马克思所决定的。”而至于其整体结构，《宣言》“开始即以惊人的形式出现：‘有一个妖魔正在欧洲徘徊着——这个妖魔就是共产主义’。结语也是无比的锋利：‘让各统治阶级在共产主义革命的面前

① 叶青：《马克思主义批判》，台北：帕米尔书店，1974年，第509页。

② 叶青：《马克思主义批判》，台北：帕米尔书店，1974年，第510页。

③ 叶青：《马克思主义批判》，台北：帕米尔书店，1974年，第517页。

④ 叶青：《马克思主义批判》，台北：帕米尔书店，1974年，第519页。

⑤ 叶青：《马克思主义批判》，台北：帕米尔书店，1974年，第520页。

⑥ 叶青：《马克思主义批判》，台北：帕米尔书店，1974年，第544页。就作者的阐释内容看，这里所谓的“理想”实际上指的是共产主义的“形而上学”或“乌托邦”面向。

⑦ 叶青：《马克思主义批判》，台北：帕米尔书店，1974年，第545页。

⑧ 转引自萧行易：《扬弃马列邪说，精研三民主义——恭贺任卓宣教授九秩嵩寿》，《复兴岗学报》1969年第7期。

去发抖吧！在这里，无产者除了锁链以外，再没有可失的东西，而他们所得到的将是整个世界’。至全部内容共分为四个部分：第一章是肯定一切过去社会的历史是阶级斗争的历史；第二章宣布共产党的政策，提出纲领十条，主张消灭生产手段的私有和树立共有权；第三章是辱骂各别社会主义的流派，认为那些是反动、保守以及空想的；第四章则为各反对党派所采取的态度，说要与他们联合以推翻现制度。”^①其次，他对《宣言》中的“阶级斗争论”、“革命理论和策略”、“无产阶级革命（专政）”和“国家消亡论”等主题进行了较为详细地探讨。^②并总结性地认为：“这一宣言，可以说是一个历史的结论，也是一个历史的预言。亦即马、恩两人专断的见解，同时也是他俩全部政治的以及社会的煽动计划。”^③由这种带有意识形态偏见的认知去把握《宣言》，落脚到“共产主义”上，必定把其指认为无法实现的乌托邦：一般说来，“整个的宣言除了痛骂布尔乔亚制度以外，则并没有什么。即使说布尔乔亚真正是罪恶的，但这也不能证明所到来的一定是社会主义呢？即使说社会主义真的能到来，但它是否绝对优于资本主义呢？也没有给人以明白肯定的答复。它所给予人们的，只是一个‘迷糊的憧憬’，一个‘海上的蜃楼’！”^④

与叶青和黄天健相比，戒严时期洪鎌德尽管没有发表集中研究《宣言》内容的成果，但他借鉴西方马克思学方法所写就的《马克思与社会学》一书中涉及《宣言》的论述则显得较为规范化和学术化。比如，在论及马克思“未来的共产主义”究竟是一个什么样的共同体时，他引用《宣言》中的那句著名的话作为结论，即“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^⑤而在谈到马克思的阶级理论时，他不仅根据《宣言》的论述指出“一部人类史无异为阶级斗争史”，还指出，阶级斗争是推动历史变迁的“主力”，也是导致现代社会转型的有力武器。阶级斗争深入阶级社会的经济、政治和意识形态领域，且以各种不同的形式出现。因此，不探讨阶级斗争就“无法了解阶级社会的本质”，也无法了解阶级社会中宗教、意识、科学和哲学等方面的发展。在阶级斗争的诸多形式中，“首推政治斗争最为重要”。因为，政治斗争是为了国家领导权的争取所展开的斗争，“是故马克思在《共产党宣言》中称：‘每一阶级斗争都是政治斗争。’”^⑥当然，他对包括《宣言》中阶级论述在内的马克思阶级理论的批评存在诸多错误之处。比如，他认为马克思“太重视阶级、以及阶级斗争对人类历史的影响，从而忽视了社会上人群其他结合的方式，也疏忽了这些团体对历史变化所起的作用”^⑦；随着后来资本主义社会现实阶级结构的变化和“新阶级”的出现，马克思的阶级理论对于解释资本主义社会实际上是无效的。因此，“马克思把现代社会分析为两个主要阶级是不适当的”，其阶级理论“只能视为十九世纪逾时的社会观点，而无法作为二十世纪现代社会的分析工具”。^⑧但事实上，马克思不仅重视阶级和阶级斗争，还重视包括“团结”和“爱”在内的人类社会的其它结合方式；其阶级理论虽然是十九世纪的产物，但在阶级和阶级对立仍然存在的二十世纪以及当代社会，显然仍具有其它社会科学理论无法替代的解释效力。

① 黄天健：《马克思主义的理论与实际》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1974年，第106—107页。

② 黄天健：《马克思主义的理论与实际》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1974年，第五、七章。

③ 黄天健：《马克思主义的理论与实际》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1974年，第108页。

④ 黄天健：《马克思主义的理论与实际》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1974年，第107页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第一卷，北京：人民出版社，2012年，第422页。洪鎌德的引文为“代替旧的市民社会、代替它的阶级与阶级对立，我们将拥有一个组合体，在这个组合体中一个人自由的发展，将是其他所有的人自由发展的条件。”参见洪鎌德：《马克思与社会学》，台北：远景出版事业公司，1983年，第165页。

⑥ 参见洪鎌德：《马克思与社会学》，台北：远景出版事业公司，1983年，第174页。

⑦ 参见洪鎌德：《马克思与社会学》，台北：远景出版事业公司，1983年，第175页。

⑧ 参见洪鎌德：《马克思与社会学》，台北：远景出版事业公司，1983年，第177—180页。

三、解严之后《宣言》在台湾地区的传播和研究

1987年解严前后，由于国民党的意识形态管控相对放宽，马克思主义研究在台湾地区逐渐不再是禁忌，民间与学界也开始通过引进“西马”、“新马”和“后马”思潮的方式，释放在戒严时期思想自由和言论自主长期受到压抑的不满情绪。在这种状况下，《宣言》在台湾地区一方面开始逐渐摆脱戒严时期的“反马”和“批共”的“研究”模式，走向较为学术化和中立化的研究道路，另一方面其研究主题开始从“革命”、“阶级斗争”转向重点关注“自由”、“解放”和“全球化”。解严初期，一方面受“西马”、“新马”思潮盛行的推动，以及《巴黎手稿》的思想史效应引起岛内学者的关注，台湾地区该时期对《宣言》研究的特点主要表现为，借助“西马”和“新马”思想资源和研究方法，把《宣言》中的“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”的主题与《巴黎手稿》中的“异化论”批判紧密结合起来。另一方面，借助此种阐释路径表明人们对自由的迫切期望，并企图为岛内的民主化和自由化改革制造舆论氛围。

在此状况下，1998年适逢《宣言》发表150周年纪年，世界各国左翼学者纷纷发表纪念文章。台湾岛内也不例外。正是在这一年四月，《当代》杂志第128期（复刊第四期）刊发了纪念“《共产党宣言》150年专辑”。该专辑不仅刊发了《宣言》的全文译文，而且还发表了李永炽的《迈向〈共产党宣言〉》、黄瑞祺的《〈共产党宣言〉与现代性》、孙善豪的《幽灵与精神》、张旺山的《韦伯论〈共产党宣言〉》、姚朝森的《正义的条件》和周樑楷的《永远的死对头》六篇纪念文稿。而其刊发的《宣言》译文，经核对，基本上是采用中央编译局1958年的第一次译文，但有几十处修改，也算是一个新的校译本。该译文总的看来是把口头语较多地修改为书面语。例如把“同它”改为“与之”，把“把它”改为“将之”，把“前后”改为“前夕”。^①此外，黄瑞祺主编的《马克思论方法》（台北：巨流图书出版公司，1994）、《马克思论现代性》（台北：巨流图书出版公司，1997）以及国立政治大学孙善豪博士编译的《马克思作品选读：第一个非马克思主义者》（台北：诚品书店，1999）均收入了《宣言》汉译文的部分内容。其中，前者依据的是大陆中文版《马克思恩格斯全集》第一版第5卷中的《宣言》译文，后二者依据的是《马克思恩格斯选集》中文版第二版（1995年）第1卷中的《宣言》译文。

研究方面，除了《当代》杂志刊发的纪念“《共产党宣言》一百五十年专辑”的六篇纪念文稿外，李英明教授的《马克思的社会冲突论》（台北：时报文化出版企业有限公司，1990）、陈自现的《〈共产党宣言〉研究》（台北：苏俄问题研究社，1990）、陈璋津的《回向马克思》（台北：蒲公英出版社，1992）、姜新立教授的《分析马克思——马克思主义理论典范的反思》（台北：五南图书出版有限公司，1997）、洪鎌德教授的《马克思》（台北：东大图书公司，1997）以及陈培雄的《共产党宣言之研究》（《东亚季刊》，1987）等著作，对《宣言》中的“阶级”、“国家”、“共产主义”、“自由”以及“全球化”理论均有所研究。其中，陈自现的《〈共产党宣言〉研究》是台湾地区第一部系统性研究《宣言》具体问题的专著。但由于该著是作者对其之前研究成果的汇集，时间上跨越了20世纪70-80年代，因此明显带有那个时代的意识形态痕迹，对《宣言》的理解和把握也存在诸多不足和错误之处。

就研究的具体内容而言，李英明在当代西方社会思想史和西方马克思主义语境中，结合韦伯、卢卡奇、阿尔都塞、葛兰西和米利班德对马克思的相关研究成果，对《宣言》中的“阶级”、“阶级意识与阶级冲突”、“阶级与政党的关系”、“国家自主性”等问题进行了系统性地考察与分析。他认为，从《宣言》和马克思其它相关论述来看，“阶级理论可以作为连结其唯物史观论和对资本主义进行社

^① 参见《当代》第128期，“《共产党宣言》一百五十年专辑”。又参见高放：《〈共产党宣言〉有23种译本》，《光明日报》2008年10月16日。

会学分析的中介桥梁”,^①并“通过具有社会学意涵的阶级理论可以将历史唯物论和对各个历史阶段的社会学分析连结起来,从而使得历史唯物论能够与社会的历史发展勾连在一起,让历史唯物论的诠释架构体现其现实意涵。”^②而就具体内容来说,《宣言》及马克思其它相关著作中所体现出来的阶级理论的社会学意涵主要包括:马克思的阶级理论主要关注社会结构是如何变迁的问题,因此它主要是作为解释社会变迁的工具而存在的;马克思既注意到了社会阶级的多样性,又以“两阶级模型”来分析社会变迁发展的主要依据;通过回答“社会阶级形成的结构性条件是什么?”这个问题,马克思将历史唯物论与资本主义的社会学分析结合起来,将经济基础与上层建筑结合起来;在阶级形成上,马克思认为阶级的形成,既需要共同的阶级情境或社会经济情境,也需要组成有组织的集团参与政治冲突活动;马克思阶级形成以及冲突理论,基本上就是一套适合发展和历史演变的理论;他所提供的既不是静态的社会观,也不将社会看成铁板一块,而是看成其内部组成因素或次级系统能平稳地发生维系社会运作功能的有机体或系统组合。^③总之,对马克思而言,劳动阶级和资产阶级的冲突和斗争,必须被纳入私有制和雇佣关系主导的资产阶级和劳动阶级的结构性利益冲突中去理解。由于马克思把统治阶级和被统治阶级的利益冲突和斗争,当作每个社会具有支配力的冲突和斗争,而在资本主义社会中,最具有支配力的社会冲突和斗争就是资产阶级和无产阶级的冲突和斗争,它们理所当然就是资本主义社会中的统治阶级与被统治阶级,因此采取“两阶级模式”分析社会冲突和斗争。^④

作者认为,尽管从社会学的角度看马克思的阶级理论和阶级分析模式具有诸多优点,但并不完善。首先,马克思在讨论阶级冲突时,虽然注意到了无产阶级在成为自为阶级时所进行的不成熟斗争,但他主要重视的是“显性的阶级斗争”(明显的、公开的斗争),而没有注意到“隐性的或潜在的阶级斗争”(隐而不显的斗争)。并且,马克思从社会阶级结构分析而推出阶级冲突将会直接激化的看法,带有明显的结构决定论色彩。其次,马克思在论述无产阶级通过冲突形成阶级意识并导致革命时带有线性思考的色彩,从而给人的感受是,“无产阶级形成阶级意识后就会进一步进行革命的意志和行动”。但事实上,整个资本主义社会的发展历史显示,无产阶级和资产阶级的互动并不必然形成“阶级意识”,并进而导致“阶级革命”爆发。再次,马克思也忽略了资本主义社会通过自我变革而不断地吸纳无产阶级的认同,使无产阶级融入资本主义社会或跻身成为资产阶级行列的可能性。^⑤

从唯物史观发生史来看,作者对《宣言》及马克思其它著作中所体现出的“阶级”理论的指责,显然有失公允。事实上,马克思的阶级理论不只重视“显性的阶级斗争”,还重视“隐性的阶级斗争”。至于采取哪一种阶级斗争形式,则要根据各国的制度、风俗、民情和传统等具体情况而定。比如,马克思不仅倡导欧洲大陆上大多数国家中无产阶级应以发动武装暴力革命的形式推翻资产阶级统治,晚年他与恩格斯一起还主张英美等国家的无产阶级可以利用议会斗争和争取普选权等合法斗争或“隐性的阶级斗争”方式夺取政权,从而实现向社会主义的和平过渡。^⑥在阶级问题上,马克思也不是“结构决定论”者,更不是采取单一的“线性”思考模式。否则,在唯物史观中,无产阶级的主体能动性和个人自由又如何可能?在革命发生的构成要件上,除需要“物质因素”之外,人之“能动因

① 参见李英明:《马克思社会冲突论》,台北:时报文化出版企业有限公司,1990年,第9页。

② 参见李英明:《马克思社会冲突论》,台北:时报文化出版企业有限公司,1990年,第14页。

③ 参见李英明:《马克思社会冲突论》,台北:时报文化出版企业有限公司,1990年,第9—12页。

④ 参见李英明:《马克思社会冲突论》,台北:时报文化出版企业有限公司,1990年,第159—160页。

⑤ 参见李英明:《马克思社会冲突论》,台北:时报文化出版企业有限公司,1990年,第163—164页。

⑥ 1871年7月3日,马克思在一次谈话中就明确指出:“在英国,工人阶级面前就敞开着表现自己的政治力量的道路。凡是利用和平宣传能更快可靠地达到这一目的的地方,举行起义就是不明智的。”(《马克思恩格斯全集》第17卷,北京:人民出版社,1963年,第683页。)1872年9月关于海牙代表大会的演说中马克思又进一步指出:“工人总有一天必须夺取政权,以便建立一个新的劳动组织……但是,我们从来没有断言,为了达到这一目的,到处都应该采取同样的手段。我们知道,必须考虑到各国的制度、风俗和传统;我们也不否认,有些国家,像美国、英国,……工人可以用和平手段达到自己的目的。”(《马克思恩格斯全集》第18卷,北京:人民出版社,1964年,第179页。)恩格斯晚年面对革命形势的发展,也曾明确提出“普选权……在目前是无产阶级运动的最好的杠杆。”(《马克思恩格斯全集》第36卷,北京:人民出版社,1974年,第381页。)

素”又如何可能？

与李英明注重《宣言》中“阶级”理论的社会学意涵不同，洪鎌德则借鉴西方“马克思学”方法主要考察了《宣言》的起草过程，并对马克思恩和格斯在撰写《宣言》的过程中各自所扮演的角色进行了大胆推测。他认为“如就文章的体裁与文字遣词来判断，宣言大部分的内容出于马克思的手笔，但理念则有部分来自于恩格斯。至少恩格斯所提共产党 12 点大纲被马克思照单全收，只是被浓缩为 10 点。不过有关阶级斗争和普劳角色则为马克思的本意。”^①从总体上看，整部《宣言》内容旨在批判资产阶级对无产阶级的剥削、压榨和奴役的历史事实，从而唤起无产阶级作为一个自为阶级的阶级意识，并自觉联合起来发动推翻资产阶级统治的革命运动。在这个意义上，《宣言》无疑为革命运动“注入新而可怕的讯息”，但也同时“埋下社会冲突与仇恨的新种子”。原因在于，与空想社会主义者主张博爱和团结不同，《宣言》中倡导的是“阶级的敌对与斗争”，甚至对原来已有所联合的社会主义也持抨击态度。在把“阶级斗争”判定为“阶级对立”和“暴力革命”的基础上，洪鎌德进而指出：“在《共产党宣言》中，马克思为共产党人武装，也鼓励他们造反有理，其所对抗的无他，乃是业已文明化的资本主义世界。”^②这一论断，尽管有部分道理，但未免有失偏颇。原因在于，《宣言》的确主张无产阶级的现实生存处境决定了其将对资本家阶级发动革命，但“对抗”资本家阶级和资本主义世界并非目的，而只是实现“每个人的自由发展”的必要环节和手段。

四、21 世纪以来《宣言》在台湾地区的传播与研究

进入 21 世纪，台湾地区的马克思主义研究群体越发萎缩。但《宣言》的传播和研究在岛内不仅没有停止，相反，新世纪初叶还相继出现了四个不同的《宣言》繁体汉译本。这四个译本，有的是岛内学者独自翻译完成的，有的则是根据中央编译局译本改译的，且译文依据的底本也不尽相同。其中，2001 年出版的唐诺译本采取中英文对照形式，依据的底本是《宣言》英文版，且“有很多新译法”^③。比如，与中央编译局译本相比，它把“资产者与无产者”改译为“资产阶级与无产阶级”，把“集中在联合起来的个人手里”改译为“集中于国家所属的大型工会之手”，把“将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”改译为“我们将拥有一个每个人为自身自由发展、而且以之为所有人自由发展条件的联合体”。^④2003 年启思出版社的译本，无署名译者，经对照译文，基本上可以断定是对中央编译局 1995 年译文的改译。^⑤2004 年的管中琪和黄俊龙译本，依据的底本是《宣言》德文版，并且“译文有不少惊奇之处”^⑥。比如，把“资产者与无产者”改译为“布尔乔亚成员与普劳分子”，把“集中在联合起来的个人手里”改译为“集中在团结起来的个人手里”，把“共产党人对各种反对党派的态度”改译为“共产党人回应诸多反对派的态度”，把“全世界无产者，联合起来！”改译为“全世界普劳分子，联合起来！”。并且，该译本还附录了霍布斯鲍姆写的《论共产党宣言》一文的译文（黄煜文译）。^⑦而 2014 年麦田出版社的中译本是台湾地区目前最新的《宣言》自主译本，译文依据的底本是英文版。该译本附有林宗弘教授对《宣言》内容的导读，译文上也有一些新译法。比如，把“集中在联合起来的个人手里”改译为“集中于国家掌握的大型计划经济委员为之手”。^⑧当然，译文是否完全忠实于《宣言》精神有待商榷。此外，2014

① 洪鎌德：《马克思》，台北：东大图书公司，1997 年，第 105 页。

② 洪鎌德：《马克思》，台北：东大图书公司，1997 年，第 106 页。

③ 高放：《〈共产党宣言〉有 23 种译本》，《光明日报》2008 年 10 月 16 日版。

④ 参见马克思、恩格斯：《共产党宣言》，唐诺译，台北：脸谱文化出版社，2001 年。

⑤ 参见马克思、恩格斯：《共产党宣言》，台北：启思出版文化公司，2003 年。

⑥ 高放：《〈共产党宣言〉有 23 种译本》，《光明日报》2008 年 10 月 16 日版。

⑦ 参见马克思（Karl Marx）、恩格斯（Friedrich Engels）：《共产党宣言》，管中琪、黄俊龙译，台北：左岸文化出版社，2004 年。

⑧ 参见卡尔·马克思（Karl Marx）、斐特烈·恩格斯（Friedrich Engels）：《共产党宣言》，麦田编辑室译，台北：麦田出版社，2014 年。

年台北五南图书出版公司还出版了中共中央编译局最新版的《宣言》译本。^①

就《宣言》的研究方面,洪鎌德的《人的解放:21世纪马克思学说新探》(台北:扬智文化事业有限公司,2000)、《马克思的乌托邦——他心目中共产主义理想下之新人类与新社会》(《台湾国际研究季刊》,2010)、《个人与社会——马克思人性论与社群观的评析》(台北:五南图书出版有限公司,2014)、黄瑞祺的《马学与现代性》(台北:允晨文化实业股份有限公司,2001)、孙善豪的《马克思理论中“共产主义”观念的作用》(《哲学与文化》,2004)和《批判与辩证:马克思主义政治哲学论文集》(台北:唐山出版社,2009)、陈宜中的《从列宁到马克思:论马克思的共产思想及其与列宁的关联性》(《政治与社会哲学评论》,2002)、邓海南的《激愤情绪与纵容理性:〈共产党宣言〉与〈论自由〉之比较》(《当代中国研究》,2005)、赖建诚的《为什么〈共产党宣言〉对英国影响不大?》(《当代》2007年8月第237期)、姜新立的《解读马克思》(台北:五南图书出版股份有限公司,2010)、孙中兴的《马/恩历史唯物论的历史与误论》(台北:群学出版有限公司,2013)、万毓泽的《你不知道的马克思》(新北:木马文化事业股份有限公司,2018)等均有涉及。

总体上看,这一时期台湾地区对《宣言》的译介和研究呈现如下特点:既偏重于对《宣言》具体内容的文本学和思想史的分析,也倾向于结合当今人类社会面临的时代境遇和重大问题进行考察。比如,洪鎌德和孙善豪就是把《宣言》中的“共产主义”、“阶级”、“自由”和“解放”等主题置于马克思思想史和不同时期的文本脉络中进行探讨,万毓泽围绕着《宣言》具体内容的翻译准确性问题进行了分析,黄瑞祺则结合当今人类面临的现代性反思处境和生态危机问题,探讨《宣言》中的现代性思想和生态维度,从而为《宣言》赋予现时代意义。

就研究的具体内容而言,洪鎌德从马克思主义思想史和“马克思学”视角研究了《宣言》中“共产主义”的发生史和独特性。他认为,与《巴黎手稿》主要主张通过消灭异化劳动而生成的“哲学性的共产主义”不同,《宣言》中所谈论的共产主义,是以阐明无产阶级的阶级意识和“工人的解放斗争”为主旨,“具有宣传、煽动作用,而更为具体的如何使工人阶级摆脱资产阶级打压与剥削的解放运动”。^②这种作为解放运动的共产主义,不仅意味着阶级的取消,更意味着阶级敌对和阶级斗争的消失,从而使得人在无异化、无剥削状况之下享有解放与自由。用《宣言》的原话来说就是这样一种“自由人联合体”,在其中,“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”。由此可见,《宣言》中的共产主义相较于马克思早期的观点,更显示出“务实可行的一面”,不过其理论关切和现实关怀则是一贯的,即旨在实现每个人的自由和解放。^③

如果说在《宣言》的研究上洪鎌德教授偏重于思想史和马克思学路径,那么黄瑞祺和陈宜中则注重对其当代性的阐释。黄瑞祺在《马克思与现代性》一书中,尝试从一个新的角度即现代性视角来解读《宣言》。他认为对《宣言》的这种解读,能够更容易呈现它的历史、社会和思想等不同维度,而不只是政治的面向;同时,也可借此丰富对现代性内涵的理解和把握。从这样的视角出发,可见《宣言》不仅是一个重要的“政治性文献,企图唤起无产阶级推翻资产阶级的统治,以解救无产阶级的贫困,乃至解决资本主义社会中的异化问题”,同时还是一部理论作品,“从历史唯物论的观点陈述阶级斗争的理念,指出人类历史就是一部阶级斗争史。在此基础上马恩在《共产党宣言》里着重分析现代社会(马恩称之为‘资产阶级社会’或‘布尔乔亚社会’)的特征以及来龙去脉。因此《共产党宣言》是一部分析现代性的作品。而它分析现代性主要是从阶级(尤其是资产阶级)的角度出发,在马恩看来,资产阶级乃现代社会及现代世界的主角。要了解现代社会(或现代性)必须了解资产阶级”。^④依照马克思的说法,新航路的开辟和新大陆的发现为“世界市场”的形成打下了基础,大工业生产则真正实现或确立了世界市场。而“世界市场的建立,不断扩大产品销路的需要,

① 参见马克思、恩格斯:《共产党宣言》,中央编译局译,台北:五南图书出版公司,2014年。

② 洪鎌德:《马克思的乌托邦——他心目中共产主义理想下之新人类与新社会》,《台湾国际研究季刊》2010年第6卷第1期。

③ 洪鎌德:《马克思的乌托邦——他心目中共产主义理想下之新人类与新社会》,《台湾国际研究季刊》2010年第6卷第1期。

④ 黄瑞祺《马学与现代性》,台北:允晨文化实业股份有限公司,2001年,第153页。

驱使资产阶级奔走于全球各地。它必须到处创业，到处建立据点，到处建立联系。这样使得资产阶级成为一个世界性的阶级或普遍的阶级。”受资本逻辑的驱动，资产阶级使一切国家的生产和消费都成为“世界性”的，甚至要“按照自己的形象为自己创造出一个世界”。换言之，现代社会及现代世界是资产阶级按照其性格创造出来的。在这个意义上，了解资产阶级是了解现代世界或现代社会的关键。^①反对资产阶级统治，就是反对现代性弊端及其基本建制。当然，马克思对现代性的反对不是采取简单否定和抛弃的立场，而是采取“批判性继承”的态度。“因此对资本主义生产方式和工业革命所造成的生产力及其解放潜能予以肯定，而对资本主义的生产关系（主要是阶级关系）以及工人的工作条件则加以抨击；对资产阶级的历史角色给予高度的评价，而同时批判资产阶级对无产阶级的‘剥削’；对启蒙运动的思潮有所继承，而同时批判其隐含之乌托邦的成分以及资产阶级的立场。”^②陈宜中结合现代政党政治发展史考察了《宣言》中“共产党”的角色问题。他认为，“马克思写作于现代政党政治才刚萌芽起步的历史阶段，所以既未能预见第二国际时代的政党政治，更难以想象列宁的先锋政党、史大林式的极权统治这些二十世纪的新兴事物。在《共产党宣言》里，马克思一方面赋予共产党人某些积极的政治任务，另方面则强调党与无产阶级之间不存在着领导关系，因为他认为共产党人不过是无产阶级之中较有意识的一群，并未发明出任何教条、原则或意识形态，也不是本于对历史与资本主义的科学分析，而仅被动地体现或表现出真实的历史关系，所以称不上是改变历史进程的行动者。现代政党的官僚化和民粹化倾向，以及领袖与群众、领导与服从、党意与民意、高层与基层之关系等等，皆非马克思所关心的课题，但却是后来的马克思主义者所必须面对的现实问题”。^③

此外，进入21世纪以来，随着岛内和世界各地文化交流的频繁，《宣言》汉译翻译的准确性问题也引起了学者的注意。万毓译就曾对《宣言》中的一段汉译文进行了不同版本的比较性探讨。针对《宣言》中的“当阶级的差别在发展过程中已经消失，而一切生产都集中在联合起来的个人的手里（in den händen der assoziierten individuen konzentriert）的时候，公共权力就会失去其政治特性。……旧的资产阶级社会存在着阶级和阶级对立，而取代这种旧社会的，将是这样的联合体（Assoziation）：在那里，每个人的自由发展是所有人的自由发展的先决条件。”这段译文，他通过比较台湾和大陆的不同译文后指出：“上面这段文字涉及一个重要的翻译问题：in den händen der assoziierten individuen konzentriert 该怎么译？先行的中共中央编译局译本译为‘集中在联合起来的个人手里’，这是最准确的翻译……为什么说‘最为准确’？因为连恩格斯本人参与审阅的一八八八年英译本都译得不好，译成了 concentrated in the hands of a vast association of the whole nation。台湾两个根据英译本转译的中译本分别译为‘集中于国家所属的大型工会之手’（《共产党宣言》，唐诺译，台北：城邦文化）和‘集中于国家掌握的大型计划经济委员会之手’（《共产党宣言》，麦田编辑室译，台北：麦田）。”^④作者认为，诸如此类的翻译容易使读者产生误解，似乎共产主义或社会主义就是“国家主义”，从而把一切权力都集中在国家机关手中。虽然《宣言》有几处论述的确表达了这样的意思，但那多半是用来挑战既有社会体制的具体政治诉求，而非对于未来社会运作样态的想象。“这段文字，则是在谈‘当阶级差别在发展进程中已经消失’的未来社会，自然不是在提什么纲领、诉求。德文原文明白地写‘集中在联合起来的个人的手里’，强调的是‘联合起来的个人’，而不是某种行政机关、委员会，更不是‘计划经济’的委员会。这是一段非常强调‘自由人的联合’的表述。因此，英译的 a vast association of the whole nation 是不理想的翻译；中译的‘国家所属的大型工会’或‘国家掌握的大型计划经济委员会’则纯属错译。”^⑤万毓译副教授是当今台湾地区马克思主义研究的新生

① 黄瑞祺《马学与现代性》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2001年，第159页。

② 黄瑞祺《马学与现代性》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2001年，第103—104页。

③ 陈宜中：《从列宁到马克思：论马克思的共产思想及其与列宁的关联性》，《政治与社会哲学评论》2002年第2期。说明：引文中的“史大林”即“斯大林”。

④ 万毓译：《你不知道的马克思》，新北：木马文化事业股份有限公司，2018年，第187页。

⑤ 万毓译：《你不知道的马克思》，新北：木马文化事业股份有限公司，2018年，第187—188页。

代典范，他结合德语特点和文本整体脉络的把握，对《宣言》不同汉译文之准确性的这种比较性研究，无论是对我们更准确地理解《宣言》的具体内容，还是把握其基本精神和当代价值都具有极为重要的意义。

五、简短结论

思想是时代的精神镜像。自20世纪初叶以来，《宣言》在台湾地区的传播和研究史，实际上折射的是时代变迁。岛内知识分子和学者对《宣言》内容从最初的偶尔涉及，到有选择性地摘译，再到出版自主的繁体汉译本与进行较为专题性的文本解读，以及到21世纪展开文本与现实问题相结合的研究方式的演进，也是时代境况的反映。换言之，学者们对《宣言》的研究和接受，与特定世界历史时期的共产主义和马克思主义之命运密切相关，也与台湾政治氛围和人们要求思想自由的精神诉求及生存需要相关。从传播和研究进程来看，《宣言》在台湾地区先后经历了日据时期的“解放学说”、戒严时期的“妖魔理论”和解严之后的“一种理论学说”形象的改变。日据时代，台湾地区人们遭受日本帝国主义、本土资本家阶级和岛内地主阶级的三重压迫和宰制，为摆脱这种状况而获得生活自主，当时岛内的先进知识分子和开明绅士企图以宣传和倡导《宣言》的“阶级斗争”、“革命”和“人类解放”主题的方式，唤醒岛内民众走向反抗殖民统治和争取民族独立的道路。这种状况下，《宣言》是以“解放学说”和“革命理论”的形象呈现的。国民党的白色恐怖统治和禁严时期，马克思主义被视为“非我族类”的“共党的意识形态”，官方机构之外的台湾普通学界被严禁接触这种“异端邪说”。^①与此相应，《宣言》也主要被看作煽动和鼓吹底层民众起来暴动的“妖魔理论”。当然，高压政权的强压并没有完全阻遏住岛内民众人性中渴望自由和反抗束缚的激情。因此，在1970年代末和1980年初，开始有学者尝试通过探讨和批判《宣言》中的“斗争”、“解放”和“自由”等主题内容的方式，释放戒严以来胸中沉积的压抑感和追求自由的渴望。1987年以后，随着解严时代的到来，学术氛围相对自由宽松，两岸互动开始频繁，留学海外的学者归台，加之台湾由于经济高速增长和社会结构的巨大变化，产生了诸多需要迫切解决的现实问题。这促使学界从理论和现实两个维度探讨和寻找解决问题的方案与途径，各种西方思想资源相继引入，“学术化的”新马克思主义热达到了高潮。这一时期，学界对《宣言》的研究，尽管仍带有反共的痕迹，但明显地趋于“学术性”和“中立化”。进入21世纪之后，岛内和世界的全球化程度进一步提升，学者们对马克思主义的研究也越发国际化，并把学术化和现实问题研究结合起来，从《宣言》中挖掘现代性和破解全球生态问题的思想资源。当然，由于其研究的问题意识和思想资源受欧美学界主流观点影响较大，致使所取得的成果存在诸多不足。比如，研究范式和方法上过度依赖西方（如采用“马克思学”的方法），研究内容上的片面性，等等。可见，岛内对《宣言》的传播和研究之路径的演变，本身就是对台湾地区现当代历史状况和社会现实的理论写照。

《宣言》在台湾地区的传播和研究史，是中国马克思主义思想史整体图景的重要组成部分。它不仅构成大陆马克思主义发展史研究的有益补充，而且鉴于岛内马克思主义研究者的独特优势（多数具有海外学术背景，外语普遍较好），还为当代中国的马克思主义研究提供了可供参考的新的研究视野和研究方法，丰富了汉语学界马克思主义的研究类型。但总体而言，《宣言》在台湾地区的传播和研究，高质量和系统化的研究成果尚未出现，马克思主义研究队伍也存在严重匮乏和不断萎缩的状况。我们期待，伴随2008年以来世界经济危机在西方出现的马克思主义研究热，能够带动台湾地区更多的青年学者加入到马克思主义研究队伍中来，从而为马克思主义在当代中国和世界上的繁荣与发展贡献更多力量。

（责任编辑 已 未）

^① 参见曾庆豹：《批判理论的效果历史——法兰克福学派在台湾的接受史》，《哲学与文化》2010年第6期。

费尔巴哈感性哲学的再思考

——兼论马克思与费尔巴哈的关系

谢 翹

【摘要】费尔巴哈感性哲学革命从对理性主义传统的改革与颠覆开始，坚持“感性第一性”原则，希望通过“感性”与“感性直观”回归感性的生活世界。但这一革命很少受到学界严肃而认真的对待，“感性第一性”原则及“感性直观”的积极意义为“感性活动”所遮蔽。实际上，马克思的感性革命就是将其的“感性第一性”原则扩充、发展为“感性活动”即实践原则。此外，作为感性哲学出发点的“人”也不是抽象的“一般人”，而是感性个体，不过费尔巴哈对其历史内容没有进行具体的阐释，马克思则在感性与历史统一的基础上提出了“现实的人”作为历史唯物主义的出发点。

【关键词】感性；感性直观；思辨哲学；感性活动；现实的人

中图分类号：A811 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)02-0023-06

作者简介：谢翹，湖南邵阳人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学专业博士研究生，（广州 510642）华南农业大学讲师。

费尔巴哈虽自称其哲学为光明正大的感性哲学，但其哲学诞生以来却很少受到学界严肃而认真的对待。一是学界一旦需要陈述他的哲学，可能会说他是黑格尔之子，马克思之父，但对于他自身的哲学却缺乏比较细致的研究；二是学界关于他的研究常停留于一些抽象的断言上，特别是习惯于从马克思、恩格斯的某个结论出发去解读他的思想；三是学界关于他的研究常集中于他对思维与存在关系的颠倒，但对于他从“感性”去理解“存在”关注不够。这些问题的存在使得他的感性哲学对以往哲学的艰难理论突破和对新哲学的富有创见的建构晦暗不明，比如罗素就认为费尔巴哈哲学除了恢复18世纪唯物主义哲学的权威之外，并没有什么可供世人称道的成就。

一、政治革命与哲学革命

费尔巴哈是于19世纪30年代末以哲学家身份登上德国历史舞台的，他认为当时的德国既需进行政治革命，也需进行哲学革命，但后者比前者更为迫切和关键。

第一，德国发动政治革命的条件还不具备。因没有参加1848年革命，费尔巴哈在生前死后遭受到了很多批评，他在《宗教本质讲演录》一书的序言曾对自己的行为进行过辩解，也在该书第一讲中再次提及到了他所受到的批评。费尔巴哈的时代是德国政治无比黑暗的时代，一切官职的升迁都必须通过政治上的奴颜婢膝或者宗教上的欺蒙拐骗才可以得到，费尔巴哈曾努力地表述了当时德国社会的公民要求和政治要求，他敌视一切以专制君主的权力为转移的封建国家，主张国家应根据人们的意志和愿望而存在，君主权力无限是极不道德的。尽管如此，他依然认为德国政治革命的时机还未成熟，“按照我的学说，空间与时间是一切存在与本质、一切思维与活动、一切繁荣与胜利的基本条件。革命之所以落到如此可耻的和如此无成效的结局，并不是因为议会还缺乏虔诚……而是因为这次

革命没有任何地点感和时间感”^①。而且，即使政治革命获得了成功，假若没有哲学革命的成功，政治革命的意义也可能是暂时的，因为，只有当我们在决定性意义上摆脱了思辨哲学之理性魅影和宗教迷信之上帝魅影后，才能在决定性意义上否认政治的奇迹，君主制度和等级制度的末日审判才会到来。因此，他在《宗教本质讲演录》一书中鼓励大家先做政治上的唯物主义者。

第二，近代思辨哲学在黑格尔这里发展到了顶峰，基督教作为国教是统治德国的重要力量之一。在费尔巴哈看来，思辨哲学与基督教在本质上是—致的，都是把客观本质主观化，即把自然的、人的本质看作是非自然、非人的东西。基督教以想象的对象为现实的对象，黑格尔思辨哲学也不过是理性化的神学，当我们进行思维时，本应以思维的感性前提为对象，但实际上却把思维独立出去使之成为一个绝对无条件的本质，“世界上的一切事物可以在神学的天国里再现，自然界中的一切事物也可以在神圣的逻辑学的天国里再现”^②。正因为思辨哲学与基督教乃是一丘之貉，即都是由纯粹的、思辨的、抽象的“存在”演绎出经验的、现实的、原始的“存在”，因而理性和上帝都应成为哲学革命的对象，他也因此与当时占统治地位的哲学思潮和宗教思潮处于尖锐的对立之中。对此，瓦特夫斯基说过，在某种意义上，费尔巴哈早期对黑格尔的批判是他的宗教批判的前提和基础，但发展到后来，他对宗教的批判就成了他批判思辨哲学的方法论上的实质性基础。^③

因而，积极开展哲学革命成了费尔巴哈一生最重要的工作，他一生都致力于将哲学从抽象精神和上帝那里拉回到现实生活中来，以使我们能对世界、自然和人本身具有正常的观念。他也清楚地意识到，这样的革命不是一蹴而就的，需要经历一个十分漫长的过程，而其意义也许还要经过好几个世纪才能真正显露出来，同时他还说到，哲学革命只是整个革命的一部分，哲学革命之后还有很多事要做，他一个人没办法完成，只能留待后来者了。

二、“感性第一性”原则的确立

费尔巴哈哲学革命是从对理性主义传统的改革与颠覆开始的。西方哲学发展的基本格局是理性主义和经验主义相抗衡，但由于长期以来对理性及理性批判所取得的成就的推崇，理性主义逐渐战胜了经验主义，并在黑格尔这里发展到了顶点，新的开端似乎不可避免，“如何克服理性主义形而上学的虚假性问题就成了哲学思想史上的一项重大理论课题，这一课题的重要性可由包括费尔巴哈在内的整个近代知识论哲学所开展的以颠倒理性主义形而上学为目的的‘感性复兴运动’来加以证明”^④。

费尔巴哈一生的思想轨迹经历了两次转变，第一次是从神学转向理性，此时他尊黑格尔为精神上的再生之父，但他从未成为一个彻底的黑格尔主义者，对黑格尔哲学的推崇与对它的质疑始终错综复杂地交织在一起。信奉黑格尔哲学之后不久，他就对黑格尔哲学的思辨逻辑产生质疑，并开始认真思考思维和存在、逻辑和自然的关系问题。黑格尔主张逻辑独立于自然和历史之外且可以无条件地过渡到自然和历史，费尔巴哈却认为只能是从自然过渡到逻辑，纯粹的逻辑就如童贞的处女一样，不可能产生出自自然。因而，黑格尔从逻辑出发只不过是表明了思维与自身的同一，它永远不能超出自身并达到现实的感性世界，“黑格尔哲学的最大秘密和主要错误就在于颠倒了主语和谓语、存在与思维、现实与理念、感性与理性的关系，因而，克服黑格尔思辨哲学的关键就在于将被颠倒的关系重新颠倒过来，恢复感性对于思维的基础性地位”^⑤。

费尔巴哈认为哲学的出发点不是上帝，也不是精神，而是感性的自然和人，“我们只要经常将宾词当作主词，将主体当作客体和原则，就是说，只要将思辨哲学颠倒过来，就能得到毫无掩饰的、纯

① 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第502页。

② 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第103页。

③ W. Wartfsky, *Feuerbach*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 7.

④ 王国坛：《马克思对传统感性思想的超越与重建》，北京：中国社会科学出版社，2012年，第32页。

⑤ 郗戈：《“感性世界”的重构与〈资本论〉的世界观》，《哲学动态》2016年第3期。

粹的、显明的真理”^①。费尔巴哈曾说他的新哲学不同于斯宾诺莎的实体，康德、费希特所主张的自我，亦不是谢林的绝对同一性、黑格尔的绝对精神等抽象的、仅仅被思想的或被想象的原则，而是光明正大的感性哲学。将黑格尔哲学的思维、理念和理性在先的原则颠倒过来，突出存在、现实与感性的中心地位，确定“感性第一性”原则并以之对抗思辨哲学可以说是费尔巴哈哲学革命最重要的努力，“我不能承认感性的东西是从精神的东西派生出来，同样我也不能承认自然界是从神派生出来；因为没有感性的东西或在感性的东西以外，精神的东西便什么也不是；精神不过是感官的升华、感官的精粹罢了。”^②于是，费尔巴哈“把哲学的开端确立为具体的‘感性存在’，公开声明自己的哲学是‘光明正大的感性哲学’，用‘感性’对抗黑格尔抽象的理性，开始了对终极存在进行追求和探索的‘本体论’思维方式的颠覆，将哲学的视角从单纯的理性思辨转向对于感性世界的理论关照，开启了哲学思维方式转变的新路向”^③。可见，颠倒的不仅仅是思维与存在的关系，而是以往哲学之非感性和超感性原则，“物质和意识何者为第一性的问题，既不是费尔巴哈要解决的中心问题，亦不是他以后哲学要研究的中心问题”^④。

可见，“感性”是费尔巴哈哲学中非常关键的概念，在他看来，感性就是指现实性，即我们所生存的这个世界，它从本质上来说是理性、精神的基础和前提，而不是精神的属性，而且感性即现实世界是人通过感觉可以直观的。通过对“感性第一性”原则的强调，他使得哲学从没有生机与生气的精神世界转向到了生动活泼的现实世界，在这一意义上，感性决不是与某一哲学的某一方面发生矛盾，而是与整个理性主义传统发生全面的矛盾。“如果说，在费尔巴哈那里，黑格尔哲学乃意味着整个近代哲学的完成，意味着一般哲学一形而上学之本质的实现，意味着柏拉图主义传统之奥秘的最终暴露，那么，‘感性’同‘绝对精神’的对立就不止是这一新原则同黑格尔哲学的对立，而是它同整个近代哲学，同一般哲学一形而上学，同柏拉图主义传统的对立。”^⑤但学界恰恰只留意到费尔巴哈对存在与思维关系的颠倒，而没有留意到费尔巴哈所肯定的存在不是抽象的物质，而是具体的感性世界及生活本身，这导致我们对费尔巴哈哲学革命及感性哲学之重要意义缺乏真正的理解。使哲学回归生活的确是德国古典哲学思维方式的一次重大转向，费尔巴哈晚年总结自己一生研究哲学的方法时说过：“我的思想不是一个体系，而是一种解释事物的方式。”^⑥

三、感性直观、感性活动与现实的人

自费尔巴哈哲学诞生以来，学界一般认为他的哲学是肤浅的、狭隘的形而上学或直观的唯物主义。他们或认为他的“感性直观”只是旧唯物主义的机械反映，因而尽管他提出了“感性第一性”原则来实现思维与存在的真正同一，但实现的只不过是感性直观的消极同一。或认为他从抽象的生物学意义上的“人”出发是片面的感觉主义，不理解人和社会的本质，因此，“从恢复唯物主义哲学的权威、否定意识的先验性质来看，费尔巴哈的哲学离现实更近了；从对现实生活的理解来看，费尔巴哈却比黑格尔离现实更远了，变得更为抽象”^⑦。可以说，以上看法很大程度上是受到了马克思对其哲学评价的影响，于是比较之下因马克思哲学独特的影响而认定他的哲学是肤浅的、狭隘的。

《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》是马克思哲学两个非常重要的文本，因为这两个文本预示着它的正式确立，但学界也恰恰是依据这两文本认定费尔巴哈哲学是形而上学的或者直观的

① 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第102页。

② 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第587页。

③ 张云阁：《马克思思维方式论——马克思哲学与费尔巴哈哲学关系研究》，武汉：武汉大学出版社，2000年，第125页。

④ 胡海波、韩秋红：《试谈外国学者对费尔巴哈哲学功绩的历史评价》，《外国问题研究》1990年第3期。

⑤ 吴晓明：《形而上学的没落》，北京：人民出版社，2006年，第301页。

⑥ 卡·格律恩：《路德维希·费尔巴哈的通信和遗著》，1847年莱比锡版第1卷，第135页。转引自胡海波、韩秋红：《试谈外国学者对费尔巴哈哲学功绩的历史评价》，《外国问题研究》1990年第3期。

⑦ 刘海江、萧诗美：《异化思想的辩证演绎：黑格尔、费尔巴哈与马克思》，《武汉大学学报》人文科学版2016年第6期。

唯物主义，它跟马克思的新哲学有着质的区别。在《提纲》中，马克思指出费尔巴哈从“感性直观”而不是从“感性活动”出发去理解“对象、现实、感性”，并批判他从抽象的生物学意义去谈“人”。在《德意志意识形态》第一章中，马克思对费尔巴哈的“直观性”继续展开严厉批判，认为他对感性世界的“理解”仅仅从单纯的直观和单纯的感觉出发，其直观和感觉的主体是抽象的“一般人”，“他还从来没有看到现实存在着的、活动的人”^①。这里涉及到对两个问题的思考，一是费尔巴哈“感性直观”是否只是旧唯物主义对认识的机械反映？二是费尔巴哈视域中的“人”是否只是“一般人”而不是现实历史中的个人？

“感性直观”是费尔巴哈感性哲学的又一重要概念，学界以往认为它指的是对认识的机械反映，但通过深耕费尔巴哈文本，笔者发现这一概念具有丰富的内涵。第一，它强调感觉是认识的起点，客观世界作用于人的感官并生成人的感觉内容。费尔巴认为既然哲学是关于现实存在物的知识，那么，哲学的最高规律和任务就必须按照现实事物的本来面貌去认识和理解它们。笛卡尔曾认为在思想、在怀疑的我的存在是不可怀疑的，费尔巴哈却认为它仍是可怀疑的，只有“感觉是人的第一个可信赖的东西，是人打开世界同时又是自己向世界开放的窗户，既是科学的导师和鼻祖，也是一切怀疑和争论的审判者”^②。以黑格尔为代表的思辨哲学坚持从抽象到具体，不过是将抽象概念加以现实化而已。第二，感性直观是辨别事物真假的唯一标准，真理性与现实性、感性的意义等同。与自绝于感官的思辨哲学不同，费尔巴哈认为“只有那种直接通过自身而确证的，直接为自己作辩护的，直接根据自身而肯定自己，绝对无可怀疑，绝对明确的东西，才是真实的和神圣的。但是只有感性的事物才是绝对明确的”^③。当众人直观不一致的时候，多数人直观所肯定的一致意见便是真理，这一主张也曾为他招来许多批评。实际上，费尔巴哈想强调的只不过是类的真理性，他认为只有人和人之间的交往才是“真理性与普遍性最基本的原则和标准。我所以确知有在我以外的其他事物的存在，乃是由于我确知有在我以外的另一个人的存在。我一个人所见到的东西，我是怀疑的，别人也见到的东西，才是确实的”^④。第三，要实现对感性世界的把握，感性直观必须与思维结合，“哲学的工具和器官就是思维和直观，因为思维是头脑所需要的，直观感觉是心情所需要的。思维是学派和体系的原则，直观是生活的原则”^⑤。由此可知，思维充当学派和体系的原则，直观充当感性生活的原则，当且仅当二者有效结合，才能实现对感性事物的真正认知。其中，感性直观又是最根本的，因此，费尔巴哈一方面强调我们必须以感性的东西为最可靠、最明晰的东西，并从它出发过渡到复杂的、抽象的对象去，另一方面又强调思维必须在直观中不断地修正自己的认识，“既然只有为思维所规定的直观，才是真正的直观；反过来说：也只有为直观所扩大所启发的思维，才是真实的现实界的思维”^⑥。这与康德所强调的直观与思维的统一，有着某种一致性，也有着某种不一致性。直观和思维在现实意义上的真正结合，使费尔巴哈感性哲学既克服了18世纪唯物主义片面夸大感觉的作用，也克服了康德、黑格尔哲学片面夸大思维的作用。从对“感性直观”的强调出发，费尔巴哈认为当我们去探索生命之谜等问题的时候，我们要求助的不是神，而是要勇敢地走向感性生活，后来马克思将“感性第一性”原则扩充、发展为“感性活动”即实践原则，使得费尔巴哈所开创的感性革命得以向纵深推进。

因此，尽管马克思提出了“感性活动”与费尔巴哈“感性直观”针锋相对，但以此之故，完全否认或者忽视“感性直观”的积极意义是有问题的。不过对于费尔巴哈力图通过所谓的“生命直观”去揭示语言、思想之对象的本质秘密，并把不同的感性事实联结为一个互相有所联系的“思维中的直观”，马克思认为这是不可能的，理解事物的本质以及事物彼此之间的真正联系只有在建构世界和自身的感性活动中才能成为可能。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第78页。

② 董兴杰、才华：《费尔巴哈论基督教》，保定：河北大学出版社，2012年，第8页。

③ 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第170页。

④ 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第173页。

⑤ 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第111页。

⑥ 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第179页。

至于费尔巴哈视域中的“人”，在1828年他写作博士论文时期，他还认为理性才是人的本质，且是不朽的，而个体则并不是不朽的。但随着他思想的第二次转变，他通过感性直观对事物的“一般本质”采取了唯名论态度，认为“绝对精神”、“上帝”、“人”等只不过是抽象空洞的集体名词，这些标志一般的词只不过是主观的一种存在，是语言的一种方便表达，“因此德国人，虽然什么都能做，什么都有，但只在语言上如此，而不是实际上如此，只在思想上如此，而不是在感性上如此，也只是在精神上如此，而不是在肉体上如此，总而言之，一切都是纸面上的，而不是现实的”^①。因此，我们不能到处用省略的方法以概念代替直观，语言表达的不是事物本身，实际事物也不可能全部而只能以片段的方式反映在思维中，因而个别存在物具有不可言说性，“我之所以存在，决不是靠语言的或逻辑的食粮——自在的食粮——而永远只是靠这种食粮——依靠这种‘不可言说’的东西”^②，但个别存在物的不可言说性也使得有人拿语言作证据去证明感性个体存在的不可能性。

施蒂纳曾认为费尔巴哈视域中的“人”是凌驾于个人即“唯一者”之上的一般人，他甚至认为费尔巴哈尽管以对神的敬畏取代了对神的敬畏，但充其量仍不过是基督教最后变形，甚至是一种很糟糕的变形，它不仅没有让我们摆脱精神，反而使得我们更进一步靠近精神了，马克思后来转向对费尔巴哈的批判就是受到了施蒂纳的影响。在马克思看来，黑格尔的“绝对理念”，施特劳斯的“实体”，鲍威尔的“自我意识”，施蒂纳的“唯一者”，费尔巴哈的“类”和“人”，都同属于“一般意识形态，特别是德意志意识形态”，他更是严厉批判了费尔巴哈虽承认人是“感性的对象”，但没有将其理解为“感性的活动”，即没有从人广泛的社会联系去考察人及人生活的历史条件，因而，费尔巴哈看不到现实存在着的活动的人。笔者认为马克思的这一批评是正确的又是不正确的。

不正确在于，费尔巴哈视域中的人并不是纯粹的“一般人”，相反，它是感性的个体。费尔巴哈是通过感觉主义或者唯物主义来强调感性个体的独特地位的，“感觉主义和个人主义是同一的。然而，它肯定人并不是为了天职……也不是为了黑格尔逻辑的理念……不是的！它肯定人是出于纯粹的感觉主义的爱的欲望和对生活的眷恋。理性或者那种脱离感觉并且否认感觉的真实性的哲学，不仅不能从自身认识个性，而且把个性当作自己的自然敌人而拼命加以仇视，康德、费希特、黑格尔的哲学学说都证实了这一点。只有借助感觉我才知道，在我之外还存在着另一些生物，另一些人；我是一个与他们不同的个别的生物，正如他们也与我不同一样”^③。这些彼此不同的独特个体具有“不可分割性、统一性、完整性、无限性；我从头到脚，从第一个原子到最后一个原子，彻头彻尾是单个的实体”^④。所以，对于人来讲，根本就不存在什么一般的人，只是作为某个绝对被规定的人而已，人的个性无论在哪一方面都是不能被翻译和模仿的。“我恰恰和你同样地感觉着、希望着、思维着，但我思维并不是用你的或一般的理性，而是用我自己的、就在这里、就在这个头脑中的理性。我希望着，但也同样不是用你的意志和一般的意志来希望，而是用我自己的、在这里借助于这些肌肉来付诸实行的意志来希望；我也和你一样因为一些正在发生的或者已经发生过的不公正的现象而感到痛苦，但是我不是用某种一般人的心境来感觉，而是用自己的心境——正如在我的血管中的血液是我自己的、个人的血液一样——来感觉。”^⑤ 总之，费尔巴哈认为每个个体都是独一无二的、必然的、必不可少的，都受着感性、一定的时间和空间的限制，感性个体是可以直观的也是可以用鲜血来打图章担保的绝对真理，类也并不意味着抽象，它只不过意味着还有存在于我之外的其他个体。

正确在于，诚如马克思所批评的，费尔巴哈虽强调哲学应从现实的感性个体出发，但他对感性个体的现实内容并没有进行详细的历史性解读与揭示，从而导致学界认为他所谈的仍只不过是抽象的人而已。费尔巴哈自己曾说，由于时间精力有限，这一工作他留给后来者去完成，马克思恩格斯正如他

① 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第247页。

② 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第159页。

③ 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第458页。

④ 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第458页。

⑤ 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第459页。

所希望的,对这一现实的内容进行了具体阐释。马克思恩格斯认为历史唯物主义的出发点是“现实的人”,这一现实的人既不是离群索居之人,也不是处于固定不变状态之人,而是处于一定现实历史条件之下且从事生产活动的“现实中的个人”^①。从“现实的人”的出发,马克思恩格斯得以对历史进行了更为深入的探讨,并得出了历史发展的三要素的结论,即历史发展过程是由三种生产形式推动的:物质生活本身的生产;为满足新出现的需要而进行的生产,也称物的再生产过程;人自身的生产,即家庭关系。

实际上,除强调人是感性个体外,费尔巴哈在历史领域也已经具备一定的唯物主义思想。比如他在对神学的批评中就谈到了生活上的恶、烦恼和痛苦具有必然性,并认为消除这些恶、烦恼和痛苦不能依靠所谓的上帝,而只能是“实践上的非信仰,这种本能上的无神论和利己主义”^②。这里所提到的利己主义不是生物学上的利己主义,而是已经包含了人与人之间具体的现实物质利益关系的利己主义,它既是一切祸患之原因,也是一切良善之原因,农业、商业、艺术和科学等都因它而起并得到发展,据此,董晋骞认为“费尔巴哈已经接触到了历史唯物主义的核​​心和实质”^③。费尔巴哈认为当时德国财产为少数人占有,是不合理的,历史上的新时代一定是大多数人能维护他们的合法利己主义并反对特殊阶级的不合法利己主义的时代,创造历史的也一定是合法利己主义受到压迫的大多数贫民。

四、结 语

可见费尔巴哈感性哲学对黑格尔思辨哲学及基督教神学的批判是非常深刻的,并为马克思哲学的诞生创造了很好的思想条件。如果说以往哲学以抽象的思辨和幻想的上帝为本体,致力于防止感性观念污染抽象概念,并在与感觉的矛盾、对立中进行思想,那么费尔巴哈新哲学则致力于以感性存在和感性直观的事物为本体,是在与感性直观和睦、协调的状态中进行思想的。感性哲学革命预示着新的哲学时代的来临,回归现实生活与鲜活生命是这一新哲学的重要表征,先有生活才有哲学,而不是先有哲学才有生活,“以前对我来说生活的目的是思维,而现在生活对我则是思维的目的”^④。所以,费尔巴哈坚信他在本质上是一个真正的哲学家,因为真正的哲学家不仅必须认识事物,而且必须感受事物,他不仅从直观开始,而且还要回到直观,并且当哲学完成之时也就是哲学消灭之时,而当哲学消灭之时,也就是全人类成全之时。“我的第一个愿望是使哲学成为全人类的事。但谁若一旦走上这个道路,谁就必然会得出这样的结论:哲学应该把人看成自己的事情,而哲学本身,却应该被否弃。因为只有当它不再是哲学时,它才成为全人类的事。”^⑤从这个角度讲,费尔巴哈感性哲学的确对旧哲学进行了艰难理论突破,希望哲学能重新扎根在现实基础之上。

所以,费尔巴哈感性哲学革命是成功的,理应引起我们足够重视,但正如学者罗萨·苏亚雷斯在《路德维希·费尔巴哈关于哲学概念的批判与变革》(Ludwig Feuerbach's Critique and Transformation of the Concept of Philosophy)一文中所提到的,费尔巴哈哲学尽管导致了哲学的一次非常有趣的转变,但其重要性和意义至今尚未得到充分的认识,因此,罗萨·苏亚雷斯认为我们需要对费尔巴哈哲学重新展开认真的探讨,并通过这一探讨使哲学回到感性和具体的现实本身。^⑥

(责任编辑 已 未)

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第71—72页。

② 费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华等译,北京:商务印书馆,1984年,第670页。

③ 董晋骞:《费尔巴哈哲学的现代哲学性质及其唯物史观萌芽》,《辽宁大学学报》哲学社会科学版2003年第6期。

④ 费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华等译,北京:商务印书馆,1984年,第250页。

⑤ 费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华等译,北京:商务印书馆,1984年,第250页。

⑥ Cláudia Dalla Rosa Soares, “Ludwig Feuerbach's Critique and Transformation of the Concept of Philosophy”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 72, Fasc. 2/3, Percepção e Conceito/ Perception and Concept, 2016, p. 460.

论马克思《克罗茨纳赫笔记》中的思想转向

——兼评拉宾的“交叉说”

王旭东

【摘要】《黑格尔法哲学批判》与《克罗茨纳赫笔记》被统称为马克思的“克罗茨纳赫时期”的作品。对两者关系的讨论构成克罗茨纳赫时期研究的重心。对此有两种代表性的观点：一是已广为学界所接受的苏联学者尼·拉宾的“交叉说”，即《克罗茨纳赫笔记》摘录于《黑格尔法哲学批判》创作之中；二是新的《马克思恩格斯全集》历史考证版第一部分第2卷（MEGA^②I/2）编者的推论，即《克罗茨纳赫笔记》可能摘录于《黑格尔法哲学批判》之后。在MEGA^②I/2卷文献学推论的基础上，本文提出《克罗茨纳赫笔记》的确摘录于《黑格尔法哲学批判》和《论犹太人问题》之间，这一文献学事实对于马克思在《论犹太人问题》中完成研究主题由政治国家批判向市民社会批判的转向，及其投入政治经济学批判起到了支撑作用。

【关键词】《黑格尔法哲学批判》；《克罗茨纳赫笔记》；《论犹太人问题》

中图分类号：A811 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）02-0029-08

作者简介：王旭东，黑龙江哈尔滨人，（北京100084）清华大学人文学院哲学系博士生。

基金项目：教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“《马克思恩格斯全集》历史考证版（新MEGA）研究”（10JZD0003）

1843年3月到10月因为马克思居住在克罗茨纳赫而被称为“克罗茨纳赫时期”。在这一时期，他主要创作了《黑格尔法哲学批判》以及统称为《克罗茨纳赫笔记》（下文简称《笔记》）的五部摘录笔记。两者究竟存在什么样的关系，在国际马克思主义文献研究者之间存在争议。以苏联学者尼·拉宾为代表的传统观点主要关注《黑格尔法哲学批判》和《笔记》之间的关系，提出《笔记》写于《黑格尔法哲学批判》的写作过程之中。MEGA^②I/2卷的编者通过对《笔记》的文献学研究，提出了一个新的观点：《笔记》写于《黑格尔法哲学批判》之后。如果MEGA^②I/2卷编者提出的这一观点成立的话，那么我们可以推出《笔记》与《黑格尔法哲学批判》之后著作——尤其是《论犹太人问题》——的联系更加紧密。这一结论对于弥补和完善目前我国流行的《德法年鉴》转变说具有重要的意义。持“《德法年鉴》转变说”的人认为，《德法年鉴》中的《论犹太人问题》与《黑格尔法哲学批判》相比，在思想上已经具有质的差别。如果说在《黑格尔法哲学批判》中马克思还保留着“国家和市民社会”的二元框架，还想用民主制国家来解决市民社会中人的异化，那么，到了《德法年鉴》，“转向了对市民社会本身的批判性分析，并在接下来的《巴黎手稿》中，将自己的学术兴趣

彻底转移到了‘市民社会的解剖学’”^①。但是这种观点仅仅从思想发展角度作了解读，缺少对同一时期《笔记》与《德法年鉴》关系的文献学研究，因此存在文献学证明不足的问题。本文尝试使用MEGA^②I/2卷编者提出的文献学推论，弥补上述观点的这种不足，本文通过三部分展开这一论证：一、拉宾关于《克罗茨纳赫笔记》的文献学考证；二、MEGA^②I/2卷编者对拉宾考证的挑战；三、对MEGA^②I/2卷编者推论的补充证明。

一、拉宾关于《克罗茨纳赫笔记》的文献学考证

首先，我们需要对《克罗茨纳赫笔记》与《黑格尔法哲学批判》之间的关系做一些说明。对这一关系的传统解释是由苏联学者拉宾提出的，他认为《笔记》摘录于《黑格尔法哲学批判》之间，是与《黑格尔法哲学批判》的写作交叉进行的。1960年，拉宾发表了《马克思〈黑格尔法哲学批判〉手稿的写作时间》一文，在论证“《黑格尔法哲学批判》写于马克思退出《莱茵报》之后的夏季”这个观点时，提出的证据之一是“马克思在写作手稿特别是手稿的最后几节时，直接利用了在研究历史过程中获得的具体材料。”^②这些“具体材料”就是《笔记》中的内容。在《黑格尔法哲学批判》最后部分，即对有关等级制、城乡对立和贵族院等主题的分析中对《笔记》的利用表现得尤为明显。1976年，拉宾又在《马克思的青年时代》一书中对上述观点进行了更加具体的说明：

“即在手稿的后半部（第23印张），马克思似乎结束了对黑格尔《法哲学》第303节的详细分析，并准备接着研究下面几节（在第24印张的头两页他连续摘录了第304—307节），但是，写了头几行以后，他中断了对这几节的分析，作了大量的补充，重新又回到对第303节的研究。然后，马克思又摘录了第304—306节，但已不是连续地，而是一句一句地，对每一句都作了详尽的分析。”^③

这是他的“写作交叉说”最清楚的说明。这种推论是他在参考了苏共中央马列主义研究院收藏的《黑格尔法哲学批判》手稿影印件以后提出的。在原始手稿第23印张上，马克思在《法哲学》第303节评述的最后一句话后面作了一个提示。《马克思恩格斯全集》俄文第2版编者将这一提示判读为“参看XIV. X”（参看“第23印张第90页图示”方框中部分）。他们认为，马克思在这里提示要参看“XIV”印张和“X”印张的内容。对此，拉宾表达了不同的见解：他认为原始手稿中第23印张末尾这个符号不应该判读为“XIV. X”，而应该判读为“XIV. *”，其中“*”是马克思写作中使用的特殊符号，他经常用这个符号提示自己“文中有关部分应移到另一个地方，即他也作相同记号的地方。”^④第23印张末尾的符号“*”与第24印张开头的符号“*”存在呼应关系（参看“第24印张第93页图示”方框中部分），表示“第24印张中的原文应当是第23印张结尾一段原文的继续部分……因此第23印张末尾的注脚具有如下形式（见XXIV*）”^⑤，指示中的“XIV”也是马克思

① 比如韩立新主张，这种转变是由马克思《德法年鉴》时期提出的“人的解放”理论所完成的；陈浩则认为，“从国家转向市民社会，在于其援用了市民社会与国家二分、特殊性与普遍性对举的黑格尔式分析框架，以及构成这一分析框架的黑格尔式分析原则——‘普遍性只有以特殊性为中介才能实现自身’”。这些研究者普遍认为马克思思想内在逻辑发展构成了思想转变的内在因素。对于这一观点地详细论述，请参见以下的论文，韩立新：《从国家到市民社会：马克思思想的重要转变——以马克思〈黑格尔法哲学批判〉为研究中心》，载《河北学刊》2009年第1期；韩立新：《从国家到市民社会——〈论犹太人问题〉和〈黑格尔法哲学批判〉导言研究》，载《河北学刊》2016年05期；陈浩：《从国家向市民社会的复归——黑格尔哲学视野下的〈论犹太人问题〉》，载《清华大学学报》哲学社会科学版2017年4期。

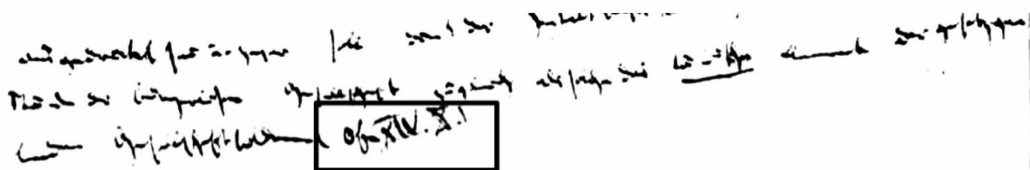
② [苏]尼·拉宾：《马克思〈黑格尔法哲学批判〉手稿的写作时间》，《马列著作编译资料》第6辑，北京：人民出版社，1979年，第77页。

③ [苏]尼·拉宾：《马克思的青年时代》，南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，1982年，第168—169页。

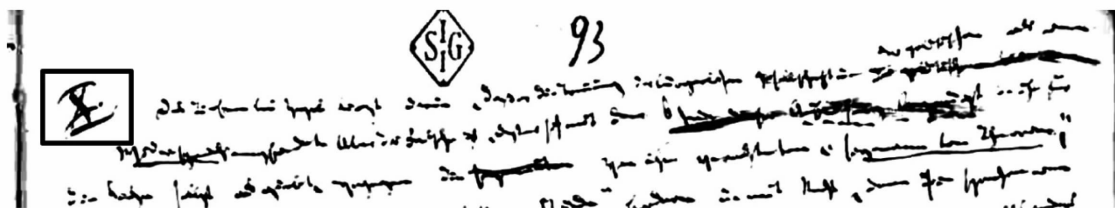
④ [苏]尼·拉宾：《马克思的青年时代》，南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，1982年，第343页。

⑤ [苏]尼·拉宾：《马克思的青年时代》，南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，1982年，第343页。

的笔误，他将“XXIV”写成了“XIV”，“在他的手稿中这是常有的事”^①。



第 23 印张第 90 页图示



第 24 印张第 93 页图示

拉宾之所以关注这个文献学事实与他要讨论《笔记》和《黑格尔法哲学批判》之间的关系有关。通过手稿影印件可以看出，马克思对《法哲学》第 302 节评注和第 303 节评注之间存在明显的中断。拉宾推断这是由马克思的新婚旅行而造成的。他认为，马克思与燕妮的新婚旅行促使他放下了《黑格尔法哲学批判》的写作，旅行归来后他并未马上写作《黑格尔法哲学批判》，而是“在继续写这一著作之前，专心研究各国历史方面的大量书籍”^②，作了《克罗茨纳赫笔记》。这些涉及政治学、历史学丰富知识的书籍使他“对市民社会及其内部结构越来越注意”^③，也使他“现在能更具体地看出黑格尔的立场同现实的历史过程之间的联系，所以他再次探讨了黑格尔《法哲学》第 303 节。”^④ 因此，拉宾提出两点推论：（1）《黑格尔法哲学批判》写作分为前后两个阶段，《笔记》写于《黑格尔法哲学批判》写作的第 2 阶段，所以，二者的写作是交叉完成的；（2）《笔记》促使马克思思想在写作第 2 阶段发生实质性转变。

为提供支撑“交叉说”的直接证据，拉宾在书中专辟了题为《笔记本和手稿的共同点》一节，他指出，对比《笔记》与《黑格尔法哲学批判》会发现，《黑格尔法哲学批判》第 26 印张第 100 页的内容更像是马克思对列奥波尔特·兰克《历史政治杂志》摘录（下文简称《兰克评注》）概括和总结，甚至是进一步的延伸。在第四笔记中，《兰克评注》写道：“因此，当黑格尔把国家观念的因素变成主语，而把国家存在的旧形式变成谓语时——可是，在历史真实中，情况恰恰相反：国家观念总是国家存在的〔旧〕形式的谓语——他实际上只是道出了时代的共同精神，道出了时代的政治神学。这里，情况也同他的哲学宗教泛神论完全一样。这样一来，一切非理性的形式也就变成了理性的形式。但是，原则上这里被当成决定性因素的在宗教方面是理性，在国家方面则是国家观念。这种形

① [苏]尼·拉宾：《马克思的青年时代》，南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，1982 年，第 343 页。

② [苏]尼·拉宾：《马克思的青年时代》，南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，1982 年，第 170 页。

③ [苏]尼·拉宾：《马克思的青年时代》，南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，1982 年，第 169 页。

④ [苏]尼·拉宾：《马克思的青年时代》，南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，1982 年，第 176 页。

而上学是反动势力的形而上学的反映,对于反动势力来说,旧世界就是新世界观的真理。”^①

在拉宾看来,“政治神学”指保守势力的历史认识,把历史发展中新事物替代旧势力的情况看成是一种偶然的、表面的现象,坚持“旧世界是新世界观的真理”。马克思将黑格尔法哲学视为代表德国保守势力的政治神学,在《黑格尔法哲学批判》写作第2阶段(第26印张第100页),他把《兰克评注》作为行文的前提,认为黑格尔把新时代失去政治意义的等级与中世纪的等级混为一谈,“这还是那一套非批判性的、神秘主义的做法……这种非批判性,这种神秘主义,既构成了现代国家制度(主要是等级制度)的一个谜,也构成了黑格尔哲学、主要是他的法哲学和宗教哲学的奥秘。”^②

拉宾认为,从《兰克评注》到《黑格尔法哲学批判》第26印张第100页,马克思的思想逻辑分为两个阶段:第1阶段,将《笔记》提供的历史事实与兰克描述的历史事实进行比较,发现兰克观念的保守性;第2阶段,发现兰克观念与黑格尔法哲学观念的一致性,从而“弄清了意识形态现象(黑格尔哲学)和产生这些现象的社会政治关系的性质之间的联系”^③。据“交叉说”的文献学推论,拉宾开始具体讨论“经过《笔记》浸染后马克思思想在第2阶段产生了实质性转变”。

首先,拉宾指出,“对现实历史过程的阐述代替了主要是逻辑上的反证。理论上的必然性让位于事实上的可靠性”^④。《黑格尔法哲学批判》写作第2阶段表现了方法论上的转变,即由第1阶段的逻辑反证法到第2阶段的历史分析法。因为《黑格尔法哲学批判》写作第2阶段的部分观点单纯依靠逻辑推演是得不出的,只有使用历史分析法才能得到合理论述。

比如“等级制度”概念。等级制度向官僚制的转变会经过“共存”到“完成”这两个阶段。“然而等级的职能什么时候完全转入官僚政治呢?靠逻辑推理,马克思是不能回答这个问题的。”^⑤在拉宾看来,马克思只有把握实际历史发展进程才能找到问题的答案。他在《笔记》中得到了启示,并将由这一启示催生的答案在《黑格尔法哲学批判》第25印张第97页中作了表述:“只有法国大革命才完成了从政治等级到社会等级的转变过程,或者说,使市民社会的等级差别完全变成了社会差别,即在政治生活中没有意义的私人生活的差别。这样就完成了政治生活同市民社会的分离。”^⑥

又如“市民社会的异化”。马克思通过《笔记》摘录的法国革命史实发现了这一现象。法国革命后的社会制度存在着“现实生活原则的私有制”和政治生活的“共同本质”之间的矛盾。社会二重化也造成人的二重化,人的本质被分为两个部分:市民社会中的经济本质和国家中的政治本质。这种分裂导致人的客观活动变成了“个人的私事”,成为了“某种在人之外”与人相异化的东西。所以,市民社会中存在着“异化”现象。马克思在第26印张第99页提到“关于这一点要在《市民社会》这一章中作进一步阐述。”在拉宾看来,“这一点”指的就是市民社会中出现的“异化”现象。可能是为了避免将《1844年经济学哲学手稿》的认识提前到克罗茨纳赫时期,从而产生过度解释的问题,拉宾随即限定使用这种异化的有效范围,他认为,当时马克思只在分析“国家和市民社会”关系时才使用“异化”范畴,对市民社会本身还没有使用这个范畴。

二、MEGA^②I/2 卷编者对拉宾考证的挑战

由于苏联在《马克思恩格斯全集》编纂上的特殊地位,使得拉宾的“交叉说”长期占据了主导

① 《马克思恩格斯全集》第40卷,北京:人民出版社,1982年,第368页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第104页。

③ [苏]尼·拉宾:《马克思的青年时代》,南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译,北京:生活·读书·新知三联书店出版社,1982年,第176页。

④ [苏]尼·拉宾:《马克思的青年时代》,南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译,北京:生活·读书·新知三联书店出版社,1982年,第176—177页。

⑤ [苏]尼·拉宾:《马克思的青年时代》,南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译,北京:生活·读书·新知三联书店出版社,1982年,第177页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第100页。

地位。1981年收录《克罗茨纳赫笔记》的MEGA^②IV/2卷出版问世使得这一状况有所改变。这卷编者在关于《第四笔记》“产生和流传情况”中指出：“马克思的详细评注——它明显产生于首次通读《历史政治杂志》第1卷与对这部杂志摘录之间——表明第四笔记和整个《克罗茨纳赫笔记》与马克思对黑格尔的批判，特别是同他的《黑格尔法哲学批判》手稿存在密切联系。”^①编者在这里无疑采纳了拉宾的例证，即《兰克评注》的基本观点在第2阶段得到了进一步的阐释。但是，到了1982年出版MEGA^②I/2卷时，编者的认识发生了变化。

MEGA^②I/2卷收录了1843年3月至1844年8月之间马克思早期重要文本，如《论犹太人问题》、《〈黑格尔法哲学批判〉导言》、《1844年经济学哲学手稿》等。有关《黑格尔法哲学批判》创作时间，MEGA^②I/2卷编者这样写道：“《克罗茨纳赫笔记》是否产生在写这部手稿之前、期间或之后，还不能明确的断定。……从《克罗茨纳赫笔记》与这部手稿写作时间的重合与论题方面的联系不能推断手稿直接使用了笔记，也不能说这对笔记是为手稿而创作的假设提供了一个充分的证明。”^②对此，编者给出了如下理由：

(1)《黑格尔法哲学批判》写作中断发生在马克思新婚旅行之前。拉宾推测，马克思的新婚旅行中断了《黑格尔法哲学批判》的创作他在旅行之后的7月和8月创作《笔记》并续写了《黑格尔法哲学批判》，这导致《笔记》对《黑格尔法哲学批判》续写（第2阶段）思想产生了很大影响。但是，MEGA^②I/2卷编者认为，“第302节评注和第303节评注之间中断发生在1843年7—8月，也就是在摘录《克罗茨纳赫笔记》期间，这种假定尚无法得到明确的证实。”^③因为，马克思在1843年3月至9月的行程比较紧密：3月17日后去荷兰旅行，5月10—24日停留在德累斯顿，5月末在克罗茨纳赫，6月19日完婚后蜜月旅行，7月25日与卢格会见，10月初动身去巴黎，10月11日或12日抵达巴黎。从这6个月的紧密行程中可以推测，很可能在1843年5月至6月，也就是说新婚之前，马克思就中断了《黑格尔法哲学批判》的创作，而且也不排除在1843年7月之前马克思就已经开始创作第2阶段的可能。如果MEGA^②I/2卷编者推论成立的话，拉宾提出的“《笔记》——即在第26印张第100页再现了《兰克评注》的观点——对《黑格尔法哲学批判》续写思想产生影响”观点就缺少了一个证据支撑。

(2)第303节—第307节写作过程的另一种推断。《黑格尔法哲学批判》第304—307节原文下面存在第303节评注的续写部分，这部分不仅利用了第24印张两个空白页，还利用了第25印张。拉宾推测，《笔记》扩大了马克思的视野，他没有急于开始撰写第304—307节评注，而是对第303节评注进行了补充论述。所以，这部分撰写的顺序为第303节摘录→第303节评注第1部分→《笔记》→第304—307节摘录→第303节评注第2部分。但是，MEGA^②I/2编者认为，第303—307节写作过程没有特别之处，因为马克思撰写《黑格尔法哲学批判》有两种写作习惯：一种是摘引《法哲学原理》一节或几节的原文后进行评注，另一种是摘引原文后并未马上评注，而是留下一些位置为以后评注使用，第303—307节评注就属于后一种情况。这部分创作马克思是按照如下步骤完成的：(1)从字体和笔法上可以看出，马克思在手稿第23印张上先摘引了第303节，之后并没有马上写下什么，而是留下第23印张整整4页为以后评注使用；(2)然后他在第24印张的头两页上摘录了第304—307节原文；(3)之后回到了第303节，在留下的空白位置开始撰写这一节评注，但是预留的4页不够用，马克思决定利用第24印张并在第23印张的末尾和第24印张开头做了一个附加提示（参看“第23印张第90页图示”与“第24印张第93页图示”方框中部分）表明这两部分是接续在一起的；(4)在第26印张上仅摘录了第304节并作了详细的评注。

(3)《黑格尔法哲学批判》中缺少《笔记》直接引文。拉宾认为，“在手稿的最后几个印张中特

① Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), IV/2, Dietz Verlag Berlin, 1981, S. 657.

② Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), I/2, Dietz Verlag Berlin, 1982, S. 580.

③ Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), I/2, Dietz Verlag Berlin, 1982, S. 579.

别明显,在那里马克思使用了《克罗茨纳赫笔记》的丰富材料”。MEGA^②I/2 卷编者对此提出了疑问:马克思使用的丰富历史知识,“正如他发表在《莱茵报》上的文章表现的那样,这种知识是他在较长时期内系统地获得的。”^① 拉宾只是从主题一致性上来推断《笔记》与《黑格尔法哲学批判》的相关性,没有展示出二者之间的具体联系。比如拉宾在《马克思〈黑格尔法哲学批判〉手稿的写作时间》一文中指出,《黑格尔法哲学批判》与《笔记》之间存在三处内容相关部分^②。对此,MEGA^②I/2 编者指出:“如果马克思为创作《黑格尔法哲学批判》而专门完成了《克罗茨纳赫笔记》,而且是在写第303节评注之前或者期间的话,那么他在手稿的这一部分就可能利用研究过的文献。”^③ 但是整个手稿中都没有直接引文,相反在之后的著作中——《论犹太人问题》《1844年经济学哲学手稿》——他使用了《笔记》材料^④。因此,“手稿没有可资证明的直接摘引和成段抄录这一事实就可以看作是证据,证明马克思是在这部手稿完成以后才摘录《克罗茨纳赫笔记》的”^⑤,此外,MEGA^②I/2 卷编者有关这个观点另一点证明是,相同主题《论犹太人问题》使用的资料比《笔记》更加丰富,如果《笔记》写于这篇文章之后是不会出现这种情况的。

MEGA^②I/2 卷编者提出的“《笔记》写于《黑格尔法哲学批判》之后”的观点无疑是对拉宾“交叉说”的挑战。如果MEGA^②I/2 卷编者推论成立的话,那么,《笔记》对《黑格尔法哲学批判》之后创作的《论犹太人问题》会产生直接影响。所以,这个事实判定直接关系到如何把握1842—1844年马克思思想发展过程以及如何定位《笔记》的理论地位等问题。

三、对MEGA^②I/2 卷编者推论的补充证明

对比上述两部分论述可知,MEGA^②I/2 卷编者的观点——即《笔记》写于《黑格尔法哲学批判》之后——更有说服力。这是因为拉宾的观点主观性很强,缺少足够的证据支撑。他虽然提出了与之前判读相异的说法,但是通过比对原始手稿图片会发现,俄文第2版编者的判读很难说存在绝对的错误,他关于数字“XXIV”写作“XIV”笔误的说法更带有主观性。此外,他提出的《笔记》和《黑格尔法哲学批判》存在共同点的说法也有另外的解释空间;MEGA^②I/2 卷编者从多个角度论证了“《笔记》写于《黑格尔法哲学批判》之后”的观点,史料翔实且分析缜密。更为重要的是,他们的观点带来了文本与思想之间的互动,为解读马克思克罗茨纳赫时期的思想提供了一个全新的角度。但是,上述支撑MEGA^②I/2 卷编者观点的三个理由主要是经验性推论,还缺少理论上的证明。但是,这种经验性证明是脆弱的,一旦出现否定性的经验事实,之前的结论则会受到挑战。与此相对还有一种对文本之间的思想联系进行理论论证的方式,即通过对比文本的思想内容而推断文本关系远近,MEGA^②I/2 卷编者观点恰恰缺少这种理论论证。故本文要在理论层面上考察《笔记》与《论犹太人问题》的思想联系。因为,只有从理论层面上证明出《笔记》与《黑格尔法哲学批判》后的著作——尤其是《论犹太人问题》——的联系更加紧密,MEGA^②I/2 卷编者观点才更有说服力。

对比两部文本会发现,《笔记》与《论犹太人问题》之间存在两方面的联系:第一,《笔记》为《论犹太人问题》的论证提供经验性材料。比如马克思在反驳鲍威尔提出的废除宗教就能实现犹太人“政治解放”的观点时,援引第五笔记托·汉密尔顿《美国人和美国风俗习惯》摘录^⑥介绍的历史事实,即在获得政治解放的北美国家中大多数人仍然笃信宗教,以此来否定鲍威尔观点的基本前提;第

① Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), I/2, Dietz Verlag Berlin, 1982, S. 579.

② 即考察《黑格尔法哲学批判》最后几节时要参看MEGA^①第344页和第四笔记;对等级制的分析和城乡对立的原理则是参考MEGA^①第344页和第五笔记;贵族院最后部分要参看MEGA^①第385—387页和第5笔记。

③ Karl Marx, Friedrich Engels: *Gesamtausgabe* (MEGA), I/2, Dietz Verlag Berlin, 1982, S. 580.

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第29、46、50、175页。

⑤ Karl Marx, Friedrich Engels: *Gesamtausgabe* (MEGA), I/2, Dietz Verlag Berlin, 1982, S. 580.

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第29页。

二,《笔记》对《论犹太人问题》思想形成产生了重要影响。比如在《论犹太人问题》中马克思对民主制国家认识的转变是受到《笔记》的影响而产生的。

在《黑格尔法哲学批判》中,马克思对民主制评价很高:“在君主制中,整体,即人民,从属于他们的一种存在方式,即政治制度。在民主制中,国家制度本身只表现为一种规定,即人民的自我规定。在君主制中是国家制度的人民;在民主制中则是人民的国家制度。民主制是一切形式的国家制度的已经解开的谜。在这里,国家制度不仅自在地,不仅就其本质来说,而且就其存在、就其现实性来说,也在不断地被引回到自己的现实的基础、现实的人、现实的人民,并被设定为人民自己的作品。”^① 他对比研究了君主立宪制和代议制,最终指出,“代议制是一大进步,因为它是现代国家状况的公开的、未被歪曲的、前后一贯的表现。”^② 此时他还寄希望于代议制形式的民主制国家来解决市民社会中的人的异化问题。在《笔记》中,马克思摘录了如下关于代议制和民主制方面的内容:

(1)“自从代议制发明以来,已经证明,无论是共和制形式还是君主制形式的代议制原则,都适用于广大人民[第14页]”^③;

(2)“代议制度……在两种主要的虚构上。第一,在这样一种虚构上:国家的所有臣民的总和,全体人民是一个大的社团或团体,实质上是法律上的或者神秘的个人,这种个人实质上由同类的和权利平等的成员组成。这种社团(公民等级)的存在似乎就是全部法律状态的真正基础……一切单个的现实的社团和分化……在这种情况下都将完全消失,等等”(第97—99页)。……

“另一个虚构属于人民的臆造的法律身份借以显示出来并发生影响的方式。这个[过程]本来可能而且应该通过代表会议而发生……全体‘国家公民’这个大的团体的一小部分成员作为选民会议被召集在一起……从他们当中代表们……这些代表中的每一个人都不应该被认为是国家的某一个地区或者把他推选出来的那个选民会议的代表,而是神秘的整体的代表,代表们不受选民方面的任何指示、任何委托的束缚,但是都享有无限的权力:经他们用多数票决定的事情,就是国民的共同意志的真实表现,等等”,第99—100页。^④

(3)“自从新宪章成了对全体法国人的奖赏以后,在法国有三千二百万握有主权者。理论就是如此;但是这个理论在实践中归结为什么呢?首先应该[从这个数目中]减去所有穷人,可怜的握有主权者,他们的特权就是在病房中使用简陋的床铺”^⑤;

(4)“可见,真正荣获[最高奖赏]的法国人的数目只有八万选民(从不久以前开始,大约有二十万人)。列入这个数字的并不是进行统治的人数,而是经过其同意可以进行统治的人数”^⑥;

(5)“这种所谓的人民主权,无非是君主国的有产阶级为了夺取君主的权利而让各非有产阶级相信的骗局”^⑦。

通过这些摘录可以看出,此时马克思特别关注现实中国家实行代议制之后的历史情况,他摘录的大多是关于民主制的虚假性和阶级性,这促使马克思开始重新思考民主制。在《论犹太人问题》中,马克思转变了《黑格尔法哲学批判》中对民主制国家的态度。在讨论国家与宗教关系问题时,他指出民主制国家不仅不能废除宗教,相反,从本质上看民主制国家还是完成了的基督教国家。因此,“政治国家完全是一种维护市民社会特殊性的工具和手段”,而非必然与废除宗教有关。需要注意,按拉宾的观点,《黑格尔法哲学批判》和《笔记》是交叉完成的,且《笔记》影响了《黑格尔法哲学批判》写作过程第2阶段的思想形成。在这一部分马克思将民主制视为高于立宪君主制的政治形

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第39—40页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第95页。

③ 王旭东、姜海波编:《马克思〈克罗茨纳赫笔记〉研究读本》,北京:中央编译出版社,2016年,第164页。

④ 王旭东、姜海波编:《马克思〈克罗茨纳赫笔记〉研究读本》,北京:中央编译出版社,2016年,第171页。

⑤ 王旭东、姜海波编:《马克思〈克罗茨纳赫笔记〉研究读本》,北京:中央编译出版社,2016年,第171页。

⑥ 王旭东、姜海波编:《马克思〈克罗茨纳赫笔记〉研究读本》,北京:中央编译出版社,2016年,第172页。

⑦ 王旭东、姜海波编:《马克思〈克罗茨纳赫笔记〉研究读本》,北京:中央编译出版社,2016年,第172页。

式，对民主制持肯定态度。在《笔记》中马克思摘录了实行民主制后的实际历史情况，看到了民主制本身的虚假性。那么，如果《黑格尔法哲学批判》和《笔记》的写作是交叉进行的话，为什么在《黑格尔法哲学批判》写作过程第2阶段马克思在看到民主制缺陷之后还仍然对它持肯定的态度呢？一个可能的推测是，《笔记》写于《黑格尔法哲学批判》之后，是《笔记》关于民主制的摘录促使马克思开始重新思考民主制本身。到了《论犹太人问题》时期，马克思在讨论国家与宗教关系问题时，一改《黑格尔法哲学批判》中对民主制的肯定性看法，出现了否定性评价。

总之，《笔记》在马克思思想形成中发挥了承前启后的重要作用。《笔记》促使马克思发现在现实历史发展中，无论德国、法国、英国，还是美国都走向了民主制，这使得他将自己的关注点不再放在对国家形式的区分上，而是放在现实国家发展中。他发现，国家和市民社会的关系并非像黑格尔描述的那样，政治国家是真正的普遍性、主语，市民社会是形式的普遍性、谓语，恰恰相反，政治国家是抽象的普遍性、谓语，市民社会因蕴含着具体的特殊性，才是主语。政治国家的普遍性非但不能克服市民社会的特殊性，相反后者才是前者的基础。资产阶级革命让国家和市民社会发生了分离。表面上，法律规定了个人参与政治生活不受私有财产、等级身份、文化程度等因素的限制，但是，现实中这些因素是个人进入政治生活的前提，是国家存在的基础。因此，国家的普遍性只是一种抽象的普遍性。即使是革命后施行民主制的法国，国家也并未具有真正的普遍性，相反，由于市民与公民、市民社会与国家顺序的倒转，国家沦落为维护市民社会的手段。因此，MEGA^②I/2 卷编者提出的《笔记》写于《黑格尔法哲学批判》之后的推论是值得肯定的。

四、结 语

通过上文论述可知，拉宾“交叉说”需要回应 MEGA^②I/2 卷编者的两点质疑：一是中断是否发生在《笔记》摘录时期，另一个是如何解释《黑格尔法哲学批判》缺少《笔记》的直接引文。此外，如果 MEGA^②I/2 卷编者推论成立的话，那么反过来将对早期马克思研究带来两方面的影响：

一方面，重思关于唯物史观形成史的讨论。拉宾“交叉说”隐含的理论目的是支持梁赞诺夫提出的观点：《克罗茨纳赫笔记》参与了历史唯物主义的创立，构成了唯物史观的一个阶段，《黑格尔法哲学批判》是这一阶段的标志性成果。如果《笔记》写于《黑格尔法哲学批判》之后，则使用《笔记》解读《黑格尔法哲学批判》的合法性就受到威胁。即《克罗茨纳赫笔记》相对独立于《黑格尔法哲学批判》。另一方面，促进摘录笔记与著作之间关系课题的成立。马克思和恩格斯大量的摘录笔记在很长时间内都没有引起研究者的重视，这从 MEGA^①没有将摘录笔记编辑为独立一部分的事实可得到证明。即使 MEGA^①收录的笔记部分，如《克罗茨纳赫笔记》，也仅是单纯概述了《笔记》的基本情况，没有揭示出《笔记》与著作手稿之间的思想关系。近年来，以《巴黎手稿》研究为例，中国学界已经开始自觉探讨摘录笔记（《穆勒评注》）和著作（《1844 年经济学哲学手稿》）之间的理论联系。而《克罗茨纳赫笔记》与黑格尔法哲学批判三论稿之间的思想关系研究也可以提供一个不亚于《巴黎手稿》的“摘录笔记与著作之间关系课题”的范例。

（责任编辑 已 未）

青年马克思伦理思想中的 “为承认而斗争”的观点及其当下意义

[英] 托尼·伯恩斯/著 张云凯/译 平川/校

【摘要】 本文首先考察了马克思关于异化讨论中的四个不同面向，即社会、审美、心理以及伦理维度。基于以上对马克思异化理论的分析，本文指出：就道德问题而言，青年马克思的观点与黑格尔在《精神现象学》的主奴关系部分所表达的观点具有很强的亲缘性，并且触及了承认政治的问题。最后，本文指出了青年马克思的观点——特别是在当下关于分配正义的政治与身份认同的政治之争的背景中——所具有的当代意义。

【关键词】 异化；青年马克思；承认；伦理

中图分类号：A811 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)02-0037-11

作者简介：[英] 托尼·伯恩斯 (Tony Burns)，诺丁汉大学政治与国际关系学院副教授

译者简介：张云凯，河南焦作人，哲学博士，(郑州 450001) 郑州大学公共管理学院讲师。

校者简介：平川，广东揭阳人，哲学博士，(广州 510275) 中山大学马克思主义学院教授。

基金项目：2016 年度国家社会科学基金一般项目“马克思主义正义观研究”(16BZX001)

就马克思是否曾试图对现存资本主义社会展开伦理批判这个问题而言，争论仍然存在。许多阐释者认为并非如此，在他们看来马克思对伦理学问题了无兴趣。我将暂且绕过这个已被过度讨论的问题，并假定马克思确实提出了这样的批判——至少就青年马克思来说是这样的。马克思在《1844 年经济学和哲学手稿》(下文略称《手稿》)^① 中对异化概念的处理构成了我们理解其伦理观的一个重要来源。马克思异化思想最重要的直接来源是黑格尔哲学，特别是(但不仅仅是)《精神现象学》(下文略称《现象学》)^②。在马克思研究和写作《手稿》(1843-1844) 时，他对黑格尔哲学极感兴趣。比如，在 1843 年他就写了一篇批判黑格尔《法哲学》的文章，重点批评了这部著作的第三部分；而在 1844 年他对黑格尔的《现象学》给出了整体评判，这构成了在 1932 年最终得到出版的《手稿》的章节之一。

事实上重要的是，黑格尔的伦理观是透过承认概念的角度而被清楚、明确地提出来的。众所周知，理解黑格尔承认理论的关键资源是《现象学》中著名的“主奴关系”部分。黑格尔主张“为承认而斗争”在自我意识的出现中起着决定性的作用。对黑格尔来说，承认的政治必然是自我及其认同的政治。黑格尔暗示并非阶级斗争，而是一种伦理斗争的“承认之争”，才是历史的动力。在 20 世纪，无论在马克思主义者和非马克思主义者中，此观点都影响很大。

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 155—169 页。正文中对该文本的引用将采取括号内的页码形式，如 (155—169)。

② 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1997 年，第 122—153 页。关于早期思想可参阅：Tony Burns, “Hegel, Identity Politics and the Problem of Slavery”, *Culture, Theory & Critique*, Vol. 47, No. 1 (2006), pp. 87 - 104.

无论从历史社会学还是道德社会学来看，黑格尔的承认理论都有可能被视为对社会学方面的贡献；然而从规范性问题来看，它也可能被视为在伦理学方面的贡献。这里我所特别关注的是后者。对黑格尔来说主奴关系是不公正的，因为其与“抽象法”（*abstraktes Recht*）的基本原则，或者说法权的抽象认识相冲突。正如黑格尔在《法哲学》中所指出的，这一原则要求我们“成为一个人，并尊敬他人为人”^①。在黑格尔的《小逻辑》中，黑格尔论述到奴隶所缺乏的是“对其人格的承认”^②。

主人“不把自己的奴隶视为一个人，而是把他视为一种无自我的东西”。奴隶被认为是无生命的对象——被他们的主人视为服务于自己目的的工具。黑格尔认为被奴役者的人格应受到尊重。当然，这还需要那些作为主人的人应自愿放弃他们的“不平等的独特的个体性”、或者说他们作为主人的地位，并且承认那些被奴役者实际上与他们自己同样平等。在黑格尔看来，如果要在社会上实现正义，那么就必须废除奴隶制及相应的主奴的社会角色。这是理解青年马克思《手稿》中伦理观的出发点。在《手稿》中讨论这个问题时，关于异化马克思有四种不同的思考方式。他指出（1）劳动者同其劳动产品的异化（156-158）；（2）生产过程中劳动者的异化（158-160）；（3）人普遍地（包括无产者和资本家）与其自身的类本质相异化（160-163）；（4）人与人之间关系的异化（163-166）。使用上述框架作为当下论述的结构是很诱人的，然而马克思在《手稿》中的阐述还远不能令人满意。他并没有明确地分别开这四种异化，而且他关于四者的论述有相当大的重复。有鉴于此，最好不要把它们看成是四种不同者，而是同一者的四个不同面向。为了处理这些问题，我不是单纯地跟随马克思，而是区分了异化的社会、审美、心理以及更狭义的伦理维度。我会依次讨论它们。基于这些对马克思异化理论的分析我得出结论是：就道德问题而言，青年马克思的观点与黑格尔在《精神现象学》的主奴关系部分所表达的观点确实有很强的亲缘性。在本文的末尾，我也将对这些观点的当代意义做出评论，重点讨论如南茜·弗雷泽（Nancy Fraser）和阿克塞尔·霍耐特（Axel Honneth）的著作中所体现的，当下关于分配正义的政治与身份认同的政治之间的争论。

一、异化的社会学维度：劳动者与其劳动产品的异化

要注意对青年马克思在《手稿》（157）中对“对象化”（*objectification*）概念的重视。资本主义社会无产者被驱使去生产商品。首先，马克思将商品视为物理事物或对象。他认为这些东西可以被看作是客体化的或“固定的”劳动（157）。他说“劳动的现实化”是“它的对象化”（157）。然而与此同时，劳动的实现伴随着“对象的丧失”（157）。这个对象自身呈现为一个“异己的对象”（157）。马克思挑明了“工人在他的产品中的外化”在资本主义生产过程中“不仅意味着他的劳动成为对象、成为外部存在，而且意味着他的劳动作为一种与他相异的东西不依赖于他而在他之外存在”（157）。

首先，这种异化的表现与生产者与生产物（客体）的分离是相互关联的。其中一方面与哪些人拥有劳动者生产的商品有关。在前资本主义社会是劳动者本人；而在资本主义社会当然是劳动者的雇主。然而，第二个方面与生产者和其所生产商品的对立有关。马克思指出，生产商品的目的看似是满足人的需要。就此而言商品应是人的仆役。然而，马克思也发现资本主义社会有将仆役转化为主人的倾向。从满足人类基本需求开始，生产和消费商品的驱动力失去了控制。商品的生产和消费不再是达到目的的手段，毋宁是它本身就是目的。就此马克思提出了“被对象奴役”的看法（157），即工人“成了他的对象的奴隶”（157）。马克思坚持认为异化的第一种表现“不仅意味着他的劳动成为对象、成为外部存在”，而且“他的劳动作为一种与他相异的东西不依赖于他而在他之外存在”，更重要的是它也“变成为同他对立的独立力量”。“在生产活动中”，他“给予”、赋予对象以生命，而对象却

① 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，2009年，第46页。

② 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1997年，第333页。

翻转为某种对他来说“敌对和相异”的东西（157）。

如果我们把社会本身看作是一种特定社会关系的系统，仿佛它是人类劳动的产生“物”——作为共同参与社会劳动过程的人类个体所不断进行社会交往的产物，那么另一面就突显了出来。显然马克思认为，在某些情况下社会本身及构成它的所有社会机构都具有某种“物化”的特质。他们是纯粹外在于我们的，或对我们来说是“他者”，并因此是“异己”的物。社会及其机构对我们来说是“外在的”。它们成为了我们无法控制的“物”。事实上，它们与我们对立，并或多或少成功地通过强制性的力量来控制我们。在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯用“魔法师”的比喻来表述这一点。他们说能够现代资产阶级社会“像一个魔法师一样不能再支配自己用法术呼唤出来的魔鬼了。”^①

这种看法可以同物化的（reification）概念联系起来，被视为一种技术论（technomorphism）的形式，因此与拟人论（anthropomorphism）是对立的。如果后者的错误是把无生命的或自然物误认为像人一样，那么前者的错误就是把人或人的活动产物视为无生命的、物一样的自然物。正如霍耐特所说，物化概念“指的是一种认知状况，在其中本不具有物特征的某些东西（如属人的东西）被错误的认为是物”。^② 因此，物化与这些观念紧密相关——社会和社会制度自身向我们呈现、并被我们思考为具有与自然物，即物理对象相同的本体论地位。

在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯做出了广为人知且令人印象深刻的论断：在资本主义社会中，由于资本主义生产方式所带来的社会飞速变革，“一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了，一切等级和固定的东西都融化了。”^③ 他们运用能量和熵的术语，特别是“固定”和“融化”的概念来分别把捉社会稳定和变化的观念。实际上，他们将物化与变化停滞的概念联系起来，这预示了通常被认为是与涂尔干（Emile Durkheim）的社会学相关的看法：社会关系或社会交往模式的凝固以及其稳固化，转变为对我们来说外在的、具有独特现实性的、并展现出强制性特征的稳定制度。马克思与恩格斯在这段话中指出，正是当社会关系结晶为社会制度和与之相关的不同社会角色、主体地位或身份认同的时候，才有可能想到承担这些角色的诸个体。他们并非作为人的个体，只不过是作为“物”或具有物一般的特征。他们只不过是马克思所说的示例，或者说是那些角色、身份和主体地位的“承担者”。这个观点在《手稿》中的青年马克思的伦理思想中占据重要地位。

二、审美之维度：生产过程中的异化

马克思在《手稿》中曾指出：“以上我们只是从一个方面，就是从工人对他的劳动产品的关系这个方面，考察了劳动者的异化、外化”（159）。这种分裂“不仅表现在结果上，而且表现在生产行为，表现在生产活动本身中”（159）。这与劳动过程的特征或劳动者作为生产者的活动有关。因此在另一种意义上，马克思认为“劳动是外在的东西”（159），即这“不属于”或不是“他的本质”的反映（159）。与中世纪工艺者的情形不同，资本主义社会中无产者的劳动不是本己自我的、个性表达型的创作行为。工作已变成一种“机械”活动，“雇用的手”这个表达很好地把捉到了这一点。

这种异化表现形式的一个方面与技术或机器有关。马克思在《手稿》中论述道，在资本主义生产的领域内，所有参与者都会被他们所操作的机器所奴役。因此他们成了“机器般的”，被雇佣者当做“固定资本”部分而使用的机器来对待。这至少是马克思谈到异化劳动时的部分含义。他在《手稿》中指出，工人“在精神上和身体上被压抑到机器的状态”（121）。同样在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯说“他们不仅是资产阶级的奴隶”，也是“每日每时都受机器奴役”。^④《手稿》中青

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第37页。

② Axel Honneth, in Martin Jay (ed.), *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 21.

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第34页。译文有改动。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第38页。

年马克思谈到，资本主义社会可以被视为机器或一架大写的“机器”，而且在它内部，个体人类已经成为机器人或自动机，或者通俗点讲就是这个机器上的“齿轮”。作为结果，劳动者在这一过程中或通过这一过程自然而然地丧失了人性。

就异化的第二方面而言，青年马克思坚持认为：与机器、无生命的物体及非人的动物不同，人是具有自由意志的。正如他在《手稿》中所说的，人是“普遍的，并且因此是自由的存在物”（161）。因此，当资本主义生产过程和与之相关的“异化劳动”，“把人的类生命仅仅变成为其肉体存在的手段”时，马克思认为这是劳动者“自主活动、自由活动”的“退化”（163）。生产者从事的工作不具备像人的生产那样所当拥有的特质。对于青年马克思，他同汉娜·阿伦特一样认为：人在本质上是自发的、有创造力的艺术性存在，能够通过行动为世界带来新的、与众不同的东西。

在《手稿》讨论异化时，马克思始终抓住这一点关于异化的思考方式：他认为资本主义社会关系将人类降低到客体、物或机器的地位。但他也指出资本主义社会的问题在于实际上人仅仅被看作是动物，即牛马一般。如他曾说，“国民经济学把工人只当做劳动的动物，当做仅仅有必要的肉体需求的牲畜。”（125）。因此马克思继续讲，劳动者“从作为人”变为了只不过是“抽象的活动和胃”（120）。当然马克思认为人有胃，也就是说人的存在有其动物性、生物性、肉体性维度。但在他看来，从很多方面来说人都是一种相当独特的动物。如果我们能够过适合本性的生活，就必须注意那些使我们具有独特人性的特征。

马克思在《手稿》中坚持劳作或者人的劳动应该是“人性机能”，或者说是作为自由创造的人的本性的表现。然而在资本主义社会，人在工作中“觉得自己只不过是动物”是牛马（160）。另一方面，当劳动者在工作之余有机会展现自身或“自由活动”时，他仅限于表现自己的“动物机能”——如“吃、喝、生殖”或“居住、修饰等等”（160）。因此马克思总结道：“人的东西变成了动物的东西”，而“动物的东西变成了人的东西”（160）。在这种状况下，人的劳作就不再是“需求的满足”，特别是那些通过自己的劳作创造性地展现自我的需求。与之相反，“劳动只是一种满足外在需求的手段”，这即是说与身体相关的生理需求——人与其他动物的共同需求（160）。马克思注意到在这方面，“它的异己特性完全表现在，只要肉体的强制或其他强制一旦停止”，这种劳动，只有这种特殊类型的劳动会“被像瘟疫一样逃避”（159）。

三、异化的心理维度：人与自身的类存在相异化

马克思在《手稿》中提到的异化的第三方面与第二方面密切相关，并可被视为对它的延伸。就人而言，类存在的概念与人的本性的概念是有关系的。对人来说，按照自身类存在的要求来生活，就是过完整的人的生活：符合或适合于人本性的生活。这样的生活是自我的本真展现，也可能被称为一个人的“真实自我”。与之相对，与一个人的类存在相异化是过一种非人的、丧失人性的、有辱人格的生活。这远非是自我得到展现，而是相反——自我受到压抑或压制。

在这里很容易对审美的、心理的、以及可能被视为最明显的异化的伦理方面（或狭义理解上的伦理维度）进行尝试性区分。我已经提及审美的维度，在下一部分中我将仔细考察道德维度。我要在这里谈下马克思关于异化心理层面的观点。从这个角度来看，《手稿》中出现的伦理思想与自我表达的主题或自我的政治（politics of the self）的议题有关，而非人们通常所认为的——与阶级斗争，即经济资源的公正分配冲突的议题有关。

在《手稿》中马克思热衷于确立异化的确包含着精神或心理的维度。他认为这与人同其自我相异化的观念有关。无论资本家雇主还是劳动者都要遭受这种异化。对马克思来说，在资本主义社会中，一部分人（即在工厂里劳作的人）已经变为了动物或牛马一样。对于他们的雇主而言，只有他们本性的肉体的、或生存方面被视为相对紧要的，而非精神或心理方面（或者说自我的内在维度）。的确，通过工资支付工人所获得的报酬为他提供了“维持生存的手段”（158）。但马克思指出

这只是适应了他的外在的、身体上的需要。这仅是将工人视为“肉体的主体”，而从主体这一术语的严格意义上讲，工人根本不能被谓之“主体”（158）。

在《手稿》中马克思非常清楚，就被雇佣者而言，在资本主义生产的模式下工作的本性必然牵涉到心理上的堕落——“自我的异化”或他所说的“自我的丧失”（160）。他说工人的劳作“不是他自己的，而是别人的。”这不属于他，因而在生产过程中“他并不属于自身，而是属于另外一者”（160）。在签订雇佣合同时，工人“不得不出卖自己和自己的人性”（122）。同样，在工厂中从事资本主义生产的同时，工人不但同自己的劳动产品相异化，而且还“使自身异化”（159）。马克思论述道异化劳动是“人与其自身相异化”，因而确确实实是“自我牺牲的劳动”（160）。它带来的屈辱不仅是肉体或身体上的，也包括人的“精神”、个别劳动者的心灵和心理（160）。马克思指出从事生产行为的不是全面的人或“作为完整的人”（189），而只是部分的人。而这在某种程度上被认为是与他作为人的其他方面相分裂的（原文如此）。的确，对马克思来说，现实中人确实已经变得这样分裂：“在工作中”被雇佣者“没有肯定自己”，而是“否定了他自己”。他“不能自由地发展自己的身体和精神，却摧残了他的身体并毁掉了他的心灵”。他“只在工作之外感受到了自身，在工作中却外在于自身”（189）。因此，“工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大，他自身、他的内部世界就越贫乏。”（157）。在这种状况下，“工人把自己的生命投入对象”，结果是“现在这个生命不再属于他而属于对象了”（157）。马克思认为，只要以这种方式工作，工人“感受不到满足”，而是“不幸”（157）。马克思说工人的异化劳动不过是“对他本身来说一种痛苦”（165）。简言之，用霍耐特的精辟表述：马克思认为参与到资本主义生产过程的工人遭受地是一种“心灵贫困”（psychic immiseration）。^①

因此青年马克思对资本主义社会的批判，不仅具有心理和审美的维度，宽泛地看，这也是他伦理批判的一方面。按照青年马克思的观点，资本主义社会生产关系，对于不得不忍受它的劳动者的福祉（Well-being）来说是有害的。对任何人来说，我们本性的超自然的精神方面受到压制，压抑的生活算不上“幸福的”、充实的或欣欣向荣的生活。有些诠释者仅注意到马克思思想的这个特殊方面就得出了结论：就道德问题而言，马克思至多可被视为某种后果论者，甚或是一个功利主义思想家。如霍耐特有时就会以这种方式来解读马克思。^②

在《手稿》中，马克思把这种形态的心灵贫困与那些仅仅为了金钱或财富本身而去竞逐的人联系在一起。在他们看来金钱或财富并不是达到目的的手段，它们的目的也不是使拥有者在（适度地）消费时，能购买有助于生活的幸福或欣欣向荣的产品。相反，财富本身就是目的。以这种方式生活的人持一种特定的思维定势：无论出于何种理由，他们都试图占据或拥有越来越多的东西，“占有”它们，而非真正消费它们。^③对他们来说，所有权与消费、或消费可以带来的快乐无关，而与权力、统治和控制有关。按照马克思的说法，那些以这种方式在世界（和其他人）中寻求定位的人在精神上既贫困又不快乐。

马克思把这种观点与国民经济学或“财富的科学”联系在一起，也坚持视其为“克制、贫困和节约的科学”（226）。这是由于自我弃绝而不可避免地造就的不幸的科学，因此也是“禁欲主义的科学”（226）。它的“真正理想”是创造一个世界，它不仅有“禁欲的却又进行重利盘剥的吝啬鬼”，还有“禁欲却又进行生产的奴隶”（226）。他指出这样的国民经济学才是“真正道德的科学”（226）。的确，它是“所有科学中最道德的”，因为“自我节制”，即“对生活乃至人的一切需要都加以节制”是“它的基本教条”（226）。

① Axel Honneth, “Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Reviewed”, in *The Fragmented World of the Social*, p. 11.

② Axel Honneth, “Traces of a Tradition in Social Philosophy Marx, Sorel and Sartre”, in *The Struggle for Recognition*, Cambridge: Polity Press, pp. 148–151.

③ 就马克思思想此方面的发挥参见 Erich Fromm, *To Have or to Be?* London: Continuum, 2005 [1976].

由资本主义社会关系所创造和维系的这种吝啬鬼的人格类型，不利于马克思所设想的人的良好生活的人格——在这种生活中个体所关注的是像人那样过得欣欣向荣。马克思始终坚持合理的生活“不应该仅仅被理解为直接的、片面的享受，不当仅仅被理解为占有、拥有。”（189）。在马克思看来，正因此他们异化的生活伴随着孤独和不幸。人们可能会认为这现象几乎没有道德意义。毕竟，抛开个别道德主体是否对自己具有义务的话题，如果吝啬者的生活单纯影响到他自己，那么伦理学就没有理由去专门关注这个问题。然而，按照青年马克思的看法，占有的方式或某些个体所具有的试图去占据、主宰和控制周围世界的野心确实是值得伦理学关注的问题。因为这不仅可能而且确实影响了他们与其他人的关系。这就把我们带到马克思所讨论的异化的第四维度——资本主义所造就的人与人之间的异化。如果更为狭义地理解，这就是异化的伦理维度。

四、异化的伦理维度：人与人的异化

在《手稿》中马克思叙述了异化的第四个维度。他提到“人同自己的劳动产品，自己的生命活动、自己的类本质相异化的直接结果就是人同人的相异化”（163）。马克思继续说：“当人同自身相对立的时候”，这样做也使得他必然同时“与他人相对立”（163）。因此，“人的类本质同人相异化这一命题”实际上是“一个人与他人相异化，以及他们中的每个人都同人的本质相异化”（164）。

马克思在这里所想到的事实是资本主义社会的社会关系使人降格到了并非动物，而仅仅是商品的状况。因此人被客体化了，他们被认为是只是无生命的客体或非人的“物”，可以在市场上买卖的财产。无政府主义科幻小说家勒·古因（Ursula K. Le Guin）的伦理学观点与青年马克思相似，用他的话说来，资本主义社会本质上是“财产主义（propertarian）”^①。青年马克思认为工人们被他们的雇主像工具一样“对待”，这至少预示了后来被法兰克福学派的理论家所使用的“工具理性”概念的一个侧面。被对待的人的典型当然是那些被奴役者。马克思指出工人遭到如此对待——就他们是工人而非人类来说，仿佛他们生活的唯一功能和目的只不过是活着的工具或用具，被用来服务于他们主人的利益。

这样，在讨论异化的第四个维度时（人与人之间的异化时），马克思想到的是在资本主义社会中存在着主宰、掌握、拥有和控制他人、或占有他们、使他们服从自己的目的——简而言之，奴役他们的动力。正是主要地出于这个理由，马克思在《手稿》中提出的异化理论可与黑格尔在《精神现象学》中的主奴关系建立联系。

在《手稿》中马克思遵循黑格尔的论点，认为自我的出现和自我认同的维系只有在一定的承认关系中才会存在。正如他所说的，只有“通过他人的关系”，“人对自身的关系才成为是对象性的、现实的关系”（165）。马克思也指出“通过异化的、外化的劳动”，“工人生产出一个同劳动疏远的、站在劳动之外的人对这个劳动的关系”（166）。因此，“工人对劳动的关系”也“生产出资本家——或者不管人们给劳动的主宰起个什么别的名字——对这个劳动的关系”（166）。这些话显然呼应了黑格尔在《现象学》的“主奴关系”一节中的表述。在这两种情形下，我们都发现被奴役的个体劳动者的个人认同或自我意识取决于个人与他人之间存在的社会关系。在任何情形下自我认同都是通过共同（如果不是相互的）承认的主体间关系来创造和维持的。对黑格尔来说，相互承认是基于对人类平等的价值观的共同承诺。这就是黑格尔在《现象学》中所说的“真实的承认”。黑格尔将其与“虚假的承认”相对比，在这种错误认识中，双方至少有一者并不承认（也可能是两者）这个法权的基本原则，他不接受另一者也是人类同胞。诚然，存在着这样的理论可能性：双方在这种关系中自由地、而非强迫地彼此承认为“主”和“奴”。但黑格尔认为就承认问题来说，虽然在此情形下双方是

^① 参阅：Tony Burns, *Political Theory, Science Fiction and Utopian Literature: Ursula K. Le Guin and The Dispossessed*, Lanham, md: Lexington, 2008, pp. 282–285.

自由地做出的，显然在某种意义上也是共同的（mutual）的承认，但既不当也不能被视为交互的（reciprocal）、或真实的承认。^①

马克思对这个主题的看法与青年黑格尔运动中另一成员施蒂纳（Max Stirner）的观点形成了有趣的对照。他也通过对黑格尔《现象学》中^②论述的批判性解读，在伦理问题上发展出了自己的看法。施蒂纳认为黑格尔在《现象学》中提到的主宰、控制和奴役他者的欲望并不是一种社会现象，而是人本性的利己主义的自然结果。这是人类境况中所不可避免的结果，也就是“生命规律”，因而不在于道德上被加以批评。^③ 马克思承认在资本主义社会中，“从事交换的动力”不是利他主义或“人性”，而是“利己主义”（237）。这是青年马克思认为资本主义社会的生活既不是也不可能是伦理生活（ethical life）的理由之一。然而马克思反对施蒂纳，他认为利己主义及随之而来的人与人之间的异化，是在资本主义社会关系下产生和蔓延的。与施蒂纳不同，青年马克思认为，对这种境况的历史性超越不仅从社会学上来说是可以的，并且从伦理上来说是值得追求的。

为了把握这个第四维度的异化，并表达他对资本主义社会中工人困境的认识，马克思常在《手稿》中和别处使用奴隶的话语和意象。我们已经看到在《共产党宣言》中，马克思、恩格斯把无产阶级称为“资产阶级的奴隶”。同样在《手稿》中，马克思指出“工人成为他的对象的奴隶”，外在于他并且控制了他（158）。在马克思看来，诸多方面都与这种奴役状况有关。正如我们所见，其中之一的是这样的事实：在资本主义社会中，从事生产行为的个体劳动是机械性的。它单调乏味、沉闷无趣而反复——对人来说这样的生活只能导致不幸。然而就马克思很重视的异化的另一维度来看：在事实上，这种状况被视为在伦理上无可厚非的。如果个体工人就像机器一样，不过是财产或生产资本的东西，那么就会得出他们没有伦理地位或身份的结论。机器当然是无生命的物体，它们不会感受到精神或肉体上的痛苦，也没有感觉或情绪；机器不会感到痛苦或不快；机器既没有权利也没有义务，人们不会对它犯错或做出不义的行为，没有理由去考虑它们的幸福。这样对劳动力的雇主来说，就如何对待劳动者而言，道德顾虑压根是不合宜的。

在《手稿》中马克思这里论述的另一个有趣特征是，他并不总是在结构性的、或非人的层面考察工人的奴役状况。工人确实是被奴役的，却不仅仅是被“制度”、机器、或者生产的物品所奴役。这里与他后来的一些著作所不同的地方是，马克思直接地从更个人的层面去思考工人的奴役。这涉及个体与他者之间非间接的、或直接关系的问题。这就是为何有可能对其进行道德考量的理由之一。因此，例如马克思曾一度主张“人对自身的关系只有通过对他人的关系，才成为对他来说是对象性的、现实的关系”（165）。“如果人对自己的劳动产品的关系、对对象化劳动的关系”就是“对一个异己的、敌对的、强有力的、不依赖于他的对象的关系，那么他对这一对象所以发生这种关系就在于有另一个异己的、敌对的、强有力的、不依赖于他的人是这一对象的主宰”（165）。如果工人的活动是“不自由的活动”，这是由于“这种活动是替他人服务的、受他人支配的、处于他人的强迫和压制之下的活动。”（165）。马克思还观察到“工人的活动”是对他的“痛苦”，然而对于工人的雇主来说则是“享受和生活乐趣”（165）。

人与人之间的异化这一方面可在如下事实中体现：在资本主义生产方式下，工厂中的工人受到严酷的劳动纪律制度的约束。因此，远非自由选择或自愿地表达自己的个性，与资本主义生产相关的劳动运用了那些强权、强迫和统治的形式，而这在传统上是同奴隶制联系在一起的。^④ 正如马克思对亚当·斯密“自由的契约”这个概念的批判：一旦签订了这种合同的工人进入工厂的大门之内（“放弃

① 黑格尔：《精神现象学》·上卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1997年，第127—130页。

② Max Stirner, *The Ego and Its Own: The Case of the Individual against Authority*, Steven Byington (trans.). Intro. Sidney Parker, London: Rebel Press, 1982 [1845], p. 9.

③ 一些印证这个观点的特别引人注目的段落，参见：Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 139, p. 256, p. 311.

④ 就这个主题也可参阅：《资本论》第1卷，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，2004年，其中的“工作日”：第267—350页，“机器与大工业”：第427—458页，“工厂”：第481—484页。

所有希望，来到这里的人！），进入到生产领域，他的劳动就不是“自愿的，而是被迫的”。这是“强制劳动”的特殊形式（159）。马克思指出“劳动的异己性完全表现在：只要肉体的强制或其他强制一停止，人们就会像逃避瘟疫那样逃避劳动。”（159）

当马克思谈到异化的第四个维度——人与人之间的异化时，这并非是马克思的整个异化理论中可以被称为“伦理学”的唯一方面。然而这些观点对恰当理解青年马克思的伦理观是必要的。马克思像黑格尔一样持有这样一种人性观：人在本质上是社会的、政治的动物，即一种伦理性的存在者。人的类存在的一方面就是其类生命，除此之外，或者说完整的人类生活也就是伦理生活。马克思指出如果两个人相互关系不是伦理性的状况（即作为人所应然的那样），那么就是其中一者试图或多或少地成功占有、控制、支配、占据或奴役另一者的关系。这是当马克思在论述资本主义倾向于将人类还原为商品或财产的一部分时，他所设想的情形之一。青年马克思主张这正是认为资本主义的社会关系无法在伦理上得到宽宥的理由之一。这种关系不是一种伦理的关系，从伦理原则或从正当的立场来看也是无法得到辩护的。如果用正义的语言来表述这一点，这种关系内在的是不公正的。显然，这里的涉及到的正义是承认性而非分配性的正义。

这样对青年马克思来说，他认为与异化相关的“自我之丧失”的一个重要方面是这样的事实：马克思认为劳动者不是被以适合于人的方式（人某种意义上理应享有他们自己的尊严或价值，因为他们是人而有权得到尊重）而对待的。在《手稿》中的别处，当评论工会主义的局限性和争取更高工资的斗争时，马克思认为这样的增长“只不过是使奴隶得到更好的报酬，不会为工人或为他们的劳动赢回人的地位和尊严”（167）。这清楚表明他认为生活比阶级斗争包含地更多。或许如霍耐特所指出的，这个论述揭示了对青年马克思来说承认斗争是阶级斗争的一个重要方面；除了公平分配经济资源之外显然还包含着其他议题。^①

五、青年马克思论分配政治与政治认同之间的对立

青年马克思在伦理学问题上的兴趣可以同资本主义的伦理学批判关联起来。这个伦理批判关注的是与承认或虚假承认的（mis-recognition）概念有关的非分配性的问题。上面的分析表明青年马克思可以被视为触及了一种认同政治的、或者说是承认政治的形式。他当然关心正义问题，但不仅仅是分配正义，也包含黑格尔在《精神现象学》中讨论“主奴关系”时所考虑的那种承认正义。在《手稿》中，对马克思来说，与其说资本主义社会的不义在于社会产品分配的实情是有问题的，不如说其人际关系本身的实情就是不公正的。一些人（资本主义的劳动力雇主）如此对待别人（他们的雇员），就仿佛他们不是人，而是达成自己目的的手段——只不过是“物”、“活的工具”或“奴隶”。

理查德·森内特（Richard Sennett）忽视了青年马克思对资本主义批判的这一维度。他沿着与青年马克思相近的路数发展了一套他所谓的“新资本主义”的批判，却根本没看到马克思本人正是出于同样原因反对“老”资本主义。从马克思主义的观点来看，这些问题既不是“新”资本主义的，也不是“旧”资本主义的，而是资本主义本身所固有的。由于森内特倾向于将马克思主义等同于共产党在前苏联的专制实践，他对这个主题的看法被褊狭化了。因此毫不令人惊讶的是，他认为这与“尊重的政治”（politics of respect）的缺席有关。在他看来，并非是斯大林主义，而是马克思和马克思主义本身对“尊重的政治”的这一理念几乎没有兴趣。本节主旨之一即在展示此论点之缺陷。

这里的建言是，青年马克思的伦理观受惠于黑格尔，或者说通过参照黑格尔在《现象学》中所发展的承认理论，它们能够得到最好的理解。对于评估马克思和他的观点之于理解当代政治议题的意义来说，这一建议具有一种有趣的含义。在过去十到十五年左右的时间中，围绕“分配的政治与承认的政治”产生了诸多争论。特别是在霍耐特与弗雷泽的著作中，我们可以看到他们这一争论的内

^① 请再次参阅：Honneth, *Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Reviewed*, pp. 9–10, p. 13.

容。尽管霍耐特是黑格尔哲学的热心研究者，但黑格尔的承认理论并非他和弗雷泽之间争论的核心。的确，那些对承认政治感兴趣的人（包括弗雷泽）似乎认为可以完全不涉及黑格尔而专就这些问题展开理论建构。他们认为黑格尔和他的观点似乎是对相关问题形成恰当认识的障碍。

在他们的争论中，霍耐特和弗雷泽不仅对黑格尔所谈甚少，甚至对马克思讨论的更少。然而似乎很清楚，无论他们对其他主题有多少不一致，在讨论中他们对马克思及其论点所处位置的看法是统一的：马克思最好被视湿分配政治而非承认政治的理论家。马克思应当与那些老左派、社会主义者、或与工业化时代和现代性政治相关的阶级政治联系在一起。因而马克思及其观点在当今有点可疑。鉴于当代经济、社会、政治和文化的发展，任何类型的马克思主义当今都成为了明日黄花。马克思主义者就当代最重要的政治议题插不上话：最突出的不是社会——经济分配的议题，而是社会和政治认同——承认的议题。在这方面，弗雷泽和晚期霍耐特的论述都反映了马克思是国民经济学的研究者这一通常的看法。这样马克思只是对发展出对资本主义社会的经济体系、特别是对其生产方式和运作方式的科学认识感兴趣，并且根本不就这个社会进行道德判断。那些拒绝这种对马克思的解读，坚持马克思对这个社会的确提出了伦理批判的人，大体上倾向于把注意力放在分配正义的议题上。然而，他们通过这种论证已经暗示了马克思对那些非分配本质的正义问题（承认正义的问题）丝毫不感兴趣。上述对马克思异化理论的解释将会把我们引向另一方向。

六、马克思作为社会机构中权力滥用的批评者

有趣的是，在《手稿》中青年马克思认为：在资本主义生产过程中工人外在的、肉体或身体的需要得到了迎合，而工人内在、心灵的幸福被完全忽视。这一事实的含义是：参与的个体既非作为人、也并非作为动物、商品、机器或客体，而只不过是作为一个特殊社会角色的例示或具体实例。他或她是特定主体地位或特定社会身份的刻板观念的承担者。马克思指出，由于仅仅关注于人生存的物质层面，被雇佣而挣得的工资虽然的确能够使个体生存，但只不过是“作为工人”（158）。马克思提到“这种奴役的极端”是“只有作为工人才能维持自己作为肉体的主体，并且只有作为肉体的主体才能是工人。”（158）。马克思在《手稿》的别处写道：“不言而喻，国民经济学把无产者仅仅当做工人来考察”（124）。他说“国民经济学不考察不劳动时的工人，不把工人作为人来考察”（124）。

对受其影响的个体来说，有两点理由可以将这种刻板地观念化（stereo-typing）视为非人性的和有辱人格的。第一点，也是两者中更明显的：事实上，那些拥有工人社会身份的人，或承担这种特定社会角色的人，确实受到了雇佣者或主人的不良对待（通过一种被马克思视为是与奴隶制形式类似的、有辱尊严的方式）。他们所承担的是与低下地位相关的社会角色。个体由于仅仅是工人，或只是一个工人，以至于他遭遇不良对待的缘由，仿佛作为工人他们不是人，因此不值得拥有那种一个人对他者所理应具备的道德考量。

第二点，作为一个并不是特别明显的理由，与这一事实有关：无论所受待遇的性质如何，在资本主义社会中作为工人的个体，正如在这个社会中或任何其他类型的社会中承担特定社会角色的任何其他个体一样，可以被视为受到与这个社会相关的地位和义务所困或所奴役的。即使就其中处于相对优越地位的，得到了良好而非低下待遇的人来说，也是同样如此。换句话说，正如作为奴隶的工人那样，人们也会在雇佣者（主人）的那里发现被奴役的一面。马克思认为，在工厂一样的社会制度中，劳动的雇佣者和被雇佣者都被嵌入在社会生产关系的框架内。而且从某种意义上讲，这是一种他们双方都被奴役的状况——即使就在雇佣关系中他们的各自状况来说，前者的待遇比后者好得多。回想下作为奴隶的斯多葛派哲学家爱比克泰德引人注目的表述：那些占据着古罗马议员位置的人，他们不过同样也可以被视为是奴隶。爱比克泰德说他们是“穿紫衣的奴隶。”^①这种观点在二十世纪萨特的存在

① Epictetus, *The Moral Discourses of Epictetus*, Elizabeth Carter (trans.), London: Dent n. d., IV, I, p. 232.

主义哲学中具有重要地位。正如青年马克思，萨特也是黑格尔哲学（特别是《精神现象学》的主奴关系部分）的热心学生。^①

值得注意的是，在这一语境中客体化或物化这个概念也是可适用的。社会在一般性上不仅可以被视为物化现象的表现，而且不同的社会机构、相应的社会角色及与之相关的特定身份的多样性，都可以被视为物化现象的表现。它们也可以被视为具有某种“物一样”（thing-like）的特质，这使其与马克思的观点（其本质是属人的）所不同。对青年马克思来说，劳动者被认为只不过是一个工人或受到了如此这般的对待，就是被客体化了或者降低到物的、用具的、雇主或主人手中的活工具的地位。马克思认为这样的人事实上就是一个奴隶。当然这里关注的焦点是资本主义下的经济生产、工作与劳动的世界，特别是像工厂一样的社会机构中的劳动分工。青年马克思没有看到，或至少他虽看到了但不感兴趣的地方是，实际上也可以对其他社会机构（例如救济所、医院、监狱和学校，所有这些当然不仅仅是雇佣劳动的机构）给出类似的分析。马克思认为在相当程度上与“虚假承认”有关的不义也是和资本主义有联系的。这是典型的、唯独与资本主义生产方式相关的社会关系所支配的结果。另一方面，非常清楚的是，“虚假承认”的现象也与社会生活其他面向的存在有关。其中一些可能根本不是现代的，因为可以在所有它们存在的社会机构中发现；其他一些虽然确实是现代的，但并不是唯独与资本主义有关的，比如工业主义、官僚主义、技术主义和管理主义。就这些问题，受到黑格尔在《精神现象学》中讨论的“为承认而斗争”的思想所启发在《手稿》中给出的对现存社会的伦理批判，可以与通常看来与马克思主义并非特别相关的，而是与无政府主义相关的当代社会制度的批判视为相一致的。在这方面，无论是无政府主义者还是马克思主义者所给出的伦理批判，在思想史上可以视为是同源而出——十九世纪四十年代的青年黑格尔派运动及其对黑格尔哲学的批判性解读，特别是对黑格尔在《现象学》中主奴关系的讨论。应该记住，不是马克思，而是黑格尔的另一个学生，作为无政府主义理论家的巴枯宁（Michael Bakunin）曾说，“奴隶的主人不是一个人，而是一个主人”，作为主人他既“无视奴隶的人性”也“无视自己的人性”。^②

结 论

克里斯·亚瑟（Chris Arthur）认为《巴黎手稿》中青年马克思对黑格尔在《现象学》中的主奴辩证法讨论没有兴趣。“许多著作中都独断地认定马克思是受到了黑格尔对奴隶劳动分析的启发”。这在他看来这是错误的。^③ 亚瑟坚持认为这个与科耶夫、萨特、伊波利特和马尔库塞等人著作都有关系的“论点是完全错误的”，^④ 因为《手稿》中马克思“从来没有提到《现象学》的这一部分——没有给予它重视！”^⑤ 正如我前面提到了，马克思后来在《手稿》中直接提到了《现象学》，在另一章中专门讨论了黑格尔的辩证哲学整体。然而，我们远不清楚他论述中暗指的是黑格尔讨论主奴关系时的哪部分文本。这样，在亚瑟看来上述诠释者均毫无支撑依据得直接假定了：马克思在《手稿》中讨论异化概念时所想到的是黑格尔关于主奴关系的论述。

为了回应这一观点，人们或许不应该过分地关注这个事实，即在《手稿》中马克思对黑格尔《现象学》中的主奴关系观的暗示是含蓄而非显豁的。虽然必须接受的是，青年马克思既没有明确地提及黑格尔的承认理论、也没有谈到黑格尔关于主奴关系的讨论，但他在《手稿》中对伦理问题的

① Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Hazel E. Barnes (trans.), London: Methuen, 1972, p. 233, pp. 235-238, p. 271, pp. 363-364, p. 370, pp. 380-381. 萨特对黑格尔的主奴关系部分的解读与施蒂纳及其无政府主义版本相接近。因此这也同青年马克思存在着显著不同。

② Michael Bakunin, *Selected Writings*, ed. A. Lehnig, London: Cape, 1973, p. 147.

③ Chris Arthur, "Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology", *New Left Review*, Vol. 142 (1983), pp. 67-75, p. 75.

④ Arthur, "Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology", p. 75.

⑤ Arthur, "Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology", p. 69.

处理方式，就像他之前的黑格尔那样是承认理论式的。更进一步说，我们已经看到，即使没有提及黑格尔或《现象学》，在《手稿》中的很多地方马克思都明确触及了主奴关系的主题。人们当然有可能认为马克思的洞见（由于资本主义与一种独特的现代形式的奴隶制有关，因而可以在伦理上对其进行批判）受到启发的来源可能出自别处。然而，尽管这具有可能性，但在我看来难以信服。鉴于在1844年黑格尔哲学之于社会和思想界的统治地位，我认为似乎不可能说启发这些观点的直接资源是出于别处的。就像青年黑格尔主义运动的其他成员，特别是费尔巴哈和施蒂纳，马克思在思想发展的这一阶段正试图通过批判性地理解黑格尔来澄清他自己在一些问题上的看法。在我看来这一论断是明显具有优势的：从狭义理解上的道德问题而言，青年马克思是一个承认理论者，并且他与黑格尔在《现象学》的“主奴关系”部分中所持的观点相似。青年马克思的伦理思想及其对现存社会的伦理批判不仅与黑格尔相近，而且在很大程度上可能是通过对黑格尔哲学、尤其是黑格尔《精神现象学》的理解而得到了启发，这在我看来是完全可信的。

通过集中分析异化概念及相关的“承认”概念（正如在《现象学》中黑格尔对此术语理解的含义上）发展出了对马克思伦理观的这种解读，我试图为这一主张辩护：就狭义的伦理问题而言，青年马克思像黑格尔一样事实上是一个承认理论者。承认的概念，与黑格尔运用此术语的含义大致相同，在青年马克思对资本主义社会的伦理批判中起着重要作用。因此，马克思在这个阶段，正如重视分配政治那样重视承认政治。这可以说是一个理应被记得，然而却被遗忘的地方。就我们对当代政治问题的理解来说，人们可能会看到这个被遗忘的马克思可能比大家熟知的马克思更有意义。特别是这个被遗忘的马克思回应了认同政治的问题。依据这种对《手稿》的解读，这位被遗忘的马克思所持的观点对当今所有的政治学学者——无论他们是否自视为一个马克思主义者——都将葆有意义。

需要马上补充一点，我并不认为马克思主义的国民经济学不具有当代意义，也不认为阶级政治是陈年旧事，但我认为马克思对这种特殊政治形式的建树的基础是一种全面的正义理论。这一理论的确能帮助我们理解分配正义的问题。而对仍属于资本主义社会（在马克思对这一术语理解的含义上）的当代社会政治来说，分配正义是至关重要的。马克思的这一理论也使我们能够回应非分配性的正义问题，包括可能被称为承认性正义（recognitive justice）的问题。正因此，今天马克思主义者的旨趣才有可能不单单被局限在国民经济学问题或经济资源的分配问题。他们也会对认同政治的相关问题产生兴趣。例如那些与青年马克思对19世纪工厂中劳动者所受待遇相关的批判思想，正如我们所看到的那样，非常依赖于黑格尔的“为承认而斗争”以及“客体化”和“奴役”的观点，而这些与当今有关“种族政治”和“性别政治”的著作都有着明显的联系。

这里特别令人感兴趣的是与那些仍在进展的、劳动领域的福祉及承认相关的话题。由青年马克思所发展出的资本主义批判在当下的彰显，需要我们关注当代社会中大公司、商业企业、或其他官僚机构中的“人力资源管理”部门的相关行为。这里的建言是，这些机构中的当权者并不承认他们所“管理”的员工是人，而不过是可量化和可测定的人力资源单元。这是马克思对19世纪资本主义伦理批判的诸多方面之一，对那些试图抵抗当今的官僚主义、技术主义和管理主义（managerialism）势力的人来说依然葆有意义。从这个角度来看，管理主义既是一种实践，也是一种理论。作为理论的管理主义是一种思想框架，并为相应的实践提供了规范性的证明，因而这一理论具有意识形态的功能。从道德角度来说，“管理主义”的意识形态与“新自由主义”的后果可以说一样暗藏危险。因此，这不仅要被马克思主义者的严肃应对，更普遍的来说，还要受到那些很少讨论、甚至是很少触及这个问题的政治意识形态的学者们的严肃应对。最重要的，至少就当今对承认政治感兴趣的那些人来说，这正是青年马克思伦理思想的当代意义所焕发光彩之处。

（责任编辑 已 未）

试论新中国纪念活动中的肖像政治（1949－1956）

孟令蓉

【摘要】1949年至1956年，中国共产党全力擘画以领袖肖像为中心的政治实践，旨在推动新中国国家权力生产、意识形态传播和政治合法性获取。溯及既往，该项政治实践既肇始于党的政治文化传统，亦催生于新中国领袖肖像正规化治理难题。而在经由系列肖像适用规范的制定，多维纪念策略和纪念机制的确立，以及重大纪念活动的仪式操演后，领袖肖像得以有效介入新中国政治叙事，并发挥着形象塑造、政治象征、关系协调、社会动员等多项重要功能，深刻影响着中国共产党政治文化新传统的创新与赓续。

【关键词】中国共产党；纪念活动；领袖肖像；肖像政治

中图分类号：D651 文献标识码：A 文章编号：1000－7660（2019）02－0048－13

作者简介：孟令蓉，江苏常州人，法学博士，（广州 510665）广东技术师范大学马克思主义学院副教授。
基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国共产党纪念活动史的文献整理与研究”（15ZDB044）

作为一种象征性的政治符号，领袖肖像“具有使事物合法化，起导向作用的特性”^①。中共自成立以来，重视发挥领袖肖像在纪念活动及其仪式操演中的政治叙事功能，频繁将其使用于关涉自身政党属性和政权合法性的多维表达。及至新中国成立，中共以领袖肖像为主体、以纪念活动为载体的肖像政治已渐成传统，并循此积极性作用于新中国国家权力生产、意识形态传播和政治合法性获取，构成中共历史发展的独特面相。目前，学术界已注意到肖像政治对中国革命和建设的影响，但就1949年至1956年间中共推行新中国肖像政治的历史肇因、实施路径和价值内涵的探讨，以及新中国肖像政治实施策略、运行机制与功能启示的研析，虽有一定成果论及^②，但仍有待于进一步分析和说明。

一、承袭与想象：新中国肖像政治的历史源起

领袖肖像是政党、政权和国家的政治象征，以之为中心实施肖像政治，对于新生国家政权而言，具有非同一般的社会政治功能。概言之，它既是意识形态生产和突出的重要方法^③，也是政治权力生产和再生产的重要资源^④。然而，领袖肖像“自身不能进行政治意义和社会效应的生产，需要政治力

① [俄] 谢·卡拉－穆尔扎：《论意识操纵》（下），徐昌翰等译，北京：社会科学文献出版社，2004年，第632页。
② 国内外代表性成果有：[日] 九田孝志：《国旗、领袖像：中共根据地的象征（1937—1949）》，《中国社会历史评论》第10卷，2009年；[日] 王明等：《毛沢東の政治肖像》，刀江书院，1971年；[美] 洪长泰：《毛泽东时代的庆祝游行：中国五十年代的国家景观》，《现代哲学》2009年第1期；于帆：《肖像与秩序——孙滋溪〈天安门〉中的领袖像与国家意象》，《美术研究》2016年第3期；李军全：《肖像政治：1937—1949年中共节庆中的领导人像》，《抗日战争研究》2015年第1期。
③ [美] 玛利塔·斯特肯、莉莎·卡特赖特：《看的实践：形象、权力和政治》，周宪主编：《视觉文化读本》，南京：南京大学出版社，2013年，第233页。
④ 王海洲：《暗箭：论政治象征的三重争夺》，《江海学刊》2010年第5期。

量的介入与强化，需要政治精英不懈的运用与演示，需要权力技术的重复与操演”^①。由此不难理解，所谓“肖像政治”即缘此发生，中共自建党以来重视并极力推行肖像政治的一般动因亦在于此。然则，论及新中国肖像政治的具体动因，中共对既有经验传统的历史承袭，“新中国”对领袖肖像的政治“想象”，是构成其持续可能性与时代必要性之表现，并典型反映于新中国领袖肖像正规化治理进程之中，以及党和国家系列重大纪念活动的仪式操演之维。

中共实施肖像政治的传统由来已久。建党初期，严峻而又变动不居的革命形势，年轻且又尚未成型的领袖集体，发生却未建构完善的政党文化，使中共难以自觉借助领袖肖像展开规范性的政治叙事。即便在大革命时期，中共也多是将与中国革命联系密切的马克思、恩格斯、列宁、孙中山等革命导师肖像，适用于各种纪念仪式，据以化作政治鼓动和理论宣传的核心象征符号。如在纪念列宁逝世周年之际，反映其斗争、学习和生活的十余副图像环绕着列宁的大幅肖像，刊登于进步杂志的封面，被用以征兆世界无产阶级革命的“著作者”、“实行家”、“理论家”——列宁——对“觉醒的亚洲”以及“革命的中国”的重要意义^②。土地革命战争时期，中共逐步获得相对稳固的政治空间，毛泽东和朱德作为苏维埃政权和中国工农红军的象征，其肖像开始悬挂于各根据地的公共空间^③；而作为象征“马克思及诸革命先烈精神”的革命导师肖像，业已悬挂或供奉于农家的“天地君亲师位”^④。上述史实揭示着，承载苏维埃政权和无产阶级意识形态双重政治意涵的领袖肖像，此时已进入根据地私人生活空间。抗日战争和解放战争时期，在爱国主义、民族主义、民主主义等多面旗帜的指引下，中共将以毛泽东和朱德为主体的党的领袖肖像，会同孙中山、蒋介石为核心的国家领袖肖像，以及马克思、恩格斯和列宁等国际共产主义运动领袖肖像，在纪念活动中施以策略性的排列组合与仪式操演，据以在统一战线的政策维度下力促全国协力抗战，在政党政治的独立性与统一性的调适中自证合法，在公共和私人生活领域建构政治权威与马克思主义信仰。总的说来，中共在新中国成立前的肖像政治实践，已呈现出渐趋常态化和日臻成熟的初步特征，反映在政治意识和操演技术层面也是越发的自觉与规范。

及至新中国成立前后，中共肖像政治开始步入崭新的符号地带，领袖肖像也被寄寓着更为丰富的政治“想象”。究其缘由，作为一种简洁易懂以及具有广泛影响力的“象征性视觉语言”，领袖肖像具有易于反复复制、频繁再现和广为传布的特点^⑤，这使其对于开启“人民民主专政”时代的新秩序，以及进行“新中国”国家政治叙事具有重要价值。基于此，在1949年2月3日举行的北平入城仪式上，毛泽东和朱德虽然身处西柏坡中共中央驻地，但其大幅肖像已作为“缺席的在场者”，随同解放军一起进入北平城；而原本悬挂于天安门城楼的蒋介石像，也在各界人士集会欢庆北平解放之前，被毛泽东像和多位中共领袖大副彩像所取代。^⑥至此，中共领袖肖像作为直接象征华北乃至全国性政治权力的象征符号，开始频繁出现于北平的各种政治仪式，并随着解放战争的胜利推进而延伸至全国各地。不仅如此，在早前解放的东北地区，宣传部门已将悬挂领袖肖像作为重要“政治性质”的问题，就其政治功能和适用规范进行深入宣传，以便在新解放区藉此积极发扬“国际主义的革命精神”，“真诚地”表示人民群众对“世界革命导师”的“尊敬与敬仰”，对“无产阶级祖国——社

① 李军全：《肖像政治：1937—1949年中共节庆中的领导人像》，《抗日战争研究》2015年第1期。

② 《列宁纪念特刊》，《政治生活》1925年第28期（1925年1月18日），第1页。

③ [日] 丸田孝志、刘晖：《国旗、领袖像：中共根据地的象征（1937—1949）》，《中国社会历史评论》第10卷（2009年），第323—341页。

④ 《赣西南（特委）刘士奇（给中央的综合）报告》，《中央革命根据地史料选编》（上），南昌：江西人民出版社，1982年，第356页。

⑤ Jane Fejfer, *Roman Portraits in Context*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 373.

⑥ 《古都北平沉浸在狂欢里！我军庄严举行入城式 北平军管会与人民政府入城办公》，《人民日报》1949年2月5日；《北平人民欢庆解放 廿万人集会大游行》，《人民日报》1949年2月15日。

会主义苏联的亲密友谊”，以及对“中国人民领袖毛主席、朱总司令的爱戴与拥护”^①。事实上，上述决定看似为了“严格纠正与防止”乱印乱挂领袖像问题，但实际却是出于巩固“党在群众中的宣传影响和作用”的考量^②。更进一步地说，它是为了借助以领袖肖像为中心的政治实践，进行关涉无产阶级的国际主义、马克思主义的意识形态和社会主义的苏联道路的政治“询唤”，并藉此极力推进国家权力、意识形态和政治权威在新解放区的区域性生产。新中国成立以后，基于政治协商、社会稳定和经济建设的“新的大局”，同时也为了克服部分干部中存在的“关门主义的思想”和“固执狭隘的阶级观点”，中共中央和各地方就悬挂领袖肖像问题一再发文，意图借助领袖肖像的严格规范与合理适用，“加强干部对统一战线政策的思想教育”，以及切实推动中国革命的社会主义转向，直至最终达成“人民民主专政统一战线的团结与巩固”^③。

经由上述历史梳理，我们不难发现：新中国成立前后，中共实际赋予领袖肖像以多维政治想象和价值期待。换言之，它不仅承载着中共已然明确的发展目标，同时还须征兆着新中国孜孜以求的理想政治。然而，殷切的政治期待并不等于政治愿景的自然达成，新中国肖像政治的实态可谓“道阻且艰”，它仍有赖于政治精英们奋力持续的操演，更有待于领袖肖像诸多治理难题的消解。单就后者而言，掣肘新中国肖像政治实践的难题主要有两点：一方面，领袖肖像的绘制印刷和经营管理乱象丛生。正如中共中央东北局、华北局的通令所示，有些领袖肖像的绘制草率粗糙甚至面目全非，有的地方不经选择和批准任意冲洗领袖照片，有些人利用群众爱戴领袖的热忱而投机盈利。^④其中，至为不严肃、不慎重和不雅观者，还有如天津市重庆道贩售以国民党徽章为背景的毛泽东和朱德领袖像，北京市打磨厂宣武堂将中共领袖像与封建迷信内容相互混印，上海市长春画片公司和东方红出版社印制的新中国军政领袖委员像与世界民主领袖像，前者绝大多数失去原容，后者的说明文字存有严重错误。^⑤另一方面，领袖肖像悬挂登举的秩序规范较为混乱随意。具体而言，有的地方“自以为是，随意悬挂”，或是挂像次序平列、左右倒置^⑥；有的地方挂像“大小不一，格式各异”^⑦，还因此引发民主人士的指责^⑧；更有甚者，个别城市中还出现将领袖肖像与内容轻佻庸俗的照片并列陈放的极端不严肃现象^⑨。上述问题的存在，反映出新中国肖像政治的实际困境，同时也“给予我党的影响和群众的教育以很大的害处”，直接损及领袖形象、政党形象和国家形象^⑩。而与此同时，中共原本意图借助领袖肖像达成的政治诉求，无论是增进民众对新中国新政权的政治认同，还是提升中共在社会政治整合方面的治政能力，均有可能转变为纯粹的政治遐想。

由上可见，纵然领袖肖像蕴藉着新中国“理想政治”的丰富意涵及其叙事可能，但若缺乏严肃规范的肖像治理和有序实施，它是难以顺利转化为“现实政治”的。其实，若就肖像政治实施的载

① 《东北局宣传部关于绘画及悬挂领袖像的决定》，《干部学习》1949年6月号（第10期），第23页。

② 《东北局宣传部关于绘画及悬挂领袖像的决定》，《干部学习》1949年6月号（第10期），第24页。

③ 《中原临时人民政府关于悬挂领袖像与国旗的通令》，《湖南政报》1950年第3期，第82页；《广东省人民政府通令（办字第十五号）》（1950年10月15日），广东省档案馆藏，档案号235-1-51-103-103。

④ 《华北局宣传部华北军区政治部批评乱画领袖像的通令》，《建设周刊》1949年第9期，第59页；《转达出版总署“印制毛主席像应注意事项”指示的函》（1951年11月26日），北京市档案馆藏，档案号008-002-00184。

⑤ 《制领袖像必须经过批准》，《人民日报》1949年4月24日；《读者之声》，《人民日报》1951年1月28日；《建议今后要改造旧年画》，《人民日报》1951年2月28日；《上海市某些私营出版商滥制图片错误很多》，《人民日报》1954年1月4日。

⑥ 《出版总署关于处理私商出版领袖像的问题通报及本处意见》（1954年1月20日），北京市档案馆藏，档案号008-002-00506；《中原临时人民政府关于悬挂领袖像与国旗的通令》，《湖南政报》1950年第3期，第82页。

⑦ 《中央人民政府委员会办公厅关于国旗使用办法、领袖像悬挂办法复萧铭三函》，中央档案馆编：《中华人民共和国国旗国歌档案》（下），北京：中国文史出版社，2014年，第578页。

⑧ 《中国共产党宣传工作会议文献选编》第3卷，北京：学习出版社，1996年，第2页。

⑨ 《张挂领袖像要采取严肃态度》，《人民日报》1951年9月12日。

⑩ 《华北局宣传部华北军区政治部批评乱画领袖像的通令》，《建设周刊》1949年第9期，第59页；《转达出版总署“印制毛主席像应注意事项”指示的函》（1951年11月26日），北京市档案馆藏，档案号008-002-00184。

体和进路而言，新中国纪念活动与一般政治仪式别无二致，它本就是兼具表达性和建构性的政治行为。也即是说，不管是历史向度的纪念与追忆，还是服务于现实的操演与展示，二者仍有赖于对权力技术加以“合法合理的运用”^①，这是为“新的社会的真理性作出证明”的客观要求^②。基于此，新中国肖像政治所遭遇的实际难题，完全不止于文化宣传或工商管理部门所关切的标准像绘制、印刷及其日常监管问题^③，而是更集中于中共政治权力与领袖肖像何以能够成功“联姻”，以及两者之间何以实现有效互动和规范适用。再进一步地说，前述难题的逐步消解，只是预备了新中国肖像政治实践的一般性前提；而中共如欲从根本上解决后述难题，既需要承续并规范既往的经验与传统，更需要立足实际进行制度化的规范与部署，通过发明和践行新中国肖像政治的“新传统”^④，来确保领袖肖像能够成功介入新中国肖像政治实践。

二、规范与操演：新中国肖像政治的实施路径

1949年9月27日，中国人民政治协商会议通过关于国旗的相关决议^⑤，次年9月20日中央人民政府公布国徽及其使用办法，这标志着新中国基本确立“用以宣布自己的主权和认同”的政治象征^⑥。在此期间，中央先后两次发布关于悬挂领袖像的规定，并于1949年末颁布全国年节及纪念日放假办法，这代表着新中国肖像政治的仪式空间和法定时间得以确定。但是，上述法规的次第发布，并非意味着中共主导的肖像政治将水到渠成，抑或新中国将因此立即赢得人民的“尊敬和忠诚”^⑦。从本质层面看，它仅意味着新中国肖像政治正规化进程的肇始，并预示着中共必须要对领袖肖像的政治适用做出严密规范，以及务必要借助纪念活动的象征仪式加以严肃操演，这是推进新中国肖像政治的客观要求。

由上不难理解，缘何中共在新中国成立仅一周内，就迫不及待地发出《中央关于悬挂领袖像的规定》，随后还就东北地区做出针对性的补充规定。究其缘由，实因它关涉着新中国肖像政治至为关键的三个问题：一是领袖肖像的选用范围，应以马克思、恩格斯、列宁、斯大林、孙中山、毛泽东、朱德等人的肖像为主；二是领袖肖像的适用空间，应覆盖“各公共场所、大会场、礼堂及办公室”，私人住室可以自由悬挂；三是领袖肖像的排列秩序，应依据机构或集会的性质予以肖像组合、次序排列以及适时调整^⑧。上述三点，基本可视为新中国肖像政治的初始性规范，并构成中共据以“想象”国家政治和开展政治叙事的初步依据。^⑨与此同时，若再就其实施载体和进路而言，中央虽然在上述规定中并未言明，但它实际是以纪念“十一”“五一”“七一”等重大仪式活动为依托的；及至具体操演的形式及类型，也主要包括集会挂像、游行抬像、报纸登像，以及特定政治空间（如天安门广场）摆像等方面。由此，在既已明确的纪念时空和规范部署下，我们得以具体省察领袖肖像介入新中国政治最为典型的四个“样本”：

一是国庆纪念中的领袖肖像及其政治适用。国庆纪念是新中国最为重要的国家纪念仪式，以每年

① 郭于华主编：《仪式与社会变迁》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第4页。

② 洪子诚：《中国当代文学史》，北京：北京大学出版社，1999年，第107页。

③ 《请示有关处理各种肖像的问题》（1956年12月22日），广东省档案馆藏，档案号307-1-55-63-64。

④ [英] E. 霍布斯鲍姆、T. 兰格编：《传统的发明》，顾杭、鹿冠群译，南京：译林出版社，2008年，第2页。

⑤ 《中央人民政府法令汇编（1949—1950）》，北京：法律出版社，1982年，第16页。

⑥ 转引自[英] E. 霍布斯鲍姆、T. 兰格编：《传统的发明》，顾杭、鹿冠群译，第12页。

⑦ 转引自[英] E. 霍布斯鲍姆、T. 兰格编：《传统的发明》，顾杭、鹿冠群译，第12页。

⑧ 《中国共产党宣传工作会议文献选编》第3卷，第1页。

⑨ 在具体贯彻执行过程中，各地实际还制定了更为详细的适用规范，如北京市规定某些地方如有人民群众敬仰的地方领袖以及其他领袖，其像片可以悬挂于会场两旁；共青团和工会会场的两旁，也可以悬挂马克思、恩格斯、列宁和斯大林的像片等。参见《挂孙中山及毛主席像的通知》（1949年11月7日），北京市档案馆藏，档案号002-221-00129。

10月1日为国庆纪念日，作为一项“符合历史实际和代表人民意志”的决定^①，绝不止于铭记宣布新中国成立的伟大时刻，而更在于借此释放其特有的社会政治功能。领袖肖像作为国家政治象征体系的核心构件，自然成为新中国国庆纪念仪式的符号焦点。1950年9月8日，中央首次就国庆纪念的肖像适用问题作出规定：庆祝仪式会场挂毛泽东像，群众游行抬孙中山、毛泽东、刘少奇、朱德、周恩来像，报纸第一版刊登孙中山和毛泽东像^②；同时，为照顾少数民族以及教育群众了解中国革命的世界意义，少数民族地区和各大城市的群众游行可分别加抬乌兰夫、鲍尔汉、赛福鼎像，以及各国人民领袖像^③。以此为基准，中央随后在1951年和1952年两次就游行抬像的秩序做出进一步规范，要求按照前后三排顺序依次抬像，第一排抬毛泽东和孙中山像，第二排抬周恩来、刘少奇、朱德像，第三排抬马克思、恩格斯、列宁、斯大林像，三排之后抬各国人民领袖像；1953年因斯大林逝世，苏共中央委员主席团9位成员悉数被纳入游行抬像范围（位列其他各国人民领袖像之前）；1954年孙中山像被单独列入第二排抬行，毛泽东与刘少奇、周恩来、朱德、陈云四人像被置于第一排；1955年相较于1954年而言变化不多，只因苏联高层再次变动以及中南关系改善，国庆纪念游行中加抬基里钦科、苏斯洛夫和铁托像。^④1956年国庆纪念中央未做具体规定，系与早前收到苏方来函有关。^⑤纵观上述规范及其在国庆纪念仪式中的实际操演，或是在庄严的政治集会中“非毛不挂”，或是在热烈的群众游行中“数位并举”，或是在权威的媒介宣传中“孙毛同框”，或是在繁复的时事变迁中“顺势而变”。凡此种种，无不彰显出新中国国庆纪念的国家政治属性，同时也折射出领袖肖像被寄寓的丰富的国家“想象”^⑥。可以说，在井然有序的视觉形象背后，实际渗透着中共擘画新中国国家政治秩序的深刻意涵，而此中因由视觉秩序所构成的国家政治叙事，既与国家形象塑造和政权认同直接相关，也与国际关系协调和社会政治动员密切相连^⑦。

二是“五一”纪念中的领袖肖像及其政治适用。作为最具历史传统的纪念活动，中共自成立以来即对“五一”纪念进行整体部署和具体安排，并于1949年12月将其确定为新中国的法定纪念日^⑧。其实，“五一”纪念日的最初设立，系源于国际工人运动领袖恩格斯的倡议，而中共运用与之相关的领袖肖像施以纪念，并藉此动员广大劳动人民参加社会主义建设，此乃新中国“五一”纪念的根本诉求。1950年是新中国首次纪念“五一”，虽然中央未就领袖肖像适用问题做出规范，但北京市干部庆祝“五一”劳动节大会现场的肖像布置却极具象征意义，它在主席台上端高悬马克思、恩格斯、列宁、斯大林像，并在正中位置悬挂着毛泽东像和国旗；及至5月1日当天，《人民日报》第一版对此次大会予以详细报道，同时还刊登了刘少奇单幅肖像和大会讲话全文。^⑨1951年5月1日，北京市举行80万人“五一”示威游行，游行队伍高举“中国人民领袖”毛泽东像、“世界劳动人民

① 《中央人民政府法令汇编（1949—1950）》，第30页。

② 自1950年至1953年，《人民日报》在10月1日均照此规范刊登领袖像，1954年和1955年的10月2日则刊登长幅叙事性照片（国庆纪念大会主席台像和天安门城楼领袖观礼群像）。详见《人民日报》1951年10月1日、1952年10月1日、1953年10月1日、1954年10月2日、1955年10月2日第一版内容。

③ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第116—117页。

④ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第287、294、405、575、836、984、1181页。

⑤ 苏方致函并要求中方，1956年“五一”纪念不要悬挂或抬举斯大林像。参见丛进：《1949—1989年的中国——曲折发展的岁月》，河南人民出版社，1989年，第327页。

⑥ 就中共最为朴素的政治“想象”以及人民群众实际的“回馈”而言，在参加新中国盛大国庆纪念仪式操演以后，人民群众所切身感受的是“毛主席领导的好”“共产党有办法”“国家前途光明”等系列政治观念。参见《市委宣传部、市委郊委关于庆祝“五一”、“十一”示威游行计划和宣布工作报告》（1951年10月23日），北京市档案馆藏，档案号001-012-00087。

⑦ 陈金龙：《试论国庆纪念的社会功能——以新中国国庆纪念为中心的考察》，《马克思主义研究》2009年第10期。

⑧ 《中央人民政府法令汇编（1949—1950）》，第31页。

⑨ 《北京举行干部大会庆祝五一劳动节 刘少奇副主席在会上讲话》，《人民日报》1950年5月1日。

领袖”斯大林像以及各国人民领袖画像，《人民日报》同样在第一版刊登斯大林和毛泽东合影予以呼应。^① 1952年纪念“五一”前夕，中央特别发布宣传要点和纪念办法，要求将马克思、恩格斯、列宁、斯大林像列为一组，毛泽东、刘少奇、周恩来、朱德像列为另一组，在庆祝集会会场按自左至右的顺序加以悬挂（两组像中间稍稍隔开）；及至群众游行抬像的具体部署，中央要求按照自左至右顺序第一排抬前一组像，第二排抬后一组像，两排之后抬各国人民领袖像；在报纸第一版登像方面，中央要求右边自上而下登前一组像，左边登后一组像。^② 1953年5月1日，北京市再次举行50万人纪念“五一”庆祝游行大会，并按照先后次序分排抬举马克思、恩格斯、列宁、斯大林像，毛泽东和孙中山像，以及刘少奇、周恩来、朱德像和世界各国人民领袖像。^③ 1954年基本延续了1953年的抬像规范，同时规定在庆祝集会会场可以悬挂马克思、恩格斯、列宁、斯大林和毛泽东像，但前四人像要挂在较高的地方。1955年集会挂像的要求与1954年相同，抬像秩序亦与同年国庆纪念要求相似，只是根据纪念活动的性质差异，将马克思、恩格斯、列宁、斯大林像置于第一排。^④ 从上述规范不难发现，“五一”纪念主要是以国际工人运动领袖和中国人民领袖像为主体，将其广泛应用于纪念日当天的示威游行和政治集会，意在彰显“五一”纪念的国际主义属性，推动新中国新政权的社会动员和政治整合^⑤，据以关照建国初期的抗美援朝、社会主义改造、“一五”计划实施等重大现实主题。

三是涉苏纪念中的领袖肖像及其政治适用。作为最具现实取向性的政治纪念，中共自建党以来即高度重视纪念与苏联有关的重要事件、人物和节日，据以积极建构苏联形象、协调中苏关系和赢得苏方支援，并最终服务于中国革命。新中国成立后，涉苏纪念寄寓着新中国一边倒向苏联和全面学习苏联的政治诉求，而借助苏联领袖肖像施以具体纪念，无疑具有更为直接的政治象征及叙事功效。所以，1949年中苏友好协会成立以后，中央迅即规定在其会堂可自右至左悬挂毛泽东、孙中山、列宁、斯大林像^⑥。而在具体的涉苏纪念中，领袖肖像的适用却又极富变化性，如在北京举行纪念十月革命33周年大会的主席台上端，实际是按照列宁、斯大林、毛泽东、孙中山的顺序自左至右挂像的。不仅如此，该特点反映在报刊登像上也较为典型，《人民日报》在1950年和1951年纪念十月革命时只刊登斯大林像，1952年改为自左向右刊登斯大林和毛泽东像，1953年又以同样顺序刊登斯大林和列宁像，1955年再次更改为刊登叙事性图像，即根据中央规定自左向右悬挂中苏两国领袖列宁和毛泽东像（两国国旗分列两边）的会议长幅照片^⑦，1954年和1956年则取消刊像。究其缘由，中苏关系以及世界社会主义运动内外部环境的深刻变化，无疑是导致十月革命纪念肖像选择与秩序规范持续变化的重要原因。不仅如此，上述特点还同样反映在纪念斯大林等重要涉苏人物方面。1954年中央曾要求北京和各大区、省、市的报纸第一版均应刊登斯大林照片（不带黑框），北京及全国各地刊物在三月份刊登斯大林照片，以示隆重纪念斯大林逝世一周年；1955年中央指示本年度纪念只刊文不登像，应重点说明学习和宣传马克思、恩格斯、列宁、斯大林等人学说的意义，并规定今后应着重纪念列宁和斯大林的生辰。^⑧ 基于此，在纪念列宁诞辰85周年之际，首都报刊在当月均纷纷刊像或刊图，

① 《庆祝“五一”节，反对美国武装日本！首都人民今天举行示威大游行》，《人民日报》1951年5月1日；《我们伟大胜利的旗帜——斯大林和毛泽东》，《人民日报》1951年5月1日。

② 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第357页。

③ 《首都举行五一节庆祝游行大会 毛泽东主席检阅五十万人的游行队伍》，《人民日报》1953年5月3日。

④ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第755、932页。

⑤ 就仪式操演之后的社会各界反映来看，“工人的天下一年比一年强”，“政府一年比一年强”，毛主席越来越年轻和健康，成为广大人民群众最为普遍的心声表达，且均转化成建设社会主义新中国的动力和热情。参见《第五区委关于群众对“五一”、“十一”节日的反映》（1951年10月7日），北京市档案馆藏，档案号040-002-00142。

⑥ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第1页。

⑦ 《人民日报》1950年11月7日、1951年11月7日、1952年11月7日、1953年11月7日、1955年11月7日第一版相关内容；《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第963、1003页。

⑧ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第741、916页。

北京和全国其他城市还举行多种形式的图文展览予以配合。^①若再论及重要涉苏事件纪念，其富于变化性的特点主要彰显于中苏友好同盟条约签订的周年纪念活动：在盟约签订之时，以毛泽东与斯大林、周恩来与维辛斯基的巨幅照片铺满《人民日报》第一版；在盟约签订一至三周年的纪念中，《人民日报》第一版连续刊登斯大林和毛泽东像，并于1954年以马林科夫像置换斯大林像^②；及至1955年在北京隆重召开五周年纪念大会时，主席台上方又改为悬挂着中苏两国国旗，而非悬挂着两国领袖肖像^③。客观地说，上述看似变动不居的肖像适用背后，蕴藏着中共不变的肖像政治策略，“变”与“不变”的内在逻辑及其政治旨趣，皆为推进苏联形象的建构和中苏关系的协调，借以寻获苏联方面提供更多的帮助与支持。

四是建党和建军纪念中的领袖肖像及其政治适用。作为新中国常态化的纪念活动，二者分别起始于1941年6月和1933年7月，即中共中央和中华苏维埃共和国临时中央政府确立相应纪念日起。^④新中国成立后，中共立足于全新纪念空间和重大纪念节点，频繁借助党和军队领袖肖像实施纪念，此举既为承载革命成功的历史荣耀，也为表达现实发展的政治旨趣。述及建党纪念，1951年是中共建党30周年，是年的纪念办法延续并扩充了1950年中央发布的纪念指示，同时演化出一套领袖肖像适用的独特模式。概括地说，中央要求全国党报在建党纪念期间刊登毛泽东、刘少奇、周恩来、朱德像，纪念会场居中悬挂毛泽东像，左右两侧分别悬挂马克思、恩格斯像与列宁、斯大林像；不仅如此，相关报刊也可加挂马克思、恩格斯、列宁、斯大林像，并与毛泽东、刘少奇、周恩来、朱德像分组并列左右，纪念会场还可以自左至右并列一排悬挂上述八人肖像，省级以下的小报还可以只刊登毛泽东像。^⑤而在具体执行过程中，《人民日报》1950年7月1日第一版刊像实际稍有变化，采用了自右向左、一大（毛泽东像）三小（刘少奇、周恩来、朱德像）的刊像方式。^⑥论及建军纪念，中央规定1950年8月1日全国各地报纸只刊登毛泽东、朱德像，纪念会场和游行队伍除适用上述肖像以外，还可以选用斯大林和金日成像，具体挂法是毛泽东（右）和斯大林（左）像居中稍高，朱德（右）和金日成（左）像位于两侧稍低位置^⑦。1952年是中国人民解放军建军25周年，7月26日全国总工会发出纪念“八一”建军节的通知^⑧，中共中央随后亦发文，规定纪念日当天会场正面和报刊第一版悬挂和刊登毛泽东、朱德像。^⑨相比较而言，新中国建党和建军纪念的肖像适用相对集中，主要是以毛泽东和朱德为主体的中共领袖肖像，并适当使用与中共和中国革命联系密切的苏朝两国领袖像。不仅如此，鉴于上述纪念活动的独特性，新中国较少就此举行大规模的群众游行并实施抬像，报刊第一版登像也自1953年起停止，直至“文革”时期才又恢复。其实，新中国建党和建军纪念已不同往日，除基本沿用民主革命时期的领袖肖像适用模式外，它更为显著的特征是兼具稳定性、统一性和现实性，这与中共领导并取得新民主主义革命的成功，建党纪念和建军纪念被寄寓的塑造政治权威的目的，以及借此表达维护国家稳定的纪念旨趣有关。

① 《我国各地展开纪念列宁的活动》，《人民日报》1955年4月21日。

② 参见《人民日报》1950年2月15日、1951年2月14日、1952年2月14日、1953年2月14日、1954年2月14日第一版相关内容。

③ 《人民日报》1955年2月14日；《转知中央重新规定悬挂中苏两国领袖像的办法的通知》（1955年3月21日），广东省档案馆藏，档案号235-1-127-172-172。

④ 《中国共产党宣传工作文献选编》第2卷，北京：学习出版社，1996年，第261页；《建党以来重要文献选编》第10册，北京：中央文献出版社，2011年，第325页。

⑤ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第89、245、372页。

⑥ 《庆祝中国共产党成立二十九周年 以毛泽东同志为首的党中央万岁》，《人民日报》1950年7月1日。

⑦ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第102页；《庆祝建军节反对美国侵略 京举行示威大会 陆海空军与工人学生等举行盛大游行》，《人民日报》1950年8月2日。

⑧ 《全国总工会发出纪念“八一”建军节的通知》，《人民日报》1952年7月26日。

⑨ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第102、382页。

除上述纪念活动中的领袖肖像及其政治适用外，中共还就马克思、恩格斯、孙中山等重要人物，巴黎公社、抗美援朝、“二·二八”等重要事件，以及元旦、“五四”等重要节日展开常态化纪念，其间既充分适用了多种领袖肖像，也制定了兼具恒定性与应变性的适用规范。鉴于此类纪念活动的性质差异，新中国极少就此适用游行抬像，更多系借助报纸登像来展开政治叙事。如在元旦纪念当中，《人民日报》自1951年起连续4年刊登毛主席像，并在配文祝贺及慰问新年之余，着力鼓舞爱国主义政治热情，号召坚定社会主义革命信念，以及动员贯彻和执行党的总路线^①；在马克思、孙中山的生辰纪念中^②，《人民日报》于1953年5月5日第一版刊登大幅肖像，1955年3月12日刊登长幅叙事性纪念大会图片（会场中心悬挂孙中山像），1956年11月12日则刊登大幅孙中山大幅肖像，据以鼓动全国人民认真学习马克思的理论，肯定经由孙中山开创以及最终由中共完成的中国革命事业的伟大意义^③。从总体上看，1949年至1956年的新中国肖像政治，无论是在仪式操演的频次与规模上，还是在肖像适用的典型性与规范性上，在中共党史和中华人民共和国史上均是首屈一指。这也间接验证了美国学者V. E. 波奈尔的观点：1917年布尔什维克面临的关键问题，既在于夺取权力，更在于获取意义^④。若就1949年的中共和新中国而言，它们实际遭遇着与苏联共产党相同的际遇和问题。为此，进一步推进新中国肖像政治的严格规范和有序实践，无疑成为中共解决上述问题，亦即进行新中国政治权力生产、意识形态传播和合法性获取的重要前提和保障。

三、象征与询唤：新中国肖像政治的价值内涵

有论者指出：“权力和肖像成功的背后，是构筑起整个帝国的关于文明、荣誉和记忆的共同价值和理想。”^⑤从本质意义上看，新中国肖像政治的基本旨趣亦在于此。然而，若就实际“构筑”过程而言，新中国成立初期仅就领袖肖像适用做出系列规范尚不足道，还须对其进行“意义”的象征与询唤。换言之，中共还需要立足新中国肖像政治的客观实际，审慎而又灵活地采用一定组合模式、排列秩序、运行策略和轮换机制，建构领袖肖像象征与客观现实生活间的多重隐喻关系，据以赋予中共执政社会主义“新中国”以合法性和正当性。唯有如此，方可以形成对广大民众的思想引导、价值灌输和实践动员，从而为最终建构起对新中国的政治认同和价值信仰奠定基础。

有鉴于此，实事求是地厘定领袖肖像的自我特质，以及它在一定组合模式中被象征和询唤的整体形象意涵，就成为新中国肖像政治实践的首要前提。正如在适用毛泽东肖像的仪式进程中，我们首先需要把握并确定：新中国成立以前，其形象意涵基本可以涵括为中国共产党、中共军队和中共根据地政权的最高领袖，毛泽东虽有国内外共产主义领袖和联合国领袖的称谓，但它并非被列于特定肖像组合的较高位次^⑥；新中国成立以后，除继承并强化前述涉党和涉军形象意涵外，毛泽东肖像的国家政治属性被特别彰显，中华人民共和国领导人和中国人民领袖成为其形象内核^⑦。也正是基于此点，毛泽东肖像几乎被适用于新中国所有重大纪念仪式，并被化作国家、政党、政权和军队的最高权力象

① 参见《人民日报》1951年至1954年1月1日第一版相关纪念内容。

② 围绕恩格斯生辰的相关纪念图像（也包括马克思、列宁、斯大林和孙中山等），主要以反映其学习、工作、生活以及革命斗争的照片或肖像为主，集中刊登于《人民日报》第三版及之后相关版面内容。

③ 《用马克思主义理论来指导我们的国家建设工作》，《人民日报》1953年5月5日；《纪念孙中山先生逝世三十周年》，《人民日报》1955年3月12日；《纪念孙中山先生诞辰九十周年》，《人民日报》1956年11月12日。

④ [美] V. E. 波奈尔：《政治图像志——苏联时期的宣传画艺术》，《新美术》2005年第4期。

⑤ Jane Fejfer, *Roman Portraits in Context*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 433.

⑥ 参见《解放日报》1943年11月12日和《新华日报（华北版）》1939年9月19日、1944年12月1日、1945年1月11日第一版或第二版相关纪念内容。

⑦ 《全世界人民向中国人民致敬 欢迎我人民共和国成立》，《人民日报》1949年10月1日；《京津沪中苏友协盛会 欢庆苏联十月革命节》，《人民日报》1949年11月7日。

征,成为最具“兼容性”的肖像组合选用对象。相比较而言,马克思、恩格斯、列宁和孙中山等人的肖像特质和形象意涵较为稳固,前三者基本可以统一涵解为全世界工人阶级的伟大领袖和革命导师^①,并将其普遍适用于世界无产阶级革命和共产主义信仰等范畴的政治叙事。孙中山作为国家民族和革命正统的历史象征,其形象特质已经由新中国成立前“国共合作视觉化的产物”,转化为各民主党派政治协商共建新中国的现实象征^②,继而在“十一”“七七”“九三”等相关纪念仪式操演中,进行着有关统一战线、爱国主义和民族主义等方面的政治主题性叙事。斯大林肖像在新中国的适用最为繁复,起初是与马克思、恩格斯和列宁等人的肖像“共享”形象意涵,被广泛适用于增强人民群众的国际主义认识、鼓动学习马列主义基本知识、开展新中国社会主义和共产主义前途教育等系列政治叙事^③,同时它还在中苏友好同盟的政治框架下,被推崇为“世界人民领袖”以及“整个进步人类的朋友和导师”^④;而后,因由赫鲁晓夫在苏共二十大的揭批,斯大林肖像适用遭遇重大政治分歧,中共虽未效仿东欧社会主义国家与政党的做法,即在重大政治仪式中将其直接撤换,却也因此招致苏联方面的不满^⑤。纵观上述领袖肖像的基本涵解,其形象内涵往往奠基于革命历史,其肖像象征却又充满现实意味,并且最终均是依托于类型各异的仪式操演及政治叙事,渐趋构成对“新中国”的政治象征与表达,进而推动着“无形的”国家向可感的社会主义新中国转化^⑥。实际上,这正是领袖肖像之所以能够“想象”新中国政治的价值依据与实践进路。

及至领袖肖像的形象组合与秩序排列,此乃新中国肖像政治实践的常规之举,而据以征兆出的领袖整体形象意涵,往往能够表达相较个体更为丰富的“意义”,以及释放更加多维的“价值”。其中,若以毛泽东肖像在新中国肖像政治实践中的组合适用来看,它实际包含了以下多种模式:如国庆纪念中的“毛泽东+孙中山”模式,涉苏纪念中的“毛泽东+斯大林”模式,象征人民军队的“毛泽东+朱德”模式,表达政党和国家政治属性的“毛泽东+周恩来+刘少奇+朱德”模式等。与此同时,上述组合模式虽然相对固定,但在具体适用于集会挂像、游行抬像和报刊登像时,却又在排列秩序上多有调整,固然其基本意涵并未发生根本改变,而选择适用的价值维度和历史解释已截然不同。诸如上文述及孙中山肖像的单列抬举,系与第一届全国人民代表大会的召开,中华人民共和国宪法的制定颁布,以及动员全国人民解放台湾等历史背景以及宣介意图直接相关^⑦;而毛泽东、周恩来、刘少奇、朱德四人像在适用于挂像和登像时,将其与马克思、恩格斯、列宁、斯大林像两组左右并立或者前后分列,实与“五一”纪念的国际主义特质,以及在两大阵营对立紧张局势下,鼓舞全国人民增强社会主义建设信心,提高社会主义革命警惕性的政治诉求不无关系^⑧;及至斯大林像所具有的“全世界人民领袖”的独特意涵,也使其与“马克思+恩格斯+列宁+斯大林”组合模式的肖像适用有所差异,但此“专属”形象旋即又消解于苏联国内政局骤然变化而带来的调整^⑨;至于十月革命纪念中“毛泽东+列宁”模式的短暂出现,及其作为中苏两国国家领袖(肖像)的界定,特别是随后又

① 《马克思主义——中国工人阶级解放的旗帜》,《人民日报》1953年5月6日;《恩格斯——伟大的革命的思想家和无产阶级的领袖》,《人民日报》1950年12月28日;《准备纪念列宁逝世 中苏友协总会拟定活动项目》,《人民日报》1950年1月17日。

② 《纪念孙中山先生 要为贯彻今天的中心任务而奋斗》,《人民日报》1951年11月12日;《中国人民政协全国委员会举行纪念大会 纪念孙中山先生逝世三十周年》,《人民日报》1955年3月12日;《高举着爱国主义的旗帜纪念孙中山先生》,《人民日报》1956年10月31日。

③ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷,第293、357、371、432页。

④ 《中苏友好协会成立大会上法捷耶夫演说词》,《人民日报》1949年10月6日。

⑤ 柳建辉、曹普:《中国共产党执政历程(1949-1976)》,北京:人民出版社,2011年,第330页。

⑥ Michael Walzer, *On the Role of Symbolism in Political Thought*, *Political Science Quarterly*, Vol. 82, 2 (June 1967), p. 194.

⑦ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷,第837页。

⑧ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷,第752页。

⑨ [苏]德·沃尔科戈诺夫:《斯大林的政治肖像》,陈启能等译,北京:光明日报出版社,1989年,第452页;《苏共中央关于克服个人崇拜及其后果的决议》,《人民日报》1956年7月6日。

被中苏两国国旗所替换，确系基于国家利益获取、党际关系协调和社会主义阵营团结而做出的选择特例，此举既显示出世界社会主义运动形势的急剧变化，也反映出中共灵活的肖像政治应变艺术^①。凡此种种，它已非立足于常规视觉秩序的简单规范，而所谓的自左至右、由上而下、前后相承、双列并陈、三排并列等秩序要求，抑或两人组合、四人组合甚至八人组合等编排模式，甚至于将苏共中央主席团成员集体列入抬像范围^②，除却征兆着国内外政治秩序的确立与变动之关系外，个中的核心旨意还在于藉此所传递的政治象征意义，因其既关乎着国家权威和民族利益，也关系着党际关系和国际格局，同时还无一例外地深刻作用于新中国国家政治生活。

也正是基于上述问题的重要性以及国内外态势的复杂性，中共在制定系列领袖肖像适用规范以后，同时还确立了灵活多变的运行策略和轮换机制，以满足践行和调试新中国肖像政治“新传统”的需要。其中，在权威媒介或重要政治空间频繁重复再现领袖肖像，是新中国肖像政治实践的基本策略，此举对于直接建构国家、政权和政党的精神文化象征具有重要价值。反映在《人民日报》刊登领袖肖像方面，元旦纪念中的毛泽东像和国庆纪念中的“毛泽东+孙中山”肖像组合均连登4年，建军纪念中的“毛泽东+朱德”肖像组合和中苏友好盟约签订纪念中的“毛泽东+斯大林”肖像组合也是连续重复3年；不仅如此，在1950年至1953年的年度重大纪念活动中，毛泽东像单独或组合刊登累计超过年均5次，斯大林像的刊登频次几乎与之相当^③。实际上，重复登像意味着领袖形象的持续强化，其最低层次的政治效用在于表达历史尊重和现实肯定，而其根本价值却在于“新中国”政治记忆的时代刻写^④。不仅如此，与重复再现策略相对，领袖肖像适用还面临着适时轮换的问题，这是基于适应新中国肖像政治形势变化的需要而做出的必要选择。反映在集会挂像方面，就有从开口像片和仰视像片向略向左平视肖像的变化，以及肖像规格在一大一小和大小相当之间的轮换^⑤；前者意在凸显领袖权威和领导人的亲和力^⑥，后者着重于征兆民主平等和统一规范，而前后嬗变的核心旨趣，实为表达团结国内一切和平友好力量共建新中国的美好夙愿和坚定信念^⑦。而反映在游行抬像方面，也有如根据纪念活动性质以及世界社会主义运动的形势，就铁托、马林科夫、布尔加宁等人的肖像，以及资本主义各国共产党领袖像的抬举做出差异性规定^⑧，同时还根据陈云的贡献及其在党和国家中政治地位的提升，将其纳入中共领袖抬像范围之列的特例^⑨。进一步反映在报纸刊像方面，先是就肖像选用对象进行轮换，除去涉苏纪念因遭遇斯大林逝世和苏共二十大而做出的调整外，中央还就

① 《庆祝十月社会主义革命三十八周年 中苏友协总会举行庆祝会》、《沿着十月革命开辟的历史道路前进》（社论），《人民日报》1955年11月7日；《北京举行庆祝十月革命节大会》，《人民日报》1956年11月7日。

② 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第575、755、836、932、984页。

③ 该数据系根据1950年至1953年国家重大纪念日当天《人民日报》第一版刊像统计所得。

④ 建党30周年纪念仪式操演结束以后，北京各界人士形成的重要思想转变亦即政治观念主要包括：“没有共产党就没有新中国”，“诚心佩服共产党和毛主席的伟大”，毛主席和中国共产党是“中国人民的救星”，“我们要拥护毛主席”，“吃水不忘淘井人”等。参见《市委宣传部、组织部、郊委关于庆祝中国共产党成立三十周年活动的计划情况报告》（1951年8月17日），北京市档案馆藏，档案号001-012-00086。

⑤ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第89、102、116页。

⑥ 就其直接表现效果而言，在参加完“五一”和“十一”庆祝游行后，人民群众普遍反映“毛主席挺年轻，还能领到我们几十年”。参见《市委宣传部、市委郊委关于庆祝“五一”、“十一”示威游行计划和宣布工作报告》（1951年10月23日），北京市档案馆藏，档案号001-012-00087。

⑦ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第292、371、404、574页。

⑧ 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第984、836页；《转知中央重新规定悬挂中苏两国领袖像的办的通知》（1955年3月21日），广东省档案馆藏，档案号235-1-127-172-172。

⑨ 龚育之：《党史札记末编》，北京：中共党史出版社，2008年，第54页；《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，北京：学习出版社，1996年，第836页。

建党纪念中是否刊登中央委员以及候补委员做出调整^①；后是就图像的呈现方式进行轮换，主要是在国内外敏感时期或关涉重大现实主题的纪念活动中，以叙事性纪念图像或照片替换常规的非叙事性领袖肖像，如1954年国庆纪念和1955年中苏友好同盟条约签订五周年纪念均刊登纪念大会场景图片，1956年国庆纪念以机场接访苏加诺到京图片为中心。^②如此举措，同样反映出在新中国肖像政治实践中，中共务实而又灵活的政治策略。

除依据上述方式和策略来释放新中国肖像政治的价值意涵外，还有一点需要特别强调：作为“代表中国共产党改造传统的神圣空间来确立其合法地位，并同时宣示中国的主权”的核心政治空间——天安门广场——还提供了领袖肖像适用“最为直观的细节”，以及新中国政治观念和价值信仰最为直观地仪式呈现方式^③。此点主要反映在天安门广场纪念空间的设计构成及其肖像适用上：一是在天安门城楼悬挂毛泽东巨幅肖像，二是在天安门广场举行游行抬像，三是在其周边根据特定秩序而设定的摆像或立像。众所周知，自1949年10月1日新中国举行开国大典起，高6米、宽4.6米、总重1.5吨的毛泽东像即悬挂于天安门城楼^④。如此规格的肖像绘制与悬挂适用，意在借助数倍于本人身体的巨幅画像，向参与重大国家纪念的人民群众进行仪式中心的聚焦、象征与隐喻。也即是说，它已完全不止于传递与毛泽东本人具有同一性的领袖形象，而是着重于表达“人民领袖”与人民群众共聚“人民广场”欢庆“人民节日”的民主意涵^⑤。不仅如此，毛泽东、孙中山、马克思、恩格斯、列宁和斯大林等人的肖像除适用于前述游行抬像外，中共还在天安门两边竖立马克思、恩格斯（东边）和列宁、斯大林（西边）像，而孙中山像则被置放于天安门城楼毛泽东挂像的正对面（现人民英雄纪念碑处）。如此空间格局的设定与肖像规范的适用随后被延续多年^⑥，因其实际寄寓着中共意图从南北、东西两个方向领袖肖像的对望关系中，直接表达20世纪中国革命和世界社会主义运动“发展轨迹和根据”的政治意图^⑦。其实，自新中国成立以来，天安门广场即被视如中国的“红场”而不断加以改造，借以适应建构新中国国家纪念空间的需要。天安门广场也着实作为“官方控制的，封闭的，要服从单一政治思想的，气氛是严肃的，是一处强调纪念意义的地方”，关联着新中国的政权、历史和外交（与苏联）及其相互之间的复杂关系。客观地说，中共借此实施新中国肖像政治，已远非一般政治图景式的空间想象，而是要借助国家性政治空间的仪式操演和政治叙事，努力“使一个年轻的国家接受统一的社会主义景象来宣传党的政治议程，获取大众对政权合法性的拥护，强调毛泽东的中心地位，以及激发民族自豪感”^⑧。为此，新中国几乎所有重大纪念活动，均是以天安门

① 《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第836、932、984、372页；《首都热烈纪念中苏友好同盟四周年》，《人民日报》1954年2月14日；《祝贺伟大的十月社会主义革命三十六周年》，《人民日报》1953年11月7日；《庆祝十月社会主义革命三十八周年 中苏友协总会举行庆祝会》，《人民日报》1955年11月7日。

② 《首都各界举行大会庆祝建国五周年》，《人民日报》1954年10月1日；《纪念中苏友好同盟互助条约签订五周年》，《人民日报》1955年2月14日；《首都数十万人夹道欢迎苏加诺总统》，《人民日报》1956年10月1日。

③ [美]洪长泰：《空间与政治：扩建天安门广场》，华东师范大学历史系冷战国际史研究中心编：《冷战国际史研究（2007）》，北京：世界知识出版社，2007年，第173页。

④ 树军编著：《天安门广场历史档案》，北京：中共中央党校出版社，1998年，第46页。

⑤ 参加“五一”和“十一”庆祝游行后，北京市广大群众纷纷慨言：（1）“过去皇帝、国民党都是自己乐，现在真是与民为乐”。参见《庆祝“五一”等重要节日有关材料》（1952年10月11日），北京市档案馆藏，档案号001-006-00628；（2）“从前谁也看不见蒋介石，可是现在一年就能看见毛主席好几次”。参见《第五区委关于群众对“五一”、“十一”节日的反映》（1951年10月7日），北京市档案馆藏，档案号040-002-00142。

⑥ 《市委有关庆祝“五一”国际劳动节和国庆节的报告》（1954年9月28日），北京市档案馆藏，档案号001-005-00149；《中共北京市委关于首都庆祝建国十周年阅兵和群众游行计划向中央的报告》（1959年9月29日），《北京党史》2004年第5期；《市委关于“三八”、“五一”、“十一”等节日纪念活动的报告、批示及关于群众在街上张贴列宁、斯大林像和标语的简报》（1961年4月27日），北京市档案馆藏，档案号001-005-00388。

⑦ 《庄严的庆典——国庆首都群众游行纪事》，北京：北京出版社，1996年，第41页；于帆：《肖像与秩序——孙滋溪〈天安门前〉中的领袖像与国家意象》，《美术研究》2016年第3期。

⑧ [美]洪长泰：《毛泽东时代的庆祝游行：中国五十年代的国家景观》，《现代哲学》2009年第1期。

广场作为政治性活动和群众性活动的中心^①，进而它也成为向中外人士传达“中国人民如何表现了胜利的欢欣，巨大的劳动热忱，政治的高涨情绪，以及他们对中国共产党及毛泽东同志的忠诚与热爱”的中心符号地带^②，发挥着藉此寻获中国社会主义道路以及人民民主专政国际认同的重要功能^③。

言及至此，我们不难发现：经由肖像特质、组合模式、秩序位次的逐步厘定，以及操演策略和轮换机制的合理选择与规范适用，特别是领袖肖像价值意涵的最终赋予和成功释放，新中国肖像政治得以按照一定的标准、规范和步骤有序实践，并渐趋建构出一套以领袖肖像为政治符号象征、以重大纪念活动为实施依托、以天安门广场为典型政治空间的肖像政治象征系统。而该系统一旦建构成功，那些原本看似静止、孤立的政治仪式“道具”，也就实际超越了其自身作为图像的“自然意义”和“常规意义”，转而在“本质意义”暨政治文化或政党文化的层面上^④，最大限度参与到“新中国”的政治叙事和“社会景观”建构当中，并最终助益于新中国政治权力和意识形态的持续生产及其强化。

四、结 语

依据上述史实，此处或可归纳出新中国肖像政治的基本轨迹与特点。先从肖像政治的实践过程来看，它在前期是规范迭出且又频繁操演，在后期是稳中有降却又意指明确，反映出新中国肖像政治正在经由建章立制向规范实践的发展嬗变；再从肖像适用的策略选择来看，它既保持了稳定性以稳固形象意涵，又凸显了应变性以因应形势骤变，折射出新中国肖像政治适用机制正渐趋走向成熟；复从仪式操演的政治效果来看，它既推进了一系列重大社会政治主题的系统宣介，也带来了广大人民群众社会心理的积极变化，释放出领袖肖像独特的社会政治意涵及功能。可以说，1949年至1956年的肖像政治实践，既构成了新中国国家政治生活的重要内容，也成为中共塑造和践行政治文化“新传统”的重要尝试。概言之，它是以逐步完善的政治规范与日臻娴熟的政治技术，配合着政治力量的强力介入和社会组织的全面动员，共同推动新中国肖像政治走向成熟并取得实效。

若就新中国肖像政治的具体功能而言，它既是积极的，亦是多维的。其中，形象塑造是其直接功能，政治象征是其核心功能，社会整合与关系协调是其基础功能。一方面，领袖是具备传播载体特质的独特群体，领袖肖像是直接构成政党形象和国家形象的重要组成，将其广泛适用新中国肖像政治实践，据以积极介入新中国国家政治叙事，有助于消除广大民众对共产党、新中国和马克思主义懵懂无知的状况^⑤，有利于消解因由境外势力“他塑”而带来的负面政治影响^⑥，还能够直接反击国民党针对新中国纪念活动所发起的攻击^⑦，进而立足于中共的象征符号、发展绩效、政治纲领三个维度逐步

① 赵冬日：《天安门广场》，《建筑学报——庆祝建国十周年》1959年第9、10期。

② 《在中苏友好协会全国代表会议上雅科夫列夫的讲话》，《人民日报》1957年10月7日。

③ 外国代表团成员在参加国庆观礼后多有感慨，高度肯定“中国走的道路是正确的，中国政府和人民上下是一致的”，表示回国后一定要努力搞好与中国的双边关系。参见《1955年国庆节筹委会群众游行指挥部工作总结》（1956年3月31日），北京市档案馆藏，档案号185-001-00011。

④ [英]彼得·伯克：《图像证史》，杨豫译，北京：北京大学出版社，2008年，第43页。

⑤ 《艾思奇全书》第4卷，北京：人民出版社，2006年，第61—62页；《陕西商南县农民对共产党还不很了解》，《内部参考》第187号（1952年8月16日）；《建国以来重要文献选编》第2册，北京：中央文献出版社，1993年，第294页。

⑥ 《宋副主席发表谈话 痛斥“美国之音”谎言 我政府完全能够克服任何灾荒 决不接受蓄有侵略意图的东西》，《人民日报》1950年5月25日；《“美国之音”和它的“肉喇叭”》，《人民日报》1950年11月18日；《庄严的庆典——国庆首都群众游行纪事》，第484—486页。

⑦ 在新中国重大纪念活动中，国民党通过涂画反动标语、张贴国民党旗帜、鼓噪学生唱国民党党歌和配戴有国民党党徽的帽子，以及利用少数落后或反动学生在游行时乱喊“蒋委员长万岁”口号，造谣“十月一日站在主席台上的不是真毛主席，真的看不见”等形式和内容来破坏新中国纪念仪式，丑化党的思想宣传，削弱党的动员效果。参见《市委宣传部、市委郊委关于庆祝“五一”、“十一”示威游行计划和宣布工作报告》（1951年10月23日），北京市档案馆藏，档案号001-012-00087；《第五区委关于群众对“五一”、“十一”节日的反映》（1951年10月7日），北京市档案馆藏，档案号040-002-00142。

塑造党的形象，以及依从新中国的政治议程、制度规范、价值认同三个层级有序建构国家形象。另一方面，领袖肖像作为政党和国家外在的、可视的政治象征，能够将其最为隐秘的信仰和观念直观地加以呈现，新中国纪念仪式中广泛适用领袖肖像，其直接功效无疑是表达尊敬、崇拜与忠诚，但其根本价值却胜在征兆人民民主专政制度的优越性，社会主义改造及其道路选择的正当性，社会主义意识形态的科学性，以及中国共产党执政的合法性，这是新中国获取政治认同和政治权威的依据所在。^① 再一方面，领袖肖像是一种人格化、情感化和形象化的非语言政治叙事符号，能够发挥“不立文字，直指人心”的政治功效，因而在政治鼓动、思想渗透和理论教化等方面价值斐然。事实上，但凡经历过新中国重大国家纪念活动的历史当事人，无不从声势浩大的游行抬像以及所处的特定纪念氛围中，感受着新的历史时代的来临、社会主义建设成就的获得、中苏友好同盟的稳固以及世界各国人民的团结^②，这是新中国肖像政治据以整合各方力量和协调国家关系的价值表现。概言之，以领袖肖像为中心，以纪念仪式为依托，中共全力推进新中国肖像政治，既有效实现了历史与现实的承续、中央与地方的联络、中国与域外的沟通、领袖与群众的互动，也成功促成领袖肖像所蕴含的政治“价值和意义”被“赋予那些操演者的全部生活”，进而在常态化的国家纪念中持续地“重复”和“延续”^③。

总之，1949年至1956年的新中国肖像政治，既寄寓着中共实施思想引导、价值灌输、认同寻获、权力生产等多维诉求，也契合了转型时期中共建构现代民族国家的政治需要。当前，再次与领袖肖像面对面而立，它为我们提供了“直面历史”的可能^④，但此处还应辩证地吸收莱辛对以图画形式表达普遍思想之意图的批评，谨防由此产生的“各种怪诞的寓言形式”及其遗害^⑤。究其缘由，实因肖像政治既与权力生产相关，亦与权力操演关联，须臾离不开坚定的政治理性以及严肃的科学精神，这是中共继续推进当代中国形象政治必须谨记的。

(责任编辑 欣彦)

① 仅就“中苏友好月”相关纪念而论，各界群众在经历盛大的仪式操演后，逐步形成“热爱苏联、向苏联人民学习，走‘俄国人的路’”的基本政治共识，积极建设苏联式的社会主义新中国，也“已经成为北京各阶级人民的努力方向”。参见《市委宣传部关于北京市中苏友好月宣传工作情况向市委、华北局、中央的报告》（1953年1月10日），北京市档案馆藏，档案号001-012-00099；《中国共产党宣传工作文献选编》第3卷，第291、425、431、752、916页。

② 《庄严的庆典——国庆首都群众游行纪事》，第67、92、481页；树军编著：《天安门广场历史档案》，第230页。

③ [美] 保罗·康纳顿：《社会如何记忆》，纳日碧力戈译，上海：上海人民出版社，2000年，第50页。

④ [英] 彼得·伯克：《图像证史》，杨豫译，第9页。

⑤ 转引自[斯洛文尼亚] 阿莱斯·艾尔雅维茨：《图像时代》，胡菊兰、张云鹏译，长春：吉林人民出版社，2003年，第34页。

改革开放以来我国意识形态传播的个案研究

童建军 刘亦芳

【摘要】学校是意识形态传播的主阵地，课程是意识形态传播的重要渠道，教材是意识形态传播的重要载体。小学思想品德课程教材是观察和理解改革开放进程中我国社会主义意识形态传播的重要窗口。从1982年国家教委颁发《全日制五年制小学思想品德课教学大纲（试行草案）》，到2011年教育部颁布修订后的《义务教育品德与生活品德与社会课程标准（修订版）》，我国小学思想品德课程教材在知识内容生活化与书写形式童趣化上都发生了重要改变。以改革开放以来不同时期的典型性小学思想品德教材为研究文献，展开系统和深入的分析，是理解我国社会主义意识形态传播变迁的重要途径。

【关键词】改革开放；社会主义意识形态；传播；变迁

中图分类号：D64 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）02-0061-10

作者简介：童建军，江西鹰潭人，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副教授、博士生导师；
刘亦芳，广西贵港人，（贵港 537100）中共广西贵港市委办公室。

基金项目：2015年“全国高校优秀中青年思想政治理论课教师择优资助计划”项目《传统典故在“思想道德修养与法律基础”教育教学中的应用》（15JDSZK033）、2017年度广州市哲学社会科学展“十三五”规划马哲专项一般课题“新媒体新技术融合高校思想政治理论课现状与前景”（2016GZMZB03）

高度重视意识形态工作是马克思主义政党的重要特色，是中国共产党由弱小走向强大的宝贵智慧。党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央从坚持和发展新时代中国特色社会主义道路的全局出发，继承和发展了马克思主义意识形态理论，在世界秩序新格局和人类文明新趋势的宏大历史背景中，以意识形态工作的前瞻性、系统性和规律性的科学把握为前提，以因时顺势创新意识形态工作的理念、手段和载体为重点，更加重视意识形态工作的极端重要性，更加强调意识形态工作在党的前途命运、国家长治久安以及民族凝聚力和向心力中的根本性。改革开放以来，我们党在传播社会主义意识形态上虽然出现过失误，但是更取得了重大的成绩，积累了丰富的经验。本文以人民教育出版社1986年版《小学思想品德》教材、1999年版《小学思想品德》教材、2015年版《品德与生活》和《品德与社会》教材为文本分析对象，借鉴社会科学定性研究和内容分析法，系统梳理这三套教材在知识内容与书写形式上的变更，管窥我国改革开放以来社会主义意识形态传播变迁的基本经验，前瞻性把握新时代提升社会主义意识形态传播力的主要规律。

一、思想品德教材的意识形态传播功能

为什么要研究教材？教材是教育思想、教育目标和教育内容的主要载体。在法国社会学家和教育学家涂尔干看来，教育就是使年轻人系统地社会化的过程，承担着将个人同化于社会以及将社会内化于个人的双重使命。社会化的内容就有多维性，但是，其核心是意识形态的教化，使人由“所是”

的自然状态完成向“应是”的社会状态的演变。关于教材与意识形态之关系的学理研究，国外学者中比较引人关注的是以阿普尔为代表的美国新马克思主义者们。他们以马克思主义基本原理作为基础，结合葛兰西的文化霸权理论，集中分析了课程和教材中的意识形态渗透和文化霸权现象。阿普尔以教材为研究切入点，经由历史分析法，在其标志性著作《意识形态与课程》中明确指出，“我们必须至少在学校生活的三个领域里提问这些问题：（1）学校基础的日常规范如何使学生学习这些意识形态；（2）这些特殊的课程知识形式在过去和现在是怎样来反映这些结构的；（3）这些意识形态怎样被反映为教育者自身的基本理念，并控制和指导他们的行动，给他们的行动赋予意义。”^①在阿普尔看来，教材是社会建构的产物，受社会意识形态的支配，学校基础的日常规范、课程知识及教师理念都必须围绕实现教材的意识形态功能而设置或者调整。阿普尔认为，“学校实际上满足许多个体的学习兴趣，但同时从经验来讲，学校同时充当了在分阶层社会中阶级关系的经济和文化再生产权力机构的角色。”^②“如今围绕教科书的热点是：教材中所包含的意识形态是什么？在决定我们应该教什么的问题上究竟扮演怎样的核心角色？教材的真实效力和设计是怎样的？”^③

因此，根据国家意识形态的发展变化而选择和组织学校教材，使学校教材集中体现国家意志，是古今中外普遍通行的规律。“教科书的目的在于按照年龄和发展水平，以适当的方式呈现内容。它们阐述那些被认为是成为一个受过教育的人所必须的知识和技能。它们将一整套价值观和预设加以符号化地表现，这些价值和预设关系到某个民族及世界，也关系到个人在其中的角色和地位。”^④这段引文的核心观点说明，教科书不能也不该“价值无涉”。恰巧相反，教科书事实上是且应该是承载特定的价值观。教材文本的选择以特定价值观为依据，“是统治者阶级意志和利益的一种文本体现，所选的文本都具有一定的意义和价值取向，以教科书为载体传达国家或社会的主流价值观，并通过对教科书中的价值取向的控制来达到社会控制的目的”^⑤。因此，教材具有重要的意识形态传播功能。美国著名教育学家埃利奥特·W·艾斯纳把“课程的意识形态定义为关于学校应该教什么，为什么目的而教，及因什么原因而教的信念”^⑥。2014年《教育部关于全面深化课程改革落实立德树人根本任务的意见》指出，“课程是教育思想、教育目标和教育内容的主要载体，集中体现国家意志和社会主义核心价值观，是学习教育教学活动的基本依据，直接影响人才培养质量。”

为什么要研究思想政治教育教材？思想政治教育教材是观察和理解改革开放进程中社会主义意识形态传播变迁的重要窗口。描摹和分析改革开放以来我国社会主义意识形态传播变迁存在着不同的视角。思想政治教育教材的特殊性在于，它是社会主义意识形态民间化、社会化和实践化的集中表达，内容更具有系统性，受众更具有广泛性。我国学校直接传播社会主义意识形态和集中体现国家意志的教材，主要是各级国民教育系列使用的思想政治教育教材或者泛称德育教材。它在小学阶段被称为思想品德课教材，在中学被称为思想政治课教材，在大学被称为思想政治理论课教材。尽管在名称上有差异，但是，它们都是当代中国传播马克思主义意识形态和体现中国特色社会主义国家意志的课程教材，是当代中国传播马克思主义理论，贯穿马克思主义立场、观点和方法的马克思主义教育课程教材。党的十一届三中全会开启了我国改革开放的历史新时期。从此，党领导全国各族人民在新的历史条件下开始了新的伟大革命。我国改革开放的社会实践必然引发我国社会主义意识形态理论和工作重心的变革，从而要求思想品德教材因时顺势地改革和调整，以紧扣和紧跟马克思主义中国化、时代化和大众化的教育使命，以有效回应社会意识领域的新矛盾、新问题和新变化。事实上，随着改革开放

① [美] 迈克尔·W·阿普尔：《意识形态与课程》，黄忠敬译，上海：华东师范大学出版社，2001年，第14页。

② [美] 迈克尔·W·阿普尔：《意识形态与课程》，黄忠敬译，上海：华东师范大学出版社，2001年，第9页。

③ [美] 迈克尔·W·阿普尔，L·克里斯蒂安·史密斯主编：《教科书政治学》，侯定凯译，上海：华东师范大学出版社，2005年，第5页。

④ [瑞典] 胡森主编：《教育大百科全书》第1卷，丛立新、赵静等译，重庆：西南师范大学出版社，2011年，第11页。

⑤ 张三花：《我国中小学教科书研究评述》，《教育科学研究》2001年第3期。

⑥ [美] 埃利奥特·W·艾斯纳：《教育想象——学校课程的设计与评价》，李雁冰译，北京：教育科学出版社，2008年，第47页。

进程的深入推进,我国各学段的思想政治教育教材总能适时地变革,以反映社会主义意识形态传播的新要求。

为什么要研究小学生的思想政治教育教材?我国现行的思想政治教育教材就其教育客体而言,有小学、中学和大学之分。研究小学生思想品德教材的根本原因在于,小学生的生理心理特点决定了他们在社会主义意识形态传播中具有重要的基础性地位。洛克认为,初到世界时,人的心灵如白纸一样,没有任何记号,没有任何观念。人类后天的经验性习得成为思想观念成长的根本性途径。教育作为人类社会所特有的一种社会现象,“它从一开始,就具有明确的愿望和要求。它必须由年长一代有目的有意识有计划地把人们积累的有关生产斗争和社会生活的经验、知识和技能,系统地有步骤地传授给年轻一代。”^①但是,不同的教育内容有着不同的关键期。习近平总书记深刻地指出,“任何一个思想观念,要在全社会树立起来并长期发挥作用,就要从少年儿童抓起。”^②这句话可以从个人成长和社会发展两个维度去解释。从个人成长来看,少年儿童是价值观念形成的重要时期。他们具有易受影响性,可塑性强,容易经过教育养成良好的品行和习惯。少年儿童接受的价值观念会深刻影响着他们成长后的社会生活,“幼小时所得的印象,哪怕是极其微小的,小到几乎察觉不出,都具有极重大极长久的影响”^③。从社会发展来看,少年儿童是社会的未来。当他们随着时间的流逝自然成长为社会的中坚力量后,那么,他们幼时所接受的价值观念就会成为社会主导性的价值观念,深刻影响着社会发展的方向。可见,少年儿童时期传导什么样的价值观念以及如何传导价值观念至关重要。换言之,从国家治理的层面上来说,价值观念的传播必须从少年儿童开始就精心设计。我们党充分认识到少年儿童价值成长的根基性意义,因此,始终高度重视小学生思想品德教材建设。

为什么要研究本文选定版本的小学生思想政治教育教材?小学生思想品德教材建设随着改革开放的进程而与时俱进。1982年我国颁布小学思想品德教学大纲《全日制五年制小学思想品德课教学大纲(试行草案)》,全国各地小学逐渐开设思想品德课。1986年我国正式颁布《全日制小学思想品德课教学大纲》。这是改革开放以来我国正式确立的第一个小学思想品德课教学大纲。根据《全日制小学思想品德课教学大纲》,我国组织编写了1986年版《小学思想品德》12册教材。1992年正式确立经济体制改革的目标是建立社会主义市场经济后,为适应新的时代背景,1997年国家教委颁布《九年义务教育中小学思想品德课程和初中思想品德课课程标准(试行)》,并据此编写了1999年版《小学思想品德》12册教材。在新课改的基础上,2002年我国颁布了《义务教育品德与生活品德与社会课程标准(实验版)》,将原来的小学思想品德课划分为小学低年级的《品德与生活》课和小学高年級的《品德与社会》课。经过十多年的实验与改革,2011年颁布了修订版的《义务教育品德与生活与品德与社会课程标准(修订版)》。它成为编写2015年版小学《品德与生活》和《品德与社会》12册教材的指导性文件。因此,1986年版《小学思想品德》教材、1999年版《小学思想品德》教材以及2015年版《品德与生活》和《品德与社会》教材,基本对应了我国改革开放的三个重要时间节点或者三段重要的历史进程,即20世纪80年代改革开放的早期探索、20世纪90年代社会主义市场经济体制的确立以及21世纪全面深化改革时期。

二、思想品德教材知识内容日益生活化

改革开放以来,小学思想品德教材的知识内容保持着一定的连续性。1986年版、1999年版及2015年版这三套教材都设置了行为习惯、道德品质、爱国主义、集体主义、历史文化、规则纪律、科学技术、民主法治、健康安全、劳动、环境保护等知识内容。尽管在不同版本的教材中,这些知识

① 王天一、夏之莲、朱美玉编著:《外国教育史》(上册),北京:北京师范大学出版社,1993年,第3页。

② 习近平:《从小积极培育和践行社会主义核心价值观》,《人民日报》2014年5月31日第2版。

③ 习美娟:《洛克的教育思想及其现实意义》,《陕西师范大学学报》哲学社会科学版2009年第7期。

内容的篇幅和比例有差异,但是,无论教材如何变化,它们始终未退出小学思想品德课教材。在这些知识内容中,不同版本的教材都比较重视行为习惯、道德品质和爱国主义的知识设置。它们构成小学思想品德教材最主要的知识内容。1986年版教材中排在前三的知识内容依次为行为习惯占有所有内容的25.3%;道德品质占有所有内容的21.8%,爱国主义占有所有内容的14.8%。1999年人教版教材中排在前三的知识内容依次为行为习惯占有所有内容的27.6%,道德品质占有所有内容的25.0%,爱国主义占有所有内容的12.2%。2015年人教版教材排在前三的知识内容依次为文明习惯占有所有内容的25.4%,爱国主义占有所有内容的19.0%,道德品质占有所有内容的11.7%。

1986年版、1999年版及2015年版这三套教材虽然体现出明显的知识内容上的承接性,但是,它们彼此之间在知识内容上也有比较大的差异性。理解这种差异性的主线就是知识内容变化的生活化趋势。20世纪八九十年代的小学《思想品德》教材的知识内容具有强烈的政治化和成人化价值倾向,严重忽略了对受教育者生活的认识和尊重。彼时的小学《思想品德》教材中,以小学生的生活作为题材的课文所占比重为46.8%,不足50%。即便这部分知识内容看似来自生活,但实质上其中很多知识内容与小学生的生活并没有必然的、独特的紧密关系,不是小学生所能感受到和观察到的生活,更不是他们正在过着的生活,而是描写出来的关于生活的文字、符号或故事。当受教育者的生活与《思想品德》教材描写的生活严重脱离时,教材难读、教师难教和学生难学,就是情理中的必然结论了。21世纪以来的小学思想品德教育提出要回归儿童生活世界,引导儿童在自己的生活中培养良好的行为习惯、生活态度和探究等实践能力,为他们学会做人、学会共处打下基础。2015年版小学思想品德教材中,学生生活题材占90.8%,教材取材于儿童生活,紧紧围绕儿童生活,从儿童在生活中可能遇到的人物、事情来安排内容。其《品德与生活》课程性质定位在小学1至2年级开设的以儿童的生活为基础,以培养具有良好品德和行为习惯、乐于探究、热爱生活的儿童为目标的一门活动型综合课程,围绕健康安全地生活、积极愉快地生活、负责任有爱心地生活和动手动脑有创意地生活这四个方面谋篇布局。其《品德与社会》课程的性质定位为在小学中、高年级开设的一门以儿童社会生活为基础,促进学生良好品德形成和社会性发展的综合课程,围绕我的健康成长、我的家庭生活、我的学校生活、我们的社区生活、我们的祖国和我们的共同世界这六个方面,从个人、家庭、学校到社区、家乡、国家、世界,按儿童逐步扩大的生活领域为教材框架来确定知识内容。

我国最早提出生活教育思想的是陶行知。“回归生活”的思想政治教育教材编写理念是针对以往教材脱离学生的生活而造成思想政治教育无效提出来的重要理念变革,旨在从根本上克服思想政治教育无效的困境,使学校思想政治教育切实推动学生的发展。这种理念认为,传统思想政治教育教材注重基本概念的讲解和重大理论的灌输,往往脱离了受教育者真实的生活世界,“长期以来,我国传统的学校德育课程就是以成人生活为背景,以成人文化为导向,并按照学科逻辑编制的知识系统来教授在儿童看来只是僵化死板的教条和抽象的规则”^①。生活德育论强调思想政治教育教材向生活世界的回归,并以受教育者的生活世界裁剪或者增加知识内容,或者改变既有知识内容的诠释视角,使教材立足、尊重、回应和引领受教育者的生活,从而使教育是为了生活的教育,是在生活中教育,是有关生活的教育。

第一,小学生难以精确理解的思想政治教育原则和概念逐步不再直接出现在教材,而是将其精神弥散性融合在教材的相关章节中。这在“共产主义”和“集体主义”的教材使用中表现得更加明显。1982年《全日制五年制小学思想品德课教学大纲(试行草案)》中“共产主义”总共出现7次,1986年《全日制小学思想品德课教学大纲》中“共产主义”总共出现6次,1993年《小学德育纲要》中“共产主义”只出现1次,1997年《九年义务教育小学思想品德课和初中思想政治课课程标准(试行)》、2002《小学品德与生活、品德与社会课程标准(实验稿)》及2011《小学品德与生活、品德与社会课程标准(修订稿)》中不再出现“共产主义”的概念。与教学大纲或课程标准相对应,

^① 义务教育品德与生活课程标准修订组:《义务教育〈品德与生活〉课程标准解读》,北京:高等教育出版社,2012年,第12页。

小学教材中关于“共产主义”的表述不断细化。根据1986年《全日制小学思想品德课教学大纲》编写的小学《思想品德》（试用本）教材中，课文《时刻准备着》介绍了关于“共产主义”的知识，并在课后练习第一题要求学生回答“共产主义”“这一伟大的科学理论是谁创立的”以及“时刻准备着”这一句中国少年先锋队呼号的来历。此后，在1999年版《小学思想品德》教材和2015年版《品德与生活》和《品德与社会》教材中，“共产主义”的表述不再出现。有关集体主义的内容在1986年版小学思想品德课教材中所占的比重为6.3%，在1999年版小学思想品德课教材中所占的比重为7.1%，在2015年版小学思想品德课教材中教材中所占的比重为3.3%。1986年版和1999年版小学思想品德课教材有多篇直接以“集体”作为标题的课文，但2015年版小学思想品德课教材则不再出现直接以“集体”作为标题的课文，而是将集体主义的精神融合在《我升入了二年级》《我们班里故事多》《不一样的你我他》《分享快乐》以及《大家的事情大家做》等相关篇章中。

第二，小学思想品德教材中榜样人物逐渐由高大上向近平实演变。思想政治教育是教与示的统一，而且同教相比，示的影响更直接，“榜样的力量是无穷的”^①。因此，发挥榜样人物的示范性引领作用，是思想政治教育的重要途径。但是，选取什么样的榜样人物关系到教育成效。小学思想品德教材选用作榜样的人物类型包括近代以来的政治家（政治领袖和革命家）、古代历史名人、现代行业楷模（科学家、作家、运动员及其他）和现代普通人物等。1986年版小学《思想品德》教材中，共计出现榜样人物112人；1999年版小学《思想品德》教材中，共计出现115人；2015年版《品德与生活》和《品德与社会》教材中，共计出现76人。在榜样人物的类型上，1986年版《小学思想品德》教材中，近代以来的政治家计41人，占37.3%；1999年版教材为39人，占33.9%；2015年版教材为10人，占13.2%。1986年版《小学思想品德》教材中，普通人物计2人，占1.8%；1999年版教材为1人，占0.9%；2015年版教材为23人，占30.3%。1986年版《小学思想品德》教材中，行业楷模计44人，占40.0%；1999年版教材为52人，占45.2%；2015年版教材为21人，占27.6%。可见，同二十世纪八九十年代重视政治家和行业楷模相反，2015年版的小学思想品德教材更重视贴近日常生活的普通人物的榜样示范性。1986版和1999版小学思想品德教材除了政治人物的广泛出场，利用政治人物的事迹教育小学生之外，即使是以普通人物作为教材榜样的课文，最后结尾也是要升华到国家、民族和人民的政治高度。例如课文《要负责任》以学生日常生活故事为例，教育学生懂得责任，课文结尾的“点睛”之处在于，“从小培养负责任精神，长大后才可能负责地完成人民交给的各项任务，使人民放心”。

第三，生命教育逐步进入小学生思想品德教材。1997年小学思想品德课程标准中“生命”一词出现3次，要求在小学低年级和中年级进行生命教育，但《思想品德》教材中生命教育内容的比重仅为0.6%，直接与生命教育有关的课文就是1999年版教材中的《珍惜生命》。该文的结尾是，“父母养育我们，国家培育我们，都希望我们能健康成长。我们要学会自我保护，注意安全，珍惜自己的生命。”随着时间推移，小学思想品德课程标准中“生命”的词频增加，2011年小学德育课程标准中一共出现8次“生命”，以学生健康成长为主题的倾向越来越明显。相应地，小学生思想品德教材中生命教育内容的比重上升到2.6%，同时，教材里不再出现要求小学生学习英雄人物自我牺牲的精神。如果将传统上健康安全方面的知识内容纳入生命教育的范畴，那么，在1986版教材中健康安全方面的知识内容所占的比重为1.4%，1999版教材中所占的比重为3.8%，在2015版教材中所占的比重为7.2%。20世纪80年代小学德育教材对小学生的健康安全内容不仅所占的比重低，而且知识不够丰富，主要教育小学生锻炼身体、防火触电等，心理健康教育还没有出现。到了20世纪90年代，健康安全内容不仅涉及小学生养成锻炼身体的好习惯，还注重培养小学生牢记交通安全，防止上当受骗，不玩火触电等安全习惯。同时，心理健康教育开始受到关注，逐步弥补了学校德育以往这方面的空白。21世纪以后，健康安全内容不仅注重培养小学生注意卫生预防疾病的良好习惯，如

① 习近平：《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014年，第183页。

保护牙齿、保护眼睛、夏天注意防蚊感冒，还注重培养小学生如何自我保护，如拒绝公共危险，当危险发生时懂得基本的自我保护措施，平时养成健康休闲的生活习惯等。与此同时，心理健康教育内容已经成为小学德育课程中的重要内容。

第四，传统文化和生态文明的知识内容随着时代的改变而不断增加。进入21世纪以来，在全球化的趋势中守护民族精神的家园，去过一种有传统文化之根的现代生活；在享受物质文明丰硕成果的同时，去过一种人与自然和谐的生态生活，成为强劲的呼声。小学生思想品德教材因应新时代对新生活的期待，加大了传统文化知识和生态文明知识的比重。传统文化方面的知识内容在1986年版和1999年版教材中比重不大，但在2015年版教材中急剧增加。传统文化方面的知识内容在1986版教材中所占的比重为0.7%，在1999版教材中所占的比重为1.3%，在2015版教材中所占的比重为7.8%。生态文明方面的知识内容在1986版教材中所占的比重为4.2%，在1999版教材中所占的比重为4.5%，在2015版教材中所占的比重为10.5%。

三、思想品德教材书写形式逐渐童趣化

科尔伯格的道德认知理论认为，人的道德发展呈现出阶段性的递进过程，具体表现为三水平六阶段。在不同水平和不同阶段，人的道德认知和道德推理体现出不同的倾向，道德动机有着不同的来源。尽管科尔伯格的道德认知理论受到了以吉利根为首的关怀伦理学的批评，但是，他在揭示道德发展的阶段性以及与之相应的道德引导方式的差异性上，具有非常重要的理论意义。他提醒人们注意，道德教育的形式必须根据教育对象所处的道德认知水平而变化。卢梭在《爱弥儿》中反复强调，教育要适应儿童的年龄特征，根据儿童的个别差异选择不同的方法，提出不同的要求。他要求教育者把自己放在儿童的地位，并设身处地为儿童考虑，“处理儿童应因其年龄之不同而不同，从最初就要把他们放在应处的地位上，而且要保持他在这个位置上”^①，否则，“我们唯把承认的观念给予儿童，而且当我们循着自己理性的线索施教时，那只有把各种错误和荒诞的思想充塞儿童的头脑而已”^②。

坚持内容和形式的辩证统一，是马克思主义唯物论的基本观点。内容改变了，形式就应该做出相应的调整，以更好地服务新内容。小学生思想品德教材知识内容的生活化，必然要求教材的书写形式因之而变。改革开放40年以来，小学生思想品德教材书写形式日益童趣化，努力贴近小学生的认知特点和接受规律。

第一，在图文编排上，小学生思想品德教材日益重视“图片+短句”的编排方式，降低直接理论说教的色彩，增加间接理论灌输的空间。1986年版、1999年版及2015年版这三套教材均采用图文结合的方式进行知识书写，但重视程度有差别。小学生为6-12岁的儿童，识字量不大，图片的恰当使用可促进儿童对知识的理解。1986年版教材中“图片+短句”的数量为520处，说理故事共有139篇。“短句+图片”和说理故事均使用叙事的形式，不同之处有在于：“短句+图片”纯属记叙、描述事件，不带有议论性质，且短句不构成文章的载体，通常随着图片而出现，用来解释图片内容。说理故事则构成文章载体，字数在200-1000之间，说理故事最大的特点是带有明显的夹叙夹议的性质。因此，“短句+图片”的数量越多，小学思想品德课程的直接说理性质越弱；相反，说理故事越多，小学思想品德课程的直接说理性质就越强。与1999年及2015年两个本教材相比，1986年版教材中“短句+图片”的数量最少，但故事说理数量最多。虽然1986年小学思想品德教学大纲要求“课本图文并茂，故事性强”，但实际上，说理故事比重偏大，极少出现图片。1999年版教材中“短句+图片”的数量为589处，仍集中在低年级（1-4册），5-12册的课程正文全部是夹叙夹议的故事说理文，一共有131篇。2015年版教材的知识书写采取版块为主，课程正文不再是夹叙夹议的故

① [法] 卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，北京：人民教育出版社，1986年，第84页。

② [法] 卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，北京：人民教育出版社，1986年，第84页。

事,全部以“简单句+图片”作为正文呈现知识,“短句+图片”的数量为2169处,同时增加了许多实拍的图片。实拍图片于来源生活,把知识内容还原到其真实的、相互关联的情境当中,更能让学生感受到传授的知识内容之真实性,较之纯粹说理的故事,更具有可接受性。

第二,在书写语气上,小学生思想品德教材不断减少命令的语气而增加平实的语气,由强硬向柔和转换。1986版教材倾向于使用感叹句、祈使句和反问句等表达强烈情感色彩的语气。一段说理故事结束后,编写者往往会在文尾以强烈的情感表达升华故事的意境,希望引起受教育者的情感共鸣,“对!孝敬父母是中华民族的传统美德,从现在起,就学着关心父母的生活,体贴他们的辛劳吧!”“准备着吧,祖国的更大腾飞,等待着你们去实现!”“啊!当我们与老一辈人的童年一比,就会感受到在今天是多么幸福,我们可要身在福中要知福啊!”除了出现这些情感色彩强烈的句子,文本用词上大量出现“要”、“不”、“为”、“我要”、“不要”、“应该”、“遵守”、“必须”、“反抗”、“斗争”等具有要求、命令语气的字词。1999年版教材中同样出现情感色彩强烈的句子,文本同样使用要求语气的字词,如“不”、“要”、“应该”等。但是,1999年版教材书写语气的强硬程度相比1986年版教材,已经显得柔和,例如,同样是传播保护环境和诚实的知识内容,1999年版教材相应的标题书写分别为“珍惜稀有动物”、“说谎话,害处大”,这比1986年版教材的标题“要保护环境”、“不说谎话”要更为柔和。1986年版教材和1999年版教材都有课文《刻苦学习》。1986年版教材选取匡衡“凿壁借光”、车胤和孙康“囊萤映雪”的故事,借此向小学生直接灌输效仿古人的刻苦学习的精神。1999年版教材选取的是冼星海例子,正文中插有一个问句“假如你在寒冷的屋子里学习,会有什么感觉?你会怎么做?”让儿童体验主人公的感受。2015年版教材采用主动语气进行书写,文本通常出现“我”、“我们”、“我爱”、“我和”、“大家”、“请”等字词,这样的书写使用的是儿童的语言,拉近与学生的距离。使用儿童语言,往往将学生置于情景之中,赋予事物生命力,使教材内容变得生动活泼,更容易引起学生的共鸣,学生容易理解与接受。

第三,在书写角度上,小学生思想品德教材越来越重视从儿童的立场书写知识内容,增加第一人称“我”的使用,营造更加有利于学生将自己摆进教材的氛围。1986年版教材142篇课文中,仅有12篇以第一人称“我”进行书写;课后练习形式单一,全部是传统的问答题,总共340道,遵循“是什么-为什么-怎么想-怎么做”的逻辑形式,往往预先设定好“标准的”、“正确的”答案。1999年版教材156篇课文中,也仅有10篇以第一人称“我”进行书写。课后练习仍然以传统问答题为主,总共650道。但是,1999年版教材已经开始关注儿童的体验和感受,这表现在课后练习除了传统的问答题形式,还增加了5道调查题、6道资料收集题和3处留白。2015年版教材153篇课文中,有140篇以第一人称“我”进行书写,占91.5%。课后练习形式多样,不仅保留有传统的问答题270道,还增加了“资料卡”145道、资料收集30道、“瞭望台”37道、调查39道和留白123处。留白是为了鼓励学生通过自主探究、调查、采访、资料查找、画画等方式将空白填补。它实质上是尊重了学生在德育课程中的主体地位,给学生自由学习,为学生表达思想和感情、进行创造活动留出空间,使学生真正拥有对话的主动权,产生自主学习的愿望。

第四,图文编排、书写语气和书写角度等知识书写方式的改变,暗含了小学思想品德课教学方式的革命。因为知识的传授方式实际上是与知识的书写方式联系在一起的,知识书写方式影响着知识传授方式。1986年版和1999年版的教材以直接的理论灌输为主。1986年教材所有课文中,97.2%涉及直接的理论灌输;1999年教材所有的课文中,95.7%涉及直接理论灌输。教师通过德育课堂,向学生传授书本理论知识,强调学生记忆、背诵。课堂上,老师与学生的关系是“你讲我听”、“你说我做”,学生没有主动权,只能单向接受老师灌输的知识。这种方式侧重从外在知识体系而不是从学生真实需要出发,思想政治教育成为一种智力训练和应用题解答。2015年教材的所有课文中,只有33.3%涉及直接理论灌输,且主要是针对那些较难理解的知识,需要教师灌输讲解才能领会,例如儿童权利和义务、基本法律知识、地理常识、世界历史等方面的知识。与直接理论灌输构成此消彼涨关系的是情感体验式教学。就如鲁洁所说,小学德育课程离开学生的现实生活和自身体验,可能成为与

学生生活无关的客观知识对象，成为学生厌烦、逆反的没有生命力的东西，因此，德育课程传播的知识，要处理好“在场”与“不在场”的关系。^① 20世纪八九十年代的小学《思想品德》教材由于比较重视直接的理论灌输，因此，学生的情感体验教学就相对比较少，而且从属于直接的理论灌输，是作为直接理论灌输的“副手”而出现。2015年版的教材更加关注学生的情感体验，例如通过设置特定的场景，让儿童体验他人的心情和需要，培养同情、以及助人为乐的品德。与情感体验式教学相关的是活动探究式教学。因为情感体验往往是安排在活动探究中，因此，重视情感体验通常更重视活动探究。1986年教材中涉及活动探究的课程仅占0.6%，1999年版教材中涉及活动探究的课程仅有0.7%，但是，2015年教材中涉及探究的课程占32.5%。

四、对社会主义意识形态凝聚力和引领力建设的思考

个案研究已经成为人文社会科学研究中最重要的研究方法之一。个案研究不等同于研究个案。正如格尔兹提出，研究地点不等于研究对象，在乡村里做研究不等于研究乡村。但是，如何走出个案，挖掘个案所蕴含的普遍性学术价值，是个案研究无法回避的难题。涂尔干深受自然科学的影响，认为人类社会同样严格遵循着自然界客观的因果律，基于个案的研究结论合乎逻辑地具有普遍性，可以适用于其它类似的场合。涂尔干无疑忽视了人类自由意志和精神世界的复杂性而夸大了个案的普遍性价值。但是，如果因人类自由意志和精神世界的复杂性而完全否认个案的普遍性价值，同样不具有合理性。个案研究的特点是研究对象“只有一个或还不足以构成样本的少数几个‘典型’，研究者通过对典型全面的、历史的考察和分析，达到对事物性质的深入了解”^②。以小学生思想品德教材为个案研究，其深层的学术目标是反思改革开放以来我国社会主义意识形态传播的基本经验，建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态。小学生思想品德教材固然不构成改革开放以来我国社会主义意识形态传播的所有文本，但是，从编制机构、使用群体和知识内容等诸方面来看，它确实可以作为改革开放以来我国社会主义意识形态传播的典型文本，通过对小学生思想品德教材的个案研究，就可以有效揭示出改革开放以来我国社会主义意识形态传播的基本经验和社会主义意识形态建设的重点难点。

第一，社会主义意识形态传播的根本价值目标不能变，但是，其具体内容应该随着党意识形态工作重心的转移而变。培养社会主义事业的合格建设者和可靠接班人，“为人民服务，为中国共产党治国理政服务，为巩固和发展中国特色社会主义制度服务，为改革开放和社会主义现代化建设服务”^③，是改革开放以来我国思想政治教育始终坚持的根本价值目标和正确政治方向，是编写小学思想品德课教材、中学思想政治课教材和大学思想政治理论课教材普遍的规范性指导思想。“没有正确的政治观点，就等于没有灵魂。”^④ 缺乏正确的政治方向，思想政治教育就像海上航船失去了罗盘、失去了方向，就容易走错路、弯路和邪路。但是，众所周知，解放思想、实事求是和与时俱进是改革开放以来中国共产党意识形态工作的鲜明特色。中国共产党在极端重要的意识形态工作问题上始终坚持“因事而化、因时而进、因势而新”^⑤的原则和策略。“事”指的是当下具体的任务，“时”指的是宏大的时代背景，“势”指的是不以人的意志为转移的发展趋向。具体任务不同，时代背景有异，发展趋向改变，必然导致意识形态工作做出相应的调整。思想政治教育教科书是灌输党和国家意识形态的重要介质，其知识内容必须随着党和国家意识形态工作重点难点和主要任务的转变而转移，以体现其政治属性，实现其政治功能。面对新的意识形态工作形势和要求，即使知识内容不需要改变，但是，其

① 鲁洁：《德育课程的生活论转向——小学德育课程在观念上的变革》，《华东师范大学学报》教育科学版2005年第9期。

② 费孝通：《学术自述与反思》，北京：三联书店，1996年，第13页。

③ 习近平：《把思想政治工作贯穿教育教学全过程，开创我国高等教育事业发展新局面》，《人民日报》2016年12月9日第1版。

④ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第226页。

⑤ 习近平：《把思想政治工作贯穿教育教学全过程，开创我国高等教育事业发展新局面》，《人民日报》2016年12月9日第1版。

诠释视角也可能需要因应新变化而做出调整。教育不能孤立于社会政治经济文化的发展。因此,社会发展了,时代进步了,教育环境和教育对象改变了,知识内容必须做出新的调整或者必须具有新的诠释视角。

第二,社会主义意识形态传播既要尊重受众的生活世界,更要引领受众的生活世界。事实的生活和应该的生活,是理解生活的两个重要维度。事实的生活就是当下客观的生活实际,而应该的生活就是未来理想的生活追求。在事实生活实际的基础上追求应该生活的理想才是真实的生活。因此,真实的生活反映了人类生活的受动性与能动性、适应性与超越性之间的辩证统一。真实生活的范畴在思想政治教育教材上的意义就是,思想政治教育教材要立足于受教育者事实的生活,引导受教育者应该的生活。只有以事实的生活为基础为前提,思想政治教育教材才具有可接受性,其传导的价值观才能为受教育者所理解和认同;只有以应该的生活为目标为方向,思想政治教育教材才具有发展性,实现对人的思想政治素质的提升和优化。否则,思想政治教育教材就容易沦为自说自话的说教,难以取得真正的教育效果。平衡事实的生活和应该的生活之间的关系,以塑造受教育者真实的生活,是改革开放40年以来小学《思想品德》教材生活化趋向的实质。它意味着,即便生活化是当前小学《思想品德》教材的重要特征,这也并不表明此前的小学《思想品德》教材无关于生活或者脱离了生活,而是要反思即使“去生活化”的指控成立,究竟无关于何种生活或者脱离了谁之生活。改革开放初期小学《思想品德》教材“去生活化”的症候,不是教材简单地无关于生活或者脱离了生活,而是教材严重地以应该的生活替代了事实的生活,使得教材偏离了受教育者真实的生活。时代不同,学生生活的内容必然不同。因此,教材适应学生的生活,就是要求教材保持与时俱进的姿态,始终紧跟时代的步伐,始终把握学生生活的节奏,在正确认识和理解受教育者事实生活的基础上,前瞻性把握和引导受教育者应该的生活,在真实生活的框架内重新审视和细致安排知识内容,使教材在充分贴近学生生活的基础上变成学生心目中可亲可信可爱的文字,提升思想政治教育的效果。

第三,社会主义意识形态传播要重视知识性,但是,更要强调人本性。改革开放虽始于经济领域,但却对人们的价值观念产生深远的影响,带来深刻的改变。人民“不仅对物质文化生活提出了更高要求,而且在民主、法治、公平、正义、安全、环境等方面的要求日益增长”^①。社会流动在加快,身份体系慢慢弱化,社会主体的独立性在增强,人们的自主意识、权利观念、主体地位和主体需求在提高。在这种情况下,思想政治教材的编写就必然出现由知本化向人本化的转变。知本化以知识为中心,坚持以优先传导正确的思想政治知识为重点,受教育者被理解为知识的容纳器,教育者的任务就是将正确的思想政治知识灌输给受教育者;坚信只要教育者传导的思想政治知识具有科学的真理性,那么,受教育者就必然会接受这些知识并且产生功利性的教育效果。人本化以受教育者为中心,从对现实的人的需要与现实的人的理解出发,尊重教育教学的双主体性即教育者“教”的主体性和受教育者“学”的主体性,遵循受教育者的接受心理和认知规律,回应受教育者的思想疑难和精神成长,通过艺术的和智慧的教学再设计与教学再组织,使正确的思想政治知识转化成教育教学上合理的思想政治知识,传导给受教育者;否则,再正确的思想政治知识,如果脱离了对受教育者主体性的尊重,违背了受教育者的接受心理和认知规律,无法实现关爱学生的生命价值和引导学生的精神成长,就必定是在教育教学的意义上不合理的知识,注定无法产生相应的教育效果。建构主义学习理论认为,学习不能被片面地理解为教师向学生的单向知识传递,而是儿童自主建构的过程。因此,学生不是被动地接受信息,而是主动的根据自己先前的知识经验来衡量他人所提供的各种知识并赋予意义。因此,建构主义主张,在学习的过程中要尊重学生的主体性。“真正的理解只能由学习者自身基于自己的经验背景而建构起来的,它取决于特定情境下的学习活动的过程。否则,就不叫理解,而是叫死记硬背或生吞活剥,是被动复制式的学习。”^②

① 习近平:《决胜全面建成小康社会,夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》,北京:人民出版社,2017年,第11页。

② 孙娟莹:《建构主义德育模式初探》,沈阳:白山出版社,2015年,第11页。

第四，社会主义意识形态传播要体现做人的统一性，但是，也要反映做人的阶段化差异性。思想政治教育“从根本上说是做人的工作”^①。“做成一个人”^②是思想政治教育教材最本质的指向。从外科手术上做人的工作，指向的主要是人的生理疾患；从心理咨询上做人的动作，指向的主要是人的心理卫生；从意识形态上做人的工作，指向的主要是人的境界操守，是有关人的精神世界的革命。这就要求思想政治教育教材要将教育内容落在实处。预定的目标空洞无物，设计的方法大而无当，很难起到提升境界操守的功效。思想政治教育教材往往不缺乏宏大叙事与豪迈气概，但精雕细琢细节同样重要，需要将宏伟的目标细化为具体的要求，将美丽的口号落实为坚定的行动。习近平总书记提出，“一种价值观要真正发挥作用，必须融入社会生活，让人们在实践中感知它、领悟它。要注意把我们所提倡的与人们日常生活紧密联系起来。”^③不同学段和不同年级学生的接受心理和认知特点不同，因此，这就要求编写教材时必须在遵循思想政治教育规律和学生成长规律的基础上，将统一的根本性价值目标和普遍的规范性指导思想，落细、落小和落实为教书育人的具体要求。因为思想政治教育的实质是价值观教育，必须“在落细、落小、落实上下功夫”^④。作为学生，“我”为什么要理解这些社会意识形态；“我”只是一个普通公民，这些社会意识形态同“我”的生活有什么关系？这些社会意识形态即使是真实的，也是科学的，但是，如果它们不同受教育者的生命成长相联系，就难以唤醒受教育者的价值认同。这种教育就是无效的教育，就成为名副其实的说教。因此，为了避免社会意识形态传播沦为无效的说教，就必须将它们落实到学生的生命成长的路径上。这就不能空泛地讨论社会意识形态的正确，而是将它们化解成学生成长所必须的内在品德要素，使学生认识到，社会意识形态不是数字、图像或者文字，而是召唤着或者承载着一种美德承诺，而这种承诺也是人生成长的要素。

中国共产党第十九次全国代表大会提出，“建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态”^⑤。实现这一伟大使命，必须完成两项重大任务：一是与时俱进地创新和发展社会主义意识形态，使社会主义意识形态在内容上具有凝聚力和引领力；二是研究和改进世界多极化、经济全球化、社会信息化和文化多样化的时代背景下，社会主义意识形态传播的瓶颈难题，使社会主义意识形态在形式上具有凝聚力和引领力。否则，社会主义意识形态内容再好，如果缺乏有效的传播形式，那么，它的凝聚力和引领力就不能有效发挥。习近平总书记论及全面对外开放的条件下做宣传思想工作，形象而生动地提出“讲好中国故事”。它逻辑上包括两层内在有机联系的部分。一是故事的内容很重要，必须是好故事；二是讲故事的技巧要到位，故事要讲好。因此，故事虽好，但是讲故事的技巧欠缺，那么，故事本该有的吸引力和感染力就得不到体现，难以充分发挥鼓舞人和激励人的作用；反之，讲故事的技巧虽然精湛，但是，故事不好，虽然短时期内也会产生让群众爱听爱看的效果，但于长远必定是有害的。因此，讲好故事一定是好的故事质量和高超的故事讲解水平的统一。建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态，不仅要有好故事，而且要有讲故事的技巧，要实现“内容为王”与“流量为王”的辩证统一。

(责任编辑 欣彦)

① 习近平：《把思想政治工作贯穿教育教学全过程，开创我国高等教育事业发展新局面》，《人民日报》2016年12月9日第1版。

② 鲁洁：《做成一个人：道德教育的根本指向》，《教育研究》2007年第11期。

③ 习近平：《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014年，第165页。

④ 习近平：《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014年，第165页。

⑤ 习近平：《决胜全面建成小康社会，夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，《人民日报》2017年10月28日第1版。

从“地理枢纽”到“革命枢纽”

——新民主主义在新疆的传播及其历史意义

龙其鑫

【摘要】 新疆作为中国的亚洲内陆边疆，自古以来就有“欧亚十字路口”的地理枢纽作用，有着地缘性的战略地位，因而在近代成为帝国主义侵夺的对象。抗日战争打响后，国内外各方势力为争夺“新疆问题”的解释权和政治主导权，从各自的意识形态与立场出发，对“新疆问题”进行了截然不同的阐述。新民主主义作为中国共产党将马克思主义与中国革命实际相结合的理论成果，其基本理念及其关于“新疆问题”的科学阐释，在向新疆传播的过程中逐渐得到新疆政局各方的普遍认同，有力推进了新疆的和平解放，为结束新疆政治社会动荡奠定了基础，也为重塑新疆地区作为“革命枢纽”的地缘特性创造了条件，补充与丰富了马克思主义中国化的理论和实践内容。

【关键词】 中国共产党；新民主主义；新疆；民族解放

中图分类号：D696 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2019) 02 - 0071 - 09

作者简介：龙其鑫，广东廉江人，哲学博士，（广州 510275）中山大学社会学与人类学学院民族学博士后。

基金项目：中国博士后科学基金“新疆南部兵团团场建设与边疆治理研究”（2018M643269）

自古以来，新疆在亚欧内陆就有极为重要的地缘性战略地位，因而自晚清以来成为帝国主义国家的侵夺对象。清朝灭亡之后，新疆又一度陷入封建军阀的专制统治之中，在帝国主义干涉下不时发生民族纷争与冲突。在此背景下，国内外各方势力从各自的立场出发对“新疆问题”进行了不同的阐述，并传播自己的意识形态，以争夺新疆的政治主导权。其中，中国共产党也积极联系新疆的革命进步力量，并传播党的政治和革命理念。以往学界多集中于研究民主革命时期中国共产党在新疆的革命活动^①，以及马克思主义在新疆的传播历程^②。但是，关于新疆在中国近代民主革命进程中的地位、马克思主义传入新疆的理论形态及其关于新疆问题的诠释，以及由此而产生的革命效应、历史意义等问题还较少论述。本文在以往研究的基础上，对上述问题作出探讨，希冀以此补充相关历史与理论内容。

一、新疆战略区位与新民主主义的使命

新疆作为中国“亚洲内陆边疆”（Inner Asian Frontiers）的一部分，是由美国学者欧文·拉铁摩

① 《抗日战争时期中国共产党在新疆革命斗争史》编写组：《抗日战争时期中国共产党在新疆革命斗争史》，《新疆大学学报（哲学·人文社会科学汉文版）》1981年第1期；阿吾提·托乎提、张宏超：《抗战时期的新疆与中国共产党——党领导下各族人民在抗日战争中的历史贡献》，《新疆社会科学》1995年第4期。杜瀚、杜飞雁：《共产党人在新疆的早期革命活动》，《新疆师范大学学报》哲学社会科学版2000年4月（第21卷第2期）。

② 古丽孜拉、胡阿提、欧阳山：《马克思主义在新疆的早期传播》，《西域研究》2015年第1期；李霞：《马克思主义在近代新疆的传播及影响》，《新疆日报》2018年5月12日。

尔在西方关于中国版图的传统认知基础上,结合实地考察而在上世纪20、30年代提出的观点,近年来逐渐为国内学界所接受。在拉铁摩尔看来,中国亚洲内陆边疆包括满洲(东三省)、蒙古、新疆与西藏等地区,具有不同于内地汉族地区的区域社会特性。其中,新疆位于内地农耕社会与北方游牧社会的过渡地带,在古代是后两者相互争夺的区域^①。而且,因为新疆有“亚洲枢纽”(Pivot of Asia)的地缘区位,所以近代以来又沦为英国、沙俄、美国、日本等国家的争夺对象^②。詹姆斯·米华健则从世界史角度指出:新疆位于中亚地区,在欧亚大陆的历史交往中起到“欧亚十字路口”(Eurasian Crossroads)或“丝绸之路十字路口”(Crossroads of the Silk Road)的地理枢纽作用^③。

综合拉铁摩尔与米华健的观点,从地缘政治和历史经验上看,相对于中国的其他亚洲内陆边疆地区,新疆的战略区位重要性更为突出。

但是,从中国国家立场与历史角度看,新疆不仅战略区位显要,而且其主权得失反映着国家力量的强弱消长——国力强则得新疆,国力弱则失新疆。特别是鸦片战争之后,中国沦为半殖民地与半封建社会,国力随之下降,从而诱使帝国主义国家加紧对中国边疆地区的入侵和渗透。其中,新疆的外患尤为突出,加上内政衰败,民族纷争层见叠出。同治年间,在陕甘回民起义的催动下,新疆也爆发了规模浩大的武装起义,而中亚浩罕国与沙俄趁机侵占新疆大片疆土。直至光绪年间,左宗棠才上书清廷指出,“伊古以来,中国边患西北恒剧于东南”的实际情况,并认为清朝前期西北之所以能够“百数十年无烽燧之警”,“盖祖宗朝削平准部,兼定回部,开新疆、立军府之所贻也”,而新疆的战略区位重要性在于“重新疆者所以保蒙古,保蒙古者所以卫京师。西北臂指相连,形势完整,自无隙可乘。若新疆不固,则蒙部不安,匪特陕、甘、山西各边时虞侵轶,防不胜防,即直北关山,亦将无晏眠之日”^④。也即是说,新疆作为中国亚洲内陆国土的国防屏障,具有牵动东、西两翼国境的战略区位功能,其安稳平定有利于拱卫蒙古、内地地区与保障国家统一,其动荡分离则会危及西北、华北地区与破坏国家版图完整。据此,左宗棠主张,由于新疆主权得失关系国家根本利益,因而务必收复新疆并推行行省制。

对于左宗棠关于新疆战略区位的分析,中国共产党人有很高的共鸣感,且历来重视对新疆的经营。抗战期间,新疆继续发挥其作为“亚洲枢纽”的作用,成为抗日战争大后方和国际反法西斯交通运输线。新疆各族军民为抗日前线地区募捐,筹备大批物资支援抗战前线,安置内地民众等等,特别是安置红军西路军左支队余部,以及为相邻的陕甘宁边区培养军事人才和干部提供基地——给当时中国共产党留下了极为深刻的印象^⑤,中共中央多次赞誉新疆是最稳固的抗战大后方。新疆解放初期,时任新疆党政军“一把手”的王震将军也常常以左宗棠驻守新疆为例,向人们说明新疆的战略重要性,以此鼓励人们“在祖国西北边陲建功立业”^⑥。另一方面,中国共产党也很清楚,晚清以来新疆在英国、沙俄等帝国主义国家的干预与挑拨下,不时爆发民族纷争与冲突。辛亥革命以后,新疆还一直处于军阀割据的状态之中。对于新疆的内忧外患,举国上下难成有效的对策。特别是1943年3月新疆“三区革命”^⑦爆发,军阀盛世才随后倒台,国民党当局趁机主政新疆,不仅没有实现新疆的和平稳定,而且一度加剧境内的政治分裂。对致力于领导中国革命的中国共产党而言,实现新疆各

① 参见[美]欧文·拉铁摩尔:《中国的亚洲内陆边疆》,唐晓峰译,南京:江苏人民出版社,2005年,第319—321页。

② Owen Latimore, *Pivot of Asia: Sinkiang and the Inner Asian Frontiers of China and Russia*, Boston: Little, Brown and Company, 1950, Introduction.

③ James Millward, *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*, New York: Columbia University Press, 2007, p. Xii.

④ 左宗棠:《左宗棠全集·奏稿六》,刘泱泱校点,长沙:岳麓书社,2014年,第648—649页。

⑤ 谢敏:《新疆在抗日战争时期的地位与作用》,中共新疆维吾尔自治区委员会党史研究室:《抗战中的新疆》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1995年,第32—37页。

⑥ 《王震传》编写组:《王震传》下卷,北京:当代中国出版社,2001年,第237页。

⑦ 1943年3月,由于新疆军阀盛世才强迫各族牧民捐献军马,而捐马负担主要落在伊犁、塔城、阿山地区民众身上,于是三区民众掀起武装起义,随后在1944年11月于伊宁建立政权。盛世才下台及国民党主政新疆之后,新疆形成伊、塔、阿“三区”和国民党新疆省政府的相持局面。国民党当局称“三区革命”为“伊宁事变”,称三区政权为“伊宁方面”。

族人民的解放和维护国家统一，成为其必须肩负的历史任务。

在中共党史的叙述中，1919年五四运动标志中国革命由旧民主主义转为新民主主义，而新民主主义是马克思主义传入中国并与中国革命实际相结合而形成的成果，其理论、纲领与政策基本成型于毛泽东在1940年发表的《新民主主义论》。新民主主义革命区别于旧民主主义革命的根本标志就在于革命领导权由资产阶级转向无产阶级，而中国共产党是无产阶级的政党与先锋队。中国共产党的新民主主义革命理念主张联合一切民主阶级而建立革命的统一战线，包括“工人、农民、小资产阶级、民族资产阶级”，并以“帝国主义、官僚资本主义、封建主义”为主要的革命对象，其革命纲领包括“政治、经济、文化”三方面。关于新民主主义的革命总路线，毛泽东在1945年4月召开的中共七大上作政治报告时指出，就是要“建立一个新中国，一个新民主主义的中国，一个独立的、自由的、民主的、统一的、富强的中国”^①，其中在边疆民族方面则承诺“必须帮助各少数民族的广大人民群众，包括一切联系群众的领袖人物在内，争取他们在政治上、经济上、文化上的解放和发展”^②，从而新民主主义在政治上涵括了实现广大少数民族解放的内容，在向新疆传播过程中成为马克思主义传入新疆的具体理论形态。因此，对于中国共产党而言，领导新疆各族人民开展革命，完成反对帝国主义、官僚资本主义与封建主义的革命任务，改善新疆民族关系与维护国家版图完整，必然成为新民主主义的理论与实践命题。

二、“三区革命”后各方关于新疆问题的立场

新疆作为“问题”而为国人和国际社会所广泛和高度瞩目，主要是因为新疆在抗日战争期间发挥了大后方与对外交通主线的战略作用。1943年为反抗军阀盛世才的残暴统治，伊犁、塔城与阿勒泰的少数民族发动起义，促成了“三区革命”，令抗战之际的国人更加意识到新疆对全国政局的重要性^③。当时，代表中国政府的国民党当局、与新疆接壤的苏联、三区革命政权以及代表民间舆论的知识界，成为参与“新疆问题”争论及博弈的主要涉事力量和关注方，并分别持有迥然不同的认识与立场：

其一，国民党当局及其“中华民族宗族论”。抗战时期，为了强化全国控制，国民党当局抛出了“中华民族宗族论”，认为各少数民族是中华民族的“小宗”，未来应当“同化”到作为“大宗”的汉族中去。三区革命爆发后，吴忠信赴任国民党新疆省主席就立即发表《告新疆民众书》，首要宣扬蒋介石的“中华民族宗族论”，将各少数民族贬低为“宗族”，试图以此推行民族同化政策而维护对新疆的统治^④。“中华民族宗族论”在政治文化上反映了国民党当局的中央集权欲望，在其看来，新疆问题主要源于新疆军阀割据导致的“政治独立”，不但违反“中华民族宗族论”宗旨，致使新疆及境内少数民族未能得到中央的有效管理，而且为外国势力干预新疆政务和挑拨民族关系制造了机会。因此，解决新疆问题的基本措施是推进新疆主权、治权的“中央化”，以及行政上的“国民党化”^⑤。

其二，苏联及其在新疆的革命策动。19世纪后半期，沙皇俄国基本完成对中亚地区的吞并，对新疆西部与西北边境线构成地缘压力，并借新疆与内地交通艰难之机而利用经济贸易渗透新疆地区，不时介入干预新疆政治事务与民族关系。十月革命后，沙俄倒台，苏俄/苏联取而代之，继承了沙俄时期对新疆的政治与经济贸易关系。金树仁、盛世才等新疆军阀都曾借助苏联的力量来巩固自己的统治地位。1941—1942年，由于苏联在与纳粹德国作战中一度失利，盛世才见风使舵，投靠蒋介石当

① 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第304页。

② 《毛泽东民族工作文选》，北京：中央文献出版社，2014年，第12—13页。

③ 陈斯英：《伊宁事变前后的新疆政局》，《中国青年》1947年复刊第9号。

④ 黄建华：《国民党政府的新疆政策研究》，北京：民族出版社，2003年，第98—99页。

⑤ 王川、张启雄、蓝美华、吴启讷等：《中华民国专题史》第13卷（边疆与少数民族），南京：南京大学出版社，2015年，第238—243页。

局，并驱逐苏联在新疆的经济与军事势力，自此与苏联关系破裂。逢1943年新疆伊犁、塔城、阿山三区发生少数民族抗争，苏联对其实施策动与军事支持，以此作为“与中国结盟谈判的外交筹码”^①。

其三，“三区革命”内部保守势力及其“泛伊斯兰主义、泛突厥主义”。三区革命政权内部成分复杂，前期政权一度由艾力汗·吐烈^②等保守的民族与宗教上层所把持，他们成立所谓的“东突厥斯坦共和国临时政府”，对三区军民进行泛伊斯兰主义和泛突厥主义的思想宣传，主要包括：把新疆问题归咎于“异教徒”和汉人的统治，将反抗军阀盛世才和国民党统治的“三区革命”歪曲成对抗“异教徒”和“汉人统治”的“圣战”^③，主张在伊斯兰教和大突厥民族主义的基础上建立政教合一的民族国家，把新疆从中国分裂出去。

其四，中国知识界的学术认知和政治立场。当时中国知识界通过学术研究，主要从历史角度阐述了他们的政治立场。有的学者认为，新疆动乱肇源于各民族对中央政府的民心背向，而关键在民族政策的失误，“累痍于今日”而酿成了当前的消极局面^④；有的学者认为，虽然“过去国内的不统一，交通的阻滞，视新疆如化外，民族关系的不条整，国际势力的因利乘便”是新疆问题的起因，但帝俄侵略和苏联干涉才是主要原因^⑤；有的学者认为，民族矛盾是新疆问题的主要症结，而以往新疆割据军阀及汉人军官负有很大责任，因此“民族间的谅解”，尤其是汉族对其他民族的“同情之感”是新疆问题解决的前提^⑥。

以上是当时对于新疆问题的主要认识，各方都有各自的看法和立场及其背后的政治利益。由于各方未能达成认知和立场一致，从而也不可能为解决新疆问题提供一个周全的政治方案。其中，三区政权与国民党当局之间不时发生政治斗争与军事冲突，而苏联出于政治考虑不便公开介入，知识界则因缺乏政治与军事实力而逐渐退出论争舞台。期间，随着中国共产党在全国民主革命中的实力与作用日益增强，因而逐渐以积极姿态参与到新疆事务中去，一方面是为了促进新疆各方朝和平方向发展，另一方面是为了积极争取新疆的政治与革命领导权，而新民主主义理论正是在此背景下传入新疆的。

三、新民主主义视角下新疆的民族问题与“革命枢纽”地位

抗战以后，许多关心边疆局势的人士无不对新疆问题进行思考，或分析其成因，或提出相关对策，或预测新疆的发展走向等等。但对于中国共产党而言，解决以上问题还须从新民主主义革命视角出发，理清两个问题——新疆问题的性质是什么？新疆在新民主主义革命中扮演怎样的角色？

（一）新疆问题是中国新民主主义革命中的民族问题

在新民主主义的理论话语中，中国民主革命发端于1840年的“鸦片战争”，这是因为中国人民由此而开展了近百年的反对外国侵略的革命斗争^⑦，因而如西达·斯考切波所言，“中国革命进程中具有民族解放斗争的因素”^⑧。在此过程中，由东部沿海到西部内陆地区，帝国主义对中国形成了全方位的侵略态势，而作为西北边疆战略要塞的新疆则成为主要的侵略区域。但帝国主义需要在新疆境

① 沈志华：《中苏结盟与苏联对新疆政策的变化（1944—1950）》，《近代史研究》1999年第3期。

② 艾力汗·吐烈，苏联乌兹别克人，出身宗教世家，鼓吹泛伊斯兰主义而被苏联逮捕，逃往中国新疆伊宁、库车等地经商讲经。期间，他将穆斯林的苦难遭遇归咎于异教徒统治，号召在新疆发动“圣战”赶走汉人。1944年，他趁伊宁民众反抗军阀盛世才之机，鼓动武装暴动，成立“东土耳其斯坦人民共和国”，自任临时政府主席和军队元帅，主张把新疆从中国分裂出去。1946年之后，三区革命政权改组过程中下台，被苏联押返阿拉木图。

③ 新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命大事记》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1994年，第8页。

④ 陈澄之：《新疆伊宁事件之分析——西北近闻撷萃》，《新中华》1946年复刊4卷第11期。

⑤ 丁瑞馨：《新疆现状怎样改变》，《突厥》1937年4卷3、4期。

⑥ 周东郊：《论新疆问题》，《西北通讯（南京）》1947年第5期。

⑦ 《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第57页。

⑧ [美] 西达·斯考切波：《国家与社会革命——对法国、俄国和中国的比较分析》，何俊志、王学东译，上海：上海人民出版社，2007年，第44页。

内扶植自己的代理人才能维持侵略统治，而军阀和国民党当局的封建主义、官僚资本主义本质决定了他们必然成为帝国主义的代理人。在帝国主义的支持下对新疆少数民族实行大汉族主义的统治，其具体方式有以下几方面：

其一，在政治上对新疆少数民族实行“分而治之”的族际制衡策略。“分而治之”是历任新疆地方统治者的族群治术，试图通过制造新疆民族隔阂而缓解自身的统治危机。对此，赛福鼎·艾则孜^①回忆指出，解放以前，新疆地方统治者常挑起各族之间自相残杀，乐于看到各族之间的分裂，因为这样他们就可以“坐山观虎斗”，“融蚌相争，渔翁得利”^②。

其二，在军事上对新疆少数民族的抗争采取残酷的镇压与屠杀。由于历史上新疆少数民族曾多次发动起义斗争，因而一直被历代中央政府和新疆当局视为“难驯之民”，在“平定”过程中可任意捕杀，“清乡、剿匪、搜店、搜山等等皆为屠杀之别名……更常有籍剿匪不得，而乱杀无辜者”^③。

其三，在文化上采取民族歧视政策，贬抑新疆少数民族的地位。以持有大汉族主义立场的国民党统治当局为代表，其通过把各少数民族定为“宗族”而贬低各少数民族的社会和政治地位^④，特别是把新疆少数民族“反抗国民党大汉族主义的血腥军阀统治，要求自治权利”的政治诉求污蔑为“叛民”行为，并以此为由拒绝少数民族的“民族自治要求”^⑤。

在中国共产党的新民主主义话语中，以上民族压迫行为皆源于国内官僚资本主义、封建主义统治者“大汉族主义的错误的民族思想和错误的民族政策”^⑥，其背后则是帝国主义的支持。因此，新疆民族解放运动既有反抗帝国主义的历史使命，也有反抗国内民族压迫的历史使命。简言之，新疆问题是中国新民主主义革命中的民族问题。

（二）新疆是反对帝国主义的革命枢纽与主战场之一

在传统中国官方与社会认知中，新疆作为内陆边疆是一个边缘性的地域存在，在革命与抗战过程中也不例外。但随着20世纪初世界殖民地、半殖民地民族解放运动的兴起，苏俄共产党提出，俄国十月革命以后，世界民族问题的性质发生了根本改变，由资产阶级民主革命转变为世界无产阶级革命的一部分，成为世界革命的主战场地区，其实质是“殖民地和从属民族的人民群众反对统治民族中的帝国主义资产阶级对这些殖民地和这些民族的财政剥削、政治奴役和文化奴役”^⑦，这一思想逐渐向殖民地与半殖民地国家传播开来，并为中国共产党人所认同。1939年毛泽东继承列宁的观点，从世界反法西斯主义和中国抗战实际出发指出，“中国现时社会的性质，既然是殖民地、半殖民地、半封建的性质，那末，中国现阶段革命的主要对象或主要敌人，究竟是谁呢？不是别的，就是帝国主义和封建主义”^⑧，同时主张中国要和亚非拉各民族、英美苏的反法西斯主义力量团结起来^⑨。其中，中国共产党又认为，苏联是当时中国反对帝国主义、法西斯主义的主要支持力量，从而与苏联接壤的新疆成为中国联系苏联的国际交通线和反法西斯斗争的战略大后方。1941年7月，中共中央在给“新

① 赛福鼎·艾则孜，新疆阿图什人，1944年参加三区革命。新疆解放前夕，赛福鼎率新疆代表团赴京出席第一届全国政协会议。新中国成立后，赛福鼎历任新疆省人民政府副主席、新疆军区副司令员、中共中央新疆分局委员、中共新疆维吾尔自治区委员会书记和自治区人民政府主席等职务。

② 赛福鼎·艾则孜：《赛福鼎回忆录》，上海：华夏出版社，1993年，第82—86页。

③ 余贻泽：《新疆问题之症结》，《新亚细亚》1934年第7卷第5期。（余贻泽是左翼学者，于1941年加入中国共产党。参见赵荣声：《回忆卫立煌》，北京：中国文史出版社，2014年，第241页）

④ 《毛泽东民族工作文选》，北京：中央文献出版社，2014年，第12页。

⑤ 新华社：《新疆谈判破裂，蒋介石拒绝民族自治要求，人民不承认麦斯武德主新》，《人民日报》1947年7月16日第1版。

⑥ 《毛泽东民族工作文选》，北京：中央文献出版社，2014年，第12—13页。

⑦ 《斯大林全集》第7卷，北京：人民出版社，1958年，第184页。

⑧ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第633页。

⑨ 毛泽东：《在东方各民族反法西斯大会上的讲话》，中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，北京：中共中央党校出版社，1991年，第690页。

疆民众反帝联合会”成立七周年的贺电中，就高度肯定了新疆作为“抗战最巩固的后方”的战略地位^①。由此，中国革命不仅作为世界无产阶级革命的一部分而获得了世界性意义，新疆在中国人民反帝国主义斗争中的枢纽性地位也逐渐显现出来。

抗战胜利后，国民党当局在美国支持下对中国共产党发起内战，毛泽东由此提出，二战后，美国帝国主义已经代替法西斯主义成为威胁全世界和平的反动力量，于是他主张“每一个国家内部的一切革命力量必须团结起来，一切国家的革命力量必须团结起来，必须组成以苏联为首的反对帝国主义的统一战线”^②。美国方面，为了对抗苏联与支持国民党当局，从而加紧在新疆的渗透活动，不仅指使麦斯武德、乌斯满等民族分裂分子开展反共活动与宣扬泛突厥主义、泛伊斯兰主义思想^③，而且妄图支持国民党军阀马步芳在新疆建立“大穆斯林国家”^④，破坏新疆和平解放与国家统一的历史进程。1949年6月，斯大林在中苏两党会谈上向中国共产党代表证实了美国策划在新疆建立“突厥斯坦共和国”的阴谋，从而建议解放军尽快进入新疆，并表示提供军事物资支援^⑤。

为了反击美国的阴谋，中共中央向新疆三区方面发出参加中国人民政治协商会议的邀请，9月7日周恩来在会上对少数民族代表指出：“今天帝国主义者又想分裂我们的西藏、台湾甚至新疆，在这种情况下，我们希望各民族不要听帝国主义的挑拨。”^⑥另一边，中共中央解放军下达紧急进军新疆的指示，解放军第一野战军前委则在9月28日发出指令，对将士们指出，“新疆是我国最大的一个行省，油源及其他矿藏极其丰富，久为帝国主义所垂涎……我们必须充分做好作战准备，以防万一，消灭反动派在西北的残余势力，解放祖国边疆，以便开发油源，修建铁路。这对发展经济，巩固国防，有极其重大的意义”^⑦。

综上所述，中国共产党历来重视新疆接壤苏联与作为“亚洲枢纽”的战略区位。在新民主主义的理论诠释下，新疆的边疆区位不仅没有在全国人民民主革命中成为边缘力量，还被定位为反对法西斯主义、帝国主义的革命枢纽与主战场之一，这一诠释在向新疆传播过程中发挥了极为重要的革命整合作用，这将在下文予以论述。

四、三区革命与新疆革命枢纽地位的彰显

20世纪之后，国际上的民族主义思潮传入新疆，在新疆历次民族斗争中起到了一定的积极作用，但随着泛伊斯兰主义、泛突厥主义的传入与发展，一些狭隘的民族与宗教上层趁机将民族斗争导向民族分裂，给新疆各族人民造成了相当长时间的政治困扰。抗战时期，中国共产党人陆续进入新疆。开始有计划地宣传新民主主义理论思想。抗战胜利后，随着解放战争的打响、三区和国民党当局在省联合政府问题上的破裂以及三区革命的进步领导人的积极传播，新民主主义在三区广泛传播开来，促进了三区军民思想的根本性转变。

（一）成立接受中国共产党领导的“新疆保卫和平民主同盟”

1946年冬季，三区革命代表阿不都克里木·阿巴索夫利用在南京参加国民大会之机与董必武会面，表达希望中国共产党领导三区革命，承认并接纳“新疆共产主义者同盟”加入中国共产党等意

① 《中共中央电贺新疆反帝军、反帝会成立七周年》，中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，北京：中共中央党校出版社，1991年，第685页。

② 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1357—1358页。

③ 《包尔汉选集》，北京：民族出版社，1989年，第129—132页。

④ 包尔汉：《日记片段（1948年12月29日至1949年6月28日）》，中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会《文史资料选辑》编辑部：《文史资料选辑》第87辑，北京：中国文史出版社，1983年，第44—45页。

⑤ 薛衔天：《中苏关系史（1945—1949）》，成都：四川人民出版社，2003年，第391—392页。

⑥ 《周恩来统一战线文选》，北京：人民出版社，1984年，第140页。

⑦ 中共新疆维吾尔自治区委员会党史工作委员会、中国人民解放军新疆军区政治部：《新疆和平解放》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1990年，第30—31页。

愿。董必武向中共中央汇报这一意愿，而中共中央则复电表示愿意“与新共同盟第一步建立友谊关系”，除原则上欢迎新共同盟人士加入中国共产党之外，还特地安排“将毛主席著作、党章、少奇报告及其他印发文件”交给阿巴索夫，并要求他带回新疆翻译成维吾尔文、哈萨克文出版。董必武转告阿巴索夫并指出，“新疆的进步组织能合并的话经过协商合并起来这样有利于形成力量，更好地斗争”^①。1948年8月1日，三区通过分析全国人民解放战争的形势，决定根据中共中央的指示，成立接受中国共产党领导的“新疆保卫和平民主同盟”，以作为新疆民族解放运动的领导组织，并在11月12日发表《告全省人民书——纪念三区革命四周年》，号召各族人民同麦斯武德、艾沙等反动分子进行斗争。1949年5月11日，新疆保卫和平民主同盟由阿巴索夫任代表作题为《目前政治形势和我们的任务》的报告，宣传毛泽东在中共七大的政治报告——《论联合政府》的基本精神，号召全疆人民动员起来，积极配合中国共产党领导的全国人民解放战争^②。

（二）涤除民族主义思想残余，宣传新民主主义基本理念

为了响应中国共产党的革命感召，三区方面通过开会、广播、报刊等方式，推动新民主主义理念及其民族政策有规模地在三区的传播，其中，三区革命进步领导人的积极宣传起到了关键作用。特别是全国人民解放战争进入战略进攻阶段之后，新民主主义基本理念与民族政策在三区军民中的传播达到了空前力度。

1948年11月，阿巴索夫通过讲话、发表报刊文章等方式，向三区军民宣传了毛泽东《中国革命和中国共产党》《新民主主义论》《论联合政府》等著作的基本精神，并呼吁新疆民族解放运动应争取成为中国新民主主义革命的一部分。阿巴索夫指出，中国新民主主义革命是由中国共产党领导的，为少数民族人民群众“反对国民党反动派的民族压迫政策进行了艰苦的斗争”，现阶段就是正在开展的人民解放战争。“中国人民解放战争的胜利使我们的民族解放运动取得了更大成就；新疆各本地民族人民只有在中国人民革命的帮助下才能够达到自己的目的。只有在中国人民解放事业取得了胜利的条件下，新疆人民的解放和新疆的民族问题才一定能够彻底的正确的得到解决”^③。

另一方面，针对三区社会内部狭隘的民族主义思想残余，1949年1月13日，阿合买提江召集三区维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族的群众组织代表，召开会议并反思指出：“在革命开始时，是为东突厥斯坦民族独立而开始的。革命的目的和方向是‘民族独立’……他们把‘自由’、‘解放’和‘民族独立’联系起来，认为有‘民族独立’的地方才有‘自由’，没有‘民族独立’的地方就没有‘自由’”^④。6月6日，阿合买提江继续指出，“在我们的民族解放运动初期……曾把全体汉族人民同国民党强盗等同起来，把全体汉族人民同一小撮腐败的国民党汉族贪官污吏、匪兵和警察混淆起来；而认为所有的汉族人都是敌人，结果，我们便不分青红皂白、不分敌我地打击和枪杀了自己的朋友……这是一个完全错误的、不正确的政策”^⑤，因此三区军民应当“迅速克服我们在民族解放运动的第一阶段，在民族问题上所犯的那些错误，无论是哪个民族，都应该不分民族，来建立没有国民党、没有帝国主义统治，以各民族的真正自由平等为基础的，事实上的新民主主义政权”^⑥。至8月，为了响应中共中央关于参与全国人民政治协商会议的邀请，阿合买提江向三区军民宣传了毛泽东在

① 新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命大事记》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1994年，第208—209页。

② 新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命大事记》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1994年，第208—295页。

③ 阿不都克里木·阿巴索夫：《人民解放战争与新疆人民问题》，新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命领导人向中共中央的报告及文选》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1995年，第127页。

④ 阿合买提江·哈斯木：《在伊宁维、哈、柯俱乐部对伊宁各学校教师的讲话》，转自王柯：《东突厥斯坦独立运动——1930年代至1940年代》，香港：中文大学出版社，2013年，第267页。

⑤ 阿合买提江·哈斯木：《我们在民族问题上的某些错误》，新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命领导人向中共中央的报告及文选》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1995年，第73页。

⑥ 阿合买提江·哈斯木：《我们在民族问题上的某些错误》，新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命领导人向中共中央的报告及文选》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1995年，第78页。

《中国人民解放军宣言》中关于“实行民主政治，团结各党派和平建国”^①的政治思想，他指出，“保障各民族真正平等只有一条路，那就是实行民主政治的道路，除此之外，没有别的路。所以，任何一个人如果希望自己民族获得解放，那他就应该为实现民主政治而斗争。民主政治只有通过各民族共同进行反对专制主义、反对殖民主义和帝国主义的斗争，才能取得胜利”，实行狭隘的民族主义只会适得其反。因此“谁希望自己的民族获得解放，谁就必须为其他民族的解放斗争，谁就必须无情地反对民族主义者”^②。

（三）牵制国民党西北军事力量，配合全国人民解放战争

为了响应与配合中国共产党领导的全国人民解放战争，三区革命政权宣布：在军事上支持中国共产党武装推翻国民党反动派，在政治上认同新民主主义关于反帝、反官僚和反封建的革命路线。于是，三区革命领导人通过大会讲话和报刊宣传等形式，对三区将士进行思想动员，一方面涤除民族军内部的民族主义思想残余，另一方面树立与培育民族军的爱国主义精神，以积极配合全国人民解放战争。其中，伊斯哈克伯克·穆努诺夫在1948年11月就发表文章指出，三区民族军之所以是反抗封建军阀统治、民族分裂主义分子的革命军队，其主要原因是“民族军本身具有明确的政治目的，这种政治目的是民族军所有将士具有爱国主义觉悟的精神力量所在”^③。随着新民主主义革命路线及其理念在民族军中的传播，民族军动员起来，“在玛纳斯河西岸修筑坚固工事，坚守防线，武器弹药也不断增加，对国民党形成威慑力量，使之不能入关支援甘、青等省作战，以牵制国民党的有生力量”^④，为解放军的西北作战赢得良好的局面。

1949年8月18日，基于三区革命的政治地位与三区民族军在全国解放战争中的积极作用，毛泽东向三区方面发出参加全国人民政治协商会议的邀请信，信中明确，“你们多年来的奋斗，是我全中国人民民主革命运动的一部分，随着西北人民解放战争的胜利发展，新疆的全部解放已为期不远”^⑤，由此而确认了三区革命的人民民主性质，充分肯定了三区民族军在全国人民解放战争中的贡献。

遗憾的是，阿合买提江、阿巴索夫与穆努诺夫等三区革命领导人在前往北京出席第一届中国人民政治协商会议的途中，因飞机失事而不幸遇难。随后，由赛福鼎·艾则孜作为新疆少数民族和三区革命代表，代替他们出席1949年9月30日召开的第一届全国人民政治协商会议，并在会上明确指出，“全新疆人民经过了长期的武装与和平的斗争，已清楚的了解了新疆人民的解放，一定要和全国人民解放同时解决，所以一直的拥护和期待着全国的胜利解放”^⑥。1952年11月12日，赛福鼎·艾则孜在“三区民族革命八周年纪念会”和新疆、乌鲁木齐各族代表集会上继续指出，“三区民族革命运动虽然存在着缺点，主要是没有中国共产党的领导，使革命遭受了不少曲折。但这一革命运动给了我们很大的经验教训”，从而认识到“新疆人民的革命事业，只有和全国人民革命事业共同进行，才能得到彻底胜利”^⑦。

综而言之，三区革命之所以被承认为中国人民民主革命的一个组成部分，主要原因在于其接受了中国共产党的领导，并认同新民主主义的基本理念，特别是认清民族解放不等于民族独立。而且，三区军民在全国人民解放战争中对国民党军事力量的有效牵制，使解放大西北战役形成东西两翼遥相呼应的有利局面，促进了全国、全疆各族人民解放与国家统一的历史进程，在实践上向全国展现了自身

① 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1236页。

② 阿合买提江·哈斯木：《我们的民族解放革命和同盟》，新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命领导人向中共中央的报告及文选》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1995年，第89—90页。

③ 伊斯哈克伯克·穆努诺夫：《民族军是十一月革命胜利的坚强保卫者》，新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命领导人向中共中央的报告及文选》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1995年，第98页。

④ 新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命史》，北京：民族出版社，1998年，第233页。

⑤ 《毛泽东主席发来的邀请信和碑文、唁电》，新疆三区革命史编纂委员会：《新疆三区革命领导人向中共中央的报告及文选》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1995年，第1—2页。

⑥ 《人民政协新疆代表，谈新疆人民的解放》，《人民日报》1949年9月30日第1版。

⑦ 《伊犁等三区民族革命八周年，新疆及迪化各族代表集会纪念》，《人民日报》1952年11月19日第1版。

作为中国人民民主革命一部分的革命形象。由此，此前一直被视为新疆事务的介入性力量的苏联也彰显了其支持中国人民民主革命的国际主义性质，而与苏联接壤的新疆也充分彰显了自身促进中国人民民主革命联系国际社会主义运动的枢纽作用。

五、余论：新民主主义传入新疆的后续效应及其意义

随着全国人民解放战争的战略进攻，特别是解放大西北的胜利推进，以陶峙岳、包尔汉为代表的国民党主和将领和开明政要产生了起义意愿，因而中国共产党认为，新疆有望实现和平解放。1949年9月25日，陶峙岳代表驻新疆国民党军政人员通电起义，向中共中央表示认同新民主主义革命理念，“深愿在人民革命事业之彻底完成，尽其应尽之力”和“听候人民革命军事委员会及人民解放军总部之命令”^①。9月27日，赛福鼎代表三区革命对国民党军政人员起义表示欢迎，认为“这种符合人民要求的声明是正确的，也是新疆人民的愿望”，同时也宣告“今后在和平环境下，为全疆人民的自由而奋斗的三区人民，坚决保证必能和全省人民一道，为建设新民主主义的新新疆而奋斗到底”^②。于是，在三区民族军与苏联方面的支援下，解放军挥师西进，并于12月17日在乌鲁木齐与三区民族军、起义部队胜利会师，宣告新疆和平解放以及新疆军区和省人民政府成立。新疆和平解放标志着新民主主义革命在新疆的基本胜利，由此基本结束了晚清以来新疆的政治社会动荡，而作为“亚洲枢纽”的新疆也将迎来新的局面。

首先，晚清以来的内忧外患暂时缓解，新疆成为新中国联系亚欧社会主义国家的前哨站。新中国成立以后，在外交上实行“一边倒”政策，坚定地站在以苏联为首的社会主义阵营一边。如此一来，由于与苏联中亚地区、蒙古人民共和国接壤，新疆成为亚洲大陆地区社会主义国家交往联系的区域枢纽，而苏联也以新疆为区域媒介支援新中国的经济社会建设，这一良好的地缘互动关系一直维持到上世纪50年代后期。改革开放以后，随着苏联解体和中亚地区民族国家的纷纷建立，新疆的地缘压力随之缓解，作为当代中国联系中亚、西亚、欧洲等亚欧内陆国家与地区交往的区域中枢，继续发挥“亚洲枢纽”的作用，承担新时代“一带一路”总规划的前线任务。

其次，新疆纳入新中国的国家治理体系之中，在政治、经济、文化、社会上加强与内地及其他边疆地区的联系。三区革命与国民党起义人士对新民主主义的政治认同，有力推进了新疆和平解放的历史进程。而新疆和平解放后，经过建党建政，新民主主义民主政权和人民民主的政治秩序在新疆得以建立起来，为土地改革、社会主义改造运动创造了积极条件，促进了新疆在政治、经济上与全国各地的接轨。特别是新疆生产建设兵团屯垦戍边和“兰新铁路”及其他交通路线的开建，大大促进了新疆与内地地区的交流、交往、交融进程。新疆和平解放后，无论是在广度还是在深度上，新中国对新疆地区的治理都达到了空前水平，而新民主主义为此铺平了道路。

最后，新疆的和平解放，标志新民主主义在新疆的基本胜利，补充与丰富了马克思主义中国化在边疆地区的理论和实践内容。作为马克思主义中国化的革命理论成果，新民主主义基本理念在新疆的传播过程中，得到了新疆民族解放运动与国民党起义人士的认同，为整合新疆政治格局与和平解放奠定了政治基础，实现了其他主义所难以实现的目标。这在实践上佐证了马克思主义中国化的历史合理性，在理论上丰富了马克思主义中国化的内容。

（责任编辑 欣彦）

① 陶峙岳：《驻新将士通电》，新疆生产建设兵团史志编纂委员会：《新疆生产建设兵团史料选辑》第1辑，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1991年，第8页。

② 《政协新疆代表声明 陶峙岳、鲍尔汉通电脱离国民党残余政府，符合新疆人民要求；伊犁等三区人民愿和全疆人民一道建设新疆》，《人民日报》1949年9月30日第4版。

斯宾诺莎的无神论问题：历史争论及其原因

黄启祥

【摘要】“斯宾诺莎是否是无神论者”是西方近代哲学研究中的一个重要问题。无论在斯宾诺莎生前还是在其身后都有许多人认为他是无神论者，但是斯宾诺莎生前坚决拒绝这一称谓。他不仅通过其哲学论证神的存在，论证人的最高幸福在于对神的理智的爱，还通过其生活方式来证明自己不是无神论者。通过考察批评者的观点、斯宾诺莎的著作以及无神论的含义，我们看到关于“斯宾诺莎是否是无神论者”的争论，既源于人们对神与无神论所具有的不同观念，也源于他们对斯宾诺莎著作的不同解读。由于不同人心中神的观念可能不同，对斯宾诺莎哲学的理解也可能不同，人们对斯宾诺莎是否是无神论者仍会做出不同的判断。关于这个问题的争论会不断促进人们对斯宾诺莎哲学的理解与研究。

【关键词】斯宾诺莎；神；无神论

中图分类号：B563.1 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2019) 02 - 0080 - 10

作者简介：黄启祥，山东枣庄人，哲学博士，（济南 250100）山东大学哲学与社会发展学院暨犹太教与跨宗教研究中心教授。

基金项目：国家社会科学基金项目 “《威廉·詹姆士哲学文集》翻译与研究”（17ZDA032）

斯宾诺莎是否是无神论者？这是西方哲学史上充满争议的一个问题，这种争议不仅存在于斯宾诺莎的批评者之间，而且首先存在于斯宾诺莎与其批评者之间。斯宾诺莎的主要著作都在谈论神，都肯定神的存在，从其早期的《神、人及其幸福简论》到后期的《伦理学》莫不如此。他在许多书信中也探讨与神有关的问题，其中没有一处否认神的存在。可是斯宾诺莎却被很多人称为无神论者。斯宾诺莎生前坚决拒绝这一称谓，并撰写《神学政治论》予以反驳，然而这部著作却被更多人看成他宣扬无神论的证据。是斯宾诺莎的众多批评者误解了斯宾诺莎？还是斯宾诺莎没有理解他自己的学说？他们之间的分歧究竟何在？争议虽然由来已久，但是对于这些争议的系统研究似乎尚未见到。本文将以前客观中立的态度对这场历史争论及其原因进行探讨。

一、无神论者：斯宾诺莎的生前身后名

斯宾诺莎生前在许多人眼里是个嘲笑一切宗教的无神论者。既有人私下指责他的哲学是无神论，例如，一位基督徒学者凡尔底桑（Velthuysen）在信中说，“他〔斯宾诺莎〕用隐蔽的伪装的论证教授十足的无神论”^①，他的学说“取消和绝对推翻了一切信仰和宗教，偷偷地贩卖无神论，或至少虚

^① Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, and trans. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 385.

构了一个不能使人对其神性产生敬畏的上帝”^①；也有公开出版物谴责斯宾诺莎宣扬无神论，例如，1672 年荷兰有一本小册子说斯宾诺莎的《神学政治论》是“堕落的犹太人斯宾诺莎从地狱中制作出来的。此书以前所未有的无神论方式论证神谕必须通过哲学来阐释与理解”。^② 1674 年《神学政治论》被荷兰总督奥伦治三世以“污蔑宗教和宣传无神论”的罪名禁止发售和传播，随后欧洲其他国家纷纷效仿，天主教会和加尔文教会也将其列入危险书目。

对于斯宾诺莎的无神论指责并没有随着他的去世而终止。1677 年即斯宾诺莎去世的当年，他的朋友出版了其遗著《伦理学》。第二年这部著作受到荷兰和西弗里斯兰当局审查，被认为是一本“渎神的、无神论的和亵渎宗教的书”。^③ 在西方近代，斯宾诺莎成了无神论的主要代表。正像有的学者所说，在很大程度上，“无神论与斯宾诺莎主义变成了同义词”。^④ 加尔文教徒、路德教徒和天主教徒都把斯宾诺莎哲学看成明显的无神论的自然主义。^⑤ 18 世纪的一位学者约翰·弗兰兹·冯·布迪厄斯（Johann Franz von Buddeus）不仅认为斯宾诺莎“公开宣扬无神论”，而且认为他是“我们这个世纪的无神论者的领袖和导师”。^⑥ 在欧洲各国，“无神论这顶帽子在他死后多年没有摘掉”^⑦。

17 世纪后期斯宾诺莎的著作进入英国，“一开始，斯宾诺莎就被看作……‘真正的’无神论者。”^⑧ 萨缪尔·克拉克（Samuel Clarke）认为斯宾诺莎是“我们这个时代最著名的无神论代言人。”^⑨ 贝克莱称斯宾诺莎的学说为“无神论体系”^⑩、“现代的无神论”^⑪。休谟称斯宾诺莎为“著名的无神论者”^⑫，称斯宾诺莎的实体学说为“斯宾诺莎的无神论”^⑬。斯宾诺莎对英国无神论还产生了重要影响。例如，人们在雪莱的思想历程和著作中可以感受到斯宾诺莎对他的无神论思想的启示，雪莱所写的“无神论的必然性”一文曾受到斯宾诺莎的启发。^⑭ 查尔斯·布拉德劳（Charles Bradlaugh）明确表示斯宾诺莎的《伦理学》对他影响颇深，他的许多无神论思想都可追溯到这种影响。

在法国，皮埃尔·贝尔对斯宾诺莎的评价颇负盛名，他在《历史的批判的辞典》“斯宾诺莎”词条的一开始写道：“斯宾诺莎生为犹太人，后来脱离犹太教，最后成了无神论者。”^⑮ 贝尔称斯宾诺莎的《神学政治论》是“一部恶毒可憎的书，他在这部书里播下了他的遗著中明白昭示的无神论的所

① Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, 2016, p. 385.

② [美] 史蒂文·纳德勒：《斯宾诺莎传》，冯炳昆译，北京：商务印书馆，2011 年，第 454 页。

③ Michael L. Morgan, “Introduction to *Ethics*”, in *Spinoza, Complete Works*, trans. Samuel Shirley, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. p. 213.

④ Moshe Schwarcz, “Atheism and Modern Jewish Thought”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 44 (1977), p. 133.

⑤ Jeffrey R. Collins, “Thomas Hobbes, ‘Father of Atheists’”, in *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650 – 1800*, ed. Wayne Hudson, Diego Lucci and Jeffrey R. Wigelsworth, Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2014, p. 41.

⑥ Alan Charles Kors, *Atheism in France, 1650 – 1729 (Vol. I) : The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 244.

⑦ [美] 史蒂文·纳德勒：《斯宾诺莎传》，第 370 页。

⑧ Rosalie L. Colie, “Spinoza in England, 1665 – 1730”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 107, No. 3 (Jun. 19, 1963), p. 183.

⑨ Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, and their Followers*, London: J. Knapton, 1705, p. 27.

⑩ George Berkeley, *The Works of George Berkeley*, Vol. 1, ed. George Sampson, London: George Bell & Sons, 1897, p. 345.

⑪ [英] 贝克莱：《西利士》，高新民、曹曼译，北京：商务印书馆，2000 年，第 214 页。

⑫ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, The Floating Press, 2009, p. 379.

⑬ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 378.

⑭ David Berman, *A History of Atheism in Britain: from Hobbes to Russell*, Vol. 3, London and New York: Routledge, 2013, pp. 134 – 154. p. 183.

⑮ Peter Bayle, *An Historical and Critical Dictionary, Selected and Abridged from the Great Work of Peter Bayle*, Vol. 3, London: Hunt and Clarke, 1826, p. 271.

有种子。”^①他说：“所有批驳《神学政治论》的人都在该书中看到了无神论的种子。”^②深受贝尔影响的伏尔泰在其著作中明白地说：“斯宾诺莎实质上不承认任何神”^③，“斯宾诺莎……是无神论者——他教授无神论”^④，他称斯宾诺莎为“大名鼎鼎的无神论者斯宾诺莎”^⑤。他说：“所有著作中最危险最有害的是斯宾诺莎的著作。他不仅以犹太人的身份攻击新约，而且以学者的身份瓦解旧约；他的无神论体系在写作与推理上胜过斯特拉顿（Straton）和伊壁鸠鲁的无神论一千倍。”^⑥狄德罗在《百科全书》中也明确地将斯宾诺莎视为无神论者。^⑦霍尔巴赫在《自然的体系》中称斯宾诺莎的哲学为无神论体系。^⑧尼古拉斯·马勒伯朗士（Nicolas Malebranche）认为斯宾诺莎的无神论与中国哲学家的无神论有很多相同之处。^⑨

有学者说，在18世纪“每个德国朝臣都知道斯宾诺莎是最重要的，最臭名昭著的，也是最危险的‘理论无神论者’。”^⑩德国的知识阶层则“将斯宾诺莎主义谴责为一种异端式的、无神论的和无政府主义的学说。”^⑪在著名的门德尔松—雅可比泛神论之争中，雅可比的第一个观点是“斯宾诺莎主义即无神论”^⑫。就像利奥·施特劳斯所说：“18世纪最后几十年对斯宾诺莎主义的接受首先意味着无信仰状态一下子突飞猛进起来。”^⑬费尔巴哈称“斯宾诺莎是现代无神论者和唯物主义者的摩西。”^⑭罗森茨威格（Rosenzweig）认同这样一个观点即“斯宾诺莎的理性主义等同于无神论”^⑮。

近代欧洲学者对斯宾诺莎哲学的无神论批评可谓林林总总，其中有两点格外值得注意。其一，斯宾诺莎被看成不同于古代无神论的近代哲学无神论的创立者。西尔维亚·贝尔蒂（Silvia Berti）说，18世纪早期的启蒙主义者认为斯宾诺莎在历史场景中的出现代表着与传统的信神模式在概念上的真正决裂，“为了粉碎信仰的世界，需要与一种新的《圣经》解释方法相结合的坚实的无神论的哲学基础。斯宾诺莎代表着这种突破，在这方面他是唯一的，他提供的哲学工具使得作为创造者的神的存在成为不可能；哲学无神论由此达成了，并通过动摇《圣经》权威的《圣经》批判而表现出更大的破坏性。这不只是理论上的成就，它宣布世俗的和宗教的权威之基础的所谓神圣性是不合法的”^⑯。

其二，斯宾诺莎的无神论被看成基于新方法的体系化的无神论。伏尔泰认为：“他〔斯宾诺莎〕似乎不同于古代所有的无神论者，……他与他们的最大不同在于其方法。”^⑰贝尔说：“斯宾诺莎……是一个体系化的无神论者，尽管他的理论基础与其他几位古代的和现代的、欧洲的和东方的哲学家的

① Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, trans. Richard H. Popkin, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1965, p. 293.

② Peter Bayle, *An Historical and Critical Dictionary, Selected and Abridged from the Great Work of Peter Bayle*, Vol. 3, p. 284.

③ Voltaire, *The Best Known Works of Voltaire*, New York: Blue Ribbon Books Inc., 1927, p. 447.

④ Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, Vol. 1, London: W. Dugdale, 1843, p. 162.

⑤ Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, Vol. 1, p. 331.

⑥ Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, Vol. 2, p. 163.

⑦ [法]狄德罗：《狄德罗的〈百科全书〉》，梁从诚译，广州：花城出版社，2007年，第153页。

⑧ [法]霍尔巴赫：《自然的体系》下卷，管士滨译，北京：商务印书馆，1977年，第280页注释、第296页。

⑨ [法]马勒伯朗士：《一个基督教哲学和一个中国哲学家的对话——论上帝的存在和本性》，庞景仁译，载庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，冯俊译，北京：商务印书馆，2005年，第235页。

⑩ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, New York: Oxford University Press, 2001, p. 62.

⑪ 简森斯：《启蒙问题》，孟华银译，载[美]列奥·施特劳斯：《哲学与律法》，黄瑞成译，北京：华夏出版社，2012年，第204页。

⑫ Moshe Schwartz, “Atheism and Modern Jewish Thought”, p. 133.

⑬ [美]列奥·施特劳斯：《门德尔松与莱辛》，卢白羽译，北京：华夏出版社，2012年，第188页。

⑭ [德]费尔巴哈：《未来哲学原理》，洪谦译，北京：三联书店，1955年，第24—25页。

⑮ Moshe Schwartz, “Atheism and Modern Jewish Thought”, pp. 130–131.

⑯ Silvia Berti, “At the Roots of Unbelief”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 4 (Oct., 1995), p. 562.

⑰ Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, Vol. 1, p. 561.

相同，但是他运用了全新的方法。我认为他第一个将无神论简化为一个体系，依照几何学家的方式将它有序地组织起来，形成一种学说。”^① 不仅如此，斯宾诺莎甚至被称为西方近代世界中唯一成体系的无神论者，^②

当代西方哲学界将斯宾诺莎哲学视为无神论的学者也为数不少。例如，《黄金时代的荷兰共和国》一书的作者马尔滕·波拉称斯宾诺莎是现代无神论的奠基者。他说：“人们也许会吃惊地发现，一个作为现代无神论奠基者而闻名的哲学家竟然会选择上帝作为自己论述的出发点，并且把他的全部哲学都建立在对上帝进行定义的基础上。”^③ 德勒兹说，从绝大多数宗教所说的“神”即道德立法者和道德法官的含义来看，“斯宾诺莎显然是个无神论者。”^④ 乔纳森·伊斯雷尔（Jonathan Israel）在《激进的启蒙》一书中认为斯宾诺莎是18世纪无神论的根源。罗伯特·普拉茨纳（Robert L. Platzner）则将犹太人中的无信仰潮流追溯至斯宾诺莎。^⑤

一些中国学者也把斯宾诺莎看成无神论者。例如，贺麟认为：“斯宾诺莎是17世纪伟大的荷兰唯物论哲学家和无神论者。”^⑥ 洪汉鼎认为斯宾诺莎的《神学政治论》是无神论者的《圣经》。他说：“如果‘无神论’这一名称是在我们现在的意义上加以理解，那么应当说，这是斯宾诺莎当之无愧的光荣称号。”^⑦ 赵敦华认为：“他〔斯宾诺莎〕的学说虽然披着神学外衣，但主题是人和自然，全然没有对人格神信仰和崇拜的位置，并闪烁着无神论的光辉。”^⑧ 卓新平像费尔巴哈一样称斯宾诺莎为“无神论和唯物论者的‘摩西’”。^⑨

从近代到当代，从西方到中国，无论是谴责斯宾诺莎的一方还是赞扬斯宾诺莎的一方都有许多人认为斯宾诺莎是无神论者。这是否坐实了斯宾诺莎的无神论者称号？我们该如何看待这些关于斯宾诺莎的无神论批评？或许在这个问题上我们首先应该考虑的是斯宾诺莎本人的看法。斯宾诺莎当然不能对其身后的批评做出回应，但是他生前对这种批评表达了非常清晰的立场与态度。

二、斯宾诺莎对无神论的拒斥

尽管有许多人谴责斯宾诺莎的无神论，也有许多人称赞他的无神论，但是斯宾诺莎从未声称自己是无神论者，他的任何著作和书信都不曾公开主张或赞同无神论。对于外界所加于他的无神论者的称号，他坚决予以拒绝，正如纳德勒所言：“对于说他是无神论者的指责，斯宾诺莎总是深感气愤。”^⑩ 不仅如此，就像有的学者所说的那样，他根本不能容忍无神论。^⑪ 关于斯宾诺莎对于无神论的态度，我们可以通过几个方面来说明。

首先，斯宾诺莎反驳对于他的无神论指责。他在致奥尔登堡的一封信中说：“普通百姓不断指责我是无神论者，我不得不尽我所能予以反驳。”^⑫ 这是他写作《神学政治论》的缘由之一。他在《神

① Peter Bayle, *An Historical and Critical Dictionary, Selected and Abridged from the Great Work of Peter Bayle*, Vol. 3, p. 271.

② Alan Charles Kors, *Atheism in France, 1650–1729 (Vol. I): The Orthodox Sources of Disbelief*, p. 38.

③ [荷兰] 马尔滕·波拉：《黄金时代的荷兰共和国》，金海译，北京：中国社会科学出版社，2013年，第227页。

④ Deleuze, Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1990, p. 253.

⑤ Robert L. Platzner, “Judaism and Atheism: The Challenge of Secular Humanism”, in *Religion and the New Atheism: a Critical Appraisal*, ed. Amarnath Amarasingam, Leiden & Boston: Brill, 2010, p. 12.

⑥ 贺麟：《斯宾诺莎哲学简述》，《哲学研究》1957年01期，第93页。

⑦ 洪汉鼎：《斯宾诺莎哲学研究》，北京：人民出版社，1997年，第719页。

⑧ 赵敦华：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2000年，第320页。

⑨ 卓新平：《斯宾诺莎：无神论和唯物论者的“摩西”》，《竞争力》2010年9—10期，第120页。

⑩ [美] 史蒂文·纳德勒：《斯宾诺莎传》，第370页。

⑪ Michael A. Rosenthal, “Why Spinoza is Intolerant of Atheists: God and the Limits of Early Modern Liberalism”, *The Review of Metaphysics*, 65. 4 (June 2012), pp. 813–839.

⑫ Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, p. 15.

学政治论》第十二章声明：“我可以确定地说，我没有说任何不敬神之语，亦未做任何不敬神之事。”^① 斯宾诺莎认为不是他的哲学而是那些自以为信神而指责他的人所信仰的教义，会导致无神论。他在论述神迹的时候说：“我们认为自然次序是确定不移的，是合乎神的律令的。因此，如果自然中发生的某件事不遵循自然法则，它必然与神通过自然法则在自然中确立的永恒次序不相容，因而是违反自然及其法则的，因此相信这样的事情会使我们怀疑一切，并导致无神论。”^② 在斯宾诺莎看来，有神论者必定对神有清楚明白的认识，那些对神没有真正认识的人可能是无神论者，而犹太教徒和基督徒就是这样的人。他以讽刺的口吻说：“那些公开承认没有神的观念，只通过被造物（他们不知其原因）认识神的人竟然毫不脸红地责难哲学家是无神论。”^③ 这里所说的哲学家指斯宾诺莎本人。

其次，斯宾诺莎在理论上明确主张一神论。他在《伦理学》中清楚地说：“认为神不作为与认为神不存在，在我们是同样不可能设想的。”^④ 神是斯宾诺莎哲学体系的起点。系统表述斯宾诺莎哲学体系的《伦理学》分为五部分，其中第一部分就是论神。斯宾诺莎为什么要从神的概念出发构建其哲学？他说这是遵循哲学思考的必由之路，“因为神的本性本来应该首先加以考察，因为就知识的次序和就事物的次序说来，神的本性都是在先的。”^⑤ 没有神的概念，斯宾诺莎哲学就没有了基础。

神也是斯宾诺莎哲学的归宿。斯宾诺莎哲学的最终目的在于引导人走向最高幸福。人的最高幸福在于对神的理智的爱，也就是通过认识神而爱神。在斯宾诺莎看来，凡是从神的知识出发来认识一切的人，他的心灵和德性能够达到最高的完满，因为此时“他的灵魂是不受激动的，而且依某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。”^⑥ 人达到了这种境界，就能“在永恒的形式下”观认一切，同时自己的心灵也得到了彻底的解放，成为永恒的心灵。

当然，斯宾诺莎所认识的神既非犹太教的神，也非基督教的神，也非任何其他建制性宗教的神。《伦理学》第一部分从几个角度论证了神的本质与特征：神是自因，它必然存在；神是唯一的实体；神是永恒的；神是绝对无限的存在，具有无限多属性，其中每一个属性都表示永恒无限的本质；神是自由因，它只按照自己本性的法则而存在和行动，不受任何其他东西强迫；神不但是万物生成的原因，也是万物存在的原因；万物都在神之内，都依靠神，因而没有神就既不能存在，也不能被理解；万物都预先被神所决定，也就是被神的绝对本性和无限力量所决定。这个神也就是自然，它不只包括我们所说的自然界，也包括精神性事物，还包括无限多其他事物。

第三，斯宾诺莎并没有否认宗教的意义。在他看来，能够通过哲学认识神的人是非常少的。如果一个人对于神没有真正的认识，宗教或者对于神的信仰对于他来说便是必要的。针对那种认为他抛弃了一切宗教的看法，他说：“我请问，如果一个人认为神必须被看成最高的善、必须作为最高的善而为人们自由地热爱，他会主张抛弃所有宗教吗？如果一个人主张我们最高的幸福和至上的自由只在于此，他会反对宗教吗？一个反对宗教的人会主张德行的报酬就是德行自身，愚蠢和软弱的惩罚就是愚蠢自身吗？最后，一个反对宗教的人会主张每个人都应当爱他的同胞，服从至高权力的命令吗？我不仅明确主张这一切，而且还以最充分的证据予以证明。”^⑦

斯宾诺莎所说的宗教既非犹太教也非基督教，也不是其他任何建制性宗教，而是他所说的真正的

① Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, p. 249.

② Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, pp. 158 – 159.

③ Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Volume II., p. 94.

④ Scholium to Proposition 3 of Part II of the *Ethics*. (本文出自斯宾诺莎的《伦理学》[*Ethics*]的引文皆译自 Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 1, ed. and trans. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985)

⑤ Scholium to Corollary of Proposition 10 of Part II of the *Ethics*.

⑥ Scholium to Proposition 42 of Part V of the *Ethics*.

⑦ Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, p. 386.

宗教或普遍宗教。他说：“根据《圣经》的命令，我们唯一要相信的只是为履行这个命令所绝对必需的。因此，这个命令自身就是整个普遍信仰的独一无二标准。只有通过它，我们才能确定这个信仰的所有信条，每一个人都一定要接受的信条。”^① 斯宾诺莎根据《圣经》的目的，运用理性推出了普遍信仰的七个信条或整个《圣经》的基本原理。^② 斯宾诺莎说，如果有人因为不相信神的存在而拒斥《圣经》，他是不虔敬的。如果有人不了解《圣经》中的历史记述，也没有通过自然之光认识任何事物，即使他不是顽固或不虔敬，也几乎与兽类无异，他不具有神所赋予的任何才质。^③ 所以，从斯宾诺莎的学说可以看出，他肯定神的存在，也并不一概否定宗教。

第四，斯宾诺莎的生活方式表明他不是无神论者。一个人的学说与其生活中的信仰并非总是一致。当我们判断斯宾诺莎是否是无神论者的时候，不仅要观其言，还要察其行，这也与斯宾诺莎的哲学观点相一致。斯宾诺莎在 24 岁时被犹太教会革除教籍，之后他既未加入基督教会，也未加入其他宗教组织。就此而言，人们也许会说不再信仰任何宗教。但是斯宾诺莎并不认为不信仰宗教者就是无神论者。在他看来宗教是信仰神的方式，而哲学是真正认识神的方式。这两种方式都能够使人具有德行或幸福，但是那些不是通过宗教信仰神而是通过哲学认识神的人更幸福。^④ 换言之，具有德行的人或者是通过哲学认识神的人或者是通过真正宗教而信仰神的人，他们都不是无神论者。

人们虽然对斯宾诺莎哲学的理解分歧很大，但是根据斯宾诺莎的生活对他的德性做出的评价可谓如出一口，就连那些最猛烈指责斯宾诺莎传播无神论的人也不得不承认他在道德上无可指责。伏尔泰虽然认为斯宾诺莎的无神论是错误的，但是他说斯宾诺莎诚实无欺，真挚可敬，温和淳朴，^⑤ 是“十分贞洁的无宗教信仰者”^⑥，“斯宾诺莎没有做任何坏事”^⑦。至于诺瓦利斯（Novalis）、海涅、黑格尔、罗素等人对斯宾诺莎的人格与品行的称赞在哲学界已是尽人皆知。

根据斯宾诺莎的德性学说和他的生活方式，他无疑是一个真正具有德性的人。同样，根据他的德性学说，一个真正具有德性的人必定是一个认识神的人。既然如此，斯宾诺莎便不是一个无神论者。也正因为如此，斯宾诺莎在致雅各布·奥斯顿（Jacob Ostens）的信中回应凡尔底桑对他的无神论指责时说：“如果他了解我遵循的生活方式，他就决不会这样轻易地相信我在讲授无神论。因为无神论者总是过度追求荣誉和财富，而我对这些东西历来都是鄙视的。认识我的人都知道这一点。”^⑧ 根据斯宾诺莎的哲学，他无论在理论上还是在生活中都不是无神论者。

我们阐述了斯宾诺莎的神观念以及他对无神论的态度。人们该如何看待斯宾诺莎对于无神论的拒斥？有些学者认为斯宾诺莎是一个不想成为无神论者的无神论者。例如，大卫·博曼（David Berman）说：“有一些作家真诚地相信他们不是无神论者，但是他们撰写了无神论著作。斯宾诺莎的《伦理学》在我看来就是这种无神论著作的一个例子。”^⑨ 费尔巴哈则根据斯宾诺莎所处的时代背景以及无神论者当时的处境，来解释斯宾诺莎哲学被视为无神论的原因以及斯宾诺莎对待无神论的态度。他说：“基督教的哲学家和神学家指责斯宾诺莎主张无神论。说的很对：因为，否定了上帝的和善、仁慈、正直、超自然性、独立性以及创造奇迹时，简言之，否定了上帝的人性，那也就否定了上帝自身。如果上帝不能创造奇迹，不能产生出一种与自然活动不相同的活动，因而不能显示出自己是一种

① Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, p. 265.

② Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, pp. 268 – 269.

③ Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, p. 149.

④ Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, p. 149.

⑤ Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, Vol. 1, p. 561.

⑥ Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, Vol. 1, p. 612.

⑦ Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, Vol. 1, p. 569.

⑧ Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 2, p. 386.

⑨ David Berman, *A history of atheism in Britain: from Hobbes to Russell*, Vol. 3, p. 111.

与自然不同的存在物，那他其实也就不是上帝了。但是，斯宾诺莎不想成为无神论者，而且，从他的观点和他那个时代来说，他也不可能成为无神论者。”^①

虽然斯宾诺莎在生前身后被许许多多的人视为无神论者，但是并非所有人都持这种观点。也有学者明确肯定斯宾诺莎不是无神论者，例如一位名叫米歇·翁福雷（Michel Onfray）的学者曾这样说：“斯宾诺莎的无神论在哪里？无处可寻。我们可以仔细阅读他一生的著作，却不能找到一句断言神不存在的话。”^② 有的学者认为，斯宾诺莎不是无神论者，但是他反对传统宗教信仰的神，例如埃罗尔·哈里斯（Errol E. Harris）说：“无神论是与斯宾诺莎的意旨直接相反的”，“他否认的是那些他认为对上帝的错误看法，他的全部努力是让传统宗教中预设的神的观念变得明白易懂和前后一致”。^③

三、从“无神论”观念看斯宾诺莎的无神论问题

历史上有那么多人认为斯宾诺莎是无神论者，而他极力否认自己是无神论者，究竟孰是孰非？

如果斯宾诺莎的声明真诚不欺，我们似乎可以说他是无神论者。但是有些批评者认为斯宾诺莎或许误解了自己的学说。例如，贝尔认为斯宾诺莎可能没有理解自己的学说的所有部分，没有清楚地意识到自己的学说的所有后果。^④ 伏尔泰在《无知的哲学家》一书中说：“他〔斯宾诺莎〕非常诚实地欺骗了自己。……他太自以为是了；他只顾埋头向前，没有注意到任何可能困扰他的地方。”^⑤ 如果斯宾诺莎没有理解自己的学说，他否认自己是无神论者的声明可能会有问题。

斯宾诺莎的主要哲学著作像《伦理学》和《神学政治论》异常艰深。贝尔认为在斯宾诺莎哲学研究者中，“很少有人理解它，很少有人不为其中的难题和晦涩深奥的抽象概念感到沮丧。”^⑥ 那些批评者是否可能误解斯宾诺莎？伏尔泰曾说：“那些激烈反对斯宾诺莎的人中，有许多从未读过斯宾诺莎的著作”^⑦。例如，伏尔泰认为贝尔误解和歪曲了斯宾诺莎哲学，^⑧ 他说：“斯宾诺莎一直使用神这个词，而贝尔根据自己对它的运用来理解斯宾诺莎的学说。”^⑨ 当代学者例如史蒂文·史密斯（Steven B. Smith）认为斯宾诺莎的一些批评者像贝尔对斯宾诺莎的一些基本理解是错误的。^⑩ 乔纳森·伊斯雷尔认为：“贝尔误解了无神论，而且他像狄德罗和霍尔巴赫一样，既未仔细理解也未准确表述斯宾诺莎的思想。”^⑪ 显然，如果批评者误解了斯宾诺莎，他们对斯宾诺莎的无神论评价也不足信。况且，不同批评者对于斯宾诺莎是否是无神论者的评价并不相同，许多人认为他是无神论者，但也有人认为他不是无神论者，还有人认为他不能容忍无神论。

斯宾诺莎哲学的真义何在或者如何理解斯宾诺莎哲学？这是一个需要另外专门探讨的重要问题，这里只想指出，对斯宾诺莎哲学的不同理解必定会影响对他是否是无神论者的判断。这里要强调的是，无论人们认为那些断言斯宾诺莎为无神论者的人误解了斯宾诺莎，还是认为斯宾诺莎没有意识到

① [德] 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学史著作选》第1卷，涂纪亮译，北京：商务印书馆，1978年，第337—338页。

② Michel Onfray, *In Defense of Atheism; the Case against Christianity, Judaism, and Islam*, Translated from the French by Jeremy Leggatt, Toronto: Penguin Group, 2007, p. 25.

③ Errol E. Harris, *Atheism and Theism*, New Orleans: Tulane University, 1977, p. 49.

④ Peter Bayle, *An Historical and Critical Dictionary, Selected and Abridged from the Great Work of Peter Bayle*, Vol. 3, p. 330.

⑤ Voltaire, *The Best Known Works of Voltaire*, p. 448.

⑥ Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, p. 300.

⑦ Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, Vol. 1, p. 561.

⑧ Voltaire, *The Best Known Works of Voltaire*, p. 446.

⑨ Voltaire, *The Best Known Works of Voltaire*, p. 447.

⑩ Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven and London: Yale University Press, 1997, p. 11.

⑪ Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, New York: Oxford University Press, 2011, p. 663.

自己的学说是无神论，实际上都为“无神论”设定了唯一确定的含义。这里的问题是斯宾诺莎及其批评者心中的无神论观念是相同的吗？

事实上，无神论一词在古希腊就有不同含义，它在近代早期与在任何时代一样都是一个含义模糊而颇多歧义的概念。从词源学上说，英语中 *atheism* 源于古希腊语中的 *ἄθεος*，意思是“没有神”。学者们一般认为比较明显的无神论在雅典出现的时间是公元前 5 世纪后半期。例如，波兰学者马立克·维尼阿克齐克（Marek Winiarczyk）认为：“作为一种拒绝所有神和超自然现象的无神论，可能在公元前 5 世纪末期已在雅典出现。”^① 柏拉图的《法律篇》第十章以及《申辩篇》（26c）可以为此证明。《申辩篇》中苏格拉底的指控者说苏格拉底不仅否认流行宗教中的神存在，而且否认所有的神存在。

无神论的另一个含义指异端。伏尔泰认为，“无神论者”一词最初并非指不相信神存在的人，而是指另一种不同的非正统的或异端的有神论。在这个意义上，所谓的无神论者不过是异端哲学家。西方近代的无神论一词仍然保留了这个含义。加文·海曼（Gavin Hyman）认为：“16 世纪，无论在英国还是在法国，‘无神论’一词通常都是指异端而不是指断然否认有神论。”^②

无神论的另外一个含义指一个人不仅不信神而且不道德，因此对某个人的无神论指责经常意味着对他的诋毁乃至侮辱。这种用法在古希腊就已存在。乔纳森·伊斯雷尔说，在近代早期，“无神论不仅被普遍认为是宗教因而对绝大多数人的信仰的威胁，而且被认为是对最基本的道德原则与自然法的否定。因此‘无神论者’还有‘自然神论’（程度轻一些）被社会各个阶层普遍看作公共敌人，违背道德和法律秩序、权力结构、教育和文化的叛逆者，敌视社会生活和政治生活的最基本原则的人。”^③ 在斯宾诺莎生活的 17 世纪，无神论是一个普遍不受欢迎的词，它意味着应受诅咒的思想和生活方式，受到教会和世俗当局的普遍反感和压制。斯宾诺莎在信中关于“无神论者总是过度追求荣誉和财富”的表述也清楚地显示了无神论一词的这层含义。

在 18 世纪的欧洲，在一些前卫思想家心中无神论不再是一个贬义词。加文·海曼认为，作为自我界定的（self-definition）无神论者直到 18 世纪中期才在巴黎的知识分子中出现。^④ 巴克利认为：“从许多方面看，狄德罗都是第一个无神论者，不仅从时间顺序上如此，而且他是最早的最重要的倡导者与影响者。”^⑤ 当然，在狄德罗之前无神论者早已存在，确切地说，“狄德罗被认为是第一个公开宣称自己是无神论者的哲学家”^⑥。

至于“无神论”一词究竟有多少含义，这是一个非常复杂的问题。因为除了以上所述，无神论的含义会因宗教信仰的不同而不同。一些宗教的信仰者在坚信自己所信仰的神的同时，会指责其他宗教是无神论。《苏格拉底的审判》的作者斯东曾说：“世界上宗教的不宽容都是一神教所造成的。犹太教徒和基督教徒都否认除了他们的神以外有别的神”^⑦ 事实上，多神教也未必对其他宗教宽容，例

① Marek Winiarczyk, *Diagoras of Melos: A Contribution to the History of Ancient Atheism*, Translated from Polish by Witold Zbirohowski – Kościa, Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2016, p. 74. 又见 Jan N. Bremmer, “Atheism in Antiquity”, in *The Cambridge Companion to Atheism*, p. 12.

② Gavin Hyman, “Atheism in Modern History”, in *The Cambridge Companion to Atheism*, p. 29.

③ Jonathan I. Israel, “Foreword”, in *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650 – 1800*, ed. Wayne Hudson, Diego Lucci and Jeffrey R. Wigelsworth, Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2014, p. xi.

④ Gavin Hyman, “Atheism in Modern History”, p. 30.

⑤ Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven and London: Yale University Press, 1987, p. 249.

⑥ Gavin Hyman, “Atheism in Modern History”, p. 30. 根据大卫·博曼的描述，早在狄德罗之前，17 世纪晚期罗切斯特伯爵（Earl of Rochester）约翰·威尔莫特（John Wilmot）就承认自己是无神论者，“至少，他非常接近承认。”而且罗切斯特伯爵的神的观念与斯宾诺莎的有着明显的相似之处。（David Berman, *A history of Atheism in Britain: from Hobbes to Russell*, Vol. 3, p. 52, p. 55.）但是与狄德罗不同，他不是以自我肯定的方式坦承自己为无神论者，而是为自己的无神论言行责备自己。

⑦ [美] 斯东：《苏格拉底的审判》，董乐山译，北京：北京大学出版社，2015 年，第 277 页。

如,信仰多神教的罗马人也曾将基督教信仰视为无神论,并排斥和迫害基督徒。^①

不同时期的人会具有不同的无神论观念。在古希腊和罗马时代,“早一时期被允许的可以接受的关于神或宗教起源的理论在后一时期可能被看成无神论。”^②即使在同一个时期,不同人也可能具有不同的无神论观念。以当代西方学界为例,

有的学者认为:“无神论……是这样一种观点,即神或诸神不存在。……无神论者拒绝相信神,他们通常也拒绝相信任何超自然的或超越的实在。”^③

有的学者认为:“从根本上说,无神论……表示一种立场(而非‘信念’),它包括或声称神不存在”^④。

有的学者认为:“无神论者即不信仰神的人;他或她不一定认为神不存在。”^⑤

有的学者认为:“无神论者不相信有神论赞同的神”^⑥。

有的学者认为:“确切地说,我认为‘无神论者’这个词就像人们一直所理解的那样,指一种原则性的有根据的拒绝信仰神的决定。”^⑦

一个批评别人为无神论者的人,也可能被他人看作无神论者。狄德罗曾记述一桩著名的轶事。休谟第一次在霍尔巴赫的沙龙做客时说他从未见过一位无神论者。对此,霍尔巴赫回应:“数一数我们这里有多少。我们是18个[无神论者]。”^⑧ 贝尔批评斯宾诺莎是无神论者,但是乔纳森·伊斯雷尔认为:“贝尔……本质上是无神论者。”^⑨ 伏尔泰指责斯宾诺莎是无神论者,但是利奥·施特劳斯认为伏尔泰也是无神论者。^⑩

加文·海曼曾说:“如果我们对于神的定义与理解发生变化或改变,我们对于无神论的定义与理解也会发生变化或改变。由此,有多少种有神论,就有多少种无神论。因为无神论总是拒绝、否定或否认某种具体形式的有神论。”^⑪ 情况的确如此,一个学说是否是无神论在很大程度上取决于判断者具有的神的观念和无神论的观念。黑格尔对斯宾诺莎的评价典型地说明了这个问题。黑格尔认为斯宾诺莎既可以说是有神论者,也可以说是无神论者。他说:“有人说,斯宾诺莎主义是无神论,从一个方面说,这是正确的,因为斯宾诺莎不把神与世界、自然分开,因为他说,神就是自然、世界、人的精神,——个体就是神以特殊方式的显现。因此可以说它是无神论;人们这样说,是就他不把神与有限物分开这一点来说的。……斯宾诺莎的实体的确没有满足神的概念的要求,因为神是应当被理解为精神的。”^⑫ 但是黑格尔说:“如果有人仅仅因为斯宾诺莎主义不把神与世界分开,就愿意把它称为无神论,那是很愚蠢的”^⑬。他说斯宾诺莎并没有把神与自然对立起来,在斯宾诺莎哲学中,“神是统一,是绝对的实体,世界、自然倒是没入、消失于神之中的……那些说他是无神论、申斥他是无神论

① [美] 布鲁斯·L. 雪莱:《基督教会史》,刘平译,上海:上海人民出版社,2014年,第36页、第43页。

② Jan N. Bremmer, “Atheism in Antiquity”, p. 11.

③ Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press Inc., 2003, p. 3.

④ J. D. Eller, “What is atheism?” in P. Zuckerman (ed.), *Atheism and Secularity, Volume 1: Issues, Concepts, Definitions* (Santa Barbara, CA: Praeger), 2010, p. 1.

⑤ Michael Martin, “General introduction”, in Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 1.

⑥ P. Cliteur, “The definition of atheism”, *Journal of Religion & Society* 11 (2009), p. 1.

⑦ A. McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, London: Rider, 2004, p. 175.

⑧ Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, p. 375, Note 68.

⑨ Jonathan I. Israel, “Foreword”, in *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*, p. xviii.

⑩ Jonathan I. Israel, “Foreword”, in *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*, p. xiv.

⑪ Gavin Hyman, “Atheism in Modern History”, pp. 28–29.

⑫ [德] 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1996年,第129页。

⑬ [德] 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第129页。

的人所说的话的反面倒是真的；他那里大大地有神。”^① 黑格尔认为，“斯宾诺莎主义是与通常意义下的无神论相去甚远的”^②，只有在不把神理解为精神这个意义下，它才是无神论。

既然不同时代、不同宗教、不同群体甚至不同的人可能具有不同的神观念和无神论观念，并且人们总是根据自己心中的神观念和无神论观念来判断他人是否是无神论者，我们也就不难理解：为什么斯宾诺莎竭力否认自己是无神论者，却有那么多人称其为无神论者；为什么“斯宾诺莎在 17 世纪和 18 世纪早期被看作理论无神论者，18 世纪后期的学者像莱辛和诺瓦利斯却很难同意这个看法”^③；为什么尽管歌德心中的斯宾诺莎在某种意义上仍然是一个哲学上的异教徒，但是他却称斯宾诺莎为“十足的基督教徒”^④；为什么基督教会将斯宾诺莎视为对基督教信仰有害的无神论者，而赫尔曼·柯亨（Hermann Cohen）、撒母耳·泰勒·柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge）、库诺·费舍尔（Kuno Fischer）、海涅、施莱尔马赫、马修·阿诺德（Matthew Arnold）、赫尔德、冯·达尔伯格（Von Dalberg）等学者却将斯宾诺莎看成基督教哲学家或倾向于基督教立场的哲学家，^⑤ 弗拉基米尔·谢尔盖耶维奇·索洛维耶夫（Vladimir Sergeyevich Solovyov）甚至认为，斯宾诺莎的著作使他重新皈依了他曾经抛弃的基督教信仰，他说：“斯宾诺莎哲学提供的神的概念……回应了人们对于神的真正观念与思想之原初的不可或缺的需求。许多宗教人士都在这个哲学中找到了精神支柱。”^⑥同时，我们也就不会感到惊讶：即使那些同为批评斯宾诺莎哲学是无神论的人，他们的理由也不尽相同。

从以上所述，我们当可以理解为什么德勒兹说斯宾诺莎的无神论问题取决于人们所具有的有神论与无神论的主观定义。^⑦ 此外，即使在神和无神论方面具有相同观念的学者，如果他们对斯宾诺莎著作的理解不同，也会在斯宾诺莎的无神论问题上见仁见智。可以预见，关于这个问题上的争论会持续下去。因为不同人心中的神观念可能不同，他们对于斯宾诺莎著作的解读也可能不同，对斯宾诺莎哲学是否是无神论仍会做出不同的判断。关于这个问题的争论无疑会促进人们对斯宾诺莎哲学的理解与研究。

（责任编辑 行之）

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，第 99 页。

② [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，第 130 页。

③ David Berman, *A History of Atheism in Britain: from Hobbes to Russell*, Vol. 3, p. 154.

④ [德] 歌德：《歌德文集·书信（下）》第 14 卷，李清华译，石家庄：河北教育出版社，1999 年，第 37 页。

⑤ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, trans. E. M. Sinclair, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997, "Preface to the English Translation", pp. 18–19. Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, p. 12; Elmer Ellsworth Powell, *Spinoza and religion*, p. 47. [德] 海涅：《海涅选集》，张玉书编选，北京：人民文学出版社，1983 年，第 257 页。Elmer Ellsworth Powell, *Spinoza and religion*, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1906, p. 46; Matthew Arnold, "Spinoza and the Bible", in *Lectures and Essays in Criticism*, vol. 3, ed. R. H. Super, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962, p. 182. Elmer Ellsworth Powell, *Spinoza and religion*, p. 49. Elmer Ellsworth Powell, *Spinoza and religion*, p. 49.

⑥ Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, 1987, p. 12.

⑦ Deleuze, Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 253.

论康德的崇高概念及其道德心理学疑难

董滨宇

【摘要】在康德的美学与实践哲学中，“崇高”概念一直发挥着重要的作用，但是，本文将指出，从道德心理学的角度加以考察，“崇高”概念却因其自身的多重性与复杂性而导致诸多理解上的困难，主要是，崇高感是愉悦的还是不愉悦的？而与这一问题直接相关的是：作为道德情感的“敬重”究竟是一种怎样的心理感受？或者说，道德行为者应该是快乐的还是痛苦的？本文首先通过考察美与崇高的关系，指出二者对于道德情感具有同等的促进作用；其次，针对崇高感与道德情感的复杂关系，指出必须认识到二者的本质性区别；第三，就其道德动机与情感体验而言，综合康德不同时期的观点，本文认为，“道德平静”才是康德伦理学中道德主体最应该具有的健康的心理状态，它是一种“消极的愉悦”，而且，这种复杂的心理状态也为崇高感所蕴涵。

【关键词】敬重；崇高；愉悦

中图分类号：B516.31 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2019）02 - 0090 - 09

作者简介：董滨宇，黑龙江哈尔滨人，哲学博士，（北京 100044）中共北京市委党校哲学教研部副主任、副教授。

基金项目：国家社科基金一般项目“康德道德情感理论研究”（17BZX094）

作为一种规范性伦理学，康德的道德哲学一直被人们视为义务论的典型代表。它的基本观点是：行动者应该出于对道德法则的尊重而行动，而且只有这样的行动才具有道德价值。为此，康德认为，只有基于纯粹实践理性基础上的“绝对命令”，才能作为道德主体的行动法则。作为一种形式化原则，“绝对命令”以其普遍性要求每一个理性存在者都应该无条件地遵守。而在康德看来，人们之所以会做出违背道德法则的事情，在于其感性欲望没有受到理性的约束，从而产生了“根本恶”，对此，我们应该通过“控制感性欲望”的方式来培养自己的道德品质，在这种情况下，人们对于道德法则采取的应是“敬重”的态度。由于理性对于感性的压抑相当于一种“自制”，在康德看来，它并不能被称之为“愉悦的”情感体验，甚至于可以说是“痛苦的”。但是，在康德的美学理论中，同样作为一种道德情感，“崇高”却能够带来某种程度的愉悦感，由此，在本文看来，康德的理论出现了前后不一致的情况。对于这一问题，本文认为极为重要，因为这关系到行动者在施行道德行为时，究竟应该拥有什么样的情感状态？在此，本文依据康德文献的相关表述，试图提供一种比较融贯的解释。

一、美与崇高

作为西方伦理学中的重要一支，康德的道德哲学一直广受重视。若从整体性进行考察，康德的美学无疑也是其道德哲学中不可或缺的一环。而本文认为，如果站在道德与情感的关系的角度，甚至可

以说,康德的道德理论是在其美学理论中逐渐趋于完善的。因为如果说康德在其专门的伦理学著作,如《道德形而上学奠基》、《实践理性批判》中构建了著名的义务论,那么,我们就可以这样认为:在《判断力批判》中,这种以“理性”及其“法则”为核心特征的伦理学,就通过美或者崇高的鉴赏活动,将其从理智性的本体世界“拉回”到感性的经验世界。而连接这两个世界的桥梁,就是康德所说的、作为一种反思性判断力的鉴赏判断,它能够依据“自然合目的性”概念,将自然概念与自由概念融贯起来,从而使得“从纯粹的理论理性到纯粹的实践理性、从按照前者的合法则性到按照后者的终极目的的过渡成为可能。”(196)^①这样,人的认识能力、欲求能力,通过情感的感受能力形成一个整体。在这里,康德表明,与知性和理性不同,判断力(主要是反思性判断力)关涉的是“愉悦/不愉悦”的情感体验,因为它是“在特殊的经验性表象之上寻找普遍性法则”,并在主体自身而非客观对象之中形成某种“自然合目的性”概念。简而言之,鉴赏判断就是一种愉悦体验,是主体自身各种认识能力的相互协调,在这一意义上,它既不像知性那样能够形成关于自然现象的理论知识,也不像理性那样能够形成关于实践领域的道德理念。主要以先验想象力为核心,在审美活动中,知性或者理性与其相互融合,从而产生相应的愉悦感。前者形成了美感,后者形成了崇高感。

作为鉴赏判断,美与崇高既有相似性,又有差异性。就相似性而言,它们都符合审美的“四个契机”:首先,在量上都是单称判断,但又都具有普遍有效性;其次,在质上都是无关乎功利的,即都是纯粹的判断;第三,在关系上都是令人愉悦的,即都具有主观的合目的性,同时,这种愉悦感既不是一种经验性感觉,又不是像对善者的愉悦那样依赖于一个确定的概念;第四,在模态上,基于“共通感”,二者所表现的主观合目的性都是必然的。除此之外,在康德那里,美与崇高都与道德情感有着极为密切的关系,主要表现在,作为审美判断,美与崇高都是不涉及任何实际利益的纯粹的愉悦,而康德的义务论则主张出于纯粹的道德动机而行动,并不考虑任何外在的目的或者现实功利。然而,虽然具有极强的相似性,二者的差异又是明显的。首先,相对于美的对象,崇高的对象是无限制的,而由这种无限制还能联想到总体性;其次,美者是由不确定的知性概念展现的,崇高者则是由不确定的理性概念展现的;第三,就与愉悦的关系而言,由于与游戏着的想象力相结合,美的愉悦是一种直接的促进生命的情感,而崇高感因其是理性对于受压抑的感性的突破,因而产生的是一种间接的愉悦感,康德称之为“消极的愉悦”。(244-245)作为审美活动,美与崇高都与道德情感具有极强的亲缘关系,正如康德本人所说:“美者是道德上的善者的象征;而且也惟有在这方面(在一种对每个人都自然而且每个人都作为义务而要求于别人的关系中),美者才让人喜欢而提出每个他人赞同的要求,此时心灵同时意识到自己的某种高贵化和对一种通过感官印象的愉快的纯然感受性的超升。……判断力就一种如此纯粹的愉悦的对象而言给自己立法,正如理性就欲求能力而言所做的那样。”(354)可见,作为“道德的象征”,审美活动首先是能促进无功利性的自由的愉悦感,同样,

① 康德:《判断力批判》,李秋零主编:《康德著作全集》第5卷,北京:中国人民大学出版社,2010年。本文所用引文,全部基于由中国人民大学出版社出版、李秋零主编的中译本《康德著作全集》。本文同时参考了 *Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 两种译本均是根据普鲁士王家科学院版《康德著作全集》译出,为简便起见,除个别地方需要同时注明引文的页码外,正文中所用引文将只标出康德著作的编码。

道德上的善也是因其无功利性而被激发起的“实践性关切”。^①与作为后天的、感官的、享受性的“病理性关切”不同，它是由道德法则所导致的先天的、理性的愉悦体验；其次，就这种愉悦感而言，鉴赏判断和道德判断都是主体心灵能力的自我融洽，即前者是想象力与知性的相互协调，而后者是判断力与理性的一致；第三，鉴赏判断与道德判断都是一种普遍性判断，只不过区别在于，道德判断是基于一个明确的客观概念而成立的，而鉴赏判断则是在想象力的作用下，通过知性（或者理性）的“合法则性”而发生的，或者说，美是“无概念的合目的性”。（241）

正是由于美与崇高所具有这些内在特征，在康德那里，它们与道德情感的关系也是比较复杂的。盖耶认为，在《判断力批判》中，康德将美与道德联系起来，似乎与其早期关于“二者并无直接联系”的看法相冲突，为了使其理论前后更为贯通，盖耶指出，在康德那里，美和崇高应该表征着人的自律的不同方面，前者由于侧重于“认识能力脱离于感官冲动”，因此主要象征着心灵的自由，而后者由于侧重于“理性对感官冲动的压制”，因此主要象征着道德。^②阿利森也认为，就其与道德的关系而言，美与崇高存在着明显的不一致。在第三批判中，康德主要是运用美的概念来说明人的认识能力从自然到自由的过渡，而崇高概念则给了我们一种相反的“审美教育”，因为它激发了我们相对于自然的独立性感受，甚至于要求我们通过否定自然的局限而获得某种满足，因此，阿利森断言，崇高理论并不符合《判断力批判》的主旨。^③

应该说，盖耶与阿利森的观点具有一种共性，那就是都看到了美与崇高在与道德的关系方面并不是对称的。美的体验主要体现了心灵的自由游戏，而崇高的体验则主要体现了心灵的超越性。本文认为，在康德的文本中，美与崇高究竟哪一个与道德具有更强烈的“亲缘性”？并没有明确的答案。在其早期的论文《关于美感和崇高感的考察》中，康德写道：“在道德品性中，惟有真正的德性是崇高的。尽管如此，还是有一些好的道德品质是可爱的和美的，就它们与德性和谐一致而言……”（215）^④可见，在这里，康德认为美与崇高都是重要的道德品质，而且它们都是“惬意的”，并且都与高贵性相关。就二者的区别而言，康德此时主要是从它们的具体表现方面加以区分。首先，就内涵而言，崇高是伟大的、淳朴的、令人激动的。而美则是可爱的、小巧的、温暖的、令人迷恋的、可以修饰和装扮的；其次，就外延来说，崇高属于黑夜、悲剧、知性与勇敢。美则属于白昼、喜剧、机智与狡黠。不过，即便如此，在这篇论文中，康德也指出，在与德性的具体关联方面，美与崇高的内在性质仍然有着一定的差别。即崇高的品性激发的是敬重，而美的品性则引起爱与同情。（212）进一步地，康德强调，就作为道德情感而言，人性的美感是普遍仁爱的根据，而与崇高相关的尊严感则是普遍尊重的根据。因此，虽然都具有德性之名，但具有美感的同情或者仁爱不能作为德性的直接原因，故称之为“嗣养的德性”，它们“美且动人”，而基于原则之上的崇高的情感才是“真实的德性”，它们是“可敬的”。不过，康德又认为，这种“嗣养的德性”与“真实的德性”之间具有极大的相似性，而且，具有美感的人可以称之为“善良的”，而具有崇高感的人可以称之为“正直的”。

① 这里的“关切”，其德文是 Interesse。本文将其理解为“关切”，主要基于韩水法的翻译（康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，2003年）。首先，在《实践理性批判》中，康德将其与道德联系起来，称之为 Moralische Interesse。在《判断力批判》中，康德继续使用这一概念，并指出鉴赏判断并不具有包括“道德关切”在内的任何一种关切。对此，中文译本有不同的译法，像邓晓芒和李秋零均译作“道德兴趣”。本文认为，由于中文的“兴趣”有较多的感官经验色彩，因此，像韩水法将其译为更为中性化的“道德关切”更为恰当，而这对于我们准确地理解康德的道德情感理论极为重要。因为康德指出，一般性的“愉悦”只是属于感官享受，理性法则所带来的体验不属于这一范畴。但是，理性又能导致一种特殊的体验，即作为“敬重”的道德情感，它能够产生一种与感官的愉悦完全不同的感受，康德将这种特殊的愉悦感称为“实践的关切”，它是纯粹形式化的，即不掺杂任何后天的质料性经验。而在康德的美学理论中，作为鉴赏判断的崇高，与美一样，却不与任何一种“关切”相关。据此，如果将 Interesse 译为“兴趣”，确实容易让人产生误解。

② Paul Guyer, *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge University Press, 1993, pp. 253–254.

③ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste – A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001, p. 306.

④ 康德：《关于美感与崇高感的考察》，李秋零主编：《康德著作全集》第2卷，北京：中国人民大学出版社，2003年，第216页。

这样，我们似乎仍然可以认为，在根本意义上，美感和崇高感一样都属于道德情感，它们的差别是极其细微的。

在《考察》一文中，康德已经将崇高感与敬重的情感联系起来，而在《道德形而上学的奠基》、《实践理性批判》中，康德将道德情感明确地确定为“敬重”，如此一来，我们也许得出了另外一种结论：只有崇高感才是真正意义上的道德情感，而美感并不具有相同的意义。但是，本文认为，综合而言，在康德那里，在与道德情感的亲缘性上，美感与崇高感的差别是很小的，即便是到了其理论更为成熟的《判断力批判》中，康德也仍然没有明确地认为崇高感比美感更应该被我们视为道德情感。相反，康德始终是在表明，无论美还是崇高，作为审美活动，都是“道德的象征”，它们使得“从感官魅力到习惯性的道德兴趣的过渡无须一个过于猛烈的飞跃就有可能”。(354)

在与道德情感的关系上，美与崇高不仅同样重要，而且还具有互相补充的作用。康德指出，从道德动机的角度来看，虽然崇高感更能激发行动者，但是由于美感的交替或者伴随，使得出于崇高动机的行动者才不会感到心灵疲累。(211)^① 这样的观点虽然出现于康德的早期著作中，但是，本文认为，在《判断力批判》的表述中仍然蕴含着这样的意思，因此，像盖耶和阿利森的论断，都是有所偏颇的。美与崇高并不应该被我们分别对待，它们对于道德情感的构建都发挥着重要作用。一方面，在对待自然欲望时，崇高与美都是通过其抵制作用而实现了自由的愉悦，因此也同时象征着道德；另一方面，崇高感也绝不像阿利森所说的那样，由于是对自然与自由和谐关系的否定而跳脱于第三批判的整体思路，因为正像有的学者所指出的，在最终意义上，崇高仍然是一种“自然合目的性”的表现，与美一样，属于反思性的判断力。^②

二、崇高与道德情感

在康德那里，崇高和美虽然是其美学中的基本概念，但实际上与其道德哲学的关系十分密切。在《判断力批判》中，康德几乎是将审美情感与道德情感直接地加以类比，而就崇高而言，由于其以理性的运用为核心，因此更是被康德几乎视为道德情感本身。尤其是，崇高的对象同样能够激发对于理念的敬重之情，而这与人们对于道德法则的敬重几乎是一样的。正如康德所言：“感到我们的能力不适合达到一个对我们来说是法则的理念，这种情感就是敬重。……对自然中的崇高者的情感就是对我们自己的使命的敬重，我们通过某种偷换（用对于客体的敬重替换对于我们主体里面人性理念的敬重）对一个自然客体表现出这种敬重，这就仿佛把我们的认识能力的理性使命对感性的最大能力的优越性对我们直观化了。”(257) 在这段引文中，如果说康德还只是表明，崇高感是通过一种“偷换”才被我们视为相当于对于道德义务的敬重的，那么，在另外一处，康德则比较清楚地指出，崇高感就是“对（实践的）理念的情感，亦即道德情感的禀赋”，因为它的基础就在于人的本性，是只有以道德情感为前提才可能发生的想象力与理性的统一。(266-267)

可见，崇高感就是一种敬重之情，而在康德那里，“敬重”则被视为对于道德法则的主要心理状态。应该说，在康德确立起先天的、作为义务法则的“绝对命令”之后，构建其相应的情感运作机制，就成为一项重要的任务。首先，为了奠定一种普遍必然的道德法则，康德认为必须在先验哲学的框架内，通过纯粹理性的推理进行建构，因为基于一切质料的实践原则都不可能成为普遍化法则。然而，对于先验伦理学而言，一个比较麻烦的问题是，如何将这种先天的、纯粹的实践理性法则转化为真正的现实活动？也就是说，理智性概念如何与经验性感官结合起来从而产生实际的道德行为？对此，康德在其文本中似乎提供了两种截然不同的说法。一方面，康德表明，义务论的道德动机就是理

① 康德：《关于美感与崇高感的考察》，《康德著作全集》第2卷，第212页。

② 宫睿：《论“崇高”在康德哲学中的位置与作用》，《哲学动态》2007年第5期，第51页。

性法则本身；另一方面，康德又认为，“对于法则的敬重”是最重要的道德心理状态，也是真正的道德动机。^① 围绕这一问题，学术界一般形成了两种看法：一是理性主义解读，以瑞思、阿利森等人为代表，认为在根本意义上，惟有理智性法则才是康德所说的道德动机，因为任何一种情感状态都是经验性的，若以此为根据则必将违背义务论的形式主义前提，据此，所谓的道德情感只是作为动机的法则的现象性效果而已；另一种是情感主义解读，以麦卡蒂为代表，这种观点认为，以“对法则的敬重”为核心，道德动机既依赖于其理智性方面，也依赖于其情感性方面，敬重的情感为人的行为提供真正的动力，而它与理智性法则是同一的关系。^② 本文认可后一种观点，因为也正如康德本人所言，法则是作为客观根据的“动因”（Bewegungsgrund），而作为其主观性根据的道德情感，则属于“动机”（Triebfeder）。^③ 也就是说，在康德那里，虽然道德法则提供了根本的行动原因，但它与感性体验不能是相互割裂的。理性化法则不仅提供指导，也同时作为动力，但必须是以情感的状态呈现出来。另一方面，也只有围绕情感主义视角，康德才能在其先验的道德认识论基础上建立起道德心理学。正如盖耶所揭示的，这种道德心理学是康德在其美学理论以及其他后期著作中主要的讨论对象，而关于崇高的分析，正是其中必不可少的一环。^④

在康德那里，最基本的道德情感就是“对于法则的敬重”。在《奠基》一书中，康德首先提出了这一概念：针对纯粹实践理性的法则，“敬重”是唯一与义务相对应的情感。到了《实践理性批判》，康德则在“纯粹实践理性的动机”一章中具体论述了这种道德情感。但是，这些论述似乎并没有使这一概念更为清晰，那就是，就其根本性质来说，这种敬重感究竟是愉悦的还是非愉悦的？首先，康德指出，敬重所带来的必然是一种痛苦的感受，因为它是意志在理性法则的命令下对于欲望与情感的压制。在康德看来，人的所有偏好都可以称之为“自利”，而道德法则会击毁这种“自利”，从而产生一种否定性情感——谦卑，因此，“很难说敬重是一种愉快的情感，以至于人们就一个人而言只是不情愿地听任自己的敬重”。但是，康德随即又说道，尽管如此，如果人们一旦放弃了那种自利及其所带来的自负与自爱，超越自身的有限性，并对法则的壮丽与宏大有所领悟，在体验到灵魂升华的同时，最终产生一种“自我认可”，那么，原来的谦卑之情就会转化为“肯定性情感”，对感性欲望与自然情感的压抑随即会得到释放，因此，“这里面毕竟也又很难说有什么不快”。（78）可见，在这里，“敬重”显然是一种非常含混而且复杂的心理体验。本文认为，大体上，康德已经将其分析为三种基本感受：痛苦、愉悦与非愉悦。^⑤ 如果采取更为一般的说法，那么就是“愉悦/非愉悦”这两种基本的感受。然而，根据康德本人的论述，我们的确很难说清究竟哪一种感受才是“敬重”最

① 在康德的《实践理性批判》中，最集中地体现了这两种“矛盾的”说法。如“道德法则以何种方式成为动机，以及由于动机是道德法则…”（72）；“我们将要先天地指出，不是道德法则在自身中充当一个动机由以出发的根据，而是就道德法则是这样的动机而言，这动机在心灵中所起的（更准确地说，必然起的）作用”（73），“道德法则作为动机的作用仅仅是否定的，而且作为这样的动机，这动机是能够被先天地认识的。”（74）但在另一方面，敬重的情感又成为这种动机：“对法则的敬重是惟一的、同时无可怀疑的道德动机…”（79），“这种情感（以道德情感的名义）是仅仅由理性造成的。它并不用来评判行动，或者干脆去建立客观的道德法则本身，而是仅仅用作动机，以便使道德法则在自身中成为准则。”（77）

② 关于“道德动机”的两种解读，本文主要取自麦卡蒂的分析（Richard McCarty, *Kant's Theory of Action*, New York: Oxford University Press, 2009, pp. 167-177）。不过，麦卡蒂实际上提供了三种不同的解读：理智主义的、情感主义的，而他认为自己的观点则属于一种中间性立场。限于篇幅，本文为简便起见，仍将麦卡蒂的观点归为情感主义阵营。对于这一问题，国内学者也给予了比较深入的探讨，参见宫睿：《康德“纯粹实践理性的动机”初探》，《德国哲学》2014年卷，第40—59页，在这篇论文中，作者主要是持理智主义立场。

③ 康德：《道德形而上学奠基》，《康德著作全集》第4卷，第435页。

④ Paul Guyer, *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*, New York: Cambridge University Press, 1993, p. 36. 一般而言，人们习惯于否定康德试图建立任何一种道德心理学的努力，但是，受到近年来情感主义伦理学的影响，人们也开始挖掘康德伦理学的经验主义层面，并认为康德也有其道德心理学理论，这主要体现于其美学、实践哲学以及人类学著作中。

⑤ 本文发现，大多数研究者都主要基于“愉悦/非愉悦”这样的二分法来分析“敬重”的具体性质，而将“非愉悦”一般等同于“痛苦”，即“愉悦/痛苦”，但本文认为，其实在这一对范畴之外，还有第三种情况，我们可以根据康德的整体思路将其称为“非愉悦”状态，本文后面所谈及的“道德平静”就属于这种状态的典型表现之一。

为根本的性质。或者，这两种性质的混合状态才是真正的答案？在《实践理性批判》中，虽然康德的字里行间给我们的启示似乎是，对于法则的敬重包含着不快，但实际上，它最终仍然是通过理性的“提升”而产生的一种愉悦的体验。（81）不过，综合几处相关的论述，本文认为，康德始终没有明言，作为最为重要的道德情感，敬重本身究竟是属于哪一种状态。而这一问题并不能被轻易地忽略，因为它关涉到真正的道德动机究竟应该是愉悦的、还是非愉悦的。

虽然《实践理性批判》一书并不能提供清楚的结论，但我们仍然能够在《判断力批判》中继续寻找答案。正如本文之前所言，崇高感从审美意义上体现着道德情感。但是，同样的问题似乎也出现了。针对崇高感，盖耶指出，康德的论述有一点是模糊的：愉悦与非愉悦是同时居于一种单一的体验之中，还是以不愉悦为开端，而以愉悦为终点？也就是说，二者是同时发生的，还是次第发生的？^①初看起来，盖耶的质疑是有道理的。但是，本文认为，其实在《判断力批判》中，康德通过崇高感的论述恰恰已经较为明确地指出：崇高的审美体验在根本意义上是“愉悦的”，这不仅体现在其内在性质上，也体现在其时间序列上。康德在对崇高的质进行分析时，直接将“愉悦”视为其基本特征：“对一切感性尺度不适合于理性的大小估量的内在知觉，就是与理性法则的协调一致，而且是一种不愉快，它在我们心中激起我们的超感性使命的情感，按照这种使命，发现任何感性尺度都与理性的理念不适合，这是合目的的，因而是愉快的。”（259）在另外一处，康德将这种体验阐释为“通过其对感官兴趣的抗拒而直接令人喜欢的东西。”（268）不过，如果进行更为细致的分析，我们又能看到，在康德那里，实际上，与能够直接促进生命情感的美感不同，崇高感产生的是一种“间接的愉悦”：“它乃是通过一种对生命力的瞬间阻碍、以及接踵而至的生命力更为强烈的涌流的情感而产生的，因此它作为激动显得不是游戏，而是想象力工作中的认真。所以，它也不能与魅力相结合，并且由于心灵不仅被对象所吸引，而且也交替着一再被对象所拒斥，对崇高者的愉悦就与其说包含着积极的愉快，倒不如说包含着惊赞和敬重，也就是说，它应当被称为消极的愉快。”（245-246）显然，通过“间接的”、“消极的”这些词汇，崇高感确实在基本性质上与作为道德情感的敬重并无二致，而且在其美学著作的诸多地方，康德几乎就把崇高感等同于敬重。据此，本文认为，在某种意义上，就‘敬重’概念本身究竟是愉悦的还是非愉悦的？这一问题可以借助对于“崇高”的理解给予回答：对于法则的敬重，它所产生的心理状态先是一种压抑，甚至伴随着痛苦，但随即将在理性的超越之中实现更高级的满足，相对于感官意义上的积极的快乐，它应该是一种理智上的消极的愉悦。

正如前述，在盖耶眼中，崇高所导致的道德心理状态在康德的文本中是不清楚的，不过，经过以上的分析，我们认为，这种情况主要存在于第二批判中关于敬重的概念上，而并不真正属于第三批判中的崇高感。后者已经比较清楚地表明，虽然期间必然渗透着并非愉悦的感受，但愉悦感仍然属于崇高的审美体验的最终特征。不过，重要的是，这种体验是“高级的”，因为它并不是感官欲望的满足，也不是自然情感的释放，在康德那里，它是形式化的理智的轻松和愉悦。就这一方面而言，崇高就基本上等同于实践哲学中所强调的敬重，而康德也一再表明，崇高感的发生必然基于一种“道德基础”。（293）在很多地方，康德也明确地将崇高感等同于“道德情感”。（246、267、272、357）但是，问题并没有就此完全得以解决，因为其他一些地方表明了康德另外一种态度，即审美情感与道德情感并不是同一的关系，正如美者是作为“道德的象征”，崇高感其实只是在类比的意义上才能够被我们视为一种对应于“敬重”的道德情感。对于这一问题，学界也出现了不同的声音。一方面，以阿利森为代表，认为二者仅仅是类比的关系，因为不像道德法则，崇高并不能规定意志，同时也不能给意志提供相应的动机力量；^② 另一方面，以瑞曼为代表，认为崇高本身就等于道德情感，因为无论

① Paul Guyer, "Kant's Distinction between the Beautiful and the Sublime", *The Review of Metaphysics*, Vol. 35, No. 4, 1982, p. 769.

② Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste - A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, New York: Cambridge University Press, 2001, p. 324.

是在起源还是在运作机制上，它与敬重是完全一致的，而且，它同样能够作为道德行为的动机。相比而言，美由于自身仅仅立足于心灵能力自由游戏的愉悦，因此只能作为“道德的象征”。^① 针对这样两种不同的意见，本文的观点是，康德在这一问题上确实是不明确的，但若依据其主要的看法，我们还是应该持有阿利森式的传统主义解释：作为审美情感的崇高感只是在类比性意义上才与作为道德情感的敬重相一致，因为二者的根本性区别还是存在的，主要是前者是一种无确定性概念的、主观合目的性的的心灵游戏，而后者却是依据明确的理性概念而产生的、具有普遍必然性的实践性情感。正如康德在第三批判中所言：“对于美者的情感（如它实际所是的那样）与道德情感有类上的区别，而且人们能够与之结合的那种兴趣，也很难与道德的兴趣相协调，更绝对不能通过内在的亲性和性相协调。”（299）审美情感与道德情感具有极强的亲缘性，但二者毕竟仍然是不同的。本文认为，首先，并不像瑞曼所说的那样：二者的起源是相同的，相反，康德已经指出，崇高感其实只是在近似的意义上受到了道德理念的激发，但并不是道德理念本身；其次，就二者的产生方式来说，崇高感依据的是反思性的审美判断力，而作为道德情感的敬重依据的是规定性的理智判断力；（268）第三，从效果角度来说，康德也表明，善者激发的道德情感是“实践的愉悦”，它可以产生某种“关切”（Interesse），而鉴赏判断激发的愉悦情感是纯然自由的，即与任何一种“关切”无关。（208、300）基于这一基本的立场，本文进一步认为，虽然无论美者还是崇高者，作为鉴赏判断确实与道德情感具有极为切近的关系，尤其是崇高感更加接近于实践理性下所产生的敬重之情，但是，崇高感最终仍然以愉悦为心理感受的终端，这一点并不能完全被视作对于道德法则的敬重之情所要达到的最终状态。就真正作为道德情感的敬重而言，关于崇高感的分析虽然极为重要，但是由于二者本质性的差别，后者始终不能被视为对于前者的替代性说明。因此，从实践哲学的范畴看，关于“敬重”本身是否是以愉悦感为道德主体心理体验的最终形式，仍然不能说拥有了一个完满的答案。

三、崇高感与道德平静

从文本角度来看，康德关于崇高感和道德情感真实关系的论述始终晦暗不清。综合以上的分析，我们仍然不能通过崇高感而确定对于道德法则的敬重必然是以愉悦感为旨归的，即便它只是属于一种“理性的兴趣”。因此，暂时抛开其美学理论，就康德的道德心理学而言，行为者的道德动机与情感体验究竟是否是愉悦的？或者说还有第三种情况？并不是一个容易解决的问题。然而，我们并不能因此而绕开它，因为这直接关系到道德主体所应该具有的真正心理状态。

按照康德的说法，只有“出于义务”的行为才具有道德价值。作为理性存在者，行动者具有实践自由，通过理性对于感性情感以及欲望的控制，在道德法则的指引下，应该而且能够做出具有道德价值的行为。既然是对于感官欲望的“控制”，那么就应该与任何一种感性的快乐无关。不过，如果说这样的意思在《奠基》之中是明白无误的，但是到了《实践理性批判》中，康德的态度却似乎发生了某种变化。在这里，他提出了“理智性的愉悦”，它是由理性存在者通过道德实践造成的主观感受。对于这种先天的、形式化的快乐，康德将其严格区分于后天的感官快乐。同时，康德指出，这种愉悦感只是敬重法则时的“效果”而绝不能成为行为动机的根本原因，否则的话，实践主体就会成为他律而非自律的。可见，在康德那里，无论是感官的还是理智的，任何一种愉悦感都不适于成为道德行为的动机，甚至也不能成为道德心理的最终状态，因为这也仍然可能会破坏道德行为的纯粹性。如此一来，我们是否就可以认为，康德的义务论的道德动机与心理体验只能是非愉悦的，甚至是痛苦的？

初看起来，情况似乎确实如此。康德在《实践理性批判》中表明，出于义务而行动的意志是对

^① Joshua Rayman, *Kant on Sublimity and Morality*, Cardiff: University of Wales Press, 2012, pp. 51–140.

各种偏好的压制，包含着“不情愿的强迫”，因此主体的心理是不快的。虽然在同样的地方，康德随即又说，由于最终通过遵守法则而提升了自我，所以最终会升华为一种肯定性情感。（79-80）但是，我们几乎仍然可以认为，道德行为的初始动机应该是在“自我约束”下的一种比较“痛苦的”感受。因为只有这样，才能表明行动主体是在有意识地遵循法则，并用理性去规制感性冲动，这也正符合康德在《道德形而上学》中对于“德性”的定义，即一个人在遵从其义务时意志的力量，是在冲破自然偏好时的道德决心。（394）一切义务必然包含着强制，对此，康德具体描述道：“作为理性的自然存在者的人，人还不够神圣，他们虽然承认道德法则的威望本身，也可能会一时感到违背它的愉快，甚至当他们遵从它时，也仍然不乐意（借助抵制他们的偏好）这样做，而这正是强制之所在。”（379）由此可见，只有在理性约束下的克制隐忍之人，才能称得上是道德的，也是值得称赞的。然而，如此一来，它与我们的日常经验又会产生矛盾，因为我们无法想象一个强迫自己去履行职责，以至于内心感到压抑甚至痛苦的人，反而能够被视为具有道德价值的行动者。这一问题早就受到了学者们的重视，赫斯特豪斯就指出，亚里士多德在其《尼各马可伦理学》一书中，区分了“自制之人”与“充分美德之人”，前者相当于康德意义上的遵守义务之人，后者则是指渴望做其所做之事，并在道德行动中感到快乐之人，亚里士多德认为后者在道德上明显优越于前者。然而，在康德那里情况却相反，道德价值反而被赋予了“痛苦的”自制者。对此，赫斯特豪斯进行了认真的分析，并且站在同情的立场上指出，其实，康德的自制之人仍然是具有美德的，其行为的道德价值并不因其压抑的心理状态而受到损害，因为“‘妨碍’其美德行为的那种‘困难’为更大的美德‘提供了展示的机会’。正是他的忧伤，使得他特别难以注意和顾及他人的需要；而且，正像富特正确论述的那样，如果他依然成功地做出了仁慈的行为，那便是‘在最大的程度上展现了美德’，因为‘这是一种如果一个人想做得好则需要更多美德的情况’。当一个人的心中充满忧伤，他不仅很难去做任何事情，而且不可能从中获得快乐；这个人的行动困难以及快乐的缺失都源于忧伤的本质，而不是源于他的品质。”^①

本文认为，赫斯特豪斯的解释最大程度地解决了这一困难：出于义务的强制而行动的主体，不仅并不因其消极的心理而削弱其行为的道德价值，反而由此会更加提升这一价值。究其根源，正像赫斯特豪斯所准确揭示的那样：理性的约束所导致的忧伤或者痛苦并不有损于其品质。比较而言，亚里士多德所谓的“充分美德之人”，相对于康德的“自制之人”，只不过更会处理内心中理性与情感的关系而已。^②然而，本文进一步认为，对于康德的道德心理学的理解，赫斯特豪斯走到这一步仍然是不完全的，因为实际上，康德也确实在其《道德形而上学》的“德性论”中，将理性与情感的相互一致视为“德性”的又一重要的特征。在“伦理的修行法”中，康德指出，心情沮丧地服从义务没有任何内在的价值，德性的训练必须制服自然的冲动，人在逐渐变得顽强时体验到重获自由的快乐。总之，“人自己加给自己的管束（纪律）只能通过伴随管束的愉悦感成为值得称赞的和示范性的。”（484-485）据此，我们可以认定，康德已经将愉悦的体验视为道德主体必要的心理状态。这一观点与其此前的伦理学著作如《实践理性批判》中的论述似乎有所冲突，但实际上，它恰恰意味着康德经过长期的思考，最终形成了比较成熟的看法：道德行为的主体应该以愉悦的态度履行义务。不过，康德对此又附加了重要的限制：这种愉悦感不能是道德主体的行为动机，即便是纯粹的“理性的愉悦”，也不能作为道德行动的初始根据，否则就不会是真正具有道德价值的行为。如此说来，我们是否又必须回到原来的假定，即如赫斯特豪斯所理解的那样，康德的理性行为者是以忧伤或者痛苦之心来履行道德义务呢？

其实，回到康德的文本之中，情况并非如此。同样是在其更为成熟的《道德形而上学》中，康

① 罗莎琳德·赫斯特豪斯：《美德伦理学》，李义天译，南京：译林出版社，2016年，第108—109页。

② 同上，第119页。

德提出“道德平静”应该被视作德性的前提。本文认为，这意味着出于义务而行动的主体，其初始阶段的心理感受应该是既非痛苦亦非快乐的第三种状态，即“心灵的平静”。作为德性的真正力量，它是一种“深思熟虑的和果断的决定”，是“实施德性的法则”，也是“道德生活中的健康状况”。（408-409）据此，我们可以这样理解：所谓的“道德平静”，类似于亚里士多德所说的“中道”状态，它既不那么冷漠，也不那么狂热，因为前者容易导致我们之前所说的痛苦或者忧伤的心态，而后者则容易导向道德沉溺，对于这种情况，康德在诸多地方给予了严厉的批判。^①

最后，当我们再回到“崇高”的问题上时，一切就变得更为清楚了。虽然本质上仍然不属于道德情感，但是，崇高感的内在机制恰恰完全对应于以“敬重”为核心的道德心理学。首先，和敬重的道德情感一样，它们都是在面对道德理念时所激发起的“愉悦/不愉悦”的复杂感受，而且，它们都是起始于不愉悦的心态，但最终以一种愉悦感“认可”了这一理念。本文认为，尤为重要，就具体的道德心理状态而言，如果说康德在第二批判中所呈现的是一种模糊的态度，那么到了第三批判中，实际上就借助于“崇高”概念，逐渐明晰化了自己的观点：就像类似于道德情感的崇高感一样，行为者起初是以一种压抑的、甚至痛苦的心情面对道德法则，但是，在真正服从法则的要求并履行职责之后，行为者将会体验到更为高级的愉悦感，只有在这一意义上，他才能被称为真正的“道德主体”，而这同样是崇高感的运作方式，虽然严格说来后者仍然只是一种审美活动。不过，正像康德最为认可的道德初始情感应该是“道德平静”一样，崇高感实际上也是一种“玄思静观”，（263、269、292）^②有时，又被康德称之为“纯朴的”感受，是“没有做作的合目的性”。（275）作为一种“消极的、理性的愉悦”，它既预设了某种道德理念，但又没有明确的法则和目的，与此同时，它也并不以痛苦或者激昂的心情为初始动机。也正是在这一意义上，康德以此既回避了宗教式的苦行主义，也回避了任何一种形式的狂热主义。正如他在论述崇高感时说：“道德的这种纯粹的、提升灵魂的、纯然否定的展示并不带来任何狂热的危险，狂热是一种想要超出感性一切界限看到某种东西，亦即按照原理去梦想（凭理性飞驰）的妄念…如果热忱可以和狂想相比的话，那么狂热就可以与荒唐相比，其中后者是一切事物中最不能与崇高者相容的，因为它是想入非非和可笑的。”（275）当然，我们同时也应该看到，康德有时也将这种“平静”赋予美者，而通过对比，崇高的特征则是“激动”。（247、258）但是，本文仍然认为，这只是康德将两者进行直接对比时所持的观点。其实，作为鉴赏判断，崇高和美都是“静观的”，是“一种对一个对象的存在漠不关心，仅仅把对象的性状与愉快和不愉快的情感加以对照的判断。”（209）然而，也正是因为具有“激动”的特质，崇高比美更接近于道德情感，因为在对法则的敬重之中，毕竟可能会有痛苦、谦卑乃至畏惧。

（责任编辑 行之）

① 吊诡的是，学界一直有人认为康德的义务论其实很容易导向某种“圣贤”的理想，因为康德以其严格的形式主义标准构建了一种“道德完美主义”。然而，事实上，康德在其著作的很多地方对于“道德楷模”这一现象进行了批判，认为这些都是道德狂热主义的典型表现，而它将导致十分危险的后果。本文认为，康德的义务论恰恰是对于任何一种道德狂热主义的防制，因为它主要意在建立最为一般化的约束性原则。当然，康德在其德性理论中也曾提倡一种完善的人格，但他仍然表明，这只是一种“理想”，是人们努力的方向而已。

② 康德将“崇高感”阐释为“玄思静观”，最明显地表达于《判断力批判》中的这两段话：“对自然的崇高者的愉快，作为玄思静观的愉快…”（292）以及“与此相反，对美者的愉快却既不是享受的愉快，也不是一种有法则的愉快，也不是按照理念的玄想静观的愉快，而是纯然反思的愉快。”（292）

海德格尔的形而上学及其特定政治时刻

——以自由问题为核心的一个考察

王福生

【摘要】海德格尔对自由的理解是和他对存在论问题的独特理解密切相关的，也是从中得到其解释原则的。因为在他看来，道德、伦理以及政治生活中的自由问题虽然重要，但还不够源始，而只有对自由之本质有了更为源始的理解，才能对现实社会生活中的自由问题有更为透彻的把握。这种更为源始的理解即在于，自由并不是人的属性，相反人却是自由的所有物，因而自由作为超越着的世界筹划乃是此在之深渊，是存在之既澄明又遮蔽的敞开。正是出于这种最高的两义性，描画了诗意的栖居作为其形而上学最终指向的海德格尔却在现实中陷入了其特定的政治时刻。海德格尔同政治权威达成的妥协基于他自己学说的最深刻的缺陷之中。

【关键词】存在；此在；自由；决心；政治时刻

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)02-0099-10

作者简介：王福生，内蒙古赤峰人，哲学博士，（长春 130012）吉林大学哲学基础理论研究中心暨哲学社会学院教授、博士生导师。

基金项目：教育部基地重大项目“当代哲学发展趋向与人类文明新形态的哲学自觉”（17JJD720003）

海德格尔作为二十世纪（即使不是整个西方传统）的伟大哲学家之一，可以说是世所公认，其思想和著作在世界范围内发生着并将继续产生巨大而深远的影响。但那桩以“海德格尔事件”闻名的政治丑闻也确定无疑地影响着人们对海德格尔及其著作的接受，这些问题先是由法里亚斯、德里达、奥特等相关著作的发表，最近又因海德格尔“黑色笔记本”的出版问世而引起热烈的讨论与争执。我们无力也无意介入与此相关的所有问题，而只是想以海德格尔哲学中的自由问题为核心做些相关考察。海德格尔对自由问题的直接讨论不多，1936 年对谢林《自由论文》的诠释已经是比较系统的了，但像他对其他哲学家的诠释一样，对谢林自由思想的诠释是和他对存在论问题的独特理解密切相关的，也是从中得到其解释原则的。因此，从海德格尔对存在论问题的长期探索中比单纯从其谢林诠释中理解其自由思想更为重要和基本。更为重要的是，只有这样我们才能展示出海德格尔对自由问题的“无法理解”和“无力把握”^①及其特定的政治时刻与其关于存在论问题的形上思考密不可分：“他同政治权威达成妥协正是基于他自己学说的……最深刻的缺陷之中。”^②

① 理查德·沃林和雅斯贝尔斯语，参见〔美〕理查德·沃林：《存在的政治——海德格尔的政治思想》，周宪、王志宏译，北京：商务印书馆，2000 年，第 193 页。

② 马克思语，转引自〔美〕理查德·沃林：《存在的政治——海德格尔的政治思想》扉页。

一、此在、存在与自由

雅斯贝尔斯和理查德·沃林之所以说海德格尔对自由问题“无法理解”和“无力把握”，实际上是着眼于人的自由，着眼于人在道德、伦理以及政治生活中的个人自由选择。这是有一定道理的，特别是考虑到海德格尔的政治时刻，那就更是如此了。但同样有道理的是，道德、伦理以及政治生活中的自由问题虽然重要，但还不够源始；只有对自由之本质有了更为源始的理解，我们才能对现实社会生活中的自由问题有更为透彻的把握。而这，可能正是海德格尔理解自由问题的思路。存在，或存在与人之本质关联，是海德格尔终生用力之处，他所理解的自由植根于他的这种存在之思。

《存在与时间》以重提存在问题为己任，其基本思路是从此在——唯一能够进行这种提问的某类特殊存在者——的生存论分析入手，展露一种解释一般存在意义的视野，在这一视野中，时间与存在之本质关联得以显现。本书给人印象最为突出的部分是对此在的生存论分析，而需要说明的是，它不是人类学或人道主义的，恰恰相反，现代主体性形而上学正是其论争对象。海德格尔《存在与时间》之后的康德研究、与卡西尔的达沃斯论辩等等无不说明了这一点。海德格尔认为，“康德的著作引发了西方形而上学的最后一次转向”，在这次转向中，康德努力在主体性中，而且唯有从这个主体性而来为形而上学重新奠基；但与此同时，康德却没有深究主体之有限性的存在论后果，从而并没有真正实现这一任务，而《存在与时间》正是接着康德的思路往下做的，它因揭示出“唯从人能够进入其中的那个此之在而来，历史性的人才得以临近于存在之真理”而完成了这一任务，但这已经是属于“对形而上学的克服”了，因为在其中，“一切人类学和作为主体的人的主体性都被遗弃了”。^①

此在的在世结构，即“在世界之中存在”构成了《存在与时间》中此在的生存论分析的核心所在。就此在与世界、此在与其他人关系而言，重要的是要认识到这不是一个传统意义上作为现成存在者的主体与客体、主体与主体之间的关系，而是一个没有预设任何存在者现成存在的完完全全的相互构成关系。就此在与其自身的关系而言，本质上就是此在本身与它的“此”之间的关系：此在“这个存在者在它最本己的存在中秉有解除封闭状态的性质。‘此’这个词意指着这种本质性的展开状态。通过这一展开状态，这种存在者（此在）就会同世界的在此一道，为它自己而在‘此’。”^②也就是说，此在以是它的“此”的方式存在，“此”本身就是澄明，唯在这一澄明之中，现成的东西在光亮中通达、在晦暗中掩蔽，一句话，此在携带着它的“此”而存在。此在去是它的“此”的两种同源性始的组建方式是“现身”和“领会”。因为此在既然是敞开和掩蔽了什么的存在者，那么此在就总是会发现自己处在某种现身情态之中，而且总是以某种非反思、非认识的方式对自身的这种现身情态有所领会。这就引出了海德格尔对“怕”作为现身情态，领会、解释和人的其他各种语言活动的现象学描述。而正是在这种描述中，海德格尔给出了此在日常在世的非本真状态的细致规定，如“闲言”、“好奇”、“两可”等等。对于这种此在之沉沦，海德格尔强调：“非本真或不是本真绝不意味着‘真正不是’，仿佛此在随着这种存在样式就根本失落了它的存在似的。非本真状态殊不是指不再在世之类。它倒恰恰构成一种别具一格的在世，这种在世的在完全被‘世界’以及在常人中的他人共同此在所攫获。”^③既然非本真状态指的并非是不再在世，而是正好相反，指的是此在的最切近

① 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第230、232—233页。关于海德格尔的康德研究与《存在与时间》的关系，可参见海德格尔自己的《论根据的本质》以及张祥龙：《海德格尔传》，北京：商务印书馆，2007年，第217、222—226页和[美]理查德·维克利：《论源初遗忘——海德格尔、施特劳斯与哲学的前提》，谢亚洲、杨永强译，北京：华夏出版社，2016年，第125—129页。

② 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999年，第154页。

③ 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），第204页。

的存在方式，那么从非本真的生存状态转向本真的生存状态就只能靠着此在在世的构成方式的调整来获致；而这种调整，按照海德格尔的说法也就是“把此在作为整体置入先有之中”，进而揭示出“这一存在者的能整体存在”^①。

“把此在整体置入先有之中”说的是把此在从任何现成存在者的包围中解放出来而使其自构成本性得以完全彰显，这使得此在不会被“常人”所左右，能够在“畏”、“向死存在”、“良知”和“决心”等存在方式中最终赢获自己的本真存在。死亡是此在不得不承担下来的存在可能性，是此在本身向来最可畏者。随着死亡，此在本身将陷入完完全全的存在不可能性。但死亡乃是“悬临”^②，而且随着死亡“悬临”自身之际，此在与其他此在、与世界的一切关联都被解除了，此在之最本己的能在就被充分地指引出来了。这种被指引出来的此在之最本己的能在在世界中的体现就是所谓“良知”现象。良知乃是呼唤，而“良知的呼唤具有把此在向其最本己的能自身存在召唤的性质，而这种能自身存在的方式就是召唤此在趋往最本己的罪责存在。”^③这种存在论意义上的有罪责存在是一切道德善恶（自由选择）之所以可能的根据，但又比它们更本源。按此分析，良知的呼唤作为一种话语方式，与常人之间的“闲言”不同，虽然不传达任何具体信息，但它并不“模棱两可”，而是清楚明白、有着明确指向的，即指向自己的最本己存在。而这种最本己的存在之所以是“罪责存在”乃是因为“首先，它参与了自身的构成，对自己的实际处境负有责任；其次，它并不完全局限于任何实际处境，而是从根底处悬欠着、有待进一步构成。”^④而且，良知的呼唤作为此在向此在自身的呼唤，甚至不需要借助物理声音的存在而常是无言和静默的，但这并不引起“好奇”而只是需要倾听、领会和实行。“与良知的呼唤相应的是一种可能的听。对召唤的领会展露其自身为愿有良知。而在愿有良知这一现象中就有我们所寻找的那种生存上的选择活动——对选择一种自身存在的选择。我们按照其生存论结构把这一选择活动称为决心。”^⑤但需注意的是，决心这一本真自身存在并非从世界的隐退或撤离，并非把自身隔绝在一个漂浮无据的“我”中；而是恰恰相反，决心之为本真的展开状态乃是本真的在世，亦即解放自己、自由地面对世界，并让与其一道存在的他人也在他们自己的最本己能在中存在，即本真的共处。也就是说，此在的本真存在也是一种“为它自己而在‘此’”，只不过此种境遇下的“此”已然不再是常人中的“两可状态”，而是被断然朝向其自身的决心打开为“处境”了。正是通过对“处境”的分析，海德格尔抵达了“理解存在的视域”的边缘，并由此展开了他那著名的“时间性”分析，此不赘述。

就自由问题而言，关键是决心作为“对选择一种自身存在的选择”而存在，因为这意味着决心的选择活动并非一个主体面对诸多可能性的选择，而是比这更为源始的选择自身存在，也就是说，只有在决心这一“选择”、这一“缄默的、准备畏的、向着最本己的罪责存在的自由筹划”^⑥之后，传统所理解的主体以及主体性的意志自由才能出现。按照后来（1938年）《世界图象的时代》中的解释，现代的主体自由作为新的自由，开始于人的解放，在这种解放中，人摆脱了基督教的启示真理和教会学说的束缚，而成为以自己为准绳的立法者，成为自由的人；而笛卡尔以“我思故我在”的命题为这种“作为自身确定的自我规定的自由”奠定了形而上学基础。但是，思维作为表象是与被表象者的表象关系，而这种表象行为并非是最源始和最本源的，它总是以在场者之无蔽即敞开状态为前提的，因而它所确证的主体自由也并非是最源始和最本源的，而是派生于此在决心以某种方式存在的

① 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），第269页。

② 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），第287页。

③ 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），第309页。

④ 张祥龙：《海德格尔传》，第192—193页。

⑤ 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），第309—310页。

⑥ 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），第343页。

自由筹划。更为重要的是，不同于朝向自身最本己存在之决心的“为……而自行解蔽”，表象作为“对……的把握和掌握”，是一种计算，是“挺进着、控制着的对象化”，并在其后的突飞猛进之中，“在以技术方式组织起来的人的全球化帝国主义中”，达到了它的登峰造极的地步，“人由此降落到被组织的千篇一律状态的层面上，并在那里设立自身……现代的主体性之自由完全消融于与主体性相应的客体性之中了。”^① 也就是说，作为向自己解放自身的主体性自由最终在其后继发展中走到了自己的对立面，人被困于现代及其自由的本质的命运之中而无力挣脱或中断之。实际上，这也正是《存在与时间》竭力反对现代主体性形而上学的原因所在。就此而言，虽然海德格尔在进行此在的生存论分析之际确实大量使用了诸如“自我”、“我”以及“我性”等传统哲学术语，但“此在”因其纯粹的构成性也确实并不直接就是传统哲学所讲的作为“主体”的人；而且，此在的生存论分析大概会同样适用于中古和现代，但在中古时期，“主体”却并不曾像现代这样局限于人；因此，理查德·沃林所指认的“《存在与时间》的逻辑总是在赞成和反对哲学主观主义的遗产之间摇摆不定”^② 就显得不确切了，倒是本节开始时所引用的海德格尔关于《存在与时间》已经超越人类学和人道主义的自我声明更为可信一些。

《存在与时间》以及其中的决心作为“自由筹划”的“困难”是在别处。前面讲过，良知呼唤作为通向本真决心的途径和前提，是超越道德善恶的自由选择的，但它是否同时超越了真假呢？或者说，决心究竟如何保障自己趋向本真存在而不是非本真存在呢，如果非本真存在的状态与本真存在的状态之间的坚硬区分如《存在与时间》中所显示的那样不可逾越？实际上，正是这一情况“使得海德格尔在《存在与时间》中时而讲缘在的真态使它的不真态可能，人从根本上就在真理之中；时而又讲缘在的不真态一点也不比缘真态更少本源性，后者只是前者的变式。”^③ 当然，海德格尔对此也有其解释和说明，那就是其关于决心不确定性的分析，但这一分析与其视为对这一困境的解决，还不如说是这一困境的又一例证：“但此在下决心之际是向什么方向作决定？此在应为何作决定，只有决定本身能提供回答。人们要是以为决心现象只不过是提交出来的、推荐出来的可能性取来抓住，那可就完完全全误解了决心现象。决定恰恰才是对当下实际的可能性的有所展开的筹划与确定。此在的一切实际被抛的能在都具有不确定的性质，而这种不确定性必然属于决心。决心只有作为决定才吃得准它自己。但决心的这种不确定性，这种生存上的每次只有在决定中才得到确定的不确定性，却正具有其生存论上的确定性。”^④ 在这里，为了强调决心趋向的能在的纯粹构成性，海德格尔将决心的自由筹划与现代性主体的自由选择明确区分开来，这无疑是合理的；但说“只有决定本身”才构成或提供了“为何作决定”的回答，实际上是远远不够的，如果说这真的够得上一种“回答”的话，因为这样的一种“不确定性”究竟如何与陷入沉沦中的常人们的“两可”及其相伴随的“无决心”相区别呢？

解决之道在于困难所在之处，因而在于《存在与时间》中非本真状态与本真状态的坚硬区分的破除，在于重新理解真理，这在后来也即从1930年的《论真理的本质》开始得到实现。其基本思路如下：从流俗之真理概念的“符合”的内在可能性开始，追溯到陈述之“正确性”的内在可能性，进而追溯到作为其“根据”的“让存在”^⑤ 之自由，而这个绽出的自由的本质开端就在作为遮蔽与迷误的真理之中。也就是说，流俗的真理作为陈述与事情的符合一致，只有当存在者在一个敞开领域中作为所是和如何是的存在者向表象性陈述呈现自身，以至于后者服从于指令而如其所是地言说存在

① 海德格尔：《世界图象的时代》“附录九”，《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，第918—922页。

② 理查德·沃林：《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第53页。

③ 张祥龙：《海德格尔传》，第195页。引文中的“缘在”是张祥龙教授对Dasein的独特翻译，即本文中所用的“此在”。

④ 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），第340—341页。

⑤ 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第217页。

者之际，才是可能的，而存在者在一个自行开放的敞开领域作为如其所是的存在者而自行开放出来就是自由，从而“真理的本质乃是自由”^①。

海德格尔明确指出，要真正明了此一论断，需要破除诸多先入之见，其中“最为顽冥不化”的一个就是“自由是人的一个特性”。^② 在海德格尔眼中，自由既不是出现在选择中的“或偏向于此、或偏向于彼”的主观任意，也不是对行为的可为和不可为的不加约束，还不是对任何必需之物和必然之物的准备，“先于这一切（‘消极的’和‘积极的’自由），自由乃是参与到存在者本身的解蔽过程中去。被解蔽状态本身被保存于绽出的参与之中，由于这种参与，敞开域的敞开状态，即这个‘此’，才是其所是。在此之在中，人才具有他由之得以绽出地生存的本质根据。”^③ 也就是说，不是人作为主体占有自由因而自由成了人的思想或意志的某种属性，而是反过来，自由占有人，因为自由乃是参与到敞开域及其敞开状态中去，而这也意味着“让存在”。正是在这种参与和让存在中，历史性的人的绽出的生存、对存在者以及存在者整体的原初解蔽以及两者之间的关联才被允诺、才被端呈出来：“是自由，即绽出的、解蔽着的此之在占有人，如此源始地占有着人，以至于唯有自由才允诺给人类那种与作为存在者的存在者整体的关联，而这种关联才首先创建并标志着一切历史。”^④ 在别的地方，海德格尔也曾求助于谢林和尼采的权威来表达同样的意思。在《谢林论人类自由之本质》中，海德格尔曾以赞同的口吻谈到谢林《自由论文》的核心要点是在于“自由并非人的属性，而是人是自由的所有物”，“自由是有容括和贯通作用的本质，人反过来置于这一本质，人才会成为人。”^⑤ 而在1930年代，海德格尔还曾借助于尼采的思想构想过一种所谓“更高的自由”。^⑥

一旦自由作为真理之本质并非人的属性这一点得以明了，那么作为真理之非本质的遮蔽与迷误也就并非来源于人的纯然无能和疏忽，而是和存在的敞开及其敞开状态本质地联系在一起了。就遮蔽而言，“让存在总是在个别行为中让存在者存在，对存在者有所动作，并因之解蔽着存在者；正是因为这样，让存在才遮蔽着存在者整体。让存在自身本也是一种遮蔽。在此之在的绽出的自由中，发生着对存在者整体的遮蔽，存在着遮蔽状态。”^⑦ 不仅是遮蔽，而且还有对遮蔽的遮蔽：“这一对于遮蔽的姿态却同时自行遮蔽，因为它一任神秘之被遗忘状态占了上风，并且消隐于这种遗忘状态中了。”^⑧ 这就是所谓“存在的遗忘”的漫长历史，其中尤以技术统治的现代图象的时代最为突出，所以海德格尔后期很重要的一部分工作就是对这一遗忘史的考察以及对于技术作为座架的批判，其中无不隐含着对存在、真理与自由、遮蔽与解蔽之本质联系的说明和分析。比如，“自由掌管着被澄明者亦即被解蔽者意义上的开放领域。解蔽（即真理）之发生就是这样一事情，即：自由与这种发生处于最切近和紧密的亲缘关系中。一切解蔽都归于一种庇护和遮蔽。……自由乃是澄明之际遮蔽起来的东西，在这种东西的澄明中才有那种面纱的飘动，此面纱掩蔽着一切真理的本质现身之物，并且让面纱作为掩蔽着的面纱而显现出来。自由乃是那种一向给一种解蔽指点其道路的命运之领域”；“解蔽之命运总是贯通并支配着人类。但是命运决不是一种强制的厄运。因为，人恰恰是就他归属于命运领域从而成为一个倾听者而又不是一个奴隶而言，才成为自由的。”^⑨ 就迷误而言，“对被遮蔽的存在者整

① 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第214页。

② 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第215页。

③ 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第218页。

④ 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第219页。

⑤ 海德格尔：《谢林论人类自由的本质》，薛华译，北京：中国法制出版社，2009年，第13页。

⑥ 参见[美]理查德·维克利：《论源初遗忘——海德格尔、施特劳斯与哲学的前提》，第148—149页。

⑦ 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第222页。

⑧ 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第224页。

⑨ 海德格尔：《技术的追问》，《海德格尔选集》，第943页。

体的遮蔽支配着当下存在者的解蔽过程，此种解蔽过程作为遮蔽之遗忘状态而成为迷误。”^① 由此来看，迷误同样归于敞开域及其敞开状态，只不过是作为本质性真理的对立面而敞开自身罢了，所以迷误并非错误，而是错误的敞开之所和根据所在。解蔽之命运因为必然伴随遮蔽，所以解蔽总有陷入迷误之危险，但“使人迷失道路的迷误同时也一道提供出一种可能性，这是一种人能够从绽出之生存中获得的可能性，那就是：人通过经验迷误本身，并且在此之在的神秘那里不出差错，人就可能不让自己误入迷途。”^② 这也就是海德格尔后来总是引用荷尔德林：“但哪里有危险，哪里也有救”所要说明的意思，也是强调即使是技术作为一种解蔽方式现在以座架的方式宰制了存在和人类，但其本质“在一—最高意义上是两义的”^③ 的根据所在。

就海德格尔而言，人不误入迷途而迷失道路的自由存在方式乃是“诗意的栖居”，因为“自由”一词意味着防止损害和危险，即保护，而“真正的保护是某种积极的事情，它发生在我们事先保留某物的本质的时候，在我们特别地把某物隐回到它的本质之中的时候，按字面来讲，就是在我们使某物自由的时候。栖居，即带来和平，意味着：始终处于自由之中，这种自由把一切保护在其本质之中。”^④ 人作为终有一死者活在大地上，而这同时也就意味着活在天空之下，两者一道意指着人在神面前的持留，于是，天、地、神、人“四方”源始地归属于一体，但这不是松散的组合，而是“出于统一的四重整体的纯一性而共属一体。四方中的每一方都以它自己的方式映射着其余三方的现身本质。同时，每一方又都以它自己的本质映射自身，进入它在四方的纯一性之内的本己之中。……映射在照亮四方中的每一方之际，居有它们本己的现身本质，而使之进入纯一的相互转让之中。以这种居有着—照亮着的方式映射之际，四方中的每一方都与其它各方相互游戏。这种居有着的映射把四方中的每一方都开放入它的本己之中，但又把这些自由的东西维系为它们的本质性的相互并存的纯一性。……天、地、神、人之纯一性的居有着的映射游戏，我们称为世界。”^⑤ 可以看到，早期的“在世界之中存在”变成了现在的“在四重整体中存在”，一如现代形而上学中的“理性的生物”变成了现在的“终有一死者”，这里显示了海德格尔前后期思想的区别与联系，此不赘述。重要的是其不变的方面，那就是对自由的问题、亦即意义的问题，亦即筹划领域的问题，亦即敞开状态的问题，亦即存在之真理的问题，亦即诗意的栖居的问题的持续追问。在这里，自由在诗意的栖居的意义上得到最终的刻画，即把一切都保护在其本质之中，即“拯救大地、接受天空、期待诸神、伴送终有一死者。”^⑥ 按照海德格尔的理解，诗、思、以及筑造都归属于栖居：筑造建立位置，位置为四重整体设置一个场所从而允纳和安置、聚集和保藏着四重整体，比如一座桥；诗作为一种有所带来和有所带出的解蔽，把真理带入美的光辉之中，比如《如当节日的时候……》；思与诗乃是近邻关系，同样归属于栖居，比如对技术的追问等等。

二、决心与海德格尔的政治时刻

如果说诗意的栖居呈现了海德格尔关于自由的形上之思的最终面相，那么决心作为《存在与时间》中所说的“自由筹划”，或《哲学论稿》中所说的“自由的必然实行方式”^⑦，就构成了海德格

① 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第227页。

② 海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第227页。

③ 海德格尔：《技术的追问》，《海德格尔选集》，第951页。

④ 海德格尔：《筑·居·思》，《海德格尔选集》，第1192页。

⑤ 海德格尔：《物》，《海德格尔选集》，第1180页。

⑥ 海德格尔：《筑·居·思》，《海德格尔选集》，第1201页。

⑦ 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2012年，第112页。

尔由这一沉思走向其特定政治时刻的一个枢纽。虽然整部《存在与时间》只有第74节才简要地将对天命（一个共同体或民族在其本真决心中的源始演历）的肯定与一个民族的历史链接起来，而且并未赋予德意志民族以任何特殊的角色和位置，整个分析明显是在用一种普遍的甚至永恒的方式来处理人之生存处境，但实际上理查德·沃林、卡尔·洛维特、马尔库塞等人都倾向于把海德格尔的政治失误追溯到《存在与时间》还是有其道理的：海德格尔的政治失误源于其自身学说最内在的缺陷之中。这一点随着世界局势的不断发展将会越加清晰地显示出来。

因为事关自由，我们从1936年的《谢林论人类自由的本质》开始，它毕竟是海德格尔较为系统的关于自由问题的论述。虽然海德格尔在其“结论性看法”中明言谢林《自由论文》关于人类自由之本质的探讨只是在很少的地方专门谈到人，整体而言，“毋宁说所谈的是绝对，是创世，是自然，是存在的诸本质环节”^①，然而即便如此，《谢林论人类自由的本质》却是从对德意志民族的神圣罗马帝国不再存在、以及作为“精神国家”的“普鲁士-德国”的重新崛起的深情回忆开始的。这种令人震惊的反差不得不让人想到如下政治形势：1871年无比辉煌的德意志帝国在一战之后同样是“消失了”的，而当希特勒摆出强硬姿态攫取权力的时候，海德格尔必然和绝大多数德国人一样对他充满了希望，即像“精神国家”的重新崛起一样为德国重新赢回“自由”的命运。实际上，正是如此这般的思想背景和政治背景才使海德格尔对谢林的《自由论文》不吝夸赞，说它是“谢林最大的成绩，它同时是德国哲学最深刻的著作之一，因而也是西方哲学最深刻的著作之一”^②，虽然骨子里海德格尔对谢林的真实评价可能更是其1929年时的如下看法，即“谢林的后期作品并不具备贯彻到底的内在力量和严肃性，这些东西也是谢林的各种著作里一贯缺乏的，尽管它们另一方面包含着许多突然兴起的令人惊讶的洞察和预见。”^③其实不止是《谢林论人类自由的本质》，海德格尔从1933至1945年间的所有著作实际上都可以解读为一种论证，其核心就是德意志民族的使命问题，而这恰好构成了他走向其特定政治时刻的内在根据：他对西方历史的哲学阐释是由其关于德国命运的一种宏大的形而上学图景建构起来的，而德国命运则被视为某种扎根于土壤中的事物，因而具有一种民族-政治性的原生性（autochthony）。^④

在明显充满政治意味或政治意图的1933年的校长就职演说《德国大学的自我主张》中，海德格尔直接就是围绕民族、德意志民族、民族共同体、人民、大地和鲜血的力量、追随者和领袖、命运、使命、困难和困境等概念展开演讲的：“这个开端（希腊哲学的觉醒，引者注）仍在。它并不作为遥远的过去而在我们身后，毋宁说，它就在我们前面。……这个开端已强行闯入了我们的未来之中，它就在那儿，就像是来自遥远的深旨，我们再次领略了它的伟大”，因此，“我们希望我们德意志民族实现它的历史使命，我们把希望寄托在我们自己身上”，而“教师的岗位意味着始终处于对世界没有把握的危险之中，大学全体教师们必须在这样的岗位上切切实实地向前推进”，具体而言就是，“意志和思想的所有能力，心灵和肉体的一切力量都必须通过斗争来得到展现，在斗争中得到加强，并作为斗争而加以保存。”^⑤可以看出，其实不只是内容本身，而且演讲所用的修辞也是和国家社会主义所鼓吹的“斗争风暴”隐喻直接结合在一起的，而这正是其具有鼓动性而容易“深入人心”的原因所在。

在1935年的弗莱堡演讲《艺术作品的本源》这样一个看上去与政治相距甚远的“美学”文本中，海德格尔提到了希腊与德意志民族的历史性此在及其肩负的历史使命：希腊是西方历史的开端，

① 海德格尔：《谢林论人类自由的本质》，第256页。

② 海德格尔：《谢林论人类自由的本质》，第3页。

③ 转引自先刚：《永恒与时间——谢林哲学研究》，第72页注释②。

④ 参见[美]C. 巴姆巴赫：《海德格尔的根——尼采、国际社会主义和希腊人》，张志和译，上海：上海书店出版社，2007年。

⑤ 转引自[美]理查德·沃林：《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第111、110、113、115页。

而当艺术重回本源，亦即艺术让真理再一次脱颖而出的时候，历史将“重又开始”^①。实际上，正是为了寻回历史“重又开始”的契机，才有了这次关于艺术之本质的追问，而其寄予厚望以承担此一历史使命的正是德意志民族。演讲是以下言辞结束的：“我们追问艺术的本质。为什么要做这样的追问呢？我们做这样的追问，目的是为了能够更本真地追问：艺术在我们的历史性此在中是不是一个本源，是否并且在何种条件下，艺术能够是而且必须是一个本源。这样一种沉思不能勉强艺术及其生成。但是，这种沉思性的知道却是先行的，因而也是必不可少的对艺术之生成的准备。……在这种只能缓慢地增长的知道中将做出决断：……对于这种或此或彼的抉择及其决断，这里有一块可靠的指示牌。诗人荷尔德林道出了这块指示牌，这位诗人的作品依然摆在德国人面前，构成一种考验。荷尔德林诗云：依于本源而居者/终难离弃原位。”^②

与此类似的是海德格尔的荷尔德林阐释。在1936年的罗马演讲《荷尔德林和诗的本质》中，海德格尔解释了他为何钟情于荷尔德林诗歌。他说：“历史地看来，荷尔德林所创建的诗之本质在最高尺度之中，因为它先行占有了一个历史性的时代。而作为历史性的本质，它乃是唯一本质性的本质。这个时代是贫困的时代，……然而诗人坚持在这黑夜的虚无之中。由于诗人如此这般地在他的规定性的最高具体化中保持于他自身，所以诗人具有代表性地因而真正地为他的民族谋求真理。那首题为《面包和酒》的哀歌的第七节昭示出这一点。”^③而且与《艺术作品的本源》一样，在另一个关于荷尔德林的演讲中，海德格尔也是把诗（艺术）的本质与历史的（重新）开端、国家的建立（者）直接联系在一起了：“各民族的历史此在——其起源、昌盛和衰落——起源于诗歌；诗歌中（产生）了哲学意义上的本真的知识；从这两者出发，一个民族作为民族便通过国家——政治而得以实现。因此，民族起源的历史时期，就是诗人、思想家和国家奠基者的时期，亦即那些本真地奠定民族的历史此在的根据并使之确立起来的那些人的时期。他们是本真的创造者。……存在者的存在是作为存在而被领悟和安排的，由此最早为思想家所揭示，……由适合于其本质的国家的国家奠基者通过创造而完成的。”^④由此可以清楚看出，海德格尔是把诗人（荷尔德林）、思想家（他本人）与国家奠基者（希特勒）本质性地联系在一起的：诗人和思想家“揭示”一个民族历史性此在的本真性真理，国家奠基者的任务则是去“完成”它。实质上，后期海德格尔惊人的——既在数量上，也在质量上——“存在历史”阐释内在包含明显的政治结论的根源就在于此，就在于确立自己本真性思想家和本质性创造者的身份和地位，以与诗人和国家奠基者鼎足而三。

在1936-1938年完成的《哲学论稿（从本有而来）》这部海德格尔后期最为重要的全面而“系统”的著作，也是在其思想道路中占据突出位置的著作中，虽说海德格尔自称是在进行“一种要质朴地道说存在之真理的尝试”^⑤，但其中的历史-政治诉求昭然若揭：人们不会否认“一个民族的哲学”，因为作为西方哲学的伟大开端的不是希腊民族的哲学，而作为西方哲学的伟大终结的不也就是德意志民族的哲学吗？但是，问题在于“1. 一个民族究竟是什么？2. 这个或那个民族是什么？3. 我们本身是什么？”答曰：“对于民族性因素的沉思乃是一个本质性的通道。我们切不可错认这一点，同样十分要紧的是，我们要知道，如果要掌握一个‘民族原则’，并且使之作为历史性此-在的尺度而发挥作用，那就必须已经争得了一个最高的存在等级。只有当民族中最独一无二者到来，并且开始预感时，这个民族才成为民族。于是，这个民族对于它的法则而言才变得自由——它必须夺取这

① 海德格尔：《艺术作品的本源》，《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，1997年，第61页。

② 海德格尔：《艺术作品的本源》，《林中路》，第62页。

③ 海德格尔：《荷尔德林和诗的本质》，《海德格尔选集》，第324—325页。

④ 海德格尔：《荷尔德林的赞美诗〈日耳曼人〉和〈莱茵河〉》，转引自[美]理查德·沃林：《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第162页。

⑤ 1946年《关于人道主义的书信》作者边注，见海德格尔：《路标》，第366页。

种法则，作为它的最高时机的终极必然性。”就这样，“我们”即德意志民族——通过“争得一个最高的存在等级”、“到来的最独一无二者”、“最高时机”等短语而得到刻画和勾勒——成了“守护存有之真理”的“这个民族”。^①不仅如此，《哲学论稿》还顺道批评了占据主流地位的以虚假的“自身可靠性”为其内在本质的自由主义、以“无根和自私”为特征的大众自由，并明确以“新德国意志”与之相对待。^②更令人瞠目结舌的是，海德格尔居然以“总体动员”为题写下了整整一节，即74节。其中，总体动员被赋予了掏空现今依然“持存着的教育所具有的全部传统内容”的“优先性”，而其后面更为真实的意味则是“强求人的一种全新类型”，虽然这一点“从来不是‘目标’”（目标之设定必然要从开端而来），而只是一种“反结果”。^③

众所周知，在对“存在历史”的诸多阐释中，海德格尔极为关注古希腊特别是前苏格拉底哲学和尼采哲学。然而，人们能够很容易地看到海德格尔对希腊哲学与尼采哲学所代表的西方哲学的开端与终结的执著诠释，但却不能同样容易地看到海德格尔如此眷顾前苏格拉底哲学与尼采哲学的真正指向。事实上，所有的这些诠释都是在指向新的历史/哲学开端，指向新国家的奠基。在1946年的论文《阿那克西曼德之箴言》中，海德格尔就曾明确讲到：“如果说我们是如此执著地坚持要以希腊方式思希腊思想，那么，我们这样做绝不是要在某些方面更适当地塑造出作为一个消失了的人群的希腊人整体的历史画像。我们寻求希腊的东西，既不是为希腊人的缘故，也不是为了完善科学，甚至也不只是为了达到一种更清晰的对话；相反，我们唯独着眼于此种对话想表达出来的东西——如果这东西是从自身而来达乎语言的话。这东西就是那个同一者，它命运性地以不同方式关涉到希腊人和我们自己。”^④显然，这个“同一者”就是西方哲学所一直关注的“存在”，而在海德格尔看来，整个西方哲学都是根据存在的一个基本特征即“存在之澄明的自身遮蔽”来加以思考问题的。由此而来，作为存在开显自身又遮蔽自身的历史本身就是一个迷途，这一迷途由希腊开端，而现时代的使命则在于在迷途中走向希腊，走向历史的另一个新的开端。结论因此就是，“我们既不在一种与希腊的东西的大距离中，也不在一种与希腊的东西的小距离中。不如说，我们在迷途中走向希腊的东西。”^⑤

从1936年到1942年间，战乱的喧嚣声中，海德格尔在弗莱堡大学做了六个尼采专题讲座，内容没有一点重复，大师做派十足。为什么要这样做？为容易被轻薄的尼采正名，弄清尼采哲学的“真实面目”肯定是一个目标，但其最终目标无疑是通过与作为西方形而上学之终结（完成）的尼采形而上学的争辩，而在“存在历史”的意义上为“另一开端”做“准备”。海德格尔在1939年开始其夏季学期课程“作为认识的强力意志”时讲到：“尼采，这位强力意志思想的思想家，乃是西方的最后一个形而上学家。在尼采思想中展开其完成过程的这个时期，即现代，乃是最后一个时代。这意思就是说：它是这样一个时期，在其中，在某个时候以某种方式出现了一种历史性的决断——要决断这个最后时代究竟是西方历史的终结，还是另一个开端的对立面。把尼采通向强力意志的思想道路经历一遍，意思就是：去洞察这样一种历史性的决断。”^⑥由于巴姆巴赫的工作，现在大家都清楚的是，海德格尔自己的“把尼采通向强力意志的思想道路经历一遍”，既是对西方“存在历史”的形而上学解释，也是把尼采哲学作国家社会主义的解释，至少是分享了这样一种解释的很多东西^⑦，而其由此

① 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，第47页。

② 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，第59、67页。

③ 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，第152—153页。这不是孤证，在1938年的演讲《世界图像的时代》（当时演讲的标题是“形而上学对现代世界图像的奠基”），海德格尔同样赞扬了荣格尔的《总体动员》，认为它是一种比单纯肯定技术“无可比拟地更本质性的态度”，见海德格尔：《林中路》，第94页。

④ 海德格尔：《阿那克西曼德之箴言》，《林中路》，第343—344页。

⑤ 海德格尔：《阿那克西曼德之箴言》，《林中路》，第345页。

⑥ 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第470页。

⑦ 参见[美]C. 巴姆巴赫：《海德格尔的根——尼采、国际社会主义和希腊人》，第407—415页。

所“洞察到的这样一种历史性的决断”无非是向领袖致敬，与国家社会主义政治联姻，虽然海德格尔自己后来在接受《明镜》记者采访的时候还在坚持说：“所有当时能够听课的人，都听到了，这是一次和纳粹主义的分手。”^①

当然，理解海德格尔这一特定政治时刻的一个关键无疑是在1935年的演讲《形而上学导论》中做出的那个区分，即“国家社会主义的内在真理与伟大”和“今天作为国家社会主义哲学正在宣传的东西”之间的区别与对立。^②这一区分是合理的和有说服力的，但我们还是要问：如果说“正在宣传”“今天作为国家社会主义哲学的东西”的是领袖或国家奠基者的追随者们，实践“国家社会主义的内在真理与伟大”的无疑是领袖或国家奠基者，那么，海德格尔的位置在哪儿呢？在准备就任弗莱堡大学校长之际，海德格尔对当时形势的判断是：“就我所能判断事物的范围看来，只还有一种可能性，就是和确实还有生气的有建设能力的人物一起来试图掌握未来的发展过程。”^③在其校长就职演说中，海德格尔就希特勒被任命为国务总理一事的评价是“此次破晓的庄严伟大。”^④在1933年秋天，海德格尔还说过：“任何原理和理想都不是你们的存在的准则。元首本人而且只有元首本人是今天的与未来的德国现实及其法则。”^⑤综合上面的论述可以看出：海德格尔无疑是一名国家社会主义的追随者，但又自认为是一个极为特殊的追随者，特殊就特殊在他通过对存在历史的深沉思考理解了“国家社会主义的内在真理与伟大”；而这既是他与其他国家社会主义追随者们区别开来的地方，更是他与国家元首本质性地联系在一起的地方。只是这种联系的结果竟是，本想与元首“一起来试图掌握未来的发展过程”却与元首“一起”坠入了深渊，本想引导元首却反过来被元首误导了，正如海德格尔常说“尼采毁了我！”或“尼采把我弄坏了！”^⑥，但实际上正是他毁了尼采，弄坏了尼采一样。

（责任编辑 行之）

① 海德格尔：《“只还有一个上帝能救渡我们”》，《海德格尔选集》，第1300页。

② 海德格尔的评论原文如下：“所有这些著作都自命为哲学。尤其是今天还作为纳粹主义哲学传播开来，却和这个运动（即规定地球命运的技术与近代人的汇合的运动）之内在真理与伟大性毫不相干的东西，还在‘价值’与‘整体性’之浑水中摸鱼。”参见海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996年，第198页。其中，评论中的“这个运动”是海德格尔在1953年在看这个演讲的清样时对“国家社会主义”所做的事后修改，参见[美]理查德·沃林：《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第242页注释⑨。

③ 海德格尔：《“只还有一个上帝能救渡我们”》，《海德格尔选集》，第1290页。

④ 海德格尔：《“只还有一个上帝能救渡我们”》，《海德格尔选集》，第1292页。

⑤ 海德格尔：《“只还有一个上帝能救渡我们”》，《海德格尔选集》，第1294页。

⑥ 据伽达默尔等人回忆，海德格尔晚年常常哀叹：“尼采毁了我！”、“尼采把我弄坏了！”参见[美]理查德·沃林：《存在的政治——海德格尔的政治思想》，第162页；洪汉鼎：《世纪哲人寄望东方——伽达默尔访问记》，《新华文摘》2001年第11期。这当然可以视为一种自我批判与反思，即知道自己错了因而被毁掉了，但更可能是一种洗刷和漂白自己的行为，即洗刷掉他自己哲学中的思想对其政治参与所应负有的责任。

海德格尔的康德解读能否成立？

——对《康德书》的再考察

江午奇 李章印

【摘要】以卡西尔为代表的反对者误解了海德格尔对康德的解读。海德格尔所说的超越论想象力作为感性和知性的共同根源不是“生产”意义上的，他也不是要将图式化运用于伦理领域，理性的有限性也并非指受限作为“现在序列”的时间。海德格尔的主张毋宁是：源出于源生性时间的超越论想象力使感性和知性的运用得以可能、使图式化得以可能、使实践理性的运用得以可能，理性的有限性所从属的也是源生性时间的有限性。海德格尔解读在根本上关涉的是康德之先天认识能力（感性、想象力和统觉）在根基上的统一性问题。他所发掘出的东西，虽然《纯粹理性批判》未经言明或模糊不清，但确已蕴含其中，而且也超出知识论而属于形而上学。

【关键词】海德格尔；卡西尔；康德；超越论想象力；形而上学

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）02-0109-10

作者简介：江午奇，湖南攸县人，（济南 250100）山东大学哲学与社会发展学院博士生；

李章印，山东莘县人，哲学博士，（济南 250100）山东大学哲学与社会发展学院教授。

海德格尔《康德书》^①的主旨就在于，不是把康德的《纯粹理性批判》（以下简称《纯批》）视为一部认识论著作，而是解释为一部为形而上学奠基的著作。对《康德书》的评价不仅事关海德格尔的康德解读，而且也涉及对《存在与时间》主导思想的评价，甚至还关联着如何看待康德哲学本身的问题。但在如何评价这部著作的问题上，至今一直存在着激烈的争论。早在达沃斯论坛上，卡西尔就已对海德格尔的康德解释提出反对意见。在《康德书》出版后，卡西尔又进一步撰写“康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释”一文，更为系统地反驳海德格尔。^②此后，虽然也有肯定性的评价，但否定性的态度更占上风。而且在反对声音中，卡西尔的观点一直颇受重视，乃至被视为维护康德思想之正统的代表。卡西尔所认为的《康德书》的主要问题就是，“强迫作者说出某种他未曾说出的东西”^③。如果确实如此，那么，海德格尔所谓的康德为形而上学奠基也就失去其正当性。但问题也许并非如此简单。下面，我们将围绕海德格尔康德解读中三个争议较大的主题来对《康德书》进行再考察，并以此澄清康德是否为形而上学奠基以及海德格尔解读能否成立的问题。

① 这里的《康德书》是指《康德与形而上学疑难》。

② 差不多同时，提出异议的还有海德格尔的老师胡塞尔，不过这些异议当时并没有公开。据 Richard E. Palmer 说，胡塞尔于 1929 年夏天收到海德格尔寄来的《康德与形而上学疑难》，并在页边写下了大量评注，这些手稿以及其它的研究成果大约在 20 世纪 30 年代末被范·布雷达神父从德国带出，后保存在比利时鲁汶胡塞尔档案馆，直到 1994 年在《胡塞尔研究》上发表。Richard E. Palmer 从胡塞尔的评论中提炼出六个主题，具体内容参见 Richard E. Palmer, “Husserl’s Debate with Heidegger in the Margins of Kant and the Problem of Metaphysics”, in *Man and World*, Vol. 30, 1997, pp. 5-28.

③ [德] 卡西尔：《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》，张继选译，《世界哲学》2007 年第 3 期。

一、超越论想象力作为感性和知性的共同根源

在海德格尔把康德《纯批》解释为“为形而上学奠基”的做法中，首先引起争议的是，把超越论想象力阐释为感性和知性的共同根源。卡西尔说：“康德在任何地方都不曾持有这种关于想象力的一元论，他坚持一种明确而彻底的二元论，坚持关于感性世界和理性世界的二元论。”^① 孙冠臣也认为，海德格尔在把超越论想象力阐释为感性和知性之根源的证明方面并没有成功，“虽然海德格尔在解释康德的过程中，正确地坚持了知识的条件必须构成一个完整的统一性，主张通过先验想象力把我们所有的认识功能联结起来，但这并不就意味着想象力就是我们诸功能的共同根源。”^②那么，海德格尔是否意图发展“关于想象力的一元论”？“共同根源”又是何意？是海德格尔误解了康德，还是海德格尔被误解了？

实际上，海德格尔在《康德书》中并没有任何发展“想象力的一元论”的意图，“对于这种向着超越的本质源头的回溯来说，再没有什么是比对从想象力生出的灵魂的其他能力进行一元论的经验的说明更为不相干的事情了，”^③“相反，回溯到作为感性与知性之根的超越论想象力，这说的只有一个意思：着眼于在奠基性的发问中所获得的超越论想象力的本质结构，不断地将超越的法相向着它的可能性的根据去重新筹划。莫立根据的回溯活动在‘可能性’的，即可能的使之可能〈mögliche Ermöglichungen〉的维度里进行。”^④显然，在海德格尔这里，所谓“共同根源”，并不是在“生产”意义上说的，而是指超越论想象力使感性和知性的运用成为可能。

我们首先看看超越论想象力何以使感性得以可能。海德格尔从感性的先天形式、即纯粹直观的本质特征来展开对这一问题的解释。作为纯粹直观的时间和空间是“源生性的”，而“‘源生性的’这个术语源于‘intuitus originatus’〈源发性直观〉中的‘originatus’，它的意思是说：让……生发”^⑤，即让刺激我们感官的东西在我们之中以形象的方式给出外观（图像）。在此外观给出之先，有一种纯粹直观自身的源初“成一活动”，这种“成一活动”被康德称之为“综观”〈Synopsis〉（这种作用不是由知性带来的）^⑥。纯粹直观貌似是纯粹接受性的，而综观却携带一种主动能力。这种主动能力并不是由知性带来的，而是源于超越论想象力，构成纯粹直观之本质的这种综观“只有在超越论想象力中才是可能的”^⑦。康德在《纯批》中说过感官或直观的作用是“对杂多的先天概观”^⑧，在《康德手稿遗稿》中又进一步说“空间和时间就是在直观中的前象〈Vorbildung〉的形式”^⑨。“前象”就是一种带有“综”之特质的形象活动。由于形象活动只有通过想象力才得以可能，所以综观必定是以想象力为先决条件的。故而，纯粹直观作为“前象”的形式，必定也是以想象力为其可能性条件的。由此，通过想象力，纯粹直观就不仅具有接受性，而且还具有自发性特质。正是在这个意义上，海德格尔说：“纯粹直观，究其本质的根基而言，也就是纯粹想象。”^⑩

① [德] 卡西尔：《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》，张继译选，《世界哲学》2007年第3期。

② 孙冠臣：《海德格尔的康德解释研究》，北京：中国社会科学出版社，2008年，第220页。

③ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第132页。

④ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第132页。

⑤ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第134页。

⑥ 有关“成一活动”和“综观”的讨论，参见海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第134—135页。

⑦ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第135页。

⑧ “概观”与“综观”的德文是同一个词“Synopsis”，邓晓芒教授译为“概观”，王庆节教授译为“综观”。此处参见康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A94。

⑨ 转引自海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第135页。

⑩ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第136页。

接下来看看超越论想象力何以使知性得以可能。海德格尔从知性的功用特质出发来阐释这一问题。在康德那里，知性是对感性杂多进行“规则的能力”^①，而这种规则能力就意味着：在我们对杂多综合之先，就有所表像地保持在某种统一性之中。^② 因为对杂多的统一作用是通过范畴施行的，而范畴之施加到感性杂多之上又须通过纯粹统觉，这样，纯粹统觉在施行综合统一活动时就总是有一个先行的自发性“动作”，即先行把范畴带出来，然后再施加到感性杂多之上。进一步地说，纯粹统觉的这种自发的“先行”活动，意味着某种表像活动，海德格尔称为“对统一性境域有所表像的前象活动（Vorbilden）”^③。而纯粹统觉先行将范畴自发地形象出来，这又意味着知性范畴的图式化。由于“前象”作为一种形象活动，只有通过想象力才是可能的，故而这种图式化在根本上乃纯粹统觉借助于想象力而达成的。这样，纯粹统觉的综合统一活动，作为自发的、形象着的表像活动，首先就是超越论想象力的一种基本活动。不仅如此，知性作为规则能力还有接受性特质。因为统觉的表像活动不仅自发地将范畴形象出来，而且在将范畴形象出来进行规整活动时，规整活动是作为某种进行联结的东西在知性自身中进行的。也就是说，统觉“以某种领受活动的方式来进行表像”^④。这种“领受”“必须源出于超越论的想象力”^⑤，只有想象力才兼具自发性和接受性。

上述阐释表明，在纯粹直观和纯粹统觉的运用之先，都有“前象”这一环节。借助于这一形象活动，感性才对对象性的东西有其直观，知性才把范畴运用于感性杂多之上。这样，从直观和统觉的运用都离不开“前象”这一形象活动来说，超越论想象力使感性和知性得以可能的问题似乎就解决了。

但情况并非如此简单。在第一版演绎中，康德将想象力与感性、统觉视为并列的三种源初知识能力，但在第二版演绎中，他把想象力仅仅解释为受先验统觉支配的、在感性和知性之间起“亲和”作用的中介。海德格尔指责说：“康德现在要把‘灵魂的功能’写为‘知性的功能’，这样，纯粹综合就被归附给了纯粹知性。超越论的想象力作为特殊的能力就变成可以舍弃掉的，而这样的话，那种恰恰是超越论想象力可能作为存在论知识的本质根据的可能性似乎就被腰斩掉了”^⑥，“在第二版中，超越论想象力只是名义上出现而已”^⑦。对于海德格尔对康德的这种指责，卡西尔也同样持反对态度。卡西尔的理由是，“康德对加尔伏关于《纯粹理性批判》的评论的考虑，迫使他重新改写了该著作的第一版，他试图非常清晰而严格地将他的先验观念论与心理学的观念论区别开来。出于这个顾虑，康德不得不移动‘先验分析论’的重心……”^⑧。

但海德格尔认为，康德改写的真正原因不在于心理学质疑，而在于超越论想象力威胁到了理性的地位，而且这种“改写”在维护理性至高地位的同时，又产生了新的难题，使得感性和知性之统一的可能性成了问题。如果坚持先验统觉的统治地位，而它作为知性又与感性相互独立，且想象力又变成了某种从属知性的能力，那如何来说明知性范畴对感性之运用？其结果只能是知性通过从属于其自身的想象力来对感性施加综合作用。如果这样，知性似乎就直接应用于感性了，这与康德关于知性和感性相互独立的思想是不相容的。

在海德格尔看来，如果坚持第一版演绎，即坚持把想象力作为与感性和统觉一样源初的知识能力，那么感性和知性之间的关系问题就有可能得到解决。在康德那里，直观不能思维，思维也不能直

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A 126。

② 参见海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第141页。

③ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第142页。

④ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第146页。

⑤ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第146页。

⑥ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第153页。

⑦ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第155页。

⑧ 卡西尔：《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》，张继选译，《世界哲学》2007年第3期。

观，经验知识之所以可能，必须满足两个条件：一是“使思维的概念成为感性的（即把直观中的对象加给概念）”^①，另一是“使对象的直观适于理解（即把它们置于概念之下）”^②。前者指的是赋予思维以直观（接受性）的特质，后者指的是赋予直观以思维（自发性）的特质。这两个条件表明，经验知识的形成要求二者的“融合”，而这只有通过超越论想象力才是可能的，因为只有超越论想象力才兼具接受性和自发性两种特质。进一步地说，超越论想象力不仅是一种“中介”，它更是一种奠基性的力量。作为这样一种力量，在我们每一经验知识形成的过程中，它总是率先行动起来，以便使得感性和知性能够源发出来。也正是在这个意义上，超越论想象力才被海德格尔解释为感性和知性的共同根源。

最后，海德格尔在《纯批》第一版演绎的基础上所表明超越论想象力使感性和知性得以可能的这种可能性根本不是什么“一元论”。“一元论”意味着某个根本性的东西是惟一的，其他东西都从这个根本性的东西里衍生出来。但在海德格尔这里，直观、统觉与想象力作为心灵的基本知识能力，早已经作为“潜能”内在于我们之中，超越论想象力并没有取代感性和知性而成为心灵的唯一能力。海德格尔只是认为，在这些基本知识能力的实际运用方面，想象力具有奠基性、优先性。它作为一种奠基性的力量，先行将潜在于我们的先天能力（感性和知性）源发出来而成为“现实”。海德格尔只是意识到，在康德那里，在实际运用的过程中，不同知识能力之间的关系是成问题的，超越论想象力是他提出的一种调和性的解决方案。对此，王庆节教授也认为，超越论想象力作为“使……成为可能”的能力，是一种“‘奠基性的’力量或力道”^③，而且“如果‘先验想象力’或‘超越论想象力’在康德的纯粹理性批判，也就是人类知识力批判中所起的不仅仅是‘中介性的’、‘亲和性的’第三种能力的作用，而且更是更源初的‘奠基’作用、‘根柢’作用，所谓康德第一版中关于认知的‘二元枝干说’与灵魂的‘三分说’之间的表面不一致和对立就可能得到化解。”^④由此，那种“想象力一元论”的指责就是站不住脚的。

二、原生性时间作为超越论想象力的渊源

虽说排除了对“共同根源”的误解，但海德格尔的解释还面临一个问题，即超越论想象力将感性和知性源发出来的那种“力道”来自何处？这一问题必须解决，否则前面的那种“化解”就依然是成问题的。海德格尔也意识到这种不充分性，“当超越论想象力作为感性和知性的根源，这才第一次呈现出更为源初的阐释。在这里，这个结论还不起什么作用。”^⑤那么，如何给予“共同根源”以更充分的说明？海德格尔将目光投向了时间。他说：“相反，对综合之三种模式的内在时间特质所做的发掘工作，应当会对将超越论想象力……解释为两大枝干之根给出最终的和决定性的证明。”^⑥

要从时间这里寻找超越论想象力借以把感性和知性源发出来的“力道”，就必须思考超越论想象力与时间的关系，就必须挖掘超越论想象力的时间特质。在康德那里，时间作为感性的纯粹直观形式，与想象力、统觉是并列的基本能力，康德似乎没有说过想象力具有时间特质之类的话。但康德说

① 参见康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A 51/B75。

② 参见康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A 51/B75。

③ 王庆节：《“先验想象力”抑或“超越论想象力”——海德格尔对康德先验想象力概念的解釋与批判》，《现代哲学》2016年第4期。

④ 王庆节：《“先验想象力”抑或“超越论想象力”——海德格尔对康德先验想象力概念的解釋与批判》，《现代哲学》2016年第4期。

⑤ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第168页。

⑥ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第168页。

过，“我们的表象……都受到时间的支配”^①，亦即我们的一切经验性的知识都要服从内感官的形式条件，即时间。这就意味着，直观中统握的综合、想象中再生的综合和概念中认知的综合这三种综合，作为使经验知识得以可能的综合活动，必然要服从这一时间形式。又由于感性和知性最初层次的运用（前象）都是通过超越论想象力才有其可能的，三种综合活动都必须以超越论想象力为先决条件，所以，作为综合活动之形式条件的时间也就与超越论想象力有了密不可分的关系。为了更为具体地窥见想象力的时间特质，我们需要具体地分析一下这三种综合活动。

首先，纯粹直观的综合形象地关涉“当前”，直观中统握的综合使“当前”刺激我们感官的存在物之形象得以可能。由于“……在我们里面就有一种对这杂多进行综合的能动的能力，我们把它称之为想象力，而想象力的直接施加在知觉上的行动我称之为领会”^②，所以，“在统握模式中的综合”就是“源于想象力”的^③。既然直观中统握的综合源于想象力，那“当前”也必定是从超越论想象力这里获得其可能性的。

其次，再生的综合实即纯粹想象力的综合。康德说：“想象力是把一个对象甚至当它不在场时也在直观中表象出来的能力。”^④这意味着想象力是使“过去”之事物得以可能的条件，进而是使“过去”本身形象出来的条件。又由于“过去”实质上仍是“直观中统握的综合”的“当前”，再生的综合乃是对那已经成为“过去”的“当前”的二次形象，所以，再生的综合乃是“曾在”和“当前”的统一。^⑤

最后，“如果一切表象，还有思维都应当听命于时间，那么，综合的第三种模式就必然‘形象’为将来。”^⑥康德认为，在三个综合过程中所思考的东西必须保持为同一个东西，“假如不意识到我们在思的东西恰好正是我们在前一瞬间所思的东西，那么一切在表象系列中的再生就都会是白费力气了。”^⑦康德的先验演绎又表明，在三个综合过程的“背后”总是伴随着某个持驻为一的意识或“我思”，“因为就是这样的一个意识，把杂多逐步地，先是把直观到的东西，然后把再生出来的东西，都结合在一个表象中”^⑧，而这又意味着“概念中认知的综合”在三种综合中占据首要的地位，因为那个“综合统一的意识”之综合，“它是导引着先前已经标画过的两种综合的首要的综合。它仿佛领先于后两者。”^⑨也就是说，这个意识在“直观的综合”时就已瞄准“直观”了，而它的目标是要在“认知的综合”中达到“概念”。因而在它这里存在某种先行的展望，即一种“将来的源初性形象活动”^⑩。由此，第三种综合也具有时间特质，而且是以“将来”的模式体现出来的。

由于三个综合过程都具有时间特质，而此特质又是通过超越论想象力才形象出来的，故而超越论想象力本身就具有时间特质。进一步地说：“如果超越论想象力——作为纯粹形象的能力——本身形象为时间，即让时间得以源生出来的话，那么……超越论的想象力就是源生性的时间。”^⑪通过分析超越论想象力的时间特质，海德格尔进而把超越论想象力视为源生性的时间，这一点特别需要注意。在

① 转引自海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第169页。亦可参见康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A 98-99。

② 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A 120。引文中“领会”的德文词是Apprehension，王庆节译为“统握”。基于《康德书》的独特性，我们在文章中独立使用时采用王庆节教授译法。

③ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第171页。

④ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，B 152。

⑤ 相关的讨论参见海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第173页。

⑥ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第174页。

⑦ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A 103。

⑧ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A 103。

⑨ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第176页。

⑩ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第177页。

⑪ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第177页。

康德那里，作为先天直观形式而使对感性杂多的感受得以可能的时间、使杂多得以规整或序列化的时间以及三种综合的时间特质等都是序列意义上的，而超越论想象力则不同，它是使序列时间形式得以可能的知识能力，与三重综合之序列意义上的时间特质不同，其时间特质不是序列意义上的，而是更为源初的。

通过阐明超越论想象力的内在时间特质，海德格尔把一切知识能力都回溯到了源生性的时间这里。在以卡西尔为代表的学者看来，这种做法正属于那种强迫康德说其未曾说过的话。卡西尔说，“如果海德格尔所说的解释要强迫作者说出某种他未曾说出的东西，而他之所以没有说，是因为他没能想到，那么，这样的解释难道不会沦为任意性吗？”^①确实，康德从未说过想象力具有内时间特质，但问题并不在于康德是否说过相关的话，而在于《纯批》是否蕴含了海德格尔所揭示的东西。从前面的讨论来看，海德格尔的解释是以《纯批》为基础的，他是依循康德既有的东西而挖掘想象力的时间特质的。这就说明，海德格尔的解释不仅在康德那里是有根据的，而且也契合《纯批》本身的内在逻辑。对于海德格尔的前述解释，即便对《康德书》充满质疑的胡塞尔也没有在其“页边评论”中发表任何意见，Richard E. Palmer^I也说，“我们在这两部分中没有看到胡塞尔有任何标记”^②。在我们看来，胡塞尔之所以没有对此发表任何评论，恰恰是因为海德格尔的解释有理有据。

但问题并未因此而完结，因为超越论想象力的内时间特质是海德格尔基于三种综合之时间特质与超越论想象力之关系而推论出来的，其真正的来源还模糊不清。而且，海德格尔也只是在超越论想象力使序列意义上的时间得以形象出来的意义上，认为“超越论想象力就是源生性时间”。那么，二者是否同一个东西？源生性时间何以是源生性的？回答这些问题还需要澄清思维或纯粹理性与时间的关系问题。这是海德格尔在讨论概念中认知的综合之时间特质时被搁置的一个问题。卡西尔的支持者海茵·布尔迪尼森也对此提出过质疑，即“康德不允许在‘我思’中、尤其是在一般理性中具有任何时间关系。”^③所以，如果这一问题不能从根本上得到解决，那么海德格尔前面一系列阐释就都是不牢固的。

在《纯批》“概念分析论”第一章第三节的“纯粹的知性概念，或范畴”部分，海德格尔找到了解答上述疑难的“钥匙”。在那里，康德指出，时间和空间“任何时候也必定会刺激起对象的概念”^④。海德格尔就此追问道：“时间激发一个概念，更确切地说，激发对象之表象活动的概念说的是什么意思？”^⑤按照他的解释，这个“时间激发”指的是“让对象化”，即时间自身激发着，以便让对象在时间中作为某种存在物来呈报。而且，在这种让对象在自身激发着的时间中呈报自身的过程中，总是伴随着一个统一的意识（纯粹统觉或我思）。这就意味着时间“隶属于有限主体的本质存在”^⑥，因而“时间作为纯粹的自身感触就形象为主体性的本质存在结构”^⑦。也就是说，时间与那个“统一的意识”是共属一体的。关于这种共属的自身激发，《纯批》自身也可以提供支持：“凡是能够在一切有所思维的行动之前作为表象而先行的东西就是直观……它不能是别的，只能是内心通过自己的活动、即通过其表象的这一置入、因而通过自身而被刺激起来的方式，这种方式就是某种按其形式

① [德] 卡西尔：《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》，张继译选，《世界哲学》2007年第3期。

② Richard E. Palmer^I, “Husserl’s Debate with Heidegger in the Margins of *Kant and the Problem of Metaphysics*”, in *Man and World*, Vol. 30, 1997, pp. 20–21.

③ Hein Berdinesen, “Transcendental Philosophy and Fundamental Ontology”, in *Transcendentalism Overturned*, eds. Anna – Teresa Tymieniecka, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), Vol. 108, Dordrecht: Springer, 2011, p. 51.

④ “任何时候也必然会刺激”中“刺激”一词的德文是“affizieren”，王庆节教授翻译为“激发”，邓晓芒教授译为“刺激”。此处参见康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A 77/B 102。

⑤ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第179页。

⑥ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第180页。

⑦ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第180页。

而言的内感官。”^①可见，时间作为内感官的形式不是从外部，而是从“内心”、即“自我”本身来获得那种“激发”。这样，“内心”或“自我”与时间就不是互不相容的东西。相反，它们共属一体。也即是说，“自我”具有时间特质。海德格尔进一步说：“凡是在康德振振有词地否认纯粹理性以及纯粹统觉的自我具有时间特质的地方，他都只不过是说，理性所听命的‘不是时间的形式’。”^②也就是说，正因为自我或纯粹统觉乃是时间自身，所以纯粹理性才不被作为时间内的东西来把握。“自我”或纯粹统觉并不在序列意义上的时间中，也不是在时间之外的某种实体性的东西。对于纯粹统觉的这种时间特质，胡塞尔在对《康德书》的“页边评论”中也给予了肯定，他说：“一个内在的时间视野是必要的”^③。

实际上，不仅源生性时间与纯粹统觉或自我具有共属性，超越论想象力亦然。因为上文提到的“让对象化”实质上说的乃是让对象形象出来，即让形象化，而形象活动只能源于超越论想象力，这就说明，在时间性自我的自身激发中蕴含着超越论想象力的形象活动。这样一来，不仅后者的时间特质源于前者，而且超越论想象力与源生性时间、纯粹统觉是共属一体的。这里的“共属”并不是指三个物件并列共存于某一统一体之中，而是指它们作为“潜能”构成心灵的本质结构。不过，就它们源发出来成为“现实”来说，源生性时间的激发活动具有优先性，即激发的原动力来源于源生性时间，而它所触发的活动首先表现为超越论想象力的形象活动。如此，超越论想象力将感性和知性源发出来的那种“力道”就来源于源生性时间的自身激发，存在论知识在根基上也统一于源生性时间，感性对杂多的直观和纯粹统觉对感性杂多的综合也都是在这种激发的力道中展开的。这样，超越论想象力之时间特质、存在论知识的本质统一性以及超越论想象力与源生性时间的关系问题就得到了根本解决。

需要指出的是，虽然康德把“时间”视为先天知识能力，虽然他也探讨了时间与想象力、统觉的关系，并且也提到了时间的“激发”特征，但他并没有在这些方面做更为深入的探讨，并没有发现在时间与想象力的关系中所蕴含的想象力的时间特质，并没有发现在时间的“激发”特征中所蕴含的源生性特质，他的“时间”主要是在序列意义上被讨论的。而海德格尔则发现了蕴含在康德时间学说中的这些未经言明的东西，并将之与超越论想象力和纯粹统觉（我思）联系起来加以讨论，发掘出它们在根基上的本质统一性。时间之所以是源生性的，关键就在于它的这种自身激发本身乃是内心或自我的活动，“时间并不是作为这样的形象物（Gebilde），而是作为纯粹的自我感触，才成为超越的更为源初的根据。”^④而超越论想象力之所以具有时间特质、之所以能够将序列意义上的时间形象出来，其根源也在于时间的自身激发。这表明，源生性时间的根就在《纯批》中。

因此，在解读康德的过程中，海德格尔并不是把《存在与时间》中的东西强加给康德。超越论想象力、纯粹统觉与源生性时间的共属性关系以及后者在三者中的核心地位，作为涉及存在论知识之可能性的心灵之元结构的形而上学问题，对于康德来说，诚然有些陌生，但也并不意味着是强加给康德的。在直观、统觉和想象力的关系问题上，康德本身就持某种摇摆不定或不甚清晰的立场，因而给不同的解读留下相应的可能性。康德1772年2月21日写给马库斯·赫兹（Marcus Herz）的信也能进一步说明这一点。他在信中说，他发现了一个问题，即“那种在我们之中被我们称为‘表象’的东西与对象的关系的根据是什么？”^⑤，而这个问题，在他看来，是打开“迄今为止仍旧晦暗不明的形而

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，B 67-68。

② 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第184页。

③ 转引自 Richard E. Palmer, “Husserl's Debate with Heidegger in the Margins of Kant and the Problem of Metaphysics”, in *Man and World*, Vol. 30, 1997, p. 22.

④ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第190页。

⑤ 转引自 Camilla Serck-Hanssen, “Towards Fundamental Ontology: Heidegger's Phenomenological Reading of Kant”, in *Cont Philos Rev*, Vol. 48, 2015, p. 220.

上学的整个秘密的钥匙”^①。如果康德在这里所说的“根据”指的是那些作为经验知识之可能性条件的先天知识能力，那么在这些“能力”身上就必定承载着某种形而上学的使命，如此也就可以说《纯批》乃一部为探索形而上学的秘密而奠基的著作。卡米拉·希尔克汉森（Camilla Serck - Hanssen）就认为，这与《纯批》要解决的先验的综合统一的可能性问题是一回事。^②另外，威廉·巴尔特（William Barrett）也对海德格尔的做法给予了肯定，他认为，海德格尔的解释就是与过去思想家的对话过程，“也正是在这种过程中，一股思想之涌流从已逝去的哲学家那里释放出来，在当下重新变得至关重要。那些已逝去的思想家所努力着想要说的东西，那些他仅仅是犹豫不决地或不完善地、甚至是无意识地说过东西，作为今天仍困扰我们且与我们相关的问题而鲜活起来。”^③

三、将“理性的有限性”凸显为“人的有限性”

把一切知识能力都回溯到超越论想象力，进而又把源生性的时间阐释为超越论想象力之渊源，其结果就是，纯粹理性被解读为与源生性时间共属。这种“共属”不仅意味着“它们共同隶属在同一个本质存在的统一性中”^④，而且还说明源生性时间构成纯粹理性的本质结构，后者的一切活动都以前者为条件。这就意味着，纯粹理性的这种本质同时也是它自身的限制。正是由于这种“共同隶属在同一个本质存在的统一性中”的限制性关系，才“使得人的主体性的有限性在整体上得以可能”^⑤。在这个意义上，纯粹理性的有限性被进一步凸显为人的有限性。

对此，卡西尔同样表示反对。他的理由是，理性的实践应用表明，自由的理念可以帮助超越感性和时间的限制，因为“‘目的王国’不再从属于这种想象力的法则，它不需要图型化”^⑥。卡西尔的这种立场在后来尤其得到海茵·布尔迪尼森（Hein Berdinesen）的支持：“如同卡西尔在达沃斯所指出的，图式化不能运用到伦理学，康德是特别清楚的。”^⑦“如果我们要解决康德从直观和知性的分析转进到先验辩证论的分析、以及更进一步地转移到实践理性的问题，那么海德格尔的解释以及对图型法的利用就会变得尤其充满困难。”^⑧他们的意图无非是要表明，理论理性的有限性并不意味着实践理性的有限性，进而不意味着人的有限性。

从卡西尔、布尔迪尼森等人的反驳来看，他们显然误以为海德格尔要把图式化运用于实践领域。事实上，海德格尔很清楚，图式化乃衍生于源生性时间的图型，它仅仅适用于理论理性领域，而不能与实践领域发生关联。因而，他在《康德书》第30节“超越论想象力与实践理性”中所作的解释，实质上是以源生性时间为根据的，而非时间图型。在那里，他诉诸于“尊重”的“情感”来进行阐明。在康德那里，“尊重”是对道德律令的尊重，是“纯粹实践理性的动力”^⑨。在海德格尔看来，“尊重”作为一种对道德律的尊重之情感，是一种“感触”，其激发之力来自主体自身。也就是

① 转引自 Camilla Serck - Hanssen, “Towards Fundamental Ontology: Heidegger’s Phenomenological Reading of Kant”, in *Cont Philos Rev*, Vol. 48, 2015, p. 220.

② 参见 Camilla Serck - Hanssen, “Towards Fundamental Ontology: Heidegger’s Phenomenological Reading of Kant”, in *Cont Philos Rev*, Vol. 48, 2015, p. 220.

③ 此处引用来自威廉·巴尔特为 Charles M. Sherover 《海德格尔，康德与时间》一书所作的导言。参见 Charles M. Sherover, *Heidegger Kant and Time*, Bloomington: Indiana University Press, 1971, p. X.

④ 参见海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第186页。

⑤ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第186页。

⑥ 卡西尔：《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》，张继选译，《世界哲学》2007年第3期。

⑦ Hein Berdinesen, “Transcendental Philosophy and Fundamental Ontology”, in *Transcendentalism Overturned*, eds. Anna - Teresa Tymieniecka, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), Vol. 108, Dordrecht: Springer, 2011, p. 52.

⑧ Hein Berdinesen, “Transcendental Philosophy and Fundamental Ontology”, in *Transcendentalism Overturned*, eds. Anna - Teresa Tymieniecka, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), Vol. 108, Dordrecht: Springer, 2011, p. 51.

⑨ 参阅康德《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999，第77—97页。

说，“纯粹实践理性的动力”来自主体自身。一方面，出自于对道德命令的尊重，出自于对我自己的人格尊重（把自己当作目的而非手段），我把我自己从这种情感的激发中公开出来（纯粹的自发性）。另一方面，对道德命令的尊重，在本质上乃是对我自己的纯粹理性的听命（纯粹的接受性）。在这个意义上，“尊重”就意味着接受着的自发性或自发的接受性。但这两种特质的结合只有通过超越论想象力才可能，也就是说，前述“情感”的自行“感触”与对纯粹理性的“听命”，在我们之中是源初地同根的。由于超越论想象力基于时间的自身激发，故而这种源初的“根”的源发力量，只能源于激发着的源生性时间。而且，康德也曾明确，在我们之中只有一个理性，理论理性和实践理性只是就其应用领域的不同而做的区分。因此，如果自身激发的源生性时间构成纯粹理性的本质结构的话，那么它必定也适用于实践理性。也就是说，源生性时间与纯粹理性的那种限制性关系，也同样适用于实践领域。

在卡西尔看来，海德格尔从“尊重”的“情感”来挖掘实践理性的超越论想象力根源是成问题的。因为，虽然康德确实从实践理性的动力方面谈到了“尊重”，但是这种尊重感是属于心理学的东西、属于伦理学的应用部分，而非从属于伦理学的基础领域。而且，《实践理性批判》是对理性的考察，而非对人格、人性的人类学考察。在他看来，海德格尔诉诸于“尊重”、“人格”来阐明实践理性的超越论想象力根源，混淆了科学的界限。^①他认为，“自由理念”才是构成伦理学的基础性的东西。

在我们看来，尊重感确实指向伦理的实践应用，但是尊重感本身并不从属于伦理学的应用领域。相反，在海德格尔那里，尊重感意味着一种更源初的力量。既然康德从实践理性的动力方面来讨论“尊重”，那就说明“尊重”相对于实践理性的实际应用来说具有优先性和奠基性，因为在我们自身之中，尊重感作为一种自身激发着的行为，是使作为“潜能”的纯粹实践理性得以源发出来而成为“现实”的条件。因而，它是超越于实践理性的实际应用的。这就说明，尊重感并不是什么心理学的东西，而是道德主体自身颁布道德命令的可能性条件，它比一般心理学的尊重更为源初。设若没有这种道德情感的自身激发，又如何来说明道德主体之行为的实践动力？卡西尔只是从超越感性时间的“自由理念”、从科学的划界来反对海德格尔的解读，但对于“自由理念”如何给实践理性以动力，却不能给出合理的说明。^②

关于“自由理念”，海德格尔也这样回应过，“自由的实践上的实在性。这种智性的东西恰恰在理论上无法把捉。”^③也就是说，在康德那里“自由理念”之所以是“理念”，乃是因为它仅仅是作为调节性的东西而设置的，它的实在性并没有被真正把捉。而且，康德也这样说过：“意志尽可以是自由的，但这却只能与我们意愿的理知原因有关。因为，凡是涉及到意志所表现出来的现相，即行动，那么我们就必须按照一条不可违反的基本准则……永远如同对其他一切自然现象那样亦即按照自然的永恒的规律来解释这些行动。”^④如果意志的自由并不能保证由它所表现出来的行动的自由，那么这种自由不是可疑的吗？用它来反对人的有限性显然缺乏说服力。而且，“自由”在康德这里的这种窘境恰恰说明了人的有限性。另一方面，在康德那里，科学的划界仅仅是一种基于理性应用领域的不同而作的区分。实质上，知识论、伦理学与人类学不仅统一于先验哲学体系，而且在根本上统一于“人”本身。康德在《逻辑学讲义》中提出的四个问题正好能说明这一点。这四个问题是：“1. 我能够知道什么？2. 我应当做什么？3. 我可以希望什么？4. 人是什么？”^⑤在海德格尔看来，这四个问题恰恰表明，在康德那里，知识论、伦理学与人类学之间有某种必然的统一性关联，理论理性、实践

① 参见〔德〕卡西尔：《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》，张继选译，《世界哲学》2007年第3期。

② 参见〔德〕卡西尔：《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》，张继选译，《世界哲学》2007年第3期。

③ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第290页。

④ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，A 798/B 826。

⑤ 康德：《康德著作全集》第9卷，李秋玲主编，北京：中国人民大学出版社，2013年，第24页。

理性与“人”本身也有着某种根本的统一性关联。他就此追问道：“为什么这三个问题（1. 我能够知道什么？2. 我应当做什么？3. 我可以希望什么？）可以‘关联’到第四个问题？”^①在他看来，问题的答案就在于前面三个问题的关键词“能够”、“应当”和“可以”，即它们暴露了人类理性的有限性。正因为人是有限的，所以才会提出上述问题。在我们看来，由于对“纯粹理性”进行批判最终走向的是对“人是什么”的追问，因此，“人是什么”这个问题才是上述问题的核心，才是把握康德哲学的关键。再联想到康德在《未来形而上学导论》附录中的这句话：“《纯粹理性批判》本来应该是给形而上学找可能的。”^②这样，从康德整个先验哲学体系来看，形而上学的可能性问题就最终落在对“人”自身的追问上。因而对康德哲学的继承，首先就不是去探讨人类学问题，而是要对人的有限性进行发问，去思考关于人的形而上学问题。

在我们看来，海德格尔的反对者过于拘泥于康德的某一论点，比如图式化不适用于实践领域，从而误解了海德格尔，也曲解了康德。在海德格尔这里，根本就不存在图式化是否适用于实践领域的问题。他所关注的乃是先天知识能力在根基上的统一性问题。他对康德的解读实质上是要在更源初的意义上发掘理性之实践运用的可能性条件。他想强调的是，在康德那里只有一个理性，理论理性和实践理性是同一的。所以，如果源生性时间构成纯粹理性的本质结构，那么它也就是实践理性的本质结构，实践理性正是从这里获得其在实践上的动力。“我能够知道什么”（理论理性）、“我应当做什么”（实践理性）、“我可以希望什么”中的“我”皆属同一个实际生存着的“我”，即“意志所表现出来的现相、即行动”的“我”。也就是说，理论理性、实践理性统一于实际生存着的人自身。故而，纯粹理性的有限性在根本上意味着人的有限性。当人们指认海德格尔忽视了“实践理性”之超时间的自由时，在坚持“理论理性”与“实践理性”的区分以及知识论、伦理学与人类学的区分时，却忽视了康德在一些关键问题上的摇摆性，忽视理性本身的同一性，忽视了康德的哲学问题在“人”这里的统一性以及康德先验哲学体系与人的根本性关联。

总之，那些康德已说的和由海德格尔所揭示出来的未说的，不仅在很大程度上远超“知识论”所能涵盖的范围，而且其中也确实蕴含着以“人”的研究为其方向的形而上学展望。海德格尔把《纯批》解释为“为形而上学奠定某种基础”这一立场是可以成立的。

（责任编辑 行之）

① 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第205页。

② 康德：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1982年，第167页。

“痛苦”的意味

——“动物解放”的价值论剖析

孙亚君

【摘要】在当今诸环境伦理学派中，Peter Singer 的“动物解放”学说在社会实践层面（如废除动物实验与终止圈饲动物等）有深远影响。但它的价值论基础是不清晰的。通过剖析“动物解放”的进路，本文指出 Singer 的伦理学是边沁的功利论伦理学的继续。具体地，Peter Singer 借鉴了达尔文的演化论与现代生理学认识，证明动物的痛苦感受是普遍成立的事实，并由此强化了“感受性”作为“内在价值”的基础。以此，Singer 对于动物实验与圈饲动物等的批判亦具有了坚实基础。但进一步的剖析表明，Singer 的价值论基础并不仅仅在于感受性，后者在个体间的平等性也受到了质疑。这使得 Singer 的理论面临价值多元主义与相对主义的指控。最后，作为“动物解放”之最终目的的“消除痛苦”也将消解功利论的形上基础。

【关键词】辛格；感受性；功利论；演化；道德

中图分类号：B82 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）02-0119-06

作者简介：孙亚君，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院博士后，（上海 201620）上海对外经贸大学会展与旅游学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“应对生物入侵的环境伦理研究”（15CZX058）

在诸环境伦理学派^①中，以“动物解放（animal liberation）”为标志的 Peter Singer 的学说是功利主义学派（或曰仁慈主义学派）的典型代表。自 1975 年初版以来，Singer 的《动物解放》，既是西方近现代改善动物福利之社会变革的反映，又激励着动物保护运动的全面化与深入化。目前来看，在所有的环境伦理学派中，以废除动物实验与终止圈禁饲养动物为实践指向的“动物解放”理论具有最为强大的社会影响力，也是第一个成功推动社会实践的环境伦理学派。例如，至 1989 年，美国的几大化妆品公司如 Avon，Revlon 等都已放弃或中止了动物实验，而以其它方式检验产品的安全性^②。又如，瑞典于 1988 年 7 月通过的法规要求在 10 年内废除鸡笼实验，并要求奶牛、猪及毛皮动物都应该尽可能地在更为自然的环境中饲养^③。同时，包括英国在内的许多欧洲国家现在都立法规定饲养肉犊（veal）需要保证肉犊有转身的必要空间，且给肉犊提供足够的铁质与粗纤维补充^④。应该说，这些蓬勃开展的“动物福利”运动的直接理论根据就在于 Singer 呼吁的“动物解放”学说。

另一方面，对于“动物解放”的质疑与批判也一直存在。这使得“动物解放”成为一种充满争议又影响深远的主张。无论是支持方还是批判方，都必须以正确理解“动物解放”的逻辑为前提。

① 这里，涉及到环境伦理学的边界问题。在狭义的语境中，道德地考量整体性的环境对象（如生态系统）往往被视为环境伦理学的题中之义。但是，如果将环境伦理学宽泛地定义为道德关怀对象不局限于人的伦理学，那么，这种“广义”的环境伦理学既包括 Peter Singer（2009）的动物解放学说，也包括 Tom Regan 的动物权利学说。本文中所谓的环境伦理学即是广义的环境伦理学。

② Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 59, p. 247.

③ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 112.

④ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 136.

应该看到,“动物解放”不仅仅只是一种实践口号,而是勾勒了一种新的伦理学。以此,理解“动物解放”不应该仅仅停留在其实践主张上,而是应该深入理解其价值论,后者是实践的根据。但是,在《动物解放》中,Singer并没有直接论述其价值论。鉴于此,本文通过分析Singer关于“痛苦”与“感受性”的论述,来阐明作为其实践主张之根据的“隐性的”价值意味。进而,本文考察了这种价值论与实践主张之间的逻辑性与潜在的问题。这样,我们不仅能够看清“动物解放”的力量与不足,也可以更坚实地继续我们的道德实践与环境保护的工作。

一、痛苦的平等意味

在Singer看来,伦理学的精神是“平等(equality)”。这当然是现代主义的伦理学传统。在边沁那里,道德平等性体现为“每个(人)都算一个,而没有(人)多于一个(Each to count for one and none for more than one)”。当然,边沁主要是针对政治参与而言的。在Singer^①那里,这种平等性的内涵并不是平等的参与权,而是平等地被考量(equal consideration),后者并不意味着同等的对待:对不同个体的同等考量内在地要求可能的区别对待。这为将相关动物纳入道德考量之中作了铺垫。因此,道德平等性是一种道德理想,一种实践“规范(prescription)”,后者以给予相关对象同等的道德关怀为题中之义,而不是事实“描述(description)”,如理性、才能等^②。以此,在Singer^③看来,道德平等性并不依赖诸如智力、道德感、体能、才能等所谓“优秀”的诸能力。如果这些特征可以左右道德考量的话,那么人与人之间的道德平等将变得不可能^④。

同时,平等的考量也需要一个构成平等的基石。在这个问题上,Singer又回到了边沁,并援引边沁的论述:“问题不是它们[应被道德考量的动物]能理性吗?也不是它们能说话吗?而是,它们能遭受痛苦吗?”^⑤可见,边沁将伦理基石建立在感受痛苦的能力(the capacity for suffering)之上。虽然边沁对动物是否应该受到伦理关怀作了建设性的展望,但边沁的伦理对象仅仅囿于人类。如果肯定非人动物具有感受痛苦的能力的话,边沁的伦理基石与伦理对象之间并不完全相称,后者显得过份狭隘。特别地,在边沁^⑥看来,人类肉食的行为是应当的,即使相关动物将遭受宰杀的痛苦,因为这种痛苦的程度往往要低于在纯自然环境中该动物因饥饿、疾病、以及被其它动物所捕杀而带来的痛苦。然而,边沁的观点是站不住脚的:第一,如果有可能,道德主体应该避免将导致它者痛苦的行为,而非以一种痛苦代替另一种痛苦,即便前者比后者程度更轻;第二;这种可能是存在的,即素食主义对道德主体的完成而言是可行的。因此,边沁的伦理学是自相矛盾的,或者说是并不彻底的。

以实践而言,边沁伦理学主要的面向是政治层面,以此,“权利(rights)”成为道德考量的指向。然而,传统的权利主体要求具备维权意识,似乎很难与非人动物发生联系。因此,在传统的权利框架下,边沁也很难说清楚痛苦之于非人动物的具体权利意味。与边沁不同的是,Singer^⑦回避了“权利”,而将感受痛苦与快乐的能力(the capacity for suffering and enjoyment)作为个体“利益(interests)”的充分与必要条件。与蕴含主体需要自身维护意味的权利不同,相关个体的正当利益,是应该受到每一个道德主体所保护的。进一步地,Singer^⑧以“感受性(sentience)”作为感受痛苦与快乐的能力的代名词,并成为它者(利益)是否应当受到道德关怀的判据:

① Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 2, p. 5.

② Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, pp. 4-5.

③ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, pp. 4-5.

④ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 6.

⑤ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, Chapter 17. Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 7.

⑥ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 210.

⑦ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 8.

⑧ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, pp. 8-9.

“一个生命个体要有利益必须能够感受痛苦或快乐。如果一个生命遭受痛苦，在道德上就没有正当理由忽视其痛苦，或者不把这痛苦与任何其它生命相似的痛苦作平等的考虑。然而，反过来也是一样，如果一个生命不能感受痛苦或快乐，就无须加以考虑。因此，划界的问题就是对我们认为的一个生命不能感受痛苦做出合理决定的问题。”^①

Singer 通过将利益，而非权利，作为其伦理学的核心关注，更为自洽地衔接了功利主义的伦理本体，即“感受性”。这里，Singer 告别了边沁的伦理划界的暧昧立场，从而肯定了伦理对象并不仅仅指向道德主体^②或权利主体，而是指向所有具有“感受性”的个体，后者未必囿于人类。

二、动物的感受性

针对仅仅人类受到道德关怀的传统，Singer 认为，我们需要改变对于非人动物的看法，因为人与它们之间的差别并不是质的差别，而是量的差别。^③固然，人类具有非人动物所不具备的抽象思维、道德感等能力，但这些能力并不相关于作为伦理对象之判据的感受性。以感受性为判据，Singer 伦理学的一个任务就是将道德关怀由人推向众多非人动物，后者同样具有感受性，因而理应成为伦理对象。但是道德主体不是非人动物，又怎么知道它们具有感受性呢？

在传统看来，无论是基督教将人视为造物主之形象的主流神学观，还是文艺复兴以来回归人是万物之尺度的人本主义，非人动物的感受能力显得无关紧要。作为基督教神学与文艺复兴思潮的交织产物，笛卡尔哲学将意识（consciousness）作为灵魂的判据，并由此断定（非人）动物仅仅只是机器或曰“自动机（automata）”，它们并无感受痛苦或快乐的能力。固然，笛卡尔的理论精妙地解决了一个神学难题^④，即没有（原）罪的动物何以要遭受无尽的“痛苦”，后者也无法在动物身上得到补偿（如人死后进入天国）？在笛卡尔看来，动物的“痛苦”只是有原罪的人的移情使然。然而，笛卡尔的逻辑并不严密，意识能力难道就等于感受能力吗？既然具备自我意识以具备感受能力为前提，我们应该承认无自我意识的感受之存在。显然，笛卡尔机械主义的解释并不能使启蒙运动中的伏尔泰满意，因为这种解释使得动物身上的诸感官神经之复杂性显得多余^⑤。同时，人类任意折磨动物的行为也受到了批判。然而，无论是休谟的情感论还是康德的理性论，批判的目的，总是站在人类的立场上，即残忍对待动物将有碍健康人性（或曰对其他人的态度）的培养，而人是惟一的目的。

在人与动物之间，似乎永远具有无法翻越的伦理鸿沟。真正对此信念构成挑战的是达尔文的演化论。在达尔文（1871）的《人类的由来及性选择》一书中，达尔文以演化机制解释了“人”的完成：人的身体构造、人的情感、人的理性、甚至人的道德感，都与其它物种一样，源于动物社群的适应性演化，因此人与动物在许多方面都是相似的。在 Singer^⑥ 看来：

“达尔文学说革命在知识上是真正的革命。这时人们知道，他们不是上帝按神的形象制造、并与动物分离的特殊创造物，相反，他们终于认识到人类自己也是动物……人类的道德意识起源于动物的社会性本能，这种本能使动物喜欢与同类群居相伴，互表同情和互助服务……人类与动物的情感

① Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 171.

[美] 辛格：《动物解放》，祖述宪译，青岛：青岛出版社，2004，第155页。

② 在道德实践方面，Regan 区分了道德主体与道德受体：道德主体，或曰道德行为者（moral agent），是指具有运用道德原则以考量并实践的能力的个体，如正常的成年人；道德受体（moral patient），指的是缺乏道德考量与实践的能力，但应该受到道德关怀的个体。以此，道德主体不属于道德受体，但是两者都应该受到道德关怀，即它们之间不存在交集，但一起构成了道德关怀之对象的完备集。Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2004, pp. 151 - 152.

③ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. xiii.

④ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 201.

⑤ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 202.

⑥ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 206.

生活在很多方面十分相似。”^①

在继承达尔文学说的前提下，Singer^②通过逻辑类推肯定了非人动物的感受能力：如果我们相信其他人的感受痛苦的能力，我们就不该怀疑其它动物具有同样的感受性。在Singer^③看来，支持该信念的证据在于（1）它们遭受痛苦时的应激反应，以及（2）它们与人类相似的神经构造系统。如果语言未必可尽意或未必可尽信（一个保守却合理的前提），我们对其他人拥有感受能力的承认不也是基于上述两点吗？对此，Singer^④引述了Richard Serjeant^⑤关于动物感受能力的实证认知：

“实际证据的每个细节都支持这个论点，高等哺乳动物对疼痛的感觉至少与我们同样灵敏。……与今天的人类相比，这些动物更多地依赖于对险恶环境有最敏锐的意识。”^⑥

可见，Singer的类推策略的合理内核不在宗教层面或情感层面，而在实证认知层面（不论是动物的应激反应还是它们的神经构造），从而在崇尚实证科学的当代社会获得了较为普遍的认同感。对于一个找不出推翻实证认知之充分理由的当代人而言，承认非人动物的感受性是一种合理的保守态度。进而，对于以感受性作为道德关怀对象之判据的功利主义而言，道德主体应当持有这种谨慎的保守态度以尽可能地避免无知之过。因此，非人动物应当作为功利主义的道德关怀对象。

三、实践推论

Singer的道德实践是就事论事的。他并不在意放诸四海而皆准的抽象的实践原则，而更关注能切实减少动物痛苦的具体措施。特别地，在Singer看来，当代世界的痛苦大多数发生在动物实验与“饲养工厂（factory farm）”之中。因此，Singer^⑦的道德实践的论述重点在于消除这两方面的痛苦，而非动物福利组织所关注的对于可爱宠物的同情。在实践方式上，Singer希望能通过立法的方式强制禁止某些动物实验与饲养工厂的残暴行为。在此基础上，Singer也呼吁个人自觉地履行更高的道德义务，如素食主义。

Singer伦理实践的一条总原则是，所有具备感受能力的动物都应当享有伦理层面的同等的考量。逻辑上而言，承认非人动物的感受性并不必然地赋予它们道德受体的地位。我们似乎既可以承认非人动物的感受能力，并给予一定的道德关怀，同时又不全然地将它们视为与人相若的道德关怀对象，即，我们的道德关怀是可以分层的，由近及远地呈现由强及弱的变化。在这样的框架下，我们依然可以将动物而非人类作为实验对象，将动物而非人类作为圈饲对象，因为其他人相比其它的动物个体与我的关系更亲近。古代孟子的“亲亲、仁民、爱物”以及当代整体主义环境伦理学派中J. Baird Callicott（1989, 1999）的伦理累积模式与Holmes Rolston（1988）的层次价值理论，不正是这种层次伦理学的体现吗？对此，Singer^⑧认为，如果不同的社群圈真地具有伦理意义，就像Lewis Petrinovich所谓的“亲子、亲属、邻居、与物种”对应不同的伦理考量一般，那么，我们为何不在其中加入一个“种族”圈呢？因此，对于抛弃种族主义的当代人而言，这些层次的意味不应该是伦理性的。另一种契约伦理学认为，伦理源于互不伤害的契约精神，因而无法订立契约的动物就不能享有道德关怀，即道德主体对它们并没有直接的道德义务。对此，Singer^⑨的反驳也是类推式的：如果上述原则是正确

① [美] 辛格：《动物解放》，祖述宪译，青岛：青岛出版社，2004，第188—189页。

② Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 15.

③ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 171.

④ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, pp. 12 - 13.

⑤ Richard Serjeant, *The Spectrum of Pain*, London: Hart Davis, 1969, p. 72.

⑥ [美] 辛格：《动物解放》，祖述宪译，青岛：青岛出版社，2004，第12—13页。

⑦ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 219, p. s. 10.

⑧ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. s. 19.

⑨ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. s. 20.

的话，那么理智不全的人士（如幼儿、智障人士、及未出生的后代）也应该排除在道德关怀对象的范围之外，即道德主体对他们也没有直接的道德义务。显然，这个推论是难以被现代人接受的。现代主流伦理学的一条底线是，无论是否具备道德实践能力，每个人都应当获得平等的道德考量^①。可见，道德考量的判据无关理性与道德实践能力。

因此，如果我们接受（1）道德考量的基石在于避免痛苦；（2）每个人应该受到的道德考量是平等的这两条原则；那么每个具有感受能力的个体（不论是人还是非人动物）都应当享有平等的道德考量。质言之，Singer 伦理学的核心在于对物种主义的批判，但这种批判并不像 Tom Regan（2004）那样诉诸“权利（rights）”，而是一种类推的思辨，即物种的不同特征并不能作为对相关具备感受能力之个体的利益给予不同的道德考量的理由^②，否则逻辑上将导致令现代人难以接受的谬论。以此，反对物种主义的实践也是一场告别各种“偏见”的社会进步运动，后者亦指向消除性别歧视与消除种族歧视^③。

四、问题讨论

与一般的伦理学不同，Singer 并没有直接论述其价值论，这或许因为历史上内在价值论与人类中心主义之间的联系。在“人类中心主义”者看来，只有“人”才具备受到道德关怀的资格。作为将道德关怀赋予非人动物的先行者，Singer 似乎有意避免因涉及内在价值而带有人类中心主义的色彩。但是，简单地认为 Singer 没有价值论考量，或者将他的主张解读为所有（感受性）的动物具有同等的“内在价值”的观点都是不恰当的。纵观 Singer 的“动物解放”，其根本目的不外乎“减免痛苦”。以此，Singer 的伦理主张的价值论核心是“内在价值”，后者的基础是对于“痛苦”的感受性。另一方面，在阐述所有动物一律平等时，Singer^④ 承认，否定物种主义并不意味着所有的生命具有同等值得（equal worth）。特别地，Singer^⑤ 指出：“一个具有自我意识、抽象思维、为将来谋划与复杂的交流活动等等能力的生命比一个不具备这些能力的生命更有价值，怀有这样的观点并不武断。”为什么这些能力（capacities）赋予能力主体更多的价值呢？这里，Singer 闭口不谈这种“价值”对于它者的有用性。因此，这种价值不是工具价值。同时，对于 Singer 来说，这种价值又是可比较性的。这种“可比较性”又接近工具价值的特征。这种价值层面的“吊诡”同样地反映于 Singer 的道德实践。在 Singer^⑥ 看来，若在一个正常人与一个智障人之间做选择：如果是挽救生命，则我们应该优先挽救正常人；如果是减免痛苦，则谁也不具有优先权。对此，Singer^⑦ 给出的理由是：痛苦之恶是自身的恶，无关其它特征，而生命的价值（value）则受其它特征所影响。这里，痛苦的内在特征是符合内在价值之内涵的，而生命的价值应该不属于内在价值。进而，Singer^⑧ 关于生命价值的判断与实践也是物种中立的：当一个人比一个非人动物的相关能力更为受限时，该非人动物比该人的生命更具有价值，也具有更高的得到保全的优先级；即将同等的尊重给予人的生命与在智力上相当的动物的生命。可见，在 Singer 看来，个体生命价值的本质在于个体诸能力（capacities）的多寡。这里，生命价值的内涵与传统的内在价值的内涵（即苦乐感受）是有区别的。

这里有一个问题：这种以诸能力表征的“价值”与以“感受性”表征的“价值”之间到底是什么关系呢？如果感受性也是一种能力的话，那么，后者似乎仅仅是前者的一个部分。但是这种意义上

① Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 225.

② Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. s. 24.

③ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 221.

④ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 20.

⑤ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 20.

⑥ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 20.

⑦ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, pp. 20–21.

⑧ Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 21.

的“感受性”只是一种潜在的感受能力，似乎不再具有以切身感受为面向的内在价值的意味了。不管怎样，在 Singer 的体系中，两种“价值”都具有价值层面与实践层面的影响，即，它们都构成了 Kenneth Goodpaster (1978)^① 所谓的“道德考量性 (moral considerability)”。如果 Singer 的“解放动物”的基础是以内在于感受性表征的价值（一如他表述的那样），那么 Singer 似乎面临着价值多元论的危险指控：以诸能力表征的“外在价值”如何能回到感受性之“内在价值”上来呢？另一方面，如果 Singer 的“解放动物”的基础是以诸能力表征的“价值”，那么，感受性表征的“价值”如何能作为“解放动物”的充分条件呢？如果具有较少能力的动物的痛苦换来了具有较多能力（例如理性能力）的人类的快乐，而这些能力都具有道德考量性的话，那么这种“交换”未见得是不合理的。然而，这种辩护下的人类中心主义似乎是合理的。更糟的是，这一进路体现的是现代主流伦理学避之犹恐不及的优等主义 (perfectionism) 的精神。这完全违背了 Singer 的主旨。因此，以 Singer 的整体构架而言，我们更倾向于第一种可能，并且我们愿意相信这种情况下的其它能力的道德考量性是一种特殊情况（如 Singer 所谓的在取舍生命时的考量）。无论如何，Singer 对于这两种“价值”的比较与阐述是有待完善的。

在实践层面，以感受性作为实践判据的功利论也难以避免相对主义。对于 Singer^② 来说，以感受性而非理性能力作为伦理对象的判据能够摆脱相对主义，如一个具有更高思维能力的人并不意味着他具有特殊的痛苦感受能力，因而道德平等性对于所有的伦理对象是一视同仁的。但 Singer 似乎并没有意识到，固然对痛苦的感受性在不同动物的不同个体间是同等成立的，但对痛苦的感受能力的强弱对于不同物种的不同个体也是同等的吗？如人类内部的不同个体对于痛苦感受的敏锐度就存在差异性。以承认人类与其它动物的演化渊源关系为前提，我们有理由相信，对痛苦的感受能力的强弱对于不同物种的不同个体是不同的。以 Singer 类推策略的两个证据而言，这种感受性的区别同样可以在应激反应（强弱性）与神经构造（丰富性）两个层面获得支持。如果“感受性”在存在意义上的平等性意味着“动物解放”，那么，“感受性”在程度方面的差异性又应该落实怎样的道德实践呢？这里，Singer 理论的一个逻辑缺陷是他将具有差异的感受性与没有差异的道德考量画上了“等号”，而这等号的依据并不比他所反对的将具有差异的理性与没有差异的道德考量画上等号更有说服力。

进而，Singer 以“减免痛苦”描绘的“理想世界”也是有问题的。如果对痛苦的感受性是产生内在价值的前提，那么，不无讽刺的是，一个消灭了痛苦的世界似乎也就舍弃了内在价值得以“显明”的基础。这一推论并不符合价值论的应有逻辑。应该承认，痛苦本身不是无源之水，无本之木。这里，我们不妨引述 Goodpaster (1978)^③ 对于功利论将感官功能作为道德考量之判据的批判，

“生物学而言，感受性似乎是生命体的一种适应性特征，后者提供生命体更好的预感与避免对于生命的威胁的能力。这至少表明，当然，尽管它没有证明，受苦与享乐的机能并非依凭其自身而作为[道德]可考量性的入场券，而是附属于某种更重要的东西。”

我们似乎也可以说，比“感受性”“更重要的东西”未必是唯一的。从演化角度看，痛苦正是自然选择之于主体能动性的适应性调节信号，这为整体主义环境伦理学提供了思路；以个体而言，痛苦的意义在于保全个体的生命，这为生命中心论敞开了维度。借用中国哲学中的“体”“用”关系，功利论中的痛苦是在“用”的层面上，而抛却“本体”的“用”是难以为自身辩护的。因此，Singer 的“动物解放”的困境在于将“生命”解构为线性化叠加的诸价值合体的同时，却架空了“痛苦”的伦理基础。这也许是功利论伦理学的一个通病。

（责任编辑 行之）

① Kenneth E. Goodpaster, "On being morally considerable", *The Journal of Philosophy*, 75 (6), 1978, pp. 308-325.

② Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: HarperCollins Publishers, 2009, p. 16.

③ Kenneth E. Goodpaster, "On being morally considerable", *The Journal of Philosophy*, 75 (6), 1978, pp. 308-325.

道家政治哲学发微

郑 开

【摘要】道家政治哲学的理论形态和理论语言都极具特色，殊不同于西方自古希腊以来围绕城邦、正义等主题展开的对话与讨论；这主要是由道家如何理解政治性、如何阐述哲学性决定的。“玄德”概念及其理论乃是道家政治哲学思考的重要基础，因为它既是哲学突破的标尺，亦是前诸子时期“德”的思想传统之创造性转化。而自然与无为、混沌与秩序等问题则涉及了道家伦理学（含政治哲学）的深刻内容及精神气质，既体现了古代思想世界立足于人性的思考特点，同时也展现了道家独特的超越社会政治秩序、伦理规范甚至国家形态的理论旨趣。

【关键词】道家；玄德；自然；无为

中图分类号：B223 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2019) 02 - 0125 - 18

作者简介：郑开，安徽合肥人，哲学博士，（北京 100871）北京大学哲学系教授。

政治哲学是近年来汉语哲学界热衷讨论的话题，与传统学术渊源颇深的中国哲学研究也深受这种风习濡染，目前的许多专著和论文都以政治哲学的名义徜徉于世，而关于道家政治哲学的研究文献也呈现出较快增长的态势。然而，我认为仍有必要在此明确一下“道家政治哲学”的问题意识，毕竟道家政治哲学何以可能？如何谈论和阐释道家政治哲学？都是耐人回味、值得探寻的问题。同时，道家政治哲学的深邃内容、理论旨趣和精神气质诸问题也应该予以提纲挈领的阐述。

一、序论：什么是道家政治哲学？

什么是“道家政治哲学”？回答这个问题不能不诉诸哲学史研究。如若没有从古代到现代的历史纵深，我们几乎无法面对这样的问题，道理明摆着：“道家政治哲学”“政治哲学”的名称“古未之有”，它们都是近现代学术发展的产物，也是中西哲学比较会通的结果。

从古代到近现代的西方政治哲学展现了聚焦于政治问题的多元思考和多样化理论建树，百花齐放，形态各异。我们在阐释早期道家政治哲学的时候，显然需要参取西方思想资源，却没有必要盲目适从、刻意附庸某种政治哲学理论，无论它是古希腊的还是近现代的。在这里我们只能讨论什么是道家政治哲学，而不能、也没必要给出一个“政治哲学”定义。因而，我拟从“政治性”和“哲学性”两个方面推敲并且界定所谓“道家政治哲学”，权作“工作定义”：

第一，先来讨论一下“政治性”。从较宽泛的意义上说，政治哲学的问题意识以政治关系为前提，而政治关系则涉及不可摆脱的权力与支配等问题，当然各种各样的伦理、社会、国家、政府以及各种形式的权力与秩序都是政治关系的具体体现。毫无疑问，人只能生活于人类生活共同体之中，不能游离于社会，也无法逃避政治关系。道家哲人也很清楚这一点，不过他们怎样审视他们置身于其中的政治关系、如何表述其对政治关系的反思却很耐人寻味。

表面上政治哲学似乎只是对应于道家所说的“人道”，其实不然。道家哲学区分了“天道”“人道”，所谓伦理学和政治哲学显然属于“人道”范畴，但这并不意味着伦理学和政治哲学仅仅涉及“人道”而已。实际上，道家哲学语境中的“道”往往是统一的，道家者流从来不认为“天道”“人道”是疏离的。^①即便是“人道”问题，也应该从天人之际的角度予以审视和理解。“天道”赋予“人道”以思想深刻性和理论复杂性，远不是“以天道推演人事”这样的陈词滥调所能涵盖。即便相比古希腊以来的自然法理论，道家（也许还应该包括儒家）政治哲学亦有过之而无不及。道家（特别是老庄）所说的“自然”与古希腊哲学概念 Physis 庶几近之，然而古希腊 Physis 深邃的原初意味，已经被柏拉图、柏拉图主义以及基督教神学的目的性、灵魂、上帝等观念加以改造，沦落为被动的、对象性的东西了，例如那个几乎等同于现象世界的“大自然”概念；而道家“自然”概念却由于交涉于“无”的观念，且在有无之间的复杂张力中生发出丰富多元的思想脉络。^②

有一种论调说道家人物都是些消极遁世的隐士，对此我不怎么以为然。道家的确厌倦了那种人间的、太人间的俗务，洞悉了社会政治生活中人性异化、价值沦丧的危险，然而却没有消沉颓废，更赋予了自身彻底（也许有点儿激进）的批判精神。从思想史研究角度看，几乎所有的哲学家都困惑于自身所处的时代，鲜有能超拔于其外者，例如古希腊哲人柏拉图的《理想国》多少有点儿希腊城邦的影子，儒家的政治哲学思考亦以追摹理想中的三代（实际上就是西周时期奠定了基础的礼乐文明）为中心；道家却是不折不扣的异数，因为道家政治思想不依附、不匹配于历史上的特定社会政治制度，比如说老子提及的“小国寡民”具有明确的消解生活世界中的社会性、政治性的理论企图，庄子向往的“至德之世”也具有那种滑稽乱俗、虚无缥缈的特点，凡此种种，皆是想象的乌托邦，而不是构想某种可以成为现实的国家，尽管它们是针对现实而发的。实际上，儒家以天下为己任，道家亦不遑多让，他们比任何人都更热切地期望“天下归一”；只不过“道不同不相为谋”，儒道两家取舍不同，旨趣迥异而已。

老子哲学具有政治哲学的面向，即以无为概念为核心的政治思想。还有论者以为，政治哲学的核心问题就是“自由及其实现方式”^③，不妨用以说明庄子的“逍遥”。

以上的简单梳理与讨论提示出，道家固有的伦理学本身包含了政治哲学的维度；而且道家对伦理、政治、国家、文明、人性和价值的理解自有其独到之处。我们还是通过分析几个例子以说明问题吧。《老子》出现的“圣人”（时或称“我”“侯王”）与“百姓”（有时写作“民”“万物”）之间的关系显然就是某种政治关系，“我无为而民自化”（第57章）恰是一个政治哲学命题。老子既言“绝仁弃义”，又说“上德不德是以有德”，暗示了某种原初伦理，超乎仁义价值之上。^④“治大国若烹小鲜”（第60章）是老子的名句，同“小国寡民”的说法一样，折射了道家无为政治的旨趣。“奈何万乘之主而以身轻天下”（第26章），表达了老子价值判断，显然他并不认为天下、国家是最重要的，尤其是相比生命本身而言更是如此。老子亦曾正面提及政治关系抑或政治秩序的合理性，比如他说：“朴散则为器，圣人用之则为官长。”更值得注意的是，《老》《庄》诸书不仅提到了“国”（邦，实际上就是诸侯国），还提及了“天下”，后者乃是中国古代政治思想的一个关键词。

最为重要的是，道家政治哲学问题还应该从更抽象的“有无关系”层面予以阐发。“有无相生”

① 《老子》：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下，唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。”（第77章）“圣人不积，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多。天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”（第81章）《庄子·在宥》：“何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。”

② 郑开：《论道家自然概念：从无与自然关系角度分析》，载于《中国的“自然”思想学术研讨会论文集》，南开大学：2018年7月，第267—278页。

③ 任剑涛：《政治哲学的问题架构与思想资源》，《江海学刊》2003年第2期。

④ 《文子》的说法比较有代表性：“古之为君者，深行之谓之道德，浅行之谓之仁义，薄行之谓之礼智。”“古者，修道德即正天下，修仁义即正一国，修礼智即正一乡。”（《上仁篇》）总之，传统意义上的“仁义礼智”都未免“薄于道德”。

“道生万物”以及名-无名之间张力关系（“镇之以无名之朴”）多少能够表明老子的辩证法思维，具体到政治哲学，可以说老子一方面没有断弃现实政治秩序，另一面又去掉了“名”的价值优先性。老子政治理念集中体现于“无为”概念。从“无为”是对“为”的否定（哲学意义上的否定）角度分析，^① 举凡一切社会、伦理、政治、国家、文明、秩序、权力等都出于“为”——即某种人文动机驱使下的社会行动；那么“无为”似乎就是把常识反转过来，借助“无”的否定或扬弃，反思了理性成长、文明进程投射于人性和人心的阴影。老子想表达的准确意思是，“为”固然重要，然而“无为”更加重要。失去了“无为”的节制，“为”必将失控；反之，缺失了“为”的“无为”则流于空洞，丧失其均衡感。这就是老子无为政治哲学之辩证法。我特别希望能够从“为与无为之间的张力”出发更内在地把握道家思想逻辑，而相反相成、相辅相成乃是道家哲学的重要法则。

现代政治哲学的发轫与生成，据马克斯·韦伯（Max Weber）的分析，伴随着基督宗教的世界帝国之瓦解和终结，西方政治思想由“一神统治”旧状况进入到了“诸神之争”新阶段，世俗化的政治理论逐渐兴起，个人权利（特别是个人财产）、契约主义、权利分化等问题成为现代政治思想关注的焦点，从而与古典时期的国家、政治、伦理等观念划清了界限。“如果说一切关乎价值主张的论说都是‘政治的’，那么，‘诸神之争’就是现代西方政治理论价值之争的鲜明体现。”^② 这就是出现于西方的现代性。从世界历史的纵深考察，现代告别前现代的现代性建构过程，似乎重演了早期中国“哲学突破”以及“进一步突破”时期的推陈出新的哲学思考，包括政治哲学思考。孔子曾以“礼崩乐坏”描述春秋末年战国初期的政治失序状态，庄子则以“道术将为天下裂”“道德不一”的深切忧思，洞见到了战国以降的历史趋势实际上已不可逆转。如果说孔子以来的儒家学派的政治思想是对当时历史趋势的“保守的回应”的话，^③ 那么，道家（特别是道家黄老学派）却对此浩浩荡荡历史潮流做出了冷静、积极的响应，他们提出的“帝道”恰是针对“王道”的，而他们最为关注的“道-法”与儒家标榜的“德-礼”犹如针尖对麦芒。如此看来，道家、道家黄老学派（又称道家法家）及其思想伴侣——法家，也许最能代表政治和国家转型时期的时代精神。这不正表明了道家政治哲学值得深入探究吗？我还是想强调一点：近现代以来的西方政治理论一方面能够赋予我们以历史纵深的视野，另一方面却由于它纠结且偏重于政治学理论而不能为道家政治哲学提供合适的参照系。比如说，道家政治哲学语境中的“政治”“国家”终究不能仅仅从近现代政治学意义上的“政治”“国家”予以了解和把握；而超政治学意义上的“政治”（君道治术）、“国家”（比如说道家著作中也经常出现的“天下”）只能出现于政治哲学语境之中。

第二，从比较严格的意义上说，政治哲学之为政治哲学的本质在于其“哲学性”。近现代政治哲学研究者都很清楚政治哲学和政治学（包括政治思想史）之间的分野，当然要在两者之间区划一条泾渭分明的边界也没那么容易。^④ 近现代西方政治哲学濡染了强烈的实证主义的色彩，难免有社会科学化的趋向；而古典时期的政治哲学则呈现出另一种样态，具有明确的人文学属性，最初的政治哲学乃内在于伦理学。那么，现在的问题是，古代道家思想里面有没有伦理学，能不能开掘出政治哲学？有的人以为道家没有伦理思想，因为他们反对仁义。这种看法早已不值得一驳。自老子以来的道家，始终警惕并且反对把“道德之意”庸俗化、浅薄化为仁义，因为他们认为道德大于且包含仁义，而不是相反。从另一角度分析，哲学史上的反理论不也是某种理论形态吗？反伦理学也是一种伦理学。儒家立足于仁义之际，道家反诘之，开出了另一种伦理学，而且加深了与儒家之间对话。有意思的是，战国中期以降儒家和道家殊途同归，都开展出来了德性论（论）理学，只不过思想内容各有特色而已。更进一步分析表明，儒道两家的德性论乃是人性论深化发展的结果，而他们创发的具有实践

① 郑开：《道家形而上学研究》（增订版），北京：中国人民大学出版社，2018年，第10页。

② 任剑涛：《诸神之争：现代政治理论的价值纷争与整合》，《社会科学》2013年第8期。

③ [英] 葛瑞汉：《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社，2003年，第11页。

④ 列奥·施特劳斯：《什么是政治哲学》，李世祥译，北京：华夏出版社，2014年，第1—46页。

智慧特征的心性论—境界说则是德性论的具体内容，也是孔孟之间、老庄之间人性论思想的升华与转化。

另一方面，道家似乎比儒家更多谈论治道或治术，《汉志》把道家（实际上是黄老）的思想宗旨归结为“君人南面之术”也不无道理。然而，我以为，道家独具那种以哲学方式思考伦理（含政治）问题的精神气质，一方面道家哲学著作中弥散着关于伦理政治诸问题的思考，另一方面道家又诉诸哲学语言阐述了其伦理政治和社会思想，例如道、德、名、理、执一、浑沌、太和等概念或语词建构的理论语境，恰呈现了其伦理学（含政治哲学）之形式与内容。我的意思是说，道家对政治问题的关切与讨论借助抽象概念展开，即便是讨论治道、主术、君道、臣道甚至兵法时，很少流于阴谋诈术，反而语涉高深莫测之抽象理论及表述，可以说“以道为常”（韩非语）就是其底线。《韩非子》里面的两篇重要文献《扬权》《二柄》，从题目上看，似乎流于阴谋和诈术，实际上却包含了深阔的理论思考。“法”是道家黄老学派关注的焦点之一，他们所说的“法”却不尽出于世故，也不是一般意义上的理性，因为“法”奠基于“道的真理”，渊源于“道德之意”。参透了这一层，就不难较为准确地把握道家政治哲学思想了，比如说，“执一”的意思颇近乎“抱道执度”，然而“道”和“度”究竟指什么呢？我们倘若能够在道法之间考虑问题，则思过半矣。更有可说者，道家著作中充满了政治隐喻和政治寓言，比如说浑沌、乐、御、钓等，都指向伦理和政治。^①奉行理性祛魅的现代政治理论之主流尤其倚重社会科学如社会学、经济学、法学等，然而讨论涉及价值判断的政治哲学，怎能缺省人文学术而归诸社会科学？道家政治哲学独特的精神气质是不是能给我们更多启发呢？爱因斯坦曾说，政治是暂时的，方程是永恒的。把这句话移植到我们讨论的问题里面，似乎可以说，政治是暂时的、流变不居的，而政治哲学却涉及了持久乃至永恒。换言之，道家政治哲学本质上是“道”的展现，而非“术”的应用。古代城邦乃是古希腊哲人们思考政治的尺度，也是其目的，几乎没有例外；相反儒家和道家的政治哲学思考都聚焦于“天下”，特别是道家，其政治智慧的独特性即在于它不匹配于实际政治生活的具体样式，无论它是历史上的曾经出现的，还是人们无由逃避的“人间世”。也许是中西文化的不同吧，古希腊以来的西方哲人的围绕政治性问题的思考更多裹挟于政治思想、学说和理论，而道家政治哲学则展现了更为明确、更为深入的哲学性。

以上我们分别从哲学性和政治性两个方面稍微明确了道家政治哲学的边界与特色。接下来，我想明确一下，这里所说的“道家”也是广义的，包括老庄、黄老（秦汉时期以此为道家主流），以及那些与道家（主要指黄老）思想交涉较深，思想边缘不怎么清晰的法家（特别是韩非、慎到等）、阴阳

① 兹枚举数例：《庄子·天下》：“黄帝有《咸池》，尧有《大章》，舜有《大韶》，禹有《大夏》，汤有《大濩》，文王有辟雍之乐，武王、周公作《武》”云云，显然包含了政治意味；儒家也是如此。《庄子·天运》语曰：“帝张《咸池》之乐于洞庭之野，吾始闻之惧，复闻之怠，卒闻之而惑，荡荡默默，乃不自得。”这是怎样的一种“乐”呢？矛盾的是，《庄子·至乐》提到“《咸池》之乐”时却用意相反，其曰：“昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觞之于庙，奏《九韶》以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一脔，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之??，随行列而止，委蛇而处。彼唯人言之恶闻，奚以夫诤诤为乎！《咸池》、《九韶》之乐，张之洞庭之野，鸟闻之而飞，兽闻之而走，鱼闻之而下入，人卒闻之，相与还而观之。鱼处水而生，人处水而死，彼必相与异，其好恶故异也。故先圣不一其能，不同其事。名止于实，义设于适，是之谓条达而福持。”可见，“乐”隐含了政治寓意于其中，出于古代政治思考的修辞学。另外，“御”“牧”乃是早期思想世界里面“统治”“支配”的隐喻性说法，《圣经》里的“牧羊人”也是如此。那么《庄子·达生》提到的“东野稷以御见庄公，进退中绳，左右旋中规。”也许能够从政治哲学角度予以解读。《庄子·外物》曰：“任公子为大钩巨缁，五十犗以为饵，蹲乎会稽，投竿东海，旦旦而钓，期年不得鱼。已而大鱼食之，牵巨钩，陷没而下，鰲扬而奋鬐，白波若山，海水震荡，声侔鬼神，惮赫千里。任公子得若鱼，离而腊之，自制河以东，苍梧以北，莫不厌若鱼者。已而后世轻才讥说之徒，皆惊而相告也。夫揭竿累，趣灌渚，守鲋鲋，其于得大鱼难矣；饰小说以干县令，其于大达亦远矣。是以未尝闻阮氏之风俗，其不可与经于世亦远矣。”除了最后一句“经世”之意比较明朗之外，这段话似乎与政治伦理了无关系，然而，考虑到道家思想系统提及的“钓”，就会发现问题没那么简单了。例如张守节《史记正义》卷32《齐太公世家》引《说苑》：“吕望年七十钓于渭渚，三日三夜鱼无食者，望即念，脱其衣冠。上有农人者，古之异人，谓望曰：‘子姑复钓，必细其纶，芳其饵，徐徐而投，无令鱼骇。’望如其言，初下得鲋，次得鲤。刺鱼腹得书，书文曰：‘吕望封于齐。’望知其异。”（按今本《说苑》无之）

家等。黄老学盛行于战国中期之后，绵延于秦汉时期，时间跨度超过了六、七百年之久，怎能说它无足轻重甚至无足挂齿？但是，黄老学历史脉络错综而且凌乱，思想内容驳杂而且边界不清，难以梳理和分析，再加上学派、人物和著作等问题扑朔迷离，使黄老学研究十分棘手。现在看来，无论黄老学再怎么复杂，再怎么兼综杂糅，其思想主旨还是比较清楚的，那就是以老庄哲学为基础，围绕着“道德之意”，兼综百家之学，尤其是熔冶儒墨名法阴阳诸家思想于一炉。例如《淮南鸿烈》内容虽然广泛驳杂，高诱指出其宗旨“归于老子”，可谓切中肯綮。值得一提的是，阴阳家和黄老学彼此难解难分，特别是五行月令、阴阳刑德等理论似乎是他们共同的思想资源。如《吕氏春秋》是黄老著作还是出于阴阳家之手？类似的问题还包括，渗入董仲舒《春秋繁露》之中的那些齐文化因素，表明了董仲舒受到阴阳家影响呢还是汲取了黄老学思想呢？关键在于我们如何判断月令体系归属，属于黄老学派呢还是阴阳家？韩非子当然是法家的最重要代表，然而《韩非子》里理论性比较强的几篇，例如前面提到的《扬权》《二柄》还有《解老》《喻老》，都可以并且应该视为黄老学派思想文献更为确当。

前面稍微厘清了“道家政治哲学”这个术语的含义。接下来，我们勾勒一下道家政治哲学所由生发的历史契机以及推进道家政治哲学不断发展的思想动机。

道家政治哲学酝酿发展，穿越了几条重要的历史分界线，比如说春秋战国之交（哲学突破）、秦汉之际（周秦之变）；从思想史层面分析，道家政治哲学思想空间里面还容纳了对更早期的殷周之际政治思想观念的反思与批判，其理论深化更伴随了战国中期哲学进一步突破，甚至还反映了两汉之间学术思想的嬗变。我认为，如果从早期政治及国家形态的转型作为切入点，也许能够更好地展现并把握自先秦至两汉思想史、哲学史的内在规律。就是说，早期政治哲学思考的历史背景与思想动机首先应该是西周时期确立的成熟形态的“早期国家”转型为秦汉以来的“王朝国家”之历史进程；其次就是体现这两种形态的国家、两种政治理念建构于其中的思想史主题——即礼与法之间的矛盾关系。

西周时期政治与国家以宗法封建制度为核心基础。宗法封建制度试图将基于血缘的宗法社会关系和政治关系嵌套在一起，塑造了一个无所不包的礼乐文明体系，奠定了早期国家的基本规模，也催生了以“德”（明德）为核心的政治思想。“德礼体系”就是“王道”，或者说就是“王道”的内核。秦汉以来的王朝国家被认为是高度集权的统一国家，帝制－郡县制－法制乃是其立国之本，也就是说，从政治关系角度分析，帝道（政治制度）与法治（政治思想）体现了秦汉国家的主要特征。这两种形态国家及两种政治思想系统差异较大、区别明显。在它们之间的推移、转型过程中，恰是诸子百家蜂起、思想争鸣的活跃期，如果说诸子百家之学的现实针对性就是“救时之弊”的话，那么他们的沉思和诤辩都多少应因了上述恢弘无情的转型进程，是这一历史进程的思想形式。我们由此入手探寻早期政治哲学的开展，特别是道家政治哲学的独特机杼，则是理所当然。

道家哲学（含政治哲学）独具那种逻辑性、包容力和均衡感，这一点诸子百家无出其右者。依据这种包容力和灵活性，道家实现了自身内部的分化整合，并且形成某种有效的对话关系，汲取和吸纳儒家、法家、名家、墨家等各家思想。老庄与黄老之间的关系再怎么复杂，也不能摇撼他们之间的共同点——“道德之意”，虽然黄老在“道德之意”之外还发展了“刑名之术”。韩非子法理学的基础亦是“道德之意”。然而管仲学派（即围绕在管仲周围的推行“变法”的知识群体）由于更张周礼而催生出来的“法”——相对于“礼”而言，真正具有异质性的制度设施其实就是管仲“变出来的法”——是不是属于“道德之意”范畴，还需要进一步深入研究。如果说春秋时期的政治秩序进入了一个管仲开创的霸（伯）业的话，管仲学派（以及齐法家）的政治思想则以标榜“霸道”为天职。问题是黄老学派推崇的“帝道”，试图寻求王霸之外的新政治思维，所以“帝道”之宗旨既不同于传统的、充满理想主义色彩的王道，也有别于流行一时的、极端现实主义的霸道。当然它们之间关系仍需要继续讨论。

儒道两家之间的思想对话关系最耐人寻味。比如说孔子曾提到的“无为”，显然就是资取于老子。更重要的是，“无为”观念渗透于儒家思想的深处，深化了儒家思想，成为了儒家思想精微深邃

的组成部分。再比如说,庄子特别重视中正之道,隐然具有比拟于儒家“中庸”思想的意义。当然还可以进一步指出:董仲舒《春秋繁露》参取吸收了不少黄老学派的思想,尤其是“无为”观念和皇帝王霸的政治观念等;《礼记·礼运》同样借鉴了道家政治哲学创发的帝道观念,其中的“大同”观念莫非也是受老庄“玄同”概念的启发?

接下来,不妨围绕着道家政治哲学的若干关键词,例如“玄德”“自然”“无为”“浑沌”“帝道”“执一”“道法之间”“内圣外王”等,覃思独照,发微阐幽,展开进一步的讨论,展示儒道两家之间的思想对话诸问题,提示古代政治哲学创发、形成时期的人文动机和思想价值。

二、玄德与明德

如果要用一句话概括老子以来的道家思想的核心宗旨的话,莫过于《史记·老子韩非列传》点出的“道德之意”了。^①从《老子》经典化角度分析,《老子》亦称“道德经”的原因在于它被编辑为两个部分:《道经》(或《道篇》)和《德经》(或《德篇》)。从内容上推敲,《道经》(1-37章)偏重讨论较抽象的哲学理论问题,比如道物关系、有无关系等;《德经》(38-81章)更多涉及了政治、社会、伦理等问题。当然这只是概而言之而已。可见老子哲学中的“德”十分重要,这也是它(“德”)总是与“道”相提并论的原因所在。如果说老子提出的“道”是哲学突破的标尺,那么他所讨论的“德”也可以说是逆转了传统意义上的“德”的理论,因为老子关于“德”的概念及其理论的阐发都基于“玄德”概念。“玄德”概念及其理论非常特殊,也不容易把握,却似乎可以通过思想史上更早出现的“明德”来分析和理解“玄德”。我认为这是一种吻合思想史发展脉络的、鞭辟入里的分析进路。

“德”乃前诸子时期思想史的主题,同时也是诸子哲学所由以突破与开展的背景和基础。^②换言之,从思想史来龙去脉上看,诸子时期哲学语境中讨论的“德”,都脱胎于前诸子时期思想史的酝酿;而他们对“德”的阐发,也形成了各自的不同旨趣或路向,比如说儒家推崇“明德”,道家追求“玄德”,形成了“德”的分化与流衍的主要思想谱系。

西周初年以来思想史弥漫着“德”的精神气质,它(“德”)一方面推动了“制礼作乐”的制度创构,另一方面又寄托了关于政治、伦理、文化、国家等问题的思考。如果说殷商时期的“命”是最早的——准确地说,就是能够依据文献材料追溯到的那个“最初”——政治思想形态的话,西周通过把“天”的信仰贯注于旧的“命”使其脱胎换骨,成为新型的“天命”思想。西周“天命论”的核心就是“德”,具体说就是诉诸“德”的话语赋予“天命”更充分的人文理性因素,从而奠定了进一步思考国家、政治、伦理乃至几乎一切问题的基础。比如说“国祚”意味着“德”,殷周之际“小邦周”取代“大邦殷”之政治权力转移被表述成为“周德”取代了“殷命”;虽然西周初年的“德”有点儿含混不清,但有一点非常明确,那就是:“天命靡常”,而天命转移的依据在于“德”。可见,“德”同时兼具了政治合法性、政治模式、统治方法及伦理规范等多重含义。这就是儒家所艳称的“德政”,它包括了从政治制度及其理念到社会风俗与伦理教训的方方面面,形成了一个有机的文化整体,似可称之为“德礼体系”。再比如说,“明德”最初只能用以表明君主(天子与诸侯)的身份和权能,用以表明其政治、社会、文化等方面权力以及经济利益;后来进一步演变为表明世袭贵族之身份、地位、资格、道德和权力的“政治性语词”;^③进入哲学时代之后,儒家知识分子又把它(“明德”)解释为人所固有的德性(亦即包括普通人在内的普遍人性),理解为道德伦理行动的内在

① 郑开:《道家形而上学的理论特质:以“道德之意”为中心》,《中国社会科学》2017年第11期。

② 郑开:《德礼之间——前诸子时期的思想史》,北京:三联书店,2009年,第1—2页。

③ 姜昆吾:《诗书成词考释》,济南:齐鲁书社,1989年,第178—180页。

基础。^① 简言之，“明德”传统是西周以来思想史的最重要主题，也是西周以来意识形态和思想话语的核心，屡见于彝铭、《诗》《书》等早期思想史料，儒家自觉继承了由来已久的“明德”传统，并进一步阐释为“德政”（孔子）、“仁政”（孟子），进一步界定为“诗教”“文教”“礼教”“德教”“名教”等等。

“玄德”恰与“明德”针锋相对，这是理解道家“玄德”的前提，也是把握道家政治哲学的基础。“明德”思想传统悠久且深厚，它的惯性足以倾轧碾压任何挑战者。从这个角度看，老子提出的“玄德”颇具革命性和颠覆意义，显示了道家试图跳脱“明德”传统的窠臼与束缚，开创思想新格局的努力。《老子》已然略具“玄、无、反”之思想逻辑和精神气质，舍此亦不足以逆转强大的“明德”传统。总之，老子对“玄德”概念及其理论的创造性阐发，一方面形成了道家关于“德”的核心观念，另一方面又是其政治哲学和伦理学中最具有特色的部分；同时这也是道家区别于儒家的重要特征。^②

老子提出“玄德”，旨在表明它是一种比“明德”更深远、更深邃、更基本且更有意味的“德”，显然这是一种创造性的阐释与转化。现在请看老子怎样讨论“玄德”：

生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。（《老子》第10章）

故道生之，德畜之。长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。（《老子》第51章）

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣。然后乃至大顺。（《老子》第65章）

显而易见，老子所说的“玄德”出现于政治哲学的语境中，“无为”则是其思想内核：《老子》第65章是讨论政治问题的，而第10章和第51章“生之，畜之”的“之”，应该是指老百姓（被统治者）。^③ 另外我们也在没有出现“玄德”语词的章节里看到“玄德”思想的渗透，例如：

万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。（《老子》第2章）

功遂身退，天之道。（《老子》第9章）

大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有。衣养万物而不为主，常无欲可名于小。万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。（《老子》第34章）

天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。（《老子》第81章）

显而易见，“玄德”概念出现于其中的语境都包含深刻的政治意味，因为老子只有在讨论理想国意义的“治道”“君人南面术”时才使用“玄德”。更值得注意的是，“玄德”出现于抽象的理论语境之中，是通过抽象的理论语言而不是日常语言表述的，所以仅仅从表面看，或孤立地看，“玄德”建构起来的理论语境之“政治性”是不容易被发现的。当老子说：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”的时候，并非界定“玄德”的定义（像古希腊哲学家或者现代人那样执着于追问定义），“生而不有，为而不恃，长而不宰”怎能称得上是定义呢？请注意，老子连续使用了几个排比

① 例如朱熹说：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”（《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第3页）

② 郑开：《玄德论——关于老子政治哲学与伦理学的解读与阐释》，《商丘师范学院学报》2013年第1期；《道家形而上学研究》（增订版），北京：中国人民大学出版社，2018年，第275—276页。

③ 徐梵澄：《老子臆解》，北京：中华书局，1988年，第14页。

性的“不”(不有、不宰、不恃、不长),这种排比句早已超出了修辞意义,实际上就是提示我们“玄德”是不可定义的,因为它诉诸否定语词被提示、被呈现,按照老子“负的方法”“反的逻辑”分析,“玄德”需要交涉于“无”,且应该通过“无”(包括无名、无为等)的观念与方法方能略窥堂奥。《老子》第80章里给出了某种“小国寡民”的乌托邦图景,似乎就是陶渊明笔下的“桃花源”。^①然而,“小国寡民”作为某种“理想国”,是出于逻辑性较强的哲学思考,这一点我们稍后深入分析。

可见,“玄德”概念的实质内容就是“无为”,也许还可以加上“自然”。我们知道,老子所说的“我无为而民自化”其实就是指统治者遵循“无为”原则而被统治者处于“自然”状态。那么,“生而不有,为而不恃,长而不宰”对统治者来说就是“无为”,对被统治者而言就是“自然”。既然“无为”“自然”包含于“玄德”,或者说是“玄德”概念的具体而微,那么可以说“道德之意”包纳了“自然”“无为”而不是相反。实际上,《老子》并没有严格区分“道”“德”两个概念,“玄德”几乎就是“道”的同义语;也就是说,道家伦理学(含政治哲学)的真正基础在于“玄德”,更具体表现为“自然”“无为”。这一点非常重要。

“玄德”概念的极端重要性还在于:道家独具特色的德性论奠基于其上。道家德性论包含一般意义上的人性论,以及人性论的深化、升华形态——心性论。古代政治哲学,无论中西,人性概念及其理论几乎都是它的基本的理论。“德”“玄德”概念乃是道家人性论的出发点,因为《老子》《庄子》内篇里面的“德”其实相当于后来所说的“性”(人的类本质甚至宇宙万物的泛类本质)。耐人寻味的是,“德”“玄德”不仅隐含“性”的意味,还更具有进一步的“性之性”的意味,即作为宇宙万物本质的内在依据的“性”,相当于第二序意义上的“性”。^②更为重要的是,道家心性论亦渊源于“德”尤其是“玄德”。如果说道家人性论包含“自然人性论”和“无为心性论”两个层面的话,^③它们之间的关系就是思想深化、理论进深的关系;而这两个层面的人性理论恰好融摄于“玄德”概念之中,或者说“玄德”概念包孕了人性和心性诸问题的端倪和萌芽。我的看法是,战国中期之所以是哲学进一步突破的分水岭,在于以孟子为代表的儒家哲学和以庄子为代表的道家哲学都深入开掘出了心性论,并以此为基础建构起了实践智慧、精神哲学和境界形而上学之理论范式,足以与古希腊以来的西方哲学传统之逻辑学、知识论和本体论之核心的理论范式分庭抗礼。^④心性论—境界说与政治哲学语境相互交融,莫分彼此,而儒道两家皆推崇备至的“内圣外王之道”就成为水到渠成的必然结果。

有意味的是,无论是“玄德”还是“自然”“无为”,都不容易理解,毕竟道家玄理超乎常识观念。问题是,“玄德”“无为”“自然”很难“落实”,更不能“坐实”,因为它们具有虚无化的特点。这是不是有点儿尴尬?要之,理解和把握伦理学及政治哲学意义上的“玄德”,需要从“明德”的反面推敲之;同理,理解和把握“无为”也需要从“有为”的反面进行思考。这就是“反者道之动”,就是老子哲学的“负的方法”“无的逻辑”。另外,“玄德”“无为”“自然”似乎是形式的、空洞的概念,似乎没有任何建设性;但换个角度看,这几个概念都体现了道家反实质伦理学的理论意图,即便这个“实质”是“仁义”“圣人”“三代礼制”也不在话下。换言之,“玄德”“无为”概念及其理论的价值首先体现在其批判性,因为无论是从理论上讲还是现实层面考量,反思、质疑与批判永远是改变现状迈出的第一步。老子政治哲学似乎不那么措意于提供某种具体详细的制度设计和治理方

① 生活于桃花源世界的人们“无论秦汉,不知魏晋”暗示了“桃花源”的非历史性、非文化性,陶诗可谓是老子“小国寡民”、庄子“至德之世”的诗意注脚。

② 郑开:《试论老庄哲学中的“德”》,《湖南大学学报》社会科学版2016年第4期。

③ 坦率地说,“无为心性论”这个术语不够贴切,有点儿牵强,但也找不出更好的语词(传统学术史上也没有现成的词),表示比自然人性概念更进一层的、体现“无”的意义的人性概念。姑记于此,以待来哲。

④ 郑开:《中国哲学史上的“战国中期”》、《作为中国古代哲学范式的心性论》,载《中国社会科学报》哲学版2018年3月6日、4月24日。

案，但这并不代表道家不持任何政治立场、缺乏政治期望。总的来说，老庄政治哲学思考更多表现为批判性，质疑和消解旧制度及附庸于其上的传统政治社会和伦理观念，始终都是他们关切的主要问题。道家（老庄）看来，旧的德礼体系早已失序，既不可能挽狂澜于既倒，也没有必要抱残守缺，重要的是顺应时代潮流的趋势，因时而动，创建不同于德礼体系的新制度。因此老庄学派的政治哲学思考围绕着批判与解构展开，还没有顾及到建设性，他们无意于描绘具体的改革蓝图，提出具体的施政方案。比起老子有点儿空洞的抽象理论，比起庄子关注内在精神的自由境界，黄老更留意具体的建国纲领、制度安排和治理方法等问题，因而更具现实性和建设性。

总之，“玄德”是道家政治哲学最为核心、最为基础、最为重要的概念，似乎支配了道家政治哲学多元思考的一切论题，孕育着道家政治哲学多方展开的所有可能性。

三、自然与无为

一般认为，老子藉“无为”概念建构起其政治哲学，这也是老子哲学的核心内容与主要特征。我对此不敢赞一辞。然而，老子以来的道家政治哲学语境中的“无为”与“自然”之间有着相即不离、相辅相成的关系，实际上“无为”“自然”两概念的部分意涵也是相互包含的。^①老子说：“我无为而民自化”（《老子》第57章），意思很清楚：“无为”原则适用于统治者，而“自然”适用于被统治者。这是老生常谈，为世人所熟知，我不复措意，而是就几个涉及“自然”“无为”概念及其理论的复杂问题展开分析讨论。

老子对“治道”“伦理”表现出异乎寻常的关切，这一点毋庸置疑；问题是我们能否将老子思想归结为政治思想或政治哲学？前文约略指出，比“自然”“无为”更根本、更重要、更具价值优先性的是“玄德”；“自然”“无为”被包含于“道德之意”，而不是相反。举个例子：

昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之，天无以清将恐裂，地无以宁将恐发，神无以灵将恐歇，谷无以盈将恐竭，万物无以生将恐灭，侯王无以贵高将恐蹶。（《老子》第39章）

笼统地说，上文出现的“一”乃“道”的代名词、同义语。更进一步的分析表明，即便是在一段话里，“一”的语词或概念亦具有多维、多元的涵义，实际上它纵贯了天道与人道，既富于哲学—宇宙论意味，又显示出强烈的政治哲学动机，还包含了养生理论和心性之学的展开向度，其多元思考和多维展开具有十分鲜明的特色。更值得注意的是，黄老学者试图将“道”具体理解为“一”“浑沌（浑一）”“独一”等，^②这就是所谓的“黄老意”。那么，《老子》第39章怎么会包含“黄老意”呢？实际上，《老子》经典化过程经历了黄老思想风靡天下的漫长时期，那么黄老思想渗入《老子》就不再是不可能的了。《庄子》更进一步阐释了这段话：

天下是非果未可定也。虽然，无为可以定是非。至乐活身，唯无为几存。请尝试言之。天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化。芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。故曰：“天地无为也，而无不为也。”人也，孰能得无为哉！（《至乐》）

我认为，《至乐》《在宥》《天道》《天运》《天地》诸篇属于“黄老篇什”，或者说它们交涉于

① 郑开：《试论道家自然概念：从无与自然关系角度分析》，《哲学动态》2019年第2期。

② 以《淮南子》为例，《原道训》提到了几个说法提示了“道”与“一”之间的关系：（1）“所谓无形者，一之谓也。”（2）“所谓一者，无匹合于天下者也。”（3）“道者，一立而万物生矣。”（4）“大浑而为一。”

黄老思想。问题是《至乐》篇为什么以“无为”取代“一”？比较《至乐》与《老子》，不难发现《至乐》篇更强调了“无为”的伦理政治思想之向度，而它的端倪则见于《老子》（第39章）。下面再举个两个例子，以说明“无为”出乎“道德之意”：

无为为之之谓天，无为言之之谓德。（《庄子·天地》）

无为为之而合于道，无为言之而通乎德。（《淮南子·原道训》）

《天地》“无为为之之谓天”其实就是“道行之而成”（《齐物论》）的另一种表述。这说明了两个问题：第一，“道”时或被表述为“天”，因为它们在某意义上是一致的，例如前引《至乐》语曰：“天地无为而无不为”，《老子》原作“道常无为而无不为”（马王堆帛书本《老子》作“道恒无名”）；第二，“无为”概念出乎“道”“德”，或者说“无为”就是“道德之意”的实质内容。

释德清认为《庄子》是最早的《老子注疏》。^①这个论断也许有点儿言过其实，但我们无论如何也不能否认、不能忽略老庄之间的思想继承关系。尤其是《庄子》（特别是其中的黄老篇什）引述了不少《老子》语句，阐释旨趣耐人寻味。比如说《在宥》篇几乎就是抽绎老子思想的阐释性文本，强化了政治哲学层面的讨论，而具有很强的针对性；具而言之，《在宥篇》针对儒家汲汲于治天下的政治思想（即庄子所谓“外王”路线），提出了：

闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。（《在宥》）

这当然是针对历史记忆中尧、桀之治天下的弊端而发，因为他们或者诉诸暴力，或者乞灵仁政，却多少漠视了人性的根本诉求。《在宥》呼应了《骈拇》《马蹄》，明确提出思考政治伦理问题的出发点就是人性，而无论哪一种治国平天下的治道都不得戕害人性、扭曲人性、违背人性。那么什么是“在宥”呢？根据其出现于其中的语境分析，它和“治”相反相成。如果说“治天下”属于“有为”，那么“在宥天下”就是“无为”；重要的是，这里所说的“无为”并不是指无所作为，而是指因民之性而动。《天地》曰“大圣之治天下也，……若性之自为，而民不知其所由然。”仿此，“在宥”或即“宽容于物，不削于人”的意思。接下来，《在宥》顺理成章地提出了“无为而治”的政治理念：

故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也，而后安其性命之情。故“贵以身于为天下，则可以托天下；爱以身于为天下，则可以寄天下。”故君子苟能无解其五藏，无擢其聪明，尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随，从容无为，而万物炊累焉。吾又何暇治天下哉！

引号里的文句出于《老子》第13章，原作：“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”《让王》亦曰：“尧以天下让许由，许由不受。又让于子州支父，子州支父曰：‘我为天子，犹之可也。虽然，我适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。’夫天下，至重也，而不以害其生，又况他物乎？唯无以天下为者，可以托天下也。”可见，《庄子》参取《老子》进行了创造性发挥，《在宥》围绕“无为”展开的伦理学抑或政治哲学之思考，又拓展到了德性论或心性论层面，意味转深。因此我们应该从政治哲学与德性伦理之中把握庄子哲学的真谛，这一点与儒家哲学没有什么不同。再接下来，《在宥》又曰：

^① [明] 憨山德清：《老子道德经憨山解·庄子内篇憨山注》，台北：新文丰出版公司，1974年，第153页。

崔瞿问于老聃曰：“不治天下，安藏人心？”老聃曰：“汝慎无撓人心。人心排下而进上，上下囚杀，淖约柔乎刚强。廉刳雕琢，其热焦火，其寒凝冰。其疾俯仰之间，而再抚四海之外。其居也渊而静，其动也县而天。儼骄而不可系者，其唯人心乎！昔者黄帝始以仁义撓人之心，尧、舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放讎兜于崇山，投三苗于三峽，流共工于幽都，此不胜天下也夫。施及三王，而天下大骇矣。下有桀、跖，上有曾、史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣；大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斲锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉。天下脊脊大乱，罪在撓人心。故贤者伏处大山嵒岩之下，而万乘之君忧栗乎庙堂之上。今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。意！甚矣哉！其无愧而不知耻也！甚矣，吾未知圣知之不为桁杨桎梏也，仁义之不为桎梏凿枘也，焉知曾、史之不为桀、跖嚆矢也！故曰‘绝圣弃知，而天下大治。’”

这里引述的《老子》第19章，又加上了“而天下大治”。《庄子》说：“中国之君子，明乎礼义而陋于知人心。”（《田子方》）对“心”的强调与开掘，显然是《管子》四篇以来的思路，即将“主术”奠定于“心术”之上、“外王”建基于“内圣”之上，乃是典型的“黄老意”。可见《庄子》转向了内在，或者说更重视内在精神世界。这种旨趣更充分体现于《在宥》心性论语境之中：

意！心养！汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同乎泮溟。解心释神，莫然无魂，万物云云，各复其根。各复其根而不知，浑浑沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物故自生。

这是出于“鸿蒙”之口的话语，近乎“心斋”“坐忘”，是典型的心性论哲学语境，乃是《庄子》最为关切的问题。其中的语句和思想往往与《老子》相映衬：“汝徒处无为，而物自化”无异于老子所说“我无为而民自化”（第57章）；“万物云云，各复其根”则本于《老子》第16章：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。”比较而言，庄子通过对老子的诠释，赋予道家政治哲学以深邃性，主要体现在进一步深化发展了心性论—境界说等方面。《在宥》如此，《天地》亦如此。^①总之，道家理论语境既包含了伦理学和政治哲学的内容，亦包含心性论—境界说的层面，实际上，政治哲学与心性论交互渗透，融合为一。另外黄老“君道”思想也折射于上文提及的“圣人”形象里。

如果说古代哲人笔下的“理想国”展现了他们期望生活于其中的愿景，那么老子所说的“小国寡民”、庄子所讨论的“至德之世”“建德之国”就是某种“理想国”。表面上看，“小国寡民”仿佛某种“自然状态”：

小国寡民：使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。（《老子》第80章）

孟庆楠注意到，在这样的一种自然状态社会当中，“几乎看不到政治秩序和权力的印迹。”而黄

^① 《庄子·天地》：“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐而万事销亡，万物复情，此之谓混冥。”

老学描述的万物自己而然的世界却不是这样。^① 进一步的分析则表明,“小国寡民”作为一种令人惊异的理想国,确实不同凡响。而《老子》第81章中的几句话,似乎也不是出乎偶然,聊举几个例子而已,实际上这几句话恰好体现了老子“无”(具而言之就是无为)的思想逻辑推展于社会政治伦理乃至于国家和文明层面之理论结果。换言之,《老子》针对的是“有为”,诉诸“无为”反思和批判“有为”,将社会、伦理、政治、文明和国家等予以理论上的反思和辩证性的否定,用“无(为)”解构被认为是天经地义、不可置疑的价值,经过“损之又损”,最后的“剩余物”正是“小国寡民”。

接下来讨论“自然”概念及其理论。道家著作中屡见不鲜的“自然”概念含义复杂,不易把握。一般而言,它具有“自是(自己所是)”“自宜(恰如其分)”“自成(自己成就)”等含义,^② 或“自己如此”“本来如此”“势当如此”三种含义。^③ “自然”是道家哲学的重要概念。什么是“自然”? 简单地说,“自然而然”、“自己如尔”就是“自然”,或者借用佛家的话说,本来面目就是自然。有意思的是,道家标榜的“自然”比较接近古希腊的 physis (自然、生长)。据研究,古代希腊 physis 这个语词当中叠加了以下三层含义:

(1) “自然而然的”——与“人工制造的”相对应。“自然”和“人工”的区别与对立,近于道家“道”与“器”的区别与对立,而“道”与“器”之间的关系则可以通过一个“象”予以提示,就是“道常无名、朴”(第32章),“朴散则为器”(第28章)。值得注意的是,《老子》恰恰于“朴”与“器”的关系展开其政治哲学思考的,他说:“朴散则为器,圣人(按此最高统治者)用之,则为官长。”(第28章)又说:“化而欲作,吾将镇之以无名之朴。”(第37章)

(2) “本性使然的”——与“人为约定的”相对应。其实这也是“本性”与“人为”之间的区别与对立,近于庄子所谓的“真”与“伪”的区别与对立。历史地看,战国中期趋于成熟的人性概念,来源尤其复杂;简言之,“性”来源于“命”、“德”、“生”这三个语词或概念,或者说错综交织于这三个语词或概念的复杂含义之中,然而就道家哲学而言,他们所说的“性”更直接地渊源于“德”,换言之,对于老子和庄子来说,“德”之于“性”尤为重要。实际上,《老子》和据说出于庄子之手的《庄子》内篇却独无“性”字然而却不乏相当于后来的“性”的概念或者语词,例如《老子》中的“德”与“命”,还有比较具象的“朴”、“素”和“婴儿”,《庄子》中的“德”、“真”和“性命之情”等,都是“性”的概念的来源,相当于“性”。无论是古代中国还是古代希腊,人性概念都是伦理学和政治学思考的基础抑或出发点。

(3) “自然界的”——与“社会(共同体)的”相对应。从这个角度审视,我们是否可以从道家批判人类社会得以建构于其中的仁义礼法、回归“同与禽兽居”的旨趣中看出端倪呢? 实际上,道家思想中的“天”、“人”对立,正相当于古希腊思想中的自然(physis)与社会(nomos)的对立。显然,道家所说的“自然”也包含“自然而然”、“本性使然”和“自然界的”三层涵义,从而与“人工制造”、“人为约定”和“社会文化”(制度)相反。^④

“自然”概念确为道家政治哲学思考的基本概念,同时它又颇近乎古希腊的“自然”语词,这是否是一个深刻的启发或提示:施特劳斯吁请回到古典时代重新审视政治哲学的“自然法”理论,与我们深入开掘基于自然概念的道家政治哲学,岂非“一致而百虑,同归而殊涂”(《史记·太史公自序》)!

① 《经法·道法》的一段话值得注意:“天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒位,富臣有恒道,使民有恒度。天地之恒常,四时、晦明、生杀、柔刚。万民之恒事,男农女工。贵贱之恒位,贤不肖不相放。富臣之恒道,任能毋过其所长。使民有恒度,去私而立公。……凡事无小大,物自为舍。逆顺死生,物自为名。名形已定,物自为正。”这是一种基于自然概念的诠释而进一步发展的古代自然法理论。

② 王中江:《道家形而上学》,上海:上海文化出版社,2001年,第193—194页。

③ 刘笑敢:《老子自然观念的三种含义》,《哲学动态》1995年第6期。

④ 郑开:《道家形而上学研究》(增订版),北京:中国人民大学出版社,2018年,第228—229,234—237页。

我想强调的是，探讨和把握“自然”概念及其理论离不开“无为”，从两者相互关系入手讨论比较符合道家思想脉络。那么它们之间的关系究竟如何呢？我认为有两个方面不容忽视：第一，无为与自然这两个概念的思想内涵是部分重合的，如果说今语“自然”（nature）与古代道家自然概念之间有什么藕断丝连的话，那么可以说自然过程与上帝旨意、人文动机了不相涉，自然过程之人类历史恰在于它是自己如此（cause by itself）而已。这是不是个中的原因之一呢？莱布尼兹说，大自然是以最巧妙、最合理、最经济的方式工作着，指的就是自然过程具有不妄作、无臆断的特点。^① 第二，道家政治哲学语境里的“我”“侯王”“圣人”“真人”（统治者）等体现为“无为”，而“民”“百姓”（又称万物）则按照“自然”的原则生息、行动。然而这种政治哲学意义层面“两分法”——圣人对应无为、百姓对应自然，并不见得就是绝对的，庄子笔下的体道者往往就是那些起于布衣、出乎庖厨、籍籍无名的老百姓。由此可见，出现于伦理学和政治哲学语境的无为与自然概念，最牵动人们的视线和神经、最能摄人魂魄触及灵魂，就是可以理解的了。为了方便进一步讨论，不妨抄录几段原文如下：

（1）是以圣人无为，故无败；无执，故无失。民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货。学不学，复众人之所过。以辅万物之自然，而不敢为。（《老子》第64章）

（2）为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。（《老子》第48章）

（3）夫水之于沟也，无为而才自然矣。（《庄子·田子方》）

（4）故天下之事不可为也，因其自然而推之；万物之变不可救也，秉其要而归之。是以圣人内修其本，而不外饰其末，厉其精神，偃其知见，故漠然无为而无不为也，无治而无不治也。所谓无为者，不先物为也。无治者，不易自然也。无不治者，因物之相然也。（《文子·道原》）

（5）所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，捲握而不散。谓其私志不入公道，嗜欲不枉正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，曲故不得容，事成而身不伐，功立而名不有。若夫水用舟，涉用？，泥用輶，山用樛，夏渎冬陂，因高为山，因下为池，非吾所为也。圣人不耻身之贱，恶道之不行也，不忧命之短，忧百姓之穷也。故常虚而无为，抱素见朴，不与物杂。（《文子·自然》）

（6）夫至人之治，虚无寂寞，不见可欲，心与神处，形与性调，静而体德，动而理通，循自然之道，缘不得已矣。漠然无为而天下和，淡然无欲而民自朴，不忿争而财足，施者不得，受者不让，德反归焉，而莫之惠。不言之辩，不道之道，若或通焉，谓之天府。取焉而不损，酌焉而不竭，莫知其所由也，谓之摇光。摇光者，资粮万物者也。（《文子·下德》）

第（1）段话反映了侯王无为百姓自然的旨趣。其中“万物之自然”相当于万民（百姓）之自然，而“辅万物之自然”之后，紧接着一句“而不敢为”，似乎表明了自然与无为两个概念匹配关系。第（2）段话中的“损之又损，以至于无为”之“无为”，写作“自然”又如何？恐怕没有什么不妥吧。河上章句谓“道”即自然之道。我想说的意思是，从老子开始，自然和无为两个概念就呈现了很强的相关性，这一点在庄子那里更为明确。第（3）-（6）段话给出了更加丰富复杂的例证。比如说第（3）条“夫水之于沟也，无为而才自然矣”，自然与无为似乎同气相求，没有什么本质上的差别。

其次，我认为可以通过郭象独化论哲学分析自然与无为的关系。显而易见的是，郭象的“独化”

^① 例如严遵《老子指归·勇敢》：“天地之道，生杀之理，无去无就，无夺无与，无为为之，自然而已。”王充《论衡·自然》：“天动不欲以生物，而物自生，此则自然也；施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何？气也。”

概念其实就是“自然”概念的极端形式。应该说，郭象独化概念及其理论的部分内容具有清晰而彻底的精神气质，然而问题在于他的《庄子注》是“郭象注庄子”还是“庄子注郭象”，或者说其是否恰切把握了庄子哲学之真谛，还不能无疑。例如：郭象以“自足其性”“自适其性”诠释“逍遥”，认为只要自然而然（自足、自适），即可以独化，即是逍遥。应该说，郭象别具一格的理论诠释是可以在传世本《庄子》里面找到根据的；^①另一方面，我们也应该承认郭象的解释有不少牵强、扞格不通的地方。既然郭象之独化是自然概念及其理论的极端化，那么我们有充足的理由反思道家哲学语境中自然概念及其能否绝对化。我认为，这一问题非常深刻，而且切中肯綮。事实上，倘若我们仔细推敲的话，支遁（道林）别标一种新的“逍遥义”，正是针对郭象而发，而支遁对郭象批驳的要害亦正在于如何理解人性。郭象依据独化、性分、自性、足性、适性诸概念，化解了自然与名教之间的矛盾与紧张，因为在他看来，逍遥作为精神境界出乎“自然”“性分”，同时“名教”也蕴含于“性分”之内，亦即“自然”之内；^②桀纣（坏人的代表）和尧舜（好人的典范）之间的界限将不复存在，那么推崇逍遥还有什么意义呢？也就是说，倘若将自然概念极端化、绝对化，必然导致理论上对人性概念及其理论逼仄化甚至彻底颠覆，而他所讨论的“性”和“理”还能说明什么、有什么意义呢！

郭象把自然概念及其理论极端化了。确切地说，“郭象的独化论是以放大的形式暴露了自然概念以及自然人性论的缺陷与不足。”^③因此，我们接下来将通过庄子人性理论予以分析，希望能够进一步揭示其理论结构。庄子提出的“真性”概念有点儿复杂，而且很耐人寻味。就像“真知”“真人”概念一样，“真性”的确切含义是指“纯粹的性”。那么如何理解和把握“真性”呢？

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，龔草饮水，翘足而陆。此马之真性也。（《庄子·马蹄》）

牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。（《庄子·秋水》）

以上两个例子里面都出现了“真”或“真性”，亦皆表明了庄子首先是从自然角度思考和阐释人性的，所谓“牛马四足”“翘足而陆”是也；郭象《庄子注》亦曰：“真在性分之内”（《秋水篇注》），“全其真，守其分也。”（《在宥篇注》）也就是说，庄子人性理论的第一个层面应该是自然人性论，这一点显而易见。比较复杂的是，庄子创构了深邃而完备的心性论，深化了自然人性论。换言之，“庄子的人性论并没有止步于单向度的自然人性论，其背后还有内在的理论进深和转折，这就打开了‘无为心性论’的层面。”“总之，庄子依据‘自然’概念及其理论建构了一套‘自然人性论’，同时他也根据‘无为’原则建构了一套别样的心性论，我们无以名之，姑称之为‘无为心性论’。”^④重要的是，“我们应该从自然和无为概念之间的矛盾张力中把握真性概念及其理论，真性论是自然人性论和无为心性论的综合或叠加。”^⑤庄子似乎很注重并擅长于“之间”模态的哲学思考，例如：“夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间。”（《天地》）“周将处夫材与不材之间。”（《山木》）这启发我们应该致力于自然与无为之间思考道家自然概念，把握道家哲学的真谛。

现在回过头来重新检讨郭象独化论，可以说得失参半。以自然概念为基础的自然人性论之所以不足为训，因为从自然角度理解人性几乎不能将“情”（例如喜怒哀乐）与“欲”（例如从食色到仁

① 至于郭象是否改动《庄子》原文及其结构等文献学问题，限于目前的条件，无法做进一步的讨论。

② 陈静说，郭象打通了庄子意境高远的逍遥游放（以“适性”概念为表达）与儒家念兹在兹的名教秩序（以“当分”概念为表达），“这一打通，在庄子那里原本冲突对立着的真与伪、朴与器、内在的本性与外在的规矩绳墨就能够互相兼容，甚至成为一致的了。”（陈静：《性分：符合名教的自然——论郭象对〈庄子〉的误读》，《经典与解释》第2辑，上海：三联书店，2003年）

③ 郑开：《庄子哲学讲记》，南宁：广西人民出版社，2016年，第186页。

④ 郑开：《庄子哲学讲记》，第188页。

⑤ 郑开：《庄子哲学讲记》，第191页。

义)排除在外,因为“自然”概念将会引发“自性”“自为”“独化”。我们看到,庄子正是通过“无情”概念彻底阻断了自然人性概念流于情欲的危险,其谓:“吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。”(《德充符》)更进一步的分析表明,郭象犯了“偷换概念”的毛病,因为他只是从“自然”角度分析和理解“无为”,从而消解了“无为”。其曰:

无为者,非拱默之谓也。直各任其自为,则性命安矣。(《在宥篇注》)

各当其能,则天理自然,非有为也。若乃主代臣事,则非主矣;臣秉主用,则非臣矣。故各司其任,则上下咸得,而无为之理至矣。(《天道篇注》)

虽然说“自然”“无为”两个概念的部分涵义是重叠的,但郭象径直把“无为”作“自然”,显然是片面化的解读。实际上,从自然概念角度思考“无为”,无论“率性而为”还是“自为”(自发、自主、自足等)皆非“无为”题中应有之义;而郭象所说的“独化”亦殊不同于庄子所说的“物化”,它们之间有着较大的裂隙,应该说,庄子哲学中的物化思想更其深刻。总之,道家特别是庄子哲学则试图诉诸无为原则制衡自然原则,通过两者之间的矛盾关系思考问题,而不是像郭象那样走极端。《老子河上公章句》似乎倾向于直接把“道”理解为“自然”“自然之道”,不过是一家之言而已。刘笑敢主张“老子哲学以自然为中心价值,以无为为实现中心价值的原则性方法”,以为“自然”比“无为”更为核心、更加重要,我则不敢苟同;但他试图通过无为和自然之间复杂关系论证老子哲学是一个有机整体,无疑为卓越的洞见。^①

总之,自道家理论结构层面审视人性论——更准确地说,深化为心性论的人性论——乃是伦理学(含政治哲学)的基础。这也是为什么说心性论是伦理学和政治哲学的枢纽的重要理由。老庄之“自然无为”、黄老之“虚无因循”、王弼之“以无为本”“名教出于自然”,郭象之“独化”“名教即自然”,其实都包含了或隐或显的政治哲学维度。

四、浑沌与秩序

如果说道家(老庄)哲学内含某种伦理学(含政治哲学)的话,那它也是一种特殊意义的伦理学(含政治哲学)。应该说,秩序是一切伦理学(含政治哲学)的核心关切之一,然而老庄似乎不怎么关心秩序,他们常说的“一”“无名”“素”“朴”“浑沌”“自然”都不容易秩序化。那么如何理解分析这种现象呢?我认为,有必要通过浑沌与秩序的张力把握老庄关于秩序的思考,因为“一”和“浑沌”等都不同于秩序,甚至是秩序(例如礼乐、仁义、法令)的反面。

其实,通过“浑沌与秩序之间的张力”思考问题,可以说是道家政治哲学的重要特色之一。前面讨论过的“自然-无为”问题也多少体现了这一点。更进一步说,浑沌与秩序、自然与无为之间的张力都由于有无关系的复杂性所致。比如说,“自然”概念其实表示最强意义上的“有”,“无为”集中体现了道家哲学意义上的“无”的原则;简言之,“自然”意味着“有”,“无为”代表了“无”,我们前面曾深入讨论过的“自然-无为”问题其实就是“有无关系”的具体展开之一种途径。既然“自然-无为”概念及其理论涉及了伦理学(含政治哲学)诸问题(例如人性论的两个层面),那么那些看上去不同于秩序甚至反秩序的“一”“浑沌”等概念及其理论,就不能排除它们与秩序的联系。实际上,从内在于道家(老庄)思想逻辑的视角看,浑沌与秩序相反相成,正如自然与无为、有与无的关系一样。接下来我们就来探讨这一问题。

浑沌语词和话语常见于道家文献,经过梳理和分析,我发现道家之浑沌语境既包含宇宙创化论之

^① 刘笑敢:《老子之自然与无为概念新论》,《中国社会科学》1996年第6期。

向度，也内蕴了政治哲学之意味，还具有更加复杂深刻的心性论和境界形而上学之宗旨。^①《老子》“道生一”的“一”（第42章），一般解释为浑然未分之气，相对于“二”即阴阳二气，比如《淮南子·天文训》曰：“道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰：‘一生二，二生三，三生万物。’”考王弼《老子注》，发现他的解释闪烁其辞，并未完全沿袭汉代宇宙元气论的解释，显示了这一问题的复杂性。陈鼓应摒弃旧注，认为“道生一”就是以“无”释“道”，以“有”释“一”，这个“一”是形而上的“有”。^②庄子曾讲过一个有趣的“浑沌”（混沌）故事：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。（《庄子·应帝王》）

围绕这个寓言的解释，见仁见智，甚至分歧莫甚。现代物理学家汤川秀树甚至从中得到了重要启发。这至少说明了一个问题，就是该文本（text）—语境（context）具有广阔的解释空间，而经典文本的解释空间又是思想诠释之张力建构起来的。“浑沌”出现于宇宙论、政治哲学错综交织的理论语境中的深刻意义在于：它可以比拟宇宙论或者以宇宙论为基础阐发政治哲学和伦理学诸问题，那么“浑沌”就表象了超出了秩序、并奠定秩序的基础之“更原始、最根本的秩序”，只不过这种“更原始、最根本的秩序”从形态上超脱了一般意义上的秩序而已。柏拉图《蒂迈欧篇》阐述的“宇宙秩序”，乃是现实（城邦）政治秩序之范本。看来，比较古代政治哲学，不能不诉诸古希腊从混沌（chaos）生发宇宙（cosmos）的基本观念，以及早期形态的自然法理论，与早期道家的浑沌—宇宙论之间比较会通。

既然“一”“恍惚”和“浑沌”都是“道”的表象，且出现于宇宙创化论语境，那么，它们就都涉及了道物关系。宇宙论意义上的“恍惚”乃是指那种“道之为物”、“有物混成”的物理状态，这种状态就是后来所说的原始的未分化（“未形”）的“浑沌”；当然，这种意义上的“恍惚”仍是关于“道体”“道象”的描述。《老子》第14、21章阐述了“有生于无”的宇宙论思想，而《庄子》和《淮南子》亦沿袭了这种思想：

芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。……察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死。是相与为春秋冬夏四时行也。（《庄子·至乐》）

这段话与《老子》第42章“道生一，一生二，二生三，三生万物”相似。当然，从混沌（chaos）创生有序的宇宙（cosmos），也是西方思想中源远流长的观念。从宇宙创生论（cosmos—genesis）的角度来看，《楚辞·天问》谈到宇宙论意义上的“遂古之初”之浑沌（chaos）状态时，同样使用了“上下未形”“冥昭瞢暗”这样的语词表示恍惚窈冥浑沌之意。^③

道家关于“浑沌”概念的阐发，最值得注意的是它已深入到了心性论层面。这使得道家宇宙论—政治哲学之间的结合更加复杂、更加有机，同时也与古希腊的宇宙—政治哲学划清了界限。试举例如下：

（1）“执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。托生与民并行，而不知其

① 郑开：《庄子浑沌话语：哲学叙事与政治隐喻》，《道家文化研究》第29辑，北京：三联书店，2015年。

② 陈鼓应：《老子注释及评介》（修订增补本），北京：中华书局，2009年，第225—226页。

③ 郑开：《道家著作中的“视觉语词”例释》，《思想与文化》第18辑，上海：华东师范大学出版社，2016年。

所之，汙乎淳备哉！功利机巧，必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不为。虽以天下誉之，得其所谓，警然不顾；以天下非之，失其所谓，恍然不受。天下之非誉，无益损焉，是谓全德之人哉！我之谓风波之民。”反于鲁，以告孔子。孔子曰：“彼假修浑沌氏之术者也。识其一，不知其二；治其内，而不治其外。夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者，汝将固惊邪？且浑沌氏之术，予与汝何足以识之哉？”（《庄子·天地》）

（2）浑浑沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物故自生。（《庄子·在宥》）

（3）古之人，在混芒之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，浇淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。心与心识知而不足以定天下，然后附之以文，益之以博。文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。（《庄子·缮性》）

出于《天地》（第一段话）的“浑沌氏之术”，旧注语焉不详，以前我自己也不太清楚是什么意思，现在似乎能够进一步分析它了。显然，“浑沌氏之术”包含更深刻的意味，同时又兼具了内外两个方面的内容，而且内外两方面不可偏废，应该是均衡的，相反相成的。这就是具有庄子特色的“中庸之道”。那么，“治其内”“治其外”又怎么理解呢？简单说，“治其内”就是从德－性角度基于人性之固然，开掘生命价值与生活意义，这是一条取径乎人性论－心性学的内向道路；“治其外”就是那种“以游世俗之间”的经世方法，即伦理政治层面的具体手段。既然“浑沌氏之术”包含以上两个方面，那么可以说它既包含“道”亦包含“术”（早期的“道”“术”往往通用），既包括政治哲学也包括伦理学（含政治哲学），既有“内圣”一面也有“外王”一面。“浑沌氏之术”就是道家意义上的“内圣外王之道”。《在宥》所言之“浑浑沌沌”、《缮性》所言之“混芒”（还有“至一”）、《天地》所言之“混冥”（下引）都是指“浑沌”，而且是心性论意义上的“浑沌”，即那种有点儿神秘感的深邃精神体验。道家认为“道的真理”（如果有的话）直接呈现于那种深邃的精神体验，并予以特别重视，不吝以“神”“神明”摹状之。然而，神秘主义经验的本质往往是朴素的，政治哲学语境中的“浑沌”“至一”“混芒”就是指超出了“有（为）”的“无（为）”，超越了秩序的“浑沌”，摆脱了国家、社会、政治、伦理和意识形态之羁绊的自由境界，一句话，就是“道高物外”的精神力。顺便说说，中国哲学中的神秘主义颇不乏例，归根结底就是精神体验的深刻性、复杂性所致。我们知道，日常语言拙于表达人文世界，尤其是在描摹深刻的精神经验时往往捉襟见肘、苍白无力。

《缮性》还提到，人们现实生活世界乃是理想型的“至一”“混芒”之世不断沉沦、不断去价值化的结果，“德”的下衰、澌灭，就是世道沉沦、人心不古、价值空心化的标尺。从某种意义上说，“浑沌”另外一个表象就是“古之人”保持“至一”精神状态的那个世道，就是庄子所说的“至德之世”“建德之国”。老庄道家诉诸富于逻辑性的哲学语言阐述的“理想国”，其含义远比近代西方政治哲学所说的“自然状态”深刻丰富。霍布斯笔下的“自然状态”本质上就是那种“前政治的状态”（因为其中没有包含政治关系），而且是用日常语言描写的。表面上看，“至一混芒之世”“至德之世”“建德之国”近乎“自然状态”，因为其中找不到那怕一丁半点的国家、政治、政府的踪迹：

子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。（《庄子·肤篋》）

故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万

物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。（《庄子·马蹄》）

至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信。蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。（《庄子·天地》）

前文已经深入分析了老子“小国寡民”的意义，我们以此为基础讨论“至德之世”。它们的共同点是企图把一般意义上的政治因素（国家、政府、官吏、宣传、教育等）统统予以消解和清除。然而我并不因此认为，“至德之世”只是某种“前政治的自然状态”，因为我们发现庄子试图以其政治哲学之修辞，提示某种超逸于所有秩序、任何国家、政治、政府、社会生活共同体的“理想国”，以此表达其政治期望。总之，道家政治哲学思考的基本脉络和必要张力体现在有无之间、浑沌与秩序之间、自然与自由之间。

最后我想强调，浑沌（混沌）与秩序之间的张力可以部分转化为自由与秩序之间、政治与心性之间的张力。这是早期政治哲学的遗产，不独道家专有，儒家也发展出了思想深邃的哲学理论，包括形而上学和政治哲学。现代儒家阐释者为什么要把政治与心性对立起来呢？为方便讨论，且容我再引述一段《庄子》文本，以阐明道家政治哲学与心性论之间的内在联系：

淳芒将东之大壑，适遇苑风于东海之滨。苑风曰：“子将奚之？”曰：“将之大壑。”曰：“奚为焉？”曰：“夫大壑之为物也，注焉而不满，酌焉而不竭，吾将游焉。”苑风曰：“夫子无意于横目之民乎？愿闻圣治。”淳芒曰：“圣治乎，官施而不失其宜，拔举而不失其能，毕见其情事而行其所为，行言自为而天下化。手挠顾指，四方之民莫不俱至，此之谓圣治。”“愿闻德人。”曰：“德人者，居无思，行无虑，不藏是非美恶。四海之内，共利之之谓悦，共给之之为安；怵乎若婴儿之失其母也，恍乎若行而失其道也。财用有余而不知其所自来，饮食取足而不知其所从，此谓德人之容。”“愿闻神人。”曰：“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐而万事销亡，万物复情，此之谓混冥。”（《庄子·天地》）

显然，道家哲学语境中的“混冥”“浑沌”并非浑浑噩噩、蒙蒙昧昧的意思，^①而是指人的精神自由，人性摆脱束缚与窠臼，实践智慧灵光闪现的最高人生境界。老庄都有某种思想倾向，就是认为内在精神世界的价值优先于外部自然界和政治社会共同体。老子说“治大国若烹小鲜。”（《老子》第60章）庄子说：“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也。”（《让王》）然而，老庄并不认为社会政治秩序就一定是次要的。上引《天地》所谓“圣治”很充分地阐明了庄子试图平衡内外两个方面的努力。但总的来说，老庄政治哲学的首要特点是冷眼批判，如果说老子政治批判奠基在“道的真理”之智慧洞见，那么庄子围绕人性论－心性学－境界说等，阐扬了自由与秩序等问题。至于政治哲学无法回避的秩序或重建秩序，则有待于战国中期以降盛行的黄老学派做出更多思考、更多建树。换言之，自由与秩序之间的张力（即心性境界与政治伦理之间的张力）内在于道家思想过程，这是不是庄子学派到黄老学派思想发展、理论推移的动因呢？

石涛曾说：“混沌里放出光明。”（《苦瓜和尚画语录》）我们不妨借用这句话阐述浑沌（混沌）与秩序之间的张力。混沌并不意味着混乱、黑暗、寂灭和沉沦，而是包孕了最纯粹的理想型、最丰富的可能性。^②

（责任编辑 李 巍）

① “照旷”与“混冥”并无二致，何尝有异？

② 郑开：《庄子〈浑沌〉话语：哲学叙事与政治隐喻》，《道家文化研究》第29辑，北京：三联书店，2015年。

庄子“尽年”思想生命伦理义蕴发微

罗祥相

【摘要】庄子“尽年”的思想，要求人们自然地穷尽天赋之寿年，不中道轻生、弃生，明确反对人们自杀。其以为，天地乃人普遍意义上的父母，人皆“受命于天”，基于“命令—使命”的内在伦理规定，每一个人都负有“尽其所受乎天”的天赋使命与义务。又因认为“汝身非汝有”，故其反对以人之生命所有权归人所有，人有权自行处置自己生命的观点。

【关键词】庄子；尽年；生命伦理

中图分类号：B223.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)02-0143-06

作者简介：罗祥相，福建永安人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院讲师。

基金项目：中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）项目“生命伦理学视阈下的道家生命伦理思想研究”（17XNF037）；中国人民大学 2019 年度“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”

当人碰到难以忍受的身心痛苦，可否自主决定结束自己的生命，是一个非常难解的生命伦理难题，因其涉及对人生命所有权、自主权等不同的看法^①。对此，庄子“尽年”的思想鲜明地提出，人当自然地穷尽天赋之寿年，不中道轻生、弃生，明确反对人们自杀，实具有深刻的生命伦理思想意义。因此一思想在庄学中一直不受重视，故鲜有论者论及此一问题。本文拟揭橥庄子提出“尽年”思想的深刻缘由，以发微其丰富的生命伦理思想义蕴。

一、“尽年”之为生命在世伦理

《庄子》中多处论及人当“尽年”的思想。如《养生主》曰：

为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。（《庄子·养生主》，下引《庄》书皆只简标篇名）

“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”在庄学史上常遭误解，笔者已作一辩证，故略而不论^②。值得注意的是，庄子在此不仅主张身处乱世时，人当“缘督以为经”以保身、全身、养亲、尽年；而且将“尽年”与“养亲”这一在儒者看来身为天子必尽的义务并列而提，可知在庄子看来，“尽年”与“养亲”相似，同为人应尽的重要人生义务。

除“尽年”，《庄子》中还多次提到“终其天年”。如内篇：

夫狙梨橘柚，果蔬之属，实熟则剥，剥则辱。大枝折，小枝泄，此以其能苦其生者也。故不终其天年而中道夭，自扞击于世俗者也……宋有荆氏者，宜楸、柏、桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斩

① 关于自杀权利的争议，参考罗艳：《伦理视野下的自杀权》，《北京社会科学》2014年第8期，第60—66页。

② 参考罗祥相：《庄子“为善无近名，为恶无近刑”思想新解》，《现代哲学》2016年第1期，第112—116页。

之；三围四围，求高名之丽者斩之；七围八围，贵人富商之家求禅傍者斩之。故未终其天年，而中道之夭于斧斤，此材之患也。（《人间世》）

夫支离其形者，犹足以养其身，终其天年，又况支离其德者乎！（《人间世》）

知人之所为者，以其知之所知以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。（《大宗师》）

《人间世》中，庄子以柎梨橘柚果蓏之属，因其能苦其生，楸、柏、桑等直木因具可用之材而恒被人斩用为例说明：在乱世中，人当如无材之散木以保身全生，努力“终其天年”，不中道夭于因材而取之祸患。同样，庄子对支离其形之妙用的赞赏，及其最后支离其德的主张，所为者乃“养身”与“终其天年”。《大宗师》中，庄子更是誉赞能恰知人之所为，“终其天年”而不中道夭者为知之盛者，更可见其对“终其天年”的不舍追求。

外篇《山木》则直接载有庄子与弟子辩答何为“终其天年”之正道的故事：

庄子行于山中，见大木，枝叶盛茂，伐木者止其旁而不取也。问其故，曰：“无所可用。”庄子曰：“此木以不材得终其天年。”夫子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：“其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？”主人曰：“杀不能鸣者。”明日，弟子问于庄子曰：“昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死。先生将何处？”庄子笑曰：“周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然。无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累邪！”（《山木》）

由上可知，在乱世中，人当处材或不材之地，以实现“终其天年”的人生目标，是庄子与弟子论辩之一大议题。同时，也反证《人间世》《大宗师》诸篇中反复申说的“终其天年”的思想，是庄子本人思想的直接反映。

常情而论，在一危惧的乱世中生存，人如不材之散木，以“无所可用”在世以“终其天年”应无大问题。然庄子故人家的两只鹅之遭遇：一只因有材能鸣，故在主人杀鹅享客时得保存性命；另一只因无材不能鸣，结果被杀为客人享；说明无论处材或不材之地，均有可能招致杀身之祸患。故庄子弟子设问而难庄子，遇此两难之地：“先生将何处？”庄子先以“周将处乎材与不材之间”的笑答，避免使自己陷入弟子设定的两难选择困境。但紧接着又以“材与不材之间，似之而非也”，明确否定了先前给出的答案。

庄子指出，正确的做法是“乘道德而浮游”，即怀抱道德与时世变化相俯仰。庄子以“一龙一蛇”为喻，指出乘道德而浮游者，并不会让自己只依处于一种境地，只以一种处世原则专为；而是随时势变化不断调整自己的处世之方。然与时俱化，并不意味着人就可丧失自己的道德原则。不仅“乘道德”说明在与世俯仰时，内心应始终怀抱道德，同时“一上一下，以和为量”^①也表明在随势上下时，应以与世相和作为自己的行事原则与度量。庄子指出，乘道德而浮游者能够“浮游乎万物之祖，物物而不物于物”。能够优游于道，不为时势物势所物的人，自然不会让自己陷入前述的两难选择困境，为其所累。故《山木》中，庄子最终以“乘道德而浮游”的原则^②，教导弟子如何在混乱的时世中完成“终其天年”的人生责任。

此外，《天地》的“存形穷生”同样表达了人当“尽年”的思想：

故形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道，非王德者邪！（《天地》）

① 《礼记·礼运》“月以为量”，孔颖达疏曰：“量，犹分限也”（〔汉〕郑玄注、〔唐〕孔颖达疏、龚抗云整理：《礼记正义》上，北京：北京大学出版社，1999年，第699页）。分限，即分判之度量、标准。成玄英疏曰：“言至人能随时上下，以和同为度量”（〔清〕郭庆藩撰：《庄子集释》，北京：中华书局，2004年，第669页）。

② 张松辉曾认为，庄子在其“无用以保生”的原则受到了弟子的挑战后，“庄子不得不把自己的处世原则修正为‘处乎材与不材之间’。然这一原则更不安全……紧接着庄子提出‘一龙一蛇，与时俱化’的主张”（氏著：《庄子研究》，北京：人民出版社，2009年，第223页）。将庄子最终的处世原则归为“一龙一蛇，与时俱化”，并不确当。因庄子最后提出的处世原则实为“乘道德而浮游”。若将之不当归为“一龙一蛇，与时俱化”，极易让人将庄子误解为乡愿主义者或滑头主义者。

“穷生”，即穷尽天赋之生命，故“穷生”也即“尽年”。庄子以存形穷生，立德明道，为王者之大德，由此也可见庄子以“尽年”为人尽责修德之事业。

综合上述诸篇众多的“尽年”“终其天年”“穷生”等思想，可知庄子虽身处危险混乱的战国中期时代，却鲜明地提出了“尽年”的生命伦理原则：要求人们自然地穷尽天赋的寿年，不中道轻生、弃生；并认为“尽年”乃与“养亲”同等重要的人生责任。

二、“尽年”生命伦理的确立根据

身处困顿的生命境遇，遭遇难忍的劳苦悲忧等各种人生痛苦，为何人不能轻生、弃生以逃生之苦，还应努力地“尽年”？《应帝王》中，庄子曰：

无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。（《应帝王》）

“尽其所受乎天”一句，在庄学史上一一直未受到足够的重视，其在庄子的生命哲学中，实占有非常重要的地位。因它正解释了前述的问题：为何人应当“尽年”？因为“尽年”乃是在完成“尽其所受乎天”，这一在庄子看来每一个人都应尽的人生责任与义务。

“尽其所受乎天”，就其全部思想内涵来说，不仅包括“尽年”，即尽其天年，而且还包括“尽性”^①，即尽其天性。因人之“所受乎天”者，不仅包括“天年”，还包括“天性”。在庄子看来，人不仅应当努力“保身、全身”以尽其天年，而且还应努力“致命尽情”，“达于情而遂于命”^②以尽其天性，如此才可谓完成“尽其所受乎天”的人生责任与义务。然问题的关键在：这一每一人都应尽的“尽其所受乎天”的人生责任与义务，是如何确立起来？

此问题关涉先秦时“天人”之间关系的认识。先秦思想家普遍认为，人与天地间万物皆由天地阴阳二气和合而成，且皆由天地提供育养的环境与食物，故作为人与万物普遍意义上的化生者和育养者的天地，是人与万物之“父母”。如易传《说卦》曰：

乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。（《周易·说卦》）

庄子亦曰：

天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始。（《达生》）

庄子与其同时代的思想家一样，也是将天地视为人与万物普遍意义上的“父母”。《大宗师》的“阴阳于人，不翅于父母”（《大宗师》），同样表达了天地乃人之“父母”的观念。因地乃阴之所聚，天乃阳之所汇，阴阳实为天地之异称。天地与阴阳非是异物，乃因异形、异态故而异名。

因天地乃人之“父母”，故每一个人皆禀受“天地之父母”之“命”而“生”。《左传》刘康公尝曰：

民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。（《左传·成公十三年》）

刘子以为，所谓“命”，乃人于天地之中禀受而来用以生存之物。即每一个人都是从“天地之父母”受“命”以“生”。每一个人只有从“天地之父母”禀“生”之“命”，如此才能在“生命”的基础上，展开各种“生”的实践活动，由此才有各种用以安定生命的礼义威仪之则。庄子与刘康公一样，也认为人皆从“天地之父母”受“命”以“生”。庄子曰：

受命于地，唯松柏独也〔正〕，在冬夏青青；受命于天，唯〔尧〕舜独也正，〔在万物之首〕。

① 易传《说卦》的“穷理尽性以至于命”，就向人们提出了“尽性”的要求。孟子亦有相似的“尽心”的主张。因孟子以心说性，心性一体，故其“尽心”也即“尽性”之义。可见，“尽性”乃先秦时思想家共倡的一种主张。

② 《庄子》中，《天地》的“致命尽情”和《天运》的“达于情而遂于命”，即表达了庄子人应当“尽性”的思想。因“致命尽情”与“达于情而遂于命”二语中的情，乃性之义。《吕氏春秋·上德》的“教变容改俗，而莫得其所受之，此之谓顺情”，高诱注曰：“情，性也，顺其天性也”（见〔汉〕高诱注：《吕氏春秋》，上海：上海书店，1986年，第241页）。古代情、性互训。故“致命尽情”即“致命尽性”，“达于情而遂于命”即“达于性而遂至于命”。

幸能正生，以正众生。（《德充符》）^①

松柏和尧舜皆是“受命于地”和“受命于天”。扩而言之，人与天地有“生”之物，皆是从“天地之父母”禀受“生”之“命”。

众所周知，若人从“上位者”，如君王或父母，禀受某一“命令”，那么此人对其“上位者”就负有完成这一“使命”的责任和义务，这是“命令—使命”之间所存的内在伦理规定与要求。每一个人从有“生”开始，即从“天地之父母”禀受了“生”之“命”，故每一个人对赋予人以“生命”的“天地之父母”就负有完成“生”之“使命”的重要责任与义务。在庄子看来，“尽其所受乎天”即“天地之父母”赋予人的最为根本的“生”之“使命”。因这一人生根本“使命”的确立，乃奠立于人与“天地之父母”之间所存在的“命”之“赋予—禀受”的关系。自人从“天”之自然赋予中禀受其“命”开始生的那一刻起，就确立起了“尽其所受乎天”的根本责任与义务。故人只有在生命实践中“尽其所受乎天”，全尽自天所受的全部的事物——“天年”与“天性”，如此才算完成对“天”之所命授的根本责任与义务。

如果从父母和子女之间所存在的“孝”之伦理要求来说，因是“天地之父母”赋予人以“天性”和“天年”，故每一个人只有“尽其所受乎天”，才成其为听顺“天地之父母”的孝子；否则，就成为“天地之父母”的不孝子。在《大宗师》中，庄子就表达了人当听顺“天地之父母”之命的思想：

子来曰：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死，而不听，我则悍矣，彼何罪焉！夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”（《大宗师》）^②

子来，也就是庄子，在此提出，子女应听顺于父母的任何命令，无论是去东西南北，都应唯命之从。阴阳二气或天地与人之间的关系，无异于父母与子女之关系，故对“天地之父母”的任何命令，同样也应唯命之从。故当“天地之父母”命人“生”时，人应当听顺其命，“善吾生”；当“天地之父母”命人“死”时，人同样应听顺其命，“善吾死”。如果有人因“好生恶死”，只“善吾生”而不“善吾死”，则成为悍戾不顺“天地之父母”的不孝子。同理，如果“尽其所受乎天”是“天地之父母”赋予人的“天命”责任与义务，那么每一个人只有努力地“尽年”“尽性”，才成其为听顺“天地之父母”的孝子；否则，就成为捍抵不顺“天地之父母”的不孝子！

庄子在此把儒家的“孝”之伦理，由“人间之父母”推广到了“天地之父母”。不仅进一步拓展儒家“孝”之伦理的运用范围，还极大强化了“孝”之伦理对人的约束力。因“天地之父母”与“人间之父母”的不同之处在于：“天地之父母”是人与万物的“造化者”和“主宰者”，它掌管着天地间所有生命的存在权、所有权，以及这些生命存在的形式、样态、属性、特点等等。如果不听顺作为生命之“造化者”的“天地之父母”，则将会产生较之不听顺“人间之父母”更为严重的后果：天地自然将以主宰生命变化的形式，剥夺人之生命的有限使用权及全部存在权。

三、生命所有权视角下的“尽年”生命伦理

或有人以为，虽然是“天地之父母”赋予我生命，但在天赋予我生命后，生命的所有权就归我所有，故我有权自主处置自己的生命。故遭遇难忍的生命痛苦时，我有权选择轻生或弃生，不须完成所谓的“尽年”之责任与义务。然在庄子看来，“天地之父母”赋予人生命后，人只在一定程度上拥

① 陈景元曰：“受命于地，唯松柏独也正，在冬夏青青；受命于天，唯尧舜独也正，在万物之首，见张君房本，旧阙”（氏著：《南华真经章句余事》，见《道藏》第15册，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社，1988年，第905页）。可知此句原脱去七字，当从张君房本补。

② “父母于子”，宣颖曰：“倒装句法。言子于父母”（见[清]宣颖撰、曹础基校点：《南华经解》，广州：广东人民出版社，2008年，第40页）。

有自己的“生命使用权”，但并不因此而获得对自己生命的“根本所有权”。

庄子在《知北游》的“舜问乎丞”章中，就表达了对人之生命所有权的看法：

舜问乎丞曰：“道可得而有乎？”曰：“汝身非汝有也，汝何得有夫道！”舜曰：“吾身非吾有也，孰有之哉？”曰：“是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也；（孙子）〔子孙〕非汝有，是天地之委蜕也。故行不知所往，处不知所持，食不知所味。天地之强阳气也，又胡可得而有邪！”（《知北游》）^①

此章本是在讨论“道可得而有乎”的问题，但从中却可看出庄子对人的身体、生命、性命、子孙之所有权的根本看法。人若想得道，必须有用以得道的基础——人的身体。只有人从根本上据有了身体这一得道的基础，才可以通过修炼使自己获得“长生久视”等得道后的效果。然丞的“汝身非汝有”，却从根本上否定了人得道进而有之的可能性。

为何说“汝身非汝有”？因为从根本上说，人之生命存在的基础——人的身体，乃由天地泄发阴阳二气，再由阴阳二气和合而成。故本质而言，“身”只不过是天地之父母“暂时委付”给人使用的“人形”形体。当人的生命达到了它的寿限，人对身体这一“人形”形体的使用权也达到了它的最后期限，这时“天地之父母”就会将人之身体的使用权重新收归自己所有，将构生“人形”形体的基质重新转化为尘土，以塑造新的生命形式。因此，人的生命是一有“死”的存在物这一根本事实表明，人从未拥有过人之身体的“根本所有权”，人所拥有的只是对自己身体这一“人形”形体的“有限使用权”。

庄子说，不仅人的身体，只是“天地之父母”暂时委付给你使用的“人形”形体；而且人的生命，也只不过是“天地之父母”暂时委付给你的一团“和气”；人的性命，也只是“天地之父母”暂时委付于你身体内部的理则；子孙后代，也只不过是“天地之父母”暂时委付给你的用以蜕化之物。因此，无论是人的身体、生命、性命，还是子孙，本质上都是天地之间强阳自动的元气，哪里可以让人执留而加以根本占有？

故从“天地之委”的角度而言，人只不过是借“天地之强阳气”来构生自己的生命存在。从所有权来说，“天地之强阳气”属天地所有，或从根本上属道所有。作为“天地之强阳气”之聚合体的人，从来就没有获得过对它的所有权。故在此意义上，人之“生”实为“借物”而生，即借“天地之强阳气”而生。“借物”之行为所存在的伦理要求是：人对所借之物，必须珍惜之，爱护之，不敢将之有所毁伤，胡乱丢弃的行为更是绝对不允许；在使用完所借之物后，若原先委付给你使用的物之主人，要收回其所借之物时，人不能加以拒绝。

因此，如果从庄子的思想视角出发，就会发现前述认为“天”在赋予人以生命后，人之生命的所有权就归人所有，人有权自主处置自己生命的观点，其实是未达生命存在的本质真相，不知人之身体所有权的真正拥有者，认自己所有的有限的“身体使用权”为根本的“身体所有权”。其仅凭自己的意志就处置自己生命的行为，其实是一种“僭越”自己权限的行为。因为如果人的生命并不归自己所有，乃归天道自然根本所有，那么人就无权仅凭自己的意志就此处置自己的生命；只有真正拥有它的根本所有权的天道自然，才拥有它的最终处置权限。人作为一个“借物而生者”，其实是必须对自己所借以生的身体，珍惜之，爱护之，不敢将之有丝毫的毁伤，更不敢将之胡乱的丢弃；等到天道自然赋予人身体使用权的最后期限时，将之完好无损地返还给天地，如此才算完成自己对天道自然所负有的根本人生责任与义务。

^① 俞樾曰：“天地之委形，谓天地所付属之形也。下三委字并同”（见氏著：《诸子平议》，北京：中华书局，1954年，第365页）。孙子，当作子孙。王叔岷曰：“‘孙子’当作‘子孙’，成疏可证。《阙误》引张君房本亦作‘子孙’”（见氏著：《庄子校诂》，北京：中华书局，2007年，第815页）。

四、结 语

若将庄子“尽年”的生命伦理，与《孝经》的“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”（《孝经·开宗明义章》）的“孝”之伦理进行比较可知，庄子与孔子虽然出于不同的理由，提出了两种看似不同的伦理主张，却具有“殊途同归”的效果：孔子乃基于人之身体或生命的所有权，不归自己所有，而归父母所有，故要求人们不将受之于父母的身体发肤，有任何毁伤；庄子则是基于人之身体或生命的所有权，不归自己所有，乃归天道自然根本所有，人应“尽其所受乎天”，故要求人们自然地穷尽天所赋予人之生命寿年。两位先哲据以提出自己生命伦理主张的理由虽各不相同，但他们都要求人们珍爱、保护自己的身体，不随意地毁伤作为人之生命存在基础的身体，都反对人们随意仅凭自己的意志就处置自己生命的行为。

在当下因遭遇各种心理危机而自杀日益严重的现代社会，庄子提出的“尽年”生命伦理，基于天赋我命，我负天责，即完成“尽其所受乎天”的人生根本责任，这对反对自杀及解决生命所有权争议等伦理难题具有重要的思想意义和现代价值，其丰富而深刻生命伦理思想义蕴值得进一步发掘和继承。

（责任编辑 李 巍）

《群书治要》编纂原则探述

——关于“贞观之治”政治伦理思想之特点

刘海天 李 萍

【摘要】《群书治要》是“贞观之治”重要的施政理论依据，编纂原则是窥其堂奥的要径。其编纂原则有三：一是“经世致用”，主要表现为以“儒家为纲领，诸子为补益”的宏观治国理念的阐述，凸显了“以人为本”“正己化人”的开明施政理念和“融合统一”的文化建设思路；二是“简要详明”，它反映了唐初革新南朝浮华文风的文化观念转向和对经典义理的严谨考究态度，以及编纂者删削古代文献、实现古为今用的文化自觉意识；三是“专注帝王之道”，“各全旧体”的独特体例增强了文本可读性，其对阅读对象的准确把握及“直言无隐”中所体现“元首肱股”的理想伦理形态，是贞观君臣共治天下的重要思想基础。这些特点均凸显了《群书治要》的辅政价值。

【关键词】《群书治要》；编纂原则；政治伦理；贞观之治

中图分类号：D691 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)02-0149-06

作者简介：刘海天，吉林四平人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系博士后，（深圳 518040）中共深圳市委党校博士后创新实践基地博士后；

李 萍，广东梅州人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授。

基金项目：2016 年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中国特色社会主义实践与主流意识形态建构研究”（16JJD710016）

“贞观之治”是值得关注的清明之世。贞观一朝从隋末丧乱走向“大治”，得益于贞观君臣对历史经验的孜孜务求。这其中，《群书治要》扮演了重要角色。因失传一千余年，《群书治要》于现代虽获关注^①，其政论价值尚未得到充分挖掘；而其内容虽包罗万象，编纂原则却有迹可循，是理解全书的关键。

一、直指经世致用

“本求治要，故以治要为名”^②《群书治要》的基本定位是阐述“治国理政的要点”。故“直指经世致用”为首要编纂原则。

① “该书得到了原中共中央政治局委员、中央书记处书记习仲勋的大力支持，并于2001年2月25日亲笔题词：古镜今鉴。”参见习兴泽：《〈群书治要〉的“博而要”》，《学习时报》2016年6月6日第A16版。

② 参见〔唐〕魏徵：《群书治要序》（以下简称《序》，并不做标注），载〔唐〕魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》，台北：世界书局，2011年，第13—14页。

（一）提挈治道大体

贞观初，李唐政权内忧外患基本解除，重心由军事征战转向内政修理。因自身理政经验不足^①，太宗亟待提高执政能力。学习“帝王学教材”当属直接有效的方式。^②

据魏徵看来，前朝帝王“时有撰述。并皆包括天地，牢笼群有。竞采浮艳之词，争驰迂诞之说。”（《序》）皆属“不务政业”“文胜于质”。而编纂“帝王学教材”，首先要回应新生政权执政的现实需求。以《论语治要》^③为例，其所录之文，就皆直指乎“用”，反映出编者注重大体、“简而易从”（《序》）的思路。为求直观，现对《论语治要》所录主题作一分类说明。详见下表：

表 1 《论语治要》涵盖主题及其章数

四大主题	二十三小主题	章数	合计章数
1. 论修治总则	(1) 论治国总原则	3	22
	(2) 论礼乐	6	
	(3) 论伦理道德	8	
	(4) 论君臣之道	5	
2. 论为君之道	(1) 论立志忧患	3	59
	(2) 论正己化人	7	
	(3) 论好学	5	
	(4) 论交友所好	3	
	(5) 论反省改过	13	
	(6) 论仁恕	9	
	(7) 论诚信	4	
	(8) 论言行	2	
	(9) 论谦卑	4	
	(10) 论有恒	4	
	(11) 论俭约	2	
	(12) 论理智明辨	3	
3. 论用人之道	(1) 论任贤	9	24
	(2) 论观人	10	
	(3) 论去谗	5	
4. 论治民之道	(1) 论教化	8	12
	(2) 论赋税	1	
	(3) 论法治	2	
	(4) 论军事	1	

① 太宗曾言“朕是达官子弟，少不学问，唯好弓马。至于起义，即有大功。既封为王，偏蒙宠爱。理道政术，都不留心，亦非所解。及为太子，初入东宫，思安天下，欲克己为理。”参见〔唐〕吴兢撰，谢保成集校：《贞观政要集校》卷6，《杜谗佞》，北京：中华书局，2003年，第346页。

② 《群书治要》成书于贞观五年，与唐初执政重点转移相契合。参见〔宋〕王溥撰：《修撰》，《唐会要》卷36，北京：中华书局，第651页。

③ 《论语治要》在《群书治要》目录中称“《论语》”，单独列出作为分析对象时，宜称“《论语治要》”以示区别。以下引《论语治要》之文字，皆见于《群书治要》第1册第107页上栏—116页下栏，均不作个别注释。

《论语治要》明确指向了政治伦理的三个主体：帝王、官吏和百姓，并对其伦理定位作出概述。其二十三小主题，已涵盖治国各领域相关的主要问题。而《论语治要》字量仅占《群书治要》的约百分之一，这就充分体现出“务乎政术，缀叙大略”“网罗治体，事非一目”（《序》）的编纂思路。

从章数对比看，“为君之道”“用人之道”“治民之道”约呈半数减少趋势，反映出“君为治本”的执政逻辑。“君子之德风，小人之德草”（《论语治要》）“君者，民之源也。源清则流清，源浊则流浊。”^①（《孙卿子治要》）在中央集权的政治体制下，“自上而下”的传导效应最具实效性。太宗曾提出“若安天下，必须先正其身。未有身正而影曲，上理而下乱者”^②。贞观朝前期君臣严于修身，是缘于对“政者，正也”为政之道的深刻体认。

（二）以儒家思想为纲宗

《群书治要》推重孔子儒学。其“经部”除“五经”外，还收录了《孝经》《论语》《孔子家语》三部反映孔子思想的文献；在“史部”及“子部”，“孔子”二字直接出现就达130余次。均凸显出孔子特殊地位。而《论语治要》中，政治方面的“为政以德”，经济方面的“节用而爱人，使民以时”，文化方面的“道之以德，齐之以礼”等思想，均代表着《群书治要》的基本观点，体现出以孔子儒家思想为本的价值取向。

《群书治要》率先采用了贞观年间确立的“四部分类法”——即以“经，史，子，集”四部分类标称官藏文献^③，这是历史上首次以官方形式确立以“经部”标称儒家经典的图书分类方法，体现出尊崇儒教的价值取向。《群书治要》又在此基础上更进一步——选录非同官藏文献的全文收录，其选录背后贯穿了一套价值取向明确的思想体系。

《群书治要》本指向解决“六籍纷纶，百家踳驳”（《序》）的问题，故可确定其绝非东拼西凑、思想驳杂的“大杂烩”。在诸子思想中，与儒家抵牾明显的应属商、韩法家思想。但观察《商君书治要》，仅收录了其29篇中的《六法》^④《修权》《定分》3篇的内容，总计约730字。讨论的问题包括法制因时损益，法制于吏治清廉、社会秩序的积极作用等；《韩子治要》则收录了《韩子》55篇中的《十过》《解老》《说难》等11篇的内容，总计约2350字，所涉主题包括慎好恶、定民业、制度建设等。就字数论，收录比例不高；就内容言，于儒家思想有补益而无相悖，明显体现出以儒家思想为本、诸子思想为枝干的特点，反映出兼收并蓄、有立有权的开放政治思维。

（三）价值理性的传达

作为一部立意“贻厥孙谋”（《序》）的帝王学教材，《群书治要》着重于讨论治世王道应有的价值取向。缘于对执政规律的把握宏观，其可在不同具体历史条件中发挥作用，实现善治。所谓“历史知识，贵乎鉴古而知今”^⑤，而“以古为鉴”之关键，即在于对一种不变之理念的把握。^⑥

《群书治要》着重传达理念而非制度设计，但贞观并不缺乏出色的政治制度。虽言唐朝承袭隋朝旧制，并无创制之需，但在同样的制度框架内，隋朝三十七年盛极而亡，贞观朝却迅速实现致治乃至开创盛世，不可否认是“人”的问题。

“人”“法”关系在《群书治要》中是重点讨论的问题。如“徒善不足以为政，徒法不能以自

① [唐]魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》第3册，第502页上栏。

② 参见《君道》，[唐]吴兢撰、谢保成集校：《贞观政要集校》卷1，《君道》，第11页。

③ “欧阳修曰：历代盛衰，文章与时高下，然其变态百出，不可穷极，何其多也。自汉以来，史官列其名氏篇第，以为六艺、七略，至唐始分为四类，曰经、史、子、集，以甲、乙、丙、丁为次，谓之四库书，亦曰四部书”。[北宋]司马光编著、[元]胡三省音注：《资治通鉴》第19册，北京：中华书局，2013年，第6217页。

④ 《六法》篇不见于现存《商君书》，当属古之佚文。

⑤ 钱穆：《国史大纲》上册，北京：商务印书馆，2010年，第2页。

⑥ 如钱宾四认为“政治制度断无二三十年而不变的……一项制度背后的原本精神所在，即此制度用意的主要处，则仍可不变。”（参见钱穆：《中国历代政治得失》，北京：九州出版社，2012年，第56页。）梁任公亦以为“具体的政治条件，是受时间空间限制的；抽象的政治原则，是不受时间空间限制的。”参见梁启超：《先秦政治思想史》，台北：中华书局，1962年，第2—3页。

行”^①（《孟子治要》），“贤人”与“善法”辩证统一，不可偏废。但相较而言，则更重贤人。这也是“法者，治之端也；君子者，法之源也。故有君子，则法虽省足以遍矣；无君子，则法虽具足以乱矣。”^②（《孙卿子治要》）所要传达的理念。此处之“君子”，是德才兼备的“善法”的制定者、执行者与改良者，故政权兴衰之根本在于能否择贤而任。

由“任贤致治”的逻辑出发，《群书治要》中对帝王职责也有所限定：即任贤和把握大局，而不预闻具体政务。所谓“明主好要而暗主好详。主好要则百事详，主好详则百事荒矣”^③（《孙卿子治要》），“本在于上，末在于下。要在于主，详在于臣”^④（《庄子治要》）也就是“不在其位，不谋其政”（《论语治要》）。“君总大体，不亲小务”，无疑是一种具有积极意义的政权开放理念。贞观朝运行良好的“三省六部制”，即可作此理论的诠释。

后人在评价《群书治要》的立意时认为，其“先明道之所以立，而后知政之所行”^⑤。对政治理论本质的理解是贯通古今、古镜今鉴的关键。《群书治要》对政治规律的准确把握，在两个世纪后日本皇室治理朝野的实际效果中亦得到印证。^⑥

二、推重笃实简约

《群书治要序》中指出：“六籍纷纶，百家踳驳。穷理尽性，则劳而少功。周览泛观，则博而寡要。故爰命臣等，采摭群书，翦截浮放，光昭训典。”指出了又一编撰原则。

（一）扭转南朝浮华文风

注重笃实简约，与太宗将门背景有一定关系。太宗未精于学，故不宜“周观泛览”与“穷理尽性”。战场重实效不重文饰，故其为学亦厌恶虚浮之言。“若事不师古，乱政害物，虽有词藻，终贻后代笑”^⑦。有鉴于南朝君主因沉湎辞藻而亡国，故太宗更尚质朴实用之文。《群书治要》亦整饬浮艳迂诞的文风，其于四部文献中未录“集部”即是一种体现。

此种导向，亦反映在太宗起用“文儒”^⑧的特点中——重吏能不尚文辞。从时代背景看，唐初迫切需要稳定政局，不同于盛世对文学的期待；从具体人物来看，则既与太宗文武兼修的执政风格有关，也与朝中文儒的个人背景有关。以魏徵为例，他虽通经史亦善属文，但作为寒微之士亲历隋末动乱与唐初政治斗争，故得文质并秀。此种文化取向亦在《群书治要》中得到体现。

（二）遵依经典原义

《群书治要》不仅要“经世致用”，而且要“简要详明”。以《论语》为例，其所记录的先秦口语已属精炼，但编者仍更作简省，可分两种情况，一是文字简省但文义不变，共计十一章。如：

樊迟（问仁。子曰：爱人。）问知。（子曰：知人。樊迟未达。）子曰：举直错诸枉，能使枉者直。樊迟退，见子夏曰：（乡也，吾见于夫子而问知。子曰：举直错诸枉，能使枉者直。）何谓也。

① [唐] 魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》第3册，第480页下栏。

② [唐] 魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》第3册，第501页下栏。

③ 同上，第490页下栏。

④ [唐] 魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》第1册，第109页上栏—下栏。

⑤ [日] 林敬信之撰：《校正〈群书治要〉序》，载[唐] 魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》第1册，第9—11页。

⑥ “我朝承和、贞观之间，致重雍熙之盛者，未必不因讲究此书之力。则凡君民、臣君者非所可忽也。”参见《校正〈群书治要〉序》。“谨考国史，承和、贞观之际，经筵屡讲此书。”参见[日] 细井德民：《刊〈群书治要〉考例》，载[唐] 魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》第1册《序》部分，第12页下栏。日本承和（834—848）、贞观（859—877）朝属于日本的平安时代。

⑦ [唐] 吴兢撰、谢保成集校：《贞观政要集校》卷7，《论文史》，第388页。

⑧ “文儒”于贞观时期所撰之《晋书》中已作专门称谓使用，指代博学多闻、思维缜密、经验丰富且深受帝王重视的贤良文人群体。如“汉祖勃兴，救焚拯溺，粗修礼律，未遑俎豆。逮于孝武，崇尚文儒。爰及东京，斯风不坠。”[唐] 房玄龄等撰：《晋书》第8册，北京：中华书局，1974年，第2345页。

子夏曰：（富哉言乎。）舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。（《颜渊》）^①

此章论知人善任。此处直切主题，在不改变整体文义的前提下，将无关重复文字悉皆删去。另有八章，亦循此法悉为删减。

另外一类，是删节后文义迁移，共计七章。一种是将不适于帝王的内容删去，一种是改变整章文义。如“孔子曰：见善如不及，见不善而探汤。（吾见其人矣，吾闻其语矣。隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语矣，未见其人也。）（《季氏》）”此章为孔子评价时人保留意见。编者取其精义，是“弃彼春华，采兹秋实”（《序》）编纂方法的具体写照。其截取有法，故无断章取义之嫌。这些截录起到“简而易从”（《序》）的阅读效果，是一种智慧。

“尊崇原义”是贞观初年的治学特点。贞观朝对中国传统经学发展的一大贡献，即是结束南北朝政治分裂导致的学出多门问题，为统一经学作《五经定本》与《五经正义》，有效推进文化统一。注重严谨考证、融合南北之说是当时文化政策的重要特征。魏徵时任“秘书监”掌管国家经籍校勘整理，这种严谨态度亦在《群书治要》得到体现。在保持原义基础上的删削，是深厚学养与主动加工整理古代文献、实现古为今用文化自觉的充分体现。

“世迁事变，时换势殊，不得不因物立则，视宜创制。”^②《群书治要》的“简要详明”与“经世致用”相呼应，实现了“提挈治道”的初衷。日本学者对此首肯，认为其“唯主治要，不事修辞。亦足以观魏氏经国之器，规模宏大，取舍之意，大非后世诸儒所及也”^③。

三、专注帝王之道

《群书治要》编纂的第三原则，为“专注帝王之道”。所谓“帝王学教材”，非他人不宜阅读，而是以指导帝王执政之需作为首要目标，相当于“量体裁衣”。

（一）“各全旧体”的独特体例

《群书治要》体例别具一格。作为一部专业性强且汇编成书的著作，此书常被误归入“类书”范畴。但如魏徵所言，其与《皇览》《华林遍略》非属同类。类书编纂重在“分类”，优点在于便于检索，缺点是“随方类聚，名目互显，首尾淆乱，文义断绝，寻究为难”（《序》）。而《群书治要》是“总立新名，各全旧体”（《序》），将收录内容依原书顺序编排，未做分类。这种编排方式更方便阅读。因一段文字常涉多个主题，每个主题可有多元理解，不同主题间亦存逻辑联系等情况，勉强分类会造成文义缺失，丧失“一事之中，羽毛咸尽”以及“见本知末，原始要终”（《序》）的阅读效果。

《群书治要》“总立新名，各全旧体”的编纂方式较为特别，即便同贞观朝其他几部传世的帝王学教材相较，也差异颇大。“各全旧体”在保证上下文相对完整的同时，又使得相似主题在全书的不同位置重复出现，起到反复提醒的作用。

（二）专注帝王之需

《论语治要》中许多关乎政治伦理的内容未得收录，应由于非直关帝王所需。兹举数例说明。

如论修身，有“子曰：士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”以此指导士人修身则极好，但帝王难有“耻恶衣恶”之状，故不必录。又论政德，“子曰：行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。”此言为官，与帝王职责并不相应，故未录。而“子路问政。子曰：先之，劳之。请益。曰：无倦。”帝王同样适用，故被选录。

① 为方便观察起见，将《论语》原文未被收录之文字以括号表示，下文亦如。

② [日]林敬信之撰：《校正〈群书治要〉序》，载[唐]魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》第1册，第9—11页。

③ 参见[日]细井德民：《刊〈群书治要〉考例》，载[唐]魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》第1册《序》部分，第12页下栏。

《群书治要》定位的读者群体甚为有限。服务对象范围的缩小，限制了此书的传播和影响力，但也增加了此书的针对性和实效性。

这些案例虽为“专务帝道”，但也关乎“采摭群书，翦截浮放”的编纂方法。据实而论，“经世致用”“笃实简约”“专务帝道”三种编撰原则是相辅相成的三位一体关系。

（三）“元首肱股”的政治伦理精神

《群书治要》缘起太宗，故应考虑其人特殊性。从军政综合能力看，太宗是难得的帝王。但其通过政变成为储君，反映出皇权继承“立嫡”与“立贤”的矛盾。

“玄武门之变”是一件不易评说的历史事件。虽自宋以降严斥其悖伦^①，但《群书治要》中，却并未反映出此类信息。可佐证者，即其中选录了诸多关乎孝悌的内容。不仅《论语》有“孝弟也者，其仁之本与”等章，《孝经》中亦收录了大段有关“孝治天下”的白文与批注，如“先之以敬让，而民不争”^②等。《礼记治要》有文武侍父尽孝的案例^③；《毛诗》则更为直接，注释“喻弟以敬事兄，兄以荣覆弟，恩义之显，亦炜炜然也”“人之恩亲，无如兄弟之最厚”“兄弟之相救于急难”^④等文字，直陈悌道。另外，与政变相关的“定嫡庶”主题也在《毛诗》《史记》《汉书》《三国志》《晏子》《政要论》等典籍中屡次出现。

编者对此未予回避，可见朝堂对此实无忌讳。考诸史实，太宗即位后以礼安葬建成、元吉^⑤，对调和安抚朝臣之心作用甚宏。君臣互信超越政变怨仇，成为贞观之治得以开创的重要人事基础。

当然，如魏徵所言，“引而申之，触类而长，盖亦言之者无罪，闻之者足以自戒”（《序》）。其温柔敦厚的讽谏作用，亦是“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语治要》）的理想君臣关系的折射。《群书治要》未受太宗影响而有所讳言，更凸显此书的辅政价值。

结 语

《礼记·学记》云：“建国君民，教学为先。”“贞观之治”的开创得益于贞观君臣对于历史经验的挖掘，而古籍阅读正是这种学习之风的直接体现。《群书治要》作为凝聚古代政论精华的帝王学教材，无疑在统一君臣思想方面发挥了重要作用。是故，该书对于理解贞观君臣的政治伦理思想，是不可或缺文献依据。

（责任编辑 李 巍）

① 司马光认为，“立嫡以长，礼之正也。然高祖所以有天下，皆太宗之功；隐太子以庸劣居其右，地嫌势逼，必不相容。向使高祖有文王之明，隐太子有泰伯之贤，太宗有子臧之节，则乱何自而生矣……推刃同气，貽讥千古，惜哉！”反映出宋代对伦理道德与忠孝观念的强调。参见〔北宋〕司马光编著、〔元〕胡三省音注：《资治通鉴》第19册，第6205—6206页。

② 〔唐〕魏徵、虞世南、褚亮、萧德言撰：《群书治要》第1册，第104页下栏。

③ 同上，第75页下栏—第76页上栏。

④ 同上，第32页上栏。

⑤ “太宗立，追封建成为息王，谥曰隐，以礼改葬，诏东宫旧臣皆会，帝于宜秋门哭之，以子福为后。十六年，追今赠。”参见《新唐书》第11册，第3544—3545页。

孔子之学：“道前定”而“行笃敬”

卢巧玲

【摘要】对于如何安顿自己的心灵，怎样立志起信，孔子尤重“志于道”“道前定”。“我欲仁，斯仁至矣”，人有“守死善道”之心，才有“行笃敬”的踏实努力。孔子“十有五而志于学”，追求“学行天下”，一生为“求道”努力。这在孔子弟子后学传述孔子学说，编辑《论语》时体现。《论语》体现的孔子之学、孔子的追求、孔子对待“人不知”的态度，都与孔子的人生主题相呼应。

【关键词】孔子；论语；志于道；学

中图分类号：B222.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）02-0155-06

作者简介：卢巧玲，山东平度人，历史学博士，（曲阜 273199）曲阜师范大学历史文化学院讲师、孔子研究院助理研究员。

基金项目：2015 年山东省社会科学规划研究项目“孔子施教与传统文化教育”（15CZXJ01）；2015 年孔子与山东文化强省战略协同创新中心科研创新项目“孔门教学与文德养成”（KZXT01YB01）

作为安立中国人生命的学问，孔子儒学特别强调立志起信与亲证悟入，树立并坚定正确的价值观念。社会要和谐，国家要安宁，人心要和顺，就要挺立价值与信仰，牢牢筑起道德的堤防。孔子儒家十分重视价值观的树立与培养，孔子就强调“士志于道”，希望“志于道，据于德，依于仁，游于艺”。他少年立志，一生求道，希望“学行天下”，这在《论语》等相关著作中也得到了体现或印证。

一、道前定则不穷

孔子思想来源于对现实的观察与思考，来源于他自己的人生体验。他自述自己的人生经历，说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”（《论语·为政》）从孔子明志、立身、求道的经历，可知无论人生经历怎样的阶段，立志、明志最为关键，最为重要。何谓“志”？朱熹曰：“心之所之谓之志。”^① 所志为何，意味着确定了自己的奋斗目标，明确了自己的奋斗方向，因而也就有了人生的方向标。立志对于人生的意义，诚如近人程树德先生引《反身录》所云：“志道则为道德之士，志艺则为技艺之人，故志不可不慎也，是以学莫先于辨志。”^②

孔子有自己的“道德经”，他说：“夫道者，所以明德也；德者，所以尊道也。是以非德，道不尊；非道，德不明。”（《孔子家语·王言解》）作为人生方向的“道”决定作为行为规范的“德”，有了正确的价值观，有了正确的信仰与价值判断，才会去思考做一个什么样的人，故《中庸》说

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 54 页。
② 程树德撰、程俊英、蒋见元点校：《论语集释》，北京：中华书局，1990 年，第 445 页。

“道前定则不穷”。有了正确的价值观，有了既定的价值取向，就确定了人的理想、信念、目标、方向。如果没有“道”，缺乏理想、信念，就没有了未来与希望。

君子应当志存高远，在担当与引领的层面发挥更为重要、更为关键的作用，故君子“谋道不谋食”“忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》）。孔子儒家在教授弟子“修齐治平”的君子之道、为政之道时，就特别强调志趣之大小，勉励弟子尽心求道，对于子夏“学稼”“学圃”之事，孔子斥之曰：“小人哉，樊须也！”（《论语·子路》）并明确指出“女为君子儒，无为小人儒”（《论语·雍也》），对此，朱熹《四书集注》引谢氏曰：“子夏文学虽有余，然意其远者大者或昧焉，故夫子语之以此。”^①同为儒者，其中亦存在人品高下、志趣大小之分，孔子设教希望弟子“学而优则仕”，能够有远大的志向与信念。

理解孔子儒学，就要在这样的“境界”与“格局”上去着眼，这恰如《论语·宪问》中两处谈论管仲时孔子以之为“仁”的记载：

子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”

子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。”

孔子认为，与管仲之“仁”相较，“树塞门”“有反坫”等无礼行为以及行事之“不义”皆是小的方面，正所谓“大德不逾闲，小德出入可也”（《论语·子张》）。与此一致，与洒扫、应对之类的“小节”相较，孔子更主张弟子追求“穷理、正心、修己、治人之道”^②。

人要立志，树立信念，更要信念坚定，要有“遁世不见知而不悔”（《中庸》）的执着。只有这样，才能落实到具体的行动，才能避免“半途而废”。其实，《中庸》之“至诚”之道，就是要人在正确的方向上努力坚守与坚持，此即所谓“择善固执”。方向明确才能道路坚定，《中庸》引孔子之言论证“中庸”之易“择”不易“守”，指出：“人皆曰：‘予知’，驱而纳诸罟获陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰：‘予知’，择乎中庸而不能期月守也。”不言而喻，能够“道前定”且始终“志”于此道并非易事，孔子也有“道不行，乘桴浮于海”（《论语·公冶长》）的思想，但孔子心怀大志，希望自己的思想学说能够为时代所认可、所行用，能够“学行天下”。

孔子关心天下，心系苍生。他希望看到人们价值观念符合道义，希望“道”的实现，对实现“明王之道”抱有深切的愿望。当然，孔子对当时的现实有着清晰的了解，曾言：“道之不行也，我知之矣。”（《中庸》）尽管如此，他仍然“知其不可而为之”，说：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”（《论语·子路》）这种“知其不可”却仍然“为之”的做法中，孔子信念之坚定可见一斑。

二、《论语》的“编者之心”

表面看来，《论语》以语录体展现孔子及其弟子言行，但其编纂目的却是保存“夫子本旨”，传承孔子思想。

孔子很早就开始收徒授学^③。在长期的教学交流过程中，孔门弟子有随时记录孔子之言的习惯，

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第88页。

② 同上，第1页。

③ 《左传》昭公二十年记载：琴张闻宗鲁死，将往吊之。仲尼曰：“齐豹之盗而孟縶之贼，女何吊焉？”钱穆先生说：“琴张乃孔子的弟子，殆在当时已从游。”而当时孔子年三十一，故孔子至晚三十一岁已经授徒设教。

如《孔子家语·七十二弟子解》中记载：

叔仲会，鲁人，字子期，少孔子五十岁。与孔琰年相比。每孺子之执笔记事于夫子，二人迭侍左右。

这段材料很清楚地说明，在孔子晚年教学过程中，有人专门记录其言论，这使得其言行的许多资料被保留下来。只是，这里有一个客观的事实，那就是孔子以后的人们在传述这些言论时，往往难以避免“各以巧意而为枝叶”（《孔子家语·后序》），因此，为保存“夫子本旨”，孔门弟子后学就会将“各自所记”“辑而论纂”，《论语》的编纂从而成为迫切的需要。

关于《论语》的作者及成书，《汉书·艺文志》中有明确记载：“《论语》者，孔子应答弟子、时人，及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。”可知，一方面，《论语》是孔门弟子对孔子言行资料的直接记载；另一方面，因为是不同弟子所记，侧重点不同，且所记数量可观，成书过程中必然有所拣选。这应该就是孔安国《孔子家语·后序》所说：“弟子取其正实而切事者，别出为《论语》。”一个“取”字，点出了《论语》成书问题的关键。

《论语》既是经过认真拣选的“正实而切事者”，那么可以推想，孔子逝世后，面对“儒道分散”“各得一体”，以及“各以巧意而为枝叶”之类的情形，需要有人出来主持整理孔子遗说，以孔子之“言”表达孔子之“意”。事实上，孔子去世后，其弟子后学面对孔子离开而留下的真空，非常怀念与他一起对答、交流、畅谈、论辩的时光或情形，渴望继续得到如同孔子生前一般的教诲，于是有人想到推举合适的人来讲学，就像孔子生前那样。

据《史记·仲尼弟子列传》记载，孔子去世后，子夏、子张、子游等人甚至有若“状似夫子”，曾经推举有若为“师”。对此，《孟子·滕文公上》也有记载：“昔者孔子没，……他日，子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之。”但他毕竟不是孔子，难以服众，因而受到责难与质疑。可见，有合适的人来主持或亲自结集孔子遗说，以表达孔子的思想与精神，是人们的殷切期待。

正如《韩非子》中所说，孔子以后，儒分为八，孔子后学的分化显然体现了人们传承“真孔子”的需要。谁是“真”孔子？谁来确定？只有孔子能确定自己，因此，用孔子的言论来表达孔子，才是最恰当的方式和方法。于是，《论语》的编纂不会是任意的材料堆砌，而无疑应当在用力去表达孔子的思想逻辑，以“编者之心”去努力靠近“孔子之心”。不言而喻，《论语》除了其“正实而切事”的特点，还会有其特定的选材标准、严密的内在逻辑。

关于《论语》的编纂者，学术界一直存有争议。其实，无论是谁，在孔子去世不久的当时，能够得到孔门后学的认可，担此重任，一定是对孔子的追求、主张都有着比较准确、全面的把握，且德高望重之人。经过深入分析思考，我们认为《论语》由子思主持完成的说法更为合理。^①

较之其他编纂者的猜测，子思身份特殊，孔子的嫡孙、曾子的学生，因此对孔子有着更深的了解，能够更好地把握孔子的思想及其追求。材料显示，子思应该堪当此任。

据《孔丛子·记问》载：

夫子闲居，喟然而叹。子思再拜请曰：“意子孙不修，将忝祖乎？美尧、舜之道，恨不及乎？”夫子曰：“尔孺子，安知吾志？”子思对曰：“伋于进膳，亟闻夫子之教：其父析薪，其子弗克负荷，是谓不肖。伋每思之，所以大恐而不懈也。”夫子忻然笑曰：“然乎，吾无忧矣。世不废业，其克昌

① 一方面，从《论语》中厚重的曾子言论可知，除了曾子门人，他人一般不会如此编辑；另一方面，在孔门后学严重分化的背景下，能够聚集这么多的材料，合理的推论只能是材料汇集后，由一人进行整理编订，而此人必定是曾子门人中地位尊隆之人，那么符合条件的只有子思。另外，《孔子家语》属于“孔氏家学”范畴，而其与《论语》“并时”的情况表明，二者的整理与编订者只能是子思。详见杨朝明：《新出竹书与〈论语〉成书问题再认识》，《中国哲学史》2003年第3期。

乎!”

孔子叹息,尚在年少的子思却能安慰乃祖之心,从而使孔子欣慰,可以推断,后来的子思一定会精心编辑孔子遗说,也确实能够更好地理解、把握孔子思想,并体现在《论语》的编纂之中。

三、“学而时习之”的追求

孔子的一生是求道的一生,对于他最为关切的问题,自然应该在整理孔子遗说时体现出来,并理所当然地出现在《论语》开宗明义的位置。而《论语》首篇首章“学而时习之”的理解,是把握孔子此追求的关键。可以说,“学而时习之”正是孔子一生的追求所在,也是我们全面把握《论语》全书乃至孔子思想的金钥匙。

对于《论语》开篇三句话,传统上一般认为是孔子在学习方法、交友、人不知三个方面的态度,而“学而时习之”翻译为“学习要经常去温习”,这在某种程度上是将孔门教学等同于古代小学教育,事实是否如此,此观点是否正确,应结合对孔子之学的整体把握才能做出正确判断。

孔子教学无疑是成功的,而“弟子三千,贤者七十二”的教学成就,主要得益于其“有教无类”的教育主张、“诲人不倦”的教学品格,但孔子的“有教无类”是有条件的,那就是弟子需要达到一定的年龄。^①

据文献记载,周代学制包括小学、大学两个阶段。《大戴礼记》载:“古者年八岁而出就外舍,学小艺焉,履小节焉;束发而就大学,学大艺焉,履大节焉。”(《大戴礼记·保傅》)可见,当时而言,孔子从事的是“大学”之教。因此,只有到了束脩之年,达到“成童志明”,才能够入孔门受教。

关于“大学”之教,朱熹《大学章句序》载:“及其十有五年,则自天子之元子、众子,以至公、卿、大夫、元士之适子,与凡民之俊秀,皆入大学,而教之以穷理、正心、修己、治人之道。”^②这里,朱熹对周代“大学”入学年龄、入学对象以及学习内容作了详细介绍,大学是为政之学,学习的是“穷理、正心、修己、治人”的道理,懂得如何修身、齐家、治国、平天下。

孔子杏坛设教,对弟子进行的正是君子之道、为政之道的培养。所以,按照传统对“学而时习之”的理解,对孔子之学的把握未免有失恰当。鉴于此,有学者回归经典,从孔子思想出发,提出“学而时习之”之“学”是名词,当译为“思想主张”,开篇三句话应该理解为:“如果我的学说被社会普遍接受,在社会实践加以应用,那不是很令人感到喜悦吗?即使不这样,有赞同我学说的人从远方而来,不也是很快乐吗?再退一步说,社会没采用,也没有人理解,但自己不怨愤恼怒,不也是有修养的君子吗?”这样的解读似乎更加符合孔子的人生追求,也更加准确地把握了《论语》编者的出发点与立足点。

其实,早已有学者做出了这样的理解,清人毛奇龄曾提出要将“学”字理解为名词,他在《四书改错》中提出:“错矣!学者,道术之总名。”程树德也持此观点,他在《论语集释·学而上》中指出:“‘学’字系名辞,《集注》解作动辞,毛氏讥之是也。”^③按照两位先生的解释,首章“学”字应该与“道”相近,做名词,理解为思想主张及对社会、人生的总体认识。

实际上,《论语》中曾多次将“学”字用做名词,如:

“吾十有五而志于学”(《论语·为政》)

① 《论语·述而》载:“自行束脩以上,吾未尝无诲焉。”对于其中的“束脩”,历来解读不尽相同,主要观点有两种:第一,干肉说;第二,束带修饰。我们从第二种观点,即孔子办学不分贵贱,但有年龄限制,只有束带修饰,到了一定年龄的人向我求学,我才“有教无类”、“诲人不倦”。

② [宋]朱熹:《四书章句集注》,第1页。

③ 程树德撰、程俊英、蒋见元点校:《论语集释》,第4页。

“士志于道”（《论语·里仁》）

“志于道”（《论语·述而》）

三处材料中，“学”“道”明显是同位语，作名词，意思均可说是“思想主张”。再如《论语·述而》篇中，“德之不修，学之不讲”之“学”亦作此用法。

其他文献典籍中将“学”字用做名词的情况也多有出现。如《礼记·学记》中载：

安其学而亲其师，乐其友而信其道。

因为安于他的学说才敬爱他作为自己的师长，因为赞同他的主张才和他成为好友。显然，“学”与“道”意义相同，作名词，意思是“思想学说”或“主张”。

再如被称为“孔子研究第一书”^①的《孔子家语》中记载，孔蔑与宓子贱入仕后，孔子曾先后问其为政之“得”与“亡”，孔蔑认为没有得到什么，却在三个方面有所失，因为公事繁忙，故“学”不得“习”，不得“明”；而宓子贱认为没有失去什么，在三个方面有所得，因为所“学”得“行”而“益明”。可见，二人关注的都是自己所学有没有得“习”、得“行”，有没有在实践中得到应用，且材料中孔子对此“学”与“习”是认可的，可知，这里对孔子之“学”与“习”的理解是恰当的，而且很明显，此处之“学”作名词，指“思想主张”，这可以说是“学而时习之”的最好注解。

另外，从文本来看，首篇首章三个分句层层递进，不能割裂。三个分句中，“说”“乐”“愠”都是表达内心感受，但却包含不同的情感层次，也就是说，三者所对应的“学而时习之”“有朋自远方来”“人不知”，对情绪的影响是不同的，而传统解读本身没有层次的差别，自然也不会带来不同的情感体验，这就使得前后的衔接过于生硬。若从孔子思想出发，从自己的思想学说处于“社会普遍接受”“志同道合之人”“没人理解”三种不同境遇时的心情来理解，则前后衔接更加顺理成章，内在统一，同时进一步证实了开篇“学”字作为名词“思想主张”的正确性与合理性。

“学而时习之”作为《论语》的开篇第一章，其重要地位不言而喻，这是孔子“志”之所在，也是其一生的追求所在，而将关于孔子的思想主张能够被社会接受作为首篇首章的主题，充分凸显了编者对孔子思想的把握。从文本角度而言，将开篇“学”字理解为名词“思想主张”，使三个分句连贯一致，前后衔接更加合理。

四、笃行善道的境界

有了“前定”的“道”，才会有实行的“笃”。就像真正的“知”一定落实在“行”上，“立志”与“笃行”是二位一体的。只有“志于道”才能“行笃敬”，“行笃敬”是“志于道”真真正正的落地、踏踏实实的表现。只有由“志学”而“笃行”的过程实现，人才能完成自身生命意义的提升，这就是笃行善道的人生境界。故《中庸》说：“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”

孔子志向明确，希望王道大行，实现仁政德治，这一点，在其生命最后的感慨与遗憾中也有充分体现。每个人在其生命的最后，即将撒手人寰的时刻，都会对自己的人生充满思考，孔子此时的话更是语重心长，不无遗憾。《孔子家语·终记解》记载，临终前七日，孔子一大早起来，就感慨泰山之颓、梁木之坏、哲人之萎，并在发出天下没有能够尊崇我学说的圣明君王的叹息后“七日而终”。“人之将死，其言也善”（《论语·泰伯》），作为知道自己将不久于人世的临别之语，孔子在感叹社会无道与“明王不兴”的同时，更是对自己思想主张最终未能被“有国者”接受并推行感到遗憾，而这恰恰说明了孔子的一生追求所在，及对自己理想信念的执着。

^① 杨朝明：《〈孔子家语〉的成书与可靠性研究》，载杨朝明、宋立林主编：《孔子家语通解》，济南：齐鲁书社，2009年，代前言第1页。关于《孔子家语》的可靠性及其学术价值与意义，杨先生在此文中有详细的考究论述。

正是在这样的理想信念下，孔子一生坚持不懈，一方面积极入仕，先后为鲁国“中都宰”“司空”“大司寇”；另一方面带领弟子周游列国，这种“政治流亡”似的人生经历，目标是寻找可栖之“木”，实现心中之“道”。这种矢志不渝的精神，在文献中多有记载，如面对长沮、桀溺等人“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”的质疑与不解，孔子毫不动摇，坚持认为：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（《论语·微子》）将传承中华文明、继承文武之道作为了自己的历史使命，充分传达了孔子为追求自己的政治理想矢志不渝的精神。

孔子对理想信念的追求是执着的、笃定的，却并非是盲目的，他对自己思想学说及其社会现实有着清晰的认识，当自己的“道”不能为天下容，孔子一方面“知其不可而为之”，同时能够“人不知而不愠”。如《孔子家语·在厄》篇记载，陈蔡被困，断粮七日，从者皆病，此时，除了孔子继续讲诵，弦歌不废，仍然保持乐观态度，弟子也纷纷陷入困惑，子路认为君子不应该陷入困厄，质疑老师不够仁德，不够睿智；子贡也提议老师将其主张的标准“少贬焉”。对此，孔子的态度是坚持自己，他认为决定自己主张能否被接受的，不是个人品质或者主张本身，而是时势。当然，这里孔子的坚守不是“愚顽不化”，而是一种“时”的思想，充分体现了他对自己所处时代及处境的深刻认识，所以他主张“修其道”以“求其容”，因为真正的君子不会因为自己的处境不同而改变自己的节操，即使身处困厄，也能乐在修身，坚持自己的追求。

这种坚守与开篇“人不知而不愠”的人生境界恰好一致，而首篇首章三句话也恰恰成为了孔子一生追求的真实写照。孔子“十五而志于学”，一生的追求就是“学行天下”，所以，如果自己的学说能够被“有国者”推而行之，被社会普遍接受，达成一生所愿，“不亦说乎”；退而言之，若不能为天下容，却并不孤单，仍有志同道合若“颜氏之子”者的理解与支持，孔子的一句“有是哉”道出了内心的喜悦，“不亦乐乎”；再退一步，“人不知”而“不愠”，这是孔子“君子”境界的充分展示，既有对自己学说的坚守，又有对自己所处时代的充分认知，进一步印证了孔子“学行天下”的追求及“行笃敬”的人生境界。

（责任编辑 李 巍）

生产总体辩证法与政治经济学批判	杨洪源	1
《共产党宣言》在台湾地区的传播和研究	张守奎	10
费尔巴哈感性哲学的再思考		
——兼论马克思与费尔巴哈的关系	谢 翱	23
论马克思《克罗茨纳赫笔记》中的思想转向		
——兼评拉宾的“交叉说”	王旭东	29
青年马克思伦理思想中的“为承认而斗争”的观点及其当下意义		
..... [英] 托尼·伯恩斯/著 张云凯/译 平川/校		37
试论新中国纪念活动中的肖像政治(1949-1956)	孟令蓉	48
改革开放以来我国意识形态传播的个案研究	童建军 刘亦芳	61
从“地理枢纽”到“革命枢纽”		
——新民主主义在新疆的传播及其历史意义	龙其鑫	71
斯宾诺莎的无神论问题:历史争论及其原因	黄启祥	80
论康德的崇高概念及其道德心理学疑难	董滨宇	90

海德格尔的形而上学及其特定政治时刻	
——以自由问题为核心的一个考察	王福生 99
海德格尔的康德解读能否成立?	
——对《康德书》的再考察	江午奇 李章印 109

“痛苦”的意味	
——“动物解放”的价值论剖析	孙亚君 119

道家政治哲学发微	郑 开 125
庄子“尽年”思想生命伦理义蕴发微	罗祥相 143

《群书治要》编纂原则探述	
——关于“贞观之治”政治伦理思想之特点	刘海天 李 萍 149
孔子之学：“道前定”而“行笃敬”	卢巧玲 155

The Dialectics of Total Production and the Critique of Political Economics	Yang Hongyuan	1
The Spread of and the Studies on <i>The Communist Manifesto</i> in Taiwan Area	Zhang Shoukui	10
Rethink Feuerbach’s Sensibility Philosophy: On the Relation Between Marx and Feuerbach	Xie Xuan	23
On Marx’s Transition in <i>Kreuznach Notebooks</i> ; With a Comment on Н. Лапин’s Hypothesis on the Writing Sequence between the <i>Kreuznach Notebooks</i> and <i>Critique of Hegel’s Philosophy of Right</i>	Wang Xudong	29
The Idea of the “Struggle for Recognition” in the Ethical Thought of the Young Marx and Its Relevance Today	Tony Burns Trans. Zhang Yunkai	37

An Analysis of the Political Meaning of the Politics of Portraits of The People’s Republic of China (1949 – 1956)	Meng Lingrong	48
A Case Study of the Evolution of the Communication of Socialist Ideology from the Reform and Opening Period	Tong Jianjun & Liu Yifang	61
From “Geographical Pivot” to “Revolutionary Pivot” : The Spread of New Democracy in Xinjiang and Its Historical Significance	Long Qixin	71

The Problem of Spinoza’s Atheism; Historical Debates and Their Causes	Huang Qixiang	80
On the Kantian Concept of the Sublime and the Complexities of his Moral Psychology	Dong Binyu	90

The Metaphysics of Heidegger and His Particular Political Moment; An Investigation into Freedom	Wang Fusheng	99
Is Heidegger’s Reading of Kant Tenable? ——Reexamining <i>Kant and the Problem of Metaphysics</i>	Jiang Wuqi & Li Zhangyin	109

The Implications of “Suffering” : An Analysis of the Axiology of “Animal Liberation”	Sun Yajun	119
---	-----------	-----

Taoist Political Philosophy: An Interpretive Exposition	Zheng Kai	125
A Bioethical Interpretation of Zhuang Zi’s “Last Out Your Years”	Luo Xiangxiang	143

On the Compilation Principles of <i>Qunshu Zhiyao</i>	Liu Haitian & Li Ping	149
The Thoughts of Confucius: “Set the Tao First” and “Then Act Firmly”	Lu Qiaoling	155