

# 公共阐释的范例：多数公认的法律正义观研究

张文喜

**【摘要】**在对解释学与法律研究的结合的可能意义的讨论中，对法律解释的研究促进了政治-法律的批判的发展，抛弃了对法律文本文学或文字关注。通过对法律的批判，也理解了普遍正义如何被多数（或“解释群体”）公认的法律正义所代替的法律解释（实践）过程。在阐释公共性的视角中，法律实践就是法律解释。准此，无处不在的正义被特定的“解释群体”做出决定的法理意义上的判断所代替。对于标榜民主却又不能表现“人民意志自觉的法律”之现代社会而言，存在与本质是分裂的。这是我们熟悉的马克思的观点，即现代社会中的人们必须使用他们的“公人”这一抽象概念或信仰的宗教来形成自己关于法律和正义的概念。

**【关键词】**多数的公认正义；法律；公共；阐释

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）03-0001-08

**作者简介：**张文喜，（北京 100872）中国人民大学哲学院教授、杰出学者特聘教授，长江学者特聘教授。

**基金项目：**中国人民大学科学研究基金预研及委托项目“社会正义下的马克思财产理论研究”

最近关于阐释问题的论争凸显出所谓的“阐释的公共性”问题：从语言就是社会而非私人的角度看，在解释人性、文化、社会和历史等相关问题的话题中，我们领会到整个话语体系乃是建立于有公共意义的阐释概念之上的。譬如，我们能否准确地说出我们希望说的话，我们能否准确地表达我们要表达的意思，等等，全都是关于阐释能否有公共意义的考量。因此，有些学者沉湎于将公共阐释的核心概念与学科建构结合起来的念头<sup>①</sup>。它吁求“中国学派的阐释学”的特点和风格。我认为，它有重要的学术意义。但是，阐释学被区分为中西两套语言，不过是约定俗成的区分。此种区分不是基于思想而是基于分类的需要。我的论点是，蔚为大观的人类文明传统好比是体积，而不是面积，更不是线和点。如果公共阐释论不是关注中西文明传统资源汇通，不是寻求公分母和他者的生活，那么阐释的“公共性”又如何想象呢？别的不说，被西方文教系统界定为“学科”的那些东西的“身份”与地位的问题，就是我们同时代人的共同问题。这意味着，若各个民族的生活可以按照其参差不齐的阐释形式分类思考，那么特定的阐释思想类型的优势，应超越民族的羁绊，同时，应将阐释学理论与实践与单门学科比如经济、政治、法律等解释相结合。

<sup>①</sup> 尤其是张江为代表的文学批评理论，重申了文学在阐释学研究中的重要地位。（参见张江：《公共阐释论纲》，《学术研究》2017年第6期；《“阐”“詮”辨——阐释公共性讨论之一》，《哲学研究》2017年第12期；《关于公共阐释的对话》，《学术月刊》2018年第5期；《“理”“性”辨》，《中国社会科学》2018年第9期；《“解”“释”辨》，《社会科学战线》2019年第1期，等等。）

## 一、正义：公共阐释的“诠释性”规定

公共阐释与人类生活密不可分。公共性内涵是人文社会科学学科的核心本质中不可或缺的，因为人文社会科学学科在二三百年前作为各自独立的学科出自道德科学<sup>①</sup>，为的是更好地增进人类的共同理解和改进社会状况。反之，这种关联于社会改进和人类进步的目的，产生于人文社会科学学科本性中的好的东西，是符合人类生活之社会的、公共的要求的东西。

但是，直到今天，关于人文社会科学学科的公共性内涵是什么的争议不仅没有终结，反而呈现出一幅各种学说自相矛盾的冲突的镜像。我们看到，将这幅矛盾镜像看作为“解释的”，有助于避免各个学科彼此纠缠纷扰的局面。进一步，按照一般的解释学“主题”的规定，公共性的内涵是从“人类言谈的统一性”这一设定出发的，它意味着若定位在话语即逻各斯所建之层面，人类只能用语言进行思考。但人类因为拥有符号逻辑、解释学、人类学、心理分析等互不一致的学科历程，与此相随，就可能给人文社会科学学科研究带来疑似无客观精神、无目的关联的境地。另一方面，假如我们业已承认人文社会科学学科的公共性，那么它们的公共性是什么？我们的回答是：我们穷尽一切解释的努力在于解决作为自由共同体的人的生活的现实实践问题。但如此规定公共性不是基于注重逻辑和语法的哲学传统，而是基于阐释学的理论实践。也就是说，我们需要创造出让这些公共性价值具体地被阐明的路径。

目前的紧要态势已然逼迫我们加强各学科体系自身的公共性内涵的阐释学理论实践，因为不同学科的公共性内涵的阐释是不完全相同的。学科分际之间阐释所力图实现的具体目标也是不完全相同的。我们首先发现，我们今天拥有诸如符号逻辑、解经学、人类学和心理分析等等，我们很可能把公共阐释问题仅仅领会为人类话语的统一性问题。可是，即使我们能把人类话语的归并领会为人文社会科学的规范公共价值的唯一路径，也只有在它们之间形成互相竞争的阐释所力图实现的目标中，才能发现它们之中有公共阐释这样的东西存在。而且在具体情势下，在诸学科互不一致的阐释目标中，我们所寻找的“真理”（统一），绝不是事先被给定的，而是源自我们思想解放的一项阐释任务。

承认了这点后，推动着阐释公共性运动的，就是对诸如“作为解释的法律”“作为解释的政治”等的吁求。其中，任何阐释都企图克服存在于主观阐释与客观阐释、一般阐释与个别化阐释之间的疏远和距离。通过克服这些距离，使我们作为社会存在认识到彼此，通过理解、解释、分析和改善根本的社会问题，力图促进对人类未来具有公信力的理论把握。就此而言，公共阐释不能压缩或归并为某种人类话语的（或某个共同语言圈子的）那种统一性活动。如果能给予公共阐释一个合适的意义，它实际上就是以多数人客观理解的可能性为前提的。或者是对这些理解的可能性进行符合正义原则的权衡而展开的活动。换言之，在某种承认社会伦理及实践合法性的意义上，阐释公共性绝非是作为一种“应该如此”的意愿存在，而是包含一种极强（即不容有歧义）的效力规定。因此，阐释公共性是一种当为的要求。无论是对知识可能性还是对道德可能性而言，没有实践指向的阐释，其公共价值都是值得怀疑的。尤为重要的是，阐释公共性必定在指向某个行动的实施之后才存在、并得以持续存在的可能。如果阐释的具体化、客观化的观点不能抵达某个共同体比如种族共同体（甚至更小的共同体，比如“同城人”）而发生效力，那么它一旦遇到任何一点不协调都必定会瓦解。就此而言，在

<sup>①</sup> “道德科学”（the moral science）被理解得十分广泛，可以说，它是“人文科学”“社会科学”的总称。德文所谓的“精神科学”（die Geisteswissenschaften），在消解了“从前作为‘美的艺术’的一个组成部分的那个状态上”，它将成为英语世界中所说的“社会科学”“人文科学”。现代科学在其起源中呈现了技术风格。（参见[德]马丁·海德格尔：《尼采》上卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第259页。）

“诠释性”的意识中，公共性阐释不是基于恣意和偶然而发生，而是根据“解释群体所共同认可的规则”而发生的。这些规则可能会对每一种人类意识发生效力，即便这些规则不能被简单等同于表面上的多数人的意见，它也必然遵循着一种有关人类共同生活的目的论解释而发生效力。如果我们不把人看作被欲望和冲动所支配的动物，也就不会忽视解释的任务以及解释的这个目的论特征。在对解释实践的要求上，不仅某个纯粹“假定的意思”必须让“现实的意思”先行，而且恰当的、适合行为特质的规则的尺度亦当取代个人主观的尺度。这也意味着，我们称之为公共阐释的趋向，就是那种得到客观领会的、相对多数人理解的趋向。

自阐释学开端起，诸学科在其发展中便要求融合社会和共同体不同方面的因素而作合乎事实的、与目的相符的解释。这无异于说，对于人间生活来说，正义被当作“解释的真理”来规定的，某个解释群体所共同认可的规则被确定为正义的规则。海德格尔评论尼采时指出，正义规定并非是从评价（比如善恶、是非）出发产生的，其本身就是尺规之效力<sup>①</sup>，因此，“尼采对善恶嗤之以鼻，但是他却一直对正义敬重有加”。而“彻底提升正义在尼采哲学中的位置”有助于领会那些有关人世善恶之形形色色的学说纷争<sup>②</sup>。

在此，海德格尔让我们看到，我们想知道什么是正义，在没有可靠依据（比如神、历史）的情况下，决定的作出只能以类似于正义即合法性那样的感受（譬如哲学家的感受）为基础。但显然，从哲学解释学上看，现实中的法之为法，不一定是正义的。若像尼采那样提升正义有利于废黜存在的罪与罚，那么，一般说来，这种提升就不是为了通过阐释学理论的实践价值来促进一套道德规范的证成。恰恰相反，它不受“价值”拘束。极而言之，在海德格尔式生存主义背景下，人类生活实际上在法伦理解释上是无计可施的。因此，对此情形，做出任何决定都只能是一种法伦理上的冒险（失序）：若有正义，正义就不是被发现，而是被尝试，被以一种试验性的方式加以实现。这听起来颇有后现代诸公的讽刺意味：哲学已处于边缘和崩塌的悬崖，而解释不妨大胆一些！解释不出来，就添加点什么。这当然是一个直接可能滑向虚无主义深渊的倡议。面对这个倡议，若我们无力正视解释的不确定性，或者从“不受拘限的冒险”中拒绝阐释学理论的实践，尤其是对于任何不充分理解的事，不作什么判断和决定，那我们必将走到历史屠宰刀之下。

而为了回应其中的虚无主义之克服的要求，这里隐藏在哲学中的另一个观点就冒出来了。这个观点认为，将哲学家的私人的“意见”看作“解释”是有助于克服虚无主义的，不仅如此，这种观点还与黑格尔客观精神之所谓的“世界历史是世界法庭的判决”意见勾连。但在此我们看到的却是，世界法庭这个东西，我们连一次都没有见过。若说历史本身就是世界法庭，我们一定说它是一种虚假的理性抽象。根据这个抽象，“祖先的罪过会报应在末代子孙身上”。对于革命的思想家来说，这个黑格尔著名的要求理所当然是不合逻辑的。实际上隐藏在黑格尔主义中的套话是：“如果这思想家没有在思想中深刻地意识到这一历史发展，他便无法正确思考，而且会自相矛盾。”<sup>③</sup>因此，对于革命思想家来说，世界法庭，不是现实地克服历史虚无主义的解释方案。看来，要辨析正义观念，先须澄清某种哲学观点，这种观点认为，能够落实阐释之公共范围的首先是由哲学来确定的，并说正是哲学认识了多数人接受的“正义”。我们认为，这种观点首先意味着两种相互冲突的观点——一种客观的观点和一种主观的观点——之间的对立，它未顾及用某种更全面的观点来扬弃这种对立的立场。

我们认为，在公共阐释的“主题”下，以“合法性”翻译“正义”是能方便地被用来批判虚无主义的一把尺子。对于法律阐释主义学者（比如德沃金）而言，公共阐释也是对具有多数公认力的

① 参见 [德] 马丁·海德格尔：《尼采》下卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第952页。

② 韩潮：《海德格尔与伦理学问题》，上海：同济大学出版社，2007年，第181页。

③ 参见 [德] 卡尔·施米特：《政治的浪漫派》，冯克利、刘锋译，上海：上海人民出版社，2004年，第207页。

正义观的阐释学理论的实践。公共阐释是在涉及法-伦理背景上以“解释群体所共同认可的规则”作为基础的。因此，“法律解释作为文学评论中的学术实践能够得到更好的理解”<sup>①</sup>。此外，如果我们思考某个具体的法律解释行为，比如说像法官判案，这里的关键问题是，所谓“公平”乃是“使每一个法律案件的个体化的东西凸显出来”，所谓“正义”则是“使每一个法律案件的普遍适用的东西昭示天下”。这两个方面作为公正地解决社会冲突的法律实践是“合二为一”<sup>②</sup>的。我们认为，这已经远远超出了对法律文本的考量范围。拎出法律，并非仅指法律。那形式的东西并非仅仅在法律中。它在一切秩序思维中。所以，我们有理由赋予“正义法”的理念作为公共阐释视角中的范例论分析的地位。

## 二、阐释学之“公共的”含义澄清

上述归基于阐释是社会的、公共的阐释的观点，应当说是由各门学科之各种视角所引起的。目前来看，学者们的主要兴趣是从文学评论范围内的文法解释和逻辑解释。比如，从某种想象中的通情达理之人的理解入手，探讨其中的公共规范以及与之相互纠缠的社会、政治问题的关系；或者从语言的结构总体性及意思和意思表示之间关系的争论入手，分析其中语义学之开放性、丰富性的意义理论。所谓的“解释学的兴起”或者说所谓的“日益增长的历史意识”，对康德式先验论者来说，其实可以看作解答如下问题：作为解释的基础，究竟应当以对表意人而言具有决定性的含义，还是以对另一个相对正在理解的人而言具有决定性的含义？如果两个人中的一个人知道，另一个人说话所指的意义与自己所理解的不一致，那应如何处理？在这里，是否也只应当以康德所谓的“普遍有效性的理性”和“无利害关系的愉悦”的要求——人们将此作为对“通情达理之人”标识——所赋予给语词的那个含义为标准？关于这些问题的讨论是无法穷尽的，就像对某些作品的解释是无法穷尽的那样。我们认为，“通情达理之人”也只能用某种一方当事人熟悉或者另一方当事人陌生的语言习惯而通情达理。正如加达默尔对“通情”和“达理”所作的更敏锐的反思时，他领略了有关一般解释学的局限。因为“自从解释学产生以来”，“我们所处理的是一种语言事件，是把一种语言翻译成另一种语言，因而也就是处理两种语言之间的关系”<sup>③</sup>。据此看来，要想在此研究领域取得成功，其首要条件是必须承认存在着某个无所不知的“前语言主体”，但这种观念已经受到普遍怀疑。所有的专家都在抱怨我们自古以来巴别塔式的语言混乱，抱怨各种流行的概念对公共领域理论的腐蚀和毒害。正因为如此，我们选择作为阐释公共性之解释范例即正义之法的规则，就发生了疑问。

首先应当注意的是，阐释学理论实践起初是从单门的学科，特别是神学和法律学中发展出来<sup>④</sup>。加达默尔认为，具有现实主义哲学立场的法律解释需要我们抛开对法律文本的文字关注。对此，我们注意到法的概念和功能：法律，也就是准则<sup>⑤</sup>，在这里显示出人与自然、人与神、人与人沟通时的秩序方式。就人而论，要以理性来辨明什么东西按照人的目的本然是正确的。当我们再次回到“法”一词的原初意义时，并非为祭起过时的宇宙论的目的观念。不仅如此，“法”这个词之所以能为我们

① 参见[英]伊恩·沃德：《法律与文学——可能性及研究视角》，刘星等译，北京：中国政法大学出版社，2017年，第55—57页。

② 参见[德]卡尔·拉伦茨：《法律行为解释之方法——兼论意思表示理论》，范雪飞等译，北京：法律出版社，2018年，第102页。

③ 参见[德]汉斯-格奥尔格·加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，上海：上海译文出版社，1994年，第97—99页。

④ 参见严平编选：《伽达默尔集》，邓安庆等译，上海：上海远东出版社，2003年，第49页。

⑤ “法”这个字眼是指存在于人类思维和行为所有的部门，如物理自然法则、伦理法则、道德法则、荣誉法则、国际交往法则、游戏规则等。立足于法的领地，法律是人类社会生活之良序和公正的艺术。从古希腊文中可见，“法”广义地说，秩序即为法的一种表现形式。

所用，因为它能显现出具体场域之空间结构的规章。如果人们考虑到其中的空间意义，这个词也会变得具体化且有向公共敞开之意。换言之，公共之为公共，它的词义本身在不同的语境中可以有多种理解，但它更与空间或场所关联；实际上，“公共”的反面，即“私独”。但是，应该立刻补充说，“私独”的观念特殊地曾经与历史上被冠以“公社”的含义挂搭。诸如此类。“公共”一词也可能被以便利于从与诸如“普世”“整齐划一”“共同”“共有”“共用”这些词的区别角度去理解。这些概念在使用中不断“跑起来”后，它才开始逐步明晰起来。当然，问题并不能通过诉诸术语的解释获得解决。对公共阐释概念之空间的强调存在着一种风险，即如果将此做非空间的异质要素即时间要素加以“纯化”的话，便会导向空间与时间对立的老套。正如我们在加达默尔等人那里所看到的，无论如何，伴随解释学的发展是更加强烈的历史意识的上升。在古老解释学传统那里，解释学本质上是时间意义上的神与有死者之间的交流。无疑，在最深层次上，这种交流从古典时代到现代更多是私人性而不是公共性的。但是，这种交流之于公共领域象征了公开性和毫不隐瞒。这就意味着严格说来，每个人自诩其所得是神圣启示并没有任何意义，当然更不必说，让其公之于众，就有死亡的可能，它在什么地方维持不下去呢？如果概言之，“理想的或绝对的‘固有’主体性的孤独还曾需要过指号以构成它与自我的固有关系的话”，那么所谓“内心话语”“自我对自我的交流”是不能发生的<sup>①</sup>。

其次，与“法律或立法”“命令与禁令”“公意或众意”以及其他近义概念相区分，我们所谓的“法”概念，从属于“具有多数人公认力的正义”概念，不仅对于我们的阐释公共性定义来说是纲领性的，而且对于经验社会领域规范研究所达致对法律事实的理解也有很大意义。或者更确切地说，对在社会生活中真正具有根本意义的正义问题的理解来说，情况更是如此。因为法律解释不允许对实质上相同的事物作不同对待，或对实质上不同的事物作相同对待。此处所说的“正义”，是指“形式正义”概念上的对称、无破缺的状态，就像人们谈论“普遍正义”时一样。就法律实践就是法律解释而言，“法”总是属于“边界意识”。所谓“法律面前人人平等”。这是处理公共生活却不能直接地公然采取人类差别主义的根本原因。从元法学的视角切近观之，边界解释之外无所谓正义与否。对我们今天这个无神的世俗思想界来说，这一法律解释状况无疑不是陈词滥调，而是令许多思想者震惊的基本事实。如果说“上帝的正义都是由他自己自由支配的”，那么正义并不像那些“假的追求者”所相信的那样是“靠性急得来的”<sup>②</sup>。

然而，事情的复杂之处在于，大多数把公共生活作为危机来思考的人显然都应该考虑到，“具有多数人公认力的正义观念”是如何被整合进现代国家之正义论体系，以致今天所谓民意合法性被沦落为一种政治斗争工具。这里，公共秩序成为新问题的新时代迹象已然显而易见。在虚假的民主政体中，若按照黑格尔的“理性的狡计”概念来看，所谓公开的“不断协商”不过是单纯追随公共舆论的任意波动而被蒙上公共性的幕布。更有甚者，在司法及政治决定方面，“不断协商”脱离不了利益政治或党派政治的干系。而代议制民主也许被唤作“不能没有秘密的政治”反倒更易于理解。这个问题换个角度来看，等于是说，这些方面也暴露出，整个解释学传统从属于对语义学和语文学的流行把握，完全陷落于历史的琐事了。

实际上，马克思也遇到过这样的情况：马克思认为，旧哲学只是停留在解释世界的学说当中。而我们只要像马克思那样承认旧哲学是“唯心主义”的狂妄。它已然“走火入魔”。一旦它以为可以将整个世界视为须按“自由的普遍哲学原则”（比如黑格尔所谓的“民族精神”“客观精神”）来改造的对象存在，在司法解释方面所需要的精细化的文学分析，就显得无关紧要了。从真正严格的权力批判的角度看，整个问题假如允许彻底理解的话，可作如下类比：哲学唯心主义者类似于一个能动的

① 参见[法]雅克·德里达：《声音与现象》，杜小真译，北京：商务印书馆，1999年，第52—62页。

② 参见[意]安贝托·艾柯等：《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第90页。

人，没有其他关切，只以绝对精神的把握来把握当前历史及时代征象。最终，我们可以发现，黑格尔主义者对历史这个屠宰场便可以毫无顾忌地发哲学之癫狂。照法律批判的观点，黑格尔主义者的错误在于他们所称之为“公共的”东西，其实意思就是指仰仗文化霸权而得以推广的“国家的”东西。对此，近年来许多关于正义论研究的学者（例如霍耐特）已经认识到，社会分析的正义论应有其独特的发展路径和历史。不仅如此，这种思路的多个例证现在应当要以“大地的法”<sup>①</sup>的眼光来进一步重审。

### 三、公正决定的标准：多数人公认的法正义观批判

法与习俗和道德一样，都是对人的行为的协调。而行为协调必然与一个命令和禁令的体系密切联系。这一点在新康德主义法哲学那里尤其明显地得到论证。这里，我想说的是，在法的背后，有个决定什么是法以及谁下达这个决定是正义的问题。追随霍布斯所谓的“决断论”，施米特曾指出，法秩序的终极根源在于一个主权者（权威或最高权力）的决定。在他看来，不管什么法律，而不仅仅成文法，只是一个无生命的字眼。因为一切具体案例都离不开“一个由个人性意志所支持的决定”<sup>②</sup>。问题是，如果有人读过施米特上述关于作为个人命令的法的论著，那么他就会问，究竟曾经有多少用最高之手在最高处一手强力实施的决定是完全正义的决定。还有，方法论上的思考必定还会提出这样的疑问，在普遍通过立法来调整社会关系的今天，有哪一种权力从头到尾完全是正义的，又有哪一主权者不认为自己的理由（比如出于个人的良知）是正当的呢？因此，毫不奇怪，具有怀疑观念的法哲学思考者也许早已不再关心正义的规范性内涵及实质内容，而是只专注于形式、程序，等等。

细而论之，公认的正义观念依然是停留在“可能的语义”的界定上进行的，即从尽可能多的人的法权感基础上进行的。即使与尽可能多的人的法权感相联系，法权感在本质上也是私人的、抽象的。它无法证明适用于为多数人所接受的决定也恰好在多数人的法权感中存在。反过来看，法权感中所体现的那种联合性意志不是出于单个人意志的总汇，而是出于非常现实的“合法性压力”。“据此自然一开始就给人造成了内心的矛盾，在一个心室给予了自私自利，在另一个心室给予了道德……这儿它倾向于自私自利，那儿它倾向于道德！”耶林称这种观点为“心理上的两院制”<sup>③</sup>。当然，我们同时还可以认为，如今，对将法视为个人命令的论点的一切尝试进行挑战，已经不是问题，我们很少听说过读者或法官可以任意解释法律的。而且，从遵从合法性的民主要求似乎可以得出结论：只有人民才有能力将正义权力的本质变为现实。诚然，问题仍然在于能否磨砺一种关乎具有多数公认力的正义观念的解释学锋芒。因为按照把“公共”理解为“尽可能向多数人公开”的观点来看，当我们主张正义问题应当奠基于尽可能广泛的民意时，同时也是指公正决定的标准应当以“解释群体所共同认可的规则”为基础。

在这里，我们就不难理解人们提出多数人合意的正义观念对于法律来说所具有的重要的实践意义。而且，有理由认为，是马克思首先指明了在“唯意志论”层面给出“由谁决定”的答案是错误的。马克思认为，它是造成某种法律解释纯粹从法理幻想出发的原因。如果我们要完全撇开各种不同法律行为之间的差别而只给它们确定一个公正决定的标准之解释，那么法律批判者不能忘记，“只有

① 在某种神学性格的法概念里，大地是绝对公正的。“在这里，人类共同生活的规则和场域得以彰显。无论是家庭、血缘、出身、地位、财产的种类和邻人的类型，还是人类权力和统治的形式，都变得公开且明显。”然而施米特倡言“大地的法”的意义当时还是远不充分的。它的实际功效似乎到21世纪才凸显，直到“生态文明”“人类命运共同体”“天下体系”等概念出场才完全铺展开来。（参见[德]卡尔·施米特：《大地的法》，刘毅等译，上海：上海人民出版社，2017年，第7页。）

② 参见[德]卡尔·施米特：《论法学思维的三种模式》，苏慧婕译，北京：中国法制出版社，2012年，第3页。

③ 参见[德]鲁道夫·冯·耶林：《法权感的产生》，王洪亮译，北京：商务印书馆，2016年，第16页。

当法律是人民意志的自觉表现，因而是同人民的意志一起产生并由人民的意志所创立的时候，才会有**确实的把握**，正确而毫无成见地确定某种伦理关系的**存在**已不再符合其本质的那些条件，做到既符合科学所达到的水平，又符合社会上已形成的观点”<sup>①</sup>。这段话出自马克思的《论离婚法草案》一文。这是马克思为批驳莱茵法学家和坚持普鲁士邦法的普鲁士法学家而写的。其意图不是要如同实证性法学那样以所谓公正、无偏私的对普鲁士邦法进行科学的解释，而是要从法律—政治批判的角度对那种统治者乐于向其臣民或公民发号施令的东西进行揭露。这种揭露的关键意义在于，当时大部分法学家不关心正义性方面的启蒙。实证性，其实是不反抗立法者的奴隶般意识的同义词。其中的关于对与正义或错与非正义的观念只能是从属于法学本身所演绎的“分别的”律法的结果。

基于此，历史法学派虽然承认法是人民精神的产物，但在对法律上的对与错、法律上的正义与非正义的研究中，它将法律解释的任务仅仅局限在纠正某个具体法律规则中的错误，或者纠正某个具体案件裁决中的错误。马克思认为，它的论据“是实证的，也就是说，是非批判的”<sup>②</sup>。这种方法对法律解释来说，法律最终成了抽象范畴运动的牺牲品。对于历史法学派来说，法学问题的使命似乎即在于探究例如意思与意思表示的关系、主观解释与客观解释的关系等问题。此外，这些努力的唯一成熟结果是教学上的，亦即从“语法”“逻辑”“历史”和“体系”等角度来探究具有公认力的法观念。在这种特殊意义上，马克思认为，法学仍然一如既往地缺乏“人民精神”。甚至连这种拘束于教学体系的意义也始终是有疑问的。此外，马克思把他们的著作看作是“奴才夏洛克”凭他所持的借据“来索要从人民胸口割下的每一磅肉”<sup>③</sup>。当时，马克思就已经看到，即使“像小学生一般地”学了流行于法学领域的权威著作，也没有使他“大大充实起来，不仅如此”他“还忽视了自然、艺术、整个世界”。从马克思法律激进批判的角度看，整个当时流行的法学思想将法本身合意过程引上理性的正义考量的轨道是充满矛盾的。而矛盾展开的方法，即法学的方法<sup>④</sup>。

所以，按照我们对马克思法哲学思想的这种解读，我们相信，马克思在早期思想中说的“表面的意思”是：法律应以“公认的”法理和公平原则调整互相对立的利益、应受处罚的行为受到公正的处罚、应对社会当中出现的各种法律问题予以公正的解决<sup>⑤</sup>。而与此相对的“真实的意思”却是：对于现代国家而言，具有决定意义的事实是，关于公认的正义的传统式学术定义，总是认为我们能够以系统的肯定性来确定特定法律规则的内容正义。但马克思认为，这是一种没有约束力的假设。如果我们将法学家和立法者视为代表人民的声音的人，那么他们就应当承担起探查法自身是否“依法”或“违法”的批判性任务。他们就不能只是对处在作为一个法学家关心之外，特别是身份与行帮的关心之外的东西加以抵制。所以，顺便说一句，我们不能将马克思对“人民的自觉意志表现者成为立法者”的讨论与那些同时代赞成解放的人所主张的“具有公认力的正义论”之传统论断混为一谈。

值得注意的是，这种混淆之所以成为问题，“首先出现的严重障碍同样是现有之物和应有之物的对立，这种对立是理想主义所固有的，是随后产生的无可救药的错误的划分的根源”<sup>⑥</sup>。在此，马克思的批判原则是：只有事物的本质才能决定一切伦理关系的存在。从法律行为解释的方法方面来说，这种存在与本质符合的原则是法律实践中产生的。重要的是要看到，比如，婚姻关系事实上是反映德国人民之间的关系。因此，“既不是立法者的任性，也不是私人的任性，而是只有事物的本质才能决

① 亦即所谓“符合社会上已形成的观点”。（参见《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第349页。）

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，第231页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第3页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第7—12页。

⑤ 这些观点是《关于林木盗窃法的辩论》一文的言外之意。马克思自己倒没有这么明确地将它们说出来，但是我们把它们总结出来了。（参见《马克思恩格斯全集》第1卷，第240—290页。）

⑥ 《马克思恩格斯全集》第47卷，第7页。

定，某一婚姻是否已经死亡；因为大家知道，宣告死亡取决于事实，而不取决于当事人的愿望。既然你们要求在确定肉体死亡时要有确凿的、无可辩驳的证据，那么，难道立法者不应该只是根据最无可怀疑的征象来确定伦理的死亡吗？”<sup>①</sup>由此可以了解马克思不仅用怀疑论摧毁了法的形而上学，从而为在德国接受唯物主义和合乎正义本质的哲学作了准备，而且他还证明正义不能从存在中衍生。他宣告了不久将来要开始存在的无神论社会的来临。这里真正本质重要的是，马克思对当时科学化的“学术规则”（法律文本）进行批判。那时，人们除了从中要对永恒正义这样的东西进行否定之外，还需要从中寻找一个肯定性的法之形而上学体系——一种古怪的只有法律专业人士才能明白而置普通人于千里之外的行话。在其“公认力的正义”的理想化的社会制度和政治制度中，马克思看到了文明规则的力量在法的源泉处如何消耗掉一切本质性的东西。

直接受教于马克思的恩格斯认为，公理的过度乐观的“胜利”“竟是一幅令人极度失望的讽刺画”<sup>②</sup>。只要国家存在着，这幅画就将持续地存在着。因此，人类的全部发展取决于对政治、宗教和国家的异化的扬弃。有鉴于此，我把马克思主义称为基于国家（或政治）消亡的正义论。但就当时著述的上下文来看，马克思究竟是赞成公认力的正义决定还是反对公认力的正义决定，这个问题似乎具有根本意义上的不确定性。马克思作为共产主义者而否定神的正义，是自然而然的。尽管如此，怎样读懂上述马克思所谓的“人民意志自觉的表现”之正义决定，仍然是困难的。因为他对“公共的人”“政治人”“公民”的态度与他对“私人的人”、“市民社会的独立个体”、私人化的“人”的态度的区别，给人留下他是以异化批判作为其法律批判（尽管不是全部）的重心的印象<sup>③</sup>。当然那种小写的、被国家统治的、私人化的“人”与“巨人”或“自由、平等”的“公共的人”是分裂的。作为人格化的结果，虽然两种人之间精神政治斗争是通过法制表现出来，但他们交战双方却不能通过法律正义来约束自己。实际上，群体解释把特定的解释群体（比如“犹太人”）从多数公认的法律正义中排挤出去了。“犹太人”是人类生存状况的组成部分，却不是国家确定的正义决定的决定性因素。因此，马克思得出结论说：“这个世界在它这些法律的范围内的运动，必然是法律的不断废除。”<sup>④</sup>

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第348页。

② 参见《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，2012年，第779页。

③ 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第45—46页。

④ 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，第46—53页。



# 从“科学的社会主义”到“批判的社会主义”

## ——重思伯恩施坦“修正”马克思主义的康德坐标

王时中

**【摘要】**伯恩施坦以康德哲学作为坐标，一方面批判“科学的社会主义”的科学性，认为“社会主义”不是“科学”；另一方面论证了“批判的社会主义”的正当性，认为“社会主义”应该成为“批判的科学”。伯恩施坦对马克思主义的“修正”，固然较为深刻地批判了当时马克思主义中的“空谈”与“推搪”倾向，但是，他既错失了康德批判哲学的整体精神，也没有真正理解唯物辩证法在马克思政治经济学批判中的地位与意义，因此，他“修正”马克思主义的努力并不成功。重新反思伯恩施坦“修正主义”的“康德哲学”坐标及其教训，对于深入“马克思主义与正义”的关系论题，也具有一定的借鉴意义。

**【关键词】**社会主义；批判的科学；康德；马克思

中图分类号：B516.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0009-08

**作者简介：**王时中，湖南宁乡人，哲学博士，(天津300350)南开大学哲学院教授。

**基金项目：**教育部人文社会科学项目“20世纪康德主义与马克思主义之间的互动关系研究”(18YJA720014)；中央高校基本科研业务费基金项目(63192601)

在马克思主义发展史上，伯恩施坦的“修正主义”标签广为人知。在20世纪下半叶，国内“斗私批修”的政治口号也使得“修正主义”这个名词进入国人的生活。时移世易，“修正主义”思潮今天似乎很难引起人们的理论兴趣与实践兴趣了。但国内学界对马克思主义与正义之间关系的讨论，却直接或间接地显示出伯恩施坦修正主义的当代回音。正如有论者深刻指出的，“‘马克思与正义’之争虽然发生在20世纪七八十年代，但这一问题所蕴含的理论问题，特别是唯物史观与正义的关系问题，早已存在于第二国际时期伯恩施坦与考茨基、梅林、普列汉诺夫等人关于伦理与唯物史观的关系的争论之中，并蕴含在马克思和恩格斯关于权利、正义和道德等的论述之中”<sup>①</sup>。由于伯恩施坦“修正主义”在当时德国社会民主党，乃至整个社会主义阵营产生了深远的影响，本文无法也无能详尽探讨修正主义的起源、内容与意义等论题，而只是以其对“科学的社会主义”的批评与对“批判的社会主义”的论证为视角，考察他修正马克思主义的“康德坐标”及其得失，以重新反思百年来围绕这个“坐标”所展开的理论纷争及其当代启示。

### 一、“科学的社会主义”批判：社会主义何以不是科学

一般来说，科学是建立在经验之上并逐渐积累起来的；在科学理论与研究的对象之间存在着不可

<sup>①</sup> 林进平：《马克思主义与正义——伯恩施坦与考茨基、梅林关于马克思主义与伦理道德的关系之争》，《毛泽东邓小平理论研究》2018年第9期。

还原的二重性，两者是在互相对待中逐步修正、发展的。但科学对现象的最终原因和所确定的最终结果持不可知的态度，因此也不承认自己体系的最后终结，而总是允许用新的事实来加以补充或纠正。依伯恩施坦的话来说，“对科学来说，除了认识的目的之外，不存在任何其他指导性的目的”<sup>①</sup>。

现在的问题是：如果将“社会主义”也理解成这种意义的“科学”，会出现什么样的后果呢？按照“科学的社会主义”的观点，资本主义社会的经济危机所导致的乃是世界历史性的危机，这种危机足以导致资本主义的全盘崩溃。“这个不可避免的巨大经济危机将扩展成一个囊括一切的社会危机，结果将是无产阶级作为当时唯一自觉的革命阶级而掌握政治统治，在这个阶级统治之下将按社会主义方向实现社会的全面改造。”当时的德国社会民主党正是将这种历史发展规律作为一种坚定的信念扎下了根：“这条发展道路是不可避免的自然法则，巨大的、囊括一切的经济危机是通往社会主义社会的必经之路。”<sup>②</sup>当时的人们一致认为，这个巨大的救世危机不可能是在遥远的未来。如果短时间不一致的话，也可以通过布朗基主义，即以暴动的方式，毕其功于一役，直接由现状“跃进”共产主义。这也是一条最稳妥、最短的道路，是指导人们从事科学研究的指南针。由此可见，这个意义上的“科学的社会主义”，乃是将马克思主义视为社会主义的顶峰，“仿佛在这方面所说的科学是某种已经十分圆满的、完成了的东西”<sup>③</sup>。

但伯恩施坦认为，一旦将“社会主义”视为这个意义上的纯粹科学，认为社会主义的内在必然性证据已经由“科学的社会主义”提供了，那么，就可能使得“社会主义”与“科学”之间的关系成为一个严峻的问题。因为社会主义作为“意志的事业”，恰恰缺失了成为科学判断的最主要条件，即“科学客观性”，而所谓证明“科学的社会主义”之经济学观点，乃是一个“此岸的观点”；作为社会主义的理想，却是一个“彼岸的观点”。一旦强行以科学的因果链条来看待作为“彼岸”的社会主义学说体系中的每一个原理，便会将社会主义发展过程中的每一个形式、每一个阶段视为社会主义论证链条之中的已经完成了的“环节”或者“节点”，这在实践中必然会带来不利的影响。

伯恩施坦认为自己是“依科学的方式证明科学的社会主义的严肃尝试”<sup>④</sup>。他这里所说的“科学”的方式，显然不是作为“不可知论”意义的科学，而是一个关于价值、道德与法权的“科学”。他声称：“我对于人们通常所理解的‘社会主义的最终目的’非常缺乏爱好和兴趣。这个目的无论是什么，对我来说都是微不足道的，运动就是一切。所谓运动，我所指的既是社会的总运动，即社会进步，也还是为促进这一进步而进行的政治上和经济上的宣传和组织工作。”<sup>⑤</sup>在他看来，作为“最终目的”的社会主义不会被纳入到科学的演进法则之中，因此，强调所谓的资本主义社会的即将崩溃，便是一件不可能的事情。因此，他主张对于社会民主党来说，应该做的或者长时期应该做的，“是在政治上把工人阶级组织起来和训练他们运用民主，为国内的一切适于提高工人阶级和在民主方向上改造国家制度的改革而斗争”<sup>⑥</sup>。因为他所理解的运动“既是巨大的、一般的社会发展，也是工人阶级特有的运动”<sup>⑦</sup>。

综上所述，伯恩施坦认为，马克思主义与“科学的社会主义”一样，并不全都是科学。“我并不认为社会主义的胜利要取决于它的‘内在的经济必然性’，不如说我认为给社会主义提供纯粹唯物主义的论证，既是不可能的，也是不必要的。”<sup>⑧</sup>这就意味着，他对“科学的社会主义”的批判，既摧毁了社会主义的科学性，也消解了唯物史观的科学性。

① 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，北京：中央编译出版社，2008年，第398页。

② 同上，第145、146页。

③ 同上，第181页。

④ 同上，第151页。

⑤ 同上，第155页。

⑥ 同上，第156页。

⑦ 同上，第436页。

⑧ 同上，第347页。

## 二、“批判的社会主义”论证：社会主义是“批判的科学”

在伯恩施坦看来，“社会主义”固然不是“科学”，但“社会主义”并不排斥“科学”，而能够与“科学”相得益彰，这至少有两个原因：首先，社会主义是作为一个上升阶级的运动，“它对现存事物的批评比任何其他政党或运动都更为自由，而批评的自由是科学认识的基本条件之一”<sup>①</sup>；其次，社会是一个有生机的、不断发展的机体，因此，先进的党或者阶级比任何其他阶级都关心认识的进步，社会主义学说也能够比任何别的学说更加满足科学性的要求。“社会主义固然像前面说过的那样始终是在一定程度上是一种意志的事业，但它并不是随心所欲的事业。为了达到所企求的目的，它需要关于社会机体的力量和联系、关于社会生活中的原因和结果的科学作为指南。”<sup>②</sup>

借用拉布里奥拉关于“批判的共产主义”的说法，伯恩施坦主张按照康德的批判精神，将社会主义理解为“批判的社会主义”。之所以要给出另一种社会主义的名称，是为了“防止对科学和社会主义之间的关系作一种错误的解释”<sup>③</sup>。由于“科学”是没有人称、没有倾向的，所以科学不属于任何的党或阶段；但“社会主义”是一种倾向，还是一种立场，因此决不能把自己限定在某一个已经确定的事物。如果需要继续保持“科学”的意义，那么只能是在“批判”的意义被理解为“要求和纲领”时才保持它的充分理由。伯恩施坦的这个主张不无道理，正如康德针对其所处时代的形而上学纷争，提出构造一个“理性法庭”，使之既能受理理性的合法性保障的请求，又能够按照理性的永恒不变的法则来处理一切无根据的非分要求<sup>④</sup>。这个意义上的“法庭”既是批判的，也是科学的。“批判，而且只有批判才含有能使形而上学成为科学的、经过充分研究和证实的整个方案，以至一切办法。”<sup>⑤</sup> 伯恩施坦也是在“批判的科学”的意义上将社会主义理解为“现代资本主义社会中认识了自己的阶级地位和本阶级任务的工人的社会要求和自然意向的总和”<sup>⑥</sup>，即从现实的需要所提炼出来的“精神总和、思想内容”。换言之，“社会主义”必须在批判的意义上才能同时真正成为科学的。

在伯恩施坦看来，与“科学的社会主义”相比，“批判的社会主义”至少有三种“观念力量”。第一种是“利益”，这是一种超乎职业部门利益之上的利益，即阶级的利益。伯恩施坦迫不及待地将其与伦理道德因素挂钩：“马克思社会主义所假定的利益，从一开始就具有了一种社会的或伦理的因素，在相当程度上不但是理智上的利益，而且是道德上的利益，因而它固有一种道德意义的观念性。”第二种是“认识”，但不是一般的认识能力，而是一种关于“国家、社会、经济、历史的一定的‘观念’”。所谓无产阶级的立场，并不是一种放之四海而皆准的观念，而只是一种比喻，“是实际事件在观念中的改写”<sup>⑦</sup>。第三种是“道德意识与法权观念”。伯恩施坦将其作为社会主义的观念内容，显然是冒着极大理论风险的。他自己也很清楚，马克思恩格斯从《共产党宣言》开始，就对道德与法权持否定态度，且马克思的社会主义也绝不是从伦理原则中推导出来的。但他坚持认为，马克思的《资本论》中也蕴含着一种“正义感”，“在价值概念中包含着一种道德因素，一种平等的观念和公平的观念”<sup>⑧</sup>。他特别引证了恩格斯的话：“外部世界对人的影响表现在人的头脑中，成为感觉、思想、动机、意志，总之，成为‘理想的意图’，并以这种形态变成‘理想的力量’。如果一个人只是由于他追求‘理想的意图’并承认‘理想的力量’对他的影响，就成了唯心主义者，那么，任何

① 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，第399页。

② 同上，第400页。

③ 同上，第401页。

④ [德]康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，“第一版序”第5页。

⑤ [德]康德：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，苗田译，北京：商务印书馆，1997年，第160—161页。

⑥ 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，第484页。

⑦ 同上，第181页。

⑧ 同上，第191页。

一个发育稍稍正常的人都是天生的唯心主义者了，怎么还会有唯物主义者了呢？”<sup>①</sup>

“空论”固然有着存在的价值，但一旦成为主义，就成为了“空想主义”。伯恩施坦区分了两种“空想主义”：一种是“为未来的餐馆开菜单”的空想，即脱离现实，仅对理想社会的单纯勾画与玄想；一种是在“资本主义”与“社会主义”划了界限之后，将资本主义社会视为“缝缝补补”与“苟且姑息”，认为其“彻底崩溃”是“指日可待”的，然后将社会主义视为短时期内可以达致的奇迹，即“最终胜利”，并假定两者之间有一个飞跃，而飞跃的支点就是“阶级斗争与经济发展”。伯恩施坦认为，这也是一种“空想主义”，虽然披上了“科学的社会主义”的外衣。

正是由于有“理想主义”的或者“空论因素”的存在，“社会主义”缺乏了自然科学意义上的、严格的科学证明，伯恩施坦因此将“社会主义”视为“批判的科学”。针对这种“批判的社会主义”被批评为“乌托邦”，他的回应是，这种“乌托邦”恰恰表明了“一种创造性幻想，即这样一种想象力，它依靠对现实力量和过程的敏锐洞察力的帮助，能够生机勃勃地想象，能够预先想到有重大意义的发现”<sup>②</sup>。

### 三、“批判的科学”何以可能：要 Kant 而不要 Cant

“Cant”在英文中的意思是“虚伪的口头禅”“黑话”“伪善之言”等。伯恩施坦借用这个与“Kant”谐音的英语词汇，来表示与康德的批判精神相对的“推搪”“空谈”与“虚伪的话语”：“它们或者出于不动脑筋的人云亦云，或者被人在自觉其虚伪性的情况下用来达到某种目的，不管所涉及的是宗教还是政治，是灰色的生命还是绿色的生命……它部分地以及变成纯粹属于习惯的东西，变成单纯的形式，以致再没有任何人会被它的空洞无物所欺骗，而对它进行斗争就等于闲得没事做去打麻将。”<sup>③</sup>

这种“Cant”在马克思主义理论中的表现，就是黑格尔辩证法的消极影响。伯恩施坦认为，马克思的社会主义深深地陷入了黑格尔辩证法的泥淖之中而不能自拔。“黑格尔辩证法是马克思学说中的叛卖性因素，是妨碍对事物进行任何推理正确的考察的陷阱。”<sup>④</sup>他固然肯定黑格尔辩证法对于科学的伟大功绩，也肯定辩证法的原理可以用来形象地说明“实在客体的关系和发展”，这种说明对于科学问题的表述有很大益处，确实曾经推动过重大的发现。但是，伯恩施坦坚定地认为，一旦根据辩证法的原理来演绎地预测发展，那么，任意构想的危险就开始出现，同时，“不管事物在现实中是什么样子，一旦我们离开了可以凭经验确认的事实的土地并且超越这些事实而思考，我们就要陷入派生概念的世界，而如果我们然后遵循黑格尔所提出的那个样子的辩证法规律，那么，我们就会不知不觉地进了‘概念的自我发展’的圈套。黑格尔的矛盾逻辑的巨大科学危险就在于此”<sup>⑤</sup>。事实上，当马克思以黑格尔的辩证法来研究现实的时候，产生了难以自圆其说的矛盾：在研究社会的经济结构时，一方面表现出非常细致的、同天才的勤奋相当的精确性，另一方面则令人难以相信地忽视明摆着的事实。于是，“以经济对于暴力的决定性影响为出发点的理论，却归结为对暴力的创造力量的奇迹信仰；在理论上把社会主义提高到科学，这一提高却又屡次为一切科学性的要求对于倾向的从属”<sup>⑥</sup>。一旦这样的矛盾无法通过理论的方式克服，马克思主义者就借助于暴力方式予以一揽子解决，于是，“无产阶级的恐怖主义被尊崇为奇妙的力量”<sup>⑦</sup>。这种“Cant”同时表现在《资本论》之不可能完成

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第232页。

② 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，第390页。

③ 同上，第335—336页。

④ 同上，第247页。

⑤ 同上，第241页。

⑥ 同上，第246页。

⑦ 同上，第252页。

上：“《资本论》尽管科学性很强，但归根结底是一部倾向性著作，而且是没有完成的。我认为没有完成的原因在于，科学性和倾向性之间的矛盾使这一任务对于马克思来说变得愈来愈困难了。从这方面来说，这部伟大著作的命运几乎是象征性的，并且无论如何是应得引以为戒的。”<sup>①</sup>

在伯恩施坦看来，正在这种黑格尔辩证法的 Cant 的掩盖下，在激进的黑格尔辩证法与布朗基主义之间，在经济决定论与暴力论之间，完全可以实现“无缝对接”。而对于主张社会改良与议会民主的伯恩施坦来说，要批判布朗基主义，就得对马克思主义进行“自我批判”，首先就是对其辩证法的批判。正是为了清除这种自我欺骗的空谈与纯粹的文字游戏，伯恩施坦求助于伟大的柯尼斯堡哲学家的“亡灵”，即借康德（Kant）来反对口头禅（Cant），而黑格尔辩证法正是这种口头禅的“藏身之所”。“社会民主党必须要有一个康德，他总有一天要十分苛刻地对传统的教义进行批判的审查和严厉的责备。”<sup>②</sup>

在康德（Kant）与空谈（Cant）的对立框架下，如果“社会主义”不再能视为一种自然科学意义上的“实然”规律，也不能视为黑格尔辩证法的唯物主义版本，而只能被视为是一种“学说”或者一种“运动”。暂且无论是“学说”还是“运动”，其中总是与一定的“理想主义的因素”结合在一起；或者是这一理想本身，或者是朝着这样一种理想发展的运动。“它是一种彼岸的东西……是一种应当发生的东西，是朝着应当发生的东西前进的运动。”<sup>③</sup> 在这里，如同休谟所谓的“事实”与“价值”的区分、康德所谓的“自然必然性”与“自由必然性”的区分一样，伯恩施坦主张在“作为知识体现者的科学”和“任何一种政治的、经济的和思辨的利益”之间，始终存在一种对立：“作为科学的社会主义诉诸认识，作为运动的社会主义把利益作为自己的最主要的动机。”<sup>④</sup> 这种对立的设置具有典型的康德哲学特征。

综上所述，伯恩施坦之所以能够从“科学的社会主义”拓展到“批判的社会主义”，其最主要的理论坐标正是康德哲学。他援引了康德在纯粹理性批判中对理性哲学的批判精神，将康德所谓的“形而上学作为科学如何可能的问题”拓展到“社会主义作为一门科学是如何可能的问题”。由于康德是在形而上学中确立科学的形而上学之建立的可能性的，即批判与科学是同一个过程的两个表现形式。伯恩施坦照此推理：“只要科学社会主义的名称中的‘科学的’这一概念正是按照‘批判的’意义被理解成要求、理解成社会主义向自己提出的一种要求，它表明科学的方法和认识对社会主义的愿望说来是一种指示方向的力量，那么这一名称对我来说就保持着它的全部理解。”<sup>⑤</sup> 由于他反对将“社会主义”作为一门自然科学意义上的真理，因此，社会主义当然不能被视为这种科学意义上的最终目的。

#### 四、“推进”还是“背叛”：伯恩施坦“修正主义”的失足

伯恩施坦的修正主义引起了社会民主党内甚至整个马克思主义阵营的极大争议，其《社会主义的前提与社会民主党的任务》被称为“修正主义”的“圣经”，他被称为“民主社会主义的鼻祖”。在各次党大会不断引爆的“改革还是革命”“修正的还是正统的”等争论，使伯恩施坦陷入层层漩涡。特别是俄国十月革命取得成功、西欧的社会革命失败之后，国际社会主义运动在理论上与实践上开始分裂，伯恩施坦的修正主义逐渐在西欧的社会主义政党中取得主流地位，更是成为理论的聚焦点。以下仅从三个方面对伯恩施坦“修正”马克思主义的“康德哲学坐标”予以评论。

① 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，第 207 页。

② 同上，第 358 页。

③ 同上，第 388 页。

④ 同上，第 389 页。

⑤ 《德国社会民主党关于伯恩施坦问题的争论》，北京：生活·读书·新知三联书店，1981 年，第 422 页。

首先，伯恩施坦以康德哲学为坐标，触及到马克思主义的理论与实践之间关系的重大课题。据他所说，“马克思恩格斯对于被他们承认的实际情况的变化和关于实际情况的更为正确的认识对于理论的表述方式和应用必然会起的反作用，只限于部分地略提一下，部分地只就个别论点作了肯定。即使在后一方面，他们也并不是没有矛盾的。他们把重新使理论获得统一性和重新建立理论同实践之间的统一性的任务，留给了他们的后继者”。这就意味着，哲学的创新与突破必须走出理论的独断论误区，重新构造理论与实践之间的互动关系，进而重新使理论获得统一性。从这个意义来说，只有人们对理论的缺陷和矛盾进行无情的清算的时候，这一任务才算解决。“换一句话来说，马克思主义理论的向前发展和改进必须从对它的批判开始。”<sup>①</sup>

但是，伯恩施坦所刻画出来的马克思的社会主义，是由一套从一个普遍原理出发、统摄特殊经验事实的演绎体系，这就错失了马克思主义的理论特征。正如有论者所言，“在这样的理解下，个别的行动都是被一个普遍的理论所规定的；而在理论内部，所有的个别理论也都是由一个普遍有效的全面历史理论所笼罩的……过去的现实已经预想决定了现在、一如现在的现实决定了未来：整个人类历史早在一开始就已完全决定了，现在活着的人，只不过是这个被决定了的关系的一个承担者而已。”<sup>②</sup>在伯恩施坦描绘的马克思主义中，理论宰制了实践，必然统摄了自由，唯物主义者似乎就是“不信神的加尔文教徒”<sup>③</sup>。于是，“马克思主义与正义的关系”课题，不过是一个虚假的问题：因为马克思主义中无法兼容人的自由与道德价值，因此需要彻底地予以重建。

我们知道，马克思所谓的必然性与自然法则，主要是指资本主义社会这个“特殊的对象的特殊的逻辑”，而决不能将其视为一个“普遍对象的普遍的逻辑”。伯恩施坦犯了错置“普遍性”与“特殊性”的谬误，因此他无法理解辩证法在马克思主义中的重要性。同时，在马克思的唯物主义改造之后，辩证法不仅仅是一种表述的方法，更是一种“自否定”的推进方法，即对现存事物的肯定理解中包含着对现存事物的否定的理解、必然灭亡的理解。这种方法既是批判的，也是辩证的。如果去除了辩证法，马克思也不过是一个普通的政治经济学家，遑论伟大的革命家与思想家了；没有了辩证法，马克思主义与正义的关系问题要么成为一个假问题，即无法从马克思主义中找到答案，要么成为一个旧问题，即不得不倒退到前马克思、甚至前康德的问题。20世纪以来英美学界在“去辩证法”的思维方式下研究“马克思主义与正义的关系”出现的诸多缺陷，已经引起有识者的警觉与反思<sup>④</sup>。

其次，伯恩施坦忽视了马克思对现实的资本主义的科学研究，他固然强调社会主义中“道德”“法权”与“理想”等“空论”的因素的积极意义，认为社会主义绝不是实然意义上的科学，“没有一种主义是科学，我们用主义所表示的是观点、倾向以及思想或要求的体系”<sup>⑤</sup>。但他以彼岸之名批判此岸的科学性，即以目的、空想等为名，消解此岸与彼岸之间、现实的资本主义批判与伦理的社会主义建设之间的界限，并厚“彼（岸）”薄“此（岸）”，实则是在现实与理想之间重新设置一道新的沟壑，“从资本主义的实践出发，不可能达到共产主义”<sup>⑥</sup>。因此，他得出“最终目的是微不足道的，而现实的运动就是一切”的结论就毫不奇怪了。一旦消解了“最终目的”，也就消解了马克思政治经济学的批判的意义，只能以“空想”的虚幻性统摄“此岸”的实在性，无产阶级革命的正当性便是一句空话，阶级斗争也就沦为“空谈”，马克思主义的伟大理想与价值追求更是成为无木之本、无水之源。

更重要的是，在当时的情势下，否定阶级斗争与科学社会主义的科学性，鼓吹调和、合法斗争的

① 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，第238页。

② 孙善豪：《批判与辩证》，台北：唐山出版社，2009年，第251页。

③ 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，第221页。

④ 参见林进平：《面向事实本身——反思“马克思与正义”问题的研究方法》，《马克思主义与现实》2013年第5期。

⑤ 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，第399页。

⑥ 孙善豪：《批判与辩证》，第256—257页。

观点，是一种投降主义的论调，有悖于社会民主党的初衷。伯恩施坦在给倍倍尔的信中承认：“你处在政治斗争之中，我离得很远，处于政治斗争之外。”<sup>①</sup> 李卜克内西说得对：科学的社会主义是德国社会民主党的信仰，“如果在一定程度上动摇了群众对我们学说的信仰，如果我们的党员们相信，我党不是唯一的为无产阶级的权利、自由和阶级利益斗争的党，如果别的党被看成与我们的党同样重要，那么我们党员就一定会士气沮丧，人民群众就会无所适从”<sup>②</sup>。作为一个学者，提出不同的理论观点无可厚非；但作为一位政党的领导人，必须将本党利益置于首位。由于历史的原因，德国的资本主义相对不如英美等国那样发达，德国的无产阶级却相对较为早熟，因此，如何协调其政党的利益与资产阶级国家之间的关系，是一个复杂的问题。伯恩施坦显然低估了其难度。李卜克内西明确指出，德国社会民主党有双重的使命，“它要完成在其他国家里已经由资产阶级完成的任务，此外还要实行伟大的社会变革。这一点伯恩施坦完全忽略了，我们不能刹车，不能倒退，我们必须前进”<sup>③</sup>。

再次，伯恩施坦深受新康德主义的马堡学派的代表人物朗格的影响，对康德批判哲学的整体精神理解得不够深入。他对“实然”与“应然”、“科学的社会主义”与“批判的社会主义”的区分固然意义深远，但掘开一道沟壑易，建起一座桥梁却难。如果说康德在“理论理性”与“实践理性”、“自然的因果性”与“自由的因果性”的二元区分之下，为科学的形而上学的建构确立了脚手架，更重要的是，康德还为沟通两者确立了定向标。这一点却长期以来被后来者有意或者无意地忽视，伯恩施坦也不例外。

在《判断力批判》中，康德指出“自由的领地”与“自然的领地”不能直接构成一体，因为“自然概念虽然在直观中设想它的对象，但不是作为自在之物本身，而只是作为现象；反之，自由概念在其客体中虽然设想出一个自在之物本身，但却不是在直观中设想的，因而双方没有一方能够获得有关自己的客体作为自在之物的理论知识”<sup>④</sup>。正由于超感官的领域是“知性”与“理性”概念之不能拥有理论认识的领地，而只是自由所创造的“实践的实在性”，因此，两者之间存在着“非对称性”。这个差异也可以视为伯恩施坦区分“科学的社会主义”与“批判的社会主义”的缘由与根据。

但是，康德并没有否认两者的沟通与统一是必要的，更是可能的。正如马克思也认为在批判资本主义与建构社会主义理想之间并不是截然断裂的，而是通过这个“之间”的位置为无产阶级的活动留下了宽广的空间。康德明确指出，“虽然在作为感官之物的自然概念领地和作为超感官之物的自由概念领地之间固定下来了一道不可估量的鸿沟，以至于从前者到后者（因而借助于理论的理论运用）根本不可能有任何过渡，好像这是两个各不相同的世界一样，前者不能对后者发生任何影响”，即两者的区分源于理论的有限性与实践的能动性之间的矛盾。但这个矛盾中蕴含着沟通的必要性与可能性：“也就是自由概念应当使通过它的规律所提出的目的在感官世界中成为现实；因而自然界也必须能够这样被设想，即至少它的形式的合规律性与依照自由规律可在它里面实现的那些目的的可能性相协调。”于是，理论层次之不可理解的“沟壑”，正是有赖于实践层次上自由的能动性贯通：“终归必须有自然界以之为基础的那个超感官之物与自由概念在实践上所包含的东西相统一的某种根据，关于这根据的概念虽然既没有在理论上也没有在实践上达到对这根据的认识，因而不拥有别的领地，但却仍然使按照一方的原则的思维方式向按照另一方的原则的思维方式的过渡成为可能。”<sup>⑤</sup> 换言之，正是由于“自由”具有独立开创出一条因果性的可能，因此，“自然因果性”与“自由因果性”的区分不仅没有以二元论的方式限制了人的自由，而是通过人的自由为人的活动留下了一个“空间”。

但马克思不同于康德的地方在于，他并没有停留于在对“自由”的泛泛之论，而是将自由的能

① 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，第209页。

② 《德国社会民主党关于伯恩施坦问题的争论》，第247页。

③ 同上，第248页。

④ [德]康德：《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2003年，第9页。

⑤ 同上，第10页。

动性诉诸于一个新的现实化力量即“无产阶级”。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，他在批判政治实践派与理论实践派的谬误后，明确指出要想越过哲学的障碍与现实的障碍，真正实现德国的解放，“毕其功于一役”，其唯一的可能性只能在于形成一个特殊的等级即无产阶级。这个新的阶级承担着双重的使命：一方面要将自己的哲学诉诸于实践，即将“精神的武器”转变为现实，从这个意义说，“德国的工人运动是德国古典哲学的继承者”<sup>①</sup>；另一方面要通过一种新的哲学，消灭掉自己的“无产阶级身份”，“德国人才会解放成为人”<sup>②</sup>。

从这个意义说，伯恩施坦没有从整体上理解康德哲学的批判精神，因此，他无法理解黑格尔对康德哲学的批判视角及其可能意义，自然更无法理解马克思主义哲学的实践特征，因而也不能理解“十月革命”的“创举”在马克思主义发展史上的重大理论意义与实践意义，而只是认为苏俄的无产阶级是“一个反叛的专政”，认为“布尔什维克的冒险是也在实际上是——或者迄今是——企图通过一系列专横行动而撇开必要的社会发展的一个重要阶段的尝试”<sup>③</sup>。因而，当他以粗暴的评论攻击列宁和布尔什维克的社会主义理论是“一种粗暴化了的马克思主义”，他们的政治学说是“对于野蛮暴力的创造力的过高估计”<sup>④</sup>时，引起了列宁的坚定反驳，就不令人惊讶了。

## 五、结 语

伯恩施坦被普鲁士政府驱逐出境之后，辗转来到英国，与恩格斯有着亲密的交往，但这段经历给他带来了双重后果：一方面，他与恩格斯的友谊，使得他与倍倍尔共同成为恩格斯的遗嘱执行人，并与考茨基一道成为恩格斯的理论接班人；另一方面，在英国的费边主义与德国新康德主义的双重影响之下，他开始鼓吹修正主义，并批评马克思主义，由马克思主义的权威诠释者，转变为马克思主义的第一个反叛者。如何评价伯恩施坦的理论形象，进而批判其对“科学的社会主义”的“修正”，至今依然是马克思主义发展史上的难题。本文仅梳理他的“康德坐标”，指出他不仅对这个坐标的理解存在着较大偏差，而且对于康德坐标与马克思主义哲学之间的差异，更是缺乏必要的反思，因此，他的“修正”并不成功。

伯恩施坦的理论终局也说明，在处理“马克思主义与正义的关系”的课题中，借助康德哲学的坐标，以彰显“实然”与“应然”、“事实”与“价值”的不可还原的二重性是一回事，而如何构造一个新的元素、进而以何种方式沟通二者，则是另外一个更为复杂的问题。以一百多年前伯恩施坦对马克思主义的“修正”路径为参照，我们不难发现，当前学界围绕“马克思主义与正义”之间关系的研究，还是停留在对马克思文本的“寻章摘句”阶段，远没有确立一个类似于康德哲学的研究坐标，遑论确立一条真正推进马克思主义政治哲学研究的有效进路。从这个意义来说，重思伯恩施坦“修正”马克思主义的康德坐标，对于走出“马克思主义与正义”关系的某些迷思，还是具有深远的借鉴意义的。

(责任编辑 巴 未)

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第258页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第16页。

③ 殷叙彝编：《伯恩施坦读本》，第499页。

④ 同上，第509页。



# 马克思恩格斯语境中的六种“实证主义”

李天保

**【摘要】**关于马克思恩格斯学说是否属于实证主义的争论，一般预设只有一种实证主义标准，即数理自然科学范式普遍推广应用的模式，从而导致争论长期陷入盲区。实际上马克思恩格斯文本中存在六种实证主义类型，数理科学范式普遍推广应用只是其中一种，既不是孔德的实证主义，更不是马克思恩格斯的实证主义。马克思恩格斯的实证主义是从英法的工业生产、政治斗争、社会主义和共产主义运动中提炼出“实践”一词，统一以黑格尔为代表的传统的形而上学精神和英法新兴的实证精神，从而形成的一种新的唯物主义。

**【关键词】**“实证”；实证主义；辩证法；唯物史观；实践

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0017-16

**作者简介：**李天保，广东湛江人，哲学博士，（湛江 524048）岭南师范学院法政学院讲师。

**基金项目：**岭南师范学院人文社会科学研究项目人才专项“马克思与孔德的实证思想比较研究”（ZW1903）

马克思恩格斯理论到底是一种实证的科学，还是一种和实证科学相对的哲学？对这一学说性质的判断，中外莫衷一是，分歧巨大。国外普列汉诺夫、德拉-沃尔佩以及国内倾向于苏联教科书解读体系的专家们一般认为马克思恩格斯理论是一种实证科学，而柯尔施、马尔库塞以及国内俞吾金、吴晓明等学者则倾向于反对把马克思恩格斯理论解读成一种实证主义。这一分歧，一方面说明马克思恩格斯学说作为应对西方哲学第三次危机的一种方案，即把实证科学和哲学结合起来从而取得革命性的复兴成果受到普遍的关注，另一方面也暗示这种统一理论内部存在紧张的关系，这种张力甚至可能导致马克思恩格斯理论的再次分裂。因此，这是一个非常重要的问题。马克思恩格斯理论是不是一种实证主义？如果是，是哪一种，不是哪一种？又和哪一种比较相近？以往对此问题的解决不力，主要原因在于局限在两种实证主义框架里讨论，但是马克思恩格斯语境中具有哲学意义的“实证主义”实际上共有六种，这一发现有望澄清这一长期的哲学争讼。

## 一、症结与澄清：只有一种“实证主义”？

在反对把马克思理解为实证主义的观点中，一般认为或潜在地认为实证主义只有一种，即把数学-物理等自然科学的研究范式推广到社会、历史、文化、哲学、宗教等领域，扼杀人的能动性、批判性、革命性和超越性，执行对现状的肯定和维护甚至对某种专制制度的辩护等意识形态功能，没有考虑到人的精神领域具有比物理物质领域更复杂的性质，所以这种推广是无效的、有害的。这是柯尔

施、马尔库塞等针对第二国际的马克思主义解释模式首先提出来的批判，俞吾金、吴晓明等在反思苏联教科书哲学体系浪潮中继其后。这种批判模式起到纠正苏联马克思主义解释体系的自然科学化倾向，广为哲学研究者所认同。问题在于，“实证主义”作为哲学史上的一大流派，至少有三代流变的历史，在未对实证主义作详尽考察的情况下，就笼统地把“实证主义”界定为数学-物理自然科学研究范式的普遍应用，这会带来许多问题。罔论“实证主义”各流派的学说是否得到真正的对待，就马克思恩格斯理论而言，如此笼统地定义“实证主义”会带来一个大问题：马克思恩格斯的理论性质应如何界定？到底是实证主义还是形而上学？马克思恩格斯反对把自己的理论定性为形而上学，肯定地归结为“实证主义”，但这又明显不是数学物理自然科学研究范式意义上的实证主义。在预设仅有一种“实证主义”模式中，这就是一个得不到解决的困局。

那么，“实证主义”是否有且只有一种？答案是否定的。且不说孔德、马赫、逻辑实证主义等三代实证主义流派之间的巨大差异，就马克思恩格斯文本而言，也不仅存在一种实证主义，而存在六种之多：1. 以数学-物理学为代表的自然科学体系、百科全书式的知识体系及其抽象原则、研究范式的普遍推广应用；2. 孔德的实证主义；3. 依赖外在权威、信仰而非人类自身理性的宗教与神学；4. 以实存为原则的、与理性辩证法批判相对的历史法学派；5. 黑格尔的唯心辩证法；6. 马克思恩格斯对自己理论的性质指称。

马克思恩格斯在哪些著作中、在何种意义上使用“实证”“实证主义”等术语？“实证”一词来源于拉丁语 *positivus*，法语为、德语、英语均为 *positive*。“实证主义”德语、法语均为 *positivism*，英语为 *positivism*。在本文所涉及的文本中，比如马克思与孔德的文本使用的都是该词及其变格。可以说，在这几国的语境中，此系术语不存在因翻译、近义词等混淆歧义而有使用上的干扰。该词还有“肯定的、积极的、正面的、实际的”等意思，一般与 *négative*（否定的、消极的）相对，有时也引申为与 *critique*（批判的、批评的）相对，不过在哲学中主要取其“实证”一义。作为哲学上的术语和一般含义有很大的区别，如果望文生义，认为孔德实证主义是完全拒斥否定和批判，并把他与马克思恩格斯的“批判”和“否定辩证法”相对立，那么这是一种把作为孔德哲学术语的“实证”等同于词典的解释乃至日常用语的简单化臆断。这在下文将展开阐述。

马克思恩格斯文本既在一般意义上使用过该词，也在哲学术语意义上使用过该词。在《资本论》中，*positive* 一词总是在和“消极的”相对的意义，作为“积极的”含义而使用，比如“积极的劳动”<sup>①</sup>、“贪欲的积极表现”<sup>②</sup>、“积极行动”<sup>③</sup>等。《〈黑格尔法哲学批判〉导言》和《黑格尔法哲学批判》也是在一般“积极的或肯定的”意义上使用该词，如“积极参加”<sup>④</sup>、“积极意义”<sup>⑤</sup>、“肯定地承认”<sup>⑥</sup>。这些都不是哲学意义上的用法，无需进一步探讨。

马克思恩格斯在哲学上使用该术语，一共可区分为五种实证主义，加上一种别名称呼的实证主义，一共六种。

第一种，以数学-物理学为代表的自然科学体系、百科全书式的知识体系及其抽象原则、研究范式的普遍应用。人类追求实证知识，自古希腊始，即有百科全书式的自然哲学。例如，马克思在《德意志意识形态》指出，以亚里士多德百科全书式的科学为代表的希腊人的实证哲学；马克思在其

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第83页。

② 同上，第276页。

③ 同上，第483页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第462页。

⑤ 同上，第464页。

⑥ 同上，第286页。

博士论文指出，德谟克利特认为哲学是真实的知识但是缺乏内容，对哲学的知识的不满足使得他要用经验的观察来获得实证知识，于是他游学半个世界，精通百科全书式的知识门类。至于近代，随着自然科学的兴起，“实证”一词几乎成为知识的根本性质。例如，马克思在《德意志意识形态》（全集第3卷，1960年版）的多处用法：1. “实证材料”意为“事实”（第32、471页）；2. “实证知识”指各种经验知识，尤其是经验历史（第190页）；3. 英国政治经济学家边沁、穆勒理论中具有实证的经济内容；理论是单纯地肯定事实，法国爱尔维修和霍尔巴赫缺乏实证内容，理论变成哲学体系；“实证内容”指经济内容，从经济关系角度分析（第482页）；4. “经验的自然科学和实证的知识”（全集第40卷第207页，1982年版），指由观察、实验而来的知识，包括物理学、伦理学、数学，百科全书式的各种科目、各种艺术。自然科学作为实证知识无可厚非，但看到自然科学的发展威力，从而将自然科学的抽象原则和研究范式推广到一切领域，包括道德、精神、心理领域，甚至连神的世界也被解释成一捆数字、一堆原子、一把重力，这恐怕会失准。这种模式，马克思恩格斯并不称之为“实证主义”，而是有针对性地提出一个批判性术语“机械唯物主义”，即上文提到的别名称呼的那种实证主义。机械唯物主义就是在《关于费尔巴哈的提纲》中被批判的，把事物、现实当作客体、直观来理解从而忽视人的能动性、精神性方面的旧唯物主义之一种，这种机械唯物主义把人解释成物、解释成机械结构和运动。

对这种实证主义的批判，主要集中在《神圣家族》。这里，马克思区分了三种唯物主义，最早的一种就是被他称为机械唯物主义的实证主义。马克思认为18世纪法国启蒙运动尤其是法国唯物主义，是基于现实的目的而展开的对政治、宗教、神学、17世纪形而上学及一切形而上学的斗争。法国发生在17、18世纪的哲学运动，在19世纪才在德国形成。被法国启蒙运动特别是18世纪法国唯物主义击败的17世纪形而上学，在19世纪德国思辨哲学特别是在黑格尔体系中得到了胜利的和富有内容的复辟。因此，德国兴起了法国已经结束的哲学运动。法国唯物主义同17世纪形而上学的对立，正是德国人同思辨形而上学进行斗争的哲学立场以及现成的思想资源。可见，理性反对宗教、神学、形而上学，向实证科学深化以及关注尘世的世界，是当时西方哲学运动的主题和时代精神，哲学大趋势是从想象的、思辨的、神秘的精神向实证精神转型（圣西门、孔德语）。马克思称这种精神为唯物主义，并将之分为三种，即“机械唯物主义”“理论上人道主义的唯物主义”“实践的唯物主义”。

首先，所谓机械唯物主义，是指发源于笛卡尔物理学的一种唯物主义。它认为物质具有独立的创造力，机械运动是物质的生命表现，物质是物理学范围的唯一实体，是存在和认识的唯一依据。其代表有医师勒卢阿、医师卡巴尼斯、医师拉美特利、霍布斯，主要观点认为“灵魂是肉体的样态，思想是机械运动”，把几何学看作是科学的圭臬。其成就主要体现在机械的自然科学研究中。至于对人的认识，马克思说“唯物主义变得敌视人了”<sup>①</sup>。这是一种片面的唯物主义，对人的把握停留在“几何学家的抽象的感性”层面。圣西门以牛顿力学解释宇宙万物，也属于此类。但圣西门的助手、学生孔德反而不是，他和马克思一样明确反对把数学—物理学等自然科学研究方法普遍推广到社会、历史、道德、精神领域，他们都超越了机械唯物主义的水平<sup>②</sup>。其次，“理论上人道主义的唯物主义”和“机械唯物主义”的相同之处，在于承认感性是一切知识的源泉，运动是物质的第一特性；不同之处在于，“人道主义的唯物主义”不是把机械运动看作是物质运动的标准形式，而是把物质的倾向、生命力、紧张等活生生的本质的力量看作是首要的运动形式，并因此形成各物质的个性和差异。

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第164页。

② 关于孔德和圣西门的实证思想的关系，参见李天保：《孔德在实证思想上对圣西门的三个超越》，《山东社会科学》2016年第11期。

这种唯物主义带有人道主义的特性，能够恰当地理解人的物质性存在不仅是一种机械运动，更是一种有生命的本质动作。马克思评论说：“物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑。”<sup>①</sup> 其代表有培根、洛克、孔狄亚克、爱尔维修（尽管他的部分观点亦可归在机械唯物主义类），主要贡献是论证知识和观念起源于感性世界的原则。这个原则批判了宗教、神学和形而上学，为人重新理解自己和世界提供了依据。根据马克思在文中的判断，费尔巴哈也属于此类。最后，“实践的唯物主义”即社会主义和共产主义，它不仅是一种理论，更是一种实践，因此是实践的理论 and 理论的实践。它发源于人道主义的唯物主义，是其理论原则的进一步应用发展。从上述分类可以看出，马克思对机械唯物主义的历史功绩是肯定的，对其理论的哲学深度和时代发展是批判的，但认同后两种唯物主义，此时的马克思尚未批判费尔巴哈。

从实证主义与形而上学对立的角度看，马克思无疑反形而上学，而属于实证主义阵营。他认为17世纪以笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎等人为代表的形而上学，还包含了数学、物理学等科学与世俗的内容；18世纪初，“实证科学脱离了形而上学，给自己划定了单独的活动范围”<sup>②</sup>；从此，实在的本质和尘世的事物越来越在实证科学中受到人们的关注，而形而上学只剩下想象的本质和神灵的事物。诞生于这一哲学斗争的法国唯物主义有两个源头：一是笛卡尔，发展成为机械唯物主义，主要贡献在于促进自然科学这种实证科学的繁荣；一是洛克，直接导向社会主义。“而法国和英国的社会主义和共产主义则在实践方面体现了这种唯物主义。”<sup>③</sup> 19世纪的德国形而上学，将永远屈服于以费尔巴哈理论为代表的人道主义的唯物主义，以及以法国和英国社会主义和共产主义为代表的实践的唯物主义。马克思认同实证科学潮流，其学说性质和人道唯物主义、英法实践的唯物主义乃是同道。

马克思学说和第一种实证主义，即数学-物理学等自然科学研究范式普遍推广应用的机械唯物主义的关系是非常明确的。他认可自然科学在其单独领域的独立意义，但对范式推广，一方面认可这一推广的哲学模式的历史功绩和源头意义，另一方面批评该哲学模式机械、敌视人、缺乏高度、落后于时代。马克思的学说具有自然科学的某种唯物精神，但是本质上却不属于这一机械唯物主义流派。如何既区别于机械唯物主义，又将自然科学的研究精神统一于一切领域，乃是马克思恩格斯学说取得革命性意义的关键。如果说“实证主义”就是指机械唯物主义，那么马克思恩格斯学说当然不是“实证主义”。第二国际、苏联教科书解释模式有明显的倾向于机械唯物主义的嫌疑，对此进行批判，符合马克思恩格斯理论要求。但是问题在于，仅仅将机械唯物主义充当实证主义的唯一理论、精神，就会造成对各种实证主义的误判，从而难以定位马克思恩格斯理论性质以及其和实证主义的关系。

**第二种实证主义指孔德的实证主义。**马克思在1866年7月7日给恩格斯的信中提到，孔德去世至今将近十年，实证主义运动正热火朝天，所以他开始研究孔德。研究过程不得而知，给出结论是，实证主义出现于1832年，其影响力建立在其体系的包罗万象的迷惑性上，思想是肤浅的、腐朽的。恩格斯在1895年1月24日致斐迪南·滕尼斯的信中认为，孔德只是把圣西门的思想庸俗体系化。笔者对马克思恩格斯的说法提出了异议并论证认为，孔德实证主义基本思想的形成在1822年，他的体系不是抄袭和体系化圣西门的，而是和圣西门共同探讨发展的，在合作期间已经部分地区别于圣西门并最终超越圣西门。马克思恩格斯对孔德的论断其实是被圣西门学派蒙蔽的一个误判。真实情况是马克思恩格斯通过圣西门学派而受孔德实证主义的影响<sup>④</sup>。

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第163页。

② 同上，第161页。

③ 同上，第160页。

④ 参见李天保：《反思马克思恩格斯对孔德的两个论断》，《广西大学学报》2016年第3期。

从马克思恩格斯文本中对孔德的寥寥数语评论看，他们对孔德持完全否定的态度，但并没有给出其论断的支撑材料。这就给人一种印象，以为马克思恩格斯批判孔德实证主义就像批判机械唯物主义一样。实际上，马克思恩格斯从来没有论述过孔德的实证主义和机械唯物主义的关系，把孔德实证主义简单归结为机械唯物主义来对待，实是一种臆断。以笔者可以把握的研究来看，圣西门是典型的机械唯物主义，孔德反而因克服了机械唯物主义而超越了圣西门的实证思想。孔德的贡献在于：1. 界定实证的一般方法论和实证政治学自身的方法论；2. 发展了世俗历史理论和文明概念；3. 为政治学（社会学）实证化奠定了基础。因而，孔德不但没有比圣西门离马克思恩格斯更远，反而更加接近马克思恩格斯的思想。这一点不但后来的普列汉诺夫没有发现，就连马克思恩格斯本人也没有觉察到，因而造成迄今盛行的谬论，即把孔德当作比圣西门更低一个层次的机械唯物主义的实证主义<sup>①</sup>。

至于孔德实证主义和马克思恩格斯的学说关系，是一个颇具难度的学术任务，须另外展开研究。如果说实证主义就是指孔德的学说，那么无论马克思恩格斯学说性质与孔德有几分相同，其终究不是孔德。但是，马克思恩格斯学说不是孔德实证主义，并不等于马克思恩格斯学说不能是某种实证主义。

## 二、实证的另一面：宗教、神学、形而上学、法学派及黑格尔辩证法之实证主义

前面两种实证主义是和自然科学、经验原则紧密相关的，但并非所有的实证主义都如此，有一类完全脱离自然科学经验原则，甚至反对人类整个理性的宗教、神学、形而上学也号称“实证主义”。这就是上文提到的第三种“实证主义”，即依赖外在权威、信仰而非人类自身理性的宗教与神学构成的“实证主义”。

最初把“实证”和宗教、神学联系在一起的是黑格尔。青年黑格尔在其《基督教的实证性》文稿中，把实证性看作是现代性批判的关键词，认为基督教进入现代已经从原始的道德宗教转变为实证宗教。原始基督教中，耶稣只是一位道德教师，强调人的理性、尊严和自由在宗教中不可或缺地位，但后来的奇迹说、十二门徒、教派、国家等因素改变了原始基督教的性质，使其成为实证的宗教。“实证的宗教（A positive religion）是这样一种宗教，它奠基于权威（authority）之上。从道德上看，它完全地或至少是不完全地漠视人的价值。”<sup>②</sup> 依靠外在的权威而和人的理性、尊严、自由相对立的性质被定义为实证性。在黑格尔看来，实证性不仅仅限于现代基督教，还适用于整个现代性批判。“由于任何东西都可能由于对自由的压制而处于被强制的状态下，因而任何教义、任何原则都可能变成实证的。”<sup>③</sup>

根据黑格尔的说法，这种“实证主义”的产生及流变是：启蒙运动借助科学造成一个凌驾于个体的强大的社会实体、一种可感事物的世界，人类主体成为精神的主宰，但对个体自我精神是压抑的，导致自我意识的空洞和卑贱，这是现实异化的一个方面；人的精神只实现了一半，另外一半却须在宗教信仰中求得确证，这是现实异化的另一方面。黑格尔认为，宗教和科学的对立、知识和信仰的分离是对人的主体性把握不到位所致；启蒙派哲学家如康德、费希特等把知性、反思当作理性，对宗教的理解停留在知性的层面，导致人对宗教绝对主体的生分；相反，雅各比、施莱尔马赫等改革派神学家通过情感和直观的方式来接近上帝，反而使上帝在理性上远离于人。这两派导致人的主体性和上

① 参见李天保：《孔德在实证思想上对圣西门的三个超越》，《山东社会科学》2016年第11期。

② G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, trans. by T. M. Knox, Chicago: The University of Chicago Press, 1948, p. 71.

③ *Ibid.*, pp. 171-172.

帝的主体性的分离，没有通过理性而统一起来，黑格尔认为二者本质上都是实证宗教，即“凡是仅凭个人的权威和杰出行为而曲线求全的伦理，仅凭权威而没有将人类价值融入道德的宗教，都是实证的”<sup>①</sup>。可见，第三种“实证主义”主要是指将人的主体性和上帝的主体性在理性上分离的宗教和神学，以及类似的以外在权威、信仰、或以内在的知性、感性等片面信念为原则的哲学。

马克思恩格斯文本中对这种实证主义的论述，甚至比前面两种还早。博士论文时期，马克思在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》笔记五论述柏拉图哲学时，认为柏拉图哲学用了神话和寓言的形式来阐述他的哲学认识。柏拉图把从肉体中解放、拯救和分离灵魂作为哲学的任务，因此其哲学具有宗教性质；他又把这种宗教的拯救力量赋予哲学，因此又是一个哲学家。柏拉图对哲学的认识、对绝对的东西的解释，不是从思想的永恒威力来寻找客观的力量，而是寻找神话和寓言的根据，这就是马克思所说的“实证的”根据、“实证的解释”。绝对的东西本身是超验的，但不能总是远离认识、总是一片漆黑、总是否定，而是必须表现出来，又不能经验地表现出来，所以唯一恰当的形式就是神话和寓言，通过神话和寓言这一介质折射绝对的东西。马克思认为，柏拉图哲学的这种特性和基督教有着血缘关系，基督教是“实证宗教”，是“超验的东西的完美哲学”。马克思分析，对绝对的东西的实证的解释不是一种没有历史意义的做法，而是与希腊哲学的主观性质、与哲人的使命有紧密联系的。通过这种实证的做法，“主观的信心就成为客观的真理”<sup>②</sup>。而亚里士多德不认同这种做法，认为是空话。可见，“实证”有两个不同于现代解释的意义，即强调主观的、主体经验情感以及表诠<sup>③</sup>。所以，被现代科学判为非实证的、虚妄的神话、寓言、柏拉图哲学和基督教，在马克思此文中都被看作是实证的。

同一时期的恩格斯对“实证”一词的用法和马克思是一致的。恩格斯早年的文本《谢林论黑格尔》（1841年）、《谢林和启示》（1842年）、《评亚历山大·荣克的〈德国现代文学讲义〉》（1842年）谈到当时有所谓的实证哲学。实证哲学是19世纪30-40年代初德国哲学中的一个宗教神秘主义流派，其代表有克·海·魏瑟、伊·海·费希特、安·君特、弗·巴德尔等，从右的方面批判黑格尔哲学，认为理性认识的哲学是否定哲学，神的启示才是“实证”知识的唯一源泉。马克思恩格斯在《德意志意识形态》中再次提到该种实证哲学。它的“实证”一词指某种在能知之前的经验，这种经验是先验的经验。恩格斯转述谢林的意思说：“否定哲学把一切引导到仅仅是可知性的阶段，然后把它们转给其他科学，只有‘某种最终的东西’是它无法引导到这个阶段的，然而，这某种东西正是最值得认识的东西。”<sup>④</sup>恩格斯认为，谢林的学说是神启哲学，属于实证哲学范畴。这种学说除了最终毫无根据地导致上帝外，表现出来的都是随意的说法，根本达不到和解信仰与知识的目的。荣克也站在谢林的立场，针对大卫·施特劳斯和费尔巴哈对神的否定而提出实证的救世主之说。荣克对世界历史无休止的进步表示忧虑，认为不断的否定不是实证的，回归到静止的上帝才是实证的。

恩格斯对这种“实证主义”的回应是，“发展着的思想是惟一永恒的和实证的”，“否定实质上是十足实证的东西”，也就是说世界历史的进步以及对这种进步的把握的理性思想本身就是实证的，而

① Hegel Werkausgabe, Band 1, Suhrkamp Verlag 1986, S. 10.

② 《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第143页。

③ 在宗教解释学，否定即所谓遮诠，实证即所谓表诠。从解释学角度看，不管解释是主观经验还是客观经验，凡是对认识的肯定的解释都是实证的，对认识的否定的解释都是非实证的。所谓否定的解释，如我们说神是绝对的，那么我们对这一命题的论证就是：物质不是神，认识不是神，理性不是神，无论什么都不是神，因为神是绝对的，不在定义中。这就是所谓的绝对的漆黑。因为不能直接用“神是什么”来定义，所以肯定的解释就必须通过神话和寓言的方式来呈现。可见，“实证”一词在方法论上意味着有内容呈现，而不管这种内容是内在经验还是外在经验，而经验内容对于经验者来说即为真实，所谓通过信心而为真。

④ 《马克思恩格斯全集》第41卷，北京：人民出版社，1982年，第241页。

外在变化不止的事实才是否定的和应当受批判的。这里的“实证”和“否定”相对，所谓否定就是不断的进步运动，包括世界历史和思想；实证的，无论在实证哲学家那里还是在恩格斯这里，标榜的都是事实的真实性、肯定的意义。不过，在实证哲学家那里，静止的、神启的才是实证的；在恩格斯这里，运动的、否定的世界历史和理性就是实证的。此中，“实证”一词成了真实性和积极意义的标志，只是对什么是实证的，意见不一。恩格斯把否定的辩证法看作是实证的。这样，恩格斯将“实证”一词引入黑格尔的辩证法讨论中，并为未来诞生的、结合黑格尔学说与自然科学精神的唯物辩证法与唯物史观的实证性问题埋下伏笔。

这种“实证主义”和上面两种实证主义的联系主要在其诞生的现代性结构，是构成现代性实证思想的两极，而黑格尔通过思辨辩证法将两极统一起来，将使实证主义呈现出更繁复的面貌，这条线索的发现将提供澄清各实证主义间联系的关键。

**第四种实证主义是以实存为原则的而与理性辩证法批判相对的历史法学派。**这种实证主义尽管具有明显的哲学意蕴，但整体上是一种法学派别。马克思所作《法的历史学派的哲学宣言》一文中出现的“实证”“实证主义”，是在法学派别意义上使用的。

德文 *das Positivrecht* 除了按学界习惯翻译成“实证法”外，也有人更准确地翻译成“实定法”，也就是强调法的实存、既定的权威性。按照哲学性质来分类，法学可分为实证主义哲学派和自然法学或其他哲理法学派，其中实证主义哲学派包括历史法学派和社会法学派。两大派别的区别在于自然法学或其他哲理法学派认为法律要有道德、理性等形而上学基础支撑，实证主义哲学派则反对这种形而上学建构，认为从社会实存或历史来源方面对法律进行研究才是真实的。自然法学派以道德为法学的形而上学的基础，这种观点遭到了以边沁、奥斯丁为代表的实证法学派、以胡果为代表的历史法学派以及黑格尔法学派的批评。在反对自然法学派方面，历史法学派和实证法学派大方向上是一致的；但具体理论又有不同，实证法学派认为法形成于强权、执行于命令，历史法学派则认为法来源于历史传统，尤其追溯历史源头，也就是人的原始状态。

尽管马克思反对形而上学，但他在批判胡果时表现出和黑格尔同样的理性精神。也就是说，他认为胡果把自然状态看作是**人类本性的真正状态**，对历史源头的强调太过，以致否定了历史发展过程作为理性的展开，以及理性在现实和未来发展的作用，回到了动物性的自然状态来界定法律，这是用一种片面的理性来怀疑人类理性的片面做法。把历史的展开看作是合理的过程，把理性看作是现实和未来的主线，这条思路无疑是黑格尔式的，尽管马克思法理学后来的发展和黑格尔不同，但在这一点上是一致的。在《法的历史学派的哲学宣言》一文中，马克思主要用黑格尔理性辩证法这一观点来批判胡果。按照马克思的说法，胡果认为“实证的事物是不合乎理性的”，即实存的所有制、国家制度、婚姻等不是基于理性的，因为理性对这些制度最多只能发表空论，并不能起到强制作用，相反，理性屈从于实存的制度。在这种对立中，只存在一种标准。“假如理性是**衡量实证的事物的尺度**，那末**实证的事物就不会是衡量理性的尺度**。”<sup>①</sup>胡果把存在的一切事物当作是权威，把理性能动性原则废除了，因此看不到不同实存事物的差别、事物历史发展的差别，对他而言“皮肤上的疹子就像皮肤本身一样实际”。他把理性判为假，反之将实存的笼统的现实判为真，这是启蒙运动中庸俗的怀疑论，怀疑一切以致自己不受理性和道德的约束与指引，放浪到走向灭亡，走向完全堕落的、倒退到动物性的片面理性，这不是启蒙运动后继者康德的新理性精神。总之，“胡果的论据，也和他的原则一样，是实证的，也就是说，是非批判的”<sup>②</sup>。可见，“实证”一词指的是以实存为原则的法学理论，这

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第99页。

② 同上。

种理论和批判的理性 - 历史辩证法是对立的。这种“实证的”理性为专横和暴力的法立言。

概言之，第四种实证主义主要指以实存为原则的历史、法学倾向，和黑格尔的思辨理性、批判相对。马克思的批判体现了一种黑格尔式的哲学精神，因为批判的对象是历史法学派，所以出现强调这种精神在社会历史维度的表现的苗头，马克思的这种用法和恩格斯在批判第三种实证主义时所持观点不约而同。马克思恩格斯就这样将“实证”一词引入黑格尔的辩证法讨论，为其学说未来发展所呈现的形而上学与实证精神的复杂关系埋下了伏笔。因此，就有**第五种实证主义，即黑格尔的唯心辩证法**。马克思尽管对黑格尔的辩证法表示极大的赞赏，但认为黑格尔的唯心辩证法在批判上是不彻底的，是一种“虚假的实证主义”。

在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思批判黑格尔唯心主义辩证法的不彻底性。黑格尔把宗教看作是自我意识的外化、异化，同时认为外化的宗教世界是精神世界的确证，必须通过这种异化和在思想上通过认识的扬弃而达到自我的确证。马克思认为黑格尔没有彻底消除异化，只是硬说在自己的异在本身中即在自己身边，把现实的分裂对立在思想上看作统一。马克思批评道：“因此，在扬弃例如宗教之后，在承认宗教是自我外化的产物之后，他又在作为**宗教的宗教**中找到自身的确证。黑格尔的**虚假的实证主义**即他那只是**徒有其表的批判主义**的根源就在于此，这也就是费尔巴哈所说的宗教或神学的设定、否定和恢复，然而这应当以更一般的形式来加以考察。”<sup>①</sup> 马克思不同意黑格尔的唯心主义辩证法的批判模式，认为它只停留在认识上的批判和肯定，没有真实地改变现实处境。黑格尔的辩证法，不仅在宗教上的批判是如此虚假，在任何一个领域里的生活批判都是如此。马克思批评黑格尔的说法：“一个认识到自己在法、政治等等中过着外化生活的人，就是在这种外化生活本身中过着自己的真正的、人的生活。”<sup>②</sup> 这种不触及现实、仅仅在思想上的自我肯定、自我确证的唯心主义辩证法被马克思定位为“虚假的实证主义”，其实质是对异化现实的虚假的批判。

由上述论述可见，其一，在马克思看来，“实证主义”是一个具有正面含义的术语，是一个高于黑格尔辩证法的词，是马克思继承黑格尔辩证法的批判功能而剔除其唯心主义幻想，将批判彻底应用在现实中的理论路向，这简直可以等于“唯物辩证法”的提法，至少是对唯物辩证法的基本性质和根本方向的判定。其二，“辩证法”“批判”等术语不仅不与“实证主义”术语相对、相斥，相反，马克思将辩证法（“作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法”<sup>③</sup>）的批判性质归结到“实证主义”一词。其三，不仅唯物主义可以是“实证主义”，唯心主义也可以是“实证主义”，尽管是不彻底的。马克思曾说过黑格尔晚期著作是一种“非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义”<sup>④</sup>。其四，在《1844年经济学哲学手稿》文本中，马克思把“实证主义”的基本条件和性质定格在现实、实践方面。他在分析英法不同的国民经济学家理论透彻性时说：“例如，在**拜物教**上就可以看出，理论难题的解决在何种程度上是实践的任务并以实践为中介，真正的实践在何种程度上是现实的和实证的理论的条件。”<sup>⑤</sup> 现实的和实证的理论即透彻的政治经济学理论必须依赖于实践发展情况，反之，实践的发展必然导向更为现实和实证的理论。

在《德意志意识形态》中，“实证”一词继续和黑格尔关涉。其一，“实证”意味着历史的、运动的发展过程。马克思说：“黑格尔完成了实证唯心主义。他不仅把整个物质世界变成了思想世界，

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第171—172页。

② 同上，第172页。

③ 同上，第163页。

④ 同上，第162页。

⑤ 同上，第139页。



而且把整个历史也变成了思想的历史。他并不满足于记录思想中的东西，他还试图描绘它们的生产的活动。”<sup>①</sup> 这里，所谓唯心主义就是“把物质世界变成思想世界”并把“历史变成思想的历史”，把观念、想法、概念认为是统治和决定现实世界的原则。所谓实证的唯心主义就是从运动发展的历史角度来描绘世界，当然这里的世界是唯心主义的。其二，历史在材料上是经验事实，而非虚构的，这是黑格尔“实证”一词的另一层含义。正如马克思所言：“如果人们想要像黑格尔那样第一次为全部历史和现代世界创造一个全面的结构，那末没有广泛的实证知识，没有对经验历史的探究（哪怕是一些片段的探究），没有巨大的精力和远见，是不可能的。”<sup>②</sup> 黑格尔不仅从历史运动的思维上去展开理论，而且其历史材料也是经验的。

至此，我们了解到，马克思恩格斯语境中“实证”“实证主义”诸术语呈现出一种纷繁复杂而又关系紧密的状态。马克思恩格斯学说所面对的“实证主义”，不仅是自然科学范式的普遍应用的机械唯物主义，而且是从自然科学到法学、科学哲学、思辨哲学乃至宗教、神学等诸派别皆各自成立的、既相区别又相联系的多种学说。而且，马克思恩格斯学说并不是单纯呈现出与“实证主义”相对立的立场，而是错综复杂的立场，尤其他们和黑格尔辩证法的联系、和英法诸实证主义的关系，本身就隐含着一种新的实证主义的苗头。

### 三、科学与形而上学的统一：马克思恩格斯的“实证主义”

在马克思恩格斯看来，不仅自然科学范式构成一种“实证主义”，连黑格尔也是一种“实证主义”，因而，马克思恩格斯把自己的学说标志为“实证主义”，也就不是不可能的了。科学的马克思主义解释体系侧重于马克思主义的实证性，而黑格尔主义的马克思主义等哲学解释体系偏向于马克思主义的形而上学性，这本身就说明了马克思主义的兼容性。马克思恩格斯把两者统一起来，不仅是可能的，而且是他们哲学创新之路。马克思恩格斯面对的是英法自然科学、政治经济学等具有强大生机的现代实证主义思潮及其世俗运动，以及德国哲学家所代表的形而上学古典价值和启蒙运动的理性的思辨成果之间的尚未统一局面，而这是时代精神、哲学革命的根本任务。对马克思恩格斯而言，一种新的“实证主义”理论不仅是必须的，而且是工作的重中之重。他们通过将德国哲学尤其是黑格尔学说，与英法哲学、政治经济学、社会主义共产主义相结合，树立了一种新的“实证主义”，来解决这一时代精神的任务。针对黑格尔不彻底的“虚假的实证主义”，针对英法民族重经验、重运动而缺乏理性思辨高度的科学和工业精神，他们追求发展一种更高的、彻底的、真实的“实证主义”。

马克思恩格斯的“实证主义”并非无源之水，而是在继承前人基础上的创新。他们继承了黑格尔“实证主义”的三个方面：1. “实证”意味着历史的、运动的发展过程；2. 历史在材料上是经验事实；3. 辩证法的批判和否定功能。与黑格尔的不同之处在于，他们直接从英法政治经济学、社会主义共产主义运动和学说等引入“实践”概念和实证科学的研究方法，从而在对德国哲学的批判中树立了一种英法特质的理论。与此同时，他们又在批判英法诸学说中，保留了德国人的形而上学问题意识、框架和辩证法，使其理论和英法诸学说有极大差异。马克思恩格斯把这种发展出来的新思想模式称为“新的唯物主义”“实践的唯物主义”。从这一意义上说，马克思对黑格尔辩证法的颠倒，不过是用唯物主义代替唯心主义，还把黑格尔学说中的世界的运动发展、历史角度保留在自己的理论中。这种思想要素被马克思称为“实证”。“实证”并不一定意味着机械唯物主义的主客对立的感性

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第16页。

<sup>②</sup> 同上，第190页。

直观模式，即只是记录思想中的东西或外在的东西。在马克思看来，黑格尔的主体-实体统一运动发展模式就是实证的。在马克思恩格斯看来，这种实证唯心主义并没有达到真正的实证程度，因为它在观察出发点上犯了错误，把意识和现实颠倒了，被黑格尔误以为是意识的历史其实是现实的历史。在马克思恩格斯看来，“意识历史”是假命题。

马克思恩格斯认为这一出发点的差异构成他们的学说和德国哲学的本质差异。德国哲学是“从天上降到地上”，马克思恩格斯学说是反其道而行之，从“地上升到天上”，这一转变的结果就是“思辨终止的地方，即在现实生活面前，正是描述人们的实践活动和实践发展过程的真正实证的科学开始的地方”<sup>①</sup>。由于实践活动本身就具有历史运动变化的性质，所以单纯的描述具有辩证的性质。这种单纯的描述相对于自称为科学的“实证唯心主义”而言，具有更高的实证性，是“真正实证的科学”的起点。从这一起点出发建立的理论，其内容是对“现实的历史”的最一般的抽象，“从对人类历史发展的观察中抽象出来的最一般结果的综合”<sup>②</sup>。这种理论性质区别于抽象的经验论者的僵死的事实的收集，呈现出社会历史的内在运动发展特征，但这种特征又不同于唯心主义者的想象的主体的想象的活动。可见，在马克思恩格斯看来，“真正的实证的科学”虽然也出自观察，但观察起点既不同于抽象的经验主义者的零碎的外在事实，也不同于唯心主义者的脱离外在事实的主体总体，而采用了包含外在事实和主体总体的“现实的人”为经验起点。建立在这一前提上的理论既具有经验性，也具有主体性，既具有抽象性，又具有总体性，这才是马克思恩格斯认为的“真正实证的科学”。这样看来，这里的“实证科学”即非狭义的物理化学之类，即不是说马克思要采用数理科学的研究模式来统一一切科学从而消灭宗教、神学、形而上学，而是在理解世界、在人类的自我理解上要如此“实证”。这里既没有用人的主体性来否认数理科学，也不涉及用数理科学模式来否定传统哲学的问题。“实证”是马克思恩格斯自己给出的规定，这种规定无疑包含了自然科学的实证性和黑格尔唯心主义的实证性，因而更加高级。但马克思恩格斯并不认为这种科学具有无限的意义，他们认为这只是人对现实的历史的一种理解模式，在理论上只是提供整理历史资料的一条线索；但它在实践上却具有特别的意义，是人对自我存在的把握的一种新哲学，这种新哲学为人改变自己的历史实践提供新的着力点，即实践要考虑人的主体性、物质条件、历史状态，概言之即现实性。

具体而言，这一主张明确可见于《1844年经济学哲学手稿》《德意志意识形态》《〈政治经济学批判〉序言》《反杜林论》等代表作中，具体梳理如下。

在《1844年经济学哲学手稿》的序言中，马克思明确表示，自己的研究在性质上区别于德国意识形态的正是实证性。这种实证性具有自然科学实证精神、唯物主义思想的特质，主要来源是英法学说。

马克思明确说自己的“结论是通过完全经验的以对国民经济学进行认真的批判研究为基础的分析得出的”<sup>③</sup>。相对地，马克思批评布·鲍威尔用纯粹的批判等空话“来非难实证的批判者，以掩饰自己的极端无知和思想贫乏”<sup>④</sup>。鲍威尔的批判，和“黑格尔的辩证法和整个德国哲学”同样是思辨唯心主义的、神学的。对此，费尔巴哈作出革命式的批判：鲍威尔的哲学前提的本质被揭露之后，还企图搬用黑格尔辩证法的诸要素来辩解，“例如，他提出间接证明这一范畴来反对从自身开始的实证

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第30—31页。

② 同上，第31页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第45页。

④ 同上，第46页。

真理这一范畴”<sup>①</sup>。英法政治经济学的实证精神和费尔巴哈的唯物主义，构成马克思的文本的实证性和来源。这种实证性首先主要体现在对国民经济学的批判研究上，除了马克思本人直接阅读研究李嘉图、穆勒、贝魁尔、查·劳顿、毕莱、舒耳茨、萨伊、斯密、米歇尔·舍伐利埃等国民经济学著作（通过法文和德文，马克思还不会英文）外，还利用了法国和英国社会主义者的、德国人即魏特林、赫斯和恩格斯的批判地研究国民经济学的著作。其次，这种实证性体现在费尔巴哈的发现。在促使马克思转变为实证精神即人道主义的自然主义的因素中，费尔巴哈是一位重要的人物。马克思说：“除了这些批判地研究国民经济学的作家以外，整个实证的批判，从而德国人对国民经济学的批判，全靠费尔巴哈的发现给它打下真正的基础。”<sup>②</sup> 这里，马克思所言的费尔巴哈的发现，指的是费尔巴哈在《未来哲学》、《秩文集》的《哲学改革纲要》中的作为现实的“感性”概念和基于感性概念的宗教人类学还原。马克思说：“只是从费尔巴哈才开始了实证的人道主义的和自然主义的批判。”<sup>③</sup> 但是，费尔巴哈对马克思实证思想的影响只是“其次”的，他是和马克思批判德国思辨哲学这一运动具有最直接指向的人，但并非唯一、也不是最基础的人物。马克思主要还是直接从英法的理论和实践那里学习到实证思想。从青年马克思文本中，可以感受到他对英法实证、实践精神的颂歌。甚至费尔巴哈本人也是从英法那里学习到实证思想的，费尔巴哈新哲学中的“感性”“现实”等术语直接取自英法自然科学以及其哲学思潮。可以说费尔巴哈是不少德国思想家从思辨转变到实证的中介，正如恩格斯所说：“在公开拥护这种改造的人们当中，几乎没有一个不是通过费尔巴哈对黑格尔哲学的克服而走向共产主义的。”<sup>④</sup> 但是，费尔巴哈的不彻底性使受他影响的德国哲学家大多停留在德国思辨的某种程度，而未能得到英法彻底的实证精神。因而，恩格斯认为自己对英国工人阶级的观察研究对于德国具有巨大的意义，因为德国的社会主义和共产主义一般通过费尔巴哈而从理论前提出发，没有从现实生活出发。只有直接从费尔巴哈思想的来源处出发，也就是从英法的实证生活出发，才有可能进一步超越费尔巴哈那带有浓重德国精神印记的半截唯物主义。

在《神圣家族》中，马克思明确说明了他从英法那边学到了“实证”“实践”以及“唯物主义”等范畴。马克思说：“17世纪的形而上学的衰败可以说是由18世纪唯物主义理论的影响造成的，这正如同这种理论运动本身是由当时法国生活的实践性质所促成的一样。这种生活趋向于直接的现实，趋向于尘世的享乐和尘世的利益，趋向于尘世的世界。和它那反神学、反形而上学的唯物主义实践相适应的，必然是反神学、反形而上学的唯物主义理论。形而上学在实践上已经威信扫地。”<sup>⑤</sup> 马克思明确指出，法国唯物主义起源于笛卡尔和洛克，由笛卡尔发展起来的机械唯物主义促进了自然科学的繁荣，洛克则直接导向社会主义。正是18世纪英法的实证科学发展与世俗社会实践冲击了形而上学和神学，形成了新的哲学趋势，即人道主义的唯物主义和尘世实践的唯物主义。这种新的哲学趋势的发展和实证精神的壮大是相一致的。17世纪见于笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎等人的形而上学和实证科学的混杂体系，自从18世纪初以来，“实证科学脱离了形而上学，给自己划定了单独的活动范围”<sup>⑥</sup>。从此，实在的本质和尘世的事物越来越在实证科学中受到人们的关注，而形而上学则剩下想象的本质和神灵的事物，唯物主义理论取得了压倒性的影响。“而法国和英国的社会主义和共产主义

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第47页。

② 同上，第46页。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第279页。

④ 同上，第161页。

⑤ 同上。

⑥ 同上，第160页。

则在**实践**方面体现了这种唯物主义。”<sup>①</sup>可见，作为马克思哲学变革的关键词“实践”“唯物主义”等术语和“实证”这一术语紧密相关，明显是英法民族自身发展过程的理论产物。

《神圣家族》批判鲍威尔对法国唯物主义的批判那一节，表明马克思对德国形而上学的批判是重走了法国哲学批判发展的老路，他的唯物主义倾向既是从法国汲取过来的思想资源，也代表着一种包含德国在内的西方哲学的发展趋势，而不仅仅是德国哲学问题里的理论创新。马克思的实践唯物主义立场也是直接从法国学习过来的。他既反对宗教、神学、形而上学，也反对机械唯物主义，而倾向于人道主义的唯物主义和诞生于唯物主义且具有实践性质的法国社会主义和共产主义。反对宗教、神学、形而上学，理性向实证科学深化以及关注尘世的世界，是当时西方哲学运动的主题，是时代精神；哲学的大趋势是从想象的、思辨的、神秘的精神向实证精神转型。马克思称这种精神为唯物主义，包括机械唯物主义、理论上人道主义的唯物主义、实践的唯物主义三个方面。关于这三种唯物主义，第一节已展开详细论述，不再赘述。至于其后来发展，马克思说：“既然人是从感性世界和感性世界中的经验中汲取自己的一切知识、感觉等等，那就必须这样安排周围的世界，使人在其中能认识和领会真正符合人性的东西，使他能认识到自己是人。”<sup>②</sup>傅立叶、巴贝夫主义者、卡贝等直接从人道主义的唯物主义出发，欧文、德萨米、盖伊等“把唯物主义学说当做现实的人道主义学说和共产主义的逻辑基础加以发展。”<sup>③</sup>

可见，实证、实践精神不是德国本土典型的精神类型，而是英法民族精神，马克思借鉴英法精神来对冲德国精神。英法实证、实践精神和德国思辨精神的结合与统一，是当时的时代精神潮流，是费尔巴哈等青年黑格尔学者的普遍倾向，但马克思恩格斯走得最彻底。

在《1844年经济学哲学手稿》的序言中，马克思提纲挈领地说明自己的研究方法和内容的实证性，并非一种无关紧要的提及，而是具有理论标注性的。“实证”一词不仅规定了马克思的方法论，还立即确定了本体论和价值观。马克思把真理建立在实证上，实证真理是直接从自身开始的。“完全经验的”研究规定自身作为认识真理的方法，同时确定了人和自然界统一体作为经验直接表明的本体，而对人和自然界的认识和改造以满足人的生活需要就是其价值限度，即所谓世俗的事务。这和德国思辨唯心主义具有根本相反的性质。在方法论上，思辨唯心主义推崇理性超验性；在本体论上，认为有脱离肉体的精神独立存在并作为感性的基础；在价值观上，追求不囿于经验世界的精神存在。马克思的“实证”和德国意识形态“思辨”的上述差异，体现在对社会历史的认识和实践态度上就截然不同了。实证对社会历史的认识是把人和自然统一体的具体存在当作认识对象和实践内容，而思辨把对社会历史的抽象的意识及意识运动当作认识的对象，并仅仅把对关于社会历史的意识的批判活动看作是实践的任务。

这里，经验确立其自身为真的途径是直接的、自明的。马克思的经验直接把感性的人和自然界、世界历史、实践确认为实证真理，而没有给出一个证明的过程。相反，他把这种证明过程看作是经院哲学的套路。这种实证的批判是与神学相对的“世俗的事务”，体现了世俗的本体论和价值观。

“实证”标注着马克思的批判和德意志意识形态的本质区别。马克思之所以批判鲍威尔的批判，就是因为鲍威尔的批判在内容和方法上都缺乏实证性，从而陷入纯粹思辨的“极端无知和思想贫乏”。如上文所示，马克思明确定位自己的批判是“实证的批判”，但国内外不少研究者认为马克思以批判精神而区别并超越实证精神，他们以为实证精神必然跟批判精神相对立。这样使用“实证”

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第160页。

② 同上，第166—167页。

③ 同上，第167—168页。

一词，就不是马克思的“实证”概念，而是自然科学的纯粹客观的实证标准。在马克思这里，“实证”不但不排斥批判，反而为批判定性，也就是说批判可分为“思辨的、纯粹的批判”以及“实证的批判”。可见，和“实证”相对的是“思辨”，而不是“批判”。如果把人的主观能动性排斥于实证概念之外，自然不敢断定马克思学说就是实证性质的，因为马克思重视批判、实践这些人的主观能动性。但如果马克思的批判不是实证的，那么除了和黑格尔、青年黑格尔派一样的“纯粹的批判”外，还能有什么可能？马克思不就是用“实证真理这一范畴”来反对他们的“间接证明这一范畴”的么？

在《德意志意识形态》中，马克思恩格斯的实证思想又有所推进，不仅仅像《1844年经济学哲学手稿》《神圣家族》那样，一般地确立自然界和人的统一体作为现实世界，还对社会历史的实证内容也作出比较系统的探讨。在该文本中，“实证”一词所指有四方面：1. 上文提到的第三种，即以克·海·魏瑟、伊·海·费希特、安·君特、弗·巴德尔、谢林等为代表的实证哲学；2. 上文提到的第一种，即以亚里士多德百科全书式的科学为代表的希腊人的实证哲学；3. 实证一词是对某学说正面的、肯定的阐释，这也是上文所提到的第三种实证主义中的“实证”作为解释学上的一种规定；4. 马克思恩格斯本人的实证主义，即对于经济生活的认识、对社会历史的运动过程的认识、“描述人们的实践活动和实际发展过程的真正实证的科学”<sup>①</sup>。马克思恩格斯认为黑格尔的学说包含着丰富的实证内容，但不是彻底实证的。由于他思辨的特征，黑格尔把物质世界变成思想世界，把历史变成思想的历史，所以马克思恩格斯说他是“实证唯心主义”。彻底的实证，是实证唯物主义，也就是马克思恩格斯所谓的“真正实证的科学”。在这篇论战性的著作中，马克思恩格斯针对德意志意识形态的“意识决定生活”的唯心主义，提出了完全相反的“生活决定意识”的命题。这个反命题的根据在于，把对“现实”即“物质生产和物质交往”的“观察”作为认识的出发点，它的前提是“经验观察到的发展过程中的人”。这就是马克思恩格斯所谓的“从地上升到天上”的方法。这种方法所从事的工作，就是“描述人们的实践活动和实际发展过程的真正实证的科学”。这种“对现实的描述”就是“真正的知识”。他们认为，这种研究方法和由此产生的真正的知识将使哲学剩下最后一个功能，即“从对人类历史发展的观察中抽象出来的最一般的结果的综合”，其作用限度是指出历史的连贯性，但“不提供适用于各个历史时代的药方或公式”。马克思恩格斯在以实证科学的方法奠定他们的哲学基础之后，便正面探讨几个和德意志意识形态相对立的抽象，即“历史”“意识的生产”“意识形态的现实基础”“交往和生产力”“国家和法同所有制的关系”“自然产生的和由文明创造的生产工具与所有制形式”“共产主义——交往形式本身的生产”。概言之，就是社会存在决定社会意识，生产力决定生产关系，经济基础决定上层建筑，这就是唯物史观的大体内容。

我们看到，马克思恩格斯的所谓哲学革命乃是用观察的现实消解德意志意识形态“想象的”“设想的”意识的空话，但并不取消抽象的认识作用，而是把抽象限制在对历史观察之内，抽象是历史连贯性最一般结果。马克思恩格斯建立在这种方法上的唯物史观，如其所言，也是实证科学的一种。这种实证科学不是物理化学，而是关于人的科学，是社会学和历史学。可见，马克思恩格斯用“实证”一词标注他们以现实的观察、社会历史活动为真实性的方法论和唯物史观理论建构。

马克思恩格斯的“实证”方法论并不仅见于《德意志意识形态》及其前的著作，而是贯通于两人一生的著述，如马克思中年以后的代表作《资本论》及恩格斯晚年若干重要著作。

马克思研究社会历史的方法论在《资本论》第二版跋中有明确的表述。马克思的《资本论》第

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第30—31页。

一卷发表之后，巴黎的实证主义刊物《实证论者评论》在1868年11-12月第三期发表了孔德信徒叶·瓦·德罗贝尔蒂对马克思此书的短评。根据马克思在《资本论》第二版跋中的说法，德罗贝尔蒂责备马克思形而上学地研究经济学，并只限于批判地分析现成的事实。有批评者认为马克思的方法论是演绎的或者分析的，还有批评者认为马克思的研究方法是实在论的、而叙述方法是德国辩证法的。马克思认为上述批评都不到位，只有其中有一位先生对其方法的描述相当准确。

这位作者先生从我的《政治经济学批判》序言（1859年柏林版第4-7页，在那里我说明了我的方法的唯物主义基础）中摘引一段话后说：

“在马克思看来，只有一件事情是重要的，那就是发现他所研究的那些现象的规律……不仅是在这些现象具有完成形式和处于一定时期内可见到的联系中的时候支配着它们的那个规律……最重要的是这些现象变化的规律，这些现象发展的规律，即它们由一种形式过渡到另一种形式，由一种联系秩序过渡到另一种联系秩序的规律……马克思把社会运动看作受一定规律支配的自然史过程，这些规律不仅不以人的意志、意识和意图为转移，反而决定人的意志、意识和意图……这就是说，作为这种批判的出发点的不能是观念，而只能是外部的现象。批判将不是把事实和观念比较对照，而是把一种事实同另一种事实比较对照……每个历史时期都有它自己的规律……一旦生活经过了一定的发展时期，由一定阶段进入另一阶段时，它就开始受另外的规律支配。总之，经济生活呈现出现象，和生物学的其他领域的发展史颇相类似……旧经济学家不懂得经济规律的性质，他们把经济规律同物理学定律和化学定律相比拟……对现象所作的更深刻的分析证明，各种社会有机体像动植物有机体一样，彼此根本不同……由于这些有机体的整个结构不同，它们的各个器官有差别，以及器官借以发生作用的条件不一样等等，同一个现象就受完全不同的规律支配……生产力的发展水平不同，生产关系和支配生产关系的规律也就不同。马克思给自己提出的目的是，从这个观点出发去研究和说明资本主义经济制度……这种研究的科学价值在于阐明支配着一定社会有机体的产生、生存、发展和死亡以及为另一更高的有机体所代替的特殊规律。马克思的这本书确实具有这种价值。”

这位作者先生把他称为我的实际方法的东西描述得这样恰当，并且在谈到我个人对这种方法的运用时又抱着这样的好感，那他所描述的不正是辩证方法吗？<sup>①</sup>

从引文可以看出，马克思研究社会有机体的方法首先是基于唯物主义的，也就是把自然界和人的统一体看作是真实的存在。研究和认识的对象是自然世界的现象，研究的任务是把握现象的发展联系，也就是不仅仅某一事物的内部静止的联系，更重视事物本身从一种秩序、一个阶段向另一秩序、阶段发展的联系，即事物的发展规律。这里，马克思明确借鉴了生物学的有机体的理念，用于研究社会。现在看来，颇给人一种自然科学范畴盲目普遍推广应用的错觉，给人一种机械唯物主义和简单的实证主义的错觉。必须指出的是，当时所谓的“生物学”是一个广泛的概念，包括一切生命乃至人类及其社会组织在内，和今天只研究个体生命的生物学是不一样的。当时的生物学或者说生理学囊括了社会学和政治学的内容，作为一个独立的领域与物理学、化学相并列。所以，马克思说经济生活现象跟生物学的“其他领域”的发展史颇相类似，说明经济生活现象本身也属于生物学，与动植物有机体相类。马克思认为人作为生物的一种，人类社会也呈现出有机体的特点，也就是说具有阶段性生长变化的特点，即从一个联系秩序过渡到另一个联系秩序，每个联系秩序所呈现的规律是不一样的，不能按照物理化学的永恒规律来研究社会组织，而应该从对象的结构尤其是运动变化的历史进行对社会有机体的把握。这一方法是孔德最先发明的，是其建立实证主义哲学的一个关键基础和重大贡

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，第20—21页。省略号为笔者所加。

献<sup>①</sup>。

马克思方法论的总特点是，以唯物主义即感性的自然界和人的统一体为基础，把社会看作有机体的自然发展史过程，从社会运动现象中把握社会有机体的发展变化的联系即规律。尽管马克思把这一实证方法叫做辩证法，但并不认为这种辩证法是一种形而上学思维，而认为是科学思维，这主要由于他的辩证法是唯物主义的。资产阶级政治经济学也从经验出发研究政治经济现象的规律，与马克思辩证法不同之处在于，他们将某一时期的政治经济规律抽象为永恒适用的普遍规律，而马克思正是通过研究相继的政治经济阶段的运动规律来击破这一形而上学的抽象。可见，唯物辩证法是实证精神的一种形式，按马克思的说法，这种形式是更加科学、更加实证的类型。马克思的意思是，实证的方法必定走向唯物辩证法，因为实证方法的根本特点就是从经验观察出发，依照社会历史有机体的运动变化现象而探讨其结构与历史的规律，对象本身的结构和运动性质决定了述说它的理论必须是辩证的，才能够得上彻底的真实。尽管马克思称自己的科学方法为唯物辩证法，其内涵和孔德的实证主义方法是基本一样的。至于说这一方法的具体应用所产生的细节差异以及理论内容的不同，不但无损于它们是同质的实证方法，反而给我们提出一个新问题：同样的方法得出差异的理论结果，这意味着什么？这一问题，在国内外学界并不多见。

同样，恩格斯在晚年的重要著作中也明确界定自己的方法论是实证的。先看他在《自然辩证法》（1873-1886）、《反杜林论》（1876-1878）、《社会主义从空想到科学的发展》（1880年）等文献中实证一词的用法。恩格斯在《反杜林论·引论》中说：“了解了以往的德国唯心主义的完全荒谬，这就必然导致唯物主义，但是要注意，并不是导致十八世纪的纯形而上学的、完全机械的唯物主义。和那种以天真的革命精神笼统地抛弃以往的全部历史的做法相反，现代唯物主义把历史看做人类的发展过程，而它的任务就在于发现这个过程的运动规律。”<sup>②</sup> 黑格尔体系的矛盾在于历史的思维和绝对的思维的冲突，即运动变化意味着绝对真理的完成（对自然和历史的全部认识）是不可能的。恩格斯认为认识的真实性是历史通过代际积累传递而增强的。认识的历史性和据此而来的认识真实性的相对性，和认识的绝对性产生冲突，这种冲突表明的是现代意识，即形而上学、宗教、神学的绝对认知方式被理解为必然通过实证科学的认知方式来完成。恩格斯说：“一旦对每一门科学都提出了要求，要它弄清它在事物以及关于事物的知识的总联系中的地位，关于总联系的任何特殊科学就是多余的了。于是，在以往的全部哲学中还仍旧独立存在的，就只有关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法。其他一切都归到关于自然和历史的实证科学中去了。”<sup>③</sup>

“总联系”的绝对被相对所分解，形而上学、宗教和神学被关于自然和历史的实证科学所取代，最多只剩下“思维及其规律”（形式逻辑和辩证法）的科学。在恩格斯这里，认识的对象不再包括绝对（包括神、终极原因、存在等），只剩下现象及其规律，连思维都是如此。“如果世界模式不是从头脑中，而仅仅是通过头脑从现实世界中得来的，如果存在的基本原则是从实际存在的事物中得来的，那末为此所需要的就不是哲学，而是关于世界以及关于世界中所发生的事情的实证知识；由此产生的也不是哲学，而是实证科学。”<sup>④</sup> 唯一的存在就是事物，以及在人脑的呈现；唯一的事情就是认识事情，实证科学就是对现实世界的科学；除了实证科学之外，只剩胡说别无真理。“但是，当自然观的这种变革只能随着研究工作提供相应的实证的认知材料而实现的时候，一些在历史观上引起决定

① 参见李天保：《孔德在实证思想上对圣西门的三个超越》，《山东社会科学》2016年第11期。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷，北京：人民出版社，1973年，第28页。

③ 同上。《反杜林论·引论》的概论部分，也是《社会主义从空想到科学的发展》的第二部分内容。这里的引文同在两文中出现。

④ 同上，第39页。

性转变的历史事实已经老早就发生了。”<sup>①</sup>可见，世界在此被处理成以现象及其规律为对象的自然与历史，以及和自然的运动对应的思维（辩证法）<sup>②</sup>。“不管自然科学家采取什么样的态度，他们还是得受哲学的支配。”“自然科学家满足于旧形而上学的残渣，使哲学还得以苟延残喘。只有当自然科学和历史科学接受了辩证法的时候，一切哲学垃圾——除了关于思维的纯粹理论——才会成为多余的东西，在实证科学中消失掉。”<sup>③</sup>当世界观（自然和历史）和方法论（辩证法）同一的时候，就宣告了真实性的代表——“实证科学”的最终完成。如果将恩格斯实证思想和孔德实证主义对照，我们会惊讶地发现，他们反对旧哲学和发展新科学的方法竟如出一辙<sup>④</sup>。

不难看出，马克思恩格斯哲学革命的理路，是将德国的辩证法与英法唯物主义结合，形成一种新的唯物主义，以克服德国哲学的唯心主义抽象和英法唯物主义缺乏总体性和主体性缺陷。在《关于费尔巴哈的提纲》第一条，马克思明确表明了这一意图。这种新的唯物主义，本身就是一种新的实证主义。

#### 四、结 论

无疑，马克思恩格斯学说可以归为实证主义，但和其他种类的实证主义有明显的区别。其一，它根植于德国古典哲学乃至整个西方古典哲学、回应形而上学诸问题，具有明显的德国形而上学精神特质。辩证法、主体、人、自由、精神诸概念是其潜在的本体论台词。其二，它具有现代自然科学研究精神，但并不停留在物理-数学等自然科学研究范式普遍推广的机械唯物主义阶段，而是发展了新的实证方法。现实、经验、规律、发展运动、社会历史是其科学的基本要素。其三，它从英法的工业生产、政治斗争、社会主义和共产主义运动中提炼出“实践”一词，统一传统的形而上学精神和新兴的实证精神，形成一种新的唯物主义。“实践”一词兼容了德国古典哲学精神的主动性原则、自然科学的客观性原则以及社会主义共产主义革命的运动性质，所以通过“实践”重新定义人这一主体为“一切社会关系的总和”而确立包含了感性对象性与人的批判性、实践性、过程性辩证法的同一的实证科学，马克思恩格斯称之为哲学。他们把自己兼容实证性和形而上学性的学说标榜为一种“实证主义”，而非某种形而上学，正如他们把自己的学说标榜为一种“唯物主义”一样，既意味着归属于科学和工业的突飞猛进所开启的时代精神大潮，又不意味着自然科学范式下的自然存在论，同样，其“实证主义”也不意味着他们的学说属于自然科学范式的盲目推广模式。正如他们的“唯物主义”具有实践、辩证法和历史观诸思想要素一样，他们的“实证主义”也具有实践、辩证法和历史观诸思想要素。马克思恩格斯无疑吸收了思辨哲学的问题意识和思想方法，又将之融入时代实证精神中，构成实证主义的一种典型模式。这是他们哲学革命得以开启的关键之举，是应对第三次西方哲学危机的妙棋。至于他们把相对的两端统一起来，统一得怎样，后来阐释者各执一端意味着什么，此类问题应当成为后续研究的主题。

（责任编辑 已 未）

① 同上，第28页。

② 这个意思也可见于恩格斯的《反杜林论》（同上，第382页）。

③ 《马克思恩格斯全集》第20卷，第552页。

④ 参见李天保：《孔德在实证思想上对圣西门的三个超越》，《山东社会科学》2016年第11期。



# 《共产党宣言》的文本形式及其方法论启示

林 青

**【摘要】** 不同于马克思恩格斯其他的文献，《共产党宣言》是一种独特的“宣言体”文本形式，并且以一个宏大的视野论述了人类历史的一般发展规律、资本主义社会的历史与现实、共产主义的未来。在这个宏大视野及其对不同对象的论述中，马克思恩格斯正是运用了诸多具体而不同的方法论资源，才使《共产党宣言》发挥了独特的理论配置功能，比如通过拓扑学方法而呈现的新政治拓扑学空间，通过内在论而描述的资产者和无产者生成、通过唯物辩证法而指明的文本或概念与现实的关系，所有这些都为我们理解《共产党宣言》提供了不同的进路。

**【关键词】** 文本形式；理论配置；政治拓扑学空间；内在论；唯物辩证法

**中图分类号：**B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2019)03-0033-07

**作者简介：**林 青，江西新余人，哲学博士，（上海 200433）复旦大学马克思主义学院副教授。

**基金项目：**教育部人文社会科学研究项目“阿尔都塞与当代激进政治哲学”（16YJC720013）

不同于马克思恩格斯的其他文献，作为一种“宣言体”的文本形式，《共产党宣言》（以下简称《宣言》）发挥着独特的理论配置功能，从而以一种新的视角和结构分析历史和现实。通过这种“理论配置”功能而呈现的结构、论证和判断，使得人类历史的图景、资本主义社会的历史运动及其内在危机、共产主义的构想得到完整呈现。《宣言》之所以能实现这些效果，并且能以一种科学的方式论述了人类历史的一般发展规律和社会主义变革，在很大程度上得益于《宣言》的方法论贡献。本文尝试从拓扑学方法、内在论和唯物辩证法角度，展示《宣言》的方法论资源，从而为分析和理解社会存在提供一般的原则。

## 一、《宣言》的文本形式及其配置功能

在马克思的诸多文献中，《宣言》是一篇极其特殊的文献，它以一种“宣言”的文本形式激活和调动了对于资本主义社会的思考。“宣言”的文本形式，不同于一般的叙述方式，它在本质上要发挥或者实现着一种理论的配置功能，要重新完成对社会结构和要素的划分和分析，并将其在一种新的框架中予以呈现。当社会结构和要素发生了结构性的“转换”后，我们将看到一幅全新的社会图景，并且指明其“真实”的社会存在及其潜在的社会行为。这就是“宣言”文本形式的理论配置功能。究其特征而言，我们不仅看到了一种新的文本叙述方式，而且看到了一种新的政治行为。毋庸置疑，《宣言》将“宣言”文本形式的作用发挥得淋漓尽致。

《宣言》最令人印象深刻的当属它的“出场”方式。它一反常态，不是以肯定的方式，而是以一种“否定的形式”来展示其自身的价值和力量。这种“否定的形式”表现为幽灵、围剿、反对和污

蔑。这源于一种“恐惧”，因为它的价值和力量，即“共产主义已经被欧洲的一切势力公认为一种势力”<sup>①</sup>。《宣言》以这种方式使得共产主义的理论与实践在当时的资本主义社会中获得一种“不证自明”的存在，并且暗示着社会斗争的紧迫性。

就《宣言》的具体内容而言，大致可以划分为三个论题，而且三者的关系相互缠绕。第一个论题集中体现在以下判断，即“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史”<sup>②</sup>。在《宣言》中，马克思恩格斯讨论了迄今为止的整个阶级斗争的历史，最终的结局都难逃阶级统治、剥削和压迫。《宣言》明确指明：“过去一切阶级在争得统治之后，总是使整个社会服从于它们发财致富的条件，企图以此来巩固它们已经获得的生活地位”，“过去的一切运动都是少数人的，或者为少数人谋利益的运动”<sup>③</sup>。因此，我们能够从《宣言》的第一个论题中看到，阶级斗争是历史的常态，而且利益都归结于阶级利益。但是，这种“常态”是合理的吗？显然不是！这就是《宣言》对历史进程描述的自我配置，它首先要为自身树立一个批判的对象，这个对象不是社会进程中的某个片段或者某个事件，而是迄今为止的整个人类历史，它的目的在于终结这种历史本身。

这就过渡到第二个论题，即对第一个论题的否定或与第一个论题相“矛盾”，无产阶级的阶级斗争不是为了延续阶级社会和阶级斗争，而是要终结阶级斗争，从而步入无阶级与阶级斗争的社会历史中，即“真正的人类历史”。在此，《宣言》实现了一个“断裂”，史前史与人类史的断裂。“断裂”是《宣言》文本形式的重要组成部分，它意味着一种新的开端，即在旧社会中发现新世界。那么，如何实现“真正的人类历史”？这涉及到行动主体，而《宣言》很大部分的内容都是在呈现这个“主体”即无产阶级。对无产阶级的呈现，首先不是一种主体化的呈现方式，而是内嵌式的呈现方式，是通过对资本主义生产方式形成过程的描述而展现无产阶级的存在状况。正是在这个过程中，无产阶级作为行动主体的属性才慢慢成长出来，并最终成为阶级社会的掘墓人。

那么，《宣言》以何种方式来证成上述两个论题及其内在的关系？这就是《宣言》的第三个论题，即以历史科学的方式证成无产阶级的革命属性及其历史断裂的科学性。按照阿尔都塞的理解，马克思在《德意志意识形态》中就完成了“认识论的断裂”，并开启了历史科学的新大陆。《宣言》对人类社会历史、资产者和无产者、无产者和共产党人等的描述，都是在历史科学的叙述逻辑中展开的。在《宣言》中，马克思、恩格斯主要针对资产阶级时代，简明扼要地呈现了资本主义社会兴起、发展、壮大及其不可避免地走向危机，以及无产者如何在此过程中逐渐壮大为无产阶级。在这个过程中，《宣言》论述资产阶级对现代社会的改造及其所引发的与自身不可兼容的危机，一方面由于资本的增殖本性使得社会共同性的维度在不断地创造出来，另一方面资本的增殖收益不断地因为竞争关系而日益积累到少数人手中，这就是《宣言》中所说的，“资产阶级的关系已经太狭窄了，再容纳不了它本身所造成的财富了”<sup>④</sup>。当马克思、恩格斯说资产阶级“不得不消灭大量生产力”时，可以清楚看到，资产阶级已经抵达了“历史反动性”的界限。但同时，无产阶级在资本所创造的社会共同性中日益获得自身的组织和力量。“当无产者把重新占有 Gemeinwesen 即共同体，使之转变为新社会秩序当作目标之际，共产主义便开始成型。”<sup>⑤</sup> 所以，在资本主义自身历史逻辑的展开过程中，会形成一个自我否定的内在危机。正是在这个意义上，《宣言》指出，“资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的”<sup>⑥</sup>。这就是《宣言》的文本形式所展开的理论配置能力，使得一切社会元素都内在于自身并且给出了各自的界限。

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第30页。

② 同上，第31页。

③ 同上，第42页。

④ 同上，第37页。

⑤ [意] 安东尼奥·奈格里：《共产主义：概念与实践之思》，申林译，《当代国外马克思主义评论》，北京：人民出版社，2010年，第61页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第43页。

这是就《宣言》文本自身的内在属性而言，但作为《宣言》文本形式，其一个重要的任务是自我定位。这种自我定位一开始就表现为一种“双重定位”，一方面体现为如何在当时的诸多意识形态的文献中确定自身的位置，另一方面体现为如何以“文本”的形式参与到现实的实践中。就此而言，《宣言》的文本形式，既是一种写作行为，也是一种政治行为或者实践行为。这就是阿尔都塞所讲的理论中的阶级斗争、理论对阶级斗争的干预。这种“双重定位”在《宣言》的具体内容中清晰可见。按照阿尔都塞的说法，《宣言》的“自我定位”体现为占据着“两个位置”，即“存在着两个位置之间的区分：一方面是政治意识形态的位置，《宣言》有意识地置身于这个位置，通过对这个位置的书面干预产生了某种后果；另一方面是无产阶级在经济上和政治上的阶级斗争及其后果的位置”<sup>①</sup>。通过《宣言》可见，马克思恩格斯系统阐释和批判了诸多社会主义文献，并在这种批判的过程中确立了自身的“科学性”，而且这种“科学性”必须通过无产阶级的阶级斗争才能实现。正如阿尔都塞所说，“‘真’的有效性总是和人们的活动分不开的；从政治上说，这种有效性只存在于力量的抗衡和党派的斗争之中”<sup>②</sup>。

可见，马克思恩格斯通过《宣言》的文本及其自我定位，系统地阐释了共产主义的理论与实践，同时又将《宣言》自身作为理论与实践的手段之一，服务于阶级斗争。

## 二、拓扑学方法与社会空间分析

拓扑学方法的目的在于以一种新的拓扑原则来对对象进行新的分类和分析。而政治拓扑学方法就是给出一个政治拓扑空间，并从空间的维度去分析空间内各主体形成的基本过程及其性质。但就一种政治拓扑学方法而言，这种空间分析维度主要体现为一种结构分析，结构分析的特点在于不是通过逻辑关系来呈现结构各主体的社会存在及其关系，而是以“自我”呈现的方式来揭示其存在与社会关系。在一定的意义上说，就是以“空间”的维度来解释主体的“时间”过程。从《宣言》的叙述可见，“资产者和无产者”的形成及其相互关系并不是一种逻辑概念的呈现，而是历史发展过程的自我呈现。《宣言》首先就建构了一个政治拓扑学空间，就这个空间对资产者和无产者在社会结构上进行分析。

首先，《宣言》建构了一个不同于以往社会的政治拓扑学空间即资本主义社会空间，不同于以往社会的诸等级和多层次的社会存在。“我们的时代，资产阶级时代，却有一个特点：它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营，分裂为两大相互直接对立的阶级：资产阶级和无产阶级。”<sup>③</sup>而资产阶级时代之所以阶级“简单化”，原因在于资本主义社会内在的发展逻辑。由于竞争关系，以往的中间等级的下层都被甩到了无产阶级的队伍里，而且“工业的进步把统治阶级的整批成员抛到无产阶级队伍里去”<sup>④</sup>。同时，尤其是随着大工业的发展，无产阶级也迅速成长起来，成为对抗资产阶级的唯一阶级。这是资本主义社会政治拓扑学空间的独特特征，而这种政治拓扑学空间的形成，正是来源于资产阶级对整个社会空间的改造，不论是生产方式还是生活方式，不论是国内还是国外。《宣言》以一种空间分析的维度展示了资产者和无产者在时间上的形成过程，从地理大发现、美洲航线的开辟、大工业的形成，到城乡关系、世界市场以及所有社会要素在空间中的前所未有的“集中”，这个“集中”的过程，就是社会两极化为资产者和无产者的过程。

正是《宣言》中确立的这个独特的“政治拓扑学空间”及其对资产者和无产者在“社会结构”中的“位置”的规定，使得《宣言》所确立的实践主体和原则得以呈现。而此“位置”是由资本与

① 陈越编：《政治与哲学》，长春：吉林人民出版社，2003年，第406页。

② 同上，第401页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第32页。

④ 同上，第41页。

雇佣劳动之间的运动关系所造成。上述的资本主义的历史运动及其无产阶级的形成过程，就实质而言，是资本与雇佣劳动的关系，二者在社会结构中的位置和关系直接规定了资产者和无产者之间的位置和关系。“一旦没有资本，也就不再有雇佣劳动了。”<sup>①</sup>因此，资本的历史和现实运动成为政治拓扑学空间的唯一塑造要素，无论是资产者还是无产者，二者都是在资本的运动中获得了自我的呈现。

其次，我们要关注政治拓扑学空间结构分析所带来的效应。任何一种新的拓扑空间的形成，都会带来全新的社会效应，因为社会要素及其结构关系发生了重组。《宣言》所挖掘出来的新的政治拓扑学空间，目的在于阐释资本主义社会内部结构不同于以往社会的独特性，从而呈现社会变革的机制。也就是说，《宣言》所呈现出来的政治拓扑学空间及其对资产阶级和无产阶级的“规定”，使得社会变革的主体、对象和任务跃然纸上。就此而言，阿尔都塞抓住了《宣言》的核心特征，认为《宣言》“在经济、政治和意识形态阶级斗争的空间中对社会各阶级加以安排；这个文本把由形势以社会和政治方式提出的社会革命的难题在理论上提了出来，并确定了为解决这个难题——也就是说实现革命——而必需构成的力量的位置。这个位置就是无产阶级；这个力量就是无产阶级政党”<sup>②</sup>。在这样一种政治拓扑学空间中，可以看到“位置”“力量”与主体的统一性。因为社会结构中的存在及其行为不是源于自身，而是源于其所处的“位置”，“位置”规定行动，只有占据这个“位置”，才能构成一种真正的政治行动，从而参与对这个“社会空间”的重塑。

《宣言》中经常看到关于无产阶级“位置”的描述，以及这种描述中所蕴含的行动的潜能。“无产阶级，现今社会的最下层，如果不炸毁构成官方社会的整个上层，就不能抬起头来，挺起胸来。”<sup>③</sup>正是无产阶级的“位置”属性，马克思恩格斯说无产阶级的社会变革愿望最强烈和最彻底。因此，结构、位置、主体和政治实践的统一性在政治拓扑学空间的分析中得到合理的安排。这种统一性本身是从资本主义社会内部的结构及其对抗中获得的。

当然，《宣言》中政治拓扑学方法最终的目的是要消灭政治拓扑学空间，这就涉及到无产阶级自我消除的问题，也是无产阶级“位置”变更的问题。按照《宣言》的说法，无产阶级要消灭自身才能消灭整个资本主义社会，其首要环节就是通过消灭自身的“位置”而导致整个政治拓扑空间的变化。上文提到，这种位置是由私有财产和资本运动所塑造的，所以要消灭这个“位置”就必须从消灭私有财产开始。“无产者只有废除自己的现存的占有方式，从而废除全部现存的占有方式，才能取得社会生产力。无产者没有什么自己的东西必须加以保护，他们必须摧毁至今保护和保障私有财产的一切。”<sup>④</sup>只有消灭了这种“占有方式”才能消灭整个社会结构，因为正是私有制与资本造就了“资产者”和“无产者”的存在及其“位置”所属，造就了资本主义社会的政治拓扑学空间。

所以，从《宣言》中可见，马克思恩格斯通过一种理论配置的方式，首先呈现了资本主义社会的政治拓扑学空间，然后在“话语”及其“对象”、“话语”及其“主体”之间建立了一种具体的行动关系，从而使得社会变革成为可能。

### 三、内在论方法与资本主义的历史运动

《宣言》之所以在马克思主义的理论史上具有重要地位，是因为它率先系统地阐释了作为“未来”的“共产主义”如何而来及其科学性问题。从其叙述可见，这个“未来”内在于过去和现在。这种内在论叙述使得资本主义社会的历史运动真实地呈现出来，并且成为无产阶级革命和共产主义社会的基础。

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第48页。

② 陈越编：《政治与哲学》，第405页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第42页。

④ 同上。

虽然《宣言》的内在论方法是从整体的维度展开叙述，但为便于理解这种内在论的方法，我们还是从不同层面来呈现内在论方法的图景。就资本主义的历史运动而言，首先体现为“资本化”的过程。《宣言》中指出：“美洲的发现、绕过非洲的航行，给新兴的资产阶级开辟了新天地”，“使正在崩溃的封建社会内部的革命因素迅速发展。”<sup>①</sup>就资本主义社会的兴起而言，其动力来源于封建社会内部，就像后来马克思恩格斯叙述无产阶级一样，都是来源于一种内部的变革力量。随着“资本化”过程的展开，我们看到了资本的运动。马克思说：“不断扩大产品销路的需要，驱使资产阶级奔走于全球各地。它必须到处落户，到处开发，到处建立联系。”<sup>②</sup>这是资本的吸纳功能，它使得一切的社会要素都成为资本的内在元素，《宣言》说，资本使得生产和消费都具有世界性、使各民族都进入了世界史。与其说是如此，不如说生产和消费都进入了现代资本的领域，各民族都进入了资本的运动史。

但按照《宣言》的论述，资本的运动并不是一个自洽的系统，它在不断趋近于它自身的边界，当资本所要求的社会化大生产发展到一定程度之后，资本主义所有制的局限便呈现出来。“社会所拥有的生产力已经不能再促进资产阶级文明和资产阶级所有制关系的发展；相反，生产力已经强大到这种关系所不能适应的地步，它已经受到这种关系的阻碍；而它一着手克服这种障碍，就使整个资产阶级社会陷入混乱，就使资产阶级所有制存在受到威胁。资产阶级的关系已经太狭窄了，再容纳不了它本身所造成的财富了。”<sup>③</sup>这时，资本就陷入自造的危机之中。可见，资本的界限不是外在的强制设定，而是其自身运动的结果。《宣言》借助对资本历史运动的描述，实际上揭示了资本主义社会自身的历史运动及其界限。

其次，“资本化”运动必须依靠诸多社会要素，其基本的前提就是“雇佣劳动”。《宣言》说：“资产阶级生存和统治的根本条件，是财富在私人手里的积累，是资本的形成和增殖；资本的条件是雇佣劳动。”<sup>④</sup>那么，雇佣劳动或者无产阶级是如何出现的？在马克思恩格斯看来，这也是一个内在论的问题。无产阶级是一个历史性的阶级，它内在于资本主义社会，是随着资产阶级的发展而发展的，“随着资产阶级即资本的发展，无产阶级即现代工人阶级也在同一程度上得到发展”<sup>⑤</sup>。因此，无产阶级之所以能够“阶级化”，其基本条件不在于无产阶级自身，而在于由资产阶级所主导的大工业生产。工业化大生产对组织化劳动力的要求是无产阶级自身发展的前提。所以，“工人的大规模集结，还不是他们自己联合的结果，而是资产阶级联合的结果。”<sup>⑥</sup>而且，无产阶级的普遍联合也是由于大工业所实现的现代交通完成的。可见，作为大工业产物的无产阶级，是唯一能够在资本主义社会中与资产阶级相对立的阶级。按照马克思恩格斯的说法，其他的社会阶级都会随着大工业的发展而没落和消灭，因为资本不能容纳非资本的因素的存在。在此，无产阶级是作为资本的社会因素而存在。

当资本只能容纳既作为其自身要素又与自身相对立的无产阶级时，资本主义社会的变革因素便只能从资本与无产阶级的关系中寻找。所以，《宣言》旗帜鲜明地指出，资本主义“首先生成的是它自身的掘墓人”<sup>⑦</sup>。这是资本对自身的规定，也是对无产阶级的规定。一切都不再存在于外部，斗争也是内部的。当资本成为规定一切社会要素的配置器时，如何重塑社会生产和社会交往关系，就必须从资本开始，从资本与无产阶级的关系开始。一切脱离这种关系而思考社会变革的观念，在此都可以称之为幻想或空想。

当谈到空想化的变革观念时，难免联想到《宣言》对空想社会主义的批判，这些批判具有强烈

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第32页。

② 同上，第35页。

③ 同上，第37页。

④ 同上，第43页。

⑤ 同上，第38页。

⑥ 同上，第39页。

⑦ 同上，第43页。

的内在论特征。这首先不在于空想社会主义自身对社会主义具体内容的基本认知，而在于以何种方式来呈现社会主义。在空想社会主义的相关论述中，最大的问题不在于对社会主义本身缺乏认知，而在于对资本主义社会缺乏认知。因为对资本主义社会的认知，直接决定了社会主义的呈现形式。马克思恩格斯之所以将之批判为空想社会主义，最重要的原因在于空想社会主义本身对资本主义缺乏客观的认知，从而使得其批判陷入空想的境地。

在论述“反动的社会主义”时，马克思恩格斯对各自的“反动性”都有明确的描述，“封建的社会主义”体现为“完全不能理解现代历史的进程”，“小资产阶级的社会主义”体现为“重新把现代的生产资料和交换手段硬塞到已被它们突破而且必然被突破的旧的所有制关系的框子里去”，“德国的或‘真正的’社会主义”体现为“在德国的条件下，法国文献完全失去了直接实践的意义”；“保守的或资产阶级的社会主义”体现为“丝毫不会改变资本和雇佣劳动的关系”；“批判的空想的社会主义和共产主义”体现为“同历史的发展成反比”<sup>①</sup>。这些社会主义的文献，都罔顾真正社会主义的基质性要素一定是从资本主义的内在历史进程中生发出来的，没有真正理解资本主义的生产方式的革命性意义及其自身的历史性存在。

总之，《宣言》对资本、雇佣劳动以及空想社会主义的批判，都是在内在论的方法中呈现资本主义社会自身运动轨迹以及社会革命的内在机制，跳出了抽象地及其纯粹否定性地对资本主义的论述，从而为论述社会主义的科学性提供了现实基础。

#### 四、唯物辩证法与历史科学

唯物辩证法是马克思主义的基本方法，而《宣言》中的大量论述都得益于此方法，尤其体现在对“社会主义的和共产主义的文献”的批判中，并且具体化为如何理解文本、概念与现实的关系问题。

首先来看《宣言》对“德国的或‘真正的’社会主义”的批判：“法国的社会主义和共产主义的文献是在居于统治地位的资产阶级的压迫下产生的，并且是同这种统治作斗争的文字表现，这种文献被搬到德国的时候，那里的资产阶级才刚刚开始进行反对封建专制制度的斗争。德国的哲学家、半哲学家和美文学家、贪婪地抓住了这种文献，不过他们忘记了：在这种著作从法国搬到德国的时候，法国的生活条件却没有同时搬过去。法国的文献完全失去了直接实践的意义，而只具有纯粹文献的形式。”<sup>②</sup>在此，马克思恩格斯明确说明了如何面对文献或者概念，关键问题不在于文献或者概念本身，而在于文本或者概念与现实的关系。我们经常说，马克思主义唯物辩证法的一个重要启示，就是要把事物的整体历史和现实背景都当作事物本身的内涵组成部分，要将事物的历史性和现实存在纳入到事物本身之中，而不是单纯地就事物本身来讨论事物。《宣言》对“德国的或‘真正的’社会主义”的批判就是如此，不能仅仅就法国的社会主义和共产主义文献本身来讨论德国如何实现社会主义和共产主义。在此，马克思恩格斯明确指出了文本或者概念的自身界限。这种界限不在于文本和概念本身，而在于文本或概念与现实的关系问题。因此，在马克思恩格斯看来，法国的社会主义文献是源于法国资产阶级的统治地位及其社会对抗的结果，而德国的资产阶级还刚刚处于历史的兴起阶段。所以，法国的文献在德国缺乏“直接实践”的意义。

在此，马克思恩格斯虽然只是在共产主义文献的角度论述了文献的界限，但就方法论层面的启示而言，却具有普遍意义。首先就是如何面对和理解文本或者概念。在马克思恩格斯看来，这不是一件思维或者思辨的事情，不是可以抽象掉现实属性而进行的纯粹的概念演绎，而是一个现实问题。这是马克思恩格斯唯物辩证法的核心特征。马克思说：“我的辩证方法，从根本上来说，不仅和黑格尔的

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文集》第2卷，第54、57、57—58、61、64页。

<sup>②</sup> 同上，第57—58页。

辩证法不同，而且和它截然相反。在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念而甚至把它变成独立主体的思维过程，是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反，观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”<sup>①</sup>法国的共产主义文献是法国现实社会的某种观念表达，而这种现实社会本身在德国是还尚待争取的。如果忽视唯物辩证法的这个现实维度，那么文本或者概念表达就立即会陷入一种无内容的“思辨”之中。因为缺乏这个现实的维度，这种文本和概念的游戏就“必然表现为关于真正的社会、关于实现人的本质的无谓思辨”<sup>②</sup>。原本在法国具有实践意义的文本和概念，被德国哲学家理解为“一般的实践理性”而失去了现实的要求，甚至被马克思恩格斯调侃为只是用来吓唬资产阶级的“稻草人”。

因此，在文本或者概念与现实的关系问题上，唯物辩证法是坚实地站在现实的维度上。这也是《宣言》在对待所有其他共产主义文献的一般态度。在马克思恩格斯看来，纵使各种共产主义文献有不同的缺陷，但归根结底就是缺乏对现代资本主义社会的基本认知。所以，《宣言》的前半部分都是在对现代资本主义历史运动图景的整体描述，尤其是以一种内在论的方式揭示了资本主义的历史运动与共产主义革命的内在关系。特别是《宣言》详细地描述了大工业生产和无产阶级的关系，使得无产阶级的阶级对抗及其解放的条件得以可能。这是马克思恩格斯谈论共产主义的基本前提，而其他的共产主义文献并没有抓住这个基本现实。“由于阶级对立的发展是同工业的发展步调一致的，所以这些发明家也不可能看到无产阶级解放的物质条件，于是他们就去探求其某种社会科学、社会规律，以便创造这些条件。”<sup>③</sup>这就是典型的脱离现代资本主义社会的社会存在，另辟蹊径，从而以一种超越性的批判或纯粹否定性的批判来实现对资本主义的“一般批判”。

就此而言，这不只是一个单纯的针对资本主义社会认知的问题，更重要的是唯物辩证法对历史科学的基本判断和贡献，即马克思恩格斯以何种方式来展开对人类历史的描述。《宣言》的开始部分以阶级斗争的历史为名，简要叙述了“至今一切的社会历史”，指明了“阶级斗争”这个社会现实对整个人类历史的塑造。因为“阶级斗争”作为一项社会实践，必须要有充足的社会物质条件做准备。马克思恩格斯对空想社会主义的批判，有很大一部分就是对阶级斗争物质条件不具备的批判，之所以是空想且失败的，原因在于“当时无产阶级本身还不够发展，由于无产阶级解放的物质条件还没有具备，这些条件只是资产阶级时代的产物”<sup>④</sup>。当阶级斗争的物质条件嵌入在历史发展的现实过程中时，对历史的理解，就像马克思所说的，不能从精神的一般发展来理解。因此，唯物辩证法对唯物史观或者历史科学的重要贡献在于澄清了历史本身的呈现方式及其对历史的叙述方式。“这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的形成。”<sup>⑤</sup>

可见，在《宣言》中，马克思恩格斯虽然只是表达了对文本自身边界的思考，但这对于我们理解一般事物、概念甚至历史都有重要的方法论意义。

就《宣言》的具体内容而言，正如马克思恩格斯在1872年德文版《序言》中所说的，有些具体内容可做修改，这是源于现实条件本身的变化。但今天我们重新看待《宣言》的价值时，首先要坚持其一般的原理，同时更应关注《宣言》所呈现出来的丰富的方法论资源。方法决定了对象的内容及其呈现方式。在一定的意义上说，正是独特的方法论成就了《宣言》的具体内容，正是马克思恩格斯方法论的创新，使得社会历史和现实得以脱离传统理论的规定而呈现出新的样态，而这是整个马克思主义理论论域开启的基础和前提。

(责任编辑 巴未)

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第22页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷，第58页。

③ 同上，第62页。

④ 同上。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第544页。

# 作为一种存在论规定的人的本性概念

## ——马克思人的本性问题的再考察<sup>\*</sup>

[韩] 梁承兑/著 金寿铁/译

**【摘要】**在马克思文本中，“人的本性”（das menschliche Natur）与“人的本质”（das menschliche Wesen）是两个不同维度的概念，前者主要指人的自然属性，后者主要指人的社会属性。因此，无论是把这两个不同维度的概念混为一谈，还是用后者消解乃至代替前者，都不符合马克思关于人的概念的丰富内涵。在对马克思人的本性的解释中，一个悬而未决的争论点是，在马克思那里是否存在一个永恒不变的人的本性概念。为了消解这一文本解释中的争论点，本文首先对比分析了V. 维纳布尔所代表的“人的本性的无限可变论”与N. 杰拉斯所代表的“人的本性的永恒不变论”。相比之下，笔者发现，N. 杰拉斯的观点更为符合马克思文本原义和思想主旨。不过，即使是N. 杰拉斯的观点也止步不前，缺乏对类的存在（Gattungswesen）概念的哲学史、思想史的深度检讨。对德国古典哲学的进一步回溯表明：在马克思那里，黑格尔的《自然哲学》中的类（Gattungs）概念成为阐明人的本性问题的重要线索。

**【关键词】**人的本性；可塑性；不变性；存在论规定；类的存在

中图分类号：B31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）03-0040-12

**作者简介：**梁承兑（양승태），政治学博士，现任韩国梨花女子大学政治外交学教授，主要研究方向是东西方政治哲学、政治思想史。

**译者简介：**金寿铁，哲学博士，（长春 130024）东北师范大学马克思主义学部教授、吉林省社会科学院哲学与文化研究所研究员。

**基金项目：**国家社会科学基金重大项目“建国以来西方哲学中国化的进程及其经验教训”（12&ZD121）

### 一、马克思人的本性问题的论争史

在马克思思想研究中，对人的本性问题的讨论并不是很热门的研究对象<sup>①</sup>。这不仅体现在第二国际实证主义的、经济决定论的马克思主义支配下的19世纪后半叶，也体现在第一次世界大战后马克思实践论复活的20世纪初叶，甚至在人们发现青年马克思著作的30年代以后也依然如故。换言之，无论是所谓法兰克福学派研究者基于黑格尔理解的马克思解释尝试，还是旨在重新解释马克思的人本主义者研究，都处于两极偏激状态：要么片面地、断章取义地表达自身对马克思的人的本性的立场和见解；要么立足于人的本性的特定概念内容，牵强附会地重新解释马克思思想或者削足适履地将其应用于现实中。尽管存在多种多样的尝试和努力，但直到20世纪中叶，几乎没有这样一种严格意义上

<sup>\*</sup> 本文译自韩国《韩国政治学会报》2016年第4期，原文标题为《马克思人的本性问题的再考察》。译者衷心感谢作者欣然授权翻译本文并发表于本刊。

<sup>①</sup> 从B. 耶索普编辑的四卷本《马克思政治-思想研究论文集》中，这点可见一斑，例如该论文集就没有收录相关论题的论文。



的研究，即通过对马克思文本的细致研究，从哲学、思想史视角探明马克思的人的本性概念自身。那么，其理由何在？

为了系统地、彻底地阐明这个问题，有必要探讨从19世纪后半叶到20世纪上半叶西欧全部思想史的潮流，然而，这种作业已大大超出本文的考察范围。本文仅限于简要说明的是，在19世纪占主导地位的世界观之一是历史主义，而与历史主义一道兴起的“无限可塑论”（the malleability/the plasticity principle）<sup>①</sup>这一人的本性概念，恰恰与诸如此类的马克思研究动向有着极其深远的关联。

顾名思义，作为“无限可塑论”的人的本性概念意味着人可以以无限的方式发生变化。换言之，由于人可以被塑造为任何一种形态，所以并不存在决定论意义上的支配人的某种生物学本性或固定本质。限于题目，本文也无法具体探讨这种人的本性概念存在何种错误<sup>②</sup>。重要的是，“无限可塑性论”毕竟为批判地理解20世纪思想史大潮，即马克思研究论争史提供了一条重要的理论线索。

作为无限可塑论的人的本性概念是悖谬的，一方面，这一概念是对固定不变的人的本性的否定；另一方面，这一概念是对人的本性的另一种规定。也许，这种悖论恰恰说明了下述事实：自马克思逝世后，直到弗农·维纳布尔为止，为什么几乎还未曾有专门研究马克思的人的本性概念本身的学者。究其原因，即无论是马克思研究者还是马克思思想的实践者都坚信，在马克思那里，通过共产主义革命变革人及其本性是不言而喻的事实，因而这种不言自明的真理不仅难以成为批判的对象，也不可能成为重新检讨的对象。此外，更具决定性的理由还见之于马克思的文献方面。

马克思明确探讨人的本性问题的作品当属他的早期著作，特别是《1844年经济学哲学手稿》。值得注意的是，这部作品迟至1930年才被发现，这恰恰说明了为什么马克思人的本性概念在很长时间内并没有成为学者研究或讨论的对象。此外，另一个理由是，即使在其早期著作中，马克思也不是通过细致、系统的讨论展开人的本性问题，这点同样成为诱发学界所谓“青年马克思与老年马克思之争”的重要原因。换言之，这也是引发下述解释之争的一个重要原因：究竟马克思是由于学术上的未成熟性而暂时关注了人的本性问题，还是在其一生学术世界中都始终不渝、一以贯之地把人的本性视为核心主题？

围绕这些不同解释与论争史的脉络，本文将重新考察马克思的人的本性问题。此外，本文的主旨在于阐明在马克思思想中不仅存在“非无限可塑性”的人的本性概念，而且这种恒久不变的人的本性概念是马克思思想中的最根本、最牢固的存在论基础。在此，有必要批判性地整理、检讨与马克思人的本性概念相关的、具有代表性的两种相反立场，即维纳布尔<sup>③</sup>与杰拉斯<sup>④</sup>的讨论内容。

本文第二、三部分属于这一方面。这一检讨结果将表明，杰拉斯的解释比维纳布尔的解释更为妥当可靠。但是，杰拉斯的解释也具有根本局限性，那就是未能把握马克思人的本性概念的存在论意义。第四部分将阐明马克思的社会哲学、社会科学为什么必然要求关于人的形而上学的存在论，而这

① 人们通常在同一意义上使用这两个概念。不过，如果在两者之间刻意做出某种区分的话，malleability 要比 plasticity 更强调有意识的变化可能性层面。关于无限可塑性 with 历史主义关系的讨论，参见 M. 曼德尔鲍姆的思想史经典著作：《历史、人与理性》，巴尔的摩：约翰·霍布金斯大学出版社，1971年。

② 实际上，要想详尽回答这个问题，就需要考察与人的本质问题有关的全部西方哲学史，即从柏拉图的本体论到中世纪唯名论、近代经验哲学乃至德国人的哲学。不仅如此，还要考察伴随近代启蒙主义兴起的“无限可塑性”与自由主义及进化论之间的紧张、对峙和融合关系。可以说，K. 勒维特的下述一段话简明扼要地表达了“无限可塑性”所包含的概念错误：“即使我们假定人的本质中的一种历史的转变，即假定有这样那样的变化和转变，这种变化也只能发生在一个人基本上保持不变的时候。只是因为人的本质永久保持不变，这种本质才会发生变化。”（K. 勒维特：《永恒与变化：历史哲学讲义》，马文·策特鲍姆，斯坦福大学出版社，1977年，第247页。）

③ 弗农·维纳布尔（Vernon Venable, 1906-1996），美国社会学家和马克思主义思想家，曾任瓦萨学院教授，主要致力于马克思主义社会理论和方法，代表作有《人的本性：马克思的观点》（1945）等。——中译注

④ 诺曼·杰拉斯（Norman Geras, 1943-2013），英国政治理论家和马克思主义思想家，曾任曼彻斯特大学名誉教授，代表作有《马克思人的本性》（1983）以及关于马克思与正义问题的论战文章。——中译注

样的要求恰恰投射在马克思的“类的存在物”(Gattungswesen)概念之中。结语部分将提出笔者的下述结论:马克思人的本性概念依然停留在一种未完成的状态中,究其根本在于“类的存在”概念本身的未完成性,而作为对这种未完成性的解决方案,我们有必要从政治哲学史视角重新探索“类”概念,并以此为基础重新解释“类的存在”概念本身。

## 二、维纳布尔对马克思人的本性概念的解释

对马克思人的本性概念的最初研究当属维纳布尔的《人的本性:马克思的观点》(1945)<sup>①</sup>。并且,在20世纪60年代一批学者<sup>②</sup>提出新的批判以前,维纳布尔的研究一直被视为是对马克思人的本性概念的正统解释。这个正统的解释不是别的什么解释,而正是前述“无限可塑性”这一人的本性概念。

维纳布尔的著作一反传统研究模式,另辟蹊径,有关论述既没有参考也没有提及他所能接触到的那些青年马克思的著作,例如《1844年经济学哲学手稿》《黑格尔法哲学批判》(1843)等。缺乏相关文献佐证,恰恰表现出他的研究基础的相对薄弱。另外,他对自然科学资料的把握也存在局限和偏颇。例如,他的议论乃至判断的基础知识主要依赖于霍尔姆霍兹(H. von. Helmholtz, 1821-1894)、达尔文(Charles Robert Darwin, 1809-1882)等19世纪科学史文献,而没有顾及20世纪突飞猛进的高新科学技术领域。换言之,在他的著作中,压根就没有理论联系实际,即结合现代科学技术,进一步解释关于马克思的文献学、解释学、哲学史研究文献。后文将会提到,这恰恰凸显了他的研究的大局限性。

尽管如此,维纳布尔的研究是建立在一种较高水平的学问素养、深刻的解释和明晰的分析基础之上的<sup>③</sup>。此外,与本书讨论内容有关且特别引人注目的是,他研究马克思的人的本性的主旨在于奠定马克思主义历史观、马克思主义社会科学的基础<sup>④</sup>。在此,笔者主要通过马克思的《德意志意识形态》《资本论》《政治经济学批判》等著作,具体考察维纳布尔关于马克思解释的主要论点。

在维纳布尔看来,马克思借以把握人的基本观点在于人与历史的统一性,即人是历史的另一侧面,反之,历史也不过是人的另一侧面而已<sup>⑤</sup>。他把马克思心目中人的本来的特征叙述如下:“马克思全部社会概念中的核心部分无非是主张人改变历史,正因如此,人也改变自身,以及在此意义上,一切历史实际上都只不过是人的本性的不断变迁而已。”<sup>⑥</sup>换言之,对维纳布尔来说,马克思人的本性观的核心内涵是否定人之中存在某种永恒的、固定不变的本性。此外,作为具体的解释根据,他试举马克思对劳动概念的分析。与此相关,他澄清了马克思的历史唯物论并不是外附于人类历史的、单纯形式化的独断论过程,而是“无限可塑性”这一人的本性概念的另一侧面。鉴于马克思的劳动概念业已众所周知,在此有必要重新检讨一下维纳布尔所整理的人的本性观点。

① 在本书《序言》中,维纳布尔宣称,他之所以撰写这部书,是因为直到那时“还全然没有说明马克思人的本性的著述”。V. 维纳布尔:《人的本性:马克思的观点》,纽约:阿尔弗雷德·克诺夫,1945年,第ix页。——中译注

② 这批学者的代表性著作包括B. 奥尔曼:《异化:马克思关于资本主义社会中的人的概念》,伦敦:剑桥大学出版社,1971年;G. A. 柯亨:《卡尔·马克思的历史理论》,普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1978年;以及即将集中讨论的N. 杰拉斯:《马克思与人的本性:一种传说的反驳》,伦敦:沃索出版社,1983年。

③ 无论对他的马克思解释赞成与否,我们都应客观理性地看待这本书。因此,下述这种态度显然有失公允,抹杀了这本书的学术价值和贡献。例如,L. 阿尔都塞在《保卫马克思》(伦敦:沃索出版社,1990年)一书中,只字不提维纳布尔的这本书,而B. 奥尔曼在《异化:马克思关于资本主义社会中的人的概念》(伦敦:剑桥大学出版社,1971年)一书中,则轻描淡写地掠过了这本书。

④ V. 维纳布尔:《人的本性:马克思的观点》,纽约:阿尔弗雷德·克诺夫出版社,1945年,第viii—ix章。

⑤ 同上,第22页。

⑥ 同上,第33页。

维纳布尔的出发点是把人的生存所必需的“人的需要”（human needs/menschliche Bedürfnisse）视为理解劳动概念的基本前提。虽然后来 A. 赫勒系统阐明了马克思“需要”概念的具体内涵，但是，维纳布尔也展示了这个概念的核心意义<sup>①</sup>。首先，维纳布尔引用《德意志意识形态》中，马克思关于人类生存以及历史的第一个前提的一段话：“为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身，而且，这是人们从几千年前直到今天单是为了维持生活就必须每日每时从事的历史活动，是一切历史的一种基本条件。”<sup>②</sup>

可是，由于人的需要只能从自然中得到满足，所以必然发生“劳动”这一作为自然与人之间的物质变换，而在《资本论》《政治经济学批判》等著作中，马克思详细说明了这种劳动概念。在此，我们暂且不谈论下述两个问题：第一，马克思的这种劳动概念是否能充分说明不同的人与自然之间物质变换的根据？第二，在自身概念体系中，马克思的这种劳动概念是否完全统摄了劳动的社会性、历史性、阶级性及诉诸革命来克服阶级的可能性等问题。在此，与维纳布尔的解释有关，首先主要关注的是，基于无限可塑性的人的本性概念与基于劳动概念的马克思的历史理论和社会理论是否能并存共存？<sup>③</sup>

为了支撑对马克思人的本性概念的解释，维纳布尔展示了马克思在《政治经济学批判》中，对 18 世纪自由主义者所谓固定的、永恒的人的本性概念的批判。在此，马克思批判了他们所宣扬的人的永恒本性只不过是市民社会关系的抽象化，指出所谓脱离社会关系的、抽象化的个人只不过是对市民自身世俗欲望的抽象化而已<sup>④</sup>。因此，在维纳布尔看来，马克思主张的核心是，人的劳动能够改变人自身，由于劳动性质决定阶级结构，所以社会阶级结构历史地规定隶属于其中的人的性格，并且随之决定人的本性的发展方向。应当据此理解马克思对古典经济学家马尔萨斯所谓固定不变的社会法则的批判以及对市民自由的批判，即所谓自由主义的自由并非普遍自由，而是受到社会历史条件制约意义上的市民自由<sup>⑤</sup>。

紧接着，维纳布尔这样解释作为无限可塑性的人的本性与马克思革命理论之间的关系<sup>⑥</sup>：人自己有意地根据社会劳动改变生产方式，而且，人自身改变了的那个生产方式重新改变着人。特别是，在资本主义生产方式下，正是占有生产资料的人与只具有作为交换价值的劳动力的人之间不可调和的利益对立产生了资本家与工人这一敌对阶级关系。换言之，由于资本主义所造成的分工体系（manufactured division of labour）不是真正体现人的劳动的社会性的社会分工，所以资本主义生产方式将备感痛苦的人们重新变成阶级之人。此外，理所当然，如此变化了的阶级之人为摧毁压迫自身的社会结构而斗争。在人类历史上，这种斗争正是旨在终结阶级结构的历史进步的原动力。为了从迄今为止的阶级冲突的历史中解放出来，真正实现有人情味的共产主义社会，必须变革并否定只不过是历史地局限于某一时代市民伦理的和平或非暴力的伦理<sup>⑦</sup>。

虽然后面还会讨论这点，但与维纳布尔的这种解释相关，笔者有必要先行指出如下事实。卢卡奇

① 有趣的是，像维纳布尔一样，赫勒也一边讨论“需要”概念，一边否认永恒的人的本性的存在。（参见 A. 赫勒：《马克思的需要理论》，伦敦：阿里逊与布斯伯出版社，1976 年，第 2 章。）

② V. 维纳布尔：《人的本性：马克思的观点》，第 28—29 页。

③ V. 维纳布尔认为，这种并存共存是完全可行的。事实上，他的《人的本性：马克思的观点》就是按照这种并存模式，分两部分展开的：第一部分总体上展示人的无限可塑的可能性；第二部分分别探讨劳动与生产、令人痛苦的阶级对立与分工体系、克服了这种痛苦的社会主义乌托邦世界以及作为实现这种世界手段的阶级斗争等。

④ V. 维纳布尔：《人的本性：马克思的观点》，第 52 页。

⑤ 同上，第 101 页。

⑥ 同上，第 viii—ix 章。

⑦ V. 维纳布尔把马克思主义伦理学基础简要说明如下：“人必须斗争，没有斗争，人的自由就没有希望。这是历史唯物主义伦理学的核心要求……从理性角度说，这一事实对那个由伦理学家组成的自由意志学派是无法容忍的，至于那些受康德—基督教—资产阶级个性化平均主义影响而形成义务概念的人，他们对这一事实感到惊愕和厌恶。”

曾经明确指出，即使在马克思的后期著作中，也存在青年马克思与老年马克思一脉相承、一以贯之的思想内容<sup>①</sup>。诚然，维纳布尔的研究重申马克思后期著作中所表现的人的本性概念，与以“类的存在”概念为中心的早期著作的内容本质上并无任何区别，但是，在此关键问题不在于他所援引的参考资料的范围，而在于他的解释本身妥当与否。尤其是维纳布尔为了导出作为无限可塑性这一马克思的人的本性概念，诉诸一系列作为解释根据的文章。那么，这些文章本身是否就自动支撑这种解释呢？

当然，如果不以人的变化可能性为前提条件，谈论社会结构的变革或历史进步是毫无意义的。马克思明确设想，历史的进步在于通过摧毁资本主义社会结构，实现社会主义价值目标，因此，绝不能认为他否定了人的变化可能性。然而，人的可变化并不意味着这种变化是毫无目的或方向的、无分别的、无规定的连续冲动。马克思明确树立了社会主义这一历史进程的终极目标，并通过资本主义社会经济生活的各个侧面揭示了社会主义的具体内容。在此情况下，其批判的终极标准只能是用人的劳动反对非人的劳动，用人的分工体系反对非人的分工体系。如果是这样，不以“真正人的东西”——换言之，什么是人之中原始的、本质的东西，什么是附带的、偶然的的东西，即什么是万变不离其宗的东西——即不以人的本性为前提，马克思的全部思想本质上就变成毫无意义的东西。

下文将重点讨论，维纳布尔为支撑自身的马克思解释而提出的那些马克思的陈述弄巧成拙，反倒成为自身解释的反面。就是说，维纳布尔引用的马克思的陈述本身反倒表明了马克思相信存在一种不变的、本原的人的本性。与这个问题相关，首先有必要检讨一下杰拉斯的相关研究<sup>②</sup>。因为他的研究不仅是批判、反驳维纳布尔之解释的代表性研究，也是概括了迄今关于马克思人的本性研究结果的总结性研究。

### 三、杰拉斯对马克思人的本性概念的解释

杰拉斯的研究分为三部分：第一部分是与马克思《关于费尔巴哈的提纲》（以下简称《提纲》）的解释相关的讨论。第二部分是正面阐述“永恒不变性”这一马克思的人的本性概念。维纳布尔将“无限可塑性”视为与历史唯物论并驾齐驱的人的本性概念，与此相对，在此杰拉斯论证了永恒不变的人的本性的存在与历史唯物论之间的可调和性和相容性。第三部分，杰拉斯澄清了对马克思人的本性的错误理解何以以讹传讹，以致成为一般化、模式化的刻板成见。就是说，他逐一审查马克思的陈述中可遭致这种误解的所有根据，并从结论性视角提出自身解释的妥当性以及这一方面马克思思想的普遍妥当性<sup>③</sup>。

总体上，杰拉斯的讨论慎重而系统地展现了与人的本性相关的马克思的陈述。在解释马克思文本时，许多马克思研究者要么囫囵吞枣、浮光掠影，要么盲人摸象、以偏概全。恰恰在这点上，杰拉斯超越了这些研究者。特别是，他对《提纲》的详细解剖可视为关于马克思文本研究的重要贡献。因为在一些马克思研究者那里，《提纲》标志着所谓“青年马克思”与“老年马克思”的决定性分野。按照这种观点，在《提纲》以后，马克思不再关注“普遍的人的本性”这一“形而上学”问题。按照这种观点，作为一个决定性证据，《提纲》支撑这样一种立场：“成熟的”老年马克思否定了一切本质论本性概念的“科学”妥当性，一劳永逸地转变成了经济决定论者或实证主义社会科学家<sup>④</sup>。对

① G. 卢卡奇：《历史与阶级意识》，剑桥：米特出版社，1971年。

② N. 杰拉斯：《马克思与人的本性：一种传说的反驳》，伦敦：沃索出版社，1983年。

③ 杰拉斯将把这一讨论的核心内容概括为下述三句话：“[《提纲》] 第三命题并不表明马克思拒斥人的本性理念；马克思并不拒斥某种人的本性理念。因为他恰恰承诺某种人的本性。”（同上，第166页。）

④ 杰拉斯指出，持这种观点的大有人在，除了V. 维纳布尔之外，还有T. 博托默尔、R-D. 卡明、E. 卡门卡、L. 阿尔都塞、R. 图克、S. 胡克等大批著名马克思研究者。（同上，第50—55页。）

此，杰拉斯回应说，《提纲》不仅不能成为支撑这种解释的决定性根据，反而可被解释为一种暗示，即马克思承认人的本性的存在。由此出发，他不厌其烦地论证他的这种解释与历史唯物论的体系化著作《资本论》等后期著作的许多陈述严格相符，毫无二致。

首先需要审视一下马克思所使用的“das menschliche Wesen”用语本身的意义问题。当然，这个用语英语可译作“human nature”或“the human essence”。杰拉斯借故“essence”一词的形而上学表达而不使用该词，而是选用了彼此略有不同意义的“human nature”和“the nature of man”的译法。这两种表达的不同意义在于，前者强调“人的特性中的永恒不变要素”（a constant element in the character of human beings），而后者指称“人的全方位的特征”（the all-around character of men）。在杰拉斯看来，就引起争议的《提纲》的解释问题而言，无论从前一种意义上还是在后一种意义上接受 das menschliche Wesen，《提纲》都不能被解释为必然否定人的本性的存在<sup>①</sup>。正是以这种消极的论证为基础，杰拉斯在以《人的本性与历史唯物论》为题的下一章中提出这样一种积极改进的论点：人的本性概念不仅出现在《提纲》以前的马克思的早期著作中，而且出现在大幅展开了历史唯物论的后期著作中。但是，杰拉斯对《提纲》的这种分析存在一个明显缺陷，那就是在充分理解《提纲》的过程中，这种分析并没有认识到蕴含在“抽象物”（Abstraktum）以及“在其现实性”（in seiner Wirklichkeit）中的马克思的“抽象性”（Abstraktit）“现实性”（Wirklichkeit）概念的本原重要性。换言之，他的研究倒置了分析对象的本末。关于这个问题，笔者将在后面结合马克思的辩证法作具体讨论。在此，首先检讨一下杰拉斯对 das menschliche Wesen 这一用语的意义区分是否妥当，是否能站得住脚？

严格检讨某一用语所包含的一切可能意义，这是所有这个概念解释者的当然义务。因此，杰拉斯式的意义区分本身是有意义的，那么他对 das menschliche Wesen 所提出的两种意义，即人的特性中的永恒不变要素（简称意义 A）与人的全方位的特征（简称意义 B）之间的意义差别必须是界限分明的，不可含混不清。但是，如果“意义 B”比“意义 A”更加包容宽泛，就应当说明在什么视角下如此，并且应当具体说明何以如此。然而，杰拉斯对此没有给出任何说明。当然，“human nature”与“the nature of man”所表达的一般语义自身也并非从一开始就使这种意义区分成为可能。此外，在他那里，“特征”（character）一词的意义也是模糊不清的。

“character”一词源于希腊语 charakter，原意是雕刻之字，现用作表达某个人的总体心理特征，或者用作表达将某一人物或事物的许多特征结合在一起的一般素质。因此，杰拉斯应当明确阐明他所使用的“character”究竟属于上述两种意义中的哪一种。换言之，在规定“human nature”和“the nature of man”时，共同所使用的“character”用语是指心理素质还是指包括人乃至一切个体的存在论规定？在此，杰拉斯陷于两难境地。如果在马克思那里，人的本性属于心理学向度，那么他犯了这样一种错误，即把马克思拉回到他所正面否定和批判的斯密（Adam Smith）、边沁（Jeremy Bentham）等自由主义人性论的传统中。实际上，杰拉斯本人并没有这般从心理学向度接近马克思的人的本性概念。他只是执着于对马克思人的本性概念的文献阐明，以至于不仅没有从马克思人的本性概念的明晰规定出发展开讨论，而且没有对其概念的积极意义内容做出全面而系统的阐明。

这样，杰拉斯的唯一选择就是从存在论视角接近“character”的意义。杰拉斯的两难困境，换言之，他之所以无法从存在论视角积极地充分解释马克思的人的本性概念，在于对形而上学抱有的陈腐偏见。究其本质，人的本性问题本身就是一个形而上学问题，其根据将在下文予以详述。即使马克思人的本性概念带有非形而上学特征，在检讨他的概念前，就预先做出这种语义规定，可谓犯了一个基本逻辑错误，即错把证明的对象当成证明的前提。显然，单凭对“das menschliche Wesen”进行意义

<sup>①</sup> 在马克思《关于费尔巴哈的提纲》中，尤其引发争议的文本如下：“但是，人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”

分析,并不能切入马克思关于人的本性问题的实质。关于人的本性,马克思除了使用“das menschliche Wesen”这一表达方式之外,还使用“das menschliche Natur”“der Mensch von Natur”“der Mensch ist”等,因此也有必要澄明这些表达方式所蕴含的意义。虽然根据上下语境,这些表达方式带有微妙的意义差别,但在马克思那里,这些都是与人的存在的本质问题相关的相同的表达方式。此外,在《资本论》中,特别在分析资本主义生产关系以及劳动和分工体系等的时候,马克思作为辩证分析方法使用了“本质-显现-假象”(Wesen-Erscheinung-Schein)这一二重反命题(Antithesis),与此相关,应追本溯源,回到马克思文本,进一步阐明马克思人的本性概念的涵义。

但是,饶有趣味的是,杰拉斯在《人的本性与历史唯物论》一章中试图论证马克思的人的本性概念,但到头来,只能从形而上学视角规定马克思的人的本性概念。杰拉斯的问题在于否定了马克思人的本性概念的形而上学内容。结果是,他的解释只限于侧重分析经验上可确证的概念内容的意义分析,而没有继续深入其本原意义——这一概念内容本身的根据,即对其形而上学或存在论意义的分析。因此,下文将以杰拉斯所整理的内容为基础,进一步阐明马克思的人的本性概念为何必然是存在论的规定。接着表明,马克思“类的存在”概念虽然是一个未完成的观念,但它代表马克思关于人的存在论规定。与此相关,本文将进一步探究不仅维纳布尔、杰拉斯未能规定,而且迄今所有马克思研究也都未能规定的意义和原因所在。

#### 四、马克思：“本质-显现-假象”

在分析马克思的《提纲》中,杰拉斯得出的基本结论是:“在其现实性上,人的本性是一切社会关系的总和”这一命题决不能解释为对人的本性存在的否定。换言之,此命题应被解释为人的本性受到社会关系的“制约”(conditioned)或为其“所显现”(manifested),而不应解释成前者为后者所决定(determined)或前者为后者所消解(dissolved)<sup>①</sup>。此外,这一解释的正确性也从下述事实中得到证明:这一解释与老年马克思在历史唯物论思想的代表作《德意志意识形态》(1845-1846)等后期许多著作中所阐发的关于人的普遍规定,不仅在逻辑上一脉相通,内容上也完全吻合。正是这点构成了杰拉斯《人的本性与历史唯物论》一章讨论内容的核心。

杰拉斯的这一马克思研究充满了学术上的诚实和审慎态度,不过如前所述,这种表现倒置了分析对象的本末。首先,我们可根据“A=A”这一逻辑学的同一性原理,说明《提纲》的诸命题。如果“人的本性(A)=社会关系的总和(B)”这一等式想要成为有意义的命题,那么它就应以“A不是B自身”或“B不是A自身”为前提。如果A是B自身,B就无需提示其他名称,应还原为A=A这一无意义的同语反复。因此,如果想使A=B这一同一性的命题变得有意义,其前提就是A和B应是不同的存在。这时A与B的同一性意味着所谓黑格尔意义上的非同一性的同一,即部分地共享同一性要素,同时持有各自不同的存在自身。所以,如果马克思否定了人的本性的存在自身,那他就应当明确提出“并不存在人的本性”或“所谓人的本性是无意义的概念”等陈述。然而,马克思一次也没有提出过这种陈述。尤其重要的是,在《提纲》的命题中,不是单纯提出了A与B的同一性,而是附加了“在其现实性上”(in der Wirklichkeit)这一限定语<sup>②</sup>。

德语“wirklich”“Wirklichkeit”是动词“wirken”的派生词,本来与“werken”是同义词,与英语“work”语源相同。当然,这个词的意思是指实际发挥作用和效果的状态。黑格尔把这个词用作

① N. 杰拉斯:《马克思与人的本性:一种传说的反驳》,第45—46页。

② 与此同时,杰拉斯也明确表明,先于这一命题之前的“人的本质不是单个人所固有的抽象物”这一命题也不可能成为对人的本性的否定。即“A is not B”形式的文章并不是对A与B的同一性的全部否定,而是对将A的同一性限定于B的否定,换言之,可以拥有“A is not only B”的意义。(同上,第31—32页。)

自身特有的哲学词汇。它引起一个人的现实存在内容与其本质的一致状态。换言之，它意味着某一事物完成其概念的状态<sup>①</sup>。因此，这个词与单纯具体地、经验地显现和作用意义上的德语“real”是有区别的。不过，与黑格尔不同，马克思既没有把这个词用作独立的哲学用语，也没有从概念视角特别区分 real 与 wirklich。他的前后期著作一以贯之的主线是对当时现实即资本主义政治 - 经济体制的批判。不仅如此，他对自由主义理论家的批判核心是，批判他们不是把资本主义现实接受为历史地决定了的东西，而是把它接受为绝对的现实自身。在马克思那里，这是理解“现实性”（Wirklichkeit）意义的关键。

对于马克思来说，现实性意味着具体地、经验地发挥作用，以及感性地被把握、被体验的世界。但是，这种意义并不是全部。在马克思看来，这种世界，例如资本主义“现实”的世界是畸形的、片面的、异化的世界，是应被批判、否定和克服的扭曲世界，即虚构的现象世界。于是，这样的现实批判不仅是以感性地、经验地显现的现象为前提，而且必然以与普遍理念和价值相一致的真正的现实存在为前提，而马克思理所当然地把这种现实概念化为共产主义。此外，值得注意的是，在某种程度上，马克思的这种批判逻辑就形式化为“本质”（Wesen）“显现”（Erscheinung）以及“假象”（Schein）等的对立概念<sup>②</sup>。换言之，所谓“现实性”一方面意味着由于本质与外部现象一致而显现的（erscheinen）自身状态；另一方面意味着虽然显现为感性的、经验的世界，但本质没有得到实现的，进而与本质相游离的“虚构的状态”（Schein）。因此，马克思的人的本性即人的本质（Wesen）问题，也可以在这样的脉络中得到理解。与此相关，让我们重新返回到《提纲》。

如果应用上述概念图式，我们就可以这样来解释马克思“人的本性是一切社会关系的总和”这一命题的着重点。在此，他并不是否定人的本性本身，而是强调人的本性如何获得其实在性，即人的本性在一切社会关系中显现为外在现实。在马克思那里，资本主义社会关系在现实性上决不是完备地体现了人的本性的状态，而是本质与显现（Erscheinung）相分离的虚构状态（Schein），即只不过是人的本性被异化的状态而已。马克思激烈批判亚当·斯密等自由主义经济学家以及边沁等自由主义政治思想家，其批判的核心在于，这些人仅仅把资本主义这一虚构现实把握为外在地显现的现象，而未能将这一现实把握为与其本质与显现的尖锐对立乃至冲突。

在《人的本性与历史唯物论》一章中，杰拉斯把这一点说明得很清楚。作为典据，他不仅明确提到马克思早期著作中关于人的异化问题的各种陈述，也展示了明确展开历史唯物论的《德意志意识形态》等后期著作中关于人的本性的各种陈述。在他看来，这些陈述都有力地证明，马克思的历

① 正因如此，他的《法哲学原理》《序言》的名句才得以成立：“理性的东西都是现实的，凡是现实的东西都是合乎理性的。”（〔德〕黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1979年，《序言》第11页。）

② 此处之所以限定为“某种程度上”，是因为马克思并没有明确地把这个对立概念展示为一个独立的方法论体系。在《理性与革命》中，马尔库塞对这个问题作了经典研究。他的研究充分表明，马克思后期代表作《资本论》的整体结构是建立在黑格尔辩证法的基础上的。（参见H. 马尔库塞：《理性与革命》，伦敦：劳特利奇与克冈·保罗出版社，1973年。）

史唯物论本身是建立在他的人的本性概念基础上的<sup>①</sup>。但是，恰恰在此暴露出杰拉斯解释的根本界限。如前所述，杰拉斯未能深入阐明人的本性概念所必然包含的本质论（essentialistic）的意义。为了具体阐明这个问题，首先应当调整研究维度，即不是阐明杰拉斯所展示的马克思思想中“人的本性”这一消极维度，而是深入底层，检讨他所展示的马克思思想中人的本性概念的积极内容。

杰拉斯从下述相互联系的两个方面展现了马克思人的本性概念的积极内容：第一，“人是凭借自身的生产活动实现创造潜力的存在”；第二，人是在社会关系中形成这种活动的“社会存在”（*Gemeinwesen*）。他以马克思后期著作作为根据，尤其以《资本论》《政治经济学批判大纲》（*die Grundrisse*）、《剩余价值论》为根据说明了上述两个方面<sup>②</sup>。借此，杰拉斯想强调，“人是社会存在”这一规定既不意味着否定普遍的人的本性的存在，也不意味着人的本性随着各个历史时期社会形态的变化而变化。相反，马克思追问，每个人的需求满足都产生于人与自然之间的物质变换，那么，为什么这种需求满足必然成为人与人之间的依存关系？为此，他试图阐明这种自然的、因而符合人的本性的分工体系恰恰为资本主义分工体系所扭曲的过程。

不言而喻，杰拉斯的解释与上述“本质—显现—假象”的批判图式完全吻合。换言之，可从下述三种向度的关系概括关于马克思的讨论：人的本性中内在的社会性（*Wesen*）内容；与这种本质相一致的“自然的”社会分工体系（*Erscheinung*）；虽具有分工体系的显现但不是人与人之间真正合作的分工，即剥削关系被伪装为分工的虚构的分工体系（*Schein*）。因此，就“*das menschliche Wesen*”而言，杰拉斯解释的界限在于，未能在马克思思想的整体向度中始终如一地说明 *Wesen* 的意义。但是，这种界限并不是内容上的缺陷，而是用语上缺陷，即缺乏术语的一贯性，因而可以说，这种界限无关宏旨，并无大碍。他的根本界限在于上述问题，即针对马克思人的本性概念的积极内容，他未能提出不言而喻的疑问并阐明其意义。其疑问和意义正是作为人的本质的创造性和社会性的问题。

作为人的本质的创造性和社会性概念由来已久，家喻户晓，以至于现在重新提起这个概念显得有点陈腐不堪。因此，当检讨人的本性概念的这一内容时，重要的不是单纯整理上下关联语句，而是仔细甄别是否存在概念内容上的特异性、独创性以及思想体系整体的概念一致性、统一性等。虽然杰拉斯的相关论证未免过于单纯化，但他率先说明了人的创造性、社会性问题这一批判资本主义社会制度的根据，在某种程度上为阐明马克思政治思想的特异性、独创性做出学术贡献。但是，杰拉斯浅尝辄止，流于表面，并未深入阐明本原上人为何具有这种创造性和社会性，与这一疑问有关，他也没有进一步检讨马克思究竟在多大程度上系统地、普遍地阐明了这个问题。此外，归根结底，这种阐明必然是一种形而上学的阐明，这点更深层次地显露了杰拉斯研究的限度。

毋庸置疑，虽然有关陈述缺乏完整性和体系性，但马克思确实讨论过自身人的本性概念的形而上学基础。与此相关，他的“类的存在”（*Gattungswesen*）概念作为核心研究对象出现。不过，对这一

① 与此相关，杰拉斯引用了马克思《资本论》中下述两段陈述。第一段，在《资本论》第一卷中，马克思一边批判边沁，一边指出“假如我们想知道什么东西对狗有用，我们就必须探究狗的本性（*Hundnatur*）。这种本性本身是不能从‘效用原则’（*Nutzhkeitsrinzip*）中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来，想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等，就首先要研究人的一般本性（*die menschliche Natur im allgemeinen*），然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性。”（《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第704页。）第二段，在《资本论》第3卷中，马克思在比较必然王国与自由的王国时，这样写道：“这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质交换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为一种盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最最适合于他们的人类本性的条件下进行这种物质交换。但是，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。”（《马克思恩格斯文集》第7卷，北京：人民出版社，2009年，第928—929页。）这些陈述清楚地表明，马克思明确区分了被实现的人的本性的状态，即本质与现实相一致的状态与这两方面相分离的状态，并且以这种区分为根据批判了畸形的、片面的、异化的资本主义制度。

② N. 杰拉斯：《马克思与人的本性：一种传说的反驳》，第80—86页。



概念的检审以及哲学的阐明牵涉另一项独立的工作。因此，笔者将在第五部分阐明有关这个概念的基本问题，并且展望今后有待进一步研究的主要争论点。

## 五、马克思人的本性概念的形而上学基础：“类的存在”

迄今已有许多学者通过“社会存在”探讨了马克思人的本性概念的主要内容，即“类的存在”概念<sup>①</sup>。令人不解的是，杰拉斯全然没有提到最明确地说明了“类的存在”概念的《1844年经济学哲学手稿》。此外，在《论犹太人问题》等著作中，马克思也明确使用过 Gattung 概念。但是，在检讨马克思陈述的其他研究论著时，杰拉斯也只限于整理有关词句的表面意义，而没有深入领悟马克思类的“概念存在”所固有的理论—实践意义。然而，恰恰通过“类的存在”概念，马克思试图说明人的社会性和创造性的根据，这最鲜明地体现在他的《1844年经济学哲学手稿》中的下述两段表述中：

人是类存在物 (Gattung/species-being)，不仅因为人在实践上和理论上都把类 (Gattung) ——他自身的类以及其他物的类——当作自己的对象；而且因为——这只是同一种事物的另一种说法——人把自身当作普遍的 (universell) 因而也是自由的存在物来对待。<sup>②</sup>

有意识的 (bewusst) 生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点，才是类存在物。或者说，正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，就是说，他自己的生活的对他来说是对象。<sup>③</sup>

在上述两段话中，马克思想要传达的意思很明白：人是普遍的、自由的存在，这种自由和普遍性的根据不在于意识到自身、他人以及一切外部对象是单个的个别存在物，而在于意识到这些都是普遍的类的一个构成体，并且以这种普遍意识为基础，在普遍向度中对待一切个别对象。就像德语“Bewusstsein”一词已经包含存在性 (Sein) 一样，马克思所强调的是意识与行为的本原统一性以及这种意识自身的普遍存在性<sup>④</sup>。

当然，在《1844年经济学哲学手稿》以及其他早期著作中，马克思有关人的本性的这种陈述都显得是极其凝练和高度简化的。很清楚，马克思的有关陈述需要加以更具体的说明，特别是在他那里，Gattung 概念的根据并没有得到充分展示，这应当说是他的学术不成熟性的一种表现。但是，充分地、完整地恢复这种说明的不充分性或概念的不完整性，正是当今研究者的一项不可推卸的任务。与此同时，应当更加系统地阐明马克思“类的存在”概念自身——它的具体内涵，可概括为“与其他人以及自然全体的统一性中，能够追求自由的、普遍的生活行为的存在”——所依据的更加本原的概念根据。如果不阐明何谓人的意识自身的存在论根据，即所谓形而上学问题，这个问题是绝对无法阐明的。

马克思从未明确探讨作为自身社会哲学、社会科学的终极基础一类的形而上学问题。因此，在此意义上，可以说他的思想并没有形成十分完整的体系。但是，如果从哲学史语境理解他的思想，我们就会发现借以克服其“非完整性”的可能线索。这个线索正是“类” (Gattung) 概念自身。限于篇幅，在此笔者只能简要提示一下，为什么这个概念自身能够成为解答问题的决定性线索。

① 主要作者及代表作有：S. 阿威纳日：《卡尔·马克思的社会与政治思想》，伦敦：剑桥大学出版社，1968年；B. 奥尔曼：《异化：马克思关于资本主义社会中的人的概念》，伦敦：剑桥大学出版社，1971年；P. 桑蒂利：《马克思论类存在与社会本质》，载《苏维埃思想研究》第13卷，等等。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第161页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第162页。

④ 在此，大体上，马克思也不是用“allgemein”一词而是用拉丁语词源“universell”标明了个别性与具体性的对立意义，这一点尤其引人注目。

西方人性论传统根深蒂固、源远流长，其源头远远超越苏格拉底，可上溯至犹太人的旧约圣经时代。从研究视角看，这种传统不是从个别的人的向度而是从普遍人，即借以统一个别人的人类（human species/die menschliche Gattung）向度理解人的问题。撇开近代相关哲学探求不谈，单是近代德国哲学中，特别是在康德哲学中，人的本性问题一直是哲学思维的中心问题。就是说，康德的全部哲学都可以归结为对人的理性的、道德本性的探求。只是康德没有在同自然秩序整体的连续中，系统讨论那种与事物有别的人的内容（what is specifically human）<sup>①</sup>而已。这在费希特、谢林那里也是相同的。在这些人的哲学中，人的问题都从正面得到了凸显，然而，他们都把人把握为自然这一秩序中的一个类，换言之，并没有从“客观向度”中把握人<sup>②</sup>。

黑格尔第一次从客观向度探讨了类的概念。在探究自然整体辩证发展过程的《自然哲学》（die Naturphilosophie）一书的末尾<sup>③</sup>，他集中探讨了这个问题，而恰恰这一概念本身具有非同寻常的意义。在黑格尔那里，《自然哲学》既是连结《逻辑学》和《精神哲学》的桥梁，也是表现精神在自我发展过程中的自为（Für-Sich-Sein）的环节（Moment）。正因如此，在黑格尔那里，类的概念恰恰表现从自在精神到自为环节的前进过程。换言之，这种过程就是通过与他者的结合，超越时间，维持自身的同一性（Identität），形成旨在克服作为生命体而势必感受到的实存（Dasein）的有死性<sup>④</sup>。因此，在黑格尔那里，类的属性基本上是色情的，最终在“性关系”（das Geschlechtsverhältnis）中显露其具体面貌<sup>⑤</sup>。换言之，精神上显现其具体面貌的那个永恒性以及与他者的辩证统一性乃是在“两性结合”这一类的必然过程中认识其开端的。

虽然黑格尔死后，将这一概念进一步大众化的是斯特劳斯<sup>⑥</sup>，但为了区别人与动物而特意利用这一概念的却是费尔巴哈<sup>⑦</sup>。此外，毫无疑问，在发展自身的社会哲学的过程中，马克思需要超越的主要对象之一正是费尔巴哈其人其说。

在此，笔者挂一漏万，极其扼要地介绍了与“类的存在”概念相关的哲学史进程。但是，即使是这种简要的说明也足以表明，作为马克思人的本性概念核心的“类的存在”蕴含着极其丰富的哲学、社会学意义。可以说，这种丰富的内涵远远超出了包括维纳布尔、杰拉斯在内的迄今所有马克思研究者们对这一概念的研究结果。如果说在黑格尔那里，类概念被用以说明自然哲学到精神哲学的过渡，那么，基于对黑格尔类概念的正确理解，马克思是如何创造性地发展了自身“类”的存在概念呢？这不仅是理解马克思与黑格尔关系的哲学史的关键问题，也是理解马克思思想之未完成性的核心问题。而且，唯有通过这种追本溯源、刨根究底的文本研究，才能避免肢解马克思理论——例如，东拉西扯，牵强附会，随意比附现实变化；盲目迎合马克思思想，偏执于马克思思想的纯粹性，如此等等——从而在马克思文本研究中，探索新思路，开辟新途径，开创新局面。

① 值得注意的是，英语“species”一词衍生于像“specific”一类的拉丁词源 spec (look)。

② 参见 J. L. 纳维卡斯：《意识与现实》，海牙：尼霍夫出版社，1976 年。

③ G. W. F. 黑格尔：《哲学全书，第二部：自然哲学》，法兰克福/美因：苏尔卡姆普出版社，1970 年，第 367—370 页。

④ 同上，第 374 页，附录。

⑤ 同上，第 369—370 页。在这一语境中，黑格尔恰当地把德语的独特意义应用于自身的哲学“行为”中。黑格尔、费尔巴哈、马克思所使用的“Gattung”可译作多种英语，例如“genus”“species”“kind”乃至“the generic”等。实际上，由于德语 Gattung 一词本身意义多种多样，其内涵也很晦暗不明。“Gatte”一般指称配偶。格林兄弟《德语大词典》把这个词与拉丁语“socius”“consors”“conjug”，即同伴、同行者、配偶或新妇的意义联系起来。格林兄弟指出，Gattung 的同义词是 gatten，而“sici gatten”的意思是“结合”或“交接”。

⑥ 大卫·弗里德里希·斯特劳斯（David Friedrich Strauss，1808—1874），德国新教哲学家、神学家和传记作者。他运用辩证哲学，通过反对力量的内在斗争强调社会进化，通过解释新约在神话中对基督的描述，在圣经解释中开辟了新天地。主要著作有《耶稣生平修订》（Das Leben Jesu kritisch bearbeitet，2 vol.，1835—1836）；《新旧信仰》（Der alte und der neue Glaube，1872）等。

⑦ 关于这种概念史的简要解说，参见 D. 麦克莱伦：《青年黑格尔派与卡尔·马克思》，伦敦：麦克米兰出版社，1969 年，第 91 页及以下。

参考文献:

- [1] Louis Althusser, *For Marx*, London:Verso, 1990.
- [2] Schalom Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, London:Cambridge University Press, 1968.
- [3] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Princeton: University Press, 1978.
- [4] Norman Geras, *Marx and Human Nature:Refutation of a Legend*, London: Verso, 1983.
- [5] G. W. F Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg:Felix Meiner, 1955.
- [6] G. W. F Hegel, *Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zweiter Teil:Die Naturphilosophie*, Frankfurt am Main:Suhrkamf, 1970.
- [7] Maurice Madelbaum, *History, Man, and Reason*, Baltimore:Johns Hopkins University Press, 1971.
- [8] Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, London:Routledge and Kegan Paul, 1973.
- [9] Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Okonomie*, Dritter Band, Frankfurt am Main:Verlag Marxistische Blatter, 1972.
- [10] Karl Marx, "On the Jewish Question", *Collected Works*, Vol,3, 146 – 174, Moscow:Progress Publishers, 1975.
- [11] Karl Marx, "Economic and Philosophic Manuscript of 1844", *Collected Works*, Vol. 3, 229 – 346, Moscow:Progress Publishers, 1975.
- [12] Karl Marx, *Das Kapital:Kritik der Politischen Okonomie*, Erster Band, Frankfurt am Main:Verlag Marxistische Blatter, 1976.
- [13] Karl Marx, *The Capital: Critique of Political Economy*, Vol. I, II, III, Moscow:Progress Publishers, 1986.
- [14] J. L. MacLellan, *The Young Hegelian and Karl Marx*, London: Macmillan, 1969.
- [15] J. L. Navickas, *Consciousness and Reality*, The Hague:Nijhoff, 1976.
- [16] Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, London:Cambridge University Press, 1971.
- [17] J. Roland Pennock and John Chapman, *Human Nature and Politics*, Nomos XVII, New York: New York University Press, 1977.
- [18] Paul Santilli, "Marx on Species-being and Social Essence", *Studies in Soviet Thought*, Vol.13. 1973.
- [19] Vernon Venable, *Human Nature:The Marxian View*, New York:Alfred Knopf, 1945.
- [20] Marvin Zetterbaum, "Human Nature and History", J. Roland Pennock and John Chapman, *Human Nature and Politics*, New York: New York University Press, 1977.

# 民主革命时期入党宣誓仪式

## 在中共政党文化构建中的特征及其功能价值

朱庆跃

**【摘要】**民主革命时期，入党宣誓仪式以政党文化的构建为切入点，使其与内外政治生态环境的变革产生互动。入党宣誓仪式与政党文化是一个相互作用的统一体。一方面，入党宣誓仪式受包括政党文化在内的社会生态环境的浸染，呈现出地位上的日益提升性、准入规则上的严格透明性、内容上的具体差异性、程式上的转换扬弃性、范围上的封闭排他性等特征；另一方面，入党宣誓仪式不是被动地适应于包括政党文化在内的文化环境的，它也会产生一种能动的变革和改造性力量，如从政党意识形态看，入党宣誓仪式发挥了承继和创新的功能价值；从政党行为方式看，它提供了引导和规范的功能价值；从政党心理取向看，它凸显了归属和承诺的功能价值；从政党外在形象看，它蕴含了形象提升和笃信的功能价值。

**【关键词】**入党宣誓仪式；中国共产党；政党文化；特征；功能

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0052-09

**作者简介：**朱庆跃，安徽含山人，（淮北 235000）淮北师范大学教授，（上海 200234）上海师范大学知识与价值科学研究所特聘研究员。

**基金项目：**安徽省高等教育振兴计划项目“马克思主义基本原理”（szzgjh-z-6）；安徽省高等学校人文社科研究项目“中国共产党作风建设的历史研究”（SK2017A0350）

本文所说的“入党宣誓仪式”，指的是按照一定的规范或程序以使新成员由原来的非党员身份状态正式过渡到党员身份状态的象征性行为方式<sup>①</sup>。民主革命时期，面临着彻底改变恶劣政治生态环境这一艰巨性任务，中国共产党十分重视入党宣誓仪式。毫无疑问，入党宣誓仪式以政党文化的构建为切入点，使其与内外政治生态环境的变革产生互动。因此，考察和分析入党宣誓仪式在民主革命时期中共政党文化构建中的运用及其功能价值，既有助于深刻把握入党宣誓仪式如何推动政党文化构建的规律，也有利于正确了解在入党宣誓仪式影响下的政党文化又如何服务和服从于具体的政治生态环境变革实践的规律。

### 一、民主革命时期入党宣誓仪式在中共政党文化构建中的特征

任何一种政治仪式都是处于一定的宏观环境之下的，受环境中不同因素的作用而呈现出“一种环境的浓缩和复合的状态”<sup>②</sup>。例如，民主革命时期的入党宣誓仪式，既受外在恶劣政治生态环境中

<sup>①</sup> 入党宣誓仪式，一定程度上类似于法国人类学家范热内普所称的“过渡礼仪”，即从一种群体过渡到另一种群体、一种社会地位过渡到另一种社会地位。

<sup>②</sup> 王海洲：《政治仪式——权力生产和再生产的政治文化分析》，南京：江苏人民出版社，2016年，第92页。

诸多因素的影响，特别表现在后者决定了入党宣誓仪式合法性构建的方式和技术问题；也受包括政党文化构建状态在内的内在政党建设生态环境的浸染，如突出表现在入党宣誓仪式必须顺应内在政党建设生态环境“形式和内容上的转变，以及文化上的政治内蕴和要求”<sup>①</sup>。下述民主革命时期入党宣誓仪式在中共政党文化构建中所呈现出的种种特征，就充分佐证了这一点。

1. 在地位方面呈现出日益提升的特征。在半殖民地半封建这一恶性政治生态环境下，如何“建设一个全国范围的、广大群众性的、思想上政治上组织上完全巩固的布尔什维克化的中国共产党”<sup>②</sup>，是一个崭新且富有挑战性的课题。中国共产党自身通过不断试错，尤其是在遭受“开门论”和“唯成分论”两种极端的灾难性实践后，逐渐确立了把“思想建党”置于首位的党建路径。一定程度上，入党宣誓仪式的地位就是伴随着这一党建路径的逐渐认可而日益提高，从原来仅仅作为入党的组织程序之一转变为思想建党的重要工具。如在1925年8月发布的《中央通告第五十三号》中，要求“惟新生入学时必须经过入学仪式，并立即编入某支部”<sup>③</sup>。在1943年被列为重要整风文献之一的《怎样做一个共产党员》，陈云强调“党应该根据在候补期内对于候补人教育和考察的结果，来判断他在思想上对党的了解程度和对共产主义事业的信心如何，在工作上是否经常积极，以及在他的一切言论行动中是否忠诚于党，这样细心地去判断他是否符合正式党员的标准……环境允许时，各地党委并得按该地具体情况，举行入党仪式”<sup>④</sup>。在1949年《中央组织部关于入党手续和入党仪式问题给华北局的批复》中，更是明确指出入党仪式是“教育的一种方式”<sup>⑤</sup>。可见，扮演思想教育这一角色的入党宣誓仪式，不再是单纯从形式上意味着新成员对组织的归属，而是从实质层面“对新成员进行社会化，使之接受组织文化所需的价值观和期望”<sup>⑥</sup>，从而真正实现“从先前的忠诚和角色中脱离出来，投入到新的忠诚和角色中去”<sup>⑦</sup>。

2. 在准入规则方面呈现出严格透明的特征。仪式的神圣化，明确了它的准入规则和条件具有严格性，非一般行为方式所能比拟的；同样“仪式的本质在于向社会提供标准化的行为模式”<sup>⑧</sup>，决定了其准入规则又呈现出透明性。作为政治仪式的一种类型，民主革命时期的入党宣誓仪式也不例外。党员的入党条件和党员标准，实质上就是入党宣誓仪式是否启动的准入规则和前提条件。无论在错误的思想指导下以成分身份为标准，还是在正确思想指导下以政治思想为标准<sup>⑨</sup>，它都具有严格透明性。如前者，以1930年9月扩大的三中全会通过的《组织问题决议案》为例，一方面固执地强调“要向产业工人开门，要使吸收产业工人入党成为一种潮流”<sup>⑩</sup>，另一方面明确指出征收党员时“要实行与正式党员有真正区别的候补期，要对新党员施行必要的共产主义的训练。在一切行动上必须使群众感觉到……加入共产党绝不是随随便便的事，而是有严重责任有异常需要有光荣的一件事”<sup>⑪</sup>。后者，以1945年党的“七大”所通过的党章为例，除要求“承认本党纲领和党章、参加党的一个组织并在其中工作、服从党的决议、并缴纳党费”以及“年满十八岁”之外，还就不同成分出身人员的入党手续以及正式成为党员之前党委的责任（即“须指定党的工作人员与之进行详细的谈话，并须经过负责的审查”）、候补期的作用（即“是使候补人接受初步的党的教育，并在工作中保证党的组

① 王海洲：《政治仪式——权力生产和再生产的政治文化分析》，第101页。

② 《〈共产党人〉发刊词》，《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第602页。

③ 《中国共产党组织史资料·第八卷·文献选编（上）（1921.7-1949.9）》，北京：中共党史出版社，2000年，第65页。

④ 《怎样做一个共产党员》，《陈云文选》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第136页。

⑤ 《中国共产党组织史资料·第八卷·文献选编（上）（1921.7-1949.9）》，第722页。

⑥ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，南京：江苏人民出版社，2015年，第37页。

⑦ 同上，第23页。

⑧ 马敏：《政治象征》，北京：中央编译出版社，2012年，第114—115页。

⑨ 高志中：《民主革命时期中共入党条件和党员标准的演变考察》，《中共党史研究》2016年第7期。

⑩ 《中共中央文件选集》第6册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第309页。

⑪ 同上，第326页。

织考察候补人的政治品质”）都给予明确规定<sup>①</sup>。

3. 在内容方面呈现出具体差异性的特征。民主革命时期，党所面临的根本任务是彻底变革半殖民地半封建社会这一恶劣政治生态环境，实现中国人“站起来”。入党宣誓仪式作为一种象征意义的行为方式，就是塑造和培养实现这一根本任务的政治人格，以及提供和规范完成这一根本任务的行为准则等。这尤其体现在誓词中。如在土地革命时期，入党誓词为“严守秘密，服从纪律，牺牲个人，阶级斗争，努力革命，永不叛党”；在抗日战争时期，入党誓词为“我志愿加入中国共产党，坚决执行党的决议，遵守党的纪律，不怕困难，不怕牺牲，为共产主义事业奋斗到底”；在解放战争时期，中央组织部所规定的入党誓词为“我志愿加入中国共产党，作如下宣誓：一、终身为共产主义事业奋斗。二、党的利益高于一切。三、遵守党的纪律。四、不怕困难，永远为党工作。五、要做群众的模范。六、保守党的秘密。七、对党有信心。八、百折不挠，永不叛党”<sup>②</sup>。从上述不同阶段誓词的内容看，由于具体时代所面临直接任务的特殊性，使得人格类型的塑造和行为准则的规定方面体现出差异性，即“呈现出鲜明的时代特征，蕴涵着不同时代的印记”<sup>③</sup>。如在土地革命时期特别是革命处于低潮期，更多地强调“阶级斗争”“对党忠诚”<sup>④</sup>；在抗日战争时期，为了加强党的集中统一领导以及提醒全体党员进行民族斗争时不要忘记自身的根本奋斗目标，注重突出“坚决执行党的决议”“为共产主义事业奋斗到底”；在解放战争时期，为克服分散状态以及发挥模范作用和树立必胜信念，在继承之前内容的基础上突出了“党的利益高于一切”“要做群众的模范”“对党有信心”等核心内容。

4. 在程式方面呈现出转换扬弃的特征。宣誓，在中国古代早已存在，如广泛运用于“结义或起事”的“歃血为盟”<sup>⑤</sup>。即使在晚清乃至民国时期宣誓也成为一种风尚，如成立兴中会乃至中华革命党时，孙中山就十分重视宣誓仪式的作用，而南京国民政府为整合基层社会政治秩序实施了“公民宣誓登记制度”<sup>⑥</sup>。马克思主义创始人在所成立的第一个无产阶级政党——共产主义者同盟的章程中，也规定了相关入党宣誓的程式内容。如规定两位盟员向被接收入盟的人提出五个问题，如果后者对这些问题回答“愿意”，那么就要他许下诺言，然后宣布他为盟员。可见，处在这样的内外政治生态环境下，民主革命时期党所举办的入党宣誓仪式不可避免受上述文化因素的影响，并对其中的影响作出了相关回应。从中国共产党的入党宣誓仪式的程序和形式看，相较于南京国民政府“公民宣誓登记制度”所规定的程式<sup>⑦</sup>，也有唱歌、挂旗、宣誓这些环节，但所唱的是《国际歌》、所悬挂的是中国共产党的党旗、所宣誓的是蕴含自己政党文化内容的誓词，摒弃了向总理遗像三鞠躬礼和主席恭读总理遗嘱这些程序；相较于马克思主义创始人所规定的入党宣誓仪式程式，没有采用对话问答形式，而是运用了环环相扣的系列步骤样式，呈现出中国特色，总体上遵循了“宣布会议开始——介绍人介绍各新党员简历——主持人讲话——握拳宣誓——鼓励、教育或指示——唱《国际歌》”<sup>⑧</sup>这些环节序列。

5. 在范围方面呈现出封闭排他型的特征。不同主体对仪式运用的目的是有所区别的，如统治者运用仪式可以“疏导政治对立以免对体制构成威胁”、“处理各种危害社会生活、破坏共同体团结的

① 《中共中央文件选集》第15册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第118—121页。

② 王建华：《中国共产党各时期入党誓词考证》，《中共党史研究》2010年第8期，第119—120页。

③ 黄学俊：《中国共产党入党誓词的变迁》，《党史文苑》2018年第9期，第35页。

④ 王为衡：《中国共产党入党誓词的沿革》，《党的文献》2011年第4期，第55页。

⑤ 郭华悦：《民国宣誓始成风》，《文史天地》2016年第5期，第94页。

⑥ 陈明胜：《民国公民宣誓登记制度研究》，《史学集刊》2011年第6期。

⑦ 1929年12月20日，南京国民政府内政部公布了《乡镇公民宣誓登记规则》，其中规定公民宣誓仪式的程式为：“一全体肃立，二唱党歌，三向国旗党旗及总理遗像三鞠躬礼，四主席恭读总理遗嘱，五主席领读誓词，人民均举右手目行唱名循声朗读，六主席训词，七监视人训词，八礼成。”（参见陈明胜：《民国公民宣誓登记制度研究》，《史学集刊》2011年第6期。）

⑧ 王莲花：《中国共产党入党“宣誓仪式”的演进——纪念中国共产党建党90周年》，《甘肃理论学刊》2011年第3期，第27页。

人际冲突”<sup>①</sup>；而对于被统治者而言，可以为他们“提供了攫取权力的手段”，“克服他们在政治上的软弱孤独感，改变由于官僚组织的缺失造成的弱势”<sup>②</sup>。毫无疑问，民主革命时期中国共产党的入党宣誓仪式就属于后一种类型。在党所控制的区域之外，为了避免这种传递阶级斗争和政治抗争的行为被反动当权者压制和破坏，入党宣誓仪式应尽可能地置于闭合和秘密状态。如张闻天的爱人刘英回忆自己的入党宣誓仪式：“我怀着激动的心情，穿过弯弯曲曲的小巷，在一个偏僻的工人区内找到了指定的地方。”“我回头看看后面，没有‘尾巴’，便赶快走进去，轻轻地上了楼。看到了罗学瓚老师正在这儿等候（当时罗老师是区委委员），我高兴地朝他点了点头。与我同一批宣誓的还有其他学校的两个学生。”<sup>③</sup> 宋任穷回忆自己的入党宣誓仪式：“深夜，人们都睡了，关上门，在墙上挂一面党旗，新党员在党旗面前举行简单而又隆重的入党仪式。”<sup>④</sup>

## 二、民主革命时期入党宣誓仪式在中共政党文化构建中的功能价值

民主革命时期入党宣誓仪式在中共政党文化构建中的特征，是将其置于包括政党文化在内的文化环境中给予分析的结果。但是，这一期间的入党宣誓仪式不是被动地适应包括政党文化在内的文化环境，它也会产生一种能动的变革和改造性力量。

1. 从政党意识形态来看，入党宣誓仪式发挥了承继和创新的功能价值。政党意识形态居于政党文化构成中的核心层，是一个政党所共同遵循的具有符号意义的认知系统和价值体系，发挥着“导向”“辩护”“凝聚”“动员”“约束”等功能<sup>⑤</sup>。民主革命时期入党宣誓仪式作为政治仪式的一种类型，也保留着“仪式行为独特属性的最小单元，也是仪式语境中的独特结构的基本单元”——象征符号<sup>⑥</sup>，如以入党誓词形式呈现的文字政治符号、以《国际歌》形式呈现的声音政治符号、以领袖肖像形式呈现的图像政治符号、以党旗党徽等形式呈现的狭义象征政治符号<sup>⑦</sup>。通过对上述系列原有政治符号的沿袭和一些新符号的生产和再生产，入党宣誓仪式以浓缩简洁化的形式承继和创新着马克思主义无产阶级政党意识形态，从而促进民众通过这些中介化的象征符号实现对抽象的政党意识形态的认知理解和内外化。

沿袭原有政治符号，是对马克思主义意识形态的继承，如对以马克思、恩格斯等领袖肖像为主的图像政治符号的采用。李志民曾回忆自己的入党宣誓场景：“他们两人讲完话后，詹连吾把封面上印有马克思像的那本书恭恭敬敬地竖立在一张方桌上，让我向马克思像行三鞠躬礼，然后进行宣誓。”<sup>⑧</sup> 彭德怀也提到入党宣誓时悬挂马克思像：“一天黄昏后举行入党宣誓，仪式是庄严的，墙上挂着马克思、恩格斯的画像（邓萍画的）和‘全世界无产者联合起来，为共产主义社会而奋斗’。”<sup>⑨</sup> 悬挂马克思、恩格斯领袖肖像，不是中国共产党人的首创，但对这一政治符号的沿袭，除了表现出中国共产党人对于无产阶级领袖的无比热爱和崇拜的情感外，更表达出中国共产党人的政治观点和政治立场，即以马克思主义作为自己的指导思想和以共产主义作为自己的奋斗目标，毕竟“马克思”这一政治

① [美] 大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，第151页。

② 同上，第165页。

③ 高志中编：《向党旗宣誓——老一辈革命家入党故事》，成都：四川人民出版社，2016年，第155—156页。

④ 同上，第172页。

⑤ 田卫东：《略论政党意识形态的功能》，《理论前沿》1997年第20期，第11页。

⑥ [英] 维克多·特纳：《象征之林——恩登布人仪式散论》，赵玉燕等译，北京：商务印书馆，2006年，第19页。

⑦ 胡国胜认为，政治符号无论如何划分，都可以划分为语言政治符号和非语言政治符号，其中语言政治符号分为文字政治符号、声音政治符号等，非语言政治符号分为图像政治符号、旗帜徽章等构成的狭义象征符号。本文借用了这种观点。（参见胡国胜：《革命与象征——中国共产党政治符号研究（1921-1949）》，北京：中国社会科学出版社，2014年。）

⑧ 高志中编：《向党旗宣誓——老一辈革命家入党故事》，第239页。

⑨ 同上，第263页。

符号本身就内含有马克思主义意识形态这一象征指向。同样，对于以《国际歌》为载体的声音政治符号，伴随井冈山期间毛泽东的提议而逐渐在中国共产党的入党宣誓仪式中被广泛采用。《国际歌》歌词内容本身就蕴含着丰富的马克思主义无产阶级革命思想，充分体现了马克思主义的历史唯物主义。此种声音政治符号的沿袭，推动了马克思主义政党意识形态由抽象性向通俗具体性的转化，进而“以其特有的艺术感染真真切切实现了马克思主义走进人民群众中”<sup>①</sup>。另外，在入党誓词中对马克思主义理论体系中核心概念符号如“阶级斗争”“共产主义”等的沿袭，有力彰显了中国共产党的马克思主义这一意识形态的承继。因为在民主革命时期中国共产党人经常将“马克思主义”和“共产主义”两个概念混同使用；同样，对马克思主义的认识就是首先从阶级斗争学说入手的。正如毛泽东所指出的，马克思主义这些书上“并没有中国的湖南、湖北，也没有中国的蒋介石和陈独秀，我只取了它四个字：‘阶级斗争’，老老实实地来开始研究实际的阶级斗争”<sup>②</sup>。

生产和再生产新政治符号，是对马克思主义意识形态的创新。如对入党宣誓誓言这一文字政治符号的生产和再生产，除上述所提到誓词中沿袭“阶级斗争”“共产主义”等概念外，民主革命时期中国共产党人以共产主义者同盟章程中的入党誓词内容（特别表现在向被接收入盟的人所提的五个问题方面）为直接理论来源，密切结合不同阶段变革具体政治生态环境任务的需要而进行了创新性发展，或者说，立足于中国的实际来对于五个问题给予的中国式回答。具体体现为：（1）“我志愿加入中国共产党”对应同盟章程中入党誓言的第二个问题“你认为要尽快地实现这些原则，建立一个强有力的同盟是必要的吗？你愿意加入这样一个同盟吗？”（2）“为共产主义事业奋斗到底”对应同盟章程中入党誓言的第一、三问题“你相信财产公有的原则是真理吗？”“你保证始终不渝地用言语和行动来传播财产公有的原则并促其实现吗？”（3）“永不叛党”或“不怕困难，永远为党工作”对应同盟章程中入党誓言的第三个问题“你保证始终不渝地用言语和行动来传播财产公有的原则并促其实现吗？”（4）“严守秘密”或者“保守党的秘密”对应同盟章程中入党誓言的第四个问题“你保证对同盟的存在及其一切事情保守机密吗？”；（5）“服从纪律”或“遵守党的纪律”对应同盟章程中入党誓言的第五个问题“你保证服从同盟的决议吗？”

同理，对于党旗党徽这一狭义象征政治符号的生产和再生产亦是如此，毕竟“革命旗帜的标志象征，成为树立革命理想、唤起革命意识、形成革命观念的重要标识”<sup>③</sup>。这一时期的党旗党徽的历程是：沿袭联共（布）的党旗；采用国民党的党旗；使用工农红军的军旗；以联共（布）的党旗为参考进行创新，各地不统一；1942年中央政治局发布《关于党旗样式的决议》，确立了“斧头镰刀”为党徽；1945年党的七大第一次在党代会上正式悬挂以镰刀锤子为标志的鲜红党旗。在党旗党徽这一狭义象征政治符号的生产和再生产中，中国共产党保留了红色为底色（象征“革命”）的传统以及联共（布）党旗的镰刀锤子为标志（意味着工农联盟，代表无产阶级和广大人民群众利益）等象征性元素，也结合中国实际进行创新，如摒弃了“太阳”“地球”这些指向不明确或不相关的元素以及“五角星”“谷物”等重复性象征元素，特别是较长时间用“斧头”取代了“锤子”来代表中国无产阶级，让民众具有亲和感，较容易让处于半殖民地半封建社会下的中国手工业者感受到自己也是人民大众的一部分，另外，“斧头”的锋利更能体现出革命的彻底性。

2. 从政党行为方式来看，入党宣誓仪式提供了引导和规范的功能价值。这里所说的政党行为方式不同于政党行为实践，而是将它与政党文化联系起来，特指政党行为实践中的行为样式和结果以文化积淀的形式呈现出来的方面。它属于政党行为文化，是政党观念文化的外在表现。不可否认，政党行为文化来源于政党行为实践，但包括政党行为文化在内的政党文化又反过来指导着政党的行为实

① 彭西西：《〈国际歌〉在中央革命根据地》，《兰台世界》2012年第12期，第33页。

② 《关于农村调查》，《毛泽东农村调查文集》，北京：人民出版社，1982年，第22—23页。

③ 胡国胜：《革命与象征：中国共产党政治符号研究（1921—1949）》，2014年，第63页。



践。民主革命时期党通过入党宣誓仪式，着力对政治行为主体及其品质、政治行为的准则和模式、政治行为的价值和目标等方面进行引导和规范，以构建科学的政党行为文化，从而让入党宣誓者搞清楚“谁的行为”“如何行为”以及“为何行为”“为谁行为”等问题，最终个体行为力量凝聚成政党政治行为的强大合力。

首先，对政党政治行为主体及其品质进行引导和规范。中国共产党的政治行为要发挥实践的影响力，首要前提和关键性条件是要明确政党政治行为主体的身份问题，否则，重则因这一动力源的缺失会导致行为的停滞和失败，轻则会出现类似于美国著名经济学家奥尔森（Maneur Olson）所说的“集体行动的逻辑”，即理性的行为个体因责任的模糊不清等原因而在实现政党集体目标时产生“搭便车”现象。入党宣誓仪式的开展较好地解决了这些问题。从入党宣誓的那一刻起，中国共产党政党政治行为的主体、政治行为的责任人就是每一名党员。“宣誓的每一句话，既是党对党员的郑重要求，也是作为新党员向党作出的承诺，表示自愿承担相应的政治责任、组织责任和道义责任等，即可以理解为初心。”<sup>①</sup> 为了提升政治行为主体的自觉自主性，入党宣誓仪式中特别是誓言还对其行为品质进行统一规范和要求。如“不怕困难”“百折不挠”等要求具有“毅力”等坚强意志的品质；“永不叛党”“为共产主义事业奋斗到底”“终身为共产主义事业奋斗”“永远为党工作”等要求具有“忠诚”的品质；“要做群众的模范”“牺牲个人”等要求具有“表率”“担当”等优良品质。不同人格的政治行为特征是不同的，在一定程度上人格是“政治行为特征的内在根源”<sup>②</sup>。可见，入党宣誓仪式就是通过对政党政治行为主体人格品质的统一规范，以消除和最大程度地降低因主体自身（包括人格品质方面）的差异性而导致的政党政治行为的分散性和流变性。

其次，对政党政治行为的准则和模式进行引导和规范。中国共产党的政治行为涉及到众多方面，相应地每个方面都有具体的行为准则规范，但最高的行为准则还是党章及由其衍生的党纪党规，毕竟党章是党的“根本大法”，具有整体意志性和最高权威性。尽管民主革命时期入党誓词中没有出现为当前民众所熟悉的“拥护党的纲领，遵守党的章程”等内容，但是在这一时期不同阶段的誓词中都强调党员的行为必须以作为党章的延伸和具体化的党纪党规为准则，如土地革命时期入党誓词中的“服从纪律”，抗日战争时期入党誓词中的“坚决执行党的决议，遵守党的纪律”，解放战争时期中组织部所规定的入党誓词中的第三条“遵守党的纪律”。可见，誓词中对每名即将成为正式党员的入党宣誓者政治言行乃至政治方向等方面的刚性约束，既在于保持党整体的先进纯洁性和行动中，也在于向入党宣誓者传递出中国共产党不同于其他政党和组织的重要区别就在于具有严明纪律性的讯息。另外，入党宣誓仪式除了明确政治行为准则外，也对政治行为的模式给予指导和规范。从行为主体的态度看，中国共产党的政治行为是主体的自觉主动的行为（如誓言本身就是一种自愿承诺，另外誓词中的“我志愿”也能够体现此蕴意），而非消极被动或一时冲动的行为；从行为内容看，是命令、禁止性的行为（如誓言中的“严守”“遵守”“服从”“坚决”等就是充分的体现），而非授权的行为；从行为手段和路径看，是坚持革命斗争和群众路线的行为（如誓言中的“阶级斗争”“努力革命”“要做群众的模范”等就是其反映），而非和平改良和脱离群众的行为；从行为的时间来看，是长期或终身的行为，而非短期或一时的行为（如誓言中的“永不”“终身”“永远”就是佐证）。因此，对政党政治行为模式的引导和规范就是对政党行为规律的揭示，相应地对行为规律的把握促进了行为的有效有序性。

再次，对政治行为的价值和目标进行引导和规范。一般而言，政治主体发动或参与一定的政治行为，既在于实现个体的相应价值，也在于完成所属共同体的价值目标。中国共产党的政治行为亦然，但它又不同于剥削阶级及其组织的政治行为，因为它坚持个体价值和社会价值的统一，并且无论个体

① 吴艺辉：《入党誓言亦为初心》，《解放军报》2016年9月2日第6版。

② 董敏志：《政治心理学的视野：政治行为与人格》，《上海社会科学院学术季刊》1995年第1期，第93页。

价值还是共同体价值都实现了对以往价值目标的扬弃和超越，即坚持人民性的社会价值，个体价值只有融入这一社会价值才有意义。对民主革命时期的入党宣誓仪式而言，如果说誓言中对政治行为主体品质的引导和规范，也是主体参与政治行为中期望实现的个体价值，那么誓言中“共产主义”等政治符号的象征意义，则意味着这样的个体价值最终是服务和服从于促进人的自由而全面发展的共产主义价值的。例如，抗日战争时期入党誓词中将政治行为的最终价值目标落实到“为共产主义事业奋斗到底”；解放战争时期中组织部所规定的具有八项内容的入党誓词第一条就是“终身为共产主义事业奋斗”；尽管土地革命时期的入党誓词“没有‘共产主义’字样，但‘努力革命’也表明了其反对敌对阶级的立场。总之，在整个誓词内容中，贯穿的是共产党人的初心，即为人民谋幸福、为人类谋幸福”<sup>①</sup>。入党宣誓仪式对共产主义这一政治行为价值和目标的引导和规范，既在于让入党宣誓者牢记“共产主义信仰是入党的必要条件”<sup>②</sup>，更在于让其明白共产主义是合规律性与合目的性的统一，即它是“价值理性”（共产主义是“对的人的自由而全面发展的人性的张扬”）与“科学理性”（共产主义是一个科学的观念意识形态）的辩证统一<sup>③</sup>。民主革命时期中国共产党人在马克思主义的指导下也应该必须将实现共产主义的价值视为一种义不容辞的责任，变革这一时期不同阶段具体政治生态环境以使中国人“站起来”，就是为共产主义价值目标在中国的最终实现创造条件和提供必要准备。

3. 从政党心理取向来看，入党宣誓仪式凸显了归属和承诺的功能价值。政治仪式“不仅仅源自社会环境，也源自其心理学基础”，“参与仪式之中会带来心理上的刺激，一种情绪上的激发；通过这些感觉，仪式构建我们的现实感和我们对周围世界的理解”<sup>④</sup>。民主革命时期的入党宣誓仪式也不例外。一方面，党对入党宣誓者经过较长时间（特殊情况例外）的识别、考察或考验、磨练，最终通过宣誓仪式给予其身份认同，从而使入党宣誓者心理上获得归属感；另一方面，入党宣誓者为了回应乃至匹配这种身份归属，在心理层面又开展了含有约束和警醒化蕴味的责任性承诺。

首先，入党宣誓仪式凸显了组织赋予成员的归属心理。由于先天因素乃至后天社会条件等综合影响，致使个体的本质存在状态即身份人格（由感知、情绪、价值及生化反应等诸要素统合而成的特有模式）存在着差异性。这种差异性导致个体参与组织共同体行为实践的目的迥然，有的属于以个体价值的实现为主的工具性参与，有的属于以共同体价值的实现为主的非工具性参与，有的属于兼而有之的混合型参与等。毕竟人格是“政治行为的心理基础”，即“提供了心理动力”<sup>⑤</sup>；人格也是“政治行为特征的内在根源”，即“不同个体面对相同环境作出不同行为反应，无疑应归之于人格的差异，即内在的心理物理系统中动力组织的差异”<sup>⑥</sup>。因此，要保证个体行为与共同体价值实践的一致性，前提性条件就是促使个体的身份人格与共同体所需身份人格要求的趋同乃至融合，而这需要以文化观念的归属为基础，唯有此才能实现真正意义上的组织归属。“不同文化中的不同经验影响着人格的发展……人格是存在于文化背景中的。”<sup>⑦</sup>民主革命时期入党宣誓仪式作为一种过渡仪式，其重要功能在于赋予成员组织归属感，让个体“通过接受与政治组织相关的象征，感觉自己成为组织的一份子”，“从先前的忠诚和角色中脱离出来，投入到新的忠诚与角色中去”<sup>⑧</sup>。另外，这种过渡仪式在以共同体观念归属为核心的前提下，严格遵循了归属感实现所需的“认知阶段——肯定阶段——

① 刘吕红：《中国共产党入党宣誓誓词的变迁、内容及价值——基于文献综述的阐释》，《理论学刊》2018年第4期，第23页。

② 左雪松、夏道玉：《从理论品质到价值意蕴——中国共产党入党誓词90年演进的历史回眸》，《上海党史与党建》2011年第6期，第11页。

③ 黄浩：《马克思的共产主义思想：价值理性与科学理性的辩证统一》，《东南学术》2005年第6期。

④ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，第13—14页。

⑤ 董敏志：《政治心理学的视野：政治行为与人格》，《上海社会科学院学术季刊》1995年第1期，第91页。

⑥ 同上，第93页。

⑦ [美]杰瑞·伯格：《人格心理学》第7版，陈会昌等译，北京：中国轻工业出版社，2010年，第7页。

⑧ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，第22—23页。

同化阶段”过程<sup>①</sup>，从而让个体获得真正而具有实质意义的自我组织归属感。如对入党积极分子的挑选，首先是关注其对中国共产党文化及其实践价值是否有初步的认识并给予肯定（即辨别个体的前理解结构中是否有认同共同体身份人格要求的因子），乃至是否有一定的行为支持和参与；其次，在预备期，通过政党文化的社会化及实践的考察、磨练，不断祛除个体身份人格中与政党共同体身份人格要求相异的方面，不断扩大与之相近或相同的部分，直至共同体身份人格要求取代或同化个体身份人格；最后，随着入党宣誓仪式的展开，正式宣布对个体的组织接纳和吸收，这也标志着个体身份人格向共同体身份人格质的转变的完成。

其次，入党宣誓仪式凸显了成员回应组织的承诺心理。这里的“承诺”，并不是指日常生活中特别是经济或法律方面所发生的带有责任性的应允同意的行为，而是从心理层面所指的一种内隐化的契约或协议。联系到民主革命时期入党宣誓仪式，其中的入党誓言不仅是政党文化被入党宣誓者内化后如何再外化的表现，更是其身份同质化后为了回应乃至配对这种身份归属而对组织所作出的“发乎于心”的承诺。这种承诺心理由多维度的内容组合而成，如情感的承诺，是对党无比热爱、忠诚不渝之承诺；规范的承诺，是对党的纪律法规的心存敬畏、严格遵守之承诺；行为过程的承诺，是对完成党的目标任务过程中勇于实践、坚持不懈之承诺；责任的承诺，是履行党员身份责任时勇于负责、敢于担当之承诺；理想的承诺，是对党的理想孜孜追求、永不放弃之承诺，等等。由于这种承诺心理是发生于共同体身份人格要求取代或同化个体身份人格之后，而这种身份的同质性又以共同体观念归属为前提；此外，承诺心理本身体现出主动自愿而非外力的强迫性、承诺实现过程的实践性而非口头性、承诺表现形式和状态在一定范围的公开性而非私密性（一般有仪式的主持人或入党介绍人在场，起到了见证的作用）、承诺所依附仪式的神圣庄重性而非轻佻随意性等，这些都决定了承诺心理在现实实际生活中发挥了一系列正功能价值。如更加密切入党宣誓者和政党组织的关系，并能够持久地保持；促进入党宣誓者积极地将承诺责任转化为行为动力，从而专注于实现政党价值目标的实践，“承诺是促使人们坚持某种行为的动机力量，是使个体执着于一种活动的意向和在心理上对它的依恋”<sup>②</sup>。例如，方志敏回忆自己入党时的感受是：“共产党员——这是一个极尊贵的名词，我加入了共产党，做了共产党员，我是如何的引以为荣啊！从此，我的一切，直至我的生命都交给党去了！”<sup>③</sup>

4. 从政党外在形象来看，入党宣誓仪式蕴含了形象提升和笃信的功能价值。政党外在形象的好坏与否攸关党的生死存亡。民主革命时期的入党宣誓仪式，可被视为一项政党系统建设尤其是组织系统建设，其中不可避免地蕴含着塑造和构建良好的组织系统外在形象之意，客观上提升了政党在民众心中的形象。这种良好的形象一旦被民众接受，在其所进行的反馈中无疑会更加笃信政党。

首先，提升了政党在民众心中的形象。在党的组织系统中，党员是最小的细胞，党组织就是由党员个体所构成的共同体。相应地，党的形象的具体化就是各级党组织的形象，而各级党组织形象的具体化就是党员的个体形象。之所以说民主革命时期入党宣誓仪式蕴含着塑造和构建良好的组织系统外在形象之意，其中主要的方面在于党着力通过这种过渡仪式去打造和树立良好的党员个人形象。以入党誓词的内容看，强调入党宣誓者的共产主义理想信念，就是要求其在外化实践中树立坚定理想信念的政治形象；入党宣誓者将有关纪律法规及其重要性的内化，就是要求其在外化实践中树立遵纪守法的自律形象；入党宣誓者将有关“不怕困难，不怕牺牲”“百折不挠”等思想理念的内化，就是要求其在外化实践中树立克服困难、艰苦奋斗的本色形象；入党宣誓者将有关群众工作思想理念的内化，就是要求其在外化实践中树立密切联系群众、服务群众的工作形象；入党宣誓者将有关“永不叛党”“永远为党工作”思想理念的内化，就是要求其在外化实践中树立忠诚可靠、始终不渝的道德人格形

① 王锦：《归属感探析》，《西安文理学院学报》社会科学版2011年第4期，第89页。

② 李涛：《心理学视野中的承诺研究回顾》，《心理研究》2011年第5期，第45页。

③ 《我从事革命斗争的略述》，《方志敏文集》，北京：人民出版社，1985年，第24页。

象，等等。正是因为党员个体形象是党整体形象的最基本的形式载体，由党员个体的“样子”能够看到党整体的“样子”，而且党员是党与普通群众之间的最直接联系者，保持党员良好的个体形象会无形中提升中国共产党在民众心中的形象。如入党宣誓仪式中塑造的党员个人形象，让广大人民群众感受到党的组织具有严格、先进、纯洁等形象，进而了解到了先进、为民、廉洁、奋斗的政党整体形象。同样，鉴于党员形象的保持非一劳永逸的，形象自身是动态变化的，民主革命时期即使在入党宣誓者成为正式党员后，中国共产党依然高度强调和重视党员形象问题。如毛泽东就强调每名共产党员应该在日常生活的各方面起“先锋作用”和“模范作用”，指出“自私自利，消极怠工，贪污腐化，风头主义等等，是最可鄙的；而大公无私，积极努力，克己奉公，埋头苦干的精神，才是可尊敬的”<sup>①</sup>。

其次，促进了民众对政党的笃信感。“政治信任是政党执政的基本前提和执政合法性的重要基础”<sup>②</sup>，中国共产党也不例外。中国共产党获得民众政治信任的路径是多方面的，塑造和构建良好的政党形象就是其中有效举措之一。政党形象“既是政党影响力和吸引力的基本要素，也是赢得民众信任和支持的重要源泉”，“有助于增强民众对政党的忠诚度和认同感”<sup>③</sup>。民主革命时期的入党宣誓仪式，虽然并非直接为获得民众政治信任而为，但其作为政党文化的实践形式，有助于入党宣誓者在以后的行为中树立和保持良好的个人形象，进而提升政党组织形象乃至政党整体形象。因此，在一定程度上，入党宣誓仪式也蕴含着获得民众之笃信之意；同时，以此为重要路径而构建的社会政治信任，其带来的积极功能是中国传统社会政治信任模式所无法比拟的。中国传统社会政治信任模式是“依赖于私人关系和熟悉程度”来构建的，属于“熟人信任”<sup>④</sup>。由于它是以小农自然经济下的家族制为基础（具有分散、落后性），以血缘、地缘、业缘等特殊关系为载体（范围具有狭隘性）等，这就决定了其本身处于一种封闭、不稳定的状态，社会信任度总体上是低下的。可见，对于传统社会的统治阶级而言，这种社会政治信任模式是最需要的，因为它无力形成一个对既有统治构成威胁的具有较大规模的共同体。而入党宣誓仪式所间接构建的社会政治信任，是以公有制为基础、以人的解放为核心价值的马克思主义为指导、以代表人民利益的政党组织为纽带、以党员先进性人格为标准的。对于民众而言，它能够实现一种新型社会关系，达到真正意义上的互信互爱；对于中国共产党而言，它能够为其自身的存在及其变革政治生态环境获取广泛社会政治基础，同时也能够不断地提升自身的公信力。

（责任编辑 临川）

① 《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东选集》第2卷，第522页。

② 彭正德、曹爱美：《中国共产党建设乡村社会政治信任的历史考察》，《湖南师范大学社会科学学报》2013年第3期，第18页。

③ 上官酒瑞、程竹汝：《民主革命时期共产党积累政治信任的基本经验及启示》，《天津行政学院学报》2012年第5期，第44页。

④ 张禹青：《传统、现代和后现代：社会信任的三个维度——关于社会信任的本土化探索》，《云南民族大学学报》哲学社会科学版2012年第2期，第66页。

# 中国马克思主义对无政府主义的检思： 以毛泽东、恽代英为例

赵锦英

**【摘要】** 马克思主义和无政府主义是20世纪初“烦闷”时代在中国影响甚大的两种主义。当时以及日后一种影响甚广的观点认为二者表达的理想目标是基本一致甚至相同的。但这种观点实际上是站不住脚的。二者在政治和经济方面都有根本不同。立足于对中国现实问题的思考和求解，曾受无政府主义影响的毛泽东和曾经服膺于无政府主义的恽代英找到了通往马克思主义的道路。他们不断发现二者的根本区别。毛泽东和恽代英都不曾欣赏无政府个人主义，而只曾欣赏无政府共产主义。无政府主义思想中的绝对自由必定导致绝对虚无。当今仍然需要进一步揭示和防范其中的虚无主义（价值和历史等）毒素。

**【关键词】** 无政府主义；中国现实；虚无主义；毛泽东；恽代英

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）03-0061-09

**作者简介：**赵锦英，（济南250100）山东大学马克思主义学院副研究员。

**基金项目：**教育部人文社会科学项目“中国共产党早期对价值虚无主义的批判”（17JD710060）

马克思主义与无政府主义都属于20世纪初中国思想界中最受关注的主义。在刚刚进入中国时，由于两者之间的区别有些晦暗不清，更由于许多中国马克思主义者在成为马克思主义者之前或多或少都受过无政府主义的影响，或者原来直接就是无政府主义者，中国马克思主义对中国无政府主义的超越、马克思主义与无政府主义的本质区别，特别是马克思主义和无政府主义在理想追求方面的本质区别，以及从无政府主义到马克思主义的转变机制，无政府主义对于马克思主义的危害，就颇有深入探究的必要。在本文中，我们将以毛泽东——成为马克思主义者之前受到无政府主义的影响和恽代英——直接从无政府主义者转变为马克思主义者为代表，来探究上述问题。

## 一、理想的接近与本质差异

19世纪末以来，“主义”的话语开始在东亚迅速扩展。“坚确、独断、排他、不容辩驳的‘主义’观是在1900-1917年间逐步形成的……这一段时间，是西方各种主义传入中国的时候，无政府主义、社会主义盛行，赞成、反对之声此起彼伏，大抵革命派倾向社会主义，而立宪派基本上持反对态度。”<sup>①</sup> 当时希望中国尽快实行现代变革的知识分子纷纷通过宣传自己欣赏的“主义”，急切地表达自己的理想，即对于国家变革的希冀。而对当时国家和社会的不满，更强化了这种对未来理想的急切希冀。甚至可以说，对现实的极度失望与对未来的热切盼望互相强化，越是不满意当下的现实，就越急切地寄希望于未来并越是把未来想象得美妙无比。热烈激进地描绘美妙理想对于沉闷的青年人有着

<sup>①</sup> 王汎森：《思想是生活的一种方式》，北京：北京大学出版社，2018年，第146页。

巨大的吸引力，就像后来陆印泉在《青年怎样才能不苦闷呢》一文中所说的，“你们的苦闷问题是一个社会问题，牠彻底的解决是系于整个社会问题的解决”，“而解决‘整个’社会问题要靠‘主义’。‘烦闷’的真正解决要紧靠着‘主义’，让‘主义’带领人们，充满内心，指导公私领域生活，并成为时刻不可或缺的资源，从而‘主义’也支配了人们的私人领域”<sup>①</sup>。在提供、凝聚、展现新理想方面，无政府主义无疑具有更大的优势，因为它向对现实不满的人提供的蓝图更绝对、更纯粹、更绚烂多彩，甚至不用考虑是否可行、是否现实，径直把蓝图描绘得更美妙、更有吸引力即可。比如，主张绝对自由、政治上反对一切强权、经济上实行包括生产资料在内的一切物质财富均共有，社会上实现“各尽所能，各取所需”的平等互助的理想社会的无政府共产主义，对美妙理想的诗化描绘吸引了很多青年人。而主张个人至上、绝对自由、破坏就是革命（日后衍生出了主张不但解放一切人而且解放一切存在者的朱谦之式虚无主义）的无政府个人主义，对于具有牺牲精神和英雄情结的人也富有吸引力。还有主张把经济斗争作为工人运动的主要形式、反对过多的政治斗争，甚至认为政治、政府是万恶之源的无政府工团主义，对于那些希望避开复杂的社会联合、径直通往美好理想而且最在意具体经济社会生活的人，特别是劳苦大众也颇具号召力。

的确，从进一步转变为社会主义或马克思主义的角度来看，无政府主义是一种反对封建专制的思想启蒙。用蒋俊、李兴芝的话来说，无政府主义“承担了反封建的资产阶级启蒙和社会主义启蒙的双重任务”<sup>②</sup>。但是，由对现实的不满导致的对未来的共同寄予，或者说对中国当时现实的痛恨引发的对理想未来的热切关注，使得马克思主义和无政府主义在竞赛谁的理想更优越。在一些尚未明了两者区别的人们看来，似乎两种新“主义”的价值主要体现在这个未来理想社会的描述上，谁在此方面更吸引人谁就能胜出。于是，马克思主义与无政府主义的本质区分，包括在未来理想方面的本质区分，当时并没有那么受重视。以至于不少人都倾向于认为，“早期马克思主义者几乎有一个共同的认识：马克思主义在理想方面与无政府主义并无不同，不同的是马克思主义者有实行这一理想的手段，而无政府主义只是一种空想”<sup>③</sup>。正如邓中夏当时所说的，“共产主义与无政府主义终极的政治观念都是相同的，同是主张无政府”；“共产主义与无政府主义终极的目的没有什么两样：无政府主义的好处，共产主义都包有：共产主义的好处，无政府主义却没有。共产主义有目的，实行有步骤，有手段，有方法，反之，无政府主义除开他视为掌上珠，图案画，绣花衣的最美妙的理想目的以外，却空空毫无所有了”<sup>④</sup>。就连向大家“推荐马克思主义”、批评无政府主义过于乐观、理想的李达，虽然主张撤废资本制度之后不能直接进入无政府社会，而是要进入保留国家、货币的社会主义社会过渡阶段，却也认可废除货币“这种办法在真正无政府共产社会实现的时候，当然可行”<sup>⑤</sup>，颇有一种马克思主义与无政府主义最后的理想目标无异的意思。当无政府主义者郑太朴说基于终极目的相同（“但我所主张的终极目的，总在于无国家、无政府、无法律”<sup>⑥</sup>），作为过渡之法能接受无产阶级专政时，也表达了类似的意思。在这个意思里，马克思主义主张的“消灭国家”与无政府主义主张的“消灭国家”存在的本质区别，一时被遮蔽和遗忘了。

实际上，马克思主义与无政府主义在未来理想方面具有明显的差异。

第一，从政治上说，无政府主义主张的自由者联盟的个体参与者是绝不会向权威低头的，个体必须对联盟保持绝对自由的参与和退出权利。而把人的本质理解为各种社会关系总和的马克思主义断然不会这样理解参与联合的个体。马克思恩格斯在跟无政府主义的鼻祖施蒂纳（Max Stirner）争论时，

① 王汎森：《思想是生活的一种方式》，第137页。

② 蒋俊、李兴芝：《中国近代的无政府主义思潮》，济南：山东人民出版社，1999年，第196页。

③ 同上，第240—241页。

④ 邓中夏：《共产主义与无政府主义》，《邓中夏全集（上）》，北京：人民出版社，2014年，第162、166页。

⑤ 参见《“一大”前后中国共产党第一次代表大会前后资料选编（一）》，北京：人民出版社，1980年，第247页。

⑥ 参见葛懋春等编：《无政府主义思想资料选》，北京：北京大学出版社，1984年，第563页。

早就分析过他们主张的“自由人联合体”与施蒂纳主张的“唯一者联盟”的本质区别。按照历史唯物主义的理论，“现实的人即生活在现实的实物世界中并受这一世界制约的人”<sup>①</sup>，或者，就是受各种社会关系制约着、塑造着的人，由所接触到的各种社会关系的刺激、激发所塑造和规制着的人。所以，这样的人组成的“自由人联合体”就不再是松散的、自由退出的“联盟”，而是一种既能保证个人自由又能保证共同体精神的“真正的共同体”。“只有在共同体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在共同体中才可能有个人自由……在真正的共同体的条件下，各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由。”<sup>②</sup>这样，如麦卡锡（George E. McCarthy）所说，马克思与亚里士多德一样，都主张“只有在共同体中，人才有机会成为真正的人”<sup>③</sup>。而无政府主义是不会同意这一点的。施蒂纳就认为，唯一者联盟是一种以唯一者的自由参与和退出为前提的松散联盟。联盟对参与者没有任何强迫性，完全是开放性的。从这个角度来说，无政府主义的理想社会里不会再有国家的存在，甚至不会再有货币的存在，因为它们都是政治和经济领域内应该被打倒的“神灵”。

创立了历史唯物主义的马克思，还会坚持从启蒙立场，从宗教批判的观点主张消灭国家和货币吗？还会像施蒂纳那样把国家、货币当作世俗的宗教之神看待并力主予以消灭吗？如果国家、货币只是宗教崇拜的对象，那无疑应予以革除。问题在于，除了崇拜对象，它们也可以是复杂的社会生活必须利用的工具。马克思恩格斯主张废除的只是传统意义上作为压迫和剥削工具的国家，而不是一切可能的国家，特别不是作为履行现代社会管理职能的国家。完全以自由进入和退出为前提建立的“共同体”是不会持久的，不会有良好的职能的，只会是一个理论逻辑上的“乌有之乡”。伊格尔顿（Terry Eagleton）说的好，“马克思本人其实并没有寄希望于一个乌有之乡。在他构想的共产主义社会中，并没有摈弃以中央管理的方式建立国家的理念。任何一个复杂的现代文明都需要这种方式……马克思所希望的，是作为暴力工具的国家能够消亡”<sup>④</sup>。货币在经济生活中的地位和道理也是一样。

如果马克思主义与无政府主义的理想是一样的，都主张“无政府”，那马克思批评施蒂纳不是白费力气了吗？施蒂纳所说的唯一者联盟就是马克思所说的自由人联合体？基于绝对自由的联合是无政府主义的主张，马克思主义能认同吗？显然，马克思主义并不认同绝对自由，更不认同所有未被认同的规则都是桎梏、都是物化、都是自由的障碍的极端观点！<sup>⑤</sup>怎么能说马克思主义与无政府主义理想一样呢？当断定两种主义终极理想一致后，区别仅仅是采取的手段（即通过阶级斗争、无产阶级专政来“促进生产工具公有”）不同、过渡的阶段理解的不同，从无政府主义到马克思主义的转变就会变得很简单：即仅仅采纳马克思主义主张的手段，以及接受与之相应的过渡状态就可以瞬间完成转变。从无政府主义到马克思主义的转变就如此简单吗？

第二，从经济上说，自由王国不会是只有自由，没有必然；绝不会是随便、惬意、散漫的消遣，而必然是随时随地都必须有必然王国奠基着的自由王国，在其中从事的劳动，必然是不管是否认同和赞成都必须遵循的严格规则约束着、强制着的劳动，即使怀有浓厚兴趣积极主动从事的活动，也很可能是非常辛苦、非常紧张的，绝不是一片惬意、消遣和散漫。当时的无政府主义者极力描绘出一个美妙的未来理想社会，说那是一个废除了私产、“人皆躬亲力役”、人人平等、各尽所能、各取所需、“凡百工作，皆可以机器代之”、“人民完全自由，不受一切统治”的社会；他们要求的自由是绝对的自由，一切阻碍绝对自由的东西都要打破<sup>⑥</sup>。无政府主义对理想社会的完美描绘，甚至影响了当时马克思主义素养颇高的李大钊。为了应对无政府主义对未来理想社会的美妙描绘，争取更多的读者与听

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第245页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第199页。

③ [美] 麦卡锡：《马克思与古人：古典伦理学、社会主义和19世纪政治经济学》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第226页。

④ [英] 伊格尔顿：《为什么马克思是对的》，李杨等译，北京：新星出版社，2011年，第195—196页。

⑤ 参见刘森林：《从“劳动”概念看无政府主义思想在中国马克思主义中的渗透》，《学术研究》2014年第10期。

⑥ 参见葛懋春等编：《无政府主义思想资料选》，第274—276、493页。

众，他当时描绘的“劳动”也非常理想化：自由的释放，创造力的完成，个性的实现，幸福和喜悦充斥其中，没有苦痛和恶俗习气。直到1923年9月7日在上海大学所作的“社会主义释疑”的演讲中，针对有人声言社会主义条件下的劳动仍然不愉快、不舒服，很辛苦，是苦事的言论，李大钊还强调，劳动能使精神愉快，从中能获得工作的喜悦。显然，自我实现意义上的审美是他解释“劳动”的内涵之一。他举例说，莫里斯赞美欧洲十四世纪的艺术品，而鄙视现代艺术品，是“因为十四世纪的艺术品，都是那时代能感觉着‘工作的喜悦’的工匠作出来的。艺术家最希望发表的是特殊的个性的艺术美，而最忌的是平凡”<sup>①</sup>。李大钊认为，社会主义能保存艺术的个性发展，“免除工作的苦痛，发扬工作的喜悦的，那里有象现在劳动的劳苦，有怠工的现象发生！”<sup>②</sup>从中可以看出，李大钊对为了提升效率而不断合理化和严格化之物化必然性，缺乏必要的体验和深刻的认知。即使我们不能说这是未摆脱无政府主义影响的理想化设想，起码可以说，对社会化大生产中蕴含的严格性、强迫性、齐一化和日益加剧的世俗化认识不足。他没有注意到马克思的提醒，即使劳动不再是奴隶劳动、徭役劳动、雇佣劳动那样“外在的强制劳动”，而成了积极的、富有乐趣的、创造性的活动，也不会表现为消遣、轻松、随意的东西。他也没有注意，马克思批评傅立叶（Charles Fourier）把未来理想社会中的劳动浪漫化为纯粹的消遣。马克思指出，劳动之所以是令人厌恶的事情，是因为它始终是外在的强制劳动，不是因为不轻松，“这种劳动还没有为自己创造出（或者同牧人等等的状况相比，是丧失了）一些主观的和客观的条件，从而使劳动会成为吸引人的劳动，成为个人的自我实现，但这决不是说，劳动不过是一种娱乐、一种消遣，就像傅立叶完全以一个浪漫女郎的方式极其天真地理解的那样。真正自由的劳动，例如作曲，同时也是非常严肃，极其紧张的事情”<sup>③</sup>。

马克思主义与无政府主义所设想的理想社会，无论政治、经济等方面都有明显甚至本质的区别。这种区别，在马克思恩格斯与施蒂纳、蒲鲁东等无政府主义者的争论中非常明显地阐述过了，但在相互比拼谁提供的理想更丰满、更美好的氛围中，在思想尚不深入、文本相对缺乏的时代背景下，马克思主义与无政府主义的本质区别被淡化甚至一时被遮蔽了。

## 二、激进无政府主义的提防与告别：注重中国现实

形势的发展尚未把二者的根本区别问题凸显出来，当时还没有足够的文本和机会使人认识到这一点。但有其他的因素促使人们告别无政府主义，这就是对如何切实可行地推进中国革命和中国问题的有效解决和思考。正是在促使主义、思想落地生根，发挥切实的指导功能，因而与中国具体的实际相结合的过程中，主义或思想的实际价值才逐渐呈现出来。这一点在毛泽东、恽代英身上体现得较为典型。

与当时很多知识青年一样，成为马克思主义者之前的毛泽东也曾深受无政府主义思想的影响。毛泽东在1911年第一次看到“社会主义”一词时，还不能将其与江亢虎的“无政府主义”做出区分<sup>④</sup>。正如德里克（Arif Dirlik）所说：“无政府主义和社会主义直到1913—1914年才得到明确的区分，无政府主义和马克思主义也是直到1920年代才得以区分的。”<sup>⑤</sup>毛泽东在1911年区分不了无政府主义与社会主义是非常正常的。

但是，成为马克思主义者之前的毛泽东并不认可一切无政府主义。如果我们把无政府主义分为无政府共产主义、无政府个人主义、无政府工团主义，那么，成为马克思主义者之前的毛泽东更认可的

① 《李大钊全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社，1999年，第272—273页。

② 同上，第273页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第615—616页。

④ 《毛泽东年谱（1893—1949）》上卷，北京：中共中央文献出版社，2013年，第11页。

⑤ [美]阿里夫·德里克：《中国革命中的无政府主义》，孙宜学译，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第78页。



应该是无政府共产主义。主张个人至上、绝对自由，认为破坏就是革命、暗杀就是革命手段的无政府个人主义，日后发展到主张推翻宇宙中的一切组织的朱谦之的新虚无主义，反对过多的政治斗争甚至认为政治、政府是万恶之源的无政府工团主义，都没有得到毛泽东的认可和赞赏，反而与毛泽东的思想主张有明显的差距。借用李达在1921年5月1日《无政府主义之解剖》一文中的话来说，“个人的无政府主义的特质……与社会主义的本质完全不对”<sup>①</sup>。

鉴于朱谦之是由无政府个人主义及其进一步激进化而走向新虚无主义，而斯诺（Edgar Snow）在《西行漫记》中提到的那个在北大与毛泽东“讨论无政府主义和它在中国的前景”、叫“Chu Hsun - pei”的无政府主义者被译为“朱谦之”，加上毛泽东自己承认“在那个时候，我赞同许多无政府主义的主张”<sup>②</sup>，很容易让人将毛泽东与无政府个人主义甚至更极端的新虚无主义联系起来，但这种联系是经不起推敲的。

五四时期的无政府个人主义是以奋斗社为代表，崇尚施蒂纳、柏格森和中国的老庄思想，主张个人至上、绝对自由，特别是认为破坏就是革命、革命就是破坏，并由此走向政治上的虚无主义。但这种虚无主义其实有两种：主张采取恐怖的暗杀手段的虚无党，和仅仅在理论上质疑崇高价值存在的虚无主义。当时很多人都明显混同了从理论上反思、否定崇高价值的虚无主义，与打着革命旗号从事暗杀活动的虚无党之间的重要区别。梁启超1903年发表的《论俄罗斯虚无党》就对政治上推崇暗杀、破坏、恐怖活动的虚无党与思想理论上质疑崇高价值的虚无主义不加区别。但周作人在1907年11月30日《天义报》上发表的《论俄国革命与虚无主义之别》中，则力主区分恐怖的虚无党与质疑、否定崇高价值的虚无主义。后来他于1920年11月8日在北京师范大学发表的著名演讲《文学上的俄国与中国》中再次强调了这一点<sup>③</sup>。朱谦之开始是一个主张极端自由、找不到个人价值信仰、不是主张暗杀别人而是要自杀的知识青年，虽然没有政治上的激进活动，但也与当时的毛泽东在思想上差异巨大。毛泽东并不欣赏主张个人极端自由的无政府个人主义，更不会欣赏朱谦之后来那套主张一味破坏、彻底革命以至于“要革掉宇宙的牢笼，几时革到‘虚空平沉，大地破碎’”的新虚无主义。从时间上说，毛泽东第一次来北京是1918年8月至1919年3月。这个时间朱谦之大概是十八九岁，在北京大学读法预科，1919年夏才转入哲学科，此时的朱谦之正埋头中国古代经典，与西方思想接触不多，他作为新虚无主义者出名是五四运动之后的事。由此，我们认同邬国义的判断，从译名上说，把《西行漫记》中那个跟毛泽东讨论无政府主义思想的人“Chu Hsun - pei”译为朱谦之显然是牵强的。从语言发音上说，“Chu”是有朱、储、居、区四种译法，“Hsun - pei”译为“谦之”太牵强，译为“声白”比较顺当。因此，当时在北大与毛泽东讨论无政府主义并时常来看他的人应该是区声白，不是朱谦之<sup>④</sup>。

就思想来说，区声白当时是克鲁泡特金无政府共产主义的信奉者。他批评施蒂纳无政府主义，是个人无政府主义（施蒂纳）和无抵抗的无政府主义（托尔斯泰）的反对者。陈独秀说他主张绝对自由，信仰的“不是中国式的无政府主义，所以什么虚无主义无抵抗主义个人的无政府主义，他一概反对；他的行为算得是一个纯洁的青年，绝不像一班‘下品的无政府党’”，对其做了肯定<sup>⑤</sup>。区声白不但不信奉崇尚个人绝对自由的个人无政府主义，也不信奉俄国那种动不动就诉诸暗杀的“虚无党”，与朱谦之动不动就诉诸激进地破坏一切，把一切制度、风俗、国家以至于宇宙都要作为革命对象的激进虚无主义不同。这与当时毛泽东的民众大联合、对强权者进行“忠告运动”“无血革命”的

① 参见《“一大”前后中国共产党第一次代表大会前后资料选编（一）》，第238页。

② [美]埃德加·斯诺：《西行漫记》，北京：生活·读书·新知三联书店，1979年，第128页。

③ 参见刘森林：《物与无》，南京：江苏人民出版社2013年版，第19-22页。

④ 参见邬国义：《毛泽东与无政府主义——从〈西行漫记〉的一处误译谈起》，《史林》2007年第2期。

⑤ 《陈独秀著作选编》第2卷，上海：上海人民出版社，2009年，第409页。

立场是接近的<sup>①</sup>。区声白还是广东最初成立的共产党成员之一，后来随着分歧日益明显才退出。当时区声白才会与1918年8月至1919年3月在北京大学工作的毛泽东拥有更多共同语言。

随着思想的成熟和社会运动的发展，毛泽东逐渐明了无政府主义特别是无政府共产主义的缺陷。驱使毛泽东告别无政府主义的最主要因素，应该是他注重实践、反对本本主义的作风。他年轻时期就比较明显地表现出根据实际情况确定、修改、调整自己的理论、理想的特点。年轻时期的毛泽东读了很多书，了解到很多一同进入中国但在当时区分度并不大的思想。这些思想哪些会受到他的青睐，哪些暂时被打入意识的底层甚至无意识的层面尔后才会随着某些刺激获得新的发展，是一个比较复杂的情况。由于他的思想是以拯救中国的政治大目标为目的和旨归的，他总是根据现实的具体情况来调整自己的思想主张，而不是从本本出发仔细推敲文本中某些文字的微言大义。正如史华慈（Benjamin I. Schwartz）在《毛泽东思想的形成》中所说的，“当毛开始他的政治生涯之后，对他的思想世界只能在具体的历史条件中加以理解”<sup>②</sup>。理论逻辑上行得通的思想，不见得真正做得到。关键是能否符合中国社会的实际，能否解决中国现实的问题。正如他在1920年所说的，“我对于绝对的自由主义，无政府的主义，以及德漠克拉西主义，依我现在的看法，都只认为于理论上说得好听，事实上是做不到的”<sup>③</sup>。由此，我们赞赏蒋俊、李兴芝的判断，早期的马克思主义者们“都具有从实际出发的求实精神和为国家民族解放牺牲小我，不断追求真理、修正错误的坦荡胸怀。而这种求实精神和坦荡胸怀，正是能够向马克思主义发展的可贵的思想生长点”<sup>④</sup>。其实这何止是向马克思主义发展的生长点，更是转变成马克思主义者之后不断完善、深化马克思主义的生长点。

如果说毛泽东是受无政府主义思想影响而后在实践过程中逐渐转向马克思主义的代表，那么，恽代英则是从一个典型的无政府主义者转变为马克思主义者的代表。恽代英曾长期信奉安那其主义，在1919年致王光祈信中，承认“我信安那其主义已经七年了，我自信懂得安那其的真理，而且曾经细心的研究”。他不跟不懂安那其的谈安那其，是怕无谓的争论；不跟懂得安那其的谈安那其，是怕空谈、激烈，“我信只要自己将自由、平等、博爱、劳动、互助的真理，一一实践起来，勉强自己莫勉强人家，自然人家要感动的，自然社会要改变的”<sup>⑤</sup>。正是在将无政府主义切身实践的过程中，他感受到无政府主义的问题。与毛泽东一样，注重实践、反对本本主义的品格，驱使和造就了他从无政府主义到马克思主义的思想转变。他之所以能转向马克思主义，主要应该是与他非常注重实践内在相关。恰如路哲所说，“恽代英等人则非常注重实践，总是千方百计地去实践他们所设想出来的方案。这些方案，在当时的社会条件下当然无法兑现。因此，这些小团体内部，也不断发生分化，在反复的实践斗争中，有些人就逐渐摆脱无政府主义与空想社会主义思想的束缚，一步步地走向马克思主义的革命道路”<sup>⑥</sup>。

恽代英坚定地主张“一个身体力行的新思想家，亦可以抵得住一万个只知说话的孔教徒。事既如此，我们要胜利，只有身体力行一法”<sup>⑦</sup>。不管是出于中国传统的言行一致、知行合一，还是理论与实践的统一，都有助于直接感受到安那其空想的性质，恢复本真的思想，并且与马克思主义的理论与实践统一观点非常一致。1922年6月，他检讨了自己以前的信仰。他意识到自己以前是“用最纯粹的血与汗，来凭空的制造一个世界。以我们藐乎小矣的几个人，便把纯粹的血与汗集合起来，亦作不成甚么事业”<sup>⑧</sup>。他意识到单纯的教育、经济、政治活动，都不会有多大效果，“因为在这样不

① 参见郭国义：《毛泽东与无政府主义——从〈西行漫记〉的一处误译谈起》，《史林》2007年第2期。

② 萧延中主编：《外国学者评毛泽东1》，北京：中国工人出版社，1997年，第38页。

③ 《毛泽东年谱（1893-1949）》上卷，第73页。

④ 蒋俊、李兴芝：《中国近代的无政府主义思潮》，第242页。

⑤ 《恽代英文集（上）》，北京：人民出版社，1984年，第109页。

⑥ 路哲：《中国无政府主义史稿》，福州：福建人民出版社，1990年，第225页。

⑦ 《恽代英文集（上）》，第110页。

⑧ 同上，第329页。

合理想的环境中，想在一局部做成甚么理想事业，是绝对不可能的。要改造须全部改造”，“企求社会全部的改造”<sup>①</sup>；也意识到“我以前亦有一种错误见解，以为我们只有用自己的力量，创造自己的事业。然而结果只有挫折与失败”。因此，他主张要用“群众集合起来的力量”，“应该研究唯物史观的道理，唤起被经济生活压迫得最厉害的群众，并唤起最能对他们表同情的人，使他们联合起来，向掠夺阶级战斗”；主张“要研究唯物史观，以发现历史进化必要的条件，因用以制造历史”；要革命，不要改良了<sup>②</sup>。

不过，即使恽代英是无政府主义者时，他也不是无政府个人主义，而是主张互助共存，“而且靠这种共同生活的扩张，把全世界变为社会主义的天国。我们信个人主义的新村是错了的，个人主义的工会罢工，亦非根本良法”。在他看来，“这样所以世界的未来，不应归于个人主义的无政府主义，乃应归于共存互助的社会主义”<sup>③</sup>。

难能可贵的是，虽然主张绝对自由地加入和退出组织，但那时恽代英就提醒人们不要对未来理想社会过多幻想，对必要劳动、社会组织有较为理性和现实的认知。这应该是恽代英立足现实思考问题和解决问题的良好作风所导致的结果。当他提醒人们“不可对于未来的世界存太多了无根的幻想，不要以为将来的世界真可以不耕而食，不织而衣，取之无尽，用之不竭。人类一天不能超出于物质限制以外，一天少不了必要的工作，亦便一天少不了一个相互裁制的一种契约一种组织。我以为社会主义的旨趣应当如此”<sup>④</sup>。在当时的无政府主义者中，这样的清醒理智之见确实难能可贵。这种难能可贵见解的获得，与受无政府主义思想影响的毛泽东、已成为无政府主义者的恽代英转变为马克思主义者的缘由一样，都是遵从中国现实，坚持从中国现实出发来把握思想与“主义”这一品格的结果。受无政府主义影响的代表和十足的无政府主义者都可以在紧盯着中国问题的求解中转向马克思主义立场，这表明现实的中国问题具有第一位的重要性。

### 三、绝对自由与绝对虚无：警惕无政府主义衍生的虚无主义

坚持无政府主义立场又有恽代英那样智慧的人毕竟极少。坚持无政府主义极端立场的偏执者却不少。只要合理地加以规定，“自由”本是一个很好的理想。但自由的绝对化很容易通向无政府主义。无政府主义的混杂和多义能受到有着不同背景和倾向的人的认同：有人欣赏其破坏精神，有人欣赏的是它的美妙理想自由，还有人是欣赏它具有德谟克拉西精神，可以抵制强迫专政的理论。其中，自由主义的解读偏向了它的放任个人自由这一面。

五四时期的人们多把自由理解为无拘无束。就像罗志田所说，20世纪初就连自由主义者“在学理层面也未必懂多少自由主义。很多人可能不过是在最直观的意义上理解自由，以为是可以不受规则约束的意思。因‘五四’而地位得到迅速提升的北大学生，似乎就表现出这样的倾向”<sup>⑤</sup>。这种自由观念的持有者不理解，“西方的人文和自由教育，主要目的是释放个人自我成长的潜力，视自制自律为他人服务的前提，并不是要从所有外界约束中解放出来”<sup>⑥</sup>。从解除一切约束的意义上理解自由，把一切规则约束视为自由和解放的障碍，恰恰是当时无政府主义的基本立场。黄凌霜（1919年2月）提出“无政府主义以个人为万能，因而为极端自由主义”；李勉成（1920年11月）认为“我们目的只是求绝对的自由，‘安那其主义’是要打破一切虚伪的、人为的、不自然的、拘束我们自由的，

① 《恽代英文集（上）》，第329页。

② 同上，第330、332、333、334页。

③ 同上，第244、255页。

④ 同上，第256页。

⑤ 罗志田：《“五四”与“西学”：与“自由主义”相关的一个例子》，童世骏主编：《西学在中国：五四运动90年的思考》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第92页。

⑥ 狄百瑞：《〈大学〉作为自由传统》，《儒学与自由主义》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第191页。

‘安那其主义’就是自由主义——绝对的自由主义，我们要求绝对的自由，非做到‘安那其’境地不可”<sup>①</sup>。自由主义的极端化直接导致无政府主义。在较为盛行的对自由主义的简单化、极端化理解中，无政府主义呼之欲出。中国20世纪初的无政府主义的发生渠道之一就是自由主义的极端理解中导出。“这样，我们就不难理解，为什么在《新中国》《解放与改造》《东方杂志》这些资产阶级自由派的刊物上也连篇累牍地刊载介绍无政府主义的文章了。”<sup>②</sup>

这种对自由的绝对化理解，在当时的中国具有至少双重的社会基础：大量的自给自足的小生产者，不管是传统农业的大量小生产者，还是新生的工商业的小生产者，都给绝对自由的主张提供着十分广泛、丰厚的社会根基。基于小生产者自我掌控、自我决定、不受约束的梦想，进一步放大到新的现代化生产的未来理想之中，古老小生产者的梦想与现代小资产阶级的梦想相结合，诞生了抵御、反对社会化大生产逻辑的无政府主义思想。这个思想曾得到马克思恩格斯的明确批判和否定。马克思指出，“劳动者对他的生产活动的资料的私有权，是农业或工业的小生产的必然结果，而这种小生产是社会生产的技艺养成所，是培养劳动者的手艺、发明技巧和自由个性的学校”，但由于它排斥生产资料的积聚，排斥大规模社会化协作，排斥优化分工，致使“它发展到一定的程度，自己就会产生出使它自身解体的物质手段……这种生产方式必然要被消灭，而且已经在消灭”<sup>③</sup>。马克思坚信，“孤立的、分散的和大规模的劳动向社会地组织和大规模结合的劳动过渡”<sup>④</sup>不但是普遍和必然的，而且更是速度不断加快的。按照马克思的理论，自由劳动者与生产资料的分离，才是导致社会化大生产的必由之路。未来的理想社会只能建立在社会化大生产愈来愈发达的基础之上。基于绝对自由的分散的小生产的联合，不是马克思主义的主张，而是无政府主义的梦想。现在的我们明白，小生产者的自由联合，理论上说不通，实际上更行不通。但在20世纪初的中国，个体自由联合“理论上说的好听”这一点还多被认可，连毛泽东也在1920年12月致蔡和森的信中说，“对于绝对的自由主义，无政府的主义，以及德漠克拉西主义，依我现在的看法，都只认为于理论上说的好听，事实上是做不到的”<sup>⑤</sup>。更需重视的是，这种绝对自由论势必导致一种对诸多现实存在的虚无化倾向，诸多具有实际价值的社会传统文化、习俗、制度以及根植于人性无法消除的现实存在，由于被设想为跟自由冲突而一概视为没有必要存在的东西，对这些东西的态度就是一概予以虚无化的否定和革除。

随着理论上的进一步深化以及中国革命实践的不断进展，毛泽东对无政府主义中蕴含着的虚无主义有了进一步的感悟和防范。至少在制度和两个层面上，无政府主义衍生出的历史虚无主义和价值虚无主义值得我们高度防范。

第一，针对组织、制度的虚无主义。按照无政府主义鼻祖施蒂纳的看法，一切组织、制度，一切物质、精神上的普遍或崇高意义上的存在，都是阻碍个人自由、自我实现的负面存在，都应该予以无化（虚无掉）的东西。一切政治经济文化的传统、制度，都是个人自由的对立面；一切新生的现代制度也是如此。所以，它们都是物化、异化的存在，因而都是应该加以虚无化的存在。这是非常理想化、极端片面的见解。当陈独秀1920年9月1日在《谈政治》一文中批判无政府主义，指出“我们把国家、政治、法律看做一种改良社会的工具，工具不好，只可改造他，不必将他抛弃不用”<sup>⑥</sup>之后，把一切传统的和越来越严格的现代政治经济制度一概视为个人自由实现之障碍的无政府主义观点，其极端片面性愈来愈被马克思主义者所认清。当时的李达就明确指出，即使是传统的组织和制度，也往往具有合理性，“一切政治的经济的社会的组织和各种制度，都是人类久远的历史集积而来

① 葛懋等编：《无政府主义思想资料选》，第386、493页。

② 蒋俊、李兴芝：《中国近代的无政府主义思潮》，第198页。

③ 马克思：《资本论》（法汉译本），中国社会科学出版社1983年版，第824—825页。

④ [德]马克思：《资本论》（法汉译本），北京：中国社会科学出版社，1983年，第515页。

⑤ 参见《“一大”前后：中国共产党第一次代表大会前后资料选编（一）》，第170页。

⑥ 《陈独秀著作选编》第2卷，上海：上海人民出版社，2009年，第254页。

的，并且受了合理的判断所指导所开拓所蓄积而成的，正所谓根深蒂固，决不是一人或数人的意见和感情表现所能绝灭的”<sup>①</sup>。至于为了促进现代社会发展不断创新的各种现代制度，就更具有积极价值了。无政府主义盛行的20世纪初，正是中国现代民族国家迫切需要建构的时刻，是中国国家意识迫切需要加强的时刻。重建一个强大国家是当时中国问题的关键。在这样的时刻，乌托邦主义地拒斥一切国家建构的无政府主义其实很不合时宜。当国家意识被无政府主义视为理想社会实现的最大障碍时，无政府主义对于当代中国国家建构的虚无化负面效应就日显明显，因此很快被历史抛弃了。

虽然当今中国仍存在一种反对一切权威、认为一切物化的制度体系都是自由的障碍的类似无政府主义观点的思想残留，而且这种残留在中国马克思主义理论中一直没有得到认真和彻底的清理，但中国无政府主义在权力、政治问题上的幼稚性早已被充分的揭示开来。德里克曾说，马克思主义“对权力和意识形态关系的理解比无政府主义者要深刻得多，因为无政府主义者总有一种回避自己提出的问题的倾向，他们的兴趣主要在于废除权力而不是重新整合权力，认为只有文化革命才可以实现这个目标”<sup>②</sup>。

第二，针对传统文化的虚无主义。在对待传统文化方面，很容易产生极端否定一切传统的无政府主义观点。在20世纪初那个对当时现实极度失望与对未来热切盼望互相强化的时代，否定一切传统制度、文化的无政府主义观点颇为容易寻得社会认同。李达和恽代英持有上述的摆脱俗见的真知灼见是很不容易的。毛泽东后来更是旗帜鲜明地批判了否定传统的无政府主义、虚无主义观点。这跟他一贯主张从中国实际出发、从老百姓的现实生活出发来评定文化、艺术的生命力的观点，以及要求作者的创作与其生活经验相结合的观点一脉相承。毛泽东一贯非常重视文化、艺术在社会发展过程中的作用。1938年他就明确反思过现实中存在人的写作能力与其丰富生活经验不协调的问题：“这里存在着一个极大的不协调，就是有丰富的生活经验与美丽言辞的人不能执笔写作，反之，许多能写作的人却只坐在都市的亭子间，缺乏丰富的生活经验，也不熟悉群众生动的语言。”<sup>③</sup>让丰富实践生活经验成为创作者的内在生活实践，使文化艺术根植于受众的生活实践，以便实现创作者与受众生活实践上的共通和兴趣上的共鸣，一直是毛泽东的主张。他还一贯强调“艺术离不了人民的习惯、感情以至语言，离不了民族的历史发展”，因此反对全盘西化，反对否定中国的历史虚无主义，主张“还是以中国艺术为基础，吸收一些外国的东西进行自己的创造为好”<sup>④</sup>。总之，就像他在1938年一篇文章中写道的，“我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产”<sup>⑤</sup>。

从力主绝对自由进一步衍生出否定历史传统、否定现代制度和技术进步的虚无主义，这是中国无政府主义从萌生时起就隐含着危险。在以毛泽东、恽代英为典型代表的摆脱无政府主义思想影响转向马克思主义的中国共产党早期领导人那里，这样的危险一开始就被或多或少地意识到了，在他们转变为马克思主义者后，这种危险得到了有效地克服。不过，即使在当代，这种虚无主义仍然难言被彻底地清除，反之，在特定的时空条件下仍然有重新萌发和释放的可能。因此，中国无政府主义思想蕴含着可能会在某种环境中重新被激活的历史虚无主义和价值虚无主义质素，仍然需要进一步深入揭示并加以清理。

(责任编辑 临川)

① 参见《“一大”前后：中国共产党第一次代表大会前后资料选编（一）》，第249页。

② [美]阿里夫·德里克：《中国革命中的无政府主义》，第43页。

③ 《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第125页。

④ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第77页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第534页。

# 事件或突然发生的现象<sup>\*</sup>

[法] 马里翁/著 朱刚/译

**【摘要】**“事件”是马里翁饱溢现象学所说的五种饱溢现象中的第一种。事件是自身给出者。作为饱溢现象，事件并不是现象的一个特例。毋宁说正相反：一切现象本质上原本都具有事件性特征，只是后来这种事件性特征逐渐模糊、减弱、消失，以至于现象只向我们显现为对象。与现象原本是自身给出的事件相应，自我在马里翁饱溢现象学中也不再是构造现象的作者，而是被还原为接受现象的舞台和受予者。

**【关键词】** 马里翁；饱溢；事件；自身显示；自身给出；受予者

中图分类号：B565.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0070-14

**作者简介：** 马里翁 (Jean-luc Marion)，当代法国著名哲学家、现象学家。

朱刚，江苏宿迁人，哲学博士，(广州 510275) 中山大学哲学系教授。

**基金项目：** 国家社会科学基金重点项目 (15AZX016)

## 一、自身显示者与自身给出者

一切现象都显现 (apparaît)，但唯有就它们自身显示 (se montre) 而言，它们才显现。现象被规定为那就其自身且由其自身而来显示自身者，海德格尔建立起这一观点并努力使其得到承认：“[……] 就其自身显示者。”<sup>②</sup> 但是，他在很大程度上仍一任在自身显示中起作用的那一自身能够被思考的方式处于不确定之中。实际上，如果一个超越论的我把一个现象构造为一个对象，这个对象为了那完全统治它的思想并由这一思想置于支配之下，那么这一现象如何能够要求由其自身并就其自身而展开自身？在这样一个世界——技术对象的世界，其中绝大多数是属于我们的——现象只能达到对象层级，因此，它们的现象性是借来的，从意向性与我们赋予给它们的直观那里引申出来的。相反，为了现象可以自身显示出来，我们会必须承认现象中有一个自身，以便它可以采取其表现之主动性。于是问题就变为：去认识这样一种表现之主动性是否以及如何能够落到一个现象上。我们已经提出一种回答：仅就其自身给出 (se donne) 而言，一个现象才自身显示——为了达到这一点，任何自身显示者首先必须自身给出。然而，正如我们即将看到的<sup>③</sup>，反之并不如此：一切自身给出者并不必然都自身显示——给出 (la donation) 并不总是现象化。然而，如何辨认出那自身给出者？既然唯有那已经自身显示者，或至少——在其为对象的情况下——那已经被显示者，才能被看到，那么实际上，自

\* 本文已取得作者授权，原文为法文，原文标题是 L'événement ou le phénomène advenant，选自 Jean-Luc Marion, *De surcroît, études sur les phénomènes saturés*, Quadrige/PUF, 2010.

② Heidegger, *Sein und Zeit* (《存在与时间》)，第7节，Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p. 31.

③ 参见下面第五节，第60页及以下。

身给出 (la donation de soi) 就不能被直接地看到。如果表现 (manifestation) 可能是由给出产生的, 那么给出就必定先行于表现; 因此给出相对于表现而言就是在先的, 换言之, 尚未卷入可见性的空间, 所以严格地说是未被见到的。相应地, 我们无法绕过那可能在给出中、在现象借之而自身给出的运动中自身显示者的可见性而通达给出、通达那一运动; 当然, 我们假定一种非客观的现象性可以被如此证明 (s'attester)。于是就只剩下一条道路: 在表现的空间 (l'espace de la manifestation) 中, 尽力勾画出现象于其中显示自身而不是简单地让自身作为对象显示出来的那些区域。否则, 就抽离出这样一些区域: 在这些区域中, 自身显示者的自身无可置疑地证明着那自身给出者的推力、压力因此也就是冲击力。自身显示者的自身会直接地表明它更为本质地自身给出。人们在自身显示着的现象中会辨认出来的那同一个自身, 应来自于那自身给出者的原初自身。更为清楚的是, 现象化的自身会间接表现给出之自身 (le soi de la donation), 因为后者会引起前者并最终只会与前者合而为一。

但是, 人们能够探测出这样一种从现象化的自身到给出着的自身的回溯吗? 哪些现象在其自身中保存着它们的给出性之踪迹, 以至于它们的现象化的模式不仅会打开这样一条通往其本源的自身的通道, 而且会使其本源的自身无可置疑? 可以提出这样一种假定: 这会与事件这一类现象有关。实际上, 事件显现为另一些现象, 但是它在下面这点上有别于客观现象: 即它并非源自于一种产生 (production), 产生会把它作为一件被决定、被预见的产品提交出来, 产品是可以根据其原由加以预见的, 且因此是可以通过依循这样一些原因而加以再生产的。相反, 在突然发生之际, 事件证明了一种无法预见的起源, 它从常常未知的、甚至不在场的、至少无法确指的原因中浮现, 人们因此不再能够把它重新产生出来, 因为对它的构造不会有任何意义。但是人们将提出如下反对: 这样一些事件很稀少, 它们的不可预见性恰恰使它们不适于作表现分析, 简言之, 它们没有为勘察给出性提供任何可靠的地基。我们可以对这一表面上明见的判断进行质疑吗? 至少我们将尝试一下, 通过举一个无可置疑的实际性的例子, 这间堂的例子——今天这场学术会议在其中举行的礼堂<sup>①</sup>。

实际上, 甚至这间 [礼] 堂也是以事件的模式显现的。人们并不对以下事实提出异议: 该 [礼] 堂将自己作为一个对象呈交出来以供观看——四面的墙壁、遮掩着游廊的假天花板、领奖台和一些座位, 就像恒久持续的存在者一样可随意处置, 它们持留着, 等待着我们的使用以及由之而来的留恋, 或者等待着我们去发现它们的持续存在。但是, 这种期待中的持存性在这里却奇怪地意味着客观可处置性的反面。(1) 首先, 依据过去。因为作为总是已经在那里的、可为我们进入和使用的这间 [礼] 堂, 像先于我们那样强加给我们, 它无待我们而存在, 尽管是为了我们而建造。因此, 在我们看来, 它就像一件未曾期待且出乎意料、不可预测的事实那样强加给我们, 它来自不可控制的过去。这种惊异不仅出现在比如罗马宫殿的房间 (不了解它的外来游客常常围绕着它漫步, 对永恒之城<sup>②</sup>已麻木无感的当地居民则从它旁边匆匆而过), 从这些房间——我们有时会被破例邀请进入——之中, 我们突然发现出乎意料且前所未见的富丽堂皇。实际上, 这种惊异还在面对这间礼堂的情形中突然发生——它已经在此, 从我们所不知的过去中浮现出来, 屡次被一些已遭遗忘的发起者重建, 充满了超出记忆的历史 (它是一座改造过的古代修道院吗?), 它在显现于我之际强加于我; 我走进它, 但更多地是它由其本身而来突然临现于我面前, 把我包围并强加于我。这个“已经”证明着事件。(2) 其次, 依据当前。在这里, 这间 [礼] 堂的现象事件的本性无可置疑地得到证实。因为这不再涉及一般而言的这间礼堂本身, 比如它会在其无所谓的空无一人中持续存在, 会在漠然无别的公众将其塞满的这一情形或那一情形之间持续存在。这涉及的是今天晚上的这间礼堂, 它为了这样的场合而被充满, [听众们] 倾听这样一些主讲人, 围绕这样一个主题。于是这间礼堂变成了一间“剧场”。

① La Salle des Actes, 会议室名, 比较正式、隆重的场所, 在其中举行毕业典礼等重要活动。我们将之译为“礼堂”。此术语之解释和翻译分别得到梅谦立教授和汤明浩女士的帮助, 特此向两位表示感谢。——中译注

② 即罗马。——中译注

(salle)”——在“今晚的好剧场”(或差剧场)这一戏剧意义上的剧场;它也设置一个舞台,这个或那个演员可以首先占领这个舞台,以便接着吸引注意。最终涉及这样一间[礼]堂:在这里,发生的既不是四壁和石头,也不是出席者和报告人,而是难以触知的事件,报告人的演讲将要征服这一事件,以便使其得以理解或使其变糟。而这是在这样一个时刻发生的:这一时刻当然会插入在别的情形(别的学术论坛、别的会议、别的大学庆典等等)之中,但是它绝不会作为同一个时刻而再次产生出来。今晚,关于这个主题而绝非其他主题,在我们之间而绝非其他人之间,上演了一个绝对唯一的、不可重复的、很大程度上无法预料的事件——因为在我说“确定的时刻”的这个确定的时刻,你们、做主持的系主任和我,我们都还不知道这场报告将是成功还是失败。于是,在我们眼下这个时刻显现出来的事情就逃脱了任何构造:尽管它早就被组织好了,伴随着明确而充满友爱、理智且社会性的意向,它从其自身本身出发且由其自身本身显示自身。在其现象性的自身(le se)中,那自身给出(se donne)者的自身(le soi)预示出自身(se pressent)——更好地说,宣告出自身(s'annonce)。“这一次,一劳永逸”因此就证明了现象的自身。(3)最后,在将来,没有任何见证人,无论他多么受过教育、专注并且掌握信息,能够——即使是事后——描述当下时刻发生的事情。因为由认同的公众和善意的机构所接受的这场报告显然不仅发动起了一个物质环境——这一环境本身不可能得到穷尽描述:一块块石头、一个个阶段、一位位听众——而且还发动起了一个不定的智性环境。那会需要解释我所说和我要说的东西,需要解释我之所说从何而来,我从何种预设出发、从何种阅读出发、从何种个人的和精神性的疑难出发进行言说。那还会需要描述每一个听众的动机发动,描述他/她的期望与失望、他/她的默示的与明言的赞同、他/她的或饰以沉默或夸大其词的异议。而且,为了描述这一礼堂之堂今天将其作为事件所接受下来的事情,还要能够——很幸运这是不可能的——追踪这一事件在所有参加者(其中包括主讲人)的个体的与集体的发展中的后果。一种这样的解释学应当在一种不确定的网络中无止境地展开。<sup>①</sup>任何一种穷尽一切的且可重复的对象构造都不会在这里发生。因此,“无止境地”证明了事件是从它本身开始发生的,证明了现象性是从其给出性(/给予性)的自身那里浮现出来的。恰恰因为这最初分析依赖于一种初看起来简单而又平凡的现象,所以从这种分析中明显可见:自身显示这一事实可以间接打开一条通往那自身给出者的自身的通道。因为礼堂之“堂(/剧场)”这一事件让一种现象在完全的光明中向我们浮现出来,这种现象不仅不是来自于我们的创始,不回应我们的期待,也不再可能被再生产出来,而且它尤其是从其自身而来自身给予我们,直至它影响我们、改变我们,并几乎产生我们。事件,我们从未导演它(再没有比所谓的“组织事件”更荒谬地自相矛盾了),相反,它由其自身肇始,在自身给予我们之际导演我们。它在它的给予性所打开的舞台上导演我们。

## 二、现象之自身

这一分析尽管如人们会希望的那样严格,却提出了一个困难,或至少一种独特性:它使我们把那首先显然被视为对象的东西——在这一特定情境下即这间[礼]堂(salle)——考虑为一个事件。

<sup>①</sup> 我们已经看到,对于作为被给出者的哪怕是平凡的现象的解释,不仅不禁止解释学,反而需要它。我会在这个意义上回应J. Grondin和J. Greisch的反对意见:前者见于*Laval philosophique et théologique*(《哲学的与神学的拉瓦尔》),43/3,1987,和“La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion”(“让-吕克·马里翁那里的终极被给予与关于应用的解释学思想之间的张力”),*Dialogue*(《对话》)XXXVIII(1999);后者见于“L'herméneutique dans la 'phénoménologie comme telle'. Trois questions à propos de *Réduction et donation*”(“如此这般现象学”中的解释学。关于《还原与给予》的三个问题”),*Revue de métaphysique et de morale*(《形而上学与道德杂志》),1999/1。——同样,对于面容的饱满现象来说,也需要一种解释学(参见下面第5章第5节,第155页以下)。争论并不在于解释学的必要性——至少自海德格尔与伽达默尔之后这就已经不是问题了——而在于其现象学的合法性,这一点某些饱满现象要比其他现象能更好地予以确保。



据何权利，我们可以如此把一个对象解释为一个事件——把一间〔礼〕堂解释为一间“剧场(salle)”？遵此逻辑，难道任何一个对象最终不都是可以描述为一个事件吗？在这两个概念之间保持一种更为合理的区分，难道不是适当的吗？而我们从这一解释中又能得到什么，既然对象当然属于现象性领域，而事件之属于现象性这一点却并不显而易见？

无疑，为了回应这些常识性异议，我们必须颠倒问题的提法。必须完全反过来提问：现象甚至一切现象（其中包括我们刚刚描述的那种最为平凡的现象）的那种本质上原本是事件性的特征如何能够逐渐模糊、减弱、消失，以至于现象只向我们显现为一个对象？不再追问在何种程度上我们可以合法地把现象思考为一个事件，而是为什么我们可以把现象削平为客观性从而错失其现象性？对于这些反向提问，我们可以通过借鉴康德而进行回答。那些组建知性范畴并因此给现象打上对象性之四重烙印的四组〔范畴〕中的第一组涉及量。康德指出，任何现象为了成为对象，都必须拥有一个量，拥有一种广延的大小。根据这种大小，现象的总体就等于且源自于其部分之和。由之而来的是另一个决定性的特征：对象可以而且必须根据组成它的对象之和加以预期，以至于它总是“〔……〕已经被直观〔schon angeschaut〕为聚合物（各个先前被给予〔vorher angeschaut〕部分的集合体）而被预先直观到”<sup>①</sup>。当然，这意味着现象之大小总是能够根据一种有限权利被形塑在某种量中，因此被铭刻在一种实在的空间中或者（凭借模型、参数或编码操作）被转刻在一种想象的空间中。这尤其意味着现象被铭刻在这样一种空间中：我们总是可以通过对其部分加以求和而预先认识它。这一〔礼〕堂有一个量，该量源自于其部分之和——它的墙限定着它的容量，同时其他非空间性的参数（它的建造与维护成本、它的上座率，等等）限定着它的预算量和它的教育用途。原则上，其中不再剩有任何能带来最小惊异的东西：显现者总是被铭刻在其参数所总已允许被预先看到的東西之中。〔礼〕堂甚至在被看见之前就已经被预见到——它被封闭在其量中，被归于其部分，就是说，被它的尺度所固定，这些尺度先行于它并期待着经验现实性（建造）。把〔礼〕堂还原为它的可预见的量这一做法使它成为一个对象，我们在它之前走过并穿行其中，似乎不再有可以一看之物——至少没有什么不能从其已勾画出来的设计图出发加以预见。对于所有技术对象来说，情况都是如此：我们不再看见它们，我们甚至不再需要看见它们，因为我们很早就预见它们了。甚至在我们毫不操心就能看到它们时，我们能更好地使用它们。我们几乎只是在不再或尚未预见它们时，就是说，在我们不再能使用它们（坏了）或尚不能使用它们（学徒期）时，我们才开始不得不看它们。在正常的技术运用状况中，我们并不必须看见对象：预见它们就足够了。我们把它们还原到次级现象的层次上，还原到普通现象的层次上，而不是认可它们完满的、自主的和无利害的显现。这些现象在对象性的中性之光中向我们透明地显现，既不中止那〔观看的〕目光，也不充满它<sup>②</sup>。那被预见而未被看见的现象——对象——何以如此遭黜（déchu）？既然我们将其定性为被预见的现象，那么，难道不是这种预见使其丧失完满现象的资格？在此，“预见”意味着什么？意味着：在对象中，一切都是预先被见到的，没有未曾预见的事情发生。对象始终是遭黜（déchu）的现象，因为它显现为总是已经到期的（échu）：没有什么新的东西还能再突然发生，既然——更彻底地看——在构造它的眼光之下，它本身显得从未曾来临。对象像事件的影子那样显现，我们拒绝承认在影子上存在着事件。

但是同时，我们也能把分析颠倒过来，从对象和透明的、丧失了一切发生性的现象出发进行回溯，直至它的本源的现象性，它的完完全全由事件性统治的现象性——这一回溯与这样一条本质法则相符：凡真正地自身显示者，必须首先自身给出。这一从对象向事件的回溯，我们在描述一个普通现

① *Critique de la raison pure*, A 163/B 204, 法译本, *Œuvres philosophiques* (《哲学著作集》), F. Alquié 编, Gallimard, “la Pléiade”, 第一卷, 第 903 页。(中译文参见〔德〕康德:《纯粹理性批判》, 邓晓芒译, 北京: 人民出版社, 2004 年, 第 155 页, 稍有改动。——中译按)

② 与绘画的偶像相反(参见下文第三章, 第 1—2 节, 第 65—74 页)。

象——这间“堂”，因而恰恰不是礼堂——时实际上已经完成了：我们把这一普通现象描述为一个三重事件，一个依据其实际性（*facitité*）的“已经”、依据其完成所具有的“这一次，一劳永逸”、依据其阐释的“永无止境”的三重事件。因此，留给我们的任务就是重新描述一般现象性的事件特征，并且从此以后，我们要依赖那些作为事件且毋庸置疑可以主题化的现象。人们以事件的名义确定的尤其是那些集体性的现象（“历史性的”：政治革命、战争、自然灾害、体育或文化活动，等等），以至于它们至少满足三个特征：（1）它们不能同一地重复，并由此恰恰把它们自身揭示为只与它们自身同一：[这是]不可重复性，因此[是]不可逆转性。（2）它们既不能被归于一个唯一的原因，也不能被归于一个穷尽一切的说明，而是要求不定数量的原因与说明，这些原因与说明随着历史学家、社会学家、经济学家等为了他们的目的而能够展开的解释而不停地增加，这种解释超出那些基于任何原因系统的结果与既成事实。（3）它们并不能被预见，既然它们的部分原因不仅总是不充分的，而且这些原因唯当其结果完成了才能得到揭示。由此引出：对于在先得到编排的原因系统而言，事件的那种并不能被预见的可能性就是一种不可能性。然而，决定性的一点是，事件的这三个特征不仅涉及集体性的现象，而且也的确刻画出某些私人的或交互主体性的现象的特征。

让我们分析一个典型的、在某种意义上又平凡的例子：蒙田（Montaigne）对于拉博埃西（La Boétie）的友爱。人们可以在其中辨认出作为事件的现象所具有的那些标准的规定性，正如我们在其他地方对它们的主题化那样<sup>①</sup>。首先，对于他人的友爱要求我把目光投向他；这种目光并不追随我的朝向他人的意向性，而是服从于他人对我采取的视角，并因此把我置于如此确切的境地：在这里，他人固有的目标乃是期待着我[向他]坦露自己。对于[友爱的]这种形变（/畸变，*anamorphose*），蒙田恰恰作出如下描述：“我们尚未谋面，就相互希望结识。”“相互希望结识”意味着——正如对手们相互紧盯并彼此挑衅——他们两个都试图处于这样一种状态，即彼此的目光因此能够投射到对方身上。换言之，“……两人心灵彼此密切交流，全面融为一体，觉不出是两颗心灵缝合在一起……”——我把他对我采取的视角当成我自己的视角，而非将之还原为我对他采取的视角；因此他是来临到我这里的。由此其次，这一友爱的事件性是一下子完成的，既无预告也无预见，而是依据一种在期待与节奏之外的到来性（*arrivage*）一下子完成：“我们初次相遇[……]那么投机，彼此那么仰慕，从此以后，再也无人比我们更加知心了。”因此这就涉及一件总是“已经”完成的事实，这一事实——“偶然在城里的一次大集会上，我们……一见如故”——的这种实际性使它变得无可逆转，根本无法削弱。第三，如此自身给出的现象只给出它自己本身；它的终极意义无法通达，因为它被还原为它的既成事实，被还原为它的偶然发生（*incidence*）；这类偶然事件（*accident*）不再能诉诸于任何实体；如果它应当意味着比它本身更多的东西，那么这种多出的东西就同那种单独就能引起它的“天命”一样难测。由此最后一个特征——它最为完满地刻画出现象的事件性——就是：在其不可质疑的来临所具有的那种纯粹活力中，我们既不能把任何一个原因指派于它，也不能把任何一个理由指派于它；或者毋宁说，我们不能把任何不同于它本身的原因或理由指派于它：“如果有人逼着我说出我为什么爱他，我觉得不能够表达，只有回答：‘因为这是他，因为这是我。’”<sup>②</sup>因此友爱现象只显示为与纯粹的、完善的事件一样，它的现象性以事件的模式强加给我们，正如它无可质疑也无所保留地给出自身那样。

这样，那统治任何现象——甚至表面上最客观的现象——的事件性毫无例外地表明：那自身显示者唯有借助于一个严格地说本质上是现象学的自身（*soi*）才能到来，这个现象学的自身为那自身显

① 分别参见 *étant donné*, III, 第 13—17 节, 以及第 23 节, 第 318 页及以下。

② Montaigne, *Essais*, I, 28, *Les Essais*, éd. P. Villey et V. -L. Saulnier, Paris, 1965<sup>2</sup>, t. 1, p. 188 sq. (以上所引蒙田中译文参见: [法] 米歇尔·德·蒙田:《蒙田随笔全集》第 1 卷, 马振聘译, 北京: 人民文学出版社, 2018 年, 第 224—225 页, 个别译文稍有调整。——中译按)

示者确保一个唯一的事实：这个自身给出自身 (*se donne*)，而这一点反过来又证明了它的现象化以其从其自身出发的〔被〕给出性本身为预设。

### 三、自身之时间

让我们考虑一下这个结果：那自身显示者的自身，亦即现象，凭其普遍且内在地事件性特征而证明了以下一点，即它完成了一种本源的被给予性。通常说来，难道不应当从中推论出：任何现象，甚至是缺乏直观的或普通的对象，都时间化了？在这个意义上，难道我们不是仅仅重新发现了一个非常古典的立场，亦即康德的立场？毫无疑问如此，如果我们接受其批判的两个在法则上无法接受的必然结果的话。(1) 首先是这一点：时间性完全被用于把现象综合为对象，因此致力于确保在场中的持存性。可是，我们的分析却确立起相反的一面：时间性本源地引起事变 (*l'incident*) 的到来，这种引起根据事变的既成性，既无理由也无原因，而是通过强加形变以进行；简言之，时间性允许与客观性 (*objectivité*) 相反而根据事件模式理解现象性；在最好的情形下，客观性〔只是〕变成事件的一种残余的、暂时持续的、在幻觉中持续存在的情况。在这里，时间性不再为了对象而劳作，而是为了那拆解对象且过度规定对象的事件而劳作。对象——再一次地，只是一个非时间的事件的幻觉。(2) 剩下的是它的另一个必然结果：时间性作为内感觉，属于感性，而且对于主体性来说，唯有在它将时间性定位于对被认识的对象进行综合时，时间性才被运用；但是，那作为这种或这些综合之操作者的超越论自我，如果它以权威的方式使时间性发挥作用，那么它本身——至少就其严格地作为其本身而言——就不根据这种时间性得到规定。假设由于这一事实本身，那些被时间化为对象的现象保存了事件性的踪迹（这一点我们将在其他地方讨论），那么，那同样时间化了的超越论的自我本身却绝没有现象化为事件。而这，是出于一种绝对无从置喙的理由：自我本身从不现象化，从不在其他现象中显现，它甚至自外于它限于将其生产出来的现象性。这就是说，我们将无法用单纯否定的论证来克服康德式的反对。为了确实超出康德式的反对，就必须要建立本质上被时间化为事件的现象；进而，现象如此被时间化，以至于它们促使自我也根据这种独一无二的事件性将其本身现象化。我们能够举出一种如此这般的情况吗？这种现象的第一个情形被确定为：死亡，死亡现象唯在发生 (*se passant*)<sup>①</sup> 时才将自身现象化，因为，除却这一过渡 (*passage*)<sup>②</sup> 之外，死亡不可能真正地存在；死亡并不存在，因此，唯当发生它才显现；如果它并不曾发生，那么它会立刻消失并且永不会存在。因此，死亡唯有在以事件之名给出自身时，它才显示自身。死亡如不发生，则绝不会被看见。然而，在如此发生 (*se passant*) 之际，死亡从它自己本身那里显示出了什么呢？它难道没有陷入下述经典的困境吗？即在我还存在时，死亡并不存在；而当死亡来临时，我却不再在那儿看它。那么，它难道不是仅仅提供了事件的幻觉，因此是这样一个幻觉：一个现象给出自身？为了回应这个问题，我们必须回到对死亡的不那么精确的描述，且必须区分他人的死亡与我的死亡。(1) 他人的死亡只在其发生中显现，因为它恰恰处于一个彻头彻尾的过渡中——过渡，就其自身而言非实在的过渡，从活生生的存在状态向死亡状态的过渡；与这一过渡所穿过的两种状态相反，这一过渡并不能被直接看到；作为现象，他人的死亡因此只能持续过渡的瞬间（即使葬礼假装尝试延长它且必须如此尝试，恰恰因为过渡只持续一个瞬间）。他人的死亡只在一种闪现中显示自身，且唯在自身回撤之际给出自身——在从我们这里把活着的他人收回之际给出自身。毋庸置疑，〔他人之死〕是纯粹的事件，但是它又太纯粹了，以至于无

① “*Se passer*” 的意思是“发生”，在这里马里翁将其中的代词 *se* 用斜体突出，意在强调发生中有一“自身”在，或是“自身”处于发生中。这一层意思在中译文中无法表达。——中译注

② 注意这里的“过渡” (*passage*) 即来自前一句中的发生 (*se passer*)：发生，即是一种“过渡”，即从一种状态转入另一种状态。——中译注

法显示自身，因此无法作为一个完美的事件给出自身。这特别是由于这种事件之闪现并不直接牵连到我的自我（ego），既然他人之死在把我囚禁于我的残生之际完全阻拦我通向〔他人的〕自我与〔他的〕生活。(2)我自己的死亡显而易见牵连到我，并且它也只在发生时才显现，因此是这样一种证明了现象式的给予性的事件。然而，一种完全同样显而易见的困境使我的死亡不再合乎情理：如果死亡在我身上发生（passe）（另外假设一个现象在这一过渡（/发生，passage）中显现出来），那么，当我随死亡而逝去，我就再也不能看到死亡事件。当然，这一困境只威胁到这样一种人的视角：他尚未经历这一过渡（/发生），尚不知道这一过渡（/发生）是否会毁灭我或毋宁说“改变”我（I Corinthiens 15, 52）；因此，这一出现在我死亡上的困境只针对那尚未接受死之赠予的人才有效，比如我们在座所有人。死亡给予的是什么——是一个事件还是一个现象性之虚无？——我们对此一无所知。实际上，人的状况首先并不是由有死性来刻画的（动物、文明也都会死亡或灭亡），甚至也不是由对必定终有一死的意识来刻画，而是由对这样一种应有且需要的知识的无知来刻画，这种知识即：对那在死亡于我身上发生的瞬间为我发生（或向我显示自身）的东西的知识。因此，我的死亡既没有把我置于任何现实性面前，也没有把我置于任何过渡面前，而是把我置于一种单纯的可能性面前——不可能性的可能性，而不只是可能性的不可能性。这种必然给出自身的不可能性之可能性，最终也庇护着不显示自身和无所显示的可能性。这样，我之死亡这一事件，这一最近的、最不遥远的事件，心脏之停止跳动足以把我与之分开的事件，凭其自身中具有的那一溢出——其纯粹的被给出性相对于现象性的那种至少暂时是不可避免的溢出——而对我保持为不可通达的。同样，那里毫无疑问涉及一种纯粹的事件，但是它太纯粹了，以至于不能显示自身，因此也不能作为一个完满的事件给出自身。这一现象，它完全配享事件之名，且因其给出自身而从根本上把我牵连其中，然而它却作为显示着自身的现象而逃逸。

因此，还有什么样的道路可以为我们所通达？我们回到事件本身：事件如此给出自身（se donne），以至于显示自身（se montre），但是唯有当表现（manifestation）以到来性（arrivage）的模式在事件中发生，这种到来性就像一个已完成的事实落到（事变）它与之符合（形变）的我的目光上。显然，这些规定性全都指向事件从根本上所预设的时间。但是，事件难道不是只把时间预设为它的一个组成因素或它的一个条件吗？当然不是。因为时间本身首先是以事件的模式发生。胡塞尔看到了这一点，他从“原印象”出发规定时间，“原印象”以“起源点”的名义不停地在一个纯粹的当前中且作为纯粹的当前而涌现，这恰恰因为它是发生的，因为它也不停地过渡到“已经不再的当前”，一种甚至在沉入过去之前而由滞留（la rétention）所持留下来的时间<sup>①</sup>。当前作为第一者涌现出来，而第一者以纯粹事件之名发生——作为如此这般的不可预期、不可逆转、不可重复者，它立即消失，没有原因或理由。唯有它摆脱了对象性——尽管它使后者可能——因为它绝对自外于任何构造：“原印象是绝对不曾变异者（le non-modifiable），是对所有其他意识和到来中的存在而言的原源泉。”<sup>②</sup>在此，那自身给出者的运动在完成的同时也几乎没有留下机会向那自身显示者显现，既然原印象立即改变（change），立即涌现，持续地转变为滞留。但是，与死亡相反，被给出性的这一溢出并不阻止一

① 胡塞尔：《内时间意识现象学讲座》，第11节，《胡塞尔全集》第10卷，第29页；法译本，H. Dussort译，巴黎，1964年，第43页及以下。（中译文参见：〔德〕胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2010年，第68—69页。——中译按）

② 同上书，第31节，第67页；法译本，第88页。（中译文见中译本，第113页。需注意的是，这里的“绝对不曾变异者”的法文为 le non-modifiable absolu，照字面直译应无“绝对不可变异者”。但该词在胡塞尔《内时间意识现象学》中的德文原文为“das absolut Unmodifizierte”，应译为“绝对不曾变异者”，其意思是指“原印象”作为“对所有其他意识和到来中的存在而言的原源泉”，不是从在先的某个东西变异而来的，亦即其作为“原源泉”，绝对是未曾变异过的，但同时它自身又是可变异、且必然要变异为滞留的。所以这里宜译为“绝对不曾变异者”。按此理解，则马里翁所引的法译文就不够准确。为此译者曾请教马里翁本人，他也认为所引法译文不够准确，应译为“le non-modifié absolu”或“l'absolument non modifié”。——中译按）

个事件在这里现实地甚至感性地实现出来，既然原印象不停地从绝对的未见者那里、从它所离开的阴影之入口处那里重新涌现。原印象给出自身，以便作为不停地从无条件的和不定的诞生那里发生的纯粹事件而被看到。从这一“源点”出发，被给出性（/被给予性）不停地起作用，那勉强显示自身者（任何一个瞬间）从那彻底给出自身者（原印象）的每一个瞬间诞生。

出生——我们现在正在考虑的是那的确以给出自身者的模式显示自身的现象，是真正事件性的现象。实际上，如果——确切地说——我从没有用我自己的双眼看到过我出生，如果为了重构出生我只能依赖于亲眼看到或出生证明，那么，该如何理解我的出生作为一个现象显示自身呢？既然出生是在没有我的情况下，严格说来，甚至是在我之先完成的，那么它就根本不当能向除我之外的任何人显示自身（如果它显示自身的话）。然而，我有正当的权利将其视为一种现象，因为我不停地以意向性方式瞄向它（想要知道我是谁、我从哪里来，研究我的身份，等等），并且以准直观（第二性的回忆、间接的和直接的证明等等）充实这种意向。我的出生甚至还被作为一种优先的现象呈供出来，因为就其本质部分而言，我的整个一生都是用于重构它，都是用于赋予它以一种意义和回应它沉默的呼唤。不过，这种无可争议的现象，原则上我不可能直接看到它。人们可以像下面这样对这一困境进行形式化：我的出生向我显示的恰恰是这一事实，即我的本原并没有显示出来，或者说，它只在显现的这种不可能性本身中显示出来，简言之，它只能如此得到证明：“本原之原本的非原初性”（*originnaire non - originellité de l'origine*）<sup>①</sup>。这必须以双重方式理解。或者，我的出生在我能看到它和接受它之前发生，因此我没有向我自己的本原呈现。或者，我的出生，作为我的本原，自在地没有任何原本性，而是源自一系列不定的事件和涌现（“[...] *sumque vel a parentibus productus*...”）<sup>②</sup>。然而，对这一困境加以描述还不足以解决它。还要理解这样一个问题：一个并不显示自身的现象如何不仅像它显示自身（在这样的意义上：它的确显示自身，而且正是通过许许多多的中介显示自身）那样影响我，而且还要比任何其他现象都更为彻底地影响我，既然唯有它决定我，规定甚至产生我的自我。换言之，如果一个本原一般而言并不能显示自身，那么一个被剥夺了其原本性的本原就更不能显示自身。因此，这一本源的非原初性如何在我身上发生——因为它曾经在我身上发生了，它在我身上发生，我来自于它——既然它必然保持为不可显示的？它发生在我身上，恰恰是凭借其发生；而它之发生，又只是由于正好把未来给予我。我的出生并不是因为它会显示自身而被确定为现象（一种非本源的起源现象），而是因为任何直接显示的缺乏本身中，它作为这样一种事件而发生：这一事件从不当前、永属过去，但又永不被越过——实际上，它总处于到来之中。我的出生确实将其自身现象化，但是以纯粹的、不可预期的、不可重复的事件之名现象化；它超出任何原因，使不可能者（也就是我的日日新的生命）可能，超出任何期待、任何允诺、任何预言。这一现象，它在对那显示自身者的完全的还原中完成自身，因此它以一种例外的且范例性的模式证明着它的现象性直接来自那给出自身者。

因此，我们达到了我们所寻求者：一切显示自身者不仅给出自身，而且它还作为一种事件根据一种本身是事件性的时间性给出自身，以至于，在一些例外性的情形（出生）中，一种现象能够直接地给出自身而不显示自身。

实际上，有很多特征为出生所被赋予的这种现象学上的优先性进行辩护。（1）出生现象直接给出自身而不显示自身，因为它作为一种卓越的事件（本源地非本源的起源）发生；但它的这种卓越是来自这一事实，即当它给出自身时，它把我给予我自己。它在影响我之际现象化；它对我的影响，不仅是通过把我给予我自己，而且（既然如果没有它，我就还不会在那里受它影响）是通过，就是

① 根据 C. Romano 的卓越表达，见《事件与世界》（*L'événement et le monde*），Paris, 1998, p. 96.

② 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，III, AT III, 49, p. 21 及以下。

说，在我自己之先把一个我给予我，这个我从它所接受者那里接受它自己<sup>①</sup>。(2) 出生现象在事件性中通过根据自我的授予者 (l'adonné) 的身份范例性地创建自我而径直在其顶点包含着自我，自我的这一授予者的身份，即那一从其所接受者那里接受到它自己本身的自我。出生现象把现象一般——那仅就其给出自身而言才将其自身现象化者——范例化了，但是同时，它创建了那本源地是后天的授予者，既然后者从其所接受者那里，从首要现象（使对所有他者的接纳得以可能）那里接受它自己。(3) 因此，出生现象是完全正当地作为一种饱溢（或悖论）现象而给出自身。实际上，它的事件，它的第一个原印象、因此比其他任何瞬间都更为本源的印象<sup>②</sup>，使一系列不确定的、无法描述也不可预见的到来中的原印象得以可能——它们贯穿我的一生，规定着我，直至生命终点。这样，出生就把我的生命历程向无数转瞬即逝的直观打开，我将为这些直观寻找含义、概念以及不可避免地缺失着的意向；这种寻找永无止境，但又总是迟到。我总是尝试着去发现一些语词，它们可以为我言说那将在我身上发生的事情，或者毋宁说，那在我身上将是已经发生的事情，而不至于在事到临头时，我还不能恰当地解释它、理解它、构造它。自我出生以来，直观相对于意向的剩余就无可挽回地暴露出来了——而且，我将要言说不仅是由于已经不断地在沉默中进行直观，而且尤其是在已经倾听其他人进行言说之后。语言首先是被听到，然后才被说出。于我而言，起源当然是本源地保持为不可通达的，然而这并非由于不足，而是因为最初的现象已经凭直观溢出了任何意向。那拒绝自身的起源，然而并不是在缺乏 (la pénurie) 中给出自身 (德里达)，而正是在溢出中给出自身，并以此方式决定着所有到来中的被给出者的机制 (le régime)。就是说，没有什么显示自身者不首先给出自身。

#### 四、在向被给出者还原中的自我

因此让我们假设以下一点已经得到：那根据其彻底的事件性而被把握的现象被还原为被给出者。这样一种被给出者，尤其如果我们从我们的出生来思考它，那么当它能够给出自身而不直接显示自身——作为一种以供观看且我可以把自己确立为其观看者（带有兴趣与否，在此无关紧要）的现象——时，它就实现为一种饱溢现象；这种饱溢现象以事件的形式撞击我，在这一撞击下，自我 (ego) 变成了一个授予者。实际上，一个如此这般的事件是一下子给出自身的：它没留下言说它的声音，也没留下我们可以避开它的任何其他道路，最终没留下任何可以有意拒绝甚或接受的选择。它的既成事实既未经讨论、无从避免，也不曾 [被] 决定<sup>③</sup>。这里甚至都不涉及暴力，因为暴力蕴含着一种专断性 (arbitraire)，因此蕴含着裁决者 (arbitre)，并已经蕴含着一种自由空间。这里涉及一种纯粹的现象学的必然性：既然事件总是已经给出自身，从一个已过去的给出出发、从一种必然的偶然事件 (contingence) 出发给出自身，就像它伴随着出生现象或原印象到来那样，那么，它就使那给出自身的自身表现 (manifeste) 出来了。它表明，它以及所有其他派生现象都能够在严格的意义上给出自身，因为作为纯粹事件，它证明了它拥有一个这样的自身。事件不仅自在地给出自身（取消了自在之物的退隐），而且它还是从自身出发并因此作为一个自身而给出自身。不能低估这一分析的重要性：如果自身归属于现象且来自于现象，那么，就没有任何自我还能够继续宣称它首先且第一步就具有自身性 (l'ipséité) 和自身 (le soi)。笛卡尔的自我 (ego) 本身，难道不是在回应那在其身上发生

① 请注意——我是说：“通过把一个我给予我”，而不是“通过把它给予我”，因为在它被它给予 [我] 的那一瞬间，我恰恰尚未在那里以便去接收它。

② “原本的印象” (impression originaire)，一般译为“原印象”。但在这里马里翁强调其中的 originaire，而且用了比较级，我们将之译为“原本的印象”。如这一表达单独出现，我们还依惯例译为“原印象”，如该表达在这一句中第一次出现时那样。——中译注

③ “决定”原文是 décide，主动态，但英译者将其译为被动态 is not decided…。这里参考英译本，将其译为“也不曾 [被] 决定”。——中译注

的 *le nescio quis* [吾不知其为谁者]——作为骗子或毋宁说作为全能者<sup>①</sup>——时，才通达其自身的吗？*le Dasein* [此在]难道不是通过一种先行的决断才实现其自身性的吗？而这种先行的决断又正是通过虚无这一事件在把此在从存在状态（*l'étantité*）中拔根出来而使其可能的<sup>②</sup>。我们假定，那些把第一性的自身（*soi*）赋予给自我（*l'ego*）、简言之把自我（*Je*）提升到超越论高位的尝试——无论它们多么伟大——只有通过更加强调事件之自身的根本首要性才能成功，不管事件是什么（属于世界的存在者、世界外的存在者或存在者总体），也无论其所是如何被否认。必须承认——即使恰恰会为所承认之事不安——如果现象真正给出自身，那么它就必须把 [第一性的] 自身的功能和角色据为己有，而只能通过派生把一个第二等级的我（*un moi*）让与给自我（*l'ego*）。通过拒绝任何自我（*Je*）对超越论功能的要求，或者——这是一回事——拒绝一个可能的超越论自我对其作为现象经验之最终基础的要求，我们就能明确地引出上述结论。换言之，自我被剥夺了它的超越论的王位，它必须在它作为受予者而有所接受时，才能被接纳；而受予者即是这样的人：它从它所接受者那里接受它本身；那从一个第一性的自身——任何现象——出发而给出自身者把其自身给予它，而它则给出一个第二性的我（*moi*）；它是接受之我和回应之我。自我（*l'ego*）当然还保存着主体性的所有优先性，但那对于本原的超越论要求除外。

让我们承认，只存在着被授予了、被赋予了一个我（*moi*）的自我（*ego*），这个我是被给出的，被给出以便接受那给出自身者。这是一种对自我的 *diminutio ipseitatis*<sup>③</sup> [自身减损]；在针对这一减损的那些可能的反对意见中，有一种意见要比其他所有意见都更应当吸引我们的注意，因为它直接质疑我们事业的那一现象学的要求。实际上，所有的现象学都或明（胡塞尔）或暗（海德格尔、列维纳斯、亨利、德里达）地把还原作为其不容谈判的试金石来用，因为这里的关键既不是其他诸种概念中的一个概念，也不是一种有待讨论的学说，而是一种操作——这一操作把显现（*l'apparaître*）的显象（*l'apparence*）重新引回到现象之如此这般的显现那里。而任何还原都要求一个执行这一还原的机构——超越论的自我或其相当者（此在、他人的面容、肉身）。然而，我们要求实现的从显现向被给出者的这一还原充满危险地区别于它要求超出的两种主要的还原形象。（1）首先，因为它不再只是把现象引导到现象之被构造的对象性上（胡塞尔）或现象之在存在中的存在性上（海德格尔），而是把现象最终引导到被给出者上，后者在其给出自身的程度上显示自身——因此它用最终的、不可用任何其他还原加以还原的术语确定了被给出者。（2）其次，但尤其是因为这第三种还原只是通过把自我（*le Je*）还原至受予者这一派生层次上才把我们引回到被给出者那里；如果这只是涉及一种新的称号而无关不同的功能——从给出自身者那里接受其自身这样的功能，不再扮演超越论的角色，简言之，不再确定经验可能性的条件和现象性的条件——那么，这样的还原就会无足轻重。不过，还原的任务恰恰是要改变现象性的可能性条件；因此它要求一个先天的自我（或其超越论的相当者），并且显得无法满足于一个按照定义是后天的受予者。简言之，从现象向被给出者的还原，就被给出者给出自身且一往无前直至使超越论的自我在一种完全的受予者中丧失资格而言，这一还原变为一种执行的矛盾——它被剥夺了被给予性（/被给出性）的操作者本身，而它又声称通过还原而使得这一操作者表现出来。

这一困难并不能一下子解决，然而必须确立一种论证：如果任何一种还原都要求一个操作者，这一操作者把显现（*l'apparaître*）的显象（*l'apparence*）引回到现象之完全的显现那里，那么这一操作者本身就被他所发动的还原改变了，而且是本质性地改变了。对于胡塞尔来说，现象学的还原（不

① 参见《笛卡尔的问题》（*Questions cartésiennes*）II，前引，第一章。

② 《存在与时间》，第64节。

③ C. Romano, "Remarques sur la méthode phénoménologique dans *étant donné*", *Annales de Philosophie*, vol. 21, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2000.

必提及其他人，他们无疑会允诺同样的结果）的确把世界之物引回到对它们的意识体验，以便把它们构造为意向对象；但是〔在这过程中〕自我既非未经触碰，亦非置身事外；它自身被还原到其纯粹的内在（“意识区域”），并把其经验自我的全体都回指到“世界区域”这一超越<sup>①</sup>。因此自我（*le Je*）就在现象学的意义上变为超越论的，因为它被还原到它自身，并通过放弃自然态度——首先是为了它自身——而从自然世界中抽身出来。对于海德格尔来说，根据世界（持续存在的或常用的）对象的不同存在样式，将它们还原到其被观看的存在者的身份上——这一依旧是现象学的还原只能由 *Dasein*〔此在〕来操作，此在是唯一这样的存在者：其中有存在。但是，这一此在仍务必要作为其本身而实现自身，因此务必要居有其独有的存在方式并从非本己的存在方式（“常人”的存在方式，他们声称要如此理解自己，似乎他们是世内存在者一般）中摆脱出来。因此此在必须把自己还原到自己本身——还原到其由于存在本身而超越于所有世内存在者的存在者的身份；这一点由畏的磨炼在其自身中实现出来。一切人类学规定性（肉体、性别、意识形态等等）的消失——为此人们曾如此素朴地指责《存在与时间》——恰恰证明了这种从“人”到此在的变异，这一变异把还原倒转向其执行者。因此，还原总是首先还原那进行还原者——而还原的每一尝试的现象学的有效性又正是以这一向进行还原者自身的倒转为尺度衡量自身。

我们不宣称对不可比较者进行比较，然而我们建议上述分析对第三种还原同样有效。首先，还原涉及到的是把所有声称显现的事物——对象、存在者、显象等——还原到被给出者（*donné*）上。因为实际上，“有多少还原，就有多少给出”这一公式假定：自然态度毫无争议地接受为被给予者的东西常常还没有被给出；或者相反，自然态度将之作为成问题者而加以拒绝的东西事实上倒是绝对被给出的。其次，这就涉及勾勒出这样一条必然的链条，即任何“显示自身者必须首先给出自身”并解除自身之重负，只是在自身这里，被给予性才使表现（*la manifestation*）有效。但是，如何想象，那把现象描述为纯粹事件（因此描述为形变、到来性、既成事实、事变）并由此将现象还原为被给出者、把“自身显示”引回至“自身给出”的人——无论他是谁——能够维系其同一性而不受拷问，甚至还保存着那些与前两个还原相应的同一性？他如何能够仍然要求对诸现象之经验的可能性条件予以确定，而关于这些现象，他刚刚正是通过第三种还原认识到：它们唯有凭借它们的自身才显示出自身，一如他自己隐约显露在诸现象于其中给出自身的事件之中，且把他自己确定为其表现的本己条件？自我（*l'ego*）如何能够单独将其自己置于向被给出者的还原之外，而他又要求让这一还原得到完成？除非与第三种还原的结果——现象由其自己本身给出自身——相悖，否则自我必须去掉任何超越论的要求。然而还原并没有受到损害，相反，它恰恰在那使其得以可能者——受予者——中完成。受予者并没有损害向被给出者的还原，而是在把自身（*le soi*）从它本身转移到现象之际确证了这一还原。这第一个论证指向第二个论证的道路。受予者在失去了超越论的地位及其所具有的自发性或主动性的同时，并没有被归结为被动性或经验的自我。事实上，受予者就像超出了主动性那样超出了被动性，因为，在它从位高权重的超越论身份中解放出来之际，它就取消了超越论的自我与经验性的我之间的区分本身。那么，在主动性与被动性之间，在超越论性与经验性之间，还能发明什么样的第三个术语？让我们重温对受予者的定义：那从其所接受者那里接受其自己本身者。因此，受予者是由接受刻画其特征的。接受当然暗含着被动的接受性，但是也要求主动的姿态；因为为了提高到与被给出者相称的程度，为了保持住已到达者，〔主动的〕能力（*capacitas*）必须劳作起来——对被给出者加以劳作，以便接受它；对自身本身加以劳作以便进行接受。被给出者每一次都要求受予者进行劳作，且只要它给出自身它就这样要求；这种劳作解释了为什么受予者并没有一劳永逸地（在出生时）接受其自身，而是不停地在每一被给出的事件中重新接受其自身。但是，接受并不能真正把受予者从那些

① 胡塞尔：《纯粹现象学的观念与现象学的哲学》，第一卷，第59节，《胡塞尔全集》第三卷，第140页及以下；法译本，保罗·利科译，巴黎，1950，第160页及以下。



监禁着形而上学主体性的分裂中拯救出来，除非我们更为清楚地理解它的那种本就是现象学的功能。换言之，如果受予者不再构造现象，如果它仅限于接受纯粹的被给出者，甚至限于从被给出者那里接受自身，那么，它在现象性本身中还承担何种行为、进行何种操作以及扮演何种角色？但是，在提出针对受予者的这一异议时，我们刚刚恰恰标出在被给出者与现象性之间的一个本质性的间距。我们刚刚重述了我们已经经常隐约看到的那一点：如果任何显示自身者必须首先为此给出自身，那么被给出者给出自身就还不足以使它显示自身，因为被给出性往往几乎遮蔽了表现（la manifestation）。受予者的功能恰恰在于在其自身中衡量被给出者与现象性之间的间距：被给出者从未停止过将其自身强加给受予者，并由其自身而来强加给受予者；而现象性则唯有在接受（la réception）终于把被给出者现象化或毋宁说让其现象化的程度上且仅就此而言才能实现出来。这一操作——把被给出者现象化——为受予者所本有，因为它具有这样一种艰难的特权，即构造出那种唯一的被给出者，在这一被给出者中，才会有所有其他被给出者的可见性。这样，受予者就把被给出者揭示为现象。

## 五、对被揭示者的抵抗

此后问题就在于去理解受予者如何揭示被给出者（以事件的名义对被给出者进行现象化）——以及在何种程度上它可以这样做。

首先请让我们在一种严格地说是现象学的含义中考虑被揭示者（le révélé）。假设被给出者是由还原获得的，那么它便可以描述为胡塞尔称为体验或 *Erlebnis* 的东西。然而——人们常常误认这至关重要的一点——体验并不如其所是地显示自身，而是由于缺席而保持为不可见的；人们会说——由于没有更好的说法——体验影响我，它将其自身强加于我，并影响着人们大胆将之称为我的意识的东西（恰恰是因为当意识接受纯粹被给予者时它对无论任何事物都尚无清楚明见地意识）。作为体验的被给出者，始终是一种 *stimulus*（刺激）、一种刺激，差不多是一种信息；受予者接受这种被给出者，但在任何情况下，这种被给出者都没有显示自身。这种被给出者如何能够时或从未见<sup>①</sup>过渡为已见？在此，问题不是要进入某些生理学的或心理学的考虑，这既是由于缺乏相关知识，但更是原则上的：在解释那一〔从未见者过渡为已见者的〕过程之前，首先必须要确认这一过程；而从未见者出发向可见者的浮现这一过程本已地依赖于现象学。在这一方面，人们会冒险说：那未被见到然而被接受的被给出者将自身投射到受予者（意识，如果人们宁愿这样说的话）上就像投射到一块屏幕上一样；这一被给予者的全部能力就像都重压到这一屏幕上一样，一下子激发起双重的可见性。第一，当然是被给予者的可见性，它的直到那时仍不可见的冲击波爆裂、爆炸开来，四分五裂，这些四分五裂的轮廓是最初的可见者。我们也可以想象一个棱镜模型：棱镜阻止住那时还不可见的白光，并将它分解为基本的彩色光谱，它们最终变得可见了。受予者之所以在接受被给予者之际将其现象化，恰恰是因为它构成了被给予者的障碍，通过成为被给予者的屏幕而把它拦截下来，并且通过对它加以调整取景而将它确定下来。因此，如果受予者接受被给予者，它就是带着它全部的活力来接受它，甚至是以阻挡射门的守门员的暴力、以阻止足球前进的后卫的暴力、以接发球者用得分回敬对方一个回合的暴力来接受它。作为屏幕、棱镜、背景，受予者把纯粹的、未被见到的被给予者的冲击（l'impact）兑现出来，把它的冲力（le momentum）扣留住，以便把它的纵向力量转化为一种平铺开来的平坦敞开的表面。借助这种操作——恰恰是接受——被给予者就能开始以可见性的轮廓为基础显示自身，而这些可见性的轮廓是由被给予者让与给受予者的，或毋宁说，它是从受予者那里接受过来的。第二，但是，从被给予者那里浮现出来的可见性也同等地激发起受予者的可见性。实际上，在接受被给予者的冲击

<sup>①</sup> 关于未见概念，参考《可见者的交错》（*La Croisée du visible*），第二章第二节，巴黎，1991年第一版和1996年第三版，第51页及以下。

之先，受予者本身并没有被看见。在它被剥夺了皇家般的超越论地位之后，受予者不再先行于现象，甚至不再作为已经就位的思想“伴随”着现象；既然它从它所接受者那里接受它自己，它就并不先行于它所接受者，尤其不是凭借一种可见性——它先于被给予者之未被见状态——而先行于其所接受者。事实上，受予者并不比被给予者更多地显示自身——它的屏幕或棱镜一直完全未被见到，只要被给予者在它们上面迸裂开来的冲击波没有一下子把它们照亮；或者更恰当地说，既然如果没有这种[对于被给予者的]接受受予者就不存在，那么正是[被给予者的]冲击才首次激发起它在其上进裂开来的屏幕，好像它建立起了它由之而分解的棱镜。简言之，受予者是凭借它使被给予者现象化这样一种操作本身而自身现象化的。

因此，被给予者把自己向受予者揭示出来，而这乃是通过把受予者向其本身揭示出来实现的。二者都是以被揭示者这样的模式现象化的，这一点的特征即这种本质性的且现象性的相互性，其中甚至包含着被见者对于见者的变异，如同包含着见者对于被见者的变异一样。受予者像被给予者的显影剂那样运作，而被给予者也像受予者的显影剂那样运作——在这个词的摄影的意义上理解的显影剂。<sup>①</sup>或许人们可以冒险说，关于对象与观察者之间相互依赖性的量子物理学的哲学悖论以类似的方式对任何现象性有效，毫无例外。但是，在这里我们仍然能够说及“任何现象性，毫无例外”吗？我们以前难道不是已经承认，如果所有显示自身者首先都给出自身，那么反之并不有效，因为并非所有给出自身者都最终显示自身？实际上，这远非把我们引入一个新的困境（*aporie*），而是我们恰好找到走出困境的道路。因为，如果被给予者唯有通过在那自己变为受予者的屏幕上停下、展开才能显示自身，如果受予者只能这样把一种冲击波转化为可见性，那么，现象化的规模就要依赖于受予者对于被给予者的粗暴冲击的抵抗。让我们在电所具有的那种因为平淡无奇而极具暗示性的意义上来理解这种抵抗：在一个电路中，当我们在自由电子的运动中观察到或故意为其设置一种限制时，一部分能量就化为热或光。抵抗就这样把不可见的运动转化为现象化了的光和热。对被给予者（因此首先是体验、直观）所带来的冲击的抵抗越大，现象学的光就越多地显示自身。抵抗——受予者的本己功能——变成了那在显示自身者中给出自身的事物之转变的索引。直观的被给予者越增加其压力，那么为了受予者仍然可以在那里揭示出一种现象，一种巨大的抵抗就越发变得必要。由此就有了关于饱溢现象的不可避免的、逻辑的假设——被给予的直观如此饱溢，以至于这里缺乏含义与相应的意向行为（*les noësis*）。面对这样一些实际上部分不可见（除非眼花了）的现象，如果要将被给予性的剩余在某种程度上转变为与其相称的、也就是过度的显示，就只能依赖于受予者的抵抗。在此，就为一种关于艺术的现象学理论打开了场所：画家使得人们以往从未见到之物作为现象而变得可见，因为他能够——每一次都是第一次——如此足够地抵抗被给予者，以至于可以使后者显示自身——于是，是在可为所有人通达的现象之中显示自身。一个伟大的画家从不像被给予者缺席似的去创造什么；相反，他承受着对这一剩余的抵抗，直至让它交出它的可见性（正如人们强制某人交出赃物）；罗斯科（*Rothko*）就抵抗着他将之作为暴力性的——对于任何其他的人来说都比对于他而言显得太过暴力——被给予者而接受的事物；他是通过在静谧色彩的屏幕上将其现象化而接受这种被给予者的：“我已经把最为绝对的暴力囚禁在它们（他的画作）表面的每一平方厘米之内。”<sup>②</sup>那对艺术而言确实如此的，对文学以及任何思辨思想而言也都确实如此：受予者付出巨大努力抵抗被给予者，以便对其现象化，直至可以承载它。天才只是一种伟大的抵抗：抵抗那揭示着自身的被给予者的冲击。无论如何，作为事件发生的现象采取的是被揭示者（*le révélé*）的形象，就是说，它凭借这样一种姿态对受予者加以现象化：

① “显影剂”的原文是 *révélateur*，作为名词，该词有（1）“泄露者、揭发者”，（2）“启示者”，（3）“显示、表现”，（4）“显影液、显影剂”等含义。这里马里翁强调是在最后一种意义上使用该词。——中译注

② M. 罗斯科（*M. Rothko*），载 James E. -B. Breslin, *Mark Rothko. A Biography*, Chicago UP, 1993, p. 358, 引自 E. Michaud, “罗斯科，暴力与历史”（*Rothko, la violence et l'histoire*），载 *Marc Rothko*, Paris, Musée d'Art moderne de la Ville de Paris, 1999, p. 80.

在这同一种姿态中，受予者迫使那给出自身者稍微更进一步显示自身。

所以，被揭示者并不是对极端的现象性层次或现象性的特殊区域的定义，而是那在显示自身者中给出自身者之现象化的普遍模式。它同时确定了一切现象就其在显示自身之前首先给出自身而言所具有的本源的事件性特征。因此，现在是时候提出最后一个问题了：现象作为事件、因此作为被给出者（它以某个受予者所揭示出来且为了该受予者而被揭示出来的东西的名义而进入表现）这样的含义的普遍性，难道没有决定性地——从法权上，如果不是在事实上的话——废除形而上学在对象世界这一方面与启示（la Révélation）<sup>①</sup>之所揭示者那另一方面之间不停深化的断裂吗？一方面，对象世界可以说是被构造的、可生产的和可重复的，因此绝对是合理的；另一方面，启示之所揭示者的世界，不可构造、不可重复因此不可于当前生产出来的事件的世界，所以可以说是非理性的世界。在对象学说尝试（且已成功地）把现象性的问题和领域还原至一些被剥夺了自身、既被贬低为存在者也被贬低为确定性的仅止表面的现象时，这一断裂就被确立起来了。既然现象学已经能够重新打开现象性的领域，以便把对象作为现象的一种单纯的特殊情形（贫乏的和理所当然是普通的现象）包含在内，并用饱溢现象的无边领域包围它们，那么这一断裂就不再得到辩护。或者毋宁说，它变为一种自身是非理性的和意识形态性的对现象性的否定。如果我们承认这一断裂不再有存在的空间，那么会有怎样的结果？是这样的结果：由启示所带来的那些被给出者（/材料）——在唯有犹太教与基督教启示的情况下——就必须完全有理由被作为现象来读解和对待，这些读解和对待服从于一些同样的操作，即那些和源自世界性的被给出者的操作同样的操作：还原到被给出者、事件性、受予者的接受、抵抗、饱溢现象、从自身给出到自身显示的嬗变（transmutation）的进展性（progressivité），等等。毫无疑问，神学的这种现象学的位置使得一些与相关的例外现象相符的极其特殊的程序成为必要（而且已经发现了）。比如，事件可以采取奇迹的形象，被给出者变为拣选与允诺，受予者的抵抗通过转化为见证而深化，自身给出向自身显示的嬗变要求〔信、望、爱〕这对神三德，这种嬗变的进展性延伸到永恒开端的末世论的返回，等等。对于这些，哲学既没有权威也没有能力说得更多，但它至少留有权利去求助于神学家。神学家必须停止想把启示的极端现象还原为客观化的模式，后者或多或少恰都是对人文科学的重复。因为同样的现象性覆盖了所有的被给出者：从最贫乏的被给出者（形式体系、数学）、普通的被给出者（物理科学、技术对象）到饱溢现象（事件、偶像、肉身、圣像），直至结合四种饱溢类型的现象的可能性（启示现象）。

（责任编辑 行之）

<sup>①</sup> la Révélation 的词根是动词 révéler，我们一般译为“揭示”，其名词化的过去分词 le révélé 我们一般译为“被揭示者”。la révélation 也是 révéler 的名词化，我们一般将其译为“揭示”，但是当其开头字母大写变为 la Révélation 时，往往不仅具有一般“揭示”的含义，还具有从其自身而来的“启示”的含义，我们一般将其译为“启示”。——中译注

# 维特根斯坦遵守规则悖论的根源与出路

## ——在决定论与怀疑论之间

蔡祥元

**【摘要】** 维特根斯坦有关遵守规则悖论的探讨是为了进一步展示其意义使用论的要义。对于此悖论的解读，学界主要有两类看法：一类持怀疑论的态度，也就是通过引入群体一致性来解决在孤立个人情况下无标准可言的局面；另一类是决定论主张，也就是认为规则作为有含义符号已经内在地决定了相应的应用，因此规则如何决定应用的问题是一个假问题。本文认为，这两类方案都是成问题的。怀疑论没有看到遵守规则悖论是由一个“误解”引起的，因此，悖论的出路并不是一个具体的解决方案，而是问题的消解。而决定论过快地跳过了引发悖论的决定性问题，从而不能充分显示出遵守规则悖论的哲学要义。维特根斯坦引入遵守规则悖论是为了更彻底地显示出意义在使用中构成的思想，悖论的出路在于如何理解“使用”不仅仅是意义的来源，同时也是意义的判据。

**【关键词】** 遵守规则悖论；怀疑论；决定论；构成论

中图分类号：B505 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0084-06

**作者简介：**蔡祥元，浙江衢州人，哲学博士，（济南250100）山东大学儒学高等研究院副教授。

**基金项目：**国家社会科学基金一般项目“德里达与海德格尔解构思想比较研究”（16BZX065）

维特根斯坦意义使用论的一个重大挑战是它如何能避免怀疑主义、相对主义的质疑。如果一个语词的意义在于使用，那么使用本身是否能够以及如何能够给自己提供出正误的标准？遵守规则悖论是这个疑难的集中体现。目前学界对该悖论主要持有怀疑论和决定论两种典型的解读。在笔者看来，这两类解读都错失了维特根斯坦引入此悖论的要义。通过重溯引发遵守规则悖论的根源可以发现，维特根斯坦引入遵守规则悖论是为了更彻底地显示出意义在使用中构成的思想，而悖论的出路在于如何理解“使用”不仅仅是意义的来源，同时也是意义的判据，从而表明语言游戏在维特根斯坦思想框架中的终极地位。

### 一、两种典型的解读及其问题

遵守规则悖论问题经克里普克（Kripke）的解读后，就成为哲学界一个充满争议的论题。我们知道，在学习规则的时候，所采用的教学实例总是有限的，这就意味着学习者在应用规则时不可避免地需要对规则进行解释，而这种解释具有无限多样的可能性，使得对于规则的理解没有客观的判断标准，从而导致没有遵守规则可言的悖论局面。《哲学研究》201节是这一悖论的集中表述：

这就是我们的悖论：没有什么行为方式能够由一条规则来决定，因为每一种行为方式都可以被搞得符合于规则。答案是，如果一切事物都能被搞得符合于规则，那么一切事物也就都能被搞得与规则

相冲突。因而在这里既没有什么符合也没有冲突。（《哲学研究》201节）<sup>①</sup>

但是，维特根斯坦真的认为规则不能决定行为吗？他该如何解释现实生活中存在着的种种遵守规则现象呢？遵守规则悖论的要义究竟何在？

克里普克将维特根斯坦的遵守规则悖论解读为一种新形式的怀疑论。根据他的解读，由于在个人身上不存在任何“事实”可以确保我们用某词来意指某物，这就导致我们不能用语词来意指任何东西的结论。但克里普克认为，维特根斯坦不会同意这种极端怀疑主义的“疯狂”结论。他从私人语言论证看到了维特根斯坦解决这个悖论的方案。在克里普克看来，维特根斯坦反对私人语言的要点在于反对个人在孤立的情况下可以建立有效的规则。因为在这种情况下，他的行为是否遵守规则只能由他自己说了算，他认为正确的就是正确的，这样，就无所谓遵守规则与否<sup>②</sup>。但是，如果从群体的范围来考虑，情况就不一样了。在群体的情形下，个人的行为是否遵守相应的规则，可以通过与他人的比较来判断。如果他的行为符合他人对此规则的理解，那么他的行为就被认为是正确的，反之，则是错误的。群体行为的一致性使得个人的行为有标准可依，从而使个人的遵守规则成为可能。因此，群体一致性的预设对语言游戏来说是本质性的。但是，由于不同群体可能存在不同的标准，通过预设群体一致性来解决悖论的方案最终还是怀疑主义的。

贝克（G. P. Baker）和哈克（P. M. S. Hacker）对上述观点提出了批评。他们认为，对于维特根斯坦，规则内在地决定了与之相符的行为，根本无需求助于群体一致性：“维特根斯坦关于遵守规则的论述的要点是，规则与符合它的行为是内在关联的。规则并且只有规则决定了什么是正确的。这个观念与通过群体的规范或标准实践来定义‘正确’是不相容的。”<sup>③</sup>只要规则给定了，也就同时给定了什么样的行为是符合规则的、什么样的行为是不符合规则的，没有必要在规则和遵守规则的行为之间插入群体一致性<sup>④</sup>。这种认为规则内在决定其应用的观点可以称之为决定论。贝克和哈克的批评是强有力的，这一语法上的“内在”决定看起来也符合《哲学研究》一书的宗旨，也就是通过澄清语词的用法来消解哲学上的困惑。

新维特根斯坦主义者提出的静心论（quietism）主张是另一种形式的决定论。与贝克和哈克不同，他们不是诉诸语法，而是诉诸使用。新维特根斯坦主义者（比如麦克道尔、芬克尔斯坦等）从维特根斯坦反对理论建构的哲学倾向出发，对怀疑论的解决方案提出了明确批评。他们认为这个悖论是由一个误解导致的，即认为规则是一种单纯的声音或印记，因此在使用的时候需要解释，而这个错误观念我们根本没有理由要接受<sup>⑤</sup>。只要反观我们语言实践就会知道，在使用中的符号本身就是活的、充满意义的，从而根本无需解释。因此，只要放弃那种错误观念（即认为符号是死的、需要解释才有意义），上述悖论就会从根本上被消解。新维特根斯坦主义者的消解说与贝克和哈克的语法决定论的主张基本一致，都是认为有含义的规则本身内在地决定了其应用。

决定论者对怀疑论者的批评是中肯的。结合《哲学研究》上下文很容易看出，维特根斯坦针对遵守规则悖论更多采取的是一种消解的态度，而不是尝试着给出一个具体的解决方案。维特根斯坦在201节的第二段明确指出，认为遵守规则的时候需要作出解释，这种观点源自一种“误解”：“在我们论证的进程中，我们作了一个又一个的解释；似乎每一个解释至少都暂时使我们感到满意，然后我们

① [奥] 维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，北京：商务印书馆，2000年，第121页。——以下引自该书的引文直接在正文中标注小节号。部分引文改动参考原著：Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, c2001.

② Saul A. Kripke, "Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition", *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell, 1981, p. 283.

③ G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Oxford: Blackwell Publishing, 1985, pp. 171 - 172.

④ Ibid., p. 243.

⑤ John McDowell, "Meaning and Internationality in Wittgenstein's Later Philosophy", *Midwest Studies in Philosophy, XVII (The Wittgenstein Legacy)*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992, p. 42.

又想到还有另外的解释在它的背后。仅仅从这一事实就可以看到，在这里存在着一种误解。”（201节）更为关键的是，引入群体一致性也无助于遵守规则悖论的解决。规范本身是规则的一类，即使存在社会规范，它本身在使用的时候，也存在理解的问题。社会规范不可能被人先天地知道，它也需要一个学习掌握的过程，而维特根斯坦遵守规则悖论要质疑的正是掌握规则的过程如何可能。

但是，这是否意味着我们需要反过来就可以完全赞成决定论的主张呢？如果以语法（语词的用法）或活的应用本身来说明规则如何决定其应用，这只不过简单地重复“意义即使用”这句话而已。维特根斯坦花了这么多章节来探讨的问题，不可能只是仅仅重复这样一个结论。在笔者看来，决定论的解读跳过了维特根斯坦提出遵守规则悖论问题的要义，也不能正面回应引发遵守规则悖论的疑难。根据贝克和哈克的观点，规则内在地决定了什么是正确的应用，比如，在“1000”后面写“1002”是“+2”这个规则内在决定的，即在“1000”后面写“1002”与遵守“+2”这个规则到500步时的行为，这两件事在语法上是等价的，只是表述不同而已。“内在联系是语法的影子，因此也可以称为语法联系。”<sup>①</sup>因此，根本不存在“+2”这个规则如何能够决定在“1000”后面写“1002”的问题。但是，这种主张没有看到，维特根斯坦在这里提出的问题恰恰是，为什么我们不会把“+2”这个命令理解为：在“1000”以内是“+2”，在“1000”到“2000”是“+4”，等等（186节）？因为它们完全可以被包含在同一个命令里面，只要大家把“+2”这个命令都理解为“1000以内加2，1000到2000之间加4，……”就可以了，这在逻辑上完全是可行的。因此，规则如何决定应用，并非如决定论者所主张的那样只是一个假问题。相反，这的确是意义使用论必须要面对的问题。通过回应这个问题，意义使用论的哲学要义才能被进一步显示出来。

## 二、悖论的根源：语言图画论

在深入探讨遵守规则出路之前，我们需要把握这个悖论到底是由什么引起的。对于导致悖论的直接原因，学界一般没有什么异议，即认为遵守规则的时候需要对规则进行解释。由于同一条规则存在多种不同的解释，使得同一种行为根据某种解释是符合规则的，根据另一种解释则可能是违反规则的，从而导致没有什么行为能够由规则来决定（201节）。

那么，为什么会认为“遵守规则的时候需要对规则进行解释”呢？这就是作为《哲学研究》一书批判对象的语言图画论。事实上，遵守规则问题的困境在138节就已经提出了。维特根斯坦在提出语词的意义在于使用之后，随即指出如下疑问，即使用是某种在时间中延伸着的东西，而在日常生活中我们谈到或听到一个语词时，一般我们都说在当下就明白了该词的意义，而这两种说法之间是有矛盾的。如果语词的意义即是其使用，那么，我们如何还能在当下就能把握一个语词的意义？“但是，当我们听到或者说出一个词来的时候，我们就懂得了它的意义；我们在一刹那间就把握住了它的意义，而我们以这种方式把握住的东西一定与在时间中延伸的‘使用’是不同的东西！”（138节）遵守规则悖论就是由这个冲突引起的，贝克和哈克也指出，正是这个问题支配着后面有关遵守规则的探讨<sup>②</sup>。

在维特根斯坦看来，听到语词就瞬间知道其全部意义，这种观点的背后是一种图画论的意义观。因为只有意义像某种图画的东西，我们才有可能瞬间把握它。反之，根据意义使用论，意义本身乃是某种在时间中绵延的东西，因此我们不可能瞬间把握其全部意义。“在图画和应用之间是否可能存在冲突？只要图画使我们指望不同的使用就有这种可能……”（141节）对于这两方面的冲突，维特根

<sup>①</sup> G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Oxford: Blackwell Publishing, 1985, p. 105.

<sup>②</sup> G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Part II*; Exegesis § § 1 - 184, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 305.

斯坦的倾向是明显的。他将这种可以瞬间展现的、超时间的图画称为“超级事实”，“你并没有这种超级事实的范例。但是，你却被引诱去使用一种超级表达式”（192节）。《哲学研究》的基调就是批评语言图像论的困境，并且用意义使用论来取代它。

在这样一个问题背景之下，维特根斯坦从143节开始引入规则的理解问题。规则是一类特殊的表达式。与“立方体”这类表达式相比，规则的理解与应用之间有更为紧密的联系，探讨规则的理解问题更能显示出图画论的内在困境，显示出意义与使用之间的内在联系。

### 三、悖论的出路：意义构成论

意义图画论认为意义是某种类似图画的东西，它可以在瞬间完全被把握或展现出来，因此具有现成性的特征。“这些运动——在一种神秘的意义上——是已经现成的。”<sup>①</sup>（193节）由于使用是一种在时间中绵延的过程，根据意义使用论，意义就应该具有构成性、时间性的特征。规则的应用是一个在时间中无限展开的过程，这就决定了我们不可能在当下瞬间把握规则的所有应用。规则的理解和应用必然是一个在时间中不断展开、不断构成的过程。遵守规则悖论的消解在于如何进一步领会意义在使用中构成的思想旨趣。

维特根斯坦并没有直接使用“构成”这个词，构成性思路隐含在他有关能力的讨论中。他将知道或理解一个词或规则与有能力应用它相联系，比如：

“知道”一词的语法显然是同“能够”、“可能”这些词的语法密切相关的。但是，也同“理解”一词的语法密切相关。（“掌握”一种技术。）（150节）

理解一个语词的意义可比于我们称为能力或才能的东西。也就是说，在“能够”、“可能”的语法与“理解意义”的语法之间有着密切的关联。实际上，人们甚至可以说理解意义就是有能力正确地应用一个语词。（VoW 357）<sup>②</sup>

贝克和哈克在《理解与意义》一书中详细谈了理解和能力的关系，并分析了种种不同的能力。但他们从潜能的角度来理解这些“能力”，并不能充分显示出维特根斯坦在这里的意图。他们像亚里士多德一样，将潜能与现实相对立，“理解的判据接近于潜能（趋向，意向，倾向，习惯，能力，可能）的判据，而不是现实”<sup>③</sup>。关于潜能，他们进一步做了亚里士多德式的区分，即区分能力与实行以及潜能与媒介。比如，酒能醉人，但它不必醉人，酒所具有醉人的能力与人喝醉酒的事态是不同的；另外，酒所包含的酒精也不等同于它醉人的能力，因为我们可以称量酒精，但不能称量它醉人的能力。以上区别当然是存在的，但在理解维特根斯坦的“能力”时，恰恰需要避免这种亚里士多德的影响，才能更好地注意维特根斯坦思想的新意。在亚里士多德思想中，潜能向现实的转化具有内在必然导向，即它受制于某种“形式”的（虽然是潜在的）导引，里面有预先决定的意谓。比如，种子中已经包含了树的形式；木头作为质料本身虽然不具备桌子的形式，但桌子的形式本身在木匠那里已经存在了。而维特根斯坦的“能力”缺少这种内在的预先导向，它关涉的意义的构成或生成更为纯粹。换言之，语词的意义既不可能先天地（潜在地）存在于语词中，也不会事先在使用者那里存在。它是通过（后天的）训练获得的，并在这种训练中被构成，这就很不同于潜能的“先天性”。我们可以通过训练掌握不同种类的数学运算（如加减乘除等），但我们不能因此说，加减乘除这些运算能在我们的脑子里预先存在，训练只是将这种潜在的东西发展为现实的东西。事实上，贝克、哈克也

① 译文略有改动。

② 转引自 G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Part I: Essays, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 381.

③ *Ibid.*, p. 381.

指出，就我们获得概念能力而言，它们基于训练。训练是唯一可能给予的关于被训练者的标准的自然反应<sup>①</sup>。因此，训练并不是一种将潜在的或现成的意义传达给我们的过程，而是意义的原初构成，不同的训练完全可能导致不同的理解。“如果进行不同的训练，那么对这些词的同样的实指教词就会导致完全不同的理解。”（6节）

能力的构成性特征还体现在它包含错误的可能性。种子可以长成树苗，酒能醉人，它们的这种潜能是不可错的。但是人类通过训练掌握了（比如）加法运算，只要大部分情况下都得出正确的答案，只是偶然出错，我们依然会承认他已经具有了加法运算的能力。事实上，没有谁能保证掌握加法运算的人每次都能得出正确的结果。在这种意义上，可错性也是这种能力的构成性特征之一。因此，维特根斯坦这里的“能力”关涉的是一种完全基于使用自身的意义构成性、生成性。

由于规则的意义是在使用过程中被构成的、是时间性的，因此它不可能在瞬间被把握，也不可能整个地从外部被把握。就像音乐的曲调，我们可以在一瞬间或提前把握整个曲调吗？“事情就好像我们在刹那间便能掌握这个词的全部使用。”（191节）“突然知道这曲调是怎么一回事？它肯定不可能在那一瞬间全部被我想到了！”（184节）我们提前设想曲调的过程本身就是一个在心里重新构成曲调的过程。我们是否最终知道曲调，就在于我们能否重新将这个曲调构造出来，不管是在心理默默回忆，还是大声地唱出来。因此，知道一个曲调，就意味着你有能力重新将它构造出来。规则的把握也是如此。由于意义不是某种现成之物，我们不可能在瞬间把握它，而是必定在把握的同时也参与到规则意义的构成中去。知道一个规则，就意味着我有能力按这个规则去行事，有能力用它。这种“使用”才是规则的意义之所依。由于把握规则是一个通过训练而获得的能够参与规则的意义构成中去的能力，从而也就不存在把握了规则却不知道如何能够应用它的问题。

这样一来，使用语词正误的判据何在呢？而且，由于意义就在使用的过程中被构成，我怎么知道或用什么东西来判定我构成的东西是正确的呢？这是否就意味着我们可以任意使用语词？意义的客观性究竟何在？

这就是“能力”。这种能力我们没法怀疑，也没办法提供更高一级的标准，因为任何标准本身都会面临我们如何能够正确地理解它、应用它的过程。比如加法规则，我们能够知道“ $2 + 2 = 4$ ”是正确的，是符合加法运算规则的，这种知道中有某种原初确定的东西，它不是通过与其他标准的比较得来的。在现实中进行一个“ $2 + 2 = 4$ ”的运算，与在观念中知道“ $2 + 2 = 4$ ”的数学规则是一回事。观念中的知道本身就是一个在心里进行运算的过程，与现实中进行的运算过程是一样的。“想象中的计算在某种意义上不像纸上的计算那样真实吗？”（364节）因此，在遵守规则的实践活动中涉及到某种原初确定的东西，“‘他怎么能知道他自己如何继续下去呢？’——可是，我是怎么知道的呢？——如果那意味着‘你有根据吗？’，那么回答就是：我的根据很快就会用完。而那时，我就行动而没有根据”（211节）。

因此，遵守规则行为本身就是一个通过训练参与到规则的意义构成中去的过程，标准本身也只能在这种过程中被提供出来。维特根斯坦将这种把握称为“技艺”：“理解一个句子意味着理解一种语言。理解一种语言意味着掌握一门技艺。”<sup>②</sup>（199节）他在《哲学研究》151节解释“知道”一词的用法时，最后也把它比作掌握一种技艺。把握了规则就意味着有能力参与到规则意义的构成中去，就是能够正确的应用它。理解一个语词的意义就是有能力正确地应用一个语词。而掌握一种规则就意味着掌握一种技艺，也就意味着具有了参与规则意义构成的能力。规则之决定将来应用的问题并不是一个提前决定的过程，而是一个我们参与构成的过程。由于这一过程是时间性的，参与其中的人自然就获得了从过去有限的使用走向将来（无限应用）的可能性。

① G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Part II: Exegesis § § 1-184, p. 305.

② 译文略有改动。



再回到“+2”这个规则如何能决定1000后面该写什么。并不是学会了“+2”这个规则以后，我们就已经知道1000后面该写1002。正如维特根斯坦所指出的，这种序列是无限的，我们不可能在脑子里一下子出现所有的序列，如果那样的话，我们就不可能算错了。但是，这也不意味着在1000后面我们可以随便写个数。只要我们真正掌握了“+2”这个规则，我们就有能力在1000后面写上1002，这是我们应用这个规则的结果，因此，知道和有能力应用在语法上是一回事。虽然我们在脑海里不可能一下子出现所有的序列（比如0, 2, 4, ……，1000, 1002, 1004, ……），但原则上我们可以无限制地应用这个规则。序列的无限性是应用的无限性，是时间朝向将来的可能性。“一个序列的开头乃是不可见地铺向无限远的路轨的可见的一段——这种看法是从哪里来的？好吧，我们可以来考虑路轨而不去考虑规则。无限长的路轨相应于规则的无限制的应用。”（218节）因此，规则之决定将来应用的问题并不是一个提前决定的过程，而是一个我们参与构成的过程。

这个过程当然不是我们可以主观任意决定的，里面有某种自发生成的东西。在这个过程中，我们完全听从技艺、听从时间的指引，而无需解释。“当我遵守规则时，我并不选择。我盲目地遵守规则。”（219节）它根本上是一种参与、一种实践，而不是主观选择，这才是遵守规则从而也是意义的客观性之所依。“因此，‘遵守规则’也是一种实践。而认为自己在遵守规则并不就是遵守规则。”（202节）正误的判据不在使用过程之外，而就是这个使用的过程本身。“不加辩白而使用一个词并不意味着不正当地使用它。”（289节）“应用仍然是理解的判据。”（146节）

上述探讨表明，维特根斯坦的“使用”并不是它通常看起来的那样容易理解，里面充满了被误解的可能。对它的把握不是沦为怀疑主义，就是滑向决定论。本文提出的意义构成视角可以避免这两种解读可能遇到的困难，进一步显示出语言跟生活实践的贯通，如此一来理解的意义，也许就不会止于语言的意义，而是由此朝向更为一般的意义。

意义构成论虽然肯定了意义在使用中的构成，凸显了“用”的要义，在一定程度上也回应了怀疑论与决定论之间的难题，但是，意义在使用中变迁的主张，似乎还是导向了某种怀疑主义。对于日常语词的意义可能随着使用的展开而可能发生变迁，这个可以理解。但是，对于类似数学规则这种表达式，情况也同样吗？算术规则难道不是具有某种独特的确定性吗？关于上述问题与可能的困惑，涉及意义最终的确定性与客观性，需要对其语言游戏说本身的思想内涵做进一步阐发。限于篇幅，相关讨论笔者将在另外的文章中展开。

（责任编辑 行之）

# 虚构名字的接续主义指称观

徐 敏

**【摘要】**针对创作语境下的虚构名字用法，我们拥有两个方面的直觉，即“无所指称”直觉和“有所指称”直觉，这导致虚构名字指称难题。针对该难题，空指称论者认为，创作语境下的虚构名字没有指称；全指称论者则认为，创作语境下的虚构名字同外部语境下的虚构名字一样，直接指称虚构对象。空指称论者尊重了“无所指称”直觉，但未能尊重“有所指称”直觉。全指称论者尊重了“有所指称”直觉，但未能尊重“无所指称”直觉。笔者提出接续主义指称观，据此，创作语境下的虚构名字通过指称时间部分完成对虚构对象整体的指称，虚构名字既“指称”了虚构对象，又“没有指称”虚构对象。笔者通过回应可能的质疑，完成对接续主义指称观的辩护。

**【关键词】**虚构名字；指称难题；空指称论；全指称论；接续主义指称观

中图分类号：B81 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0090-08

**作者简介：**徐 敏，河北平泉人，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学哲学系副教授。

**基金项目：**国家社会科学基金青年项目“虚构对象理论前沿研究”（10CZX032）；教育部哲学社会科学研究后期资助项目“克里普克洛克讲座中译”（14JHQ005）；中央高校基本科研业务费专项资金[华中科技大学自主创新研究基金文科专项项目“克里普克洛克讲座研究”（2015AA026），华中科技大学自主创新研究基金重大项目“虚构对象创造机制理论研究”（2016AD010）]

虚构对象是小说、神话、传说、电影等虚构作品中被虚构地描写的对象，比如福尔摩斯、哈姆雷特、孙悟空、贾宝玉，是形上学和语言哲学等哲学领域中的重要研究主题。关于虚构对象的形上学主要探究两个核心议题：（1）我们是否应该承认虚构对象的本体论地位？（2）如果承认的话，虚构对象共同具有怎样的属性？实在论者对问题（1）做出肯定回答，并为此提供多方面证据。反实在论者则做出否定回答，并尝试在不承认虚构对象的前提下消解这些证据的支持力。实在论者对问题（2）的不同回答导致不同的虚构对象理论，其中，有两种实在论理论最具影响力，一种是创造主义，一种是柏拉图主义。创造主义者断言，虚构对象是被其作者创造的抽象对象<sup>①</sup>。柏拉图主义者则反对将虚构对象看作是被造物，认为虚构对象是必然存在的柏拉图主义实体<sup>②</sup>。笔者曾为虚构对象实在论进行多角度本体论辩护<sup>③</sup>。本文将在实在论的本体论假设下，解决一个关于虚构对象的语言哲学难题——无论是创造主义者还是柏拉图主义者，都会面临该难题的困扰。

① A. Thomasson, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; S. Kripke, *Reference and Existence*, Oxford: Oxford University, 2013.

② E. N. Zalta, *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983; T. Parsons, *Fictional Characters and Indeterminate Identity*, in F. Lihoreau ed., *Truth in Fiction*, Munich: Ontos Verlag, 2010, pp. 27-42.

③ 徐敏：《虚构对象实在论的语义辩护》，《世界哲学》2011年第4期，第132—142页；徐敏：《存在量化、意向性与虚构对象》，《逻辑学研究》2018年第3期，第71—83页。

## 一、指称难题

故事作者在创作的过程中规定了相应的“内部真理”。比如，柯南·道尔通过创作《福尔摩斯探案集》，确定了“福尔摩斯是一个大侦探”“福尔摩斯住在贝克大街”等内部真理。毋庸置疑，这些真理显然是有意义的。而这似乎意味着，其中的虚构名字“福尔摩斯”是有所指称的，这些所谓内部真理恰恰是关于福尔摩斯的真理。这种指称行为会贯穿整个创作过程。在柯南·道尔的创作过程中，若问他用“福尔摩斯”指称的是谁，他一定会回答说，指称的是福尔摩斯。

那么，在创作语境下，这样的指称果真能够实现吗？答案似乎是否定的。亨特（D. Hunter）指出，“如果  $x$  通过名字  $N$  指称  $y$ ，那么， $x$  心中一定有  $y$ ，并且意图用  $N$  来指称  $y$ ”<sup>①</sup>。然而，在创作语境下，因为故事尚未完成，虚构对象的同一性尚未确立，因此，作者心中并没有任何确定的虚构对象。比如，柯南·道尔在写《福尔摩斯探案集》时，他尚未确定福尔摩斯具有哪些属性，随着写作的进行，内部属性才不断得以丰富。因此，柯南·道尔在使用“福尔摩斯”的过程中，并没有任何确定的虚构对象与之对应，他也确实不能用“福尔摩斯”进行指称。简言之，根据亨特的论证，在创作语境下，虚构名字无法具有指称功能。

那么，在创作语境下，虚构名字到底有没有指称呢？我们看起来面临一个两难境地：或者承认虚构名字有所指称，然而，指称所需的必要条件却似乎难以满足；或者承认虚构名字没有指称，但这又与我们的基本直觉判断不一致。这就是著名的“虚构对象指称难题”。在不引起歧义的情况下，下文将之简称为“指称难题”。亨特所做论证并不依赖于关于虚构对象任何范畴归属，因此，无论是创造主义者还是柏拉图主义者都需要对该难题做出回答。

## 二、空指称观

有的实在论者认为亨特质疑导致的威胁是巨大的，进而认为在创作过程中，虚构名字并没有指称任何对象。这种观点将被称作“空指称观”。持有空指称观的主要代表包括扎尔塔（E. N. Zalta）和克里普克（S. Kripke）。扎尔塔是柏拉图主义者，克里普克是创造主义者，二人的形上学图景虽不相同，但他们关于指称难题的处理意见却是一致的。

扎尔塔认为，虚构对象伴随着故事标记，不存在脱离故事的虚构对象，因此，指称一个虚构对象一定是指称相应故事中的虚构对象。作者能够指称一个虚构对象的必要条件是，能够指称相应的故事。这便意味着，作者只有完成对故事的创作才能完成对虚构对象的指称。指称难题的出现，恰恰是因为人们误认为，可以没有指称相应的故事而指称虚构对象。扎尔塔认为，“这样的态度看起来是合理的：直到讲完故事，柯南·道尔才能真正指称了福尔摩斯”<sup>②</sup>。一般地，虚构名字的指称链条会追溯至作者的创作行为，即讲故事的整个过程。讲故事的过程结束之时，命名活动才结束，虚构名字才真正获得指称。

那么，为何人们会认为创作语境下的虚构名字有指称呢？因为包含虚构名字的内部陈述是有意义的，这似乎隐含着虚构名字有所指称。扎尔塔认为，这种隐含并不成立。他认为，故事文本中的虚构名字表达的是弗雷格式涵义（Fregean sense），包含虚构名字的语句表达的是以涵义为组成成分的弗雷格式思想（Fregean thought）。以“福尔摩斯是住在伦敦贝克大街 221B 号的一个侦探”为例，扎尔塔认为，“‘福尔摩斯’没指称任何对象，但表达一个弗雷格式涵义，该涵义构成这个句子所表达思想的一部分。柯南·道尔写出那个句子时，他心里有的是该名字的涵义和该语句表达的思想。这就是

① D. Hunter, "Reference and Meinongian Objects", *Grazer Philosophische Studien*, No. 14, 1981, p. 28.

② E. Zalta, "Referring to Fictional Characters", *Dialectica*, Vol. 57, No. 2, 2003, p. 250.

名字和语句所表达的内容”<sup>①</sup>。扎尔塔还认为，随着创作过程的推进，“福尔摩斯”的涵义会随之变化，变得更加丰富<sup>②</sup>。当然，这并不意味着“福尔摩斯”的指称在发生变化，因为创作语境是从言（*de dicto*）语境，被谈论的不是指称而是涵义。

克里普克同样认为，在创作语境下，故事作者用虚构名字没有指称虚构对象，创作完成之后，虚构名字才获得指称。在克里普克看来，作者通过虚构名字完成的不是指称行为，而是假装指称行为。“当一个人创作一部虚构作品，无论一个正确的命名标准是什么，此时，命名标准都被假装满足了，这乃是故事所要求假装的一部分。”<sup>③</sup> 虚构名字用来假装指称人或物，相应地，包含虚构名字的语句也仅仅用来假装表达命题。

克里普克将创作语境下使用的虚构语言，称作虚构语言的“第一阶段”。在第一阶段，虚构名字仅仅被假装用来指称人或物。第一阶段结束后，进入“第二阶段”。在第二阶段，人们便将虚构对象引入到本体论，进而能够用虚构名字对虚构对象真正进行指称，用量词真正进行量化。克里普克提醒说，不能认为虚构名字用来假装指称并且实际有所指称，正确的说法是，通过虚构语言的第一阶段用法，虚构对象被创造了出来<sup>④</sup>。人们通过拓展语言实现了对虚构对象的创造。

简言之，在扎尔塔和克里普克看来，在创作语境下，虚构名字实际上没有指称任何对象，创作结束后，虚构名字才获得了指称。为何人们（特别是作者）会误认为虚构名字有所指称呢？从扎尔塔和克里普克的视角看，是因为人们错误地认为只有虚构名字有所指称才会有意义，而实际上，虚构名字可以有意义却没有指称。扎尔塔诉诸弗雷格式涵义，而克里普克诉诸命名的假装原则。

### 三、全指称观

有的实在论者认为，在创作语境下，虚构名字的确指称了相应的虚构对象。这种观点将被称作“全指称观”。“全”与“部分”相对。在本文第五部分，笔者会提出接续主义指称观。根据接续主义指称观，虚构名字在直接意义上指称的是虚构对象的部分。根据全指称观，创作语境下的虚构名字指称的就是相应虚构对象整体。持有全指称观的主要代表包括萨尔蒙（N. Salmon）和汤姆逊（A. Thomasson）。

萨尔蒙对空指称观颇为不满。他认为，既然实在论者已经承认虚构对象，就应该统一地承认虚构名字是真正的名字，这显然具有方法论上的优势。他说：“既然虚构角色被当作实在的实体，为什么还要承认它们的名字还会指称失败呢？这就像买了一部豪华的意大利跑车却置于车库中不用。我并不是要你你不爱惜跑车，我的建议是，既然为跑车支付了那么多钱就该去开一开，至少在一些特殊的场合要开一开。”<sup>⑤</sup>

萨尔蒙认为，若虚构名字被当作名字的话，就只有一种用法，即用来指称相应的虚构对象，创作语境下的虚构名字也不例外。在创作过程中，柯南·道尔就是在真正意义上使用“福尔摩斯”这个名字。虽然当时福尔摩斯还不存在，但他认为“将要存在一个虚构角色使得这个名字的当下用法有所指称”<sup>⑥</sup>。正如父母会给未出生的孩子起名字一样，孩子出生后，父母对孩子名字的用法与出生前的用法是一样的，都是指称那个孩子。类似地，当虚构角色被创造之后，“福尔摩斯”的用法与之前的用法是一样的，即都是指称相应的虚构角色<sup>⑦</sup>。

① E. Zalta, “Referring to Fictional Characters”, *Dialectica*, Vol. 57, No. 2, 2003, p. 252.

② *Ibid.*, p. 253.

③ S. Kripke, *Reference and Existence*, Oxford: Oxford University, 2013, p. 23.

④ *Ibid.*, p. 148.

⑤ N. Salmon, “Nonexistence”, *Noûs*, Vol. 32, No. 3, 1998, pp. 298–299.

⑥ *Ibid.*, p. 301.

⑦ N. Salmon, *Fiction, Myth, and Reality*, in Alan Berger ed., Saul Kripke, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 69.

那么，在创作语境下，作者通过包含虚构名字的语句完成的又是怎样的言语行为呢？萨尔蒙认为，故事作者并非在真正断言语句所表达的命题，而是假装断言语句所表达的命题。就是说，故事作者在从事从物假装（*de re pretense*）。比如，通过“福尔摩斯是住在伦敦贝克大街 221B 号的一个侦探”，柯南·道尔是在假装该语句所表达的命题为真。就是说，假装福尔摩斯这个虚构角色是住在伦敦贝克大街 221B 号的一个侦探。当然，被假装为真的这个命题本身是假的，因为该命题“隐含着福尔摩斯不是一个抽象实体而是一个有血有肉的侦探”，而这显然并不成立<sup>①</sup>。在萨尔蒙看来，他的观点是可信的，因为断言意味着承诺被断言的命题为真，假装断言则意味着假装承诺被断言的命题为真，而虚构创作语境下牵涉的恰恰就是假装断言。

汤姆逊同样认为，创作语境下的虚构名字真正指称了虚构角色。她认为，作者第一次使用虚构名字时，虚构名字便已经获得指称，命名仪式便已完成。汤姆逊指出，通常而言，虚构对象的命名仪式通过一个虚构名字和一些描述性文字完成。以虚构角色西拉斯·马男（Silas Marner）为例，作者乔治·艾略特（George Eliot）在《西拉斯·马男》的开头说：“在这个世纪初，有一个叫‘西拉斯·马男’的织工，他住在靠近瑞芙罗村的一间小屋里，每天在小屋里的织布机上干活。”汤姆逊认为，当乔治·艾略特第一次使用“西拉斯·马男”这个名字，便完成了对虚构角色西拉斯·马男的命名仪式。通过这个名字，作者好像在说“奠基于这些文字的虚构角色将被称作‘西拉斯·马男’”<sup>②</sup>。命名仪式完成后，通过追溯到该命名仪式，后来出现的“西拉斯·马男”都可保持相同指称。在汤姆逊看来，创作语境下，故事作者使用虚构名字就是在真正地指称相应的虚构对象。

简言之，针对指称难题，汤姆逊与萨尔蒙的思路如下：在创作语境下，虚构名字的确有所指称，指称的就是相应的虚构对象；即使虚构对象的同一性尚未被确立，也并不影响命名仪式的完成<sup>③</sup>。

#### 四、真理在中间

空指称观与全指称观是相互对立的两种观点。创作语境下的虚构名字到底牵涉的是“空指称”还是“全指称”？笔者认为，无论是空指称观还是全指称观，恐怕都不能令人信服。

先考察空指称观。根据空指称观，在创作语境下，虚构名字没有指称任何对象。为了回答指称难题，持有者有义务解释为何人们会认为虚构名字有所指称。笔者认为，扎尔塔和克里普克的解释都算不上成功。

扎尔塔通过弗雷格式涵义对虚构名字进行意义解释，进而认为虚构名字语义学并不要求必须承认虚构名字有所指称。然而，这种建议并不合理，理由有三。其一，弗雷格式涵义常被视作神秘实体<sup>④</sup>，该建议将承受巨大的本体论代价。其二，弗雷格式涵义并不适合用来对虚构名字进行意义分析。在弗雷格（G. Frege）看来，任何涵义都用来呈现一个唯一的对象<sup>⑤</sup>。然而，作者分配给虚构名字的内容并非用来描述一个唯一的对象。比如，根据故事，“福尔摩斯”只是一个如此那般的人的名字，故事并没有假设只有唯一的一个人如此那般<sup>⑥</sup>。其三，按照字面意思理解，或是按照非字面意思理解，“内部真理”都具有特定真理性，而单称真理又隐含着名字有所指称。按照字面理解，“福尔

① N. Salmon, “Nonexistence”, *Noûs*, Vol. 32, No. 3, 1998, p. 301.

② A. Thomasson, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 48.

③ 汤姆逊后来曾对空指称论持同情态度：“假若这些回应都是可辩护的，那么，我们应该认为在虚构化语境（即前文所言创作语境）下虚构名字并没有指称虚构角色，虽然这些名字在故事中的用法会使得它们在外语境下指称了相应的虚构角色。”（A. Thomasson, “Speaking of Fictional Characters”, *Dialectica*, Vol. 57, No. 2, 2003, p. 214.）不难看出，汤姆逊对空指称论者的态度是条件性的。因此，笔者依然将她看作是全指称观的代表。

④ M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 249.

⑤ G. Frege, “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, Vol. 57, No. 3, 1948, p. 211.

⑥ S. Kripke, *Reference and Existence*, Oxford: Oxford University, 2013, p. 26.

摩斯是住在伦敦贝克大街 221B 号的一个侦探”表达的就是福尔摩斯是住在伦敦贝克大街 221B 号的一个侦探这一真命题。按照非字面意思理解，该内部真理要被理解为“根据故事福尔摩斯是一个住在伦敦贝克大街 221B 号的一个侦探”。这是一个三元命题，说的是，故事分配给福尔摩斯（即“福尔摩斯”所指虚构对象）是住在贝克大街 221B 号的一个侦探这一属性<sup>①</sup>。因此，无论按照字面还是非字面理解，该内部真理都表达一个关于福尔摩斯的真命题。因此，通过诉诸弗雷格式涵义，扎尔塔至多能够论证，一个人可以承认内部真理有意义却不必承认虚构名字有所指称，却无法论证，一个人可以承认内部真理的真理性却不必承认虚构名字有所指称。这是因为，通过诉诸弗雷格式涵义以及从言语境分析策略，扎尔塔并不能承认内部真理具有真理性。

与扎尔塔不同，克里普克诉诸命名的假装原则。在他看来，人们容易混淆指称行为与假装指称行为。他认为，在创作语境下，“福尔摩斯”被用来假装指称一个人，“福尔摩斯是住在伦敦贝克大街 221B 号的一个侦探”用来假装表达一个真命题。克里普克的建议看似合理，毕竟虚构离不开假装活动。但是，该语句到底用来假装表达什么真命题呢？一定不会是“福尔摩斯是住在伦敦贝克大街 221B 号的一个侦探”这个命题，因为这个命题并不存在（创作语境下，福尔摩斯的同一性尚未被确立）！那么，是什么命题呢？看起来，并不存在一个非任意性的回答。相对地，日常名字却不会面临类似问题。若我假装“李白不喜欢喝酒”，我就是假装李白不喜欢喝酒这个命题为真。

再考察全指称观。根据全指称观，在创作语境下，虚构名字的确指称相应虚构对象。为了回答指称难题，持有者有义务解释亨特提出的质疑不会构成真正威胁，就是说，虽然一个虚构对象的同一性尚未确立，但并不影响作者用虚构名字对之进行指称。遗憾的是，萨尔蒙和汤姆逊并没有做出恰当解释。汤姆逊相当于径直断言亨特质疑不构成威胁，但未予解释。萨尔蒙则认为，创作语境下虚构名字牵涉的是对未来虚构对象的指称，所指虚构对象同一性不确定并不影响指称行为。对此，笔者有两点忧虑。一方面，一般地，未来实体自身便是需要辩护的，比如未来实体存在的条件是什么、未来实体的同一性如何确定、到底有多少未来实体。这些问题恐怕都很难获得恰当回答。若如此，萨尔蒙诉诸未来实体的主张，将承受巨大的本体论代价。另一方面，假如承认创作语境下虚构名字指称虚构对象，便需要解释这样语境下包含虚构名字的语句的语义是怎样的。萨尔蒙认为，作者是在假装相应的虚构对象具有相应的属性，即作者在进行从物假装。比如，通过写出“福尔摩斯是住在伦敦贝克大街 221B 号的一个侦探”，柯南·道尔在假装福尔摩斯这个虚构对象住在伦敦贝克大街 221B 号并且是一个侦探。在笔者看来，这并不合理。纵使是在创作语境下，作者也并没有假装一个虚构对象住在贝克大街，因为虚构对象是抽象的，抽象对象必然不会住在贝克大街。作者怎么会必然为假的内容进行假装呢？纵使虚构牵涉假装，也不会牵涉这种类型的假装。这与虚构文学实践常识相冲突。

简言之，扎尔塔和克里普克未能合理解释，为何人们认为创作语境下的虚构名字有所指称；而萨尔蒙和汤姆逊未能合理解释，为何亨特质疑不构成真正威胁。因此，两种观点都不能令人信服。为回答虚构名字指称难题，笔者认为，更合适的方案应该是介于空指称观和全指称观之间。下面笔者将提出接续主义虚构名字指称观，根据这种观点，创作语境下的虚构名字既非空指称，也非指称虚构对象整体，而是直接指称虚构对象的部分。

## 五、接续主义指称观

接续主义（Perdurantism）与持续主义（Endurantism）相对，是用来解释日常对象跨时间同一现象的一种形上学理论。我们知道，事件或过程在时间中延展。比如，一场足球比赛可分为上半场和下半场，上半场和下半场是比赛的两个部分，两个半场合起来构成整场比赛。球赛的典型特征是拥有时间部分，每个时间部分仅仅存在于特定的时刻或时段，所有时间部分合起来共同构成整场球赛。

<sup>①</sup> P. van Inwagen, “Creatures of Fiction”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 14, No. 4, 1977, pp. 305-306.

诸如球赛的事件或过程拥有时间部分，那么日常对象呢？所谓“持续主义”，就是认为与事件或过程不同，日常对象没有时间部分，在持续存在的过程中，存在的都是整个对象。所谓“接续主义”，就是认为日常对象与事件或过程并无不同，同样拥有时间部分，不同的时间部分一起共同构成其时间整体。在接续主义者看来，笔者面前的电脑桌像足球赛一样，拥有不同的时间部分。日常语言中的“这张桌子现在是光滑的”和“这张桌子刚刚还是粗糙的”，应该更严格表述为“现在的这张桌子是光滑的”和“刚刚的这张桌子是粗糙的”。其中“现在的这张桌子”和“刚刚的这张桌子”分别指称这张桌子的两个不同的时间部分。

对一个接续主义者而言，当我指向一张桌子说“这张桌子是光滑的”，我直接指称的是这张桌子此刻拥有的时间部分，即此刻的这张桌子。通过指称这个时间部分，我完成了对这张桌子时间整体的指称。在接续主义者看来，时间维度的指称恰如空间维度的指称：若我用手指着这张桌子的一角说“这张桌子是光滑的”，我是通过指称这张桌子的空间部分即它的一角，完成对它的空间整体的指称。这种观点一般被称为“日常名字的接续主义指称观”。

回到本文的议题，即创作语境下虚构名字的指称问题。一方面，故事创作过程中，包含虚构名字的内部陈述既然承载内部真理信息，看起来它们应该指称虚构对象。另一方面，虚构对象的同一性又尚未确立，因此，看起来作者用虚构名字又不能完成指称。那么，在创作语境下，虚构名字到底有没有指称呢？空指称论者无法尊重虚构名字“有所指称”直觉，全指称论者又无法尊重虚构名字“无所指称”直觉。笔者认为，接续主义指称观会有助于解答指称难题。

虚构名字的每次出现都伴随着特定的属性描述。假设作者S通过故事文本T进行关于虚构对象O的创作，在T中前后共出现n次O的名字N。第1次出现N时，S总计赋予O的属性集记作 $G_1$ 。第2次出现N时，S总计赋予O的属性集记作 $G_2$ 。以此类推，第n次出现N时，S总计赋予O的属性集记作 $G_n$ 。我们要回答的问题是：T中n次出现的N是否有所指称？若有所指称，指称什么？所涉指称机制是什么？

空指称论者的回答是：T中n次出现的N都是空名，没有指称任何对象。全指称论者的回答是：像日常名字一样，n次出现的N都有指称，指称的就是虚构对象O。这里，笔者主张的回答是：对任意的 $i$ ， $1 \leq i \leq n$ ，T中第i次出现的N指称的是虚构对象 $O_i$ ，属性集 $G_i$ 规定了 $O_i$ 的同一化条件，并且S通过指称 $O_i$ 指称了整体性的虚构对象O。我们称 $O_1, O_2, \dots, O_n$ 是O的时间部分，而O是它们的时间整体。这种观点将被称作“虚构名字的接续主义指称观”。在不引起歧义的情况下，简称为“接续主义指称观”。

接续主义指称观依赖于这样一个辅助性的心理操作，即虚构名字N的n次出现，对应着n个小的故事文本。第1次N的出现对应的故事文本 $T_1$ ，是伴随N的第1次出现的那些属性描述；第2次N的出现对应的故事文本 $T_2$ ，是 $T_1$ 加上伴随N的第2次出现对应的属性描述。以此类推，第n次N的出现对应的故事文本 $T_n$ ，是 $T_{n-1}$ 加上伴随N的第n次出现的那些属性描述。每个 $T_i$ 对应着唯一的一个虚构对象 $O_i$ ， $G_i$ 规定了 $O_i$ 的同一化条件。其中，T被看作是通过一系列的 $T_i$ 续写而成的完整故事文本。

根据接续主义指称观，在创作语境下，S通过虚构名字N的n次出现，分别指称了虚构对象O的n个时间部分 $O_1, O_2, \dots, O_n$ ，并通过部分整体关系，间接完成对O的指称。具体而言，该理论包含三点：第一，在直接的意义，任意的第i次出现的N都指称了一个虚构角色 $O_i$ ；第二，在直接的意义，任意的第i次出现的N都没有指称虚构角色O；第三，对任意的i，通过第i次出现的N指称 $O_i$ ，作者借此间接指称了O，因为 $O_i$ 是O的时间部分。所谓“直接意义”上的指称，就是在一个时刻下对存在于该时刻的时间部分的指称。所谓“间接意义”上的指称，就是在一个时刻对包含该时刻对应的时间部分的整体对象的指称。考虑前面提到的日常对象的例子，我们可以通过在直接意义上指称桌子在此刻的时间部分，完成在间接意义上对桌子时间整体的指称。这里的虚构对象情况类似。

回到虚构名字指称难题。根据虚构名字接续主义指称观，在创作过程中，作者在**直接**的意义上并没有指称虚构对象整体，但是，在**间接**的意义上指称了虚构对象整体，即通过在直接意义上指称**时间部分**来指称时间整体。这样，该理论能够同时解释“有所指称”和“无所指称”两种看似冲突的语义直觉。接续主义虚构名字指称观与日常名字**的**接续主义指称观本质上并无不同，两者都认为人们通过指称时间部分指称时间整体。它们只是一个统一的指称观念在日常名字和虚构名字上的**特殊应用**而已。

## 六、可能的质疑及回应

虚构名字的接续主义指称观，既不同于空指称观，也不同于全指称观，有可能会遭受质疑。下面笔者对可能的四个质疑进行回应，对接续主义指称观进行辩护。

质疑一：抽象对象具有时间部分吗？如果关于虚构对象的接续主义这一观念本身就是不可信的，那么，虚构名字的接续主义指称观似乎无从谈起。

回应：关于虚构对象的接续主义并不比关于日常对象的接续主义更难理解。从接续主义的角度看，一个**日常对象**的时间部分都是**具体的**，即占据时空，而且和其时间整体之间的关系是部分整体关系（part-whole relation）。从接续主义的角度看，对于**虚构对象**而言，不同的是其时间部分都是虚构的，是**抽象的**，不占据时空。不过，其时间部分和时间整体之间的关系同样是部分整体关系。

一个日常对象  $o$  在时刻  $i$  的时间部分  $o_i$ ，就是“ $i$  时刻的  $o$ ”，比如黄河在此时此刻的时间部分，就是“此时此刻的黄河”。与此对应，一个虚构对象  $O$  在时刻  $i$  的时间部分  $O_i$ ，就是“ $i$  时刻的  $O$ ”（时刻  $i$  即第  $i$  次使用  $O$  的名字  $N$  时）。通过不同的时间部分，黄河在变化中保持同一，变化表现在每个时间片段都不同，同一则表现在每个黄河片段都是黄河的一个构成部分。为了理解黄河的时间部分和整体，我们需要预先了解“河流”这个范畴。类似地，通过不同的时间部分，在柯南·道尔的创作过程中，变化表现在每个福尔摩斯片段都不同，同一则表现在每个福尔摩斯片段都是福尔摩斯整体的构成部分。为了理解福尔摩斯的时间部分和整体，我们需要预先了解“虚构角色”这个范畴。因此，如果日常对象接续主义可以理解，虚构对象接续主义同样可以理解。

质疑二：纵使关于虚构对象的接续主义观念是可以理解的，到底如何确定哪些东西构成了哪些虚构对象的时间部分呢？若不能回答该问题，移植接续主义理念到虚构对象领域将依然是不合理的，因此，接续主义虚构名字指称观将仍然是不可信的。

回应：在这个问题上，虚构对象接续主义要比日常对象接续主义**更有优势**。对日常对象而言，接续主义者要通过一个**初始**的关系来确定哪些东西构成了哪些对象的时间部分。奎因（W. V. Quine）称这种关系为同族关系（kinship），只要彼此之间具有同族关系即是时间部分<sup>①</sup>。在笔者看来，关于虚构对象的接续主义更有优势，因为关于如何确定虚构对象部分整体关系的外延，接续主义者拥有更多线索。具体而言，在创作语境下，一个虚构对象  $O$  牵涉的时间部分整体关系具有文本基础。虚构对象整体  $O$  对应的是整个文本  $T$ 。时间部分  $O_i$  对应的是文本  $T_i$ ，而  $T_i$  是  $T$  的构成部分。另外， $T_i$  与  $T_{i-1}$  之间具有“继续”关系。根据定义， $T_i$  是  $T_{i-1}$  加上伴随第  $i$  次出现的  $O$  的名字  $N$  的性质描述。相应地， $O_i$  比  $O_{i-1}$  更“丰富”，因为  $G_i$  比  $G_{i-1}$  包含的属性更多。简言之，虚构对象的故事文本基础使得虚构对象的时间部分整体关系外延相对更加清晰。

质疑三：根据接续主义指称观，在创作语境下，对虚构对象的指称通过对其时间部分的指称完成，但是，既然虚构对象的时间部分依然是抽象对象，那么，如何完成对时间部分的指称呢？

回应：为了承认虚构名字是真正有所指称的名字，像所有实在论者一样，我们必须承认抽象对象**可以被指称**。比如，纵使是空指称论者扎尔塔和克里普克也认为，创作过程结束后，虚构名字可以真

<sup>①</sup> W. V. Quine, "Identity, Ostension, and Hypostasis", *The Journal of Philosophy*, Vol. 47, No. 22, 1950, p. 622.



正指称虚构对象。假若接受流行的因果指称理论，则必须对命名条件进行拓展使得虚构名字对应的命名仪式也可以完成。特别是，被命名的对象不必与命名者处于因果关系中。在笔者看来，只要承认抽象对象，这样的限制就必须消除。比如，若承认自然数，那么，为了完成对自然数的指称，我们不必与自然数处于因果关系中。自然数是抽象的，不在时空中。对虚构对象而言，情况是类似的。

那么，到底如何完成对虚构对象部分的指称呢？按照克里普克的因果指称理论，命名仪式可以通过**实指**也可以通过**描述**完成<sup>①</sup>。笔者认为，对虚构对象的时间部分的指称可以通过描述的方式完成。先考虑日常对象情况。比如，我可以通过说出“让我们把第一个到达教室的人称作‘秃鹫’”完成对某个人的命名仪式。如果确实有人进入教室，那个第一个到达教室的人就是“秃鹫”所命名的人。再考虑抽象对象情况。比如，我可以通过说出“让我们把0的后继称作‘1’”完成对1的命名仪式。作为0的后继的那个唯一的自然数将会是“1”所命名的对象。类似地，我们可以通过描述的方式完成对虚构对象的命名仪式。特别地，可以通过描述的方式完成对虚构对象的时间部分的命名和指称。比如，在柯南·道尔创作福尔摩斯的过程中，当“福尔摩斯”第*i*次出现时，它相当于说“让我们将如此这般的侦探称作‘福尔摩斯’”。此处的“如此这般”对应的是 $T_i$ 给出的属性描述。第*i*次出现的“福尔摩斯”命名的就是时间部分福尔摩斯<sub>*i*</sub>。

质疑四：萨尔蒙认为，创作过程中作者通过虚构名字完成的指称行为，恰如用日常名字对未来实体进行指称。接续主义指称论者似乎同样认为虚构名字指称的是未来实体。那么，从接续主义指称观的视角看，创作过程中的虚构名字指称现象与日常的指称未来实体现象具有怎样的差别呢？

回应：卡普兰曾以“纽曼1”（Newman 1）为例说明指称未来实体现象<sup>②</sup>。“纽曼1”被用来指称二十二世纪出生的第一个男孩。看起来，我们完全可以通过“让我们将二十二世纪出生的第一个男孩称为‘纽曼1’”完成对纽曼1的命名。就是说，虽然这样的孩子尚未出世，也尚未被任何妈妈怀孕，我们依然可以完成对纽曼1的命名。与此不同，根据虚构名字接续主义指称观，虽然福尔摩斯同一性尚未被确立，柯南·道尔依然可以直接指称福尔摩斯的时间部分，福尔摩斯并非完全不存在，因为其**时间部分**在不断的生成中。

另外，还有两个重要差异。其一，指称未来的日常实体是可能失败的，但是，创作语境下对虚构对象的指称行为却不会失败。比如，假设二十二世纪最早出生的男孩是多个而不是一个，或者更极端一些，二十二世纪出生的都是女孩，或者二十二世纪人类已经由于核弹灭亡了，那么，“纽曼1”都会指称失败。然而，一旦柯南·道尔的虚构意向确定，无论柯南·道尔所写的故事按照什么方向发展，“福尔摩斯”总是在指称一个虚构对象整体，绝不会指称失败。其二，纵使未来日常实体真地会存在，对其指称也不是通过指称其时间部分来完成。比如，在进入二十二世纪之前，纽曼1根本没有时间部分（因为它不存在），不可能通过对时间部分的指称完成对纽曼1整体的指称。以上三方面的差异，使得接续主义指称观适用于创作过程中的虚构名字，却不适用于一般的未来实体名字。

（责任编辑 行之）

① S. Kripke, *Reference and Existence*, Oxford: Oxford University, 2013, p. 13.

② D. Kaplan, Bob and Carol and Ted and Alice, in K. J. J. Hintikka et al. eds., *Approaches to Natural Language: Proceedings of the 1970 Stanford Workshop on Grammar and Semantics*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 508, p. 516.

# 老龄化背景下的代际公平问题

## ——从儒家伦理的视角看

王 珏

**【摘要】** 随着中国社会老龄化程度的加深，养老保障领域的代际公平问题愈加凸显。通过与自由主义代际公平理论的对比研究，本文表明至少在中国当代语境下，孝道仍然是养老资源代际分配的一个重要道德依据和价值基础。对以孝道为基础的代际契约的重视，不仅给解决中国语境下养老领域代际公平问题提供了一种超越自由主义的理论视野，而且提供了重要的、不可替代的制度资源。本文尝试从儒家家庭本位的社会正义观出发，通过重构传统伦理资源，探索一种以家庭为中心的多层次养老保障体系，以应对老龄化背景下的代际公平问题。

**【关键词】** 养老制度；代际公平；家庭；孝道；儒家正义论

中图分类号：B262 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0098-08

**作者简介：**王 珏，哲学博士，(西安 710126) 西安电子科技大学人文学院哲学系副教授。

**基金项目：**国家社会科学基金项目“我国养老保障制度的价值基础研究”(14CZX045)

### 一、老龄化与代际公平危机

在全球人口老龄化的背景下，养老保障体系改革成为最受重视、最多争议的世界性伦理-政治议题。早在上世纪八十年代，一场围绕着养老保障领域中“代际公平”(generational equity)的讨论就已经席卷北美和欧洲主要发达国家，并延续至今，深刻影响了当代西方福利国家的改革议程与政策导向。如学者们所达成共识的，“代际公平”问题背后最重要的社会历史语境是全球人口结构老龄化<sup>①</sup>。严格说来，人口结构的老龄化由两个因素构成：低生育率、人均寿命的延长。两者共同作用的直接后果就是养老抚养比的变化：一边是愈加庞大的退休人口，耗费越来越多的退休金和医疗照顾费用；另一边则是急剧减少的劳动人口，未来能转移支付给退休人口的资金也相应减少。这种人口结构变化的长期趋势，对养老保险与医疗保险基金的可持续性提出严峻挑战，更严重的是，它侵蚀了养老制度赖以存在的道德基础——代际契约(generational contract)。养老制度本质是一种在经济上活跃的社会成员与已不活跃的成员之间分配资源的政治制度，因而，必然隐含一种代际契约作为伦理前提：当前工作的一代有义务支持退休的一代，同时作为回报，当前工作一代有权利在自己将来退休的时候，从未来工作的一代得到同等水平的支持。然而老龄化趋势展现了一种可能违反契约的不公平前景：当下和未来的工作世代(working generations)将不得不承担越来越高的保险缴费率，但当他们退休的时候得

<sup>①</sup> Steven K. Wisensale, “Global Aging and Intergenerational Equity”, *Journal of Intergenerational Relationships*, Vol. 1, No. 1, 2003.

到的资金支持却大为缩水，有研究者将这种前景称为养老金权利危机（the “entitlement” crisis）。不难发现，中国的养老保障制度同样面临着由人口老龄化引发的代际公平危机。作为一个发展中国家，中国正以世界第一的老龄化速度迈向深度老龄社会，并将长期负担着世界上数量最大的老龄人口。根据国家统计局的数据，2000年中国65岁及以上的人口占比已经达到7%，正式迈入老龄化社会，2017年达到11.4%，接近国际标准14%的深度老龄社会。另一方面，中国人口生育率持续低迷，刚刚颁布的《人口与劳动绿皮书：中国人口与劳动问题报告 No. 19》显示，中国人口的负增长已经势不可挡。在这些因素的共同作用下，代际公平已经成为中国养老保障制度迫在眉睫的危机：统计数据表明，基本养老保险的抚养比已经由制度建立之初的5:1降到2.8:1，2015年养老基金当期收不抵支的省份达到6个，并且据相关机构的测算，到2022年半数省份养老基金将收不抵支，其中个别省份累计结余耗尽风险加大<sup>①</sup>。

面对渐行渐近的养老危机，我们很自然地会将目光投向更早进入老龄化社会、因而积累了更多应对经验的西方发达国家。目前西方发达国家关于“代际公平”的讨论产生了两种竞争性的解决方案：第一种是古典自由主义的方案，主张“私有化”养老保险制度，以最大程度地降低养老资金由社会保障系统、通过公共资金支付的部分。其伦理依据是老龄化压力下养老保险制度必然会陷入如前所述的养老金权利危机，这意味着要求年轻一代在经济上支持年老一代的代际契约已经破产了<sup>②</sup>。第二种是自由主义契约论的方案，主张在代际之间建立罗尔斯式社会契约，其伦理依据是代际契约可以转化为在同一个人不同生命阶段之间的审慎分配。然而，回到中国语境下的代际公平问题可以发现，这两个方案都不能为解决中国问题提供现成的答案。第一种方案显然并不适合于社会保障程度原本就不发达、区域间不公平问题严重的现阶段中国国情。第二种契约论方案则带有过分强烈的个人主义色彩，将之片面限定在国家福利制度公共支付的维度，而将私人领域中的代际交换互助完全排除于道德考量之外。如下文将看到的，这种自由主义模式过分缩减了代际契约的内容，难以维持一个富有内容同时富有弹性的代际取予均衡模式，而后者恰恰是一个充满不确定性的老龄化社会所需要的；此外，它在一个关键点上背离了中国人在养老问题的道德直觉。在中国研究者视野中，养老从来不是一个单纯的社会福利保障问题，养老秩序达成与否直接关联人伦秩序的存废。与西方同行相比，中国学者似乎同等关注（如果不是更关注）家庭内代际公平，并将家庭养老领域出现的孝道衰落、“恩往下流”等现象看作是代际公平失衡的危险表现<sup>③</sup>。在中国的文化价值中，关于代际公平的考量必然跨越私人领域与公共领域的二元划分。西方语境中谈论“代际公平”问题时，往往聚焦于某一年龄群组（比如美国婴儿潮一代）在竞争公共资源时是不是占据了不公平的份额；而中国语境下的“代际公平”讨论关注的主要不是代际竞争的这一面，而是代际团结失衡的危险。

这种价值视野上的差异不应当仅仅看作是一种单纯的文化偏好，相反，其中隐藏着解决中国养老领域代际公平问题的重要伦理资源，后者正是本文试图挖掘的主题。事实上，西方持续几十年之久的代际公平讨论与其说提供了一个普遍的解决方案，不如说促成了如下认识：代际公平本质上是一个开放的问题，如何解决它很大程度上取决于如何理解作为养老保障制度运作基础的代际契约。一方面，只有诉诸于代际契约，才有判定公平与否的标准；另一方面，对代际契约模式的不同理解也制约着追

① 王延中主编：《社会保障绿皮书：中国社会保障发展报告（2019）No. 10》，北京：社会科学文献出版社，2019年，第35—34页。

② Bernhard Hammer, Tanja Istenč & Lili Vargha, “The Broken Generational Contract in Europe: Generous Transfers to the Elderly Population, Low Investments in Children”, *The Intergenerational Justice Review*, Vol. 1, 2018.

③ 参见车茂娟：《中国家庭养育关系中的“逆反哺”模式》，《人口学刊》1990年第4期；狄金华、郑丹丹：《“恩往下流”：农村养老的伦理转向》，《中国社会科学报》2016年6月14日003版社会学；贺雪峰：《农村代际关系论：兼论代际关系的价值基础》，《社会科学研究》2009年第5期；闫云翔：《私人生活的变革：一个中国村庄的爱情、家庭与亲密关系（1949—1999）》，上海：上海书店出版社，2009年。

求代际公平目标时所能采取的手段，并最终影响代际公平实现的效果。

代际契约具有高度的文化敏感性，这意味着在衡量某国养老保障制度的代际公平状况时，必须充分考量文化语境与传统价值信念的影响。换言之，妥善应对中国养老保障领域中的代际公平危机需要回到我们自身的文化根基，寻找能够将传统与现实结合起来的伦理生长点，并通过恰当的制度转化，将之培育为能够在老龄化压力下保护代际团结的屏障。这是中国养老制度改革的历史性任务，也是一个长期而复杂的课题。本文将仅限于从伦理角度探讨此课题中的一个起点性问题：中国传统的养老代际契约及其对代际取予均衡关系的理解，是否仍然是在中国当下历史语境中实现代际公平的重要出发点？如果以之为出发点，它又为实现代际公平贡献了什么样的理论视野和制度资源？

## 二、中国语境下的反馈模式与代际契约

早在上世纪八十年代，中国著名社会学家费孝通就提炼出“反馈模式”，作为均衡社会成员世代间取予的中国传统模式，并将之与西方社会的“接力模式”严格区分开来。用公式来表示，西方的公式是  $F_1 \rightarrow F_2 \rightarrow F_3 \rightarrow F_n$ ；中国的公式是  $F_1 \leftarrow F_2 \leftarrow F_3 \leftarrow F_n$ （F代表世代， $\rightarrow$ 代表抚育， $\leftarrow$ 代表赡养）<sup>①</sup>。两个模式的首要差别在于是否承认子女赡养父母义务，更深层的差别则是对代际契约的不同理解。接力模式预设的是单向的、个人主义导向的契约；而反馈模式则将每个主体（ $F_n$ ）看作是属于同一个给予与反馈的网络中，平衡世代之间的取予的代际契约也必须依赖于这个网络才能得到确定。这种以儒家孝道为根基的“反馈模式”，不仅是无数中国家庭仍然实践着的日用伦常，也成为中国学者研究代际关系和养老模式的一个主导视域<sup>②</sup>。随着社会文化与家庭结构的变迁，越来越多社会研究与调查注意到养老领域中传统反馈模式的衰落及由此引发的代际不公问题：反馈的逻辑被市场化和理性经济人的交换逻辑或者片面强调父母义务的“恩往下流”所替代，结果是已经为子代付出的父辈处于被剥削的地位。特别是在某些农村地区，老人在失衡的代际关系格局中处于绝对弱势地位，又受制于历史因素与制度因素而无法得到充分的国家福利支持，以至于晚年生活艰辛。代际失衡所导致的农村养老危机，已经成为严重的社会和伦理问题<sup>③</sup>。

基于反馈模式的巨大影响，中国语境下的代际公平议题指向的是包含着两个维度的一场全面危机。从宏观维度（公共生活层次）看，代际冲突的来源是不同世代对福利制度贡献与收益的不平衡，危机的核心表现是国家福利制度能否承受为越来越庞大的老年群体提供退休金和医疗福利的压力。从微观维度（私人生活层次）看，代际危机的来源是家庭内部代际支持的不平衡，特别表现为一种子代对父代的单方面索取，所谓“恩往下流”的现象。危机的核心表现是主张家庭责任的传统反馈养老模式能否在现代社会行之有效。

需要看到，相较于通常只关注福利制度层次上代际冲突的西方视角，上述中国视角不仅仅在宏观维度之外加上一个微观维度，更重要的是，对代际契约性质的解释发生了一个微妙而深刻的重点转移。我们可以将之标识为一种从代际“竞争模式”到“相互依赖模式”的转变，两者立足于对世代

① 费孝通：《家庭结构变动中的老年赡养问题——再论中国家庭结构的变动》，《北京大学报》哲学社会科学版1983年第3期，第7页。

② 20世纪80年代、90年代和2000年代的社会调查资料都表明家庭养老在中国当代社会仍然是一个行之有效的制度，虽然也面临种种挑战，尤其是在农村地区。其次，《宪法》规定，成年子女有赡养扶助父母的义务。我国《婚姻法》第21条也规定：子女对父母有赡养扶助的义务，子女不履行赡养义务时，无劳动能力或生活困难的父母，有要求子女付给赡养费的权利。就养老是涉及伦理、政治和实践的综合问题而言，它不能不受到所置身的文化环境的影响和制约。对中国人而言，最重要的文化因素就是家庭价值与孝道。

③ 参见陈柏峰：《代际关系变动与老年人自杀——对湖北京山农村的实证研究》，《社会科学研究》2009年第4期；郭于华：《代际关系中的公平逻辑及其变迁——对河北农村养老事件的分析》，《中国学术》2001年第4期。

的不同时间经验。如德国现象学家黑尔德（Klaus Held）敏锐指出的，对生命进程有两种不同的时间上的体验方式，一种是度日的经验，另一种是世代生成的整体性经验<sup>①</sup>。度日的经验基于日常性，基于我们对时间日复一日的计算。在西方占主导地位的代际公平理念就是基于上述计算逻辑的概念，将代际冲突理解为不同世代（即先后进入国家福利系统中的不同年龄群组）之间对稀缺资源的竞争关系，所谓代际公平就是计算出离散的不同年龄群组的公平分配份额。世代生成的时间经验则系于原发的亲子和家庭经验，通过亲子经验“超过对个别日子的计算，而远眺我的生命整体，将作为生死之间的成长和衰老，自己的衰老至死亡的生命过程置于世代序列”<sup>②</sup>。换言之，世代生成的时间经验源于人类生存的有限性及生命深层的相互依赖、相互联结的事实。传统反馈的养老模式所呼应的正是这一深层的时间经验，其隐含的代际契约是以家庭为本位的代际相互依赖的模式。不同于西方模式仅仅关注福利制度中世代之间的线性关联，反馈模式的代际契约着眼于从人生的整个历程来衡量社会成员世代间的取予关系，并倾向于超越公共领域与私人领域的僵硬划分。两者之间的区别具有深刻而复杂的政治、社会和伦理蕴含。本文将仅限于从伦理角度探讨世代生成的时间经验如何引导我们超出西方自由主义模式，而趋向于一种体现儒家正义论原则的代际公平理念。

### 三、家庭与孝道作为理解代际公平的基础语境

笔者将通过与自由主义契约论模式的对比研究，阐明基于世代生成经验的代际契约对解决代际公平问题的关键意义。本文选择美国生命伦理学家诺曼·丹尼尔斯（Norman Daniels）的审慎生命周期理论（prudential lifespan account）作为自由主义契约论模式的代表，是基于如下两个理由：1. 丹尼尔斯是将罗尔斯正义论应用到养老保障制度领域的理论先驱，其立场可以说代表了西方自由主义民主社会应对养老代际公平危机的一种主导模式；2. 丹尼尔斯明确否认孝道可以成为养老资源分配的价值基础，而孝道恰恰是中国传统反馈养老模式的伦理与文化基础。

丹尼尔斯从实际生活和伦理论证两个方面给出了必须排除孝道原则的理由：一方面，随着社会生产方式和生活条件的改变，国家福利制度已经代替家庭成为养老责任的首要提供者。重新回到家庭养老模式无异于开历史的倒车；另一方面，仅仅依据父母养育了子女这一事实，无法合理地推出子女孝养父母的义务，或者至少无法无争议地确定子女对父母所负义务的内容。这里，丹尼尔斯的论证可以看作是康德经典论证的一个翻版，其核心论点是亲子关系永远无法达到对等性。父母对子女的责任是由他们选择成为父母这一行为所附加的，但子女没有对等的行为（即子女并没有选择成为子女的自由），因而子女并不欠父母任何东西<sup>③</sup>。在将家庭与孝道排除出可选项范围之后，丹尼尔斯设置了一种罗尔斯式无知之幕，以实现用一种完全公共的方式来确定代际之间公平分配比率的目的。他主张从生命周期出发，将不同年龄群组之间的财富转移理解为同一生命不同阶段之间的转移。如此确立的分配比率是完全以个人为导向的，虽然在表面上采取了代际转移的形式。

从儒家视角出发，丹尼尔斯契约论的理论框架至少在三个方面会遭遇严重的理论困难。第一，孝道责任不能被还原为一种基于对等性的伦理关系。在儒家看来，家庭关系首要的是一种“一体”的关系：“父母之于子也，子之于父母也，一体而两分，同气而异息。若草莽之有华实也，若树木之有根心也，虽异处而相通，隐志相及，痛疾相救，忧思相感，生则相欢，死则相哀，此之谓骨肉之亲。”（《吕氏春秋·精通》）“一体”的比喻不仅意味着家庭成员属于一个共同体，而且凸显了家庭

① [德] 黑尔德：《世界现象学》，倪梁康等译，北京：三联书店，2003年，第258页。

② 同上，第254页。

③ Norman Daniels, *Am I My Parents' Keeper? An Essay on Justice between the Young and the Old*, New York: Oxford University Press, 1988, p. 29.

成员之间的相互关怀救助的道德义务。这种道德义务的特征在于它的无条件性：比如我母亲生了严重疾病，我不得不承担照料她的责任，虽然这是一个不幸的事件，但这并不在任何意义上对我构成不公平，因为这恰恰是家庭关系本质的内在要求。换言之，置身于家庭之中意味着被接纳于一个给予与接受的网络中，在其中我最迫切的需要总会得到回应。鉴于人类生存的脆弱性和有限性（即每个人都会有年幼、生病、受伤、残疾以及衰老的时候），这种以家庭为典范的给予与接受之网构成了人生的基本之善，是人类生活繁荣兴旺的一个根本条件。更重要的是，在这一网络中给予者与接受者的身份是可互换的、可逆的，造就我们给予者的身份与道德义务的是我们曾经作为接受者所接受的照料。当自由主义将父母与子女之间的关系设想为对等的原子式个体之间的关系时，实际上是否认了父母与子女的生命是通过代际演替而深度联结在一起的事实，否认了世代生成的时间经验。与之相反，儒家对父母与子女之间关系的理解已经预设了一个给予与接受的共同体，父母与子女之间的道德义务是基于在这一关怀共同体中关怀者角色的交互性，而非对等性。孔子有一段著名评论：“子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也；予也有三年之爱于其父母乎？”（《论语·阳货》）这可以看作是上述逻辑的直观佐证。而中国传统的反馈模式  $F1 \leftarrow F2 \leftarrow F3$  则可以看作是上述逻辑的制度化，其中每一个  $F_n$  都是一个责任主体，通过交互责任实现代际之间的依赖和团结。总之，在儒家看来，要正确理解代际之间的伦理契约、理解养老秩序，就必须从家庭开始，从肯定代际之间的相互依赖开始。是否承认家庭源初的伦理地位，是儒家与自由主义者在养老问题上争执的第一个关键点。

丹尼尔斯模式会遇到的第二个严重挑战，是关于选择主体的同一性难题。丹尼尔斯模式设定无知之幕（包括对自己年龄无知）之后的个体必然会选择一种最公平的方式，在整个生命周期之内合理分配社会基本善。然而，这样孤零零的、抽象的个人是否能够真实想象自己老龄生活的样子，能够预测自己在衰老的阶段所持的价值观？如果无法肯定地回答这个问题，那么丹尼尔斯模式就会面临“非同一性”问题，从而危及他的核心主张，即生命周期解释应当可以不偏不倚地对待生命的每一个阶段<sup>①</sup>。为了把生命诸阶段融为一体，我们所需要的不仅仅是所谓的想象力，更重要的是共同的词汇和实践以把握生命历程的总体意义。对后一个任务而言，显然家庭扮演着不可或缺的角色。家庭提供了一个重要语境，只有参照它，个体的生命历程才能获得完整的意义，才能具有公共可理解性。

儒家反馈模式的一个理论优势在于它将主体的年龄变化与他在一个给予与接受的共同体中的伦理地位的变化联系起来，形成一个统一的叙事。并非偶然的，人们在家庭代际中的位置与其在福利制度中的代际位置在很大程度上是重合的。通过将代际之间的正义问题转化为个体不同年龄阶段之间的分配问题，丹尼尔斯实质上割裂代际之间的联系，也遮蔽了福利制度与社会其他机制之间的互动，这使他所设想的那种理想化的代际分配比率难免沦为空中楼阁。

第三点困难可以看作是第一点困难的逻辑延伸。自由主义的社会契约论建立于私人领域与公共领域的严格区分，并将在社会公共领域中能够充分合作的成年公民之间的关系作为理解正义的主要背景。这解释了丹尼尔斯模式的一个基础性预设，即代际公平只能在社会正义论的一般框架下解决，属于私人生活领域的孝道不能成为制定公共政策的基础。但如果上述第一点论证是成立的，即养老道德义务首先基于对依赖性的承认以及对家庭作为一个接受/给予网络的基础地位的认可，那么罗尔斯式社会正义论就不足以应对养老领域中所有合理的、公平的要求。如美国著名社群主义伦理学家麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）所指出的，当罗尔斯式正义理论以抽象的社会而非家庭或学校为背景时，它忽略了两个重要因素，即家庭成员的需要以及每个人为家庭的共同事业所做的贡献以及随之应得的利

<sup>①</sup> 此处关于对审慎生命周期理论的“非同一性”批评，很大程度上是对Waymack的研究的扩展。（Mark H. Waymack, “Old Age and the Rationing of Scarce Health Care Resources”, *Aging and Ethics*, Nancy Jecker ed., New York: Springer Science + Business Media, 1991.）

益，两者都为分配利益提供根据<sup>①</sup>。

此外，维持一个给予/接受的网络所需要的正义标准也与罗尔斯式正义标准完全不同。后者假定人们的基本需求都是稳定和同质的，我们可以理性计算出分配资源的最优化方式，以达到某种帕累托最优状态。但在一个给予/接受的网络中，所谓“正义的”给予的标准并非是我曾经接受的东西，甚至不是我能合理期望得到的东西，而是需求者的需求本身。简单地说，我欠我父母的就是他们所真正需要的东西，并且这种责任是无法预先设定预算或加以理性优化，反之亦然。这也是为什么我们从来无法在家庭的脉络中找到帕累托最优状态。相反，家庭成员经常为了改善一位亲人的命运（有时甚至只是为了满足愿望）而接受一些较小的或短期的不利情况，包括为了家庭整体利益而牺牲自己的利益<sup>②</sup>。家庭生活的正义往往通过这种局部的“不公平”而达到整体网络的、跨时间的公平。与此类似，儒家会认为，丹尼尔斯模式将代际公平问题局限于社会正义理论框架之中是有误导性的。如果关于代际分配公平的探讨仅仅从成熟的理性人开始，那么这种探讨从一开始就忽视了养老问题所代表的人类生活处境（human condition）的一个真实基础，即脆弱与依赖。人生的底色离不开生命两端的依赖状态：从不免于父母之怀的幼儿到年老体衰的老人，人生的整个历程都包裹在交互照料网络之中，年龄的变化也必将表现为照顾与被照顾者角色的变换。只要人类生存还不能免于脆弱性和依赖性，那么这种相互关怀的网络就是处理代际关系与代际公平不可或缺的出发点。因而，在儒家看来，罗尔斯式社会正义理论是不充分的，因后者的探讨方式在起点上就已经越过了代际之间根底上相互依赖的关系。

回到代际公平讨论中最基础的问题，代际之间是否有契约来维持资源的代际转移？如果有契约的话，契约又是依据什么达成的？儒家的回答与自由主义的最大区别在于，儒家坚持认为家庭是回答上述问题的一个不可或缺的语境，代际契约植根于相互依赖、休戚与共的家庭关系原型，对代际公平问题的回答必须“始于家庭”。相应地，定义“代际公平”的最佳语境并非个体自身，而是个体衰老和世代更替过程中的一些共享的期待和义务。这些共享的期待和义务植根于日常实践着的代际依赖与团结，并且随着社会文化、伦理处境的不同而有不同的呈现。就家庭是实践代际依赖与团结的首要伦理场所而言，它必然在一种“代际公平”理论中扮演着关键角色。儒家思想的吸引力很大程度正是来源于它对家庭的本质与作用的深刻洞察。下文就尝试从儒家伦理资源出发，构建一种家庭本位的代际公平分配模式，以应对中国当下养老领域中的代际公平危机。

#### 四、儒家正义论视域下的代际公平

关于儒家思想的性质，当前学界也是莫衷一是。最常见、最流行的说法有心性儒学、政治儒学和宗教儒学三种<sup>③</sup>。本文采取一个更宽泛的理解，把儒学理解为一套全面安排人间秩序的生活体系，并以此出发重构儒家分配正义与社会正义理论，以应对来自现代生活的挑战<sup>④</sup>。尽管养老领域的代际公平问题很大程度上是在现代社会—经济结构——特别是人口老龄化——背景下产生的“新”问题，但这并不意味着以儒家为代表的传统伦理资源就不再适用。虽然中国需要吸收很多西方因素以完成一个现代化的构建，但对于日常生活世界而言，“儒家式的正义秩序”仍然具有可欲的吸引力，并在很大程度上帮助维持社会和伦理关系的正常运转。正如本文试图论证的，养老反馈模式不仅给解决中国语境下养老领域代际公平问题开辟了一种超越自由主义的理论视野，而且提供了重要的、不可替代的

① [英] 艾里克斯·弗罗伊弗：《道德哲学十一讲》，刘丹译，北京：新华出版社，2015年，第117页。

② [美] 内尔·诺丁斯：《始于家庭：关怀与社会政策》，侯晶晶译，北京：教育科学出版社，2006年，第58页。

③ 赵宏宇：《儒家视野下的社会正义观》，《原道》2015年第28辑。

④ 陈祖为：《儒家思想是否具有社会正义观》，《伦理学与公共事务》2008年第2期。

制度资源。问题在于如何重构儒家正义论，以使其最基本的特质、最关键的承诺能够切中当代社会现实的脉搏，帮助解决当下生活世界的挑战。

具体而言，笔者认为一种儒家正义论至少可以贡献如下三点重要启示。

首先，儒家理想中的正义社会是以家庭、家族为本位的。所谓“天下之本在国，国之本在家”（《孟子·离娄上》），家庭被看作是一个正义社会的基础和中心。从分配正义的角度看，虽然家庭并不被包括在社会领域中，但家庭被看作是是整个社会的基础，并为社会领域划定了第一组边界。因而，在分配中首先要确立以家庭为本位的优先原则。即使现代化进程分离了家庭所承担的部分功能（比如生产功能），但这并不改变家庭始终是社会生活中一个重要分配领域的事实。亲属关系和感情纽带也并未像有些学者认为的那样使家庭成为一个分配正义无法企及的领域，相反，家庭领域有属于自己的正义原则，并将影响力延伸到其他领域，与其他社会生活领域密切相关<sup>①</sup>。具体到养老秩序，儒家会认为参与代际契约的并不是离散的不同年龄群组，也不仅是单个的个体（这些个体分别属于不同的世代），而是不同的世代通过家庭作为一个整体参与到代际之间的取予关系。换言之，就维持养老领域中的代际公平而言，家庭并非如自由主义所相信的那样是一个无关因素，相反，它是一个关键的行动者，是平衡代际之间取予关系的不可或缺的中介。不同于罗尔斯式代际契约仅仅考虑单向度、前后相继地通过国家养老保险制度的不同世代之间的平等分配关系，儒家式代际契约的着眼点是代际之间总已经在进行的互助互济：父代通过公私两个渠道转移资源给子代，直到子代工作、自立；子代工作后，自然有义务反馈支持父代，这种支持既包括家庭内的赡养，也包括通过养老福利体制向父代转移收入。换言之，保持和提升代际公平的关键在于维持和加强代际团结的纽带。落实到公共政策，儒家的代际公平观念会更加注重平衡老年福利与儿童福利，并倾向于为家庭留下更大的自主空间。

相应地，世代之间公平分配原则不应仅仅基于个人的权利与应得，或者说最重要的因素不是权利与应得，而是我们相互交织的生命与责任。如范瑞平指出的，经典的儒家社会正义论首要关心的是，如何促进和提升仁义这些内在伦理之善的实现；儒家正义观要求的是与他人相关的德性（仁即是典型的例子）的完满实现，而不是仅仅着眼于自我的权利或应得<sup>②</sup>。植根于孝的德性，儒家反馈模式事实上支持了家庭内部服务和资源的双向流动，不仅成年子女赡养老年父母，父母也会持续地给成年子女以帮助，包括金钱上的资助。这种传统的代际关系衍生出一种可以称之为“责任伦理”的机制<sup>③</sup>，老年人出于自身的责任感和对子女的关爱，他也会通过降低自身需要、帮助子女照看孙辈、承担家务、直接补贴等方式降低子女的家庭负担。将老年人简单理解为社会负担是一种误导的看法，相反，在绝大部分时间里是双向的交流主导着老年父母与成年子女的关系。这种双向的交流有助于减轻国家福利制度内部代际不公的压力。一方面，从父母向子女的逆向资源流动可以有效平衡子代所负担的养老缴费压力。此外，从父母到成年子女的逆向资助的行为也是对国家福利系统的一种重要补充，因为父母对子女的资助和帮助通常更切合受帮助者的需要，能实现更有效率的资源分配。相关的社会学、政治学研究已经表明，这种家庭内代际互助的存在使得不同代际的利益冲突有了在微观层次上沟通和调和的可能性，亦即家庭养老可以为福利国家养老金改革提供缓冲空间。如果家庭养老衰落的话，那么养老体系就会陷入对社会保险路径严重依赖，一条腿走路的另一面就是潜藏着的巨大系统性和制度性风险<sup>④</sup>。就此而言，无论从微观维度还是宏观维度看，代际公平关系在深层次上都需要通过家庭这个社会细胞而得到调节和维持。虽然存在着“恩往下流”的现象，但这并不意味着在现代中国社会中家庭养老已经失败了，而只意味着需要在变化了的条件下重新理解孝道。有学者指出，中国家庭正

① [美] 迈克尔·沃尔泽：《正义诸领域——为多元主义与平等一辩》，褚宏燕译，南京：译林出版社，2002年，第301页。

② Tim Murphy & Ralph Weber, "Ideas of Justice and Reconstructions of Confucianism", *Asian Philosophy*, Vol. 26, No. 2, 2006, P. 111.

③ 杨善华、贺常梅：《责任伦理与城市居民的家庭养老——以“北京市老年人需求调查”为例》，《北京大学学报》哲学社会科学版2004年第1期。

④ 参见刘骥：《阶级分化与代际分裂——欧洲福利国家养老金政治的比较分析》，北京：北京大学出版社，2008年，第59—66页。



经历着“下行式家庭主义”的重构，这种家庭主义着眼于“代际团结的功能性益处和对孝顺的再定义，以及与此相关的行为转变，共同产生代际之间的团结一致”<sup>①</sup>。

最后，虽然儒家认为赡养老人是家庭的首要责任，但这里并不存在对政府责任的“挤出效应”，相反，家庭是否胜任这份责任也是衡量一个社会是否公平正义的重要指标。儒家仁政思想要求政府帮助家庭完成照料老人的责任，这既包括帮助家庭积累适度的物质资源、人力资源与社会资源，也包括直接提供养老服务和养老支持。孟子曰：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。”（《孟子·梁惠王上》）孟子甚至给出保持家庭充裕的具体标准，以之为仁政的根本，“王欲行之，则盍反其本矣。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣”（《孟子·梁惠王上》）。假使家庭中人人生活充裕是社会和政府的分配目标，那么很自然那些没有得到家庭给予与接受网络庇护的人应该优先得到政府的适当照顾。一种儒家社会正义论会主张政府资源优先分配给四类人：“老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。”（《孟子·梁惠王下》）就养老而言，这意味着政府有责任在家庭失灵的情况下起到替代的作用。需要指出的是，儒家所主张的政府与家庭混合责任立场与西方国家福利制度建构中盛行的“大政府、小家庭”模式有着根本区别。后者是企图用政府责任来替代家庭责任，乃至挤出家庭。正如美国政治学家福山（Francis Fukuyama）所指出的，如果国家只是单纯地取代了父亲的角色，那么福利国家并没有消除家庭破裂的社会成本，而只是将它从缺失的父亲处不公平地转嫁到纳税人身上，甚至反向激励“去家庭化”，进一步削弱社会资本<sup>②</sup>。同理，片面强调社会养老将使人不能“亲其亲”，不能“老吾老以及人之老”，最终侵蚀社会团结纽带。过分倚重“公共儿女”提供资源，不仅在分配上是低效的，而且易于陷入代际冲突的风险。就家庭是代际团结的源泉、也是其传递媒介而言，在老龄化时代，一个可持续的、公平的养老保障制度更加需要守住家庭之根。

综上所述，儒家正义论主张一种超越私人生活与公共生活二元对立的代际公平理念，这种代际公平不能被抽象为某种分配比率，而必须实现于一个植根于世代生成时间体验的、以家庭为中心的、相互依赖的关怀网络之中，在其中个人责任、家庭责任与国家责任相辅相成。从这种代际公平的理念出发，在制度层面上，儒家正义论支持构建一种以家庭养老为中心、国家福利制度为主导、社区服务为依托的多层次养老保障体系。合理建构的这种养老模式不仅可以延续中国文化伦理传统，而且可以有效沟通养老制度的宏观与微观层面，缓和代际之间的利益冲突。需要澄清的是，以家庭为中心的养老制度设计不应该被误解为是让国家退出养老责任，让家庭独自承担绝大部分的养老压力。相反，在儒家社会图景中，家庭是个人与国家之间的一道环围。相应地，一种儒家正义论的视角始终关注如何在家庭责任与国家责任的密切互动中为家庭的自主性与功能性留下充足的空间。这种思路对国家责任提出更多而不是更少的要求，它要求国家不仅承担应负的养老责任，而且要求国家建立维护家庭价值的社会政策体系，将养老资源分配问题嵌入更深层的社会成员相互依赖的网络中，以从源头提升代际和谐，降低养老领域代际冲突的风险。

（责任编辑 行之）

① 阎云翔：《社会自我主义：中国式亲密关系——中国北方农村的代际亲密关系与下行式家庭主义》，《探索与争鸣》2017年第7期，第9页。

② 参见[美]弗朗西斯·福山：《大断裂：人类本性与社会秩序的重建》，唐磊译，桂林：广西师范大学出版社，2015年，第71页；易富贤：《从全球视角探求中国人口新政》，《中国经济报告》2018年第5期。

# 论自我与他者关系视域下的“自足”

陶 涛

**【摘要】** 本文基于对古希腊伦理学中的核心概念“自足”的分析，讨论了在两种视域（自我与他者对立/自我与他者统一）下如何理解这一概念。简言之，在两者对立的视域下，自我仅限于孤立个体，他者成为我们不得不提防、又不得不依靠的外在事物，因而自足无法实现；但在两者统一的视域下，他者则是实现自足的必要手段与路径。继而，本文试图指出自我与他者的对立是现代性的局限性之一，重新思考“自足”不仅有利于我们正确认识到外在善（尤其是财富）只具有工具性的价值，而且有利于我们在与他者共同生活的过程中，积极地寻求卓越德性与幸福生活。

**【关键词】** 自足；自我；他者；人性

中图分类号：B502 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0106-05

**作者简介：**陶涛，河南商丘人，哲学博士，（南京210023）南京师范大学哲学系副教授。

**基金项目：**国家社会科学基金青年项目“古希腊城邦伦理与公民美德研究”（16CZX058）；江苏省政府留学奖学金；南京师范大学“百名领军人才”“中青年领军人才”“青蓝工程优秀骨干教师”项目

对于任何一个人来说，如何幸福地生活都是一个无法回避的难题。自苏格拉底以降，哲学或伦理学都或多或少地承担着反思、审视生活的功能，即便这种功能的痕迹在现代西方道德哲学中已经日益苍白。1957年，当牛津的道德哲学被控以“腐化年轻人”时，安斯库姆（G. E. M. Anscombe）就戏谑地指出这种指控是不对的，因为腐化年轻人首先意味着道德哲学要能够改变人，但黑尔（Hare）等基于语言分析的道德哲学却连这点都无法做到<sup>①</sup>。然而，纵使在极度强调实践的古希腊时期，人们对该问题的回答其实也未能（抑或永远不能）达成共识。这种困难不仅在于该问题往往要依赖具体的历史语境或背景，而且在于我们分析该问题所依赖的基本概念或理论前提都是值得讨论的，甚至这些预设的概念或前提时还会彼此冲突。本文便试图从古希腊伦理学中最重要概念之一“自足”（αυτάρκεια，self-sufficiency）入手，通过分析两种视域（自我与他者对立/自我与他者统一），反思我们是否能够或者在何种程度上可以找到一种可以自我控制的、“自足”的幸福生活。

## 一、“自足”的概念

“自足”的迫切诉求在人类文明发展的过程中是易于理解的。一个最简单的理由便是人们试图掌控自己的生命或生活，并且摆脱灾难与噩运的影响。“消除人类生活中的运气，就意味着由我们自己（或是我们认同是我们自身所有的因素）来掌握生活，或者掌握生活中最重要的东西，同时排除一切像植物的比喻里的那些有赖于外界的和不可信赖的因素”<sup>②</sup>。于是，无论试图掌控自然的科学知识，

<sup>①</sup> G. Anscombe, “Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth”, *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*, Ary Geach ed., Luke Gormally, Exeter: Imprint Academi, 2005, pp. 161-163.

<sup>②</sup> [美] 玛莎·纳斯鲍姆：《善的脆弱性》，徐向东等译，南京：译林出版社，2007年，第5页。

抑或试图掌控人类社会的实践知识，在某种程度上都可以被视为人类寻求“自足”的种种尝试。

这种符合人之本性的对“自足”的迫切渴求也充分体现在古希腊的方方面面，它通常作为一种不证自明的（self-evident）善，成为判断事物好坏的重要标准之一。比如，在《政治学》第7卷，亚里士多德就立足于“自足”的概念，设想理想城邦的规模<sup>①</sup>。在伦理学领域，亚氏亦把“自足”视为实现幸福生活的充分必要条件。在《尼各马可伦理学》中，他就曾明确定义过这一概念：“我们所说的自足是指一事物自身便使得生活值得欲求且无所缺乏。”<sup>②</sup> 廖申白的中译本对此处的“自足”做出如下注释：“αυτάρκεια，自足，自身完备；αυτ-，自身；αυτάρκεια 来源于动词 αρκέω，意思是保持、帮助充足地供给。所以 αυτάρκεια 在希腊语中是指能够自身（从神佑或自然界）获有或产生的一切的资源的丰足而无所匮乏、无所依赖的状态。”<sup>③</sup> 巴克（Ernest Barker）则认为，“在这里，它的意义也许可以理解为：拥有能使人的完全发展成为可能的物质资源、精神刺激与动力，且完全不依赖任何的外在帮助，无论是物质的或精神的”<sup>④</sup>。仅根据亚氏在此处所下的定义，笔者将“自足”概念的特点归纳为以下三个方面：

首先，目的论或终极善决定了自足的范围。例如，倘若一个人只是想要躺着等死，并无其他欲求，那么他的这种状态虽然不依赖任何外在他者，我们亦不能将其称为“自足”。这即是说，自足要求目的本身是值得欲求的（desirable），是一种好/善（good）。众所周知，亚里士多德在这里指的便是幸福（eudaimonia）。因此，目的善是自足的必要条件之一，亦是分辨幸福的标准之一。假如没有满足“自足”的要求，那么该生活状态在亚氏看来就不是真正的幸福。自足是为了实现幸福，而不能满足自足的幸福也并非真正的幸福。需要说明的是，这里的目的或幸福生活并不局限在一段时间内，而是着眼于人的一生。“良好的生活必须是这样一种生活——到生活结束的时候，人将看到这一生过的是良好的生活”；“在这个十分一般的层面上，人必须思考的是人的整个一生。”<sup>⑤</sup> 因此，短暂的失败与挫折并非判断幸福与否的依据，甚至长远地看，它们或许还是实现幸福的必经旅程。

其次，从目的与手段的关系看，自足要求自我是实现幸福生活的充分手段，因此它才是“无所匮乏”“无所依赖”的。在现代诸多理论中，尤其是政治哲学的流行理论中，外在善的重要性已经得到足够重视。例如，在罗尔斯归为“基本益品”（primary goods）的构成要素里，“收入”和“财富”就是其中的重要内容<sup>⑥</sup>。这是因为，现代人已然充分意识到它们是实现个人尊严或良序社会的基本前提，因而必须在政治生活中得以保证。就此而言，亚氏并不否认这点，这从他对“外在善”（external good）的论述便可见一斑。然而，亚氏同样明确表明，外在善至始至终都只具有工具性的价值，并不在自足的范畴之内。比如，在《政治学》中，他曾说道：（1）“德性<sup>⑦</sup>的获得和保持无须借助于外在诸善，而是后者借助于前者”；（2）追求对外在与肉身而言的“好”，过则有害；追求对灵魂而言的“好”，则要竭尽全力、多多益善；（3）正是因灵魂之故，肉身与外在才值得欲求<sup>⑧</sup>。

最后，从自我与他者的关系看，自足要求自我并不依赖任何他者，而能独立实现幸福生活之目的。或许我们借用肯尼（A. Kenny）的区分，更能清晰说明最后两方面之间的差异。肯尼认为，我们应将亚氏的“自足”分为两种不同的情况：（1）“幸福的人是否就是自足的？”（2）“对幸福而言，X 自身是否就是自足的？”<sup>⑨</sup> 或许，上文关于目的/手段的讨论属于后者，而这里关于自我/他者的讨

① [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，颜一等译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第235—238页。

② [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年，第19页。

③ 同上，第18页。

④ E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Beijing: China Social Sciences Publishing House Chengcheng Books Ltd, 1999, p. 8.

⑤ [英] 伯纳德·威廉斯：《伦理学与哲学的限度》，陈嘉映译，北京：商务印书馆，2017年，第9—10页。

⑥ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 54.

⑦ 中译本译作“德性”，而Barker英译本译为“the goods of the soul”（E. Barker, *The Politics of Aristotle*, p. 280.）鉴于亚氏是在灵魂善、肉身善与外在善的三重区分下讨论问题，英译本似乎更准确。

⑧ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，第228—229页。

⑨ A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 23.

论就属于前者。在肯尼看来，亚氏正是在后者意义上使用“自足”概念，因此沉思就足以使得人幸福。但就前者而言，肯尼认为，亚氏并不认为幸福之人并不是毫无匮乏，他仍然需要朋友等外在条件。事实真的如此吗？在我们追求幸福生活的过程中，当我们面对自我与他者的关系时，我们是否能够抑或在何种程度上能够达到自足呢？为了回答这一问题，本文接下来将尝试从自我/他者关系的两种不同理解方式分别展开。

## 二、自我与他者对立视域下的“自足”

为了对社会现象进行系统地理解与把握，人类不得不通过还原（reduction）的方式将纷繁复杂的表象系统化、简单化。许多“二分法”（dichotomy）的观点皆是如此，比如心/身、善/恶、理想/现实等非此即彼的界定方式。需要强调的是，我们在享受还原论所带来的便利之时，亦要始终记得它是以牺牲真相的复杂性为代价的。而在看待自我与他者的关系时，现代最常见的一种方式是将两者置于对立的框架下，再去考虑两者的关系问题。

可以说，自我与他者的对立性在霍布斯的自然状态中一览无余：“在没有一个共同权力使大家慑服的时候，人们便处在所谓的战争状态之下。这种战争是每一个人对每个人的战争。”<sup>①</sup>他认为这种状态是难以避免的，因为人的天性如此，尤其是天性中的“竞争”“猜疑”“荣誉”。显然，霍布斯在看待人性时是一个悲观主义者。与之不同但又类似的是，洛克基于保护自身财产、权利与自由的立场，亦将自我与他者在某种程度上对立起来，并且正是在保障自我、防范他者的动机下，政治共同体才具有了合法性的理由。

因此，毫不夸张地说，自由主义的“自由”一方面强调个人不可侵犯的权利，另一方面亦强调自我与他者构成了本性的冲突与对立。谁能侵犯自我的神圣不可侵犯的权利呢？答案显然是除了我之外的所有其他者，或者由所有其他者组成的共同体。自由主义者似乎始终以一种防备性的姿态，提防着自我可能受到的种种侵害。因此，个体需要与社会进行一定程度的切割，“个人的行动只要不涉及自身以外什么人的利害，个人就不必向社会负责交代”<sup>②</sup>。

或许，以保守的、防御性的姿态处理自我与他者的关系不失为一种明智之举，因为这虽然未必有利于人们求得理想的幸福生活，但能相对较好地避免灭顶之灾。这意味着在自我与他者对立的前提下，自由主义将“生存”的优先性置于“最优”之上。约翰·米尔班克（John Milbank）与艾德里安·派斯特（Adrian Pabst）更是提出了一种后自由主义的“美德政治学”（the Politics of Virtue），认为自由主义面对着一种危机，这种危机不是时间性或空间性的，而是其根本的立足点就出现问题。在他们看来，自由主义之所以成立，一定要依赖两个前提，即上文提到的洛克式的个人主义人性理念与霍布斯式自然状态下的人际关系。而这皆是对人性的误读，因为“自由思想把人的本质重新界定为孤立的存在，根本上从社会嵌入性（social embeddedness）中抽离”<sup>③</sup>。

假如他们的看法是对的，那么将自我定义为“孤立的存在”，就意味着“自足”的概念变得更加狭隘，仅仅局限于独立的个人。因此，在自由主义的自我/他者对立的视域下，“自足”的诉求亦显得遥不可及。一方面，我们无法依赖自己保障自己的生存、自由与权利，而必须要依赖政治共同体、威权（authority）或法律等；另一方面，政治共同体、威权或法律等都是外在于我们的他者，是我们不得不提防又不得不依靠的外在事物。这意味着我们陷入了一种困境：对自由的强调使我们失去了自由，对自我独立性的强调使我们更加依赖外在的他者。在自我/他者对立的视域下，不但自足的要求无法满足，而且这种自相矛盾的困境亦无法避免。那么，这又该如何解决呢？在回答这个问题之前，我们先尝试换一种视角来看待自我与他者之间的关系。

① [英] 霍布斯：《利维坦》，黎思复等译，北京：商务印书馆，1985年，第94页。

② [英] 约翰·密尔：《论自由》，许宝骙译，北京：商务印书馆，1959年，第112页。

③ J. Milbank & A. Pabst, *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future*, London: Rowman and Littlefield, 2016, p. 2.

### 三、自我与他者的统一视域下的“自足”

随着近些年美德伦理的复兴，人们逐渐开始反思如何重新更加全面、更加准确地界定人性。一改将个人定义为孤立存在者或纯粹理性存在者的立场，包括麦金泰尔在内的许多学者逐渐开始强调人是一种具有脆弱性（vulnerability）、依附性（affliction）与依赖性（dependence）的动物<sup>①</sup>。因此，自我与他者无法分割，这尤其体现在人的婴幼儿与老年阶段。在《政治情感》中，纳斯鲍姆同样指出，“一方面，人类依赖他者，因为他们无法凭借自身获得许多事物……再者，公民在他们大部分的人生里，都活在一种不对称的依赖性关系之中：孩童期，老年期如果他们活得够长的话，以及由于意外或疾病而导致的能力受损期”；“另一方面，这并不意味着，独立与主体性不再重要”<sup>②</sup>。可见，他们所强调的是：人只有与他者共同生活的前提下，才能生存/幸存（survive）。就此而言，亚氏的思想亦涵盖了这点；但似乎与之不同的是，他进一步认为人只有与他者共同生活的前提下，才能够生长、发展、欣欣向荣（flourish）。生存只是底线的目标，而幸福或欣欣向荣是一种更高的追求。换言之，人并非孤立存在者，不仅因为他在生活中依赖他者，更因为只有在与他者共同的生活里，人性才能得以理解。这种观点典型地反映在他对于“政治动物”的论述之中。

简单地讲，“政治动物”（ζῷον πολιτικόν, political animal）在字面上的意思是指“居住在城邦中的动物”。因此，巴克曾直接将“人天生是一种政治动物”表述为“man is by nature an animal intended to live in a polis”（按照自然本性，人是倾向于生活在城邦中的动物）<sup>③</sup>。结合《动物志》《政治学》第1卷与第3卷，笔者曾认为：“政治动物说明了人要共同生活；但更重要的是，它说明了人有理性，要追求正义或优良的生活。那么换一个角度，我们也可以说：只有在城邦中生活，人才能得以生存；但更重要的是，只有在城邦中，人才能追求正义或优良的生活，才能追求理性之卓越。”<sup>④</sup>

可见，城邦共同体或与他者的共同生活对人性而言至关重要，只有在与他者共同生活的过程中，人的自然本性或完满形式才可能实现。正如亚氏所说：“在本性上而非偶然地脱离城邦的人，他要么是一位超人，要么是一个鄙夫；就像荷马所指责的那种人：无族、无法、无家之人，这种是卑贱的，具有这种本性的人乃是好战之人，这种人就仿佛棋盘中的孤子。”<sup>⑤</sup>与自由主义人性观相比，亚氏的理论显然有明显差异，其中最重要的一点或许是：自由主义者往往会设想一个优先于共同体的自然人或独立人，即便他们仅仅是做一种理论假设；在亚氏看来，这种理论假设是无法想象的，因为脱离了共同体就意味着丧失了理解人性的基本架构。或者说，“人之自然或本性只有在城邦中才能实现。脱离了城邦的人是没有实现其内在目的的人，也就是没有实现其本性（nature）的非自然（unnatural）人”<sup>⑥</sup>。

与之类似，马克思与恩格斯曾在《德意志意识形态》中写道：“只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在集体中才可能有个人自由……在真实的集体的条件下，各个个人在自己的联合中并通过这种联合获得自由。”<sup>⑦</sup>暂且不论亚氏与马恩之间的异同，仅就个人与共同体的关系而言，他们似乎都强调了一种无法脱离他者的自我。换言之，自我或自由在本性上必须内嵌于共同体或集体之中，因而自我与他者之间是统一的。

那么在这种视域之下，“自足”的范围就要更加广泛。在《尼各马可伦理学》中，亚氏曾明确指出，“人们认为，完满的善应当是自足的。我们所说的自足不是指一个孤独的人过孤独的生活，而是

① A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Illinois: Carus Publishing Company, 1999, p. 1.

② M. Nussbaum, *Political Emotions*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, p. 121.

③ E. Barker, *The Politics of Aristotle*, p. 5.

④ 陶涛：《城邦的美德》，上海：上海三联书店，2016年，第51页。

⑤ [古希腊]亚里士多德：《政治学》，颜一等译，第4页。

⑥ 陶涛：《城邦的美德》，第52页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第84页。

指他有父母、儿女、妻子，以及广言之有朋友和同邦人，因为人在本性上是社会性的”<sup>①</sup>。可见，“自足”原本就包含着他者的存在，而他者不仅不是自足的对立面，甚至是自足的必要构成部分。于是，亚氏在《政治学》中同样认为：在家庭、村落到城邦的演进过程中，只有大到足以自足或近于自足时，城邦才能够产生<sup>②</sup>。这也意味着只有到达了城邦这个阶段，人类生活在此时才真正实现自足。

#### 四、结 语

由上可见，在自我与他者对立的视域下，由于对自我的误解、对自我与他者关系的误解，自足必定无法满足；只有在自我与他者统一的视域下，人性的概念才是可以理解的，“自足”的概念才可以理解，并且才具有实现的可能性。正如真正的自由不是摈弃了伦理习俗与责任的自由一样，真正的自足亦不是摈弃了共同体与他者的自足。与此同时，我们并不能因为自我要依赖于共同体与他者，就将自我定义为“非自足”的状态。或者说，我们不能将共同体与他者定义为“自足”的对立面。这是因为共同体与他者是自足的前提，它们之间是统一的关系，即共同体与他者是实现真正自足的必要手段或路径。

需要说明的是，在追求幸福生活的过程中，我们难免因求（外在善）而不得感到痛苦，但这并非是否定“自足”的证据。原因有二：首先，如上所述，幸福生活面向人的一生，因而短暂的挫折或许只是实现幸福的必经阶段，在这个过程中，卓越德性的培育才是决定一生幸福与否的关键。正是在这个意义上，外在善是自足的附属，而不是自足的对立。其次，外在善不是特殊的，而是普遍的。以“爱”为例，“爱”是必须的，但这并不意味着自我与某个具体的人之间的爱是必须的。假如我们特别想要得到某位具体的个人A（比如苏格拉底）的爱，但却无法实现（因为他已经去世），因而就认为人生受制于条件限制而无法自足的话，那么就混淆了普遍的“爱”与具体的“爱”。A的爱是具体的，无法完全受到我们的控制；但只要我们足够卓越，我们还能拥有B、C或D的爱。在这个意义上，我们就是自足的，我们依然可以仅仅凭借自身的卓越德性而拥有爱。

对于“自足”的探讨还有许多其他维度可以展开讨论，本文所要强调的一点在于：“自足”不能放在自我与他者对立的视域下展开。其实，自亚氏之后，“自足”的标准就已然出现理解偏差。换言之，在晚期希腊罗马哲学中，哲人们虽然继承了对“自足”的重视，但已然将“自足”极度狭隘化，这尤其体现在犬儒主义（Cynicism）、斯多亚主义（Stoicism）等理论中。或许，这些理论的诞生与古希腊城邦的衰败有着直接联系。当一种悲观主义的情绪充斥着“自足”概念时，人们难免会以一种极端的态度看待世俗世界。正是在这个意义上，这些理论对待生活的态度都体现出一种宗教性的特征，即否定灵魂之外的所有他者，且将日常生活片面化或虚无化。

与之相反，现代道德观念又一改宗教化的倾向，走向了另外的极端：一方面日常道德常识变得过于世俗化，另一方面学院的道德哲学变得过于抽象化。前者带来的问题是，自利的经济理性算计占据着社会主流；后者带来的问题是，道德哲学既不能解释现实，又不能指导现实。那么，在看待现代社会的症结时，重新反思资本主义、个人主义所带来的局限性或许不失为一个好的起点。在这一过程中，再次重视并强调“自足”的标准或许亦有利于实现反思这一目的。因为“自足”不仅有利于我们正确认识外在善（尤其是财富）只具有工具性的价值，而且有利于我们在与他者共同生活的过程中，积极地寻求卓越德性与幸福生活。

（责任编辑 行之）

① [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，第18—19页。

② [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，颜一等译，第3—4页。

# 论罗尔斯反驳前正义应得的理由

汪志坚

**【摘要】** 流行应得观以实现应得来定义分配正义，这就使其在评估社会的制度安排时，主张“应得先于正义制度而确立，并作为衡量制度正义与否的尺度”。罗尔斯驳斥了先于正义制度的应得，认为应得依系于某一特定正义制度而确立。罗尔斯从人们不应得其天赋、社会家庭环境的角度对前正义应得的反驳，依赖于一个并不可靠的前提，因此屡遭诟病。但这并不表明罗尔斯颠覆流行应得观的努力的失败。罗尔斯对竞赛中应得胜利现象的分析，隐含了反驳前正义应得的另一个更为有力的理由。

**【关键词】** 罗尔斯；范伯格；应得；正义

中图分类号：B712 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0111-07

**作者简介：**汪志坚，（上海 200235）上海社会科学院哲学研究所助理研究员。

**基金项目：**上海市哲学社会科学基金青年项目“政治哲学谱系中的罗尔斯研究”（2018EZX005）

政治哲学讨论一个普遍流行的观念认为：所谓分配正义，就是给予每个人其所应得（desert）。这一应得观几乎贯穿于整个西方政治哲学谱系。例如，亚里士多德说“所有人都同意，分配的正义要根据某种配得（merit）”<sup>①</sup>；希季威克（Henry Sidgwick）在讨论正义时说“给予人们的回报应与他们的应得相称”<sup>②</sup>；罗斯（David Ross）用“正义”一词指依照配得在人们之间分配幸福<sup>③</sup>。在现代社会，各种利益和负担的分配主体主要是社会的制度框架，相应地，当谈到正义时，人们愈益将评价对象集中在社会的制度安排。流行应得观既然用实现应得来定义正义，也就相应主张：裁定某一制度安排正义与否的标准，就在于看该制度所产生的分配结果是否与人们的应得相吻合。流行应得观所宣扬的是一种前正义应得（pre-justicial desert），人们的应得先于正义制度而确立，并被用作衡量制度正义与否的尺度。罗尔斯对流行应得观提出挑战，代之以一种后正义的应得（post-justicial desert）理论。人们的应得不再是衡量制度正义与否的标准，相反，追问“人们应得什么”的问题只有在某一既定正义制度和规则体系之内才有意义。在此，应得丧失了了在流行应得观中所具有的崇高位阶，沦为正义制度和规则的派生性概念。

罗尔斯的应得理论，或者说罗尔斯对流行应得观的颠覆，并不只是其正义理论中一个无关紧要的枝节。相反，罗尔斯的应得理论是否站立得住，影响到从原初处境（original position）中对正义原则的论证是否有效的大局。罗尔斯继承以洛克、卢梭和康德为代表的契约论传统，对正义原则的论证诉诸原初处境中人们的选择，而人们在选择社会的正义原则时，除受到无知之幕（veil of ignorance）对天赋、家庭出身和善观念等身份信息的屏蔽之外，并不受任何在先在的道德原则的限制。如果流行应得观成立，那么人们的应得就先于指导建立社会制度的正义原则而确立。这样一来，原初处境中的人们

① Aristotle, *Nicomachean Ethics (Revised Edition)*, trans. and ed. by Roger Crisp, Cambridge University Press, 2014, p. 84.

② Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics (Seventh Edition)*, Macmillan & Co LTD, 1962, p. 279.

③ David Ross, *The Right and the Good*. Clarendon Press, 1930, pp. 26-27.

在选择正义原则时，就要受到在先确定的人们的应得的约束，选出的正义原则所导出的分配结果，就必须符合在先确定的人们的应得份额，原初处境中人们的选择本身将不再具有很高的论证效力。事实上，在流行应得观看来，社会的正义原则完全可以直接从在先确定的人们的应得中演绎出来；由于并不能保证所演绎出来的正义原则就是原初处境中人们所选出的原则，因而，诉诸原初处境中人们选择的契约论论证非但是多余的，而且是不可靠的。

既然罗尔斯契约论论证的正当性在很大程度上依系于他对流行应得观的反驳的效力，那么考察罗尔斯驳斥流行应得观的理由就应是罗尔斯研究中重要的一环。本文第一节将罗尔斯的应得理论与范伯格（Joel Feinberg）对流行应得概念的解析相比照，着重分析罗尔斯应得理论与流行应得观的相异之处；第二节介绍罗尔斯对流行应得观的反驳，并揭示这一反驳所遭遇的困境；第三节论证博格（Thomas Pogge）所归之于罗尔斯的道德应得概念，虽能够暂时解除罗尔斯所面临的困境，但其本身又会带来新的麻烦，因而博格的辩护策略并不成功；第四节另辟蹊径，从范伯格和罗尔斯对竞赛中应得胜利现象的分析的细微差别出发，重构罗尔斯反驳前正义应得的另一个更有说服力的理由。

## 一、罗尔斯和范伯格应得理论比较

上文所引亚里士多德、希季威克和罗斯等关于应得的观点，为前正义应得提供了哲学上的辩护，促成了“用实现应得来定义分配正义，以应得为标准衡量制度安排正义与否”这一观念的深入人心。然而，这些哲学家都是在某一特定伦理学框架（如美德伦理学、功利主义和直觉主义）下讨论应得的。而范伯格通过分析“人们应得某物”这一诉求的逻辑，对应得诉求（desert - claims）的流行意义的澄清作出极有价值的贡献<sup>①</sup>。另外，由于罗尔斯本人在讨论应得时也参照了范伯格的观点，所以本文把范伯格与罗尔斯做对比，着力凸显罗尔斯应得理论与流行应得观的不同之处<sup>②</sup>。首先，考察范伯格和罗尔斯对应得各要素的界定。谈论应得时，我们很自然要问三个问题：应得的主体为何？应得的对象为何？应得的基础为何？

在日常语言中，应得的主体既包括人，也包括物。“大自然的美应得钦慕”（Natural beauty deserves admiration），这里应得的主体就是物。范伯格缩小了所讨论的应得主体的范围，把应得的主体限定为人，即所谓“个人应得”（personal desert）。范伯格这样做的理由是，与物的应得相比，人的应得与正义关系更为紧密<sup>③</sup>。大概是出于同样的理由，罗尔斯虽未明确限定应得的主体，但他的正义理论只讨论人的应得问题。

范伯格把应得的对象规定为他人的对待（treatment），例如授予奖品、给定分数、奖励或惩罚等。在他看来，人们应得的最为基本的东西是他人的反应态度（responsive attitudes），而他人的对待只是在派生的意义上才是人们应得的，它们都以某种他人的反应态度为基础。以奖赏和惩罚为例，某人做了善事（或恶事），他在原初意义上所应得的是受益者（或受害者）的感激（或憎恨），他所得到的奖赏（或惩罚）只是对感激（或憎恨）的表达<sup>④</sup>。了解范伯格的“人们在原初意义上所应得的是他人的反应态度”的观点，对于理解罗尔斯与范伯格对应得对象的不同界定非常关键。反应态度必定是他人的，能够表达反应态度的东西也必定是他人的某种对待。在罗尔斯这里，应得对象的表达功能缺失了，人们应得的对象并不一定表达他人的某种态度。这样，应得对象的范围就不再局限于能够表达反应态度的东西，罗尔斯可以追问诸如“人们是否应得其天赋、家庭出身和性格”等问题，不再把应得的对象看作是反应态度的表达扩展了应得对象的范围。

范伯格和罗尔斯都认为应得需要基础，二者对应得基础的不同理解源于他们对应得对象范围的不

① George Sher, *Desert*, Princeton University Press, 1987, p. x.

② John Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition)*, Harvard University Press, 1999, pp. 276n, 277n.

③ Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, Princeton University Press, 1970, p. 55.

④ *Ibid.*, p. 68.



同界定。范伯格认为应得的对象是他人的对待，相应地，应得的基础是关于应得主体的事实，这个事实可以是应得主体所具有的特征，也可以是应得主体在先的行动<sup>①</sup>。例如，说某个学生应得高分，必定是由于某个关于这个学生的事实（比如之前的优异表现）作为他应得高分的基础。由于罗尔斯拓展了应得对象的范围，应得的最终基础就变得难以寻觅。在罗尔斯这里，人们应得的对象不但包括（A）他人的对待，还包括（B）人们的天赋、社会家庭环境和性格等。按照范伯格，应得的对象只包括（A），而（B）作为关于应得主体的事实，是人们应得（A）的基础，两者属于不同范畴。在罗尔斯这里，由于（A）和（B）都可以是人们应得的对象，单单说（B）是人们应得（A）的基础还不够，还须寻找人们应得（B）的基础。例如，在上面的例子中，单单指出这个学生之前表现好还不足以为这个学生应得高分提供最终的基础，还可以追问“这个学生的优异表现是否是他应得的”；假定该生的优异表现是出于艰苦努力，还可以追问“该生努力的倾向是他应得的吗”。第二节将指出，罗尔斯对流行应得观的反驳，正是基于对这个问题的否定回答。

罗尔斯和范伯格在应得和正义制度的关系上持相反看法，其差异集中体现在对应得和资格（entitlement）这对概念之间关系的不同理解。他们在相同意义上使用资格这一概念。小至某竞赛，大至整个社会的分配制度，都有一些制度规则规定了参与者做哪些事情会相应得到哪些回报，这些源于制度规则的回报就是资格。可见，资格依系于在先确定的制度规则。

范伯格在先于正义制度的应得和依系于制度的资格之间做了严格区分：对某物拥有资格只需要满足相应的制度规则即可，而应得某物则需要人们配得上（worthy of）某物。比如在某一竞赛中，满足获胜条件的个人或队伍对奖品拥有资格，但若要想应得奖品，个人或队伍需要最娴熟掌握作为比赛基础的技巧。对奖品拥有资格的人并不一定就是应得奖品的人。技巧最娴熟的选手虽应得奖品，但可能由于状态不好或运气不佳而错失桂冠，因而对奖品没有资格；相反，获胜者尽管对奖品拥有资格，但可能并不具有最娴熟的技巧，因而不应得奖品。“应得在逻辑上先于并独立于公共制度及其规则，在此意义上，应得是一个道德概念。”<sup>②</sup>

关于应得和正义制度的关系，罗尔斯说：

的确，给定一种作为公共规则框架的正义合作体制，以及它所确立的各种期望，那些希望改善自己的状况，做了这一体制宣布要奖赏的事情的人，是有资格满足他们的期望的……但是这种意义上的应得是一种资格。它预先假定了一个持续中的合作体系，无关乎是否合作体系的设计要符合差别原则还是某一其他标准的问题。<sup>③</sup>

罗尔斯一方面反对先于正义制度的应得，另一方面指出只有合法期望（legitimate expectation）意义上的应得才能得到辩护，这种应得也就是资格。他将合法期望意义上的应得等同于资格的一个结果是使正义制度的设计不受在先确立的应得的限制，建立正义制度的目的不再是实现人们的应得，相反，确定人们的应得必须参照某一特定的正义制度。由此，罗尔斯翻转了流行应得观应得和正义制度的关系。罗尔斯应得理论革命的成败，关键取决于他对前正义应得的反驳是否成立。

## 二、罗尔斯对流行应得观的反驳

有某种先于正义制度的应得，是日常语言的一个预设。当有人抱怨说薪酬制度不公、给科研工作者的待遇太低时，就预设了科研工作者应得的份额可以独立于现行薪酬制度而确立，并被用作评价当前薪酬制度正义与否的标准。罗尔斯既然对前正义应得提出挑战，他就负有举证责任。他的以下两段话通常被研究者引为他反驳前正义应得的理由：

我们并不应得我们在天赋的分布中所占的地位，正如我们并不应得我们在社会中的最初起步点一

① Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, p. 58.

② Ibid., p. 87.

③ John Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition)*, pp. 88-89.

样。认为我们应得能够使我们努力培养我们的能力的优越性的观点同样是成问题的，因为这种性格很大程度上依赖于幸运的家庭和早期生活的社会环境，而对这些条件我们是没有什么功绩可言（claim no credit）的。“应得”的概念在这里不适用。<sup>①</sup>

一个人愿意做出的努力是受到他的天赋才能和技艺以及他的选择余地的影响的。在其他条件相同的情况下，禀赋更好的人更可能认真地做出努力，而且似乎没有办法把他们的好的运气成分剔除出去。<sup>②</sup>

这两段话可以大致说明罗尔斯的论证思路。应得须有基础，应得的基础不能是碰巧发生在人们身上的偶然事实，必须是人们能够宣称功绩的行为。比如，说某个人应得更好待遇（高分、高收入等），让人信服的理由通常是这个人比别人付出更多努力。然而，上进的性格本身作为一个可能的应得对象，也可以追问其基础。上进的性格在很大程度上有赖于好的天赋和好的社会家庭成长环境的影响。而好的天赋和社会家庭环境并不出于我们之前的行为或努力，而是在我们出身时就降临在我们身上的偶然事实，因而缺乏应得的基础。我们不应得我们的好天赋或优越的社会家庭环境，因而也就不应得由这些条件所促成的上进的性格，以及由上进的性格所带来的好的待遇。罗尔斯驳斥前正义应得的策略是揭示其中所包含的一个恶性回归（vicious regress）：应得须有基础，假设Z为琼斯应得某物提供基础，那么Z也必须是琼斯应得的；假设Z'可以作为琼斯应得Z的基础，那么还须找到琼斯应得Z'的基础Z”。应得的基础不可能永远被满足，因而先于正义制度的应得概念不可能站立得住<sup>③</sup>。

罗尔斯的以上论证并不为大多数学者所接受。他的论证有一个隐含的前提：“应得的基础本身也须是人们应得的”。这个前提不光在罗尔斯的批评者，就是在罗尔斯的辩护者看来也是太强了<sup>④</sup>。由于这一前提所规定的应得的条件无法被满足，这一前提实际上取消了先于正义制度的应得概念本身。谢尔（Sher）指出，如果行为所带来的利益，只有在所有促成行为的因素也是人们应得的条件下，才是人们应得的，那么由于没有人应得活着或应得生活在一个能够维持生命的环境中，应得就立即被取消了，罗尔斯坚持认为人们不应得其天赋和社会家庭环境在这一论证中也就是多余的了<sup>⑤</sup>。可见，在罗尔斯以上反对前正义应得的论证中，起关键作用的就是“应得的基础本身也须是人们应得的”这一前提。

虽不能说罗尔斯的这一前提本身是错误的，但它并不比相反的前提更可信。例如，范伯格就认为应得的基础是关于人们的事实，并不要求这些事实（如人的能力、表现等）也须是人们应得的。诺奇克更是针锋相对地指出：“支撑着应得的基础本身无须从头到尾都是应得的。”<sup>⑥</sup>由于罗尔斯的论证建立在有争议的前提之上，而他所要论证的结论，即“人们不能先于正义制度应得任何东西”，又与人们的直觉不符，在那些坚持认为人们必定先于正义制度应得某些东西的人眼中，罗尔斯的论证甚至被视为反驳他自己的论证前提的归谬论证<sup>⑦</sup>。

### 三、博格为罗尔斯的辩护

“应得的基础本身也须是人们应得的”并不比相反的前提“支撑着应得的基础本身无须从头到尾都是应得的”更符合人们的直觉，从这一前提出发反对前正义应得，也就很难说服那些流行应得观

① John Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition)*, p. 89.

② Ibid., p. 274.

③ Alan Zaitchik, “On Deserving to Deserve”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4, 1977, pp. 372–373.

④ 批评者如 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 1974, p. 225; George Sher, “Effort, Ability, and Personal Desert”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 4, 1979, p. 364。辩护者如 Samuel Scheffler, “Justice and Desert in Liberal Theory”, *California Law Review*, Vol. 88, No. 3, 2000, p. 988.

⑤ George Sher, “Effort, Ability, and Personal Desert”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 4, 1979, p. 364.

⑥ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 225.

⑦ Alan Zaitchik, “On Deserving to Deserve”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4, 1977, p. 373.

的拥护者。从解读的宽容原则出发，有没有可能修订罗尔斯的论证，使其不依赖于这一充满争议的前提呢？一条可能的进路是指出罗尔斯要求只有满足某些条件的因素才能作为应得的基础，如果事实上没有因素能满足这些条件，那么就无法为前正义应得找到适当的基础，先于正义制度的应得就会被取消。

博格就是从这一进路来解读罗尔斯。在他看来，对于罗尔斯来说，只有能够反映人们的道德价值的因素才能成为人们应得的基础。很多在通常意义上的人们应得之物，在罗尔斯那里都不是应得的，因为它们并不反映人们的道德价值。由于人们的天赋的差别并不反映人们的道德价值的高下，所以罗尔斯认为人的天赋分配从道德的观点看是任意的<sup>①</sup>。通常认为更努力的人应得更好的待遇，但这只是在通常意义上说的。罗尔斯只在道德的意义上理解应得，那些由于某种原因（譬如不怎么关心物质财富或宁愿在其他事情上投入精力）而在事业上努力较少的人，不能因此就说他们的道德价值低下。那些付出更多努力去发展和操练能获得更高回报的能力的人，通常能挣得更高收入。但这些更高收入只能说是他们挣得的（earned），不能说是他们应得的（deserved），因为在我们的公共正义观念中，自我提升的努力并不被看作是一种道德上的卓越<sup>②</sup>。

如果博格的解读正确，罗尔斯只在道德的意义上理解应得，只把能反映人们道德价值的因素算作应得的基础，那么罗尔斯就不需要依赖“应得的基础本身也须是人们应得的”这一前提以反驳前正义应得。即使承认人们应得更高收入的基础本身无须也是人们应得的，但并不是任何关于人的事实都适宜作为应得的基础，而只有能反映人们道德价值的因素才可以作为应得的基础。通常认为可以作为人们应得高收入基础的因素，如较高天赋或更多努力等，由于并不能表明人们更高的道德价值，因而不适宜作为应得的基础。这样，前正义应得将缺乏任何基础。

然而，从这一进路为罗尔斯辩护至少要面对三点指责。第一，从博格的解读能引出被罗尔斯明确否定的结论。如果罗尔斯认为天赋和努力由于不反映人们的道德价值，因而不能作为应得的基础，那么一个明显的推论就是，对于那些反映道德价值因而能够作为应得基础的因素（即使我们尚未找到），分配制度应该给予回报。然而，罗尔斯否定了分配份额与道德价值对应的观点：“常识倾向于假设，收入、财富和一般来说生活中的美好事物都应该按照道德上的应得来分配……公平的正义反对这一观念……调节社会基本结构和规定个人义务和责任的正义原则并不关涉道德应得，分配的份额并不倾向于要与它相称。”<sup>③</sup> 这里，罗尔斯认为社会的分配制度与道德应得无关，即使那些能够反映人们道德应得的因素，也不能成为人们应得分配份额的基础。即便假定天赋更好、努力更多的人因此也在道德上更高尚，仍不能说这些人应得更好的待遇，因而这些人不应得更好待遇的原因就不是如博格所认为的“他们的天赋和努力不反映他们的道德价值”。

第二点指责涉及道德价值判定的不确定性。如果如博格所认为的，罗尔斯只把反映人们道德价值的因素算作应得的基础，那么这就预设行为的道德价值能够首先得到确定。然而，罗尔斯认为，在现代多元社会，人们抱有不同的价值观，因而难以在道德价值的标准上达成一致<sup>④</sup>。例如，康德主义者把出于义务的行为看作道德价值的基础，功利主义者把能最大化社会功利的行为看作道德价值的基础，而宗教徒则把遵守上帝的律令作为道德价值的基础，他们对同一行为的道德价值有不同的判定。如果罗尔斯一方面认为对道德价值的判定没有统一标准，另一方面又如博格所言把能够反映道德价值作为遴选与应得相关因素的标准，那么显然，这两个方面存在不一致。既然从上节所引罗尔斯的论述中看不出他所讨论的就是道德应得，我们最好不要把这种不一致归于罗尔斯。

第三，前正义应得本身是多意的，如果罗尔斯只考虑道德应得，他实际上就是用回避问题的方式来解决。尽管有罗斯等哲学家主张有德者应得幸福，但我们并不只在道德应得的意义上使用应得

① Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, 1989, p. 78.

② Ibid., p. 83.

③ John Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition)*, p. 273.

④ John Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, Harvard University Press, 2001, p. 73.

概念。当科研工作者抱怨薪酬制度不公，自己得到的报酬太低的时候，他们并没有一方面比较自己和其他行业工作者的道德水平，另一方面比较自己和其他行业工作者的收入差距，然后宣称说收入差距并不反映道德价值的差距，因而薪酬制度不公。相反，道德价值很可能从来就不是他们的一个考量因素，他们抱怨可能是因为在他们看来，科研工作者对社会的发展做出了巨大贡献，相形之下，他们得到的收入太低了。显然，科研工作者在这里考虑的是以贡献为基础的应得，而不是道德应得。如果罗尔斯只考虑道德应得，他对流行应得观的反驳就无法触及以贡献等其他非道德因素为基础的应得，这些以非道德因素为基础的应得仍然可能独立于正义制度而确立，并作为衡量制度正义与否的标准，罗尔斯反驳前正义应得的目的就尚未实现。

基于以上三点指责，本文认为博格为罗尔斯的辩护并不成功。

#### 四、重构罗尔斯反驳流行应得观的理由

在考察并否定了罗尔斯以“人们不应得其天赋、社会家庭环境”为理由反驳前正义应得之后，谢尔指出：“当然，还可能存在其他途径论证人们很少或从不应得事物；也可能存在系统性无视或压倒个人应得的独立理由。然而，在为这些观点提出进一步论证之前，无视个人应得的任何正义理论都不能令人满意。”<sup>①</sup> 本节将论证，我们已然可以从罗尔斯的有关论述中重构出一个更有说服力的反驳前正义应得的论证。

在体育竞赛中，有时技巧最好、实力最强的运动员可能由于发挥失常或运气不佳而错失桂冠，范伯格和罗尔斯都讨论过这一现象。

应得基础和资质条件 (qualifying conditions) 的一般区别很明显适用于竞争情境中。应得的基础总是出众地掌握被选出作为竞赛基础的技巧，而资质条件则是满足为规则所规定的获胜条件……(资质条件和应得基础的区别) 对应于“应得奖品”和“应得赢得奖品”的区别。在一场技巧竞赛中……例如跳高比赛，谁应得奖品(资质)是一目了然的。明显满足了获胜条件的选手，也就是以规定方式跳得离地面垂直距离最远的选手，应得奖品。但仍可能存在关于谁应得获胜的争议……在技巧比赛中技巧最精湛的人应得获胜，但他(由于运气)并不是每次都会获胜。<sup>②</sup>

即使现存规则调节着一个人的要求 (claims)，我们仍能够在有资格得到某物和在一项熟悉的非道德意义上应得到该物这两者之间做出区分。例如，在一场比赛之后，人们常常说负者应得到胜利。在这里人们的意思不是胜者没有资格要求成为冠军或者要求得到归于胜者的奖品，而是负者在更大程度上表现了比赛所要求的技艺和品质，从而使比赛富于吸引力，因此负者确实应得获胜，但是由于坏运气或其他偶然因素而失败了。<sup>③</sup>

表面看，罗尔斯和范伯格在应得和资格之间所作的区分几乎完全对应，其实两者大相径庭。在范伯格那里，应得是一个“自然的”道德概念，应得在逻辑上并不与制度、实践和规则相关联，说技巧最好但发挥失常的运动员应得胜利，即是说他在先于制度规则的意义上应得胜利<sup>④</sup>。与此形成鲜明对比的是，罗尔斯认为，即便是发挥失常的运动员的应得，也须是参照某一制度规则体系来说的。罗尔斯指出，所讨论的非道德意义上的应得与资格一样，都受规则调节。他在《重述作为公平的正义》中重提所引段落时又说：“在《正义论》第48节第276页，由公共规则体系所规定的应得性理念 (the idea of deservingness) 是通过竞赛来加以说明的，例如我们说，这个输了的球队应得胜利……”<sup>⑤</sup>

范伯格和罗尔斯都认为即便发挥失常，技巧最娴熟的选手也应得胜利(尽管对奖品没有资格)，

① George Sher, "Effort, Ability, and Personal Desert", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 4, 1979, p. 376.

② Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, p. 64.

③ John Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition)*, p. 276.

④ Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, p. 56.

⑤ John Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, pp. 73-74.

但他们对此种意义上的应得与制度规则的关系有相反的见解，范伯格认为这里的应得独立于制度规则，罗尔斯认为这里的应得依系于正义的制度规则。表面看来，这两种说法互相矛盾，其实不然，原因在于范伯格和罗尔斯对制度规则的理解不同。范伯格把制度规则理解为某一特定竞赛（如跳高）的取胜规则，该规则规定满足特定条件（以规定方式跳得离地面垂直距离最远）的选手获得奖品，选手的应得取决于对作为该竞赛基础的技巧（跳高技巧）的掌握，技巧最娴熟的选手，即使实际上没有最好地表现出这种技巧（实际上跳得最高），因而没有满足取胜规则，却仍然应得胜利。而在罗尔斯那里，制度规则既包括某一特定竞赛的取胜规则，又包括对竞赛项目本身的规定。应得胜利虽只要求最娴熟掌握某一特定竞赛技巧，因而不依赖于对取胜规则的满足，但不能独立于对竞赛项目本身的规定，例如应得跳高比赛胜利的选手并不一定也应得其他项目比赛的胜利。

在制定具体的比赛规则之前，我们首先要问“进行何种比赛”的问题。当关涉到奖品的分配，“进行何种比赛”的问题往往比确定具体的取胜规则更为重要。假设有吉姆和杰克两个人，在跳高、跳远两个项目中，吉姆擅长跳高，杰克擅长跳远，并且在两人都正常发挥的情况下，吉姆比杰克跳得高，杰克比吉姆跳得远。现在，有一张 100 美元的购物券要给予其中一人，我们当然不能说由于吉姆比杰克更熟练掌握跳高的技巧，所以吉姆应得购物券。把跳高的技巧预设为应得的基础显然对杰克是不公平的，因为如果把跳远的技巧作为应得的基础，那么应得购物券的将是杰克。跳高和跳远这两种技艺中没有哪一种更“自然地”是应得的基础，只有在“进行何种比赛”的问题确定后，才能确定哪种技艺是应得的基础。

如果把制度规则了解为分配利益和负担的方式，那么，比赛项目的选择甚至比具体取胜规则的制定在更大程度上影响到人们得到的利益份额，“进行何种比赛”的问题当然属于制度的一个重要部分。一方面，范伯格对制度规则的狭义理解，无法解释有倾向性地选择比赛项目所造成的分配不公，因而是适当的；另一方面，如果遵循罗尔斯，把比赛项目的选择问题也纳入制度规则的范围，由于作为应得基础的技艺只有在决定比赛项目之后才能确定，因而应得也依系于制度规则，也就不存在范伯格所说的独立于制度规则的应得。

以上洞见对于我们理解更为广泛的社会合作中的应得具有重要意义。人们具有不同才能，不同才能之间存在互补性，正是这种互补性使得社会合作得以可能。社会的分配制度规定了不同才能运用的经济回报率。在分配制度确定以前，我们无法判断不同才能的相对重要性，因而对于任意两种才能（如 A 和 B）的运用所应得的经济回报的数量关系的判断  $a > b$  或  $a < b$  都只能是独断的，并不表达正义的要求。只有在社会的分配制度依据某一特定目标建立之后，我们才能判定不同才能 A 和 B 的运用对实现这一目标的相对重要性，相应地才能判定 a 和 b 的数量关系。依据不同目标建立的社会分配制度对同一种才能的相对重要性会有不同评价，例如功利主义的“最大化最大多数人幸福”和差别原则的“最大化最不利群体利益”是两种不同社会目标，同一种才能对实现这两种目标具有不同价值，因而在对应于功利主义的社会分配制度和对应于差别原则的社会分配制度中会得到不同的经济回报。

“某一才能 A 的运用应得经济回报 a”的说法已经预设某一特定社会分配制度的实行，这一分配制度确定了才能 A 与其他才能相比在实现社会目标上的相对重要性，这一相对重要性确定了 a 的数额。没有先于正义制度的应得。

（责任编辑 行之）

# 周文化与儒家思想的根源

陈 来

**【摘要】**考察儒家思想的起源，须联系三代以来的中国文化发展，特别是西周文化的发展。近代以来，章太炎与胡适等人分别从语言学与历史学，探讨“儒”字的起源，这并没有从根本上挖掘儒家作为一个思想体系的起源。如果从思想研究的立场上看，从天命的角度出发，可以发现在天命无常的前提下，《周书》就特别强调“德”的观念。“敬德”和“保民”在西周的政治文化里已经特别突出，这是一种天民合一论，表现了一种新的天命观。从教化的角度出发，可以发现前孔子时代就已经有了一种儒，其身份是表示对六艺六仪有专门的知识，用来教育教化当时的国子和民众，《周礼》包含有儒家教化思想的来源和基础。从德行的角度出发，可以发现西周文化将正德放在第一位，预示着以德治国理念的萌芽，周文之德这一基本治国的理念已经树立起来。西周的礼乐文化是儒家产生的文化土壤，西周思想为孔子和早期儒家提供了重要的世界观、政治哲学、伦理德行基础。

**【关键词】**原儒；天民合一；周礼之教；周文之德

**中图分类号：**B21 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2019)03-0118-09

**作者简介：**陈 来，(北京 100084) 清华大学哲学系暨国学研究院教授。

齐鲁文化的产生，不是一个孤立的事件，它是内在于整个中华文明发展进程中、不断形成发展起来的。一方面，它跟整个中华文明的演进有关系；另一方面，又对整个中华文明的总体发展做出了自己的贡献。这是我们今天研究了解齐鲁文化的一个基本观点，就是说我们对齐鲁文化的研究，不是就齐鲁文化孤立地来看齐鲁文化，在很多问题上，我们要把齐鲁文化的形成、发生、发展，追溯到它在整个中华文明进程中这个总体的关系和联系中来考察。孔子在齐鲁大地创立了儒家学派，但是儒家思想之所以能够发生，之所以能在汉代以后占据中国文化的主流或者主导的地位，一个很重要的原因就是儒家思想本身不是孤立地在齐鲁大地上产生的，它本身应该说是中华文明三代以来发展的产物。这不是仅仅从历史进程的结果，或者历史过程中的一个中间现象来讲。因为儒家思想是接续着三代文化的传统，甚至可以说儒家是自觉地接续了三代文化的主流传统而产生形成的。儒家思想的一些要素不是仅仅从孔子才开始出现，它在三代的发展中已经逐渐出现，特别在西周，它有成型发展为整个文化有规范意义的趋向。儒家和孔子的思想借以发展的大量思想资料，其实在西周春秋时代，已经充分地发展出来，而西周的思想和文化，又是以夏商文化历史发展的过程作为背景和基础。西周时代可以说是中国文化的文化模式和文化趋向开始确定成型的时期，而孔子以前的那些儒家思想的要素，正是参与了这个过程的建构，促成了中国文化模式的确定形成。因此，我们一定要联系三代以来的中国文化发展，特别是西周文化的发展，来考察儒家思想的起源，来了解儒家思想的文化根源。

## 一、近人“原儒”

在讲近人原儒工作之前，我们先回顾一下汉代许慎《说文解字》对“儒”字的解释。许慎说

“儒，柔也，术士之称，从人需声”<sup>①</sup>，这个定义是说“儒”这个字本意是柔和，但是作为一个名词，这个柔是指术士而言，所以又说儒为术士之称。

近代，其实从晚清开始，就出现一个原儒说儒的学术动向，代表人物就是章太炎。章太炎《国故论衡》有一篇就叫《原儒》，推原儒的原起，他说“儒之名盖出于需”，又说“需者，云上于天”<sup>②</sup>。《周易》需卦的卦象是上坎下乾，坎为云，云在天上，有待时降雨之象。章太炎说“需者云上于天，而儒亦知天文，识早潦”<sup>③</sup>，就是说儒在古代懂得天文，知道什么时候下雨，什么时候发大水。章太炎又说“灵星舞子，吁以求雨者谓之儒”<sup>④</sup>，灵星本来是一种保佑农业的星辰，地上的人们经常要祭祀灵星，来保佑农业的收成。灵星舞子就是在这个祭祀的仪式上跳舞求雨的人，这样的人叫做儒。可以看出，章太炎对儒的解释和对儒的起源的这种推测，其实是接着许慎的思想而来的。许慎认为儒是术士之称，这个术士是指一切有术之士。章太炎的论证，就把这个术士局限为一种知晓天文气候、作法求雨的术士，这种术士其实也就是古代的祝史、史巫。所以，在这种理解里面，术士的术实际上就是广义的一种法术，而不是先秦讲的道术。在这种理解中，最早的儒就是法术之士，这种法术之士在古代就相当于祝史、史巫。章太炎的这个讲法表面上是顺着许慎的讲法，是在讲儒字的训诂，但其实是用这种训诂的方法来讲儒家的起源问题。这个方法对近代以来的学术史产生了重大影响，这是近代关于原儒说儒的第一种说法。

第二种说法以胡适 1934 年的《说儒》为代表。胡适的《说儒》也在推原儒士儒家的原起。《礼记·儒行》篇里边有一句话说孔子“冠章甫之冠”，在墨子的《公孟》篇里边也说公孟子“戴章甫”，冠章甫、戴章甫都是指当时戴着一种礼帽，它是依据于古礼而戴的一种帽子。《仪礼·士冠礼》说“章甫，殷道也”，章甫这种帽子，它的根源是殷商的礼。既然孔子和孔子的后学公孟都是戴的从殷礼而来的章甫，胡适就断定最早的儒应该跟殷有关系，是殷的遗民，这些遗民是殷人的一个特定的集团转化出来的。什么集团呢？就是殷商时代的祝宗卜史。祝宗卜史应该说都是履行当时的神职能的官员，这些人来源于殷朝，到西周以后一直到春秋的时代，就以治丧相礼为职业。因为他们原来懂得殷人的古礼，到了西周就帮助人做丧事、行礼节，这是他们的职业。这是胡适的看法。与章太炎注重发明许慎“术士”的观点相比，胡适特别注重发明许慎“儒，柔也”的观点，他认为作为殷遗民的儒，就是以柔逊为特征。这其实没有历史根据，只是胡适的推测：殷朝的遗民，到了西周初期的时候，他们是亡国的遗民，因此他们的人生态度就是柔逊、顺从，那么这些人在西周的几百年里，就成了一个特殊的阶级，帮助贵族阶级来做礼，相礼就是帮助他们来行礼，这些人是统治阶级的下层一部分。胡适认为这些人也是保持其民族礼节的一种人，民族礼节就是殷人的礼节。所以，在胡适看来，儒是什么呢？儒就是西周的那些保存了殷人的礼仪礼节的那些遗民。由于他们是亡国的人，所以在新的西周国家里，他们就养成了一种柔逊的遗风，这就体现为儒的风貌。胡适认为这样就可以解释为什么许慎说“儒，柔也”，也可以解释为什么“儒”戴的帽子是殷人古礼的帽子。这是胡适“说儒”的观点<sup>⑤</sup>。

当然，胡适的这个讲法在当时也受到一些挑战和批评。比如，冯友兰先生就指出胡适引用的《墨子》里边的“公孟”，那个故事其实里边有个下文，就是墨子讲公孟“法周而未法夏，子之古非古也”（《墨子·公孟篇》），就是说公孟效法的其实是周礼，而不是古礼，尽管他戴的是章甫帽。公孟子有个特点就是强调古言古服，喜欢说古代的那些话，穿古代的那些衣服，但是墨子说，你的这些古言古服，其实是法周的现象。如果从这点来看，墨子当时的明确认知，就是公孟子的古言古服其实是周言周服，并不是殷礼。这样，孔子和公孟子冠章甫不是殷法夏，而是法周。实际上，孔子自己也

① [汉]许慎著、[宋]徐铉校定：《说文解字》，北京：中华书局，2013年，第159页。

② 章太炎撰、陈平原导读：《国故论衡》下卷《原儒》，上海：上海古籍出版社，2003年，第104页。

③ 同上，第104页。

④ 同上，第105页。

⑤ 详细可参见胡适：《胡适论学近著》第1集卷1《说儒》，北京：中央编译出版社，2014年。

讲他是“从周”，追求和效法的是周礼，那么公孟子作为孔子的门徒当然也不是要做殷文化的遗民。这是冯友兰先生对胡适的反驳<sup>①</sup>。同时冯友兰先生指出，儒和儒家是两个概念，不是一个概念，他说章太炎先生和胡适在这个问题上好像把这个问题混淆了。儒是古代的一种有知识、有学问的专家，他们是散在民间，帮助人家教书和相礼，这是古代的儒；而儒家是一种思想体系，这个体系的产生并不能从儒这种教人教书相礼的职业得到说明。

以上章太炎和胡适的说法，是近人原儒的主要的代表性说法。章太炎的说法，后来也有个别学者给予了支持。1975年，古文字学家、四川大学的徐中舒发表《甲骨文中所见的儒》<sup>②</sup>。他认为甲骨文中已经有了儒字，这个儒在商代是一种卿士，卿士中主管相礼事务的就叫儒。徐中舒认为在甲骨文中，就把它写成“需”字，也有的写成“濡”，这是象征着用水来沐浴身体，就是相礼的官员（儒）在从事礼节前，一定要先沐浴。这种看法应该说是把儒说成是一种术士的一种文字学支持。但是甲骨文里这个字，到底是不是一个“需”字，如果说它是“需”字的话，在西周的金文里边却找不到“需”字这样的用法，因此徐中舒的这种沐浴相礼说，即使在文字学界，大多数人并没有接受这种看法。

从方法上来说，以上两种有关于原儒、说儒的讲法，一种是语学的，一种是史学的。史学的方法注重制度职官的变化，文字语言学的方法注重考释文字的源流。大略地说，史学的研究方法，其结论是孔子以前就有一种儒，这种儒教授礼乐知识，是一种职业，这种职业是从西周执掌礼仪典籍的官员转化来的。文字语言学的方法，着重于解释春秋时代传授礼乐为职业的人为什么叫儒，认为从商代开始，就已经有这种“儒”的身份。那么，通过这两种方法提出的问题，我们可以看到，就近代以来的原儒研究，基本上是集中在职业的类型和职业的名称。虽然这两种方法也取得了一定有意义的成果，但是如果我们从思想史的角度看这个问题，应该说，这两种说法大都没有涉及到儒家思想本身的来源。如果我们借用冯友兰先生的分疏，可以说，这些都是在讲“儒”字的起源，并没有尝试在根本上来挖掘儒家作为一个思想体系的起源。换句话说，这些研究不管是语学的还是史学的，虽然取得了一些有意义的成果，但是由于它采用的不是思想史研究的方法，所以它取得的成果是有限的。思想史的研究需要借助语学和史学的研究，可是思想史也需要自己有一种独特的视角和方法，来处理思想文化的问题。如果从思想研究的立场上看，我们就会提出：仅仅相礼的职业就能产生孔子的思想吗？或者仅仅从术士或者巫师就能产生儒家思想吗？这点胡适早年（1917）也指出，《汉书·艺文志》讲王官之学，说诸子百家都起于当时的某种王官，他认为这个讲法没有根据，学术思想的产生、发扬、衰亡并不能由官职来说明<sup>③</sup>。如果说儒家思想是出于一种王官，那成周小吏的贡献还超过了孔丘、老聃、墨翟，胡适觉得这太不可思议了。胡适认为思想的产生，是来自于时代和社会的变化，不是来自古代的某一种官职。应该说，这个提法还是有针对性的。当然，胡适也忽视了另一方面，就是除了时代和社会的变化对思想的产生有重要意义，另外就是思想的传承和文化的传统，就是一个思想，如果仅仅把它看成对于时代的直接回应，忽视了那个思想文化的传承传统，这也是不全面的。

## 二、周书之天

在《尚书》中，《周书》占了主体的部分，《周书》里“天”的概念非常重要，对后来儒家思想的产生、儒家思想品格的形成，应该说都起到重要的决定性作用。古人认为，《周书》表达的多是周公的思想。联系后来的儒家兴起来看，《周书》有这样一些命题比较具有代表性，如《康诰》里面讲“惟命不于常”，就是说天命无常，天命不是永远不可变易的。《康诰》说“天畏棗忱，民情大可见”，《酒诰》说“天非虐，惟民自速辜”“无于水监，当于民监”，这几条都强调民的重要，要了解

① 参见冯友兰：《原儒墨》，《三松堂全集》第11卷，郑州：河南人民出版社，2000年，第287页。

② 徐中舒：《甲骨文中所见的儒》，《四川大学学报》哲学社会科学版1975年第4期。

③ 详参胡适：《中国哲学史大纲》，北京：东方出版社，2012年，附录《诸子不出于王官论》。



天，先要了解民，要通过民来了解天，通过民情来了解天命。不仅如此，在天命无常的前提下，《周书》特别强调“德”的观念。如《多方》说“明德慎罚”，这是讲国家治理的方法和模式，就是少用刑罚，要多用道德的手段，《梓材》里边也讲“勤用明德”。“明德”换一个说法，又叫“敬德”，《召诰》说“惟不敬厥德，乃早坠厥命”，如果不敬德的话，就会失去上天给你的权命。前面讲“唯命不于常”，也有这个意思，这个命不是我们普通人的命，而是一个政权接受了天命才能够出现，但是天命赋予某一个族姓，不是永久的，要看其表现，如果表现不好，上天就把这个原来赋予的命收回去。因此，一个政权要想获得天命护佑，长期存在下去，一定要“明德慎罚”，要“敬德”“保民”。《康诰》里面也讲“用康保民”，安保人民是治国理政的基本理念。这些治国理念、政治思想不是凭空提出来的，而是“监于有夏”“监于有殷”，通过总结分析夏商的历史经验、政治得失、历史成败得出来的结论。

如果仅就治国理政这个基本价值来讲，“敬德”和“保民”在西周的政治文化里边特别突出，这些可以说都是周公比较明确表达的思想。在《周书》里边还有一些（包括《尚书》其他篇里）接近于周公所表达的这类思想，比如“惟人万物之灵”（《泰誓上》），强调以人为本、以人为本；又如“民之所欲，天必从之”（《泰誓上》），认为人民的欲望意志，上天没有不遵行、不履行的。《泰誓中》还说“天视自我民视”“天听自我民听”，在商周的时代，天是最高神、主宰之神，但是作为最高神的天没有自己独立的意志，没有独立的视听，而是“自我民视”“自我民听”，天对这个世界的听觉视觉都来自于人民。这种观念后来在儒家思想里不断被重复。相对来说，商代的天没有这样的观念，它会特别保佑商代帝王一族一姓，但是周代更加强调“皇天无亲，惟德是辅”（《蔡仲之命》），没有什么亲戚，谁有德就辅助谁。从这些思想出发，《周书》提出很多优秀的政治文化理念，像“崇德象贤”“克慎”“克勤”（《微子之命》），“以公灭私”“居宠思危”（《周官》），等等。这些治国理念在后世儒家思想里面也一直延续。

《周书》里边有很多思想，在先秦诸子书中也有印证，如《孟子·万章上》就引用《泰誓》“天视自我民视，天听自我民听”，可见在孟子时代已经流传着这种思想。《左传·襄公十一年》就引用说《书》曰“居安思危”，这源于《尚书·周官》所说“居宠思危”。《左传·襄公三十一年》，穆叔也引用《泰誓》云“民之所欲，天必从之”；到了昭公元年，郑国的子羽也引用了《泰誓》这句话。《左传·僖公五年》引《周书》曰“皇天无亲，惟德是辅”。可见，《尚书》特别是《周书》里面的很多思想，在先秦诸子书里面，都被反复引用过。这种思想，可以说是一种天民合一论，表现了一种新的天命观，它在周代相当流行。

如果进一步追本溯源，《尚书》中夏书、商书等先周古书里其实也有类似的思想。如《尧典》里边讲“克明俊德”，这跟周人的明德思想就接近了。《皋陶谟》里面讲“天聪明，自我民聪明”“天明畏，自我民明威”，这跟《周书》里所说“天视自我民视”是很接近的。又如注重保民、注重民意的思想，《夏书·五子之歌》就提到“民惟邦本”。《汤诰》里面讲“天道福善祸淫”，这也是“皇天无亲，惟德是辅”的思想。《伊训》里面说“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃”，这也是讲天命无常、惟善是从的思想；《太甲中》说“天作孽犹可违，自作孽不可逭”，逭就是逃的意思，自作孽不可逃。《太甲下》说“惟天无亲，克敬惟亲”“民罔常怀，怀于有仁”，《咸有一德》说“天难谌，命靡常”“常厥德，保厥位”，等等，这些思想跟《周书》天民合一的思想都是接近的。当然，夏书、商书里面这些关于天民关系的论述，也可能是西周思想的表现，不一定是夏代和商代的原著，而是经过周人的思想的改造，所以也体现了很多周人的思想，这些文献应该是西周的史官把古旧的文献与当时周代的思想加以糅合形成的。

《尚书》里面西周的这些思想，有大量后来被儒家思想所继承的成分，尤其是在天、天命、民的理解上。当然，以周公为代表的《周书》的这些思想实际也代表了对上古政治思想和政治智慧的一种总结和发展，其中有些观念应该说它的来源是相当古远的。所以，在这个意义上，《周书》周公的这些政治思想也是对上古以来政治思想的一个集大成、一种新发展。以上所说《周书》之天，这个天主要表现为一种宗教观念和政治思想的内容。如果我们从天的宗教的角度来讲，它有三点是特别重

要的，第一就是天命无常，第二就是天命惟德，第三就是天意在民。儒家思想从孔子创立以后，就自觉地传承六经，六经的思想就是儒家思想的主要来源，而在六经中特别是《尚书》的政治思想和宗教思想，是儒家思想的直接来源。以《周书》周公为代表的《尚书》思想，对后来孔子和早期儒家思想的形成有重大影响。

### 三、周礼之教

所谓周礼之教，主要是讲周礼里面反映的德教、德政思想。“教”注重的是教化，在《尚书·舜典》里记载舜命令契去做一件事，舜帝说“百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教，在宽”，就是让契担任这个司徒的职务，去敬敷五教，发布五教，施政的尺度在宽。百姓不亲，五品不逊，这都是讲当时的人伦关系不和谐。那么，敬敷五教的具体内容是什么呢？《孟子·滕文公上》说“圣人有忧之，使契为司徒”，这个圣人讲的就是舜，圣人对人伦关系的不满意，产生了忧虑忧患，就让契去做司徒，教以人伦，具体内容就是“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信”，照这个说法，《舜典》“五品不逊”应该就是五种人伦关系，父子、君臣、夫妇、长幼、朋友。五教就是五种人伦关系的规范准则，就是让父子、夫妇、君臣、长幼、朋友这五种人伦关系要有一些准则来规范它。这是《孟子》对《舜典》历史叙述的一个很好的说明。

其实《左传·文公十八年》对这个问题也有交代，也讲得很清楚，说“舜臣尧……举八元，使布五教于四方”，舜让他的下属布五教于四方，就是前面讲的“敬敷五教”，下面说“父义，母慈，兄友，弟恭，子孝，内平外成”。关于五教，《左传》与《孟子》的叙述有一些差别，《左传》讲的五教完全是家庭道德，而《孟子》里面讲到君臣。《左传》五教，有可能比《孟子》更接近五教的原始意义，主要强调的是家庭、家族的道德伦理。到《孟子》时代，加上政治伦理、社会伦理，才强调君臣有义、朋友有信。如果在舜的时代，他确实曾经命令契去颁布五教，那么其文化意义非常重要，相当于在基督宗教文化里面的摩西十诫，甚至不在摩西十诫之下。后来在《周书·康诰》里，周公举出了那些违反道德的最大的几种现象，他叫做“元恶”，也就是说“不孝不友”“不能字厥子”“弗克恭厥兄”等，也是把“孝、友、慈、恭”作为主要的道德规范，与《左传》讲的五教是一致的。这说明在西周，甚至在西周以前，作为家庭道德的五教，已经成了当时最重要的道德德目，这是周代的德教德政的根源。

当然，讲周礼之教，首先还是要看《周礼·地官》所讲司徒之职，司徒作为官职主要就是负责有德教、教化，其中讲到六德六行，说“一曰六德，知、仁、圣、义、忠、和”；“二曰六行：孝、友、睦、姻、任、恤”；“三曰六艺，礼、乐、射、御、书、数”。六德、六行、六艺，合起来叫“乡三物”。“大司徒”部分就讲“以乡三物教万民”。六德、六行、六艺，其实就是早期儒家教人的主要内容。在《地官》其他的一些职官所负责的职能里，也可以看到类似的德教。如《地官》的“师氏”就讲以“三德教国子”：“一曰至德，以为道本；二曰敏德，以为行本；三曰孝德，以知逆恶”；“教三行，一曰孝行，以亲父母；二曰友行，以尊贤良；三曰顺行，以事师长”。“遵贤良，事师长”属于政治伦理，不是一般的家庭家族伦理了，但是“孝行，亲父母”还是家庭伦理。所以《师氏》以三德教国子，不仅有三德，还有三行，这都是《周礼》之教的内容。《大司徒》里面其实也有“教”，不只有德和行，还强调有十二教，如说“一曰以祀礼教敬，则民不苟”，用祭祀的礼节礼仪，来教化民众，人民做事就比较严谨。所以，礼是教民能够有一种敬的态度，祭祀的对象，并不是唯一重要的，是要用祭祀的礼来教化民众，能够树立敬的观念、敬的伦理、敬的道德，这样人民做事就不苟。这是第一条，然后还说“二曰以阳礼教让，则民不争。三曰以阴礼教亲，则民不怨。四曰以乐礼教和，则民不乖”。礼的核心就是让道，要懂得敬让，这样民就不会发生争端和争执。周代的礼乐文化，礼在广义上是包含乐的，所以除了教民敬、教民要让，还要教民亲和，人民之间、人民和统治者之间要亲和，没有怨气。“以乐礼教和，则民不乖”，这已经是一种性情上的平和，经常用乐礼来教化人民，人民性情就不会乖戾，就会变得顺和。这些都属于在礼的范围内所施行的教化内容。“教

让”“教亲”等都是用礼乐教化来使礼乐本身能够发挥道德伦理的功能。所以，西周所讲的礼包括乐，跟后世所讲的是不一样的，它本身带有强烈的伦理目的，要实现伦理效能。这些跟早期儒家所讲的礼乐教化精神是一致的。《地官》“大司徒”部分接着还说“五曰以仪辨等，则民不越”，礼仪是教给人们要知道有等级，不能够随便超越等级；“六曰以俗教安”，礼俗能使人民安心。礼俗如何安民？“大司徒”部分说“以本俗六安万民”，有六种方法来安民，其中第二个说“族坟墓”，一个家族要有共同的墓地；第三个是“联兄弟”，兄弟要联合，“四曰联师儒”“五曰联朋友”。“联师儒”就出现了“儒”这个概念。《易经》《书经》《诗经》里面都没有出现“儒”字，但是在《周礼》十二教里面出现了“联师儒”。联就是合的意思，合在一起的意思。关于师儒，东汉郑玄说是“乡里教以道义者”<sup>①</sup>。道当然是普遍的道理，义是指那些具体的礼乐技能。唐代贾公彦认为师儒是“致仕贤者，使教乡闾子弟”<sup>②</sup>，就是已经不做官的官员，回到乡里来教化子弟。于此也可见，在西周春秋，有不少官职所执掌的职能都跟教化有关系，而且是通过礼和礼乐来进行教化，这些都是西周周礼之教的反映。周礼之教化系统是以若干职官为载体的，不只是某一个职官，不仅仅是司徒，还有其他相当多的职官，它们共同构成西周的行政教化传统。这个教化传统，由这些职官所执掌，应该说这些也是后来儒家思想来源的一部分

“儒”字在《周礼·天官》讲太宰之职里也出现过，其中说“以九两系邦之民：一曰牧，以地得民；二曰长，以贵得民；三曰师，以贤得民；四曰儒，以道得民”，这里“师”“儒”是分开的，师儒是两种身份。儒跟牧、长、师、宗一样，它并不是一个特殊的职官名称，它类似于一种社会职业身份的类型，钱穆称其为流品。郑玄认为这里“师，诸侯师氏，有德行以教民者；儒，诸侯保氏，有六艺以教民者”<sup>③</sup>。在关于“太宰”的叙述里，牧、长等都是以其的特权身份或者管理身份使人民来接受其统治，但是师和儒，不是用他的特权身份，而是以他的修养、学识和德行，得到民众的信赖，使他们得以展开教化。照汉人以及清人的解释，师、儒在这里就区分开来了，师是特别强调有德行，儒特别强调有术艺。在战国，儒是思想流派之一，我们在社会层面上，并没有看到有跟师不同的“儒”。因此，《周礼》所讲的这种作为职业教化者的师和儒，应该不是战国时期流行的情况，也不是战国的时候一种编造，应该是在春秋时代出现的（如果不是西周的话）一种状况。

除了大司徒、师氏，在整个西周的德教体系里，专门负责教育国子的，还有大司乐、保氏、大司徒，等等。汉人说儒就是保氏，那保氏管什么呢？《周礼·地官·保氏》说保氏的职能是“养国子以道，而教之以六艺，一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数”，强调的还是礼乐射御书数。此外，保氏还“教之六仪”包括祭祀之容、宾客之容、朝廷之容、丧纪之容、军旅之容、车马之容，等等。西周的国子教育，六仪六容，和三德三行、六艺是贯通的，这些跟早期儒家教学的内容，也是相合的。尤其是《保氏》所教的六仪六艺，在孔子的教学活动里面，确实是有广泛的体现。因此，如果说前孔子时代，就已经有了一种儒，这种儒的身份是表示对六艺六仪有专门的知识，用来教育教化当时的国子和民众，同时他也可以应别人的要求，来咨询和相助礼的操作。所以，如果我们说《周礼》里面包含有儒家思想的来源和基础，就是说从《周礼》所记载的整个西周国学乡学的教育传统及乡政的教化传统里面，都可以看到很多明显的例子。

#### 四、周文之德

在《国语》《左传》里出现了几个重要的观念，第一是《国语·周语上》讲“先王耀德不观兵”，又说“非务武也”，先王把德作为最大的光耀，而不是把兵力军力作为他追求的东西。“耀德不务武”反映了当时德政的基本理念。在春秋时代，战争是国家最大的事，所谓“国之大事，在祀与

① 孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》第3册第19卷，北京：中华书局，1987年，第748页。

② 同上，第750页。

③ 同上，第109页。

戎”（《左传·成公十三年》）。可是，在周代的文化里面，虽然大家把战争看成是头等大事，但从价值的理念讲，不追求炫耀武力兵力，而强调耀德，强调德行的光芒。所以《左传·庄公八年》讲“务修德以待时”，不能追求武力，务修德以等待时机，重视德政，一定要以修德为主；又说“务德而安民”（《哀公十年》），务德的目的是安民；还说“以德和民”（《隐公四年》），都是追求道德的领导、道德的教化。一方面安民，使民能够得到安养，同时“以德和民”，使社会大众和谐相处。在对外关系上也是如此，“以德绥诸侯，谁敢不服？君若以力……虽众，无所用之”（《僖公四年》），前面把德与兵相对，这里把德与力相对，这跟后来《孟子》所讲的都是一致的，跟诸侯的关系，也要用德来处理，而不是以兵力、军力。所以贯穿内政外交整个理念，都突出德的观念，这是很明确的。在西周的后期及春秋时代，这种因素越来越多。《左传·文公七年》还说“正德，利用，厚生”三件大事，相比早期“国之大事，在祀与戎”的讲法，这是一个非常大的进步。而且，“正德，利用，厚生”，把正德放在第一位，这也预示着以德治国的理念慢慢在萌芽，到孔子时代正式形成。所以讲周文之德，这个基本的治国的理念这时已经树立起来了。

不仅是治国理念，个人德行方面也是如此。这些个人的德行不仅对于贵族适用，对于人民也适用。在整个周文里面，从西周到春秋，出现了很多有关于个人德行的德目表。如九德说，《逸周书·宝典解》讲九德：孝、悌、慈惠、忠恕、中正、恭逊、宽弘、温直、兼武；《逸周书·文政解》还提出了九行：仁、行、让、信、固、治、义、意、勇。这两种九德代表了西周文化里强调个人德行的一面。另外，《国语·周语下》里的十一德：敬、忠、信、仁、义、智、勇、教、孝、惠、让。在这个时代，有很多德目表，至少有十几种德目表，每一种德目表列举的德行德目都不一样，但是都非常详细。每个德目表里，德目的重要性次序也不一样，这说明这个时代人们对德行非常关注，但是对于德行和德目，还没有一种统一的见解。什么德行是最重要的，这个序列怎么排都是不一致的。但无论如何，从西周到春秋，周文之德已经构成了周文化很重要的一个特点。其实，后来孔子所讲仁的观念，在很多地方都出现了，但是并不是每一个德目表都把仁放第一位，把仁义放在第一位。比如在九德系统里，是孝、悌在前面，《周语》十一德系统里是敬在前面。这些与后来孔子所创立的仁学，还是有区别的。因为在这些德目表里，仁只是众德之一，还没有明显地突出于诸德之上。

《国语·周语下》关于十一德的讨论意味深长，可以进一步探究。其原文说：“晋孙谈之子周适周，事单襄公，立无跛，视无还，听无聳，言无远；言敬必及天，言忠必及意，言信必及身，言仁必及人，言义必及利，言智必及事，言勇必及制，言教必及辩，言孝必及神，言惠必及和，言让必及敌；晋国有忧未尝不戚，有庆未尝不怡。”“谈”指晋襄公之孙惠伯谈，他的儿子叫“周”，后来做了晋悼公。“周”在继位以前，到周去侍奉单襄公。周朝大夫非常赞赏“周”，说他的德行非常完美。是不是晋悼公年轻的时候德行真得很完美呢？这个我们不必去论证，我们所关注的是当时人们要赞美一个人的德行完美，他用什么样的标准和什么样的德目表。上面那些赞美的话，实际上分三个部分，第一部分讲“四个无”，第二部分讲“十一个言”，第三部分讲了“两个未尝不”。“四个无”就是“立无跛，视无还，听无聳，言无远”，中间讲的十一言“言敬必及天，言忠必及意”等，最后是“两个未尝不”，他虽然在周天子身边，可是对晋国的事，非常关心。“四无”对德行的描述，相对来讲是外在的，就是站的时候双腿并直不弯曲，看的时候不会左顾右盼，听的时候从来不拉长耳朵，说话都是讲确信的事情，“不无远”意思是不好高骛远。第二部分“十一言”是对德行的描述，讲到敬，一定要表示对天的敬畏；讲到忠，一定要发自内心；讲到信，必须从自己身上做起；讲到仁，必施爱及于他人；讲到义，必能兼顾于利；讲到智，他重视处理事务，而不流于虚浮；讲到勇，必定有所约束；讲到教，必强调分辨是非；讲到孝，一定相信鬼神（古代讲孝，主要是直接对自己活着的父母，这里强调对死去的祖先，也一定要相信鬼神，孝及祖先）；讲到惠，一定致力于亲和；讲到让，即使对敌人也会先礼后兵。最后讲到对自己的国家，晋国有忧患，未尝不忧愁，晋国有喜庆，未尝不喜悦。如果我们光就德目来讲，这里有十一个德目：敬、忠、信、仁、义、智、勇、教、孝、惠。当然，“立无跛，视无还”等虽然不是通过德目来讲的，但也是一种德行的描述。最后讲的其实是忧国爱国之心。如果把前面“四无”，及后面“有忧未尝不戚，有庆未尝不怡”合成一个爱国的

话，那么在这个论述里边，可以说一共提出了十六个德目。这个德目表在公元前六世纪的前期，应该是有代表性，反映了周文之德的细密性。就个人德行而言，这是最全面的表达。因为“周”身上有这么多美德，单襄公生重病的时候，对他的儿子单顷公就讲“必善晋周，将得晋国”，然后说他“其行也文，能文则得天地”，就是他的德行总体来讲，达到了“文”。单襄公又展开说“敬，文之恭；忠，文之实；信，文之孚；仁，文之爱”，等等，把十一个德行都在“文”这个总德目下作了一个特殊的说明。最后又说“为晋休戚，不背本也。被文相德，非国何取”，认为他这样的德行的人，一定能做国君。在单襄公对“周”的评论里面，他还把第一部分“四无”变成德的语言来表达了，说“立无跛，正也；视无还，端也；听无声，成也；言无远，慎也”，就是说把前四点用“正、端、成、慎”四德表达出来。他把“周”对于晋国“两个未尝不”，合起来叫“为国休戚”。单襄公这个评价也是把前面四个换成了德行的德目，把最后两个合成了一个，一共提出了十六个德目。这十六个德目就是：敬、忠、信、仁、义、智、勇、孝、惠、让、慎、成、端、正，为国休戚。当然这十一德的内部可以分别，比如说“正”“端”“成”“慎”，它对于十一德来讲，可能是带有辅助性。单襄公也说“慎成端正，德之相也”，带有辅助的意思。而其他的十一德，是他的基本德行。不管怎么说，在这个德目表里面，其分类非常完整细密。它既有“慎”“成”“端”“正”个人的德行，又有“敬”“忠”“信”“仁”之类的社会性德行，最后还有一个“为晋休戚”，跟国族的兴旺发达忧患密切联系起来的政治德行。

我们最后要关注的，就是在单襄公的讲话里面，他把这些德行都纳入到“文”的概念，使“文”成为一个总的概念。“文”是德行的总名，每一个德目都是反映了“文”的某一个方面。在周代，从文王开始，对其文化本来就是用“文”来表达的。从周的立场来讲，它是把整个德行的总体用“文”来把握。当然后来到了孔子，可以说把德行的总体换成了“仁”来表达。尽管如此，我们还是可以看到，孔子以后早期儒家的德行论是对西周春秋德行论的一种继承，西周春秋的德行论，为儒家早期的德行论奠定了基础。

## 五、结 语

古代不像近人有明确的问题意识，但是古人的有些讲法，在近人原儒的时候，其实被忽略了。章太炎用文字训诂的方法，把古人的很多论述全甩在一边。这里我们还是要回顾一下古人论儒的一些代表性讲法。

第一，六艺说。《史记·太史公自序》中说：“儒者以六艺为法，六艺经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼，故曰‘博而寡要，劳而少功’。若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也。”太史公对儒的了解，是以六艺作为首要的基点，这是很重要的；其次他把“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别”看作是儒的最重要的社会功用。所以“以六艺为法”，也可以说是以六艺为体，“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别”，是其用，强调儒的社会作用功能，是要建立政治伦理的秩序。这是百家都不能够取代的社会效能。太史公这个讲法，虽然没有讲儒的原起、根源，但是他实际上包含了这样一种思想，因为他是以六艺作为把握儒学的一个基本点。这个讲法意味着儒家的出现兴起，是起于对六经的传承解释。

第二，“述周说”。《淮南子·要略》说：“周公受封于鲁，以此移风易俗。孔子修成康之道，述周公之训，以教七十子，使服其衣冠，修其典籍，故儒者之学生焉。”这是说儒者之学的产生起源，是继承文武周公的王道政治传统。所以整个周文与周道是儒者之学的根源，换言之，它不是像《太史公自序》里那样泛括六经，而重点强调六经中的周道、周文。

第三，“王官说”。《汉书·艺文志》以诸子百家皆出于王官，认为“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君，顺阴阳，明教化者也，游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高”，这里以儒家出于司徒之官。这个说法最早见于刘歆《七略》。胡适不赞成这种讲法，他认为诸子思想主要还是反映时代和社会的变化。当然，胡适的说法也有一定的偏

差，我们还是要看其文化的传承。“王官说”有两个特点，一是注重从教化的角度来分析根源，它不是从《周书》的政治思想，或者宗教观出发的，而是着眼在教化论。从这点来讲，是有其合理之处。另外，教化会涉及到执掌教化的职官的功能，所以他提出司徒之官也有其一定的道理，只是他没有讲出司徒之官的功能与教化的明确关系，这就既忽略文化的传统，也忽略了西周以来的整个政教传统。在这个职官的执掌之下，几百年的政教的传统，没有明确表达出来。即便如此，“王官说”也有其一定的合理性。

近代的学者都是从《说文解字》出发，如章太炎发挥“术士”，胡适发挥“儒者柔也”，都忽视了《说文解字》之前，比它更权威的，像上面我们说的《史记》《汉书》以及《淮南子》的说法。这些说法都在《说文解字》之前，都有其合理性，如注重从六经的角度，注重从述周的角度，注重从教化的角度，这些都应该成为我们今天全面论述儒家思想根源的重要借鉴。

研究夏商周三代的文化发展历程，我们会得到一种相当明晰的印象：在春秋末期，孔子和早期儒家思想中，它们所发展的那些思想文化内容，不是在与西周礼乐文化及其方向对抗断裂中产生的。因为西方讲轴心时代，特别强调是在与前轴心时代相对抗断裂而产生的。但是在中国轴心时代，最大的代表孔子和儒家思想，它与前轴心时代的西周礼乐文化有一脉相承的连接关系。这跟西方思想史的发展是不同的，正如杨向奎先生在其关于宗周文明的研究著作里面指出的，“没有周公就不会有传世的礼乐文明，没有周公就没有儒家的历史渊源；没有儒家，中国传统的文明就可能是另一种精神状态”<sup>①</sup>。最重要的就是，没有周公，就没有礼乐文明，也就没有儒家的历史渊源。他还讲“以德、礼为主的周公之道，世世相传，春秋末期遂有孔子以仁礼为内容的儒家思想”<sup>②</sup>，就是有了周公之道，才有孔子之道。周公之道是讲德礼，孔子儒家思想是讲仁礼。杨先生这些讲法相当精到。孔子对周公是倾心敬仰，后来荀子也把周公作为第一代大儒。这些其实都已经明确指示出儒家思想的根源。可以说，西周的礼乐文化就是儒家所产生的文化土壤，西周思想为孔子和早期儒家提供了重要的世界观、政治哲学、伦理德行基础。同时，西周的礼乐文化又是三代文化漫长演进的产物。

中国早期的上古文化，经历了巫觋文化、祭祀文化，最后发展为礼乐文化，从原始宗教到自然宗教，发展为周代的礼乐，以礼乐为主的伦理宗教，这些是孔子和早期儒家思想文化产生的深厚根基。再往前溯源，从龙山文化以降，经历了中原不同区域文化乃至周边区域文化的融合发展，在政治文化、宗教信仰、道德情感等方面，在这些不同的领域中逐渐发展出一种比较统一的精神，这个精神在西周开始定型。这种统一的精神，就是中华文化的精神气质。这种气质表现为崇德贵民的政治文化、孝悌和亲的伦理文化、文质彬彬的礼乐文化、天民合一的存在信仰。这些既是世界的，也是宇宙的，最后是远神近人的人本取向。西周时代开始，人本主义思潮开始发展，到了孔子“敬鬼神而远之”，形成远神近人的人本取向。因此，儒家思想是中华文明初期以来文化自身发展的产物，体现了三代传衍下来的传统及其养育的精神气质。因此，儒家思想与中国古代文化发展进程的内在联系，远远不是字源学研究把“儒”解释为商周的一种巫士、术士所能揭示。我们必须在一个综合性的思想文化研究中，才能把它展示出来。从这个角度来说，齐鲁文化是中华文化的一个灿烂的重要部分，但是它不是孤立发展的，它是内在于整个中华文明的历史发展中形成发展起来的，所以它的发展一方面紧密联系着中华文明早期发展的总体，另一方面又对中华文明总体的发展做出重大贡献。

(责任编辑 李 巍)

① 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，北京：人民出版社，1992年，第136页。

② 同上，第279页。

# 儒家仁政理想的基本面向

## ——以《孟子·梁惠王上下》为中心的探讨

冯 兵

**【摘要】**《孟子·梁惠王上下》较为集中地呈现了先秦儒家关于仁政的典型看法，可视为儒家仁政思想的基本纲领。孟子以君主明辨义利为仁政之前提，以民本为仁政之核心，以恻隐之心为仁政之人性基础，以与民同乐为仁政之价值导向，以王天下为仁政之终极目标。这五点构成了儒家仁政理想的五个基本面向。而儒家所谓的仁政，大体就是指在宗法君主制中以德性论为基础设计的理想政治模式。

**【关键词】** 儒学；《孟子》；仁政；民本

中图分类号：B222.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0127-06

**作者简介：**冯 兵，重庆奉节人，哲学博士，（厦门 361021）华侨大学国际儒学研究院教授。

**基金项目：**贵州省 2017 年度哲学社会科学规划国学单列课题“《北溪字义》译注集评”（17GZGX19）

我们细读《孟子·梁惠王上下》篇就不难发现，其思想主旨是关于孟子“仁政”理念的全面阐发。孔子虽然在《论语》中对儒家的仁政思想有较为深刻的揭示和讨论，但不如《孟子》的论述全面、深入和系统。孟子所处的时代距孔子一百多年，他私淑孔子，自认为是其思想最优秀的继承者。然而，一方面，相比孔子的时代，孟子所在时代的社会、政治、经济、文化等情势又在发展中更进一步地呈现出了道德上的末法颓势；另一方面，在儒学思想自身的深化发展的基础上，他“退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意”（《史记·孟子荀卿列传》），自然也能对“仲尼之意”有所深化和推进。孟子关于仁政的探讨就是如此，其仁政思想可视为儒家政治思想的基本纲领。《孟子·梁惠王上下》关于仁政的内涵与外延有充分讨论，从不同层面和角度为我们揭示了先秦儒家关于“仁政”这一理想政治模式颇具典型意味的观察与思考。对此，我们大体上可从以下几个方面进行归纳。

### 一、以君主明辨义利为仁政之前提

《孟子·梁惠王上》开篇就以孟子劝谏梁惠王“何必曰利”入手，告诫梁惠王当行仁义，由仁义行而自无不利。当时的社会风尚，正是“天下之人惟利是求，而不复知有仁义”<sup>①</sup>。据《竹书记年》，孟子初见梁惠王时当是在魏惠王（即梁惠王）后元十五年（公元前 320 年）<sup>②</sup>。当时，梁惠王处在“东败于齐，长子死焉；西丧地于秦七百里；南辱于楚”的艰难时局，他深以为耻，在“愿比死者壹洒之”的强烈复仇欲望下，对孟子的到来充满期待，急切地希望孟子能够给他提供迅速崛起称霸于

① [宋]朱熹：《孟子集注》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 6 册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 247 页。

② 杨泽波：《孟子评传》，南京：南京大学出版社，1998 年，第 233 页。

天下的妙策，所以开门见山就问孟子“何以利吾国”。孟子毫不留情地指出以利先行的政治方略必然会“不夺不餍”，从而导致“上下交征利而国危”的局面，随后明确指出了行仁义的好处：“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。”孟子在这一章中的论说层层深入，逻辑严谨周密，力求将梁惠王的治国理念纳入仁政的轨道上来。

朱熹在《孟子集注》中对这一章有一个系统的总结，撇开朱熹理学式的发挥不论，他“循天理，则不求利而自无不利”的说法，以及所引程子的“君子未尝不欲利，但专以利为心则有害。惟仁义则不求利而未尝不利也”<sup>①</sup>之语，将孟子本章的主旨表达得分外清楚。儒家从不曾真正否定利的现实必要性。孔子就从没有否定过合于义的利，在《论语·述而》中，他虽然曾明确指出“不义而富且贵，于我如浮云”，但同时也说“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好”。“富而可求”，可求与否的判断标准就是“义”。因此，他们所强调的只是“见得思义”，在利面前“义以为上”，不得“专以利为心”，但事实上“惟仁义则不求利而未尝不利也”。朱熹在另外的场合中也提到这点：“利是那义里面生出来底。凡事处制得宜，利便随之，所以云‘利者义之和’。盖是义便兼得利。”<sup>②</sup>可见，重义而不反利甚至由仁义而得真利、大利的主张，才是儒家伦理思想的传统。孟子在此就以由仁义而得大利、真利的主张，去游说梁惠王行仁政。而孟子所主张的仁政，其实质既是一种儒家理想化的施政理念，也是一种高标准的政治伦理。因此，国君要推行仁政，首先就必须明确义利之辨，以仁义为最高政治纲领，而民富国强、一统天下的政治理想的实现自然也就是水到渠成之事了。

## 二、以民本为仁政之核心

“中国（或儒家）的民本思想，胎息于《尚书》，孕育于孔子，而孟子建立之，遂成为一代宗师。”<sup>③</sup>这一说法是对《孟子》民本思想的渊源与地位的客观描述。孟子的民本思想的确深受《尚书》和孔子的影响，这在《梁惠王上下》明显可见。杨泽波以为，孟子“民本论的关键是强调民心”，本质上是一种“民心论”<sup>④</sup>，此言甚是。《梁惠王上下》有大量关于民心民意的讨论，如“王无罪岁，斯天下之民至焉”“如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之”；齐宣王问孟子可否伐燕，孟子便以燕国之民心为准则予以回应，等等。而在《孟子》全书中，这一类的提法更可谓不胜枚举。由此，杨泽波认为，孟子的民本论是一种“理想化的君本论”，不是传统的“民为政治主体论”<sup>⑤</sup>。但是，若从孟子问齐宣王“四境之内不治，则如之何”（《梁惠王下》），而齐宣王不得不顾左右而言他的例子，以及孟子明确指出“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”（《梁惠王下》），强调残贼仁义之君可诛，又“君有大过则谏；反覆之而不听，则易位”（《万章下》）等来看，孟子强调无道之君可去、可诛、可易位，这对于君主的权力的限制可说是无以复加的，若真正以君为本，当很难至于此。

至于孟子常把君、民关系比喻为父母与子女的关系，如“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。兽相食，且人恶之；为民父母，行政，不免于率兽而食人，恶在其为民父母也”（《梁惠王上》）等，和孟子所引《尚书》逸文（《伪古文尚书》采入《泰誓》上篇）的内容“天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之”结合起来看，就可明白“为民父母”的意思。

① [宋]朱熹：《孟子集注》，《朱子全书》第6册，第247页。

② [宋]朱熹：《朱子语类》卷68，《朱子全书》第16册，第2282页。

③ 金耀基：《中国民本思想史》，北京：法律出版社，2008年，第3页。

④ 杨泽波：《孟子评传》，第193页。

⑤ 同上，第193页。



《尚书》逸文指出，君（往往也与师一体）是上帝派来辅佐他关爱民众百姓的，其一个“宠”字便将民之父母的职责点明了。再结合前述所引文本来，可见，这里的“为民父母”仅仅是一种比喻而已，因为爱由亲始，以父母子女的关系作喻，更能凸显君、民之间的亲爱一体。孔子讲“仁者，爱人”，这样一种父母与子女之间的爱恰是仁的核心。所以，“为民父母”的提法是对儒家仁政理念最完整的诠释。

同时，“为民父母”特别强调的是君主为民众服务的职责。如孟子要求“王无罪岁”，就是强调君主对百姓的福祉要有自觉的担当，不能随便诿过于天灾等外在因素。虽然理论上讲君民的义务关系是双向的，但孟子在此反复强调的只是君主“为民父母”，而没有强调臣民“为君之子”，可见他更重视的是君主的职责与义务，着重强调的只是君主应像父母疼爱子女一样去关怀、照顾民众，而非强调民众对君主的绝对服从和效忠。倘若君民关系真是父母与子女的关系，孟子也就不可能会主张“易位”甚至是“诛之”了，因为哪有子女可以更换父母甚至弑杀父母的呢？孟子前引《尚书》逸文说天“作之君，作之师”是为了“助上帝宠之（民）”，也就说明君主“为人民服务”这是上天（或神）的安排。《孟子·万章上》引用《尚书·泰誓中》“天视自我民视，天听自我民听”一句，则又指出天意源于民意，天（神）要听从民意。另如《左传·桓公六年》中道：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。”《左传·僖公十九年》也说：“民，神之主也。”杨泽波说，这些论述“主要是强调治理国家不能听信于神，而应听信于民”<sup>①</sup>。笔者则认为这里强调的只是要求君主治国应以“民为邦本”，先民而后神，既体现了民本思想的人文精神背景，也反应了民意的呈现方式，即君主治国应遵从民意，而民意是由天（神）转达于君主的。

在孟子看来，民意对于君主的重要性甚至还在于其能够决定君主能否得到治理天下与国家的权力。“换言之，民众的认可和接受，构成了判断、衡量君主统治合法性的尺度。”<sup>②</sup>这在《孟子·万章上》中孟子本人也有明确阐述。当弟子万章问“尧以天下与舜，有诸”时，孟子予以否定，因为“天子不能以天下与人”而只能“荐人于天”，最后被举荐者通过一段时间的“主祭”和“主事”的考察后，当“天受之”和“民受之”，即上天和民众都接受和认可之后，才可以继任天子。所以，传统观点认为孟子的民本论的核心是民为政治主体论，笔者认为大体没错的，只不过民作为政治主体的力量必须要借助或通过天（神）转为施加给君主，中间不仅隔了一层，而且仍然强调君主的作用，这是一种不彻底的“民为政治主体论”，只能构成对现实中的“君本”的些许反动或约束，所以历史上它从不曾真正构成对君本论的实质性威胁而得以保存至今。

### 三、以恻隐之心为仁政的人性基础

孟子为了鼓励齐宣王行仁政，针对他不忍衅钟之牛的“觳觫”而易之以羊的行为中所体现出的恻隐之心，顺势大作了一番文章。孟子首先指出齐宣王此举“是乃仁术也”，夸赞其为身具仁德的表现；随后就举例证明“王之不王，不为也，非不能也”（《梁惠王上》），这一句最为关键。孟子强调“人皆可为尧舜”，就如王阳明讲“满街都是圣人”一样，以人性之普遍的“善”作为仁政可行的基础。在此，而《梁惠王上下》中孟子虽然并没有将齐宣王的“不忍人之心”上升到普遍人性的高度，只是将其说成是齐宣王个人所具备的成为圣王的人性基础，但也在劝谏齐宣王行仁政方面具备了理论上足够的说服力。因为“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”（《公孙丑上》）。只要有不忍人之心，自然就可行不忍人之政，不忍人之政即仁政。而这份不忍人之心即恻隐之心，这一份恻隐之心为“仁之端”，是人之仁性

<sup>①</sup> 杨泽波：《孟子评传》，第189页。

<sup>②</sup> 杨国荣：《孟子的哲学思想》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第162页。

的外在表现，也是人之为人的根本属性的核心要素之一，乃人所生而就有的良知良能。

这里，孟子只是就齐宣王作为一个“人”所具备的恻隐情感出发，来论证其行仁政的德性的可能。李春颖指出：“恻隐作为道德情感应在人作为‘类’上来理解。作为类的特点，道德情感才具有实存性和普遍性。”<sup>①</sup>当然，除了恻隐之心，孟子所主张的羞恶之心等也同样应该在人“类”的角度来理解。因此，孟子曰：

若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。（《告子上》）

孟子以恻隐、羞恶、恭敬、是非为四端之心，即人人所具有的普遍的道德情感，其终极根源在于人天然固有的仁义礼智之善性。这一人类所普遍具备的善性在政治方面最为直观的作用和影响，就是对君主的自主“推恩”意识的促成。孟子说：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。《诗》云，“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？（《梁惠王上》）

推恩即“举斯心加诸彼”，就齐宣王来说，就是以不忍牛死之恻隐心而推及于百姓，从而“保民而王”，成就王道政治。金耀基说：“孟子的仁政论，根源于其哲学上的性善论，谓仁政是孟子悬以为政治之最高境界，则性善论为是由而致之的唯一凭借。”<sup>②</sup>孟子所主张的性善论超越了个体生命的有限性而具有普遍性价值，为君主推行仁政提供了道德动机和内在的行为动力，是其仁政思想的人性论基础。应当说，由仁性而仁政，这是一种典型的由内圣而外王，甚至非内圣（有位有势却德性平平）也可能外王的理论进路。

#### 四、以与民同乐为仁政之价值导向

中国早期的民本思想自《尚书·五子之歌》提出“民惟邦本，本固邦宁”以来，就一直在先秦政治思想中有着较为重要的地位。《管子》进一步明确提出“以民为本”的观念。而真正将民本思想发扬广大的，则是孟子。孟子对早期民本思想的最大发展，就是提出“与民同乐”这一政治哲学或政治伦理学概念，并以之为其仁政思想的核心价值导向。

在《孟子·梁惠王上》中，有大量的关于与民同乐思想的讨论。如：

孟子见梁惠王。王立于沼上，顾鸿雁麋鹿，曰：“贤者亦乐此乎？”孟子对曰：“贤者而后乐此，不贤者虽有此，不乐也……古之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：‘时日害丧，予及女偕亡。’民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？”

在此，孟子明确告诉梁惠王，必得先行仁政，令民众也能感受到生活之乐，君主才有可能真正得享这一份园囿之乐。随后，孟子将这一观点做了反复论证发挥。在面对齐宣王时，他也说：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”这里，孟子的“与民同乐”之“乐”，对于民众而言，不仅有在物质上得到满足后的快乐欣慰，也有在精神上得到满足而产生的欢心愉悦。

在物质上或者社会保障上，如当齐宣王问文王之囿七十里而民能乐，自己的园囿只有四十里而何以民众却以之为苦时，孟子就指出了两者的关键区别所在：文王“与民同之”，齐宣王则是“为阱于

<sup>①</sup> 李春颖：《孟子恻隐之心中的情感与德性》，《中国哲学史》2018年第3期。

<sup>②</sup> 金耀基：《中国民本思想史》，第62页。

国中”，老百姓不仅无法与君主同享，甚至还会因误闯而丧命。这就是有否与民同享物质之乐。但是，对于齐宣王来说，一方面他往往也能够为孟子的仁政主张所打动，一方面又不愿意真正推行仁政，所以推辞说“寡人有疾，寡人好货”“寡人有疾，寡人好色”。孟子则针锋相对地说：“王如好货，与百姓同之，于王何有？”“王如好色，与百姓同之，于王何有？”（《梁惠王下》）好货强调的是物质生活层面的享乐，好色对于宣王而言自然是精神欲望层面的享乐。对于庶民来说，除此之外更重要的是成家立业的基本社会保障。就精神层面的享乐而言，孟子也为齐宣王从正反两个方面做了讨论。孟子以王“举乐”为例，明确指出，民众对于君王“鼓乐于此”的态度是“举疾首蹙頞”还是“举欣欣然有喜色”，就在于王是否“与百姓同乐”，而这一“与百姓同乐”的关键又在于君主能否推恩于民，满足民众关于父子兄弟、妻室儿女欢聚一堂，其乐融融的天伦之乐。

于此，孟子着重强调君主主要推恩于民，将己之乐推扩于民，与民同享这一份喜悦。当然，孟子也明确认识到，在物质资源的占有上，君主是不大可能真正与民同享的，所以他对梁惠王举文王将苑囿开放于民的例子，更多的只是宣扬这样一种理念，希望君主能真切地推己及人，想民众之所想，急民众之所急。

从孟子所讲的几个与民同乐的事例看，其中既涉及到民众的物质生活层面的满足，也强调了民众的精神生活的满足问题。这与《孟子·离娄上》论孝养父母时反对简单的“口体”之“养”，而要求重视精神层面的“养”（“养志”）是一致的。孟子这一思想与孔子“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎”（《论语·为政》）的说法也如出一辙。出于“家国同构”的儒学特质，孟子将这一家庭伦理观念运用到政治伦理建设上来，赋予儒家政治思想更强烈的人文主义精神，由此引领儒家的仁政思想上升到一个更高层次。因此，孟子“与民同乐”的政治伦理观念要求君主关注民众的物质与精神的双重满足，尤其是精神心理层面的满足，可说是给儒家的仁政理念提供了一种明确的、高层次和高境界的价值导向。笔者认为，这正是孟子仁政思想中最了不起的地方，其在整个儒家政治思想史上无疑都是具有前瞻性的。

## 五、以王天下为仁政之终极目标

在《梁惠王上下》中，孟子所见的梁惠王考虑的是“何以利吾国”，如何帮他洗雪前耻、称霸诸侯，齐宣王关心的是如何达到齐桓公、晋文公的霸业，邹穆公恼火的是百姓不肯为国赴难，滕文公焦虑的是如何在大国之间求生存，惟有梁襄王问及天下“天下恶乎定”，可惜其“望之不似人君，就之而不见所畏焉”，孟子对其评价很低。事实上，孟子对梁惠王、齐宣王等诸侯的劝谏无不是以“王天下”为终极目标来要求和规训的。如他劝梁惠王令民“养生丧死无憾，王道之始也”“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也”“地方百里而可以王”。他对齐宣王强调“保民而王，莫之能御也”，认为“故王之不王，不为也，非不能也”“故王之不王，非挟太山以超北海之类也；王之不王，是折枝之类也”。他又以同样的话“老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也”来反复劝谏齐宣王，并告诉他“乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也”。在是否毁明堂的问题上，孟子也提醒齐宣王“夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，则勿毁之矣”。对滕文公的担忧，孟子同样以“王天下”来诱劝之，说“苟为善，后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也”，强调即使滕文公本人因国小力弱无法王于天下，也应为后世子孙打下基础。而且在这一篇中，孟子所举的正面例证都是文王（少量例证为其父亲太王或儿子武王）这一儒家世代遵奉的圣王典范。如此等等，都体现出孟子由仁政而“王”，将天下之王道乐土、理想治世的建构的希望寄托在诸侯国君身上的良苦用心。

孟子认为社会发展的规律是“五百年必有王者兴，其间必有名世者”，但是，“由周而来，七百有余岁矣。以其数则过矣；以其时考之，则可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，

舍我其谁也？”（《公孙丑下》）孟子说“舍我其谁”，他所能做的也只是孜孜矻矻游走于列国之间，希冀能辅佐一个明君起来“王天下”，但终因迂阔而难见事功，晚年也只得如孔子一样，回归故土将自己的平生所学所思写下来。《孟子》一书的核心宗旨不外乎就是三个字——“王天下”，即令天下苍生广被仁泽。这是其仁政理想的终极目的，也是整个儒家政治思想的终极目的。

在儒学史上，孟子第一次系统地论证了人性之善是人的天赋本能，由此强化和升华了先秦儒家思想的伦理属性。学界通常认为，伦理与政治是儒家思想的两个基本面向。在笔者看来，历来儒家对伦理的强调，无论是对普通民众心性的涵养教化，还是要求“正君心”“格君心之非”，强调君主德性的养成，其终极目的都是为了在全社会形成一个好的社会秩序与生存环境，也就是追求一种“善政”“善治”。从这个层面来说，儒家的伦理仍是为政治服务的。但儒家尤其是先秦儒家，他们对伦理的高度重视与奋力建构，又绝不是为某一家一姓或某一个团体效力的，对待君主从来都是合则留，不合则去。因此，愚忠愚孝绝非真正的儒家伦理精神。儒家的伦理与政治理念并非专为统治者巩固政权而来，也不是简单地为普通百姓声张某些具体权益，而是为了人类共同的命运着想，是为了全人类更为有效的生存与发展而提出的他们自认为最好的理论设计，这便是他们的“王天下”之政治理想与政治目标的实质。

那么，究竟何为仁政？我们从《孟子·梁惠王上下》可见，儒家所谓的仁政，具体而言，就是指在宗法君主制中以德性论为基础而设计的理想政治模式，其以君主明辨义利为前提，以民本为立论核心，以恻隐之心为人性基础，以与民同乐为价值导向，以王天下为终极目标。

（责任编辑 李 巍）

# 论“术不可不慎”

## ——孟子的职业之道发微

曾海军

**【摘要】**“贱丈夫”并非孟子对商人的定性，乃是贱人心之贪婪。士君子之尚志不似梓匠轮舆之事，其所为可谓功在千秋。孟子论孔子为委吏或乘田，表明家贫亲老之时不择官而仕。最后通过矢人与函人之论显示慎择其业之意，又由“君子远庖厨”论出慎养其心之义，全面揭示孟子“术不可不慎”的职业之道。

**【关键词】**孟子；道德；职业

中图分类号：B222.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0133-08

**作者简介：**曾海军，湖南平江人，哲学博士，（成都 610064）四川大学公共管理学院哲学系副教授。

**基金项目：**国家社会科学基金项目“汉初七十年子的学研究”（17BZX047）

笔者第一次读到孟子称商人为“贱丈夫”时，感到特别震撼，无法释然，不知道该如何用来应对今天的商业社会；后来读到孟子关于“君子远庖厨”说法，也是一面觉得意思挺好，一面又疑惑这让庖厨这样的人如何自处呢？尤其是关于矢人与函人的论说，一下子让笔者想起了现代人经常谈论的职业道德学说，仿佛道德更少地关乎人而更多地关乎职业。离开人而单独讲职业道德，未免有些荒诞；但若是就着人而言，职业道德并非全然不可讲。孟子论道德多处涉及今天所说的职业，前言商人、庖人、矢人、函人皆是，还有委吏、乘田、梓匠、轮舆、工师、玉人，等等。合在一起看，未必不可以说孟子自有一整套职业之道的学说，简言之，即所谓“术不可不慎”。孟子所提供的职业之道，虽不等同于今人所谓的职业道德，但若用来对看各种职业道德的说法，想必会大有裨益。

### 一、从“贱丈夫”论起

孟子称商人为“贱丈夫”，原文如下：

古之为市也，以其所有易其所无者，有司者治之耳。有贱丈夫焉，必求龙断而登之，以左右望而罔市利。人皆以为贱，故从而征之。征商，自此贱丈夫始矣。（《孟子·公孙丑下》）

商人在什么意义上是“贱丈夫”，这大概是个令人困惑的问题。若先论市集，聚货交易以通有无，这肯定是毫无问题的。《周易·系辞下》曰：“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。”焦循疏云：“交易，即以所有易所无。彼此各有所有，各有所无，一交易，而无者皆有，故各得其所。”<sup>①</sup>如何做到货畅其流而物尽其用，也算是个古老的问题。《汉书·食货志上》云：“洪范八政，一曰食，二曰货。食谓农殖嘉谷可食之物，货谓布帛可衣，及金刀龟贝，所以

<sup>①</sup> [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第301页。

分财布利通有无者也。二者，生民之本，兴自神农之世。”可见，以交易而通有无，乃上古先圣所许，不需要有任何忌讳。固如是，但使有司治之而已，亦即有司“但治其争讼，不征税也”<sup>①</sup>。

既然如此，孟子在何种意义上将商人称为“贱丈夫”呢？赵岐解云：“贱丈夫，贪人可贱者也。”又云：“人皆贱其贪，故就征取其利，后世缘此，遂征商人。”<sup>②</sup>赵岐的一个中心意思是“贪”，因为贪故招人贱。不甘心仅赚取一些由市场决定的差价，而是“以左右望而罔市利”，想垄断市场而网罗利润。朱子以为称其为“贱”，是“谓人恶其专利”<sup>③</sup>。商人固然是追逐利润的，但不能因为更容易变得贪婪就情有可原。经过现代学科知识的刻画，商人的目的就是追逐利润，俨然一副贪婪的本性。真的就是这样吗？商人的形象究竟是货畅其流的中坚力量，还是追逐利润的贪婪者，取决于文明的塑造方式。在人性本善的文明系统中，没有任何理由让商人走到性善的对立面。商人在本性上自然没有瑕疵，“贱丈夫”并非孟子对商人的定性，就像孟子称“贱场师”一样：“今有场师，舍其梧櫜，养其楸棘，则为贱场师焉。”（《孟子·告子上》）梧、櫜为高大雄伟之美材，楸、棘大概类似于荆棘、灌木之类，孟子以此喻“养其小者为小人，养其大者为大人”（《孟子·告子上》）。场师可贵可贱，舍其大而养其小，是自贱而已，“贱丈夫”亦然。

商人作为人，其本性依然在人而不在商，不需要也没可能重新为商人确定一个本性。哪怕所有的商人都热衷于追逐利润，也不妨碍有人从商以货畅其流为目的。人原本就不应该被任何一种职业所填满，在人与职业之间，人始终拥有扭转乾坤的余地，实是因为人的本性并不被职业所重新界定。人的本性固然并非如此，商业也不只是注定如此，商人的本来面目更由人的本性所决定。孟子称商人为“贱丈夫”，不是否定商业，也不是为商人定性，而是将从事商业活动的人所表现出的贪婪斥责为“贱”。不过，不否定商业不是无视商业是赚取利润的活动，经常有人用传统社会中“士、农、工、商”的排序来表明商人的地位卑微，这当然不是无的放矢。古代社会的各行各业确有三六九等之分，此非虚言，却并不意味着人的尊严由此而决定。古人瞧不起商人，不算空穴来风，与职业的高下之等有关。商人的活动总是趋向于赚取利润，人心虽不由此而决定却极易受此影响，故而地位卑微。人心若能摆脱这种影响而持守性善，则其人尊严不失而愈显可贵。职业有高下，人心显贵贱。“贱”是贱人心之贪婪，“贵”是贵人心之无私。现代社会致力于彻底抹平职业之间的区分，但抹平了职业的高下之别，必然丧失人心的标尺；所谓的职业道德，不过就是一些与行业相关的规范条文而已。

士农工商的排序虽说很容易看出职业上的高下之别，却容易掩盖另一个更重要的问题，即士人并不属于农工商的分工体系。孟子为了说明治国要任贤这个道理，就用治玉这一职业来打比方，其云：“今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。至于治国家，则曰‘姑舍女所学而从我’，则何以异于教玉人雕琢玉哉？”（《孟子·梁惠王下》）孟子以玉人雕琢之喻是想表明，爱玉者尚知寻求专业人士雕琢，爱国者竟然不知寻求贤良人士治理，这就很荒谬了。用朱子的话讲，“治国家则殉私欲而不任贤，是爱国家不如爱玉也”<sup>④</sup>。不过，类似于人君或士大夫，这些治国的劳心者并不在儒家传统的社会分工体系中，其治理能力恐怕不能直接视为专业技能。孟子明确区分“有大人之事，有小人之事”（《孟子·滕文公上》），如赵岐所言，“孟子言人道自有大人之事，谓人君行教化也。小人之事，谓农工商也”<sup>⑤</sup>。人君或士大夫这样的劳心者，与农工商这样的社会分工体系本不在同一个系列。是故玉人雕琢之喻，并非将贤人治理与玉人雕琢简单并列。赵岐以为：“教人治玉，不得其道，则玉不得美好。教人治国，不以其道，则何由能治者乎。”<sup>⑥</sup>治玉有治玉之道，治国有治国之道，治玉之道属于

① [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，第301页。

② 同上，第301页。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第248页。

④ 同上，第222页。

⑤ [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，第372页。

⑥ 同上，第148页。

术业有专攻，治国之道恐怕不止如此。对于孟子所言，“幼而学之，壮而欲行之”（《孟子·梁惠王下》），赵岐解云“谓人少学先王之正法，壮大而仕，欲施行其道”<sup>①</sup>，治国之道实乃先王之道，而非普通的专门之学可比。孟子眼中的职业体系既有职业之间的高下之分，亦有职业之上不得以社会分工等同视之的劳心者。但劳心者既然不进入社会分工体系，就会面临新的问题。

## 二、梓匠轮舆：士何事

对于不从事生产的劳心者到底能否坦然食于人，孟子与其弟子之间有一场精彩的对话：

彭更问曰：“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯，不以泰乎？”孟子曰：“非其道，则一簞食不可受于人；如其道，则舜受尧之天下，不以为泰，子以为泰乎？”曰：“否。士无事而食，不可也。”曰：“子不通功易事，以美补不足，则农有余粟，女有余布；子如通之，则梓匠轮舆皆得食于子。于此有人焉，入则孝，出则悌，守先王之道，以待后之学者，而不得食于子。子何尊梓匠轮舆而轻为仁义者哉？”曰：“梓匠轮舆，其志将以求食也；君子之为道也，其志亦将以求食与？”曰：“子何以其志为哉？其有功于子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？”曰：“食志。”曰：“有人于此，毁瓦画墁，其志将以求食也，则子食之乎？”曰：“否。”曰：“然则子非食志也，食功也。”（《孟子·滕文公下》）

彭更觉得，“士无事而食”，是不是有点白吃白喝的味道，不是太好。孟子当然不是为游手好闲而吃白食的人辩护，“非其道，则一簞食不可受于人”，对于那些好吃懒做的人，多吃一碗都该觉得羞耻。关键是，梓匠轮舆之徒并不生产粮食却能食于人，为何守先王之道以待后学的士人，反倒不能食于人吗？梓匠轮舆凭着灵巧的双手辛勤劳动，固然值得让人尊重，但入孝出悌的仁义之士在什么意义上还不如梓匠轮舆呢？彭更找到一个理由说，梓匠轮舆就是为了生计而劳动，难道士君子也是为了生计才入孝出悌的吗？这个理由很犀利，彭更的逻辑是，梓匠轮舆依靠劳动而换取粮食，就算士君子守先王之道值得尊重，难道也是为了换取粮食吗？既然“君子谋道不谋食”（《论语·卫灵公》），得不到粮食是不是就没问题？孟子的驳斥是，到底是有志于食就能换到粮食，还是有功于人才能换到粮食？如果是前者，活没干好乃至干坏了也能换到粮食吗？如果是后者，士君子有守先待后之功，可以食于人而不必以为侈。

不过，孟子指出彭更误将“食功”当“食志”，可彭更质疑的是“士无事而食”，正是觉得士连事都没有，又有何功可言呢？像尧舜有功于天下，他就不觉得有什么问题。即便彭更承认孟子所辨是“食功”而非“食志”，士恐怕也是无功可食。彭更的疑虑并非个人的奇思妙想，在《孟子·尽心上》篇，王子垫就问过孟子“士何事”，孟子答曰“尚志”。朱子于此注云：“上则公卿大夫，下则农工商贾，皆有所事，而士居其间，独无所事，故王子问之也。”<sup>②</sup>可见，“士无事”的疑问称得上是有根据的。孟子的另一位弟子公孙丑提出过类似的疑问：“《诗》曰‘不素餐兮’，君子之不耕而食，何也？”（《孟子·尽心上》）这简直就是质疑君子与吃白食之间没什么两样。如此反复发问，表明这是那个时代比较普遍的困惑。虽然孟子明确回答了“尚志”便是士之事，恐怕这并非解决问题的答案，反而成为增添困惑的因素。作为孟子的弟子，对于孔子所言“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”（《论语·里仁》），想必是耳熟能详的，不会不明白士之尚志以及志于道，但仅能言“志”或“道”，不正是“无事”的意思吗？像梓匠轮舆之徒，他们的事才是明摆着的，甚至干多少活就吃多少饭也都能看得清楚明白。士以尚志或志道为事，不知者全当成是虚言，产生“士无事而食”的疑虑也并不奇怪。

<sup>①</sup> [清] 焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，第147页。

<sup>②</sup> [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第359页。

士之“尚志”何以能成其为事呢？孟子在回答王子垫进一步追问“何谓尚志”时说“仁义而已矣”，并阐明了一句“杀一无罪，非仁也；非其有而取之，非义也”（《孟子·尽心上》）。先从“非其有而取之”来论，对士君子食于人的疑虑是基于什么呢？就是基于义与不义，担心“士无事而食”或“不耕而食”，担心士君子“非其有而取之”。如果没有义与不义的区分意识，就不会关心是否耕而食，能“传食于诸侯”，不是挺光彩的吗？这是弱肉强食的逻辑，顺着这种逻辑，谋人钱财乃至害人性命也没有什么不可以的。但是，“杀一无罪，非仁也”，因为仁而不忍杀，才会止于所取义与不义。正是基于仁义的道德意识，梓匠轮舆之功才能获得肯定和保障，玉人雕琢之道才会比作是治国任贤的正途，商人交易之性才不会被描述成追逐利润。可以说，力图对职业做出的任何道德叙说，都源于士所尚仁义之志。时代可以变迁，王朝可以更替，仁义之说却能历久弥新，岂非士人所志之功哉！就此而言，士君子所为可谓功在千秋，食于人实乃“天下之通义”。

对于士君子所为，孟子高尚其志，以别于梓匠轮舆之徒，一如孔子之别于稼圃：

樊迟请学稼，子曰：“吾不如老农。”请学为圃。曰：“吾不如老圃。”樊迟出。子曰：“小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”（《论语·子路》）

樊迟请学稼、学为圃，未必不是出于心存“士无事而食”的疑虑。故朱子注“小人”曰“孟子所谓小人之事者也”，注“礼、义、信”曰“大人之事也”，并引龟山谓樊迟“志则陋矣”<sup>①</sup>，这完全与孟子尚志之意对得上。历朝历代的职业变迁和起伏极大，尤其是今天的社会颠覆了许多传统职业，又冒出许多新兴职业，但对士人所事之仁义礼智信的呼唤贯穿于其中，正以孔孟高尚其志而不落于任何职业之中方可达成。孔孟之道何以能超拔挺立数千年而不息，亦由此可见一斑。但孔孟之意不在于鄙视稼圃或梓匠轮舆之业，孔子明确表示“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”（《论语·述而》），无论考证“执鞭”之为何事，均不出朱子所注“贱者之事”<sup>②</sup>，亦有似于孟子所言小人之事。对士君子而言，论其志则有意高尚之，论其事则无意鄙视之，如古人所云“夫子之于乘田委吏亦所不鄙”<sup>③</sup>是也。孔孟时代天下纷乱，士人的地位急剧下降，随时都有可能沦落到各种卑微的职业中。君子“素其位而行，不愿乎其外”（《礼记·中庸》），连抱怨都没有一句，又何来鄙视之意？至于委吏或乘田，自有其出处，下文申论之。

### 三、委吏或乘田：位卑为贫

古今职业变化之巨，真是不可以道里计，但有一种基本的诉求大概是共同的，那就是养家糊口。孟子虽高尚士人之志，却一点也不否认位卑可居之意。儒家有所谓“学而优则仕”（《论语·子张》）的传统，在这个传统中，既有“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之”（《论语·卫灵公》）的说法，又有“君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣”（《论语·微子》）的意思。这都是从“君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》）的角度而言，所谓“仕本为行道济民也”<sup>④</sup>。但还有一种情形是：

仕非为贫也，而有时乎为贫；娶妻非为养也，而有时乎为养。为贫者，辞尊居卑，辞富居贫。辞尊居卑，辞富居贫，恶乎宜乎？抱关击柝。孔子尝为委吏矣，曰“会计当而已矣”。尝为乘田矣，曰“牛羊茁壮，长而已矣”。位卑而言高，罪也；立乎人之本朝，而道不行，耻也。（《孟子·万章下》）

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第142—143页。

② 同上，第96页。

③ 程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第454页。

④ [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，第707—708页。



孟子所言在《列女传》中有重现，所谓“家贫亲老，不择官而仕。亲操井臼，不择妻而娶”（《周南之妻》），表达得更简练。君子固然可以“食无求饱”（《论语·学而》），或“饭疏食饮水”（《论语·述而》），但岂能忍心让亲人跟着忍饥挨饿，尤其是让年迈的双亲处于饥寒交迫之中？是故在主张“穷则独善其身，达则兼善天下”（《孟子·尽心上》）的同时，明确表达“家贫亲老，不择官而仕”的意思。所谓“辞尊居卑，辞富居贫”，则是承“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也”（《论语·泰伯》）的精神主旨而来。孟子举孔子为委吏、乘田的例子，是“言以孔子大圣，而尝为贱官不以为辱者，所谓为贫而仕，官卑禄薄，而职易称也”<sup>①</sup>。这种事在曾子身上也发生过：

曾子仕于莒，得粟三秉，方是之时，曾子重其禄而轻其身；亲没之后，齐迎以相，楚迎以令尹，晋迎以上卿，方是之时，曾子重其身而轻其禄。怀其宝而迷其国者，不可与语仁；窘其身而约其亲者，不可与语孝；任重道远者，不择地而息；家贫亲老者，不择官而仕。（《韩诗外传》卷一）不能因为“窘其身而约其亲”，出于照顾亲人的需要，难免有“重其禄而轻其身”的时候。从事一些比较卑微的职业，虽不能行道济民，却能让亲人的日子过得好一些，是所谓养家糊口也。

职业有养家糊口之功，此则古今一也。今人求职在相当程度上依旧是出于养家糊口，虽说总会有人强调自我价值实现之类的。很多人以为工作只是为了养家糊口，未免太没出息了，只有追求自我价值的实现才是有理想的表现。这种看法是有问题的，养家糊口不需要羞于启齿，这不是在解决仅属于个人的生活问题，照顾好亲人的生活实属天经地义，也完全是正大光明的。只不过“国有道则能者取卿相”，得以立朝行道，养家糊口自然不在话下；“国无道则圣人居乘田”，圣人尚有位卑为贫之时<sup>②</sup>。问题不在于是否为了养家糊口，赡养双亲而养儿育女也可以公而无私，倒是所谓自我价值的实现很可能沦为私情私欲的借口。

为养家糊口做了一点正名工作，并非鼓励人将职业向养家糊口看齐。位卑为贫固然出于养家糊口，背后的精神资源却是丰富的，而不是眼里只有养家糊口。正如古人所言“重其禄而轻其身”，这是对于“重其身而轻其禄”而言的。有不为“齐迎以相，楚迎以令尹，晋迎以上卿”所动的时候，曾子“仕于莒，得粟三秉”才值得特别标举。更何况在“重其禄”之时，亦是“辞尊居卑，辞富居贫”，其与“不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》）的精神主旨是一样的。儒家固然看重对亲人的牵挂与关怀，不忍心亲人跟着过苦日子，却并未因此给所谓的亲缘腐败留下任何空间。哪怕是以亲人的名义，富与贵“不以其道得之，不处也”（《论语·里仁》）。那些以亲人为借口而身陷贪腐之中的人就是不明儒家的道理，那些喜欢批判儒家搞亲缘腐败的人也不妨睁大眼睛，好好看看儒家的思想主张。

孟子说，孔子为委吏，就关心会计之当；为乘田，就关心牛羊之长。看起来只是举了一个为贫而仕的例子，实则不然，所谓“君子无入而不自得焉……上不怨天，下不尤人”（《礼记·中庸》），值得论说的还多。朱子说，位卑为贫者“亦不可以苟禄”<sup>③</sup>。这是职业之道一个非常重要的方面。类似于抱关击柝，或是委吏、乘田这种不起眼的岗位，对于一个特别厉害的人而言，如何才能做到不苟且、不抱怨，依旧认真对待，这个其实是非常难的。一个胸怀抱负的人从事一个卑微的职业，却能够手头做什么心里就装着什么，心里坦坦荡荡，这已经是一种“无入而不自得”的道德境界。这也是由委吏或乘田这样的职业可以论说出来的，在养家糊口的背后有着非常深厚的道德资源。

今人论起职业道德，有一个非常迫切的问题是，如何才能在不断变换的职业中表现得尽量坦然一些，而不是时常处于一种十分迫切、焦虑的状态。在古人的职业体系中是有尊卑之别的，一方面农工

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第321页。

② [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，第710页。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第321页。

商是小人之事，另一方面士人沦落其中亦不苟且、不怨天尤人。可是现代社会却很奇怪，表面上都信誓旦旦地捍卫所有职业无分贵贱，只是分工的不同，事实上却紧张而乖戾地在各种不同的职业中轮转，根本没有那种无分贵贱的坦然。仔细想来，古人对职业虽有尊卑之判分，但人格的尊严自有德性的支撑。对于职业而言，位卑就位卑，也不是君子将其看卑的。而对于君子人格之挺立，不以位之尊卑而起伏，人性的光辉不会淹没在卑下的职业中。不似那种通过拉平所有职业的尊卑之别，只是为了掩饰自身人格的脆弱，仿佛没有了职业之等，也就确保了无差别的人格尊严。几乎所有人都十分忌讳把自己从事的职业说低了，将职业的卑下等同于人格的侮辱，只是由于将自身的人格与职业捆绑在一起，失去了德性的支撑。职业的尊卑之别已经被彻底瓦解掉了，人的德性也隐没不彰，再来论职业道德就显得有些无关痛痒，而孟子所论职业之道则能深入根本。

#### 四、矢人与函人：术不可不慎

古人在职业上的贵贱之等恐怕没法对应到现代社会中来论，但不同的职业与人心向背之间的差别，放在现代社会中还是可以再论的。孟子论到矢人与函人，一个是制作弓箭的，一个是制作铠甲的，两者的社会地位肯定差不多，孟子却从另外一个角度作了区分：

矢人岂不仁于函人哉？矢人唯恐不伤人，函人唯恐伤人。巫匠亦然，故术不可不慎也。孔子曰：“里仁为美。择不处仁，焉得智？”夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁、不智、无礼、无义，人役也。人役而耻为役，由弓人而耻为弓，矢人而耻为矢也。如耻之，莫如为仁。仁者如射，射者正己而后发。发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。（《孟子·公孙丑上》）

制作弓箭的人唯恐不够锋利而伤不到人，制作铠甲的人唯恐不够坚固而伤到人，这是由产品本身的属性决定的。同样的差别在巫匠之间也一样，“巫者为人祈祷，利人之生。匠者作为棺槨，利人之死”<sup>①</sup>，不是职业中的人想要有这种差别，更不是人本身就有这种差别，如孟子所言，并非矢人的人品就要比函人差。然而，这种差别并非不重要，“术不可不慎”说的就是要小心这种差别，谨慎择业。

制作弓箭志在伤人，或者制作棺材意在死人，这有什么问题吗？矢人希望弓箭越锋利而伤人越多，难道还是矢人想伤人吗？匠人希望死人越多而棺材的生意越好，难道匠人还得为死人负责吗？当然不是，这并非涉及罪责问题，甚至也与道德责任无关，否则这些职业就都带有“原罪”了。类似于杀人放火或者小偷小摸，大概不能算作是职业，至少不是正当的职业。而贩毒或贩卖枪支，自有法律规定其是否具有合法性。至于匠人或矢人，既合法又正当，不存在所谓的“原罪”问题。既然如此，孟子为何还要作这种区分呢？在实际生活中，这种区分并不难察觉。有一个传言说，古时药铺门口都会挂一幅对联，“但愿世间人无病，何惜架上药生尘”。如今的药店则是积分促销、多买多送。药店是做病人的生意，店家是盼望病人越多而生意越好，还是宁可生意不好而希望病人越少呢？同样是开药店，这种心意的差别十分鲜明。不是难以区分，而是能否将这种心意上的区分当回事。心里总是念着世人平平安安，还是巴不得别人多出点事，这已是善恶之分，在传统的道德社会里特别看重，而现代的法治社会却淡化很多。宁可药生尘也不愿人生病，这种心意是多么可贵，有世人如此，这个人世间便是温暖的。只是这一心意有些考验人，与职业本身的发展相背。儒家并不主张对人的刻意考验，成就一种自我牺牲式的善良。若越是希望世人平安，也就越符合职业的方向，显然更为顺当，更符合儒家的本愿。因此，在矢人与函人之间，根据孟子“术不可不慎”的主张，要尽可能地选择函人，这样心意全在唯恐伤人上却又能成就职业本身。

<sup>①</sup> [宋]朱熹：《四书章句集注》，第238页。

孟子特别重视在职业过程中对善意的呵护，人固然是有仁义之心，但恰恰需要不断地滋养。一种好的职业，如函人之唯恐伤人，就是不断地用这种好的心意去维护仁义之心。若是不好的职业，如矢人之唯恐不伤人，这种心意容易助长心中戾气。人有仁义之心，善养则得之。相对于某种“原罪”说的负重，儒家更强调的是呵护仁义之心，将仁义礼智固有之人性光辉彰显出来。面对函人与矢人这样的职业，尽可能地选择函人，便于时时以好的心意助长仁义之心。不需要故意接受矢人这样的职业来挑战人心，更不是要将矢人“原罪”化，然后刻意承受黑暗面的考验。然而，儒家不主张刻意考验人，不意味着儒家不需要面对考验，更不是儒家经受不住考验。“术不可不慎”，亦只是“慎”而已，难道还能被职业所决定吗？很多时候，选择职业的余地是有限的，此又古今一也，古则尤甚。只能接受矢人的职业，也完全可以带着宁可铠甲生尘的心意。“慎”的含义除了谨慎择业之外，还有“慎养其心”之意。

## 五、君子远庖厨：慎养其心

在函人与矢人之间，如有可能，应选择函人，此其“慎”也。孟子曰：“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”（《孟子·梁惠王上》）远庖厨的关键含义在于远离宰杀，君子对于宰杀多有不忍。朱子云：“其所以必远庖厨者，亦以预养是心，而广为仁之术也。”<sup>①</sup>如同尽可能地不选择矢人，也要尽可能地远离庖厨，即是为了预养此心。不忍之心萌发，就要尽量远离庖厨，赵歧所谓“不欲见其生食其肉也”<sup>②</sup>。于庖厨之“远”，即是一个谨慎的意思。既见其生，又闻其声，再要食其肉，则是置不忍之心而不顾，可说是不慎。为了预养此不忍之心，避免见其生而食其肉，远离庖厨不失为一个好办法。“仁术”是孟子的原话，是说宣王见有人牵着一头牛去祭祀，就让人把那头牛放了，而换一头羊去祭祀，孟子将宣王这一“以羊易牛”的举动称为仁术。朱子解“术”为“法之巧”<sup>③</sup>，非常精到。宣王既不忍杀那头牛，却又不能废祭祀，于是想出一个以羊易之的巧法。同样地，既不忍食其肉，却又不能废肉食，于是才道出了一个远庖厨的巧法。所谓巧法，是能巧则巧，不能巧便不能弄巧成拙。是巧法便不是常法，并非工夫的必由之路。不是远庖厨就做了多少工夫，更不是远不了庖厨就废了工夫，归根结底只是一个慎养其心的意思。才起一个不忍之心，就要谨慎待之，既尽其力，亦不避其巧，将不忍之心呵护下来。

对庖厨只是说到一个“远”，君子也并非以远庖厨为能事，而且庖厨亦有不得不近之时。“君无故不杀牛，大夫无故不杀羊，士无故不杀犬、豕。君子远庖厨，凡有血气之类，弗身践也。”（《礼记·玉藻》）“践”，郑玄以为“翦”之误，犹杀也。“故”是指祭祀之类的原因。如孙希旦所云，作为君子，“凡有血气之类，皆不忍亲杀之……其不得已而杀者，亦未尝不有以养其仁爱之心也”<sup>④</sup>。君子亦有“不得已而杀者”，是有不得不近庖厨之时。庖人虽多有宰杀，时时抱有“不得已而杀”的心意，虽君子亦可居之。“汤举伊尹于庖厨之中”（《墨子·尚贤上》），是伊尹可为贤相。如上文所言，矢人的职业也未必不可以接受，只要充分意识到这一职业容易陷入唯恐不伤人的心意之中予以防范。与此相类，意识到庖人有需要特别加以防范的地方，比如容易在血淋淋的屠宰中变得麻木，或者容易陷入以杀戮为能事，于是时时抱有“不得已而杀”的心意，则庖厨可居也。与慎择其业而预养其心相比，此亦为“慎”之义，是从预养其心到慎养其心的推进。前文有谓“家贫亲老，不择官而仕”，既然有“不择官”之时，肯定也会有不择业之时，而且大概多有不择业之时。无法慎择其业，就得

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第208页。

② [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，第83页。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第208页。

④ [清]孙希旦撰、沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，北京：中华书局，1989年，第783—784页。

慎养其心。《尔雅》云：“慎，诚也。”若说慎择其业之慎只是谨慎之意，则慎养其心之慎大概还有真诚之义。所谓“慎，德之守也”（《国语·周语下》），慎养其心，谨守其德，亦是术之慎也。

孟子既云仁义礼智为人所固有，又云“求则得之，舍则失之”（《孟子·告子上》），乃人所完全自主之事。与此相比，职业则终究不是人可以完全自主的，以其不可完全自主，故“术不可不慎”终究“慎”在谨守其德。以仁义礼智之固有，慎养其心才有其根据，不会被难以自主的职业所决定。明白了慎养之义，“君子远庖厨”就不会置庖厨之人于难堪的境地。根据前文所论，相对于“君子远庖厨”，庖人只是失去了这一个巧法而已，慎养其心的工夫一点也不会被耽误。身居庖厨，根据固有的仁义礼智之性而时时慎养其心，防范以杀戮为能事。但慎养其心体现在职业上，肯定是有边界的。职业对人产生的影响力量往往很强大，乃至常常是压倒性的，因为职业可能占据人生的大部分时间，而且往往伴其终生。因其影响之巨，故力陈慎养其心之义，一点也不看轻慎择其业的分量。

总之，孟子的职业之道只是将仁义之心表达在不同的职业上，仁义就是根本之道。或者说，人的修身工夫是根本，立足于修身养性的有德之人，在什么职业中就会体现出什么职业道德。离了人的修身之本来谈职业道德，这是什么意思呢？难道是一个人本来与道德无关，进入到职业之中，才涉及到职业道德的问题吗？甚至本来是一个没有道德的人，却可以通过职业变成一个有道德的人吗？有如齐宣王以牛易羊，只是在那一件事上，偶然使了一个巧劲，若不知修身工夫，必定是枉然。只谈职业道德而不论个人德性，一个更严重的问题是政教缺失，教化不存，职业除了行规，道德终将不复存在。由孟子的职业之道观今天的职业道德种种，可思者多矣。

（责任编辑 李 巍）

# 孟子对先秦名实观发展的贡献

刘玉宇

**【摘要】**学界一直视孔孟的“正名”理论与先秦时期的名实之辩为两种不相关的哲学体系。本文将孟子的语言观置于从孔子到荀子的整个先秦语言理论发展的脉络之中，探讨孟子对先秦名实观发展的贡献。有理由认为，尽管孟子没有对名实关系作出直接论述，但他在论辩中所使用的语言与后来的名实之争有明确联系。从孔子的正名说到战国中后期名实观的发展进程中，孟子是个不可或缺的重要环节。公孙龙与后期墨家关于名实问题的论争，恰恰建立在对孟子所遗留的语言难题的回应之上。

**【关键词】**孟子；名实观；论辩术

中图分类号：B222.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0141-07

**作者简介：**刘玉宇，广东梅州人，哲学博士，（广州 510275）中山大学外国语学院副教授。

**基金项目：**国家社科基金一般项目“近代以来美国学界对中国传统思想的诠释进程研究”（13BWW011）

## 一、问题的提出

战国中后期的名实之辩是否发端于孔子的“正名”学说，先秦哲学中伦理政治意义上的“正名”与语言逻辑意义上的“名实之辩”之间又有没有继承的关系，学界对这一问题始终未有定论。现代学者如牟宗三将“正名实”分为“春秋教”和“纯名理”两种，认为前者发展为仁义之道，而后者则是“智性之独立发展”，二者绝不能混为一谈<sup>①</sup>。郭湛波也认为，“中国的‘辩学’不起于孔老，而起于邓析。因为孔子的‘正名’，老子的‘无名’，都不是‘辩学’”<sup>②</sup>。然而，先秦探讨名实关系的名作《公孙龙子》却遥追孔子之意，以“正名实而化天下”为己任。名、墨各家的同时代人及秦以后的儒家学者却视名实之辩为孔孟“正名”思想的歧途，并大加挾伐。如《隋书·经籍志三》对孔子的“正名”思想与名实之辩之间的关系作如下判断：“名者，所以正百物，叙尊卑，列贵贱，各控名而责实，无相僭滥者也……拘者为之，则苛察缴绕，滞于析辞而失大体。”这段话表明，名实之辩的源源自孔子的“正名”，但却走了歧路而因小失大。

学界往往将正名之说追溯到孔子，而对孟子与正名的关系少有讨论。虽然陈汉生（Chad Hansen）在讨论正名时提到孟子关于“诛一夫”非“弑君”的观点<sup>③</sup>，但除此外没有其他论述，且他视孟子为“反语言”的代表，似乎孟子对先秦语言理论的发展没有任何贡献<sup>④</sup>。尽管孟子没有对名实关系的

① 牟宗三：《名家与荀子》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2010年，第65页。

② 郭湛波：《先秦辩学史》，胡适、稽文甫校，北京：中华印书局，1932年，第2页。

③ Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, p. 75.

④ C. f. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press, 1992.

直接论述，但对后来名、墨的名实之争，他其实是个隐而不显的先驱哲学家。正是在孟子所运用的类比中，我们看到后来启发名实之争的语义含混性问题。可以说，从孔子的正名说到名、墨之间的名实之争，孟子是个不可或缺的重要环节。他不仅继承了孔子，回应了墨子，而且启发了战国中后期著名的名实之辩。在语言的问题上，孟子与陈汉生所说的名家、墨家等“语言理论家”并不是对立的关系，而是一个承前启后的关键人物。不清楚孟子对先秦语言理论的贡献，就不可能解释名实之辩与孔孟“正名”思想之间的内在联系。

此前学者对“正名”的考察，或着眼于先秦思想家对这一问题的直接讨论，或继承秦汉学者对此的论述，而没有关注这些思想家在运用语言进行论述和辩论时所发生的语言使用问题。从各家对“正名”的论述看，很难弄清楚政治伦理意义上的“正名”问题如何发展为公孙龙和后期墨家的纯粹语言逻辑问题。然而，诸子对语言和逻辑问题的关注并不始于邓析、宋钊，也不限于各家对“正名”问题的探讨。实际上，我们发现，从孟子为自己的“好辩”进行辩护开始，在诸子辩论的过程中，语言问题就开始得到重视。为了在辩论中更好地阐明自己的观点，对语言进行澄清是必要的。这在《孟子》中便已有明确体现。孟子虽然没有直接讨论“正名”，但他对“诛一夫”的论述通常被认为是他对“正名”的回应。孟子对语言问题的重视在很多地方有明显的体现。有学者讨论过孟子与“正名”有关的言论，却往往没有留意语言的使用问题对孟子的“好辩”起了怎样的作用，而他（以及同时的其他思想家）对语言的使用又如何进一步引发了后来的名实之争。

陈汉生等人对孟子的误读，一方面主要来源于西方哲学对理性和关联思维的割裂；另一方面，由于西方哲学对推理规则的重视，近代以来中外学界受此影响，往往将名家和后期墨家对推理规则的自发运用与西方哲学中自觉的逻辑作类比，这多少是一个误读。先秦语言学家的着眼点不在于对逻辑的掌握和运用。即便是名家和后期墨家，他们所关注的也不是推理的规律，而是对语言和现实关系的探讨。

## 二、孔子与孟子的“正名”观及其遗留的逻辑问题

虽然“正名”说最早由孔子提出，但《论语》中有关的语录并不多。孔子在答子路问政时，将“正名”作为为政的第一要务。

子路曰：“卫君待子为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”（《论语·子路》）

对于孔子所谓“正名”，最常被引用来解释的是孔子答齐景公问政的语录：

齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”（《论语·颜渊》）

这句语录中的四组叠词常常为人引用，却很少有人重视这些叠词中重复的单字在含义上的差别及其所隐含的语言学意义。所谓“君君”，即“君要符合为君的标准”。前一个“君”意指任何处于君之位的个人，而后一个“君”意指理想的君王，或引申为“为君之道”。很明显，前者是描述义，后者是规范义。安乐哲（Roger T. Ames）曾在其著作《孔子哲学思微》中论述，孔子的语言观是规范性的而不是描述性的<sup>①</sup>。虽然安乐哲意识到孔子对语言的规范性功能的重视，但囿于西方语言哲学对描述/规范功能的区分，否定孔子所用的语言具有描述性功能。先秦哲学家不对规范性、描述性作区分，并不意味着古汉语没有描述性功能。安乐哲的论断，其实混淆了现象层面和对之的理论描述。或者更精确地说，先秦哲学家并不将西方语言理论中称为描述性和规范性的功能加以区别对待。

实际上，孔子的“君君臣臣”之说暗含了语言的规范性功能与描述性功能的冲突。像“君不君”这种由于词义的含混多义而形成的词组，修辞学上称为矛盾修辞法（oxymoron）。然而，这种在诗歌

① [美] 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，蒋弋为、李志林译，南京：江苏人民出版社，1996年，第199页。

中可以增强张力的修辞手法，在哲学的语言中却是不可容忍的矛盾。正是孔子的正名说所隐含的这一矛盾引发了随后长期的名实之争。假如“君不君”，是否还能将“不君”之人称作“君”？如果不称为“君”，应该称为什么？如果称为“君”，如何体现语言的正名功能？孔子没有就此问题加以讨论。但面对类似的挑战，孟子给出他的解答。

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“臣弑其君，可乎？”曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）

孟子的“正名”以寓褒贬的做法，在其他相关典籍中也能够找到。《墨子》中有一段对话，与这段引文极其相似。有人反驳墨子“非攻”的思想，问：

昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王，是何故也？子墨子言曰：“子未察吾言之类，未明其故者也。彼非所谓‘攻’，谓‘诛’也。”（《墨子·非攻下》）

此外，在《韩诗外传·卷五》中记载的关于孔子的一件事，也与此类似：

孔子侍坐于季孙，季孙之宰通曰：“君使人假马，其与之乎？”孔子曰：“吾闻君取于臣谓之取，不曰假。”季孙悟，告宰通曰：“今以往，君有取，谓之取，无曰假。”孔子曰：“正假马之言，而君臣之义定矣。”《论语》曰：“必也正名乎！”

这段记载或许不是实有其事，但与上述例子一样，都体现了“春秋以道名分”（《庄子·天下》）的正名思想。同样的一件事，仅因为赋予不同的名称，就改变了事件的性质及人与人之间的关系。

同样，为了维护语言的“正名”功能，孟子的策略是给不配为君的人另外命名，以维护名（“君”）与实（为君之道）之间的一一对应关系。只有符合道德规范的君才能被称为君，否则应称为“残贼之人”“一夫”，从而否定其“君”的身份。换言之，孟子希望用语言的规范性功能来决定语言的描述性功能。当“君不君”的时候，就不能用“君”这个名词来称呼。这样，孔子所遗留的矛盾就消失了。但这也意味着要对语言的常识用法进行改造，以使语言符合道德的要求。也就是说，孟子将语言本质上设想为一种跟礼制一样，可以通过有意识的规定其意义来达到维护社会和伦理秩序的目的。然而，这种理想主义的名词用法在实际运用中却可能产生矛盾和混乱。

其实《论语》中出现的“君不君，臣不臣，父不父，子不子”，以及孟子的“诛一夫”非“弑君”或“暴君非君”，在语言形式上与“白马非马”是相似的。当然，无论孔孟还是荀子，都没有意识到这一点。缘何在“明贵贱”层面上可以接受的表达方式，在“别同异”的层面上却遭到荀子猛烈的抨击？以此推断，公孙龙或许想要将“别同异”视为“明贵贱”的基础，试图通过解决“别同异”的问题，进而解决“明贵贱”的问题，而没有意识到其实二者是有区别的。

### 三、孟子与“名实之辩”的联系

孟子与名实之辩的关系，并不仅限于上述的例子，也不仅限于后世所总结的“春秋以道名分”。孟子与战国中后期的名实之争有着更为密切的联系。“不得已”而“好辩”的孟子，发展出自己的一套独特辩论方式。刘殿爵（D. C. Lau）称之为“类比推理”<sup>①</sup>。韦利（Arthur Waley）等人则认为孟子的论辩充满逻辑谬误，近乎强词夺理<sup>②</sup>。陈汉生在其著作《中国思想的道家理论》中，也视孟子为“反语言”的代表，对其论辩方式极尽嘲讽。但是，尽管孟子拥有反语言的立场，他的论辩对古汉语论辩方式的发展起着重要作用。了解先秦“正名”学说的关键之处，不在于孔子和孟子对“正名”

① D. C. Lau, "Appendix 5: On Mencius' Use of the Method of Analogy in Argument", *Mencius*, D. C. Lau trans., Hongkong: The Chinese University Press, 1984.

② Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, London: George Allen & Unwin Ltd, p. 194.

如何解说，而在于其与“名实之争”和后世所理解的“正名”学说之间有何联系。作为中国历史上第一个建立自己学说的思想家，孔子并没有与人论辩的需要，因而《论语》仅仅记载了孔子对弟子的言传身教。即便偶有反驳，也是言简意赅。孔子之后，作为第一个系统反对孔子思想并提出自己学说的思想家，墨子明确地建构了论辩的模式。孟子自陈他所处的境况是“圣王不作，诸侯恣行，处士横议，杨朱、墨翟之言盈于天下。天下之言不归杨则归墨”（《孟子·滕文公下》），因而发出“予岂好辩哉，予不得已也”的感叹。孟子所处的时代，正是战国中后期“百家争鸣”开始的阶段，“处士横议”的风气促进了论辩艺术的发展。孟子要“辩”，自也不能例外。那么，孟子对先秦的论辩之术以及后来的“名实之辩”有什么贡献呢？

《孟子》中最有名的论辩章节莫过于他与告子的人性论之争。刘殿爵曾详细分析告孟之争中的类比推理，虽然孟子的类比是否能称为严格的“推理”尚有疑义，但作为一种修辞手段用于阐明论点，其效果显而易见，并不是韦利、陈汉生等所认为的胡言乱语。孟子的主要贡献不在于他对推理形式的发展，而在于他对古汉语表达的精确性所提出的挑战。以下两段引文，不仅突显了古汉语的表达特点，而且与后来的“名实之辩”有实质性的联系。

告子曰：“生之谓性。”

孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然。”

“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？”曰：“然。”

“然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”

告子曰：“食色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。”

孟子曰：“何以谓仁内义外也？”

曰：“彼长而我长之，非有长于我也；犹彼白而我白之，从其白于外也，故谓之外也。”

曰：“异于白马之白也，无以异于白人之白也；不识长马之长也，无以异于长人之长与？且谓长者义乎？长之者义乎？”

曰：“吾弟则爱之，秦人之弟则不爱也，是以我为悦者也，故谓之内。长楚人之长，亦长吾之长，是以长为悦者也，故谓之外也。”

曰：“耆秦人之炙，无以异于耆吾炙。夫物则亦有然者也，然则耆炙亦有外与？”（《孟子·告子上》）

陈汉生在讨论孟子时，对他的论辩方式完全不能理解：“（孟子的）论辩风格充满令人尴尬的散漫类比、不当推论以及显然是有意的混淆和扭曲。”“中国哲学更多依赖于直觉而不是理性的成见几乎完全是来自于孟子。”<sup>①</sup>且不说陈汉生的论断有何根据，他将“理性”等同于逻辑推理的做法是无法让人认同的。孟子的论辩中的确少见严谨的逻辑推理，但这并不等于非理性或反理性。实际上，《孟子》中仅有少数章节是诉诸直觉和神秘主义的，大部分论辩都充满了理性的智慧。陈汉生对孟子的评论，受到西方理性主义哲学和后世经学解释学的影响，忽视了孟子的论辩而唯独关注其神秘主义的、形而上的思辨。以上两段引文，反映了孟子对语词含义的敏锐意识。孟子的论辩或许体现的是其修辞手法而非逻辑推理，但他对语词含义的分析与直觉和神秘主义无关。孟子的贡献在于语义学而非逻辑推理。

陈汉生坚持必须在孟子的论辩中找到“有效推理”，才能证明孟子是合格的哲学家。上述第一段引文便被陈汉生引作例子，以证明孟子所用的是“散漫类比、不当推论以及显然是有意的混淆和扭曲”。然而，对于不知有效推理为何物并且不以此为目的的先秦思想家而言，陈汉生的要求是不合理的。他对逻辑推理的执着，表明西方的理性主义哲学传统于他的影响是根深蒂固的。在古希腊，论辩

<sup>①</sup> C. f. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, p. 154.



的方式有多种，逻辑仅仅是其中之一。只不过随着希腊哲学的发展，修辞与逻辑被明确区分开来，逻辑最终压倒了修辞。在此，引用陈汉生对这段话的批评：

初看起来，告子开篇构造了一个对孟子的天性论明显而确凿的反驳。所有天生的品性都是同等自然的。为什么单单将天性中的一个方面视为统领性的品质？这或许就是告子的观点：人性是道德中立的。正如韦利所指出的那样，孟子的回应显得不得要领、离题万里。<sup>①</sup>

如果将这段评论抽离《孟子》原文的语境及其产生的思想背景，放在任何一个当代语言的语境中，陈汉生的判断就是正确的。然而，指责孟子牵强附会实际上是将孟子不可能掌握的哲学和语言学知识强加于他。认为孟子强词夺理的读者往往没有意识到，当孟子说“生之谓性也，犹白之谓白与”时，告子是认可的。因此，这一类比实际上表达了告孟二人的共识，而不是孟子胡搅蛮缠。只有以此为前提，才能正确解读这段对话。孟子的论辩或许不是有效论证，但隐含了孟子对属性词的探讨。葛瑞汉（A. C. Graham）等认为“生之谓性”或许来源于“生”与“性”二字通假，只有这样才能解释为何告孟二人均不认为“生之谓性也，犹白之谓白与”的说法有任何问题<sup>②</sup>。故而，陈汉生的质疑并没有足够的依据。在此基础上，孟子随后的类推就体现了他一贯的逻辑素养。我们将孟子的论证还原为类推推理的形式：

“白之谓白”与“生之谓性”有相同的结构。

如果从“白之谓白”可以推出“白羽之白、白雪之白、白玉之白，都是同样的白”，那么就可以从“生（性）之谓性”推出“犬之性、牛之性、人之性，都是同样的性”。

然而这是违背我们的常识的，因此不能说“生之谓性”。

因此，纠结于“生之谓性”到底是什么意思是没有意义的。这段话在语言哲学上的最大贡献，不在于孟子证明了“生之谓性”是错的，而在于他隐隐发现了不同类型的名词有不同的特征。受过西方哲学训练的解释者会很直接地认为，“白”与“性”不能类比，因为“白”指涉的是外在属性，而“性”指涉的是本质属性。然而，关于属性和本质的概念恰恰是孟子所没有的。从论证的角度看，孟子的论辩自然没能证明“生之谓性”是错误的。他所证明的仅仅是这一类比是不合理的。至于为何从“白之谓白”和“生之谓性”有相同的结构不能推导出各种生物的“性”是同样的，要直到后期墨家才给出了系统的语言学解释。

第二段对话所隐含的则是事实与价值的矛盾。与“君君臣臣父父子子”相似，“长长”一语也包含了事实与价值两个层面。然而，以此指责孟子没有对之加以区分是不合理的，因为告子同样没有意识到他所说的“外”其实指的是事实层面的年龄而不是价值层面的敬长。如果双方针对的都是价值层面的问题，无疑孟子是正确的。“彼长而我长之，非有长于我也”，此句第一个“长”是年龄问题，第二个“长”是礼义问题。告子将礼义（价值）问题混同于年龄（事实）问题，试图用事实来解释价值。孟子则正确地指出了“长马”和“长人”之间的不同。马之“长”仅仅是年龄问题，与礼义无关，而人之“长”却同时涉及到年龄和礼义两方面的问题。“长”的用法与“白”的用法不同，不能加以类推。换言之，告子试图将礼义问题归结为事实问题，孟子则恰相反。虽然因为没有相关的概念，二人都没有意识到这一点，但告孟之争表明，由于论辩的需要，他们面临着如何用更精确的语言来表述自己思想的问题，从而暴露了隐含在语言使用之中的哲学难题。

当然，孟子并不关注他的论辩会导致什么样的语言和逻辑后果，他所关注的是伦理问题而不是语言和逻辑问题。如果将《孟子》中关于正名和名实问题的段落与后期墨家和公孙龙的著述比较，就会发现，后期墨家和公孙龙关于名实问题的讨论，其实是解决孟子所遗留问题的一种尝试。无论是从内容还是论辩形式看，后期墨家和公孙龙都与孟子有许多共同之处。虽然他们辩论的最终目的仍然是

① C. f. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, p. 191.

② A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, La Salle: Open Court, 1989, p. 118.

解决伦理问题，但在辩论的过程中，伦理问题逐渐还原为语言和逻辑问题。这一认识要在公孙龙的著作（尤其是《白马论》和《坚白论》）以及代表后期墨家的《墨经》中才得到进一步的发展。公孙龙立足于以名辨实，认为由于“白”和“马”分别对应不同的实，其组合“白马”所对应之实就不可能与“马”同。后期墨家则本着取实予名的立场，认为这是因为名“有便谓焉”：

诸圣人所先，为人效名实，名不必实，实不必名。苟是石也白，败是石也，尽与白同。是石也唯大，不与大同。是有便谓焉也。（《墨子·大取》）

#### 四、公孙龙和后期墨家对孟子遗留问题的应对策略

对于孔孟的正名说，儒、道、墨、法、名各家提出了各自的回应。然而真正从语言和逻辑的角度对其中隐含的矛盾提出解决策略的，只有公孙龙和后期墨家。上文关于孟子的两个例子，其实隐含了两种可能的名实观，也是后期墨家和公孙龙对孟子遗留问题的不同应对策略。公孙龙遵循孟子的“正名”思路，试图寻找一种能够用“名”来规范“实”的途径，即荀子所批评的“以名辨实”。而后后期墨家则采取了相反的策略，认为在名实不符的情况下应该“以实正名”。

孟子以“残贼之人”“一夫”称不配为君者，因此认为“诛一夫”不算“弑君”，不违儒家的根本。但他也曾以“暴君”称专制无道的君主（“是故暴君污吏必慢其经界”“暴君代作”）。那么，“暴君”能否称为“君”呢？按照孟子的正名观，“暴君”也是不配称为“君”的。困难在于“暴君”一词已经隐含了“君”的描述性用法。要证明“暴君非君”，就不像直接斥之为“一夫”那么简洁明了。因为常识上人们会认为“暴君”和“仁君”一样，都是“君”，二者是隶属的关系。那么，如何通过对语言的澄清来论证孟子的“诛一夫”思想呢？要为“杀暴君非杀（弑）君”进行辩护，可以有两种途径：一是“以名辨实”，认为句子的组合规则可以用作对事实的逻辑推理。这样，如果要证明“杀暴君非杀（弑）君”，就要证明“暴君非君”。二是“以实正名”，否认句子的组合规则可以用作对事实的逻辑推理。这样，只要证明句子的语义不是通过句子各部分的组合规则来给定的，即从“暴君，君也”无法推导出“杀暴君，杀（弑）君也”，就可以了。

公孙龙的应对策略是要为孟子“以名辨实”的正名理论辩护。要做到这点，就必须为孟子的正名观寻找语言哲学的基础。我们将《白马论》置于这个背景中，假定公孙龙论证“白马非马”的目的是为了给孟子的正名观提供理论依据。《白马论》提出“白马非马”，因为“白马”是“白”与“马”的结合，不是单独的“马”。如果这一论断得以成立，那么就能同理证明“暴君非君”，杀暴君自然就不是“弑君”了。公孙龙从“白马者，马与白也”进而论证“白者非马也”，故“白（与）马非马”。同理也可以论证“暴君者，暴与君也”“暴者非君也”，故“暴君非君”。这一路径试图表明句子的组合规则与事实的逻辑推理是一一对应的，可以通过对“名”的澄清来判定事实。然而，由于“白马非马”表面上与人们对语言的常识运用相悖谬，并不为当时的论辩者所接受。至于《白马论》到底说了什么，在为一名一实的辩护上走了多远，已超出了本文范围，在此不多论述<sup>①</sup>。

后期墨家则试图采取第二种策略来为“杀暴君非杀（弑）君”进行辩护。他们的主旨在于表明，语言的运用并不一定符合事实的规律，因此不能通过句子的组合规则来进行事实的推理。后期墨家指出，“夫物或乃是而然，或是而不然，或一周而不周，或一是而不是”。其中，所谓“或是而然”“或是而不然”，便是指出在语言的用法中，有些句子的组合规则是符合对事实的推理的，有些则不符

<sup>①</sup> 对此问题的详细论述，参见作者与任远合作的三篇论文：《公孙龙〈白马论〉中的名实观与复合名词》，《现代哲学》2012年第3期；《重论陈汉生“质料名词假说”与公孙龙〈白马论〉解释》，《中国哲学史》2018年第3期；“A Pro-realist Account of Gongsun Long's 'White Horse Dialogue'”，*Philosophy East and West*, Vol. 69. No2, Apr. 2019. 有关属性词的探讨，可参见李巍：《性质语词与命名难题——“白马非马”再审视》，《逻辑学研究》2018年第3期。

合。例如“白马，马也；乘白马，乘马也”“获，人也；爱获，爱人也”这些句子的组合规则是符合推理规则的；而“盗人，人也；爱盗，非爱人也；不爱盗，非不爱人也；杀盗人，非杀人也”（《墨子·小取》）这些句子的组合规则是不符合推理规则的。同理可以得出推论：暴君，君也；杀暴君，非杀（弑）君也。这些句子应归入后期墨家所说的“是而不然”之列，不能以“是而然”的规则来对待。也就是说，后期墨家在某种意义上否定了孟子关于“一夫（暴君）”非“君”的说法，认为无法通过对名词意义或用法的规定来达到“正名”的效果。

然而，后期墨家要求人们通过语言的常识用法来纠正句子的组合规则，同时也就否认了语言与现实之间一一对应的关系，或说语言与社会的同构关系。在语言结构所揭示的世界结构和人们的常识经验发生冲突之际，后期墨家选择了用常识来修正语言结构，而非相反。因而，与公孙龙要求通过语言的规律来指导人们对现实世界（“实”）的认识不同，后期墨家否定了语言对现实有指导作用。对于名实无法一一对应的情况，后期墨家以语言的随意性加以解释（“有便谓焉”）。

## 五、结 语

名辩之风到荀子而止息。包括陈汉生在内的不少学者均认为儒家从孔子开始都是反语言的。虽然孔子、孟子和荀子都对巧辩持否定的态度，但是他们各自的观点和做法并不尽相同。作为第一个提出自己学说的思想家，孔子并没有直接面对论辩的问题，而是将言与行对立起来，重视行而轻视言。孟子对语言的态度是复杂的，一方面充分意识到语言的局限性，提出“不以文害辞，不以辞害意”，另一方面却并没有否定辩论的作用和重要性。在他看来，辩是不得已，最好能不辩。但“不辩”不是禁止人们辩论，而是“以辩止辩”，通过自己的辩论来达到统一思想认识真理的目的。这与公孙龙等名家目的是一致的。相较而言，荀子则一方面受到庄子反智主义的影响，一方面接受后期墨家对语言规则的不信任，认为真理并不能通过辩论来获得。他认为要实现天下大治，关键是统一思想，而统一思想的唯一方式是由“圣王”制名以指实，让人民不会无所适从。他的“止辩”方式是期待圣王出，“势以临之”“刑以禁之”（《荀子·正名》），甚而“圣王起，所以先诛也”（《荀子·非相》）。就此而言，孟子是理性的，荀子才是反理性的。

从孔孟经名墨到荀子，正名说不仅逐渐发展为名实之辩中对语言和逻辑问题的关注，而且各家对之的不同回应形成了两条迥异的发展线路。这是由孔子所提出的正名思想经由百家争鸣而发展成为名实之辩的内在理路。先秦哲学从孔子的格言式训诲到孟子“不得已”的“好辩”，再到名家和墨家的语言和逻辑论辩、荀子对论辩的彻底否定，最终发展到秦以后的大融合，这一过程体现了先秦哲学家对语言和逻辑问题探讨的发展与式微，以及中国哲学走向玄学和实效论的趋势。

（责任编辑 李 巍）

## 试论司马光对《老子》的注解

尹志华

**【摘要】**司马光对《老子》的注解，最大特点是坚持儒学本位、以仁义释道。其迥异诸家之处是主张“道亦可言道”，认为老子所说的道不是常人所说的道。其反映北宋《老子》注家共识的地方是主张有无并重，认为自然之道并不排斥礼乐刑政。其注解的最大缺陷，是丝毫没有涉及新儒学最重要的理论问题，即心性论问题。这可能与司马光不擅理论思辨有关。

**【关键词】**司马光；老子；道；自然；仁义

中图分类号：B244.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0148-08

**作者简介：**尹志华，湖南常宁人，哲学博士，（北京100081）中央民族大学哲学与宗教学学院副教授。

**基金项目：**中央民族大学“双一流”建设项目“民族哲学与经学研究”

司马光（1019-1086）作为一个以“朴儒”自居之人<sup>①</sup>，其学术思想的本源自然是儒家圣人之道。二程曾说：“某接人多矣，不杂者三人：张子厚（即张载）、邵尧夫（即邵雍）、司马君实（即司马光）。”<sup>②</sup>苏轼在《司马温公行状》中说，司马光“不喜释、老，曰：其微言不能出吾书，其诞吾不信”<sup>③</sup>。司马光自言，其所以不好佛老者，因佛老“不得中道，可言而不可行故也”<sup>④</sup>。

司马光面对当时“天下之不尚儒久矣”<sup>⑤</sup>、“流俗蠢愚，崇尚释老，积弊已深，不可猝除”<sup>⑥</sup>、“近岁公卿大夫，好为高奇之论，喜诵老庄之言”<sup>⑦</sup>的状况，忧心如焚，力陈佛老之弊。他认为“释老之教，无益治世，而聚匿游惰，耗蠹良民”<sup>⑧</sup>。具体到道家，他批判“庄老贵虚无而贱礼法”<sup>⑨</sup>，指斥“彼老、庄弃仁义而绝礼学，非尧舜而薄周孔，死生不以为忧，存亡不以为患，乃匹夫独行之私言，非国家教人之正术也”<sup>⑩</sup>。可见，司马光主要是站在儒家礼教的立场上，批判老庄缺乏社会责任意识。当然，他对老庄的理解是偏颇的，特别是对老子与庄子之学的区别，没有足够的认识。

司马光处在儒学重构的时代，他自觉地参与到新儒学的塑造过程中。而要塑造新儒学，以应对佛

① 司马光说：“比老，止成一朴儒而已。”（[宋]司马光：《答怀州许奉世秀才书》，李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第5册，成都：巴蜀书社，2009年，第76页。）

② [宋]程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，王孝鱼点校：《二程集》上册，北京：中华书局，1981年，第21页。

③ [宋]苏轼著、孔凡礼点校：《苏轼文集》第2册，北京：中华书局，1986年，第491页。

④ [宋]司马光：《答韩秉国书》，李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第5册，第88页。

⑤ [宋]司马光：《颜太初杂文序》，李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第5册，第110页。

⑥ [宋]司马光：《论寺额札子》，李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第3册，第210页。

⑦ [宋]司马光：《论风俗札子》，李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第4册，第122页。

⑧ [宋]司马光：《论寺额札子》，李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第3册，第210页。

⑨ [宋]司马光：《文中子补传》，吕祖谦编：《宋文鉴》卷149，《景印文渊阁四库全书》第1351册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第699页。

⑩ [宋]司马光：《论风俗札子》，李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第4册，第122—123页。

老的挑战，其思想资源自然不能完全局限于儒家经典。因此，司马光虽“不喜佛老”，但对佛老中“不出吾书”之“微言”的内容，则加以肯定和吸取。在《迂书·释老》中，司马光自问自释：“或问：‘老、释有取乎？’迂叟曰：‘有。’或曰：‘何取？’曰：‘释取其空，老取其无为自然。舍是无取也。’或曰：‘空则人不为善，无为则人不可治。奈何？’曰：‘非谓其然也。空取其无利欲之心，善则死而不朽，非空矣。无为取其因任，治则一日万几，有为矣。’”<sup>①</sup>可见，司马光对佛氏之“空”、老氏之“无为自然”，是在加以辨析和改造的基础上才加以肯定的。

由于《老子》行世已历千年，人们耳熟能详，故司马光在批驳政治对手时，也充分利用《老子》的理论资源，作为支持自己观点的论据。如，熙宁三年（1070）二月，他写信质问王安石：“光昔者从介甫游，介甫于诸书无不观，而特好孟子与老子之言。今得君得位而行其道，是宜先其所美，必不先其所不美也……老子曰：‘天下神器，不可为也。为者败之，执者失之。’又曰：‘我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。’又曰：‘治大国若烹小鲜。’今介甫为政，尽变更祖宗旧法，先者后之，上者下之，右者左之，成者毁之，弃者取之。矻矻焉穷日力，继之以夜，而不得息。使上自朝廷，下及田野，内起京师，外周四海，士、吏、兵、农、工、商、僧、道，无一人得袭故而守常者，纷纷扰扰，莫安其居，此岂老氏之志乎？”<sup>②</sup>他谏止西征和要求罢除保甲法的奏疏中，都讲“夫兵者，凶器，圣人不得已而用之”<sup>③</sup>，明显是借用《老子》第三十一章的话。

王安石及其变法助手们纷纷注解《老子》，试图掌握对《老子》的解释权，以扫除变法的理论障碍。司马光也对《老子》作了注解，其动机何在，笔者尚不清楚。

据赵希弁《郡斋读书后志》卷二，司马光的《老子注》名为《道德论述要》；陈振孙《直斋书录解题》卷九则著录为《老子道德论述要》。司马光对《老子》不称“经”，而称“论”，反映了其儒家正统意识，即只有儒家经典才能称为经，道家之书不能称为经。其注今存于明《道藏》中，编者据道家立场而改题为《道德真经论》<sup>④</sup>。《道藏》本只题司马氏注。按金朝李霖《道德真经取善集》、南宋范应元《道德经古本集注》、南宋彭耜《道德真经集注》、南宋董思靖《道德真经集解》等所引司马光注，均与此书合。可知司马氏即司马光。

首先需要指出的是，司马光所用《老子》文本，与通行本有异。经过比对发现，司马光本是在王弼本的基础上，采撷唐玄宗御注本和遂州龙兴观石碑本（见明《道藏》所收无名氏《道德真经次解》）<sup>⑤</sup>，断以己意，综合而成。南宋彭耜曾在《道德真经集注释文》中详细分析宋代诸家《老子》注本经文异同，对司马光本的异文一一作了列举<sup>⑥</sup>。司马光对《老子》的注释也非常简略。如第七十章，“吾言甚易知，甚易行”，注曰：“易简”；“天下莫能知，莫能行”，注曰“精一”；“言有宗”，注曰“体要”，“事有君”，注曰“返本”。注文比《老子》原文还少。另有一些原文，甚至整章（如第七十九章），司马光都没有注解。但是，其注虽简略，却也颇具特色，值得一述。

## 一、道亦可言道

《老子》开篇说：“道可道，非常道。”司马光以前的注家，大多解释为“可道之道非常道”，认

① 李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第5册，第462页。

② [宋]司马光：《与王介甫书》，李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第4册，第555—556页。

③ [宋]司马光：《谏西征疏》《乞罢保甲状》，李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第4册，第85、156页。

④ [宋]司马光：《道德真经论》，《道藏》第12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262—272页。本文所引司马光《道德真经论》均出《道藏》，为避免繁琐，不一一注明页码。

⑤ 《道德真经次解》，《道藏》第12册，第612—626页。

⑥ 《道藏》第13册，第248—255页。

为常道不可言说。例如，汉代的《老子道德经河上公章句》认为，可道之道，即经术政教之道。常道，乃自然长生之道。“常道当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道。”<sup>①</sup>河上公将道分为“可道之道”和“常道”。常道无为无事，不见其有所作为，故不可道。曹魏王弼说：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。”<sup>②</sup>王弼认为可道之道“非其常”，常道不可言说。唐代道士成玄英说：“道以虚通为义，常以湛寂得名。所谓无极大道，是众生之正性也。而言可道者，即是名言，谓可称之法也……常道者，不可以名言辩，不可以心虑知，妙绝希夷，理穷恍惚……可道可说者，非常道也。”<sup>③</sup>其意为：道本湛寂，其用虚通，不可测知，当然更不可言说。一说就受到了语词的限制，就不是虚通之道，而是可称之法了。以上注家皆将“常道”理解为永恒常存之道，认为永恒常存之道无法用语言来表达。

司马光则另辟蹊径，将“常道”理解为常人所说的道：“世俗之谈道者，皆曰道体微妙，不可名言。老子以为不然，曰道亦可言道耳，然非常人之所谓道也……常人之所谓道者，凝滞于物。”他从认识水平上将老子之道与常人所说的道作了区分。他批评常人所说的道“凝滞于物”，认为常人的认识局限于具体事物，只能认识表现在具体事物中的“道”，而不能超越具体事物，认识普遍的“道”。司马光在释第三十五章“乐与饵，过客止”时，也批评“众人凝滞于物”。

司马光对老子之道与常人所说的道的区分，其思维方式类似于韩非对“理”与“道”的区分。韩非说“理者，成物之文也”“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也”，可见“理”是具体事物的规定性，韩非称之为“定理”。定理是可以言说的。但定理随物之存亡而存亡，故不能常。“道者，万物之所然也，万理之所稽也。”道统辖万物之理，是万物赖以存在的根据，故常存不灭。“而常者无攸易，无定理，无定理非在于常所，是以不可道也。”<sup>④</sup>

司马光认为，道是超越有形事物之上的，“宗本无形谓之道”（释第五十一章“道生之”）。他继承了王弼“以无为本”的思想，认为道就是无。他释第八章“上善若水，水善利万物而不争，故几于道”，直接采用王弼的注解“道无水有，故曰几”；释第十四章“执古之道，以御今之有”说“古之道，无也”；释同一章“能知古始，是谓道纪”说“道以无为纪”；释第二十五章“道生一”说“自无人有”。

为了贯彻以“无”释道的思想，司马光将《老子》第一章“无名天地之始有名万物之母”读为：“无，名天地之始；有，名万物之母。”他的解释是：“天地，有形之大者，其始必因于无，故名天地之始曰无。万物以形相生，其生必因于有，故名万物之母曰有。”他根据《列子·天瑞》“夫有形者生于无形”和《庄子·知北游》“万物以形相生”的观点，认为天地属有，乃万物之母，而天地本身则起源于无。

但是，司马光也不能无视南北朝以来以“非有非无”释“道”的思潮。如南朝顾欢说：“（道）欲言定有，而无色无声，言其定无，而有信有精，以其体不可定，故曰唯恍唯惚。”<sup>⑤</sup>唐代成玄英说：“妙本非有，应迹非无，非有非无，而无而有，有无不定，故言恍惚。”<sup>⑥</sup>唐代李荣说：“大道幽玄，深不可识，语其无也，则有物混成，言其有焉，则复归于无物。归无物而不有，言有物而不无，有无非常，存亡不定，故言恍惚。”<sup>⑦</sup>司马光也觉得不能只强调道就是无，而要指出道不可定言有无的一面。他释《老子》第十四章“绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象。无物之象，是

① 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，第1页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第1页。

③ 蒙文通：《辑校成玄英〈道德经义疏〉》，《道书辑校十种》，成都：巴蜀书社，2001年，第375—376页。

④ 《韩非子》卷六《解老第二十》，《道藏》第27册，第340页。

⑤ 蒙文通：《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》，《道书辑校十种》，第174页。

⑥ 蒙文通：《辑校成玄英〈道德经义疏〉》，《道书辑校十种》，第404页。

⑦ 蒙文通：《辑校李荣〈道德经注〉》，《道书辑校十种》，第593页。

谓惚恍”说“曰有曰无，皆强名耳”，“欲言无邪，则物由以成；欲言有邪，则不见其形”，因此道是“若有若无”。

## 二、有无并重

司马光虽然以“无”释道，但并不主张贵无贱有、崇本息末，而是主张有无并重、本末并举。为此，他将《老子》首章“故常无欲以观其妙常有欲以观其微”读为：“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”他对这两句话的注解是：“万物既有，则彼无者宜若无所用矣。然圣人常存无不去，欲以穷神化之微妙也。无既可贵，则彼有者宜若无所用矣。然圣人常存无不去，欲以立万事之边际也。苟专用无而弃有，则荡然流散，无复边际，所谓有之以为利，无之以为用也。”

司马光在这里所说的“有”“无”主要是指政治哲学而言。所谓“常存无不去”，就是要体察自然无为之道；所谓“常存无不去”，就是要制订礼乐刑政等社会规范。他反对“专用无而弃有”，就是反对纯用自然无为之道治理天下。他在《答韩秉国书》中也指出：“夫万物之有，诚皆出于无，然既有，则不可以无治之矣。”<sup>①</sup>故他解释《老子》第三十二章“始制有名”说“圣人得道，必制而用之，不能无言”。所谓制而用之，就是制订礼乐刑政等道德规范和政治制度。他注解第五十一章“既得其母，以知其子”说“因道以立礼乐刑政”。自然之道并不排斥礼乐刑政，而恰恰是礼乐刑政之所本。而礼乐刑政的合理性在于它是根据无形之道而制订的。可见，司马光的“常无”“常有”之论是以体用关系来融合儒道政治哲学。

不过，司马光又指出，圣人虽以礼乐刑政作为治理天下的手段，但并不以有形的礼乐刑政本身为目的，而是以契合无形之道为最高境界。他说：“礼至于无体，乐至于无声，刑至于无刑，然后见道之用。”（释第十一章“故有之以为利，无之以为用”）所谓“无体之礼”“无声之乐”，出自《礼记·孔子闲居》；所谓“刑至于无刑”，出自《尚书·大禹谟》之“刑期于无刑”的说法。可见，司马光试图以代表最高境界的“无”来贯通儒道两家思想。既然“无”代表了合道的最高境界，因此在施行礼乐刑政时，始终“不可忘本弃道”（释第五十一章“既知其子，复守其母”），以防止礼乐刑政走向异化。

“有无并重”的思想，在北宋时期并非司马光一家之言，而是当时许多学者的共识。《老子》首章“故常无欲以观其妙常有欲以观其微”，王安石、王雱、陆佃、苏辙等人均读为：“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。”如苏辙的注解是：“圣人体道以为天下用，入于众有而常无，将以观其妙也。体其至无而常有，将以观其微也。若夫行于其微而不知其妙，则粗而不神矣。留于其妙而不知其微，则精而不遍矣。”<sup>②</sup>苏辙所谓的“常无”与“常有”主要是从政治哲学的角度而言的。一方面“圣人体道以为天下用”，根据自然天道而制订仁义礼乐等道德规范和政治制度。圣人虽以仁义礼乐治天下，却并未忘记仁义礼乐之所本，所以“入于众有而常无”。另一方面圣人时刻体察天道之自然无为，却不因此而废人事之有为，所以“体其至无而常有”。可见，苏辙也是以体用关系来理解天道与人事。

王安石虽与司马光在变法问题上政治对手，但也同样倡导“有无并重”的政治哲学理念。他说：“道之本，出于冲虚杳渺之际，而其末也，散于形名度数之间。是二者，其为道一也。而世之蔽者常以为异，何也？盖冲虚杳渺者，常存于无；而言形名度数者，常存乎有。有无不能以并存，此所以蔽而不能自全也。”<sup>③</sup>按照王安石的观点，道之本虽是一切社会规范的最高合理性依据，但由于它

① 李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第5册，第88页。

② [宋]苏辙：《道德真经注》卷1，《道藏》第12册，第291—292页。

③ [元]刘惟永：《道德真经集义》卷1引王安石注，《道藏》第14册，第90页。

蕴藉于冲虚杳渺之际，既无形可见，也没有具体的规则可以掌握，可以称之为“无”。“无”在政治层面上是不具有可操作性的。道家据此而主张政治应该无为。但是，道并不只是有本而已，它还有末，即道之散殊。道之末，表现在社会政治层面，就是礼乐刑政等具体的社会规范。因此，如果像道家那样，“废礼乐刑政于天下，而坐求无之为用也，则近于愚矣”<sup>①</sup>。真正体道的圣人是上知本、下察道末，而无“有无不能以并存”之弊。“圣人能体是以神明其德，故存乎无则足以见其妙，存乎有则足以知其微，而卒离乎有、无之名也。其上有以知天地之本，下焉足以应万物之治者，凡以此。”<sup>②</sup>上知天地之本就是理解形而上的自然天道，下应万物之治就是推行形而下的礼乐刑政等人道，二者虽有上下本末之别，但就道体而言又是统一的。

总之，北宋《老子》注家的“有无并重论”，其政治哲学意蕴就是既反对纯任自然天道而摒弃礼乐刑政，也反对只用礼乐刑政而忽视自然天道。他们认为，自然天道要落实到政治操作层面，就必须制订礼乐刑政等社会规范；而礼乐刑政制订了以后，又必须从自然天道的角度对之进行审视，以防止其异化。也就是说，自然与名教，一为体一为用，体用不可偏废。这样，就超越了魏晋玄学“贵无”派重自然与“崇有”派重名教的对立。

### 三、道者涵仁义以为体

司马光在注解《老子》时，对“道”之体用均从儒学的角度进行诠释。他以仁义为道之体，以礼乐刑政为道之用。他释《老子》第十八章“大道废，有仁义”说“道者涵仁义以为体”，这显然是对老子之道的内涵作了儒家式改造。唐代韩愈曾明确提出，儒家之道与老子之道不是一回事：“凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子之所谓道德云者，去仁与义言之也，一人之私言也。”<sup>③</sup>换言之，儒家之道以仁义为内涵，老子之道则排斥仁义。司马光与韩愈不同，他不是去批判老子之道，而是直接以儒家的仁义之道诠释老子之道。

既然司马光认为老子之道并不排斥仁义，那么如何理解老子对仁义的批评呢？如《老子》第十八章说“大道废，有仁义”，儒家如韩愈等人认为老子此说意在贬低仁义，因而表示不能接受。司马光并不这样看。他认为老子不是批评仁义本身，而是批评世人在践行仁义时产生的流弊。他指出真正践行仁义的人应该是“行之以诚，不形于外”，即内心真诚地奉行仁义，而不是彰显其外在形式给别人看，所以“道之行，则仁义隐”。如果只是做样子给别人看，而不是由内心自然而发，则只有仁义之名，而无仁义之实，这就是“道之废，则仁义彰”。

概言之，司马光是以一个“诚”字来化解儒道两家的对立。在他看来，如果世人对于仁义是“推至诚而行之”（释第三十八章“上德不德，是以有德”），则符合老子之道；如果只是追求仁义之名，而并非出自至诚之心，则徒具其表而无其实，老子所反对的就是现实生活中大量存在的后一种情况，其用意在于使人复归于“诚”，重其实而不彰其名。

### 四、任物自然与适当有为

前文提到，司马光在《迂书·释老》中说“老取其无为自然”。在注解《老子》时，司马光确实贯彻了这一思想。他认为：“万物生成，皆不出自然。”（释第六十四章“以辅万物之自然而不敢为”）故他在注文中强调“任物自然”（见第二十九章注、第七十三章注）。他解第二十八章“大制

① [元]刘惟永：《道德真经集义》卷17引王安石注，《道藏》第14册，第299页。

② [元]刘惟永：《道德真经集义》卷1引王安石注，《道藏》第14册，第90页。

③ [宋]韩愈：《原道》，魏仲举编：《五百家注昌黎文集》卷11，《景印文渊阁四库全书》第1074册，第222页。



不割”说“因其自然”，解第二十九章“为者败之”说“为之则伤自然”。有意思的是，司马光如此重视“自然”，却对《老子》第二十五章“人法地，地法天，天法道，道法自然”一句未作注解。可见，他注解《老子》并非出自探究《老子》本意的目的，而是“拿来主义”，觉得有必要阐发的地方就注解，觉得没有必要阐发的地方就不注解。

司马光强调任物自然，是希望统治者不生事扰民，让老百姓能够安居乐业。他解第十七章“功成事遂，百姓曰我自然”说：“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食。”这是小农经济时代，农业劳动者所向往的“帝力”几乎不干预民生的理想政治环境。他解第三十五章“往而不害，安平泰”说“不以有为害之”。由此，他认为“善爱民者，任其自生，遂而勿伤”（释第十章“爱民治国”）。他解第七十五章“民之难治，以其上之有为，是以难治”说“扰之故难治”。

当然，司马光并不是一个“自治主义”者，他跟北宋其他《老子》注家一样，认为帝王在“任物自为”的同时，还应“因物之为”而采取适当的措施。“圣人于天下，不能全无所为。”（释第二章“为而不恃”）既然有君主，君主就要履行自己的职责。他解第六十三章“图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大”说：“兢兢业业，一日二日万几，故能无为而治。”所谓“兢兢业业，一日二日万几”，出自《尚书·皋陶谟》，本来是形容帝王每天处理政事极为繁忙，司马光却把它与“无为而治”联系起来。前引司马光《迂书·释老》也说：“无为取其因任，治则一日万几，有为矣。”推其意，是说帝王尽力干好自己份内的事，不去越俎代庖，干不该干的事，就是“无为而治”。所以他说：“善治国者，任物以能，不劳而成。”（释第十章“爱民治国”）所谓“任物以能”，就是要“选贤与能”，知人善任。

但是，《老子》主张“不尚贤”，与儒家的“选贤与能”是对立的，司马光如何面对二者的理论冲突？他说：“贤之不可不尚，人皆知之。至其末流之弊，则争名而长乱，故老子矫之，欲人尚其实，不尚其名也。”（释第三章“不尚贤，使民不争”）这就是说老子并非不知道尚贤的重要性，而是看到了只重“贤名”所导致的纷争祸乱。许多有“贤名”的人并不一定有“贤”之实。老子主张“不尚贤，使民不争”，其用意是为了让人们崇尚贤之实，而不图虚名。

司马光认同《老子》关于圣人“辅万物之自然而不敢为”的观点，主张圣人的“为”，只是对万物的一种辅助性的“为”，不是强行作为。他说，圣人“不能无为，然辅而不强”（释第八十一章“圣人之道，为而不争”），“圣人但以辅之，不敢强有所为也”（释第六十四章“以辅万物之自然而不敢为”）。司马光认为，有为本身不是目的，有为的目的是无为。他解第三章“为无为，则无不治矣”说“为之使至于无为”。因此，“有为之教，比之于道，大小绝殊，然亦终归于道”（释第三十二章“譬道之在天下，犹川谷之与江海”）。正当的“有为”必须始终以“合道”为依据。司马光对“无为”的理解，还体现在他撰写的《无为赞》中。他批评“学黄老者，以心如死灰、形如槁木为无为”，认为“无为”的真正义蕴是“治心以正，保躬以静。进退有义，得失有命。守道在己，成功则天。夫复何为，莫非自然”<sup>①</sup>。可见，司马光所理解的“无为”，主要是坚守儒家之道，顺应自然，不妄作为。

## 五、援儒书解《老子》

司马光在注解《老子》时，其儒家本位立场时时流露。我们看到，他常常援引儒家经典来注解《老子》，有时甚至直接以儒家经典的文字作为注文，而不加自己的话。如：

第二章“夫唯不居，是以不去”，司马光以《尚书·大禹谟》“汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与汝争功”解之；第六十六章“以其不争，故天下莫能与之争”，司马光以《尚书·

<sup>①</sup> 李之亮笺注：《司马温公集编年笺注》第5册，第463页。

大禹谟》“满招损，谦受益”解之。

第二章“行不言之教”，司马光以《论语·子路》“其身正，不令而行”解之；第六十七章“夫慈，故能勇”，司马光以《论语·宪问》“仁者必有勇”解之。

第二十七章“善闭者无关键而不可开”“善结者无绳约而不可解”，司马光分别以《孟子·公孙丑下》的“固国不以山溪之险”和“域民不以封疆之界”两句话解之。

第四十章“反者道之动”，司马光以《周易·系辞上》“一阴一阳之谓道”解之。

细绎司马光所引儒典，其与《老子》原文的意思还是可以相通的。这也反映出司马光融通儒道或曰以儒摄道的一种努力。而以上所引有两点值得注意，一是以儒家的“谦”来解《老子》的“不争”；二是以儒家的“仁”来解《老子》的“慈”。

当然，司马光的注解，也有以儒家的概念消解《老子》原意的地方。如解第五十七章“我好静而民自正”说“正己而物正”。《老子》原文强调统治者应该安静，不妄作为；司马光则以孔子的“恭己正南面”“子帅以正，孰敢不正”思想解之，掩盖了《老子》“清静以为天下正”的思想。

## 六、对司马光注的几点思考

北宋儒家士大夫，大多重视《老子》。考各种文献著录的北宋《老子注》，约有30余家，其中绝大多数是儒家学者所作。而研读《老子》，吸取《老子》思想，但未曾注《老子》的儒家学者，更是不胜枚举。北宋儒家士大夫重视《老子》的原因，可以从社会政治和思想学术两个方面来考察。

从社会政治方面看，北宋承五代之乱而立国，民心思定。故宋初的政治局面与汉初极为相似，都需要与民休息，静以致治。因而，黄老的清静无为思想又一次受到统治者的青睐。如宋太宗说：“伯阳五千言，读之甚有益，治身治国，并在其内。”<sup>①</sup>宋真宗说：“《道德》二经，治世之要道。”<sup>②</sup>儒家士大夫大多予以赞同，由此形成了北宋前期贵“因循”的政治风气。受此影响，司马光也推崇老子的“无为自然”思想，并以之作为批评王安石变法的理由。

从思想学术方面看，自魏晋迄宋初，儒学与佛、道教相比，在本体论与心性论方面，要逊色得多。北宋儒家要复兴儒学，就必须弥补这方面的差距。但是，先秦儒家典籍在这方面的资源太少，因而宋儒必须批判地吸取佛、道教的有关思想，以充实儒学。这样，富于形上学色彩的《老子》受到他们的重视，便是很自然的事情。

北宋儒学，有三个学派的代表人物都注解了《老子》：新学派的王安石父子、涑水学派的司马光、蜀学派的苏辙。将司马光的注解与王、苏二家相比较，可以明显看出宋儒的两种学术取向：一是主张三教融合，一是坚持儒学本位。王安石和苏辙认为天下无二道，三家同一理，只是论述各有侧重而已：佛、道重在明体，儒家重在明用。因此，他们所建立的新学术，实际上是儒释道三教思想的综合<sup>③</sup>。而司马光则坚持以儒学的核心理念“仁义”来改造老子的“道”，提出“道”的内涵就是“仁义”。这一改造抹杀了儒道两家思想的本质区别，因而并未得到普遍认可。理学诸儒认为，从思想体系和根本价值取向来说，佛、老是迥异于儒家的；儒家可以吸收佛、老的某些思维方式和具体的理论观点，但必须强调儒家之道不同于佛、老之道。

司马光与王、苏二家对《老子》的诠释，最大共同点体现在政治哲学。他们沿着郭象的思路，致力于名教与自然的结合。与郭象认为“名教即自然”不同，他们从本末、体用的角度说明自然与名教的关系。他们虽然认为自然与名教为本末、体用关系，但又与王弼主张“崇本息末”不同，而

① [宋]李攸：《宋朝事实》卷3《圣学》，《景印文渊阁四库全书》第608册，第30页。

② [宋]彭耜：《道德真经说序》引《国史·道释志》，《道藏》第13册，第108页。

③ 参见尹志华：《北宋〈老子〉注研究》，成都：巴蜀书社，2004年，第34页。

是主张本末并重、不可偏举。这样，既可从名教出于自然的角度来证明现实政治制度的合理性；又可从自然为名教之本的角度，以天道（实即政治理想）为参照系，对现实政治进行适当的调整。因而，北宋《老子》注家的有无并重论既起到了对现实的辩护作用，又保持了对现实的批判功能。北宋儒家学者这样一种政治共识的形成，可能与他们意识到此种理论有利于维护他们对政治的发言权有关。

司马光注的一个明显缺陷是哲理思辨不足。比如他一反众说，主张“道亦可言道”，虽然独树一帜，却忽略了“道不可道”的言道悖论中蕴含的深刻哲理。他只从认识水平来区分老子之道与“常人之所谓道”，显然有简单化之嫌，因而在整个思想史上，应者寥寥。

司马光注的一个更大的缺陷，是丝毫没有涉及那个时代最重要的理论问题。北宋中期以来，学者们普遍重视心性问题。王安石父子、苏辙等人的《老子注》，其最大的特色，就是以尽性和复性说诠释《老子》。王安石的学生陆佃认为，秦汉以来的注者，没有认识到《老子》讲的是“性命之学”，因而他们都没有抓住《老子》的主旨<sup>①</sup>。所谓“性命之学”，就是《易传》所说的“穷理尽性以至于命”，因而北宋《老子》注家大多融通《易》《老》，致力于“性”与“天道”的贯通，从而为儒家本体论、心性论的建构作出积极的努力。反观司马光，在这个问题上的失语，使其注本的思想价值大大降低。这大概就是后世苏辙《老子注》广为流传，而司马光的注本湮没无闻的主要原因吧<sup>②</sup>。

司马光不擅哲理思辨，程颢曾有评论。据《河南程氏外书》：“温公作《中庸解》，不晓处阙之。或语明道，明道曰：‘阙甚处？’曰：‘如强哉矫之类。’明道笑曰：‘由自得里，将谓从‘天命之谓性处’便阙却。’”<sup>③</sup>对于《老子》这样一部哲理书，不擅思辨的司马光为之作注，同样会是“阙却”处甚多。这恐怕也是其注解异常简略的原因之一。

（责任编辑 李 巍）

① [宋] 彭耜：《道德真经集注·杂说》卷上引陆佃注，《道藏》第13册，第260页。

② 王安石父子的《老子注》也曾经广为流传，后由于政治原因而逐渐湮没，其失传与思想学术关系不大。

③ [宋] 程颢、程颐：《河南程氏外书》卷12，王孝鱼点校：《二程集》上册，第425页。

# 罗明坚对《中庸》道德哲学概念的释译

王慧宇

**【摘要】**对明清之际致力于沟通中西文化的来华耶稣会士而言，“四书”成为他们向西方介绍中国思想的最佳素材，译介“四书”成为其中学西传的核心工作。在他们的努力下，《中庸》《大学》等儒家经典传入欧洲并在知识分子中产生了一定影响。其中，《中庸》作为儒家重要思想文献，其对天人、心性关系、孔门心法的揭示，可视为宋明理学的思想源泉。相较于《论语》《孟子》《大学》，《中庸》蕴含了更多超越因素，可视为讨论儒家宗教性问题的入手点。本文讨论的是最早被翻译成欧洲语言的《中庸》译本，重点考察译者罗明坚对儒家道德哲学核心概念的译介，进而探讨其在文化交流中的创造。

**【关键词】**罗明坚；《中庸》；拉丁文“四书”手稿；中学西传

中图分类号：B248 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)03-0156-05

**作者简介：**王慧宇，内蒙古海拉尔人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系特聘副研究员。

**基金项目：**广东省哲学社会科学“十三五”规划青年项目“儒家经典的首次西译与西传问题研究”（GD17YZX02）

16世纪来华耶稣会士拉开了东西文化交流的大幕。随着耶稣会士“文化适应”和“科学传教”策略的开展，大量欧洲神学、哲学、科学思想进入中国，开启了“西学东渐”的进程。同时，传教士亦开始中国典籍翻译工作，将中学经典传至欧洲，成为“中学西传”的先声。值得关注的是，在这场文化交流盛宴中，“道德”问题一直是双方关注的焦点。基于伦理道德和宗教的密切关系，传教士十分重视对西方伦理思想的传播，有大量著作问世，希望借由中国士大夫对伦理问题的关注来推动耶儒交流。在中学西传方面，传教士译介的重点“四书”“五经”也包含了大量中国道德智慧，正是这些西译经典，让莱布尼茨、伏尔泰等欧洲知识分子开始憧憬道德昌明、崇拜理性的中国。基于“四书”的重要性，明清之际有众多“四书”译本存世，而传教士译介“四书”的先驱正是本文所要讨论的罗明坚（Michele Ruggieri, 1543-1607）。

“道德”在中国传统中的重要性无需赘言，特别是到了宋明儒学时期更是将道德、人格完善赋予了超越意义。“四书”作为儒家道德哲学思想的集中体现，自朱熹编定后，便在中国思想史上占据统治地位。道德哲学是《中庸》思想的重要内容，其中蕴含了道德本体、道德主体、道德伦理等方面内容，与西方哲学、神学有较大的公共讨论空间。本文将通过集中考察罗明坚的《中庸》译本情况，特别对其中儒家道德哲学“仁”“诚”“君子”等概念展开分析，以此讨论罗明坚等人对儒家道德哲学体系的理解。

## 一、罗明坚拉丁文“四书”手稿概况

罗明坚的拉丁文“四书”手稿藏于罗马意大利国家图书馆伊曼努尔二世馆（Biblioteca Nazionale

V. Emanuele II di Roma), 共 344 页, 分五部分, 含“四书”和《明心宝鉴》。据笔者考证, 译本创作时间应为 1591 - 1593 年间<sup>①</sup>。在拉丁文“四书”前罗明坚还完成过一部西班牙文“四书”手稿, 其中包含《大学》《中庸》和《论语》的部分章节。西班牙文“四书”手稿是呈给西班牙国王阅览的清晰手抄本, 拉丁文手稿字迹相对潦草、外加保存不善, 研究整理存在一定的难度。两部手稿内容基本一致, 是现存于世的最早“四书”欧洲语言译本, 其译者是首位在华正式定居、开启明清中西文化交流先河的耶稣会士罗明坚。

## 二、《中庸》译本中儒家道德哲学概念的释译

通过对全文的整体性考察, 罗明坚的《中庸》译本是在朱熹的《中庸章句集注》基础上, 理解文本内容, 后翻译《中庸》原文而成<sup>②</sup>, 而在概念的诠释译介上也有大量参考朱子注解的痕迹。

### 1. 中庸

先看“中庸”。罗明坚用“semper in medio”（总是在中间）来译“中庸”，“中”为 in medio，“庸”为副词 semper。他虽将“中庸”合译，但也可拆分训解。其中，“中”为“in medio”（在中间），虽无错，但远未到“中者，不偏不倚、无过不及之名也”<sup>③</sup>的深度。“庸”的翻译则更值得关注。semper 有“总是”“经常”“永远”之意，与程颐“不易之谓庸”“庸者，天下之定理”<sup>④</sup>基本一致。朱子强调“庸”的平常义，除了照顾训诂的根据外，主要是认为平常的东西才是实践中能长久的，诡异高难的东西是无法长久的，强调道理不能离开人伦日用，隐含了对佛教离开人伦日用去求超越境界的批评。朱子说《中庸》是“实学”，强调中庸的道理不离事事物物<sup>⑤</sup>。罗明坚并未理解到这一深度，遂也未将西学中的实学特质彰显。罗明坚认可“中庸”作为至德，指出“总是在中间就是此中间的最高完美”（Semper in medio hoc est ad summam perfectionem hujus medii），并强调通达这种至德的关键在于 semper，即不断地保持。

### 2. 诚

“诚”是《中庸》乃至宋明儒学核心概念，是将“命”“教”“性”“道”连接起来的纽带<sup>⑥</sup>；它作为“一切道之道”“一切德之德”，又是连接人道与天道的枢纽<sup>⑦</sup>。若将《中庸》看作最具儒家心性和形而上学特性的著作，而其构建的重点就是“诚”推出的诚本论。

“诚”道德层面的本义是诚实不欺、真实无妄，扩展到“天道之诚”和“人道之诚”问题上，则增加了超越向度。宋明儒学各家依“诚”展开的思想体系错综复杂，初来中国的罗明坚很难对“诚”做全面深入的解读，辨析各家差异。他所能讨论的范围和关注点更多还是“诚”在人的终极道德完善方面如何展开。在儒学内，天道本就是真实的，不存在“不诚”，“诚者天之道”是在向人展现的层面来谈。人之“诚”正是对天道之诚的追求，实现道德完善的过程，“中庸”恰恰是君子修身、通达天之诚的方法之一。在儒家，“诚”的实现虽是个人修身范畴，但终不离终极的天道，其中

① 关于手稿写作时间及作者的争论问题，参见王慧宇：《早期来华耶稣会士对儒家经典的解释与翻译：以罗明坚〈中庸〉手稿为例》，《国际汉学》2016年第4期。

② 在《耶稣会士罗明坚〈中庸〉拉丁文译本手稿初探》一文中，罗莹对罗明坚《中庸》译本以朱熹《四书章句集注》为底本进行了详细对比，笔者通过考察文本亦同意此观点。参见罗莹：《耶稣会士罗明坚〈中庸〉拉丁文译本手稿研究初探》，《基督教文化评论》2015年第1期。

③ [南宋]朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第19页。

④ [美]杜维明：《中庸：论儒学的宗教性》，段德智译，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第21页。

⑤ 陈来：《朱熹〈中庸章句〉及其儒学思想》，《中国文化研究》2007年夏之卷。

⑥ 王夫之说：“曰‘命’、曰‘性’、曰‘道’、曰‘教’，无不受统于此一‘诚’字。与此不察，其引入入迷津者不小。”（[明]王夫之：《船山全书》第6册，长沙：岳麓书社，1991年，第996页。）

⑦ 唐君毅：《中国哲学原论·原性》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第39—40页。

正体现了儒家的超越关怀。

基于“诚”的复杂性，在译介时众多译本多是取“诚实”之意，如译成 *sincerity*。但这种翻译将儒家以“诚”为中心的修身之学完全限制在日常实践范畴，彻底消解了其超越向度，无法翻译出宋明儒学的精髓。像陈荣捷虽用 *sincerity*，但却会特别注意强调“诚”联结天人合一的性质，阐释“诚”必须既有心理学的、形上学的、也有宗教的含义，不只是心态，还是动力，无时无刻地在转化万物、完成万物，将天人联结到同一的文化之流中<sup>①</sup>。杜维明则明确指出“诚”要兼具 *sincerity*、*truth or reality* 的含义，不仅是一个本体论概念，还显示人的实在性，更是道德哲学概念，显示人本真的存在，是一个贯穿儒家伦理、宗教和形而上学的中心概念，是儒家“天人合一”思想的重要概念<sup>②</sup>。

罗明坚也注意到“诚”的特点和复杂性，用 *rectus* 和 *veritas* 两个词互为补充来译介“诚”。这两个词本身含义非常丰富：*rectus* 指形状直的，引申为适宜、正直；*veritas* 则为真实、诚实，更指真理、实在。例如，对于“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”，他译为“与生俱来就正直的人是由至高天之光所允许的；但他不是生为正直，而是做到正直，那么，他要做自己的工作；他生而有正直，对任何事物达到目标，不需要考虑他获得事物本身，没有任何头脑的运转，他跟随理性的引导，这个人很显然是神圣的，但正直的人做事情时选择善，他较好地把握此善”（*Qui cum hac rectitudine nascitur à caelesti supra XX<sup>③</sup> lumine fastus e[st]；at qui non sic rectus nascitur，sed rectus faciendus est，sua ipsius opera faciendus e[st]；qui verò cum rectitudine natus est，nullo negotio scopum attingit，sinè ratiocinatione assequitur res ipsas，sinè ulla mensis agitatione rationem ducem sequitur，hic planè divinus e[st] vir，at qui rectus humana fit opera bonum eligit，ac fortiter tenet*）。其中“诚者，天之道”朱子解为“真实无妄之谓，天理之本然也”<sup>④</sup>，罗明坚正是用 *rectus* 强调“天道之诚”的客观上的真实性。同时“*faciendus*”（做）也强调了“人道之诚”中的个人修炼。又如，在译“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣”时，罗明坚译为“由上天和神圣之光照亮并被赋予真理的人能知晓所有事情；并且这被称为上天的教导或者本性；达至人们对事物知识的人跟随真理之光，这被称为教导，被天赋予真理的人是智慧的，他所理解人的事物立即变成正直”（*Qui à caelesti divinoque lumine veritatem dotatus e[st] nihil est quod non intelligat；et haec aucaet caelestis disciplina，seu natura；qui humana opera ad res intelligendas pervenit veritatis lumen tandem consequetur，et haec doctrina nominatur，veritatem dotatus à caelo illico est sapiens，qui humana opera intelligit illico fit rectus*）。陈来认为“朱子以德和明两者作为分析的基点，他认为圣人德无不实，这是诚；圣人明无不照，这是明。德是道德的德性，明是理性的能力”<sup>⑤</sup>。而罗明坚则用“*caelesti divinoque lumine*”（上天和神圣之光）来阐释“明”的含义，彰显了儒家的宗教色彩，也为后续的儒耶调和打下基础。如果回归当时西方思想环境，此表述暗含了这种理性能力来自天主。但在西班牙文《中庸》译文中，罗明坚将“天”翻译为中性的“*arriba*”（向上）。罗明坚针对不同读者群体，在译介过程中采取不同的词汇。西班牙手稿因为是献给腓力二世的礼物，因此用 *arriba* 指自然之天。但是在拉丁文手稿中，更加体现了罗明坚对《中庸》概念的切实理解，保留了《中庸》文本本身的宗教性色彩。圣人能“率性为道”“自诚明”，其天然如此，因而罗明坚用“*veritas*”（真理）解其“天道之诚”。“贤人以下都是修道为教，由教而入，不是自然，而必须用各种功夫，先从

① [美] 陈荣捷编著：《中国哲学文献选编》，杨宾儒等译，南京：江苏教育出版社，2006年，第106页。

② 乔飞鸟：《〈中庸〉英译本比较研究：以理雅各、辜鸿铭、陈荣捷译本为例》，硕士学位论文，山东大学，2012年，第101页。

③ 此处手稿字迹模糊。

④ [南宋] 朱熹撰：《四书章句集注》，第32页。

⑤ 陈来：《朱熹〈中庸章句〉及其儒学思想》，《中国文化研究》2007年夏之卷。

学知明善入手，然后去实实在在地践行善，这是人道的特点”<sup>①</sup>，因此罗明坚使用 *veritas* 和 *rectus* 交互解释“人道之诚”，突显人之修身践行的重要性。

罗明坚对《中庸》中“诚”这一概念与修身观念的把握，多是立足实践德道方面，适当兼顾超越和宗教因素。特别是他使用 *veritas* 和 *rectus* 交替释译“诚”，有意识地在翻译诠释中区别“天道之诚”和“人道之诚”，在一定程度上把握住了“诚”的超越意义，相较后世译本更体现了其思考的丰富。例如，《中国哲学家孔子》和《中华帝国六经》将“诚”仅译为“*vera solidaque ratio, perfectus*”（真实且坚定的理性、完美）以及“*veritas (studio, arte acquisita)*”（通过学习和技艺追求真实）等单纯的道德德性，完全消解“诚”的超越意义，相应地，儒家也仅仅是道德智慧，而不具备哲学、宗教的高度。

### 3. 仁

“仁”在儒家思想中的重要性不赘多言。《中庸》正是一个关于人性（“仁”）的整体论述，而不是格言集锦<sup>②</sup>。考察罗明坚如何理解并翻译“仁”，可见其对儒家德目的具体理解。

罗明坚在《中庸》译本中对“仁”的翻译用词也是极为丰富的，分别用了 *pietas*、*caritas* 和 *amor* 等词语。*pietas* 和 *caritas* 多在互动中共同释“仁”。如“修道以仁。仁者，人也，亲亲为大”译为“如果在美德之路上前行，他最大程度地完成了慈爱和仁爱这些美德。与仁爱连接的慈爱从人的本性出发”（*Si per iter virtutis incedit; iter autem virtutis caritatem, maximè pietatem absoluit. Caritas cum pietate coniuncta homini insita est à natura*）。其中，“修道以仁”之“仁”为 *caritas* 和 *pietas*，“仁者，人也”之“仁”为 *pietas*，而 *caritas* 则翻译“亲亲”。罗明坚十分明确地用 *pietas* 来指人之所以为人的本性之“仁”，而 *caritas* 主要释“亲亲”之爱，而在亲亲之“仁”时则为 *caritas* 和 *pietas*，用 *caritas* 对 *pietas* 解释补充。如“仁、智、勇”三达德中的“仁”则为 *pietas*。*caritas* 和 *amor* 则多在情的层面讲仁与爱。*caritas* 有“爱”“博爱”之意，*amor* 为“情爱”。不幸的是，译本中涉及 *amor* 处文献严重损毁已无法辨认，无法全面分析。

用 *caritas* 和 *amor* 解“仁”更为明确直接，后人用 *agape* 将天主教“爱人如己”之“神爱”赋予“仁”，或如英译中的 *humane*、*benevolence* 等译文亦可在含义中查到“仁”某一层面的含义。

以 *pietas* 译“仁”实为罗明坚之独创，相较后来者有其高明之处。在西方语境中，*pietas* 是含义极为丰富的概念，其含义极为复杂，其内涵几经嬗变，值得思考。在古罗马时期，*pietas* 有“忠诚”，即忠诚于君臣、父母之含义；到了文艺复兴时期，又扩展为人际关系层面的一种德性，包含忠诚、虔敬、仁慈、友善等多重含义，甚至还可表达“圣母对圣子耶稣的情感”<sup>③</sup>。*pietas* 也是英语词汇 *pity* 的词源，某种层面上又含有同情、怜悯、悲悯之意。但拉丁文在 16 世纪已开始衰落，其概念语词的意义能否继续发展确实有待商榷。如不回到当时具体文本考查 *pietas* 这一德目的含义，其他推断显然有失公允。与 *sapientia*（智）、*fortitudo*（勇）、*caritas*、*amor* 甚至是 *agape* 相比，*pietas* 这一德目的外延更为丰富，相应内涵也更为模糊。罗明坚选择 *pietas* 这一当时已不常用的名词，很可能是在权衡“仁”作为至德、作为天道之人伦体现的意义后做出的深入思考。“仁者必有勇，勇者不必有仁”（《论语·宪问》），儒家传统中智者、勇者未必就是仁者，但仁者必须体现智勇。“仁”在儒家整个伦理体系中有着毋庸置疑的优先性和统摄性，“三达德”“四端”“五常”“九经”都是在“仁”的基础上展开的，并在不同层面丰富“仁”的内在资源<sup>④</sup>。*pietas* 确实可涵盖 *sapientia*、*fortitudo*、*caritas* 的某些含义，因而可在“至德”和“统摄”意义上表述“仁”。借此可以发现，罗明坚对中学德目

① 陈来：《朱熹〈中庸章句〉及其儒学思想》，《中国文化研究》2007年夏之卷。

② [美] 杜维明：《中庸：论儒学的宗教性》，段德智译，第23页。

③ 文艺复兴三杰之一的米开朗基罗为教廷雕刻的圣母怜子雕像，名称即为“La Pietà”。

④ [美] 杜维明：《中庸：论儒学的宗教性》，段德智译，第70页。

的概念辨析是深入的，对文本含义和概念在儒学伦理体系中的整体把握是有充分考虑的，其对于中学“德目”的表述翻译相较后世学者丝毫不显逊色。

#### 4. 君子、小人、圣人

在罗明坚拉丁文《中庸》译文中，将君子译为“vir bonus”（好人），小人译为“vir malus”（坏人），以善恶作为君子和小人的衡量标准。但在个别情况下，他也用“vir sapiens”（智慧的人）来指君子。翻译“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌憚”时，他指出“小人（坏人）对任何事物都不谨慎，对任何事物都不恐惧”（quia malus vir nihil cavet, neque reformidet）。君子在于能够“保持总是站立在中间”（Vir bonus semper in medio consistit），即“持中”；小人“总是在中间之外”（Vir malus semper extra medium e[st]），原因在于小人无所慎、无所惧怕。此处，罗明坚应是对朱子该处注解“君子知其在我，故能戒谨不睹、恐惧不闻，而无时不中。小人不知有此，则肆欲妄行，而无所忌憚”<sup>①</sup>的直接翻译。在对儒家道德的最高典范“圣人”的翻译上，罗明坚将其译为“vir sapiens et sanctus”（神圣而智慧的人）或“divinus vir”（神圣的人）。这里的“圣人”“神圣”更多是指道德、哲学意义上的概念，并非特指天主教含义的“圣人”，而是强调人能通过德性完成自己，如亚里士多德所讲的“我们人最好的部分，即德性，是我们身上‘最神圣’（divine）的东西”<sup>②</sup>。站天主教传统的立场上，罗明坚将孔子列为“圣人”无疑是一次大胆的尝试，无论是柏拉图还是亚里士多德在天主教文化下也并未称圣，其后利玛窦、柏应理等传教士皆沿袭了罗明坚对孔子的评价。但这也为日后的争端埋下伏笔，耶稣会之外的修会大部分认为不能称孔子为“圣人”。特别是在“礼仪之争”全面爆发后，罗马教会也正式否认孔子为“圣人”这一称谓<sup>③</sup>。

### 三、结 论

罗明坚在其拉丁文“四书”，特别是《中庸》手稿中极力凸显伦理道德在儒家思想中的地位。他的拉丁文《中庸》一直将美德、美德的修炼贯穿整篇译稿，如将“道”译为“iter virtutis”（美德之路）以及“virtutis exercitatio”（美德的修炼）等。他也在译本中特别注重彰显儒家的理性因素，赋予儒家“礼”以“理性”“自然法”的含义。在罗明坚的《中庸》译本中，“礼”不仅有“ritus”（礼仪）、“ceremonia”（仪式）的意思，还有“lex”（法）的含义。例如，他将“斯礼者，达乎诸侯大夫，及士庶人”译为“Hoc e[st] ut etiam ipsi urbium praetores eadem legem luctus servandi tenerentur”（此城之官员应遵守关于哀悼的同样规定）。而“法”往往与“理性”交织在一起，如他对朱子注释的“达道者，循性之谓”解释为“perfectae rationis, et legum observatio”（完美的理性和对法律的顺从）。在罗明坚所处的西方思想环境中，“理性”与“法”是紧密联系的。在他的诠释下，“礼”与“法”借由“理性”交织在一起。

综上，罗明坚对儒学、对“中庸”道德哲学诸问题的讨论，实际上是在先秦儒学君子修身的范畴内，他并未像利玛窦一样对“古儒”与“今儒”有明确的取舍判断。但他对儒家经典的肯定、对儒家道德哲学的肯定，恰恰为其后百余年东西文化交流开拓了一条光明道路。

（责任编辑 李 巍）

① [南宋] 朱熹撰：《四书章句集注》，第21页。

② 参见[古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆，2009年，第305页。

③ 但中国奉教士大夫既不否定孔子为圣人，也没有违背教规称其为圣品，而是强调称孔子为圣人，“原只是造极之名，如孟子所谓‘美、大、圣、神’者，各有训解在，非泰西之所谓圣也，泰西特借用我国之字耳”。（参见林金水：《明清之际士大夫与中西礼仪之争》，《历史研究》1993年第2期。）



---

公共阐释的范例：多数公认的法律正义观研究 .....	张文喜	1
从“科学的社会主义”到“批判的社会主义”		
——重思伯恩施坦“修正”马克思主义的康德坐标 .....	王时中	9
马克思恩格斯语境中的六种“实证主义” .....	李天保	17
《共产党宣言》的文本形式及其方法论启示 .....	林青	33
作为一种存在论规定的人的本性概念		
——马克思人的本性问题的再考察 .....	[韩] 梁承兑/著 金寿铁/译	40

---

民主革命时期入党宣誓仪式在中共政党文化构建中的特征及其功能价值 ..	朱庆跃	52
中国马克思主义对无政府主义的检思：以毛泽东、恽代英为例 .....	赵锦英	61

---

事件或突然发生的现象 .....	[法] 马里翁/著 朱刚/译	70
维特根斯坦遵守规则悖论的根源与出路		
——在决定论与怀疑论之间 .....	蔡祥元	84
虚构名字的接续主义指称观 .....	徐敏	90

---

老龄化背景下的代际公平问题		
——从儒家伦理的视角看 .....	王 珏	98
论自我与他者关系视域下的“自足” .....	陶 涛	106
论罗尔斯反驳前正义应得的理由 .....	汪志坚	111
<hr/>		
周文化与儒家思想的根源 .....	陈 来	118
<hr/>		
儒家仁政理想的基本面向		
——以《孟子·梁惠王上下》为中心的探讨 .....	冯 兵	127
论“术不可不慎”		
——孟子的职业之道发微 .....	曾海军	133
孟子对先秦名实观发展的贡献 .....	刘玉宇	141
<hr/>		
试论司马光对《老子》的注解 .....	尹志华	148
罗明坚对《中庸》道德哲学概念的释译 .....	王慧宇	156

---

An Example of Public Interpretation: A Study on Legal Justice Perceived by the Majority .....	<i>Zhang Wenxi</i>	1
From Scientific Socialism to Critical Socialism: Bernstein, Marxism and Kant .....	<i>Wang Shizhong</i>	9
Six Kinds of Positivism in the Context of Marx and Engels .....	<i>Li Tianbao</i>	17
The Textual Form of <i>The Communist Manifesto</i> and its Methodological Value .....	<i>Lin Qing</i>	33
Human Nature as a Concept of Ontological Determination: Re-examine Marx's Idea of Human Nature .....	<i>Liang Chengdui</i> Trans. by <i>Jin Shoutie</i>	40

---

Oath Rituals in Party Initiation Ceremonies in the Democratic Revolution Period: Characteristics and Functions .....	<i>Zhu Qingyue</i>	52
Chinese Marxism's Critique on Anarchism : The Cases of Mao Zedong and Yun Daiying .....	<i>Zhao Jinying</i>	61

---

The Event or the Happening Phenomenon .....	<i>Jean-luc Marion</i> Trans. by <i>Zhu Gang</i>	70
Wittgenstein's Rule-following Paradox: Between Determinism and Skepticism .....	<i>Cai Xiangyuan</i>	84
Perdurantism in Reference to Fictional Names .....	<i>Xu Min</i>	90

---

Generational Equity in the Context of Ageing: The Perspective of Confucian Ethics .....	<i>Wang Jue</i>	98
Self-Sufficiency in the Context of the Relationship of Self and Other .....	<i>Tao Tao</i>	106
Rawls' Argument against Pre-justicial Desert .....	<i>Wang Zhijian</i>	111

---

Zhou Culture and the Origin of Confucianism .....	<i>Chen Lai</i>	118
---	-----------------	-----

---

The Basic Dimension of Confucianist Rule of Benevolence: The Case of <i>Mengzi</i> .....	<i>Feng Bing</i>	127
<i>Mengzi</i> ' Thoughts on Professional Ethics .....	<i>Zeng Haijun</i>	133
<i>Mengzi</i> 's Contribution to the Evolution of the Pre-Qin View on the Name-Thing Relation .....	<i>Liu Yuyu</i>	141

---

Sima Guang's Comments on <i>Laozi</i> .....	<i>Yin Zhihua</i>	148
Michele Ruggieri's Translation and Interpretation of the Concepts of the Moral Philosophy in the <i>Zhongyong</i> .....	<i>Wang Huiyu</i>	156