【编者按】：高清海哲学，特别是其新世纪成熟起来的类哲学学说，是马克思哲学思想的独到发挥，也是改革开放时代的精神写照，又是哲学创新的一个典范。高清海哲学以其思想力量、时代使命感和对人类命运的深切关注，激发了国内外几代学人的学术探索。2020 年是高清海诞辰 90 周年，本专题是当代学者对高清海哲学的一组集中的学术批评。

# “创建当代中国哲学理论”
## ——我们当如何“接着讲”？

王南湜

【摘要】“民族性”“时代性”“人类性”是高清海先生对于“创建当代中国哲学理论”这一重大任务所规定下的三项原则或基本轮廓。这三项原则不仅是高清海先生在《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》这一生前发表的最后一文中所着重讨论的，更是在其晚年所发表一系列重要成果中一直思考的中心问题。这些思考和讨论给我提供了一个颇有深度的理论框架和颇有高度的讨论平台，使得我们能够在一个相当高的起点上来做进一步的思考，在承接“创建当代中国哲学理论”这一历史使命中“接着讲”下去。

【关键词】当代中国哲学；民族性；时代性；人类性

**中图分类号**：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0001－06

**作者简介**：王南湜，（天津 300350）南开大学哲学院暨政治哲学与和谐社会建构研究中心教授。

**基金项目**：国家社会科学基金重大项目“马克思主义哲学与中国古典哲学的比较与汇通研究”（16ZDA097）

“创建当代中国哲学理论”，是高清海先生在其生前发表的最后一篇文章中留给我们的“哲学遗嘱”。作为高先生的学术后辈，执行这一“遗嘱”，自是我们责无旁贷之事；但如何有效地执行，却并非一个简单的问题，而是我们要认真地用生命去思考的问题。这种思考是对高青海先生学术生命的延续，是在最为真切的意义上对于高先生的纪念。对于高清海先生这样一位终生奉献于当代中国哲学事业的思想者来说，最好的纪念莫过于推进他所钟爱的事业，即将他未竟的“创建当代中国哲学理论”事业延续下去，“接着讲”下去。

## 一

“创建当代中国哲学理论”，是高清海先生汲汲以求的事业，但先生所召唤的却并非任何一种特殊的哲学理论，而是能够体现中华民族亦即“我们的苦难和希望、伤痛和追求、挫折和梦想”的“当代中国哲学理论”，因而，它是一种具有极大普遍性诉求的理论。面对这样一种普遍性的宏大目标去“接着讲”，无疑存在着诸多可能的入手之处，但笔者想指出的是，从高清海先生那里“接着讲”，我们当能够更切近地抓住“创建当代中国哲学理论”核心问题，从而能更有效地推进这一宏伟事业。

关于为何要从高清海先生那里“接着讲”的问题，笔者在两年前的一篇文章中曾对中国马克思主义哲学发展中张岱年、冯契和高清海等几位“学院派”哲学家的理论贡献做过一点梳理，其中的讨论或许能够回答这一问题。笔者曾写过这样一段话：

张岱年、冯契、高清海三位先生，称得上是二十世纪最著名的三位“学院派”马克思主义哲学家。三位先生虽然学术性格和研究领域各异，但却有一个显著的共同点，那就是终生持续探讨如何重建现代中国所需要的哲学，即能够鼓舞国人精神的哲学。“论现在中国所需要的哲学”，是张岱年先生 1935 年发表的一篇文章的标题；而“中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论”，则是高清海先生 2004 年发表的一篇文章的标题。前者是张岱年先生青年时期（时年 26 岁）之作，后者则是高清海先生生前（时年 74 岁）发表的最后一篇文章，被视为是“高清海先生的哲学遗嘱”。两篇文章发表的时间间隔大半个世纪，且一为青春之作，一为垂暮之作，但却在文章的标题中都出现了“中国”或“中华民族”、“哲学”、“需要”这些关键词。这些词语意味着什么呢？它意味着从上个世纪初期直到当今，创造中华民族所需要的哲学理论历史使命仍然未能完结，仍然需要我们做出持续的努力。①

所谓“持续的努力”，便是不仅要对诸位先生们的哲学思想“照着讲”，更重要的是要接续诸位先生的思想趋向，推进以至完成诸位先生的哲学愿望，亦即要对诸位先生的哲学思想“接着讲”。三位先生之间虽然并无直接师承关系，甚至深度学术上的交集，但从学理上看，却有某种内在的逻辑关联，因而也可以说从张岱年先生到冯契先生，再到高清海先生，其间存在着一种理论的接续，即是一种“接着讲”的序统。基于这一序统，我们今天要接着讲的便直接地是接续高清海先生的问题而“接着讲”，这也就间接地是对三位先生之创建当代中国所需要之哲学理论的“接着讲”。

既然是直接接续于高清海先生的“接着讲”，那么，这个“接着讲”要接着高先生的问题来讲。为此，我们需要回到高先生所留给我们的问题。高先生在被视为其“哲学遗嘱”的《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》一文中，给我们留下的是这样一个理论任务：“‘当代中国哲学’就是这样一种由中国哲学家探索、创造的主要反映我们自身的境域和问题的‘民族性’、‘时代性’和‘人类性’内在统一的哲学样式。”②“民族性”“时代性”和“人类性”三个方面，是高先生对这一重大任务所规定的基本原则或轮廓。这三项原则无疑是高度概括而抽象的，但高先生不仅在该文中做了相当的讨论，更重要的是在其晚年所一直思考的就是这一问题，并发表了一系列思考的重要成果。这给我们提供了一个颇有深度的理论框架或颇高的讨论平台，使得我们能够在一个相当高的起点上来进一步思考。下面就据此作进一步讨论，看看我们当如何在高清海先生之后“接着讲”。

## 二

“民族性”是高清海先生所呼唤的“当代中国哲学理论”的首要特征。高先生把“民族性”列为建构当代中国哲学之第一原则，初一看，似乎也像那些耳熟能详的此类言说一样，亦只是一种老生常谈，无甚新意。人们下意识地认为，关于“民族性”，人们谈论得已经很多了，似乎很难再说出什么新的东西。但高先生此处的论说，却不同于那些习见的说法，而是颇见深意，触及到民族性问题之深层。一说到民族性，最常见的说法便是强调要有中国的民族形式，而内容方面似乎可以是一般的。而谈及民族形式时，作为比照的也是一种笼统的西方哲学，似乎“西方”是一个单一的整体，其哲学也是整齐划一的东西。但高先生在文中不但未将西方哲学视为单一性的存在，而是将西方诸国哲学的不同作为一个无可置疑的事实来指证民族性之必然性：

① 王南湜：《重建中华民族的价值理想——中国马克思主义哲学一条未彰显的发展路径及其意蕴》，《学习与探索》2017 年第 7 期。
② 高清海：《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》，《吉林大学社会科学学报》2004 年第 2 期。

在近代哲学发展史中，英、法、德三国哲学的关系最足以说明问题。这三个国家的发展程度尽管有所差别，它们所处的历史阶段和面临的历史任务却是基本相同的，即都需要结束专制压迫、解放个人、争取自由，以便为资本主义的发展扫清道路。这可以说是那时它们共同的奋斗目标。这里给我们的启示是，它们并没有因为目标相同、任务一致，在哲学理论上便去互相借用或彼此搬运别国的理论，法国并没有因为有了英国的理论，德国也没有因为有了在先的英国和法国理论便放弃自己的哲学创造；而是相反，它们每个国家都独立地创造了反映本国特殊发展情况、赋有‘自我个性’的哲学理论。①

这里，高先生在人们往往熟视无睹的境况中，独具只眼地看到了其间的问题，将民族性问题的讨论引向了内容方面的深度方向。诚然，只是比照英、法、德三国哲学的不同来指证民族性之必然性，尽管从形式方面进入到内容方面，但论证本身仍是现象性层面的。人们也可能会将这段话理解为英、法、德三国哲学理论的不同只是法、德的哲学家们为了与英国哲学相区别，而进行的有差别的理论创作。哲学理论既然是哲学们的创造，就不可避免地是哲学家们的有意识的活动，若只是停留于这个层面说事，自然不免流于肤浅。但高先生的论证并未止于此，而是从一个更深的层面作了展开。诚然，哲学家是能够自由地构造任何他所欲构造的理论，但这种自由构造的哲学能否成为一个时代真正的哲学，亦即成为时代精神的精华，却是有待时代的抉择。并非一个时代所创造的哲学理论都能够成为时代精神的精华，即成为真正的哲学。只有那些能够抓住时代脉搏的理论，才可能有望成为时代精神的精华。在此意义上，真正的哲学家的创造并非是任意而为的，而是一种为某种超越于自身意识的东西所推动的活动。这其中的道理，便是高先生所指出的，

哲学理论所以有个性，这同人的本性有关。就本源意义而言，哲学代表的是一种人所特有的对自身生存根基和生命意义的永不停息的反思和探究性活动，通过这种反思和探索，不断地提升人的自我意识和生存自觉，是哲学的根本使命。哲学作为人的“生命之学”，它既不可能是先验的“知识”性体系，也不可能是现成的“科学”，因为人的生命不是生活在世界之外的幽灵，它总是存在于具体、现实的“场域”和“语境”之中，在不同的场域，人的生命存在充满着特殊性和差异性，或者说，人的生命的“样式”和“活法”具有不同的特质和内容。因此，哲学对人生命意义的追问和反思，便不是对脱离时空之外的生命本性的抽象演绎和思辨，而是对生活在历史中的、在特殊的社会关系综合体中实现着自己的目的和利益的人的具体生命的审视和反思。②

将哲学作为人的“生命之学”，作为对于处在历史中的各个特殊的社会关系综合体中追求着自己目的和利益的人的具体生命之意义的追问与反思，便自然地、不可避免地具有各异的民族性，甚至个体性的。

如果我们沿着高清海先生的思路，再向更具体的民族性方面进一步追问，即追问当代中国哲学之民族性到底如何体现，或者说，追问在我们创建当代中国哲学理论之时，到底应当从何着手去体现民族性，那么，我们就来到民族性问题的最核心之处。在此，虽然没有现成的答案，但高先生给我们指出了一条正确的思考之路，那就是从我们自身的生命历程去追问，而不能指望直接可搬用的东西：

西方哲学是以西方人特有的生命形态和生存经验为基础的，它的审视和追问方向也主要是西方人特有的生命经验，我们不可能期望让他们代替中国人去理解、反思我们自己的生命境遇和生存意义，仰仗他们的理论具体解决中国的现实问题。中华民族的生命历程、生存命运和生存境遇具有我们的特殊性，我们的苦难和希望、伤痛和追求、挫折和梦想只有我们自己体会得最深，它是西方人难以领会的。我们以马克思的哲学为指导，对于这类具体问题也仍然需要有我们自己的理论去回答和解决。③

① 高清海：《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》，《吉林大学社会科学学报》2004 年第 2 期。
② 同上。
③ 同上。

这里的关键词是在“中华民族的生命历程、生存命运和生存境遇”中的“我们的苦难和希望、伤痛和追求、挫折和梦想”，即处于这一独特的生存境遇中的“希望”“追求”和“梦想”。何谓中华民族的“希望”“追求”和“梦想”？用哲学术语讲，就是中华民族的“价值理想”。也就是说，一种哲学之民族性的核心是其“价值理想”。那么，“创建当代中国哲学理论”的核心之点也就是将中华民族之价值理想呈现于哲学理论之中。

说到中华民族之价值理想，便不能不进一步追问：从人类历史看，与其他文化民族相比，中华民族之“价值理想”到底有何独特性？这是因为，尽管“当代中国哲学”不可能现成地从传统中搬来，而必须是当代人的创造，但这种创造若是割断了与传统价值理想的关联，便不可能还是“中国的”，从而也就不可能为广大国人所接受。人们常说，哲学或文化是人们的精神家园。既是“家园”，便必有世世代代生活于其中，体现着“我们的苦难和希望、伤痛和追求、挫折和梦想”的血肉相连的亲切感。因而，若是割断了传统，也就丧失了亲切感，也就难以为人们所接受而失去了其效能。

关于中华民族价值理想的独特之处，这里不可能进行详细的述论，但可以指出一点，那就是中国文化传统中的价值理想是与“家”的理念分不开的，这与源于希腊和基督教文明的西方文化传统大不相同。希腊文明的典型特征是“城邦”，城邦之为政治共同体或公共领域，是与家庭之为私人领域全然分别的。而基督教文明的典型特征是教会，教会之为精神共同体亦是与家庭分别的。但中华文明之典型特征是家国一体，是以“家”为基本单元而扩展为“国家”观念。在这里，“国”不仅不与“家”相分离，而且“家”是“国”之价值合理性的根基。这种价值理想构造方式，在宋儒张载的“民胞物与”观念中得到最为典范的表达。而这种思维方式并非只是思想层面的存在，还有着实在的社会存在方式的支撑。尽管中国社会结构形态经历了多次重大变化，但在这种变化中，“家”的存在方式以变化了的形态延续了下来，从而“家”之观念也就以变化了的方式延续了下来。因此，可以预言，尽管今日之中国正在经历两千年未有之巨变，但中国特有的“家”之存在必定会以新的方式延续下去，从而“家”之观念也就必定会相应地以新的形式延续下去。因此，我们对于中华民族价值理想的当代重建，也就必然要从“家”的观念的重建开始。

## 三

高清海先生所呼唤的“当代中国哲学”的第二个基本特征是“当代性”。“当代性”这一规定往往被人视为不言而喻之事，以为只要是当代人创建的东西便自然具有“当代性”。但认真说来，要做到“当代性”并非易事。“当代性”决非那种追赶时髦理论，更非卖弄几个时尚词语，而是要竖起民族的当代之魂，即在当代“为往圣继绝学，为天地立心，为生民立命”，从而贡献精神力量于“为万世开太平”。这里且看高先生对“当代性”的理解：

“哲学”是民族之魂。哲学标志着一个民族对它自身自觉意识所达到的高度和深度，体现着它的心智发育和成熟的水准。从这一意义说，创造“当代中国哲学”，实质就是要创造中华民族的“思想自我”。一个社会和民族要站起来，当然经济上的实力是必要的基础，然而这并不是关键，关键在于首先要从思想上站立起来，一个在思想上不能站立的民族，哪怕它黄金遍地，也不可能真正成为主宰自己命运的主人。①

“创造‘当代中国哲学’”，一方面有赖于整个中华民族“从思想上站立起来”，而哲学作为时代精神之精华，便是对“思想上站立起来”的中华民族精神之表达；另一方面，哲学也决非只是消极的“反映”，而是以自己的方式促成民族在思想上的站立。因此，“创造‘当代中国哲学’，实质就是要创造中华民族的‘思想自我’”，这便是高先生效法宋儒张载为创造“当代中国哲学”设定的目标！

① 高清海：《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》，《吉林大学社会科学学报》2004 年第 2 期。

实现这一目标，这是何等崇高而艰巨的使命，如何可能是轻而易举的呢！故若欲仿效高先生投入到创造“当代中国哲学”的崇高使命，便只能以先圣之语来自励：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《论语·泰伯第八》）那么，如何实现这一目标？高先生也给予了原则性指引：

当今中国社会正处在社会转型的关键时期，它内在地要求人们从理性的高度来判断中国社会的历史方位，澄明社会发展的价值前提，反思未来发展的可能道路，也即是说，创建当代中国哲学理论，乃是中国人反思自己的生命历程、理解自己的生存境域、寻找自己未来发展道路的内在要求和迫切需要。①

因此，中国哲学的“当代性”决非人们通常所认为的那样，是所谓的与当代西方哲学同步，追赶当代最时尚的哲学潮流，人家现代了，我们也跟着“现代”，人家后现代了，我们也紧随着“后现代”。或者干脆将中国传统的东西贴上“现代”的标签，说成是比西方更早为“现代”的，甚至早已经是“后现代”的。若从高先生所理解的“当代性”来看，这种亦步亦趋的观念“更新”或旧物翻新的“贴牌”游戏是毫无价值的东西，是精神的倦怠、思想的懒惰。而真正的“当代性”需要真真切切的理论创新。这创新的关键之处非他，便是对于中国社会或者说中华民族生命的历史与现实的再认识，只有在这一再认识的基础上，才有可能形成真正具有“当代性”的中国哲学。

这一“再认识”之所以必要，根本之点“便在于中国社会的极大独特性，而以往对于中国社会历史发展的认识却又往往简单地比附于西方社会而极大地忽略了这一点。社会存在具有历史路径依赖性，中国社会发展之独一无二性，他国皆未有过之社会存在方式，无法简单归结为西方概念中任一种。简单地套用西方之模式，如古代之整体主义与现代之个体主义，皆有可能无法真正把握中国社会之特征。”② 既然西方既有的理论都是基于西方社会发展之特征而构建的，它对于中国社会的历史与结构的把握便不可避免地在相当程度上是不适合甚或是扭曲的，因而，这一“再认识”同时是对于认识中国社会方法的再认识，并在这种再认识中创造适合于中国社会之认识方法和理论。

但这种“再认识”可能会被认作是对于中国历史之独特性的哲学性思辨，即依据某些简单的规定，简单地将中西方认定为两种不同类型，设定西方人具有某些特征而中国人具有某些相异或相反的特征，然后推断中国未来发展之途径。这种极度抽象的思考不能说毫无意义，但对于实现中国哲学之“当代性”来说，其意义是极其贫乏的。依据高先生对于实现这一“当代性”之要求，这种再认识和理论创造也不能停留于在哲学层面对比西方社会对中国社会做某种概观性描述，而有十分必要通过建构适合于中国社会之再认识的各门实证性的社会科学来进行深入细致的再认识。在这一再认识中，哲学一方面为各门实证社会科学提供适当的方法论基础，另一方面借助各门社会科学之眼观察中国社会，并从中提取概括出对于中国社会真实而非虚幻的总体性认识。在这方面，马克思之从青年时期的哲学思辨走向对于资本主义社会之经济运行把握的政治经济学批判研究，当作为我们中国社会再认识的范例。

## 四

高清海先生所呼唤的“当代中国哲学”的第三个基本特征是“人类性”。

何为“人类性”呢？说到“人类性”，人们往往会不假思索地将之与“民族性”对立起来，以为“人类性”便是从不同文化传统中抽绎出若干个在某种意义上具有普适性的概念或范畴。但认真说来，这样制作出来的寡淡无味的“人类性”是没有多少意义的。当然，还有相反的说法，径直将

① 高清海：《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》，《吉林大学社会科学学报》2004 年第 2 期。

② 王南湜：《社会科学对象的建构性与当代中国社会科学的建构》，《学习与探索》2019 年第 8 期。

民族性等同于世界性。照一种流行的说法，越是民族的便越是世界的。此说颇为“辩证”，也颇为费解，至少愚钝如我者便百思而未得其解，尚待识者揭秘。

而高先生所理解的“世界性”或“人类性”，既非那种简单地抽绎出来的寡淡之物，亦非现成地以辩证法之名给民族传统之物贴上“世界性”的标签，而是须建基于当代中国哲学家的辛劳创造。而这一创造前提是“‘当代中国哲学’生长在世界发展到今天的理论语境，它必须以人类文化已有的全部历史的成果为基础，并广泛地吸纳别国一切有价值的先进思想，从这一意义上说，它作为当代中国的哲学，同时也就具有了世界性和人类性”①。高先生为何要设定这样一个前提呢？这是我们必须追问的。要回答这一问题，我们又须回到前述关于创造“当代中国哲学”必须直面“中华民族的生命历程、生存命运和生存境遇”中的“我们的苦难和希望、伤痛和追求、挫折和梦想”之问题，即创造当代中国哲学，必须直面这些根本问题而思。但在现时代，中华民族所遇到的根本性问题，已不再仅仅是中国自己内部的事情，而是已经成为世界性的，因而，要使得这一思考能有效地回应当代问题，便必须面向全世界、全人类，从而必须通过对于全人类优秀文化之把握，方能够胜任。在当代，任何一个民族国家的问题，都已经深深地卷入到世界范围之中，已经没有一个国家能够独自存在和发展。也就是说，在全球化发展的今日，整个世界已经形成了一个息息相关的人类命运共同体，对于处于这样一种命运相关的世界之中的民族国家自身问题的处理，如何能抛开他国的优秀文化而在与世隔绝的情况下独自进行？在当今时代，可以说，民族性与世界性在某种意义上已经相互贯通、融为一体。在这种条件下所从事的哲学思考，如果是真正能够切中自身民族现实生活的，那么，它也必定是具有世界性或人类性的。

但以上所说的民族性于人类性之贯通，还只是在一种十分一般的意义上看的。由于中华民族在人类历史上所具有的独特性，对于此一贯通还须从更为深层的意义上去理解。人类历史或世界历史诚然是由各民族历史汇合而成，但在世界历史的进展中，各民族国家所贡献的作用却并不相同，而是在特定的历史时期，总会有一些民族在其中发生了更显著的作用。这些贡献了更大作用的民族，黑格尔曾将之称为世界历史民族。由此观之，中华民族由于超级巨大的体量和极为独特的发展道路（从秦汉时代便开始的中华民族大一统国家的建构，至少从唐宋以来的在某种意义上的现代国家体制之建构）这两个方面的独特性，而在当代重新具备成为世界历史民族之资格。在这种情形之下，我们不能把中国道路仅仅理解为一种典范，一种对于其他民族国家构成成功的示范样本，而是由于中华民族之超级巨大体量和独特的发展道路，必须将这一中国道路理解为由于中国的发展本身便改变了世界历史之格局，或者更准确地说，改变了世界历史之进程和方向，从而在同时将中国性渗透到全世界，使得中国的民族性本身即成为世界性或人类性的。如此一来，当代中国哲学家对于中国问题的思考若是真正切中了问题，它便同时具备了当代性、民族性和世界性或人类性。

如果我们沿着高清海先生所指出的进路“接着讲”，那么，经过数十年的努力，高先生所设想“‘当代中国哲学’就是这样一种由中国哲学家探索、创造的主要反映我们自身的境域和问题的‘民族性’、‘时代性’和‘人类性’内在统一的哲学样式”②，当能显现于中国大地之上，并放射其能量于全世界。

**（责任编辑　巳　未）**

① 高清海：《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》，《吉林大学社会科学学报》2004 年第 2 期。

② 同上。

# 高清海本体思维方式批判思想研究
## ——基于《哲学的憧憬》的解析

邹诗鹏

【摘要】本文通过《哲学的憧憬》解析高清海有关本体思维方式及其批判思想。从《哲学与主体自我意识》到《哲学的憧憬》，意味着将主体自我意识遭受的束缚归于本体论的批判性解读中并予以解除。《哲学的憧憬》将本体思维方式区分为现实实践、教科书以及本体论哲学三种语境及其症候，并着眼于本体论哲学批判，其将亚里士多德为代表的古代本体论哲学看成是“物”与“物”的关系模式，揭示物质本体论及其实体主义本质，进而把握本体思维方式批判何以必然导向马克思哲学所主张的人本学思维方式及其实践观变革。高清海批判的物质实体，并不就是亚里士多德的实体或本体，他通过重新规定本质与实体，让本体论哲学从属于本体思维方式批判。高清海讲的实体，是一种以抽象的概念规定现实世界并具有本质主义症候的实体，是其本体思维方式的概念支撑，本体思维方式也表现为实体的思维方式。但如何突破本体、实体与存在的牵制，进而在生存论的意义上定位实践主体以及类主体，依然还是一个问题。

【关键词】本体思维方式；本体论哲学；形而上学；马克思哲学；实践观变革

**中图分类号**：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0007－12

**作者简介**：邹诗鹏，湖北恩施人，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院教授。

1995 年，高清海先生出版了《哲学的憧憬——形而上学的沉思》。该著的主旨是通过解读《形而上学》，破解亚里士多德的本体论学说，进而破除本体思维方式。高清海对于西方哲学史的研究，始于 20 世纪 50 年代末。彼时，因公开发表批判苏联教科书的文章，他不再被允许讲授马克思主义哲学，转而被安排到西方哲学史教研室。高清海后来一直说这一段经历成全了他，毕竟他是带着马克思主义哲学的问题意识去研究西方哲学史的，而其中的一个重要问题就是苏联教科书何以把物质直接当成本体。这是一个根本问题，实际上要求重新理解哲学史及其哲学基本问题。高清海反复研读亚里士多德的《形而上学》，即使后来回到马克思主义哲学学科也没有停止。1979 年后的若干年里，他每年都开设《形而上学》研究生讨论课。思想解放的时代要求、对苏联模式教科书的系统批判以及对现代哲学的把握与领会，均被他自觉融入对《形而上学》的批判性解读中。他明确提出，物质本体论的背后，正是一种存在于亚里士多德本体论哲学乃至整个本体论哲学传统中的“本体思维方式”①。本体思维方式或本体论思维方式既束缚人们思想与行动，也是苏联模式教科书的总症结，又是在本体论哲学传统中的理论症结。高清海希望从对亚里士多德《形而上学》的批判性解读中，探讨“本体论”何以导致“本体思维方式”的理论原因。经过若干年打磨，遂有了《哲学的憧憬》这一著作。本文以此著为核心文本，解析高清海的本体思维方式批判思想②。

① 在高清海那里，“本体思维方式”与“本体论思维方式”这两个概念可以互换，他在《哲学的憧憬》中用本体思维方式，在更多的著述中则用“本体论思维方式”。

② 因篇幅所限，本文第五节“本体思维方式变革与当代中国哲学创新探索”未能刊出。

## 一、本体思维方式与本体论哲学传统

首先，有必要弄清高清海对本体论与本体思维方式的定位，并理解其何以将批判的重心落到本体论及本体论哲学传统。他区分了作为学术理论传统的本体论与作为思维方法的本体论，并特别区分了本体论的两重涵义：一是将本体论“作为研究的领域和对象概念去理解和运用”，指哲学学术的一个领域，“主要与认识论、方法论等以研究同主观精神活动有关现象的理论相区别”，属于“研究‘存在’本身本性的客体理论”①；二是指“作为对待事物和问题的一种特定的理解方式和认识方法”，它“代表一种哲学原则，属于依据先在的预设本质理解和把握事物规定的特定的认识方法”②。第二种涵义实际上就是本体思维方式。

可以看出，在实际的分析考察过程中，高清海并没有将本体思维方式与本体论区分开来，而是合二为一，并在批判本体论过程中批判和扬弃本体思维方式。如果仅仅只是套用哲学的某个概念术语，而与哲学理论传统无关，也就不必如此大费哲学功夫。高清海虽然指出，作为一种哲学学术传统的本体论本身并不等于是本体思维方式，“本体理论与本体思维方式完全不同”③，而且“哲学对本体的研究和把哲学‘本体论化’也有根本的区别”④，但他关注的还是第二个方面，即本体论所展开的本体论思维。“把本体理论看作哲学的基础理论和核心内容，一切观点当作哲学的基本思维方式去加以贯彻的问题，这种依照本体论思维所建立的哲学理论，我们可以称之为‘本体论化’的哲学倾向。传统哲学按其本质说来说是属于本体论化的理论，本体论思维就是传统理论所遵循的基本哲学逻辑。”⑤这里，高清海带出了关于本体论的两个判断，一是本体论作为理论本身所具有的本体思维方式，二是本体论化的传统哲学或者说传统的本体论哲学。实际上，高清海并不特别在意基于本体论的本体思维方式与本体论化的传统哲学之区别，而是将本体论化的哲学视为本体思维方式的根基，并且力图拔掉这一根基。在他看来，本体思维方式就是本体论内在地产生出来的思维方式。“人们关于本体的理论在不同程度上都要体现本体思维方式；在本体思维中注重的也自觉不自觉地主要是客体基础和客观逻辑。历史上的本体论尤其如此。”⑥ 在他看来，本体思维方式就是存寓于传统哲学中的根深蒂固的思维方式。“在传统中，本体论既是它的主要对象，是它的最高目的和立论前提，又是它用以研究各种问题的理论原则和思维方式。在世界理论中，本体论表现为追求世界最高统一性的终极存在；在认识论中，本体论思维表现为追求知识最高统一性的终极解释；在价值论中，本体论思维则表现为对于规定一切行为原则的最高的善的追求。本体论因而成为传统哲学的基本思维方式。”⑦“传统哲学之为传统哲学，其真正的本质就在以本体论的认识方法为自己的哲学思维方式。”⑧ 不仅如此，在他看来，即使近代以来的西方哲学逐渐不再受制于本体论，但本体论思维方式仍然延续。

近代晚期，本体论作为一种理论形式虽然走向衰落，本体论的思维方式却仍然支配着人们的哲学思考。这种状况一直延续到本世纪。现代哲学家比较容易地推倒了传统哲学理论的统治地位，要破除本体论思维方式的束缚却是一件很困难的事。⑨

高清海从传统本体论揭示本体论的思维方式，基于其对哲学史发展的一个基本判断，这就是哲学史发展的三个大的圆圈式循环，它们分别对应于相关的哲学样态及其认识水准：（1）“自然物质世界

① 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，长春：吉林大学出版社，1995 年，第 234 页。
② 同上，第 234 页。
③ 同上，第 237 页。
④ 同上，第 237 页。
⑤ 同上，第 237 页。
⑥ 同上，第 234—235 页。
⑦ 同上，第 235 页。
⑧ 同上，第 149 页。
⑨ 同上，第 149—150 页。

与超自然精神世界的分裂与统一”，对应于本体论哲学，属于人的认识的“笼统直观的认识阶段”；（2）“心内观念世界与自在客观世界的分裂和统一”，对应于认识论哲学，属于人的认识的“反思的分析认识阶段”；（3）“主体人化世界与客体自然世界的分裂和统一”，对应于“人本学哲学”，属于人的认识的“自觉的综合认识阶段”①。高清海对于哲学史的解释显示出哲学人类学的自觉，本体论哲学与认识论哲学则被看成是成就人本学哲学所需扬弃的哲学史。其中，本体论哲学最为重要，认识论哲学则被看成是本体论哲学的延伸，在很大程度上还是依附于本体论的。

高清海批判本体论哲学，其目的就是要破除本体的同一性。

“本体”作为万物本原、本性、本真存在的最高统一性，它面对的不仅是景象各异、万千变化的对象，而且这些对象之中还充斥着不同性质的各式各样矛盾（例如所有的那些矛盾），它怎样才能把这些对象和矛盾统一起来呢？没有别的办法，只能依靠和依凭它自身凌驾在这一切东西之上的那种超越性。从传统哲学的观点看来，本体既不是这个事物，也不是那个事物，而又既能成为那个事物、又能成为这个事物，因而它也就同时既是这个事物、也是那个事物。一句话，本体也就是一切。在这样的一种东西里面，一切不同的事物，当然都变成同一的存在……本体的同一性，在这里只是一种抽象的同一性。②

在高清海看来，正如认识是依附于相应的哲学样态一样，随着本体的同一性被破除，相应的意识哲学或认识论哲学也就被破除了。但这一点并不是没有疑义的。思维与存在的同一性问题，实际上是思维同一于存在的问题。在这一意义上，思维并没有从存在中提升出来，并没有出现思维主体。在很大程度上，将认识论看成本体论的依附形式，还是局限于巴门尼德的存在概念，在那里，思维或思想即被看成是存在的属性。因此，破除存在的同一性，本就意味着开放主体自我意识。从《哲学与主体自我意识》到《哲学的憧憬》，意味着将主体自我意识遭到的束缚归于本体论的批判性解读中并予以解除，但还需要突破本体与存在的牵制，理解和把握主体及其自我意识本身。正如诸多强调现代哲学的存在论变革的努力一样，认识论或意识哲学这一环节，始终是一个必须正视的环节。

《哲学的憧憬》在详尽分析了“本原”“本体”“是”“存在”“实体”等亚里士多德的多种存在概念范畴之后，作了如下概括：

“本体论”虽是一种哲学学说，它在实质上却是表现人们运用人的观点去看待事物的一种特有的方式。“本体”的问题所以会被提出，就意味着人是不满足于从感官得到的关于事物的现象认识的。只有把可见的现实事物认作非自在的存在，设想在它们的后面还有另一种不可见的东西在支配着它们，决定着它们，这才能够提出去寻找或探求“本体”的问题。所以，“本体”问题的提出就表明，人们暗中已把“对象”分裂为两种存在，一种是对人感官的存在，另一种是事物真正的实在。所谓探求本体，就是要超越事物的当下存在，去发现那个隐蔽着但却真正实在的存在。③

这里，高清海用了一个“暗中”，意在指出本体问题提出的意识动机：本体本是藏于人的感性世界背后的实在，但此实在要求具有一种巨大的实在性，以至于不得不要求撇开感性世界。实际上，发轫于巴门尼德并在柏拉图那里被巩固的“真理之路”与“意见之路”的区分，直接就是感性世界与理念世界的区分。不过，亚里士多德是否延续了这一区分，却又有一定的说道。在亚里士多德那里，Ousia 就是实体，即“真正实在的存在”，但它本身就是当下的“这一个”或“那一个”，并不是外在于感性的实在，一旦进入人的表述范围，就是指实实在在的物。由 Ousia 等范畴支撑起的 ON，是超感性的，是存在本身。建基于 Ousia 的一套本体论理论系统何以建构并解释超验的 ON？是亚里士多德本体论存在的关键问题，但高清海所关注的，还是亚里士多德的本体论何以支撑本体思维方式。

在高清海那里，亚里士多德的《形而上学》，作为本体的理论学说，乃本体论哲学传统以及本体思维方式的秘密，其解读此文本的目的，就是批判本体思维方式。所以在这里，评估亚氏的本体论与

① ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，2016 年，第 10 页。

② 同上，第 24—25 页。

③ 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 164—165 页。

存在论在多大程度上决定了全部的西方哲学传统，是一个绕不过去的问题。断言全部西方传统哲学都是本体论化的理论，这一判断恐怕下得过大。受本体论的强大影响而形成的西方哲学传统，与全部西方哲学都是本体论化的哲学理论，不是一回事。自笛卡尔开始的近代西方哲学传统，实际上是意识哲学支配整个哲学理论，本体论与存在论反过来受制于整个认识论框架。邹化政先生就坚持这一路向，执着于意识哲学是现代哲学接续于传统哲学的最为重要的方面，尽管其本身又是作为现代哲学的问题而存在的。高清海的思路，是要将本体论看成是整个西方哲学传统的主线。在他的论述中，从柏拉图一直到黑格尔，都从属于一条本体论化的哲学传统。就主导着西方哲学的观念论传统而言，并不存在本体论或存在论与近代以后的认识论或意识哲学的截然区分，笛卡尔通过怀疑而确定下来的上帝，不过是存在或本体的实体化。而在认识论哲学中展开的实体主义，也就是本体论思维方式的延伸。所以，高清海不断要借亚里士多德哲学强调本体与实体的同一。

## 二、本体思维方式的症候分析

在高清海那里，本体思维方式有三种语境及其对应症候。一是现实中存在的某种封闭僵化的思维方式。对此，高清海的下述话语就实际分析了本体思维方式在现实上的症候：

本体论作为一种哲学是属于抽象的思辨理论，只有少数人懂得，而作为一种思维方式便同人们的思想、行为息息相关，要在现实生活中发挥作用了。前苏联和我国多年来在社会实践和现实生活中出现的那许多问题，当然不能简单地归之于哲学理论的原因。但也无可讳言，其中的有些问题却是同这种本体思维方式直接相关的。例如，我们生活于现实世界，为什么思想和理论却常常为空幻的虚假观念所掌握；我们是最讲“实事求是”，最强调“理论与实践相统一”的，为什么却又总是难以做到从现实出发，理论也总是与实践相脱节；许多年我们不断地批判、反对“主观主义”，为什么却总是摆脱不了这个恶魔的纠缠；我们十分重视辩证法的理论，为此做了大量的普及工作，为什么辩证法在人们的思想中扎不下根，不是“主观地”地运用，就是陷入片面性的形而上学；我们明知极左思想给我们的事业带来了巨大危害，为什么总是反不下去，到头来还是认为“宁左勿右”。①

作者显然顾及到本体论与本体思维方式的区别，但还是将现实存在的本体思维方式的理论症结归因于本体论理论。让人起疑的是，古代哲学家建基于概念范畴的形而上学及其本体论，何以要为现代人的或保守、或僵化的思想“买单”？答案也许是，把古代人建立形而上学及其存在论的复杂的时态与理论系统性抽掉，它就可以成为现代人的某种简单化思维方式的原型。无论如何，对高清海而言，现实中存在的本体思维方式是必须要予以批判的。

二是存在于苏联模式教科书、并对中国学术理论界及其思想意识方面产生影响深远的本体论思维方式。在理论层面，本体直接就是“物质”概念，这一由认识的反映论模式定义了的概念，其不可还原性成为高清海质疑的核心概念。还原论的思维方式在物质这一概念中反映得最为显著，而且是苏联模式教科书在僵化思维方式上的集中表现。人们很容易为物质本体论作某种辩护，如果在常识意义上坚持溯源性、并且是单一溯源式的还原方式，必然会是物质－本体。而且，若没有一种彻底物化的世界观，就很难解释这种追本溯源式的思维方式。同样，若要突破根深蒂固的物质概念以及物化观念，进而进入意识、精神以及目的论领域，也是非常艰难的。由此人们可以理解，无神论何以是彻底唯物主义的信念立场。高清海也把握到了苏联教科书的无神论与彻底唯物主义立场。

高清海强调要由本体论思维方式转向人本学思维方式。然而，人本学与科学的背反，使其在物的来源上难以回应科学主义的挑战。其理论上的主要对手黄楠森先生所秉持的就是一种科学的物质概念及其认识论模式。黄楠森也力图在亚里士多德 Ousia 意义上定位和理解作为本体的物质，还创造性地提出“Ousiology”（“本体论”）概念②。但无论是高清海的物与物的关系，还是黄楠森作为本体的物

① 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 255—256 页。

② 黄楠森：《本体论能否成为一门相对独立的科学》，《哲学研究》1992 年第 12 期。

质，都没有真正进入亚里士多德的“物质本体”概念，前者讲的是素朴唯物主义中的“物质”，后者讲的是近代科学意义的“物质”。

第三方面的语境及其症候，即西方传统本体论理论延伸开来的本体论思维方式，是《哲学的憧憬》特别剖析的方面。在高清海的思路中，上述三方面的语境或症候，存在着一种由表及里的关系。第三方面可以说是最内核和根源性的。因而，在完成其哲学教科书改革的系列论述，并完成其重要著作《哲学与主体自我意识》之后，高清海集中于亚里士多德的本体论哲学，希望给予在现实中以及哲学教科书中的本体（论）的思维方式一种哲学史意义上的定位、归类与分析，其现实目的是通过破除本体论哲学中存在的本体的思维方式，进而破除教科书中的本体思维方式，并在理论上破解妨碍人们思想和行为的本体思维方式。

高清海总结了本体思维方式的三个特征：一是“追求终极实在的绝对论特征”；二是“追本溯源、返朴归真的还原式思维”；三是“从两极对立关系把握事物本性的绝对一元化思维”[①]。他并没有交待这三个特征与其本体思维方式的三个方面有什么关系，究其实，三个特征应是交叉性地呈现于本体思维方式的任何一个方面，而本体思维方式的三个方面都应各自包含着这三个特征。不过，通过辨析可以发现，本体思维方式的三个特征与本体思维方式的三个方面，竟存在着一种倾向性的对应关系：“追求终极实在的绝对论特征”偏向于指代本体论哲学传统，“终极实在”的概念就其本身而言，还是属于本体论哲学，只是其神学的或宗教的含义不在高清海所指之内，当时他在这方面也没有更多考量；“追本溯源、返朴归真的还原式思维”更多地关联于苏联模式教科书中的物质本体论，这个描述更适合于物质本体论；“从两极对立关系把握事物本性的绝对一元化思维”所切中的正是在实践中出现的某种简单、僵化、对立并容易导向极左思维的方面。但在高清海的研究构图中，似乎并没有提出相应的对应关系，因为思维方式的特征与思维方式的三个方面的次序完全是倒置的。

我们不拟在这一方面做文章。但高清海关于本体思维方式三个方面的关联性，还是值得讨论的。大体而言，前两个方面是本体思维方式的实践与理论症候，而且具有强相关性。不过，苏联模式教科书中的本体思维方式何以是第一方面的理论原因，却有些令人费解。苏联模式教科书体现了一种还原的和实体主义的思维，但其物质本体论是否必然导致社会政治观念上的极左，还需要探究。也许从经验的或概率的角度看，持物质本体论或认同某种还原性的简单化的思维方式，容易导向社会政治观的简单化，进而为极左思维的生成提供空间，但这中间并不是一直现成的和必然的关系，因为持物质本体论也可能促成一种实存的思维。实事求是的思想原则，在很大程度上就是这样一种实存的思维，而这种思想本身就不容易导向极左，无论是机会主义的极左，还是坚持理论彻底性的极左。一般而言，在缺乏通识教育的情况下，自然科学工作者更愿意接受物质本体论，但事实表明，自然科学工作者并不因此就易向走向极左。用教科书中的物质本体论或本体的思维方式来定位极左，显得有些勉强。但高清海如此判断，自有其个人的经验观察以及理论用意。如果极左思维总属于“一根筋”，并且总是通过一种还原论的方式体现理论的彻底性（“打破沙锅纹到底”），那么，其与苏联模式教科书中的物质本体论及其物质本体的思维方式，又确有相通之处。就是说，两方面的相关性还是存在的，在如下探讨中，我们也不妨先承认这一相关性。

需要分析的是高清海所谓本体思维方式的前两个方面与第三个方面的关联性。

在很大程度上，高清海对本体论的定位是服从于其本体思维方式的，本体论是同认识论、方法论相提并论的人性与客观精神的领域。人们只要进入本体论，就不可避免地接受和形成本体思维方式。将传统哲学区分为本体论、认识论与方法论，是德国古典哲学特别是黑格尔的做法，而且依黑格尔哲学就是哲学史的理念，本体论是古希腊哲学的主题，认识论是近代哲学的主题，而方法论则是德国古典哲学的长项。黑格尔是要完成三者的辩证统一，马克思主义哲学则将三者的统一提到了新高度，并在列宁那里巩固下来，进而构成辩证唯物主义与历史唯物主义的合题。在这样的哲学知识谱系中，苏联模式教科书的确同高清海所界定的本体论哲学及其哲学史意义上的本体思维方式关联起来，教科书

① 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 240 页。

以物质本体论统摄一切的理论症候，也就归之于哲学史中的本体论哲学。揭示教科书所依赖的物质本体论基础，也就便于还原和阐发马克思主义哲学的实践观、人学、主体性以及价值论方面的内涵。

而且，在高清海的分析中，人们之所以接受教科书哲学，同人们习惯于将哲学视为与现实疏离的抽象玄远的思辨与形而上学有关。教科书从形式上接受了这一观念，但又完成了对现实本身的抽象与理论化，拿它来分析指导现实，便出现了教条主义与形式主义，并且在实践上总免不了极左的困扰。高清海在揭示教科书背后的哲学谬误时，也将其与人们在日常生活中存在的本体思维方式关联起来，进一步又将其归咎于本体论哲学及其本体论的思维方式。如果从教科书到本体论哲学是一种理论上的还原，那么，从现实生活中的本体思维方式到本体论及其本体论的思维方式就是一种实践性质的还原。之所以出现这样的“还原”，是因为本体论哲学从一开始就规定了本体论的思维方式。“就本体论哲学的这一现实内容和真实意义说，本体论式的思维方式，也就是引人缅怀过去的思维方式，注重先定的思维方式，走向空幻理想的思维方式，从抽象原则出发的思维方式，消解对立和瓦解矛盾的思维方式，到对象后面去的思维方式，追寻彼岸世界的思维方式，远离现实的存在的思维方式。”① 这里集中道出的本体论思维方式的诸般症候，其实是需要进行详加分析讨论的。至于本体论哲学是否能够承担这样的理论责难，则是另一个问题。

## 三、剖析“物质本体”

高清海关于本体思维方式以及本体论哲学何以本质上是物质本体的思维方式，是值得讨论的。高清海由本体而入，关心的实是本体支撑的物质本体，并将教科书中本体化的物质或物质本体论中的物质直接还原成本体论中的本体，教科书中的物质本体论也被还原为哲学史的范畴并予以讨论。这里本身就蕴含着某种话语或理论资源的脱域，即当把问题处理为哲学史问题时，作为被批判对象（有时也是批判对象）的物质本体论的阐说者们并不希望、也似乎没有能力将问题哲学史化，换句话说，持物质本体论者大体还是满足于教科书本身对哲学史的简化模式。这使得高清海与其理论对手在论域上经常不对称或不“同框”。但这样一种不对称其实遮蔽了另一种不对称，高清海所批判的物质本体，与亚里士多德本体论中的实体或本体概念并不是对等的关系。在很大程度上，高清海只是通过重新规定本体概念，从而让本体论哲学批判从属于本体思维方式批判。

高清海认为，不同于近代哲学的人与对象即主体与客体的关系，古代哲学缺乏人的自觉，只是物与物的关系。“古代哲学是‘物’和‘物’的关系，本体论探讨的即是这个关系。”② “古代哲学的物质概念，同近代以后的哲学物质概念不同，它主要不是同人的意识、观念相对峙，而是从对象自身的区分中形成的。”柏拉图的理念论则直接由理念规定物质：“世界被分解为两种互相对立对峙的存在，而本原存在又表现为物质和理念两种互相对立的哲学观点，这就是意味着作为感官对象的事物被分裂开来，变成抽象化的质料（物质）和本性规定（形式）的对立体，犹如人身上的肉体和灵魂的那种对立。”③ 而“亚里士多德的‘物质’，就是与形式相对立的仅仅属于质料的一种存在”④。

将古希腊哲学的本体论确定为物与物的关系，这是一个重要判断。对此，还得对亚里士多德的本体理论作一个稍细的回溯。当哲学之为哲学时，或者当苏格拉底将“认识你自己”看成是哲学存在的根据时，哲学就是人与世界的关系，换句话说，是自我意识使哲学成为哲学。在这一意义上，存在的原因或事物的源头具有本体或本原的意义。即便是前苏格拉底哲学，当其重心在于追问世界的本源时，也不是要形成物与物的关系，而只是不同的作为本源的物与人的生成的关系。但这样的追问有一个限度，就是确定存在之为存在。存在之为存在，其实质恰恰在于终止从存在向物质的还原，即终止

① 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 257 页。
② 同上，第 165 页。
③ 同上，第 178 页。
④ 同上，第 178 页。

将人与世界的关系还原为物与物的关系，并且终止将人还原为物。因此，才有巴门尼德对于存在的规定：作为存在本身，是超越者，其既不能规定为物质，也不能确定为思维。但巴门尼德的规定由此否定了世界的运动与变化。柏拉图并非由理念规定物质，而是用“真实存在”的“理念世界”，否定物质存身于其间的“意见世界”，用理念的或超验的世界否定物质性的经验世界。但概念论的或观念论的传统一旦形成，就成为哲学的主流传统，只是在概念论中如何延续生命的逻辑亦即“努斯”便成了问题。亚里士多德确定地指出：“对于世上可感知事物（无论是永恒的或随时生灭的）发生了什么作用；因为它们既不使事物动，也不使之变。它们对于认识事物也不曾有何帮助，因为它们甚至于并不是这些事物的本体，它们若为事物的本体，就将存在于事物之中，它们倘不存在于所参与的个别事物之中，它们对这些事物的存在也就无可为助。”①

亚里士多德创建本体概念的初衷是要解决存在的依托即实体问题，即以本体为地基托起存在，在那里，本体以自身的方式中止了本原向本源的还原。吴寿彭在翻译“本体”概念时，用了多个概念，即本体、基质、载体、底层，形象地描述了本体对于存在的关系。在亚里士多德那里，本体或实体（Ousia）不是物质，而是“基本的存在”，亦是表达存在或是的第一个也是最重要的范畴。高清海从三个方面描述了亚氏本体的性质：原始性“原始之是”；独立性（而且是排除其它范畴的独立性，即“除了本体而外，其他各范畴均不能独立存在”②）；个别性（实存的和具体的存在，就是指“这一个”）。特别是在强调个别性时，他将本体与实体结合起来。亚里士多德虽然将实体分为“第一实体”与“第二实体”，前者就是指“这一个”，是最真实的个体，后者则是指种或类的某物，但本体指的就是“第一实体”，实体也常常被限定于“第一实体”的涵义。“实体，就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言，乃是那既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面的东西。”③“第一实体之所以是最得当地被称为实体，乃由于这个事实：即它们乃是其他一切东西的基础，而其他一切东西或者是被用来述说它们，或者是存在于它们里面。”④ 从这一意义而言，这个实体也就是总体（entity），也如某种容器（container），可以盛载和装载某东西。这样的实体含义是此后拉丁文的 Substance 难以表达的，而 Substance 后来又直接被等同于物质（Matter）。

在亚里士多德那里，实体也就是本体，本体当然也显现为物质。在他看来，“物质显然也是本体”，“一切可感觉本体均有物质”⑤。不过，物质寓于感觉本体，但并不等于感觉本体就是物质。亚氏所给予物质的，乃是某种纯粹的东西。“我所指物质，它自身既不是个别事物也不是某一定量，也不是已归属于其它说明实是的范畴。”⑥ 具体地说，亚氏是在底层（基质或载体）的意义上定义存在之为物质的，“底层是本体，本体之这一义即物质（物质的本意我用以指明这潜在地是一‘这个’而并非已实现的‘这个’）”⑦，以便于同第二义（“公式或形状”）以及第三义（“前两义的复合”）区分开来。从底层而来的物质，亦即实体（substance）。在这个意义上，把实体称为物质并无问题。只是这一“物质”，并不等同于我们在感觉世界里看到的杂多万物，而只是纯粹的实体。为便于区别，亚氏称之为“潜在本体”。“本体之作为底层与物质而存在者，亦即潜在本体，一般均能认取，尚待我们来说明的应是可感觉事物的现实本体。”⑧ 这个现实本体，即所谓实存物或实际的存在（reality），并不是本体意义上的物质或物质本体。亚氏甚至特别提醒，物质本体不等于从物质本体变化而来的实存物。“关于物质本体我们必不可忘记，即使一切事物均出于相同的第一原因或以相同的事物为它们

① ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，第 28 页。
② 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 237 页。
③ ［古希腊］亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，方书春译，北京：商务印书馆，1997 年，第 12 页。
④ 同上，第 13 页。
⑤ ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，第 181 页。
⑥ 同上，第 144 页。
⑦ 同上，第 181 页。
⑧ 同上，第 182 页。

的第一原理，即使是相同的物质作为它们生成的起点，每一事物仍还得各有它的切身物质。”① 因此，这个底层或基质大概可以看成是亚氏自然哲学及其“形式质料说”中的“质料”，有研究者将其译为“物质”（在亚里士多德哲学再次回到西方时，它已被改写成拉丁文的 Hyle）。研究传统一直认为作为质料的物质不等于作为实体的物质（Substance）。不过，在亚氏那里，二者是相通的，且应当从潜在本体及其纯粹的实体意义上把握。经中世纪托马斯·阿奎那的诠释，形式与质料被分别定位为灵魂与肉体。具体而言，肉体因是被灵魂否定的，因而质料也成为一个贬义词。不少研究者认为亚氏的质料就是一个贬义词，这可能是一种误解。

亚里士多德的物质显然不能直接被看成是近代物理学及法国唯物主义意义上的含义。吊诡的是，正是近代物理学以及近代唯物主义（特别是法国启蒙思想及其唯物主义传统），赋予物质本体的意义，并用 Matter 来指称物质，进而用 Materialism 展开对哲学史的新区分。Materialism 直译就是物质主义，其挑战自柏拉图以来形成的“观念主义”“理念主义”或“理想主义”（Idealism）。从亚里士多德到近代物理学及唯物主义，经历了物质概念的内涵大大的简化与重塑，尤其表现在两个方面。

其一，作为一种新的世界观类型，这一方面有理由称为唯物主义。亚里士多德的物质从本原而来，从属于本体及实体，而本体与实体从属于存在（ON），物质本体则是潜在本体或纯粹的实体，所以物质主义就是实体主义。近代物理学及其唯物主义则通过原子完成了形式与质料以及本原与本源的统一，并使之成为世界及宇宙的本体，进而直接代替了存在；物质本体也不再是潜在本体和纯粹的实体，而是宇宙世界的本原，自然科学意义上的本体论也代替了实体主义，代替了超验性的本体论与存在论。与此同时，原本从传统本体论分化开来的认识论，则由于自我意识的确立及其对存在本身的对象化处理，从本体论中分化出来，担当起反叛超验的、神学性质的本体论的任务。它不仅反叛宗教神学，而且通过物质本体论及其知识论，从而建立起人与世界关系的主体法则，康德决定性地表达为“人为自然立法”。

其二，这一方面实际上体现为一种新的价值观类型，即物质主义。在亚里士多德那里，物质与物质本体是实体性的，均与价值无涉，如果一定要造一个亚里士多德式的 Materialism，那也只能是实体主义。但近代以来形成的 Materialism 有着确定的价值内涵。Materialism 本身就蕴含着灵魂与肉体关系的颠倒，作为观念论、理念论或理想主义的 Idealism，是以灵魂约束甚至否定肉体；反之，Materialism 则是强调肉体、欲望及其需要的释放，强调观念论及神对人的约束。Materialism 并不从属于西方宗教传统本身的资源，或者说，它是经历宗教世俗化过程、并促使宗教改革朝向更加适应现代性（工商文明、市民社会、都市化以及资本主义）形成时的资源。Materialism 的确是启蒙运动及其宗教改革的结果，在大的价值意义上，它意味着一种人类中心主义或哲学人类学观念；从实际意义上，它直接意味着一种注重物质利益、欲望以及拜物教意识，称为“物质主义”恰如其分。

由上述两方面的区别可以判定，近代以来形成的唯物主义实际上不可能回到亚里士多德式的实体主义，物质及物质本体也只是近代意义上的 Matter 与 Materialism。教科书中的物质与物质本体，实是借助于近代物理学及唯物主义中的物质概念得以成立，因其高度依赖并且同一于近代自然科学，使得它很难被真正驳倒。

问题是在亚里士多德那里作为潜在本体或纯粹的实体的物质本体，本身就令人怀疑。尽管亚氏的物质全然不同于柏拉图的理念，但二者都不承认感性世界的真实存在。与柏拉图分有理念世界而被理解的现实世界不同，从作为潜在本体的物质本体而来（隐德莱希）的现实中的物质更具有物的本原性。亚氏用本原的同时也是抽象的物质本体来推导现实世界，同教科书将在具体实践过程中存在的物质抽象和还原为与人与关的物质本体有着类似性，教科书物质本体概念的背后，的确存在着亚氏的物质本体的理论原型。在此过程中，亚氏显然有意避开一些存在性质的东西或范畴，其实质是将物质与自然区隔开来。物质被嵌入本原、本体、实体、是与存在诸范畴中，根源处是本原与本源的区隔。

这一区隔当然不是始于亚里士多德，而是古希腊存在学说即超验性质的哲学形成的起点。巴门尼

① ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，第 186 页。

德不再满足于对世界本源或起源的追问与探求，转而确立“存在”（“是”）。从巴门尼德始，宇宙生成的时间上的先后关系转变为世界逻辑的“先后”关系，本源或起源转变为本原。立足于本原，即巴门尼德的存在或是，也就是“一”（与“一”对立的自然即是“多”），存在的学说由此只是在如此这般的超验概念上做文章，由此开启了西方哲学的存在论传统。对起源思维的摒弃，意味着对伊奥尼亚唯物主义的物质本源的摒弃。亚氏在提出本体概念时，不可避免地再一次碰到物质概念，但亚氏的物质本体还是进一步巩固了本原与本源的区隔，并实际地表达为物质本体与自然的区隔。物质本体从属于超验存在，其本身是实体，自然则是流动生成的万事万物，从属于物理学或自然哲学。安德罗尼柯在重新整理亚氏的著述时，将包括物质本体在内的存在论称为“物理学之后”（中译为“形而上学”），但存在论并不是物理学“之后”的学说，尤其不是亦步亦趋地跟在物理学与自然哲学之后的学说，而是与之异质的、仅仅探索范畴规定的纯粹理论，并且是有理由先在（逻辑）地、基础性地规定着物理学及自然哲学的纯粹理论。即使将物质本体与宇宙论意义上的自然万物联系起来，物质本体也不是可经验的具体物。

问题是，为什么不让自然直接成为存在本身？让本原归于本源？这是现象学特别是海德格尔提出的问题。这一问甚有道理。循此问题，存在论开始离弃存在本身，越到晚近就越成就抽掉自然的人类中心主义；而物质本体的设定及其实体主义，就是本质主义。要克服本质主义或过去了的存在概念就需要去蔽，让自然以及事物（Ding）直接出场，哲学不外乎是召唤自然及事物直接出场的方式。这与高清海揭示本体思维方式不谋而合。就现象学及海德格尔将作为存在的物与近代物理学的物质区分而言，高清海所批判的物质本体，其实际来源还是近代物理学所巩固的旧唯物主义意义上的物质，而物背后的自然存在则在一种超越自然主义的人学定位中被扬弃了，正如自然本体论也共享着本体思维方式下的物质本体论一样。高清海关注的是摆脱本体思维方式后的哲学成果，即人的主体性问题。

## 四、本体思维方式批判之哲学史意义

关于《哲学的憧憬》有关本体思维方式批判的研究意图，高清海在著作中有明确交待。他在书中说，此著作“没有局限于分析、评介亚里士多德《形而上学》一书内容、思想的范围”，“没有花费精力去考证《形而上学》一书的许多难解思想和文字的演变渊源”，而是“通过这本书提出的问题对整个古代哲学乃至整个哲学的发展，重新作了一次属于我自己的思想清算”[①]，并且通过这样一种哲学史的分析，使其成为“系统表达我对哲学观念变革问题看法的著作”[②]。显然，高清海希望在著作中引入哲学基础理论，并进一步引入现实问题的理论思考。在这一意义上，将著作还原到《形而上学》，也许并不合于高清海的初衷。但是，问题既已提出，且关涉本体论哲学传统，实也应作一些较真。将高清海所批判的本体思维方式与亚里士多德的本体论区别开来，厘清其边界，也许更有益于呈现高清海本体思维方式批判的哲学史意义。

可能要换一个问法：当高清海将古希腊哲学的本体论确定为物与物的关系时，他究竟要说什么？这一问题对于高清海而言是自明的，因为它是高清海批判性地解读《形而上学》之目的。《哲学的憧憬》开篇也作了交待：“哲学的秘密在于人。”在高清海看来，“哲学，就是人以世界为中介的自我意识、自我理解、自我发展、自我创造、自我实现的一种理论活动、理论表达”[③]。对哲学的这一定位，就是为了引出对本体论哲学的批判，因为正是传统的本体论哲学没有达到实现哲学的目的。

所谓本体论，顾名思义，它作为关于超验存在之本性的理论，就是试图从人所从来的终极存在、始初本原中去理解和把握人的存在本性、行为根据以及前途命运的一种理论方式。从这种理论方式看来，人的本质不在人的本身。事物的本性也不在事物本身。它们共同由一种超越于它们之上的存在所

① 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 29 页。
② 同上，第 30 页。
③ 同上，第 5 页。

规定，这种存在就是本体。对人而言，本体是外于人并先于人的存在，它既类于人，又高于人，人身上的一切都来自于它，也都由它所规定、所支配。因而，本体就是宇宙万物的主宰，就是世界包括人在内的秘密所在。只要理解并把握了这个本体，就没有什么不在掌握之中了。本体的理论构成传统哲学的‘第一原理’，传统哲学就是探索本体为最高目标的本体论哲学。①

高清海直接交待了本体论哲学作为批判对象的意图，“在抽象化形式中失落了人，这才是本体论这种哲学形式的最大弊端”②。相比之下，有关本体论哲学与本体思维方式之间的区分不过是次要问题。如果揭穿正是传统本体论遮蔽和无视人的存在，那么种种借助于或假借本体论实质上强调物质本体的或抽象理论的哲学努力，都失去存在的意义。“传统哲学把根据、源泉转移到一种超人存在、同时也是超物存在的本体身上，当然也就不可能具体把握这些矛盾，必要要把它们肢解为碎片，从而陷入关于人和人的世界的抽象观点之中。”③ 重要的不是将唯物主义还原到旧唯物主义的“以物为本”，而是应更深入地进入并将之理解为马克思哲学应有的“以人为本”，并在超越旧唯物主义及费尔巴哈的人本主义的基础上，理解人的实践本质或实践着的人及其主体性，即“把人在哲学中失落的本质归还于人”④。

高清海之批判本体论并开放哲学人学的意图已得到很多阐释，这里不作更多阐发。在笔者看来，尚待探讨的关键问题有两个。一是问题的实践方面，即人的主体性是否真正在现代社会确立起来。在犬儒主义盛行的当下，这一问题似乎已无从或无力谈起，令人无奈。在哲学家声称所谓主体性的黄昏时，主体性在历史上根本就没有出现。在这一意义上，福柯恐怕才是真正直观这一问题的哲学家，但他竟然已被打上“后现代”标签。二是在理论上是否确立起人生存的主体性及其超越性。

这里专门谈第二个方面，这是存在于哲学史的“现实”，也涉及到对人的哲学的谈法。在亚里士多德那里，存在的超越性是由本体的实体性支撑起来的，本体的基本规定是自下而上的实体性，而不是自上而下的超越性。因此，不仅实体性的本体，就是存在的超越性也不可能通向作为主体的人。从亚里士多德的自然哲学可以领会到人的自然存在，但也仅限于此，其本体论包含着主体，但这是语言的主体，而不是实践的主体。亚里士多德将主体关联于实体。“主体，是这样的事物，其它一切事物皆为之云谓，而它自己则不为其它事物的云谓。作为事物的原始底层，这就被认为是最真切的实体。”⑤ 反之，实体亦应把握为主体，既是在语言逻辑及其指涉关系上不可再被还原的个体，又是述谓与创造的主体。

显然，高清海本体思维方式批判语境中的实体，与亚里士多德的实体是有区别的。高清海讲的实体，是一种以抽象的概念规定现实世界并具有本质主义症候的实体，是其所谓本体思维方式的概念支撑，本体思维方式也表现为实体的思维方式。在他那里，实体何以被确定为本体思维方式的概念支撑，是值得探讨的。在学理层面，高清海清晰区分了亚里士多德的实体与本体。实体偏重于概念与范畴，本体（Body）则还含有“物自身”的意味。高清海将本体论分为两方面问题：“（1）什么是实存的？个别抑共相？（2）它何以成为如此这个实存的东西？构成其实存性的原理是什么？”⑥ 其中，“实体”“只能回答第一个问题”，“本体”“除了回答第一问题之外，还必须回答第二个问题”⑦。但如下两个相互关联的问题，使得高清海依然将本体思维方式的症结归之于实体概念：其一，在整个本体论理论，实体是支撑性的概念，并因为强调逻辑范畴体系的自洽，实体对本体的支撑意义被强化

① 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 24 页。
② 同上，第 26 页。
③ 同上，第 24 页。
④ 同上，第 26 页。
⑤ ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，第 143 页。原译文将 Subject 译为“底层（主题），这里依其语义，直接译为主体，而 Substance 原译为本体，这里依其本义，译为实体。”——引者注。
⑥ 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 164 页。
⑦ 同上，第 164 页。

了，以至于形成“一个实体一统天下”[①]，实体概念反映的是本体论哲学的还原论思维；其二，亚里士多德的物质本体就是实体本体，是实体支撑的本体，且在实体被表述成唯物主义传统中的物质之后，随着对物质本体的反思，实体及其实体性本身就成了本体思维方式的理论表征。

在亚里士多德那里，表达动变和创造意义的实体概念，何以成了表达不动者的完全相反的含义？对此应作深入探析。这大致同亚里士多德哲学在流传中的变化有一定关系。实际上，只是被神学化的亚里士多德的实体，才显示出这样一种不动者的实体。但支配此不动者的本体并非范畴逻辑，而是超验。舍弃超验，便只能在范畴逻辑中规定实体，如此实体正是本体思维方式中的实体。的确存在着一种高清海名之为实体主义的哲学传统。亚里士多德的实体，是把握思存同一性的关键，实体即主体思想也应当在这一层面被理解。神学及经院哲学视实体为绝对者与全知全能者。笛卡尔提出了物质实体（身体）与精神实体（灵魂），但很快使之二分化。斯宾诺莎不满意于笛卡尔的二元论，实际上是在很大程度上再次巩固了亚里士多德的实体概念，其自因、无限、惟一与不生不灭等实体的四重规定，正是对亚里士多德本体论理论中的实体概念的强调。因此，显然不能将斯宾诺莎的实体概念归并到笛卡尔的心物二元论[②]。“实体，我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念，可以无须借助于他物的概念。”[③] 斯宾诺莎也称实体概念为“神”，“除了神之外，不能有任何实体，也不能设想任何实体”[④]。斯宾诺莎提出了实体、属性与样式的认识论序列，但其中实体是根本，思维与广延两种属性构成实体的性质，实体进一步规定和阐释属性与样式。通过无限的实体概念，斯宾诺莎在认识论传统中再次巩固了本体论哲学与本体思维方式。但是，主体在斯宾诺莎那里隐而不彰，黑格尔则再次激活了亚里士多德的实体即主体的思想。“一切问题的关键在于，不仅把真实的东西或真理理解和表达为实体，而且同样理解和表达为主体。”[⑤] 黑格尔的实体是“活的实体”，理论上也包括人及其创造活动，实体确证了思存同一性，其中事物被看成是“客观思想”，而思维与存在的关系即事物与其自身的关系。

上面勾画的正是亚里士多德以来由实体概念支撑的本体论或形而上学“极简史”，也是由实体支配的本体思维方式。一部实体概念史是本体论哲学或形而上学的历史，也是观念论的传统。这一传统从一开始就表现为人及其主体性的失落。对亚里士多德而言，实体不能还原为经验性的人。“‘人’可以用来述说一个个别的人，但绝不存在于一个主体里面。”[⑥] 这里所讲的“人”，显然不是后世哲学人类学意义上的人。人的确是被用以描述的感性概念，但并不因此与自然世界区分开来。亚里士多德当然知道人有来自于自然的不同类型，是多样的存在，不能将“人”与超验存在区分开来。那种以为亚里士多德提到“人”就必定肯定人的经验与感性，是靠不住的。不能先天地规定人是什么，说其“绝不存在于一个主体里面”，是指不能由一个主词来呈现，“主体”也不是近代意识哲学以及现代实践哲学的含义。这一点在前面已有分析。亚里士多德所讲的主体，不仅只是指人，而是指一切不依赖于别的东西而能够自立的存在，既可以指人，也可以指物。而亚里士多德所讲的人，不外乎是物的一种。而且，在人自身的生命感并不足以支撑自身时，人实际上是将其实体性交给物。在一定程度上，本体关系可以被把握为物与物的关系，也可以像物与物的关系那样去把握人与人的关系，但如此把握方式并没有将人作为主体。斯宾诺莎自然神论意义上的“无限实体”，也蕴含着神、自然与人的对立，显然不能直接通向康德的哲学人类学。在西方哲学传统中，实体与人其实是两条思路。在很大程度上，抽掉实体概念批评西方哲学对人的失落，并不符合西方哲学对人的问题的理论思路与谈法。但正是靠实体概念及其传统，巩固了一种超验和先验的理性主义传统，黑格尔正是这一传统的集大成者。恩格斯对黑格尔“无人身的理性”的评价，也适合对整个西方哲学理性主义传统。

---

① 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 220 页。

② 同上，第 223 页。

③ ［荷兰］斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，2019 年，第 1 页。

④ 同上，第 12 页。

⑤ ［德］黑格尔：《精神现象学（上）》，北京：商务印书馆，1979 年，第 12 页。

⑥ ［古希腊］亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，第 10 页。

黑格尔显然也在追求理论彻底性问题。在他那里，这一问题是靠实体支撑起来，而实体又被强制地规定为主体，并只是意识主体，是借主观性这样的认识论从而摒弃实践性质的主体及其存在意义，仿佛主体是可以通过客观思想并将事物定义为“客观思想”从而被预先规定。在这一意义上，实体概念的确已经表现为本体思维方式中的实体主义，而由实体主义支撑的西方理性主义传统，不过就是表达为理性话语的犬儒主义。因此，克服实体主义，不能以实体规定主体，而是让主体成为主体，此主体当然只能是人。这是马克思反叛以黑格尔为代表的整个西方理性主义哲学传统的结果，也是马克思哲学的起点和基点。

这同时关涉于对实践概念的把握，也是高清海批判本体思维方式的一个重要意图。批判本体思维方式的基本思路，是从实体性的本体转向人的存在（生存），而对人的存在（生存）的理解，又必须真正理解人的历史性的实践活动。我们知道，从亚里士多德的思辨性质的实践中，实际上无法引出现代哲学的行动性质的实践概念的。徐长福精细而清晰地区分了亚里士多德的实践概念与马克思的实践概念[①]。两种实践概念的区分，使得本来可以沟通的亚里士多德的实体与马克思的个体的互释成为难题。在高清海那里，问题的关键不在于一定要以亚里士多德的实体来把握马克思的个体（否则也就没有必要对实体概念分析，进而提出批判实体主义的理论任务），而在于通过理解马克思的实践观变革进而理解人本身。高清海力图实现从本体论思维方式到人本的思维方式的变革，其直接目的就是实践思维方式变革。对此，高清海有过明确的判断：“如果说哲学的秘密在于人，那么，人的秘密就在于实践之中。”[②] 马克思哲学正是这一秘密的解密者，因为马克思哲学“在人类思想史上，第一次把实践提升为哲学的根本原则”，并“从实践的观点的基础去确立人的哲学地位和否定本体思维方式的”[③]。实际上，从本体思维方式变革转向实践观变革，不只是对马克思哲学变革的积极把握，也是对基于马克思哲学变革而展开的对西方哲学传统的批判性把握。这一努力也直接带来中国马克思主义哲学研究的创新与推进。

今天面对高清海本体思维方式批判思想，竟恍若隔世，颇多感慨。事实上，今天的年轻学子，对于这一套话语已完全陌生。即便是本人，在发生了论域及研究范式的转移之后，再回到当年曾耕耘过的领域，也明显感到一些不适。不过，这种根基性的理论探究，依然是从事各种领域哲学的基础。当年高清海不仅对诸多本体论及存在论的提法不感兴趣，对诸多领域哲学如人学、主体性哲学、实践哲学、文化哲学、价值哲学、社会哲学、生存哲学，同样一直保持某种距离。他总是强调要“抓根”，即守住哲学基础理论，本体论哲学以及本体思维方式批判、实践观变革正是其抓住的根本，抓住根本自然就能够守正创新，也自会意识到哪些是枝节性的问题或领域。对于哲学研究而言，守住根本至关重要。高清海先生离世已近十六载，审视当前哲学研究，会发现其所提出的本体思维方式问题还一直存在着。就此而言，从其著作中汲取思想营养，并同其展开对话，总有裨益。

**（责任编辑　巳　未）**

① 徐长福：《论亚里士多德的实践概念——兼及与马克思实践思想的关联》，《吉林大学社会科学学报》2004 年第 1 期。

② 高清海：《哲学的憧憬——形而上学的沉思》，第 250 页。

③ ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，第 249 页。

# 人之“类”规定的意义
## ——评高清海的“类哲学”*

韩立新

【摘要】高清海提出人之“类”（Gattung）规定的土壤是德国古典哲学，因此对他的“类哲学”的考察需要将“类”概念纳入到从费尔巴哈、施蒂纳再到马克思的思想脉络中，从这一思想脉络中去说明“类”概念作为人之规定的意义。同时，马克思和高清海的“类”规定的核心，在于从个别性出发去说明与普遍性的统一以及从个体出发去解释“类”的生成，这是他们在人之“类”规定上所做出的独特贡献。其中，黑格尔的人的自我形成思想对他们以劳动实践来说明人的本质的形成发挥了决定性的影响。本文希望重新唤起人们对高清海的“类哲学”以及马克思人学理论的关注。

【关键词】类；费尔巴哈；马克思；黑格尔；高清海
**中图分类号**：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0019－13

**作者简介**：韩立新，（北京 100084）清华大学哲学系教授。
**基金项目**：清华大学文科建设“双高”计划项目

高清海从 20 世纪 80 年代起就提出“‘人是哲学的奥秘’，‘哲学不过是人的本性的自我认识’”②。到 90 年代中期，他终于将这一认识定型为“类哲学”。由于“类哲学”恢复了费尔巴哈将人界定为“类”（Gattung）的传统，一经提出就备受关注和争议。但目前在对高清海“类哲学”的讨论中，还缺少对他的“类”概念的理论来源及其独特本质的深入把握。因此，本文拟（1）将它纳入从费尔巴哈、施蒂纳（Max Stirner）再到马克思的思想脉络中，还原“类”概念提出的初始语境和发展的逻辑线索，尝试从德国哲学的思想高度揭示“类”概念作为人之规定的意义；在此基础上，（2）揭示马克思和高清海的“类”规定的核心特征，即从个别性出发去说明与普遍性的统一以及从个体出发去解释“类”的生成；最后，（3）指出黑格尔的人的自我形成思想对马克思和高清海以劳动实践来说明人的本质的形成发挥了决定性的影响。

## 一、“类”：从费尔巴哈到马克思

### （一）高清海和费尔巴哈

众所周知，“类”是具有费尔巴哈哲学特征的概念。作为一个历史事实，马克思虽然在 1945 年之前曾频繁使用这一概念，但在 1845 年之后，随着对费尔巴哈的批判，他开始使用“社会关系的总

* 本文是在“第三届实践哲学中文论坛”（2019 年 11 月 23－25 日于中山大学）上所做的发言《评高清海的“实践哲学”——从对中日两国关于实践唯物主义讨论的回顾开始》的基础上修改而成的。会议结束后，中山大学马天俊教授馈赠三卷本的《高清海哲学文存·续篇》（黑龙江教育出版社，2004 年），吉林大学王福生教授馈赠《高清海类哲学文选》（人民出版社，2019 年），使笔者有机会阅读到有关高清海“类哲学”的主要文献。在此表示感谢。

② 高清海：《找回失去的‘哲学自我’——哲学创新的生命本性》，北京：北京师范大学出版社，2004 年，序第 5 页。

和”“社会性”等来规定人的本质。从这一事实出发，人们很容易推出成熟时期的马克思已摈弃人之“类”规定，如果再用“类”来诠释他对人的理解似乎就不合时宜了。但是，高清海作为一名马克思主义哲学家，在 20 世纪 90 年代中期，与这一常识相反，公开宣称“我们可以重新启用‘类’的范畴，用以表述人性与物性相区别的规定原则”①。这是一个远超过他那个时代的倡议。

他的“类”规定大概包含以下几层含义。首先，“认识人需要与人的特有本性相适应的认识方法”②，必须能够认识人之为人的本性，而“本性这一概念是个普遍概念，能够用在各种事物身上”。既然是“普遍概念”，就“须有一个相应的理念来标志它同人以外其他事物的本性规定方式上的区别”③。而按其本性而言，“理念”不是一个跟现象界和经验世界相关的，而是跟本体和本质相关的形而上学范畴。如果借用存在论中实体与属性的划分，从“理念”的高度来定义人，就意味着不能是对所有人的个体特征的汇集或者抽象，因为这充其量是对人的属性的界定；而必须是对人之为人的实体，即所谓的大写的“人”的本质定义。高清海深谙西方哲学史，特别是古希腊哲学和德国古典哲学，他是从这一高度来提出规定人的方法论的。

之所以要首先建立这种方法论，是因为物和人的性质不同，“人是物而又超越了物性，既属于生命而又超越了生命局限”④ 的存在，对这两种事物的界定无法应用同样的方法。对物的界定，譬如对动物的界定可以采取“物种”的方式，即将该动物不同于其他动物的属性都抽象出来，以此来给它下个定义。界定人则不能采取“人是某种特殊的动物”之类的“属 + 种差”的定义方式。因为人包含“两重生命”，即“种生命”和“类生命”⑤，虽然“种生命”可以采取“物种”的定义方式，但“类生命”不行。因为“类体现的是对物种规定的超越本性。类在种的基础上生成，包括了种却高于种，内含了种的区别（‘种’通常就意味着‘界限’），却又超越了一切区别性的界限。从这一意义上说，类就代表着一种最高的统一性”⑥。这种“最高的统一性”只能是自己的“属”，没有“种差”之说，故只能用“类”这样的概念来定义。

从内容上说，人之所以能够是“类”是因为“这种人之为人的本性不是给予的和前定的，而是在人的生成过程中自己创生的”⑦，即具有自为性。“种生命”只能在“进化论”的意义上生存，它是由物种规定好了的“前定本质”⑧，其生命具有静止性、固定性等特征。而“类生命”，譬如人的道德性和社会历史性等则是人自己创造出来的“自为本质”。而且，人之所以能够是“类”，还是由人类个体的差异性和个别性造成的。动物不存在个体与“类”之间的区别问题，它们只是同质的集合体；而人是包含着内在差别和否定性的异质的统一体。“由于类本质与个体生命并非同一物，它也就不是表现为个体生命活动的某种抽象的共同性和普遍性。相反地，类本质作为人的本质的统一性，不但必须以个体的差别性、多样性乃至对立性为内容，而且它也只能在无限多样的个性中去体现自己、实现自己、完成自己。”⑨“类”决不是取消一切个别性和差异性的普遍性，相反只能是将个别性和差异性内含于自身之内的普遍性；“类”不仅不能离开个体的生命活动而存在，相反，“类”来源于个体生命的创造活动。离开个体的个别性和差异性，“类”规定就只能抽象。

总之，在高清海看来，只有用“类”来规定人的本质才能满足表征人的超越性本质的要求，才能从根本上与其他物种区别开来。其“类”概念由两个要点组成：第一，人必须是一种超越性的存

① 高清海：《“人”只能按照人的方式去把握——再论人与哲学的关系问题》，《高清海类哲学文选》，北京：人民出版社，2019 年，第 25 页。
② 高清海：《转变认识“人”的通常观念和方法》，《高清海类哲学文选》，第 12 页。
③ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，《高清海类哲学文选》，第 338 页。
④ 同上，第 274 页。
⑤ 同上，第 291 页。
⑥ 高清海：《“人”只能按照人的方式去把握——再论人与哲学的关系问题》，《高清海类哲学文选》，第 26 页。
⑦ 高清海：《转变认识“人”的通常观念和方法》，《高清海类哲学文选》，第 13 页。
⑧ 同上，第 12 页。
⑨ 高清海：《人与哲学的未来——“类哲学”引论》，《高清海类哲学文选》，第 100 页。

在，或者说是实体意义上的普遍性存在；第二，人必须是普遍性与个别性的统一。为使人的超越性本质不陷入抽象的普遍性，必须将个别性和差异性纳入到“类”概念。这是高清海“类”概念的最根本特点。

那么，费尔巴哈的“类”又具有什么特征呢？早在1841年，费尔巴哈就在《基督教的本质》中，把“人”（Mensch）定义为“类”或“类本质”（Gattungswesen）。他也从人与动物的本质区别出发，将人看成是过着“双重的生活”（ein zweifaches Leben）[①] 的存在。由于德语的“生活”与“生命”是同一个词“Leben”，故也可以说是“双重的生命”，即一方面人是“个体的、现实的、属肉体的人”；另一方面“人的内在生活，是对他的类、他的本质发生关系的生活”[②]，拥有“类本质”。所谓“类本质”是指即使人类的个体不具备，但人类总体总具有的东西，“**就是理性、意志、心**”[③]。这里的“心”指爱，故理性、意志和爱是“在人**里面**而又超乎个别的人**之上**的”本质，用他的话说就是“**最高本质**”（das höchste Wesen）[④]。

从“最高本质”的高度来定义人是费尔巴哈关于人的规定的方法论。这一方法论是他从对基督教的批判中得来的。在他看来，“最高本质”本来是人本身具有的超越性本质，但由于宗教等原因，它被投影给外部的上帝，被想象为上帝具有的本质。他所要做的就是要告诉世人，“上帝之质或规定性，不外就是人本身之**本质重要的质**”[⑤]，上帝的本质只不过是人从自己身上异化出去的“类本质”，它与人的本质是同一个东西，因此需要把“类本质”还给人。值得注意的是，费尔巴哈并不否定基督教对于理解人的意义，因为正是“**基督教使人成为外于世界的、超于自然的存在者**”[⑥]。基督教拉开了世俗的人与天国的上帝之间的距离，使人的肉体本质与超越性本质分离开来，因此将后者提升到无与伦比的地位。“在宗教里面，人自己跟自己割裂开来，但却只是为了**重新回到由以出发的原点上来**。人否定自己，但却只是为了重新设定自己，并且，使自己变得身价百倍。”[⑦] 而且，由于人的不自信和愚昧，要让人认识到“类本质”是自己的这一点非常困难，故需要上帝出来帮助人，即给人以启示。“而启示的目的，正就在于借助上帝来达到人借自己本身所不能达到的。所以，人们称启示为人类之教育。”[⑧] 他还曾调侃道：“人从自己那里取去的、人在自身中所缺乏的，他却以无比高的和丰富的程度在上帝那里面享受到。”[⑨] 总之，上帝的存在可以将对人的认识提高到前所未有的高度。这很好地说明了为什么费尔巴哈虽然批判宗教，但反对泛神论和无神论，因为他担心它们会使人的超越性本质经验化和虚无化，“**使人跟自然同一化**”[⑩]，从而使人之为人的“最高本质”消失。

可见，费尔巴哈通过对基督教的批判，反而提出一个界定人的重要视角，即“从人的上帝认识人”[⑪]。高清海没有利用基督教来说明人的超越性，但提出要从“超越论”而非“进化论”的角度来认识人，与费尔巴哈要让人的本质与肉体的个人拉开距离的做法有异曲同工之妙，只不过费尔巴哈用的是“最高本质”，而高清海用的是“超越性”。费尔巴哈有“**人就是人的上帝**”[⑫] 的名言，高清海

---

① Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Bearbeitet von Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Dritte, durchgesehene Auflage, Berlin: Akademie Verlag, 2006, S. 29.［德］费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆，1997年，第30页。

② ［德］费尔巴哈：《基督教的本质》，第30页。

③ 同上，第31页。

④ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, S. 39. 在汉译《基督教的本质》中，它被译为“至高本质”“最高的存在者”“至高存在者”等。考虑到与汉译马克思著作的一致性，这里采用“最高本质”的译法。（参见［德］费尔巴哈：《基督教的本质》，第36、42、48页；Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, S. 45, 53.）

⑤ ［德］费尔巴哈：《基督教的本质》，第51页。

⑥ 同上，“解释、注解和引证”，第394页。

⑦ 同上，第243页。

⑧ 同上，第275页。

⑨ 同上，第59页。

⑩ 同上，第154页。

⑪ 同上，第43页。

⑫ 同上，第125页。

也有“人就是‘人’”[①] 以及“‘人’只能按照人的方式去把握”等命题。难怪当人们看到高清海的“类”概念时，会产生回到费尔巴哈的感觉。从人的规定的方法论来看，两者的确十分相像。

用“类”来定义人，相较于以前的人的规定而言有巨大进步，因为它没有使人的本质停留在个体的经验层面，而是提升到人的超越性和普遍性层面。这一点甚至得到马克思的青睐。在 1845 年之前，马克思多次用“类”来表征人的本质，在《德法年鉴》《巴黎手稿》《神圣家族》中可以找到很多这样的论述。但正如我们在《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中所看到的，马克思不久又批判了费尔巴哈的“类”概念，在《关于费尔巴哈的提纲》以后，从肯定的意义来表述人的“类”规定的次数在减少。这一事实至少意味着马克思的“类”与费尔巴哈是不同的。高清海在马克思主义哲学中恢复人之“类”规定时，首先要做的恐怕就是给出两者的根本区别。这对于他的“类哲学”建构而言，是一个生死攸关的问题。

在高清海看来，费尔巴哈的“类本质”的最大问题是没有说明“类本质”是怎么形成的，而是直接从基督教的上帝中把它引申出来，事实上是将它看作是先天存在的。的确，由于“上帝体现的实质就是人的类的本质和力量”[②]，直接从它出发可以省去“类本质”必须是超越性的证明。可是，这种做法会使“类”概念缺少具体内容，停留于抽象的普遍性层次。因为上帝是位于彼岸世界的“类的实体化”，它“与人的个体的分裂、分离”，也就意味着上帝的本质中并不包着此岸个体的个别性和差异性，它所表征的“‘类’因而也就被抽象为一种无差别的本质”[③]。费尔巴哈虽然颠倒了“人”和上帝的关系，用“人”取代上帝，但他在进行这一颠倒时，并没有把“类本质”看作是可以在经验世界中形成的东西，而是将它看作是与上帝同处于彼岸世界的东西。也就是说，两者只是对调了位置而已，“类本质”跟上帝一样一直漂浮在天上，它并没有一个从地上升到天上的过程。高清海总结道：“费尔巴哈的类概念只是从宗教的上帝本质引申而来，并不是从人的现实存在中概括出来的，因而他理解的类，在实质上也就超不出种所允许的天然差别范围，仍然是一种抽象的普遍性。”[④]

公正地说，费尔巴哈并非没有意识到个体以及个别性之于“类”规定的重要性。譬如，他曾经批评以亚里士多德为代表的古希腊哲学，称“虽然他们高度重视类，高度重视人类之优点，高度重视和尊崇知性，但他们却并不看重个体。与此相反，基督教却撇开类不管，只着眼于个体”[⑤]，走向另一个极端。但“基督教由于过分的主观性而不懂得类”[⑥]，只关注个体，会使“类”消失。因此，他提出应该让古希腊哲学和基督教两者结合起来，把人看作是“类”与个体的统一。不仅如此，他也关注到人作为“个体的、现实的、属肉体的人”的个体本质，称“没有痛苦的实体是一种没有根据的实体”[⑦] 等。当施蒂纳等人抨击他忽视个体时，费尔巴哈给予反击，争辩说只有自己的“感性”哲学才使个体获得真正的地位。“在费尔巴哈看来，个人是绝对的，即**真正的、实在的**实体。”[⑧] 在这个意义上，说他的“类”规定没有追求普遍性和个体的差别性的统一不符合事实。问题是，正如高清海所指出的，“他从类本性中所看到的差别，不过就是男女的一点性别差异，此外再没有别的了”[⑨]。而男女差别属于物种的自然差别，不是真正的个性差别。也就是说，在费尔巴哈那里，“类”概念的统一中缺少个别性，只有普遍性。

其实，问题不只高清海指出的这点。在笔者看来，更关键的问题是费尔巴哈论证普遍性和个别性

---

① “人就是‘人’”还是高清海的一部著作的名称（高清海：《人就是“人”》，沈阳：辽宁人民出版社，2001 年）。

② 高清海：《人的类生命、类本性与“类哲学”》，《高清海类哲学文选》，第 125 页。

③ 同上，第 125 页。

④ 同上，第 126 页。

⑤ ［德］费尔巴哈：《基督教的本质》，207 页。

⑥ 同上，第 216 页。

⑦ ［德］费尔巴哈：《关于哲学改造的临时纲要》，洪谦译，北京，生活·读书·新知三联书店出版，1958 年，第 10 页。

⑧ ［德］费尔巴哈：《因〈唯一者及其所有物〉而论〈基督教的本质〉》，荣振华、王太庆、刘磊译，北京：商务印书馆，1984 年，第 425 页。

⑨ 高清海：《人的类生命、类本性与“类哲学”》，《高清海类哲学文选》，第 125 页。

的统一方式。由于论证方式不当，即使主观上想实现两者的统一，客观上也做不到。他的做法是“**直接**将个别的存在者跟普遍的存在者等同起来”[①]。具体说来，就是先将人的本质设定为上帝或者“类本质”之类的超越性存在，再让它直接下降到个体或者“栖身”于个人身上，实现与个别性的结合。个体在这个过程中只能被动接受“类本质”的到来。由于普遍性和个别性的异质性，再加上它们之间没有中介，导致个体和“类”事实上仍然是分离的。这也是不管他怎样强调个别性，怎样强调普遍性和个别性的统一，他的“类”总显得毫无内容、极度抽象的原因。

费尔巴哈之所以不能从个体一侧引申出“类本质”，是因为他不认为个体具备生成超越性本质的能力。在他看来，具备这种能力的只能是外部的超越性本身即上帝。“只有上帝，才是**由自身**而行为的、**由自身**而活动的存在者”[②]，“上帝是**寓于**我、**伴同**我、**通过**我、**针对**我、**为了**我而行为着的存在者”[③]。我之所以有“人”的模样，只是上帝将自己的本质异化给“我”，或者说运动到我身上的结果。现在，超越性的主体从上帝换成“人”，那么我之所以有“人”的模样，完全是“人”将自己的“类本质”异化到“我”身上的结果。这是典型的费尔巴哈式“人的自我异化”理论[④]。在这种自我异化结构中，形成“类本质”的根据和动因只能是来自于普遍性（上帝或者“人”）一方，而不能是个别性（个体或者“我”）一方。这样，从个体或者“我”出发去生成“类”，在原理上就没有可能。上文已述，个体的个别性才是构成“类”之丰富性的具体内容，如果不从个别性出发去形成“类”，那么“类”就只能是贫乏、抽象的。本来“类”概念的提出是为了对抗近代以来对经验个体的过分强调，因此“类”规定的重点在于超越性和普遍性。但要使这一规定得以成立，关键却在于强调个体的经验性和个别性。因为人的个体生命愈能发挥创造性，愈具有多样性，人之为人的“类”本性才愈丰富，愈具有超越性，这是“类”规定所包含的内在矛盾，但正是这一矛盾集中体现了“类”规定的深刻性和优越性。

综上所述，费尔巴哈的“类”概念存在两个缺陷：（1）作为普遍性的“类本质”实际上不包含个体的具体差别，普遍性与个别性是分离的。它不包含个别性，就只能是“抽象的普遍性”；（2）费尔巴哈虽然也意识到个体的个别性和差异性的重要性，也要在“类”中实现普遍性和个别性的统一，可惜的是，他采取了让“类本质”自我异化到个体身上的做法，结果使“类本质”成为在个体之前和个体之上的“前定本质”。这种理解属于先验人性论的范畴，这也是为什么他批判了基督教和黑格尔，但在对人的理解上仍然被认定为历史唯心主义的原因。

高清海敏锐地抓住这一点，批评“费尔巴哈称自己的哲学为人本学，标榜自己的哲学最厌恶‘抽象’，可是他的人本学理论并未走出旧日传统哲学对人的本质的抽象理解，他对人使用的是‘类’，而赋予它的却是生物学的物种内涵”[⑤]。这一酷评的前半句无疑是对的，即他仍然没有摆脱对人的本质的抽象的理解；而后一句“他对人使用的是‘类’，而赋予它的却是生物学的物种内涵”则值得商榷，因为费尔巴哈事实上并没有将“类”规定降低到“物种”的水平。他的问题是没有找到将天上的“类”与尘世中的个人结合起来的办法，结果导致他的“类”永远漂浮在天上，无法下降到尘世间，“类”成为与地上的人无关的“人”的本性。

### （二）施蒂纳和马克思

从上述分析看，费尔巴哈的失败在于没能将“类”之规定的重心置于个体或者个别性，没有合理解释“类本质”的生成问题。要避免这一失败，就必须从根本上改变对“类”的说明方式，必须从个别性出发去说明与普遍性的统一，从个体出发去解释“类”的生成。这是我们从高清海的“类哲学”中分析出来的拯救人之“类”规定的新思路。

---

① ［德］费尔巴哈：《基督教的本质》，第 208 页。

② 同上，第 65 页。

③ 同上，第 65 页。

④ 关于“人的自我异化”问题，参见韩立新：《重新评价马克思的自我异化理论》，《清华大学学报》2020 年第 3 期。

⑤ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，《高清海类哲学文选》，第 347 页。

这一思路并不是高清海的首创。在哲学史上，至少批判费尔巴哈的施蒂纳和马克思、恩格斯都曾提出过类似思路。施蒂纳撰写《唯一者及其所有物》（1845 年）一书的主要目的就是批判费尔巴哈。他认为费尔巴哈试图以“人”和“类本质”等革命性概念去冲击基督教的神学框架，要求把异化给上帝的“类本质”还给人；但这些概念与真正的个体即“唯一者”（Einzige）“我”（Ich）相比，仍然是一种在他们之上和在他们之外的超越性存在，是“最高本质”，事实上发挥的仍然是上帝的功能，与上帝一样，都是游离于我们之外的“幽灵”（Spuk）①。他讽刺费尔巴哈道：“关于‘人的本质’问题、关于‘人’的问题，在刚刚剥去旧宗教的蛇皮之后，却又重新披上一层宗教的蛇皮。”②

因此，他反对以任何超越性的本质来规定人，无论是上帝还是“类本质”，而是提出就应该从个体即“唯一者”或者“我”本身来规定人。在费尔巴哈那里，“类本质”才是人的本质，个体本身不是人，个体要做人得首先成为“类本质”。在这个意义上，“类本质”是人的“原本”，而个体只是人的“副本”。这在施蒂纳看来完全是一种颠倒！“**人**只是一种理想，类只是一种思想。成为**一个人**并不等于完成**人**的理想，而只是表现**自己**、个人。需要成为我的任务的并非是我如何实现**普遍人性的东西**，而是我如何满足我自己……从我自己出发我所能做的事是很少的，这种情况是可能的，然而这些很少的事却是一切。”③ 人的本质不在“我”之上和“我”之外，就在“唯一者”或者“我”本身。个体本身就是人的“原本”，“类本质”才是人的“副本”。我们应该从个体这一“很少的事”来推出人的本质。这样一来，如果说费尔巴哈将人的规定从上帝转变为“人”，那么施蒂纳又将它从“人”转变为“我”“唯一者”。经过这样两次转变，个体或者说个别性终于出现在人之“类”规定的原点上。

的确，是施蒂纳首先破除了只有“类本质”之类的普遍本质才是人的本质的教条，发现了个别性或者个体对于理解人的重要性。这在德国观念论传统中是不容易做到的，在当时也产生了思想冲击。恩格斯在读完《唯一者及其所有物》以后，就曾兴奋地写信给马克思，认为施蒂纳的利己主义的“唯一者”在人的理解上高于费尔巴哈的“人”，可以为自己所用：“施蒂纳摒弃费尔巴哈的‘人’，摒弃起码是（基督教的本质）里的‘人’，是正确的。费尔巴哈的‘人’是从上帝引申出来的。费尔巴哈是从上帝进到‘人’的，这样，他的‘人’无疑还戴着抽象概念的神学光环。进到‘人’的真正途径是与此完全相反的。”因此，他向马克思提议，接受施蒂纳的思路，从经验的个人出发去推导出共产主义④。但马克思似乎并没有同意这一提议⑤。在马克思看来，施蒂纳否定人的普遍本质，只承认个别性即“我”的价值，会使人的规定失去宗教的、道德的、社会的等超越性和普遍性内容；其结果可能会使人的规定中除利己主义的“我”以外，不再有什么内容，人的本质变成“无”。当时，和马克思处于统一战线的赫斯（Moses Hess）在《最后的哲学家》中这样评价施蒂纳：“施蒂纳把‘自在自为的存在’理解为一种抽象的东西。但是，他替代像相互存在前进的，毋宁说是向自然这种‘他在’、贪欲、没精神性回归。受失去了‘具有身体性的’个体这一纯粹的不安所驱使的施蒂纳，迷失了人的知性、一切人的感情。”⑥ 这几乎代表了马克思对施蒂纳的看法，施蒂纳取消对人的普遍性规定，就等于从人中抽取了根据，人变成无根的存在。后来，马克思在《德意志意识形态》中倾注了大量笔墨批判这一点，认为施蒂纳的“唯一者”“自我”由于抽象掉了人的普遍性内

① ［德］施蒂纳：《唯一者及其所有物》，金海民译，北京：商务印书馆，2013 年，第 42 页。

② 同上，第 51 页。

③ 同上，第 200 页。

④ ［德］恩格斯：《恩格斯致马克思（1844 年 11 月 19 日）》，《马克思恩格斯全集》第 2 卷第 47 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 329—330 页。

⑤ 恩格斯在 1844 年 11 月 19 日写信给马克思后，马克思曾回信给恩格斯，不过这封信丢失了。但恩格斯在 1845 年 1 月 20 日给马克思回信中，表示同意马克思的意见。可见，马克思并不同意给施蒂纳过高评价（［德］恩格斯：《恩格斯致马克思（1845 年 1 月 20 日）》，《马克思恩格斯全集》第 2 卷第 47 卷，第 334 页）。

⑥ ［德］赫斯：《最后的哲学家》，邓习仪编译：《赫斯精粹》，南京：南京大学出版社，2010 年，第 196 页。

容，导致人变成一种“哲学观念中的个人”[①]，是比费尔巴哈的“类本质”还要更彻底的抽象和虚无，甚至等于是向“动物”的回归。

重视个体，从人的个别性出发固然不错，但并不能因此而否定“类”，否定从超越性本质来规定人。施蒂纳的做法无疑是对费尔巴哈的矫枉过正。上文已述，否定了人的普遍本质，就法无法建立起人的概念，也无法使人与动物区别开来。因此，对人的正确规定，应该是在从个别性出发的同时，还要保障人之规定的超越性本质，实现个别性和超越性的统一。前面说过，费尔巴哈那种以从“类”到个体的统一尝试失败了，这也就意味着我们可以也必须在哲学上建立起从个体到“类”的逻辑来完成这一统一论证。很遗憾，《唯一者及其所有物》没有给出这一方案，事实上施蒂纳连这一任务都没能提出来。当马克思在《神圣家族》中提倡要实现个体与“类”的统一时，他甚至还嘲笑说：“有人发明和提出了要求，我必须成为一个‘真正类的存在’”[②]。据说，施蒂纳的嘲笑激怒了马克思，成为他后来写作《德意志意识形态》的原因。其实，马克思写作这部手稿的更关键的原因是他在对人的理解上与施蒂纳存在着原则性分歧。马克思虽然同意施蒂纳将个体置于理解人的原点，但并不同意他放弃从超越性高度规定人的主张，认为还应该把人看作是一个“类存在”，只不过不是费尔巴哈意义上的。马克思是要在扬弃费尔巴哈和施蒂纳各自片面性的基础上，实现对他们两者的综合。当然，马克思所说的“类”并非是费尔巴哈的理性、意志和爱，而是指人的社会和历史属性；他所说的个体也不再是施蒂纳的纯粹利己主义的“我”，而是从事物质实践活动的现实个人。

对马克思来说，要想既保留从“最高本质”的高度理解人的超越性视角（费尔巴哈），又不至于使人的规定停留于利己主义的抽象（施蒂纳），就需要建立起一个从个体出发去形成“类”的逻辑，只有这样才能实现对前两者的超越。这是前人从未做过的事情。马克思很早就发现了费尔巴哈“类本质”规定的缺陷。早在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，他虽然也喊出“人是人的最高本质”[③]之类的口号，但是他的“类”规定已经与费尔巴哈的有原则性的差异，这表现在他那一著名的“人的解放”的规定中。所谓“人的解放”就是“现实的个人……作为个人，在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为**类存在物**”[④]。也就是说，“人的解放”是以经验的个体为原点而实现的个别性和普遍性的统一。为了使普遍性包含个别性不至于变成一句空话，还必须从个体一侧去说明“类”的形成，这就是要使个体在经验世界中成为“类存在物”。到了《巴黎手稿》，这一思想更加成熟。“人的个体生活和类生活不是**各不相同**的，尽管个体生活的存在方式是——必然是——类生活的较为**特殊的**或者较为**普遍的**方式，而类生活是较为**特殊的**或者较为**普遍的**个体生活。”[⑤]如果“类生活”中不包含“个体生活”，就根本算不上“类生活”，因为任何“类生活”都是由个体通过自己的个别性活动而生成的。“人作为现实的类存在物即作为人的存在物的实现……只有通过人的全部活动、只有作为历史的结果才有可能。”[⑥]“类”不是先天的，它是由个体通过劳动后天形成的，即人的社会和历史本质是由个体劳动所创造的。

到了《关于费尔巴哈的提纲》，随着对费尔巴哈的全面批判，马克思已发现费尔巴哈的最大问题是只把个体理解为感性存在，没有把个体理解为“感性活动”，使他无法把个别性与普遍性联系起来，导致他把人理解为“单个人所固有的抽象物”，“理解为一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”[⑦]。到了《德意志意识形态》，马克思一方面延续这一对费尔巴哈的批判，认为“他还没有看到现实存在着的、活动的人，而是停留于抽象的‘人’，并且仅仅限于在感情范围内承

① 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 3 卷，北京：人民出版社，1965 年，第 332 页。
② ［德］施蒂纳：《唯一者及其所有物》，第 193 页。
③ 《马克思恩格斯文集》，北京：人民出版社，2009 年，第 18 页。
④ 同上，第 46 页。
⑤ 同上，第 188 页。
⑥ 同上，第 205 页。
⑦ 同上，第 501 页。

认‘现实的、单个的、肉体的人’”[①]；另一方面，他开始从“从事活动的，进行物质生产的”“**现实中的**个人”[②] 出发，去建构一个由经验的个体去生成超越性的“类”的逻辑，并在此基础上形成一个真正关于人之“类”规定的学说，从而使对历史的唯物主义解释成为可能。

总之，马克思通过对费尔巴哈和施蒂纳的批判，发现要使人之“类”规定得以成立的两个要点：(1)“类”是超越性的普遍性，但其中内在地包含着活生生的个别性和差别性；(2)“类”不是先验的普遍本质，而是由经验的个体在后天自我形成的。后者是前者的理论前提。在哲学史上，马克思对“类”的概念规定所做出的最大贡献莫过于证明了后者。

## 二、劳动在“类”生成中的作用

“类”是由经验性的人在后天自己形成的。那么，究竟是怎么形成的？对这个问题的回答关涉到人之“类”规定的成败。无论是马克思还是高清海，都意识到回答这个问题的必要性。

先看马克思对这个问题的回答。按照传统的哲学观念，只有上帝和“类本质”这样的普遍性概念才具有“创造性范畴的先在性”(die Präexistenz der schöpferischen Kategorieen)[③]，才具有创造人以及世界本质的能力。马克思首先破除了这一教条，让肉体的个人也拥有“创造的”(schöpferisch)能力，即自己形成本质的能力。这是绝对必要的。如果不让他们具有这样的能力，那么人的本质就永远不是自己形成的，就永远无法破除人的本质的抽象性这一魔咒。这一决定性的一步是在《巴黎手稿》中迈出的。其中，马克思发表了这样一段名言：“黑格尔的**《现象学》**及其最后成果——作为运动和创造原则的否定性的辩证法(der Dialektik der Negativität)——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看做一个过程，把对象化看做非对象化，看做外化和这种外化的扬弃；可见，他抓住了**劳动**的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他**自己的劳动**的结果。”[④] 这里，他借助对黑格尔的批判性吸收，确立了一个至关重要“劳动使人生成”的原理，即“类本质”是个体通过自己的经验性劳动生成的。人是自己活动的结果，不是上帝或者“类本质”活动的结果。这是马克思对如何生成“类”的最初回答。

到了《德意志意识形态》，马克思对如何通过劳动生成“类”做了详细说明。在该书的“费尔巴哈”章，特别是在新 MEGA I/5 卷中的 $H^{5a}$[⑤]中，马克思将他的“劳动使人生成”原理具体化。他从“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活”[⑥] 的命题开始，按照有生命的个人“需要吃喝穿住”→“物质生活本身”→“新的需要”→“繁殖”→“共同活动”的顺序，对人的本质及其历史的形成过程做了说明。这里，位于历史起点的无疑是“种生命”意义上的个人，他出于生命的本能需要吃、传、住、繁殖等；要满足这些生存的需要，他就必须去生产各种生活资料，即必须去劳动，因此劳动是“第一个历史活动”[⑦]；然后，人又会产生新的需要，从事生命再生产，组成家庭，形成某种共同活动；一旦有了共同活动，就会出现“意识”和“语言”，形成原本“种生命”所不具备的

① 《马克思恩格斯文集》，第 530 页。

② 同上，第 524 页。

③ Karl Marx/ Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, *Manuskripte und Drucke*, *Text*, Bearbeited von Ulrich Pagel, Gerald Hubmann und Christine Weckwerth, *MEGA* I/5, Berlin, De Gruyter, Akademie Forschung, 2017, S. 154.《马克思恩格斯全集》第 1 版第 3 卷，第 101 页。译文有改动。

④ 《马克思恩格斯文集》，第 205 页。

⑤ 马克思标注的页码[1] - [29]，用广松涉的说法，即“大束手稿”第一部分。

⑥ 《马克思恩格斯文集》，第 531 页。

⑦ 同上，第 531 页。

“类本性”，即“人的**真正的共同存在性**”（Gemeinwesen）[①] 或者“社会关系的总和”[②] 等，开始过一种超越“种生命”的社会历史性生活。从这一叙述看，人一开始并不是人，他是通过劳动而成为“人”即“类”的。

高清海基本继承了马克思的这一思想。他在《“人”的哲学悟觉》中，以“种生命”如何向“类生命”过渡的形式回答了这个问题。首先，他否定了“‘本质优先于存在’或叫做‘本质主义’的传统哲学观念”[③]。按照这一观念，本质优先于存在，人的本质优先于个体的生命存在。人类个体身上所具有的普遍本质，如道德、理性和爱等，优先存在于个体的生命。无论是基督教还是费尔巴哈，在对人的解释上都属于这种“本质主义”。但按照这种“本质主义”，根本无需建立从个体出发去生成“类”的逻辑，因为作为本质的“类”早在个体生命之前就已经在那里了。因此，必须破除“本质主义”的传统观念，让存在优先于本质。他说：“人可以先存在而后获得自己的本质这点，绝没有什么神秘之处。预先作为‘存在’的人并非毫无‘本质’的存在，只是那种本质不完全是‘人’的本质，而是属于‘种生命’的存在和本质。种生命也是人的生命，其本质也属于人的本质组成，而且它还是生成人的完整本质的基础和前提，人只有通过种生命的活动才能从人类积淀而成的类本性中进一步获得并创造个人的特有本质。”[④] 显然，他的做法跟马克思破除只有普遍概念才具有“创造性范畴的先在性”的做法如出一辙，其目的也和马克思一样，在于为经验个体去生成“类”扫清障碍。

从人的生命存在可以引申出人的本质，这只是论述的前提和基础。要想使存在变成本质，还需要某种特定的中介，“这就是人的富有创造性的感性活动——‘生产实践’活动”[⑤]。高清海引用《德意志意识形态》的一段话为这一推论提供根据：“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人开始**生产**自己的生活资料，即迈出由他们的肉体组织所决定的这一步的时候，人本身就开始把自己和动物区别开来。人们生产自己的生活资料，同时间接地生产着自己的物质生活本身。”[⑥] 生产自己所需要的生活资料，是人的生命特有的生存方式，会使人的“生命本性”发生变化。生命是一个具有自主性和受动性的矛盾统一体。当人们开始生产生活资料时，生命与环境的天然关系以及生命与物种关系之间的关系都会发生变化。生命会超越生物物种的限制，不再完全依赖天赐，不再受物种的摆布，拥有自主性。一旦拥有自主性，生命自身便形成自觉的目的中心，在本能生命之上生成更高的目的，即支配生命。到了此时，与生命相关的各项关系都发生变化。高清海总结道：“由于人改变了生命的生存活动方式，进而也就使生命之间的联系方式、生命与对象世界的关系、生命的生存价值和意义，一句话，生命的存在本性发生了根本性的变化。这样就使人之为人的本性，已经不在于自然的物种生命本性，而是在于也已升华为自觉目的的那个超生命的本性。”[⑦]

显然，高清海是从劳动引起生命本性变化的角度来说明人的生成。这一说明虽然与马克思的“劳动使人生成”原理不尽相同，但在把劳动置于“种生命”和“类生命”之间的位置，让它发挥关键作用这一点上并无实质性差别。高清海说：“人就是因为‘实践活动’才突破了‘物种’的限制，实践就是人之成为人的初始本源。”[⑧]“如果说果真有一个原型人、本真人、人本身的话，那么，

---

① Karl Marx，“Aus James Mill：éléments d’économie politique”，*Karl Marx / Rriedrich Engels Exzerpte und Notizen* 1843 *bis Januar* 1845，Text，*MEGA* Ⅳ－2，Berlin，Dietz Verlag，1981，S. 452.［德］马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》，《1844 年经济学哲学手稿》，北京，人民出版社，2000 年，第 170 页。译文有改动。

② 《马克思恩格斯文集》，第 501 页。

③ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，《高清海类哲学文选》，第 279 页。

④ 同上，第 297 页。

⑤ 同上，第 286 页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》，第 519 页。

⑦ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，《高清海类哲学文选》，第 287 页。

⑧ 高清海：《转变认识“人”的通常观念和方法》，《高清海类哲学文选》，第 14 页。

这个本原之人既不会存在于自然之中，也不可能在天国里面，它就在人的这种始源活动里。”① 由此可见他对劳动实践的极度重视。众所周知，高清海的哲学被称作“实践哲学”。如果说 1995 年以前，他的“实践哲学”还是指以实践的思维方式为核心的马克思主义哲学改革体系，那么 1995 年以后，这一“实践哲学”的重心已经转移到实践使人形成的“类哲学”上。

总之，无论是马克思还是高清海，都以劳动概念为基点解释了“类”的形成。高清海总结道：“‘人’的所有一切，追究其始源都是来自于个体生命的创造性活动，最后也都要落实于生命的个体活动。我们所说的人的发展、人类社会的演变、人类历史的进步，归根结底，正如马克思所说，‘始终只是他们的个体的历史，而不管他们是否意识到这一点’。”② 这是包括费尔巴哈在内的哲学家想做又没能做到的工作，可看作是马克思对“类”规定所做出的理论贡献。正是因为完成了这一工作，人的理论及以此为基础的历史理论才第一次被奠基在唯物主义之上。

正像所有理论创新一样，这一理论的出现也必然伴随着诸多新的难题。这里试举一例。既然“类”是由人后天自己形成的，那么最初的人就不可能事先拥有“类本性”，只能是肉体的、经验的个人，用高清海的说法，即只能是“种生命”意义上的个人。那么，这种“种生命”的个人，怎么能创造出它本身并不具有的“类生命”呢？或者说得更极端一些，由于人在形成人之初并不拥有人的本质，那么没有本质的人如何能够使自己成为人？高清海的答案是劳动，把劳动视为“种生命”过渡到“类生命”的“初始本源”或者“始源活动”。那么，这种“始源活动”究竟属于“种生命”还是“类生命”？对此，高清海语焉不详。这可能跟这一问题难度太大有关。如果让它位于“种生命”一侧，就等于承认“种生命”中内含了人的超越性本质，事实上等于说人的超越性本质是与生俱来的，这跟费尔巴哈的“类本质”先验论很难区分开来。如果让它位于“类生命”一侧（事实上高清海有“始源活动”就是“类活动”的说法③），就取消了从“种生命”向“类生命”的过渡问题，等于已经在用“类生命”的本性来说明人的生成。这的确是个需要进一步研究的理论难题。

## 三、黑格尔与“类”规定的关系

由个体来生成“类”，是马克思或者高清海在“类”规定上的创新之处。正如任何思想都不可能凭空产生一样，这一思想也有其特定的理论来源。由于人的自我形成是以人的主体性的高扬为前提的，因此它无疑来源于启蒙以后的近代哲学，尤其是德国古典哲学。高清海指出，“在德国哲学家看来，人之为人的规定不应当在人的身外，人是由于人自己的活动把人造就为人的，因而对人就只能从人自身的活动去认识人的本性”④。的确，在马克思之前，包括康德、费希特、黑格尔等人在内的德国古典哲学家，都不同程度涉及到人的自我形成问题。那么，他们中究竟是谁直接为高清海的“类”概念提供了思想资源呢？这还真是个需要说明的问题。

关于这一问题，王南湜曾有过深入讨论。他在评价高清海“类”概念的一篇长文中，从高清海关于人的两种规定即“种生命”和“类生命”的差异出发，强调了从“种生命”到“类生命”过渡上的理论困难，并由此提出“类哲学”实际上继承了康德的二元论传统，“这种在‘种生命’与‘类生命’之间保持某种张力的康德式理论立场，正是他能够合乎逻辑地发展出其‘类哲学’理论体系的前提”⑤。因为只有采取“种生命”和“类生命”无法统一的立场，才能为“类”规定的超越性以及人的能动性留下空间。那些试图统一“种生命”和“类生命”的努力，无论是旧唯物主义将

① 高清海：《人与哲学的未来——“类哲学”引论》，《高清海类哲学文选》，第 103 页。
② 高清海：《“人”的哲学悟觉》，《高清海类哲学文选》，第 303 页。
③ 高清海：《人与哲学的未来——“类哲学”引论》，《高清海类哲学文选》，第 104 页。
④ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，《高清海类哲学文选》，第 261 页。
⑤ 王南湜：《“类哲学”：价值世界的理论奠基——高清海先生晚年哲学思考的再理解》，《吉林大学社会科学学报》2015 年第 1 期，第 118 页。

“类生命”归结为“种生命”，还是唯心主义将“种生命”归结为“类生命”，都只不过是“虚假的统一”[①]。因此，“在这一方面，高先生已然体悟到了以往的一元论体系，无论是旧唯物主义的一元论体系，还是黑格尔式的唯心主义一元论，都不免走向独断论，而不可能为‘类哲学’的双重生命说提供理论前提，因而对康德式的二元论重新做了肯定性评价。这一举动意味着高先生是试图由此取得理论上的突破。这一工作在此也可以说是对马克思哲学做一种‘近康德’阐释”[②]。

的确，作为一个事实，对康德的二元论的意义，高清海给出过很高的评价。他认为，康德等人将人理解为一种超越性的理性存在，把理性视为人的本质是正确的，但“他们无法说明这种理性的本原，宁可把问题悬置起来也要坚持‘理性’作为人所特有本性的独立价值和自主性质”[③]。也就是说，康德为了保证人的本质的超越性，放弃了从“种生命”到“类生命”的过渡论证，采取两者不连续的二元论做法。但高清海的本意与康德不同，他是要终结人的解释上的二元论，力图使“种生命”和“类生命”连接起来，对人的本质做出一元论解释。上节已述，他事实上以劳动的“始源活动”为根据，努力去完成个体到“类”的生成论证。从这点看，说高清海站在康德的二元论立场上与事实不符，将康德哲学视为高清海“类哲学”的来源存在着明显的困难。

那么，高清海的“类”概念究竟来源于谁？笔者认为应该来源于黑格尔。这不仅因为黑格尔是康德二元论的批判者，曾经要一元地解释人从有限到无限，或者说从经验到超验本质的过渡，更重要的是因为高清海甚至马克思的那两点“类”规定，即普遍性与个别性的统一以及由个体生成“类”，跟黑格尔有千丝万缕的联系。对此，高清海有过明确指认：“在黑格尔看来，作为类的普遍性，它本身就是内含着个体的差异性的，个体也同样内含着类的普遍性……黑格尔已经明确意识到不能把人的本性理解为抽象的共性，也就是不能用种的观点去看待人的本性。”[④]“在黑格尔看来，生命矛盾的发展进程就是主体‘个体存在’最终提升为‘自为存在’即类的过程。作为类的普遍性，它本身就是内含着个体的差异性的，个体也同样内含着类的普遍性。”[⑤]“黑格尔不仅确立了人的‘自为本性—自身根源’的原则，而且为进一步解决‘人是人自己的作品’的问题奠定了方法论的基础。黑格尔甚至直接谈到了这种自我创造活动的形式，如马克思所说，‘他抓住了劳动的本质’，这就把问题推进到了趋于解决的门口……费尔巴哈只是前进了一小步，然后就转身后退了。”[⑥]“所以在黑格尔之前，有关人的发展过程的理论，即使作为单纯历史性的描述，从今天的观点来看也都价值不大。在这个问题上值得我们重视的，仍然只有黑格尔和马克思的理论。”[⑦] 高清海对黑格尔的这些评价是符合黑格尔哲学的事实的。因篇幅所限，这里就不再将它们与黑格尔的文本做一一印证。如果仔细研读黑格尔的自我意识哲学、普遍与特殊的辩证法、类的范畴等，得出上述结论并非是一件难事。

从上面论述看，高清海的“类哲学”与黑格尔哲学相似度颇高，甚至可以推断说它来源于黑格尔。令人惊讶的是，高清海在做出上述肯定评价的同时，总不忘严厉批评黑格尔。比如，“不过，黑格尔作为本体论哲学的最大代表，他的哲学还是倾向于普遍性，他努力去做的就是要让普遍性诞生出多样化的个体事物来，这当然是难以实现的”[⑧]。也就是说，在高清海看来，尽管黑格尔给他的人之“类”规定以重要启发，但黑格尔哲学还是无法对最重要的个体到“类”的生成论证提供理论支撑。即使黑格尔发现了主体的自我生成能力，但这一主体说到底也不是现实中的人类个体，而是“绝对

① 王南湜：《“类哲学”：价值世界的理论奠基——高清海先生晚年哲学思考的再理解》，《吉林大学社会科学学报》2015 年第 1 期，第 118 页。

② 王南湜：《重建中华民族的价值理想》，《学习与探索》2017 年第 7 期，第 11 页。

③ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，《高清海类哲学文选》，第 277 页。

④ 高清海：《人的类生命、类本性与“类哲学”》，《高清海类哲学文选》，第 125 页。

⑤ 高清海、胡海波、贺来：《人的“类生命”与“类哲学”——走向未来的当代哲学精神》，长春：吉林人民出版社，1998 年，第 231 页

⑥ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，《高清海类哲学文选》，第 285 页。

⑦ 同上，第 318 页。

⑧ 高清海、胡海波、贺来：《人的“类生命”与“类哲学”——走向未来的当代哲学精神》，第 231 页

精神”；而“绝对精神”与基督教神学中的上帝以及与费尔巴哈的“类本质”是一回事；所以，黑格尔哲学仍然属于从普遍性出发解释个别性的理论，与费尔巴哈用“类本质”的自我异化解释个体本质的做法并无实质区别。这可能是高清海不愿意公开承认“类哲学”来源于黑格尔的真正原因。其实，高清海的这一看法也是王南湜对黑格尔的基本理解，恐怕也是他拒斥黑格尔而高扬康德的原因。王南湜说：“从哲学的历史发展来看，特别是从黑格尔哲学基于无限理性进路的解决方式的失败来看，这种康德式的解决路径对于只赋有有限理性的人类来说恐怕是最为有效而可行的方式了。”①

但笔者认为这种对黑格尔的理解不够全面，或者说这是一种传统的黑格尔理解方式，即所谓的“精神的现象”的理解。殊不知黑格尔哲学还有一条个体由个别的经验上升到超越性本质，或者用黑格尔自己的话说，即从“**个别的自我意识**”（das einzelne Selbstbewuβtsein）上升到“**普遍的自我意识**”（das allgemeine Selbstbewuβtsein）② 的进路。关于这一进路，我们过去在研究黑格尔时未予足够的重视。其实，这条进路是黑格尔在其哲学中展开极为详尽，且构成《精神现象学》主干的思路。当然，这条进路才与人的自我生成和个体到“类”的论证密切相关。

高清海在讨论黑格尔时，主要引用的是黑格尔的《逻辑学》和《小逻辑》，但从内容上看，跟“类”规定联系更密切的实际上是《精神现象学》。它曾分别以精神（实体）和自我意识为起点，展开过两条叙述逻辑：一条是他在“序言（Vorrede）：论科学认识”中阐述的逻辑，即实体作为主体自我异化，设定差别和异化，再通过扬弃差别和异化而复归于自身的过程。由于这是精神从彼岸世界向此岸世界展现自身，故也可以称作“精神的现象”过程。这可能是高清海和王南湜所理解的黑格尔，也是国内目前流行的、占主流地位的黑格尔理解。如果说超越性的精神就等于“类”，那么“精神的现象”就等于“类”自我异化到个体身上，通过个体来实现自身。这的确与基督教和费尔巴哈关于人的本质的解释有相似之处。但是，正如“实体即主体”这一命题所示，黑格尔的精神（实体）只有作为主体运动起来，经过异化到现实世界，用这里的话说，就是只有与个别性结合起来，才能最终通过差异性和否定性而实现自身。也就是说，即使在这一路径中，黑格尔所强调的仍然是超越性的无限者与经验性的有限者之间的结合，也即个别性对普遍性实现的作用。在这一点上，黑格尔与费尔巴哈对人的理解有着原则性的分歧。高清海注意到了他们之间的这一分歧。

另一条是他在《精神现象学》的“导论”（Einleitung）中阐述的，自我意识作为主体上升为精神的路径。自我意识作为此岸的存在，从意识出发，历经自我意识、理性等阶段，最后使自己上升为“普遍的自我意识”，达到“**我**就是**我们**，而**我们**就是**我**”③ 的境界。与“精神的现象”不同，这条路径可称为“意识的经验”（die Erfahrung des Bewuβtseins）④。尽管在黑格尔那里，“精神的现象”与“意识的经验”是同一个过程的两个方面，作为一种给对《精神现象学》的解释将两者这样分开论述并不是很严格，但是不这样分开阐述我们可能会漏掉“意识的经验”的进路以及这条进路对于我们解决问题的意义。

事实上，“意识的经验”才是《精神现象学》一书的展开顺序和主要内容。其中，在“自我意识章”的“主奴辩证法”，以及“精神章”的“人格性的异化”等章节，黑格尔对自我意识如何通过劳动这一自我异化行为形成自己的超越性本质，最后上升为“精神”，有相当详细的叙述。这里的自我意识是相对于精神而言的，类似于经验性的个体或者个别性，因此这一路径在这里就相当于是对个

① 王南湜：《“类哲学”：价值世界的理论奠基——高清海先生晚年哲学思考的再理解》，《吉林大学社会科学学报》2015 年第 1 期，第 118 页。

② G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), *Dritter Teil*, *Die Philosophie des Geistes*, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* 10, Suhrkamp, 1970, S. 214.［德］黑格尔：《精神哲学》，杨祖陶译，北京：人民出版社，2006 年，第 221—222 页。译文有改动。

③ ［德］黑格尔：《精神现象学》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2017 年，第 115 页。

④ G. W. F. Hegel, *Phännomenologie des Geistes*, In: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Band 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, Düsseldorf, Rheinsch – Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1980, S. 61.［德］黑格尔：《精神现象学》，第 57 页。译文有改动。

体上升到“类”的叙述。从性质上看，这条路径最符合高清海“类”之规定，也最适合解决“种生命”过渡到“类生命”的说明。可惜的是，从目前公表的高清海“类哲学”手稿看，他对这条路径鲜有展开论述，也没有对上文提到的关键几处的引用和说明。按道理讲，这是不应该的。一个试图完成从个体到“类”的证明，同时给黑格尔以如此高的评价的“类哲学”，怎么会没有这方面的研究记录？笔者怀疑在他的未公开发表的手稿中存在着这方面的东西，甚至产生了到吉林大学去查验高清海手稿的冲动。

关于“意识的经验”的解释进路，这里再做一些补充。作为一个历史事实，黑格尔最早给《精神现象学》起的书名是《意识经验的科学》（Wissenschaft der Erfahrung des Bewuβtseins），直到该书出版的最后时刻，他才将书名改为《科学体系的第一部：精神现象学》，并提供一个跟此更改相匹配的“序言”（Vorrede）。由于此“序言”中有“实体即主体”命题等原因，导致它经常被理解为一部关于“精神的现象”的著作。但是，对它的理解绝不能停留在这种理解上。自《精神现象学》出版以来，对它的解释就一直存在着是从实体出发，还是从自我意识出发的张力，或者按照书名的区别，存在着是从“精神的现象”还是从“意识的经验”出发的张力。这也是《精神现象学》研究经久不衰的原因之一。黑格尔死后，因这一张力而导致的问题已经凸显，青年黑格尔派与老年黑格尔派的对立事实上就与这一张力有关。譬如，青年黑格尔派代表人物鲍威尔就选择从自我意识出发的立场，结果消解了黑格尔哲学中的实体因素，建立了一元的自我意识哲学。后来，随着海姆等人对黑格尔的“精神的现象”解释，黑格尔更多地被解释为强调精神自我运动的复古主义者或者整体主义者。这一消极的黑格尔形象直到二战期间才开始有所改变。从那时起，纠正以往对黑格尔的保守主义解释，对黑格尔进行自由主义解释，逐渐成为黑格尔解释的主流。既然是自由主义解释，那自然就会凸显黑格尔哲学中的自我意识因素，强调个体的主观自由对理性秩序形成的作用。特别是近年来，无论是科耶夫的“主奴辩证法”解释，还是哈贝马斯的“交互主体性”理论、霍耐特的“承认理论”，日本学界以高田纯、滝口清荣、片山善博等人为代表的“良心理论”[①] 等，都试图诉诸个体的主观性和行为，来说明人及其精神的超越性本质。用本文的语言来说，就是从个体出发去解释“类”的形成。从《精神现象学》的研究现状看，目前这种对《精神现象学》的“意识的经验”解释占上风。这对于纠正以往对黑格尔的片面理解，恢复黑格尔本来面目具有积极意义。

作为当代中国最具原创性的老一辈马克思主义哲学家，高清海不仅对改革开放以来马克思主义哲学体系改革和哲学观念的变革做出了重要贡献，在对人的理解上也提出了极具思想性和冲击性的“类哲学”，对当代中国的思想启蒙以及人学体系建构发挥了推动作用。本文以黑格尔、费尔巴哈、施蒂纳以及马克思的思想发展为线索，分析了他的“类”概念的实质和创新之处。其实，反过来说也成立，即以他的“类”概念为例，梳理了从费尔巴哈到施蒂纳再到黑格尔、马克思对人的认识的发展过程。仅凭这一点，我们就可以推知高清海“类哲学”所达到的思想高度。高清海去世以后，吉林大学一直不遗余力地出版和宣传他的思想，成立了“吉林大学高清海哲学思想研究中心”，最近又出版了《高清海类哲学文选》等。从本文的分析来看，这样做是值得的。他的“类哲学”的确配得上这种礼遇。

（责任编辑巳　未）

① ［日］高田纯：《现代に生きるフィヒテ》，行路社，2017 年，第 241—242 页；［日］滝口清荣：《ヘーゲル法哲学の基本構成——公と私の脱構造》，《思想》2002 年第 3 号，岩波书店，第 35—38 页；［日］片山善博：《自己の水脈——ヘーゲル〈精神現象学〉の方法と経験》，创风社，2002 年，第 168—191 页。

# 高清海类哲学的人类－宇宙世界预设
## ——关于西方世界主义与中国“天下”思想的新思考*

［韩］韩相震/著　张心野/译

【摘要】对高清海的“类”哲学采用“症候式阅读”，需要仔细注意其隐含预设。虽然高清海根据这些预设发展了自己的理论，但没有阐明它们。基于这种思考生发的关键论点是：第一，类概念展现了关于“天下共生主体”的丰富想象力，它超越了国家或全球公民的传统范式。高清海预设的世界主义世界观应该被理解为人类－宇宙的，而不是人类－中心的。第二，鉴于高清海对创造性阅读儒家思想的坚定信念，他所预设的世界主义世界观与杜维明一致，其根源可以在儒家的“天人合一”概念中找到。由于人类－中心的“天下”思想的统治性曾作为中国古代封建帝国的主导意识形态的一部分，人类－宇宙的“天下”思想在中国政治思想史上已经被边缘化。因此，为了在21世纪提升高清海哲学，摆在我们面前的当务之急是重塑“天下”思想的人类－宇宙意义，从而重塑其生态学意义。

【关键词】高清海；人类－宇宙世界观；“天下”思想；“天下共生主体”；交往理性

**中图分类号**：B313　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0032－10

**作者简介**：韩相震（Sang-Jin Han），韩国人，社会学博士，韩国国立首尔大学社会学荣休教授，前韩国理论社会学学会会长。

**译者简介**：张心野，北京人，（长春 130012）吉林大学哲学社会学院博士生。

## 一、研究缘起

自2007年在吉林大学担任客座教授讲授社会理论以来，有两个原因使我对高清海哲学着迷。第一，我感到高清海所倡导的人类解放以及哲学的批判作用和哈贝马斯与正统马克思主义的斗争以及他的“解放旨趣”概念之间有着密切的关联性①。第二，高清海的世界主义思维方式对我很有启发。从中国特色的发展（即民族中心或民族主义的发展）在中国的重视程度看，他的世界主义思想是具有启发性的。有许多重要的问题需要澄清。我们可以将高清海的“类”概念暂时看作全球公民。他的哲学展现了从中国土壤孕育出的一种世界主义想象。

尽管如此，必须指出的是高清海思想的关键概念“类”仍然是模糊的，特别是从东西方对话的角度来看。简要而根本地说，目前尚不清楚如何以保留其思考深度的方式将“类”概念翻译成英文。

---

* 本文基于作者在2019年10月13－14日吉林大学的“高清海与哲学基础理论研究学术讨论会”发言翻译，已取得作者授权。原文标题为“Anthropo-Cosmic World Assumptions of Gao Qinghai’s Philosophy of Lei：A New Look at Western Cosmopolitanism and Chinese Tianxiaism”。

① Jürgen Habernas，*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*，Suhrkamp，1976；Jürgen Habernas，*Communication and the Evolution of Society*，Boston：Beacon，1979；高清海：《思想解放与人的解放》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2004年；高清海：《“人”的哲学悟觉》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2004年。

我们知道它的起源，但它作为社会理论的一个关键概念仍不完整。然而，一件事情是清晰的："类"是指人类行为者（actor）或主体（subject）。高清海既没有像新自由主义那样把行为者当作一个孤立的单子式个体，也没有把它当作像在马克思主义中类似社会阶级那样的集体。这个概念不是简单地指代现代民族国家的公民。作为本文的关键论点，我认为当高清海谈到"类"时，他预设了一个作为人类思考和行动领域的世界，但他并没有完全澄清这个世界是什么以及它的概念、地位和特征。他预设的世界不仅是人类世界，还包括它所依存的自然界和生态系统。它比我们通常所说的全球世界或世界市场社会更全面。正如在下文将看到的，这种空白造成了概念上的一些模糊。

我写的关于高清海的第一篇论文是《批判理论与东亚发展：哈贝马斯与高清海关于世界主义转轨》，这是2008年9月在德国法兰克福大学举行的"中国批判理论"会议的会议论文。2019年哈贝马斯诞辰90周年之际，我发表了从共鸣的角度将高清海与哈贝马斯联系起来的论文《东亚的哈贝马斯：从接受到共鸣》，在德国收录于Suhrkamp编辑的《哈贝马斯在东亚》。在其中，我试图追溯哈贝马斯在中国、韩国和日本的不同接受情况，并将高清海的批判理论作为与哈贝马斯之间最有力的共鸣点。高清海的笔记表明他了解哈贝马斯的理论，特别是批判理论的语言学转向及其巨大影响。哈贝马斯不了解高清海。但就学术取向而言，它们之间有着惊人相似。可以说，高清海的批判理论思想已走在前沿，它包含了"中国传统思想对生态人类存在的敏感性"。他的世界主义视野不但不是人类－中心的，而且囊括了自然和天的相互关系。我提出"当以一种世界主义的方式认识到像高清海这样对西方来说富有想象力的陌生人的价值时"，此书的主题"全球哈贝马斯才有可能真正具有包容性和跨文化性"①。

从2014年我参加在吉林大学举行的高清海第十届纪念座谈会，并发表题为《来自中国的世界主义视野：天下共生主体——高清海"类的存在"概念》的论文，我就开始明确地将高清海与乌尔里希·贝克联系起来。我在论文中提出两个关键论点：首先，高清海的"类"概念翻译成英文是有难度的，将其表述为天下共生主体（cosmopolitan actor）向西方人介绍也许是最好的；其次，鉴于高清海哲学的隐含且重要的概念结构，"类"的英语表达cosmopolitan actor，其最好的中文翻译是一个追求"天下共生"的行为者。通过这种方式，我试图通过高清海类哲学的视野，将西方的世界主义传统和"天下思想"的中国传统联系起来，假定这两方传统之间存在着需要加以探索的共同点。这意味着双重引入。我从世界主义的角度来解释高清海，有意地将世界主义和"天下"思想联系起来，然后将世界主义的行为者（cosmopolitan actor）翻译为中文的"天下共生主体"。

当我的论文要被翻译成中文出版时，真实的问题出现了，即如何将"cosmopolitan"一词译成中文。该术语有诸多常规翻译，如世界主义，但都没有宇宙学或生态学的涵义。重申一下，高清海的类概念预设了人类生存整体的世界的前提。这个世界在一定范围内是人类－中心的，因为它主要由诸如家庭、国家、民族、帝国和世界政府之类的人类组织覆盖。然而，它也可以是一个包括自然，即动物、植物、地、天、机器和工艺等非人类的人类－宇宙的世界②。对于高清海来说，世界作为他的哲学的隐含的预设当然不是人类－中心的，而是人类－宇宙的。因此，关键的问题是我们所用的世界主义和"天下"到底是什么意思。我认为这两个术语都可以从人类－宇宙的角度来解释。就它们在日常生活中的常规使用而言，其含义都更倾向于人类－中心的而不是人类－宇宙的。如果我们在这种世

① Sang-Jin Han，"Habermas in Ostasien：Rezeption und Resonanz，" *Habermas global*：*Wirkungsgeschichte eines Werks*，ed. by Luca Corchia，Stefan Müller-Doohm and William Outhwaite，Berlin：*Shurkamp Verlag*，2019.

② 人类－宇宙视野与人类－中心视野的不同之处在于它对复杂整体的敏感性。这种复杂整体是人与非人以互相创造的交互方式彼此纠缠的。这种人类－宇宙视野既被巴什拉（Gaston Bachelard）、利科（Paul Ricoeur）和马塞尔（Gabriel Marcel）等现象学家使用，也被杜维明（Tu Weiming）等儒家学者使用，并应用于教育和生态研究。（See Chen Yuehong，"Chinese Expression of the Ecological Connotation of 'Heaven and Man'"，*Journal of Chinese Social Sciences*，2019－05－14；Sam Mickey，"Contributions to Anthropocosmic Environmental Ethics"，*Worldviews*，11，2007，pp. 226－247.）

界主义或“天下”的框架下解释高清海的哲学，那么他的哲学就可能会变为人类 - 中心的，从而失去对自然和生态相互依存的深刻见解。

为了避免这种可能的误解，同时更忠实于高清海的用词，我之前论文中的 cosmopolitan actor 一词被译为“宇宙生命主体”，而不是“天下共生主体”。这种翻译不是随意的，因为高清海曾提到宇宙生命：“人的生命不过是大自然‘宇宙生命’（即‘天道’）的赋有意识的形态，通过人的生命活动能够使自然的生态秩序从自发逐渐提高到自觉，这应该就是人的生存价值。人必须把自己的生命融入宇宙大生命，从生命的有限进入永恒生命，这才会‘活’得有意义，不辜负人作为人来到世上生活一场。”①

宇宙生命这个概念是富有想象力的，可以揭示以人为本的生活的最高阶段或最高质量。不过，它几乎与人类行为者的真实生活失去联系。从这个角度看，它是神秘的。大自然的宇宙生命很难在严格意义上被视为一种社会科学或哲学概念，因此我们还不能确定是否可以将 cosmopolitan actor（天下共生主体，曾被译为宇宙生命主体）与 cosmic-life（宇宙生命）混同。这个问题产生于一个困难，即找到恰当的 cosmopolitan actor 的中文表达，来较好地对应高清海的类概念。这显示了当我们进行东西方对话时的巨大翻译困难。

## 二、方法论思考

可以明确的是，眼前的问题不仅是翻译问题，而且涉及类概念的隐藏（或隐含）预设。弄清这些隐含预设，有助于我们更好地理解高清海的哲学，并为翻译问题找到更好的解决方案。因此，通常来说仅仅将一个文本阅读为它所基于、所出现和所表述的是不够的；相反，认真理解实际话语流中隐含的或几乎不可见的内容是必要的。可以说，尽管这个预设是缺席的，但它仍在话语的后台运行着。

“症候式阅读”的方法就是一个例子。这种方法源自弗洛伊德对梦的解析的文本，清楚地由阿尔都塞和巴里巴尔概念化，并被用于构建结构主义的马克思主义。阿尔都塞声称，他通过这种方法发现“结构化整体性”的概念只隐含地存在于马克思的著作中②。基于此，他试图在所谓的“结构化整体性”和“表达的整体性”之间做出鲜明区分。这为马克思的结构主义解释理论提供了基础。

这种方法也可以在包括符号学在内的许多理论中被发现。它们的共同点可以总结如下：我们从观察某些可见的和可理解的对象开始，例如梦中的症状、社交行为、口语、书面文字等，从表面上看，它们似乎很明显，我们以我们认为理所当然的方式解释对象；不过，我们可以询问观察到的这些对象是在什么条件下或如何产生的，换句话说，在交互的表面背后必定运行着一定的产生规律或范式，背景预设也是不可见的。当我们根据通常被认为是理所当然但实际上是错误的或误用的背景预设来解释对象时，问题就会出现。在这种情况下，我们的理解可能会变得混乱和偏颇。

就马克思而言，阿尔都塞关注了整体的概念及其描述性内容（观察的对象）。他认为马克思著作中整体性的描述性内容与黑格尔的内容不同。但马克思并未对他所使用的新范式提出适当构想，尽管他的著作实际上以此为基础。由于这种空白，马克思误解了自己，仿佛他只是延续了黑格尔的辩证法和整体性概念。因此，阿尔都塞发明了与黑格尔的表现性整体概念截然不同的结构化整体概念。结构马克思主义就是从这种概念的创新开始的。

那么高清海呢？他从类哲学视角观察人与世界。他反复提及，人类在资本主义的世界经济和全球政治领域将面临转折的关键阶段。正如我将很快说明的那样，他不但强调人类至今取得的进步，而且强调科学文明的灾祸、生态恶化的灾难以及威胁人类安全的全球风险社会。他还清楚地表明他在哪里

① 高清海：《新世纪：“人性革命”时代》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2004 年，第 19 页。

② Louis Althusser, *For Marx*, 1969.

学习了类概念，例如黑格尔、费尔巴哈和马克思等德国先驱，并且试图通过引入儒家的人生哲学观点来进一步阐明这一概念。

关于“类”的问题，我思考已经很久了。为什么要考虑并提出这个问题？总的来说是由对“人”的思考引发出来的……

当前人类正处在重大的历史转折时期，无论从我们面临的危机及人类生产发展的众多社会的现实问题，或是从哲学一向总是抽象化理解人，因而经常失落人的理论困境来说，都要求对人和人类社会有一个总体的、本质的、更符合于时代发展精神的理解。

……“个人本位”的社会格局已经把人的自我封闭起来，成了单子式的个体，在这种状况下出现的问题，看来是表现着人与自然的矛盾，实质上贯彻的是人和人的矛盾问题，应该说它的根子是在人的存在状况之中。在我看来，这些问题单靠发展经济，搞“现代化”是解决不了的。像西方学者提出的办法，如“走出人类中心主义”、弱化人的“主体性”观念、缩减工业发展规模回到自然状态等等，也是很难行得通的。

……无论从理论上还是现实上考虑，重新理解“人”都是一个关键问题。考虑人类发展的过去、现在和未来，究竟应当向何处去，应该用一个什么标准去要求人？我们不能停止在现在，当前面临的问题从人的现存性质和方式都已无法解决；我们也不能走回头路、退回到过去，柏拉图、孔夫子时代的生活方式也不是人们所乐于选取的；我们只能往前走，这是无可选择的唯一出路。那么，人的前途是什么？这就需要对“人”有一个宏观的并且更本质的理解。

……在我看来，首先就必须破除一向习惯了的那种关于“人”的传统的观念方式……具体地说，就是要破除认识人的“物种”思考方式，确立“类”的思维方式。

这就是我在这一问题上的基本看法。①

高清海明确指出：（1）为什么类作为人类－宇宙的从而作为世界主义的人类存在是必要的；（2）他的哲学为自己设定的实践目标是什么；（3）他如何看待当今世界及其主要问题和矛盾；（4）他如何努力发展和捍卫自己的哲学。但是，当他不去明确地说明这个作为他的类概念的前提的关于世界的隐含预设时，概念的不对称性出现了。为了使他的理论成为系统的和自知其目的的，澄清构成其理论的概念基础具有深远的意义。

## 三、人类－宇宙世界观

让我们回到起点，高清海哲学以作为人类思考与行动的地平线的世界为前提。高清海从未明确谈论过它，只是以此为前提。我们应该提出这个问题，使高清海哲学变得更可理解和系统化。他预设的世界是什么样的？它是怎么组成的？人类在这个世界上所占据或扮演的位置和角色是什么？在概念上掌握这个世界主要特征的社会科学或哲学概念是什么？可能有必要进行一系列概念创新，从而合理地阐明隐含的预设并提升高清海哲学。在这方面，尤其重要的问题是高清海的类概念能否以及如何（如果可以的话）不仅为全球、世界主义或“天下”的传统含义提供新的见解，而且为人类世（Anthropocene，即后人类社会）的新挑战提供新的见解。鉴于关于人类与非人类诸物体之间关系的新想象力的涌现（以互相依存、多重纠缠的形式），对高清海类哲学在这方面意义的追问是迫切的，因为类哲学展现了对人类和自然的相互嵌入性的深刻洞察，同时保持了儒家而非佛家的特性。

为直接进入讨论，我找到杜维明著作中的一个重要突破。他对儒家历史和儒家的世界文明意义进行广泛研究。作为应对当今人类面临的生态危机和在概念上升级儒家的新尝试，他提出人类－宇宙世界观的概念，明确将其与人类－中心的世界观相区分：“今天，几乎所有轴心时代的文明都在经历着

① 高清海：《找回失去的“哲学自我”》，北京：北京师范大学出版社，2004 年，第 261—263 页。

自己独特的转型形式，以应对现代性的多重挑战。儒家传统能够为全球社会带来的最重要的贡献是‘天人合一’思想。儒家认为这个‘一’也包括大地。我将这种愿景描述为一种人类－宇宙世界观，其中人类被嵌入了宇宙秩序。这不是一种人类－中心的世界观。在人类－中心的世界观中，人是与自然世界相异化的，无论是出于自愿还是不自愿。通过把天、地、人的全面统一确认为对现代世界的批判性贡献，新儒家思想中的这三个关键概念激发了恢复和重新发明儒学思想的运动。”①

我认为将杜维明的人类－宇宙世界观的思想引入高清海的类哲学，可以为摆脱上文提到的翻译困境提供一条合理途径。由此，我们可以做出以下论断：（1）高清海哲学隐含的世界预设可以被称为人类－宇宙世界观；（2）人类－宇宙世界观是真正意义上的世界主义；（3）西方的世界主义思想和中国的“天下”思想最初都包含生态方面的思考，不过哲学和政治主流将二者仅仅错误地解释为人类－中心的，而非人类－宇宙的；（4）因此，将高清海类哲学隐含的世界预设阐明为人类－宇宙的（而非人类－中心的）世界观是重要的和更好的，也可以尝试阐明“天下”世界观的中国传统的人类－宇宙维度和意义；（5）通过类似的方式，类概念所指的人类主体可以理解为人类－宇宙的天下共生主体（anthropo-cosmic cosmopolitan actor）；（6）同样，可以将“天下”的视角带回高清海哲学，并从传统的人类－中心的解释中解放它。这样，我们可以更好地将高清海哲学置于儒家传统之中。

话虽如此，我想强调的是，高清海的人类－宇宙思考的含义远比杜维明的论证所体现的更深刻。杜维明对儒家人类－宇宙观点的含义进行解释的方式大体上是目的论的②。对他来说，一种可持续的人类与自然的和谐关系包含着一个总考虑到个体的实在基础（如大地、身体、家庭和共同体）的不断自我超越的进程；通过这种自我教化，人的心与识“像同心圆一样从自我出发，相继地扩展到自己的家庭、自己直接所在的共同体、自己的国家，最终到整个人类”③，其写作风格没有内在张力。

对比来看，高清海对“天人合一”的解释开始于内在化和外在化的双重生命维度④。他关注一个共同体通过人与其对象之间的交互作用的形成。正是通过这种双重交换过程，人类才能改变物的诸属性，同时改变其自身的诸特性。因此，高清海认为人类主体及其客体、人类本质和物的本质、人类和外部世界之间是相互联系的。这就是高清海“天人合一”的意思，也意味着人的人类－宇宙生活的实现。这显示了高清海所洞察到的人类文明发展中的人类主体与物之间的交融关系。

## 四、一个系统的新解读

本文开始于理解高清海类哲学并将其介绍到西方的诸多关键问题之一。这个问题源自缺乏对类哲学隐含的世界预设的充分解释。在杜维明提供的人类－宇宙世界的概念中，我们找到合理的解决方案。人类－宇宙世界（anthropo-cosmic world）这个术语作为对“天人合一”的中国想象力的表达，无疑是有意义的，但它缺乏概念准确性。因此，我认为使用该术语时，最好尝试将那些不太含混和更容易接受的术语（如世界主义和“天下”）纳入其中。这当然需要进行严谨的工作以达到概念创新。

这项工作不仅是可行的，而且对于高清海哲学思想与西方进行建设性对话也是重要的。只有当我们展开这项创新工作时，才能提高高清海类哲学的解释力。基于高清海类哲学的概念框架和组成部

① Weiming Tu，“The Ecological Turn in New Confucian Humanism”，*Confucian Spirituality*，ed. by Weiming Tu and Mary Evelyn Tucker，New York，vol. 2，2004，p. 244.

② “终极意义上的自我实现取决于认知和顺应‘天’。培养与自然的和谐关系调节了人类心灵与天道的相互关系。通过这种培养，人与天、地形成了三合一，从而充分实现了它们作为宇宙学和人类学存在的潜能。”

③ Weiming Tu，“The Ecological Turn in New Confucian Humanism”，*Confucian Spirituality*，p. 254.

④ 高清海强调，“这里（实践活动）表现的本质正是生命的内化与外烁的二重性质……人与对象通过‘本质的相互交换’达到一体存在的活动”。更具体地来说，“人同外部世界不但要进行物质、能量和信息的交换，他还必须同对象进行‘本质交换’，通过本质交换以实现意义交换和价值交换，这些都是其他物所不具有的”。（参见高清海：《“人”的哲学悟觉》，第 65—66 页。）

分，当我们找到足够的英语术语，并将这些术语聚集在关键概念（如类性、类的存在和类的发展）时，我们就可以通过合理高效的方式来呈现高清海。如上所述，西方术语世界主义（cosmopolitan）最初不仅意味着人类－中心的，而且涉及宇宙关系，即人类与生态世界之间的交互关系。“天下”也有相同的涵义。最初，它暗含了人类生命在自然中的有机嵌入（organic embeddedness），人所服从的宇宙秩序以及宇宙中人与非人存在之间的互相依存关系。然而，在中国历史特别是中国古代封建帝国历史中，“天下”一词被用于中国古代封建帝国世界为皇帝的统治赋予合法性。由于这个完全可以理解的原因，世界主义和“天下”都未能作为类哲学的概念基础被高清海所接受。尽管如此，如果进行概念创新，重新将人类－宇宙的意义赋予世界主义和“天下”概念，事情可能会发生变化。

“天下”一词在东亚有着很长历史，它可以回溯到古代中国，就如同世界主义一词在欧洲可以回溯到古希腊一样。它们之间存在明显的重合，都指代比民族国家更广阔的世界，都涉及人与宇宙的关系。将中国的“天下”概念框架和西方的世界主义框架连接起来，可能有助于看到东西方深刻的世界主义想象力，超越民族国家的遗产，从而超越现代性。全球讨论的世界主义式发展是当今的大趋势，概念框架的连接有助于我们在这种全球讨论中恢复文化认同。此外，探索世界主义和“天下”的人类－宇宙维度，对于克服人类统治自然的时代以及开辟人类与自然之间相互关系的新时代具有重要意义。按高清海所说，“实践活动的根本点就在它是人与人、人与外部世界之间的一种相互对象化的活动。正是通过这种双重的本质变换活动，人们才不但能够变革对象的形态，也变革了人自身的本性，而由此所达到的结果，便是人与对象、人的本质与物的本质，进而人与人、人与外部世界达到新的融合，用中国哲学已有的命题来说，这叫做最终走向了‘天人合一’或‘天人一体’，而用我们的话来说，就是实现了人的类本性”①。

通过这些概念创新，我们可以用比过去更系统和更易懂的方式表述高清海类哲学。举例来说，高清海关于社会、未来和发展的意义的著作就可以证明这点。写于 1996 年的这些论文②，比他撰写的其他任何文章都更代表了针对这些主题的最系统的跨学科方法。因为哲学和社会学在吉林大学属于同一学院，所以这种跨学科的方法在当时就是可能的。

社会与个人之间的关系是社会学最基本的问题之一。高清海在考察这个问题时，并没有以传统的社会学方式来理解社会，而是将其理解为认识到自己本质的人的人类－宇宙存在。这意味着对他而言，社会不简单地是一个部落或民族社会，而是一个世界主义社会。他观察到“人类曾经有过的那些社会形式，政治统治的社会、经济支配的社会等，都不过是人在一定发展阶段的历史形式，它们最后都要引导并归结到自为的‘类存在’的社会中”，因此，他将社会概念化为“人作为人的类本质的实存形式”③。对高清海来说，发展意味着“‘类本性’的生产、实现和展开”④ 的进化过程。

最深刻的思考也许是当高清海概念化人类与自然关系的时候。他用的标题是“社会是人同自然界完成了的本质统一”⑤，这个论题基于马克思关于自然和文化的嵌入观念。当高清海思考工具的功能时，这点就明显地表现出来：“实践中的物质工具（犁、锄、车、船等）是人性与物性相互融合的产物和体现，它属于人身内的器官功能与身外自然力的统一，在它身上既体现并灌注了主观目的的应然性（属于人的本性），同时它又表现为具有直接现实性的客观力量（属于物的本性）。正是由于工具具有这种矛盾性质，它才可能充当沟通人性与物性的中介，被人们利用去改变外在的对象。”⑥

① 高清海：《“人”的哲学悟觉》，第 68 页。

② 高清海 1996 年撰写的三篇论文阐明了他对社会、发展和未来的哲学－社会学观点。（参见高清海：《高清海类哲学文选》，北京：人民出版社，2019 年，第 191—249 页。）

③ 同上，第 208 页。

④ 同上，第 226 页。

⑤ 同上，第 195 页。

⑥ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，第 65 页。

他进一步说明了人类历史中发生着的双重变革过程：“（1）人同外部世界不但要进行物质、能量和信息的交换，他还必须同对象进行‘本质交换’，通过本质交换以实现意义交换和价值交换，这些都是其他物所不具有的；而且对人来说这里首先是交换本质、沟通本质，然后才能实现物质、能力和信息的交换。”“（2）人在与外界对象进行交换的同时，还要同他人进行物质的、能量的、信息的和本质的交换——实质即‘生命交换’。这两个过程是相互适应的。人同人之间的生命交换即个体生命本质的类性化和社会化，是实现人与外界对象相互交换的先决条件。”①

当高清海从人类－宇宙发展的角度考察社会与自然的关系时，他的思考更清醒了：“社会一旦从自然诞生出来，它就创造了自己的存在方式，形成了自己的运动规律，确立了自己的发展目标，即构成了自己的活动王国；与此相适应地，在这个范围内，社会与自然的关系随之也就发生了根本的变化，自然界已不再是外于社会的存在，而是作为人的生存环境被包括在社会存在的组成之中，从而受制于社会规律并随着社会的发展而不断变化。”②

与人类－中心视角不同，高清海考察了自然塑造人类时人类如何介入自然。两者处于不断交换和互动的过程中。“当社会把自然存在纳入自己的存在系统，把自然力量转化为为人所用的力量之时”③，一个深厚的关系被建立了。他进一步观察到“人从物的束缚中解脱出来，如果把这看成人的第一次解放，有了这个解放，人才会有人的自我意识，才会去追求人的生活、创造人的世界，也才会把自己升华为高贵于它物的存在”④，那么人的第二次解放就是“走出自我封闭的牢笼，从自身的异化中再异化自身，与自然重新融化为一体，只是到了这时人才能全面占有自己的本质成为真正自由的人。这就是自为的‘类’状态”⑤。

以上表述清楚地说明，高清海的类概念与生态宇宙密切相关。它建立在天与人之间的复杂关系上。关键的问题是人类与自然之间的关系，对于探索后人类发展，打开诸多非人类中介的相互影响的世界（可能取决于人类存在与非人类存在之间的对话关系）具有至关重要的意义。一个重要问题是，我们如何从生态宇宙的角度来最好地理解人类，并从人类的角度来理解生态宇宙⑥？高清海认为“这二者的统一，正是‘类哲学’应有的内容”⑦。

## 五、实践问题

高清海认为的人类演化的三个阶段，可以理解为从个人对集体的完全依赖阶段，到单子式独立的物质依赖阶段，最后到基于一种自由人格的新的联合形式的个性全面发展阶段。第一阶段的特点是以集体为中心的发展和个体对政治权威的依赖。这种人的依赖关系在发展的第二阶段中得到解决，并使个人成了自由的单子式存在。根据高清海所说，“从人身依赖转变为对物的依赖”⑧ 具有双重影响和意义：一方面，它有助于人获得独立；另一方面，它使人类处于物的统治下，引起诸如金钱崇拜、物欲横流、精神空虚、道德沦落、泛享乐主义、人文价值衰落等严重的社会问题。通过摆脱这种狭隘的依赖，人类可以进行更全面、更深入的相互交流，只有在这种情况下，才能实现个体的独立人格。

---

① 高清海：《“人”的哲学悟觉》，第 66—67 页。
② 高清海：《高清海类哲学文选》，第 195 页。
③ 同上，第 197 页。
④ 同上，第 239—240 页。
⑤ 同上，第 240 页。
⑥ 高清海强调，“人在宇宙之中，宇宙也在人之中，应当从宇宙去理解人，从人去理解宇宙”。（参见高清海：《找回失去的“哲学自我”》，第 267 页。）
⑦ 同上，第 267—268 页。
⑧ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，第 80 页。

个体和单子是不同的。人天生就是生命的自然单位，并且每一生命都是单子。但个体超越生物的和单子的存在，后者只有通过与他人联合才能成为个体。个体只有内化了人的世界主义的人类－宇宙诸条件，才能获得自主性的主体性和自我依赖的能力，因此个体只能在历史和社会关系中形成。只有当个人成为自我依赖主体，具有独立和自主性的人格时，才能实现人与人之间真正平等的关系。对于这种可能性，高清海强调必须消除人与人之间的交流障碍，并且必须建立交流的人类－宇宙功能。

在此语境下，他直接、开放地要求观察迄今为止的人类进步："20 世纪，可以认为是人类历史中最为惊心动魄的一个世纪。这一百年中，人类高扬理性，充分展示了人的自主创造能力：经济全球化、生产现代化、卫星上天、登陆月球、克隆技术、电脑网络等等，可谓有史以来生产、科学、技术以空前速度进步发展的时代。而在另一方面，这 100 年又是战乱争斗不停、危机问题丛生及人性的弱点和劣根性全方位地展示与暴露的世纪：世界大战、种族歧视、民族冲突、核武器威胁、爱滋病蔓延、环境污染、生态失衡、毒品泛滥、精神萎缩、信仰危机等等，人类亲手制造的这些危机和困境已经直接威胁到了人类自身的生存根基……""面对如此众多难题，人类将走向何方？"①

高清海还提到诸如"大气污染、温室效应、臭氧层破坏、土地沙漠化、森林植被减少、能源危机、物种濒危、水资源匮乏等等"生态环境问题。这些问题日益恶化，以至于人们经常说我们生活在"'可怕的'、'把人类生存引向绝路'的时代"②。在这种文明危机和全球风险社会的背景下，作为世界主义理论的高清海类哲学，通过反思这种自我毁灭性发展的主要动力来寻求解决方案。他认为，"当今时代发展的主要是认知形态的'科技理性'。正如'以物的依赖性为基础的人的独立性'是人性的片面发展，同样地，科技理性也是理性的片面性发挥。科技理性属于工具理性，适应人们'征服宇宙、控制自然、发展物质生活'的需要，它所注重的只是实用性质的科学技术，并不关注人类生活的价值取向。在它的主宰下，一方面能够为人类创造物质繁荣，同时也能给人类带来灾难，并且使人走向异化"③。

问题是，高清海追求的是一种什么样的理性？他没有明确说出来，但他明确拒绝工具或技术合理性作为我们 21 世纪的可靠指导："我们现在处在个体本位时代。这个时代以'现代化'为标志的社会发展浪潮，最初源自西方的社会文明……科技理性属于工具理性，适应人们'征服宇宙、控制自然、发展物质生活'的需要，它所注重的只是实用性质的科学技术，并不关注人类生活的价值取向。在它的主宰下，一方面能够为人类创造物质繁荣，同时也能给人类带来灾难，并且使人走向异化。"④

高清海对官僚理性也不抱任何希望，认为人类解放的主要障碍是其与权威的关系。在此，他最终像追随马克思一样追随韦伯，认识到个人解放要克服的基本结构性问题源于个人对权威的依赖。因此，他提出这些权力关系需要转变为开放的、相互的和彼此尊重的关系："从道理上说，一个人只有把其他一切人所创造的社会总体能力变成自己的内在本性，把他人创造的社会共同财富变成自己可以利用的成果，也就是说，个人只有把自己融进世界历史的统一活动之中，通过吸纳和占有人的'类'本质，只有在这种情况下，使个人成为人类合成力量的人格化身，个体生命才能具有独立人格，成为自主性的人。从这一意义说，群体本位中人的非独立性，主要不是因为他们对他人具有依赖关系，而是由于这种依赖关系的狭隘性、片面性和固定性，它限制和障碍了个人对人类总体能力的吸收和占有。所以进一步的问题便是如何把自然性的片面依赖关系发展为社会性的普遍和相互的依赖关系，把自然地域性的狭隘交往联系扩大为世界历史性的人类交往联系。这一问题的实质，就在于把自然性的依赖变成社会性的依赖，把自然性联系变成类性化的联系。"⑤

---

① 高清海：《"人"的哲学悟觉》，第 14 页。
② 同上，第 84 页。
③ 同上，第 89—90 页。
④ 同上，第 89—90 页。
⑤ 同上，第 78—89 页。

对于高清海来说，“社会发展归根结底是人的发展，而人的发展，归根结底来说也就是个人的发展”，“独立的个人是自立、自主、自律和自由的，换句话说，具有独立人格的个人也就是充分社会化了的人”①。更具体地说，“独立的个人打破了那种固定化的人身依附关系，建立起个人间的全面和相互的依存关系，打破了自然形成的那种狭隘性的联系，代之以社会性的普遍联系”②。上述论述中暗含的假设基于这种认识：对于诸个体成为独立自主的并将自己表现为自主性的主体具有决定性意义的，不是政治权力，也不是物质财富，而是一种开放和相互反省的交往方式。依靠权力是危险的，因为它会迫使个人屈服。市场经济有助于个人变得越来越自觉和独立，但与通过交往联系起来相比，它也会使个人降低为单子式的分离和孤立。虽然高清海从未将交往理性的概念明确表述为他理论的重要预设，但我们可以说这种理性是他类哲学的隐含预设。

高清海强调人类生活中同等不可或缺的两个维度，即繁荣的共同体和个人的独立性③。只有在共同体与个人互补关系的良好基础上，才能充分实现人类生活的本质。对此，高清海对西方文明的批评值得注意：“濒临绝处，既看不到出路，又难以回头，这就是西方社会今日陷入的生存困境。西方社会走到今天这个地步，毫无疑问，同西方的思想文化传统，特别是西方理论思维的特有模式，是密切联结在一起的。生存困境，也就是理论思维方式的困境，必须走出西方理论思维的困境……”④

这种困境的一个例子是西方人沉迷于个人赋权，却以共同体福祉为代价。另一个例子是人类－中心的思维方式和世界观：“从理解人的方法论来说，西方哲学采取的是二分法……这样它们就不仅总是把人‘抽象化’，而且还要放置在同自然绝对对立的关系中。中国哲学在这个问题上不是二分，可以说是三分……天、地、人……天道、地道、人道，这个三分法就把人和物的关系放在整个自然即天的统帅之下，人和物、人性和物性里面都贯穿着一个天道，人、物、自然的关系被看成生命所不可少的组成部分，属于同一个内在生命的统一体，由此就能不断以‘天道’去升华‘人道’。”⑤

现在我们就可以很好地理解高清海为什么将注意力集中于现代西方哲学向生活世界与语言的转向。他将其解释为“拒斥传统形而上学”和反抗“科学技术的新专制和统治一切的自然科学思维方式的反抗”⑥。与之相对，他乐于接受哈贝马斯、福柯、罗蒂，这些思想家开启了哲学与社会科学的语言转向：“总之，从反省的内在经验转向语言或书写的语言，从似乎自明的逻辑转向先于逻辑的原始经验或生活体验，从以自然科学为典范的理性转向人文科学和文化，哲学转向生活世界的实质是转向人或此在的‘现身情态’，是在人的现实生活和生存状态中理解人本身，所以这就是对任何先在本质决定的拒绝。”⑦

高清海预设了交往理性不仅对人际关系重要，而且对人与自然的关系也很重要：“人与自然实现这样的本质的统一，只能在人和人达到类的本质统一的基础上才是可能的。在人被分裂为孤立单子的状态下，人同自然必然会处于对立关系中。人们无休止地征服自然，无节制地掠夺自然财富，实质都不过是掠夺他人、征服他人的一种表征手段。当着人和人建立了一体化的关系以后，情况就完全不同了，那时人们必然会去关怀人类共同的生存环境，会把自然看作人的家园去小心地经营、加倍地爱护。”⑧

---

① 高清海：《找回失去的“哲学自我”》，第 180、181 页。
② 同上，第 182 页。
③ 同上，第 189 页。
④ 高清海：《思想解放与人的解放》，第 182 页。
⑤ 同上，第 192 页。
⑥ 高清海：《找回失去的“哲学自我”》，第 166 页。
⑦ 同上，第 168 页。
⑧ 高清海：《高清海类哲学文选》，第 239 页。

## 六、结　　语

本文试图使高清海类哲学的两个隐含的前提明确化，一是世界主义的世界观，二是交往理性。关于世界观，世界主义应该被理解为人类－宇宙的而非人类－中心的。本文认为，在中国漫长的政治历史中，传统意义上的“天下”是更人类－中心的，而不是人类－宇宙的。不过，它可以被更新为更加人类－宇宙的，从而是更加真正的世界主义。在即将到来的后人类社会和文明时代，这种方式使我们能够将高清海哲学变得更具有相关性和吸引力。

关于交往理性，高清海意识到哲学研究从本质到语言、从形而上学到生活世界、从意识到交往的转变的重要性①。他注意到西方科学和哲学研究风格自 1960 年代以来的巨大转向。他提到的人物有海德格尔、伽达默尔、哈贝马斯、福柯、维特根斯坦、利科、罗蒂和卡西尔。此外，他评价说这些转向对中国来说也是有价值的。他认为，中国的政治改革“需要破除传统思维方式……这就呼唤着解放思想、实事求是的哲学向生活世界的转向”②。这意味着他至少隐含地将交往理性的概念作为他类哲学的背景预设。这一理性包括纠正过去犯下的错误的能力。交往理性作为反省理性，具有“自我校正、自我批评和自我完善的能力”③。

我们可能会进一步问：高清海哲学基础中的两个隐含预设是如何相互关联的？对高清海来说，人类主体使用诸多手段（如使用诸如机器、工具、技术以及设计、计划和其他介入方式）来改造事物。同时，人类主体也被沿着其自身逻辑和网络运行的诸事物所改造。在这方面，人类主体和事物被预设为形成相互影响的密集网络。因此，消除所有将人类作为优越存在的老式特权就是自然而然的。从这个意义上讲，高清海拒绝了潜在于现代社会科学和哲学研究中的诸多人类－中心预设。正是在这里，我们确认了高清海类哲学的重大意义。

（责任编辑　巳　未）

① 高清海：《找回失去的“哲学自我”》，第 165—175 页。
② 同上，第 172 页。
③ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，第 89 页。

# 类哲学的“种生命”隐喻

魏宗鹏

【摘要】在话语形态上，类哲学思想所阐述的超“生命”或类“生命”概念是靠通常的“生命”隐喻而成的，这早已有论者阐明。但这一理解还需要进一步的前提性阐释。从客观的话语形态看，类哲学的超“生命”或“类”生命由通常的“生命”隐喻而成，但通常的“生命”即“种生命”也是隐喻而成的。在话语形态上，类哲学思想的阐述存在不同领域跨越的三种生命隐喻。如果说由生命概念隐喻而成的“宇宙生命”是类哲学的拱顶石，那么隐喻性质的“种生命”则是类哲学的基石。

【关键词】高清海；类哲学；生命隐喻

**中图分类号**：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0042－06

**作者简介**：魏宗鹏，（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。

在高清海的类哲学思想中，人有双重生命即种生命和类生命，类生命是对种生命的超越。类哲学不满足习惯上对“生命”概念的狭隘理解，人在本能生命基础上还应该超越本能生命。而“种生命”指的就是人的本能生命，是我们对生命概念的一般理解，这种“‘生命’，通常是指具有自组织能力并高度有序的有机体说的”①。按《类哲学的生命隐喻》的理解，类哲学的“类生命”是“宇宙”生命的化身，“宇宙”生命由通常的“生命”隐喻而成。宇宙生命不提供生命的日常饮食，提供的是生命的终极意义。按照类哲学思想的表达，从生命到宇宙生命的过程展现为一种超越或突破，而从话语形态上展现为一种挪用（隐喻）②。本文认为这一理解需要进一步的前提性阐释，也就是说，从客观的话语形态看，不但类哲学的“宇宙”生命由通常的“生命”隐喻而成，通常生物学意义上的“生命”即“种生命”也是隐喻而成的。本文将论证，类哲学思想的阐述在话语形态上存在不同领域跨越的三种生命隐喻。如果说由生命概念隐喻而成的“宇宙生命”是类哲学的拱顶石，那么隐喻性质的“种生命”则是类哲学的基石。

## 一、“种生命”的隐喻性质

达尔文在写作《物种起源》时，曾表明他在阐释关于物种演化的现象时，借鉴了人类社会领域的思想资源，“下一章要讨论的是，全世界所有生物之间的生存斗争，这是它们按照几何级数高度增值的不可避免的结果。这就是马尔萨斯（Malthus）学说在整个动物界和植物界的应用”③。有趣的是，在达尔文的“物种演化”思想闻名世界的时候，有人把达尔文的学说应用到社会领域，成就了

① 高清海：《高清海哲学文存续编“人”的哲学悟觉》第3卷，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2004年版，第28页。

② 马天俊：《类哲学的生命隐喻》，《江海学刊》，2015年第1期，第57－61页。

③ ［英］达尔文：《物种起源》，周建人等译，北京：商务印书馆，1997年版，第18页。

所谓社会达尔文主义。达尔文本来借用马尔萨斯的学说来帮助他描述物种之间在演化过程中的生存斗争，但他不曾想过，他从社会学说借用来的思想又被重新应用到人类社会的研究，催生出新的思潮。从社会到自然，又从自然到社会，看似折腾一番功夫，实则好处显而易见。原本马尔萨斯的学说只是流行的社会学说之一，但达尔文把“生存斗争”学说一经应用到整个动物和植物界，马尔萨斯的学说就超越了人类社会的解释领域，可以说这是一种创造性的类比或挪用。在这一创造性的类比过程中，原来只在人类社会发挥解释效力的学说，成为生物学史上划时代的达尔文主义。当社会达尔文主义者把达尔文的学说从动物和植物界又重新引回人类社会时，原本作为流行的人类社会学说之一的马尔萨斯“生存斗争”学说，“换了身行头”成为解释力大增，涵盖多个领域的“新”学说。从观念的隐喻机制看，可以说达尔文生物学说是马尔萨斯社会学说的次生形态，社会达尔文主义思潮又是达尔文生物学说的次生形态，因而社会达尔文主义思潮是马尔萨斯社会学说的次－次生形态。每个次生形态都从其相应的原生形态继承观念成就，汲取真理力量。在这个隐喻投射和折返的过程中，当达尔文生物学说拥有“自然科学”地位时，社会达尔文主义借此给自己增加了某种客观上的可信度，使自己成为最具真理力量的一门“自然科学”。换句话说，当这种学说将隐喻再度挪用或类比到人类社会，似乎就比单纯的某种人类社会学说更富理论力量，更能说服人。达尔文的这个例子与我们接下来的讨论密切相关。

类哲学思想在阐释本能“生命”或种“生命”概念时，采用了生物学意义上的“生命”概念：生命通常是指具有自组织能力并高度有序的有机体（organism）①。通行的生物学教材认为生命具有以下属性：有序性（order），应激性（sensitivity），生长、发育和繁殖（growth，development，and reproduction），调节（regulation），自稳态（homeostasis）②。当我们仔细考察生物学这门学科是如何描述生命的特征时，可以惊奇地发现，生物学家们描述生命特征所使用的术语和人们在社会科学领域使用的一些术语相近或重合。比如，在生物学上的生命有机体（organism）一词，与其词源相近的有社会机构或组织（organization）；社会治安或秩序（order）一词，在生物学上专指生命的有序性（order）；社会的规章或法规（regulation），一词，在生物学上被用来指生命的自我调节（regulation）；在社会领域中，社会增长（growth）、社会发展（development）和社会再生产（reproduction）三个词，在生物学上则指生命的生长（growth）、发育（development）和繁殖（reproduction），等等。这类现象在生物学中并非特例。从词源的考察看，以有机体（organism）一词为例，Organism（有机体）源自 Organ。

Organ 从 13 世纪起首先出现在英文里，指的是乐器；14 世纪后，指像现代的风琴之类的乐器。最接近的词源为古法文 organe、拉丁文 organum。可追溯的最早词源为希腊文 órganon——意指工具、器械、器具。具有两种衍生意涵：（一）抽象的“instrument”——意指机构；（二）乐器。órganon 后来有一个应用意涵，被反复使用在所有的衍生词里，例如在英文里，从 15 世纪初期，眼睛被视为一个“看的器官”（seeing instrument），耳朵被视为一个“听的器官”（hearing instrument）等等；由此 organ 被解释为身体的一部分。③

可以注意到，Organ 一词最初从工具、器具中衍生出机构（抽象的“instrument”）和乐器的意思，接着在 15 世纪由工具或机构延伸出与身体相关的器官的意涵。在这个意义上，Organism 生命有机体的意涵源于与身体相关的器官，而 Organization 社会组织或机构的意涵源于机构。从词源上看，生命有机体（Organism）的意涵源自与身体相关的器官，而身体器官的意涵源自从工具、器具中衍生出机构。依前文的铺垫，Organism 的词源的变迁和延伸，从人类社会生产生活中的工具和机构的意涵

① 参见高清海：《“人”的哲学悟觉》第 3 卷，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2004 年，第 28 页。

② 参见［美］拉弗、约翰逊主编：《生物学（第 6 版）》，谢莉萍等译，北京：清华大学出版社，2008 年，第 4 页。

③ ［英］威廉斯：《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005 年，第 338 页。

到自然界生命有机体的意涵之间的跨越是靠隐喻达成的。类似的例子还有很多，比如生物学上的繁殖（reproduction）源自 produce 一词，pro 指向前（forth），duce 指引导（lead），以此延伸出人类社会领域的生产活动①，在 18 世纪 produce 特指农业制成品（agricultural productions）以便与工业制成品（manufactured goods）区分②。很明显，produce 的生命繁殖的意涵源自农业的生产（种植作物、繁育牲畜）。可以发现，生物学家描述自然领域生命现象的术语总是无法脱离人类社会领域，甚至将人类社会领域的部分术语直接挪用到自然界领域去描述生命现象。比如，生物学上的生命有序性（order），order 一词源于古法语的 odre（秩序），最早来源于 11 世纪的宗教释义，意指“生活于宗教戒律下的人的身体”③。人类社会领域的秩序（order）在自然的生命现象中体现为生命的有序性（order），此处的挪用现象非常明显。

较诸我们置身其中的人类社会，自然界的生命现象对我们来说显得相对遥远和陌生。但人类可以通过言语的方式，借助我们所熟悉的领域去切近相对遥远和陌生的领域。在这个意义上，生物学家借助人们熟悉的社会领域的术语来描述自然界的生命现象，在一定程度上有助于人们更好地理解生命现象。但是，这种将一个领域的术语用来描述另一个不同领域现象的方式，实则是一种类比或挪用，一种隐喻活动④。这种类比或挪用并非是装饰性质的，它实际上是通过隐喻方式截取并挪用人类社会形态的部分特征，来创制关于自然界生命现象特征的知识。生物学家将描述人类社会的术语用来描述自然生命现象，就像达尔文使用马尔萨斯的社会学说描述自然界物种的演化一样。他们通过类比或挪用，以隐喻的方式让原本作为人类社会领域的术语，在跨越到自然领域之后发挥出新作用，让原属于人文社会科学的术语成为生物学这门自然科学的专业术语。

## 二、“类生命”超越性的隐喻机制

通过对西方思想史的考察总结，高清海认为“人是什么”的问题始终无法摆脱一个“两难问题”：“人不能没有生命，不能存在于生命之外，生命意味着人作为实体存在的现实性；人又不能不超越生命，与生物生命又是不完全同一的，只有从生命的超越性才能说明人优越于动物的崇高本性。要么是生命，把人划进动物；要么是超生命，把人并入天使。”⑤ 在他看来，“关于‘人’，历来有着千百种说法，归结起来，其实不外两种基本方式：或者注重人的超越性，于是便把人‘神化’；或者注重于本源性，由此就要把人‘物化’”⑥。那么，真正能够解决这一问题的“出路”在哪？他认为“出路是有的，关键在于头脑。只要我们转换思维方式，打开被封闭的思路，就会出现‘柳暗花明’的景象。为什么不能从走出‘生物生命’的狭隘生命观去考虑出路?”⑦ 这里，他颇为赞同马克思的观点：“当我们回到现实的生活世界，面对活生生的人，从人的历史发展去看人的起源和产生，问题就变得十分清楚而明白了；这里没有丝毫神秘性的东西，人的自身根源、自为本性就在他们生命特有的生存方式之中，这就是人的富有创造性的感性活动——‘生产实践’活动。”⑧ 他认为人的生产实

① Walter W. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*, New York: Dover Publication, Inc., 2005, p. 477.

② 参见 https://www.etymonline.com/word/produce，最后访问日期 2020 年 5 月 24 日。

③ Walter W. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*, p. 414.

④ 隐喻（metaphor）。metaphor 的朴素意思就是“挪用”，即把词语及其含义从此（习惯的）挪用于彼（陌生的、待定的）。metaphor（隐喻）并没有“隐”的意思，其前缀 meta－的意思与 metaphysics 的前缀意思相近，都是“跨越”“超出”之类的意思。其词根 phor 所对应的希腊语是“转移”“传送”之类的意思。（马天俊：《类哲学的生命隐喻》，《江海学刊》2015 年第 1 期，第 58 页）。

⑤ 高清海：《“人”的哲学悟觉》第 3 卷，第 21 页。

⑥ 高清海：《新世纪：“人性革命”时代》第 2 卷，哈尔滨：黑龙江教育出版社，2004 年，第 3 页。

⑦ 高清海：《“人”的哲学悟觉》第 3 卷，第 21 页。

⑧ 同上，第 27 页。

践活动是人区别于其它动物的标志，是人能够摆脱动物式的本能生命而超越本能生命的方式。

人为什么非要与其它动物相区别，继而划定一种叫做动物式的本能生命，再超越这本能生命呢？“动物（animal）一词源于拉丁语中的‘灵魂’，即赋予生气的原则（the principle of animation）。”① 与植物相比，动物与人更相近，显得更有“生气”，按照一般的分类原则，人属于动物。但是人类对其它动物进行分类、概括和定义，对其它动物来说是一种特别的不公平。因为没有动物在听到人类对动物的定义会跳出来说“你们人类是错的”，特别是当我们把除人以外的其它动物界定为只依靠生命本能而生存，把人类自己界定为一种超越于本能生命的存在时，已在无形中彰显出人比动物更优越的态度。对此，蒙田评论：“动物其实是人的朋友和伴侣，人却对它们任意支配，还自以为是地分派给它们某种力量和某种特性。他怎样凭借自己的小聪明会知道动物的内心思想和秘密？他对人与动物作了什么样的比较就下结论说动物是愚蠢的呢？”② 蒙田认为人对动物的这种优越的态度源于人与生俱来的一种自高自大，但本文认为这背后还有更深层次的原因。

在一些人类学著作中，原始人的部族存在着人类把自己称作某种动物的现象。“图腾集团的祖先们根本不是与现存动物完全相象的动物，但是他们在自己身上却同时神秘地包含了动物和人的本性……‘他们虽然相信他们的远祖是水獭，但是他们并不认为是象现在生存的那种水獭。作为他们祖先的水獭是一些水獭人，而不是动物。’”③ 这里不难看到，原始人类把自己视为其它动物，可以说在这个阶段，原始人并没有人与其它动物的区别意识。在一些发达的原始部落，原始人把动物当作图腾，但是图腾已经和人合二为一，已不再是动物，而是“动物—人”的结合。可见，即使原始人在图腾信仰的发展中，开始逐渐地有人与动物的区分意识，但并不认为人与其它动物的区别存在优劣之分。在古希腊文明传统中，我们能够找到很多关于人优越于动物的论断，但这不是绝对的。譬如，在古希腊神话中，半人半兽的形象颇为常见，人类羡慕动物身体蕴含强大力量。德谟克利特曾明确表示人应该向动物学习，但更多的哲人或智者倾向于人优越于动物的观点，比如亚里士多德认为人具有理性灵魂是人优越于动物的明显特征。在基督教神学传统中，上帝创造万物，但根据自身创造了人，人的地位高于其它动物。“神说：‘我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。’”④ 近代以来，人们对人类理性的宣扬在很大程度上把人优越于动物作为既定事实。马克思在《资本论》中特别谈到人比动物高明的问题：“蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。”⑤ 在这点上，高清海的观点同马克思一致，把人比动物优越视为理解“人”的一个非常重要却是默认的前提。类哲学思想对人的双重生命观在话语形态上的表达，也从人的这种优越性开始：正因有一种属人的生命活动比动物本能式的生命活动要高级或优越，才有类生命要超越本能生命的冲动。

借助生物学的“生命”概念，类哲学把本能生命理解为具有自组织能力并高度有序的有机体⑥。承接前面的讨论，生物学家通过隐喻的方式截取并挪用部分人类社会组织活动的术语，来描述生物学的“生命”特征。人类借助语言以我们熟悉的人类社会形态作为模板描述自然的生命现象，这是一种高度自觉的抽象言语活动。随着人类实践能力的提升，如人类实验观察工具的精密化等，这种抽象言语认知活动也会不断深入，甚至在这个过程中会挑战人类已有的认知成果。比如，在微观世界，病

① 《西方大观念》第 1 卷，陈嘉映等译，北京：华夏出版社，2007 年，第 790 页。
② ［法］蒙田：《蒙田随笔全集》第 2 卷，，马振骋译，上海：上海书店出版社，2009 年，第 11 页。
③ ［法］列维 – 布留尔：《原始思维》，丁由译，北京：商务印书馆，1981 年，第 88 页。
④ 《圣经》（和合本）“创世记”（1：26）
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 208 页。
⑥ 参见高清海：《“人”的哲学悟觉》第 3 卷，第 28 页。

毒只具有“生命”的部分特征，因此既不能将病毒理解为“生命”，也不好把病毒理解为“非生命”。从这个角度看，生物学的“生命”概念只是一种暂时的、方便人类进行认知的描述方式，它既不承诺囊括所有的类生命现象，也不承诺可以概括生命现象的所有特征。在这个意义上，人只能以人既有的认知方式来理解陌生和未知的现象。人只有把这些通过人既有认知方式而获得的知识作为理解的基础，才得以开展更深层次的认知活动。因而，人比其它动物所谓的优越性地位，不仅是一种简单的人类盲目自信或人类追求高贵的主观欲求，更深刻的原因在于人永远无法摆脱“人类中心主义”式的认知方式。人类因为更熟悉自身的生命活动和社会形态，所以会以人的生命活动为尺度来比对所观察到的其它动物的生命活动。这意味着人对其它动物生命现象的描述，只能源于人类自身生命活动形态的截取和挪用，而正因这种截取和挪用的隐喻认知过程，其它动物的生命形态总是部分体现人类的生命形态，人的优越性由此彰显，人的超越性也蕴藏在其中。

在这个意义上，类哲学对本能生命和超本能生命的双重划分，单从本能“生命”或“种生命”的概念看，从话语形态上就已经暗示了本能生命与超本能生命的某种关联，即它们借靠着人类的言语形式而相互区分，也借靠着人类的言语形式而相互关联，而二者之间关联的言语机制是隐喻性质的。

在谈到类哲学人的双重生命之间的关联时，高清海指出，人的生存方式的改变即“自己生产自己所需要的生活资料”意味着“生命与环境的天然关系的性质发生了变化。原来生命的生存必须要依赖环境的天然条件，到了人这里则转变为依赖生命自身的活动；原来的生命本属环境的组成部分，这个关系现在逆转了过来……也就意味着改变了生命与生物的物种关系……这就表明，人已使生命超脱了生物物种的规定和限制①”。在这个意义上，人通过自己的生产活动改变了其它生物与环境之间的受动关系，使之展现出一种独属于人的“超脱生物物种”的特性。问题在于，通常我们理解的生命指的就是一种生物学意义的生命存在，而把人称之为超越生物物种的生命指的是什么？高清海谈到：“人们在现实的生活中已经打破了这个词义的禁锢，我们在很多场合都经常使用‘生命’一词，它们的内容并没有局限于生物学的狭隘含义……民族生命、国家生命、政治生命、文化生命……为什么对人的生命就不能有一种属于‘人’而高于动物的内涵?”② 在这个意义上，高清海赋予“生命”双重含义：一方面，“生命”可以指生物有机体的生命，另一方面“生命”还具有超越于生物学意义上的内容。虽然高清海举了“民族生命”“国家生命”等例子，问题的难点仍然存在:，即到底该如何理解这种超越生物学意义上的生命?

## 三、类哲学思想的三种生命隐喻

众所周知，上述“民族的生命”、“国家的生命”、“社会的生命”、“心理生命”、“政治生命”、“职业生命”、“文化生命”等，相对于生物学的“生命”，显然都是隐喻（metaphor）。metaphor 的朴素意思就是“挪用”，即把词语及其含义从此（习惯的）挪用于彼（陌生的、待定的）……在“民族的生命”，“国家的生命”，“社会的生命”等隐喻中，所发生的是那种习惯上的或标准的“生命”概念向“民族”、“国家”或“社会”等议题的跨越性“转移”，从而在某种意义上构建了这些议题，造成了非如此则不能达成的特定理解。③

上述引文出自《类哲学的生命隐喻》一文。从客观话语形态上，超越本能生命的“生命”是标准的“生命”概念隐喻而成。遗憾的是，虽然这里从话语层面揭示了超“生命”或类“生命”的隐喻性质，但没有进一步深挖“种生命”，即**标准的生物学“生命”概念也是隐喻性质的**。如果说本能

① 同上，第 29、30 页。

② 同上，第 22 页。

③ 马天俊:《类哲学的生命隐喻》,《江海学刊》2015 年第 1 期，第 58 页。

“生命”或“种生命”概念，以隐喻的方式让原本作为社会领域的术语在跨越到自然领域之后发挥出新作用，让原属于人文科学的术语成为生物学这门自然科学的专业术语，那么超“生命”或类“生命”就是将生物学意义上的生命概念中已变成自然科学术语的“前”人类社会领域的术语，再次引回挪用到人类社会领域。在这个意义上，按该文的理解，超越本能生命的“生命”是标准的“生命”概念隐喻而成，但本文认为其中缺少一个中间环节。就像社会达尔文主义者将马尔萨斯的学说从达尔文那里挪用又应用到人类社会学说，虽然看似白折腾，但里面的意味有很大不同。从社会组织（organization）到生命的有机体（organism），再到社会的生命有机体（organism），由“生命”隐喻生成的超“生命”，既拥有与人类社会相似的秩序、法规、增长、发展和再生产等特征，也有与生命有机体相似的有序性，调节、生长、发育和繁殖等特点。二者之间的结合创制了一种新的“社会性”的生命理解。用类哲学的思想表达就是“使无生命世界潜在的能量得以活化”①。这种新的“社会性”生命与“民族”“文化”等不同议题相结合，就生成不同类型的“社会性”生命。此外，按该文的理解，类生命是人格化的“宇宙”生命化身，“宇宙”生命点明了“类生命”的终极意义。为此，该文总结了“宇宙”生命的六个特点②，但该文认为“宇宙”生命与“民族生命”“国家生命”等同样是隐喻③，却没有觉察到具有终极意义的“宇宙”生命是在“民族生命”“国家生命”等隐喻基础上的再次隐喻。而高清海认为，

> 生命在进化和发展中生长出了人的生命，人利用自己的生命活动创造了“超生命的生命”，这就意味着生命突破了生命自身的封闭循环，通过“类生命”而把生命引向于更广大的无生命世界。类生命的意义就在于，借助在它指导下的种生命活动能够沟通生命界与无生命界，使无生命世界潜在的能量得以活化，从而发挥出它们自身难以实现的价值性。这就是人的类生命肩负的天职、“超生命的生命”具有的巨大意义。按照这种理解，我们可以说人的“类生命”也就是人格化的“宇宙”生命化身。④

从话语形态看，“类生命”之所以能够沟通生命界与无生命界，是因为“生命”概念本来就是由与自然生命界不同的、来自人类社会领域的术语以隐喻的方式达成的。一旦“生命”概念如此达成，就在话语形态上显现为与非自然生命界（人类社会领域）不同的图景。在这个意义上，当借助隐喻而生成的自然生命界，反过来以隐喻的方式跨越到人类社会领域，人类社会领域就被创造出一种类似自然生命界的意义图景。

归结而言，类哲学思想在话语形态上存在不同领域跨越的三种生命隐喻：第一种生成了生物学意义上的“生命”概念，即类哲学的“种”生命，该生命隐喻实现了人类社会领域到自然界生命领域之间的跨越；第二种生成了类哲学的“类”生命，并结合第一种，实现了从人类社会领域到自然界生命领域再到人类社会领域的跨越；第三种生成了类哲学的“宇宙”生命。“宇宙”生命隐喻实现了从人类社会领域到更宽广的宇宙天地的跨越。总之，如果说由生命概念隐喻而成的“宇宙生命”是类哲学的拱顶石，那么借隐喻得以生成的种“生命”则是类哲学的基石。

（责任编辑　巳　未）

① 高清海：《“人”的哲学悟觉》第3卷，第37页。
② 马天俊：《类哲学的生命隐喻》，《江海学刊》2015年第1期，第59－61页。
③ 同上，第59页。
④ 高清海：《“人”的哲学悟觉》第3卷，第37页。

# 犬儒主义、阶层镜像与乡村振兴
## ——基于青年心态的分析

谭同学

【摘要】当代乡村青年人中的犬儒主义，是社会建设和乡村振兴亟待面对的问题之一。作为一种社会心态，除现代性文化影响外，它主要根植于社会阶层压力塑造的“镜像”，而当代批判理论的泛政治化解释与此事实相去甚远。它具有很强的社会性，个体修养和道德说教也非对“症”之“药”，而应着重考虑调整收入分配、重振乡村基础教育、重塑社区公共生活、活化基层组织等思路。从此视角看，社会建设是乡村振兴较易率先突破的入口。

【关键词】犬儒主义；阶层镜像；社会建设；乡村振兴
**中图分类号**：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0048－07

**作者简介**：谭同学，湖南永兴人，社会学博士，（昆明 650091）云南大学西南边疆少数民族研究中心教授。
**基金项目**：云南大学“民族学一流学科建设”

## 一、问题的提出

乡村振兴是新时代中国的重要战略之一，其内容涵盖经济、社会、治理及文化等方面①。重提振兴乡村，提升经济固然必是题中之意，但社会、治理及文化的提升空间也很大，并有其紧迫性。毕竟，单就经济状况而言，相对于20世纪80年代，当代乡村毫无疑问有了长足进步。与泛泛重复“提高农民收入”口号而不讨论其具体条件的研究不同，部分研究者强调乡村振兴应重在为提供农民基本“保障”或“保底”②，农民再组织化③，激活乡村振兴的“社会基础”④，甚至主张“社会建设先行”⑤。从实践角度看，社会建设不管是社会化“兜底”，还是培育组织化、基础性活力，首先都绕不开乡村社会心态，即人是否有活力的问题。在此问题上，笔者在乡村长期跟踪调查中发现，20世纪80年代农民几乎普遍相信经济会改善、对社会转型持积极乐观心态⑥，而自90年代中期起，犬儒主

① 陈锡文：《实施乡村振兴战略 推进农业农村现代化》，《中国农业大学学报》社会科学版2018年第3期。
② 参见贺雪峰：《谁的乡村建设》，《探索与争鸣》2017年第12期；温铁军等：《改革开放40年“三农”问题的演进与乡村振兴战略的提出》，《理论探讨》2018年第5期。
③ 较有代表性的如徐祥临：《小农户靠小农户靠“三位一体”成为乡村振兴主体》，《中国合作经济》2017年第12期；张晓山：《实施乡村振兴战略的几个抓手》，《人民论坛》2017年第11期；徐俊忠：《“乡村振兴战略”：不可淡忘的国情逻辑和社会主义底色》，《经济导刊》2018年第2期；吴重庆等：《以农民组织化重建乡村主体性：新时代乡村振兴的基础》，《中国农业大学学报》社会科学版2018年第3期。
④ 林聚任：《村落发展与乡村振兴》，《南京农业大学学报》社会科学版2019年第4期；吕德文：《乡村治理70年》，《南京农业大学学报》社会科学版2019年第4期。
⑤ 吴理财：《实施乡村振兴战略 社会建设应先行》，《华中师范大学学报》人文社会科学版2019年第1期。
⑥ 谭同学：《双面人：转型乡村中的人生、欲望与社会心态》，北京：社会科学文献出版社，2016年，第255页。

义逐渐有了很大的市场[①]。具有悖论意味的还在于，奉行犬儒主义的主体人群并不是那些在乡村社会竞争中日趋弱势的老年人，而恰恰是青年人。从社会建设的维度看，乡村振兴显然离不开探索如何在社会心态上，让乡村青年超越犬儒主义，重新变得有活力。

在此，有必要简略梳理一下犬儒主义的哲理脉络。犬儒主义的基本意涵是“冷漠、无为、不希望”[②]，玩世不恭、得过且过、难得糊涂，具有“无原则地怀疑、有意识地虚假、不反抗地愤世”等特征[③]。理论化的犬儒主义可溯及至古希腊。约公元前 4 世纪起，希腊城邦自治和世风日益败坏，第欧根尼等哲学家主张以离经叛道的言论和行为，否定世俗贪欲与诡辩，被称之为“犬儒学派”[④]。犬儒学派哲学本身是严肃而带有批判精神的，并非玩世不恭。但经百余年发展，它丧失了批判精神，转为玩世不恭、精致利己[⑤]。在当代社会哲理思考中，犬儒主义常是批判理论的鞭挞对象。如齐泽克指出，“犬儒主体对于意识形态面具与社会现实之间的距离心知肚明，但他依然坚守着面具”[⑥]。福柯甚至认为，犬儒主义就是人之主体性“存在”被消解的标志[⑦]。不少批判理论家似乎过多地将犬儒主义与国家权力联系在一起。例如，Yurchak Alexei 和 Yael Navaro – Yashin 认为犬儒主义主要发生在“国家与民众之间”[⑧]。有的批评者指出，此类观点过于高估了权力的影响，本身就是一种“强迫症”[⑨]，容易让人陷入恐惧和宿命的僵局，即“不要行动，不要约束，继续彻底的梦想”[⑩]。

Latham Kevin 基于广州媒体行业的田野调查指出，犬儒主义并非齐泽克等人所述那般弥散，而是与特定的时间、人物有关[⑪]。Steimüller Hans 同样强调犬儒主义的情境性[⑫]。他还基于湖北恩施乡村基层政治运作的田野，指出十分有必要在具体情境中辨别犬儒和讽刺这两种极易被混淆的东西[⑬]。笔者也曾分析道，在乡村基层“官场”中不乏犬儒主义现象，但它并不来自国家，而是基层科层制本身与具有“差序”特征的社会关系网络互动起到了重要作用[⑭]。若撇开权力因素，单在乡村社会层面，情形会如何呢？这是值得进一步探讨的问题。对此，有研究者指出，中国社会层面的犬儒主义，原因是社会转型“解构了崇高”、“现代性的匮乏所导致的理想空间的狭窄与个人生存的艰难”，“药方”是“自由人格的价值主体锻造”[⑮]；青年“成长环境的破坏”，使之“自我价值的否定”，“个人至上、自私自利、急功近利”[⑯]，故应对之以“培养个体的公共理性”[⑰]。此类讨论固然不乏洞见且有警示意义，但也有笼统、抽象之嫌。事实上，至少就乡村社会历时性比较而言，当代（农民）个人生存艰难程度显然在下降，青年成长环境也很难说总体上就绝对比以往糟糕，更遑论当代乡村青年未必比特定年代历次政治运动中的投机分子更自私自利。质言之，当代乡村青年中的犬儒主义可能还有更具

---

① 同上，第 337 页。

② 徐贲：《当代犬儒主义的良心与希望》，《读书》2014 年第 7 期。

③ 操奇：《启蒙的天敌：犬儒理性论略》，《哲学研究》2015 年第 6 期。

④ ［英］罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963 年，第 295—296 页。

⑤ 吕绘生：《现代犬儒主义浅析》，《学理论》2019 年第 1 期。

⑥ ［斯洛文尼亚］齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，北京：中央编译出版社，2001 年，第 40 页。

⑦ ［法］米福柯：《主体解释学》，佘碧平译，上海：上海人民出版社，2010 年，第 123 页。

⑧ Yurchak Alexei，“The Cynical Reason of Late Socialism”，*Public Culture*，No. 9，1997；Yael Navaro – Yashin，*Faces of the State*：*Secularism and Public Life in Turkey*，Princeton，N. J.：Princeton University Press，2002. p. 178.

⑨ Critchley Simon，“Violent Thoughts about Slavoj Žižek”，*Naked Punch*，No. 11，2008.

⑩ Adrian Johnston，“The Cynic’s Fetish：Slavoj Žižek and the Dynamics of Belief”，*Psychoanalysis*，*Culture & Society*，No. 9，2004.

⑪ Latham Kevin，“Media and the Limits of Cynicism in Post – socialist China”，Harry G. West and Parvathi Raman eds. *Enduring Socialism*，New York：Berghahn，2009，pp. 190 – 213.

⑫ Steimüller Hans，“Introdution”，Steimüller Hans and Brandtstädter eds. *Irony*，*Cynicism and the Chinese State*.，London and New York：Routledge，2016. pp. 2 – 3.

⑬ Steimüller Hans：《反话之国：乡土中国的讽刺、犬儒与社群共识》，谭同学译，王铭铭主编：《中国人类学评论》第 20 辑，北京：世界图书出版公司，2011 年，第 150—152 页。

⑭ Tan Tongxue，“The Ironies of ‘Political Agriculture’”，*Irony*，*Cynicism and the Chinese State*，pp. 96 – 100.

⑮ 刘宇：《论中国社会转型中的犬儒主义及其扬弃》，《理论与现代化》2015 年第 6 期。

⑯ 朱晨碧：《现代犬儒主义思想对当代青年的消极影响及对策》，《文学教育》2018 年第 12 期（下）。

⑰ 李长伟等：《现时代教育中的犬儒主义批判》，《教育理论与实践》2019 年第 1 期。

体、甚至深刻的缘由，值得进一步深究。本文将尝试结合笔者在粤西程村的田野调查资料[①]，从具体的社会结构动态调整与乡村青年人生互动的角度，对此问题略作探讨。

## 二、乡村青年、犬儒主义及其表征

程村面积 9580．5 亩、人口 3100 余人，有水田 584．4 亩、旱土 366．75 亩，其所在的县和渡桥镇介于珠三角与粤西贫困山区之间，属中度发展地区，少量在家务农的村民收入主要来自蔬菜种植，大部分农户收入主要靠打工。

与笔者在中部地区诸多乡村调查中接触到的经验一样，绝大多数的程村青年在心态上都有玩世不恭、愤世而又得过且过的特征。当然，其中也有一部分情绪是针对国家权力的（如愤于腐败现象，但自己办事有需要时却主动顺从之），但更常见的是针对与国家权力无涉的社会层面，作此类反应。例如，一方面对他人哪怕是通过正当渠道致富、自己状况却相对较差而忿忿不平，另一方面又认为人生就是一场“空”，不必累死累活去比拼；认为人生非常“没劲”，但又并非真认可“虚无”，一方面为更好的生活而为父母、子女忙碌，另一方面感叹有“（生）命”而无“脉（搏）”；已致富，一方面觉得世界太肮脏，自己每天算计着赚钱、心累、想学佛，另一方面却为赚钱“该做什么（不好的事情）照做什么”。凡此种种，皆属青年人以犬儒主义心态对待社会的表征，只是程度与社会评价略有不同。用程村人的话来说，前者“逍遥”，次者“人生本来就是这个样子”[②]（或曰“质朴”），后者“浮华”。这里不妨各举一列，以示其类型化的特征。

**第一类，逍遥型犬儒主义。**在程村，要说“逍遥”，程敬修无疑是典型。父亲多次恨铁不成钢地责骂他，叔叔也批评他“我看你就是个贫下中农的命，却老把自己当个高干子弟”。然而，程敬修对这些责骂、劝说和批评充耳不闻，由妻子种地养小孩，小孩上学的学费有时竟也要父亲支付。据程敬修说，他也曾于 1994 – 1998 年外出到珠海、深圳等地打工（周围有些村民则忘记他曾外出打工）。但很可惜，他是个吃不起苦的人，每年都会好几次辞掉工作，回程村呆上十天半个月，更遑论存钱。近年，程敬修不再外出打工，只是偶尔在本地石材厂做点不太耗体力的工作。他多次强调“逍遥”自有其“道理”：“打工发不了财的，对这个问题，我去打工的第一天就看透了。我当时把话说死了，‘靠打工发财，还不如买彩票’。你看他们打工累成那样，还不也就比我多盖了个（一栋）新房子？我反正就住着老窦（爸）这青砖房算了，以后老人家过身（去世）了，这个就是我的，（圩镇上的）铺头给我细佬（弟）。这种钢筋混凝土楼板的青砖房，住上一两百年应该都不会倒的。（我）小孩将来要是有本事，他就自己盖，没本事就继续住这个。我非要累死累活盖个新的干什么？人活一世，草木一秋，都不容易的，重要的是活得轻松、自在。”他也常会泛泛地批判社会不公，“凭什么这样的人赚这么多钱”。而当被问及“他们为什么不能赚这么多钱，是不是赚钱的手段不干净”，他又说不出理由，只是偶尔嘟囔一句“好像也没有（不干净的赚钱手段）。就是看不惯他们那神气的样子”。不少人都跟（反驳、挤兑）他说：“你也可以（这样）啊。”他则总是一副老腔调：人活一世不容易，既然发不了大财，还不如活得轻松点。

**第二类，质朴型犬儒主义。**近年程村仍在家干活的年轻人，只有少数妇女。程敬修的堂妹程敬娴，是这少数当中的一位。1995 年初中毕业后，曾前往东莞某制鞋厂打工。但程敬娴很快发现根本受不了那么高强度的劳动。1998 年结婚后，她除短暂外出务工，主要在家种地。在她看来，如果打工的收入比较高，两口子都在城里打工，能把小孩带到身边培养，当然更好。但打工的收入不足以把小孩放在城里培养，就不能两口子都在城里打工。她在家种地，还尝试过养猪，基本上赚不到钱，家庭主要收入还是靠丈夫打工。对于务农，她认为并没什么意义。有一次，当她发现没听懂港剧粤语中夹杂的英文单词时，感叹自己太“土”，竟然连粤语电视都看不懂了。“没劲”“总感觉少点什么”

① 此次调查以 2007 年 11 月 –2013 年 8 月为主，以及 2015 –2016 年十余次 3 –5 天的短访。文中人名、地名均为化名。

② 在程村，不少老年人也常如此说。但比之于青年人，他们常会在这句话后面加上另一种评论，如强调“看开点”“没法计较太多”“随缘”“宽容点”。这似乎与犬儒相近，实际却有积极之意。

是她常用来描述生活的词汇。

“没劲”并不表示不愿干活，事实上她与丈夫一直都算比较勤奋（很多村民称赞其“质朴”），只是常觉得这种生活没意思。同样，“没劲”也不表示“虚无”。这其中还是有“东西”的，只是“少点什么”。“少”的也不是指缺钱这样具体的东西，而是缺少生活的乐趣、闲情，缺少机会到外面看世界。在她看来，打工不算到外面看世界，只是在外面讨生活。笔者曾问：“是旅游（才算）吗”？她说：“可能吧，差不多就是旅游吧。好像也不是。你要是说因为打工到了这城市、那城市的，都不算。完全是为了吃、穿才去这些地方，你哪有悠闲的心情去到处看风景，去体验生活啦？比方说，你要是在广州塔上做建筑工人，当然也可以看珠江啦。但是，这个和你上去一边喝早茶一边看珠江，感觉肯定不同的啦。风景并不缺，缺的就是这种感觉啦。对了，就像……僵尸一样，会动，但没生命……就像我们农村迷信的说法，‘丢了魂’。吃饭、睡觉、赚钱，样样都可以，就是少了个‘魂’。”这就是有“命”但没有“脉”。当被问是否想努力改变这种状态时，她却说“没力气也没心思折腾了，得过且过吧”。

**第三类，浮华型犬儒主义。**在程村很多普通青年人看来，程福稻无疑算得上是成功人士。他经营着一家石材企业，保守估计资产达 2000 多万元。不过，和人们想象得很不一样，程福稻之类的富裕青年并不总是觉得生活很带劲。相反，他抱怨生活“没意思”，并不比程敬娴这样的人少。例如，好几次与笔者一道吃饭时，程福稻不止一次地被电话打断，或是有关石材厂的工作安排，或是生意伙伴谈事情。接完电话，他往往会说“哎，吃饭都不得安宁”，并表示每天都是如此，真不是人过的日子，日子过成这样真没意思。2011 年腊月某次，程福稻曾向笔者感叹：“喝点小酒、聊聊天，简直就是放松头脑、净化心灵。别以为（我）比你们多赚了几块（钱），要从内心说，我真的很羡慕你们读书人，不用操这么多心。有时候，我觉得，要不是为了给小孩再多赚点，真不想再过这种生活，一天到晚紧张兮兮的，不是算计着从他人那里多赚一点，就是算计着不要被他人从我这里赚太多。好没意思，太累。身累，心更累。要说赚钱，是赚了点，但除了赚钱，生活其实好像空得很……这个世界太肮脏了，干脆以后你来给我讲讲佛经吧。”然而，这并不意味着，程福稻在吃饭期间不会接下一个打进来的电话，不会想尽各种理由增加谈判的筹码，与生意伙伴锱铢必较地争取自己的利益。当被“提醒”（也算恭维）他“已经赚得不少”时，程福稻又笑道：“钱是不会嫌多的。这个就像抽鸦片一样，你越赚得多，就越想赚更多，没有止境。”甚至为增进“朋友（生意伙伴）感情”，有时他“不得不”与“朋友”频繁地相互“请客”，共同去“找小姐”。另一方面，他有时抱怨疲于应付此类活动而败坏了性欲。在不少村民看来，这其中显然不乏悖论：一面想学佛，一面为赚钱该怎么做还怎么做。

## 三、社会心态、阶层镜像及其映射

对于程村青年人心态上所呈现出来的犬儒主义特征，如果不只是简单地从道德上做一番批判了事的话，或许要在一定程度上带上人类学所强调的“他者”眼光，也即首先从他们自己的角度来审视，其缘由究竟是什么。

从收入的角度看，在总体上已经温饱不愁的程村，程敬修的状况无疑处在底层。但是，一旦“看得开”，他即安于此状。这种社会心态虽然无疑与其个人的世界观、人生观有关，但也与他常说的“靠种田、打工，发不了财”背后所指称的社会事实密切相关。在人均耕地极其有限的情况下，粮食种植只能解决口粮，外加面向市场的蔬菜之类的经济作物，才能勉强达到温饱。而若外出打工，除非付出比“糊口”水平的工资多得多的努力，要积累一定的存款并非易事。程敬修这种个体性的体验，在宏观上也有相关数据作为支撑。有研究表明，如果扣除通货膨胀、物价上涨等因素，按可比价格计算，1990 年代末与其初相比，珠三角地区普通农民工的工资不仅没有上涨，实际上还略有下

降[①]。而在劳动密集型产业，在对外出口贸易旺盛时期，工人每周 7 天、每天工作 15 – 18 时左右的大有人在[②]。大多数农民工出于各种原因，接受了如此低工资、高强度的劳动。但是，也有一部分人难以坚持下来。

可以说，对于外出务工的收入水平和社会地位，程敬修确实“看透”了。首先，即使愿意吃苦、努力工作，也很难达到实现社会地位实质性改变，即学界所说向上的社会阶层流动的目的。其次，即使不努力工作，只要依靠父母留下的住宅和些许接济，加上一小块耕地，衣食住行基本有保障，社会地位也不至于再下降到那里去，却可以不用“累死累活”而“活得轻松、自在”。既然看清了这种事实，加之主观上宁愿少劳动、少收入，而不愿多劳动以缓慢的速度积累财富，“晃悠”便成了一种“明智”的选择。这与费孝通先生所称的“消遣经济”[③]，其内在逻辑一致。问题是，不仅社会分层中总是会有阶层压力，而且当代乡村社会在转型中正日益卷入更深的“消费主义”经济[④]。不像“消遣经济”对应于“知足常乐”的心态[⑤]，消费主义经济逻辑的根本特点之一是不断刺激欲望日益增长。在这种社会状况下，即使“逍遥”如程敬修者，也很难真正彻底置阶层和消费压力于不顾。面对他人哪怕是用“干净手段”致富，他还是深受刺激，以至常愤世嫉俗。

在这样的经济和社会格局下，更多普通村民努力通过调整家庭分工，以求将生活水平提高一点。毫无疑问，他们从根本上并不拥有比程敬修更多的资源或更好的机会，但比他更积极向上和勤奋。以程敬娴为例，她在家务农算得上是很勤快的，但同样无法积累财富。长期在外务工的丈夫，才是家庭的经济支柱。这种工农相辅的家庭分工模式，既是一种周全照顾老小同时又力争有些现金积累的家庭策略，也隐含了无力将孩子一并带到打工的城市接受教育的无奈。他们的收入状况和社会地位相比于程敬修自然稍好些，但也只是主要体现为依靠打工的收入盖了新房，可以负担子女在乡村接受教育的费用。可是，正如程敬修所“看透”的，程敬娴夫妇相比较于他而言，“累死累活”也就只多得了这么一点。从乡村总体社会结构看，他们与程敬修依然大体上处在同一社会阶层。而且，如不出意外，可以说其阶层地位基本上是限定的。对此，在笔者调研中，程敬娴也曾提到现在就可以想象几十年后怎么样：“这样一辈子，好像除了生了两个儿子，把他们养大，其实什么都做不成。其实也就是重复上一代人、上上代人的生活，在这个世界上转了一圈，然后又回去了。这有什么劲?”

然而，所有这些同样不代表程敬娴这样的普通村民，在快速变迁的社会背景下，就愿意彻底安于现状。尤其是就青年人的年龄特征而言，多少总还是希望人生能有更进一步发展的可能性。较低的社会阶层位置难以改变，稍高于温饱水平的生活主旋律仍是为“柴米油盐”而努力，加上日常生活的重复节奏，即易让青年人产生一种厌倦，却又不得不持续面对的矛盾心理。其心态上深层的悖论，正来自于有意无意的阶层比较。在对比中，阶层压力因无法转化成有效实现向上的社会阶层流动，而消极化为无力感（即“没劲”）。这从程敬娴关于作为建筑工人和茶客在广州塔上看珠江的区别分析中，可见一斑。与此类似，在笔者调研时，她还曾感叹：“人家用这个牌子的包包，穿那个牌子的裙子，鞋子也是名牌，哪怕是假名牌，用的化妆品也是洋气的。（像我这样）在家里守着这点田土，天天围着灶台、小孩转，出门提的是塑料袋，衣服、鞋子都有牌，化妆品呢，干脆基本上不用。这样几年下来还不土得掉渣啦?”这不可不谓是对阶层压力十分形象的分析。

当然，相对于程敬修、程敬娴这样的普通青年人而言，程福稻富有得多。就日常生活而言，其所承受的物质压力几乎可以忽略不计。但是，这并不表示程福稻这样的青年就没有压力。相反，从其忙碌的生活以及时常流露出因此而产生的疲态来看，他对金钱的压力显得比普通青年人更为敏感。一方面，这种压力来自于他本身对金钱有更高追求，“想赚更多，没有止境”。由此，其日常生活便产生

① 卢锋：《中国农民工工资走势：1979 – 2010》，《中国社会科学》2012 年第 7 期。

② See Pan Ngai, *Made in China: Women Factory Workers in a Global Workplace*, Durham and London: Duke University Press, 2005. p. 70；蔡禾等：《城市化进程中的农民工》，北京：社会科学文献出版社，2009 年，第 79 页。

③ 《费孝通文集》第 2 卷，北京：群言出版社，1999 年，第 476 页。

④ 王宁：《从苦行者社会到消费者社会》，北京：社会科学文献出版社，2009 年，第 206 页。

⑤ 《费孝通文集》第 5 卷，北京：群言出版社，1999 年，第 387 页。

了另一种重复性节奏（尽管内容与普通青年人的不同），“一天到晚……不是算计……就是算计……”。生活本身的乐趣（如吃饭甚至性行为），甚至在某种程度上被这种充满紧张的刻板节奏所噬耗掉。另一方面，即便已经致富了，程福稻也依然对社会分层和阶层压力有着很强的敏感性。如在笔者调研时，他曾表示“不得不”频繁应酬、不顾身体多喝酒的原因，是生意规模“不大不小”。他说，要是生意做大了，“就可以斯斯文文喝红酒，每天早睡早起，打打太极拳，其他的事交给手下去处理”，或者如果只是做点小买卖，也不用这么多应酬。既然如此厌倦甚至言辞激烈地批评生意应酬，那能把生意做小点、少点应酬吗？对他而言，答案显然是否定的。于是，一边骂一边“该怎么做还怎么做”就成了常态。

从上述案例不难看出，当代乡村社会中不同阶层的青年人，其实都遇到了某种阶层压力，并且至少从主观上认为，要进一步实现向上的社会阶层流动，绝非易事（这种看法当然未必对，但就本文聚焦的社会心态而言，重要的是他们有这种心态）。由此，当下社会阶层构成了一种“镜像”[①]，青年人在此“镜”中看到自己（未来）的“像”，难以实现结构性地改善、上升。但是，对于多少会有些“理想”或“梦想”的青年人而言，实际上很难彻底放弃改善此“像”的冲动，或是完全不顾与其他人（阶层）的对比差。于是，这种阶层“镜像”映射到心态上，在客观现实与主观心理矛盾的作用下，便成了犬儒主义之根。

## 四、结　　论

基于本文所呈现的乡村青年人的犬儒主义特征及其与社会分层的关系看，这里无意否认学界已有的关于“犬儒”中包含“无为、玩世不恭、精致利己”意味的伦理学式界定。不过，有必要指出，犬儒的主体并非就如福柯所说那般已经消解。相反，他们时不时带着反思的眼光，思考社会与个人人生的关系。还值得指出的是，这些主体选择犬儒主义，在某种程度上确实有“身不由己”的一面，是社会阶层压力与现代性文化影响下带有些许被迫色彩的主观心态反应。正所谓“改变阶层地位而不得，又受消费主义刺激，现实批判无力”[②]，诸多外在因素具有很强的限定性作用。由此，它可能并不像齐泽克所想象的那样，清楚地知道“面具”与社会现实之间有差别，就可以轻易地选择“愿意”脱下“面具”。从这个角度看，要让人们摆脱犬儒主义，除了世界观、人生观改造之外，社会分层机制和社会结构调整必不可少。

进而，正如 Simon 和 Johnston 等人已经指出，犬儒主义并不总是与所谓的“国家权力”相关。相反，社会本身（尤其是阶层分化）也常会是犬儒主义的重要根源。当批判国家权力成为一种不需要再做细致研究和充分论证的“政治正确”之后，研究者的视野就有被遮蔽的危险，不再能看到来自社会和文化层面的犬儒主义根基。后者是典型的“社会问题”，一旦被泛泛地“政治”化，变成前者笼统所指的“政治问题”，不仅其意涵将被错误解读，其对策更将可能南辕北辙。从这个角度看，Kevin 和 Hans 等人强调的情境化分析路数，更符合贴近社会实践、梳理经验所蕴含多重意涵的需要。将当代乡村青年中的犬儒主义置放在社会转型的情境下，不难发现，它的出现恰恰是部分地由于现代性渗透到乡村，解构了“知足常乐”心态和“反省、自责、克己……勤俭、刻苦、自励与要强（进取）”等传统伦理树立的“向里用力的人生”标准[③]，而不是因为“现代性匮乏”“解构了崇高”。又因为当代乡村青年中的犬儒主义之根，非常直接、具体地与阶层压力相连，具有非常强的社会性，其对“症”之“药”也就绝不仅是、甚至应该主要不是培养“个体的”公共理性，而应在社会层面上去思考对策。

---

① “镜像”概念源于拉康的精神分析理论，指“假我”（moi）代替“真我”主体（je）的认知过程，正如儿童在照镜子时混淆自己与镜中之像。本文借用意指，村民将当下客观社会阶层与主观预期（未来）阶层混为一体。（［德］帕格尔：《拉康》，李朝晖译，北京：中国人民大学出版社，2008 年，第 31—32 页。）

② 谭同学：《阶层继替与人生镜像》，《求索》2018 年第 2 期。

③ 《梁漱溟全集》第 3 卷，济南：山东人民出版社，2006 年，第 177—181 页。

就此而言，联系到当下正在实施的乡村振兴战略，社会建设尽管不体现为 GDP 显示度，但无疑有着十分重要的价值。当然，相信无人会说经济发展对于乡村振兴不重要。甚至于笼统说乡村建设应“（经济）低消费、（社会）高福利”①，可能也不够准确。毕竟，中国区域发展极其不均衡。各社会阶层发展的格局，同样如此。对于相当一部分地区和阶层而言，提高收入和消费能力仍是亟待解决的首要而不是次要问题。不过，指出大众媒体不应将农民绑架在消费主义之上，无疑是富有洞见的。从这角度出发，强调乡村振兴的社会基础、社会建设或农民组织化，无疑有其针对性。尤其就渡桥镇及程村这类中度发展地区而言，持续发展经济、提高农民收入依然重要，但在国家宏观经济发展速度总体放缓的“新常态”限定性条件下，让农民收入迅速翻翻的可能性并不大。相反，从社会建设层面入手，现实起点还比较低、亟待补课的地方还还很多（这从本文所述经验现象中可见一斑），的确有很大的可能性，让农民日常生活的便利、和谐和幸福感，有一个比较快的提高过程。从这个角度看，社会建设应是乡村振兴较容易抢先突破的入口。

然而，社会建设从何开始呢？就本文的经验材料而言，似乎不宜跳跃性地推导出一套又一套具体的建议出来。不过，从基本思路上说，从本文聚焦的乡村青年人中的犬儒主义及其发生机制看，还是有些启示可兹参照。

首先，既然当代乡村青年人中的犬儒主义相当程度上源自社会分层带来的阶层压力，调整收入分配结构就必须是一项长期的战略性政策。其手段是税收、转移支付抑或扶贫，宜具体问题具体分析，但轴心是缩小乡村社会阶层间差距应当无疑。若无分配机制调整，而仅是提高农村经济发展速度和财富总量，阶层分化势必更深，离乡村振兴目标势必更远。同样重要的还在于，教育作为向上的社会阶层流动的重要途径之一，应在乡村得到更好的建设，而不宜如近几十年和仍正在发生的这样，越来越多地将中小学教育资源集中在县城，任由乡村中小学一所接一所垮掉乃至关闭。

其次，既然当代乡村青年人中的犬儒主义并非纯粹个人主观因素造成，而主要源于社会性因素，靠个体修养教育和道德说教，势必难有太好的收效，重新塑造社区公共生活才是值得努力的方向。与克己、勤俭、自励等传统伦理依赖的不仅是个体自省，而且依赖“血缘和地缘”相结合的村庄共同体一样②，现代公共理性和积极向上的心态也必须有公共生活为基础。这种公共生活必须与人们日常生活大体重叠。个体村民的“无力”感、无意义感，只有在其所置身的血缘、地缘网络为基础且在日常生活中真正有活力的共同体中，方能被抑制乃至消除。

再次，既然当代乡村青年人中的犬儒主义与现代性渗入乡村社会，以及与传统社会转型直接相关，试图简单直接援引传统伦理对之，恐难有显著作用。例如，笼统呼唤“新乡贤”，即往往求而不得。因为在传统乡村社会中，所谓“乡贤”不仅是能人，还要有儒家意识形态、宗族社会结构、国家法律让权和家族集体经济作为基础③。在当代现代性兴起的条件下，这几个方面的基础或不再合时宜，或已部分不可逆转地发生了变化。由此，继续朝“前”而非向“后”，探索如何进一步建设和完善现代性基层组织，方是正途（当然，这并不排除吸纳“贤”的能人，只是这类人现无批量培育的社会基础）。在此思路下，不仅基层党组织需加强建设，重新激活功能，村集体应再赋予一定经济资源④，而且提高年轻党员比例和青年人参与基层治理队伍的比例，也应是值得考虑的现实途径。

**（责任编辑　临　川）**

---

① 贺雪峰：《坚持“低消费、高福利”的新农村建设方向》，《学习月刊》2006 年第 1 期。

② 《费孝通文集》第 5 卷，第 372—373 页。

③ 谭同学：《长时段视野下的集体经济、农业革命与乡村振兴》，《现代哲学》2018 年第 1 期。

④ 不少调查表明，乡村基层党组织党员老年化现象非常明显。21 世纪初，农村税费改革前后，为杜绝村集体乱收费、减轻农民负担，不少研究者和地方实践均主张将村集体资产全部“明晰产权”到农户，从而实际上掏空了村集体的经济基础。事实上，村集体“乱”收费多属为基层政府办事，有很复杂的背景（如基层政府得负担教育、公路、水利、优抚等公益开支），并非纯属“营利性经纪”行为。而且，因常有村干部贪污就取消村级组织经济基础，实属典型的无政府主义思路，并不可取。难道若常有县、市干部贪污，就连县、市级财政也取消掉？（参见张润泽等：《农民分化对党在农村执政基础的双重影响》，《求索》2019 年第 2 期；党国英：《当前中国农村改革的再认识》，《学术月刊》2017 年第 4 期；［美］杜赞奇：《文化、权力与国家》，王福明译，南京：江苏人民出版社，1996 年，第 37 页。）

# 《毛泽东集》的编辑局限
## ——以第二版第一卷为例

李　捷

【摘要】竹内实主持编纂的《毛泽东集》因努力恢复1949年前毛泽东文献原貌，而得到学界的广泛赞誉。但比较该文集第二版第一卷录文与相应初刊本可知，其仍然存在标点、文字和历史语境三方面的编辑局限。标点和文字方面，或者出于编者自身主观判断，或者由于所选底本不精善，最终录文与初刊本有所出入，造成部分历史信息甚至文意的丢失。此外，《毛泽东集》还保留了底本在历史语境的作用下而对文献内容的删改，此即历史语境造成的编辑局限。造成上述局限的主要原因在于底本与初刊本关系的不统一，次要原因则是编辑标准的不一致。这种不统一和不一致最终造成《毛泽东集》录文与毛泽东文献原貌之间存在不统一性，使之未能完美达成竹内实恢复文献原真性的初衷。就此，学界在利用《毛泽东集》时，需要保持警惕和批判性态度。

【关键词】《毛泽东集》；竹内实；初刊本；编辑局限；原真性
**中图分类号**：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0055－06

**作者简介**：李　捷，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现化代研究所特聘副研究员。

由竹内实主持、毛泽东文献资料研究会编辑的《毛泽东集》及其《补卷》，因尽量全面、如实地收录了1917－1949年间毛泽东的文字作品，而成为“所有对20世纪上半叶中国历史和政治进行严肃学术研究的人士必不可少的参考工具”①。但这套初版于1972年、修订再版于1983年的文集，在文献的编辑方面仍然存在一定的局限性，未能完美实现竹内实全面、如实反映1949年前毛泽东文献原貌的初衷。本文以《毛泽东集》第二版第一卷（以下简称“二版一卷”）为例，展现和分析这些编辑局限。

## 一、标点的编辑局限

作为五四新文化运动的参与者，毛泽东亲历了汉语新式标点系统从无到有、从粗陋到完善的发展过程。因而，他的文章在手书或初次刊印时，在新式标点的使用方面情况各异。由此，在讨论二版一卷的标点编辑问题时，需要根据是否采用新式标点分别而论。

首先，二版一卷中未采用新式标点的文章包括《给宫崎滔天的信》（以下简称《信》）、《体育之研究》（以下简称《研究》）和《文化书社组织大纲》（以下简称《大纲》）。《信》是毛泽东与萧三1917年写给宫崎寅藏的联名书信，其手稿全文无标点。同年4月，毛泽东在《新青年》第3卷第2号发表了《研究》。此文初刊时，采用了两种旧式标点：以圆形空心句号标于每一语句末字右侧，以

① Stuart R. Schram, “Mao Studies: Retrospect and Prospect”, *China Quarterly*, No. 97 (March, 1984), p. 110.

为断句；以圆形着重号标明需着重文字。《大纲》1920 年初刊于《湖南大公报》时，只以圆形空心句号置于每一语句末字下方，进行断句。

二版一卷编者对这些文章的标点处理方式并不统一。对于《信》，编者尽录其文，未着标点，除竖排改横排外，基本保持手稿原样。对于《研究》，编者虽以《新青年》初刊本为底本，却未有保持其标点原貌：对于圆形句号，除段末处外，全部替换为通行逗号“，”；对于着重号，则尽数删除。前者虽使录文丧失底本包含的一些标点改革史信息，但无害文意；后者则显而易见地有损文章原意。

《研究》为何采用了迥异于《信》的标点编辑原则？其原因大概在于底本和参校本方面的差异。《信》仅有底本而无其他版本作为参照，故一仍旧貌。《研究》却有 1967 年的《毛泽东思想万岁》和《资料选编》参校。由此，编者就可能采用了文字上底本为准、标点上参校本为准的编辑方针。

对于《大纲》，则完全以底本《湖南历史资料》编者所使用的现代标点为准。

使用新式标点的文章，二版一卷在标点编辑方面的问题主要如下：第一，《湘江评论创刊宣言》以现行逗号“，”替代初刊本的实心圆形逗号，此外有加、改标点 17 处。该文底本系《十月革命对中国革命的影响》附页中的《湘江评论》书影照片，其中实心圆形逗号非常明显。由此，逗号的更改或出于二版一卷编者，或源于参校本。第二，《文化书社社务报告（第二期）》增、改标点不计其数，原因在于底本《湖南历史资料》。第三，《湖南自修大学创立宣言》较于初刊本，有改、删、增标点 27 处。其中，26 处虽然参校本（1979 年版《五四时期的社团》第 1 卷与 1980 年湖南人民出版社版《新时代》）与初刊本同，但《毛泽东集》编者仍然遵循了底本编者的标点处理方式。还有 1 处为“是师生间……商行为罢了。”字右标点的着重号。上述底本和参校本，相应文字均未着重。由此，这些着重号或源于另一参校本，即 1967 年版《毛泽东思想万岁》。第四，《共产章程与实非共产》中，将初刊本“则更完全没收之。”之后的竖排引号“﹂”误判为汉字“一”①，此系编辑差错。第五，《湖南省第一次农民代表大会宣言》中，“于是酿成驱逐赵恒惕之猛烈运动”后的“·”② 当为句号。底本此处为句号③，《毛泽东集》第一版此处为“·”④，故知此系《毛泽东集》编者之误。

要之，无论最初是否采用新式标点，收入二版一卷的文章都有可能遭遇标点编辑问题。这些问题或者源于底本和参校本，或者出于二版一卷编者径自校改或误判。其中，前者是主要的，后者是次要的。

## 二、文字的编辑局限

二版一卷在文字方面，与相应初刊本也存在一些出入。这主要可分为四种情况：第一，所据底本为初刊本，但因底本字迹不清，而由二版一卷编者误判所致（以下简称“情况Ⅰ”）；第二，所据底本为初刊本，但二版一卷编者判定为底本印刷错误而径自校改（以下简称“情况Ⅱ”）；第三，所据底本非初刊本，延续了底本的文字校订（以下简称“情况Ⅲ”）；第四，所据底本虽非初刊本，但文字与初刊本同，却被二版一卷编者校订错误（以下简称“情况Ⅳ”）。情况Ⅰ和情况Ⅱ校改过的文字，都被打上标明“因为印刷不清……由编者推定”⑤ 的“］”符号，第三种则未予标记。

上述四种情况主要集中在《体育之研究》《湘江评论创刊宣言》《文化书社启事》《文化书社社务报告（第二期）》《湖南自修大学创立宣言》《英国人与梁如浩》《三三三一制》《向左还是向右?》《赤化原来如此》及《宣传报告》等十篇文章中，现将其罗列于下：

① 《毛泽东集》第 1 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 123 页。
② 同上，第 203 页。
③ 《中国革命史参考资料》第 2 集，北京：中国人民大学，1956 年，第 60 页。
④ 《毛泽东集》第 1 卷，东京：北望社，1972 年，第 203 页。
⑤ 《毛泽东集》第 1 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 26 页。

**（一）《体育之研究》**

《新青年》初刊本“命中政远之效”[①] 的“政”，二版一卷为“致]”[②]；初刊本“邪苏不幸以冤死”[③] 的“邪”，二版一卷为“耶]”[④]；初刊本“若长讵离之赛跑”[⑤] 的“讵”，二版一卷为“距]”[⑥]；初刊本“运运所宜注意者三”[⑦] 的第二个“运”，二版一卷为“动]”[⑧]。前三处校改当为情况Ⅰ，第四处当为情况Ⅱ，因为“运”和“动”的繁体字形差距较大，相互之间不大可能出现混淆误判。

**（二）《湘江评论创刊宣言》**

《湘江评论》初刊本“要寻着什么是真理”[⑨] 的“寻”，二版一卷为“呼”[⑩]；初刊本“住在这江上和他邻近的民族”的“族”[⑪]，二版一卷为“众]”[⑫]。此均为情况Ⅰ。

**（三）《文化书社启事》**

号称对文献“一律保持原貌”[⑬] 的《中国现代革命史资料丛刊·新民学会资料》，录文文末另起一行有落款“文化书社启”[⑭]，二版一卷无[⑮]。此为情况Ⅲ。

**（四）《文化书社社务报告（第二期）》**

《中国现代革命史资料丛刊·新民学会资料》中“将半年的账算出结果”的“账算”，二版一卷为“算账”，底本《湖南历史资料》录文为“账算”。此为情况Ⅳ。

**（五）《湖南自修大学创立宣言》**

二版一卷录文前后均有《东方杂志》转载该文的编者按；《新时代》初刊本“一种商行为罢了”，二版一卷在“一种”前加“不过是”；初刊本“学校则全不管究这些”的“究”，二版一卷删除；初刊本“学校第三坏处”，二版一卷在“学校”后加“的”；初刊本“但上面所举学校学坏处”的第二个“学”，二版一卷为“的”；初刊本“一来足师生感情甚笃”的“足”，显系印刷错误，二版一卷为“是”；初刊本“也可以就在自己的家里研究”的“也”，二版一卷删除；初刊本“就是专为这一项用的”的“用”，二版一卷为“而设”；初刊本“还要有回上的意思”的“回”，显系印刷错误，二版一卷为“向”；初刊本“煎涤不良的习惯”的“煎”，二版一卷为“湔”；初刊本“尽管是峥嵘活泼如日升的”的“如日升”，二版一卷为“如日方升”；初刊本“就是自完成自发展自创造”的“造”，二版一卷为“制”；初刊本“精神上要必要使他成为”的第一个“要”，二版一卷删除。查二版一卷所用底本《东方杂志》可知，以上文字差异均缘于《东方杂志》。即便其他参校本与之不同者，二版一卷编者也会一仍《东方杂志》的文字，故为情况Ⅲ。仅有“要晓得书院的好处”一句，底本《东方杂志》编者在“晓得”后面加“办”，参校本《五四时期的社团》和湖南人民出版社版《新时代》未加，二版一卷编者从参校本，未从底本。

---

① 毛泽东：《体育之研究》，《新青年》第3卷第2号，上海：群益书社，1917年，第1页。
② 《毛泽东集》第1卷，东京：苍苍社，1983年，第35页。
③ 毛泽东：《体育之研究》，《新青年》第3卷第2号，第5页。
④ 《毛泽东集》第1卷，东京：苍苍社，1983年，第39页。
⑤ 毛泽东：《体育之研究》，《新青年》第3卷第2号，第6页。
⑥ 《毛泽东集》第1卷，东京：苍苍社，1983年，第40页。
⑦ 毛泽东：《体育之研究》，《新青年》第3卷第2号，第9页。
⑧ 《毛泽东集》第1卷，东京：苍苍社，1983年，第44页。
⑨ 毛泽东：《创刊宣言》，《湘江评论》创刊号，长沙：湖南学生联合会，1919年7月14日第1版。
⑩ 《毛泽东集》第1卷，东京：苍苍社，1983年，第54页。
⑪ 毛泽东：《创刊宣言》，《湘江评论》创刊号，长沙：湖南学生联合会，1919年7月14日第1版。
⑫ 《毛泽东集》第1卷，东京：苍苍社，1983年，第54页。
⑬ 《中国现代革命史资料丛刊·新民学会资料》，北京：人民出版社，1980年，“出版说明”页。
⑭ 同上，第254页。
⑮ 《毛泽东集》第1卷，东京：苍苍社，1983年，第73页。

**（六）《英国人与梁如浩》**

《向导周报》初刊本“梁氏往往拍案厉声向余曰”[①] 的“厉”，二版一卷为“历”[②]。此当系情况Ⅰ。

**（七）《三三三一制》**

《政治周报》初刊本“一成会用”[③] 的“会”，二版一卷为“公”[④]。此当系情况Ⅰ。值得注意的是，在紧接《三三三一制》后的《杨坤如的布告与刘志陆的电报》中，对于同样的文字，却是“一成会］用”。可见，两文的编校者恐非一人，且相互之间并未交流编辑信息。

**（八）《向左还是向右?》**

《政治周报》初刊本“即使段执政在也难免有照料不周之处”[⑤] 的“照料不周”，二版一卷为“所］料不及］”[⑥]。此当系情况Ⅰ。

**（九）《赤化原来如此》**

《政治周报》初刊本“赤化我化”[⑦] 的“我”，二版一卷为“俄］”[⑧]。此当系情况Ⅱ。

**（十）《宣传报告》**

《政治周报》初刊本“收效极宏”[⑨] 的“收”，二版一卷为“□”[⑩]，即未能辨识。

以上校改之处，明显印刷错误的修订是必要的，但其他误判可谓编辑差错。这些编辑差错和标点编辑方面的问题一样，很大程度上源于编者所掌握的底本并非初刊本的纸质原版。此外，主观上编辑信息缺乏交流、文字判读能力参差不齐，也部分地造成了文字编辑方面的问题和局限。

## 三、历史语境造成的编辑局限

上述标点和文字方面的编辑局限是技术性的。但除此之外，在二版一卷的《文化书社社务报告（第二期）》中，还存在如下历史语境造成的编辑问题：

（一）“并十月二十二日开第一次议事会以后”和“十二月二十九日开议事会临时会”中日期后，均脱漏“假长沙县署”；文中“姜咏洪，”“姜君咏洪主席，”“姜君咏洪”等字样或脱漏，或为“×××”。国民党左派姜济寰，号咏洪，1920 年担任长沙知事，并积极支持文化书社事宜。或因此故，文化书社得借长沙县署开会。他虽参与南昌起义，但于 1930 年代担任国民党政权行政院参议。

（二）“易礼容，”“总理仇亦山君”字样脱漏。易礼容曾为中共党员并参与革命，但后来投靠国民党旗下的工运组织。仇亦山即仇鳌，系国民党人士。

（三）“刊印一部《罗素五大讲演》，”脱漏。罗素曾来华讲演基尔特社会主义。值得一提的是，底本对该文仅收录第 1－3 节，缺第 4、5 节，故二版一卷的录文是残缺不全的。

这些脱漏并非二版一卷编者所为，而是出于底本编者之手，二版一卷不过是将它们原样保留下来。虽然底本编者称“只略去了一些与论点无关的字句”[⑪]，但显然上述文字的删除，是为了掩盖这

① 毛泽东：《英国人与梁如浩》，《向导汇刊》第 1 集，上海：向导周报社，1924 年，第 287 页。
② 《毛泽东集》第 1 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 93 页。
③ 毛泽东：《三三三一制》，《政治周报》第 1 期，广州：政治周报社，1925 年，第 11 页。
④ 《毛泽东集》第 1 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 113 页。
⑤ 毛泽东：《向左还是向右?》，《政治周报》第 2 期，广州：政治周报社，1925 年，第 13 页。
⑥ 《毛泽东集》第 1 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 128 页。
⑦ 毛泽东：《赤化原来如此》，《政治周报》第 2 期，第 13 页。
⑧ 《毛泽东集》第 1 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 131 页。
⑨ 毛泽东：《宣传报告》，《政治周报》第 6/7 期合刊，广州：政治周报社，1926 年，第 73 页。
⑩ 《毛泽东集》第 1 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 145 页。
⑪ 《“五四”时期湖南新文化运动的部分资料》，《湖南历史资料》1959 年第 3 期，第 5 页。

些政治上存在问题的人物曾与早年毛泽东有所交集甚至合作共事的事实。这种编辑活动对于文献原真性的破坏是显而易见的，以之为据来考察历史，不仅不会有所助益，反而可能造成有违客观性的消极影响。

由上文分析可知，上述编辑问题并非是二版一卷编者主观意愿，而是从相应底本中承继而来。所以，这些问题并不能反映二版一卷编者自身的编辑意志，只能表现出相应底本所承载的历史语境，即1950 年代末这个特定历史时期人们对于特定文献的编辑态度。无论如何，二版一卷都不得不接受并保留了这种编辑态度造成的结果，使底本的历史语境成为《毛泽东集》自身的内在属性。这种悖乎本意却又被迫接受的编辑局限，揭示了二版一卷更为深刻的编辑矛盾，即主观上追求文献的全面性和原真性，但客观上无法尽数掌握原真性文本，最终不得不委曲求全，为了全面性而牺牲原真性。

## 四、不统一性中的《毛泽东集》

以上阐述了二版一卷在标点、文字和历史语境三方面的编辑局限，并分析了产生的直接原因。由此，进一步穷根究底可以发现，这些编辑局限之所以产生，根本原因在于《毛泽东集》二版一卷对底本的选择和利用，存在着某种不统一性。

《毛泽东集》每篇文章末尾均会注明该文编辑时的底本和参校本。据此可知，二版一卷的大部分文章，都以手稿或初刊本作为底本进行编辑，包括以手稿为底本的《给宫崎滔天的信》、全部初刊于《新青年》《向导周报》《政治周报》的文章、初刊于《中国农民》的《中国农民中各阶级的分析及其对于革命的态度》。据竹内实回忆，《毛泽东集》的编辑，曾利用东洋文库一批民国杂志和小册子的微缩胶卷作为底本[①]。因此，上述作为底本的初刊本未必是原始纸质版，有可能为微缩胶卷的影像。这就造成《毛泽东集》编者使用的“初刊本”与真正的初刊本之间可能存在一定的差别。例如，一些在初刊本纸质版中十分清晰的文字，却被《毛泽东集》编者标明底本印刷不清。

其余文章的底本均非手稿或初刊本，现列述于下：

《湖南农民运动考察报告》初刊于《战士周报》第 35/36 期合刊以及第 38、39 期[②]。《毛泽东集》编者以 1944 年版《毛泽东选集》第 1 卷为第一和第二章底本，以 1947 年版《毛泽东选集》续编为第一和第二章参校本、第三章底本[③]。在编辑二版时，由于掌握了《战士周报》刊本，编者以之为参校本，对第一版的文字进行校订[④]，故相当于以初刊本为底本。

《湖南自修大学创立宣言》和《新时代发刊词》这两篇初刊于《新时代》的文章，均未以初刊本为底本：前者以初刊两年后《东方杂志》转载的版本为底本，后者以 1959 年再版本为底本。《毛泽东集》二版编校时，编者以 1980 年湖南人民出版社汇编再版的《新时代》为参校本校订上述二文。大概觉得该版《新时代》存在二次校改的风险，故在参校过程中并未完全以此本为准。所以，《湖南自修大学创立宣言》最终录文，与初刊本差异依旧；《新时代发刊词》录文则因底本与初刊本别无二致，而同于初刊本。

《中国社会各阶级的分析》1925 年 12 月 1 日初刊于《革命》半月刊，次年 2 月由《中国农民》作了个别文字改动后转载，1926 年由《中国青年》再版。《毛泽东集》选取后两个版本为底本。

《国民革命与农民运动》系 1926 年 9 月 1 日出版的《农民问题》丛刊第一辑的序言，发表后的

① ［日］竹内实：《京都学派与毛泽东》，程麻译，《竹内实文集第一卷：回忆与思考》，北京：中国文联出版社，2002 年，第 456 页。

② 李龙如：《毛泽东同志〈湖南农民运动考察报告〉版本概述》，《图书馆》1993 年第 5 期，第 3 页。

③ 《毛泽东集》第 1 卷，东京：北望社，1972 年，第 249 页。

④ 《毛泽东集》第 1 卷，东京：苍苍社，1983 年，第 249 页。

当月 21 日由《农民运动》第 8 期转载[①]。《毛泽东集》编者使用了后面的转载版为底本。由于时间相隔极短，故此底本当与《农民问题》初刊本相同或近似。

初刊于《湘江评论》和湖南《大公报》的《湘江评论创刊宣言》《民众的大联合》《文化书社组织大纲》《文化书社启事》《文化书社社务报告（第二期）》等五篇文章，以及《湖南省第一次农民代表大会宣言》，均以 1949 年后二次编辑的版本为底本。

两篇《工人夜学招学广告》在《毛泽东集》中只标明底本存于“湖南一师工人夜学校旧址”和“毛泽东同志旧址陈列馆”，未有具体说明是何种版本，故底本情况不详。

无论是否标明以初刊本为底本，二版一卷中的一些文章，其选择和利用的底本，都与初刊本有着程度不一的差异。而且如上文所见，《毛泽东集》编者在利用底本和参校本时，相应编辑标准也未能整齐划一。这便造成了最终录文在是否以及何种程度上忠实于文献初刊面貌方面存在不统一性，进而产生了种种编辑局限。

《毛泽东集》在底本选取、利用和编辑方面也包含一定的统一性，即所取底本均为编者所能掌握的最近乎毛泽东文献原貌的版本。不过，恰恰由于历史条件的限制，这种慎重的统一性在一定程度上造成了上述不统一性。也就是说，由于特定历史条件对于毛泽东文献手稿和初刊本传播范围的限制，《毛泽东集》编者以自身力所能及范围为限的慎重态度，反而造成了录文与初刊本关系的不统一性。

虽然文献的写作、编辑和阅读是一个不断累积流传痕迹的动态过程，但大部分文献还是有一个相对静止的原真状态，以为文献、思想和历史研究的客观前提。于是，发现和剔除流传痕迹、恢复文献原真状态，就成为许多学术研究者所共有的意识。正是在上述意识的指导下，竹内实着手编校了《毛泽东集》：“想调查一下……毛泽东的文章在最初发表时，到底是个什么样子……我发现收入《毛泽东选集》中的文章，经过了不少修改和订补。注意那些修改与订补的地方，可以看到他原来的思想。”[②] 但最终完成的《毛泽东集》，一方面因很大程度上与相应毛泽东文献原初面貌相统一，而得到学界一致的交口称赞；另一方面又如前述一般，其录文与相应文献初刊本存在一定的不统一性。这样，主要在客观历史条件的限制下，竹内实及其编辑同仁的初衷，并未完全得到实现。恢复毛泽东全部文献的原真性，仍然是一项有待完成的艰巨任务。

就此而言，人们在阅读和利用《毛泽东集》时，并不能将其视作完美贯彻诸文献原真性的文集，而是必须认识到其中包含的不统一性。也就是说，我们必须明确意识到《毛泽东集》带有的编辑局限以及由此而来的不统一性，并对这种不统一性可能造成的影响保持警惕，以批判性的态度阅读和利用《毛泽东集》。否则，将在一定程度上动摇以《毛泽东集》为基础进行的文献、历史和思想研究的客观性。

**（责任编辑　临　川）**

① 《毛泽东文物图集（1893－1949）》上卷，湘潭：湘潭大学出版社，2014 年，第 56 页。

② ［日］竹内实：《京都学派与毛泽东》，《竹内实文集第一卷：回忆与思考》，第 456—457 页。

# 马克思社会革命的理论前提及其当代价值
## ——以《论犹太人问题》为中心的考察

于慧颖　苏新宇

【摘要】马克思社会革命理论作为对资产阶级政治革命理论的超越，蕴含着超越现代资产阶级政治哲学的理论前提。在《论犹太人问题》中，该理论前提得到充分提示：资产阶级政治革命有其自身固有的限度及其特殊性，这种限度和特殊性阻碍了人的真正解放；社会革命则致力于超越市民社会的特殊性原则，在普遍性的高度上实现人的真正解放。这既是马克思社会革命的理论前提与实践原则，也应作为当代中国特色社会主义的实践方针与行动指南。因此，马克思社会革命理论具有重大的理论意蕴与现实内涵。

【关键词】马克思；社会革命；资产阶级革命
**中图分类号**：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0061－06

**作者简介**：于慧颖，（长春 130024）东北师范大学马克思主义学院副教授；
苏新宇，（长春 130024）长春师范大学马克思主义学院副教授。
**基金项目**：国家社会科学基金项目“习近平总书记民生思想研究”（16BKS052）

马克思的社会革命理论作为超越资产阶级政治革命的理论，蕴含着超越现代资产阶级政治哲学的理论前提。他曾在《共产党宣言》中对资产阶级革命作出历史定位：正面的评价是“资产阶级在历史上曾经起过非常革命的作用”①，由于对世界市场的开拓与推进，资产阶级革命使一切国家的生产和消费都成为世界性的；负面批评是“资产阶级使农村屈服于城市的统治”②，“使东方从属于西方”③。这里，马克思既肯定了资产阶级政治革命对于世界历史的生成所作出的重要贡献，即在人类历史进程中作为政治革命实践的典范开拓了人类文明的新进程；又揭示了资产阶级革命的固有局限性，即其所遵循的革命意识形态是“资产阶级的生产关系和所有制关系的产物”④，具言之，资产阶级将利己的所有制关系与生产关系从一种暂时性与时代性中剥离出来，并将之塑造成一种永恒的理性规则，从而将其特殊的阶级利益塑造成普遍的资产阶级意识形态。这是资产阶级革命意识形态的根本理论限度与前提。对此，马克思在根本处给予批判与回应，提出超越政治革命的社会革命理论。在他看来，以共产主义革命为旨归的社会革命，必须“同传统的所有制关系实行最彻底的决裂；毫不奇怪，它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂”⑤。这两个决裂指向问题根本，也是马克思社会革命理论的前提与基础，传统的所有制与传统观念是社会革命要打破的、由资产阶级革命所树立的“坚固形象”，其遵循着市民社会的特殊性原则。对政治革命的局限性与社会革命的理论前提的最有力批判与阐述，便是马克思的《论犹太人问题》。他认为“政治革命是市民社会的革命”⑥，

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 402 页。
② 同上，第 405 页。
③ 同上，第 405 页。
④ 同上，第 417 页。
⑤ 同上，第 421 页。
⑥ 同上，第 44 页。

而市民社会所遵循的是特殊性原则，这种特殊性原则就是对资产阶级私有制的确认与肯定。此核心观念贯穿于马克思的各个文本。在马克思看来，由资产阶级私有制确立的近代政治哲学的重要论题，如自由、平等、人权、财产权等均属资产阶级的法权话语，是资产阶级的意识形态而非关于人类解放的真理。因此，马克思认为，必须进行一场由无产阶级主体领导的社会革命来实现真正的人的解放。

人的真正解放是马克思社会革命理论的价值诉求和目标指向。在当今时代，中国特色社会主义实践作为一场深刻的社会革命，始终以马克思主义理论作为旗帜与基础，同时基于中国实际情况与具体国情进行伟大探索，其所取得的成就必定会折射出马克思社会革命理论的内在价值。在中国特色社会主义建设过程中，习近平总书记提出“人类命运共同体”理念，其定位于“人类社会”的哲学立场有利于打破资产阶级意识形态中孤立的、封闭自身的个人主义原则，也有助于实现全人类普遍的和真正的社会交往，最终达至真正的人类共同体。这些中国化马克思主义新成就，既是当代中国马克思主义者对人类文明的新贡献，也是马克思的思想尤其是他的社会革命理论的当代效应与价值的体现。

## 一、政治革命与“市民社会”的特殊性原则

在 1843 – 1844 年期间，马克思对资产阶级自由主义观念做出深刻反思，并初步阐述了其共产主义思想。在这一时期，他认真研究法国大革命，将之看作是资产阶级革命的典范，从中考察资产阶级政治革命的限度。对此，他在《论犹太人问题》中，阐明作为政治革命典范的资产阶级革命的基本性质和局限性，指出资产阶级在革命进程中所获得的政治解放，并未能解决市民社会和政治国家之间的矛盾，也无法有效解决作为市民社会成员的个人和作为国家公民的个人之间的矛盾。在马克思的论述中，政治解放不是人的解放的最终形式，而仅仅是市民社会从政治国家中的解放，“是市民社会的利己主义精神的解放”①，因此“政治解放不是人的解放的完成，只是人的解放的一个环节”②。对此，马克思在《论犹太人问题》中指出，资产阶级革命所诉求的政治解放，不会触动市民社会中存在的经济压迫和不平等，政治解放实现了政治国家和市民社会之间对立的完成，在此情形下，人过着一种典型的二元的、对立的生活，因此政治解放是同真正的人的解放相对立的，解放不能仅仅止步于政治解放，而要彻底意识到政治解放的局限性，对其展开更深入的批判。也就是说，政治解放绝不是解决问题的最终方法，因为“政治解放不仅以异化为前提”，“而且它的自由和平等观念的实现也要求政治变革与社会变革”③。马克思认为，人的真正的解放要求通过消灭资产阶级私有制，即通过共产主义革命（社会革命）来实现国家和社会的彻底变革。显然，马克思在《论犹太人问题》中指出资产阶级政治革命实践的限度：以财产权为基础的资产阶级个人自由无法实现人的真正的解放，这是问题的根本。他认为理论研究必须彻底，“所谓彻底，就是抓住事物的根本”④。对此，他提出超越政治革命实践的社会革命理论，力求突破资产阶级革命的理论局限与实践限度，在根本处洞悉政治解放的限度。因此，他对资产阶级革命所实现的政治解放与社会革命所指向的人类解放进行深入讨论与阐述。如果说政治解放的立脚点是“市民社会”，那么人类解放的立足点便是“人类社会或社会化的人类”。马克思所指向的社会革命的哲学前提与哲学意蕴，是超越市民社会特殊性原则的人类社会的真正的普遍解放，其实现中介则是他在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中所提出的无产阶级革命主体。可以说，社会革命的理论内涵与实践诉求贯穿了马克思文本的始终。

在 19 世纪三四十年代，犹太人问题成为当时社会热烈讨论的一个问题，也引起青年黑格尔派的广泛兴趣。针对这个问题，马克思重新开始他在黑格尔法哲学批判中的基本主题，即被国家公民和社会市民的分裂与对立所决定的政治国家与市民社会之间的分离问题。面对市民社会中个人的二元化的分裂的生活，马克思竭力寻求消除这种分离与达到人的真正解放的另一种道路，从而寻求使得人的解

① 林进平：《马克思〈论犹太人问题〉研究读本》，北京：中央编译出版社，2016 年，第 157 页。
② 同上，第 160 页。
③ 同上，第 253 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 11 页。

放不仅带有“民主主义”的性质，而且带有“共产主义”性质的实践道路。在他看来，“彻底的革命、普遍的人的解放，不是乌托邦式的梦想，相反，局部的纯政治的革命，毫不触犯大厦支柱的革命才是乌托邦式的梦想”①。这里，局部的纯政治的革命是以法国大革命为典范的资产阶级革命。在马克思看来，资产阶级革命作为政治革命的典范，其基础与本质性特征是“市民社会的一部分解放自己，取得普遍统治，就是一定的阶级从自己的特殊地位出发，从事社会的普遍解放”②。市民社会的一部分，即资产阶级显然有明显的经济与政治局限性。首先，资产阶级隶属市民社会中产业革命的潮流中，带来的是不同于前现代社会的人与人之间的新型剥削关系，撕开前现代社会温情脉脉的面纱，代之以“利己主义”的冰水，即“实际需要、利己主义是市民社会的原则；只要市民社会完全从自身产生出政治国家，这个原则就赤裸裸地显现出来。实际需要和自私自利的神就是金钱”③；在政治革命中崛起的资产阶级，以财产权为基础宣扬人与人之间的独立、平等的地位，以便破除前现代社会的等级束缚关系。基于此，在资产阶级社会中，支配权主要体现在经济领域与财产关系中，“政治经济学”成为资产阶级社会的“政治哲学”的代言。也就是说，政治领域所倡导的平等关系，为经济领域的统治与服从关系提供前提条件，在资本主义社会形态中，经济领域占据着主导性地位。

对此，马克思在《论犹太人问题》中以对人权的分析为突破口，指明资产阶级革命所倡导的人权，仅仅是指市民社会中以“自私自利与实际需求”为代表的个体的特殊权利，而在国家层面的普遍意义的公民权依然未得到保障和实现。因此，马克思对各种涉及人权的资产阶级法律进行具体分析与阐释。他认为，资产阶级革命所宣扬的四项人权是值得关注和分析的，主要包括自由权、财产权、平等权与安全权。具言之，资产阶级所提倡的自由无非是分裂的、单子式的自由，其所代表的是人与人之间的相互分离，“这里所说的人是作为孤立的、自我封闭的单子的自由”④。而自由这一基本权利主要表现为资产阶级私有财产权的运用，正如马克思所言，“自由这一人权的实际应用就是私有财产这一人权”⑤。因此，自由权与财产权是互为根基的。而平等权作为自由权的延伸则是“每个人都同样被看成那种独立自在的单子”⑥。安全则是服务于当时作为统治阶级的资产阶级的，是马克思眼中的警察概念，是黑格尔法哲学理论意义上的“需要和理智的国家”的概念，也是“市民社会的最高社会概念”⑦，它维系着市民社会中人与人之间的外在的、独立的联系。

然而，新兴的市民社会并没有借助安全这一概念而超出自己的利己主义与实际需要的外在形式。相反，安全成为利己主义的保障。最终马克思断定，资产阶级革命所宣扬与强调的人权，仅仅是市民社会中人与人相互分离的权利。“任何一种所谓的人权都没有超出利己的人，没有超出作为市民社会成员的人，即没有超出封闭于自身、封闭于自己的私人利益和自己的私人任意行为、脱离共同体的个体。”⑧ 因此，政治解放的限度是遵循市民社会的特殊性原则，这种特殊性原则所表现的人的基础便是利己主义的人，是黑格尔理论范畴中的“特殊性原则”与“私利的场所”，也是马克思所讨论的犹太教的世俗基础“实际需要，自私自利”⑨。可见，政治解放仅仅是资产阶级革命所实现的二元对立的完美典型，现代个人实现“市民”与“公民”的完美切换，但这种分裂阻碍人的普遍解放的实现。

## 二、社会革命的理论前提与人的普遍解放

马克思在讨论完资产阶级革命所宣扬的人的各项基本权利后，提出一个根本性问题：在这四种资

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 14 页。
② 同上，第 14 页。
③ 同上，第 52 页。
④ 同上，第 40 页。
⑤ 同上，第 41 页。
⑥ 同上，第 41 页。
⑦ 同上，第 42 页。
⑧ 同上，第 42 页。
⑨ 同上，第 49 页。

产阶级意识形态论域的基本权利中，“人绝对不是类存在物，相反，类生活本身，即社会，显现为诸个体的外部框架，显现为他们原有的独立性的限制。把他们连接起来的唯一纽带是自然的必然性，是需要和私人利益，是对他们的财产和他们的利己的人身的保护”①。这里显露的问题是：资产阶级革命所实现的政治解放，为什么会把市民社会中的个人权利与利益看作是人的目的？马克思认为，

尤其令人困惑不解的是这样一个事实：正如我们看到的，公民身份、政治共同体甚至都被那些谋求政治解放的人贬低为维护这些所谓人权的一种手段；因此，citoyen［公民］被宣布为利己的 homme［人］的奴仆；人作为社会存在物所处的领域被降到人作为单个存在物所处的领域之下；最后，不是身为 citoyen［公民］的人，而是身为 bourgeois［市民社会的成员］的人，被视为本来意义上的人，真正的人。②

马克思尤其强调人、市民、公民三个不同论域的概念，指出在市民社会中，只有国家公民［citoyen］才是以人本身为目的存在，然而政治解放的结果却是人们把市民［bourgeois/资产阶级］当作目的本身与真正的人的存在。资产阶级革命的功劳就是造成政治国家与市民社会的相互分离，其不仅解放了前资本主义社会，释放市民社会的特殊性因素，也让政治国家获得普遍性。同时，资产阶级革命所带来的政治解放也在现代政治中引入新观念：自由主义意义上的自然人与自然权利的观念。问题的关键是，

人，作为市民社会的成员，即非政治的人，必然表现为自然人。Droits de l'homme［人权］表现为 droits naturels［自然权利］，因为有自我意识的活动集中于政治行为。利己的人是已经解体的社会的消极的、现成的结果，是有直接确定性的对象，因而也是自然的对象。③

由于其理论本身的局限性，资产阶级政治革命指向的特殊性原则必然在其实践中遭遇悖论，社会革命势在必行。如上所述，政治解放仅是市民与公民、市民社会与国家二元对立的完美典型，本质上只是宗教因素从国家向市民社会的转移，是人被分裂成“犹太教徒和公民、新教徒和公民、宗教信徒和公民”④。政治解放的宗教限度显然导致人的普遍解放的落空。对马克思来说，要实现人的普遍的、真正的解放，就必须研究市民社会对人的束缚以及市民社会的运作方式。“我们可以看到马克思清楚地知道市民社会是如何运作的，它的主体是孤立、分化的利己主义的个人”⑤，它主要运作的概念形式是私有财产、劳动、商品等物质性要素。从这里入手，马克思破解了人的解放的秘密。

通过《论犹太人问题》这一文本，马克思指出奠基于现代革命与现代政治意识中所存在的一对不可调和的矛盾：一方面，资产阶级革命谋求的政治解放始终把国家当作目的，国家应被认作是具有普遍性高度的、超越市民社会特殊性的存在；另一方面，发生于市民社会中的真实的情形是，市民才是人的真正表现，市民社会才是国家的真正目的。因此，超越政治解放实现人的真正的普遍解放，成为社会革命的理论初衷与前提。社会革命的关键是消灭造成剥削关系存在的条件，而作为革命主体的无产阶级只有解放全人类才能最终解放自身，这就是无产阶级自身存在的秘密。正如马克思所言：

无产阶级宣告迄今为止的世界制度的解体，只不过是揭示自己本身的存在的秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体。无产阶级要求否定私有财产，只不过是把社会已经提升为无产阶级的原则的东西，把未经无产阶级的协助就已作为社会的否定结果而体现在它身上的东西提升为社会的原则。⑥

换言之，无产阶级本身就是超越市民社会特殊性原则的普遍性因素，其作为资产阶级社会的“掘墓人”，唯有秉持共产主义的原则与理念才能不仅在理论上而且在实践中冲破资产阶级私有制的禁锢，将政治的原则提升为社会的原则，将特殊性原则提升为普遍性原则，这便是社会革命的超越性指向。在马克思、恩格斯看来，社会革命才是真正的、彻底的革命，“政治的和哲学的革命必定通向

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 42 页。
② 同上，第 43 页。
③ 同上，第 45—46 页。
④ 同上，第 32 页。
⑤ 林进平：《马克思〈论犹太人问题〉研究读本》，第 164 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 17 页。

社会革命”[①]。也就是说，以资产阶级革命为典范的现代革命仅仅将行动局限在政治行动，随着欧洲工人运动的不断兴起，欧洲的无产阶级必须进行一场彻底的社会革命，这场革命不仅寻求无产阶级自身的解放，也致力于人的真正解放，即在世界历史的视域中寻求人的真正的解放与普遍交往。

## 三、马克思社会革命理论的当代性意蕴

马克思对资产阶级政治革命之根本局限性的揭示，以及对社会革命有利于实现彻底的人类解放的阐释有着突出的当代性。

其一，马克思的社会革命理论所追求的目标，即扬弃异化与实现人的真正解放，有着突出的当代性。马克思的社会革命理论作为超越资产阶级政治革命的范畴，对近代资产阶级所开启的现代性问题的诊断和提供的治理方案，均彰显出明显的的超越性。首先，以“共产主义”为目标的社会革命理论具有多维的、广泛的理论与实践指向，它不再局限于政治层面的变革要求，而是追求社会方方面面的深刻变革，即包含政治、经济、文化、科技等领域的全方位制度改革。其次，它突出的表现为对现代资产阶级革命所设置政治解放的超越，以实现人的真正解放的目的。当前资本的原则依然主导着整个社会历程的进展，在资本原则为主导的现代“第二大社会形态”中，个人的独立性是由对“物的依赖性”所决定的，现代人摆脱了有形的统治却深受无形的资本原则的“抽象”统治。自我异化的形式在现代社会非但没有得到缓解，反而以更抽象的和隐蔽的形式得到强化。也就是说，资本主义生产关系中所蕴含的内部矛盾依然没有得到缓解。在当代，“资本主义生产关系调整所要达到的缓和矛盾的努力收效甚微，而且这种调整已经几乎接近极限。逆全球化运动、英国脱欧、民粹主义、特朗普上台执政等等，表明资本主义世界已经陷入复杂、深重、尖锐的矛盾体系和系统性危机，整个资本主义世界已经进入一种近乎撕裂的状态”[②]。也就是说，在全球化的背景中，由资本主义生产方式为结构的世界历史进程中，安全、秩序、环境、发展等问题都面临重大挑战。扬弃资本主义社会形式下的异化形态与实现人的真正解放，依然是马克思主义社会革命的重要使命。

无产阶级与共产党肩负的历史使命是进行彻底的社会革命，不会仅仅止步于政治革命，而是致力于追求人的真正解放，实现人的全面而自由的发展。马克思指出，无产阶级革命是要消灭一切阶级和进入无阶级社会。这不是基于特殊性原则的隶属于阶级利益的革命，而是拥有“共产主义原则高度的社会革命”[③]，其要旨是实现真正的人的解放与“自由人的联合体”。这是马克思社会革命理论在当今时代的题中之义。因此，当前的理论工作者和政治实践者在新时期中国社会主义的社会革命与建设探索中，一方面仍要关注以资本主义社会为典范的第二大社会形态的新趋势与新动态，努力将资本主义体系的否定性因素转化为积极的革命性因素；另一方面，在社会主义实践过程中，仍需深刻理解马克思所揭示的社会革命的理论前提，以普遍的人的真正解放为旨归，从而超越政治解放的理论限度与实践局限，致力于实现马克思所追求的人的真正共同体中的个性自由和社会平等。马克思的社会革命理论依然是指引人们在新的历史条件下探索新的社会革命的理论指引，对于当前中国特色社会主义建设与新时代下的具体社会问题的解决，也有着启发意义。

其二，马克思通过其社会革命理论所揭示的“自由人的联合体”思想中的共同体理念，有着突出的当代性。习近平总书记提出的“人类命运共同体”思想，与马克思社会革命理论所指向“自由人的联合体”的思想息息相关。“自由人的联合体”的理论阐述中，每个人的自由发展是一切人自由发展的前提，这与“人类命运共同体”的理论内涵所表达的每个人的命运都是休戚与共、紧密联系的观点高度一致。“同呼吸、共命运”是当下全球化背景所呈现给人们的客观事实，因此，社会革命理论的价值旨归与目标，即人类的真正解放就是人类命运共同体与自由人联合体的联结点。显然，马克思主义理论中彻底的社会革命所指向的“自由人的联合体”与“人类命运共同体”一样，都是一

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 87 页。

② 石镇平、石柱邦：《从时代发展深刻认识“两个必然”的科学论断》，《红旗文稿》2017 年第 23 期。

③ 曾瑞明：《马克思恩格斯的社会革命论及其当代价值》，《马克思主义研究》2019 年第 3 期。

项艰难而长期的任务。历史上曾经发生的许多社会主义革命运动，并未从根本上严格遵循马克思社会革命理论所阐述的根本原则与要求，而是遗憾地止步于政治革命以及政治解放，没有完成彻底的社会革命，从而消灭阶级和实现真正的自由人的联合体。前文已述，在马克思的社会革命理论的根本指向中，无产阶级的历史使命不是满足于政治革命的成功，而是实现人的全面而自由的发展，实现人的真正的普遍的解放。为了完成构建人类命运共同体任务，必须坚守中国共产党人的初心和使命，正如习近平总书记所指出的“人民对美好生活的向往，就是我们的奋斗目标”①，这是每个共产党人应铭记的重要准则。当然，人类命运共同体的构建不是一蹴而就的。有学者认为其正确的路径应该是“积极推进参与主体之间达成各种阶段性共同目标，以强化彼此的共同联系”②。这个判断是正确的。在笔者看来，能够确保这种阶段性的共同目标不间断地向前进阶的，是马克思所昭示的彻底的社会革命精神，这是中国共产党人一贯秉持的革命精神，后者恰恰折射出中国共产党人的初心和使命。

其三，马克思的社会革命理论相对于资产阶级政治革命的彻底性，即蕴含其中的关于人的全面发展的“解放旨趣”的当代性也值得重视。也就是说，人类社会的当代使命绝非仅仅奠基于政治解放所实现的“物的依赖性”而来的人的“独立性”，而是要将人从对以第二大社会形态为典范的物的依赖性中彻底解放，从而实现人的真正的全面发展，将当代社会中“资本的独立性与个人”全然转变为“人的独立性与个性”③。在马克思看来，社会革命与政治革命的根本区别在于：后者只是立足于“市民社会”，政治解放所实现的人的独立与自由被资本抽象形式中介为物与物的关系；前者则立足于“人类社会”，人的真正解放是针对政治解放特殊性原则而力求达到普遍性原则的高度。因而，社会革命具有理论上的彻底性。马克思指出，欧洲的无产阶级需要一场超越政治革命的彻底的社会革命，这场革命必须通过全面而根本性的社会变革，在实现阶级自身解放的同时就实现了全人类解放，这是无产阶级自身的存在论秘密，即“无产阶级宣告迄今为止的世界制度的解体，只不过是揭示自己本身的的存在的秘密”④。换言之，无产阶级的存在直接就表征着对私有财产制与特殊性原则的直接否定，从而在实践中要求“把未经无产阶级的协助就已作为社会的否定结果而体现在它身上的东西提升为社会的原则”⑤，即把“市民社会”的立足点提升到更高境界中的“人类社会”的立足点。这同样是马克思社会革命理论的根本哲学立场与原则。

综上，从马克思社会革命理论的价值诉求与最终旨趣来看，新时代人类命运共同体的提出，彰显了马克思革命理论的全新人类图景与世界图景构想。这为马克思社会革命的当代阐述提供了全新的实践观念设想，是人类文明新形态的全新理论表达与实践诉求，有助于新时代背景中人类的存在方式与思维方式的根本变革。社会革命理论所立足的“人类社会或社会化的人类”是一种全球性与全人类的视野，引领着“各个个体、民族和国家的前进方向”⑥，也是人类命运共同体的根本性立场。为了超越政治解放所界定的特殊的、独特的资产阶级的阶级利益的意识形态，全方位的社会革命必须在全球化的加速进程中实现真正的“普遍交往”形式，从而形成一种真正的共同体或“自由人的联合体”。马克思的社会革命理论，如何在落实“人类命运共同体”的过程中不断深化与建构自身的实践基础，是其革命理论创新的重要契机，也是其理论效应在当代发挥作用的重要机遇。因此，社会革命既要立足于当代世界社会主义的具体实践，又要以高于现实的形式指引社会主义历史进程的向前发展。

**（责任编辑　平　川）**

① 《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014 年，第 2 页。

② 刘同舫：《将构建人类命运共同体思想落到实处》，《红旗文稿》2018 年第 21 期。

③ 孙正聿：《“现实的历史”：〈资本论〉的存在论》，《中国社会科学》2010 年第 2 期。

④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 17 页。

⑤ 同上，第 17 页。

⑥ 刘同舫：《构建人类命运共同体对历史唯物主义的原创性贡献》，《中国社会科学》2018 年第 7 期。

# 对外部事物的知觉是否需要身体感官？

翟振明　徐秋实

【摘要】康德在《纯粹理性批判》的“驳斥唯心论”中，试图论证我们的内部经验依赖于对外部事物存在的知觉才能发生。卡萨姆指出，即便康德的论证成立，也不能必然证明身体的存在，除非对外部事物的知觉要以身体感官为条件。本文从该问题意识出发，但不局限于解决卡萨姆指出的问题，而是从我们指称确认系统、视角性视觉经验、对外部对象的个体化三个方面，论证身体感官在其中的重要作用，一般地论证对外部事物的知觉需要身体感官。

【关键词】身体感官；对外部事物的知觉；指称的确认系统；视角性视觉经验；外部对象的个体化

**中图分类号**：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0067－07

**作者简介**：翟振明，广东汕尾人，（广州 510275）中山大学哲学系教授；
徐秋实，湖南衡阳人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

康德在《纯粹理性批判》的“驳斥唯心论”中，试图证明我们的内部经验依赖于我们对外部事物存在的知觉才能发生[①]。他认为，我们对自身在时间中存在的意识需要以某种持存之物为前提，而我们的内部经验并不包含任何持存的东西，因此这种持存之物只能是我们通过外部知觉所知觉到的外物。因此，从我们有内部经验出发，就能证明外物的存在。虽然身体在康德那属于外部事物中一种，但卡萨姆（Quassim Cassam）在“Inner Sense，Body Sense，and Kant's ‘Refutation of Idealism’”一文中指出，即使康德的论证是正确的，也并不必然能够证明身体的存在[②]。在当代学界，我们对身体的知觉是否内在地包含空间性内容，或者说身体究竟是内于我们还是外于我们，仍有争议。就算我们达成一致，认为身体属于外部事物，但外物不仅包括身体，因此从内部经验要求外物存在出发，也不一定得出身体存在。不过，卡萨姆提出，如果能证明我们对外部事物的知觉就是以身体感官（body senses）为条件，那么我们拥有对外部事物的知觉也就证明了身体的存在。

卡萨姆在其论文的第 IV 部分中，虽然倾向于认为身体感官对于我们对外部事物的知觉是必要的，但并没有展开详细的正面论证，而其反面论证虽然论证了至少相反的观点并不必然成立，但论证力度很弱。卡萨姆主要是在康德的框架中，讨论“驳斥唯心论”的结论与身体是否存在之间的关系，但由于受到当代认知科学的影响，“身体”也是当代心灵哲学的一个重要关注点，甚至康德研究者也受到这一对“具身化主体”的研究热潮的影响，因此也涉及到许多当代心灵哲学甚至认知科学的内容。所以，在这篇论文中，我们虽然从卡萨姆的问题意识出发，但不完全局限于解决他提出的“驳斥唯心论”的结论与身体存在与否之间的关系的问题，而试图以更充分的正面论证来对“身体感官是否

① 在康德那里，内部经验是指通过内感官获得的对我们内心状态的知识，外部知觉则是通过外感官得到的关于外部事物及其关系的知觉。参见［德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004 年，第 27 页，边码 A22/B37；“驳斥唯心论”章节，第 202—206 页，边码 B274－276。

② Quassim Cassam，“Inner Sense，Body Sense，and Kant's ‘Refutation of Idealism’”，*European Journal of Philosophy* 1：2，1993，pp. 111－127.

是我们对外部事物知觉的必要条件”这个问题做出肯定回答。

在这里，我们首先要简单介绍身体感官。提供我们身体性意识（bodily awareness）的身体感官包括触觉（touch）、本体感觉（proprioception）、前庭系统（the vestibular system）、痛觉系统（the nociceptive system）、内感受系统（the interoceptive system），等等。触觉比较特殊，能提供关于外界和身体两方面的信息，比如被触摸物体的形状、纹理，皮肤感受到的压力、重量、颤动等。后四者则主要提供关于身体的单方面信息：本体感觉提供身体的位置和运动信息，前庭系统处理身体的平衡感，痛觉系统处理可能造成伤害和疼痛的物理、化学等刺激，内感受系统则提供身体的生理状况信息以维持体内平衡①。

## 一、身体感官与指称的确认系统

近年得到学界较多认同的是身体对于自我定位（self - locating），即确认我们在世界中的位置的重要作用。通过对身体的本体感觉，我们意识到自己在空间中的位置和运动。基于这种自我定位，我们才能进一步在时空框架中确认我们所指称的认知对象，我们客观的对外部事物的知觉才得以实际产生。因为我们在日常生活中实际经验到的外部事物，都在客观的时空框架中有其确定位置，比如从不同角度对一栋房子的知觉，会被我们经验为属于同一栋房子，并且知觉到它在另一栋大楼的右边，今天下午笔者曾去过，等等。

图根德哈特（Ernst Tugendhat）在 *Traditional and Analytical Philosophy*：*Lectures on the Philosophy of Language* 一书中详细探讨了我们的指称确认系统是如何运作及身体在其中的重要作用②。首先，要建立一个这样的指称确认系统：我们需要一个主观坐标原点，通过它，最基础的指示性表达式“这里 - 现在”才能获得确定性。在主观定位中，“这里 - 现在”是主观的坐标原点，其他的感知处境都是通过与它所指示的当下处境发生关系从而被确定的。通过这种方式，我们才能从当下处境的视角出发去确认其它感知处境，比如可以将“那里”替换为一个确定的“前面一百米远的地方”（也就是从主观坐标原点往前一百米）。但这就不仅引入一个主观坐标原点，也引入一套客观的时空关系系统。我们用以描述对象与自己的时空关系所用的计量单位，如“一百米”等都属于客观的时空关系系统。

如果每个人都只通过与主观坐标原点的关系来确认一个对象，那么一个人将不能跟另一个人确认任何东西；并且由于他无法脱离当下处境来确认对象，事实上，他根本不能将任何东西作为同一物来指称。而客观定位的表述给出了所指称物在时空中的位置，无论是“这里”还是“那里”，最终都可以在一套固定的客观定位的系统中得到替代性的表述。但这个客观定位系统的坐标原点也没有固定的位置，无论是对于空间还是时间，坐标原点都是约定的。不过，时空中存在足够多的有规律的事件及空间关系固定的对象，我们可以根据它们形成对时间和空间的各自统一的度量单位，并形成固定的指称框架，因而才有一套固定的指称的确认系统。以空间关系为例，一个固定的指称框架就好像一个房间的四壁，虽然房间内的事物可以随意移动，但房间四壁总是保持固定的空间关系，可以根据它们之间的空间距离规定度量单位，并且它们将作为固定的参考物影响我们对某物的客观定位的描述。比如，如果以房间的某张桌子为坐标原点，我们可以确认房间中的另一物，如在这张桌子往房间后壁两米远的那个风扇。即使客观坐标原点改变，我们仍然可以类似方式确认出同一个对象。

因此，主观的定位系统和客观的定位系统是相互依赖的，对于我们实际的经验而言都不可缺少。而这两种定位系统得以运作是基于“我”的两种用法。维特根斯坦指出，“我”有两种用法，即作为

---

① Frédérique de Vignemont，“Bodily Awareness”，*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*（Spring 2018 Edition），Edward N. Zalta（ed.），https：//plato. stanford. edu/archives/spr2018/entries/bodily - awareness，最后访问日期：2020 年 4 月 30 日。

② Ernst Tugendhat，*Traditional and Analytical Philosophy*：*Lectures on the Philosophy of Language*，trans. by P. A. Gorner，New York：Cambridge University Press，1982，Lecture 25.

客体使用和作为主体使用[①]。当“我”在命题中作为客体使用时，该命题涉及对一个具体的人的认识，且这些命题是可错的，比如“我长着浓密的胡须”等。而当“我”在命题中作为主体使用时，该命题不涉及对一个人的认识，比如“我牙疼”或“我看见一棵树”，而且“你是否确定看见一棵树的那个人就是你”的问法也是无意义的。

后一类命题虽然也是可错的，却免于一类特定的错误，即由于对这个人的错误认知导致的错误。或者用休梅克（Sydney Shoemaker）的话说，这类命题免于因对第一人称代词的错认（misidentification relative to the first - person pronouns）而导致的错误[②]。这类命题主词是“我”（作为主体使用）而不是其他人或物，这是确凿无疑的。例如“我看见一棵树”，无论“我”是否真的看见一棵树，甚至是否真的在“看”（如出现笛卡尔提出的那种情况：我在做梦，却以为自己在观看），是“我”在看或至少认为自己在看，这点是不会错的。但对于“我”在其中作为客体使用的命题则不然，比如“我长着浓密的胡须”，可能是我们在镜子中看见一个跟自己长得一样的人长着浓密的胡须而误认为是自己（虽然可能会有点诧异）。

图根德哈特则指出，命题中有一类谓词，与一个人的意识状态、身体状态及行为等相关[③]。事实上，这类谓词的主语“我”，就是维特根斯坦所说的作为主体使用的“我”。确认这些谓词是否适合自己，与确认它们是否适合于其他人，方式是截然不同的。对于后者，我们可通过外部的观察而确定；而对于前者，我们却是非中介地确定的。“非中介地”是什么意思？图根德哈特说，这就是“当我处在某种内在状态之中时，我也同时知道，我是在此状态之中”[④]。这意味着我不是通过对内在状态的感知，来确认我处于这些内在状态中。若非如此，就会出现我如何确认我有这种内在感知的新问题，而对它的回答又只能用“我内在感知到”来解释，导致恶性的无限后退。当“我”被这类关于内在状态的谓词补充时，所形成的命题是绝对不会出现错误地确认命题主词的错误的。这是因为对于我的内在状态，我是“非中介地”知道的，而不通过感知来知道它。因而，它根本不涉及任何确认，它的主词也无需确认地一定是作为主体使用的“我”。

这与指称的确认系统有什么关系？正是由于作为主体使用的“我”在命题中不涉及自我确认，我们对其他对象的确认，包括对作为客体的“我”的确认才是可能的。比如，当说“我面前有一张桌子”时，“我”是作为客体使用的。这时，“我”被视为一个可以被外在感知到的对象。因此，说“我面前有一张桌子”相当于说“我的身体面前有一张桌子”。我们如何确认“我的身体”是哪个？也许有人会回答，“当我说话时，我看到这个身体的嘴巴在说话，听到这个嘴巴说出我说的话”的那个身体。但这些对“我的身体”的确认的描述，都已包含了作为主体的使用的“我”，比如“我看到”“我听到”等。在这里，如果作为主体使用的“我”还需要被确认，就会陷入无穷后退。只有当作为主体使用的“我”，不再涉及自我确认时，我才能够确认作为客体使用的“我”[⑤]。

进一步，我们通过身体的标示作用，将不再涉及自我确认的主观坐标原点在一个客观的定位系统中标示出来。因为我并不能仅依靠自己的内在状态，来标示自己当下在时空中的位置，而是借助对我的身体的位置来确认。由此，我们才确认主观坐标原点在客观时空关系系统中的位置。这样，自我意识就与我对客观世界的其他对象的意识相统一，并与对客观世界的意识相关联——自我也作为客观世界的一个客体被意识到。此时，通过用“我”来指称自我，“我”就成为一个被指称物，从而成为可

① Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell, 1958, pp. 66 - 74.

② Sydney Shoemaker, “Self - Reference and Self - Awareness”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 19, 1968, pp. 555 - 567. 图根德哈特在《自我中心性与神秘主义》一书也提到对“自己”和“自我”的区分，前者相当于维特根斯坦说的作为主体使用的“我”，而“自我”相当于作为客体使用的“我”。参见［德］图根德哈特：《自我中心性与神秘主义——一项人类学研究》，郑辟瑞译，上海：上海译文出版社，2007 年，第 20 页。

③ 参见［德］图根德哈特：《自我中心性与神秘主义——一项人类学研究》，第 17 页。

④ 同上，第 18 页。

⑤ 关于作为主体使用的“我”不涉及自我确认，以及作为主体使用的“我”对作为客体使用的“我”所具有的优先地位的更详细论证，参见 Sydney Shoemaker 的“Self - Reference and Self - Awareness”一文。

被谈论进而可以交往的对象，与其他的对象相区别。这也是我们将主观坐标原点纳入客观的时空关系系统时所做的。当自我能被作为客观世界的对象来看待时，等于我当下所在的时空点的主观坐标原点才被标示出来。只有主观坐标原点被标示出来，其他人才能理解我通过与主观坐标原点的时空关系，来确认我说的对象，我们之间才能相互理解。因此，只有当我能指称自己时，我才能确认自己与客观世界的对象的关系，对它们的确认和指称才得以可能，而这又有赖于我们的身体。

综上可知，通过感知到我们拥有一个身体及其运动和位置，我们才能确定主观坐标原点在客观时空中的位置，从而进行自我指称，进而通过客观时空框架去确认我们指称的别的事物。由于身体在指称确认系统的这种作用，使其成为我们实际拥有的对外部事物的客观知觉的不可缺少的条件。但身体在空间中的定位依赖于主观定位系统的原点，而主观定位系统的原点却不再需要其他的参考物来确定。虽然不具有身体感官可能会使我们无法经验事物环绕着我们那种三维的空间性经验，无法自我指称①，但我们毕竟仍有主观坐标原点。比如，也许可以通过将这个主观坐标原点与另一个空间性物体重合，借助这个空间性物体的延展形成相应的坐标轴。当然，在这种情况下，一旦我们的处境改变，这个临时的客观坐标原点也将改变。也就是说，由于没有身体感官，我们将失去一个不变的客观坐标原点。在这种情况下，我们无法有效地在不同情境中确认同一个对象，因此将不具有我们实际拥有的那种具有客观的时间和空间秩序的对外部事物的知觉。但毕竟只要不脱离当下的情境，按照前面所说的方法，我们似乎仍然能想象我仍具有某种程度上确定的、虽然不同于我们实际拥有的外部经验，比如二维的视觉性的空间性经验。皮考克（Christopher Peacocke）就认为一个没有身体性意识的人，也许仍能看见左右上下的物体②；只要我们通过视觉能确认出一个持存物，这种知觉也能满足提供持存之物存在的证明需要。所以，要论证对外部事物的知觉依赖身体感官，还要论证我们的视觉性经验也依赖身体感官。

## 二、身体感官与视觉经验③

这部分内容涉及在视觉经验中对一个对象的同一性的确认。首先，梅洛－庞蒂（Maurice Merleau－Ponty）在《知觉现象学》中，为论证确认对象的同一性需要身体性经验，举了一个“寓所”的例子：“当我在我的寓所里走动时，如果我不知道寓所的每一个外观相当于从这里或那里被看到的寓所，**如果我没有意识到我自己的运动，没有意识到我的身体在那些运动的不同阶段仍保持它的同一性，**那么我的寓所向我呈现的不同外观就不可能显现为同一个物体的各种断面。”④“为了我围绕这个立方体的观察能得到‘这里有一个立方体’的判断，我的走动本身应该定位在客观空间中，而且，远非对我的运动本身的体验塑造了一个物体的位置，相反，通过将我的身体设想为一个移动的物体，我才能解释知觉性显相并将这个立方体构造为它实际所是的样子。”⑤ 因此，我们对外物的知觉依赖身体性经验。

---

① 这点其实学界也仍有争议。许多学者如隆格奈丝（Beatrice Longuenesse）、韦克斯曼（Wayne Waxman）等认为，不基于身体性意识而仅仅只作为主体使用的“我”也具有指称功能。但图根德哈特的意思应该是指，没有身体至少就无法将自己作为客体来自我指称，并不一定否认作为主体的“我”脱离身体也能自我指称，因此或与隆格奈丝等人的观点可以兼容。（See Beatrice Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, New York: Oxford University Press, 2017, p. 131, 149; Wayne Waxman, *Kant's Model of the Mind*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 283.）

② Christopher Peacocke, *A Study of Concepts*, Cambridge, Mass: M. I. T. Press, 1992, p. 62.

③ 在康德那里，外部知觉是包括视觉的，也就是说视觉是我们对外部事物知觉的要素的一个来源，但这并不等于说单凭视觉就能得到对外部事物的知觉。（参见［德］康德：《康德著作全集第 7 卷：学科之争、实用人类学》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2008 年，第 146—147 页。）

④ 此处为笔者所译，黑体字为笔者所加，原文参见 Maurice Merleau－Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. by Colin Smith, London& New York: Routledge, 2002, p. 235。译文参考［法］梅洛－庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，北京：商务印书馆，2001 年，第 261 页。

⑤ 此处为笔者所译，原文参见 Maurice Merleau－Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 236.

这个例子也涉及对空间中的物体的确认问题。不过，第一部分涉及的是对一个对象在时空中的位置的确认，而此处涉及的是在我们的经验中如何将不同经验认知为属于同一个对象。相应地，第一部分强调的是身体在三维空间中的导航作用；而梅洛－庞蒂的例子则强调对自己在三维空间中的运动的意识（来源于身体的本体感觉）[①] 及通过这种运动而对身体的同一性的意识，使我们能将一个客体的不同断面经验为属于同一个客体。

梅洛－庞蒂对意识到身体同一性的强调，与第一部分指出的身体在指称的确认系统的作用相关，即我们需要通过身体将主观坐标原点定位在客观时空中，从而当我们围绕寓所或一个立方体走动时，能根据已在客观时空中锚定的坐标原点来确认我们观察的对象。而第二部分已经提到，没有身体感官时，就不需要设想自己具有一个可以在客观空间中移动的身体，但我们似乎还能设想视觉性经验，因为主观的坐标原点是不需要身体来提供的。梅洛－庞蒂后面还有一个深化的论证：即便只是在思想中设想一间寓所，也就是要思维一个立方体的形状，我们也已经是在设想一个特殊的形状，将一块空间包围在它的六个相等的面之间，而“包围”和“之间”已经意味着一个具身（embodied）的主体[②]。但同样的问题仍然存在，即这个论证涉及的是三维空间性内容，并不能说明虽然是二维的但同样包含空间性内容从而也属于外部经验的视觉经验一定要预设身体感官的存在。

值得注意的是，梅洛－庞蒂在这个例子中还强调了对自身运动的意识，因为我们需要从不同的角度去看这个“寓所”。我们的任何视觉性的经验都是一种“视角性”的经验，即我们的单个视觉经验总是局限于某个视角，而不可能拥有所谓的“上帝视角”。虽然拥有事实上是来自不同视角的视觉内容不一定需要身体感官，但要能将这些视觉内容理解为是来自不同的视角的，需要我们意识到自己在运动。

设想一下，在没有身体感官的情况下，我们可能拥有的二维视觉经验是什么样子，以此来说明身体感官与视觉经验的关系。由于我们没有身体感官，缺乏由触觉等提供的三维的知觉信息，即便我们能在空间中移动[③]，也感知不到在三维空间中的穿梭感，只是发现同一片视野中的内容在不断变化。即便这是可能的，这种视觉经验也不会是一种视角性的视觉经验。这种视觉经验就好像我们在玩一个电脑游戏时，操纵电脑里的小人以第一人称视角在世界中穿梭。虽然游戏世界模拟的是三维空间，但由于电脑小人没有身体感官，这个游戏世界对他而言就如我们在电脑屏幕上看到的一样，只是二维的画面[④]。假设游戏里的小人拿起一本长方形的书，书正面写着“哲”、背面写着“学”并慢慢旋转，由于我们拥有的只是二维的平面视觉经验，而没有触觉等身体感官，我们能看到的只是视野中一个长方形的平面慢慢变成菱形，然后又变成长方形，上面印的字从“哲”变为“学”（如图 1）。可是，如果不是事先有一个“视角”概念，我们是不会将这三者理解为同一个对象的截面的。我们有“视角”概念时，我们将变化的视觉内容认知为持存的同一个物体在不同时间点对于我们在不同角度显现出来的样子（如图 2）。而无“视角”概念时，我们只会如图 3 那样理解。

① 需要注意的是，意识到自己在运动需要身体感官，但这并不能直接得出以下结论：我们具有运动能力，也必然需要有身体感官。这将在第三部分进一步讨论。

② Maurice Merleau－Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 236.

③ 现在让我们暂时不考虑没有身体感官是否能够运动，而只关注视觉经验与身体的关系。

④ 可能有人会说，我们玩电脑游戏时，可以通过对阴影、透视等的认识等，将游戏中的物体看作是三维的，因此它不只传递二维的空间信息。这是因为玩电脑游戏的我们实际上是有身体感官的，我们已经学会如何将二维的视觉经验投射为三维的认知对象。

图 1

图 2

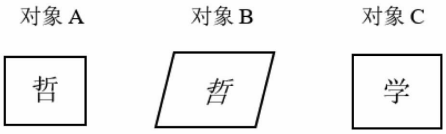


图 3

也许有人会说，如果可以移动我们自己的空间位置，这时我们会通过自己的这种空间移动，感知到这其实是一本书的三个视角。事实上，如果没有身体感官，那么我们意识不到自己的运动，即便我事实上移动了，我们分不清是自己在移动还是观察的对象在移动。因此，最可能的是我们将自己认作是始终保持静止的，而视野中的对象则不断在变化。因此，我们就无法理解“视角”概念，视角性的视觉经验就变得不可能，从而无法将在我们的视觉经验中变化的对象确定为同一个对象。

还有一种可能是，我们或许可以基于不同对象间相对的空间位置关系，来判断一个对象的同一性。比如，在我们当下所处的空间中，有一本书一直在书桌上，而书桌又跟房间的其他东西处于一种空间位置关系中。那么，即使视角变化，书的形状改变了，我们好像也仍然能将它看作同一个东西。可是，这已要求我们至少能够确认出其中一个对象的同一性，它才能作为其它对象的参考物。

因此，如果没有身体感官，我们无法拥有视角性的视觉经验，而由于我们作为人类的局限性，我们的视觉经验只能是视角性的。如果我们没有“视角”概念，就根本不能确定不同视角中一个外部事物的同一性，因此也就没有关于这个外部对象的确定经验。

也许可以再深入讨论：就算我们没有身体感官，导致没有视角概念，因此一旦视角改变，我们就无法确定一个对象的同一性。那么，我们是否仍然能在某一个视角下，将那本书呈现出的断面知觉为一个持存的外部对象？如果可以，似乎我们就可以从这种比较弱的意义上说，我们仍然知觉到一个空间性的对象？下文就试图证明这个问题的答案是否定的。

## 三、身体感官与外部对象的个体化

这里的论证将分为两个步骤。首先要论证的是：没有身体感官，我们不仅意识不到自己在运动，而且事实上根本就无法移动。

埃文斯（Gareth Evans）在 *The Varieties of Reference* 一书的第六章中[①]认为，物理行为能力理所当然是要求身体感官的。这也符合我们的常识。比如，拿起一本书，需要触觉提供给我们关于压力、纹理等信息，以及本体感觉提供关于运动和身体姿势的信息等。再如，我们能够站立，不仅需要本体感觉，还要用到前庭系统提供的身体平衡感，甚至触觉提供的压力信息，以决断肌肉需要使出多大力气来对抗自身重力，等等。

卡萨姆认为上述观点是成问题的[②]。他引用萨克斯（Oliver Sacks）在 *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, *and Other Clinical Tales* 一书中的一个例子：一个叫克里斯蒂娜（Christina）的女人逐渐失去对自己身体的感觉。她完全丧失了对自己身体的本体感觉，导致她无法准确地从内部感知自己肢

① Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press, 1982, pp. 152 – 158.

② Cf. Quassim Cassam, “Inner Sense, Body Sense, and Kant's ‘Refutation of Idealism’”, *European Journal of Philosophy* 1: 2, 1993, p. 120.

体的具体位置和姿势。比如，当她以为自己的手在某个位置时，实际上却发现她的手在另外的地方。但她仍然能够进行物理行为，只不过“她只有通过向下看着她的脚才能站立，只能通过盯着自己的手才能握住东西”①。

正如卡萨姆注意到的，在这个案例中，克里斯蒂娜虽然完全丧失对身体本体力的感知，但并没有完全丧失身体感官②，比如其触觉、痛觉、动觉等并未完全丧失。可能正是因为这部分身体感官的保留，才使她仍然能进行物理行为，比如虽然她看着自己的脚时能够站立起来。这可以解释为原本由本体感觉提供的她的肢体位置信息，现在得由视觉来提供，因此本体感觉也许对于站立不是不可或缺的。但视觉无法替代的是身体的平衡感以及触觉所接收到的地面传递到脚掌的压力信息，而这些信息的反馈对于一个人成功地站立是不可缺少的。虽然某些物理行为所要求的身体感官也许能被视觉替代，但并不是全部都可以，所以我们的物理行为事实上始终要求有某种身体感官。另一方面，克里斯蒂娜虽然彻底丧失了身体的本体感觉，但她曾经拥有过，由此而形成的对于空间的认知（比如能够拥有视角性视觉经验，或者将视觉经验认知为是关于三维空间性世界的）也有可能对她进行物理行为有帮助，比如至少她能够将她所行动的空间以及她的行动施加的对象看作是三维的，并且她知道自己可以与外部世界互动。因此，这个案例并不能论证缺乏身体感官能够进行物理行为。

接着要论证的是：如果丧失物理行为能力，无法与外部事物互动，那么我们将无法个体化一个外部对象。现在，我们仍然要请大家想象自己是电脑游戏里的小人，以第一人称视角在看电脑屏幕中的世界。这时，我们已经不能走动，不能拿起我们前面拿起的那本书，也不能跟这个世界有任何互动，而只能看着。这时对我们来说，电脑屏幕中的视觉内容就像看电影一样，我们看到里面各种形状变来变去，不同的线条组合不断地以不同方式分割着我们的整个视野。可是，由于我们不能有任何物理行动，不能跟这些“形状”互动，也就无法像平常一样，比如看到一个桌子形状的东西上面有一个长方形的东西时，可以走过去将这个长方形拿起来放在手里，便发现两者是可以分离的；进而我们观察这个长方形物品，翻开它，发现其实它是一本书。由于缺乏这种能够将不同物体分离的物理行动能力，我们不但无法个体化出一个外部对象，甚至都无法分清哪里是物体、哪里是物体间的空隙，因为整个世界对我们来说只是一堆变化的线条和色块。

当然，视觉的不一般之处在于它与空间的关系尤其紧密，而空间性内容又是所有外部对象都会包括的。笔者曾另文指出，我们的视觉对空间是具有罗素所说的“亲知”的，“借视力判定的空间点的同一性，就是空间点的同一性本身……空间点同一性是在视觉的运作中原初地构成的”③，反而通过身体来感知空间位置经常是不精确的。另一方面，“任何对象，其貌似的自返同一性都是任意设定的”④，就像康德说，范畴乃是经验的先验条件，而这些范畴中就包括量的“单一”，“同一”的概念是我们先天就有的，所以我们能够通过设定将不同的东西组合起来，看作一个对象。因此，仅凭视觉我们似乎还能看到线条和色块，甚至也许能通过任意的设定将某些线条和色块的组合作为“一个”图形来看待。虽然这个被设定出来的图形不是完全地依赖于主观方面，而有来自外部世界的质料，但此时无论这个图形实际上来自一个外部事物还是只是圈出一块虚空，我们都可以把它作为一个自己设定的对象，因此，这里的“对象”更多是出于设定，而并非反映外部事物；并且它毕竟是不断流变的，因此无论如何都不能算是对持存的外部事物的知觉。所以，我们并不否认视觉能提供空间性内容（如线条和色块），但单凭视觉而没有身体感官，我们是无法拥有对外部事物的知觉的。综上，也就证明了对外部事物的知觉须以身体感官为必要条件，因而预设了身体的存在。

**（责任编辑　行　之）**

---

① Oliver Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat, and Other Clinical Cases*, New York: Touchstone, Simon & Schuster, 1998, chapter. 3, pp. 43 - 55.

② Cf ibid., p. 43.

③ 翟振明：《视觉中心与外在对象的自返同一性》，《哲学研究》2006 年第 9 期，第 76 页。

④ 同上，第 78 页。

# 重构道德法则的先验演绎
## ——对康德伦理学两次演绎的考察

孙小玲　马雨乔

【摘要】在《道德形而上学的奠基》与《实践理性批判》中，康德伦理学有两次不同的先验演绎。在《道德形而上学的奠基》，这一先验演绎是康德论证“一项定言命令式如何可能”的关键环节。而在《实践理性批判》，康德否定了先验演绎的必要性与可能性，并将其归咎于我们无法对自由理念作出理论阐明。然而，作为道德法则的先验演绎的替代方案，《实践理性批判》的“理性事实”并不令人信服。本文将考察两版演绎问题，进一步重构一个新的先验演绎，它将以《道德形而上学的奠基》的演绎为基础，通过“目的王国”概念联结道德法则与理性存在者；《实践理性批判》的“敬重情感”可以为这一新的演绎提供情感意义上的动机。这将形成一个《道德形而上学的奠基》与《实践理性批判》互补的解释，目的是通过构建新的道德法则的先验演绎，尝试阐明康德的道德法则如何可以运用于现实的人。

【关键词】定言命令；先验演绎；目的王国；动机；敬重情感
**中图分类号**：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0074－07

**作者简介**：孙小玲，上海人，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院教授；
马雨乔，宁夏吴忠人，（上海 200433）复旦大学哲学学院博士生。
**基金项目**：国家社会科学基金项目“康德的自由观及其现象学诠释”（18BZX091）

在《道德形而上学的奠基》（下文简称《奠基》）第三章中，康德使用“先验演绎”（Transcendental Deduction），尝试说明“一种定言命令式如何可能”。然而，这一先验演绎并非尽善尽美，经常被当代学界认为并非严格意义上的先验演绎，或是一个失败的先验演绎。克勒梅（H. F. Klemme）指出，康德将论证转嫁给他的论敌——要求命定论者从理论角度证明自由的不可能，而康德则说明否定自由理念所要承受的危险，反过来说明自由理念的实在性。但这种转嫁论证负担的进路并不构成一个对自由理念的理论演绎①。阿莫瑞克斯（Karl Ameriks）认为，尽管康德说明所有事物都有其感性世界的一面（显像）和知性世界的一面（物自体），但并不就此证成先验自由（阿莫瑞克斯认为是自由的消极概念），更不用说自律（自由的积极概念）和主体的道德。他认为康德需要进一步阐明（1）知性世界组成“法则的王国”（a realm of laws），且（2）它与我们的意志相关联，并（3）对意志的规定上具有优先性。据此，演绎必须诉诸一个更强意义上的自由，甚至要越过康德在《奠基》最后宣称的界限，才能获得一个更充足的演绎论证。但这逾越了第一批判划定的理性的界限，故而是一个失败的演绎②。

① 参见［德］克勒梅：《自由与自然必然性的对立——克里斯蒂安·伽尔韦的问题与康德的解决》，钱康译，《复旦学报》社会科学版 2018 年第 4 期。

② See Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 203－209.

康德在《实践理性批判》中给出先验演绎的替代方案，尝试通过“理性事实”来论述道德法则的实在性。这同样是一个失败的进路，下文将具体论述。正如康德所言，“定言命令如何可能”构成一个亟待论证的先天综合判断。为维护道德法则的普遍性，我们要对这一先天综合判断如何可能的问题作出回答。本文将首先澄清《奠基》和《实践理性批判》各自进路的问题，说明关于道德法则的先验演绎所需要的环节。而后以《纯粹理性批判》中总结出的“一般意义上的先验演绎”作为标准，重构关于道德法则的先验演绎。这一演绎将是《奠基》演绎与《实践理性批判》演绎互补的解释。

## 一、《道德形而上学的奠基》中的演绎

康德使用了与《纯粹理性批判》类似的“演绎”方法，来回答“一种定言命令式如何可能”（AA IV：453）[①]。他认为，定言命令之所以是可能的，是因为感性世界的理性存在者可以同时将自己视为知性世界的理性存在者，其行动便可以服从纯粹理性给出的法则。自由意志和依据法则行动的意志是同一个意志，即我同时将自己视为纯粹的理性存在者——知性世界的成员，依据意志在知性世界赋有的自由而行动。自由的因果性与自然的因果性相互独立，因为理性存在者赋有自由，知性世界中的法则就表现为一种强制的约束力，是定言命令。遵从定言命令而行动，便符合意志自律。这是《奠基》第三章给出的关于道德法则的先验演绎。这一先验演绎要求的两个预设，也引出了演绎本身的问题。

**这一演绎所需要的第一个预设，也是《奠基》演绎的关键：自由的积极概念，即意志自我规定产生行动的原则。**自由的积极意义即是意志自律。康德认为，意志自律并非仅仅是个体的特殊属性，而必须是普遍的立法：如果道德法则必须是适用于一切理性存在者的法则；而这样的道德法则又必须从自由的积极概念中导出，那么“自由必须被预设为一切理性存在者的意志的属性”（AA IV：447）。

由于道德法则最终要付诸实践，此处便产生一个问题：为什么要在行动中遵从如此的道德法则？换言之，遵从道德法则的动机（incentive）是什么？康德给出一个与《实践理性批判》的敬重情感有所差异的答案：没有任何兴趣可以成为道德法则的动机。意志自律或者说自由，排斥所有外在于意志的客体，也将伴随着欲求满足而来的愉悦情感一并排除在外。在自由的预设下，纯然理性存在者的意志自我规定并不考量情感，道德法则不满足任何兴趣，故而无所谓道德法则的动机。阿利森（Henry E. Allison）也认为，演绎失败的原因之一在于排斥了情感主义上的动机[②]。康德否定纯粹的道德兴趣的可能，又将一般意义上谈论的、作为动机的情感排除出知性世界。作为现象界的存在者，现实的人在行动上进行选择时，会受到情感性动机的直接影响。道德法则不具有任何情感意义上的动机，这意味着现象界的存在者并没有任何遵守道德法则的动机，本体界中理性自我立法就没有被实践的直接动力。在此意义上，演绎的目标——回答“定言命令如何可能”就因动机方面上的缺陷而宣告失败。

《奠基》演绎的失败并不止于此，另两个问题根植于演绎的第二个预设之中，并需要先解释演绎的第一个预设所导向的“循环”问题。根据第一个预设，自由的理念仅仅是出于实践的需求，出于为了让道德在自然因果律之外找到其基础而给出的预设。康德指出这里有一个**“看起来无法摆脱的循环”**（AA IV：450）：（a－1）如果道德法则要赋有普遍性就必须诉诸于理性存在者的自我立法，这要求我们预设自由的理念；但（a－2）对于自由的理念，我们并不能给出任何理论阐明，只能从实践的需求上对其实在性进行一种间接的证明；（b）如果我们想要是自由的，又必须首先在实践中遵从道德法则。为了解决循环论证的问题，康德给出了**演绎的第二个预设，即两个世界的视点。**

---

① 本文对康德著作的引文均按照普鲁士科学院出版的 *Immanuel Kants gesammelten Schriften*, *Ausgabe der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften* 的缩写（AA）、卷数和页数的规范格式进行标注。出自《纯粹理性批判》的引文，则直接以其版本（A/B）、页码的格式标注。中文译文则参考李秋零翻译的版本。

② Henry Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, New York: Oxford University Press, 2011, pp. 346－347.

《纯粹理性批判》对于“显像”与“物自体”的区分，提供了一个感性世界和知性世界的区分。仅从感性世界的角度出发，其成员的行为依据外在于自身者（欲求和偏好等外在于意志的自然天性）作为规定根据，即是他律，符合于自然的因果律。而从知性世界的角度来观察，作为纯粹的理性存在者，除了自由的因果律之外便不存在其他因果律来规定其行为。一方面，对于感官世界的独立则同样地显明了自由（消极概念）；另一方面，纯粹理性存在者的意志自我规定显明了自律，符合自由的因果律。自律和自由相结合、道德普遍法则和自律相结合，自由（积极概念）便可以推到道德法则。

对于这一预设，阿利森较中肯地指出了其中问题。其一，他认为康德在两个意义上使用了“知性世界”[①]：其消极意义是单纯地区别于感性世界的独立的部分；其积极意义是“目的王国”，一个有理性存在者自身组成的共同体，由道德法则加以维系。问题在于，康德未经充分辩护就直接从前者过渡到后者。康德在使用“知性世界的视角”时，只是在消极意义上使用“知性世界”概念，从理论理性的角度出发（即“物自体”与“显像”的关系）证明知性世界作为一个独立于感性世界的视角的存在。接着，康德就将“知性世界”阐释为区别于感性世界的另一种秩序，将理性自我立法纳入其中。康德并未澄清在知性世界使用上的转换，也未对“理性如何可以用于实践”问题作出回答。其二，结合演绎的第一个预设，阿利森认为该演绎的另一个失败是：在并未澄清理性的实践应用之可能性的情况下，便首先在演绎里使用“实践理性”这一关键概念[②]。“实践理性”究竟意味着单纯的理性的实践应用，还是纯粹理性的实践应用？前者仅仅意味着我们是有自我能动性的主体，后者则直指先验自由的预设。而康德的意思显然是要让后者支撑前者，先验自由的预设不可或缺。阿利森认为，先验自由的理念必须要诉求先验唯心论，这意味着如果先验自由不可能成立，《奠基》的演绎便在关键节点上被推翻了。

## 二、《实践理性批判》中的演绎

如果放弃《奠基》这一失败的先验演绎，就必须找到能够代替这一演绎的论证进路，以说明定言命令式的成立。在 1788 年出版的《实践理性批判》中，康德重审了道德法则的演绎，以“理性事实”论证取代《奠基》的失败演绎。他不再尝试从自由推出道德法则，而是直接指出关于道德法则的意识是一种“毋须置喙”的“理性事实”，从这一理性事实可以推出自由。这一进路被视为《实践理性批判》的演绎[③]。作为《奠基》演绎的替代方案，“理性事实”的进路是否可以完善地回答“定言命令如何可能”的问题？

理性事实是关于道德法则的意识。意志仅将实践法则的纯然立法形式作为规定根据，法则的立法形式由意志本身给出。意志的规定根据蕴含于意志自身，形式的意志规定根据是纯粹实践理性（或者说纯粹理性的实践运用）的直接立法。纯粹理性展示出其独立于经验秩序的立法能力，能够给定出一种被纳入理知秩序的实践法则。在此意义上，康德认为，正是我们首先直接意识到道德法则，纯粹理性的实践一面才以道德法则的样貌呈现在我们面前，这即是理性事实。从这一理性事实，我们发现道德法则独立于经验秩序，即意志独立于现象界给定的必然性。意志在实践方面遵从的是区别于经验世界的必然性的另一套规定性，这种规定性由纯粹意志所给出。因其纯粹性，如此的意志自律就是自由的积极意涵。

《实践理性批判》给出的演绎实际上是从理性事实出发，通过阐明纯粹理性的实践运用，进一步将道德法则解释为独立于现象界经验秩序的另一套理知秩序，来说明自由的积极概念。在这一点上，《实践理性批判》的演绎与《奠基》的方向恰恰相反。后者试图从自由的积极概念导出道德法则，而

① Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, New York: Cambridge University Press, 1990, pp. 227 – 228.

② Ibid, pp. 228 – 229.

③ 参见［美］刘易斯·贝克：《〈实践理性批判〉通释》，黄涛译，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 211—215 页。

前者首先从对道德法则的意识出发，从理性事实导出自由。尽管更换了进路，康德仍延续了《奠基》第三章的“自由不可解释”，并认为由于我们无法对先验自由作出任何理论阐明，将先验自由作为一个演绎的出发点是不可能的，故而道德法则需要的只是一个理性事实的阐述，不需要也不可能有一个先验演绎。

然而，这一被更换的进路未必比《奠基》的演绎更令人信服。康德使用了三个方法简要论证了“理性事实”。(1) **类比论证**：“意识到纯粹的实践法则，就像意识到纯粹的理论原理一样”（AA V：30），道德法则的规定表现出理性对经验性条件的隔离，也表现出理性的另一种必然性，区别于自然必然性（自然的因果律），是自由必然性（自由的因果律）。(2) **归谬论证**：这同《奠基》第三章的论证方向相反，《奠基》将不承认自由理念的潜在危险转嫁给论敌，而在这里，康德将拒绝理性事实、对自由理念进行理论阐明的危险转嫁给对手。在继续坚持自由的理念不可被理论阐释的前提下，康德说明，如果从自由的理念出发推出道德法则，便要求我们对自由的理念作出理论阐明。这是冒险将理性无法认知的理念引入科学的尝试。这一论证风险要由那些拒绝理性事实作为理论出发点的论敌承担。进而，康德试图说明，从理性事实出发认识到自由，而非从自由出发认识到道德法则，才是可靠的论证思路。(3) **经验例证**：康德给出两个例子：一是如果一个人得知，在满足其淫欲后立刻会被绞死，那他是否可以克制住自己的偏好？二是一个人被君主以死刑威胁，要作伪证诬陷一个无辜者，他是否会做？康德认为，在这两个例子上之所以都能作出道德判断并依此实践都是可能的，正是因为对道德法则的意识存在，即“理性事实”。

这三种论证方法都不是完全清晰的。**就类比论证而言**，这是较为模糊的。从《实践理性批判》和《纯粹理性批判》之间的结构差别来看，实践理性与理论理性的结构并不完全相同。对于理论理性而言，其运用的一切前提都需要被澄清，这是《纯粹理性批判》的目标（之一）。《实践理性批判》则指出，实践理性的诸悬设是出于实践需求而设定的，并不能予以理论阐明。仅从这一差别来看，将实践理性与理论理性进行类比论证便不够充分。**就归谬论证而言**，它和《奠基》演绎的问题如出一辙：并没有对理性事实给予正面的阐释，而是将论证负担转嫁给对手，但被转嫁的论证负担的来源，即理性事实（《奠基》中则是自由的理念）则是整个论证的起点，是最需要澄清的部分。转嫁论证负担的方法则显得效力疲乏。**就经验论证而言**，在先验演绎中使用例证本就是一个相对弱的论证，经验的举例具有相当的偶然性，并不足以支撑起先天的实践理性命题要求的普遍性。

《实践理性批判》用以替换《奠基》演绎的新进路似乎并不具有更强的论证效力，在论证上显示出更显白的问题。如果说对《奠基》演绎的批判大部分在于康德的先验观念论（Transcendental Idealism），那么《实践理性批判》除了立场问题，更平添了论证上的模糊。对于“定言命令式如何可能”这一先天综合判断，我们需要借助康德提供的“先验演绎”的工具，探寻出一条能够克服这些问题的路径。

## 三、重构演绎：以目的王国为联结

将要着手重构的演绎仍然着手解答《奠基》演绎的核心问题：“一种定言命令式如何可能?”这意味着，这一关于道德法则的先验演绎的目标是阐明这样的命题：对于主体而言，在实践中可以出乎道德法则地行动，这是可能的。

如果这个主体仅仅是康德意义上的本体界的存在者，道德法则与其均属理念，从一个理念到另一个理念之间并不需要先验演绎。况且，无论是《奠基》还是《实践理性批判》，道德法则的来源都是本体界的存在者自我立法的产物，本体界的主体通过意志自我规定产生道德法则，这二者之间毋须用先验演绎的方法大费周章。我们需要确定这一主体并不仅仅是本体界的存在者，而是现象界的存在者（或者说主体在现象界的展现）。现象界的人是现实的人，也是道德法则在实践时的主体。现象界的存在者并非是如本体界存在者那般纯然的理性存在者，而是有欲求、偏好等感性内容的存在者。对于

现实的人——感性的存在者来说，在实践中遵从道德法则——纯粹理性实践运用的产物，我们的确有必要诉诸一个关于道德法则的先验演绎来加以阐明。这一演绎的关键是找到一个可以联结起点与终点的第三者。

重新回到《奠基》中康德为摆脱“潜在的循环”而给出的预设——知性世界。在《奠基》中，康德借助知性世界说明自由的消极概念和积极概念如何统一起来。知性世界独立于感性世界的秩序，并不受到感性世界中的自然必然性的规定，这是自由的消极概念；在这一独立的基础上，知性世界所需要的规定性来自于理性存在者的自我规定。这意味着理性表现出“一种如此纯粹的自发性”（AA IV：452），使纯然的理性存在者可以仅仅服从理性的法则，将自身置于道德法则之下。在《实践理性批判》中，这一自律被进一步表达为纯粹实践理性的自律。纯粹理性的实践运用给出的法则是纯粹知性世界的基本法则，法则独立于感性世界中经验内容的规定秩序，构成独立于感性自然的“理知秩序”。

《奠基》和《实践理性批判》的演绎一同说明了理知秩序，这是道德法则的实存向我们揭示的。我们需要更进一步，将这一理知秩序解释为目的王国（the Realm of Ends）。康德意义上的道德法则意味着纯然的理性存在者可以进入一个“不同理性存在者通过共同的法则形成的系统结合”（AA IV：433），即所谓的目的王国。目的王国强调，每个理性存在者都是目的王国的普遍立法者，依据普遍法则的规定进行立法并遵守之。对于目的王国的成员——自律的理性存在者而言，“无论是你的人格中的人性，还是其他任何一个人格中的人性，你在任何时候都同时当做目的，绝不仅仅当做手段来使用”（AA IV：429）。人性目的公式保证了意志规定根据在主观上具有普遍性，同时成为理性存在者相互联结的依据。每个纯然的理性存在者都是目的王国的成员，这一目的王国依据纯粹理性直接立法形成的法则的系统结合，也是独立于感性世界的另一种秩序。

明确了目的王国的内涵就不难发现，目的王国即是知性世界的实践版本。在 B 版《纯粹理性批判》中，康德“把符合一切道德法则的世界（如同它按照有理性的存在者的**自由**所**能够**是的那样，亦即按照**道德性**的必然法则所应当是的那样）称为一个**道德的世界**”（B836）。“理知秩序”或者说知性世界，并不仅仅意味着独立于感性自然的独立性，它作为一种规定秩序，需要给出独立于自然的规定原则。从实践的角度讲，由于知性世界已经被抽掉了一切经验内容，唯有纯粹理性可以给出区别于自然的规定性——自由的规定性。在实践上，自由的规定性即展开为康德意义上的道德法则。纯然的理性存在者，在实践的意义上，被道德法则纳入一个系统的联结中。这一系统联结的道德世界即目的王国。“这个世界由于其中抽掉了一切条件（目的），甚至抽掉了道德性在这些条件中的一切障碍（人类本性的软弱和不纯正）而纯然被设想为一个理知的世界。”（B836）自由规定性在实践上具体展开为道德法则，知性世界的理知秩序就被推进到目的王国的系统联结。

反用威廉斯（Bernard Williams）对康德的批判[①]便可以发现，每个感性世界的存在者，在纯思的意义上，都可以首先成为一个目的王国的成员。从现实实践的角度出发，每个行动者都现实地是现象界的存在者，因为是特殊的个体，故而具有特殊性欲求和偏好，处在“第一人称”（the first – personal）视角之下看待实践。“第一人称”视角是主体作为感性世界的存在者的视角。威廉斯也承认，第一人称视角是“作为理性行动者”（a rational agent）的视角，其背后有一个与之相区别的视角，是“仅仅作为理性行动者”（a rational agent no more）的视角。感性世界的存在者至少可以在纯思的意义上设想自己仅仅作为理性行动者存在。这意味着理性存在者可以将全部欲求置于反思下来考虑。反思使理性存在者与个人的特殊欲求保持距离，甚至与实现欲求的准则保持距离。进一步，在反思的视角上，理性存在者可以思考行动的理由。这时，理性存在者的视角已不是带有个人特殊性的视角，不再是一个与其他行动者相区别的特殊视角[②]。理性存在者进入无偏私的、审慎的理性反思中。这是从有

① 参见［英］威廉斯：《伦理学与哲学的限度》，陈嘉映译，北京：商务印书馆，2017 年，第 80—87 页。

② 参见孙小玲：《约束性、反思和自由——康德伦理学的进路》，《哲学动态》2017 年第 10 期。

欲求的第一人称视角转向无偏私的（暂时搁置个人欲求）“第三人称”（the third – personal）视角。这意味着每个具体的理性存在者都可以设想其作为无偏私的、纯然的理性存在者，在这一视角下对实践进行审慎的理性反思，继而由纯粹理性本身给出实践原则。进入“第三人称”的无偏私视角，便作为纯然理性存在者，进入到纯粹理性订立道德法则的语境中。藉由道德法则，进入“第三人称”视角即是进入目的王国成员的视角，进入目的王国之中。

“第三人称”视角和“第一人称”视角是一个统一的理性存在者（或者说理性行动者）的不同视角。借助两个视角在主体上的统一，道德法则可以对感性世界（现象界）的存在者的实践活动产生影响。在此意义上，借助目的王国，道德法则被运用于现象界的存在者的实践活动得以成为可能。目的王国的纯粹实践理性立法，对于现象界的存在者而言，并不如纯然的理性存在者那样必然（因为纯然的理性存在者独立于感性世界的规定，仅仅遵从道德法则的规定）。出于无偏私视角，道德法则处在应当层面上。人如果首先考虑作为一个道德主体（纯然的理性存在者）的身份，在实践活动中应当首先依据道德法则，而非自爱的原则。从道德法则产生的客观角度看，目的王国将道德法则和感性世界的存在者联系在一起。

作为新的演绎使用的作为联结的第三者，这里的“目的王国”并非是严格意义上康德所使用的“目的王国”。正如前文所提到的，康德在《奠基》中引出“目的王国”的进路是，先证明意志自律，然后从意志自律蕴含的互为目的的理念引申出目的王国。这一论证的思路是将目的王国蕴含于自律，先证明道德法则的有效性，再引出目的王国。本文所构建的新的演绎采取的论证思路则是通过目的王国作为联结作用的第三者，来证明道德法则运用于主体的可能性。这是一种罗尔斯式的处理方法①。当理性存在者进入“第三人称”视角时，为了确认这一视角是无偏私的视角，需要理性存在者彼此之间的认可。每个人首先作为伦理共同体的成员，得到成员之间的彼此同意，自律的理念才被实现在社会基本结构的原则上。作为目的王国的成员，理性存在者在“第三人称”视角下设想我们通过共同立法，订立道德法则，达到纯粹理性自我立法的相同结果。“对于罗尔斯而言，目的王国并不是自律的结果……毋宁说，目的王国在罗尔斯那儿直接是解释自律的构成要素与可能条件。”② 放弃康德原本意义上的强自律，而后通过目的王国这一共同体形式的立法来达到自律，是罗尔斯对自律的弱化处理。通过罗尔斯式的解释，我们可以更清楚地看到“目的王国”在新的演绎中如何发挥出作为联结的第三者的作用：作为目的王国的成员，即纯然的理性存在者，主体可以在共同体的层面完成纯粹实践理性的立法。从“第一人称”视角进入“第三人称”视角，则是进入目的王国的道路。借助“第三人称”视角和“第一人称”视角统一于一个主体的关系，目的王国便将道德法则和理性存在者联结在一起，使理性存在者依据道德法则行动。尽管是弱化的进路，这一目的王国仍然追求“在此地和此时的我们所有人在自由的观念下按照道德律来行动。这个目的王国是一个世俗的理想”③。它现实地是我们的纯思视角，也是将道德法则和主体相联结的“中介”。

## 四、重构演绎：以敬重情感为动机

演绎的终点是现实的人，是拥有欲求、偏好的感性存在者（现象界的成员）。对于感性世界的存在者而言，实践原则的领地并非道德法则的一言堂。感性世界的存在者区别于纯然的理性存在者，有欲求、偏私等质料内容。经验性的质料意味着在实践中，实践原则的产生就将以欲求对象为条件，故而以实现欲求对象为目的。实现了欲求的客体会刺激感性产生愉悦的情感，自爱的原则（准则）本

① 即《正义论》第 40 节“对公平的正义的康德式解释”给出的阐释。参见［美］罗尔斯：《正义论（修订版）》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，2009 年，第 197—202 页。

② 孙小玲：《自律的悖论与罗尔斯的契约解决》，《哲学研究》2016 年第 1 期。

③ ［美］罗尔斯：《道德哲学史讲义》，顾肃、刘雪梅译，北京：中国社会科学出版社，2012 年，第 275 页。

身就带有情感意义上的实践动机。对于现实的人而言，这一动机可能如此强烈，使得自爱的原则在实践原则的领地中始终发挥着相当活跃的影响。与此相比，道德法则本身不具有经验性目的，仅有的目的也是人性本身。《奠基》的演绎已然排除了给出道德动机的可能，导致道德法则在实践上的效力总是引人诟病。因此，我们需要在情感意义上给出一个道德法则的动机，来补完此次演绎。

对于知性世界的存在者而言，道德法则意味着唯一的规定性，依据道德法则的行动是唯一可能也是必然的；而对于感性世界的存在者而言，道德法则是“一个命令式，它以定言的方式发布命令，因为这法则是无条件的；这样一个意志与这条法则的关系就是依赖性，名之为责任，它意味着对采取某个行动的一种强制，虽然只是通过理性及其客观法则来强制的，所以它叫做义务”（AA V：32）。实践理性要求道德法则优先于准则，故而道德法则的实行对于现实的人而言意味着一种强制性。这种强制性并不预设欲求的对象，故而在实践上遵从道德法则将不预设某种满足欲求能力，也无法产生类似愉悦这般主动的情感。这并不意味着道德法则本身不需要情感作为动机，“毋宁说，确立并培植真正来说唯一值得被称为道德感的情感，这本身就属于义务”（AA V：38）。

义务（die Pflicht）作为行为，意味着道德法则对感性世界的存在者产生实践上的约束力（die Verbindlichkeit）。约束力来自于道德法则的实践优先性。如果将自爱的原则和道德法则在实践中的序列予以比较，就会发现前者会因为实现欲求的客体而产生愉悦的情感。对于意志而言，这是现实的诱惑，在二者相冲突的情况下，会阻碍后者在实践中的实现。但如果在实践的价值上做比较，自爱的原则因其预设了需要实现的客体，因而是有条件的善，甚至妨害到其他人的幸福，而不能被称之为善的。道德法则便不同。义务的行为要求无条件执行，纯粹实践理性的自我规定并不预设任何外在于意志的客体，这一善便是无条件的。无条件的善和有条件的善，两相对比，有理智的人对于后者过甚的热情即被浇灭，在心中唤起对道德法则的谦卑。这种谦卑的情感是以道德法则为对象产生的，在主观上被称为敬重的情感。它根植于纯粹实践理性，其对象并不是任何来自经验的对象，而是作为先天概念的道德法则。故而，敬重的情感“是唯一我们能够完全先天地认识，我们能够看出其必然性的情感”（AA V：73）。它在实践的领地内，在自爱面前引起主体对道德法则的谦卑，将自爱的原则驱赶到道德法则之后，为道德法则的实践扫清自爱的诱惑所产生的障碍。

“由于扫清了道路上的阻力，对一个障碍的清除就被等同于对这种因果性的一种肯定的促进。”（AA V：75）在此意义上，敬重的情感起到主动的推动作用，为感性世界的存在者，或者说对现实的、有限的人提供了动力，推动他们遵从道德法则而行动。对于现实的人而言，敬重的情感无疑是一种道德情感，也是道德法则唯一的动机。就此，《实践理性批判》为我们重构的演绎，补充了《奠基》演绎所缺失的重要一环，即意志的主观规定根据符合客观规定根据。意志的主观任性在敬重情感的敦促下，将自爱带来的诱惑排在道德法则之后，因为道德法则者所散发的持久、恒常的光芒是无条件的善，自然闪耀着瑰丽的价值。

《实践理性批判》的敬重情感，作为道德情感构成道德法则的情感动机。这一动机对于现实的理性存在者而言，尽管不如自爱得到满足后的愉悦那般激情洋溢，但它意味着意志的主观根据符合道德法则所意谓的意志客观规定根据，达到主观同客观规定性符合。这便产生了更持久的道德满意。在此意义上，《实践理性批判》突破了《奠基》中否定性的论述，为这一演绎提供情感意义上的动机，使这一关于道德法则的先验演绎得以补足。不仅如此，《实践理性批判》提示了理知秩序，与此相应，《奠基》里的知性世界进一步指向康德的目的王国。目的王国可以通过无偏私视角的方式实现，将道德法则同感性世界的存在者联结起来，发挥了演绎的第三者的作用。这一重构的先验演绎，是《道德形而上学的奠基》与《实践理性批判》的互补解释。在方法重构的层面上展开对于康德伦理学的辩护，是尽可能避免遗落康德哲学的某些核心精神的尝试。

（责任编辑　行　之）

# 德国神秘主义思想中的想象（Einbildung）概念

韩　隽

【摘要】本文依据 Einbildung 这个概念探讨了以埃克哈特为例的德国神秘主义者是如何对神的形象和世界图景进行构造的。基于柏拉图的理念学说和基督教的神人同构说，德国神秘主义者们对 imaginatio 这个拉丁词进行本土化，随之开创了一种德国神秘主义的认知范式，即以图像的转化为中介来构造神－人－世界的关联体系。在这个以一种神性的想象力/构造力为主导的体系中，有限者与无限者于神秘的直观中达成合一。
【关键词】德国神秘主义；认识论；想象；构造力
**中图分类号**：B516　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0081－08

**作者简介**：韩　隽，黑龙江鸡西人，德国图宾根大学哲学系博士生。

谢林曾在其《艺术哲学》讲座（1802/1803）中说："想象力（Einbildungskraft）这个漂亮的德语词其实表达的正是一种化合为一（Ineinsbildung）的力量，事实上一切创造都是基于这种力量的。"① 在谢林的同一哲学时期，这种"合（in）一（Eins）"的思想贯穿于诸如"理念与现实""精神与自然""无限与有限"等对立中，最确切地表达了一种同一与对立的统一。因此，Einbildungskraft 一词在艺术和美学的范畴外获得一种本体论上的构造性力量（Bildungskraft）。如果略微扩大一些视野就会发现，谢林的这个解释近似于荷尔德林将"判断"（Urteil）追溯到"原初分离"（Ur-Teilung）的词语操作②，二者都在保留着词源学上争议的同时闪现出极具穿透力的思维火花。但与荷尔德林的说法相比，谢林的论断有更坚实的理论进路作为支撑，这在德语思想的学术传统中可以一直追溯到中世纪的神秘主义者们。

## 一、作为词根的"bild－"的词源考察

Einbildung 一词最早出现在中古高地德语中，并在中世纪晚期的文本中作为 Bildung 的同义词而被频繁使用。它们的词根 Bild 可以追溯到古高地德语的 bilidi 和 biladi 两个词③。经过语音的历史演变，这两个原形词逐渐被 bild 所取代④。Bildung 在古高地德语中的原形是 bilidunga，在中古高地德语中是 bildunge，并在新高地德语中确定了其最终形式 Bildung⑤。Einbildung 一词则作为 bildunge 的派生词，通过添加前缀 ein－（原形－in）而以 īnbildunge 的形式出现在中古高地德语中。但这个词群的核心即"－bild－"自从一开始就有多重意义的解释空间。大体而言，可以在三个层面理解其含义：

① Schelling, *Philosophie der Kunst*, ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. 5, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cottaścher Verlag, 1857, p. 386.

② Hölderin, *Sämtliche Werke. Groöe Stuttgarter Ausgabe*, Band 4, Stuttgart: Kohlhammer, 1986, pp. 216－217.

③ *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*, Band II, hrsg. von Albert L. Lloyd, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, pp. 50－54.

④ *Frühneuhochdeutsches Wörterbuch*, Band 4, Bearbeitet von Joachim Schildt, Berlin: De Gruyter, 2001, p. 371.

⑤ Ibid., p. 54.

第一，图画，绘画，艺术性的描绘，形体，形式。这个至今仍被视为主要义项的意义，与一个具体的手工制品、艺术制品直接相关。在这样一个具体物的意义上，可以溯源到印欧原始语的 bil - 词根，其主要表达了“劈开，削磨，雕刻”的意思。所以，在这个层面上，“一个从木头或石头打磨出来的形体”强调这个词干是指涉某个现实的对象，而且这个物体性的维度已内含了“创造”的意义。从这个意义上 bild - en 的派生词 bild - ung 中逐渐发展出“赋形”的意义，并直接规定了德语中对基督神学的框架中的神性创造，以及人文主义框架中的人的自我教育的理解和表达。

第二，摹本（Abbild），相似的像（Ebenbild），映像。这个层面的核心义项是“相符”“相似”，据考证是受到古高地德语的近缘词 billīh 的强烈影响。在“相似的复本”的意义上，与中世纪基督神学背景的神的形象学说（Imago - Dei - Lehre）及新柏拉图主义的理念说有紧密关联的 Urbild（原像）和 Abbild 相关，从此成为德语中对最高本原和受造物的关系的一个常见表述。与第一层意义相比，这个“相似”还涉及不同对象的“比较”，引申出“譬喻”（Gleichnis）的义项，即用图像式的描述使某个抽象的思想或者过程直观化。

第三，表象，概念，思想，理念。这一义项对应着抽象和思辨的层面，指向一个具体物在人类心智活动中的对应物及其抽象物。在古高地德语的文献里，Bild（bilidi）和 Bildung（bildunga，bilidunga）不仅用在具体物的创造或者图像的模仿，还已获得描述高阶精神活动的语用功能。就理念 - 图像/影像的理论而言，考虑到它可以通过新柏拉图主义的世界图景一直回溯到柏拉图理念说，我们可以把德语中经常出现的“像喻”（Bild - Metapher）视作古代理念说传统的一个镜像。但就德语史来说，bilidunga 能成为 bilidi 的抽象版本以及 imaginatio 的德语同义词，还是要归于 Nokter 对德语学术化的推动之功①。

自从古高地德语时期以来，Bild 和 Bildung 两个概念就基于如上所述的相同根源意义，各自发展出不同的用法和范围②。Bildung 因为有由拉丁语的抽象词的后缀 - （t）io 直接转译过来的 - unga（ - ung）③，而更多被用了精神领域以及创造过程。Bildung 的概念虽然现在已被自然地界定为一个教育学的专有概念，但由于早期高地德语对许多抽象名词的界定和使用还未成熟，它直至 16 世纪还包含着 imaginatio 和 phantasia 的意义，直至 16 世纪中期才和 Einbildung 一词明显分化开来④。Ernst Lichtenstein 在对 I. Schaarschmidt 关于 Bildung 概念的变迁史的研究所做的评论中指出，Bildung 的概念可以分成神秘主义 - 思辨的、自然哲学 - 神智学的、道德 - 审美的、人文主义 - 教育的以及精神哲学 - 观念论的五个历史层面的意义⑤。因此，我们也可以把与 Bildung 概念具有历史同构性的 Einbildung 概念区分为不同的意义模式，并还原到如下三种：神 - 人关系导向的神秘主义 înbilden（ung），宇宙 - 人关系导向的自然的 Einbildung，以及在人类灵魂中作为自身认识能力的 Einbildung。本文将主要阐述在第一个意义层面上的 Einbildung 概念与德国神秘主义思想传统的直接关联。

## 二、神秘主义语言的图像性和精神化

关于德国神秘主义思想对德语语言的塑造，已有许多细致的研究⑥，其中不乏对以 Bild 为基干的

① *Deutsche Wortgeschichte*, Band 1, hrsg. von Friederich Maurer und Heinz Rupp, Berlin: De Gruyter, 1974, p. 118.

② Bild 词义颇丰，本文通常宽泛译作“图像”，按具体情境亦作“形象”“影像”“表象”，或直接称作“像”。

③ *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* Band 7, Stuttgart: S. Hirzel Verlag, 1993, p. 124.

④ 关于 Bildung 一词概念史的研究参见 Günther Dohmen, *Bildung und Schule*; Ernst Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1966.

⑤ Ernst Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, p. 4.

⑥ Peter von Polenz, *Deutsche Sprachgeschichte vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart*, Berlin: De Gruyter, 2000, Band 1, p. 195. 他强调神秘主义语言对早期新高地德语词语构成的影响，并指出“神秘主义者始终致力于把他们神人合一的思想与内在经验表达出来，并从此在语言上深刻地影响到了后来的修身养性、灵魂慰籍的书籍，甚至现代哲学和心理学的一些核心概念，如：*Anschauung*, *bildlich*, *sich einbilden*, *Eindruck*, *Einkehr*, *einleuchten*, *empfänglich*, *empfindlich*, *geistig*, *gelassen*, *wesentlich*”。Heinrich Stirnimann, “Mystik und Metaphorik”, *Das “Einig Ein”: Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg: Universitätsverlag, 1980, pp. 247 - 249.

词群与德国神秘主义的关联的讨论[①]。据德语语言史学者们的说法，“神秘主义语言的两大特征就是图像性和精神化”[②]。

图像性无疑是神秘主义语言的核心[③]。这一特征基于一种理论诉求，即有意识地寻求一种符合神秘主义思维的图像式的表达策略，即如何才能把神秘主义经验中不可言说的东西、那种只能通过“否定”这一曲径揭示的绝对真理直接且正面地表达出来。基于εἶδος-和 imago－传统的思维和言说方式，更成为神秘主义灵魂学说的理论根据。在对神人关系的把握上，我们可以轻易梳理出多重背景，如柏拉图的灵魂学说、新柏拉图主义的流溢说、奥古斯丁的灵魂学说、基督教的神的形象学说等。这些理论都明显地被德国神秘主义所吸收，并被熔铸成对人神关系的一种直接的图像阐释。神秘主义者们还大量创造了由 bilden 衍生而出的动词来解释诸种精神活动，如 ein－bilden、ver－bilden、für－bilden、ent－bilden、über－bilden 等。

如果说图像性关系到人类的感性认识能力，那么精神化就诉诸人类的知性能力。对神秘主义者们来说，语言精神化的目的在于展现人类灵魂的纯粹状态及其与神的直接关联。他们必须建立起更纯粹的思辨和言说方式，以便不仅能图解外在世界的对象，也能言说内在的精神。他们对于德语史的一大贡献，就是极大扩充了与精神、心灵、思维等相关的德语词库。一方面，他们把拉丁语或其它语言中已存在的术语直接以德语的形式对译过来；另一方面，他们对已存在的一些日耳曼传统词汇进行改造，或者通过转义，或者通过在词干上添加词缀的方式予以扩展。后者最典型的例子就是在中古高地德语时期出现的通过添加－ung、－keit、－heit 等后缀来构造名词的构词法。德语的本土原生动词 bilden 正是通过这种名词化、同时也是精神化的构造，才衍生出诸如 Einbildung、Entbildung、Überbildung 等一系列神秘主义概念。

从构词形式上看，în－bilden 经由动词词干 bilden 添加空间性副词前缀 in－，获得一种内向性的语义内涵。前缀 in－标志着某种“向内”的运动，把某物带入某物或者印压在某物上。就目前所见，in－和 bilden 的紧密结合应是埃克哈特的首创，特别是在意谓着主体的一种向内的精神运动层面上[④]。从词义上看，属于 bild－词群的 înbilden 它不仅包含 bilden 词项下的一切含义，还通过神秘主义者们的扩展，获得一种特殊的图像学说的特性。不同于自从 17 世纪起对 einbilden 一词通常所做的人类学式理解，在中世纪中晚期的神秘主义文本中，它还被用作描述神人之间 unio mystica 的精神过程。在这个过程中，Bild 可以称作是神秘主义思想的核心概念。就其指代内在世界的表象和理念的层面而言，对于神秘主义者们来说，已被精神化的 Bild 还可进一步区分：一方面，就神和人的形象而言，它对应于拉丁语的 imago 和 forma；另一方面，就灵魂的认识能力而言，它对应着经院学者们阐发的理性概念 ratio。在这两层意义的限定下，înbilden 实质上是对有限的自我和其它非我的存在者如何统一的说明。接下来就集中于埃克哈特，在他基于形象－灵魂关系之上的灵魂－图像/形象学说（Bildlehre）中考察 Einbildung 概念[⑤]。

---

① Hermann Kunisch，“Spätes Mittelalter（1250－1500）”，*Deutsche Wortgeschichte*，p. 317. “后来的神秘主义者们把在梅希蒂尔德（Mechthild）那里已经出现的东西发扬光大了。首先当然是埃克哈特，然后还有陶勒（Tauler）、索瑟（Seuse）和吕斯布鲁克，他们不仅继承了已有措辞，还发明了许多说法。如 Mechthild 的一些概念，只是在更丰富的程度上，从感性层面转换到了超感性层面：‘*bild*，*bilden*，*inbilden*，*inerbilden*，*erbilden*，*verbilden*，*entbilden*，*überbilden*，*widerbilden*’”。

② Ibid.，p. 305.

③ 关于神秘主义言说与图像性的关系可参见 *Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit*，ed. by Cora Dietl，Dietmar Mieth，Stuttgart：Kohlhammer，2015.

④ Ludwig Völker，*Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten und Traktaten*，Diss. Tübingen 1964，p. 71. “在前埃克哈特大师时期的德语中几乎找不到任何以 in＋动词（来表达内在性）的例子……埃克哈特对于德语语言自身表达内在性的可能性而言可谓有首创之功。”

⑤ 本文引用的埃克哈特原文，皆基于历史考订版全集：Meister Eckhart，*Die deutschen und lateinischen Werke*，Stuttgart：Kohlhammer，1958ff. 以下德语著作缩写为 DW，拉丁语著作为 LW。埃克哈特的 Einbildung 概念可参见 Günther Dohmen，*Bildung und Schule*，pp. 35－58；Martin Steinhäuser，*Imagination：Studien zu Theorie und Wirksamkeit der Vorstellungskraft in Prozessen religiöser Bildung*，Münster：LIT Verlag，2011，p. 72.

## 三、神人关系之中的 Einbildung 概念

埃克哈特在其灵魂学说中对 bilden 和 înbilden 的使用，首先基于神的形象的概念。对于埃克哈特试图在基督神学框架内所展开的神人关系来说，这一传统的解释模式是 unio mystica 的前提。这一思想传统根植于《圣经》中，有坚实的文本作为支撑，以“人与神在形象上的相似性”（Gottebenbildlichkeit）为依据，提供一种思辨的形而上学的理论可能性，即把神与人的合而为一，转换为绝对者与有限者如何融合的问题。此思想的根本文本见于《旧约》［创 1：26－27］：“神说，我们要照着我们的形像（Bild），按着我们的样式造人……神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。”这个源于《圣经》文本的“像喻”，即依据于人与神的体相是相似的信念，于是神和与神形似的人就处于一种原初创造中的原像（Urbild）与摹像（Abbild）的关系中。人的本源在于神，其自身即是神的映射图像，他因此能够通过观察自身这个与最高者相似的图像（Ebenbild）而认识神。

基于这一思想传统，埃克哈特发展了自己的灵魂－图像学说。他认为，人与神子具有同样的存在本质，即上帝的像①。对于神秘主义者们来说，Gottebenbildlichkeit 不仅意味着形体的相似，其要义更在于灵魂的相似。埃克哈特在第 1 号布道文②中引用［创 1：26］的文本，其着眼点正在于人类灵魂：“这个神殿，这个神在其中按照自身意志强力支配着的神殿，就是人的灵魂，这是神完全按照他自身的样子塑形（gebildet）并创造出来的。正如我们读到的我们的主所说的话：‘我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人’，并且神也就这么做了。”③ 他把人类灵魂比作神的殿，按照他的解释，这篇布道文的主题“Intravit Jesus in templum”可以理解为不可见的神首先从自身中走出，以神的具象的形式（基督）进入（和神相似的）人的灵魂中。值得注意的是，埃克哈特在其德语著作中通常用“（în）bilden”一词来描述这一“进入”的过程，可以说，einbilden 一词的原始意义就是处于德国神秘主义思想规定中的“（神的）图像进入、印铸于灵魂中”④。

在其灵魂学说中，埃克哈特把灵魂又划分出一个纯粹的部分，称之为灵魂基底（Seelengrund），且只有它才能借助 Gottebenbildlichkeit 的关系与神相亲近⑤。灵魂基底不仅是一个被动地接受神之像的恩典的容器，还是人类通过自身的意志和修为（Bildung），将神和人这两个分离的要素重新融合的唯一场所。“人子进入的地方，也应当是灵魂进入的地方。”（Dâ der sun *ĭngebildet* ist, da sol ouch diu sêle *ĭngebildet* werden.）⑥ 埃克哈特赋予这个人类最内在的地方以和神的具象（基督）的存在同一的属性，并在理论上给予有限的自我通过彻底返回自身内在空间与神合而为一的精神途径。保罗在《新约》中曾一直强调，人们会在人子中得到新的生命。基于此教义，埃克哈特用直观的语言描述了人在神的影像中获得重生的概念。在第 23 号布道文中，他引援［林后 3：18］阐说到：“圣保罗说过：当我们能够以毫无遮掩的容貌观看到神的光辉和圣洁时，我们就能重新构造自己（widergebildet）、进入并同化于（ĭngebildet）那个影像（bilde），而这个影像完全就是神和神性的影像。”⑦

与神进入灵魂基底的具象化式的 înbilden 相比，人进入灵魂基底的 înbilden 过程，绝不能被理解为一个构造成像的过程，而应是完全没有像的干扰、完全舍弃一切或直观或思辨的图像和形式，即只是作为纯粹的精神存在而导入上帝的存在中：“……没有任何 Bild 能够向我们启示神性和神的本质。如果在你里面仍然存有任何一个 Bild，或者相似的东西（Gleich），那么你就永远不能与神合一。因为要想和神合一，你里面就绝对不能有什么通过（人的）构造而入（ĭngebildet）或者而出

① DW I, p. 173; DW III, p. 321.

② 布道文的编号即为 DW 中的编号，下同。

③ DW I, p. 5.

④ *Frühneuhochdeutsches Wörterbuch*, p. 399; *Trübners Deutsches Wörterbuch*, p. 335.

⑤ 埃克哈特不认为整个人类灵魂都是和神相似的，而只是“灵魂最上面的部分”（DW I, 54），即灵魂基底，也被称作“（灵魂的）火花”（Fünklein）、“最高的”、“最纯净的”等。

⑥ DW I, p. 399. 斜体为笔者所加。

⑦ DW I, p. 397; LW IV, p. 423.

（ûzgebildet）的东西。”[①] 人类只有先行摆脱一切受造性质的像（entbilden），才能完成与神的合构为一（In－eins－Bildung）[②]。在神的形象学说的框架中，埃克哈特描述了两种 Einbildung 的模式，其本质区别取决于神和人不同的应用领域，因为一方是在无限者的层面上的绝对本原的自我启示，另一方是在有限者层面上的人类灵魂净化。当他在前者中使用 înbilden 来描述神的本质在人类灵魂中的显现时，这个概念在后者中也被用于解释人类灵魂的认识能力，神秘主义者们的 înbilden 概念的这一双重性，在此凸显了任何一种有关有限者存在的解释模式都会面对的双重问题域，他们不仅要解决神秘主义神学框架下的神人合一问题，还要处理某种认识论框架下的我－物问题。埃克哈特在其灵魂－图像学说中超出基督神学里 imago 语义的限定，并借助与（新）柏拉图主义等相关联的理念说进一步扩展 Bild 的语义。

## 四、我－物关系中的 Einbildung 概念

如果说 Bild 一词在解释有限者和无限者的关系时，所体现出的神学－本体论式的概念是和“形象”（imago）相直接对应，那么在有限者自身的认识论框架中，Bild 所对应的概念就是“理念”（idea）、“影像”和“表象”（Vorstellung），在世界之中存在着的人要想回归到神的存在中，就必须直面并处理好与一切在世界之中显现着的受造物的关系。只有这样，如何抵达纯粹的存在这一问题才能获得现实的意义。

尽管埃克哈特直接或间接地通过奥古斯丁和阿奎那而受到柏拉图和新柏拉图主义者们极大的影响，但他在其德语著作中既未提出一个明确的理念学说，也没有清晰地阐述 idea 这个词，而是在拉丁语著作中主要使用相应的 ratio 一词：“首先人们必须明白，在上帝创造天地的开端处，只有理念（ratio idealis）存在。经上说到，‘太初有道’——在希腊文本中写的是 Logos，即称之为 Idee 的东西——以及‘万物是借着他造的。凡被造的，没有一样不是借着他造的’（［约 1：3］）。因此普遍地说，每一个事物的本原和根源都在于它的理念。柏拉图即把 ideas 或者 rationes 认定为一切事物的存在和认识的本原。”[③] 借助 ratio（idealis），埃克哈特从柏拉图理念说的角度，把造物主和受造物的关系转换成“原初理念”（Uridee）－“诸理念”（Ideen）－“诸物”（Dinge）的关系。基督教中的神，作为经过基督教哲学转释过的绝对理念（原初理念），就是一切物的原像（Urbild）。神这一“绝对的一”的存在，通过直接的自我认识和自我展开，在其自身中创造并涵盖一切受造物的理念。在这个意义上，我们也能在埃克哈特的德语著作中找到许多相应论述。如在第 22 号布道文中，“当神创造万物的时候，神在那之前并未创造出什么非受造的东西，神在自身中承载着万物的 bilde：这就是火花……这火花与神是同源的，以至于是统一的、不可分割的。它在自身中承载着万物的 bilde，（这是）没有 bilde 的 bilde，超越了 bilde 的 bilde。”[④] 可见，埃克哈特对 Bild 一词的理解和 ratio/idea 等同。

埃克哈特也有意识地把新柏拉图主义学说整合到自己的神秘主义思想中，这体现在他把基督、天使、人的灵魂基底等同时理解为神的（无形的）本质力量的流溢[⑤]。因此，在新柏拉图主义的意义上，Dohmen 把埃克哈特的 bilden 概念解释为“神的流溢，就其产生出神的纯粹形象而言”[⑥]。但埃克哈特区分了天使、人的灵魂基底与其它一切（受造）物，虽然他承认其它一切物在生成逻辑上的本原是神，但并未赋予诸物以返回本原、与神再度合一的可能性。一方面，他发扬“否定神学”的传统，把创生的本原规定为“无像之像”（bilde sunder bilde）和“像上之像”（bilde über bilde）；另一

① 第 76 号，DW III，p. 324.
② See DW I，p. 173.
③ LW I，p. 186.
④ DW I，p. 380.
⑤ DW I，p. 54.
⑥ Günther Dohmen，*Bildung und Schule*，p. 35.

方面，他又把受造物规定为纯粹的无[①]。对于被创造出来的物来说，神是完全超绝的，埃克哈特在神和诸物中划出一条鸿沟，只是给予诸物一个消极的形而上学地位。这不仅因为诸物本身在时间中不具有独立的存在，更重要的是，诸物永远无法在自身中接纳神的影像。相对于按照神的形象而创造出的人，一切其它受造物都只不过是“神的足印”[②]。

在埃克哈特看来，在这些受造物中既没有依照神的形象所构造的图像，也没有一种能够从自身中自主生发、自我构造引导自我返回本原的力量。于是，现在的问题就是：如果说这些处于有限世界的受造物不是自为存在的，那么它们存在的意义，以及和人的灵魂的关系是什么？这些受造物在 unio mystica 和 Einbildung 的概念中的作用是什么？

埃克哈特在一些布道文中给出了答案。第 32 号布道文说：“如果灵魂能够像天使那样完全地认识神，那么它也就不会进入肉体了。如果灵魂能够脱离世界认识神，那么世界也不会为了它而被特别地创造出来。因此世界为着灵魂的缘故而被创造出来，只是为了让灵魂可以（通过世界而）锻炼和增强眼力，以便能够承受神的光芒。”[③] 在此，他把被创造出来的世界规定为人类灵魂获得神的认识的一个助力或者说一个准备阶段。既然人类灵魂在其时间性的存在状况中，始终与有限世界中的受造物纠缠在一起，那么灵魂绝不可能一开始就认识到原初的神性。人的灵魂必须借助一种“训练”（üebunge）或者“准备”（warnunge），才能进入（înbilden）纯粹的状态。人类越是清楚地认识到受造物只是从外部输入并由此构造出来的图像，就对于达成 unio mystica 的要求越发清醒。为此，埃克哈特在第 36a 号布道文还援引了柏拉图的回忆说：“这是一个很好的准备，它要求受到颜色、声音和物体的刺激。这只是一种感官的训练，灵魂（却）会由此而被唤醒。知识的 bilde（物的认识图像、理念）以自然的方式印映于灵魂之中。柏拉图和奥古斯丁都说过：灵魂自身中拥有一切知识。外部施压给人们的东西，都仅仅是唤醒这些知识。”[④] 从一般受造物的角度看，它们首先通过灵魂能力而被构造成像映入心智，然后灵魂通过自身内在被这些外部印象所唤醒的诸理念再与神的原初诸理念达成沟通[⑤]。在这一过程中，人类灵魂表现为受造物与神的关联的“中介”（etwaz mittels）[⑥]。从人的角度看，这些一般受造物只不过是存在于时间中的有限规定性，就其特殊性而言，它们永远不能达致真正的 unio mystica。

## 五、Einbildung 概念和两种认识

据上所述，神、人、物三者在人的精神世界中彼此合一，并分别以人类灵魂的两种 Einbildung 模式为运行法则：一是感性 Einbildung，物通过感官而被映射/内构于灵魂；二是神性 Einbildung，这是神的自我启示以及灵魂通过对一切有限物的具象的 Entbildung 而回返神的本质存在的两方面的互相作用。人类自身 Einbildung 的双重规定实则依赖于人的两个不同向度的认识。

埃克哈特清晰地区分了人类灵魂的外部认识和内部认识。在第 10 号布道文中，他详细阐述了灵魂的功能：“灵魂本真的 Bild，就是那里除了神自身，既没有什么东西（通过构造以某种形式）出来也没有什么东西进入的地方。灵魂有两只眼睛，一只向着内，一只向着外。灵魂的内在之眼（能够）直观本质，并不依靠任何中介而从神那里直接获得它的本质：这是它自身特别能做到的事。灵魂的外在之眼则指向一切受造物，并以图像化的方式，以力的作用形式来感知万物。于是当一个人转入自身时，他就（只）靠自身的趣味和理由来认识神，这个人就摆脱了一切受造物，而被封闭于自身之中

① DW I, p. 197.
② DW IV, p. 409.
③ DW II, p. 134.
④ DW II, p. 192.
⑤ DW IV, p. 66.
⑥ DW IV, p. 344.

——真正的真理之殿之中。”[①] 在此，他不仅描述纯粹的灵魂状态，还试图解答灵魂如何处理不同的对象的问题。外部认识是始终针对外部的物的一种图像化的直观。

埃克哈特通过所谓的灵魂能力来连接人和其它受造物，一个 Bild 既是一个对象在心智活动中映射出的外部图像，也是一个理念的直观化。图像是这些灵魂能力的产物，用来指称对具体对象的理念对应物。他依据奥古斯丁的学说把灵魂能力分成三个认识种类：感性能力（身体）、知性能力（精神）和纯粹能力（神性）[②]。前两者归属于外部认识，且不能脱离具体的图像发挥作用。它们之间的差异表现在，感性的灵魂能力只运用于眼前的对象，而知性能力能在灵魂中构造出一个不在场的事物的图像/形象，这种图型构造力就是作为“想象”的 Einbildung 概念的基础。相比内在于灵魂基底中永恒存在的原像，这些具体事物的认识图像只不过是低阶灵魂能力构造出的特殊表象。在事物的起源上，如上所述，Bild 可理解为一个先行的理念（idea），居于神与万物之间。在一种外部认识中，一个图像并不具有自身独立的存在，而始终表现为一个中介者，“一切图像都指向和表明着那个使其成为图像的东西”（das, alles dâhine［ziuhet und wîset］, des bilde ez ist）[③]。在这个中介性的图像，即灵魂构造的表象中，认知主体和被认知的受造物得以勾联起来，一个外部认识就此达成[④]。

当埃克哈特把这个在认识论上只处理当前对象的 Einbildung，解释为基于感性知觉作用于外部对象的构造力时，他在知性灵魂能力中就已经描述一种再生的想象力。第 9 号布道文说：“灵魂中另有一种能力，使得灵魂能够思想。这个能力可以在自身中构造出（bilden）不在场的事物，使得我就像用眼睛正在看着它一样来认识这个事物，而且甚至更好——我在冬天里也可以设想出一朵玫瑰——灵魂凭借这个能力可以作用于非在场者，在这一点上就依照着能够作用于非在场者的神的样子。”[⑤] 值得注意的是，这里提出一种人类认识和神性认识的类比：人类灵魂拥有着——“依照神的样子”，即基于 Gottesebenbild 所形成的——创造性力量，能够在一个事物尚未现实化之时就构造出它的理念，甚至能构造出一个根本就不具有任何实在性的“非－存在者”，譬如一朵“冬天中的玫瑰”。这实质上涉及到一种介于感性认识和神性认识之间的，只与理念上的特殊规定相关的普遍的知性能力。但在传统的灵魂学说影响下，这种再生的想象能力与诸如记忆能力等其它灵魂知性能力相比，并没有什么突出的地位。对于神秘主义者们来说，虽然这种再生性的表象能力能够在具体的理念和具体的现实物中起到中介作用，但是它的意义终究只是另一种高阶认识的准备阶段，它实际上指向一种超越在具体时空中有所限定的认识模式。在这一指向中，人类灵魂逐步摆脱有限世界的诸般具象的限定（entbilden），并达到完全放空自身，以便回返自身最内在的灵魂基底接受神自身所内置构成的像。

通过作为“练习”和“准备”的外部认识，人类灵魂达到内部认识。内部认识必须先完全舍弃这些特殊物的认知图像，即完全放弃对外部事物的认识，无论是从外部带入的印象，还是自身内部再生的表象。如果把外部认识描述为对外在的物在认识论上的（Ein－）bildung，那么内部认识就必须以对这个（Ein－）bildung 的 Entbildung 为前提。内部认识的唯一对象就是神的本质存在，它只能发生在灵魂的最内在的部分——灵魂基底里。为了实现这种对于人来说只有借助 Entbildung 才能达成的纯粹状态，埃克哈特又在其神秘主义学说中引入了“绝尘”（Abgeschiedenheit）的概念，想要和神合而为一的人，就应“隔绝并摆脱一切易逝的事物”[⑥]。因此，这个“绝尘”可被视作是有限者达成对神的认识和 unio mystica 的直接前提。既然“哪里还有图像，哪里就不可能有合一”（wan dâ dehein bilde［wære］, sô enwâre da niht dehein einunge）[⑦]，人们就不仅要排除一切内构于（eingebildete）灵魂中的表象，而且要通过自我弃绝而放弃诸如记忆、知性、意志、感性和想象力（bildunge）等所有自

① DW I, p. 165.
② DW I, p. 182; DW III, p. 37; DW III, p. 242.
③ DW IV, p. 353.
④ 在 101 号布道文中，埃克哈特详细描述了外部认识的过程（DW IV, p. 346）。
⑤ DW I, p. 151; See DW III, p. 37.
⑥ DW III, p. 279.
⑦ DW IV, p. 352.

身的灵魂能力[①]。当任何灵魂自身构造的表象都无法进入灵魂基底，灵魂就只能依靠内在认识这样一种纯粹的直观行动来认识神的存在，即“灵魂的内在之眼”直接观看着它的本质[②]。如同神认识/展开自身一样，人类灵魂通过一个纯粹的直观认识自身，只不过这个直观既不是感性的、也不是智性的，而是一个神秘的直观。埃克哈特赋予这种内在直观以绝对的直接性，只有在这个直观中，人与神的合而为一才能得以最终实现。

## 六、总　　结

德国神秘主义者们的学术表述实践扩展了德语论述精神性内容的能力。在神秘主义著作中，我们时常能碰到一些特殊表达，它们不仅满足于描述外部存在物的显现方式和形态变化，而且更注重描述认知主体对绝对者、对外在物的抽象形式的认知过程和内在逻辑。如 Bild 和（in -/ent -/über -/wieder -/...）bilden 诸概念之所以对于整个神秘主义思辨体系是至关重要的，就是因为它们构成神秘主义者们阐释神人关系的基本理论框架。这组概念继承了基督教的神的形象学说和柏拉图 - 新柏拉图主义的理念学说的内核，用语义更宽泛且更直观的德语 Bild 一词囊括了 imago、idea、Vorstellung 等词汇的复合义，并扩展出一组直接诉诸人类认识过程的动词。在神秘主义者们的应用中，这些概念共同形成具有自身特色的图像学说。

埃克哈特在他的德语布道文中把 înbilden 及 ǐnbildung 理解为一种神的本质或者物的存在以图像的方式进入灵魂的输入进程。这意味着他在指向同一个空间（灵魂基底）时，同时对置了神学 - 本体论和人类学 - 认识论这两个不同层面的进程。前者作为神性的 Einbildung，表现为神展开自身并将自身本质以恩典的形式、以“神诞”（Gottesgeburt）[③] 的名义直接注入灵魂基底；诉诸人类认识能力的后者，则既包括外部事物的印象或图像通过感官进入人类灵魂、在人类灵魂中被构造出来的进程，也包括如同神性的构型力（Einbildungskraft，想象力）一样仅凭自身生产纯粹理念的进程。因此，埃克哈特是在一个颇为宽泛的意义上使用 înbilden 概念的，但在这种多义性中 Einbildung 的概念已经具备日后语义演变的一切基础规定。

或许可以说，以 Einbildung 概念为核心的神秘主义合一论（unio mystica），是德语中对 In - Eins - Bildung 思想最初的表述方案，并深刻影响了此后德语地区神智学和哲学的体系建构，不管是认识论上主体与客体以想象力为中介达成的符合一致，还是形而上学的理念与实在借助神性想象力完成的绝对同一。然而，与此后体系建构的逐步科学化、Einbildung 概念的心理学 - 先验科学化相比，神秘主义直观所构造的神人合一的实在性和普适性是不可证明的，而且显然要依靠建立在 Einbildung 之上的信念。就不可证实的信念而言，我们已经可以在某种近代的意义上称这个 Einbildung 为 Imagination。最后，如果要在神秘主义的框架中总结这种基于 - bild - 的神秘主义信念，那么索瑟那段依据埃克哈特的广为引征的话无疑是最为合适的：“一个超脱的人必应摆脱受造物的束缚，和基督融为一体，并且在神性之中超越一切。”（Ein gelassener mensch muss ***entbildet*** *werden von der creatur*, ***gebildet*** *werden mit Cristo*, *und* ***überbildet*** in der gotheit.）[④]

（责任编辑　行　之）

① DW IV, p. 475.

② DW I, p. 165.

③ See DW I, pp. 177, 367, 399.

④ Seuse, *Deutsche Schriften*, ed. by Karl Bihlmeyer, Stuttgart: Kohlhammer, 1907, p. 168. 参照“Und dar umbe, als sich der mensche mit minne ze gote bl ô z vüegende ist, s ô wirt er ***entbildet*** *und ǐngebildet und überbildet in der g ô tl̆ichen einförmicheit*, *in der er mit gote ein ist*”（DW II, p. 278）。其中，粗体为笔者所加。

# 作为此在生存边界的身体
## ——由海德格尔哲学中的“现身情态”中的“身体”问题说起

尚　静

【摘要】本文试图通过对海德格尔相关文本的梳理，说明在海氏哲学中谈论身体问题的可能性，并通过与胡塞尔、亨利等哲学家的对比以及对弗兰克等学者的回应来论证：一方面，此在的情绪是一种具身性的情感，在“现身情态”中现出的“自身”是此在情感性的身体；另一方面，此在的现出自身也是世界的展开。此在的身体不是广延的躯体，也不是单纯的动物机体，而是此在生存的边界，其一方面将此在限定为是属我的，另一方面又与非我处在一种交互运动中，使此在能够得以通达世界。本文与其说是一种对海德格尔的解读，不如说是经由海德格尔的启发进而探究身体的“实事”本身：身体是情绪与领会，存在与存在者、本真与非本真状态、自身与世界的交界之处。

【关键词】海德格尔；现身情态；具身性；情绪；属我性；超越

**中图分类号**：B516.54　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0089－08

**作者简介**：尚　静，贵州六盘水人，法国巴黎索邦大学博士生。

与胡塞尔、梅洛－庞蒂等其他对“身体”现象做过大量专题讨论的现象学家相比，海德格尔对该问题显得缄默许多。宣扬“此在”“实际性”的海德格尔，是否回避了此在乃有身体的存在这一基本事实？海德格尔如何处理或绕开“身体”问题？这个疑问引起国内外学者的广泛讨论①。总体来说，海德格尔曾被判定为忽视了身体问题。近年来，以美国学者列文（David Levin）、丹麦学者奥沃加德（Søren Overgaard）等为代表的研究者们，越来越倾向于认为身体在海德格尔哲学中扮演着重要角色；国内学者王珏将身体认为是“背离筹划”的“现象中的非现象”，并将之与海氏后期哲学的大地概念相联系的诠释方法，尤其具有启发性。在海德格尔哲学中谈论身体的路径和方式有很多，如“在手”与“上手”状态②、此在与空间的关系③、此的“倾听”与“注视”④ 等。在这众多谈论身体的方式中，“现身情态”（Befindelichkeit，或译“处身性”）虽然获得关注，但没得到详尽讨论。

在海德格尔对于此在的存在论讨论中，现身情态具有非常特殊的位置，它既是作为此在之在“此”的三重构建结构之首，是此在自行展开的首要模式，又是真理的最基本形式⑤。在“现身情态”中，此在现身（sich befinden），即此在自己处身于（某处），或者说此在感觉到自己（sich）。

① 对于这些讨论的总结可参见王珏：《大地式的存在——海德格尔哲学中的身体问题初探》，《世界哲学》2009 年第 5 期。

② See Jacques Derrida, “La main de Heidegger”, *Heidegger et la question : de l'esprit et autres essais*, Paris: édition Flammarion, 1990.

③ 空间性是谈论此在身体的一个十分重要的维度，限于篇幅，这里不着重处理。相关讨论可参见 Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris: Les édition de Minuit, 1986; 王珏：《身体的位置：海德格尔空间思想演进的存在论解析》，《世界哲学》2018 第 6 期。

④ David Michael Levin, “The Ontological Dimension of Embodiment: Heidegger's Thinking of Being”, *The Body: Classic and Contemporary Readings*, ed. by D. Welton, Oxford: Blackwell, 1999, p. 125.

⑤ See Josh Hayes, “Being－affected: Heidegger, Aristotle, and the Pathology of Truth”, *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, ed. by Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, 2011.

这里的“自己”可能是无身体的吗？在中文里，德文所没有的“身体”概念直接呈现在“现身情态”这一翻译。这仅是翻译所造成的误解，还是现身情态确实与身体密不可分？施泰因（Edith Stein）在其对海式存在论哲学的分析中就曾敏锐地指出，“现身情态”与“肉身”是一对只有互相补充才能得到说明的概念①。那么，现身情态究竟现了什么样的“身”？本文力图以追溯海德格尔的的现身情态与身体的关系入手，尽其未尽之言，进而探讨作为现身情态的身体究竟何如。

## 一、现身情态中的“身”

在《存在与时间》中，对此在的基本机制（Grunderfassung）即“在世界中存在”的讨论，先行于作为此在的本源存在之结构的“在之中”。在解释世界性及此在之作为在世界之中存在之后，海德格尔要处理的是此在为这种基本机制做何种准备的问题：“在世界中存在”要被放到此在“在之中”的存在结构之中才能被理解。“在之中”是此在本质性的存在，或者说“去在”（zu sein）的方式，“去在”就是展开自身（sich erschließen）、成其所是。现身情态则是组建此在的“去在”的最原始的方式之一。

在“作为现身情态的此在”一节一开头，海德格尔就言明，现身情态就是日常用语中“情绪”（Stimmung，或译“情调”②）一词的存在论同义词。喜乐悲忧等情绪是最普遍的、此在最无可回避的生存现象。情绪不像对现成之物的理论认识那样有决然确定性（apodiktische Gewißheit），不能以确定性来度量，但这丝毫不妨碍此在对情绪切实的亲身体会。无论此在处于一种什么样的生存状态，此在之在都必然伴随着某种情绪，甚至是被某种情绪所霸占；此在很多时候并不听任情绪做自己的主宰，而是奋起抵抗某些情绪，而这种抵抗恰恰成为“有情绪”的证据；即便是“无聊”“无趣”也不是没有情绪，而只是一种反面情绪。

正是情绪在所有主题性的、清晰的认识之前揭示了此在“存在着”这一赤裸裸的事实。在尚然不明就里的情况下，此在即已在情绪状态中被现出。这种被现出不是对象性感知，也无需经过反思，“现身”并不是感知发现有一个对象性的自己摆在自己眼前（vorfinden），也不是发现一些“摆在那里的灵魂状态”③。毋宁说，“情调（Stimmung）决不只是在某个自慰的内心中的一种单纯心情（Gestimmtsein），而首先是一种调音方式（Be-stimmen）和校音（Stimmen）方式”④，它“校定（stimmt）和规定（bestimmt）了（人的）存在方式和如何（Wie）存在”⑤：此在在现身情绪中被抛入自己的“此”。在自身现出的同时，此在也发现自己被现出在一个特定的境遇中（Da），被现出在世界（Welt）里。

那么，这个现出在世界中的“自身”究竟是什么？早在第二章谈及作为此在基本机制的“在世界之中”时，海德格尔就已经澄清过“在……之中”的生存论含义。在世界中存在的此在并不是一个跻身于其他存在者之中的“躯体物（人体）”[Körperding（Menschleib）]⑥。那么，是否就能因此匆忙否认此在不具有身体？不然。

在讨论“畏”（Angst）这一基本现身情态（Grundbefindlichkeit）的第四十节快结尾处，海德格

① Edith Stein，“La philosophie existentiale de Martin Heidegger”，*Phénoménologie et philosophie chrétienne*，trad. Philibert Secrelan，Paris：Cerf，1987，p. 88.

② 参见［德］海德格尔：《尼采》上卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002 年。

③ Martin Heidegger，*Sein und Zeit*，GA 2，Hrsg. F. – W. von Herrmann. Frankfurt a. M.：Klostermann，1977，S. 136/167.［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1987 年。本文引用的海德格尔文本皆为全集版本，若有相应中译本，相应的译文页码皆在德文原文页码后以斜线隔开。下文的引文将以简写形式标出。

④ Martin Heidegger，*Nietzsche I*，GA 6. 1，Hrsg. B. Schillbach. Frankfurt a. M.：Klostermann，1996，S. 100/110. 页码为德/中，下同。

⑤ Martin Heidegger，*Die Grundbegriffe der Metaphysik*：*Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*，GA 29/30，Hrsg. F. – W. von Herrmann. Frankfurt a. M.：Klostermann，1983，S. 101.

⑥ SZ：54/67. 译文有改动。

尔说“畏往往是‘（从）生理学（角度）’地被规定的”[①]。“生理学”一般指的是对生命体身体器官的功能特性和身体状态等方面的生物学研究。但这里的“生理学”被打上双引号，它指的并不是通常意义上的生物学，而是比喻意义上的、存在论化的生理学。那么，这其中所隐含的身体具体指的又是什么？

胡塞尔对身体问题的讨论通常区分两个概念：“Leib”（身体）和“Körper”（躯体）。尽管胡塞尔时常也把两个词连用，将身体称为 Leib-Körper，但 Leib 和 Körper 所分别代表的两个不同面向之间的区别却不容忽视。简单来说，Körper 通常指的是身体物理性、空间性、对象性的面向，而 Leib 指的是原初的感觉性的、非对象性的面向。尽管直到泽利康讲座时，海德格尔才主题性地明确区别 Leib 和 Körper，但这并不说明他此前完全忽视这一区分。胡塞尔和海德格尔都不认为本源的身体是笛卡尔式的、与精神处于完全不同序列的“广延”（res extensa）。上文提及，“人体”（Menschleib）被放在括号里来补充说明“物体”（Körperding），这正说明所谓的“人体”并不是真正意义上的 Leib，而只是 Körper。也就是说，被“在……之中”的解释所排出的人体其实只是广延性、对象性的 Körper，而不是真正的 Leib 本身。海德格尔根本否定将身心两分的二元论做法，认为“身体性存在（leiblich sein）并不意味着：在心灵上还有一种负担，即所谓身体；而不如说，在自我感受中，身体就自始就已经被扣留在我们自身之中了，而且身体在身体状态中充溢着我们自身”[②]。胡塞尔侧重于说明身体（Leib）是先验自我的感知基础和条件，从而较少涉及到情绪问题。而情绪性的感受是理解海德格尔身体概念的关键：“感情自始就把身体扣留和吸摄入我们的此在中了。”[③]

可见，用亚里士多德对于“情”（Pathos）的讨论，来举证哲学史上对于“情绪”的讨论[④]并非偶然。在 1924 年的《亚里士多德哲学中的基本概念》中，海德格尔已经初步探讨激情与身体的种种关联，认为“所谓的在畏、喜悦或类似的（情感）处的‘身体状态’（Leibzustände）并不是伴随性的表象，而属于存在者的、人的独特的存在”[⑤]，“我们不是‘具有’身体，毋宁说，我们身体性地是着”[⑥]。

既然在情绪状态中现出的此在是具身的不可分整体，海德格尔在《存在与时间》中就不是完全没有处理身体问题，而是对身体进行别样解读。此在的身体不作为单纯的广延物，而是作为存在论式的情绪而现出。身体并不拒绝显露，它与情绪就是一体，此在在情绪中现出的是具身的自己。

## 二、具身的情感

在海德格尔的相关讨论中，现身情态（Befindlichkeit）、情绪（Stimmung）、情（Pathos）、感触（Affektion）和感觉（Gefühl）等概念尽管不可随意替换，但彼此密不可分，因为它们都与身体紧密相连。“激情的生成是通过身体性（Leiblichkeit）而被给与的……实际上，身体性在激情的生成处共同言说。”[⑦]“每一种感觉都是一种具有这样或那样的情调的肉身存在（gestimmtes Leiben），都是一种如此这般肉身地存在着的情调（leibende Stimmung）。”[⑧] 相似的是，以具身性问题为毕生研究重心之一的米歇尔·亨利（Michel Henry），也常将感触（affection）、情（pathos）和情调（tonalité）混

① SZ：190/230. 译文有改动。
② GA 6.1：99/108.
③ GA 6.1：99/108.
④ SZ：138/170.
⑤ Matin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, Hrsg. M. Michalski. Frankfurt a. M.：Klostermann, 2002, S. 198.
⑥ GA 6.1：99/108.
⑦ GA 18：203.
⑧ GA 6.1：100/110. 译文有改动。

用[①]。海德格尔认为现身情态显具有一种“负担特征”（Lastcharacter），此在承受着情绪的载重，正是这种被动的承受使此在现出自身。亨利也认为“自身感受”（se sentir）或“自触动”（auto-affection）的本质就是被动的承受（passion）。对比亨利对具身性问题的论述，或许可以帮助我们理解海德格尔。

在亨利看来，自触动就等同于肉体：“所有真正的自触动的纯粹现象学质料……即生命情感性地体验自身的自触动，就是肉体（la chair）。”[②] 就此而言，不管是痛感还是快感都是一种身体感受。身体并不是既定的实体，而是承受的动态。亨利常在被动地“承受”的意义上来使用“痛苦”（souffrance）一词，且常把“痛感”（douleur）与“痛苦”（souffrance）混用[③]，意在混淆机体感受与情绪的分界。中文的“感”字可以充分表现这种含混性。我们说“感到痛”“感到痒”“感到郁闷”“感到欣喜若狂”，“感觉”可以指痛痒等机体反映，也可以指情感色彩。事实上，此在往往不会只感到纯然的“痛感”，“不悦”“痛苦”“忧痛”“悲痛”或者其他一些难以名状的情感总是伴随着机体反映的痛感而来。上文提及，身体状态不是伴随性的表象，而是属于作为此在的人的独特存在。例如，此在的颤栗不是机械的抖动，也不是生物体的蠕动，而是害怕这种情绪，“怕的本质与身体的自身现出有着首要联系”[④]。毋宁说，情绪与身体根本是一体的，两者之间有一种“肉身地存在的心情的统一性（Einheit des leibenden Gestimmtseins）”[⑤]。为了强调身体的机体感受与情绪化感受的交缠与统一，我们把现身情态、情绪、激情、感触和感觉统称为具身情感[⑥]。那么，我们是否可以说隐含在海德格尔相关讨论中的身体，就是亨利式的具身情感呢？也不然。

亨利深受海德格尔的影响[⑦]，又把海氏视为主要论敌之一，极力批评其“绽出”（Ekstase）概念。他将客体性等同于外在性、将主体性等同于内在性，而作为具身情感的身体即是主体。对于身体的经验呈现在没有时间维度的“活的当下”（présent vivant）中的“一种内在、先验的经验，（而）我们的身体是一种对自身的直接认识”[⑧]。显然，亨利没有认识到，情感不仅是自身感受，也是对世界的被动响应，感受也是感应[⑨]。相反，海德格尔认为具身情感就具有时间结构，情绪在现出此在的同时也开启了世界，情绪总与领会相勾连。

具身情感并不是排他性地规定着此在，领会（Verstehen）与具身情感同样是原初的此在结构。诚然，此在在其具身情感中被抛，“为什么？不知道（*weiβ* man nicht）。此在不能知道这些，因为相对于情绪的原始开展来说，认识的这种开展都太短浅了。”[⑩] 比起领会性的筹划，情感有一种在先性，但在先性并不等于独立性。尽管此在可能对其被抛不明就里，只是被动地现出作为“此”的自身，而并不知道（wissen）“此”的何所来和所往，但不知道不等于没有领会（versheten）。事实上，情感与领会是交缠难分的：“一切领会都有其情绪。一切现身情态都是有所领会的。”[⑪] 此在在具身情感中现身为“此”，此在的“能在”（Seinkönnen）即领会的筹划（Entwurf）在此基础上才能展开；此在总是在其具身情感中看到筹划的可能性。主动的能在依赖于作为负担的情绪所公开的生存的重量。

基本情感与本己能在之间有一种回环的关联。在非本真状态中，情感与筹划的这种“互文”关

---

① Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris: Presses Universitaires de France, 2012.（缩写 PM）, pp. 4, 131; Michel Henry, *De la phénoménologie*, *Phénoménologie de la vie*, Tome I, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.（缩写 PV）, pp. 55, 69, etc..

② PV: 74.

③ PM: 17; PV: 65; etc.

④ GA 18: 207.

⑤ GA 6.1: 100/110.

⑥ 我们区分情感与感情：用情感来统称此在具身性的现身情态，在其中此在与世界同时展开；用感情来指作为“共同此在”（Mitdasein）的不同此在之间爱、恨等特殊关系。

⑦ 例如，作为亨利代表作的《显现的本质》便以引用海德格尔的《存在与时间》开篇。

⑧ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris : Presses Universitaires de France, 2003, p. 128.

⑨ 这点在后文还将详细论及。

⑩ SZ: 134/165.

⑪ SZ: 335/398.

系就显现得更明显，正如怕总是怕妨害此在筹划的东西可能会到来。情感的时间性是曾在，领会的时间性是将来，时间的统一性确保了情感与领会的统一性。“此在以它的去存在的方式而‘现在正是’它的过去，这种去存在总是朝向将来方向‘演历’的。”① 领会也交织在具身的情感中，身体不是全然被动的承受者、并不背离筹划。具身情感的要素不仅是承受，也已是某种反应。情感之不仅是感受，还是感应，还在于情感唤起相应的领会，领会也融合在情感里。杜甫的《登高》云：“万里悲秋常作客，百年多病独登台。艰难苦恨繁霜鬓，潦倒新停浊酒杯。”若不是许久以来人生潦倒，胸意不得展开，秋天又何悲之有？何故又独登高台？

在批评海德格尔忽略身体问题的学者中，法国学者弗兰克（Didier Franck）是最严厉者之一。在他看来，西方哲学从没有像在海氏哲学中那么“去身体化”（désincarné）②。他认为此在的身体与动物的身体具有亲缘性，而身体本质上是一种被冲动（pulsion）推动着的器官（organe）；在“向死而生”中展开的“畏”以及由此而来的筹划，都以这个最基本的身体为基础。这种批评造成一种假象：似乎此在首先是作为被生的冲动而驱动的存在，似乎此在的身体是在生命体的基础上额外附着一个存在论的层次，似乎可以剥离存在论维度来谈人的身体。事实上，作为此在的存在的展开并不是动物式的顺应冲动。“石头无世界，动物缺乏世界，人建构世界”③，这不是一个“层级秩序”（Stufenordnung）④，仿佛此在是在动物的基础上添加一层。此在与动物是不同的存在，区别两者的关键在于他们与世界的关系。动物能够应冲动的要求与周遭世界（Umwelt）发生联系，但动物并不能赋予周遭世界以意蕴，使其成为世界。那么，“生理学上的东西，亦即身体状态上的东西，又在哪里呢?”⑤

当说畏是“生理学”地被规定的时候，这个“生理”指的不是动物生命体的器官，而是与交织了领会的情感密不可分的此在身体，这种身体存在“在本质上不同于仅仅带有一个机体（Organismus）（的东西）”⑥。动物以其冲动现出为机体，而此在以情感现出为身体。如果我们承认现身情态中被现出的“自身”是情感的身体，那么动物就不能够现出自身，动物的身体尚不是“自身”。只有此在这种存在才能有“自身”（selbst）和“自身性”（Selbstheit），即“自身成为本己”（Sich-zu-eigen-sein）⑦。对此在身体的研究不应从一个现成已有的躯体概念出发来圈套此在，而要从此在之能在反向推回去，看此在的身体究竟有何特殊之处，而不从动物机体的角度来谈论身体并不等于“去身体化”。

## 三、有限的具身情感与向来我属性

问题于是又回到了“自身”（selbst）。其实，“自身”有着很强的形而上学意涵，它似乎暗示着某种既定的实体。而我们追问的不是此在是什么（was）的问题——“什么”往往指的是一个既成的现成在手物，而是此在是谁（wer）的问题。此在的“自身”在海德格尔的基本存在论中几乎是一个谜⑧。此在是，又不仅仅是一个存在者，将此在区别于其他存在者的是其“去存在”（zu sein）和“向来我属性”（Jemeinigkeit）两个基本特征。此在并非一开始就有一个“自身”，而是在其去存在的过程中才成为自身；而正是在去存在的过程中，此在才有向来我属性。此在的自身是谁的问题，毋宁

① SZ：20/26.

② Didier Franck，*Dramatique des phénomènes*，Paris ：Presses Universitaires de France，2001，p. 55.

③ GA 29－30，§42，§45，§46，etc.

④ GA 29－30，§46.

⑤ GA 6. 1：99/108.

⑥ GA 6. 1：100/109.

⑦ GA 29－30：340.

⑧ Claude Romano，“L’énigme du‘Selbst’dans l’ontologie fondamentale heideggérienne”，*Studia Phaenomenologica*，2017，XVII，pp. 329－354.

说是此在的自身如何存在的问题，或者说是此在的“自身存在”（Selbstsein）[①] 的问题。这里的“自身存在”不是一个名词，而是一个动词，是自身去存在，或者自身成为本己（Sich-zu-eigen-sein）。

此在不是一个作为所谓灵魂与躯体之综合的“实体”，而是动态的生存（Existenz）[②]。生存是此在的存在规定（Seinsbestimmung）。生存是此在通过烦与世界打交道，展开其存在的可能性。而此在存在的可能性只能在“死”这个最基本的此在不可能性之中才能被展开。死是此在存在可能性的终结，而只有先行到这个终结的可能性之中，此在才能回过头来筹划自己的生存。这种先行到死中就是对此在最本己、最极端的能在进行领会的可能性，就是本真生存的可能性。而先行到死中正是由“畏”这种基本现身情态所揭示的。先行到死中去时，此在之被抛呈现出一种极端的形式：此在被抛到死（此在能在的终结）这种不可逾越的可能性之中；对死的畏也就是对最本己、最无所关联、最无法逾越[③]的能在可能性的畏。

“最本己”，是因为最无所关联和最无法逾越。为何“最无所关联”？死是一种纯然的“无所意蕴”（Unbedeutsamkeit）。死意味着此在寄身无所。“无所”并不是说世界本身消失，相反，在此在的死中，世界仍然存在，世界仍然不断涌现，但是个体的此在不再与之有任何关系。死并不意味着世界的消失，而是意味着此在与世界的关系的消失，此在不再有所凭依。而死之所以是能在的终结，是因为死标志着此在与所有其他在世存在者的关联的终结。对于死的畏正是对这样一种“最无所关联”状态的畏。如果说情感是与世界发生关联的最基本的模式，那么对“最无所关联”状态的畏就是对情感无法施展的状态的畏，是一种对于情感消失状态的畏。而情感是具身的，畏因而又正是对于情感的身体的消失的畏，是对寄身无所状态，是对无家可归状态的畏。为何“最无法逾越”？因为死亡终究会到来。死亡的无法逾越源于此在本身的有朽性。有朽，正是因为此在不是一个抽象的东西，而是具身的。此在的有朽性是源于此在身体的有朽性，正所谓“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（《道德经》）“畏往往是‘（从）生理学（角度）’地被规定的。”在畏这种基本现身情态/情感之中，此在发现自己作为一个具身的有朽者，终将堕入一种完全的无所关联状态，此在现身为完全的孤独者——畏将此在开展为“独我”（solus ipse）的。但“独我”并不意味着唯我独尊，而仅仅意味着此在从它在日常状态中的总是在世界之中共在中抽身出来，看到自己最终无所逃避的孤独处境。此在在畏之中被“个别化”（vereinzelt），此在不得不独自面对生存的可能和不可能性，不得不独自担当起自己的能在，即成为最本己的“自己存在”（Selbstsein），从而进入本真的生存状态。

然而，个别化并不等于向来我属性，相应地，本真与非本真的区别并不在于“本己”与“非本己”，毋宁说，本真与非本真状态都是“属我”的、“本己的”，即便在身为常人的非本真状态中，此在也是作为“常人自己”（Man-selbst）而存在。此在并不消散在、也不锁闭在畏之中，而是在“畏”之中必须做出决断，从而开启最本己的“能在”：去存在于世界之中。在非本真的常人状态，即与他人共在及存在于其他存在者之中时，此在也仍然是自己。或者可以说，作为“常人自己”而存在，正是此在真正展开自己的“自己存在”的根本方式。畏是此在的根本情绪，但不是唯一情绪。在非本真的常人状态中，此在通过情绪/情感与周遭事物发生关联。在这个过程中，此在拥有绝对的自由，因为情感的展开即是能在的展开，情感是最根本的“我能”（ich kann）；这种自由又是绝对的捆绑，一种绝对的负担，因为此在将与其他此在和存在者的关系肩负在自己身上。此在不能是自身之外的其他任何此在或存在者，只能是其自身，没有他者能够替代。我们能够与他人分享同一个对象、同一套理论、同一种思想，但我们无法分享同一个具身感受。我们可以同情或共情他人的感受，但这种同情或共情基于我与他人两者的不同感受。与其说此在是通过向来我属性被规定（durch Jemeinigkeit bestimmt）[④]，不如说是通过情绪/情感而我属的（durch Stimmung jemeinigt），此在的向来我属性就是

① 《存在与时间》第一部分第四章标题。

② SZ：117/144.

③ SZ：250/301.

④ SZ：43/53－54.

此在的有限性。因此，我们不能同意德雷福斯（Hubert Dreyfus）在讨论现身情态的一开头就将此在个体的现身情态与公众（public）心情甚至类似于时代氛围似的东西混同起来的做法①。

情感作为一种此在现身的方式，可以是现出本真的自身——自己存在（Selbstsein），也可以是非本真的自身——常人自己（Man-selbst）。不论本真或非本真，在情感中都现出一个“自身”。这个“自身”不是现成物、不是实体，而是具有生存维度的筹划着的情感身体。畏不是以无畏无，去存在也不是全无凭依。畏、去存在于世界之中、常人状态都以有限的身体作为其凭依。“此在根本上含有一种实际的涣散（faktische Zerstreuung）于身体性（Leiblichkeit）的内在可能性……作为实际存在着的，此在总是在其他存在者中间而分散于一个身体……我们描述的并非某个在其单纯性中的大的源初存在者，这个存在者接着会在存在者层次上分裂为许多的个体。”②

## 四、具身情感与在世

情感是具身的，但并不等同于“体感”（cénesthésie），也不是自触动（auto-affection）③。情感发生时，此在不是锁闭在自身中，而是向着世界超越。具身情感的向来我属性并不意味着此在绝缘于其他此在和存在者，相反，此在正是通过情感与他者相区别而又相交接。此在自身现出在特定境遇之中，现身情态在构建此在自身展开状态的同时，也“协同构建”（mitkonstituiert）④ 世界的展开状态，此在的“在之中”正是在“世界之中”。因此，情感才被描述为是此在“在之中”生存结构的首要模式。此在总是现出于其他此在和存在者之中，“在……中间”（Inmitten von）⑤ 并不表示在其他存在者中出现，也不表示在与其他存在者相对待之际特别地指向这种存在者。

这种“在……之中”归属于超越。这个超逾着的、因而自行提高着的东西，本身必须处身于（sich befinden）存在者之中。此在作为处身性的此在为存在者所占取，以至于它归属于存在者而为存在者所贯穿并协调（durchstimmt）。超越就是世界筹划，而筹划者则先已被它所超逾的存在者协调地贯穿并支配了（gestimmt durchwaltet）。⑥

在此，“超越”是双重的：此在既超越自身——此在在情感中总是朝向存在者，去到世界中；此在也超越其他存在者——此在不是一个简单的存在者，而是感应与筹划其他存在者的存在者。情感的“负担特征”中的“负担”指的不仅是此在自身，还是此在与世界中的存在者的关联。另一方面，超越并不意味着脱离，此在在超越的过程中仍然是自身，此在正是通过超越与其他存在者接合。确切地说，不是先有一个此在的自身，而后这个自身跳出自身。事实是，在与世界中的存在者的交接之中，此在的自身才得以呈现。此在的身体不是既定的物质或者机体，而是在情感、在与存在者的交接中，此在属我的身体才得以成形，而所谓的交接正是通过这个不断成形着的身体才得以可能。“感情意味着：我们在自身那里同时也在事物那里，在非我们自身所是的存在者那里发现我们自己的方式”⑦，“此在是被抛的、实际的、经由其身体性完全处于自然之中，而超越正发生于存在者那里，即在此在身处其中并且所归属于其中的那些存在者那里”⑧，“在所有这一切中都回响着身体状态（Leib-

---

① Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge: MIT Press, 1991, pp. 170 – 173.

② GA 26: 173 – 174.

③ 上文已提及，我们并不同意亨利对于身体的解读，甚至不能同意米歇尔·阿尔（Michel Haar）认为海德格尔将情感凌驾于身体的观点。在阿尔看来，身体必然是某种锁闭于自身的、与他者绝缘的东西。(See Michel Haar, *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris: édition de l'Herne, 1985, p. 86. )

④ SZ: 137/168，译文有改动。

⑤ “在……中间”还与此在的空间性问题紧密相连，对该问题的探讨将从另一个角度展现身体问题的复杂性。参见 Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*; 王珏：《身体的位置：海德格尔空间思想演进的存在论解析》，《世界哲学》2018 第 6 期。

⑥ GA 9: 166/193. 笔者将“贯穿协调”与“贯穿支配”的“stimmen”加粗标出，强调与情绪（Stimmung）的联系。

⑦ GA 6. 1: 99/108.

⑧ GA 26: 212.

zustand)”[①]。我们从非我们所是的存在者那里取形、现身，而现身正意味着对事物的回应。

因此，超越又意味着感应，意味着与一种与世界的本源的“可发生牵连的状态”（Angänglichkeit）[②]。具身情感由此获得其感受、感应之外的第三层含义——感通：通达于世界、通达于他者。此在的情感可以唤起对于器具的使用，将“现成在手之物”变得“上手”，达到一种此在与器具“圆融一体”的状态。例如，一根路边的木棍在紧急情况发生时，可以被用为防身的利器；又如，尽管不能如他人那样感受他人的具身感受，此在仍然能够在自己的具身情感中同情他人或与他人共情。当然，这种通达不是通过建立一种主体－对象的对立关系而达到的。在具身情感之中，超越即通达，这是一种先于主客对立、但已经有了差异性的融合状态。此在的属我性本并不与差异性截然对立，属我性是在相异性中建构起来的，此在属我的身体本身正是从存在者之中取形的。

毋宁说，具身情感就是此在在世的视域，它圈定着此在的属我性，又与其他存在者交界。情感的身体现出在世界之中，是对世界的“通达”，是“那里”（Da），而不是胡塞尔式的作为绝对核心的“此”（Hier）[③]。身体随着境遇的改变而改变，并在生存维度上流塑着此在个体。相应地，世界也从来不是固定不变的，而是相应于具身的情绪而不断变化着。在具身情感与世界之间存在着一种双向的交互运动。情感的身体首先是在世的身体，而不是空间性的躯体，向来我属性并不被限制在空间性的躯体中。我的空间性的躯体与初春晴朗的天空和萌芽的绿叶固然截然不同，但我的属我性、我的情感性的身体却不止步在我的躯体之中。晴空与新叶在存在论的维度上同样是可以属我的，同也可以是我情感身体的延展。更确切地说，不是我的身体延展到晴空与绿叶，而是晴空与绿叶拓展了我的情感身体。具身情感，作为感受、感应、感通，就是与世界和他者发生关联的根本模式，就是生存在世界之中。

此在本源的身体不是任何既定的实体，不是广延的躯体、动物的机体，也不是与灵相分的肉身，而是此在的具身——“具”不只是“具有”，也是“具体”，取决于其所处的具体境遇。此在本源的身体是情感的身体，而身体就是此在在世视域的边界，“身体化的边界（Grenze）就是我寓居于其中的存在视域，身体化的界限总是随着我们逗留范围的变化而变”[④]，或者说，我们逗留范围总是随着身体化的边界的变化而变。“情绪还可以通过作为一种旋出轨道（Ausschwingungsbahnen）将人贯穿托举。每当世界以另一种方式传送给人时，人的自身也就以另一种方式展开和向着存在者决断。”[⑤]

如果界限指的是圈定和隔离，边界就绝不等于界限；相反，我们用“边界”[⑥] 一词强调“交界”。身体是此在的边界，意味着身体是有限度的：身体是有朽的，也是我属的、个体的；同时，身体并不是固定不变，而是流塑着的；身体总是处于一种与世界的交互运动之中，情感的身体通达世界。身体是此在的情绪与领会、本真与非本真状态，此在是存在与存在者、属我与世界的交界，其不断区分，又不断勾连。可以说，“人类的整体存在是如此被规定的，即其必须被把握为人的身体式的在世界之中的存在”（als das leibmäβige In-der-Welt-sein des Menschen）[⑦]。

**（责任编辑　行　之）**

---

① GA 6. 1：100/109.

② SZ：137/168.

③ See Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag：Martinus Nijhoff, 1973, § 53. 在此意义上，胡塞尔的先验自我才是严格意义上的“此在”（Heirsein）。

④ Martin Heidegger, *Zollikoner Seminar*, Hrsg. M. Boss. Frankfurt a. M.：Klostermann, 1987（缩写 ZS）, S. 113.

⑤ Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*：*Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, GA 45, Hrsg. v F. – W. von Herrmann. Frankfurt a. M.：Klostermann, 1984, p. 154.

⑥ 海德格尔在《泽利康讲座》中区分了“边界”的两种不同含义，χώρα 是一种空间性、消极意义的边界，与此相关的是“躯体的边界”（Körpergrenze）；而 π πέρας 是具有积极意义的、扩展性的边界，相应的则是“身体的边界”（Leibgrenze）。（See ZS：40, 110－13, 230, etc.）

⑦ GA 18：199.

# 海德格尔的“神与物”

王姗姗

【摘要】在海德格尔思想发展的各个阶段，非神学的“神”始终在场，并在“神与物”的不同关联中展现“人与物”的本质区分。在海德格尔早期思想中，神以隐而不显的方式，于其宗教神学的经验性背景及“时间”视域中在场；在其思想转折阶段，其作品直接出现“诸神”“神圣者”等名称及关涉神的直接论述，它们以“非神”的方式在与“非物”的关联中在场；当“此是”在其思想晚期返回到“终有一死者”之名时，“人”与“物”在“最后之神”的经过中同归于“是者”，这为思想的另一种开端做好了准备。

【关键词】物；神；是；此是

**中图分类号**：B516.54　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0097－07

**作者简介**：王姗姗，湖北宜昌人，哲学博士，（成都 610000）西南财经大学马克思主义学院讲师。

随着科学技术的进步，我们逐渐征服了万物甚至人类本身。技术潜移默化地改变了“终有一死者”的身份，甚至将“人”推上“神坛”。这是自尼采宣布“上帝之死”后，神的进一步消亡。现代世界不需要象征不朽和无限的“神”，人在技术的光环下俨然就是神。丢掉“死”的本质，逃离“神”的限制，难道不是对“人”的一种释放吗？历史严肃地给出了回答，当人脱离“死”的本质，成为自己的造物之时，人与物就不再有区分。海德格尔无比清醒地谈到在暴力集权中与死亡无关的人之死：“他们赴死？他们变成尸体制造之贮存的贮存品。他们赴死？他们在集中营里被悄无声息地清除。”① 当不死的人与不朽的神模糊了界限，人与物的界限也就隐匿了。在此意义上，海德格尔将集中营的成批屠杀与工业化生产中的材料清除并置一谈②。这种说法尽管让人在情感上无法接受，但我们更应该从他极具洞察的论断中开始思考这些问题：当缺失了“神”的时候，我们同时缺失了“人”的什么？这种缺失为何会造成“人与物”的同质化？如果需要避免“人与物”的同质化，在本质上对此两者进行区分，我们是否不能缺失“神”？

海德格尔对最后一个问题给出肯定回答，但从未专门追问过这种“神”。他明确表示终其一生追问的只有“是”（Sein），绝不可能尝试通过“是”之思去抵达“神”。若要踏上追问“神”的道路，那里绝不会出现“是”这个词③。显然，他所谓的“神”不同于所有传统意义上的“神”，其一生虽不追问所谓的“神”，但并不意味着“神”之维度不显示在“是之思”的道路上，“神”不仅一直显示着，而是必然且必须在“是之思”的道路上显示。

本文试图以海德格尔“是之思”道路上的重要路标——“物”为思考线索，通过阐释在其思想不同阶段出现的对“物之所是”的理解中，区别于传统意义上的“神”自始至终地在场，并分别展开不同的“神与物”的关联。最终将表明，在“神与物”关联的发展中，“人与物”的本质区分得

① Martin Heidegger, GA79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1994. S. 56.

② “如今农业已成为自动化的食品工业，本质上与在毒气室和集中营中生产尸体是一回事，与封锁制裁、举国饥荒是一回事，与生产氢弹是一回事。”（Martin Heidegger, GA79. S. 27.）

③ See Martin Heidegger, GA15, *Seminare*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1986, S. 436－437.

到深度推进，这为解决人与物同质化的问题提供一种有意义的解答。

## 一、“时间”视域下的神与物

早期思想中在场的“神”与“物”的关联，最初是以隐而不显的方式体现在海德格尔思想的隐秘来源之一，即其宗教神学的经验性背景中。虽然海德格尔在一战期间经历了信仰的改宗，但最终依旧用墓碑上的一颗星向众人显示着其对神的归属，并在思想的道路上以不显的方式显示着这种归属。当布伦塔诺（Brentano）在《根据亚里士多德论“是者”的多重含义》将天主教信徒海德格尔引上对“是”的追问道路时，其出发点即对上帝本质的思考与海德格尔本人的信仰与神学思考，也伴随在这条“是”之追问道路的开端处①。因此，在撰写博士论文的过程中，除了寻求“是”之确定性，海德格尔也对“无人称”结构中神秘的“Es”（它）进行思考。1919 年在弗莱堡大学任讲师期间，他曾在“哲学观念与世界观问题”的课堂讲座上，将学生们置于这样的问题体验中：“Gibt es etwas?”（有东西吗?）这关涉到这种悬置了心理主体的“Es”无人称结构。尽管他对理论性的“自我”进行限制，但并未提及“神”在无人称中是否有一定意义。神秘的“Es”也并没有直接指涉到“神”，无人称结构在物之周围世界体验中，主要反映的是海德格尔追踪前理论的原初实际生活的意图。

在教授资格论文中，这种意图体现得更清晰。当时还自识为基督教神学家的海德格尔，正着力于“实际生活经验”的研究，“神”主要体现在对源初基督教生活经验的“时间”理解。在早期弗莱堡时期的“宗教生活现象学”讲座以及“现象学与神学”，通过对原始基督教生活经验的回溯与重构，海德格尔试图理解一般此是的实存结构，并为基督教神学奠定一个实存论的基础②。在他看来，原始基督教的宗教性就在基督徒的生命经验中，而生命经验是历史性的。《圣经》提到的“基督再临的恩典时刻”就与此种意义上的时间相关，保罗在《帖撒罗尼迦前书》谈到基督再临的恩典时刻时，将这个时间形容为夜间的贼③。海德格尔通过对这种特殊时刻的论述，阐释了自己对原初时间性的理解，即“基督再临”的时刻不是历史科学意义上的时间，而是在人的实际生活经验中实现的源始事件。这种“恩典时刻”的发生如贼一般，突发而不可预料。人对待这种时刻，只能在朝向实际生活中时刻警醒期备，虔敬等待着。当人如此这般地等待着“恩典时刻”的发生，人就能够开展出当前到场的每一个“瞬间”，真正的信仰就在这种实际生活的历史性瞬间之中。人要能经验到这种“瞬间”，就需要人自身的生死决断④。

可以看到，当海德格尔将目光从无时间的逻辑意义转向具体的历史意义时，“实际性的解释学”便融合了基督教生活的“生活体验”，逐步形成后来《是与时》中的时间阐释。带有“神”之意味的“时间”与物的关联在基础是态学中所呈现的情形，与传统神学中“造物主”与“被造物”的关系样态已然有了质的差别⑤。在海德格尔看来，非理论性的宗教生活和他早期所谈到的原初世界的生活中，并没有“主－客”意义上的情况。因此，对宗教生活现象学的思考，能够印证原初经验无需“主体”的设置；而对实际性的解释学进行深入研究后的所获，可以为真正的基督教提供奠基性的力

① 如海德格尔所言：“倘若没有这一神学来源，我就绝不会踏上思想的道路。而来源始终是未来。”（Martin Heidegger, GA12, *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1985, S. 91. 译文参见［德］海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004 年，第 95 页。）

② 参见孙周兴：《后神学的神思——海德格尔〈哲学论稿〉中的上帝问题》，《世界哲学》2010 年第 3 期。

③ 参见《圣经·帖撒罗尼迦前书 5.2》

④ 参见李章印：《解构－指引：海德格尔现象学及其神学意蕴》，济南：山东大学出版社，2009 年，第 272—277 页。

⑤ See Sean J. McGrath, “The Facticity of Being God－forsaken: The Young Heidegger and Luther’s of the Cross”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79 (2), 2005, pp. 273－290.

量。在1921年的课程“奥古斯丁与新柏拉图主义”[①] 中，海德格尔就与路德一起对奥古斯丁及其之后的神学进行了批判。他们都试图寻回源始基督教的实际生活经验，回归被奥古斯丁的“享受上帝”“记忆”“在场化”等概念所破坏掉的历史性生活以及本源性时间。

在《是与时》中，物之思的宗教神学维度体现得并不十分明显。以基础是态学为核心的物之思考过程中，海德格尔并没有展开对“神”的专题性分析。但我们还是能在如“操心”“罪”“沉沦”“决断”“本真性与非本真性”“畏”等概念的论述中看到，“神”以不显的方式在场于“是”之思考中。更重要的是，由于这部作品的目的在于通过基础是态学所展露的“时间”视域去追问“是”，因此，“神”在“时间”中的在场尤其值得指出。

在海德格尔的分析中，传统形而上学遗忘了“是”并将之理解为“是者”的在场与现成，因而原初性的时间被流俗性的时间观所掩盖，实际生活经验中的历史性体验也未被关注。这种无历史的时间观所展现的物之所是就只是现成客体对象性意义上的，而源始基督教的历史经验所提供的时间观恰好能够显现出这种局限，如克尔凯郭尔对“当下瞬间”的把握[②]。不过海德格尔认为，无论是克尔凯郭尔，还是其他神学家如奥古斯丁、路德等的思考，在本质上都还停留在“是者”的层面，尽管已触及关键，但未能明确抵达生存论所朝向的“是”层面。他从这些神学家停留的“是者”层面的分析“跃起”，从“人所生存其中的时间”出发开始探问“绽出性的时间”本身。

但这种“跃起”并不意味着彻底离开起跳点，从海德格尔的思想道路全貌看，这个跃起的瞬间，也可算作他返回“神”所迈出的第一步。海德格尔在《是与时》中指出，希腊的定义和神学的指导线索由于遗忘“是”，因而对“人”与“物”的把握在本质上都是现成意义上的受造物[③]。这意味着海德格尔对传统宗教神学是抱着批判态度的，但他并不认同这种“古希腊－中世纪”的现成受造之物的理解。他极力将信仰意义上的“神”与实证科学性的“神学”进行区分的态度，却反过来为另种意义上的“神”之在场留下空间。

在“神与物”的关系中，这个空间表现为“时间”与“是者”的关联。“此是”在本质上保持着与时间的关联，“物”则作为“非此是的是者”，通过“在－世界－中－是”的“此是”而进入世界之内，显示出公共时间中的物之所是。因此，“神与物”的关联是通过原初性的时间而透露的。更准确地说，是以“此是”所展露出的时间性而间接且不明显地给出的“时间”与“公共时间之物”的关联。在此后的《现象学之基本问题》中，在处理“时态性”问题时所进行的“是”之追问过程中，海德格尔还不断尝试从“时间”视域出发，进行一种非客观化的思与言。“神与物”在时间视域给出的“此是”之超越以及“是”之意义，也始终居于这种“非客观化”的尝试中。通过对“神学”更深入的思考，海德格尔看向“是态－神－逻辑学”结构，曾在“时间”中展现的“神与物”出现在新的思考开端中。

## 二、“非神”之神与物

自海德格尔思想发生转折开始，其作品直接出现“上帝”（Gott）、“诸神”（Götter）、“神圣者”（das Heilige）、“最后之神”（der letzte Gott）等关涉神的各种名称与论述。这些以不同称呼和方式出现在海德格尔思想之路上的“神”在本质上是“非神”之神，“神与物”则在此阶段呈现出“非神”之神与物的关联。“非神”的涵义之一指非实证科学性的神学。1927年，海德格尔除发表《是与

① 该篇作品收录在 Martin Heidegger, GA60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1995. 海德格尔在其中还谈到“看”“畏”“操心”等后来出现在《是与时》中的核心概念，莱曼（Karl Lehmann）认为正是在对保罗宗教经验的深思中，海德格尔才形成实际性、出身性、筹划、操心、决断、畏等概念。（参见［德］莱曼：《基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题》，孙周兴译，刘小枫编：《海德格尔与有限性思想》，北京：华夏出版社，2007年，第115—117页。）

② 海德格尔还谈到，克尔凯郭尔虽然看到生存活动的瞬间现象，但并未成功对之进行生存论的阐释。他停留于流俗的时间概念，并借助于现在和永恒来规定瞬间。（Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001, S. 338.）

③ See Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 49.

时》，还做了一场名为“现象学与神学”的演讲，后成文时加附作于 1964 年一封关于神学的书信。演讲中的论述承接了在《是与时》就已成型的看法，即神学是区别于哲学的。理由在于神学本质上是一门实证科学，它将它所关注的“神”对象化而使之成为某种现成“是者”；而哲学尽管也对“是者”有所关注，但这种关注的目的是为了思考“是”①。在此基础上，海德格尔进一步分析了“神学”的“实证性”与“科学性”。前者意味着信仰中的“基督性”在“神学”中是一种现成性，这种现成的基督性要求神学客观化的实证性；后者则表示某种有所论证的解释所形成的知识性构造，作为一门信仰的科学，神学是历史性的科学②。如果说这场演讲还处在早期思想，有在“时间”视域下用“历史性”恢复原初基督性的意图，附录的书信则作为补充给出思想发生转折后，针对整个传统神学而做出的更明确的论述。

这封信探讨的核心是“今日神学中一种非客观化的思与言的问题”，演讲中恢复原初基督性神学的意图，在这一主题下转为对“非客观化的思与言”的思考，“神与物”则在这种思考中呈现出来。海德格尔首先通过描述日常经验中的玫瑰、诗化语言中的喷泉、艺术作品中的雕塑，表明了非客观化的思与言的可能性。他并不否认在自然科学和技术的表象领域中，客观化的思与言的有效性，但他担心的是若将这种“有效性”扩散至一切领域则会出现灾难性的后果③。“神学”要逃出这种“有效性”的限制，就必须解构掉传统形而上学所塑造出的神的对象性，即进行一种“非神学”的思考。“神与物”在实证科学性的神学中所呈现的现成关系，将随着“非神学”的思考突破“主体－客体”的框架限制，通过“非神”之神以及相应发生改变的人之所是，物之所是也显现出某种“非物性”。

这种物的“非物性”体现在思想转折的标志“论真之本质”等作品中，在那里海德格尔逐渐加重对“遮蔽”维度的强调，无论是对洞穴之喻的分析，还是对艺术话题中“大地”的阐释，都是在“非”的领域展开的思考。除延续早期在“神与物”的关联中所分析的原初性时间对人之此是及物之所是的理解，对“非物”的关注与强调体现了海德格尔对物之所是理解的进一步推进。周围世界之物不仅是牵连整体中的意蕴之物，物之所是也不仅是关联于时间性的此是的“有用性”。这种“非物性”显示了物之所是的源始遮蔽维度，正是这样的维度才使物之所是能在世界内有所“去蔽”，能在独立自持的艺术作品中因“大地”的庇护而呈现出“可靠性”。在“非物性”的阐释中，“非神”之神以不同于“时间”意义上的“神”在场于物之所是的显现中，对“非神”之神的专题性描述也开始直接出现在海德格尔的作品。

在《同一与差异》所思考的“是态－神－逻辑学”（Onto－Theo－Logik）结构中，即在海德格尔对神学与形而上学相互的占有与进入的情形的分析中，就体现了这种“非神”之神。这个结构所意指的相互进入的情形，并不是先有现成的“是态学”和“神学”，而后再出现两者的相互进入。在他看来，传统的“是”之理解与“神”之理解从本质上看，都是作为“是者”之根据而被把握的。由于遵循“逻各斯”意义上的陈述与论证关系，因而各获“是态学”“神学”之名，并最终形成“是态－神－逻辑学”的结构。这个结构属于“形而上学”，因为海德格尔将形而上学规定为关于“是者”之为“是者”和“是者”整体的问题，而“是态学”与“神学”则都着力于这个问题。两者的区别之一在于“是态学”是从普遍性的“是者”之“是”出发，而“神学”则从“最高”的“是者”之“是”出发。但就出发点的基础——“是”与“是者”的差异而言，两者的本质及相互进入的结构在一开始就形成了。

在“是态－神－逻辑学”的结构中，无论是对“是”的把握还是对“神”的探究，都是将之作为研究对象而现成化。这种现成化使“是”之意义与源初性的“神”都被遮蔽。神学的“上帝”就是这种遮蔽了源初性的神的表象性对象，其在本质上与肇始于柏拉图的形而上学是一样的。“神学”与“是态学”的本质使它们从一开始就相互进入，它们基于“是与是者的差异”进行发展，但都对差异本身不作关注。无根的思考无法得到完善的发展，宣布“上帝之死”的尼采同时结束了传统形

① See Martin Heidegger, GA9, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1976, S. 47－48.

② Ibid., S. 51－52.

③ Ibid., S. 72－77.

而上学。海德格尔凭借对尼采的分析，将“非”是态－神－逻辑学的是之命运呈现出来。

“上帝之死”并不意味着“神之死”，前者只是在形而上学完结的同时所发生的神学之终结。按照海德格尔的说法，非神学之“神”只会由于人之“弃神”（Entgötterung）而“逃遁”（entflohen）。这种“弃神”属于现代的根本现象之一，并非“无神论”意义上对“神”的拒绝，而是指对上帝和诸神的无决断状态①。当这种无决断状态发生时，诸神便成为宗教体验的对象而“逃遁”，“神－缺失状态”（Gott－losigkeit）的黑夜便降临，万物在技术时代的“集置”解蔽中陷入荒疏。这意味着“弃神”的黑夜世界，物在“集置”的促逼下显现为持存物而缺失了物之本己的所是。但“神”并不会“死”，“缺失的物之所是”也并不意味着“无物”。作为白昼之母，黑夜具有本己的明亮与为到来者的寂静准备的宁静，因而是“神圣的”（heilige）黑夜②。要召唤回逃遁的诸神，使神圣的黑夜迎接白昼的来临，使物从被订制的所是中回归到自身的本质，需要实行“非神”以及“非物”。也就是说，要实行放弃形而上学之上帝意义上的“失神之思”（das gottlose Denken），在“失神之思”的实行中，才可能与“神”产生真正的切近，并在与神的切近中把握到“非持存物”的物之所是。

能够命名诸神、达乎神圣者的“诗人”言说，就是实行“失神之思”的方式之一。此处所提的“非神”之神与“非物”之物的关联，最终在海德格尔的思之道路上，在“最后之神”与“聚集之物”的联系中被道说出来。

## 三、最后之神与物

海德格尔有关神的说法集中出现在他对荷尔德林诗歌的阐释中。他与荷尔德林在“诸神逃遁”的黑暗中都窥到一丝光亮，即迎接神的重返并使人与物的本质获得拯救的可能。在荷尔德林的诗中，对“神”的理解关涉到古希腊意义上的φύσις，因而φύσις也被称为“神圣者”（das Heilige）③。“神圣者”具有“神圣性”，是最早最高的直接者，而“神”“诸神”只具有“神性”，是源于“神圣者”的间接者。因而，在海德格尔的阐释中，“神”是居于“神圣者”之下的较高者，也是从“神圣者”那里发射出来的一束光线。诗人之所以能够通过命名诸神去召唤“神圣者”，就在于诗人心中的火焰被“神”这束光线点燃④。“神就担当起那个‘超越于’它的神圣者，并把神圣者聚集入一种尖锐状态，把它带入那惟一的光线的这一闪中，通过这一闪，神被‘指派’给人，从而对人有所馈赠。”“因为无论是人类还是诸神，都不能基于自身而完成与神圣者的直接关系，因此人类需要诸神，上天需要终有一死者。”⑤ 海德格尔将诸神与人类之间的相互需要称为“爱”（Liebe），而爱的发生是基于“神圣者”给出的。相对于“神圣者”而言，“诸神”与“终有一死者”被并置于“爱”中而相互需要，而这种“爱”的见证则发生在诗歌中。

值得注意的是，在海德格尔中晚期的作品中，时常出现“终有一死者”的说法。这个概念是古希腊多领域的核心概念之一，在潜移默化中塑造着当时的整个时代。当人被强调“终死”时，对人的把握就与神的“不朽”联系起来。古希腊悲剧的核心设定之一就是人基于各种缘由而试图僭越这一“人神之别”，神便会以种种方式残酷地提醒人必须认识自己这一本质有限性。而人神相连，都有某种意义上可被称为“半神”的传达人神沟通信息的“使者”，神如赫尔墨斯，人如巫师、诗人等。

随着尼采对上帝之死的宣布，以及科学技术对人神界限的进一步模糊，曾经的“半神”“诗人”及“诗歌”不再被人关注。但“诗性的东西处处都面向那种不放弃，即不放弃界限、安宁、纽带和

① See Martin Heidegger, GA5, *Holzwege*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1977, S. 76.

② See Martin Heidegger, GA4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1981, S. 110. 如同源始的遮蔽与无蔽的关联，相较于显出万物的白昼，黑夜在本质上是更源初性的。

③ See Martin Heidegger, GA4, S. 59.

④ See Martin Heidegger, GA4, S. 68.

⑤ Martin Heidegger, GA4, S. 68. 译文参考［德］海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2009 年，第 80—81 页。译文有改动。

尺度”[①]。诗歌提示包括人神界限在内的“尺度”，并由之在危险中带来神的救渡之可能。在此意义上，诗歌见证了“神圣者”，诗人被“神圣者”拥抱而敞开地处身于敞开性中。由此，诗人能够用“诗”去追寻“神圣者”，能从“神圣者”那里“获取尺度”并道说为“诗”，在“诗”之道说中使“是之真”的领域敞开，人与物则在此敞开域中，在“神圣者”的光亮中回归各自的本质。

在诗人的言说中，“神与物”显现为“神圣者与诗中的物”，“神圣者”就是诗人实行“非神”的“失神之思”而迎回的“神”，而“诗中的物”是这种神所允诺而被道说的“非对象物”。因此，人们在这里所面对的是物之所是本身，“主体－客体”的结构、集置所解蔽的“持存物”在这种物之所是中消融，“神与物”“人与物”“世界与物”则在四方聚集的运作中彻底发生了转变。

“四方”除了被“诗意般”地分别描述外，海德格尔通常使之两两成对出现：“天空和大地”、“诸神与终有一死者”。这似乎表明在四方内部还有更细致的关联，对“诸神与终有一死者”关联的把握，可以从他于 1966－1967 年阐释赫拉克利特残篇 62 中得到某种启发。赫拉克利特说：“不朽的是可朽的（凡人），可朽的是不朽的，不朽的活着可朽之死，可朽的死着不朽之生。”[②] 海德格尔从该残篇中洞察到的是“诸神与终有一死者”与“是”的关联，赴生的它们就是诸神，而赴死的是终有一死者[③]。两者的“不朽”和“有朽”、“无限”和“有限”恰是在“是”之中的相互映照里显现出的。对应于“四因”，则“目的因”关涉“诸神”，“动力因”与“终有一死者”联系。

传统形而上学的“第一因”就指涉“神”，这种非信仰意义上的“神”既是最高的目的，也是“第一推动力”。它是让“诸是者”是其所是的根本所在，万物的终极目的以及能够得其本质的所在就是“神”。但“神”的动力实现还需“终有一死者”的参与，在与各种具体事物打交道时，人所具有的各种目的以及实施的各种动力使“诸是者”得以是其所是。在海德格尔看来，人作为“终有一死者”，区别于其他的“是者”就在于人是万物中唯一能够“赴死”者，即他有能力承担死亡的本质。而“死亡乃是无之圣殿”[④]，作为“是”之神秘而不在场地在场着。死亡以这种方式庇护着“是”之本质于自身之中，而人由于能够赴死而获得“庇护”的能力。“终有一死者”间接承担着“诸神”的“目的因”与“动力因”的效用，在物之物性的聚集中通过对物的态度与交道而实现着物。因此，“终有一死者”也可以对应到“四因”的“目的因”与“动力因”，其效用与“诸神”的“目的因”“动力因”有质差但相融，两者互衬对方本质并在统一中互不可缺。

“大地与天空、诸神与终有一死者”统一在四方整体之中，于物之物性显现处“栖留”（Verweilen）。在海德格尔的解释中，这种栖留并非单纯的停留，它“本有着”（ereignet），将四方带入各自的本己要素之光亮中。人作为终有一死者“等待诸神”，即期待着诸神到达的暗示[⑤]。人类自己制造偶像进行崇拜，与这种对诸神的等待并不相干。恰恰是在神的缺席中，我们怀着希望去期待已经隐匿的美妙。这里没有人与神之间“求愿”“还愿”的人神交道，只有终有一死者与诸神在四方整体中的契合整体。在这种转变中，“最后之神”在终有一死者的等待中在场。

海德格尔通过“失神之思”而迎回的“最后之神”并非某位“新神”，而是最古老最源初的神，它是“最深的开端”[⑥]。将其称为“最后的”是表明人们既不能在“最后之神”那里获得某种对象性

① ［德］海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，第 152 页。

② 转引自［古希腊］赫拉克利特：《赫拉克利特著作残篇》，楚荷译，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 75 页。此处为笔者的翻译。

③ See Martin Heidegger, GA15, S. 153－156. 这里，海德格尔与芬克讨论赫拉克利特“生”与“死”的箴言时，谈到诸神与终有一死者的关联：诸神经历着人之死，是观者与见证者，接受人之死的献祭；而终有一死者通过死之献祭展现诸神的生。生与死、诸神与终有一死者都是共属一体的。

④ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Klett－Cotta, 2004, S. 171.

⑤ Ibid., S. 145.

⑥ Martin Heidegger, GA65, *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1989, S. 405.

的宗教体验，也无法祈祷和献祭[①]。对于“最后之神”，我们只能“等待”，因为它需要“最长久的先－行”[②]。在等待“最后之神”中，终有一死者才能在此而“是”，并作为“此－是”在“本有”的允诺中“向着物泰然让之”。这意味着“诸神与终有一死者”作为“四方”的参与者，在物物着的世界聚集中显现；而“最后之神”在“此－是”本真的“等待”中，在“诸神逃遁”的黑夜世界里成其所是。它不是“本有”，但作为“此”之建基的归属之处，“最后之神”需要“本有”[③]。

如果说第一开端中，形而上学的思考起于“惊讶”，并在这种情绪的衍生思考中研究“是者之所是”，在“返回道路”上，海德格尔则提醒人们应在“抑制”的情绪中等待“最后之神”的经过（vorbeigang）。它是非现成的不停留者，在场于“贫困时代”诗人的召唤中，在场于物物着的聚集发生中。“遮蔽－无蔽”这一源始的争执便在“神之经过”与“人之历史”间的争执中显现。这种“最后之神”的经过，由“终有一死者”为其准备场所。当物物着的聚集呈现出本有运作的敞开域时，“物”作为“此－是”显现、“最后之神”经过的场所。终有一死者在这种域中被允诺归属于“本有”而成为“终有一死者”，由之得以使物进入“是之真”的敞开域，并对物有所庇护。“神与人”“人与世界”“人与物”则在这一历史性的发生中，开始了新的道路。

“最后之神”与物物着的“物”，呈现出“物物着”的聚集、“世界世界着”的发生、“终有一死者”的庇护、“最后之神”的经过。对它们的理解，在“时间”与“是”的交互规定中发生，对这种“发生”无论是“思及”“道说”还是“倾听”，都只能理解为是“本有”的赠予而从“本有”而来。因为唯当有（Es gibt）“时间”与“是”，才有这一切。早期被视作神秘“大它”（Es）的“它”，在晚期居于延展出的新历史中，就是自身隐逸但在赠予中自身居有的“本有”（Ereignis）[④]。“物之所是”在这种赠予中，赖于人向着物“泰然让之”[⑤] 的态度。“本有”自身隐逸性的克制显示着自身，也要求这种抑制情绪中的“世界”“人”“神”“物”需以不同于传统之思的态度，在新开出的历史中通过“沉默”去说，通过“放弃”去有，通过“让予”去盈。

从“物之思考”在早期思想中所展现的宗教经验性的“时间”，到《时与是》以“本有”为源发而给出的“时间”赠予，海德格尔的“神与物”全貌基本呈现。当“此是”从基础性位置返回“终有一死者”之名时，“人”与“物”在“最后之神”的经过中同归于“是者”。当对“是”的“问”进入“本有”自行居有所对应的“思”时，“是”与“是者”的差异同归于“本有”的赠予，起于“惊讶”的哲学思考便在延展后的“抑制”之思中继续。海德格尔抓住是态学差异，并最终放开它，从而真正解放了自己的思之道路。在某种意义上，我们踏上海德格尔未曾踏上的“神”之追问道路。

**（责任编辑　行　之）**

---

① 海德格尔在“最后之神”部分的开头就说：“这个完全不同者对立于曾经的诸神，尤其对立于基督教的神。”（Martin Heidegger, GA65, S. 403.）有学者认为，海德格尔所对立的是传统形而上学－神学中的上帝，这里所论述的“最后之神”在本质上就是海德格尔的基督。（See G. J. Seidel, “Heidegger’s Last God and the Schelling Connection”, *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 55, No. 1, Février, 1999.）Günter Figal 则将“最后之神”视作理解海德格尔《哲学论稿》的核心所在，认为这里所谓的“最后之神”已经区别于早期思想中带有宗教体验维度的“是”之理解，其所指涉的是纯理性的内容；在某种意义上，这个神秘且重要的最后之神是区别于传统形而上学所提供的“是”之理解某种视域；不过，这并不妨碍将之从神学角度进行阐释。（See Günter Figal, “Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger’s Contributions to Philosophy”, ed. by Charles E. Scott, *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001, p. 198.）

② Martin Heidegger, GA65, S. 405.

③ See Martin Heidegger, GA65, S. 409.

④ See Martin Heidegger, GA14, *Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 2007, S. 35.

⑤ 作为神秘主义神学的概念，埃克哈特（Johannes Eckehart）、雅各布·波墨（Jakob Böhme）、谢林（Schelling）等人都曾经有所论述。以埃克哈特为例，“泰然让之”指灵魂返回其根基的某种“不想要、不知道、不具有”的贫乏状态，但这种状态不是单纯的虚无，而是可生养万物的深渊。海德格尔对它的理解主要源自对“本有”的居有运作中的“让”，不同于神秘主义中的论述。（参见［德］埃克哈特：《埃克哈特大师文集》，荣震华译，北京：商务印书馆，2003 年，第 334、524 页。）

# 海德格尔对形而上学批判中的两个自我批判*

［美］瑞克斯·吉利兰德/著　张晋一/译

【摘要】本文追溯了在基础存在论之后，海德格尔对形而上学态度的转向，并且论证这些转向反映其关于存在论差异与时间性的构想的变化，这些变化为其成熟期的思想铺平了道路。

【关键词】形而上学；存在神学；元存在论

**中图分类号**：B516.54　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0000－00

**作者简介**：瑞克斯·吉利兰德（Rex Gilliland），美国南康乃迪克州立大学助理教授。

**译者简介**：张晋一，甘肃天水人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

从20世纪30年代中期到40年代后期，海德格尔对形而上学的批判的发展比我们通常理解的更复杂：它包含数个不同阶段，除形而上学外，还有一些别的目标。众所周知，海德格尔在20世纪40年代中期和后期对其之前**克服形而上学**概念进行了批判，但它的更广泛的背景则晦暗不明。它以另一个自我批判为先导：在1939年，他批判了自己在之前十年中对形而上学的明确拥护。这个自我批判颠覆了一些关于海德格尔［思想］发展的公认看法。本文将考虑，海德格尔对形而上学态度的转向，如何引导了他在基础存在论之后计划的发展，以及如何有助于他成熟期思想的塑形。

## 一、海德格尔对存在神学的初始立场

海德格尔对形而上学的批判一开始出现在20世纪30年代中期，并逐渐地出现在他对尼采的解释中。在海德格尔1936年对尼采的形而上学的终结或完成概念的阅读中，可以看到批判的第一个提示（GA 6. 1：8/Ni 10；参见 GA 43：13②）。在介于1936－1938年的一些时间节点中，他引入克服（überwinden）形而上学这个概念，［这是］一个对尼采的克服虚无主义概念的加工（GA 65：171－172，205，218，423/CP 120－121，143，152，299③）④。但这些仅仅是先驱：对形而上学的成熟的批判直到1939年才出现；直至此时，海德格尔才把自己的计划从形而上学中区分出来。无可否认，这个断言是有争议的。根据公认看法，海德格尔至少早在基础存在论时期就已经与形而上学保持一定距离，他的警惕只是随着他在20世纪30年代前半程对存在神学与存在之历史这些概念的引入而增长。但是，有文本的证据支持这个断言。1936年，海德格尔对存在神学作出如下评论：“‘存在论’对我

---

* 原文出自 Rex Gilliland，“Two Self－Critiques in Heidegger's Critique of Metaphysics”，*The Journal of Speculative Philosophy*，Vol. 26，No. 4，2012，pp. 647－660（Article），Published by Penn State University Press. 本文已取得原作者授权翻译。

② GA 6. 1 *Nietzsche I*（1936 － 1939），ed. by Brigitte Schillbach，Frankfurt：Klostermann，1996；*Nietzsche*，vol. 1，ed. and trans. by David Farrell Krell，San Francisco：Harper and Row，1979（下文简称 NI）；GA 43 *Nietzsche*：*Der Wille zur Macht als Kunst*，ed. by Bernd Heimbüchel，Frankfurt：Klostermann，1985.

③ GA 65 *Beiträge zur Philosophie*（*Vom Ereignis*），2nd ed.，ed. by Friedrich－Wilhelm von Herrmann，Frankfurt：Klostermann，1994；*Contributions to Philosophy*，trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly，Bloomington：Indiana University Press，2000（下文简称 CP）.

④ 海德格尔声称他在1936年开始撰写“克服形而上学”的文章（VA 275），即使标题和概念可能迟一点才被拟定。［*Vorträge und Aufsätze*，*Pfullingen*，Germany：Neske，1954（下文简称 VA）.］

们而言绝不意味着一个体系，不是一个学说并且不是一门学科，而仅仅是对**真理**和**存在**之根据的追问，并且‘神学’对我们而言意味着对根据之存在的追问。”（GA 42：113/STEHF 65[①]）1937 年，他声称“真正地形而上学的思考……将揭示出一条道路，沿其而行将遭遇诸神——如果能在人类历史上再次遭遇他们的话”（GA 6. 1：315/Nii 94；参见 GA 44：99[②]）。

这些被引用的地方与那个通俗看法的冲突是如此强烈，以至于人们会自然地怀疑这些引用被从语境中抽离出来，或者在海德格尔那里一时粗心所引起。但除了疏忽大意和误导，它们反映了海德格尔在这段时期思考的有意为之和根深蒂固的特征。1928 年，在放弃对《存在与时间》第三部分写作的第二次尝试，并放弃把时间性植基于以康德图式论为模板的图式论的尝试后，海德格尔激进地重新构想了他的计划。他得出如下结论：图式论和基础存在论都太形式，它们静态的本质破坏了存在论差异，并且与此在之领会的有限性相冲突。他用元存在论——一个对存在状态上的（ontic）存在论之基础的考察——以补充基础存在论，并试图以此方式来处理上述疑难，即历史的和动态的存在论之本质由它实际上的有限性造成（GA 26：198 – 99/MFL 156[③]）。海德格尔把其新计划命名为“形而上学”，这个术语意图包含基础存在论和元存在论，二者是形而上学的两个部分（GA 26：202/MFL 158；参见 GA 26：199/MFL 156）。之所以出乎意料地选择这一术语，理由之一是他使用了存在者之为存在者（das Seiende als solches）和在整体中的存在者（das Seiende im Ganzen）的传统区分，即什么 – 存在和个别 – 存在、或一个存在者的本质特征和它的实存之间的区分。他采用这些概念，某种程度上是为了使之成为理解形而上学这两个部分的一个模型，最终是为了他以更动态的方式对存在论差异重新构想的尝试（GA 26：199 – 202，33/MFL 156 – 158，25）。为了这一区分，他在若干年后创造了**存在神学**这个术语（GA 32：144/HPS 100；参见 GA32：141 – 144/HPS 98 – 100[④]；GA 65：206/CP 144）。这个区分同样在他尝试重新思考时间性的过程中扮演了一个核心角色。他将存在者之为存在者与现在联系起来，将在整体中的存在者与过去联系起来，并添加第三个术语——存在之为存在（das Sein als solches），将它与未来联系在一起[⑤]：

---

① GA 42 *Schelling*：*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*（1809），ed. by Ingrid Schüβler，Frankfurt：Klostermann，1988；*Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*，trans. by Joan Stambaugh，Athens：Ohio University Press，1985（下文简称 STEHF）.

② *Nietzsche*，vol. 2，ed. and trans. by David Farrell Krell，San Francisco：Harper and Row，1984（下文简称 Nii）；GA 44 *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*：*Die ewige Wiederkehr des Gleichen*，ed. by Marion Heinz，Frankfurt：Klostermann，1986.

③ GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*，ed. by Klaus Held，Frankfurt：Klostermann，1978；*The Metaphysical Foundations of Logic*，trans. by Michael Heim，Bloomington：Indiana University Press，1984（下文简称 MFL）.

④ GA 32 *Hegels Phänomenologie des Geistes*，ed. by Ingtraud Görland，Frankfurt：Klostermann，1980；*Hegel's Phenomenology of Spirit*，trans. by Parvis Emad and Kenneth Maly，Bloomington：Indiana University Press，1988（下文简称 HPS）.

⑤ 我们发现存在之为存在或类似的东西大部分，在海德格尔对存在神学的区分的讨论附近。［See GA 26：12，33/MFL 10，25；W 32，67，69/EG 106，132 – 133；W 17/WM 95；KPM 220，243/Kpm154 – 155，169 – 170；*Wegmarken*，Frankfurt：Klostermann，1967（下文简称 W）；“On the Essence of Ground”（下文简称 EG），trans. by William McNeill，*Pathmarks*，97 – 135；“What Is Metaphysics?”（下文简称 WM），trans. by David Farrell Krell，McNeill Pathmarks，82 – 96；*Kant und das Problem der Metaphysik*，4th ed.，Frankfurt：Klostermann，1973（下文简称 KPM）；*Kant and the Problem of Metaphysics*，trans. by Richard Taft，Bloomington：Indiana University Press，1990.］在海德格尔形而上学的时间性的概念中，存在者之为存在者从属于本质特征的永恒在场，并在整体中的存在者从属于组成过去的事件集群。正如下文将看到的，这个开放的未来由在这两个环节之间的张力造成。这个三重区分同样以另一副打扮出现，例如，他对真理的描述（正如下述所讨论的）和存在的历史（另一个开端，形而上学，和第一开端）。对于在历史和未来之间的关系，参见 GA 45：34 – 37/BQP 32 – 35［GA 45 *Grundfragen der Philosophie*，2nd ed.，ed. by Friedrich – Wilhelm von Herrmann，Frankfurt：Klostermann，1992；*Basic Questions of Philosophy*，trans. by Richard Rojcewicz and André Schuwer，Bloomington：Indiana University Press，1994（下文简称 BQP）.］还有，参见海德格尔《艺术作品的起源》对真理发现的描述中对遣送（Schenken）、奠基（Gründen）、开端（Anfangen）的区分（H 63 – 65/OWA 75 – 77），还有我在这篇文章中对这个段落的讨论（Gilliland 2005，137 – 138）。［*Holzwege*，7th ed.，Frankfurt：Klostermann，1994（下文简称 H）；“The Origin of the Work of Art”（下文简称 OWA），*Poetry*，*Language*，*Thought*，trans. by Albert Hofstadter，New York：Harper and Row，1971，15 – 87；Gilliland，Rex. 2005. “The Fourfold and Temporality：Whence the Mortals?” *Proceedings of the North American Heidegger Conference*，ed. by John M. Rose，135 – 156，2005.］

| （时间性） | | | |
|---|---|---|---|
| 基础存在论 | 未来 | 现在 | 过去 |
| 海德格尔的形而上学 | 存在之为存在 | 存在者之为存在者 | 在整体中的存在者 |

关于这些变化有许多可说的，例如，它们是怎样使海德格尔将时间和存在论差异这两个他思想中的核心议题在同一个基本框架中加以主题化。但是我们应该避免转入支线。即使**元存在论**这个术语从海德格尔的写作中飞快地消失，其影响在存在神学的区分中继续存在，这个区分是他在 20 世纪 30 年代最重大的主题之一。他继续拥护并依赖存在者之为存在者与在整体中的存在者的区分，用形而上学来确定他的计划。这就解释了为什么他在运用形而上学概念（如“意志”和“精神”）时，比其学术生涯的其他节点更缺乏审慎。不幸的是，人们在阅读海德格尔这十年的早期和中期文本时，习惯性地以其晚期的思想发展为透镜。

尽管在这十年的后半段时期海德格尔对形而上学越来越感到不满，他还是在几年之后才在形而上学和自己的计划之间做出明确决裂。我所发现最早的证据，是 1939 年发生的他关于存在之历史的构想的转变。海德格尔在 20 世纪 30 年代早期到中期，发展了关于前苏格拉底时期思的第一开端（der erster Anfang）和另一个开端（der anderer Anfang）的可能性的观点，但直至 1939 年，他才将形而上学划定为一个处于另两个阶段之间并有别于它们的分离阶段。例如，他对比第一开端和形而上学的那个开端（der Beginn）（参见 GA 6. 2：5/Niii 165[①]），表明在**隐得来希**意义的变更中，我们看到“在开端性的希腊思想和继而兴起的形而上学之间的间距”（W 352 – 353/ECΦ 216[②]）[③]。类似地，他对尼采的解读变得更具批判性：他从认为尼采是尝试沿着存在的问题方向前行的前辈，转变为认为尼采是这个问题重重的传统的顶峰。对于之前的十年，海德格尔已经深深地将他的思想嵌入到形而上学中。鉴于这个事实，某种程度上，人们很难避免把这一对形而上学的批判解读作一种自我批判。

评论者们将对形而上学的批判投射到早些年时隐藏了一个事实：远远滞后于对基础存在论的放弃，海德格尔仍在更涵括的立场上继续运作，这个立场可以在其更早期的存在论之历史的拆解的概念中找到。根据这个模型，传统包含了对处理存在问题有希望的资源，但未能坚决地发展它们。海德格尔设想他自己也在这个传统中运作并且尝试去实现这个传统，如他命名他的计划为“基础存在论”和随后的“形而上学”这个事实所表明的。在 1939 年之前，存在之历史是形而上学的：与真理的概念有关，第一开端从品性上就不同于柏拉图式的和亚里士多德式的哲学，尽管第一开端是那个相同的传统的一部分；并且另一个开端被理解为一个更高的、可以在这个传统的更早的时期中找到的可能性的发展[④]。但是，海德格尔与传统的关系很难说是不加批判的：在拆解的模式中，海德格尔认为自己

---

① GA 6. 2 *Nietzsche I* (1939 – 1946), ed. by Brigitte Schillbach, Frankfurt: Klostermann, 1997; *Nietzsche*, vol. 3, ed. by David Farrell Krell, trans. by Joan Stambaugh, David Farrell Krell, and Frank A. Capuzzi, San Francisco: Harper and Row, 1982 (下文简称 Niii).

② “On the Essence and Concept of **Φύσις** in Aristotle's *Physics* B, 1” (下文简称 EC), trans. by Thomas Sheehan, *Pathmarks*, ed. by William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 183 – 230.

③ 但是，还有一篇 1940 年的文章与我的描述相抵触。海德格尔声称：“揭蔽已经就其自身被经验并且……被接纳为作为基本的存在之特征的知识……处在基础的形而上学的、站在西方哲学开端处的那些思者——阿那克西曼德、赫拉克利特和巴门尼德——的位置上。”[GA 6. 2：123/GA 48：179/Niv 94；GA 48 *Nietzsche*: *Der europäische Nihilismus*, ed. by Petra Jaeger, Frankfurt: Klostermann, 1986; *Nietzsche*, vol. 4, ed. by David Farrell Krell, trans. by Frank A. Capuzzi, San Francisco: Harper and Row, 1987 (下文简称 Niv).] 但是，海德格尔在那些年频繁地区分前苏格拉底和形而上学。1940 年的一些例子参见 W 139 – 140, 142/PDT179, 181; GA 6. 2：286/Niii 238; GA 6. 2：198, 202, 204, 228/GA 48：298, 302, 331, 334/Niv 165, 170, 172 – 173, 195. (参见 1987 年科雷在 171 页的第一个脚注中对这篇文章 172 页的日期的讨论, David Farrell Krell, ed. 1987. Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 4. trans. by Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper and Row.) “Plato's Doctrine of Truth” (下文简称 PDT), trans. by Thomas Sheehan, McNeill, *Pathmarks*, pp. 155 – 182. 因此，这个冲突的段落看起来是一个临时的疏忽或回退，考虑到海德格尔立场上转向出现的新近程度，这不是特别令人惊讶。

④ 1973 年，海德格尔声称在《存在与时间》中有一个向开端的回溯，尽管这个回溯是“有点笨拙的”，因为开端在拆解中是形而上学的一部分。

与传统一致，但同时对传统的不足之处展开论争，而且还通过对形而上学的批判的早期版本继续这样做。在我看来，这个要点分解了一种表面上的紧张，海德格尔在拥护形而上学的同时批评形而上学，同样也表明这个拥护的限度：虽然海德格尔将自己视作传统的一部分并且从中提取他的资源，但他煞费苦心地将他自己从传统的其他成员中区分出来，在他看来，那些成员未能使他们自己从在场形而上学中解放出来。尽管海德格尔相信他和前苏格拉底的哲人们成为形而上学传统的一部分，声称他们都超出在场形而上学。甚至在这一时期他对形而上学的概念的运用是有资格的，因为他尝试去揭示他们更深的、源始的意义并且卸下在场形而上学的重负——还有他几乎总是为最初的概念减负。此外，存在神学在三重区分中扮演的是一个从属角色：时态上说，存在神学的两个部分都从属于未来。并且在存在论差异这个概念中，存在神学与存在者是相关联的。换句话说，随着存在者之为存在者扮演了存在的角色，同时在整体中的存在者扮演了存在者的角色，存在神学是存在论差异在存在状态上的版本。尽管海德格尔用存在神学作为更动态的存在论差异的概念的模型，他清晰地区分了存在神学与存在论差异，因为存在神学与在场形而上学相关。

| （时间性） | | | |
|---|---|---|---|
| 基础存在论 | 未来 | 现在 | 过去 |
| 海德格尔的形而上学 | 存在之为存在 | 存在者之为存在者 | 在整体中的存在者 |
| 海德格尔成熟期的思想 | 神 | 天空 | 大地 |

如果这个拆解的立场能使海德格尔维持他与在场形而上学的距离，为什么他在 1939 年决定与形而上学传统做出彻底决裂呢？如前所述，他对形而上学的态度已逐渐改变了。以前，他认为这个随传统而来的难题是传统中其他成员的无决断性，他们满足于在场形而上学的亲熟和保证。但他在 1936－1938 年对虚无主义和谋制（machination）的分析，透露了某些比个人的不足之处或性格缺陷更致命的东西，即在场形而上学维持它自身并隔绝了存在问题的倾向。海德格尔最终总结道，这个难题是如此积重难返，以至于使他自己远离形而上学是有必要的。换句话说，他意识到形而上学并不意味着比在场形而上学更多的东西。

## 二、论争和转型

在海德格尔区分了他的计划和形而上学后的最初几年中，他优先考虑形而上学的历史，清晰表达了形而上学在柏拉图和亚里士多德那里的开端，在尼采那里的终结，还有在他们之间的各个时代。1941 年，随着对巴门尼德和荷尔德林的精读，海德格尔的重点逐渐转向第一开端和另一个开端——形而上学的替代者。在 20 世纪 30 年代早期，当他开始清晰地表达这些存在之历史要素的时候，真理的本质是这个时期突出的主题。这里，海德格尔的讨论的一个令人惊讶的特征是他对存在神学的持续信赖——不是那个存在神学被他算在形而上学的历史中的角色，而是［上文］已讨论过的存在神学在三重区分中的继续使用。尽管他对存在神学有所批判，然而它持续在他的时间、存在论差异和真理这些概念中扮演了一个从属的角色。例如，在 1943 年的“论真理的本质”一文中，存在者之为存在者和在整体中的存在者是相关联的，各自带有揭蔽和隐匿，并且海德格尔加上第三个环节，向神秘决断性的敞开（die Ent－schlossenheit zum Geheimnis），将这个敞开与存在联系起来（W 93－94/OET 151[①]）。正如这里指明的，眼下我们不应过度解读从而陷入对形而上学的批判，因为这离那个被海德格尔成熟期思想吸收的形式仍然很远。尽管他已区分了他的计划与形而上学，还是仍然相信形而上学包含了充满希望的特征，这个特征可以从它的致命元素中分离出来，并且可以发展出一个更源初的态

① Heidegger，“On the Essence of Truth”（下文简称 NI），trans. by John Sallis，McNeill，*Pathmarks*，pp. 126－154.

度；只是眼下这些元素需要与形而上学明确区分开来。我们也许会对海德格尔在 1949 年文章附录中批判性的注释感到好奇——在 20 世纪 30 年代早期，他的一个以“本质的真理”为名的配套讲稿的尝试失败了，原因在于它对形而上学的依赖：这个批评同时也指向该文已经出版的版本吗（W 97/OET 154；W 159/LH 250[①]）？

很快海德格尔出版了这篇文章，我们首先来看另一个他对形而上学的批判中的主要转向。这点在他对赫拉克利特和荷尔德林的阐释中最明显。在 20 世纪 30 年代早期到中期，他对这些人的阅读带有强烈的论争的、**狂飙突进**的特点，表明在存在者之为存在者和在整体中的存在者之间那种动态的紧张。比如，他强调赫拉克利特对存在者爱隐藏它们自己并且存在者需要被扭向揭蔽的断言，他同样强调荷尔德林对历史中的冲突和暴力、挣扎和牺牲的需求的断言（参见 e. g., GA 34：10，13－14/ET7，9；EM 87，146/IM 120－121，204－205；GA 39：22－23，92－94，117，125－128，134－135，146，292－294[②]）。自 1943 年起，这些论争的主题从他对前苏格拉底和荷尔德林的写作中消失了。此外，我们在他对真理的描述中看到一个同时发生的转向：自从 20 世纪 20 年代以来，这个解释以**去－蔽**（a－letheia）这个概念为中心，并且强调隐蔽和揭蔽的张力或对立。不管怎样，在出版“真理的本质”这篇文章后，海德格尔开始重新思考这个关联。此外，他也开始强调另一个在解释中早已出现但被边缘化的概念——让存在（Seinlassen）。他的“让存在者是存在者他们所是”这个概念曾黯然失色，推测起来，这是因为与揭蔽的对立特征相整合有点困难。然而，在他 20 世纪 40 年代中期对**泰然任之**（Gelassenheit）的讨论中，这成为他对真理的解释的重心。

1943 年，海德格尔似乎已经意识到存在神学遇到的首要问题不是它没有整合存在论的区分的能力，而是这个无能的潜在理由：存在神学通过使一方从属于另一方的方式整合二者的尝试。奠基性的存在者在实存或本质的任何一边都不能充分地抓住另一个对立的差别的极点。更重要的是，在此两种状况之间的争论保持了在场形而上学并且隐藏了存在的问题。海德格尔很长时间都依赖于在存在者之为存在者和在整体中的存在者之间的、作为一个存在论差异、时间、真理和历史的模型之论争的、对抗的关系。例如，他用这个关系作为一个他放置在基础存在论和元存在论之间的动态张力模型，这个模型意图转化基础存在论并且对抗停滞和物化（reification）以保护这个关系（GA 26：199－202/MFL157－158）。此外，他通过在一个更广的时间的框架下，把存在者之为存在者和在整体中的存在者视为一些环节使它们相统一，并且这个框架使它们从属于未来。对他最核心概念的当前版本中对立元素——如尼采对柏拉图的倒转一样问题重重——的认识势必震惊十足的到来。在“真理的本质”这篇文章后，当他尝试清晰地表达存在神学这个在之前的 15 年他已经严重依赖的概念的替代选项时，一个意义深远的转向在他的思想中出现。伴随着**泰然任之**这个概念，海德格尔重游了更早期的元存在论计划，这个计划构想了存在论差异作为一个动态的非阶层的关系，但这一次，有区别的环节的共生整体取代了论争的关系[③]。不管他早期的意图，自存在者在在场形而上学中相互纠缠并且使存在问题黯然失色以来，他已经对持续考察存在者带有怀疑，把存在者视为需要被置于次席或被压抑的障碍。不管怎样，现在海德格尔尝试在它们自己的术语下来处理存在者。例如，在他对阿那克西曼的解释中，主张当时机合适并且不是被迫持存的时候，存在者应该能够进入并且走出实存。尽管评论者们经常假设，海德格尔仅仅是从一个极端转向另一个极端，让存在者存在不是一个被动的姿态，取而代之

① Heidegger，“Letter on ‘Humanism’”（下文简称 LH），trans. by Frank A. Capuzzi，McNeill，*Pathmarks*，pp. 239－276.

② GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit*，ed. by Hermann Mörchen，2nd ed.，Frankfurt：Klostermann，1997；*The Essence of Truth：On Plato's Parable of the Cave and the Theaetetus*，trans. by Ted Sadler，London：Continuum，2002（下文简称 ET）；*Einführung in die Metaphysik*，Tübingen：Niemeyer，1953（下文简称 EM）；*Introduction to Metaphysics*，trans. by Gregory Fried and Richard Polt，New Haven：Yale University Press，2000（下文简称 IM）；GA 39 *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*，ed. by Susanne Ziegler，Frankfurt：Klostermann，1980.

③ 例如，他声称“在那－某－领域和泰然任之间的关系，如果它仍然能被思考为一种关系，既不能被思考为存在状态上的也不能被思考为存在论的”（G 53/DT 76）。[*Gelassenheit*，Pfullingen，Germany：Neske，1959（下文简称 G）；*Discourse on Thinking*，trans. by John M. Anderson and E. Hans Freund，New York：Harper and Row，1966（下文简称 DT）.]

的是一个与存在者——能够使存在者进入它们自己——接洽的回应方式。此外，海德格尔为了避免存在者的形而上学负赘开始用**物性**这个术语代替**存在者**这个术语。海德格尔的转向远离论争，在他用诸如诗歌和对话的写作形式的实验中也是很明显的。在 20 世纪 40 年代中期至晚期，他建立了诗性的、其成熟期的作品的语言特征，其中有其早期转换哲学术语的尝试时所缺乏的亲熟性、素朴性、澄明性，并且对存在者的特性更加敏感。

海德格尔在 20 世纪 40 年代中期到后期，逐渐建立了一个对论争的替代之物，他对形而上学的态度的一个转变变得很显眼。他更清晰地分离了形而上学与他的计划——重新命名为“思”——并且不再暗示形而上学包含充满希望的资源。对形而上学的批判中的第二个转向也包含了一个自我批判，这个自我批判更明确，并且比它之前［的批判］更加有所保留：海德格尔承认他早期**克服**（überwinden）形而上学的尝试已经失败了。抛弃或废除它的尝试，重复了同样的对抗的、处在形而上学中心上的立场（VA 68 – 69/OM 85；参见 W 197/IWM 279[①]）。无论如何，与德里达相对照，海德格尔认为分离思和形而上学是可能的，也就是说，不设定一种对抗并且动摇这个特有的区别来区分它们［是可能的］[②]。如何可能呢？通过形而上学的**转型**（Verwindung）入思，即［通过］一个缺乏形而上学的论争的立场。鉴于论争扎根于海德格尔的计划中曾有那么的深，这可不是一个肤浅的术语转向。海德格尔不再将形而上学视作可被发掘的某物然后［对其］敬而远之，在已经提取了它有希望的资源之后，在已经提纯了它们、除去成问题的元素之后，在揭示它们的源初意义之后——那个它自身就是形而上学的立场。现在他仅仅将形而上学视作一个障碍，却是一个我们不能简单回避的障碍。正如海德格尔自己的思想史所展示的，通过跃过形而上学［的办法］回到那个第一开端，说起来容易做起来难。他在 1939 年的诊断低估了它的影响的危害性，并且低估了他的计划的转型可能需要多深。仅仅是在对形而上学历史的集中研究之后，他才想起来重视问题重重的论争的本性。换句话说，海德格尔在发现一条应对这个障碍的道路之前必须先**穿透**形而上学。

## 三、海德格尔的时间性和存在论差异的成熟概念

毫无意外，在海德格尔对形而上学立场处的改变，引领了在其时间和存在论差异的概念那里的转向。通过总结，让我对海德格尔的发展的这个方面简要地做个梗概。我已经在其他地方论证了四重场域是海德格尔成熟期的时间性的概念[③]。这也是他成熟期的存在论差异的概念的锁钥。在四重场域中，诸神与未来相关，天空与现在相关，大地与过去相关。自上帝之死是一个历史上的死胡同以后，我们等待诸神的降临。在天空中，我们与天候的盛衰、同样也与日夜和四季的更替不期而遇。大地包含了隐藏着的、我们扎根于其中的传统的资源，我们必须维持这个传统的活力，这样才能葆有我们自身的未来[④]。

但是这个四重场域的第四个环节，即关于人又是如何呢？简要地讲，我已经论证了，他们在四重场域中的内涵既表明人类参与在时间性中扮演的、也是人类存在者去中心化的本质角色，这个内涵伴随着物性或存在者代替了作为时间性焦点的人类此在[⑤]。四重场域与物性之间的关系是海德格尔成熟期的存在论差异的概念。与他早期观点进行比较，在早期观点中，一个存在状态上的或一个存在神学

---

① Heidegger，“Overcoming Metaphysics”（下文简称 OM），*The End of Philosophy*，trans. by Joan Stambaugh，New York：Harper and Row，1973，pp. 84 – 110；“Introduction to ‘What Is Metaphysics?’”（下文简称 IWM），trans. by Walter Kaufmann，McNeill，*Pathmarks*，pp. 277 – 290.

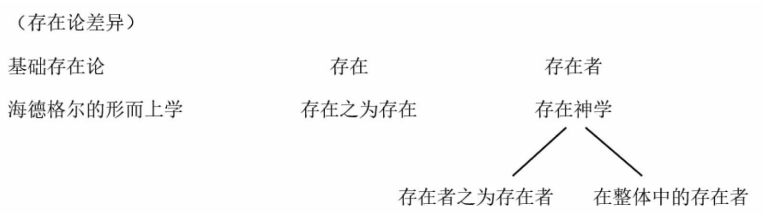
② 参见伯纳斯科尼（Bernasconi）1993，192；Bernasconi，Robert. 1993；“The Transformation of Language at Another Beginning”，Heidegger in Question，pp. 190 – 210；Atlantic Highlands，N. J.：Humanities Press.

③ 对于海德格尔来说，大地、天空、人和诸神同样葆有他们的源初意义。

④ 在具体的、诗性的态度中，海德格尔清晰地表达了四重场域不是退入模糊的神话化，也不是一个几乎没有实例的替代哲学表述的尝试。这个态度阐明时间性和存在论差异在某种程度上抵抗抽象的形式化，并表明不仅是存在者受历史转型的支配。

⑤ 照此而论，四重场域填补了海德格尔之前在《存在与时间》第三部分中提出的任务——建立延伸到人类此在之外的存在与时间概念。

的区分的版本嵌入存在论的版本，他现在识别出存在论差异的三个变式——思和形而上学之间的更广的区分，以及一个被嵌入的、与探寻的这些形式中的每一个相关的存在论差异的版本：




附加在四重场域以及物性之间的区分使海德格尔清晰地分离了他的计划与形而上学以及存在神学，这些在他早期对存在论差异的描述中是不可能的[①]。

总之，海德格尔的自我批判揭示了在他早期时间性和存在论差异的概念中的问题，并且能够使我们追踪他从基础存在论到他成熟期思想的发展的历程。当避免了他早期作品的形而上学的暗示之时，即他的尝试使存在论差异更具动态并且开启了转型，这些自我批判也允许我们看到海德格尔成熟期的思想是如何实现了他元存在论的计划。

（责任编辑　行　之）

① 四重场域同时也避免了在早期存在论差异的概念中暗示的层次等级，其中一个动机是因为元存在论这个计划。有点像分环勾连在**泰然任之**的概念中的共生的关系，在四重场域和物性之间的关系是彼此共属的：四重场域提供了一个在其中物性能够敞开的场所，并且物性将四重场域整合为一个整体。

# 人与世界：以事观之*
## ——杨国荣教授访谈

杨国荣　刘梁剑等

【摘要】以事观之，主要是从“事”这一角度出发来对人和世界加以理解，而不是对“事”本身做出某种终极的哲学论述。现实世界与真实存在的生成过程，与人所从事的多样活动——人所作的多样之事——无法相分。西方没有类似“事”这样的概念，这表明了中国哲学的独特意义：中国哲学包含不少其他文化传统所缺乏的概念，后者有助于我们更深入地理解现实世界和人类生活。就意识层面而言，作为意识主体的自我和作为反观对象的自我之间的关联，实在地发生于做事过程。在事的展开过程中，知识与价值的问题密切联系在一起，做事既需要解决做什么的问题，也需要解决怎么做的问题。从事的角度来看，儒道两家的理想人格呈现出不同特点。道家以自然为第一原则，主张“为无为”，儒家则更重视参与活动的合目的性。从事的角度来理解世界和人，既着眼于大的哲学问题，也关注于伦理学、语言哲学等具体领域的思考。

【关键词】事；人；世界；以事观之

**中图分类号**：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0111－07

**作者简介**：杨国荣，浙江诸暨人，（上海 200241）华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授。
刘梁剑，浙江永嘉人，（上海 200241）华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授。

## 一、“以事观之”

**问**：突出“事”这一范畴，是出于哪些考量？如果不特别将“事”提出，哪些问题容易被遮蔽或讨论得不彻底？

**答**：先做一点澄清。用“事哲学”或者“事的哲学”来概括我的思考，似乎不很恰当。当然，相对说来，从表述上看，“事的哲学”要比“事哲学”好一点。总体上，“事哲学”或“事的哲学”容易被理解为专门对“事”这一特定范畴做哲学考察。但是我所做的工作，实际上更多地是以“事”作为视域来理解或说明世界与人类活动，简言之，就是从“事”的角度出发来考察人和世界，而不是对“事”本身做出某种终极的哲学论述。

为什么会提到“事”的概念？当然有各种具体的因缘。如果从较哲学的层面看，如刚才所说，我主要关心的问题是如何更具体地理解人和世界。哲学总要思考一些大问题，像人和世界这样的问题是无法回避的。至于如何切入，从哲学上看有不同的进路。大体而言，一是从物的角度来理解世界，或可概括为“以物观之”，它的特点是注重世界和人自身的实在性。但这种考察又具有外在观照的意

* 杨国荣教授近年从“事”的角度出发，对事与世界、事与人之在、事与史、事与存在及生成、事与心物及知行之辩等问题做了若干探讨。2019 年 12 月 10 日，华东师范大学哲学系部分师生就相关问题对其作了访谈。本文系问答记录的整理稿，参与者包括刘梁剑、潘斌、徐竹、夏小雨（Sharon Small）、安谧、程能的、高菱、张潇、董起帆、王文祺、丁宇、杨超逸等。为简洁计，本文不再具体标示提问者姓名。

味。物是与人相对的对象，基于物而理解这个世界，容易流于被动的直观，由此出发，对于人和世界、人与人之间的相互作用过程往往会有所忽略。二是主要是从心的角度去理解人和世界的关系。心包括不同方面的形态，如经验、感觉、理性、直觉、意志等。哲学史上有很多哲学家分别从心的不同形态来理解这个世界。“以心观之”，从这个方面来说不同于静态的观照，其中包含着构造的意味，但后者同时带有观念层面抽象思辨的特点，这种思辨的构造显然难以引导我们走向真实的世界。

晚近以来，特别是 20 世纪以来，出现了语言学转向，与之呼应的是“以言观之”的哲学进路，其内在取向是试图基于语言来理解世界。语言当然是我们理解世界不可或缺的形式，但当“以言观之”成为一种哲学进路后，往往使语言变成某种界限：人对世界的理解被仅仅限定在语言的层面，无法越语言之雷池半步。分析哲学多少有这种趋向。分析哲学家的论述过程，往往建立在假设、思想实验等基础上。认识论上被高度重视的所谓盖梯尔问题，便建立在几个假定及思想实验之上，后者同时带有随意构造的性质，诸如谁的口袋里正好有多少硬币、谁碰巧拥有某种型号的汽车等。基于这种具有随意性、偶然性、运气性的任意假设，能否真实地解释人的认识过程和知识的实质？这无疑是需要再思考的问题。

不难注意到，“以物观之”“以心观之”“以言观之”，这些进路都有各自的问题。基于事的角度来理解人与世界的关系，体现了与之不同的思路。在我看来，我们生活于其间的现实世界不是凭空而成，也不同于洪荒之世的本然存在，而是基于人自身的活动，具体而言，它乃是以广义上人做事的过程为条件而产生的。离开了人做事的过程，就没有我们生活于其中的世界。中国哲学所说的“赞天地之化育”实际上已有见于人参与了现实世界的生成，而这一参与活动具体就展开为广义上人做事的过程。就人自身而言，人也是因事而在：人的存在离不开人做事的过程。

这里所说的“事”，可以追溯到早先中国哲学关于“事”的理解。宽泛意义上的“事”，就是人之所“为”或人之所“作”。《韩非子》说：“事，为也。”上博简《恒先》说：“作焉有事，不作无事。”这里的“为”或“作”大致可以区分为两重形态。其一，人的所思所虑以及科学探索、艺术创作。这类活动侧重于观念层面，可视为作为观念活动的“事”。观念活动更多地与心相联系，前面所说的“以心观之”每每引向“以心法起灭天地”，作为观念活动的“事”则是基于现实的存在。其二，“作”可以与人之身相联系，表现为感性的、对象性的活动，后者与实践、行相关。可见，中国哲学所讲的“事”涵盖了人所从事、所展开的各种形态的活动，既包括观念性的活动，也包括对象性的活动。

现实世界生成于人做事的过程，人自身也与做事过程无法分离。因此，要真切地理解这个世界，理解人的存在，便无法撇开具有本源意义的做事过程。我之所以立足于“事”，也是基于如上事实，而不是刻意或别出心裁地去考虑“事”这一概念。这又回到一开始所作的澄清：我的思考不宜称为“事”哲学。另外，这也间接回答了前面所提出的问题：不从“事”的角度出发，会忽略哪些东西。如果不以事观之，而是像以往哲学家那样以心观之、以物观之或以言观之，就不能真切地理解现实的世界和现实的人。人所要把握的，并不是人之外无法达到本然世界或洪荒之世，而是现实世界、真实存在。这一意义上的现实世界、真实存在，其生成过程与人所从事的多样活动（即人所做的多种多样之事）无法相分。

**问：**马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中明确表述，人的思维是否具有客观的真理性，不是一个理论问题，而是一个实践问题，人应当在实践中证明自己的真理性，与自己思维的现实性和力量、自己思维的此岸性。毛泽东对“实事求是”进行了现代阐释。实事求是反映在价值层面，就是要从实践活动、实践结果出发，来理解和评价我们活动的价值。那么，“以事观之”的价值观，是否可以理解为基于具体情境、实际效用而不断调整修正的实践智慧？

**答：**这个问题首先涉及事与实践的关系问题。我们是否可以用“实践”这个范畴来取代“事”？我的基本看法是，“事”作为范畴具有更广的涵盖性。

从“实践”这个概念来说，它从古希腊开始，经过康德、黑格尔到马克思，以及中国化的马克思主义，经历了源远流长的发展过程。在从亚里士多德到康德的传统中，所谓实践基本上被理解为伦

理的、政治的活动。到马克思那里，实践才与劳动、生产活动联系起来，被赋予更为本源和现实的内涵。后来的马克思主义基本上也由这种路线发展过来。这一意义上的实践，具有几方面的特点。首先，它所突出的是群体性、社会性的活动，个体的活动主要被置于群体性的活动中来理解。其次，它侧重于认识论的维度。毛泽东的《实践论》实际上便是认识论的著作，其副标题（“论认识和实践的关系——知和行的关系”）也表明了这一点。20 世纪 60 年代，王若水出了一本哲学著作，题为《马克思主义的认识论是实践论》。我在 70 年代看过，那时我还是中学生。这一著作很典型地表明，在马克思主义传统中，实践是和认识联系在一起的。

另一方面，中国的哲学传统比较注重“行”。“行”至少有两个特点：一是侧重个体在日用常行间的活动，相对于实践而言，“行”的个体化形态更为突出；二是相对于马克思主义的“实践”主要以认识论为视域，“行”更多地侧重于个体的伦理行为。

“实践”和“行”都是重要的哲学范畴，大体上前者代表西方哲学传统，后者代表中国哲学传统。比较而言，中国哲学中“事”这一范畴有更广的涵盖性。“事”作为人类的活动，既包括从亚里士多德到马克思所讲的实践活动，也包含中国传统哲学所说的“行”。

实践关联着认识，行关联着知，但实践与认识之间、知和行之间是无法相互涵盖的，既不能用认识去涵盖实践，也不能够用知去涵盖行。就知行关系而言，实践与认识之间、知和行之间的相互涵盖，容易趋向“销行入知”或“销知入行”。王阳明讲“一念发动处就是行”，把行的活动完全归入到知，如王夫之所批评的，这可视为比较典型的“销行入知”。现代西方哲学的实用主义则有“销知入行”的倾向。对世界真实形态的认识论意义上的把握，实用主义基本上比较忽视。杜威更是明确地用行来界定知。我们通常把感觉等感性层面的活动看作是人与世界在认识论意义上发生关联的最初通道，但杜威否认这一点，由此多少消解了传统意义上感知活动的认识意义。这样的观点可以概括为“销知入行”。

知和行不能相互涵盖，但“事”既可以涵盖知与行，也可以涵盖认识与实践。作为人之所作、人之所为，广义上的事既包括观念性的活动，即认识论或知等领域的活动，也包括对象性的、感性的活动，即实践或行。相形之下，无论是“知”“行”，还是“实践”“认识”，都未能呈现这样广的涵盖性。由此可见“事”这一范畴的独特理论意义。

从具体过程来看，事的展开包含实践的方面，从而涉及我们通常在实践视域下讨论的问题，包括如何分析具体的行为情境，以及根据对情境的考察，发现和把握应对情境的具体方式。做事的过程还涉及有效性问题，有效做事的基本前提之一就是普遍的理论、规范、原则与事所展开的具体情景的结合。所谓实践智慧，说到底就是把普遍的理论、规范、原则的运用与特定情境的分析融合起来，找到最适合相关情境的行动方式。在这一意义上，做事过程需要实践智慧，也体现实践智慧。

**问：**您提到，“事”一词很难翻译成英文。英文词 act、practice、affair、human affairs、engagement、humanized thing、event、fact 等，都不能与“事”完全对应。您是否倾向于译为 human affairs 或 affairs？

**答：**“事”一词确实找不到非常对应的西语，也许只能退而求其次。不过，human affairs 偏于静态，不像 engagement 那样可以表达动态参与。另外，与“做”相关，doing 比 act 或许更为合适。奥斯丁讲“How to do things with words”，“do things”和这里的“做事”有相通之处。另一个办法是直接音译为“shi”，如同“道”音译为“Dao”，“logos”音译为“逻各斯”。“事”和“道”“logos”一样，也是一个普遍概念。那么多含义在同一个词中，我们没有办法仅仅作意译。“事”这个概念对于英语世界可能还不是很熟悉，有必要在音译“shi”的同时，用注释等办法做具体说明，然后根据前后文的具体需要用不同的英文词来表述。如果有类似于现代汉语的“哲学”来翻译“philosophy”的方式，那就可以省去很多麻烦。那也许要等到中国哲学真正为世界所普遍接受。

**问：**“事”一词很难翻译成英文，这是否说明“以事观之”是中国哲学独有的视角？

**答：**这需要做一点区分。从现实形态来说，无论是东方还是西方的人类活动，其具体过程有相近之处。从“事”的角度去解释、理解人类生活，并不是说作为“事”的人类活动只有中国才有，事

实上，西方人对世界的理解和参与也是通过他们的做事过程来展开的。无论东西方，人生活于其间的世界都以事为本源。在这一点上，东西方并无不同。差别可能在于，是否有一个普遍概念来表述相关活动及其结果。中国哲学有“事”这一概念，可以比较好地帮助我们表述广义的人类活动及其结果，而在西方传统似乎难以找到这样一个概念。这有点类似于以下情形：中国没有西方的“philosophy”概念，但并不意味着中国没有哲学。相当于 philosophy 的学问，在中国主要表现为追寻智慧的性与天道之学。同样，西方没有“事”这样的概念，但并不表明西方人没有做事。当然，中国哲学有“事”这一类概念也表明，中国哲学大有可为：中国哲学的不少概念是其他文化传统所缺乏的，这些概念有助于推进对世界以及人类生活更为深广的理解。

## 二、“以事观之”与哲学问题

**问：**事的哲学如何能够呈现出一条通达自我知识的独特路径？王阳明讲，人须在事上磨。磨炼的结果是不仅认识世界，更能够认识自己。然而，做事中产生的自我知识有所谓第一人称与第三人称之间的张力：一方面，能做成一件事，必要求行动者拿定主意、下定决心，也就是要从自己的决断意图中认识自己，这是自我知识的独特意义；另一方面，在做事的过程中，行动者往往发现事与愿违或不尽如人意。除了对客观事实了解不足外，更多的是从他人给予我们的反馈中认识到自己的局限性，这可以让我们更客观地认识自己。然而，这两方面往往是互相戕害的：强调立志而沉溺于意志的能动性，则不能看到行动后果的边界，有唯我之虞，常被指认为心学之弊；强调自我是某一既成事实，又往往作茧自缚，看不到在每一当下时刻作出超越的可能性，即是萨特式的“自欺”。

**答：**前面提到，事是人生存的基本方式。事首先表现为做事的过程。做事无非是两个方面，一是与物打交道，二是人与人之间的交往。每个过程都会涉及自我意识、对象意识以及自我成为对象（自我的对象化）这类问题。

与物打交道，往往带有自觉层面的目的性。从这个意义上讲，与物打交道总是从自我意识出发去展开相关的活动过程。另一方面，自我意识也可以成为一个对象。比如，如果“事”先预设的行动目的在与物打交道的具体过程中遇到挫折，变得难以实现，那么，行动者就会反过来考虑，原先的目的是否恰当。由此，自我及其意向便变成自我反思的对象。当然，以上视域中自我意识的对象化，是内在于意识层面的对象化，即观念领域中的对象化，它不同于外化为实在或人化实在意义上的对象化。在做事过程中，反思的自我与作为反思对象的自我，总是以某种方式形成内在的互动。这样的互动需要理解为基于“事”的动态过程：如果把自我静态地理解为某时某刻凝固化的形态，就不太容易真正把握它的内涵。从过程的角度看，自我可以既是意识的主体，也是意识的对象。借用唯识宗的术语，这里呈现相分与见分的关系，见分侧重于主体，相分侧重于对象，而二者均内在于“识”。较之与物打交道，与人打交道的过程更为复杂。萨特讲他人的目光。马克思认为，自我只有在与他人的关系中才能真正认识到自身。在人与人的交往过程中，这一点更加明显。在后一过程中，存在着作为意识主体的自我和作为被观照、被评价的对象的自我。比如，在他人的注视下，自我会感到不自在，这种不自在发生的缘由之一，就是自我被外化为一种被观照的对象，并由此面临诸如“我在交往中的举止是否不太妥当”“我在他人眼里是否不太合乎礼仪”等问题。在这里，作为主体的自我与被对象化的自我既相互融合，又存在内在张力。

自我意识和自我意识的对象化，更多情况下是我们不觉其有、自然而然的过程。我们一直在经历但不会老是反省：我是把自己当做对象来思考，还是把自己当做主体来思考？事实上，作为主体的我和作为对象的我是流动的，两者相互伴随、相互作用。这一过程很容易被抽象化：仅仅在观念的情境中去设想、固化自我的某种形态，则自我及其意识往往呈现空洞思辨的趋向。以此为背景，引入“事”的意义在于将意识过程置于多样的做事过程中，使之获得现实的品格。作为意识主体的自我和作为反观对象的自我之间的关联并不是空洞的，不仅仅是在逻辑、观念、思辨的意义上设想出来的，而是发生于实在的做事过程。个体的精神世界及其内容归根到底生成于现实的做事过程，作为精神活

动承担者的自我，也因“事”（包括观念活动和对象性活动）而在。

**问：**从“事”的角度出发，如何处理知识与价值之间的关系？

**答：**知识与价值是一个老问题。可以注意到，在事的展开过程之中，一方面面临如何做的问题，由此人需要在认知层面来把握对象，即有效的做事总是离不开对对象的真切把握；另一方面又涉及做什么的问题，即做事是有目的的自觉的过程，其中关乎目标、方向等问题。做事不是漫无目标的，漫无目标就是无所事事。究竟选择什么样的事、什么事可以做、什么事不可做，这里有价值问题。知识更多地和如何做相联系，而做什么则涉及价值的问题，二者都是做事的题中应有之义。在事的展开过程中，知识与价值的问题密切联系在一起，做事既需要解决做什么的问题，也需要考虑怎么做的问题。前者关乎做事的正当性，后者则与做事的有效性相涉。如果仅仅有合理的价值取向，选择有正面价值意义或具有正当性的事，但是不知道如何去做，就只能停留在良好的愿望层面，无法有效地完成相关之事。反之，如果懂得尖端的做事技术，又拥有某种与之匹配的手段，如高效的杀人武器，但选择去屠杀平民，就违背了最基本的道德原则，做这种事显然就失去正面的价值意义，缺乏正当性。可见，在做事的过程中，知识与价值、正当与有效总是密切地联系在一起。作为人类活动的最基本形式，“事”无巨细，从小“事”到大“事”都会涉及这一类问题。

**问：**如何从事的角度看儒家和道家的理想人格？

**答：**从人格理想来说，一方面，儒道都在用“圣人”这类概念，但是具体内涵有所不同。从“事”的角度看，儒道两家的理想人格呈现出不同特点。儒家的理想人格带有参与性，从事于世界中的多方面活动。儒家的参与活动可以说就是做事的过程。儒家有见于人的存在方式就是做事的过程，从本源意义上的日用常行到更广义上的治国平天下，尽管领域不同、层面各异，但都脱离不了做事的过程。儒家的理想人格也体现在具体的做事过程中。道家以自然为第一原则，从而与儒家意义上的参与活动保持距离。当然，道家也不是完全疏离于一切人类活动。道家所要从事的活动，主要表现为老子所说的“为无为”。在道家看来，儒家的方式是以有为的方式去为，而合理方式应该是以“无为”的方式去为。以无为的方式去为，就是广义上的“为”，即广义的做事的过程。韩非曾说：“事，为也。”所以，“为无为”也是“为”，只是“为”的方式不一样：以无为的方式去为，主要特点是凸显了人在做事过程中的合法则性。道家所说的“道法自然”，旨在合乎对象的内在法则。做事的过程确实离不开法自然、合乎对象自身法则的一面。比较而言，儒家比较注重做事过程中合目的性这一方面。对儒家而言，人应当在日常生活中事亲事兄，履行自己的道德义务，在更广的领域中治国平天下，承担起更广义的政治义务，这些都是合目的性的活动。儒家对于合法则性没有像道家那么重视，反过来道家对合目的性也没有如儒家那么注重。从这个意义上说，儒家二家都有见于“事”的展开过程的一个方面，而没有充分注意到另一方面。事的现实展开，总是表现为合法则性和合目的性统一的过程。

## 三、“以事观之”与哲学的展开

**问：**“事”的哲学是不是受到过海德格尔的影响？

**答：**海德格尔是我比较重视的哲学家。海德格尔的思想很丰富，现在很多人对他晚年的思想比较重视，认为他前期思想不是很重要。但我始终认为，早期以《存在与时间》为标志的海德格尔最为重要。后期他明显受到分析哲学的影响，喜欢绕来绕去地玩语言的把戏，很多地方不足为道。海德格尔有很多洞见，这是不可忽视的。不过，一个哲学家的洞见，不仅可以体现为正面的、肯定意义上的创造性思考，也可以体现为负面的、但给人以思辨教训的思考。这两方面海德格尔都有。从总体上看，我对海德格尔批评性的意见多一些。比如，以人的存在来说，虽然海德格尔不仅仅考察个体存在（“此在”），也讨论人与人之间的共在，然而，对他来说，共在更多表现为人的沉沦，并偏离人的本真形态。

我在很多地方谈到海德格尔，因为他总体上的哲学进路与马克思、与我现在的思考有某些相近之

处。他对世界的理解和传统形而上学不一样。传统形而上学侧重的是思辨的构造，常常离开人自身之“在”去构造一个思辨的世界。海德格尔则是联系人的存在来理解世界，去思考形而上的问题。他提出的基础本体论说到底就是以人的存在为关注重心的本体论。马克思思想很重要的特点，也是联系人的现实实践过程，联系人的存在去思考世界之在。我所讲的“具体形而上学”同样是从这个角度去把握世界。但是，这里存在某些根本不同，海德格尔所讲的人主要是思辨的个体的人，而马克思的人是社会实践中的现实存在者。在这一方面，我的思路更接近于马克思而不是海德格尔。

顺便提一下，现在马克思主义哲学界似乎有一种“海马”的倾向，其特点在于以海德格尔解释马克思的哲学，以为如此可以赋予马克思主义哲学以所谓“当代性”。我认为，这一进路实际上消解了马克思之为马克思的根本意义。马克思之为马克思，恰恰是他对基于劳动的广义实践、对于人的社会性规定的注重。海德格尔也注重人，在注重人这一点上与马克思确有相通之处，但在如何理解人这一问题上，马克思与海德格尔则存在根本的不同。海德格尔始终把思辨的个体作为对象，并主要将人的存在与烦、畏等个体性的内在体验联系起来，这与马克思注重人的社会品格、强调基于劳动的广义实践相去甚远。用海德格尔去解释马克思，实际上抽掉了马克思最精华的东西。

**问：**从哲学语汇的角度看，能否说您的哲学运思的中心词经历了一些微妙变化：从存在到道，从道到事？《伦理与存在》（2002 年）与《存在之维》（2005 年）时期以“存在”为核心词，之后则是“存在”的弱化与“道”的突显[①]。而在《成己与成物》（2010 年）与《人类行动与实践智慧》（2013 年）等论著中，越来越多源自中国传统哲学的术语被吸收、转化为建构哲学理论的基本词，如“成己”“成物”“知”“行”“势”“数”“运”“几”“合理”“合情”等。在“事”的哲学中，不仅“开物成务”“事上磨练”“事有终始”等源自中国传统哲学的表述得到新的阐发，而且与“事”相关的一系列很平常的语词经过一番解释之后也变得耐人寻味，如“行事”“处事”“人事”“心事”“本事”等。

**答：**我确实存在概念使用上的变化。不过，我的思考并不是要刻意回归某种传统或是学派，而是集中于哲学问题，希望运用现在能够获得的人类文明发展过程中积累起来的各种思想成果。当然，作为中国哲学家，对于自己身处其间的传统更有亲切感、更为关注，也是十分自然的。对中国哲学资源的关注就体现了这点。在我看来，一方面，对人类文明的各种成果都要给予关注；另一方面，哲学思考同时也是个性化的劳动和探索，它会自觉不自觉地体现不同的传统思想背景，打上多样的文化印记，这是很自然的事情。也就是说，在哲学的思与辨过程中，既要有开放的视野，也要对自身传统给予更自觉的关注，注重智慧的个性品格和民族特点。反观中国哲学的传统文化，我越来越深切地感受到在我们的传统文化中，确实包含着深厚的传统智慧。这些智慧有着恒久的魅力，需要我们深入地反省、发掘。最近几年我对中国哲学传统范畴的运用及意义阐发，也与这一点有关系。

**问：**您的哲学论述中，对于概念的运用是非常清晰的，往往明确说出一个概念的文本含义与哲学意涵；但另一方面，您运用“事”范畴打破很多隔阂，古今中西都可以作为思想资源加以运用。这两者是如何调和的？

**答：**这里面没有僵硬的鸿沟。如果拘束于思想的界限，在学术上可能会寸步难行。就经典注疏而言，可以关注汉学家和宋学家不同的解释。相对而言，汉学的注疏侧重于实证性，宋学则更为哲学化。经典中的那些词义可以用汉学的方式去界说，也可以用宋学的、哲学化的方式去解释，但这不等于信马由缰、随意发挥。关键在于，立论需要言之有理、持之有故，明确某种界说是在什么意义上使用。如果以哲学的思考为关注点，而不限于哲学史的梳理，那么，在做出如上界定和说明之后，对相关的方面做一些引申，无疑是允许的。事实上，在引申意义上使用某个词，借助这个词来阐发一些新思想，在哲学研究中是比较常见的。德勒兹说，哲学就是不断创造概念的过程。所谓创造概念，无非体现于两个方面，一是旧瓶装新酒，另一是新瓶装新酒。我不太喜欢新瓶装新酒，因为这容易趋向于生造概念，既显得别扭，也常常徒生歧义。海德格尔很喜欢杜撰一些晦涩模糊的词，由此引发无穷的

① 《存在之维》收入《杨国荣著作集：历史中的哲学》（华东师范大学出版社，2009 年），更名为《道论》。

歧解，其中或有高深难测的释义，但也容易导致某种语言的游戏。我更趋向于旧瓶装新酒，即运用一般耳熟能详的概念，同时给出大家能够理解的新解释，这样或许既可以在思想上别开生面，又不致过于离谱。汉学家的方式是旧瓶装旧酒，宋学家的方式是旧瓶装新酒。而我关注前者，但更近于后者。

**问：**“以事观之”的思路和冯契先生所提出的“四界”说是否比较接近？

**答：**应该说非常接近，但也有所不同。冯先生区别了本然界、可能界、事实界和价值界。我最近在《“四重”之界与“两重”世界》[①] 一文中指出，更合适的进路可能在于区分本然界和现实界。四界的划分在逻辑上、理论上会存在一些问题。我说的现实世界和冯先生所讲的事实界有所不同。冯先生区分事实界、可能界和价值界，而在我说的现实世界中，这几个界是彼此相关的。现实世界包含事实界，也包含可能界和价值界。事实界、可能界和价值界都不是独立存在之“界”。在现实世界中，事实与价值融合为一。

**问：**以事观之的哲学是否可以视为“具体形上学”的进一步具体化？

**答：**从事的角度来理解世界和人，与我以往的工作显然具有连续性。事实上，在《人类行动与实践智慧》一书中，我已较多地考察了行动问题和实践问题，两者同时构成“事”的重要方面。顺着这个思路进一步推进，从狭义的行和实践引向广义之“事”，在逻辑上也顺理成章。广言之，“以事观之”既与《人类行动与实践智慧》前后相承，又与更早期所著的《道论》《伦理与存在——道德哲学引论》《成己与成物——意义世界的生成》在理论上相互关联。当然，在人与世界及其相互作用中，“事”具有本源的意义，以“事”为考察视域，相应地既表现为哲学思考的一种延续，也意味着从更本源的维度理解人与现实世界。

**问：**在中国经典思想中，有很多哲学争论与“事”相关。我们是否可以把“以事观之”作为一种哲学视域，由此出发对中国哲学史进行研究？

**答：**这里涉及到两种不同的做法。一种是把“事”作为框架，以此梳理中国哲学史，就像我们曾经使用的“唯物”“唯心”以及现在有些学者用经学模式去梳理中国哲学史的做法。这个我觉得意义不大。不能把“以事观之”理解为一种教条，并把它作为整个中国哲学史需要依循的主线加以考察。另一方面，从事的视域出发，既可以提供一种对人与世界之关系的新理解，也可以为反观哲学的历史提供一种新角度。对于历史上的哲学家，我们可以从事的视角考察他们注意到什么问题又忽视什么问题、有见于什么又有蔽于什么，并在这个过程中丰富发展基于“事”的哲学思考。这不同于把“以事观之”当作独断论式的教条做法。

**问：**对于事的哲学，我们能否以它为进路研究更具体的哲学问题，而不是把它作为标准反观以往哲学史？

**答：**这个问题涉及对哲学的理解。一方面，哲学总是要思考大的、根本性的问题。从事的角度来理解世界和人，也是从大的角度、大的方面来思考哲学问题。另一方面，在这样的视野下，也可以并需要在具体领域作多样考察，包括讨论伦理学、语言哲学等领域的问题，一如在广义的分析哲学进路之下，可以讨论语言哲学、心灵哲学、政治哲学、伦理学等领域的问题。我想以上两个方面是可以并行而不悖的。至于从“事”的视野出发，到底能形成怎样的哲学理论，达到对人和世界的更深入的理解，这需要基于具体而切实的研究。

**（责任编辑　李　巍）**

① 杨国荣：《“四重”之界与“两重”世界》，《华东师范大学学报》2019 年第 3 期。

# “名教罪人”抑或“启蒙英雄”？
## ——李贽思想的重新定位

吴　震

【摘要】16世纪晚明心学时代的李贽，是一个颇有争议性的人物，至今一直如此。时人称他“背叛孔孟”“名教罪人”，近人则以为他是“启蒙英雄”，是前近代中国启蒙思想运动的一面旗帜。其实，这两种看法都过高估计了李贽思想的历史地位。历史真相也许是李贽只是晚明时代的悲剧性人物，其性格乖张、言论刻薄、愤世嫉俗，故难以容人；其思想承续了阳明学的批判性精神，与泰州学派推动的儒学世俗化运动的时代气息比较契合；然其学说思想缺乏理论系统性，不宜过分夸大其思想对社会的影响。若认定李贽是反传统的思想英雄，显然是源自现代性的观念预设或“启蒙情结”，而非是真实的历史判断。若认为李贽思想作历史定位，则可说其近承王畿、远绍阳明、学主童心、融通三教。

【关键词】李贽；名教罪人；童心说；晚明心学；儒学批判性
**中图分类号**：B248.91　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0118－12

**作者简介**：吴　震，（上海 200433）复旦大学哲学学院教授。
**基金项目**：国家社会科学基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”（17ZDA013）

万历三十年（1602年）三月十五日，在都城北京的一所监狱里，一位76岁的老翁用一把剃刀割断自己的喉咙。在气息奄奄之际，狱吏问他为何自绝。老翁淡然答道：“七十老翁何所求？”次晨，他溘然长逝，这就是李贽。“七十老翁何所求”看似平淡，却透着些许悲凉。李贽是个悲观中人、性情中人，其性格暴烈，眼里揉不得沙子，在被捕后，已对凡俗尘世不再有任何的眷恋。李贽之死，给世人以一种莫名的悲壮感，这是一个时代的悲剧。时人说他“背叛孔孟”（冯琦），甚至是“名教之罪人”①，近人则将他视作晚明启蒙运动的一面旗帜。如何衡断李贽思想的历史定位，颇值深思。

## 一

李贽自刎一时间成为爆炸性新闻，很快传遍北京城，渐渐扩散至全国，在社会上引起两种截然不同的反响。可能多数人认为他的死是罪有应得，例如后来成为东林党领袖的顾宪成便曾嘲笑道：李贽在南京讲学时期，常以率性而行、“当下自然”为思想口号，但在北京被抓后，“便手忙脚乱，没奈何却一刀自刎”，怎么称得上是“当下自然”？② 更有夸张的说法认为李贽的学说“好为惊世骇俗之论，务反宋儒道学之说……后学如狂，不但儒教溃防，即释宗绳检，亦多所清弃”③，其影响已到了

① ［明］于孔兼：《愿学斋亿话》卷3，日本内阁文库藏明万历三十五年刻本，第43页。
② ［明］顾宪成：《顾端文公遗书》卷14《当下绎》，清康熙年间刻本，第17—18页。
③ ［明］沈瓒：《明清珍本小说集·近事丛残·李卓吾》，北京：广业书社，1928年，第22页。

“举国趋之若狂”的可怕地步，更严重者，“今日士风猖狂，实开于此”①，因此李贽死不足惜。最初向朝廷写报告，要求通令逮捕李贽所罗列的罪状主要有两条，一是思想问题，一是私生活问题。这是欲置人于死地的常用老套手法：在思想方面，李贽的言论著述“狂诞悖戾”“惑乱人心”；在私生活方面，李贽勾引士人妻女乃至与妓女“白昼同浴”，行为不检点到了令人瞠目的地步。

不过，这份报告引起万历皇帝注意并被其批准，也许是最后一条耸人听闻的理由：李贽此人若只在地方上活动，其影响较有限，可据说此人已到距皇城脚下不足 40 里的通州，他一旦进入京城，恐怕必带来扰乱人心的社会灾难，故须立即采取果断措施，将其捉拿归案，速速押送至原籍所在地，同时须将他的所有著作全部收缴，加以“烧毁”，以免“贻祸后生”，如此“世道幸甚”②。写这份报告的是后来被称为东林党人的张问达。向来以为，东林党有政治正义感，批评和对抗朝廷政治腐败很有勇气，但他们容不得任何所谓的“异端”思想。同样，明末清初的所谓三大“进步”思想家顾炎武、王夫之和黄宗羲，他们对李贽的批判也丝毫不留情面，黄宗羲在《明儒学案》这部明代思想史的著作中，甚至完全无视李贽的存在，没有给他安排任何位置，采取一字不提的策略③。

当然，为李贽打抱不平的人也不少，有些是朝廷的地方大员，如漕运总督刘东星、御史马经纶，大多为江南士人或心学派传人，如周汝登、陶望龄等。最著名的是公安三袁之一的袁中道，他撰写的《李温陵传》列举了李贽为一般人所不及的五个特点，其中一条说李贽气节刚健、“不为人屈”，其死因主要是由于其“才太高，气太豪”④，道出李贽为人为学的强烈个性。张师绎在《李温陵外纪序》中说，李贽被捕后，因不堪忍受羞辱，故“引刀自裁”，天底下不论识与不识者，无不闻之痛心、潸然泪下，且李贽的《焚书》《藏书》《说书》等书忽然变得“洛阳纸贵”，人们都想一睹为快，这让人明白一个道理：“以语言文字杀天下士者，非徒无益，而反助之名。”⑤ 可见，17 世纪的人也懂得一点社会心理学的道理：当朝以思想罪杀人，不但于世无补，反而使被封杀者名满天下。几十年后，清初顾炎武也承认，“虽奉严旨，而其书之行于人间自若也”⑥，讲的也是社会心理的反弹效应。

在今天看来，李贽是中国思想史上一位特立独行、具有强烈反叛精神的思想家。所以，20 世纪初的启蒙运动时期，李贽的名字从人们的历史记忆中被突然唤醒，人们纷纷颂扬他的反叛精神⑦。有日本学者称他为前近代中国的“近代思想”萌芽期的代表人物⑧，有中国学者认为他是晚明启蒙思潮的一位勇敢斗士⑨。那么，李贽究竟何许人也？

---

① ［明］朱国桢：《涌幢小品》卷 16，北京：中华书局，1959 年，第 365 页。

② ［明］顾炎武著、［清］黄汝成集释：《日知录集释》卷 18《李贽》，上海：上海古籍出版社，1985 年影印本，第 1424—1426 页。

③ 只是在《明儒学案》卷 14，黄宗羲谈到阳明再传弟子徐用检的时候，提到李贽之名，称李贽在北京“折节向学”于徐用检，并从他那里得知王畿之名以及阳明之书。（［明］黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》卷 14《浙中王门学案四》，北京：中华书局，1985 年，第 304 页。）

④ ［明］袁中道：《珂雪斋近集文抄》卷 8，转引自张建业《李贽评传（修订本）》，福州：福建人民出版社，1992 年，第 274 页。

⑤ ［明］潘曾纮编：《李温陵外纪》卷首，台北：伟文图书出版社，1978 年，第 17 页。

⑥ ［明］顾炎武著、［清］黄汝成集释：《日知录集释》卷 18《李贽》，第 1426 页。又如，李贽死后七年即 1609 年，焦竑在《续藏书序》中说：“宏甫（李贽）殁，遗书四出，学者争传诵之。”这便是社会心理的反弹所致。（［明］李贽：《续藏书》卷首，北京：中华书局，1985 年，第 1 页）

⑦ 例如，吴虞：《明李卓吾别传》，《吴虞文录》卷下，上海：上海东亚图书馆，1921 年；［日］铃木虎雄：《李卓吾年谱》，《支那学》第 7 卷 2 号、3 号，1934 年。

⑧ 例如，［日］岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，东京：筑摩书房，1949 年。

⑨ 例如，1945 年的侯外庐《中国近世思想学说史》（重庆：三友书店，1945 年），后改名为《中国近代启蒙思想史》重版（黄宣民校定，北京：人民出版社，1993 年）。晚近以来的李贽研究则不胜枚举，仅举三例：张建业：《李贽评传（修订本）》；陈清辉：《李卓吾生平及其思想研究》，台北：文津出版社，1993 年；［日］沟口雄三：《李卓吾：一个正统的异端》（原著日文版：《李卓吾：正統を歩む異端》，东京：集英社，1985 年），孙军悦译，《沟口雄三著作集：李卓吾・两种阳明学》，北京：生活・读书・新知三联书店，2014 年。另，作为史学研究的《万历十五年》，作者黄仁宇专辟一章“李贽：自相冲突的哲学家”，认为李贽的时代并不存在西方近代宗教改革或文艺复兴的历史条件，因此不能把李贽想象为“类似条件下的欧洲式的人物”（北京：中华书局，2007 年，第 190 页）。这些都是值得听取的意见。

## 二

1527 年，李贽出生于福建泉州的一个商人家庭。他的号有不少，最著名的是“卓吾”。他是一位堂堂正正的儒家士大夫，30 岁得中举人，但放弃进士考试，以举人身份进入仕途，自称是为了养家糊口所迫。他一生做了十几年的官，官至正四品的云南姚安知府，也可算是地方高级官员。不过，他在三年任期结束后，厌倦了仕途生涯，竟然宣布退出政坛，从此退隐江湖，时年 54 岁。1581 年春，辞官之后，他不回福建老家安度晚年，而是从云南直接赶往湖北的黄安县，寄寓在亦师亦友的耿定理的家里。耿定理有一位兄长叫耿定向，是一位官比李贽做得更大的朝廷大官员，也是当地的地方豪绅。在思想上，两人颇为不合，在此后的一段时期内发生了激烈的思想冲突，此当别论。在黄安期间，李贽在生活上得到耿氏家族以及周柳塘、梅国桢等其他朋友的资助，开始了他晚年讲学著述的生活。从 55 岁到逝世为止的 20 多年间，他度过了一段安稳而又精彩的、也是最受争议的岁月。

按李贽自己对一生的评估，50 岁前后的两段人生判若两人。“五十以前真一类犬也”，意思是说，50 岁以前，尽管有过一段仕宦生涯，但却活得像一条狗；50 岁以后，辞官隐退，才活得像一个人。李贽能说出这种话，无疑是对人生的深刻反思。依李贽对人生的思考，50 岁以后才是其人生的真正开始。在此过程中，1588 年，62 岁的时候，他又有一个惊人之举，剃发为僧，其因据说有一天，他突然觉得头很痒，又懒于梳理，但又有点洁癖，于是索性剃光头发，不过胡须还是留着。大约在此之前的 1585 年，由于好友耿定理的逝世，又由于各种原因，他与耿定向之间发生了一些不愉快。于是，他便从黄安迁居麻城。1588 年，他住进周柳塘等朋友为其修建的位于麻城龙潭湖的芝佛院。此后，他便以老僧自居。只是他照常喝酒、照常吃肉，名为出家，其实跟普通人的生活没什么两样①。

按照传统儒家的观念，人之体肤授诸父母，故不能毁伤，否则便是不孝。然而这种传统观念对晚年李贽而言，已没有任何管束的效力。对他而言，他之所以剃发为僧，并不意味着在思想上皈依佛门，而是出于他向来讨厌受人管束，更不愿受那些繁琐教条之管束的缘故，故索性住进寺庙，远离尘世，不受管束，以求安静。他的大部分著作便是在入住芝佛院期间完成并刊刻行世的。可见，晚年李贽弃官隐居，快意人生，率真任性。他晚年对自己的思想性格有段自我表白：称自己性格很急、外表高傲；喜欢写文字，但措词鄙俗粗陋；内心狂妄、行为乖张且不喜社交；但待人有一副热心肠，做事往往“随波逐流”，说话往往“口是心非”；因此，经常不受人待见，被人讨厌②。他坦承“我平生不爱属人管”，因此“受尽磨难，一生坎坷”；其一生即便以“大地为墨”，也难以写尽③。可见，李贽是一位性格孤傲、行为乖张、言论大胆、冷眼看世界的“怪杰”，也是一位思想家，更是一位社会批评家。那么，在 16 世纪中国，为什么会出现这么一位“异端”人物呢？

## 三

我们有必要讲一下李贽所处的时代思想背景。众所周知，在 16 世纪，明代社会掀起了一场心学思想运动。这场运动发轫于 16 世纪 20 年代初，以阳明学的出现为标志，自此以往，王阳明的“门徒

① 例如，1601 年，袁中道到通州看望李贽，劝其戒荤吃素，否则“恐阎王怪怒”。李贽不悦，直言：“孟子不云七十非肉不饱？我老，又信儒教，复留须，是宜吃……我一生病洁，凡世间酒色财半点污染我不得。今七十有五，素行质鬼神，鬼神决不以此共见小丑，难问李老也。”这就是不信鬼不信邪而又自称笃信儒教的李贽。（［明］李贽：《续焚书》卷 2《书小修手卷后》，北京：中华书局，1975 年，第 68 页。）

② ［明］李贽：《焚书》卷 3《自赞》，北京：中华书局，1975 年，第 130 页。

③ ［明］李贽：《焚书》卷 4《豫约·感慨平生》，第 187 页。

遍天下”，阳明学也“流传愈百年”（《明史·儒林传》）[①]。阳明心学“别立宗旨”，与官方意识形态的朱子学“背驰”，大有取代朱子学的发展势头。不过，就在阳明学“其教大行”的另一方面，也导致“其弊滋甚”（《明史·儒林传》）的后果，即阳明学具有鼓动天下的思想效应，同时产生许多思想流弊。李贽就身处在这种变幻纷纭、跌宕起伏的时代思潮的氛围中。

阳明学作为晚明的一场思想运动，与阳明后学的发展演变有着密切关联。在阳明后学的发展史上，出现各种有关阳明学的解释理论，导致阳明王门的学派分化。正如清初思想家黄宗羲在《明儒学案》中的划分，主要有浙中王门、江右王门、泰州学派这三大派系，这是按照出身地域所作的划分；若按思想倾向来划分，又有左中右三派，特别是“王门左派”的王畿（浙中王门）以及王艮（泰州学派的开创者），在晚明社会的影响甚大，一般认为心学末流的各种思想流弊主要就是指“二王”[②]。按黄宗羲的判断，阳明学因为有王畿和王艮而“风行天下”，又因为这两个人物而导致阳明学“渐失其传”。他还严厉指出，泰州学派的后人个个“能赤手以搏龙蛇”，最终导致的结局是“非名教之所能羁络矣”[③]。可以想见，在正统士大夫的眼里，泰州学派的思想流弊十分严重，已经到了叛离儒家正统的严重地步。当然，这不过是黄宗羲个人的思想判断，若放在今天，泰州学派的思想是否表明对儒学价值观的叛离，应当另作讨论。例如，有人反其道而行之，借用黄宗羲的上面这番话，倒过来解读，以此反证泰州学派中人，仿佛个个都是反叛儒家传统、敢于与时代倒行逆施的英雄人物[④]。这是不是有点过度解读呢？值得深思。

李贽的思想形成及发展与阳明后学有直接或间接的关联。他最推崇的思想人物是王畿，其次是王艮。他对王畿不吝赞美之词，对其作出“三教宗师”[⑤]“圣代儒宗”[⑥]的极高评价，也称王艮在阳明门下为“最英灵”“真英雄”[⑦]。他还非常欣赏泰州传人王襞、罗汝芳等。不过，他真正接触到阳明学是在40岁以后。据其回忆，他是在北京当礼部司务官时，受“友人李逢阳、徐用检之诱”，才得知“龙溪王先生语”以及“阳明王先生书”，其时已经“年甫四十”[⑧]。

但李贽“学无常师”，这是他自己说的一句“实语”[⑨]。故在师承上，他与浙中王门或泰州学派都没有直接的传承关系。他与王艮之子王襞见过面，对他格外欣赏，甚至称其为“师”。但李贽向来不拘一格，还称比他小7岁的朋友耿定理为“师”。这里的“师”在很大程度上非指学术传承之“师”，而是指心有灵犀、气味相投的“心师”（李贽语）。更奇特的是，若在“原其心”而非“论其迹”的前提下，这意谓就其心灵处而非行事处着眼，那么，何心隐及传说置其于死地的张居正这两位“二老者皆吾师”[⑩]。可见，在师友观问题上，李贽秉持着一种非常开放的态度，迥异于传统的师道友伦观念[⑪]。因此，我们不必在思想学派上把他视为泰州学派的传人，他只是在思想倾向上与泰州学派有一定的亲近性。

---

① 按，“门徒遍天下，流传愈百年”的前半句早在李贽的时代已是常识，如李贽就说过“当时阳明先生门徒遍天下”。（［明］李贽：《焚书》卷2《为黄安二上人三首》，第80页。）

② 参见嵇文甫：《左派王学》，上海：开明书店，1934年；吴震：《阳明后学研究（增订版）》，上海：上海人民出版社，2016年。

③ ［明］黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》卷32《泰州学案》，第703页。

④ 参见张建业：《李贽评传（修订本）》；徐苏民：《李贽评传》，南京：南京大学出版社，2006年。

⑤ ［明］李贽：《续焚书》卷1《与焦弱侯》，第25页。

⑥ ［明］李贽：《焚书》卷3《王龙溪先生告文》，第121页。

⑦ ［明］李贽：《焚书》卷2《为黄安二上人三首》，第80页。

⑧ 《阳明先生年谱后语》，参见《阳明先生道学抄》附，张建业主编：《李贽全集注》第18册，北京：社会科学出版社，2010年，第482—483页。

⑨ ［明］李贽：《焚书》卷2《为黄安二上人三首》，第81页。

⑩ ［明］李贽：《焚书》卷1《答邓明府》，第16页。

⑪ 参见吴震：《泰州学派研究》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第33—34页。

## 四

泰州学派的开创者王艮出身淮南的灶丁，是名副其实的一介草民，故其学派成员往往来自社会下层，包括农夫、樵夫、陶匠以及小商人等，几乎各色人等都有。这些人聚集在一起，形成一种思想团体，在阳明良知学的旗帜下，在底层社会鼓动心学思想，产生一个非常特殊的现象，推动经典知识的儒学走向民间，发生了儒学大众化、平民化的重要转向。这股思想新动向表明，儒学向来就有的世俗化特征，终于在 16 世纪晚明社会得到进一步凸显，反映出“后王阳明”时代的儒学思想已经由精英儒学向民间儒学发生深刻的转化。

王艮不但亲炙阳明门下，而且由于年龄较大、社会阅历较丰富，在王门中很有知名度。他把自己的儿子王襞送到浙江王畿那里，拜王畿为师；江右王门的右派人物罗洪先是位状元出身的大官员，他曾亲自到淮南去拜访王艮，聆听教诲，王艮赠以《大成学歌》，成为学林一时佳话。可见，王门中有不少士大夫对王艮都很尊重。有趣的是，不仅李贽称赞王艮是“真英雄”，李贽的思想对手耿定向也很推崇王艮，特意为王艮写了一篇传记，叫《王心斋先生传》，说王艮的学问深得“孔氏家法”，其思想归趣“不堕玄虚，哀然孔氏正脉”①，这是非常正面积极的评价。可见，王艮的思想影响所及，上到“王公名卿”即儒家士大夫，下至“樵竖陶工”即一般老百姓，产生了普遍效应。何以故？因为王艮讲学注重“修身立本”，这很贴近“庶民”，所以能够“法天下”“传后世”②。

切近庶民的学术观点还有另一层面的表现，即有关阳明良知学的问题。王艮与王阳明曾有一场很著名的对话，涉及到良知普遍性的哲学问题。在这场对话中，王艮提出“满街都是圣人”③ 的著名观点，这个观点未免有点惊世骇俗。按照这个说法，无疑满街老百姓都是儒家最为推崇的至上人格——“圣人”。然而从思想层面看，这一命题蕴含的思想深意在于表明，每个人即便是普通百姓，其内心深处都充分具备成为圣人的内在本质，即“良知”。良知是阳明学的一个思想标志，也是阳明后学的身份认同的一大标志。良知不是指某种好的知识，譬如能做一手好菜的料理知识，而是指每个人内心具备的善良的道德本心，是待人接物、为人处世的道德标准，而且是人人都有的好善恶恶的“自家准则”（王阳明语）。在这个意义上，任何人不管其身份地位的高低贵贱，在良知面前一律平等。王艮对此当然有充分的领略，所以才会说出“满街都是圣人”这样的话。

显然，王艮的这个说法讲了王阳明想讲而未讲、又不得不讲的思想命题。从哲学上看，这是本体论命题，在晚明心学思潮中产生广泛影响，出现诸如“圣凡一律”“圣凡平等”乃至“无圣无凡”等命题，都是就本体立论的命题。若从工夫论角度看，则可说“即凡成圣”或“即用求体”（王阳明语）。这也是王艮所强调的重点。例如，王艮所说的“百姓日用即道”便蕴含这层意思。这表明儒家所讲的圣人之道这类终极存在，就体现在普通百姓的日常生活中，而不是抽象高妙、难以把握的东西。说得平实一点，道即事，事即道（王艮语）。所以，天道良知不仅是人的生命本质，而且应当也必须落实为一种生活方式，因为它们就存在于人伦日用中，通过人伦日用才能实现其本身的价值和意义。

## 五

从王阳明到王艮，对儒家经典中“良知”概念的阐发，都很贴近庶民生活，这显然对李贽有深

① 《耿天台先生文集》卷 14《王心斋先生传》，《明人文集丛刊》第 20 册，台北：文海出版社，1970 年，第 1418 页。

② 同上。

③ 《传习录》下，第 313 条。条目数字据吴震解读：《中华传统文化百部经典·传习录》，北京：国家图书馆出版社，2018 年。以下凡此引文，均只标注条目。

刻影响。1582 年，李贽写了一篇重要文章《童心说》，专门阐发此义：“夫童心者，真心也。”“夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。”“若夫失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。”[①] 这些都是李贽在《童心说》开宗明义所讲的几句话。其中，“本心”“真心”这类概念都是阳明心学的固有术语。李贽用“童心”作比喻，代指良心、本心，实质就是指良知。

良知概念来自孟子：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”（《孟子·尽心上》）按此说法，人的良知良能不需要通过后天的学习思虑，而是天生具有，这就是“天赋”说。孟子认为，每个人的基本德性（如仁义礼智）都根诸本心而有，是人之所以为人而区别于禽兽的天生丽质（基本德性），是超越经验理性的道德理性。

为证明这一点，孟子说：“孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。”（《孟子·尽心》）这里的“知”就是良知。这是说，孩提之童的“童子”无不知晓一个道理，即爱自己的亲人（这符合儒家德目“仁”）以及尊敬自己的兄长（这符合儒家德目“悌”）。所谓“爱”和“敬”的道德情感，其根源在于良知，构成良知的基本内涵。这表明自孟子以来儒家就有一个基本观点，认为童子之心天生具备良知本心，而且在后天的生长环境中，还必须不断扩充仁义礼智等道德本性。具体的步骤和做法有许多，根本方法是尽心知性知天、存心养性事天。这是说在实践上要立足心性，在境界上要上达天道，最终实现“天人合一”的终极目标。

如果上述说法是儒学的传统观念，那么，李贽强调童心即真心、即本心的说法，应当符合孟子以来直至阳明的心学传统，只是李贽的侧重点凸显了“真”的重要性。“真”这个字在先秦时代并不是儒家所用的概念，而是道家喜欢的术语，如“真人”。但儒家历来强调的“诚”这一概念，其中应已内含“真”的涵义。例如，“诚者，天之道”“诚意”“诚身”等命题中的“诚”，无非就是“真实无妄”（朱子语）之意；而王阳明将良知本心直接视作“真心”或“真己”，即真正的自己，同样是强调良知本心为最真实的存在。可见，李贽讲的童心、真心都可在阳明心学的语境中得到理解。

若进一步追溯，李贽的童心说与泰州学派的思想主张也有重要关联。举例来说，王艮有一个重要观点“即事是道”，认为“道”就在“事”中，上面提到的“百姓日用即道”命题便由此推论而来。为进一步解释这个命题，王艮打了一个比方，譬如“僮仆之往来、视听、持行、泛应动作处，不假安排”[②]。这是说，你们看这位端茶待客的童仆的一举一动拿捏得恰到好处，丝毫不乱而又不假思索，这说明即便没有多少学问知识的童仆，他的内心也有规矩准绳的“道”，并体现在具体的“往来、视听、持行”等日常行为中。根据黄宗羲的记载，据说坐在一旁的听众，闻之无不“爽然”[③]，顿时明白了“百姓日用即道”的道理。

王艮此说及其所举的案例，受到泰州后学罗汝芳的关注。上面提到，罗汝芳也是李贽心仪的一位思想家。罗汝芳在与朋友的一场对话中，曾提出“捧茶童子却是道也”的命题，然身旁的一位友人却公开质疑道：难道此童子“小仆”也知道儒家的“戒慎恐惧”等为人处世的道理吗？稍停片刻，罗汝芳反问道：从茶房到这里的大厅一共有多少台阶？众答：共三层。罗汝芳接着说：大家看，这童子走过许多门槛阶梯，却没有打破一个茶碗，此为何故？若童子什么都不知，他又“如何会捧茶”？且“捧茶”动作又何以能做到纹丝不乱、确切无误？话到此处，罗汝芳挑明了一个观点：“童子日用捧茶”的“知”就是孟子说的“不虑而知”，这个“知”就是“天之知”[④]。至此，一旁听众才终于明白“童子捧茶即是道”所内含的哲理。此所谓“天之知”，实即阳明心学的良知。

不论是“日用百姓即道”还是“童子捧茶即道”，话虽讲得浅显直白，然其中所蕴含的哲理无非

① ［明］李贽：《焚书》卷 3《童心说》，第 98 页。以下凡引此文，参见第 98—99 页，不再出注。
② ［明］王艮：《王心斋先生遗集》卷 3《年谱》嘉靖七年条，民国元年刊袁承业编校本。
③ ［明］黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》卷 32，第 710 页。
④ ［明］罗汝芳：《明道录》卷 3，京都：中文出版社，“和刻近世汉籍丛刊”，第 108—110 页。

是：天道具有无所不在的普遍性，良知同样具有无所不在的普遍性；由此，一个人的言行举止、日常生活乃至童子捧茶，无不体现出行为者心中的良知。

## 六

根据阳明心学理论，良知之在人心，无所不在，如太阳一般“千古一日”，超越时空，永恒普遍，故良知必存在于所有人的内心。由此以观，李贽所说的童子之心即大人之心，童心即良心，良心即真心。李贽此说或与孟子“大人者不失其赤子之心”的儒学传统观点必有思想渊源，这应当不是过度的诠释。要之，在阳明学时代，李贽提出“童心说”应当与阳明心学有直接关联。这可以从侧面了解李贽为何会大力推崇王阳明等大批心学人物的缘由。

可是，《童心说》原本是李贽为其好友焦竑重刻《西厢记》而写的一篇序文，看上去不像是一篇专题性的哲学论文，其重点不在于概念的辨析或观点的论证。这也许跟李贽虽有明锐的思想洞察力，却不擅长理论思辨有关，他的思想洞察往往表现为思想批判。有学者据此认为，李贽的《童心说》跟任何传统儒学，即便是宋明时代的道学或心学都无任何思想渊源，相反，是对整个儒家传统特别是道学思想的猛烈批判。其依据是《童心说》末尾一段话：

> 夫《六经》《语》《孟》，非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔门徒、懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书。后学不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣。孰知大半非圣人之言乎？……然则《六经》《语》《孟》乃道学之口实，假人之渊薮也，断断乎不可语于童心之言，明矣。

这无疑是对《六经》《论语》《孟子》等儒家权威经典的严厉控诉以及深刻怀疑，特别是“道学之口实”“假人之渊薮”更是将批判矛头直指宋明时代的道学。有关李贽的道学批判，稍后再说。就上述说法来看，儒家经典的历史来源十分可疑，推而论之，所有古代文献都将变得不可置信，因此，若将此类经典视作“童心之言”则断然不可。换言之，每个人只要坚信自己的“童心”即可，切不可将儒家经典看作“童心之言”的权威依据。

以上观点应当是李贽写作二千余言的《童心说》的核心旨意之所在，反映出李贽思想的批判性。据此，时人以为李贽言论“惊世骇俗”“狂诞悖戾”，进而招致“惑乱人心”，似非空穴来风。然此等议论只不过是传统士大夫严于异端正统之辩，出于“卫道”意识所使然。尽管李贽的骨子里有某种反叛性，上述文字可谓展现得淋漓尽致，然而是否由此便可反证李贽是一位近代意义的鼓吹人性解放、颠覆传统的思想家，则须另作一番学术考察。

## 七

事实上，儒学思想特别是发展到宋明理学的时代，对政治社会、知识权威都保持着某种思想批判性，而非一味地屈从于政治或经典的权威，这应当是儒家文化传统的一种精神体现。如所周知，自先秦孔孟以来，就已形成“以道抗势”“以德抗位”的批判性传统。

且从孔子说起。在回答弟子有关大臣“事君”应以什么为原则的问题时，孔子明确说：“所谓大臣者，以道事君，不可则止。”（《论语・先进》）若君子违背“道”的原则，则臣子可以不从。对儒家而言，应遵守的政治原则是：“天下有道则见，无道则隐。”（《论语・泰伯》）可见，在孔子原创的儒家思想中，“道”被置于世俗权势之上，这是明显不过的事实。

《荀子・子道》主要记载孔子与弟子之间对话，其中记载：“传曰：‘从道不从君，从义不从父。’……虽尧舜不能加毫末于是矣。”这里的“传曰”不详出自，若对照上面《先进》篇中孔子跟弟子的对话，大致是指孔子的说法应该不会是无端的揣测之词。所谓“从道不从君”显然含有“以道抗势”

的涵义，而“虽尧舜不能加毫末于是”更凸显出此政治原则的绝对性，反对任何对威权政治的盲从。荀子在《臣道》中也说：“传曰：‘从道不从君。’此之谓也。故正义之臣设，则朝廷不颇。”这里又一次强调“从道不从君”的观点，彰显“以道抗势”这一儒家政治哲学的重要意义。

孟子更强调“自得”之学的重要性，突出仁义内在的良知主体性。在处理君臣关系的问题时，他指出“以位，则子，君也，我，臣也，何敢与君友也；以德，则子事我者也，奚可以与我友也”（《孟子·万章下》）。这便是著名的“以德抗位”说，与孔子的“以道抗势”说相得益彰，共同构成早期原典儒家对政治权威的独立性、批判性原则。对此，孟子更典型的话是：“古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势。”（《孟子·尽心上》）可见，道与德比位与势更崇高、更根本。

及至11世纪宋代道学复兴之初，道学家便通过重建儒家“道统”，将象征儒家精神性之传统的“道统”置于世俗王权的“政统”之上，一方面政治合法性须根源于“道统”，另一方面任何朝代的君子都无法依凭王权威严将“道统”窃为己有。因此，自孟子以降，儒家“道统”发生中断，汉唐时代任何再英明的君主也不能是“道统”的接续者，唯有自觉承担起“圣人之学”并有思想原创性的儒家士人才有接续的资格①。至于象征学术儒家之传统的“学统”更是儒家知识人自觉承担的目标。故元代儒者杨维桢断言“道统，政统之所在也”②，不仅构成宋明时代儒者的一般共识，而且是宋明理学政治思想史上一个划时代的标志性观点。

可以说，作为精神儒学（不同于学术儒学及民间儒学的一种形态）的批判性特质，正是在宋明理学的时代获得发扬光大的契机。王阳明自然也不能逸出这一时代的思想氛围。从某种意义上说，阳明心学在哲学精神上所体现出来的批判性，在整个宋明时代，没有任何一家学说能出乎其右。即便在16世纪中国，一些正统儒家士大夫包括固守朱子理学的传统学者，面对王阳明基于心学立场而对经典与权威的批判性挑战，也大多闻之色变、惊叹不已。

## 八

下面不妨举例来略作说明。例如，自宋代以来，佛老异端而儒家正宗的所谓异端正统之辩便不绝于耳。然在阳明看来，这完全是先入为主的主观偏见，若从心学立场来审视，则良知心体是超越儒释道三教藩篱的普遍存在，因此，所谓异端正统绝不能仅以佛老的理论关怀不同于儒家来设准，而应当以是否认同良知心体为理论判准。更重要者，作为良知心体的儒家之道不仅存在于经典知识当中，更展现为每个人的言行举止、日常生活当中，由此出发，何谓异端何谓正统就有必要作重新审视。阳明指出：“与愚夫愚妇同的，是谓同德；与愚夫愚妇异的，是谓异端。”③“良知良能，愚夫愚妇与圣人同。”④ 阳明后学中著名的“二王”对阳明此说心领神会，表达了基本认同，甚至有更进一步的阐发。王艮说：“圣人之道，无异于百姓日用，凡有异者，皆是异端。”⑤ 王畿则几乎重复阳明的语气，指出“同于愚夫愚妇为同德，异于愚夫愚妇为异端”⑥，并进一步阐发道“著衣吃饭，无非实学”⑦。

---

① 参见［宋］朱熹：《中庸章句序》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年。

② ［元］杨维桢：《三史政统辨》，转引自余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》上篇《叙说》，北京：读书·生活·新知三联书店，2004年，第17页。

③ 《传习录》下，第271条。

④ 《传习录》中，第139条。

⑤ ［明］王艮：《王心斋先生遗书》卷1《语录》，第5页。

⑥ ［明］徐阶：《龙溪王先生传》，吴震编校整理：《王畿集》附录四，南京：凤凰出版社，2007年，第827页。

⑦ 《王畿集》卷12《与丁存吾》，第330页。

那么，对“二王”无不推崇的李贽呢？他也有一句名言：“著衣吃饭即是人伦物理。”① 比较而言，语虽不同，意则一致。但须注意的是，这句话并不像有些学者所认为的，是在自然人性论意义上对欲望的直接肯定。表面看，李贽用“即是”这一判断词，将“著衣吃饭”与“人伦物理”直接联系起来。然就其思想实质而言，从二王到李贽，他们所强调的毋宁是：“人伦物理”或“圣人之道”必在日常生活中得以展现，如果脱离人的穿衣吃饭等日常活动，伦理或天道就变成虚悬的设定、抽象的假说，儒学也就成了不接地气、脱离现实的教条，这正是李贽所担忧的；反过来说，穿衣吃饭等日常行为需要“理”或“良知”加以范导，只有在良知的指引下，人欲的活动才不至于偏离方向。

其实，以上说法旨在表明一个观点：良知心体内在于所有人的言行中，以心学之术语言，所谓言行即生活中的庸言庸行。阳明说：“良知亦只是这口说，这身行。”② 对此是否认同，才是判断异端正统的唯一标准。故愚夫愚妇的庸言庸行不一定等于“异端”，儒家精英的理论言说也不一定等于“正统”。显然，这是对佛老异端、庶民愚昧等传统观念的一种颠覆。其思想效应大致有二：一是三教融合思潮的涌现，促进儒学的多元化、开放性的发展；二是对“愚夫愚妇”等平民百姓的庸言庸行应加以积极的肯定和引导，从而加速儒学的民间化、世俗化的发展。正是在这种别开生面的时代思潮氛围中，李贽对所谓“异端”有不同于传统的理解，而且敢于坦然面对，甚至自嘲自己就是“异端”③。这种自嘲并非意味着李贽在思想上采取反儒立场，更多意味着李贽有一种不合时流、独立不羁的性格。

再比如，阳明以下的几段话，也有很强的思想冲击力：“夫道，天下之公道也；学，天下之公学也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。”④“夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎！”⑤ 可见，阳明是普遍主义者。他坚信圣人之道、圣人之学具有普遍客观性，不能由任何知识权威所垄断，无论是孔子还是朱子。在阳明看来，“道”或“学”都具有公共性，非儒家的私有财产，应是公共社会的共同财富。从哲学上说，这是因为良知存在“无间于圣愚，天下古今之同也”⑥ 的普遍必然性的缘故。

本来，“理者，天下公共之理也”（朱子语），应是宋明理学家的一项重要共识。基于这一观念，故任何历史之陈说、经典之记述，即便是圣人之言论，都必然向任何人所开放，也都必然存在创造诠释乃至理论拓展的空间。唯有如此，历史文化才具有与时俱进的发展可能性。若墨守陈说、固步自封，在阳明看来，就犹如“今日之崇朱说”者（指朱子学说），其必导致种种“学术之弊”的盛行，禁锢人们的思想，日积月累，其后果恐怕会像“洪水猛兽”一般，这才是名副其实的“以学术杀天

① ［明］李贽：《焚书》卷 1《答邓石阳》，第 4 页。在阳明后学中，类似论调层出不穷，并非李贽一人之见。如一向以为比较稳健的王门修正派邹守益亦云：“穿衣吃饭，步步皆实学。”（《邹东廓先生文集》卷 5《简方时勉》，隆庆六年马森序刻安成佑启堂藏本，第 14 页）另一位阳明弟子程松溪也说：“日用间视听言动，都如穿衣吃饭，要饱要暖，真心略无文饰，但求是当。”（《程文恭公遗稿》卷 14《复王龙溪书》，日本尊经阁文库藏万历十二年黄凤翔序刊本，第 2 页）王艮之子王襞同样指出：“养衣吃饭，此心之妙用也。”（《东厓王先生遗集》卷上《上敬庵许□司马书》，《四库全书存目丛书》集部第 146 册收嘉庆年间重修本，第 19 页）甚至李贽的思想论敌耿定向也承认：“夫入孝出弟，就是穿衣吃饭的。这个穿衣吃饭的，原自无声无臭，亦自不生不灭，极其玄妙者，人苦不著不察耳。”（《耿天台先生文集》卷 3《与周柳塘》，第 343 页）可见，道之妙用就在“穿衣吃饭”的日常生活中这一观点，在阳明心学时代几乎是各家各派的一项共识。这一观点并不意味着对“道”的排斥或否定，从而导向“欲望肯定论”（如［日］沟口雄三：《中国の私と公》，东京：研文出版，1995 年，第 14 页）。

② 《传习录》下，第 242 条。

③ 参见《复邓石阳》：“弟异端者流也。”（《焚书》卷 1，第 12 页）；又见《答焦漪园》：“又今世俗子一切假道学，共以异端目我，我谓不如遂为异端，免彼等以虚名加我。”（《焚书》卷 1，第 8 页。）

④ 《传习录》中，第 176 条。

⑤ 《传习录》中，第 173 条。

⑥ 《传习录》中，第 179 条。

下后世”[①]。这段话看似说得十分严厉，仔细体会应可看出，这是阳明基于普遍主义心学立场必得出的结论。然而，由于其矛头所指乃是当时官方的朱子学，故在社会上引起轩然大波。

一般而言，阳明学以反朱子学的面貌出现，故可想而知当时王阳明遭到来自各方的强大阻力。然而，阳明基于公道公学的普遍主义立场，提出不能以孔子之是非为是非、不能以朱子之是非为是非的观点，甚至将朱子学的流行比作“洪水猛兽”，这对后世坚守朱子学之立场者来说，可谓“情何以堪”？如清儒汤斌尽管在朱王对抗的问题上立场比较温和，然也坦率指出“阳明尝比朱子于‘洪水猛兽’，是诋毁先儒莫如阳明也”，不过“阳明之诋朱子也，阳明之大罪过也。于朱子何损？”[②]

上述王阳明的观点所透露的思想批判性，是否对李贽有直接的影响，这里不好说，亦不必去寻找对应线索。但是，若将李贽对儒家经典的大胆质疑、对道学人物的坦率批评，放在阳明心学的时代语境中看，那么我们就不会感到有何讶异。

## 九

上面提到，宋代道学重建“道统”，欲将“道统”置于“政统”之上，凸显了儒学的批判性精神。经韩愈《原道》开创的“原型道统论”，孟子之后，道统突然失传，直至宋代程颐重拾道统话语，将孟子之后的接续者定位为程颢，而最终重建“道学道统论”者无疑是朱子。他所建构的道统谱系为：孔子－孟子－周敦颐－程颢、程颐。及至朱子门人黄榦、元代朱子后学吴澄又将朱子添入程颐之后，建立了道统的一套完整谱系。然而，王阳明基于对程朱理学的批判，并不完全认同朱子建构的道学道统，而重新提出了“心学道统论”[③]，即于1512年所说的“颜子没而圣人之学亡”[④] 这一惊世骇俗的观点。此说在社会上不胫而走，引起剧烈反响，甚至阳明后学中人亦多有疑问，因为这个谱系重构完全推翻了韩愈及程朱以来的传统观点：孟子之后，道统才发生了中断。

如果说颜渊之后，孔子为代表的儒家圣人之学已失传，那么将孟子置于何种地位？若将孟子排除在道统谱系之外，那么对孟子之后的接续者程朱之学，在道统历史上将如何安排？因此，颜子没而圣学亡的论点，可谓一石激起千层浪。阳明弟子也纷纷表示难以理解，比如王畿就坦承，阳明此说是一“险语”，是儒学史上的“千古大公案”[⑤]。至于如何证成此说，显然需要以阳明心学立场为视域，重新审视儒学史始有可能。对此，这里无法细述[⑥]。有趣的是，李贽的道统观竟暗地里承袭阳明，重申心学道统论：“自颜氏没，微言绝，圣学亡，则儒不传矣。”他进一步指出：“况继此而为汉儒之附会，宋儒之穿凿乎？又况继此而以宋儒为标的，穿凿为旨归乎？人益鄙而风益下矣。无怪其流弊至于今日，阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘然也。”[⑦] 显然，李贽的语气更断然决绝、火力十足，几乎将先秦以降的汉唐诸儒及至宋明道学家一网打尽，表现出强烈的反叛性。

问题是，李贽不把由孔门以后的儒学历史乃至当时的儒学现状放在眼里，那么，阳明一系的心学又将置于何地？其实，在上述文字中，李贽坦露了一个观点，认为儒学不传之后，“诸子虽学，未尝以闻道为心也，则亦不免士大夫之家为富贵所移尔矣”。这里的“以闻道为心”之说又是源自阳明，

① 《传习录》中，第176条。
② ［清］汤斌著、范志亭等辑校：《汤斌集》第1编《汤子遗书》卷5《答陆稼书》，郑州：中州古籍出版社，2003年，第190页。
③ 韩愈的“原型道统论”、程朱的“道学道统论”以及阳明的“心学道统论”，只是笔者在比较意义上提出的一种名称。
④ 《王阳明全集》卷7《别湛甘泉序》，上海：上海古籍出版社，1992年，第230页。
⑤ 《王畿集》卷1《抚州拟峴台会语》，第16页；卷十六《别言赠梅纯甫》，第452页。
⑥ 参见吴震：《心学道统论——以“颜子没而圣学亡”为中心》，《浙江大学学报》2016年第3期；更完整版本参见吴震：《儒学思想十论——吴震学术论集》，贵阳：孔学堂书局，2016年，第125—151页。
⑦ 《初潭集》卷11《释教》，北京：中华书局，1974年，第144页。

因为阳明所作的“颜子没而圣学亡”的判断中，有一个根本前提是能否“见圣道之全”或“道之全体”[①]，在阳明看来，颜子已然是真正的“见道”者。

所谓“见道”并不取决于知识见闻的增广扩充，而取决于是否就自家心体上去体认。若将子贡与颜回进行比较，这便显得十分明显：“子贡多学而识，在闻见上用功，颜子在心地上用功，故圣人问以启之。”[②] 更重要者，阳明认为在孔门中唯颜回对良知已有充分把握，依据是《易传·系辞下传》记录的孔子称赞颜回的一段话，即颜子“有不善未尝不知，知之未尝复行也”。其中的“知”，按阳明的理解，必是良知而无疑，因为一个人能真正运用“良知”而做到“未尝不知”“未尝复行”，这是何等境界，绝非常人之能所为。故阳明断言：“孔子无不知而作，颜子有不善未尝不知。此是圣学真血脉路。”[③] 这一断语很重，不可轻易放过。所谓“真血脉路”既涵指道统谱系，更是指儒学真精神，这应当是阳明重建心学道统论的主要思想缘由。

可见，上述李贽的道学批判，隐伏着一条阳明心学的理路，已是毋庸置疑的事实。只是李贽的那套话语将重点放在批判而非论证，使得后人误以为其道学批判也囊括阳明学在内。其实，他的上述道学批判的理论依据正出自阳明的“心学道统论”，此诚不可不辨。

李贽痛恨道学家，而且在他的道学批判中，往往专提道学而不及理学或心学，尽管在 16 世纪末期，理学或心学已在学界出现并逐渐流行，如王阳明就说过“圣人之学，心学也”[④]。对此，李贽不可能不知。然而，李贽在逝世前两年的 1600 年完成的《阳明先生道学抄》，把阳明学似亦看作一种“道学”，于是，“道学”在李贽那里似乎有双重标准。他在差不多同时完成抄录了《阳明先生年谱》之后，对自己一生的思想性格有一个回顾性总结：“余自幼倔强难化，不信道，不信仙释。故见道人则恶，见僧则恶，见道学先生则尤恶。”[⑤] 这应当是充分可信的思想自述。不过，按其道学批判的标准，王阳明及其后学中的王畿、王艮、王襞、颜山农、何心隐、罗汝芳等一干人物都不在其痛恨的“假道学”的行列之中。李贽在最晚年对阳明语录及阳明年谱的抄录，充分表明李贽对阳明学抱有一种自觉的认同意识。[⑥]

可见，李贽的道学批判不是无的放矢，而有一种特定的标准，主要有好名好利、欺天罔人、无才无学等。他说：“道学其名也。故世之好名者必讲道学，以道学之能起名也……欺天罔人者必讲道学，以道学之足以售其欺罔之谋也。”[⑦]“夫唯无才无学，若不以讲圣人道学之名要之，则终身贫且贱焉，耻也。此所以必讲道学以为取富贵之资也。”[⑧] 至此，李贽思想的时代批判精神显露无遗。

然须指出，从上述批判中，难以找到具体的义理分析或概念论证。所以，李贽的批判勇气固然可嘉，然他似乎并不明白批判的武器不能代替武器的批判的道理，即他的批判是否真正触及儒学思想的实质是不无疑问的。事实上，我们应当这样来理解李贽的道学批判：他的批判并非意味着全盘反儒、反传统，更主要的原因是他对当时某些儒学现象的强烈不满，正如上文的“流弊至于今日，阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘”这类话语，更多是一种情绪的宣泄，这才符合李贽的个性。

---

① 《传习录》上，第 77 条。

② 《传习录》上，第 77 条。

③ 《传习录》下，第 259 条。

④ 《王阳明全集》卷 7《象山文集序》，第 245 页。

⑤ ［明］李贽：《阳明先生年谱后语》，《李贽全集注》第 18 册，第 482 页。按，《阳明先生道学抄》八卷（附《阳明先生年谱》二卷）在李贽去世七年后，有万历三十七年（1609）武林继锦堂刻本行世。

⑥ 例如，李贽晚年在与友人的书信中，抑制不住自己手抄阳明语录及其《年谱》的喜悦之情：“我于《阳明先生年谱》，至妙至妙，不可形容。”（［明］李贽：《续焚书》卷 1《与汪鼎甫》，第 44 页。）“《阳明先生年谱》及《抄》在此间梓，未知回日可印否？想《年谱》当有也。此书之妙，千古不容言。”（［明］李贽：《续焚书》卷 1《与方伯雨》，第 11 页。）据此，李贽在思想上对阳明的认同，可得到充分的印证。

⑦ 《初潭集》卷 20《道学》，第 345 页。

⑧ 《初潭集》卷 11《释教》，第 144 页。

至于这类批判有何理论力度，则可另当别论。

## 十

最后讲几句，权作结论。回看李贽一生，性格乖张，言词刻薄，又喜骂人，是性情中人而非严格意义的哲学家，因其性情刚烈，故导致其人生毁誉参半的结局。但在思想上，他同阳明一样，是一位普遍主义者。他也认定圣人之道、圣人之学乃是天下之公器，并可超越圣凡之藩篱，故说：“耕稼陶渔之人既无不可取，则千圣万贤之善，独不可取乎？又何必专学孔子而后为正脉也?”① 同时，他认为阳明学的“满街都是圣人”说揭示的是放诸四海而皆准的道理，儒佛两教都无不认同：“圣人不责人之必能，是以人人皆可以为圣。故阳明先生曰：‘满街皆圣人。’佛氏亦曰：‘即心即佛，人人是佛。’夫惟人人之皆圣人也，是以圣人无别有不容已道理可以示人也。”②

但普遍主义不等于绝对主义，可以超越抽象的绝对主义形式，向多元普遍主义发生转变。唯如此，今人不必“专学孔子”，亦可与佛教对话。推而言之，儒教也可以向其他宗教文化或思想智慧开放。王畿所言的“以良知范围三教”，应当便是立足于儒教的一本多元主义的思想宣言。这就可理解李贽所言“又何必专学孔子而后为正脉”绝不意味着在文化价值观上的反孔、反儒或反传统，而恰是对儒学的包容性多元理解。思想多元未必就是解构形态的相对主义，而是基于“人人之皆圣人也”的普遍性立场，故谓多元普遍性；而其普遍性又立足于儒学价值而兼容佛老智慧，故谓一本多元性。

在我们看来，李贽思想中的所谓“反叛性”，更多是承阳明心学的批判精神，表现出对墨守陈规、唯书本为是的威权主义的排拒和指斥。若将李贽定位为前近代中国的早期启蒙思想家，可能是源自现代性的某种观念预设或“启蒙情结”，而非真实的历史判断。从学术思想史的角度看，近承王畿、远绍阳明、学主童心、融通三教，庶几可为李贽思想作最后的历史定位③。

至于晚明东林党人于孔兼以“名教罪人”为李贽盖棺定论，其同党张问达等人必欲置李贽于死地而后快，只是表明儒家精英对异端正统之辩过于敏感，对精神儒学的批判性以及心学主张的主体独立性缺乏思想认同，对晚明心学旨在重建秩序的世俗化运动更无同情了解。然而，我们不能由此反证，李贽成了公然反叛孔孟儒学、大胆推翻传统价值的“英雄”。

归结而言，他是晚明心学时代的悲剧性人物，其思想具有强烈的批判性，只是这种批判性具有多大程度的理论深度及思想力度，不宜估计过高，其思想与其他心学人物（如王畿和罗汝芳）相比，缺乏理论的系统性，故在当时社会究竟有多少影响，亦不宜过分夸大。若将李贽思想置于晚明心学时代的背景看，其意义或许在于：他对道学人物的批判以及所遭遇的反批判，预示着心学时代行将结束，心学运动所推动的儒学世俗化将重新被扭转至儒学精英化、知识权威化的方向发生转变。所以说，李贽是时代的悲剧，然悲剧在历史上会不断上演，它并不是推动历史向前的动力。

**（责任编辑　李　巍）**

① ［明］李贽：《焚书》卷1《答耿司寇》，第31页。

② 同上。

③ 关于李贽与王畿的关系，参见李贽的《龙溪小刻》《龙溪先生文抄序》《王龙溪先生告文》（《李温陵集》，明万历间刻本，台北：文史哲出版社，1971年影印本）。至于李贽的三教观，集中反映在其《三教归儒说》（《续焚书》卷2）一文。要格外注意的是，该文题名为“三教归儒”而非“三教合一”，表明儒学（李贽有时称之为“圣教”，见其文《续焚书》卷2《圣教小引》）仍是李贽思想之归趣。有关李贽思想的历史定位，参见陈清辉：《李卓吾生平及其思想研究》，台北：文津出版社，1993年。

# 《孟子》“天下之言性也”章研究与检讨
## ——从朱陆异解到《性自命出》“实性者故也”

丁四新

【摘要】“天下之言性也”章是《孟子》一书中最难解释的一章。(1) 从朱陆异解到近来，学者的意见大抵分为两系，一系认为孟子对于“天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本”三句持肯定态度，朱子、焦循、俞樾、杨伯峻等属于此系；另一系认为孟子对于此三句持否定的态度，陆象山、毛奇龄、徐复观、裘锡圭等属于此系。两派学者对于《孟子》此章的解释大殊。(2) 竹书《性情论》(即《性自命出》) 的公布，引发了对于《孟子》此章含义的重新探讨。裘锡圭等认为援引竹书来解释《孟子》此章是有效的，但可能未必如此。竹书“室性者故也”之“室”，应当读为“实”；“故”在竹书中是一个褒义词，指有为或有目的的活动，具体指诗、书、礼乐“三术”，而非诈故、巧故之义。(3) 对于“天下之言性也”三句，孟子持肯定态度；“肯定系”的解释是可取的。朱子等人的解释带有时代特征，也未必尽是。“故”当训为“本故”“本然”，“利”当训为“顺利”。孟子的意思是说，天下之言性，不过是以其本故来谈论其善恶罢了；若以性之本故谈论其善恶，那么在思考、判断其善恶问题上即应当以顺利其性为根本原则。

【关键词】孟子；天下之言性也；《性自命出》
**中图分类号**：B222.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0130－11

**作者简介**：丁四新，湖北武汉人，哲学博士，(北京 100084) 清华大学人文学院哲学系教授。
**基金项目**：国家社会科学基金重大项目“出土简帛四古本《老子》综合研究”(15ZDB006)

## 一、问题的提出

《离娄下》“天下之言性也”章，是《孟子》一书中最难训解的一章。是章曰：

(孟子曰) 天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。

对于此章，自宋代以来学者大起争议，训解即多有不同。朱子曾与门人反复答问此章之意，陆九渊云此章“人多不明其首尾文义”，而焦循《正义》则汇集了多种训解①。傅斯年曾说他读不懂此章，徐复观则断然认为“从来的注释家，都注释得很牵强”②。可见《孟子》此章难解，乃不争的事实。自上博竹书《性情论》(即郭店简《性自命出》篇) 整理、出版后，《孟子》此章应当如何训解

① ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》卷57，北京：中华书局，1986年，第1351—1354页；［宋］陆九渊：《象山语录上》，钟哲点校：《陆九渊集》卷34，北京：中华书局，1980年，第415页；［清］焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》卷17，北京：中华书局，1987年，第584—593页。

② 转引自梁涛：《性情论与〈孟子〉“天下之言性”章》，新出楚简与儒学思想国际学术研讨会论文，北京，2002年3月31日－4月2日；徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014年，第151页。

的问题被再度激活，学界陆续发表了十多篇相关文章。不过，在笔者看来，当前的研究不但未使旧的争讼平息，反倒平添了新的争端。

在拜读相关论著后，笔者认为颇有必要再梳理和检讨《孟子》“天下之言性也”章的古今注疏及今人的相关训解。大致说来，古人的注解可分为三类，一类从赵岐到二程、朱子，一类为陆九渊，一类为清人。清人的风气自由，意见多样，批评前人及彼此间展开批评，乃常见现象。今人有关论著则集中在楚竹书《性情论》（《性自命出》）出版以后，学者对于《孟子》“天下之言性也”章及竹书“实性者故也”发表了诸多意见。不过，在笔者看来，似乎其中没有一种说解或观点是足够令人信服的。

归纳起来，如下学术问题仍有待讨论：第一，梳理和辨析朱陆对于《孟子》“天下之言性也”章的训解和观点；第二，重新讨论《性自命出》“室性者故也”，并由此检讨当代学者对于《孟子》“天下之言性也”章的新解释；第三，探讨《孟子》“天下之言性也”章的本意，并平议朱陆训解之是非。就探讨“天下之言性也”章的本意来说，如下问题是非常关键的：其一，孟子对“天下之言性也，则故而已矣”是持肯定还是否定的态度？其二，章中的前两个“故”字是何义？后一个“故”字与前两个“故”字是否同义？其三，孟子对于“利”字持肯定还是否定态度？本章“利”字应当如何训解？这些问题直接关系到我们如何理解《孟子》此章的本意。本文将着重结合竹书《性自命出》（《性情论》）篇重新讨论和回答这些问题。

## 二、从朱陆异解到今人的解释

### （一）朱陆异解

从东汉至宋代，对于《孟子·离娄下》“天下之言性也”章的解释，可以分为两大派系，一派为赵岐、程伊川和朱子，以朱子为代表；一派为孙奭和陆九渊，以陆九渊为代表。这两派的解释对后人产生深远影响。其中，对于《离娄下》“天下之言性也”三句，孟子是持肯定还是否定的态度，是两派解释首先要面对的问题。而对于“故”字和“利”字的训解不同，在一定程度上也影响了人们对于《孟子》此章大意的理解。

朱子的训解是继承赵岐和程子而再作变化的结果。赵岐《注》见于《十三经注疏》本[①]，伊川的训解主要见于《孟子精义》[②]，朱子的训解见于《孟子章句集注》和《朱子语类》卷57、卷59[③]。大致说来，三者的训解是这样的：首先，对于“天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本”三句，三者都认为孟子持肯定态度。这点非常重要，它奠定了整章解释的基调。其次，三者都以《孟子》此章的主旨在于“皆为智而发”，不过有轻重的不同：赵氏说得轻，程子说得重，朱子则更加锱铢。再次，对于“故”字，赵氏训为“故常”，伊川训为“已然之迹”，朱子在“已然之迹”的基础上又训为性情之“情”和“有所以然之意”，他们的训解虽出自同一脉络，但在不断变异。至于晚年，朱子将本章的解释直接笼罩在性情论的理论背景下。最后，对“则”与“利”的训释，三者有异有同：赵氏训“则”为“不过是”，“利”字训为“循顺”；程子认为“则”是语助词，训“利”为“顺”，又训为“利益”；朱子则训“则”为“即”（“不过是”），训“利”为“顺”，大体上放弃了“利益”一义。从训诂变化看三者对文义和章义解释的变化，《孟子》此章的解释在不断深入理学的思想背景之中。反过来看，理学化的解释可以说改变了《孟子》此章某些关键字的训诂。

---

① ［汉］赵岐注、［宋］孙奭疏：《孟子注疏》卷8，［清］阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）》第5册，北京：中华书局，2009年，第5938页。

② ［宋］朱熹：《孟子精义》卷8，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第7册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第741—742页。

③ ［宋］朱熹：《孟子集注》卷8，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第297页；［宋］黎靖德编：《朱子语类》卷57、59，第1351—1354、1380页。

对于《孟子》“天下之言性也”章，陆象山的解释与赵岐、伊川和朱子的训解大异。据《象山语录上》[①]，对于此章，象山大起异议，推翻故训，别出新解。其一，他训“故”为“故旧”和“陈迹”。他崇尚日新、生生之道。其二，他认为，孟子对于“天下之言性也”三句持否定态度，即不同意所谓“以故言性”的观点。在此，他训“则”为“大抵”“不过”，训“利”为“利害”之“利”。其三，他将孟子“千岁之日至，可坐而致也”两句作反诘句来读。这是一个崭新的读法，可惜未必正确。其四，对本章的宗旨，他不像程朱那样强调“此章专为智而发”，而是强调所谓“新故孰为知性之本”[②]。

**（二）清人的训解：毛奇龄、焦循和俞樾**

在清代，毛奇龄、焦循和俞樾的相关训解比较重要。据《孟子正义》卷 17 引毛奇龄《四书賸言补》[③]，毛氏训“则故而已矣”之“故”为“智故”，与赵、朱、陆之训不同。不过，毛氏的训解是错误的，不合《孟子》文意和孟子思想。焦循的训解见于《孟子正义》卷 17[④]。他训“故”字为“事”“往事”“已往之事”或“故迹”，同时兼训“故常”之义。对于“利”字，焦循有多种训解，但以“顺利”为主。总体上看，焦氏是这样解释的：将《易传》所说天道变化及其已往之事迹作为人性之本，在“故事”之中能知其变化和知其利则知人性之善，不通、不察、不明其故和不知其利则不知人性之善，由此诸子或言性恶，或言性善恶混，或分性为气质之性和义理之性。这种解释以易理为统帅，比较迂阔，应该说离孟子本意较远。比较起来，程朱的解释似乎更贴近孟子本意。俞樾的训解见《群经平议》卷 33“天下之言性也则故而已矣”条按语，今引述如下：

《荀子·性恶篇》曰：“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。”杨《注》曰：“故，犹本也。言礼义生于圣人矫伪抑制，非本生于人性也。”孟子言性善，则人性本有礼义，故曰：“天下之言性也，则故而已矣。”犹曰但言其本然者足矣，与荀子之语正相反。荀子又引舜之言曰：“妻子具而孝衰于亲，嗜欲得而信衰于友，爵禄盈而忠衰于君。”盖以证人性之恶。乃自孟子言之，则孝也、信也、忠也是其故也。妻子具而孝衰，嗜欲得而信衰，爵禄盈而忠衰，非其故也，无失其故斯可矣。故又曰：“故者以利为本。”言顺其故而求之，则自得其本也。孟子论性大旨其见于此。[⑤]

首先，俞樾认为孟子对于“天下之言性也”三句持肯定态度。其次，他训“故”为“本”或“本然”，与赵岐训“故常”相通。林桂榛从俞樾说，云：“《孟子》此章的‘故’系‘原本’义。”[⑥]其实，在此之前，程伊川即训为“本如是者也”，与俞樾的训解相同。需要指出，从语法功能来说，《荀子·性恶》“非故生于人之性也”之“故”字为副词，而《孟子》“则故而已矣”之“故”字为名词，后者是“本故”“原故”“本然”“本如是者”之义。再次，俞樾训“利”为“顺”，这是传统注疏的解释，赵岐、伊川和朱子都作此训。最后，俞樾对于“天下之言性也”三句是这样解释的：天下之言性，但言其本然而已矣，顺其本然则得性善之旨。应该说，俞樾的解释不但贴近孟子的思想，而且能与传统注疏相贯通。

**（三）今人的解释**

在郭店简出版以前，对于《孟子》“天下之言性也”章的训解值得注意的当代学者有黄彰健、徐复观和杨伯峻三位先生。黄、徐二氏的训解大抵同于陆象山[⑦]，今不赘述；而杨伯峻的解释则属于朱

① 本段引述象山的观点，参见［宋］陆九渊：《象山语录上》，《陆九渊集》卷 34，第 415 页。

② 顺便指出，象山的训解似渊源于伪孙奭疏。［汉］赵岐注、［宋］孙奭疏：《孟子注疏》卷 8，《十三经注疏（清嘉庆刊本）》第 5 册，第 5838 页。

③ ［清］焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》卷 17，第 585 页。

④ 同上，第 584—589 页。

⑤ ［清］俞樾：《群经平议》卷 33，顾廷龙主编：《续修四库全书》第 178 册，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 537 页。

⑥ 林桂榛：《〈孟子〉“天下之言性也”章辨正》，《孔子研究》2014 年第 4 期，第 71 页。

⑦ 黄彰健：《释孟子“天下之言性也则故而已矣”章》，《经学理学文存》，台北：商务印书馆，1976 年，第 224 页（该文原发表在《大陆杂志》10 卷第 7 期，1955 年）；徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第 151—152 页。。

子一系。杨氏的训解见于《孟子译注》一书。此书初版于1960年，发行量巨大，影响甚广[①]。杨氏的翻译如下：

天下的讨论人性，只要能推求其所以然便行了。推求其所以然，基础在于顺其自然之理。我们厌恶使用聪明，就是因为聪明容易陷于穿凿附会。假若聪明人像禹的使水运行一样，就不必对聪明有所厌恶了。禹的使水运行，就是行其所无事，（顺其自然，因势利导。）假设聪明人也能行其所无事，（不违反其所以然而努力实行，）那聪明也就不小也。天极高，星辰极远，只要能推求其所以然，以后一千年的冬至，都可以坐着推算出来。[②]

在此，杨伯峻首先认为孟子对于“天下之言性也”三句持肯定态度。进而，他认为三个“故”字同义，训“故”为“所以然”，训“利”为“顺”。“故”训为“所以然”，这即是“原故”“本故”的引申。总体上看，他的解释是通达的，但整体上受到现代语境的明显影响。如“苟求其故”，赵岐释为“苟求其故常”，此“故常”之义与“所以然”有相当差距；而程朱解为“已然之迹”，则与杨训的差别更大。同样，他训“则故而已矣”为“只要推求其所以然便行了”，这是在故训的基础上跳转一步，在字面上与故训存在一定差距。对于“故者以利为本”一句，杨氏的翻译主要依从程朱意思，云：“推求其所以然，基础在于顺其自然之理。”“推求其故”的意思，即以循顺自然之理为基础。这与赵岐《注》存在一定的差距。赵《注》曰：“以言其故者以利为本耳。”赵氏以所顺者为“故”，“故者以利为本”即顺其故常之意。衡量这两种训解，赵岐《注》更素朴，似乎更接近于孟子本意。

## 三、《性自命出》“室性者故也”辨疑

竹书《性情论》（《性自命出》）释文的出版，引发学者对于《孟子·离娄下》“天下之言性也”章的热烈讨论。这场讨论首先从梁涛那里发轫，随后裘锡圭接过此话题，由此引起学者的较大关注。近十五六年，不断有学者讨论《孟子》此章，试图解决此章的文本和文意问题。多数学者肯定援引竹书来讨论此章训解的必要性，但也有部分学者表示异议，否定此做法的必要性和有效性。

### （一）《性自命出》“室性者故也”辨疑

学者援引竹书《性自命出》来解释《孟子》“天下之言性也”章，相关文本的关键问题集中在“室性者故也”一句及其相关文字，特别是“室”字的释读、“室性”的读法及“故”字的训释字。先看关键文本“室”字的释读。竹书“凡性或动之”章，《性自命出》在第9－14号简，《性情论》在第4－7号简，今依《性自命出》引出此章释文（引文从宽式）：

凡性，或动之，或逆之，或室（实）之，或厉之，或屈之，或养之，或长之。凡动性者，物也；逆性者，悦也；室（实）性者，故也；厉性者，义也；屈性者，势也；养性者，习也；长性者，道也。凡见者之谓物，快于己者之谓悦，物之设者之谓势，有为也者之谓故。义也者，群善之蓯也。习也者，有以习其性也。道者，群物之道。

引文中的“性”字，原皆写作“眚”，《性情论》亦是如此。在《性自命出》中，“性”字一律写作“眚”，与“生”字明确相区别[③]。“室”字，郭店简原释作“交”，上博简原释作“恣”，读作“交”[④]，皆误。裘锡圭首先指出，上博简的那个字，其实从室从心，上下结构，而不是所谓从交从心；郭店简的那个字，其实从交从又，上下结构，而不是“交”字。他根据上博简的那一字认为，

① 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年，第196页。

② 同上，第196页。

③ 参见丁四新：《生、眚、性之辨与先秦人性论研究之方法论的检讨》，《先秦哲学探索》，北京：商务印书馆，2015年，第19—20页。（该文原载《中国哲学与文化》第6、7辑，桂林：广西师范大学出版社，2009、2010年。）

④ 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第179页；马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海：上海古籍出版社，2001年，第226—227页。

郭店简的此字乃“室”字的误摹[①]。“交”字在《性自命出》（ ）或《性情论》（ ）中出现多次，其写法确实与此字不同，裘先生的判断是对的。因此，凡据“交”字来解释这段简文者，都是错误的。

再看“室性”的读法。裘锡圭先为郭店简的“室”或上博简的“ ”字“似应读为实”，训为“充实”。他又列二说，一读“室”（）为“窒”；又作如字读，云“室性”为“为性筑室”“给性一个框架”[②]。后来，他放弃“实性”和“窒性”的读法，将“室（或）”字读为“节”；“节”即“节制”，“‘室（）性’就是‘节性’”[③]。

裘先生以上训释或说法，哪个是正确或可靠的？这需要慎重回答。笔者认为，竹简“室（或下从心）”、读为“实”的说法是可取的；读为“窒”或“节”是不可取的。从声韵来说，“室”（书纽质部）、“实”（船纽质部）可以通假。《说文·宀部》曰：“室，实也。”段玉裁说，“人物实满其中”故谓之“室”。“室”在竹简中当读作“实”。《说文·宀部》曰：“实，富也。”段《注》曰：“以货物充于屋下是为实。”[④] “实”作为动词，即充实、充满之义。李锐赞成“室”读为“实”的意见：“笔者倾向于将‘室性’读为‘实性’，即是充实、扩充、完成性……‘实性者，故也’，是指用圣人有为而制作的人伦规范来充实性。”他引《孟子·公孙丑上》“知皆扩而充之”、《尽心下》“充实之谓美，充实而有光辉之谓大”为证[⑤]。在观念上，这即是所谓实性。笔者认为，李锐的读法是值得肯定的。《论衡·气寿篇》曰：“人之禀气，或充实而坚强，或虚劣而软弱。充实坚强，其年寿；虚劣软弱，失弃其身。”从实质意义说，《论衡》此篇存在所谓“实性”的观念[⑥]。

回头再看“窒性”和“节性”的说法。如果“窒”如字为训，那么“窒性”的说法不仅古书无一见，而且与竹书《性自命出》的文意并不相符。“节性”的说法虽然已见于先秦古书，但郭店简《性自命出》的“节（節）”字无一例外都写作“即”或从𠂤之“即”，上博简《性情论》则一般直接写作“节（節）”，只有一例写作“即”。这说明裘锡圭将简文“室（或）”读为“节（節）”字确实很成问题。而且，在古典语境中，“节性”是针情欲来说的，这种解释显然不符合竹书《性自命出》的文意。如果“窒性”是所谓“为性筑室”或“给性一个框架”的意思，那么此义难免给人以生涩、怪诞之感，事实上，先秦秦汉传世古籍从未出现过此词。总之，读作“节性”，或如字读作“窒性”，都是讲不通的。

最后看竹简“故”字的训释。裘锡圭说竹简“故”字之义与“故典”“故事”“故俗”相当[⑦]，后又对此字之义作了繁杂的训解：（1）简文以“有为也者”来解释“故”，跟荀子作“人为”讲的“伪”字的意义很相近；（2）竹简“不同方而交以故者也”的“故”字，是“有目的的考虑”之义；（3）所谓“故”主要应指合乎儒家思想的各种礼制和伦理道德规范，可用当“有为也者讲”的“故”来指称；（4）简文“节性者故也”的“故”字，应该指“能节制人性的成例、规范、制度之类的东西”，“与《左传》《公羊传》《礼记》中当‘旧典’‘故事’‘故俗’讲的‘故’相类”[⑧]。这些说法值得重视，但裘氏对于竹简“故”字的训释未必精当，仍需检讨。竹书曰“实性者，故也”，再曰“有为也者之谓故”，而“有为也者之谓故”即见于竹书下文“凡道心术为主”章。从这两章文本看，竹书“故”字其实包含三重含义：（1）“有为”之义，“为”读去声，“有为”即有目的、

① 参见裘锡圭：《中国出土古文献十讲》，上海：复旦大学出版社，2004 年，第 308—316、260—276 页。
② 同上，第 312、313 页。
③ 同上，第 260—261 页。
④ ［清］段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988 年，第 338、340 页。
⑤ 李锐：《郭店简〈性自命出〉“实性”说》，丁四新主编：《楚地简帛思想研究（三）》，武汉：湖北教育出版社，2007 年，第 446 页；李锐：《郭店简与〈孟子〉“天下之言性”章的“故”字》，《北京师范大学学报》社会科学版 2009 年第 3 期，第 142 页。
⑥ 《春秋繁露》有《实性篇》，但其所谓“实性”是“质性”之义，与竹简的“实性”一词根本不同。竹简“实性”一词，为动宾结构。
⑦ 裘锡圭：《中国出土故文献十讲》，2004 年，第 312 页。
⑧ 同上，第 264—269 页。

有意图的意思；（2）竹书作者对“有为也者之谓故”的“故”字持肯定态度，它与《性情论》第25号简“不同方而交，以故者”（《性自命出》应在第57号简）的“故”字明显不同，后一“故”字大体上属于中性词，但包含一定的贬义成分，裘氏混淆了这两个“故”字的价值色彩；（3）有心、有目的的活动可以外化为“道”之“术”，竹书称为诗、书、礼乐三术，裘氏谓之为“旧典”“成例”。同时，“故”字的含义还需与“物”“悦”“义”“势”“习”“道”作适当区分，不能彼此混淆。总之，竹书“实性者故也”之“故”字，首先指有为（有目的、有意图）的活动，其次指其外化的产物，如诗、书、礼乐，且后者必须通过前者才能充实其性，才能产生相应的教化作用，《性自命出》第18号简曰“教，所以生德于中者”。

下面顺便检讨梁涛、李锐对竹书“室性者故也”的训解。梁涛在一个会议论文中先据郭店简《性自命出》“交性者故也”，训“交”为“更”，训“故”为“有意识、有目的的行为”，并将此句译作“教导、完善它的是有意识的人为”①。后来，他正式发表这篇论文时从裘锡圭说，所引简文作“节性者故也”②。对于“故”字的训解，他也吸纳了裘先生训“成例”“规范”的意见，只不过是按照荀子的思路来作解释。他认为“作为外在规范的‘故’之所以能够‘节性’，显然是靠‘化性起伪’，是靠积习、习惯的力量来实现的”，因而将竹简此句翻译为“节制、完善它的是礼义典故”③。正如上文所云，“室”读为“节”是不对的；同时，用荀子的思路来理解竹书“室性者故也”这句话，也是不恰当的。

就“室性”，李锐批评“节性”的读法而赞成“实性”的读法，这是可取的。他说“《性自命出》强调对天命之性的充实，有可能启发了孟子”，并引《孟子》“充实之谓美”等来作证据④。需要指出的是，孟子的“充实”说或“扩充”说以人性善为前提，其工夫路数是由内向外的扩充。这点与《性自命出》“实性者故也”显然不合。当然，我们可以说，孟子有可能创造性地吸收和转化了竹书的“实性”说。《性自命出》的写作在前，《孟子》的成书在后。对于竹简“故”字，李锐同意裘锡圭的说法，并将其应用到《孟子》“天下之言性也”章“故”字的训解上⑤。

总之，对于竹简“故”字，裘锡圭、李锐的训释大体相同，而梁氏训为“习惯”且以荀子思路作解，这是不恰当的。而对于竹简“室”字，大多数学者盲从裘锡圭的“节性”说，但此种读法未必是可靠的。在笔者看来，“实性”的读法其实更可靠、更恰当。

**（二）梁、裘、李三氏的做法与学者的批评**

援引竹书的实性说及对“室性者故也”的“故”字解诂，能否有效地解释《孟子》“天下之言性也”章的本意，使《孟子》此章训解的困惑涣然冰释呢？这是值得追问的问题。梁涛、裘锡圭和李锐三人引入《性自命出》的相关文本及其对“故”字的训诂来解释《孟子》此章的本意，在他们看来，这种努力是有效的⑥。不过，与他们的意愿相反，大多数学者否定了他们的做法，即否定引入竹书以解释《孟子》此章的有效性。田智忠说：“近来出土的文献，不但没有使该问题得到解决，反而加剧了这场争论。我们不能对于借助出土资料来解决传世文献的训诂问题过于乐观。”⑦ 李世平说：

---

① 梁涛：《〈性情论〉与〈孟子〉“天下之言性”章》，新出楚简与儒学思想国际学术研讨会论文，北京，2002年3月31日—4月2日。

② 梁涛：《竹简〈性自命出〉与〈孟子〉“天下之言性”章》，《中国哲学史》2004年第4期，第72页。

③ 同上，第73页。

④ 参见李锐：《郭店简〈性自命出〉“实性”说》，《楚地简帛思想研究（三）》，第443—447页；李锐：《郭店简与〈孟子〉“天下之言性”章的“故”字》，《北京师范大学学报》社会科学版2009年第3期，第142页。

⑤ 李锐：《郭店简与〈孟子〉“天下之言性”章的“故”字》，《北京师范大学学报》社会科学版2009年第3期，第143页。

⑥ 梁涛：《〈性自命出〉与〈孟子〉“天下之言性”章》，《中国哲学史》2004年第3期，第72、76页；裘锡圭：《由郭店简〈性自命出〉的“室性者故也”说到〈孟子〉的“天下之言性也”章》，《中国出土古文献十讲》，第273页；李锐：《郭店简与〈孟子〉“天下之言性”章的“故”字》，《北京师范大学学报》社会科学版2009年第3期，第141页。

⑦ 田智忠、胡东东：《论“故者以利为本”——以孟子心性论为参照》，《福建师范大学学报》哲学社会科学版2007年第5期，第48—49页。

“利用《性自命出》并不能解决‘天下之言性也’章的难解问题，反而会增加一些不必要的缠绕。”[①] 林桂榛说：“仅依靠新出土的楚简《性自命出》篇‘节性者，故也’‘有为也者之谓故’就像发现了新大陆似地以为‘天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本’之‘故’也是‘有为’之‘故’，进而在这个判断的基础上解‘天下之言性也’章，这很缺乏‘内证’方法及力量，流于外部论证，说服力明显不够……解‘故’字须先看内证，内证才是最有效的。”[②] 此外，徐克谦、陶晓春等人的文章在此期间根本没有提及竹书《性自命出》篇，这更谈不上赞成裘、梁、李三氏的做法[③]。

**（三）检讨与看法：援引竹书以解决《孟子》“天下之言性也”章的理解问题其实未必有效**

笔者认为，梁、裘、李三氏援引竹书《性自命出》（《性情论》）篇来讨论《孟子》“天下之言性也”章，从动机来看是必要的，但这一做法是否有效是值得严格检讨的。

裘锡圭认同陆象山对《孟子》此章的解释，将竹书“故”字解释为“人为的规范、准则”，并以此去解释《孟子》“天下之言性也”章的前两个“故”字。他说：“《性自命出》的以‘故’节制人性的说法，告子‘以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬’的说法，也显然是孟子的批评对象，说不定还是他心目中的主要批评对象。”通观裘氏的做法，有几点是应当怀疑甚至否定的：（1）上文已指出，既然他的竹书“节性”说不能成立，那么他由“有为也者之谓故”推及“故”字应当训解为外在的“人为的规范、准则”的说法亦未必能够成立。（2）既然《性自命出》说“诗、书、礼乐，其始出皆生于人”，那么作为“有为”之“故”的诗、书、礼乐三术真的完全外在于人吗？这样看来，所谓“外在”只是一个相对概念，从究竟义来看，诗、书、礼乐三术不但来源于人自身，而且其目的正在于“生德于中”。（3）对于《孟子》“天下之言性也”章的第三个“故”字，裘锡圭训释为“星辰运行的常规”，与前两个“故”字的含义不一致。（4）他认为“天下之言性也，则故而已矣”的意思是“一般讲性的人，把人性所固有的仁义礼智，仅仅看成外在的人为的规范、准则了”[④]，但这很难说是孟子的准确看法。在孟子之前，有多重人性论主张：一是如告子主张“仁内义外”，但从孟子的“内外”概念来看，告子所说“仁内”也是外在的；二是主张人性可以为善、也可以为恶，其仁义跟人性的内外关系不明；三是主张人性有善有恶，其中就其性纯善之人来说，其仁义内在则皆属于孟子意义上的。相关文献可以参见《孟子·告子上》。就《性自命出》看，第 4 –5 号简曰：“善不善，性也[⑤]；所善所不善，势也。”人具有善恶评价（道德评价）的天赋，这是人性之所以为善的前提。第 39 号简曰：“笃，仁之方也；仁，性之方也，性或生之。”这是说“仁”是内在于人性的。另外，郭店简《语丛二》说“爱生于性”“慈生于性”“智生于性”“情生于性，礼生于情”，都说明爱、智、礼是内在的，都出于人性。总之，在孟子之前，持“仁”内在于人性的观点很普遍，而持“义”内在于人性的观点也并非没有。由此可知，将“天下之言性也，则故而已矣”理解为当时诸子普遍将人性“仅仅看成外在的人为的规范、准则”的观点，显然是不对的，或者不够准确的。因此，裘氏训《孟子》此“故”字为“外在的人为的规范、准则”的说法，很难说是正确的。

总体上看，梁涛对《孟子》“天下之言性也”章的解释属于赵岐、程朱一系。他一开始训前两个“故”字为“修习”，后一个“故”字为“运行规律”，“利”训为“顺”[⑥]。在受到裘锡圭的批评后，他将前两个“故”字训为“积习”，后一个“故”字仍训为“运行规律”。他的翻译是这样的：“人们所谈论的性，往往不过是指积习而已。积习的培养要以顺从人的本性为根本，人们之所以厌恶智，

① 李世平：《“天下之言性也”章再释——兼与梁涛博士商榷》，《学术界》2013 年第 1 期，第 110 页。

② 林桂榛：《〈孟子〉“天下之言性也”章辨正》，《孔子研究》2014 年第 4 期，第 69 页。

③ 徐克谦：《〈孟子〉“天下之言性也”章探微》，《南京师范大学》社会科学版 2011 年第 2 期，第 118—123 页；陶春晓：《从“天下之言性也”章看孟子的人性论》，《辽宁广播电视大学学报》2014 年第 4 期，第 118—120 页。

④ 以上引文参见裘锡圭：《由郭店简〈性自命出〉的“室性者故也”说到〈孟子〉的“天下之言性也”章》，《中国出土古文献十讲》，第 271—272 页。

⑤ “善性也”三字据上博简《性情论》补。

⑥ 梁涛：《〈性情论〉与〈孟子〉“天下之言性”章》，新出楚简与儒学思想国际学术研讨会论文，北京，2002 年 3 月 31 日—4 月 2 日。

是因为用智的人往往穿凿附会，（不从事物本身出发。）如果用智的人能像大禹治水一样，那么人们就不会厌恶智了。大禹治水，（顺从水的本性，采用疏导的办法，）不有意多事。如果用智的人也不有意多事，那么智的作用就大了。天极高，星辰极远，如果了解它们的运行规律，千年之内的日至，坐着都可以推算出来了。”① 很明显，这是以荀子解释孟子，或者说以荀子惑乱《孟子》。孟子的人性工夫论，不过操存、存养、求其放心、扩充、寡欲和尽心知性之类而已，与荀子重积习、化性起伪的主张大殊。另外，梁氏“积习”和“运行规律”之训解相差很大。在《〈孟子〉“天下之言性”章与孟子性善论》② 一文中，他将后一“故”字训解为“习惯”，试图统一全章的三个“故”字义，但问题同样存在。而且，“习惯”是一个主观色彩很浓厚的词语，以其来描述天体运行的状态，则属于典型的用词不当。

李锐的解释在总体上属于陆象山一系。他借用竹书《性自命出》来训解《孟子》“天下之言性也”章的“故”字，认为前两个“故”字是“有为、有目的、有原因、有缘故（的言论）”，而后一个“故”字“可以解释为原因、原故，有为的缘故、有目的而为的原因，引申为规律”，训“利”为“利害”之“利”③。从其论证看，其一，他认为《性自命出》的“故”字义合乎《孟子》“天下之言性也”章的“故”字义，并在引申的基础上直接作了挪用。这种做法难免有武断之嫌。不仅如此，他认为此“故”字在《孟子》此章中是贬义的，为孟子所批评的，因此此“故”字其实即“诈故”“巧故”之“故”字。但是，作“诈故”“巧故”讲的“故”字，真的符合《孟子》此章的文意吗？在笔者看来，李锐训解的错误与毛奇龄相同。其二，李锐对于后一“故”字所作的引申，很难说是可靠的。从“有为也者”之“故”到“原因”“原故”，再到“规律”，这种引申其实滑转得很厉害。实际上，《性自命出》“有为也者”之“故”，是一种有目的、有意图的主观之“故”，与纯粹表原因的“故”字有较大差别，而表示天体运行的“规律”一词，则与之相差更大。需要指出的是，古人表达“规律”义时一般使用“道”“则”“法”等字词。而且，单纯表原因的“故”字不是由“有为为之”的“故”字义引申的，它实际上来源于“使为之”的“故”字。“故”是“古”字的孳乳字，《说文·攵部》曰“故，使为之也”，此其本义。段玉裁《注》曰：“今俗云原故是也。凡为之，必有使之者，使之而为之则成故事矣。引申之，为故旧。故曰：‘古，故也。’《墨子·墨经上》曰：‘故，所得而后成也。’”④ 反观竹书“有为也者之谓故”，它应当是“使为之”之“故”字义的引申。综合来看，李锐在应用竹书“故”字义以解释《孟子》“天下之言性也”章的前两个“故”字和后一“故”字时，在语义上都作了或大或小的改变。而其做法是否有效，是非常令人怀疑的。

总之，能否以竹书《性自命出》的“实性者故也”一段文字，来疏通《孟子》“天下之言性也”章的文意，这是一个令人颇为怀疑的做法。在笔者看来，它至多提供了一种全新的解读思路，即以所谓“二重证据法”来解决从前疑难问题的思路⑤。这种做法是否有效，还要回到《孟子》本章及其全书中来检验。

## 四、两系说总结与本文的结论

### （一）《孟子》“天下之言性也”章研究：肯定系与否定系的观点

众所周知，《离娄下》“天下之言性也”章是《孟子》中最令人费解的一章，其难解之处不仅在于对其章意大旨大家有争议，而且在于学者对于某些文字和文句的训解自宋代以来即众说纷纭，莫衷

① 梁涛：《〈性自命出〉与〈孟子〉“天下之言性”章》，《中国哲学史》2004 年第 3 期，第 74 页。
② 梁涛：《〈孟子〉“天下之言性”章与孟子性善论》，《中华读书报》2018 年 4 月 25 日。
③ 李锐：《郭店简与〈孟子〉“天下之言性”章的“故”字》，《北京师范大学学报》社会科学版 2009 年第 3 期，第 143 页。
④ ［清］段玉裁：《说文解字注》，第 123 页。
⑤ ［清］王国维：《王国维全集》第 11 卷，杭州：浙江教育出版社，2009 年，第 241—242 页。

一是。不过，总结古今训解，大体形成两系或两派的意见。而这两系或两派意见的形成，俱以孟子对于“天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本”三句持肯定或持否定态度为基础，认为孟子对此三句持肯定态度者为一系（简称“肯定系”），认为孟子对此三句持否定、批判态度者为另一系（简称“否定系”）。在南宋，陆九渊断然抛弃传统注疏，别出新解，认为孟子对“天下之言性也”三句持否定和批判的态度。朱子继承赵岐、伊川的说法，认为孟子对“天下之言性也”三句持肯定态度。这样，朱陆各自成为当时“肯定系”和“否定系”的代表人物。在清代，焦循、俞樾属于“肯定系”，而毛奇龄属于“否定系”。在 20 世纪五六十年代，杨伯峻属于“肯定系”，而黄彰健、徐复观属于“否定系”。最近十余年，“否定系”人马大增，裘锡圭、徐圣心、李锐、田智忠、徐克谦、任新民、丁为祥等学者加入其中；而“肯定系”门前冷落，目前可见梁涛、林桂榛、李世平、陶春晓四位。不过，真理的本性是，肯定或否定人数的多寡，与真是真非没有必然联系。

“肯定系”在具体训解上不尽相同。赵岐训“故”为“故常”，乃就人性本然如是、恒常如是者而言的；训“利”为“顺利”“循顺”①。伊川训“故”为“本如是者”，又说“故者旧也”，训“利”为“顺利”，同时兼取“利害”之“利”义。在他看来，《孟子》“天下之言性也”三句是说：谈论人性之本如是者，应当以循顺之而不害为原则②。在此，伊川的训解与赵岐《注》是相通的，不过略有推阐。朱子继承伊川的训解，同时将《孟子》此章置入性情论来作解释，认为“性、故”犹如“性、情”，是已发与未发的关系。他训“故”为“已然之迹”，训“利”为“循顺”③。这一训解与他的解释理论是一致的。应该说，朱子沿着程子的解释前进，达到此系训解的极限。反之，赵岐的训解相当朴素，而朱子的解释叠床架屋，并生挠曲。焦循的训解依违于朱陆之间，认为孟子未必赞成“天下之言性也，则故而已矣”，但欲以“故者以利为本”来规范“往事”（“故”），因此在他看来，“故者以利为本”才是孟子此章思想的重点。所谓“故”，焦氏训为“事”“迹”，“则故”之“故”训为“往事”（“已往之事”），“苟求其故”之“故”训为“故迹”，两训之间有不小距离。所谓“往事”（“则故而已矣”），焦循指为《孟子·告子上》公都子所述三种人性论及《荀子·性恶篇》所说曾参、闵子骞、孝己之孝行等“往事”；他训“利”为“顺利”“和顺”“通顺”“有利”等义；“故者以利为本”，即谈论往事应当以顺利人性本身为基本原则④。俞樾训“故”为“本故”“本然”，训“利”为“顺”⑤，他的解释非常接近程伊川和赵岐的解释。杨伯峻训“故”为“所以然”（即训“故”为“原故”），训“利”为“顺”⑥。训为“顺”，是赵岐、程朱的故训。按之《孟子》原文，杨氏“所以然”的训解不但自圆其说，而且与赵岐、程伊川、俞樾的训解是相通的。总之，在此系中，赵岐、程伊川、俞樾、杨伯峻的解释非常接近，而朱子的解释受到儒家性情论、已发未发理论的严重影响，焦循的训解则与上述诸人的解释多有参差。

“否定系”在具体训解上亦不尽相同。陆九渊是朱子的论敌，倡导异说，训“故”为“故迹”“陈迹”，“利”为“利害”之“利”，认为“天下之言性也”三句是孟子批评战国诸子据陈迹言性，不过以利害言性。在义理上，他阐扬新故之理，与朱子以性情论训解之迥异。正因以“新故之理”为训，所以他将《孟子》此章末二句作反诘疑问句来读。他说：“孟子言‘千岁之日至，可坐而致也’，正是言不可坐而致，以此明不可求其故也。”⑦ 需要指出的是，迄今为止，陆氏的读法是独特的，没有人跟从他的这一读法。“故”字，清人毛奇龄又出新解，训为“智故”“诈故”或“伪故”；

① ［汉］赵岐注、［宋］孙奭疏：《孟子注疏》卷 8，《十三经注疏（清嘉庆刊本）》第 5 册，第 5938 页；［清］焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》卷 17，第 584—593 页。

② 上引程子说均见［宋］朱熹：《孟子精义》卷 8，《朱子全书》第 7 册，第 740—742 页。

③ ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第 297 页；［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》卷 57、59，第 1351—1354、1380 页。

④ ［清］焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》卷 17，第 584—589 页。

⑤ ［清］俞樾：《群经平议》卷 33，《续修四库全书》第 178 册，第 537 页。

⑥ 杨伯峻：《孟子译注》，第 196 页。

⑦ ［宋］陆九渊：《象山语录上》，《陆九渊集》卷 34，第 415 页。

“利”字训为“利害”之“利”[①]。审察毛氏的训解，其实属于望文生义，不合孟子和先秦儒家之本意。儒家不是反智主义者，对“智故”的态度与道家根本不同。今人黄彰健训“则故而已矣”之“故”字为“故事”“有所事”，训“苟求其故”之“故”为“原故”，二字异训；“利”字训为“利害”之“利”[②]。徐复观训“则故而已矣”之“故”字为“习惯”，训“苟求其故”的“故”字为“本”；“利”字训为“义利”之“利”[③]，与陆象山、毛奇龄、黄彰健同训。其实，黄健章不但在“故”字的训诂上有误，两“故”字之训大相龃龉，而且他以道家来解释《孟子》此章，都说明他的解释是不可靠的。徐复观同样将“则故”和“其故”的两个“故”字异训，将前一字训为“习惯”，这显然超出了故训的范围。总之，此系训解者均有先入之见、大胆否定传统注解和故标新意之弊。检讨下来，他们的训诂多不严谨，解义多不通贯，因此可以断定他们的解释是不可靠的。

在上博简《性情论》（郭店简《性自命出》）出版后，裘锡圭、梁涛和李锐都援引《性自命出》的相关文本来疏通《孟子》“天下之言性也”章的本意，并认为这一做法是有效的。其实，竹书“实性者故”的“故”字是否在字义上，即为《孟子》“则故而已矣”和“苟求其故”的“故”字，这首先是一个问题。裘锡圭训“故”为“外在的人为的规范、准则”，这不但对竹书“实性者故也”之“故”字存在一定误解，而且很难据此认为它完全可以纾解《孟子》此章训解之困。对于“苟求其故”的“故”字，裘氏训为“星辰运行的常规”。这样，在他那里，不但“则故”“其故”之两“故”字义不能统一，而且“常规”与竹书《性自命出》的“故”字义其实无关。李锐的训解接近裘说，不过对于“则故”“其故”这两个“故”字，他的训解不一，前一个“故”字训为“有为、有目的、有原因、有缘故（的言论）”，且以为贬义，其实这即是训为“诈故”“巧故”。梁涛对于这两个“故”字的训解亦不一，他将“则故”之“故”字训为“习惯”，这是继承徐复观相关训解的结果。归纳起来，正如一些学者所云，援引竹书《性自命出》来解释《孟子》此章文意，不但无益，反增纷扰。笔者认为，《性自命出》的实性说对于《孟子》此章本意的解决具有一定的启示意义，但不可以随意夸大。目前看来，此种做法确实激发了学者的研究兴趣，使人们在一段时间内聚焦于《孟子》此章应当如何训解的问题上。

**（二）批评与结论**

权衡这两派学者的相关训解和讨论，笔者认为，“肯定系”的训解更可靠。“故”，是“古”的孳乳字。《说文·攴部》曰：“故，使为之也。”“使为之”即俗所谓“原故”一词，这是“故”字的本义。“故”还有“事”“变故”“故事”“成例”“旧”“原来”等义，皆是“原故”的引申义。《孟子·离娄下》“则故而已矣”之“故”字，训“故常”“本如是”“本然”或“本故”，于义为近；训为“事”“故事”“已然之迹”“旧迹”，甚至“成例”，亦在允许的范围内；唯训为“智故”“巧故”或“伪故”，不合于《孟子》此章大旨；而训为“习惯”，则超过了故训范围。“利”乃“犁”字之初文[④]。《说文·刀部》曰：“利，銛也。”“利”即“锋利”，此为典籍中“利”字的本义。由此引申，“利”有“财利”“利润”等义；由“财利”再引申，“利”有“有利”“利益”“顺利”等义[⑤]。《孟子·离娄下》“故者以利为本”之“利”字主要有两种训解，一种训“顺利”，见赵岐、程伊川、朱熹、焦循、俞樾、杨伯峻等的训解，一种训为“利益”“利害”，见陆九渊、毛奇龄、黄彰健、徐复观和裘锡圭等的训解。持后一训的人除固执于自己的臆度外，还认为《孟子》其他诸“利”字均无一例训为“顺利”，由此否定前一训解。其实，这个理由是难以成立的，因为某字之某

① ［清］焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》卷 17，第 585 页。

② 黄彰健：《释孟子“天下之言性也则故而已矣”章》，《经学理学文存》，第 222—226 页。

③ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第 151—152 页。

④ 参见于省吾：《甲骨文字诂林》第 2 册，北京：中华书局，1996 年，第 1422—1424 页。

⑤ 王力主编：《王力古汉语字典》，北京：中华书局，2000 年，第 69 页。

一义项在《孟子》中仅出现一例的情况并不罕见[①]。

概括起来，理解《孟子》此章的难点，首先在于判定孟子本人对“天下之言性也”三句持何种态度——是肯定的，还是批判的、否定的？对于这个问题的回答，决定了解释的基本方向。其次在于如何训解“故”字和“利”字。“故”字和“利”字的训解，会影响人们判断孟子对于“天下之言性也”三句所持的态度和看法。陆象山一系学者以其雄健之气蔑弃传统注解，但未必得其真诠。笔者认为，在没有确实、过硬的理由和证据下，理解《孟子》此章大意，尊重故训颇为必要，“肯定系”的训解是可靠的。

今参照杨伯峻的翻译，将《孟子·离娄下》“天下之言性也”章试译如下：

天下人谈论人性，不过是以其所以然来谈论它罢了；所谓所以然，应当以顺利其性为根本原则。我之所以厌恶用智，就是因为它容易导致穿凿附会，（而无法真正认识到人的本性及判断其善恶）。如果智者像大禹治理洪水那样（运用其智），就无需厌恶智了。大禹使洪水运行，就是行其所无事，（顺其自然，因势利导，从而达到治水的目的）。如果智者也行其所无事，（顺其自然，因其本故，）那么他的智慧就不小了。苍天极高，星辰极远，假如能用智推求其所以然，那么千年以后何日是冬至，就可以坐着推算出来了。（所以推求人之本性及判断其善恶，智是非常重要的。顺而循之即是大智。）

在上述译文中，“故”译作“所以然”。之所以采用杨伯峻的这一翻译，是因为相对于“故常”“本如是”“本然”“本故”来说，“所以然”一词更容易被现代人所接受和理解。译文中的“所以然”当然可以换为“故常”“本故”等词，但需心知其意。宋儒或以“事”为训，其实已受到理学观念的深刻影响，是不够准确的。对于此章大意，赵氏曰：“言能循性守故，天道可知；妄智改常，必与道乖，性命之指也。”朱子《集注》曰：“程子曰：‘此章专为智而发。’愚谓事物之理，莫非自然。顺而循之，则为大智。若用小智而凿以自私，则害于性而反为不智。程子之言，可谓深得此章之旨矣。”[②] 这皆可以参考。

**（责任编辑　李　巍）**

① 例如，“草上之风必偃”之“上”字训为“加”，“杀越人于货”之“于”字训为“取”，“得之不得”之“之”字训为“与”，在《孟子》中都仅此一例，其他无一例可训为此义者。这说明在《孟子》一书中，某字之某义的孤例未必不能成立，或者说一字之义项在《孟子》中仅有孤例也是大量存在的。在先秦，“利”为“顺利”义早已存在，如《周易·坤》六二“不习无不利”、《蒙》上九“不利为寇，利御寇”、《论语·里仁》篇“仁者安仁，知者利仁”，诸“利”字俱训为“顺利”。回到《孟子》，关键在于此“利”字训为“顺利”是否通达，是否合乎文意，以及是否合乎孟子的思想。

② ［汉］赵岐注、［宋］孙奭疏：《孟子注疏》卷 8，《十三经注疏（清嘉庆刊本）》第 5 册，第 5938 页；［宋］朱熹：《孟子集注》卷 8，《四书章句集注》，第 297 页。

# 制造“三代”
## ——儒家“三代”历史观的形成及近代命运*

刘　丰

【摘要】儒家在《诗》《书》等经典的基础之上形成三代观念。早期儒家认为三代之所以为一个整体，其根本在于礼。从《礼记》等资料可知，三代礼制损益的重点在于祭礼。儒家用德来解释三代历史的更替。正是德与礼的变奏使三代不但成为儒家文明与价值的源头，而且在历史概念的基础上发展为解释历史的模式。近代以来的史学发展虽然否定儒家建构起来的三代叙事，但在儒学内部三代依然具有重要的意义。

【关键词】三代；儒家；《礼记》

**中图分类号**：B22　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0141－08

**作者简介**：刘　丰，陕西榆林人，历史学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所研究员。

夏商周三代在时间序列上位居中国历史的早期阶段。对儒家来说，三代不仅是一个历史阶段和历史概念，也是一种历史哲学，甚至是政治哲学。我们研究儒家的历史哲学，首先应该解析的就是儒家的三代观。三代中蕴含着儒家的社会、政治以及道德观。对形成古人的历史知识、塑造儒家历史观最重要的经典是《诗》《书》。现存今文《尚书》28 篇：《虞书》2 篇、《夏书》2 篇、《商书》5 篇、《周书》19 篇。这些文献在孔子之前就已经在流传。孔子对此进行整理或编辑，“上纪唐虞之际，下至秦繆，编次其事”（《史记·孔子世家》）。《诗·商颂》中的《玄鸟》《长发》等诗篇，记述了商人早期的历史，而《大雅》中的《生民》《公刘》《緜》《大明》等，《小雅》的《出车》《六月》《采芑》等，则是周人的史诗。儒家的三代史观就是在《诗》《书》所记述的历史（以及传说）基础之上形成的。但是，儒家对于三代的认识绝不仅是历史事实的记述和追忆。正如历史都是出自后人的建构一样，“三代”观念同样也是后世儒家学者在三代历史的基础之上建构起来的。从这个意义上说，“三代”也是“制造”出来的。这里的“制造”主要是就其主观性、生成性和历时性而言，并无贬义。另外，战国至汉代的儒家在三代历史的基础之上，以此为基本模式，构造出越来越复杂的历史理论，以此来解释历史的发展，同时更是解释现实的合法性。以二为循环的文质论，以三为循环的三统三正论，以四为循环的四法论，以五为循环的五德终始说，以及这些不同循环的相互组合，构成了复杂的理论。这些理论可以说是儒家三代说的进一步发展和演化。

## 一

儒家的三代史观始自孔子。孔子虽为殷人之后，但其文化理想和政治理想是“从周”。孔子对商周以来的历史和文化都有了解，并经常将夏商周相提并论，说明他已具有明确的三代意识。《论语·八佾》记载：“子曰：‘夏礼，吾能言之，杞不足徵也；殷礼，吾能言之，宋不足徵也。文献不足故也，足则吾能徵之矣。’”“子曰：‘周监于二代，郁郁乎文哉，吾存周。’”《论语·为政》记载：“子

* 本文是 2019 年 10 月 11－13 日第二届“预流”的中国哲学研究工作坊：“古史辨”与现代中国哲学研究会议参会论文。

曰：‘殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世，可知也。’《礼记》也记录了孔子关于三代之礼的一些论述。如《礼记·中庸》：“子曰：‘吾说夏礼，杞不足徵也；吾学殷礼，有宋存焉；吾学周礼，今用之，吾从周。’”《礼记·礼运》：“孔子曰：‘我欲观夏道，是故之杞，而不足徵也，吾得《夏时》焉。我欲观殷道，是故之宋，而不足徵也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《夏时》之等，吾以是观之。’”显然，《礼记》的这两段话从《论语》中孔子之言发展而来，含义基本一致。《礼记》的《檀弓》《明堂位》《曾子问》等篇还更详细记载三代之礼在一些具体方面的区别与联系。

孔子将夏商周并提，并认为它们的文化前后相承。孔子明确说：“吾之于人也，谁毁谁誉？如有所誉者，其有所试矣。斯民也，三代之所以直道而行也。”（《论语·卫灵公》）可见，虽然孔子也认为三代之礼有所“损益”，但三代的历史文化在整体上是前后一脉相承的整体。这一看法奠定了儒家对于三代历史的基本认识，也是儒家三代史观的基本看法。战国时期，孟荀及其他一些早期儒家学者更是明确将三代看作一个历史整体。《孟子·滕文公上》记载：“诸侯之礼，吾未之学也。虽然，吾尝闻之矣。三年之丧，齐疏之服，飦粥之食，自天子达于庶人，三代共之。”“设为学校庠序以教之。庠者养也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之，皆所以明人伦也。”孟子还从整体上对三代历史进行总结：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。”（《孟子·离娄上》）荀子也说：“道不过三代，法不二后王；道过三代谓之荡，法二后王谓之不雅。”（《荀子·王制》）言必称三代，逐渐成为儒家的共识。

从孔子、孟子以及《礼记》对三代的叙述可见，儒家对三代的认识大多以礼为主体内容。尤其是《礼记》的《明堂位》《檀弓》《曾子问》《郊特牲》《祭法》《祭义》等篇，详细记述了夏商周三代（有时也加上有虞氏，成为“四代”）在祭礼、丧礼方面诸多细节的不同。这些具体仪节虽然体现在祭祀、养老、丧礼等仪式的用物、名称、乐舞等各有不同，但其整体结构是一致的。从《礼记》的这些详细记述可知：第一，三代之所以为一个整体，其根本在礼。儒家认为，三代前后相承的是礼，是礼把三代连接为一个历史文化整体。这是儒家关于三代的基本看法，也是最有意义的思想。《论语·为政》篇记载，子张向孔子请教：“十世可知也？”《太平御览》卷 523 引郑玄注曰：“世谓易姓之世也，问其制度变易如何。”① 孔子通过三代之礼的“损益”来回答这个问题。一般而言，此章以夏礼、殷礼断句。但《汉书》卷 60《杜周传》载杜钦奏曰：“殷因于夏，尚质；周因于殷，尚文。”《汉书·地理志》曰：“殷因于夏，亡所变改。”《汉书》卷 56《董仲舒传》曰：“夏因于虞。”《史记·乐书》《集解》引《乐记》郑注：“殷因于夏，周因于殷。”从这些汉人的引述可知，《论语》此章所记孔子之言当作：“殷因于夏，礼所损益，可知也。周因于殷，礼所损益，可知也。”刘宝楠就持这样的看法，认为“今人以’礼’字断句者，误也”②。此说更明确地突出了三代是以礼之损益为本质特征的。

孔子回答子张的问题后，还说“虽百世可知也”。邢昺《注疏》说：“言非但顺知既往，兼亦预知将来。”③ 按照这样的解释，子张的问题是，在距离三代很久远之后，能否知道当时的礼仪制度。这显然是一个非常重要的历史问题。清人陈澧进一步指出：“顺知既往之说是，预知将来之说非也。十世者，言其极远也。后世欲知前世，近则易知，远则难知，故极之十世之远。若前世欲知后世，则一世与十世，其不可知等耳，何必问至十世乎？孔子言夏、殷礼，杞、宋不足徵。一、二世已如此，至十世则恐不可知，故子张问之。观孔子之答但言礼，则子张之问为问礼明矣。“其或继周者，虽百世，可知也”者，谓此后百世尚可知夏、殷以来之礼也。至今周礼尚存，夏、殷礼亦有可考者，百世可知，信矣。邢疏之说本不误，而又云非但顺知既往，兼亦预知将来，不敢破何注之说，是其无定识也。”④

① ［清］刘宝楠：《论语正义》卷 2《为政》，北京：中华书局，1990 年，第 71 页。
② 同上，第 72 页。
③ 黄怀信：《论语汇校集释》卷 2《为政》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 184 页。
④ ［清］陈澧：《东塾读书记》卷 2《论语》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 24 页。

陈澧力主“百世可知”是后世知前世，这个看法是正确的。《史记·孔子世家》记载：“孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》《书》缺。追迹三代之礼，序《书传》，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。曰：‘夏礼吾能言之，杞不足徵也。殷礼吾能言之，宋不足徵也。足，则吾能徵之矣。’观夏、殷所损益，曰：‘后虽百世可知也，以一文一质。周监二代，郁郁乎文哉。吾从周。’故《书传》、《礼记》自孔氏。”

司马迁的这一段记述是将《论语》中的几段语录合并而成。按照他的理解，“百世可知”正是指前文所说的“编次其事”，即孔子编修《诗》《书》《礼》等典籍。正因为有这些经典留存，即使百世之后，我们也可以知道三代之礼。刘宝楠说《史记》的这个看法“当是安国旧义”①，认为是汉代学者的看法，与后来其他学者所说的是指预知未来不同。陈澧的看法正与《史记》相合。

孔子以礼的“损益”来论述三代。《礼记》显然按照孔子的思路，更详细地叙述了三代礼制在各个方面的损益变化。《礼记·礼器》又进一步总结说“三代之礼一也，民共由之”，即礼将三代整合在一起。郑玄注：“一也，俱趋诚也。”上文说“经礼三百，曲礼三千，其致一也”，郑注“一，谓诚也”，孔疏也说“谓三代所行之礼虽各别，一皆趋于至诚，故云一也”②。郑注将三代之礼为“一”之原因落实在至诚，是因为《礼器》上文讲到“君子之于礼也，有所竭情、尽慎、致其敬而诚若，有美而文而诚若”，因为经文中讲以诚行礼，因此郑注将“三代之礼一也”之“一”释为诚，也将“经礼三百，曲礼三千，其致一也”之“一”也释为诚③。郑注在经文内是自洽的。

《礼器》下文接着讲“夏立尸而卒祭，殷坐尸④，周坐尸，诏侑武力，其礼亦然。其道一也”，这是讲三代尸礼之不同。“其道一也”，郑玄无注，孔疏曰“其用至诚之道一也”⑤。孔颖达将“其道一也”和“三代之礼一也”作相同解释，未必符合原意。孙希旦认为“其道一者，言三代之礼，其道同归于敬尸也”⑥，这个解释应该是准确的。若据此，则“其道一也”之“一”是指三代在祭尸之礼的具体仪节上是一致的，而“三代之礼一也”之“一”，按郑注和孔疏在“至诚”方面是一致的，这是在比较抽象的层次上而言。

王夫之也说：“三代之王者，率乎人心之实然，求其宜称以制为典礼，虽有损益，其致一尔，非出于三王之私意以为沿革，故天下乐用而不违。”⑦ 他认为三代之礼在于“人心之实然”，这和郑玄的看法是一致的。“三代之礼一也”和“经礼三百，曲礼三千，其致一也”之“一”，含义应当是相同的。郑玄释为“诚”，后来很多学者都遵从郑注，虽说这也是从《礼器》原文得来的，并且在《礼器》篇内找到某种一致性，但其含义还是有些迂曲。其实，这个“一”就是本篇开篇时提到的“先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也”，也就是“礼，时为大，顺次之，体次之，宜次之，称次之”这些“先王制礼”的基本原则。《礼器》篇基本是在一个比较抽象、宏观的角度来讨论礼的原则。礼可以以多为贵、以少为贵、以大为贵、以小为贵、以高为贵、以下为贵等，这些具体复杂的礼制在三代时期有不同的规定，但其中贯穿的原则是相同的。就这些原则而言，三代之礼是一致的。这就是“三代之礼一也”以及“经礼三百，曲礼三千，其致一也”的真正含义。

第二，从《礼记》各篇可知，三代礼制损益的重点在祭礼。本来“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》），“礼有五经，莫重于祭”（《礼记·祭统》），祭祀礼仪是礼制最重要的内容。但是，《礼记》突出强调了三代祭礼的不同变化，正好反映出三代文化发展的不同特点。陈来教授曾经将三代文化的演进从整体上概括为巫觋文化——祭祀文化——礼乐文化。“《礼记》对三代或四代礼

① ［清］刘宝楠：《论语正义》卷2《为政》，第73页。
② ［唐］孔颖达：《礼记正义》卷32《礼器》，上海：上海古籍出版社，2008年，第986－989页。
③ 同上，第986页。
④ 这两句本在“其道一也”之下。孙希旦认为，按文意“此二句必在‘周坐尸’之上，简错在下耳”。此说可从，据改。参见［清］孙希旦：《礼记集解》卷24《礼器》，北京：中华书局，1989年，第653页。
⑤ ［唐］孔颖达：《礼记正义》卷33《礼器》，第993页。
⑥ ［清］孙希旦：《礼记集解》卷24《礼器》，第654页。
⑦ ［清］王夫之：《礼记章句》卷10《礼器》，长沙：岳麓书社，2011年，第600页。

制的因袭损益的记述，除冠制而外，几乎都与祭祀有关，可以说就是祭祀文化的体现。”[①] 王国维曾经将“禮”释为宗教祭祀仪式。从字源的角度虽然不能完全解释礼的起源以及最初的含义，但也可以说明，在甲骨文反映的殷代文化中，礼的主要内容就是祭祀仪式。因此，将殷代的文化概括为祭祀文化也有相当充足的依据。宗教的起源很早，伴随着人类文化的发展而来。但是，宗教祭祀礼仪在商代发展到相当高度，也延续至后代。战国时期的儒家学者回顾三代礼制的发展，便自然地看到三代之礼在祭祀方面的继承与变化。

《礼记·昏义》篇说：“夫礼始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和于射乡，此礼之大体也。”《礼运》篇也说：“故夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。”两处对礼的论述是相同的。笔者曾多次引用清代学者邵懿辰的看法，《礼运》的“射御”即“射乡”，“御”为“乡”之误[②]。按照戴德本的《仪礼》次序，正好符合《昏义》篇所说的“礼之大体”之“八礼”。以《仪礼》为主体的周礼，其主体内容以宗族社会的人伦生活而展开，其中虽然包含丧祭礼仪，但其主体是世俗的日常生活。这是周礼区别于之前二代之礼的最显著方面，也是周礼最重要的特征。

《礼记·礼运》篇说“夫礼之初，始诸饮食”，《内则》说“礼始于谨夫妇”，《昏义》说“礼始于冠”，婚礼、冠礼都有十分久远的渊源，这些仪式在夏商时期也一定存在，但从后来学者对三代之礼的整理看，它们不是这个时期礼的主要内容。殷礼以祭祀为主，而且延续至后代，因此战国时期的学者才会将三代的祭祀之礼整理得井井有条。其他诸如冠礼、婚礼的源头更久远，夏商时期的国家体制虽然比较简单，但各邦国之间类似于朝聘的仪式也一定是存在的，这些礼在周礼体系中才充分完善，成为周礼的主体。

这样看来，祭礼在三代时期礼的整体发展演化进程中居于承前启后的位置，既渊源有自，可以上溯至夏商甚至更久远的远古时代，又延续至后世。因此，祭礼是统辖三代之礼的主体内容，是三代之礼的最大“公约数”。以祭礼为主叙述三代之礼的损益变革，又体现三代之礼在结构上是一致的，“三代之礼一也”，这样的看法是最恰当的。

## 二

三代之所以成为一个整体，成为儒家的理想时代，除了礼之外，另一重要因素是德。儒家以德来解释三代的更替。正是德与礼的相互变奏使三代不但成为儒家文明与价值的源头，而且在历史概念的基础上发展为解释历史模式的原因。战国至汉代的儒学家在三代历史的基础上构建出的文－质论、三统论以及五德说，本质上都是渊源于三代德与礼的相互变奏，是在德礼的基础上形成的历史模式。因此，无论是三代还是在此基础上发展而来的各种历史模式，其实在儒学的发展中都已经被容纳到儒家仁政的政治思想体系中。这里以后世学者在解释三代历史的更替而形成的尧舜－桀纣评价模式，做进一步分析。所谓“尧舜”，也包括禹、汤、文、武，他们都是为儒家所认可的德被天下的圣王，而“桀纣”则是因为失德而失去天下的暴君、昏君。

尧、舜、禹是上古时期的圣王。尧、舜相禅的资料不多，且多是战国时期一些儒家学者的转述。禹死后，禹之子启继位，后世流传的资料相对较多，但从各种不同资料中也可以看出，儒家对于这一历史的变故已完全做了道德化的解释。据《古本竹书纪年》曰：“益干启位，启杀之。”上博简《容成氏》曰：“禹有子五人，不以其子为后，见皋陶之贤也，而欲以为后。皋陶乃五让以天下之贤者，遂称疾不出而死。禹于是乎让益，启于是乎攻益自取。”这两种说法还是有区别的。按照《竹书纪年》，应当是禹死后，禹之子启直接继位，破坏了传统的禅让，才会有“益干启位”。而据《容成氏》，应当是禹禅让给益，而禹之子启对此不满，因为“攻益自取”。无论哪种解释，启之继位在合

① 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京：三联书店，1996 年，第 246 页。

② 参见刘丰：《先秦礼学思想与社会的整合》，北京：中国人民大学出版社，2003 年，第 135 页。

法性上是有问题的。这在传统儒家的政治伦理看来，是一个极大的问题。

无论是启破坏禅让而自居王位，还是夺取王位，按照传统价值观看，启在德性方面是有欠缺的。如《墨子·非乐上》记载：“于《武观》曰：‘启乃淫溢康乐，野于饮食，将将铭，苋磬以力，湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼，章闻于天，天用弗式。’”这里的大意是，启耽于淫乐。《楚辞·离骚》《山海经》等典籍也记有启沉湎于“淫溢康乐”之事。按照古人的价值标准，这至少是失德的重要体现。清华简《厚父》也说“帝亦弗恐启之经德少”，这些资料都说明启之品性是有问题的。

但是，启的这种行径在孟子看来，则有完全不同的解释。《孟子·万章上》记载：“昔者舜荐禹于天，十有七年；舜崩，三年之丧毕，禹避舜之子于阳城；天下之民从之，若尧崩之后不从尧之子而从舜也。禹荐益于天，七年，禹崩，三年之丧毕，益避禹子于箕山之阴；朝觐讼狱者，不之益而之启，曰：‘吾君之子也。’讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：‘吾君之子也。’”

按照孟子的解释，启完全是因为有德而得到人民的拥护才有了天下。启虽为禹之子，但启之继位和尧、舜、禹之相禅是完全一致的。孟子说：“尽信书，则不如无书。吾于《武成》，取二三策而已矣。仁人无敌于天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？”（《孟子·尽心下》）孟子已经先验地将德放在尧、舜、禹、汤、文、武这些圣王的一边，因此对于历史上一些与此不符的记载，要么置之不理，要么做迂回或另外的解释。而与尧舜对立的桀纣，他们不仅是历史上的亡国之君，而且是集万恶于一身的道德的最低点。孟子认为，桀纣之失去天下，是由于他们因无德而失去民心。孟子曰：“桀纣之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道：得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。得其心有道：所欲，与之聚之；所恶，勿施尔也。民之归仁也，犹水之就下，兽之走圹也。故为渊驱鱼者，獭也；为丛驱爵者，鹯也；为汤、武驱民者，桀与纣也。今天下之君有好仁者，则诸侯皆为之驱矣；虽欲无王，不可得已。今之欲王者，犹七年之病求三年之艾也。苟为不畜，终身不得。苟不志于仁，终身忧辱，以陷于死亡。《诗》云：‘其何能淑？载胥及溺’，此之谓也。”（《孟子·离娄上》）

荀子也认为“汤武存则天下从而治，桀纣存则天下从而乱”（《荀子·荣辱》），汤武－桀纣构成历史上治乱两种政治模式的典型，而桀纣之所以为乱，是因为他们道德品性低劣，“其善者少，不善者多，桀、纣、盗跖也”（《荀子·劝学》）。他们的德性直接决定了他们为政的失败。其实，子贡就曾对桀纣是否为万恶之首的问题提出怀疑：“纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”（《论语·子张》）荀子也说：“古者桀纣……身死国亡，为天下大僇，后世言恶则必稽焉。”（《荀子·非相》）正因他们失了天下，因而在后人的眼光里，万恶皆归之，成了与尧舜相对立的、恶的代表。顾颉刚曾作《纣恶七十事的发生次第》一文，根据可靠的史料考证，纣之恶行主要有酗酒、不用贵戚旧臣、登用小人、听信妇言、信有命在天、不留心祭祀等六大罪状[①]。顾先生并非要替纣翻案，只是想以纣的故事来证明他的古史的层累造成说，“从以上六项来看，纣只是一个糊涂人：他贪喝了酒，遂忘记了政事，所以把他的国亡掉了”，“他的罪状确是只有这一点。这都是庸人的愚昧，并没有奇怪的暴虐”[②]。他还指出，“春秋战国时人说话，最喜欢举出极好的好人和极坏的坏人作议论的材料。极好的好人是尧、舜、禹、汤；极坏的坏人是桀、纣、盗跖。所以战国时有一句成语，叫做‘誉尧非桀’。（这句话的本义原是誉尧、舜而非桀、纣，因为要句子短一点，便单举了尧、桀。实际上，誉舜非纣的更要多。）”[③] 这个分析是有道理的。三代复杂的历史及更替在后世儒家的解释中，都融入模式化、类型化的尧舜－桀纣善恶二元对立的历史模式。所有与这个模式不符的历史史实都被不同程度地修剪甚至遗弃。从这个角度看，文－质论、三统三正说及五德终始说都与此相同。

在尧舜－桀纣善恶二元对立的历史解释模式中，汤武之革命是“顺乎天而应乎人”，汤放桀、武王伐纣，是“诛一夫”，并非弑君（《孟子·梁惠王下》）。荀子说：“诛暴国之君，若诛独夫。汤武非取天下也，修其道，行其义，与天下之同利，除天下之同害，而天下归之也。天下归之之谓王，天

① 顾颉刚：《纣恶七十事的发生次第》，《顾颉刚古史论文集》卷1，《顾颉刚全集》，北京：中华书局，2011年，第298—300页。
② 同上，第300页。
③ 同上，第298页。

下去之之谓亡，故桀纣无天下，而汤武不弑君，由此效之也。”（《荀子·正论》）正因为汤武之革命具有道义上的正当性，因此孟子才认为以至仁伐至不仁是轻而易举之事，绝不会发生流血冲突。《吕氏春秋·慎大》也说：“汤发师，未接刃而桀走，逐之至大沙，身体离散，为天下戮。”他们都极力描述汤武革命之容易，其实都是以尧舜－桀纣的善恶二元对立观为前提的。

从历史角度看，夏桀、商纣以及周之幽、厉由于昏庸暴虐而导致德衰、政衰，处于三代之末世。但从儒家解释历史的尧舜－桀纣模式及儒家所构想的三代理论看，他们实际上已被排除在三代之外。

## 三

从战国时期至汉代的儒学思想发展看，从历史上的三代抽象为三种历史模式，从对三代历史的肯定演变为以三代为模式的历史哲学，是儒家三代理论的进一步发展。就战国至汉代儒家的历史哲学看，以二为循环的文－质论（包括三统论和四法论）和邹衍的以五为循环的五德终始说，虽然其循环基数不同，属于两个系列，但其思维模式是一致的。按照文－质论，质救文之弊，文救质之弊，文质是由于相互救弊而循环。邹衍的五德终始论以五行相胜的原则循环，即前一代之德已衰，后起的一代以另一德胜之，后一代之德相对于前一代之德是“胜”或“克”。这样看来，邹衍的转移论虽然以五循环，但五行相胜的理论和文质救弊的理论在本质上是一致的。《汉书·严安传》引《邹子》之言：“政教文质者，所以云救也，当时则用，过则舍之，有易则易之，故守一而不变者，未睹治之至也。”（《汉书》卷 64 下）这是邹衍对文质论的总结。因此，文－质论与五德终始说作为一种历史理论，是在解释说明以往历史的更替，都是为后一代“克”或“胜”前一代做理论说明，可见，这种历史哲学也是一种政治哲学，与儒家的“革命”论以及“以有道伐无道”的政治思想是相互呼应的。

正如阴阳二分的思想是中国哲学的基础性概念和基本的思维方式，以二为循环的文－质论奠定了之后出现的三统说（包括“夏商文质”四法说）和五德终始说的理论基础。这种历史理论在形式上是在解释、说明历史，但其直接目的是通过历史的循环来解释、说明现实。这种理论在战国时期出现并受到广泛的关注和重视，是因为它可以预示并解释未来，而它在汉代的异常流行是因为它可以说明汉在五德或三统的循环中的位置，从而进一步证明汉代政权的合法性。从以二为循环的文质论，到以三为循环的三正三统论，以五为循环的五德终始说，用来解释历史的模式更加细化，到了汉代甚至还将五德与三正、三统相组合，理论越来越严密，模型越来越细化，这样，用来解释说明历史的有效性就更大了。按照这种理论，历史犹如巨大的车轮，在以不同的节律运转，“有再而复者，有三而复者，有四而复者，有五而复者，有九而复者，明此通天地、阴阳、四时、日月、星辰、山川、人伦”（《春秋繁露·三代改制质文》）。无论历史多么复杂，历史现象多么变化无穷，在这些历史变化的后面都有一些固定的“常数”，它们就像车轮的轴承一样决定着历史变化的幅度。只要人们把握住这些神秘的历史“常数”，也就把握住了历史。这就是战国至汉代儒家对历史的理解。

但以二为循环、以三为循环、以四为循环、以五为循环甚至以十二为循环，虽然在本质上是一致的，但毕竟形式有差异。因此，如果按照这些理论将过往的历史梳理一遍，对各个时期或朝代排序，就会出现不一致的地方。如董仲舒所说的三统说是从商代开始的，顾颉刚认为“三统说是割取了五德说的五分之三而造成的”，“因这三代所尚之色和五德说一致，凡五德说所摆布下的符应和制度，大可取作三统说之用而不见其矛盾，若一说到夏，则一边青，一边黑，就要惹人疑惑了”①。从现实看也会产生矛盾，比如根据三统说，汉应当为黑统、色尚黑，而根据五德终始说，汉应当是土德、色尚黄，这从汉初至武帝一直是有争议的重大政治问题。对于这些问题，顾先生已经做了充分的研究，并且还需要从历史和政治思想史的角度做进一步的深度探讨，这里就不再涉及。

还有需要指出的是，与三统、三正相关的是董仲舒提出的“通三统”。董仲舒在《三代改制质文》中指出，商汤受命之后，“亲夏、故虞，绌唐谓之帝尧”，周文王受命之后，“亲殷、故夏，绌虞

① 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，《顾颉刚古史论文集》卷 2，第 287 页。

谓之帝舜”，下一步是《春秋》应天作新王，“绌夏，亲周，故宋”。由此来看，“通三统”的核心内容就是“存二王之后”，即新受命的王拥有天下之后，还要分封前二代之后裔，使他们在其各自的封国内保留有与之相应的正朔和制度。虽然皮锡瑞认为这是“古时通礼，并非《春秋》创举”，“实原于古制”[①]，但即使依据儒家的记述来看，战国时期的儒学恐怕还没有如此清晰的看法。《礼记·乐记》记载：“武王克殷反商，未及下车而封黄帝之后于蓟，封帝尧之后于祝，封帝舜之后于陈。下车而封夏后氏之后于杞，投殷之后于宋。封王子比干之墓，释箕子之囚，使之行商容而复其位。”这说明儒家认可新王分封前代之后裔，但此时并没有形成“亲－故”这样的理论，并将这二代之前的一代“绌”为另一个层次的“五帝”[②]。这说明“通三统”是鲜明的汉代经学家的认识，是他们用来解释新建王朝政治合法性的一种理论。如刘向说：“王者必通三统，明天命所授者博，非独一姓也。”（《汉书》卷36《楚元王传》）这个问题需要另有专文论述，这里暂且从略。从历史哲学的角度看，按照“通三统”的理论，二王以上的五朝绌为“五帝”，封为小国；“五帝”之前的则推为“九皇”，封为附庸；“九皇”以上则降为庶民，无有封地。这样看来，“三统”“五帝”和“九皇”只是一个固定的名称，而其具体的时代则由新受命的新朝往上推移，这是一个直线的推移，而非如文－质论、黑白赤三统三正以及五德那样的循环转移。这是这两种理论根本性的区别。

## 四

从孔子开始，直至以《礼记》为代表的孔门后学，以礼将三代历史和文化整合为一个统一的整体，从而构建起儒学的价值源头。在儒家看来，三代是圣王相延、礼乐繁盛的时期，而后世的历史发展总是在不同程度上背离了三代所预定的历史发展的轨迹，在价值层面上表现为不同程度的偏离儒学的王道理想。但是，古人精心构建起来的统一的历史秩序、统一的思想格局，在近代以来的社会转型和文化变革中被逐一拆散了。就学术思想看，1917年，还在留美的胡适作《诸子不出于王官论》，认为《汉志》所说的诸子出于王官的看法，“皆属汉儒附会揣测之辞，其言全无凭据”，从三个方面批评了诸子出于王官的看法，还批驳了当时力主此说的章太炎[③]；《中国哲学史大纲》（卷上）则从社会背景（“时势”）来讲老子和孔子思想产生的背景和渊源。传统认为的诸子出于统一的王官之学的看法，以及这种观点背后所预设的三代为诸子之源头的看法，自此解体了。

就三代历史看，王国维1917年发表的《殷周制度论》在古史领域提出一个著名观点：“中国政治与文化之变革，莫据于殷周之际。”他也是从地理的角度分析论证，自五帝以来政治文化之中心（都邑）在东方，而周人崛起于西土。这一看法其实已经蕴含了东西二元的看法。他还提出，“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制、君天子臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下。其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意，实在于此”[④]。周人礼制上的变革和文化上的这些创新，显然非孔子说的“损益”所能涵盖的。因此，实证的史学研究，已经否定了“三代之礼一也”的传统观点。

随后顾颉刚发起的“古史辨”运动进一步摧毁了传统儒家的三代史观。顾先生指出，“古史辨”的主要目的是要摧毁三皇五帝和三代同源的神话。在其著名的《与钱玄同先生论古史书》（1923年）发表之后，遭到一些人的质疑，他随即又作《答胡刘两先生书》，提出“在推翻非信史方面，我以为

① ［清］皮锡瑞撰、吴仰湘点校：《经学通论·春秋·论存三统明见董子书，并不始于何休，据其说足知古时二帝三王本无一定》，北京：中华书局，2017年，第375页。

② 孔颖达在解释武王分封的这段话时指出：“‘未及下车’者，言速封诸侯，未遑暇及下车，即封黄帝、尧、舜之后也。下车而封夏、殷之后者，以二王之后，以其礼大，故待下车而封之。”（《礼记正义》卷49《乐记》，第1548页）孔疏只是按照礼的重要性或隆重程度解释“未下车”和“下车”的分封，并没有用汉代的亲－故－绌的理论。又，《史记·周本纪》也记载武王克商成功后的分封，司马迁甚至没有采用《乐记》说的“未下车”和“下车”两种情况的分封，只是笼统记录了分封先朝之后裔。

③ 参见胡适：《诸子不出于王官论》，《胡适学术文集·中国哲学史》上册，北京：中华书局，1991年，第591—597页。

④ 王国维：《观堂集林》卷10《殷周制度论》，北京：中华书局，1959年，第451页、453—454页。

应具下列诸项标准”：（一）打破民族出于一元的观念；（二）打破地域向来一统的观念；（三）打破古史人化的观念；（四）打破古代为黄金世界的观念[①]。推翻三皇五帝及禹的历史地位是“古史辨”的核心问题。顾先生的四个“打破”造就了他的“层累说”。自古以来三皇五帝以及夏商周一脉相承的古史系统被完全击碎，被认为是战国秦汉间人为编造的宗教史，而非真实的历史。

在“古史辨”大潮的冲击和影响下，傅斯年从地理和种族两个方面入手，重构古史。他在《夷夏东西说》《周东封与殷移民》《大东小东说》等文章中指出，三代在时间上是平行互动的，在地理上是东西对峙的，这样就重构了上古文明多元起源说。他说：“在三代时及三代以前，政治的演进，由部落到帝国，是以河、济、淮流域为底盘的。在这片大地中，地理的形势只有东西之分，并无南北之限。历史凭借地理而生，这两千年的对峙，是东西而不是南北。现在以考察古地理为研究古史的一个道路，似足以证明三代及近于三代之前期，大体上有东西不同的两个系统。这两个系统，因对峙而生争斗，因争斗而起混合，因混合而文化进展。夷与商属于东系，夏与周属于西系。”[②]

王国维虽然也认为商周属于东西两系，但还是承认传统的古史系统，认为三代的远祖都可以追溯到黄帝[③]。但在“古史辨”的冲击下，这一帝系属于宗教、信仰的领域，而非真实的历史。经过傅斯年、徐旭生、蒙文通等的进一步研究，上古三代文化的多元说已成为古史研究的一个基本常识。顾颉刚在 1948 年的《中国历史与西北文化》的演讲中也指出，三代属东西两系，“夏、商、周并非一个继一个兴起的国家，而为三个存在时代略分前后的大国。商是从渤海沿岸兴起来的，是东北方的民族。周是西北的国家，周的祖先起于岐山，但是周人常自称‘时夏’‘区夏’，我们可以推想原来的夏，或也是西北的国家，所以周人自以为接受了夏的文化系统”[④]。至今依然有很多历史学者坚持“古史辨”的立场和方法，认为三代因革是儒家创造的思想史，而非真实的历史。从地域、族源来说，夏在西而商在东[⑤]。儒家所认为的三代一系、因革损益，从历史研究的角度看已被完全否定。

“古史辨”将儒家所建构起来的“三代之礼一也”的历史观、文化观彻底摧毁。经过“古史辨”派的冲击，史学在现代学科分化和学术体系中成为一门独立学科，对于中国现代史学及现代学术发展的贡献是巨大的。从现代史学的角度看，学者自然不会再相信传统儒家所认可的三代之礼的损益，而是从考古学、文献学、历史学等多种不同学科的角度，对三代历史文化做更深入细致的研究。近年来，以“夏商周断代工程”和“中华文明探源工程”为代表的重大研究课题，以及学界和社会普遍对夏文化热切关注，应当是三代文明研究的最新进展。对此，当由相关领域的专家学者作专门研究。我们关注的是，从儒学的角度看，三代“直道而行”“三代之礼一也”是一以贯之的看法，虽然这些看法并不完全符合史实，但非常鲜明地反映了儒家对于历史发展的看法，在儒学看来是非常有意义的，也是我们研究思想史、儒学史以及儒家哲学时值得重视和关注的一个问题。

儒家建构起来的三代是一个理想的时代，是儒家政治理想和政治价值的标准。蒙文通在《儒家政治思想之发展》一文说：“秦汉间学者，言三代事，多美备，不惟信据。不信则摈疑之，诚是也。然学人必为说若是者，何耶？斯殆陈古刺今，以召来世。其颂述三古之隆，正其想望后来之盛，必曰古固如此，则诬；若曰后当如是，则其思深，其意远也。”“有素朴之三代，史迹也；有蔚焕之三代，理想也。以理想为行实，则轻信；等史迹于设论，则妄疑。”[⑥] 三代是儒家塑造的理想社会模型，现实社会与三代相比永远是退步的、不够的，三代永远是高悬于现实社会前面的一面镜子。因此，三代以及复三代之礼才会在历史上成为儒学复兴的内在动因。

**（责任编辑　李　巍）**

① 顾颉刚：《顾颉刚古史论文集》卷 1，第 202—204 页。

② 傅斯年：《夷夏东西说》，《傅斯年文集·民族与古代中国史》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 2 页。

③ 参见王国维：《观堂集林》卷 10《殷周制度论》，第 454 页。

④ 顾颉刚：《中国历史与西北文化》，《宝树园文存》卷 4，《顾颉刚全集》，第 195 页。

⑤ 吴锐：《夏殷“直道而行说”质疑》，《文史哲》2014 年第 6 期；吴锐：《中国上古的帝系构造》，北京：中华书局，2017 年。

⑥ 蒙文通：《儒家政治思想之发展》，《儒学五论》，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 33 页。

# 言不尽的琴诗意境

罗筠筠　杨　赟

【摘要】以琴入诗，以诗颂琴，自先秦《诗经》就已经开始，经过魏晋南北朝，在唐宋时期达到顶峰，发展出独特的琴诗文化。琴诗作为一种特殊主题的文学作品，具有言志、放怀、悟道等审美作用。诗人通过“琴”这一对古代文人最重要的修身养性之器的吟诵，抒发内心的情怀，感悟人生的道理，获得心灵上的解放与对道的形而上之体悟。诗与琴是中国古人言志缘情的最佳途径，通过优美感人的琴诗，古人将诗乐文化的精髓表达得淋漓尽致，也在其中寄托了其审美理想与人生哲理。

【关键词】琴诗；意境；美学
**中图分类号**：B83　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0149－07

**作者简介**：罗筠筠，北京人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系教授；
杨　赟，广东汕头人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

**基金项目**：国家社会科学基金项目“古琴历史与文化的美学研究”（19BZX127）

中国古典文学有一种非常特殊作品就是关于“琴”的记载、描绘与赞颂。其实，“六经”中除《周易》外，都有关于“琴”的文字，因为“琴”在当时就是人们生活一部分，记录描绘生活与探讨人生价值，不可能不涉及这一主题。其他如《左传》、《国语》、先秦诸子和《史记》等重要的典籍，也都有各种关于“琴”的事迹。当然，最重要也最多见的“琴”文学作品是“琴诗”。明成祖敕撰、明内府写本的《永乐琴书集成》、明蒋克谦的《琴书大全》中均有专门的“琴诗”卷留存，共录载各朝代琴诗460首，并分咏琴（66首）、听琴（163首）、弹琴（79首）、杂咏（152首）四个部分给予整理，这是当时明皇家可以收集到的琴诗中最著名的。

琴诗是中国古代诗歌中最能引发人的审美感兴的作品，也是最悠久的诗歌主题。《诗经》就有琴诗存在，琴诗在魏晋南北朝有长足发展①，并在唐宋时期达到顶峰②，发展出独特的琴诗文化，许多琴诗更是让人有超凡脱俗的心之向往，也是中国文人营造中国艺术意境的最好的诠释。唐代是诗歌空前发展的时代，也是古琴艺术有了划时代发展变化的时代，几乎每位重要的唐代诗人都创作过“琴诗”，其内容除了琴声、琴曲之外，还有琴与各种文人钟情物什之间的关系（如酒、茶、剑、松、书、画、台等），琴与其他乐器的关系（如瑟、笙、箫、笛、筝、筑等），琴人与琴的关系（包括弹琴、斫琴、携琴、抱琴等）。可以说，“琴”已成为中国古代诗歌最独特的一种审美意象。琴诗作为一种特殊主题的文学作品，以上述功能为基础，形成其特有的审美角度，可以归结为言志、放怀、悟道三个方面，而这三个方面又是相互联系的。

① 在逯饮立辑校的《先秦汉魏晋南北朝诗》中，涉及琴的诗歌约有375首，其中北齐6首、北魏4首、北周36首、陈33首、汉54首、晋50首、梁3首、齐31首、宋30首、隋22首、魏22首、先10首。

② 根据李祥霆的统计，“《全唐诗》四万八千多首中与古琴有关者，已有一千零七十多首”。也有学者统计说《全唐诗》的琴诗高达1600多首。（李祥霆：《古琴综议》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第127页。）

## 一、言　　志

自从《尚书·尧典》中提出“诗言志”[①] 的说法后，诗就是人们表达内心志向、情感的载体。它是一种特殊的语言，能够把人们无法用日常语言中袒露的胸襟，用诗的语言含蓄地表达出来。正如清人叶燮在《原诗》中所言：“自开辟以来，天地之大，古今之变，万汇之赜，日星河岳，赋物象形，兵刑礼乐，饮食男女，于以发为文章，形为诗赋，其道万千。”[②] 诗不仅能够表达天地万物时空之变，而且能够表现人心内在的东西。许多情感志向也只有通过诗歌才能径达人的心灵，“可言之理，人人能言之，又安在诗人之言之！可征之事，人人能述之，又安在诗人之述之！必有不可言之理，不可述之事，遇之于默会意象之表，而理与事无不灿然于前者也”[③]。因此，叶燮才说“诗之至处，妙在含蓄无垠，思致微妙，其寄托在可言可不言之间，其指归在可解不可解之会”[④]。

诗歌的这种言志作用，在琴诗中得到最充分的表现，历代琴诗中通过聆听琴曲抒怀言志的比比皆是。在琴曲音声中，在其所传达的故事中，舒缓郁滞的心绪，表达宏伟的志向。继“诗言志”的思想之后，西晋陆机在其《文赋》中又提出“诗缘情而绮靡”[⑤] 的观点。可以说，自古以来，诗歌的产生与作用与人们的情感、抱负密不可分。而也是人们寄托、言表情感与胸怀的最好对象，所以，琴与诗自始至终都是共同发展的。诗之所以能够言志，是因为诗人内心中有难以压抑又不能抒发的志向，只有通过诗歌才能痛快淋漓的展现，所谓“不平则鸣”；而诗之所以缘情，也是由于诗缘于人的真实情感，所以才能感人肺腑、打动人心。汉代傅毅《雅琴赋》的“抒心志之郁滞”[⑥]，准确表达了古琴与诗赋对于人的心志抒发的作用。琴诗所言之志有多种类型，包括思念、伤悲、怀古、明志等。

唐人卢藏用的《宋主簿鸣皋梦赵六予未及报而陈子云亡今追为此诗答宋兼贻平昔游旧》，抒发了对友人的深切怀念之情，其中“故人琴与诗，可存不可识。识心尚可亲，琴诗非故人……为君成此曲，因言寄友生。默语无穷事，凋伤共此情”[⑦]，友人已逝，只有通过尚存的琴与诗，追忆他们的情谊与过往的人生。这里，琴与诗成为诗人的情感寄托，诗中不时发出“旧感与新悲，虚怀酬昔时”“铿锵哀忠义，感激怀知己”的思念之声。

人生具有七情六欲，大多数情感是难以直接表达的，而人生又会经历生老病死、生离死别、悲愤冤屈等不如意，借助艺术可以舒缓情绪、缓解压力、放下恩怨，琴在古人那里无疑是最好的情感寄托。悲情进而悲琴，是许多琴诗表现的意象。在其中，琴以落琴、废琴、破琴、枯琴，惜琴、忧琴等形象出现。深究这些诗作就会发现，并非作者真的对琴有所嫌弃，而是借这些负面形象来“抒心志之郁滞”。孟郊在《连州吟》中写到：“怨声能翦弦，坐抚零落琴。”[⑧] 可见，诗人在古琴的遗音中抒发心中的不快，这怨声似乎要将琴弦剪断，可往往剪不断理还乱，最终好似连琴也变得零落散乱，琴落只是心乱的表象。白居易的《废琴》非常著名，他借琴写出对于琴文化失落的痛楚：“丝桐合为琴，中有太古声。古声澹无味，不称今人情。玉徽光彩灭，朱弦尘土生。废弃来已久，遗音尚泠泠。不辞为君弹，纵弹人不听。何物使之然，羌笛与秦箏。”[⑨] 琴之所废，乃是人心之废。喜欢追新逐乐的人，渐渐厌倦了清淡无味的太古之声，使得这泠泠清音成为遗音，琴也随之而废。这里借着写琴，何尝不是对于琴道之废的遗憾？到了宋代，这种“纵弹人不听”的现象更明显，苏轼的《破琴》表

---

① 慕平译注：《尚书》，北京：中华书局，2009 年，第 30 页。
② ［清］叶燮著、霍松林校注：《原诗》，北京：人民文学出版社，1979 年，第 20 页。
③ 同上，第 30 页。
④ 同上，第 30 页。
⑤ ［清］严可均辑、何宛屏等审定：《全晋文》下册，北京：商务印书馆，1999 年，第 1025 页。
⑥ 见［清］严可均辑、许振生校：《全后汉文》上册，北京：商务印书馆，1999 年，第 431 页。
⑦ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 93，北京：中华书局，1999 年，第 998 页。
⑧ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 377，第 4241 页。
⑨ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 424，第 4668—4669 页。

达的是大致相同的感怀，时人已经忘却古意、沉溺于新声，也失去了“琴”真正的文化内涵，堕入追名逐利的俗务之中：“破琴虽未修，中有琴意足。谁云十三弦，音节如佩玉。新琴空高张，丝声不附木。宛然七弦筝，动与世好逐。陋矣房次律，因循堕流俗。悬知董庭兰，不识无弦曲。”① 杨巨源的《赠侯侍御》表达了另一种悲琴的情怀，写出琴声与世道的关系：“……旧业馀荒草，寒山出远林。月明多宿寺，世乱重悲琴。”② 乱世之中的琴声，多是悲苦凄凉的。

李昌符是唐懿宗咸通时期（860－874 年）一位并不出名的诗人，却写过一首有名的琴诗《送琴客》：“楚客抱离思，蜀琴留恨声。坐来新月上，听久觉秋生。夜静骚人语，天高别鹤鸣。因君兴一叹，竟夕意难平。”③ 琴声中的“楚客离思”“蜀琴留恨”无疑是诗人内心不平的写照，尤其是在新月夜静之时，听到琴客未免带有伤心之意的琴声，使这位不得意之人“竟夕意难平”，也许他的思绪随着琴声得到舒缓，也许反而激起他更深刻的忧郁。琴声转化为心声，心声又通过琴声深化，这便是其怀古言志的表现。

说到琴诗言志，就不得不提到陶渊明，在他的留存下来的 159 首诗歌中，直接涉及到琴的不是很多，大概有十几首。但他的人生态度、他对琴透彻的领悟，历来为后世所崇敬，尤其是苏东坡写下许多和他相关的琴诗。《晋书·陶潜传》曾记载：“性不解音，蓄无弦琴一张，弦徽不具，每朋酒之会，则抚而和之，曰：‘但识琴中趣，何劳弦上声’。”④ 现存陶渊明诗中并没有这两句，但他的琴诗表达了差不多的想法。也许他并不精通音律琴技，但他理解琴的至高境界，毕竟他“弱龄寄事外，委怀在琴书”⑤，琴对于他来说，是可以通达古今的道器。《拟古（其五）》曰：“东方有一士，被服常不完；三旬九遇食，十年著一冠。……知我故来意，取琴为我弹。上弦惊别鹤，下弦操孤鸾。愿留就君住，从令至岁寒。”⑥《拟古（其八）》也有“不见相知人，惟见古时丘。路边两高坟，伯牙与庄周。此士难再得，吾行欲何求”⑦，其中的古人、方士、哲人、琴人，成为诗歌的主角和他心向往之的对象。在《和郭主簿（其一）》中，他实录了自己归去后的田园生活：“息交游闲业，卧起弄书琴。”在这种生活中，他也有自己的追求：“此事真复乐，聊用忘华簪。遥遥望白云，怀古一何深”⑧。他的心中之志就是在远离官场的田园生活中，追随先贤的道路，升华自己的人生。田园生活虽然逍遥自在，却也简单清贫。他不愿为五斗米折腰，也非常佩服古代那些贤人贫士，于是写下了 7 首《咏贫士》，表达自己远鉴前修、安贫乐道、固穷守节的志向。如《咏贫士（其三）》：“荣叟老带索，欣然方弹琴。原生纳决履，清歌畅商音。重华去我久，贫士世相寻。弊襟不掩肘，藜羹常乏斟。岂忘袭轻裘，苟得非所钦。赐也徒能辨，乃不见吾心。”⑨ 在这首诗中，荣启期虽然只能用麻绳当作衣带，却欣然弹琴的自在；原宪虽然穿着裂开口的鞋子，却高歌《商颂》之曲的孤傲。可见，虽然离开虞舜时代已久，但贫士的清高精神并没有湮灭，衣衫破烂不能遮体，野菜汤中无米添饭，都不能消磨人的道心。所以，子贡虽然能言善辩，却很少有人能理解这种贫士精神。陶渊明赞赏的并非仅仅是贫穷，而是贤人那种为了道而自甘贫穷却能欣然弹唱的超然。《咏贫士（其六）》则通过东汉隐士张仲蔚的例子，说明贫士之所以甘愿贫穷，是因为他们找不到精神上的知音，却能够在诗赋之中陶冶心性：“仲蔚爱穷居，绕宅生蒿蓬。翳然绝交游，赋诗颇能工；举世无知者，止有一刘龚。”⑩ 伤知音的《咏贫士（其一）》也有表现：“量力守故辙，岂不寒与饥？知音苟不存，已矣何所悲。”⑪ 陶渊明做官 83

① ［清］王文诰辑注：《苏轼诗集》，北京：中华书局，1982 年，第 1769 页。
② ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 333，第 3735 页。
③ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 601，第 7005 页。
④ ［唐］房玄龄等：《晋书》列传第 64，北京：中华书局，1974 年，第 2463 页。
⑤ 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》中册，北京：中华书局，1988 年，第 982 页。
⑥ 同上，第 1004 页。
⑦ 同上，第 1005 页。
⑧ 同上，第 978 页。
⑨ 同上，第 1008 页。
⑩ 同上，第 1009 页。
⑪ 同上，第 1008 页。

天就摆脱官场羁绊，世人可能钦佩他的气节，却可能不能真正理解他的初衷，所以他觉得没有什么值得伤感的，仍能安贫乐道、快活地生活。如同他在《时运（其四）》中所写的："斯晨斯夕，言息其庐。花药分列，林竹翳如。清琴横床，浊酒半壶。黄唐莫逮，慨独在余。"① 又如《诸人共游周家墓柏下》所感叹的："今日天气佳，清吹与鸣弹。感彼柏下人，安得不为欢。清歌散新声，绿酒开芳颜。未知明日事，余襟良以殚。"②

托物言志是古代诗人最常用的一种方式，就是将自己的胸怀寄意于物，运用象征或起兴等手法，通过描绘该物或者其特征来表达自己的情感。而琴是古代诗人最喜爱的所托之物之一。特别会写琴诗的白居易，一生写过许多优美、至今令人感怀的琴诗，而他最善于寄情于琴、借琴托情、以琴入诗、以诗感人。比如，他的七绝《听幽兰》："琴中古曲是《幽兰》，为我殷勤更弄看。欲得身心俱静好，自弹不及听人弹。"③ 他纯粹以一个欣赏者的角度，写出古曲《幽兰》给人的修心静好的绝妙之处。幽兰的遗世独立是古代文人用以比德的最喜爱对象，而且古曲《幽兰》传说为孔子所作，更增加其神圣高洁的意味，《幽兰》的琴声古朴、典雅、幽远，令听者静心脱俗，白居易正是借琴与琴曲的意味寄托自己的胸怀。此类以琴托情的诗，他还写过《琴酒》④ 《弹秋思》⑤ 《对琴待月》⑥ 《夜琴》⑦ 等。在其中，他借酒、秋、月、夜等古人诗歌中常见的意象与人、与琴之间关系，写出了他的各种诗情画意，如酒半酣时的快意舒畅、闲弹秋思时的信意疏迟、秋月夜下时的与琴心知、夜深人静时自弹自乐的惬心有情，以及一个旧时文人的生活情趣与理想情怀。单名《琴》的五绝仅仅 20 个字，仿佛一幅真实的写照，把时间定格在千年前的某一瞬间，一位风流倜傥的文士，面对着一床古琴，无需操缦却已经听到随风而来的远古琴声："置琴曲几上，慵坐但含情。何烦故挥弄，风弦自有声。"⑧

## 二、放　　怀

将琴器、琴声、琴曲、琴人与文人生活的代表性器物相联系，通过琴乐生活，表达诗人所追求的理想生活与人生目标。从自然的高山流水、日月星辰、花鸟植物，到日常用品的书、画、酒、茶、剑等，乃至形而上的佛道修行与哲学领悟，都是可以通过琴来入诗的意象。正是在这种畅达的诗情中，诗人得以纵情放怀、恣意抒发自己的胸怀抱负。

初唐卢照邻的《于时春也慨然有江湖之思寄赠柳九陇》大概写于他因病而双腿萎缩的窘境中，但他的心志仍在，心胸也仍旧能够容纳万物，因为他有两样能够支持他人生的"挚友"——琴与书。这首诗开篇就高吟"提琴一万里，负书三十年"，随后描绘了他因病被迫辞官后，自然山水与无尽诗思给予他的安慰："晨攀偃蹇树，暮宿清泠泉。翔禽鸣我侧，旅兽过我前。无人且无事，独酌还独眠。遥闻彭泽宰，高弄武城弦。形骸寄文墨，意气托神仙。我有壶中要，题为物外篇"。然而，人生的悲境又让他心有戚戚，他自号"幽忧子"，也可以看出人生的伤感与不甘，所以在诗的后半段，他的思绪飘渺，天南海北地放纵，由琴与书引发的人生慨叹油然而生："将以贻好道，道远莫致旃。相思劳日夜，相望阻风烟。坐惜春华晚，徒令客思悬。水去东南地，气凝西北天。关山悲蜀道，花鸟忆秦川。天子何时问，公卿本亦怜。自哀还自乐，归薮复归田。海屋银为栋，云车电作鞭。倘遇鸾将鹤，谁论貂与蝉。莱洲频度浅，桃实几成圆。寄言飞凫舄，岁晏同联翩。"⑨ 尽管身有疾患，却仍然

① 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》中册，第 968 页。
② 同上，第 993 页。
③ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 449，第 5091 页。
④ 参见［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 449，第 5091 页。
⑤ 参见［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 450，第 5110 页。
⑥ 参见［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 449，第 5079 页。
⑦ 参见［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 430，第 4762 页。
⑧ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 431，第 4775 页。
⑨ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 41，第 519 页。

能够如同大多数士大夫那样破万卷书行万里路，而且是提着心爱的琴去远行，借物放怀的心境跃然纸上。

在历代琴诗琴赋中，内容最多、情感最丰富的是士大夫借助琴诗来抒发自己内心对琴的热爱，借助琴艺来养气宣情，升华个人修养与人生境界的作品。这些琴诗也表明作者通过琴之道来陶冶性情，达到一种形而上的感悟的意象追求。如嵇康《赠秀才入军其五》中写到："琴诗自乐，远游可珍。含道独往，弃智遗身。寂乎无累，何求于人？长寄灵岳，怡志养神。"① 琴与诗是嵇康这样才高八斗却郁郁不得志的文人最好也是最后的心灵栖息之地，这里不仅可以让其悠然自乐，更能促使其"含道独往，弃智遗身"。他的另一首四言诗也表明他弹琴、作曲并非是为了娱乐，而是为了怡情养志，追求大道："藻泛兰池，和声激朗。操缦清商，游心大象。倾昧修身，惠音遗响。钟期不存，我志谁赏。"②

因为"琴"这种言志放怀功能，中国古人左琴右书、无故不撤琴瑟。琴不只是一个摆设，也不只是一个单纯的乐器，而是伴随在古人身边的，在他们读书思索，抑或心情动荡时，可以帮助他们导引心境的重要道器。它可以让人上下古今、天地自然融会贯通，把个体生命融入到宇宙生命之中。无论快乐还是痛苦，都可以在琴声中化解；无论顺遂通达还是悲惨坎坷，只要有琴声，就能够抚慰心灵，放下一切。所以，薛能写到："十指宫商膝上秋，七条丝动雨修修。空堂半夜孤灯冷，弹着乡心欲白头。"③ 韦应物吟唱："竹林高宇霜露清，朱丝玉徽多故情。暗识啼鸟与别鹤，只缘中有断肠声。"④ 李白感叹："蜀僧抱绿绮，西下峨嵋峰。为我一挥手，如听万壑松。客心洗流水，余响入霜钟。不觉碧山暮，秋云暗几重。"⑤ 白居易快慰："鸟栖鱼不动，月照夜江深。身外都无事，舟中只有琴。七弦为益友，两耳是知音。心静即声淡，其间无古今。"⑥ 这些动人的琴诗饱含着诗人因听到那如同"雨修修""霜露清""万壑松"般的上古琴音后，仿佛体会到"孤灯冷""断肠声""入霜钟"的遗世独立的心境，所以也能够从琴声中获得"欲白头""多故情""洗流水"乃至"无古今"的形而上领悟。精神有所寄托，心胸借此开阔，人生从而圆满。

## 三、悟　　道

唐人贾休有一首题为《避地毗陵，寒月上孙徽使君兼寄东阳王使君三首（其二）》的诗，其中有几句颇耐人寻味："常忆双溪八咏前，讲诗论道接清贤。文欺白凤真难及，药拈红蕖岂偶然。花湿瑞烟粘玉磬，帘垂幽鸟啄苔钱。自怜不是悠悠者，吟嚼真风二十年。"⑦ 其中的"讲诗论道""吟嚼真风"，说明诗人吟诗的最高境界是味"道"。在历代琴诗中，有许多是诗人通过弹琴、听琴、咏琴，从而悟道的心境写照。以琴悟道，既有对天地自然、宇宙人生的反思，也有对世态人情、悲欢离合的感悟。中国艺术意境本来就追求一种形而上的体味，古琴这种特殊的、与生俱来就带着上古气息的艺术，更是古人感悟大道的最好方式。诗人们对此有诸多吟诵，表现出的就是哲理意味深厚的琴诗。"慨远慕而常思"⑧ 是琴诗悟道的一种方式。这类琴诗的悟道，主要是从琴曲与琴歌中，听到人生的坎坷与世道的无常，尤其许多不平、幽怨、悲愤的真实历史故事给人的心灵的冲击与警醒，从而使诗人发出内心的诗思。

魏晋南北朝时期是中国历史上动荡不息、知识分子往往难以自保的时代，也是一个文学艺术自由

---

① 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》上册，北京：中华书局，1988 年，第 483 页。
② 同上，第 484 页。
③ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 561，第 6566 页。
④ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 193，第 1994 页。
⑤ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 183，第 1874 页。
⑥ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 447，第 5041 页。
⑦ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 836，第 9498 页。
⑧ ［清］严可均辑、马志伟等审订：《全三国文》下册，北京：商务印书馆，1999 年，第 493 页。

发展达到前所未有成就的黄金时代。古琴与诗歌在这个时期得到进一步成熟发展与多元化，从而出现了琴诗集中发展的现象。此前琴赋是文人抒怀畅情的主要文学体裁，但随着诗歌的发展，尤其是五言诗的普及，以琴为意象的琴诗也丰富起来。

嵇康是一位身世多舛却思想深邃的学者，他的思想多元，并不仅倾向于某种学说，既有深厚的儒学底蕴，同时对于道家的逍遥避世的主张颇为赞同，尤其是他遭受司马晋室的打击后，更倾向于“竹林”情怀，这可以从他大量的琴诗中体现出来。他的诗歌中经常出现“绝智弃学，游心于玄默”①，“婉娈名山，真人是要。齐物养生，与道逍遥”②，“托好老庄，贱物贵身。志在守朴，养素全真”③，“人生寿促，天地长久。百年之期，孰云其寿。思欲登仙，以济不朽”④，“身贵名贱，荣辱何在。贵得肆志，纵心无悔”⑤ 这样的诗句，但他的才华、锋芒，让他注定无法实现这种人生理想，注定要走上以身殉道的悲剧之路，冥冥中“广陵绝响”成为他人生的终结。在许多琴诗中，他都写出了这种内心的挣扎。他也有一种苦无知音的孤独，这并非说他没有友人，而是缺少真正能与他心灵碰撞的挚友。比如，“藻泛兰池，和声激朗。操缦清商，游心大象。倾昧修身，惠音遗响。钟期不存，我志谁赏。”⑥ “遗物弃鄙累。逍遥游太和。结友集灵岳。弹琴登清歌。有能从我者。古人何足多。”⑦ “人生譬朝露。世变多百罗。苟必有终极。彭聃不足多。仁义浇淳朴。前识丧道华。留弱丧自然。天真难可和。郢人审匠石。钟子识伯牙。真人不屡存。高唱谁当和。”⑧ 他借助伯牙、子期千古知音来表明，自己在追求大道的过程中难以找到相知相惜的知音。嵇康还写过一首《琴歌》诗，在当时来说也是少有的七言诗，其中表现了“超自得”“任去留”的悟道境界。也许这是他在深思熟虑时经常自弹自唱的《琴歌》，一方面可以舒缓内心的惆怅，另一方面表达了对大道的追索：“凌扶摇兮憩瀛洲。要列子兮为好仇。餐沆瀣兮带朝霞。眇翩翩兮薄天游。齐万物兮超自得。委性命兮任去留。”⑨

阮籍的琴诗中，也经常流露出对道的追寻。这个“道”也许并非都是天道、大道，也包括人们日常生活经常面临的各种选择与生活处世之道、诗道、琴道，对常常沉醉于酒的他来说，也许还有酒道。阮籍的诗大多是《咏怀诗》，有 95 首之多（四言 13 首⑩，五言 82 首）。所谓咏怀，就是要通过诗来吟咏深藏于内心的、不吐不快的各种情怀。从中可以看出，琴既是他咏怀的媒介，也是他体认道的助力。颜延年曾在阮籍有诗后注曰：“每有忧生之嗟。虽志在刺讥，而文多隐避，百代之下，难以情测。”⑪ 而这首诗就是下面这首琴诗：“夜中不能寐，起坐弹鸣琴。薄帷鉴明月，清风吹我襟。孤鸿号外野，翔鸟鸣北林。徘徊将何见，忧思独伤心。”⑫ 在夜不能寐、辗转反侧的时候，操缦弹琴也许是最能抚慰人心的良药，因为琴声就像明月、清风撩动诗人的心弦，而琴曲所包含的孤鸿、外野、翔鸟、北林种种苍凉意境，又让诗人在伤心中忧思而生发“忧生之嗟”。无疑，处于乱世的阮籍是一位常常被忧思缠绕之人，他的咏怀诗之所以被后世名家评论为“阮旨遥深”⑬，“《咏怀》之作，可以陶性灵，发幽思。言在耳目之内，情寄八荒之表，洋洋乎会于风雅，使人忘其鄙近，自致远大，颇感慨之词。阙旨渊放，归趣难求”⑭，正是因为其咏怀诗无时无刻不表达着这种为世俗困厄、时时想要解

① 逯饮立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》上册，第 480 页。
② 同上，第 485 页。
③ 同上，第 481 页。
④ 同上，第 482 页。
⑤ 同上，第 484 页。
⑥ 同上，第 484 页。
⑦ 同上，第 487 页。
⑧ 同上，第 489 页。
⑨ 同上，第 491 页。
⑩ 四言咏怀也有存疑是否为阮籍所作。
⑪ ［南朝梁］萧统编、［唐］李善注：《文选》，上海古籍出版社，1986 年，第 1067 页。
⑫ 逯饮立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》上册，第 496 页。
⑬ ［清］黄叔琳注、李详补注、杨明照校注：《增订文心雕龙校注》，北京：中华书局，2000 年，第 65 页。
⑭ ［南朝梁］钟嵘著、周振甫译注：《诗品译注》，北京：中华书局，1998 年，第 41 页。

脱却又找不到最好解脱路径的矛盾。且看这些诗句："穷达自有常。得失又何求。"（二十八）"人生若尘露。天道邈悠悠。"（三十二）"谁言万事艰。逍遥可终生。"（三十六）"生命无期度。朝夕有不虞。"（四十一）"自然有成理。生死道无常。智巧万端出。大要不易方。"（五十三）"有悲则有情。无悲亦无思。"（七十）"咄嗟荣辱事。去来味道真。道真信可娱。清洁存精神。"（七十四）挣扎而不能挣脱、逃避却无处可逃的情形跃然纸上。清代刘熙载说："阮嗣宗咏怀，其旨固为渊远，其属辞之妙，去来无端，不可踪迹。"① 后世没有身处其境之人，很难体会他内心的酸甜苦辣味道。显然，清人沈德潜也似乎难以捕捉到阮籍多变的诗思，他在《古诗源》中评论阮籍的咏怀诗说："反复零乱，兴寄无端，和愉哀怨，杂集于中，令读者莫求归趣，此其为阮公诗也。"② 其实，当时许多知识分子都博学多才，知识系统广博完备，从而有"为学日益，为道日损"的悲哀，往往不能自制地在种种观念想法中徘徊。从阮籍的诗中也不难看出："儒者通六艺。立志不可干。违礼不为动。非法不肯言。渴饮清泉流。饥食幷一箪。岁时无以祀。衣服常苦寒。屣履咏《南风》。缊袍笑华轩。信道守诗书。义不受一餐。烈烈褒贬辞。老氏用长叹。"③ 尽管如此，却并不影响这些有深切自我体悟的智者通过琴来与他们的精神信仰沟通。

琴诗力争达到的至上境界，即通过诗歌语言强大的包蕴功能和含蓄隐喻的描述手法，深化琴曲、琴歌的艺术意境，使人在吟诵琴诗时借助诗歌与琴声的相辅相成，体味到形而上的审美意境，由此升华感性，完善人格。宗白华曾举唐代诗人常建的《江上琴兴》，说明古琴的净化和深化人的心境的作用。其中"江上调玉琴，一弦清一心。泠泠七弦遍，万木澄幽阴。能使江月白，又令江水深。始知梧桐枝，可以徽黄金"的诗句，一方面让人体味到古琴艺术所引发的令景物净化与深化的境界，同时通过琴诗精练含蓄的语言，感化人心，澡雪灵魂，"使人在超脱的胸襟里体味到宇宙的深境"④。其实，唐代许多诗人通过琴诗，表达了他们通过琴所获得的心灵升华与对生命的体认。道士吴筠的《听尹炼师弹琴》就是代表作："至乐本太一，幽琴和乾坤。郑声久乱雅，此道稀能尊。吾见尹仙翁，伯牙今复存。众人乘其流，夫子达其源。"⑤ 这里直接把古琴上升到能助人体认大道、天人合一的境界，而尹师弹琴犹如仙翁降临、伯牙复生，带给人们在山川大地上飞扬的自由，让人能够忘却各种羁绊，心灵通透，这不正是老子所言的"涤除玄览"的无上境界吗？

孟郊的《听琴》也写出琴声带给他的看破生死、一朝悟道的境界："飒飒微雨收，翻翻橡叶鸣。月沉乱峰西，寥落三四星。前溪忽调琴，隔林寒琤琤。闻弹正弄声，不敢枕上听。回烛整头簪，漱泉立中庭。定步屐齿深，貌禅目冥冥。微风吹衣襟，亦认宫征声。学道三十年，未免忧死生。闻弹一夜中，会尽天地情。"⑥ 这正是古琴艺术所给予人们的潜移默化的心灵升华。《论语·里仁》有"朝闻道夕死可矣"的说法，通过诗人的语言可以真正理解这种闻琴悟道的心境，也许埋头苦读半辈子也不如一朝闻琴的顿悟来得直接。张祜著名的琴诗《听岳州徐员外弹琴》言："玉律潜符一古琴，哲人心见圣人心。尽日南风似遗意，九疑猿鸟满山吟。"⑦ 张祜家世显赫，有"海内名士"之誉，却为元稹所排挤，遂隐居以终。他在古琴声中听到圣人《南风》之意，也领略到哲人的自在之心，使其不如意的人生得到最大慰藉。宋人顾逢的琴诗《无弦琴》，应该是借陶渊明之琴意与苏轼之诗意来描绘古琴的诗歌意境："三尺孤桐古，其中趣最优。只须从意会，不必以声求。袖手时横膝，忘言自点头。"⑧ 其中，琴之古、琴之趣、琴之意，已经超越了操缦之手与琴之音声这些外在之象，只能在忘言中意会，而无法在琴声中言传。

**（责任编辑　李　巍）**

① ［清］刘熙载：《艺概》，上海：上海古籍出版社，1978 年，第 58 页。
② ［清］沈德潜选：《古诗源》卷 6，北京：中华书局，1963 年，第 136 页。
③ 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》上册，第 507 页。
④ 宗白华：《美学散步》，上海：上海人民出版社，1981 年，第 72 页。
⑤ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 853，第 9710—9711 页。
⑥ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 380，第 4275 页。
⑦ ［清］彭定求等编：《全唐诗》增订本卷 511，第 5891—5892 页。
⑧ 《全宋诗》第 64 册，北京：北京大学出版社，1991 年，第 40011 页。

# 儒家的困境与君子的责任
## ——以狄百瑞论君子为线索

曾筱琪　荆　雨

【摘要】儒学的真正价值和道德实践都离不开教化，教化的目的是培养既有高尚道德又能够服务社会的人。君子作为儒家完美人格的代表和群体领袖，肩负着以德为政、教化大众的责任。狄百瑞教授认为儒家君子在某些特点上可以被称为“儒家先知”，但他们缺乏世俗上和宗教上的合理性来源与正当性根基，总是处在现实与理想的困境之中。君子并非看到不现实政治的问题，但他们的道德感要求他们在社会政治中完成自我的实现和道德的实践。

【关键词】君子；狄百瑞；先知；道德；政治

**中图分类号**：B712.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）03－0156－05

**作者简介**：曾筱琪，吉林通化人，（长春 130024）东北师范大学马克思主义学部哲学院博士生；
荆　雨，吉林农安人，哲学博士，（长春 130024）东北师范大学马克思主义学部哲学院教授。

**基金项目**：国家社会科学基金项目“荀子‘礼乐之治’的政治哲学及当代意义研究”（18BZX075）

《孟子·万章下》曰：“天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉，予，天民之先觉也，予将以此道觉此民也。”孟子曾借用圣贤伊尹的话来表达儒家所应承担的责任，而道为何道？觉又如何觉？这是整个儒家力图回应的问题。周王朝迁都之后，周朝君主对诸侯国的掌控逐渐削弱，各诸侯国扩张势力称强称霸，宗法制被破坏殆尽。政治秩序的变化引发思想的交锋，在这样一个百家争鸣的时代，儒家以达济天下为己任，孔子所提供的方式则是教化，并认为统治阶层应当承担起教化的责任。教化的根本目的在于培养有能力的人：既有高尚的道德，又能辅助君王治理国家，这两个方面又相互关联，因为事君如事父。孔子之后的儒家继承了他重视教育的思想，不仅站在君子个体的立场上期望“得天下英才而教育之”（《孟子·尽心上》），而且认为政治上也应当善教民，政治与教化在古代中国的文化土壤中是辅车相依、并行共生的。这即是我们所认同的中国没有所谓政教分离的观点。事实上，以“政教合一”或“政教分离”这种来源于西方宗教背景下的概念来表述古代中国的政治教化状态只是勉强为之，对儒学所面对的政治、教化和宗教性问题的探讨亦是在西方精神文化挑战下的挖掘与新释，当代新儒家们曾热衷于发掘儒学资源中的宗教精神价值，固然有文化环境和时代背景的原因，也是因为这关系到儒学的真正价值和道德实践。

对儒学的探讨，可以从各个角度予以深入，而以“君子”破题似乎是值得尝试的途径。狄百瑞（William Theodore de Bary）[①] 曾在讨论儒家君子时，将它与《旧约》先知进行比较研究，突出君子的道德感、政治批判性和宗教价值，认为只要不排斥在中西之间探索相似点，并且由此而对双方有更深入的理解，就应该欢迎对中西双方的历史经验中存在的相异之处作尽可能完整的讨论和分析。在他看

① 狄百瑞（William Theodore de Bary，1919 年 8 月 9 日—2017 年 7 月 14 日），美国哥伦比亚大学东亚语言与文化系教授，海外研究中国思想的著名学者。

来，儒家君子与《旧约》先知这对名词，正是典型的既有相似又有相异的概念。他的研究可以为我们提供一种不同的视角与线索。

## 一、狄百瑞论君子与儒家的困境

狄百瑞看到，君子作为儒家完美人格的代表和群体的领袖，是道德上的贵族，追求真理、好学不倦、克己修身等品质是支撑君子立足于政治社会生活的根基。他认为君子身上这种魅力和能力的外溢实际上完成了“儒家先知”特有的身份角色，即学者和教师的角色。由于君子无意于建立自己的权力基础而总是孤军奋战，没有有效地得到百姓的托付，也没有从上天那里获得宗教性的支撑，所以君子缺乏世俗上和宗教上的合理性来源与正当性根基，导致在进行政治批判时总是处于一种势单力薄、难以为抗的困境之中。君子在精神和道德上的承担过于沉重，但能得到的现实支持却十分单薄，他们总是陷入苍生黎民和皇权统治的裂缝之中而无法挣脱。这即是狄百瑞所说的“儒家的困境”。

狄百瑞将君子称为“儒家先知”，认为其与《旧约》先知在角色特点上有几分相似之处，包括“君子作为个体可以直接感悟‘道’是最高的价值；君子富有灵感的言说见证了并不言说的上天；君子的使命感——实际上就是受到上天的委托；君子对统治者提出警告，以免他们因为违背天命而遭受灭顶之灾”[①]。他认为这些相似之处即是君子可以被称为“儒家先知”的原因。君子所重视的道和天命使他们无法忽视百姓的疾苦，他们无法成为“辟世之人”，只能尽力改变帝王观点、改造现实政治。他们作为替天言说的人，敢于直言不讳地揭露统治者违背仁义道德的行为，并以此作为自己应承担的责任，坚持强调“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也”（《孟子·公孙丑上》）的观念，时刻告诫统治者要行仁政、关怀和爱护百姓。君子的这些实际行动正是宣诏真理的实践。

需要明确的是，并非《论语》中提到的所有“君子”都是狄百瑞要讨论的君子，他认为“《论语》中大部分所谓的君子只能被理解为文人……只有在少数情况下（我认为那些少数的情况其实意义重大），孔子所指的君子才被塑造成崇高而富于自我牺牲精神的角色，也就是孔子作为他人的领袖时应当具备的角色”[②]。换言之，只有那些以圣人为楷模，将对外在地位的追求放在对内在道德的追寻之下的人，才是能与先知并论的君子，他们“无终食之间违仁，颠沛必于是，造次必于是”（《论语·里仁》），在复杂困顿的社会政治环境中仍然坚持道德理想和批判精神、仍然注意行动的政治效应和社会影响。因此，他温和地批评了韦伯（Max Weber）在《中国的宗教》中所刻画的为了顺应现实而妥协的儒家文人形象，认为这种妥协就是对孔子准则的背离。

狄百瑞认为“先知”是以个人启示和超凡魅力建立起权威性，而君子作为儒家先知的权威性是建立在一种被众人所普遍接受和尊崇的学术传统上面，儒家君子通过“所受的教育和自身的美德”[③]来感染其弟子，进而影响整个社会的氛围。这种影响他人的方式（即与百姓发生教化关系的方式）是儒家最为重要的存在方式。

同时，尽管儒家君子与先知有相似性，但从“宣诏真理”这一特点来看，狄百瑞承认“把儒家君子称为先知就可能带有误导性”[④]，因为君子所维护的“上天”并不是会亲自指导行动的人格神，此“上天”不以《旧约》中耶和华的方式去言说。正如孔子所言：“天何言哉?”（《论语·阳货》）君子只是感受到天命，并出于个体的责任感和使命感去维护天命，维护与上天同一秩序的人间道德。尽管“宣诏真理”的真实含义是不同的，但当孔孟及后世儒家君子痛斥统治者以暴政压迫百姓的不义之举时，他们所发出的呼声倒是和《旧约》先知所呼吁的“正义和公正”有相似之处，而这些相似之处就是狄百瑞将君子比作先知的原因。狄百瑞也承认，儒家君子仅仅出于个体的使命感即担负起

① ［美］狄百瑞：《儒家的困境》，黄水婴译，北京：北京大学出版社，2009 年，第 14 页。

② 同上，第 34 页。

③ Julia Ching, *Confucianism and Christianity*, Tokyo: Kodansha, 1977, p. 102.

④ ［美］狄百瑞：《儒家的困境》，第 14 页。

如此重大的责任，是“把以色列先知放在整个民族身上的所有重担都抛给了君子一人”①，也就导致这一群体始终会面临激烈的思想冲突和严峻的现实问题。

## 二、君子的责任：以德为政

如果为政以德的主语只能是君王，那么君子用“以德为政”似乎更恰当和符合现实，表明对君子来说道德修养是首要的，君子期望能够通过道德的教化来处理政治问题、改变政治环境，“内圣外王”就是君子最完美的理想，是整个儒家的追求。陈来教授指出，“价值建立的方式主要通过政治领域来表现，是早期中国文化的一个特点”②，君子作为儒家理想人格的代表，他的价值也总是建立在一种“兼济天下”的社会政治责任感上。

周初，“君子”本是贵族的称呼，是地位的象征。孔子通过与“小人”的对比，将“君子”的内涵普遍化为一种德性的指向，君子与小人不再仅是“君子所履，小人所视”（《诗经·小雅·大东》）所体现的地位不等，转而为“君子怀德，小人怀土”（《论语·里仁》）、“君子坦荡荡，小人长戚戚”（《论语·述而》）等在个人德性修养上的差别。经过这种德性内涵的转化，“君子”才成为儒家最重视的人格典范。

君子德位内涵的转化已是学界公认，但这里预设了一个前提，即“德”已经有了德性、道德的意义。按照李泽厚教授的观点，上古的巫史传统在周初通过“制礼作乐”完成了理性化的过程，“德”与“礼”成为最重要的价值观念，“‘德’是由巫的神奇魔力和循行‘巫术礼仪’规范等含义，逐渐转化成君王行为、品格的含义，最终才变为个体心性道德的含义。”③ 而从字源上讲，“德”的含义从“得到”“获得”逐渐变化为“道德”义。如此，对“德”的认识应该顾及心性品格、政治道德和宗教性价值多方面意义。

狄百瑞在论儒家君子的时候，就专门阐释了“道之以德，齐之以礼，有礼且格”（《论语·为政》）一句中“德”的意义。他说“‘德’是一个传统的概念，它指的是反映在利他性当中的那些品质”④，这种“利他性”在孔子那里毫无疑问是以一种“仁”的方式展现出来的。仁是整部《论语》中最重要的主题，也是君子概念最本质的东西，是君子作为社会的领袖所应必备的基本品质。狄百瑞认为仁是一个“开放（open－ended）从而无法定义的概念”⑤，孔子不肯把这个概念局限在某一点，而是通过实际的言语和行动不断丰富这一概念的内涵。从西方的观念看，中国传统思想总是倾向于对行为的直接描述，而对概念和定义却不感兴趣，孔子尤其如此。所以君子之仁并无逻辑严整的定义，而是直接体现在“爱人”的情感表达、在推己及人的同情之心、在正心与克己的自身超越、在向内的追问与省察、在向外的学习与观察。“君子去仁，恶乎成名？”（《论语·里仁》）仁与君子的关系，最能够说明孔子如何赋予“君子”一种道德的内涵。

孔子通过对“君子”概念德位内涵的转化而树立起的理想人格，实际上成为一种精神上的倡导，人们意识到他们应该关注内心的价值，而非仅看重外在的地位，当然，“君子”并不曾完全失却其原本具有的“位”的概念，而是将“德”放在首位、“位”放在其后。对原本具有社会地位的人的考察就着重于其道德水平，甚至对君王也有着要求，只有真正具有高尚德性的君王才能够“居其所而众星拱之”（《论语·为政》），一旦他们失却德性，在理论上就不配其位。可以说，孔子在理论层面建构一个与位分离的、存粹道德意义的“君子”，只有满足德之意义上的君子，才被真正认为是君子，否则即使是在高位者，亦不能称之为“君子”。“德”是君子的充要条件，“位”则不然。狄百

① ［美］狄百瑞：《儒家的困境》，第 27 页。
② 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年，第 318 页。
③ 李泽厚：《历史本体论·己卯五说》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003 年，第 173 页。
④ ［美］狄百瑞：《儒家的困境》，第 30 页。
⑤ 同上，第 33 页。

瑞对此也有恰如其分的解读。他引用“人不知而不愠，不亦君子乎”（《论语·学而》）一句，不同于大部分学者将焦点置于君子的人格特征之上，他从这句看到君子的政治地位问题：孔子对君子进行的德位内涵上的转化，是有意将君子的外在地位放到君子内心的高贵和平和的心境之下，尽管君子“已经是‘人不知’，在政治上无足轻重，然而，一个昔日的贵族仍然可以通过成为一个真君子来成就自己的一生”①。

“君子”概念的德性转化当然不可能仅为了理论上的建构，而是希望能以此对社会现实做出积极影响。孔子试图警醒在位者要按照君子的行事准则去修养自己，以期达到德与位的统一。萧公权指出，“孔子之理想君子，德成位高，非宗子之徒资贵荫，更非权臣之仅凭实力。前者合法而未必合理，后者则兼备理法。孔子所言之君子取位虽不必合于宗法，而其德性则为一合理之标准”②。君子是一个道德高尚的人，但孔子并没有用道德意义上的“君子”来代替原来政治地位意义上的“君子”，而是强调有政治地位的人应该培养自己的德行，没有获得高位的人也可以通过德行的培养而得到它。君子之德并非仅关系到个人，还关系到社会的教化，君子施教于民、教化成俗，这已经具有实际上的政治意义，政治与教化两者在儒家是无法分割的。

君子之德不仅包括心性品格，还包括政治责任。余英时先生用“内圣外王连续体”来表述此意，彭国翔教授也指出：“道德修养一定要同‘政治主体’和‘社会主体’的身份关联起来，才构成儒家君子较为完整的内涵。”③ 我们认同这样的观点，在儒家“没有所谓纯粹个人内在的道德修养，儒家君子之德总是指向安民安百姓的社会责任”④。

“君子之道是以不断的同他人打交道为基础的。为了精神上的纯洁或清白而执意撤离社会，对君子来说是不可设想的”⑤，我们既能从“君子”身上看到他特有的个人价值，又能够感受到他身上强烈的集体认同感，这是因为君子所追求者不仅在于个人的道德修养，更在于他身处社会中心所能为社会和公众提供的价值。君子有参与政治的诉求，但由于古代中国社会中伦理和政治的特殊关系，君子对参与政治的方式的理解不是单一的。因此，当有人向孔子问询“子奚不为政”时，孔子回答说：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政?”（《论语·为政》）君子孝于父母、友于兄弟，积极参与和完善家庭的秩序，“服务于社会－政治秩序中最基本的层次——家庭”⑥，也是其承担社会责任的重要途径。这种选择是因为君子无法接受将自己置身于昏暗的政治环境，儒家希望具有高尚道德而尚未执政的君子能够拥有一定的政治地位，可惜古代中国“家天下”的政治结构不可能完成儒家君子“天下为公”的理想，一旦君子试图做在位的要求和抗争，就难免陷入到政治的漩涡中而遭到权力的打击，这就是狄百瑞所谓“儒家的困境”。

然而狄百瑞似乎忽视了一点，那就是君子的窘境其实是他们自主的选择。“君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。”（《论语·微子》）君子并非看不到现实政治存在的问题，但他们的选择体现着他们的使命感和责任心，君子以义作为自己行事的准则，将仁根植于内心，时刻不忘对非道德政治的批判，君子的形象因而更加立体起来。

## 三、天命与人的实现

儒学虽然未能与政治权力充分结合，但自汉代以来，它确实作为政治意识形态影响着几千年的中国政治，而儒学在政治方面的正当性诉求虽然转向仁政、善性、民心方面，但“天命”对于儒家仍

① ［美］狄百瑞：《儒家的困境》，第 8 页。
② 萧公权：《中国政治思想史》，台北：台北联经出版事业公司，1982 年，第 69 页。
③ 彭国翔：《君子的意义与儒家的困境》，《读书》2009 年第 6 期。
④ 荆雨：《儒家“道德的政治”之当代重探》，北京：中国社会科学出版社，2019 年，第 270 页。
⑤ ［美］杜维明：《中庸：论儒学的宗教性》，段德智译，北京：生活·读书·新知三联书店，2013 年，第 36 页。
⑥ ［美］郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，蒋弋为、李志林译，南京：江苏人民出版社，2012 年，第 136 页。

然有重要意义。狄百瑞认为，“天命强调了上天诰命的权威性，从而保证个体有权以上天的名义发言。因此，君子确实会出于一种个体的使命感，立志维护与上天秩序同一的道德秩序，维护以天命形式体现出来的上天的创造权、指挥权、统治权以及惩戒权”①。天命所代表的良知和理想标准所发出的声音是评定现实的尺度与标准。如果儒家一方面要在现实中生存，一方面又依然希望能够影响和改变现实，那么，人心中的天命就是关键。

而对天命的感受到底是来自于纯粹道德的感召，还是继承着某种古代宗教的传统？如果考察宗教文化的发展过程，能看到“人类文化都是以宗教开端，且每依宗教为中心”②。但在中国文明的发展中，宗教却未能系统而完整的作为一种社会形态延续下来，而是由道德和伦理替代了其地位，甚至中国原始的宗教也大多是有关于人事的神祇崇拜和巫术，古代的中国人更多关注的是此岸世界而非追逐彼岸，这种神祇巫术崇拜在周孔教化兴盛之后，更是脱离了原始的宗教意味而转成为一种带有强烈道德属性的文化。

但没有宗教并不代表没有宗教性，正如唐君毅、牟宗三等所指出的，“中国民族的宗教性的超越感情及宗教精神，与它所重视的伦理道德、乃至政治，是合一而不可分的”③。唐君毅认为宗教的根本不在于是否有神的概念，而在于追求价值的过程中是否有超越性，儒家的信仰就包含对道德主体自身的信仰，所以人能够完善自己，儒家的教化就是教导君子要自觉地实现自己、超越自己。杜维明也认为儒学主要的关怀是“研究人的独特性从而去理解他的道德性、政治性和宗教性……它的主要任务是在探究怎样成为最真实的人或成为圣人的问题”④。因为必须要具有足够力量才能支撑一个人成为君子，这种力量并非是指一定要有非凡的天赋或者突出的能力，而是更注重在普通性中蕴含的内在力量，所以说君子之道也是常人之道，问题在于“只有少数人才有内在力量把他们身上所固有的人性充分地展现出来”⑤。“不知命，无以为君子也。”（《论语·尧曰》）儒家君子敬畏天命，其实就是敬畏人性和道德。“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）天命是君子所敬畏和遵从的，但来自人本身所展现的价值和意义更值得敬畏，只有深刻认识自己，才能够知天命。君子需要在社会群体中才能充分地成为君子。杜维明对此有深刻的解读，试图说明人的终极自我转化是在群体中才能完成，同时儒学的特殊性还在于，尽管人人相殊，但把“结构性的局限转化成自我实现的工具的机会”⑥ 对每个人都是平等的。虽然人人都应当承担起建立和扩展他们的人性，以使作为一个整体的人性得到充实丰富的责任，但似乎只有君子为此付出自我提升和教化大众的努力。

狄百瑞认为儒家君子承担着整个民族的重担，并总是在现实政治中身陷泥淖，这是因为君子的角色不仅是面天的个人，还是政治的领袖和大众的榜样。君子之德不仅是个人之德，还是政治之德；不仅是俗世之德，还是超越之德。儒学也不仅要求人性道德地体现，更要求社会和国家的和谐，要求“与天地万物一体”的包容。

**（责任编辑　李　巍）**

① ［美］狄百瑞：《儒家的困境》，第 15 页。
② 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2005 年，第 86 页。
③ 郭齐勇：《当代新儒家对儒学宗教性问题的反思》，《中国哲学史》1999 年第 1 期。
④ 同上。
⑤ ［美］杜维明：《中庸：论儒学的宗教性》，第 32 页。
⑥ 同上，第 125 页。

现代哲学 3 2020
双月刊/2020年第3期(总第170期)/五月号
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

“创建当代中国哲学理论”
——我们当如何“接着讲”？ …… 王南湜 1
高清海本体思维方式批判思想研究
——基于《哲学的憧憬》的解析 …… 邹诗鹏 7
人之“类”规定的意义
——评高清海的“类哲学” …… 韩立新 19
高清海类哲学的人类－宇宙世界预设
——关于西方世界主义与中国“天下”思想的新思考
…… ［韩］韩相震/著 张心野/译 32
类哲学的“种生命”隐喻 …… 魏宗鹏 42

犬儒主义、阶层镜像与乡村振兴
——基于青年心态的分析 …… 谭同学 48
《毛泽东集》的编辑局限
——以第二版第一卷为例 …… 李 捷 55
马克思社会革命的理论前提及其当代价值
——以《论犹太人问题》为中心的考察 …… 于慧颖 苏新宇 61

对外部事物的知觉是否需要身体感官？ …… 翟振明 徐秋实 67

重构道德法则的先验演绎
——对康德伦理学两次演绎的考察 …… 孙小玲　马雨乔　74

德国神秘主义思想中的想象（Einbildung）概念 …… 韩　隽　81
作为此在生存边界的身体
——由海德格尔哲学中的“现身情态”中的“身体”问题说起 …… 尚　静　89
海德格尔的“神与物” …… 王姗姗　97
海德格尔对形而上学批判中的两个自我批判
…… ［美］瑞克斯·吉利兰德/著　张晋一/译　104

人与世界：以事观之
——杨国荣教授访谈 …… 杨国荣　刘梁剑等　111
“名教罪人”抑或“启蒙英雄”？
——李贽思想的重新定位 …… 吴　震　118
《孟子》“天下之言性也”章研究与检讨
——从朱陆异解到《性自命出》“实性者故也” …… 丁四新　130
制造“三代”
——儒家“三代”历史观的形成及近代命运 …… 刘　丰　141
言不尽的琴诗意境 …… 罗筠筠　杨　赟　149
儒家的困境与君子的责任
——以狄百瑞论君子为线索 …… 曾筱琪　荆　雨　156

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1600＊20＊2020－3

**MODERN** PHILOSOPHY
No.3 2020 / General No.170 / May

CONTENTS

"Constructing a Philosophy of Contemporary China": How Should We "Talk on"? ····· *Wang Nanshi* 1
A Research on Qao Qinghai's Critique on the Mode of Ontological Thinking: Based on an Analysis of *Philosophical Hope* ····· *Zou Shipeng* 7
The Anthropogenic Dimension of Gao Qinghai's Philosophy of Lei (*Gattung*) ····· *Han Lixin* 19
Anthropo-Cosmic World Assumptions of Gao Qinghai's Philosophy of Lei (*Gattung*): A New Look at Western Cosmopolitanism and Chinese Tianxiaism ····· *Sang-Jin Han Trans. By Zhang Xinye* 32
Life Metaphors in the Philosophy of Lei (*Gattung*) ····· *Wei Zongpeng* 42

Cynicism, Mirror Image of Social Stratification and Rural Revitalization: An Anthropological Reflection Based on the Social Mentality of Young People in Rural China ····· *Tan Tongxue* 48
Editorial Limitations in *The Anthology of Mao Zedong* (*Volume 1*, 2nd *Edition*) ····· *Li Jie* 55
The Theoretical Premise and Contemporary Value of Marx's Social Revolution Theory: Centering on *The Jewish Question* ····· *Yu Huiying Su Xinyu* 61

Are Body Senses Necessary for Perceptions of External Objects? ····· *Zhai Zhenming Xu Qiushi* 67
Reconstructing the Transcendental Deduction of Moral Law: An Investigation on the Two Deductions in Kant's Ethics ····· *Sun Xiaoling Ma Yuqiao* 74

The Concept of *Einbildung* in Medieval German Mysticism ····· *Han Jun* 81
Body as the Border of Being: Inspired by Heidegger's Thoughts on *Befindelichkeit* ····· *Shang Jing* 89
Heidegger's "God and Thing" ····· *Wang Shanshan* 97
Two Self-Critiques in Heidegger's Critique of Metaphysics ····· *Rex Gilliland Trans. by Zhang Jinyi* 104

Human Beings and the World from the Perspective of Human Affairs (*Shi*): An Interview with Professor Yang Guorong ····· *Yang Guorong Liu Liangjian et. al.* 111
Hero or Villain? : A Repositioning of Li Zhi ····· *Wu Zhen* 118
A Critical Review of the Chapter "All Who Speak about The Nature" in *Mencius*: From Zhu and Lu's Divergent Interpretations to the Idea of "Artificiality Enriches Nature " in *Xingzimingchu* ····· *Ding Sixin* 130
Manufacturing "Three Dynasties": The Trajectory of Confucian Historiography ····· *Liu Feng* 141
Culture beyond Words: *Qin* (Traditional Chinese Musical Instrument) and Poetry ····· *Luo Yunyun Yang Yun* 149
The Conundrum of Confucianism and the Duty of Noble Man ····· *Zeng Xiaoqi* 156