纪念恩格斯诞辰200周年特辑

恩格斯与唯物主义*

［英］肖恩·塞耶斯/著　覃万历/译

【摘要】唯物主义认为存在或发生的一切都是物质的，可以用纯粹自然的术语来描述和理解，不必求助于神圣创造者或非物质的心灵。这种哲学是自然科学方法的基础。但恩格斯强调，将这种一般的哲学观与特定思想家在特定时期提出的特定形式区别开来是重要的。唯物主义往往作为狭隘的、机械论的和还原论的哲学出现，恩格斯称这种形式的唯物主义为“机械”唯物主义，如今它通常被冠以“物理主义”之名。在恩格斯看来，这并非唯物主义的唯一形式。恩格斯致力于发展一种非机械论的、非还原性的哲学的唯物主义，这种唯物主义是原创性的，并且具有重要的当代哲学意义。

【关键词】哲学唯物主义；还原论；非物理主义；自然辩证法

中图分类号：B561.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0001－10

作者简介：肖恩·塞耶斯（Sean Sayers），英国著名马克思主义哲学家，英国肯特大学荣休教授。

译者简介：覃万历，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士后。

基金项目：中山大学高校基本科研业务费青年教师培育项目“《资本论》理论建构的修辞原理研究”（19wkpy113）；中国博士后基金项目“《资本论》政治哲学与西方思想传统的关系研究”（2019M663354）

恩格斯是马克思主义者。他称自己是这种理论的倡导者，但“基本指导思想”都是属于马克思的[①]；因为与马克思的关系，他的著作才为人重视。但在这里，我打算把恩格斯视为一个独立的思想家。我将聚焦于哲学唯物主义的主题，这一话题在恩格斯的生命后期获得很多关注[②]，马克思却极少论及[③]。恩格斯关于哲学唯物主义的思想是原创的、重要的，并带有相当大的当代哲学意味。我将在本文指出这些思想，并通过把它们放在一些相关的当代作品的背景下来展示它们的意义。

一般而言，唯物主义认为存在或发生的一切都是物质的，可以用纯粹自然的术语来描述和理解，而不必求助于神圣创造者或非物质的人类心灵的观念。这种哲学是自然科学方法的基础。然而，正如恩格斯所强调的，将这种一般的哲学观与特定思想家在特定时期提出的特定形式区别开来是重要的。无论在恩格斯的时代还是今天，唯物主义往往倾向于作为一种狭隘的、机械论的、还原论的哲学出现。恩格斯称这种形式的唯物主义为“机械”唯物主义。如今它通常被冠以“物理主义”之名。当

* 本文已取得作者授权翻译，中文首发。

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第242页。

② See esp. *Ludwig Feuerbach*, and *Dialectics of Nature*, trans. Clemens Dutt, Progress Publishers, Moscow, 1964; *Anti－Dühring*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1962, Part I Chs. I－VII.

③ 至少在他晚年；唯物主义是马克思和恩格斯“早期”合著的《神圣家族》（1844）和《德意志意识形态》（1845）的中心主题。

时和现在，它一直被视为唯物主义的唯一形式。但正如恩格斯所表明的，事实并非如此。他在这一领域工作的主要目的是发展一种非机械论的、非还原性的、哲学的唯物主义。

一、哲学的唯物主义

恩格斯对唯物主义哲学所包含的内容作了清晰而有用的概括。关于近代哲学的“重大的基本问题”，他用“思维和存在的关系”① 来定义。唯物主义认为物质的、自然的世界是“本原的”。更严格来定义，它是一种本体论上的一元论形式：存在的一切都是物质的。“我们自己所属的物质的、可以感知的世界，是唯一现实的；而我们的意识和思维，不论它看起来是多么超感觉的，总是物质的、肉体的器官即人脑的产物。物质不是精神的产物，而精神本身只是物质的最高产物。”②

但是，恩格斯对于非唯物主义哲学的分类并不清楚，他常常把它们打包在“唯心主义”的标题下。许多其他马克思主义者也遵循恩格斯的做法，因此，重要的差别被掩盖了。更确切地说，唯心主义与唯物主义相反，认为一切事物根本上是观念的或精神的，因此也是一元论的一种形式。在这个意义上，唯心主义的主要表现是德国古典哲学。但在当代哲学家那里，至少在分析领域则鲜有人支持。

恩格斯把 18 世纪的唯物主义描述为“机械的”，在此，他追随的是康德和黑格尔。这种哲学基于当时自然科学的观念，特别是力学和物理学，恩格斯认为只有这些科学“达到了某种完善的地步”③。有人会争辩说，那时物理科学已经发展起来，这种唯物主义不再具有影响力。这是值得怀疑的，因为它在当代哲学中作为物理主义继续存在。

根据物理主义，物质世界（或多或少）正如现代物理学和量子力学描述的那样。的确，量子理论涉及统计定律而非机械定律。尽管如此，因为物理主义完全依赖力学和物理学以及其还原主义，它成为 18 世纪机械唯物主义的现代继承者。作为一种本体论学说，物理主义认为万物是由基本的物理粒子和力场组成，它们的表现方式由物理学和量子力学的基本定律决定。复杂的实体和现象，例如化学物质、生命有机体、人类行为和意识状态，最终都（以非常复杂的方式）由这些粒子和力组成。这种本体论意味着所有现象都可以用纯粹的物理学术语来描述和理解。原则上，那些特殊科学如化学、地质学、生物学、社会科学和心理学等，可以还原为物理学和力学。必须承认这种还原是非常复杂的，现在是行不通的，也许永远也不可能④。但原则上所有经验知识都可以还原为物理学术语；其它科学没有独立的效力，没有不可还原的内容，它们不包含不能以纯粹物理学术语表述的内容⑤。

许多哲学家拒绝这种还原论，包括恩格斯⑥。当代对物理主义的哲学批判主要集中在它关于人类思想和活动的还原性说明。近年来，唐纳德·戴维森（Donald Davidson）的工作尤其具有影响力。他认为人类的信念和行为是有意向的，并坚持意向性是一种“整体的”现象；只有通过参照其它意向事件（信念和行为）的语境，最终参照有意义的社会实践网络，特定的信念或意向才能被识别和描述，而纯粹的物理主义说明对此视而不见；而且，这种识别包含根据“一致、合理、连贯”的规范和原则来评估信念和行为⑦，这是物理主义的视角所排除的。戴维森认为，这样描述和解释人类思想和意向活动，需要采用一种独特的“心理的”（mental）或“心理学的”立场，其使用的概念和理论

① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 223 页。

② 同上，第 227 页。

③ 同上，第 228 页。

④ “例如，化学还原为量子力学，但实际上构造化学现象的量子力学解释通常超出了人的能力。”（Richard Warner，“Introduction：The Mind－Body Debate”，R. Warner & T. Szubka eds，*The Mind－Body Problem*：*A Guide to the Current Debate*，Blackwell，Oxford，1994，p. 2.）

⑤ See，e. g.，Paul M. Churchland and Patricia S. Churchland，“Intertheoretic Reduction：a Neuroscientist's Field Guide”，Warner and Szubka eds，op. cit.，pp. 41－54.

⑥ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 228—229 页。

⑦ Donald Davidson，“Psychology as Philosophy”，*Essays on Actions and Events*，Clarendon Press，Oxford，1980，p. 233.

是物理学和力学无法还原的。

我相信这些主张是正确的，并有充分的理由相信恩格斯也会赞同它们。但是，由于唯物主义在标准上十分接近物理主义的还原论，因此拒绝后者通常被简单地等同于对唯物主义的拒绝，由此导向二元论或者彻底的唯心主义。这些选择并不吸引人。恩格斯也没有采用任何一个，他主张一种非机械论的和非物理主义的唯物主义形式，一方面避免了还原论，另一方面避免了唯心主义和二元论。

（一）戴维森的“异态一元论”（Anomalous Monism）

戴维森同样主张一种非还原的唯物主义形式，但与恩格斯大不相同。他想要把关于心理的非还原论说明与恩格斯批判的那种物理主义本体论相结合。这种立场很有问题，接下来我将简要论述。

戴维森称他的哲学为“异态一元论”。其中包含一种物理主义的本体论，认为所有事件包括心理事件“仅是（在等同的意义上）物理事件”①。他想避免通常被认为是随之而来的还原主义。像康德一样，他坚称可以将人类思想和行为视为意向的和理性的。这种“心理学的”立场不能以纯物理术语来把握。但是，他又坚持认为对心理事件的描述不能还原到物理学术语。这些立场如何调和？

戴维森认为，尽管每个特定的人类信念或行为都与某个特定的物理状态或事件相同，但心理事件本身（作为种类或类型）在物理层面没有一般对应物。用当前的行话来说，在心理和物理之间存在一种“个例”（token）而非“类型”（type）同一性。按照戴维森的看法，并不存在心理－物理法则将心理术语的描述与纯粹物理层面的描述联系起来。他坚持认为，心理事件也不是由物理学中那种“严格的定量法则”决定的，它们仅受“不可还原的统计关联性”约束②；心理事件“抵抗物理理论的名词之网的捕获”③，它们是“异态的”。

作为物理主义者，戴维森认为每个特定的心理事件都与某个特定的物理事件相同。但是，在使用心理概念时，我们是以一种在纯粹物理层面上没有清晰对等物的方式来描述它。“事件在被描述时才是心理的”④。因此，心理概念为我们提供了一种“描述”或“解释”事件的方式，其中不包含存在一个单独的心理实体领域的含义。正如戴维森所说，“心理不是本体论而是概念范畴”⑤。

这种方法的吸引力在于，它似乎为一种不可还原的心理立场“留有余地”⑥，又承认物理主义，从而避开了二元论的本体论意涵。正如埃夫尼（Evnine）所说，“当戴维森展示了如何成为一个唯物主义者，而不必在各种心理事件和物理事件之间设定不可能的同一性时，也就产生了一种解放”⑦。

但是，这种解放是虚幻的。戴维森的方法没有在根本上摆脱传统的、本体论的二元论问题，只是将它们转移到其它地方。“事件在被描述时才是心理的”这一观点的效果，是使心理成为一种纯粹“描述”事物的“立场”（standpoint）或方式。结果就是所谓的“立场”二元论。心理属性不再寓于描述的对象中，而是转移到“主观”领域：转移到立场、描述和/或描述者。身心关系的老问题在此简单重现。在物质世界中，像“描述”或主观“立场”这样的事情如何可能？它如何体现？又如何产生？这些问题被戴维森的哲学重新定位，但尚未解决。按照戴维森的观点，心理似乎盘旋在物质世界之上，既不能还原为它，也不能脱离它而自主。因此，这被金（Jaegwon Kim）等哲学家指控为副现象论（epiphenomenalism）⑧。

这些问题不能在戴维森的哲学框架内解决。通过拒绝心灵“本体化”，他没有完全避开本体论；

---

① Davidson, “The Material Mind”, op. cit., p. 248.

② Davidson, “Psychology as Philosophy”, p. 230; cf “Mental Events”, op. cit., p. 216.

③ Davidson, “Mental Events”, p. 207.

④ Ibid., p. 215.

⑤ Quoted by Simon Evnine, *Donald Davidson*, Polity Press, Cambridge, 1991, p. 63.

⑥ Cf Kant, *Critique of Pure Reason*, Preface to Second Edition, p. xxx.

⑦ Evnine, *Donald Davidson*, p. 63.

⑧ Jaegwon Kim, “The Myth of Nonreductive Materialism”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 63 (1989), pp. 31－47. 戴维森有时会借助“伴随发生”（supervenience）这一概念来描述这种关系（“The Material Mind”, p. 253）；但此术语仅仅是标示这种关系，而没有进一步廓清它。

相反，他的本体论相当明确地是物理主义的。他唯一关心的是确保这种本体论不排除出现某种独特且不可还原的心理立场的可能性；但是，作为一种关于世界在其物质方面的说明，物理主义没有受到适当的质疑和批评。这是二元论的特点，通常试图将物质世界的物理主义说明与对不可还原的心理领域的认识结合起来。

（二）自然哲学

为了发展令人满意的、非还原性的唯物主义，需要对物理主义进行更深入的批评。这就必须看到物理主义不仅对人类活动，而且对纯粹的物质现象都给出了不令人满意的、还原性的说明。这就是恩格斯介入的地方①。他明确认识到这一点，并尝试提出一种唯物主义的但非物理主义的自然哲学。

与当代哲学家比如戴维森的方法形成鲜明对照的是，在“心灵哲学”的领域发生的关于唯物主义的现代讨论。这一领域通常会做出这样的假设：笛卡尔主义的、启蒙主义的心灵概念（赖尔称为“机器中的幽灵”②）是对心－身关系满意理解的主要障碍。恩格斯的方法则完全不同。作为唯物主义者，恩格斯拒绝笛卡尔的心灵是非物质实体的观念，而是与马克思一道，对人类思想和活动给出社会的、历史的说明。同时，他批评机械唯物主义（他那个时代的物理主义）不仅因为它是还原性的心灵哲学，还因为它是一种自然哲学。

现在，自然哲学通常被认为是指提出一种先验的思辨自然理论的尝试。因此，它常常被驳斥为哲学的一个可疑的和不名誉的领域，特别是被当代分析的心灵哲学所指责，后者得意于自己观点的科学和经验基础。正如恩格斯所深知的，有些自然哲学采取了这种形式，他所批判的黑格尔体系就涉及这种先验架构③。但是，自然哲学也可以采取其它形式。

对恩格斯来说，自然哲学的任务是用理论的和哲学的术语，总结和概括自然科学和其它形式的知识所揭示的自然世界的基本特征。在这个意义上，自然哲学不是德国观念论的古怪失常，而是每个一般形而上学理论的重要部分。甚至那些对自然哲学思想不屑一顾，并要求把他们的观点完全建基于自然科学的当代哲学家也拥有这种哲学，哪怕是无意识的。在这个意义上，物理主义是一种自然哲学。

就像启蒙时代的机械唯物主义，现代物理主义也要求以现代科学，特别是物理学和量子力学为基础。它利用这些理论的权威和声誉，但实际上与它们完全不同。物理学和力学是自然科学的特定分支，它们最终必须以科学的术语而非纯粹哲学的术语得到评估和评判。物理学从物理方面描述和解释物质世界。这是最基本和最普遍的方面，因为所有物质都具有物理方面。尽管如此，物理方面只是物质世界的一个方面，后者还有其它方面。但是物理主义把物理方面当作唯一方面，将这一方面概括为普遍的“世界观”，认为物理学本身足以完整而全面地解释世界。简言之，物理主义是一种形而上学理论。因此，它自然可以在哲学上受到批评。

恩格斯认为，18 世纪的唯物主义是物理主义的和机械论的，因为物理学和力学是当时唯一成熟的科学。此后的发展使科学理解扩展到化学、宇宙学、地质学和生物学等领域，但物理学和力学仍然是最完善、最精确的科学，其它科学没有独立有效性的物理主义观点便不再成立。恩格斯在其哲学中对非物理科学的发展作了清晰说明，并试图描述它们所导致的自然概念的转变④。现代物理主义及其还原主义的方法先验地否定它们。它越来越像是一种狭隘的、保守的教条主义，尤其是在人文和社会科学中，它试图以与最不切实际的唯心主义的和思辨的自然哲学一样先验和贫瘠的方式来立法⑤。

---

① 如同许多哲学领域，恩格斯在这里很大程度上借鉴了黑格尔。“机械性却是一肤浅的、思想贫乏的观察方式，既不能使我们透彻了解自然，更不能使我们透彻了解精神世界。”（［德］黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980 年，第 381 页。）

② Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, 1949.

③ 同时，恩格斯认识到黑格尔在其体系中纳入了他当时的大量经验数据和自然科学的百科全书知识。（参见《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 219 页。）

④ 这是大部分《自然辩证法》的主要目的。

⑤ 与自然科学相比，物理主义对人文和社会科学有更大的实际影响。（See Sayers, *Reality and Reason: Dialectic and the Theory of Knowledge*, Blackwell, Oxford, 1985, pp. 149－150.）

二、迈向非物理主义的唯物主义

不是说关于自然或人类活动的物理主义解释完全是错误的，而是说它是偏颇的和片面的。现代物理学告诉我们，所有物质实体根本上都是由基本的物理粒子和力场组成，所有物质的东西本质上是物理的。这是物理主义的真理。但这不意味着所有物质现象在物理学上都是完全可描述的或可解释的。所有实际的和特定的物质实体和事件都是过程的组成部分，超出物理学所能描述的范围，它们可能会在其它情况下被看到并被不同的术语解释。

在生物学和化学现象中，这一点可能是最明显的。当然，所有生物实体（例如细胞、组织及其组成部分）都是由原子和分子形式的化学成分组成，而这些化学成分又由更基本的物理粒子构成。尽管如此，描述生物实体的概念和控制其行为的法则，与物理学概念和法则是不同的，并且是不可还原的。这不仅因为此类描述和解释过于复杂，毋宁说是因为生物学概念标示的属性在纯粹物理层面没有对应物。生物现象不能以纯粹物理术语来理解。生物有机体并非完全是化学和物理成分的集合，它是一个具有自己特定形式和属性的实体。作为组成部分，它的组成部分不能完全理解为纯粹是彼此之间以及整个有机体的外部关系。“一个活的有机体的官能和肢体并不能仅视作那个有机体的各部分，因为这些肢体器官只有在它们的统一体里，它们才是肢体和器官，它们对于那有机的统一体是有联系的，决非毫不相干的。”① 它们只能在整体上“整体地”理解。

同样，有机体的行为只有根据整体上控制有机体的法则才能得到解释。这些法则整体上根本关联着有机体的生命过程：自我保存和保存种族的“兴趣”。此类法则假定了有机体的行为所导向的目的。因此，它们包含“规范”，或者至少它们描述目标导向的物质过程，这是规范行为的必要物质基础。正如丹尼特（Dennett）所说，

> 当一个实体能够做出一定的行为，避免自己崩溃和分解时，不管其行为多么原始，它都会把它所认为的“好”随之带入这个世界。也就是说，它创造了一个视点，世界上的事件可据此大致分成有利、不利与中立三类……这样，生物就开始有了利益，世界及其事件就开始创造为了它的理由，不管这个生物是否充分识别这些理由。第一批理由先于它们自己的识别而存在。②

这并不是说生命物是由非物质的“生命力”（vital force）或类似的东西驱动的。生物有机体是纯粹自然的、物质的实体。在某些情况下，控制其行为的基本物理和化学机制与程序逐渐被认识。但这不意味着生物现象完全可以根据物理学或化学来描述和解释，也不意味着这种还原是可能的，因为生物学涉及理解的不同和更高层面。例如，胰岛素是一种生物产品，是胰腺分泌的一种激素，其化学成分现在是已知的，甚至可以人工合成。人们了解它在人体的某些化学作用，但这不意味着它的生物学性质已经或可以还原为化学性质。用生物学术语描述和理解胰岛素所涉及的不仅是关于它的化学成分和性质的知识，还涉及整体上理解它作为激素的作用及其在体内的功能。化学可以解释这种作用的潜在机制，但这种作用只能通过不同层面的概念和原理来理解，这才使生物学成为一门独特的科学。

然而，生物法则不是“严格定律”，而是戴维森所谓的“统计归纳”（statistical generalisations）。它们仅在有限范围内，仅在“正常情况”下和“就绝大部分而言”。简言之，戴维森用来支持心理不可还原为物理的那些考量，也可以用来支持生物学解释不可还原为纯粹的物理学解释。但这并不能得出结论，认为生物学事件是戴维森意义上的“异态的”③。毫无疑问，相对于物理学和化学定律，生

---

① ［德］黑格尔：《小逻辑》，第 283、407 页。See Sayers, “Marxism and the Dialectical Method: A Critique of G. A. Cohen”, *Radical Philosophy* 36 (Spring 1984), pp. 4 – 13 (reprinted in Sean Sayers and Peter Osborne eds, *Socialism, Feminism and Philosophy: A Radical Philosophy Reader*, Routledge, London, 1990).

② ［美］丹尼尔·丹尼特：《意识的解释》，苏德超、李涤非、陈虎平译，北京：北京理工大学出版社，2008 年，第 197 页。

③ Cf J. Fodor, *Psychosemantics*, MIT Press, Cambridge MA, 1987, p. 4f, quoted in Evnine, *Donald Davidson*, p. 22. 戴维森并未表态：“我不想说类似的评论可能不适用于某些其它科学，比如生物学。但我不知道该如何表明生物学概念不可还原为物理学概念。区分某些心理学概念——它们的意向——并不适用于生物学概念。”（“Psychology as Philosophy”, p. 241.）我将在下面讨论这点。

物现象是“异态的”，因为它们无法还原为此类定律。但是，这种异态只是相对的。生物现象受一种不同层面的生物法则的支配。

（一）本体论意义

类似的主张也可用于其它科学领域。通常描述和理解物质世界的不同方式体现在不同的特殊科学中，例如物理学、化学、生物学等①。这些不同的理论涉及不同的解释层面且不可相互还原。那么，关于所描述实体的物质性质意味着什么？

正如所见，戴维森对心理立场提出一种非现实的说明。现在将看看心理描述是否正确。首先，我想指出它在生物学情况下并不正确②。事实上，生物学概念并非只是体现一个不同的主观“立场”：一种“描述”或“解释”事物的不同方式，没有客观的或“本体论的”含义。生物学家使用的概念和原理不仅是生物学上的“看事物的方式”，它们还描述现实的、客观的和物质的世界特征。

当然，生命有机体是由物理和化学成分组成的，仅此而已。尽管如此，它也并非这些成分的单纯集合，甚至不是解剖学和生理学部分的单纯集合，而是这些部分在整体上的统一、系统化和共同作用。这种统一和系统化不只是我们所描述的特征：它们是事物本身的属性，把它构成一个生命有机体。控制其行为的法则不只是我们理论的一个函数，它们在有机体本身中作为其法则起作用。生命物与纯粹的物理或化学实体之间存在现实的——客观的和物质的——差异，它是生物学描述的目标。这是现实主义和唯物主义的看法③。

不过，必须强调的是，这不是表明生命物涉及某种超验的“有机统一体”，或者它们是由任何非自然的“生命要素”（vital principle）驱动。生物形式和法则并未超出物理学和化学的形式和法则；前者不会替代或取代后者。相反，在生命物中，较低层面的（物理的和化学的）法则继续起作用。但是，在此基础上，新的结构和形式产生了。新的（生物学的）原理产生影响，而物理的和化学的法则尽管继续起作用，用黑格尔的话说，“已不复是决定性的东西，而只是居于从属的地位”④。物理过程包含在更高的形式中。当恩格斯说，在有机过程中物理法则“被其他较高的定律排挤到次要地位”⑤ 时，与黑格尔的思想是相呼应的。这些新的“更高”定律是客观存在的并具有实际作用，它们不是独立于物理定律来运作，也不是要取代它们，而是给予物理和化学现象一种新的、更高的组织形式。生物学层面在物理学和化学层面之内出现，并基于其存在，而不是在其之外或脱离它们。

（二）自然过程

这样，生物学概念和原理既不能还原为化学或物理学的概念或原理，它们也不是完全自主的或超验的。这些不同的层面是相对自主的⑥：它们不仅是不同的，而且是统一的；它们之间既有连续性又有差异性。最清晰的证明是这一事实：现代科学把它当作事实（生物现象完全是由化学和物理，即非生物的）条件通过纯粹自然过程产生。

从较低和较简单的形式演变为较高和较复杂的形式并不是生物进化所特有的，更一般地说，它是物质存在的基本特征。在宇宙学所描述和解释的整个宇宙演化中，在星系、恒星和行星系统的形成、

---

① 尽管物理学是普遍适用的，但就我的辩护而言，它也是一门特殊的科学，因为它只是描述物质现象的一个方面。

② 戴维森并未指出这点，但康德这么做了。他认为不能用机械的、因果的方式理解有机形式，也不能诉诸于“生命要素”。关于有机组织的判断纯粹是“反思性的”，而不是“构成性的”，并对所描述的对象毫无意谓。（*The Critique of Judgement*, trans. by J. C. Meredith, Clarendon Press, Oxford, 1952, Part II, § 14.）

③ 这也是自然科学通常采取的看法，正如黑格尔所说，其中“普遍的东西已被规定为规律、力和物质……物质是事物本身的真实本性。关于类属的问题，人们也多少承认有类似的情况，例如承认类属并不是相似东西的那么一种凑集，一种由我们作出的抽象，承认类属不仅具有共同的东西，而且是对象本身固有的内在本质……物理学竟然把这些普遍性视为它自己的凯旋”。（［德］黑格尔：《自然哲学》，梁志学、薛华、钱广华、沈真译，北京：商务印书馆，1980 年，第 14 页。）See Sayers, *Reality and Reason*, ch. 2, 关于这种现实主义有更充分的讨论。

④ ［德］黑格尔：《小逻辑》，第 382 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 228 页。

⑥ 恩格斯使用这一术语来描述马克思社会理论中基础与上层建筑的关系。（See Engels, “Letters on Historical Materialism, Marx and Engels”, *Selected Works*, Vol. 2, p. 486ff; Sayers, *Hegel*, *Marx and Dialectic*: *A Debate*, pp. 90 – 94.）

发展和最终死亡中，它在更简单的层面展现出来。同样，地质学描述行星的物质特征的发展。这些现象是物质过程，具有一定的物理和化学机制的基础。尽管如此，此类过程不能还原到化学、物理学或力学。这不仅是因为之前已给的理由：这些科学的概念和原理不可还原为纯物理主义的术语。恩格斯认为，这是机械的、物理主义的唯物主义的一种特有局限，它不能“把世界理解为一种过程，理解为一种处在不断的历史发展中的物质”[①]。这种唯物主义包含还原主义的视角，所有自然过程都可以完全用一些简单而永恒的物理和力学定律来解释。这种视角先验地排除了物质世界中新形式和新法则出现、发展或演变的观念。因此，物理主义不能令人满意地说明物质世界，即使是在物理方面。

这不是要否认宇宙论、地质学、生物学和其它研究自然发展过程的科学理论，都假定纯粹的物理和化学机制是它们所描述的进化过程的基础。确实，这对它们作为科学理论至关重要，它们将因此被赋予自然主义和唯物主义的基础，并且排除了自然史中“理性目的”或“神的旨意”的非唯物主义解释。但仅凭纯粹的物理过程不可能理解宇宙学、地质学或生物学的进化。底层的物理机制仅仅是进化过程的假定基础，在所有这些领域，对这些过程的解释都依赖于这些科学所特有的概念和原理。

三、人类活动与思想

我们现在以更好的位置来思考心理的本质及其与物理的关系。类似的主张也适用于此领域。当理解了这点时，就没有那么大的诱惑要优待心理并以某种特殊方式把它描述为（绝对）自主的。

人类当然是生命有机体，完全由物理、化学和生物成分组成。但是，人类的思想和活动不能用纯粹生物学的术语来描述或理解，更不用说化学或物理术语。这需要一套独特且独立的概念和原理，一种新的、不同的方法或“立场”。在这一点，恩格斯与康德、戴维森等意见一致。正如戴维森所说，这并非简单地是因为心理现象的复杂性，而是因为心理活动的描述涉及对有意义的人类活动这一更广泛背景的参照，并且涉及对物理理论范围之外的连贯性和合理性规范的诉求。

戴维森把描述和解释人类意向活动的学科称为“心理学”。当他考虑心理现象的物质基础时，他是根据神经生物学来思考的。这是当前分析的心灵哲学的普遍趋势。然而，从心理学和神经生物学的个人主义视角来看，他自己对心理的解释存在很大差异。由于戴维森青睐一种有意义的实践背景的观念，他自己的解释表明“社会理论”和/或“历史”会是更合适的用语。心理不仅是一种心理学的或神经生物学的，而且是一种社会的和历史的现象。他的解释所诉诸的更广泛的实践背景和合理性与连贯性的原则根本上是社会性的。无需赘言，马克思和恩格斯是这种理论洞见的现代形式的主要作者。

如我们所见，戴维森给出一种非现实主义的、非本体论的关于心理立场的解释。对人类思想和活动的描述只是解释的不同形式，没有客观的（“本体论的”）意涵。当应用于生物学时，我批评了这些观点，这里同样适用。我们用来描述和理解人类思想和活动的概念与原则涉及人类生活的现实和客观特征。当我们用心理术语描述现象时，我们必须涉及意向活动的背景，这并非仅仅是我们的一种解释功能。心理的“整体主义”不仅是我们描述它的概念和范畴的一个特征，它还是一种客观的、物质的存在，由我们必须在其中作为人类行动者来运作的社会实践和制度所组成。

同样，我们必须用来评估人类行为的合理性和连贯性的规范原则不只是我们的主观创造。它们体现在社会制度和实践，尤其是语言的实践。这些提供了一个背景，在其中独一无二的人类可以发展出反思自己正在做什么，并以一种自觉的意向和理性方式行事的能力。

无疑，人是生物有机体，而社会是这类有机体的集合。但是，从纯粹生物学的角度理解人类思想和活动是不可能的。因为在社会中，那些生物有机体是统一的，并根据社会的而非仅仅生物的原理发挥作用。他们的行为只能在其所嵌入的社会制度和实践的背景下加以理解。而且，这些社会关系是一

① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 228 页。

种现实的、客观的、物质的存在，而不只是我们的描述的一个函数[①]。当然，社会是基于人类解剖学和生理学的。但是，人类解剖学和生理学实际上也是如此，因为它们在社会的背景下得到发展并发挥作用[②]。尽管人类思想是一种大脑活动，但这不能用狭隘的神经生理学术语来解释。因为大脑的活动不仅取决于神经生理学的法则，还取决于其历史、社会和心理背景。要了解大脑作为思想器官的活动，还必须在其社会和心理背景下进行观察，这是神经生理学的概念和原理所忽视的。

（一）心理的产生

按照戴维森的看法，心理现象不受“严格的量化法则”控制，它们是“异态的”。正如我们所见，类似的主张也适用于生物现象。在此基础上，戴维森试图在心理立场和物质立场之间划清界限的企图失效了。与生物学一样，心理只是相对“异态的”。说它是“异态的”，是在不能用纯粹生物学术语来描述和解释它的意义上。但是，它由一种新的和不同的——历史的、社会的和心理的——层面的形式和法则控制。这些新的形式和法则不会超越或取代生物学的形式和法则。生物法则仍在所有人类生活中发挥作用，甚至是在最高级的心理活动中。然而，随着历史的发展，更高级的——社会的和心理的——组织形式开始运作，生物法则就被整合并附属化[③]。

戴维森进一步论证人类意向活动与其它自然过程之间存在根本差别，他认为人类活动不只是法则，还具意向性。用康德的话说，人类可以“按照”原则来行事，也可以“出于”原则来行事[④]。这种区分捕捉到生物法则与那些控制人类思想和活动的法则之间的根本差别，恩格斯也认识到这点。

> 随同人，我们进入了历史。动物也有一部历史，即动物的起源和逐渐发展到今天这样的状态的历史。但是这部历史对它们来说是被创造出来的，如果说它们自己也参与了创造，那也是无意识的。相反地，人离开狭义的动物越远，就越是有意识地自己创造自己的历史，未能预见的作用、未能控制的力量对这一历史的影响就越小。[⑤]

然而，这种区分并非绝对的，必须小心对待，不可当真。人类活动不是绝对“异态的”或“自主的”。正如恩格斯所强调的，出于原则的行动能力——以反思的和自觉的方式——是从更简单的、无意识的能力和类似法则的行为方式中逐渐地、逐步地产生。这种能力只是相对自主的，发展于自然条件和社会实践并以它们为基础。它不是一种纯粹的生物能力，也不是完全将我们与物质世界分开并超越其过程的能力。它是这样一种能力，是在生物和历史进化过程中逐渐地、逐步地产生和发展。

反思性的行动能力特别与使用语言的能力相关。后者常存在于成年人类，其它动物则不具有。它具有物质的和生物学的基础。只有从这方面来看，谈论“语言本能”[⑥] 才讲得通。即便如此，该术语仍具有误导性。使用语言的能力不是本能的或天生的；它生长着、发展着。新生婴儿只是潜在的语言使用者[⑦]。要实现这种能力，必须在社会上从无到有地激发和发展。反思性的和理性的行动能力以生物能力这一基础为前提，但只有在社会背景下，它才能在类和个体中发展和实现。人类不是“天生”

---

① 语言是一种“空间和时间现象……而不是某种非空间、非时间的幻象”。（Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 2nd edn, 1958, I. 108.）

② 这是恩格斯的主题，尽管有明显的拉马克主义（Lamarckianism）色彩，可能是由于粗心的表达和有意识的目的，但这部分内容还是对生物学的和社会的发展相互影响与相互决定给出了启发性的和建设性的梗概。（“The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man”, *Dialectics of Nature*.）

③ 黑格尔在附释中提到疾病现象：“在自然界里，当较高级的或有机的功能的正常作用遭受任何方式的扰乱或妨碍时，则原来处于从属地位的机械性便会立即占优势。”然而，即使是疾病也不能从纯粹物理的或生物的角度来理解，它不只是一种物理或生物过程，还具有人性的维度。因此，存在不同的对疾病的回应和“相处”方式，既可就患者而言，又可就与患者相关的其它方面而言。医生必须对此敏感，并且不仅把疾病当作一种物理过程，而且当作一种人性事件。（［德］黑格尔：《小逻辑》，第 382 页。）

④ Davidson, “Mental Events”, p. 216, cf Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. 同样，黑格尔将自然过程与人类社会活动区别开来，在自然过程中，理性只是“在己”存在，而人类社会活动是理性的，既“在己又为己”。

⑤ ［德］恩格斯：《自然辩证法（节选）》，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 274 页。

⑥ Steven Pinker, *The Language Instinct*: *The New Science of Language and Mind*, Penguin, Harmondsworth, 1995.

⑦ “儿童就还是受自然性的束缚，只具有自然的冲动，他还不是按照现实性、而只是按照可能性来说是具有精神的人。”（［德］黑格尔：《精神哲学》，杨祖陶译，北京：人民出版社，2006 年，第 28 页。）

就是自觉的或理性的，而是在发展过程中部分地、一定程度上变得如此。自我意识和理性根本上是社会现象。它们不仅是生物过程的产物，也是人类社会活动和历史发展的产物。这些发展导致自我意识和理性从自然条件中通过自然过程产生。它们涉及新的、更高的、社会的、历史的法则和原理在人类生活中的发展，并非绝对“异态的”或“自主的”。它们没有取代生物学的法则和原理，后者继续在人类生活的各方面发生作用。然而，正如前面讨论的生物学和化学的关系一样，在生物学决定的范围内，这些新的社会形式和原理开始发展并运行，而更低的、生物学的原理则成为次要的和附属的。

在戴维森的“立场”二元论框架内，这类事物的进化过程是无法理解的：不仅因为他试图对心理作“非本体论的”（即非唯物论的）解释，使得理解心理现象如何从物质条件中产生或由其体现成为不可能；而且因为它所包含的物理主义无法理解自然的进化和发展。实际上，这是这种二元论的两个相关方面。通过为心理现象“留有余地”的尝试，将其隔离到逻辑上自主的空间，这种二元论使它们如何可能在物质世界中产生和发展成为一个谜。但是，我所主张的非物理主义的唯物主义形式表明，不需要以这种方式为意识、意向性和理性留有余地。它们从物质条件中自然演化而来，通过在生物学的基础上及其强加的参数和限制内产生并发挥作用，而为自己留有余地。

（二）自然辩证法

在自然主义关于自然的视野中，不存在自然进化和发展的观念。尽管这仍然是分析哲学中主流的自然哲学[①]，但正如恩格斯所说，它是启蒙时代的遗物。然而，启蒙运动以来，随着科学在许多领域的进步，进化和发展的观念已成为现代自然图景不可或缺的一部分。恩格斯在谈论“自然辩证法”时，指的正是这些观念。到目前为止，我一直在尝试解释和辩护它们，而没有提及这一术语，因为我很清楚它总是会引起怀疑和敌意。在这里，我不打算系统地处理对它的反对[②]。但是，有几点看法可以帮助缓和其中的一些。

正如恩格斯所强调，自然的辩证观源于从自然科学的一般经验中学习的尝试，而这些自然科学是启蒙运动以来得到发展的。它没有或不应该宣称要解释自然的进化和发展，这是自然科学的工作。相反，它的目的是提供一个哲学框架，在其中可以通过阶段和层级来思考自然进化和发展的观念；而物理主义的和还原主义的唯物主义形式则排除了这种思想而使其不可能。

恩格斯关于辩证法的基本思想源自黑格尔，后者同样认为自然是辩证的。但是，正如恩格斯所指出的，黑格尔最终并没有成功超越启蒙哲学中盛行的关于自然的、非历史的观点。黑格尔坚信，在自然界中，他指出的不同层面——“机械性”“化学性”和“目的性”——之间关系只是逻辑上的或观念上的，他的哲学中不存在自然形式实在的、时间上的进化[③]。通过强调现代科学假定了这种进化，并以辩证术语来理解它，恩格斯超越了黑格尔，为哲学本身的创造性和重要性做出贡献[④]。

但这样一种方式、一种唯物主义辩证法的观念，通常不会被学术评论家在恩格斯的思想中发现。它几乎总是被驳斥为混乱的、从黑格尔那里借来的。我们被告知，辩证法是一种逻辑的和理性的过程，它仅适用于人类思想和活动。自然中的辩证法的观念涉及把人类意向性和理性的过程归因于纯粹的事物。这不是一种唯物主义哲学的表现，而是一种唯心主义的极端形式。例如，科莱蒂（L. Colletti）认为，“为了成为唯物主义的一种形式，‘辩证唯物主义’必须承认思想和存在的异质性”[⑤]。这类观点极为普遍[⑥]，但它们是错误的。科莱蒂坚持认为思想有别于物质，并声称这是唯物主义。但把

① 不仅在还原主义的唯物主义者中，同样在二元论者中，二者都是笛卡尔主义和戴维森主义的变体。在当代许多大陆哲学中，也出现一种更温和的物理主义形式，但这不是我此处的话题。

② But see Sayers, *Hegel*, *Marx and Dialectic*, chs. 1, 4.

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第242—243页。

④ 我在这里撇开了这一争议性问题，即马克思对建立这种唯物主义辩证形式的贡献。

⑤ L. Colletti, *Marxism and Hegel*, Verso, London, 1973, p. 104.

⑥ See, e. g., G. Lukács, “What is Orthodox Marxism?”, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, London, 1971; J. – P. Sartre, “Materialism and Revolution”, *Literary and Philosophical Essays*, Hutchinson, London, 1968; A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, Verso, London, 1971; Norman, *Hegel*, *Marx and Dialectic*, chs. 2, 3, 5.

思想与物质完全分开——以这种方式使它们保持分离——是二元论而非唯物主义。唯物主义断言没有独立于物质的思想，坚持思想与物质的统一，是一元论的一种形式，同一性理论的一种形式。

唯心主义同样如此，它也是一元论的一种形式。唯心主义和唯物主义在拒绝二元论以及主张精神和物质相统一方面是一致的。除此之外，这两种哲学是相反的。因为按照唯物主义，所有现象都是物质的而非观念的。意向性、理性和其它精神现象最终在物质上得到体现。自然过程是我们理性能力的基础。通过基于更简单自然条件的自然过程，人类思想和活动产生和发展。心灵是以特殊方式组织起来并发生作用的物质；它没有超越物质世界。不诉求于理想的或超验的原理，这将需要描述它和解释它。这些是恩格斯的观点。他提出自然中的辩证法思想的目的不是要使自然观念化，而是要使精神自然化并发展一种与现代科学相符的唯物主义形式①。

（责任编辑　巳　未）

① This is a slightly revised version of "Engels and Materialism", *Engels Today*: *A Centenary Appreciation*. Ed. Christopher J. Arthur. London: Macmillan, 1996, pp. 153 – 172. 我很感激 Colin Radford、Robin Taylor 以及特别是 Simon Glendinning 对本文初稿的评论。

恩格斯辩证唯物主义哲学体系论纲

宫敬才

【摘要】从1923年卢卡奇批评恩格斯哲学到现在已有近百年历史，其间马克思主义哲学领域讨论的话题之一是马克思恩格斯哲学思想之间的关系，主导性判断是二者之间确有重大区别。这样的事实表明一般性问题的客观存在：整体意义的恩格斯哲学何谓？此为以往讨论忽略的问题。恩格斯哲学是辩证唯物主义且成体系，形成过程、基本内容和思想来源三者皆可为证。这一体系的基本内容是如下几点：第一，设定哲学本体为物质，指称对象是自然界和社会历史；第二，研究本体的哲学分析框架是精神与物质之间的关系；第三，人对本体的反映是外在经验，理论表现形式为实证科学即自然科学和历史科学；第四，对自然科学和历史科学的哲学性抽象是唯物主义自然观与唯物主义历史观，二者皆具辩证性质；第五，对外在经验的提炼概括是内在经验即形式逻辑和辩证法，此为基于实证科学而来的哲学，凌驾于实证科学之上的哲学为多余。恩格斯辩证唯物主义哲学体系中存在诸多理论问题需要研究，这是完善恩格斯哲学体系的必由之路。

【关键词】恩格斯；辩证唯物主义；知识分类；实证科学；思维规律

中图分类号：B02　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0011－10

作者简介：宫敬才，河北沧州人，哲学博士，（保定 071002）河北大学哲学与社会学学院教授。

一、问题的提出及其说明

1923年，卢卡奇出版了引起世纪性争论的经典著作《历史与阶级意识》，标志着西方马克思主义的诞生。卢卡奇在其中指名道姓地批评恩格斯，主要有三点。第一，恩格斯对辩证法的理解聚焦于流动和变化，与马克思辩证法内核是主、客体之间辩证关系的观点不一致；第二，恩格斯认为自然界独立自在于人和先在于人，马克思则认为自然界是社会历史性范畴，主、客体关系中的自然界才是现实的自然界；第三，恩格斯误解康德的认识论和实践范畴，忽略其中主体性的客观存在及其作用①。卢卡奇批评率先触及马克思哲学与恩格斯哲学之间的关系问题并证明了事实的客观存在，在哲学问题上马克思恩格斯之间并非像后者表白的那样是“意见完全一致”②，而是有不小区别。后来这一问题在西方马克思主义和西方马克思学中继续讨论③，改革开放特别是进入新世纪后，我国马克思主义研究者也参与进来④。目前形成的主导性判断是马克思恩格斯哲学思想之间确实有区别。

近百年讨论历史的事实明证可鉴，主导性判断的形成是比较的结果。在比较语境中，聚焦于马克思恩格斯哲学思想之间区别者批评多于分析，恩格斯哲学思想作为相对独立的研究对象问题并未受重

① 以上三点参见［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1996年，第50—51、318—319、205—206页。

② 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第232页。

③ ［美］特雷尔·卡弗：《马克思与恩格斯：学术思想关系》，姜海波、王贵贤等译，北京：中国人民大学出版社，2008年，第2—3页。

④ 宫敬才：《论马克思哲学思想的恩格斯化》，《北京行政学院学报》2010年第5期。

视；聚焦于马克思恩格斯哲学思想一致者情绪化应战和辩护多于分析，恩格斯哲学思想作为相对独立的研究对象问题同样未受重视。讨论情势表明，第二个逻辑层面的问题已基本解决，马克思哲学和恩格斯哲学之间有区别的事实被确定下来。现在需要做的工作是在第一个逻辑层面把恩格斯哲学作为相对独立的研究对象，以文献实证形式回答如下问题：恩格斯哲学到底是什么？其主要构成因素是什么？具有什么特点？是否成体系？内在逻辑是否一致？理论渊源是什么？把这些问题搞清楚和说明白，马克思哲学与恩格斯哲学之间的关系问题将一目了然。

笔者的研究结论预先告之，恩格斯有自己的哲学体系，用人们耳熟能详的范畴表征是辩证唯物主义①。这种辩证唯物主义具有质的规定性，与马克思以领域性哲学形式表现出来的经济哲学、政治哲学、历史哲学、法哲学和工艺哲学等之间存在根本性区别。这种区别长期被研究者忽略，结果具有悲剧性质，马克思经济哲学和工艺哲学等领域性哲学在以辩证唯物主义和历史唯物主义形式表现出来的马克思主义哲学理论逻辑中得不到表示存在的机会②。

二、形成过程

恩格斯辩证唯物主义哲学体系的形成经历了漫长的过程，粗略说是 42 年的时间（1844 – 1886 年）。这一过程可划分为三个阶段。第一阶段是起步，大体出现和存在于 1844 – 1859 年间；第二阶段是提出构建辩证唯物主义哲学体系设想，大体出现和存在于 1859 – 1873 年；第三阶段是辩证唯物主义哲学体系的具体性构建和论证，大体出现和存在于 1873 – 1886 年。这一过程的哲学演化轨迹较为清晰，恩格斯以依托对自然科学研究进展及其成果感悟而来的唯物主义哲学为主旋律，辅以英法德三国唯物主义哲学和黑格尔《逻辑学》中的辩证法，辩证唯物主义哲学体系被构建出来。

在第一阶段，1844 年 1 月初至 2 月初恩格斯写作了《十八世纪》一文。该文主旨是研究英国工业革命出现的前提条件、经济与社会本质及其社会历史性后果。这篇论文可以说是《英国工人阶级状况》一书写作的预先操练。这种做法在马克思主义发展史中首次出现，在历史学意义上同样属于最早的研究成果之列，由此可以看出不满 24 周岁的青年恩格斯秉有极强的社会历史感悟能力。在讲到英国工业革命产生的思想前提时，恩格斯列举了自然科学学科的巨大进展，例如天文学、光学、物理学、数学、力学、化学、地质学、地理学和博物学等，基于此作出结论说，“18 世纪科学的最高峰是唯物主义，它是第一个自然哲学体系，是上述各门自然科学完成过程的结果”；更一般性的结论同样表现出恩格斯的哲学思维特点，“科学和哲学结合的结果就是唯物主义”③。从恩格斯做法及其结论可捕捉到如下信息：第一，恩格斯哲学立场是唯物主义，其前提是“牛顿的学说和洛克的学说”；第

① 最早使用“辩证唯物主义”范畴的是德国工人哲学家狄慈根，把这一范畴用于概括马克思哲学的是俄国马克思主义哲学家普列汉诺夫，称马克思是“辩证唯物主义之父”。普列汉诺夫的指谓犯了张冠李戴的错误，造成极大的理论混乱，马克思哲学的最显著特点即“历史”和内在灵魂即主、客体之间的辩证关系被淹没。沿着普列汉诺夫理解思路继续前行的是列宁，认为马克思主义哲学是由辩证唯物主义和历史唯物主义铸成的一块整钢。问题是，辩证唯物主义与历史唯物主义之间是什么关系？列宁和斯大林的“推广应用论”并不能真正回答问题。后来，苏联用国家意志把辩证唯物主义和历史唯物主义编写成教科书，恩格斯作为辩证唯物主义哲学体系真正创立者的地位被掩盖起来，变成以马克思名字命名的马克思主义哲学。（参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第 2 卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1962 年，第 155—156 页；《列宁专题文集：辩证唯物主义和历史唯物主义》，北京：人民出版社，2009 年，第 112 页；对辩证唯物主义范畴起源和流变更为详尽的梳理与分析，参见杨耕：《论辩证唯物主义、历史唯物主义、实践唯物主义的内涵——基于概念史的考察与审视》，《马克思主义哲学史研究（2016）》，北京：人民出版社，2017 年，第 46—79 页。）

② 恩格斯与马克思经济哲学的关系较为复杂，概括说可划分为两个阶段。青年恩格斯是马克思经济哲学的启蒙者和领路人，中年后则是马克思经济哲学的忽略者，因为他以马克思之名构建出自己的辩证唯物主义哲学体系。对这一关系的系统性梳理和文献实证性说明，参见宫敬才：《恩格斯与马克思经济哲学体系》，《北京师范大学学报》2019 年第 3 期。对马克思经济哲学的内涵规定、研究对象和存在形式等问题的说明与论证，参见宫敬才：《论马克思经济哲学的存在形式问题》，《北京师范大学学报》2018 年第 6 期。关于马克思工艺哲学的说明和论证，参见宫敬才：《对马克思工艺学思想的误解应予纠正》，《马克思主义与现实》2013 年第 5 期。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 88、97 页。

二，恩格斯得出唯物主义结论的主要依据是自然科学知识，他自己列举的例证证明了这一点；第三，恩格斯做法表明，他特别关注 18 世纪以来的自然科学研究进展及其成果，着眼点有两个，一是这种研究进展及其成果对哲学的影响，二是这种研究进展及其成果对社会经济历史如工业革命的影响。三个方面的信息预示了未来哲学思想发展的轨迹，恩格斯后来的哲学思想演化过程确实与对自然科学研究进展及其成果的关注、跟踪和唯物主义地提炼概括紧密相连。

在第二阶段，1959 年，马克思出版了《政治经济学批判》（第一分册），方法论历史唯物主义最经典的概括性表述出现于其《序言》中。由于是生命途程中黄金时段 15 年研究的成果，马克思特别重视这一著作，但资产阶级学术界以沉默冷对，便嘱托恩格斯为其写书评。恩格斯连写三篇，第一篇从德国政治经济学历史角度评论，第二篇从哲学方法论角度评论，第三篇从政治经济学理论角度评论。第三篇未得发表，手稿也没有找到。对恩格斯辩证唯物主义哲学体系来说，这两篇书评中的哲学思想极为重要，虽然此时还没有来得及展开、论证和体系化连结。第一，对马克思《序言》中的哲学思想拔高到另一个层面。恩格斯把马克思表述出来的方法论历史唯物主义第一次概括为“唯物主义历史观”，称其为“新的世界观”“新的唯物主义世界观”“新的科学的世界观”①。这种概括和命名无意间使方法论历史唯物主义的概摄范围由社会历史扩大到包括社会历史在内的整个世界，其间哲学本体视域的重大变化及其理论后果，或许当时的恩格斯自己也没有自觉意识到。第二，指出马克思哲学的黑格尔哲学思想渊源，认为其合理内核是辩证法但需要加工改造，马克思是唯一适合担当这项工作的人②。第三，提出构建辩证唯物主义哲学体系的设想，即要发展出一种比从前所有世界观都更加唯物的世界观，发展这种世界观“必须从最过硬的事实出发”③。第四，提出对恩格斯辩证唯物主义哲学体系来说重要到生命攸关程度的知识分类原则，即“凡不是自然科学的科学都是历史科学”④。第五，提出理论叙述和研究的方法论原则，即“历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始”⑤，这一原则在 20 世纪马克思主义哲学教科书中被表述为“逻辑与历史有机统一”。五个方面的内容皆以哲学命题形式出现，只具有洞见性质，还没有来得及详加论证，但它们是恩格斯构建辩证唯物主义哲学体系第二阶段的主要成果，是这一体系的理论前提和出发点。

在第三阶段，恩格斯 1873 年 5 月 30 日致信马克思，兴奋地谈论“自然科学的辩证思想”⑥，这是恩格斯写作《自然辩证法》手稿的开始。到马克思逝世的 1883 年，主要思路和资料已梳理完成，只是由于整理和出版马克思《资本论》第二、三卷才未能最终写成和出版。1876 年出于捍卫马克思主义的理论和实践需要，恩格斯开始系统、连续地批判杜林，系列论文结集出版的书名是《反杜林论》。1886 年，恩格斯在百忙之中偷闲写作了《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。三部著作标志恩格斯构建辩证唯物主义哲学体系任务的基本完成，第一、二阶段提出的辩证唯物主义哲学体系构建设想、一系列哲学命题和基本思路在这里得以展开、论证和连结，一个与马克思经济哲学等领域性哲学相比有重大区别的哲学体系出现了，后人（主要是列宁）为其冠名为马克思主义哲学。马克思主义哲学到底是马克思哲学还是恩格斯哲学？亦或是二人“意见完全一致”的哲学？直到现在，这样的问题仍然没有得到真正的回答。实事求是地说，被冠名为马克思主义哲学的哲学即辩证唯物主义和历史唯物主义主要是恩格斯的哲学，其中的方法论历史唯物主义才是马克思劳动历史唯物主

① 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 597、598、602、599 页。

② 同上，第 602 页。

③ 同上，第 601 页。

④ 同上，第 597 页。

⑤ 同上，第 603 页。这里又一次表出现恩格斯惊人的感悟能力。恩格斯的方法论概括基于《政治经济学批判》（第一分册）的理论叙述而来，马克思提出这一方法论原则的文献是《政治经济学批判大纲》的《导言》，正式表述是“从抽象上升到具体”。令人称奇的是，恩格斯终其一生都未见到这部手稿，仅凭对《政治经济学批判》（第一分册）的感悟就能作出符合马克思理论实际的概括。（《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 42 页。）

⑥ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 385 页。

义的有机组成部分[①]。

三、基本内容

以文献实证形式检视恩格斯辩证唯物主义哲学体系的基本内容就可发现，这一体系中的大量范畴、范畴指称的具体内容、内容之间的逻辑联系和支撑这一切的事实根据，都具有与马克思经济哲学等领域性哲学判然有别的特点，精神气质之间的区别更大，但它能成一家之言且具有严格意义的哲学体系性质。

（一）哲学分析框架

哲学分析框架就是哲学基本问题。哲学分析框架是提出任何哲学思想的认知前提，也是理论叙述意义和理论逻辑意义的出发点。恩格斯对哲学分析框架问题的回答思路极为清晰："全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题"，是"全部哲学的最高问题"[②]。这样的问题指称两项内容，一是本体论，二是认识论。两项内容都具有一般哲学性质，具有七个方面的特点：第一，空间特点，存在更准确说是物质外在于人和独立自在于人；第二，时间特点，物质先在于人，人是物质演化的结果；第三，存在特点，物质具有大全和无限性质，是真正的无限性存在；第四，关系特点，物质决定意识，相反的认知是错误的；第五，认识论特点，物质可以被认识，不可知论缺乏事实根据；第六，哲学形态特点，这种哲学分析框架以物质为中心而不是以人为中心；第七，适用范围特点，这种哲学分析框架具有普适性质，适用于对自然界的认知，也适用于对社会历史的认知。

恩格斯哲学分析框架的关键是人、物二分，未深入到更基本的存在层面。其中的思维是人的特有属性但不是人的全部属性；其中的存在是人的认知特定层面的对象但不是最基础性的对象。虽然恩格斯称这一哲学分析框架为哲学的"基本"和"最高"问题，但显而易见的事实是，作为认知主体的人除科学性认知层面的思维属性外，还秉有其他属性，如同样属于认知层面的审美和善恶判断属性。作为认知对象的存在是自然界和社会历史，但它们的客观基础是劳动[③]，劳动存在更基础因而更"基本"。从科学性认知角度看，恩格斯的哲学分析框架确实是科学性认知活动中哲学意义的基本问题，但从一般性哲学角度看，它不是哲学最"基本"和"最高"的问题，马克思用黑格尔式语言提出了一般性哲学的基本问题即"非对象性的存在物是非存在物"[④]，这才是真正的哲学基本问题，即具有普适性的哲学分析框架。

恩格斯为什么会提出这样的哲学分析框架？这有两个方面的原因：一是对自然科学研究进展及其成果长期且高度的关注使然，自然科学研究范式中的实证哲学思维方式潜移默化地影响了恩格斯的哲学研究和思考。进一步说，当时的实证主义哲学是哲学潮流中的强势倾向，恩格斯没有像马克思那样认识到实证主义哲学思潮的浅薄之处并称孔德的实证主义哲学为"破烂货"[⑤]，而是无意识地秉有与实证主义哲学思潮相类似的哲学倾向。二是英法德三国的唯物主义哲学与黑格尔哲学都认为思维与存在的关系问题是哲学的基本问题，恩格斯顺其自然地接受了这种哲学思维方式。

（二）哲学本体及其辩证性质

哲学本体是传统哲学称谓，意在指明哲学研究对象或说哲学理论的客观基础。恩格斯对哲学本体有明确规定，"世界的真正的统一性在于它的物质性，而这种物质性不是由魔术师的三两句话所证明

① 马克思的历史唯物主义是劳动历史唯物主义，除方法论历史唯物主义外，还包括主、客体辩证关系的哲学分析框架、劳动哲学本体论、人学历史唯物主义和工艺学历史唯物主义。马克思主义哲学提法中的历史唯物主义，实际是劳动历史唯物主义中的方法论历史唯物主义。对马克思劳动历史唯物主义的展开和论证，参见宫敬才：《论马克思的劳动历史唯物主义理论》，《北京师范大学学报》2018 年第 3 期。

② 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 277、278 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 529 页。

④ 同上，第 210 页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，第 239、357 页。

的，而是由哲学和自然科学的长期的和持续的发展所证明的”[①]。有时，恩格斯称作为哲学本体的物质为“现实世界”或“外部世界”，这样的现实世界包括自然界和社会历史[②]。在哲学史意义上说，恩格斯的哲学本体观与近代以来西欧唯物主义哲学本体观一脉相承，哲学思维方式没有根本性区别，要害是人、物两分，物质或现实世界是认识对象，但物质或现实世界不依赖于作为认知者的人而存在。认知必然会有结果，结果中以不加杂人的主观性成分为奋斗目标，目标达成是自然科学意义的客观真理。这样的哲学本体观与自然科学研究范式背后的哲学思维方式有密切联系，是自然科学研究范式的哲学本体论化。

哲学本体的存在特点是什么？恩格斯对问题的回答与近代以来的西欧唯物主义哲学传统在本质上区别开来：“辩证法的规律是从自然界的历史和人类社会的历史中抽象出来的。辩证法的规律无非是历史发展的这两个方面和思维本身的最一般的规律。它们实质上可归结为下面三个规律：量转化为质和质转化为量的规律；对立的相互渗透的规律；否定的否定的规律。”[③] 恩格斯对哲学本体存在特点的揭示很著名，是其对辩证法思想理解的集中体现。因此，它成为马克思主义哲学的有机组成部分，占有无可替代的重要地位，马克思主义哲学教科书能够证明这一点。

（三）自然观、历史观及二者之间的关系

恩格斯是严格意义的反映论观点坚持者。既然作为哲学本体的现实世界包括自然界和社会历史，那么，对二者的反映形成自然观和历史观是顺理成章的事情。恩格斯认为，唯物主义自然观就是按照自然界本来的样子认识自然界，“不添加任何外来的东西”[④]。基于此说，有关自然界辩证运动规律的揭示，只是对自然界辩证运动性质的反映，绝非人之力量强加于自然界形成的结果。这样的揭示就是自然辩证法，恩格斯花费 10 年功夫尚未写就的《自然辩证法》所要完成的就是这一任务。

关于历史观，恩格斯主要秉持马克思《政治经济学批判》（第一分册）《序言》表述出来的方法论历史唯物主义观点，其独特之处在于严格区分自然界和社会历史，主张用唯物主义哲学改造“关于社会的科学”：“我们不仅生活在自然界中，而且生活在人类社会中，人类社会同自然界一样也有自己的发展史和自己的科学。因此，问题在于使关于社会的科学，即所谓历史的科学和哲学科学的总和，同唯物主义的基础协调起来，并在这个基础上加以改造。”[⑤] 如何改造“关于社会的科学”？恩格斯在这个微观语境中无法表述出来的想法是，用科学实证原则思考和处理问题，凡不符合科学实证原则者将被从“关于社会的科学”中“驱逐”出去。

既然自然观与历史观区别明显，问题就接踵而至。自然观与历史观二者之间是什么关系？依照恩格斯的理解，自然界比社会历史更根本，处于更优先地位，因为人类是自然界的产物，自然界是人类赖以生长的基础[⑥]。既然如此，需要思考和回答的问题是：对自然界的认识如何过渡到对社会历史的认识？两种认识如何协调起来？恩格斯的回答是：“适用于自然界的，同样适用于社会历史的一切部门和研究人类的（和神的）事物的一切科学。”[⑦] 这是以直白形式明确提出的“适用”论。这个观点在恩格斯辩证唯物主义哲学体系中占有极其重要的地位，发挥桥梁作用，否则基于对自然科学研究进展及其成果而来的辩证唯物主义就无法过渡到对社会历史的认识。

恩格斯“适用”论带来特定的理论后果，列宁和斯大林顺势而为，把“适用”论加工改造为“推广应用”论[⑧]。“推广应用”论基于“适用”论的观点而来，而“适用”论的内在逻辑存在应予

① 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 47 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 297 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 463 页。
④ 同上，第 458 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 284 页。
⑥ 同上，第 275 页。
⑦ 同上，第 309 页。
⑧ 《列宁专题文集·论辩证唯物主义和历史唯物主义》，北京：人民出版社，2009 年，第 333、335 页；《斯大林选集》下卷，北京：人民出版社，1979 年，第 424 页。

关注的问题。适用于自然界的是以自然界为研究对象的自然科学，恩格斯没有表述出来的内在逻辑是自然科学的研究原则如科学实证原则同样适用于研究社会历史。面对这样的内在逻辑，回忆一下恩格斯 1844 年初说过的话就好理解了，“科学和哲学的结合就是唯物主义”。好理解不等于没有问题。自然界与社会历史是具有本质区别的两种研究对象，不关注其本质区别，如何能够得到符合社会历史实际的结论呢？用自然科学的实证原则研究社会历史，人的主体性能动性如何体现呢？这样的内在逻辑隐藏更深刻的哲学问题。辩证唯物主义与历史唯物主义之间是什么关系？是并立并列关系还是主导从属关系？如果是前者，那么顺之而来的结论是马克思主义哲学有两种，一是辩证唯物主义，二是历史唯物主义，二者之间不存在本质和必然的联系，这种观点难以服人；如果是后者，那么自然而然的结论是马克思主义哲学同样有两种，一种是大哲学即辩证唯物主义，因为它有更大的概摄范围，另一种是小哲学即历史唯物主义，因为它概摄范围小，在这种意义说二者之间确实具有本质和必然的联系。这种观点同样难以让人信服。对马克思主义哲学史进一步说对马克思恩格斯哲学思想文献载体史稍有了解的人都知道，先有马克思历史唯物主义，后有恩格斯辩证唯物主义。马克思主义哲学意义的大、小哲学之分或主导从属之说皆与马克思主义哲学史的常识相悖谬。综合起来说，如上理解辩证唯物主义和历史唯物主义之间关系的两种观点与马克思主义哲学提法中的马克思没有本质和必然的联系。客观存在的事实是，冠以马克思主义哲学之名的辩证唯物主义和历史唯物主义二者之间有一道理论逻辑鸿沟，这道理论逻辑鸿沟无法跨越。

（四）知识分类与哲学定义

恩格斯理论难题的出现与其知识分类思想和对何谓哲学问题的理解有直接关系。放大视野地说，理解恩格斯辩证唯物主义哲学体系的关键是注意其知识分类思想。知识分类思想伴随恩格斯的整个哲思之旅，哲学思想演化过程的三个阶段都有所表现。第一阶段表现出来的是特别关注自然科学研究进展及其成果，得出哲学结论的主要依据是自然科学知识。第二阶段中明确提出知识分类原则，“凡不是自然科学的科学都是历史科学”的命题可为典型例证。第三阶段把如上命题变为哲学实践行动，表现出来的是精致且系统的知识分类图谱，由六个方面的内容组成：第一，设定哲学本体，人们耳熟能详的叫法是物质，另外的叫法是“外部世界”“现实世界”；第二，“外部世界”“现实世界”指称的内容有二，一是自然界，二是社会历史，此外无它①；第三，认识活动中的人对“外部世界”“现实世界”进行反映，得到的结果是有关外在世界的经验②；第四，人对反映外在世界的经验进行提炼概括，得到的结果是内在经验，这种经验是思维形式和思维规律，即形式逻辑和辩证法；第五，外在经验和内在经验的理论表现形式有三，即自然科学、历史科学和哲学③，有时恩格斯认为理论表现形式有四，即有关无机物的科学、有关有机物的科学、历史科学和哲学④；第六，概括性的知识分类是经验（实证）科学和哲学。知识分类思想是恩格斯一再论述的话题，其中明确地表达出对何谓哲学问题的理解，值得完全引证出来：“现代唯物主义在本质上都是辩证的，而且不再需要任何凌驾于其他科学之上的哲学了。一旦对每一门科学都提出要求，要它们弄清它们自己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仍然独立存在的，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。”⑤ 恩格斯论述要点有三：其一，哲学的定义性解说是形式逻辑和辩证法；其二，哲学与经验（实证）科学之间的关系是此消彼长的关系，最后剩下的只有形式逻辑和辩证法；其三，实证科学之上的哲学除形式逻辑和辩证法外皆为多余。

恩格斯的知识分类图谱和哲学定义思路清晰，但其中的问题需要思考和讨论。第一，把历史科学

① 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 345 页。
② 同上，第 344 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 597 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 92—94 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 28 页；《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 312 页。

即人文社会科学视为知识分类图谱的三分之一甚至是四分之一，显然大大降低了人文社会科学在知识分类图谱中的地位，其研究对象的特点和随之而来的研究范式的独特之处被忽略。第二，关于实证科学之上的哲学为多余的观点是对哲学功能的误解，因为哲学除研究思维规律外还有两项功能，一是批判功能，二是终极价值的设定功能。第三，仅从科学性认知层面规定哲学，实际情况是哲学还有更重要的层面，这就是实践。就此而言，只要我们重温马克思的论断就够了，“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”①。第四，恩格斯知识分类图谱的规定过于刚性，用这样的知识分类图谱理解具体的人文社会科学学科会出现问题，我们以马克思政治经济学为例证说明这一点。恩格斯在《反杜林论》中对马克思政治经济学多有论述，构成三编中的第二编，其中对政治经济学学科性质的判断显然与马克思政治经济学的思想实际不一致。恩格斯认为政治经济学是经济科学、经验科学、历史科学，概括说是实证科学。因此，政治经济学中不能诉诸道德和法律，因为这种做法“在科学上丝毫不能把我们推向前进”②。恩格斯根据科学实证原则对政治经济学的学科性质进行定性，问题很严重。把政治经济学定性为实证科学意义的经济科学，是资产阶级经济学的主流性观点。就此而言，看一下诺贝尔经济学奖得主、铁杆自由市场原教旨主义者弗里德曼的著名论文《实证经济学方法论》就够了。主张政治经济学不能诉诸道德和法律，同样是资产阶级经济学的主流性立场。就此而言，阅读一遍被马克思在《资本论》第一卷设置专节批判的西尼尔的代表作《政治经济学大纲》就可明白③。第五，就笔者长期研究因而较为熟悉的马克思经济哲学来说，恩格斯的知识分类图谱同样存在不小的缺陷。马克思经济哲学客观存在且是博大精深的体系④，这一体系在恩格斯知识分类图谱中没有任何表示存在的理论逻辑空间。

四、思想资源

尽管恩格斯辩证唯物主义哲学有不足之处，但它确成体系。考虑到如下事实，更使我们惊叹不已。恩格斯中学肄业，没有受过像马克思那样的学术训练，特别是哲学训练。成一家之言的辩证唯物主义哲学体系与这样的经历相比，我们不得不说恩格斯是哲学天才。对比形成的特定情势促使我们不得不探讨和回答如下问题：恩格斯在构建辩证唯物主义哲学体系时依凭的思想资源是什么？笔者认为，这样的思想资源有三个：18 世纪以来的自然科学研究进展及其成果；英法德三国的唯物主义哲学；黑格尔哲学特别是《逻辑学》中的辩证法思想。

（一）18 世纪以来的自然科学研究进展及其成果

恩格斯从年轻时代起就特别关注自然科学的研究进展及其成果，始终如一地从中提炼概括唯物主义哲学结论。恩格斯的辩证唯物主义哲学体系主要以自然科学研究进展及其成果为事实依据。如下例证能够证明笔者所言为真。

例证一。恩格斯认为，18 世纪的自然科学研究处于搜集材料阶段，19 世纪的自然科学研究则已进入整理材料阶段。后一阶段是质的飞跃，恩格斯在例举细胞、能量转化和达尔文生物学进化论三大发现后说，“由于这三大发现和自然科学的其他进步，我们现在不仅能够说明自然界中各个领域内的过程之间的联系，而且总的说来也能说明各个领域之间的联系了，这样，我们就能够依靠自然科学本身所提供的事实，以近乎系统的形式描绘出一副自然界联系的清晰图画”⑤。这种基于自然科学研究进展及其成果而来的自然观具有什么特点？恩格斯给出如下回答：“一切僵硬的东西溶解了，一切固

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 502 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 156、441、153、156 页。
③ 参见［英］西尼尔：《政治经济学大纲》，蔡受百译，北京：商务印书馆，1977 年，第 12 页。
④ 参见宫敬才：《马克思经济哲学研究》，北京：人民出版社，2014 年；宫敬才：《重建马克思经济哲学传统》，北京：人民出版社，2018 年。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 300 页。

定的东西消散了，一切被当做永恒存在的特殊的东西变成了转瞬即逝的东西，整个自然界被证明是在永恒的流动和循环中运动着。”① 如上论述表明，恩格斯对自然界的理解具有唯物主义和辩证法性质，而这种性质认知的获得、论证和依据则完全源自对自然科学研究进展及其成果的感悟。

例证二。在马克思主义哲学教科书中，辩证法的主要内容是两大特征和三大规律。两大特征是联系和发展；三大规律是质量互变、对立统一和否定之否定。这些内容直接源自恩格斯。他在《自然辩证法》中说：“辩证法是关于普联系的科学。主要规律：量和质的转化——由矛盾引的发展或否定的否定——发展的螺旋形式。”恩格斯用于证明这些内容客观存在的是自然科学的五个学科：数学、天体力学、物理学、化学和生物学②。这个例证具有典型意义，集中体现了恩格斯的哲学运思方式：承认自然界的客观存在是基本前提，揭示其辩证性质是首要任务，任务的完成以提炼概括出其特征和规律为标志。做到这一切的前提是找到事实依据，恩格斯为我们列举的事实依据是五大自然科学学科。这样的做法及其哲学结果表明，自然科学研究进展及其成果是恩格斯构建辩证唯物主义哲学体系基本且主要的思想资源之一。

（二）英国、法国和德国的唯物主义哲学

恩格斯辩证唯物主义哲学体系中的唯物主义部分有直接的思想来源，这就是英国、法国和德国近代以来的唯物主义哲学。英国唯物主义哲学的出现早于法国唯物主义哲学，对法国唯物主义哲学产生直接和根本性的影响，伏尔泰极力推崇洛克哲学，以洛克哲学为标准的例证充分地说明了这一点③。费尔巴哈哲学是德国古典哲学中的异类，实际是英、法两国唯物主义哲学传统的继承和发扬。三国唯物主义哲学中有共同的东西在发挥作用，在恩格斯辩证唯物主义哲学体系中可以发现它们或隐或显的存在。第一，它们都反对唯心主义，虽然具体的反对目标不一样。在英国尤其是在培根那里，中世纪后期远离实用的繁琐哲学是反对目标，法国唯物主义哲学的反对目标是天主教神学和世俗唯心主义，费尔巴哈唯物主义哲学反对的目标有两个，一是黑格尔思辨唯心主义，二是基督教唯心主义。第二，它们都以自然、物质、物体等为哲学本体，视它们为唯物主义哲学的客观基础和思考前提。第三，人的天职是认识哲学本体，这种认识以经验、直观为基本手段，追求目标是不夹杂任何人之主观性成分的客观真理。这种认识无主体性，面对认识对象时认识者头脑中像白纸一样空无所有。第四，认识的根本目的是现实的功利追求，用科学性认识解决实际问题才显示哲学的真正价值。第五，这种唯物主义哲学以自然科学的实证研究范式为模仿对象，经验、实验和实证是经常使用的词汇。

说恩格斯辩证唯物主义哲学体系中唯物主义内容的直接理论来源是英国、法国和德国近代以来唯物主义哲学的根据何在？以文献实证形式回答问题，例证如下。

例证一。培根“四假相”说非常著名，目的是清除一切不利于获得科学性认识的异端杂说，鼓励认识者直接面对自然界，以便获得抓住自然界真实面目的认识。在恩格斯的哲学思想行程中就有这样的论述，人们决心按照现实世界的本来面目认识现实世界，排除各种“唯心主义怪想”④。

例证二。霍布斯的哲学本体是物体，物体分为两大类即自然界和国家；与此相应，哲学也分两大类即自然哲学和公民哲学。恩格斯把现实世界分为两大类即自然界和社会历史，与此相应的科学有两种即自然科学和历史科学，哲学层面的概括是唯物主义自然观和唯物主义历史观⑤。

例证三。伏尔泰是法国启蒙运动的精神领袖，由于与贵族子弟发生冲突被迫流亡英国一段时间。寓居英国期间恶补英国哲学知识，成果是《哲学通信》。伏尔泰奉洛克为哲学和理性的化身。青年恩格斯在《十八世纪》一文中称“洛克的学说”是唯物主义哲学的前提之一⑥。

例证四。狄德罗是法国启蒙运动中的骨干成员，百科全书派领袖。他对哲学研究方法的看法以自

① 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 418 页。
② 同上，第 401 页。
③ 《西方哲学原著选读》下卷，北京：商务印书馆，1982 年，第 51—52 页。
④ 《西方哲学原著选读》上卷，北京：商务印书馆，1981 年，第 349—351 页；《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 297 页。
⑤ 《西方哲学原著选读》上卷，第 385—386 页；《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 284 页。
⑥ 《西方哲学原著选读》下卷，第 51—52 页；《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 97 页。

然科学研究范式为模版："我们有三种主要方法：对自然的观察、思考和实验。观察搜集事实；思考把它们组合起来；实验则证实组合的结果。对自然的观察应该专注，思考应该深刻，实验则应该精确。"恩格斯对研究方法的看法稍有不同，但前提是"先研究事物"①。

例证五。恩格斯认为费尔巴哈哲学对自己的思想有解放作用，为自己成为费尔巴哈派而兴奋不已②。这是认识恩格斯与费尔巴哈哲学思想关系的前提。基于这样的前提看待费尔巴哈的如下命题，其哲学思想对恩格斯到底有多么大的影响就可想而知。命题一："观察自然，观察人吧！在这里你们可以看到哲学的秘密。"命题二："自然是人的根据。"命题三："哲学必须重新与自然科学结合，自然科学必须重新与哲学结合。"③ 费尔巴哈只是提出口号，恩格斯把口号变成哲学研究实践，二者之间的内在联系是客观事实。

五个例证已能说明问题。恩格斯辩证唯物主义哲学体系中的唯物主义内容与英国、法国和德国近代以来的唯物主义哲学之间有直接和密切的关系，说后者是前者的思想来源决非过分之论。这样的思想来源会发挥作用，具体表现是思维方式、知识分类方法、哲学本体设定、关注重点和哲学研究目的等方面。放大视野地看，当我们习惯性地说马克思主义哲学的理论来源是德国古典哲学时，既笼统不当，又失之片面。说英法两国唯物主义哲学是马克思主义哲学的理论来源之一，名正言顺，恩格斯哲学思想形成过程及其体系性存在能够证明这一点。

（三）黑格尔哲学

从 1859 年为马克思《政治经济学批判》（第一分册）写书评开始，恩格斯就在马克思主义哲学理论来源意义上涉及和处理黑格尔哲学问题，一直到生命途程的终结没有变化和转向，只是内容逐渐地丰满起来。

首先，恩格斯一再指出马克思主义哲学与黑格尔哲学的亲缘关系，认为自己和马克思是从黑格尔哲学派别解体中产生的"唯一的真正结出果实的派别"，并认为马克思是唯一能胜任改造黑格尔哲学以便从中剥离出合理内核任务的人④。

其次，对黑格尔作出总体且辩证的评价。恩格斯一方面高度赞扬黑格尔，认为"他不仅是一个富于创造性的天才，而且是一个百科全书式的学识渊博的人物，所以他在各个领域中都起了划时代的作用"；另一方面又指出黑格尔像歌德一样"拖着一根庸人的辫子"，表现出政治立场的不彻底性⑤。

再次，恩格斯始终如一地关注和重视黑格尔的《逻辑学》，当有人向他请教如何学习黑格尔哲学时，得到的指教性意见是读《小逻辑》。恩格斯认为，"大《逻辑》在真正辩证法的意义上更加深刻地触及事物的本质"⑥。方法论意义的辩证法是恩格斯关注和重视黑格尔哲学直接和根本的原因。

最后，恩格斯认为黑格尔哲学具有唯心主义性质，因而不能直接加以运用，被改造后才能"成为我们最好的工具和最锐利的武器的唯物主义辩证法"。如何改造？恩格斯指出，黑格尔哲学头脚倒立，颠倒思维与存在之间的关系，视思维为本原，存在是思维的派生物。必须把被黑格尔颠倒的关系"倒转过来"，视存在为本原，思维只不过是存在的反映，唯物主义辩证法才能出现在我们面前⑦。这种辩证法的基本规定何谓？恩格斯用两种形式加以表述。一种是直接源自黑格尔《逻辑学》的两大特征和三大规律⑧，另一种恩格斯用自己的语言加以表述："一个伟大的基本思想，即认为世界不是既成事物的集合体，而是过程的集合体，其中各个似乎稳定的事物同它们在我们头脑中的思想映象即概念一样都处在生成和灭亡的不断变化中，在这种变化中，尽管有各种表面的偶然性，尽管有种种暂

① 《西方哲学原著选读》下卷，第 155 页；《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 299 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 266、275 页。
③ ［德］费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华、李金山等译，北京：商务印书馆，1984 年，第 115、116、118 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 296 页；《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 602 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 272 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，第 622、400 页。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 298 页。
⑧ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 463 页。

时的倒退，前进的发展终究会实现。”①

检视恩格斯代表性哲学文献《自然辩证法》《反杜林论》《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》马上就能发现，辩证唯物主义哲学体系中的辩证法内容与黑格尔哲学之间具有直接、密切和本质性联系。基于此作出如下结论不能被认为是唐突之举：黑格尔哲学特别是《逻辑学》中的辩证法思想是恩格斯辩证唯物主义哲学体系基本和重要的理论来源。

综上所述，恩格斯辩证唯物主义哲学体系确有其理论来源。其中，自然科学研究进展及其成果和英法德三国唯物主义哲学是以往马克思主义哲学理论来源问题研究中关注不够的地方，但只有把这一问题真正地搞清楚和说明白，恩格斯辩证唯物主义哲学体系的基本内容和精神气质特点才能被理解。黑格尔哲学作为话题并不陌生，是马克思主义哲学理论来源问题研究中被关注的中心，但细心究之，还有需要认真研究的地方。恩格斯关注黑格尔哲学中方法论意义的辩证法，《逻辑学》成为被关注的焦点。与马克思做法相比，恩格斯关注的特点便显现出来。马克思关注《精神现象学》，称其为“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”，挖掘出来的哲学精华是劳动辩证法②。二者之间的区别明显可见，区别背后的哲学思想差别同样是客观事实。这样的事实需要研究，这正是我们当下的任务。

五、讨论性结论

第一，恩格斯是否有名之为辩证唯物主义的哲学体系？这是个事实确认问题。哲学思想演化过程、基本内容和思想资源三个方面的文献事实能够证明，恩格斯确有自己的哲学体系，命名其为辩证唯物主义符合恩格斯哲学思想实际。

第二，在哲学逻辑自足意义上，恩格斯辩证唯物主义哲学体系有需要研究的问题，一是自然界与社会历史的关系问题，二是哲学概念的指称内容问题，三是哲学与具体学科的关系问题，四是辩证唯物主义与历史唯物主义的理论逻辑关系问题。对这些问题的研究及其结果将有助于完善恩格斯辩证唯物主义哲学体系。

第三，在与马克思哲学关系的意义上，恩格斯哲学与马克思哲学之间“意见完全一致”的认知不符合二人之间哲学思想关系实际。现在需要研究的问题是，各自作为整体的二者之间是什么关系？区别何在？为什么会出现这样或那样的区别？以往的比较性研究聚焦于个别观点之间，真正应该比较的是体系对体系。这样的比较需要解决前提性问题，作为整体的马克思哲学何谓？这同样是需要研究的问题，得出符合马克思哲学思想实际的结论尚需时日。首先应该解决的是认知问题，马克思哲学何谓问题确实客观存在且需要研究。

第四，我们习惯于通过马克思主义哲学教科书，进而通过恩格斯列宁文献理解马克思主义哲学中的马克思哲学。这种理解路径的中间环节至关重要，我们得到的是恩格斯列宁理解的马克思哲学。直到现在，这种路径依赖式理解仍然是马克思主义哲学研究中的主导性做法。要真正回答马克思原生态哲学何谓问题，简单有效的方法是直接通过马克思文献向马克思讨教，恩格斯列宁文献只能起作为一家之言的辅助作用。讨教的结果会自然而然地显现出来，马克思哲学是哲学史意义的伟大革命，这种革命既包括内容也包括存在形式。二者有机统一使马克思哲学以领域性哲学的形式表示存在，如经济哲学、历史哲学、政治哲学、法哲学和工艺哲学等。这就是对马克思哲学何谓问题文献实证意义的回答。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 298 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 201、205 页。

论恩格斯发展观的无限问题
——也谈其与黑格尔辩证法的差异

荣伟杰

【摘要】发展的观点在恩格斯多篇著作中都有详细论述。根据恩格斯，发展的永恒性在于其无限性。这种无限首先是一种潜无限，即无限的连续性与可分性；同时又是一种存在于未来的实无限，作为完成了的终结支撑起历史的完满性。它们异质而不融贯。恩格斯援引黑格尔的辩证法求解无限问题，但前种无限是黑格尔批判的，后种无限是黑格尔不承诺的。

【关键词】恩格斯；发展；无限；黑格尔；辩证法

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0021－07

作者简介：荣伟杰，山东威海人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

发展理论在马克思主义中占据重要地位，马克思和恩格斯均有过专题论述。前者的论述常带经验性，如社会发展之诸形态论等；后者的论述则具原理性，适合哲学分析。简言之，恩格斯发展观的典型特征是一方面承诺无限进步，进而拒绝任何形式的终结，另一方面又以历史的完满形态作为终极支撑，如此带来一种关乎无限的悖论。就此，本文深入有关文本，批判考察无限运用的一致性问题，且特以黑格尔哲学为参照，尝试揭示其中说理的内在局限。

一、对两种无限的说明

探究恩格斯的观点之前，我们先借康德的理论阐明两种无限，以提供必要的分析工具。无限议题是哲学的常客，并非康德专属，但借引康德可高效地帮助我们理解两种无限。《纯粹理性批判》中第一个背反的正题证明是："让我们假定世界在时间上没有开端，那么直到每一个被给予的时间点为止都有一个永恒流过了，因而有一个在世界中诸事物前后相继状态的无限序列流逝了。但既然一个序列的无限性正好在于它永远不可能通过相继的综合来完成，所以一个无限流逝的世界序列是不可能的。"① 由于使用反证法，康德首先假设世界在时间上无端，进而说直到每个时间点为止都有永恒流过了。为何会有永恒？因为若时间无端，则从每个既定的点向前追溯便都有无限多的时间，此之谓永恒。同样，追溯过程中出现于世的诸事物也前后相继地排列，此之谓无限序列。这种序列般永恒延续的无限，就是潜无限。可是，永恒为何流过了？无限序列为何流逝了？因为自每个时间点向前的追溯，都是向过去追溯。无限多事物亦是在过去被发现。已经过去恰预示着已经完成和终结。这种作为

① ［德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004 年，第 361 页。

一个整体已然完成的无限，就是实无限。

显然，此处存在悖谬：序列的无限性即在其不可能通过相继的综合来完成。因而，潜无限序列在本质上排斥完成。可以向前追溯，但不可找到开端，进而下判断说前方再无。追溯要永在过程中，从不完结。在此，潜无限的本质规定就是没有边界或开端以及永恒延续。这与实无限对应的判断和完成是异质而不融贯的，无法互相等同。

类比于空间，倘若世界在空间上无限，“这样世界将是一个无限的被给予了的、具有同时实存着的诸事物的整体”①，如此，“就必须把一个无限世界各部分的相继综合看做完成了的……而这是不可能的”②。问题关键也在永续与完成的矛盾，故假设不成立。但若想深入其中，还需补充一个新的解释，即对空间本身而言，康德便主张它是潜无限的。在“先验要素论”对空间的形而上学阐明中，康德说“空间被表像为一个无限的被给予的量”③。倘若不加反思，容易认为此说法与背反论的讲法矛盾，因为康德的意思似乎是空间不能被设想为无限被给予的诸事物同时实存的整体。这需要解释，解释的同时也会帮我们完成对两种无限的理解。它包括两个方面。

第一，形而上学阐明中所讲的无限（空间被表像为一个无限的被给予的量）是潜无限；而背反论中，（空间不能被设想为无限的）则是实无限。对于前者，康德明言空间无限连续且永恒延展。如此不带有完成含义，至于此延展的尽头或边界，并非其延展性能断定。如此，无法下判断说空间确有或确无边界。而若把这种潜无限运用在“世界是否有开端”的问题上，便遭遇了实无限。这里有一个文字上甚小而含义上甚大的差别：在形而上学阐明中，空间是作为“无限的被给予的量”；而运用到世界上，则变为“无限的被给予了的”④。多了一个“了”字，但“过去”正是完成的含义：由于在后者论域中，要对世界整体把握，故而仿佛要站于其外，以整全视角统观。因而，无限世界各部分的相继综合就被当作完成了的——这是实无限。这样的后果，便是造成一个不可理解的悖论。

第二，就直观与概念的区分，也可理解这个问题。概念按其本身规定，是有边界的。如果把握一个概念，就能将其整体打包，仿佛装袋给它一个定义。此番定义作为内涵，跑遍外延，使其具有规定。因此，康德才在形而上学阐明中说：“我们必须把每一个概念都设想为一个被包含在无限数量的各种可能表像中（作为其共同性标志）、因而将这些表像都包含于其下的表像；但没有任何概念本身能够被设想为仿佛把无限数量的表像都包含于其中的。”⑤ 这也提示我们，概念不能做到既有边界又收编无限的外延，前者意谓完成，后者则是永不完成，正如实无限遭遇潜无限，二者无法和解。背反论也谈到，我们“只有通过各部分的综合，才能设想一个并未在任何直观的某个边界内部被给予的量的大小，并且只有通过完全的综合或者单位自身反复相加才能设想这样一个量的总体”⑥。因此，形而上学阐明中所言“空间正是这样被设想的（因为空间的所有无限的部分都是同时存在的）”⑦，并非指空间同时具备两种无限性质从而矛盾，而是说惟有把空间当概念之时才会矛盾，且在二律背反中就是如此：正是把空间当概念，把世界当对象，才致使认识僭越。实际的情况则是，“空间的原始表像是先天直观”⑧。

解释之后，重回二律背反对空间的论述。康德说：“为了把充实一切空间的这个世界设想为一个整体，就必须把一个无限世界各部分的相继综合看做完成了的，亦即一个无限的时间就必须通过历数

① ［德］康德：《纯粹理性批判》，第 361 页。
② 同上，第 362 页。
③ 同上，第 29 页。
④ 同上，第 361 页。
⑤ 同上，第 29 页。
⑥ 同上，第 362 页。
⑦ 同上，第 29—30 页。
⑧ 同上，第 30 页。

一切并存之物而被看做流逝了的。”[①] 这就是说，若把世界想为空间上无限，就要将其各部分的总量与整体都进行相继综合才能达到。但这种完成的整体把握又毕竟无法遍历各个部分。因此，康德下结论说，此乃一个永不完成的序列，我们不能以这种综合来思考总体性。总之，空间和时间一样，基于两种无限的内在冲突，无限的记账不可能在总计的综合中完成。

综上所述，借助康德的理论，我们对两种无限有了基本的理解。概言之，潜无限是排斥完成和无限延伸的序列，是无穷无尽的同质连续体，排序个体之间亦无差异，无法断言其中某个位置就是终结；它不具认知意义，不是概念，只是潜在经验的延伸和畅想。实无限则是完成和概念把握式的无限，它承诺异质性，包含边界与终结；同上，作为有机整体，也意谓经验可达，意谓理解、认知与判断。它是整全视角下的全盘统观，而非潜在延伸的沉默经验。

二、对恩格斯发展观的分析

前已提到，恩格斯的多篇著作中都有对发展原理的论述。例如，《自然辩证法》说：

此外，诸天体在无限时间内永恒重复的先后相继，不过是无数天体在无限空间内同时并存的逻辑补充……这是物质运动的一个永恒循环，这个循环完成其轨道所经历的时间用我们地球年是无法量度的……在这个循环中，物质的每一有限的存在方式，不论是太阳或星云，个别动物或动物种属，化学的化合或分解，都同样是暂时的，而且除了永恒变化着的、永恒运动着的物质及其运动和变化的规律以外，再也没有什么永恒的东西了。[②]

在这里，恩格斯首先说，诸天体的存在或运动在时空上都是无限的。这个讲法容易联想到康德第一个二律背反的正题表述——世界在时空上均无限。因而，接续的问题是，恩格斯此处所谈的是实无限或是潜无限？答案显而易见，它是潜无限，原因包括三点：第一，不论是重复、相继和无数，还是无法量度和循环，都暗示潜无限非完成的核心含义。第二，恩格斯的观点和康德论及时空作为潜无限样式时的表述如出一辙。恩格斯所言“诸天体在无限时间内永恒重复的前后相继”，就是康德所谓“世界中诸事物前后相继状态的无限序列”；恩格斯所说“在无限空间内同时并存的逻辑补充”，就是康德所讲“具有同时实存着的诸事物”（背反论）和“所有无限的部分是同时存在的”（形而上学阐明）。第三，就主旨而论，所谈乃潜无限。恩格斯说，永恒循环若想完成，需要的时间以地球年无法量度，言下之意就是它不能完成，这是潜无限最核心的含义。故而，这段话中“永恒”首先与潜无限相伴而出场。它们的运用都在强调永不完成的含义，其共同观点都是永续发展且一切事物在其中都只是暂时的。

但这种运用不是绝对的。例如，“除了永恒变化着的、永恒运动着的物质及其运动和变化的规律以外，再没有什么永恒的东西了”就值得仔细分析。它包含三个“永恒”，前两个“永恒”（永恒变化和永恒运动）都属潜无限，最后一个“永恒”（没有什么永恒的东西了）是指实无限——永恒不变。在这里，由于前乃否定前缀，意在说明没有永恒不变之物，因此这是空名——唯有变化是不变的，故暂且不会导致矛盾。

在自然物质维度，《自然辩证法》的诸多文本都体现了潜无限，但恩格斯的想法未曾停止。有关表述很快就超越自然的范围，趟进人类认识发展和绝对真理发现的社会历史维度。对此，恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中说：

真理是在认识过程本身中，在科学的长期的历史发展中，而科学从认识的较低阶段向越来越高的阶段上升，但是永远不能通过所谓绝对真理的发现而达到这样一点，在这一点上它再也不能前进一

① ［德］康德：《纯粹理性批判》，第 362 页。

② ［德］恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第 26 卷，北京：人民出版社，2014 年，第 483—484 页。

步，除了袖手一旁惊愕地望着这个已经获得的绝对真理，就再也无事可做了……一切依次更替的历史状态都只是人类社会由低级到高级的无穷发展进程中的暂时阶段……不存在任何最终的东西、绝对的东西、神圣的东西；它指出所有一切事物的暂时性；在它面前，除了生成和灭亡的不断过程、无止境地由低级上升到高级的不断过程，什么都不存在。它的革命性质是绝对的——这就是辩证哲学所承认的唯一绝对的东西。①

后半段的表述与《自然辩证法》非常接近。这里所讲人类认识的发展机制与自然物质的运动规律一样都是潜无限，因此它们将永不停止，不会取得完满或完成的形式，不会在完美理想中结束。同样，人类历史长河中一切事物都是暂时的，唯有永续生成和无尽灭亡才能常驻。这就是恩格斯称为辩证哲学（旧译辩证法）唯一承认的“绝对之物”。此“绝对之物”和“没有什么永恒的东西了”一样仅是空名，在含义上属潜无限而非实无限。

但问题在于，若只是这样，大功还不能告成。不论是自然物质的不断变化，还是科学认识与人类历史的永续生成和不断灭亡，皆无法全然充实“发展”的含义——单纯的运动和循环不是发展，唯有加上前进与上升，才是发展。此处所言从较低阶段向越来越高的阶段上升、前进一步和由低级到高级的无穷发展进程等，都提示了发展预设的方向。这些要素单凭潜无限无法给出承诺，而它们的幸存有赖于实无限。

潜无限之所以无法给出前进与上升的朝向，原因之一在于它是全然同质的序列。正如空间作为直观形式，虽也包括这个空间和那个空间，但归根结底都是同一个空间。而异质性元素的加入，常会终止这个序列。这里以《自然辩证法》的一处文本为例：

存在着的不是质，而只是具有质并且具有无限多的质的物。两种不同的物总有某些质（至少在物体性的属性上）是共有的，另一些质在程度上有所不同，还有一些质可能是两种物中的一个所完全没有的。如果我们拿两种极不相同的物——例如一块陨石和一个人——来比较，我们由此得到的共同点便很少，至多只有重量和其他一些一般的物体属性是两者所共有的。但是，介乎这二者之间还有其他自然物和自然过程的一个无限的序列，这些自然物和自然过程使我们有可能把从陨石到人的这个序列充实起来，并指出每一个自然物和自然过程在自然联系中的地位，从而认识它们。②

恩格斯在此的表述带来重要信息。他指出二物之间总有相同和相异的质，并以陨石和人这两种极不相同的事物为例说明。尽管如此，恩格斯认为在这两者差别甚大的事物之间，还有一个由其他物和自然过程组成的无限序列。这个序列把二者时间的空隙全然充实，且我们依据这个序列中诸事物彼此不同的联系与地位来认识它们。这意味着恩格斯承诺了：首先，有一个既有开端（陨石）又有终结（人）且中间有无限个体的无限序列；其次，陨石和人之间有诸多异质性；最后，排序个体之间也相互异质，且我们正依据这些特性收获对它们的认识。

可见，以上三个要点，无一是潜无限能承诺得起的。也就是说，当恩格斯进行此类描述时，他实际已悄然从潜无限转向实无限。另外，问题的揭示也有其他角度。例如在全盘统观的方面，恩格斯的发展理论同样充满实无限的色彩：

我们从有限中找出和确定无限，从暂时中找出和确定永久。然而普遍性的形式是自我完成的形式，因而是无限性的形式，它把许多有限的东西混合为一个无限的东西。自然界中的普遍性的形式就是规律……对自然界的一切真实的认识，都是对永恒的东西、对无限的东西的认识，因而本质上是绝对的。但是，这种绝对的认识遇到一个明显的麻烦。可认识的物质的无限性，是由各种纯粹的有限性组成的，同样，绝对地认识着的思维的无限性，也是由无限多的有限的人脑所组成的，而人脑是彼此

① ［德］恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯全集》第 28 卷，北京：人民出版社，2018 年，第 323—324 页。

② ［德］恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第 26 卷，第 571 页。

并列和前后相继地从事这种无限的认识的……因此，对无限的东西的认识……只能通过一个无限的渐近的前进过程而实现。①

这段话中包含一个修辞的挪移，从潜无限滑到实无限。“从有限中找无限”和“从暂时中找永久”这些表述，就是前文所言“唯一永恒之物”和“辩证哲学唯一承认的绝对之物”：它们都是空名，本质仍是潜无限。在此，它们又成为自我完成的普遍性，变为“无限性的形式”，这是令人费解的。据恩格斯言，这个无限物是许多有限物的混合且我们对其的认识乃绝对的。更进一步，对于认识机制，他指出有待认识的事物在数量上是无限多的。反之也成立，即绝对地去认识的那个无限思维，是由许多有限的人脑组成的。在此，人脑的彼此并列和前后相继，定是潜无限。然而，这种潜无限最终达到的乃是“思维的无限性”，即“通过一个无限渐进的前进过程而实现”。何谓思维的无限性？在此，它指的是对人类无限思维的一种认识，或者说对人类世世代代的思维过程所下的一个总体判断即“这是无限的”。它的对象是潜无限，而由于把潜无限当作一个整体从而必须是完成了对象加以认识，它本身便只能是实无限。这是恩格斯所谓自我完成的普遍性。至此，先前所论“永恒”与“绝对”已不再是空的名称，实际的含义已由“‘人在永恒地（不停地）认识事物’这件事情是绝对的”变为“总体的人类认识活动本身是永恒和绝对的”。

在此意义，人类认识的结果是实现了包含无限数量个体的集合，对之形成全盘统观。回顾康德，他认为空间作为潜无限的一个重要理解是直观与概念的区分，空间是直观不是概念，概念是被潜无限排斥的。如果把握边界、整体打包、给其定义、下了判断，就变为实无限。因此，恩格斯所言“通过无限的渐进来实现无限多的认识对象”就等于康德在背反论中所说的“我们不能以别的方式、而只有通过各部分的综合，才能设想一个并未在任何直观的某个边界内部被给予的量的大小，并且只有通过完全的综合或者单位自身反复相加才能设想这样一个量的总体”，而这被声明是不可能的。

综上所述，恩格斯的发展理论首先预设了无限连续的潜无限，它被描述为运动和发展的规律。这个规律被当作唯一的绝对与永恒之物，但还是空名。发展的含义还进一步要求前进与上升的朝向，而这与潜无限并不兼容，故而还需在异质与统观的维度设定一种实无限。把两种毕竟不同的无限放在一起，不仅不甚融贯，还带来诸多理论烦难。其中之一是，既然实无限从潜无限中设定出来，或者说发展的本质是由潜无限达致实无限，那这如何可能？按照上面的讲法，可能性就在于它“只能通过一个无限的渐近的前进过程而实现”。但这个回答并不能解决问题，只是延宕了核心的焦点。它把大的问题分给微小的部分，而疑难还在：每个被渐进充实的无限序列中，前进是如何构造的？单纯的潜无限序列中，无始无终，也无谓前进与否。唯有设定实无限之后，或者说需要设定一个置于未来而当下还未实现，但至少在思维中已以完成形式展现的实无限，才能给予序列方向。有了这个设定，渐进才会可能。但这是循环的，渐进使实无限可能，实无限又使渐进可能。

三、解决的方案及其与黑格尔辩证法的差异

在远离问题中心的其他议题上，恩格斯又谈到量变与质变的原理：“纯粹的量的分割是有一个极限的，到了这个极限，量的分割就转化为质的差别。”② 所谓“ 纯粹的量的分割”显然指潜无限。因为量外在于事物、不同于质且对质漠不关心，前文称作同质性。哪怕世界诸事物前后相继的无限序列，作为事物 1 + 事物 2 + 事物 3……自身的规定也不被考虑，从而量上彼此对等。相应的结果亦有可分性，它与连续性一体两面。纯粹的量的分割，便是这样的一种可分性。根据恩格斯，倘若这种分割达到极限，便转化为质的差别，从而对应了渐进所带来的质变。

① ［德］恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第 26 卷，第 573 页。

② 同上，第 537 页。

如此看来，似乎质量变原理能够解释潜无限的产生。然而，恩格斯从未就此给出独立的形而上学证明，而是借引黑格尔的辩证法，因为质量变原理实际上来自黑格尔。因此，要想探究清楚，还必须深入黑格尔，检视其与恩格斯观点的差别。其实，恩格斯在论述中也常提及黑格尔，兹举一例：

它还包含着一个不可救药的内在矛盾：一方面，它以历史的观点作为基本前提，即把人类的历史看作一个发展过程，这个过程按其本性来说在认识上是不能由于所谓绝对真理的发现而结束的；但是另一方面，它又硬说它自己就是这种绝对真理的全部内容。①

恩格斯在此指出，黑格尔有个矛盾，一方面宣布认识永无止境，另一方面又说自己是绝对真理的终结。但按前文所论，这似乎是恩格斯自己的矛盾。也许为了澄清，恩格斯随后重复了辩证思维的要求：绝对真理虽不能至，但不排除人类能够世代进展②。这个重复虽不解决问题，但可提示他与黑格尔的一个差异，即他把实无限设在未来，而黑格尔将其置于当下。反观恩格斯对黑格尔的指责，可以发现他的话只说对了一半：黑格尔的确当下宣布自己的绝对真理的最终完成，摆出实无限；但这种实无限不仅不由潜无限产生，而且与它毫无关联。

其实，黑格尔明确批判了潜无限，将它认作坏的无限而非真无限性。在他看来，坏的无限物“只是作为实在地建立起来的有限物之否定，所以它是抽象的，第一次的否定”③。连续进展在此空无尽头与限度，充其量只是有限的彼岸与对立。它没有内容，不具规定，只是单纯否定，仅是在有限前面加了一个“非”。坏的无限物只是有限的他者，如若把他者再次否定，便退回初始的有限，如此反复循环。它“不应当实有……是不可能达到”④，数量再多的有限物前后相继，也不能综合为实无限。因此，黑格尔并无永续过程的意思，仅是一个绝对终结，即肯定当下的实无限。可见，恩格斯错言了黑格尔。更棘手的问题在于，恩格斯发展学说仰赖的支撑——质量变原理，也属直接挪用黑格尔的资源。然而，黑格尔并未保证一种未来的实无限，且实无限也绝非由潜无限产生。在他看来，量的无限进展是矛盾表现而非解决。真实的情况是，实无限在当下的诞生是经由比例（比率）：

在无限系列中，否定物是在它的各项之外的，这些项仅仅由于被当做数目的部分而当前现在。与此相反，有限的表现形式是一个比率，否定物在这个形式中，作为比率两端的互相规定，是内在的，这个规定回归到自己，是自身相关的统一，是否定之否定（比率两端都是环节），于是，在自身中也就有了无限性的规定。⑤

在比例中，如 4：2，比率两端的相互规定就是这个比例的值。比例的两项各自构成一个潜无限的序列，例如它可替换为 6：3 或 8：4 等，如此以至无限。但无限序列空无内容，不起作用，也不会改变比例的值（指数）等于 2 的事实。唯有它们相互作用才能合成比值，前者是外在的而后者是内在的，“这两项的联系（比例的指数）本身就是一数，这数与比例的两项区别，在于此数（指数）一变，则两项的比例即随之而变，反之，两项虽变，其比例却不受影响，而且只要指数不变，则两项的比例不变”⑥。这个过程便是回归自身、自身统一和辩证否定。这是化潜无限的“多”为实无限的“一”的过程，它不再是“加法”的无穷延长，而像“除法”般围绕中心。它确乎有其边界，因而似乎是有限，但实质上是对有限的扬弃。它以有界的形态囊括了无限的规定，或者说认识到自身的界限与规定，它能从心所欲而不逾矩。在此，作为比例的值的自身规定就是真的无限，即实无限。因此，质量变的谜底也已解开：质变并非由于量的无限进展才得以可能，而是经由比例使得内在规定凸显。这个规定是本有的，不是从潜无限中神秘诞生的。它从一开始便是实无限，而不是经由任何他物

① ［德］恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》第 26 卷，第 26—28 页。
② 同上，第 26—28 页。
③ ［德］黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，北京：商务印书馆，1996 年，第 149 页。
④ 同上，第 149 页。
⑤ 同上，第 268—269 页。
⑥ 参见［德］黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980 年，第 232—233 页。

变成的。哪怕只举比例的一个两项如6和3，也能明白它的值就是2。

既然实现的事物的质的规定是本有的，它就是当下已经完成的。因此，这是一个发现而非发明的过程。所以，这种实无限不可能如恩格斯所言那般存在于未来，而只属于过去。综上所述，量变引起质变的核心在于比例，这个原理从头到脚都沾染着黑格尔的色彩，唯有如此它才能得到合理的解释。恩格斯把质量变的除法模式放入加法或直线模式中，主张潜无限产生了实无限或量的无限进展导致质的变化，这是不对路的。恩格斯和黑格尔的视野存在根本差异：恩格斯以两种无限杂糅的角度想问题，黑格尔则一贯地站在实无限的立场上。这个差异最终体现为发展理论的歧异，这是我们考察的归宿。

总之，黑格尔拥有融贯的体系。这虽不表明与之不同的恩格斯就一定不融贯，但恩格斯在其理论最薄弱的一环确实缺乏独立论证，惟有借引黑格尔的形而上学资源。但是，黑格尔的质量变原理只能证成当下的实无限，且它并非从潜无限进展而来。恩格斯的实无限与黑格尔不同，被设定在将来，而这无法借黑格尔的体系来证成。恩格斯主张由潜无限实现这种实无限，但是单纯的潜无限本身又是黑格尔批判的。因此，质量变原理用在此种架构中是不合适的。不论是恩格斯的发展观，还是他对黑格尔的批判，都难以成立。这是其说理的一个内在局限。

在哲学上有凭据地论证这一点，从而在纯粹理论上揭示恩格斯发展观中的无限问题，这就是本文的使命。但是，我们有纯粹哲学的兴趣，恩格斯未必有。如果恩格斯的理论在哲学标准下毕竟还有缺陷，且他本人实际也没有这种追求，那么可能的情况也有两种：哲学过高，力所不及；或哲学太低，值得扬弃。从而，更加完备的反思就必须重新考量恩格斯对自身的理论定位乃至其解释世界与改变世界相区分的实践理想，但这已超出本文所议。

（责任编辑　巳　未）

论青年恩格斯的黑格尔哲学趋向

杨睿轩　王　平

【摘要】黑格尔哲学对青年恩格斯思想的形塑具有重要影响。以往的研究主要集中在青年马克思身上，在青年恩格斯方面显得有些冷落，因此有必要追溯青年恩格斯走向黑格尔哲学的行程。通过阅读施特劳斯的《耶稣传》，恩格斯找到了进入黑格尔哲学的入口，获得关于黑格尔泛神论的最初体验。通过分析和评价青年德意志派的文学作品，恩格斯实现了对黑格尔哲学的初步探索。在揭露和批判谢林的“同一哲学”与“启示哲学”的过程中，恩格斯维护了黑格尔的尊严，捍卫了黑格尔的哲学地位，进一步深化了对黑格尔哲学的理解与认知。

【关键词】青年恩格斯；黑格尔哲学；施特劳斯；青年德意志派；谢林

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0028－07

作者简介：杨睿轩，四川巴中人，（上海 200240）上海交通大学马克思主义学院博士生；

王　平，陕西耀县人，哲学博士，（上海 200240）上海交通大学马克思主义学院教授。

在青年恩格斯思想形成过程中，黑格尔哲学起到举足轻重的作用。从某种意义上说，黑格尔哲学构成了青年恩格斯思想的逻辑起点。恩格斯晚年在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中就曾对黑格尔哲学有过礼赞：“黑格尔哲学的真实意义和革命性质，正是在于它彻底否定了关于人的思维和行动的一切结果具有最终性质的看法。”① 众所周知，青年马克思与青年恩格斯都曾受过黑格尔哲学的浸润与熏陶，但由于马克思与恩格斯各自的成长环境与受教育水平不同，致使二者走向黑格尔哲学的路径也有所不同。1836 年 10 月，马克思从波恩大学转入柏林大学，开启了研究黑格尔哲学的旅程。相较于马克思，恩格斯高中未毕业就被其父安排到工厂学习经商②。由于没有正式上过大学，未曾受过系统的学术训练，更多是自学自修，导致恩格斯欠缺完备而精准的哲学知识，他分析黑格尔哲学的能力也比经过哲学思维训练的马克思稍弱。当前的理论界与学术界关于青年马克思与黑格尔的研究成果可谓汗牛充栋，而关于青年恩格斯与黑格尔的研究成果则稍显不足。造成这种厚此薄彼的研究现状的一个主要原因是：通行见解认为，马克思与恩格斯具有思想容贯性与逻辑统一性，青年马克思的思想进程能够代替青年恩格斯的思想进程。“然而，这一共性实际上是一种总体的、辩证的和逻辑的一致，而决不是一种细节的、机械的和时间的雷同。”③ 基于此，本文拟从恩格斯早期文献出发，考察青年恩格斯思想中的黑格尔要素，试图还原黑格尔哲学在青年恩格斯思想中的在场。

① 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 269 页。

② ［英］戴维·麦克莱伦：《恩格斯传》，臧峰宇译，北京：中国人民大学出版社，2017 年，第 4 页。

③ 鲁夫、杨河、姜晓星、郭外郭：《社会·群体·个性——恩格斯早期思想研究》，杭州：浙江人民出版社，1987 年，第 316 页。

一、最初体验：以施特劳斯及其《耶稣传》为中介

青年恩格斯得以进入黑格尔思辨哲学，离不开施特劳斯及其《耶稣传》的中介。1839 年底，恩格斯在给好友格雷培的信中写道："我正处于要成为黑格尔主义者的时刻。我能否成为黑格尔主义者，当然还不知道，但施特劳斯帮助我了解了黑格尔的思想，因而这对我来说是完全可信的。"① 恩格斯为何说是通过施特劳斯得以了解黑格尔思想呢？在回答这个问题之前，我们有必要先概述黑格尔的宗教哲学理路与逻辑。

在启蒙运动和法国大革命的洗礼下，黑格尔开始寻思以精神革命为武器来整饬宗教秩序和从事宗教批判，试图用绝对精神来改造与拯救腐败僵化的教会组织。他一反往日启蒙先贤在神学上的不可知论，主张人类能够通过理性获致对上帝的整体认知。在他看来，"宗教与哲学具有相同的内容，不同之处，只是形式的不同，宗教的形式是表象，哲学的形式是思想"②。黑格尔以绝对精神作为建构上帝概念的基石，强调宗教与哲学除了形式不同，内容都是上帝，主张以此来实现知识与信仰的统一、哲学与神学的和解。正如贺杰森（Peter C. Hodgson）所言："上帝概念是黑格尔哲学生涯的核心。"③ 依黑格尔所见，上帝作为绝对理性一开始是无知无识的，并不知道自己就是上帝，就是创造者和主宰者，上帝须依靠他所创造的人，通过直觉、情感、表象、思想等认知环节来加以展现、落实与确证，最后扬弃有限的实存形式而以纯粹的思想形式达到自在自为的上帝，实现自我回归。黑格尔把上帝视为万事万物的实体或本质，这招致诸多神学家对黑格尔宗教哲学的大加质疑和诘难，认为黑格尔陷入泛神论的泥淖而难以自拔④。这可视为施特劳斯后来通过撰写《耶稣传》来批判黑格尔宗教哲学的原因之一。此外，黑格尔把宗教"精神"的发展程序划分为"宗教的概念""特定的宗教"和"圆满的宗教"，而"特定的宗教"又被分为"自然宗教""精神个体性的宗教"和"基督宗教"。在 1821、1824 年的讲演录中，黑格尔把"精神个体性的宗教"分为"犹太宗教""希腊宗教"和"罗马宗教"。而在 1827 年的讲演录中，他则改变犹太宗教、希腊宗教之间的逻辑顺序，将犹太宗教置于希腊宗教之后。这显示出他在绝对精神的思辨秩序与历史事实的经验秩序的逻辑关系问题上的游移性与矛盾性。这使黑格尔宗教哲学饱受后来学者诟病。贾斯卡（W. Jaeschke）就曾认为黑格尔在"特定的宗教"中所阐发的宗教形态，与其说是历史经验事实上的宗教史，毋宁说是先验预设观念所生成的宗教地理学或宗教分类，因为宗教史上并没有纯粹单一的宗教，不同宗教类型在结构或主题上存在交叉互嵌，黑格尔这种演绎逻辑存在难以自圆其说的破绽⑤。施特劳斯似乎更早发现这个破绽，这可视为他从历史主义视角撰写《耶稣传》来批判黑格尔宗教哲学的原因之二。

施特劳斯不同意黑格尔把上帝当成"启示""先知"和"神谕"，否认上帝是绝对精神的象征和理性主义的产物，认为福音书所记载的内容并非历史事实和生活经验，它们只是早期的宗教信徒无意识的神话故事汇集。在 1835 年出版的《耶稣传》中，施特劳斯对四部福音书和耶稣生平作了历史性考证。他发现四部福音书作者的真实身份无从查证，弥赛亚是寄寓在犹太人精神中的一种信念象征与救赎符码，被人为披上了基督的圣袍、填充了魔幻的"神迹"。《圣经》里诸如玛丽亚圣灵怀胎、耶

① 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 224 页。

② G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Ⅰ (Werk 18), Frankfurt am Main, Deutschland: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 100.

③ Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 101.

④ R. K. Williamson, *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*, New York: State University of New York, 1984, p. 233.

⑤ W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* [Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion]. Berkeley, CA: University of California Press, 1990, pp. 263 - 283.

稣死而复生、驱鬼治病、解救苍生等神话故事，只不过是犹太人借助弥赛亚概念所虚构与杜撰的，是犹太人对弥赛亚这个“普遍信念”的超自然虚构和传奇性想象。施特劳斯最后指出，基督并不是黑格尔绝对精神的一个环节，“它完全可能是一种哲学的、有意识的、虚构的混合物”①，而非真实的历史经验。施特劳斯通过对耶稣神话起源的历史性考察，揭示了福音书的非历史性成分，否定了黑格尔赋予宗教的预设存在与先验神性，在一定程度上解蔽了基督教的超自然神秘属性，但这并不彻底。由于施特劳斯纯粹从历史视域出发来考察福音书，使得他仍然保留了客观精神的孑遗，陷入激进历史主义的窠臼。正如恩格斯所评价的，虽然这部作品揭露了基督教的神话起源的观念，可以重新用来解释圣经史，但它的缺点也是昭然若揭的，“整本《耶稣传》被证实是一堆不折不扣的诡辩”②。

诚然，施特劳斯的宗教学说为青年恩格斯提供了认识宗教的辅助资源。然而，对恩格斯来说，更有兴趣与更富意义的是，施特劳斯及其《耶稣传》构成了他思想形成过程中的黑格尔哲学出场语境，为他最初体验黑格尔宗教哲学铺路搭桥，也为他之后进一步开采黑格尔哲学这座宝矿打开了入口。恩格斯后来在致格雷培的信中剀切坦陈，“通过施特劳斯，我现在走上了通向黑格尔主义的大道”，并且加入“现代泛神论者的行列”，“黑格尔关于神的观念已经成了我的观念”③。恩格斯的宗教信仰之路是艰难而曲折的，迫于他父亲的权威专制，从小只能无条件接受家庭所给定的虔诚主义，之后又受德国神学家施莱尔马赫的影响而成为一个超自然主义者。比起虔诚主义和超自然主义那种扼杀人性的腐朽教条与压抑精神的宗教强制，黑格尔泛神论虽然仍保留了上帝的概念，但它把上帝泛化于万事万物之中，在某种程度上带来了消解与祛魅，为恩格斯更加自由而宽泛地理解宗教、进而摆脱正统基督教的束缚提供了理论支持。恩格斯在 1840 年的诗作《风景》中写道：“当最了不起的一位哲学家的神的观念，19 世纪最宏伟的思想，第一次呈现在我面前的时候，一阵同样幸福的战栗在我身上掠过，宛如从晴空飘来的一阵清新的海风吹拂在我身上。”④ 从这首诗中可以充分捕捉到，黑格尔宗教哲学闯入恩格斯的视野后，在一定程度上缓解了压抑在他心底的精神迷茫与信仰踌躇，为他之后进一步研究黑格尔哲学准备了思想酵素。

二、初步探索：对青年德意志派的文学批判

通过对青年德意志派的文学批判，青年恩格斯实现了对黑格尔哲学的初步探索。在研究黑格尔哲学之前，恩格斯一直倾心于青年德意志派。他在 1839 年致格雷培的信中毫不掩饰地表明，他是因为被青年德意志派的解放图景所吸引而主动归附于它，而非出于某种精神钳制而被动屈从于它。他写道：“我的精神倾向于‘青年德意志’，这并不会损害自由，因为这一个作家群体与浪漫派和蛊惑性的学派等等不同，它不是闭关自守的团体；相反，他们想要而且竭力使我们本世纪的观念——犹太人和奴隶的解放，普遍的立宪制以及其他的好思想——为德国人民所掌握。因为这些思想同我的精神倾向没有分歧，我何必要脱离它们呢？要知道，问题不在于如你所说的要屈从于某一倾向，而在于要归附于某一倾向。”⑤ 青年德意志派是一个诞生于 19 世纪 30 年代的德国文学进步团体，它由白尔尼、谷兹科和劳伯等德意志小资产阶级成员组成，在政治上反对德意志封建专制的黑暗统治，在文学上反对当时弥漫于德意志文坛的消极浪漫主义，并主张通过文学作品表达资产阶级向往自由、民主、正义的诉求。恩格斯之所以向往青年德意志派，正是因为被青年德意志派文学作品中所散发的那股资产阶级自由主义气味所吸引，它代表了与时俱进的时代精神，这在恩格斯心中引起强烈的震颤与共鸣。正

① ［德］施特劳斯：《耶稣传》第 1 卷，吴永泉译，北京：商务印书馆，1981 年，第 116 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 224 页。
③ 同上，第 228 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，2005 年，第 176 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 170 页。

是在这种时代精神的鼓舞下，恩格斯融入青年德意志派，开始以一个文学评论家和政论家的身份为报刊撰稿，把文学视为解剖社会的工具和表达政治诉求的窗口。然而，这毕竟只是暂时的。

随着恩格斯与青年德意志派的交往加深，以及对社会实况的深刻体察，他开始注意到青年德意志派的种种缺陷并逐渐与之疏离。青年德意志派完全沉浸在文学的虚荣与浮夸中，充斥着浓厚的美文学色彩，注重富丽堂皇的外表，强调矫揉造作的华丽词藻。在他们的短篇小说中，“时代的思想蓄着修剪过的胡子，留着梳得溜光的头发，穿着请愿者的燕尾服，呈上效忠君主的请愿书，请求大发慈悲，实现时代的思想”①。这个派别不但以主观想象摹状客观现实，而且思想混乱、认识肤浅，根本不可能看清德意志社会的病灶与症结所在，更遑论开出诊治良方，他们口中的时代精神不过是自我催眠的药剂。此外，这个派别的成员有狭隘的排他性，压制异己思想，一旦发现与自己对立的倾向，他们就会互相攻击。恩格斯指出：“这种狗咬狗的事件是整个现代争论中最可耻的污点。如果我们的文学家开始像野兽一样相互撕咬，并且在实践中运用自然史的规律，那么德国文学很快就会像动物园了。”②可见，青年恩格斯在青年德意志派里终归没有看到真正的希望和曙光，他们隔靴搔痒的“精神搏斗”与激情呐喊的“嘴上硝烟”，社会批判的效力相当有限。这表明青年恩格斯与青年德意志派即将分手，青年恩格斯转而尝试从黑格尔哲学中吸取营养。恩格斯在1840年给格雷培的通信中提到：“我正在钻研黑格尔的《历史哲学》，一部巨著；这本书我每晚必读，他的宏伟思想完全把我吸引住了。”③这是一个重要的转折点，标志着恩格斯开始了黑格尔哲学的探索之旅，也标志着恩格斯开始与青年德意志派分道扬镳。“青年德意志已经成为过去，青年黑格尔派出现了。”④

在《历史哲学》中，黑格尔以理性精神观照世界历史，认为世界历史归根到底是由理性自我规定、自我支配与自我实现，世界历史的本质与目的是“自由”。用黑格尔的话说，“世界历史无非是‘自由’意识的进展”⑤。黑格尔的《历史哲学》无疑为恩格斯批判青年德意志派提供了理论准备，具体体现在《时代的倒退征兆》和《现代文学生活》两文中。首先，恩格斯对谷兹科的历史直线论作了回应与纠偏，指出“历史从一个看不见的点徐徐开始自己的行程，围绕着这个点缓慢盘旋移动……每转一圈就更加接近于无限。谁能预见到终点呢?”⑥ 谷兹科的历史直线论是对黑格尔历史哲学的误解，历史的发展绝不是一帆风顺的和循环重复的，也非一条直线式的运动，而是像螺线那般无止境地曲折前进。其次，恩格斯对蒙特与奎纳的文学作品作了分析与评价。蒙特虽然是第一个把黑格尔哲学范畴引入文学的人，但是他并不理解黑格尔哲学的真实意涵，他只不过是“躲在黑格尔体系这颗大树所投下的安全的阴影里”⑦，以黑格尔之名点缀与烘托德意志的美文学。奎纳也受过黑格尔的影响，经历过柏林的社会生活，他尝试效仿蒙特把黑格尔和现代文学联系起来，把黑格尔的作品翻译成现代语，但“遗憾的是，这些译文全都是离开原文便无法理解的东西”⑧，其粗糙与肤浅可见一斑。最后，恩格斯提出科学和生活、哲学和现代倾向、白尔尼和黑格尔相互渗透的主张，但并没有作出具体阐释。恩格斯后来在《恩斯特·莫里茨·阿恩特》一文中对上述观点作了补充解释。他指出，黑格尔和白尔尼是德国民族精神的象征与化身，二人虽然素不相识，但他们的观点并不是格格不入的，而是交光互影的。黑格尔主张哲学革命，白尔尼主张政治实践，他们一个是“舌头”，一个是“手”，一个侧重理论，一个侧重实践，要实现德意志的“自由”目标就在于完成黑格尔与白尔尼的结合。

---

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第133页。
② 同上，第141页。
③ 《马克思恩格斯全集》第47卷，第230页。
④ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第446页。
⑤ ［德］黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，1999年，第19页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第107页。
⑦ 同上，第133页。
⑧ 同上，第110页。

然而，由于黑格尔哲学行文晦涩、术语繁多、思想深邃，德意志当局根本没有工夫去仔细研究它，他们也就不知道“这种哲学正是为了抨击现存事物的实际状况而已经剑拔弩张”[①]，也就未能真正发挥黑格尔哲学“批判的武器”的功能。

可见，恩格斯在批判青年德意志派的过程中，对黑格尔哲学有了初步理解。众所周知，黑格尔对世界历史的理解是基于精神哲学维度，他把历史视为精神的自我提升、理性的逻辑展开与自由的最终落实。虽然恩格斯吸收了黑格尔历史哲学的基本内容，但他并非一成不变地照搬，而更多地是揆诸当时德国社会现实。为了克服青年德意志派的理论缺陷，恩格斯主张一方面吸收黑格尔哲学的辨证法，另一方面诉诸白尔尼的政治实践，从而实现理论与实践的结合。然而，鉴于恩格斯当时有限的哲学储备，他对黑格尔哲学的理解还存在一定的局限性。例如，在评论青年德意志派的文学作品时，他基本是浮光掠影地点到即止，并未对黑格尔哲学展开充分讨论。此外，他认为白尔尼的政治实践必须配合黑格尔的哲学革命才能付诸实现，这暴露出他过分强调绝对理性与客观精神的优越性，“没有掌握在主观意识中发生的理论－实践活动”[②]。严格说来，此时的恩格斯还处于黑格尔哲学的初阶。

三、逐步深化：对谢林哲学的揭露与批判

1841 年 11 月，普鲁士政府为了压制与扼杀正在兴起的资产阶级民主革命运动，聘请德国基督哲学家谢林到柏林大学讲学。谢林打着哲学的幌子进行神学宣传，攻击黑格尔主义以及青年黑格尔派，并扬言要“降伏黑格尔哲学这条喷吐不信神的火焰和把一切投入昏暗的烟雾的凶龙”[③]，以便维护普鲁士政府的统治。此时，正在柏林服兵役的恩格斯恰巧在柏林大学旁听了谢林的讲座。谢林毫不留情地攻击昔日同窗好友黑格尔，极力贬低和否定黑格尔的哲学成就，以此来抬高和鼓吹他自己的“启示哲学”。为了表达对普鲁士封建专制制度及其御用文人的不满与愤慨，也为了维护黑格尔的尊严和捍卫黑格尔的哲学地位，恩格斯决定替黑格尔应战，撰文揭露和批判谢林哲学的形而上学本质和神秘荒诞特征。1841 年底至 1842 年初，恩格斯先后写了《谢林论黑格尔》《谢林和启示》《谢林－基督哲学家，或世俗智慧变为上帝智慧》三部讨伐谢林的锐利檄文。恩格斯对谢林哲学的揭露与批判可以大致归结为以下三个方面。

首先，恩格斯揭露了谢林对黑格尔辩证法的歪曲。谢林通过统合自然哲学与先验哲学，建构了一套以“绝对同一”为根本原则的“同一哲学”体系。“同一哲学”坚持主体与客体、思维与存在、物质与精神的绝对无差别、无对立的同一，主张用“A = A”的“绝对同一”律来吞噬差别和消解对立。对此，黑格尔曾用“黑夜观牛”的比喻来嘲讽谢林的“绝对同一”犹如“一切牛在黑夜里都是黑的那个黑夜一样”[④]，批评谢林只看到主体与客体的合二为一而忽视了一分为二。恩格斯指出，对谢林来说，“同一哲学”中的主体和客体到最后都会从相对的存在物变成绝对的超存在物，“即思维和存在、潜在力和行动、主体和客体之间的单纯的无差别性”[⑤]，而这显然有悖于黑格尔的思辨逻辑。晚年谢林在用“三种潜在力”论证上帝与存在的关系问题上重蹈覆辙。所谓“三种潜在力”是：第一种潜在力即“能在”，它是一种原始且盲目的潜能，内生一种走向存在或非存在的渴望与冲动；第二种潜在力即“必在”，它为原初潜能走向存在或非存在提供一个方向目标；第三种潜在力即“应

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 272 页。
② ［美］莱文：《不同的路径：马克思主义与恩格斯主义中的黑格尔》，臧峰宇译，北京：北京师范大学出版社，2009 年，第 154 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 335 页。
④ ［德］黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979 年，第 10 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 361 页。

在”，它停留在存在与非存在之间的自由活动地带[①]。“三种潜在力”在一个共时性场域里彼此竞逐、相互斗争、交替轮换但不发生扬弃。恩格斯指出：“从下面也可以清楚地看出这整个过程是多么不合乎辩证法：如果潜在力内的两个方面力量相等，那么，没有外来的推动，它决不会作出抉择去实行转化，而是会保持原来的状态。”[②] 由于谢林未曾厘清必然与自由的关系，也未曾掌握黑格尔的否定辩证法，他的“三种潜在力”自始至终都建立在主观随意性之上，没有对“三种潜在力”作出明确的概念阐释、本质规定、运动律则，完全是毫无根据的玄想推测与杂乱无章的意识堆积。“只有极端的误解，只有肆意歪曲才会如此荒谬地曲解在这里显然被作为基础使用的黑格尔的辩证法原则。”[③] 谢林把批判矛头指向黑格尔辩证法，不仅表明他要与黑格尔背向而行，而且亮出他作为普鲁士国家的辩护士身份。但谢林此举似乎并未获致太多拥趸和荣誉，用布雷克曼（Warren Brec*k*man）的话说，谢林不过是有意“放大以合唱的方式出现的嘲弄、污蔑的反黑格尔运动”[④]。

其次，恩格斯揭露了谢林“启示哲学”的神秘主义特征。随着与日俱增的神学狂热，谢林根据“三种潜在力”重构了上帝的三位一体，并以此来演绎上帝的自我生成，此即谢林的“启示哲学”。但是谢林并没有对潜在力作出合乎理性的规定与说明，也没有对上帝在潜在力中的行动过程作出历史性的解释与逻辑性的展开，更没有对上帝的自由目的应该如何落实给出具体方案，而是乞灵于超自然的神秘力量，希望借此来完成有关上帝的轮廓素描与神迹想象。谢林背离了黑格尔意义的宗教哲学，通过意识与无意识的互嵌、活动与非活动的杂糅、意志与无意志的混合等“不可捉摸的神秘关系”和“一堆相互排斥的矛盾”[⑤]，建构了一种有关宗教预设的上帝神话。谢林所勾勒的上帝具有“显隐二重性”，始终徘徊在“存在”与“非存在”之间，给人若隐若现的缥缈感。谢林正是凭借这种晦暗不明的手段，取消了事实与教义之间的界限，为听者营造了一种神秘氛围，也为他的“启示哲学”预留了无边无际的解释空间。谢林似乎从一开始走的就是神学路线，哲学只不过是笼罩在神学身上的一层神秘面纱，他企图把哲学当作导向神学的弹跳版。恩格斯指出，谢林为我们提供了一整套具有彻头彻尾的拟人性质的基督教教义，诸如“三位一体、从无中创世、始祖堕落、原罪和失去行善能力、基督以死赎罪、基督复活、圣灵降临、诸圣相通功、死者复活以及永生”[⑥]。谢林并不打算对哲学作过多阐释，他企图通过召唤“三位一体”的上帝，以此来对基督教作一番神学意义上的考察与确认，引申出一系列基督教教义，从而走向十字架的“真”。恩格斯指出，黑格尔的宗教哲学虽然也有深深的基督教烙印，可它毕竟还是哲学，因为有辩证法这一强有力的、永不静止的思想推动力贯穿其中，“而谢林提供的既不是基督教也不是哲学”[⑦]，它不过是权威迷信、感觉的神秘主义和诺斯替教派三者联姻的产物。可见，谢林不过是用哲学伪装起来的神学家，他执着于复兴上帝的志业，欲图把哲学当作通向神学的遁词，把哲学化约为神学，把政治基督教化和基督教政治化，进而为普鲁士政治提供一种合法性基础与合理性宣言。

最后，恩格斯批驳了谢林的非理性主义。为了攻击黑格尔，谢林索性抽掉黑格尔哲学大厦的理性基石，关上理性论证的大门。谢林否认理性的能动作用，认为理性软弱无力到“连一根草茎的存在也无法证明”[⑧]，更不可能获得有关上帝的知识与基督教的秘密。依谢林之见，理性不具备审判现实

① ［德］谢林：《谢林启示哲学中的存在论四讲》，邓安庆译，《云南大学学报》社会科学版 2014 年第 3 期。
② 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 358 页。
③ 同上，第 357—358 页。
④ ［美］沃伦·布雷克曼：《废黜自我：马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源》，李佃来译，北京：北京师范大学出版社，2013 年，第 135 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 379 页。
⑥ 同上，第 388 页。
⑦ 同上，第 388 页。
⑧ 同上，第 398 页。

的能力，理性是一切罪恶之源，它没有任何资格僭越上帝之礼和觊觎上帝之位，它不应该被留在基督的天国里作威作福，如果“硬要借助被罪恶玷污和迷惑了的理性来认识一切罪恶之敌——上帝”①，这无疑是对上帝的傲慢与亵渎。理性应该在主面前忏悔罪过和反省弱点，它只有受主的救赎与点拨才能获得神性洗礼和启示照耀。谢林和黑格尔在理性问题上的对立是明显且尖锐的，谢林把理性弃若敝屣，而黑格尔则把理性珍若拱璧。针对谢林对理性的贬抑与否定，恩格斯化用黑格尔的观点批评谢林：“凡合乎理性的，当然也是必然的；凡属必然的，便应当是现实的或者终究应当成为现实的。这是通向现代哲学的伟大实践结果的桥梁。如果谢林不承认这些结果，那么按照前后一致的原则，他也会否认世界是合乎理性的。”② 按黑格尔的逻辑来讲，理性是支配世界的必然法则，而在谢林眼中，理性则是空洞且抽象的无用之物，它应该被放逐到世界历史之外，实存应该被放置在先验的逻辑框架中加以审视与直观，实存只能在宗教直觉中获得开放与显豁，理性根本不具备任何证实某物的实存能力。恩格斯指出：“谢林恢复了美好的旧时代，当时理性为信仰所左右，世俗智慧像奴仆一样听命于神学，听命于上帝智慧，从而变为上帝智慧。”③ 谢林把理性降格为神学，无疑暴露出他欲把教权与政权结合起来捍卫普鲁士反动统治的企图。罗兰·玻尔（Roland Boer）指出：“对恩格斯来说，（谢林）这种对‘全能理性’的罢黜正是蒙昧的、不合逻辑的，是对黑格尔的歪曲。”④ 可见，谢林晚年在折返神学的途中显露出思想倒退的疲态，原本打算攻击黑格尔，没想到却使自己的理论陷入到模棱两可的混乱之中。

通过对谢林“同一哲学”和“启示哲学”的批判，恩格斯逐渐深化了对黑格尔哲学的理解与认知。其一，恩格斯批评谢林对黑格尔辩证法的歪曲与误解，暗示了恩格斯对黑格尔有关思维与存在的辨证关系有了一定理解；其二，恩格斯对谢林“三种潜在力”的病理学诊断，体现了恩格斯对黑格尔矛盾辩证法的原则性掌握；其三，恩格斯在揭露与批判谢林“启示哲学”的神秘主义与非理性主义的过程中，探察了理性与信仰之间的矛盾，这一方面体现了恩格斯对黑格尔辩证法的吸收与实践，另一方面预示着恩格斯有超出黑格尔宗教哲学的趋势，这为他后来展开宗教批判和政治批判埋下了伏笔。当然，尽管此时的恩格斯对黑格尔哲学的理解有进一步提升，但是囿于黑格尔精神哲学框架的限制，他还未剪断与黑格尔的脐带，对谢林的批判仍然站在客观唯心主义的立场之上，对信仰与理性之间的张力并未完全掌握，他更倾向于强调理性的统摄与主导。

综上所述，青年恩格斯思想的形塑绕不开黑格尔这座学术重镇。从最初体验到初步探索再到逐步深化，青年恩格斯一直在向黑格尔哲学挺进。尽管青年恩格斯由于哲学储备的不足，对黑格尔哲学的洞察还不够深刻，但他并未停滞不前。他在 1842 年 7 月致青年黑格尔派成员卢格的信中写道：“我决定在一段时间里完全放弃写作活动，而更多地进行学习。原因很清楚，我还年轻，是个哲学自学者。我所学到的知识足以使自己形成一个信念，并且在必要时捍卫它；但是要想有效地、有的放矢地为这种信念去工作，这些知识还不够。”⑤ 恩格斯对自己当时在哲学上的不足显然是颇有感触的，因此他决定沉潜一段时间，进而补足哲学上的短板，为他之后进一步研究黑格尔哲学打下更加坚实的基础。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 399 页。
② 同上，第 344 页。
③ 同上，第 402 页。
④ ［澳］罗兰·玻尔：《尘世的批判——论马克思、恩格斯与神学》，陈影、李洋译，北京：中国人民大学出版社，2019 年，第 228 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 301 页。

论 1848 年革命时期恩格斯的民族观

张　炯

【摘要】恩格斯在 1848 年革命时期对民族问题的讨论有其特定的历史限度。恩格斯当时尚未自觉区分文化民族与政治民族，这影响了他对斯拉夫等弱小、落后民族的判断。恩格斯当时的民族主义理解杂糅了法国的普世性民族主义传统与德国的排他性民族主义传统，结果是其革命策略陷入两难。恩格斯在努力走出青年时代的激进民族主义情绪，但一方面现实的革命在催化，另一方面革命的恐怖主义再度燃起，这些都造成了他思考民族问题的困难。深入了解 19 世纪的历史，给予恩格斯的民族观更多“合情”意义上的理解，实际也是一种审慎的“合理”做法。

【关键词】恩格斯；1848 年革命；民族；民族主义

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000 - 7660（2020）01 - 0035 - 06

作者简介：张　炯，江西赣州人，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学人文学院哲学系助理研究员。

在 19 世纪的历史背景中思考马克思恩格斯如何讨论民族问题，是一项必要却又困难的工作。国外有学者认为：“民族主义理论表现了马克思主义巨大的历史性失败。也许马克思主义也有其它的失败，并且一些已经被更多地讨论过……但仍然没有一个……像民族问题一样如此重要、如此基本，无论在理论上还是在实践上均是如此。”① 这一判断似乎已经成为“非马克思主义者、甚至也被马克思主义者所接受的不言而喻的东西”②。但是这一现状并不构成回避民族问题的理由。相反，面对“歧视的、解构的”③ 等形容马克思恩格斯有关 nationalism 的词，学术研究需要更为细致与谨慎的推进。

一般说来，民族主义本身囊括的含义非常丰富，如民族的形成和发展过程、民族的归属情感或意识、民族的语言和象征、争取民族利益的社会和政治运动、普遍意义或特殊性的民族信仰或民族意识形态，等等④。追其根源，民族主义是 19 世纪初在欧洲产生的一种学说，它提供了一种标准，界定了那些专享自身统治的人群，规定了在一个国家中如何合法地行使权力，以及规定了国家社会如何正确地组织化。简言之，民族主义认为人类自然地被划分为各个民族，唯一合法的统治类型是民族自治，“民族”也被“民族主义”赋予了意义。民族主义所声称的这些主张已经被广泛接受，并且被认为是不证自明的。1848 年革命，史称“民族之春”，民族主义在革命的年代到达一个峰值，民族的独立解放与革命交织起来，马克思恩格斯也不可避免地卷入其中。本文试图回到 1848 年革命时期恩格斯对民族问题的讨论。这些讨论往往极具争议，甚至可能成为攻讦恩格斯的理据。我们希望通过分析恩格斯的相关论述，定位与评价其“民族主义”立场与形象。

① Tom Nairn, *The Break - up of Britain: Crisis and Neo - Nationalism*, London: New Left Books, 1981, p. 329.

② ［英］罗纳尔多·蒙克：《马克思在 21 世纪》，张英魁等译，南京：江苏人民出版社，2011 年，第 169 页。

③ 同上，第 170 页。

④ 参见［英］安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，叶江译，上海：上海人民出版社，2006 年，第 6 页。

一、文化“民族”与政治“民族”的暧昧

1848 年革命时期的恩格斯对待民族问题的基本态度是：希望被压迫民族的解放斗争在无产阶级革命策略中扮演重要角色。所以，他的基本分析框架是“革命/反革命”，即“根据民族运动为谁的利益服务，以及它在客观上成为谁的工具，把民族分为革命的和反革命的”①。问题在于，当时恩格斯尚没有明确区分文化意义上的“民族”（nationality）与政治意义上的“民族”（nation），这种概念上的不精确影响着恩格斯对民族问题的判断。

恩格斯对于斯拉夫民族的历史有个颇具争议的判断：“除了波兰人、俄罗斯人——充其量还有土耳其的斯拉夫人——以外，没有一个斯拉夫民族是有未来的，原因很简单：其他一切斯拉夫人都缺乏为独立和维持生命力的历史、地理、政治和工业的基本条件。那些从来没有自己的历史，从达到文明发展的最初阶段即最低阶段的时候起就陷于异族统治之下，或者只是由于异族的压迫才被强迫提高到文明发展的最初阶段的民族，是没有生命力的，是永远也不可能获得什么独立的。”② 恩格斯的表述很激进，且指向一个论点，即“没有自己历史的民族，是没有资格要求独立的”。但恩格斯此处所说的“历史”究竟指什么？确实，从政治“民族”的意义上看，捷克人等小民族几乎都是在依附大民族而成长。但是，民族的独立解放、民族国家的建立恰恰离不开文化意义的民族自觉这一前提。所以，恩格斯以“没有历史”“在历史上根本不存在”为由否定民族独立的做法有失偏颇，表现了这个时期的恩格斯在政治“民族”与文化“民族”之间的含混暧昧，他只看到政治民族的历史，继而以政治民族的历史强行覆盖文化民族的历史。当然，不应对这一时期的恩格斯太过苛责。因为到了 1866 年，恩格斯在讨论波兰问题的一组文章中已经自觉地作出政治民族与文化民族的区分③。概念的暧昧和因此引发的争议，从侧面反映出概念史的梳理工作在革命的年代很难做到细致谨慎，因为当社会政治活动的所有目的都从属于“革命”这一宏大历史叙事的时候，措辞上的偏激难以避免。

这种情况与马克思恩格斯的唯物史观有所关联。一方面，恩格斯延续了《德意志意识形态》里的观点：“人们所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始终必须把‘人类的历史’同工业和交换的历史联系起来研究和探讨。但是，这样的历史在德国是写不出来的，这也是很明显的，因为对于德国人来说，要做到这一点不仅缺乏理解能力和材料，而且还缺乏‘感性确定性’；而在莱茵河彼岸之所以不可能有关于这类事情的任何经验，是因为那里再没有什么历史。”④ 在这段话里，我们往往不大注意“莱茵河彼岸”。此时，“莱茵河彼岸”的民族已经被马克思恩格斯当作“没有历史”的民族。而且这些民族与莱茵河“此岸”的德意志民族不同，德意志民族“有历史”，但是这种历史德意志人“写不出来”。而对于“彼岸”民族来说，“没有历史”是一种前提，正因为“没有历史”，所以这些民族不可能有对生产力和社会关系的“感性确定性”经验。然而，马克思接下去写了一个边注：“人们之所以有历史，是因为他们必须生产自己的生命，而且必须用一定的方式来进行。”⑤ 我们可以认为，“莱茵河彼岸”的民族其实也具有历史上“社会活动的三个方面”，即“生产物质生活本身”“新的需要的产生”与“繁殖”。而且，这三个方面都可以归为“生命的生产”，即包括“通

① 《马克思恩格斯全集》第 6 卷，北京：人民出版社，1961 年，第 XVIII 页。

② 同上，第 328 页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第 16 卷，北京：人民出版社，1964 年，第 175—176 页。恩格斯的这组题为《工人阶级与波兰有什么关系?》的文章写于 1866 年 1 月底到 4 月 6 日之间，原文是英文，可以较为清晰地区分出恩格斯对 nation、nationality、people、peoples 等词的具体使用。

④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 532—533 页。

⑤ 同上，第 533 页。

过劳动而生产自己的生命”和“通过生育而生产他人的生命”①。这些都可以归于作为文化“民族”的生命生产。可见，这种“民族”概念的暧昧在唯物史观诞生伊始就已经存在了。这并不是专属马克思恩格斯的特例。匈牙利革命家科苏特（Lajos Kossuth）② 在对待非马扎尔人的少数群体时曾表态：“这些群体应该享有与马扎尔人完全一样的市民权利，但是鉴于他们缺乏‘历史个性（historical personalities）’，所以他们不能形成他们自己的民族（nation）。”③ 恩格斯的观点在 1848 年革命者的群体里不算另类，甚至不乏有名有望之人与之相和。“民族”概念之暧昧复杂可见一斑。

继续民族的历史问题往下看。英国学者蒙克（Ronaldo Munck）认为：“在拥有伟大历史的民族中，人民已经通过他们为统一和独立的斗争，获得了建立强大、切实可行的民族国家的权利。这些民族将会是文明和进步的旗手。事实上，这是一种民族的社会达尔文形式。”④ 1848 年革命时期，恩格斯的民族观或多或少存在这一倾向，具体表现在他对 1848 年 9 月发生的“普－丹”冲突的评论。

恩格斯首先肯定，德国在什列斯维希－霍尔施坦（Schleswig－Holstein）⑤ 的战争，与意大利的战争、波兹南的战争以及布拉格的巷战不同，因为后面三场战争里，德国人都反对革命，而在什列斯维希－霍尔施坦，德国人则支持革命，所以对丹麦的战争是德国进行的第一次革命战争，恩格斯及《新莱茵报》一开始就坚决主张德国同丹麦作战。不过，恩格斯认为德国夺取“什列斯维希”所依据的权利却容易引发争议：“文明对于野蛮的权利，进步对于停滞的权利。即使（很值得怀疑）协定对丹麦有利，但是这个权利超过了一切协定，因为这是历史发展的权利。”⑥ 这里有些细节需要澄清：一个强大民族对于一个落后民族的入侵究竟意味着什么？这种所谓“文明之于野蛮”“进步之于停滞”的权利究竟该如何理解？诸如此类的问题并不好回答。一方面需要考虑到上文所说的民族概念的暧昧性，另一方面恐怕还需兼顾恩格斯自身的民族性。他与马克思本就是德国人（准确地说应该是普鲁士人），马克思早年作为政治流亡者迫于普鲁士政府的驱逐禁令而无奈提交了退籍申请，但恩格斯并没有这种经历。虽然他们对普鲁士王权政治十分不屑，但这不能等同于他们对自身民族性的漠不关心，马克思甚至多次向普鲁士政府申述恢复其普鲁士国籍⑦。而且，进一步指责恩格斯具有欧洲中心论的立场未必是合理的。按照霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）的说法，所谓欧洲中心论以及对欧洲大陆那些拥有伟大历史的民族的褒扬，是 19 世纪中期几乎每个观察者都共同持有的看法，后人如此指责他们纯属“年代误植”（anachronism）⑧。但幸运的是，马克思恩格斯的唯物史观使得他们对弱小民族的同情不仅是道义上的，还有基于社会现实的冷静分析，这或许与他们自 1849 年 8 月底就离开欧陆的革命环境有很大关系。这在他们日后讨论印度、中国等东方社会问题时表现得尤为明显。

二、两种“民族主义”传统的杂糅

那么，我们是否可以从这一时期恩格斯认为弱小、落后民族“没有历史”的态度上，定位他为

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 531—532 页。

② 科苏特（1802－1894）是匈牙利 1848 革命中最著名的活动家和卓越的领导人，是匈牙利民族解放运动的领袖。他在匈牙利人民的心中享有崇高荣誉，至今人们还亲切地称他为“科苏特老爹”。

③ Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991, p. 103.

④ ［英］罗纳尔多·蒙克：《马克思在 21 世纪》，第 170—171 页。

⑤ “什列斯维希－霍尔斯坦”的归属问题在 1848 年德国革命中占有重要位置，是研究德国统一绕不开的问题。参见韩承文、徐云霞：《1848 年德国革命中的什列斯维希——霍尔斯坦问题》，《云南师范大学学报》哲学社会科学版 1987 年第 2 期。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第 5 卷，北京：人民出版社，1958 年，第 466 页。

⑦ 马克思于 1843 年离开普鲁士，作为一名政治流亡者辗转多地。1845 年 1 月，普鲁士政府先后要求法国与比利时驱逐马克思。迫于无奈，马克思请求退出普鲁士国籍。1848 年革命爆发之后，马克思在《新莱茵报》上曾向普鲁士政府申诉恢复其普鲁士公民权但遭拒。1861 年 3－4 月，马克思再次递交恢复普鲁士国籍的申请和申诉，均遭拒。（参见《马克思恩格斯全集》第 5 卷，第 451—454 页；《马克思恩格斯全集》第 15 卷，北京：人民出版社，1963 年，第 667—685 页。）

⑧ Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since* 1780: *Programme*, *Myth and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 35.

一个激进民族主义者？这需要先考察恩格斯自身“民族主义”立场的形成。在我们的理解里，恩格斯的民族主义兼有“普世主义”与“排他主义”两种传统。“普世民族主义”与启蒙运动和法国大革命直接相关，民族主义的“普世－启蒙”模式在法国大革命时期得到最显著的表现。“排他民族主义”则在拿破仑击溃德意志第一帝国之后，经文学浪漫主义运动的发酵，而在德国产生并扩散。事实上，这两种立场是激进对立的。而且自这一对立产生开始，就一直左右着欧洲各界关于民族主义的争论。直到半个多世纪后，即 1870 年普法战争爆发之后，民族主义本身才有了进一步发展。在恩格斯那里，这两种相互对立的立场杂糅于一身，很大程度上左右了恩格斯对民族问题的判断。

例如，恩格斯认为“德国人曾经努力使顽固的捷克人和斯洛文尼亚人开化（civilising）起来，在他们那里建立贸易和工业以及多少还过得去的农业和文化！”① 然而，这种以“开化”的名义加在斯拉夫人身上的“羁绊”，却构成巴枯宁所指认的“德意志人和马扎尔人的滔天罪行”。巴枯宁曾在 1848 年革命时期撰写了题为《对斯拉夫人的号召》的小册子，恩格斯称之为“民主的泛斯拉夫主义的纲领”，巴枯宁在其中肆意煽动斯拉夫人对马扎尔人的复仇情绪。那么，德国人和马扎尔人对斯拉夫民族所犯下的“滔天罪行”，究竟指的是什么？恩格斯的看法是怎样的呢？

在北方，德国人从斯拉夫人手中重新夺回了起初属于德国而后来属于斯拉夫人的、由易北河至瓦尔塔河的那片地区。恩格斯认为这片斯拉夫地区已经完全德意志化，这个既定事实已经无法挽回，除非泛斯拉夫主义者能够找到那些已经消亡的语言，并把这些语言强加给当地居民。所以，恩格斯坚持认为“上述夺取行为是有利于文明的，这一点至今还没有人否认过”②。而在南方，各斯拉夫民族的零散状态，是那些非斯拉夫民族的阿瓦尔人造成的。与武力征服相比，各斯拉夫地区的德意志化要平和得多，它们是通过移民以及比较发达的民族影响不发达民族来实现的。

至于马扎尔人，尽管在匈牙利地区居住着大量的德意志人，但是马扎尔人从来没有理由抱怨巴枯宁所谓“万恶的德国政策”。恩格斯不忘揶揄道：如果德国人和马扎尔人有“罪行”，那也是在妨碍斯拉夫人“土耳其化”的意义上说的，但是，“要不是德国人和马扎尔人把这些在历史上起了如此微小的作用的零散的小民族凑在一起……要不是他们的这些所谓‘压迫者’决定了为保护这些弱小民族而进行的各次战役的结局，那么，这些民族会落到什么地步呢！”③ 恩格斯进一步认为，欧洲的几个大君主国大体上已经成为一种“历史的必要性”：“德国人和马扎尔人把所有这些弱小民族联合成为一个大的国家，从而使这些民族能够参与历史的发展（否则他们光靠自己始终是无法过问历史的发展的），能否认为这是‘罪行’和‘万恶的政策’呢？”相反，德国人和马扎尔人对斯拉夫人的“滔天罪行”原来是对后者而言“最好的、值得感激的行为”，是对前者而言“在自己历史上可以夸耀的行为”④。

以上恩格斯对德国人征服行为的“美化”，或者用他的措辞，“开化”“文明化”的做法，体现了两种民族主义传统杂糅于一身所带来的麻烦：一方面这显然会激起斯拉夫民族的愤怒，另一方面恐怕也难以挑起德意志民族的革命热情。对于德意志的民族主义者，或者那些有排他民族主义情绪的德意志人而言，法兰西才是德意志应当对抗的对象，而东方民族及其背后的沙皇俄国并不在他们的视野之内，因此，他们很难以一种“文明化”的姿态去对待斯拉夫民族。恩格斯将法兰西民族主义的“普世－启蒙”色彩，强行涂抹到以“排他主义－浪漫主义”为特征的德意志民族主义传统上，很难说不会引起如此两难的效应。不可否认，恩格斯本人一直酝酿着人类历史的启蒙观，而且他也在艰难地调和着法式启蒙自由主义与德式民族主义，但这些至少在 1848 年革命时期有些不合时宜。当然，

① 《马克思恩格斯全集》第 6 卷，第 331 页。
② 同上，第 331—332 页。
③ 同上，第 332 页。
④ 同上，第 333 页。

我们不必急于对这两种传统作价值判断，也不必急于否弃德意志狂热的民族主义。这种民族主义在德意志产生的源头在于第一帝国被拿破仑击溃，而在 60 余年后，法兰西也遭遇了类似情况，布朗热民族沙文主义（Boulangism）因法国在普法战争中战败而扩散开来。

三、革命恐怖主义的复燃

按照巴枯宁在小册子中的要求，德国人和马扎尔人应该保障奥地利斯拉夫人的独立，他要求德国和欧洲其他革命的民族，保证反革命势力可以直接在德国的大门口肆无忌惮地存在，保证他们有策划阴谋和武装起来反对革命的自由权利。对此，恩格斯明确反对："对于那些以最反革命的民族的名义向我们所说的关于博爱的悲天悯人的漂亮话，我们的回答是：恨俄国人，过去是现在仍然是德国人的首要的革命激情；自从革命开始以来又加上了对捷克人和克罗地亚人的仇恨，只有对这些斯拉夫民族实行最坚决的恐怖主义，我们才能够同波兰人和马扎尔人一道保障革命的安全。"① 按照恩格斯的说法，如果民主的泛斯拉夫主义者仍旧坚持斗争，直到斯拉夫民族在世界上自由而独立地占有一席之地为止，如果他们在对想象的斯拉夫民族性的关心中完全不考虑革命的话，那么革命的德意志人就必须对出卖革命的斯拉夫人"无情地进行殊死的斗争"："进行歼灭战，实行无情的恐怖主义——而这样做不是为了德国的利益，而是为了革命的利益！"②

革命的恐怖、革命的暴力素来是马克思主义被西方主流意识形态所攻击与谴责的一面。其实从恩格斯的上述文字中可以读出，革命的恐怖是有前提、有目的的，它绝不是无前提、无目的的屠杀和暴乱。革命恐怖的前提在于，那些反革命的民族只关心自身民族性而完全不考虑革命。革命恐怖的目的是为了革命事业的利益，而不是为了单个民族的利益。因此，革命的恐怖主义只是一种"手段"，这种手段的对象很明确，即指向那些出卖革命的、反革命的政权、群体或民族。

上文提到，恩格斯认为德意志人与马扎尔人对待斯拉夫人的"滔天罪行"最后证明是在历史上值得称道的，正是因为他们的帮助，才使这些弱小民族得以参与历史的发展。"当然，在这种情况下难免暴力地践踏几朵娇嫩的民族鲜花。但是，没有暴力、没有坚定不移的无情手段，历史上任何事情都是不会成功的。如果亚历山大、凯撒和拿破仑也是一些像泛斯拉夫主义者现在为了维护其衰弱不堪的被保护人而要求的那种软心肠人，那历史会是什么样子呢！"③ 在此，可以很明显感受到恩格斯的暴力革命情结，这很可能是恩格斯在面对民族问题时一种激进情绪的释放。联系恩格斯青年时期的经历，或许可以更好地理解他的这种心理。恩格斯很早就展现出他在文学上的天赋，他曾一度与"青年德意志"（Young Germany）这一激进文学运动走得很近④。但恩格斯没有接受"青年德意志"的所有方面，他反感"青年德意志"那些离现实相去甚远的浪漫主义口号。这种反感一直延续到 1848 年革命。但是，他从"青年德意志"那里承继下来的"进步民族主义"绝对是一股不容小觑的力量。应当说，青年恩格斯的思想始终在进行两种整合，一种是将"革命自由主义"整合到他与"青年德意志"的交往中，另一种则是将"进步民族主义"整合到他与"青年黑格尔派"的交往中。

正是因为恩格斯这样的思想经历，才导致他在激进社会政治上逗留太久。尤其当其身处 1848 年民族革命的浪潮中时，他无法彻底摆脱自己的激进民族主义残余。这造成了我们给恩格斯定位的困难。一方面，1848 年革命时期的恩格斯确实在努力走出青年时期狂热、进步的民族主义情绪。如恩格斯在比较"泛斯拉夫主义"与"泛日耳曼主义"时所表露出的明确态度："泛斯拉夫主义的幼稚性

① 《马克思恩格斯全集》第 6 卷，第 342 页。

② 同上，第 342 页。

③ 同上，第 333 页。

④ 恩格斯在 1839 年 4 月 8－9 日向弗里德里希·格雷培的致信中曾高度评价了"青年德意志"："除了青年德意志以外，我们很少有什么积极的作家了。"（参见《马克思恩格斯全集》第 47 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 134—136 页。）

和反动性并不比泛日耳曼主义少些。当你们读到去年春季的布拉格泛斯拉夫主义运动的历史时，你们会感到，你们被抛回三十年以前去了……还是那一套话，还是那些幻想……”① 想必当年的恩格斯写到这里，也会与青年的自己作别。另一方面，帮助他走出来的除了马克思之外，还有当年的好友莫泽斯·赫斯（Moses Hess）等人，只是后者同时带给恩格斯的还有革命恐怖主义。若不是马克思的决绝，恐怕恩格斯与赫斯的分道扬镳还要更晚些，但是这种革命恐怖主义情结很难说因为二人断交而消失殆尽。特别是在经由 1848 年革命的急速催化之后，它有复燃的迹象。但恩格斯毕竟已经不再是当年的“愤青”，他对弱小民族独立解放事业的分析并不完全被激情占据。例如，他认为“波兰人的功绩就在于他们首先承认并宣告土地民主制是使一切斯拉夫民族获得解放的唯一可能的形式”，而不在于他们把一些通用的套话引入波兰和俄国，如“在法国成熟了的政治自由的伟大思想”“在德国产生的哲学”等②。总之，至少恩格斯的如下判断是毋庸置疑的：“只是在德国人民彻底摆脱这类虚无缥缈的幻想之后，德国的革命才有了可能，德国人民才开始起了一些作用。”③

学界在面对当年身处 1848 年革命中的马克思恩格斯时，往往更关注马克思对德国革命、法国革命的报道与评论，而不大关注恩格斯对民族问题的讨论，其中或许有回避争议的考虑。其实在这一时期，至少从流传于世的文献看，恩格斯比马克思更加关注民族问题④，而且不乏洞见，却大多因其激进情绪而被遮掩。实际上，恩格斯对民族问题的讨论影响了他对社会政治问题的判断，有助于我们把握恩格斯的思想走向，乃至把握 19 世纪中期欧洲历史的走向。比如，他在这一时期已经察觉到法国政体、法国农民与法国民族主义之间的微妙关系。恩格斯曾在 1848 年 10 月底到 11 月间未完成的旅途随笔《从巴黎到伯尔尼》中提到拿破仑时代法国农民的民族感。拿破仑的《民法典》确立了法国农民的小块土地所有权，法国农民因此欣喜若狂地归附拿破仑，尤其在面对外国军队入侵法国的时候，法国农民的民族感达到狂热的地步⑤。如果我们再把目光投射到法兰西第二共和国以及法兰西第二帝国，类似的感受依然强烈。法国人民选举路易·波拿巴为法兰西第二共和国的总统，路易在经政变、称帝之后依然居高不下的群众支持率，这背后都有强大的法兰西民族主义作祟。1848 年革命时期的恩格斯自然不能超脱欧洲的历史情势，因而，给予恩格斯的民族观更多“合情”意义上的理解，未尝不是一种审慎的“合理”做法。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 6 卷，第 340 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 5 卷，第 424 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 6 卷，第 340 页。

④ 这不排除《新莱茵报》工作分工的缘故，但恐怕更应归于恩格斯本人对民族问题的敏感。埃德蒙·威尔逊的看法也可参考，恩格斯的伴侣玛丽·白恩士是一个极端的爱尔兰爱国主义者，这刺激了青年恩格斯的革命热情。（参见［美］埃德蒙·威尔逊：《到芬兰车站》，刘森尧译，桂林：广西师范大学出版社，2014 年，第 123—124 页。）

⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第 5 卷，第 561 页。

“工会再造”与马克思主义工会学说中国化

刘　佳

【摘要】工会是资本主义现代性范畴，标志工人阶级集体行动进入到“自为”阶段。马克思恩格斯所目睹的工会组织，是在资本主义雇佣劳动体制下，工人阶级有组织地同资本斗争的共同体形式；但是资本主义体制下的工会必然出现内卷化、贵族化问题，使其倒退为狭隘的经济利益社团。中国共产党在中国社会情境中对工会的政治形态、职能形态、文化形态和制度形态进行系统再造，领导工人阶级革命建国，使工人阶级上升为国家领导阶级，工会进入社会主义国家政权，成为中国共产党治国理政的经常性、基础性工作。“工会再造”是马克思主义工会学说中国化的源头活水，是发展21世纪马克思主义工会学说的现实依据。

【关键词】工会再造；马克思主义工会学说中国化；中国特色社会主义

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0041－08

作者简介：刘　佳，辽宁抚顺人，（上海 200433）复旦大学马克思主义学院博士生。

基金项目：复旦大学马克思主义学院研究生创新计划项目“劳模政治：劳动锦标赛与现代国家建构研究”（2019FDMYC04）；中国青少年研究会2019年度立项课题“新时代劳动伦理青年化研究”（2019B03）

中国工会有别于西方法团主义工会和苏联国家主义工会，这一重要差别作为基本前提规定了中国工会政策过程与研究范式，从而构成马克思主义工会学说中国化的发生逻辑与学术面向。1921年中国共产党建党以后，一方面对旧工会进行无产阶级性质的政治再造，另一方面兴建一批新式革命工会。中国共产党通过“内部改造”与“外部兴建”的双重机制，实现对中国工人团体的整体再造。其最重要成果是：工人阶级在中国共产领导下，实现同国内各革命势力和进步力量的政治联合，缔造中华人民共和国，工会随即进入国家政权体系，工人阶级晋升为国家领导阶级。这一政治实践在理论上的反映，就是马克思主义工会学说中国化。准确把握中国共产党再造工会的理论逻辑与实践特征，有助于更好理解中国工会与西方工会、苏联工会差异性的深层原因，对于构建21世纪马克思主义工会学说理论体系和话语体系具有重要意义。

一、工会之谜：资本主义的内在张力

人是社会关系的存在物。社会关系是在人的劳动实践中缔结形成的，并经由以血缘为基础的家庭（家族）共同体世代传递，以社会交往空间的延伸和生产技术的革新而巩固和扩大。基于不同需要，人际间必然缔结不同类型的共同体，其外化形式就是社会组织，工会就是其一。根据韦伯夫妇的考证，早在古罗马帝国时期就出现人类历史上最早的工会，只不过彼时的工会特指工匠、石匠等手艺人自发形成的社会团体[①]。“行会”是熟练手工业劳动者自发形成的社会团体，旨在维护本行业生产经

① ［英］韦伯夫妇：《英国工会运动史》，陈建民译，北京：商务印书馆，1959年，第1页。

营秩序，防止专业化生产技艺遭受窃取和盗用。

通常所说的工会是“现代性”的范畴，它随着资本主义发展而逐渐形成，英国是近代工会的诞生地。资本主义使人类告别短缺经济，迎来丰裕生活。然而，资本主义文明是建立在社会二元对立基础上的畸形文明，是以绝大多数人陷入绝对贫困来换取社会极少数人享受荣华富贵的异化文明，是以资本家对社会劳动总产品的无偿占有来实现表面繁荣的单向度文明。这种文明形态加剧了阶级冲突和社会撕裂，使人类社会从封建性等级结构发展到现代性等级结构。所谓现代性等级结构，就是资本逻辑主导下形成的政治经济秩序，它在社会力量对比上的反映是资产阶级与无产阶级的二元对立，在空间上的表现为“它使未开化和半开化的国家从属于文明的国家，使农民的民族从属于资产阶级的民族，使东方从属于西方”①。总之，资本主义使人类社会的一切人和物，都跪拜在资本的膝下，成为资本的奴隶。马克思将资本主义主导一切的现象称为“商品拜物教”：“商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换，劳动产品成了商品，成了可感觉而又超感觉的物或社会的物。”② 商品的可感觉性在于商品是有用物，能够满足人们的使用需要；商品的超感觉性源于商品是社会权利的化身，即资本家无偿占有工人劳动产品，以实现商品价值并进一步扩大商品再生产的社会权利。工人就是出卖自己劳动力的活的商品。

工人在资本主义体制下获得相对自由，即自由地将自己出卖给任何一个资本家。这种自由出卖的前提是工人具有资本家所需要的劳动能力，“工人是作为他自己的劳动力的卖者出现在商品市场上”③。资本家对待工人的态度同对待其他一切生产资料是一样的：理性而残忍。说其理性是因为，资本家总是想法设法把工人的劳动能力发挥到极致，目的是使机器体系永不停歇地运转，生产源源不断的剩余价值。说其残忍是因为：一方面，资本主义社会化大生产与生产资料私人占有之间的矛盾异常突出，周期性经济危机将工人甩出资本主义生产体系以外，沦为产业后备军，从而加速工人阶级的内部分裂，从物质与精神双重层面侵蚀工人阶级谋求自我解放的信念与能力；另一方面，资本主义对劳动过程的控制是非人道性的，它不仅无偿占有工人的劳动产品，还造成工人阶级精神人格、素质能力的“片面化”，“资本在精力、贪婪和效率方面，远远超过了以往一切以直接强制劳动为基础的生产制度”④。

有产者与无产者的对立性在资本主义体制下发展到登峰造极的地步，“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”⑤。阶级斗争是资本主义社会结构二元性冲突的最直接反映，一方面资本家为实现剩余价值的再生产对工人阶级剥削可谓无所不用其极，另一方面工人阶级在短期为了维护工资利益和劳动权益，在长期为了冲破资本主义雇佣劳动体制，实现本阶级在经济和政治上的双重解放而组织起来，抗争资本。工会是资本主义体制下劳资矛盾的产物，也是劳资双方妥协让步的结果：对资方而言，资产阶级国家法权确立了工会组织存在的合法性，1824 年英国工会法的出台开启先河；对劳方来说，工会在实现劳动者短期目标以后容易失去方向，异变为纯粹的经济性社团和社会福利组织。马克思恩格斯很早就看到工会在为实现长期目标——推翻资本主义雇佣劳动体制、实现劳动解放——斗争中表现出的局限性，“工会的所有这一切努力都不能改变工资决定于劳动市场上供求关系这一经济规律。因此，工会在所有影响这种关系的重大原因面前是无能为力的”⑥。

在这一点上，同样作为工人阶级集体行动的组织形式，共产党比工会看得更深邃。共产党是以对人类社会发展规律的科学认知和共产主义必然实现的坚定信念为主观前提，来实现工人阶级有机团

① 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 36 页。
② ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 89 页。
③ 同上，第 208 页。
④ 同上，第 359 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 32 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 452 页。

结，建构工人阶级先锋队；它以实现劳动解放和人类解放为终极目标，运用历史辩证法而建构的科学理论使共产党具有比工会更坚决、更彻底、更激进的行动意志和斗争能力。因此，共产党获得改造和重塑工会的主导权——用无产阶级意识形态和组织模式再造工会，从而避免工会背弃无产阶级的阶级属性和历史使命，沦为资本主义雇佣劳动体制的附庸。正如列宁所说：“必须在工会、合作社以及其他群众性工人组织中不断地坚持不懈地进行共产主义的工作。必须在这些组织内部建立共产党支部，这些支部应该通过长期的顽强的工作，争取工会为共产主义事业服务。”①

二、开放型建会：中国工会再造的组织基础

马克思恩格斯意识到，工会具有导向资产阶级一方，沦为资本家分化工人阶级、抑制工人行动、解构工人阶级意识的可能性。1871 年 9 月，马克思在国际工人协会伦敦代表会议上表达了这种忧虑。他批评工联是工人贵族团体：“工联——甚至其中组织得最好的，在美国有分支的——如果不转向我们，永远也做不了什么事；工联对英国最大规模的革命运动采取了旁观态度。”② 列宁将工会仅局限于在经济领域活动而放弃政治革命的主张称为“工联主义”或“经济主义”，共产党反对将工会斗争的范围局限于经济领域，“不仅要根据经济斗争、而且要根据社会政治生活中的一切现象来向政府提出要求”，“使改良的局部斗争服从于争取自由和争取社会主义的整个革命斗争”③。列宁对工联主义的批判，在政治实践上的反映就是改造工会，即将工会纳入到共产党的组织体系内，使之成为共产党群众工作的“传动装置”；俄国革命胜利后，规定“国家政权的一切政治经济工作都由工人阶级觉悟的先锋队共产党领导，工会应当是国家政权最亲密和不可缺少的合作者”④。

中国共产党建党是马克思列宁主义的意识形态和建党模式“东进”的结果。俄国十月革命和城市工人暴动，使中国共产党看到在工人阶级建立工会组织的必要性。1921 年，中共一大制定的《关于当前实际工作的决议》提出，“本党的基本任务是成立产业工会”，“在没有大工业而只有一两个工厂的地位，可以成立比较适于当地条件的工厂工会”⑤。1922 年 5 月，第一次全国劳动大会通过《全国总工会组织原则案》，进一步提出在工人阶级中组建工会的步骤和策略——“先产业后职业，先地方后全国”，即优先依托产业组建工会，条件不成熟的可根据职业同一性组建工会，随后组建地方劳动联合会，最后实现地方劳动联合会会的全国性联合⑥。1925 年，中华全国总工会成立，标志着中国共产党领导下各级各类革命工会第一次实现全国性联合，并在国际共产主义运动的政治联盟中获得正式的政治身份。

然而，近代中国的社会状况不同于马克思恩格斯所目睹的正处于资本主义上升阶段的西欧社会情境。中国近代社会的现代性元素是由于资本全球运动波及古典中国，从而使中国封建王权体系、小农经济体系、儒家伦理体系陷入整体性崩塌而造成的客观后果。能否认识和准确把握中国近代社会状况，成为中国革命致胜的关键。如果说 1921 年中共一大的“最高纲领”还弥散着革命浪漫主义的气息，那么次年中共二大制定的“最低纲领”更具现实性和务实性，使“最高纲领”在政治革命和社会革命的现实运动中获得符合中国社会实际状况的展开形式。具体到工会运动，中共二大将社会权利话语引入阶级斗争，将工人社会权利的实现作为工人阶级解放的基础性条件，规范了工会与共产党在工人运动中的具体分工，即共产党负责在产业工人中组建工会，工会致力于“为改善工人的生活和劳动条件而努力”⑦。

---

① 《列宁专题文集·论无产阶级政党》，北京：人民出版社，2009 年，第 272 页。
② 《马克思恩格斯论工会》，北京：工人出版社，1980 年，第 183 页。
③ 《列宁论工会》，北京：工人出版社，1953 年，第 138 页。
④ 《列宁专题文集·论社会主义》，北京：人民出版社，2009 年，第 302 页。
⑤ 《中国工会章程简史》，北京：中国工人出版社，2018 年，第 3 页。
⑥ 同上，第 163 页。
⑦ 同上，第 9 页。

共产党在产业工人中组建工会遵循两条原则：一是尊重工人阶级组织化的历史传统与惯性；二是灵活建会，构建开放型工人组织体系。这就将现代性的工会组织模式嵌入中国近代社会情境，最大限度减少工会运动逻辑与工人阶级结构的潜在冲突，为马克思主义工会学说中国化奠定坚实组织基础。

一方面，尊重中国工人组织化的历史传统与惯性。中国工人（主要是指以出卖劳动力为生的手工工匠）组织化的历史传统十分悠久，比如以神权为纽带的行会、以地缘为中介的帮口（行帮）、以抗争为使命的秘密社团等。随着近代中国工业生产体系建立和民族经济发展，这些旧式劳动者组织不仅存续下来，而且对新兴产业工人的影响有增无减。旧式组织必然会使工人阶级的阶级意识限定于狭隘的血缘、地缘、业缘的范围内，不利于无产阶级世界观的培养和革命信念的锻造。但中国共产党意识到旧式组织存续的正当性和必要性，没有急于摧毁这些旧式组织，而是策略性地对其进行无产阶级性质的组织改造：先是选派工会干部通过非制度化渠道进入旧式组织，然后对组织中的关键领导者进行无产阶级意识启蒙和旧世界观改造，最后实现对旧式组织的性质改造与权力整合。“存”与“废”本来就是矛盾的，旧式组织强大的历史惯性和广泛的民众基础使其具有存续的正当理由，但这必然与共产党废除一切旧体制、建立无产阶级意识形态和组织体系的目标相冲突。共产党通过废除旧式组织的意识形态与保存组织外观相结合的方式，达成“存”与“废”的和解。裴宜理指出：“共产党组织者对于这份遗产虽然很忧虑，急于否定，但是如果没有它，他们在后来去的组织上海工人运动的成功就无法理解。”①

另一方面，构建开放联合型的工人组织体系。毛泽东在《中国社会各阶级的分析》对中国社会各阶级力量、经济状况和政治态度作了全面分析，认为无产阶级在中国社会结构中并不具有数量与规模优势，但从长远看，无产阶级可以担负中国革命的领导任务。在阶级力量严重失衡的条件下，中国无产阶级必须同一切革命力量实现组织联合，“农民是工人阶级的坚固的同盟军，城市小资产阶级也是可靠的同盟军，民族资产阶级则是一定时期中和一定程度上的同盟军”②。因此，中国工会并不像西方工会那样，以狭隘的经济主义利益社团的形象示人。相反，工会首先是进入中国共产党的组织体系，与工人阶级先锋队形成政治革命联盟；其次，与妇联、共青团、农会等群众团体共同编织成覆盖社会各阶层、各职业、各领域的组织网络，实现政党对社会成员的全方位整合；再次，与资本家、商会、黄色工会等组织形成竞合关系，以免使工会陷入孤立无援的境地，正如刘少奇所指出：“如同乡会、互助会、劝解烟酒会（在理会）以及其他旧式的新式的团体，我们都要利用。在我们采取这样广泛的方式组织工人群众的时候，我们应该暂时放弃独立组织赤色红会的任务，过去的那些秘密的赤色工会即行取消。”③

中国共产党意识到在“半殖民地化”社会条件下组建工会组织、发动工人运动，只靠共产党和工人阶级自身力量是难以维继的，必须把尊重工人组织化的历史传统与建立广泛革命联盟结合起来，以开放性姿态改造旧工会、建立新工会。中国共产党对“关门主义”持反对态度，西方工会正是因为大搞关门主义、提高工人入会门槛，才导致工会组织发展乏力，内卷化为工人贵族团体。开放性建会策略与灵活性建会形式相结合，使工会这一极具现代工业文明特征的社团组织，在中国这样一个资本主义经济尚不发达、工业体系有待健全、工人阶级比重总体不高的落后国家中“扎根落户”，马克思主义工会学说中国化的历史幕布由此拉开，这也是马克思主义工会学说中国化的一项重要成果。

三、中国工会再造的四种形态

无论是消灭旧行会、改造旧工会，还是重新组建无产阶级政治属性的新工会，中国共产党采取的上述一系列行动，使工会在中国社会情境中获得存续和发展的可能。这一系列行动成为马克思主义工

① ［美］裴宜理：《上海罢工——中国工人政治研究》，刘平译，北京：商务印书馆，2018 年，第 51 页。
② 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 645 页。
③ 《刘少奇选集》上卷，北京：人民出版社，1981 年，第 37 页。

会学说中国化的实践源头，本文称之为“工会再造”。所谓“工会再造”，就是指中国共产党对工会性质功能、组织体系和制度形态进行根本性调整和全方位重塑的过程与结果。随着政治革命和社会革命的推进，中国社会经济制度和政治体制发生根本性变革，中国工会进入全新的经济结构和权力结构。按照列宁的说法，这一经济结构和权力结构是位于资本主义体制和共产主义体制之间的一种“过渡性”结构，“这个过渡时期不能不是衰亡着的资本主义与生长着的共产主义彼此斗争的时期”①。此时，工会所处的外部结构特征表现为资本主义属性的持续衰退与共产主义属性的不断增强的转换过程。工会所处的外部结构变化必然反映在工会自身性质功能、组织形态、制度体系等方面的变化，即表现为工会自身资本主义属性的持续衰退与共产主义属性不断增强的过程；工会获得摆脱资本主义雇佣劳动体制和国家法权限制的条件和可能性，它历史性地进入社会主义体制之中。这一转型在中国的展现方式是：中国共产党对工会政治形态、职能形态、文化形态、制度形态进行整体性再造，将工会改造成为“党治国理政的一项经常性、基础性工作”②。

（一）中国工会政治形态再造

所谓政治形态，就是“政治权力、政治结构、政治过程和政治意识的有机统一，其中政治权力是决定性因素”③。理解中国共产党对工会政治形态再造的策略与路径，要从政治权力入手。在马克思恩格斯那里，工会发端于工业化进程中的市民社会，它是资本与劳动关系矛盾不可调和又相互和解的结果。当工人借助工会以集体行动的方式向资产阶级统治当局发起挑战，以集体抗争的方式威胁资本主义雇佣劳动体制的时候，限制工会活动就成为资产阶级国家法权的一项紧迫任务。1824 年英国新工会法出台后，这种“限制逻辑”逐渐转型为“同化逻辑”。资本对工会斗争策略与技术的调整，使工会在资本主义国家体系中占据少数议席，增加了倒向资本主义政治体制的可能性。使工会从上述困境中摆脱出来的唯一办法，是将工会拉回共产党组织体系内，使之成为共产党的组织要素。苏维埃政权建立后，列宁进一步提出，工会应当参加无产阶级国家的经济机关和国家机关的设想，工会应“实地训练工人和全体劳动者管理全国的国民经济”④。

中国共产党继承了马克思主义经典作家关于工会与共产党、工会与社会主义国家政治权力关系的原理，并在三个方面予以发展：第一，在工会与政党关系上，明确工会必须自觉接受中国共产党领导，“中国工会是中国共产党领导下的工人阶级群众组织，是党联系职工群众的桥梁和纽带”⑤；第二，在工会与国家关系上，强化工会在国家治理中的中介性作用，连通政党国家与职工群众，整合新社会组织与新职业群体，工会对社会主义国家建设的政治意义将更多体现于治理实践；第三，在工会自主权问题上，中国共产党对工会自主权的确认以维护国家宪法法律和工会章程为前提，以维护中国特色社会主义工会发展道路和社会主义制度为基础，中国工会在政治权力关系上表现为一种全新的结构化特征，即坚持共产党领导、坚持依法依章程与坚持独立自主的有机统一。

（二）中国工会功能形态再造

组织性质决定组织功能，组织功能反映组织性质。马克思恩格斯认为，工人组建工会并进行集体行动，表明工人实现了从自发阶级向自为阶级的转变，工会可以承担工人阶级自身解放和劳动解放的使命。随着资产阶级对工会斗争策略的调整，工会导向资本主义政治体制的倾向越发明显，工会的阶级性逐渐淡化，实现工人阶级劳动解放的理想被工资、福利等现实利益所掩盖，此时的工会已经发生性质上的蜕变，逐渐沦为资本主义雇佣劳动体制的一部分。列宁将其概念化为“工联主义”。

中国共产党极力避免工会导向资产阶级一方，从组建工会伊始就意识到要防止工会出现工团主义、工联主义问题。对工联主义的高度戒备和防范客观上造成另一个结果：过度强调自身无产阶级属

① 《列宁专题文集·论社会主义》，第 154 页。

② 《团结动员亿万职工积极建功新时代 开创我国工运事业和工会工作新局面》，《人民日报》2018 年 10 月 30 日。

③ 林尚立：《当代中国政治形态研究》，天津：天津人民出版社，2017 年，第 35 页。

④ 《列宁专题文集·论社会主义》，第 303 页。

⑤ 《习近平关于社会主义政治建设论述摘编》，北京：人民出版社，2009 年，第 177 页。

性，导致组织自我封闭。为此，中国共产党提出要用统一战线策略取代“关门主义”倾向。统一战线策略的根本目的在于，它“是统一各派工人群众斗争的行动，在斗争中去获得工会的群众”①。中国工会的统战角色使其在民主革命时期广泛联络各产业、各领域的劳动者群体，最大程度实现了劳动者力量的全国性联合，因此，工会才能以政治团体身份参加新政协会议。

开国建政后，围绕社会主义体制下中国工会的性质和职能问题再次发生争论：工会应成为党的一部分还是工人利益的代表？工会是国家机关还是群众组织？这些争论发生于中国共产党人对社会主义经济、政治发展道路的探索过程，是我们党对什么是社会主义以及如何建设社会主义的模糊性认识所造成的必然结果。经过辩论，工会职能被严格限定在社会生产领域，成为社会主义国家社会生产体系的一部分。1980 年代中后期，国家开始从计划经济体制向商品经济体制转型。中国共产党根据商品经济发展现实特点，从“维护、建设、参与、教育”等四个方面对工会社会职能作出规定，极大拓展了工会职能体系的社会向度。2018 年，中国工会十七大将工会社会职能的核心范畴进一步凝练为“维护职工合法权益，竭诚服务职工群众”。经过长期历史演进，中国工会基本上形成以民主协商、参政议政为主体的政治职能，以维权与服务为主体的社会职能。中国共产党将工人阶级政治权利整体性授予中华全国总工会，使全国总工会既能以党和国家委托代表人的身份，亦能以职工群众利益代表者的身份同资方进行谈判，从而获得管控劳资冲突与矛盾的治理职能②。

（三）中国工会文化形态再造

文化对组织存续和发展的反作用力体现在两个向度：一方面，在对内方向，组织文化有助于成员之间在情感认知与个体理性维度上形成更紧密的认同和共识，使之成为与利益联结机制具有同等作用的价值联结机制，强化组织成员的共同体意识；另一方面，在对外方向，组织文化为权力结构的现实展开和制度的有效运作提供方向引领，并通过价值理念的教化、凝聚、整合功能，使组织权力结构与制度体系之间形成更有效的联动机制，降低权力与制度的张力关系。马克思恩格斯认为，无产阶级意识应为工会文化形态的价值中轴，工会文化形态是无产阶级意识形态、共产主义意识形态在工人团体中的具体化，工会应加强对工人阶级的无产阶级世界观教育。然而，资产阶级对工会组织和无产阶级意识形态始终保持高度戒备，运用分化、同化手段培养一批所谓“模范工人”，造成工人阶级内部分裂和无产阶级意识瓦解。马克思恩格斯对所谓“模范工人”及其文化形象持批评态度，因为这些人已经被“资产阶级化”了。

被马克思恩格斯所批评的“模范工人”及其文化形象，通过列宁以及中国共产党的改造后被赋予积极且正面的含义，并建构成一种全新的无产阶级文化形态——劳模精神。劳动模范是社会主义劳动竞赛体制下的胜出者：他们在劳动实践中表现出的精神状态、阶级品质和道德情操，已经具有初步的共产主义意识形态的特征；他们把集体利益和国家利益作为劳动实践的出发点，取代以个人私利和经济利益最大化为目的劳动动机。中国工会是劳模培养、选树、表彰、宣传的主导者和实施者，在推选劳动模范的过程中也有意识地建构与之相应的劳模精神。劳模精神经过中国共产党具有马克思主义原则高度的理论建构和内涵阐释，进入社会主义主流意识形态，成为当代中国社会主义文化形态的重要组成部分。习近平指出，劳模精神“生动诠释了社会主义核心价值观，使我们的宝贵精神财富和强大精神力量”③。

（四）中国工会制度形态再造

工会制度形态是指对工会政治权力关系及其运行机制和程序的规范性认定。在宏观上，工会组织位于国家和社会之间；在微观上，工会组织处在资本与劳动之间。这共同构成工会组织外部关系的制度形态。同时，工会的自主运行、资源配置、组织创新和发展，同样要依靠制度力量予以保障，这就构成调处工会组织内部关系的制度形态。工会制度形态具有三重意义：首先，对工人阶级集体行动的

① 《任弼时选集》，北京：人民出版社，1987 年，第 57 页。

② 汪仕凯：《国家发展战略下的新工人：集体行动与权力意识》，《广东社会科学》2017 年第 2 期，第 193—201 页。

③ 习近平：《在庆祝“五一”国际劳动节暨表彰全国劳动模范和先进工作者大会上的讲话》，《人民日报》2015 年 4 月 29 日。

组织化机制及其规范性作出确认；其次，为此后工人阶级建党实践及类似性组织提供制度范本；最后，工人运动被纳入制度化轨道，使工人阶级对接国家制度、影响政治过程具有了可能性。

早在革命年代，中国共产党就在党内制度上确立工会接受共产党领导的政治原则。1950 年 6 月 29 日，《中华人民共和国工会法》正式出台，明确工会的群众组织属性，以及代表职工群众缔结集体合同的权责。这是中国共产党执政后制定的第一批重点法律，表明新中国维护工人阶级政治领导地位和职工群众劳动权益的国家意志，从此中国工会制度形态步入法律（《工会法》）与章程（《工会章程》）并举的“双主体”结构时代。这种“双主体”结构在中国共产党领导下的群团组织中是独树一帜的。与工会相比，其他群团组织制度形态均以组织章程为主体。尽管 20 世纪 80 年代后期，共青团系统推动青年（组织）立法的声音不绝于耳，但还是未能形成专门性的青年（组织）法律。只有工会组织可以通过立法形式确认其在国家政治生活和劳动关系领域中的法律地位和权利义务，而工会法在改革开放以后经历多轮大修，法律形态也日趋成熟。中国工会制度形态建构，体现了中国共产党领导下的群团组织制度形态建构的普遍性特点，而针对工会组织的专门性国家立法，表明工会制度形态建构蕴含特殊的政治逻辑。

四、从“工会再造”看马克思主义工会学说中国化

在政治和学科意义上，马克思主义中国化被理解为马克思主义基本原理与中国具体实际相结合，是马克思主义基本原理的“中国化”与中国实践的“马克思主义化”相统一的过程，简言之，就是主观与客观、理论与实践相统一的过程。马克思主义是一门整体性的社会科学，由于近代中国陷入全局性、系统性社会危机，并且中国社会亟需通过整体性政治革命和社会革命来摆脱近代以来累积而成的深层次危机和矛盾，因此作为整体性社会科学的马克思主义在中国社会情境中获得以现实运动方式出场的机会，具备了推动理论形态向实践形态转化的社会历史条件。1921 年，中国共产党成立，进一步压缩了两者结合的时间成本。

理论在一个国家的实现程度是由其满足这个国家的需要程度所决定的。从国家的视角来看，中国近代社会最现实的问题就是主权独立性的丧失。这就必然造成经济主权、文化主权、军事主权等各方面国家权力的削弱，国际资本严重冲击了以小农经济占主导的传统中国社会的生产方式和生活方式，民族资本主义经济在国际资本和官僚地主的双重压力下艰难生长，新生的中国产业工人和劳动者大军似乎在“复制”西方资本主义原始积累时期工人阶级的悲惨命运，劳工问题扩大化、劳动问题政治化成为当时中国最突出的现实问题。因此，蔡元培于 1918 年 11 月 16 日在天安门广场上发表了“劳工神圣”的著名演讲，表达了改变现状的迫切愿望。《星期评论》主编戴季陶在答孙中山时也谈及研究工人问题的重要性：“工人直接参加政治社会运动的事，已经开了幕。如果有知识有学问的人不来研究这个问题，就思想上知识上来领导他们，将来渐渐地趋向到不合理不合时的一方法，实在是很危险的。”① 马克思主义的终极关怀是实现工人阶级的劳动解放，这与解决中国劳动问题的紧迫性不谋而合。可见，马克思主义能够满足近代中国的国家需要，为其获得中国式的实现形式奠定了基础。

马克思主义工会学说是马克思主义阶级理论的一部分。早期中国马克思主义者怀着社会形态更迭的历史必然性的态度来宣介马克思主义阶级理论，工会学说被马克思主义阶级理论所覆盖，并没有引发人们的过多关注。中国共产党对中国工人运动的领导，特别是对中国工会发展道路的探索，更多表现出原创性和本土化的特征，它不是从马克思主义工会学说的原典中寻找中国工会运动的实践方案，而是充分考虑中国工人结社的历史传统和社会逻辑，创造性地开展工会建会运动，以秉承开放性精神构建以工人阶级为中心，以农民阶级、民族资产阶级和小资产阶级、知识分子等社会各阶层共同参与的政治革命联盟。

① 彭明：《五四运动史》，北京：人民出版社，1998 年，第 459 页。

新中国成立后，工人阶级进入国家政权体系，上升为国家领导阶级，工会在社会主义体制下获得新的组织方位和功能形态。改革开放后，中国工会不仅在市场体制中扮演越来越重要的角色，而且在现代国家治理体系中发挥着维稳与维权的关键性作用。随着中国特色社会主义道路的开辟和发展，中国特色社会主义工会发展道路也逐渐形成和定型。中国工会既不是马克思恩格斯所看到的资本主义体制下的工会，也不是苏联高度集中的政治经济体制下的工会。作为国际工人运动发展史的一个特殊存在，中国工会归根到底是由中国共产党对其进行彻底再造的结果。这种再造可以从政治形态、职能形态、文化形态、制度形态等多个维度来解释。中国共产党再造工会的实践过程，从根本上推动了马克思主义工会学说的中国化，极大丰富了马克思主义工会学说。

以往通常从马克思主义基本原理一端出发，对中国实践的合理性与正当性作出解释与论证。其理论假设是：中国实践的每个方面都可以在马克思主义的原典中找到理论依据。然而，中国实践的复杂性远远超出马克思恩格斯所看到的成长中的资本主义社会情境。马克思晚年对俄国能否跨越“卡夫丁峡谷”所持的审慎态度，表明他对不同民族国家解放道路可能具有多样性的科学判断和理性预测。中国共产党开辟的中国特色社会主义工会发展道路，在国际工人运动史上是独一无二的，马克思主义工会学说中国化的进程“不能不成为独立自主和创造性的”①。中国特色社会主义工会发展道路为建构 21 世纪马克思主义工会学说的理论体系提供了巨大的想象空间，“解决中国的问题，提出人类问题的中国方案，要坚持中国人的世界观、方法论”②。我们不应从马克思主义工会学说的原典出发，而应从中国共产党再造工会的丰富历史实践出发；不应从西方工会体制和运作机制的政治逻辑出发，而应从中国工会自觉接受党的领导、坚持社会主义发展方向的政治前提出发；不应从工会与国家二元对立的理论假设出发，而应从工会是党治国理政重要力量的具体现实出发。这是我们深化马克思主义工会学说中国化研究的基本立场和科学态度。

（责任编辑　临　川）

① 吴晓明：《马克思主义中国化与新文明类型的可能性》，《哲学研究》2019 年第 7 期，第 3—10 页。

② 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 341 页。

乡村振兴视域下毛泽东少数民族边疆地区乡村治理思想探析
——读《中国农村的社会主义高潮》的思考

徐　田　付东东

【摘要】巩固少数民族边疆地区乡村治理，是中国共产党人谋求各族人民共同富裕发展目标的本质要求。毛泽东主持编辑的《中国农村的社会主义高潮》收录了具有代表性的少数民族边疆地区乡村治理鲜活案例，充分展现了毛泽东关于少数民族边疆地区乡村治理的战略思想：发挥少数民族边疆地区农牧群众主动性，奠定乡村社会改革治理群众基础；发展少数民族边疆地区农牧业生产合作社，提升乡村改革治理的组织化成效；强化少数民族边疆地区干部队伍和基层党支部建设，夯实乡村改革治理人才组织基础等内容。从实施乡村振兴战略视域来看，毛泽东的这些思想与实践对新时代构建基层社会治理共同体具有重要启迪意义。

【关键词】毛泽东；少数民族地区；乡村治理；合作化；组织化
中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0049－06

作者简介：徐　田，（石家庄 050024）河北师范大学马克思主义学院讲师；
付东东，（石家庄 050024）河北师范大学马克思主义学院助教。

基金项目：国家社会科学基金西部项目“马克思主义大众化的当代公民认同研究”（12XKS007）

在我国，少数民族以中西部边疆地区为主要聚居区，其贫困人口占全国贫困总人口的比例相对较高，这既不利于少数民族边疆地区的团结、和谐、稳定与发展，更有悖于中国特色社会主义现代化建设的根本宗旨。党的十九届四中全会明确提出：“建立解决相对贫困的长效机制……构建基层社会治理新格局。”① 事实证明，有效提高少数民族边疆地区乡村治理水平，加大少数民族边疆地区乡村治理与振兴的扶持力度，是中国共产党人谋求各族人民共同富裕发展目标的本质要求。以毛泽东同志为核心的党中央第一代领导集体，在新中国建立初期就对少数民族边疆地区乡村治理问题作出战略性思考。1955 年秋季至年底，毛泽东为了推进社会主义农业合作化运动，引导亿万农民群众“组织起来”走社会主义道路，主持编辑了《中国农村的社会主义高潮》一书，并亲自对这些材料进行文字修改以及题目拟定，并以“本书编者”的名义分别作了按语②。该书关于少数民族边疆地区农牧业合作化以及乡村治理的典型材料与鲜活案例，充分展现了毛泽东关于少数民族边疆地区乡村治理的基本思路。毛泽东的这些思想与实践对新时代构建基层社会治理共同体具有重要启迪意义。

一、发挥少数民族边疆地区农牧群众主动性，奠定乡村社会改革治理群众基础

新中国成立初期，毛泽东就明确提出：“帮助各少数民族，让各少数民族得到发展和进步，是整

① 《中共十九届四中全会在京举行 中央政治局主持会议 中央委员会总书记习近平作重要讲话》，《人民日报》2019 年 11 月 1 日。
② 《毛泽东年谱（1949－1976）》第 2 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 436—440 页。

个国家的利益。”[①] 由于少数民族边疆地区具有独特的乡土文化以及民族经济状况，其乡村社会改革治理更具有复杂性和必要性。以毛泽东为核心的党中央在领导全国各族人民进行社会主义乡村治理过程中，注重引导少数民族边疆地区农牧群众走社会主义合作化集体化发展道路。不断发挥少数民族边疆地区农牧群众主动性，为社会主义农牧业合作化及乡村改革治理奠定群众基础。

（一）从国家发展战略层面推动少数民族边疆地区乡村社会改革治理进程

少数民族边疆地区乡村社会改革与治理是新中国成立后党中央面临的重要任务之一。鉴于少数民族边疆地区发展的特殊情况，以毛泽东为核心的党中央不断将“慎重稳进”[②] 工作方针，贯彻到少数民族边疆地区乡村社会改革与治理的进程中。在毛泽东看来，少数民族地区的发展是整个国家发展战略不可或缺的一部分，具有举足轻重的地位。

毛泽东明确提出：“帮助各少数民族，让各少数民族得到发展和进步，是整个国家的利益。”[③] 在他看来，少数民族的发展繁荣稳定关乎国家发展战略的实现，对推动社会主义建设意义重大。与此同时，毛泽东批评部分干部存在的“大民族主义”错误倾向，并进一步指出“少数民族在政治上、经济上、国防上，都对整个国家、整个中华民族有很大的帮助。那种以为只有汉族帮助了少数民族，少数民族没有帮助汉族，以及那种帮助了一点少数民族，就自以为了不起的观点，是错误的”[④]。他认为，新中国成立后少数民边疆地区的社会主义乡村改革与治理离不开各族人民的团结与互助，同时需要少数民族边疆地区农牧群众主体性作用的发挥，“只有先进民族的帮助，并不能彻底解放少数民族，因为不进行社会改革，少数民族的劳动人民所受的压迫就还不可能最后获得完全的彻底的解放，社会不可能向前发展，过渡到社会主义也就不可能”[⑤]。1955 年 3 月，毛泽东在中国共产党全国代表会议上再次重申了少数民族边疆地区农牧群众在社会主义乡村改革与治理中的重要作用。

（二）赞扬少数民族农牧群众积极投身农牧业生产的主动性行为

毛泽东高度关注少数民族边疆地区农牧群众踊跃创办、发展农牧业生产合作社，积极投身边疆地区农牧业生产的主动性行为。毛泽东在编辑《中国农村的社会主义高潮》时加入了“本书编者按语”，赞许少数民族边疆地区农牧群众掀起农牧业合作化运动高潮的有效措施，明晰了少数民族边疆地区农牧群众参与社会主义农业合作化运动及社会主义乡村改革治理的主体性作用。例如，在《翁牛特旗建立了十二个畜牧业生产合作社，使牲畜大为发展起来》一文中，他充分肯定内蒙古自治区翁牛特旗少数民族干部和农牧民群众贯彻党中央“组织起来，发展牧畜业生产”方针，创造性建立牧业生产合作社，迅速提升农牧民生活水平，并使牧业生产合作社显示出优越性的正确做法，称赞说“这一篇写得很好，可供一切畜牧业合作社参考”[⑥]。此外，在编辑新疆维吾尔族自治区疏附县色满区关于乡、村干部在建立农牧业合作社过程中所起到重要作用的材料时，毛泽东对维吾尔族乡、村干部以及农牧民群众如何放手建立与发展农牧业合作社的“五点有效措施”[⑦] 表示赞许。

（三）肯定少数民族农牧群众农业合作化及乡村改革治理的有效做法

少数民族边疆地区的农牧群众在社会主义农业合作化及乡村改革治理进程中不断释放主体性活力，创造性地投身于本地区的经济社会发展事业。毛泽东在《中国农村的会主义高潮》中对少数民族边疆地区农牧群众的有效做法与创新举措给予肯定。例如，针对部分人提出的在少数民族边疆地区

---

① 《建国以来毛泽东文稿》第 4 册，北京：中央文献出版社，1990 年，第 369 页。

② 参见《深切的关怀 伟大的跨越——党中央关心西藏发展纪实》，《人民日报》2011 年 7 月 17 日。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第 4 册，第 369 页。

④ 《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 405 页。

⑤ 《建国以来重要文献选编》第 5 册，北京：中央文献出版社，1993 年，第 655 页。

⑥ 《中国农村的社会主义高潮》上册，北京：人民出版社，1956 年，第 249 页。

⑦ “五点有效措施”指：“（一）通过总结过去的工作，使乡、村干部明确建社工作方法，提高工作能力；（二）把办社的政策方针和具体办法，交代清楚；（三）帮助党支部加强了集体领导；（四）加强巡回检查，及时交流经验，纠正缺点，具体帮助薄弱的环节；（五）正确对待乡村干部在建社当中的错误和缺点”等内容。参见《中国农村的社会主义高潮》下册，北京：人民出版社，1956 年，第 1297—1299 页。

不能实行社会主义农业合作化及乡村改革治理的错误观点，毛泽东进行了有力反驳。他通过内蒙古自治区和新疆维吾尔族自治区少数民族农牧群众的有效做法，坚定了少数民族边疆地区社会主义农业合作化及乡村改革治理的信心，强调“我们已经看到蒙族，回族，维吾尔族，苗族，侗族和其他一些民族都已经办了不少的合作社，或者是几个族的人民联合办的合作社，并且成绩很好”①。毛泽东肯定了维吾尔族干部和农牧民群众走社会主义农牧业合作化道路以及进行社会主义乡村改革治理的主动性、积极性和创造性。事实证明，毛泽东的这种肯定奠定了少数民族边疆地区社会主义乡村改革治理的群众基础，彰显了他注重释放少数民族边疆地区农牧群众主体性活力、进行社会主义乡村改革治理的重要理念。

《中国农村的会主义高潮》蕴含着毛泽东关于少数民族边疆地区乡村治理思想：既注重外部环境对少数民族边疆地区的帮扶作用，更激发少数民族边疆地区农牧群众的主体性活力；既照顾到少数民族边疆地区社会主义乡村改革治理的现实特殊性，不以汉族地区社会主义乡村改革治理为模板“生搬硬套”，更关注到少数民族边疆地区农牧群众的所想所盼，摒弃“大汉族主义”错误倾向，肯定赞许少数民族干部群众的创新性做法，使少数民边疆地区社会主义乡村改革治理工作实现“扶助性”与“主体性”的有机融合。

二、发展少数民族边疆地区农牧业生产合作社，提升乡村改革治理的组织化成效

少数民族边疆地区社会主义农牧合作化以及乡村改革治理的组织化成效的提升，与农牧业生产合作社的发展壮大密不可分。毛泽东结合新中国成立后社会主义农业合作化运动以及乡村改革治理的实际状况，主张通过农牧业生产合作社，不断提升农业合作化及乡村改革治理的组织化成效。毛泽东在《中国农村的社会主义高潮》中编辑的少数民族边疆地区社会主义农牧业合作化与乡村改革治理的典型个案，充分体现了农牧业生产合作社对提升少数民族边疆地区乡村改革治理的重要作用。

（一）通过农牧业合作社组织劳动力要素，促进生产力水平提升。

新中国成立初期，在历史与现实因素的双重叠加作用下，少数民族边疆地区生产力发展水平与其它地区相比存在一定差距，农业合作化及乡村改革治理成效低于全国水准，迫切需要管理体制的改革、劳动力要素的投入、生产分配机制的调整。毛泽东在《论十大关系》中提出：“在少数民族地区，经济管理体制和财政体制，究竟怎样才适合，要好好研究一下。”② 在编辑《中国农村的社会主义高潮》时，他明确了以农牧业合作社组织劳动力要素投入、改革农业生产管理体制及农业生产分配机制的重要原则。

第一，以农牧业合作社为载体，有效组织劳动生产要素，促进农牧业生产技术的革新与集约化经营。通过建立农牧业生产的经营管理方法、劳动分配规则与品种改良技术等，促进农牧业生产过程中劳动力、劳动工具以及其他劳动要素有机结合，“用细致科学的管理方法，代替过去粗放的靠天吃饭的经营方法”③，调动农牧区社员群众从事农牧业生产的积极性，“在不同程度上显示了合作社的优越性”④，进而为农牧业生产技术革新与集约化经营奠定组织基础，不断释放农牧业合作社以及农牧群众的生产新潜力。

第二，通过农牧业生产合作社在少数民族群众中建立有效的农牧业生产与分配机制，发展社会主义农牧业合作化生产关系，为促进少数民族地区生产力水平提升创造条件。在农牧业生产管理体制上，该书以青海省循化县农牧业合作社建立为分析材料，肯定他们“做好依靠贫农的工作的同时，

① 《中国农村的社会主义高潮》下册，第 1293 页。
② 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 34 页。
③ 《中国农村的社会主义高潮》上册，第 256 页。
④ 《中国农村的社会主义高潮》下册，第 1311 页。

还必须加强团结中农”[①] 的做法，不断建立贫农与中农齐心团结搞好生产的有效机制。在农牧业产品分配机制上，该书以内蒙古自治区翁牛特旗农牧业生产合作社创建为典型材料，赞扬他们合理解决农牧社员“入股”与“分红”的问题，兼顾劳动力与畜力的分配原则，以劳动力“分红”为主，适当地照顾牲畜收入，进而“既照顾到社的生产，又照顾到社员的便利”[②]。该书收录的少数民族边疆地区社会主义农业合作化及乡村改革治理的材料，以内蒙古自治区、青海省以及新疆维吾尔族自治区农牧业生产合作社为范例，展现农牧业合作社对组织劳动力要素投入及生产力水平提升的积极意义。

（二）鼓励多民族群众共同建立联合生产合作社，实现“组织起来”目标

中国各民族在交往交融过程中形成了独特的民族品格与民族习惯。新中国成立后，以毛泽东为核心的党中央在推进社会主义农牧业合作化及乡村改革治理进程中，高度重视少数民族边疆地区干部群众打破民族之间的界限与壁垒，探索多民族联合建立农牧业生产合作社的创新性做法。

毛泽东在编辑《中国农村的社会主义高潮》时，将“民族杂居地方的农业生产合作社”[③] 单独作为一个类别进行归纳，对贵州省荔波县民族杂居地区以及青海省亹源县回族自治区的多民族联合建立农牧业生产合作社的情况进行深入分析。与此同时，在新疆维吾尔族自治区的《乡、村干部有能力领导建社》一文中，毛泽东以“本书编者按”的名义对几个族的人民联合办农牧业生产合作社的做法表示赞许。1955 年 10 月，中共中央通过了《中国共产党第七届中央委员会第六次全体会议（扩大）关于农业合作化的决议》，以党中央文件的形式对“在多民族杂居的地方，可以组织单一民族的合作社，或者是民族联合的合作社”[④] 进行政策性阐释。毛泽东之所以肯定少数民族聚居地区多个民族联合建立农牧业生产合作社的做法，其战略目标是通过农牧业生产合作社将各民族农牧民群众“组织起来”，构筑起团结、和谐的社会主义新型民族关系，进而实现少数民族聚居地区的繁荣与稳定。毛泽东在编辑《中国农村的社会主义高潮》时，编入《亹源县回汉两族农民组织的团结农业生产合作社》一文，其中回族与汉族农牧民群众联合建立“团结社”的做法得到肯定。通过建立“团结社”，回族与汉族社员之间互相照顾，加深了回族与汉族之间的友谊，迅速提高了农作物产量。与此同时，由回、汉两族社员群众共同组成的团结社管理委员会，在生产、生活中协调回、汉两族社员群众的关系，进而提升农牧业生产力水平。“团结社”的建立，使回、汉两族社员群众树立了“只有互相团结才能得到各民族共同幸福生活的信心”[⑤]。

（三）引导各民族群众发挥专长从事多种经营，增进民族团结协作意识

少数民族边疆地区农牧业合作化及乡村改革治理的组织化成效，不仅需要农牧业生产合作社提供有效载体，而且需要各民族农牧群众发挥民族专长与比较优势，在增进民族团结协作意识的基础上促进少数民族边疆地区繁荣稳定。

毛泽东在编辑《中国农村的社会主义高潮》时，以贵州省荔波县布依族、水族和汉族农民群众发挥民族专长与比较优势，建立民族农民联合社从事多种经营为分析素材，肯定他们的创新性做法。在引导各民族群众发挥专长从事多种经营过程中，由于布依族、水族与汉族农民群众在农业生产、日常生活和乡土风俗上存在差异性，对社会主义农业合作化及乡村改革治理的生产体制和经营方式产生了一些困惑。针对这一特殊情况，联合农业生产合作社“发挥党支部的战斗堡垒作用，依靠各民族干部，运用多种灵活的宣传方式，作好各族农民的思想发动工作”[⑥]，充分做好布依族、水族和汉族之间的协商，解决好各族农民生产资料入社及乡村改革治理生产经营利益分配问题。与此同时，联合农业生产合作社党支部根据布依族、水族和汉族农民的生活特点与风俗习惯，采取灵活方式调整安排

① 《中国农村的社会主义高潮》下册，第 1284 页。
② 《中国农村的社会主义高潮》上册，第 262 页。
③ 《中国农村的社会主义高潮》下册，第 1350—1351 页。
④ 《中共中央文件选集（一九四九年十月——一九六六年五月）》第 20 册，北京：人民出版社，2013 年，第 419－420 页。
⑤ 《中国农村的社会主义高潮》下册，第 1271 页。
⑥ 同上，第 1229 页。

合作社的农业生产环节，使各族群众发挥专长从事多种经营，实现布依族、水族和汉族农民之间的合理分业分工。毛泽东强调，多民族联合建立农牧业生产合作社，需要发挥各民族群众的比较优势与劳动专长发展多种形式经营，增进民族团结协作意识。

在毛泽东看来，少数民族边疆地区农牧群众以农牧业生产合作社或联合农业生产合作社为组织形式，进一步发挥各民族群众的比较优势，不断促进少数民族边疆地区劳动力要素投入和农牧业生产分配体制机制改革，对社会主义农牧业合作化及乡村改革治理乃至整个少数民族边疆地区的和谐、繁荣与稳定具有不可替代的促进作用。

三、强化少数民族边疆地区干部队伍和基层党支部建设，夯实乡村改革治理人才组织基础

少数民族边疆地区开展社会主义农牧业合作化及乡村改革治理，需要各民族干部群众的同心、同力、同德、同向，需要强化基层党支部建设并发挥其领导核心作用。“依靠当地少数民族的干部去做工作”[①] 是毛泽东推进少数民族边疆地区农牧业合作化及乡村改革治理工作的重要原则之一。

（一）培养“眼睛向下看”为群众解难题的少数民族干部

少数民族边疆地区乡村干部是带领农牧群众走上社会主义农牧业合作化道路及进行社会主义乡村改革与治理的“领头羊”和“主心骨”。毛泽东十分重视对少数民族干部的选拔与培养，面对新中国成立后百业待兴的现实状况，他明确要求地方党委对辖区内的少数民族聚居地区的干部进行选拔、培训和任用，明确提出“要彻底解决民族问题……没有大批从少数民族出身的共产主义干部，是不可能的”[②]。可见，毛泽东认为少数民族边疆地区的干部，尤其是具有少数民族身份的基层干部，对解决好民族问题意义重大。

毛泽东在编辑《中国农村的社会主义高潮》时，注重少数民族边疆地区乡村干部发挥示范带动作用，推进少数民族边疆地区社会主义农业合作化以及社会主义乡村改革治理工作向前发展。该书关于少数民族地区的相关材料表明，培养“眼睛向下看”为群众解难题的少数民族干部，是少数民族地区社会主义农业合作化以及乡村改革与治理的必要性条件。《乡、村干部有能力领导建社》一文明确要求少数民族边疆地区疏附县的干部，在领导各民族人民群众进行社会主义农业合作化和社会主义乡村改革与治理过程中，不断学习党中央的方针政策，牢固树立“眼睛向下看”[③] 的工作意识。少数民族聚居地区疏附县干部遵循“眼睛向下看”的工作方法，深入县域辖区内乡村的田间地头，领导发动各民族人民群众，走“组织起来”建立农业生产合作社的社会主义道路。毛泽东在“本书编者按”中对疏附县色满区“为了实现半社会主义合作化所需要的干部”[④] 进行选拔、培养与使用的做法表示赞许。

（二）任用具有良好政治觉悟与领导能力的少数民族边疆地区基层干部

少数民族边疆地区基层干部在推进社会主义农牧业合作化及乡村改革治理工作中起着“纽带”作用，不仅需要“眼睛向下看”的工作方法和工作态度，更需要具备良好的政治觉悟与高超的领导能力。《中国农村的社会主义高潮》中对选拔任用具有良好政治觉悟与高超领导能力的少数民族边疆地区基层干部的要求体现在三个方面。第一，少数民族基层干部需要在坚持社会主义原则下切实维护好民族平等与团结。该书介绍了青海省亹源县回族自治区建立“团结社”过程中，回族干部采取批评与自我批评的有效措施处理回、汉农牧民纠纷的案例，维护好社内回、汉两族人民群众的团结，使“回、汉民之间的友谊和团结，成为一种力量”[⑤]。此外，贵州省荔波县板考乡民族杂居区在建立农牧

① 《建国以来重要文献选编》第 5 册，第 665 页。
② 《毛泽东文集》第 6 卷，第 20 页。
③ 《中国农村的社会主义高潮》下册，第 1295 页。
④ 同上，第 1293 页。
⑤ 同上，第 1273 页。

业生产合作社过程中，布依族干部与水族干部、汉族干部“闹意见”，后来经过合作社党支部的教育引导，使他们明白了民族团结的重要性，构建起“有事都能彼此商量，互相尊重，共同领导社的生产”① 的和谐关系。第二，少数民族基层干部需要采取灵活多样的方式方法做好各民族农牧民群众的工作，使党的路线、方针与政策“家喻户晓”，维护好、协调好各民族人民群众的切身利益。贵州省荔波县板考乡民族杂居区的布依族、水族等少数民族干部“采取大会报告、组织群众讨论、田间寨坝擺谈和家庭访问等多种多样的方式……激发起群众的建社热情”②。第三，少数民族基层干部需要以身示范做好团结协调工作，促进少数民族边疆地区生产发展。该书在介绍新疆维吾尔族自治区伽师县的区乡干部做法时，提到区乡干部在领导社会主义农牧业互助合作运动以及乡村改革治理工作中，注重“加强贫农和中农的团结工作”③，进而有效地发展了本辖区内的农牧业生产，提高了农牧民群众的生产生活水平。

（三）以农牧业合作社党组织为引领，突出基层党组织的核心作用

基层党组织是党中央农业农村政策落地的“最后一公里”，是推动农牧业合作化与乡村改革治理的领导核心和“桥头堡”。少数民族边疆地区进行社会主义农牧业合作化以及乡村改革与治理，离不开基层党组织这个战斗堡垒，离不开基层党组织领导核心作用的发挥。

毛泽东在《中国农村的社会主义高潮》一书中，着重展示了包括内蒙古自治区、贵州省、青海省、新疆维吾尔族自治区在内的少数民族边疆地区建立农牧业生产合作社的生动案例，而这些地区都在建立农牧业生产合作社过程中成立了基层党支部。《乡、村干部有能力领导建社》《试办三个畜牧业生产合作社的经验》等文章，充分展现了少数民族边疆地区基层党组织在领导社会主义农业合作化以及乡村改革与治理工作过程中，积极、稳妥、有效处理少数民族边疆地区乡村改革治理事务的经验与做法。新疆维吾尔族自治区的乌鲁木齐县与乌恰县在建立农牧业生产合作社过程中“试办了建党工作”④，并发挥基层党组织“集体领导”的核心性作用，进而凝聚起少数民族农牧民群众参与社会主义农牧业合作化及乡村改革与治理的建设热情，进一步形成党组织统一领导与群众主动参与相结合的社会主义乡村改革治理新机制，为少数民族边疆地区社会主义农牧业合作化坚强的组织保障。

党的十九大报告首次提出“乡村振兴战略”，明确了新时代农业农村发展的根本方向。乡村振兴战略的全面实施，需要基层治理新格局提供有力支撑。少数民族边疆地区乡村治理与振兴对国家治理体系和治理能力现代化建设意义重大。在新的历史时期，回顾梳理毛泽东关于少数民族边疆地区乡村治理思想，对新时代构建基层社会治理共同体具有启迪意义。《中国农村的社会主义高潮》充分体现了毛泽东关于少数民族边疆地区乡村治理的思想，既展现了少数民族边疆地区干部群众投身社会主义农牧业合作化以及社会主义乡村改革治理工作的高度热情，更描绘了少数民族边疆地区社会主义乡村改革与治理的发展愿景。毛泽东关于少数民族边疆地区的乡村治理思想包括三个方面：发挥少数民族边疆地区农牧群众主动性，奠定乡村社会改革治理群众基础；发展少数民族边疆地区农牧业生产合作社，提升乡村改革治理的组织化成效；强化少数民族边疆地区干部队伍和基层党支部建设，夯实乡村改革治理人才组织基础。这些思想与实践对新时代少数民族地区乡村振兴战略的借鉴意义在于：一是要激发少数民族人民群众参与乡村振兴的内生动力，为少数民族地区乡村振兴释放主体性要素活力；二是实现少数民族人民群众的组织化与合作化，增强其抵御市场风险的能力；三是加强少数民族乡村干部队伍与基层党组织建设，为少数民族地区乡村振兴提供人才支撑与组织保障，不断开创新时代少数民族地区乡村振兴和基层社会治理的新局面。

（责任编辑　临　川）

① 《中国农村的社会主义高潮》下册，第 1133 页。
② 同上，第 1130 页。
③ 同上，第 1307 页。
④ 同上，第 1309 页。

毛泽东对建构有中国特色社会主义政治经济学的若干原则思考

——以《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》为中心

吕晓琳

【摘要】2019 年是毛泽东召集读苏联《政治经济学教科书》60 周年，今天的我们应更明确毛泽东对建构有中国特色的社会主义政治经济学的理论贡献。在读书过程中，毛泽东不仅对苏联教科书的编写方式和内容观点有诸多议论，还提出中国如何编写社会主义政治经济学教科书这一问题，旨在建构有中国特色社会主义政治经济学。毛泽东不仅提出“虚”“实”结合的基本遵循、既要“有经济”也要“有政治”的理论定位、马克思主义辩证法的方法要求，还对编写具有中国特色的社会主义政治经济学教科书的具体写法给出建议。重新回顾毛泽东对有中国特色的社会主义政治经济学若干原则的思考，对今天建构新时代中国特色社会主义政治经济学学术体系、学科体系和话语体系具有重要的指导价值。

【关键词】毛泽东；“批注和谈话”；社会主义政治经济学

中图分类号：A84　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2020）01－0055－08

作者简介：吕晓琳，湖南张家界人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中国社会主义实践探索与农村社会发展”（18JJD710007）；中山大学优秀研究生创新发展项目“新中国‘教育革命’研究（1956－1976）”（19wkyjs41）

一、中国特色社会主义政治经济学理论的探索源头

中国特色社会主义政治经济学是中国社会主义初级阶段的政治经济学，揭示的是 1956 年至今中国经济发展实践过程中蕴含的经济发展规律①。虽然该理论形成于改革开放时期，但其源头可追寻到中国社会主义经济制度确立之初毛泽东的若干思考。在社会主义三大改造完成之前，什么是社会主义、如何建设社会主义等问题就已萦绕于毛泽东的脑海。对于苏共二十大赫鲁晓夫的秘密报告所揭露出来的苏联模式弊端，毛泽东及时提出要“以苏为鉴”，探索“第二次结合”，“找出在中国怎样建设社会主义的道路。这个问题，我几年前就开始考虑。先在农业合作化问题上考虑怎样把合作社办得又多又快又好，后来又在建设上考虑能否不用或者少用苏联的拐杖……现在感谢赫鲁晓夫揭开了盖子，我们应该从各方面考虑如何按照中国的情况办事，不要再像过去那样迷信了”②。可见，我国社会主

① 参见王立胜：《论新时代中国特色社会主义政治经济学》，《马克思主义与现实》2018 年第 2 期。

② 《毛泽东年谱（1949－1976）》第 2 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 557 页。

义经济体制的改革和适合我国国情的社会主义经济建设道路的探索是基于自觉而深刻地认识到苏联模式弊病的前提的，赫鲁晓夫的秘密报告为我国的改革和探索提供了一次历史契机。借此，毛泽东提出社会主义社会的基本矛盾理论、中国社会主义工业化道路等重要观点，对于构建适合中国国情、体现中国特点的社会主义政治经济学做出开创性的有益探索。正如习近平总书记所强调的，以毛泽东为代表的中国共产党第一代领导集体“在探索社会主义建设道路过程中对发展我国经济提出了独创性的观点，如提出社会主义社会的基本矛盾理论，提出统筹兼顾、注意综合平衡，以农业为基础、工业为主导、农轻重协调发展等重要观点。这些都是我们党对马克思主义政治经济学的创造性发展”①。毛泽东对我国社会主义经济建设的有益探索所形成的理论成果，至今仍然具有重要的科学价值。

如果以《论十大关系》《关于正确处理人民内部矛盾的问题》作为中国共产党探索构建中国特色社会主义政治经济学的理论起点，那么毛泽东读斯大林的《苏联社会主义经济问题》和苏联《政治经济学教科书》（下册）所形成的批注和谈话将是这条探索道路上的重要路标。正如邓力群所说的，“批注和谈话”“是继《论十大关系》、《关于正确处理人民内部矛盾的问题》之后，对社会主义革命和建设规律的又一次重要的探索”②。其中，不仅蕴含毛泽东关于社会主义发展阶段、社会主义社会基本矛盾、社会主义商品经济等宏大问题的思考，还涉及毛泽东对劳动过程中人与人的关系问题、生产过程中对人的物质刺激与精神激励等微观层面的思考。此外，重要但容易为人所忽视的是，毛泽东还花了大量精力来思考“社会主义政治经济学教科书，究竟怎样写才好”③ 这一问题。

思考这一问题，表面上是由于毛泽东对苏联科学院经济研究所编的第三版《政治经济学》教科书从内容到写法都有不满意之处，更深层原因在于他敏锐地认识到中国的经济建设不能再跟着苏联亦步亦趋，必须开始思考构建凝聚中国经验的社会主义政治经济学，为今后我国的经济发展提供理论指引。在读书过程中，毛泽东表现出很强的主体性，即不盲目地迷信书本、被书本的内容牵着走，而是使阅读材料服务于自己的思考，对教科书的内容、框架和写法既有评价也有议论。例如，毛泽东比较肯定教科书将生产资料所有制的变革作为叙述起点，认为这样写符合历史和逻辑的统一；但也毫不客气地批评苏联政治经济学教科书“架子”“不太高明”④“写法很不好”⑤“若干观点有严重错误”⑥。这些评价和议论表现了毛泽东对中国编写出一本好的社会主义政治经济学教科书的建议和期待，也突显了他对构建有中国特色社会主义政治经济学的原则性思考。重新回顾毛泽东的这些思考，对于建构新时代中国特色社会主义政治经济学学术体系、学科体系和话语体系有着重要的指导意义。

二、虚实结合：建构有中国特色的社会主义政治经济学的基本遵循

毛泽东历来主张“务实”与“务虚”的结合，即理论与实际相结合。一方面，要通过调查研究，广泛地积累事实材料，注意用科学方法来整理材料，作为工作决策的依据；另一方面，读书、学理论也要“有的放矢”⑦。所谓“有的放矢”，就是要有目的地去研究马克思列宁主义理论，以实际问题为导向来学习理论，这样的理论学习才不至流于抽象空洞。

早在延安时期，毛泽东就批评了党内许多同志用反马克思主义的方法来学习马克思主义。这些同

① 《习近平在中共中央政治局第二十八次集体学习时强调 立足我国国情和我国发展实践 发展当代中国马克思主义政治经济学》，《人民日报》2015 年 11 月 25 日第 1 版。
② 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（下）》，北京：中华人民共和国国史学会，1998 年，第 966 页。
③ 同上，第 804 页。
④ 同上，第 713 页。
⑤ 同上，第 801 页。
⑥ 同上，第 799 页。
⑦ 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 801 页。

志“学习马克思列宁主义似乎并不是为了革命实践的需要，而是为了单纯的学习。所以虽然读了，但是消化不了。只会片面地引用马克思、恩格斯、列宁、斯大林的个别词句，而不会运用他们的立场、观点和方法，来具体地研究中国的现状和中国的历史，具体地分析中国革命问题和解决中国革命问题”①。这种单凭主观想象和一时热情去工作的态度，对党和人民的事业是非常有害的。

回到毛泽东阅读语境中，我们可以还原出当时毛泽东所面临的问题域：首先是解决实际工作中出现的问题，如许多领导干部对于社会主义认识不清、浮夸风与“共产风”盛行等。更重要的是我国已经进入社会主义时代，处于一个“社会大变动的时期”②，出现一系列新问题。解决这些问题必须从马克思主义经典理论中寻找思想工具，然而“单靠老祖宗是不行的”③，时代的变革给出了新命题，需要创造新理论来为当下的经济实践提供指导。

基于以上考虑，毛泽东一面派出调研小组去河北徐水、河南新乡等地调研，了解实际情况，并嘱咐他们带上《马恩列斯论共产主义社会》一书，“白天调查，晚上读书”④；一面写信向县级以上的党委成员同志推荐读书，除了上述书籍，还有一本斯大林的《苏联社会主义经济问题》，并建议若同志们学有余力，还可以读苏联《政治经济学教科书》。1959 年庐山会议期间，毛泽东又向与会同志推荐读两本书：《哲学小辞典》（第三版）和《政治经济学教科书》（第三版）。两次荐书体现了毛泽东的良苦用心：通过加强理论学习来澄清党内错误思想。鉴于当时党内对于什么是共产主义、我国现阶段处于什么阶段、要不要在集体所有制与全民所有制之间“划线”、现阶段还要不要商品、如何从社会主义过渡到共产主义等问题认识混乱，各级干部对于探索一条适合中国国情的社会主义建设道路在理论和思想准备不足，亟需加强党员同志特别是领导干部关于社会主义政治经济学和共产主义经典理论的学习。通过学习经典，党员干部们得以从纷乱事务的热潮中暂时脱身，使头脑“冷一下”，不至于“整年整月陷入事务主义”，像“热锅上的蚂蚁”⑤，获得正确的认知后才更有利于做工作。

除了推荐阅读书目，毛泽东还细致地提出了读书的方法。首先，要联系中国经济革命和经济建设的实际来读书，既能为解决实际问题提供思路，也能防止孤立地研究马克思主义，理论与实际相脱离。其次，建议以读书小组的形式读书，最好是三五人一组，对全书从头到尾通读讨论。再次，要求读书要边读边议，对内容进行批判性阅读，既不迷信苏联经验，也不盲从教科书的编写方式，而是选择性吸收别国的建设经验，目的是为我所用。

从阅读苏联的《政治经济学教科书》，到编写中国的社会主义政治经济学教科书，理论联系实际这一要求贯彻始终。这在毛泽东对苏联《政治经济学教科书》的总体性评价中可以看到。毛泽东认为：“这本书说的是书生的话，不是革命家的话。他们做实际工作的人没有概括能力，不善于运用概念、逻辑这一套东西；而做理论工作的人又没有实际经验，不懂得经济实践。两种人，两方面——理论和实践没有结合起来。”⑥ 这里毛泽东指出两种错误的学习和写作倾向：一是擅长在概念和逻辑的阴影王国里打转，却不同现实发生关联；一是拥有饱满的经验质感却苦于表达不畅。这两种倾向都是在编写中国的社会主义政治经济学教科书的过程中应该予以摒弃的。

三、理论定位：“有经济”且“有政治”的政治经济学

社会主义政治经济学的研究对象应该是什么？这个问题自提出之日就充满争论，其中最著名的或

① 《毛泽东选集》第 3 卷，第 797 页。
② 《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 106 页。
③ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（上）》，北京：中华人民共和国国史学会，1998 年，第 85 页。
④ 《毛泽东传（1949－1976）》（下），北京：中央文献出版社，2003 年，第 886 页。
⑤ 同上，第 961 页。
⑥ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（下）》，第 803 页。

许是 1952 年斯大林与雅罗申柯的争论。雅罗申柯曾于 1951 年作为苏联国家计委的一个副处长参加苏联经济问题讨论会①，会议主题是对苏联科学院经济研究所编写的《政治经济学教科书》未定稿提建议。在讨论会上，雅罗申柯提出，在社会主义制度下，生产关系将没有独立存在的意义，它将成为生产力组织的手段，因此社会生产主要在于生产力的合理组织，社会主义政治经济学的研究对象也应该主要是生产力②。斯大林批评雅罗申柯的理论为“没有经济问题的政治经济学”③。在《关于尔·德·雅罗申柯同志的错误》一文中，他说明了理由：首先，雅罗申科将所有的生产关系都等同于落后的生产关系，事实上，除了阻碍生产力发展的旧生产关系，还有对生产力有促进作用的新生产关系，且新生产关系是历史上主要的、具有决定性的力量，要看到新的生产关系对生产力的积极推动作用。特定生产关系的历史作用也是不断变化的，当生产关系与生产力发生矛盾，它便失去了先进性，就需要有新的生产关系来取代它。雅罗申柯仅仅看到生产关系的消极作用，且将之视为凝固不变的，没有用马克思主义发展的观点看待问题。其次，生产力和生产关系是社会生产不可分割的两个方面，不存在一方能被另一方吞没的情况，雅罗申柯取消生产关系的独立性，将之归并到生产力领域之内，这意味着社会制度将没有自己的经济基础，这在马克思主义看来也是很荒谬的。最后，雅罗申柯认为只需科学合理地组织生产力便可以轻松地过渡到共产主义，可是雅罗申柯并未说明怎样才算是科学合理地组织生产力，而且从社会主义过渡到共产主义也并非如雅罗申柯所设想的那般容易，还需一系列的经济改造和文化改造，这些都是雅罗申柯所未曾想到的④。

毛泽东赞同斯大林对雅罗申柯的评价：“他批评雅罗申柯要搞掉生产关系，剩下一个生产力，把生产关系变成生产力的一个组成部分。他这个批评是对的。”⑤ 然而，毛泽东同样看到，斯大林的这本书“根本不谈政治，结果成为没有政治的政治经济学”⑥。斯大林不仅在文章中几乎没有涉及上层建筑与经济基础的相互关系，在现实经济工作中也“不强调政治，不强调群众路线，只讲技术，在这方面也是一条腿走路”⑦。单腿走路必定不会走得快、走得远。斯大林虽然指出社会主义和共产主义两种社会性质的区别，且提出向共产主义过渡的三个基本条件⑧，但是他没有具体阐明这三个条件的实现路径。在斯大林思考的基础上，毛泽东指出实现这三个基本条件关键在于要“讲政治”：“如果没有政治挂帅，没有群众运动，没有全党全民办工业、农业、文化教育，没有几个并举，没有整风和逐步破除资产阶级法权的斗争，斯大林的这三个条件，是不容易达到的。如果加上人民公社这种组织形式，过渡的条件问题就更加容易解决了。”⑨ 总之，中国编写的社会主义政治经济学既要避免犯雅罗申柯式的错误，也要避免犯斯大林式的错误。政治经济学研究的对象主要是生产关系，这一点是确凿无疑的。因此，生产力和上层建筑在教科书中所占的叙述比例不宜过重，否则就会混淆学科界限，成为自然科学或者国家学说。但要研究清楚生产关系，就必须研究生产力和上层建筑对生产关系的促进或阻碍作用。

---

① 参见严广从 1989 年 9 月 29 日《真理报》摘译的《“我是怎样成为‘最后一个牺牲者’的——鲁·雅罗申柯的谈话”》，《国际展望》1990 年第 2 期。

② 雅罗申柯在全体讨论会上的讲话，参见《苏联社会主义经济问题》，北京：人民出版社，1961 年，第 47 页。

③ ［苏联］斯大林：《苏联社会主义经济问题》，北京：人民出版社，1961 年，第 47 页。

④ 同上，第 53—55 页。

⑤ 《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，第 499 页。

⑥ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（上）》，第 66 页。

⑦ 《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，第 498 页。

⑧ 第一是社会生产的不断增长，尤其是生产资料的不断增长；第二是社会主义社会要根据生产力的不断发展来调整生产关系；第三是使得社会的文化方面的改造，要使社会文化发展到足以保证社会一切成员全面发展他们的体力和智力。参见［苏联］斯大林：《苏联社会主义经济问题》，第 53—54 页。

⑨ 《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，第 501 页。

从文本可以看到，毛泽东是针对苏联《政治经济学教科书》中片面强调“物质刺激”“政治太弱”[①] 而提出要重视上层建筑对生产的作用的。这是一种基于特定历史语境的强调，而不是一般性的强调。因而，不能由此得出结论说毛泽东只注重讲政治而不注重对群众的物质激励。事实上，毛泽东在对教科书的批注中多次论及这个问题，对这一问题是有较为成熟的思考的。首先，毛泽东澄清了“物质利益”的内涵。除教科书提到个人的物质利益，还存在社会集体和子孙后代的物质利益。个人利益与集体利益、长远利益并不是割裂的，相反，个人利益是在集体利益、长远利益的实现中得以实现的。教科书将物质利益仅仅等同于对个人进行物质刺激，“实际上是最近视的个人主义。这种倾向，是资本主义时期无产阶级队伍中的经济主义、工团主义在社会主义时期的表现”[②]。教育人民为集体和后代、为社会的前途而努力奋斗，教育人民“为人民服务”而不是“为人民币服务”[③]，这就是毛泽东所谓“讲政治”。其次，毛泽东要求对个人有适当的“物质刺激”。当教科书提出要提高农产品的收购价格时，毛泽东在旁批注道“这个‘物质刺激’不反对”[④]。可见，毛泽东一直试图调动一切积极因素来促进社会生产，物质刺激和政治激励都不可偏废。

四、方法论要求：马克思主义辩证法

怎样才算是一本好的社会主义政治经济学教科书？毛泽东有自己的评价标准：“教科书修订第三版下册是若干观点有严重错误，部分地、又是严重地脱离了马克思主义，还不能说是完全地脱离了马克思主义，可以说是有严重错误的马克思主义的书。”[⑤] 是否符合马克思主义、有没有体现马克思主义基本原则和方法，是毛泽东评价一本社会主义政治经济学教科书的主要依据。如果将这一标准具体化，那么是否体现马克思主义的原则和方法，就在于是否自觉地使用马克思主义辩证法来看待问题。毛泽东认为，编写好一本社会主义政治经济学教材，仅仅具有经济学领域的专业知识是不够的，还要有哲学家的头脑，即要用辩证思维看待问题。《资本论》《帝国主义论》之所以能够成为经典，是因为马克思、列宁既是革命家又是哲学家。作为革命家的他们拥有实际经验，作为哲学家的他们又能够自觉地使用辩证法这个武器分析问题，形成理论。在毛泽东读书形成的批注和谈话内容中，我们同样可以捕捉到毛泽东自觉使用马克思主义辩证法的痕迹。

（一）联系的观点

在讨论政治经济学的研究对象时，毛泽东强调不能孤立地考察生产关系本身，否则就会成为“没有经济问题的政治经济学”或“没有政治的政治经济学”。在论及社会主义社会中是否应该有商品和价值法则的存在时，当时党内有一些号称是马克思主义的经济学家主张立即宣布废除商品生产和价值规律，实行产品调拨。毛泽东称这些同志“在读马克思主义政治经济学的时候是马克思主义者，一临到目前经济实践中某些具体问题，他们的马克思主义就打了折扣了”[⑥]。正如斯大林所言：“决不能把商品生产看作是某种不依赖周围经济条件而独立自在的东西。”[⑦] 毛泽东也提出商品生产的性质要联系外在运行的经济制度：“商品生产和资本主义相联系，是资本主义商品生产；商品生产和社会主义相联系，是社会主义商品生产。”[⑧] 由于还存在全民所有制和集体所有制两种所有制之间的矛盾，

① 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（上）》，第 462 页。
② 同上，第 462 页。
③ 同上，第 59 页。
④ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（下）》，第 495 页。
⑤ 同上，第 799 页。
⑥ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（上）》，第 4 页。
⑦ ［苏联］斯大林：《苏联社会主义经济问题》，第 11 页。
⑧ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（上）》，第 50 页。

商品生产和商品交换还有存在的必要性。只有当解决了两种所有制的矛盾，一切生产资料都收归国有后，当社会生产的产品十分丰富时，才有可能废除商品交换，实行产品交换。毛泽东清醒地认识到，满足这两大条件绝非是轻而易举之事，至少现阶段不可能，其在一定历史时期还具有积极作用，能够激发人民的生产积极性、巩固工农联盟，因此这不仅是一个经济问题，更是一个政治问题。对于如此事关国计民生的重大问题，千万要警惕，不能像上文所述的那些党内马克思主义经济学家那样怕言商品生产、价值法则，孤立地看待商品生产，进而将其简单等同于资本主义。

（二）发展的观点

“任何东西的巩固，都是相对的”①，要用发展的眼光去认识和改造自然、社会。这是毛泽东一贯秉持的观点。当看到斯大林说在天文、地质等自然领域中，人们就算认识了它们的发展法则，也无力改变它们时，毛泽东表达了不同意见。他认为，人类认识自然和改造自然的能力是无限的，即使人们现阶段无法做到，将来必定能够做到。这体现了毛泽东对于人类认识和改造自然能力的乐观态度。

生产关系也是不断发展的，这种发展首先表现为生产资料所有制的发展。毛泽东认为在社会主义向共产主义过渡这样一个社会大变革时期，不适宜提彻底巩固某种制度、确立某种秩序这样的口号。当时我国的社会主义经济主要是由全民所有制和集体所有制两种形式组成，这样形态的社会主义经济有其产生变化的过程，不可能是永恒不变的。毛泽东既看到当时我国实行两种所有制的积极作用，肯定其存在的历史合理性，也准确将之视为一个历史范畴。所有的历史范畴都将在历史实践中接受考验，随着历史实践的深入，特定的历史范畴将会被历史淘汰。

除了生产资料所有制，生产过程中人与人之间的关系也是生产关系的重要组成部分。毛泽东认为，“所有制的变革，在一定时期内总是有底的”，“可是在一定时期内，即所有制性质相对稳定的时期内，在劳动生产中人与人的关系，却不能不是不断变革的”，“这种关系是改变还是不改变，对于推进还是阻碍生产力的发展，都有直接的影响”②。他拓宽了“社会革命”的含义，认为社会主义社会同样存在社会革命，但这种革命不是阶级斗争意义的革命，而是对生产关系和社会制度的革新。当生产资料所有制的问题暂时解决后，最大的问题便是调整生产过程中人与人之间的关系问题。所谓社会主义民主，体现在经济领域，不是人民在少数人的管理下生产劳动，而是人民自身参与管理。通过总结鞍钢经验，倡导“两参一改三结合”等做法，毛泽东弥补了苏联教科书只空洞地喊口号说要实现劳动生产中人与人平等、同志般的合作关系的缺陷，找到了切实变革管理制度的实现路径。

（三）矛盾的观点

在读书时，毛泽东曾多次批评教科书最大缺点就是“说明问题不从分析矛盾出发”③。在他看来，真正的科学都应当从分析矛盾出发，否则便不能称其为科学；矛盾具有普遍性，社会主义社会也存在矛盾；我们的任务就是要正确地区分和处理两类不同性质的矛盾。这些思考在《论十大关系》《关于正确处理人民内部矛盾的问题》中已有成熟的表述，在阅读苏联《政治经济学教科书》时又有进一步阐发。苏联《政治经济学教科书》（第三版）在苏共二十大政治报告的精神指导下进行修改和增补，对于国际国内形势的判断明显体现了赫鲁晓夫的“三和”④ 思想。按毛泽东的话说，“赫鲁晓夫完全没有辩证法，只有形而上学”⑤，苏联的社会科学自赫鲁晓夫上台后“滑到修正主义那边去了”⑥。当修订版的教科书提出“社会主义社会根本就没有阶级对抗和民族对抗，它的特点是团结一

① 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（上）》分析是，第 256 页。
② 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（下）》，第 806 页。
③ 同上，第 712 页。
④ 和平共处、和平过渡与和平竞争。
⑤ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（下）》，第 743 页。
⑥ 同上，第 744 页。

致，十分稳定”[①]，毛泽东在旁划了一条竖杠，打了一个问号，并批注到“否定社会矛盾是动力”[②]。新修订的苏联教科书不仅不承认现实中存在的矛盾，在叙述分析时也脱离矛盾分析法。没有紧紧围绕生产力与生产关系、经济基础与上层建筑这两对矛盾将其作为叙述的主线。这是编写中国的社会主义政治经济学教科书时应该警惕的。

五、对教科书具体写法的建议

除了对中国的社会主义政治经济学教科书编写原则和方法论的指导，毛泽东还提供了对教科书具体写法的建议，简要归结为以下几点：

第一，中国社会主义政治经济学的叙述起点可以从所有制的变革开始。正如斯大林所说，苏维埃政权是在“空地上”创造新的社会主义经济形式。资本主义社会虽然出现了科学的社会主义思想，但社会主义的经济形式要在无产阶级专政的情况下建立起来。我国在向社会主义过渡时期创造性地提出通过社会主义改造这一和平道路来实现社会主义公有制，取得了成效。但无论生产资料所有制的变革采取何种方式，这一变革本身既是社会主义经济形式的历史出发点，也成为社会主义政治经济学的叙述起点，这样才符合逻辑与历史的统一。

第二，中国社会主义政治经济学教科书的编写要从现象出发，从历史的分析开始，揭露客观事物的本质，而不能像苏联《政治经济学教科书》一样，以概念为出发点，抽象演绎，在概念和逻辑的阴影王国里打转，像一本政治经济学辞典。正如毛泽东所说：“规律自身不能说明自身。规律存在于历史发展的过程中。应当从历史发展过程的分析中来发现和证明规律。不从历史发展过程的分析下手，规律是说不清楚的。”[③] 毛泽东不仅是这样说的，同时也是这样做的。反观毛泽东对苏联《政治经济学教科书》批注和谈话的内容，可以发现他格外偏好回顾党领导人民进行革命和建设的历次历史经验，从中引出规律，说明道理。

第三，写书要有批判对象，要有议论。毛泽东认为，苏联《政治经济学教科书》因缺乏论辩性，“看起来很沉闷”[④]。毛泽东在谈话中特意举了鲁迅的例子来说明有批判对象的文章更显得生动：“鲁迅的战斗方法的一个重要特点是，把所有向他射的箭，统统接过来，抓住不放，一有机会就向射箭的人进攻。人家说他讲话南腔北调，他就出《南腔北调集》。”[⑤] 毛泽东在阅读苏联《政治经济学教科书》时也体现出强烈的对话意识，对苏联教科书的观点和苏联的经验予以肯定或批评，使读者能够迅速进入问题语境中，从而更能够把握问题的焦点，读起来也更有兴趣。

第四，编写中国的社会主义政治经济学教材要以问题和论点为中心，大量占有资料，正反两方面的材料都要看，胜利的经验和失败的教训都要总结。“问题要弄清楚，至少要了解两方面的意见。”[⑥]“只看见胜利，没有看见失败，要认识规律是不行的。”[⑦] 毛泽东又举裴松之注《三国志》的例子来说明大量占有材料的重要性。大量占有材料是弄清楚问题的前提，毛泽东一直强调“没有调查，没有发言权”[⑧]，不论是解决现实问题还是进行理论研究，都要基于事情本身充分的了解。

第五，教科书要有一个科学完整的体系。在这一点上，苏联《政治经济学教科书》做得也不好，

① 苏联科学院经济研究所编：《政治经济学教科书（普及版）（下）》，北京：人民出版社，1959 年，第 413 页。
② 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（上）》，第 272 页。
③ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（下）》，第 713 页。
④ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（上）》，第 170 页。
⑤ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（下）》，第 758 页。
⑥ 同上，第 633—634 页。
⑦ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（上）》，第 346 页。
⑧ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 109 页。

“同样的话反复多次讲，而且常常前后互相矛盾，自己跟自己打架”①。毛泽东认为，这有主客观两方面原因：一方面是由于集体写书在编写上的分工导致的，更重要的是由于编写教材时，苏联的社会主义经济实践才四十多年，社会实践的发展本身还不成熟，受此限制，社会主义政治经济学的理论体系也未能成为一个科学的理论体系。要等现实运动中的矛盾充分展开后，人们才有可能对其进行科学反思。毛泽东也意识到“写出一本社会主义、共产主义政治经济学教科书，现在说来，还是一件困难的事情”②，但苏联“出了本书总有好处，可以供我们发议论”③。总之，毛泽东虽然对苏联《政治经济学教科书》的写法有诸多不满意，但还是肯定其对社会主义政治经济学的开创性贡献的。

中国的社会主义经济实践迄今已逾 60 年，中国的改革开放也有 40 年。随着改革开放的不断深入，我国经济建设的经验日渐丰富。习近平总书记提出“要立足我国国情和我国发展实践，揭示新特点新规律，提炼和总结我国经济发展实践的规律性成果，把实践经验上升为系统化的经济学说，不断开拓当代中国马克思主义政治经济学新境界”④。这正好呼应了毛泽东在 60 年前读苏联《政治经济学教科书》时所提出的中国要建立一个完整的、科学的社会主义政治经济学的理论体系的任务，“系统化的经济学说”到今天逐渐具备了理论上的可行性。实践是理论的源泉，理论本身也有一个源头。毛泽东关于建立有中国特色的社会主义政治经济学的基本遵循、理论定位、方法论原则和具体写作指导至今仍有活力，为建构新时代中国特色社会主义政治经济学的理论体系指明了方向和道路。

（责任编辑　临　川）

① 《毛泽东选集》第 1 卷，第 712 页。

② 同上，第 803 页。

③ 同上，第 713 页。

④ 《习近平在中共中央政治局第二十八次集体学习时强调 立足我国国情和我国发展实践 发展当代中国马克思主义政治经济学》，《人民日报》2015 年 11 月 25 日第 1 版。

目的王国与伦理共同体
——就康德哲学中道德理想的宗教维度与宫睿商榷

杨云飞

【摘要】宫睿的《康德目的王国公式绎解》对当前学界关于目的王国理念的宗教性、政治性和形而上学解读方案提出了批评，并提出一种基于多边交往模式的准形而上学解释。针对宗教性解读，宫睿提出三项质疑：目的王国中的成员与首脑身份可以统一到人身上，不涉及更高的存在者；目的王国的理想性意味着引入上帝是不必要的；引入上帝会导致他律。结合康德哲学中目的王国与伦理共同体这两个核心理念，这三项质疑均可得到回应。首先，就首脑身份而言，非宗教性的阐释会与康德主要文本的表述存在明显的不一致。其次，更为重要的是，就目的王国所指向的伦理共同体理想的必要性、建构要素与意义而言，其宗教维度是不可或缺的。保留康德哲学中道德理想的宗教维度，才能既凸显康德对于人的理性与自由本质的确证，又不忽略康德对于人的有限性的深刻阐释。最后，由于纯粹实践理性的基本法则适用于一切理性存在者，服从上帝的命令与道德自律是相容的，目的王国理念的宗教维度与康德伦理学的自律精神也是相容的。宗教性解读不会陷入传统道德神令论的他律困境。目的王国理念的宗教性阐释展现了康德伦理学中的道德理想观念具有丰富的内涵。

【关键词】目的王国；伦理共同体；自律；相容性论题
中图分类号：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0063－09

作者简介：杨云飞，浙江湖州人，哲学博士，（武汉 430072）武汉大学哲学学院副教授、德国哲学研究所所长。

基金项目：教育部人文社会科学青年项目“康德道德哲学的宗教维度”（17YTC720032）

近年来，康德的道德哲学成为国内外哲学界研究的热点，其定言命令学说中的目的王国公式也得到一定阐释。笔者觉得，这些阐释虽颇富成效，但与该公式本身特别是其中的目的王国这一理念对康德实践哲学的重要性乃至于对当代实践哲学的特殊价值，仍是不匹配的。为此，笔者曾发表《康德目的王国理念新解》一文（以下简称为《新解》）[①]，对目的王国这一理念做了一种较为新颖的、有神论的解读，想为深入理解这个主题提供一点契机。令人欣喜的是，笔者所期待的抛砖引玉的效应已经出现。宫睿新近发表的《康德目的王国公式绎解》一文（以下简称为《绎解》）[②]，不仅对于当前解读目的王国理念的三种较有代表性的观点进行剖析、批评，还从一种准形而上学的立场出发，对目的王国内部的运作机制进行颇具启发意义的阐释。在《绎解》中，宫睿把当前三种代表性的观点颇为贴切地命名为宗教性解读、政治性解读和形而上学解读，并分别选取笔者的《新解》一文、罗尔斯（John Rawls）及其追随者从政治建构主义角度出发解读康德目的王国的相关论著、弗里克舒

① 杨云飞：《康德目的王国理念新解》，《武汉大学学报》人文科学版 2015 年第 4 期。
② 宫睿：《康德目的王国公式绎解》，《中国高校社会科学》2018 年第 5 期。

(Katrin Flikschuh) 的论文为实例[①]。从最近数十年来康德目的王国公式诠释的效应史看，罗尔斯及其追随者的政治性解读，既是最为流行的，也是最早出现的[②]。弗里克舒的形而上学解读则是对于政治性解读的反动，力图恢复康德目的王国概念的形而上学特质。至于笔者所做的宗教性解读，如同《新解》一文开篇提出的，主要是扩展约翰·黑尔 (John Hare) 等学者对于康德道德哲学之宗教维度的阐发[③]，针对的是更长时段以来的、康德道德哲学阐释中纯然世俗化的倾向。通过揭示其宗教维度，笔者希望呈现出康德思想微妙的特质。

如果我们采纳罗尔斯式的区分，对目的王国的这三种解读就依次呈现为从单纯政治的到越来越整全的 (comprehensive) 之面貌。目的王国的理念之内容也变得越来越丰富：政治性解读指向的是一个由公民构成的理想社会；形而上学解读凸显的是理性存在者这一主体身份，并容许向信仰者的身份开放[④]；宗教性解读则同时将理性存在者与信仰者的身份整合在一起。如果把宫睿本人的准形而上学解读纳入其中，那么其位置处于政治性解读与形而上学解读之间。由此，可以得到政治性解读、准形而上学解读、形而上学解读、宗教性解读这样一个连续的阐释谱系。这些阐释方案依次将目的王国理念解释为内涵越来越丰厚的概念，并从纯然世俗的解释逐步走向宗教性解释，前两者是世俗的，后两者则是宗教性的。无论如何，当代解读目的王国理念路径的这种复杂性，既彰显了康德思想所蕴含的丰富可能性，也为当代哲学关于理想共同体的思考提供更多切入点。

鉴于《绎解》对笔者立场的严肃批评，更由于目的王国理念这一议题的极端重要性，笔者觉得有必要回应这种批评，捍卫宗教性解读，并期待借助这种互动继续推进相关的研讨。本文第一节将重构《绎解》对笔者的批评，并从康德文本出发进行初步回应，表明宗教性解读具有充分的文本依据；第二节是本文阐释的重点，将借助康德哲学中伦理共同体这一理念，进一步阐明对目的王国理念进行宗教性解读的必要性——伦理共同体是康德目的王国理念的自然延伸，充分展现了目的王国理念所蕴含的宗教意义；第三节将针对一种主要的质疑，即宗教性解读会使康德道德哲学倒退回传统的道德神令论 (divine command theory) 并陷入他律的陷阱，试图证明目的王国理念的宗教性解读与康德的自律理念是相容的；最后一节将总结笔者的观点，并简要指明宫睿准形而上学解读的重要意义。

一、主要的批评意见与初步回应：区分目的王国中的成员与首脑

如同《绎解》所准确重构的那样，《新解》一文的目标是说明目的王国理念实际上是一个以上帝为首脑的理想的道德共同体。除康德所使用“王国” (Reich) 概念已经提示这里应有一个国王或统治者外，笔者的两个主要论据是：第一，康德区分了目的王国中成员 (Glied) 与首脑 (Oberhaupt)，前者是有限的负有义务的理性存在者，后者是具有无限能力且不受义务约束的理性存在者，而这样一种存在者只能是上帝；第二，康德阐释了目的王国理念的理想性，即其实现单凭人的努力是不够的，

① See John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971, pp. 251 – 257; John Rawls, “Themes in Kant's Moral Philosophy”, *Kant's Transcendental Deductions*, ed. By Eckart Forster, Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 81 – 113; John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000, pp. 204 – 205, 208 – 210; Andrew Reath, “Legislating for a Realm of Ends: the Social Dimension of Autonomy”, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, ed. By Andrew Reath, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 173 – 195; Katrin Flikschuh, “Kant's Kingdom of Ends: metaphysical, not political”, *Kant Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, ed. By Jens Timmermann, Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 2009, pp. 119 – 139.

② 这种解读也有其哲学史上的渊源。如同罗尔斯所指出的那样，康德目的王国的构思应受到了卢梭思想，特别是其公意观念和人民的双重身份 (同时作为立法的公民和服从法律的臣民) 观念的启发，可参看 *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 204。

③ See John E. Hare, *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human limits, and God's Assistance*, Oxford: Oxford University Press, 1996; John E. Hare, *God's Call: Moral Realism, God's Command and Human Autonomy*, Grand Rapids: W. B. Eerdmands Publishing Co. 2001.

④ 邓晓芒教授亦可归入形而上学解读的行列。他主张，目的王国作为康德的“理想国”，上帝在其中充当首脑，起引领的作用，导向宗教。参见邓晓芒：《康德〈道德形而上学奠基〉句读》，北京：人民出版社，2012 年，第 557—570 页。

还需要上帝的帮助，这意味着上帝在其中扮演了不可或缺的角色。基于这两个理由，笔者主张目的王国理念具有宗教维度。

《绎解》一文提出，上述两个理由都不成立[①]。针对第一个理由，《绎解》的实质性质疑是：人作为有限的理性存在者是否可以同时作为目的王国中的成员和首脑？《绎解》想要说明的是：人作为服从法则、遵循义务的存在者，以成员身份生活在目的王国中；人作为立法者，同时还以首脑的身份生活在目的王国中。这样，成员和首脑的身份可以在人身上结合起来，无关乎上帝。这实际上是一个首脑和成员的身份如何协调的问题。针对第二个理由，即目的王国本身的实现以及目的王国（道德）与自然王国（幸福）的协调一致均需要上帝的帮助，《绎解》所提出的最主要的反对意见有两个：一是康德只是把目的王国本身作为一个“很难实现的”“理想”，至于目的王国与自然王国的和谐一致，就更加难以指望其实现了，故在此其实无需引入上帝；二是为了实现道德完善和摆脱人性的根本恶而引入上帝，似乎引向了他律，这实际上“破坏了康德道德哲学的意义”[②]。简言之，《绎解》的两点批评是：我们不需要目的王国中有上帝；引入上帝反而造成理论负担。

在此，笔者想强调最后一点批评意见，这可视为整个批评的总结与扩展。《绎解》提出：一旦在目的王国中引入和强化上帝的作用，则目的王国内部“系统性关系裁挫为层级性关系”，“目的王国的意蕴就消散了”[③]。《绎解》并没有详细阐述这种意蕴的内涵，但结合其后文的论述，此处的含义是：目的王国是一个由平等独立的个体借相互承认（或以“多边模式”）形成的共同体；宗教性的阐释会破坏人的自主和平等，使人陷入服从权威（上帝）的层级性关系。换言之，宗教性解读的根本问题是使康德伦理学倒退回传统的道德神令论、陷入他律。

综上可知，《绎解》实际上提出三项值得推敲的议题：第一，目的王国中首脑和成员的身份是否可以统一在人身上；第二，目的王国是否需要上帝；第三，假如引入上帝，是否会导致他律。这里主要处理第一项质疑，下文第二、三节再分别回应后两项质疑。

就第一个质疑而言，笔者姑且暂时接受人同时作为成员和首脑。仅就康德关于成员和首脑资格的初步描述看，这种解读似乎是成立的。康德在《道德形而上学奠基》中说：

> 如果一个理性存在者虽然在目的王国中普遍立法，但自己也服从这些法则，那它就作为成员属于目的王国。如果它作为普遍立法不服从任何一个其他理性存在者的意志，它就作为首脑属于目的王国。理性存在者任何时候都必须把自己看做一个通过意志自由而可能的目的王国中的立法者，无论是作为成员，还是作为首脑。（AK4：433－434）[④]

问题在于，如果把康德对于首脑和成员资格的进一步刻画纳入考量，人同时禀有这双重身份的论题恐怕就难以自圆其说。康德紧接着这样描述首脑的属性或特征：“对于后一种地位（指首脑这一地位——引者按），它不能只凭其意志的准则来保持，而只有当它是一个完全独立的存在者，无所需求，与其意志相应的能力也不受限制的时候，才得以保持。”（AK4：434）这些描述清晰地表明这个首脑的特点是：独立自主，不依赖于其他事物（“完全独立”）；圆满自足（“无所需求”）；意愿什么，就能实现什么，即具有理智直观能力（“与其意志相应的能力也不受限制”）。这样一种存在者，与人这种依赖性的、充满各种需求（需求即意味着缺乏）且能力有限的存在者，形成鲜明反差。可见，人作为有限的理性存在者，并不足以担任目的王国中首脑的地位。而唯一能满足这些属性的存在者，正是上帝。康德在《哲学的宗教学说讲演录》中也明确表达了人与上帝的这种差异，：“……任

① 宫睿：《康德目的王国公式绎解》，《中国高校社会科学》2018 年第 5 期，第 42—43 页。

② 同上，第 43 页。

③ 同上，第 43 页。

④ 凡引康德著作，本文会按学界惯例给出科学院版康德全集的卷数及页码（*Kants Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer, später Walter de Gruyter, 1900ff, 简写为 AK）。引用《实践理性批判》和《纯然理性限度内的宗教》时，本文分别使用邓晓芒教授的译本（北京：人民出版社，2003 年）和李秋零教授的译本（北京：中国人民大学出版社，2007 年），专此致谢。本文有时会根据德文版对中译文稍作改动，下文不再一一注明。

何被造物能够无所需求，不受限制，这是不可能的。上帝是惟一不受限制的。”（AK28：1113）

为了充分表明这一点，康德进一步从是否需要服从义务的角度进行区分。鉴于义务是服从道德法则或命令的必要性，接受义务的强制，正是理性存在者之有限性的体现。康德明确提出：“义务并不适合于目的王国中的首脑，但它却适合于、并且完全同等程度上适合于它的每个成员。”（AK4：434）同等地负有义务，体现了目的王国中成员之间的平等。首脑则是特殊的，义务和责任之类的概念不适用于上帝，“责任是不能被归于一个神圣的存在者的”（AK4：440）。首脑与成员之间的这种根本差异，《实践理性批判》一书同样加以强调：“道德律对于一个最高完善的存在者的意志来说是一条神圣性的法则，但对于每个有限的理性存在者的意志来说则是一条义务的法则，道德强迫的法则，以及通过对这法则的敬重并出于对自己义务的敬畏而规定他的行动的法则。”（AK5：82）总之，作为首脑的上帝，因其意志的神圣性而不受义务的约束，而像人这样的有限者则受到义务的约束。

康德甚至以较为激烈的言辞来说明人的有限性：“我们虽然是一个通过自由而可能的、由实践理性推荐我们去敬重的德性王国的立法的成员，但同时还是它的臣民（Unertanen），而不是它的首脑；而看不清我们作为被造物的低微等级并对神圣法则的威望加以自大的拒绝，这已经是在精神上对这一法则的背弃了……”（AK5：96）这清楚地表明：我们虽然是目的王国中的立法者，但并未由此而成为其中的首脑，只是其成员和“臣民”而已。除“成员”这一常规的用语外，康德在这里还使用“臣民”一词。笔者相信，康德在选用这个术语的时候应该是有其用意的，虽然康德并未完全一贯地使用这一术语。这提醒我们，“王国”意味着只有上帝才是其中的首脑和统治者。在康德宗教哲学讲演录中，也可以找到上帝统治目的王国的论述：“……在目的王国中，如同在自然王国中一样，上帝按照并不显得与我们短视的知性相联系的普遍法则统治。”（AK28：1088）

二、走向伦理共同体：宗教性解读的必要性与意义

本节拟回应目的王国无需引入上帝这一质疑。笔者将从《绎解》与笔者在相应主题上观点的异同入手。我们都认可，目的王国只是一个难以实现的“理想”或“单纯的理念”，而目的王国与自然王国的一致（德福一致）作为最终的目的，因其存在着人难以控制的要素，只能是我们的希望。不仅如此，笔者同样承认，康德固然刻画了上帝作为道德首脑对我们的道德完善和获得永福的帮助，但其论证的重心还是在于人的自由行动；或者说，康德确实侧重于强调人应当自觉地按照法则的要求履行道德义务。

笔者和《绎解》观点的差异，首先在于对上帝作为纯粹实践理性公设的定位不同。《绎解》主张，既然理想难以实现，我们就干脆让上帝在人们的道德完善和德福一致的进程中退场，仅仅保留其作为实践理性的公设之地位，以“使‘实践理性’本身成为可能”，并避免实践理性“显得荒谬无根”[①]。而在笔者看来，在康德哲学中，纯粹理性本身就是实践的，无需上帝的担保。康德确立上帝之公设的目的不在于以此表明理性本身是有根据的，只是表明理性的全部目标即道德与幸福的结合是可能实现的，以展现我们对于至善的希望不是空穴来风。笔者认为，《绎解》对上帝公设的这种定位，使得康德的理性原则本身需要由上帝来保证其可能性，反而导致理性的无根性。在这方面，我们的立场差异较大。

更为实质性的差别在于，对上帝在人追求道德完善和实现至善过程中扮演的角色，我们有截然不同的定位。《绎解》提出，上帝应在此退场，以免我们赋予目的王国过重的负担，无谓地去追求一个无法实现的理想。而笔者主张，在这两个方面，上帝的帮助都是实质性的。特别是对于人的道德完善进程，康德格外突出了上帝对人的襄助。鉴于《新解》一文对此已有总体性的论证，在此不拟做完整论述。，而是聚焦于伦理共同体这一理念，仅就上帝如何促成人在这一共同体中趋向道德完善的论

① 宫睿：《康德目的王国公式绎解》，《中国高校社会科学》2018 年第 5 期，第 43 页。

题做一些诠释。

需要说明的是，聚焦于伦理共同体（如用宗教语言来说：上帝之国或无形的教会）的缘由在于：伦理共同体正是目的王国所指向的目标，或者说，伦理共同体正是目的王国理念的系统实现[①]。对目的王国进行宗教性的解释，就是为了在人的道德生活中留出空间，向宗教生活过渡，以建立伦理共同体这一以道德意向的改善为旨归的理想社群。这就涉及三个子问题：有没有必要建立伦理共同体？如何建立伦理共同体？建构伦理共同体有何意义？

先看第一个问题：为什么需要进入一个伦理共同体？对此，康德给出一个很有意思的解释：由于人性的复杂性，人在社会中会相互败坏，只有通过参与一个特殊的共同体之生活，才能真正地改恶向善。康德在《纯然理性限度的宗教》写道："当他处在人们中间时，妒忌、统治欲、占有欲以及与此相联系的怀有敌意的爱好，马上冲击着他那本来易于知足的本性……他们在这里，他们包围着他，他们都是人，这就足以相互之间败坏道德禀赋，并且彼此使对方变恶了。"（AK6：94）这颇有卢梭将社会看作自由的牢笼之意味。在康德的刻画中，整个景象颇为悲观：个体的向善努力，似乎类似于西绪福斯一再重复的苦工，只是劳而无功。这与人性的复杂性密切相关。正是这种复杂性呼唤一种微妙的解决方案：伦理共同体。按照康德的阐释：人性的特点是善恶共居。在深入刻画人的自由与自律（以及人格性等禀赋）的同时，康德对于人性的灰色地带和幽暗之处从来没有掉以轻心。特别是人性中的根本恶，即蓄意颠倒道德与利益的动机并对此一颠倒进行有意无意的粉饰，甚至陷入自欺而不自觉的状态，是我们自身始终无法摆脱的"原罪"。人性的晦暗之处使得我们在改恶向善的道路上决不能自以为是，永远不得不处在恐惧战兢的心态中，戮力向善，才可"做成得救的功"。更根本的是，由于人性的阴暗面，哪怕我们自己已经尽可能地努力向善，也难以指望他人和我们一起同步地力求改善。人类共同体作为一个整体，是否能同步地向善，超出了我们的支配范围。如何避免相互败坏而协同向善？这才是真正的难题。

解答这个源自人性的疑难，关键在于伦理共同体的建构。人们之间必须建立一种以道德善为目的的系统的联合。这是因为，最高的道德的善"并不能仅仅通过单个的人追求他自己在道德上的完善来实现，而是要求单个的人，为了这同一个目的的联合成为一个整体，成为一个具有善良意向的人们的体系。只有在这个体系中，并且凭借这个体系的统一，最高的道德的善才能实现……"（AK6：97－98）换言之，既然仅凭单个人是不够的，就必须有一种系统的联合。这是由人们之间的互相败坏决定的。这种整体性和系统性就是为了应对"我向善、但他人并不同步向善"的难题，保证人们交互地共同向善。康德称这样的一个整体或社会为"伦理公民的社会"，或更准确地说，"伦理的共同体"（ein ethisches gemeines Wesen）。康德继而如此定义伦理共同体："一个伦理共同体的概念是关于遵循伦理法则的上帝子民的概念"（AK6：98）。可见，这个伦理共同体其实就是一个上帝之国。

何以如此？或者，这里为何要引入上帝？这可视为第二个子问题。如果说第一个子问题是建立伦理共同体的必要性，那么第二个问题则是如何建立伦理共同体，或建立伦理共同体的某种关键要素是什么。简单地说，建立伦理共同体的关键是上帝的参与和帮助。

对此，康德的基本论证如下：第一，要实现伦理共同体，必须保证人们协同向善，为此，单个人必须服从一个公共的立法；第二，由于伦理立法的内在性，这一公共的立法不能以人民自身为立法者，而必须出自另一个人物；第三，这个不同于人民的人物，这个既公共又内在的立法者，至少必须满足三个条件，即同时作为最高的立法者（满足立法的公共性要求）、知人心者（满足立法的内在性

① 以笔者有限的阅读，较早且颇为充分地阐释这一观点的是 Gordon E. Michalson，可参看其 *Kant and the Problem of God*（Oxford：Blackwell Publisher，1999），特别是第五章（标题为 Heaven comes to earth：the ethical commonwealth）的论述。Paul Guyer 在"Kantian Communities"（*The Virtues of Freedom*，Oxford：Oxford University Press，2016，pp. 276－302）一文中，把目的王国与伦理共同体均视为康德在不同阶段用以实现至善的载体，伦理共同体正是更为成熟的版本。Stephen Palmquist 则特别强调伦理共同体作为德福一致的上帝之国的宗教意蕴，他提醒读者康德更为频繁地用来表达理想共同体的术语是"教会"，可参看其 *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*（Oxford：Welly Blackwell，2016）一书的第 267 及以下诸页。

要求）和公正的审判者（保证共同体理想有望实现），才能确保伦理共同体的现实性；第四，满足这些条件的人物，只能是道德意义上三位一体的上帝；第五，所以建立伦理共同体的条件是上帝的参与，进言之，伦理共同体正是一个上帝之国，其人民正是上帝的子民。

在此，有两个步骤需要进一步说明。首先，就第二步而言，伦理共同体的立法者为什么必须是一个不同于人民的人物？人民自己为什么不能成为立法者？这是由政治立法与伦理立法的重大差异决定的。康德在论述政治共同体的建立时，反复强调人民主权的理念，即人民自身必须被看作为立法者。不仅如此，政治的立法调节的是人们的外在行动，并以强制作为其特点。但在这里，情况迥异。伦理的立法所涉及的并非行动之外在的合法性，而是内在的道德性。道德的内在性，既体现在关乎动机或意向而非外部行为，又体现在必须出于自愿而非强制。按照康德的立场，由于这种内在性，加上人民无法洞悉彼此的动机，从人民自身之中就不可能产生出伦理共同体的立法。一旦人民自己要为伦理共同体立法，就相当于要把一个内在的、不可确知的、出于自愿的东西外在化、公共化和强制化。这是矛盾的，类似于塑造一个非圆形的圆。所以，“对于一个伦理的共同体来说，能够被称得上是公共立法者的，**必定是不同于人民的另一个人物**”（AK6：99）。不仅如此，康德还特意强调，这个不同于人民的人物的立法，不能被设想为完全“由这个上级的意志出发的”，否则这种立法就是强制的，不能由此确立自由的德性。这突出了内在的伦理立法的特点：自愿，而非强制。这里体现出一种典型的康德式的微妙平衡：立法者并非人民，但其立法又是人民会自愿接受的，并非强制的命令。

其次，就第三个步骤及其向第四个步骤的过渡而言，问题在于，伦理共同体中的立法者为什么必须是作为“道德上的世界统治者”的上帝？为什么必须是道德意义上三位一体的上帝，而不是通常所说的全知全能全在的上帝？这是由这个立法者必须满足三项条件及其相应的功能决定的。“只有这样一个人物，才能被设想为一个伦理共同体的最高立法者，对他来说，一切**真正的义务**，因而也包括伦理的义务，必须同时被设想为他的诫命；因此，他也必须是一位知人心者，以便也能够透视每一个人意念中最内在的东西；并且像在任何共同体中必须的那样，使每一个人得到他的行为所配享的东西。”（AK6：99）这里所指向的是这样三种身份：神圣的立法者、知人心的维护者、公正的审判者。这些身份所对应的功能都是必要的：立法的功能是为了给定伦理共同体的公共法则；知人心解决的是人们无法洞悉彼此甚至各自动机这的疑难；公正的审判则满足人们对正义的渴望和对德福相配的希望。这正好构成道德意义上的上帝之三位一体的属性[①]。就建立伦理共同体而言，上帝正是在这三个方面予以协助：一是引导人们将义务认作上帝的命令，从而使人得以进入一个特殊的共同体；二是从整体上评估人的道德意念之善恶；三是奖善罚恶，保证公义的实现。总之，建立伦理共同体必须以更高的道德存在者（上帝）的帮助为前提条件。这是第二个子问题的答案。

第三个子问题追问的是建构伦理共同体的意义。如上所述，伦理共同体作为目的王国理念更为成熟的表达，充分体现了其宗教的维度；而伦理共同体的建构，则需要上帝这一道德的统治者。康德也将伦理共同体称为不可见的教会：在这个教会中，人们并非出于受强制，而是自由自愿地选择遵循上帝的道德立法，建构共同善。同时，这个伦理共同体并非可能经验的对象，而是上帝直接统治下的联合体，是一个纯粹的理念，一个崇高的、永不能实现的理念。这体现了伦理共同体的理想性[②]。这是由人的有限性决定的，亦即实现这个整体的手段完全局限在人的感性本性的条件之下。对此，康德用

① 康德之所以就道德意义来谈上帝，既是出于建构伦理共同体的需要，亦是由于上帝只能从道德角度才可得到论证。我们难以直接借由知识、而只能从道德角度来把握上帝的诸属性。这源于康德在第一批判所着力论证的人的认知限度，也出于整个批判哲学实践的关切。与此相应，康德并不像拥抱传统上帝观念的人那样突出上帝的全知全能等属性。在他看来，关于上帝的三位一体属性，首先和首要地只能从道德角度加以理解，再由是否适应于这些道德属性来确认其他属性。参见《实践理性批判》的相关论述（AK5：131）。

② 对于伦理共同体的理想性之意义，邓安庆教授做了精彩分析。他认为人类无法仅仅依靠自身的能力实现伦理共同体，康德这个观点看似消极，却有着积极的意义。康德的“谨慎”不仅提示我们要避免“道德狂热”与“道德冷漠”，还有助于保持道德的纯洁性，并以之为范导性的理念引领伦理生活的进步。参见邓安庆：《康德意义上的伦理共同体为何不能达成?》，《宗教与哲学》第 7 辑，北京：社科文献出版社，2018 年，第 27—41 页。

一句名言一锤定音：“我们怎么能指望用如此弯曲的木头制作出某种笔直的东西呢?”（AK6：100）这似乎又回到上文所谈到的康德关于人类境况的悲观定位：人类面对一个高大上的理想却又无能为力，只能寄希望于上帝的拯救。果真如此吗？伦理共同体的意义难道仅仅在于给出一种难以企及的理想，使人们在反复思虑之后陷入悲观，甚至使得缺乏信心的人因此而陷入自暴自弃？

康德的用意绝非如此。康德给出的答案更是值得深思。康德理论的有趣之处在于随时展现出一种微妙的平衡。在实现伦理共同体的疑难方面，康德的回答也是如此。一方面，人似乎在最为根本的问题上无能为力，“造就一种道德的上帝子民，是一件不能期待由人来完成、而只能指望上帝来完成的工作”（AK6：100）；另一方面，这是否意味着免除了人的义务呢？恰恰相反，人反而应该更为努力地向善：“也不能因此就允许人对这件工作无所作为，听天由命……毋宁说，他必须这样行事，就好像所有的一切努力都取决于他；只有在这个条件下他才可以希望，更高的智慧将使他的善意的努力得以实现。”（AK6：100－101）这一微妙的刻画，与康德对于目的王国理念的论述完全契合：哪怕人只是王国中听从首脑法令的、受义务约束的、有限的理性存在者，但正是由于人的有限性，人反而需要格外努力。正是在这样一种努力中，人作为有限的理性存在者的特有尊严才得以凸显。这与康德义务论的底色完全吻合：哪怕我们无法确知结果，甚至我们明明知道单靠人力，结果未必会如愿，但这种结果的不圆满，绝不减少义务对我们的任何要求。这正是伦理共同体理想的重要意义。

总之，一种道德的宗教，一种对作为道德的立法者、管理者和审判者的上帝的信仰，对于真正实现一个至善的世界是必要的。目的王国或者说伦理的共同体作为德行的国度、道德理想，是通过人的自由而可能的，但其实现必须依赖于宗教生活的力量。就此而言，目的王国理念同样是一个宗教理想。这正好呼应了康德关于人具有目的王国中的公民与臣民双重身份的描述：公民是就每个人都作为伦理共同体中的立法成员而言的，而臣民是就每个人在其中又服从于上帝这个首脑的公共立法而言的。前者凸显人的自由，后者彰显人的有限性，两者缺一不可。

三、解答一种主要的质疑：宗教性解读与自律是否相容?

即便上文对于目的王国的宗教性解读之辩护是成功的，笔者依然需要回应一些可能的质疑，特别是《绎解》一文提出来的破坏自律之含义的质疑。笔者同意，非宗教性的解读模式确实有其理由。康德本人以理性自律为中心的道德哲学革命，其著名的“道德本身不需要宗教”的论断等，均支持这类解读。相形之下，宗教性的解读似乎颇多可指摘之处。特别是倒退回道德神令论并沦为道德他律这一点，显得不符合康德道德哲学的自律精神，令人怀疑宗教性解读之意义。应该说，这是最为根本的一项质疑，笔者将其命名为他律的质疑。

特别是考虑到下面这一情况，他律的质疑显得更为有力。目的王国理念是康德在阐释定言命令过程中提出来的，这一理念本身坐落在康德道德哲学奠基性的部分，即道德性的最高原则之中。目的王国公式本身就是道德原则的一种变形公式。鉴于此，假如我们认可目的王国理念之中包含了上帝这一首脑，是否意味着我们在道德原则中重新引入上帝的命令？上帝的命令，作为一个外在于人、甚至超越于此岸的无限者之诫命，似乎正是典型的他律。回到康德《道德形而上学奠基》第二章结尾处对于道德神令论的严厉批判（AK4：443），下述疑问显得合情合理：目的王国的宗教性解读是否将康德伦理学的基本原则带回传统的道德神令论，从而使得自律的原则蜕化为他律的原则？

应该说，这是一个非同小可的指责。如果这一指责是成立的，目的王国理念的宗教性解读将受到根本的挑战。本节的论证正是回应这个质疑。首先想提醒读者注意的是，康德哲学的基本关切：紧随着“我可以认识什么”和“我应该做什么”的问题而来的，是“我可以希望什么”这一信仰之问。不仅如此，“道德本身不需要宗教”的论断本身，只是一个完整命题的前一半，后一半则是“道德必然会引向宗教”。所以，就康德哲学的整体思路而言，对目的王国理念的宗教性解读并未偏离康德哲学的主旨。

当然，目前的疑难是：宗教的意味如果渗入目的王国这一道德理想，是否会导致道德失去自律这一基本尺度？笔者的回答是：不会。自律原则和目的王国的宗教意蕴是相容的。这可被称为**相容性论题**。其内容如下：按照康德的观点，道德法则是上帝与人共享的同一个法则；为此，遵守道德法则亦即自律和服从上帝的命令这两者是相容的；所以，哪怕上帝确实在目的王国和伦理共同体中扮演某种角色，也不会破坏人的道德自律，换言之，宗教性解读与自律是相容的。下面将重点说明这一论题。

众所周知，康德把道德法则或纯粹实践理性的基本法则表述为："要这样行动，使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则。"（AK5：30）在给出这一法则后，康德后续的描述特别值得注意："这条原则并不仅仅限于人类，而是针对一切具有理性和意志的有限存在者的，**甚至也包括作为最高理智的无限存在者在内**。"（AK5：32）这是一个令人颇为震惊的论断：道德法则竟然不仅适用于各种有限的理性存在者，而且适用于作为最高理智的无限存在者的上帝！换言之，这是以人类为实例的有限的理性存在者与无限的理性存在者（上帝）共同遵守的法则。

何以如此？康德的解释 是："正是为了那种不顾意志的一切主观差异而使这个道德原则成为意志的形式上最高规定根据的普遍性，理性才同时把这个道德原则宣布为一条对一切有理性的存在者而言的法则，只要他们一般地具有意志……"（AK5：32）这就是说，道德法则所针对或规定的是各类意志据以被规定的普遍形式，无关乎意志本身的实质性差别，从而普适于一切意志。无论这是有限的意志，还是无限的意志。

当然，康德也没有忘记提醒读者：在如何按照法则而行动时，同样的法则对于有限的理性存在者和上帝还是差别的。就前者而言，若还是以人为例，由于人类意志的不纯粹性，易受感性的搅扰与决定，道德法则对人表现为命令的形式，体现为责任和义务的要求。而上帝作为最大充足性的理性，其意志具有神圣性，将永恒、自发地按照法则行动。就这种神圣性而言，人应该效法上帝，努力向善："意志的这种神圣性仍然是一个不可避免地必须用作原型的实践理念，无限地逼近这个原型是一切有限的有理性的存在者有权去做的惟一的事……"（AK5：32）

基于此，我们可以给出一个事关重大的论证：1. 道德法则是同时适用于上帝与人等一切理性存在者的共同原则；2. 如果上帝向人颁布命令，则其命令的内容就必定是道德法则；3. 服从上帝的命令就是遵守道德法则；4. 对人而言，道德法则的内核是自律的要求；5. 服从上帝的命令与人的自律是等同的；6. 因此，服从上帝的命令与人的自律是相容的。

在此，实际上有强弱两个论题。较强的论题可以称为等同性论题，其内容是：自律或按照普遍立法的原则去行动，就等同于服从上帝的命令。这是命题 5 所表达的观点。较弱的论题可以称为相容性论题：我们听从上帝命令而行动时，并未陷入他律，依然可以是自律的，换言之，服从上帝命令与自律是相容的。笔者认为，这两个命题都可成立。从两者的关系来看，强论题蕴含了弱论题。强论题成立，则弱论题也成立。之所以做出区分，是为了表明仅就回应可能的他律的质疑而言，弱论题就足够了。如结合上一节中道德意义上三一上帝的观念，相容性论题体现的是上帝的立法功能。

虽然就回应质疑而言，相容性论题就足够了，但对等同性论题加以认定和强调也是有必要的。只有基于等同性论题，康德对于宗教的界定才不会显得奇怪而错乱。在说明至善的追求会把我们引向宗教之后，康德这样定义和阐释宗教："宗教，是把一切义务认作上帝的命令，这种命令不是强令，亦即不是一个陌生意志的任意的、单独看来本身是偶然的指令，而是每一个自由意志的自身独立的根本法则；但这法则却必须被看作最高存在者的命令……"（AK5：129）对康德来说，把义务视为上帝的命令这种认识就是宗教。更关键的是，这种命令体现的并非外在的强制或任意的指令（他律），而是"每一个自由意志的自身独立的根本法则"；同时，这类根本法则"必须被看作最高存在者的命令"。可见，上帝的命令与人的自律不仅不冲突，而且是一回事情。等同性论题实际上意味着一种康德式的道德神令论。

进一步说，如果康德的道德理论可以被阐释为某种道德神令论，显然是一种特殊版本的、以自律

为其根本特征的道德神令论。常规的版本或更精确地说康德本人所批判的版本[①]，确实难以逃脱他律的指控。这绝不意味着康德本人所给出的与自律相容甚至相等同版本的道德神令论无法应对质疑。两者建立在完全不同的基础上：常规版本的道德神令论，建立在上帝意志的诸种属性之上的（抛开我们是否能够认识这种意志这个难题不说），或者说是质料性的和他律的；而康德式的道德神令论，其原则本身是从普遍形式上得到规定的，其内核正是普遍立法或自律。

本节的疑难是：对目的王国理念的宗教性解读是否会引向他律？笔者从道德法则普适于各类理性存在者的角度给出解答。如果道德法则本身同时适用于有限的和无限的理性存在者，自律原则可以相容于甚至等同于上帝的命令，那么，就落实到有限的理性存在者身上的定言命令及其诸变形公式而言，同样如此。在目的王国理念及其公式中，上帝作为首脑这一点，并不妨碍这一理念和公式的自律本质。笔者相信，相容性论题使得康德的道德理论给上帝留下空间而不妨碍自律；更强的等同性论题则相当于可以把康德的道德理论理解为一种特殊版本的道德神令论，却依然保持其自律的特质。相容性论题已经足以回应宫睿及类似的他律的质疑。

四、结　　语

本文开篇简要描述了当前学界对于目的王国理念的多元阐释，即政治性的、准形而上学的、形而上学的和宗教性的阐释，并重构了宫睿《绎解》一文对于笔者所做的宗教性解读的批评。本文力图捍卫宗教性解读。首先，笔者说明了康德的主要文本支持将目的王国中的首脑理解为上帝；其次，笔者结合康德宗教哲学中伦理共同体的理念，表明宗教性的解读在康德哲学中的必要性与意义；最后，借助相容性论题回应对于宗教性解读的他律质疑。

笔者相信，目的王国理念确实具有宗教性维度。不仅如此，保有这种宗教维度，才能既凸显康德对于人的理性与自由本质的确证，又不忽略康德对于人的有限性的深刻体认。要全面而贴切地领会康德道德哲学的精神，两者不可或缺。如果忽略目的王国和伦理共同体理念的宗教维度，就会错失康德哲学的一种极有意义的特质。康德的立场并非某种在世俗与神圣之间非此即彼的站队，而是一种非常微妙的平衡。康德哲学的特殊意义，可能就在于这种平衡。笔者希望本文的工作可以扩展我们对道德与宗教理想的内涵的理解，并能为当前的康德道德哲学的研究，乃至于一般意义上对于理想共同体的研讨，提供一些理论资源。

笔者希望在回应宫睿批评的时候，公正地对待了他所做的出色工作。在此，笔者想对《绎解》正面立论部分，即对目的王国的准形而上学解读做一简评。第一，准形而上学阐释的工作是富有成效的。这表现在《绎解》借助对系统性、手段与目的的关系、交往的模式等若干核心概念，对康德的论题做了发挥和推进。特别是对交往单边模式、双边模式和多边模式的阐释颇有新意。可以说，《绎解》一文并非简单地“照着讲”，而是“接着讲”。这种大胆创新的努力值得高度肯定。第二，就目的王国理念的宗教阐释而言，宫睿所刻画的模式完全可以镶嵌入目的王国的成员关系中，但不适合于成员（人）与首脑（上帝）之间的关系。对于后者，鉴于康德本人的阐释也并非特别充分，也许需要我们构想一种具体的模式。笔者期待康德学者对目的王国理念的后续讨论可以给出更多启示。

（责任编辑　行　之）

① 按照黑尔（John Hare）的观点，康德所批判的是克鲁修斯（Christian A. Crusius）版本的道德神令论，其特点是强调人们必须依赖于上帝的权威，并以良心直接领会上帝的命令，这正好吻合康德在《道德形而上学奠基》中的刻画。笔者同意黑尔的观点。（See John Hare, “Kant on Recognizing Our Duties as God’s Commands”, *Faith and Reason*, 2000, pp. 459 – 478.）

听从逻各斯的实践何以可能？
——亚里士多德论希求

裴延宇

【摘要】理性和欲望的关系是古代西方哲学的焦点问题之一。亚里士多德继承与推进了柏拉图的思想，提出希求概念，它标志着理性和欲望（欲求）的统一。本文首先结合柏拉图与亚里士多德的灵魂学说，对希求概念的演变进行简要梳理；继而考察希求背后的欲求与努斯、真的善与显得善之间的关系，表明希求是对于“真的善”的欲求，揭示了灵魂统一的可能性；最后，通过这种灵魂－伦理学的澄清，触及政治学的重要问题，即如何培养好人，表明希求概念同样是回答这一问题的关键。

【关键词】希求；实践；欲求；逻各斯；真的善

中图分类号：B502.233　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0072－07

作者简介：裴延宇，山东邹城人，（上海 200433）复旦大学哲学学院博士生。

理性和欲望的关系是古代西方哲学的焦点问题之一。就古典哲学而言，为什么要树立理性的优先地位？如何安顿理性和欲望的关系？其内在理路为何？这要求我们必须深入古代伦理思想内部，对其思考方式进行深入考察。亚里士多德的希求（boulêsis/wish）[①] 概念，作为理性和欲望（欲求）的统一，既是对柏拉图思想的继承与推进，又在其自身思想体系中具有重要意义。这一概念虽然得到一定关注，但现有研究并未完全澄清它在亚氏思想体系中的地位及其涉及的诸多疑难[②]。本文即围绕此问题展开论述。

一、希求在灵魂结构中的位置：从柏拉图到亚里士多德

希求概念在柏拉图那里已经出现。在《理想国》第四卷中，柏拉图提出一个对后世影响深远的灵魂划分方式，他将人的灵魂三分为理性（logos）、意气（thumos）、欲望（epithumia）。在此，柏拉图用到希求的动词形式 boulesthai，但它是与欲望、愿意（ethelein）并称的，希求只不过是欲望的另一种说法，二者并无实质区别[③]。但在第九卷中，柏拉图又调整了其欲望学说。为了阐明不同品性之

① 关于 boulêsis/wish，廖申白译为“希望”，邓安庆译为“意愿”，还有专家译为“愿望”。基于亚里士多德对欲求的三分，本文将其译为“希求”。

② 例如，海德格尔在《柏拉图的〈智者〉》一书中，对《尼各马可伦理学》第六卷及其相关文本的阐释并没有提及这一概念。参见［德］海德格尔：《柏拉图的〈智者〉》，熊林译，北京：商务印书馆，2016 年；Klaus Corcilius，“Aristotle's Definition of Non－rational Pleasure and Pain and Desire”，Jon Miller eds，*Aristotle's Nicomachean Ethics*，*A Critical Guide*，Cambridge University Press，2011，pp. 117－143；Jessica Moss，*Aristotle on the Apparent Good*：*Perception*，*Phantasia*，*Thought*，*and Desire*，Oxford University Press，2012，pp. 137－140.

③ 参见 437b－c。中译本见［古希腊］柏拉图：《理想国》，顾寿观译，长沙：岳麓书社，2010 年，第 191 页。

人的快乐与痛苦，他提出三种不同的欲望与快乐，即爱智慧、爱胜利、爱利益[①]，而灵魂的每一部分都有欲望。可见，柏拉图在第九卷中不再将欲望限于灵魂中最低的部分，而是将其贯穿到灵魂三部分中。理性部分的欲望就是爱学习、爱智慧，而爱智者（哲学家）的快乐就在于认识事物之真理并持续地投入到学习中。

与柏拉图一样，在亚里士多德这里，希求不仅是一个伦理学概念，而且在其形而上学、灵魂学说中同样占据重要位置。伦理学意义的希求恰恰以后两者为基础。那么，希求在灵魂结构中究竟处于什么位置？这需要考察亚里士多德对灵魂的划分方式。

柏拉图的灵魂划分基于灵魂内在的正义与各自的职分，而亚里士多德更关注生命体的不同形态及其各自功能。因而，亚里士多德一般根据灵魂的机能将其划分为三种，即营养灵魂、感觉灵魂、努斯灵魂，《论灵魂》全书的叙述结构也是沿着这一路径依次展开。亚里士多德将灵魂诸机能与多边形进行类比，营养、感觉与努斯三者构成一个层层嵌套的递进结构，如同三角形、四边形与五边形的关系一般（《论灵魂》414b29－33）[②]，进而由这种嵌套结构在种属（genus）上区分出不同的生命形态，如植物、动物与人[③]。

在这一叙述主线中，我们并未看到希求的位置，因而必须跳出这一主线，对灵魂机能进行重新审视。虽然整体上完全确定亚里士多德到底划分了多少种灵魂机能是极为困难的[④]，但结合《论灵魂》的多处提法，灵魂机能大致可分为营养、感觉、努斯（包括想象）、运动与欲求。除营养、感觉、努斯这一主线外，亚氏在第三卷九至十二章又阐述了动物的运动原理，并最终将这一原理归结为欲求[⑤]。欲求（orexis）又分为欲望、意气及希求[⑥]（《论灵魂》414b2）。可见，欲求及希求概念是在解释动物以及人的运动时被着重引进的[⑦]，希求可以被看作是一种运动或行动的原理。

那么，何谓希求？亚里士多德多次提到：《论灵魂》第三卷第九章指出，希求产生于有逻各斯的部分，意气和欲望产生于无逻各斯的部分（432b6）；《论题篇》指出，希求的定义是“对善好的欲求”（146b8）；《修辞学》指出，出于欲求的行为，有些出于有逻各斯的欲求，有些出于无逻各斯的欲求。希求是对于善事物的欲求，除非认为某些事物是善的，否则没有人希求此事；怒气（orgê）和欲望则是无逻各斯的欲求（1369a1－4）。

纵观以上三处，希求有两大核心要点：第一，希求是有逻各斯的欲求，如果说欲望是一种对于感

---

① 参见 580e－581a；581c。中译本同上，第 430—431 页。

② 本文所引亚里士多德文本均以贝克码标注，其中《论灵魂》古希腊文本参考 Ross，W. D.，*Aristotle. De anima.* edited with introduction and commentary，Oxford，1961；《尼各马可伦理学》希腊文本参考 Aristotle，*Ethica Nicomachea*，ed. by I. Bywater，Oxford，1894；亚氏其他文本均参照 Barnes，Jonathan.（ed），*The Complete Works of Aristotle*，the Revised Oxford Translation，2 vols. Princeton，1984.

③ Thomas Kjeller Johansen，*The Powers of Aristotle's Soul*，Oxford University Press，2012，p. 63. 例如，四边形包含了三角形，类比于具有感觉能力的动物包含了植物的营养能力。

④ Christopher Shields，*Aristotle. De anima*，translated with an Introduction and Commentary. Oxford，2016，p. xxix.

⑤ See Henry S. Richardson，“Desire and the Good in De Anima”，Amelie Rorty and Martha Nussbaum eds. *Essays on Aristotle's De Anima*，Oxford：Clarendon，1992，p. 379.

⑥ 在亚里士多德对灵魂的三分中，thumos 是非理性的（无逻各斯的）、与荣誉相关的，本文译为意气；epithumia 是非理性的、与肉体相关的，本文译为欲望；orexis 是广义上的“想要”，本文译为欲求；boulêsis 作为一种理性的欲求，为突出它与 orexis 的关联，本文译为“希求”。

⑦ 欲求表面上虽不在营养－感觉－努斯灵魂这一叙述主线中，但它与这三者（以及想象）都有密切关联。首先，虽然营养不是动物运动的直接原因，但通过味觉的中介，可以对营养物产生感觉，并产生欲望和运动（435b24－25），因而营养构成运动更深层的根源。其次，如果一种生命体具有感觉能力，那么它也伴随着某种欲求能力（414b2），感觉与运动和欲求构成最紧密的关联。这是因为感觉不是一种中立性的活动，它总与快乐和痛苦紧密联系在一起，而有苦乐就会有所趋避。因此，亚里士多德说当有某种苦乐时，灵魂就会肯定或否定它、追求或躲避它（431a10）。简言之，动物的活动就是一种趋乐避苦的活动。再次，通过想象的连接作用，努斯与苦乐、欲求建立起关联。如同感觉对象对于感官，影像（phantasma）成为思想的对象。因而，诸影像通过感觉的方式出现在理智灵魂中，当肯定或否定它们是善或恶时就会有所趋避；没有影像，灵魂绝不能行思（431a15－17）。

觉（尤其是触觉）上快乐的欲求，那么意气就是对荣誉、复仇与权力的欲求，而希求“也是一种欲求，当某物凭借计算（logismos）被运动，它也可以凭借希求被运动；而欲求也可以引发与计算相反的运动，因为欲望也是一种欲求”（《论灵魂》433a24 – 25）。希求是具有逻各斯的计算性功能的，它与感觉性的欲望是不同的欲求方式，二者往往会产生冲突，当欲望的力量强于希求时，欲求就会以违背计算的方式呈现出来。第二，希求是对善/好的欲求，那么是否也有对恶/不好的欲求？亚里士多德的区分是：欲求的对象既可能是善的，也可能是显得善（《论灵魂》433a27 – 29）。善对于行动者并非是自明的，欲求的盲目性可能会使实践者偏离真正的善，而希求的意义便由此体现出来。

这两点最终又汇入另一概念——想象（phantasia）。就上述第一点而言，希求作为有逻各斯的欲求，终究不是纯然计算性的，且并非与无逻各斯的部分纯然无涉。有论者认为，希求在根本上不属于有逻各斯的部分，希求通过想象指向目的[①]。这是否意味着它在无逻各斯的部分中？亚里士多德认为想象概念可以区分为感觉的（aisthêtikê）想象和考虑的（bouleutikê）想象[②]。可见，上述观点是难以成立的，因为与希求相关的想象是属于考虑与计算的，而非属于感觉的。因此，即使希求不属于有逻各斯的部分，也与其有紧密关联。就第二点而言，只有在想象中，才会有信念和意见的存在，才会有“是其所是”和“看起来是”的区分，因而才会有谬误问题。亚里士多德承认，对于动物来说，谬误更为自然亲近（oikeioteron），灵魂更多时候处于这种状态（《论灵魂》427b1）。单纯的感觉或单纯的理智都无法解释谬误，这就需要想象的介入。这里涉及到的真实、现象与虚假问题，不仅是灵魂学说的问题，更是伦理学、形而上学的主题，也是阐明希求概念的重要线索。简言之，希求作为一种运动的原理，是对善/好的欲求，且离不开想象这一灵魂机能。

那么，在希求概念上，亚里士多德究竟如何推进了柏拉图的思考？第一，柏拉图已经洞察到灵魂整体的欲望（欲求）框架，灵魂中爱利益部分的欲望可看作是狭义（本义）的，而贯穿灵魂三部分的欲望则是广义的、引申性的，柏拉图并未对欲望概念之歧义做进一步精细区分；而亚里士多德明确区分了欲望与欲求，欲求是广义上的，分为欲望、意气及希求，由此确立了希求概念在灵魂学说中的位置。第二，如果灵魂三部分都有欲望和希求，那么希求在柏拉图那里可对应爱智慧，指向的是永恒与自身同一的真实之“是”[③]，它更像是亚里士多德的理论努斯；而在亚里士多德这里，希求是对于善/好的、有逻各斯的欲求，它固然不离理性，但更偏向于实践努斯的一面。第三，无论在柏拉图还是亚里士多德那里，所欲求（欲望）的对象都有真的善与显得善之分，无论是爱智慧还是希求，指向的都是真的善。

二、欲求与努斯的张力：真的善与显得善

就亚里士多德关心的问题而言，善与人之幸福是伦理学的核心问题。由此，伦理学一系列的概念得到充分展开。第一，幸福被定义为合德性的实现活动（energeia），而德性是一种选择的品质（1106b36）。第二，选择背后的核心问题是，人在何种意义上是其行动的始点（*arche*）？人在根本上是否可以为自己的实践行动负责？如果可以，那么，一个人是不是好人，一定是通过他的选择来实现和判定的，故选择关乎实践与行动的发生机制[④]。第三，选择之前有所考量（*bouleusis*），而在考量之前有所希求。希求是对于目的而言的，选择是对于手段而言的。这意味着真正发动一个实践行动的顺

① See Jessica Moss, *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, p. 162.

② 感觉的想象属于所有动物，而考虑的想象属于能计算的动物（logistikois）。一个人做这事还是那事，属于计算的功能（《论灵魂》434a7 – 8）。

③ 参见 585c – e。中译本见［古希腊］柏拉图：《理想国》，第 440—441 页。

④ 在《尼各马可伦理学》第三卷中，亚里士多德对选择（proairesis）这一概念进行词源学分析，即选择就是“事先（pro）有所抓取（aireton）”（1112a17）。

序是：对某物有所希求，继而经过深思熟虑，最后做出选择。因此，就其目的性而言，希求指向伦理德性的源头。更重要的是，如果说伦理德性的评判在于灵魂中无逻各斯的部分是否能够服从有逻各斯的部分，那么，理性和希求的关系恰恰是理解伦理德性的焦点之一。

在《尼各马可伦理学》第三卷中，希求是对于目的的，而目的总是指向善。这里最大的困难是：所希求者是善（tagathou）还是显得善的东西（phainomenou agathou）？柏拉图在《理想国》《高尔吉亚》中对这一问题有深入讨论，他认为人们所希求的是善，而智者认为是显得善的东西。在亚里士多德看来，柏拉图的理论困难在于，一个做出错误选择的人所希求的就不是他真正所希求的东西；而智者的理论困难在于，只存在对于个人可以希求的对象，而否认在本性上（physei）可以希求的东西（1113a15－22）。亚氏既看到智者带来的这一危险，又拒绝柏拉图的方式。换言之，他一方面拒绝“无人有意作恶”的说法，但又必须维护在本性上是善的东西。

何谓本性上是善的东西？这是问题之症结。粗略地讲，这里的善不是狭义的、道德意义上的善，而是自然意义上的好。或者说，伦理上所希求的真正的好，有自然哲学的基础。“病人品尝的任何东西似乎都是苦的，因为在他品尝时，他的舌头上全都是苦液。”（422b9－10）《论灵魂》中对味觉的这一论述暗示了这一点：一个病人品尝不出水果的香甜，只有健康的人才能分辨出真味，即人的味觉一定有一个本性上真正好的状态，在这种状态下我们所希求的才是真正的好。这种好的状态也是德性概念的题中应有之义①。

因此，当我们说亚里士多德的伦理学是德性伦理学时，必须更深刻地理解德性抑或卓越性（excellence）背后的自然目的论意蕴，它不同于近代康德式的规范性伦理学中自然和德性之间的紧张关系。相反，德性是建立在背后的自然根基之上的：“好人对每种事物都判断得正确，每种事物真的是怎样，就对他显得是怎样……好人与其他人最大的区别就在于，他能在每种事物中看到真，他仿佛就是事物的标准和尺度。”（1113a30）这里的“真”并非仅为一个理念，真之为真在于体现了人的自然本性。按照亚里士多德自然目的论的基本看法，人的自然本性不是意味着先天自然上的好，而是实现了最好的状态。那么，所谓好人就是自然本性实现了的人。在亚氏那里，欲求的对象始终是同一的真，不会彼时可欲而此时不可欲。在《尼各马可伦理学》第六卷中，亚里士多德更详尽地讨论了“真”这个概念：“灵魂中有三种东西决定着实践与真：感觉、努斯和欲求。”（1139a19）其中，感觉首先被排除掉，因为动物有感觉却不会引起实践，而人与动物的不同在于能够选择。一个好的（spoudaia）选择意味着，一个人逻各斯所主张的和欲求所追求的是相同的东西（1139a25），他的欲求与理智得到完美统一，这种人所拥有的德性被称为明智（phronêsis）。因而，选择可以被称为“欲求的努斯”或“理智的欲求”。

欲求和努斯的关系是极为复杂的。在《论灵魂》第三卷第十章中，亚里士多德指出，对于有理性的生命体即人而言，有两个致动者即欲求和努斯。这里的努斯不是理论努斯，而是实践努斯。从《论灵魂》文本脉络看，实践努斯就是用来解释动物的行动的，而在人这里则是实践。首先，理论努斯指向自身，而实践努斯一定是为了某物，并引发进一步的行动；实践努斯的终点，即是实践的始点（《论灵魂》433a8－20）。换言之，理论努斯并不考虑人事中可变的东西，不考虑追求或逃避什么，也就不会希求实践上的善；而实践努斯的目的是由欲求决定的，进一步，引发欲求的东西则是实践上的善（prakton agathon）。其次，这个实践上的善虽然不像理论沉思上的善一样完全以自身为目的，但也不意味着它是无限的，因为无限意味着在一个个欲求构成的链条中，所有的欲求都是空洞徒劳的（mataian），这是亚里士多德身处的古典世界所不能容忍的。因此，必定在实践上存在着人可欲求的最高的善。可见，幸福是欲求和努斯的统一，更准确地说，这里的欲求就是希求。亚里士多德认定，这个最高善就是幸福在人的实践中因其自身（dio auto）而被希求（1094a19－21）。正是希求而不是

① 参见亚里士多德对德性的定义：德性是这样一种品质，既使一个人好，又使他出色地完成他的功用（ergon）（1106a22－23）。

欲望和意气才能导向最高善，并抵御无限的侵袭。

问题是，欲求和努斯并不总是统一的。对于人这种有逻各斯的动物而言，在战场上既可能选择勇敢的行为，也可能选择怯懦的行为。亚里士多德在《形而上学》第九卷中区分了有逻各斯的潜能与无逻各斯的潜能，前者可以产生两种对立的后果，而最终产生哪一个行为，起决定性的是欲求或选择，而不可能同时做出两个对立的事情（《形而上学》1048a9 – 11）。

本文并不准备过多阐述亚氏的潜能 – 实现学说，需要注意的是：在无逻各斯的潜能中，水不可能同时成为酒和醋；而在有逻各斯的潜能中，一个人也不可能同时勇敢或怯懦，因为有逻各斯的潜能中一定伴随着欲求，勇敢或怯懦不是在善恶之间进行选择，而是在不同意义上的善，即真的善与显得善之间进行选择，二者分别对应于希求和欲望。在怯懦的行为中，一个人选择的不是恶，而是显得善。这意味着，人不是纯粹的理性存在者，欲求和努斯的对象不是必然相同的。与之相对，在纯粹的理性存在者那里，

欲求和努斯的对象是相同的。欲望的对象是显得美，而希求的对象是美之所是（to on）。但是我们欲求某物，是因为它显得美；而不是因为我们欲求它，它才显得美，因为思（noêsis）是本原（《形而上学》1072a27 – 30）。

这段话颇为让人费解。深入其语境可以发现，这里讲的是第一实体作为不动的动者引发运动的方式。亚里士多德的表述可以联想到《论灵魂》中努斯和欲求的关系。但与动物不同，第一实体是“思自己的思”，它不为感官快乐所动，也就不存在欲望和希求之间的选择问题，因为对第一实体的欲求就是理性的、纯思的欲求即希求。对它而言，显得善就是真的善[①]，不会有任何分裂。这一点是人不可能达到的，因为神的本性是单纯的，而人的本性不是（1154b20 – 26）。人之本性的驳杂与神之本性的纯粹反映在欲求上就是，神之欲求与希求是等同的，而人之欲求则不得不一分为三。

三、希求与人之灵魂的统一

神人之间的这一根本分野并不是伦理学的主旋律，由努斯和智慧通达神性只是提供一种更高生活方式的可能性。虽然神本性上的纯一是人难以企及的，但人本性上的驳杂只是就神人之分而言。人就其自身而言，实现其灵魂上的内在统一是可能的，这体现在亚里士多德的好人或真正的人（ho spoudaios）概念。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德不仅赋予好人和坏人（mochthêros）伦理意涵，更从欲求上进行“灵魂学分析”。

从欲求结构看，坏人欲望（epithumousin）的是一种东西，希求（boulontai）的又是另一种东西。他们选择的不是他们认为善的东西，而是令人愉悦但有害的东西。因此，坏人不是首先体现在与他人的关系上，而是首先使自己处于一种分裂中。而好人总是与自身悲欢与共（1166b9 – 26）。好人与坏人的区分来自柏拉图，在以友爱为主题的《吕西斯篇》中，好人彼此相似、彼此友爱，而坏人之间不仅不相似、任意多变，与自身也不相似（214c – d）[②]。而亚氏的上述分析也恰恰出现在《尼各马可伦理学》第九卷“论友爱”主题中。可见，无论柏拉图还是亚里士多德，友爱的前提是自爱，与朋友和谐相处的前提是灵魂自身的统一。

于是，对神性之纯一的不可企及并不意味着人性注定是驳杂不堪的，人性自有其成为“一”的方式，在好人（即真正的人）这里，我们会发现真正的自我。因为好人是一心一意的

① 即引文中“美之所是”。这里，善（agathon）和美（kalon）之间的差别可忽略。

② John M. Cooper ed., *Plato*: *Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p. 698. 与之对照，在《理想国》中，不正义是争执与不和、仇恨与内部斗争的源泉，而正义则带来同心一德与友爱（351d）. 参见［古希腊］柏拉图：《理想国》，第 49 页。

(homognômonei),而且其全部灵魂也欲求同样的东西;其所有行动都是以这个自我为目的,理智(dianoêtikos)被认为是每个人之所是(einai)(1166a13 – 16)。因此,当欲望的东西和希求的东西合一时,真正的自我才展现出来,希求就是对于“真的善”的欲求①。这有两重意涵:第一,希求概念触及到一(*hen*)、是(*einai*)、真(*alêtheia*)、善(*agathon*)等诸多希腊哲学的核心概念。无论是人性之成为“一”的方式、“人之所是”、灵魂达到真的方式还是人的最高善(幸福)都离不开欲求与努斯的关系,而在欲求之三分中,希求恰恰是理解这一关系的要害。第二,就所希求的善是“成为自己之所是”而言,它最终指向的是理智。这意味着亚里士多德灵魂学说中的欲求结构,即希求、意气与欲望的三分,最终在伦理学中被归为理性的与非理性的。这并非否定欲望,而是将其引向与理性的关系。

因此,我们可以重新审视希求与逻各斯的关系。在《尼各马可伦理学》第一卷结尾处,灵魂被划分为有逻各斯的部分和无逻各斯的部分,后者又分为植物性的部分、欲望的(epithumêtikon)或一般性的欲求的(orektikon)部分。在此,亚氏有一个微妙的转折:欲望的或一般性的欲求部分也可以说是有逻各斯的,即在听从逻各斯的意义上而非严格意义上具有逻各斯(1102b30 – 1103a4)。这样,灵魂中有逻各斯的部分又分为严格具有逻各斯的部分、听从逻各斯的部分。

从上述略显含混的表达看,无论是无逻各斯的部分还是有逻各斯的部分,当对其做进一步区分时,问题的焦点都落在中间的欲求部分。如前文所述,亚里士多德欲求的三分显然继承了《理想国》第九卷的说法,但欲求和逻各斯的关系却类似于《理想国》第四卷中意气(护卫者)和理性(统治者)的关系,只有通过正确的教育,前者才听从后者。因此,希求也并非在严格具有逻各斯的部分中,而是在可听从、可违背逻各斯的欲求部分中。更准确地说,**欲求,就其听从逻各斯而言是希求,就其不听从逻各斯而言是意气和欲望**②。鉴于在理智德性与伦理德性的分殊中,前者提供逻各斯、后者合乎逻各斯,希求概念就恰恰体现了两种德性之间的真正勾连。

在具体的政治实践中,灵魂的统一(即伦理德性与理智德性的统一)集中体现为知与行的统一。如亚里士多德所言,政治学的目的不是知、而是行。学习政治学的人必须养成一个好的习性(êthos),这本身就是一个始点,如果对他而言这是足够清楚的,他就不需要问为什么(1095b5 – 7)。这意味着,出于习性就可以做出有德性的事,而知道德性并不一定会使我们做事更有德性(1143b23)。因此,明智作为一种合乎逻各斯的、在实践上关乎人之好坏的获得真的品质,不仅表明实践背后的道理,而且使灵魂获得真的存在方式。对于德性的养成而言,好的习性胜过在逻各斯上知道得清楚明白(虽然这并不违反逻各斯)。如果只有后者而没有前者,灵魂中的欲求部分就会以欲望的形式展现出来,与严格具有逻各斯的部分不断撕扯。而作为欲求与逻各斯的统一,希求恰恰表明人之灵魂上的内在统一是可能的。

四、余　　论

至此,希求的位置已明,它虽然处于无逻各斯的部分,但可以听从严格具有逻各斯的部分,如同儿子与父亲的关系。在《政治学》中,亚里士多德又指出:在由杂多之物组成的东西中,一定会存在统治与被统治关系,这体现在生命体中。灵魂统治肉体的方式是专制(despotikên),努斯统治欲求

① 有学者将希求看作是与不变之善(invariably good)有关的理性欲求,而欲望和意气则与可变之善相关。但从《尼各马可伦理学》1139a5 – 7 看,除非就神而言,希求涉及的并非本原不变的事物,而是可变的事物,可变的事物中亦有真。故希求是对“真的善”的欲求,而非是对不变之善的欲求。See Klaus Corcilius, “Aristotle's Definition of Non – rational Pleasure and Pain and Desire”, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, *A Critical Guide*, p. 138.

② 在这个意义上,亚里士多德做了一个目的性的断言:人的功用(ergon)是一种生命,这种生命是灵魂合乎(meta)逻各斯的实现活动和实践(1098a14)。

的方式是共和制（politikên）或君主制（basilikên）（1254a28 – b5）。因此，与《尼各马可伦理学》中的分析一样，人的欲求结构本身就是驳杂的，一与多的关系是统治关系产生的哲学前提，无论是在人的灵魂还是政治生活中。进一步，努斯统治欲求的方式恰恰不是专制式的、一方对一方地绝对压制，而是可以听从、商量，这意味着欲求以希求的方式展现出来时就是合乎逻各斯的。

如果说努斯和欲求的关系类似于父子关系，那么在真实的城邦教育中，就是将这种统治关系落实到人的灵魂中。因此，重要的是在其与生俱来的欲求能力上做文章。但是，儿童就像放纵者一样根据欲望生活，而在儿童身上，对于快乐的欲求是最强烈的。如果这种欲求不被训导并接受始点的掌控，它将会不断滋生，它每一次实现都在加强其与生俱来的倾向，直到这些强有力的欲望最终排除掉计算的力量（1119b4 – 9）。而节制的人以适当的方式、在适当的时间欲求适当的事物，这就是逻各斯所要求的。年轻人不适合学习政治学，就是因为他们的生活和追求受感情的统治；与不能自制者一样，对于他们，知等于不知（1095a9 – 11）。尤为重要的是，对于立法者而言，必须通过习惯来培养年轻人的灵魂，使之以高贵的方式来爱恨，同时以立法的形式确定下来。而对于那些只能被欲望和快乐所支配的人来说，只能用强制和痛苦来惩罚他，这是不得已为之的方式，因为用逻各斯来改变人长期习惯形成的东西是不可能的。

在希求中，这里的欲求不再是动物性的欲望，它虽然不是用逻各斯和说理的方式培养而成，但却是合乎逻各斯的，毋宁说就是欲求与道理的统一。好人的欲求与实践一定不违反逻各斯，这比仅仅知道逻各斯更为根本。如果在人的欲求结构中，希求被欲望或意气所压制，逻各斯只能沦为一种生活中的说教。正是希求让我们明白：真的逻各斯不仅仅对知（eidenai）有用，而且对生活有用。因为，它由于与活动（ergon）相一致而使人信服，并且鼓舞着那些已经明白了它的人（1172b2 – 5）。懂得道理，却未必能过上好的生活，也未必成为真正的好人。欲求、道理与好生活之间究竟是何种关系？亚里士多德的这一追问与回答仍然值得不断深思。

（责任编辑　行　之）

从“语言”到“实在”
——柏拉图语言哲学新探

张波波

【摘要】语言何以表现“实在”，是哲学、语义学和认知科学争论最激烈的议题之一，它充斥着悬而未决的问题、谜题和悖论。在论述语言与知识关系的《克拉底鲁》中，柏拉图着重说明语言在认识“实在”中的中介角色和基础性工具地位；作为一种用于分离“存在”的工具，语言有客观上确定的结构，从一开始就同“实在”同构，并映照“实在”的结构。但在其他地方，柏拉图却基于“思想本身在结构和内容上是语言的”的原则，对语言的价值、意义、真理的本性，及语言与思想、“实在”的一般关系做出不同论述。通过对柏拉图相关对话录及其现代阐释进路的分析可知，与当今分析哲学将语言学哲学作为一门专门化的、应用于语言学的科学哲学来发展的主流思路不同，柏拉图并不认为哲学问题归根结底是语言问题，语言研究不能与对稳定“实在”的研究相提并论，尽管他深信词源学的力量，并利用它们来达到自己的目的。

【关键词】柏拉图；语言；实在；思想；词源学；语言学
中图分类号：B502.232　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0079－10

作者简介：张波波，陕西榆林人，哲学博士，（杭州 310018）浙江财经大学马克思主义学院讲师。
基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“柏拉图论正义与幸福——《理想国》第一卷研究”（19FZXY008）

西方语言哲学的创始人和奠基者其实并非洛克[①]或弗雷格[②]，而是柏拉图。他在西方哲学诞生之初就发起“语言转向”，这不仅体现在他对语言的审视，而且体现在一种更强的、与该研究更相关的意义上[③]。为方便本文阐述起见，有必要首先对“语言哲学”这一术语加以简要说明。在西方学界，有两种“语言哲学”的称呼，即两种理解语言与哲学之关系的范畴[④]。一种叫“Linguistic Philosophy”（或“Philosophy of Linguistics”）[⑤]，它作为应用于语言学的科学哲学，是一种对语言进行系统分析的研究，其目的是为了更好地理解语言，包括分析语言的结构、意义、时代发展和演变以及涉及语言的不同解释[⑥]。它作为一种哲学方法的名称，相信并希望它的追随者相信，哲学问题可通过对语言的改革或对语言有更深更好的理解来解决[⑦]。另一种叫“Philosophy of Language”，它作为哲学的一个主题的名称不仅涉及语言的意义、指称、描述和蕴涵，还涵盖语言的预设、真实相关性和言语行为等问题[⑧]。在柏拉图时代，由于学科分类没有现在这么精细，他对语言的研究显然横跨这两种语言哲学领

① M. Losonsky, *Linguistic Turns in Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, p. xii.
② 王路：《弗雷格的语言哲学》，《哲学研究》1994 年第 6 期，第 69 页。
③ G. L. Hallett, *Linguistic Philosophy*, State University of New York, 2008, p. 19.
④ J. R. Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, 1971, p. 1.
⑤ 潘文国：《语言哲学与哲学语言学》，《华东师范大学学报》2004 年第 3 期，第 96—97 页。
⑥ B. Hale & C. Wright (ed.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell Publishers Ltd, 1997, pp. viii－ ix.
⑦ J. Peregrin (ed.), “Linguistics and Philosophy”, *Linguistic Philosophy*, Elsevier, 2012, pp. 1－2.
⑧ E. Lepore & B. C. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford University Press, 2006, pp. 1－5.

域[①]。他既在语言学的科学哲学层面上研究语词的意义，分析它们之间的逻辑关系，并以此解决“语言作为交流的媒介，应在多大程度上决定我们说什么”这一语言学哲学问题，也从纯哲学角度出发探讨名称的意义、所指、真实性、必然性等问题[②]。本文以柏拉图相关对话录为讨论素材，从“语言功能”之问的角度入手，旨在系统梳理柏拉图语言哲学的思想脉络，并结合现代学者对此的最新研究，就这一思想展开批判性分析。

一、语言的功能与思想的结构

无论哪派研究者恐怕都很难否认柏拉图竭力维护、保卫自己的“目的论原则”这一事实。《蒂迈欧》讲“目的论原则”甚多，暗示柏拉图认为要理解某事物的功能（ergon），就须从它所帮助带来的最高善开始，并要求人们从各方面恢复或遵循这一原则[③]。例如，视力的存在最终是为了使我们能够研究天文学，这是神赐予我们的一条通往哲学理解的道路（Timaeus 46e6 – 47c4）[④]。那么，循此原则，语言是什么？抑或语言的功能是什么？现代人通常认为语言是由词汇按一定的语法所构成的复杂的符号系统，它作为交流思想的媒介，是人类所特有的最重要的交际工具，是人们进行沟通的主要表达方式[⑤]。对此，柏拉图的回答与现代人很不一样。这种不同主要体现在三个方面：

第一，必须从人体的器官构造的目的入手来思考语言的产生。人类的嘴巴出于两个用途而被创造出来，一是为了“流入”，二是为了“流出”。“流入”是指涉及纯粹的生活必需品（即食物和饮料）的“流入”，而被誉为“所有溪流中最美好”的“流出”则指话语的“流出”（Timaeus 75e4 – 5）。简言之，人的嘴有两个用途：一是用来吃饭喝水，二是用来言说，而后者在性能上远优于前者。

第二，言语是搞哲学不可或缺的工具。嗓音和听觉都是作为哲学的主要手段而被创造出来的；它们都涉及对言语的使用（Timaeus 47c4 – 7），而后者与柏拉图自己的主要哲学方法即系统地运用问答来消除谬误、最终抵达真理的辩证法（dialektike）紧密相关。柏拉图的世界观对“口语”这份上天赐予我们的礼物赋予至关重要的意义：“口语”作为辩证法的基础，是通向哲学的一种特权手段，因而是拯救灵魂的一种专用门径[⑥]。

第三，以“谈话”为特征的辩证法反映了思维（思想）的结构。“辩证法”字面意思是以问答形式进行对话的科学，它在对话录中扮演着至关重要的一个角色；而对话乃是一种人际交往活动，通常在主审者和或多或少顺从的答辩者之间展开[⑦]。对话所描述的人际讨论并不是进行这种讨论的唯一方式；内心讨论是另一种方式，甚至是更基本的方式[⑧]。一方面，在早期对话中，辩证法是指由一个人进行的内心的、无声的问答（Apology 21b2 – 7；Charmides 166c7 – d6）；另一方面，在晚期对话中，这一过程是思维本身的结构，它密切地复制了发声的、人际辩证法的顺序（Theaetetus 189e4 – 190a7；Sophist 263e3 – 264b5；Philebus 38c2 – e8）。既然以问答形式进行的谈话便是思想本身的结构，因此在思考时，人所做的无非就是问自己问题并回答问题，而判断则是这一过程的结果。无论我们对自己说了什么答案，以作为无声的内心陈述，都是我们的信念[⑨]。这不只涉及人类心理的一个偶然特征，因

---

① E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 1998. pp. 118 – 123.

② G. L. Hallett, *Linguistic Philosophy*, pp. vii – 16.

③ F. Ademollo, *The “Cratylus” of Plato: A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press. 2011, p. 113.

④ T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus – Critias*, Cambridge University Press, 2004, pp. 100 – 101. 文中柏拉图对话录参照的版本及斯特凡努斯编码是 *Plato: Complete Works*, J. M. Cooper & D. S. Hutchinson (eds.), Indianapolis: Hackett, 1997。

⑤ 潘文国：《语言的定义》，《华东师范大学学报》2001 年第 1 期，第 97—101 页。

⑥ D. Sedley, “Plato on Language”, H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Wiley – Blackwell, 2006, p. 214.

⑦ 张波波：《“辩证法”是何种方法？——试析柏拉图的认识论工具》，《安徽大学学报》2019 年第 1 期，第 58 页；张波波：《柏拉图的数学哲学新探———古今论争及其回响》，《自然辩证法研究》2019 年第 7 期，第 95—96 页。

⑧ D. Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 2.

⑨ Ibid., p. 1.

为连神也以同样方式思考：神性的“世界灵魂”（World－Soul）对我们的世界和它对永恒存在的认识所怀有的坚定的真实信念，也采取沉默无声的“陈述”（logoi）形式，即它在内心中对自己说话（Timaeus 37b3－c3）。然而，“世界灵魂”是用什么语言思考，不是柏拉图迫切希望解决的[①]。

总的来说，要真正了解柏拉图的语言观，要了解为什么柏拉图的语言、辩证法观念具有自己特定的形态，应该追溯到《蒂迈欧》。从《蒂迈欧》可知，语言是柏拉图哲学的根基与基础。对柏拉图而言，语言是思想的媒介，它不是一种用以封装（概述）我们的思想并将其传递给彼此的方便代码，而是这些思想的素材资料。这意味着，柏拉图并没有提出后来哲学家所探讨的哲学问题：我们无法“接触”他人的思想。对他而言，所有思想都是内心的言语，即内心对话。这作为柏拉图哲学理性主义的一个根深蒂固的元素从未被抛弃，在《智者》和《菲丽布》等晚期对话中起着关键作用[②]。

既然别人的思想是其内心的话语，我们就可通过外部的问答来审视这些话语。柏拉图对话录在此树立了一个榜样：它们生动地描绘了一系列对其对话者的思想进行这样审视的审问者[③]。有人可能会问，那最高层次的“思想”呢？它是否超出语言的限度，无法用言语表达？一般认为柏拉图会予以肯定回答，因为他也同意某些真理不能、也不应该用语言来表达[④]。在我们看来，这其实是一种缺乏确凿证据的谬见。例如，在《理想国》中，智性努力（脑力活动）的最高目标乃是“善之相”。然而，即使是对于这个终极目标，在柏拉图看来，也只有那些能够以发散性的方式定义事物，并在所有即将出现的反驳面前为自己的定义辩护的人才能理解（Republic 534b3－d2）。因此，即使柏拉图在一些对话录中以隐喻方式描述了“理解”的飞跃，而后者听起来像是对真理的直接直觉，而不需要借助任何“话语思维”的中介（518b7－519a6，532b6－d1；Symposium 210a4－212a7）[⑤]，我们也不应该将此视为取代或超越语言的思维模式，而是应将其理解为阐明这种思维方式本身能够实现的智力转变[⑥]。

当然，柏拉图并不是说：一个人思考时，只是在说出内心的句子。例如，《菲丽布》指出，可把一个人对自己说的句子（即自言自语）想象成内心中的一个抄写员的作品，而这个抄写员的作品本身还附带有一个内心的画家的作品作陪衬（Philebus 38e9－39c6）[⑦]。当用句子思考时，我们在做什么？在柏拉图的时代，语法（grammatikê）并不是一门发达的科学，实际上在其之后的两代或两代以上的更长时间长河里也是如此[⑧]。虽说如此，柏拉图对句子结构的基本原理有自己独到见解；他对句法的分析影响深远，为以后语法理论的发展奠定坚实基础[⑨]。在很多对话中，他都认为完整的“语言话语”由两个主要项组合而成：“名称”（onomata）和“描述”（rhêmata）[⑩]。他还用这样的“说话顺序”来描述关于某事物的成功言语：首先说话者必须说它是“那个”（ekeino），然后继续说它是“这样那样的一种”（toiouto）（Cratylus 439d8－11）。这种分析的要点在于，要说出一个完整语句（logos），一个人必须先命名（onomazein）其“主语”（subject），然后再继续描述它。例如，晚期对话《智者》用“最小语句”这一样本对此进行说明：在“人类学习”这一语句之前，把仅仅是一系列的“描述”（如“走、跑、睡”）或“名称”（如“狮、鹿、马”）串连在一起，还不足以构造出

① G. R. Carone, *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press, 2005, p. 47.

② D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 162.

③ M. Schofield, “The Dénouement of the Cratylus”, *Language and Logos*, ed. by M. Schofield and M. Nussbaum, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 61－67.

④ R. Kraut, “Introduction”, *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. Kraut. Cambridge University Press, 1992, p. 22.

⑤ P. Destrée, “How Does Contemplation Make You Happy? An Ethical Reading of Diotima's Speech”, *Plato's Symposium: A Critical Guide*, ed. by P. Destrée & Z. Giannopoulou, Cambridge University Press 2017, pp. 231－232.

⑥ D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 162.

⑦ 张波波：《〈菲丽布〉译注》，北京：华夏出版社，2013 年，第 367—368 页。

⑧ D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 27.

⑨ S. B. Levin, “Greek Conceptions of Naming: Three Forms of Appropriateness in Plato and the Literary Tradition”, *Classical Philology*, Vol. 92, No. 1, 1997, pp. 46－57.

⑩ D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 162.

一个“语句”（Sophist 262a9 – c7）[①]。由此可看出柏拉图对于语词的基本看法：可以根据词在整个句子中的功能来将词进行分类，这是在语法分析的大方向上迈出的重要一步。此外，他用以表示“名称”和“描述”的术语在后来的用法中（实际上从亚里士多德开始）变成分别表示“名词”和“动词”的半技术性术语[②]。

有一种流行观点认为，柏拉图对“名称”和“描述”的区分，仅适用于单一单词，而不适用于整个短语[③]。这种看法其实有严重漏洞。《克拉底鲁》指出“语句”仅由“名称”和“描述”组成，所以很难避免后者超出单个单词的外延（Cratylus 431b3 – c2）。因此，语言学家更倾向于把这两个术语与“主语”和“谓语”联系在一起，而不是将其与名词和动词联系起来：要造一个完整句子，必须先确定一个“主语”，而后再给它加上一个“谓语”。从这点看，柏拉图对逻辑学基本原理的涉猎显然要多于对语法的涉猎。他在对话中从未挑选出任何看起来更像是语法范畴的东西，也可以佐证这一点[④]。

既然“真”与“假”是这些直陈句的属性，人们一般推想，柏拉图的语言学兴趣必然首先集中在它们上面。但事实不然。实际上，他的注意力更多地集中在单一单词。例如，柏拉图早期作品在追求定义过程中，总是在追求单一术语。对作为一种真实、客观特征的“正义”“节制”“勇敢”“智慧”或“美”进行哲学探究的必要前提是，精确地找出该词本身所指称的东西是什么[⑤]。为何如此？因为在现有希腊语用法中，当前“被定义项”的名称已经与一个单独的、经过适当划分的概念或“实体”紧密联系在一起，以至于询问“该词意味着什么”，乃是一种发现该概念或实体本身的适当途径吗？若是如此，该词最初是如何进入现代人的词汇表的，它又是基于什么权威而附着于它如今所命名的这个概念上？[⑥]

二、语言研究与实在研究

柏拉图对这些问题的看法实际上比一般公认的要深邃得多，这尤其体现在《克拉底鲁》中。该对话被公认为是西方语言哲学诞生的标志[⑦]，是西方哲学史上第一本专门论述语言问题的著作[⑧]。通篇对话致力于对个别单词的解码，并对引导这些单词的原初发明者按照其方式构造并分配（tithesthai）单词的思维模式、思想倾向和假设做了大量推测（Cratylus 385d）。柏拉图在其他对话中也有很多类似推测，所以一些现代学者假设“柏拉图对这些词源学解码并不认真，《克拉底鲁》在语言学解释方面的贡献微不足道”，是根本站不住脚的[⑨]。关于语词，柏拉图的主要看法有四点：第一，不论单词最早是由早期人类引入（《克拉底鲁》更青睐的观点），还是其有一个神圣来源（Timaeus 73c6 – d2），抑或是两者的结合，它们都试图封装其所命名的项（物品或抽象事物）的本性；第二，它们的结构是将整个信息巧妙地压缩成几个音节，由此产生的解码困难因随后时代的误导性音移和其他扭曲而变得更加复杂；第三，若有足够的专业知识，就可以解码它们；第四，借助于这种技术，可以指望通过揭示单词的隐藏含义来恢复真正的洞察力[⑩]。

---

① D. Ambuel, *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, Parmenides Publishing, 2007, p. 164.

② R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York and London: Routledge, 2001, pp. 4 – 6.

③ 宋继杰：《柏拉图〈克拉底鲁篇〉中的“人为—自然”之辩》，《世界哲学》2014 年第 6 期，第 6—10 页；宋继杰：《命名作为一种技术——柏拉图名称理论的形而上学维度》，《哲学研究》2014 年第 12 期，第 64 页。

④ D. Bostock, “Plato on ‘Is Not’”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 2, ed. by J. Annas, Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 89 – 120.

⑤ J. Malcolm, *Plato on the Self – Predication of Forms: Early and Middle Dialogues*, Oxford University Press, 1991, pp. 1 – 10.

⑥ R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, p. 179.

⑦ J. L. Ackrill, “Language and Reality in Plato's Cratylus”, *Plato*. 1, *Metaphysics and Epistemology Oxford Readings in Philosophy*, ed. by G. Fine, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 136.

⑧ M. Losonsky, *Linguistic Turns in Modern Philosophy*, p. 23.

⑨ D. Sedley, “Plato on Language”, *A Companion to Plato*, p. 220; D. Sedley, “The Etymologies in Plato's Cratylus”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 118, 1998, pp. 140 – 148.

⑩ R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, pp. 1 – 20.

这清楚地表明：词源学在苏格拉底－柏拉图时代是一项蓬勃发展的活动，当时许多知识分子自称为专家[①]。在《克拉底鲁》之外，柏拉图本人也曾两次对 eudaimonia（幸福）的词源表现出浓厚兴趣，并指出该词明显由 eu（良好的）和一个次要的或中间的神性的术语 daimon（灵机）组合而成。因此，那些创造了该词的人显然同意柏拉图式的两个洞见：1. 个体幸福在于让其内在神性即存在于头脑中的不朽的理性能力井然有序（Timaeus 90b6－c6）；2. 政治上的幸福取决于一部政制（politeia），在此政制中，法律通过充当神圣智力的中介，扮演着“daimons”的角色（Laws 713d5－e3）[②]。有学者认为，柏拉图用这种对 eudaimonia 的双重解释来传达相互替代性的、竞争性的语源学，这显然有失公允[③]。根据《克拉底鲁》，构造最好的单词通过组合一整套互补的信息来精确地实现其影响力。“太阳”（hêlios）一词便是典型例证，它合并了至少三个不同的意思（Cratylus 409a1－6）：1. 正是它的升起，“聚集”（halizein）了人们；2. 它“总是绕着地球转”（aei eilein iôn）；3. 它的运动使得从地球上生长的东西“色彩斑驳”（aiollein）[④]。柏拉图的许多词源解释在熟知现代语言学的读者看来是难以置信的，即便它们直白明了。例如，“人类”（anthrôpos）被命名为独一无二的“回顾（反思）他所看到的东西”（anathrôn ha opôpe）的生物（399c1－6）。即使是这样的例子，也完全符合古代词源学惯例，因此，并没有充分理由怀疑柏拉图对待它们的态度不太认真、不够严肃[⑤]。

当然，这并不是说柏拉图准备依赖传统，依赖那些命名者的权威。事实上，他明确指出，尽管古代命名者们创造的许多新词都显示出真正的洞察力，尤其是在宇宙学领域涉及神性的本性方面（397b－410e），但在希腊的主要伦理词汇领域，他们绝对不可信。现有的希腊伦理方面的命名法（术语）揭示了系统性误解，其原因归根结底在于命名者们不愿承认稳定价值观的存在（411a－421c）。因此，柏拉图得出结论说，通过这种词源学研究来寻求知识将是一个错误，因为即使有足够技能，即使原初造名者们的意见可以得到恢复，这些意见也不一定可靠。语言并非是关于事物本性的至高无上的、最终的仲裁者[⑥]。因此，研究这些“实在”的最好办法是直接审查它们，既要以其各自的性质，也要通过它们之间存在的关联来审查它们，即我们应直接去研究事物本身，而不是通过其名称来研究它们（438d2－439b9）。该结论并不像通常所理解的，其意在说明哲学应放弃语言的使用；相反，它只是说哲学问题不等于语言问题[⑦]，哲学不应依赖于对个别名称的解码作为通向“真理”的指南。换言之，对“实在”的研究不应通过对词语本身的研究来介导，尽管像命名和谓语这样的语言行为，对于他所设想的对“实在”的研究，有着至关重要的工具作用[⑧]。因此，人们通常认为柏拉图在此提出了一种非语言的理解模式，主张对语言的研究与解决哲学问题无关[⑨]。这其实是一种误解。既然通过研究语言本身来认识“实在”并非是一条可靠的进路，那对柏拉图而言，语言在现实中究竟是如何起作用的呢？总的来说，柏拉图认为名称（onoma[⑩]）是一种具有双重交际功能的工具（388b13－c1）：1. 提供“指示”；2. “分离存在”。

第一，人们通常认为这里的“指示”仅指世俗信息的传授（如保存和传递人类文明的成果）[⑪]。这也是一种误解。据文章开头所提到的目的论原则，柏拉图把名称的作用定位在它所希望带来的最高善之中，而这种善等同于哲学真理的教导。因此，对他而言，名称的正确使用者不是普通的语言使用

① R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, pp. 66－70.

② D. Sedley, *Plato's Cratylus*, pp. 38－39.

③ Ibid., p. 64.

④ Ibid., p. 105.

⑤ Ibid., p. 94; F. Ademollo, *The "Cratylus" of Plato: A Commentary*, p. 237.

⑥ R. Demos, "Plato's Philosophy of Language", *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 20, 1964, p. 603.

⑦ 陈嘉映：《语言转向之后》，《江苏社会科学》2009 年第 5 期，第 26—33 页。

⑧ D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 162.

⑨ M. Losonsky, *Linguistic Turns in Modern Philosophy*, p. 24.

⑩ 它是柏拉图所用的最接近“词”的一个说法，但它几乎仅用来指名词和形容词。

⑪ 方刚：《名称来源问题的哲学意蕴——论柏拉图〈克拉底鲁篇〉对名称来源问题的探讨及其哲学意义》，《安徽大学学报》2005 年第 5 期，第 21 页。

者，而是辩证法家；一种成功的语言（辩证法家推崇的语言）将是一种正确映照“实在”结构的语言（390c－d）[①]。即使很少有名称或语言能真正达到这一崇高目标，但它作为最终目的仍然是衡量任何名称成功程度的最佳指标。因此，在他看来，当名称被设计成事物本性的封装时，其目的一直都是为了传达这些事物的“本质”。若在没有达到这一目标的期间，名称在日常话语中也起到方便的标注功能，那么虽然可以说名称发挥了作用，但此功能显然不是名称的最终用途。《蒂迈欧》虽然指出语言最终是为了哲学，但名称在平凡的真理传播行为中的熟悉用法是对这一终极理想的一种近似[②]。

第二，“分离存在”作为名称的第二个功能与第一个功能密切相关，其归根结底也具有哲学性质。一个名称通过这样描述其对象，即通过辨别被命名的事物“是什么”，来将“存在”与其他事物区分开来。但“存在”（ousia）这个概念本身在柏拉图哲学中有相当大的语义范围。标识一个事物的“存在”有两种情况：一是仅仅指出一个人所谈论的是什么，二是指把事物的本质封装在一个定义中。因此，“分离存在”作为名称的理想功能可用某一光谱的最上端作为范例来表示，而同一光谱自上而下的名称通过与同一理想的或多或少的近似来实现其功能[③]。

那么，有资格作为事物的名称的条件是什么？根据《克拉底鲁》的命名理论，条件有二：一是统一的声音串被分配给一个事物，二是该声音串描述性地把此事物挑选出来。因此，同一事物可以有两个或多个名称，这至少在不同语言中是不可否认的。是什么让这些名称都有资格作为它的名称？柏拉图首先给出的回答是，它们都分有同一个“相”。这里的“相”不是被命名事物的“相”，而是其名称的“相”[④]。为什么？对柏拉图而言，桌子是具有水平表面的人造物体，可以让放在其上面的事物被放置在高于地板的水平面，而不管它使用的是什么木材或其他材料，也不管它们是如何被精确地排列的。所有这些物体都通过它们在“桌子之相”（“桌子的理想功能”）的共同分有而被联系在一起。事实上，不只有一种“通用”的“桌子之相”，还有一种“特殊”的“课桌之相”“电脑桌之相”等（389b－d；Republic 596a10－597d2）[⑤]。那么，如果制造者的目标不是制作一张实际的桌子，而是为它制造一个名称，结果又是怎样呢？柏拉图假定名称本身就是人工制品，而凡是发明并成功让名称传播开来的人都是在实践一种特殊的专门技能，即造名技艺（Cratylus 389d4－390d8）[⑥]。

从本体论讲，对柏拉图来说，世界上所有的桌子都具有这样的特征，因为它们分有一种单一的“相”，即“桌子”的相，世界上所有表示“桌子”的单词（“table”“tafel”“mesa”“テーブル”等）也都分有一种单一的“相”。它们各自释放出单一的功能，即通过分离桌子的“存在”来指导我们关于桌子的事情，即告诉我们桌子是什么[⑦]。然而，造名者仅仅通过自问名称的通用功能是什么来进行命名是远远不够的；对他们来说，更相关的问题是，什么样的特定的“存在”可以通过人的名称、马的名称等来交流（385e－386d）？[⑧] 在柏拉图看来，希腊制名者们选择了一种特殊的方式来捕捉人的“存在”：这种既具有视力又具有理性的生物被赋予一个加密的名字，其含义是“对所见进行反思的东西”[⑨]。虽然柏拉图并没有详细讨论过外语，但他明确表示，由于“项”的存在可以通过多于一种的方式被名称成功捕获，因此完全有可能的是其他语言的“人”的名称，除了使用不同的声音系统作为它们的发声材料外，还可能使用这些声音系统来表明并非是“理性”，而是正直的姿态、政治能力、语言或该物种的其他一些同样鲜明的特征才是该物种的本质特征[⑩]。就柏拉图的术语使用

① J. L. Ackrill, “Language and Reality in Plato's Cratylus”, *Plato.* 1, *Metaphysics and Epistemology Oxford Readings in Philosophy*, p. 137.
② Ibid., p. 134.
③ D. Sedley, “Plato on Language”, *A Companion to Plato*, p. 218.
④ G. Fine, “Plato on Naming”, *Philosophical Quarterly*, 27, 1977, pp. 290－301.
⑤ D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 166.
⑥ J. L. Ackrill, “Language and Reality in Plato's Cratylus”, *Plato.* 1, *Metaphysics and Epistemology Oxford Readings in Philosophy*, p. 133.
⑦ C. H. Kahn, “Language and ontology in the Cratylus”, *Exegesis and Argument*, ed. by E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos & R. M. Rorty, New York, 1973, pp. 152－176.
⑧ R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, p. 76.
⑨ Ibid., p. 67.
⑩ D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 94.

方面，在这种情况下，所有这些名称都具有相同“力量”（dunamis），且都“表明”（dêloun）和“表示”（sêmainein）同一事物（394c1－9）。所有这些语言表达方式都是他在同一特定的“名称－相”（Name－Form）中传达“分有”的不同方式[①]。

最后，这些名称和所有其他名称成功地表示其对象的方法是什么？柏拉图给出两点看法：期一，名称是声乐肖像，主要通过与其对象的肖像般的相似物来实现其象征意义，这种相似物是通过模仿（mimêsis）得来的；其二，一个名称就像一幅肖像，是刻意的相似。肖像是一种旨在捕捉其对象的视觉属性的可见相似性，而名称则是一种旨在捕捉其对象的存在的听觉相似性，即用来标记它的对象是什么[②]。总之，对柏拉图而言，名称是对其所命名的对象的模仿。由于我们所描述、报道、解释或以其他方式说明的“实在”本身并不能告诉我们应该使用什么词，因此所使用的语言媒介（无论是标准的还是规定的，自然的还是人为的）的确应该发挥一些作用[③]。虽然在绘画和语言这两种情况下，相似常常是不完美的，但这种模仿仍然是对那个特定物体的模仿，不管该模仿是完全准确的相似，还是部分的相似甚至是误导性的相似[④]。

三、语言与实在的同构性

可见，柏拉图有关于语义理论的基本原理，特别是对于语言如何获得其表示事物的能力有一套成熟的理论。这对于柏拉图大多数对话所致力于探讨的哲学式辩证法有何影响？对此的常见否定结论是：单词没有以足够的可靠性来模仿其对象，因而不能通过研究其词源提供知识来源。但定义探究本身的性质又如何呢？如前所问：辩证法家怎能确信，在现有希腊语用法中，目前需要定义的这个词已经被牢牢地绑在一个单一的、经过适当界定的概念，以至于定义这个词将促成对这个概念的理解？抑或更准确地说，与其把单词，不如把“事物”想成我们试图定义的东西（Charmides 175b2－4）[⑤]。然而，即使做了这个修改，问题仍然存在：事物的名称若是我们对其进行智力上的关注不可或缺的工具，我们的讨论则如何才能确保对该事物进行智力上的关注呢？更何况柏拉图坚信“思想”本身在结构和内容上是语言的。

首先需强调的是，柏拉图并没有像通常以为的那样坚称当前有关词汇的常规用法正确地捕捉到它们的含义及其外延。例如，《理想国》中被定义项“正义”是一个普遍用于“伤害敌人”这一计划的术语，然而苏格拉底却试图证明，伤害在任何情况下都不可能是正义的（Republic 335b2－e1）。当苏格拉底完成这个论证后，不难发现，该词所拥有的新含义与传统用法所赋予它的含义大不相同，因为前者指的是一个城邦的三个部分或一个单一的灵魂的三个部分之间的一种和谐关系（445a－b）[⑥]。

该论证结果难免会引发这样的疑问：苏格拉底如何能确信，他用其定义挑选出的正是他开始寻求正义定义时所寻求的东西？这个问题是美诺悖论的变体：如果一个人还不知道他正在寻找的东西，那当他找到它时，他将如何识别它呢（Meno 80d5－e5）？《美诺》以回忆（anamnesis）理论作答：他其实一直都知道它，凭的是其灵魂在出生前积极主动拥有的知识，但他后来遗忘了这种知识，并可以指望在学习过程中恢复或回忆该知识。据此理论，发现一个概念的定义就像进行回想或回忆一样[⑦]。

然而，柏拉图的语义理论本质上是一个替代性的或补充性的答案的基础[⑧]。单词就像肖像一样，通过两种方式获得其对相应事物的持有：一是经由被分配给它们所命名的事物；二是凭借在很大程度

① D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 82.

② Ibid., pp. 84－90.

③ G. L. Hallett, *Linguistic Philosophy*, p. vii.

④ R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, p. 100.

⑤ T. M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge University Press, 2011, pp. 288－289.

⑥ ［美］G. R. F. 费拉里：《城邦与灵魂》，刘玮编译，南京：译林出版社，2017 年，第 59—79 页。

⑦ R. M. Hare, "Philosophical discoveries", *Philosophy and Linguistics*, ed. by Colin Lyas, Macmillan Education Stmartin's Press, 1971, p. 225.

⑧ D. Sedley, *Plato's Cratylus*, pp. 83－84.

上模仿它们的属性。这两个条件都不要求单词必须是对“对象”的完全准确的描述，以便获得和保留对该对象的“指称”[①]。因此，不必做出这样的假定：无论是原初的命名者，还是我们中那些成功使用这个词的人，都对它的对象有充分了解。这将使我们能够完全准确地界定它。虽说如此，该词对其对象的指称还是牢固可靠的，在原则上可以引导我们找到它的定义，就像某人一张不怎么清晰的照片就足以让警察查到他的身份一样[②]。柏拉图经常假定现存自然语言如希腊语中发现的“正义”“勇敢”“节制”“美”“善”等术语范围提供相关知识领域范围的初步示意图。问题是，为何要相信他？怎么知道普通语言在各方面都映射了“实在”？或者，即便有信心认为数字的名称一对一地映射了实际数字，凭何假定同样的映射关系也存在于更具争议的美德名称与实际美德之间？

在我们看来，柏拉图对这些问题的乐观回答以其“回忆理论”为依托。据此，我们都拥有出生前就已习得的“相的知识”（knowledge of the Forms）。这里的“相”不仅是指数字之类的“相”，还包含美德和相关价值概念的“相”。我们在出生时就忘记这种知识，但在我们“具身化”的整个过程中，或多或少地都在汲取和恢复这种知识，尤其当我们给这个世界施加影响时，我们都会感知到诸如大、小、相等、善和正义等概念（Phaedrus 75b－c）。照此解读，我们不仅天生就有一张已经埋在我们灵魂中的“实在”图谱，而且对词汇的习得本身就是重新发现这幅图的起点。在《斐德若》中，柏拉图提出的任务是通过“在自然关节处”对“实在”的渐进划分和细分，系统地绘制同一图谱的某些部分。这说明他从希腊词汇中汲取大量灵感和动力，虽然他认为为了精确起见有必要扩大和完善现有术语（265e1－3）[③]。

总之，《克拉底鲁》的核心启发是：命名实际上是一种类似于切割或编织的技能。同其他技能一样，它也有其工具，即名称。这意味着，就像梭子是一种分离网络线程的工具一样，名称是一种通过分离“存在”而进行指示的工具（Cratylus 387c－388c）[④]。尽管柏拉图认为现存语言不能完美地完成这个工作，但他还是把这一功能归功于单词。此外，《克拉底鲁》还主张，存在完全独立于当地文化、习俗和信仰的客观的“名称－相”，它是每一种语言都力求以声音来体现的东西。该主张反映并印证了柏拉图关于语言的终极信念：我们的语言远不能代表我们自己可能被误导的分裂“实在”的企图，而是有一个客观上确定的结构，它从一开始就与“实在”的结构是同构的[⑤]。

四、模棱两可模式 vs. 属种分析模式

对柏拉图所秉持的“语言与‘实在’在结构上是同构的”这一信念，人们通常根据对希腊语的观察而提出的一个反对意见是，希腊语言的词汇与事物之间太缺乏一一对应的关系，以至于无法使该语言内部的划分成为划分“实在”本身的一个合理指南，即“语言”不能反映“实在”[⑥]。事实上，前苏格拉底哲学家就有少数人对“语言”能否反映“实在”持否定立场。例如，德谟克利特曾明确指出，“语言”与“实在”之间的相关性是任意的，而“一个东西有两个或更多的名称（如同义词），抑或两个东西共享同一名称（如多义词）”这样的情况在希腊语中比比皆是[⑦]。

然而，意义相同的一组词即所谓同义词，并未引起柏拉图极大关注。他经常把“同义词”说成是智者普罗迪科斯的标志性兴趣（Cratylus 384b）。在柏拉图对话中，有着希腊文活字典之称的普罗

① F. Ademollo, *The “Cratylus” of Plato: A Commentary*, p. 330.

② D. Sedley, *Plato on Language*, p. 222.

③ S. M. Ewegen, *Plato's Cratylus : The Comedy of Language*, Indiana University Press, 2014, p. 82.

④ D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 4.

⑤ J. L. Ackrill, “Language and Reality in Plato's Cratylus”, *Plato.* 1, *Metaphysics and Epistemology Oxford Readings in Philosophy*, pp. 137－141.

⑥ 李国山：《柏拉图语言哲学探析》，《南开学报》2005 年第 3 期，第 110 页；于江霞：《一种愤而不悲的苏格拉底主义——安提斯泰尼哲学新探》，《安徽大学学报》2019 年第 4 期，第 18 页。

⑦ C. C. W. Taylor, *The Atomists, Leucippus and Democritus: Fragments: A Text and Translation with a Commentary*, Toronto: University of Toronto Press, 1999, p. 137.

迪科斯自称是“名称正确性”方面的专家，他总能在两个所谓的同义词之间做出精细的语义区分，并指出两个近义词在意义上的精确区别（Euthydemus 277e3 – 278a7）[①]。事实上，这一任务经常被委托给像普罗迪科斯这样的虚拟词典编纂者，这本身就暗示了“同义词”在柏拉图眼中的边缘地位[②]。一方面，假如两个词果真是同义的、同指的或只在给定的上下文语境中可以简单互换，“实在”的语言图谱就未受到太大损害。如果地图上的某个地方有两个或多个同指的名称，即使这些名称（如“澳大利亚”和“澳洲”）在意义上远非完全相同，也没有哪张地图会因此受到损坏。这充分说明为何柏拉图在其著作中没有努力为他极其珍视的任何概念（如“相”“知识”“智慧”“理智”）保留一个单一术语，而是经常改变对其中每一个概念的命名。另一方面，普罗狄克斯所发现的、令其引以为傲的意义的细微变化，往往掩盖了基本概念的本质统一性[③]。就《克拉底鲁》的术语学而言，柏拉图的基本观点是：这些词即便不是同义词，也都分有同一的、特定的“名称 – 相”，因而具有相同“力量”，即存在一个它们都以各自方式成功指定了的共同的单一“项”。

既然柏拉图对同义词不太关注，那他是否对“同义词”的反面“多义词”（有两个或两个以上意义的单词）表现出更多关注？这与亚里士多德和柏拉图的交往密切相关。亚里士多德这位跟随柏拉图数十载的学生，在其著作中多次表露出自己对词语的多重含义的敏感性，并强调为了避免错误，我们有必要对它们进行区分。但据西方学者考证，在“学园”的课堂讨论中，年轻的亚里士多德从未提出过单词的多义性这个话题[④]。而当我们试图在柏拉图对话中寻找他们师徒两人之间进行的有关这种对话的任何回声时，却发现一切都是徒劳。这绝非偶然。人们通常认为柏拉图对多义词充耳不闻，这是失之偏颇的[⑤]。事实上，与其说他对多义词置若罔闻，毋宁说他在意识思想、心理上反对多义词[⑥]。

柏拉图认为“实在”在其“自然关节”处是可分割的。不管一个人正在分析的是该“实在”的哪一部分，最终都适合将该部分放在一棵由属、种和亚种组成的树上的某个位置。任一给定属的两个并列的种（如两种德性、迷狂或专门知识），都将根据各自的定义被正式地区分开来，而对这种相互关系的绘制正是哲学式辩证法的核心内容（Phaedrus 265a – 266b）[⑦]。但“专门知识可分割成这些种和其他种”的事实决不会使“专门知识”这个词本身变得含糊不清，就像“存在着不同的植物物种”的事实不会使“植物”这个词变得模棱两可一样。这种对明显的歧义进行重新分类的方法，自然受到柏拉图形而上学倾向的青睐，主要表现在两个方面：其一，早期对话对定义的索求通常要求对话者提供这样的东西，即所有具有同一名称的事物所共有的单一“相”（Euthyphro 6d – e）[⑧]；其二，在同样基础上，《理想国》阐述了更明显的形而上学的“一对多”原则，即任何一组共用一个名称的事物都属于单个“相”的范畴（Republic 596a）。这种路径使得柏拉图不得不坚持单义性论点：每个名称在其出现时都挑选出一个单一的“实在”，即使该“实在”是一个包含特定差异的属[⑨]。尽管柏拉图有很多机会区分同一个单词的两个或多个意思，但他并没有以系统方式这样做过。只是在《智者》即寻找“sophist”（智者）之定义的过程中，他才第一次明确强调要区分同一词的不同含义（Sophist 218c1 – 5）。柏拉图暗示，不同的说话人有时可能用同一个词理解不同的东西，但他没有明说这个“被定义项”可能携带两个或更多不同的词汇含义。准确地说，他的主要观点是：不仅需要彼此分享一种共同的语言，而且还需要通过使用辩证法来实现对其所指定对象的共同理解[⑩]。

---

① F. Ademollo, *The “Cratylus” of Plato: A Commentary*, p. 28.

② D. Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 77.

③ C. Shaw, *Plato's Anti – hedonism and the Protagoras*, Cambridge University Press, 2015, p. 19.

④ D. Sedley, “Plato on Language”, *A Companion to Plato*, p. 224.

⑤ R. Robinson, “Plato's Consciousness of Fallacy”, *Mind* 51, 1942, pp. 97 – 114.

⑥ T. A. Blackson, “Plato and the Senses of Words”, *Journal of the History of Philosophy* 29, 1991, pp. 169 – 182.

⑦ G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, 1987, p. 60.

⑧ J. Beversluis, *Cross – Examining Socrates*, Cambridge University Press, 2000, p. 171.

⑨ R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, p. 70; D. Sedley, “Plato on Language”, *A Companion to Plato*, p. 225.

⑩ D. Ambuel, *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, p. 68; L. Brown, “The Verb ‘To Be’ in Greek Philosophy: Some Remarks”, *Language*, ed. by Everson, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 212 – 236 .

柏拉图在其整个作品集中，只有一次明确指出，问题的解决方案在于消除词的歧义：在《欧西德莫》中，苏格拉底向深受智者欧西德莫和狄奥尼索多洛两人所蛊惑的男孩克利尼亚（Clinias）提供如何区分“manthanein”（学习或理解）一词的双重含义的建议（Euthydemus 277e3 – 278a7）①。事实证明，在柏拉图的严肃哲学论述（如着力于区分动词“是”的不同意义的《智者》）中，“消歧”的方法从未出现过。人们一般假定柏拉图在这样那样的对话中，试图把我们的注意力引向某种模棱两可、产生歧义的言辞②。这其实是一种错觉和误判。一方面，从字面上看，柏拉图可能会同意当今语言哲学家们的一个共识，即某些哲学问题产生于对语言结构的错误信念③，因而他应对显式的“模棱两可”的策略是表明：在一对共存的关于一个词的用法中，只有一个对应于它的真正含义，另一个是误用（Symposium 205b4 – d9；Laws 722d6 – e4）。另一方面，从义理上看，他更基本的方法是，他尽可能避免消歧的理由在于他的一个假设，即经过更仔细的检查，多重意义的显式案例将反映出一棵“属 – 种”树内部的分支方式：共享一个名称的两个或多个项是属于一个单一的属的成员，并以一种通用方式共享其名称，就像“昆虫”这一名称既可以用来指蝴蝶，也可以用于指蜜蜂，而不会因此产生任何歧义④。

五、结　　语

尽管柏拉图从未明确主张“属种分析模式”比简单理解的“模棱两可模式”更可取，但他无疑倾向于认为，我们语言的结构宛如一面镜子，无论其多么不完美，都已经映照了“实在”的结构。进言之，对柏拉图而言，语言是对“实在”的一种不完美反映，因而一个人若能理解语言的结构，则离理解“实在”的结构就更进一步。认为语言的结构与“实在”的结构相同或相似的想法并不奇怪，因为语言是思想的表达，倘若人类的思想是对世界的认识，思想便自然是对“实在”的一种反映。这种关于语言、思想和实在之关系的看法，至少同柏拉图一样古老，它是柏拉图本人语言哲学思考背后的策略原则。虽然《克拉底鲁》主张无需任何中介地直接研究“实在”本身，但《菲多》早已告诫，若通过直接研究“实在”来找出“实在”的结构，则有可能会弄瞎心灵之眼。因此，在语言中寻求庇护、用语言来研究事物的真相只是次好之选（Phaedo 99e）。

柏拉图的“语言作为对实在的一种反映”这一思想不仅持续影响到中世纪，而且还通过现代哲学而影响了 20 世纪。这种语言观最有力的表述之一便是维特根斯坦 1921 年出版的《逻辑哲学论》。其思想被称为语言的图像理论，在 20 世纪一直占据主流地位。这种观点有一种康德式演变，即强调“实在”是人类智慧所无法企及的，语言不是对“实在”的反映，而是对我们关于“实在”的思想的一种反映⑤。可以说，当代哲学内的诸语言研究领域，包括语法学、语义学、语用学和生成语言学哲学⑥，都是基于柏拉图的语言理论，从正反两方面不断加以借鉴、批判而逐渐形成的⑦。

（责任编辑　行　之）

① T. H. Chance, *Plato's Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, University of California Press, 1992, pp. 84, 49.

② R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, p. 135; L. Brown, “Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry,”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 4, Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 49 – 70.

③ A. P. Martinich, “Introduction”, *The Philosophy of Language*, ed. by A. P. Martinich, Oxford University Press, 1996, p. 3.

④ D. Sedley, “Plato on Language”, *A Companion to Plato*, p. 226.

⑤ A. P. Martinich, “Introduction”, *The Philosophy of Language*, p. 34.

⑥ P. Ludlow, *The Philosophy of Generative Linguistics*, Oxford University Press, 2011, p. 139.

⑦ 斯坦福大学古典系（Stanford University, Department of Classics）为本研究提供了良好工作环境，特此感 谢。

社会认知与同感现象学

罗志达

【摘要】社会认知主要围绕“理论理论”与“模仿理论”两个经典模型来解释人际间的理解。这一主流框架既包含重要的洞见，也隐含着成问题的理论预设。同感现象学及其当代的代表“直接感知理论”对上述框架提出挑战，认为他人认知的起点不是认知者的理论推理或者心智模仿，应该回溯到认知者初始的感知经验，认为感知是通达关于他人心智生活的一种不可或缺的方式。

【关键词】理论；模仿；感知；同感
中图分类号：B089　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0089－08

作者简介：罗志达，哥本哈根大学博士，（珠海 519082）中山大学哲学系（珠海）副教授。
基金项目：中山大学青年教师培育项目（17wkpy74）；广东省哲社科规划项目（GD18YZX01）

近年，社会认知理论对“主体如何认知他人”这一基本问题作了全新且激烈的讨论。在日常社会交往中，我们能正常、迅捷地认识、理解他人的情感、意图等心智状态。但是，如何解释其中涉及到的主体之内的心理机制、认知机制、行为特征，以及主体之间的交往机制、承认机制及其特殊的理解模式？这构成社会认知主要的任务。经典的社会认知理论主要是在“读心论”（theory of mind-reading）框架下进行的。它一般是指“将心智状态（例如意图、信念、欲望等）归属给自身与他者的能力，以及就他人的心智状态来翻译、预测并解释他人的行为”①。这个框架包含两个主要的理论模型（及其各种混合）：理论理论（theory theory，简称 TT）和模仿理论（simulation theory，简称 ST），分别强调推理和模仿在认识他人过程的首要性。然而，现象学阵营对上述经典路线及其隐含的前提作出重要的批评，提出新的替代理论，即“直接感知理论”（direct perception theory，简称 DPT），以强调感知在理解他人心灵生活中的直接性与基础性。本文基于现象学的立场，分析、阐明并批评经典的社会认知理论及其预设，展示“直接感知理论”的基本预设与洞见。在此基础上，本文希望能廓清社会认知所产生的历史背景及其现象学的渊源，探讨社会认知理论所面临的多维性问题，说明同感现象学在解释社会认知问题时所能做的贡献。

一、社会认知及其历史流变

“社会认知”是个相对晚近的术语，对于它的界定依存在诸多争议②。为了更好地理解社会认知及其涵盖的问题，一个可靠的方法是考察它所产生的历史语境及其术语演变，其中的关键是“同感”

① S. Gallagher & D. Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London and New York: Routledge, 2012, p. 191.

② K. Stueber, *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*, London: MIT Press, 2006; D. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

(*empathy*) 这一概念[①]。根据戈尔迪 (Goldie) 与扎哈维等人的考察[②],“同感”在文献中的演变不过百年历史。一开始,德文单词 Einfühlung 主要出现在德国浪漫派美学的讨论之中,例如 Robert Vischer 在 1870 年代造出这个语词,用来指称一种特殊的审美情感,即审美者将自身情感投射到审美对象,以至于审美对象似乎也具有某种拟人格,即具有某种生命,由此审美者与审美对象之间获得一种“同一感”(Ein-fühlen)。此后,德国心理学家利普斯 (Lipps) 挪用了这个概念,用来指称主体关于其他主体的知识。1909 年,美国心理学家蒂希纳 (Titchener) 为了翻译 Einfühlung,生造了 empathy 一词,自此 empathy 才开始成为英文中的概念[③]。此外,一些哲学家一直在使用 Sympathie/sympathy 概念来指称同一类现象,譬如在利普斯之前的休谟和史密斯 (A. Smith),及在他之后的舍勒等人[④]。

在此,我们着重考察利普斯的经典理论,因为他不仅提供了第一个较为完整的同感理论,而且该理论很大程度上影响或规定了后续诸多关于同感现象的解释框架。首先,利普斯区分了三种不同的知识:1. 通过感知所获得的关于外部世界的知识;2. 通过内省所获得的关于自身的知识;3. 通过同感所获得的关于他人的知识。他认为这三种知识样态都是“自足的”,即它们不依赖于其他的知识样态,因而彼此之间是不可还原的。例如,他人知识不能被还原为其他两种知识的变更与组合。因此,我们需要就同感本身来解释这个特殊现象,以便说明其特征、机制以及构成条件。

利普斯认为,同感包括三个不可或缺的条件:1. 表情 (expression):他人身体源初地呈现或表达他人的内心生活。利普斯认为,他人身体之于他人心灵的关系是一种内在的、密切的关系,而“烟指示着火”则是一种外在的、偶然的联系;而他人的心智生活就显现于表情之中,或者说表情外在化了他人的心智生活。2. 投射 (projection):个人通过“内模仿”以及投射来理解他人的心灵生活。利普斯认为,虽然他人的心灵生活直接表达于其身体之中,但这些心灵生活 (如愤怒、愉快) 并不是“外部世界”的一部分,即人们所能直接看到或感知到的并不是他人的情感、思想、意图本身。因此,人们需要诉诸于其他机能即“内模仿”,它使得人们在看到其他人的表情时在自身之内“再造”出与该表情相关联的内心情感、思想或意图。在此基础上,人们将这些再造所得的心灵生活投射到该对象,认为他人所经历的正是这些心灵生活。3. 本能 (instinct):一方面,人们有表达的本能,即当人们体验到某种情感、思想、意图时,人们具有本能的冲动将之表达出来;另一方面,当人们感知到他人的表情时,人们会本能地被这些感知印象所激发并在内心中自发地模仿该表情。

基于该模型,利普斯认为同感可以用来解释人们“如何”认知他人的内心生活。譬如,当我看到另一个人愤怒的表情时,由于人们具有表达的本能且人们内心的生活源初地显现于身体行为,因此我可以感知到这些表情;另一方面,由于我具有模仿的本能,故而当我看到这些表情时就自发地再造这些表情所关联的心理状态,例如通过回忆自身在相似情境之下通过相似表情所体验到的感受,我通

---

① 在主流的文献讨论中,不同作者通常在不同意义上使用 empathy/Einfühlung 概念。与 empathy 相关联还有 sympathy/Sympathie 概念,有些作者是在与 empathy 相同意义上使用的,也有作者对 empathy 和 sympathy 做出明确区分,还有作者在相同或相似的意义上使用 emotional contagion、compassion 以及 care 等概念。(See Goldie & Caplan, “Introduction”, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, eds. By Goldie & Caplan, Oxford University Press, 2011; M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, trans. by P. Heath, New Brunswick & London: Transaction Publishers, 2008; F. de Vignemont & P. Jacob, “What is it Like to Feel Another's Pain?”, *Philosophy of Science*, 2012, 79 (2), pp. 295 – 316.)

② Coplan & Goldie, “Introduction”, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*; D. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, chapter 9.

③ 关于 empathy 概念演变的更为详尽的历史考察,参见 G. Jahoda, “Theodor Lipps and the Shift from ‘Sympathy’ to ‘Empathy’”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 2005, 41 (2), pp. 151 – 163.

④ 其中,利普斯将休谟的《人性论》翻译成德文 (该译本于 1904 年出版)。显然,利普斯知道休谟所使用的 sympathy 概念,即 sympathy 是人际间理解的必要桥梁,它使得自我得以理解他人的内心感受。根据雅谿达 (G. Jahoda),虽然利普斯没有直接采用 sympathy 概念,但他对 Einfühlung 的界定无疑间接受到休谟的影响。另外,舍勒在《论同感的本质》(1913/1923) 一书中虽然采用 Sympathie 概念,但其界定更接近胡塞尔的 Einfühlung 概念,而且他进一步区分了不同的人际间理解样式,比如 Nachfühlen (再感受)、Nachleben (再经验)、Nacherleben (再体验)、Fremdwahrnehmung (陌生感知) 等概念。(See D. Moran, “The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein”, A. E. K Thomas & W. R. Philipp (eds.), *Amor Amicitiae: on the Love that is Friendship*, Leuven: Peeters, 2004, pp. 269 – 312; D. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, p. 114; 倪梁康:《胡塞尔与舍勒:交互人格经验的直接性与间接性问题》,《中山大学学报》社会科学版 2017 年第 3 期,第 117—134 页。)

过投射就可以将这些再造所得的心理状态归属到对象。

值得注意的是，利普斯发表同感理论之后，马上遭到当时现象学阵营的尖锐批评[①]。这主要包括舍勒的《论同感的本质》（*Wesen und Formen der Sympathie*，1913/1923）以及施泰因的博士论文《论同感问题》（1917）。这两位早期的现象学家在继承利普斯部分观点的同时，也激烈批评他关于“同感本能”的说明。首先，他们都认为，表情在同感中具有初始性及建构性作用，即他者恰恰是由于其“表达性”（expressivity）才得到理解。其次，同感不是一种基于想象性投射的归属能力，而是一种基本的感知行为；由于他人身体的表达性，人们可以感知到他人的内心生活，而无需诉诸于“内模仿”。最后，他们都批评利普斯求助于“同感本能”，认为这在理论上不能做进一步的解释，是“科学研究的崩溃”[②]。

1930 年代初，舍勒与施泰因（以及胡塞尔）所建立起来的“同感现象学”得到进一步的发展[③]，其一是古尔维奇（Gurwitsch）在 1931 年通过了教授资格论文《周遭世界中的人际交往》（*Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*），其二是许慈（Schütz）在 1932 发表《论社会世界的有意义构造》（*Der sinnhafte Aufbau der soziale Welt*）。在这两部现象学社会学 的开创性著作中，两位作者都系统地借鉴了胡塞尔的现象学，并以不同的方式将之应用于社会现象的分析。譬如，古尔维奇在批评利普斯和舍勒同感理论的基础上，进一步分析“成员”（membership）、“共同体”（community）等高阶的社会构成单元；而许慈则区分了社会认知中不同的认知态度，即作为“面对面”的“我们态度”、作为“不相关”的“他们态度”，分析了更为广泛的“世代性”现象，即祖先在何种意义上构成同一共同体的成员、并与当代人构成有意义的关联。胡塞尔后来在《笛卡尔式沉思》中指出，这些分析构成了社会认知中“高阶构造分析”[④]。

通过这个回顾可以看到：其一，现象学不仅是早期同感理论的重要批评者，也是其主要发展者；其二，现象学并没有停留于单纯的认知理论，而是认识到它是极为复杂、多维的现象，需要对其中不同层面的问题作单独的分析，从而涵盖社会认知中主体间的认知现象、主体间所构成的共同体问题乃至世代性问题。正如后文所示，早期现象学家对感知、表达在人际间理解中所扮演的角色作了基础性的探索，这为我们澄清、研究日益复杂的人际间交往提供了重要的理论参考。

二、社会认知的读心论

社会认知不是一个全新的课题兴趣；它具有特定的内涵，关切的是关于他人的理解或认知。而社会认知的当代发展则出于全新的经验科学进展，特别是人工智能的兴起和脑神经科学的巨大发展。基于不同的实验设计和数据采集，可以笼统地区分两种理论，即 TT 和 ST。这并不是说它们彼此之间非黑即白，因为即便在同一立场，不同作者对其中的核心要素也持不同的意见。例如，在 TT 框架下，一些人主张所采用的理论是天生的并且模块化的（如 Carruthers，Baron-Cohen）；另一些人则主张它是日常的科学理论（如 Gopnik，Wellman）；在 ST 框架下，一些人主张其中的模仿包括有意识的想象实践和精细的推导（如 Goldman）；另一些人则主张模仿是由神经元机制主导和完成的，因而是无意识的、次人格的（如 Gallese）。在此，我们主要检讨这两种理论的预设、理论蕴含及其问题。

既然社会认知是关于他人智状态的认知，那么首先需要问的是：何为“他人的心智状态”？依据一项经典的定义，心智状态是指一个由思想、意图、信念、情绪以及欲望等构成的集合。根据这个定

---

① See D. Zahavi, “Empathy and Other-Directed Intentionality”, *Topoi*, 2014, 33 (1), pp. 130 – 132.

② E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008, p. 53.

③ 虽然胡塞尔在这个时期没有公开发表其同感理论，但他在 1910/1911 年冬季学期的讲座“Die reine Psychologie und die Geisteswissenschaft, Geschichte und Soziologie”中所讨论的话题正是“同感”现象，不但首次提出“交互主体性还原”，初步探讨同感行为的性质，还区分同感与回忆、想象等等。（E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil*: 1905 – 1920. I. Kern (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, pp. 77 – 89.）

④ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (ed.), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, §55, 56.

义，社会认知就是关于他人之思想、意图、信念、情绪以及欲望等心理内容的认知。关键的问题在于解释其中涉及的“认知机制”，即主体借以认知他人心智状态的机能、能力等。那么，TT 和 ST 又是如何达成其各自的论证？

（一）理论理论（TT）

对于 TT 的支持者而言，对他人的理解意味着采取一种理论的立场。人们求助于一种类似大众心理学（folk psychology）的（拟）科学理论，以便获得关于他人为什么做其所做的一种常识性解释①。为了理解这一主张，需要先检视 TT 广泛征引的“错误信念测试”（false belief test）及其基本结论②。

这个测试的主要对象是 2 -4 岁的学前儿童。他们具有初步的语言与理解能力，但还不能完全听从实验者的指挥，故而这个实验主要以符合这些学前儿童发育水平的“讲故事”来进行。实验者在受试者面前摆放两个玩偶——萨利（Sally）和安娜（Anne）。其中，萨利有一个篮子，安娜有一个箱子。萨利把自己的小球放到篮子里边就出去玩了，此时调皮的安娜则把这个球挪到自己的箱子里边。实验的关键在于，当萨利回来时，实验者就问受试对象“萨利是去篮子里还是去箱子里找她的小球”。如果小孩能正确地回答这个问题，他们就通过了这个测试。实验统计显示：4 岁及以上的小孩一般都会回答说，萨利会去她的篮子里找那颗球；而 3 岁及以下的小孩则会指向安娜的箱子。TT 支持者认为，这个结果显示：3 -4 岁之间的小孩能成功地识别他人的信念，即“萨利应该去篮子里找她的小球”，并且能够将之与自己的信念区别出来，即“我认为萨利应该去箱子里找她的小球”；而 3 岁及之前的小孩普遍还是以自我为中心，即将自己的信念当成他人的信念。

这个实验表明：在儿童发展的过程中，他们进入社会认知的一个关键阶段即是区分自身与他人的信念，非此无以讨论社会认知；而这个区分有赖于学前儿童对“信念”等心智状态具备某种概念语词上的理解，否则他们无法有效区分自己的信念与他人的信念。基于这个“目前得到最广泛使用和解释”的实验③，主流认知心理学家和哲学家认为，认知他人需要承诺以下三个基本事实：1. 他人的心智是不可见的。它并不像桌子、电脑等空间对象那样可以直接被观察到，而是本质上处于感知所能达及的范围之外。因而，我们必须在他人所做、所说（即外在行为）的基础上推导出他人的心智状态。2. 对他人的认知需要对心智状态等概念具备某种程度的把握，即形成对他人心智的某种类科学理解，并在此基础上解释他人外在行为的意义并预测他人的行为，即求助于“最好的解释”（inference to the best explanation）。3. 他人认知是一种以理论为中介并基于推导过程的心智状态归属能力。下述经典的引文清楚地表明这三个理论承诺：

> 不管在哪里，一般人们不仅仅将将他们的世界“绘上”色彩，而且还将信念、意图、感受、希望、欲望乃至虚伪“绘”到他们周遭世界的（其他）主体之上。尽管没有人曾经看到过思想、信念或者意图，他们依旧这样做着。④

需要注意的是，TT 所主张的是全局性的解释策略，认为他人认知本质上依赖于类科学知识并以之为中介，即概念能力及推理能力是所有认知机制的规范性模型。这涉及到我们如何获得他人心智状态的知识：首先，早期心理学家在设计实验时多参考或采用当时哲学家（如 Fodor, Dennet, Pylyshyn）所提倡的“心智理论”（theory of mind），而“心智”便是由信念、知识、思维所组成的集合；其次，他们认为认知是主体所持有的关于外部世界（包括他人）的命题内容及诸命题之间的逻辑关系，因而，认知他人心智首先是以合乎逻辑的方式来获得他人的信念、知识与思维等内容。

然则，近期众多的研究者指出，TT 面临着两组主要的困难。一方面，就“错误信念测试”而言，它虽然揭示了学前儿童认知发展的一个重要过渡阶段，但以此作为经验证据来刻画一般的他人认

---

① See S. Gallagher & D. Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, p. 192.

② 这个实验的原型是维默尔和佩尔纳（Wimmer & Perner）于 1983 年提出的，在此后的 30 年间广泛用于各种类型的心理学测试。本文主要是依据巴伦 - 科亨（Baron-Cohen）1985 年的经典版本；关于该实验的最新检讨，参见 I. Apperly, *Mindreaders: The Cognitive Basis of "Theory of Mind"*, East Sussex, New York: Psychology Press, 2011.

③ I. Apperly, *Mindreaders: The Cognitive Basis of "Theory of Mind"*, p. 12.

④ J. Tooby and L. Cosmides, "Foreword to S. Baron-Cohen", *Mindblindness: An Essay on Autismand Theory of Mind* (pp. xi-xviii), Cambridge, MA: MIT Press, 1995, p. xvii.

知模型是有问题的。艾普利（Apperly）和汤普森（Thompson）等认知科学家指出，心智状态不仅包括认知性内容，它在更大范围或更为重要的意义上还包括情绪性（emotional）和动机性（motivational）内容。以认知性内容作为典范必然从一开始就排除了情绪性和动机性的心理内容[①]。而且，在这个实验中，萨利和安娜是两个互不交往的主体，她们是在特定的实验室设定中扮演实验者所设计好的角色，她们所表征的并非真实的、日常的人际间交往行为[②]。换言之，以“错误信念测试”为基础得出的理论模型并不解释人际间真正的理解与交流。正是在这个意义上，盖拉格尔批评说，依此模型至多只是对他人之身体采取一种观察性立场，并将之当做建构推理的证据来源[③]。

另一方面，就 TT 对类科学知识的强调而言，它要求极强的运算能力。现实中的日常交往通常是非常复杂、多义的，它们向多种解释保持开放。譬如，当我们在超市排队结账时，收银员露出微笑。根据 TT，我们需要依据这个微笑来推理、解释她的内心感受。然则，这个微笑本身所能关联到的内心感受可能极为不一样：她可能只是显示出一种职业性微笑，也可能是因为队伍太长而感到抱歉，等等。这就要求 TT 在诸多可能性中选出特定的解释：不仅要求主体具有强大的计算能力，而且具有快速的决策能力。这显然不符合人际间理解中实际发生的真实体验；或者说，这并不是典范的人际间理解[④]。另外，TT 还面临着解释儿童认知发展的断层问题。如果 TT 解释的社会认知样式要求儿童能够区分自我与他人，而儿童在 3 岁之前并不具备这一能力，那么儿童在 3 岁之前是否就不存在任何形式的他人认知呢？儿童是否只有在发展出关于他人心智的理论之后才能进行他人认知，即以成人为模本的他人认知？[⑤] 新近的发展心理学研究表明，儿童在其发展早期也具有各种形式的他人认知[⑥]。

（二）模仿理论（ST）

在 TT 提出其设想之初，戈尔德曼（Goldman）等在 1987 年就指出其内在困难，并开始提出模仿理论。后者得到脑神经科学的经验支持，逐渐成为与“理论理论”并驾齐驱的理论选项。与 TT 相对，ST 认为，他人认知所依赖的不是高阶的认知过程，而是诸如想象投射这种基本能力，即设想自己处于他人之视角、处境的能力。相应的，他人认知得以进行的资源也不是类科学理论，而是宽泛意义上的个人心理学历史，即自己曾经处于该处境时所经历的相似体验、状态，而这些过往经验不断地丰富、影响以及规约着自己对相似处境的理解。据此，在其经典的 ST 版本中，戈尔德曼认为对他人心智状态的认知主要包括四个条件：

首先，ST 也认为他人的心智是不可见的，因而不能被直接通达到，我们在外部观察中所能直接获取的只是他人的外在肢体行为。或者说，ST 也需要依赖某种中介来认知他人的心智状态。根据戈尔德曼，这个中介是一种特殊的想象能力，由此，认知者可以将自己置入或投射到他人的处境，从而模仿他的心智状态。在此基础上，认知者将在自身之内模仿而得的心智状态归属给目标。例如，

> 首先，归属者在自身之内进行一种假装状态，以图能符合目标的心智状态。换句话说，归属者试图将自己置入到目标的“心智之鞋”之内。第二步是将这些初始的假装状态（比如诸信念）导入到归属者自身心理学的某种机制之中……并允许这个机制在这些假装状态之上运作，以便产生出一个或多个新的状态（例如某个决定）。第三步，归属者将这些产出的状态划给目标。[⑦]

根据戈尔德曼，我们还可以根据模仿程序所执行的层次进一步区分为：1. 显性、高阶的模仿，即归属者有意识地将自己置入他人的处境，并清楚地知道自己在假装处于他人的处境及其具有的心智状态；2. 隐性、低阶的模仿，即归属者的模仿程序在次人格（sub-personal）意义上进行，归属者并

---

① See E. Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2007.

② D. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, p. 107.

③ S. Gallagher, “Direct Perception in the Intersubjective Context”, *Consciousness and Cognition*, 2008 17 (2), pp. 535 – 543.

④ See I. Apperly, *Mindreaders: The Cognitive Basis of “Theory of Mind”*, chapter 6.

⑤ S. Gallagher & D. Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, p. 195.

⑥ See I. Apperly, *Mindreaders: The Cognitive Basis of “Theory of Mind”*, chapter 3.

⑦ A. Goldman, “Imitation, Mind Reading, and Simulation”, S. Hurley and N. Chater (eds), *Perspectives on Imitation*, Cambridge, MA: MIT Press, 2005, pp. 80 – 81.

没有清楚地意识到自己所做的假装状态，也没有清楚地意识到自己正在模仿他人。确实，有时我们的确是通过设想自己处于他人的处境来理解他人，但我们如何理解后一种低阶的模仿呢？对此，ST 认为这种“模仿”是由“镜像神经元组”（mirror neurons）来完成的。

简略来说，镜像神经元组是 1990 年代一群意大利神经科学家在大脑的前运动皮层所发现的一组具有特殊功能的神经元。最开始在恒河猴身上，科学家发现当它们在自己做或观察到另一个恒河猴做某个具有特定目的的动作（如伸手去抓香蕉）时，它们大脑中的同一组神经元区域会显得异常活跃。在后续研究中，科学家还发现，人类大脑中也存在一组具有相同响应特征的神经元，即当人们执行或观察他人执行某个特定动作时，该神经元组也显得异常活跃；而且，当人们想象自己执行或者模拟某个特定动作时，该组神经元也显得活跃。据此，格雷瑟（Gallese）和戈尔德曼认为，镜像神经元组构成人际间模仿最核心的神经元机制①。换言之，在观察其他主体的特定动作时，观察者与被观察者之间在神经元层次上存在一个响应系统（resonance system）。格雷瑟认为，

> 所有这些研究都指出，就像一开始在猴子身上发现的一样，人类具有一个相似的“镜像匹配系统”。当我们看某个人执行某个动作，除了各种视觉（神经）区域的激活，运动回路也同时激活了，而我们自己在执行这个动作时恰恰征用了这个回路。虽然我们没有明显地重复被观察到的动作，但我们的运动系统被激活了——好像我们正在做与我们正在观察的动作相同的动作。换句话说，观察动作意味着模仿该动作。②

在新近的论文中，戈尔德曼认为，上述响应系统在神经元层次上引起（cause）整个读心过程，即“神经活动可能造成（或在因果上有助于）一个或一组独特的神经事件——该事件构成了将某一心智状态归属给目标”③。

显然，根据 ST，他人认知在来源上依赖于某种自身认知，即将自身的心理学历史作为再造他人对应心智状态的来源；而它在过程上依赖一种想象投射，即将自己置身于他人的处境，以至于“好似”（as if）自己就在他的处境一样。就此而言，ST 是利普斯同感理论的现代版本。相应的，它也分享了利普斯理论的内在困难：1. 根据 ST，我们所能认知的只能是自身的心智状态，“被模仿的表情只能在我自己身上唤起类似的情绪状态，如果我在过去刚好具有该情绪状态”；2. 我们所认知的他人最多只能是自身心智状态的再造，“我所能理解的他人心智状态只能是那些我已经历的”④。

综由上述，除开彼此的差别，TT 和 ST 都认为：1. 他人的心智状态是不可见的并且不可以被直接通达，因而我们需要有别于感知的其他认知程序来解释他人的心智状态；2. 坚持一种第三人称的观察性立场，即通过观察他人的行为以便解释、预测其后续行动，并在此基础上通过一种心智处理来解释其认知机制，将其处理结果归属给目标；3. 两者都分有相同的理论后果，都强调自我之于他人的优先性，自我心智成为他人心智的原型，而所认知之他人在本体论上只是一种自我的类比物。

三、社会认知的现象学立场：直接感知理论

由于现象学传统对利普斯同感理论的深刻批评，当代现象学家也敏锐地觉察到上述主流社会认知理论所包含的问题与困难。在扎哈维与盖拉格尔大量澄清工作的基础上，现象学的同感理论，特别是其对感知与表达性现象的强调，日益成为主流社会认知理论的第三条道路，即“直接感知理论”。本文根据扎哈维和盖拉格尔的两篇纲领性论文，来阐释 DPT 的基本直观、理论设定及其立场。

首先，相对于 TT 与 ST 关于他人心智之不可见性的主张，现象学家要温和得多。他们认为，“我

① V. Gallese & A. Goldman, “Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-reading”, *Trends in Cognitive Sciences*, 1998, 2 (12), pp. 493 – 501.

② V. Gallese, “The ‘Shared Manifold’ Hypothesis. From Mirror Neurons to Empathy”, *Journal of Consciousness Studies*, 2001, 8 (5 – 6), p. 36.

③ A. I. Goldman, “Mirroring, Simulating and Mindreading”, *Mind & Language*, 2009, 24 (2), p. 237.

④ D. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, p. 105.

们关于他人之心智生活的通达性具有两组看起来相互矛盾的直观。一方面，我们倾向于认为，笛卡尔二元论的主张是错的——即他人的心智本质上不为直接经验所通达；另一方面，我们又觉得，行为主义的主张也不对——即主体的心智生活之于外部观察者而言完全可通达"①。或者说，我们的直观经验具有两组自然的倾向：1. 最起码我们有时可以在直接经验（即感性感知）中获得他人的心智生活；2. 直接经验所能通达的并不是他人心智生活的全部。对于现象学家而言，重要的恰恰是如何去澄清这一基本事实：有时我们确实直接地认识到他人的某些基本情绪，如愤怒、喜悦等。

在其2008年的靶子论文"Direct Perception in the Intersubjective Context"中，盖拉格尔区分了两种感知。一方面，他认为TT和ST都承诺某种第三人称的观察，但感知者并不参与到正在进行的事件之中。在此意义上，感知在信息或意义上是极为贫乏的，即它的所得只是一些离散的感觉材料，并不能感知到被感知对象本身具有的意义。据此，一个人的面部表情、肢体行为只具有物理学、生理学的含义，它们本身并不传达任何信息——后者有待解释。例如，我可以直接看到一个人"伸手去抓一个东西"，但我并没有"看到"这事实上是"用手去拿杯子喝水"。因此，我们需要在外感知的基础上附加其他的认知程序，例如推理或模仿，以便解释他人行动的意义，并在此基础上进一步赋予该行动某种动机。盖拉格尔将这类外感知称为"不那么聪明的感知"（not-so-smart-perception），认为TT与ST都对外感知的性质作了狭窄乃至不恰切的规定。但在直观经验中，我们似乎并不需要这些额外的认知程序，就能"直接看到"那个人是用手去拿东西喝水，即我们直接就感知到他人某些行动的意图。或者说，外感知应该是信息上丰富的，它是一种"聪明的感知"（smart-perception）。

举例而言，当我们看到一辆红色小轿车时，如果感知是不那么聪明的，那么所看到的只是一些色块、具有某种形状的钢铁、轮毂以及玻璃组成的一个复杂构件。这个构件之为"汽车"的意义，依赖于主体的理论知识或个人经验对之做出解释。反之，如果感知是足够聪明的，那么我们所看到的就是"这辆汽车"，它车况良好、可以驾驶等。关键在于，哪种感知解释更符合我们的直观经验？盖拉格尔认为显然是后者。如果我们仔细地反省自己的感知经验，就可以发现它不仅是与外部世界的直接接触，而且从根本上提供了关于外部世界的初始信息。类似的，当我们看到另一个人的微笑时，所看到的就不仅是这个人眼睛与眉毛的特定关联、面部肌肉所处的特定张力以及这些不同器官所组成的不连续动作；相反，我们首先并直接看到的就是这个表情所关联的意义——他很愉悦。或言之，我们可以"直接感知到"他人的心智状态。

需要澄清的是，此处感知的"直接性"并不是相对于其他间接的感知而言，例如通过镜子中的像来看它所映射的本体；相反，直接性是相对于那些"额外"的认知程序而言的。换言之，感知不依赖于其他高阶的认知过程就能获得相应的信息，譬如"这是一辆红色的车""这个人很开心"等。因此，对于感知者而言，尽管其神经系统正在进行一系列复杂的运作，但当他进行感知时（如"在看这辆车"时），他直接获取的就是"这辆红色的车"，而且不需要经过任何形式的推理或其他额外的认知程序。因此，相对于TT与ST而言，DPT认为感知并非是对外部刺激的单纯接收，相反，感知是一个复杂的、信息丰富的与外部世界的通达方式。正如盖拉格尔所言：

感知是一个高度复杂的现象。在次人格（sub-personal）层面，它当然包括复杂而且条分缕析的进程。在反思层面，我们可以就感知的实行（enactive）、情绪内容来分析它；但在前反思层面，正如我们是生活于其中，我们的经验是极富信息的，而且它是对所呈现出来的东西的直接把握。②

因此，直接感知理论所主张的并不是我们对外部世界的感知有多么直接，而是我们对外部世界的感知是信息上丰富的，感知本身就是对有意义之物的感知。"社会感知是非常聪明的，而且在通常的社会互动情景中，它完成了绝大部分的工作，而无需额外的认知（不管是理论的还是模仿的）进程。"③ 这个主张得到主要现象学家的认同。例如，舍勒认为，

---

① S. Overgaard, *Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*, Routledge London, 2007, p. 5.

② S. Gallagher, "Direct Perception in the Intersubjective Context", p. 538.

③ Ibid., p. 538.

我们当然确信，在他人的笑声中我们直接亲知到其喜悦、在其泪水中直接亲知到其悲痛，在其脸红中直接亲知到其羞愧，在其伸出的双手中直接亲知到其恳求，以及在其语词的发声中直接亲知到其思想的要义。如果有人跟我说，这不是“感知”，因为感知不过是一个“物理感觉的复合”。那么我会请他不要看这些成问题的理论，而是去看那些现象学事实。①

与此相关，扎哈维在其 2011 年的纲领性论文②中，进一步提出下述四个议题：首先，TT 和 ST 大量依赖于科学、心理学的实验结果，但它们为了研究社会认知所构建起来的实验室场景恰恰是对真实社会认知的简化甚至扭曲，它们所研究并不是真实的、正在进行的社会交往，因此，首先需要从实验室场景中脱身，重新回到“面对面”的、真实的社会认知场景。其次，作为理论讨论的起点，我们首先需要（重新）检讨什么是待解释现象，即他人心智生活的通达性到底是感知经验还是以理论或自身心理生活为中介的推导或模仿。再次，我们还需要进一步检讨他人的身体性表达在他人理解中起到何种作用，即它是 TT 和 ST 主张的无意义的外在运动，因而可以被解释掉（explained away），还是表达（表情）本身具有丰富的意义，源初地揭示出他人的内心生活？最后，真实的社会交往是多维的、复杂的，它不单单是某种理论推导、心智模仿，在最基本的情况中还包括我们自身身体的能力（即他人感知是具身性的）、特定社会处境的作用（即他人感知是情景化的），等等。

显然，这不但意味着我们需要重新检讨主流社会认知理论的认识论预设，而且需要确定社会认知所研究的真正议题，即真实的、多维的人际间交往。就此而言，同感现象学认为，社会认知除了是一种“直接感知”，还是一个实行中的（enactive）交往行为，其中的成员所采用的是第二人称视角，而非主流认知理论所认定的第三人称视角。所有这些议题既不为 TT 和 ST 所涵盖，也不为它们的理论设定所处理。因此，我们需要借助于同感现象学重新回到基本的他人交往经验。

四、结语：社会认知的其它问题

社会认知是一个复杂的、多维的现象。舍勒早就指出，他人认知包含六个不同的议题：1. 同情的本体论问题，即一个主体的实存是否独立于另一主体；2. 认识论问题，即一个人如何证成自己关于他人存在的信念；3. 构造性问题，即关于从自我到他人的构造次序（或者相反）；4. 经验心理学问题，即科学地研究他人的心理状态；5. 形而上学问题，即其他主体是否包含两个平行的笛卡尔式实体——心灵实体和物理实体；6. 价值问题，即关于爱、义务、责任等社会性行为③。虽然我们并不能总是清晰地区分这些议题，但对它们的回答确实需要分别研究。

相应的，社会认知需要或要求开放的科学精神。为了更恰当地研究人类社会行为的复杂特征，我们应该在议题设置、学科参与以及理论讨论方面保持开放的态度，也需要尽可能地整合诸如哲学（现象学、心智哲学）、认知心理学、发展心理学、行为理论，乃至精神分析和脑神经科学，以求总体地把握所研究的现象及其不同层面。这需要高度的跨学科合作和多领域的参与。这并不是要损害各个学科的独特性，而恰恰是要避免各个学科因其方法论的限制而导致的对某个关键因素的误解乃至忽略。只有通过这种开放和跨学科的精神，我们才能更加切中所研究的现象——人类真实的、正在实行的社会交往中到底是如何进行的。

（责任编辑　行　之）

① M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp. 260 – 261.

② D. Zahavi, “Empathy and Direct Social Perception: A Phenomenological Proposal”, *Review of Philosophy and Psychology*, 2011, 2 (3), pp. 541 – 558.

③ See M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp. 216 – 233; A. Schutz, “Scheler's Theory of Iintersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1942, 2 (3), pp. 328 – 329.

胡塞尔后期判断理论的发生学转向

朱耀平

【摘要】胡塞尔的后期判断理论主要是指他于20世纪20年代在弗莱堡大学开设的一系列逻辑学讲座所包含的判断理论。在此之前，在布伦塔诺的影响下，其判断理论的主要论题是判断与表象的关系。他不同意布伦塔诺把判断看成包含表象行为的意识行为，认为表象只是判断行为的一个抽象成分。胡塞尔后期判断理论的核心问题是（谓词）判断与“（前谓词）经验”的关系问题。他认为前谓词经验并不是完全被动的，它包含着难以察觉的、容易被忽略的“自我活动”，因此不能根据接受性与自发性来区分经验与判断，经验已经具有一定程度的自发性，在这一点上，它与判断并不存在不可逾越的鸿沟。但是，向前谓词经验的发生学回溯并不意味着把关于个别对象的感性直观作为最后的根基。一切经验及在其基础上形成的判断都预设了一个由被动的世界存在信念建立起来的地基。这个“世界存在信念”不但不是我的判断行为的结果，反而是一切判断活动及作为其基础的“经验”得以发生的前提。

【关键词】布伦塔诺；胡塞尔；谓词判断；前谓词经验；表象；感知
中图分类号：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0097－08

作者简介：朱耀平，福建武平人，哲学博士，（苏州 215123）苏州大学哲学系教授。
基金项目：2017年国家留学基金公派访问学者项目（201706920015）

判断是一个多义词，至少存在下列两种不同意义：作为一个心理学概念，判断是与感知、情感等并列的意识行为或心理体验；作为一个逻辑学概念，判断是指判断行为所表达的观念内容，也称为“命题”。受弗雷格影响，胡塞尔早在19世纪90年代就充分认识到“把心理的东西与逻辑的东西、主观的东西与客观的东西明确区别开来”的重要性，这在判断问题上就是要求区别主观的判断行为与客观的判断内容。正如胡塞尔在《逻辑研究》第一卷对心理主义的批判中反复强调的，作为一种主观的心理活动，判断处在转瞬即逝的过程中，它不断产生又不断消失，但是我的判断所断定的东西，例如“一个三角形的三条高相交于一点”这个事实，既不产生也不消失，它是永恒不变的。

1916年，胡塞尔赴弗莱堡大学任教。1918年，他在斯泰因（Edith Stein）的协助下对他在哈勒大学和哥廷根大学时期关于判断问题的大量手稿进行审阅和整理。在随后几年开设的逻辑学讲座中，他的判断理论呈现崭新面貌。人们据此以1918年为界线，将胡塞尔判断理论划分为前期与后期两个阶段。因此，根据胡塞尔生前未出版手稿，于2009年出版的《胡塞尔全集》第40卷[①]的标题“判断理论研究”严格来说应为“前期判断理论研究”，因为它只是对胡塞尔1918年之前以判断问题为主题的研究手稿或讲稿的整理。

胡塞尔在弗莱堡时期的逻辑学讲座以不断改变的形式出现多次：1921年的讲座名称是“逻辑”，1923年是“现象学的突出问题”，1925/1926冬季学期是“逻辑学的基本问题”。这些讲座目前已在

① E. Husserl, *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass*（1893－1918）, R. D. Rollinger（Hg.）, Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2009.

《胡塞尔全集》的以下各卷中公开出版：第 11 卷《被动综合分析》①，第 17 卷《形式逻辑与先验逻辑：逻辑理性批判》②，第 31 卷《主动综合》③。在这些著作中，对谓词判断的前谓词经验之根源的“发生学”探索成为胡塞尔的关注焦点。因此，这些著作是考察胡塞尔后期判断理论的发生学转向的主要文本依据。此外，由朗格日贝（L. Landgrebe）于 1939 年编辑出版的《经验与判断——逻辑谱系学研究》④，也是胡塞尔判断发生学的力作，尽管它并不完全是胡塞尔本人的著述。

一、布伦塔诺判断理论的基本观点及其对胡塞尔的影响

在其代表作《基于经验立场的心理学》⑤ 一书中，布伦塔诺一方面把表象、判断、情感（“爱与恨”）作为意识现象三种相互并列的基本类型，另一方面又特别强调表象的基础性地位，认为表象可以离开判断或情感独立存在，但判断或情感一定要以某种表象为基础，不以任何表象为基础的判断或情感是无法想象的，因为“表象行为不仅构成判断行为的基础，同时也是渴望及其它一切意识行为的基础。没有任何东西能够在成为表象的对象之前成为判断、渴望、希望或害怕的对象”⑥。

基于表象在意识现象中这种不可或缺的地位，布伦塔诺认为可以把心理现象定义为“表象，或以表象为基础的现象”，而那些既不是表象又不以表象为基础的现象则是物理现象。他以举例的方式说明“表象”的含义：“我说的表象不是被表象者而是表象行为。因此，听见某个声音，看见某个有颜色的东西，感觉到热或冷，或者在想象中处在上面所说的这些状态中，都是我所谓的‘表象’的例子。”⑦ 可见，布伦塔诺所说的表象的基本成分就是经验论者所说的“感觉经验”，他对表象的重要性的强调与经验论者把感觉经验作为一切认识的基础和来源的看法是一致的，他把自己描述心理学称为“经验主义心理学”是恰如其分的。

对于布伦塔诺来说，表象与判断是心理现象或意识行为的基本类型，是关于对象的两种截然不同的意识方式，同时二者存在着“奠基与被奠基”的关系，换言之，每个判断都以一定的表象为前提。因此，在判断中，“每个被判断的对象都以双重方式进入到意识中，一方面作为表象的对象，另一方面作为肯定或否定的对象”⑧。只有进入我们的意识成为我们的表象的对象的东西才有可能成为我们的欲望的对象，而对某个对象欲望一旦产生，它便构成一种指向对象的不同于单纯表象的崭新方式。同样的道理，某个东西只有在成为表象的对象之后才能够成为判断的对象；当表象的对象成为肯定或否定判断的对象之后，我们的意识便进入到与对象的一种完全不同的关系之中：“这个对象以双重的方式存在于意识中，首先作为表象的对象，其次作为肯定或否定的对象，正如当某个人对某个对象产生欲望时，这个对象便同时作为被表象者与被欲求者内在于意识之中。”⑨

总之，在判断与表象的关系问题上，布伦塔诺的基本观点是：首先，判断总是以另一种心理现象即表象为基础；其次，当某个人下判断时，被判断的对象便以双重的方式被意识，一方面作为表象的

---

① E. Husserl, *Analysen zur Passive Synthesis. Aus Vorlesung – und Forschungsmanuskripten* 1918 – 1926, Margot Fleischer (Hg.), Martinus Nijhoff, 1966.

② E. Husserl, *Formale und Transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*, Paul Janssen (Hg.), Martinus Nijhoff, 1974. 该书曾在胡塞尔生前由 Max Niemeyer Verlag 于 1929 年作为单行本出版。

③ E. Husserl, *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung Transzendentale Logik* 1920/21, Roland Breeur (Hg.), Kluwer Academic Publishers, 2000.

④ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil Untersuchung zur Genealogie der Logik*, Ludwig Landgrebe (Hg.), Academia / verlagsbuchhandung Prag, 1939.

⑤ F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda L. McAlister, Routledge, 1995.

⑥ Ibid., p. 80.

⑦ Ibid., p. 79.

⑧ Ibid., p. 201

⑨ Ibid., p. 201.

对象，另一方面作为肯定或否定的对象。布伦塔诺关于表象与判断的关系的上述观点是其判断理论最为新颖、最为引人注目的成分，它一经推出便在当时引起热烈讨论。因此，不难理解对表象与判断之间的关系的澄清何以成为胡塞尔前期判断理论尤其是《逻辑研究》的判断理论[①]着墨最多之处。

二、胡塞尔前期（1893－1 918）判断理论对判断与表象之间的关系的澄清

在胡塞尔看来，布伦塔诺关于表象的基础性地位的论断，本质上是关于意向行为的质性与质料之间的关系的洞察。质性与质料是任何意向行为都包含的两个不同成分，质性指的是某类行为区别于其它类型行为的内部规定性，例如判断行为就具有使其自身区别于愿望、怀疑等其它行为的特性。质料也是行为的一个内部因素，是“赋予行为以特定对象关系的东西”[②]，但我们很难从单个行为（如某个判断）将质料从质性中分离出来，它毋宁说是通过“比较”的方式获得的，“这种比较是指在相应的同一性方面进行比较，在这些同一性中我们将质性不同的行为相互并列，并且在每一个行为中找到作为共同因素的同一质料……”[③]

在判断、欲求等行为总是指向某个对象的“不自足的”行为的意义上，作为使它们借以与对象发生关联的中介，表象的基础性地位是无可置疑的。“如果没有客体化的表象行为，也就是说，如果它们不奠基于这个行为之中，它们甚至是无法想象的。如果一个被欲求的对象或实事状态不是在欲求中并随着欲求而同时被表象，那么它不仅事实上不会出现，而且它绝对是无法想象的。在任何情况下都是如此。”[④] 简言之，欲求、判断等意向行为确实具有与对象之物的关系，而且它没有这种关系就先天地无法被想象，但它们“只有通过与一个表象的紧密交织才能展开这种关系，或者才能获得这种关系”[⑤]。

总之，“每一个意向体验都以一个‘表象’为基础，这当然是明见无疑的；在我们所判断的事态没有被表象给我们时，我们不能对这个事态进行判断，这是明见无疑的。在疑问、怀疑、猜测、欲求等等那里，情况都是如此”[⑥]。

问题在于，在判断、怀疑、欲求等行为中起奠基作用的“表象”，与作为一个独立的、完整的行为的“表象”是不是一回事？对此，胡塞尔作了否定的回答：

人们总是谈论与我们熟悉的判断、猜测、愿望等各种意识行为相联系的“单纯表象”，但是，在判断、发问、愿望等意识现象中，我们果真能够发现下列两个方面构成的一种二重性结构吗？一方面是单纯表象，另一方面是有关这个表象的判断、愿望等行为。实际上，这两个方面不是相互并列的，而是相互缠绕、难解难分的。[⑦]

胡塞尔并不否认存在着与判断、怀疑、猜测、欲求等行为具有相同“质料”的单纯表象行为。，例如，我可以表象“上帝的存在”而不承认其存在，而做出“上帝存在”的判断就是断定“上帝存在”是事实存在的。换言之，在判断中我们把被断定的事态看作是现实存在的，在表象中则把被表象的事态看成是仅仅存在于我们心中的，“在前一种情况下，我相信它，在另一种情况下，只是知道它是怎么一回事。例如在一种情况下，我认为 $2\times2=5$，在另一种情况下，我只是知道这个等式的含义”[⑧]。总之，确实存在与判断行为相对应的，即与其具有相同质料的单纯表象行为。它与判断行为

① 参见［德］胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第一部分，倪梁康译，北京：商务印书馆，2015 年，第 777—860 页。
② 同上，第 778 页。
③ 同上，第 778 页。
④ 同上，第 779 页。
⑤ 同上，第 780 页。
⑥ 同上，第 793 页。
⑦ E. Husserl, *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass* (1893－1918), S. 109
⑧ Ibid., S. 176

的不同在于，它不像后者那样拥有“存在信仰”，或者说，它对被表象的事实的存在既不肯定也不否定。在这个意义上，它是“单纯的”表象。

但是，对胡塞尔来说特别重要的是，判断行为并没有把作为一个独立、完整行为的单纯表象行为包括在自身之内。当单纯表象行为为判断行为所代替时，表象行为的质性也随之被判断行为的质性所代替，而“作为前后二者的同一之物的质料”可以作为构成判断行为的一个抽象因素存在，但这个因素“并不自为地构成一个完整的行为”①。总之，判断并不是将判断质性添加到单纯表象行为的结果，不是判断质性与单纯表象行为的组合。

如果以上分析是正确的，那么我们就可以断定，在“每个意向体验或者本身是一个单纯表象，或者以一个表象为基础”这一奇特命题中，布伦塔诺同时使用了两个不同的表象概念，“如果理解正确，那么这个命题的第一部分所说的是在某个行为种类意义上的表象，它的第二部分所说的则是在单纯的行为质料意义上的表象”②。这就是说，只有当我们把上述命题的第二部分所说的表象解释为“非独立的、抽象的质料”，并把它与第一部分所说的作为一个独立的、完整的意向行为的表象区别开来的时候，上述命题才是一个正确的命题。

总之，胡塞尔前期判断理论涉及有关判断的多个方面的问题，包含着丰富的内容，但其着墨最多、影响最大的是关于判断与表象的关系的理论。

三、胡塞尔后期（1918 – 1938）判断理论的发生学旨趣

1918 年到弗莱堡之后，在胡塞尔多次开设以逻辑学为主题的讲座中，他的判断理论呈现出崭新的面貌。为方便起见，特别是为了将其与 1918 年之前的判断理论区别开来，不妨称之为“后期判断理论”。如果说胡塞尔前期判断理论的核心问题是判断与表象的关系问题，那么，其后期判断理论的核心问题则是判断与“经验”③（Erfahrung）的关系问题，更确切地说，是“谓词判断”（predicative judgments）与“前谓词经验”（prepredicative experiences）之间的关系问题。

根据胡塞尔的看法，判断与经验的关系问题，归根到底是诸如“天是蓝的”“树是绿的”“花是红的”之类的最简单的直言判断，与对被判断、被规定的个别对象（如天、树、花等）的感性直观或感知之间的关系问题。由于感性直观或感知通常被看作是表象的一种基本类型④，因此很容易产生这样的怀疑：前期判断理论的“判断与表象的关系问题”与后期判断理论的“判断与经验的关系问题”，只不过是同一个问题的两种不同表述。倘若如此，那么就没有必要把胡塞尔的判断理论区分为“前期”与“后期”两个不同阶段，后期判断理论的发生学转向更加无从谈起。实际上，这两个问题并不能混为一谈。

（一）经验与表象虽有一定交叉和重合，但实质上是完全不同的概念

如前所述，关于表象及其在判断中的作用，胡塞尔的理解与布伦塔诺有很大不同。对胡塞尔来说，单纯表象行为与判断行为最大的不同在于它不像后者那样拥有“存在信仰”，或者说它对被表象的事实既不肯定也不否定。胡塞尔并不否定表象是判断的一个不可或缺成分，但强调判断行为并没有把作为一个独立的、完整行为的“单纯表象行为”包括在自身之内，而表象仅仅是“行为质料意义上的表象”，只能被理解为“非独立的、抽象的质料”。

从产生的时间顺序或发生学看，判断先于“单纯表象”，后者是判断的“心理学变样”（eine psychologische Modification der Urteils），是与现实判断相对立的“表象判断”。“前后二者具有相同的

① ［德］胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第一部分，第 801 页。

② 同上，第 813 页。

③ 这里“经验”（Erfahrung）专指关于个别对象的经验，即感性直观（Anschauung，sensuous intuition）或感知（Wahrnehmung，perception），下同。

④ 这种看法有很大问题，详见下文。

对象、标志和关系，但是，在一种情况下仅仅是在脑海中呈现某事，在另外一种情况下才肯定或否定某事的存在或不存在。作为前后二者的共同成分的质料，只不过是一种抽象，它无法从最低程度的非本真意义上的判断（即所谓的表象判断）中独立出来。”① 在这个意义上，“判断并不以所谓的表象为基础，我们可以在一个具体的判断中区分作为判断行为的特性的肯定或否定与‘判断之所及’这两个方面的抽象因素，但是后者并不是在一个单独的表象行为中被给予的，而是在我们对例如‘金子是黄的’这样一个事实的判断中出现的。实际上，质料或表象是我对‘金子是黄的’这个事实的真假存而不论的结果”②。胡塞尔的这种回答是令人惊讶的，它直接否定了“判断以在它之前独立存在的单纯表象行为为基础”，这与他对布伦塔诺所提出的“每个意向体验或者本身是一个单纯表象，或者以一个表象为基础”这个奇特的命题的“批判性认可”的态度显然是矛盾的。因为这个命题的第一部分明确声称存在着作为单纯表象独立存在的意向体验，而胡塞尔对此不持异议。

表面看来，关于某个对象的感性直观或知觉与表象一样，并不包含对对象的存在的肯定或否定，但在胡塞尔看来这是对感性直观的误解。实际上，在感知行为中，被给予者总是作为实际存在者被给予，即作为具有存在性质的东西被给予，“即使不与判断发生关联，那样一种存在性质也被给予”③。例如，在蜡像馆里，我们可能发现原先被当成真人的东西实际上是一个蜡像；在沙漠中长途跋涉的人们可能发现前方出现的绿洲只不过是海市蜃楼。诸如此类的过程可以看成是关于某个对象的感性直观沦为“单纯表象”的过程。这个过程前后两个阶段的一个关键区别在于，前者包含“存在信仰”，后者则不然。

总之，尽管感性直观是一种“前谓词经验”，但它与谓词判断一样包含“存在信仰”，在这个意义上，它更接近于判断而不是表象。感性直观包含对其对象的“表象”，这是显而易见的；但它同时包含对同一对象的“存在”的肯定，这往往被人们忽略。

感性直观与表象的另外一个不同在于，前者是一个可以独立存在的意向行为，而后者只能作为感性直观（即知觉）、判断、怀疑、欲求等意向行为的一个抽象质料存在。胡塞尔曾举例说，无神论者听到我说出“上帝存在”的判断时，他能理解我的意思，但他不会做出相同的判断。因此，“我可以表象某个事态的存在却不断定其存在。有人认为，离开判断，我们无法表象任何事态的存在，然而，这种看法是错误的。就像我们能在不具有关于某个物体的直观的情况下拥有关于该物体的表象一样，我们也能在不断定某个事态的存在的情况下拥有关于这个事态的存在的表象”④。换言之，我既可以表象某个物体而不断定其存在，也可以表象某个事态而不断定其存在，因此，对某个物体或事态的单纯表象行为可以离开判断、欲求等意向行为单独存在。

综上，对于“是否存在独立的表象行为以及判断是否以在它之前的单纯表象行为为基础”这个问题，胡塞尔实际上给出两种截然相反的回答。像胡塞尔这样的大哲学家出现这种明显矛盾，确实令人遗憾，但并非绝无可能。在业内专家学者们基于可靠的证据，提出有说服力的反驳之前，笔者将坚持认为胡塞尔的表象理论确实存在上述“硬伤”。

（二）经验、表象与判断处于完全不同的关系之中

关于判断与表象的关系，从上文分析可推断，所谓“判断以表象为基础”是在逻辑上来说的。表象是判断借以与被判断的事实发生关联的中介，因此，它是判断的不可或缺的成分，其作用是为行为提供“质料”。但从产生的时间或发生学来说，不是表象先于判断，而是判断先于表象，表象不过是判断的“心理学变样”，“上帝存在”的表象是对“上帝存在”这个事实的真假存而不论的结果。与此不同，正是从发生学上来说，判断以感性直观（即关于个别事物的“经验”）为前提和基础；从

① E. Husserl, *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass* (1893 – 1918), S. 57 – 58.

② Ibid. S. 58.

③ R. D. Rollinger, “Einleitung des Herausgebers”, E. Husserl, *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass* (1893 – 1918), S. xxx.

④ Ibid. S. 108

逻辑结构上来说，判断并没有把感性直观行为作为它的一个内在要素包括在自身之中。

总之，如果前期判断理论所说的判断与表象的关系是一种对判断的逻辑结构的分析，那么，后期判断理论所说的判断与感性直观的关系则是一种发生学的分析。二者最大的不同在于，后者是对判断的产生过程的分析，认为在前谓词经验中已经包含谓词判断的萌芽，因此，在谓词判断与前谓词经验之间并不存在截然二分的鸿沟。

四、胡塞尔判断发生学的核心内容

判断是一种知识，而知识总是关于某个存在者、某个对象的知识。如果我们寻找的是关于某个存在者的知识，或者说，试图对某个存在者是什么或处于什么状态做出判断，那么这个存在者必须事先被给予。换言之，判断必须以被判断的对象的存在为基础。但判断的对象既可能是已经具有范畴形式的判断行为的“沉积物”，也可能是第一次进入判断行为的个别对象。只有后者才是判断“真正原始的基石”，“只有它们才能够显示出，什么是与判断明证性不同的原始对象的明证性”①。任何可以想象出来的判断都必然以个别对象作为最后的基石，原初意义上的判断是关于个别对象即亚里士多德所说的“第一实体”的判断。

关于个别对象的原初判断，无论从形式上还是从内容上看都是最简单的判断，这使它成为我们考察谓词判断与“前谓词经验”的内在联系的一个可靠立足点。在胡塞尔看来，只有当被判断的个别对象通过感性直观的方式被预先给予时，才可能产生关于该对象的谓词判断；而关于某个对象的谓词判断，总是建立在关于该对象的感性直观即所谓的前谓词经验的基础上。胡塞尔把关于前谓词经验对于谓词判断的奠基性作用的理论，看作其逻辑谱系学或判断发生学的“首要成分”② 或核心内容，这可从其作为判断发生学的代表性著作之一的《经验与判断》的书名本身反映出来。

胡塞尔把通过前谓词经验被给予的对象作为谓词判断必不可少的前提和基础，这与《观念 I》所说的“每一种原初给予的直观都是认识的合法源泉”这一所谓的“一切原则之原则”③ 是一致的。上文曾提到，这种观点实际上不算新颖的见解，它是以洛克为代表的经验论者所倡导的基本原则，而康德所说的“思维无内容则空”④ 也是对该原则的重申。在前谓词经验与谓词判断的关系问题上，胡塞尔的判断发生学的独特见解主要是以下两个观点：1. 在谓词判断与前谓词经验之间并不存在不可逾越的鸿沟；2. 感性直观的对象并不是作为一个孤立的对象被给予的，而是作为存在于一个被动地预先给予的世界地基上的某个对象被给予的。下面根据《形式逻辑与先验逻辑》《经验与判断》《被动综合分析》等著作中的有关论述加以说明。

胡塞尔判断发生学的第一个核心观点，针对的是康德将感性的接受性与知性的自发性截然二分的观点。胡塞尔认为，前谓词经验并不是完全被动的，它包含着难以察觉的、容易被忽略的“自我活动”⑤，这种“自我活动”主要体现在以下几个方面：

首先，对我们周围环境中的某个对象的“注意”是获得关于它的经验的前提，而这种“注意”本身就是一种自发性活动。或者说，接受我们周围环境中的某个对象对我们的“打搅”或刺激是获得关于它的经验的前提，而这种“接受”本身“必须被看作主动性的最低阶段”⑥。胡塞尔举例说，从周围世界的某个存在者身上产生的对我们的刺激，如深巷中传来的鸡鸣或狗吠，并不以我们的注意为前提，我们没有把它们作为观察对象；反之，“在存在那样一种注意的地方，最低限度的自发性则

① E. Husserl, *Experience and Judgment*, trans. by James S. Churchill and Karl Ameriks, Routledge & Kegen Paul, 1973, p. 26.

② E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, trans. by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, 1969, p. 209.

③ ［德］胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1992 年，第 84 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 52 页。

⑤ S. Churchill , “Translator’ s Introduction”, E. Husserl, *Experience and Judgment*, p. xx.

⑥ E. Husserl, *Experience and Judgment*, p. 79.

已经存在”[①]。这就是说，我们可能对我们眼前的对象视而不见、听而不闻，反之，如果我们的注意力确实集中到我们眼前的对象，那么，这种注意力的集中本身就已经是自发性活动的初级形式。实际上，只有当我们处于一定程度的清醒状态的情况下，我们才能接受那些声音对我们的刺激或“干扰”。因此，即使是接受性也不是纯粹的被动性，而是包含一定的主动性，用胡塞尔的话来说，“接受性这一现象学上的必要概念决不与自我的主动性处于截然对立之中”[②]。

其次，对空间中的某个对象的感知，不是纯粹被动接受对象向我呈现出来的那个侧面所造成的印象的过程，它还包含对那些暂时未呈现但有可能在下一刻呈现的那些侧面将要造成的印象的主动的“预期”。对于像桌子、房屋这样的存在于空间中的对象，我都无法以一览无遗的方式同时获得对它的各个侧面的感知，只能从某一视角出发感知它的这个或那个侧面，但我并不会因此认为我眼前的对象仅仅是由我已经实际看到的那些侧面组成的，相反，我总是能够意识到这个对象还存在无数目前我未看见但下一刻我有可能看见的侧面。这就是说，对空间中的对象的某个侧面的实际感知总是与关于它的其它侧面的感知的“空洞的、有待充实的意向”同时出现的[③]。这意味着，对空间中的对象的某个侧面的实际感知总是被关于该对象的其它侧面的无数可能感知所“围绕”，这些“无数可能的感知”构成那个在某一时刻的实际感知的“晕圈”（halo）或“视域”（horizon）[④]。

再次，对空间中的对象的感知建立在我的身体的“动觉”主动作用的基础上。我之所以能够从不同侧面感知同一对象，原因在于我具有改变我的眼睛、头部乃至整个身体的位置的可能性。胡塞尔把我对这样一种可能性及其实现过程的意识称为“动觉”（kinaestheses）[⑤]。凭借我的身体的动觉，我不仅能看到当下所看到的东西，而且能够意识到当我的眼睛或头部朝这个或那个方向转动时，我将会看到的这样或那样的景象。正是凭借动觉，我才得以把我从不同视角获得的感知看成是对同一对象的不同侧面的感知。例如，在对某座房屋的直观中，我不仅能看到我所看到的侧面，而且能够意识到，一旦我的眼睛、头部乃至整个身体的位置发生改变，我将会看到该房屋的其他侧面，这座房屋将会呈现出另一个样子。基于我的身体的动觉的作用，它对我来说始终是同一座房屋，我的直观是对同一座房屋的直观。

当我对某个感性直观对象的产生兴趣时，我出于观察它的需要所进行的眼球、头部乃至整个身体的运动往往都是不自觉的，“我不自觉地转动眼睛，而无须‘想到眼睛’”[⑥]，但这不能改变动觉是一种“能动性”，是我的意识的主动作用的事实。这样一种能动性和主动作用，是我获得对空间中的某个对象的感知的必不可少的前提和基础。

最后，作为感知行为的意向相关物，被感知对象是意识的构造活动的产物，是一种观念对象，它不是以主体被动接受的方式被给予的。如前所述，对于同一座房屋，站在不同角度，我会获得不同的印象，但对我来说，它们始终是关于同一座房屋的印象。这座房屋作为与我关于它的杂多印象不同的客观对象被构造起来，它不仅以我的身体的动觉为基础，而且还是我的意识的综合统一作用的结果。正如胡塞尔指出的，“即使在外感知中，某物自身以明证的方式被给予的过程也必须被规定为一个构造过程，一个被感知的对象出现的过程”[⑦]。因此，包括物理对象在内的一切被感知对象都包含一定程度的“观念性”，甚至可以说包含着“臆想”成分。对此是否有清醒的认识，是现象学的反思意识与朴素意识的分水岭[⑧]。

---

① E. Husserl, *Experience and Judgment*, p. 61.

② Ibid., p. 79.

③ E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 48.

④ Ibid., p. 49.

⑤ Ibid., p. 50.

⑥ E. Husserl, *Experience and Judgment*, p. 84.

⑦ E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, pp. 164 – 165.

⑧ E. Husserl, *Experience and Judgment*, p. 60.

总之，不能根据接受性与自发性来区分经验与判断，经验已经具有一定程度的自发性，在这一点上，它与判断并不存在不可逾越的鸿沟，甚至可以被看成判断的一种初级形式，即所谓的“前谓词判断”①。

下面接着梳理胡塞尔判断发生学的第二个核心观点。虽然被感知对象归根到底是通过我的意识的综合统一作用构造起来的，但这种构造的前提条件是我通过与对象的接触获得关于它的感性印象。也就是说，我关于某物的感性直观，以我受到该物的刺激、影响或触动为前提。但是，对胡塞尔来说，刺激、影响或触动并不是由某个完全孤立的个别对象造成的，而是“由某个在被动地不自觉地被接受的背景中凸显出来的对象造成的”②。某个对象对我“产生影响”意味着它从环境中突显出来并引起我对它的兴趣，在这个过程中，环境总是作为被动的被给予性领域与被认识的对象共在的东西而存在着，“即使在没有朝向它们的自觉意识或认识兴趣的情况下也总是作为已经与被认识的对象共在的东西存在着”③。所有朝向某个特殊对象并试图对它进行认识的活动，都预设了上述这种被动的被给予性领域；或者说，每个作为认识目标的特殊对象所处的环境乃至整个世界，总是在该对象对我们产生影响时被预先给予，简言之，每个被认识的对象都是作为在周围世界中存在着的对象被给予的。

实际上，不仅我的认识活动，而且我的日常生活实践都不自觉地预设了我的周围环境乃至整个世界的存在。例如，当我在书房看书时，就不自觉地预设了书、书桌及其所在的整座房屋、街道、城镇乃至整个世界的存在。尽管“朝向某个对象的行为总是比自觉地把整个世界当成对象加以反思的行为更为源始”④，但不容置疑的是，一切经验及在其基础上形成的判断和认识都预设了一个由被动的世界存在信念建立起来的地基。这个“世界存在的信念”不但不是我的判断行为的结果，反而是一切判断活动及作为其基础的“经验”得以发生的前提。正如胡塞尔所强调的，“对世界的意识是以对世界的确信的方式进行的，而不是通过判断行为获得的，所有一切判断行为都已经预设了表现为对世界的确信的世界意识”⑤。

以上所述表明，向前谓词经验的发生学回溯并不意味着回到通过感性直观获得的孤立的个别对象，并把关于个别对象的感官印象作为最后的根基⑥。就其与其自身的属性的关系而言，个别对象是自足的、绝对的，是亚里士多德所说的“第一实体”；就其与世界的关系而言，它们并不是自足的。一切事物都存在于世界之中，但世界本身不是其中存在的这个或那个事物。实际上，只有作为一个整体的世界才是不需要借助它物，而仅仅通过其自身就能得到说明的。根据斯宾诺莎的定义，这样的东西才是真正的实体，而世界之内的个别存在者（即斯宾诺莎所说的“样式”），只有通过其所在的世界才能得到说明，因而并不是真正的实体。可见，如果说胡塞尔的判断发生学把关于个别对象的感性直观，看作一切认识的合法源泉的做法是向亚里士多德的回归，那么，他对包括前谓词经验及判断在内的一切认识活动的“世界地基”的强调，则表现出超越亚里士多德走向斯宾诺莎的倾向。

除了以上两个观点，胡塞尔判断发生学的下列观点也令人印象深刻：肯定与否定并不是第一次出现在谓词判断中，而是在接受性的前谓词领域就已经出现，前谓词经验同时还是判断的各种模态、以及实体与属性等范畴形式的发源地。尽管这种观点的重要性或许不亚于上文刚谈到的两个观点，因篇幅所限，这里就不展开讨论了。

（责任编辑　行　之）

① E. Husserl, *Experience and Judgment*, p. 61.

② Ibid., p. 30.

③ Ibid., p. 30.

④ Ibid., p. 31.

⑤ Ibid., p. 30.

⑥ G. Müller, *Wahrnehmen, Urteil und Erkenntniswille. Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfarung*, Bouvier Verlag, 1999, S. 85.

双重立义、机械力与能力
——论胡塞尔实践世界的触觉基础

王　继

【摘要】胡塞尔的触觉观是常常遭到忽视的一个主题。提到现象学直观，一般会将其与视觉联系起来。但在胡塞尔的诸多文献中，视觉与触觉经常成对出现，而且他认为触觉是元感觉场，强调触感知相对于视感知的优先性，进而将触摸行为视作实践活动的基础。不过，胡塞尔的这些表述大多是零散、不完善的。本文将通过触觉的双重立义特征来探讨其元感觉场地位，引出其作为元实践场的意涵；然后着眼于元实践区域中对象和主体两个维度的原初显现，将触觉优先性放入机械力和能力如何被给予和类比的问题中进行解释，以此对触觉在实践中的基础地位做一个新的系统性阐发。

【关键词】触觉；动感；实践；双重立义；机械力；能力
中图分类号：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0105－08

作者简介：王　继，河南南阳人，（长沙 410082）湖南大学岳麓书院哲学系助理教授。
基金项目：湖南省哲学社会科学基金青年项目“胡塞尔现象学中的动感问题及其效应研究”（18YBQ023）

对于胡塞尔的现象学直观，尤其是感知直观，一般会潜意识地将其等同于视觉直观。这是情理之中的，正如罗蒂所说，直观、表象这些传统形而上学的常用词暗含着视觉中心主义隐喻[①]。但往往被忽略的事实是，在胡塞尔的诸多文献中，视觉与触觉经常是成对出现的，他同时提及视直观与触直观（Tastanschauung），而且认为触觉是元场（Urfeld），强调触感知相对于视感知的优先性，进而将触摸行为视作实践活动的基础。不过，胡塞尔的这些论述大多以零散的、不成系统的方式分布在其生前未出版的手稿中，这也是导致其触觉思想被忽视的一个原因。限于篇幅，本文暂不讨论触觉与视觉及视觉中心主义的关系，只是借此引出现象学中常被忽视的触觉问题。首先，笔者将通过触觉的双重立义特征来探讨其元感觉场地位，并结合相关争议，给予其合理辩护，继而引申出其作为元实践场的意涵。然后，从元实践区域中对象和主体两方面的构成入手，深入分析触觉的实践优先性，一方面实在物原初构成的关键一环是因果关系或机械因果力的显现，另一方面实践体现了遵循动机关系的主体性能力。机械力代表自然，能力代表自由，它们为何都被称为力，这两类不同的力是如何原初显现的，这在胡塞尔的文献中是隐而不显的，尚未有学者对此做过探讨。笔者在本文将表明，基于触觉的双重立义是机械因果力与主体能力这两种力得以类比显现的基础。通过对触觉基础地位的系统性解释，同时期待能够打开一个理解胡塞尔现象学的新视角。

① 视觉中心主义是罗蒂（Richard Rorty）等当代哲学家对西方传统形而上学注重表象性、在场性思维的标签化提法，德里达也提出光是形而上学传统的奠基性隐喻，国内学者高秉江专门就视觉中心主义与现象学的关系做了深入研究。参见高秉江：《现象学视野下的视觉中心主义》，《哲学动态》2012 年第 7 期。

一、从元感觉场到元实践场：触觉的优先性

胡塞尔对触觉的关注正如其纯粹意识现象学一样，并不是无端生出来的，而是受到近代经验论和同时代心理学家的影响，其中的典型代表有贝克莱（George Berkeley）、卡茨（David Katz）。贝克莱认为，空间距离感依赖于触觉而非视觉，因为视觉不能超出自身而感受到一种外在的距离，通过触觉才能感受到外部的延展性和距离性①。胡塞尔在空间物构成中对触觉的重视，可以说延续并深化了贝克莱的触觉观。卡茨是胡塞尔在哥廷根时期的学生和同事，曾参与过胡塞尔的课程和研讨班，其 1907 年的博士论文也受到胡塞尔的审阅和指导；他对视觉和触觉都做过专门研究并分别出版了专著，例如对手的各种触摸行为做具体分析，区分了触觉的主体性感受与客体性感受维度等；胡塞尔在对触觉的探讨中无疑与其有着相互的影响②。不过，胡塞尔的突破之处在于，在触觉问题上同样经过先验纯化，即通过现象学还原排除了对触觉的心理学和生理学预设。比如，贝克莱认为触觉是一种实在的心理状态，穆勒和卡茨将日常经验意义的身体视作不言而喻的前提。胡塞尔认为这些预设都是不可靠的，排除这些预设后，在纯粹意识中才可以清楚描述原初被给予的触觉现象。作为原初的感觉体验，胡塞尔把触觉抬升到本原的地位，将其视为感觉的感觉或元感觉。

关于胡塞尔的触觉思想，被提到最多的是他在《物与空间》中所举的左手触摸右手及《观念Ⅱ》中自我触摸的例子，这个例子借由梅洛－庞蒂的发挥而广为人知。为了清楚分析胡塞尔的触觉观，在此引述这段出自“视觉领域和触觉领域间的区别”这一节的话：

> 因此这里③存在着双重立义（Doppelauffassung）：同样的触觉既被立义为‘外在’客体的标志，又被立义为身体－客体的感觉。而且在身体一部分同时成为身体另一部分的外在客体的情形下，我们拥有双重感觉（Doppelempfindungen）（每一部分有它自己的感觉）和双重立义，后者是作为物理客体的这一或另一身体部分的标志。④

很明显胡塞尔在此提到两种情况：1. 触摸外物时，有基于同一感觉的双重立义，即通过触觉分别立义了外部物理客体和身体客体；2. 自我触摸时，既有双重立义，又有双重感觉，后者即触摸感和被触摸感。通过这个例子，胡塞尔首要想表明的是，与视觉等其他感觉类型相比，触觉更具有基础性和优越性。然而，梅洛－庞蒂重点发挥的是双重感觉，进而扩展说明触觉在双重感觉这点上并不具有优越性，视觉和听觉等其他感觉类型也具有双重感觉的特征，即所有感知行为都具有可逆性和交互性，或说自我同时是行为主体和行为客体，这是肉身之我在世之在的方式，“梅洛－庞蒂在其后期著作中给予了双重感觉以存在论意义”⑤。

本文无意就胡塞尔与梅洛－庞蒂的触觉观进行具体比较，只是想同情地理解胡塞尔，并为其做一些合理辩护。胡塞尔的运思路径是，通过对不同感觉类型的抽象隔离，来凸显触觉的本质及其优越性。单就触觉而言，当触摸进行时，是能够形成双重立义的。根据意向行为的结构可知，感觉材料是

---

① ［英］贝克莱：《人类知识原理》，关文运译，北京：商务印书馆，2010 年，第 42—43 页。

② 关于卡茨与胡塞尔触觉观的关系介绍，参见 Dermot Moran，“Between Vision and Touch：From Husserl to MerleaucPonty”，*Carnal Hermeneutics*，ed. by Richard Kearney&Brian Treanor，New York：Fordham University Press，2015，pp. 214－234；Dermot Moran，“Husserl，Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment，Touch and the ‘Double Sensation’”，*Sartre on the Body*，ed. by Katherine J. Morris，New York：Palgrave Macmillan Press，2010，pp. 41－66.

③ “这里”指触摸外物时。

④ Edmund Husserl，*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*，*Band IV*，Hrsg. Marly Biemel，Den Haag：Martinus Nijhoff，1952，S. 147. 以下简称 Hua4. 本文涉及到该书的引文同时参考了中译本［德］胡塞尔：《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 2 卷，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013 年。

⑤ Dermot Moran，“Between Vision and Touch：From Husserl to Merleau-Ponty”，pp. 214－234.

意向立义的基础，通过触摸可以获得触摸感觉（Tastempfindung），如硬、冷等，它是双朝向的，即一方面通过这些触摸感觉能立义具有硬、冷等性状的物体，另一方面这种触摸感觉会被定位于（lokalisieren）某部位，如定位至触摸着的手。而具有感觉定位的部位被立义为感觉承载者，即感觉器官，所以手被立义为触觉器官。假如原初抛开触觉的参与，单就视觉来说，看是单朝向的，按胡塞尔的说法，在看时眼睛不能视觉性地显现①，这不同于触摸中手所具有的触觉定位。也就是说，单纯通过看是不可能获得视觉在身体上的定位的，所以不可能将眼睛立义为视觉器官，从而不能说有了视觉。类似地，其他感觉类型如听觉、嗅觉等亦是如此。当然这只是抽象分离，实际上为什么会有视觉、听觉等感觉呢？这是由于触觉遍布全身，而其它感觉器官伸布于触觉性身体中，因此它们首先是被触觉所定位的，于是才能被立义为各种感觉器官。触觉“总体上是所有一般感觉（和显现）存在的前提，也包括视觉和听觉，后者在身体中并没有原初定位”②。可以说，躯体（Körper）通过弥漫的触觉定位才被立义为有感觉的身体（Leib）③，“身体只可能如此这样原初地构成自身，即在触觉中，和在一切凭借触感觉被定位者如温暖，寒冷，疼痛等等中构成自身”④。所以，胡塞尔称触觉场为元感觉场⑤，它是所有其他类型感觉能成为感觉或被感觉到的基础，是身体之为身体的基础。

在这个意义上，笔者认为触摸中的双重立义而非双重触觉才是其基本特征。正如鲁汶胡塞尔档案馆研究员麦腾斯（Filip Mattens）指出的，胡塞尔认为触觉具有提供双重经验的特征，即提供了所触摸的客体和进行触摸的感知身体两种经验⑥。在双重立义的基础上，才可能在自我触摸时产生双重感觉：一方面，正是有了触觉的可定位性，才可能在自我触摸时既有触摸感又有被触摸感；另一方面，作为触摸感和被触摸感的双重感觉其实体现了自我的主体意识和客体意识的双重性，而主体和客体的分立意识恰恰是在原初触摸外物时所产生的，即通过触摸将外物立义为客体，将触摸行为的载体立义为主体。

但是，很多现象学家忽略了双重立义，和梅洛－庞蒂一样，将关注焦点放在双重感觉。比如，莫兰（Dermot Moran）在比较胡塞尔和梅洛－庞蒂的触觉观时，将双重感觉视为胡塞尔触觉观的特征，并没有提及双重立义⑦，这显然是有误的。而卡尔曼（Taylor Carman）更是站在梅洛－庞蒂立场，对胡塞尔所说身体的意向性立义依赖于触觉提出两点质疑：一是将触觉定位到我的身体部位预设了我的身体为前提，二是将身体作为感觉承载者这样的对象来认识，预设了一个超越于身体的先验自我；而梅洛－庞蒂的优势在于并不将身体视为认识对象，而是视为自我投身于世界的恒在视域⑧。

笔者认为，卡尔曼的批判代表了一种通行的误解，有必要对胡塞尔做辩护。针对第一点，胡塞尔显然没有预设一个身体，然后将触觉定位其上，相反，恰恰是通过原初的触觉体验，即通过触觉定位的伸布性及界限，如不能将触摸中的冷感定位于空中的飞鸟或任何其他外物，而只能定位于进行触摸的部位如手，这样才使对同一的、有感觉的身体的立义成为可能。针对第二点，胡塞尔确实强调先验自我的绝对性，但笔者认为，不进行构成的先验自我是现象学还原的起点，当基于原初体验进行意向性立义时，先验自我就具体化为具有感觉体验的单子自我，因为原初体验必然是以感觉为基础。当身

① Hua4, S. 147.

② Hua4, S. 151.

③ 在胡塞尔那里，Körper 指一般意义上的有形体或物体，Leib 指有感觉的躯体即有生命物。本文遵从常用译法，将前者译为躯体，后者译为身体。

④ Hua4, S. 150.

⑤ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologische und Die Fundamente der Wissenschaften*, *Band V*, Hrsg. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971, S. 5.

⑥ Filip Mattens, “Perception, Body and the Sense of Touch: Phenomenology and Philosophy of Mind”, *Husserl Stud*, (2009) 25, pp. 97－120.

⑦ Dermot Moran, “Between Vision and Touch: From Husserl to Merleau-Ponty”, pp. 214－234.

⑧ Taylor Carman, “The Body in Husserl and Merleau-Ponty”, *Philophical Topics*, Vol. 27, No. 2, 1999, pp. 205－226.

体尚未成为主题时，它是隐匿的、非对象性的，在感觉体验中显然已经存在着，这一点胡塞尔并未否认。只不过，他所强调的是对身体的认识或身体概念是如何可能的，这就要回到原初的触觉体验。通过这种认识论的迂回，只是为了更好地理解身体，并在更高层次进入生存论和存在论①。

如果说元感觉场的提法只是从静态结构显示触觉的优越性，那么胡塞尔后期通过对生活世界的深入探讨，可以说将触觉场提升到元实践场的地位。在《生活世界》的手稿（胡塞尔全集第 39 卷）中，胡塞尔说物感知是元实践（Urpraxis），其他类实践如审美、价值行为都奠基于其上②，这与《观念 Ⅰ》所说的物实在作为其他一切实在的基础是一脉相承的。也就是说，物的实在性（Realität）是奠基性的存在信仰，是主体的意向性实践所投射的、关于此世界的最基本的信仰样态。因此，实在性的世界意味着是以最源始（Ursprünglichst）的方式和感知的方式实践着的世界③。这里，胡塞尔重申了触感知相比于视感知等其他类感知的优先性④。既然感知是元实践，那么便可以顺利成章地说触觉场是元实践场。因为亲密性（Vertrautheit）是触觉性被给予的基本特征⑤，只有凭借亲密的接触行为，物才能切近前来与我构成一种实践性关联，“每一未被触及（getastet）的事物没有进一步‘到手（zuhanden）’”⑥。需要说明的是，实践相关于行动，而触感知本质上可以是静态的，比如对周围环境冷热的触觉或者被触摸等。这其中是否有矛盾呢？答案是否定的。正如胡塞尔在《物与空间》所说的，动感（Kinästhese）是原初的，其原初形态是自我运动的感觉，比如姿势的随时调节⑦，在这个意义上可以说不动是动的一个极限形态。所以，触觉原初是跟自我运动联系起来的，触感知的原初形态体现为进行摸索的触摸动感（Tastkinästhese），即通常所说的触摸行为。根据上述触觉的双重立义，并结合 Hua39“实践世界的触觉构成。触感知相对于视感知的优先性”这一节，触摸行为的实践优先性之体现可以概括为：通过触摸动感中所具有的张力（Kraftspannung）要素，一方面对象物获得不同于视觉侧显的原初自身展示，另一方面主体对世界的参与性也原初显现出来⑧。这里，胡塞尔的描述比较简略，需要结合散见于其他手稿的相关论述，从对象和主体两极的原初显现入手，就触摸实践的优先性做具体阐发。这主要涉及两个互相关联的核心问题，一是对象侧机械力或因果关系的原初显现，二是主体侧能力意识的原初显现。

二、触觉中的阻力关系：对因果关系原初显现的补充性阐释

在元实践领域，就意向对象侧而言即实在的感知物。实在性是感知行为的存在设定，构成感知物的一个本质特征。在胡塞尔这里，物的构成可以分为两个彼此关联的层次，第一个层次是空间幻相

① 关于纯粹意识具身化问题，参见王继：《从隐匿到实显的身体——对胡塞尔纯粹意识具身化维度的一个理解》，《天府新论》2018 年第 3 期。

② Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der Vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916 – 1937), *Band XXXIV*, Hrsg. Rochus Sowa, Netherlands: Springer, 2008, S. 382 – 384. 以下简称 Hua39。

③ Hua39, S. 399.

④ Hua39, S. 396 – 400.

⑤ ［德］胡塞尔：《空间构造札记》，单斌译，《中国现象学与哲学评论》第 19 辑，上海：上海译文出版社，2016 年第 2 期，第 279 页。

⑥ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität——Zweiter Teil*: 1921 – 1928, *Band XIV*, Hrsg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 554.

⑦ Edmund Husserl, *Ding und Raum*: *Vorlesungen* 1907, *Band XV*, Hrsg. Ulrich Claesges. Denn Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 86 – 87; Edmund Husserl, *Thing and Space*: *lectures of* 1907, trans. by Richard Rojcewicz, Dordrecht/Boston/London: Kluwer academic publishers, 1997, pp. 73 – 74.

⑧ Hua39, S. 396 – 400.

(*Phantom*)，到了第二个层次，结合因果关系（*Kausalität*）才能真正构成实在物[①]。也就是说，因果关系与物的实在性或物的本质是直接相关的，因此，解决因果关系如何在原初体验中必然显现的问题，就等于解决了实在性问题。这既可以回应休谟的因果怀疑论，又可以反驳自然主义。自然主义认为因果关系是自在存在的自然法则，与人的实践无关。胡塞尔则相反，认为因果律是在主体行为的基础上才被构成的。然而，胡塞尔在《观念 Ⅱ》描述因果关系如何原初被给予时，并没有像在《物与空间》中解决空间幻相那样，严格回到原初体验进行详细阐述，这使得对因果关系的辩护还不够有力，也使后来现象学家们缺乏对其因果关系的关注和解释。仅就笔者目前所看到的资料来看，只有伯恩哈特·让（Bernhard Rang）在其《因果关系与动机》一书中对因果关系问题做过探讨，但他也主要是从因果性与动机化的关系角度来考察，并未将因果关系的显现与触摸体验联系起来[②]。笔者认为，既然触摸实践具有优先性，那么触摸体验与因果关系的显现理应有内在关联，这在胡塞尔的手稿中也有零散线索可循。我们知道，自然因果关系又被称为机械（mechanical）关系，mechanical 同时有“力”之意，于是因果关系就等于力的关系，所以牛顿将宇宙万物间的关系视为普遍的力的关系。接下来，本文就将着眼于力的原初显现，表明原初触摸行为中的阻力感构成普遍的机械力关系的体验基础，从而补足其对因果关系的辩护。

先看《观念 Ⅱ》对因果关系的描述。首先简单说下幻相。在原初体验中，幻相是指尚未达到物的实在性立义的单纯显像层次，比如颜色、广延的显现都可以无关乎其实存与否，而以幻相的方式原初被体验到[③]，所以胡塞尔说“幻相是原初被给予的”[④]。唯有和因果关系结合起来，实在物才得以构成。胡塞尔将因果性的原初显现状态描述为物与环境（Umstand）的依赖性（Abhängigkeit），或者直接说是因果依赖性（kausale Abhängigkeit）[⑤]。在此，他提到两种情况来说明因果依赖性与实在性显现之间的内在关联：一种是颜色与光源的关系，即一物色彩的显现会随着周围光源的变化而协同地、有规则地变化，在这种规则地显现变化中，我们把握到贯穿其中的不变的光学性质，这就意味着凭借对该物与环境的依赖性关系的直观，我们对其实在特性有了把握；另一种是弹簧与冲击它的外物之间的关系，即在外物不同强度的冲击力（Anstoβ）下，弹簧会有相应地伸缩变化，通过这种规则性地伸缩变化，我们将其把握为具有某种恒定的弹性，这使弹簧的实在性得以显现。

表面上看，胡塞尔在这里对因果关系与实在性的证明是有力度的。我们还可以通过反例来辅证他的观点，比如，一幅画中的树木不会因图画周围环境的变化而变化，因此不能将它立义为一颗实在的树。事实上，胡塞尔只是从静态结构上描述了物与环境的依赖性关系，只是摆明了因果性与实在性有本质关联，尚未证明因果依赖性如何原初被给予，因此还无法回应休谟问题。这两个例子都可以依照休谟的思路进行质疑：其一，我们只是看到色彩显现的变化与光源的变化这两个事件同时发生，却无法直观到它们之间的关系；其二，为何能把对弹簧的牵拉说成是力的作用？我们并没看到力这种关系，只是看到外物牵拉与弹簧伸缩这两个事件。当然，胡塞尔承认这是就物质对象结构的描述。但在《观念 Ⅱ》第三章，他回到感知体验基础来分析物何以如此显现时[⑥]，主要是讨论物的感知显现与其实在特性的内在关联，并没有对因果关系的感知前提给出明确解说，这是不符合明见性原则的。结合

① 关于这两个层次的划分，可参考《物与空间》一书的编者 Ulrich Claesges 在该书“编者导论”中的说法（Edmund Husserl, *Thing and Space: lectures of* 1907, pp. xxii-xxiii.）。

② Bernhard Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Netherlands: Springer, 1973, S. 233 – 243.

③ 胡塞尔在这里是从实在性立义的可能性前提来界说幻相的。幻相不是指日常经验意义上所说的想象（Phantasie）或虚构（Fiktion），而是相对于高层阶实在来说的低层阶显现，也就是说，未能达到实在设定的前现象阶段是幻相层次。而想象或虚构已经立足于实在，是后者的当下化变样。

④ Hua4, S. 37.

⑤ Hua4, S. 41 – 44.

⑥ Hua4, S. 55 – 90.

他对触觉的零散描述，笔者认为，只有将因果关系拉回到原初触觉体验中，才能使其获得明见性。

由于因果关系是基于两物之间的关系，我们可以将触觉在两物关系显现中的优势概括为内在关联的两个方面：1. 两个事物间的区分源于触觉定位；2. 触摸中的阻力感为一物推动另一物的因果力提供了前提。关于第一点，我们要说的是，两物间的区分源于自我与对象的区分，因为根据现象学原则，同一与差异意识必然基于原初体验，而最基本的乃是作为体验载体的自我的同一性，这包括自我的同一和其界限，而后者来源于触觉定位。正如上文所说，基于触觉的多重功能，我们才区分出没有触觉定位的外物、有触觉定位的我的身体、基于触觉体验的我的心灵，也就是说，分别意识是基于触觉体验才产生的。

关于第二点，因为基于触觉才分别出自我与对象，那么自然地，二者便以触觉为纽带显示了一种相互关系，一是进行感触者，一是被触知者。这种相互关系又可以区分出两个类型，一为力的关系，一为非力的关系。可以说，最原初的触觉体验是阻力体验，因为阻抗在自我体验中是普遍存在的：一方面，如最直接的触觉是双脚与地面的接触感，这构成一种阻力（Widerstand）关系，正如胡塞尔所说，“我以我的‘重量’压着它”①；另一方面，如上文所说动感是原初的，这在触摸行为中直接体现为由接触产生的阻力感，比如胡塞尔在《观念 Ⅱ》中用张力感（Spannungsempfindung）、压力感（Druckempfindung）来描述触觉的原初定位②，在 Hua39 中说触摸可以通过张力而成为按压（Drücken）、碰撞（Stoβen）、推移（Schieben）等，从而使外物获得主观性显现③，比如获得硬度、弹性等各种实在特性的显现，这又进一步证明了自我与对象的区分和关联来源于触觉。

触觉中除了力的关系，还有非力的关系，如皮肤从周围环境中获得暖感。表面看，这种触觉不构成自我与环境之间力的关系，甚至热源可能离我有一段距离，但这仍然构成一种亲密的接触关系，比如可以说环境包裹着我。而且，由于触觉中的阻力体验是普遍的和最原初的，在此基础上才能区分我与外物（环境），所以本文认为，皮肤与环境的关系构成对力的类比统觉（analogische Apperzeption）。类比统觉在胡塞尔发生现象学中起着基础作用，它不是指经验的类比推论，而是对经验类比、类概念的起源学回溯，即起初某些类似要素得以被体验为类似物的原初统觉，其中某个在先的类似要素被称为原始促创物（Urstiftung），是触发类比的原初因素④。这里触觉中的力构成原始促创要素，它触发类比统觉，使皮肤与环境的关系能够被统觉为一种力的关系。

触觉中力与非力的关系可以进行类比统觉，这种类比统觉是否可以推及到外物之间的因果关系？答案是肯定的。物与物之间的区分和关联源于触觉体验，当我们用“接触”“挤压”“碰撞”等词语来形容两物间的作用力时，显然也是基于触摸力的类比运用。一方面，外物间的碰撞和推动等力的因果关系是对直接触摸力的类比运用，比如胡塞尔所举的外物冲击弹簧的例子，冲击显然是一种力的关系，唯有在触摸中把握了一种自我与对象间的冲击感，才可能将两物间的关系立义为冲击力。另一方面，外物间非力的因果关系是基于触觉中非力关系的类比，比如对光源与色彩显现之间因果关系的把握，是源于如环境与皮肤间有亲密的触觉关系。同时，正如触觉中非力的关系可以被类比统觉为力的关系，外物间非力的因果关系也可以被类比统觉为力的因果关系。

进一步，触摸行为中自我与对象之间力的关系，可以比照胡塞尔所说的间接运动，即由他物所推动，而非自发运动⑤，这恰好是“机械的或力的”（mechanical）一词的本意，所以说触摸中的力为机械力的显现提供了基础。当我们说自然因果关系是机械因果关系时，其实就是将因果关系看作机械力

① ［德］胡塞尔：《空间构造札记》，单斌译，《中国现象学与哲学评论》第 19 辑，第 280 页。

② Hua4，S. 151.

③ Hua39，S. 399.

④ ［德］胡塞尔：《生活世界现象学》，［德］克劳斯·黑尔德编，倪梁康、张廷国译，上海：上海译文出版社，2002 年，第 174 页。

⑤ Hua4，S. 152.

的关系。这样，就将万有引力这一自然定律拉回到原初的触觉基础上，而不是像自然科学那样认为引力是自在存在的，与人的体验无关，从而构成对自然主义态度的颠倒。经由对自然主义的批判而回到原初体验，是胡塞尔现象学的主要使命。同时，回到触觉体验的本质，摆明对力进行类比统觉的触觉基础，就证明了因果关系的普遍必然性。因此，胡塞尔把主体的实践视为投入普遍因果世界中的实践，并认为对周围物的实践作用拥有因果序列①，从而构成对休谟因果怀疑论的一种回应。因果关系虽然是物与物之间的普遍关系，但它恰好构成物的本质，通过因果关系，物的实在性质才得以显现。将因果关系拉回到触觉的阻力体验中来解释实在物的构成，可以更好理解胡塞尔所说的触摸中有物的真正的自身展示（eigentliche Selbstdarstellung）②。正如段义孚所言："触觉是对阻力的直接经验，它告诉我们世界是一个压力和抗拒组成的系统，也让我们能够认清独立于我们想象的现实存在。"③

三、从机械力到能力：类比统觉的触觉基础

在原初的触摸行为中，不只有自我与对象间机械力的显现，还显示了主体进行触摸的能力。机械力与能力，这是可以类比却又完全异质的两种力，一个代表自然因果律，一个代表自由因果律或动机化因果律，但都用了"力"（Kraft）及相关词语来表示，这是令人诧异的，目前尚未得到反思性关注。笔者认为，当我们回到触觉的双重立义进行解释时，这两种力的类比统觉便会获得明见性。

关于机械力与能力的类比，大致可以从对象和主体两个视角来审视。首先，从侧重对象视角来说，可称为从机械力到能力的类比。解释了触摸中的机械力，对能力的说明就容易了。在触摸行为中把感受到的阻挡称为力时，一方面如揭示了自我与对象间的因果关系，即两物之间的机械关系，另一方面触摸行为本身使主体产生能自发行动的意识，即通过触觉定位意识到身体是我的身体，我能够控制它，由自身发出一种触摸运动，因而胡塞尔在《观念 Ⅱ》中紧接着触觉优先性这一节提出来主体自由运动的权能（Vermögen，不能是能的一种变形），以区别于由他物所推动的机械运动④。自我通过触摸行为所产生的"能"意味着能引发机械力，也能感受到阻抗并能越过或推开阻抗之物，这就使凭借触摸中的力要素而将能引发力者类比统觉为"能力"得以可能。由于主体的能力以意向性的方式原初展现在各种动感实践中，所以胡塞尔把意向性的朝向与充实视为力的紧张（angespannt）与放松（entspannt），相应地将动感的静止与活动表述为在零位的松弛与行动中的紧张⑤。

其次，从侧重主体视角而言，可称为从能力到机械力的类比。上文从触摸中力的显现角度解释了因果关系为什么是力的关系，这里则要对"因为－所以"（weil-so）何以显现进行分析，这就要将因果关系纳入动机化关系来考察，并通过触觉来解释动机行为的原初引发。从静态的原初体验角度来说，出自主体主动性的因与显现的果构成"因为－所以"的立义前提，比如因为我击打玻璃、所以玻璃碎了。我与外物间通过接触性触摸行为所产生的这种因果关系是亲身体验到的，而外物间的关系没有直接的亲身体验基础，故此，只有在触摸性接触体验的前提下，才能将直观到的外物间的接触与运动类比统觉为因果性的。不过，胡塞尔对这种主体性的"因为－所以"行为赋予一个新的关系术语，即"如果－那么"（wenn-so）的动机化因果关系（motivierte Kausalität）。如上所说，原初的触摸行为体现了主体的能力，这就意味着我能够这样或那样，这是与自我的动机相关的，而不只是机械地受外物所推动。

同时，胡塞尔将动机化关系视为一种新型的刺激关系，它不同于生理学预设的刺激－反应关系，

① Hua39, S. 397.

② Hua39, S. 399.

③ ［美］段义孚：《恋地情结》，志丞、刘苏译，北京：商务印书馆，2018 年，第 9 页。

④ Hua4, S. 151－152.

⑤ See Hua39, S. 397－398.

而是主体与周围世界之间的意向性关系[①]。也就是说，这种刺激是意识性的，是由意识对象给意识主体所施加的触发力（ affective Kraft），该触发力将主体的注意牵引到该对象上从而构成意向性关系，“我们在触发（Affektion）的标题下理解意识上的刺激（Reiz），理解一个被意识到的对象对自我施加的特有的拉力（Zug）”[②]。继续回溯，这种刺激的触发又基于触觉上的可刺激性（Reizbarkeit）。正是由于触觉的可引发性，才使身体作为感觉器官得以可能，以至于胡塞尔说可刺激性成了身体区别于躯体的本质特征[③]。进一步，基于触觉的触发，自我才成为具身化的主体，身体才能作为身体持续地以意向性方式行为着，从而构成持续的动机引发系统，或称为动感的动机引发（kinästhetische Motivation）[④]。不过，并不是任何事物都能触发主体的意向性朝向，意向动机遵循着一定的法则，胡塞尔将动机引发法则视为理性的基本原则，动机引发法则简单说就是意向活动作为持续积淀的关联域而期待和要求着类似的、新的体验的实现，这种动机倾向的强弱又被他称为动机化力量（Kraft）[⑤]。动机力与触发力分别从主体侧和对象侧刻画了二者之间的意向性－趋向力的关系，它们是一体两面的，共同引导着身体实践的生成。总之，在触摸行为中既产生阻抗感，又产生时间性的动机引发系统，这就为自然因果关系几个要素的显现提供了前提：机械力、时间上的先后次序，以及因为－所以关系。

无论从机械力到能力的类比，还是从能力到机械力的类比，结合触觉的双重立义来看，其实都应归于原初的意向体验，即从原初触觉体验中才把握到对象与主体两极，以及机械力与能力这两种力。正如胡塞尔所说，通过触摸行为，不仅物获得了不同于视觉侧显的原初自身展示，而且主体对世界的参与性、实践性也得以显现[⑥]。如果说机械力代表的是自然，能力代表的是自由，那么正是通过触觉才使自然和自由一起显现出来。反之，自然和自由恰好构成实践的两个维度：一方面，实践必然是在世界中的实践，要遵从自然法则；另一方面，实践是主体的自主性行为，体现了主体的自由。同时，基于触觉的实践本身体现了自我的能力，对自然物的立义则是实践的低阶区域，因而通过触觉体验展现了动机化因果律相对于机械因果律、自由相对于自然的优先性。

本文从触觉的双重立义入手，为胡塞尔触觉思想做一个基本定位，并由此在元实践场中引出机械力与能力及二者进行类比统觉的触觉基础，并系统性阐发了触觉置于实践的自然和自由两个维度的原初显现。胡塞尔触觉思想的影响是非常深远的，甚至可以说潜在地引导了哲学的现代转型。比如，梅洛－庞蒂从胡塞尔的双重触觉思想引申出自我与世界的可逆性，从而打破传统形而上学注重视觉表象的主客二分性；当代女性主义哲学家伊丽格蕾（Luce Irigaray）在借鉴梅洛－庞蒂等人触觉思想的基础上进一步推进，用视觉隐喻来表示男性同一性文化，用触觉来代表女性性征，从而引向性别差异共生的伦理学。这样一条基于触觉思想的发展线索是非常有意义和值得挖掘的。

（责任编辑　行　之）

① Hua4, S. 189.
② ［德］胡塞尔：《被动综合分析：1918－1926 年讲座稿和研究稿》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017 年，第 180 页。
③ Hua4, S. 157.
④ Hua4, S. 150.
⑤ ［德］胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1992 年，第 334 页。
⑥ Hua39, S. 399.

程颢的伦理政治志向、淑世及实践

王中江

【摘要】宋代“士大夫精神”的自觉是儒家入仕、淑世传统的一个新展开，它不仅表现在宋代士大夫对天下责任和使命担当的自我期许和自我承诺上，更表现在他们的行动和实践上。作为其中之一的程颢则称得上是典范式人物。他既具有强烈的“求道之志”和淑世的热情，也具有从事地方政务的才识和务实精神，在不同的地方和职位上尽职尽责，身体力行，充分践履了儒家的公正、爱心等一系列美德，受到人们的广泛赞誉。

【关键词】程颢；伦理政治；志向；淑世；实践

中图分类号：B244.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0113－14

作者简介：王中江，哲学博士，（开封 475001）河南大学黄河文明协同创新中心兼职特聘教授，（北京 100871）北京大学哲学系教授。

宋明道学或广义的理学的开创者之一是程颢（还有他的弟弟程颐），实践它而最有成效的人物应首推程颢。这样说不意味着否定北宋其他人物发挥的作用，也不意味着接受道统论者把程颢说成是孟子之后儒学的真传者。对于程颢的道学或者哲学和思想，我们有各种各样的研究①；对于他的生平、行事和活动，我们在传记和个别视角下也有所考察②。但是，对于程颢这样的士大夫来说，这是不够的。这不止是对他的思想和学说需要进行社会史的研究而言的，对他的哲学、信念和他的生活、行为和实践之间具有的密切关系的考察也是如此。

历史上，儒家的学说、道德信念始终同淑世和政治实践有高度的互动关系③。一个儒家信徒决不是一位纯粹的哲学家和思想家，至少就他们的愿望来说不是，何况儒者在过去大部分时间中，他们的身份和角色一直是多重的——治学、修身、行道和治世等。宋代士大夫对此有更进一步的自觉，他们的哲学同其生活、行动和实践息息相关。程颢是其中最具典范性的一位。他的道学、伦理原则为他的生活、行动和实践提供了信念和指导，他的生活、行动和实践印证了他的信念和原则。从两者的关系来探讨这位儒家人物是一个值得尝试的重要角度，我们对他的认识因此将发生一定的变化，他的形象也将因此得到不同于已有的描述。

一、北宋的“士大夫精神”和程颢的“求道之志”

唐宋转变和宋代革新的主要地方之一，是宋儒涌现出的并逐步兴盛起来的士大夫的天下使命感、

① 有关程颢的研究，参见［英］葛瑞汉：《中国的两位哲学家：二程兄弟的新儒学》，程德祥译，郑州：大象出版社，2000 年。

② 有关程颢的传记，参见徐洪兴：《旷世大儒：二程》，石家庄：河北人民出版社，2000 年；卢连章：《程颢程颐评传》，南京：南京大学出版社，2001 年。

③ 包弼德指出了这种方法的重要性，并进行比较宏观性的考察。余英时则从政治史的角度探讨了朱熹的理学同政治和历史的关系。（参见［美］包弼德：《历史上的理学（修订版）》，［新加坡］王昌伟译，杭州：浙江大学出版社，2010 年，第 113—133 页；余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三联书店，2004 年，第 400—457 页。）

道义感和淑世易俗的担当精神[①]。这种精神往往以宋代新儒家自觉地批评佛、道对事物的否定性立场（“无”和“幻妄”）及出世表现出来。促使这一精神产生的部分原因，是宋代从唐代的贵族门第政治、藩镇割据政治、后唐的武人政治转向平民政治，转向君主和士大夫的共治[②]。于是，儒家以不同于汉唐的新形态复活了，儒者和士大夫人在社会和政治生活的重要性大大提高了。人们谈到宋代士大夫的使命自觉，大都会以范仲淹（还有宋初三先生）为这一精神（“忧天下”和“乐天下”）的发动者。程颢（1032－1085）则是光大这一精神的重要人物之一。

在程颢人生和思想成长的年轻之时，直接受到年长于他的周敦颐和张载的影响。周敦颐和张载是北宋五子的两位，也是北宋士大夫精神自觉和宋代儒学复兴的重要人物。按照程颐的记载，他的兄长十五六岁时，受到周敦颐论学方面的触动而发生的转化：一是开始厌恶一般人旨在求得功名利禄的科举习气（“遂厌科举之业”），二是立下追求道和真理的志向（“慨然有求道之志”）[③]。这两点是紧密联系在一起的，为我们认识程颢的“士大夫精神”提供一个出发点。程颢之后的人生选择、志愿和行动，都是在这一正一反立场发展起来的。

先说第一点。宋代扩充科举制度和对文官政治的注重是相辅相成的。在一般意义上，宋代的科举制度同时具有选拔人才和选拔官员的双重意义。对一些人来说，科举的意义主要在于它是获得官职和俸禄，即世俗所说的“功名”的机会；对另一些人特别是对于儒者来说，科举考试主要是获得从事政治事务和淑世的机会。程颢对科举的厌弃，指的是世俗追求科举功名的习气，而不是完全排斥科举制度。这正好可以解释他为什么没有放弃科举考试。确实，程颐入仕走的仍是科举之路。他的母亲预测他能够金榜题名并应验了。26 岁时（公元 1057 年，嘉祐二年），他考中进士，获得从事政治事务和实践他的政治理念的机会和方式。

政治是一个需要权力和运用权力的领域。对于具有政治目标的儒者来说，为了实践和实现他们的政治期望，就必须获得从事政治事务的机会，也就是说必须获得政治上的职位和权力。但真正的儒者同一般的考取科举功名的人不同，他们是带着强烈的政治目标和冲动走向政治世界的。他们不以获得官职和权力为目的，只是将之作为实现自己政治抱负的机会。按照韦伯的说法，他们是将政治作为自己的生命、以政治为天职和为了政治而生存的人。为政治而生存的人，当然也要从他们的工作中获得报酬和俸禄，但他们不同于那些将政治作为固定收入来源和靠政治而生存的人。他们热爱的首先是政治这项事务本身，愿为它而献身，并在政治事业中获得内在的满足感。程颢就是宋代儒者中为了政治而生存的人之一，具有政治上的使命感和抱负，为了实现他的政治信念而投身于政治的事务[④]。

程颢通过科举入仕或者获得权力的始终，一直都认为他不是为了世俗上的功名利禄，而是为了治世和淑世。按照《庭闻稿录》（杨公之子迥所记）所说，程颢不同于常人，他关怀的是天下国家而不是个人的功名，“圣人志在天下国家，与常人志在功名全别”[⑤]。对于程颢来说，一位真正的儒者无论求学还是做事，都要远离求名求利之心，“学者须是务实，不要近名方是。有意近名，则为伪也。大本已失，更学何事？为名与为利，清浊虽不同，然其利心则一也”[⑥]。从程颢的公私之别来看，从事政治事务的人有功名利禄之心，就是私心和私欲；相反，如果他超越了功名利禄之心，时时刻刻牢记着公众的利益，秉承道义和公正行事，就是公心和公德。如果说权力容易使人腐化，那么如何防止权

① 这种精神，钱穆称为“士大夫的自觉精神”、包弼德称为“士的转型”；余英时称之为“政治主体意识的显现”（参见［美］包弼德：《斯文：唐宋思想的转型》，刘宁译，南京：江苏人民出版社，2000 年，第 45—100 页；余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，第 210—230 页；钱穆：《国史大纲（修订本）》下册，北京：商务印书馆，1996 年，第 557—561 页。）

② 参见陈植锷：《北宋文化史述论》，北京：中国社会科学出版社，1992 年，第 13—150 页。把儒家的精神看成是以治世为中心，强调了儒家入世和入仕的特征。宋孝宗赵昚在《三教论》说：“大略谓之，以佛修心，以道养生，以儒治世。”（参见［宋］刘谧：《三教平心论》卷上，上海：商务印书馆，1937 年。）

③ 参见［宋］程颐：《明道先生行状》，《二程集》第 2 册，北京：中华书局，1981 年，第 638 页。

④ 程颢的诗表达了对政事的某种超然，以及想游离于社会事务的倾向，这可以看成是程颢在特殊语境下的产物，而不是他的整体立场。想像一下，当我们从繁忙的政事中走出来，找到闲暇，游览山水，一时的清新和放松，自然会流露出超然的情怀。

⑤ ［宋］朱熹：《伊洛渊源录》卷三，《朱子全书》第 12 册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，第 956 页。

⑥ 陈荣捷：《近思录详注详集评》，上海：华东师范大学出版社，2007 年，第 76 页。

力的腐化就一直是政治事务的一个难题。儒家一般站在一个更高更积极的立场上来看待公共权力的使用。在儒家看来，一位具有道德自觉、自律和自我约束的人（贤人、君子乃至圣人），他就能够克制自我的私心和私欲，克服权力的滥用。从人的内在约束和自我的道德操守出发来从事政治，即使用现在从事政治领域的标准来衡量，也不能说它是完全过时的，虽然现在更注重的是制度约束。回到程颢那里，我们看到的是他对道德意志和德操的期许和承诺。

程颢年幼时在家庭中受到的良好伦理道德教育给他带来的影响不能忽视。东晋时代有一位被誉为廉吏的吴隐之（字处默，濮阳鄄城人，？－414 年），到广东上任时，路经距广州不到 20 里处的石门，此地有一处泉水被当地人叫做“贪泉”，传说路过的官员如果喝了它会变得贪得无厌。显然，这是人们出于劝诫官员廉洁自律这种良好动机而编出的故事。具有强烈道德自律的吴隐之对他的亲人说：“不见可欲，使心不乱。越岭丧清，吾知之矣。”他特意来到泉水处，不仅酌而饮之，还写下表述自己廉洁情怀的《酌贪泉》诗：“古人云此水，一歃怀千金。试使夷齐饮，终当不易心。”他自比廉洁、清高的伯夷和叔齐，誓言不改初心。事实上，吴隐之为官的洁身自好和清廉勤俭声闻朝野，受人称道，同西晋的金钱拜物教（《钱神论》）盛行和东晋的生活奢华形成明显反差。有一次程颢的母亲给他讲了这个故事，他听后很受触动，写下一句诗“中心如自固，外物岂能迁？”其中，“中心如自固”表达的是道德意志和自律情怀，同他年长之后表达的信条具有内在一致性。比如，在《遗书》卷六，程颢有“内重则可以胜外之轻，得深则可以见诱之小”之言；在《遗书》卷十五，他有“学者先务，固在心志”之语。在“外物岂能迁”，程颢优先修炼“心志”所要达到的目标，就是上一句的“内重”和“得深”。一个人有了这样的心志，他就能超然地面对外在物质和名利。程颢在政治生活中的经历，验证了他的信念（具体行动后述）。

这是我们要说的第一点，即从程颢在科举和政治上超越功名之心来看他的“士大夫精神”自觉。而从程颐说他兄长的“求道之志”来看程颢的“士大夫精神”，我们要面向的则是程颢更广的精神和行动世界，是贯穿他一生中的志愿和目标，这是其“士大夫精神”自觉的第二点。在哲学和学问上，程颢受到释道的影响实际上远不像程颐说的那样“未知其要，泛滥于诸家，出入于老、释者几十年”[①]。从十五六岁见周敦颐受其影响有“慨然有求道之志”，到修学和科举入仕，再到后来的为学，都看不出程颢泛滥于诸子和出入释老的明显经历，他走的主要是正统的儒学路线。在致力于重新阐释和塑造儒家、复兴儒家的人文主义和贤人政治的过程中，他表现出抵制所谓释老的出世主义和逃避主义的明确立场。程颢的“求道精神”既是追求儒家的道德真理的过程，又是实践它的过程。

程颢追求的道德真理和信念是“天理”，也是“道”“仁”“公”等。他说他的学问接受不少先人和别人的东西，但“天理”是他自己“体贴”出来的。这是他治学自得的夫子自道，也是宋代理学诞生的标志。程颢发展了儒家的天理、理、道和“仁”的信念[②]。程颢的天、天地、天理、理、道，既内在于万物之中，又是万物的所以然和所当然，即“天人无间断”[③]。整体上，儒家的各种信念、伦理道德在程颢的学说中具有统一性和一致性。他说：“故有道有理，天人一也，更不分别。”[④]例如，他认为仁是义和礼，也是智和信。《识仁篇》说：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义、礼、知、信皆仁也。”仁也是公，是物我的兼顾：“仁之道，要之只消道一公字。公只是仁之理，不可将公便唤做仁。公而以人体之，故为仁。只为公，则物我兼照，故仁，所以能恕，所以能爱，恕则仁之施，爱则仁之用也。”[⑤] 与此相关，他的万物一体之仁注重的又是万物的整体贯通性和互亲互爱。对程颢来说，万物一体仁也是道和理，它们都内在万物之中。体认万物一体的仁爱精神，就是充分展现万物的生意和生命情怀，就是克服小我、小己，克服界限、区隔，发展出一个大我和大己，就是内

① ［宋］程颐：《明道先生行状》，《二程集》第 2 册，第 638 页。
② 有关程颢的“仁爱”思想，参见［英］葛瑞汉：《中国的两位哲学家：二程兄弟的新儒学》，第 157—174 页。
③ 《河南程氏遗书》卷十一，《二程集》第 1 册，第 119 页。
④ 《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》第 1 册，第 20 页。
⑤ 《河南程氏遗书》卷十五，《二程集》第 1 册，第 153 页、

外统一和合一。《识仁篇》说：“识得此理，以诚、敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索，存久自明，安待穷索？此道与物无对，大不足以名之。”程颢在《定性书》中表达的“定性”和心灵之境与此是一致的①。

张载给程颢的信提出的问题是，人的道德修炼目标如何避免受外物的诱惑并保持内心的宁静（“定性”），用荀子的说法就是将人的心性从人被物役使转化为人役使物②。对程颢来说，张载的这种立意太低了，这不仅会导致心性有内外的问题（“以己性为有内外”），还会导致人对于外物疲于应付、难以克服的困境（“苟规规于外诱之除，将见灭于东而生于西也，非惟日之不足，顾其端无穷，不可得而除也”）。程颢认为定性的根本不是心性对于外物保持不动心，而是静中能定、动中也能定（“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外”），是物我之两忘（“两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉！”）③。在程颢看来，君子的学问是保持虚心和大公（“故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应”），由此，他能够恰如其分地应对来自外界的任何事物。程颢立论的境界，可能就是孔子所说的“从心所欲不逾矩”。

程颢不求功名利禄的“厌科举之业”的超然和追求道德真理的“求道精神”整体是统一的，都属于宋代士人担当天下使命和责任的“士大夫精神”的一部分。上述对于程颢士大夫精神的考察，主要侧重于他的志愿、信念和伦理原则方面。但正如一开始就强调的，程颢不是只表达心愿、信念和伦理原则的人，他还是他的信念和伦理原则的实践者，是一位淑世的行动者。在接下来的讨论中，我们将从不同方面主要考察他的这方面的角色和表现。

二、才识、机智和理性

为政治而生存和投身于政治的人，不仅要有热忱和热情，更要有贤明、才识和敏锐的判断力和行动力。人们不难具有理想和价值，也不难具有好的动机，难的是如何实现自己的理想、价值，以及如何把好的动机变成好的结果。用理想去代替行为的人，缺乏实践能力；用良好的动机去代替结果的人，只会凭着信念和热情去行动，不懂得如何去获得良好的结果。如果单独做一个人自己的事情，他做得如何，其行动结果影响的主要是他一个人。但在政治领域中，一位执政官的行为如何，其结果自然影响到许多人。他的权力越大、动员的资源越多，他的行动结果产生的影响就越大。儒家的人文主义政治同样要运用权力。执政者特别是位高权重的人治理社会，就像医生治理病人那样，不能只凭着信念行动，也不能只凭着热情行动，他必须具有只够的才智和判断力④。他既要谨慎、明辨是非，要能做出好的判断和可行的决策，也要刚毅和果断。对程颢来说，这些能力是从事政治的士大夫所需要的“才”，再加上诚，人就能普治天下（“才与诚一物，则周天下之治”）⑤。

“才识”的重要性在程颢的政治生涯中很快得到体现。程颢科举及第（1057 年）后第二年，就被委任为鄠县主簿（1058－1060 年）。这是他从事政治事务生涯的开始。从事任何实际工作都需要经验，政治领域同样如此，或者说更为重要。此时，程颐还很年轻，其人文知识和学养不等于就是从事实际工作的经验和能力。传记说县令不了解他，这在情理之中。宋代的县主薄是掌管文书并兼理官署诉讼等部分事务官的佐吏（有人将之类比为现今的秘书长）⑥，在地方政府中的职位虽然并不显赫，

① 《定性书》应是程颢二十七八岁所作。参见张亨：《〈定性书〉在中国思想史上的意义》，《台大中文学报》1995 年第 7 期。

② 这一问题同《礼记·乐记》的说法也有关：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”

③ 以上引文均见［宋］程颢：《答横渠张子厚先生书》，《二程集》第 2 册，第 460—461 页。

④ “聪明达理”就是政治家的才识和良好的判断力。游酢的《书行状后》记载说：“先生生而有妙质，闻道甚早。”（《二程集》第 1 册，第 334 页）晋代杨泉的《物理论·论医》有一断非常著名的话：“夫医者，非仁爱之士不可托也，非聪明达理不可任也，非廉洁淳良不可信也。”

⑤ 《河南程氏遗书》卷十，《二程集》第 1 册，第 114 页。

⑥ 曾任同安县主簿的朱熹指出，主簿的职责主要是掌管簿书（文书）、征税、出纳、印章、参与诉讼等。

但要具有多方面的综合能力。程颢上任后很快就兼理了一件诉讼案。这是当地叔侄之间因宅地中发现的钱币（陪葬的“瘗钱”）而产生的纠纷。侄子的叔叔借居侄子家的房子，叔叔偶然中在宅地中发现了一些钱币并认为应该归属于他（发现者）。但侄子说这些钱币是他父亲埋下的，应该归属于他。双方争执不下，侄子将他的叔叔告上法庭，请县令裁决。县令感到这个案子棘手，不好裁断。但程颢称判断这个案子并不难。他敢这样说，应该是胸有成竹。显然，没有证据无法直接证实原告说谎没有。程颢要弄清楚的是这些钱究竟是不是原告的父亲埋下的。他从原告那里得到的证词是，他的父亲埋下这笔钱是在四十年前，他的叔叔租赁他家的宅子有 20 年的时间。程颢从挖出的铜钱中看出，这些钱都是四十年前所铸的古钱，世间不会选择古钱作为瘗钱埋藏于地下。程颢从中得出结论——原告所说不实。面对程颢的理正辞严，原告只好认输。程颢凭借他的查证和敏锐的判断力帮助县令裁决这件诉讼案，让县令改变了对他的看法。

程颢在政治上的才识也因另一个案件得到证明。1064 年，程颢开始担任晋城县令（1064 – 1067）。在此，他遇到一起诈骗案[①]，凭借自己的才识和判断力作出公正的裁决。当地有一户富人张氏，他父亲病死后的第二天，竟有一位老叟突然上门，声称他才是这位张氏的亲生父亲。这位张氏既惊诧又莫能言辩。他们前往县衙求县令作出裁断。这位老叟声称自己是医生，他远出为人治病时，他的妻子生下这位张氏。由于家贫，她将孩子送给了张家。程颢听取了这位老叟的供词后，冷静地诘问这位老叟有什么凭证可以证明他所说的是真实的。老叟有备而来，知道空口无凭，呈上一张纸，记载了哪年哪月，他妻子把自己的儿子给了“张三翁”。程颢凭直觉一开始就怀疑这位老叟说的不是真话。当他看他“张三翁”的“翁”这个字时，程颢询问张氏的年龄等情况，他敏锐地发现这位老叟是在说谎。当时，张氏的父亲才四十岁，怎么可以称之为老翁。他识破了这位老叟的谎言。这位老叟对程颢的机敏深感惊讶，不得不承认说自己是在说谎并当庭认罪。

这是程颢在地方县政中凭借才识、冷静和判断力判决的两个诉讼案件。这两个案件都不是严重的刑事案件，而是民事纠纷案和欺诈案，不需要复杂的取证，需要的是裁决者的机智和敏锐，这正是程颢所具备的。程颢担任主簿的才识等，还有后来他担任晋泽州晋城令（1064 – 1067）等地方官职的表现，都证明他是一个公正、正直的官吏。例如，他在担任地方官职不久，有一位更高职位的人想推荐他到升任更高一层的官职。按照记载，这位人士一再询问程颢希望得到什么官职（“多问所欲”）。这令正直的程颢感到不悦，他直言不讳地说“荐士当以才之所堪，不当问所欲”[②]。政治领域如同其他领域一样，人们推荐谁不推荐谁，难免受人之常情和人与人之间关系意识的影响。程颢也不能说就完全没有这方面的意识，但他对关心他的好心人表达出如此立场，说明他认为这种做法失去举荐人理所当然要以人的才识为先的原则。程颢的才识有来自他的家庭教育方面（政治方面受到他父亲的影响），也有来自他好学深思或天资聪颖的方面。程颐的《明道先生行状》说他“生而神气秀爽，异于常儿”[③]。他的叔祖母曾抱他出去，不知道她头上的钗坠失，几天后发现并去找。当时程颢还不会说话，但他用手指示方向，家人按他指的方向去找果然找到了钗。家人对他的机灵感到惊奇。

程颢的才识不仅表现在明智和敏锐的判断力，还表现在理性、冷静和反对人们的狂执和迷信。在中国民间社会，过去乃至现在总是不乏热衷于制造奇迹、特异和神秘的江湖术士，也总是不乏对奇迹、怪异和神秘狂热和迷信的人。从事政治事务的官员中也难免有这种人。宋明新儒家整体上都是理性主义者，他们不相信超自然的力量。程颢是理性主义者，他冷静地处置和消除了鄠县和上元县这两个地方传播很长时间的两个迷信。据记载，鄠县南山中的一个僧舍有一座石佛。当地盛传这座石佛每年都会放光，它吸引了远近许多男女前来观看。人们昼夜杂处在一起，混乱不堪。当政者由于畏惧神灵而不敢禁止，任其传播和迷惑人心。程颢不相信这是真的，他刚到这里任职不久就决定消除这一迷信。他采取的方法非常特别，他没有向人们去解释和说明石佛放光是一个迷信，而是采取顺水推舟的

① 有的记载说，这是他担任监察御史时（宋神宗熙宁年间，1068 – 1078 年）遇到的案子。

② ［宋］程颐：《明道先生行状》，《二程集》第 2 册，第 631 页。

③ 同上，第 630 页。

方法。他诘问僧舍的僧人，听说石佛每年都放光，有没有这回事。僧人告诉他确实如此。于是他告戒僧人说，快到放光的时候，一定要先告诉他。若他因公务不能前来，就应取其佛首送来让他观看。程颢冷静和机智中的严厉告戒立即奏效了，自此以后这里再也没有所谓石佛放光的奇迹。在江宁府上元县任职时，他消除的另一个迷信是当地人对像蜴蜥等有五色的“龙”的迷信。传说这种“龙”出自上元县茅山的一个龙池，一直以来都被视为神物而被严奉。这也是一种迷信，实际上它应该就是一种蜥蜴（又名石龙子、山龙子、蜾蠃等），雄性者身有五色，生活在草中、壁上或泽中。一次（祥符中），宫中派出的使者或宦官（“中使”）从这一池子中选取了两条。在途中，他奏报说其中的一条飞空而去。程颢根本不相信它是什么神物。他捕而食之，这一做法让那些迷信者瞠目结舌。他要让人们知道这根本不是什么神物，只不过是普通的石龙子。通过这两个例子可以看出程颢的理性和机智，他采取的方法简单而有效。

三、诚敬、忠实和正直

从事政治事务的人，要有韦伯所说的“以政治为天职”的热情和激情，要有强烈的荣誉感、使命感和责任感，要忠于职守、履行职责，为政一方造福一方。作为一位士大夫（儒者和官员），程颢是能够将韦伯所说的信念和伦理同政治实践统一起来的人。他具有强烈的政治信念和抱负，并以忠诚和敬业的精神，充分履行了士大夫的角色。上面我们注重的是程颢的才识和他的判断力，下面我们通过一些不同的方面，看看程颢是如何将他的信念伦理同他的政治实践和行动统一起来。

先看他的诚、敬、忠、信等伦理信念同政治实践的结合。上面谈到程颢强调在政治事务中才识的重要及其实践。才识在政治事务中固然重要，但单靠它是不够的。对程颢来说，它必须同政治上的诚信结合在一起：“天下之士，亦有其志在朝廷而才不足，才可以为而诚不足。今日正须才与至诚合一，方能有济。”① 作为政治伦理的“诚”，又同他的“恭”“敬”“忠”“信”等伦理观念紧密结合在一起。在儒家传统中，它们都是基本的政治伦理。忠、诚、信等类似于现在一般所说的忠诚和诚信概念。忠诚和诚信注重从内心到表现于外的伦理。程颢有一个定义说：“尽己之谓忠，以实之谓信。发己自尽为忠，循物无违谓信，表里之义也。”② 恭和敬合起来是现在说的“恭敬”。恭敬首先是在身体表现出来的形象和动作，当然它要是发自内心的，而不是表面上的，因此，它同诚紧密相联：“诚者天之道，敬者人事之本。敬则诚”；③ “言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉！”④ 按照说明，这些话都是程颢的语录。程颢这样说，又是如何做的呢？他的行动同他的这些言行具有一致性吗？事实上，程颢在政治上的一些行动和实践，印证了他的这些道德原则和伦理。这也正是他所说的仁勇的统一：“知之明，信之笃，行之果，知仁勇也。”⑤ 我们可以通过一些实际例子来看看。

政治事务中的常态是按章行事，但在特殊情况下，为了紧急处置突然的事态减少损失和危害，又需要采取非常态的做法，当机立断来应对事态，但这面临着承担违章行事的责任。正是因为事后要承担责任，官僚主义者宁愿失去时机也要照搬规章。程颢是优先考虑民众利益的人，他宁愿受到责问也要去做应该当机立断的事，主动地去尽自己的责任，并勇于承担后果。他执掌上元县时，有一年盛夏，灌溉许多稻田的塘堤大决，需要很多人才能将之堵塞住。按照规定，他应该先行呈报上级，上级再禀报漕司，然后再行处置，前后需要一个月。由于时间紧急，为了民众的利益，他不顾自己的得失，没有采取上报批准的通常程序，而是果断处置了决堤，保证当季稻谷的丰收。程颐记载说：“江南稻田赖陂塘以溉，盛夏塘堤大决，计非千夫不可塞，法当言之府，禀于漕司然后计功调役，非月余

① 《河南程氏遗书》卷十，《二程集》第 1 册，第 110 页。
② 同上，第 133 页。
③ 同上，第 127 页。
④ 同上，第 132 页。
⑤ 同上，第 139 页。

不能兴作。先生曰：‘比如是，苗槁久矣，民将何食？救民获罪所不辞也。’遂发民塞之，岁则大熟。”[①] 这是程颢从真实情出发为了百姓的利益做出的负责的行动。程颢的责任感在清代受到乾隆的肯定，认为程夫子具有“圣贤出仕之心”，他不是“俗吏”，不为一己的功名，也不为文法所拘[②]。

具有责任伦理的人，在关键时刻他们也能够挺身而出，解救危险。在镇宁军节度判官的职位上，程颢的尽职尽责精神赢得人们的赞誉。由于洪涝，地处濮阳的曹村的河堤有决口。当时，他正在百里之外的小吴进行抢救。州帅刘涣向他告急，请他驰援。面对重大的自然灾难，程颢连夜赶来，对在桥上等他的刘涣说，如果曹村决堤，殃及京城的后果可想而知，称“臣子之分，身可塞亦为之”。他请刘涣将所有的兵卒调拨给他，说如果他堵不住决口，请刘涣亲帅禁兵继之。他动员兵卒们说：“朝廷养尔辈，正为缓急尔……吾与尔以身扞之。”[③] 兵卒们受到感动而奋发。决口的水流甚急，有人怀疑抢救是否有用。程颢不为所动，挑选出一些善泅者，让人们拉起绳索，从两边同时救堤。经过数日的激战，他们使用各种办法，终于堵住了决堤，保护了河堤下游的安全，也保护了京城的安全。

宋代的扶沟县隶属于开封府，是京畿之地，要说它应该得到很好的治理，事实上并非如此。1078年开始，程颢主扶沟县政务，决心改变扶沟县每年都会遭遇水旱的灾害。扶沟地势低凹，每年夏季一旦多雨就排水不畅，发生水涝灾害；遇到干旱，虽然低凹，也没有水可以用来灌溉。这是需要长久之计，非一时之功。但官员们往往任期三年，很难有所作为。因此，一直以来，在扶沟地任职的知县们都听之任之。程颢深知在他短短几年的任期内也不能彻底改变这种现状，他决定先治理一部分河道和沟洫，开个头，后来者认识到这对当地很有好处，他们就会继续去做。与此同时，他还致力于扶沟的教育和教化事业。不幸的是，程颢决心要致力的这些利民事业还没有告成，就因他被调离而只好中止，这让他十分感慨，甚至将之归于自己不可以把握的命运。但他并不因此感到后悔，他认为做了应该做的事，尽了自己的“心力”。程颢对这一经历有一个自述：“以扶沟之地，尽为沟洫，必数年乃成。吾为经画十里之地以开其端，后人知其利，必有继之者矣。夫为令之职，必使境内之民凶年饥岁免于死亡，饱食逸居，有礼义之训，然后为尽。故吾于扶沟，开设学校，聚邑人子弟教之，亦几成而废。夫百里之施，至狭也，而道之废兴系焉。是数事皆未及成，岂不有命哉与！然知而不为，徒责命之兴废，则非矣。此吾所以不敢不尽心也。”[④]

从严格遵守为仁宗穿着丧服一事，可以看到程颢的忠诚、恭敬、不苟的精神和行动。仁宗逝世时，按照遗诏，官员们穿着的丧服要在三天之后才可换下。但在他任职的上元县州府，官员们在第三天早上到官府大学时，府尹就率领众官要换下丧服。程颢认为从第一天到第三天早上，严格算来只有两天，不够三天，要穿到这一天的晚上才够三天。程颢坚持认为穿三天丧服是遗诏所命，不能违背。对于程颢的坚持，府尹愤怒而不接受。程颢说，公要换掉就自己换掉，他不到晚上不会换掉。一府的官员看到程颢的严谨不苟，都接受了程颢的做法，没有人再换掉丧服。

程颢的正直、刚正还体现在他任职地方和兼任御史大夫助理的工作中。初次任职鄠县时，他对一位酒税监的恶行表现出既规劝又凛然大义的刚正之气，让当地的不少官吏感到惊讶。这位酒税监以好贿赂而臭名昭著。他身体强壮有力而有纹身，如同是黑道中人，经常向人们示威号称他敢于杀人。实际上，这是为了避免被追究恶行而故意采取的威胁、恐吓手段。这一招在当地很奏效，不仅社会的一般人惧怕他，就是州府监司也不敢追查他。程颢到这里任职和他成了同事，他担心程颢揭发他，就放出常用的招法加以威胁，向程颢放言，人们都说他自盗官钱，新主薄如果告发他，将他逼到穷途未路，他就一定要杀人。程颢并没有被他的威胁所吓倒，坦然面对威胁并笑着说：“人之为言，一至于此！足下食君之禄，讵肯为盗？万一有之，将救死不暇，安能杀人！”[⑤] 程颢的话在柔和的语气中又

① 《二程集》第 2 册，第 631 页。
② 参见［清］乾隆：《钦定康济录》卷三，影印文渊阁《四库全书·史部》第 663 册，北京：线装书局，2013 年。
③ ［宋］程颐：《明道先生行状》，《二程集》第 2 册，第 635 页。
④ 《宋元学案·明道学案下》第 1 册，北京：中华书局，1986 年，第 575 页。
⑤ ［宋］游酢：《书行状后》，《二程集》第 1 册，第 336 页。

带着义正辞严的强硬，这位酒税监被程颢折服了，默然不敢再言。有感于程颢的刚正之气，他私下偿还了所盗取的官钱并改邪归正。可见，程颢具有的高超政治艺术。信奉伦理和道德的人，容易以伦理和道德自居，对人求全责备、苛刻严厉。程颢正直、刚正，但并不是一位嫉恶如仇的人，也不是道德上的洁癖者，而是能够从好的方面和同情的角度去看待人。他对待酒税监的做法就是给他出路，不是去揭发他，而是让他悔过自新。这也是程颢奉行儒家的教化和感化政治的做法。

宋代的御史制度也是监察机构。御史官主要负责监察和监督（“纠察官邪，肃正纲纪。大事则廷辨，小事则奏弹”）①，也有权进言和进谏。官阶低的是任殿中侍御史（或监察御史），称“监察御史里行”。程颢的职位是权监察御史里行，其职位看来不是正职②。但他能够直接向神宗进谏和进言并直言不讳，说明他深受神宗的赏识和器重，也没有言微身轻之感，表现出士大夫的自尊和自信。监察御史的职责是监督百官和督查各种不规行为。这固然重要，但程颢考虑更多的不是这方面，而是去帮助朝廷找到朝政的缺陷并加以完善。神宗召见他时，询问成为一个好御史的关键因素是什么，他没有从一般意义上履行好御史职责需要什么来回答，而是说“使臣拾遗补阙，裨赞朝廷，则可；使臣掇拾臣下短长，以沽直名，则不能”③。这是更高的治国眼光。神宗赞赏程颢的回答，认为他深得御史之要。比起监督，程颢更热衷于对朝廷建言和进谏。在一年左右的时间里，他多次上奏书，就帝国大政提出建言，其中主要内容之一是有关推行儒家教化和贤人政治的（有关这方面后述）。

在他当面向神宗进谏时，从不隐瞒自己的政治立场和意见，即便是批评性的，都直接向神宗道出。譬如，神宗支持王安石的变法，程颢对王安石的变法则有不同意见并加以批评，当然他不同于司马光等人一味攻击、否定。他认为变法事关重大，应该充分讨论。王安石能力不够又很独断，又有那么多的人反对，一定要慎思明辨，不能强制推行。但他的进谏没有得到神宗的采纳。执意变法和完全反对变法这两种立场势不两立，但程颢没有走极端，试图调和折中，并对两方都有诚恳和宽宏之意（虽然整体上他还是属于反对变法派的一方）。因此，在神宗罢免的反变法官员中没有程颢。但程颢认为他的立场同朝政的立场也不兼容，出于坚持自己的原则和正直，他也提出辞职。历史上不少儒者（君子儒、大儒）致力于学问和道德真理，具有强烈的独立自尊意识，以德抗势。尽管地位悬殊，但他们在君王面前不卑而亢（譬如孟子），忠于国家，敢于直言，即便冒着触怒君王的风险。对于神宗的进谏，程颢表现出正直，神宗也有宽宏之量，不以为忤，也不假声色。例如，有一次神宗表现出对辞令的兴趣并畅谈不已，程颢提出批评，说这不是君主的当务之急。神宗听后深以为然。即使神宗不接受程颢的建议，由于程颢的忠诚，他也很尊重程颢。程颢多次向神宗建言“君道以至诚仁爱为本”④。大讲尧舜之事，不尝言及功利。热心富国的神宗感到程颢的进言不切实际，但对他不失礼节，又谦称自己不敢担当尧舜之事。程颢并不因此停止自己的进言。

在神宗的生日庆典上，为了贺寿，后宫嫔们会献上奇巧珍异之物。按说这是人之常情，但正直的程颢认为这会分散君主的心思。他在朝堂上提出异议，并建议执政取消这一做法。执政没有接受他的意见，认为这只是后宫嫔的心意，不是皇上的意思，没有不妥。程颢坚持认为这种做法带来很多害处，执政的看法不正确。执政无言以对。同堂大臣虽然不是程颢的志同道合的人，但也敬仰程颢的正直：“他人之贤者，犹可得而议也。乃若伯淳，则如美玉然，反覆视之，表里洞彻，莫见疵瑕。”⑤

程颢对人的诚信不分贵贱，一视同仁，即使对奴仆也以诚相待相知，同他相交的这些人受其信任也不欺妄。记载说，他在澶州派遣一位奴仆携带许多钱币前往京师采购物品，这位奴仆没有父母，也没有妻子和子女，孤立一人，程颢的同僚听说他对这样的人委以重任，既惊讶又讥讽。但这位奴仆按期而回，顺利履行了程颢对他的委托，之前怀疑程颢做法的人也叹服程颢他的知人善任。

---

① 参见《宋史·志·职官四》。

② 此时他担任的主要职务是负责皇太子的宫高级事务（太子中允）。

③ 《门人朋友叙述并序（序见〈伊川先生文集〉）》，《二程集》第 1 册，第 329 页

④ ［宋］朱熹、李幼武纂集：《宋朝名臣言行录外集》卷二。

⑤ ［宋］游酢：《书行状后》，《二程集》第 1 册，第 335 页。

可见，程颢是诚信、忠诚和恭敬等伦理的信仰者和实践者。他的学生朱光庭把“诚”看成是其为学之本：“大抵先生之学，以诚为本，仰观乎天，清明穹窿，日月之运行，阴阳之变化，所以然者，诚而已。俯察乎地，广博持载，山川之融结，草木之蕃殖，所以然者，诚而已。人居天地之中，参合无间，纯亦不已者，其在兹乎！盖诚者天德也。圣人自诚而明，其静也渊停，其动也神速，天地之所以位，万物之所以育，何莫由斯道也。先生得圣人之诚者也，自始学至于成德，虽天资颖彻同，绝出等夷，然卓然之见，一本于诚。故推而事亲则诚孝，事君则诚忠，友于兄弟则绰绰有裕，信于朋友则久要不忘，修身慎行则不愧于屋漏，临政爱民则如保乎赤子。非得夫圣人之诚，孰能与于斯?”①

四、一体之仁、民情论和济民之政

儒家的仁爱伦理既是对“万物一体”、万物共在、共生和共存的认识，又是对人和万物的爱。按照前述，程颢发展了儒家的“仁”的伦理价值，这就是大家都熟悉的“万物一体之仁”。程颢一再强调，人与天地和万物是息息相关的统一体，它们具有共同的本性和生机，需要爱护和爱惜。程颢常常将一体之仁同人的身心、四体之间的高度统一和协调相比拟，说一个身体、四肢麻木和痿庳的人就没有仁，同理，一个人对其他事物麻木和漠然也就失去了仁。他说：“医书言手足痿痹为不仁。此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”② 同“万物一体之仁”的情怀密切相联，程颢的“生意”观念同样引人注目。人们常常指出他为什么不芟除窗前野草的故事。他的弟子看到他书屋的窗前长满野草，劝他割掉，程颢说不能割，他要通过这些茂盛的野草观察天地“造物的生意”。据记载说，他又在盆里和池里蓄养小鱼，时时观看，这可以说是对美的欣赏，程颢也说他想观察万物的自得意境。对儒家来说，天地的伟大美德就是孕育和产生，不管是“生”“生生”，还是变化和成长。对程颢来说，天地和万物都充满着生意和生机③。程颐也有同样的认识。程颐曾担任年幼的宋哲宗的老师，有一次宋哲宗去听课时手折柳枝玩耍，程颐的批评也是强调爱护植物的生意（“方春万物生发之时，不可非时毁折”）④，受到批评的宋哲宗赶紧将柳枝扔掉。程颢的一体之仁和万物生意意识，具有现在所说的生态伦理意义。除了他的生活情怀外，他的仁爱和生意意识主要体现在他的政治生活，即将百姓的生命、利益和福祉放在他的首要目标并为此而尽心竭力。他的学生刘立之记载说：“先生达于从政，以仁爱为本，故所至，民戴之如父母。立之尝问先生以临民，曰：‘使民各得其输其情’；问御史，曰：‘正己以格物’。”⑤ 这可以说是程颢政治生涯的真实写照。

政治的正当性和合法性取决于它是否合乎百姓的意愿，因为百姓最清楚他们自己的愿望、选择和利益。这种被称为“民意”的观念，不只是现代政治的产物。儒家政治传统中也有这种观念，例如《孟子·万章上》引《泰誓》曰“天视自我民视，天听自我民听”。程颢在治理上“使民各得其输其情”的实践，就是基于他的“民情”观念，这就是程颢的“民意论”。在不同的地方和场合，程颢都强调为政者的治理要关注和符合“民情”：在《晋城县令题名记》中，他说谋求长久之治“必本之人情”；在《论十事札子》中，他说“圣人创法，皆本诸人情，极乎物理”⑥；在《论王霸札子》中，他说“王道如砥，本乎人情，出乎礼义，若履大路而行，无复回曲”⑦。程颢将礼和义同“民情”结合起来看待：“礼者因人情也，人情之所宜则义也。”⑧ 程颐评价他说：“明道临政之邦，上下响应，

① 《门人朋友叙述并序（序见〈伊川先生文集〉）》，《二程集》第 1 册，第 331 页。
② 《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》第 1 册，第 15 页。
③ 程颢的这种生意情怀，有周敦颐的影响。
④ 参见［宋］无名氏：《道山清话》。
⑤ ［宋］朱熹：《伊洛渊源录》卷二，《朱子全书》第 12 册，第 941 页。
⑥ 《二程集》第 2 册，第 452 页。
⑦ 同上，第 450 页。
⑧ 《河南程氏遗书》卷十一，《二程集》第 1 册，第 127 页。

盖有以协和众情，则风动矣。”[①] 程颢说的“民情”指的是什么？主要是指民众的意愿和好恶，特别是百姓的切身利益[②]。他的《南庙试佚道使民赋》为我们提供了充分的根据。程颢指出，民众的真实性情就是追求自己的利益，他们知道通过自己的勤奋劳动和生产就能够实现和满足自己的利益：“人情莫不乐利……不夺其时，导以厚生之利；将求其欲，岂闻力穑之逃。”[③] 治理者要治理好社会，首要的是从民情出发，让百姓能够得到自己的实际利益（“因所利而利焉”）[④]。程颢警告说，千万不要以为百姓冥顽无知，也不要以为农民不事生产，关键是要保证他们的利益，否则他们就不会接受治理：“趋其利则虽劳而乐，害其事则虽冥而惧。”[⑤] 程颢所说的民情，当然不限于物质方面的利益，还包括民众的精神和伦理生活。

根据传记材料，程颢从事政治事务时常说：“一命之士，苟存心于爱物，于人必有所济。”[⑥] 按照《龟山语录》的记载，程颢担任知县的职务时，常常在自己的座右写着“视民如伤”四字[⑦]，时刻提醒自己不要因错判案件而伤害了百姓。“视民如伤”一语源于《左传·哀公元年》的“臣闻国之兴也，视民如伤，是其福也”。《孟子·离娄下》称文王是这样做的典范：“文王视民如伤，望道而未之见。”[⑧] 张载对程颢的影响之一是其《订顽》篇（后一般称为《西铭》）的“民吾同胞，物吾与也”的理念。程颢从事政治强烈受到这一原则的指导，爱人、爱物，以百姓的福祉为最高的利益。许多例子表明，程颢是实践它的典范。

程颢前后在不同地方的任职，在不同职务都从爱护百姓的生命、关心百姓的福祉和保护百姓的利益出发，将这些行动给自己带来的利害置之度外。为了保护百姓的生命，程颢担任江宁上元县主薄时采取一项重要措施，改变了漕司营地的生存状况，挽救了许多人的性命。江宁地处水运交通的要道，舟卒生病时都留在这里，当地的漕司为此设立了称为“小营子”的营地，收留他们，每年不下数百人，但很多人因为不能及时得到食物等，最后都死在这里。造成这种结果的原因是，他们留下后才能向当地政府申请食物供应，要得到批准发给他们券后才能得到食物，但等到做完程序，他们已饥饿数日，甚至被饿死。程颢了解到这一情况后，就建议漕司改变这种做法，事先在营所储存米物，让一来到这里的人能及时获得食物，至少不因为饥饿而死去。情况很快得到改变，此后，因病留在这里的人都得到很好的安置。

宋代的广济、蔡河都属于扶沟的管辖范围，沿河区域有一些行为不端的人生活没有着落，常常威胁逼迫过往船只以获取货物。为了达到威胁的目的，他们每年都会焚烧十多艘过往船只，扰乱和破坏当地的航远安全和秩序。这非一时发生的事情，当地政府的放任和纵容是一个重要原因。程颢决定治理破坏航运交通秩序的非法活动。他采取的方法是先抓捕一个人，让他检举其他的同案犯，然后将这些人一起抓捕。他们都是犯罪分子，一般做法应是将他们定罪、判刑入狱。程颢考虑到这些人是因为没有生路才走向奸恶之路，出于同情心而没有采取这种方法。他赦免了他们的罪过，同时将他们迁徙到不同地方，强制他们以拉纤为业，并且监督察看他们中有没有继续为恶者。此后，沿河掠夺和焚烧船只的犯罪活动停止了。在此，程颢将情、理、法统一起来。他没有嫉恶如仇，也没有采取单纯的法律途径，给他们定罪并严厉惩罚，而是宽宥了他们，通过情感感动他们改邪归正；他抓捕犯罪并将他们迁徙到不同地方，强制他们从事工作，为他们解决生路，这是从根本上解决他们的生存之道。

---

① 《二程集》第 4 册，第 1215 页。

② 对程颢来说，“礼”也是“因情”，这里的“情”是指血缘亲情。对于《礼记·三年问》说的“三年者，称情而而立文”，程颢解释说：“礼者因人情者也，人情之所宜则义也。三年之服，礼之至，义之尽也。”（《二程集》第 1 册，第 127 页）。

③ 《二程集》第 2 册，第 462—463 页。

④ 同上，第 462—463 页。

⑤ 同上，第 463 页。

⑥ 《宋元学案》第 1 册，第 560 页。

⑦ ［宋］朱熹：《伊洛渊源录》卷三，见《朱子全书》第 12 册，第 953 页。

⑧ 赵岐的注说：“视民如伤者，雍容不动扰也。”孙奭的疏说：“言文王常有恤民之心，故视下民常若有所伤，而不敢以横役扰动之。”

在晋城担任知县时，程颢遇到当地百姓交纳赋税非常不便的困难。北宋为了抵御辽和西夏，在相邻的边境之地聚集大量军队。为了保证军队的军需，北宋建立“支移”制度，要求地理相近的河北路、陕西路和河东路等北方三边的百姓直接将税粮运送到边境。晋城属于河东路，这里的百姓也要将交纳的税粮运送到边疆。但路途遥远，来回十分不易；若在当地购买，往往价格又很高。晋城的百姓苦不堪言。如何既减轻百姓的负担，同时又能够保证边地的物资需求，程颢想出一个两全其美的办法。他选择当地的一部分富有者，由他们在边关之地在价格合适时购买谷物储存，当需要交税时，他们以略微高出的价格卖给本县的百姓。这样，百姓既不用再往那里运送赋税，也不用再花高价购买，解决了百姓的苦恼。无疑，这样的措施深得民心。

同样是在晋城，由于政府财赋窘迫，官府就向百姓征购，即使便宜的东西也一下子昂贵起来，造成物价飞涨。每年如此，祸害百姓的生活。为了避免这种情况继续发生，程颢首先计算出官府年度所需，然后也是由富有者事先进行预备，所给官府的价格高于收购价，富有者有利可图，乡官所需的开支也大大减少。在扶沟，程颢为了保护百姓的利益，他采取措施稳定物价，避免物价过高或过低。遇到干旱时，为了保护庄稼苗，他帮助百姓打井灌溉，打一眼井费力不多，就能灌溉几亩地，百姓们纷纷行动，县境的农田都得到灌溉，保证了收成。在有水灾欠收的时候，程颢就向政府申请贷粟，邻近的县邑也仿效。司农不满地方的贷粟申请，他派使者主吏核实情况，使者到邻邑查问，邻邑县令马上改口说他们的谷物会丰收，不需要救济。使者到了扶沟，让程颢自陈不需要救济，先入为主地认为这里也不应该申请救济。由于程颢为扶沟申请贷粟确实是因为遭受水灾，他力言扶沟百姓遭受着水灾的饥饿，一再请求贷粟，主吏最后终于为扶沟百姓争取到救济。这更引起司农的不满，指责每户都贷，但所贷不等，发檄文惩罚主吏。程颢据理为主吏和百姓力争：“济饥当以口之众寡，不当以户之高下；且令实为之，非吏罪；乃得已。”①

在扶沟县任职中，程颢既考虑和保护百姓当前的生活和眼前的利益，也为百姓考虑长远的利益。期间朝廷派遣官员到诸县邑“括牧地”，一县民田要失去千多亩，百姓以累世的契卷来证明土地为自家所有而不得。其他县邑都完成了，只有扶沟百姓不服，朝廷发旨改税作租，不复加益，并听任卖易如私田。百姓倦于官储的追呼，又得到不加赋的保证，于是都接受了。但程颢却不接受，这让括地官大惑不解。程颢告诉他百姓只知道当下不加赋之利，而不知道日后“增税夺田，则失业无以生”之害。程颢这种“仁厚之道”令括地官感动，他告诉程颢说“宁受责，不敢违公”②。

政治事务中的公正、公平，就是让百姓得到公正的待遇，享受共同的福利。他担任上元县主簿时，发现这里的田税不均比其他县都严重。当地的富有者以高价购买近府良田而税赋低廉，目光短浅的百姓只考虑一时之利而不顾其后的弊害而卖掉他们的良田。为了避免日后对这些人造成伤害，程颢制订法令，禁止人们这样做。这触犯了富有者的利益，他们制造舆论加以抵制，但程颢坚持不退让，维护了百姓的长远利益。扶沟是京畿之县，赋税重，朝廷常施以恩泽，免除赋税。良善的人往往担心官府的督责而先交赋税，受到免税待遇的人都是那些顽民，这就造成不公平，并鼓励了那些不交税的人。为了公平，程颢同百姓约定，预料获免者，今必如期而足，使人们得到的恩泽均等。

在官场中，低一级官员为了处理好同高一级或者更高级官员的关系，一些人会放弃原则，甚至牺牲百姓和公众的利益，阿谀奉承，投其所好。程颢担任的官职主要是县官，中央委派给他的官职也不高，他很容易遇到更高级别的官员。但为了保护百姓的利益，他没有向权势屈服。程颢担任扶沟县令时，抗拒内侍宦官王中正的横行就是其中一例。王中正权势熏天，到地方巡视保甲，对县邑之官傲慢无礼，县邑官员都惧怕他。为了讨好和取悦他，县邑之官竞相为他设置奢华的供宴会使用的帷帐、用具使其享受。主吏请程颢也像其他县邑一样为王中正设置奢华的供帐，但被程颢拒绝了。程颢没有批评其他邑的做法，也没有批评王中正的过分，而是说他的县邑贫穷，不能效法其他邑的做法；而且这是取自百姓，法令禁止这样做。如果内侍要来，就请他用他的旧的青帐。一年左右，王中正来多次来

① ［宋］程颐：《明道先生行状》，《二程集》第 2 册，第 636 页。

② 同上，第 637 页。

到这里，但一次也没有住过。为了不劳民伤财，程颢拒绝奉承，他采取的方式婉转而又合理合法。

在担任镇宁军节度判官时（1070 年），程颢不畏权势，竭力保护清河的士卒，使他们不受到伤害。宦官（中人）程昉为外都水丞，恃势蔑视地方州郡的管理权，要抽调清河所有筑堤的兵卒去治二股河。按照清河的法律，这里的兵卒不能到外地做劳役。程颢没有屈服程昉的权势，他依照清河的这一法律拒绝抽调。程昉不甘心，他奏请朝廷获命抽调清河八百兵卒给他。当时天寒地冻，程昉不顾兵卒死活，虐待他们。兵卒不能忍受，纷纷逃跑回城，州官们聚焦在城上，畏惧程昉，担心怪罪他，不敢打开城门。程颢劝说大家：兵卒逃死而归，如果不让他们入城，势必为乱。如果程昉怪罪他，他来担当。兵卒入城后，程颢抚慰兵卒，同时与他们约定休息三日后再去复工，兵卒们欢呼响应。程颢保护了他们，也得到他们的拥护和爱戴。程昉威胁说，这一事件是程颢引起的，要告发他。程颢的做法深得民心，最后程昉对他无可奈何。

五、贤能政治：从师儒到贤才和教化

儒家一直主张贤能政治，他们所说的贤既是伦理上的，也是才干上的。程颢传承和坚持儒家的这一原则，将培养和选拔贤才视为治国和教化的根本方法。为了实现文人政治、儒家政治，为了使士大夫担当起教化、淑世和治世的角色，程颢兼任御史助理期间反复向皇帝建言选拔、任用儒士和贤能之士。例如，他在《上殿札子》中建议皇帝“礼命老成贤儒”，又要“择天下贤俊”[①]；在《请修学校尊师儒取士札子》中向神宗提出兴修学校、复兴儒学、招揽儒士、从上到下广泛培养贤士的方案。这是一个全面的教育计划，也是一个整体上通过儒士来教化天下、通过贤士来治理天下的计划。它十分符合北宋文人政治、文官政治的需要，也十分符合北宋通过儒学和儒士来建立贤能政治的需要。

程颢在担任监察御史里行之时，还上奏了《论养贤札子》。在这一札子，他说人们都知道得贤才就能治天下，但他们不懂得如何得天下贤才。关键是如何招贤养才？《请修学校尊师儒取士札子》提出的方法是一个从上到下、从下到上的全面方法。与此不同，《论养贤札子》提出的是在国家高层养士的方法。程颢建议朝廷设置一个机构“延英院”，作为招揽天下贤士、培养贤士的场所：“以待四方之贤，凡公论推荐及岩穴之贤，必招致有礼，视品给俸，而不可遽进以官，止以应诏命名；凡有政治则委之详定，凡有典礼则委之讨论，经画得以奏陈而治乱得以讲究也。俾群居切磨，日尽其材，行其志，使政府及近侍之臣，互与相接，陛下时赐如对，诏以治道，可观其才识器能也。察以累岁，从品益分，然后使贤者就位，能者任职，或委付郡县，或师表士儒，其德业优异，渐进以帅司之任，为辅弼，为公卿，无施之不称也。”[②] 程颢对养贤和选贤的建议，超出了科举选拔人才的方法。

程颢建议的养贤方法，操作起来可能并不易；他建议设置的“延英院”，事实上也没有建立起来。但程颢重视识贤、选贤的意识一直保持着。有这样一个故事，常秩（字夷甫）隐居不仕，为学追求自得自乐，经术造诣甚高，赢得士大夫们的的赞誉，包括欧阳修、王安石等都推荐他入朝为官。按照杨时的记载，吕申公（吕公著，字晦叔）常常推荐他，这说明他也深受吕申公的欣赏。常秩入官之后，先是在熙宁朝担任宝文阁待制、兼侍读。在吕申公看来，他逐渐改变了自己的节操。这让吕申公深感失望和后悔，向程颢感叹知人识人是一件非常困难的事情。让吕申公失望的是什么呢？这不仅因为常秩入官之后，在王安石变法的激烈争论中，他同许多贤士分道扬镳，完全站在王安石那边，而且因为他作为一位谏官，没有发挥出应有的作用。程颢对常秩的看法和评价，同吕申公应该是一致的，但他规劝吕申公不要因此而失去推荐贤人的热情和信心，“然不可以是而懈于好贤之心也”[③]。这说明这件事影响了吕申公的爱贤、求贤之心，程颢的话让他惊异之余又激起了他的热情。

程颢担任太子中允和权监察御史里行时，深得神宗的信任，神宗希望程颢多同他见面并提出建

① 《二程集》第 2 册，第 447 页

② 同上，第 455 页。

③ ［宋］杨时：《河南程氏粹言》卷一，《二程集》第 4 册，第 1223 页。

言。在不长的时间内，程颢多次向神宗进言，他提出的建言主要是“正心诚意，求贤育才”。至于神宗是不是接受建言和推荐，那就是另一回事了。一次，神宗同程颢讨论人才问题，感叹天下“人材不足”，程颢持不同意见，认为人才很多，但神宗说他没有发现。程颢反问神宗为什么轻视天下之士，神宗谦和地说他不敢这样。根据这一情况可以判断，神宗可能没有认真对待程颢推荐的人才。事实上，神宗曾经请程颢推荐人才。程颢推荐的人才有数十人之多，其中就有他的表叔张载和他的弟弟程颐。张载被神宗任用为著作佐郎，但神宗却派遣他到明州去推勘苗振案。程颢认为神宗对张载的这一差遣并不恰当。他提出的理由是，张载以“经术德义”而知名，这是士大夫们景仰他和推荐他入朝为官的原因，也是朝廷选用他的原因。士人们已产生一个强烈印象：朝廷要“崇尚儒学，优礼贤俊”。因此，如果朝廷真要考察张载的学业和才能，那就应该是在作为政治之本原的教化和道义方面，而不应让他去处理一件“能吏”可以做的一般事务，何况苗振案的案情又不复杂，只要是公平干练之人就可处理，完全没有必要让张载去勘查这件事。这不是说儒者完全不应该去处理诉讼方面的事务，而是说让张载去做这件事不仅大材小用，而且不符合朝廷推广儒术事业的精神，它不是朝廷的“待士之道”，将影响天下的“抱道修洁之士”，也将有损朝廷“尊贤取士之体”①。我们不知道神宗为什么会做出这种安排，张载有从事司法的经历，这可能是他被差遣的原因之一②。程颢的进言也许有小题大做之嫌，他可能把苗振案看得过于简单，没有意识到里面的复杂性。从中可以看出的是，程颢在反对神宗的差遣上使用的理由，主要在于以经术、儒术和贤俊为中心的人文政治。

对于宋代的士大夫来说，文人政治根本上就是儒家政治，是人文和道德教化政治。认识到唐人藩镇武人政治缺陷及其恶果的宋代士大夫，更相信一个良好的社会生活和秩序主要是靠好人、贤人及其教化建立起来的，而不是主要靠硬性的刑政命令、物质力量实现的。在程颢那里，我们既能看到他在这方面的思想，也能看到他的行为和实践。先看他在人文、人伦和道德教化方面的言论和看法。前面谈到，程颢对神宗提出的建议，其中就有广义的教育、教化方面的，这既是为了培养贤良的政治贤才，又是为了改变社会的风气。这种双重动机在《请修学校尊师儒取士札子》清楚体现出来：“臣伏谓治天下以正风俗、得贤才为本。宋兴百余年，而教化未大醇，人情未尽美，士人微廉退之节，乡闾未廉耻之行，刑虽繁而奸不止，官虽冗而而材不足者，此盖学校之不修，师儒之不尊，无以风劝养励之使然耳。窃以去圣久远，师道不立，儒者之学几于废息，惟朝廷延宠尚教育之才，则不日而复。古者一道德而同俗，苟师学不正，则道德何从而一?”③ 按照程颢的这种说法，建立天下良好的秩序有两个根本途径，一是通过端正风俗，二是获得贤才。而要端正风俗、获得贤才，就要充分尊重儒者和发展教育事业。宋代建立百余年教化和人才之所以仍很薄弱，就是因为“师学不正”。如何兴教化、育贤才？程颢提出自下而上的庞大教育规划。

在《论十事札子》中，程颢向神宗提出十个方面的建议，其中就有政教和教育方面的。但这里提出的建议不是整体性的，程颢将眼光放在社会基层的“乡里”空间，这是一个更加重视社会基层教育和教化的建议。程颢说：

古者政教始乎乡里，其法起于比闾族党、州乡酂遂，以相联属统治，故民相安而亲睦，刑法鲜犯，廉耻易格，此亦人情之所自然，行之则效，亦非有古今之异者。痒序之教，先王所以明人伦，化成天下，今师学废而道德不一，乡射亡而礼义不兴，贡士不本于乡里而行实不修，秀民不养于学校而人才多废，此较然之事，亦非有古今之异者。④

按照程颢的教育教化理念和设想，如果他有机会执掌高层教育事务，我们完全可以设想他将按照他理念去推进儒家人文、人伦的教育和教化事业。程颢在中央任职的时间较短，没有机会推行儒家人文主义和教化路线，其教化政治主要是在地方任职时进行的，即在知县的位置上实践他的教育和教化

① ［宋］程颢：《乞留张载状》，《二程集》第 2 册，第 456 页。

② 神宗没有接受程颢的建议，还是派遣张载去勘查苗振案。

③ 《二程集》第 2 册，第 448 页。

④ 同上，第 453 页。

理念。例如，在晋城任职的几年，他推行的教化卓有成效。他教导百姓从善弃恶，劝告大家相互扶助；他还为百姓建立社会保障制度，使一些孤独和病残者的生活得到维持，使在路途中生病的人能够及时得到救治。人心思善，社会风气好转，三年之中，晋城“无强盗及斗死者”。程颐记载说：

泽人淳厚，尤服先生教命。民以事至邑者，必告之以孝悌忠信，入所以事父兄，出所以事长上。度乡村远近为伍保，使之力役相助，患难相恤，而奸伪无所容。凡孤茕残废者，责之亲戚乡党，使所无所失。行旅出于途者，疾病皆有所养。诸乡皆有校。暇时亲至，召父老而与之语；儿童所读书，亲为之正句读；教者不善，则为易置。俗姓甚野，不知为学。先生择弟子之秀者，聚而教之。去邑才十余年，而服儒服者盖数百人。乡民为社会，为立科目，旌别善恶，使有劝有耻。①

他的任期一满，来了一位继任者。这位继任者半夜敲门找他，称本地有杀人案件发生。程颢非常肯定地说，他的治下一般不会发生这样的事情；如果有，那一定是另一个村的人。后来证实，确实是另一个村的一位不知悔改的年轻人。程颢担任扶沟县知事的时间虽然不长，但他在这里推行的人伦教化产生的作用十分明显。程颐记载说：“先生为治，专尚宽厚，以教化为先，虽苦甚迂，而民实风动。扶沟素多盗，虽乐岁，强盗不减十余发。先生在官，无强盗者几一年。”② 据记载，有一个犯罪的小盗被抓获，程颢对他说如果他能痛悔前非，他将大大减轻对他惩罚，小盗叩首发愿自新。但数月之后，小盗又重蹈覆辙，案发后捕吏到他家抓捕，他对他的妻子说，他之前同县太丞相约不再为盗，他失信于人，没有脸面再见之，就自杀了。这印证了侯子《雅言》的记载：“明道临民，刑未尝不用，亦严亦威。然至诚感人而人化之。”③

程颐说他兄长的施之教化的做法有迂腐之处，指的可能是一般人都不这样做，但程颢始终坚持治理社会要以“教化为先”。问题在于，实施教化和带来风化需要时间，可地方的当政者在每个地方的任职时间一般只有三年，任期一到就必须离开这里。如果后继者不能继续，他之前所做的就将前功尽弃。在《晋城县令题名记》中，程颢就表达了这一困扰：

夫国治于长久者，虽圣智为之，且不仓卒苟简而已，盖必本之人情，而为之法度，然后可以使去恶从善。则其纲纪条教，必审定而后下；其民之服循渐渍，亦必待久而纯固而不变。今之为吏三岁，而代者固已迟之矣。使皆知礼义者，能自始至，即皇皇然图所施政，亦教令未熟，民情未孚，而更书已至矣。偿后之所志不同，复有甚者，欲新己之政，则尽其法而去之，其迹固无余矣。而况因循不职者乎？④

通过以上考察，可知程颢作为北宋儒家士大夫如何将求道的热忱与其政治实践相结合，如何在有限的权位上为不同地方的百姓谋取福祉。他受到人们的称赞和留下美名当之无愧。

（责任编辑　李　巍）

① ［宋］程颐：《明道先生行状》，《二程集》第 2 册，第 632 页。
② 同上，第 636 页。
③ ［宋］朱熹：《伊洛渊源录》卷三，《朱子全书》第 12 册，第 953 页。
④ 同上，第 461—462 页。

王阳明与陈白沙之间是否存在学脉传承关系？
——束景南《王阳明年谱长编》相关论述辨正

黎业明

【摘要】束景南先生在其《王阳明年谱长编》中，关于阳明在成化十九年就已经认识白沙并深受其影响、就已经对白沙学问“熟闻习见”的论述；关于阳明在成化二十年便与张诩相识，“盖张诩可谓阳明生平最早相识之白沙弟子，自此阳明乃可从张诩接触白沙之学”的推断；关于“张诩确在弘治十八年来京师，将《白沙先生全集》赠王华、阳明”的考证，都缺乏足够的文献依据，值得怀疑。因此，束先生关于阳明与白沙之间存在“学脉传承”关系的论断，值得商榷。

【关键词】王阳明；陈白沙；学脉传承；《王阳明年谱长编》

中图分类号：B262　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0127－07

作者简介：黎业明，广西岑溪人，哲学博士，（深圳 518060）深圳大学人文学院教授。

基金项目：贵州省2017年度哲学社会科学规划国学单列课题“岭南心学文献的整理与研究”（17GZGX08）

陈献章（1428－1500），字公甫，号石斋，广东新会人，因居江门之白沙村，被称为白沙先生，是明代著名思想家、教育家、诗人。王守仁（1472－1529），字伯安，浙江余姚人，因其曾经筑室并讲学于阳明洞，被称为阳明先生，是明代著名思想家、政治家、教育家。黄宗羲《白沙学案》云：“有明之学，至白沙始入精微。其吃紧工夫，全在涵养。喜怒未发而非空，万感交集而不动。至阳明而后大。”①《明史·儒林传》云，明代“学术之分，则自陈献章、王守仁始”②。白沙与阳明均为明代开启学术新风的重要思想家。对于二者的关系，束景南先生在其《王阳明年谱长编》中，认为阳明与白沙之间存在“学脉传承”关系：

> 关于阳明与白沙之关系，向来不明。本谱考定白沙于成化十九年荐召至京师，住西长安街大兴隆寺半年，与王华、阳明比邻。阳明尝亲见白沙与林俊日日讲论学问。以后《陈白沙先生全集》刻版，阳明精读后，作《评陈白沙之学语》，高度评价白沙之学。乃选白沙“默坐澄心，体认天理”二语（上本李侗）为座右铭，与湛甘泉共倡圣学。同白沙弟子张诩、杨珽、陈聪、赵善鸣等多有交往。阳明与白沙之学脉传承由此明矣。③

兹不揣浅陋，仅就见闻所及，对束先生《王阳明年谱长编》中最主要的三条相关论述，略加考述辨正④。

---

① ［清］黄宗羲撰、沈芝盈点校：《明儒学案》上册，北京：中华书局，2008年，第79页。

② ［清］张廷玉等：《明史》第24册，北京：中华书局，2003年，第7222页。

③ 束景南：《王阳明年谱长编》第1册，上海：上海古籍出版社，2017年，卷首第3—4页。

④ 在摘录《王阳明年谱长编》文字时，除将其宋体字改为楷体字之外，保持其书中原用字体（黑体、仿宋体），且其中之省略文字，多以“（××略）”之形式标出。我们的考述辨正文字，则用宋体字。

一

束先生论证“阳明与白沙之学脉传承”的第一条理据是：成化十九年，白沙应诏入京，住西长安街大兴隆寺，与林俊论学，年仅十二岁的阳明由于与林俊为邻，因而对于白沙与林俊之讲学“熟闻习见”，对于白沙之学说“心悦诚服”。束先生《王阳明年谱长编》云：

［成化十九年］**白沙陈献章应诏入京，居长安西街大兴隆寺，与林俊、王华比邻而居。林俊与白沙日日讲学于大兴隆寺中，少年阳明常往返出入于大兴隆寺与林俊家中，对林俊与白沙两人日日讲学已熟闻习见。**（中略）○《王阳明全集》卷二十七《与林见素》：“执事孝友之行，渊博之学，俊伟之才，正大之气，忠贞之节，某自弱冠从家君于京师，幸接比邻，又获与令弟相往复，其时固已熟闻习见，心悦而诚服矣。”按：白沙是次应诏入京，在京待半年有余，其所以能日日与林俊讲论学问，盖因白沙亦寓居长安西街之大兴隆寺，与林俊、王华比邻而居之故也。按张诩《白沙先生行状》云：“先生不得已遂起，至京师……祭酒某先生，同省人也，素忌先生重名，及至京师，使人邀先生主其家。已而先生僦居庆寿寺某寓之后，因修述阴令所比诬先生，学士某（张弼）见之不平，为削去。”（《陈献章集》附录二）庆寿寺即大兴隆寺。（**中略**）阳明云“幸接比邻，又获与令弟相往复”，即是指阳明常往来出入于林俊兄弟家，多可见白沙与林俊两人讲论学问，日日耳闻目覩，故称“已熟闻习见”也。林俊服膺白沙心学，讲论多有得，故阳明对林俊“渊博之学”“心悦而诚服”，实亦隐含了对白沙之学之心悦诚服。（**中略**）其时非惟阳明可见到白沙，王华更可见到白沙。盖白沙是次应诏入都，海内瞩目，抵京后，公卿大夫“日造其门数百，咸谓圣人复出”（阮榕龄《编次陈白沙先生年谱》）。王华任翰林修撰，白沙授翰林检讨，两人岂会不见面？况王华与林俊关系密切，王华与白沙比邻而居半年之久，岂能一无交往？更何况其时王华“心学”思想（见前引廷试卷）与白沙学相合，如今白沙万里入京，王华与心学宗师密迩相居，两人之间岂能一无讲论交流？（**后略**）①

白沙成化十九年入京，居住于庆寿寺（大兴隆寺），这是事实。张诩《翰林检讨白沙陈先生行状》云，白沙先生至京师，“某，先生同省人也，素忌先生重名，及至京师，使人邀先生主其家。已而，先生僦居庆寿寺。某衔之，后因纂修《实录》，阴令所比诬先生。学士某见之，不平，为削去”②。白沙是次入京，曾与林俊论学，这也是事实。然而，束先生所谓“其所以能日日与林俊讲论学问，盖因白沙亦寓居长安西街之大兴隆寺，与林俊、王华比邻而居之故也”“疑《白沙先生行状》中所云‘庆寿寺某寓’即指林俊寓所，盖白沙居京师半载，若与林俊非比邻而居，两人断不可能日日在一起讲学”③，则值得商榷。其实，当时白沙乃僦居于庆寿寺，而不是林俊之寓所；当时白沙虽然曾与林俊论学，然而并非“日日与林俊讲论学问”“日日在一起讲学”。白沙《书莲塘书屋册后》云：“成化十九年春正月，予访予友庄定山于江浦，提学南畿侍御上饶娄克让来会予白马庵，三人相与论学、赋诗，浹辰而别。侍御之兄克贞先生，与予同事吴聘君。予来京师，见克贞之子进士性及其高第门人中书蒋世钦，因与还往。居无何，侍御官满来朝。予卧病庆寿寺，之数人者无日不在坐。师友蝉联，臭味相似，亦一时之胜会也。”④ 据白沙自述，其在京寓居庆寿寺期间，“无日不在坐”“师友蝉联，臭味相似”者，是娄谦、娄性、蒋世钦等人，而不是林俊。

---

① 束景南：《王阳明年谱长编》第 1 册，第 45—48 页。

② ［明］张诩：《翰林检讨白沙陈先生行状》，徐纮辑：《皇明名臣琬琰後录》第 22 卷，盛宣怀辑刊“常州先哲遗书”本，第 5 页；黎业明：《陈献章年谱》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 372 页。案：此所引述，与中华书局本《陈献章集》所附张诩《白沙先生行状》文字、内容颇有差异。又：“某”多以为指丘濬，“学士某”多以为指张元祯。束先生以为“学士某”指张弼，非是。张弼并未参与纂修《宪宗实录》。

③ 束景南：《王阳明年谱长编》第 1 册，第 47 页。

④ ［明］陈献章撰、孙通海点校：《陈献章集》上册，北京：中华书局，2008 年，第 64 页。

束先生谓“阳明云‘幸接比邻，又获与令弟相往复’，即是指阳明常往来出入于林俊兄弟家，多可见白沙与林俊两人讲论学问，日日耳闻目覩，故称‘已熟闻习见’也”，亦颇为可疑。阳明《与林见素》云：“执事孝友之行，渊博之学，俊伟之才，正大之气，忠贞之节。某自弱冠从家君于京师，幸接比邻，又获与令弟相往复，其时固已熟闻习见，心悦而诚服矣。第以薄劣之资，未敢数数有请。”① 据此之言，阳明与林俊之相识，乃在其弱冠之年，而非其十二岁之时，而且阳明当时与相往复的是林俊之弟，而不是林俊本人；而“第以薄劣之资，未敢数数有请”之语，表明阳明在弱冠之年与林俊的交往并不十分密切。

至于束先生所谓成化十九年“王华任翰林修撰，白沙授翰林检讨，两人岂会不见面？况王华与林俊关系密切，王华与白沙比邻而居半年之久，岂能一无交往？更何况其时王华‘心学’思想与白沙学相合，如今白沙万里入京，王华与心学宗师密迩相居，两人之间岂能一无讲论交流？”云云，均属于推测之辞，并没有文献依据。据白沙《谢恩疏》，白沙在成化十九年九月初获授翰林院检讨后，“但身在床褥，实难动履，辄欲具本称谢。以不亲拜舞，益不自安，即令侄男陈景星具状鸿胪寺，告欲俟筋力稍纾，尚当勉强赴阙，庶几少伸报谢之万一，而又为风寒所中，肢节沉痛，卧不能兴。臣窃复自念，旧疾方殷，新病复继，恐非旬月可愈，不惟有稽入谢之期，抑且不能亟副归养之诏，心未酬而罪愈甚矣”②。可见，白沙虽然获授翰林院检讨官职，但并未到翰林院之任，因此当时任翰林修撰的王华，应未曾与白沙在翰林院见面。而且，关于林俊（以及李东阳、张兼素、娄谦、蒋世钦等）与白沙的论学、交往，或有相关文献记载，或有后来诗文唱和，可作证明。然而，对于所谓王华与白沙的论学、交往，既无相关文献记载，亦无后来诗文唱和，以为证据。

可见，束先生所谓“陈献章应诏入京，居长安西街大兴隆寺，与林俊、王华比邻而居。林俊与白沙日日讲学于大兴隆寺中，少年阳明常往返出入于大兴隆寺与林俊家中，对林俊与白沙两人日日讲学已熟闻习见”的说法，并没有文献依据，应属于推测之辞，其论断显然值得商榷。束先生的期望似乎是，既然成化十九年阳明在京师对于白沙与林俊的论学、交往熟闻习见，而其父王华又与白沙曾论学、有交往，则阳明应当认识白沙并深受其影响，加上后来阳明又得阅读《白沙先生全集》，如此“阳明与白沙之关系”“阳明与白沙之学脉传承”这个向来不明的重大问题，便可由此而明。然而，束先生的这个期望恐怕要落空。

如果说成化十九年白沙应诏入京颇为轰动，时年十二岁的阳明对于白沙有所耳闻，似不无可能。如果说阳明在成化十九年，就对已经白沙论学“熟闻习见”，就已经认识白沙并深受其影响，就已经对白沙的学说“心悦诚服”，则恐证据不足。若阳明当时就已经对白沙学问“熟闻习见”，就已经认识白沙并深受其影响，就已经对白沙的学说“心悦诚服”，那么章太炎先生所提出的“白沙卒于弘治十三年，时阳明已长矣。少年汲汲为道，而未尝一求白沙，何也”③ 的疑问，又该如何解释呢？

二

束先生论证“阳明与白沙之学脉传承”的第二条理据是：成化二十年，白沙弟子张诩参加科举考试，由于王华参与此年考试事务，得与王华、王阳明相识，因此阳明“可从张诩接触白沙之学”。束先生《王阳明年谱长编》云：

［成化二十年］二月，王华任廷试弥封官，阳明侍龙山公为考官，入场评卷。○杨一清《海日先

① ［明］王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》中册，上海：上海古籍出版社，2011 年，第 1114 页；［明］王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第 3 册，杭州：浙江古籍出版社，2010 年，第 1061 页。案：不知何故，束先生在引述阳明《与林见素》时，竟然忽略“第以薄劣之资，未敢数数有请”之语。

② ［明］陈献章撰、孙通海点校：《陈献章集》上册，第 4 页。

③ 章太炎：《王守仁〈王文成公全书〉批语》，《章太炎全集·眉批集》，上海：上海人民出版社，2017 年，第 357 页。

生墓志铭》：“甲辰，充廷试弥封官。”○陆深《海日先生行状》：“甲辰，廷试进士，为弥封官。”○黄绾《阳明先生行状》：“年十三，侍龙山公为考官，入场评卷，高下皆当。”（后略）

陈白沙弟子东所张诩举进士，与王华、阳明相识。（中略）按：张诩成化二十年中进士，时王华为廷试弥封官，阳明亦侍龙山公为考官，入场评卷，张诩可谓王华“门生”，王华、阳明当在是年与张诩相识。据阳明正德九年所作《寄东所次前韵》，弘治十八年张诩曾入京将《白沙先生全集》赠王华、阳明，也可见阳明与张诩早已相识（详下）。盖张诩可谓阳明生平最早相识之白沙弟子，自此阳明乃可从张诩接触白沙之学矣。①

陆深《海日先生行状》、杨一清《海日先生墓志铭》均谓王华在成化二十年科举考试中，为廷试弥封官。在科举考试当中，弥封官的任务，是将考生写姓名之处反转折叠，用纸钉固，糊名弥封，上盖关防；至试官阅文取中，填写榜文时，始拆封检视姓名，目的是防止考试舞弊②。然而，黄绾《阳明先生行状》则谓，阳明“年十三，侍龙山公为考官，入场评卷，高下皆当”③。依据黄绾的记载，王华在成化二十年的科举考试中，其角色是考官而不是弥封官，考官有阅卷的职权，弥封官则无评卷的职权。可怪的是，依据黄绾的记载，似乎年仅十三岁的阳明，由于侍候其父王华为考官的缘故，亦得以入场评卷，且所评高下皆当。在科举考试年代，如此儿戏之事，简直是天方夜谭！值得注意的是，湛若水撰《阳明先生墓志铭》、钱德洪编《阳明先生年谱》均无阳明“年十三，侍龙山公为考官，入场评卷，高下皆当”的记载④。黄绾所谓阳明“年十三，侍龙山公为考官，入场评卷，高下皆当”这样儿戏的记载，其何所依据不得而知。更为可怪的是，束先生居然相信这个儿戏的记载，并据此得出“张诩成化二十年中进士，时王华为廷试弥封官，阳明亦侍龙山公为考官，入场评卷，张诩可谓王华‘门生’，王华、阳明当在是年与张诩相识”、“盖张诩可谓阳明生平最早相识之白沙弟子，自此阳明乃可从张诩接触白沙之学矣”的论断，其可靠性可想而知。其实，在成化二十年科举考试中，主考官为詹事兼翰林学士彭华、左春坊左庶子刘健⑤，王华只是廷试弥封官而不是考官。因此，王华与张诩根本不是座主与门生的关系。而且，张诩当时与王华、阳明根本不相认识。张诩《柬方文选》诗云：“文园初谢病，信息已西湖。丹熟朱明久，渔歌碧海孤。清容思未覯，远札意先孚。回首江山暮，峥嵘岁近除。”“伯安虽后出，英气盖东南。未遂荆州识，先惊景略谈。神交自古有，梦想只今耽。他日逢君问，何如昔澹庵。”⑥ 方文选即方献夫（字叔贤，广东南海人），正德六年官吏部文选司员外郎，告病回西樵。伯安，即王阳明。根据“文园初谢病，信息已西湖”“回首江山暮，峥嵘岁近除”可知，张诩此诗作于正德六年年底方献夫告病回西樵不久；根据“伯安虽后出，英气盖东南。未遂荆州识，先惊景略谈。神交自古有，梦想只今耽”可知，直至正德六年年底张诩与阳明尚未相识。

既然王华与张诩根本不是座主与门生关系，而且阳明与张诩在正德六年年底之前尚未相识，阳明怎么可能如束先生所说“从张诩接触白沙之学”？

三

束先生论证“阳明与白沙之学脉传承”的第三条理据是：弘治十八年，《白沙先生全集》刊行，张诩随即携《白沙先生全集》入京，将其赠送王华、王阳明，阳明因此得以认真阅读稽考，并对白

① 束景南：《王阳明年谱长编》第 1 册，第 49—50 页。
② 参见《辞源（修订本）》上册，北京：商务印书馆，1991 年，第 1058 页，“弥封”条。
③ 参见［明］王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第 4 册，第 1425 页。
④ 同上，第 1408—1414、1227 页。
⑤ ［清］谈迁撰、张宗祥点校：《国榷》第 3 册，北京：中华书局，2005 年，第 2488 页。
⑥ ［明］张诩撰，黄娇凤、黎业明点校：《张诩集》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 230—231 页。

沙的学说有高度评价。束先生《王阳明年谱长编》云：

［弘治十八年十月］罗侨、张诩编刻《白沙先生全集》成，阳明认真阅读稽考，有高度评价陈白沙之学语。（中略）① 按：罗侨弘治十六年来任新会县知县，其后即搜辑白沙诗文，刊刻全集。据其《书白沙先生全集后》题“弘治乙丑春三月朔”，知《白沙先生全集》约刊成于弘治十八年五六月间。张诩、湛若水皆是白沙门人，《白沙先生全集》刻成后，乃是张诩携之入京。按东所张诩成化二十年进士，是年王华充廷试弥封官，阳明亦侍王华为考官，入场评卷，故王华、阳明在成化二十年已同张诩相识，张诩为王华“门生”。其在成化末丁艰归南海，隐居二十年不出，其间唯在弘治十八年《白沙先生全集》出版时，尝携《白沙先生全集》京师，得见阳明与王华。阳明正德九年所作《寄张东所次前韵》云：“江船一话千年阔，尘梦今惊四十非。”（《王阳明全集》卷二十。按：“千年阔”当是“十年阔”之误，自弘治十八年至正德九年，正为十年。）此所谓“江船一话”相别，即指弘治十八年在京阳明与张诩相别。由此可见张诩确在弘治十八年来京师，将《白沙先生全集》赠王华、阳明。又湛甘泉三月中进士，其后选为翰林庶吉士，其入京已在六七月，故《白沙先生全集》或亦是湛甘泉（尚有方献夫）携之入京，阳明遂得读《白沙先生全集》也。（中略）故阳明此白沙学评语与座右铭，充分表明阳明生平此一重大思想转变，非唯是湛甘泉影响促成，更出于其自读白沙著作之有力推动也。②

罗侨、张诩在弘治十八年刊刻《白沙先生全集》，此为事实。然而，其间尚有可疑者。束先生谓阳明与张诩在成化二十年已经相识，谓张诩“在成化末丁艰归南海，隐居二十年不出，其间唯在弘治十八年《白沙先生全集》出版时，携《白沙先生全集》［入］京师，得见阳明与王华”，“将《白沙先生全集》赠王华、阳明”。其中，张诩“在成化末丁艰归南海，隐居二十年不出”，不合乎事实。陈献章弘治二年二月底《送张进士廷实还京序》云：

乡后进吾与之游者，五羊张诩廷实。［廷实］始举进士，观政吏部稽勋，寻以疾请归五羊。五羊，大省地。廷实所居，户外如市，漠然莫知也。自始归至今六年间，岁一至白沙，吾与之语终日而忘疲。城中人非造廷实家不得见廷实，而疑其简，实不然也。盖廷实之学，以自然为宗，以忘己为大，以无欲为至，即心观妙，以揆圣人之用。其观于天地，日月晦明，山川流峙，四时所以运行，万物所以化生，无非在我之极，而思握其枢机、端其衔绥，行乎日用事物之中，以与之无穷。然则，廷实固有甚异于人也，非简于人以为异也。若廷实清虚高迈、不苟同于世也，又何忧其不能审于仕止、进退、语默之概乎道也？兹当圣天子登宝位之明年，思得天下之贤而用之，而廷实之病适愈。太守公命之仕，廷实不得以‘未信’辞于家庭，于是卜日告行于白沙，留二十余日。③

张诩在弘治二年离粤北上，任户部陕西清吏司主事。弘治四年十二月，张诩之父张璜卒；弘治五年二月二十四日，张诩“闻父丧回籍守制”④，自此，隐居二十余年。正德九年甲戌，张诩“拜南京通政司左参议。檄下，趣上道。先具疏辞，遂抱疾赴南畿，谒孝陵而归。抵家不阅旬，卒，年六十”⑤。可见，张诩之隐居二十余年不出，乃从其弘治五年丁父忧算起，而非从成化末算起。这二十余年间张诩未尝离粤赴京。而束先生推测张诩在弘治十八年曾携《白沙先生全集》入京以赠送王华、阳明的依据，为阳明正德九年所作《寄张东所次前韵》“江船一话千年阔，尘梦今惊四十非”之言⑥。且不说束先生关于诗中“千年阔”应当是“十年阔”之误的说法是否合适，对于这样一个可

① 此处省略束先生所引述的张诩《白沙先生全集序》、罗侨《书白沙先生全集后》、阳明《评陈白沙之学语》。

② 束景南：《王阳明年谱长编》第 1 册，第 361—365 页。

③ ［明］陈献章撰、孙通海点校：《陈献章集》上册，第 12 页。

④ 参见［明］张诩：《辞免起用兼养病疏》，《张诩集》，第 91 页；黎业明：《陈献章年谱》，第 258 页。

⑤ ［明］黄佐：《南京通政司左参议张公诩撰》，《张诩集》，第 304 页。

⑥ ［明］王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》中册，第 818 页；［明］王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第 3 册，第 779 页。

能属于关乎阳明思想发展的重要事件，仅依据阳明《寄张东所次前韵》的两句诗文来推断其发生的时间，这做法本身就值得商榷。

其实，根据张诩诗文集中的一些资料，弘治十八年，张诩在粤；正德六年之前，张诩与阳明尚未相识。张诩《揭阳县儒学尊经阁记》云：

清流叶侯廷玺守潮之六年，威德旁孚，令行禁止，风俗将丕变矣。寻以直道忤当时解官去，予方怃然为世道惜之。未几，揭阳邑令滇南董君琰、邑博义乌虞君鈇，缄书币，走生员徐珩、林球，不远千里，以侯在郡时所创邑学尊经阁记文见属。予忆往时尝为兹学射圃记矣，拙技不欲多呈。既而念侯已去郡，而区区怃然之意，庶因之以少泄也，亟为二生诺焉。先是，邑学无有所谓尊经阁者也，凡当代圣谟、古圣贤之经传、百家子史咸储之库椟中，岁久，蒸湿糜烂殆过半矣。弘治甲子秋，侯按部至邑，始谋创阁，将购四方遗书贮其中，以便诸士子游息藏修之暇而翻阅焉。于是乎画为规制，授诸义官邢龙，俾募工市材为之。时郡佐芮君鉴、王君杰、唐君侃、梁君举，邑佐林君楷、熊君致谅，邑幕陈君世显，与今董君、虞君，莫不一倡十和，从容以赞厥美。於戏！懿哉！阁经始于是岁之冬十一月，至明年乙丑春二月乃告成焉。高明轩豁，雄盖一邑，过者莫不拭目，诚伟观也。入秋八月，而二生至，时侯去郡数月矣。①

根据此文，弘治十八年乙丑，张诩在粤，并无入京之事。正德六年年底，方献夫回西樵不久，张诩《柬方文选》诗云："伯安虽后出，英气盖东南。未遂荆州识，先惊景略谈。神交自古有，梦想只今耽。他日逢君问，何如昔澹庵。"根据此诗，正德六年年底之前，张诩与阳明尚未见面相识。据此可知，束先生所谓"张诩确在弘治十八年来京师，将《白沙先生全集》赠王华、阳明"的说法，自然就是子虚乌有的了②。

束先生又说，"湛甘泉三月中进士，其后选为翰林庶吉士，其入京已在六七月，故《白沙先生全集》或亦是湛甘泉（尚有方献夫）携之入京，阳明遂得读《白沙先生全集》也。"这个说法也值得斟酌。湛若水、方献夫同在弘治十八年三月中进士，随后同被选为翰林庶吉士，这是事实。然而，湛若水选为庶吉士之后一直在京，并无离京返粤的相关记载，故湛若水无弘治十八年六七月携《白沙先生全集》入京赠送阳明的可能，何况根据湛若水的说法，其与阳明结交在正德元年丙寅③。至于方献夫，在中进士、选为庶吉士之后，即请命归娶，迎养其母黄氏；正德元年，方献夫母黄氏卒，丁忧；正德四年，方献夫服阕起复，授吏部祠祭司主事；正德五年，改吏部文选司主事④。据王阳明正德六年辛未《别方叔贤序》"予与叔贤处二年"之说⑤，阳明与方献夫相识，当在其正德五年冬由庐陵返京之后。这就是说，方献夫亦无弘治十八年携《白沙先生全集》入京赠送阳明的可能。

束先生如此强调弘治十八年《白沙先生全集》刚刚出版，阳明就已经得以阅读，其目的或愿望显然是想证成阳明学与白沙学之间有着清晰的学脉关联承传关系，而且要表明"弘治十八年为阳明由词章之学归正心性之学"这一生平重大思想转变⑥，"非唯是湛甘泉影响促成，更出于其自读白沙著作之有力推动"。为此，束先生不惜在没有足够文献依据的情况下，虚构出一个弘治十八年张诩携《白沙先生全集》入京赠送王华与阳明的故事⑦。根据我们的考证，在弘治十八年，无论是张诩，还

① ［明］张诩撰，黄娇凤、黎业明点校：《张诩集》，第 152 页。

② 其实，就算王华和张诩有座主与门生关系，就算张诩和阳明早就相识，张诩似乎也不会仅仅为了将刚刚刊行的《白沙先生全集》送给王华和阳明，而不远万里亲自赴京。束先生的说法，实在不合情理。

③ 相关考证参见黎业明：《湛若水年谱》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 32—34 页。

④ 参见周悦：《方献夫年谱简编》，［明］方献夫撰，闫永宁、周悦点校：《方献夫集》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 470—472 页，附录。

⑤ ［明］王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第 1 册，第 247 页。

⑥ 束景南：《王阳明年谱长编》第 1 册，第 365 页。

⑦ 奇怪的是，束先生一方面声言"张诩确在弘治十八年来京师，将《白沙先生全集》赠王华、阳明"，另一方面又颇为疑虑地说"《白沙先生全集》或亦是湛甘泉（尚有方献夫）携之入京"。

是湛若水、方献夫，都没有携《白沙先生全集》入京并赠送给王华与王阳明之事，束先生的愿望可能要落空了。

王阳明读过《白沙先生全集》并深受白沙学说的影响，用湛若水的话说就是“阳明崇孚于白沙”[①]，这当然是事实。然而，阳明所读之《白沙先生全集》，恐非其在弘治十八年所得，更非由张诩（以及湛若水、方献夫）携带入京所赠。因此，束先生将阳明《评陈白沙之学语》系于弘治十八年，也是值得斟酌的。至于王阳明后来不愿多提陈白沙，原因何在，这是另外一个问题[②]。

既然弘治十八年张诩（以及湛若水、方献夫）并无携《白沙先生全集》入京赠送王华、赠送王阳明之事，那么束先生所谓阳明在弘治十八年就对《白沙先生全集》“认真阅读稽考”、就对白沙之学“有高度评价”的说法，显然是不能成立的。

综上所述，束先生关于阳明在成化十九年就已经认识白沙并深受其影响，就已经对白沙学问“熟闻习见”的论述；关于阳明在成化二十年便与张诩相识，“盖张诩可谓阳明生平最早相识之白沙弟子，自此阳明乃可从张诩接触白沙之学”的推断；关于“张诩确在弘治十八年来京师，将《白沙先生全集》赠王华、阳明”的考证，都缺乏足够的文献依据，值得怀疑。可见，束先生的相关论据并不可靠。因此，束先生关于阳明与白沙之间存在“学脉传承”关系的论断，也值得商榷。阳明曾深受白沙影响，是不可否认的事实。不过，根据现存文献资料，阳明对于白沙学术的初步了解，恐应在弘治十一、十二年许璋往访李承箕返浙之后[③]；阳明之深受白沙思想影响，恐应在正德元年丙寅其与湛甘泉一见定交之后。

（责任编辑　李　巍）

① ［明］湛若水：《甘泉先生文集》第 6 卷，嘉靖十五年刊本，内编，第 29 页；［明］湛若水撰，钟彩钧、游腾达点校：《泉翁大全集》第 2 册，台北：中央研究院中国文哲研究所，2017 年，第 462 页。

② 参见黎业明：《王阳明何以不愿多提陈白沙》，深圳大学文学院编：《荔园论学集·哲学卷》，北京：北京大学出版社，2013 年，第 116—139 页；黎业明：《明儒思想与文献论集》，北京：商务印书馆，2017 年，第 157—180 页。

③ 参见［明］李承箕：《送许生还上虞序》，［明］李承箕撰、朱志先点校：《李承箕集》，武汉：湖北人民出版社，2018 年，第 238—239 页。根据此文，许璋在弘治十一年戊午正月到访嘉鱼，次年正月返回上虞。通过李承箕，许璋对白沙先生之学当有所了解。而阳明与许璋为好友，许璋或许会将其所知白沙之学转告阳明。案：李承箕此文被误收入《庄定山集》。（参见［明］庄昶：《庄定山集》，《景印文渊阁四库全书》，台北：商务印书馆，1986 年，第 1254 册，第 301 页。）

三家《诗》思想渊源之蠡测

任蜜林

【摘要】西汉今文诗学分为鲁、齐、韩三家。三家《诗》虽然都属于今文诗学，但其思想特征并不完全相同。而这些思想特征的不同，与它们思想来源的不同有着密切关系：鲁《诗》与荀子思想有着密切关系，在解《诗》的时候突出了礼的地位；齐《诗》源自以《公羊》为代表的齐学，有着浓厚的阴阳五行思想色彩；韩《诗》同时受到荀子与阴阳家两方面思想的影响，这也是其既有荀子“天人相分”思想，又有天人感应、阴阳灾异思想的原因所在。从保持先秦《诗》义的原貌来看，鲁《诗》的贡献最大。但从汉代经学的发展来看，齐《诗》无疑最能反映西汉今文诗学的特色。

【关键词】鲁《诗》；齐《诗》；韩《诗》；荀子；公羊学；阴阳家

中图分类号：B234　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0134－07

作者简介：任蜜林，山西曲沃人，哲学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“两汉经学的演变逻辑研究”（14CZX026）

今文诗学在西汉分为鲁、齐、韩三家。《史记·儒林列传》说：“言《诗》于鲁则申培公，于齐则辕固生，燕则韩太傅。”鲁《诗》始于申培公，齐《诗》传自辕固生，韩《诗》则源乎韩婴。三家《诗》虽然都属于今文诗学，但其思想特征并不完全相同。而这些思想特征的不同，与它们思想来源的不同有着密切关系。对于三家《诗》的思想渊源，前人虽有深入探讨，但仍有未尽之处。本文试图在前人研究的基础上，对三家《诗》的思想渊源作系统研究，以期展现今文诗学在西汉经学史中的特征和地位。

一、鲁《诗》与荀子的关系

对于鲁《诗》，《史记·儒林列传》说：

申公者，鲁人也。高祖过鲁，申公以弟子从师入见高祖于鲁南宫。吕太后时，申公游学长安，与刘郢同师。已而郢为楚王，令申公傅其太子戊。戊不好学，疾申公。及王郢卒，戊立为楚王，胥靡申公。申公耻之，归鲁，退居家教，终身不出门，复谢绝宾客，独王命召之乃往。弟子自远方至受业者百余人。申公独以《诗》经为训以教，无传，疑者则阙不传。

《汉书·儒林传》记载略同，唯“百余人”作“千余人”，更加突出申公在当时的影响。申公乃鲁人，当高祖过鲁时，即带弟子见高祖。申公与楚元王刘交同师，二人俱学于浮丘伯。浮丘伯者，荀子弟子也。《汉书·楚元王传》说：“楚元王交字游，高祖同父少弟也……少时尝与鲁穆生、白生、申公俱受《诗》于浮丘伯。伯者，孙卿门人也。”可见，鲁《诗》之祖可以追溯至荀子。

申公在汉景帝时因精于《诗》而被立为博士。其弟子王臧、赵绾皆至大官，臧先后为太子少傅、郎中令，绾为御使大夫。除王臧、赵绾外，申公的弟子当时选为博士的就有十多人：孔安国为临淮太

守，周霸为胶西内史，夏宽为城阳内史，鲁赐为东海太守，缪生为长沙内史，徐偃为胶西中尉，阙门庆忌为胶东内史；其余弟子至于大夫、郎、掌故亦有百人。除官员外，申公弟子还有专门以学术为业的瑕丘江公、许生、徐公等人。蒋公、许生传韦贤，贤传子玄成，玄成与其侄赏以《诗》授哀帝，是为鲁《诗》韦氏学。徐公、许生授王式，式授张长安、唐长宾、褚少孙、薛广德，由是鲁《诗》有张、唐、褚氏之学。张长安授张游卿，游卿授元帝、王扶、许晏，由是有许氏学。这是西汉中后期鲁《诗》的传承情况。可见，鲁《诗》自申公以来一直到西汉末年都传授不绝，反映了申公对于当时政治的重要影响。

此外，申公同其弟子还参与了当时的政治改制活动。《史记·封禅书》说：

汉兴已六十余岁矣，天下艾安，搢绅之属皆望天子封禅改正度也，而上乡儒术，招贤良，赵绾、王臧等以文学为公卿，欲议古立明堂城南，以朝诸侯。草巡狩封禅改历服色事。

西汉到了汉武帝时开始达到兴盛，当时官僚士大夫皆望汉武帝封禅改制以响应天下太平的局面。于是汉武帝以申公弟子赵绾、王臧为公卿，欲立明堂以朝诸侯，并起草巡狩、封禅、改正朔等事。绾、臧二人并不知道如何具体操作，于是向武帝推荐了他们的老师申公。武帝以重礼聘请申公，申公到了朝廷，武帝问以治乱之事，申公仅对以“为治者不至多言，顾力行何如耳”（《汉书·儒林传》）。申公的回答显然不能满足武帝封禅改制的愿望，于是让其住在鲁邸以议论明堂的事情。申公及其弟子的改制并未成功，一方面由于他们的主张并未切合武帝的意愿，另一方面也由于窦太后的反对而作罢。窦太后乃文帝之后、景帝之母、武帝之祖母。窦太后好黄老之说、不好儒术，而申公及其弟子以儒家学说进行改制，显然触犯了窦太后，因此，窦太后令人寻得赵绾等人的犯奸牟利之事以罪二人，二人自杀，“诸所兴为皆废”（《史记·封禅书》）。

从解释方式看，鲁《诗》的特点是“训故”。《汉书·儒林传》说：“申公独以《诗经》为训故以教，亡传，疑者则阙弗传。”据《汉书·艺文志》，鲁《诗》著作有“《鲁故》二十五卷”“《鲁说》二十八卷”。“鲁申公为《诗训故》，而齐辕固、燕韩生皆为之传。或取《春秋》，采杂说，咸非其本义。”可见，鲁《诗》与齐《诗》、韩《诗》的区别似乎在“训故”与“传”。其实不然，鲁《诗》也有“传”，《汉书·楚元王传》说：“申公始为《诗》传，号《鲁诗》。元王亦次之《诗》传，号曰《元王诗》。”齐《诗》、韩《诗》也有“故”的体裁。据《艺文志》，齐《诗》有“《齐后氏故》二十卷”，王先谦注曰“后仓也，辕固再传弟子”；“《齐孙氏故》二十七卷”，王先谦注曰“齐《诗》有翼、匡、师、伏之学，孙氏未详其名”；“《齐后氏传》三十九卷”，王先谦注曰“盖后氏弟子从受其学而为之传”①。韩《诗》则有“《韩故》三十六卷”，王先谦注曰“此韩婴自为本经训故，以别于《内外传》者，故志首列之。或以为弟子作，非也”；“《韩说》四十一卷”，王先谦注曰“韩《诗》有王、食、长孙之学，此其徒众所传”。这说明三家《诗》的区别并不在其解释体例，关键在于其解释内容。

鲁《诗》源自荀子，荀子之学的特点是礼学，故鲁《诗》亦重礼。《史记·魏其武安侯列传》说：“魏其、武安俱好儒术，推毂赵绾为御史大夫，王臧为郎中令。迎鲁申公，欲设明堂，令列侯就国，除关，以礼为服制，以兴太平。”可见，申公及其弟子所议的明堂、封禅、巡狩等本质上皆属于礼学，“以礼为服制”。因此，《艺文志》记载的关于封禅的《古封禅群祀》《封禅议对》《汉封禅群祀》等著作皆列于礼学之下。明堂制度本身就是礼书中的重要内容，如《礼记·明堂位》说：

昔者周公朝诸侯于明堂之位，天子负斧，依南乡而立。三公，中阶之前，北面，东上；诸侯之位，阼阶之东，西面，北上……四塞，世告至。此周公明堂之位也。

可见，明堂是周公用来朝诸侯之位的，有“明诸侯之尊卑”的作用。明堂还是帝王祭祀、布政

① 陈乔枞说：“《志》叙六家只有后氏、孙氏而不及辕生者。据《汉书·儒林传》，固传夏侯始昌，始昌传后仓，则后氏《故》《传》即本诸辕固也。”（《齐诗遗说考》卷一）

的地方。《左传·文公二年》说："瞫曰：周志有云，勇则害上，不登于明堂。"杜预注曰："明堂，祖庙也，所以策功序德，故不义之士不得升。"《孟子·梁惠王下》说："夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，则勿毁之矣。"

申公一派在解释《诗》的时候也突出礼的地位。据《汉书·儒林传》，王式弟子唐长宾、褚少孙当选为博士弟子，"诣博士，抠衣登堂，颂礼甚严，试诵说，有法，疑者丘盖不言"。诸博士见了之后非常惊讶，问他们的老师是谁？他们说是王式。于是，诸博士推荐王式为博士。及王式到，诸大夫博士持酒肉欢迎。鲁《诗》博士江公嫉妒王式，谓歌吹诸生曰："歌《骊驹》。"王式曰："闻之于师：客歌《骊驹》，主人歌《客毋庸归》。今日诸君为主人，日尚早，未可也。"江公曰："经何以言之？"式曰："在《曲礼》。"可见，礼在鲁《诗》中确实居有重要的位置。其实这种情况从荀子就已经开始了，如：

故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。《诗》曰："礼仪卒度，笑语卒获。"此之谓也。（《荀子·修身》）

诸侯召其臣，臣不俟驾，颠倒衣裳而走，礼也。《诗》曰："颠之倒之，自公召之。"天子召诸侯，诸侯辇舆就马，礼也。《诗》曰："我出我舆，于彼牧矣。自天子所，谓我来矣。"（《荀子·大略》）

可以看出，荀子一方面引用《诗》是为了说明礼的重要性，另一方面直接用《诗》来解释一些礼仪制度，如"诸侯召其臣，臣不俟驾，颠倒衣裳而走，礼也。《诗》曰：'颠之倒之，自公召之。'"鲁《诗》重礼的思想应该受到荀子的影响。

二、齐《诗》与公羊学的关系

对于齐《诗》，《汉书·儒林传》说：

辕固，齐人也。以治《诗》孝景时为博士……后上以固廉直，拜为清河太傅，疾免。武帝初即位，复以贤良征。诸儒多嫉毁曰固老，罢归之。时固已九十余矣。公孙弘亦征，仄目而事固。固曰："公孙子，务正学以言，无曲学以阿世！"诸齐以《诗》显贵，皆固之弟子也。昌邑太傅夏侯始昌最明。

辕固在汉景帝时以《诗》为博士；到汉武帝时，以贤良被征至朝廷，但由于受到儒生的嫉妒，并未受到重用。当时公孙弘与辕固同时被征，并向固请教，辕固让他正直言事、不要阿谀奉承。齐地言《诗》者都是辕固的弟子，其中夏侯始昌最为著名。始昌授后仓，苍授翼奉、萧望之、匡衡，衡授师丹、伏理、房君、满昌，于是齐《诗》有翼、匡、师、伏之学。满昌授张邯、皮容，二人皆至大官，弟子甚众。这是齐《诗》在西汉的基本传承情况。

对于辕固的师承，史书未有明言。庞俊曾作《〈齐诗〉为孟子遗学证》以证齐《诗》乃孟子遗说。在他看来，齐《诗》至少有二十处与孟子相合，其中最重要者当属齐《诗》的阴阳五行思想源自孟子。"《齐诗》言五际四始，举《风》《雅》篇什，致之五行阴阳之术，其言怪迂，与三家绝异。然荀卿《非十二子》讥子思、孟轲曰'案往旧造说，谓之五行。'……而《汉志》阴阳家复著录《孟子》一篇。据此二文，五行阴阳，固孟子之遗学。"① 庞氏当时尚未见马王堆帛书、郭店竹简《五行》，其以传统"五行"解释思孟"五行"并非其误。《汉志》所说，亦不知其确切内容。但从思、孟一派引《诗》解《诗》内容来看，其并未杂有阴阳五行灾异思想，如《中庸》说：

《诗》云："鸢飞戾天，鱼跃于渊。"言其上下察也。君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。

① 庞俊：《〈齐诗〉为孟子遗学证》，《国立四川大学季刊》1935 年第 1 期。

君子之道，辟如行远必自迩，辟如登高必自卑。《诗》曰：“妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和乐且耽。宜尔室家，乐尔妻帑。”

《中庸》虽有“国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽”之语，然亦说“素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣”。故在引《诗》解《诗》的时候，丝毫未杂有天人感应、阴阳灾异之说。《五行》亦然，如马王堆帛书说：

有德则国家兴□□□□□。《诗》曰：“文王在上，于昭于天。”此之谓也。①

孟子提出“以意逆志”的解《诗》方式，其说：

故说《诗》者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。如以辞而已矣，《云汉》之诗曰：“周余黎民，靡有孑遗。”信斯言也，是周无遗民也。（《孟子·万章上》）

所谓“以意逆志”就是要尽量站在诗人的立场来理解诗人作《诗》的想法，不要被表面的文辞所迷惑。因此，《云汉》之诗“周余黎民，靡有孑遗”只是夸张的表达方式，并非实际如此。故孟子解《诗》或出于儒家人文主义、理性主义立场，如“乐天者保天下，畏天者保其国。《诗》云：‘畏天之威，于时保之。’”（《孟子·梁惠王下》）或引《诗》以论证自己思想，如“《诗》云：‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也”（《告子上》）。除此之外，庞氏所举之证并不能令人信服，如以《史记十二诸侯表》中“公孙固”为“辕固”、以辕固人格比附孟子说的“大丈夫”、以翼奉“五性”为性善、举《公羊》之说以证二者关系，等等。

由于辕固没有著作流传于世，其《诗》学特征无从判断。从史书记载看，关于辕固的材料有两则：一是他与黄生关于“汤武革命”的争论，一是他因轻蔑黄老道家而被窦太后施以惩罚。后者仅反映了汉初儒道思想斗争的情况，前者则对了解辕固思想有着重要意义。《史记·儒林列传》说：

（辕固）与黄生争论景帝前。黄生曰：“汤武非受命，乃弑也。”辕固生曰：“不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民不为之使而归汤武，汤武不得已而立，非受命为何?”黄生曰：“冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足。何者，上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也；汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也?”辕固生曰：“必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪?”于是景帝曰：“食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。”遂罢。

黄生是当时黄老道家的代表人物，司马迁曾向他问学。从争论内容看，黄生更注重尊卑上下的等级之分。他认为汤、武对于桀、纣以下犯上、取而代之，显然违背他们名分的要求，因此汤、武并非受命，而是弑君。辕固则认为桀、纣统治荒乱、失去民心，已经不配为君王，因此汤、武取得政权有其天命合法性。辕固之说应该受到孟子、荀子的影响。《孟子·梁惠王下》《荀子·正论》都记载了关于汤武革命的讨论。荀子思想在很多方面与孟子相反，但在“汤武革命”问题上二人却高度一致。荀子所批驳的世俗之说在汉初并未消亡，黄生即其代表。很多学者据此推断辕固受到孟子思想的影响。从根源讲，这种说法并不算错。但考虑到辕固从事学术活动应是战国末年到西汉初年这段时间，此时正是荀子思想发生广泛影响的时期，而且上述内容与荀子更接近，因此可以推断辕固这种思想的直接来源应是荀子。

综上可知，齐《诗》的思想来源并非孟子。那么，其是否来源于荀子？仅从上述材料似乎还不能作判断，因为其并未涉及《诗》的学说。而且从齐《诗》的后来发展看，其与荀子的精神是相悖离的。那么，齐《诗》源自何处？刘师培曾作《〈公羊〉〈齐诗〉相通考》，通过对翼奉、匡衡、萧望之等说法的分析，以证齐《诗》中有《公羊》之义。例如，翼奉“五际”之义与《繁露》改制之说同，革命改正即《公羊》说的拨乱反正之义；匡衡说的“怀异俗而柔鬼方”即《公羊》大一统之

① 《马王堆汉墓帛书（壹）》，北京：文物出版社，1980 年，第 18 页。

义，等等[①]。蒙文通也认为齐《诗》与《公羊》同源：

《公羊》《齐诗》之说，本自同源，离之则两晦。《陈留风俗传》云："圂廋，字宣，明《公羊春秋》……为秦博士。"圂，字又作圈、作辕。圂宣明《公羊》，而辕固明《齐诗》，犹伏胜明《尚书》，而其后伏理以下为《齐诗》伏氏学……《齐诗》《公羊》，合而后备，本出一源，岂二致哉！[②]

蒙氏所引《陈留风俗传》乃东汉末年圈称所著，其书已佚，未知其本。然圈与圂通，可知其所记"圂廋"乃其祖先，故其所记应有其来源。秦时博士多达七十人，故"圂廋"应非子虚乌有之人。

刘、蒙二人所说虽未必完全正确，但齐《诗》《公羊》确实有着密切关系。《汉书·艺文志》说："齐辕固、燕韩生皆为之传。或取《春秋》，采杂说，咸非其本义。"这里的"取《春秋》，采杂说"应该是针对《齐诗》《韩诗》来说的，因为史书未有鲁公习《春秋》的记载。可见，《齐诗》的特点就是"取《春秋》，采杂说"，这与公羊学是比较接近的。《汉书·公孙弘传》说公孙弘"年四十余，乃学《春秋》杂说"。《汉书·儒林传》也说："孟卿以礼经多，《春秋》烦杂，乃使喜从田王孙受《易》。"公孙弘、孟卿所学皆《春秋》公羊学，可见内容驳杂是公羊学的一个特点。齐《诗》的"取《春秋》，采杂说"应该说的就是公羊学。至于其如何"取《春秋》，采杂说"，由于材料所限，我们不得而知。

《公羊》、齐《诗》皆属齐学，而齐学受阴阳家思想影响较大。公羊学与阴阳家的关系自不待言，那么齐《诗》与阴阳家的关系又如何？齐《诗》之祖辕固是否受到阴阳家思想影响，无从断言，但其后学多杂有阴阳家思想。其弟子夏侯始昌精通五经，是尚书学传承中的重要人物，其学以阴阳灾异为主。在董仲舒、韩婴之后，始昌受到汉武帝的重任。始昌的弟子后仓不但精通诗学，而且颇明礼学。其礼学学于孟卿，而孟卿是董仲舒的再传弟子，其属齐学无疑。后仓的弟子翼奉、萧望之、匡衡皆讲阴阳灾异思想，以翼奉最为专门。翼奉所说的"五际""六情"等思想尤能反映齐《诗》特色。另外，齐《诗》的阴阳五行思想可能受到董仲舒公羊学的影响。董仲舒也有以灾异解《诗》的内容，如"天地之物有不常之变者，谓之异，小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。《诗》云'畏天之威。'殆此谓也。"（《春秋繁露·必仁且智》）董仲舒的《诗》学源于何处不得而知，其与齐《诗》关系如何亦不得而知。不过，翼奉的老师后仓是孟卿的学生，而孟卿是董仲舒的再传弟子，因此，齐《诗》的思想应该受到董仲舒的影响。正如邵瑞彭所说："奉奏封事以《春秋》有灾异与《易》有阴阳、《诗》有五际并举。《春秋》公羊家亦齐学，孟卿又曾受《公羊》于嬴公，则奉之言灾异，亦本于胡、董也。"[③]

三、韩《诗》与荀子、阴阳家的关系

对于韩《诗》，《史记·儒林列传》说：

韩生者，燕人也。孝文帝时为博士，景帝时为常山王太傅。韩生推《诗》之意而为《内外传》数万言，其语颇与齐、鲁间殊，然其归一也。淮南贲生受之。自是之后，而燕、赵间言《诗》者由韩生。

韩婴在汉文帝时即为博士，比齐《诗》、鲁《诗》都早，汉景帝时为常山王的老师，到汉武帝时还曾与董仲舒有过辩论，可见其年辈与鲁申公、齐辕固略相当。燕、赵之地的《诗》学都出自韩《诗》一系。韩婴传淮南贲生、河内赵子，赵子传蔡谊，谊传食子公、王吉，子公传栗丰，王吉传长孙顺，于是韩《诗》有王、食、长孙之学。栗丰传张就，长孙顺传发福，二人皆至大官，徒众尤盛。

① 《中国现代学术经典》（黄侃、刘师培卷），石家庄：河北教育出版社，1996 年，第 577—579 页。

② 《蒙文通全集（一）》，成都：巴蜀书社，2015 年，第 60—61 页。

③ 邵瑞彭：《齐诗钤》，《儒效月刊》1936 年第 2 卷第 5 期。

这是韩《诗》在西汉传承的基本情况。

与鲁《诗》、齐《诗》不同，韩《诗》的很多著作幸运地保存下来。据《汉书·艺文志》，韩《诗》有《内传》四卷、《外传》六卷以及《韩故》三十六卷、《韩说》四十一卷。《韩故》《韩说》应为韩婴后学所作，皆以亡佚。对于《内传》，《隋书·经籍志》已不著录，而《外传》著为十卷，恰好是《汉志》“内外传”合起来的卷数，故有人认为《内传》并未亡佚而是被并入《外传》。沈家本说：“《内外传》则皆依经推演之词，虽分内外，体例则同……《内传》则与《外传》并为一编，故其卷适与《汉志》同，非无《内传》也。”① 杨树达也说：“愚谓《内传》四卷实在今本《外传》之中。《班志》《内传》四卷，《外传》六卷，其合数恰与今本《外传》十卷相合。今本《外传》第五卷首章为‘子夏问曰，《关雎》何以为国风始’云云，此实为原本《外传》首卷之首章。盖《内》《外传》同是依经推演之词，故后人为之合并，而犹留此痕迹耳。”② 不管现存《韩诗外传》是否是韩婴的《内》《外传》合本，从其“推《诗》之意”看，《内》《外传》的性质应该相同。除了诗学，韩婴还传易学，其特点也是“推《易》意而为之传”（《汉书·儒林传》）。可见，推经之意是韩婴经学的特点。

何为“推《诗》之意”？王世贞说《韩诗外传》“大抵引《诗》以证事，而非引事以明《诗》”③。《四库全书总目提要》说“其书杂引古事古语，证以诗词，与经义不相比附，故曰《外传》”。徐复观认为“《外传》表达的形式，除继承《春秋》以事明义的传统外，更将所述之事与《诗》结合起来，而成为事与诗的结合，实即史与诗互相证成的特殊形式……此时《诗》已突破了字句训诂的拘束，反射出领受者的心情，以代替了由训诂而来的意味”④。可见，所谓“推《诗》之意”并非对《诗》的本义进行一字一句的解释，而是根据《诗》而借题发挥。从现存《韩诗外传》看，上述总结并不确切，因为其形式除了“事与诗的结合”，还有“论与《诗》的结合”和“事、论与《诗》的结合”。所谓“事与《诗》的结合”就是先引一则故事，后引《诗》以作总结，即王世贞说的“引《诗》以证事”，如：

晋灵公之时，宋人杀昭公。赵宣子请师于灵公而救之。灵公曰：“非晋国之急也。”宣子曰：“不然。夫大者天地，其次君臣，所以为顺也……”于是灵公乃与师而从之。宋人闻之，俨然感说，而晋国日昌，何则？以其诛逆存顺。《诗》曰：“凡民有丧，匍匐救之。”赵宣子之谓也。（《韩诗外传》卷一第二十二章）

这里先引用赵宣子的故事，后引《诗》对其加以说明。“论与《诗》的结合”则先议论、后引《诗》作结，如卷一第十四章说：“传曰：聪者自闻，明者自见，聪明则仁爱著而廉耻分矣……故智者不为非其事，廉者不求非其有，是以害远而名彰也。《诗》云：‘不忮不求，何用不臧。’”而“事、论与《诗》的结合”是先讲一则故事，后穿插一些议论，最后引《诗》结束，如卷一第一章说：“曾子仕于莒，得粟三秉，方是之时，曾子重其禄而轻其身……故君子桥褐趋时，当务为急。传云：不逢时而仕，任事而敦其虑，为之使而不入其谋，贫焉故也。《诗》云：‘夙夜在公，实命不同。’”这些形式虽不尽相同，但都先事或论，最后引《诗》以作总结。对《诗》的字句则很少解释，这或许就是韩婴所说的“推《诗》之意”。

对于韩《诗》的渊源，史书并未指明。很多学者指出韩《诗》与荀子有密切关系。王应麟说：“申、毛之诗，皆出于荀卿子。而《韩诗外传》多述荀书。”（《困学纪闻》卷三）汪中说：“《韩诗》之存者，《外传》而已。其引《荀卿子》以说《诗》者四十有四，由是言之，《韩诗》，《荀卿子》之

① 沈家本：《世说注所引书目经部》，屈守元：《韩诗外传笺疏》，成都：巴蜀书社，1996 年，第 1021 页。

② 杨树达：《汉书窥管》，上海：上海古籍出版社，1981 年，第 207—208 页。

③ 王世贞：《读〈韩诗外传〉》，《韩诗外传笺疏》，第 1004 页。

④ 徐复观：《两汉思想史》第 3 卷，上海：华东师范大学出版社，2001 年，第 5 页。

别子也。”[①] 金德建从地域因素探讨韩《诗》与荀子的关系，认为韩《诗》流行于燕、赵之地，而荀子是赵地传授《诗经》的大师，因此“韩婴的诗经学来源必定上面继承荀卿”[②]。徐复观也说《韩诗外传》“共引用《荀子》凡五十四次，其深受荀子影响，可无疑问”[③]。从现存《韩诗外传》看，其很多内容确实受到荀子的影响。但除《荀子》之外，《韩诗外传》还征引了《周易》《左传》《公羊》《穀梁》《尚书》《礼记》《论语》《孟子》以及《老子》《庄子》等先秦文献[④]，也反映了《韩诗》“采杂说”的特点。这说明韩婴虽然以《荀子》为主，但还融合了其他各家思想。

韩《诗》与荀子另一个最大的不同之处就是其并不反对天人感应、阴阳灾异思想：

传曰：善为政者，循情性之宜，顺阴阳之序，通本末之理，合天人之际。如是，则天地奉养，而生物丰美矣。不知为政者，使情厌性，使阴乘阳，使末逆本，使人诡天，气鞠而不信，郁而不宣。如是，则灾害生，怪异起，群生皆伤，而年谷不熟。是以其动伤德，其静无救，故缓者事之，急者弗知，日反理而欲以为治。《诗》曰：“废为残贼，莫知其尤。”（卷七第十九章）

这与荀子的“明于天人之分”“人妖”等说法截然相反，当然韩《诗》也征引许多荀子的观点。这两种相反的观点在韩《诗》中并存，说明韩《诗》并非仅仅受到荀子的影响。

从韩婴的出生地看，其应该受到齐学的影响。燕地学风一直与齐地有密切关系。以邹衍为代表的阴阳家对于燕、齐两地影响最深。《史记·封禅书》说：“邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”可见，燕、齐风气就是喜好神仙长生怪迂之事，因此，邹衍之学能够风行此地。廖平、蒙文通认为：“燕学同于齐学，盖燕之风尚，素与齐同，燕之儒生多自齐往故也。”“燕学者，齐学之附庸也。”[⑤] 韩婴自幼生长燕地，不可避免地要受其风气影响。

可以见，韩《诗》的来源并不纯粹，除荀子之外，还受到阴阳家思想的影响。这也是其中既有荀子“天人相分”思想，又有天人感应、阴阳灾异思想的原因。

从以上分析可知，三家《诗》的来源并不相同，鲁《诗》源于以荀子为代表的鲁学，齐《诗》来自以《公羊》为代表的齐学，而韩《诗》受到荀子和阴阳家（即鲁学和齐学）两方面因素的影响。从保持先秦《诗》义的原貌看，鲁《诗》的贡献最大，因此，《汉志》说三家《诗》“咸非其本义，与不得已，鲁最为近之”。但从汉代经学的发展看，齐《诗》无疑最能反映西汉今文诗学的特色。

（责任编辑　李　巍）

① 汪中：《荀卿子通论》，王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988 年，第 21 页。
② 金德建：《韩诗内外传的流传及其渊源》，《新中华》1948 年复刊第 6 卷第 7 期。
③ 徐复观：《两汉思想史》第 3 卷，第 5 页。
④ 同上，第 12—14 页。
⑤ 蒙文通：《经学抉原》，上海：上海人民出版社，2006 年，第 85 页。

《齐物论》“八德”新诠

刘　黛

【摘要】《庄子·齐物论》有“八德”之说，谓左、右、伦、义、分、辩、竞、争。八德两两之间看似或相反或相似，传统注解多未能厘清其内在关系，亦未精确地指出两者的区别所在。爬梳相关文献，我们发现“左”“右”对应于吉与凶、生与杀、生与成、阳与阴、出与入等。与之相似，“伦”是仁爱的扩散，“义”则包含杀伐与节制；“分”是由一而多、向外滋生的过程，“辩”则是由多而一、向里合的途径；“竞”是创发性的、彼此同向的自我实现，“争”则是彼此对向的争夺与消灭。两两之间有一致的内在逻辑，既相反相对，又相续相承。

【关键词】齐物论；八德；左；右

中图分类号：B223.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0141－06

作者简介：刘　黛，四川乐山人，哲学博士，（珠海 519082）中山大学哲学系（珠海）研究员。

基金项目：中山大学青年教师培育项目“《庄子》语言哲学文段精诠与研究”（19wkpy119）；教育部人文社科重点研究基地重大项目“《庄子》篇义题解辑要与研究”（12JJD720003）

《庄子·齐物论》有“八德”之说：

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛：有左，有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争，此之谓八德。

这显示出早期道家由“道”而“德”的语境：就“道”的层次而论，是“未始有封”“未始有常”；就“德”的层次而言，区分在所难免，于是便有了所谓“畛”。《说文解字》谓：“畛，井田间陌也。”① 田地本无封界，筑陌划界以相区分，各占一隅，谓之“畛”。同样，在无封之道上进行区分便有了“德”。“八德”即八种区分：左、右、伦、义、分、辩、竞、争。八德两两为一组，是注庄者的共识。但两两之间究竟是何种关系？为什么“左－右”相反相对，而“竞－争”却看似相近；“分－辩”似乎是在说语言，那么“伦－义”是否要改作“论－议”从而与之一致？对于这些问题，历代注疏莫衷一是。笔者认为，八德看似杂乱无章，两两间却有一致的逻辑。通过辨析这四对范畴，我们完全可以厘清其间的关系。

一、左与右

作为方位，左右的意思无需多言。然而，左、右所表达的或并非只是位置的相对，更包含深层哲学意义的差别，并由此在天道、人事等诸多情境中显示出相反的象征意义。展示这些象征意义，对于理解八德中后六者两两间的关系将颇有助益，所以，我们先爬梳相关文献，以揭示左、右背后的丰富

① 许慎原文作“井田间百也”，“百”即“陌”。段玉裁注：“百，今之陌字。”（［汉］许慎撰、［清］段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988 年，第 696—697 页。）

内涵。

（一）吉凶与左右

在早期礼仪中，左右与吉凶有对应关系，吉事以左为贵，凶事以右为贵。《老子》31 章曰：“君子居则贵左，用兵则贵右。兵者，不祥之器，非君子之器……吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。”① 吉事用左为上，凶事用右为上，这是原则。这一原则的一个例子即军队中“偏将军居左，上将军居右”。之所以权位更高的上将军要居右，即表明用兵打仗是被作为凶事对待的，如行丧礼。不过，战争、丧礼都是非常之时，君子在日常安居中则当“贵左”。《礼记·檀弓上》曰：“孔子与门人立，拱而尚右，二三子亦皆尚右。孔子曰：‘二三子之嗜学也，我则有姊之丧故也。’二三子皆尚左。”② 一般情况下，“凡男拜尚左手”（《礼记·内则》）。孔子家中有丧事，才在行礼时“拱而尚右”；二三子不明就里地效法，被制止，因为君子通常情况下是“贵左”的。那么，为何“吉事尚左，凶事尚右”？河上公注曰：“左，生位也。”③ 左生右杀，以生杀与左右之间的对应关系来看，“吉事尚左，凶事尚右”便顺理成章了。

（二）阴阳、生成与左右

与“左为生位”说相似，左阳右阴说也屡见不鲜。比如，郑玄、孔颖达注《礼记》即皆以左为阳④。这些说法并非空穴来风。《说卦》中“帝出乎震，齐乎巽”⑤ 的一段文字，宋人据以名之“后天八卦”。在后天八卦方位图上：左为震卦所在，为东，为春；右为兑卦所在，为西、为秋。春主生，秋主收、主成，“左为生位”说与之完全契合。随着文献的爬梳，我们将看到，左右的这些象征义往往是相通的，且在先秦时代的文献中就已经存在了。

左阳右阴的观念体现在“礼”上，便是所谓“凡男拜尚左手”“凡女拜尚右手”（《礼记·内则》）。男子行礼时左手在上，女子反之。而左生右成即左生右杀，因为“杀”本有收杀、收束之意。凡物有生有成，“成”即是一种“结束”或“收杀”。左右与生成之间的对应关系，在《老子》34 章可以得到印证：“大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。”在左生右成的模式下来揣摩“大道泛兮，其可左右”，后文便出现了两组对举叙事：一是“万物恃之而生而不辞”与“功成不名有”，二是“衣养万物而不为主”与“万物归焉而不为主”。这两组，一个讲“生”，一个讲“成”；一个讲“养”，一个讲“归”。“生”与“养”正对应“左”，“成”与“归”则对应“右”。那么，“其可左右”就字字落实了。当然，此处“左右”也可通“佐佑”，取佐助、护佑之意。“佐”者辅助万物之“生”，“佑”者佑护其“成”，此意后文还将详说。

（三）高者“贵左”、下者“贵右”

上面提及，君子安居时是“贵左”的，而地位较低的普通人则相反。《淮南子·缪称训》谓“凡高者贵其左”“下者贵其右”⑥。为什么地位低者要“贵其右”呢？这其中的缘由，与生、成之意相通。左象征生发、开始。事物之始往往微小，但生命力强，阳气盛，富于生长、创造的能量。右表征结束、收成，体量大，但也意味着僵化，阴气较盛。大人君子位高权重，德行成熟，已是体量大、威势大者，要“求成”很容易，反而应该重在“谋始”。这是因为高位者的微小举动、政令的微小调整，都可能带来不可忽视的影响，是否“启动”某个措施、如何“启动”，对于全局而言举足轻重。在某种意义上，“高者贵其左”即是通过强调表征初始、生发的“左”，要求在上者重视事物的“开

① ［魏］王弼注、楼宇烈校释：《王弼集校释》，北京：中华书局，2009 年，第 80 页。“夫兵者”原作“夫佳兵者”，据马王堆帛书本改。

② ［清］朱彬：《礼记训纂》，北京：中华书局，1996 年，第 96 页。

③ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993 年，第 126 页。

④ 《礼记·曲礼上》“执禽者左首”，孔颖达曰“左，阳也”。《礼记·檀弓上》“二三子皆尚左”，郑玄注曰“左，阳也”。参见［汉］郑玄注、［唐］孔颖达疏：《礼记正义》，第 5 册，台北：艺文印书馆，2007 年，第 45、130 页。

⑤ ［宋］朱熹撰、李一忻点校：《周易本义》，北京：九州出版社，2004 年，第 324 页。

⑥ 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1989 年，第 331 页。

启”，重视“谋始”。而小人、孩童、民众则是富于创造性、可能性的初生者、弱小者，与“谋始”相反，他们更应当以“求成”“得果”为务。比如，《周易》“蒙”卦有“发蒙”之意，《象传》说此时应当“果行育德”，与此同理。在事物的发蒙阶段，或者对于蒙童而言，实施某一行为就应该要让它有结果，即“果行”。这是因为有“果”才能真正让蒙童感到有所“得（德）”，这种实实在在的积累可以培育他的常性，所以“果行”可以“育德”。相对于大人君子而言，在下者就好比小童，当以务实、求成为重。而“右”象征功成、实现，所以“下者贵其右”。

（四）出入与左右

与生杀、始终相应，左、右还象征出、入。《管子·白心》谓：“左者，出者也。右者，入者也。出者而不伤人，入者自伤也。”[①] 在《老》《庄》中，生死常以出、入来指代。例如，《老子》50 章说“出生入死”，《庄子·大宗师》赞叹真人“其出不诉，其入不距”，《知北游》形容人生天地间“注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉”。这里的“出”皆指“生”，“入”皆谓“死”。这并不难解：新生是“出”，死则是回归，是“入”。既然生杀可以左右言，那么左出右入也顺理成章了。再如，《老子》79 章说：“圣人执左契，而不责于人。”这意味着“执左契”的一方本是可以“责于人”的。可见，执左契的是贷出的一方，执右契的是将要归还的一方。这也应证了左出右入说。

（五）从御者与车右的位置看左右

在古代的战车，御者居左，车右居右。郑玄说：“凡车右，勇力者为之。”[②] 御者负责驾车；车右负责射箭、作战，必以勇者为之。比如，晋卫交战时，卫太子做车右，因怯懦无勇被骂为“妇人”；而赵简子用晋献公的著名车右毕万因勇猛而受赏之事来鼓舞将士[③]。与作战相比，“御”（驾车）是文事。御者与车右实是一文一武，一虚一实。车右之所以称“右”，当然因其所居的位置在右。而以勇武作战者居右，则是因为右为阴、为杀伐。此外，“右”通“佑”，能起护佑作用的必是强力者，而车右的职责也包含护卫战车的安全。

（六）从“佐”“佑”看左右

与左、右相应，表示帮助的佐、佑二字也有区别。佐助是以小助大，佑护是以大庇小。《淮南子·缪称训》说：“凡高者贵其左，故下之于上曰左之，臣辞也。下者贵其右，故上之于下曰右之，君让也。”在下者对于在上者要称“左（佐）之”，在上者对于在下者要称“右（佑）之”。所以，《墨子·贵义》谓“周公旦佐相天子”，而《尚书·泰誓》谓“天佑下民”，《楚辞·天问》谓“天命反侧，何罚何佑”。“佐”以小助大、以下助上，是创造性的、文的；而“佑”所蕴含的上者对下者、大者对小者的庇佑，是审判性的、武的。

其实，左右的象征义在早期很可能是常识，其背后有共通的模式。《管子·版法解》揭示了这一模式：“春生于左，秋杀于右，夏长于前，冬藏于后。生长之事，文也。收藏之事，武也。是故文事在左，武事在右。”甚至“言”也有左右，例如《礼记·玉藻》记载“动则左史书之，言则右史书之”。左右史谁记言、谁记事纵有争议[④]，但以左右来标记两种言恐非偶然，它与上述诸类文化现象是一致的。所以，八德中的“有左有右”也未必仅是位置的区分，还包含天道人事中诸多相对的意义。正如成玄英所言：“左，阳也。右，阴也。理虽凝寂，教必随机。畛域不同，升沈各异，故有东西左右，春秋生杀。”[⑤]

到此，我们可以略作总结：“左”象征阳、生、发、出、升、吉、文等，“右”则象征阴、杀、收、入、沉、凶、武等。随着对其余六德的辨析，这些看似杂乱的意象会显示出更加清晰的条理。

---

① 黎翔凤撰、梁运华整理：《管子校注》，北京：中华书局，2004 年，第 794 页。

② ［清］朱彬：《礼记训纂》，第 85 页。

③ ［清］洪亮吉撰、李解民点校：《春秋左传诂》，北京：中华书局，第 848 页。

④ 《白虎通》、《孔丛子·答问》、徐干《中论·虚道》与《礼记·玉藻》一致；《后汉书》、荀悦《申鉴·时事》则皆同《汉书·艺文志》的“左史记言，右史记事”之说。哪种更具古意，已难确切判断。不过，言与动似有虚实之别。天子、诸侯的政令即史官所记录的言，而其实施则为动，动是对言的落实。若以此中虚实来推测，左史记言、右史记动之说或更切古意。

⑤ ［清］郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961 年，第 84 页。

二、伦与义

“有伦有义”四字，《经典释文》谓“崔本作有论有议”[①]。俞樾认为当从崔本，理由是：“下文云‘存而不论’，‘论而不议’。又曰：‘故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。’彼所谓分、辩，即此‘有分有辩’。然则彼所谓论、议，即此‘有论有议’矣。”[②] 俞樾因为下文有“论而不议”等句，将此处的“伦”“义”改为从“言”的“论”“议”。王先谦、章太炎等同此说[③]。问题在于，下文既然有“论”“议”“分”“辩”与八德相应，又何以独使“左”“右”“竞”“争”突兀而无应？

之所以改为从“言”之“论”“议”，是因为在这些注家看来，八德讲的应是语言的区分。比如，王先谦说：“得之言德也。各据所得，而后有言。”[④] 然而，文本在陈述八德之前，“道”与“言”两者皆一并提及。那么，八德岂能避开道之“畛”，而专言之“畛”？如果把这八个条目称为“德”，这与先秦道家的“道－德”语境是一贯的，那么其中的每一条都可以是且首先应该是道之畛。若必改字作“论”“议”，则是将八德只作言之畛看。

此外，成疏谓“伦，理也”“义，宜也”[⑤]，诚然不可说错，但难以看出两者的分别；郭注认为伦在物、义在事[⑥]，也似隔靴搔痒。蒋锡昌谓“‘伦’对疏戚言，‘义’对贵贱言”[⑦]，有本于《庄子·盗跖》“疏戚无伦，贵贱无义”，较郭、成为优，但仍未能见得伦与义的本质差异。

笔者曾在解释“论而不议”时，运用形声字声符表义理论，引入“伦”“义”二字作参照，以刻画表义声符“仑（侖）”与“义（義）”的核心意义，从而推测“论”与“议”的区别：“伦”是发自人的内在情感而向外扩散的亲疏感，它与儒家的“仁”相应，只不过“伦”刻画亲疏关系，而“仁”表达贯穿亲疏之伦的共同情感“仁爱”[⑧]。所以，父子、兄弟等称为“伦”[⑨]。而“义”是以贵贱等级区分为基础的一种关系，“应该”与“不应该”的区分包含着杀伐、决断的意味。所以，君臣关系称“义”。可以说，伦象圆而义象方。

我们容易认为“伦（仁）”“义”相近，它们皆是儒家推崇的君子德行，实际上二者的核心内涵恰恰是相反的。从“伦”字所传达的意象来看，它是由己及外的，是生发性的。而“义”则是建立君臣关系之后对自己行为的一种外在约束，它由外及内，是收束性、杀伐性的。“义”需要界定何者应该、何者不应该，这就好比挥刀裁断。然而“一人一义，十人十义”[⑩]，如果不伤害、否定某些人或物的“义”，就无法达成有效的裁断，从而建立起“义”。“伦”是人类天然的仁爱之情的向外投射与给予，由此生发出种种有程度差别的情感；然而只生长不收割是不合天道的，“义”好比是收割，它规定何者取、何者弃，所以阳明说“宰禽兽以养亲”才“心又忍得”[⑪]。一个以仁爱为核心，一个以杀伐决断为关键，这就是“伦”与“义”的区别。

这样的区别，与“左右”的相对极其相似。“伦”之生发与“左”相应，“义”之收束与“右”相应。因而，《鹖冠子》将“仁”与“义”分布于“左”与“右”：“仁人居左，忠臣居前，义臣居

---

① ［唐］陆德明：《经典释文》，北京：中华书局，1983 年，第 363 页。
② ［清］王先谦：《庄子集解》，北京：中华书局，1987 年，第 20 页。
③ 参见［清］王先谦：《庄子集解》，第 20 页；王叔岷：《庄子校诠》，北京：中华书局，2007 年，第 74 页。
④ ［清］王先谦：《庄子集解》，第 20 页。
⑤ ［清］郭庆藩、王孝鱼整理：《庄子集释》，第 84 页。
⑥ 同上，第 84 页。
⑦ 参见陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2009 年，第 85 页。
⑧ 参见刘黛：《〈齐物论〉中圣人使用语言的层次》，《中国哲学史》2015 年第 4 期。
⑨ 《礼记·祭统》谓“君臣之义”“父子之伦”。《庄子·盗跖》曰：“尧杀长子，舜流母弟，疏戚有伦乎？汤放桀，武王杀纣，贵贱有义乎？”可见，父子、兄弟称“伦”，君臣称“义”。当然广义而言，所有人伦关系都可称“伦”。
⑩ ［清］孙诒让撰、孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001 年，第 91 页。
⑪ ［明］王守仁：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，第 108 页。

右，圣人居后。左法仁则春生殖，前法忠则夏功立，右法义则秋成熟，后法圣则冬闭藏。”[①] 当然，如果考虑语言之“伦”“义”，那便是“论”与“议”：一个是描述性、开放式的语言，好比“围观”；一个是下定义式的建立意义、典范的语言。

三、分与辩

分与辩，郭象谓“群分而类别”[②]，蒋锡昌以为“‘分’者谓分析万物，‘辩’者谓辩其所是”[③]。其实，二者看似近义，在方向上却是相反的：“分”由一而多，“辩”由多而一。从字形看，“分”字，《说文》谓：“别也。从八、刀，刀以分别物也。”[④] 依《说文》之意，用刀将物切分开称“分”，由“一”分而为二即是“分”。具体说来，从极微观的细胞分裂，到种子发芽、草木生长、动物繁殖等，皆是由一而二、由二而四地完成数量的增加。“分”带来增加，“辩”则相反。《说文》谓：“辩，治也，从言在辛之间。”又谓：“辛，辠人相与讼也。”[⑤] 之所以提及罪人，是因为“辛”即有罪之意[⑥]。“辩”字中两个“辛”字表两罪人相向，“言”字表以言相讼。所以，段玉裁特谓“治”即“治狱”。断狱的过程是让两方相辩，而后确定是非。是非一旦确定，就意味着唯一的“正义”得以建立，之前的多种可能性宣告失效，只留下一种被认定为事实真相。所以，“辩”一定是针锋相对的，它的结果是多种意见或多元化存在形式的减少，它有收敛的意象，始于“多”而指向“一”。

“分”与“辩”，一个往外分，一个往里合。“分”是由一开始而向外分出、生发，它与“左”与“伦”在性质与方向上是一致的。而“辩”是一个往里合的过程，它开启的是一条复归于一的路径。“辩”其实也是“战”，辩者的目的是要战胜他者，使自我成为唯一的存在。所以，与前面的“右”“义”相似，“辩”有杀伐意味。庄子讲“分也者，有不分也”“辩也者，有不辩也”（《庄子·齐物论》），分与辩都不能无休止地进行下去。分是自“一”而始的，“一”即不分，所以分必始于不分；而辩也有结束之时，复归于一即是辩的结束，所以辩必终于不辩。

四、竞与争

王先谦以为：“竞者对竞，争者群争。”[⑦] 郭象以为：“并逐曰竞，对辩曰争。”[⑧] 笔者认为，王说不确，王说或因“競”字有并排之二“竞”，故称之为“对竞”，“争”字似无明显的二者，故谓之“群争”；郭说更合理，因为竞与争的区别并不在竞争者的数量。

“競”，《说文》谓：“从誩、二人。”“誩，競言也。从二言。”[⑨] 甲骨文“競”字与篆文字形相似[⑩]。“競”字有二人、二言，而“争”字有二“手”——“爪”在上、“又”在下[⑪]。那么至少就

---

① 黄怀信：《鹖冠子校注》，北京：中华书局，2014 年，第 88 页。

② ［清］郭庆藩、王孝鱼整理：《庄子集释》，第 84 页。

③ 参见陈鼓应：《庄子今注今译》，第 85 页。

④ ［汉］许慎撰、［清］段玉裁注：《说文解字注》，第 48 页。

⑤ 此两条均见［汉］许慎撰、［清］段玉裁注：《说文解字注》，第 742 页。

⑥ “辛”字，王国维曾考证天干之“辛”与训“罪”之“辛”是两个字，两字字形区别在于“辛”字纵画的曲直，前者直的，后者弯。参见于省吾主编、姚孝遂按语编撰：《甲骨文字诂林》，北京：中华书局，1996 年，第 2511 页。

⑦ ［清］王先谦：《庄子集解》，第 20 页。

⑧ ［清］郭庆藩、王孝鱼整理：《庄子集释》，第 85 页。

⑨ 此两条均参见［汉］许慎撰、［清］段玉裁注：《说文解字注》，第 102 页。

⑩ 甲骨文“ ”字被释为“竞”，罗振玉以为其上部为誩省，朱芳圃认为其上部为二人头上戴“ ”。参见于省吾主编、姚孝遂按语编撰：《甲骨文字诂林》，第 150 页。

⑪ 甲骨文“争”字与篆文相似。甲骨文“”“”，屈万里谓即“争”字；王襄释前者为“争”或“爰”，胡光辉、于省吾释后者为“争”。参见于省吾主编、姚孝遂按语编撰：《甲骨文字诂林》，第 967—969、999—1001 页。

字形来说，不应以竞争者为二者或多者来区分它们。争字两手相向，其间有别物，可解为二人共争一物。《说文》谓“争，引也”，段玉裁注谓“凡言争者，皆谓引之使归于己”①。競字二人二言平行，其间别无他物，俨然是在相互追逐、比较中求胜。所以，两者的区别在于：“競”的参与者是同向而动的，“争”的参与者是对向的。此外，两字的用法也提示我们：“争”字往往可带宾语，表明是对实实在在的外物的争夺；“競”字则不然，是以自身来攀比。如果借用家喻户晓的运动项目来比喻的话，“競”好比竞走，而“争”好比拔河。

检之于《庄子》文本，上述结论也可得到应证。例如，《庄子·天运》说：“舜之治天下，使民心竞。民孕妇十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始谁，则人始有夭矣。”这是说舜的治理使民相互比较、争胜。在这样的意识下，民众攀比谁家婴儿更早说话，有婴儿生下来五月便能讲话，还未长大成孩就已能辨人，于是便有了早夭者。“人始有夭”，也许是指因早熟而导致早衰的实际现象；但更可能是，相互攀比的“竞”的意识造成“早夭”这种观念。人若没有“竞”的意识，大概根本不会在意寿命的长短，于是早死不为夭。一旦出现“竞”的意识，寿夭相分，则“人始有夭矣”。在这个例子中，“竞”的参与者不止于二，他们是同向而求胜的。再如，“形与影竞走”（《庄子·天下》），亦是同向相竞的意象。而“争”字，如“韩、魏相与争侵地”（《庄子·让王》），“货财弗争”（《庄子·秋水》）等，皆是竞争者对同一物进行的争夺。当然，两字的混用在早期文献中已是常见，这就造成了精确理解“八德”的困难。

“竞”展示的是一个争先恐后地自我实现的过程，而相“争”者皆以所争之物为己有并抢夺它。所以，“竞”出于“生”意，而“争”归于相“杀”。二者相较，“竞”更有创造性，它着眼于自我实现，将未成形者实现出来，它带来新事物的产生，是从无到有、从少至多的生长、发展过程；而“争”是争夺已有之物，并不创造新事物。“竞”的结果是增多，而“争”则是胜者清除了他者，其结果是减少。所以，“竞”是生发性的，而“争”是杀伐、收束性的。

五、结　　论

八德两两间有着共同的逻辑关系与相似的核心意义，“八”其实可化为“二”：左、伦、分、竞，可以刻画为生发、展开、由一而多、始、分、出、吉等；右、义、辩、争，则可刻画为杀伐、收敛、由多而一、终、合、入、凶等。两两相对显示的是“畛”对原初的无封之道、无常之言的区分。因为进行了区分，所以有左右、伦义、分辩、竞争的两两相对。而两两之间不但是相反相对，也是相续相承的。有生则有杀，左与右要相待而存，“伦”的仁爱蔓延要“义”来节制，“分”而至多之后必以“辩”来完成复归，“竞”使众物壮大，而壮者相“争”相杀又可实现剪除，从而指向新一轮生长的开始。于是，它们两两构成的不只是直线式的相对，更是一个完整的、终而复始的圆。

此外，“八德”是内在于主体自身的区分形式，并不隶属于外在世界。这点揣摩“左右”即可得知。左右是主观方位，是内在于主体的一种认知形式。其“主观性”颇耐人寻味。人们对左右领会深刻，但即便是专业的字典编撰者，要定义何为左、何为右且避免同义反复，也是困难的。他只能通过客观方位的引入来描述这一主观方位，比如“左”是“面向南时靠东的一边”②。然而这并不精确且未必具有解释的效用，因为人们习得左右比习得客观方位的东西南北容易得多。现实情况往往是人们先理解左右，再借助左右来认知东西。这就使得字典对于左、右的解释不具备解释功效。这种困难就在于它是主观的。东与西是客观知识，而左右只能是内在于主体的理性结构。“八德”举左右而不举东西，可见其所谓“畛”在主体而不在外，其所谓“德”是深“得”于主体自身的认知形式。

（责任编辑　李　巍）

① ［汉］许慎撰、［清］段玉裁注：《说文解字注》，第 160 页。

② 《现代汉语小词典（1983 年修订本）》，北京：商务印书馆，1988 年，第 751 页。

试论王夫之的“通”论思想

王　博

【摘要】王夫之深刻继承了中国传统思想中的“通”之精神，并在其“通”论思想的具体展开过程中，表达了重视个体与殊异性等颇具现代性意义的思想内容。在天人关系中，王夫之阐明了天人相通相继但不同的道理；在社会历史领域，他强调以“变通”之精神师法古人智慧，以应对当下社会具体问题；他继承和吸收了张载的“通”观念，在伦理学中强调在尊重他者的基础上以“尽己”和“推己”的方式与他人交往的平等思想，并在人性论中彰显了人性的丰富性及人性与物性相通的内容；在知行问题的阐述过程中，他从“诚明”与“知行”关系层面，深刻揭示了广义的知与行在人之成德、成性过程中所具有的相通性。王夫之的“通”论思想，为我们思考当代社会如何继承和发扬传统智慧提供了新的致思路向。

【关键词】王夫之；通；通之道；知行之通

中图分类号：B248.99　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0147－07

作者简介：王　博，河南驻马店人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院博士后。

一、引　　言

“通”作为中国古代哲学中的重要范畴，长期以来备受中国哲人青睐。“通”作为思想史范畴，自《易》《庄》以来，经宋明理学的发展，至近代谭嗣同的创造性阐发，获得极其丰富的内容和含义。总体上讲，“通”在中国传统思想中有超过一百余种训诂方式，大体可归纳为十一个方面：1. 达、至；2. 行；3. 顺、畅；4. 共、同、举；5. 开；6. 连；7. 深；8. 知可；9. 道；10. 卷；11. 辄。按其内容可归为“变通”“会通”“贯通”“感通”四个层次①。可见其内涵之丰富，外延之广泛。“通”不仅是一个哲学观念，也是一种认识世界的方法论原则，同时代表一种高明的精神境界。一般意义上，“通”表达了事物之间相互联系、相互影响、相互作用以及相互依存、相互转化的动态关系。中国传统哲学中的“通论”思想，深刻揭示了天与人、古与今、人与物、知与行等范畴关系的差异性与互补性、同时性与贯时性、结构性与历史性的动态张力，实为一种“动态对比”②。学界针对“通”之观念的研究日益兴起，无论是对这一概念进行理论反思，亦或以个案研究的方式

① 有关中国传统思想中“通”观念的训诂学考察及其在思想史的演进与流变，参见吴根友：《求道·求真·求通——中国哲学的历史展开》，北京：商务印书馆，2014 年，第 417—429 页。

② “动态对比”这一观念来自于沈清松。参见沈清松：《关于跨文化哲学与中国哲学的一些思考》，［美］姜新艳主编：《英语世界中的中国哲学》，北京：中国人民大学出版社，2009 年，第 439—442 页。

发掘思想家理论中的“通”论思想，皆已取得较为丰硕的理论成果[①]。

作为明清之际早期启蒙思想者的王夫之，深刻继承了中国哲学“通”之精神。他并未以训诂的方式释“通”，更多是以创造性诠释的方式随文阐释其对“通”的理解。他的“通”论思想表达并不集中，散见于其《易》与四书诠释学、政论、史论等多部著作。他对“通”的阐发贯穿于其整个思想体系。当前学界已有相当多的理论成果初步涉及王夫之思想中的“通”之精神[②]，但针对其“通”论思想做整体性论述的研究成果仍付之阙如。本文试图进一步发掘“通”之观念在王夫之思想中的具体展开，并阐发其理论意义和价值。希望透过对王夫之“通”论思想的探讨，能够得见王夫之如何在其自身所处的历史环境中，对自己民族哲学的固有问题予以新阐发，为我们探讨当下如何继承和发扬传统智慧略尽绵薄之力。

从整体上讲，“一天人”“合知行”“同真善”[③] 仍是王夫之“通论”思想的最主要取向，但其论述的侧重点、致思路向则与传统儒学尤其是宋明理学有所不同。他由强调天与人、古与今、人与物、人与我及知与行诸范畴间的整体性、普遍性转向殊异性，强调由特殊到普遍、普遍性寓于殊异性之间的致思路向，在具体内容上将关注重点转向天人关系中人的自觉与主体性精神的挺立，古今关系中的历史经验与人道主义原则的重要性，尊重“他者”的个体性与殊异性，开显人性自身的丰富性，以及“知”与“行”在人之以成德、成性为目标的广义的知行活动中的交互作用等。

二、“继善成性”的天人之通

“天人之通”与“天人合一”有着密切关联。在中国传统思想中，“天人合一”并不仅仅是从本体论层面说明人与天地万物的同构性，更是一种人生哲学和精神境界。王夫之的“天人之通”论不仅在宇宙论的意义上强调人与自然万物的和谐并生，而且强调了人之作为主体在世的重要意义。他将人之父母比作乾坤，认为父母生人之理与乾坤化生万物之理同为一理，从而为人的现实存在确立了本体论的依据；他又改造了“继善成性”这一儒家传统经典表述，论说人与天相通、相继但绝不相同的主张，高扬人之主体性与能动性，这正是其“天人相通”理论的独到之处。

王夫之将人之父母比作乾坤，在形上学的高度为其“形色即天性”的主张提供了本体论依据。他强调形色即天性，父母即乾坤，父母生我之理与乾坤生万物之理为一理[④]。这一观念不仅从伦理学意义批驳了墨、佛“以性为贵，以形为贱”[⑤] 而导致现实生活中的漠视亲情、不知孝亲，也为人之肉身的合法性提供了本体论依据。他以类比论证的方式说明，父母生我与乾坤生物虽表现各异但实为一理，前者是后者的具象化和具体表现。王夫之试图在心性论与人伦道德领域中论说天人问题，这与其儒家思想的基本立场密不可分。但王夫之并未机械地强调“天人合一”，而是要说明天人相通但不相

① 张世英较早关注这一概念，并在其多部著作中反复论述“通”与“万有相通”的观念。吴根友近年来亦对“通”论多有关注和阐发。（参见吴根友：《求道·求真·求通——中国哲学的历史展开》，第 417—429 页。）个案研究的代表性成果有商戈令：《“道通为一”新解》，《哲学研究》2004 年第 7 期；吴根友：《从比较哲学到世界哲学——从谭嗣同〈仁学〉中的“通”论看比较哲学的前景》，《哲学动态》2008 年第 12 期；吴根友：《易、庄哲学中“通”的观念及其当代启示》，《周易研究》2012 年第 3 期；刘乐恒：《唐君毅易学思想中的“感通”问题》，《周易研究》2014 年第 11 期；张丰乾：《“通”的哲学——周敦颐的思与行》，《船山学刊》2018 年第 5 期，等等。

② 代表性成果有萧萐父、许苏民：《王夫之评传》，南京：南京大学出版社，2004 年；张世英：《哲学导论》，北京：北京大学出版社，2005 年；陈来：《诠释与重建——王船山的哲学精神》，北京：生活·新知·读书三联书社，2010 年；汤城：《易学“变通”思维与王船山史论探析》，《船山学刊》2012 年第 1 期；王泽应：《王夫之“古今之通义”的深刻内涵与价值建构》，《船山学刊》2015 年第 3 期，等等。

③ 参见张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982 年，第 5—7 页。

④ ［明］王夫之：《船山全书》第 6 册，长沙：岳麓书社，2011 年，第 976—977 页。按：本文所引各部《船山全书》原文皆出自该版本，后文中仅标出册数与页码。

⑤ 同上，第 976 页。

同的道理。在他看来，天人之间如同父子关系，虽然具有继承性，但已经是不同的二者。人不是天的复制品。虽然天道在天地化生万物与人伦社会中一以贯之，但天人始终是二者。“人之道，天之道也；天之道，人不可以之为道也。”① 人之道并不外在于天之道，是对天道的继承，但不能与天之道混同。天虽然作为人类之终极精神源泉赋予人其性能，但天与人“形异质离，不可强而合焉”②。因此，天人之通在王夫之的语境中主要表现为有别于“同一”关系的“类通”或“相继之通”。

王夫之的“天人之通”论的另一重要面向，是从伦理学与认识论相结合的路向出发，强调对自然的认识与理解。他创造性地诠释了《易传》中“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”的经典表述，形成其独树一帜的“继善成性”说，尤为重视强调后天之“继”在人性自身的发展与完善中的重要意义。在他看来。这样的善是本原意义上“无善无恶”之善，是指物德、事物的品别或条理，即“器之所以为器者”③，而不是道德意义上的善恶对待之善。他明言“善则天人相续之际”④，对这一善性的发见过程要“因事而见”⑤，不能脱离对具体事物的考察。他也强调这一善性是人所独有的，要求人在认识到外物的万变与人性日生日成的基础上以“尽性”的方式把握自然的必然⑥。“尽性”在这里并不局限于伦理道德意义上的实践，而是以整个人性的发展为视角，在占有来自于日生日新的耳目与心思所提供的无穷的认识资源的基础上培植和完善人性。

王夫之强调，天本无为，“天之天”并不能直接为人所用，人性与人类文明在不断化“天之天”为“人之天”⑦ 的无限过程中演进，这也是“继天成性”⑧ 的“通之道”的具体体现。人之为人正是在天人回环的过程中认识和把握天道，在“治器”“尽器”⑨ 的过程中改造自然与人类社会。因此，他特倡将“心所素知”⑩ 发为实践的践履精神。这一“存于心而推行于物”的“神化之事”⑪，正是人在天人之通过程中的主体性价值的彰显。“存，谓识其理于心而不忘也。”⑫“存”即是所获之知的积累，规律性的认识正是在不断拓展面向自然的知识视野之基础上形成的。掌握这一规律性认识，就能在具体的实践过程中以“合之、离之、消之、长之”⑬ 的方式改造自然世界，使之实现人类文明社会发展的根本目的。在知的基础上发挥人的自觉能动性，将其“推行于物”，就能做到“行焉而无不利”⑭。他亦深刻地指出，人发挥能动性的过程不是盲目行动，而是在“知天之理”的基础上“善动以化物”，审慎地“以理司化”“以几远害”，尊重“天之理”的客观性与规律性⑮。这种天人之通是人与自然之间的一种特殊关系，是“在人性论中所着重发挥的‘继善成性’的‘天人相绍之际’的关系”⑯。王夫之以此表达了其别具匠心的天人相通之理。

---

① ［明］王夫之：《船山全书》第 5 册，第 617 页。
② ［明］王夫之：《船山全书》第 2 册，第 270 页。
③ ［明］王夫之：《船山全书》第 1 册，第 1006 页。
④ 同上，第 1006 页。
⑤ ［明］王夫之：《船山全书》第 12 册，第 131 页。
⑥ 同上，第 119 页。
⑦ ［明］王夫之：《船山全书》第 3 册，第 463 页。
⑧ ［明］王夫之：《船山全书》第 1 册，第 1007 页。
⑨ 同上，第 1028 页。
⑩ ［明］王夫之：《船山全书》第 12 册，第 199 页。
⑪ 同上，第 80 页。
⑫ 同上，第 71 页。
⑬ 同上，第 106 页。
⑭ 同上，第 89 页。
⑮ ［明］王夫之：《船山全书》第 10 册，第 117 页。
⑯ 萧萐父：《船山哲学引论》，南昌：江西人民出版社，1993 年，第 46 页。

三、“善取资者，变通以成乎可久”的社会历史之通

王夫之从治世之道的角度出发，强调融会古今之“通识”的作用。他说：“经国之远图，存乎通识。”① 他要求读史与治世者要深入了解历史发展历程，进一步探索事之所始、蔽之所生、害之所去、利之所成的缘由，并在此基础上形成自身见解，这才是真正有利于当下之“通识”。这反映了王夫之在古今之通中取法古人思想的精华解决现实问题的“变通”精神。对王夫之而言，“知变通”才是治道治世的精义所在，“论治者贵于知通也”②。他强调，学人应在“设身易地”的基础上“力行求治之资”，以古人的历史经验来指导当下社会实践，解决现实社会的具体问题。这一设身处地的过程绝非以古人的是非为是非，而是深入考究古人得失之所以然，“于其得也，而必推其所以得；于其失也，而必推其所以失”，再以此总结古人历史实践的经验教训，“思易以迹而何以亦得”，“思就其偏而何以救失”③。他指出，社会的实际状况与人们的价值观时刻都在发生深刻的变化，虽周期有长有短，但变化从未止息。因此在具体的社会实践之中并不能照搬古人的经验教条，而是要根据社会发展的现实状况，秉持“就事论法，因其时而酌其宜”④ 的变通精神。

与认为读史“玩物丧志”的程颐不同，王夫之高度评价了史学与学史的意义，讲求从读史过程中汲取宝贵的思想资源。在他看来，多读古人文字亦能够扫除自身气质上的俗陋之气。史学绝非“记载徒繁”⑤ 的编纂之学，也绝非庸俗的“记诵之学”。他强调读史者应以“以沐浴而膏润之”⑥ 的方式全身心投入读史过程中，在发挥自身主体性的基础上吸收古人精神，真正“参与”到作品与文本之中，以此接续民族文化慧命，唤起和培养学人的历史责任感。这一说法强调以“内在体验”的方式来会通古今智慧，与现代伽达默尔的强调“视域融合”的解释学理论有着异曲同工之妙，彰显了“古今之通”的理论智慧。这是“通”之智慧在个人修身养德过程中的具体开显。

值得称道的是，王夫之并不提倡以一个冷漠旁观者的态度来对待人类社会历史，而是在借古治今的“古今之通”的过程中融契人文关怀，以人道主义原则为根本底线，将人道主义视之为古今之道的变中之不变。他在解释《资治通鉴》之“通”字时深刻地说道：

其曰“通”者，何也？君道在焉，国是在焉，民情在焉，边防在焉，臣谊在焉，臣节在焉，士之行己以无辱者在焉，学之守正而不陂者在焉。虽扼穷独处，而可以自淑，可以诲人，可以知道而乐，故曰“通”也。⑦

王夫之强调以“通”为读史之精神，但并未教读史之人以“变通”“趋利避害”为借口，做“明哲保身”、趋炎附势的骑墙派小人与投机分子。他强调真正具备“变通”精神，具有贯通古今的历史文化修养的大学问、大智慧之人，必然具有“参其变而知其常，以立一成纯之局”“历乎无穷之险阻而皆不丧其所依”“不为世所颠倒”⑧ 的独立和自由人格，能够始终秉持严守道德底线，于变动不居的历史大潮中时刻挺立道德自我。面对君道、臣谊、士之行己以侮辱者与国是、边防、臣节、学之守正而不陂者之间的鸿沟，所应坚守的标准究竟为何？王夫之的回答是：“夷夏之通义”高于“一时君臣之大义”与“一人之正义”，“生民之生死”高于“一姓之兴亡”，“宁为无定之言，不敢执一

① ［明］王夫之：《船山全书》第 10 册，第 836 页。
② 同上，第 942 页。
③ 同上，第 1184 页。
④ 同上，第 1182 页。
⑤ 同上，第 225 页。
⑥ ［明］王夫之：《船山全书》第 15 册，第 854 页。
⑦ ［明］王夫之：《船山全书》第 10 册，第 1184 页。
⑧ ［明］王夫之：《船山全书》第 12 册，第 485—486 页。

以贼道”[①]。总之，王夫之从反思历史事实的高度出发，将“生民之生死”这一人本主义的根本道义原则同追求利益最大化的社会功利原则相统一。由此，他的“社会历史之通”论洋溢着深刻的人本主义精神与现实关怀。

四、“成己、成人、成物”的人我，物我之通

儒家素来强调推行“忠恕之道”以成就自身，成就他者。这一自身与他者的成就，实际上正是人我之通的表现。人之在世总是与他人联系在一起，与他人之间的共在表现为人我之间的交互过程，是人我之通的基础所在。“仁也者，人也。合而言之，道也。”[②] 在儒家的语境中，与他人共在也是人之为人的基本规定之一。孔子强调“己所不欲，勿施于人”[③]“己欲立而立人，己欲达而达人”[④]。他所要表达是，自我实现与自我成就必须要以成就他人为基础。只有在立人、达人的前提下，自我之立与自我之达才能实现。王夫之的人我之通论亦以此为理论背景而展开。

王夫之继承了张载的“通”之思想，并将气之“清极则神”的作用解释为“心之神”，认为人能够不断发挥此“心之神”的作用超越物欲对人性的遮蔽与形体的局限，从而贯通人我与物我，并最终达到物我合一、死生一致的理想境界[⑤]。这是他沿袭气论传统，在伦理学意义上对“万物相通”思想的表达。他延伸了张载“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成”的观念，从尊重个体主体性与能动性的角度提出“能安其所处为立，各效其材以有用为成”[⑥]。他肯认“民胞物与”，也认为“爱之必有区别”，在“理一分殊”的基础上强调“亲疏贵贱之不同”的差等之爱[⑦]，这亦是他继承儒家传统的重要表现。此外，王夫之进一步阐发了孔子的“忠恕”观念，认为在社会交往过程中要以“尽己之理”与“推己之情”[⑧] 的方式促进人我之间的互动。这一意义上的“人我之通”并不意味着将“我”变成他者，或将他者强行纳入“我”之中，而是使作为主体的我透过他者以获得对自身更真切的认识。他直言：“吾之与人相酬酢者，即人人各得之理，是即斯人大共之情，为道之所见端者。”[⑨] 在他看来，“成己”是在“成人”的过程中实现的，真正的“自得”是与人我之“同得”与“人人之各得”紧密结合在一起的，“成己”的过程内在要求对他者与个体予以尊重。而这一“成己”的过程，也是人在广义的知行过程与现实的知行活动中展现其能力的体现。

王夫之深切认识到，人性中实际上包含着物性的因素。他的“性日生日成”的人性论命题，实际上是强调建立在实践基础上的认识世界与认识自己的交互回环的沟通过程。货、色、酒之好，本就是人之性情的体现。人之有欲有情，是人性的内在要求，这些物质资料对人之欲的满足本身其实也是人性的生成与长养所不可或缺的。只要能通过认识并善用“百物之精，文章之色，休嘉之气”等“两间之美”[⑩]，就能够促进对人性的成长和完善，起到“资以生而为人之用”[⑪] 的效果。因此，对待人性之中的物性层面的正确态度应当是“取百物之精以充其气，发其盛”[⑫]，将其作为完善人性与人

① ［明］王夫之：《船山全书》第 10 册，第 1183 页
② ［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 367 页。
③ 同上，第 132 页。
④ 同上，第 92 页。
⑤ ［明］王夫之：《船山全书》第 12 册，第 17 页。
⑥ 同上，第 116 页。
⑦ 同上，第 116—117 页。
⑧ ［明］王夫之：《船山全书》第 6 册，第 816 页。
⑨ ［明］王夫之：《船山全书》第 7 册，第 137 页。
⑩ ［明］王夫之：《船山全书》第 3 册，第 513 页。
⑪ ［明］王夫之：《船山全书》第 12 册，第 111 页。
⑫ ［明］王夫之：《船山全书》第 3 册，第 513 页。

格的物质基础。通过人与物的交互，一方面使人性表现为外在的情态，并使自然依据人的本质属性与要求得以人化，成为满足人性自身发展的物质资源；另一方面也在人性生成过程中不断将人的天性与从生活实践、社会历史实践中所获得的诸种智慧上升成为人之内在的德性，将人塑造成为知情意、真善美合一的自由人格。人性的诞生与发展并非是一个有限、封闭的过程，而是具有无限的丰富性与可能性的开放过程。人性与物性，在人之成德、成贤、成圣的过程中展现了“通”之可能性。

五、“诚明相资以为体，知行相资以为用”的知行之通

无论是天人之通、社会历史之通还是人我、物我之通，始终建立在人之广义的知行过程中。中国传统知行问题的探讨，尤其是宋明理学的知行观，始终是在伦理学与道德哲学的理论框架中展开的，并不是单纯的认识论或知识论问题。诚如张岱年所言，中国传统思想中素来有着明确的“合知行”的内容，而阳明学“知行合一”论正是这一传统最为经典与明确的表达。王夫之反驳了阳明式的“知行合一”论以及程朱式的“知先行后”说①，并在此基础上形成“诚明相资以为体，知行相资以为用”② 的独到的知行统一论。他强调知行二者在人之成德过程中各有致功、各有其效的相异，却又“相资并进”“和同起功”③ 的相即关系，更为深刻和细致地表达了知行之间相互依存、相互转化的通性特质。

在知行关系上，王夫之主张重行基础上的知行统一，即“知行相资以为用”，以此表达现实的知行过程正是一个互补、互动、相互转化的过程。但他的理论并非止步于此。他更为强调的是“诚明相资以为体”，并以精微的哲思分辨了与诚明之间的区别与联系。在王夫之的语境中，广义的知行活动即是人之识道见德的过程，与诚明活动一致。而狭义的知行活动（认识与行为）则与诚明活动及代表着人类认识与实践的不同类型。知行的辩正过程，实际上是一个从作为认识与行为的知行上达至诚明的过程。在具体的认识与实践活动中，知行二者本身具有一种孰先孰后的历时性，但这一对峙在知行上达至“诚明”之后便得以消弭，使二者真正融通在一起。“明”的过程即是人之内在德性发见的过程，“诚”则是一种德性发见之后的智慧之“行”。在这一意义上，“诚明”既是认识又是行动，“诚则明，明则诚也”，“明诚合一，则其知焉者即行矣，行焉者咸知矣”④。如果说知行活动是一种具体的学习过程，那么在诚明活动中，主体已经获得自由的德性，成为一种在相对意义上完成了的人格，因而具有一定的境界论的意义。值得注意的是，从知行活动到诚明活动亦是一个循环往复、交错进行的复杂过程。诚明活动并不意味着取消具体的知行活动。诚明与知行二者之间的这一关系，因而是一种十分精微而复杂的相通关系。

在知行过程中，王夫之亦要求学人以“求穷通”的态度，在学习与实践的过程中努力吸收具体的知识，并在广泛汲取思想资源的基础上“从德凝道”⑤。这种知识既包括科学知识，也包括伦理政治等人文知识。这一过程是将命题性知识上升为能力之知的“转识成智”，即将具体的知识内化为德性的过程。“德性”并不局限于道德意识，而是人之所有本质力量的内化。在内化德性的同时也要将德性外化为方法，在“行”的过程中指导具体的人生实践，解决具体的人生问题，在现实生活中彰显和进一步完善德性。王夫之的这一“知行相通”的过程，被冯契精当地总结为“凝道而成德，显性以弘道”⑥。这一过程将使人迈入“智慧”之境，也是“真善美这些人类基本的精神价值在这里一

① ［明］王夫之：《船山全书》第 2 册，第 311—312 页。
② ［明］王夫之：《船山全书》第 4 册，第 1256 页。
③ 同上，第 1256 页。
④ ［明］王夫之：《船山全书》第 6 册，第 598 页。
⑤ ［明］王夫之：《船山全书》第 7 册，第 821—822 页。
⑥ 冯契：《认识世界和认识自己》，上海：上海人民出版社，2011 年，第 25 页。

体无间”的“自由之境”[①]。要培养知情意全面发展与真善美合一的理想人格，就应当在其人生中具备知行之通的精神。王夫之重行的知行之通论，不仅与现代意义知识论上的“实践出真知”有着内在的可通约性，亦有着深刻的现实意义。总之，“知行相资以为用”不是一种庸俗的实用主义。“诚明相资以为体”是将“知识”上升并内化为“德性”和“智慧”的精神历程。知识与智慧本身并不是目的，求知求智应当以成就和完善人格为旨归。

王夫之对“通”的诠释和发展是其充分继承传统儒家哲学理论，融汇《易》《庄》哲学、宋明理学的“通”之精神等多个智慧宝藏的伟大创造。王夫之以其广博的知识视野和理论胸襟，将“融通”“变通”等“通”之精神贯彻至其学说的各个方面，并提出诸多颇具新意的观点。这些主张中闪烁着深刻的人文主义精神与现代性思想的光辉，反映了明清之际中国思想界对中国传统哲学思想的深刻继承与反思，这正是王夫之所言“变通以成乎可久”[②] 的“变通”之精神的具体展现。王夫之的“通”论思想，不仅是对中国传统中“通”之精神的继承和超越，亦启迪了包括谭嗣同在内的诸多后世学者，起到承上启下的重要作用。研究王夫之的“通”论思想的另一重要意义在于，为我们反思中国传统哲学的诸种“合一”说提供重视个体性与殊异性的致思路向。他的相关理论为我们思考古代智慧如何与当下社会相接续，探讨如何在“成己、成人、成物”的过程中尊重和正视“他者”的存在与群己关系，以及在个体道德修养、塑造理想人格的过程中，如何面对认识与实践、事实与价值、知识与道德之间张力等诸多问题，提供了深远的启迪意义。

（责任编辑　李　巍）

① 郁振华：《形上的智慧如何可能？中国现代哲学的沉思》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 282 页。
② ［明］王夫之：《船山全书》第 10 册，第 1184 页。

道与时间
——以金岳霖《论道》为中心

方　用

【摘要】金岳霖将“道”视作“时间”的根基与归宿，视“时间”为道演过程中出现的一种特定现象。他注重“时间”的“秩序”义，以个体的变动作为时间的实质，并以“运”与“命”作为个体“时间”的具体表现形态，同时考察了“时间”与“意味”之间的关系。金岳霖将“时间”概念主题化，对“时间”的理解与规定逻辑严密，又兼具中国情怀，这丰富与深化了20世纪中国哲学对“时间”问题的研究。
【关键词】道；时间；意味；金岳霖
中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）01－0154－06

作者简介：方 用，安徽歙县人，哲学博士，（上海 200092）同济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“中国现代哲学中的‘时间’观念研究”（15BZX058）

“时间”是西方近现代哲学的一个重要主题。20世纪以来，“古今之争”成为中国思想的核心问题，“进化”“历史”等“时间”的不同表现形式被思想家广泛关注，但对“时间”本身的思考则相对滞后。将“时间”概念主题化，是金岳霖《论道》的重要特征，也是其对20世纪中国哲学的一个贡献。时间是主体的先天感性形式，还是天地人物的展开方式？是意志的表象，还是一去不复返的洪流？是神的创造，还是人的幻像？在人类思想史上，对时间的领悟充满分歧，也表现出高明的理论旨趣。金岳霖从“道”出发理解与规定“时间”，既表现出深远的现代视野，也展示着古老而深沉的中国智慧。

一、道：时间的根基

《论道》开篇直陈：“道是式－能。”（《论道》一·一）[①] 将“道”视作整个体系的逻辑起点，是金岳霖的精心设计。他认为，“时间”有本有源，是道演过程中所产生的现象。时间有形式，有内容。从根本上说，时间的形式与内容可归结为“式”与“能”，二者最终可归之为“道”。“式”与“能”在金岳霖哲学中有独特含义。所谓“式”是“析取地无所不包的可能”（《论道》一·五），就是包举无遗的所有的“可能”。所谓“可能”“是可以有而不必有‘能’的‘架子’或‘样式’”（《论道》一·四）。“能”是象“气”“质”一样的纯粹质料，其最大特征是“活”“动”。金岳霖以“能有出入”（《论道》一·一六）命题来表达“能”之活、动的含义，而将不断“出入”视为“能”的基本特性，并由此展开而有了现实。

由“能”之出入，世界动起来，其动力当然就是“能”本身。因此，“能有出入”是世界川流不息的根据，也是川流不息的世界的基本原则。“能”本身不能生灭，它一直在“式”中。“能”无生灭、无增减，“式”也无生灭、无增减。式、能、道无终始，无所谓存在，都没有时间问题。由

① 本文所引用的《论道》相关引文，出自金岳霖：《金岳霖全集》第2卷，北京：人民出版社，2013年。以下均只标明《论道》相关章节，不再详述具体页码。

此，金岳霖重新定义了“存在”概念：“‘存在’两字限于具体的个体的东西底存在。”（《论道》一·一〇）就此而言，“存在”只是一“可能”，它包含在“式”中；可以有“能”，而“能”不等于“可能”。个体的东西“存在”，存在的标准之一就是占时间，它有终始，有时间，进言之，“存在”的世界也有终始。“存在”即通常说的“物”，也就是“东西”或“事体”。“物”占时间，有生死。但“物”不是“道”，“式”“能”无终始，不占时间，“道”也无终始，无时间问题。“道”是时间的本原，反之则不成立。

存在的都是“现实的”。所谓“现实”是“可能之现实”，即“可能”的有“能”。因此，“现实”的“现”不是现在的“现”，而是出现的“现”。“能”出现于一“可能”，则一可能的“可能”不仅是“可能”，而且是“共相”。进一步，“可能成了共相，就表示以那一可能为类，那一类有具体的东西以为表现”（《论道》二·一）。具体的东西表现“共相”，“共相”即为“实”。在金岳霖看来，“可能”为“有”，“共相”为“实”，特殊个体为“存”。可见，他对“有”“实”“存”的界定谨慎而又严格。“时间”既然为“可能”，为“共相”，则“时间”不仅为“有”，而且为“实”。“实”即“不虚”“不空”。由此，金岳霖以逻辑的方式肯定了时间的“不空”“不虚”。尽管他说的并非思想史问题，但还是以逻辑的方式回应了中国思想史的重要主题——“虚实之辨”。按照这里对“存”的规定，“时间”虽“不空”“不虚”，但却不能说时间“存”或“不存”。

“能”是活的、动的，它一直出入于“可能”，一直在“现实”一些“可能”。“能”老有出入，“时间”作为一“可能”，其在“老有出入”过程中随时“现实”。在此意义上，金岳霖称时间为“老是现实的可能”（《论道》一·一一）。换言之，“时间”无时不现实。“时间”无时不现实，“终”“始”也都是现实的可能，具体而言，“‘能’入于一可能是那一可能底现实底始，‘能’出于一可能是那一可能底现实底终”（《论道》二·一九）。显然，金岳霖一直通过“能有出入”“可能”“现实”等来界定“始”与“终”等时间的具体形态。对于“先”与“后”，他也做了类似的规定：“现实的可能底现实先于未现实的可能底现实，而未现实的可能底现实后于现实的可能底现实。”（《论道》二·一五）将“先”与“后”等日常用语精确化，视为“可能”，其内涵由“可能”之“现实”顺序规定。此说虽抽象、繁琐，却甚是严密精准。

二、时间是秩序

按照通常的说法，时间是事物展开的过程。“展开过程”带有空间意味，它可能会表现为向四方延展，甚至可能来回不定地回旋。因此，严格说来“展开过程”并无方向，甚至可以说无条理。金岳霖从“先”“后”视角切入时间问题，将“时间”与“秩序”问题建立关联，或者说，“时间”由此成为“秩序”的一种表述。

在金岳霖看来，诸多可能的现实都存在先后关系，诸多先后关系由此组成一个连级关系。就其中某一可能的现实说，它在此连级中有一个至当不移的位置，此至当不移的位置就是金岳霖所论的“秩序”。当然，存在以下状况：两可能开始现实时处于同一位置，但打住现实时不占同一位置；或者在开始现实时不占同一位置，而打住现实时占有同一位置。不管哪种情况，两可能的现实之秩序都是不同的。从可能的现实之历程看，也会存在位置差异，其先后秩序也是不同的。谈秩序才有先后，有秩序之先后，才有根本不根本问题。

从“可能”与“现实”讨论的时间属于“本然世界底时间”，它与“我们现在这样世界底时间”不同，后者即“从经验方面着想，是具体物事底变迁历程中的那有先后关系，所以也有不回头的方向的秩序。我们要客观地经验它，离不了具体的物事；我们要客观地而又精微地经验它，离不了度量”（《论道》二·二二）。“我们现在这样世界底时间”是指具体事物的时间，人们可以经验它，也可以测量它，它也表达“不回头的方向”。“本然世界底时间”是“先验的时间”，它不涉及具体事物，不可以测量，可以说是“理论上的时间”。在金岳霖看来，本然世界有“变”、有“时间”、有“前后”、有“大小”，其它都难说。它可以而不必是“我们现在这样世界”。“本然世界”的时间不

会不现实，不能不现实。不过，它有个前提，即要有经验。换言之，只要有可以经验的世界，将来那些现实的世界哪怕不是现在这样的世界，时间都不会不现实，不能不现实。

“本然世界”与“道的世界”也不同。“道的世界”是必然现实的世界，“必然”是逻辑的品格，无论有没有对应于它的经验，它都为真。以往、现在、将来等时间形态不会改变道必然现实的品格。“本然世界”是指：只要有可以经验的世界，就得承认有此世界。“承认”与“必然”是两回事，但无论如何，“本然世界”都是现实了的现实。

整个现实的根本问题就是现实的原则：“现实并行不悖”（《论道》三·一），“现实并行不费”（《论道》三·二）。前者是说，在任何时期，同时期的现实彼此不悖，后此时期的现实要不悖于此时期及前此时期的现实。由此，本然世界有其秩序，是能以“理”通，也能以“理”去了解的世界。根据后者，现实不会不具体化，现实的个体化是具体化的分解化、多数化。

所谓“个体”包括“个”“体”两个概念。此“体”是“具体”之“体”，既有谓词所能形容或摹状的情形，也有谓词所不能尽或不能达的情形。所谓“个”是指这个、那个的“个”，即可以与他者区分开来的“殊相”。个体有性质，也有关系。所谓“性质”即“分别地表现于个体的共相”（《论道》三·一〇），所谓“关系”即“联合地表现于一个以上的个体的共相”（《论道》三·一一），“关系”是对于两个或多数个体才能实现的可能。对每个个体来说，不同可能在该个体上轮转现实与继续现实即是其“历史”。不管是轮转现实，还是继续现实，对于个体来说都是“变”。在任何时间，一个体会“变”，其它个体也会“变”。个体虽变，其变有常。因为个体虽变，但“可能”不变，“式”不变，“道”也不变。人们据“可能”“式”“道”就可以对个体的变有经验、有知识。

可见，金岳霖以“秩序”规定“时间”，使“时间”变得容易理解、可以把握，人类的知识因此得以可能。但这个“秩序”只是本然的、必然的逻辑秩序，即通常所说的物理世界的时间秩序，而无涉于社会秩序与精神秩序。忽略了这点，就无法正视人世间的时间问题。

三、时间之实质：个体的变动

“秩序”涉及一个以上的个体之间的关系。然而，对于一个体来说，亦有秩序问题。不仅如此，在金岳霖看来，时间的实质就在个体的变动中。对于“能”来说，时间无空隙；但是对于个体来说，时间有空隙，时间之流就是“能”之出入于一个个的“可能”。他承认存在着无个体而仅有“能”的时间或空间，但是个体所能经验的时间－空间是个体化的时间－空间，现实的时间是个体化的时间。时空不离，时间的个体化即空间的个体化。个体化的时空秩序以个体为关系者，因此，此时空秩序不是连续的秩序。

在个体化的时空中，任何时间可以渐次缩小，这缩小之极限被金岳霖称为“时面”（《论道》五·三）。一地方的时间横切所有的地方，任何地方的任何时间就是那时候的整个空间。在个体化的时空中，任何空间可以渐次缩小，这缩小之极限被金岳霖称为“空线”（《论道》五·五）。空线是无空间积量的整个的时间。在常识中，个体事物有成有坏，个体事物的形式会毁灭。金岳霖则指出，个体之形式都是“可能”，而“可能”只是静态的空架子，它们可以在时间的延续中持存。此说法的确迥异于常识。

在金岳霖看来，“时面”有空而无时，“空线”有时而无空。它们的交叉点为“时点－空点”（《论道》五·七），既无时间积量，也无空间积量。在有量时间之内，“时点－空点”是无量的。任何时面据而不居，往而不返。任何空线居而不据，不往不来。任何“时点－空点”既往而不返又居而不据，故任何“时点－空点”在时空秩序中都有至当不移的位置。个体化的时空秩序就以绝对时空秩序为根据，而绝对时空秩序以“时点－空点”为根据。

显然，以“时点－空点”为根据所推出的绝对时空秩序对于个体具有重要意义：可以精确定位个体，获得其至当不移的位置。但是，时空与某一个体在此视域中似乎是分离的：前者独立存在，并可以安排、确定后者。对此个体是这样，对所有的个体也如此。个体被完全确定，其余的可能也就不

复存在。金岳霖似乎也意识到这个问题，其接下来对“特殊”的讨论在一定程度上即针对于此。

以绝对时空秩序为根基，金岳霖开始讨论“特殊”问题。首先，“特殊”是一现实了的“可能”，即“现实之往则不返或居则不兼的可能”（《论道》五・一四）。此意义上的“特殊”不是指这一那一特殊的东西，后者不过是现实了“特殊”这一可能的个体之物。不管是前者还是后者，“特殊”之为“特殊”就在于在任何一时间内，所有的个体都占据惟一无二的空间，即“居则不兼”。同时，在任何空间，所有的个体都在时间川流中分别地往而不返。或者说，一时间不能有同地点的两个体，在同一地点，任何一个体不能与其它个体同往返。

以时空位置的特殊来讨论个体的特殊，对于个体来说，这似乎有些外在。金岳霖也试图从“殊相”来理解特殊的个体：“个体之所以为个体，不仅因为它是具体的，不仅因为它大都有一套特别的性质与关系，也因为它有它底殊相。而它底殊相不是任何其它个体所有的。殊相底殊就是特殊底殊，它是一个体之所独有，它底现实总是某时某地的事体。”（《论道》五・二四）性质、关系是个体特殊之内在要素，每一个体都有其独有的性质、关系，这是特殊的重要内涵。不过，他仍然强调殊相之殊与时空位置之殊不可分。

特殊个体的变动是变更其空间上的位置，其动有过去，有现在。“过去”曾经现实，其绝对时间的位置不会改变，已往是怎样，它就是那样。“现在”亦然，“现在或现代是已来而未往的现实……现在不是空空洞洞的，它不仅是已来而未往，它也是已来而未往的现实”（《论道》五・二六）。就时间说，“已来而未往”是指个体在时间上的位置是固定的，其所经过的历程不能重复地再现。一旦现实，它就不会变更其绝对时间之位置。世界之“实在”，时间之“不虚”，皆可由此说。就个体说，它是具体的，因此是现实的。所以，个体都有其“现在”，都相对于一“现在”，止于一“现在”。“将来的个体”仅仅是可能，它可能现实而不必现实。

个体的变动有共相之关联，有因果，也有殊相之生灭。所谓“因果是个体变动中的共相底关联；生灭是个体变动中殊相底来往”（《论道》六・二一）。就共相的关联说，个体的变动可以为人所理解。就殊相之生灭说，生为殊，灭为殊。没有无殊相的时间，任何时间内总有殊相之生灭。无生灭的既不是个体，也不是特殊，也就无所谓过去、现在、将来等时间形态。所以金岳霖说：“个体即时间底实质。”（《论道》六・二六）“道”没有现实与否问题，也没有现在、未来问题。

金岳霖以绝对时间来看待个体，个体被精确定位，由此理解个体成为可能。当他强调个体之“殊”的时候，个体、时间的丰富性被凸显出来，这又超越了理解的范围。在这看似矛盾的表述中，金岳霖已然碰触到了理性理解的限度。

四、个体之时间：运与命

将来的个体仅仅是可能，“能”不断出入于此可能，一些可能不断现实。金岳霖将未入而即将入、未出而即将出阶段称为“几”。当然，“几”也有不同情况。从“能”之即出即入于“可能”言为“理几”，从“能”之即出入于个体的殊相而言为“势几”。二者都表达未来而即将要来、未去而即将要去之态。由“几”看，个体的变动没有“决定”的意义，将来不是已经决定的将来。整个现实历程就是“能”之即出即入的历程，必然、固然、当然的理由都不足以解释“为什么会这样”。

“能”之出入历程中，在某个时间，“能”不仅可以出入，而且“会出会入”。金岳霖将“能之会出会入”称为“数”。“会”含有“一定”之意，但不是“必定”“必然”。“会入就是未入而不会不入，会出就是未出而不会不出……这‘会’虽不是必然的‘必’，而仍有不能或免底意思。”（《论道》七・七）“不能或免”是说时间上的限制，有决定的意思，其根据是“理”。某个体的变动有其“数”是说，某个体的变动无所逃于“数”。但是，其变动究竟在哪个确定的时间发生则不能确定。

金岳霖还用“运”“命”两个概念表达“几”和“数”。“相干于一个体底几对于该个体为运。”（《论道》七・六）“相干于一个体底数对于该个体为命。”（《论道》七・一一）所有个体的“运”都是“几”，所有个体的“命”都是“数”。个体的变动莫不出于“运”、入于“运”，最终又无所逃

于“命”。“命”无可挽回，无所逃，有决定的意味。

一方面，个体的变动不为“几”先、不为“几”后，莫不出于“运”、入于“运”；另一方面，又无所逃于“数”“命”。二者合起来就是现实之如此如彼，也就是金岳霖所说的时间之“时”：“几与数谓之时……它既是时空的时，也是普通所谓时势的时，也是以后所要谈到得于时或失于时的时。最根本的仍是时间的时。”（《论道》七・一五）相较于对时间静的看法，即将时间视为空架子以安排事物，金岳霖在此更多强调的是时间的内容，即动态的时间。“一时间之所以为该时间就是那些个体底变动，而那些个体底变动之所以为那些个体底变动也就是该时间。每一特殊的时候总有与它相当的，或相应的个体底变动，而一堆个体底变动也总有与它相当的或相应的时间。”（《论道》七・一五）时间之动就是一时间之内个体的动，时间的实质、内容就是此个体的动，也就是该个体之“几”与“数”。时间是“几”与“数”，而“几”与“数”也总是时间、时势。“运”即“几”，“命”即“数”，因此也可以说，一个体的“运”与“命”即是该个体的时间。

人是万物之一，个人也是个体之一种。对个体及个体变动的论述也适合作为个体的人。此即是说，时间是衡量、安排个人活动的架构，由此可以看人的秩序。同时，个人的变动构成了人的时间之实质。简要地说，个人的“运”与“命”构成他的时间。然而，金岳霖对人深深失望，也无兴趣对人的命、运多置一词。

以一贯的严密精确来规定“几”“数”“运”“命”等概念，其价值不仅在于“澄清”它们的语义，更在于在现代语境下为这些概念重新赋义。以此为基础，金岳霖从“命”“运”来理解与规定个体的“时间”，强调的不再限于时间中“质”的成分——“绵延”（近于“几”“运”），而更多的是时间中的“量”，如“趋向”与“界限”（“数”“命”）等要素。就对时间的理解说，这个观念无疑更健全。

五、现实的方向：无极而太极

《论道》始于“道”而归于“道”。“道”是一切的开端与根据，也是一切的终极归宿。它展开为式－能，可能有能而现实。由现实而个体化，由个体的变动而有时空。由时空而规定特殊个体，个体变动有几有数，最终方向是情尽性、用归体。变动之极，势归于理，尽顺绝逆。金岳霖又称这个历程为“无极而太极”。

“无极”是依照既定时间向上推演，推到极限即“无极”。从时间角度看，无极是既往，是在任何时间之前。作为极限之极，无极为未开的混沌，为“无”。此“无”不是绝对的“无”、“毫无”的“无”、“空无所有”的“无”、逻辑上不可能的“无”，而是能生“有”的“无”。在无极中，老是现实的可能还没有现实，但无极是现实，是不能没有的现实，是未开的现实。无极中有共相的关联即理，但此理未显；无极中有势而势未发。

“无极而太极”的历程中，“能”出入于“可能”，个体变动而“理”显发出来。在金岳霖看来，“理”没有例外。但“理”为多，在某一时间究竟哪一个“理”现实，这是无法确定的。由此可说，“理有固然，势无必至”（《论道》八・七）。也就是说，特殊的事体如何发展是一个不定的历程。

就个体说，金岳霖区分了“性”与“情”、“体”与“用”。所谓“个体底共相存于一个体者为性，相对于其它个体者为体，个体底殊相存于一个体者为情，相对于其它个体者为用”（《论道》八・八）。个体的变动，总是“情求尽性，用求得体”（《论道》八・九）。这可以看作是个体变动的方向，也可以看作是“势”求归于“理”。在“求”的过程中，有顺有逆，但一个体在任何时间都不会尽其所有的“性”，也不会得其“体”。但此趋势不会打住，变动不会打住，也就是说，时间没有最后，世界没有末日。变动的极限是各性皆尽，各体皆得，势归于理。此无终的极限金岳霖称为“太极”。“太极”是现实历程的目的、宗旨与归宿，它秩序井然且对人有价值，即“至真、至善、至美、至如”（《论道》八・一六）。“太极”是所有可能都现实，因此是无所不包的现实。其中的将来也都现实，因此它无变动、无时间。

“无极”现实，“太极”现实，“无极而太极”的历程也现实。在金岳霖看来，“无极而太极”之“而”表达现实之历程，它包括曾经现实、老是现实、正在现实以及将来现实，这个历程比现实大，比天演大。“无极而太极”就是“道”。由此，作为世界开端与根据的“道”经历种种现实历程，达到价值目标，最终又复归到道一之“道”，合起来说的“道”。作为开端与根据的“道”无终始、无时间，作为无极而太极的“道”也无终始、无时间。时间只是道演过程中暂时出现的现象，或者说，只是在“道”的根基上涌现出来的特定现象，随着道演过程的展开，时间亦会最终消失。尽管金岳霖没有用人格神字眼，但这与某些宗教所说的神创造时间等说法一样神秘而玄虚。当他最后把真善美如等价值加入“太极”（先撇开此价值从何而来问题），实际上已经再次把时间与价值剥离，道演过程遂成为冰冷的、无生机的无人之境。这样的体系究竟能给予人多少安身立命的养分？“道”又如何能够“动心”“养性”“怡情”呢？

六、时间与“意味”

在《知识论》中，金岳霖不再思考时间的根基、形式、内容等形而上的问题，而更注重作为人们理解架构的时间。从知识论来说，有“时空意念”问题。康德把时空作为先天感性形式，并利用时空来整理感性材料，以供给知性范畴，二者结合，形成知识。金岳霖认为，“时间意念”不是先天的，但它们却是积极接受所与的模型。具体而言，时间意念抽象地摹状时间，就是在川流中找到架子。比如，以日、月作为时间的架子，形成时间意念，并用这样的架子来呈现时间。有了时间架子（单位），也就有了秩序。由此，人们可以以时间意念架子还治时间以及所有的变动。时间、变动经过时间意念架子的收容、整理，有了秩序，就可以被理解。可以看出，尽管角度与《论道》有差异，但注重时间之秩序义，《知识论》与《论道》乃是一贯的。

从知识论立场出发，金岳霖区分了“本然的时间”与“自然的时间”，其差异在于后者相对于“官觉类”（如人、猫）。无论有无官觉类，本然界之无极而太极的道演历程不变。道演历程可谓“本然的洪流”，有洪流就有时间，或者说，洪流本身就是时间。相对于官觉类的时间是“自然的时间”。相对于官觉类，自然的时间又可以分为“主观感觉中的时间”与“客观的、个体的时间”，前者比如“度日如年”的时间，后者可以用个体去表示的时间，也就是用地点或特殊事物去表示的时间。“自然的时间”在所与中呈现出来，呈现中的时间就是变更的先后与快慢秩序，所与呈现变更的先后与快慢秩序同时也是时间。“自然的时间”川流不停，去而不回头。它有内容（即“几”与“数”），同时又是架子。前者动，似乎不可捉摸；后者静，可以用来捉摸川流的时间。可以发现，《论道》中未曾出场的官觉类已经在“自然”中出现。有了官觉类，就在“客观的时间”之外增添了“主观的时间”。也因为有了官觉类，就不能不考虑时间对人的“意味”，比如“愁人知夜长”。注入了“意味”[①]，“时间”也逐渐有了一丝暖意与人情味。

总之，金岳霖将“道”视作“时间”的根基与归宿，视“时间”为道演过程中特定过程中出现的一种特定现象，注重“时间”之“秩序”义，以个体的变动作为“时间”的实质，并以“运”与“命”作为个体“时间”的具体表现形态，表现出《论道》对“时间”问题思考的丰富面相。《知识论》由承认“官觉类”“自然”而思考“时间”与“意味”关系，推进了对“时间”问题的探讨。与胡适等以个人主义、自由主义为基础唤醒人的个体时间意识不同，尽管金岳霖以个体的变动为时间的实质，但奠基于“道”的时间呈现出明显的客观性特征。较之朱谦之从“情感”出发领会“时间”，梁漱溟将“意欲”视为“时间”的根基等观点，金岳霖的时间观念具有鲜明的理性主义特征。金岳霖对时间的理解与规定既充满逻辑精密辨析，又兼具中国情怀，丰富、深化了 20 世纪对“时间”问题的研究。

（责任编辑　李　巍）

① 在金岳霖看来，“意味”与“意像”“特殊”“想像”相关，也与人们使用字词的习惯相关，比如人们常常在字词中寄托情感。关于金岳霖对“意味”的论述，参见贡华南：《徘徊于意义与意味之间——金岳霖哲学的张力与境界》，《学术月刊》2007 年第 8 期。

《现代哲学》投稿须知

一、审稿周期：3 个月

二、审稿流程

1. 三个月内收到录用通知（邮件），表示“拟录用”，需继续等待终审。
2. 终审由编辑部定稿会进行，最终录用情况以编辑部通知为准。
3. 三个月内没有收到任何信息，表示“不录用”，不再另行通知。
4. 本刊人工送审，无法提供稿件进度查询。

三、投稿要求

1. 邮件标题：“投稿：作者姓名，《文章标题》”
2. 邮件附件：稿件以附件形式发送，稿件名为“文章标题”
3. 稿件格式：word 文档
4. 稿件字数：8000 – 15000 字
5. 作者联系方式（姓名、单位、电话、邮箱），附在稿件末页。
6. 按本刊要求修改稿件格式，格式不符合要求将拒收。
7. 每篇稿件只接受第一次投稿，重复投稿无效。
8. 禁止一稿多投。

四、稿件格式

正文：宋体，五号

单独成段的引文：楷体_ GB2312，五号

注释：脚注、小五号，不加“参考文献”

【脚注示例】：

1. 梁涛：《“以生言性”的传统与孟子性善论》，《哲学研究》2007 年第 7 期。

2. ［英］戴维·麦克莱伦：《卡尔·马克思传》，王珍译，北京：中国人民大学出版社，2005 年，第 9 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. William R. McKinna，“The Problem of Sense Data in Husserl’s Theory of Perception”，*Edmund Husserl*：*Critical Assessments of Leading Philosophers*，*Vol. III*，ed. by Rudolf Bernet，Donn Welton and Gina Zavota，New York：Routledge，2005，pp. 145 – 146.

五、著作权使用声明

本刊已许可中国知网、万方、维普、超星、博看、国家哲学社会科学数据库等，以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。本刊支付的稿酬已包含以上各方的著作权使用费，所有署名作者向本刊提交文章发表之行为视为同意上述声明。如有异议，请在投稿时说明，本刊将按作者说明处理。

六、特别声明

1. 本刊不收取版面费、审稿费等任何费用。
2. 本刊严格执行“三审三校”制度，遵守相关规章制度。
3. 本刊以稿件质量为唯一录用标准，不接受加急刊发、付费刊发等要求。

七、联系方式

投稿邮箱：xdzx@ mail. sysu. edu. cn

联系地址：广东省广州市海珠区新港西路 135 号中山大学锡昌堂 418 室

邮政编码：510275

联系电话：020 – 84114924

现代哲学 1 2020
双月刊/2020年第1期(总第168期)/一月号
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

恩格斯与唯物主义 ……［英］肖恩·塞耶斯/著　覃万历/译　1
恩格斯辩证唯物主义哲学体系论纲 …… 宫敬才　11
论恩格斯发展观的无限问题
——也谈其与黑格尔辩证法的差异 …… 荣伟杰　21
论青年恩格斯的黑格尔哲学趋向 …… 杨睿轩　王　平　28
论 1848 年革命时期恩格斯的民族观 …… 张　炯　35

“工会再造”与马克思主义工会学说中国化…… 刘　佳　41
乡村振兴视域下毛泽东少数民族边疆地区乡村治理思想探析
——读《中国农村的社会主义高潮》的思考 …… 徐　田　付东东　49
毛泽东对建构有中国特色社会主义政治经济学的若干原则思考
——以《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》为中心 …… 吕晓琳　55

目的王国与伦理共同体
——就康德哲学中道德理想的宗教维度与宫睿商榷 …… 杨云飞　63
听从逻各斯的实践何以可能?
——亚里士多德论希求 …… 裴延宇　72

从“语言”到“实在”
——柏拉图语言哲学新探 …… 张波波 79

社会认知与同感现象学 …… 罗志达 89
胡塞尔后期判断理论的发生学转向 …… 朱耀平 97
双重立义、机械力与能力
——论胡塞尔实践世界的触觉基础 …… 王 继 105

程颢的伦理政治志向、淑世及实践 …… 王中江 113

王阳明与陈白沙之间是否存在学脉传承关系?
——束景南《王阳明年谱长编》相关论述辨正 …… 黎业明 127
三家《诗》思想渊源之蠡测 …… 任蜜林 134
《齐物论》“八德”新诠 …… 刘 黛 141
试论王夫之的“通”论思想 …… 王 博 147

道与时间
——以金岳霖《论道》为中心 …… 方 用 154

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1600＊20＊2020－1

MODERN PHILOSOPHY
No.1 2020 / General No.168 / January

CONTENTS

Engels and Materialism ····· *Sean Sayers Trans. by Qin Wanli* 1
The Theory of Engels' Dialectical Materialism: A Philosophical System of Its Own ····· *GGong Jingcai* 11
The Infinite Paradox in Engels' View of Development and Its Difference from Hegel's Dialectics ····· *Rong Weijie* 21
On Young Engels' Epistemological Turn towards Hegelianism ····· *Yang Ruixuan Wang ping* 28
On Friedrich Engels' Nationalism during the 1848 Revolution ····· *Zhang Jiong* 35

'Union Reengineering' and the Sinicization of Marxist Trade Union Theory ····· *Liu Jia* 41
Mao Zedong's Thoughts on Rural Governance in Ethnic-Minorites-dominant Border Regions: The Perspective of Rural Rejuvenation ····· *Xu Tian Fu Dongdong* 49
Mao Zedong's Thoughts on Several Principles in Constructing Socialist Political Economy with Chinese Characteristics: A Textual Interpretation ····· *Lv Xiaolin* 55

Kingdom of Ends and the Ethical Community: A Religious Explanation of Kant's Moral Ideal ····· *Yang Yunfei* 63
How is Reason-Obeying Praxis possible? : Aristotle on Wish (*Boulêsis*) ····· *Pei Yanyu* 72
From "Language" to "Reality": Reexamining Plato's Philosophy of Language ····· *Zhang Bobo* 79

Social Cognition and the Phenomenology of Empathy ····· *Luo Zhida* 89
The Genetical Transition in Husserl's Later Theory of Judgment ····· *Zhu Yaoping* 97
Double Apprehension, Mechanical Force and Ability: The Tactile foundation of Husserl's Practical World ····· *Wang Ji* 105

Cheng Hao's Ethical Politics, Shu Shi and Practice ····· *Wang Zhongjiang* 113

Is Wang Yangming an Academic Successor to Chen Baisha? : A Textual Interpretation ····· *Li Yeming* 127
New Research on the Ideological Origin of Three-School Poetry ····· *Ren Milin* 134
Revisiting the Eight Characters (*Ba De*) of *Qi Wu Lun* ····· *Liu Dai* 141
On Wang Fu-chih's Thoughts on *Tong* (Transmutability) ····· *Wang Bo* 147

Tao and Time: Based on Jin Yuelin's *On Tao* ····· *Fang Yong* 154