纪念恩格斯诞辰 200 周年特辑之二

工业革命的社会历史意义与恩格斯对唯物史观的初步思考
——《英国状况 十八世纪》在恩格斯思想发展史上的地位

唐正东

【摘要】恩格斯在《英国状况 十八世纪》中通过对英国工业革命之社会历史意义的解读，从生产力与社会关系的对应性（工业革命产生了无产阶级等各种新的阶级）及对立性（资本家通过对各种工业力量的垄断而实现了对无产阶级的奴役）的角度，对人类历史发展进程中的现代生意经世界向自由的自主联合阶段过渡的内在动力等问题作出较为深刻的解读。这是恩格斯从客观内在矛盾的角度来解读历史过程的首次理论尝试。虽然他此时的确还没能把社会制度的发展线索与生产力发展的线索有机地结合起来，但必须看到的是，他正在以其所能做到的全部努力来推进对上述两条线索的有机结合。因此，这一文本在恩格斯迈向唯物史观的思想征途中具有非常重要的意义。

【关键词】工业革命；唯物史观；无产阶级

中图分类号：B27　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2020）04－0001－07

作者简介：唐正东，江苏常熟人，哲学博士，（南京 210023）南京大学哲学系暨马克思主义社会理论研究中心教授。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“基于文本阐释的马克思主义哲学通史研究”（16JJD710007）；中宣部文化名家暨“四个一批”人才工程项目“历史唯物主义研究在西方学界的三大转向及其评价”

在纪念恩格斯诞辰 200 周年的今天，从学术的角度说，最好的纪念应该是更加深入、准确地解读这位经典作家的思想，并有力地剥离与回击关于他的各种学术误读。国外学界有些学者喜欢把恩格斯解读为一个中立的实证主义者，似乎他所做的只是客观的实证研究，而马克思所做的才是批判理论的建构。这种解读既无视了恩格斯在社会矛盾运动理论建构上的重要贡献，也把马克思简单地界定为一个人本主义批判理论的建构者。因此，破解恩格斯是一个中立的实证主义思想家的虚假神话，是我们在当下语境中需要做的工作。而从青年恩格斯思想发展史的角度来看，写于 1844 年 1 月初—2 月初的《英国状况 十八世纪》一文在上述解读维度上具有十分重要的意义。这不仅是因为此文在学界以前的解读中并没有得到应有的重视，还因为恩格斯在这一文本中通过英国工业革命的视角对资本主义生产力与社会关系的契合性、资本家对工人阶级的奴役性等问题都做出很好的阐述。在一定意义上可以说，恩格斯在此文本中已经展开了对唯物史观的初步思考。正因为如此，本文以这一文本为切入点，致力于阐述恩格斯对基于内在矛盾运动的社会批判理论的建构历程，以凸显他作为唯物史观共同创立者的真实思想形象。

一

在《英国状况 十八世纪》中，恩格斯并非专论英国工业革命的社会效应，而是把由工业革命所带来的英国社会革命之历史作用放在人类历史进程中，即放在人类自我认识及自我解放的征程中来加以考虑。在此时的恩格斯看来，18 世纪的欧洲（主要是指英、法、德三国）开启了反对基督教抽象主体性的斗争，因而注定会在人类自我解放史上留下重重的一笔。略有遗憾的是，18 世纪的上述斗争还没有真正解决实体与主体、自然与精神、必然性与自由之间的对立，只是让这些对立的各方各自获得充分发展而已。不过，就是这些对立各方的充分发展在人类解放史上也已经具有重要意义，“18 世纪使对立的双方完全截然相反并充分发展，从而使消灭这种对立成为必不可免的事。由于对立的这种明显的、极端的发展，结果产生了普遍的革命，这个革命散见于各个不同的民族，而且它在不久的将来的实现，同时就是迄今历史上的对立得到解决”①。恩格斯正是从这里引出了对 18 世纪英国所发生的社会革命的解读与剖析。

在恩格斯看来，表面上看英国在近代史上的作用并不怎么突出，但 18 世纪在英国发生的社会革命之历史意义是一个不容忽视的研究主题。“德国人代表基督教唯灵论的原则，法国人代表古典古代唯物主义的原则，换句话说，前者代表宗教和教会，后者代表政治和国家，这一点也是显而易见的，或者到时候就会显而易见。英国人在近代历史上的作用不大引人注目，但对我们现在的论题是至关重要的。”② 那么，什么是此处所说的“我们现在的论题”呢？通过分析文本不难看出，它就是英国的社会革命与法国的政治革命及德国的哲学革命之间的区别。在恩格斯看来，只有英国才真正具有社会的历史，英国在 18 世纪所发生的革命才是真正的社会革命，因为只有在英国，人的本质才可能不是通过国家或教会、而是通过个人的利益活动表现出来。“只有在英国，个人本身才促进了民族的发展并且使发展接近完成，而没有意识到要代表普遍原则。只有在这里，群众才作为群众为自己的单个利益进行活动；只有在这里，原则要对历史产生影响，必须先转变为利益。法国和德国人也在逐渐走向社会的历史，可是他们还没有社会的历史”③。

考虑到恩格斯在《英国状况 十八世纪》开头曾说英国的社会革命“比任何其他一种革命都更广泛，更有深远影响”④，因此，他在此处所说的原则要对历史产生影响就必须先转变为利益的观点显然具有很重要的意义，因为就在二三个月前所写的《大陆上社会改革的进展》一文中，他还保持着对基本原则的看重，只不过强调了同时要向英国社会主义者学习和借鉴。“我们的基本原则固然给我们提供了一个比较广泛的基础，因为这些原则是我们从包罗人类全部知识领域的哲学体系中得出的，不过在有关实践、有关影响现存社会的实际状况方面所做的一切，我们发现，英国社会主义者远远超过了我们，所以要做的就很少了。”⑤ 他此处所说的给我们提供比较广泛的基础的基本原则显然是指人的本质，但到了《英国状况 十八世纪》却变成原则要对历史产生影响就必须先转变为利益。显然，恩格斯此时已经清晰地认识到，英国的社会革命之所以要比其他任何一种革命都更有影响，其原因就在于它让我们认识到人的本质的实现方式恰恰就在于现实的利益关系之中，因此，要想理解人的本质的发展史，就应该去研究现实利益关系或社会关系的发展过程。恩格斯此时所讲的人的本质，已经不再是抽象人性论层面上的内容，而是指客观现实性层面上的社会关系内涵。笔者以为，这种理解已经具有了马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中所说的历史唯物主义关于人的本质的理解的初步内容。

以此为基础，恩格斯展开了对从古代奴隶制到现代生意经世界的社会历史过程的解读。对他来说，这一历史过程既是人的主体性的不断发展史，又是社会制度的不断发展史。他分别研究了古代世

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 528 页。
② 同上，第 528—529 页。
③ 同上，第 532 页。
④ 同上，第 526 页。
⑤ 同上，第 493—494 页。

界－奴隶制、基督教日耳曼世界－农奴制、现代生意经世界－基于财产统治的私有制、自由的自主联合阶段－重新回到人类自身等四个阶段的具体内容。在他看来，古代世界是不懂得主体性的，其世界观基础是抽象的实体性，因此奴隶制是它必然的制度选择。而基督教日耳曼世界虽然以主体性维度来对抗古代世界，但遗憾的是它所坚持的主体性只是一种抽象的主体性，它其实是以唯灵论、内在性等为基本原则来同古代世界相对抗的，因而它不可能真正带来主体的自由，相反只会带来对主体的奴役。“抽象的内在性变成了抽象的外在性，即人的贬低和外在化，这一新原则造成的第一个后果，就是奴隶制以另一种形式即农奴制的形式重新出现；这种形式不像奴隶制那样令人厌恶，却因此而更虚伪和不合乎人性。”① 到了现代生意经世界（恩格斯也称之为基督教世界秩序或基督教国家），由于利益关系被提升到普遍原则的层面上，因而在基督教日耳曼世界中未曾实现的主体性原则在此阶段通过个人利益的维度而发展到最高点。“利益被升格为人类的纽带——只要利益仍然正好是主体的和纯粹利己的——就必然会造成普遍的分散状态，必然会使人们只管自己，使人类彼此隔绝，变成一堆互相排挤的原子；而这种单一化又是基督教的主体性原则的最终结果，也就是基督教世界秩序达到的顶点。——其次，只要外在化的主要形式即私有制仍然存在，利益就必然是单个利益，利益的统治必然表现为财产的统治。”② 在恩格斯看来，通过这种形式而实现的主体性恰恰是最外在化的主体性，是以人成为物的奴隶的形式而表现出来的，因而也标志了这种世界秩序已经不能再发展下去了。“人已经不再是人的奴隶，而变成了物的奴隶；人的关系的颠倒完成了；现代生意经世界的奴役，即一种完善、发达而普遍的出卖，比封建时代的农奴制更不合乎人性、更无所不包；卖淫比初夜权更不道德、更残暴。——基督教世界秩序再也不能向前发展了；它必然要在自身内部崩溃并让位给合乎人性、合乎理性的制度。”③ 至于这种合乎人性及理性的制度到底是什么？尽管恩格斯在《英国状况 十八世纪》中只提到这是“人类走向自由的自主联合……要重新回到自身”④ 的阶段，但考虑到他在之前的《大陆上社会改革的进展》一文中就已把共产主义视为“从现代文明社会的一般实际情况所具有的前提中不可避免地得出的必然结论”⑤，因此，我们完全有理由把恩格斯此时所说的这一阶段视为共产主义阶段。

从上述分析可以看出，恩格斯此时对社会历史进程的理解已经不再简单地停留在人本主义历史观的层面上，而是已经在唯物主义的道路上推进对这一问题的理解。对他来说，上述四个阶段的发展历程虽然也表现为主体性的缺失——抽象主体性——主体性在外在化状态中的实现——回到人自身等四个阶段的发展过程，但这一过程并非像德国哲学家赫斯所说的那种人的本质在个别化的交往状态中的异化及其在共同活动状态中的回归，而是对人的现实主体性在上述四个阶段中的基本特征的一种梳理与概括。因此，恩格斯才会在主体性发展线索之外再附加上一条社会制度的发展线索。在笔者看来，恩格斯是想借此强调任何一种人性论的发展线索如果脱离了具体社会制度的分析就都是抽象的。当然，如果我们从唯物史观的角度来审视青年恩格斯此时的社会历史观也不难看出，仅就上述的理论表述而言，他的思路的确还缺少一条生产力的线索。如果对社会历史过程的解读只是停留在对各种社会制度之延续性的描述上，那也很难说这种理解已经达到唯物史观的理论水平。

请注意，此处的关键点恰恰就在这里。青年恩格斯正是在紧接着上述对社会制度史的描述之后来谈论英国社会革命的意义问题的：“英国的社会革命大大地发展了封建制度的废除所引起的这些结果，以致基督教世界秩序灭亡的危机已经为期不远……一旦金钱贵族在政治上战胜了门阀世族，而工人民主派又在政治上战胜了金钱贵族，这个危机就必然到来。”⑥ 笔者以为，恩格斯是想通过接下来对英国社会革命的具体论述，来回答基于财产统治的现代私有制社会是如何不断发展出来的以及它本

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 533 页。
② 同上，第 533 页。
③ 同上，第 534 页。
④ 同上，第 534 页。
⑤ 同上，第 474 页。
⑥ 同上，第 534 页。

身是如何必然被历史所超越的。客观地说，此时的青年恩格斯只能在这一维度上加以突破，因为如果要他去阐释导致古代世界即奴隶制度灭亡的生产力线索，显然超出了他此时的能力之外。不过，按照马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中的说法，“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”①，那么，恩格斯此时首先突破对近代私有制社会的发展动力的研究，对于他深化对古代私有制社会发展动力问题的解读也是有帮助的。因此，我们不应该把恩格斯在这一文本中对英国工业革命的解读仅仅放在经济学的维度上来加以理解，而应当从历史观的角度把它视为推动社会关系变革及历史发展的根本动力。换句话说，恩格斯此时关注的其实并非机器的经济学意义，而是机器大工业的社会历史意义。

二

在明确了上述关键点之后，我们再来看恩格斯此时对英国社会革命的阐述就比较容易了。他首先分析了 17 世纪以后英国的社会革命对其社会关系的新构建及其发展过程所产生的影响，“在 17 世纪的动乱以后，社会关系逐渐建立起来并采取了固定的形式，这种形式一直保持到 1780 年或者说 1790 年”②。在对这种社会关系建构过程的阐述中，恩格斯分析了三个土地占有者阶级的状况，即贵族大地主阶级、非贵族大地主或者说乡绅阶级、自耕农阶级。在对贵族大地主只是靠着地租而整天吃喝玩乐、乡绅阶级已经完全消失等现象作了简要的描述之后，恩格斯对第三个阶级的状况进行较为详细的剖析。他指出，自耕农即小块土地所有者在英国已经消失了，但恰恰是社会革命促成了这一阶级的消失。“这个阶级在英国也已经消失了；社会革命剥夺了它，结果就发生了一种怪异的情况：当法国的大地产被暴力分割时，英国的小块土地却被大地产侵占和吞并。和自耕农同时存在的还有小租佃者，他们通常除种地外还从事织布；这些人在现代的英国再也找不到了……大租佃者的竞争把小租佃者和自耕农从市场上排挤出去，使他们穷困潦倒；于是他们就变成雇农和靠工资生活的织工，这些人大批流入城市，使城市以极其惊人的速度扩大起来。”③ 恩格斯在这里说得很清楚：是社会革命推动了新的社会关系或者说阶级关系的形成与发展。

接着，青年恩格斯就要来对英国的这种社会革命的具体内涵作出阐释。尽管恩格斯在以前也曾使用过“社会革命”的概念，譬如在《大陆上社会改革的进展》中，他在谈到德国的哲学共产主义者时曾说过“还在 1842 年秋天，这一派的某些人就争辩政治变革的不足之处，并表明自己的见解：以共有财产为基础的社会革命，是惟一符合他们抽象原则的人类状态”④，但笔者认为，在青年恩格斯对英国的社会革命与法国的政治革命及德国的哲学革命之间的区别作出准确判断之前，他是很难真正理解社会革命这一概念的内涵的，更不要说去准确地理解由工业革命所推动的英国社会革命的深层内涵。因此，笔者认为只是在《英国状况 十八世纪》中，恩格斯才真正从历史观的层面对社会革命这一概念的内涵作出准确把握。

在恩格斯看来，我们必须从社会革命的角度来全面地理解英国 18 世纪工业革命的真正意义，而不能只从工业生产的动力之改变的角度来加以简单的理解。“虽然珍妮纺纱机降低了纱线的生产费用，并且由于扩大了市场而给予工业以第一推动，但是，它几乎没有触及工业生产的社会方面，即生产的性质。只是在阿克莱和克朗普顿的机器以及瓦特的蒸汽机建立了工厂制度以后，运动才开展起来……现在，蒸汽机得到了实际应用，给予工业进步以新的推动，而每一个新的改进都给予整个工业体系的扩展以有利的影响。”⑤ 这里的关键词是“工厂制度”，恩格斯是从工业生产的社会方面来理解和界定它的。应该说，能否完整地把握它的内涵，直接关系到我们能否全面地理解恩格斯此时的社会历史观。恩格斯此时所讲的工厂制度具有技术维度和社会维度两个方面的内容。从技术维度来看，工厂

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 47 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 535 页。
③ 同上，第 535—536 页。
④ 同上，第 491 页。
⑤ 同上，第 538 页。

制度体现了机器生产及其所推动的工业体系的拓展。从社会维度来看，工厂制度反映了社会关系尤其是劳资阶级关系上的新建构。

首先，就工厂制度的技术维度而言，恩格斯在阐述机器生产对工业体系的拓展时，实际上还论述到机器生产条件下劳动过程的改变。在他看来，工业革命所带来的决不只是工业动力的加强、生产社会化程度的提高等结果，而且还是劳动过程的改变，即由原来的手工劳动转变成了现在的机器作业。“人们不是在家里工作了，他们开始在大建筑物内共同工作。手工劳动由蒸汽动力和机器作业代替。”① 事实上，当恩格斯在论述机器生产使工厂制度或工业体系从一开始的棉纺织业向毛纺织业、麻纺织业、丝纺织业、机器制造业、金属加工业、采矿业等工业部门拓展时，他基本上也分别论述了在上述工业部门中劳动过程的改变问题。譬如，他在工业体系在生铁制品加工业中的拓展时说：“钉子和螺丝钉先后从 1790 年和 1810 年开始用机器制造；1760 年亨茨曼在设菲尔德发明了铸钢法；钢丝可用机器拉制了，整个制铁部门和熔铜部门都普遍地采用了大批新的机器；手工劳动被排挤，凡是企业性质允许的地方，都建立了工厂制度。”② 千万不要小看这一点的重要性。马克思在 1863 年 1 月 28 日给恩格斯的一封信中也曾谈到这一问题：“工业革命并不始于动力，而是始于英国人称为工作机的那部分机器，就是说，并不是始于比如说转动纺车的脚被水或蒸汽所代替，而是始于直接的纺纱过程本身的改变和人的一部分劳动被排除……一当问题不再涉及机器的历史发展，而是涉及在当前生产方式基础上的机器，工作机（例如在缝纫机上）就是唯一有决定意义的，因为现在谁都知道，一旦这一过程实现了机械化，就可以根据机械的大小，用手、水或蒸汽来转动机械。对纯粹的数学家来说，这些问题是无关紧要的，但是，在问题涉及证明人们的社会关系和这些物质生产方式的发展之间的联系时，它们则变得非常重要。”③ 应该说，恩格斯在《英国状况 十八世纪》中已经从劳动过程本身的改变及人的手工劳动的被排除等角度来理解机器生产的意义了。而这使他在历史观的认知上比同时期的其他思想家更具有向生产方式维度靠拢的思想能力。

要知道，这可不是所有的研究机器生产的理论家都能达到的思想水平。就当时的情况来看，即使是像威廉·舒尔茨（Friedrich Wilhelm Schulz）、安德鲁·尤尔（Andrew Ure）这样的思想家也没有达到这种理论高度。德国资产阶级理论家舒尔茨在《生产运动》一书中明确把机器生产当作社会形态发展次序中的一个重要阶段，但由于他审视社会形态发展过程的角度并不是恩格斯在《英国状况 十八世纪》中所具有的那种社会制度之现实发展史的角度，而是精神不断地扬弃对自然之依赖性的历史唯心主义的角度，因而，他自然就不可能真正理解机器生产的社会历史意义。“在更为野蛮的民族那里，人民精神对自然的依赖性也就更强，它要在同外在自然更为长久的斗争中才可以形成对自己力量的自信……人民也以不同的程度争取离开他的母亲般的土地，不是通过挣断他与之结合在一起的紧密纽带，而是通过纺出纤细而丰富得多的纤维。按照这种独立性和自由的程度，我们可以发现遵循不同等级的不间断次序的更低或更高的社会形态。”④ 在这种解读视域下，机器生产阶段的意义对舒尔茨来说便只能是精神对自然之依赖性的彻底挣脱了，“最终这种持续的分工走向了一种完善的机器的应用，在此之上就进入了利用机器的真正的生产制造的第四个阶段。通过那些分工，谋生活动的不同种类分解为它们最简单的程序，由外在自然无理智的力量被运用于此单纯机械的、简单重复的活动之中；因此人便保留了工业的更高的劳动，并且变成了这种自然力的理性的、相对物质性而言更多是以精神性的方式进行活动的操纵者和领导者”⑤。可见，如果没有一个正确的解读视角，即使面对机器生产的事实，也不能挖掘出其中所蕴含的历史观内涵。

安德鲁·尤尔也是一样，尽管他对机器大工业的界定（尤其是它与工场手工业的区别）曾得到过马克思的肯定，“尤尔博士在颂扬大工业时，比那些不像他那样有论战兴趣的前辈经济学家，甚至

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 540 页。

② 同上，第 542 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 200 页。

④ ［德］舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京：南京大学出版社，2019 年，第 10—11 页。

⑤ 同上，第 38 页。

比他的同时代人，如拜比吉（他作为数学家和力学家虽然比尤尔高明，但他实际上只是从工场手工业的观点去理解大工业的），更加敏锐地感觉到工场手工业的特点”①，但他同样缺乏一种正确的历史观来理解这种机器大工业的社会历史意义。尤尔所关注的只是技术层面的生产过程的变化，而不是能够推动新社会关系尤其是新劳资关系建构的那种社会革命层面上的劳动过程的转型。因此，尽管他也看到了自动工厂的确用机械技艺取代手工劳动，但他不可能看到这种新的劳动方式对工人阶级可能会产生的影响。这导致他只会对机器工业大唱赞歌：“在关于机器劳动的所有偏见中，没有比下列偏见更不靠谱的了：与其他职业相比，它显得尤为平淡无味且令人厌恶，因为它被绑在了‘蒸汽机永不停息的运动’节奏上。其实，在已经建立起来的棉纺织业中，所有艰苦的劳动都由蒸汽机完成了，而留给看管机器的人的劳动一点也不辛苦，简直就是无事可做。”②

其次，就工厂制度的社会维度而言，此时的恩格斯不仅看到基于工业革命的工厂制度推动了各种旧阶级（如小土地所有者、小租佃者等）的消亡以及新阶级（如无产阶级、新的雇农阶级等）的出现，更为重要的是，他实际上还看到了现代私有制条件下资本家与工人阶级之间的内在对立关系。我们首先要承认，恩格斯能够看出工业革命推动无产阶级的建构，这已经是很重要的思想进步。“18 世纪在英国所引起的最重要的结果就是：由于工业革命，产生了无产阶级。新的工业总是需要大批常备的工人来供给无数新的劳动部门，而且需要的是以前未曾有过的工人。”③ 相比于他以前从失业工人之贫穷的角度来论证私有制的不道德性，恩格斯此时的这种基于无产阶级的解读思路清晰地反映了他在社会革命之历史观意义的思考上又向前推进了一步。从这里我们也可以更好地理解他在《英国状况 十八世纪》的开头部分所说的“在大陆，也有穷苦、贫困和社会压迫，然而这对民族的发展没有产生影响；相反，现代英国工人阶级的贫困和穷苦却具有全国性意义，甚至具有世界历史意义”④ 这句话的意思了，因为对他来说，只有英国工人阶级的贫困才深刻地反映了英国私有制条件下社会关系的矛盾性，而在当时的大陆国家中，穷困现象很可能只是政治层面上国家统治中存在的问题的相关表现。

在指出这一点之后，笔者更想强调的是：恩格斯此时还看到了工业革命推动英国社会中资本家对工人阶级的奴役或者说这两个阶级之间的对立关系。在阐述了机器生产使工业体系拓展到各个新工业部门中去之后，恩格斯作了如下总结：“英国工业的这一次革命化是现代英国各种关系的基础，是整个社会的运动的动力。上面已经谈过，它的第一个结果就是利益被升格为对人的统治……由于私有制的作用，这些按照法理应当属于全人类的力量便成为少数富有的资本家的垄断物，成为他们奴役群众的工具。商业吞并了工业，因而变得无所不能，变成了人类的纽带。”⑤ 这段话所提到的利益升格为对人的统治的观点，在此文本前面关于现代生意经世界的阐述中已经提到过。但此处提到的资本家通过垄断新创造出来的工业力量而实现了对“群众”的奴役的观点，是首次出现的。这里的关键是要搞清楚恩格斯此时所说的群众到底是指谁。事实上，在这段话的后面，恩格斯就提到了英国工业革命的最重要结果是产生了无产阶级，而且还特别强调这些无产阶级就是用来供给新出现的劳动部门的。由此我们可以合乎逻辑地推断，恩格斯此处所讲的群众就是指新出现的无产阶级或工人阶级。这样一来，此时恩格斯思路中的那条英国工业革命建构了相互对立的劳资关系的阐释线索便清晰地凸显了出来。

三

在上述分析之后，我们再回到前面关于恩格斯历史观的解读。应该说，在关于奴隶制——封建制

① 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 405 页。

② Andrew Ure, *The Philosophy of Manufactures: or, An Exposition of The Scientific, Moral, And Commercial Economy of The Factory System of Great Britain*, London, 1835, p. 309.

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 546 页。

④ 同上，第 532 页。

⑤ 同上，第 544 页。

——基于财产统治的现代生意经世界——自由的自主联合阶段这一发展过程的总体阐述上，恩格斯此时的确还没能把社会制度的发展线索与生产力发展的线索有机地结合起来。但必须看到的是，他正在以其当时所能做到的全部努力来推进对上述两条解读线索的结合。这具体表现在恩格斯通过对英国工业革命之社会历史意义的解读，从生产力与社会关系的对应性（工业革命产生了无产阶级等各种新的阶级）及对立性（资本家通过对各种工业力量的垄断而实现了对无产阶级的奴役）的角度，对上述四阶段发展进程中的第三个阶段向第四个阶段发展的内在动力等问题作出较为深刻的解读。这应当被理解为恩格斯从客观内在矛盾的角度来解读历史过程的首次理论尝试。强调这一点是很重要的，因为我们必须认识到唯物史观决不只是停留在对什么样的生产技术水平对应于什么样的社会制度或社会组织形式的描述上，如果是这样，那很多资产阶级理论家就都成了唯物史观的信奉者。且不说像威廉·舒尔茨这样的理论家的确梳理出生产能力的发展与社会组织的变化之间的对应关系，就是马克思本人也曾说过，“按照资产阶级经济学家们自己的说法，现代发生的生产技艺上的变化摧毁了过时的社会制度及其占有方式”①。也就是说，马克思是承认资产阶级经济学家发现了生产技术的变化与社会制度的更新（即封建制度让位于资本主义制度）之间的对应关系的。

实际上，在马克思看来，资产阶级经济学家的问题不在于没看到工业技术的革新与资本主义制度的出现之间的关联性，而在于看不到导致新社会制度出现的原因其实并不仅仅在于生产力维度上的变化，而是这种生产力与现实生产关系之间的矛盾性在推动着社会制度的更替。因此，这些资产阶级经济学家只承认从封建制度向资本主义制度转变的必然性，却不承认资本主义制度本身也必然会被历史发展过程所超越。“如果我们回想一下马尔萨斯，那么现代政治经济学的全部秘密就暴露在我们面前了。这个秘密不过在于把一个特定的历史时代独有的、适应一定的物质生产状况的暂时的社会关系，变成永恒的、普遍的、固定的规律，即他们所说的自然规律。由物质生产过程中的革命和进化造成的社会关系的根本改造，被政治经济学家们视为纯粹的空想。他们看到某一特定时代的经济界限，但他们不懂得这些界限本身具有局限性，它们是历史发展造成的，同样必然要在历史发展的进程中消失”②。

当然，我们也要承认，恩格斯此时对生产力与社会关系的矛盾性的理解才刚刚开始，他此时只是把握住了资本家对各种工业力量的霸占以及对工人阶级的奴役。至于这种对立或矛盾关系是如何必然导致基于财产统治的私有制社会向自由的自主联合阶段过渡的，则还没有被详细的探讨。一个重要的原因在于恩格斯此时在历史观思考时还没有引入经济危机的线索。这当然与他在这一文本中只是研究英国 18 世纪的社会状况有关。这种情况是在《英国工人阶级状况》一书中得到改变的。在这一著作中，恩格斯不仅详细地阐述了最近 60 年来的英国工业史及其在市民社会层面上所引起的社会效应，还明确地在经济危机的前提下来思考劳资矛盾及无产阶级革命的必然性问题。“商业危机依然存在，它将随着工业的发展和无产阶级人数的增加而日益严重，日益可怕。随着小资产阶级的不断破产，随着资本迅速向少数人手里集中，无产阶级的人数将按照几何级数增长，使整个民族，除了少数百万富翁，很快都成为无产阶级。但是，在这种发展的进程中必将有这样一个阶段到来，那时无产阶级将看到，他们要推翻现存的社会权力是多么容易，于是革命就跟着到来了。”③ 有了这种经济危机的理论维度，恩格斯对生产力与社会关系矛盾性的把握必然会更加深刻，这也是他在向唯物史观的发展道路上获得更大动力的原因。而我们在把握住了这一点之后，也必将在对唯物史观的解读与领悟方面，不仅要关注生产力发展与具体社会制度之间的对应关系，而且更要把握住基于客观矛盾运动规律的历史内在逻辑。只有这样，我们才能把对历史发展规律的领悟与具体的现实实践语境有机地结合起来，找出一条科学地推进唯物史观具体化的理论路径。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 11 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 663 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 12 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 283 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 496 页。

走向无神论
——青年恩格斯“无限”观考辩

卢永欣

【摘要】青年恩格斯是在新思想的启迪下逐渐走向科学无神论的。在此过程中，有一个概念值得重视，这就是“无限”，它与青年恩格斯宗教信仰的摒除及科学世界观的建立具有内在联系。乌培河谷和不莱梅经商时期，在现实生活触动和新思潮的引领下，虔诚的恩格斯开始怀疑作为无限者的上帝并质疑基督教教义。随后，在青年黑格尔派的中介下，恩格斯依据黑格尔的启迪获得历史无限性思想，并通过对卡莱尔等人的研究，提出人的无限性观点，由此导出哲学共产主义思想。最后，经过费尔巴哈思想的洗礼及与青年马克思的伟大合作，恩格斯彻底完成宗教批判，建立了科学世界观。由此，围绕“无限”问题的考察，恩格斯思想所经历的神学、哲学和科学的变化也清晰可见。在“无限”问题上追踪青年恩格斯的思想变化，不仅有助于人们树立科学的世界观，也有助于人们在宗教与道德关系问题上的思考。

【关键词】青年恩格斯；无限；无神论；科学世界观

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0008－08

作者简介：卢永欣，河南沈丘人，哲学博士，（南宁 530004）广西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“意识形态功能论视阈下我国民族地区建设社会主义法治文化研究”（15BZX010）

在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思开宗明义地说到：“就德国来说，对宗教的批判基本上已经结束；而对宗教的批判是其他一切批判的前提。”① 这句话标志着当时德国思想界的根本变化。一个时代的伟大变化总会在与这个时代紧密契合的个体心灵上展现出来。考察这种展现过程，能够呈现思想历史的具体性、真实性和可信性，并帮助人们寻找走向科学无神论的伟大范例。本文将以恩格斯为例，通过追踪其青年时期的思想变化，考察青年恩格斯是如何一步步摆脱宗教影响，从而转入无神论的。需要说明的是，本文青年恩格斯之“青年”是以 1845 年为界定节点的，这不仅因为他在思想实质上以《德意志意识形态》为标志，（和马克思一样）完成了世界观的根本转变，而且此界定也参考了阿尔都塞等人关于“青年马克思”的称谓和时间划分。在青年恩格斯的著述中，有一个与神学、哲学和科学渊源颇深的概念，这就是“无限”。而且，它与恩格斯无神论世界观的形成有着内在逻辑联系。但长期以来，人们并没有重视恩格斯的“无限”思想，更没有把它与宗教世界观的摒除和科学社会主义的确立结合起来理解。因此，本文以青年恩格斯的“无限”观为考察点，逐步呈现其无神论思想的形成过程，并揭示此概念与科学世界观的紧密关系。

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 199 页。

一、“无限者”的困惑

恩格斯出生于基督教家庭。他的父亲受宗教虔诚主义影响极大，对恩格斯严厉专横，要求子女永远相信基督教（恩格斯在11岁时受洗）。少年恩格斯读一些古代英雄和骑士的故事书，都被父亲斥为亵渎神灵。恩格斯最初在巴门市一所教会学校上学，1834年转入当地最有名的爱北菲特中学。1837年的那份中学肄业证书表明，恩格斯熟悉福音派教会的基本教义，熟悉基督教教会史，通晓圣经。1837年，恩格斯最敬爱的外祖父去世，这让恩格斯非常悲伤，并写下了《主耶稣基督，上帝之子》这首诗，反映了此时的他非常笃信上帝，认为耶稣基督是惟一的救星，“你一旦降临尘世，尘世将彻底变样，人人都得到你赐予的吉祥”。

恩格斯在宗教氛围浓厚的乌培河谷长大，当时乌培河谷的两个主要城市巴门和爱北菲特充斥着浓郁的虔诚主义。虔诚主义产生于17世纪末，源于新教。作为新兴资产阶级的意识形态，虔诚主义曾经发挥积极历史作用，但随着时间推移日益退化为神秘主义，并为资产阶级的剥削服务。恩格斯正处于这样的时代和环境中。在“青年德意志”等进步思想的影响下，1839年3月恩格斯发表了著名的《乌培河谷来信》一文，记录了乌培河谷劳动人民的悲惨生活，批判了伪善的虔诚主义和神秘主义。虔诚主义是当地资本制度的精神支柱。工厂主中对工人最坏的就是那些虔诚派教徒，他们残酷盘剥工人，以不让工人酗酒为由千方百计地降低工资，但他们只需每个礼拜去两次教堂就心安理得。恩格斯深信，虔诚主义抵挡不住时代的巨流，沙石一定会被水流卷走，蒙昧主义的断崖一定会轰然倒塌。这篇文章是恩格斯在进步思想的影响下，对基督教的第一次质疑。

在青少年时期，恩格斯有两个很好的朋友，他们是一个牧师的两个儿子，即格雷培兄弟。在1838－1841年间，恩格斯与这两位挚友多次通信。尤其是1839年的通信，集中体现了恩格斯这时期的宗教困惑和走出基督教的艰辛努力。青年恩格斯对于宗教的怀疑主要源于三个方面：（1）现实普通民众的疾苦；（2）基督教教义的矛盾；（3）青年德意志和青年黑格尔派等进步思想流派的影响。这些因素使恩格斯开始怀疑作为“无限者”的上帝及基督教历史的真实性。按照基督教传统，上帝是全知、全能、全善的终极存在者，是无限的存在者。无限意味着创始性、终极性和无矛盾性。例如，恩格斯在书信中记载，当时一个神学家雅可布·伯麦就“把上帝叫做无根据［Ungrund］和根据［Grund］，因为上帝自身的实存既无根据又无开端，而上帝本身是自己的以及一切其他生命的根据”①，“因为无限的东西不容许自身内部有矛盾”②，无限的上帝自身更不应有矛盾。记录上帝创世及其后的基督历史本应可信，上帝不会无视人间的矛盾疾苦。试想，如果作为无限者的上帝及其启示下的基督历史漏洞百出，祂又对民间疾苦不闻不问，那为什么我还要相信这种教义呢？事实就是如此，现实的社会矛盾和基督教义的矛盾，使得一度虔诚的恩格斯开始怀疑基督教。

如前所述，青少年时期的恩格斯就已感受到乌培河谷劳动人民的疾苦及宗教的无能甚至欺骗。不莱梅经商时期的恩格斯，更深刻感受到这种疾苦以及基督教解释此问题的无能。例如，当时的基督教正统派虽已正确看到罪恶与尘世的缺陷、疾病等有着内在联系，但又错误地认为罪恶是这些缺陷和疾苦的原因，没有认识到罪恶和缺陷相互制约、相互依存，没有认识到罪恶是由尘世生活的种种条件引起的。正统的福音基督教一向被称为爱的宗教，恩格斯则视之为“莫大的讽刺”：“按照你们的基督教的说法，十分之九的人是永远不幸的，而只有十分之一的人会得到幸福。弗里茨，难道这就是上帝的无穷无尽的爱吗？你想想，如果这就是上帝的爱，那他是多么渺小啊。”③

---

① 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第97页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，2005年，第354页。

③ 《马克思恩格斯全集》第47卷，第193页。

与上帝一样，《圣经》及其传播者的争论也充斥着各种矛盾。《圣经》由许多作者写作的章节组成，而作者中的很多人甚至自己对神性并无要求。“圣经教导说，理性主义者要永入地狱。”① 如此说来，一个终生追求上帝的理性主义者如康德、斯宾诺莎、白尔尼等，也将永入地狱吗？基督教教义的矛盾和圣经的作者一样多。例如，《圣经》一个地方说以色列的子孙在埃及只延续了 4 代，另一个地方却说是 430 年。而且关于基督教教义，路德教派和改革派进行了长期争论，但理应预见这场争论的上帝为什么不稍加干预、停止该争论呢？恩格斯不无揶揄地指出，已有 1800 年历史的基督教面对理性主义显得束手无策，甚至害怕科学领域的斗争。“说实在的，正统的基督教教义有能力进行纯科学的讨论吗？我说：否。它除了做点思想分类工作、做点解释、辩论辩论，还能做什么呢？”② 如果地质学做出的结论不同于摩西的创世史，它就会遭到诋毁；反之，如果它的结论似乎和圣经所讲的相同，就会被神学家们引以为据。

可见，此时的恩格斯已经受到科学、理性和哲学的较大影响。青年恩格斯受到进步思想的影响，前期主要归功于青年德意志派，后来则是青年黑格尔派，1839 年是这两种思想影响的过渡时期。青年德意志是当时德国的一个进步文学派别，受到当时流亡国外的海涅、白尔尼等人的支持。海涅认为，每个时代都有它的课题，他所处时代的伟大课题就是解放。青年德意志对恩格斯影响很大，在 1839 年 4 月给格雷培的信中，他自豪地承认自己已经是一个彻底的青年德意志派，浑身充满了自由的精神，感受着自由的进步，并嘲弄那些可悲的蒙昧主义者。到了 1839 年 10 月，恩格斯以难以抑制的兴奋对格雷培说：“小伙子，你现在就听我说：我目前是一个热心的施特劳斯派了。你们只管来吧，现在我有了武器，有了盾牌和盔甲，现在我有把握了；你们只管来吧，别看你们有神学，我会把你们打得不知该往哪儿逃。”③ 施特劳斯是青年黑格尔派的一个重要人物。在 1835 年出版的《耶稣传》中，施特劳斯断言，《福音书》记载的故事只是原始的基督教社团逐渐形成的神话和传说，反应了当时人们希望寻找一个救世主将自己从困厄中解救出来，耶稣只是一个现实的传教士，但人们把他神秘化了。施特劳斯对《福音书》的颠覆性诠释，极大地影响了青年恩格斯，助力其迅速摆脱神学的影响。

恩格斯说：“只有能够经受理性检验的学说，才可以算做神的学说。”④ 但神的学说又怎能经受理性的检验？作为一个深受基督教影响的年轻人，恩格斯是在焦灼中度过的，这种焦灼是幸运的，因为它迫使恩格斯深刻思考作为无限者的上帝及基督教历史的矛盾，并在新思潮的引导下走出了宗教世界。1839 年底的恩格斯已骄傲地宣称：“永别了，宗教信仰！——它原来就像海绵一样漏洞百出。”⑤ 当然，此时的恩格斯更多是在情感上摆脱了宗教信仰，真正完成宗教信仰的清算和理性批判并确立新的世界观还有一段路要走。

二、“无限”的历史

在 1839 年 7 月的一封书信中，恩格斯引用格雷培的话说，“历史的信仰是信仰的最本质的要素，没有它，信仰就不可思议”⑥。这里所说的历史是基督教的历史。基督教以上帝创世为开端，讲述了天国和人类的历史，但这种历史仅仅是一种信仰的历史。神学历史一旦打破，必将有一种新的历史观诞生，它讲述的是人、世界和理性的历史。这种历史观的开创，主要归功于黑格尔。按照恩格斯的说

① 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 185 页。
② 同上，第 191 页。
③ 同上，第 205 页。
④ 同上，第 184 页。
⑤ 同上，第 205 页。
⑥ 同上，第 190 页。

法，他是通过施特劳斯接触黑格尔思想的。不来梅时期的恩格斯一直在探寻能够解决自己困惑的新思想。1839 年春天，恩格斯专心研究批判神学，开始受到施特劳斯的影响，并以施特劳斯为思想中介，了解到黑格尔。在 1839 年 11 月致威廉·格雷培的信中，恩格斯说自己正处于成为黑格尔主义者的时刻，自己能否成为黑格尔主义者尚不明确，但施特劳斯帮助其了解到黑格尔思想。由于施特劳斯的思想先导作用和黑格尔思想的伟大折服力，恩格斯判定自己寻找到完全可信的新思想，并在 1839 年 12 月致弗里德里希·格雷培的信中说“通过施特劳斯，我现在走上了通向黑格尔主义的大道”①。

历史主义起源于维科和赫尔德等人，但真正确立者是黑格尔。无比较就无历史，因为历史是在时间和空间中打开的。随着资本主义的萌生，世界市场被打开，人的视界也打开了。人们看到不同地域和民族的人的差异，看到历史进程和方向，这时人们才真正有了历史感，历史主义就此萌生。黑格尔正是处于这样时代，他精巧地把时代精神转化为哲学精神，转化为辩证历史主义。青年恩格斯通过施特劳斯的中介，把握了黑格尔思想。历史无限性思想正是他从黑格尔那里获得的重要启示。在 1840 年 2 月的《时代的倒退征兆》一文中，20 岁的恩格斯这样描述这种历史观：

在一部针对黑格尔历史哲学的睿智卓绝的著作中，我们读到：“历史的形式不是上升和下降，不是同心圆或螺线，而是一种时而合拢〈这个词在这里也许比‘吻合’要恰当些〉、时而分开的史诗式的平行线。”但是，我宁愿把历史比作信手画成的螺线，它的螺纹绝不是很精确的。历史从一个看不见的点徐徐开始自己的行程，围绕着这个点缓慢盘旋移动；但是，它的圈子越转越大，旋转越来越迅速、越来越灵活，最后，简直像明亮的彗星一样，从一个星球飞向另一个星球，时而擦过，时而穿插过它的旧轨道。而且，每转一圈就更加接近无限……历史只是沿着最短的路程奔向新的灿烂的思想星座……我们现在就处于历史的这样一个点上。②

在这段话中，恩格斯借助黑格尔思想至少表达了以下诸意：（1）历史的进程由自己开辟；（2）历史即无限，它是“灿烂的”完美性，现时的历史逐渐接近无限；（3）历史呈螺旋式上升和加速度发展，我们的时代正处于历史进程的高速度点上。在理性主义历史观之前，历史为神学服务。黑格尔的理性主义历史观则不同，在他看来，世界历史是自由概念的发展，精神推动历史前进，引导历史从低级走向高级，最终进达无限的完满。当然，仅仅就其唯心主义来说，黑格尔的历史观有其局限性。但这种历史观把历史从神那里解放出来，历史属于自己，属于理性和人，这是黑格尔的重要贡献。历史遵循的不是坏无限，而是真无限。历史要实现世界、精神和人的完满结合，成为无限性的总体。历史在时空长河中缓慢而曲折地发展，但到我们这个时代，历史开始呈加速度发展，以最短的路程更加接近无限。辩证的历史主义最能给人希望。恩格斯以敏锐的理论辨识力，认识到历史主义的自由特质和超越向度，憧憬于未来历史的美好和无限，这正是他从黑格尔那里获得的宝贵遗产。

经过不莱梅时期的宗教困惑和思想洗礼，恩格斯逐渐确立了理性主义历史观，明确表达了他对自由、平等、理性和幸福的向往。1841 年 9 月，恩格斯到柏林服兵役。这期间他经常到柏林大学旁听哲学、文学、宗教史等课程，亲眼目睹了“黑格尔”在德国思想界的命运。此时的恩格斯自觉维护黑格尔思想，批判谢林的启示哲学，积极参加青年黑格尔派的活动，这使他更明确地树立了无神论思想。1842 年 7 月，恩格斯的《评亚历山大·荣克的〈德国现代文学讲义〉》发表在青年黑格尔派所办杂志《德国科学和艺术年鉴》。在该文中，恩格斯说：“青年德意志已经成为过去，青年黑格尔派出现了；施特劳斯、费尔巴哈、鲍威尔、《年鉴》引起了普遍的重视，原则之间的斗争如火如荼，这是一场你死我活的斗争，基督教已岌岌可危，政治运动遍及一切方面。”③ 这显示了在新思想的影响下基督教岌岌可危的命运及新的历史运动的展开。

---

① 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 228 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 106—107 页。

③ 同上，第 446 页。

三、“无限”的人

1842 年 11 月，恩格斯前往曼彻斯特从事商业。如果说在不莱梅经商和柏林兵役时期，恩格斯主要是在诸种原则的斗争中寻找新的理论原则以解决其灵魂的困扰，那么曼彻斯特时期的恩格斯则更明确地接触现实生活，感受工人的生活状况和疾苦，目睹他们为反抗压迫和统治而进行的斗争。这时期恩格斯发表了《国民经济学批判大纲》《大陆上社会改革的进展》《英国状况——评托马斯·卡莱尔的〈过去与现在〉》等作品。在这些作品中，恩格斯根据现实观察，深刻揭示了工人受剥削的制度根源，并在此基础上提出了人的无限性问题，表达了哲学共产主义的重要思想。

《英国状况——评托马斯·卡莱尔的〈过去与现在〉》是恩格斯发表在《德法年鉴》上的一篇文章。在该文中，恩格斯客观评价了卡莱尔思想，认为其理论“的确是很了不起的”，但也存在本质缺陷。作为一个受到德国思想影响的英国人，卡莱尔理论既有英国经验论因素，又有德国泛神论因素。在经验论传统影响下，有教养的卡莱尔在《过去和现在》中，记录了英国工人的悲苦、市场混乱、政府无能、贫富差距、灵魂堕落等社会现象。但由于受到英国宗教和德国泛神论的影响，卡莱尔认为所有的灾难都是因为人们已经忘了上帝，从而导致玛门（金钱）崇拜。他认为只要人们坚持无神论，只要还未重新获得自己的灵魂，那一切都无可救药，因此应当确立新的信仰。当然，卡莱尔的信仰已经不是传统意义上的信仰，他要推出一种新的宗教崇拜，即崇拜宇宙的内在本质、劳动、劳动组织等，并要建立“真正的贵族”和确立“英雄崇拜”。恩格斯明确指出，一切设定比人本身更高超的东西的理论都是有神论，而泛神论只是有神论的必然结论。对于劳动同样如此。“据说应当创立一种新的宗教，即泛神论的英雄崇拜、劳动崇拜，或者应当等待将来产生这样一种宗教”①，但恩格斯指出这是不可能的。即使对于劳动这样的活动也不能归于崇拜，仅仅崇拜劳动而无视劳动的历史和未来，劳动崇拜就是一种隐秘的精神奴役。

泛神论是神学的继续，也是人学的开端。“泛神论本身只是自由的、人的观点的最后一个预备阶段。”② 但由于认识不到现实矛盾的真正根源，认识不到世界的本质在于人自身，卡莱尔只能陷入泛神论。古老的斯诺克芬神话本来就是泛神论的典范，斯诺克芬一半是人一半是兽，她执掌着秩序和智慧，也执掌着黑暗、粗暴和命运，但斯诺克芬之谜隐含了泛神论的最终谜底——人。由于卡莱尔没有从人本身和人的无限性去理解人，所以他不可能寻找到治疗人类社会分裂的“莫里逊氏丸”。恩格斯说：“如果卡莱尔从人的整个无限性去理解人之为人，那么他就不会产生这种想法：再把人分成两群——山羊和绵羊，统治者和被统治者，贵族和贱民，老爷和愚人；他就会发现天才的真正社会使命不是用暴力统治别人，而是激励别人，引导别人。”③ 人的无限性就是人的完美发展和无分裂状态，但由于卡莱尔的二元论倾向，他不可能解释清楚造成人的现实分裂的根本原因，更找不到问题的出路。所以，他要求人们去崇拜劳动，把人分为有差别的两群，幻想英雄进行社会统治。卡莱尔看不到神的本质就是人，看不到历史不是神的启示而是人的启示，因此，他在召唤另外一种神，一种新的奴役。

卡莱尔理论的根本缺陷在于他虽看到人类社会的诸种矛盾和分裂，但忽视了矛盾的真正根源——私有制。他没有得出否定私有制的结论，对英国社会主义也只字未提，因此，他只是企图在理论的矛盾范围内克服矛盾，这只能是无望的努力。卡莱尔陷入极大的矛盾中，他只有把德国的理论观点继续发展到它最终的逻辑结论，并把它和经验完全结合起来，才能解决这个矛盾，但他不可能迈出这实质性的一步。这一步的真正迈出者是青年恩格斯。恩格斯在《大陆上社会改革的进展》等著作中，提

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 518 页。
② 同上，第 522 页。
③ 同上，第 522 页。

出了哲学共产主义的说法。他认为欧洲的三个主要国家通过不同的方式获得共产主义思想：英国人通过实践，法国通过政治，德国人通过哲学。德国哲学原则的最终逻辑结论，就是无限发展的人类社会。共产主义是现代文明社会不可避免地得出的必然结论。

以上，本文结合曼彻斯特时期恩格斯的社会实践和理论实践，解析了他在无限的人这一问题上的探索。“德国哲学就这样回答问题：神是人。人只须认识自身，使自己成为衡量一切生活关系的尺度，按照自己的本质去评价这些关系，根据人的本性的要求，真正依照人的方式来安排世界，这样，他就会解开现代的谜语了。”① 正是该时期恩格斯对普通民众现实疾苦的考察，使得他从人的分裂中去寻求无限的人，并得出哲学共产主义的结论。这一点也可以从恩格斯 1844 年写给马克思的信中得到印证：“我们必须从我，从经验的、肉体的个人出发，不是为了像施蒂纳那样陷在里面，而是为了从那里上升到‘人’。只要‘人’不是以经验的人为基础，那么他始终是一个虚幻的形象。简言之，如果要使我们的思想，尤其是要使我们的‘人’成为某种真实的东西，我们就必须从经验主义和唯物主义出发；我们必须从个别物中引出普遍物，而不要从本身中或者像黑格尔那样从虚无中去引申。”② 普遍物即类。类能够在历史无限性中获得无限性，即实现人类社会的完美发展。无限的事物就是最美好的事物，无限的历史就是通往最美好未来的历史，无限的人就是获得最终完美性的人，最重要的是，这种无限性终将变成现实。这是以黑格尔为代表的近代德国辩证哲学的特质。这种哲学观被青年恩格斯继承，成为其哲学共产主义思想的源泉。当然，恩格斯在发展德国哲学结论的同时，也看到了德国哲学抽象性的特点，因此他号召德国应向英国这种更注重实践性、经验性的国家学习。恩格斯的这些观点对于理解共产主义学说至关重要。不过，科学社会主义理论的确立仍需要新的思想契机的融入。

四、科学无神论

如前所述，恩格斯是通过青年黑格尔派尤其是施特劳斯开始走出无神论的。但是，由于青年黑格尔派在后来发展过程中的政治妥协和理论局限，使得其理论本身存在着神学残余。施特劳斯在发展黑格尔理论过程中，主要抓住了黑格尔体系中的“实体”概念，而这个概念又与斯宾诺莎有关。这种源于斯宾诺莎的实体概念，本身就具有神秘的泛神论倾向，即强调实体不断的外化和发展，以此解释精神世界与自然、社会的关系。青年恩格斯已明确看到这种泛神论特点。在 1839 年 12 月 9 日致格雷培的信中，他把黑格尔称为“现代泛神论”，在《评托马斯·卡莱尔的〈过去与现在〉》中，认为卡莱尔、谢林和“同样具有泛神论的思想方式的施特劳斯是一致的”，“泛神论本身就是基督教的结论，它与自己的前提是分不开的，至少现代的、斯宾诺莎的、谢林的、黑格尔的以及卡莱尔的泛神论是这样”③。聪慧敏锐的恩格斯列出这些人物名单并把他们归为泛神论绝非偶然，最根本的原因是一切唯心主义都会给神留下位置，在唯心主义下获得的无神论终究都是不彻底的，基督教传统则是这种不彻底的文化基因。

神学的根本批判、哲学的根本改造都需要新的思想家出场，这就是费尔巴哈。1841 年费尔巴哈的《基督教的本质》出版，1842 年他的《关于哲学改造的临时纲要》和《未来哲学原理》也接连出版。这些著作在当时德国思想界引起极大轰动，也对急迫寻找新思想的青年恩格斯触动很大。至今我们仍能从恩格斯那激动人心的语言中感受到费尔巴哈的影响：“魔法被破除了；‘体系’被炸开并被

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 521 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 330 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 519 页。

抛在一旁了……那时大家都很兴奋：我们一时都成为费尔巴哈派了。”① 费尔巴哈理论的出发点是批判神学和思辨哲学。他将基督教作为自己的批判对象，认为宗教和神学的根本，乃是人使他自己的本质对象化和异化。“生活愈是空虚，上帝就愈是充实，愈是具体。现实世界之淘空与神性之充实，乃是一回事。只有贫困的人才有一位富有的上帝。上帝起源于缺乏感；人缺乏——不管这是特定的、因而有意识的缺乏还是无意识的缺乏——什么，上帝就是什么。”② 究其实质，上帝之意识就是人的自我意识，上帝之认识就是人之自我认识。当然，费尔巴哈对哲学最具颠覆性的革命，是对思辨哲学乃至整个近代哲学的批判。在他看来，思辨哲学具有和神学一样的逻辑。黑格尔的逻辑学就是理性化和现代化的神学，是化为逻辑学的神学，黑格尔哲学是神学的最后避难所和最后的理性支柱。同理，近代哲学不过是变成了思想的宗教，因为它把另一种东西即理性当成神。近代哲学实现并且扬弃了那个与感性、世界、人类脱离并且不同的上帝实体，但只是在思维中、在理性中进行，而且用的是一种与感性、世界、人类脱离的理性。这就是说，近代哲学只是证明了理智的神性，只是将抽象的理智认作上帝的实体、绝对的实体。

费尔巴哈的主要理论贡献，一是他对宗教神学和思辨哲学釜底抽薪似的反对，二是在其新哲学视野下对世界的重新解释，三是这种理论变革的实践导向作用及对未来哲学的影响。以自然和人为理论前提，费尔巴哈确立了新的唯物主义的哲学原理和人本主义世界观。这种学说对青年恩格斯清除自己的旧哲学和建立科学的世界观，起着非常重要的作用。后来恩格斯回忆这段经历时说，“在我们的狂飙突进时期，费尔巴哈给我们的影响比黑格尔以后任何其他哲学家都大”③，还认为费尔巴哈是黑格尔和“我们的观点”的中间环节。应该说，青年马克思和恩格斯都曾对费尔巴哈有过高度评价。但很快费尔巴哈在他们那里就面临戏剧性的命运。

在 1846 年给马克思的一封信中，恩格斯说在经过长时间内心反感之后，“我终于强迫自己把费尔巴哈的破烂货读了一遍”④，并告诉马克思“如果你对这个家伙还有兴趣，你可以设法直接或间接地从基斯林那里搞到他的全集的第一卷，在这一卷里费尔巴哈还写了一篇类似序言的东西，那里面或许还会有点什么”⑤。短短几年间，为什么恩格斯迅速抛弃了费尔巴哈思想呢？根本的原因还在于费尔巴哈思想内在的不彻底性。费尔巴哈把人连同作为人的基础的自然看作哲学唯一的、普遍的和最高的对象，把人类学作为最高的科学，但这种人本学仍具有内在缺陷。费尔巴哈破解了宗教的秘密，认为神学的秘密是人类学，但他对人的抽象性理解只能得出带着神学光环的结论。恩格斯说：“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。”⑥ 为什么从上帝中引申出人会得出带有抽象概念的神学结论呢？这是因为在神和人的逻辑颠倒中，人的现实的社会－历史性被忽视，人的实践特质被忽略。费尔巴哈从宗教异化的逻辑说明了神的本质是人，并从神中解放了人，但这种抽象逻辑推演下解放出来的人仍是抽象的人。排除了人的社会历史性，费尔巴哈的唯物主义终究是不彻底的，这只会使他得出新的宗教结论。恩格斯后来回顾这段思想往事时说：“我们不仅生活在自然界中，而且生活在人类社会中，人类社会同自然界一样也有自己的发展史和自己的科学。因此，问题在于使关于社会的科学，即所谓历史科学和哲学科学的总和，同唯物主义的基础协调起来，并在这个基础上加以改造。但是，这一点费尔巴哈是做不到的。”⑦ 所以，“对抽象的人的崇拜，即费尔巴哈的新宗教的核心，必定会由关于现实的人及其历

① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 228 页。
② ［德］费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，北京：商务印书馆，1984 年，第 103 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 218 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 415 页。
⑤ 同上，第 419 页。
⑥ 同上，第 329 页。
⑦ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 237 页。

史发展的科学来代替。这个超出费尔巴哈并进一步发展费尔巴哈观点的工作，是由马克思于 1845 年在《神圣家族》中开始的”[①]。

《神圣家族》是恩格斯和马克思合作的第一部著作，在此恩格斯（和马克思一样）已经不限于对旧思想的破除，而是开始建立唯物史观的基本原则。当然，唯物史观的系统阐发和科学世界观的最终确立，当归于写作于 1845 年的《德意志意识形态》。在其中，马克思恩格斯进一步揭示包括宗教在内的意识形态的秘密，阐述人类社会的物质实践特质和唯物史观的一般原理。这样，作为一种“关于现实的人以及历史发展的科学”，历史唯物主义绝不再容许神的位置。青年恩格斯的无神论最终确立！

五、代结语：宗教和道德有必然联系吗？

以上，本文结合青年恩格斯的“无限”思想，论述了其科学无神论的形成历程。在探讨这些问题过程中，有一个隐约相伴的问题，即宗教和道德的关系问题。在现实生活中，人们对马克思主义的指责之一是：马克思主义是无神论，但没有了宗教信仰，只能导致道德沦丧。这种指责代表的是一个非常紧要的问题，即宗教和道德具有必然联系吗？笔者认为，宗教和道德没有必然联系。这里结合青年恩格斯的思想历程拓展讨论一下该问题。

恩格斯是在宗教意识形态的环境熏陶下长大的。但慢慢成长的恩格斯，无论从思想动机还是从思想实质来说，都和宗教信仰产生了偏离。在 1839 年 7 月致格雷培的信中，恩格斯指出，自己所以信教是因为他懂得再也不能浑浑噩噩地过日子，自己在祷告时感到幸福和快乐，但从来没有感受到教堂讲坛上所说的那种令人心醉神迷的极大幸福，而是一种平静的安宁。不过，现实生活的困扰和劳动人民的疾苦，使得恩格斯很快意识到宗教的压制性和欺骗性，意识到应当“把那些埋没在教堂和地牢的基石下、但在坚硬的地壳下敲击着、寻求解放的精灵发掘出来”[②]。在现实触动和新思想的启迪下，恩格斯逐渐意识到神学包含的伪善和假话：“所有的这些谎言和不道德现象都来源于宗教，宗教伪善、神学是其他一切谎言和伪善的蓝本，所以我们就有理由像费尔巴哈和布·鲍威尔首创的那样，把神学这个名称扩大到当代一切假话和伪善。”[③] 不过，这种伪善终将得到破解，“因为我们是随着哲学的发展认识这种伪善，在科学的基础上进行斗争的，所以这种伪善的本质对我们来说不再是那么陌生和不可理解”[④]。

宗教和道德没有必然联系，信仰和道德却有必然联系。上帝死了，道还在。这就是世俗之道，是人类应该在这个世界上建立的自己的道德。马克思主义是一种从天国降临到尘世的科学世界观。从恩格斯的“无限”问题也可以看出，马克思主义关注的是类、历史和社会的未来命运，是一种关于人的无限性发展的理论，因此它是一种道德理论，更是医治当代道德问题的根本药剂。除了马克思主义，还有哪种理论能够同时在资本和权力的节制问题上，提供这么科学系统的理论资源呢？从无神论角度指责马克思主义必然导致道德问题，无论从理论逻辑还是从现实考察都是站不住脚的。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 247 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 219 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 518 页。
④ 同上，第 518 页。

恩格斯是辩证唯物主义者吗？*

［德］斯迈尔·莱匹克/著　李　静/译

【摘要】恩格斯并没有把他的哲学立场称为“辩证唯物主义”，而是更倾向于使用“唯物主义辩证法”一词，认为他和马克思颠倒了黑格尔的辩证法。黑格尔认为精神对自然界说来是本原的，而马克思和恩格斯认为自然界是本原的。在布尔什维克的传统里，“辩证唯物主义”被列宁和斯大林确立为马克思和恩格斯哲学的名称。这种名称上的变化反映了对恩格斯“唯物主义辩证法”的片面理解。列宁和斯大林认为唯心主义和唯物主义之间存在不可调和的矛盾，而恩格斯力图对它们进行调解。他的唯物主义辩证法接受了黑格尔系统的三大划分，即自然科学进入黑格尔自然哲学的位置、历史科学进入他的精神哲学的位置、在“纯粹的关于思维的理论”中形成的自然科学和历史科学的辩证“原理”与黑格尔的逻辑并列地成为真正的哲学。恩格斯认为“纯粹的关于思维的理论”能够把握存在的原理，这样的主张包括如下唯心主义观点，即存在的概念必须限制在我们的经验领域内。恩格斯辩证法的唯物主义特征以培根关于人类知识的实践来源的论述为基础。

【关键词】辩证唯物主义；唯物主义辩证法；恩格斯；黑格尔；理论与实践

中图分类号：B516.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0016－09

作者简介：斯迈尔·莱匹克（Smail Rapic），德国伍珀塔尔大学（Bergischen Universität Wuppertal）人文学院哲学系教授，研究领域为实践哲学和现代哲学。

译者简介：李　静，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨实践哲学研究中心副研究员。

基金项目：2016 年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思主义实践哲学与全球化时代的人类理想”（16JJD710015）；2020 年中山大学青年教师培育项目“方法论视角下的马克思传学术史研究”（20wkpy102）

恩格斯没有把他的哲学立场称为“辩证唯物主义”。最早使用这个词来形容马克思和恩格斯哲学的是狄慈根（Joseph Dietzgen）和普列汉诺夫（Georgi W. Plechanow）[①]。这个词被考茨基（Karl Kautsky）和列宁采用，由此进入马克思主义理论的历史。恩格斯本人更倾向于“唯物主义辩证法”

* 原文标题为“Was Engels a Dialectic Materialist?”，原文尚未发表，译者已经取得作者授权翻译。

① Dietzgen，“Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie”（1887），Dietzgen：*Schriften in drei Bänden*，Hrsg. von der Arbeitsgruppe Philosophie der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin，Berlin，1961，Vol. III，pp. 29－130；Plechanow，“Zu Hegels sechzigstem Todestag”，*Die Neue Zeit*（1891/92），pp. 198－203，236－243，273－282；See the article “Materialismus，dialektischer”，*Historischen Wörterbuch der Philosophie*，Joachim Ritter und Karlfried Gründer（ed.），Bd. 5，Basel，1980，pp. 851－891，here：851 f.

这样的表述[①]。他使用马克思《资本论》里的著名比喻来例证与黑格尔的唯心主义（idealism）相对立的立场，即他和马克思已经颠倒了“黑格尔的辩证法……或者宁可说，不是用头立地而是重新用脚立地了”[②]。马克思具体地描述了这种颠倒：“在黑格尔看来，思维过程，即甚至被他在观念这一名称下转化为独立主体的思维过程，是现实事物的创造主……我的看法则相反，观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”[③] 恩格斯从这些马克思主义表述中看到了唯心主义和唯物主义对立的精髓：“凡是断定精神对自然界说来是本原的……组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。”[④]

如果这些是唯心主义和唯物主义的基本定义，那么黑格尔系统似乎明显属于唯心主义阵营。黑格尔声称，他的逻辑范畴的发展也预设了现实所有领域的基本结构。他的隐喻性论题——“纯理念”（pure idea），亦即他的逻辑范畴的生成（generative）语境，“解脱（discharge［entlässt］）”[⑤] 自身并进入自然界，这意味着他绝不否认的经验偶然性并不影响现实性（actuality［Wirklichkeit］）的建构逻辑原则。列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中引用恩格斯的话证明他的如下观点：唯心主义和唯物主义是“不可调和的”哲学立场，因为唯物主义主张知识的现实“反映论”，而唯心主义则认为主观性对任何客观性都具有建构作用。[⑥] 普列汉诺夫和列宁的如下观点，即马克思和恩格斯持有相同的哲学立场，在布尔什维克党的学说中获得权威地位。但卢卡奇（Georg Lukács）在其《历史与阶级意识》中则持相反观点，称马克思与恩格斯并不相同，马克思力图实现唯物主义和唯心主义的综合。这对西方马克思主义作者和倾向马克思主义的作者产生巨大影响。卢卡奇提到马克思关于费尔巴哈的第一条提纲：“从前的一切唯物主义……的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。”[⑦] 根据卢卡奇《历史与阶级意识》的观点，恩格斯忽视了马克思实践概念的唯心主义方面，即它的对象建构功能，把唯物主义辩证法与自然科学的因果解释统一起来[⑧]。似乎能说明对恩格斯的这种解释的是，斯大林在其影响颇大的著作《论辩证唯物主义和历史唯物主义》里诉诸恩格斯和列宁，将辩证唯物主义阐发成一种决定论，并把恩格斯对马克思费尔巴哈提纲的参考纳入这种阐述（这一点我们后面会看到）。卢卡奇在《历史与阶级意识》中对恩格斯的解释后来被西方的梅勒－庞蒂（Merleau－Ponty）、萨特（Jean－Paul Sartre）、兰德格雷贝（Ludwig Landgrebe）、施密特（Alfred Schmidt）和韦尔默（Albrecht Wellmer）等著名人物所采纳，这里只是略举几例。然而，卢卡奇在

---

① Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*. 43 Bde, Berlin, 1956 ff. (in the following cited as: MEW). Bd. 21, p. 293. Translation from Engels, F. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, trans. Progress Publishers (1946), published at https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Ludwig_Feurbach_and_the_End_of_German_Classical_Philosop.pdf - accessed 12/2/2020.

② 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第298页。以下《马克思恩格斯文集》的引用简单标注为文集第几卷第几页。

③ Marx, *Das Kapital*, Erster Band. MEW 23, 27; Translation adapted from Marx, K. “Capital, Volume One”, Tucker, R. C. (ed.), *The Marx－Engels Reader: Second Edition*, USA: W. W. Norton and Company, 1978, p. 301. 译文参见文集第5卷第22页。

④ 文集第4卷第278页。

⑤ Hegel, *Wissenschaft der Logik II* = *Werke*, Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (ed.), 20 Bde, Frankfurt a. M, 1970, Bd. 6, S. 573; Translation from G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. G. Di Giovanni, USA: Cambridge University Press, 2010, pp. 752－753.

⑥ Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus* [^{1}1908, ^{2}1920], Berlin, 1949. S. 28 ff; Translation from V. I. Lenin, *Collected Works Volume XIII: Materialism and Empirio－Criticism: Critical Notes Concerning a Reactionary Philosophy*, trans. D. Kvitkop and ed. A. Trachtenberg, USA: Martin Lawrence Ltd, 1927, p. 151.

⑦ MEW 3, 5; Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* [1922]. Neuwied/Berlin, 1968, S. 86; Translation adapted from K. Marx, “Theses on Feuerbach”, Tucker (ed.), *The Marx－Engels Reader*. p. 143. 译文参见文集第1卷第499页。

⑧ Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 61 f., 241 f.

《历史与阶级意识》的 1967 年版序言中修正了他的立场[①]。我追随卢卡奇自我修正后的观点，认为列宁、斯大林以及接受卢卡奇在《历史与阶级意识》中对恩格斯的解释的作者，都从片面和有限的角度对恩格斯的唯物主义辩证法进行理解。我想说明的是，恩格斯绝不是代表着马克思主义实践概念的倒退，而是把它扩展为一种哲学立场，这种立场尽管不乏缺陷，但仍然具有系统的意义。

恩格斯与黑格尔的关系是下文的重点，将分为三个部分展开论述：首先，我要解释恩格斯的如下观点，即黑格尔的系统中包含着唯物主义的特征；然后，我将简要讨论列宁和斯大林的辩证唯物主义观念，这些观念与前东方集团（East bloc）和西方著名作者所理解的恩格斯“唯物辩证法”是一致的；最后，我想概述恩格斯在黑格尔系统的启发下，对马克思主义实践概念的创新性延续及其对当代的系统意义。

一、恩格斯关于黑格尔系统的唯物主义特征的观点

恩格斯在其关于费尔巴哈的著作中认为，现代性的唯心主义系统“越来越加进了唯物主义的内容……因此，归根到底，黑格尔的系统只是一种就方法和内容来说唯心主义地倒置过来的唯物主义”[②]。这个初看令人惊讶的说法的出发点是如下事实：黑格尔的主张——认为能够通过他的逻辑范畴的生成语境来把握现实所有领域的基本结构——应该在他的系统里的现实哲学部分（自然哲学和精神哲学）中兑现（redeem）。正如恩格斯所说，黑格尔在其《逻辑学》中的“几百处地方”，“从自然界和历史中举出最令人信服的例证来证明辩证法规律”[③]。恩格斯用这句话使其非常粗陋的指责——黑格尔把思维的逻辑规律“强加于自然界和历史”——相对化或被修正了[④]。这个观点——黑格尔系统代表了“就方法和内容来说唯心主义地倒置过来的唯物主义”——的核心在于，黑格尔通过不恰当的自我理解掩盖了他的系统中面向未来的特征。恩格斯认为，“自然科学和历史科学”只有“接受了辩证法”才会达到黑格尔系统的现实哲学部分的反思水平[⑤]。恩格斯意义上的唯物辩证法接受了黑格尔系统的三大划分：自然科学进入黑格尔自然哲学的位置，历史科学进入他的精神哲学的位置，在“纯粹的关于思维的理论”中形成的自然科学和历史科学的辩证“原理”与黑格尔的逻辑并列地成为真正的哲学[⑥]。因而，遵循着使黑格尔系统头脚倒置这种纲领性格言的纯粹的关于思维的理论，应该是有经验依据的，不能将其视为先于经验的原理的背景[⑦]。

恩格斯认为，他和马克思对黑格尔系统架构的有意颠倒，是对黑格尔进行内在批判的结果。黑格尔宣称，他的逻辑的范畴框架通过他在自己系统的现实哲学部分严格组织起来的经验材料来表现自身。然而，黑格尔虽有惊人主张，即“对自己绝对有把握，并且在自身中宁静”的纯理念“解脱”[⑧]自身并进入自然界，但他忽视了他必须借助于自然哲学和历史哲学经验研究里根本上可证伪的结果，这样，构成其系统的论题——他的逻辑包含现实所有领域的原理——也受制于可证伪性的保留。如果考虑到黑格尔现实哲学里不可或缺的研究成果的偶然性，那么，他的系统的“绝对真理”主张就必

① A. a. O., S. 19 f.

② 文集第 4 卷第 280 页。

③ Translation from Marx and Engels, *Collected Works Volume* 25; *Engels*, trans. E. Burns and C. Dutt, London: Lawrence and Wishart, 1987, p. 357; Hereafter referred to as CW 25. 译文参见文集第 9 卷第 464 页。

④ 文集第 9 卷第 463 页。

⑤ 文集第 9 卷第 461 页。

⑥ 文集第 9 卷第 461 页。

⑦ 文集第 9 卷第 39 页。

⑧ Hegel, *Wissenschaft der Logik II* = *Werke*, Bd. 6, p. 573; Translation from Hegel, op cit., pp. 752 – 753. 译文参见［德］黑格尔：《逻辑学》下卷，杨一之译，北京：商务印书馆，2011 年，第 553 页。

须像恩格斯作出拒绝那样被拒绝[①]。这又回到启蒙运动（Enlightenment）对认知世界的理解。根据这一理解，我们必须始终保持对其“必要的局限性”的认识，但同时又有理由认为“尽管有种种暂时的倒退，前进的发展终究会实现”[②]。

马克思和恩格斯将黑格尔的系统架构“从头到脚”倒置过来的目的，绝不意味着黑格尔逻辑中的辩证思维形式——其“合理内核”正是马克思和恩格斯所要揭示的[③]——可以通过对经验研究成果的描述性总结来获得，尽管偏爱片面、尖锐表述的恩格斯有时会给人相反的印象。如果思维的辩证形式具有纯粹的经验内容，那么恩格斯的纲领性说法——他的唯物辩证法的真正哲学部分在于“纯粹的关于思维的理论”——就不恰当了[④]。恩格斯坚信他所处时代的科学的实证主义特征揭示了严重的反思性缺陷：“自然科学家相信，他们只要不理睬哲学或辱骂哲学，就能从哲学中解放出来。”[⑤] 实证主义淡化了这样的事实：经验科学所应用的方法论前提反映了“过时的哲学”对“所谓有教养者的”意识的影响[⑥]。恩格斯把辩证的思维形式应用于自然科学和历史科学的方案，包含了对实证主义的坚决反对态度。在恩格斯的唯物辩证法那里，哲学和经验科学因此形成以彼此为基础的关系：恩格斯认为，纯粹的思维学说一方面需要经验的联系，另一方面能纠正把哲学上过时的前提不加反思地交给自然科学的做法。但在恩格斯那里仍然不清楚的是：纯粹的关于思维的理论的真正哲学出发点是什么。这是他的唯物辩证法的核心方法论缺点。

二、列宁和斯大林对辩证唯物主义的理解

列宁认为唯心主义和唯物主义之间存在不可调和的矛盾，这个观点的前提是他综合并简化了关于这对概念的两种不同解读。他从恩格斯那里获得第一种解读。根据这种解读，这个矛盾源自关于这对概念的如下定义：唯心主义以精神为“本原”，唯物主义以自然为“本原”[⑦]。列宁以其观点——即唯心主义“只是在哲学家说物是我们感觉的时候才开始的”——带来关于“唯心主义/唯物主义”这对概念的第二种解读[⑧]。他认为，与这种唯心主义相对立的唯物主义把我们的“知觉和表象”看作是“不依赖于我们的意识而存在的事物”的“复制品”[⑨]。他将关于“唯心主义/唯物主义”这对概念的两种解读相互联系起来，认为那些把精神看成本原的人必须用表象来识别事物。列宁把对唯心主义的这种理解追溯到贝克莱（George Berkeley）[⑩]，然而，他因此既曲解了贝克莱的立场，又曲解了康德和黑格尔的唯心主义立场。这些作者都没有干脆直接地把外物的存在等同于它们在意识中的呈现。贝克莱的核心观点是，不存在绝对独立于我们的事物，但并不否认的是，即使事物实际上没有被任何人感知也可以存在于我们经验的视野之内：在这种情况下，按照贝克莱的说法，它们的存在在于它们被感知的能力[⑪]。根据康德的超验唯心主义，我们对绝对独立于经验的“自在之物”（things in themselves）没有任何知识，这样的超验唯心主义与经验实在论（empirical realism）相伴而存。就黑格尔的系统观

① 文集第 4 卷第 271 页。
② 文集第 4 卷第 298 页。
③ 文集第 9 卷第 441 页。
④ 文集第 9 卷第 461 页。
⑤ 文集第 9 卷第 460 页。
⑥ 文集第 9 卷第 460 页。
⑦ Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus* (note 5), p. 155; English translation from *op cit*, p. 74.
⑧ In the place cited., p. 100; English translation from *op. cit.*, p. 84. 译文参见［苏联］列宁：《唯物主义和经验批判主义》，北京：人民出版社，2015 年，第 105 页。
⑨ In the place cited., p. 30 f., 72; English translation from *op. cit.*, pp. 146, 77, 83.
⑩ In the place cited., p. 31.
⑪ George Berkeley, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, Alfred Klemmt (ed.), Hamburg, 1979, § 3, S. 26.

念而言，精神“假设”自然，精神同时又预设自然，而这两种对立观点的综合具有核心意义。列宁为自己选择唯物主义而提供的理由是，这种认为“物、世界、环境是不依赖于我们而存在的”信念，是我们与世界的自然的关系所不可缺少的①。现代的唯心主义者都没有对这种信念必然发生的说法提出异议。列宁忽视了对他们的立场至关重要的在时空对象的自在之物概念上的区分，根据这种概念，我们必须在我们经验的视野中赋予这些对象一种甚至外在于它们各自在意识中的呈现的存在，但我们不能由此推断它们绝对独立于经验而存在。在本文的最后部分，我想说明恩格斯的唯物辩证法包含了这种唯心主义的区分。

西方马克思主义作者和倾向马克思主义的作者普遍认为，恩格斯忽视了马克思关于费尔巴哈的提纲中所论述的人类实践的对象建构功能，这种观点可以从斯大林在《论辩证唯物主义和历史唯物主义》中对恩格斯的解释里得到初步的支持。斯大林的唯物主义决定论明显地出现在他对马克思主义基础/上层建筑理论的解释中②。他认为，属于马克思主义意义上的上层建筑的“社会思想、社会理论、政治观点、政治制度”反作用于“社会物质生活的条件”③，从而拒绝关于这一理论的简单化解读，即社会形态的经济基础的历史发展仅仅遵循内在的规律。然而，按照斯大林的观点，推动社会进步的思想的形成，是在它们对物质基础问题的解决不可或缺这种意义上被决定了的：“新的社会思想和社会理论之所以出现，正是因为它们是社会所必需的，因为如果没有它们的组织、动员和改造工作，便无法执行社会物质生活发展过程中的急迫任务。”④ 按照这种说法，共产党作为无产阶级的先锋，所面对的任务是筛选出可预测物质基础的这种重构的当代思想和理论⑤，对这些思想的认识是政治行动成功的先决条件。

斯大林介绍说，恩格斯和列宁是他对实践的决定论理解的重要见证人⑥。他引用了恩格斯关于费尔巴哈的著作中的一段话，其中恩格斯采用了培根的格言，即人的知识和人的力量之所以一样，是因为“凡在思辨中为原因者在动作中则为法则”⑦。恩格斯在其关于费尔巴哈的著作中认为，对关于世界的“彻底认识”的怀疑的“最令人信服的驳斥”是“实践，即实验和工业”；如果我们能够通过自己制造一个自然过程，“按照它的条件把它生产出来，并使它为我们的目的服务，从而证明我们对这一过程的理解是正确的，那么康德的不可捉摸的‘自在之物’就完结了”⑧。这段话对于回答恩格斯是否落后于马克思主义实践观的问题具有核心意义，因为马克思本人在其关于费尔巴哈的提纲中也间接提及培根：“人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量。”⑨ 但是，在关于费尔巴哈的提纲中，马克思把重点放在政治实践，而不是像恩格斯后来那样把重点放在自然科学及其在工业里的技术应用。卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中，将恩格斯关于费尔巴哈著作中的上述段落看作是某种证据，证明恩格斯的实践方法是寻求因果解释并想利用这些解释的实验者的方

① Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, p. 59; English translation from *op cit.*, p. 47. 译文参见《列宁选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 66 页。

② Cf. Stalin, *über dialektischen und historischen*, Materialismus, Complete text and critical commentary by Iring Fetscher, Berlin, ^{7}1962, “Einführung”, p. 12 f.

③ In the place cited., p. 93; English translation from J. Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*, USA: International Publishers Co., 1973, p. 20.

④ In the place cited., p. 94; English translation from *op cit.*, p. 23.

⑤ In the place cited., p. 95 f.

⑥ In the place cited., p. 84 f.

⑦ Francis Bacon, *Neues Organon*, Lat. – dt. Hrsg. und mit einer Einl, von Wolfgang Krohn. 2 Bde, Hamburg, 1990, Bd. I, Aphorismus 3, p. 80 f; Bacon, *Novum Organum*, Trans. Spedding, J., Book I, Aporism III. 译文参见［英］培根：《新工具》，许宝骙译，北京：商务印书馆，1986 年，第 8 页。

⑧ 文集第 4 卷第 279 页。

⑨ 文集第 1 卷第 500 页。

法[①]，因而恩格斯错过了马克思实践概念的批判－解放时刻。与此一样，萨特、兰德格雷贝、施密特和韦尔默也认为，恩格斯用他的自然辩证法的纲领性草案巩固了自然科学和技术相对于他的实践概念的优先地位[②]。按照这种西方传统进路，恩格斯的自然辩证法是一种伪科学的、教条主义的形而上学，他的唯物辩证法完全无效。

三、作为理论与实践之统一的恩格斯唯物辩证法

卢卡奇在《历史与阶级意识》1967 年版的序言中撤回了该书对恩格斯的如下批评：恩格斯把他的实践概念集中在现代自然科学及其技术应用上，忽视了马克思关于费尔巴哈提纲的核心——“历史过程中主体和客体之间的辩证中介”[③]。根据这种自我修正，卢卡奇之前对恩格斯的批评完全集中在自然科学技术的对象相关性，并淡化了如下事实：实验是作为一种历史性合作事业的自然科学理论的决定性检验方法。正如培根所正确预言的，现代自然科学通过实验的成功，不仅取代传统形而上的自然哲学，带来科学史的转折点，还为全球科技文明开辟了道路，引领人类摆脱在自然力量面前的无力感。根据卢卡奇的上述序言，这样理解的科学技术实践必须扩展为一种“全面的实践”，以便能够发挥“恩格斯正确要求的功能”，作为验证有助于人类进步的理论的实例[④]。那么，当进行实验的自然科学家的合作对社会关系的共同形成产生一种范式意义，并相应地对公众透明时，这种“全面的实践”就实现了。如果自然科学研究仍然是专家们的事情，不为公众所知，那么它就可能被用作关于支配地位的主张的工具。

卢卡奇在 1967 年的序言中说道，恩格斯创造性地拓展了马克思主义关于“历史过程中主体和客体之间的辩证中介”的观念。这种说法可以从恩格斯对现代自然科学的种属史（genus－historical［gattungsgeschichtlicher］）分类开始获得具体的证实。劳动作为人类特定生命形式的种属史起源的构成部分，以其实验方法和技术应用达到一个新的历史阶段。按照恩格斯的说法，劳动是“整个人类生活的第一个基本条件，而且达到这样的程度，以致我们在某种意义上不得不说：劳动创造了人本身”[⑤]。人类劳动的定义在于生产工具的能力，这样的能力是在种属的历史上获得、然后传递下去的[⑥]。恩格斯认为，使用工具的实践是思维的根源，因此，思维的基本范畴是因果关系：实践的种属史起源是我们的活动能够带来可预测的效果的经验。“人的思维的最本质的和最切近的基础，正是人所引起的自然界的变化，而不仅仅是自然界本身；人在怎样的程度上学会改变自然界，人的智力就在怎样的程度上发展起来。”[⑦] 思维的发生是一个循环往复（recursive）的过程：最初人们以机械的方式使用设备，为因果关系的认知提供了动力。这反过来又塑造了人们有条不紊地行动、进而自觉地塑造自身生活环境的能力。在劳动中认识自然所依赖的基础，即从动物到人的进化步骤所依赖的基础，被人们以现代自然科学的实验方法延续到更高水平。

恩格斯以唯物辩证法为纲，认为社会历史的路径类似从古代工具的使用到现代自然科学技术的历

---

① Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (note), p. 242.

② In the place cited., p. 63, note 6; Jean－Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, I; Band, *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, Hamburg, 1967, p. 27 f, 33 f; Ludwig Landgrebe, “Das Problem der Dialektik”, ders.: *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloh［1968］, pp. 80－134, here: p. 127 ff; Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Neuausgabe, Frankfurt a. M. /Köln, 1971, p. 51 ff; Albrecht Wellmer, “Kommunikation und Emanzipation. überlegungen zur, sprachanalytischen Wende ‘der kritischen Theorie”, Urs Jaeggi/Axel Honneth (ed.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M, 1977, pp. 465－500, here: p. 469 ff.

③ Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 19 f, 61 f.

④ On the place cited., p. 20.

⑤ 文集第 9 卷第 550 页。

⑥ 文集第 9 卷第 555 页。

⑦ 文集第 9 卷第 483 页。

史路径："动物也有一部历史，即动物的起源和逐渐发展到今天这样的状态的历史。但是这部历史对它们来说是被创造出来的，如果说它们自己也参与了创造，那也是不自觉和不自愿的。相反，人离开狭义的动物越远，就越是有意识地自己创造自己的历史，未能预见的作用、未能控制的力量对这一历史的影响就越小，历史的结果和预定的目的就越加符合。"① 这段话的重点是，当我们知道历史是如何"被创造"时，知道其结构原理时，我们自己只能"创造"，也就是说，我们有意识地塑造历史。在此，恩格斯将培根的格言——人类只有顺从自然才能统治自然——转移到社会历史上②。但恩格斯超越了培根的因果机械论概念。只有这样，他才能将他的核心论点——只有在我们能够按照自然过程的条件生产这一过程时，我们才能把握自然过程的"本身"——扩展到社会。根据恩格斯的说法，自然界可以"检验"辩证法，他认为"黑格尔著作中已提出一个虽然是从完全错误的出发点阐发的、却无所不包的辩证法纲要"③。恩格斯在"本质"概念中看到黑格尔辩证逻辑的核心，即"反思"(reflection)④。这一概念在恩格斯唯物辩证法中的关键作用被列宁和斯大林忽略了，也被可追溯至卢卡奇《历史和阶级意识》的西方思想路径所忽略。这意味着对辩证唯物主义的传统理解错过了恩格斯唯物辩证法的中心点。换言之，对辩证唯物主义的传统理解忽略了恩格斯唯物辩证法的核心要点。

我先简单概述黑格尔的本质概念，再由此进入恩格斯对它的唯物主义解释。在黑格尔的《逻辑学》中，从有（being）⑤ 的领域到本质这一步，是对有的领域的回归。在有的逻辑之初，变易（becoming）的范畴就经过并进入定在（existence［Dasein］）的范畴；对黑格尔来说，"定在"意味着由严格规定的相互外在的实际存在物（entity）组成的整体。正如柏拉图在《泰阿泰德篇》中已经强调的那样，在有的逻辑里发生在变易之中的从变易到定在的步骤，只有在其能够被归结为规定（determination）的时候，才能被认定为这样的步骤。在黑格尔的本质逻辑中，在有的逻辑中从变易到定在的过渡在有的基础维度上重复进行。黑格尔看似神秘的公式——变易实质是"从无到无并从而回到自己本身的运动"⑥ ——意味着每一个规定性（determinacy）都是在一个本身没有潜在的客观性的自己与自己相关（self－referential）过程中产生的：对黑格尔来说，"无"意味着"无规定性"（indeterminacy）。在黑格尔那里，形容本质的自己与自己相关的名称是"反思"。反思是"假设"，因为它带来了规定；反思又是"预设"，因为它并不创造有的领域，只是产生其规定。黑格尔把自觉的主体性理解为本质自己与自己相关的自在之物（being－for－itself）。按照他的说法，精神"假设"了自然，因为它构成自然的概念规定；精神又预设了自然，因为它把自然视作预先给定的东西。必须牢记的是，一个被剥夺了所有概念规定的自然将是完全不确定的，并且是这种意义上的"无"。

恩格斯在黑格尔的逻辑中看到了对自然历史和社会历史进行范畴重构的方法。黑格尔纯粹从概念上把握有的逻辑中的"变易"范畴，而恩格斯从一开始就提到自然界即物质。他同意赫拉克利特（Heraclitus）的观点，即"自然界不是存在着，而是生成着［become］⑦ 和消逝着"⑧。人们可以在迄今为止的宇宙史中认识到这种日益复杂的根本趋势。然而，恩格斯正确地预言，我们所知道的最复杂的物质——地球上的生命——是注定要消亡的，因为太阳不可能永远提供生命所需的能量。恩格斯跟在他之前的赫尔德（Johann Gottfried Herder）一样，认为康德在其《自然通史和天体理论》中的假说

---

① 文集第 9 卷第 421—422 页。

② Bacon, *Neues Organon* (s Anm. 21), Bd. I, Aphorismus 3, p. 80 f.

③ 文集第 9 卷第 439 页。

④ 文集第 9 卷第 49—50 页。

⑤ being 在恩格斯文本语境下译为"存在"。—— 译者注

⑥ *Wissenschaft der Logik II* = Hegel: *Werke*, Bd. 6, p. 24; Translation from Hegel, *op cit.*, p. 346. 译文参见［德］黑格尔：《逻辑学》下卷，第 15 页。

⑦ 这里"生成"跟"变易"意思一致，只是译法不同。——译者注

⑧ 文集第 9 卷第 415 页。

是对宇宙早期阶段的充分重构。根据这个假说，太阳系和行星系是在牛顿的吸引力和排斥力相互作用的基础上，通过物质的无定形星云的凝结而演化出来的①。康德的推测性解释的基础要点也被当代宇宙学所接受。赫尔德在他的《人类历史哲学的思想》中对这种解释进行概括，使之成为自然史中物质自我组织的范式，并将这一范式移植到社会史。赫尔德的主导观点是，在这两个领域中都存在着复杂的结构，这些结构“通过一种引导它们走向秩序的内部力量建立在相互抵制的力量的平衡上”②，这预见了现代一般系统论（General System Theory），因为赫尔德所说的“内在力量”无非是自我组织原则。恩格斯的唯物辩证法和他没有明确提到的赫尔德《人类历史哲学的思想》之间的联系在于它们都提到把唯一实体（substance）——神或自然（*Deus sive natura*）——定义为自身原因（*causa sui*）的斯宾诺莎③。恩格斯同意黑格尔的观点，即斯宾诺莎的自身原因公式所代表的自我组织原则必须从本质逻辑的角度来把握。恩格斯在其“纯粹的关于思维的理论”中，以“对立的相互渗透规律”的主题接受了黑格尔的本质概念④。他接受了黑格尔在本质逻辑中对相互作用范畴的解释，而黑格尔把这种解释与斯宾诺莎将实体确定为自身原因的观点一并整合到他的逻辑中。恩格斯认为，在“普遍相互作用”中，“原因和结果经常交换位置；在此时或此地是结果，在彼时或彼地就成了原因，反之亦然”⑤。这与一般系统论中的因果关系概念相对应：后者的特点是产生复杂结构的反馈效应（feedback effect）⑥。

在恩格斯的唯物辩证法中，达尔文的进化论构成了宇宙历史和社会历史之间的连接纽带。恩格斯说动物的进化史“对它们来说是被创造出来的”⑦，这种隐喻性说法意味着，这一历史仿佛是为了使那些最适应环境的动物得以生存的目标而行进的。由于人类也是进化的产物，恩格斯以思想为生命服务的功能来解释思想的出现。在思维与劳动之间的反馈效应的基础上，恩格斯从黑格尔那里接受的“有”的逻辑中的相互作用概念，被运用到人类生命形式的起源。恩格斯认为，我们可以认知自然过程的“本身”，只要我们能“按照它的条件把它生产出来”⑧，他因此将我们可以在行动中利用的因果调节过程解释为认知的最初对象。我们的认识最初适用于过程，这与恩格斯关于“自然界不是存在着，而是生成着和消逝着”的基本论述是一致的。在思维的进展过程中，自然过程成为真命题的对象。这样，自然界的变易对我们来说就变成一种有。恩格斯以“在我们的视野的范围之外，存在[being]⑨ 甚至完全是一个悬而未决的问题”⑩ 的说法，把有的概念——他在黑格尔“定在”概念的意义上使用的概念——结合到人的主体性。在恩格斯的唯物辩证法中，本质的自己与自己相关如同在黑格尔的逻辑中那样，是从变易到定在的基础，而在恩格斯那里，这种基础作用更为具体：劳动和思维之间的循环往复关系，可以归入本质逻辑中相互作用的范畴之下。因此，恩格斯并不像列宁所假设的那样，主张认识的现实反映理论。在我们的视野中构成自身的有不是变易的复制。在恩格斯看来，在一个因果有序的自然过程的“本身”（in itself）中，当我们按照它的条件把它生产出来时，我们就会认识到它，它对我们来说是一个“本身”的问题。在恩格斯那里，“变易”这个不确定的名称代表了一个绝对独立于我们的“本身”。严格说来，我们甚至不可能谈及“变易”，因为这只是在可规定时才是可识别的，并在这种意义上才有的（is[seiendes]）。

---

① 文集第9卷第419—420页。
② Johann Gottfried Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Martin Bollacher (ed.), Frankfurt a. M, 1989, p. 669.
③ MEW 20, 499; cf. Bollachers commentary on Herders *Ideen*, op cit, pp. 922, 948.
④ 文集第9卷第401、463页。
⑤ 文集第9卷第25页。
⑥ Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory*, New York, 1968. p. 45.
⑦ 文集第9卷第421页。
⑧ 文集第4卷第279页。
⑨ 这里being译为“存在”，跟“有”意思一致，只是译法不同。——译者注
⑩ 文集第9卷第47页。

对恩格斯而言，认知的对象是在实践的视野中建构的，这点与马克思是一样的。有 - 客体（being - objective）的建构和人的主体性建构是一致的。因此，卢卡奇正确地撤回了如下批评：恩格斯对马克思关于费尔巴哈的提纲中所表达的历史过程中主客体的辩证中介视而不见。恩格斯在哲学上的创新成就在于，他把马克思主义的实践概念嵌入到指向现代一般系统论、同时又包含着这种系统论所缺乏的反思步骤的唯物辩证法设想中。

哈贝马斯（Jürgen Habermas）反对以卢曼（Niklas Luhmann）为突出代表的关于系统论（System Theory）的普遍解释的主张，因为它仍然停留在观察者的描述 - 解释视角之内①。哈贝马斯认为，社会理论必须将这一视角与生活世界的参与者的视角联系起来，后者赋予社会行为者为其行为负责的责任②。哈贝马斯接受了胡塞尔对因果解释科学的自然态度和生活世界中的个人主义（personalistic）态度的区分，在方法论上将观察者和参与者的视角结合起来③。这种区分已经实质性地存在于恩格斯的著作中。恩格斯的观点——自我组织的系统原理在自然界以及社会历史中都是有效的——是其唯物辩证法的根本。然而，按照恩格斯的观点，这种社会观仍然是“片面的”④。因为人离开动物越远，人作为负责任的行为者，“就越是有意识地自己创造自己的历史”⑤。恩格斯的实践概念是与哈贝马斯所接纳的胡塞尔生活世界概念相对应的。在恩格斯的唯物辩证法中，从世界的科学解释到社会行为者的自我反思的步骤，是与黑格尔将主体性确定为自己与自己相关的自在之物的观点类比着展开的。恩格斯与后来的胡塞尔一样，把自然科学研究理解为负责任的行为者的实践。现代自然科学在具备普遍约束力的真理标准得以形成的知识层面上延续了构成人类生命形式起源的思维和劳动的循环关系。自然科学实践扩展到综合实践，其中社会行为者对历史上社会的自我组织进行反思。按照基础/上层建筑理论，他们认识到，植根于经济层面的社会冲突，迄今为止已经渗透到所有形式的社会中，这反映在他们的规范性自我描述的意识形态畸变中。通过洞察这些意识形态的畸变，我们可以从这些畸变中解放出来并发起社会变革，而这种变革如果要持续下去，就必须包括经济关系。

哈贝马斯在其与卢曼的交锋中，正是在这个意义上与历史唯物主义联系起来的⑥。我认为哈贝马斯与阿佩尔（Karl - Otto Apel）一起研究得出的、与斯特劳森（Peter Strawson）的分析性超验哲学有关的交往理性理论，构成了恩格斯纯粹的关于思维的理论的充分框架，而恩格斯的方法论地位在他的著作中仍未明朗。然而，我认为哈贝马斯反对卢曼的立场是有限度的，因为哈贝马斯告别了霍克海默（M. Max Horkheimer）和阿多诺（Theodor Adorno）仍然坚持的历史唯物主义的辩证思想形式。直面恩格斯可以促进这种思想形式的复兴。在我看来，正如哈贝马斯简明扼要所说的，我们仍然是青年黑格尔派在哲学上的同时代人，因而也是弗里德里希·恩格斯的同时代人⑦。

（责任编辑　巳　未）

① Habermas, “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann”, Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M, 1971, pp. 142 - 290, here: 144.

② In the place cited., p. 220 sq.; Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M, 1973, pp. 11 - 19.

③ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. von Marly Biemel (*Hussserliana*, Bd. IV), Den Haag, 1952, p. 281, Cf. p. 288, Fn. 1.

④ 文集第 9 卷第 483 页。

⑤ 文集第 9 卷第 421 页。

⑥ Habermas, “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie”, pp. 285 - 290.

⑦ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M, 1988, p. 277.

恩格斯“哲学基本问题”论断与马克思主义哲学

高　超

【摘要】恩格斯“哲学基本问题”论断引发了广泛而持久的争议，但其中很多观点并未充分考虑到恩格斯的本来用意。恩格斯认为“哲学基本问题”最终被自然科学（实验）和工业所解决，哲学在自然界和历史中都既不必要也不可能。“现代唯物主义”已经根本不再是哲学，而只是世界观。恩格斯这一论断能够得到科学史和科学哲学的支持，也能得到马克思文本的佐证。“马克思主义哲学”这一术语可以指称马克思主义的世界观、马克思主义的科学哲学或马克思主义自身的元理论。恩格斯“哲学基本问题”论断构成了现代科学哲学实质上的思想先导，规范了马克思主义哲学的理论性质和发展方向，对当前学界的一些研究热潮具有批判性意义。

【关键词】哲学基本问题；马克思主义哲学；哲学；科学；世界观
中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0025－07

作者简介：高　超，辽宁本溪人，哲学博士，（长春 130012）吉林大学哲学系副教授。
基金项目：教育部人文社会科学研究青年基金项目“《资本论》科学性问题研究”（19YJC720010）

在马克思主义经典作家的著述中，有五个经典命题关系到我们对马克思、恩格斯思想根本性质的理解。在通行的马克思主义哲学教科书中，哲学被理解为“理论形态的世界观”；在《联共（布）党史简明教程》中，斯大林提出“辩证唯物主义是马克思列宁主义党的世界观”①；而列宁在《马克思主义的三个来源和三个组成部分》中说“马克思的哲学是完备的哲学唯物主义”② 似乎也顺理成章。但是，在《反杜林论》中恩格斯却指出“现代唯物主义……已经根本不再是哲学，而只是世界观”③，这说明在恩格斯看来“唯物主义”和“世界观”都未必就是“哲学”，这些概念之间的关系是有待进一步思考的问题。而第五个命题，即恩格斯关于“哲学基本问题”的论断，是回答这一问题的一把钥匙。

一、关于恩格斯论断的诸种观点

在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（以下称《费尔巴哈论》）第二节开篇，恩格斯提出：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”④ 对于这个著名论断，当代中国马克思主义哲学界至少存在四种有代表性的观点：（1）否认哲学中有所谓“基本问题”；（2）承认哲学中有“基本问题”，但否认这一问题是“思维和存在的关系问题”；（3）承认

① 《联共（布）党史简明教程》，北京：人民出版社，1975 年，第 115 页。
② 《列宁专题文集·论马克思主义》，北京：人民出版社，2009 年，第 68 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 146 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 277 页。

哲学中有“基本问题”，但“思维和存在的关系问题”只是“基本问题”之一，而且不是马克思主义哲学的“基本问题”；（4）承认哲学中有“基本问题”，而且就是“思维和存在的关系问题”，并且认为它是包括马克思主义哲学在内的“全部哲学”的“基本问题”。这些观点在逻辑上基本涵盖了对“哲学基本问题”所有可能的理解，而且彼此之间显然是互不相容的。

例如，贺来《重新反思“哲学基本问题”》一文提出，所谓“哲学基本问题”是“逃避哲学反思的抽象教条”的“最具代表性的典型之一”。首先，哲学与其他学科的重要区别在于它的“不定性”，而“把某一特定问题规定为‘哲学基本问题’……与哲学的自由创造本性是正相违背的”。其次，不同时代、地域、类型甚至不同哲学家的哲学，都有各自独立的“基本问题”。此外，马克思哲学反对将“思维与存在的关系问题”抽象为“哲学基本问题”。总之，贺来主张，“对于哲学来说，不存在普适性的、对过去、现在和未来所有的哲学思想创造成果都适用的‘哲学基本问题’”①。黄楠森《正确评价恩格斯关于哲学基本问题的理论》一文认为，人们在对恩格斯“哲学基本问题”论断的理解中，“或者把它摆得太高，认为它在任何时候都是哲学最高问题，或者把它摆得太低，认为它不具有普遍意义，甚至根本否定它”；他指出“思维与存在的关系问题是哲学基本问题之一”，但它“不是哲学的最高问题”，“世界是不是客观存在的、世界是不是统一于物质、物质与运动的关系等比思维与存在的关系问题更高”②。俞吾金《关于哲学基本问题的再认识》一文则主张“把哲学与哲学的具体类型区分开来”，认为“什么是哲学”这一哲学的元问题才是哲学的“最高问题”，而“哲学基本问题”只能在具体某一类型的哲学中谈论才是有意义的③。可见，黄楠森、俞吾金都承认哲学中存在“基本问题”和“最高问题”，但反对将二者等同起来，不认为“思维与存在的关系问题”是“全部哲学的最高问题”，而是认为这一问题只是近代哲学的“最高问题”④ 或“知识论哲学类型的基本问题”⑤。

以上针对恩格斯“哲学基本问题”论断的批评性观点，要么否认哲学有作为“最高问题”的“基本问题”，要么虽然承认哲学有“基本问题”或“最高问题”，但否认“思维和存在的关系问题”是全部哲学的“基本问题”或“最高问题”。此外，持有这些主张的学者也都反对将“思维与存在的关系问题”视为马克思哲学或马克思主义哲学的“基本问题”。比如，俞吾金认为“马克思哲学是从属于现代西方哲学的，它不是知识论哲学，而是实践唯物主义，所以它的基本问题不是思维和存在的关系问题，而是实践问题”⑥；贺来认为“马克思超越了以‘思维与存在关系’为中心的传统知识论哲学的基本问题”⑦。

上述意见都是针对“教科书体系”（包括一系列马克思主义哲学原理教科书、百科全书、辞书以及认同教科书观点的学术论著）对“哲学基本问题”的理解而提出的。在这种理解中，“思维和存在的关系问题始终是哲学的基本问题”，而这一问题的重要意义在于“能否坚持物质第一性、意识第二性的唯物主义的本体论，能否坚持意识反映存在的唯物主义的可知论，能否坚持实践基础上的能动的反映论，就成为能否正确地认识世界和改造世界的关键”⑧。用黄楠森的话说，这是把恩格斯“哲学基本问题”论断的地位“摆得太高”。但在孙正聿看来，恩格斯这一论断对理解马克思主义哲学以及哲学本身所具有的重要意义，仍需进一步挖掘。在《理论思维的前提批判》《哲学通论》《哲学之为哲学：“不是问题”的“基本问题”》等著述中，孙正聿提出，对于全部科学来说，“思维和存在的

① 贺来：《重新反思“哲学基本问题”》，《北京大学学报》哲学社会科学版 2014 年第 1 期。
② 黄楠森：《正确评价恩格斯关于哲学基本问题的理论》，《马克思主义与现实》1995 年第 3 期。
③ 俞吾金：《关于哲学基本问题的再认识》，《北京大学学报》哲学社会科学版 1997 年第 2 期。
④ 黄楠森：《正确评价恩格斯关于哲学基本问题的理论》，《马克思主义与现实》1995 年第 3 期。
⑤ 俞吾金：《关于哲学基本问题的再认识》》，《北京大学学报》哲学社会科学版 1997 年第 2 期。
⑥ 同上。
⑦ 贺来：《重新反思“哲学基本问题”》，《北京大学学报》哲学社会科学版 2014 年第 1 期。
⑧ 《马克思主义哲学》，北京：高等教育出版社，2009 年，第 7、9 页。

同一性”是其“不自觉的和无条件的前提”，但对于哲学来说，“思维和存在的关系问题”是其“重大的基本问题”，正是恩格斯的这些论断“深刻地揭示了哲学作为人类把握世界的一种基本方式的特殊性质和独特价值：把‘不是问题’的思维和存在的关系问题作为自己的‘基本问题’，自觉地反思‘理论思维的不自觉的和无条件的前提’。这是哲学之为哲学的根本特性，也是哲学之为哲学的根本价值”①。可见，虽然孙正聿也主张“思维和存在的关系问题”是包括马克思主义哲学在内的“全部哲学”的“基本问题”，但与“教科书体系”的理解有着重大区别。然而，无论赞同还是反对，如果我们是就恩格斯的论断发表意见，就应该以准确把握其本来含义为前提。通过对恩格斯论断以及相关论述的分析会发现，上述各种观点都没有给予恩格斯论断的本来含义以充分考虑。

二、恩格斯论断的本来含义

恩格斯在《费尔巴哈论》序言中说明了他撰写此书的目的，一是说明马克思和他的思想同黑格尔哲学之间的关系，二是说明他们的思想同费尔巴哈哲学的关系，而他直接针对的则是施达克对费尔巴哈的误解②。施达克认为费尔巴哈是唯心主义者，马克思、恩格斯也认为费尔巴哈在历史观上是唯心主义者，但他们对“唯心主义者”的理解根本不同。施达克之所以说费尔巴哈是唯心主义者，是因为费尔巴哈相信人类的进步，而施达克又“向那种由于教士的多年诽谤而流传下来的对唯物主义这个名称的庸人偏见作了不可饶恕的让步”，“把唯物主义理解为贪吃、酗酒”等“一切龌龊行为”③。为了说明马克思和他自己是如何理解唯物主义和唯心主义的，恩格斯提出了“哲学基本问题”，并指出在世界本原问题之外，“唯物主义”这个“用语本来没有任何别的意思”④。可见，澄清“唯物主义”一词的含义即反驳对这个词的“庸人偏见”，是恩格斯提出“哲学基本问题”论断的一个重要目的。

对于世界本原问题，马克思和恩格斯坚持唯物主义的观点，但恩格斯在《费尔巴哈论》中并未对这一观点给予具体论证。而在对“哲学基本问题”第二个方面即“思维和存在的同一性问题”的讨论中，恩格斯进行了更细致的分析。他以科学史和工业史的两个例子对不可知论进行反驳。需要注意的是，恩格斯并不认为是某种哲学学说驳倒了不可知论等“哲学怪论”。正如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中所说的“思维是否具有客观的真理性，这不是一个理论的问题，而是一个实践的问题”⑤，恩格斯在同样的意义上指出，对不可知论“以及其他一切哲学上的怪论的最令人信服的驳斥是实践，即实验和工业”⑥。这里的“哲学怪论”显然也包括唯心主义、形而上学等。

恩格斯进一步指出，“推动哲学家前进的，决不像他们所想象的那样，只是纯粹思想的力量。恰恰相反，真正推动他们前进的，主要是自然科学和工业的强大而日益迅猛的进步”⑦。这意味着“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题”，不是被任何一个哲学家所解决的。唯物主义和可知论哲学家天才地猜测到了正确的答案，但对他们观点的“最令人信服的”证明却是由自然科学和工业以“副产品”的方式给出的。“教科书体系”似乎没有特别强调这个论断对马克思主义哲学以及哲学本身的重大意义，只是说“马克思主义哲学在总结哲学史的基础上，以科学的实践观回答了哲学的基本问题，为哲学的发展开辟了新的正确道路”⑧。

---

① 孙正聿：《哲学之为哲学：“不是问题”的“基本问题”》，《江海学刊》2011 年第 4 期。
② 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 266 页。
③ 同上，第 286 页。
④ 同上，第 278 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 500 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 279 页。
⑦ 同上，第 280 页。
⑧ 《马克思主义哲学》，第 8 页。

按照恩格斯的理解，首先，“哲学基本问题”即唯物论同唯心论、可知论同不可知论的争论，并不是“马克思主义哲学”解决的，而是自然科学和工业解决的，恩格斯只是从科学史、哲学史或一般历史的角度阐述科学和工业如何解决这一问题；其次，如果一门学科的重大基本问题已经被解决，那么这门学科就完成了，不会再有实质性的发展。当然，恩格斯并没有说哲学就此“终结”，而是指出哲学未来可能的“出路”。既然“自然哲学”和“历史哲学”都不再必要也不再可能，那么一定要说哲学还有什么用武之地，就只能是在“纯粹思想的领域”①。然而，无论是马克思、恩格斯还是我们今天所说的“马克思主义哲学”，“纯粹思想的领域”显然都不是其主要关心的问题。

因此，恩格斯在《费尔巴哈论》中使用了“我们的理论”“我们的世界观”等多种说法去称谓马克思和他的理论，唯独没有使用“哲学”一词。在这一文本中，恩格斯把全部哲学史分成两个阶段：在近代科学和工业大发展以前，哲学以“思维和存在的关系问题”为“基本问题”；在这个问题被科学和工业解决之后，哲学便只能以“关于思维过程本身的规律”为“基本问题”。马克思和恩格斯的研究重心不在“纯粹思想的领域”，而且“思维和存在的关系问题”已经得到彻底解决，自然就没有必要再对其进行专门研究。可见，恩格斯不可能用“哲学”一词去称谓马克思和他的理论。所以说《费尔巴哈论》“是恩格斯系统阐述马克思主义哲学基本原理的重要著作”②，起码不是在《费尔巴哈论》本身的语境中使用“哲学”这个词的③。

可以说“哲学是理论形态的世界观”，但这并不是一个对于哲学的“属加种差”式的定义，因为科学和神学等也以理论的方式构建各种不同的世界观，都可以被称为“理论形态的世界观”。《费尔巴哈论》阐述了马克思、恩格斯的世界观，但在恩格斯看来，他们的世界观决不是哲学思辨的产物。正是在不把“世界观”与“哲学”等同起来的意义上，恩格斯才说“世界观不应当在某种特殊的科学的科学中，而应当在各种现实的科学中得到证实和表现出来”④。因此，哲学“按其形式来说是被克服了，按其现实的内容来说是被保存了”⑤。也就是说，马克思、恩格斯辩证的、唯物主义的世界观不是通过哲学思辨的形式想出来的，而是由科学和工业令人信服地证明了的。所以，恩格斯才会振聋发聩地宣布：“现代唯物主义……已经根本不再是哲学，而只是世界观。”⑥

分析恩格斯“哲学基本问题”论断的本来含义只是必要的前提性工作，如果这一论断不具有合理性，那么也就不能作为我们在当代理解和发展马克思主义哲学的理论依据。因此，我们还必须考察恩格斯这一论断及相关论述的合理性。

三、恩格斯论断的合理性

前述对恩格斯“哲学基本问题”论断的诸种理解，主要是围绕“思维和存在的关系问题”在哲学史上的地位而展开的，并没有专门针对恩格斯关于自然科学和工业解决“哲学基本问题”这一主张的探讨。这或许表明在很多学者看来哲学与科学是先天不同的，哲学问题应该以哲学方式来解决，自然科学和工业同哲学显然是不搭界的，而这是无需专门探讨的。所以，即使“实践”概念在马克思主义哲学中有着极其重要的地位，但人们通常不认为这一概念主要指的是“实验和工业”，而是将其理解为一个哲学范畴，因而也就不相信“显微镜”和“化学试剂”能够解决哲学问题。但是，对于恩格斯关于“自然哲学”和“历史哲学”都已不再必要也不再可能的这一论断，人们通常都予以接受，并承认哲学原有的提供自然知识和历史知识的职能已被科学所取代。正是在这个意义上，不少

① 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 312 页。
② 同上，“第四卷说明”第 2 页。
③ 参见高超：《〈费尔巴哈论〉中的“哲学”一词是否适合称谓马克思的理论》，《宁夏社会科学》2017 年第 3 期。
④ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 146 页。
⑤ 同上，第 146 页。
⑥ 同上，第 146 页。

马克思主义哲学学者反对“科学提供关于世界的特殊规律、哲学提供关于世界的普遍规律”这种“普遍规律说”和“知识论立场”的哲学观。然而，哲学被驱逐出自然界和历史与哲学问题被科学和工业所解决，不正是一回事吗？

在恩格斯的时代，自然科学已经取得巨大成就，亚里士多德、谢林、黑格尔意义上的自然哲学基本上只剩下历史价值。用文德尔班的话说，如果哲学与科学得出相同的结论，那么哲学是多余的；如果哲学与科学得出不同的结论，那么哲学是危险的[①]。这个时代的社会科学也获得飞速发展，经济学、社会学谋求以自然科学的方式取得进步。不仅如此，在恩格斯逝世之后，思维领域的科学开始发展起来，心理学、神经科学和数理逻辑的发展表明，哲学也从纯粹思维领域被驱逐出去。越来越多传统上属于哲学研究的问题得到科学的解决或有望被科学解决。尽管恩格斯没有预见到思维科学的发展，但他关于哲学问题被科学和工业所解决的论断愈发得到历史发展的支持。

可见，恩格斯关于科学和工业解决哲学问题的论断，与关于哲学被驱逐出各个领域的论断是一致的。这意味着我们在反对“普遍规律说”和“知识论立场”的哲学观的同时，也应该承认科学和工业能够解决传统上被认为是“哲学问题”的各种问题。然而，不少学者都不接受科学和工业能够解决哲学问题这一说法，认为哲学与科学是人类把握世界的两种不同方式，不能互相取代。我们可以说艺术创作与理论研究是人类把握世界的两种十分不同的基本方式，彼此之间显然不能互相取代。但哲学与科学并非如此，二者都属于理论研究的方式，因此，彼此之间恰恰是竞争的关系。在《费尔巴哈论》的语境中，哲学就是“从头脑中想出联系”[②] 的一种研究方式，而科学是“从事实中发现联系”[③] 的另一种研究方式。

哥白尼、开普勒、伽利略、牛顿所研究的关于宇宙的结构、运动的原因等问题，就是亚里士多德在其自然哲学和形而上学著作中所研究的问题。这些近代科学先驱不仅不同意亚里士多德在这些问题上的结论，而且不满意亚里士多德解决这些问题所使用的方法——“从头脑中想出联系”。他们要“从事实中发现联系”，为此就必须观察自然、设计实验、发展数学。而这些方法是中世纪以前自然哲学家几乎不会使用的，这些哲学家乐于进行概念的辨析和推演，比如从“天体是完美的”和“完美的运动是圆周运动”推出“天体运动是圆周运动”。可见，所谓“科学”不是从来就有的东西，在某种意义上，它是 16、17 世纪的个别自然哲学家由于不满前辈流传下来的、同辈仍在使用的方法而发明的崭新的研究模式。

近代以来，物理学逐渐成为科学的典范和基础。从研究领域来说，近现代意义的物理学与古代物理学或所谓自然哲学根本就是同一门学科。“科学”是我们今天对这门学科在 16、17 世纪确立起来的一种新研究方式的称谓。随着这种研究方式在越来越多的研究领域中应用，应用这种方式的领域就被称为“科学”。这使得物理学、化学等学科仿佛从来都是科学似的。而传统哲学仍未或无法科学化的部门（如形而上学、伦理学、美学等）还在延用传统哲学的研究方式，就继承了“哲学”的称谓。因此，可以说伦理学与物理学是先天不同的，两门学科研究不同的对象，即使物理学能够成为伦理学的基础，也不可能取代伦理学。但时至今日仍以亚里士多德的方式进行研究的各门哲学学科，在原则上有可能在未来引入物理学现今的研究方式。到那时，人们便可以说哲学思辨或“从头脑中想出联系”的研究方式被从伦理现象、审美现象等研究领域中驱逐出去，伦理学、美学等都成为了科学。

然而，分析恩格斯“哲学基本问题”论断的重要目的在于理解马克思主义哲学，所以我们必须考察恩格斯论断与马克思本人观点的一致性问题。有学者指责恩格斯是“科学主义者”，认为其关于科学和工业能够解决哲学问题的主张不能得到马克思的认同。毋庸置疑，马克思对传统哲学有着深入研究和独到见解，撰写过一系列哲学史上的不朽作品，还曾用“时代精神的精华”和“文明的活的

① 参见［德］文德尔班：《哲学史教程》上卷，罗达仁译，北京：商务印书馆，1987 年，第 12 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，第 312 页。

③ 同上，第 312 页。

灵魂”[①] 这样高的评价去赞美真正的哲学，也曾说过“解放的头脑是哲学”[②]。看起来，马克思似乎不会同意恩格斯关于哲学的否定性论断。但从 1845 年开始，马克思对哲学的态度就发生变化，在《德意志意识形态》中还对自己曾经以哲学方式写作《神圣家族》进行了反思[③]。他在《〈政治经济学批判〉序言》中更是直接指出，研究历史变动不应研究包括哲学在内的意识形态，而应以自然科学的精确性去研究经济基础[④]。在这个要么是自然科学般的经济学，要么是包含哲学在内的意识形态的非此即彼的选择中，并没有为“马克思的新哲学”留下合适的位置。可以说，在 1845 年以后，马克思与恩格斯对哲学的根本态度是一致的，他们所批判的不是某种哲学或全部旧哲学，而是包括未来仍将存在一段时间的全部哲学或哲学本身。

四、恩格斯论断的当代意义

恩格斯所提出的“全部哲学的基本问题是思维和存在的关系问题”这一论断，是否全面、准确地概括了以往哲学演进的历史，是一个具有重要哲学史价值的问题；而他关于科学和工业解决了“哲学基本问题”甚至一切哲学问题，从而使哲学从自然界和社会历史领域[⑤]中被驱逐出去的思想，则具有更突出的当代意义。具体而言，恩格斯的这一论断在实质上是现代科学哲学的思想先导，更重要的是它提供了对马克思主义哲学理论性质和发展方向的规范；而对于当前马克思主义哲学界的一些研究热潮，恩格斯的论断具有重要的批判性意义。

在分析哲学、科学哲学的一些流派看来，随着自然科学、社会科学、数学和逻辑学的重大进步，传统思辨哲学的各种问题要么被科学所解决，要么被逻辑分析证明为缺乏理论意义的伪问题，从而“无论什么陈述，只要它有所断言，就具有经验性质，就属于事实科学”，留给哲学的“不是陈述，也不是理论，也不是体系，而只是一种方法：逻辑分析法”[⑥]。简言之，哲学的任务就是解释科学命题的意义[⑦]。但这个被那些现代西方哲学流派视为自己与传统哲学的原则性区别的认识，其关键性思想早已为恩格斯所提出。虽然恩格斯并未提出以逻辑分析和意义澄清作为未来哲学的任务，但他关于自然科学的历史与问题的研究成果，实质上已经确定了今天所说的“科学哲学”的性质和任务。而他关于作为一种研究方式的哲学不再能够提供有关自然界或历史的实际知识的看法，则远远超前于现代科学哲学，更何况恩格斯是在现代科学革命尚未发生、逻辑学的最新成就还不为人知的情况下做出这些论断的。可以说，恩格斯“哲学基本问题”论断及其在《自然辩证法》《反杜林论》等一系列著述中的相关思想，明确了科学哲学的理论任务，概括了科学哲学的主要问题，阐发了科学统一的重要理念，指明了科学革命的历史意义，揭示了科学进步的历史条件，也预见了哲学发展的科学道路。

而对于马克思主义哲学来说，恩格斯“哲学基本问题”论断还有更重要的意义。如果我们接受恩格斯关于传统意义上各种哲学问题都将随着科学和工业的进步而得到解决这一观点，那么也就能够明确“马克思主义哲学”的理论性质和发展方向。

首先，虽然马克思主义的世界观“应当在各种现实的科学中得到证实和表现出来”[⑧]，但它并不会在科学研究中自发地产生。因此，从对各门科学的研究中有意识地总结出世界观是必不可少的。在

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1956 年，第 121 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 18 页。
③ 参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，1960 年，第 261—262 页。
④ 参见《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 592 页。
⑤ 如今看来，还应包括思维领域。
⑥ ［德］卡尔纳普：《通过语言的逻辑分析清除形而上学》，罗达仁译，洪谦主编：《逻辑经验主义》，北京：商务印书馆，1989 年，第 32 页。
⑦ 参见［德］石里克：《自然哲学》，陈维杭译，北京：商务印书馆，1984 年，第 7 页。
⑧ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 146 页。

严格限制“哲学”一词的含义、避免制造独立于各门科学的学科或体系的前提下，可以将马克思主义的世界观称为“马克思主义哲学”。但是，一旦脱离了专门的科学研究，这种严格限制为“世界观”意义的哲学就可能退变为独立的哲学学科或哲学体系，而这正是恩格斯所反对的。

其次，当我们把整个世界交给科学去研究的时候，对科学本身进行研究的需求就产生了。回答有关科学本身的各种问题，正是科学哲学的任务。虽然一般认为现代意义的科学哲学产生于20世纪，但在马克思、恩格斯的时代，自然科学的迅猛进步已经将有关科学的种种理论问题突显出来，马克思特别是恩格斯更是对这些问题有着浓厚兴趣和深入研究。他们关于这些问题的思想构成马克思主义科学哲学的基础与核心。如果承认哲学被科学驱逐出各个研究领域而只能以科学本身为研究对象，即只能表现为科学哲学，那么我们也就可以用“马克思主义哲学”这一术语去称谓马克思主义观点的科学哲学。但马克思主义科学哲学必须积极吸收并发展新的哲学研究方法，否则又会退回到思辨哲学。

最后，马克思主义的科学理论本身也可以成为某种研究的研究对象，而这种研究可以像专门以数学为研究对象的“数学哲学”（“数学的元理论”“元数学”）那样，被称为“马克思主义哲学”，也就是“马克思主义科学理论的元理论”或“元马克思主义”。事实上，近数十年来的国内马克思主义哲学界所从事的研究，相当大一部分都是对传统上马克思主义理论的前提、基础、意义等问题的探讨，如关于马克思主义哲学的称谓与定位的争论，关于历史唯物主义、《资本论》等学科性质的争论，关于马克思主义与政治哲学关系的争论，等等。这些争论不是对世界本身的直接研究，而是对“马克思主义对世界的研究”的研究。

正是在关于马克思主义以及马克思主义哲学本身性质的认识上，突显了恩格斯“哲学基本问题”论断强烈的现实意义。在马克思主义发展史上，关于马克思主义的理论性质的争论至今已持续了一个多世纪。这不是单纯的学术争论，而是关系到马克思主义的发展方向和前途命运的问题。将马克思主义视为科学，使之与现代西方经济学、社会学等同台竞技，与将其视为非科学意义上的哲学甚至是带有文学色彩的哲学，是有本质区别的。近几十年来，不仅尚未实现科学化的马克思主义哲学逐渐“去科学化”，而且传统上一直被视为科学的马克思主义政治经济学等科学理论，也在马克思主义哲学界开始“哲学化”，甚至是“道德哲学化”“政治哲学化”。然而，否认马克思主义具有自然科学意义上的科学性，正是西方资产阶级学者如庞巴维克、熊彼特、波普尔、拉卡托斯、宾克莱等人的主张，而对于马克思主义的道义力量、政治力量则无人怀疑。那么，对马克思主义的种种“哲学化”阐释，究竟是在捍卫什么、发展什么呢？正是在这种形势下，恩格斯“哲学基本问题”论断，特别是其中关于科学和工业解决哲学问题的观点，为马克思主义哲学界应该以何种方式捍卫和发展马克思主义指明了方向。正如恩格斯在《反杜林论》中所指出的，“一切社会变迁和政治变革的终极原因……不应当到有关时代的哲学中去寻找，而应当到有关时代的经济中去寻找”①。离开关于资本主义社会实际经济条件和生产过程的经验的、精确的研究，正义、平等、异化、剥削等问题就只能是“纯粹经院哲学的问题”②。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯文集》第9卷，第284页。
② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第500页。

澄清误解和重新发现
——21 世纪西方学者论恩格斯思想的当代价值

凌菲霞

【摘要】21 世纪以来，西方学者一是通过澄清关于恩格斯辩证法思想及其《资本论》编辑工作的误解，阐明恩格斯唯物辩证法作为马克思主义认识论基础、新世纪共产主义思想原则以及自然科学方法论依据的重要意义，表明恩格斯编辑整理的《资本论》的忠实性和可靠性；二是通过重新发现恩格斯在经济、社会和历史研究上的学术成果，强调其经济学思想对马克思主义经济学的重要贡献，其社会学思想对城市社会学、环境学和女权主义研究等社会学相关学科的启发和意义。这些研究既提供了如何从为人熟知的恩格斯著作里深入理解其理论精髓的思路和角度，也示范了如何从未被重视的恩格斯作品里发现与当下现实和研究密切相关的思想观点。

【关键词】恩格斯；辩证法；《资本论》编辑；马克思主义经济学；马克思主义生态观

中图分类号：B17　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2020）04－0032－09

作者简介：凌菲霞，广东茂名人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨实践哲学研究中心副研究员。

基金项目：2016 年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思主义实践哲学与全球化时代的人类理想”（16JJD710015）；2020 年中山大学青年教师培育项目“方法论视角下的马克思传学术史研究”（20wkpy102）

值恩格斯诞辰 200 周年之际，缅怀这位重要历史人物的最好方式就是重新研读其思想观点。21 世纪以来，同情恩格斯的西方学者主要采取“澄清误解”和“重新发现”两条思路，一方面澄清历来对恩格斯辩证法相关理论及其《资本论》编辑工作的误解和成见，在澄清中对其理论加以重构和辩护，对其工作成就加以肯定；另一方面挖掘尚未引起重视的恩格斯经济学和社会学思想，重新发现其学术价值和意义。其中，澄清误解是这些学者的主要工作，即澄清 20 世纪以来人们对恩格斯辩证法基本思想、基本规律及其在自然领域的适用性三个方面的误解，并证明恩格斯辩证法作为马克思主义认识论基础、共产主义原则和自然科学方法论依据的重要价值。这些内容都涉及恩格斯辩证法思想，主题较为集中且较为主要，本文将在第一部分采用较大篇幅来阐发。考虑到《资本论》编辑的特殊性，涉及马克思手稿与恩格斯版本的关系，而澄清对恩格斯版本的误解又非常重要，本文将在第二部分单独澄清。关于恩格斯经济学和社会学思想的新发现是这些学者的次要工作，分别是恩格斯早期经济学思想对马克思主义经济学的贡献，恩格斯关于工人问题、生态环境、家庭和女性解放等的研究对新兴社会学科的基础性意义。这些发现有限但相当重要，不可不提，本文将在第三部分以较小篇幅加以阐发。

一、澄清对恩格斯辩证法思想的误解

恩格斯的《反杜林论》《自然辩证法》等著作所体现的辩证法基本思想和规律依旧是关于恩格斯

研究的重要主题。在20世纪下半叶，西方在研究这些主题时往往反对声音居多，近20年来逐渐出现较多支持恩格斯的观点，认为其辩证法思想作为马克思主义的认识论基础、共产主义原则、自然科学方法论依据时遭受较多误解，因此要澄清误解、去伪存真，重申恩格斯辩证法思想作为这些领域的基础、原则和依据的重要性。

（一）从马克思主义认识论基础的角度澄清对恩格斯辩证法基本思想的误解

新泽西州伯克利学院的巴赫曼·阿萨德（Bahman Azad）在2005年剖析了第二国际领导人和黑格尔式马克思主义者对恩格斯辩证法基本思想的误解，重新表明恩格斯辩证法基本思想作为马克思主义认识论基础的重要意义。他认为，恩格斯的《自然辩证法》实际上就是证明辩证法规律内在于自然、社会和认知过程等所有客观现实，从而构筑唯物史观等马克思主义的认识论基础。这样的基础即恩格斯的辩证法基本思想：在自然的物质过程与人类社会的历史发展过程之间存在辩证的对应；自然与历史都遵循相同的运动和变化的辩证规律，而且这种规律可以被人类思维所理解①。

首先，第二国际领导人错误地利用恩格斯辩证法基本思想，将双重中介的辩证过程简化为历史中介过程。阿萨德认为，考茨基、希法亭、伯恩斯坦和第二国际的其他领导人利用恩格斯的自然辩证法思想、尤其是《反杜林论》的观点，将马克思主义哲学和认识论转变为决定论形而上学，从而为他们的改良主义政策做辩护。他们的改良主义基于这样的前提，即自然的辩证规律会不可避免地带领人类社会走向社会主义。阿萨德认为，在这个过程中他们实质上同时误解了辩证唯物主义和历史唯物主义，混淆了如下两者：一是关涉生产力的逐步发展、以不同的生产方式为中介的人与自然在生产之际的辩证唯物主义关系，二是以给定生产方式内对立矛盾关系为基础的历史—物质过程。前者涉及历史中介层面，后者涉及社会中介层面。第二国际马克思主义者认为历史是自动回应生产力发展的不同生产方式的预定出现顺序。从这个角度来看，参与阶级斗争的角色转变为仅仅是执行历史规律的角色。换言之，第二国际的马克思主义者将社会中介层面变成历史中介层面。结果，生产力被赋予内在的自我发展的力量，与上述辩证过程的核心组成部分即人类活劳动无关，并与人类活劳动分开。因此，在第二国际理论家那里，人类活劳动在历史上失去了中介作用。以这种方式得出的知识被认为可以直接地反映出自然界里的辩证过程，而这样的过程并不是以社会矛盾为中介的过程。马克思主义科学家的任务变成“预言”不可避免地出现的社会主义社会，以及证明自然的盲目力量如何在人类社会中运作。因此，人类与自然之间建立了费尔巴哈直觉性，即被动地遵守自然法则。历史变成自然法则施展效力的场所，人类再次沦为预定命运的执行者②。

其次，黑格尔式马克思主义者错误地排斥恩格斯辩证法基本思想，将双重中介的辩证过程简化为社会中介过程。阿萨德指出，随着十月革命胜利而兴起的黑格尔式马克思主义者认为恩格斯的自然辩证法概念是第二国际一切决定论和改良主义的根源，因而并不能构成马克思主义科学和政治阶级实践的认识论基础。他们试图沿着反自然主义路径重新解释历史唯物主义。这种路径的基础是拒绝恩格斯在《反杜林论》里提出的“知识反映论”。卢卡奇认为，观念反映现实过程的观点破坏了马克思主义理论的基础——思想和存在的辩证统一；反映理论预设了存在先于意识，剥夺了人的创造性和积极的角色，而后者才是马克思主义的本质③。

为反驳这样的批评，阿萨德指出三点：第一，马克思也持有“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”④ 的观点。第二，作为反映理论真正创始人的黑格尔，以唯心主义的方式采用反映理论来证明物质世界是理念（Idea）的一种反映，即“镜像”。如果没有反映理论，黑格尔的整个认识论将面临崩溃。因为对于黑格尔而言，如果不将观念反映到现象世界中，就无法了解观念的实质。第三，正如霍夫曼（John Hoffman）所说，除非人们认识到意识反映了现

① B. Azad, “The Scientific Basis of the Concept of the Vanguard Party of the Proletariat”, *Nature*, *Society* & *Thought*, 18 (4), 2005, pp. 503 - 533.

② Ibid., pp. 503 - 507.

③ Ibid., p. 509.

④ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第22页。

实，否则就没有办法理解思维与物质之间存在对应关系的观点：它们之间的关系将永远是无法理解的，仅仅是一个谜而已[①]。

此外，黑格尔式马克思主义者还拒绝作为“关于自然界、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律”的辩证法[②]，认为它不能作为马克思主义科学的认识论基础。为此，他们重构了马克思主义的认识论基础，即主客体的直接同一性。然而，阿萨德证明，他们的认识论基础跟第二国际一样简化了马克思和恩格斯在解释历史时的双重中介辩证过程，还放弃了恩格斯辩证法基本思想的科学客观性。如果说第二国际领导人将社会中介层面变成历史中介层面，那么黑格尔式马克思主义者则将历史中介层面变成社会中介层面。在黑格尔式马克思主义者看来，一种理论之所以是科学的，是因为它反映了某个阶级的意识，并清楚表明了该阶级的实践内涵。科学并不是通过以科学方法建构理论来获得其认识论地位的，而是通过其在社会阶级世界观的形成中所起的作用来获得这种地位的。这样，科学被转变为意识形态或上层建筑，其有效性取决于不断变化的历史进程和阶级斗争的结果[③]。阿萨德强调，这些观点实质上将科学的认识论基础与阶级斗争的过程等同起来，这种等同是以阶级作为历史的“全部主体”（total subject）这样的黑格尔概念为中介的。只有在黑格尔的意义上将主体视为把客体对象作为自身存在一部分的主体或视为绝对主体时，才可以将科学的认识论基础的问题还原到主观实践的水平[④]。由于这种黑格尔主义的解释，阶级斗争的领域即社会中介的层面，被扩展到也包括人与自然之间的历史中介层面的程度。换言之，生产力历史发展的整个过程都瓦解为阶级对抗的领域。对于马克思和恩格斯来说，科学的客观性不是基于无产阶级革命的成功，而是在于科学家看透事物表现形式并掌握客观现实中起作用的真实机制的能力。这样的科学概念基于人类与自然之间通过生产过程进行的辩证互动。这样，黑格尔式马克思主义者的“回归黑格尔”，只有通过拒绝马克思主义本身的科学性才有可能实现。他们面临的理论和实践矛盾表明，对自然的辩证现实的机械排斥，就像第二国际领导人将自然辩证法机械地应用到人类历史上那样，必定违反了马克思和恩格斯所阐发的、列宁所深化的辩证唯物主义和历史唯物主义原理[⑤]。

（二）从共产主义原则的角度澄清对恩格斯唯物辩证法基本规律的误解

麻省理工大学的奥氏[⑥]在 2017 年阐发了恩格斯在其《反杜林论》等著作中所讨论的、获得马克思和列宁支持的唯物辩证法及其基本规律。他澄清了历史上共产主义者对这些概念和规律的误解，并在三大规律基础上增加第四条规律以增强唯物辩证法的合理性，最后指出这四条规律是连贯的整体、缺一不可。他利用自然科学、特别是自恩格斯时代以来物理学中的爆炸性发展来重申唯物辩证法基本规律的有效性，指出其在苏联解体、社会主义倒退、全球资本主义危机加深的新世纪里作为共产主义思想原则的意义，以及其在抗衡 20 世纪以来受到量子理论和相对论影响并占据主导地位的各种主观唯心主义上的作用。

首先，矛盾规律和否定之否定规律与共产主义的必然性和曲折性有密切联系。奥氏在阐发矛盾规律时指出，1930 年代中期苏联哲学家普遍坚持矛盾的对立统一和斗争，强调在特定时期矛盾其中一方是占主导地位的，但他们忽略了马克思和恩格斯的如下观点，即矛盾对立面分别具有破坏性和保守性特点，而且矛盾必然要解决的根源在于矛盾的破坏性一面的驱动作用。他进一步指出，在资本主义体系所在的社会过程中，财产私有者是保守方，无产阶级是破坏方，前者努力维持矛盾的存在，后者朝着终结和解决矛盾的方向推动着过程。如果过程尚在内部进行且未被外部手段所终止，则过程诞生

① B. Azad, “The Scientific Basis of the Concept of the Vanguard Party of the Proletariat”, *Nature*, *Society & Thought*, 18 (4), 2005, p. 530.

② 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 149 页。

③ B. Azad, “The Scientific Basis of the Concept of the Vanguard Party of the Proletariat”, *Nature*, *Society & Thought*, 18 (4), 2005, pp. 511 – 513.

④ Ibid., p. 512.

⑤ Ibid., p. 519.

⑥ Wilson W. S. Au, *Reclaiming Communist Philosophy: Marx*, *Lenin*, *Mao and the Dialectics of Nature*, Charlotte, N. C.: Information Age, 2017. 作者这里用的是笔名 Wilson W. S. Au，笔名的姓氏是 Au，音译加意译为“奥氏”。

时矛盾的保守方是主要的，而在过程终止之前破坏方是主要的。在这两个时期之间，可能存在一个过渡时期，其中主导地位可能在保守方和破坏方之间多次切换。但是，矛盾的发展方向是破坏方最终占主导地位[①]。由此可见，共产主义的必然到来从来不是许多人所理解或所希翼的那样，即共产主义是不可阻挡的，是不间断、接连成功的凯旋式发展或短期内全世界实现共产主义[②]。当今资本主义向全球帝国主义的扩张和社会主义的倒退，似乎在否定资本主义基本矛盾——私人占有与社会化劳动矛盾——的驱动性概念，以及资本主义被其破坏性一面驱动而前进的发展方向[③]。但是奥氏强调，保守方的崛起只能是暂时的，最终必须让位于破坏方的崛起。在任何矛盾中，保守方决不会直接推动矛盾的解决，除非间接地促成破坏方的发展而推动矛盾解决。只要资本主义社会不因其政治经济功能之外的任何事件而消灭，无产阶级将继续推动其走向终结，直到共产主义得以实现，无论资本主义如何兴衰起伏，不管走向终结要花费多长时间[④]。

奥氏认为，否定之否定规律包含因果关系或必然性的主张。在 1930 年代中期之前，否定之否定概念在共产主义思想，特别是在宣称共产主义不可避免地战胜资本主义的主张中起着重要作用[⑤]。苏联在 1938 年以后毫无解释地放弃了否定之否定的规律，其后果是既强化了转向实用主义的趋势，也使得共产主义者在 1938 年以后将不可避免性（inevitability）纳入他们的讨论时并不考虑其科学依据，将其还原为宗教信仰的水平，使其反而很容易被放弃。奥氏指出，共产主义革命不可能最终在实用主义基础上取得成功，因为共产主义的目标是人民群众对整个社会的自觉掌握，消灭凌驾于多数人之上的主人阶级，而不是迅速解决眼前任何问题的实用主义立场[⑥]。实用主义和不可知论的特定形式认为否定之否定规律表明自然、社会和思维受不容变更的规律所支配，因而拒绝否定之否定的规律。这样的实用主义实质是否认存在基本的现实规律，认为所有事物最终都是随机、不可预测的，实现人类意志的领域则是无限的。其本质是对否定及其反面——扬弃、合题（synthesis）和螺旋式发展的含义进行简化和庸俗化，从而在孤立的矛盾发展过程中放弃必然性。[⑦] 奥氏指出，唯物辩证法观点相信宇宙中必然性的存在，这与本质上是或然说的正统量子理论中的规律观背道而驰。自 1952 年起，美国物理学家波姆（David Bohm）一直受到恩格斯自然辩证法的启发，对正统量子论提出了严峻的挑战。他提出了强调唯物主义和因果关系、与正统量子论对立的理论，它在正统理论成功预测的每种情况下都做出了相同预测[⑧]。

其次，变化的条件和基础规律意味着共产主义必然实现的条件性。奥氏在唯物辩证法三大规律基础上增加了第四条规律，即变化的条件和基础规律。外部原因是变化的条件，内部原因是变化的基础。掌握这一规律的关键是要理解事物内部矛盾是由外部原因或变化条件所选择的。变化的条件选择了事物中与事物性质相一致的一系列矛盾，特别是选择了其基本矛盾。因此，外部原因可能改变内部原因，事物的基本矛盾并不是固定的，也不是与事物所处的条件无关的。实际上，正是外部原因诱发了事物的过程并改变了它们，例如烹饪过程或星体中的核合成过程[⑨]。奥氏指出，活生物体的遗传信息与环境的相互作用是物种通过自然选择来进化的基础，这展示了在内外部原因的矛盾中否定之否定和螺旋式发展的过程。在当今时代，全球变暖、臭氧空洞、热带雨林枯竭、化学和热污染、核战争等帝国主义内在贪婪所带来的众多灾难中，任何一种都可能带来全新的螺旋式发展。这说明变化的内部原因如何转变为其对立面，在变化的外部原因中被扬弃从而变成新的外部原因，新的外部原因选择了

① Wilson W. S. Au, *Reclaiming Communist Philosophy: Marx, Lenin, Mao and the Dialectics of Nature*, pp. 76 – 77.
② Ibid., p. 160.
③ Ibid., p. 109.
④ Ibid., p. 111.
⑤ Ibid., p. 51.
⑥ Ibid., p. 42.
⑦ Ibid., p. 55.
⑧ Ibid., pp. 192 – 193.
⑨ Ibid., pp. 124 – 127.

变化的一个新的内部原因，从而产生一个全新的变化趋势①。例如，帝国主义者拥有足够的核武器来消灭人类以及其他许多物种，使《共产党宣言》里“斗争的各阶级同归于尽”成为永恒的事实，资本主义社会的发展进程就会因为核武而不是资产/无产阶级矛盾的解决而终止②。奥氏反复指出，关于必然性的任何陈述，如果是科学而不是宗教性的，都取决于条件。他认为增加第四条规律并没有偏离唯物辩证法，反而使之更加明朗充实③。

再者，质量互变规律反映了唯物辩证法基本规律的有机统一及其对共产主义科学认识论的意义。恩格斯列举化学例子证明量变引起质变时，常被指责为过于“机械化”或“算术化”。奥氏反对这样的批评，指出恩格斯的问题是阐发得不够清楚。恩格斯以明显非机械和非算术的方式解释马克思的合作观，即多人的合作是指将多种力量融合为一体以构成新力量，本质上不同于个人力量之和。恩格斯也曾明确反对杜林对辩证法的讽刺，即仅仅“数量上的增加”会带来质的变化。奥氏认为，在马克思和恩格斯看来，除了超过量的最小值使过程发生质变外，必须出现表示质变的某些组织，其背后是将其各自的组成部分结合在一起的过程。在这样的解释里，质量互变的实际原因仍然是隐秘的。恩格斯的例子甚至没有暗示这种转变如何表达矛盾规律本身的运作。马克思和恩格斯没有明确说明如下事实：量的发展必须以某些特定的方式出现才能使质变发生，量的发展是允许质变发生的条件，质变离不开一些潜在的矛盾的运作④。

奥氏认为当务之急是要明确说明唯物辩证法规律之间的相互联系。质量互变规律没有说明变化是如何发生的，需要描述各过程的因果关系特征的矛盾规律来解释。质量互变规律通过描述运动的基本特征来详细阐明没有体现质的飞跃等运动特征的矛盾规律。矛盾规律没有明确指出矛盾解决的螺旋式发展和内在方向性问题，需要否定之否定规律加以解释。否定之否定还明确了前两条规律没解决的质的飞跃的内容、新旧过程之间的连续性问题。变化的条件和基础规律认为物体外部的条件选择控制物体自我运动的特定矛盾，选择过程本身体现前三条规律⑤。奥氏指出，在马克思《资本论》的分析中，唯物辩证法的基本规律是形成一个体系的，矛盾规律是其核心，所有其他规律都围绕这一规律展开。这些规律构成一个连贯的整体，缺一不可，历史上一些共产主义者放弃否定之否定规律或将矛盾规律视为辩证法唯一基本规律的做法是错误的⑥。认识到这些，才能实现科学认识资本主义和共产主义的目的。

（三）从自然科学方法论依据的角度澄清对恩格斯自然辩证法的误解

生态社会主义者兼地理学教授恩戈－迪－毛罗（Salvatore Engel－Di Mauro）在 2017 年综合生物物理学的最新实验研究成果，表明恩格斯将辩证法应用到自然科学领域是合理的，并强调这种应用的重要性和意义。卢卡奇曾认为，辩证法必须限于历史和社会领域，自然辩证法的概念甚至都是错误的。“恩格斯对辩证法的解释引起误解主要因为如下事实，即恩格斯（遵循黑格尔的错误指导）将辩证法扩展到了自然。”⑦ 恩戈－迪－毛罗指出，这种观点涉及辩证法是否适用于非人类世界的问题，其特点是预设了辩证法的实践（praxis）性，认为辩证法意味着人类特有的实践，所以将辩证法直接应用到非人类世界是非辩证的，因为这种应用否认了人类的物种特异性和独特性，从而否认了辩证法本身⑧。据此，他从三方面提出反驳意见，证明自然辩证法是自然科学研究的重要方法论基础。

首先，以实践性区分人类与其他物种不仅有问题，而且这样的区分意义不大，所以根据实践性认为辩证法不适用于非人类世界也是不合理的。反复地把马克思或恩格斯关于人的类存在的思想（例

① Wilson W. S. Au, *Reclaiming Communist Philosophy: Marx, Lenin, Mao and the Dialectics of Nature*, pp. 269－270.
② Ibid., p. 135.
③ Ibid., p. 88.
④ Ibid., pp. 282－284.
⑤ Ibid., pp. 292－294.
⑥ Ibid., p. 296.
⑦ Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, London: McMillan, 1971, p. 24.
⑧ S. Engel－Di Mauro, “Materialist Dialectics and Biophysical Worlds”, *Science & Society*, 3, 2017, pp. 375－396.

如意识、目的性、目标导向的行为、道德感和其他类似的智识能力）作为我们与其他动物之间最基本的分界和实践的基础，尤其是考虑到最近在其他动物中的自我意识方面的发现，可能是错误的。正如大多数马克思主义者所主张那样，确信其他生命形式没有实践性或不能进行否定（negation）的观点，既没有像所声称的那样确定，也没有所认为的那样必要。此外，生物之间（例如我们与黑猩猩之间）可能存在很多生理和遗传重叠，所以生物之间的界限也不必被视为互不相连的或分离的。许多学者已经表明我们与其他物种之间的界限是模糊的。实际上，恩格斯已经明白在任何绝对基础上将我们与其他生物区分开来是没有必要的。马克思是否会批评这样的理解是有争议的，但马克思坚持认为我们人类是一种自然力量，暗示了一种渐进区分、而不是明确区分的观点。必须牢记的是这种区分从来就不是关于人类和自然的问题，而是关于自然界里的人类，作为自然的力量，并且能够以历史具体的方式与其他生命形式或更广泛地与其他自然力量区分开来。因此，关于我们相对于其他物种的地位或内在特征的争论可能是不合时宜的了。真正的问题是评估人类和其他动物如何变化、如何被自然环境所改变以及人类与其他动物在变化上的差异等问题。①

其次，否认辩证法在生物物理过程中的任何直接适用性并不能解决以下问题，即如何在科学中提出一种取代占主导地位的机械论、二元论和还原论思想的替代方法。恩戈－迪－毛罗引用列文斯（Richard Levins）和列文汀（Richard Lewontin）的观点，即辩证法分析提供了针对特定教条主义形式和狭隘性思想的概论和一系列警告信号。这些警告信号包括注意历史和互联关系、将结构和过程视为整体并避免理想化的抽象。这些正是恩格斯或多或少地提出过的观点，也是马克思至少隐含地支持过的论点。这些警告对于制定并采用相应的政治策略来应对辩证唯物主义的滥用行为是很有帮助的。历史的教训是，科学（包括唯物辩证法）曾被混淆为或被用作政治方案的工具，即科学知识被要求反映最有权势者的信念和想法。因此，科学研究的辩证推理是必要的，它可以抗衡普遍的二元论、机械论和还原论的观念，还可以反对将我们的存在基础（“自然”）的研究委托给遵从和强化主流意识形态的技术官僚力量。

再者，认为辩证法本质上是人类的，相当于不给非人类世界（如生物物理科学的发展）留下根据我们对自然的概念和解释采取行动的空间，也没有为科学家与所研究的生物物理过程之间相互改变的关系留下空间②。恩戈－迪－毛罗还指出，列文斯和列文汀通过实验证明了生物物理科学中的直接程序化干预的可能性，即如何将辩证推理应用到对生物和生态系统的分析中。他们提出的辩证解释程序（例如通过辩证推理来解释生物与环境之间的关系）实际上确实对解决物理问题（例如分析生物之间或生物与物理过程之间的相互作用，如温度等）产生影响。他们依据恩格斯唯物辩证法三大规律推论出来的实验原则都是成立的。例如，实验中矛盾驱动系统里内生的不平衡和不稳定导致越过阈值，从而使系统发生转变。此外，自然界的其余部分并非被动、惰性或柔顺的基质，生物物理过程也会影响我们的发现以及发现方式。虽然科学研究的制定、完成、结果、分析和解释都是在社会关系中发生的过程，但同时也是与生物物理过程相互作用的过程。这样的互动还可以促进生物物理等自然科学亟需改革的假设和理论基础的变革③。

二、澄清对恩格斯《资本论》编辑工作的误解

著名的经济思想史学家霍兰德（Samuel Hollander）在 2014 年表明恩格斯在编辑《资本论》第二、三卷时忠实严谨地呈现马克思手稿的立场观点，并无故意或无意的曲解。他主要讨论关于《资本论》第三卷是否真实反映马克思立场的争议，辨析马克思手稿与恩格斯版本在观点陈述和编排上的细微差异，表明恩格斯所编辑整理的《资本论》第二、三卷是真实可靠的。

① S. Engel－Di Mauro, “Materialist Dialectics and Biophysical Worlds”, *Science & Society*, 3, 2017, pp. 390－393.

② Ibid., p. 387.

③ Ibid., pp. 390－391.

首先，霍兰德反驳了批评恩格斯曲解马克思立场的几种主要观点。一种批评是，恩格斯通过将“价值规律”的适用范围扩展到前资本主义的商品生产而歪曲了马克思的立场。霍兰德认为此批评缺乏根据，因为价值规律是否适用于缺乏流动性的前资本主义条件这个问题同时困扰着马克思和恩格斯，尚无定论①。另一种批评是，恩格斯在《资本论》第三卷第三篇“利润率趋向下降的规律”（包括第 13、14、15 章）中，提供了比马克思在 1864 – 1865 年的原始手稿要更确切的解释。批评集中在利润率下降与该篇第 15 章“规律的内部矛盾的展开”之间的联系，认为恩格斯将这种联系视作某种系统的关联，而这种关联在马克思原文本中并无体现。霍兰德反驳说，就与利润率下降规律有关的各章而言，马克思的论证并没有十分确切，恩格斯的版本正适当地保留了原论证的开放性特点。第三种批评是，塞格尔（Jerrold E. Seigel）认为恩格斯通过对原始材料进行重组来削弱而不是强化利润率下降的理由。在上述第三篇第 13 章讨论抵消影响之后，恩格斯将证明规律有效性的页码从其原来的次序转移到第 13 章，从而使其讨论中违反规律的因素比马克思的论证里更具独立性。塞格尔还指出，恩格斯在《资本论》第三卷第一篇第四章“周转对利润率的影响”里填补了马克思留下的空白，认为各种改进措施可以缩短资本投资的周转期，从而抵消利润率下降的趋势。霍兰德强调，恩格斯并不一定会歪曲马克思的意图，因为在马克思原始文本中有证据表明马克思本人对此趋势的怀疑，所以恩格斯对马克思手稿的编辑可能表达的不仅仅是他自己的怀疑②。

霍兰德强调，被恩格斯所忽略、20 世纪下半叶才较为广泛出版的马克思《经济学手稿（1857 – 1858）》反而证明了针对恩格斯所编辑的《资本论》第三卷的苛刻批评是过度的。此手稿作为马克思在 1850 年代后期已取得的重大进展的独立证据，支持恩格斯版本的真实性，证明恩格斯阐明利润率趋势对马克思的极其重要的意义。此外，恩格斯强化而不是削弱了如下观点，即马克思对价值规律和利润率一致性之间的“矛盾”并非毫无办法③。

其次，霍兰德指出，恩格斯与马克思有意见分歧之处，但能够保留马克思的原意。例如，《资本论》第三卷的第 15 章保留了利润率下降和资本主义崩溃之间联系的复杂性，即随着资本回报率的下降，资本积累的动机减弱了。马克思的观点被恩格斯呈现出来：“利润率的下降会延缓新的独立资本的形成，从而表现为对资本主义生产过程发展的威胁；利润率的下降在促进人口过剩的同时，还促进生产过剩、投机、危机和资本过剩。”④ 前者与净投资减少有关，后者与产能使用的周期性波动有关。这里恩格斯显然是让人们听到马克思本人的声音，尽管在他自己关于周期性时代终结和资本主义可能消亡的文章中，没有提到包括有机构成增长的马克思主义利润率下降逻辑⑤。

最后，霍兰德引用伏尔格拉夫（Carl – Erich Vollgraf）和容尼克尔（Jürgen Jungnickel）2002 年的研究表明，虽然马克思的《资本论》第三卷中约有 6% 至 8% 内容是恩格斯所写的，但 90% 的内容是马克思文本，从一两句话的小片段到整章内容不等⑥。此外，马克思在 1861 年 8 月至 1863 年 6 月之间写的 23 个笔记，包含大量完全符合《资本论》第三卷主题的经济学内容⑦。

三、重新发现恩格斯经济学和社会学思想的当代价值

西方有学者指出，正是恩格斯对自己的贡献所作的非常谦虚的评价，成为人们承认他对马克思主义理论的贡献的障碍，而现在是抛开恩格斯的谦虚、探讨他丰富的现代性思想的时候⑧。为此，不少

① Samuel Hollander, *Friedrich Engels and Marxian Political Economy*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 272 – 274.

② Ibid., pp. 307 – 309.

③ Ibid., pp. 308 – 310.

④ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，第 270 页。

⑤ Samuel Hollander, *Friedrich Engels and Marxian Political Economy*, pp. 272 – 274.

⑥ Ibid., pp. 311 – 312.

⑦ Ibid., p. 310.

⑧ T. Hunt, *The Frock – Coated Communist: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, London: Allen Lane, 2009, p. 7.

西方学者将目光转向其未受重视的关于经济、社会和历史问题研究的作品。

（一）对恩格斯经济学思想的新发现

除了肯定恩格斯编辑《资本论》的成就外，霍兰德在2014年还重新发现恩格斯对马克思主义经济学的独立贡献，强调恩格斯在马克思主义经济学理论上的重要地位。

宏观而言，霍兰德指出恩格斯为马克思主义经济理论提供了一些重要的理论基石和素材。早期恩格斯对马克思主义经济学的贡献不仅仅是私有财产公理的含义，还包括构成马克思主义理论的显著特征，如资本集中、与周期有关的失业后备军、各种劳动力的流入、生活水平的下降以及马克思主义对资本主义演变的基本看法等。恩格斯更著名的著作《英国工人阶级状况》，以更具体的形式呈现了恩格斯《政治经济学批判大纲》里出现的各种马克思主义理论问题，包括工业化过程的特点、劳动力市场、维持基本生活水平的基本工资以及奴隶和“自由”劳动力之间的对比、技术变革对失业后备军和劳动力的不利影响、不断恶化的危机、实际工资的下降趋势（至少在前景上如此）和必然的革命等①。霍兰德强调，虽然恩格斯借鉴了众多理论资源，但其早期著作绝非仅仅是对其他人观点的简编或重新排列。恩格斯做出了令人印象深刻的分析，这些分析甚至比同情恩格斯成就的文献所涵盖的范围还要广，甚至还有对李嘉图式和萨伊（Jean－Baptiste Say）式价格分析的相当复杂的评价。同时，恩格斯展示了令人印象深刻的技术洞察力，特别是他对李嘉图和萨伊价值思想的诠释，对韦德（John Wade）的5－7年内生贸易周期与长期趋势关系的阐述，对源于技术进步、长期的就业机会增加以及相应的人口增长的失业后备军的分析，对影子价格（shadow price）的洞察力以及对粮食短缺的微妙见解等②。恩格斯利用各种各样的资料来源提供超出道德愤慨而进入经济发展过程的远见。

具体而言，霍兰德特别强调恩格斯在经济学上的两个深刻见解。首先是恩格斯对竞争性价格机制分配作用的分析。恩格斯批评洛贝尔图斯（Johann Karl Rodbertus－Jagetzow）等乌托邦主义者在阐述其未来的社会主义方案时忽略了竞争性价格机制的功能。他批评洛贝尔图斯在其理想的劳动券体系中忽视该机制的运作，肯定竞争性价格机制的配给和信息供应作用，还将此扩展到对工人阶级住房短缺、信贷控制和保护措施等的详细分析③。恩格斯的批评不仅反映了以政治经济学规律分析为基础制定政策的必要性，还体现了源于竞争性定价规律的客观特征。除此之外，对价格机制意义的深刻理解是恩格斯提出未来经济安排根本简化方案——包括排除自由的消费者选择等——的基础；而且他跟马克思一样，旨在设计这样的体系：可为市场价格信号提供替代方案，通过对需求和供给的集中控制来确保两者之间的平衡④。此外，恩格斯和马克思都强烈反对基于道德和正义的收入分配分析。对于共产主义，他们坚持在国民生产基本扣除之后再考虑认可消费补贴，也坚持“不平等”工资差异的经济必要性⑤。其次是恩格斯所设想的未来社会的中央控制体系。实际上，恩格斯本人所设想的中央计划任务相当复杂，因为规划者必须根据所预估的土地和资本对生产力的贡献，在成本计算（如影子价格或会计收益）中考虑利息和租金，而不仅仅是考虑劳动。在关于未来社会中央控制体系方面，恩格斯可能比马克思更深刻地认识到中央计划问题⑥。

（二）对恩格斯社会学思想的新发现

不少西方学者重新发现了恩格斯《英国工人阶级状况》和《家庭、私有制和国家的起源》等著作中的重要社会学研究成果和价值，认为它们是城市社会学和女权主义等社会学相关学科的重要开端和基础。

卡弗（Terrell Carver）在2017年指出，近年来《英国工人阶级状况》被认为是城市地理学的开创性研究。它虽然没有明显的城市地理学理论主张，但将现代工业、工人阶级的贫困、条件差的住

① T. Hunt, *The Frock－Coated Communist*: *The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, London: Allen Lane, 2009, pp. 8－9.
② Ibid., p. 85.
③ Ibid., p. 15.
④ Ibid., p. 318.
⑤ Ibid., p. 175.
⑥ Ibid., pp. 142－143.

房、不良的健康状况以及通过住房和交通方式而隔开的社会阶层等现象联系起来，并使这种联系清晰可见[①]。克拉克（Brett Clark）和福斯特（John Bellamy Foster）在 2006 年指出，《英国工人阶级状况》开启了一般城市社会学和城市环境正义研究。恩格斯对英格兰工厂集聚城镇的生产设施和贫民窟的环境条件进行现场考察。他谈到普遍污染的情况，并为社会流行病学的发展奠定基础。他综合政府文件数据、医疗报告和个人观察，分析了英格兰工人阶级所面临的状况。不论是在工作场所还是在家中，工人阶级都被暴露在有毒、退化和污染的环境中。尽管后来较富裕国家经历各种斗争后使得空气污染和水污染减少、工作环境更安全，但如果人们不能持续保持警惕，这些改善就很容易被取消。正如恩格斯所说，利润高于一切的经济体系仍然存续着。那么主要是保护工人阶级健康的环保系统就有可能遭到破坏，例如今天许多环境法律和保护措施的撤销。克拉克和福斯特认为，《英国工人阶级的状况》《论住宅问题》《自然辩证法》构成恩格斯长达半个多世纪的生态学研究，使他成为环境学思想发展中最重要但未被重视的贡献者之一[②]。

艾伦（Kieran Allen）在 2011 年指出，恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》提供了当今女权主义和女性解放研究的重要基础和视角。首先，该书极具颠覆性，因为它从根本上挑战了如下观点，即男性在传统家庭中占统治地位是理所当然的，为更严格地考查家庭及其在确定女性地位中的作用开辟了道路。其次，恩格斯认为社会主义革命将破坏家庭中性别压迫的物质条件，而资本主义制度下作为无产阶级家庭核心的男性养家糊口的地位将被废除。沿着这一思路，艾伦指出，家庭随着资本主义需求的变化而改变。在大多数西方国家中，从二战后一直持续到 1971 年的长期经济繁荣创造了对劳动力的巨大需求，已婚女性被鼓励加入劳动力大军。到 20 世纪末，几乎每个工业化国家里男性养家糊口的家庭都被夫妻双方收入家庭所取代。艾伦继而提到，诸如杰玛（Lindsey German）和布伦纳（Johanna Brenner）等马克思主义作家分析了这种转变是如何以两种基本方式适应资本主义需求的。一方面，尽管大多数已婚女性都加入劳动力队伍，但资本主义仍然坚持后代的私有化再生产，即企业不想通过税收来支付照顾年轻人或老人的费用。现代女性应该成为既能上班又能担负保育职责的超级女性。另一方面，男性养家糊口的家庭瓦解，产生一种取代传统压迫的新异化性征。例如，由于资本主义宣传着确保男性主导地位的女性形象，所以男性主义的危机在商品化文化中得到了缓解。因此马克思主义者认为，有必要采取替代资本主义的方式来挑战这种新的性别歧视[③]。

综上可知，西方学者一是通过澄清对恩格斯辩证法相关理论的误解，证明恩格斯辩证法思想是马克思主义认识论、共产主义思想以及自然科学方法论的重要基础、原则和依据；二是通过澄清对恩格斯《资本论》编辑工作的误解，证明恩格斯编辑的《资本论》第二、三卷是忠实可靠的；三是重新发现常被忽视的恩格斯思想，证明恩格斯经济学思想对马克思主义经济学的重要独立贡献，恩格斯的社会历史问题研究对新兴社会学科的重要意义。这样的澄清和发现可带来以下启示：一是破除针对恩格斯辩证法思想的各种成见的方法思路；二是恩格斯唯物辩证法基本思想和基本规律作为马克思主义理论和共产主义思想的重要基础和原则，其内涵精髓值得我们继续深入研究和阐发；三是恩格斯将唯物辩证法应用到社会科学和自然科学的思路逐渐获得西方社会科学和自然科学研究者的支持，这值得引起国内这些学科研究者的重视；四是恩格斯常被忽视的经济、社会和历史研究蕴含着较为丰富的学术成果，亟待我们去进一步了解和发现。

（责任编辑　巳　未）

---

① T. Carver, "Engels, Friedrich", B. S. Turner (Ed.), *The Wiley - Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2017, doi: 10. 1002/9781118430873. est0449.

② B. Clark & J. B. Foster, "The Environmental Conditions of the Working Class: An Introduction to Selections from Frederick Engels' s The Condition of the Working Class in England in 1844", *Organization & Environment*, 19 (3), 2006, pp. 375 - 388.

③ Kieran Allen, *Marx and the Alternative to Capitalism*, London: Pluto Press, 2011. pp. 77 - 86.

立足“东方”与重建中国文化主体性
——新中国成立后毛泽东文化建设相关论述研读*

罗嗣亮

【摘要】独立自主是毛泽东思想活的灵魂，也是中国共产党和新中国立党立国的基本原则。新中国成立后，毛泽东在批判“以西为师”、放弃“以苏为师”后，通过重新认识“东方”，找到了中国文化在世界上的应有位置，形成了建构立足“东方”、融合中外的文化主体性的战略举措。这一举措不仅使新中国避免在文化上成为西方和苏联的附庸，开辟了独立自主的文化发展道路，还使得新中国在西方和苏联之外，开拓了与广大亚非拉国家的文化交往圈，发展了与这些国家兄弟般的友好文化关系。毛泽东的思考和实践，对于新时代构建中国文化主体性仍有重要的启示意义。

【关键词】毛泽东；独立自主；文化主体性；东方；亚非拉

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0041－08

作者简介：罗嗣亮，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副教授。

独立自主是毛泽东思想活的灵魂，也是中国共产党和新中国立党立国的基本原则。从20世纪50年代开始，毛泽东致力于探索一条独立自主、符合国情的社会主义建设道路，对此学界多有论述。然而论者较少注意到与此同时毛泽东所做的另一项重要工作，那就是通过重建中国文化的主体性来保障中国社会主义建设道路的主体性。从学术上梳理毛泽东的这一工作，揭示其深层意义，无论对于毛泽东研究还是当前的文化发展，无疑都是有益的。

一、“以西为师”“以苏为师”与中国文化主体性问题的提出

马克思、恩格斯在《共产党宣言》中指出，地理大发现以后，资本主义的全球扩张打破了各民族自给自足、闭关自守的状态，“各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能”①。在相对落后的经济文化基础上成长起来的社会主义国家，为加速发展，必须积极利用资本主义文明成果，就如列宁所说的，“必须取得全部科学、技术、知识和艺术。否则，我们就不可能建设共产主义社会的生活”②。然而对于新中国来说，学习外国文化不仅面临着中外社会制度、文化传统的差异，而且面临着东西方文化现代化程度的巨大差距。如何既充分学习外国文化又保持本国文化的主体性，在学习外国与独立自主之间保持一种恰当的张力，是毛泽东在推进社会主义文化建设时面临的复杂问题。

---

* 为尽可能地呈现毛泽东的思想原貌，本文引用《湖南农民运动考察报告》等文献时，若引文在1949年后的《毛泽东选集》版本中有实质性改动，则尽量使用1949年以前的版本。

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第35页。

② 《列宁全集》第36卷，北京：人民出版社，1985年，第48页。

事实上，在近代以来关于中国文化建设的各种方案中，一直存在学习外国文化与保持本国文化主体性的矛盾。自晚清时期地主阶级改革派“开眼看世界”起，一直到 20 世纪 30 年代的“全盘西化论”，对西方的学习不仅领域越来越广，而且实现了“器物－制度－文化”的层层递进。面对轰轰烈烈的“以西为师”潮流，作为华夏文明继承者的文人和知识分子，意识到了千年未有的文化主体性危机。大体上，在中国共产党提出“马克思主义中国化”之前，对于维护中国文化的主体性，中国文人和知识分子有过三次有影响力的主张，一是洋务派提出的“中学为体，西学为用”，一是五四时期东方文化派主张的“东方文化主义”，一是 30 年代中国本位文化派的相关主张，然而这些努力最终都是不成功的。“中学为体，西学为用”的“根本失误在于以中西分体用，在于在中西文化冲突中力图保持中国传统文化的本体或主导地位”①，在这种体用二分的僵化思维下，西方的科学理论即使再先进也只不过是“用”，靠维护腐朽的封建专制文化之“体”去构建中国文化的主体性无异于天方夜谭。十月革命后，中国共产党人成为思想文化界的一股重要力量，陈独秀、瞿秋白、张闻天、毛泽东等纷纷表达自己的文化主张。针对所谓的“东方文化主义”，瞿秋白指出，“东西文化的差异，其实不过是时间上的”，“文化本无东西之别”②。而在张闻天看来，中国本位文化派不过是“以中国的陈旧的、保守的、落后的思想，反对外国先进的、革命的思想”③，与“中体西用”并无本质区别。在《新民主主义论》中，毛泽东回应了中国文化界的保守思潮，强调必须尊重自己的历史，但这种尊重“是给历史以一定的科学的地位，是尊重历史的辩证法的发展，而不是颂古非今，不是赞扬任何封建的毒素”④。在中国共产党人这里，机械照搬西方文化不可取也不可能，妄图通过维护腐朽的封建专制文化来拯救中国文化主体性则是自欺欺人。

“马克思主义中国化”的提出，可以说是近代以来中国构建文化主体性的第四种方案，也是最具现代意义的一种方案。当然，对这一方案的认识及其实践，也经历了一个曲折过程。与西化派的“以西为师”不同，中国共产党人一开始提出的就是“以苏为师”，即通过学习苏联文化来推进中国现代化进程。然而年轻的中国共产党经验不足，无论在理论建设还是文化工作方面，都出现照搬苏联经验的问题，导致革命遭受严重挫折。在 1938 年的六届六中全会上，毛泽东提出：“马克思主义的中国化，使之在其每一表现中带着中国的特性，即是说，按照中国的特点去应用它，成为全党亟待了解并亟须解决的问题。洋八股必须废止，空洞抽象的调头必须少唱，教条主义必须休息，而代替之以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风与中国气派。”⑤“马克思主义中国化”任务的提出，标志着中国共产党的理论思维“进入了成熟阶段”⑥。这种“成熟”不仅表现在中共历经巨大挫折后，终于认识到盲目“以苏为师”的革命方案不可取，更表现在理论建设上有了明确的主体性意识。这也影响到当时的文化艺术工作，“为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风与中国气派”也成为革命文化艺术发展的基本导向。

如果说“马克思主义中国化”任务的提出，标志着中国共产党自身对于中国文化主体性有了较深刻的认识，那么新中国成立后，如何进一步强化这种文化主体性意识，并将它从党内扩展到整个国家，又面临着在新的时代条件下重新应对“以西为师”和“以苏为师”的问题。鉴于“以西为师”的观念对国统区知识分子的深刻影响⑦，中国共产党必须对这种影响的消极面进行清算。抗美援朝运

① 张岱年、程宜山：《中国文化精神》，北京：北京大学出版社，2015 年，第 260—261 页。

② 屈维它（瞿秋白）：《东方文化与世界革命》，《新青年》1923 年第 1 期。

③ 《张闻天文集》第 3 卷，北京：中共党史出版社，2012 年，第 28 页。

④ 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 708 页。

⑤ 毛泽东：《论新阶段》，《解放》1938 年第 57 期。

⑥ 黄一兵：《中国共产党指导思想发展史》第 1 卷，广州：广东教育出版社，2012 年，第 49 页。

⑦ 例如，当时有人认为“美国的科学和物质文明是‘世界第一’”，美国之所以侵略中国，是因为中国人“自己不争气”，没有好的产品与它竞争。参见侯松涛：《全能政治：抗美援朝运动中的社会动员》，北京：中央文献出版社，2012 年，第 51 页。

动中的“三视教育”[①]，其中的“鄙视”美帝国主义就包括要深刻认识到美帝国主义文化的“腐化堕落”[②]。在接下来的胡适思想批判运动中，批判者针对胡适主张中国“百事不如人”的观点，指责其“轻视和否定”民族文化传统中的人民性内容，“拜倒于帝国主义文化的涂满污秽的旗帜下”[③]。尽管毛泽东批评这场运动到后来全部抹杀了胡适的贡献，“要写一两篇文章补救一下”[④]，但这场运动对于消除当时知识分子心底里“崇美”“崇西”的思想倾向，应当说是必要的。

在批判“以西为师”的同时，“以苏为师”再次成为热潮。新中国成立后，中国共产党对于社会主义现代化建设毫无经验，“向苏联老大哥学习”自然成为潮流。1950 年初结束访苏之行前，毛泽东在莫斯科火车站发表告别演说时宣告：“苏联经济文化及其他各项重要的建设经验，将成为新中国建设的榜样。”[⑤] 大规模地学习苏联文化，为新中国初创时期的文化教育事业作出重要贡献，但也带来诸多问题。其一，对苏联经验的迷信和教条化。例如，有人因为我国设文化部、电影局，而苏联设电影部、文化局，就认为我国“犯了原则错误”[⑥]，实际上苏联后来也改设了文化部；由于苏联遗传学领域独尊李森科派，中国学界也独尊李森科派，压制孟德尔－摩尔根学派；连《人民日报》也照搬《真理报》，不管有无必要，每天一篇社论，结果往往成为“无的放矢”[⑦]。其二，缺乏对本国文化的自信。由于受苏联影响太深，当时一位卫生部副部长甚至认为中医是“封建医”、西医是“资本主义医”、巴甫洛夫是“社会主义医”[⑧]。音乐方面也如此，肯定西洋音乐，否定我国民族音乐。对苏联经验的依赖和对本国文化的不自信，导致文化主体性意识的弱化。周恩来在《关于知识分子问题的报告》中指出，一些人认为“反正生产依靠工人，技术依靠苏联专家”[⑨]，因而低估了知识分子在我国社会主义事业中的重大作用。文化主体性意识弱化，对于新生的共和国无疑是十分危险的。

毛泽东对于盲目照搬苏联经验是深恶痛绝的。早在 1953 年第二次文代会前夕，他就对仿照苏联体制取消全国文联的主张提出严厉批评[⑩]。苏共二十大后，由于苏联的“盖子”已经揭开，毛泽东直斥“文教工作中产生了教条主义”[⑪]。在 1958 年 6 月关于“二五计划”的一个批注中，毛泽东写道：“自力更生为主，争取外援为辅，破除迷信，独立自主地干工业、干农业、干技术革命和文化革命，打倒奴隶思想，埋葬教条主义，认真学习外国的好经验，也一定研究外国的坏经验——引以为戒，这就是我们的路线。”[⑫] 这意味着经过新中国初期的探索，毛泽东更加清醒地认识到学习外国必须和坚持独立自主相结合，即使是苏联文化建设经验，也不能奉若神明，社会主义的中国必须保持自己的文化主体性。

二、重新认识“东方”与毛泽东对新中国文化立足点的确立

放弃“以苏为师”对新中国文化建设具有转折性的重要意义。众所周知，20 世纪 50 年代，世界上发展水平最高的无非是西方资本主义文化和苏联文化。批判“以西为师”、放弃“以苏为师”虽然并不等于拒绝向西方和苏联学习，但这意味着中国将在西方和苏联的文化发展道路之外，去探索一条

① “三视”，即“仇视”“鄙视”“蔑视”美帝国主义。
② 《怎样认识美国》，武汉：新华书店中南总分店，1950 年，第 11 页。
③ 《胡适思想批判》第 3 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1955 年，第 167、174 页。
④ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 77 页。
⑤ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 1 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 95 页。
⑥ 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 41 页。
⑦ 参见丁淦林主编：《中国新闻事业史》，北京：高等教育出版社，2002 年，第 407 页。
⑧ 参见陆定一：《“百花齐放，百家争鸣”的历史回顾》，《光明日报》1986 年 5 月 7 日。
⑨ 《周恩来选集》下卷，北京：人民出版社，1984 年，第 166 页。
⑩ 参见《谈周扬——张光年、李辉对话录》，《新文学史料》1996 年第 2 期。
⑪ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 368 页。
⑫ 同上，第 380 页。

中国自己的文化发展道路。这一探索的一个重要反映，就是毛泽东从 50 年代中期起对“东方”概念的频繁使用。

作为深受中国传统文化熏陶的革命者，毛泽东对于东方文明从未持有过全盘否定态度。早在五四时期批判孔学的革命潮流中，毛泽东就与众不同地指出：“世界文明分东西两流，东方文明在世界文明内，要占个半壁的地位。然东方文明可以说就是中国文明。”① 这里所说的“东方文明”几乎是中国文明的代名词，是一种可与西方文明并驾齐驱的文明。这体现了青年毛泽东对中国文明和东方文明的高度自信。接受马克思主义之后，毛泽东对中国文明和东方文明采取辩证分析态度，既肯定其中的精华，也指出要剔除其中的糟粕。他在六届六中全会上指出：“我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。”② 但在对中国传统文化的总体评价上，毛泽东与东方文化派和中国本位文化派截然不同。1938 年，毛泽东同造访延安的东方文化派重要成员梁漱溟进行过一次深入讨论。他明确表示不赞同梁所说的中西文化造诣“都很高”的观点，认为“农业文化当然高于游牧文化”，但“资本主义社会高于封建社会。故两者相遇，后者失败，其帐已结”③。由此可见，毛泽东从历史唯物主义立场出发，对中国文明和东方文明采取历史的辩证的态度，既有褒也有贬。

然而，中国毕竟是一个东方国家。若仅从文化现代化发展角度看，对本国传统文化采取批判的继承态度是有积极意义的，也非此不可。但从民族文化认同的角度，更需要看到本国传统文化的精华及其时代意义。在外敌入侵之时，或与其他国家竞争之时，民族文化认同的重要性更加突出，强调本国传统的正面价值更有必要。如在 1945 年的中国革命死难烈士追悼大会上，毛泽东特别强调：“我们建设的党是东方的共产党，我们建设的队伍是东方人民革命的队伍，我们是英勇奋斗的。想用杀人、压迫这一套来缩小我们，来消灭我们，那是不可能的。”④ 在新中国成立后领导经济文化建设时，毛泽东多次强调我国是一个东方大国，是一个有着“六万万人口的东方国家”⑤。显然，这里对于中国作为一个“东方国家”的强调，并非仅有地理上的意义，而更主要的是文化上的意义。

社会主义革命首先在非西方的俄国取得胜利，又在东方国家扩展开来，是否在政治经济之外，另有文化上的原因？进入 20 世纪中叶以后，西方国家社会主义革命的可能性越来越渺茫，而东方国家的革命方兴未艾，东西方的极大反差不能不让人深思。随着社会主义制度在中国大地上确立，毛泽东对东方和东方文明的论述也不断增加。

首先，从这一时期开始，毛泽东所说的“东方”已不仅是“中国”的近义词，还有更复杂的涵义。1956 年同音乐工作者的谈话，主题本是民族音乐与西洋音乐的关系，但毛泽东由此论及东西方的关系：“无论东方西方，各民族都要有自己的东西。西方国家发展了资本主义，在历史上是起了作用的。但是现在世界的注意力正在逐渐转向东方，东方国家不发展自己的东西还行吗？”⑥ 这里，他将中国放在“东方”国家的背景中展开论述。1957 年，毛泽东在莫斯科会议上公开提出：“目前形势的特点是东风压倒西风，也就是说，社会主义的力量对于帝国主义的力量占了压倒的优势。”⑦ 这里的“东风”指社会主义。1960 年 8 月会见胡志明时，针对胡提出的西方国家的同志对“东风压倒西

① 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990 年，第 474 页。

② 《毛泽东选集》第 2 卷，第 534 页。

③ 陈晋：《毛泽东读书笔记解析》上册，广州：广东人民出版社，1996 年，第 407—408 页。在此之前，毛泽东在其文章中也曾提过东方文化派。在《湖南农民运动考察报告》中，毛泽东指出当时湖南农民阻谷出境主要是因为贫农粮食不够吃，因而反对粮价高涨，“并非农民有拒绝工业品，实行东方文化的主义”。他将一穷二白的农民与文雅深奥的“东方文化主义”联系起来，带有讽刺口吻。可见，毛泽东对东方文化派是不以为然的。参见毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，《湖南农民革命（一）》，武汉：汉口长江书店，1927 年，第 39 页。

④ 《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 434 页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第 5 册，北京：中央文献出版社，1991 年，第 62 页。

⑥ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 77 页。

⑦ 同上，第 321 页。

风”的误解问题，毛泽东解释道：“西方、西风指帝国主义；东方、东风指社会主义阵营，指亚洲、非洲、拉丁美洲国家。”① 60－70 年代，毛泽东提到的“东方”概念往往兼具中国、社会主义、亚非拉国家等多重含义。

其次，毛泽东更加自觉、自信地将马克思主义与“东方”联系起来。马克思恩格斯曾认为，社会主义革命将在几个西方发达国家同时发生。列宁改变了这一设想，社会主义革命首先在相对落后的俄国取得突破。当民主革命在亚洲蓬勃发展时，列宁写作了《落后的欧洲和先进的亚洲》一文，指出文明先进的欧洲资产阶级由于惧怕无产阶级壮大而支持一切落后的、垂死的、中世纪的东西，而落后的亚洲“数亿人正在觉醒起来，追求生活，追求光明，追求自由”②。50 年代中期，毛泽东愈发清晰地看到这种对照。他在八大二次会议的讲话提纲中写下“先进的东方，落后的欧洲”这 10 个字③，充分肯定东方各族人民的革命精神。在成都会议上，他甚至批评党内的一些人对于“马克思主义的主流到了东方而不自觉”④。毛泽东相信，东方民族在帝国主义的长期压迫下所形成的革命精神，将使马克思主义在东方得到广泛传播和实践。

再次，毛泽东更加积极地寻找东方国家、东方文明共同的优长之处。他认为，东方国家的一个最大共同点就是都受过帝国主义压迫，因此容易亲近，可以“谈得拢”。东方各国文明也具有许多共同点。例如，东方文明具有和平性特质。针对西方国家制造的“黄祸论”及赫鲁晓夫对中国兴建成吉思汗陵墓的不满，毛泽东明确表示“我们并不崇拜成吉思汗”⑤，中国崇拜的是马克思、恩格斯、列宁和孙中山，中国决不会侵略其他国家。他认为，在现代东方国家中，“除了垄断资本家，其他的人，大多数（不是全体）是不愿意战争的”⑥。又如，东方文明有着丰富的人民性内涵。毛泽东认为，“中国教育史有人民性的一面”，如孔子的“有教无类”、孟子的“民贵君轻”、关汉卿与曹雪芹等的“民主文学”都说明了这一点⑦。毛泽东向来称赞民间艺术是人民群众“喜闻乐见”的形式，周恩来对此解释道：“它之所以为广大人民所喜爱，是由于里面有人民性的东西，有符合人民生活的东西。”⑧ 在这一点上，其他东方国家与中国是一致的。再如，东方各国的农耕文明也有其可贵之处。在《同音乐工作者的谈话》中，毛泽东指出：“农民不能说没有文化，精耕细作，唱民歌、跳舞也是文化。”⑨ 在 1954 年与印度总理尼赫鲁的谈话中，毛泽东说，印度南部的人民在农业方面有精耕细作的传统，跟中国成都附近一样，“印度是一个有希望的民族，是一个伟大的民族”⑩。还有，东方各国的近代文化都相对落后且受制于西方帝国主义，因此各国独立后的共同历史任务就是“发展民族经济和发展民族文化”⑪。

综上，毛泽东在批判“以西为师”、放弃“以苏为师”之后，逐渐将新中国文化建设的立足点置于东方国家和东方文明的基础上。这里的“东方”既表示拥有五千年历史的中华文明，又指谓与马克思主义相契合的革命精神，以及广大亚非拉国家之间的文化共通性。毛泽东一方面立足“东方”，另一方面不再将“东方”局限于中华文明，这种观点与 20 世纪上半叶基于文化保守主义和文化民族主义立场的东方观截然不同，也区别于新中国成立前毛泽东自己的理解。

---

① 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 4 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 440 页。
② 《列宁选集》第 2 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 318 页。
③ 《建国以来毛泽东文稿》第 7 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 195 页。
④ 同上，第 117 页。
⑤ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 4 卷，第 444 页。
⑥ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 408 页。
⑦ 《毛泽东文艺论集》，北京：中央文献出版社，2002 年，第 191 页。
⑧ 《周恩来文化文选》，北京：中央文献出版社，1998 年，第 114 页。
⑨ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 79 页。
⑩ 《毛泽东外交文选》，北京：中央文献出版社，1994 年，第 174—175 页。
⑪ 同上，第 338 页。

三、如何构建立足“东方”、融合中外的中国文化主体性?

在形成新的东方观之后，毛泽东力图重建一种立足“东方”、融合中外的中国文化主体性。建构这一文化主体性的重要意义，就在于从世界文化格局中找到中国文化的恰当位置。在美苏对峙的背景下，作为东方的社会主义国家，选择依附西方文化是不可行的；选择依附苏联文化既可行也便利，但却是一条后患无穷的不归路。在 60 年代与苏联渐行渐远之后，倘若新中国选择以中华文明尤其是儒家传统文化来对抗西方文化和苏联文化，就不仅容易陷入 20 世纪上半叶东方文化派那样的窠臼，而且如何在新的时代条件下建立与其他社会主义国家和亚非拉国家的文化统一战线又成为新的难题。而立足“东方”、融合中外的中国文化主体性，既能通过立足“东方”坚持马克思主义对西方文化的批判性立场，承继马克思主义的科学精神和东方文明的优秀传统，从而确保文化安全；又能通过融合中外，广泛吸取和融合东西方各国文化之长，从而促进文化发展。这是毛泽东在新中国文化建设领域的一个战略举措，需要从以下几方面努力。

第一，在破除对西方文化和苏联文化迷信的前提下，学习借鉴它们的长处，树立本国文化自信。帝国主义侵略者在进行政治、经济殖民的同时，从来不忘进行文化殖民，这导致殖民地尽管不乏著书立说之人，但他们往往落入“殖民者的话语或思考方向”，而忘记“自己村落中绵延至今的古老智慧”①。毛泽东对此是十分清醒的，他始终强调既要学习外国又不能迷信外国，更不能丧失文化自信。在 50 – 60 年代提到学习外国时，毛泽东多次强调要“破除迷信”。他认为中国作为经济文化相对落后的东方国家，首先不能迷信西方文化，要把东方国家的文化自信立起来。他不仅在国内大讲破除对西方迷信的问题，而且多次向亚非拉外宾强调这一点。“人常常是有很多迷信的，迷信帝国主义是其中的一种；再有一种，是不相信自己的力量，觉得自己力量很小；认为西方世界很行，我们黄种人、黑种人、棕种人都是不行的，这也是一种迷信。”② 在他看来，破除对西方的迷信和向西方学习并不矛盾，恰恰相反，只有破除迷信才能更好地学习西方。东方国家科学文化落后并非东方人生来就不行，而是有西方殖民侵略的历史原因。“过去西方人加给我们的所谓东方病夫的称号，现在不是抛掉了吗？为什么西方资产阶级能够做到的事，东方无产阶级就不能够做到呢?”③ 此外，中国也应当破除对社会主义大国的迷信，树立起社会主义中国的文化自信。从 1956 年开始自主探索社会主义建设道路后，毛泽东多次提出要破除对苏联的迷信。他批评那些迷信苏联经验的人“完全以‘风’为准。今天刮北风，他是北风派，明天刮西风，他是西风派，后来又刮北风，他又是北风派。自己毫无主见”④。他提醒大家不要迷信社会主义国家一切都好，“事物都有两面：有好的一面，有坏的一面……世界是美丽的，但也不是美丽的”⑤。中国对苏联文化的学习应该是取其所长，而不是盲目照搬。

第二，坚持马克思主义与中国文化相结合，坚持“古为今用，洋为中用”，以我为主地发展中国文化。在毛泽东这里，文化上的“以我为主”主要体现在：

（1）作为文化工作指导思想的马克思主义必须与中国文化相结合，并加以中国化。在 1938 年提出“马克思主义中国化”概念时，毛泽东就强调马克思主义要与中国实际包括中国历史文化相结合，形成中国风格和中国气派。新中国成立后，毛泽东进一步提出要实现马克思主义与中国实际的“第二次结合”，他说“马列主义的基本原理要和中国的革命实际相结合……社会主义的内容，民族的形式，在政治方面是如此，在艺术方面也是如此”⑥。

---

① ［塞内加尔］谢克：《法国在非洲的文化战略》，北京：商务印书馆，2016 年，第 157 页。
② 《毛泽东外交文选》，第 411 页。
③ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949 – 1976）》第 5 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 447 页。
④ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 42 页。
⑤ 《毛泽东外交文选》，第 240—241 页。
⑥ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 78 页。

（2）“古为今用”，明确向古人学习是为了今人。对中国传统文化取其精华、去其糟粕，是一项相当艰巨的任务。虽然作为革命家，毛泽东更倾向于厚今薄古，但对于传统文化中有生命力的东西，他始终不遗余力地弘扬。他提出的“百花齐放、百家争鸣”方针，就充分体现了这一点。“双百方针”根源于两千年前诸子时代的古老传统，当苏联及其他国家对这一方针表示质疑和反对时，毛泽东大不以为然，表示在这一问题上“要向全世界作战”①。对于中医中药，他同样不遗余力地弘扬，并专门批示：“我国的中药有几千年历史，是祖国极宝贵的财产，如果任其衰落下去，将是我们的罪过。”② 在毛泽东的指示下，中国中医研究院于1955年成立，为继承和发扬中医药科学文化作出重要贡献。

（3）“洋为中用”，明确向外国人学习是为了今天的中国人。“洋为中用”并非简单模仿，而是蕴含着独创精神：一是要批判地吸收外国文化的精华。外国文化并非什么都好，应该“在中国自己的基础上，批判地吸收西洋有用的成分”③。二是要融合中外优秀文化。这种融合既可以是外国内容加中国形式，也可以是中国内容加外国形式，或者从内容到形式都掺杂着中国和外国的东西。这样难免改变原有的文化形象，甚至变得“非驴非马”，但毛泽东认为作为一种文化探索，即使“非驴非马也可以”④，因为不进行这种结合就无法使外国文化适应中国实际。三是要推进外国文化“中国化”，在融合中外的基础上形成新的中国民族风格。“学外国织帽子的方法，要织中国的帽子”，要通过学习外国来改进和发扬中国文化，“创造中国独特的新东西”⑤。这种新的独特的民族风格应当既蕴含中国人独有的文化性格，又与世界文化潮流相交融，既为中国人所喜闻乐见，也有利于向世界传播。

第三，积极发展与亚非拉各国的文化交流。亚非拉各国向来都是被西方帝国主义者嗤之以鼻的蛮荒之地。由于中国与亚非拉国家一样遭受过殖民主义的文化压迫，有过共同的文化命运，新中国自一成立就坚决支持亚非拉国家的文化斗争和文化发展。60年代后，随着这些国家摆脱殖民统治，新中国积极地与这些国家开展文化交流。毛泽东向亚非拉外宾坦言，“我们见到三个地方的朋友最亲，就是亚洲、非洲和拉丁美洲”，“同你们见面，我们就感到平等”⑥。为更好地发展与亚非拉各国的文化交流，毛泽东提出：

（1）要充分尊重亚非拉各国的文化多样性，在此基础上开展平等的文化交流。在同尼赫鲁谈话时，毛泽东引用孟子的“夫物之不齐，物之情也”（《孟子·滕文公上》），并评论说“马克思主义也是承认事物的多样性的”⑦。文化艺术跟一个民族的环境、语言、习惯等联系在一起，表现出千姿百态的多样性。例如，中国人吃饭用筷子，西方人用刀叉，中国人的服饰与印度人的大不一样，一定要说哪个高明哪个落后是说不通的，因此，要充分尊重各个国家和民族的文化个性。“地球上有二十七亿人，如果唱一种曲子是不行的。无论东方西方，各民族都要有自己的东西。”⑧ 正是在尊重各民族文化多样性的原则指导下，新中国与亚非拉国家的文化艺术交流如火如荼地开展起来。1962年成立的东方歌舞团，其主要目的就是“促进我国和亚非拉各国的文化交流，增进我国人民和亚非拉人民及世界人民之间的友谊”⑨。除此之外，亚非拉文学大量翻译成中文，新中国出版的书刊也开始大量传播到亚非拉国家。

（2）要学习、研究亚非拉国家的历史和文化。在同音乐工作者谈话时，毛泽东表示，“近代文化，外国比我们高，要承认这一点。艺术是不是这样呢？中国某一点上有独特之处，在另一点上外国

① 《建国以来毛泽东文稿》第8册，北京：中央文献出版社，1993年，第391页。
② 游和平：《毛泽东对中医药情有独钟》，《党史博览》2007年第11期。
③ 《毛泽东文集》第7卷，第83页。
④ 同上，第82页。
⑤ 同上，第82页。
⑥ 裴坚章主编：《毛泽东外交思想研究》，北京：世界知识出版社，1994年，第295页。
⑦ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第364页。
⑧ 《毛泽东文集》第7卷，第77页。
⑨ 《周恩来与文化建设》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2014年，第256页。

比我们高明。”[①] 可见，这里的“外国”是指西方资本主义国家。也就是说，西方资本主义国家在现代文化的发展上高于中国等东方国家，但中国等东方国家在某一点上有“独特之处”、可取之处[②]。毛泽东的这一理解，与前文提及的瞿秋白所持文化“有古今无东西”的观点截然不同。东方国家的文化虽然在时间维度上落后于西方，但在空间维度上却蕴含着独具特色的民族精华，在这一点上，东西文化并无高下之分。例如，基督教、伊斯兰教和佛教这三大宗教就都发源于东方国家，是东方文明对世界的贡献。毛泽东于 1963 年 12 月批示：对于这几大宗教不加以研究是不应该的，在宗教领域要建立“由马克思主义者领导的研究机构”[③]。1961 年 4 月会见非洲外宾时，他表示对非洲的情况还不清楚，“应该搞个非洲研究所”，并请非洲朋友协助[④]。总之，毛泽东希望通过对亚非拉各国历史文化的研究，更好地认识东方各国，并通过相互比较更好地认识中国自身，这对于确立中国文化的主体性，无疑是必要的。

在毛泽东的指示下，新中国加大了对亚非拉历史文化的研究力度。周恩来于 1963 年底主持召开关于加强全国国际问题研究的座谈会，筹备新建一批研究机构，其中既包括苏联和东欧研究所、美国研究所、日本研究所，也包括印度研究所、东南亚研究所、西亚非洲研究所、拉丁美洲研究所等，甚至还有一个专门的亚洲非洲拉丁美洲文化研究所[⑤]。世界宗教研究所也于 1964 年成立。

综上所述，新中国成立后，毛泽东在批判“以西为师”、放弃“以苏为师”后，通过重新认识“东方”，找到中国文化在世界上的应有位置，形成了建构立足“东方”、融合中外的文化主体性的战略举措。这一举措的重要意义在于：首先，使新中国避免在文化上成为西方和苏联的附庸，开辟了独立自主的文化发展道路；其次，使新中国在西方文化和苏联文化之外，开拓了与广大亚非拉国家的文化交往圈，发展了与这些国家兄弟般的友好文化关系。60 年代后，在美苏两霸虎视眈眈的形势下，新中国不仅没有陷入孤立，反而扩大了世界影响力，“向中国学习”的浪潮先后在非洲、拉丁美洲和南亚等地兴起[⑥]，这是殊为难得的。历史地看，毛泽东在文化建设上立足“东方”、在文化交往上将重点放在亚非拉国家，是冷战时期不得已而为之的特殊选择，无法套用于对外开放深度广度不断提高的当下形势。但毛泽东的思考和实践，对于新时代构建中国文化主体性仍有重要的启示意义：（1）要进一步推进马克思主义与中国文化相结合，以中国文化独有的东方智慧为 21 世纪中国马克思主义理论创新作出贡献；（2）要加快推进与亚洲、非洲、拉丁美洲发展中国家的文明对话和交流互鉴[⑦]，从文化层面推进构建亚洲命运共同体、中非命运共同体、中拉命运共同体。总之，在新时代构建中国文化主体性，十分重要的一个任务在于深入研究东方文明，讲清楚何为“东方”、如何面对“东方”。

（责任编辑　临　川）

① 《毛泽东文集》第 7 卷，第 81 页。

② 毛泽东认为，“一个民族多少世纪以来不仅保存了而且发展了，一定有它的长处，否则不能理解。”参见《毛泽东外交文选》，第 209 页。

③ 参见《毛泽东文集》第 8 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 353 页。

④ 《毛泽东外交文选》，第 465 页。

⑤ 参见曾珺：《毛泽东批语背后的故事》，杭州：浙江人民出版社，2015 年，第 165－166 页。

⑥ 参见何明星：《新中国书刊海外发行传播 60 年》，北京：中国书籍出版社，2010 年，第 283—289 页。

⑦ 例如，“一带一路”65 个沿线国家拥有 200 多种民族语言，约有一半是伊斯兰国家，如何实现中国与这些国家的文化交流和民心相通，是一个巨大考验。参见王义桅：《世界是通的——“一带一路”的逻辑》，北京：商务印书馆，2016 年，第 56—57 页。

列宁《四月提纲》革命阶段转变问题再认识
——兼析毛泽东新民主主义论的历史贡献

朱亚坤

【摘要】列宁《四月提纲》中关于促进俄国二月革命从第一个阶段向第二个阶段转变的革命性质问题，得到学界普遍关注并大体形成三种观点：兼具资产阶级民主革命和社会主义革命性质、向社会主义革命阶段过渡、向社会主义革命的准备阶段过渡。这些观点虽然在内容侧重点或时间节点上有所差异，但在宏观和中观层次上的本质意指是相融通的。基于其后革命形势的发展变化、列宁有关革命“最伟大的转折点”“第三阶段”的思想以及布尔什维克革命实践的策略调整，本文进一步主张，在微观层次上的革命阶段转变特指俄国二月革命后的第二阶段，即“使政权转到无产阶级和贫苦农民手中”的单一政权阶段。中国革命语境与俄国革命转变时期虽类似但更有不同，毛泽东新民主主义论创造性地回答了从民主革命向社会主义革命过渡的宏观、中观和微观层次的革命转变问题，开辟了马克思主义中国化的新境界。

【关键词】列宁；《四月提纲》；资产阶级民主革命；社会主义革命；新民主主义论
中图分类号：A21　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0049－08

作者简介：朱亚坤，（广州 510275）中山大学马克思主义学院助理教授。
基金项目：2018 年度教育部人文社会科学研究青年项目“列宁党的政治建设思想及其当代价值研究”（18YJC710106）

在马克思主义发展史上，革命转变理论是一种极具思想张力和实践灵活性的理论形态。列宁 1917 年 4 月撰写的著名《四月提纲》便是富有俄国特色的革命转变理论，这一提纲提出了包括土地国有化、银行国有化和工人监督社会的产品生产及分配等一系列革命措施，旨在推动二月革命后所形成的资产阶级临时政府和工兵代表苏维埃两个政权并存的特殊历史局面，进一步向“无产阶级和贫苦农民的革命民主专政”① 单一政权的阶段发展。其历史意义在于，这一提纲无论是从思想上还是在实践中都为俄国十月革命的爆发与胜利做了理论准备和策略指引。然而，这一提纲在提出之际，就激起布尔什维克党内外的极大质疑，以至今天学界也时常围绕着“列宁提纲中关于革命阶段转变是否向社会主义革命过渡”这一问题展开论争。考察这些分歧，进而说明列宁对马克思主义革命转变理论的发展创新和实践突破，对进一步阐释马克思主义与时俱进的理论品格、中国共产党人对革命转变理论的重要贡献，以及中国特色社会主义理论植根中国大地的实践关切，都有着积极的意义。

一、列宁《四月提纲》的历史背景与主要思想

1917 年 2 月 23 日（3 月 8 日）②，俄国爆发了著名的二月革命，革命彻底推翻沙皇专制政府，旋即形成资产阶级临时政府和工兵代表苏维埃两个政权并存的特殊历史局面，由此发展成为俄国革命史

① 《列宁全集》第 29 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 43 页。
② 本文涉及具体日期时采用俄历；公历和俄历并用时，俄历在前，公历在后。

上的重要转变时期。在得知二月革命胜利后，列宁撰写了《1917 年 3 月 4 日（17 日）的提纲草稿》《远方来信》《论俄国社会民主工党在俄国革命中的任务》等重要文献。在这些文献中，他深刻分析了俄国的革命形势和各种主要政治力量，认为俄国二月革命是世界帝国主义大战所引起的第一次革命，“这第一次革命想必不会是最后一次革命”①。沙皇君主制的土崩瓦解便是这次革命的第一个阶段，“这第一阶段想必不会是我国革命的最后一个阶段”②。他还认为“俄国目前正处在向革命的下一阶段，也就是向斯柯别列夫所说的‘第二次革命’过渡的特殊历史时刻”③。可见，根据俄国二月革命形势变化，列宁已经意识革命的阶段转变，并希望促进革命向下一阶段发展。4 月 3 日（4 月 16 日）晚，列宁回到俄国并草拟了《四月提纲初稿》。次日，他在塔夫利达宫向出席全俄工兵代表苏维埃会议的布尔什维克和全俄党的工作者会议上宣读提纲并做了说明，而后以《论无产阶级在这次革命中的任务》为题发表在 1917 年 4 月 7 日（4 月 20 日）《真理报》第 26 号④。这就是著名的《四月提纲》。

从思想内容看，列宁在《四月提纲》第一条指出，第一次世界大战是帝国主义战争，资产阶级临时政府是资本主义性质，群众受了资产阶级的欺骗，须通过广泛宣传向群众说明“要缔结真正民主的非强制的和约来结束战争，就非推翻资本不可”⑤（提纲第一条）。他在第二条着重强调要把握革命形势及其特殊性，认为“俄国当前形势的特点是从革命的第一阶段向革命的第二阶段过渡，第一阶段由于无产阶级的觉悟和组织程度不够，政权落到了资产阶级手中，第二阶段则应当使政权转到无产阶级和贫苦农民手中”⑥。为此，他提出一系列革命措施，如不给临时政府任何支持（提纲第三条）；向群众说明工人代表苏维埃是革命政府唯一可能的形式（提纲第四条）；不要议会制共和国，而是要能代表工人、雇农和农民的苏维埃共和国；废除警察、军队和官吏，一切官吏应由选举产生并可以随时撤换（提纲第五条）；没收地主土地并收归为国有，把大田庄建成由雇农代表监督和公家出资经营的示范农场（提纲第六条）；将银行收归国有并受工人代表监督（提纲第七条），等等。列宁在提纲第八条特别说明：“我们的直接任务并不是‘实施’社会主义，而只是立刻过渡到由工人代表苏维埃监督社会的产品生产和分配。”⑦

从各方反应来看，列宁《四月提纲》一经提出便引起党内外人士的普遍质疑和批评，争论的焦点是列宁提纲中关于促进二月革命从第一个阶段转向第二个阶段的革命性质及相关措施。如加米涅夫就明确表示不能接受列宁的观点，认为其已承认资产阶级民主革命已经完成，并指望这个革命立刻转变为社会主义革命⑧；党内部分同志甚至把列宁的提纲看作是“乌托邦式的”⑨；孟什维克和社会革命党都有部分人认为列宁提纲荒诞不经⑩，普列汉诺夫更是批评这个提纲是“梦话”“无政府主义”“布朗基主义”等⑪。虽然《四月提纲》刚开始或遭人误解或一时难为众人接受，但列宁为之进行了顽强地斗争，最终历经多番努力解释和组织争取，这一提纲思想得以通过并成为指导布尔什维克行动的理论思想和革命策略原则，也得到广大工人和农民的支持，极大促进了俄国二月革命形势的向前发展以及随后十月革命的爆发与胜利。

① 《列宁全集》第 29 卷，第 9 页。
② 同上，第 9 页。
③ 同上，第 35 页。
④ 同上，第 538—540 页。
⑤ 同上，第 114 页。
⑥ 同上，第 114 页。
⑦ 同上，第 116 页。
⑧ 同上，第 144 页。
⑨ 参见姚海：《俄国革命》，北京：人民出版社，2013 年，第 216—226 页。
⑩ 参见［苏］列夫·托洛茨基：《俄国革命史》第 1 卷，北京：商务印书馆，2015 年，第 303—332 页。
⑪ 张光明编：《普列汉诺夫文选》，北京：人民出版社，2010 年，第 412—421 页。

二、《四月提纲》革命阶段转变研究的不同观点

列宁《四月提纲》提出要推动俄国二月革命从第一阶段转向第二阶段，这一话语本身就蕴含着过渡性质，加上二月革命所形成的两个政权并存的历史特殊性和其后革命形势的急剧变化等原因，使得列宁本人也没有形成一个更确切的概念来表述这种特殊的革命阶段①。郑异凡指出：“在二月革命到十月革命期间，列宁的一些说法是存在矛盾的。一方面，列宁需要立即进行社会主义革命，但是这种做法确实与传统的马克思主义的理论存在矛盾，所以列宁在鼓吹社会主义革命的同时，又不得不同时强调这还不是‘直接’进行社会主义革命，使用一些模糊的说法。”② 这一研究结论提示我们，列宁的模糊说法有其政治策略上的考量。无论如何，列宁关于革命阶段转变的模糊说法留下很大的讨论空间，学界相关研究成果大体上可分为以下三种主要观点。

第一种是向社会主义革命阶段过渡说。如《列宁年谱》《联共（布）党史简明教程》认为：“列宁的四月提纲向党提出了一个争取从资产阶级民主革命过渡到社会主义革命、从革命的第一阶段过渡到第二阶段即社会主义革命阶段的天才计划。”③ 这是主流的传统观点，即将《四月提纲》所指称的第二阶段看作是社会主义革命阶段。高放、高敬增指出，列宁《四月提纲》“系统地提出了把资产阶级民主革命及时地转变为社会主义革命的方针路线”④。这一主流观点比较宏观地从话语或理论宣传上，相对直接地表明列宁的政治革命意图，但也有可能因为过于笼统的提法而无法展现甚至简化了列宁在当时革命转变时期的复杂思想演变和面临的各种政治压力。

第二种是向社会主义革命的准备阶段过渡说。这一观点认为列宁未提出从民主革命过渡到社会主义革命的“天才计划”，只是提出使俄国革命转向社会主义革命准备阶段的思想。其中，代表人物俞良早指出，列宁《四月提纲》所谓由革命的第一阶段“向革命的第二阶段过渡”，是指过渡到社会主义革命的准备阶段。它是指社会主义革命之前的一个特定的历史阶段，是介于资产阶级民主革命和社会主义革命之间的一种“过渡性”的历史阶段。十月革命就是“革命的第二阶段”，是社会主义革命的准备阶段。其主要依据是：第一，社会主义革命是以消灭资本主义私有制和建立全社会占有生产资料的公有制为目标的革命；第二，列宁关于十月革命的战略思想未曾改变，即落后俄国不能立即直接展开社会主义革命，但俄国无产阶级可以使俄国革命成为全欧洲及世界社会主义革命的“序幕”⑤。这一观点新颖且有诸多理论依据，在革命阶段转变的时间节点上比第一种观点明显谨慎靠前。

第三种是兼具资产阶级民主革命和社会主义革命性质说。曹浩瀚对俞良早的观点提出异议，他评价道：俞良早的文本分析固然符合列宁思想，但也存在问题：首先，他没有把列宁提纲中政治上的继续革命和经济上的新措施之间的关系揭示出来；其次，他没有发现列宁这一时期的革命思想与他在1917 年之前的革命思想相比的具体发展。在曹浩瀚看来，《四月提纲》所标志的革命新阶段，高于工农民主专政所代表的资产阶级民主革命阶段，但还不是社会主义革命，“它介于资产阶级革命和社会主义革命之间，兼有二者的内容”⑥。这一观点探析了革命转变阶段的过渡性质，力图呈现出过渡阶段的非完整的现实形态。

---

① 参见曹浩瀚：《列宁革命思想研究》，北京：中央编译出版社，2012 年，第 195 页。

② 郑异凡：《苏联春秋：革命与改良》，上海：上海人民出版社，2018 年，第 4 页。

③ 《联共（布）党史简明教程》，北京：人民出版社，1975 年，第 205 页；《列宁年谱》第 4 卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1959 年，第 83 页。

④ 高放、高敬增：《普列汉诺夫评传》，北京：中国人民大学出版社，1985 年，第 586 页。此类观点还可参见《列宁思想史》，上海：上海人民出版社，1988 年，第 427—433 页；马龙闪、刘建国：《俄国民粹主义及其跨世纪影响》，桂林：广西师范大学出版社，2013 年，第 258 页。

⑤ 参见俞良早：《关于列宁十月革命的战略思想》，《党政研究》2017 年第 5 期；俞良早：《关于列宁学说的论争》，北京：中共中央党校出版社，2006 年，第 127—137 页；俞良早：《“从革命的第一阶段向革命的第二阶段过渡”——论列宁的〈四月提纲〉及其有关著作的思想》，《社会科学研究》1997 年第 6 期。

⑥ 曹浩瀚：《列宁革命思想研究》，第 203 页。

从纯粹的形式逻辑分析上看，二月革命以后的俄国面临着两种不同的选择和两种不同的前途[①]：或是资产阶级专政，或是社会主义革命。因此，第三种观点更似一种客观化的背景或形式逻辑推论，在宏观层面阐释了二月革命之后形势发展的双重可能性，在一定程度上可以视为第一种观点和第二种观点的话语背景。在三种观点中，直接发生抵牾的是前两种观点，它们的共同之处是都认为列宁提纲中所提出的促进俄国二月革命向下一个阶段发展具有过渡性质，但它们之间有明显的时间差，第一种观点强调及时向社会主义革命过渡，第二种观点认为只是过渡到社会主义革命的准备阶段。这种表面差异的背后，实际上集中反映了不同研究者对社会主义革命、民主革命和社会主义革命之间的关系以及对十月革命性质等问题的看法的差异，实际上这些问题也是第三种观点试图回应的基本问题。对上述三种观点可进一步做反身性思考的是：列宁所谓的革命阶段转变是否只有第二阶段？革命的现实形势发展是否如列宁和布尔什维克所期许的那样变化？不同研究观点对列宁关于革命阶段转变的分析是否存有意指的层次差？为此，我们需要再度回到列宁，尽可能从宏观、中观和微观等多个分析层次，进一步综合考察当时不断变化的革命形势、列宁的革命思想以及布尔什维克的革命策略等，借以拓深对《四月提纲》革命阶段转变性质问题的研究。

三、《四月提纲》革命阶段转变的特指意蕴阐释

现实而言，列宁《四月提纲》是以特殊历史事件的形式，提出革命阶段转变这一重要且具有争议的问题。但历史地看，列宁的革命转变思想其来有自，早在 1905 年的《社会民主党在民主革命中的两种策略》文章中列宁就集中阐发民主革命和社会主义革命之间的辩证关系、革命的阶段划分以及无产阶级要掌握民主革命领导权的思想。综合历史和现实，列宁在《四月提纲》所力促转向的革命第二阶段，不仅具有一般革命阶段转变意义上的宏观意蕴，也具有二月革命事件特指意义上的微观意蕴，如若仅仅停留在对革命阶段转变性质问题的研判，还不足以完全揭示提纲中关于革命阶段转变的丰富内涵。

首先，前述三种观点虽然表述各异，共同的聚焦点在于列宁提纲所指的革命第二阶段及其相关措施是不是向社会主义革命过渡这一基本问题，而这个问题主要是在宏观层次上的概括，三种观点本质上相融通。

在列宁有关俄国二月革命之后的相关著述当中，我们既可以找到对第一种观点的支持，也可以找到对第二种观点的支持。例如，列宁在俄国社会民主工党（布）第七次全国代表会议（即四月代表会议）上指出，第一次世界大战加速了社会主义革命的到来，“社会主义革命在西欧日益发展，在俄国则还没有直接提上日程，但是我们已经进入向社会主义革命过渡的状态。工兵等等代表苏维埃是社会主义革命必须运用的政权组织。这样的组织在西欧是根本没有的”[②]。这里，列宁明显说明的是向社会主义革命过渡的状态。与此同时，列宁批评社会党人关于向社会主义过渡的议论太笼统，他重点关切的是“应当谈到具体的步骤和措施。有些具体的步骤和措施已经成熟，有些还没有成熟。我们正处在过渡的时候”[③]。这说明列宁本人更务实地强调向社会主义革命过渡的具体措施和步骤，而非空谈向社会主义革命过渡。他肯定的是向社会主义过渡，否定的是直接向社会主义过渡，因为工兵苏维埃这种所有资产阶级国家不可能有的组织形式，正是向社会主义过渡的初步并且是具体步骤，而其他方面的措施（土地国有化、银行国有化等）虽然还不是直接的社会主义革命措施，但是“这样的措施实行之后，俄国就有充分可能进一步采取走向社会主义的步骤”[④]。正是在向社会主义过渡的非完整意义上，前述第三种观点仍需进一步辩解资产阶级革命和社会主义革命何种方向将居于主导性地位；而第一种观点和第二种观点都具有合理之处，但也都有可补充说明的余地：如果研究者坚持完整

① 陈之骅：《历史唯物主义与俄国史研究》，北京：中国社会科学出版社，2014 年，第 110 页。
② 《列宁全集》第 29 卷，第 357—358 页。
③ 同上，第 354 页。
④ 同上，第 301 页。

意义上的社会主义革命（政治、经济、社会等方面的社会主义制度确立）标准，那么即便是无产阶级专政也只能称为准备阶段，借此推理，即便是经济上的所有制改造完成后，社会和文化等方面还未完成全面的新社会型塑，那么所谓的社会主义革命开始、阶段变化和完成等诸如此类的问题都有值得深入剖析的空间。如果是以非完整意义，即以列宁所谓的政权从一个阶级手里转到另外一个阶级手里这一革命的首要的基本的标志来看，第一种观点认为向社会主义革命过渡是合乎历史现实的，因为现实的复杂性在于：社会主义革命的各项意涵不可能同时全面达成，革命更多情况下是指政治革命。列宁之所以强调从现实的、非完整意义的角度来理解向社会主义革命过渡，其深层次原因在于：从二月革命开始，经《四月提纲》阐释和推动，又历“七月事变”的危机应对，再到十月革命政治上夺权，列宁的思考与实践始终贯穿着这样一条革命理论主线，即要从辩证统一、高度关联的角度来理解资产阶级民主革命和无产阶级社会主义革命之间的关系。在列宁看来，“前一革命可以转变为后一革命。后一革命可以顺便解决前一革命的问题。后一革命可以巩固前一革命的事业。斗争，只有斗争，才能决定后一革命能比前一革命超出多远”①。列宁更为关注革命的完成或者实现的程度，程度性的事实恰恰是多种复杂要素交织作用的革命现实。因此，前述三种观点在革命阶段转变的宏观意蕴上，即向社会主义革命方向发展上都是合理的，它们之间并非对立。

其次，就革命形势的发展而言，二月革命之后出现了新的历史转折点或关键时刻，形成多个阶段发展态势，这说明列宁提纲中关于革命的第二阶段指称不仅具有革命转变的宏观层次意蕴，而且有特定阶段的现实指涉。

俄国二月革命是由自发性的群众运动引起、并在随后迅速导向革命的一场资产阶级民主革命性质的革命②。在革命中起主导作用的是社会革命党人和孟什维克，而以列宁为首的布尔什维克尚未直接发挥对革命的领导和促进作用，这意味着布尔什维克在二月革命后的总体革命策略是要扩大自身的影响力，特别是争取广大的工人、士兵和农民的支持，才可能在新的政治形势下发挥更大的政党政治力量。在《四月提纲》中，列宁提出“不给临时政府任何支持”和“全部政权归苏维埃”等口号和主张，此时的苏维埃中，起领导作用的也正是列宁所说的小资产阶级领袖③，但这个苏维埃还是革命的苏维埃，这意味着列宁提纲所主张的是全部政权归于代表小资产阶级利益的社会革命党和孟什维克的领导。“七月事变”后，俄国革命形势出现重要转折点，其标志是以社会革命党人和孟什维克为领导的苏维埃已经向临时政府妥协并背叛革命，两个政权并存的历史局面业已结束。布尔什维克原先提出的“全部政权归苏维埃”的口号，在发生了资产阶级临时政府大肆镇压革命者的“七月事变”之后，列宁认为这一口号必须取消，否则在客观上会欺骗人民。由此二月革命后的形势发展进入一个新的周期，新的周期就要运用新的范畴思考问题，列宁认为，“在新的周期开始时，必须以资产阶级反革命势力已经取得胜利这一事实作为出发点……当然，在这个新的周期……都还要经过许多不同的阶段。但是关于这一点，只能留待以后这些阶段分别出现时再谈了”④。可见，列宁断定俄国革命转变出现一个新的周期，但他对新革命转变周期可能要经历哪些具体阶段，还不能提前下定论。及至八月底科尔尼洛夫发动军事政变，列宁评价其又“造成了革命的新转变”⑤。粉碎政变后，布尔什维克党逐步在苏维埃中占优势，列宁再度及时提出“政权归苏维埃”的口号，以便争取革命的和平发展⑥。之后，布尔什维克党根据革命形势的发展变化改变了原来的和平发展策略，提出武装夺取政权的革命新策略。可见，列宁在《四月提纲》中所主张促进革命向前发展的第二阶段，更多情况下是特指以当时出现的革命的苏维埃作为现实发力点，尽管这个时候的苏维埃主要是由社会革命党人和孟什维克组成。日后这个苏维埃发展到完全妥协并支持临时政府继续帝国主义战争而最终背叛革命的时候，列宁

① 《列宁全集》第 29 卷，第 183 页。
② 参见李永全：《俄国政党史——权力金字塔的形成与坍塌》，北京：社会科学文献出版社，2017 年，第 147—148 页。
③ 参见《列宁全集》第 29 卷，第 327 页。
④ 《列宁全集》第 32 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 13 页。
⑤ 同上，第 64 页。
⑥ 同上，第 151 页。

就适时取消了“全部政权归苏维埃”的口号，从而否定了《四月提纲》中促进革命向第二阶段转变的直接意指。经过革命形势的几番转折，列宁扬弃并升华了提纲中对革命第二个阶段的本意追求，提出全部政权转到由布尔什维克领导、而起初由社会革命党和孟什维克领导的工兵苏维埃。

再次，从俄国革命与世界革命的关联来看，列宁还明确地提出要把俄国二月革命的第二个历史准备阶段向前推进到革命的第三个阶段，进一步说明《四月提纲》中要促进转变的革命第二阶段更多是有微观层面的特定阶段指涉。

列宁在 1917 年 9 月底的《危机成熟了》一文中，认为世界革命已经发展到第三个阶段，“9 月底是俄国革命史上，显然也是世界革命史上一个最伟大的转折点”①。列宁根据德国、奥地利、英国、法国和意大利等国家的革命运动发展情况，认为“这次革命的第二个历史准备阶段，就是到处群情激愤，这既表现在正式的党的分裂，也表现在秘密出版物的出版和街头游行等等”②。及至 1917 年 8 月德国水兵起义，布尔什维克夺取全部政权的问题变得极其现实和相当迫切，世界革命和俄国革命都进入到第三个阶段。“现在，第三个阶段已经到来，这个阶段可以称之为革命的前夜。”③ 根据这些论述可以进一步推断，列宁在《四月提纲》中所指的革命第二阶段更多是特指，因为革命后的形势错综复杂，事实上呈现出多阶段的发展。可见，列宁在革命转变的特殊历史时期，更注重的是从思想和组织上充分发挥革命者的主观能动性，包括适时调整革命的策略、加强宣传鼓动、扩大基层党组织影响力等，进而使革命形势朝着无产阶级及其政党的社会主义革命前途道路上发展。

最后，从俄国十月革命及其发展来反观列宁《四月提纲》的革命转变思想和实践，也可以看出提纲中要促进转变的革命第二阶段更多是有特指意蕴的。

十月革命与提纲中对这个第二阶段的描述虽然存在直接关联，但也有重大不同。前述第二种观点推论的革命第二个阶段是指十月革命，事实上十月革命与提纲中对第二阶段的描述有不少出入，十月革命的历史呈现不太符合列宁提纲中对革命第二个阶段的描述。根据郑异凡的研究，十月革命之后，《四月提纲》中关于打碎旧的国家机器、废除常备军，实行全民武装、选举制、罢免制、廉价政府、土地国有化等措施没有一一落实，只有消灭私有制、取消商品货币和市场得到认真实施，革命初期的确出现了以布尔什维克党主导的多党联合执政，随后很快变成一党执政④。这种历史形势的形成固然有诸多因素，然其深层原因在于：十月革命是社会主义性质的革命，革命不但使工人、士兵和农民代表的苏维埃掌握政权，而且彻底推翻了整个资产阶级及其政府，这后一点是列宁《四月提纲》所力图实现的革命第二个阶段所没有的具体内容，因为当时列宁所设想的是从资产阶级政权转到小资产阶级、再过渡到无产阶级的和平发展方式，恰恰是推翻资产阶级这一历史性任务直接决定着十月革命的性质判断。退一步讲，即便十月革命之后仍有大量民主革命遗留的任务要由无产阶级及其政党去完成，革命本身在某种程度上也带有资产阶级民主革命的性质，但其中民主革命性质和社会主义革命性质已然不是平分秋色，也远非二月革命后列宁提纲所指的那般带有双重性的过渡特质，十月革命的社会主义性质是整体性的、占主流的，而民主主义性质是局部的、占支流的。

基于上述理由，我们倾向于认为，就革命阶段转变意蕴的意指层次而言，在其微观层次上，列宁《四月提纲》要推动的革命第二阶段就是从两个政权并存的第一个阶段，转向由无产阶级和贫苦农民、士兵苏维埃掌权的单一政权阶段。在其中观层次上，这一阶段也属于社会主义革命准备阶段中的一个特定时段。在其宏观层次上，这一阶段从属于向社会主义革命过渡，兼具资产阶级民主革命和社会主义革命性质。鉴此，我们既不纯粹否定认为第二阶段是要过渡到社会主义革命阶段的第一种观点，也不全部认同向社会主义革命的准备阶段过渡的第二种观点，而是更倾向于从意指层次的归属及关联对前述三种不同观点的多维融合。因为从目标意义上，列宁显然是要推进社会主义革命；但从现实策略和革命情境特殊性来看，社会主义革命不可能一步到位或全面实现，而是要根据革命形势发展

① 《列宁全集》第 32 卷，第 267 页。
② 同上，第 267 页。
③ 同上，第 267 页。
④ 参见郑异凡：《苏联春秋：革命与改良》，第 103—113 页。

要求务实地、有步骤地向前推进，其中可能遭遇的挫折自不待言。革命第二阶段的过渡性质只是部分地导向社会主义革命过渡，这种部分诉求还不具有整全意义，而是变动不居的，因为它可能向后退，也可能向前进。根据其后的历史发展，这个第二阶段获得波浪式前进、螺旋式上升，革命从社会革命党人和孟什维克掌权的苏维埃对资产阶级临时政府妥协的时候没有得到适时推进，随着布尔什维克经历七月危机时难以实现，及至十月革命的爆发与胜利，最终得到历史性的证明与升华。

四、毛泽东新民主主义论之重要创新

列宁关于革命的两个阶段划分及其关系，以及《四月提纲》强调无产阶级对民主革命的领导权这一重要思想，给中国共产党人带来启示①。中国辛亥革命之后形成的革命形势，在一定程度上类似于俄国二月革命之后的革命形势，中国民族资产阶级由于自身软弱性和妥协性的双重性质，无法彻底完成民主革命的历史任务。如何实现从民主革命向社会主义革命过渡？无产阶级政党在这个革命转变中的地位、作用如何？这也是困扰早期中国共产党人的理论和实践问题，党内也曾出现放弃领导权的“二次革命论”和脱离实际的“一次革命论”，给革命带来严重损失。毛泽东立足中国实际，坚持独立自主原则，深入剖析革命形势，坚持无产阶级领导权的思想，灵活运用列宁的革命转变理论，在中国革命语境下深化且拓展了列宁的探索，并以新民主主义论创造性地解决了列宁《四月提纲》中关于革命阶段转变的性质判断问题。

在宏观层次的革命阶段转变上，毛泽东从一般性和特殊性相结合的角度，辩证阐释了民主革命和社会主义革命之间的辩证关系，强调无产阶级及其政党对民主革命的领导权，实现了政治理想与革命现实的有机统一。综合俄国十月革命之后世界无产阶级革命的形势发展和中国革命的社会各阶级状况分析，毛泽东指出：“中国革命的历史特点是分为民主主义和社会主义两个步骤，而其第一步现在已不是一般的民主主义，而是中国式的、特殊的、新式的民主主义，而是新民主主义。”② 新民主主义革命，按其社会性质来说属于资产阶级民主革命，但是革命目的不是确立资产阶级领导及其专政的革命，“而是新的、被无产阶级领导的、以在第一阶段上建立新民主主义的社会和建立各革命阶级联合专政的国家为目的的革命”③。新民主主义的政治、经济、文化具有社会主义因素，并且因无产阶级领导而具有决定作用。因此，新民主主义革命兼具资产阶级民主革命和社会主义革命性质，属于无产阶级社会主义世界革命的一部分，但“决不是也不能建立中国资产阶级专政的资本主义社会，而是要建立以中国无产阶级为首领的中国各个革命阶级联合专政的新民主主义的社会，以完结其第一阶段。然后，再使之发展到第二阶段，以建立中国社会主义的社会”④。因此，新民主主义革命不是旧式纯粹意义的而是新式的民主革命，也是直接进入而是转向社会主义革命的必经阶段。在这一点上，它与列宁《四月提纲》向社会主义革命阶段转变的宏观意蕴是相一致的。

在中观层次的革命阶段转变上，毛泽东从整体性和阶段性相结合的视角，充分论证了新民主主义革命的多阶段发展。他通过把握中国革命发生发展的历史形势，实现了政治革命观与社会发展观的有机统合。毛泽东意识到新民主主义革命“这种革命，在其进行中，因为敌情和同盟军的变化，又分为若干的阶段，然而其基本性质是没有变化的”⑤。换言之，这个革命发展过程中可能有若干的小阶段。学界对此一般划分为国民大革命、土地革命战争、抗日战争、解放战争、1949 年新中国成立至 1956 年社会主义制度基本建立这五个阶段。毛泽东并非简单地继承列宁关于革命阶段转变的思想，他还以新民主主义社会来描述新民主主义革命成功之后的社会形态，阐明新民主主义社会的政治、经济和文化等各个方面的纲领，极其有力地统合了政治革命和社会再造之间的辩证关系，这是列宁在二

① 参见李崇富：《毛泽东与马克思主义中国化》，北京：社会科学文献出版社，2012 年，第 59 页。
② 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 666 页。
③ 同上，第 668 页。
④ 同上，第 672 页。
⑤ 同上，第 668 页。

月革命至十月革命之间的革命转变时期所没有详尽加以理论阐释的。1949 年新中国的成立，意味着新民主主义革命的胜利和社会主义革命的开始，也意味着中国进入新民主主义社会，新民主主义社会的建设为社会主义革命和社会主义社会的建设奠定了重要基础。

在微观层次的革命阶段转变上，毛泽东坚持以必然性和偶然性相结合的视角，对新民主主义革命经过的各个具体阶段进行更微观和细致全面的把握。毛泽东对新民主主义文化的时期划分，在一定程度上也对应于整个新民主主义革命的划分。在《新民主主义论》中，毛泽东认为新民主主义的文化革命的统一战线有四个时期：1919 – 1921 年、1921 – 1927 年、1927 – 1937 年以及 1937 – 1940 年（《新民主主义论》的写作时间是 1940 年 1 月），结合整个新民主主义革命发展史，第四个时期还可以完整地概括为 1937 – 1945 年，另外，可进一步补充 1945 – 1949 年、1949 – 1953 年（国民经济恢复时期）和 1953 – 1956 年（社会主义革命的基本完成）这三个时期。可见，革命转变时期的具体发展阶段，不能由理论事先预设，而是由现实的革命实践推进和形势演变使然，甚至更多情况是在事后加以概括和抽象划分的。同理，列宁《四月提纲》的革命阶段转变思想必定是受到现实革命形势发展的影响，从而继续进一步纵深发展。

要言之，从资产阶级民主革命向社会主义革命阶段的过渡，不仅是个时间问题，但时间长度的确又至关紧要。中国革命的复杂历史实践和相对较长时段的革命转变时期，便于我们更清晰地看到从资产阶级民主革命到社会主义革命有很多个阶段性发展。仅是这些历史发展阶段就从另一侧面说明，列宁《四月提纲》所说的革命第二阶段更多是有特定阶段说明指向的，因为后续的一些阶段尚未出现，所以提纲中所提的相关具体措施既是过渡性的也会带有些许模糊。但从革命的前途来看，这个第二阶段无疑是向着社会主义革命方向前进，因而整个革命转变时期也可以看作是社会主义革命的准备阶段。不过，毛泽东的新民主主义革命阶段既与列宁提纲中的革命第二阶段有区别，也与十月社会主义革命有区别。其明显区别在于：“布尔什维克的无产阶级革命只是赋予无产阶级、小资产阶级和农民以革命的或半革命的地位，而中国的新民主主义革命则将半革命的地位同时授予所谓的民族资产阶级，在革命的统一战线中，他们也被包括在内。”① 中国革命转变时期具有不同于俄国的历史特殊性，这种特殊性也是毛泽东新民主主义论对马克思主义革命转变理论创新发展的基础所在。

从列宁到毛泽东关于革命转变阶段的理论思考和实践探索表明，革命理论和革命实践的辩证关系是动态发展的。列宁《四月提纲》思想从提出到形成党内共识、进而指导革命实践，深刻说明马克思主义理论创新和实践创新的极端重要性。列宁立足变化了的俄国革命实践，根据革命形势和实践的迫切要求，勇敢地打破对马克思主义理论的狭隘理解，对之加以切实的理论创新。他在二月革命后更多是从资产阶级民主革命和社会主义革命之间的内在关联，以及无产阶级领导权来分析形势并制定相关策略的，坚决摈弃了对革命转变的教条主义理解，积极促进了马克思主义俄国化。他在 1917 年 8 – 9 月所撰写的《国家与革命》一书，正是对《四月提纲》主要思想的综合论证和进一步提升，从而为十月革命提供了直接的理论指引和策略指南。恰恰是沿着列宁在落后俄国处于革命转变的紧要关头的一系列理论探索与革命实践，毛泽东提出新民主主义论从宏观、中观和微观层次系统地回答了在中国革命语境下“如何从资产阶级革命过渡到社会主义革命”这一重要问题，进一步地从理论上提升并论证新民主主义革命中的无产阶级领导权、革命道路、革命主体、革命对象等问题，较为全面地描绘了新民主主义社会形态诸方面内容。一言以蔽之，毛泽东在马克思主义革命转变理论发展史上，第一次以新民主主义论对革命过渡时期加以概念化、理论化和系统化，为中国革命和建设提供了理论指引和方法指南，这是对马克思主义革命转变理论和实践的双重创新和历史贡献。

（责任编辑　临　川）

① ［美］雷蒙德·F·怀利：《毛主义的崛起：毛泽东、陈伯达及其对中国理论的探索（1935 – 1945）》，杨悦译，北京：中国人民大学出版社，2013 年，第 103 页。

论彭湃对早期马克思主义中国化的贡献

杨　俊

【摘要】毛泽东领导的马克思主义中国化的第一次飞跃前，马克思主义中国化的若干逻辑和事实已产生，为毛泽东实现马克思主义中国化理论的飞跃奠定了基础。学界目前对和毛泽东理论和实践体系关系最密切的彭湃与马克思主义中国化的研究，非常薄弱。彭湃通过海丰农民运动和依托农民运动讲习所开展的一系列农民革命活动，积累了经验教训，在实践中首创实事求是的农村社会调查方法，并通过进一步实践，产生群众路线、独立自主、武装斗争、统一战线等多方面的理论自觉。彭湃对早期的马克思主义中国化，有着重要的奠基性作用。

【关键词】马克思主义中国化；海丰农民运动；农民运动讲习所；彭湃；毛泽东
中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0057－09

作者简介：杨　俊，广东东莞人，历史学博士，（广州 510515）南方医科大学马克思主义学院讲师。

马克思主义在传入中国后，经历了漫长的中国化过程。学界关于马克思主义中国化起点问题，以马克思主义传入中国起点说①、十月革命说②、五四运动说③、中共一大说④、中共二大说⑤最为主流。“大革命失败历史起点说、孙中山说、八七会议说、遵义会议说、《反对本本主义》说、蔡和森说、瞿秋白说”⑥ 等观点，亦有一定道理。最近，赵秀华依据毛泽东在《中国社会各阶级的分析》《湖南农民运动考察报告》中对阶级分析法的掌握，以调查研究为特点的群众路线及以实事求是为核心的思想路线的创造，提出大革命后期起点说⑦。

前人对马克思主义中国化起点问题的意见，揭示了以下事实：不论其起点在何时，马克思主义中国化从五四运动中国开始成批出现马克思主义者后，到土地革命战争开始前，便已蕴含若干逻辑和事实，为肇始于土地革命战争初期的毛泽东领导的马克思主义中国化的第一次飞跃，奠定了基础。因

① 按郭德宏的意见，“多数学者”仍持有这种观点。参见郭德宏：《近十年马克思主义中国化与中国化的马克思主义研究述评》，《党史研究与教学》2004 年第 4 期。

② 参见雍涛：《马克思主义中国化的基本经验》，《毛泽东思想研究》2000 年第 6 期；庄福龄：《毛泽东与马克思主义中国化》，《北京大学学报》哲学社会科学版 2004 年第 2 期；吕延勤：《马克思主义中国化：早期进程与理论成果》，《观察与思考》2019 年第 5 期等。

③ 参见王先俊：《“马克思主义中国化”提出的学理探源》，《马克思主义研究》2010 年第 4 期；王朝庆：《“中国化”思潮与马克思主义中国化思想的互动研究——以 20 世纪 20－40 年代为考察范围》，《马克思主义与现实》2018 年第 4 期；胡振良：《五四运动与马克思主义发展新境界》，《当代世界与社会主义》2019 年第 2 期等。

④ 参见陶德麟、汪信砚：《在实践中坚持和发展马克思主义》，《武汉大学学报》人文科学版 2001 年第 1 期；周良书：《中国共产党创建时期党内论争与马克思主义中国化》，《马克思主义研究》2011 年第 4 期；巴志鹏：《马克思主义中国化的起点及其初步飞跃》，《中共中央党校学报》2013 年第 4 期等。

⑤ 参见刘国普：《中共二大与马克思主义中国化的历史起步》，《理论月刊》2012 年第 12 期；汤兆云：《中共二大：马克思主义中国化的肇始》，《党的文献》2013 年第 2 期；徐方平、曾银慧：《中共二大：早期马克思主义中国化的历史起点》，《湖北大学学报》哲学社会科学版 2014 年第 2 期等。

⑥ 赵秀华：《马克思主义中国化的历史起点新探》，《江汉学术》2013 年第 5 期。

⑦ 同上。

此，1919－1927 年，可定义为“早期马克思主义中国化时期”。此阶段，毛泽东、李大钊、陈独秀、恽代英、蔡和森、瞿秋白等共产党人对马克思主义中国化的贡献已有定论或研究，孙中山等非马克思主义者对马克思主义中国化的影响亦已有研究。

然而，恰恰是对于至少与马克思主义中国化命题人毛泽东“同为中国农民运动的开拓者”①，甚至对毛泽东的革命理论和实践具“相对前瞻性与先导性地位”② 的彭湃，学界却很少注意到其革命理论和实践与早期马克思主义中国化的关系。叶佐能认为，毛泽东“十分重视彭湃的农运经验”，他主办的第六届农讲所“开办宗旨、课程设置、训练方法等大体是参考彭湃主办的一、五届”，“湖南农民运动，那是在广东农民运动的影响下兴起”③。叶的研究，说明彭湃在农运过程中形成的理论与实践成果，对毛泽东的农民运动有直接且密切的奠基作用。毛泽东正是依据彭湃主导农讲所时期该所各届学员的调查数据，写成《中国农民中各阶级的分析及其对于革命的态度》和《中国社会各阶级的分析》④。在此基础上，毛泽东进一步躬亲调查研究，写就《湖南农民运动考察报告》。这些事件已被赵秀华认定为马克思主义中国化的历史起点，不过其说法可再商榷。通过以上文献的梳理，可知彭湃对于早期马克思主义中国化的贡献不可能不大。对此问题，学界仍研究得不充分，有继续研究的必要。

一、马克思主义中国化的定义

要研究彭湃对早期马克思主义中国化的贡献，先要厘清马克思主义中国化的定义。学界对此问题有着三点共识：其一，马克思主义中国化必须坚持马克思主义的指导；其二，其最重要的内涵便是将马克思主义原理、苏联经验与中国国情、具体实践相结合⑤；其三，这是一套不断发展的理论和实践体系。其中，第二点“结合”应至少体现以下四个关键特点。

（一）以实事求是为前提。其含义便是“立足于中国实际”⑥，“按照毛泽东的解释，就是一定要尊重事实，一切从实际出发”⑦。马克思主义者在接受理论武装的同时，还必须一切从实际出发，对中国国情加以考察，不能以理论为真理准绳，套用理论框架“改造”中国实际情况。对中国国情加以考察，即“没有调查，没有发言权”⑧，“不做正确的调查同样没有发言权”⑨。毛泽东“实事求是的思维原则”“是在一般原理和具体实际的结合上理论地反映对象的思想原则。”⑩ 因此，实事求是务必做到“正确调查”，即至少要求调查所得，确实基于理性分析，在某些方面如实揭示中国特性。“正确调查”亦即“正确研究”。

（二）走群众路线。其含义便是中国共产党人要“了解实际情况，只有到群众中去和到实际中去作调查”⑪。正如赵明义所说：“‘中国化’概念首先要求将马克思主义的灵魂或精髓即立场、观点、方法，带上中国作风和中国气派，为中国老百姓所喜闻乐见，以便于武装中国共产党人、中国工人阶级和广大人民群众。”⑫ 群众路线是在实事求是基础上，让中国共产党的工作“带上中国作风和中国气派”的方法，这样才能“为中国老百姓所喜闻乐见”。

---

① 王玉顺：《毛泽东与彭湃农民运动思想之比较》，《中共党史研究》1999 年第 3 期。

② 张泽坤：《近十年来彭湃研究综述》，《红色文化学刊》2018 年第 3 期。

③ 郑溢涛、林剑虹：《党史专家叶佐能谈〈彭湃研究丛书〉》，《广东党史》2008 年第 3 期。

④ 毛泽东：《国民革命与农民运动》，［日］竹内实：《毛泽东集》第 1 卷，东京：中国共产主义研究小组，1976 年，第 166—178 页。

⑤ 参见杨奎松：《马克思主义中国化的历史进程》，《近代史研究》1991 年第 4 期。

⑥ 张静如、鲁振祥：《抗日战争与马克思主义的中国化》，《人民日报》1995 年 7 月 25 日第 9 版。

⑦ 卢培琪、王立胜：《论毛泽东对马克思主义中国化的伟大贡献》，《中国网》2007 年 9 月 25 日。

⑧ 毛泽东：《反对本本主义》，北京：人民出版社，1975 年，第 1 页。

⑨ 毛泽东：《关于社会调查的指示》，［日］竹内实：《毛泽东集》第 2 卷，第 255 页。

⑩ 卢培琪、王立胜：《论毛泽东对马克思主义中国化的伟大贡献》，《中国网》2007 年 9 月 25 日。。

⑪ 同上。

⑫ 赵明义：《“马克思主义中国化”与“使马克思主义在中国具体化”辨析》，《当代世界社会主义问题》2003 年第 2 期。

（三）独立自主。这指的是在实事求是、群众路线的前提下，坚持马克思主义中国化的主体是中国的共产党人、无产阶级和人民群众，亦即《关于建国以来党的若干历史问题的决议》所说的“各国无产阶级立足于本国，依靠本国的革命力量和人民群众努力，使马克思列宁主义的普通原理同本国革命的具体实际相结合，把本国的革命事业搞好”① 的意思。

（四）创造性过程。以上三点结合起来，就是一切从实际出发，对中国情况进行“正确调查”，把调查结果研究透，再用于指导革命实践的实践路径，就是“创造新理论，提出新观点，拿出新办法，来解决中国革命与建设中发生的新矛盾、新问题”② 的创新性过程。

综合说来，马克思主义中国化，在革命的语境中，就是指中国共产党人本着实事求是的原则，通过对中国实际情况的正确调查（研究），创造出符合中国实际的新理论或新方法，从而让中国共产党具备独立自主地领导中国革命的能力，改变单一依赖共产国际指导革命的范式。有了这个定义，关于彭湃对早期马克思主义中国化的贡献的探讨方可开展。

二、海丰农民运动经验教训的奠基

彭湃是中国最早意识到农民重要性的马克思主义者③。他领导的海丰农民运动，是最早以马克思主义为指导理论的农民运动之一。毛泽东在 1926 年 9 月高度评价了这场运动④，称彭湃是“农民运动的大王”⑤。早期马克思主义者领导的农民运动，多以阶级斗争为特色。然而，对于这场运动，有观察者评论到：“农民之趋农会，恍如二十年前乡人之趋向天主教。”⑥ “各区官吏怕农会长，犹如前清大老爷之怕神父。”⑦ 甚至还有亲历者说，运动期间，农会的主要工作是“防止田主升租吊田”和“维持农业的发展和安宁”，“找不出什么‘布尔塞维克主义’的事实来”⑧。海丰农民运动对马克思主义理论的运用情况，仍需进一步剖析。

（一）下乡初期的挫折

1922 年 6 月，彭湃深入家乡海丰农村，从事农民运动⑨。一开始，他藉走访亲近农民，向农民宣传地主侵夺他们劳动果实的内幕，劝农抗租⑩。但农民表示“耕田还租是天经地义的事”⑪，没人愿和彭湃长聊。接连数日，彭湃从农村无功而返。彭湃的失败，虽和他“穿着白的学生洋服及白通帽”⑫，农民感觉不易亲近有关系，但当他“把学生装丢了，改穿一套平常人的衣服，然而农民还是不理他”⑬。可见，穿着不是他发动不了农民的主要原因。

下乡前夕，彭湃说到，社会主义是“对于现代社会制度（组织），大抱不平”的“有心人”取“社会革命”⑭ 方法来取缔现有不公平社会制度的行动。他在《告同胞》中，甚至引用《共产党宣言》，对污蔑、非难社会主义的论调进行反驳⑮。如此可知，彭湃在下乡前夕，应能大体掌握马克思

① 《三中全会以来重要文献选编（下）》，北京：人民出版社，1982 年，第 835 页。
② 赵明义：《“马克思主义中国化”与“使马克思主义在中国具体化”辨析》，《当代世界社会主义问题》2003 年第 2 期。
③ 参见祝彦：《彭湃对农民问题的认识与贡献》，《毛泽东思想研究》2007 年第 6 期。
④ 毛泽东：《国民革命与农民运动》，［日］竹内实：《毛泽东集》第 1 卷，第 175—176 页。
⑤ 方孔木：《毛主席赞扬彭湃同志》，《革命文物》1978 年第 5 期。
⑥ 李春涛：《海丰农民运动及其指导者彭湃》，《彭湃研究史料》，广州：广东人民出版社，1981 年，第 313 页。
⑦ 李克家：《海丰的农民运动底一个观察——和雨后君讨论〈海丰的农民运动〉》，《彭湃研究史料》，第 322 页。
⑧ 同上，第 321—322 页。
⑨ 《彭湃同志生平年表》，《彭湃研究史料》，第 370 页。
⑩ 彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，北京：人民出版社，2013 年，第 123—125 页；苏素：《“农民大王”彭湃的二三事》，《彭湃研究史料》，第 358—359 页。
⑪ 苏素：《“农民大王”彭湃的二三事》，《彭湃研究史料》，第 359 页。
⑫ 彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 123 页。
⑬ 易元：《彭湃同志略传》，《彭湃研究史料》，第 341 页。
⑭ 彭湃：《谁应当出来提倡社会主义》，《彭湃文集》，第 9 页。
⑮ 叶佐能、谢乾生：《海陆丰农民运动》，《彭湃研究论集（下）》，北京：中共中央党校出版社，2007 年，第 187—188 页。

主义的阶级斗争理论，亦预示着未经实践洗礼的彭湃发动农民的手段，只能是向农民宣传“原教旨”的阶级斗争。这种理论，农民闻所未闻，自然无人理睬。

之后，彭湃改走访为宣讲。他“装束成一农民，独自带着留声机落乡”①，“专找在农民往来最多的十字路中去”②，“唱留声机……站在板凳上”③，“唱自编的歌谣”④ 向众人宣讲连较聪明的农民也表示“我也不晓”⑤ 的道理。他声情并茂的演说、歌唱，确实吸引了三四十人的听众，但却遇到“乡村的农民也有许多人都信我是精神病的人”⑥ 的新情况。

查中医对癫症病状的描述为：“或笑或歌，或悲或泣，如醉如痴，语言颠倒，秽洁不知。”⑦ 连聪明的农民林沛和读过些书的徐友植都听不懂彭湃说的话⑧，乡人更易误解彭湃“语言颠倒”。有了这种误解，彭湃演讲时“激昂时，顿足流涕，愤怒时，目眦发指”⑨，还常唱歌吸引农民的情状，确可能被误解为“或笑或歌，或悲或泣，如醉如痴”。他“一副苦黄脸，顶上覆着蓬乱的黑发，长长地垂到后背，足有三月不剃”⑩ 的形象，也可能被误解为“秽洁不知”。乡人相信彭湃“发癫”，说明要农民理解、接受马克思主义的原理，存在很大难度。

彭湃下乡初期遭遇的挫折，主要缘于他照搬马克思主义阶级斗争理论，向农民宣传革命。这说明生搬硬套马克思主义理论不能很好地发动群众、领导革命及解决中国问题。遭遇挫折的彭湃，在部分农民的帮助下，对自己的工作进行反思和改良，摸索出发动农民的正确路径。

（二）“六人农会”初现成功

彭湃的听众中，有位叫张妈安的农民向彭湃表示自己和林沛、林焕、李老四、李思贤“很相信你的说话”⑪。7 月 29 日晚，彭湃在赤山会见五人，成立“六人农会”⑫，并接受林沛的建议，决定趁晚上农闲时，由五人介绍入村，做“浅些”的宣讲⑬。

从 1922 年 7 月 29 日“六人农会”成立到 1923 年 1 月 1 日海丰总农会成立，农会由最初的 6 人发展到 16590 人，取得了重大发展⑭。然而，彭湃说“湃本来是要仿照‘苏维埃’的组织法，不过我对于这种组织，尚未彻底明白”，因此仿照“普通学生会式的章程”制定海丰总农会简章⑮。彭湃用以发动那么多农民的手段，与马克思主义理论有什么关系？

彭湃发起农会，借用了农村秘密会社的形式与组织。“六人农会”中，李思贤“学过武术，会打拳”⑯。彭湃发动农民时曾“试着向闲间拳馆这方面入手”，“向他们学习拳术”⑰。武术，是秘密会社标准特征。“六人农会”成员李思贤曾说：“彭湃告诉我们说：对外我们称农会，对内则叫做‘贫人党’。并为‘贫人党’规定了三个手势作为秘密联络的信号。”⑱ 农会成员活动时，须完整亮出三手势“暗号”，表明是“自己人”再谈话。农会活动的三大纪律是绝对服从上级指令、坚决为贫人请

① 彭震：《追述彭湃》，《宇宙风（乙刊）》1939 年第 6 期。
② 彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 125 页。
③ 彭震：《追述彭湃》，《宇宙风（乙刊）》1939 年第 6 期。
④ 李思贤：《“六人农会”》，《彭湃研究史料（上）》，北京：中共中央党校出版社，2007 年，第 140 页。
⑤ 彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 127 页。
⑥ 同上，第 126 页。
⑦ ［清］林佩琴编著、刘芯文主校：《类证治裁》，北京：人民卫生出版社，1988 年，第 197 页。
⑧ 徐友植：《我和彭湃在一起的日子》，《彭湃研究史料（上）》，第 38 页。
⑨ 彭震：《追述彭湃》，《宇宙风（乙刊）》1939 年第 6 期。
⑩ 彭震：《追述彭湃》，《宇宙风（乙刊）》1939 年第 6 期。
⑪ 彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 126 页。
⑫ 李春涛：《海丰农民运动及其指导者彭湃》，《彭湃研究史料》，第 280 页。
⑬ 彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 127 页。
⑭ 彭湃：《彭湃给李春涛（1923 年 2 月 9 日）》，《彭湃文集》，第 25 页。
⑮ 彭湃：《海丰总农会临时简章》，《彭湃文集》，第 19 页。
⑯ 李思贤：《“六人农会”》，《彭湃研究史料（上）》，第 141 页。
⑰ 苏素：《“农民大王”彭湃的二三事》，《彭湃研究史料》，第 359 页。
⑱ 李思贤：《“六人农会”》，《彭湃研究史料（上）》，第 141 页。

命、高度严守机密。以上行动规定与洪门高度类似[①]。后来的十人团“采用了三点会的仪式，要杀鸡，吃鸡血酒，发誓等”[②]。十人团“须常常开秘密会议……须绝对秘密，此为秘密性之训练”[③]。这几个反复的“秘密”，充分揭示了十人团的秘密会社性质。此时农会，在农民心目中，更像为民请命的“侠义团体”。

从《海丰总农会简章》、各约农会简章及农会利益宣传单等仅存的农民运动资料来看，农会的纲领为“图农民生活之改造，图农业之发展，图农民之自治，图农民教育之普及”[④]，具体工作为“防止田主升租，防止勒索，防止内部竞争，凶年呈请减租，调和争端，救济疾病，救济死亡，救济孤老，救济罹灾，防止盗贼，禁止烟赌，奖励求学，改良农业，增进农民智识，共同生产，便利金融，抵抗战乱”[⑤] 17 条，确实看不出多少马克思主义理论的影子，反而能明显看出农会保障农民利益、协助农业和农民发展的“农民之友”色彩。

在“六人农会”的组织下，农民运动取得长足发展，主要原因是彭湃和农民代表们一道结合中国传统农村社会的若干特点，将农会塑造成“侠义团体”和“农民之友”。这种结合虽少了马克思主义色彩，但极具中国特色，成功地让马克思主义者“带上中国作风和中国气派”，并在某种意义上“为中国老百姓所喜闻乐见”，发动了大规模的农民运动。这说明只有从中国特殊国情出发，了解群众，依靠群众，才能发动群众参加革命。此时的彭湃似有依据他对中国社会的若干特点的初步认识，灵活运用马克思主义指导中国革命实践的想法。

（三）实现马克思主义阶级斗争理论与农民斗争工作的结合

从 1923 年初海丰总农会成立，至 8 月 15 日“七·五”农潮被反动势力瓦解，海丰农民运动渐现高潮，发展到海丰、陆丰、惠阳、紫金、惠来、普宁六县，约 134000 农民加入农会，声势浩大[⑥]。这时，农民运动的特征可归纳为以下三点，体现了彭湃依据中国农村社会的若干特点发动农民运动，再以阶级斗争理论引导农民接受马克思主义指导的思路。

第一，农会的壮大，与彭湃借用秘密会社成功发展农会的经验有关。彭湃成功发展东城王党、三点会等秘密会社领袖加入农会[⑦]。同时，彭湃将有各派秘密会社背景的农民统一在“乌红两色对缀四联合的农会会旗”[⑧] 下，以马克思主义旗帜，初步统一、改造了秘密会社。

第二，借助农会发动农民开展抗租、维权、救济、教育、改良生产、医疗、仲裁调解等工作，树立的威信。阶级斗争理论在农民内部有了较有效的传播。在农会的宣传、组织下，农民已能作为“先锋队”，一手拿农会的大红旗，另一手拿写着“反对升租吊田”“反对三下盖”“反对伙头鸡”等诉求标语的白布参加大游行[⑨]。阶级斗争理论，已被农民初步接受。

第三，农村调查得以初步开展。1923 年 7 月成立的广东省农会，设调查部，对农村经济状况、阶级结构、农民失业情况、现实灾害等略作调查[⑩]。尽管这次调查未能形成报告，所有调查资料“都被军阀烧了”[⑪]，彭湃对农村阶级结构的认识仍依稀可见，如“农民中，自然是佃耕农占大多数。赤山约约占十分之九”[⑫]，“海丰农民，有田可自耕者，百不得一，余则皆就田主领田佃耕”[⑬] 等，较为笼统，或夸大其词。虽然彭湃此次调查未尽完善，但从实际调查着手，实现马克思主义理论和中国实

① 赵虎：《彭湃对农村秘密社会的借鉴与改造》，《安庆师范学院学报》社会科学版 2010 年第 1 期。
② 陈修：《回忆海丰农民运动前后二三事》，《彭湃研究史料》（上），第 145 页。
③ 《广东农民运动决议案》，《彭湃研究史料（上）》，第 186 页。
④ 彭湃：《海丰总农会临时简章》，《彭湃文集》，第 18 页。
⑤ 《农会利益宣传单》，《彭湃文集》，第 15—17 页。
⑥ 彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 148—150 页。
⑦ 《彭湃传》，北京：北京出版社，1984 年，第 88—89 页。
⑧ 同上，第 71 页。
⑨ 《海丰劳农节报告书》，《彭湃文集》，第 33 页。
⑩ 彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 149—150、154 页。
⑪ 彭湃：《彭湃给文亮》，《彭湃文集》，第 46 页。
⑫ 彭湃：《彭湃给李春涛（1922 年 11 月 18 日）》，《彭湃文集》，第 12 页。
⑬ 《海丰全县农民泣告同胞书》，《彭湃文集》，第 48 页。

际结合的手段，为彭湃在后来的农民工作中延续下来，为孕育马克思主义中国化“一切从实际出发”的实事求是思想路线奠定了基础。

海丰农民运动中，彭湃基于对广东农村社会若干特点的正确认识和运用，初步将马克思主义阐述为能被农民接受的主义。其发动的农民数量，居同时期马克思主义者领导的农民运动之最。历次请愿、游行运动中，农民作“先锋队”的事实，也说明马克思主义初步“为中国老百姓所喜闻乐见”。农运期间产生的马克思主义理论和中国现实特点结合的原则，团结更多人参加革命的方法，依赖调查研究农村实际情况的方针，都为彭湃在后来的农民运动工作中所发扬，似将引导彭湃对早期马克思主义中国化的理论和实践体系，做出重大贡献。

三、农民运动讲习所时期的重大贡献

1924 年 7 月，已经海丰农民运动洗礼的彭湃，于广州创办农民运动讲习所。在彭湃主导下，农讲所共办五届。1926 年初第六届开始，改由毛泽东主持[①]。第一届农讲所办学期间，彭湃重新开展海丰农民运动中未能完成的调查工作，首次实事求是地依据马克思主义原理，“正确调查”了农村社会的实况，并在总结、反思农民运动经验、教训的基础上，通过进一步实践，成功开辟或拓展了党在“群众路线”“武装斗争”“统一战线”等方面的实践内容。

（一）首创实事求是的马克思主义农村社会调查方法

彭湃对广东农村情况的“正确调查”，主要体现在农村阶级结构和社会经济情况方面。

第一，阶级结构方面。1924 年 10 月 16 日，李劳工回忆彭湃分析农民问题时说：“农民中自耕兼佃农约占全农户百分之三十，纯佃农约占全农户百分之五十。”[②] 1934 年，广东农村经济调查团对全省 38 县 152 村进行了调查，数据为自耕农 32．6%、佃农 57．2%、其他 10．2%[③]。依据以上两组数据，都可得出广东农村自耕农少于佃农，而这两种农民均远多于地主和雇农的结论。排除十年间“农村衰落，将驯而至于全国破产而后止”[④] 可能导致佃农数量增加的影响，可知在 1924 年 10 月 16 日前，已对广东农村阶级结构有了“正确研究”。

第二，社会经济情况方面。彭湃在 1924 年 5 月 11 日和陈独秀说到，在租额高涨的现实情况下，按中等年况算，佃农每佃进一石种田，就会“每年亏本二三十元之多”[⑤]，导致负债。这种说法值得推敲。首先，广东农村经济调查团统计的广东农民负债率为 43．9%[⑥]。按彭湃的说法，佃进土地的农民占 70－80%，负债率也应为 70－80%。此比率较处于衰败期的 10 年后的数据还高得多，显然有误。其次，如佃进土地便会亏本，大量产生的应是雇农和半雇农，而不是佃农和半自耕农。可见，直到 1924 年 5 月 11 日，彭湃的研究还不够准确。

1924 年 10 月 16 日，李劳工回忆，彭湃认为农民生活困苦原因是：①帝国主义操控下，工业品价格增长飞快，而农产品价格“只能保持原状”；②政府捐税过重；③地主（李所说的“新兴资产阶级”，应是彭湃所说的“地主”[⑦]）向因前两种缘故入不敷出的农民放高利贷，农民只能拿田抵债，

① 余炎光：《彭湃——中国现代农民运动的先驱》，《暨南大学学报》哲学社会科学版 1980 年第 3 期。

② 李克家：《海丰的农民运动底一个观察——和雨后君讨论〈海丰的农民运动〉》，《彭湃研究史料》，第 316 页。李劳工（克家）回忆这个片段发生在 1922 年 7－12 月，属孤证。依据上文相关论述，可知彭湃不可能在海丰农民运动期间，便已得出这个结论。因此，李劳工回忆的时间有误，确切时间仍待考证。

③ 《广东的农村生产关系与农村生产力》，上海：中山文化教育馆，1934 年，第 71—72 页。文中广东农村经济调查团的调查，是 1930 年代马克思主义者主导的唯一一次针对广东农村社会情况的学术性调查。

④ 同上，序第 1 页。

⑤ 彭湃：《关于海丰农民运动的一封信》，《向导周报》第 70 期，1924 年 6 月 18 日。

⑥ 《广东的农村生产关系与农村生产力》，第 85 页。

⑦ 彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 119—120 页。

渐无产阶级化；④地主抬高地价和田租，让农民苦不堪言[①]。

广东农村经济调查团也总结了广东农民生活困苦的三个原因是：田租高昂，捐税繁重，商业、高利贷资本的剥削[②]。第一点与前段④对应，第二点与②对应，第三点与③对应。前段①便是“剪刀差”，刘大钧代表调查团总结到，在中外、城乡产品的“剪刀差”背景下，“我国农村未能适合于工业化之世界，致农业未能改进，产品日受淘汰”[③] 导致我国农产品价格难以上涨，农民日渐困苦。这些内容，亦可与前段①对应。

据以上内容综合推断，彭湃对广东农村阶级结构和社会经济情况的“正确研究”，实现于 1924 年 5 月 11 日至 10 月 16 日间。彭湃在该时间段共开展过三次农村调查：1924 年 6 月初，彭湃前往广宁县调查[④]；7 月 3 日，第一届农讲所开办，该所每周日均派遣学员往广州市郊调查[⑤]；7、8 月间，彭湃又赴花县调查[⑥]。其中，广州市郊调查的内容，可从农讲所课程寻其踪迹。对农村阶级结构的“正确研究”须依赖统计学知识，而对农村社会经济情况的“正确研究”须依赖政治经济学知识，农讲所恰好设有“统计学”和“政治经济之浅释”课程。[⑦] 因此，彭湃的“正确研究”更可能是和农讲所同仁共同开展的广州市郊调查的结果。

彭湃的广东农村社会调查，充分体现马克思主义中国化定义中的实事求是原则，确能在运用阶级分析法、政治经济学知识的基础上，如实反映广东农村社会的特点，应是“正确调查”。经由此次调查，彭湃已在国内马克思主义者中，首创实事求是的农村社会调查方法。

（二）经总结、反思产生新的理论自觉

彭湃对广东农村社会的“正确调查”，就建立于彭湃对海丰农民运动的经验总结的基础上。彭湃及其主导的农讲所的相关活动，亦可体现彭湃对农民运动经验的总结和教训的反思。

从课程设置和教学情况来看，第一届农讲所有较深的“彭湃特色”。其一，“中国秘密社会简史”[⑧] 等课程的设置，体现了彭湃对海丰农民运动有效方法的继承。团结可团结的力量参加革命，蕴含一定的统一战线思路。其二，农讲所“最注意于所外活动，凡星期日须有农村运动实习……及东西南北四郊之实际调查”[⑨]，重视实习调查，亦是彭湃对海丰农民运动经验的总结。调查工作有计划地推行，说明实事求是、群众路线等“新东西”已有一定理论自觉。其三，农讲所特设“军事训练”课程，规定学员须在黄埔军校进行为期十天的军训[⑩]，也体现了彭湃对海丰农民运动未竟事业的反思[⑪]，这也可理解为武装斗争思路的萌生。

彭湃经对广东农村情况的研究，总结、反思海丰农民运动的经验教训，产生了实事求是的理论自觉，萌生群众路线、武装斗争、统一战线等新设想。之后，他将三种设想付诸实践。

第一，群众路线方面。第一届农讲所共 38 名学员，其中“以要‘入民间去’（即‘到群众中去’）之分子为多”[⑫]。第二届农讲所学员的选拔工作，增加口试、入学检查等内容。口试先“把一般闻声投靠的及无聊的学生尽数排除了”[⑬]。入学检查表设“你有无亲切戚友在乡村”“你出世在城

① 依据以下文献参正，李克家：《海丰的农民运动底一个观察——和雨后君讨论〈海丰的农民运动〉》，《彭湃研究史料》，第 316—317 页；彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 116—120 页。
② 《广东的农村生产关系与农村生产力》，第 29—53 页。
③ 同上，序第 1 页。
④ 《广宁农会进行之近况》，《彭湃研究史料（上）》，第 181 页。
⑤ 《本部一年来工作报告概要》，《中国农民》1926 年第 2 期。
⑥ 《刘尔嵩给团中央的报告》，《彭湃研究史料（上）》，第 192 页。
⑦ 《本部一年来工作报告概要》，《中国农民》1926 年第 2 期。
⑧ 同上。
⑨ 同上。
⑩ 《本部一年来工作报告概要》，《中国农民》1926 年第 2 期。同上。
⑪ 据彭湃回忆，海丰农民运动未有武装农民。彭湃：《海丰农民运动》，《彭湃文集》，第 170—171 页。
⑫ 《本部一年来工作报告概要》，《中国农民》1926 年第 2 期。
⑬ 同上。

市抑或在乡村”“你习惯农民生活否”“你由何年起至何年止在乡村居住”[①] 等问题。经此两关，第二届农讲所学员中农民比例上升到 40%，工人比例上升到 30%，第三届农讲所农民学员比例更是上升到 72%[②]，正好体现了实现干部“从群众中来”的尝试。

三届农讲所大部分毕业生被派往各县担任特派员，组织农民运动。学员开展工作时，必“先将该村户口及生活状况作详细之调查”[③]，再动员群众，组织农会。这体现了实事求是的工作方针，以及依靠群众学得农村情况，用所学党的主义加以研究，再于研究的基础上帮助群众实现其诉求的过程，较好体现了“一切为了群众，一切依靠群众”的群众观。

第四届农讲所开始招收外省学员。截至 1926 年初，在农讲所毕业生的工作支持下，广东已有 44 县 70 余万人参加农会，湖北、直隶、河南、四川、广西、湖南等省亦成立了农会[④]。农民加入农会的行为已有一定“自觉性”。彭湃和农讲所同仁已初步探索出“把党的正确主张变为群众的自觉行动”的方法。党在农村的群众路线，依托农讲所，取得重大发展。

第二，武装斗争方面。接受过军事训练的第一届农讲所学员莫萃华，在学期间，屡邀彭湃到东莞洪屋涡指导农运[⑤]。二人联合组织了第一支农民自卫军。1924 年 8 月 11 日，农民自卫军五百余人，“旗帜数十幡，步枪三百余杆，马数匹，队伍异常齐整”[⑥] 地接受了彭湃、阮啸仙等人“检阅”。8 月 27 日，依托第二届农讲所，广东农民自卫军正式成立，彭湃亲任总指挥[⑦]。这支部队参加了 1924 年第一次北伐、镇压商团叛乱、东征陈炯明、驱逐刘杨之役、援助省港大罢工、武装逮捕涉嫌暗杀廖仲恺的谭启秀、肃清邓本殷等军事活动[⑧]。同时，“维持地方治安，保卫农民利益”[⑨]，一直是农民自卫军的主要职责。截至 1926 年初，广东农民自卫军总人数增长至 3 万余人[⑩]，它的创设，为“各省农民自卫军的建立与发展树立了光辉榜样”[⑪]。各省农民自卫军，又为土地革命战争初期工农革命军的创立，奠定了武装、兵员和干部队伍的基础[⑫]。广东农民自卫军的创设，可视为党的武装斗争路线的开端。

第三，统一战线方面。1924 年 6 月，彭湃调查广宁、花县农潮时，已借国民党媒体宣传，并派对农民“表同情之工友，跑入内地向农民宣传奋斗”[⑬]，利用新学生社等学生团体“跑入内地派传单，向农民慰劳”[⑭]。11 月，彭湃回到广宁，继续领导农运，率农民自卫军抗击反动地主武装，并促成大元帅府派出铁甲车队及第三师一营开赴广宁“保护农会，剿办匪徒”[⑮]。12 月 19 日，官兵到达广宁，彭湃随即组织农兵联欢大会。会上，彭湃表示，兵农本属一体，广宁地主劣绅则是“效法军阀”的“反革命”，是军人和农民“受种种无穷痛苦”的缘由。他号召士兵和农民一道，以“农民、兵士个个都能够衣食住充足”为目标联合一致，战胜地主劣绅[⑯]。1925 年初，大元帅府再遣卫士队驰援广宁[⑰]。在彭湃的组织、协调下，农兵联合队伍抵制了县长蔡鹤朋对农运阳奉阴违的阻挠，逮捕了假意

① 《本部一年来工作报告概要》，《中国农民》1926 年第 2 期。
② 同上。
③ 同上。
④ 陈公博：《农民运动报告》，《中国农民》1926 年第 2 期。
⑤ 陈登贵、林锦文主编：《广州农民运动讲习所人物传略》，广州：中山大学出版社，1996 年，第 118 页。
⑥ 《东莞农民联欢会纪盛》，《彭湃研究史料（上）》，第 197 页。
⑦ 和森：《今年五一之广东农民运动》，《向导周报》第 112 期，1925 年 4 月 26 日。
⑧ 罗琦园：《会务总报告》，《中国农民》1926 年第 6、7 期合刊。
⑨ 李永芳：《国民革命时期的广东农民自卫军述论》，《中共党史研究》2018 年第 6 期。
⑩ 陈公博：《农民运动报告》，《中国农民》1926 年第 2 期。
⑪ 李永芳：《国民革命时期的广东农民自卫军述论》，《中共党史研究》2018 年第 6 期。
⑫ 参见李永芳：《国民革命时期的广东农民自卫军述论》，《中共党史研究》2018 年第 6 期。
⑬ 彭湃：《为广宁、花县农潮事给团中央的报告》，《彭湃文集》，第 71 页。
⑭ 同上，第 71 页。
⑮ 《孙中山派铁甲车队支援广宁农运的命令》，《彭湃研究史料（上）》，第 201 页；《关于广宁农民反抗地主的斗争的五个报告》，《彭湃文集》，第 77—81 页。
⑯ 参见彭湃：《在广宁农兵联欢大会上的演说》，《彭湃文集》，第 75—76 页。
⑰ 《广东农民运动报告》，出版地不详，1926 年，第 72 页。

和谈的民团局长谭侣松，揭露了卫士队长卢振柳勾结当地反动派的阴谋，将铁甲车队、卫士队和农民自卫军统一在前线党组织的号令下，取得了农民斗争的胜利[①]。此次农运，彭湃多层次地整合农、工、学、兵等多种力量，促成党对农民斗争指挥权的落实，较为多元地在实践中发展了统一战线。

第一届农讲所创办前后，以彭湃为首的马克思主义者，首次实现对广东农村阶级结构和社会经济情况的“正确调查”。之后，彭湃本着实事求是的原则，依托于“正确研究”和领导农民运动的经验教训的总结、反思，产生了“群众路线”“统一战线”“武装斗争”等方面理论自觉。这在当时便把农民运动推进至新高潮，也为党在进一步独立自主、实事求是的实践中，完善群众路线、武装斗争、统一战线等多方面的理论实践体系，奠定了坚实的基础。

结　　语

毛泽东思想是马克思主义中国化的第一次飞跃，其内涵主要是实事求是、群众路线、独立自主三点。彭湃对于此三点内容，均有基础性的重要贡献。

第一，“实事求是”的最重要内涵是“当马克思列宁主义经典作家的某些具体论断与中国国情不相符合时，在‘中国化’过程中绝不允许生搬硬套，而只能从中国国情与实际出发，实事求是地创造新理论，提出新观点，拿出新办法，来解决中国革命与建设中发生的新矛盾、新问题”[②]。海丰农民运动期间，彭湃已通过实践，证明生搬硬套马克思主义原理不可行，发明了将马克思主义理论和中国农村社会的若干特点相结合的革命手段。主办农讲所时期，彭湃首创实事求是的农村社会调查方法。这说明“绝不允许生搬硬套，而只能从中国国情与实际出发”的要求，已能为彭湃所深知并践行。这在当时开启了党的实事求是实践的先河，也为后来反教条主义者进一步推进马克思主义中国化，提供了重要的斗争依据和行动指南。

第二，“群众路线”要求“到群众中去和到实际中去作调查”[③]，并“将马克思主义的灵魂或精髓即立场、观点、方法，带上中国作风和中国气派，为中国老百姓所喜闻乐见”[④]。海丰农民运动期间，彭湃成功地让马克思主义和农运工作相结合，初步实现马克思主义“为中国老百姓所喜闻乐见”。主办农讲所时期，彭湃在对农民运动经验教训的反思和总结，以及“正确研究”的基础上，进行干部选拔方式的“从群众中来、到群众中去”的试验；在农民工作中，贯彻先调查、后动员的方式，较好体现了“一切为了群众，一切依靠群众”的群众观，初步践行“一切为了群众，一切依靠群众，从群众中来，到群众中去”的群众路线。

第三，“独立自主”要求坚持马克思主义中国化的主体是中国的共产党人、无产阶级和人民群众。彭湃领导的农民运动，是中国的马克思主义者开创的农民革命事业，无疑为当时“一切均借俄助”的中国共产党人，开辟了独立自主探索马克思主义中国化的道路。

从创办农讲所开始，彭湃领导的运动紧密有条，明显是由其经实事求是的调查和研究形成的新理论来支撑的。也就是说，彭湃在农民运动中展现的一切，不仅是一种实践或行动自觉，一定程度上也是一种理论自觉。在理论自觉的主导下，从广东农民自卫军的创建、广宁农民斗争的若干实况来看，彭湃已初步开启了党的“武装斗争”路线，并更为灵活、多元地丰富了“统一战线”的内涵。总之，彭湃在农民运动领域的探索，对于党进一步在独立自主、实事求是的实践中，开展或完善马克思主义中国化的理论和实践体系，有重要的奠基作用。

（责任编辑　临　川）

① 肖蛙：《锋芒初露》，上海：上海人民出版社，2017 年，第 58—60 页。

② 赵明义：《“马克思主义中国化”与“使马克思主义在中国具体化”辨析》，《当代世界社会主义问题》2003 年第 2 期。

③ 卢培琪、王立胜：《论毛泽东对马克思主义中国化的伟大贡献》，《中国网》2007 年 9 月 25 日。

④ 赵明义：《“马克思主义中国化”与“使马克思主义在中国具体化”辨析》，《当代世界社会主义问题》2003 年第 2 期。

费希特知识学的演变及其内在逻辑

谢地坤

【摘要】本文谈论了费希特知识学的基本原理、知识学从认识论向存在论的转向和知识学从单纯的理论理性到生活真理的追求，表现了费希特为克服康德的二元论、追求理论理性自身统一性以及理论直面生活实践所做的不懈努力，进而肯定费希特哲学的历史功绩和对现代哲学的意义。

【关键词】知识学；理念；主客统一；真理论；知识与存在

中图分类号：B516.33　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0066－11

作者简介：谢地坤，江苏南京人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学特聘杰出人文教授、杰出学者。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“建国以来西方哲学中国化的重要问题及其影响”（12&ZD121）

在德国哲学发展过程中，费希特不仅是康德哲学的直接继承者，更是康德哲学的批判者和发展者。费希特清楚地看到康德哲学中基于思想自由的主体创造性与不可认识的“物自体”之间的矛盾，既想继承康德先验哲学的主体性思想，又想克服康德的二元论，努力创造一个以自我意识为核心的哲学体系，以推动哲学的前进。知识学是费希特耗尽毕生精力所要建构、却没有彻底完成的哲学体系，他的实践哲学，如政治哲学、社会学说、法权思想、道德宗教哲学等都是建立在知识学理论基础上，其基本思想对谢林、黑格尔甚至现代哲学都很有影响。费希特的知识学体系原本就十分晦涩难懂，后又经过多次修改，所以准确认识知识学的核心思想及其演变的内在逻辑，不仅对正确认识德国古典哲学发展、演变意义重大，而且对我们把握近现代西方哲学的演变十分必要。

一、知识学的基本原理

按照费希特自己所说，在 1793 年冬天的一个傍晚，他依靠在壁炉边，为构思哲学而冥思苦想。突然，他被一个思想念头所震撼，便赶紧将这个想法记录下来。这就是自我觉察自身就是人的理智活动，它表明这种自我捕捉自身、把握自身的意识在本质上就是一种认识活动；它还表明，自我对自身的认识和对对象的认识都是由认识主体而展开的，因此，以主体的认识来消除近代哲学的主客分裂是他所创立的哲学基本出发点。知识学的核心思想由此产生，此后的 20 多年，费希特一直没有离开这个思想，他始终围绕这个思想修改、完善其知识学体系，出版了关于知识学演绎的十几种论著。

1794 年费希特出版了《全部知识学的基础》，他的知识学思想第一次完整表达出来，可以说，这是费希特全部思想体系的基石。费希特在此之前也曾论述过自己关于知识学的一些想法，后来又多次改写知识学。尽管如此，在其全部知识学论著中，包括后来没有发表的相关手稿，《全部知识学的基础》是费希特阐述知识学最完整系统的著作，是哲学史家们研究知识学的主要依据。费希特首先表明，他将坚持康德开创的批判哲学的方向，把知识学奠定在一个科学可靠的基础上，但他不是先对认识的起源、能力、界限提出考察，而是提出一个认识得以发生的本原行动（Tathandlung），把它看作是统一理论认识和实践认识的原则。费希特认为，作为一般个体的自我，依靠自发意识这个本原行动去认识自己，从而确立自我设定自身的这个本原意识；在此基础上，自我同样依靠意识的这个本原行动去创造与自身相异、在自身以外的东西，从而为自我确立对象。本原行动因此就是主体认识自身和

外在对象的第一步，全部客观世界统统都奠基于这个本原行动。

由此来看，费希特从一开始就不同意康德把人的认识一方面依赖于主体的认识形式、另一方面却又不能脱离客观质料的二元论思想，而是把自我的本原行动确定为哲学的最高原理，从而为建立知识学确立一个更可靠、更坚实的基础。在费希特看来，康德在《纯粹理性批判》中提出的要让哲学走上“一门科学的可靠道路”①，承认认识的自发性和能动性，但康德同时也设置了理性无法认识的“物自体”，人类认识到此就被堵塞了。康德的不幸在于他的不彻底性。如果我们确实像康德所说的那样，把哲学看作是一门严格的科学知识，就必须把我们的认识建立在一个不证自明的原理上，并由此推导出哲学知识的完整系统。这样，他就像斯宾诺莎一样，主张哲学要像几何学那样，在具有自明性的最基本原理上，层层推演出来，并由此扩展为一门完整的科学知识②。哲学作为这样一门完整而严格的科学，其认识内容、论证形式和方法，都应当包含在一个统一而完整的系统之中。

费希特知识学的出发点就是这个被称为“本原行动”的自我意识，他视之为整个知识体系的基本原理，在此基础上进行逻辑推演，最后包含了自我与自身和自我与对象的两种关系，由此凸显出自我的能动性和普遍性。这样，作为自我意识的本原行动就具有无限的创造性，既构成一切知识的基础，又是统摄各门各类知识的原则。费希特对此不无骄傲地说：“一个将会发现这门科学的民族也许值得以自己的语言赋予它一个名称，这时它就完全可以称为**科学**或**知识学**。由此可见，迄今所谓的哲学应该是**关于一般科学的科学**。”③ 显而易见，费希特的知识学基本原理不同于康德的地方在于要将理性主义的原则贯彻到哲学的始终，不仅要像康德那样解答“人可以认识什么”，而且要进一步把认识论问题当作构建理论哲学和实践哲学的核心问题。这就是说，在费希特看来，康德虽然在第一批判中提出“先验综合判断如何可能”这一认识论基本命题，但“他从来没有把它建立为基本原理”④；而其知识学就是要解决康德提出、却没有完全解决的问题。在这里，费希特与康德的另一个不同的地方是费希特特别重视方法论问题。首先，在他看来哲学是一门科学，必须从一个绝对坚实的第一原理推导出来；其次，哲学必须具有系统的形式，而且这个形式必须是来自于自身论证、适合于自身论证的系统。费希特相信，知识学可以由此走上坚实的科学坦途。

基于这样的思想，费希特把“本原行动”这个“绝对第一、无条件的原理”⑤ 当作全部知识学的出发点，逐步推导出知识学全部命题，并由此展示出知识学的独特性质。他提出，知识学最原初的命题就是**“自我设定自己”**，这个命题被他视为本原行动的第一个阶段，更是当作知识学的第一条原理，是**正题**。这是因为，自我对自身的确认是绝对无条件的，无需任何证明，它可以明确表明绝对主体的自身统一性；这个命题也是最抽象的，就相当于逻辑学中的最简单的逻辑规则“A = A”这个表达式。这个原理是我们运用逻辑规则的前提，因此表现为明确无疑的命题。对费希特而言，“自我设定自己”具有最高原理的性质，不需要更高的根据；只要我存在，这个原理就是一个能动的本原；由于“它建立了一个绝对无条件的和不能由任何更高的东西规定的绝对自我”⑥，知识学才能推演下去，并作为一个科学体系而成立。

与第一条原理构成对立面的是第二条原理，即**“自我设定非我”**。这是自我给自身设立对立面，是一种对设（Entgegensetzen）行动，因而是**反题**。费希特认为，这个对设是本原行动展开的第二个阶段，从“自我设定自己”到“自我设定非我”，就在于自我具有同一性的同时，也可以展开其矛盾性的一面。这就是说，在自我设定非我的时候，由于这个设定是自我做出的，它就包含着自我与其设定的产物的具有同一性，即自我等于非我。这种同一性强调的是非我在内容上由自我规定的，它产生于设定自我的本原行动。但为什么它在这里做出这种设定，而不是其他？这表明它在形式上是无条件

① ［德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004 年，第 2 版序言第 19 页。
② J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, *Stuttgart*, Vol. Ⅰ, Bd, fromann – holzboog, 1965, S. 96f.
③ ［德］费希特：《费希特著作选集》第 1 卷，梁志学主编，北京：商务印书馆，1990 年，第 456 页。
④ 同上，第 15 页。
⑤ 同上，第 6 页。
⑥ 同上，第 37 页。

的行动，因此在形式上不可能得到证明。知识学的第二个设定表明意识事实之间的矛盾，相当于逻辑上的“－A 不＝A”的表达式，它为下一步把自我与非我统一起来的行动创造了条件。第二条原理在知识学体系中是最关键的一步，是费希特阐述以自我为根据而展开的从统一到矛盾、再从矛盾到有条件的统一的辩证法思想的一个不可或缺阶段，它对近代哲学、尤其是笛卡尔和康德哲学那里的主客如何统一起来的难题给出了自己的解决方案。

本原行动的第三阶段，也就是知识学的第三条原理非常关键，它强调**“自我在自我之中设定一个可分割的非我以与可分割的自我相对立”**①，这是对先前设定的自我与非我分别加以分割和限制，使它们在自我之中达到统一，是**合题**。显然，这条原理是以前两条原理为条件，受前两个命题的规定。这条原理遵循的是逻辑学中的同一律，强调由自我设定的非我不能与自我发生矛盾，同时也不能把自我与非我混为一谈，相当于逻辑上的“A + A = X”的表达式。第三步原理突出了知识学必须听从理性的命令，克服和消除了前两个行动造成的矛盾，使第一原理与第二原理在第三原理中达到新的统一。费希特认为，这一原理并非是要使前两个原理互相取消，而是要对它们的实在性和否定性予以分析和综合，让自我和非我重新统一在绝对自我之中。在知识学的演绎过程中，第三条原理是对前两个原理的先加以限制，后予以综合统一，从而使自我与非我、主体与客体在新的条件下实现综合统一。这样，费希特就以他所理解的“任何知识都是综合的”这个原理回答了康德的“先天综合判断如何可能”的问题，也为后来黑格尔通过对矛盾双方予以扬弃而达到对立统一的辩证法开辟了道路。

显然，**费希特的知识学**不同于人们的日常认识，它颠倒了存在与思维的关系。在他眼里，自我的意识活动先于人的存在，没有自我意识这种最原初的行动，任何存在就没有意义，所以，自我意识不是以自我的存在为根据的，而是存在依靠意识而获得意义，极言之，意识是存在的生产者。因此之故，费希特常常被当作主观唯心主义者。但换一个角度看，他的这个理路却是他克服康德二元论的一个有效办法。这首先表现在费希特发挥了康德的理性自由立法的精神，把自我意识自身所包含的主客同一原则当作知识学的根基，确立了自我意识乃是世上万事万物的根据，拒绝了康德哲学对感性材料的依赖，彻底回答了欧洲哲学史上始终悬而未决的关于承载自然现象的本质之疑问，并由此解决了主客之间的矛盾。其次，“当费希特将自我的原初意识把握为在本质上是实践的时候，即自我意识与一种行动相关、并在一种行动中被论证，他就超越了康德的将统觉的基本意识理智地理解为思维功能及其与思维中完成的表象的关联”②。这就是说，费希特不仅把知识学看作是哲学的理论，还认为源自于自我意识的本原行动是我们实践行为的基础。再次，我们在费希特知识学的基本原理里可以看到生动的辩证法思想，他在这里不像康德在《纯粹理性批判》里那样，只是将矛盾以二律背反的方式罗列出来，先验范畴和概念也是组成排列，却缺少运动和变化，而是对主客双方加以分割和限制，使对立的双方从原初的统一下降为对立的双方、再由对立上升到新的统一的渐进发展过程等。这样，费希特通过运用矛盾的统一、对立、再统一的原则和方法将它们建构为一个完整的体系，思维的辩证运动之范式由此显现出来。

需要注意的是，费希特的知识学实际上是用“本原行动”这个自我意识的行为贯穿在认识发展的全部过程中，它是从自我确立自身、自我创造对象，又从所创造的主客分裂的世界重返主客统一的过程，这是人这个有限存在者以其无限努力的欲求在认识世界、创造世界，而想象力在这个过程中是不可或缺的，没有理性思维和想象力，知识学是不可能产生的。同时，这还意味着，费希特不赞同康德从感性的多样性发展到意识的统一性这种从特殊到一般的理论反思方法，而是要以一个可以创造一切的本原行动为开端，突出哲学反思可以达到自我理念的统一性，而不需要自我在实践中去追求这种统一性，这就是想象力赋予本原行动以无限创造性的目的之所在。从纯粹的意识发生学而言，费希特对主体的认知、强调主体对客观世界的设定，不只是澄清了知识的发生过程，更重要的是突出了自由意志所具有的自由创造的无限性。这就是费希特名之为“主体的最高活动是自由意志，这是我思设

① ［德］费希特：《费希特著作选集》第 1 卷，第 27 页。

② ［德］策勒：《阅读费希特》，周黄正蜜译，上海：上海人民出版社，2019 年，第 46 页，译文有改动。

定活动的最高目标”[①]。

费希特的知识学表现了其独特的创造精神，提出了使人耳目一新的内容，其中寓意深刻的思想剖析和严谨的逻辑力量，使他很快赢得很多学者和青年学生的热烈欢迎[②]。费希特对于自己的发现也十分自豪，他不仅以为自己与康德一样，“已经发现哲学上升为一门明白无误的科学所必经的道路”[③]，甚至还超过康德，因为他把笛卡尔开创的“我思故我在”的这条主体性原理贯穿于哲学的始终。后来德国古典哲学的谢林和黑格尔虽然从主观唯心论转向客观唯心论，表现了“两个完整的哲学思维范式之间的抗争”[④]，但他们仍然肯定费希特努力克服康德哲学的二元论、试图构造主客同一体的功绩，这显然是他们接受了费希特知识学“分析矛盾、解决矛盾，在辩证运动走向终点时却总是回到起点”[⑤] 的辩证法思想。

二、知识学的转向

《全部知识学的基础》把费希特推向了哲学思辨的高峰，同时也使他受到一些批评，比如命题和内容过于艰深，而阐述却不够明确，逻辑推演不够严谨等，尤其是其中的一些表达比较晦涩，引来不少非议。同时，哲学界一些人对费希特过于强调意识创造一切的唯心论思想表达了不同看法。这方面最有影响的批评首先来自康德。他发表文章，公开批评费希特，说费希特的知识学是一个完全站不住脚的体系，因为知识学只不过是一种逻辑，但这种逻辑连同其原则达不到认识的内容方面。很显然，康德并不反对费希特知识学的逻辑推理，但由于他坚持自己的二元论，认为主体不可能创造客体，所以，康德就不能理解，知识学乃是意味他的哲学的不彻底，更没有看到费希特恰恰是对他的意志自由思想的发挥，才创造了知识学体系。对费希特的挑战还来自他的追随者谢林，后者在 1800 年发表了《先验唯心论体系》，提出先验哲学与自然哲学并行不悖，都属于一个哲学体系，只是表现为两个部分。谢林的这个思想实际上是否定了知识学所确立的由自我意识创造一切的基本原则，表明以自我意识为核心的先验哲学并不能取代自然哲学。

费希特很清楚，他的知识学实际上是在康德哥白尼革命之后进行的又一次哲学革命，其难度之大超出想象，而他所坚持的“自我创造一切”的知识学基本原理并非是不证自明的，知识学的一些表述也不够清楚明白，比如主观自我与客观自我如何区分、实践理性中的自由意志如何在理论理性中发挥效用、奠基于自我意识的绝对自发性的知识学如何对客观的社会实践发生影响、知识学是否能够统摄哲学这个学科并对此做出形而上学的保证等等，“费希特的知识学作为这个革命理论所具有的诸般困难的范式而呈现在我们面前。”[⑥] 此后几十年，费希特一直在思考这些问题，对知识学的改进和完善做出了不懈的努力，最初修改了知识学的一些晦涩难懂的表述，后来又对其思想内容做了补充和发展。他在这方面的辛勤探索在此后出版的《略论知识学的特征》《重新表述知识学的尝试》《知识学第一导论》《知识学新方法》等著作中都表现出来。

我们注意到，知识学确有使人费解的表述问题，但这并不是最主要的困难，主要难题还是知识学体系赖以为支撑的两个原理，即“自我设定自己”和“自我设定非我”。按照他所说，这两个原理难以言传，而只能加以直观，其核心前提是自我意识的能动性和创造性。当他受到谢林的批评，并且看到黑格尔明确提出的“费希特与谢林哲学体系的差别”[⑦] 时候，他就不得不重新考虑自己的体系建构，并重点考虑主客关系的问题。这时费希特首先对客体予以新的解释，承认客体是主体意识到的东

① ［加］查尔斯·泰勒：《黑格尔》，张国清、朱进东译，南京：译林出版社，2012 年，第 50 页。

② Erich Fuchs（Hrsg.），*Fichte im Gespraech*，*Berichte der Zietgenossen*，Bd. 1，Stuttgart，fromann－holzboog，1978，S. 103.

③ Ibid.，S. 495.

④ ［波］M. J. 迈泽克：《康德之后的两种思维方式——谢林与费希特的对立》，梁志学译，《哲学译丛》1988 年第 6 期。

⑤ ［德］黑格尔：《黑格尔哲学史讲演录》第 4 卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1978 年，第 318 页。

⑥ M. Hinz，*Fichtes* “*System der Freiheit*”，Stuttgart，Klett－Cotta，1981，S. 9.

⑦ ［德］黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，宋祖良、程志民译，北京：商务印书馆，1994 年，第 2、66、71 页。

西，而不再像以前那样说客体是由主体设定的，但他仍然坚持客体的特性必须经过自由的精神加以规定。但是，这里改变的只是知识学的第二原理，并不涉及第一原理，而第一原理恰恰是由笛卡尔开启的近代哲学认识论的最大命题。因此，费希特必须重新思考知识学的全部基本原理，尤其是要对谢林的批评予以正面解答。

在 19 世纪初，费希特与谢林还有学术交往。正是在与谢林的论战中，费希特的知识学开始了转向。他在 1800 年底写信给谢林，坦承知识学已经发生转向，开始于 1800 年发表的《人的使命》之中，他说得很明确，“关于这一点的最明显不过的暗示见之于我的《人的使命》第三卷”①。这部书虽是一部通俗读物，专为一般大众所写，但书中所讨论的知识学的新变化仍然值得哲学史家重视。费希特说得很清楚，“自我是主体与客体的统一，是能意识者与所意识者、能思维者与所思维者的永恒统一”②。显然，他这时仍然不放弃自我意识的自发性和创造性是自己哲学体系的基本原则：在自我创造自我和自我创造非我的形式下，主体是与客体相同一的。他认为谢林提出的用客观的主体与主观的主体相对立的思想，实际上是对知识学的误解，哲学的最高原则“不能从存在（Sein）开始，而必须从观照（Sehen）开始”③。这就是说，知识学是把主体的直观与反思结合在一起，言下之意，一方面是他也不再相信自我或本原行动能够创造一切，暗示自己的知识学的基本原则不是那样坚固，另一方面则是强调直观与思维的结合可以保证主客的统一，而谢林所说的自然哲学以某种客观物质作为基础的原则是与先验哲学的基本原理格格不入的。对此，黑格尔说：“费希特哲学因此是思辨的真正产物。哲学反思是受制约的，或者说，先验直观通过自由摆脱经验意识的全部多样性而达到意识，就此而言，哲学反思是主观的东西。”④ 但是，哲学反思必须摆脱这种纯然主观的东西，要达到“一种绝对的、非主观的、非客观的同一性，纯粹的先验直观”⑤。这就是费希特要为知识学寻找一种更为坚固的东西作为知识学之基础的原因，“即一种在知识以外的、就其本质而言完全不依赖于知识的东西”，“这种东西比一切知识都更加伟大和崇高，并包含着知识本身的最高目的”⑥。这就是说，费希特这时已经有意识地摆脱单纯的反思意识，开始寻找更绝对、更可靠的东西来承担知识学的基础。

显而易见，就是在 18 世纪与 19 世纪之交，费希特的知识学发生了转变，其重点是对知识学赖以为根据的自我意识加以思考。费希特思考的难点在于，知识学必须从一个坚实的第一原理出发，假如剥离了作为本原行动的自我意识，什么可以承担知识学的基石呢？它又凭借什么可以既在知识以外、却又比知识更可靠、更崇高呢？这里又与认识论的基本问题交织在一起，即人的知识到底是从哪里来的。近代以来，唯理论者始终坚持知识是先天的，而经验论者则主张知识来自于对外界事物的认识。康德力图把唯理论和经验论结合起来，但说到底，康德给理性认识设定了界限，强调知识只能运用在经验领域，而像奠定在自由意志基础上的道德信仰之类的东西，人们作为有条件的存在者最终都必须予以服从，而无需、而且也不可能确知其来源。费希特一方面接受康德的道德哲学，把康德提出的无上命令看作是人们必须服从的一个绝对无条件的道德诫命，这正如他所说，“不仅要认识，而且要按照你的认识而行动，这就是你的使命”⑦。但另一方面，费希特清楚地知道，这种道德命令仍然是思想的产物，它在本质上蕴含在我们的认识之中，从认识论而言，它也是有条件的。这样，认识的有条件和信仰的无条件就构成了费希特知识学所要解决的一个问题。

再从认识论而言，费希特在这里更倾向于雅可比，强调直观对于认识的重要性。这时，他不再说自我意识设定一切，而是认为人们可以依赖直观而直达自我认识，这是绝对无条件的，这种源自于自我意识的纯粹直观性可以构成知识学的基础，它是不证自明的原理。但是，对自我的认识与对外在的认识是不一样的，各自都有界限和规定，有界限和规定的东西当然不能说是无条件的。这样，澄清认

① J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Ⅲ, Bd. 4., Stuttgart, fromann-holzboog, 2009, S. 584.

② ［德］费希特：《费希特著作选集》第 3 卷，梁志学主编，北京：商务印书馆，1997 年，第 597 页。

③ J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Ⅲ, Bd. 5., Stuttgart, fromann – holzboog, 2009, S. 48.

④ ［德］黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，第 83 页。

⑤ 同上，第 83 页。

⑥ J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Ⅲ, Bd. 5, S. 696.

⑦ Ibid., S. 596.

识的前提，确认一切认识、包括对自我的认识和对外在对象的认识，就成为费希特的难题。因为对费希特来说，他无论如何不能接受一个有条件的认识充当知识学的最高原理，所以，追寻那无条件的绝对认识，并且使之与无条件的绝对存在具有可靠的关系，就是费希特在这段时间着重要解决的主题，只有解决了这个问题，他的知识学体系才有坚实的基础。

为此，费希特在这里特意引入了“理智直观”这个概念。“直观”是近代哲学讨论的一个重要概念。康德、雅可比都很重视直观在认识过程中的重要作用。费希特接受并发展了前辈学者的这一思想，他在简单的德文单词“Anschaung”（直观）前面加上限定词“理智”，就使得“理智直观”这个概念具有更深刻的哲学意义。首先，直观不只是向外看，而且更是向内看，是对内在行动的一种“直接观照”，只有对内直观，才能确认自我的存在，并由此去发现自我意识所具有的自发性、能动性和创造性。其次，这也是费希特对康德质疑的回答，即是说，知识学所依赖的不只是逻辑思维，而是通过直观与认识对象发生联结，因此，知识学不是单纯的逻辑推演。但理智直观不是单纯的直观，“理智”表现的是自我意识的反思性，它由此直指知识学所认识的不只是静止不动的存在，更是去认识正在发生的行动，行动在这里具有特殊重要的意义，有人因此把费希特的知识学称为“行动的哲学”。再次，费希特强调，理智直观所认识的内在行动还是自我意识返回自身的一种理智活动，一当认识者发现所意识到的客体即是主体的时候，我们的理性就告诉我们，现在已经直观到主客同一体，在自我的直接意识中原本就包含着这种同一性认识。这样来看，理智直观不同于单纯的直观，它既是认识的原初行动，还是理智通过与直观的结合而进入创造的一个过程。很显然，费希特在这时是用“理智直观”这个概念对《全部知识学的基础》中的“我是我”这个逻辑同一律予以补充和修正，在一定意义上显现了自我设定的这个本原行动的合理性。

我们在此还必须看到，“理智直观”在费希特这里之所以具有如此重要意义，是因为他把自由与“理智直观”、自由与绝对知识联系在一起，由于这两个联系，后者就有了自由反思、自由创造的巨大空间。在费希特的眼中，第一个联系使“理智直观”成为一种绝对意义上的自我创造，用他的话说，是绝对的一种自身生成（Selbsterzeugung），它来自于纯粹的自由，是“自由之光的自我把握，因而是一种业已存在的目光和眼睛”①。从第二个联系来讲，费希特通过“理智直观”使自由与绝对知识既有联系又有区别。费希特把自由只看作是绝对知识的形式，它表明知识的产生，却不表明知识的内容是什么（Was）；而绝对知识不能从自身那里观察知识的内容，也不可能去追究是“什么内容”，不然，它就不是“绝对的”。恰恰是在这里，费希特突出了“理智直观”的作用，它作为纯粹的“观照”行动，自为地直接表现知识的内容，绝对知识正是由于“理智直观”而得以开显出来。“理智直观”以此就把哲思的自由和存在的知识综合在一起，使其达到绝对统一的不可分割性。只有这样，自由才不空洞，直观才不盲目；而且还因为“理智直观”的这种综合统一的行动，我们才能够捕捉到绝对知识所具有的存在与自由的统一性。

对于费希特思想的这一重大变化，黑格尔表示高度赞赏，认为“先验的知识与先验的直观是一个和同一个东西”，“无先验的直观便不能做哲学研究，用极严肃的态度指出这一点，带有极深刻的意义。”② 后来的海德格尔对“理智”与“直观”的结合也大为赞许，认为“理智”（intelligere）这个词在古希腊哲学中本来就是哲思的意思，包含着“思的原始统一”，一俟我们应用“理智直观”这个概念，就意味着把认识论与本体论结合起来，从而大大推动了哲学的进步。③

现在来看，费希特这时发生的知识学转向，其关键节点是引入“理智直观”这个概念，通过这一新的解释改变了知识学的推演方式：知识学从此不再是单纯依赖概念反思来推演客观对象，而是通过直观使内在的反思与外在的对象结合起来，使之具有实在的内容；更进一步讲，通过“理智直观”的阐释使思维的自由与知识的内容结合起来，最终使绝对知识与存在结合起来。

---

① Fichte, *Darstellung der WL aus1801 /02* , Hamburg, Meiner, 1984, S. 61.

② ［德］黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，第 27 页。

③ 参见［德］海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京，商务印书馆，1996 年，第 123 页。

三、从知识到真理

费希特到柏林后，继续进行在耶拿后期开始的知识学转向。他到柏林不久就开始重新阐释知识学，其主要思想都表现在《1801/02 年知识学的表述》中。这时，费希特讨论的重点是“绝对知识”，而不再是“自我意识”。他强调知识学以“绝对知识”为出发点，或者说，全部知识学都建立在“绝对知识”基础之上，接着就阐释与之密切相关的“绝对”和“绝对存在”。这样，费希特对知识学的研究就不再局限于纯粹认识论领域，而是通向存在论领域，进而转向真理论，这就为知识学由单纯的理论哲学转向实践哲学铺平了道路。

费希特在《表述》一开始所说仍如以前一样，坚持认为他所说的知识乃是关于一切具体知识的“知识”，只是这里加上了“绝对”二字，变为“绝对知识”，其原因就在于绝对知识具有表象或判断的坚实性和不可动摇性。具体而言，这种绝对知识有着两个显著标志：一，它是具体知识的知识，其本身不依赖任何其他东西，以自身为基础并在自身中完成，它就是是其所是；二，因为它是绝对知识，只是通过自身才得以成为绝对知识，因而不接受外在的影响。作为绝对之知识，“绝对”表现的是一种静止的存在（Sein），“知识”则是在绝对中的变易（Werden）或自由（Freiheit）。“绝对”与“知识”相互穿透（durchdringen）、相互结合为一体才构成绝对知识[①]。与此相对应的是，绝对知识就有两个“要素”：一是存在，它是绝对知识的一种静止的现存状态（Bestehen）；二是自由，它是绝对知识的自我反思，存在是其前提，因此是一种存在的知识（das seiendes Wissen）。这两个要素同样不能被割裂开来，而是必须结合在一起。结合的关键是两个要素互相穿透，第一个要素下降，第二个要素对它进行补充，这样才能显现出绝对知识的绝对本质，而知识学常说的自我乃是用“自我性来称呼这种绝对的穿透性”[②]。我们现在看的很清楚，费希特这时强调的重点，就是指出哲学的全部论述既要关心存在，也离不开自由的反思，因此，“反思”“摆动”“理智直观”“确定性”“必然性”“可能性”等，都是知识学研究的主要概念和范畴，反映了知识学作为一切知识之基础的坚实性和客观性。

费希特在这里对“反思”的阐释相当重要，反映了知识学变化的新特点。他特别指出，“反思”是以一般存在作为前提，反过来，反思的自由则去实现存在与知识的统一，知识学由此才能避免日常的杂多性，达到哲学思辨的统一性。具体讲，反思有两个停留（ruhen）和转折：一是反思停留在自由那里，需要受到相关的规定，它才会出现转折，由一般反思变为“知识的自由”，这是知识的形式；二是反思停留在绝对存在那里，虽然它以存在为前提，但必须自为地上升为知识，这就是由绝对存在转折为绝对知识。费希特这里所说的形式是亚里士多德意义上的形式（eidos），这即是说，这样的形式不仅相当于柏拉图的“相”，而且它还先于质料，是现实的存在。存在与知识的统一好像是依赖于反思自由这个形式，因为没有这种先于质料的“相”，由杂多的存在上升为一般存在是不可想象的，但另一方面还须看到，这种统一性本身就蕴含在存在或如此存在（Sosein）之中，没有这种基质（substanz），具体知识也不可能上升为绝对知识。由此来看，仅仅通过自由是不可能实现存在与知识的绝对统一的，它是在自身的存在中通过自由而实现的，而反思自由则是在主体中展开，并因此使人可以把握这种存在知识的统一性。费希特这种高超的思辨才华由此显露无疑。

费希特对此的论述并没有就此打住，而是继续讨论下去。他既然说绝对知识是存在与自由的统一，而且这种统一还是通过反思来实现的，那么，人们一定会问，这个论断的依据是什么？费希特对此的解释是，绝对知识的这种统一性的根据乃是“确定性”（Gewissheit）。它来自于我们的感觉，是一种信念。之所以这样说，是因为一切直观和反思都是自由的，一旦它去追问绝对的原因（weil），它就是非自由的，自由因此就受到某种限定，表现出某种“确定性”。这样，自由的直观和反思就必

① Fichte, *Darstellung der WL aus1801 /02* , S. 3.

② Ibid. , S. 5.

须与存在的知识相统一，否则，就不能成为绝对知识。因此，反思意识就不只是对自身的把握，而且由于与存在的结合具有对象性，在对象中具有确定性，从而从单纯的知识性的理智活动就过渡到了对象化的活动。

确定性是与必然性联系在一起的，从确定性必然会推演出必然性的概念，当我们追问绝对知识的来源和内容时，即使这种追问本身是自由的，但因为追问绝对知识的内容就是确定的、非自由的，从而就有必然性的内涵。在反思的这种活动中，自由与确定性和必然性并不形成矛盾，相反，它使意识回归到自身原本就有的统一性上。这种情况正如黑格尔所说，“在这种运动中，自我意识与它的对象之间的对立被扬弃了，而它和自身之间的等同性或同一性被建立起来了。”① 虽然彼时的费希特还没有达到黑格尔的这种认识，但他清楚地看到，绝对知识的关键并不在于借助形式自由去把握知识，也不在于因为直观的追问而导致绝对存在的毁灭，而是在于这两者的结合，其中任何一方都是不能缺少的。当主体在这两者之间“摆动”（schweben），就会导向“可能性”的事实，从而由绝对的意识趋向存在的事实，再回归到意识与存在的统一性，这就使知识学具有了一定的客观基础。

显而易见，《1801/02 年知识学的表述》表现了费希特由单纯的认识论转向了存在论，这就是哲学史家常说的由主观唯心论转向了客观唯心论。在这个时期，费希特的知识学的最大变化在于：一是把知识内容与知识形式结合在一起，知识的内容就是存在，只有借助于意识的自由才可以开显出绝对知识的内容；二是知识学的本质在于把杂多综合为统一，绝对知识因此就是一种综合，所以，主客关系应当是相互穿透、相互结合，最后统一在绝对的“一”之中。费希特没有、也不可能完全放弃那个知识学赖以为根据的“自我意识”，它是观念论哲学实现主客统一的不二法宝。

1804 年费希特在柏林再次讲授知识学，开设了三次讲座，他沿着 1801 年知识学的核心思想继续推演下去。费希特在这时不只是强调知识是把杂多综合为统一，而是提出了，“知识的本质就在于，一存在于杂多之中，而杂多产生于一”②。在他看来，“从杂多到一”是知识学的上升过程，因此被称作真理论或理性论（Vernunftslehre），这部分内容是他着力阐述的重点；而“从一到杂多”则是知识学的下降过程，被他称作现象学或现象论（Erscheinungslehre）。费希特认为，知识学并不把“一”与“杂多”分裂开来，也就是说，知识学的研究是在这两者之间的摆动，要把真理论与现象论结合在一起讨论。

关于真理论，费希特讨论的重点是如何从杂多的现象中去认识真理，他强调，所谓真理乃是“观点的绝对统一性和不可更改性”③，唯一能够照亮哲学家的真理之光就是统一性，它是支配杂多现象的原则，是在自身中完成的真理，哲学家可以在这样一个统一性上表达绝对统一的知识。所以，一切哲学的目标和本质就在于从现象的杂多中探究和表达这种统一性。

但是，以往的哲学家对此有不同的表象，费希特看到，“直到康德的所有哲学家们都显然得出了一个结论，即绝对被设定在存在之中，被设定在僵死的物之中，这个物据说是物自体”④。他对此表达了不同的观点，直接指出，应当从绝对存在的原始统一性中去发现绝对知识，这里的步骤是先从绝对中推演出各个环节，此后再去推演各种各样的实在形式，继而去认识这种包含统一性的绝对知识。当然，关键是要发现这个绝对的统一性，没有这个绝对统一性的“一”，就不可能产生知识。

我们在这里应当注意的是，费希特在这时关于绝对和绝对知识的表述不同于 1801 年的解释，他这时是说：“所有绝对的本质产生于知识。绝对本身并不是不可理解的，因为不可理解是没有意义的；只有在概念试图贴附于它的时候，绝对才是不可理解的，这种不可理解性是概念的唯一的本质。”⑤ 这就不同于他在三年前所说的绝对知识乃是存在和自由的结合。这里的改变要点在于，概念在理解知识、尤其是绝对知识过程中会给我们带来困难，因为概念是变化不居的，只是在思维的动态

① ［德］黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟译，北京，商务印书馆，1979 年，第 117 页。

② M. Wundt, *Fichte Forschungen*, *Stuttgart*, Fromman – Holzboog, 1976, S. 175.

③ Fichte, *Wissenschaftslehre. 2* , Vortrag im Jahre 1804, Hamburg, Meiner, 1986, S. 7.

④ Ibid., S. 10.

⑤ Fichte, *Die Wissenschaftslehre von1804* , Hamburg, Meiner, 1975, S. 35.

中才能成立，而人们所要理解的绝对知识却是静止不变的存在，运动的、可以理解的概念与不运动的、难以理解的存在在表面上看来互相对立，但在本质上却具有内在统一性。其根本原因就在于绝对知识有自明性原则，而不可理解性却来自于概念，它是对概念的否定。所以，“如果抽去概念所产生的东西，在绝对那里剩下的只有纯粹的自为现存或实体性。”① 由此推演下去，人们就可以知道，所有包含真理的知识同时还具有发生的、构造的因素，也包含有运动的意识和非运动的存在，我们只能在思维运动中去理解和认识这种绝对知识。这样一来，人们理解知识是通过思维运动的概念，但绝对却超越了一切概念，我们认识绝对，恰恰意味着概念的“毁灭”（Vernichtung）。

正是在这里费希特告诉人们，认识真理并非一定要通过概念的推演，真理的存在可以在现象中直接映现出来，所以，正确的理解现象就是对真理的把握，真理论由此就与现象论结合起来。费希特在这里如同柏拉图一样，他以“光”为例，去阐释真理与绝对存在的关系。在他看来，“存在与光是同一个东西，”② 但其此在（dasein）却又表现出双重性：一方面，它是内在的存在，通过自身显现为一种纯粹的统一性；另一方面，它是外在的形式，由概念（图像和映像）去间接映现存在和思维的分裂。光具有不证自明的原创性，它就等同于存在，因此直接与生活联系在一起。费希特以前只是把生活当作知识的对立面，而现在生活则成为一切知识的来源，这就如他所说，“存在与生活的这种一致性不可能外在于自己，也不能在自身之外去寻找，在它以外就是无。”③ 存在与生活互相穿透、完全融合为一体，它们是同一回事。我们自己的生命行为本身就是一个不可分隔的、统一的“存在”，我们在生活中感受真理、认识真理，这是真理之光在生活现象中的投射。正如许多哲学史家所说的那样，费希特关于存在与真理、绝对的可理解性和不可理解性的表述，使其知识学达到了辩证思维的高峰。

我们在这里不仅看到费希特通过自创的这些术语与柏拉图思想的紧密联系，还看到知识学发生的变化，这就是他通过对概念的否定而揭示出知识学自身的局限，同时又借助真理之光的阐释去强调绝对存在的自明性。知识学由此就超越了单纯的反思意识，揭示出那种能够显现真理的“绝对生活”。这样，这里需要研究的命题就是观念论与实在论的关系，并由此去破解从绝对中推演出显现的知识（das erscheinendeWissen）这个难题。

作为一个典型的观念论者，费希特不可能排除观念的作用，他认为，观念论与实在论是交织在一起的，双方都有自身的局限，前者受到理论知识的限制，后者则容易受到现象事实的蒙蔽。在观念论中作为确定的事实而表现出来的东西，在实在论中就会涉及根据，并因其的发生而被洞见。通过对这两种不同立场的比较不难发现，这里恰恰是由于观念论与实在论的矛盾，才出现了从一个立场向另一个立场的过渡，并且推动了概念的运动。费希特的知识学从一开始就包括了矛盾的要素，但在此以前并没有表现出如此重要性，更没有表现出矛盾与概念运动的关系，也就是说，直到这时，矛盾才显现为运动的起因和原则。这方面还是黑格尔深刻，他说：“在这种二律背反中，普遍的反思只发现了矛盾；在这种绝对的矛盾中，只有理性才发现真理，这种绝对的矛盾设置了二者，又消灭了二者，二者即不存在而又同时存在。”④ 虽然费希特在此推演出来的属于现象知识的东西与他先前在真理论中提出的思想并没有本质的区别，但他毕竟看到矛盾是推动我们认识真理的主要动力，而这点对黑格尔的启发是不言而喻的。

按照费希特自己所说，到现在为止的知识学阐述并没有完成转变为生活学问的任务，他在此后所作的《极乐生活指南》、《现时代的根本特点》和《论学者的本质》等演讲，才是知识学通俗化、大众化的结果。费希特这时是“用一种无所不包的生活概念去建构哲学，这种概念也包含了知识的自我运动——知识是通过行动，特别是朝向自己的行动（主观—客体性）而标识出来”⑤。这些标识就

① Fichte, *Die Wissenschaftslehre von1804* , Hamburg, Meiner, 1975, S. 35f.

② Ibid., S. 200.

③ Ibid., S. 152.

④ ［德］黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差别》，第 83 页。

⑤ ［德］策勒：《阅读费希特》，第 95 页。译文有改动。

是解答存在与生活、生活与思想的关系。在费希特看来，人们追求生活享受和愉悦是自然而然的事，但要想真正达到极乐生活的境界，没有思想是不可能实现的，所以，只有思想才能引导我们趋向这个极乐的境遇，反过来说，极乐生活就蕴含在思想之中。因此，“一切生活都是以自我意识为前提的，只有自我意识才能把握生活，并能把生活变成一种愉悦的对象”①。但使人费解的是，费希特在这里把人对生活的思考与人对上帝的认识等同起来，他说对生活思考的关键在于对上帝的认知，“纯粹的思维本身就是上帝的此在；反过来说，上帝的此在，从其直接性来讲，无非是纯粹的思维而已”②。这样的论述好像与他在耶拿时期所说的“那种生动的和发挥作用的道德秩序本身就是上帝”③ 大相径庭，无怪乎很多人对费希特的这一转变产生怀疑和批评。

这些批评集中在知识学的最终点，即费希特在这里是把思想与宗教信仰联系在一起的，知识学因此变成了一种“宗教神学”。对此，海涅讽刺费希特说：“他从一个唯心主义的巨人，一个借着思想的天梯攀登到天界，用大胆的手在天界的空旷屋宇中东摸西摸的巨人，竟变成了一个弯腰曲背，类似基督徒那样，不断地为了爱而长吁短叹的人。”④ 实际上，这是对费希特的误解。对费希特而言，上帝是有特定所指的，而不是基督教的那个上帝。他明确说，上帝存在就其意义而言必定是知识，只有在这种知识中才能形成世界上的一切存在物，我们生活的意义就在于信仰这种作为绝对知识的上帝。费希特的意图在于，旧的形而上学把世界当作上帝的创造物而使世界与上帝不同，而他要用上帝的世界性和世界性的上帝使这二者统一起来，以达到存在与知识的相互穿透和相互补充。这样，知识学自始至终就以彻底的自由精神和理性的自我辩护，超越了那种企图还原到单纯的自然因果性的思想，达到对知识、世界和上帝关系的一种洞见⑤。

费希特知识学从早期对绝对主体性的高扬，到晚期着重探讨“绝对”“存在”“理智直观”“极乐生活”，试图达到一种对真理的“洞见”，表现出他想把理论理性与实践理性综合起来的“跳跃”。“费希特的哲学最后终结于对客体的实证之承认和对来自于绝对自发性的形而上学之保证的固化之中，只有从这种无法解决的张力之中，人们才能解释这是一种历史的‘跳跃’。”⑥ 我们由此就可以理解费希特哲学为什么不能像康德那样保持其哲学思想的前后一致性，因为他从未对知识学自满自足，止步不前，而是终其一生都表现出对真理孜孜不倦的追求和探索！

四、结　　论

认识费希特知识学的演变过程及其内在逻辑确实很难，从最初的自我意识推演出主体、客体和主客统一，再由此推演出知识和绝对知识；从绝对知识演绎出现象的杂多，再从生活现象趋向于智慧的真理，其哲学研究跨度很大。但若是仔细思考，我们不难发现，其逻辑轨迹还是清楚的。费希特的知识学继承了康德批判哲学，但又不同于康德哲学的二元论。“当康德把自己的哲学在本质上理解为是与思辨的形而上学划清界限的时候，费希特却要在康德哲学的基础上开辟出一条通往思辨的形而上学的新道路。他拒绝承认经验论的任何东西，而是要遵循伟大的先验理念论，因而与柏拉图主义的理念论所包含的无限性要求很相似。”⑦ 为了保证从柏拉图到笛卡尔的理念论的一致性，更为了保证知识学具有这种理念论的统一性，费希特必须切除康德哲学中的经验论成分，在知识学的早期阶段关注的焦点必然就是突出自我意识的自发性和创造性，强调自我意识确有不证自明的特性，其中主要澄清这三个交织在一起的问题：一是强调知识学所具有的这种自明性都来自于自我意识的同一性，而我们所

① Fichte, “*Reden an die deutsche Nation*”, *Ausgewaehlte Werke in sechs Baenden*, Nachdruck durch Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962, S. 19f.

② Ibid., S. 59.

③ ［德］费希特：《费希特选集》第3卷，北京，商务印书馆，1997年，第391页。

④ ［德］海涅：《论德国》，薛华译，北京：商务印书馆，1980年，第329页。

⑤ J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Ⅱ, Bd. 9, Stuttgart, fromann – holzboog, 1973, S. 157f.

⑥ M. Hinz, *Fichtes “System der Freiheit”*, S. 10.

⑦ M. Kuehn, *Johann Gottlieb Fichte*, Muenchen, C. H. Beck oHG, 2012, S. 9.

有的现实知识都奠基于这个自明性；二是我们的知识是由有机地组织在一起的各个学科所组成，它们都贯穿着这种自明性，因此不仅可以被直观，而且这个直观也可以贯穿始终；三是这种自明性在知识形式的综合过程中发挥了对现实性的基本规定。显然，坚持理性创造一切、实现主客统一的这个理念在知识学里至关重要，不然，费希特就无法克服康德哲学中的二元论。正如后来的哲学史家所分析的那样，“这种系统的理性统一性绝不是那种谄媚奉承的专业哲学的请求，而是对我们大家来讲关系到生与死的问题，因为这是一个确保科学地解决我们生存真实性的问题。假如这个问题不解决，那么，以各种方式——包括那些乔装打扮的方式——退回到某种信仰主义就是不可避免的，而且还伴随着必然会跟随其后的一切东西”①。因此，费希特知识学显现出的这种绝对主观的理念论刚一问世，就受到德国学术界的高度重视，尽管人们对它给出不同评价，但知识学的重要性是显而易见的。

1800 年后，费希特意识到，“自我创造一切”这条知识学基本原理并非是不证自明的，这促使他从对自我意识的阐述转向对“绝对知识”或“绝对”及其相关问题的讨论。表面看来，“绝对知识”或“绝对”包含着对客观事物的论述，其中还掺杂着有关哲学理论与现实世界、人生观、世界观与宗教信仰等方面内容。但这并不意味着，知识学从这时起是从主观唯心论向客观唯心论转向。问题并非如此简单。实际上，费希特一直到去世都从未割舍自由意识的能动性、创造性的主体性思想，并且坚持把这个思想扩展到现实生活的各个领域。对此，“费希特复兴运动”的主要倡导者和推动者劳特（R. Lauth）强调说：“从费希特自己扩展出来的论题来看，费希特的哲学概念不只是局限于自己的知识学的概念，而且也是综合哲学与生活的概念。”“没有任何一门其他哲学扩展了如此广博的哲学概念，更遑论对其进行论证。”② 可见，费希特知识学在 1800 年后出现的变化主要是将知识学原理推广到现实生活的各个领域，涉及到哲学与科学、个体生活、社会生活、宗教信仰等方面。就此而言，“费希特的思想比费希特之后的所有流派都更加优秀”③。从更深层次看，费希特知识学的这个转变也表明他在晚年对实践的关心大于对理论建构的关心，只是这种旨趣还必须奠基于哲学理论之中。哈贝马斯说：“从康德到费希特的理性旨趣这个概念的展开，就是从实践理性所呈现的自由意志的这一行动旨趣的概念导向了在理性自身中可以发挥效用的自主性旨趣的概念。”④ 这一论断不仅清楚说明了费希特知识学转变的内在原因和动机，还使我们看到奠基于思想自由的德国古典哲学最终指向就是哲学的实践意义及其价值。

费希特对知识学的探讨给后世留下了丰富的精神遗产。他的思想来源于欧洲文化传统，更直接继承了康德的先验哲学，但他并不是停滞不前，而是勤于探索，使知识学充满了智慧之光，推动了德国古典哲学乃至整个近代哲学的发展。他对现实世界的关心和反思，对法国革命的辩护，对学者和人类使命的呼吁，对德意志国民的呐喊，充分体现了一个有良知的哲学家的社会责任和贡献。他对“反思”“生活现象”“理智直观”“存在”“此在”“绝对知识自由”“绝对的自身发生”等问题的研究，对现代的现象学、存在主义和意识理论发生重要影响。因此，新近出版的《费希特传记》开篇就说：“费希特的远见卓识以其无比的热情和深刻的原则教育了近现代的所有哲学家——海德格尔是个例外。在他之后，再也没有人成为西方思想的焦点。”⑤ 我们不仅不能再把费希特看作是从康德到黑格尔的一个过渡阶段的哲学家，而且要把他看作是与康德、谢林、黑格尔同样重要的思想家，要从费希特的远见卓识和深刻思想中获得应有的启示！

（责任编辑　行　之）

① K. Hammer, *Der transzendentaler Gedanke*, Hamburg, Felix Meiner, 1981, S. 360.

② R. Lauthe, “J. G. Fichtes Gesamteidee der Philosophie”, *Phil. Jahrb. der Goerresges.*, Jg. 71/1964. Halbbd. Ⅱ.

③ R. Lauthe, “Bedeutung der Fichteschen Philosophie fuer die Gegenwart”, *Phil. Jahrb. der Goerresges*. Bd. 70, 1962/63, S. 252ff.

④ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971, S. 257.

⑤ P. Sloterdijk, “Vorbemerkung”, *Fichte*, muechen, Diederichs, 1996, S. 8.

实在谓词一定是综合命题的谓词吗？
——就 Sein 论题中实在谓词的理解与胡好商榷

舒远招

【摘要】“Sein 显然不是实在的谓词”，是康德反驳本体论证明的著名论题。在《康德哲学中实在谓词难题的解决》一文中，胡好为了解决他所说的“实在谓词难题”，即“实在谓词不是实在谓词”的表面冲突，把该论题解读为“主观综合的现实谓词”不是“客观综合的实在谓词”。胡好解决“实在谓词难题”的新方案难言成功：（1）他的基本框架来自于知性分析论，脱离了康德反驳本体论证明的语境，看不到该论题是针对本体论证明的小前提混淆“逻辑谓词”与“实在谓词”而提出的；（2）他用新造的“现实谓词”代替康德所说的“实存谓词”没有必要，把“在与主词概念的关系中对一个对象的肯定”当作“现实谓词”也与康德原意不符；（3）他关于实在谓词是表达事物可能性的谓词的说法包含歧义，甚至有自相矛盾和自我否定的倾向。胡好“新方案”的失败表明：必须放弃从经验论出发理解“实在谓词”的做法，放弃“实在谓词是综合命题的谓词”这一基本预设，而要坚持对“实在谓词”作先验论的的解读，在先验神学的框架中把它与上帝的实在性联系起来，承认它就是诸如“全能的”等分析命题的谓词。更精确的文本分析表明：胡好的观点并无可靠的文本依据，他对我的观点的批评不能成立，他对“上帝是全能的”这个例句的处理也不适当。

【关键词】本体论证明；Sein 论题；实在谓词；分析命题的谓词
中图分类号：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0077－11

作者简介：舒远招，哲学博士，（长沙 410082）湖南大学岳麓书院哲学系教授。

如何理解康德在《纯粹理性批判》中反驳本体论证明时提出的“Sein 不是实在谓词”论题，在国内外学界一直充满争议[①]。例如，胡好在《康德哲学中实在谓词难题的解决》[②] 一文中，首先交代了何谓实在谓词难题，然后分别批评了杨云飞和我的思路，再着重阐释了解决难题的新方案，最后对可能的合理质疑作出回应。读完此文，我感到他的方案确实提供了对 Sein 论题的一种新解读，其中所包含的一系列新见，对于推进 Sein 论题的研究具有启发意义。但是否真的存在所谓实在谓词难题，这是令人质疑的。在我看来，新方案的诠释框架和概念表达都存在可商榷之处，它不仅无助于我们更好地把握 Sein 论题中的逻辑谓词与实在谓词，而且使人无法看清该论题对于康德反驳本体论证明所具有的关键意义。

本文重在回应胡好在文章第三部分中对我的观点的反驳。他反驳了“实在谓词是分析命题的谓词”的观点，强调并论证了“实在谓词是综合命题的谓词”。本文试图表明，他的观点并无可靠的文本依据。按照他的观点，康德未曾谈及的经验综合命题的谓词如“这个苹果是红色的”命题中的谓词“红色的”，就取代了康德所说的实在谓词，即指向上帝先验实在性的分析命题的谓词如“上帝是

① 自 2018 年 11 月以来，“康德哲学爱好者共同体”微信群的众多康德研究者，就此论题展开长达数月、观点纷呈的争论。作为争论的发起人，胡好在讨论过程中意识到有一个“实在谓词难题”，即 Sein（存在）既是实在谓词又不是实在谓词的冲突问题。他认为杨云飞和我的解决都不成功，于是撰写并发表了《康德哲学中实在谓词难题的解决》一文（《现代哲学》2019 年第 4 期）。

② 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019 年第 4 期，第 68—75 页。

全能的”命题中的“全能的”，这脱离了康德反驳本体论证明的文本语境。在具体回应他的批评之前，本文首先对其新方案加以评析，在肯定其创新性的同时，指出其诠释框架并不适合于解读 Sein 论题，而且存在自相矛盾、自我否定的倾向。新方案的失败，表明需要放弃“实在谓词是综合命题的谓词”的预设。本文还将表明，他在文章第五部分中对第一个“合理质疑”的回应是不适当的。需要说明的是，胡好对杨云飞观点的反驳并非本文的重点，但难免会有所涉及。

一、胡好解决“实在谓词难题”的新方案

胡好所说的“实在谓词难题”与“Sein 不是实在谓词”论题相关。撇开其系词含义，Sein（存在）等同于 Dasein（存有）或 Existenz（实存），因而“Sein 不是实在谓词”可以被理解为“存在（=存有或实存）不是实在谓词”。胡好据此提出“实在谓词难题”：实在谓词是综合命题的谓词，这是康德关于实在谓词不容质疑的论断，因此，当康德强调实存性命题必须是综合命题时，实存谓词作为综合的实存性命题的谓词，也理应是实在谓词。于是，说“存在（=实存）不是实在谓词”就意味着“实在谓词不是实在谓词”，这是自相矛盾的。

杨云飞曾提出，“是”（存在）与“实存”或“存有”不同，“存在不是实在谓词”论题中的“存在”（ist）仅仅是分析的实存性命题的谓词，不是“实在谓词”即综合的实存性命题的谓词（existiert），故不存在所谓实在谓词难题[①]。胡好坚信“存在”等于“存有”或“实存”，因而反对杨云飞的观点。我的思路与杨云飞的不同，我认为 Sein 论题中的实在谓词，是指“上帝是全能的”这类分析命题的谓词（“全能的”），而杨云飞所理解的实在谓词其实是“实存概念的精确规定”或“精确规定的实存谓词”。按照我的理解，也不存在所谓实在谓词难题。胡好认为我的观点违背了“实在谓词是综合命题的谓词”的标准，因而表示反对。他在文章第四部分提出一个新方案：在坚持实在谓词是综合命题的谓词的前提下，把 Sein 论题中的 Sein（存在）理解为与“实在谓词”相区别的“现实谓词”。他认为只要把 Sein（存在）理解并命名为“现实谓词”，“实在谓词难题”就迎刃而解，因为把“Sein 不是实在谓词”视为“现实谓词不是实在谓词”，就不会出现“实在谓词不是实在谓词”这种自相矛盾的情况。

胡好认为，Sein 论题并不涉及逻辑谓词与实在谓词的区分，因为“上帝存在”命题中的“存在”（ist）是“现实谓词”。他还依据逻辑谓词抽掉了一切内容、仅仅表达逻辑可能性这一点，断言逻辑谓词与实在谓词的区分并不重要，重要的是实在谓词与现实谓词的区分[②]。他也根本没有想到突破“S 是 P”主谓词关系命题框架，把本体论证明所说的“上帝存在”中的存在（ist）当作本节所特指的逻辑谓词，而是仅仅从主谓关系命题出发，把逻辑谓词定义为“跟主词不矛盾的谓词”[③]。他还据此反对杨云飞所主张的“分析命题的谓词是逻辑谓词”观点，断言逻辑谓词可以同时包含分析命题和综合命题的谓词[④]。

在对逻辑谓词与实在谓词的区分表示轻视之后，胡好着重论述了实在谓词与现实谓词的“四大差异”：“第一，实在谓词涉及主词和谓词的关系，而现实谓词涉及主体的主词概念和它的对象的关系”；“第二，实在谓词不肯定主词对象的存有状态，现实谓词对其存有状态进行肯定”；“第三，实在谓词表示事物的可能性，现实谓词表示事物的现实性（Wirklichkeit）”；“第四，实在谓词是客观综合命题的谓词，现实谓词是主观综合命题的谓词”[⑤]。胡好把“这个苹果是红色的”命题中的谓词“红色的”当作实在谓词的例子，认为它指“这个苹果”的一种属性[⑥]。他把“对事物（或对象）进

① 杨云飞：《康德对上帝存有本体论证明的批判及其体系意义》，《云南大学学报》社会科学版 2013 年第 4 期，第 32—35 页。
② 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019 年第 4 期，第 72 页。
③ 同上，第 71—72 页。
④ 同上，第 69 页。
⑤ 同上，第 69、73 页。
⑥ 同上，第 72 页。

行肯定的谓词命名为现实谓词”[①]，这相当于康德所说的综合的实存性命题的谓词，即实存谓词。他的结论是：实在谓词必须是综合命题的谓词，但并非所有综合命题的谓词都是实在谓词，因为现实谓词仅仅是主观综合命题的谓词，而不是客观综合命题的谓词，即实在谓词。

可以看出，胡好同时使用了两个诠释框架。其一，是康德在论述可能性、现实性、必然性三个知性模态范畴时所作的一个区分：模态范畴的原理不像其他知性原理那样是客观综合的原理，而是主观综合的原理，这就是说，可能性、现实性和必然性这些谓词并没有因为它们对对象的表象还有所扩大而对它们所述说的概念有所增加，它们对一物的概念并无别的言说，只是把认识能力添加给它（如果某物的概念在知性中与经验的形式条件相结合，其对象就是可能的，如果它与知觉处于关联中，该客体就是现实的，如果它通过知觉的这种关联而依照概念得到规定，该对象即为必然的，A234/B286）[②]。其二，是康德在论述可能性模态范畴时，曾把范畴的单纯逻辑的意义（仅仅表达思维的形式），同它们对事物的可能性、现实性与必然性的表达相区别（A219/B267）。他还把一个概念的逻辑可能性，同该概念的客观实在性、即通过该概念而被思维的对象的可能性（事物的经验可能性）相区别：前者是一个概念本身不自相矛盾，这是其可能性的单纯逻辑条件，后者则需要与一般经验的形式条件相一致（A220/B268）。胡好依据第一个框架，提出实在谓词是客观综合命题的谓词，现实谓词是主观综合命题的谓词。他依据第二个框架作出从逻辑谓词、经过实在谓词到现实谓词的排序，提出逻辑谓词是与主词不矛盾的谓词，实在谓词是在与主词不矛盾的基础上表达事物可能性的谓词，而现实谓词是在与主词不矛盾和具有事物可能性的基础上，进而表达事物现实性的谓词。

胡好并未严格区分知性模态论所说的事物的经验可能性与先验辩证论所说的先验实在性，也没有在经验实在性与先验实在性之间进行区分，这就大大扩展了他的“事物可能性”概念的外延，从而为他的模糊解读留下空间。他通过引进康德在“先验理想”一节所谈的“通盘规定原理”，使得他关于实在谓词的说法实际上超出了知性分析论的框架。

二、这一新方案为何归于失败

胡好的新方案富有创意，但其中包含严重的问题，因而难言成功。

首先，新方案通过把“Sein 不是实在谓词”当作“现实谓词不是实在谓词”，否定了该论题中包含逻辑谓词与实在谓词的区分，对此，人们有理由质疑它是否脱离了康德反驳本体论证明的文本语境。康德本人并未谈及“现实谓词”，胡好用自造的“现实谓词”一词代替康德的“实存谓词”，不仅毫无必要，而且会扰乱人们对 Sein 论题的把握。康德在本节第九段中说：如果不是发现混淆一个逻辑谓词和一个实在谓词（即“一物的规定”）的幻觉几乎是拒绝一切教导，他自然会希望直接了当地通过实存概念的一种精确规定（eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz）来打破这一挖空心思的证明（A598/B626）。这表明本体论证明对逻辑谓词与实在谓词的混淆很重要，决不可以像胡好那样加以轻视。澄清逻辑谓词与实在谓词的混淆，是康德反驳本体论证明至关重要的第一步，仅当这一步完成后，他才接着展开第二步即对实存概念作出精确规定。胡好辩称，本节第十段的 Sein 不涉及逻辑谓词与实在谓词的区分，因为这一区分在第九段中已经完成。他坚信康德在说完逻辑谓词之后接着谈及的关于“规定”的两句话（“但这种规定是一个添加在主词概念之上、并扩大了它的谓词”，“它必须不是已经包含在这个概念之中的”，A598/B626），只能对应于“一物的规定”即实在谓词。但我在本文后面将论证，这两句话是对“实存概念的一种精确规定”的说明，而并非对实在谓词的说明。所以，第九段只是预告接下来各段即将展开的工作，并未完成逻辑谓词与实在谓词的区分。这一区分恰好是通过 Sein 论题才展开的。

---

① 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019 年第 4 期，第 71 页。

② 本文正文中标注的页码，是《纯粹理性批判》两个版本的页码，A 指第一版，B 指第二版。本文使用的德文版是 Kant，Immanuel：Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Felix Meier Verlag Hamburg 1998，译文参考了邓晓芒翻译、杨祖陶校对的人民出版社 2004 年版，个别地方有微调。

胡好局限于“S 是 P”主谓关系命题来理解逻辑谓词，而没有想到突破标准句型的限制，把康德所说的实存性命题（“此物或彼物实存”，Dieses oder Jenes Ding existiert，A597/B625）的谓词即“实存谓词”（das Prädikat der Existenz，A598/B626），当作**不包含先验内容的逻辑谓词**。他在主谓关系命题中对逻辑谓词的理解也是模糊的：广义逻辑谓词是跟主词不矛盾的谓词，无论是分析命题还是综合命题的谓词；狭义逻辑谓词则仅指分析命题的谓词，与作为综合命题的实在谓词相对立。同一个谓词如“红色的”，在与主词不矛盾的情况下是逻辑谓词，在与分析命题的谓词相对立的意义上是实在谓词。可见，他的说法很难使人弄清本体论证明所混淆的“一个逻辑谓词”和“一个实在谓词”到底是什么。

当胡好把逻辑谓词理解为“跟主词不相矛盾的谓词”时，他并未仔细考虑这个定义是否与康德关于逻辑谓词的第一句话相符合。试想，如果逻辑谓词需要满足与主词不相矛盾的条件，康德如何还能宣称“人们可以随心所欲地把任何东西用作这个逻辑谓词”（A598/B626）？那么，与主词相矛盾的谓词 P 为什么不可以是逻辑谓词？胡好也没有把自己的逻辑谓词定义，与康德关于逻辑谓词的第二句话“甚至主词也可以被自己所述说”（A598/B626）相对照。此外，他也没有想到本体论证明所说的 Gott ist 或 Es ist ein Gott 都是实存性命题的变换表达式，其中 ist 原本是系词，ein Gott 甚至是主词，因而出现了系词和主词本身充当逻辑谓词即实存谓词的特殊情形。由于胡好离开了这两个例句来解读第九段关于逻辑谓词的两句话，也就理解不了“逻辑撇开了一切内容”（A598/B626）一句中的“内容”，是指实在谓词所包含的“先验内容”。

胡好对逻辑谓词与实在谓词的理解，远离了康德所要反驳的本体论证明。那么，胡好所理解的逻辑谓词与实在谓词的区别，或者现实谓词与实在谓词的区别，与本体论证明或康德的反驳有何关系？Sein 不是实在谓词，该命题如果撇开 Sein 的系词含义，说的不就是 Dasein 不是实在谓词，因而直接针对本体论证明把上帝的 Dasein 也当作上帝的一种实在性这个小前提[①]吗？这个 Dasein 不就是康德所说的“一个逻辑谓词”，与之相对的上帝的实在性不就是康德所说的“一个实在谓词”吗？

其次，人们还可以针对新方案对现实谓词的界定而提出质疑：对一个事物作出存在肯定就可以算作“现实谓词”吗？胡好承认，康德本人并未采用“现实谓词”术语。但他依据 Sein 是“对一个事物的肯定”（A598/B626）的说法，认为它可以是“现实谓词”。他说现实谓词是对事物或对象加以肯定的谓词，是主体在主词概念和它的对象的关系中将对象肯定下来的谓词。例如，在“上帝存在”（Gott ist）命题中，“存在”（ist）就是一个“现实谓词”，因为它在与“我的概念”的关系中断定了上帝这个对象。他误把“上帝存在”当作综合命题，没有认识到该命题是本体论证明把综合的实存性命题弄成同义反复的分析命题的一个案例。当本体论证明肯定上帝这个带有全部谓词（其中包括“全能”）的“对象”时，它并未超出上帝主词概念（第八段，A597－598/B625－626），没有超出我的上帝概念（第十段，A599/B627）。在上帝主词概念中肯定上帝对象存在，就把“存在”当作已经包含于上帝概念中的实在性即实在谓词。这个逻辑谓词 ist（存在）对上帝对象的肯定，与系词对上帝概念所包含的实在性的肯定没有区别：它们设定的东西不同，但设定的方式却是一样的，即都在主词概念中进行设定。

胡好没有认识到 Gott ist 是一个分析命题，于是把该命题中的 ist（存在）混淆为康德所说的综合的实存性命题的谓词，即精确规定的实存谓词。他没有看到这个 ist（存在）还是被混淆为上帝实在性（实在谓词）的实存谓词，因而还需要通过引入知觉而加以精确规定。同时，当他把本体论证明在与“我的概念”的关系中对上帝对象的肯定当作“主观综合的现实谓词”时，他也把“我的概念”混淆为模态范畴所涉及的“主观认识能力”。他没有想到“我的概念”仅仅是命题中的主词（上帝）概念，还不是现实性模态范畴所涉及的“主观认识能力”（知觉）。康德对实存概念的精确

① 本文同胡好文章的讨论，不涉及“上帝的存有之本体论证明的不可能性”一节前六段从一个“绝对必然的存在者”概念推出上帝存在的证明，只涉及第七段后从一个“具有全部实在性的上帝概念”推出上帝存在的证明。该证明的大前提是“上帝具有一切实在性”，小前提是“Dasein（存有）也是上帝实在性之一”，结论是“在一个可能之物即上帝的概念中就包含了 Dasein”（A596/B624）。康德并没有反驳这一本体论证明的大前提，Sein 不是实在谓词论题主要是针对小前提的。

规定，是在第十一段（A600－601/B628－629）通过把知觉当作确认感官对象的现实存在的途径才完成的，他在这里才正式引入现实性模态范畴。只有凭借这种知觉，我们才能真正超出某个感官对象的主词概念而确认其现实存在。而由于上帝这个超验事物不可能为我们所知觉，故“上帝存在”命题不可能得到经验确认。

从胡好的一些论述看，他也知道“现实谓词”作为一个表达事物现实性的谓词，必须超出主词概念。例如，他在论述实在谓词与现实谓词的第四大差异时，就肯定了现实谓词作为主观综合的谓词，要“增添主词概念由以产生的认识能力”①。他还指出，现实谓词是表示事物现实性的谓词，它不仅要求谓词跟主词不矛盾、主词符合知性原理或理性原理，还要求为主词提供质料（知觉）②。但他并未认识到：通过引入知觉而实现的对主词概念的超出，完全不同于在与我的主词概念的关系中肯定某个对象（如上帝）的。所以，“在与主词概念的关系中对某个事物或对象的肯定”，既不是胡好所说的“现实谓词”，也不是康德所说的真正综合的实存性命题的谓词（“实存概念的精确规定”）。胡好关于现实谓词的前后说法是相互矛盾的，也没有准确把握康德所说的“实存概念的精确规定”。

再次，新方案关于实在谓词是表达事物可能性的谓词的说法包含歧义，但无论作何种理解，都会导致自相矛盾和自我否定。胡好的新方案不仅依据主观综合与客观综合的区分将实在谓词叫做“主观综合命题的谓词”，而且依据从逻辑谓词、经过实在谓词到现实谓词的递进模式，把实在谓词称作“表达事物可能性”的谓词。只要稍加推敲就会发现，这两个说法是矛盾的。如果实在谓词表达事物的经验可能性，它就是知性分析论中的可能性范畴，而该范畴的原理就是指出一个事物的概念与一般经验的形式条件相一致。但按照康德对主观综合与客观综合原理所作的区分，不仅表达现实性的谓词属于主观综合，而且表达可能性的谓词也属于主观综合，它们都区别于表达事物的质、量和关系的客观综合谓词。因此，如果断言实在谓词是客观综合命题的谓词，就不应该把实在谓词同时称为表达事物的经验可能性的谓词。

胡好的一些说法是把“事物可能性”理解为事物的经验可能性的，因而他所说的表达“事物可能性”的谓词，就与可能性这个知性模态范畴分不开。例如，他在界定实在谓词时，强调“它除了跟主词不矛盾，还要求主词符合知性原理”③，这表明“事物可能性”与可能性模态原理有关。他在阐释模态范畴的主观综合时指出，主观综合不是就客体本身的规定而言的，而是就客体与主体的认识能力的关系而言的。“当我们将可能性这一范畴添加到某物的概念上，得到‘某物是可能的’时，我们就将该物的存有状态断定为可能的。”④ 这说的就是可能性模态范畴，或表达事物的经验可能性的谓词。这个谓词属于主观综合命题的谓词，怎么可以被说成是与主观综合命题的谓词相反的客观综合命题的谓词呢？

当然，胡好并未严格界定“事物可能性”概念，他因而可以对“实在谓词表达事物可能性”的说法作出不同的解释。例如，他在论述现实谓词和实在谓词的第二大差异时，就说实在谓词“不肯定主词对象的存有状态”，但“假定对象是实存的”⑤。他说实在谓词表明，假如有主词对象，则主词概念和谓词有如此这般的关系。我曾跟他探讨过这个问题⑥：在“这朵花是红色的”⑦ 命题中，表达事物的性质的谓词“红色的”，如何表达事物的可能性？胡好回答：“红色的”也表达事物的可能性，因为命题假定了“这朵花”存在。这个回答令人生疑，因为表达一个**可能事物的性质**，并不等于表达**该事物的可能存在**。倘若“这朵花是红色的”意指“如果这朵花存在，它就是红色的”，则“红色的”恰好是一个分析命题的谓词。此时，谓词并不“表达”主词概念之对象的“可能存在”，而是表

① 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019 年第 4 期，第 73 页。
② 同上，第 72 页。
③ 同上，第 72 页。
④ 同上，第 73—74 页。
⑤ 同上，第 72 页。
⑥ 这些讨论是在“康德哲学爱好者共同体”微信群中进行的。
⑦ 这个例句改变了胡好文章中“这个苹果是红色的”例句中的主词，但意思差不多，下文还会采用“这朵花是红色的”这个例句进行分析。

达一个“可能事物”的一种“规定”。仅当谓词作为主词概念的“规定”而包含在主词概念中时，人们才能说假如主词概念的对象存在，主词概念与谓词就会有如此这般的关系。仅当“这朵花”从一开始就是“红花”时，人们才能说假如这朵花存在，它就是红色的。可见，胡好对实在谓词的这个说法，恰好表明它只是分析命题的谓词。此外，当人们断定“这朵花是红色的”时，“这朵花”很可能是被我们知觉到的一种现实存在，而并非仅仅被假定为存在的。

在论述实在谓词与现实谓词的第三大差异时，胡好还把表达事物可能性的实在谓词，说成是“关于事物的实在性（Realität）的谓词”①。事物的实在性属于质而非可能性模态范畴，表达实在性的谓词也应该属于“客观综合命题的谓词”，这个“实在性”如何与事物的“可能性”相等同？从胡好的论述看，他把“实在性”理解为表达事物的可能性而非现实性的东西，它被说成是对事物的“先验肯定”，作为“与感觉相应的东西”就是“先验质料”。他说这个“先验质料”构成感官对象的可能性的条件。他还从“先验理想”一节中引用三段话，表明康德在交替使用“实在性”与“可能性”术语，证明与事物实在性相关的实在谓词表达了事物的可能性。尽管胡好看到了康德在论述“先验理想”时把上帝的“最高实在性”视为一切事物的可能性的最高根据，同时把包含一切实在性在自身之中的“物（上帝）的可能性”说成是“本源的”（A578/B606），但他没有想到把“表达事物可能性”的“实在谓词”同上帝的最高实在性、同上帝的“本源的”可能性联系起来。他所理解的“事物的实在性”，始终是感官对象的实在性，不涉及上帝这个超感官对象的实在性。但在本体论证明中，上帝具有包括全能在内的全部实在性，是不可缺少的大前提。既然肯定实在谓词是“关于事物的实在性的谓词”，为什么不能把它同上帝这个可能事物的实在性（最高的、本源的可能性）联系起来？康德认为，一切事物的可能性都可以从上帝所包含的“一切材料储备”（A575/B603）中取得。一旦我们承认上帝是一切事物的可能性的最高根据，就会发现上帝所包含的实在性（实在谓词）构成了上帝的可能性的“实在的东西”（Reale）。

当胡好援引“先验理想”中的段落来证明事物的实在性就是事物的可能性时，他已触及到上帝这个一切事物的可能性的最高根据。在先验理想的框架中谈论事物的实在性和可能性，如何能撇开上帝的实在性和可能性？构成本体论证明之前提的上帝实在性，决不应该成为我们理解实在谓词的一个盲点，而胡好一直对上帝实在性与实在谓词的关联熟视无睹，导致新方案始终有一个巨大的思维盲点。胡好在界定实在谓词时曾提到其主词要符合“理性原理”②，他理应知道这个“理性原理”会涉及康德在知性模态范畴论中所预告的“绝对的可能性”（die absolute Möglichkeit，B285），即上帝这个“先验理想”的可能性，因而也应理解诸如“全能”等“先验谓词”会通过其先验实在性而使得上帝具有先验可能性，虽然不具有现实性，甚至没有经验可能性。胡好之所以出现思维盲点，正是由于他始终固守“实在谓词是综合命题的谓词”这一教条式的标准。

可见，胡好的新方案虽然是基于“实在谓词是综合命题的谓词”而提出的，但自相矛盾地默认了“实在谓词是分析命题的谓词”，有一种自我否定的倾向。这种倾向并未被胡好所意识：当他把“Sein 不是实在谓词”解读为“主观综合的现实谓词”不是“客观综合的实在谓词”时，他所采纳的知性（模态）分析论框架并不适合于解读 Sein 论题，导致严重脱离文本语境；而当他援引“先验理想”一节的论述来表明事物的先验实在性就是其先验可能性，进而通过事物的先验实在性来说明实在谓词可以表达事物的先验可能性时，他就超出知性分析论的框架，离开狭隘经验论的立场，进入先验神学的框架，并默许从先验论出发解读实在谓词的可能性。但由于他固守“实在谓词是综合命题的谓词”，最终还是被狭隘经验论的立场所限制，不能从先验论的视角，理解“全能的”这类指称上帝先验实在性的分析命题的谓词，恰好是康德所说的实在谓词。

① 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019 年第 4 期，第 72 页。

② 同上，第 72 页。

三、实在谓词为何只能是分析命题的谓词：回应胡好对我的批评

在批评我的“实在谓词是分析命题的谓词”的观点时，胡好首先推论说：我的观点等于主张所有综合命题的谓词都不是实在谓词。他说：“实在谓词是分析命题的谓词和所有综合命题的谓词都不是实在谓词，这两个命题在逻辑上是等值的。”① 其实，我并不主张在一般的意义上谈论这里的逻辑谓词和实在谓词，而始终认为它们具有特殊的含义。本体论证明所混淆的“这个逻辑谓词”，特指上帝的存有（Dasein）或实存（Exsitenz），它在“实存性命题”中是实存谓词 existiert，在 Gott ist 命题中是 ist（系词用作逻辑谓词），在 Es ist ein Gott 命题中是 ein Gott（甚至主词在述说自己）。系词被用作存在断定词，表明“人们可以随心所欲地把任何东西用作这个逻辑谓词”，ein Gott 这个主词表示对上帝对象的断定，表明“甚至主词也可以被自己所述说”，这就解释了康德关于逻辑谓词的两句话。此外，人们之所以可以任意地把系词用作逻辑谓词，甚至让主词述说自己，是因为逻辑撇开一切“先验内容”，与上帝实在性无关。于是，我所理解的实在谓词，特指同这个特殊意义的逻辑谓词（实存谓词）相对的上帝实在性，例如“全能”（作为上帝这个可能事物的“规定”），或“全能的”（它在命题中指称“全能”）。康德在其他文本中是否把综合命题的谓词叫做实在谓词，因无可靠文本依据而难以定论。但康德在反驳本体论证明时所说的实在谓词，的确与上帝的实在性相关。我认为“上帝是全能的”是分析命题，“上帝存在”同样是分析命题，因为这个“存在”还被混淆为诸如“全能的”等实在谓词，还是在上帝主词概念中对上帝对象进行设定，因而还需要通过引入知觉对实存概念进行精确规定。所以，康德对本体论证明的反驳包含两步：一是区分逻辑谓词与实在谓词；二是对实存概念作出精确规定。

胡好反对我的观点的主要理由是：（1）我的主要文本依据不可靠；（2）我的观点会导致“文本割裂”。但在具体反驳我的观点之前，胡好还先行提到我的一种想法：既然康德强调实存谓词是综合命题的谓词，则实在谓词就应该是分析命题的谓词。他认为两者都是综合命题的谓词，只不过前者是主观综合命题的谓词，而后者是客观综合命题的谓词。对此，我想强调指出：当康德强调必须把实存谓词理解为综合的实存性命题的谓词时，与之相对的实在谓词只能是分析的主谓关系命题的谓词，否则康德的对比就失去了意义。当胡好把 Sein 不是实在谓词论题，解读为主观综合的现实谓词与客观综合的实在谓词的区别时，他只能把诸如“这朵花是红色的”这个综合命题中的谓词“红色的”当作实在谓词，这样一来，实在谓词就失去与上帝实在性的可比性，就与本体论证明以及康德的反驳无关。而且，如果这里的“实在谓词”不是分析命题的谓词如“全能的”，则本体论证明的同义反复的分析命题 Gott ist 中的逻辑谓词 ist 同样失去有意义的比较对象，因为康德把这个 ist 同“红色的”进行比较对他反驳本体论证明没有意义。此外，按照胡好的观点，康德所说的综合的实存性命题的谓词 existiert，也不能通过与分析的实存性命题的谓词 ist 的对比，而显出自己的特殊意义。

康德对实存性命题的谓词（不包含先验实在性的逻辑谓词）的理解，立足于经验论立场，强调现实存在必须通过增加知觉来超出主词概念，但他对实在谓词即上帝实在性的理解，始终处在先验神学的框架中，我们只能对之作先验论的解读。于是，“Sein 不是实在谓词”所要对比的，一边是“上帝是全能的”这个分析的主谓关系命题的谓词，另一边是“此物或彼物实存”这个综合的实存性命题的谓词，惟有如此，“全能的”与“实存”才构成鲜明而有意义的对比。Gott ist 命题在两者之间，其中的 ist（存在）是一个具有二重性的“逻辑谓词”：一方面，它因为设定了上帝这个对象而非上帝的某种属性，而有别于“实在谓词”即上帝实在性；另一方面，它又同系词一样仅仅在上帝主词概念之内设定上帝对象，因而还是一个被混淆为“实在谓词”、有待“精确规定”的实存谓词。

我的主要文本依据是康德在提出 Sein 论题之后关于实在谓词定义：“关于能够加给某物概念的某种东西的一个概念。”（ein Begriff von irgend etwas，was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen

① 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019 年第 4 期，第 72 页。

könne，A598/B626）胡好认为这个依据不可靠的“理由”是：如果康德要表达分析的意思，通常会采用“包含在……之中”的表达，而当他把诸如 hinzukommen、hinzufügen 等表示“添加”的词跟介词 zu 搭配时，往往表示综合之意。但康德在此实际上说的是“实在谓词添加在一个概念之上的某个东西的概念，所以实在谓词不是分析命题的谓词”①。胡好的论断难以让人信服。“通常”并不等于“必然”，即使康德通常采用“包含在……之中”的说法来表达分析的意思，也不意味着实在谓词必然是综合命题的谓词。同样，即使康德往往让 hinzukommen、hinzufügen 等表示“添加”的词跟介词 zu 搭配来表示综合之意，也不意味着只要他使用了 hinzukommen（增加）一词，就必然在说综合命题的谓词。胡好未注意到：这个句子采取了极为特殊的表达形式，它并不直接说“实在谓词综合地加在某物的概念之上”，或者“添加在一个概念之上的某个东西的概念”。胡好所引用的邓晓芒的译文，是把介词 von 翻译为“有关”的，但在叙述中省略了“有关”二字。不仅如此，他还省略了一个用虚拟式表达的情态动词 könne（“能够”或“可以”），所以才径直说实在谓词是“添加在一个概念之上的某个东西的概念”。这种做法遮蔽了两层义理：一是康德在强调“能够”添加，而不是直接在说“添加”；二是“能够”添加给某物概念的并非实在谓词本身，而是它所“关于”的某种东西（原文是 irgend etwas，任意某个东西）。依据“上帝是全能的”这个例句，可知实在谓词就是“全能的”，它的客体“全能”是上帝概念所包含的某种东西，是上帝所有实在性的其中之一，故“能够”加给上帝概念。胡好省略了情态动词 könne，也就忽略了一个重要标准：凡是能够加给上帝概念的东西，如“全能”等“先验谓词”，就是作为上帝这个可能事物的一种“规定”的实在谓词，上帝的“存有”（Dasein）则不属于上帝这个可能事物的“规定”，因而不能加给上帝概念，只能是逻辑谓词。如此理解的实在谓词与逻辑谓词，就是本体论证明的小前提所说的上帝的“实在性”与上帝的“存有”，也就是第九段所说的实在谓词（“一物的规定”）与逻辑谓词。在“上帝是全能的”这个命题中，实在谓词是“全能的”，它指向“全能”；而在“上帝存在”这个分析的实存性命题中，逻辑谓词是“存在”（ist），它与“全能的”这个实在谓词构成一种有意义的对比。由于“全能”能够加给上帝主词概念，它因而是上帝概念所内在包含的规定，于是，述说它的谓词“全能的”，只能是分析命题的谓词。

胡好提出，我的理解首先会导致与第九段的“割裂”。他坚信第九段指明了“实在谓词是综合命题的谓词”，认为我把第十段所说的实在谓词理解为分析命题的谓词，会与第九段的说法发生冲突。让我采用他所引用的译文进行分析：

如果我不是发现了混淆逻辑的谓词和实在的谓词（即**一物的规定**）的这种幻觉几乎是拒绝一切教导的话，那我就会希望直截了当地通过对**实存概念的精确规定**来打破这一挖空心思的论证了。人们可以随心所欲地把任何东西用作逻辑的谓词，甚至主词也可以被自己所谓述；因为逻辑抽掉了一切内容。但**规定**却是一个添加在主词概念之上的谓词，它扩大了这个概念。所以它必须不是已经包含在这个概念之中的。②（KrV，A598/B626）

本段译文在细节方面值得推敲。例如，在康德原文中，本体论证明所混淆的“逻辑谓词”和“实在谓词”前都有一个不定冠词 ein，在提示**一个**特定的逻辑谓词和一个特定的实在谓词。“人们可以随心所欲地把任何东西用作逻辑谓词”一句，“逻辑谓词”前有个变格的定冠词（康德写成 zum，是 zu dem 的简写形式），也应该理解为“用作**这个**逻辑谓词”，特指第八段所说的实存性命题的谓词——实存谓词。如果关注这些细节，就容易理解康德用“一物的规定”来加以解释的实在谓词，是指上帝的实在性，即上帝这个可能事物的“规定”；也就能够照顾到第八段的已有论述，而且可以抓住本体论证明的两个关键词：上帝的存有和实在性。按此理解，aber Bestimmung 就不宜翻译为“但规定”，因为这容易使人误将它同“一物的规定”对应起来。一物的规定，如果指上帝这个可能事物的规定，已经包含在上帝概念中，康德就没有必要强调它“必须不是已经包含在这个概念中的”。所

① 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019 年第 4 期，第 71 页。本句中“实在谓词”后面很可能丢了一个“是”字，不然句子不通。

② ［德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004 年，第 475—476 页。黑体字是胡好所强调的。

以，aber Bestimmung 只能对应于“实存概念的一种精确规定”，是对这种“精确规定”的一种说明和强调。出现在括号中的“一物的规定”是对“实在谓词”的说明，并无必要在后文中再度出现，而“实存概念的一种精确规定”（不是在括号里被附带提及），康德原本希望借它来一举摧毁本体论证明，倒是有必要得到进一步说明。

胡好不同意我的观点，他虽然跟我一样认为康德在此预告了对本体论证明的两步反驳，一是区分逻辑谓词和实在谓词，二是对实存概念作出精确规定。但他断言，第一步是在本段中就已完成的，后面的段落完成第二步。aber Bestimmung 后面两句都在说“实在谓词”，而不是在说“实存概念的精确规定”。他据此认为，我割裂了“一物的规定”和最后两句“规定”的关联[①]。我认为，把 aber Bestimmung 与“实存概念的一种精确规定”对应不存在违背德语语法的问题，既然如此，就没有什么决定性的理由认为它必须跟“一物的规定”对应。前面提到两个“规定”，aber Bestimmung 到底要跟其中哪个对应，不能单凭语感，或者基于来自其他文本如《逻辑学讲义》的联想，而是要严格按照上下文来进行融贯的理解。如果不能证明 aber Bestimmung 只能与“一物的规定”对应，那么一旦发现这样对应会导致理解上的困难，如与后文相冲突，就应该考虑它是否同“实存概念的精确规定”相对应。康德指出，本体论证明混淆了“一个逻辑谓词”和“一个实在谓词”，从文本语境出发理解，则“一物的规定”作为对实在谓词的解释，首先应该是上帝这个可能事物的规定，即上帝概念所包含的上帝的实在性。前文表明，第十段对实在谓词的定义表明，“全能”是能够加给上帝概念的某种东西，它从一开始就从属于上帝概念。所以，康德不可能强调诸如“全能”这样的实在谓词，是综合命题的谓词。

把 aber Bestimmung 与“实存概念的精确规定”对应起来，可以得到上下文的有力支持和印证。康德在第八段中指出，每个有理性者都必须明智地承认，“任何一个实存性命题都是综合的”（A598/B626）。在此，他也使用情态动词“必须”表达自己的要求。他在第十二段开头写道：“所以，不论我们有关一个对象的概念包含什么以及包含多少东西，我们都必须超出这个概念，以便把实存赋予它。”（A601/B629）这里依然使用情态动词“必须”，来表明要把“实存”赋予一个概念就**必须**超出它。这恰好是在康德通过引入知觉而对实存概念作出精确规定之后。可见，康德的思想是连贯的：有理性的人必须承认实存性命题是综合命题，实存性命题的谓词在精确规定中必须是综合命题的谓词，对实存概念的精确规定必须不是已包含在主词概念中的。相比之下，我们在哪里可以看到康德再三强调实在谓词是综合命题的谓词？胡好的理解与康德的思想是冲突的。

人们之所以往往把 aber Bestimmung 与“一物的规定”即实在谓词相对应，而没有想到它是对“实存概念的一种精确规定”的说明，是因为康德在前面说到逻辑谓词与实在谓词的混淆，接着又谈到逻辑谓词，容易让人以为最后两句是对实在谓词的说明。除此之外，更大程度上是由于人们不能突破“S 是 P”句型来进行理解，不能把“这个逻辑谓词”同实存性命题的谓词 existiert 联系起来，也想不到出现在第十段的两个例句 Gott ist 和 Es ist ein Gott，都在表明本体论证明把综合的实存性命题弄成同义反复的分析命题的，例句中的 ist（系词）和 ein Gott（主词）在突破常规地被用作“这个逻辑谓词”即实存谓词。所以，人们也想不到“逻辑撇开了一切内容”一句中的“内容”，是指诸如上帝这样的可能事物的“先验内容”。一旦把“实存谓词”与“逻辑谓词”联系起来，就容易理解 aber 这个连词在表达一种转折，即由本体论证明所理解的分析的实存性命题的谓词，向精确规定的、因而是真正综合的实存性命题的谓词的过渡。于是，把 aber Bestimmung 跟“实存概念的精确规定”对应起来，就显得顺理成章。由于不包含任何先验内容，人们不仅可以把系词用作“这个逻辑谓词”即实存谓词，甚至可以让主词本身述说自己。但通过实存概念的精确规定，实存谓词作为不包含先验内容的逻辑谓词需要加入经验内容，即增加知觉，因而康德才强调实存概念的精确规定，是一个加在主词概念上、并扩大主词概念的谓词，这种精确规定必须不是已经包含在主词概念中的。

胡好不仅批评我“割裂”了第九段 aber Bestimmung 与“一物的规定”的关联，而且指责我“割

① 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019 年第 4 期，第 71 页。

裂”了《纯粹理性批判》和《逻辑学讲义》。在他看来，《逻辑学讲义》已经指明：分析命题“仅仅包含逻辑**谓词**”[①]，这就排除了“全能的”这个分析命题的谓词可以充当实在谓词。同时，《逻辑学讲义》说综合命题包含“规定”，他通过联想而认为这就是《纯粹理性批判》中所说的“一物的规定”。他之所以坚信 aber Bestimmung 只能与“一物的规定”对应，很大程度上是受到《逻辑学讲义》中这个说法的影响。对此，我想指出三点：

第一，《逻辑学讲义》诚然说过分析命题仅仅包含逻辑谓词，而且我也承认出现在“上帝是全能的”这个分析命题中的谓词“全能的”，在**主谓关系命题**中是一个逻辑谓词。但是，康德在“先验理想”一节中说，我们对一切可能的谓词都不仅可以作单纯逻辑的考虑，即仅仅从主谓逻辑关系上考虑，而且可以作先验的考虑，即“按照在它们身上被先天思考的它们的内容来考虑”（A574/B602）。因而在先验的考虑中，“全能”这个谓词可以因为它所包含的先验肯定、先验实在性（先验质料或内容）而被称为“实在谓词”。康德还把“全能”等谓词，叫做“纯然先验的谓词”（A642）。可见，依据这些先验谓词所包含的先验内容或先验实在性，把“全能”等谓词叫做“实在谓词”，是康德在先验神学中所允许的，完全超出《逻辑学讲义》的语境，与《讲义》不存在任何冲突。

第二，《逻辑学讲义》所说的综合命题包含的“规定”，并不是《纯粹理性批判》本节第九段所说的“一物的规定”。前者需要诉诸经验直观、增加经验内容，因而超出主词概念，后者则是一个可能事物的固有规定，原本就包含在主词概念中。胡好并未注意到：在第十段中，当康德指出 Sein 不过是对一个事物，或某些自在的规定本身的肯定（A599/B627）时，他在“某些规定”（gewisse Bestimmungen）后面附加了 an sich selbst 这个限定词。这表明系词所设定的事物的规定是一些“自在的规定本身”，是一些可能的“自在之物”的基于单纯概念的固有规定，而不是我们基于感性直观或知觉、从外面对一个感性事物（对象）所作的规定。an sich selbst 这个提示词，把“红色的”等综合命题的谓词从实在谓词中排除了，它告诉我们“一物的规定”仅仅是指一个可能事物的基于概念的固有规定，因此只能是分析命题的谓词。这也与胡好关于“假如某物存在，它就如此这般”的说法相符合。

第三，在考虑《逻辑学讲义》与《纯粹理性批判》关于逻辑谓词的论述时，我们还需要注意：《讲义》并没有把实存性命题的谓词 existiert 作为特殊的逻辑谓词来论述，它仅仅在“S 是 P”主谓关系命题中考虑逻辑谓词问题。所以，在解读《纯粹理性批判》的逻辑谓词时，我们也不能照搬《讲义》的片言只语，而必须充分考虑康德反驳本体论证明的特殊语境。

四、不适当的强行解读：评胡好对“上帝是全能的”这个例句的处理

胡好没有想到“全能的”这个分析命题的谓词，在单纯逻辑的考虑中诚然是分析命题的谓词即逻辑谓词，但在先验的考虑中却可以被称为实在谓词，并与实存谓词这个特殊意义的逻辑谓词形成对立。现在，我们再看看他在文章最后一部分对“上帝是全能的”这个例句的处理。胡好引用了一段话：“‘Sein’显然不是一个实在的谓词，即不是有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念。它只不过是对一物或某些规定性本身的肯定。用在逻辑上，它只是一个判断的系词。‘上帝是全能的’这个命题包含有两个概念，它们拥有自己的对象‘上帝’和‘全能’；小词‘是’并非又是一个另外的谓词，而只是把谓词设定在与主词的关系中的东西。”（A598/B626）

胡好说不赞同他的观点的人会认为，引文中“上帝是全能的”这个例子是为了比较系词“是”和谓词“全能的”的差异。由于“是”不同于“全能的”，而且“是”不是实在谓词，因而“全能的”是实在谓词；而他认为康德在此说的仅仅是：Sein 不论是作为系词还是现实谓词，都不是综合命题的谓词即实在谓词，康德根本没有在系词、现实谓词与例句中的“全能的”之间进行比较。他甚至断言：“这个例子不是为了比较系词‘是’和谓词‘全能的’的差异，而是为了表明‘是’作

① ［德］康德：《康德著作全集》第 9 卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 109 页。

为系词，不是实在谓词。换言之，这个例子中的主词‘上帝’和谓词‘全能的’根本就不重要，重要的是有系词‘是’。任何一个 S 是 P 句型的命题，不管 S 和 P 指代什么，都可以达到康德要论证的目的，因为这个句型的命题有系词‘是’。系词连谓词都不是，自然不会是实在谓词。因此，这段话得不出‘全能的’是实在谓词的结论。”①

胡好的这种做法是一种不适当的强行解读方式，把所有不符合“实在谓词是综合命题的谓词”的文本信息，都当作“不重要的”而一概加以排除。在“上帝是全能的”这个例句中，谓词“全能的”和主词“上帝”都不重要，都可以随便用别的什么东西来代替。于是，例句中主词和谓词所提示的同本体论证明的关联被抹煞了，甚至该例句可以随便用别的例句来代替。但同时有一个康德并未论及的“实在谓词”如“红色的”，在暗中与系词 ist 或所谓现实谓词“存在”进行对比。于是，康德在此所论的就不是系词 ist，也不是 Gott ist 命题中逻辑谓词 ist（存在）同“全能的”这个实在谓词的区别，而是“这朵花是红色的”命题中系词 ist，或者“这朵花是（存在）”命题中的现实谓词“存在”同“红色的”这个“实在谓词”的区别。

对于胡好的这些说法，我再作三点回应：第一，胡好的论断缺乏针对性。他说，在我们看来，由于“是”不同于“全能的”，而且“是”不是实在谓词，因而“全能的”是实在谓词。但我们断定“全能的”是实在谓词，主要并不是基于胡好所作的这种推理，而是基于“全能的”这个谓词的客体“全能”（Allmacht），能够加给上帝这个主词概念，因而“全能的”符合实在谓词的定义——“关于能够加给某物概念的某种东西的一个概念”。胡好所说的“红色的”与该定义不符。第二，在“上帝是全能的”这个例句中，康德明确地在比较系词 ist 和“全能的”这个谓词，明确指出“小词‘是’（ist）并非又是另外一个谓词，而只是把谓词设定在与主词的关系中的东西”（A599/B627）。第三，康德不仅通过例句“上帝是全能的”比较了系词 ist 和实在谓词“全能的”，而且通过 Gott ist 或 Es ist ein Gott 两个例句，进一步比较了逻辑谓词 ist 或 ein Gott 与“上帝是全能的”这个例句中的实在谓词“全能的”。我们反对把这个逻辑谓词 ist 或 ein Gott 叫做“现实谓词”，更反对忽略康德在这个逻辑谓词同“全能的”这个实在谓词之间所作的比较。康德说，这个逻辑谓词**并没有设定新的谓词**，只是把上帝主词本身连同其一切谓词（其中也包括“全能”），亦即上帝对象设定在与我的概念的关系中（A599/B627）。这说明这个逻辑谓词所设定的把所有实在性都包括在内的上帝对象，是不同于系词所设定的包含在上帝主词概念之中的某种规定（实在性）的，这正好体现了逻辑谓词与实在谓词的原则区别。当然，本体论证明还依然把这个超出上帝概念的上帝对象设定在上帝主词概念中，于是，逻辑谓词对上帝对象的“绝对（存在）设定”，就不能与系词的“相对设定”即主谓关系设定区别开来。可见，混淆逻辑谓词与系词，是本体论证明混淆逻辑谓词与实在谓词的真正根源。

通过上述考察，我们可以得出如下结论：胡好基于《逻辑学讲义》的片言只语和“上帝存有之本体论证明的不可能性”一节第九段的一些论述，得出的“实在谓词是综合命题的谓词”的结论，并不是一个符合康德原意的观点，不宜作为确认实在谓词的标准。依此标准而得出的“实在谓词难题”是“虚拟”的，只要我们着眼于上帝的先验实在性而承认“全能的”这类分析命题的谓词就是“实在谓词”，同时突破“S 是 P”主谓关系命题的局限而想到实存谓词就是“逻辑谓词”，进而看到“实存概念的精确规定”所具有的特殊意义，所谓“实在谓词难题”就彻底消失了。胡好的新方案所暴露的诸多问题，尤其是其自我否定的倾向，都表明固守“实在谓词是综合命题的谓词”将很难避免对康德文本作强行解读，由此非但不能对康德文本作准确融贯的理解，反而会人为地制造出许多矛盾冲突。可见，必须否定“实在谓词是综合命题的谓词”这一论断，否则我们对 Sein 论题所包含的真正的逻辑谓词和实在谓词就不能有准确把握，也不能认清这一论题对于否定本体论证明的小前提所具有的关键意义。

（责任编辑　行　之）

① 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019 年第 4 期，第 74 页。

义务论与道德运气
——一种康德式的视角

董滨宇

【摘要】一般认为，以康德伦理学为代表的义务论并不考虑“道德运气”。然而，按照威廉斯等人的观点，人的道德行为很大程度上受到运气等偶然性因素的影响，而这些运气实际上深刻影响着关于一个行为的“道德判断”。本文认为，康德伦理学并非不考虑“道德运气”，恰恰相反，现实层面的复杂性正是义务论所思考的出发点，主体的道德动机与道德行为始终不可能脱离开各种运气的影响。正是基于此，康德的义务论才必须提出一种脱离各种运气的法则与原理，它们能在“最小意义”上作为道德行为的衡量标准，从而产生一种基本的“行动指南”。也就是说，康德伦理学不仅不反对或者排斥运气，反而以其自身的原则建构给各种意外情况留下充分的解释空间。

【关键词】道德运气；理性；绝对命令

中图分类号：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0088－09

作者简介：董滨宇，哲学博士，（北京 100044）中共北京市委党校哲学教研部副教授。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“康德道德情感理论研究”（17BZX094）

在伦理学领域，康德的义务论一般被认为是以“法则”建立起来的形式主义理论。它认为，只有出于义务的行为才具有道德价值，而这种义务是通过实践理性的推理所得到的。为了具有普遍的规范性力量，理性必须寻找一种类似于法则的东西，康德称之为“绝对命令”，它排除了任何经验性因素的影响，因为这被认为将导致对规则的破坏。然而，这一主张招致诸多批评，其中，当代美德伦理学领域中的代表人物威廉斯（Bernard Williams），就在他的一篇著名论文《道德运气》中对此给予深刻的质疑。威廉斯认为，在现实生活中，一个人的行为不可能不受到各种偶然性因素的影响，导致原来所谓的“道德行为”成为一个难以判定的对象；或者说，一种行为是否具有道德价值，并不是像义务论所认为的那样，仅仅依靠“动机是否善良”就能够被清楚地说明，它必须结合各种内外在因素加以综合考量；康德式义务论由于将道德价值完全落实于主观动机的纯粹性，排除了运气对于道德价值、乃至人生价值的构成性作用，因而是一种片面的道德理论。对于这样的理解，本文将给予全面考察与反驳，并尝试提出一种兼容理性与运气的义务论的“相容论”。

一、威廉斯的批评

随着当代美德伦理学的兴起，康德式义务论与功利主义一样，一直因其以“规则”为道德行为的依归而饱受批评。在前者看来，后二者都以其“一致化倾向”建构行为原则，严重忽视了行动主体与现实生活的复杂性。其中，威廉斯从“运气”角度所提出的批评激发了有趣的讨论。

按照威廉斯的说法，在古代伦理学中，成为一个有道德的人往往受到“构成性运气”的影响[①]，但现代伦理学与之相反：要成为道德上的圣贤，运气不会发生任何作用：“道德价值是‘无条件的’或者‘不受支配’的。按照这个观点，不管是道德判断加以纠正的倾向，还是道德判断的对象，都不会受到外在偶然性的影响，因为在它们相互关联的那种方式中，二者都是那个无条件的意志的产物。不管偶然性产生的东西是幸运还是不幸，它们都认为不是道德评价的恰当对象，也不是道德评价的恰当因素。在品格的领域中，真正算数的东西是动机，而不是风度、权力或者天赋这样的东西，类似地在行动的领域中，在世界中得到实现的东西不是变化，而是意图。”[②] 根据这一观点，在威廉斯眼中，以康德伦理学为代表的义务论明显地排斥“道德运气”议题，因为真正的“道德行为”完全取决于主观意志是否基于道德法则，“康德主义者认为，在根本的和最重要的层次上，行动者在履行他所履行的行动上是否得到了辩护，这不可能是一个运气问题”[③]。一般而言，威廉斯的看法确实具有代表性，以康德为代表的义务论者将道德的价值完全置于理性主体对于法则的遵守上，而这种“对于法则的尊重”是具有平等权利的理性主体的尊严的显现。康德的义务论的这种严格性，导致行为者应该首先基于理性的道德法则而行动。

进一步，威廉斯认为，与康德主义具有很强亲缘关系的罗尔斯的正义原则，也是一种形式化的理性推理结果。根据“原初状态”的模型，罗尔斯眼中的行为者除了基本的理性慎思能力之外，并不关心生活世界中其他因素的作用：“正义不仅要求我是什么样的存在者这件事情上应该不受运气的支配，而且要求我在最根本的意义上成为什么样的存在者这件事情应该不受运气的支配。此外，按照这个要求，如果一个人欣赏、喜欢或者享受运气的幸运的表现形式，那么他似乎就是在背叛道德价值。”[④] 在正义理论的框架内，行为者主要依靠理性慎思的能力对未来进行分析与预测，罗尔斯也以其“程序正义”的方式，为这种慎思过程确立了基本规则与方法。而且，罗尔斯明确声称，这种方法是根据康德的“道德建构主义”而建立的：“正义原则将是那些关心自己利益的有理性的人们，在作为谁也不知道自己在社会和自然的偶然因素方面的利害情形的平等者的情况下都会同意的原则。”[⑤]

然而，在威廉斯看来，由于人生际遇的复杂性，任何一种基于某种原则的预先构想都可能被无情地打破，使原来的计划仅仅成为一种“幻觉”。尤其是像康德主义者那样，试图将道德法则作为基本模型来衡量并且确定整体人生的价值，结果只能陷入各种矛盾之中。对此，威廉斯要表明的是：一个人对自己所做出的决定、选择以及相关行动的理性辩护，其实都要依赖于运气。他举了一个著名的例子：艺术家高更，为了实现自己的艺术理想，离开妻子儿女去过一种有益于其艺术创作的生活。按照现代道德的标准，这一做法是需要进行辩护的。威廉斯认为，高更的选择与行为能否获得辩护，取决于其后来是否取得成功。显然，如果他失败了，那么他原来所做的决定就应该受到谴责；如果他成功了，那么这一选择就会获得应有的认可。但实际情况是高更在开始做出选择时，他根本无法预料自己是否会成功。对于当时的高更来说，一方面真切地感受到来自家庭乃至社会的压力，这一点让其内心产生道德负担，而对于未来的不确定性又让其有所犹疑；另一方面，就其内心的真实想法而言，高更希望实现自己的画家天赋，相对于现在的生活，他隐约地感到离开家庭，做一个隐居者更有可能实现自己的理想。最终，高更做出后一种选择。也许就当时的情况而言，高更应该受到道德谴责，因为他

① 这里，“构成性运气”是本文对于 constitutive luck 一词的翻译。在中译本中，徐向东将其译作“生成性运气”。然而，威廉斯主要想指出的是“运气”对于道德行为将产生必然的影响，甚至决定着某一行为究竟能否获得辩护，因此，译作“构成性运气”似乎更准确。另一方面，威廉斯的“运气”也指的是在现实中不断发生的各种偶然性因素，它们在主体历时性的人生中扮演重要角色。因此，为了强调这种“不断变化性”，译为“生成性的”也具有一定的合理性。

② ［英］伯纳德·威廉斯：《道德运气》，徐向东译，上海：上海译文出版社，2007 年，第 29—30 页。

③ 同上，第 32 页。

④ 同上，第 56 页。

⑤ ［美］罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 19 页。罗尔斯明确声明，他的正义论是一种“纯粹程序正义”理论，使用的是康德式的“建构主义”方法。相关论述主要见于其《政治自由主义》第一部分第三讲“政治建构主义”。（［美］罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，南京：译林出版社，2000 年，第 94—138 页；John Rawls，“Kantian Constructivism in Moral Theory”，*Collected Papers*，ed. by Samuel Freeman，Harvard University Press，1999，pp. 303－358.）

背弃了对家庭的义务。但威廉斯认为，高更可能因此而成为一个伟大的画家，充分地实现自己的天赋。如此一来，人们对于高更的道德评价就会采取另外一种标准。

按照威廉斯的见解，无论怎样，我们实际上都无法在当时对高更的决定做出一个准确的道德定位，因为这涉及到其后来是否能够取得成功。也就是说，高更这一行为是否能够从道德上被辩护，主要取决于个人难以控制的“运气”。对此，威廉斯将“运气”又区分为“外在运气”（外在于计划的运气）与“内在运气”（内在于计划的运气）。就高更而言，内在运气指的是他在绘画方面是否真正具有天赋；外在运气则是指他在实行自己的计划过程中，还有很多与他自身禀赋与努力无关的外在因素，比如他人在这其中发挥的作用，而任何一个外在的偶然因素，都可能导致他无法实现自己的理想。威廉斯指出，内在运气取决于他本人的判断，外在运气则更加难以预测和控制，两种运气对于成功都是必要的，都关系到其全部行动能否得到最终的辩护。

其实，威廉斯想要真正说明的是，我们要想对高更的选择进行更完善客观的评价，就应该采取一种“整体性视角”，即根据其整个人生价值的实现来加以判断。对此，徐向东概括道：“高更对其选择的辩护是一种回顾式的（retrospective）辩护。既然如此，这个辩护在他进行选择的时候是得不到的，因为他无法预先知道他的选择最终是否是正当的。高更的选择，就像我们在实际生活中做出的很多选择一样，是在不确定的条件下作出来的，那种不确定性部分地来自人类知识的有限性，部分地来自生活本身所面临的不确定性……高更在取得成功后所持有的观点，在形式上和实质上都不同于他在当时做出选择时所持有的观点……高更的选择有一种特殊性，即：这个选择所导致的结果支配了他对‘什么是他生活中最有意义的事情’这个问题的认识，因此也就支配了他的那种回顾式的自我的评价的立场……既然一个人对其选择的反思性辩护，在做出选择的时候是不可能得到的，那种辩护就取决于运气。”①

根据这种“道德运气”视角，威廉斯其实否认了仅仅根据“道德标准”来对一件行为进行价值判断的合理性。正像其在文中所说：“当那种康德式的正义感与功利主义的消极责任概念联合起来时，最终的毁灭就出现了，在任何具有重要性的层面上，人们只剩下纯粹的道德动机，而且这种动机的运用是没有极限的。最终，也许除了以健康的名义分配给一个人的那个微不足道的无意义的隐私领域之外，一个人自己的生活也就不复存在了。”② 可见，在威廉斯看来，以康德主义为代表的义务论（包括功利主义）犯了两个错误：一是仅仅依据个人的纯粹意志来确定行为的正当性，将“遵守规则”作为该行为是否具有道德价值的唯一标准；二是采取狭隘的“当下视角”，仅仅根据当前的实际情况及其后果来加以判定，忽视了“人生是一个整体计划”这个更根本的原则。在这里，威廉斯的论证实际上发生了一个转变，即他所谓的“道德”概念已经不同于康德所使用的一般性意义。也就是说，高更所需要的自我辩护，是不需要他人来认同的。由此可以说，高更所经历的那种运气，导致其整个行为实际上与传统意义上的“道德”并无关系。正如康德所论证的，一个人的行为是否是道德的，在于其能否被普遍化。对此，内格尔（Thomas Nagel）敏锐地指出：“我不同意威廉斯的地方是，他并未说明，为什么这种回顾式态度可以被认为是道德的。如果成功不能让高更向别人证明他是正确的，却仍然决定着他的最基本的感情，那么就只是表明，它的最基本感情不必是道德的。”③

对于内格尔的质疑，威廉斯在《道德运气》一文中给予一定的回答，并在其后来的著作中则更明确地指出：内格尔的批评预设了“道德的东西”与“非道德的东西”之间的区分。这实际上表达了对伦理生活的一个错误理解，即把“道德”置于伦理生活的核心，从而不恰当地缩小了“伦理”本身的内涵。从“道德运气”立场出发，我们应该摒弃这一区分，将“伦理”置于首要地位。或者

① 徐向东：《自我、他人与道德——道德哲学导论》下册，北京：商务印书馆，2009 年，第 587 页。

② ［英］伯纳德·威廉斯：《道德运气》，第 56 页。

③ Thomas Nagel，“Moral Luck”，*Mortal Questions*，Cambridge University Press，1979，p. 28；［美］托马斯·内格尔：《人的问题》，万以译，上海：上海译文出版社，2004 年。

说，“道德”与“伦理”二者之间本来就没有明确的界限[①]。

其实，作为当代美德伦理学的代表，威廉斯以其一系列著作宣告了“现代道德哲学”的破产。作为典型的“规则伦理学”，现代道德哲学试图以某些普遍化理论来规范纷繁复杂的伦理生活，例如以康德主义为代表的义务论和功利主义一样，都将道德运气排除于道德考察之外，这在威廉斯等人看来，只能得出片面而且僵化的结论。总之，威廉斯是要指出：在传统意义的“道德”领域之上，还有一个更完整且复杂的伦理生活领域。我们关于“道德价值”的评判，其实在更深广的意义上与人类社会的其他价值息息相关，因此，相对于以往的理论，我们应该对“道德”做出更广泛的解释。而由于人类生活不断受到各种“运气”的影响，道德评价应该采取一种更宽容、全面的视角。人是有限的存在，却栖身于无限的世界变化之中，任何一种试图以某项法则来评判他人行为是否正当的做法，都将被证明是不合适的。

二、批评与反驳：道德判断需要运气么？

这里将考察两种互相反对的意见。首先，站在批评者的立场，内格尔和威廉斯一同质疑义务论的片面性，与威廉斯有所区别的是，内格尔最终认为“道德运气”将是一个无法解决的悖论。然而，罗斯伯里不同意二者的观点，认为“运气”并不应该被视作“道德判断”无法摆脱的负担。

（一）内格尔的批评

在某种意义上，内格尔是一位康德主义者，但围绕“道德运气”这一问题，他也提出类似于威廉斯的批评。在他看来，康德的义务论的确忽视了“运气”对于道德判断的重要影响：“康德认为，运气的好坏既不应当影响我们对一个人及其行动的道德判断，也不应当影响他对自身的道德评估。”即便是恶的意志，由于其他因素而未能实现其恶的目的，那么在康德看来，也并不能因此而免受道德谴责。[②] 相对于威廉斯，内格尔对“道德运气”给出一个更清晰的说明。他指出，表面上看，就一个行为而言，人们习惯于不将并非由其自身引起的、或超出其控制范围的因素作为道德判断的参考标准；但实际上并没有这么简单，在很多事件中，一件行为的好坏确实受到“运气”因素所导致的结果的支配。因此，内格尔说：“在某人所做之事的某个重要方面确实依赖于他无法控制的因素，而我们仍然在那一方面将其视为道德判断的对象，那么就可以称为道德上的运气。”[③] 据此，他举了一个比较典型的例子。例如，一位正在驾驶卡车的司机（他近期并没有检查他的刹车装置），面对突然出现的小孩而猛然刹车，结果只有两种：如果没有撞到，他可能只需要对自己的疏忽有轻微自责；如果撞到，他显然将遭受严厉的内心谴责乃至外界的道德审判。具体而言，卡车司机究竟将承受多大程度的道德负担，主要取决于其行为所导致的实际后果。然而，任何一种可能的后果，都不是卡车司机所能预先筹划且有效地掌控的。但在对这一事件的整体评价中，这种“后果”又必然作为一个主要的参考值。

站在相反的立场，也许可以提出反对意见，即在“卡车司机”“高更出走”这类典型案例中，要根据当时行为者所掌握的全部信息来做出某种决定，这种决定在当时只要看起来是合理的，那么不管最后的情况如何，行为者就不应该为此而受到道德谴责。内格尔指出，这很可能就是康德所支持的立场：对于一个行为的道德判断应该仅仅依据于其动机是否符合道德法则，而像个人的气质、性情及其他外界因素都与道德判断毫不相关。道德谴责应该只关注“你应当如何”，而不是“你是怎样的人”。对于这样一种视角，内格尔表示质疑：把道德责任的范围限制在内心世界中，以使其不受任何运气的影响，这在现实生活中显然是不可能的。试想卡车司机如果伤害到孩子，其所承担的道德责任必然大于没有伤害到孩子。当然，康德主义者也许会反驳说，这种情况下所说的责任是“法律责任”而非

① 这里参照了徐向东对这一问题的详细分析，参见徐向东：《自我、他人与道德——道德哲学导论》下册，第589页。

② Thomas Nagel, *Mortal Questions*, p. 24.

③ Ibid., p. 26.

“道德责任”。但按照义务论的要求，无论什么样的结果，卡车司机必然要为自己的疏忽（没有事先检查刹车装置）而承担同等程度的自责[①]。至此，内格尔承认，义务论者的观点仍然是违反现实直觉的，类似的例子比比皆是。仅仅根据意图的好坏来判定行为的正当与否，是很容易失效的。在这里，内格尔提供了一个比威廉斯更明确的论断：并不需要改变“道德”的原初含义，更无需以“伦理”概念来代替它，现实生活中我们对很多行为的道德价值评判必须参照运气要素。

内格尔对义务论的批判是：通过将全部道德问题归结为“意图”这一小点，义务论使其他一切不受自由意志控制的因素都变得毫无意义，但这并不符合我们日常的道德感知。另一方面，内格尔也分析道，如果承认那些不受控制的运气因素具有重要影响，甚至将决定道德判断的根本属性，“就会使这个该负责任的自我消失，从而被一系列单纯的事件所吞噬”。对此，内格尔最终无可奈何地承认：“道德运气”这个问题可能无法被真正被解决，因为“意志力的作用”与运气（包括事件与人自身的各种不确定因素）始终是不相容的。由此，我们可能走向一个沉重的悖论[②]，用内格尔的话说就是：“如果说由于某种自身无法控制的因素，或对于不受制于人的意志的、属于人的性情特质的人的行为前件，或对于使人不得不做出道德选择的环境，人都不能为其行为的结果而负责，那么，如果这些行为是不受意志控制的先前环境的产物，人又怎么能对赤裸裸的意志本身的行为负责呢?”[③] 换言之，如果承认运气对道德判断具有构成性意义，就很可能导致主体责任彻底丧失；如果像康德那样坚持主体的意志自由、排斥道德运气，又会产生难以接受的误判。内格尔没有给出一个清楚地解释，最终只能说人们置身于一个世界里，必须联系外在世界才能解释人的行为。这样，虽然有着不一样的论证，但内格尔与威廉斯得出了颇为相似的结论。

（二）罗斯伯里（Brian Rosebury）的反驳

针对威廉斯与内格尔的论证，罗斯伯里认为，实际上道德判断并不必须敏感于道德运气的影响，即便没有后者，道德责任也能够被我们正确地理解。以“高更出走”为例，在威廉斯看来，高更的选择能否得到辩护，依赖于其是否最终取得成功。而这种成功在现实世界又始终受到各种运气的影响，因此，在事件的起点对于高更的选择做出任何一种道德判断都很可能是错误的。罗斯伯里则认为，即便高更当初的选择是离家出走，此后的运气帮助他的这一“赌注”获得成功，也构不成对于他当初所做选择的道德辩护；如果他选择出走后，运气导致他失败了，既未能发展自己的天分，又辜负了家人，也不能表明他在道德上就是得不到辩护的。总之，高更的这种失败是“实践的”而非“道德的”：“道德并不要求我们表现出不可能犯错的先见之明，这是超出所有人的能力的，而是要求我们尽我们的力量去运用我们的知识……对行为的这种同时发生的‘道德辩护’，一定不能与由这个行为碰巧以这样或那样的方式产生的各种各样的结果所提供的回溯性‘辩护’一语双关地混淆起来：那不过是赌徒的好运。”[④]

罗斯伯里的观点十分明确：恰当的道德判断，其首要目标就是依据一定数量的知识执行一个有意图的行动；至于感情、倾向或者外在的运气，仅是道德判断的次要目标。他同时指出，由于人的认识总是有限的，因此应该允许道德判断的易错性，而这并不构成道德判断失效的根据。重要的是，我们应该正视这种现实，并运用自己的知识不断修正错误的认识，尤其是一个具有充分知识的旁观者能够帮助我们对于行为者的道德动机与可能性后果做出比较客观的、公正的评价。“对道德判断这种错误的深思熟虑的校正，并不使对基本原则的任何干扰或者对根本直觉的任何凌辱成为必需的。”[⑤]

---

① Thomas Nagel, *Mortal Questions*, p. 35.

② “我们可能开始看到，悖论深嵌于道德责任这个概念里。一个人只能为他所做的承担道德责任；但是他所做的事源于大量他没有做的事；因此他不能为他负有责任或不负有责任的事承担道德责任。（这不是一个矛盾，但是是一个悖论。）”（Thomas Nagel, *Mortal 0uestions*, p. 34.）

③ Thomas Nagel, *Mortal 0uestions*, p. 39.

④ ［英］罗斯伯里：《道德责任与“道德运气”》，徐向东编：《美德伦理学与道德要求》，南京：江苏人民出版社，2007 年，第 107 页。

⑤ 同上，第 110 页。

三、道德判断的独立性

为了寻找“运气”的理论根据，威廉斯最终甚至取消了“道德”的传统含义，以更宽泛的“伦理”一词来进行阐释，因为依据“运气构成道德判断”这一观念，我们应该采取一种整体性的人生价值的视角，重新认识原来仅仅依据褊狭的“道德法则”所产生的行为判断。内格尔则采取更明确的态度，认为运气必然是构成道德判断的基本要素，它直接影响后者自身的性质。总之，在他们看来，康德的义务论仅仅以意志的纯粹性以及道德法则的绝对性来确立行为与事件的价值，不符合我们现实生活中的直观感受。实际上，这样的批判误解了义务论的真实目的，康德以及康德主义者确实追求一种形式化的普遍法则，但这并不代表义务论以此作为人类生活的全部内容。相反，作为一种关于“道德规范”的反思理论，义务论只提供给人类行为一个“底线”，它并不包含某种运气，也不反对任何运气。完全作为特殊的、偶然的后天因素，运气自有其发挥作用的领域，但绝不是在关于道德法则的分析与确立之中。与罗斯伯里的论证有所不同的是，我们进一步认为，道德判断的使用并非不需要运气，而是要始终考虑着运气的影响，但这并不会对义务论的基本方法造成伤害，即首先应该确立一套先验的、基本的行为法则，它们既是康德的“绝对命令”，也是罗尔斯的“正义原则”，而运气可以不断地扮演着一种补充说明的角色。遵守道德法则的意义仅仅在于：这是一切的行动的原点。

在康德的伦理学中，首先被思考的是“什么样的行为才具有道德价值”，这其实可以转化为另一种表述“道德的规范含义是什么”。为此，康德要追寻道德的基本条件。但这一条件不能属于经验世界，因为“每一个人都必须承认，一条法则如果要在道德上生效，亦即作为一种责任的根据生效，它就必须具有绝对的必然性。”（389）[①] 可见，“普遍必然性”是一切道德行为的起点。康德认为，要求完成这一任务，应该在先天层面进行分析。因此，“道德形而上学应当研究的是一种可能的纯粹意志的理念和规则，而不是一般而言的人类意欲的活动和条件，后者大多汲取自心理学”（390）。然而，“道德形而上学”仍不是康德所要寻找的真正起点，他认为在一般的道德原则之上，应该还存在更根本的法则，对于它的探求也就是对于纯粹实践理性本身的阐明。在《道德形而上学的奠基》这部著作中，康德首先就要完成这一任务。

正如科斯佳（Christine M. Korsgaard）所言，康德伦理学的分析起点就是“道德上好的行为源于义务的动机，或者说，一个正当的行为就是由于其正当性而被道德上的好人而施行的”[②]，而所谓的“义务”就是“出自对法则的敬重的一个行为的必然性”（400）。本文认为，这里康德主要是从两个方向上进行分析的。首先，从主观性角度即通过“善良意志”，康德指出道德价值具有内在性，它必须是出于主体的内在品格而被确立的。相比而言，人的其他禀赋或者性情都具有特殊性与易变性，因此都不能被视为绝对的、必然的标准。这里，康德有一段著名的阐述：“善的意志并不因它造成或者达成的东西而善，并不因它适宜于达到任何一个预定的目的而善，而是仅仅因意欲而善，也就是说。它就自身而言是善的……即使由于命运的一种特殊的不利，或者由于继母般的自然贫乏的配备，这种意志完全缺乏贯彻自己的意图的能力，如果它在尽了最大的努力之后依然一事无成，所剩下的只是善良意志（当然不仅仅是一个纯然的愿望，而是尽我们力所能及的一切手段），它也像一颗宝石那样，作为在自身就具有其全部价值的东西，独自就闪耀光芒。有用还是无效果，既不能给这价值增添什么，也不能对它有所减损。”（394）其次，康德从客观性的角度，为这种纯粹意志确立了所要依循的规范，这就是具有最高约束性的“定言命令”：“它不涉及行为的质料及其应有的结果，而是涉及行为由以产生的形式和原则，行为的根本善在于意念，而不管其结果如何产生。”（416）

---

① ［德］康德：《道德形而上学的奠基》，李秋零译，《康德著作全集》第4卷，北京：中国人民大学出版社，2004年，第396页。本文以下所引用的康德著作原文，主要根据李秋零主编的中译本《康德著作全集》以及韩水法的中译本《实践理性批判》（北京：商务印书馆，2003年）。依据惯例，本文所用引文将在正文中标出康德著作的编码。

② Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 2000, p. 47.

可见，无论是主观角度还是客观角度，康德都意在表明，义务论要求人的意图与行为都应该首先遵守道德法则，这是一个不容质疑的前提。具体而言，首先，善良意志具有独立自足的意义，它决定着一个行为、事件以及行动者本人是否是“道德的”。然而，在内格尔看来，康德的这一设定最鲜明地排除了运气对于道德判断的任何意义，“纯粹意志”完全能够独自决定行为的道德价值。应该说，这种看法是正确的。在文本中，康德特意指出“符合义务”与“出于义务”的根本区别，并表明只有后者才能赋予行为以道德价值。

为了更好地说明这一点，可以借用奥尼尔（Onora O’Neill）的一处论述：试想一个本意打算往河水里投毒的人，却阴错阳差地投放了解药而拯救了众人，这一结果并不能使这一行为拥有“道德价值”，相反，由于他并不是出于义务而是出于一个邪恶的目的而行动，因此，这一行为仍然应该受到强烈的道德谴责①。可以说，奥尼尔的例证很好地回答了威廉斯与内格尔的质疑。投毒者的初始目的显然是违背道德义务的，因为运气的意外干预，导致结果反而变成一件好事；但这仍然不能说明这个行为者本人是道德的，因为他并不具有“善良意志”。如果站在威廉斯与内格尔的立场，也许可以反驳说，这与其所讨论的“道德运气”并不真正一致，他们所举的案例显然更复杂。无论是“高更出走”还是“卡车司机”，行为者本身的意图首先是无所谓善良或者邪恶的，而仅仅处于一般性的情境中。他们当时并不打算做一件与道德价值相关的事，是这件行为本身及其后续效果才需要进行一种道德辩护，但恰恰由于事件本身处于历时性的发展变化中，导致不可预期的运气极可能产生某种决定性影响，从而改变整个事件的道德性质。

对于这样的论证，我们认为仍然是站不脚的。首先，在威廉斯与内格尔各自的文本中，无论是高更还是卡车司机，在事件的最初阶段都面临对未来的计划与选择。尤其就前者来说，高更在选择是否出走以成就自己的梦想这件事情上，直接关系到一种价值判断，即在家庭责任与个人成功之间何者更重要。此时，需要的是高更本人及其相关者对于“何者为人生中最重要的价值”进行排序，也就是说，他将做出一种价值判断而非事实判断。这样，高更的动机或者意图就能够得到一种道德评价。其次，可以设想的是，在高更眼前的这个价值序列中存在着多项责任，比如维持家庭完整、成就个人天分，甚至应尽到自己作为一个好公民的社会义务等，它们都在某种意义上具有道德价值，但它们之间应该有首要与次要之分。事实证明，高更也是这样推理的，而且他把成就个人天分视为首要责任。在这一意义上，高更运用道德判断并做出选择，此时我们也可以站在旁观者的立场上对此进行客观的评判。进一步地，依据康德的道德法则，我们很有可能得出的结论是高更的选择是不正确的，比如考虑到家庭的无比重要性，他决定出走的做法显然极为自私；然而，我们也同样可能认为高更的决定是正确的，因为实际上他的家庭并不是那么离不开他，而他成为伟大的画家或者自己过得更好才是家人最大的愿望。总之，高更的任何一种选择都可以用“定言命令”加以衡量，而对于其后各种运气对于整个事件的影响，都不会妨碍我们当初对这件事情的道德判断，因为运气仅仅是一种外在的偶然性，它确实不能影响动机的好坏，更不能改变事件在发生之初时所具有的道德属性②。

根据“道德运气”的视角，对于某些行为和事件，当时的情境无法得出正确的道德判断，因为未来充满诸多不确定性，只有在一件行为的最终结果显现出来后，才能进行所谓的道德定性，而这种回顾式的评价在现实生活中并没有太大意义。根据本文的分析，就对于事件以及行为者本身的道德评价来说，这种围绕着运气的影响所产生的担忧既不充分也不必要。首先，行为者在进行关于未来的考量时，并不会仅仅依靠符合某种道德法则的价值理性，而是必然运用到“目的－价值内在相关”的工具理性。对此，我们可以借助科斯佳的理论做具体分析。科斯佳认为，在康德的“实践理性”概

① Onora O’Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 2012, p. 86.

② 限于篇幅，我们不能具体讨论“卡车司机”的例子。不过相对于“高更出走”，这个案例可能不够典型。尤其是卡车司机最初的错误主要在于他的“疏忽”，即“忘记了检查刹车装置”。为了让这个案例更有说服力，内格尔进一步假设司机是在饮酒过度状态下驾驶的。这样，它就更符合本文的论证，即不必考虑任何运气及其造成的后果，我们首先就能够依据道德法则对此施以否定性的评价。

念中，内在蕴含着“工具理性”的运用，即对于一个理性者来说，他在确定目的时必然同时思考了相应的手段。在某种意义上，工具理性可以被视为康德所说的“假言命令”；但在更宽泛的意义上，它是一种“构成性推理”，将某个概念运用于某种特殊性，就是这一推理的具体表现形式；同时，这种工具理性的运用原则还包含着“对于所正在做的事情的自我意识”。此外，科斯佳还将“慎思”与“工具理性”联系起来，与“自利性”直接相关，前者是“将我们各种目的相互协调起来的方式”。通过慎思，我们在做一项选择时会对于“眼前目的”与“未来目的”做一个排序，并为这个序列表确定相应的实现手段。相比于工具理性，慎思更着眼于“整体的善”①。因此，本文赞成科斯佳的观点，康德固然着眼于为道德行为寻找形而上学的根据，但这并不等于说他将“纯粹实践理性”作为意志的唯一旨归，相反，纯粹意志及其法则只是一种最基本的考量，而人们在做选择时必须更多地运用到工具理性与慎思。其次，在我们看来，运气对于构成道德判断也不是一个必要条件。任何一种选择都必然受到时间与空间的限制，任何人都不可能掌握与之相关的全部信息。正像威廉斯所说，人生是一个整体，各个局部的偶然性变化都可能改变这个整体的性质，而人只是其中的一点，大多数情况下，他并不能够凭借自己的意志决定某件行为的道德性质。然而，正因如此，道德判断才不必考虑运气的影响，因为后者是未知的、无法真正把握的；所能够把握的运气都已经被我们不断纳入到实践理性的慎思之中，通过分析、梳理与总结，它们已经不再是“运气”，而是转化为人们未来计划与行动的参考量。与此同时，就当下而言，主体依据普遍法性法则所做出的任何一种选择及其所招致的道德评价，都具有符合当时基本情境要求的合理性与现实性。

四、理性与运气：义务论的“相容论”

通过以上阐述可以看到，从康德义务论的视角出发，当人们面对人生的重要选择时，道德考量始终是一个基本前提。在康德看来，合乎道德是人生的首要价值，是人性尊严的真正显现。道德判断应该仅仅依据其基本的法则，而这种判断是纯粹的善良意志的实际运用，在这里，运气并不能成为这种判断的决定性因素。站在这一立场，有学者认为，“道德运气”本身就是一个内在矛盾的概念。就像摩尔（A. W. Moore）通过分析所指出的，如果说某人因为做了某事而受到道德的谴责，但这主要是由于他所不能控制的运气所导致的，那么，他还是否应该受到道德谴责呢?② 也就是说，只有一个自由的理性行动者，才可以为自己的所作所为承担道德义务，而不自由的人无所谓道德，运气否认了进行道德评价的可能性。这一观点符合康德的原意，只有自主性意志才能按照道德法则行事，反之亦然③。摩尔认为，在康德的理论中，确实没有必要考虑道德运气。这一观点与罗斯伯里十分相近：“不是道德受制于运气，而是道德选择经常是非常孤独的，一个人不可能由于想到时机成熟的时候他的行为将得到其他人的赞扬而必然地得到安慰。无疑有些人不幸地将要面对比其他人更加考验人的、更加孤独的和更加频繁的道德选择，并且将会比其他人更加经常地招致不正确的但是在实践上又无法纠正的谴责。但是那不是‘道德运气’，因为一个有充分知识的旁观者在考虑到行为者的道德机会和挑战方面的这些变化的情况下将能够做出公正的评价。”④

在本文看来，虽然我们也一般性地否定运气对于道德判断的构成性影响，但像摩尔或者罗斯伯里那样彻底地将运气从义务论的理论框架中排除出去，也并非一种完全客观的做法。首先，康德的义务论并不是要脱离运气的阴影，而是就其学说的基本思路而言，康德的论证重点不是落在主观意志与客

① Christine M. Korsgaard, “The Normativity of Instrumental Reason”, *The Constitution of Agency – Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, 2008, pp. 27 – 29.

② A. W. Moore, “A Kantian View of Moral Luck”, *Philosophy*, Vol. 65, No. 253, 1990, pp. 297 – 321, 313.

③ 在《道德形而上学的奠基》中，康德在最后一章从道德法则过渡到自由意志：“一个自由意志和一个服从道德法则的意志是一回事……因此，如果预设意志的自由，那么，仅仅通过分析其概念，就可以从中得出道德及其原则。”（447）他在《实践理性批判·前言》的“注释”中写道：“自由是道德法则的存在根据，而道德法则是自由的认识根据。”（5）

④ ［英］罗斯伯里：《道德责任与“道德运气”》，《美德伦理学与道德要求》，第 108 页。

观法则之外的任何对象上。康德伦理学首先是要奠定“道德”的基础，这一工作属于先验哲学的核心任务。其实，在《道德形而上学的奠基》的“前言”中，康德就有过明确的表述：“在一切实践知识中，道德法则连同其原则不仅在本质上有别于其余一切包含着任何经验性的东西的知识，而且所有的道德哲学都完全依据其纯粹的部分，并且在运用于人的时候，它并不从关于人的知识（人类学）借取丝毫东西，而是把人当做理性存在者，赋予他先天的法则。当然，这些法则还需要由经验磨砺的判断力，以便一方面分辨它们在什么场合可以应用，另一方面使它们具有进入人的意志的通道和实施的坚定性，因为本身为如此众多的偏好所侵袭的人，虽然能有一种实践的纯粹理性的理念，但却并非如此轻易地就能够使其在自己的生活方式中具体地发挥作用。”（389）可见，康德不仅不否定经验性因素的不确定性影响，还指出人们需要敏锐的“判断力”来运用它，它是一种“分辨某物是否从属于某个被给予的规则的能力”（B171）。重要的是，作为一种特殊的天赋才能，它不能被教导，而只能被练习（B172）[①]。在这个意义上，我们可以说，对于“运气”的理解与把握，很大程度上属于康德所说的“判断力”发挥作用的范畴。作为一个行动者，面对预料之外的不确定因素，他所要做的就是凭借这样的“机智”，将其与行动的普遍法则联系起来，从而做出下一步的选择。其次，对于康德式义务论而言，道德法则只是作为行动的一个基本的约束框架，它实际上并不在人们的日常生活中始终发挥核心作用。在我们一般性的行为方式中，真正具有核心作用的实际上是科斯佳所强调的工具理性，也就是为一个实践目的寻找与之相适应的手段。相比而言，道德法则只是在我们面临价值评判时才需要考虑的一个基本前提。对此，巴隆（Marcia W. Baron）提出一种有益的分析：在康德那里，人们的各种经验性情感、兴趣等其实都可以成为行为的“第一动机”；而义务只是作为“第二动机”，发挥的是一种规范性作用，在实际行动中完全可以隐而不显[②]。据此，我们也可以认为，康德确实只是提供了一种空疏的形式化法则，但在这个法则之下，为人类生活中的各种复杂性留下充分的解释空间。在义务论的视野内，理性与运气一直在相互对抗，也一直在相互融合。

（责任编辑　行　之）

① ［德］康德：《纯粹理性批判》，《康德著作全集》第 3 卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004 年，第 125—126 页。

② Marcia W. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, 1995, pp. 179 – 181.

探索复杂性的系统哲学与系统思维

范冬萍

【摘要】贝塔朗菲提出的一般系统论开启了系统哲学的研究。随着系统科学发展到当代的复杂性科学，系统哲学开始以复杂系统哲学为核心，成为当代科学哲学范式下的一个新领域。无论是系统哲学还是复杂系统哲学，其旨趣更多是探索如何建构一种理解和认识世界复杂性的系统整体论理念和系统方法论。目前形成的三类较成熟的系统方法论，或者说是三类系统思维是：开放性与系统性的整体性系统思维、非线性与自组织性的协同性系统思维、适应性与生成性的突现性系统思维。系统整体论理念和系统思维是人类认识和处理系统复杂性的重要方法论。

【关键词】复杂性；系统哲学；系统思维

中图分类号：B089　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0097－06

作者简介：范冬萍，广东英德人，哲学博士，（广州 510006）华南师范大学科学技术与社会研究院暨系统科学与系统管理研究中心教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“系统哲学思想史”（19ZDA037）；中宣部文化名家暨“四个一批”人才工程项目；国家“万人计划”哲学社会科学领军人才项目

20 世纪 20 年代以来，一般系统论、控制论、信息论等学科的创立和发展，使系统科学作为一门新兴的交叉与横断学科进入人类思想的殿堂。系统科学的发展经历了三个大阶段，即一般系统理论、自组织理论以及复杂性研究，我们通常称之为系统科学发展的“三次浪潮”①。如何定义并处理复杂性，成为系统科学家和哲学家们长期关注和争论的科学和哲学话题②。特别是从标志着系统科学诞生的贝塔朗菲（Ludwig von Bertalanffy）一般系统论开始，“超越还原论”“认识和处理世界的复杂性”就已成为系统科学和系统哲学的方法论追求。随着复杂性科学的兴起，处理自然科学中的复杂性的独特方法论理念、模型和方法不断成熟，并广泛渗透到社会、经济和管理等复杂系统的研究中。例如，美国学者约翰·米勒（John H. Miller）和斯科特·佩奇（Scott E. Page）将复杂性科学的适应性主体计算模型应用于复杂适应社会系统的动力学行为和管理决策③；英国学者迈克尔·杰克逊（Michael C. Jackson）进一步深化了他提出的面向管理复杂性的创造性整体论和批判系统思维④；圣菲研究所（Santa Fe Institute）的元老级人物、著名经济学家布莱恩·阿瑟（W. Brian Arthur）拓展了运用复杂系统方法研究经济学的新领域⑤。可见，系统科学的发展使系统方法论不断成熟和发展。根据系统科学发展的阶段和所处理的复杂系统的类型，我们认为可以把目前比较成熟的系统方法论总结为三类系

① 颜泽贤、范冬萍、张华夏：《系统科学导论——复杂性探索》，北京：人民出版社，2006，第 33—54 页。

② Robert. L. Flood，“Complexity：A Definition by Construction of A Conceptual Framework”，*Systems Research*，Vol. 4，No. 3，Sept.，1987，pp. 177－185.

③ John H. Miller & Scott E. Page，*Complex Adaptive Systems：An Introduction to Computational Models of Social Life*，Princeton University Press，2007.

④ Michael C. Jackson，*Critical Systems Thinking and the Management of Complexity*，John Wiley & Sons Ltd，2019.

⑤ W. Brian Arthur，*Complexity and the Economy*，Oxford University Press，2014.

统思维（systems thinking）：注重开放性与系统性的整体性系统思维、注重非线性与自组织性的协同性系统思维、注重适应性与生成性的突现性系统思维。2011 年爱思唯尔的《科学哲学手册》（*Handbook of the Philosophy of Science*）首次把“复杂系统哲学”（Philosophy of Complex Systems）① 纳入科学哲学的框架和规范，可以说开启了系统思维研究的一个新范式。

一、注重开放性与系统性的整体性系统思维

20 世纪初以来，随着数学和计算机技术的发展，跨学科研究日益深入，人们发现，自然界及人类社会面临的许多现实问题不是孤立存在的，它们之间具有复杂的关联性和整体性，人类需要处理越来越“复杂、变化、多样”② 的问题。近代科学形成的以还原论为核心的简单性思维方式，虽然在人类认识自然中取得过巨大成功，但无法很好地解决人类面对的现实的复杂问题情境，人类迫切需要一种新的、有效的思维方式和科学方法。系统科学的创始人贝塔朗菲在当时就指出，“我们被迫在一切知识领域中运用‘整体’或‘系统’概念来处理复杂性问题”③。可见，从其诞生起，系统科学和系统哲学就旨在为人类认识和处理世界复杂性问题提供一种新的整体的系统思维方式。随着整体论在现代生物学以及心理学等学科的成功复兴和发展，这种特别关注“整体性”的系统思维方式受到许多学科的认可和应用。正如贝塔朗菲所言，科学思维的基本方向发生转变④。

（一）探索整体性的系统哲学

系统科学从产生就与哲学密不可分，或者说，系统科学本身就具有哲学的品质。贝塔朗菲于 1968 年出版了其经典著作《一般系统论：基础、发展和应用》⑤，奠定了他在系统科学研究的开创性地位。他提出的一般系统论体系也成为我们所说的广义的系统科学体系。他认为，从广义上来说，这一学科体系主要由三个紧密相关又有所区别的领域构成，即系统科学、系统技术以及系统哲学；其中，系统哲学又包括系统本体论、认识论和价值论三个组成部分⑥。可见，这个学科纲领的一个显著特点就是把系统哲学作为广义的系统科学体系的一个重要部分。贝塔朗菲认为，“系统”概念构成一个库恩所说的新“范式”，一般系统论需要“科学之后的”⑦ 即哲学方面的指导。特别是他将价值论引入系统哲学范畴，意在强调复杂系统中人与世界之间的复杂性关系。他力图运用整体、有机、动态、有序等系统科学的观点来回答系统的边界如何划分、系统内部诸要素之间及系统与环境之间的关系如何形成系统整体、系统通过什么方式进行有序演化等问题，使人类能够认识和把握复杂的事物和问题。可见，探索系统整体性是系统哲学新范式的最核心追求。

在系统科学发展的第一阶段，美国数学家诺伯特·维纳（Norbert Wiener）和克劳德·申农（Claude Elwood Shannon）等人，从系统的通讯、控制、反馈、信息和熵等概念出发，提出控制论和信息论，为系统哲学的发展奠定了坚实的系统科学理论基础。系统工程和系统分析等具体系统方法的成功应用，则为系统哲学的方法论研究提供了强大的实践支持。这一时期，形成了一股在系统科学和系统哲学层面上探索整体性的系统研究热潮。

（二）关系性、开放性与系统性

系统是系统哲学新范式的最基本概念。尽管不同学者或学派对系统的定义各有侧重，但都强调系统组成要素之间的关系是系统之所以成为系统，或者说具有系统性的关键。贝塔朗菲将系统定义为

---

① Cliff Hooker (ed.), *Philosophy of Complex Systems*, of Handbook of the Philosophy of Science, Vol. 10, Elsevier, 2011.

② Michael C. Jackson, *Systems Thinking: Creative Holism For Managers*, John Wiley & Sons Ltd., 2003, p. xiii.

③ ［美］贝塔朗菲：《一般系统论：基础、发展和应用》，林康义、魏宏森等译，北京：清华大学出版社，1987 年，第 2 页。

④ 同上，第 2 页。

⑤ Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, George Braziller, 1968.

⑥ ［美］贝塔朗菲：《一般系统论：基础、发展和应用》，修订版序言第 3—6 页。

⑦ 同上，修订版序言第 4 页。

“相互作用着的若干要素的复合体”①。这种相互作用指的是：“若干要素（p），处于若干关系（R）中，以致一个要素 p 在 R 中的行为不同于它在另一关系 R’中的行为。如果要素的行为在 R 和 R’中并无差异，那么就不存在相互作用，要素的行为就不依赖于 R 和 R’。”② 也有学者认为“一个系统是客体与客体之间相互关系的集合”③。美国纽约大学的乔治·克勒尔（George J. Klir）在其著作中，用一个简单形式的公式 S = （T, R）来定义系统，并赋予系统要素与关系十分丰富的内涵。其中，T 代表任何可以想象的任何事物的集合，R 代表定义于 T 的任何可能的关系④。可见，不管学者们如何定义系统，都在强调组成系统的要素或子系统之间的既相互区分又相互作用的关系或者关系网络，以及在宏观层面新出现的组成要素所不具有的整体性质。因此，在某种意义上，系统的概念就是对关系性的把握，系统哲学强调要素间的“关系性”比要素的“实体性”更重要，从而区分于近代以来的机械论哲学。

系统科学在对系统存在与演化的研究中发现，系统只有在开放的条件下才能生存，开放性是系统能够向有序方向演化的必要条件。诺贝尔物理化学奖得主、比利时物理化学家伊利亚·普利高津（I. Prigogine）的耗散结构理论（Dissipative structure theory），正是以开放系统与负熵理论解决了热力学第二定律与生物进化理论关于“时间箭头”的矛盾，并揭示出一个系统只有与外界环境保持物质、能量的交换，才能形成动态有序的耗散结构，才能从无序向有序演化。由遗传算法之父、美国科学家约翰·霍兰（John Holland）提出的复杂适应系统（Complex Adaptive Systems）理论，则进一步揭示了系统的开放性与复杂性突现机制之间的关系。他认为系统与环境之间的开放性能够形成一种适应性，进而突现出系统的复杂性：要素如果是一种具有适应性的主体，它们不仅能够相互适应，而且能够将从环境中获取的信息进行处理和加工并再次向外界环境输出，形成一种因果反馈环，从而提高自身学习的能力，更主动适应环境，产生新的有序整体并不断进化。

可见，系统要素之间的关系性、系统对环境的开放性是系统之成为系统、并能够有序演化的必要条件。克勒尔认为，系统科学是集中研究系统的“系统性”（systemhood）性质，而不是研究它们的“事物性”（thinghood）性质⑤。因此，我们可以将这种注重研究系统的关系性或系统性以及系统开放性的方法论称为整体性思维，并以此区分于注重研究系统的实体性和事物性的还原论思维。

二、注重非线性与自组织性的协同性系统思维

耗散结构理论、协同学（Syengreitcs）等理论是系统科学发展第二阶段的重要理论。这些系统理论的研究对象主要是自组织现象，一种广泛存在于自然系统和人类社会系统中的复杂性现象。普利高津在《探索复杂性》一书中指出：“自组织现象是作为一个崭新的科学范例出现的，它使人们可以设想出复杂性如何在自然中出现，以及可在何种程度上被加以探索研究。”⑥ 对自组织系统演化的研究，进一步丰富了系统开放性和整体性思维，并形成一种强调要素之间非线性相互作用以及自组织过程的协同性思维。

（一）自组织与非线性相互作用

普利高津通过研究自然系统中的自组织现象，例如化学反应中产生的周期震荡现象（B－Z 反应）以及流体运动的宏观有序现象（贝纳德花纹），提出了著名的耗散结构理论。他主要解释了远离平衡态下的要素如何自发形成有序结构的过程和机制，再次用实验证明开放性和远离平衡态是系统走

① ［美］贝塔朗菲：《一般系统论：基础、发展和应用》，第 51 页。

② 同上，第 51 页。

③ A. D. Hall & R. E. Fagan, “Definition of System”, L. von Bertalanffy, & A. Rapoport (Eds.), *Yearbook of the Society for the Advancement of General Systems Theory*, Vol. 1, 1956, pp. 18－28.

④ George J. Klir, *Facets of Systems Science* (2*nd ed.*), New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2001, p. 9.

⑤ Ibid., p. 6.

⑥ ［比］G. 尼科里斯、I. 普利高津：《探索复杂性》，罗久里、陈奎宁译，成都：四川教育出版社，1986 年，中文版序言。

向有序的先决条件：远离平衡态的开放系统，只有与环境进行物质、能量的交换，并满足从环境中输入系统内部的负熵值大于系统内部产生的正熵值时，系统才有可能走向有序；但“只有在‘远离平衡’和在系统的不同元素之间存在‘非线性’的机制条件下，耗散结构才能出现”①。也就是说，要素之间存在非线性相互作用，是系统能够产生自组织行为的内在原因。正是非线性相互作用的非加和性、相干性、时空非均匀性和非对称性，使要素之间的因果关系产生叠加与放大，导致由下而上的从局域到全局的扩展，产生多重反馈的整体效应，使系统在演化中出现多种可能性状态。正如“蝴蝶效应”所描述的那样，系统对初始条件的微小扰动具有极度敏感性，这些局部范围内的微小扰动经过非线性作用的放大，会使系统产生不可预测的结果。

普利高津的耗散结构理论从科学上揭示了系统演化过程具有自组织性，即系统在演化的过程中，新的有序结构和行为的产生，并没有所谓的来自系统内部的指令和外部环境的设计，而是源自系统要素之间局域的、简单的相互作用，经由非线性的、正反馈的放大而形成复杂的整体结构，要素之间的非线性相互作用是产生有序的最根本原因。因此，我们在认识系统的演化机制时，应该特别关注要素之间的非线性和自组织性。

（二）演化中的复杂因果性与协同性

德国物理学家赫尔曼·哈肯（Hermann Haken）在研究激光现象时，也发现自组织现象产生的机制，提出另一个重要的系统理论——协同学。协同学的一个重要观点是，系统从无序向有序的演化过程中，要素之间、要素所形成的序参量之间、序参量与环境之间的非线性作用机制表现为一种竞争与协同的复杂因果作用。在协同学中，哈肯用序参量这个重要的宏观概念来揭示系统演化的自组织性，把序参量比喻为使一切事物有条不紊地组织起来的无形之手，系统在临界点存在着几种可能的宏观结构，至于哪种结构能够成为系统新的有序结构，取决于几个序参量之间的竞争与协同的结果，即取决于哪种序参量可以对微观要素起到一种自上而下的因果作用②。序参量对系统要素的行为有一种役使作用，使系统要素服从于序参量所代表的新的宏观结构，最后使系统在宏观上呈现出一种新的整体有序状态，这是一种从宏观到微观的下向因果关系（downward causation）。然而，序参量的产生是一种自发的行为，它来源于系统要素之间的非线性作用，这是一种从微观元素到宏观整体的上向因果关系（upward causation）。也就是说，上向因果作用和下向因果作用同时存在于系统演化之中。上向和下向因果作用，包括同层中的因果作用，都不可能是简单的、线性的因果关系，它们构成复杂的因果网络，因此，因果还原论无法解释系统自组织演化中的因果关系。关于层次间的因果关系一直是哲学中一个古老而常新的难题，特别是高层次的系统或性质是否具有独立性，或者是否具有下向因果关系更是一个争论激烈的问题。系统科学以及复杂性科学的研究成果，在科学的层面为下向因果作用提供了有力的理论辩护③。

复杂系统内部要素之间的非线性作用导致的自组织性、层次间因果关系的复杂性与协同性，为人们理解和把握复杂系统的行为提供了新的方法论进路。特别是系统开放才能生存、非线性是有序之因、非平衡是有序之源、序参量役使原理等，不仅成为系统科学的重要原理，也成为体现系统演化中辩证协同关系的重要方法论。

三、注重适应性与生成性的突现性系统思维

20 世纪 80 年代，美国圣菲研究所的成立标志着复杂性科学的研究进入新阶段。这一集聚了享誉全世界的科学家和哲学家的研究机构，试图冲破学科界限的枷锁，探索和解答“整体真的可以大于

① 湛垦华、沈小峰：《普里戈金与耗散结构理论》，西安：陕西科学技术出版社，1982 年，第 156 页。

② ［德］哈肯：《协同学——大自然构成的奥秘》，凌复华译，上海：上海译文出版社，2001 年，第 7 页。

③ 参见范冬萍：《复杂系统的因果观和方法论》，《哲学研究》2008 年第 2 期；范冬萍：《复杂系统突现论——复杂性科学与哲学的视野》，北京：人民出版社，2011 年。

部分之和”“人类究竟是如何认识和处理复杂性”等难题，为系统科学和系统哲学的发展开启了一扇新大门。在对复杂性突现机制的研究中，形成了简单性生成整体性、适应性造就复杂性的突现性系统思维。

（一）简单性生成整体性与计算机模拟方法

圣菲研究所的研究揭示了作为整体性和复杂性的生成是一种“突现”现象，“复杂性，实质上就是一门关于突现的科学。我们面临的挑战……就是如何发现突现的基本规律”①。例如，数学家斯蒂芬·沃尔夫勒姆（Stephen Wolfram）在模拟元胞自动机（cellular automaton）时发现，要素之间在简单规则的约束下也会突现出宏观上的复杂状态；数学家约翰·康威（John Conway）运用计算机模拟了“生命游戏”（game of life）；人工生命的创始人克里斯·兰顿（Chris Langton）发现系统可以在“混沌边缘”（edge of chaos）突现出新的行为模式；霍兰运用计算机模拟适应性主体（adaptive agent）如何通过相互适应和适应环境而进化突现出复杂有序的系统。

计算机模拟技术的发展，为科学家研究复杂系统突现的动力学机制提供了有效的方法，隐喻与模拟也成为复杂系统哲学的新问题。例如，运用计算机模拟方法，可以研究鸟群、鱼群、兽群、畜群的群体行为。首创这种模拟方法的计算机科学家、艺术家克雷格·雷诺德斯（Craig Reynolds）把这种现象称为 Boids，我们且译作“群伴”。他说：“结群行动只不过是个体动物行动的聚合结果，每个个体主体的行动都建立在它自己独自对世界的局域感知的基础上。”② 他将模型建立在结群的鸟儿试图平衡两种对立力量的基础上，即个体的鸟儿力图聚中，又力图防止与其他个体相碰撞。他认为“鸟群是一种由鸟类以协调的方式以一种保持独特的、不精确的形状的方式移动的物体，它是鸟类根据三种简单的分离（separation）、排列（alignment）和聚合（cohesion）规则进行个体运动的结果”③。为了达到这种平衡，每只鸟儿需要有三种感知：自我，它的两三只邻近鸟儿以及其余的群鸟。通过研究发现，“在类似的群体行动中，群伴的目标与行为规则异常简单，通过防撞、模仿、聚中、视野等简单规则，便可以保证群伴的集体行动显示出整体的最优化和行为的多样性”④。通过运用计算机模拟手段来实现上述原则可以看到，无组织的群伴聚合为一个单一的自组织群体。“有趣的集体效应作为遵循几条原则的行动主体之间的相互作用的结果而突现出来。”⑤ 可见，计算机模拟方法，可以使我们更清楚地理解和认识系统突现出各种复杂的整体行为模式背后的简单性规则，也就是“简单性如何产生复杂性”的机制。这为哲学上理解“突现”这个曾经被披上神秘性面纱的概念提供了重要的科学依据。

（二）适应性与突现现象的受约束生成机制

霍兰提出的复杂适应系统理论，被广泛应用于模拟解决人类社会的许多复杂系统问题。在自然科学和社会科学中，复杂适应系统有别于物理适应系统的一个最基本特征是：它们由大量不同要素聚集而成，而这些要素是具有适应性的主体。霍兰认为，正是适应性主体之间的相互适应，以及与适应性主体的聚集而产生的新的主体的适应性，形成复杂的反馈回路，使系统突现出具有新颖性和不可预测性的整体性行为，这也是复杂适应系统难于分析和解释的重要原因⑥。霍兰用“受约束生成过程”解释了“适应性造就复杂性”的机制。他认为，由于适应性主体在生成复杂性的过程中，特别是在混沌边缘，几乎具有无限的可能性状态空间，是简单规则所支配的适应性主体（他也称之为机构）间的相互作用约束了这个可能性，就像国际象棋的规则约束了可能的多样的棋局构型一样。作为“机构”的适应性行动主体，它起到一种转换函数的作用：将环境的输入和适应性主体自身的状态，转

---

① M. Mitchell Waldrop, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Touchstone, 1992, pp. 88 – 89.

② Craig W. Reynolds, “Flocks, Herds and Schools: A Distributed Behavioral Model”, *Computer Graphics*, Vol. 21, No. 4, July, 1987, pp. 25 – 34.

③ Paul Humphreys, *Emergence: A Philosophical Account*, Oxford University Press, 2017, pp. 45 – 46.

④ 范冬萍：《复杂系统突现论——复杂性科学与哲学的视野》，第 97—100 页。

⑤ Andy Clark, *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, Oxford University Press, 2000, p. 108.

⑥ John Holland, *Complexity: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2014, p. 9.

变为下一个输出状态的转换函数。这个转换函数对应着客观世界的自然规律或各种行为的“游戏规则”。这个规则虽然是相对简单的，但它的迭代作用使其产生出复杂的结果。正是在约束和限制生成的动态行为的可能性过程中，展示出各种事先不能准确预测的突现性质。可见，简单规则（转换函数）的约束性在复杂适应系统的复杂性生成中具有关键性作用。另一方面，环境对于系统的状态空间也会施加一种约束，通过适应性选择对系统施加约束。能生存下来是那些能适应环境的构型和状态，不适应的则会在环境的选择压力下消失。群体遗传学创始人休厄尔·赖特（Sewall Wright）用适应性景观（fitness landscape 或 adaptive landscape）对这种约束与适应性生成过程做了形象的解释①。

从系统本体论的观点看，相互作用和相互作用所依据的规律，本身就是一种约束，是对要素、行动主体或系统的可能状态空间的约束。相互作用导致的整体性的突现，本质上就是一种受约束的生成过程。控制论创始人艾什比（W. Ross Ashby）曾说：“事实上，‘规律’只是‘约束’的同义语。如牛顿定律告诉我们用以表明行星位置与速度可能有的矢量（这是个较大的集合），在天体运动中实际出现的只有一小批，牛顿定律就突出了这小批矢量的各元素所取的值。”② “没有约束的世界是混乱到极点的世界。”③ 生成性与突现性是复杂系统的重要动力学特征。近年来，计算机模拟方法迅猛发展，不仅成为人们认识和处理复杂性的一种重要手段，也引起哲学家对突现这个古老的哲学问题的重新关注。从爱思唯尔《科学哲学手册》第十卷“复杂系统哲学”中可以看到，“突现性、依随性、因果网络、机制解释等成为了科学哲学、认知科学哲学、心灵哲学等哲学研究领域的重要概念和前沿问题，而且渗透到社会学、政治学和管理学等学科”④，突现性系统思维逐步成为这些领域中新的研究进路。

综上所述，从一般系统论到复杂性理论，当代系统哲学已形成一种关于认识和处理复杂性问题的系统整体论理念和系统思维，超越还原论的方法论诉求也在不断地丰富和发展。

（责任编辑　行　之）

① Sewall Wright, “The Roles of Mutation, Inbreeding, Crossbreeding and Selection in Evolution”, *Proceeding of the Sixth International Congress of Genetics*, Vol. 1, 1932, pp. 356 – 366.

② W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, Chapman & Hall Ltd., 1957, pp. 130 – 131.

③ Ibid., p. 131.

④ 范冬萍：《系统科学哲学理论范式的发展与构建》，《自然辩证法研究》2018 年第 6 期。

范畴、这一个与个体
——试论原联想中的范畴化与时间意识中的个体化

毛家骥

【摘要】胡塞尔并未系统地分析形式本体论，因此有研究者认为胡塞尔形式本体论没有完备的系统结构。但胡塞尔对范畴的现象学构造可以作为线索来澄清胡塞尔形式本体论系统的范畴结构，本文的目标就是在胡塞尔的被动综合分析中刻画范畴构造的秩序与层次。本文首先探讨了客体化行为解释意义起源问题的有限性，以及“前述谓的”对意向性经验的限制所标明的范畴构造场所，即在被动综合中感受材料获得意义与范畴结构；其次，考察时间意识和原联想中的范畴构造，分析时间意识中个体化构造与原联想中范畴化构造的差异；最后，解释意向性经验中句法范畴与被动综合构造中基底范畴的差异、胡塞尔对基底范畴中这一个与本质的区分，以及个体、具体项与抽象项的区分。本文借助个体化的构造分析了“这一个”与个体的差异，并借助个体化与范畴化的区分刻画了个体化中本质单个体（“这一个”与具体项）和本质范畴（抽象项）的差异。本文的最终结论解释了胡塞尔形式本体论系统具有句法范畴、本质范畴与本质单个体三个层次。

【关键词】这一个；个体；范畴；时间意识；原联想
中图分类号：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0103－07

作者简介：毛家骥，陕西西安人，（广州 510275）中山大学哲学系博士后。
基金项目：中国博士后科学基金资助项目“胡塞尔部分整体范畴的研究”（2018M633265）；高校基本科研业务费中山大学青年教师培育项目“胡塞尔被动综合中的范畴构成研究”（19wkpy112）

一、现象学构造与形式本体论范畴的对应性

“现象学构造”是胡塞尔工作中的核心问题，一般被分为静态构造和发生构造两个主题。胡塞尔指出，所谓静态构造指的是各种区域的对象在意识中显现（Appearance）的先天性规则；所谓发生构造是与静态构造中已存在的超越论的意识相对而言的，指的是超越论的意识自身的构造，即它是在现象学反思中探讨意识自身的先天性规则①。

索科拉夫斯基（Robert Sokolowski）考察了现象学的“构造”这个术语的学术起源以及各种近义词，他指出当现象学家使用“对象的构造”之类的表达方式时，尤其是构造的反身形式，其中的“构造”这个术语并不意味着无中生有与生产性的创造，它说明的是对象（包括范畴）的自身显现（coming-to-be），而意识只不过是对象显现和范畴形成的一种可能性条件②。换言之，现象学构造不是一个本体论论题，它事实上探讨的是一个知识论问题，即在明见性的知识论前提下，探讨各种区域的对象在意识中的显现。另一方面，这种知识论研究不是一种心理主义，它所探讨的答案并不是“心

① ［德］胡塞尔：《形式逻辑与先验逻辑》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2012 年，第 213 页。
② Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, pp. 216－217.

理实在”或其它某种“实在”（Existenz）如何把握对象，也不是把握对象的心理过程或把握对象的其它实在过程。因此，现象学构造研究恰恰要排除意识的实在，集中探讨对象在任意可能的显现中的本质。据此，现象学自称为一门“无灵魂的心理学”或“无主体的知识论”。我们知道，胡塞尔的工作虽然表现为知识论，但他的目标却是澄清逻辑与本体论的基础，即现象学是从认知的视角理解逻辑学问题的代表。换言之，现象学家乃是在如索科拉夫斯基所刻画的那种无主体的知识论中探讨构造中的先天性规则，这些先天性规则即不同对象区域的本体论以及跨区域的形式本体论。

形式本体论的范畴及其结构是逻辑规律的基础。D·史密斯（David Woodruff Smith）认为胡塞尔在不同工作中给出的形式本体论范畴列表是不一致的；与亚里士多德、康德及弗雷格相比，胡塞尔的本体论贡献在于他区分了形式本体论（对象范畴理论）和形式逻辑学（意义范畴理论），以及区域本体论和形式本体论[①]；但对于最重要的形式本体论，他认为“胡塞尔没有（像康德一样）在一个明确的图示中呈现他的（形式本体论）范畴系统；也没有提供作为诸范畴基本法则的明确结构”[②]。D·史密斯给出一份胡塞尔本体论范畴系统的重构图[③]，将对象范畴划分为事实、本质与意义三个基本类型，在本质类型中又划分了形式本质与区域本质，此处的形式本质即指胡塞尔形式本体论范畴。首先，D·史密斯的重构将意义类型纳入对象范畴系统，将事实类型独立出形式本体论和区域本体论，这是混淆了本体论与逻辑学，并混淆了探讨“是自身”的本体论和作为“是者”的事实。不过，这个混淆不是本文研究的问题。其次，D·史密斯的重构仍旧只是对形式本体论范畴的罗列，并未分析范畴法则的结构，因此他的重构只是在一副简图中重复了胡塞尔的范畴序列，仍未分析和刻画其中未完成的本体论结构。他认为胡塞尔与康德的范畴表不同，胡塞尔的范畴系统不是封闭的和完备的，开放的系统反映了世界的超越性以及我们关于世界基础结构的知识的有限性[④]。本文不同意 D·史密斯关于胡塞尔形式本体论的观点，认为形式本体论诸范畴存在一个确定的结构，并且作为基础结构的范畴系统并非开放的，而是封闭的和完备的。我们的观点是复杂的，其中包括不同维度的几个问题：胡塞尔形式本体论系统的封闭性和完备性；胡塞尔形式本体论范畴的不可还原性和独立性；独立的、不可还原的范畴与其结构的关系；形式本体论与形式逻辑的关系，等等。然而，解决这个复杂论题的一项基础工作是先要找出形式本体论范畴的基本划分及其现象学构造。因为胡塞尔认为形式本体论范畴与明见性经验的类型具有对应性，每个对象范畴都对应着朝向对象的某种经验形态（Mode）[⑤]，换言之，对象在意识中的显象总是能够被分配到某种经验形态中，而这些经验形态都对应着一种对象范畴。因此，我们可以通过考察经验的现象学构造来分析形式本体论范畴的基本划分。本文将基于前述谓经验的描述，通过分析原联想与时间意识中的现象学构造，探讨形式本体论范畴的基本划分，即范畴、这一个与个体的关系。

二、客体化行为的有限性与感受材料的范畴化：“前述谓的”双重含义

单个空间对象的外感知属于现象学静态构造的初始阶段，胡塞尔认为它是探讨客体化经验的静态构造和探讨前述谓经验的发生构造的范例，单个空间对象的外感知研究的结论并不限于外感知，也适用于一切以外感知为基础的其它客体化行为，同时它是揭示述谓判断中意义结构及其对应的本体论范畴的切入点[⑥]。胡塞尔使用前述谓的（vorprädikativ）与述谓的（prädikativ）术语刻画经验与判断这两个概念，是为了对应于超越论的逻辑与形式逻辑的区分而分析述谓结构的经验基础[⑦]。据德拉蒙德

① David Woodruff Smith, *Husserl*, *Second Edition*, London & New York: Routledge, 2013, pp. 132 – 135.
② Ibid., p. 149.
③ Ibid., p. 150.
④ Ibid., pp. 149 – 150.
⑤ ［德］胡塞尔：《形式逻辑与先验逻辑》，第 139 页。
⑥ ［德］胡塞尔：《经验与判断》，邓晓芒、张廷国译，北京：三联书店，1999 年，第 90 页。
⑦ ［德］胡塞尔：《形式逻辑与先验逻辑》，第 179 – 181 页。

（John J. Drummond）解释，述谓的经验是对对象有所断言的判断行为，其中蕴含结构化的事态和述谓结构，而前述谓的经验是判断中述谓结构的基础，但前述谓的经验中还没有谓词与主词的述谓结构，感知中只具有意向相关项意义与对象极的结构。例如，对一个白色房子的感知，我看到一个房子的颜色是白色的，感知中的白色（weiβ-es）即意向相关项意义，而这个房子就是意向相关项的对象极。感知的经验形态构成判断的意义结构的基础，即“白色的房子”（a white house）这个表象被述谓为“这个房子是白色的”（This house is white.）这个事态，表象奠基了述谓结构 P（s）[①]。换言之，“前述谓的”刻画经验概念是为了表达判断行为及其中的述谓结构奠基在表象经验之中。本文将揭示判断与表象中共同存在的有限性，因此该有限性迫使我们将“前述谓”进一步理解为对经验概念的限制，它进一步表达了述谓结构所产生于其中的更原始的经验。

作为客体化行为中的两种类型，如同判断行为中构成的谓词逻辑形式的构造性，例如用主词、谓词和关系词构造基本命题，基本命题的量化表达式和模态表达式以及更复杂的逻辑结构，与判断行为相对应的表象行为也具有构造秩序。胡塞尔认为，对象的识别是表象行为的最初阶段，它是构成对象的内视域中属性的知识、对象的外视域中关系的知识以及这些经验的模态化与量化的前提[②]。因此，在客体化行为中，无论是感知的意向性结构还是判断的述谓结构，都是高级知识构造的基础。

但是，无论是判断行为还是表象行为，客体化行为都有其条件与有限性，即述谓和称谓的内容中已然具有意义，然而客体化行为自身却无法解释这些意义的构成。例如，我对一个立方体的视觉感知，这个立方体的一个面或多个面在视觉感知中显现为不同的形状，我移动身体或眨眨眼睛又获得作为侧显（Abschattung）的其它形状。但当我反思这些侧显，我们能够发现视觉感知并未对显现中的一系列形状的同一性有任何反思和质疑，我的视觉感知已预先将一系列具体项（Konkretum）综合为一个个彼此区分又可以组合的个体（Individuum），我的感知已将某个视角中的形状 α 和形状 β 相互区分，并将它们看作两个个体或同一个体的不同部分；甚至视觉感知已将这些 α 和 β 当作与某个 S 不同类型的东西，将这些 α 和 β 解释为具有某种空间广延的对象（实体）的各个表面（属性），并进一步倾向于将这些属性综合为一个立方体 S。换言之，在作为客体化行为的视觉感知中感受材料已被综合为某个作为实体、属性或关系的个体。首先，客体化行为的内容已预先被个体化，感受材料被构成为一个单位，感知中预设了 α 和 β 的区分；其次，客体化行为的内容已被范畴化，无论是在称谓中还是在述谓中，它们都已经预先具有诸对象范畴（形式本体论范畴），或具有诸意义范畴（形式逻辑学范畴），因而感知中预设了 S 与 α 的差异。

简言之，无论是述谓还是称谓，客体化行为都已然预设了意义结构的存在，即判断行为和表象行为的发生都预先包含了意义结构的存在，并且我们无法根据客体化行为解释意义的形成。因此，我们必须在非客体化的经验中，寻找使客体化行为得以可能的意义的形成过程。换言之，感受材料如何变成客体化行为中有意义内容呢？显然，在感知中这些功能已经实现，并且是感知实现的前提。胡塞尔指出，当我们解答这些疑问，我们就站在原始逻辑范畴的发源地：前述谓的经验[③]，而前述谓的经验的相合（Deckung）构成的各种类型的同一性（eine Deckungseinheit besonderer Art）就是感受材料中意义形成的机制[④]，不同的相合所构成的同一性便是不同的范畴，它们或是一个简单实体，或是一个复杂事态。如上所述，客体化行为的有限性进一步要求我们将“前述谓的”理解为对经验概念的限制而非仅仅是修饰，即“前述谓的”经验是指其感受材料还未具有意义的经验。因此，我们不能用以谓词逻辑为基础的形式逻辑（包括它在人类语言实践中衍生出来的、以谓词逻辑为内核的自然语言）来描述前述谓的经验。后文将会分析前述谓的经验的“逻辑”以及刻画它的“语言”。

具体而言，仍以我对一个立方体的视觉感知为例，分析感受材料的不同相合所导致的不同类型的范畴化。假设开始我看到的是一个黑色的正方形，随着视角变化，显现的黑色正方形变成一半黑色一

① John J. Drummond, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, Inc., 2008, p. 167.

② ［德］胡塞尔：《经验与判断》，第 125—126 页。

③ 同上，第 137 页。

④ 本文将感受材料中意义形成的机制理解为个体化和范畴化两个进程。

半紫色的长方形，后来又变成由黑色菱形、紫色菱形、蓝色菱形组成的三色六边形。在这段视觉感知中，虽然具体的颜色（黑色、紫色）和形状都在变化，但颜色的视觉感知总是与形状的视觉感知彼此相合。此外，如胡塞尔指出，具体颜色的明亮度以及作为属因素的颜色，通过具体颜色的中介而与确定的广延形状间接相合①，我们无法设想脱离广延和具体颜色的明亮度与颜色属。因此，显现中的明亮度和颜色属总是通过具体颜色间接奠基在形状之中。其次，在形状的变化中显现出某种规则，例如正方形显现必须经过某种长方形显现或六边形显现之后才能再次被给予，这些规则使得显现中的形状具有某种固定的关系，进而构成某种几何体，而显现中的形状总被看作是固定关系中的形状，或几何体的形状。据此，显现中的形状总是覆盖在几何体之中。换言之，我对一个立方体的视觉感知中感受材料的相合结构如图 1 所示：

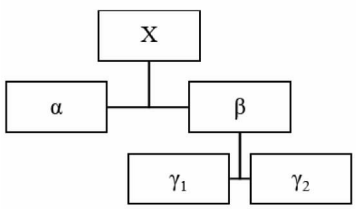

图 1

图 1 中，X 是规则变化的广延构成的具体几何体，α 是具体广延，β 是具体颜色，γ 是具体颜色的明亮度或颜色属，其中 X、α、β 是个体，而 γ 是种类。X、α、β 与 γ 有不同的奠基结构，具体的广延 α 和颜色 β 相互直接奠基，但我们无法设想没有具体的广延与颜色的明亮度和颜色属（γ 间接奠基在 α 之中），却能够设想没有明亮度的广延（γ 作为 α 的间接因素不必然出现在 α 的整体之中）。例如，我们可以设想一个透明的立方体，它具有颜色和广延，但在透明立方体的想象中没有颜色的明亮度。再者，我们无法设想不属于某个东西的纯形状（α 是 X 的真部分），因为一个具体的形状必然能够在连续变化中变更为其它形状，因此没有一个形状不与其它形状存在某种关系，进而没有任何形状能够不属于某种关系构成的几何体。诚然，这个例子中的具体相合结构取决于知觉区域的区域本体论，但即便我们举例中存在对区域本体论法则的误解，例如想象的透明立方体也具有颜色的明亮度，但这与我们所要例证的结论无关，这个具体例子的成立与否并不是实体范畴、属性范畴和关系范畴划分的前提。我们假设这个例子成立只是为了说明不同类型范畴化的差异，而非要论证某种区域中范畴结构的实际存在，例如，莱什涅夫斯基（Stanisław Leśniewski）证明的真部分的奠基结构不存在罗素悖论性质。换言之，形式本体论的某种特殊范畴结构的存在需要形式化的证明、而区域本体论的某种特殊范畴结构则需根据其所属的特殊区域来发现。这个例子只是说明这些不同的相合结构构成 X、α、β 与 γ 各自的范畴化，即 X 作为独立的整体与作为非独立部分的 α、β 与 γ 被构成为不同类型的范畴——实体与属性；α、β 与 γ 不同的非独立方式使它们构成为不同类型的次范畴——如作为关系项的形状 α 和作为一元性质的颜色 β，以及作为种类的 γ。显然，前述谓的经验的范畴化中感受材料的相合是客体化经验中意义结构的形成机制。

三、个体化作为范畴化的前提：从联想到时间意识

上节已指出，客体化行为的内容已预先具有意义结构，而客体化行为的有限性即它无法通过自身解释意义的构造。我们只能说感知内容具有意义，但无法通过感知内容分析意义的形成。胡塞尔通过前述谓的经验的相合（Deckung）描述了意义的形成，即感受材料在被动性综合中的范畴化。此外，我们也提及感受材料相合中的个体化。事实上，胡塞尔对范畴化和个体化的相合有明确的区分：“各

① ［德］胡塞尔：《逻辑研究》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2017 年，第 663 页。

种已凸显的内在对象、单个性，或各种被划分成明确的部分的统一完整的群组或整体，已被构造起来。面对联想问题，我们显然也必须以此为出发点，以便看到新的原综合。的确，只有在我们拥有本身已凸显之物时，我们才能看到、才能直接把握到新的原综合。已凸显的对象在内容上被规定的最普遍的联结显然是相似性（Ähnlichkeit）① 或相同性和不相似性，或更确切地说：同质性的联结和异质性的联结。”②

原初的感受材料（Urhyle）中存在两种“原综合”：一是原联想的综合，它的原理是感受材料的同质性与异质性的联结，它的功能是完成感受材料的范畴化；二是时间意识的综合，它的原理是感受材料在持存结构与预存结构中的融合，它的功能是完成感受材料的个体化。胡塞尔说：“只要某个对象与许多其它总已被构造起来的对象处于同质性的关系中，按照相同性和相似性在同质性的综合中被联结起来，而与此同时，它们已通过对照被凸显出来，那么就产生了各种比较关联，它们凸显出共同的和不同的特性，因而就产生了作为逻辑概念的述谓（Prädikation）的可能性。因此，每一个对象不仅必然具有它的这一类（τοῖον/toion），具有其可比较的本质或特定的本质，据此，它能够依属和种与其它对象形成普遍的概念的联结。而且，它事先已具有其个体性，已经构造起了它的此性（Diesheit），并且作为所有这样的同质性综合和奠基于其上的比较的前提，也就是说，它是同一的东西、可持久地重新认出的东西，而且本身属于原初地构造着的生活的确定的关联。同样，这种原初地构造着的生活也按每一个相位而具有其同一性单位，而且在原初的时间意识中被构造起来。”③

胡塞尔认为个体化是范畴化的前提，只有当感受材料在时间相位中被构造为“这一个（tode ti）”之后，能够被再识别的这一个感受才能彼此之间形成比较性关联，并由此根据同质性和异质性原理被构造为“这一类”（toionde），并在原联想中进一步构造为范畴。所谓“这一个”是指在内在时间中流变的感受材料被再识别为确定的个体，它不是某个个体，而是覆盖在时间意识相位中的“此处这个”（Dies da!）。而“这一类”是指这一个感受和其它的这一个感受的融合所构成的最初的种类，即这一类感受，它是最原始的多重概况（plural generalization），根据进一步的种类融合构造了形式本体论的范畴。因为对象范畴与意义范畴的对应性，范畴化的感受材料就显现为具有相应意义的内容。

然而，原联想与时间意识的综合都是感受材料的融合或相合，那么它们何以会呈现为构造秩序上的先后之别呢？构造的秩序必须通过对感受材料（Urhyle）的融合的描述才能够得到辩护。胡塞尔认为，与原联想中的相合不同，时间意识中的相合与感受材料的内容无关④，任意内容的感受材料在时间意识中都获得同一性的形式特征。原联想综合是根据感受材料之间的融合和对比而发生的，因此有赖于感受材料质性（quale）上的关联⑤。胡塞尔指出，所谓融合即“它们（感受材料）必须作为同样的东西而达到彼此相合”⑥，所谓对比则是“使不同的东西从某种共同的基础上凸显出来”⑦。换言之，原联想综合的显现是内容上多元的、具有质性的显现，而时间意识综合的显现只具有形式上的同一性、没有内容上的质性。胡塞尔认为，充实在时间相位中的、具有一种特有的共同性的具体项“至多在状况方面和时间长短（或延续）方面相互有别。两个具有同一个延续的个体的和具体的声音就叫做具有同一个具体本质的声音，它们仅仅在其时间状况方面是不同的”⑧。因为时间意识的结构特征，在内时间中流变的显现在持存结构中变异，它和新的显现融合所构成的连续统，并不能提供除

① 相似性（Ähnlichkeit）是胡塞尔描述部分关系的修辞。值得注意的是，卡尔纳普使用相似性回忆（Ähnlichkeitserinnerung）来解释《世界的逻辑构造》中构造的关系逻辑，而古德曼（Nealson Goodman）在《显现的结构》中批评了相似性回忆的逻辑困难，并用部分论（mereology）解决了这个困难。事实上，一旦涉及不同层级的类型的构造，都无法用传统逻辑的关系运算处理，而必须诉诸部分论。本文认为原质素的构造正是部分范畴的奠基结构。

② ［德］胡塞尔：《被动综合分析》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017 年，第 158 页。

③ 同上，第 175—176 页。

④ 同上，第 177 页。

⑤ 同上，第 181 页。

⑥ 同上，第 93 页。

⑦ 同上，第 94 页。

⑧ ［德］胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2017 年，第 354 页。

延续状况之外的其它对比与比较，因此时间意识只能构造出同一性形式。只有当具体显现之间具有“这一个”的界限后，它们才能进一步分类彼此所属的质性，原先混沌的感受材料才能够质性化（Qualifizierung）而获得内容规定。简言之，时间意识中的个体化——形式上同一化与内容上质性化——构成了原联想综合的材料。

因此，时间意识中的个体化是原联想中的范畴化的前提，而原联想是被动性构造中的“高层次的进展”[①]。从部分与整体关系的角度看，个体化的逻辑是最基础的部分范畴的奠基结构，即部分论（mereology）中的融合（fusion）结构与核（nucleus）结构，而范畴化则是个体化的逻辑向“高层次的进展”，即复杂的高阶部分奠基结构。

四、前述的谓经验的一个现象学例证

第二节分析了前述谓对经验的限制而区分出来的两种经验概念，并提到我们很难不使用基于述谓判断范畴的自然语言来描述前述谓的经验的状况。前文通过对个体化和范畴化的探讨，尝试分析了时间意识与原联想的综合差异。那么，如果这个结论成立，我们就必然在前述谓的经验中显示个体化和范畴化的差异。下面，以一个现象学例子来呈现这个观点。

让我们想象在某个纯色背景中出现一个线条，这个线条形成某个形状。此刻，前述谓的经验中的诸显现还未具有任何范畴。我们所能得到的即滞留结构的纵意向性中构成的这一个线条，它与背景呈现出差异而以此勾勒出自身特质，它的延展形成某种形状，这个形状并不是一个实体（例如某个圆形物体），也不是一个属性（例如某个物体的某个面）。紧接着这个显现进入联想的综合中，通过同质性或异质性的比较而具有某种意义，进行着某种范畴化。这个阶段的描述如图 2 所示。图 2 呈现了单纯具有个体性的显现，它仅仅能够被再识别为还是“这一个”，但我们无法解释“这一个”是什么。换言之，与背景在颜色显现的分离以及一部分广延的重叠中，显现出线条和形状。它只具有个体性，是一个颜色——广延的显现连续统。有人可能反驳说它是一个圆形。但圆形的定义中需要点、距离、集合、比例等一些列概念在这个颜色——广延的显现连续统中并未形成，只是观察者代入了日常经验中的范畴所致。图 3 中原先的显现被立义为发光的圆盘，其中白色的广延被感知为作为实体的圆盘，而它与黑色背景交接的白色渐变线条则是这个圆盘的发光边缘，边缘不是实体，而是圆盘的一个非独立的性质。图 4 中原初的显现也可能被立义为一个圆环，其中灰色的线条不再是非独立的边缘，而是作为实体的环，而白色的广延则是实体环内的洞这一非独立的性质。

图 2

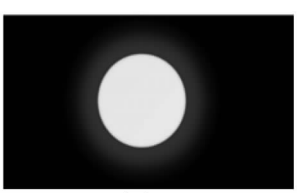
图 3

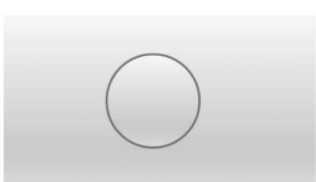
图 4

通过上面三个图示的比较可知前述谓的经验与客体化行为中的内容的差异，同一个感受材料既可能被范畴化为实体，也可能被范畴化为性质。例如，同一个感受材料可能具有底面的意义或环的意义，也可能具有边缘的意义或环的意义。感受材料的被动综合只能用比对象范畴更原始的、时间意识中的奠基结构来刻画，而感知中的意义内容通过范畴或基于范畴的自然语言被解释。换言之，在经验未范畴化的情况下，我们是通过充实在时间相位中的具体感受材料在时间意识结构中重叠、融合来进行经验的。此外，我们也可以用部分整体理论的原理作为语言来描述前述谓的经验。

① ［德］胡塞尔：《被动综合分析》，第 146 页。

五、范畴之根：个体与这一个的本体论差异

综上所述，被动综合中个体化与范畴化的差异反映了“这一个”形式优先于其它范畴，并且各种范畴之间存在构造性关联，因此，胡塞尔形式本体论是一个有结构的系统，其中各种范畴分布在一个奠基秩序之中。

胡塞尔在《观念 I》中根据意义形式学中句法形式和词项形式，对应地区分了形式本体论中的句法范畴和基底范畴，其中句法范畴以事态为基础，它们是基底范畴的派生。但胡塞尔又称一切个体均属于句法范畴[①]。因为句法范畴是客体化行为中意义结构对应的范畴形式，因此若个体属于句法范畴，那么这就与前文探讨的“个体在时间意识中被构造”的观点相互矛盾。我们知道，胡塞尔在《观念 I》中进一步将基底范畴划分为此处这个（Dies da!）和基底本质（Substratwesen），并根据“非独立性与独立性的严格概念：一种内容上的依赖关系”进一步将基底范畴划分为个体、具体项（Konkretum）与抽象项（Abstraktum）。胡塞尔称：“个体是从纯粹逻辑的角度看所必需的原初对象（Urgegenstand），逻辑上的绝对对象，所有逻辑的‘变式（variations）’都回溯（zurückweisen）到它。”[②] 但若个体是基底范畴派生的句法范畴，它又何以是基底范畴中的“绝对”或“原初对象”呢？此外，胡塞尔说：“基底范畴属于这些核心，并位于两个析取的基本名称之下：‘实事的最终本质’和‘此处这个’，或纯粹的、无句法形式的单一个体。人们在此往往会使用的个体一词是不适当的，因为该词所暗示的以及永远需要加以规定的不可再分性[③]，不应纳入‘此处这个’概念中，而必须保留给个体这个特殊的和必不可少的概念。因此我们使用亚里士多德的词‘这一个（tode ti）’，他至少从字面上不包含那种意思。”[④] 那么，个体与这一个又有什么关系呢？

马约利诺（Claudio Majolino）认为《观念 I》个体概念有两种用法，在句法范畴意义上胡塞尔所谓的“个体性质”“个体关系”是非正式用法，而“一个其实事的本质为一个具体项的此处这个”才是严格的个体概念[⑤]。他还考察了亚里士多德以及胡塞尔《关于时间意识的贝尔瑙手稿》对此处这个与个体的分析，他认为，首先，此处这个与个体都不是谓词；其次，个体可以被再识别，而此处这个是可重复的；再次，个体是实际存在的此在（Da-sein = existence）而非本质，但此处这个属于“本质的本质”。换言之，此处这个与基底本质作为基础的形式本体论范畴都是“本质的本质”，只不过胡塞尔对作为本质的本质的范畴又有所划分，基底本质是个体的本质中谓词的部分，而此处这个是个体的本质中非谓词的部分（即本质中主词的部分）[⑥]。马约利诺像海德格尔一样，区分了个体与“这一个”的本体论差异，而“这一个”与基底本质的差异是本体论内部的范畴差异。我们基本接受马约利诺的观点，但他的观点需要进一步补充基底本质中具体项和抽象项的区分。根据本文对个体化与范畴化的区分，马约利诺所谓的“本质的本质”又可以细分为个体化中的“这一个”、具体本质及范畴化中的抽象本质，它们都异于个体，但“这一个”与具体本质则属于个体化范畴。胡塞尔说：“每一个存在者均有其本质与实存，对此人们也习惯于称之为：如在与此在……一方面，本质，基底之所是，是一个具体的特殊的本质，它是‘可重复的’并且在不同个体中重复，这些不同个体具有不同

（下转第 117 页）

① ［德］胡塞尔：《观念 I》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 23—24 页。

② 同上，第 29 页。

③ 不可再分性是指个体的传统定义：个体自身不可再分，并且相互区分。（Individuum non est divisum in se, et a quolibet ente divisum.）此处这个概念不具有个体概念的这两个特征。

④ ［德］胡塞尔：《观念 I》，第 27 页。

⑤ Claudio Majolino, “Individuum and Region of Being: On the Unifying Principle of Husserl's ‘Headless’ Ontology”, *Commentary on Husserl's Ideas I*, ed. by Andrea Staiti, Berlin & Boston: De Gruyter, 2015, pp. 34 – 35.

⑥ Claudio Majolino, “Individuum and Region of Being: On the Unifying Principle of Husserl's ‘Headless’ Ontology”, *Commentary on Husserl's Ideas I*, pp. 38 – 40.

醋意现象学
——一项情感哲学与汉语哲学的个案研究

卢盈华

【摘要】对于吃醋这一情感体验，国内哲学界并无关注，西方学者所讨论的 jealousy 与 envy 亦难以与之对应。本文试图通过现象学的描述与分析，澄清与醋意相关的体验及其背后的意义。在此基础上，本文的作用在于推动情感现象学与汉语现象学的发展，促进我们更整全地了解心的现象，为更明确地指导道德实践奠定基础。本文首先区分了嫉妒、羡慕、怨嫉、妒忌与吃醋，主张醋意是一种以爱为核心的妒忌；其次，澄清了醋意的表现与类型，通过辩证考察，界定了醋意的契机、本质、意义。

【关键词】醋意；妒忌；嫉妒；爱；酸；比较；占有

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0110－08

作者简介：卢盈华，哲学博士，（上海 200241）华东师范大学思勉人文高等研究院与哲学系教授。

国内外学者对于羞耻、爱、敬、同情等情感的哲学研究已取得丰硕成果[①]，但是国内哲学界还没有出现对于醋意的专题研究。作为一种切身的实存体验，醋意对人们的动机与行为具有重要的支配作用，我们不应将其排除在哲学思考之外。西方学者对相关的 envy 与 jealousy 话题有专门讨论，但无法对应醋意本身。笔者希望本文的澄清工作可以引发学界关注此生存境遇，进一步探讨醋意对我们生命的影响。此外，目前汉语哲学是一个前沿的话题，但其合法性、可行性、研究对象与方法一直存在巨大争议。哲学探究普遍性问题，若只对汉语进行语义分析，则过于强调特殊性。本文对汉语所传达的特定情感的分析，亦试图展示汉语词汇如何以特殊性来表达普遍性，通过个案考察说明汉语哲学可能的研究模式。

一、嫉妒、羡慕、怨嫉、妒忌与吃醋

对醋意的分析，需要通过对比与之相关、容易引发混淆的一簇体验来进行。若不对它们进行澄清，我们就无法发掘醋意的独特意涵以及相关的侧重点与从属关系。因此，本文将首先分析嫉妒、羡慕、怨嫉、妒忌各自的含义。

在日常语言中，人们常常将嫉妒、妒忌、忌妒、吃醋等混同使用。在词典中，编纂者使用其中一

① See Lu Yinghua, "The Phenomenology of Respect", *Asian Philosophy* 27, No. 2, 2017, pp. 112－126; Lu Yinghua, "The Phenomenology of Shame", *Continental Philosophy Reviews* 51, No. 4, 2018, pp. 507－525; Lu Yinghua, "Shame and the Confucian Notion of *Yi* (Righteousness)", *International Philosophical Quarterly* 58, No. 1, 2018, pp. 5－18.

些词为其他词下定义、做解释[①]。笔者认为，以现象学的进路研究情感，需要借鉴心理学、日常语言、词典学，却不能将它们看作准绳，因为这些领域中模糊的概念恰恰需要现象学与哲学的澄清。开放的现象学精神致力于澄清我们个人和人格间体验的意义，发现心之不同类型的运行模式，故而情感澄清工作的准绳在于能否敏锐地看到相似体验所具有的本质的意义差别。笔者无意于强行制造不符合通行用法的区分，重要的是澄清人们使用某词汇时所表达的实际意涵，并给不同的意涵冠上不同名称。此名称并非空穴来风，而是仍以日常使用为线索，尽管不将之作为标准[②]。由于考虑到如无必要，无须凭空制造名词，笔者这里只保留与探讨“嫉妒”“妒忌”“醋意”这些词汇。

此外，不同的文化有不同的被给予性。舍勒曾论证，本质不等同于普遍[③]。不同的语言表达了对某一簇体验模式之不同意义的划分与侧重。异质的文化之间既有普遍性，又有差异性。所谓的差异性绝非是不可调和、排他式的相异。跨文化的理解与沟通需要我们通过比对，澄清各自的模式，以促进彼此之间更好的理解以及将来的发展与相互丰富。因此，西方学者的相关讨论可以为我们提供借鉴，而我们对中文语境下体验的澄清也会对世界文化的发展的做出相应的贡献。

（一）嫉妒、羡慕与怨嫉

首先考察“嫉妒”一词。如词典所示，可以将其概括为“由于自己不如他人，或者说他人好过自己，所产生的对他人的怨恨”。先行于嫉妒的是价值的比较，嫉妒者在比较中处于劣势：他人在力量、财富、相貌、权力、知识等方面优越于自己。对比之下，他人的优胜展现出自己的不足与缺陷。由此，自己便会怨恨更大价值的实现者。嫉妒最**简单**的心理机制是：人人都有某些愿望，自己的愿望得不到实现尚可接受，但若有人实现了此愿望，实现的主体并不是自己，这时遗憾就会特别强烈。**欲望或愿望的满足**，本身就是一种快乐与幸福。这种快乐与幸福为他人所体验到，而自己没有获得某享受、取得某成就便没有相应的福乐，因此自己就会希望他人也失去这种福乐。在论述恶意与嫉妒时，休谟写道：“我们因为他人的苦难，而对我们的幸福有一个更为生动的观念，因为他人的幸福，而对自己的苦难发生一个更为生动的观念。因此，前者就产生愉快，后者就产生不快。”[④] 除了在心中诅咒他人的厄运，充满嫉妒的人还会试图对他人某方面的价值进行破坏。这种破坏有“行动”与“评价”两种表现形式：一个行动上的例子是，对比自己漂亮的人进行毁容；一个评价上的例子是，对有才华的人刻意挑毛病、贬低对方取得的成就；一个行动与评价结合的例子是，当自己具有相应权力或者可以影响决策的时候，通过负面的评价来阻止被嫉妒者的成功。而在直接的福乐之外，**深层**地看，嫉妒还可以关联于第三方的**认可**与**敬重**。两个人的距离呈现出他人的优点与自己的缺点，使得他人更多地、而自己更少地得到认可与敬重。对于看重他人评价的人来说，这种低人一等的被轻视感构成了对自身的极大否定，因而难以承受。

“羡慕”同样是一种由价值比较的失败所导致的不满。与嫉妒不同的是，羡慕者并不希望看到被羡慕者的衰败，只是希望自己也能获得被羡慕者得到的利好（good）。由于人们通常和身边的人进行比较，因而通常会羡慕距离自己较远的人而嫉妒周围的人。首先，周围的人与自己构成现实的利害冲突，更容易引发仇恨。其次，与自己人生轨迹没有交集的人，不能通过与自己的历时对比，对自己的价值构成否定。而如果身边的人获得成功，尤其是曾经非常卑微的人后来取得极大成就，便反衬出自

---

① 在《现代汉语大辞典》中，“嫉妒”与“妒忌”之条目均被解释为“忌妒”，“忌妒”一词被定义为：对才能、名誉、地位或境遇等胜过自己的人心怀怨恨。相似地，《汉语大词典》使用“妒忌”来解释“忌妒”，并使用“忌妒”来解释“嫉妒”。笔者尚未发现“忌妒”一词可以表达重要的独特含义。我们或许可以将“忌妒”看作统称，即忌妒 = 嫉妒 + 妒忌。不过，口语的“眼红”一词或许可以更好地传达此广义，如果不考虑该词不太正式的话。

② 关于对情感的理解与研究方法，参见［美］安东尼·施坦因博克：《道德情感的独特性》，卢盈华译，《思想与文化》第 21 辑，上海：华东师范大学出版社，2018 年，第 1—28 页；［美］安东尼·施坦因博克：《人类经验中的纵贯型被给予性》，卢盈华译，《中国现象学与哲学评论》第 16 辑，上海：上海译文出版社，2015 年，第 181—208 页；Lu Yinghua，“The A Priori Value and Feeling in Max Scheler and Wang Yangming”，*Asian Philosophy* 24，No. 3，2014，pp. 197 – 211.

③ Max Scheler，*Formalism in Ethics and Non – Formal Ethics and Values*：*A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*，trans. by Manfred S. Frings & Roger L. Funk，Evanston：Northwestern University Press，1973，p. 76.

④ ［英］休谟：《人性论》，关文运译，北京：商务印书馆，2016 年，第 409 页。

己的退步。因此，人们难以接受曾经是乡巴佬、鼻涕虫的同学居然成为风云人物。同理，当人们成功之后，热衷于“富贵还乡”①，获得家乡人的敬仰。这里的矛盾在于，既然同乡难以接受自己的成功，富贵还乡又如何获得敬仰？对此的解释是，尽管一部分同乡，尤其是看不起自己或和自己有竞争的人不愿接受自己的成功，但客观的成就又将自己的成功呈现在他们面前，他们不得不接受。这种不得不接受和不愿接受构成了嫉妒者的内心矛盾与挣扎。

与嫉妒相关的另一种情感是“怨嫉”（ressentiment），它为尼采、舍勒所着力阐发②，大致类似于于中文的酸葡萄心理及心理学的合理化行为。与酸葡萄心理不同的是，怨嫉不是否定价值的承载者、实现者，认为其不具有某价值，而是否定价值本身。说葡萄酸，仍然是承认甜比酸好；而若认可葡萄是甜的，与此同时认为酸比甜好，才是接近怨嫉的表现，它密切相关于价值的颠倒③。由于对价值等级的排序不同，尼采和舍勒对怨嫉的描述相异：尼采将生命价值看作最高，认为基督教精神是出于怨嫉；而在舍勒看来，尼采忽视了更高的精神与神圣价值。此外，由于道家和佛教表面上否定固定的价值等级，摈弃世俗的追求，抛却感情和欲望，也会被批评为消极禁欲主义意义上的价值颠倒者④。

（二）妒忌与吃醋

与嫉妒不同，“妒忌”是由于他人受关注、欢迎、青睐而引发的不快。相较于嫉妒可以只涉及两方，不一定涉及三方（深层体会才涉及第三方），妒忌本质上就需要三方的参与。例如，一位不受欢迎的作家会妒忌另一位畅销书的作者，一名只有两人选课的老师会妒忌另一名听众爆满的老师，一个不被赏识的职员会妒忌另一个得到上级器重的同事，一位无人问津的歌手会妒忌另一位炙手可热的歌手。在这些表现中，第三方的关注是至关重要的构成要素。这与嫉妒的深层体会类似，均相关于第三方的评价。不过，嫉妒聚焦于价值大小的评价，关注第三方是否敬重我，而妒忌不必然如此。受欢迎不必然表示价值更大，人气、大红大紫、火热、趋之若鹜等词汇表示的是一种被簇拥的、受宠的舒服感受，它印证了某人具有较大的魅力或吸引力。实现较大价值的杰出人物不必然具有较大魅力（如由于性格原因），人们可以敬重他们却不喜欢它们，即“敬而远之”。同样，受宠爱者也不百分之百受到敬重，尽管通常如此⑤。“吃醋”属于妒忌的一种，是其特殊、集中、主要而又强烈的形式，特别地相关于“爱”这种关注。妒忌有时用来表达吃醋的含义，如“妒妇”这种表达。关于醋意的特定含义，下一节再展开分析。在分析之前，需要指出一些跨语境的疑难与启发。

（三）相关的跨文化诠释

在对这些情感体验的澄清上，相较于中文单字可以组合以制造新词的便利，英文可借用的词汇较为稀少。由于少数词汇负担了许多不同含义，词义的含混性更加突出，英语世界学者面临的问题实更严重。上文的 ressentiment 实际上是一个法文词，英译者找不到合适的词来翻译，因此将其保留下来，没有译回 resentment。显然，仅仅依赖英语世界哲学与心理学学者关于 envy 和 jealousy 的澄清工作（实则彼此也处于难以解决的争论之中），并不能解决汉语语境下相关情感的分析问题。不过，他们富有启发性的工作的确丰富了我们对相关情感的理解，有益于我们根据不同的面向进行解释。在与他

---

① 《史记·项羽本纪》曰：“富贵不归故乡，如衣绣夜行，谁知之者！”

② See Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. by Ian Johnston, Arlington, Virginia: Richer Resources Publications, 2009; Max Scheler, *Ressentiment*, trans. by Lewis B. Coser & William W. Holdheim, Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1998.

③ 譬如，甲心中清楚却表面否认乙漂亮、有知识，可能只是出于嫉妒或酸葡萄心理；如果甲公开承认乙漂亮、有知识，却主张漂亮与知识没什么价值，如“红颜是祸水”“知识越多越反动”，那么这就是怨嫉的表现。简言之，在同一个价值模态（横向）上，怨嫉者将较小价值看作等于或大于较大价值，如将疾病、夭折看作等于或好于健康、长寿。在不同的价值模态（纵向）上，怨嫉者将较低价值看作等于或高于较高价值（如快乐比生命更重要）；或者将较低价值看作毫无价值，如消极禁欲主义将快乐与财富看作本身就是负面的。

④ 关于对怨嫉问题的思考、译名的解释以及对相关学派观点的诠释，参见卢盈华：《怨嫉与良知的遮蔽》，《中国现象学与哲学评论》第 23 辑，上海：上海译文出版社，2018 年，第 181—204 页。

⑤ 相较于嫉妒者对他人更优越的怨恨，妒忌者是对他人更受欢迎的怨恨。这种欢迎乃就广义而言，例如他人作品更流行、他人的热闹人气衬托出自己的门可罗雀。受忽略而产生的寂寞、冷清感也昭示着受到排斥、边缘化，在重视他人目光和亲近的集体主义社会中尤其如此。

们工作的对照中，我们的诠释可以更清晰地呈现出来。

从跨文化、跨语境的视角看，我们绝不能简单地将 envy 看作羡慕，将 jealousy 看作嫉妒。Gerrod Parrott、Sung Hee Kim、Richard Smith 的确做出类似的诠释[①]，认为 envy 主要表达**自己**的低等感、自我批评、愿望与渴求，而 jealousy 表达对**他人**的怀疑与猜忌、排斥与伤害、敌意与愤怒。即便在这个解释中，它们与“羡慕”和“嫉妒”的区分也有所不同。首先，中文的“羡慕”虽然也表达一些渴求，但并不意味着对自己有多少否定与批评，这种低等感更为嫉妒所传达。其次，在他们的解释中，jealousy 可以同时表达嫉妒与妒忌的含义。总之，这个解释最大的问题在于它与日常英语用法的差距太大，难以具有说服力。

另一些学者以“缺乏－失去”模式来区分 envy 和 jealousy，例如 Gabriele Taylor[②]、Aaron Ben－Ze'ev[③]、Sara Protasi[④]。Sara Protasi 认为，在感到 envy 时，对方被看作更好，拥有自己所缺乏的；感到 envy 的人力图去战胜对方，剥夺其所有。在感到 jealousy 时，对方被看作更差，缺乏自己所具有的；感到 jealousy 的人为将要失去自己的所有（possession）而不安，力图防御对方的攻击，保持自己的所有[⑤]。因此，我们更同情感到 jealousy 的人，讨厌和害怕感到 envy 的人。在此，envy 大致相当于嫉妒与妒忌，jealousy 大致相当于吃醋。不过，与此种解释下的 jealousy 不同的是，醋意指向的是“爱”，而不是一般的“拥有”。此外，吃醋者是否必然已经得到爱，也是一个需要考察的问题。

一些心理学家认为 envy 与 jealousy 不存在本质的区别。Bers 与 Rodin[⑥]、Salovey 与 Rodin[⑦] 均认为，两者的差别仅仅在于欲望对象的不同：envy 针对社会比较的竞争关系，jealousy 针对两性之间的爱情关系。Kristján Kristjánsson 恰当地指出的，心理学家处理 jealousy 问题的盲点在于，他们常常将其局限在爱情关系，而 jealousy 本质上可以针对任何类型的好处与关照（favouring）[⑧]。事实上，由于中文有更细微的表达，如果用中文来说明，我们可以更清晰地看到心理学家所研究的 jealousy 实则是醋意，而且特指爱情与两性的醋意。

另一种流行的区分是，envy 只相关于两方（two parties），而 jealousy 相关于三方（three parties）[⑨]。在此，envy 接近嫉妒，而 jealousy 接近妒忌[⑩]。此种对 envy 的解释之不足在于，它不能将嫉妒与羡慕、觊觎区分开来。不过也不必求全责备，因为英语中并不能找到专门表达羡慕的词汇。

判定对 envy 与 jealousy 的哪种区分才是最好的解释，并非本文的任务，尽管目前笔者认为“缺乏－失去”模式能够最大程度地涵盖日常英语的用法。不过，上述的不同区分标准，确实为我们理解中文所表达的相关情感提供了有益启发，使我们了解相关情感的特征。下文在中文语境下做出的细致区分，也可以帮助西方学者澄清其争论中的词义混淆，深化他们对 envy 与 jealousy 的理解。

---

① Richard H. Smith, Sung Hee Kim and W. Gerrod Parrott, “Envy and Jealousy: Semantic Problems and Experiential Distinctions”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 14, 1988, pp. 401－409.

② Gabriele Taylor, “Envy and Jealousy: Emotions and Vices”, *Midwest Studies in Philosophy* 13, 1988, pp. 233－249.

③ Aaron Ben－Ze'ev. “Envy and Jealousy”, *Canadian Journal of Philosophy* 20, 1990, pp. 487－516.

④ Sara Protasi, “‘I'm not Envious, I'm Just Jealous’: On the Difference between Envy and Jealousy”, *Journal of the American Philosophical Association* 3, No. 3, 2017, pp. 316－333.

⑤ Sara Protasi, “‘I'm not Envious, I'm Just Jealous’: On the Difference between Envy and Jealousy”, p. 323.

⑥ S. Bers & J. Rodin. “Social－comparison Jealousy: A Developmental and Motivational Study”, *Journal of Personality and Social Psychology* 47, 1984, pp. 766－779.

⑦ P. Salovey & J. Rodin, “Coping with Envy and Jealousy”, *Journal of Social and Clinical Psychology* 7, 1988, pp. 15－33.

⑧ Kristján Kristjánsson, “A Philosophical Critique of Psychological Studies of Emotion: The Example of Jealousy”, *Philosophical Explorations* 19, No. 3, 2016, p. 239.

⑨ D. M. Farrell, “Jealousy”, *The Philosophical Review* 89, 1980, pp. 527－529.

⑩ 事实上，这里的“方”在严格意义上只表示“人”。如果我们将事物、价值也看作一方，嫉妒也包含了三方，即被嫉妒者实现的某价值，而妒忌中的第三方是青睐被妒忌者的某人。

二、醋意的表现与类型

（一）不同类型的爱之争夺

如前所述，醋意针对的不是普通的关照，而是“爱”这种独特的关照。这种爱也是儒家所说的“爱有差等”的爱，而非作为具体的博爱的“仁爱”、参与神之爱的“圣爱”、无我空智下的“慈悲”。与彼此相忘的逍遥相对立，这种特殊之爱使人强烈而持续地关怀另一个独特的个体，其特征是牵挂与执着。差等之爱有不同的程度与类型，包括爱情、亲情、友情、同事情、同学情、战友情、师生情、玩伴情等。对于不同的感情，醋意表现为不同的形式。譬如，男朋友或丈夫有了新欢，女人会吃这位新欢的醋；母亲偏爱弟弟，哥哥会吃弟弟的醋；朋友交了新朋友而疏远自己，自己会吃这位新朋友的醋；某人对某同事、同学、战友有诸多关怀帮助，另一些同事、同学、战友会吃这些同事、同学、战友的醋；老师表扬、赏识甲同学，乙同学会吃甲同学的醋；自己的球友不再和自己一起玩耍，而和别人一起打球，自己会吃这位新伙伴的醋。醋意也存在于不同类型的爱之间，例如某人的好友得到爱情，便“重色轻友”，此人也可能感到醋意；婆婆会吃儿媳妇的醋，自己爱护儿子二三十年，此陌生女人却想夺走他全部的爱，这也是婆媳关系难处的一个原因[①]；子女会吃继母的醋，这个陌生女人会夺走一部分父亲对自己的爱，甚至造成严重的父子隔阂[②]。这些事例也表明，醋意往往发生于既有的**感情格局**被**打破**之时。某人**感情投入**的重新分配，会引发此前感情接受者的醋意。

就狭义而言，醋意中所争夺的“爱”最契合于爱情、亲情与友情，其他感情不能十分明确地与一般的妒忌区分开来。换句话说，广义的醋意类似妒忌：青睐与关注可以被看作某种意义上的爱（喜爱）。当然，妒忌与广义的醋意仍有不同，妒忌中的第三方可以是**大众群体**，而醋意中的第三方是某个**具体的个人**。可以说，宽泛意义上个人感情争夺引起的敌意，介于吃醋和妒忌之间，分享了二者的含义。严格意义上的醋意针对的是最亲近的人的感情，即狭义上的爱。就此而言，上述关于师生的叙述是不确切的：乙同学对甲同学的感受，与其说是吃醋，不如说是妒忌。除非他们与老师有亦师亦友的亲近关系，才称得上是吃醋。同事、师生、玩伴的感情深厚到一定程度，便可以被看作是友情，这便可以造成醋意，而不仅仅是妒忌。当然，醋意所针对的最狭义的爱，便是爱情。不过，我们仍然不能将醋意限制在爱情上。由于其他的表述（如兄弟姐妹之间的吃醋）也是可能的、惯常的表达，我们不能将其排除在醋意的含义之外[③]。

（二）醋意的本质：占有爱而非投入爱

我们至此似乎可以概括：当甲爱乙时，乙没有把足够的爱给予甲而是更爱丙，甲便会吃丙的醋。在这个醋意格局中的“丙”，即甲感受到的被爱者（未必在事实上真的被乙所爱），是否一定是某个人？未必。如果乙更关爱他的宠物狗，甲也会吃这只狗的醋。事实上，甲和乙也可以是动物。不过，吃醋者、中间者、被吃醋者却须是**有情存在**（sentient beings），具有**人格性**与**能动性**，而不能是非生物。一个女生可能会为男友玩电脑游戏、看电视、写论文而无暇顾及自己而生气，但不会去吃电脑、电视、论文的醋。这是因为非生物不具有能动性、不能给予爱，被忽略者无需忧虑某物体和产品会对中间者的投入有所**回爱**。不过，如上概括也面临一个困难：即便甲不爱乙，当乙更爱丙时，甲吃丙的醋也不是完全不可能的。钱钟书在《围城》中写道，一个女人可以不爱一个爱她的男人，但可能乐见此男人为他终身不娶；当此男人不再爱她，开始追求另一个女人时，她也会有吃醋的感受[④]。就此

① 舍勒将婆婆对儿媳妇的此一敌意看作是 ressentiment，这是不确切的。

② 当然，在这些感到不满的事例中，不仅存在感情的问题，还有经济纠纷、利害冲突等因素的作用。囿于主题，笔者的探讨只集中于醋意。

③ 日常表达与文艺表达之间存在差距。后者大量的因爱情而吃醋的事例，仿佛为“醋意乃囿于爱情”这种解释提供了文本与影音证据，然而这种证据是有偏颇的：爱情故事更加具有趣味性，更适合作为流行的小说与影视的题材。

④ 钱钟书：《围城》，北京：三联书店，2002 年，第 131 页。

而言，关键不在于已经爱上中间人（或第三方），而在于人们对已经得到的爱，如同得到的任何东西一样，在要失去时总觉得失落。

人们通常只珍惜尚未得到以及将要失去的东西，一旦得到某物便习以为常，不再重视。因此，（1）某人不爱他人，与（2）此人很享受后者的爱而不愿失去，这两个态度之间并不矛盾。这也可以解释很吊诡的局面：甲越爱乙，乙越不爱甲；而当甲不爱乙时，乙反而会爱他/她。当然，在后一种情形下，也可能乙会怨恨甲或爱恨交加。孔子说："唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。"（《论语·阳货》）这里暂时悬置关于"女子"的争议，这句话主要描述的现象是：道德修为较低的人，当他人亲近他时，他会看不起此人；当此人远离他时，他又会怨恨此人。这种现象背后的自然情感倾向在于，某人对我的亲近，会引证我的魅力，而降低此人的魅力。这种自然情感倾向对"爱"的潜在理解是：爱是去渴求自我所缺乏的东西，而爱的对象具有自我所缺乏的价值。因此，爱被看作是自"低"向"高"、自"较不完善"向"较完善"的一种趋向。在这种理解下，被爱者会产生错觉：感到自己很优秀，而爱者是没有多少价值的失败者（loser），因而变得骄傲起来。当此人撤回他的爱、不再关注关心自己时，自己魅力的降低连带打击了自身的价值评估，因此吃醋者会产生怨恨，而且相形之下有可能认识到此人的魅力和价值。

正是由于使对方吃醋反而可以激发对方对自己的认可，情场上的高手会利用醋意来达到自己的目的，营造出自己很受异性欢迎的氛围。"马太效应"确实起作用：已经拥有较多的人会拥有越来越多，贫乏的人会一直贫乏下去。正如老子所云："天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。"（《道德经·77 章》）这是由于人们往往将某人的"拥有较多"看作具有相关能力和价值的根据。不过，如果对方也是情场高手，就未必会坠入此人圈套。对方即便吃醋，可能也只是想重新夺回此人对她的关照，重新确证她的价值。她可能会释放一些虚假的喜欢此人的信号，让此人感到仍有希望得到她的爱，以此激发此人去重新追求。而她未必给予真正的回爱，只是再次享受被关照的感受，以她的受欢迎作为资本，来吸引她更中意的别的追求者。因此，一个真正的高手，其关照和撤离往往恰到好处。他在对方没有真正认识到他的价值与魅力、对他有所好感之前，不轻易暴露自己的需求感。显然，这种情场上若即若离的较量，是在利用人性的弱点来操纵感情。孔子指出这种现象是希望人们能够克制这种弱点，而不是去利用它。或者说认清醋意的运行，以保护自己不落入圈套是正当的，而若据此设计圈套是不正当的。人们应当尽量避免关爱所造成的错觉，应当根据事实和逻辑对自身和他人做出较客观的认识与评价，珍惜、善待关爱而非滥用、扭曲关爱。

现在，我们可以将之前的概括进一步修订：当甲期望乙爱甲时（而不必然甲已经爱乙，或乙已经爱甲），乙没有把足够的爱给予甲而是更爱丙，甲会吃丙的醋。这种理解除了可以解释上述现象外，也可以解释诸多醋意现象。例如，一个妻子不爱她的丈夫，但当她的丈夫爱上别人时，她仍然会吃醋。她不爱丈夫，却期望丈夫爱她。丈夫爱她的同时，她可以嫌弃丈夫；但如果不爱她，她连嫌弃也无从嫌弃了。同理，一个丈夫不爱他的妻子，他自己有许多情人，却会要求妻子对他保持绝对的忠诚和爱，不容许她爱上别人。可见，醋意强的人更想要占有别人的爱。当然，笔者并不否认，相比于由自己不爱的人撤回他的爱而感到的醋意，我们为自己爱的人所感到的醋意往往更加强烈。

由于我们常常通过他人对我们的评价来认可我们自己，而爱被看作是一种肯定评价。Irene Mcmullin 认为，在 jealousy 中，我们试图占有另一个人的自由，通过控制他/她的选择和评价来确保我们的价值[①]。醋意驱使我们加强这一控制，失去控制使我们感到更加吃醋。

（三）醋意的意义：确证自身魅力，而非确证自身价值

运用其他一些模型，如我们谈到的担心"失去"的模型，难以解释为何人们会在单相思中吃醋。Leila Tov – Ruach 认为，这种情形下的吃醋者必须**想像**他已经得到了爱[②]。其实，这种想像是不必的。

① Irene Mcmullin, "Love and Entitlement: Sartre and Beauvoir on the Nature of Jealousy", *Hypatia* 26, No. 1, 2011, pp. 102 – 122

② Leila Tov – Ruach, "Jealousy, Attention, and Loss", Amélie O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Oakland: University of California Press, 1980, pp. 465 – 488.

即便我并没有单相思，我都可以为此人感到吃醋。不论我是否爱她，也不论我是否已经得到她的爱，我都会为她更爱别人而吃醋。我想要得到或维持她对我的爱，但她将爱给予他人，这使我失落。如果被爱者给予她回爱，会使我更加失落。她对别人的爱降低了我的魅力，而被爱者对她的回爱又确证了她的魅力。醋意最本质的意义在于，我们想要通过他人对我们的爱来确证我自己。与 Mcmullin 不同，笔者认为，醋意所确证的是自身的魅力或吸引力，而不一定是价值，尽管二者存在关联。如我们在分析嫉妒和妒忌时所展示的，较大价值实现者不一定能吸引他人的喜爱。

醋意在本质上是一种**妒忌**，而不是**嫉妒**。美丽、健壮、财富、权力、知识等价值自然可以给人增加一些魅力，但并不能穷尽所有的魅力。魅力更相关于品性，如幽默、温和、慷慨、浪漫。甚至霸道、冷“酷”、夸夸其谈、巧言令色的人，也为一些“肤浅”的人所着迷，陷入枷锁式的喜爱。受到萨特“他人目光（参与）构造了自我”这一观点的影响，Mcmullin 未能在自身价值与自身魅力以及爱与评价之间做出区分。

（四）吃醋与妒忌的文字学关联：酸之感受蕴含了不同主体的比较与争夺

现在我们简单谈一下关于“醋”的语言学解释。从字义的演变看，“醋”一开始表示“客酬主人”（《说文解字》），后表示一种食用的酸味液体调料以及酸味本身，大致在元末明初，“醋”才表示妒忌的含义。杨琳对“吃醋”一词做了词源学与训诂学的考察，澄清了一些典型文字学解释的讹误，并得出结论认为“吃醋”转自于“争醋”，而“争醋”类同“争风”。“风醋”通假于“风错”，本义为风雅俏丽，引申义为风流、风情等①。笔者不打算就考据做出裁决，最开始古人为何选取“醋”这个字来表达爱的妒忌，并非本文关注的重点。笔者关注的话题是：许多俗语只流行短暂的时间，为何“吃醋”的表达愈加流行且经久不衰？即使在在词源上吃醋与妒忌无关，二者的内在也应具有某种关联，才会促使所有人都借用这种表达。

在吃醋表示妒忌之前，“酸”与“寒酸”已经用来表达困窘，并特指读书人的穷苦与迂腐，例如唐代杜荀鹤《秋日怀九华旧居》的“烛共寒酸影，蛩添苦楚吟”，宋代苏轼《约公择饮是日大风》的“要当啖公八百里，豪气一洗儒生酸”、《答范淳甫》的“而今太守老且寒，侠气不洗儒生酸”，南宋陆游《客自凤州来的》的“会须一洗儒酸态，猎罢南山夜下营”。“寒酸”若分开来看，“寒”指冷清、凉意。人们若受到热情对待，内心会感受到温暖；若被忽视冷落，则会感到冰凉（这里不排除“寒”也有贫寒的意思）。“酸”指内心的酸溜溜，传达嫉妒和妒忌的心理②。醋无疑是“酸”的代表，故而用“吃醋”来表达爱之妒忌就顺理成章。这里，妒忌由三种至关重要的情感所组成：被忽视的**凉意**、受到亏待引发的**愤怒**、对被关注者的**怨恨**。

如果进一步追问人们为何以“酸”来表达嫉妒和妒忌，而不是用别的味觉感受，如咸和苦？韩陈其认为，“因为吃醋，所以才酸，从口酸引申到心酸——见自己的心爱者为人所夺而产生嫉妒情绪”③。杨琳反对这一解释，辩称心酸的酸是悲伤的情感，而不是妒忌的情感④。需要说明的是，尽管愤恨之情（妒忌的主要表现）不同于心酸，但组成妒忌的凉意本身也是一种悲伤失落。这种心酸为妒忌者先行体会到。尽管如此，以心酸来解释寒酸，理由仍然是不充分的，因为寒酸并不只是普通的心酸。笔者认为，酸之所以被用来表达妒忌的含义，是由于酸最能传达“觊觎”和“贪欲”的意味。在品尝酸的东西时，人们会流口水，而垂涎三尺被看作想要占有尚不属于自己的东西。“酸”之感受蕴含了不同主体的比较与争夺，在广义上传达了羡慕、嫉妒、妒忌、怨嫉、醋意等多种情感。在后来的发展中，“吃醋”这种特殊的“酸”逐渐集中于关于爱的妒忌上。

---

① 参见杨琳：《“吃醋”考源》，《励耘语言学刊》2016 年第 1 期，第 174—187 页。一个澄清讹误的例子是，学者常常认为，在唐代人们已经将吃醋和两性爱情的妒忌情绪联系起来。在杨琳看来，这种解释源于对中唐白行简的《天地阴阳交欢大乐赋》的误读。

② 读书人通常穷苦且清高，以重义轻利自居，被人们讽刺为“寒酸”。读书人为了自嘲，时常也以此自称。

③ 韩陈其：《汉语借代义词典》，广州：广东教育出版社，1995 年，第 183 页。

④ 杨琳：《“吃醋”考源》，《励耘语言学刊》2016 年第 1 期，第 176 页。

三、总　　结

通过上文分析，笔者得出如下结论：（1）“嫉妒”表示对实现更大价值的他人的怨恨；（2）“羡慕”同样是一种由价值比较的失败所导致的不满，但与嫉妒不同的是，羡慕者并不希望看到被羡慕者的衰败，只是希望自己也能获得被羡慕者得到的利好；（3）与嫉妒相关的另一种情感是“怨嫉”，大致类似于中文的酸葡萄心理及心理学的合理化行为，但与酸葡萄心理不同的是，怨嫉不是否定价值的承载者、实现者，认为其不具有某价值，而是去否定价值本身，怨嫉表示价值的颠倒。

与嫉妒不同，“妒忌”是由于他人受关注、欢迎、青睐而引发的不快。相较于嫉妒可以只涉及两方，不一定涉及三方（深层体会才涉及第三方），妒忌本质上就需要三方的参与。“吃醋”属于妒忌的一种，是其特殊、集中、主要而又强烈的形式。它特别地相关于“爱”这种关注。此外，跨文化地考察英语学界对 envy 与 jealousy 的不同区分，为我们加深对嫉妒与妒忌的理解提供了有益的借鉴。

通过辩证考察，笔者将吃醋的契机界定为：当甲期望乙爱甲时（而不必然甲已经爱乙，或乙已经爱甲），而乙没有把足够的爱给予甲而是更爱丙，甲便会吃丙的醋。吃醋的本质是占有爱，而非投入爱。醋意的意义是确证自身魅力，而非确证自身价值。“吃醋”的表达之所以会风行于世，是由于醋是“酸”的代表，而“酸”早已开始表达嫉妒和妒忌的心理。进一步看，酸之所以被用来表达妒忌的含义，是由于酸最能传达“觊觎”和“贪欲”的意味。

以上笔者澄清了醋意的哲学与文字学意涵。进一步地，围绕不同类型的爱的占有与争夺，分析吃醋者与引起吃醋者应当遵循怎样的道德规范，探索醋意与妒忌的伦理学与政治学维度，亦是非常重要的话题。不过这已经超出本文的范围，将留待未来处理。

（责任编辑　行　之）

（上接第 109 页）

基底以及这个特殊本质的可能单个化；另一方面则是这一个（tode ti）。这一个是使特殊本质（即最低的以及不再具有种差的种类）单个化的东西，此即个体化原则。”①

在胡塞尔形式本体论的构造系统中，时间意识中个体化首先构造了“这一个”范畴，使得充实在时间相位中的具体本质落实在一个基底上，诸具体本质在“这一个”中融合为一个整体，由此构成胡塞尔所谓的“一个其实事的本质为一个具体项的此处这个”，即可再识别的个体。因此，相对于以事态范畴为基础的句法范畴，以及相对于范畴化中以抽象项为基础的抽象本质范畴，胡塞尔称“这一个”与具体本质为个体化范畴或个体范畴②。综上所述，胡塞尔的形式本体论的现象学构造系统是：首先，时间意识中构造了个体范畴，它们是本质单个体，包括“这一个”与具体项；其次，原联想综合使本质单个体范畴化而构造了抽象本质范畴，包括抽象的实事本质及其最高属；最后，在客体化行为中构造了基底范畴衍生的句法范畴，它们以事态范畴为基础进一步构造了集合等高阶的复杂事态范畴。可见，胡塞尔形式本体论是具有结构与秩序的系统。

（责任编辑　行　之）

① ［德］胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿》，肖德生译，北京：商务印书馆，2015 年，第 364—365 页。

② 同上，第 369 页。

试论传统儒家廉德的基本内涵、培育方法及其当代价值

吴根友　崔海亮

【摘要】传统儒家“廉”的观念经过了从本义到引申义、从内涵宽泛到逐渐明确的一个过程。汉代以后，“廉”与政治伦理相结合，其道德内涵逐渐明确，具体表现为“廉俭”“廉耻”和“孝廉”，廉德成为从政者应该具有的一种职业道德。传统儒家廉德在政治生活中主要表现为廉善、廉能、廉敬、廉正、廉法、廉辨，这六个方面成为考核官吏廉政的主要依据。传统儒家廉德的养成主要通过修身、教化、制度约束和法律威慑来实现。借鉴儒家廉德思想的智慧，可以为当代中国实现“三不腐”的廉政建设提供有益的启示。把传统廉德的思想内涵、廉政措施与当代中国“坚持以人民为中心的发展理念”相结合，造就一个不想腐的廉洁政府，是中国共产党人所要追求的理想的政治治理目标，也是传统廉德文化当代价值的现实体现。

【关键词】儒家；廉德；当代价值

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0118－08

作者简介：吴根友，安徽枞阳人，哲学博士，（武汉 430070）武汉大学哲学学院教授、教育部“长江学者”特聘教授；

崔海亮，河南渑池人，哲学博士，（延安 716000）延安大学马克思主义学院教授。

基金项目：教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国传统道德文化的现代阐释和实践路径研究”（14JZD040）

“礼义廉耻，国之四维；四维不张，国乃灭亡。”（《管子·牧民》）这是春秋时期管仲的一句名言，他把礼义廉耻看作是支撑国家发展的四根柱子，充分说明了廉的重要性。《五代史·冯道传》曰：“‘礼义廉耻，国之四维；四维不张，国乃灭亡。’善乎管生之能言也！礼、义，治人之大法；廉、耻，立人之大节。盖不廉则无所不取，不耻则无所不为。人而如此，则祸败乱亡，亦无所不至。况为大臣而无所不取，无所不为，则天下其有不乱，国家其有不亡者乎？”廉耻是为人的道德节操，特别是对于官吏来说，不廉洁就会贪得无厌、无所不取，没有羞耻之心就会肆无忌惮、无所不为，最终会导致天下大乱、国家灭亡的结果。廉德是政治伦理的重要德目，因此，历代统治者都重视对官吏廉德的培养。儒家思想文化中蕴含着丰富的廉德思想资源，为当代中国共产党人进行廉政建设和政德教育提供了重要的“源头活水”。

一、儒家廉观念的历史演变轨迹

“廉”观念的发展经过了从本义到引申义的演变。《说文解字》注曰：“廉，仄也。从广，兼声。”段玉裁的《说文解字注》进一步说明廉的引申义：“廉，隅也；又曰廉，棱也。引申之为清也、俭也、严利也。”《仪礼》中有：“设席于堂廉东上。”郑玄对此句中“廉”的解释是“侧边曰廉”。“廉”本义有侧旁之意，也有棱角的意思。《辞海》对“廉”的解释有“堂屋的侧边”“棱角”“廉洁不贪”“便宜、价钱低”“考察、查访”5 个义项，包括“廉”的本义和引申义。传世文献对“廉”字的使用大概都超不出这 5 个义项。“廉”的引申义有“不贪得”和“少”。“廉”的声符从“兼”，

以“兼”为声符的汉字，大多表示为“不足”“少”之义。比如，“谦”字有“不足、减损”之义，“歉”字有“食不满、短缺”之义，“嫌”字有“不足、不满”之义。古文中“廉”字也有“少”的意思。如韩愈在《原毁》中说“今之君子则不然。其责人也详，其待己也廉。”此处的“廉”即有“少”“细微”之义，当今还在使用的“物美价廉”即取此义。将“廉”的此义引申到人的行为处事中，就具有道德的意味，多指“节俭”“不贪婪”“不多得”等廉洁之义，形容人的品行端正严谨、一丝不苟。

作为伦理道德范畴的“廉”到底起源于何时，学界尚未取得一致意见①。不过，可以肯定的是，在春秋战国时期，“廉”多表示一种行为操守，已发展为一个具有伦理学意义的道德概念②。概略地讲：廉之为德由比较宽泛的君子美德，到汉以后的传统社会里主要变成一种为官之德，它先与孝结合构成孝廉的伦理与美德，后又窄化为为官之清廉与廉洁，而且与奉公的政治价值取向相联系，主要表示为政者所具有的廉洁奉公的政治美德，成为政治伦理范畴的一个主要概念。

从思想史的角度看，“廉”字在《论语》《礼记》《楚辞》等古代典籍都出现过，而且逐渐具有伦理道德的意义。如《论语·阳货》有“古之矜也廉，今之矜也忿戾”，此处的“廉”乃取其本义，“有棱角”“不可触犯”的意思。在《礼记》中“廉”的内涵已有所改变。“大臣法，小臣廉，官职相序，君臣相正，国之肥也。”（《礼记·礼运》）此处的“廉”已具有道德意味，表示“廉洁”之义。表示个人道德操守之“廉”，常与“洁”连用，如“宁廉洁正直以清兮”（《楚辞·卜居》）、“朕幼清以廉洁兮”（《楚辞·招魂》），此处的“廉洁”即表示个人所具备的高尚情操。

在《论语》中“廉”仅出现 1 次，但孔子相关论述中涉及“廉”思想的文字并不少，孔子思想中实际上已包含廉洁、不贪的思想内容。《论语》许多篇章都有将“不贪”看作是君子所应该具有的美德。如《论语·尧曰》有“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”，此处的“欲而不贪”肯定人应该有合理的欲求，但应该把“不贪得”作为衡量君子美德的一个重要标准，实际上表达了反对贪欲、崇尚廉洁的思想倾向。又如《孔子家语·辩政》有“治官莫若平，临财莫如廉。廉平之守，不可改也”③。“廉”不仅是君子应该具有的美德，也是为官者应该具有的道德操守。

如果说孔子对“廉”的道德意义阐发还不够明确，孟子则直接用“廉”来表示一种道德操守。“廉”在《孟子》中出现 7 次，如“居之似忠信，行之似廉絜，众皆悦之”（《孟子·尽心下》），“故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志”（《孟子·万章下》）。在这几处引文中，“廉”字均表示为一种道德操守。孟子还进一步明确了“廉”的基本内涵，如《孟子·离娄下》有“可以取，可以无取，取伤廉”。此处“取伤廉”义指对于可取也可不取之利，如果不加分辨而取则损害廉洁。取或不取当以道德标准来衡量，体现了做人的原则和操守。“廉”是有分辨而不苟取。

《荀子》中用于道德意义上的“廉”不下 10 次。如《荀子·君道》有“厚者进而佞说者止，贪利者退而廉节者起”，《荀子·不苟》有“君子宽而不慢，廉而不刿，辩而不争，察而不激”，这两处的“廉”字都明确表示道德操守。值得注意的是，《荀子》中 5 次出现“廉耻”一词，如《荀子·修身》有“偷儒惮事，无廉耻而嗜乎饮食，则可谓恶少者矣”，《荀子·荣辱》有“争饮食，无廉耻，不知是非，不辟死……是狗彘之勇也”，“今是人之口腹，安知礼义？安知辞让？安知廉耻隅积？亦呴呴而嗛，乡乡而饱已矣”。孟子认为，“无羞恶之心，非人也人”，“羞恶之心，义之端也”（《孟子·公孙丑上》），在继承孟子等人的思想基础上，荀子明确提出“廉耻”概念。孟子把“羞耻心”看作是人的重要本质，荀子则把有无“廉耻”之心看作是区分君子与小人的重要标准，把是否具有

① 关于廉德范畴的起源，学界主要有三种观点：（1）“廉”范畴最早萌芽于原始社会末期；（2）伦理道德范畴的“廉”起源于西周，“以廉为本”的廉政思想在中国已经发展了 3000 多年；（3）“廉”应该是春秋战国之际的产物。这三种观点分别参见唐贤秋：《中国古代廉政思想源流辨》，《陕西师范大学学报》哲学社会科学版 2006 年第 6 期；皮剑龙、姬秦兰：《中国古代的廉政和清官》，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 1 页；杨昶：《“廉”德探源及古代廉吏标准》，《华中师范大学学报》人文社会科学版 1996 年第 4 期。

② 任松峰：《儒家廉政思想研究》，博士学位论文，曲阜师范大学历史文化学院，2015 年，第 20 页。

③ ［三国魏］王肃著，廖明春、邹新明校点：《孔子家语》，沈阳：辽宁教育出版社，1997 年，第 39 页。

廉德作为选拔官吏的重要标准。荀子认为“隆礼至法则国有常，尚贤使能则民知方”，“如是，则德厚者进而佞说者止，贪利者退而廉节者起”（《荀子·君道》）。选拔“德厚者”进入官场，淘汰“贪利者”退出官场，才能形成清正廉洁的政治生态。

董仲舒作为儒家政治哲学的典型代表人物，其思想深刻影响了西汉以后的中国社会。在其著作中，对“廉”的论述并不多见。《春秋繁露》中“廉”字仅 11 见，但后世与廉的组词在《春秋繁露》基本都得到体现，如“清廉”3 见，“廉耻”2 见，“廉洁”1 见，“廉名”1 见，“礼义廉让”1 见。“天施之在人者，使人有廉耻。有廉耻者，不生于大辱。”（《春秋繁露·竹林》）如果能坚持《春秋》大义，“虽陷其身，尚有廉名”（《春秋繁露·竹林》）；反之，“君子生以辱，不如死以荣”（《春秋繁露·竹林》）；“故君民者，贵孝弟而好礼义，重仁廉而轻财利”（《春秋繁露·为人者天》）。董仲舒告诫统治者要清廉从政，“不与民争利”。“天不重与，有角不得有上齿，故已有大者，不得有小者，天数也……使诸有大奉禄，亦皆不得兼小利、与民争利业，乃天理也。”（《春秋繁露·玉杯》）董仲舒提出“天不重与”“人副天数”思想，认为上天不会重复地给予人好处，人应该顺应天道，既然为官者已经享有政府的俸禄，就不应该以权谋私，不应该与民争利，而要廉洁从政。“弃义贪财，轻民命，重货赂，百姓趣利，多奸轨；救之者，举廉洁，立正直，隐武行文，束甲械。”（《春秋繁露·玉杯》）人有“仁”和“贪”两种不同的性，“善当与教，不当与性”，“性待教而为善”（《春秋繁露·深察名号》），因此要通过教化来改变人贪欲的习性，形成忠信博爱、敦厚而好礼、知耻尚廉的社会风尚。

汉代以后，“廉”逐渐成为官吏应该具备的一种职业道德。如《说苑·政理》有“临官莫如平，临财莫如廉，廉平之守，不可攻也”，强调为官者应该廉洁公平。值得注意的是，在《史记》等史书记载中出现了“贪吏”“廉吏”相对的概念。“贪吏安可为也！念为廉吏，奉法守职，竟死不敢为非。廉吏安可为也!”（《史记·滑稽列传》）这表明“廉”逐渐成为一种官德，而不像汉代之前指个人普遍具有的美德。汉武帝时期在举荐人才时增加了“孝廉”科，特别重视对官吏“孝”“廉”两种德行的考察。所谓“孝廉”，孝指善事父母的孝道，廉指为政清廉的廉德。汉代以后，“孝廉”成为考核官吏的基本条件，“举孝廉”成为选拔官吏的主要方式。后来的科举取士制度取代了举孝廉的察举制，但廉作为官吏应该具备的“廉洁奉公”的道德内涵则没有改变。

明朝的薛瑄著有《从政录》，专门研讨为官从政之道，探讨官吏贪腐的深层原因，其中对“廉”德有许多深入论述，如“正以处心，廉以律己，忠以事君，恭以事长，信以接物，宽以待下，敬以处事，此居官之七要也”，“以己之廉，病人之贪，取怨之道也”①。为官者要“廉以律己”，以廉德进行自我约束是为官从政者七个必备条件之一。薛瑄对廉吏进行仔细的区分：“世之廉者有三：有见理而不妄取者，有尚名节而不苟取者，有畏法律保禄位而不敢取者。见理明而不妄取，无所为而然，上也；尚名节而不苟取，狷介之士，其次也；畏法律保禄位而不敢取，则勉强而然，斯又为次也。”②“不妄取者”“不苟取者”“不敢取者”是三种不同的廉吏类型。其中，“不妄取者”境界最高，他们深明大义，明白自己做官的职责所在，“不妄取”是一种理性的自觉，类似于今天的“不想腐”；“不苟取者”属于第二层次，重视自己名声气节而耿直忠介，对非分之利不苟取，与今天的靠制度约束“不能腐”不同，它仍然是一种道德上的自我约束；“不敢取者”层次最低，只是恐惧法律的惩罚为保住官位而不敢贪取，是迫于法律威慑而作出的不得已的选择，类似于今天的“不敢腐”。薛瑄对“廉”的深刻论述，标志着儒家对“廉”德的认知达到新水平。

顾炎武对明末清初“无官不赂遗”“无守不盗窃”的官场腐败进行激的批判。他说：“乃以今观之，则无官不赂遗，而人人皆吏士之为矣；无守不盗窃，而人人皆僮竖之为矣。自其束发读书之时，所以劝之者，不过所谓千钟粟、黄金屋，而一日服官，即求其所大欲。君臣上下怀利以相接，遂成风

① 张希清、王秀梅主编：《官典》第 1 册，长春：吉林人民出版社，1998 年，第 644 页。

② 同上，第 647 页。

流，不可复制。”[①] 封建士大夫读书时，功利化的教育主导思想使他们没有形成正确的义利观，当官后的贪腐成风就不可避免。在顾炎武看来，当时倡导的“书中自有千钟粟、书中自有黄金屋”的功利化的教育不能使人形成正确的价值观，导致人人争利、贪腐成风，社会风气败坏的主要原因在于人缺乏廉耻。他说：“礼义，治人之大法；廉耻，立人之大节，盖不廉则无所不取，不耻则无所不为。人而如此，则祸败乱亡亦无所不至。况为大臣而无所不取，无所不为，则天下其有不乱，国家其有不亡者乎?”[②] 如果朝廷大臣不讲礼义廉耻，必将引起天下大乱、国家灭亡。顾炎武认为廉耻也关系到社会风俗的好坏：“廉耻者，士人之美节……士人有廉耻，则天下有风俗。”[③] 如果士人不讲廉耻，就会“悖礼犯义”，就会败坏社会风俗。他把廉耻看作是“立人之大节”，特别批判了士大夫不讲廉耻的社会现象，认为“士大夫之无耻，是谓国耻”。针对时弊，他提出“博学于文，行己有耻”的学术宗旨。他认为廉耻不仅是为官者应该具备的职业道德，也是普通人应该注重培养的道德节操。只有每个人都讲廉耻，才能形成纯美的社会良俗。那么，怎样成为“廉者”呢？他说：“廉者知取知予，无求多于人，义然后取，人不厌其取。”[④] 顾炎武对“廉者”的理解与孔孟论“廉”的思想基本一致，“知取知予”“义然后取”反映了传统社会正确的取舍观。

总之，儒家传统“廉”的观念经过了从本义到引申义、从内涵宽泛到逐渐明确与政治伦理相结合的一个过程，逐渐演变为从政者应该具有的一种职业道德。

二、传统廉德的道德内涵与社会功能

传统廉德不仅在国家政治生活中发挥着规范官吏政治行为的作用，而且在纯厚社会风俗方面对普通个人的道德行为也有重要影响。所谓“士人有廉耻，则天下有风俗”，在传统社会，传统廉德发挥着重要的社会功能。

（一）传统廉德的道德内涵

如前所述，传统社会中“廉”的内涵虽然经过一个不断演变的过程，但汉代以后，“廉”与政治伦理相结合，其道德内涵逐渐明确，具体表现为“廉俭”“廉耻”“孝廉”。

“廉俭”之“俭”是勤俭节约的意思，节俭是中华民族的重要传统美德。“倡俭黜奢”的思想尤其为儒家所重视。儒家认为，节俭对于个人、家庭和国家都有重要意义。首先，对于个人来说，节俭是个体道德修养的基础，有助于提高个人的道德素质。《左传·庄公二十四年》曰：“俭，德之共也；侈，恶之大也。”人有忠孝仁爱、礼义廉耻等众多德目，节俭是众多德目所表现出来的共同特征。对此，司马光的解释是：“共，同也。言有德者，皆由俭来也。”（《司马文正公传家集·训俭示康》）人所具有的众多德目，都由俭发展而来。俭可以养德，就在于俭可以制欲。司马光说：“夫俭则寡欲。君子寡欲则不役于物，可以直道而行；小人寡欲则能谨身节用，远罪丰家。”（同上）儒家和道家的道德修养论都主张寡欲，而节俭可以抑制人的欲望。明代薛瑄说：“侈则多欲，君子多欲则贪慕富贵，枉道速祸；小人多欲则多求妄用，败家丧身。是以居官多贿，居乡必盗。故曰：侈，恶之大也。”[⑤] 俭则寡欲，寡欲可以养德；侈则多欲，多欲招来祸患，导致贪腐盗窃甚至丧身败家。因此，人不可不节俭，有德之人必须节俭。其次，节俭还关系到家国兴衰。在传统社会，无论是贫困家庭还是富裕家庭，都以勤俭持家作为家训，告诫子女养成勤俭节约的美德。“历览前贤国与家，成由勤俭破由奢”（《李商隐·咏史》），先贤从历史上总结经验，坚持勤俭节约，家运国运就会兴旺，反之，骄奢淫逸必然导致国破家亡。节俭是滋养清廉的土壤，奢侈是滋生腐败的温床。要言之，廉俭是同义

① ［清］顾炎武著、黄汝成集释：《日知录集释》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 767 页。
② 同上，第 772 页。
③ 同上，第 773 页。
④ 同上，第 1529 页。
⑤ 罗宏曾编：《从政史鉴》，天津：天津社会科学院出版社，1989 年，第 37 页。

反复的词，其道德之义及其价值取向，与传统农业社会的物产不丰富有内在的密切关系。

“廉耻”之“耻”也是传统伦理道德一个重要德目。“耻”德对个人的修为、社会的和谐、国家的发展都具有重要意义。但究竟以什么为可耻？不同的时代，不同的学派，对于耻的具体要求是不同的。因此，作为一种具体的德目，廉耻是非常基本的、具体的道德要求，是人之为人的最基本的道德意识。可是，究竟以什么作为廉耻的具体要求，不能一概而论，因而，廉耻是一个比较抽象的、宽泛的道德要求。儒家把有无羞耻之心看作是为人的根本，是区分君子与小人的重要标志，甚至还是区分人与禽兽的重要标准。朱熹认为：“耻者，吾所固有羞恶之心也。存之则进于圣贤，失之则入于禽兽，故所系为甚大。”① 知耻不仅是做人的根本，也是为官的必要条件。龚自珍在《明良论》中说：“士皆知有耻，则国家永无耻矣，士不知耻，为国之大耻。”官员知耻有助于树立正确的荣辱观，这种耻感意识可以成为推动国家发展的重要精神动力。此外，“廉”与“耻”经常合并而用，但侧重点有所不同。“廉”多指官德，而“耻”指向所有人。“耻”与“廉”有密切联系。知耻是廉洁的道德前提，知耻可以养廉。顾炎武说：“人之不廉，而至于悖于礼义，其原皆出于无耻也。”（《日知录·廉耻》）一个人如果没有羞耻感，就会贪得无厌，不仅不能做到廉洁，甚至会做出违背礼义之事。康有为在《孟子微》中说：“人之有所不为，皆赖有耻心。如无耻心，则无事不可为矣。”一个人有羞耻心，才能明辨是非，知道什么该做什么不能做。如果鲜廉寡耻，则无所不为，贪腐盛行。知耻可以养廉，鲜耻则寡廉。“风俗之美，在养民知耻”，民众耻感意识的培养，有助于纯化社会风俗，形成良好的社会风气。

“孝廉”之“孝”是传统伦理最基本的德目之一，有学者将“孝”称为中华传统伦理的元德②。《论语·学而》有“孝悌也者，其为仁之本欤”，把孝看作是仁的根本。汉代倡导“以孝治天下”，强调“廉为政本”，在人才选拔方面实行举“孝廉”的察举制。自汉代以来，“孝”“廉”更为世人所重视。大概在汉代出现了《孝经》，其作者把孝看作是“天之经也，地之义也，民之行也”（《孝经·三才章》），“天地之性，人为贵，人之行，莫大于孝”（《孝经·圣治章》）。孝道贯彻于天地人，而在人的行为中，孝为最高原则，百善孝为先，孝为众德之基础。孝又是廉洁之动因，行孝可以促廉。恪守孝道之人，在为人处事时，也多会廉洁公正；在为官理政时，多会清正廉明。“尽孝合礼不逾节，则亲者安；守孝含义不自进，则上无过；以孝助廉不蔽恶，则行自正；孝则知耻不从枉，则祸不生。”③ 孝与礼义廉耻有内在的统一性，对于为官者而言，恪守孝道可以促进清正廉洁，使其行为端正，远离祸患。《礼记》说：“大孝尊亲，其次不辱。”为官者清正廉洁，声名远扬，光宗耀祖，父以子贵，即是尊亲；反之，为官者贪腐成性，声名狼籍，千夫所指，就是辱没门庭，就是陷父母于不义，就是辱其亲，辱其亲就是“大不孝”。不辱其亲、光宗耀祖的道德责任感，是为官者保持廉洁自律的精神动因。

从“廉”与“俭”“耻”“孝”等德目之间的密切关系及其所组成的新德目来看，廉德具有理论上与实践上的可推广性与可扩展性，体现了此德目具有内在创新性的源动力。一方面，“俭”“耻”“孝”诸德都具有涵养廉德的道德基因，践行“俭”“耻”“孝”诸德目有助于“廉”德之养成。另一方面，廉俭、廉耻、孝廉等新德目的出现，体现了传统儒家在不同社会情境下所具有的道德整合的要求，反映了社会生活中道德要求的某种整体性与扩展性的特征。

（二）传统廉德在政治生活中的表现

道德作为一种实践理性，其价值在道德主体的道德实践中体现出来。儒家廉德与中国传统政治思想相结合，构成了中国传统治伦理。这种政治伦理作为治国理政的理念在中国传统社会中得到贯彻实施，体现了具有中国传统特色的“廉洁政治”。其典型代表就是中国秦汉时期就产生的“六廉”之说。《周礼·天官冢宰》说：“以听官府之六计，弊群吏之治，一曰廉善，二曰廉能，三曰廉敬，四

① ［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 351 页。

② 肖群忠：《孝与中国文化》，北京：人民出版社，2001 年，第 160 页。

③ 史少博、申圣超：《论孝与礼义廉耻》，《湖南社会科学》2012 年第 4 期。

曰廉正，五曰廉法，六曰廉辨。”这段引文被认为是中国古代廉政思想产生的重要标志。此处之“计”是考核的意思，“弊”是判断、评价的意思，“善、能、敬、正、法、辨”是对官吏进行考核、评价其政绩的六条标准。为官者能够达到这六个方面的基本要求就可称为“廉吏”，其政绩就可称为“廉政”。从官吏应该具备的基本素质来考虑，这六个方面的标准归纳起来可以概括为三个层次：道德层面的“廉善”“廉敬”“廉正”，法律层面的“廉法”，能力层面的“廉能”“廉辨”。

何为“廉善”？郑玄注曰“善其事，有辞誉也”，就是看官吏道德品行方面的表现，是不是有一个好的声誉。“廉善”就是对为官者道德品行的一个总体要求。何为“廉敬”？郑玄注曰“敬，不懈于位也”，贾公彦疏“谓敬其职位，恪居官次也”，就是看官吏对待工作的态度，是不是有良好的职业道德。“廉敬”就是要求为官者要有敬业精神，恪尽职守，尽职尽责。何为“廉正”？郑玄注曰“正，行无邪也”，就是看官吏的品行是否端正。“廉正”主要表现在修身和为政两个方面。“正直”乃修身之本，做人要正直。“公正”乃为政之基，做官要公正。何为“廉法”？郑玄注曰“法，守法不失也”，贾公彦疏曰“谓依法而行，无有错失也”，就是看官吏能否奉公守法。“廉法”包含着对官吏的“知法”和“守法”的双重要求：“知法”就是要对官吏进行法制教育，“守法”就是为政者要公正执法、严格执法。何为“廉能”？郑玄注曰“能，政令行也”，就是考察官吏的工作能力。这种能力通过古代的考课制度来实现，不同时代对官吏的能力要求是不一样的。如《睡虎地秦墓竹简·为吏之道》中规定了官吏必须遵守的“五善”，唐朝对官吏考核的“四善”等[①]。何为“廉辨”？郑玄注曰：“辨，辨然不疑惑也。”其中，“辨”作“分辨、分别”解，就是要求官吏有明辨是非的能力。“六廉”为中国古代廉政文化建设奠定了基本的内容框架，为官吏从政确立了基本的行为准则。后世对官吏的考核标准虽然不尽相同，但大概不出“六廉”的范围。因此，可以把“六廉”思想看作是中国传统廉政文化的基础，其后的廉政文化也都是在此基础上发展起来的。

三、传统廉德培养的方法

如何培养官吏的廉德？在儒家看来，一要坚持以德修身，努力提高自己的道德修养；二要加强道德教化，实现教以养廉；三要加强制度规范与约束；四是发挥法律的震慑和惩罚作用。儒家廉德培养的方法之所以可能，与儒家的人性修养理论是分不开的。不论是孟子的性善论还是荀子的性恶论，都承认人性是可以通过后天的学习和教育改变的。因此，通过道德教育和制度约束，可以促使为官者清廉为政。

“修身”是中国传统道德修养最重要的方法之一，是完善人格和提升道德的重要途径。《大学》提出“格物”“致知”“诚意”“正心”“修身”“齐家”“治国”“平天下”八个条目，其中修身是根本。而修身的主要方法有存心、养性、内省、慎独、主敬等。修身是廉洁从政的前提。“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，对于从政者来说，首先也要通过“修身”来提高自己的道德修养，应该比普通人具有更高的道德觉悟。

除修身之外，廉德之养成，还需要道德教化。中国古代有比较系统的廉德教育体系，官吏在入仕前要经过家庭的家训教育和学校的君子圣贤教育，入仕后还有官箴教育与实物警戒教育等。第一，家庭的训诫、家风的熏染对为政者道德素质的提高起着基础性作用。第二，学校教育的内容多以儒家经典和伦理道德为主，有助于官吏廉德之养成。第三，入仕后的官箴教育对官吏廉德的养成具有规劝作用，例如东汉崔骃的《官箴》、唐代武则天编写的《臣规》等。第四，官衙的诫石和对联对于官吏廉德的养成起着警诫作用。历代官衙都有一些用于警示官员廉洁从政的实物，如诫石、对联等，上面书写着“清、慎、廉、明”等，时刻提醒着官员要清廉为政。处在这样的环境中耳濡目染，久而久之，

① 《睡虎地秦墓竹简》的《为吏之道》记载了秦代对官吏进行考核的五条标准：“吏有五善：一曰中（忠）信敬上，二曰精（清）廉毋谤，三曰举事审当，四曰喜为善行，五曰龚（恭）敬多让。”《唐六典》卷二《尚书吏部》记载：“凡考课之法有四善：一曰德义有闻，二曰清慎明著，三曰公平可称，四曰恪勤匪懈。善状之外，有二十七最。”

也就有利于廉德之养成。

廉德的养成还需要制度来规范。中国古代的廉政制度对于规范国家官吏的政治行为、维护良好的官场政治生态、提高行政效能都具有积极意义。第一，选官制度。历代实行的选拔官吏制度保证选举贤能清廉之士担任官吏，例如汉代察举制和隋唐以后的科举制度。第二，回避制度。回避制度是为预防官吏结党营私而采取的约束性的制度，从汉武帝时期开始实行，主要有本籍回避、亲族回避、师生回避三种形式。其中，贯彻最好的是本籍回避制度，汉代以后地方官吏都不用本籍人。第三，监察制度。我国自周代开始就建立了监察制度，秦汉之后得到进一步完善。行使监察职能的御史可以弹劾朝廷官员，监察督促官员清廉从政，对官员廉德的养成发挥了积极的作用。

廉德思想的养成，除了道德教化、制度规范之外，还需要法律的惩诫。道德教化使官吏“不想贪”，制度约束使其“不能贪”，法律惩诫则使其“不敢贪”。用严刑峻法预防与惩治官吏腐败，也是中国古代统治者的一贯做法。“重典惩贪”有力打击了官吏的贪腐行为，保持高压的政治态势，对官吏起到震慑和警示作用，有利于维护良好的官场政治生态，促进官吏廉德思想的养成。

四、传统廉德的当代价值

党的十八大以来，中央加大了对腐败的惩处力度，有效地遏制了腐败现象进一步蔓延。但腐败现象仍然比较严重，应该如何有效地进行廉政治理呢？习近平总书记非常重视借鉴中国传统廉政文化，在中央政治局第五次集体学习时强调，“研究我国反腐倡廉历史，了解我国古代廉政文化，考察我国历史上反腐倡廉的成败得失，可以给人以深刻启迪，有利于我们运用历史智慧推进反腐倡廉建设”①。中国古代儒家的优秀传统廉政文化与当代中国廉政建设存在着理论和实践方面的诸多契合之处，为我们借鉴儒家廉德思想进行廉政建设提供了一种可供参考的借鉴。比如，二者都主张应该将教育、监督和法制有机起来，实现以德养廉，以制保廉，以法促廉。借鉴儒家廉德思想的智慧，可以为当代中国构建“不敢腐不能腐不想腐”的体制机制提供有益的启示。

（一）坚持以德养廉，夯实“不想腐”的道德基础

儒家认为廉政应该以德治为基础，既需要为政者的道德自修，也需要对其进行道德教化。在儒家道德教化思想的影响下，中国传统社会逐渐形成一整套的廉政教育体系，包括入仕前的家规家训教育、学校的君子圣贤教育和入仕后的官箴规劝和实物警戒教育，通过比较系统的廉政教育来提升为官从政者的廉洁从政能力。对于当今的领导干部而言，也应该不断提高自身的道德修养。针对部分领导干部廉德缺失的现状，借鉴儒家廉德教育的理念和方法，对于提高领导干部的道德素养有重大启发意义。首先，要加强对官员进行理想信念教育，坚定中国特色社会主义的共同理想，树立四个自信。中国传统道德中忠于人民、忠于职守的思想，可以为增强官员的宗旨意识和责任感提供思想资源。其次，要加强对官员进行官德的教育，儒家廉政思想蕴含丰富的官德教育的思想资源，为当今官员的官德教育提供了丰富素材。再次，领导干部要切实加强自身的道德修养。儒家的慎独、主敬、内省等修养方法仍然可以为今天的党员干部加强思想道德修养提供借鉴。最后，要培育和践行社会主义核心价值观，为整个社会营造一个“知荣辱”“明廉耻”“尚礼义”“讲仁爱”的良好社会氛围。

（二）坚持以制保廉，筑牢“不能腐”的制度笼子

在国家治理方面，儒家的传统礼制起到经国家、定社稷、序人民、利后嗣的重要作用。在廉政治理方面，儒家通过礼制对官员进行必要的制度约束，建立了一套比较完善的官吏选聘、任用、考核、监督、奖惩等制度体系，以此来规范从政者的行政活动，促使其廉洁从政。《周礼》提出的“六廉”思想，按照廉善、廉能、廉敬、廉正、廉法、廉辨六条标准对官吏进行考核，若官吏能够做到这六个方面，就是“廉吏”。当前我国腐败现象的存在，一个重要原因就是因为反腐败的体制机制尚未完

① 习近平：《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014 年，第 390 页。

善，给腐败现象的滋生蔓延留有很多空间。因此，要加强反腐倡廉的制度建设，建立起一套符合实际、切实可行的体制机制。一是要建立和完善官员的选聘和考核指标体系。对此，儒家对官吏的“考课”制度可以提供借鉴。要把干部的道德要求，特别是“廉”德的考察，作为选拔、任用、考核、评价干部的重要方面。要尽快建立健全完善的道德评价体系，实现官德考评的科学化和制度化。二要健全监督机制。权力的运行失去监督必然会导致腐败。让权力在阳光下运行就必须健全和完善各种监督机制，要充分发挥各级监察部门、人民群众以及网络新媒体等的监督作用。对此，儒家传统的回避制度、监察制度也有重大启示。

（三）坚持以法促廉，完善“不敢腐”的法律体系

“治之经，德与刑，君子以修百姓宁。”（《荀子·成相》）儒家主张“德法结合”“德主刑辅”的治国理念。中国传统社会的国家治理既注重道德教化和制度约束，又重视发挥“法治”的威慑作用，实施“重典”惩治贪腐，其目的在于使为官者敬畏法律、依法行政，形成良好政治秩序。在社会主义市场经济条件下，加强党风廉政建设和反腐败斗争，同样需要法律强制手段的配合，通过严格执法、公正司法，来有效遏制腐败现象的蔓延。在当前实施依法治国的背景下，也要积极推进“依法治腐”。一要进一步制定和完善相关的廉政法律法规，真正做到“有法可依”。十八大以来，中共中央和国务院先后出台了《关于改进工作作风、密切联系群众的八项规定》《关于加强干部选拔任用工作监督的意见》《中国共产党廉洁自律准则》等一系列廉政建设的重要文件，为促进廉政建设提供了法律依据。二要严格“依法治腐”，继续对腐败案件保持高压态势，提高腐败违法成本，倒逼干部依法正确行使权力，廉洁从政。三要抓好法律法规的真正落实问题。法规制度的生命力在于执行，依法治国能否真正落到实处，关键在于领导干部对法律法规的执行力。要想真正树立法律的权威，尤其需要强化广大领导干部的法制意识，要率先垂范，模范遵法守法，正确行使权力。总之，要加大法律惩治的力度，不断完善“不敢腐”的法律体系，才能实现以法促廉。

就道德的角度来看，传统儒家的廉德思想内涵最丰富，经过历史儒家学者与为政者的精神努力与理论总结，廉德与其他方面的道德要求结合起来，形成更立体、更具有广泛约束力的道德德目。传统社会政治实践过程，也提倡并强调廉政，提出并制定了一些廉政的措施与制度。但传统社会的国家与统治集团的政治性质，从根本上决定了其廉政缺乏一以贯之的社会意识形态与制度体系，一姓王朝的政治与血缘亲情的政治利益格局不可能做到真正的廉政。当代中国特色的社会主义制度与国家的精神，在制度与思想方面都内在一致地坚持以人民为中心的价值导向。因此，廉德与廉政的要求与国家制度、国家精神要求具有高度的内在一致性。廉德与廉政的最终目标，是要营造一个更理想的政治生态，即造就一个不想腐的廉洁政府，是中国共产党人所要追求的理想的政治治理目标。发掘传统优秀的廉德文化，最终是为促进这样理想的政治目标的实现，让传统的廉德文化实现当代的社会价值。

（责任编辑　徐　翔）

知言与养气
——儒家哲学话语之两轮

许家星

【摘要】知言与养气作为儒家哲学的一对重要话语，肇端于先秦儒学，兴盛于宋明理学，转化于现代哲学。孔子视知言知人与内省反求为君子人格的必要内涵，孟子首次将知言养气作为一对儒学核心话语而提出，据此彰显了儒学仁智双彰之精神。宋明道学接续孟子，以知道、集义诠解知言、养气，突出了知言的工夫、境界义，强化了知言与养气的关系。冯友兰以西方哲学的理性与直觉重新解读知言养气，因知言以论哲学新方法，据养气而发境界论新思，展现了儒家哲学理性与存养、认识与实践、工夫与境界两轮偕行的特色。故深化对知言养气的认识，有助于推动中国哲学话语建设。

【关键词】知言；养气；知道；集义；话语

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0126－07

作者简介：许家星，江西奉新人，哲学博士，（北京 100875）北京师范大学价值与文化研究中心教授。

基金项目：国家社会科学基金重大课题“朱子门人后学研究”（14ZDB008）

对古典哲学话语的解读是现代中国哲学研究的重要内容，学者借鉴西方哲学思想，来揭示中国哲学的话语，把握中国哲学的理论内涵。话语在被构造、使用的过程中，具有隐秘与显耀、边缘与主流之分，被凸显的主流话语在历史的绵延中一再得到诠释，从而主导了这一哲学体系的精神特质和价值取向。即就孟子提出的知言、养气这对话语来看，养气说获得显著地位，被公认为孟子思想的精华和中华民族精神之标识。相对的，与养气相连的知言明理精神，却处于蕴而不彰的境地。然孟子知言所代表之理性精神与养气所代表的德性工夫实是对儒学仁智双彰精神的发扬，并一直贯穿于儒学发展之中。推尊孟学的宋明理学以明道、集义对知言养气作了深入阐发，揭示了其中所蕴含的理性精神、涵养之方、道德境界，强调了知言与养气间的一体性和差异性。冯友兰等现代中国哲学家则引入西方直觉与理性说来阐发知言养气，以方法论知言，就境界论养气，使知言养气焕发出新的时代意义。

一、知言养气的提出：仁智双彰[①]

孔子的知言存养。孔门颇重言教，言语与德行、政事、文学并为四科，立言与立德立功同为不朽。孔子告诫其子当学诗以善其言辞，“不学诗，无以言”（《论语·季氏》）[②]。孔子将知言视为知人的必要条件，“不知言，无以知人也”（《论语·尧曰》）。孔子知言具有多层含义，它是君子修养的内在素质，文质彬彬之君子，理当言辞文雅，夫子以“野哉由也”批评子路言辞粗鲁即显出此意。君子应具备辨析言语是非之能力，如对巧言乱德、六言六蔽等皆当有正确分辨。知言还是为学应有之

① 叶适以“养气知言，外明内实”评介孟子，牟宗三认为此语显出孟子的“仁智双彰”。参见牟宗三：《心体与性体（上）》，上海：上海古籍出版社，1999 年，第 239 页。

② ［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年。

方。夫子重视讷言、切言的修养意义，主张君子当讷于言、慎于言，认为“仁者其言也切”（《论语·颜回》）；强调言行一致为修身之要，“言之必可行也”（《论语·颜回》）；主张信守其言为立身之本，忠信之人必有忠信之言；“言忠信”（《论语·卫灵公》）。又次，知言也是国家治理之道。夫子正名即与知言有关。夫子将正名作为施政首务，要求所名与所指之实有对应之关系。此外，夫子对政与事、闻与达等的细加辨析，皆体现了知言辨义精神。

夫子的实践工夫颇重存养省察，如强调反省自讼，“内省不疚，何怨之有”（《论语·颜回》）；“吾未见能见其过而内自讼者也”（《论语·公冶长》）。曾子尤能继承此反省精神，以一日三省为工夫。夫子指点弟子当通过与他人对照来反省自己，以做到见贤思齐。夫子多次论及恭敬存养，认为敬之工夫当时时体诸具体行为实践，即“居处恭，执事敬”（《论语·子路》）。敬作为根本性的修养工夫，具有成己成物的感化效果，可由“修己以敬”实现安人、安百姓之效。夫子存养工夫对孟子养气有着直接的影响。

孟子的知言养气。孟子继承和发挥了孔子的知言观[①]，在与告子不动心的比较中，他首次揭橥了知言与养气的意义。“我知言”体现了孟子的理论自信、分辨精神和传道意识，孟子以捍卫儒家思想为己任，“不得已”地与告子、杨朱、墨翟、许行等展开辩论，以遏制洪水猛兽般的邪说对儒学的冲击和对世道人心的侵蚀。故理论辨析与卫道立场，构成孟子知言的鲜明特点。孟子知言不是空头口舌之辨，而有鲜明的工夫实践指向。孟子自认知言乃其优于告子处，批评告子不动心是硬制其心而不顾义理，孟子不动心则实现了言与心的一体贯通，由知言、养气而自然不动心。其心在知言明理的基础上获得存养护持，从而生出浩然之气。扬雄赞孟子做到知言与知德、理论与实践的统一，认为孟子知言并非泛泛言说，而是对所知之德的真实践履。“孟子知言之要，知德之奥。曰：非苟知之，亦允蹈之。”[②] 孟子知言具有强烈的现实关怀和道统担当，可谓学、政、道的统一。他对知言的解释鲜明体现此点。“‘何谓知言？’曰：‘诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。圣人复起，必从吾言矣。’”（《孟子·公孙丑上》）此诐、淫、邪、遁之说作用于心，则会破坏政令，进而祸害政事。孟子自信圣人亦当认可其辟四辞之举。孟子两次表达了接续道统、辟除异端的抱负，坚信这具有历史的继承性与现实的正义性，实乃接续大禹治水、周公平乱、孔子作《春秋》的圣人事业，意图通过廓清扫除杨、墨无父无君之言，充塞仁义之说，来重新光大孔子所开创的家仁道思想，以达到端正人心目的。故他将“言距杨墨”当作衡量圣徒的尺度：“我亦欲正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者；岂好辩哉？予不得已也……能言距杨墨者，圣人之徒也。”（《孟子·滕文公下》）

孟子知言养气论体现了儒学仁智并举的特点，而孔子思想常被认为以仁礼为主。孟子在集大成章提出，孔子思想实以仁智为主，并以射箭“其至尔力，其中非尔力”（《孟子·公孙丑上》）的中、力之分来区别孔子与伊尹等三圣之别。孔子是既仁且智的大成之圣，以其好学之知做到圣之时中，朱子亦认为三圣与孔子之别体现为智有不足。

孟子养浩然之气说被二程推崇为“有功于圣门”而发“前圣所未发”[③]。孟子认为此浩气的特点是“难言也”，勉强形容为“至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道。无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣”，对此气的存养方法是“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”（《孟子·公孙丑上》）。此气在广度上无限之大，无所不在；在硬度上刚强无比，无坚不摧。它是先天创生之气与后天实存之气的结合，其实质乃是义理充盈于血肉之气中，是一义理之气。故此气必须得道义之助方可产生，是长期推行仁义的结果，绝非朝夕之功，更非偶尔行一合义之事所能具。若行一违背义理之事，则此浩气顿馁而消。有此浩然之气者，内心必然充实愉悦而无所愧怍。对此气的存养，当时刻保持集义工夫，心无所系，既不忘事，亦不助长。故养

① 李景林说：“孟子之知言说，实出于孔子”。参见李景林：《教养的本原》，沈阳：辽宁人民出版社，1998 年，第 287 页。

② 汪荣宝撰、陈仲夫点校：《法言义疏》，北京：中华书局，1996 年，第 498 页。

③ ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第 199 页。

气工夫实为存养义理之心，积累义理之行，心有所主而无正、忘、助。存养是孟子修身的根本工夫。如存夜气，即是希望通过存养夜间清明之气所透显的义理之心，以抵御白昼损耗德性之行为。夜间所存养良心与白昼梏亡良心的彼消此长，决定了人禽之别。孟子反复论及存心的存养扩充工夫，提出“学问之道无他，求其放心而已”（《孟子·告子上》），认为格心之非在于寡心之欲，“养心莫善于寡欲”（《孟子·尽心下》），与存养相连的是扩充四端之心。总之，孟子知言、养气分别指向理性精神与存养实践，二者之间有着内在统一性。

二、道学对知言养气的阐发：知道与集义

（一）程朱理学论知言养气

程朱以“知道”解知言，认为孟子不以知道自任而以知言表之，意在谦虚。“孟子曰我知言，孟子不欲自言我知道耳。”① 言与道具有内在一体性，只有心通乎道者方能判定言之是非，好比手握权衡者以称量事物，如其不然，则必不能辨析曲直是非，此即孟子知言之义。“孟子知言，正如人在堂上，方能辨堂下人曲直。若犹未免杂于堂下众人之中，则不能辨，决矣。”② 胡宏认为知言者明义理根本，具有化腐朽为神奇的效果，即使引佛老之言，亦可取得此等效果，否则被其所迷，醉生梦死而不知。“若大本既明，知言如孟子，权度在我，则虽引用其言，变腐坏为神奇，可矣。”③ 朱子在继承“知道”说基础上，又从理与心的角度论知言，突出了知言兼具理性论说与心性存养的双重意义；指出孟子对天下言弊的辨析，建立在心通乎道，明于理的基础上。故知言体现的乃是尽心知性，穷极万物之理的境界。在知言与穷理关系上，朱子有工夫与效用两种表述，既视知言为穷理工夫，又以穷理为知言前提，知言是穷理的自然效用。朱子认为，知之分明与心之分明一体相关，故知言与明心、不动心实是一体之内外隐显关系。

二程对孟子养气说评价极高，视为孟子对儒学的重大贡献。“孟子性善、养气之论，皆前圣所未发。”④ 二程据“难言也”断定孟子真实拥有浩然之气，告诫弟子当潜心玩索养气章，于此实有所见，方能开展养气工夫；提出尽管浩气难以识别，却是真实存在，与人的内心情感密切关联，当内心自足无慊之时，此气自生。此气乃道义充盈之气，大、刚、直三者缺一不可。只有通过集义，方能生出浩然之气，此气以义为主宰而不离于道。对此气最大伤害来自私意，一旦掺杂私意则此气丧其刚大而馁泄。孟子浩然之气作为人先天固有理义之气，体现了人道与天理的一致。“天人一也，更不分别。浩然之气乃吾气也。”⑤ 二程认为，养气应坚守诚正、敬养二途，并区别了敬以涵养与必有事，必有事之集义必须分别事理是非，而敬却以无事涵养为主，只是对自我内心的调节，并不涉及事上集义向度，故敬并不能生出浩然之气。“敬只是涵养一事。必有事焉须当集义，只知用敬不知集义，却是都无事也。”⑥ 二程又有相反之说，认为主一无适、敬以直内便能拥有浩然之气；提出养气必主于敬，养气前提是识得浩然之气所在。思虑的存在导致心胸狭隘，无法产生浩然之气。一方面，志为主而生浩气，志气存在先后之别；另一方面，志气又存在相互作用关系，志顺则气正，气顺则志将自正，故养气在于持志无暴气。二程养气说始终扣紧道义而论，工夫以集义为主而兼顾敬养。朱子特重以俯仰不愧怍来解浩然之气，反复道及“‘仰不愧于天，俯不怍于人’，便是浩然之气”⑦。俯仰不愧怍原指君子三乐之一，形容人直道而行所产生的充实愉悦感，拥有此情感者能面对一切的艰辛和诱惑。此情

① ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集（上）》，北京：中华书局，1981 年，第 108 页。
② ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第 233 页。
③ ［宋］胡宏：《胡宏集》，北京：中华书局，1987 年，第 122 页。
④ ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第 199 页。
⑤ 同上，第 231 页。
⑥ ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集（上）》，第 206 页。
⑦ ［宋］朱熹：《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 15 册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 1718 页。以下《朱子全书》各册均出自此系列，不再详述。

感的本质就是自然、真实。他认为情感之真诚与未发之中和，与浩然之气是同一回事；还认为浩气说本于《大学》诚意，诚实不欺，自反常直，浩气自然生出。朱子认为浩气是无法以言语表达的神秘之气，是刚大无边之气，既是“合下有”的先天之气，又是后天创生之气。朱子强调直养的意义，认为集义就是积集善行，是以义裁断事理，使事皆合宜，批评袭义是一种外在于生命的偶然行为。

程朱深入探讨了孟子未加明说的知言与养气关系。二程对孟子知言给予极高评价，认为知言显示孟子内心光明无蔽，达到诚即明之境界，知言实已包含养气，足为孟子工夫全体究极之境。“只‘我知言’一句已尽”①，强调知言是养气的前提，只有知言才可养气，才可知道。“知言然后可以养气。盖不知言无以知道也。”② 胡安国将知言与《大学》格物诚意结合论述，提出格物、诚意分别是知言、养气的前提，作为二者结果的知至意诚对应于知言养气，突出了知言作为工夫之首的意义，深得朱子赞赏。朱子之师延平亦提出养气发端于知言，必须于知言处用足功夫，方可做到养气。“孟子所谓养气者，自有一端绪，须从知言处养来乃不差。”③ 朱子进一步指出知言好比不动心的开路先锋，可驱散心之疑问；养气则是知言之士卒，能消除心之畏惧，二者体现了智勇并进的工夫。“盖孟子之不动心，知言以开其前，故无所疑；养气以培其后，故无所慑。”④ 知言与养气地位不同。知言为根本，养气为协助；知言好比探知敌情虚实的先锋将领，养气则是紧随其后的士兵，共同护卫作为主帅的心。朱子也将知言养气与格物诚意相比配，视知言为格物穷理，养气为正心诚意，故知言在先，还批评范祖禹颠倒了知言与养气的先后本末关系。朱子突出了知言与集义的关系，指出知言是集义的必要前提，无知言则不能集义。若能知言而精明于事理是非，则义理昭昭呈现，浩气自然而生。“若知言，便见得是非邪正，义理昭然，则浩然之气自生。”⑤“自生”说突出了言、义、气一体关联下知言的前提意义。程朱以格物穷理阐发知言的思想内涵，强调知言对养气集义的前提意义，并在知言养气基础上发展出涵养用敬，进学致知的新工夫系统，可谓善学孟子。

（二）象山与阳明论知言养气

以光大孟子自任的陆象山，充分肯定孟子知言工夫，称赞孟子正人心等举，恰显示其具知言之长而能承接三圣，推定杨朱无君、墨翟无父正显出孟子知言本领所在。“正人心，息邪說，诐波行，放淫辞，未见其如孟子之长于知言，而有以承三圣也。”⑥ 他批判朱子等未能做到知孟子之言，硬行把“诐淫邪遁”与杨墨佛老等相对应，盖孟子此四字并非指四家，而是指为学流蔽的终始浅深，是通论学蔽。象山将知言与知人关联之，肯定知言是知人的前提，但知言实非易事。盖言作为心之所发，乃终身学问与平日存养之显现而无可掩盖者。如为人言所欺，则不可谓之知言。他还认为知言实是知道，只有如孔孟等明道之人，方能做到知言知人。他强调孟子浩然之气是通过涵养而成就者。孟子传子思之学，自然涵养成就其德性，故以集义所生论养气。他抓住了养气与集义的内在生成联系，如涵养或集义工夫所至，则浩气自然而成。故养气无非是集义，而集义又无非是积善。但无论何等工夫，总是不能脱离本心。养气、集义实质上即是养心，养气集义的效果亦可据心之是否自得愉悦而当下判定。“孟子出于子思，则是涵养成就者……若能涵养此心，便是圣贤。”⑦ 象山认为，知言以明道为前提，如此方可判定人事言语得失；养气是集义涵养工夫，由此方能恢复本心、保养本心。象山并未讨论知言与养气关系，在与朱子关于尊德性与道问学的争辩中，他强调尊德性的优先性，遭到朱子不读书明理的指责。象山不仅拒绝此等指控，并以精于知言、善于知人自负。他从未否认知言、知人、求知的重要，他反对的是朱子那般考索经义、分析章句的求知方式。朱子比象山为告子，认为二者皆缺乏知言工夫，实是不当。

---

① ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集（上）》，第 308 页。
② 同上，第 289 页。
③ ［宋］李侗：《延平答问》，《朱子全书》第 13 册，第 337 页。
④ ［宋］朱熹：《四书或问》，《朱子全书》第 6 册，第 933 页。
⑤ ［宋］朱熹：《朱子语类》，第 1708 页。
⑥ ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980 年，第 13 页。
⑦ 同上，第 445 页。

阳明以集义论知言养气。他指出孟、告不动心之别在乎毫厘之间。孟子在心之本体上用功，并不关心作为心之发用的动静，而是纯以集义为事，若能集义，则心自然无动。集义为孟子养气根本，由集义而充养其气，自然就会达到充实饱满、自由自在之境界。“孟子不论心之动与不动，只是集义，所行无不是义，此心自然无可动处。”① 针对弟子不善言辞之问，阳明提出如能平日集义，则自然拥有大公浩然之气，自能知言而辨诐淫邪遁之辞。可见，阳明视集义为知言的前提，知言是集义的效用。集义统摄知言、养气两面。“若平日能集义，则浩然之气至大至公……自然能知人之言。”② 阳明又将集义与必有事关联之，指出养气工夫只是必有事，而非勿忘勿助。必有事就是时时集义，勿忘勿助不过是辅助集义的提撕警觉工夫而已。此显示集义工夫的简易明白、洒脱自在，意在批评学者专在勿忘勿助上用功，缺乏实际下手处，反陷入异端落空守寂之病，成为缺乏实际能力的痴呆汉，甚至因此耽误一生。“我此间讲学，却只说个‘必有事焉’，不说‘勿忘勿助’。必有事焉者，只是时时去集义……近日一种专在勿忘勿助上用工者，其病正是如此。”③ 他又指出集义工夫无间动静，寂感一如。濂溪主静无欲之学，亦是集义。集义与精一、敬义、格致、诚正、博约、忠恕等工夫大旨相同。阳明进一步将必有事、集义皆收归致良知，必有事是集义，集义也就是致良知。盖心得其宜为义，致良知则能实现于此。他批评集义尚未显出工夫“头脑”所在，不如致良知简易直截，当下可行，故以致良知取代集义为教。阳明既肯定集义养气大有功后学，又指出此说是因病发药之方，尚有不足，不如《大学》格致诚正工夫精密简易，彻上彻下而无流弊。此亦见出阳明似以孟子有所不足。阳明还批评学者搀和兼搭，主张集义工夫搭上致良知、致良知搭上勿忘勿助方为完备等，皆是附会无用。阳明既认可孟子集义养气为儒学工夫根本，但又认为不如致良知精密完备，故阳明致良知可谓对集义养气说的新发展。

（三）明清学者论知言养气

黄宗羲以养气摄知言，认为知是气之灵妙，经过存养之后的气才被转化为知，故养气与知言实为一项工夫。“养气之后，则气化为知……故知言养气是一项工夫。”④ 但刘宗周主张知言先于养气集义，否则工夫成为无的之矢。此则同于程朱，此亦见出刘氏融合程朱批评阳明的立场，与黄宗羲实有不同。“‘必有事焉而勿正心，勿忘勿助长也’是居要语，然却从知言得来。若不知得，又养个甚么?”⑤ 王船山将知言视为儒学修养最高境界，提出只有尽心知性、洞明道之全体大用的夫子才能达乎此。“非尽心知性，深喻道之大体大用者不能，故惟孔子能之。”⑥ 伯夷、伊尹与夫子的差距在于仅有养气之功，却无夫子知言之学。船山常将知言置于养气之上，认为养气相当于“可与立”，知言则是“可与权”，知言达到无可无不可的时中境界。孟子所愿学于孔子者，正在知言。“养气者，夷、尹、孔子之所同也。知言者，孔子之所以异也。学孔子者，知言而以养其气也。”⑦ 船山还从学与修、理论与实践两面判定知言与养气存在主辅、高低之别，只有孔子能兼具二者。“养气是圣修，知言是圣学，唯孔子能两造其极。”⑧ 船山特重知言的境界、效验义，提出尽心知性与知言是本领与功效关系。不同于朱子以穷理解知言，船山主张知言与穷理有别，知言是穷理所达境界。船山亦甚重集义，认为孟子工夫在气上，养气又全在于集义，若无集义工夫而一味探究知言，则流为小人之学。船山可谓知言集义并重而更重知言。

① ［明］王守仁撰、吴光等点校：《王阳明全集（上）》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 107 页。
② 同上，第 198 页。
③ 同上，第 83 页。
④ ［清］黄宗羲：《孟子师说》，《黄宗羲全集》第 1 册，杭州：浙江古籍出版社，1985 年，第 64 页。
⑤ ［明］刘宗周：《孔孟合璧》，吴光主编：《刘宗周全集》第 2 册，杭州：浙江古籍出版社，2007 年，第 172 页。
⑥ ［清］王夫之：《四书笺解》，长沙：岳麓书社，2011 年，第 292 页。
⑦ ［清］王夫之：《读四书大全说》，长沙：岳麓书社，2011 年，第 940 页。
⑧ ［清］王夫之：《四书笺解》，第 293 页。

三、现代哲学视域下的知言养气：理性与直觉

现代中国哲学家借助西方哲学的直觉、理性等理论，重新解读孟子的知言养气论，并将之融入自身哲学体系的构建中，转化了知言养气这一对古老话语的现代意义。冯友兰特别重视知言养气，并纳知言养气于其新理学中。他在不同时期对知言养气的看法有所不同。在 1930 年代前后，他判定浩然之气为神秘主义，代表了精神修养的最高境界，“如孟子哲学中果有神秘主义，则孟子所谓浩然之气．即个人在最高境界中之精神状态”①。他强调浩然之气体现了人与宇宙的关系，超越了人与人的关系，批评程朱以此气既是先天固有又是后天养成说。孟子明言是“集义所生”，并非程朱所谓“恢复”而来，且先天固有之说将导致上下文中“气”之意义不同。冯友兰以“持其志无暴其气”（《孟子・公孙丑上》）为告子说，从知行角度对“配义与道”的道、义作出新解，认为对宇宙有正确的了解，此即道；力行人在宇宙间应有底义务，此即义。他继承理学说，主张“知言即明道的另一方面”②。他提出一个“新奇可怪之论”，判定孔子、曾子仅仅达到人与人的“道德境界”，并未拥有指向人与宇宙关系的浩然之气、天地境界③。1948 年的《中国哲学简史》仍以浩然之气作为孟子的神秘主义，冯友兰仍认为它体现了人和宇宙的关系和一种超道德价值。他主张实现浩然之气的方法就是知言和集义，浩然之气看似神秘实则又不神秘，而是归根于人性，是充分发展了的人性。他指出，“一个人能够‘知道’而且长期‘集义’，浩然之气就自然而然地产生”④。冯友兰此时将浩然之气当作人性本有，这是一大变化。冯友兰晚年出版的《中国哲学史新编》仍主张浩然之气的境界论，认为它是对人类精神的深刻反思，并以朱子的“仰不愧于天，俯不怍于人”的无愧怍说解释浩然之气，突出了此气之诚的一面。这与他晚年特别重诚的思想是相应的。此外，他还强调“养”的工夫意义，标举文天祥《正气歌》为浩然之气的实践，突出浩然之气的现实性而非神秘性，提出浩然之气可为中国文化和精神的标志。“‘浩然之气’这四个字到现在还是一个常用的词汇……懂得了这个词汇，才可以懂得中国文化和中华民族的精神。”⑤ 可见，冯友兰晚年不再以浩然之气为神秘主义，而是强调了它为人所普遍拥有的现实意义。冯友兰亦颇重知言，其《新知言》集中探讨中外哲学的方法论，揭示形上学的正负方法，突出“知言”作为理论创造的意义，强调以“空灵”作为判别形上学高低的标准⑥。他视此书为新理学纯哲学系统之骨干，认为新理学继往开来的学术地位与贡献，皆将由《新知言》而显现。

知言、养气作为儒学专门范畴的意义很早得到认可。如元代程若庸《增广性理字训》即专列知言、养气二字义于学力门，并分别就物格知至、主敬集义的境界与工夫意义论之。“物格知至，声入心通，洞彻无疑，是曰知言。主敬集义，勿忘勿助，刚大无惧，是曰养气。”⑦ 张岱年亦将知言作为具有独立性和统摄性的哲学方法论范畴。他晚年出版的《中国古典哲学概念范畴要论》列知言为与天道、人道并立的三大对偶范畴，判知言为“知天人”的认识论方法论，具体包含学思、名实、知行、是非、智愚、真伪、言意、能所、格物致知 9 对范畴⑧。但该书所列 13 个“孟子哲学范畴”，含浩然之气，却无知言。或许在张岱年看来，知言是一个具有更大普遍意义的范畴，故不划归孟子名下。张岱年强调中国哲学的方法论与修养论密不可分，表现为直觉与理智的并用，如程朱主敬致知之

① 冯友兰：《中国哲学史》上册，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 102 页。
② 冯友兰：《中国哲学史》下册，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 430 页。
③ 冯友兰：《新原人》，北京：三联书店，2007 年，第 158 页。
④ 冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1985 年，第 95 页。
⑤ 冯友兰：《中国哲学史新编》上，北京：人民出版社，1998 年，第 384 页。
⑥ 冯友兰：《新知言》，北京：三联书店，2007 年，第 13 页。
⑦ ［宋］程端蒙撰、程若庸补辑：《程蒙斋性理字训》，《四库全书存目丛书》编纂委员会编：《四库全书存目丛书》子部第 4 册，济南：齐鲁书社，1995 年，第 794 页。
⑧ 张岱年：《张岱年全集》第 4 卷，石家庄：河北人民出版社，1996 年，第 465 页。

学即是“参用直觉与理智的”[①]，实则孟子的知言与养气亦可作如是观。

直觉与理性、认识与存养的关系乃现代中国哲学的普遍问题，此问题与对知言、养气理解确有关联。尽管多数现代哲学家并未对知言养气加以专门论述，然其对直觉与理智（性）的认识，实可视为对此话语的现代诠释。如梁漱溟《东西方文化及其哲学》主直觉与理智二分说，倡直觉而斥理智。衡之以知言、养气的双向并行，似有所偏颇。后来梁又提出无私情意的理性来与理智、直觉并列。熊十力富有独创性的新唯识论系统处理的基本问题是智慧与知识，其哲学强调生命体验，注重直觉而又追求理性，其现量、比量、证量的直觉、推理、证会之学，亦可视为知言、养气方法的新开展。牟宗三的“智的直觉”虽化用康德，然亦可如是观之。

以上简略讨论了儒学史上对知言、养气的认识，先秦时期孔子颇重知言和存养工夫，孟子则首次揭橥知言养气论，突出了此对话语兼具理论与实践、工夫与境界的双重意义。道学进一步拓展和深化了知言养气的内涵，开显了其所具有的工夫、本体、境界、情感意义。程朱理学以知言为知道，将养气化为集义，视此浩气体现了天人合一之境和俯仰无愧之情，进而区别了知言、养气的先后、本末关系。象山与阳明则更重养气集义，以集义统摄知言。王船山则将知言提高至儒学极高境地。冯友兰着力挖掘了养气的精神境界意义，晚年摒除了一直秉持的神秘说，将浩气视为人性所固有；又以《新知言》为名，分析了中外主要哲学方法，着力阐明新理学方法，体现了立言的精神追求。应该说，中国现代哲学家普遍留意的直觉与理性、本体与认识、境界与修养等问题，皆与知言、养气有着千丝万缕的关联。一方面，知言实可作为中国哲学理性精神的标示语，正如张岱年所论，它是沟通天道与人道的必要桥梁，可以涵摄致知、辩证、推理等诸多哲学之方，对此话语的挖掘有助于提升中国哲学的理性思辨精神。另一方面，养气的本质是集义，集、养功夫可涵摄存养扩充、忠恕克己等修身之道，对此范畴的阐发，有助于继承发扬中国哲学固有的涵养工夫论。故对知言养气这一富有儒家哲学特色的话语加以新的发展和转化，使之成为现当代中国哲学话语的必要组成部分，是一个值得深加探究的课题[②]。

（责任编辑　徐　翔）

① 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982 年，第 549 页。现代学者对知言养气关系有不同看法。唐君毅认为孟子的知言与养气一体，直接作用尽心知性境界，“孟子之知言之学，固连于其集义养气，以尽心知性之学，而不可视为二者也”。冯契指出养气与知言分指天人与名实，“养浩然之气是天人关系方面的问题，知言则是名实关系方面的问题”。（唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》，北京：中国社会科学出版社，2006 年，第 121 页；冯契：《中国古代哲学的逻辑发展（增订版上）》，《冯契文集》第 4 卷，上海：华东师范大学出版社，2015 年，第 160 页。）

② 有学者从工夫修炼的角度对对知言加以新的探索，指出“‘知言’的意涵也不能从认识论的角度去理解，而需要在功夫论的意义上去把握”。（彭国翔：《“尽心”与“养气”：孟子身心修炼的功夫论》，《学术月刊》2018 年第 4 期。）

门户是否必要？
——《春秋》研究与中国哲学

黎汉基

【摘要】从事某一角色或专业的人具有初步认定的道德责任，以合乎情理的努力避免那些可能影响判断的因素。《春秋》研究需要以“严刻的理智态度”处理问题。中国哲学工作者在《春秋》研究上，具有一种初步判定的道德责任，以合乎情理的努力避免那些可能导致《春秋》研究变差的事情。门户之见可能导致《春秋》研究不能保持“严刻的理智态度”，不必要地产生偏差。因此，中国哲学工作者具有初步判定的责任，理智地对待各种证据和推论，不宜抱有门户之见。

【关键词】《春秋》；专业判断；门户

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0133－06

作者简介：黎汉基，广东中山人，（广州 510275）中山大学政治科学系副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统”（15ZDB005）

毫无疑问，中国哲学作为一门年轻学问，近年来在摸索前进方向上展现了异乎寻常的活力，不仅对学科定位勇于怀疑、反省和驳难，也不甘止步于固有领域，努力寻找和开拓新的课题，包括原来未被写进哲学史的《春秋》经传，如今也得到许多研究者的青睐和重视。与出土文献不同的是，像《春秋》经传这类经部文献，长久以来便有许多学者对之进行解读，传注疏记收录了各种各样的论点、思想立场和经学史观，任何严肃的学术研究都无法弃之不顾。问题是，是否必须墨守过去的想法和做法？在《春秋》研究史上，坚守门户立场是相当凸出和普遍的作风。金景芳对清儒划分今古门户的做法，作出深刻的观察：“晚清诸儒，拾厥堕绪，封执滋甚。流风驱扇，遂令承学之士，初涉途辙，便严门户，以今古为趣舍，以同异为是非。”① 这里先不详论争执的具体议题是什么，只想追问往昔经师那些党同伐异的门户作风，是否也该延续下去？中国哲学工作者开展《春秋》研究，是否应该禀持门户之见？倘若判断的标准是学术而非其他考虑，那么答案显然是不应该的。门户既不可欲，更不必要。那些以专业研究为职志的哲学工作者，应该避免持有党派性立场。尽管依托门户、竞相标榜是以往一些经师常见的习性，但不能由此推出后人也该这样做。

坚持门户的人所维护和攻击的是哪些东西，是极其复杂且不能简单化约的问题。李源澄谈论近代经学争讼的门户习气时，指出“汉、宋、古、今之争，纷如聚讼”②。不同的人研治《春秋》经传，各有不同的体会。声称偏好学派的人，对某部经典的观感也可能并不一致。比如，《穀梁》究竟算不算今文作品，在那些捍卫《公羊》的人看来，便没有一致的共识。要认真清理不同的人因门户而提出的实质性主张，未经过深入而具体的研究分析，不可能得出恰如其分的裁断。本文尝试转换思路，暂且略过实质性主张的许多细节，仅论证门户立场作为一种党派性思维，为何不是《春秋》研究所

① 金景芳：《经学概论》，吕文郁、舒大刚主编：《金景芳全集》第 6 册，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 2789 页。

② 李源澄：《经学通论·自序》，林庆彰、蒋秋华主编：《李源澄著作集》第 1 册，台北：中研院文哲所，2008 年，第 3 页。

必须的。

一、专业判断的原则

与其他领域的研究一样，当判断某些谈论《春秋》经传的意见是否正确时，通常都会触及相关论断是否可靠的评估。由于涉及论者自身的主体性条件，一般常识告诉我们，人类各种复杂的关系、情感纽带和认知偏见都有可能影响判断的正确性。为了方便展开讨论，这里试从一个友谊的例子谈起：假设王五是张三的好朋友，最近警方指控张三犯了抢劫案，王五不相信，断定张三一定是冤枉的；熊大是主审的法官，在审判前听了王五的说法就准备判张三无罪。如果熊大足够谨慎，就不该马上接受王五的辩解。王五信息的可靠性，基本独立于他反复献言的热忱。即使王五赌咒发誓表明自己没有说谎，熊大仍可以合理地怀疑他带有偏见，不必接受他的证词。是否相信张三抢劫，熊大需要亲自了解案情，一切看证据而定。假如反证足够有力，就有决定性理由拒绝王五的说法。

友谊规范（norms of friendship）再高，也高不过认识规范（epistemic norms）[①]。友谊规范涉及一个人作为朋友应该做什么。王五是张三的好友，这使他觉得有责任讲述张三如何好。至于认识规范，涉及一个人在这个角色上需要知道什么，尤其像熊大的职业身份是法官。他是一个具有独立思考能力、可以形成和怀有自己信念的人，他和张三没有友谊可言。熊大在法庭上应该面对客观存在的证据，以此判断王五的陈述是否可信。王五和张三的友谊再深，原则上不影响熊大的公平判断。倘若熊大也是张三的好友，是否应该毫无保留地相信王五的话呢？很难说像王五那样无原则地拥护张三，是忠于友谊的惟一办法。正如凯勒（Simon Keller）所说："一个好朋友不是谄媚者或拉拉队队长。"[②]有可能的是，张三抢劫银行而深感懊悔，向警方投案自首。当熊大知道了，自然不必接受王五之言。可见，进一步的事实认知发挥了"调整"（modify）的作用。不是某一种偏倚性关系或偏倚对象的存在，或你想怎样对待的心意，便足以推导出偏倚行为的理由[③]。真正忠于张三的做法，不是加入王五的行列共同赞美，而是正视张三究竟做的是什么。把王五所说的当作张三的本来面貌，既违反认识规范，也未必符合友谊规范。

以上案例的反思说明，友谊的规范不能凌驾在认识的规范之上。与其他袒护自己喜爱的人的情感一样，友谊的考虑在本质上是一种偏倚性（partiality）的考虑。王五和张三具有独特的关系，这与王五的"规范性情境"（normative situation）形成了差别，导致他给予独特对待[④]。但在需要公平判断的专业上，偏倚性不应该放在首位。对此，可以概述为"专业判断的原则"（principle of professional judgment）：从事某一角色或专业的人具有初步认定的道德责任，以合乎情理的努力避免那些可能影响判断的因素[⑤]。之所以说是"初步认定"（prima facie），是因为它可以随着更重要的考虑而被压倒或被抵消。偏倚性是影响专业判断的其中一项因素。要避免偏倚性的影响，不见得是严苛的要求。专业判断只是不让认识的规范服从于偏倚性的考虑，它不保证判断结果的完美。即使彻底割弃友谊的牵绊，熊大在法庭上也可能受到错误的证供而作出违反实际的裁决。结果是否完美，不是重点所在。王五虽然偏袒张三，但出现新证据证实罪犯别有其人，就印证了王五所言不误。

专业判断的原则只是降低偏倚性的一道门坎。强调它的首要性，不涵蕴友谊或其他偏倚性的考虑必须被彻底清除。除了盲目回护和像对待陌生人那样不带友情的考虑来看待事情，按其事实也许还有其他可供选择的做法。这里另举一例：李四写了一篇莎士比亚的论文，他的好友熊二和王五都是文学

① Simon Keller, *The Limits of Loyalty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 25 – 26.

② Ibid., p. 30.

③ Errol Lord, "Justifying Partiality", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 19, No. 3, 2016, pp. 577 – 579.

④ Simon Keller, *Partiality*, Princeton: Princeton University Press, 2013, p. 2.

⑤ 这个原则的构想和推论，是参照范德沃森的"负责任的专业主义原则"，它要求专业人士努力避免那些可能导致其任务变差的事情。相对的，本文更讲究的是专业判断有什么干扰，而不是泛指使工作变得不好的情况。(See Bas Van Der Vossen, "In Defense of the Ivory Tower: Why Philosophers Should Stay out of Politics", *Philosophical Psychology*, Vol. 28, No. 7, 2015, p. 1047.)

专家。王五阅读前已决定无条件地拥护李四，熊二则花了更长的时间阅读论文，以更富同情心的眼光来鉴赏它，积极地寻找它的优点，尝试辩护它的弱点。

熊二的做法是鉴于友谊而给予“怀疑的优惠”（benefit of doubt）：如果一个陌生人撰写莎士比亚的问题，他不妨怀着开放的心灵，形成富批判性而冷静的判断，纵使大量挑刺也不产生令他介怀的影响。但对待表现出研究热情的朋友，友谊的规范可能提醒熊二，对论文的评价不妨耐心一些，尽量了解这篇论文讲的是什么和为什么这样讲，这不等于奴性的、无条件的认可。准确地说，友谊的考虑只是让熊二暂且不怀疑李四研究莎士比亚的资格，延后了下结论的时间。认识的规范仍是决定性的，是不能绕过或毁弃的。王五不问文章是怎么回事，只因这是李四的作品便即夸赞，就是高举友谊、无视认识的典范。而熊二尝试找出能够辩护李四论文的证据，固然是出于偏向友人的态度，但在客观上有可能扩大了收集证据的范围。这对认识的提高是有帮助的，不能说违反了“专业判断的原则”。

要决定什么证据能够支持或反对某一判断，关键是注意论证中各个部分之间的逻辑关联性。张三、李四、王五和其它人一样，其言说是否能够作为证据的充分条件，都是有待检验的。不能说张三是当事人，就断定只有他的话方能相信。究竟李四的论文是否够水平？衡量标准是他在莎士比亚研究上有什么贡献。友谊规范没有增加朋友在判断上的份量。专业判断的原则就是排除额外增加权重的做法。它不仅运用于对待朋友的场合，也运用于各种角色或专业，包括中国哲学。既然《春秋》经传是中国哲学工作者的研究对象，那就要追问专业判断的原则对这个工作意味着什么。在此之前，首先需要了解研究《春秋》经传的专业任务包括什么。

二、研究《春秋》经传的专业

据笔者的初步理解，中国哲学工作者从事《春秋》经传的研究，不妨参照冯友兰的分类意见，把工作划分为“照着讲”和“接着讲”两个部分。所谓“照着讲”涉及《春秋》经传的历史书写，像处理中国哲学史的其他课题一样，必须尊重本来历史的客观存在。比如，王阳明主张聩辄父子和解，与其他《春秋》学者有何异同？[①] 要作出合乎实际的叙述，“必须先真正懂得他想些什么，见些什么，说些什么，他是怎样想的，怎样说的，以及他为什么这样想，这样说”[②]。有关各种《春秋》著作的发展过程，不能“好像一个百依百顺的女孩子，可以任人随意打扮”[③]，而是需要“照着”历史实际来讲。所谓“接着讲”涉及《春秋》经传的解读诠释。《春秋》是一部不断被解释的经典，各种观点层出不穷。正如刘士毅的自述，这些见解极繁多且复杂，不容易消化：“涉猎既广，渐苦诸说之纷如，歧中又歧，莫逐亡羊，又其甚者，一人之口自为异同，如一室之中，矛盾相刺。”[④] 严肃的研究者不得不耐心整理“诸说”，从而得出恰当的判断。不论是否以建立体系为最终目标，都要“接着”前人的“诸说”来讲，不能凭空杜撰。这跟近代学者不能“凭空创造一个新的中国哲学”[⑤]是相同的道理。

在《春秋》研究上，无论是“照着讲”抑或“接着讲”，都需要正确地理解、诠释和权衡各种观点，恰当地掌握它们的性质、重要性和关系；在操作过程中，“皆必以严刻的理智态度表出之”[⑥]。这跟熊大作为法官在庭上的判决，熊二作为文学教授的学术审查，具有一定的共同性。张三有没有抢劫，相关证据是否能支持这一点；李四的论文有没有学术创新，何以见得它有贡献；王阳明的观点有

① 参见黎汉基：《父命抑或王父命？——从聩辄争国事件看儒家政治伦理的发展》，《中山大学学报》2018 年第 4 期，第 120—129 页。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》第 1 册，《三松堂全集》第 8 卷，郑州：河南人民出版社，2001 年，第 42 页。

③ 同上，第 8 页。

④ ［清］刘士毅：《春秋疑义录·序》，《四库未收书辑刊》第 9 辑第 1 册，北京：北京出版社，2000 年，第 718 页。

⑤ 冯友兰：《中国现代哲学史》，香港：中华书局，1992 年，第 207 页。

⑥ 这是冯友兰概括哲学研究方法的论断，也适用于《春秋》类文献的解读。（参见冯友兰：《中国哲学史》上册，北京：中华书局，1992 年，第 4 页。）

什么独特性，是否经得起推敲，能不能得到其他人的认可，这些判断有可能是根据事实性的描述，也有可能是根据规范性的推论，也或者两者兼而有之。

这不是否定《春秋》研究与其他专业判断之间有其他重要差别，仅是强调《春秋》研究作为一门严肃的专业，要求充分说理、分辨是非对错，并非所有谈论《春秋》的言说都有足够的学术价值。在《春秋》研究中，不管是想“照着”某一著作的发展过程来考察它的历史面貌，还是“接着”若干解经意见来阐明自己的心得，都不应飘移论题，把不同的东西混为一谈。例如，研治《左传》，杜预的《集解》只有说明的作用，不能把杜注与《左传》等量齐观。依沈钦韩之言：“腾杜预之义而播左氏之疵，左氏宁受焉!”① 同理，研治《公羊》，何休的《解诂》也不能取而代之。吕绍纲的意见很值得重视：“我们必须加以分析，将《春秋》《公羊》的思想归诸《春秋》《公羊》，何休的理论归诸何休。这样，当我们研究它们各自的思想的时候，才不至误入歧途。”② 重点是厘清所要讨论的问题是什么，具体问题具体分析，推敲论证。光是摆立场、说大话，不是正常的学术研究。

对论证的讲究，有时是因为流行论断不宜轻信。今天中国哲学工作者已知道“从西方哲学的问题意识出发”的教科书并不可靠：“既支解了经典的整体意义，也不能揭示其所关注对象的思想内涵，没有呈现好经典传统中精彩的一面。”③ 类似这种教科书式的作品，其所制作的思想教条，在经学研究中也广泛存在。比如，皮锡瑞对《春秋》的各个观点，是否都合理？他主张孟子曾经明言“微言”和“大义”，是否可信？据此敲定《左》《公》《穀》的内容宗旨，是否合理?④ 不经论证而接受类似的说法，不会比盲从王五对张三行为（或李四论文）的保证高明多少。

这里，已要求《春秋》研究者维持“严刻的理智态度”，务求独立判断，论证严谨，贯彻“专业判断的原则”（**应用在《春秋》研究的版本**），可表述如下：从事《春秋》研究的人具有初步认定的道德责任，以合乎情理的努力避免那些可能影响研究的因素。如前所述，这里的重点只是尽量降低一些可以防范的影响，如像王五那样无条件信任朋友的偏倚性。究竟研究的成果是否优秀，并非这一原则所能保证。说到底，研究结论的可靠性，除了学者所付出的心血外，有时还要各种条件的配合。例如，《穀梁》桓二年传：“于是为齐侯、陈侯、郑伯讨，数日以赂。”此“数日”令人费解，古来论者皆不得其训，迄至敦煌石室《穀梁传》残帙面世，方知“数日”乃“责”字传写之讹。柯劭忞据此指出全句是责备鲁桓公乘宋国内乱出兵，事后索赂的可耻行为⑤。这是赢在运气多于一切。专业判断的原则应用在《春秋》研究上，肯定不能指望所有作品都像柯注那样幸运，只能责成研究者诚实地做好本分，努力避免影响判断的各种因素。这是一项温和的要求，若要维护《春秋》研究的专业性，乃是不宜放弃的底线。很遗憾，专业判断的原则是有可能被违反的。在《春秋》研究上，影响正确判断的因素甚多，其中一个就是研究者抱持门户之见。

三、门户的不可欲

在汉语中，“门户”有不同的涵义，这里讲的是宗派义的“门户”。《韩非子・八说》云：“明君之道，贱德义贵，不必坐上，决诚以参，听无门户，故智者不得诈欺。”⑥ 此“门户”是指有可能欺瞒君主的党派性意见。知识分子因为党派性的分裂，也会产生各种偏颇失实的意见。大略地说，在学术上的门户，可以是涉及某一（或某些）学者、学派、学说的立场，内涵千差万变，但不论门户指

① ［清］沈钦韩：《春秋左氏传补注・自序》，郭晓东等点校：《春秋左传补疏春秋左氏传补注》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 97 页。

② 吕绍纲：《何休〈公羊〉“三科九旨”浅议》，《庚辰存稿》，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 330 页。

③ 陈少明：《做中国哲学：一些方法论的思考》，北京：三联书店，2015 年，第 5 页。

④ 参见黎汉基：《孟子已明言“大义”和“微言”吗？——论皮锡瑞对〈孟子〉的错误解读》，《哲学动态》2019 年第 7 期，第 77—85 页。

⑤ ［清］柯劭忞：《春秋穀梁传注》卷 4，北京：国立北京大学研究院文史部，1927 年，第 4 页。

⑥ ［清］王先慎撰、钟哲点校：《韩非子集解》卷 18，北京：中华书局，1998 年，第 424 页。

的是什么，一般都有一个明显特征，即敌我二分的党派性立场。高举汉学门户的江藩，这样颂扬清儒研治汉学的成就："从此汉学昌明，千载沉霾，一朝复旦。"① 这种歌颂光明的语调，已预设汉学的对立面（尤指宋学）属于黑暗的一边。相当普遍的是，对自家门户的支持，是透过对异己的攻击来界定的。像康有为《新学伪经考》叙目题记："始作伪乱圣者自刘歆，布行伪经篡孔统者成于郑玄。"② 这里开宗明义，就宣布了他所拥戴《公羊》学的两个大敌。敌我之间绝无调和的余地。这种黑白二分的派性心理，极容易导致毛泽东所指的毛病："所谓坏就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好就是绝对的好，一切皆好。"③

一个人是否怀有门户心态，是由他对异己的排斥来界定的，原则上独立于他是否承认自己有这样的想法。完全有可能的是，自以为语语持平，其人其语却嫌门户太过。像刘逢禄因为拘守何休《解诂》的缘故，不仅斥班伪《左》，连《穀梁》也因不与《公羊》同调而备受攻击，尽管他自以为择善固执，但其实没有多少人觉得他的评论至公至允。杨钟羲审视他的立言作风，也不得不慨叹："逢禄护持任城，作禽息之守御，排斥《左》《穀》，大放厥词，自谓非敢党同，不可信矣。"④ 刘逢禄虽不承认自己党同伐异，但他袒护门户的偏颇是有目共睹的，难以让人相信他的立论毫无偏差。

必须承认，即使对某些学者、学派或学说有所偏好，如果不是过分严重，未必会造成认识偏差的弊病。例如，何休指责"季姬淫泆"⑤，其说在《公羊》亦无根据，柯劭忞批判说"何休始造淫通之说，以诬古人"⑥。尽管柯劭忞立说的目的是回护《穀梁》，但他对何休的驳斥是完全说得通的，不宜以门户视之。这跟熊二对李四论文提供"怀疑的优惠"，都是偏好不影响专业判断的情况。

门户是否产生弊端，很大程度上是一个程度的问题。当维护门户的偏倚性立场发展至否定异己的程度时，就可能主导着判断的过程。例如，清初纂修《明史》，因创稿和顾问的都是前明遗老及其门生，对东林党众"不无偏向之心"，以致列传不时肯定弹劾阉党、周温之徒，十之八九别无可嘉之处，"此则门户之私，不知史家体要矣"⑦。这种作风与简单地相信张三无罪、瞎捧李四论文的王五，并无太大分别。因门户而产生的各种偏见，左右着论者的思考，而立言的根据就有可能无法诚实且理性地评估各种可以掌握的证据，更多的是让它们如何符合自己喜欢、已经相信的东西或它们所展现的框架⑧。总之，整个推论抄了短路，不必耐心地再三推敲论证，更重要的是回护门户的派性展现。至于是否能够维持"严刻的理智态度"已成次要的枝节。

《春秋》研究与其他需要独立判断的专业一样，本不应该舍己芸人，先在地怀有偏倚于某一方言说的态度。门户之私与友情的考虑一样，都是一种偏倚性的表现。其对《春秋》研究的最大影响，是某一（或某些）学者、学派及其学说已被先在地预判为更重要和更美好。公平的判断应该是针对相关问题探求合理的解释。王五不可能单凭友谊便能说服所有人相信张三无罪。同样，研究《春秋》经传某个文本及其问题，若因其对该文本的拥护或认同而盲从其说，就有可能得出不正确的认识。例如，范注："仲子乃孝公时卒，故不称谥。"⑨ 这是讨论隐元年周王遣使致送惠公仲子之赗，但《穀梁》不曾记载仲子何时逝世和丧葬，范宁认为她在孝公时逝世，毫无凭据，亦违事理。因为偏袒门

① ［清］江藩撰、漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》卷1，上海：上海古籍出版社，2006年，第34页。

② ［清］康有为：《新学伪经考》，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第1集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第355页。

③ 毛泽东：《反对党八股》，《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第832页。

④ ［清］杨钟羲：《穀梁废疾申何》，曾亦点校：《春秋公羊经何氏释例春秋公羊释例后录》，上海：上海古籍出版社，2013年，第488页。

⑤ ［唐］徐彦：《春秋公羊传注疏》卷11，北京：北京大学出版社，1999年，第239页。

⑥ ［清］柯劭忞：《春秋穀梁传注》卷6，第17页。

⑦ ［清］叶德辉：《明万历丙辰、己未、天启壬戌三科进士履历总跋》，《叶德辉文集》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第38页。

⑧ 这里已涉及心理学家所说的"置换"（substitution）效应。（See Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011, p. 12.）

⑨ ［清］杨士勋：《春秋穀梁传注疏》卷1，北京：北京大学出版社，1999年，第5页。

户的心态，柳兴恩却无条件地拥护范注，《大义述》辩护说："其说未为无据。仲子卒在孝公时，妾礼不赴王，无由赗之至。惠公薨，王使来，于是母以子氏而追赗之。"① 说王使因惠公之丧而归赗仲子，非《穀梁》本义，实乃《公羊》的主张。柳兴恩弃注从传，竟然暗援《公羊》之说以求其解，何可信据?②

说到底，像范宁《集解》这类的注解，不过是解读经传的一个文本，它的说法究竟是否说得通，不能仅凭其为《穀梁》的权威作品而得到充足的自证。这个道理，钟文烝看得透彻："是己所是，非己所非，说愈多而愈无定，惟依据《穀梁传》则皆有以断之。"③ 当这种派性立场凌驾在论证之上，认识规范就不能发挥把关的作用，客观上使得论者乍看来以为可靠的论断得到某种不成比例的似真性（plausibility），进一步强化"是己所是，非己所非"的执念，因为他们会觉得各种回护门户的做法没有偏差，甚至以为这是自己认同和拥护的对象所做的德性表现。李学勤对这种执念的自我强化，无疑很有体会。他回顾清代区我界敌的门户风气，作出以下批评："汉学再细分，讲今文，讲西汉，越分越细，形成汉学反宋学、今文反古文的局面，门户越讲越深、越讲越窄小。"④

以上所述的"深"可以理解为门户界画之分明，而"窄小"是指论者视域囿于门户而变得狭隘起来。为了捍卫门户，仅是宏扬自己所偏爱的主张，不理会其他意见（包括那些可能对其主张构成挑战的反证），在《春秋》研究中绝非罕见的现象。尤其是当拥护门户之见成为许多学者认可的态度时，影响尤其严重。徐复观回顾经学史时便慨叹说："即以传承而论，因西汉已有门户之争，遂孳演而为传承之误。东汉门户之争愈烈，传承之谬愈增……及清代今文学家出，他们因除《公羊传》外，更无完整之典籍可承，为伸张门户，争取学术上之独占地位，遂对传统中之所谓'古文'及'古学'，诋诬剽剥，必欲置之死地而后已，使后学有除今文学家的偏辞孤义外，更无可读之古典的感觉。"⑤

以上所述，明察秋毫之末，准确地捕捉门户立场如何导致认识上的扭曲，甚至造成对文化传统不公正的判断。"伸张门户"的做法，不因拥护人数之多而变得更有理和更可接受；犹如"李四之友"有多少人，也不该成为左右熊二判断的重要原因。门户立场是比一般友情考虑更偏执的党派性思维，在学术上很有可能带来各种各样偏差。在《春秋》研究中，坚持门户将会严重影响"严刻的理智态度"，导致一些不可信的论断。

总结以上，本文的论证计有：（1）从事某一角色或专业的人具有初步认定的道德责任，以合乎情理的努力避免那些可能影响判断的因素；（2）《春秋》研究需要以"严刻的理智态度"处理问题；（3）因此，中国哲学工作者在《春秋》研究上，具有一种初步判定的道德责任，以合乎情理的努力避免那些可能导致《春秋》研究变差的事情；（4）门户之见可能导致《春秋》研究不能保持"严刻的理智态度"，不必要地产生偏差；（5）因此，中国哲学工作者具有初步判定的责任避免门户之见。要抗拒以上的论证，需要驳斥至少一个前提。在驳论还未成立之前，本文得出初步结论：门户派性的做法，宜弃不宜有，不是《春秋》研究的必要条件。

（责任编辑　徐　翔）

① ［清］柳兴恩：《穀梁大义述》卷 10，《续修四库丛书》第 132 册，上海：上海古籍出版社，1995 年，第 123 页。
② 参见黎汉基：《〈穀梁〉政治伦理探微：以"贤"的判断为讨论中心》上册，北京：中华书局，2019 年，第 34 页。
③ ［清］钟文烝：《论传》，骈宇骞、郝淑慧点校：《春秋穀梁经传补注》上册，北京：中华书局，1996 年，第 30 页。
④ 李学勤：《中国古代文明研究》，上海：华东师范大学出版社，2009 年，第 526 页。
⑤ 徐复观：《自序》，《中国经学史的基础》，台北：台湾学生书局，1982 年，第 1 页。

养欲与成圣
——荀子论人的实现

张美宏

【摘要】人能有何种实现？在荀子看来，首先表现为对本真之“欲”的合理满足，这是人在生理上维系其存在的需要。基于理想生存秩序的营建，荀子提出自觉“礼义”“师法”对人而言是一种必须。通过“礼义”“师法”的导引，不仅使“欲”的满足有了相应保障，还使人在生存向度上避免了因“逐欲”而导致的没落。在生存筹划方面，人可以通过自我立法结成强大的伦序共同体，使其作为类的胜出成为可能。人“最为天下贵”，这意味着人不可沉沦于普通之物，而是应该有更高层次的实现。在“学以成圣”的面向，荀子坚信人生而平等，所有人只要坚持“修为”，最终必将达至完美实现。

【关键词】荀子；成人；养欲；修身；成圣

中图分类号：B222.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0139－06

作者简介：张美宏，甘肃秦安人，哲学博士，（兰州 730000）兰州大学哲学社会学院教授。

人的实现内涵地展现为人应当成为什么。在先秦儒家内部，孔子据乱世而呼吁“鸟兽不可与同群”（《论语·微子》），强调人必须通过责任的担负，在道义上完成自我实现。孔子之后，孟子关切人的实现依然以“人禽之辨”为路径，只是在孟子的认识中，人的实现作为理想目标对人而言不是外在的附加，而是基于人性向外推扩的结果。在“人性善”的预设下，孟子认为人的实现更多体现为德性的承诺，他较少兼及对“欲”的满足，甚至一度力主减损“欲”（“寡欲”）。与孟子不同，荀子论人的实现，主张必须从“人生而有欲”（《荀子·礼论》）的现实入手[①]。在此论域下，人的实现一方面表现为对本然之“欲”的合理满足，另一方面则是对其高尚使命的积极担负。前者凸显的是人作为血肉之躯的存在，后者在理论上为人实现其德性承诺给出一个厚重的理由。

一、从天论到人论

何为人的本真存在？根据荀子“善言天者必有征于人”（《荀子·性恶》）的论断，澄清这一问题，必须从天人关系的辨析开始。“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”（《荀子·天论》）在“天行有常”的表述中，“天道”代表人类对于自然本真的一般认识。所谓自然本真，既包括自在世界的本真状态，也涵盖人的本真存在。具体来说，“天道”是一种普遍必然的绝对力量，其存在不以人的主观作为而改变，即“不为尧存”“不为桀亡”。对人而言，“天道”是完全自在的，具有“不为而成，

① 关于孟荀在“欲”的认识方面的如上不同，张岱年也曾指出：“荀子反对去欲或寡欲，主张导欲或节欲。孟子讲寡欲，荀子不赞成寡欲，这是孟荀的不同。荀子实比孟子更倾向于承认欲。”（参见张岱年：《张岱年全集》第2卷，石家庄：河北人民出版社，1996年，第474页。）

不求而得”（《荀子·天论》）的特性。由此，“天道”超越了人的条件性限定而具有了客观性：“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广。”（《荀子·天论》）作为常则，“天道”是一种客观的存在，无关乎人的主观好恶。

由“天道”客观的意义开始，荀子在理论上导引出人性作为人之本真样态的客观存在：“生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”（《荀子·正名》）这里讲到“性”的客观存在（“生之所以然”），何为“性”？梁启雄认为，“此性字指天赋的本质，生理学上的性”①，即“性”是人在生理上的本然属性。在“明于天人之分”（《荀子·天论》）的意义上，荀子指出，“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也”（《荀子·正名》）。“性”是“人之天”，代表人的本真存在。基于对“人之天”的先行认定，荀子认为“情”是“性”在质态上的具体展开，而“欲”是对“情”的进一步显现。以辨析“性”“情”“欲”关系为基点，荀子把“欲”在理解上普遍化，进而还原为人的本真性能。

作为本真性能，意味着“欲”对人而言是普遍的，是“人之天”在内涵上的具体展开：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。”（《荀子·荣辱》）在对“欲”的分析中，“寒欲暖”“劳欲息”“好利”“恶害”等现象是人的普遍性能，其存在不随个体差异而改变，换言之，“欲”对人而言是绝对的，任何个体都本然地具有“欲”这一性能。无论是品格高尚的大禹，还是道德败坏的夏桀，在“欲”方面他们是相通的。“有欲无欲，异类也，生死也，非治乱也。”（《荀子·正名》）“欲”是人的本真性能，荀子认为，主张“有欲”和“无欲”体现出两种截然相反的问题导向。就人作为生命存在而论，“欲”是“人之天”，是本然事实，如果无视“欲”的客观存在，继而把人性完全道德化，就会把人引入生存绝境。因此，在“欲”的认定方面，荀子断言，承认“有欲无欲”关涉人的死生存亡，而不简单是一个关涉社会治乱的问题。因此，“欲”作为“人之天”，其存在对人而言是不争的事实，主张对于“欲”的满足，即是对“人之天”的正视。

二、对礼义师法的自觉

在“天人之分”的意义上，“欲”是“人之天”，表征人的本真性能，无论承认与否，“欲”都是如此那般地存在着。所以，讲人的实现不能忽视“欲”的满足问题，这是人在生理上维系其存在的先决条件。当然，荀子讲“欲”的满足，并不意味着对“欲”的放纵，而是强调对“欲”的合理满足。所谓合理是主张应当确保在“治”的情境下实现对“欲”的满足，而不能以“乱”的方式去苟且“欲”，因为从结果上看，“应之以治则吉，应之以乱则凶”（《荀子·天论》）。在荀子看来，对“欲”的“应之”是出于生理的必须，“以治”是出于营建生存秩序的需要，相应的，“应之以治”则强调理想生存秩序的营建须以“欲”的合理满足为条件。无视“欲”的存在，不仅会使人在生存上陷入困境，甚至一定程度上会加剧人自身的灭绝。

通过反向说理的方式，荀子为人的生存确立了基本法则：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷于物，物必不屈于欲。”（《荀子·礼论》）在生存面向，满足人的本真之“欲”尽管是天经地义的事情，但这种满足一旦失去相应节制，就会使人陷入无度量分界的残酷争夺之中，所以古圣先贤提出以“礼义之道”为人的生存法则。通过“礼义之道”的诱导，不仅使“欲”的满足在制度层面有了具体保障，而且使人在生存上避免了因逐“欲”而导致的没落：“生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争

① 梁启雄：《荀子简释》，北京：中华书局，1983 年，第 309 页。

夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”（《荀子·性恶》）作为人的本真性能，追求“欲”的满足具有自发性，如果放任其自发而为，就会使人在生存上堕入“犯分乱理”的深渊。鉴于此，荀子提议对“欲”一定要进行必要的节制，而“礼义”“师法”的出场正好可以收摄“欲”的无限放大。

可见，在对人之本然的理解方面，荀子显然不同于孟子。孟子赋予人之本然以很高的道德期许，荀子则反对美化人之本然，非常重视“师法之化”对它的规训作用。“人之生固小人，无师无法则唯利之见耳。人之生固小人，又以遇乱世，得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。君子非得势以临之，则无由得开内焉。”（《荀子·荣辱》）就生理本能而言，好逸恶劳是人的天性，荀子认为这是“人之生固小人”的表征所在。如果不对这种“小人”天性加以节制，一味任其发展，那么，其结果是弱肉强食的乱局在生存面向的出现。在这个意义上，荀子坚信，接受“礼义”“师法”是确保良性生存秩序的必然选择。直观地看，荀子讲“礼义”“师法”是为了获得一个好的结果，其在内涵上具有康德“假言命令”的意味。然而，在具体推行中，“礼义”“师法”又被置于很高的地位，是一种绝对的“应当”，其存在对人而言更像是康德式的“定言命令”。在此命令体系下，接受“礼义”“师法”，对人而言是生存必须，更是其在人格上趋于完美的需要。

基于人的既有历史，荀子指出，尧、禹之贤不是源于他们本真的先天既成，而恰恰是变革本真的结果：“尧、禹者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修修之为，待尽而后备者也。”（《荀子·荣辱》）通过积极的“修为”，尧、禹不仅变革了他们对于本真之“欲”的无尽追求，而且使他们在道德人格方面有了卓越建树。“故人无师无法而知则必为盗，勇则必为贼，云能则必为乱，察则必为怪，辩则必为诞。人有师有法而知则速通，勇则速威，云能则速成，察则速尽，辩则速论。故有师法者，人之大宝也；无师法者，人之大殃也。”（《荀子·儒效》）在“假言命令”的意义上，如果没有“师法之化”，那么人在生存面向必将受到动物本能的摆布，进而陷入对“欲”的无尽追求，导致出现“为盗”“为贼”“为怪”“为乱”等问题。正是在这种认识的主使下，荀子坚信“有师有法”是“人之大宝”，“无师无法”是“人之大殃”。

通过对以上利害得失的具体分析，荀子把以“礼义之道”为核心的“师法之化”视为变革人性瑕疵（对“欲”的无尽追求）的必要方式，其推行对人而言是一种必须，是所有人在生存面向应当遵循的行动法则。相应于“师法之化”的推进，“礼义之道”对于人的规范作用也得到空前张扬：“礼岂不至矣哉！立隆以为极，而天下莫之能损益也。本末相顺，终始相应，至文以有别，至察以有说。天下从之者治，不从者乱；从之者安，不从者危；从之者存，不从者亡。小人不能测也。”（《荀子·礼论》）在最一般的意义上，“礼”的存在对人而言是一种绝对的“应当”，其普遍性应当超越具体条目的局限，进而在形式上成为不可损益的存在。排除形式的普遍性，单就“礼”的内容而言，它依然是相对的，因为在不同时代或不同地域，“礼”在内容上往往具有很大不同。当然，“礼”在内容上的这种损益，并不影响其在形式上对人的规范作用。荀子认为，“礼”对人的这种规范作用在根本上恰恰归源于人性的统一性，是人自觉变革其瑕疵的需要。

三、人作为类的胜出

尽管顺任本真之“欲”的无限发展会使人在生存上陷入困境，但在荀子看来，这类问题的发生只是一种可能，因为人完全有能力预见以上问题的存在：“自知者不怨人，知命者不怨天，怨人者穷，怨天者无志。”（《荀子·荣辱》）从“人之天”的角度看，“欲”是人的本真性能，在人对自身的认识中（“自知”），“欲”的存在是客观事实（“命”），无关乎喜欢或厌恶（“怨”）。在“自知”与“知命”的意义上，“作为人，无论是诸夏，还是夷狄，也无论是圣君，还是独夫，其在生理欲求

方面完全是相同的”[①]。当然，承认这一事实的存在不仅可以确保人的本真之“欲”得到合理满足，还可激发其对生存问题进行良性筹划。“今人之生也，方知畜鸡狗猪彘，又畜牛羊，然而食不敢有酒肉……是何也？非不欲也，几不长虑顾后而恐无以继之故也。于是又节用御欲，收敛蓄藏以继之也。”（《荀子·荣辱》）追求口腹之欲的满足是人的天性，但荀子认为，人足以预知放任口腹之欲是一种危险。因此，在物资匮乏的情境下，对“欲”的适度节制亦是一种美德，只有通过这种节制，才能确保其本真之“欲”的长久满足。

可见，人是一种懂得自我筹划的存在[②]。在本真之“欲”的满足方面，他能够着眼于长远安顿，而不会苟且于权宜之计：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。”（《荀子·王制》）这里，荀子首先强调人“最为天下贵”，这种“贵”具体表现为人在生存向度上对于其他物类的胜出方面。人只有通过如此之胜出，才能确保其以“最为天下贵”的方式立于天地之间。也许人类在其早期，当面对强大的自然世界时，由于认识到自身与其他物类在身体力量上的绝对悬殊，迫使他们自觉聚集，继而形成强大的伦序共同体（“群”）。在荀子看来，人类的结“群”并不像其他动物那样被动遵循自然选择原理，而是主动以“义”的观念为导引，力求自身价值在伦序共同体中获得完美实现。

对人而言，“义”虽然是外在的介入，但一经确立就成为普遍的价值观念，并得到伦序共同体的广泛认可：“其为人上也广大矣：志意定乎内，礼节修乎朝，法则度量正乎官，忠信爱利形乎下，行一不义、杀一无罪而得天下，不为也。此君义信乎人矣，通于四海，则天下应之如欢。”（《荀子·儒效》）随着“义”成为普遍的价值观念，个体选择“义”在一定意义上也就成了追求自保的需要。即使是贵为“人上”的君主，面对“义”这一绝对的价值观念，同样不能有丝毫的懈怠。“行一不义，杀一无罪，而得天下，不为也”即是说，“义”作为绝对的价值观念，其普遍性不为任何条件所胁迫。另外，“义”的提出并非空泛无凭，而是源于对既有历史的接续。荀子非常重视这类已为历史所确证的价值观念：“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（《荀子·儒效》）作为“先王之道”的高度概括，“义”不是思慕“天地之道”的产物，而是来自人（“先王”）的创设。在这个意义上，可以把“义”的提出视为人为自我普遍立法的结果。

人如何为自我立法？在荀子看来，主要通过发挥心灵对于“道”的宰制：“心也者，道之工宰也。道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说。”（《荀子·正名》）作为节制“欲”的重要凭借，“道”固然源于心灵的宰制，但一经成型则反过来对心灵具有普遍的规范意义。在心灵宰制行动的意义上，“道”通过规范人的心灵，限定了人在日用常行中的视听言动：“故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治！欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱！故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。”（《荀子·正名》）只要人的心灵功能得以正常发挥，即使存在无尽的本真之“欲”，心灵依然能对它进行有序调控，使人在生存向度上归于有序。反之，在心灵不受任何法则限定的情境下，即使本真之“欲”非常细微，它依然有可能危及整个理想秩序的营建。通过这一特别的方式，荀子针对“欲”与行动间的关系作了辨析：“欲”代表人的本真性能，需要通过具体的行动去满足它；然而，“欲”最终能否得到满足，不取决于“欲”本身的多寡，而是取决于心灵能否有效宰制行动。所以，“欲”能否得到满足，需要通过行动去实

① G. E. R. Lloyd, *Being, Humanity and Understanding: Studies in Ancient and Modern Society*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 17.

② 荀子的如上观点在现代进化理论中也获得证明。按照相关论述，人所具有的这种筹划（planning ahead）能力根源于其先天的因果观念（causal belief）能力，而其他哺乳动物（包括人之外的其他灵长类动物）都没有这一特殊能力。（See Charles Pasternak, *What Makes Us Human*? Oxford: Oneworld Publications, 2007, p. 180.）

施；而行动能否发生，则完全有待于心灵主宰功能的正常发挥。

这样，人作为类的胜出在于他可以通过心灵为自我立法，继而结成一个合乎伦序的共同体："人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也……夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨。"（《荀子·非相》）在荀子看来，分辨伦序，继而确立稳定的关系，是人所具有的一种独特能力。在这种伦序关系的确立中，人首先洞见到自己作为人意味着什么，然后在日用常行中自觉与禽兽划清界限。就此而言，荀子在"人禽之辨"问题上似乎和孟子有相似之处，只是在孟子的思考中，"人禽之辨"更多地关联于人性本然，而荀子关注"人禽之辨"则主要在于彰显伦序关系对人的规范意义。基于"人禽之辨"的命题，荀子在理论上批评那些无视伦序职责的好斗狂徒："斗者，忘其身者也，忘其亲者也，忘其君者也……乳彘触虎，乳狗不远游，不忘其亲也。人也，忧忘其身，内忘其亲，上忘其君，则是人也而曾狗彘之不若也。"（《荀子·荣辱》）荀子批评他们甚至背弃了人作为动物的底线（"不忘其亲"），所以，人作为类的胜出同样是一种应当。至于人最终能否成为人，荀子认为需要通过不断地修为，惟此才能使其从万物之大类中挺身而出。

四、学以成圣

从理论上讲，人贵为"万物之灵"（《尚书·泰誓上》），自然可以担负其"最为天下贵"的职分，但人在现实中又是具体的存在，未必都像其所应当的那样。荀子并不否认人在理论与现实层面存在以下偏差："涂之人可以为禹则然，涂之人能为禹，则未必然也。虽不能为禹，无害可以为禹。"（《荀子·性恶》）以人的实现为中心，荀子指出，虽然所有人理论上都可成为禹圣，但现实中并非人人如此。分析地看，理论层面的"可以"是方向性的指引，给人的实现寄予希望，而现实层面的"能"则强调人的业已实现。如何把希望转化为事实？荀子认为必须通过不断地修为来完成："学不可以已。"（《荀子·劝学》）在人的实现中，荀子非常强调"学"的作用。"学"是个过程性的展开，而不是一次性的完成，因为"'学'不同于完成某一具体之事，对具体之事而言，只要相关步骤完成，整个过程也就终结了，'学'则无法在某一阶段以某种方式一了百了"①。只有通过不断地"学"，人才有可能臻于完美。

在"学"的向度上，荀子和孟子有很大差别。孟子讲"学"是基于人性的先天具足，因此提出"学问之道无他，求其放心而已矣"（《孟子·告子上》）的观点。荀子则一开始就承认本真之"欲"的存在，故而认为人性是有限的，强调只有通过"学"的介入，才能确保人的实现在可能性面向有更大突破："吾尝跂而望矣，不如登高之博见也。登高而招，臂非加长也，而见者远；顺风而呼，声非加疾也，而闻者彰。假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君子生非异也，善假于物也。"（《荀子·劝学》）以如何扩大视野为隐喻，荀子指出，仅凭身高优势求取"博见"是非常有限的，倒不如通过登高更解决问题。当然，"顺风而呼""假舆马""假舟楫"等行为隐喻了相同的道理：人的实现如果要有更大突破，单靠其原初的性能显得非常有限，必须要通过外在的"学"的介入来完成。

"学"不仅可以节制人对本真之"欲"的无尽追求，还可使人在品格上更趋完美："不登高山，不知天之高也；不临深溪，不知地之厚也；不闻先王之遗言，不知学问之大也。"（《荀子·劝学》）随着"学"的深化，个体不但在能力上会有很大提升，而且会在更开阔的视野下为自己提出更高要求，这或许是荀子一开始就强调"学不可以已"的原因所在。然而，学什么？怎么学？对儒家来说，这似乎是老调重弹的问题，如《论语》开篇就讲"学而时习之"（《论语·学而》）。在孔子的言说中，学什么显然非常广泛，怎么学则强调"学"与"习"的结合。相比于孔子，荀子对这些问题讲

① 杨国荣：《哲学的视域》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014 年，第 275 页。

得更明确：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之，禽兽也。”（《荀子·劝学》）就“学”的技术性展开而论，荀子认为“学”应该从诵读经典开始，其终点在于对“礼”的深切领会。“学”的旨趣在于最大程度地促进人的实现，起步于“为士”，最终完成于“为圣人”，如果没有“学”的介入，人在生存方式上和禽兽相比实无两样。

在主张“为圣人”作为最高理想的同时，荀子呼吁“学”不能简单地停留于技术层面，而是要有助于人之品格的提升。“古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。”（《荀子·劝学》）荀子认为，为学意旨在于成就德性，而非炫耀自己博学。针对为学意旨的异化，荀子强调为学当为“君子之学”，其宗旨在于使自我更趋完美；与之相对的是“小人之学”，这种“学”仅限于口头传颂，以炫耀自己博学为重心。这样，在为学关切上，荀子不仅主张要区分“君子之学”和“小人之学”，还倡议为学当为“君子之学”。“君子隆师而亲友，以致恶其贼。好善无厌，受谏而能诫，虽欲无进，得乎哉！”（《荀子·修身》）为“君子之学”意味着个体在自我认识上首先须敞开胸怀，做到“隆师而亲友”。荀子认为，这是个体“为士”“为君子”，继而迈向“为圣人”目标的必由之路。

然而，如何实现由“为士”“为君子”向“为圣人”的跨越？荀子坚信，这依然需要通过“学”的介入，而且这种“学”不能急于求成：“骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”（《荀子·劝学》）“学”必须点滴地进行，只有通过这种“锲而不舍”的累积，个体才有可能在人格上实现由常人向圣人的跨越。在这个意义上，荀子坚信“圣人也者，人之所积也”（《荀子·儒效》），圣人是常人穷年累月修为的结果。如果放弃这种“学”的累积，依靠个体天性的自足而去追求人的实现，其结果就像“骐骥一跃，不能十步”那样注定失败。而一个人即使具备良好的先天禀赋，如果不经过“积善修为”，其“为圣人”的几率也不会比禀赋平庸者高出几多。荀子讲“驽马十驾，功在不舍”的例子，显然是在激励人们不要因为人性瑕疵（对“欲”的无尽追求）而对成圣理想绝望，而是主张应当通过“礼义”“师法”之“学”介入，积极推进“化性起伪”的修为：“人无师法则隆性矣，有师法则隆积矣……习俗移志，安久移质。”（《荀子·儒效》）

在“为圣人”的可能性上，荀子强调所有人都是平等的，“皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”（《荀子·性恶》）。恰恰在这个意义上，“学以成圣”在理论上不再是一个抽象的悬设，而是一个真实的判断。然而，人最终能否达至这一理想，荀子认为这主要取决于其在行动上能否始终如一地坚持修为：“彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。”（《荀子·儒效》）在“学以成圣”道路上，荀子深信只要坚持修为，则最终必然会有完美实现，因为在这种坚持的尽头，便是圣人之境的达至。

（责任编辑　徐　翔）

自己讲自己
——汉语哲学的登场、进路与前景*

黄前程

【摘要】汉语哲学是中国哲学追求本真自我的一个面向，其工作是基于哲学与语言的文化通约性、语言的世界观内涵与哲学功能，通过“让哲学说汉语”，来建构中国哲学“自己讲自己”的哲学范型。汉语哲学登场的方位、景观与状貌需要从中国哲学的当代转进来辨识。哲学话语构造和语言哲学分析是对汉语哲学展开研究的两种基本进路。汉语哲学有望为中国当代哲学创建树立一个良好典范。为此，它还应进一步强化自己的主体意识、问题意识和创造能力。

【关键词】汉语哲学；中国当代哲学；哲学话语；话语构造；语言分析
中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0145－06

作者简介：黄前程，湖南麻阳人，哲学博士，（长沙 410114）长沙理工大学哲学系副教授。

汉语哲学近年有较高的呼声。对它的认识有两种很有代表性的看法：一是用汉语做哲学研究①；二是对汉语作哲学研究②。从中国现当代哲学的学术脉络来考察可看出，汉语哲学所指的是“汉语世界的哲学”，它是中国哲学追求本真自我的一个面向，其工作是基于哲学与语言的文化通约性、语言的世界观内涵与哲学功能，通过“让哲学说汉语”，来建构中国哲学“自己讲自己”的哲学范型。汉语哲学的基本性质反映在它的登场、进路与前景中。

一、在中国哲学的当代转进中登场：汉语哲学登场的场域与状貌

汉语哲学是在中国哲学的当代转进中登场的。所谓中国哲学的当代转进是指中国哲学历史性地从“以西释中”的借鉴模式向“以中释中”的创建模式的转轨升进，它构成汉语哲学登场的哲学场域。这一哲学场域以中国哲学的当代反思为台基，以中国哲学史重写、中国哲学范式创新和话语构造的探索为主要景观，以“中国哲学合法性问题”大讨论为重大声号③。这些具体表现如下：

（一）对何为哲学与中国哲学性质进行再认识，以从根本上消解中国哲学合法性问题。哲学的古典含义“爱智慧”为学界所普遍接受。但对这一古典含义的进一步理解则意见纷呈。例如，张立文认为对哲学可以自我定义、自立标准，提出“哲学是指人对宇宙、社会、人生之道的道的体贴和名

---

* 本文根据作者在第二届“贺麟青年哲学奖”中获奖的同名论文修改而成。

① 彭永捷：《汉语哲学如何可能?》，《学术月刊》2006 年第 3 期。

② 江怡：《研究汉语哲学 讲好中国故事》，《对外传播》2017 年第 5 期。

③ “中国哲学合法性问题”激发于 2001 年。2003 年，《中国人民大学学报》推出张立文、张龙祥、张志伟、彭永捷四位学者的专题文章，《江汉论坛》推出陈来、葛兆光、王中江、景海峰、陈少明、干春松、彭国翔七位学者的专题文章，将讨论推向一个高峰。2003－2004 年，“当前中国哲学的问题、方法和向度”“重写哲学史与中国哲学学科范式创新”等多个学术研讨会都以“合法性”问题为中心议题，自此“合法性”问题成为中国哲学的一个经典论题。

字体系”[①]；针对中西哲学的实质差异，刘志伟认为广义的哲学就是“思想”，狭义的哲学就是西方哲学，它是思想的一种科学思维方式和公理化系统，而中国哲学走的是另一种道路[②]；韩东晖则认为哲学就是“家族相似性”的语言游戏[③]。但这种无视哲学究竟之义的解释，终归难厌人心。张汝伦就认为既然中西哲学都叫哲学，就不能只谈异而不谈同，提出“哲学是对人生根本问题、人的自我理解问题的根本思考与回应”，引导性是它的根本性质，但中国哲学的特殊性在于其突出的实践哲学性质，这是中国哲学改造和建立合法性的根据[④]。

（二）以反思中国现代哲学的经典范式为重点，识察中国当代哲学发展的逻辑与路向。一般认为胡适所开创的中国现代哲学的经典范式，以西方哲学的概念、范式和话语对中国思想进行格义，形成中国思想的“遮蔽”。有严厉的批评认为，这种经典范式或许就是“一个历史性的错误”[⑤]，造成中国哲学“斩头”“肢解”“主体性丧失”[⑥] 的危害。也有不同的观点认为，西方哲学对中国哲学的影响有其历史和现实合理性，毕竟“西方哲学的许多概念早已融入我们的语言和思想，成为我们思想资源的一部分”[⑦]；百年来形成的一套新的中文学术语言，已经“成为当代中国人思考、论述的基本工具”[⑧]。不过学界几乎一致认为，应该重新审视中国现代哲学并推动其发展转向。

（三）着眼于中国当代哲学的创建，集中讨论中国哲学史重写、中国哲学范式创新和话语构造。关于重写中国哲学史，总的看法是应实施解释模式的变更[⑨]。当代中国哲学范式应变“西方哲学话语系统中的中国哲学史”为“中国本土话语系统中的中国哲学史”[⑩]。关于中国哲学范式创新，一般倾向于将哲学的“范畴体系”“解释模式”“话语系统”纳入“学科范式”，但讨论还是主要集中在中国哲学史的解释模式。关于中国哲学话语构造，讨论的逻辑起点则是中国现代哲学的“格义”。中国现代哲学的“格义”是反向格义[⑪]，造成了中国哲学思想的遮蔽，激发了中国哲学建构“自己讲”“讲自己”的话语体系的强烈主张[⑫]，话语体系在这里具有学科范式的意味。而就话语形式看，有批评认为中国哲学没有形成真正的哲学话语方式，因为它的言说缺乏理智性、逻辑性、论述性[⑬]。相反的观点则认为，这恰恰显示了中国哲学的话语个性，它是基于一种“意像语言”的运用[⑭]。

在反思、批判和理论探讨的同时，中国哲学的当代转进也体现在哲学创作实践中。第一，20 世纪 80 年代的“中国哲学范畴”研究，作为中国哲学史研究方法论的创新实践，产生了一批重要成果，包括葛荣晋的《中国哲学范畴史》（1987）、张立文的《中国哲学范畴发展史》（1988）、蒙培元的《理学范畴系统》（1989）等。第二，中国哲学史撰述与哲学体系构建也产生重要成果。其中，冯契的“哲学史二种”和“智慧说三篇”堪称典范，极大体现了中国当代哲学的自主创建精神。第三，中国哲学话语系统研究是一个新的生长点，出现了重要成果。陈来的《早期道学话语的形成与演变》

① 张立文：《中国哲学的“自己讲”“讲自己”——论走出中国哲学的危机和超越合法性问题》，《中国人民大学学报》2003 年第 2 期。
② 张志伟：《中国哲学还是中国思想——也谈中国哲学的合法性危机》，《中国人民大学学报》2003 年第 2 期。
③ 韩东晖：《哲学概念的“家族相似性”与中国哲学学科范式问题》，彭永捷主编：《论中国哲学学科合法性危机》，保定：河北大学出版社，2011 年，第 163 页。
④ 张汝伦：《重写中国哲学史刍议》，彭永捷主编：《重写中国哲学史与中国哲学学科范式创新》，保定：河北大学出版社，2011 年，第 362—364 页。
⑤ 张立文：《中国哲学的“自己讲”“讲自己”——论走出中国哲学的危机和超越合法性问题》，《中国人民大学学报》2003 年第 2 期。
⑥ 颜炳罡：《20 世纪中国哲学研究话语体系范式转换之得失及未来走向》，《文史哲》2010 年第 1 期。
⑦ 张汝伦：《重写中国哲学史刍议》，《重写中国哲学史与中国哲学学科范式创新》，第 365 页。
⑧ 陈来：《中国哲学话语的近代转变》，《文史哲》2010 年第 1 期。
⑨ 赵敦华：《哲学史的现代重构及其解释模式》，《重写中国哲学史与中国哲学学科范式创新》，第 370 页。
⑩ 彭永捷：《论中国哲学学科合法性危机》，第 240 页。
⑪ 刘笑敢：《诠释与定向：中国哲学研究方法之探究》，北京：商务印书馆，2009 年，第 97—102 页。
⑫ 张立文：《建构中国哲学思想话语体系和学派》，《中国人民大学学报》2017 年第 5 期。
⑬ 罗安宪：《中国哲学话语系统的现代转换》，《东方论坛（青岛大学学报）》2004 年第 6 期。
⑭ 胡伟希：《中国哲学：“合法性”、思维态势与类型——兼论中西哲学类型》，《现代哲学》2004 年第 7 期。

就是其中的代表作，它对中国哲学从范畴研究转向话语研究具有示范作用。

正是在中国哲学当代转进的理论与实践探索中，特别是紧随着中国哲学对反向格义、话语方式、话语形式、语言性征的层层讨论，汉语哲学登场了。就笔者目力所及，最早明确提出“汉语哲学”这一概念，并对其进行专门讨论的是彭永捷的《汉语哲学如何可能?》一文，它将汉语哲学解释为“不仅指运用西方哲学的汉语译名来表达哲学，而且应当指运用汉语自身的思想语汇进行哲学思考、哲学创作、哲学写作、哲学表达”①。这里，汉语哲学意指用汉语固有的思想语汇创作真正的“汉语世界的哲学”，它将哲学、汉语、世界三者深刻地联系起来，提出了“哲学与汉语是一种怎样的关系”“哲学在汉语世界如何被表达”“如何用汉语从事哲学创作与哲学写作”等问题。它不只是一种哲学话语形式，更是“一种崭新的思想类型——亦哲学亦思想”②。它希望推动中国哲学从比较哲学研究（模仿）范式到当代哲学创建（创造）范式、从哲学史研究到原创性哲学的升进。显然，它的目标也许是塑造一个中国当代哲学创建的重要范型。

当然，汉语哲学的提出，是中国哲学当代反思和批判的逻辑结果，是关于中国哲学话语构造的思考达至语言性征层面的深入发展。中国哲学当代反思的一个深刻结论是“中国哲学学科存在的合法性危机，从实质上说，是当代中国哲学自身发展力和自身创造性的危机”，“中国哲学史家们的工作，就是用本民族的语言和思维，去向现代人吟唱本民族的哲学史诗”③。这就道出了汉语哲学登场的深层逻辑与思想概貌。实际上，《汉语哲学如何可能?》对汉语哲学意涵所作的形象概括是“汉话汉说”，而“汉话汉说”恰恰是中国哲学当代反思，特别是话语系统重建的一个核心论述。

当前围绕“汉语哲学”这一话题展开讨论的有张立文、彭永捷、干春松、陈少明、吴根友、林安梧、孙周兴、江怡、徐英瑾、韩水法、程乐松、许章润、何乏笔（德国）、韩振华、刘梁剑、马寅卯等。他们对汉语哲学的看法不尽相同，但这些看法都寄付着中国当代哲学自主创建的想望，体现了中国哲学当代反思的逻辑归宿。据此，笔者拟用“自己讲自己”来概括汉语哲学的学术主张和核心意涵。这里借助了张立文“自己讲”“讲自己”的名言并对其做了些许改动，其意是“用中国自己的语言讲述中国自身的世界”。

二、“话语构造”与“语言分析”：汉语哲学的两种基本进路

分析认为，“话语构造”和“语言分析”是汉语哲学自我展开的两种基本进路。也就是说，汉语哲学研究将会基于“话语论”与“语言论”两种视角，采用哲学话语构造与语言哲学分析两种途径与方法来加以推进。而更确切的说法是，它是一个反映哲学的言说方式与思想内容的互动，并指陈两者合体的哲学术语。依照一般的用法，哲学话语是指哲学理论观点的表达方式和表述形式，侧重于哲学的形式方面④。就中国传统哲学看，它的言说方式一般表现为：语汇具有形象性、多义性与关联性；陈述倾向于用故事、隐喻和暗示；论证表现为表诠与遮诠并用，推理与证会兼具；文章体式多表现为对话体、语录体和注疏体，等等。中国传统哲学的言说方式虽然会造成思想明晰性的欠缺，但富有无穷的暗示，利于达至不可思议之域⑤。

对中国传统哲学的言说方式应该采取何种态度，中国当代哲学需要认真考量。就汉语哲学的观点看，中国哲学不仅思想内容有其个性，而且言说方式也同样有其独特性。它主张“汉话汉说”，就是要运用汉语及其所承载的文化背景来对“汉语世界”的文化经验进行哲学思考与写作。这意味着汉

① 彭永捷：《汉语哲学如何可能?》，《学术月刊》2006 年第 3 期。
② 同上。
③ 彭永捷：《论中国哲学学科合法性危机》，第 218 页。
④ 王伟光：《建设中国特色的哲学社会科学话语体系》，《中国学术与话语体系建构》，北京：社会科学文献出版社，2015 年，第 5 页。
⑤ 冯友兰：《三松堂全集》第 6 卷，郑州：河南人民出版社，2001 年，第 14 页。

语哲学将继承中国古代哲学话语和革新中国现代哲学话语，构造出一种能够真正反映中国哲学神貌的哲学话语系统。对此，它已形成如下意见：（1）激活传统思想语汇，用中国固有思想语汇来创作中国哲学；（2）研究中国哲学术语的生成演变，对中国现代哲学语汇进行正本清源和转化再造；（3）基于典籍，用现代汉语和现代学术话语对中国古典做哲学性诠释；（4）研究哲学与汉语的关系，发挥汉语的哲学功能；（5）研究汉字的特点，发挥其哲学创造功能，等等。当然，汉语哲学的中国哲学话语构造是汉语哲学关于中国哲学话语系统重建的一项宏伟工程，它不仅限于中国传统哲学话语的传承转化。

就目前的实际情况来看，张立文的范畴研究法对中国哲学范畴的传承发扬，作了方法论的重要创新。张法“中国现代哲学语汇的缘起与定型”研究与冯天瑜的中国近现代哲学术语生成演变研究，对中国哲学语汇史作了重要考察。陈少明、景海峰等人在经典诠释方面，取得不俗成绩。陈来的“早期道学话语的形成与演变”研究，是对中国哲学话语作了一个重要的案例解析。而在中国哲学与汉语言文字的关系方面，目前一些研究从汉语的文化内涵和话语构造功能上加以展开，对中国哲学的语汇系统、表达方式、诠释方法等作了一定探讨。

在中国哲学与汉语言文字的关系研究中，另有从汉语的哲学语法[①]与形而上学功能展开的，这就转入对中国哲学的语言逻辑、思想倾向和形上追求，可称之为汉语哲学的“语言分析”进路，目前它突出表现在探讨汉语哲学的形而上学问题和可译性问题。对此，孙周兴的《我们可以通过汉语做何种哲学》《存在与超越：西方哲学汉译困境及其语言哲学意蕴》、徐英瑾的《“Being”在日本哲学语境中的翻译及其对汉语哲学的启发》等探讨得十分深入。

在汉语哲学的“语言分析”进路中，人们首要关心的是中国哲学形而上学的可能性。如论者言，中国学人一直企图用非形式化的汉语来表达西方本体论的先验形式性，但这种长期的努力注定是“艰苦的、惨烈的，甚至是不无危险的”[②]。如今汉语哲学何以可能、是否合法，或许也必须回答其形而上学何以可能。有观点认为“今天我们必须从思想与语言的一体性出发，来重审欧洲—西方哲学和神学的特性，进而考量‘汉语哲学’和‘汉语神学’的可能性”[③]。换言之，基于“思想因语言出场”的律则，形而上学（形式化思维）与西方语言（形式化语言）相适应；汉语是非形式化语言，无法表达体现形式化思维的形而上学，那么汉语哲学的形而上学又何以可能呢？

汉语哲学对这个问题的回答须借助中国哲学当代反思与批判的成果。首先，要破除比附方法，自立形而上学标准。中国哲学从来没有放弃过形上追求，也没有反对形而上学“普遍化”的思想方式。借用已有观点看，普遍化存在两种追问方法，即本质的形式化方法和实存的总体化方法，两者分属西方与东方[④]。如果抛弃西方中心论，就不能否定东方（中国）总体化思维方法的合法性，也不能否认中国哲学形而上学的合法性。中国哲学传统的形上追求与其说是追问本体的本质，不如说是追问存在的整体；其形而上学的树义也并非是形式化范畴体系的本体论，而是实存体系的存在论。它也是一种“超越性”追求，也是一种形而上学，关键在于对“超越性”作何种理解。总之，形而上学所谓的超越性至少有两种典型：本质超越现象、整体超越部分。它们大致分别对应着西方古典哲学与中国传统哲学对形而上学的不同倾向。实际上，本质主义也只代表柏拉图主义传统，巴门尼德存在论中的存在就不是存在的本质，而是“存在整体”[⑤]。当然，巴门尼德之后，古希腊哲学开启了从存在论（ontology）到本体论（ousiology）的转变，开启了“存在的遗忘”史，它背离了哲学的初心。如实地看，这种本体论即使无须批判，也不该独步形而上学之门。

---

① 哲学语法，即从哲学角度考察的语法，它探讨某种语言的特有语法同运思于这种语言中的哲学、思想、世界特有倾向之间的联系。参见刘梁剑：《汉语言哲学发凡》，北京：高等教育出版社，2015 年，第 23 页。

② 孙周兴：《存在与超越：西方哲学汉译困境及其语言哲学意蕴》，《中国社会科学》2012 年第 9 期。

③ 同上。

④ 孙周兴：《我们可以通过汉语做何种哲学》，《学术月刊》2018 年第 7 期。

⑤ ［古希腊］巴门尼德：《巴门尼德著作残篇》，［加］盖洛普/英译，李静滢/汉译，桂林：广西师范大学出版社，2011 年，第 82 页。

如果形而上学的内涵得以澄清，剩下的问题就是汉语哲学的语言性征、言说方式是否能使得形而上学成为可能。通常认为中国哲学是一种诠释活动，其语言是隐喻性的，难以进行哲学的表达和创造。有研究表明，隐喻性是语言的本性，隐喻语言是概念语言之母，甚至可以说“没有隐喻就没有哲学”①。实际上，哲学不是对已成事情的映镜，而是对人类发展的可能性道路和自由实践进行引导的活动，因此它不能没有隐喻。同时，一种“后形而上学思想”也认为，哲学根本就不是作终极论证，“它只不过能发挥批判力量，因为它已不再拥有一种关于好的生活的肯定理论”②。这表明哲学应以批判性方式面对随之敞开的无限可能，它拒绝先验化理性的论证话语，不等于拒斥一切形而上学。如果一种新的哲学范式将诞生，它建基于一种能平衡和激发逻辑证明与隐喻认知之间张力关系的新的哲学认识论，那么汉语哲学将完全成为可能。

三、树立中国当代哲学创建的一个典范：汉语哲学的前景展望

基于汉语哲学的登场和进路预知，汉语哲学有望成为中国当代哲学创建的一个典范。这意味着，汉语哲学还应进一步增强自身的主体意识、问题意识和创造能力。

（一）汉语哲学需要进一步具有在全球现代化中坚守中华文化立场、传承中华文化基因的高度自觉。中国现代哲学需要一个发展转轨，它的深层逻辑是中国哲学现代化中地方意识的标出和人文传统的伸张。现代化是一个理性化过程，这个“理性”的始源是西方文艺复兴的人文精神。这种人文精神在西方现代化进程中衍生出强大的科学理性，即人们的心灵意识由强调人的价值与潜能转向对自然的认识、利用与控制，这种科学理性随即又膨胀为科学主义。在西方强势文化下，中国现代哲学总体上将现代化视同于“西化”，并将科学理性演绎为科学主义。科学这个名词在中国“几乎到了无上尊严的地位”③，中国现代哲学无可避免地走向科学化。或许以下观点可以成立：中国现代哲学的根本矛盾是中国哲学的人文精神传统与科学主义之间的抵牾。因此，中国哲学当代转进的标识在于扭转中国哲学西化路向和科学化趋向的充分自觉。

在这一点上，汉语哲学应具有很强的典范性。汉语哲学首先就批判了“比较哲学语境的中国哲学”范式，主张“中国本土创生的中国哲学”范式，表现出强烈而鲜明的哲学主体意识。一方面，这个主体意识是中国现代哲学发展矛盾“逼”出来的，如果不树立主体意识，中国哲学就无法取得合法性。另一方面，这个主体意识又为建设中国哲学社会科学创新体系时代任务所急需，如果不树立主体意识，中国现实就难以如其所是地被把握。眼下，汉语哲学的主体意识将以融通古今中西的新气象，来书写中国哲学的新篇章。这里的关键是要认识现代化与全球化交织并行的时代趋势，处理好传统与现代、世界与地方的关系。这就需要汉语哲学保有“中国主体，世界眼光”④ 的文化自觉。

（二）汉语哲学需要进一步揭示中国现当代哲学的真正矛盾，并对哲学的根本理论问题和现实中的重大哲学问题作出回应。中国现当代哲学亟待解决的矛盾是西方哲学范式下中国思想的遮蔽问题。对此，汉语哲学已经充分领悟，只是对破解这一矛盾的具体方法、论述还相当粗略、模糊。中国现当代哲学矛盾的解答离不开对何为哲学与哲学何为这一哲学根本问题的思考，对此，汉语哲学也必须拿出自己的意见。早在 20 世纪三四十年代，形而上学就被列为中国哲学最重要的部分，汉语哲学也应对其展现自己的雄心。

汉语哲学还必须对中国的重大现实问题做出解答。当下中国一个重大现实问题是建立哲学社会科学创新体系，它要求将中国实践、中国道路升华为新的理论观点，要求对中华优秀传统文化进行传承

---

① G. Lakoff & M. Johson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challeng to Western Thought*, New York: Basic Books, 1999, p. 543.

② ［德］哈贝马斯：《后形而上学思想》，曹卫东、付德根译，南京：译林出版社，2012 年，第 49 页。

③ 胡适：《科学与人生观序》，张君劢、丁文江等：《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997 年，第 10 页。

④ 陈来：《“中国主体，世界眼光”：谈清华大学的国学研究》，《光明日报》2011 年 5 月 22 日。

发展，要求进行哲学“三大体系”构建。汉语哲学在文化传承发展和哲学话语创新方面有比较优势。汉语哲学的一个基本要求是“从出入西学到返之‘六经’”①，因此它将深度参与传统文化的传承发展，也要求对中国传统思想语汇的哲学性转化与当代性转化展开扎实研究，这构成中国哲学话语创新的重要途径。无论是文化传承还是话语创新，对汉语哲学的真正考验在于：它如何有能力将中国问题与思想运化到当代汉语学术语言？将中国哲学的思想与语言接入世界哲学流脉？对古今中外的思想和语言实施以我为主的会通、传承与创新。

（三）汉语哲学需要加强中国哲学及其现代转型研究、西方哲学的近现代转型研究和中外哲学的语言载体研究。首先，要考察中国传统哲学的特点，对其进行转化创新。中国传统哲学特点有：重天人交互、人伦、心性、历史；倾向整体思维、体验与领悟；主隐喻语言、描述、语录，等等。就此对中国哲学的优秀传统进行发掘、转化和创新，是汉语哲学的重要任务。同时，对于中国哲学的现代转型，要抓住其实质、矛盾及其与中国当代哲学的关系。中国哲学现代转型是指中国哲学发生历史性转变，生成以科学理性为主要取向的现代哲学形态的过程，这一过程的内在矛盾、发展演化及其当代影响，是汉语哲学最应关心的问题。

其次，要深入认识西方哲学的近现代转型与当代走向，与其在哲学根本问题上实现沟通，共建哲学的底层架构。这就要从西方近代哲学的内在矛盾上，认识西方现代哲学的局限性、马克思主义哲学的革命性和当代哲学的发展趋势。西方近现代哲学经历过认识论转向、语言论转向和实践论转向，但“客观趋势归根到底是从认识论的转向到实践的转向”②。马克思主义哲学的实践转向与中国实践哲学传统的亲密关系，为中国哲学当代创建展现了宽广而深远的前景。其至最重要的一点是，马克思主义哲学转向现实生活与实践，对康德哲学“总体性”问题作出实质性突破，而汉语哲学或许可以从中国哲学的实践智慧和诠释传统对这一问题作出进一步的解答。

再次，对中西方哲学的语言载体进行深入研究，是创造汉语哲学得以可能的一个基本条件。汉语哲学的一些挑战性问题需要基于语言研究才可能做出解答。例如，通行的观点认为，汉语是孤立语言，即它没有性、格、数、态的屈折变化，从而不能产生和表达哲学本体论。这合不合乎经验事实？印欧语言的链接方式是以动词的形态变化为主轴的“焦点透视”，而汉语的链接方式是以话题的意念扩展为主轴的“流散铺排”③，这是否是中西哲学文体差异形成的语言机制？如何运用汉语现代革新的语言学规则进行哲学话语构造？现代汉语还需要做怎样的“适度异化”，从而能提升为一种优秀的哲学语言？对这些问题，汉语哲学都需要通过语言研究从语言学上作出回答。

（责任编辑　徐　翔）

① 彭永捷：《汉语哲学如何可能?》，《学术月刊》2006 年第 3 期。

② 刘放桐：《从认识的转向到实践的转向看现当代哲学的发展趋势》，《江淮学刊》2019 第 1 期。

③ 刘宓庆：《当代翻译理论》，北京：中国对外翻译出版公司，2005 年，第 31 页。

论《国语》中占筮的“世俗化”*

吴宝麟

【摘要】本文以“世俗化”来刻画《国语》中占筮活动的变化。“世俗化”的第一层涵义是“祛魅”，即王官下降之后，占筮由秘而不宣的王室下移到士大夫的公开讨论。另一层涵义是占筮的“德义化”，表现在春秋时期的史官、士大夫对占筮术语如“贞”等进行了偏向人伦修德的诠释。他们关注以解占指导、警戒行动，并不执着单一占筮技巧或原则。多样占筮相杂参验，提高了解占自主性，也反应通观整体、重视施政实效的观念。他们甚至提出“无卜”“蔑卜筮”“卜于天”，对占筮的质疑越发激烈，越过占筮直接体认天意。总体而言，是将占筮等门类的决策术转化成政治哲学的话语资源。

【关键词】《国语》筮例；世俗化；贞；德义；卜于天

中图分类号：B21　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0151－05

作者简介：吴宝麟，广西桂林人，哲学博士，（北京 100084）清华大学出土文献研究与保护中心博士后。

《国语》作为史料①呈现出新旧交替与矛盾②，及“史官文化与‘士’文化的融合”③。张朋系统论述过春秋易学的面貌④；杨博对其中“天人之间的矛盾”进行探究⑤；陈鹏程则认为其中的语言思想兼具议政和天人统一的伦理教训性质⑥。如果从占筮语言特色、占筮场景、人物阶层、解占方式等角度入手，或许可用“世俗化”来刻画占筮应对时代变迁的过程⑦。本文“世俗化”大致有两层涵义：一是占筮的“祛魅”，指场所从秘而不宣的王室内部下移到士大夫阶层的公开讨论，其关照范围与世俗道德观念有了更深刻的交叠；二是向政德和人伦倾斜，即“德义”的凸显，解占越来越扮演政治思想“道具”的角色。两周人文理性懋盛，而占筮活动长期存在于王室和列国，“世俗化”希望揭示此时段人文理性非诞生于乌有，而是史官、士大夫借助历史留下的占筮遗产，渐进生发。本文的这种尝试，也期待就教于方家。

---

* 本文初稿宣读于2019年10月18－19日举办的“中国文化，国际共享——2019中华思想文化国际传播研讨会”，这是第二稿。

① 笔者同意张鹤的观点：“《国语》的作者和编者应该是西周春秋时期不同时代不同国家的史官，《国语》的传诵者则是由瞽矇担任的讲史。”卓敏敏也论述了《国语》的“史料汇编性质”。（参见张鹤：《〈国语〉研究》，博士学位论文，北京语言大学中文系，2009年；卓敏敏：《近三十年来〈国语〉研究综述》，《湖北民族学院学报》哲学社会科学版2015年第1期；张永路：《〈国语〉与早期文本的生成——从上博楚简〈昭王毁室〉说起》，《现代哲学》2019年第6期。）

② 如谭梅认为“《左传》、《国语》中的神话历史化现象从某种角度来说即体现着先秦时代人们对神话与历史关系的认识，在他们眼中神话和历史有时是重合的……二书对神人关系的解读中充斥着新旧思想的碰撞”。（参见谭梅：《从〈左传〉〈国语〉看先秦时期的神话观》，《贵州文史丛刊》2015年第4期。）

③ 参见张鹤：《〈国语〉研究》，博士学位论文，北京语言大学中文系，2009年，第20—23页。

④ 张朋：《春秋易学研究——以〈周易〉卦爻辞的卦象解说方法为中心》，上海：上海人民出版社，2012年。

⑤ 杨博：《〈国语〉所载春秋时人卜筮习惯与心理探析》，《河北旅游职业学院学报》2010年第3期，第100—102页。

⑥ 陈鹏程：《试论〈国语〉的预言》，《新余高专学报》2009年第1期。

⑦ 占筮的“世俗化”（Secularization），也可与西方宗教“世俗化”相参照，不同的是占筮“世俗化”并不在一神教背景下发生。徐兴文说：“19世纪，‘世俗化’一词开始与支持世俗主义信条的世俗论者联系起来，其秉持的信仰是宗教机构和价值在民族—国家事务上不扮演任何角色。19世纪末……也被逐渐用于描述以道德、教育和文化的品格和方向来取代宗教的过程。”（参见徐兴文：《西方世俗化理论的演变：叙事路径、争论与超越》，《云南民族大学学报》哲学社会科学版2018年第6期。）

一、“贞”的“德义化”诠释

（一）“贞于阳卜”

“贞”是习见于甲骨占卜和蓍草筮占的术语[①]。如何使用高频术语，反映了占筮主体的思想世界。《国语》中有一例可训为“贞问”的“贞”：

晋乃命董褐复命曰：“寡君未敢观兵身见，使褐复命曰：‘曩君之言，周室既卑，诸侯失礼于天子，**请贞于阳卜**，收文、武之诸侯。……’’’”《国语·吴语》[②]

注曰：“贞，正也。龟曰卜，以火发兆，故曰阳。”[③]

这里的“贞”，韦昭注为正，董增龄引《春官·天府疏》旧注“问卜，内曰阴，外曰阳”，认为“合诸侯朝天子是外事，故曰阳卜”[④]。笔者认为应作贞问解，而“阳卜”应指燃火进行龟卜。晋国大夫董褐遵晋国国君之命向吴国答复说：“吴王之前所言的‘周王室权威日渐卑微，诸侯不再朝贡天子，那么请燃火进行龟卜，贞问复兴文王、武王，凝聚四方诸侯之计策’……”此处的“贞”应是一个动词，解为贞问文意较通。

（二）“贞正”

《国语》的语料中，“贞”主要的意涵还是“正”，以下详述之：

且夫间父之爱而嘉其贰，有不忠焉，**废人以自成，有不贞焉。孝、敬、忠、贞**，君父之所安也。”（《国语·晋语一》）

荀息曰：“昔君问臣事君于我，我对以忠贞……‘可以利公室，力有所能无不为，忠也。葬死者，养生者，死人复生不悔，**生人不媿，贞也**。’”（《国语·晋语二》）

惠公即位，出共世子而改葬之，臭达于外。国人诵之曰：“**贞之无报也**。孰是人斯，而有是臭也。**贞为不听**，信为不诚，国斯无刑，偷居倖生。不更厥贞，大命其倾。”（《国语·晋语三》）

以上的“贞”是“正”，指德目，与孝、敬、忠并举，牺牲他人来成就自己的地位是不贞；或与忠连用，指竭尽所能服务公室。《国语·晋语》中“贞”“正”还表示能够以合乎礼节的方式葬死者，奉养生者，使死者无悔，生者无愧憾，即便这不一定受到周围环境的认可，不能得“吉报”。正当、符合礼制规范的“贞”德可以超越一己得失，凸显人的道德意志。

《国语》诸篇章中春秋时期的“贞”，以坚持忠贞、正义原则的意涵为主，指向行为主体的品质、能力，且“贞”的语境不一定是在谈论占筮。联系《左传》襄公九年穆姜和《国语·晋语四》司空季子的筮例，都以“正”来解释《易经》卦爻辞“元亨利贞”的“贞”，代表当时人的解占心态向道德义倾斜[⑤]。人的德行、能力，而不是神秘的鬼神意志，影响了占筮的结果。这种“贞”字解为

---

① 殷墟卜辞中“贞”是否可作“贞问”解，关涉到甲骨卜辞中的命辞是否问句，以吉德炜（David N. Keightley）、倪德卫（David S. Nivison）、夏含夷（Edward L. Shaughnessy）、裘锡圭、饶宗颐等为代表的学者曾热烈讨论。例如，裘锡圭说：“在殷墟卜辞的全部命辞里，我们现在能够确定是问句或非问句的名字只占一小部分。在承认问句可以不带句末疑问语气词的前提下，大部分命辞可以看作陈述句，也可以看作是非问句。说不定有些命辞在当时就有不同的读法，既有人都成陈述句，也有人依靠语调读成问句。鉴于确实存在非问句的命辞，同时大部分命辞又无法断定是不是问句。”饶宗颐则追溯并探究了“贞”之“正”义的训诂传统。本文比较同意裘锡圭的看法，大部分的命辞还无法给出确切解释。若眼光投至《易经》，也可能有类似情况。其实，“贞”比较“实”的“卜问”的解释，也能引出决疑、判定之义：卜问是一种指向判定结果的决疑过程。（参见裘锡圭：《中西学术名篇精读·裘锡圭卷》，上海：中西书局，2016 年，第 107—153 页；饶宗颐：《“贞”的哲学》，《华学》第 3 辑，北京：紫禁城出版社，1998 年，第 1—13 页；李娜：《殷墟卜辞命辞疑问句性质研究》，硕士学位论文，河北大学中文系，2009 年。）

② 本文所引的《国语》原文皆出自徐元诰撰、王树民、沈长云点校：《国语集解（修订本）》，北京：中华书局，2002 年。下不赘述。

③ 同上，第 551—552 页。

④ 同上，第 552 页。

⑤ 通行本《文言传》在解释坤卦六二爻辞时说“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤……则不疑其所行也”，将决疑的方法完全放在敬、义之德上。

“贞问”的用法渐渐边缘化的现象，可理解为占筮术语的“世俗化”。

二、解占方式的“德义”取向

（一）“筮史”与大夫之间的解卦分歧

《国语·晋语四》记录了晋国公子亲自占筮的一卦，首先由“筮史”来占断，得出的结果是“皆曰：‘不吉。闭而不通，爻无为也。’”意思是震卦初九、九三两个阳爻被阴爻阻隔，闭塞不通，无法相互感应，故无所成。这是以爻的阴阳、爻位相互关系来判断卦意义。而司空季子以《周易》卦辞为依据，做出相反判断：

吉。是在《周易》，皆利建侯。不有晋国，以辅王室，安能建侯？……其繇曰：“元，亨，利贞。勿用，有攸往，利建侯。”主震雷，长也，故曰元。众而顺，嘉也，故曰亨。**内有震雷，故曰利贞**。”

司空季子认为筮得“震”的结果对于晋国是吉。可见司空季子与当时“筮史”这一群负责占筮的官员，所使用的占断理论依据不同（暂不讨论筮卦过程）。司空季子就是晋大夫胥臣臼季，属于“士”阶层，后来做了司空，在《周礼》中职掌工程建设，是有可能使用占筮勘测天时地利的。他对“元、亨”的解释基于六位卦分为上下卦体，“震”作为“长男”（从《说卦传》）；又将“利贞”连用，意思为利于贞正（从韦昭注）[①]，认为这预示侯王要齐正国家（同于《文言传》“贞者事之干”）。总之，要如“长男”一样为善、守正，使众人顺服，才能建侯辅佐王室。司空季子与筮史的分歧是思想观念的分野，前者希望借此伸张修德辅政的重要性。

（二）占筮的警戒义代替预测准确性的追求

《国语·晋语一》还记录了是苏占卜时，借龟兆之象解释吉凶之义：

史苏占之，曰：“胜而不吉。”公曰：“何谓也？”对曰：“遇兆，挟以衔骨，齿牙为猾，戎、夏交猝。交猝，是交胜也，臣故云。且惧有口，携民，国移心焉。”……“**兆有之，臣不敢蔽。蔽兆之纪，失臣之官**，有罪二焉，何以事君？大罚将及，不唯无肴。抑君亦乐其吉而备其凶，凶之无有，备之何害？若其有凶，备之为瘳。臣之不信，国之福也，何敢悖罚！”

史苏对兆象的描述是：如口含鱼刺，兆纹左右有齿牙参差形状，象征着与晋（以夏指代）交战而互有胜败；齿牙又与口有关，喻示会有谗言之祸患使人民生离叛之心[②]。史苏将结果概括为“得胜却未必吉祥”，蕴含对事态的辩证分析和警戒，凸显了史官精神：秉兆为则，直言不讳——托龟兆为谏言的依据，是史官的本分，不可遮蔽。君主既然乐于见到吉祥的结果，就必须有备无患。若所预言的危险没有出现，正是国家的福分，何患被罚？可见，龟兆本身是否有绝对标准并不重要，占筮命中率也不是首要的，如何指导行动趋吉避凶才是根本目的。史苏对时局和政治原则的独立判断，主导了对兆象的解释。

这种解释方式，是将诸多可能性的“意义选项”并行不悖地灵活灌注到“象”之中，服务于“警戒”的意图。“胜而不吉”运用转折语，与通行本《易经》卦爻辞中出现象征事态发展转折的“初”“中”“终”有异曲同工之处。

（三）占筮群体下移，解占思想体现普遍道德价值

晋大夫里克引述上文史苏对兆象的判断，表达自己评论：

（晋大夫里克云）且其兆云：“挟以衔骨，齿牙为猾。”我卜伐骊，龟往离散以应我，夫若是贼之兆也，非吾宅也，离则有之。不跨其国，可谓挟乎？不得其君，能衔骨乎？若跨其国而得其君，虽逢齿牙，以猾其中，谁云不从？诸夏从戎，非败而何？从政者不可以不戒，亡无日矣！（《国语·晋语一》）

---

① 张朋认为，这种对“利贞”的解释可能代表了春秋时期的通例。（参见张朋：《春秋易学研究——以〈周易〉卦爻辞的卦象解说方法为中心》，第48页。）

② 韦昭注认为史苏运用了内、外兆体的关系占断与晋交战的结果。（参见《国语集解（修订本）》，第249页。）

卜问征伐骊的结果，龟兆呈离散状，是失败征兆，说明此已非安居之处，应离开。接着批评骊姬据有晋国、得宠于国君的恶行导致了恶果，说从政者要引以为戒，避免亡国。这里不仅可见兆象对行为的告诫之义，更可见王官下降，原本从事占筮的群体或地位降低，或与别的群体发生交替，下移的后果之一是古老知识的普及与公开。占筮从浓厚神秘色彩、鲜为人知、“退藏于密”①、仅限于王室内部及王室周围史官的隐秘状态挣脱了出来——成为士大夫之间的公开议论分析。有了公断之尺度，时人普遍的道德和价值标准就会介入解占思想之中。

（四）杂占参合的决策方式增强了解占自主性

除了龟兆占卜、筮卦（蓍草）之外，《国语》还有其他类型的占卜。例如，

虢公梦在庙……召史嚚占之，对曰：“如君之言，则蓐收也，天之神刑也，天事官成。”（《国语·晋语二》）

献公问于卜偃曰：“攻虢，何月也?”对曰：“童谣有之曰：‘丙之晨，龙尾伏辰……虢公其奔。’”（《国语·晋语二》）

台不过望氛祥。（《国语·楚语上》）

这三处引文代表了三种占卜形式，分别是梦占、天象之占、望气之占。史嚚是虢国太史，他认为虢公梦中景象预示着秋季万物收敛、零败，乃是天道神妙的刑杀之道的体现，天以此彰显对人的告诫。而卜偃是晋国掌官占卜事务的大夫，他分析古歌谣中对天象的描述（丙日早晨，尾星隐伏在日月交会之处）来判断虢公出逃的命运②。还有站在高台远望气象、物候等迹象辨别吉凶，以便探查军事情报和气候变化等。此外，还有一个筮卦与梦占并用的例子：

（晋襄公）成公之归也，吾闻晋之筮之也，遇乾之否，曰：“配而不终，君三出焉。”一既往矣，后之不知，其次必此。且吾闻成公之生也，其母梦神规其臀以墨，曰：“使有晋国，三而畀驩之孙。”故名之曰“黑臀”，于今再矣。襄公曰驩，此其孙也。**而令德孝恭，非此其谁**？且其梦曰“必驩之孙，实有晋国。”其卦曰：“必三取君于周。”其德又可以君国，三袭焉。吾闻之《大誓》，故曰“朕梦协朕卜，袭于休祥，戎商必克。”**以三袭也**。晋仍无道而鲜胄，其将失之矣。必早善晋子，其当之也。《国语·周语下》

晋襄公追溯晋文公庶子成公黑臀自周归晋，晋国占筮得乾变为否卦，占筮结果是“君（成公）要三次出走于周”。现今成公已经去往晋国，不知后者为谁，推测此后要出于周的必是周子（即晋悼公之子）。他知道成公出生时其母梦见神人以墨画其臀，预言其将有国，三世而予以晋襄公之曾孙周，故取此名。周子有孝、恭之德，晋国非其莫属。其梦、其卦、其德结果一致，可谓对同一事三次连续昭示，警戒晋国若沿袭无道而少后嗣，将失去国家，必须早立周子。又引《尚书·泰誓》武王克商依卜筮、梦境、美善之德三方综合判断，来佐证自己的预测方式古已有之。

多种占卜相互参合的方式，实际上扩展了龟甲和蓍草所能表征的事物范围，但凡人所能观测到的事物，听风、望气、占星、梦占等，都能警戒、指导行动。主体判断的自主性、灵活度增加了，更能直接分析现实③。

三、“蔑卜筮”“卜于天”标明的思想突破

① 语出《系辞传上》“君子以此洗心，退藏于密”，高亨说：“占筮之后，记其事，退而藏之于密处，以为来日之借鉴也。”（参见高亨：《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，2009 年，第 478 页。）

② 《国语·周语》还记载“文王至于日中仄，不皇暇时”，文王见到正午时分太阳西偏的天象，感到来不及进食，以示珍惜光阴。

③ 例如，王社庄也认为，“占断原则虽有，但具体到每一次占筮变化也相当大。筮者根据不同事件发生的时间、地点，根据不同的占筮对象采取取象比类的方法，发挥本人的才能加以判断。因此后人要给他立几条原则来范围它，是不可能的。”范育均则认为：“《左》《国》涉易材料中的解卦法主要为卦象解卦、卦爻辞解卦与义理解卦三种……在春秋时期，这三种解卦法并不是相互独立的。在同一筮例中，三者常常共同作用于对成卦结果的解说。”（参见王社庄：《春秋易学筮法研究》，《社会科学动态》2019 年第 2 期；参见范育均：《从出土易学文献看〈左传〉〈国语〉中的涉易材料》，硕士学位论文，西南大学中文系，2018 年。）

（一）大事仍用龟卜决疑

就占筮而言，《国语》的新旧交锋展现出一种渐变式的更替。如《国语·鲁语下》记载了龟卜的因仍和运用：“公父文伯之母欲室文伯，飨其宗老……老请守龟卜室之族。”鲁大夫文伯的母亲要为之娶妻室，便宴飨主管礼乐的宗人和家臣，家臣用古老的龟[①]来占卜与此婚姻之事相关的双方族姓是否相配。可见，当时鲁国大夫一级的人，婚姻之事也要用到龟占。《国语·晋语一》则记录了在国君立太子时也要借助卜筮的力量：“立太子之道三：身均以年，年同以爱，爱疑，决之以卜筮。”确定太子要考虑三个步骤：以德行为优先考虑，德行同等则以年长为优先，年龄相同则以君主喜爱程度为准，如果喜爱程度近似，则最后以龟卜和筮占来决疑。卜筮是并用的，只有在多方因素制衡无法解疑时，才会动用卜筮。

（二）对卜筮的强烈质疑，价值根据从“卜”汇归于“天”

晋国、吴国的史官直接声明“无卜”“蔑卜筮”“卜之于天”，表现出对占筮的强烈质疑：

二十二年，公子重耳出亡，及柏谷，卜适齐、楚。狐偃曰：**无卜焉**。夫齐、楚道远而望大，不可以困往。道远难通，望大难走，困往多悔。困且多悔，不可以走望。（《国语·晋语二》）

庆郑曰：善忘而背德，**又废吉卜**，何我之载？（《国语·晋语三》）

（越大夫种）曰臣尝卜于天……**天占既兆，人事又见，我蔑卜筮矣**。（《国语·吴语》）

（吴大夫申胥、华登）**吾以卜之于天**，天若齐吴，必许吾成而不吾足也。（《国语·吴语》）

无卜就是无需卜问。晋国公子重耳逃亡到柏谷，卜问是否要去齐楚。狐偃认为根本无需占卜就能预料结果，楚国遥远而望诸侯朝贡，并不会怜恤重耳，去必有悔。晋国庆郑谴责惠公失德，且不采纳吉卜策略，导致无可补救的局面。越大夫种则声称自己要向天卜问，天意显现“天兆”，则不再依赖龟兆做出指示，又能从人事迹象得见天意，无需卜筮。《吴语》《越语》成书时代晚于《周语》《晋语》[②]，占筮、越来越名存实亡，就连作为决策演绎的道具角色也逐渐被舍弃。越过占筮表达天意的态度比借占筮表达政治主张更激烈。卜问的对象，从神秘的神明、灵龟，到被“天”这个价值源泉取代，无需中介。天既然寄望于人的德行，那么进德修政才是得天意的落脚点。

占筮的“世俗化”主要表现在占筮文化现象的普及下降，越发直接地出涌现政治伦理思想主导的倾向。在思维方式上，体现出重视正反综合参验、适当取舍、依靠德行、征验于理政实效的特点。而思想变化是延续的过程，所谓王官到诸子之学不断走向人文理性，至少在商末甲骨占卜兴盛时期就已积蓄端倪[③]，占筮一直伴随着人类智能和行动能力的累积而改变。《周易》卦爻辞内容集中反映了占筮聚焦的是世俗世界的运转——“鬼谋”杂占参合是为了拟议“人谋”之世俗施政，《国语》之语录呈现了变化结果。到《慎子·威德》则直陈：“故蓍龟，所以立公识也；权衡，所以立公正也；书契，所以立公信也。”

（责任编辑　徐　翔）

① 按，笔者从王引之之解释。（参见《国语集解（修订本）》，第 200 页。）

② 参见赵晓斌：《春秋官制研究——以宗法礼制社会为背景》，博士学位论文，浙江大学中文系，2009 年，第 18—19 页。限于篇幅，本文未从国别角度细求各国占筮源流、用语的地域分布，及史官、士大夫之官阶高低、职掌分工与占筮思想的相关性。

③ 例如，文献记载的商周时期的“卜筮并用”可与出土文物相对证，又如甲骨文正反对贞、同事连续贞问等现象。参见陈亚军：《周易卦形和卦序探源——论卜筮中的“习”与“对”》，《国际易学研究》第 3 辑，北京：华夏出版社，1997 年，第 103—128 页；宋镇豪：《论古代甲骨占卜的“三卜”制》，《殷墟博物院院刊（创刊号）》，北京：中国社会科学出版社，1989 年；宋镇豪：《再论殷商王朝甲骨占卜制度》，《中国历史博物馆馆刊》1999 年第 1 期。

早期中国动物分类的形成和演变

黄晨曦

【摘要】早期中国的动物分类法并非阴阳五行观念的直接产物。它有相对独立的起源，在漫长的历史过程中，在关联性思维的影响下，先后与五行学说和阴阳观念结合，其内涵获得极大扩充。五类动物（毛羽鳞介倮）的分类法大约是在地方行政管理以及礼乐祭祀的需求下产生的。《周礼》的记录体现了其早期的形式，后经由《管子》《吕氏春秋》《淮南子》《礼记》等文献的发展，逐渐与五行学说结合，最终在《春秋繁露》中得以完善。从西汉开始，五行分类法中出现由低到高的等级划分，这与精气论和四灵观念的产生密切相关，人类的地位也开始重要起来。五类动物从西汉初年开始才与阴阳观念结合，每类动物都与阴或阳有关，而倮类是阴阳二气合和的产物，人类更是倮类中的精华。

【关键词】动物分类；毛羽鳞介羸（倮）；关联性宇宙论；五行分类法

中图分类号：B2　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）04－0156－05

作者简介：黄晨曦，安徽合肥人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院博士后。

受到李约瑟科学史研究的启发，文化史学者胡司德（Roel Sterckx）认为，将动物研究剥离文化史的视野，单纯地研究其科学史的历程是片面的。人与动物在古代是共生共存的关系，对于人类不仅具有实际生产生活层面上的功用，还有十分重要的文化隐喻和思想史意义，人借助动物表达他们对于社会、道德、宗教、宇宙论等方面的看法①。

一、中国古代动物分类的研究情况

现今关于古代生物分类学的研究大多从科技史和文化史这两个角度出发。20 世纪八九十年代兴起的中国科技史研究热潮，使得中国古代动物分类学的发源和体系化成为学者的关注要点之一。一般认为，中国古代有《尔雅》分类法、部首分类法、五行分类法、本草学分类法等几种分类学标准。如李约瑟等人的《中国古代动物学史》认为中国古代有四种体系：《尔雅》体系、《管子》《礼记》《吕氏春秋》体系、《考工记》体系、《本草纲目》体系②。实际上，《考工记》介于前两种系统之间，而《本草纲目》系统的出现较晚。《尔雅》将动物分为虫鱼鸟兽四类，被认为是最早的动植物分类。此外，还有《释畜》专论驯化动物。由于《尔雅》是用来训释经典的，连孔子也说学《诗》可“多识于鸟兽草木之名”，因此《诗经》中出现的动物名称与《尔雅》具有一定的对应关系，二者被认为

① See Roel Sterckx, *The Animal and the Daemon in Early China*, Albany: State University of New York, 2002, p. 3.

② 郭郛、[英] 李约瑟、成庆泰：《中国古代动物学史》，北京：科学出版社，1999 年，第 132—138 页。

属于同一分类系统[①]。此外，有学者认为甲骨文和《说文解字》也涉及生物分类学[②]。这一观点主要集中在对汉字部首的讨论上。李约瑟等人认为《说文》的部首“基本上已划出虫、鱼、鸟、兽、倮的五大范围，后来中国所发展的动物学名称，基本上沿着这条途径深入继续下去”[③]。从以上研究中可以发现，分类研究的主要目的是将古代的分类法与现代接轨，从而建立与拉丁语双名体系相对应的中国现代生物学命名体系。前述论著中几乎都有较为详细的古今名称和分类的对照。

除此之外，还有一个出现于礼乐系统的五物分类法，经过改造最终进入五行系统，也叫五行分类法。动物中的五物即毛、羽、鳞、介、羸（或作羸、裸、倮），又称为五虫，出现于从《周礼》到《春秋繁露》等一系列文献中[④]。此前多数研究都认定这一动物分类法起源很晚，且受到五行思想的影响才产生。胡司德批判了单一科技史视角的弊病，主张从文化史的视角来研究动物分类。他将古代中国的动物分类分为三个层面：血气、阴阳五行的关联分类法、道德分类学。其中，关联分类法是战国晚期在关联思维的影响下才出现，直到汉代才正式被五行学说系统化。如前所述，从科技史角度研究的主要目的是使拉丁语双名法与汉字命名系统合轨，而文化史、思想史角度的探讨才刚刚起步。

二、先秦时期五物分类体系的产生

先秦至西汉有大量文献提及动物分类思想，如《尚书·尧典》、《周礼》的《大司徒》《大司乐》《梓人》、《管子·幼官》、《吕氏春秋》的《十二纪》《观表》、《银雀山汉简》的《曹氏阴阳》《禁》《五令》、《淮南子》的《时则》《兵略》、《礼记·月令》、《尚书大传·洪范五行传》、《春秋繁露·五行顺逆》、《大戴礼记》的《曾子天圆》《易本命》《孔子家语·执辔》等。从文献的时代看，能确定具体成书年代的有《吕氏春秋》《淮南子》《银雀山汉简》，其他文献的编纂年代相对模糊。

在《尚书·尧典》《周礼》中，动物与方位或地形有明确的对应关系，这是较为原始的配物思维。《尧典》并未涉及动物分类，主要是关于职官和各地风俗物貌，其中提到的鸟兽孳尾、希革、毛毨、氄毛的现象是动物在不同季节的毛羽状态[⑤]。这与月令类记录古代物候的历书具有相似性，只是未如后者详尽。尽管《尧典》的成书时代仍然难以确认，但其对动物物候的记录可能是较为原始和直观的。从《尧典》《尔雅》中鸟兽虫鱼的笼统划分，到时令类文献那样系统化的分类，其间还有很多中间环节。这一中间环节可能与《周礼》的职官和祭祀体系有关。《地官·大司徒》《春官·大司乐》《冬官·梓人》分别与职官、祭祀、礼器制造有关，其中《冬官考工记》大致为战国后期齐国的著作。

《梓人》将动物分为大兽和小虫，其中大兽根据功能的不同又分为两类，一类是宗庙祭祀中用作牺牲的脂和膏，一类是笋虡的参考形象羸、羽和鳞[⑥]，小虫则是乐器纹饰的参考形象[⑦]。从释义和功

① 李国豪等编：《中国科技史探索》，北京：中华书局，1986 年，第 493 页；《农业遗产研究集刊》第 1 册，北京：中华书局，1958 年，第 165—182 页；汪子春等编：《中国古代生物学》，北京：商务印书馆，1997 年，第 15、39—41 页；高耀亭：《我国古代动物分类学的成就初探》，《昆虫学报》1975 年第 4 期。

② 白寿彝编：《中国通史·中古时代·秦汉时期（下）》，上海：上海人民出版社，2015 年，第 1349 页；《中国古代科技成就》，北京：中国青年出版社，1978 年，第 327—328 页；苟萃华等编：《中国古代生物学史》，北京：科学出版社，1989 年，第 58—59、84—85 页；邹树文、许抗生：《也谈我国古代的生物分类学思想》，《自然科学史研究》1982 年第 2 期；罗桂环、汪子春：《中国科学技术史·生物学卷》，北京：科学出版社，2005 年版，第 52—54 页。

③ 郭郛、[英] 李约瑟、成庆泰：《中国古代动物学史》，第 121—122 页。

④ 邹树文：《关于我国古代动物分类学的讨论》，《昆虫学报》1976 年第 3 期；李国豪等编：《中国科技史探索》，第 493—506 页。这两篇文章都认定《周礼》和《礼记·月令》都是刘歆伪造的，这是晚清今文学家和古史辨派学者的观点。何新对此进行反驳，参见何新：《龙：神话与真相》，北京：时事出版社，2002 年，第 335 页。

⑤ 孳尾指春季动物生育繁衍，希革指夏季动物毛羽稀疏，毛毨指秋季动物换毛，氄毛指冬季动物毛厚御寒。

⑥ 脂是牛羊，膏是豕，羸是虎豹貔螭这类浅毛兽，羽指鸟类，鳞指龙蛇之属。羸的原义是赤身露体，这里指短毛兽类。笋虡是悬挂乐器的架子，横架为笋，虡为两侧立柱，古代乐器架一般都做成动物的形状或者雕饰以动物纹。

⑦ 小虫是体型较小的动物的总称，有三种分类原则：骨骼在身体中的位置、爬行方式、鸣叫方式。

能看，脂膏和羸羽鳞显然不属于同一分类原则，脂和膏是祭祀用牲，而羸羽鳞以外观区分。前两种在后世更规范的分类中属于毛类，即兽类；而鳞类在这里专指身长的龙蛇，后来鳞类指体表有鳞片的动物，范围更广泛。《梓人》把本应属于鳞类的鱼类放在小虫连行类中，同时大兽的鳞类和小虫的纡行类都包括蛇类。这种混杂局面的形成是因为《梓人》本身讨论的是乐器的制作而非分类，因此对动物的分类是以祭祀中的作用及乐器的结构和形象来确定的。比如，羸类声音宏大，所以其形象用来参考制作钟的立架，击钟的时候，声音似乎从这些动物的口中发出一样；同理，羽类声音清扬有穿透力，所以其形象用来参考制作磬的支架；而鳞类细长，正好形似悬挂乐器的横架。

《大司徒》和《大司乐》有了初步的配物思想，但离后来的五行学说还有一定距离。这两篇文献的分类原则是一致的，即厚毛、少毛、羽毛、鳞片、甲壳这些体表外观，分别对应毛、羸、羽、鳞、介五类。从目的来说，《大司徒》“以土会之法辨五地之物生”，土会之法即以土地计算贡税之法，与此相似的是《尚书・禹贡》《周礼・夏官・职方氏》《逸周书・职方解》的九州岛贡税法，但又有显著不同。大司徒掌管各个邦国地图，以五种地形来辨识邦国内的人民和物产；而《禹贡》《职方氏》掌管天下之地图，用以辨识天下人民及物产，包括域内九州和域外的九服蛮夷，所以以方位作为分辨物产的标准。因为执掌的范围不同，大司徒对于所辖之地的物产的掌握要尽可能详细，以便于精细化管理；而《禹贡》《职方氏》掌管天下方国，只需掌握与农业生产和赋税有关的九谷六畜的情况。这实际上是一套完整、高效、等级分明的土地治理法则。此后，九州的观念在战国后期的阴阳家手中被重新塑造成一种新的天下观，是宇宙论和世界观在政治领域的延伸。而五地和五物的土地管理法则被反映物候现象从而指导生产实践的时令类文献吸收，此后逐渐成为五行体系中的重要一环。

三、时令类文献与五行分类法的形成

时令类文献的出现标志着以《周礼》为代表的五物分类法则正式与五行思想结合。在结合的过程中出现了两种情形：一是以《管子》为代表的五行令类型，二是在《吕氏春秋》《淮南子》《礼记》等文献中多次出现的四时令类型。

一般认为《管子・幼官》反映的是玄宫图，与月令类文献所反映的明堂类似，但形制略有不同，其所尊崇的方位不同，因此配物法则不同[①]。《幼官》以倮兽配五和时节、羽兽配八举时节、毛兽配七举时节、介兽配九和时节、鳞兽配六行时节，而四时令类文献则为春鳞、夏羽、秋毛、冬介，中央倮。尽管后者流传更广，但其中四季和中央所体现的四季和五行难以调和的矛盾成为棘手的问题。《管子》的五种时节及其代表动物正好与五行相对应，而《吕氏春秋》《礼记》改用四时令，则中位/土位在四时令中的时间性质难以确定，在《吕氏春秋》中被置于季夏纪末段，在《礼记・月令》中被置于季夏和孟秋之间，以显示它依然具有空间属性，与季节的时间属性无关。因此，这两则文献仍然保留了些许玄宫图那样的以建筑形式为基本框架、以季节性的施政为主轴的时空双重属性。

《淮南子・时则训》与前两种月令类文献不同，它开始解决中央土所带来的时空矛盾。为了调和中央土和季节的矛盾，它将中央土与季夏对应起来，而孟夏、仲夏属于南方火，夏季的三个阶段分属两个五行要素。为了弥补这种结构上的缺陷，《春秋繁露》做了一些调整。比如，《五行对》认为“土为季夏”，又立刻解释说“五行莫贵于土，土之于四时无所命者，不与火分功名”。又如，《五行顺逆》有“土者夏中”，而不再是季夏。在《五行之义》中，这种结构性矛盾得到进一步理论上的化解，即“五行而四时者，土兼之也”。后来《白虎通・五行》进一步认为“（土）王四季，居中央不名时”，基本解决了这种结构性矛盾。

值得注意的是，在月令类文献的演变过程中，唯一保持不变的是倮类与中央土的关系[②]，所以其

① 幼官是玄宫之讹，玄宫以北为尊。参见李零：《长沙子弹库战国楚帛书研究》，北京：中华书局，1985 年，第 41—42 页。

② 《周礼》作羸，《管子》《吕氏春秋》《礼记》《春秋繁露》作倮，《淮南子》作羸，《银雀山汉简》作羸。

地位也随着后者地位的提高而不断升高。从早期的羸字到西汉时期文献的倮字的变化，并非只是字形的改变，连带着还有意义的改变。出现羸字的文献可能较早，羸一般指称浅毛的兽类，即毛发比较少的动物。所以，郑玄在为《礼记》《周礼》作注时，认为倮（羸）字指的是短毛的动物，如虎豹[①]。这种解释虽准确地表达了该字的古义，但可能没有注意到倮字的含义已随着时代有所改变。从《管子》《吕氏春秋》开始，倮字替换了羸字[②]。而《吕氏春秋·观表》用了裸字[③]，不论是否是传抄过程中的讹误，至少说明这一系列的近义字在某个时代产生了意义变化，从短毛少毛的动物逐渐变为无毛动物，后来人类也成为这一类别的种属。

四、分类法在西汉前中期的扩充与完善

《淮南子·地形训》也有一种五分法，将包括人在内的动物和神话传说中的动物分成最基本的五类，即倮、羽嘉、毛犊、介鳞、介潭。从字面看，这种分类应当与前述五分法有密切关联。值得注意的是，这里第一次在分类法下出现了物种的演化，倮最终演化成最高级的圣人，其他四类动物的化生也有相同的逻辑。此处也是第一次明确将人类纳入动物分类体系中，是分类法的一个新要素。大约从西汉中期开始，越来越多的文献将人类归入倮这类物种。如《春秋繁露·五行顺逆》认为夏中施行土政，可以招徕贤圣和仙人，反之则“倮虫不为，百姓叛去，贤圣放亡”。《大戴礼记·曾子天圆》说：“倮虫之精者曰圣人。”《大戴礼记·易本命》说：“倮之虫三百六十，而圣人为之长。”《孔子家语·执辔》说：“倮虫三百有六十，而人为之长。”可见，羸（倮）随着中央土的地位日益显赫，其地位也相应提高，其字形和字义渐渐发生变化，最终将人类纳入其中。与人为倮类之精华相对应，其他各类也都有尊为精华的物种。这些物种精华就是四灵，对应毛、羽、介、鳞四类[④]。化生和等级的出现，标志着五行分类法已臻完善。

除了与五行理论结合，五行分类法还引入阴阳概念。“鸟鱼皆生于阴而属于阳”这则材料见于多种文献，说明最晚在西汉初年，人们已试图将动物分类法与阴阳学说结合。类似说法在出土文献中也得到印证，如《银雀山汉简·禁》有“阳毋犯鸟，冯皇出；阴毋犯兽，麟生生出”。“阳毋犯鸟”即鸟与阴相关，同理可得兽的生出与阳相关。生于阴或生于阳这种说法试图将每个物种归为或阴或阳的属性。如《银雀山汉简·曹氏阴阳》谈到六畜时，认为“牛羊，阴也；马犬彘鸡，阳也”；《淮南子·天文训》更明确说“毛羽者，飞行之类也，故属于阳。介鳞者，蛰伏之类也，故属于阴”；《大戴礼记·曾子天圆》将五虫与阴阳的对应关系完全确定下来：“毛羽之虫，阳气之所生也；介鳞之虫，阴气之所生也；唯人为倮匈而生也，阴阳之精也。”这不由得让我们想到《黄帝四经·称》：“凡论必以阴阳□大义，天阳地阴，春阳秋阴……”这说明在西汉的前期，在五行配物理论之外，出现了非常广泛的阴阳配物思想，当时的人们试图为世界上的每个事物进行阴阳分类。

西汉前期的《银雀山汉简·禁》是目前所见最早将动物分类、物种精华以及阴阳学说三者结合在一起的文献。尽管残损严重，但它的诸多理念反映了自《管子》《吕氏春秋》以来分类法的复杂化。它同时具备了鸟兽虫这样的动物分类、凤凰麒麟游龙等各类动物的精华以及阴阳二气对生物生长的影响。这一新趋势引起理论家的兴趣，如《淮南子·天文训》讨论了阴阳二气与毛羽鳞介四类动物的关系；《地形训》讨论了五类物种各自的演化从低级到高级、从特殊到一般，用古人的思维方式完整解释了生物演化的全过程；《尚书大传·洪范五行传》《春秋繁露·五行顺逆》详细地说明了五行在施政中的作用及其对动物的影响，即违背五行会出现对应五类动物的灾祸；《大戴礼记·曾子天

① 在《周礼注疏》中，郑玄称羸也是虎豹之类的动物，将两者认定为同义字。

② 高诱称，麒麟属于这一类动物。将麒麟归于倮兽仅见于高诱的说法，其他文献皆称麒麟是毛兽。

③ 高诱认为裸指麒麟麋鹿牛羊一类动物，因其蹄角裸露可见。在《淮南子·时则》中，高诱认为“羽落而为羸”。

④ 《礼记·礼运》的四灵是麟、凤、龟、龙，《淮南子·地形训》有建邪、灵龟、鸾鸟、麒麟，《春秋繁露》有鲸、龙、凤凰、麒麟，毫龟、灵龟，《大戴礼记·易本命》有凤凰、麒麟、神龟、蛟龙。

圆》讨论了五虫与阴阳二气的关系，并着重强调人作为倮虫是阴阳二气之精华；《大戴礼记・易本命》《孔子家语・执辔》甚至提出一个具有宇宙论含义的数目，即五虫各自有三百六十个物种。

值得注意的是，五行分类法在其后近两千年的发展中并未完全被本草学分类法代替，在历史文献和中医理论中依然保有一席之地。例如，《汉书・五行志》保留了《洪范五行传》及相关论著中关于五虫之孽的说法，将五类动物反常的自然现象归结为灾异，成为后世史志中五行志、灾异志记录自然现象的标准范式之一。又如，《黄帝内经》认为五运六气的运行也影响对应的五类动物的生长发育。其中，《五常政大论》认为“六气五类，有相胜制也，同者盛之，异者衰之”，因此，六气在一年的不同时间会对五类动物产生不同的影响，或积极或消极，比如上半年的厥阴之气对羽类有益、对毛介类则不利，而下半年的厥阴之气有利于毛类发育、不利于倮羽类发育；《至真要大论》也论述了六气之复或相胜，都会令五类动物生长发育不正常。

五、结　　论

就功能来说，动物分类并非是自发的，而是人类为满足自身需求而有目的地建立的。其本身不具备独立性，人类有了相应的需求才会改变动物分类法的内容。早期分类法与五行没有关系，是对物候的简单观测。其后，地方行政管理及宗教祭祀的需求越来越细化，前者要求尽可能了解地方物产，并在此基础上确定各地贡税，后者要求在宗教活动中营造仪式感和特殊氛围。因此，在地方行政管理的基础上，对动物进行因地制宜的归类，以满足生产活动，从而产生《周礼・大司徒》中“以土会之法辨五地之物生”的动物分类。另一方面，音乐在宗教活动中的作用至关重要，乐器造型需要参考动物形象，似乎乐音就是这些动物发出的，达到降神娱神的目的。因而才有《周礼》的《梓人》《大司乐》的分类原则。此时动物分类法尚未明确反映五行学说，但为了方便管理，出现了动物与特定方位地形相匹配的情况，为以后与配物思维全面结合提供了前提条件。

不论是施行正确的行政管理以达到中央与地方、人与自然、君与臣之间的和谐，还是精英分子希望在乱世中建构一种理想的政治模式，月令这一特殊体裁是这种行政管理和政治理念的理想载体。动物分类法在这时正式参与宇宙论和世界观的构建。在月令类文献的整合过程中，倮类与中央土的搭配几乎没有变动过，而且随着五行学说影响的加强，倮类动物的重要性与日俱增，最后人类进入这一分类体系，并成为这一类动物中的代表。在西汉初期阴阳学说与分类法开始结合。在精气论的影响下，动物分类也有了等级化趋势。如《银雀山汉简》和《淮南子》将阴阳二气与动物的属性相结合，而《大戴礼记》认为五类动物都与阴阳二气有关，而倮类更是阴阳二气合和的产物，人更是倮类中的精华。《淮南子》《春秋繁露》《大戴礼记》《孔子家语》都有对五虫之精的论述。《淮南子・地形训》甚至还为各物种构建了一个从低级到高级、从特殊到一般的演化链条。

从最初的五类动物的分类，到最终发展成为集合五行理论、阴阳学说、精气论的复杂体系，五行分类法成为早期中国的关联性宇宙论的重要一环，其应用也涵盖了工艺制造、土地管理、宗教祭祀、物候时令、施政纲领等各个方面。从这一点来看，中国古人对于动物的认知从来就是与对社会、宗教、政治等的认知融为一体的，有社会秩序、宗教政治秩序的需求，才有对动物进行分类的需求。在这个意义上，人类社会的秩序以及自然界的秩序被关联性思维紧紧地联系在一起，生物的分类法则也成为宇宙模式中的重要层面，自始至终都在调整与发展中寻求与这一宇宙模式的融合。

（责任编辑　徐　翔）

现代哲学 4 2020
双月刊/2020年第4期(总第171期)/七月号
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

工业革命的社会历史意义与恩格斯对唯物史观的初步思考
——《英国状况 十八世纪》在恩格斯思想发展史上的地位 …… 唐正东 1
走向无神论
——青年恩格斯“无限”观考辩 …… 卢永欣 8
恩格斯是辩证唯物主义者吗? ……［德］斯迈尔·莱匹克/著 李 静/译 16
恩格斯“哲学基本问题”论断与马克思主义哲学 …… 高 超 25
澄清误解和重新发现
——21 世纪西方学者论恩格斯思想的当代价值 …… 凌菲霞 32

立足“东方”与重建中国文化主体性
——新中国成立后毛泽东文化建设相关论述研读 …… 罗嗣亮 41
列宁《四月提纲》革命阶段转变问题再认识
——兼析毛泽东新民主主义论的历史贡献 …… 朱亚坤 49
论彭湃对早期马克思主义中国化的贡献 …… 杨 俊 57

费希特知识学的演变及其内在逻辑 …… 谢地坤 66
实在谓词一定是综合命题的谓词吗?
——就 Sein 论题中实在谓词的理解与胡好商榷 …… 舒远招 77

义务论与道德运气
——一种康德式的视角 …… 董滨宇 88
探索复杂性的系统哲学与系统思维 …… 范冬萍 97
范畴、这一个与个体
——试论原联想中的范畴化与时间意识中的个体化 …… 毛家骥 103
醋意现象学
——一项情感哲学与汉语哲学的个案研究 …… 卢盈华 110

试论传统儒家廉德的基本内涵、培育方法及其当代价值 …… 吴根友 崔海亮 118
知言与养气
——儒家哲学话语之两轮 …… 许家星 126
门户是否必要?
——《春秋》研究与中国哲学 …… 黎汉基 133
养欲与成圣
——荀子论人的实现 …… 张美宏 139
自己讲自己
——汉语哲学的登场、进路与前景 …… 黄前程 145
论《国语》中占筮的“世俗化” …… 吴宝麟 151
早期中国动物分类的形成和演变 …… 黄晨曦 156

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1600＊21＊2020－4

MODERN PHILOSOPHY
No.4 2020 / General No.171 / July

CONTENTS

The Social and Historical Significance of the Industrial Revolution and Engels' Preliminary Thinking on the Historical Materialism: The Position of *The Condition of England: The Eighteenth Century* in the Development of Engels' Thought ····· *Tang Zhengdong* 1
Toward Atheism: A Study of Young Engels's Theory of Infinity ····· *Lu Yongxin* 8
Was Engels a Dialectical Materialist? ····· *Smail Rapic Trans. by Li Jing* 16
Engels' Theory on "the Basic Question of Philosophy" and Marxist Philosophy ····· *Gao Chao* 25
To Clarify Misunderstandings of and Rediscover Engels: Studies on the Contemporary Value of his Thoughts by Western Scholars in the 21st Century ····· *Ling Feixia* 32

Based on "The East" and Reconstructing Chinese Cultural Subjectivity: Study on Mao Zedong's Discussion on Cultural Construction after 1949 ····· *Luo Siliang* 41
Rethinking the Revolutionary Turn in Lenin's April Theses: On the Historical Contributions of Mao Zedong's Theory of the New Democratic Society ····· *Zhu Yakun* 49
Research on Peng Pai's Contribution to the Early Sinicization of Marxism ····· *Yang Jun* 57

The Evolution of Fichte's Epistemology and Its Internal Logic ····· *Xie Dikun* 66
Must the Real Predicate Be a Predicate of a Synthetic Proposition? A Debate with Huhao about the Interpretation of the Real Predicate in Sein Thesis ····· *Shu Yuanzhao* 77
Deontology and Moral Luck: A Kantian Point ····· *Dong Binyu* 88
Systems Philosophy and Systems Thinking for Exploring Complexity ····· *Fan Dongping* 97
Category, Tode ti and Individual: On Categorization and Individuation in Original Association and Time – consciousness ····· *Mao Jiaji* 103
The Phenomenology of *Cu* Feeling: A Case Study of Phenomenology of Emotions and Sino – Phenomenology ····· *Lu Yinghua* 110

On the Basic Connotation, Cultivation Methods and Contemporary Value of the Traditional Confucian Ethics ····· *Wu Genyou Cui Hailiang* 118
Understanding Words and Nourishing Qi: Two Wheels of the Confucian Philosophical Discourse ····· *Xu Jiaxing* 126
Is Sectarianism Necessary? The Study of *The Spring and Autumn Annals* and Chinese Philosophy ····· *Li Hanji* 133
Meeting Basic Human Needs and Becoming a Sage: On the Realization of Man from the Perspective of Xunzi's Philosophy ····· *Zhang Meihong* 139
A Chinese Philosophy in the Language of Chinese: Emergence, Approach and Prospect ····· *Huang Qiancheng* 145
On the Secularization of Divination in *Guo Yu* ····· *Wu Baolin* 154
The Development of Zoological Taxonomy in Early China ····· *Huang Chenxi* 156