中国传统伦理道德中的公私观及其现代辨析

李　萍　杨　勇

【摘要】公私观念是中国传统伦理文化的一个核心概念和重要的道德范畴。公私含义演化及观念生成的逻辑奠定了传统伦理中“贵公”的价值观，它是中国文化特有的伦理气质。历史地分析公、私概念内涵及其主体关系的演变，客观地揭示传统公私观念的伦理价值和道德意涵，是传统公私观现代价值辨析的理论前提。传统公私观念的形成有两个基本载体，一是本体论意义上的共同体之公的伦理观念载体，二是认识论意义上天下为公的道德观念载体。这两个载体构成传统公私观的伦理本质，形成存在的实然与道德的应然之间的张力。传统公私观的现代困境恰恰在于混淆了两个基本载体，使得“公”“私”无法各安其位，进而出现伦理失序和道德失守。澄清之解，可以从借鉴义利和解之道以及对分殊公私的伦理与道德之理，从根本上使公私回归伦理本性。

【关键词】公私观念；传统伦理；道德；价值

中图分类号：B82－02　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0001－11

作者简介：李　萍，广东蕉岭人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授；

杨　勇，河南郸城人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生，（南宁 530021）广西医科大学马克思主义学院教师。

基金项目：国家哲学社会科学基金重点项目“思想史视域下中国特色社会主义制度人民至上价值研究”（20AZD004）

公私观念是中国传统伦理文化中的一个特殊概念，也是一个核心概念，几乎贯穿人生的所有社会活动。公与私经常作为对举运用的概念，在现代社会已经成为一种普遍共识。现代生活中，人一方面作为个体而存在，另一方面又作为社会的一个成员而存在，这反映的就是个体与社会的一种公私伦理关系。在中国人的观念里，对公私的理解至少有两个层面：在事实层面，公私被理解为全体与局部、社会整体与个人、社会集体与自我之间的利益关系；在价值层面，公私承载着公正、公平与自私、偏邪之间的道德评价。如何历史、客观地认识“公”与“私”概念之内涵及其关系的演变，揭示其在现代伦理生活中的真实意义，无疑是当代中国伦理道德建设的重要议题。

一、公私概念的原生之意及其演变

（一）“公”的原生意

根据甲骨文字考证，甲骨文中有与“公”对应的“ ”字，《甲骨文字典》解“公”字为“像瓮口之形，当为瓮之初文，卜辞借为王公之公”，其有两种释义“一先公。二公宫，宫室名，即大众

之宫”[①]。卜辞的公也有用作地名的，如“ ”（才公，在公地）（甲一三七八）（粹五三八）[②]。《金文诂林》引王献唐的考证：

> 铭文的公不是五等爵号的公，只为国君一种尊称……早期卜辞未见这种称谓，武乙时才有，指的是殷王祖宗。《方言》六：“凡尊老，周晋秦陇谓之公……公就是翁字的古文，称公亦犹称翁。殷王以祖宗为公，后世也然。”《史记·外戚世家》：“封公昆弟”，索隐：“公，祖也。”中国历史传统是尊老敬老的，因而公为尊称，用于祖宗，用于长老。周代早期周公、召公及二王之后称公，即由此出，那时还没有这一爵号。这一尊称最初之属于长老，久而失其本义，或把年轻而尊贵的人也称为公……（周代）一国君主是最尊贵的，也称周君为公，不论老幼。《尔雅·释诂》：“公，君也。”……周代君、公两名通用，他们并不是死后追称为公，也不是周天子三公和所谓二王之后，更不是僭越自尊为五等爵首，只是一国统治者的通名。他人称公，自署亦为公，儿子称公子，孙子称公孙。[③]

铭文中“公”的释义说明，殷商时期只作“祖先”解，周早期增加“尊贵”之意，周中后期又只作“君”解。可知，殷周时期“公”的指意多是对人物的称谓，并且对人物的身份角色有特定限制。王献唐特别指出，“公”在殷周时期不能作为“爵号”解，至少在周早期还没有封爵制度。所以，“公”作为爵号之意是周中后期才演化出的。

《诗经》中“公”的用例主要除了指称特定人物之外，也扩展到与特定人物相关的物品和事件。《尔雅·释诂》：“公，君也。”《鲁颂·有駜》：“夙夜在公，在公明明。”这里的“公”既可指君，又可指公事、公所。《召南·采蘩》：“公侯之事。于以采蘩？……公侯之宫。被之僮僮，夙夜在公。”朱熹《诗集传》对“夙夜在公”有解曰：“公，公所也……或曰：公，亦即所谓‘公桑’也。”[④] 朱熹的解释可以有两种理解：一是作为名词“公所”，为“公”做事的地方；一是作为动词，即为“公”所做之事。作为名词的“公”主要是对特定政治伦理身份的称谓，除了“国君”称“公”，还增加“公侯”的称谓，这里“公侯”就是指爵号。《周南·兔罝》：“赳赳武夫，公侯干城……公侯好仇……公侯腹心。”可知，“公侯”在春秋时期已经是一种普遍使用的爵号。《诗经》中与“公”构成的复合词的用例比较多，如“王公”“公侯”“公姓”“公孙”等意指与“公”的家族相关的人物，“公路”“公行”指与公相关的官职，“公庭”“公所”“公堂”指与公相关的场所，“公田”“公车”指与之相关的物品，“公事”“公法”“公举”指与之相关的事件。日本学者沟口雄三依据甲骨文、金文的资料考证，指出古文字“公”的下面 部分是表示共同体祭祀的广场或首长的宫殿广场，上面 的部分表示参加祭祀或仪式的队列，所以，“‘公’一字在甲骨文、金文时代指的是与共同体的首长相关的东西或对它的尊称，还指共同体的设施、财物”[⑤]，这与周代以后“公”作“君”解是一致的。从沟口雄三的解释可以看出，“公”自诞生之时就蕴含了政治伦理的价值倾向。同时，沟口雄三也指出中国传统公私观的一个重要的特征，那就是他认为中国政治性之“公”的外侧有着更高位的天之“公”，正是这种高位的原理性和道义性的天之“公”使政治之“公”具有正统性[⑥]。中国传统公私观的这一特征对解释“公”的原生意限定在祖、君、尊等具有特定身份的人物具有天然合理性。从中国古籍大量文献也可以证实，中国的“公”之观念渗透着浓重的“天”的观念，这是战国以后“公”的意涵逐渐由事实描述的概念向伦理价值的概念转变的合理逻辑解释。正是在这种天然合理性的基础上，“公”演化成主宰中国人伦理生活的基础性、根本性命题，对中国人的思想和行为有着深远的影响。

（二）“私”的原生意

古文字中关于“厶”的记载远迟于公，这是学界的基本共识。至于“厶”的甲骨文及词意，很

① 徐中舒主编：《甲骨文字典》，成都：四川辞书出版社，2014 年，第 71 页。
② 赵诚：《甲骨文简明词典》，北京：中华书局，2009 年，第 227 页。
③ 周法高主编：《金文诂林》卷二 0090，香港：香港中文大学出版社，1975 年，第 482—483 页。
④ ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2017 年，第 14 页。
⑤ ［日］佐佐木毅、［韩］金泰昌主编：《公与私的思想史》，刘文柱译，北京：人民出版社，2009 年，第 38 页。
⑥ ［日］沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，北京：生活·读书·新知三联书店，2011 年，第 50—51 页。

少有史料记载。徐中舒认为，作为有文字依据可查的“厶”字，直至春秋战国时代才有记载[①]。依据朱孝定编述的《甲骨文集释》[②] 和周法高主编的《金文诂林》的文献考证，也是只有“公”的用例，而没有“厶”或“私”的用例。在《诗经》《尚书》这些古代典籍中，“私”的用例远少于“公”。《诗经》中“私”字用例有8处：“谭公维私”（《卫风·硕人》）；“私人之子，百僚是试”（《小雅·大东》）；“王命傅御，迁其私人”（《大雅·崧高》）；“诸父兄弟，备言燕私”（《小雅·楚茨》）；“薄污我私，薄浣我衣”（《周南·葛覃》）；“雨我公田，遂及我私”（《小雅·大田》）；“骏发尔私，终三十里”（《周颂·噫嘻》）；“言私其豵，献豜于公”（《豳风·七月》）。根据《诗经》中“私”的用例，“私”的原生意可归纳为四种：一是指人，如家人、同姓、宾客以及亲近的人；二是正式或非正式场合所应该穿的衣服；三是拥有的财物，如私田；四是作为动词，即是私有。《尚书》中有4处“私”字用例：“非天私我有商”（《商书·咸有一德》）；“官不及私昵，惟其能”（《商书·说命》）；“以公灭私，民其允怀”（《周书·周官》）；“民之乱，罔不中听狱之两辞，无或私家于狱之两辞”（《周书·吕刑》）。《尚书》中“私”的用例指意可以归纳为“偏爱”“偏私”“私欲”“私利”等。

比较《诗经》《尚书》中“私”的用例发现，《尚书》中“私”的用例已具有鲜明的道德价值意蕴，特别是提出“以公灭私”的命题，成为古今学者言说公私的重要立论点和中国传统公私观的价值标杆。就叙事年代而言，《尚书》比《诗经》的年代更早，而《尚书》中“私”的指意相比《诗经》价值跃迁却如此之大，这本身就会让人产生质疑。事实上，《尚书》证伪也是学术界关注的焦点问题。其中，《周官》之伪在古今学界早有论证。古有明人梅鷟所著《尚书考异》中，通过逐条考证对《古文尚书》进行广泛而仔细的辨伪搜证工作[③]。今有学者以公私历史演变为切入点，通过文献征引、字义构形以及公私观念发展演变三个角度证伪《尚书·周官》。由于《尚书·周官》之为伪书逐渐成为学界共识，其中所记载的殷商和西周历史时期事态的“私”之用例所呈现的价值意涵，自然变得存疑。这说明《周官》中“私”用例的价值意涵可能是后人杜撰所云，因为西周时尚未出现“以公灭私”这样成熟的观念，显然是融入了商周以后的时代观念[④]。尽管这一历史时期“私”还不具有明确的道德意，但通过古典中“私”的用例可以发现，《诗》《书》中的“私”已经成为以“己”为中心的个人主体表达，或是与之相关亲近的人，或是自己的衣、田等所有物，或是有意使物为“己”所有。“私”作为自我主体意识表达已初见端倪，这种主体意识包含两个层面的认识：一方面它表达了行为主体主观态度，是对自我主体存在的一种认识；另一方面也阐述了“我”与“物”的关系所属，是从“我”到“我的”主体性意识的觉醒，反映了存在与世界的现实关系。主体意识的自觉说明，公私价值观念正在逐渐形成，并随着其道德意的丰富走向成熟。

（三）公私演变的历史与逻辑之序

《甲骨文字典》解释“ ”像瓮口之形，当为瓮之初文，卜辞借为王公之公[⑤]，说明“公”最初的会意是指像“瓮”一样的器具，这应该是“公”字的最早指意。日本的《广汉和辞典》解释甲骨文的“ ”，说是指事字。上面的“八”是开的意思，是通路的像形，下面的“口”是场所，表示举行祭事的广场[⑥]。甲骨文有与“公”对应的“”字，却找不到“私”的甲骨文字，后发展的小篆体才有“ ”（厶）字[⑦]。《汉语古文字字形表》也言“厶”“是在春秋战国时期才出现的文字”[⑧]。朱凤翰在《商周家族形态研究》中指出：西周时代初期，农民即有自己独立经营的私田。既有私田，

① 徐中舒：《汉语古文字字型表》，成都：四川人民出版社，1981年，第364页。
② 朱孝定编述：《甲骨文集释》，台北：台湾中央研究院历史语言研究所，1982年。
③ 姜广辉：《梅鷟〈尚书考异〉考辨方法的检讨》，《历史研究》2007年第5期。
④ 刘畅：《古文〈尚书周官〉“以公灭私”辨析》，刘泽华等：《公私观念与中国社会》，北京：中国人民大学出版社，2003年，第68—90页。
⑤ 徐中舒主编：《甲骨文字典》，第71页。
⑥ 《广汉和辞典（上）》，东京：大修馆书店，昭和五十六年（1981年），第287页。
⑦ 段渝主编：《徐中舒论先秦史》，上海：上海科学技术出版社，2008年，第29—30页。
⑧ 徐中舒主编：《汉语古文字字形表》，成都：四川人民出版社，1981年，第364页。

必然有自己的农具。《臣工》：“命我众人，庤乃钱鎛。”《大田》：“以我覃耜，俶载南亩。”《周语上》：“司空除坛于籍，命我农夫咸戒农用。”韦昭训农用为田器，皆是其证①。上述字源例证皆说明，公、私二字最早指意的是跟人们生活中的器具或者场物有关称谓，即是“事指”，表示对具体事物的描述。虽然学界对“私”之概念出现的时间有不同意见，但它远晚于“公”是基本共识。公、私二字的古文字发展顺序是“先公后私”，这是公私观念生成的事实基础。在字源描述事实基础上，公、私作为正反向背的概念也被历史与逻辑证伪。依据以上共识，韩非解释的“背私为公”在逻辑上是不能成立的，无“厶”可背的话，“公”自然也不存在。沟口雄三也认为，韩非子的“背私为公”之解“只是传达了韩非子时代以来的公・私概念而已，不用说殷周时代，就是战国前期也找不到这种内容上背反对立的公・私概念”②。这也确证了公私含义演变和逻辑生成只能是以事实层面的原生意为基础，即以事实意为基础、经由抽象意、走向价值意，是公私观念生成的自然逻辑。

王中江在分析中国哲学的“公私之辨”时指出，“公字的本义，可能是对人的尊称，最早是称呼部落的首领，后称贵族和诸侯。而‘私’，一开始并不与‘公’相对，它的出现较晚，应是随着私有权（允许占有禾）的产生而产生的。”③“公”字比“私”字出现早了很长时间，商周以前的原始社会时期的“个体”都是作为“公”的部分，即“天民”存在，原始社会的存在关系决定了当时尚未出现赋有善恶价值意的公私观念。徐复观指出：“从思想史上看，最先常常先有某种事实，才有解释此种事实的观念；有了某种观念，才有表现此种观念的名词。”④“私”的观念产生是与西周末年土地私有制观念出现直接联系在一起的。西周早期因推行“井田制”把周王所属的土地分成“公田”与“私田”，由庶人耕种，庶人在公田为国王和贵族劳动，在“私田”生产自身需要的生活资料。随着私有观念的出现，“逐利”逐渐蔓延为社会主流的思潮。《吕氏春秋・审分》：“今以众地者，公作则迟，有所匿其力也；分地则速，无所匿迟也。”可见，追逐自我利益成为社会变革的动力，推动社会经济结构发生变化。《墨子・非命下》：“今也农夫之所以早出暮入，强乎耕稼树艺，多聚菽粟，而不敢倦怠者，何也？曰：‘彼以为强必富，不强必贫；强必饱，不强必饥。故不敢倦怠。’”春秋以后，努力追求私利已经是社会的普遍现象。私有观念引起社会经济结构的变革和商业的发展，冲垮贵族宗法等级的堤坝。到了春秋中叶以后，贵族宗法制度逐渐全面崩坏，即孔子所谓的“礼崩乐坏”的时代，这为公、私原生意向价值意转变提供了社会必然因素。私有观念的兴起引起社会关系的变革的事实逻辑，也基本契合学界基本认同的公私的价值意成熟于春秋战国时期的观点。

二、公私的含义演化及其道德意蕴

通过《诗》《书》中“公”与“私”的原生意的分析可知，上古时代言“公”“私”只是对特定的人物，或是对与之相关的物、事、场所的指意，以及对事物、人物具体存在及所属关系的表达。这说明上古时代人的社会存在关系相对简单，因此，基于这种简单社会关系产生的公私概念并不具有道德和价值。公私观念是在公私含义的不断演化的过程中形成的，公私含义的演化又与私有观念的产生有直接关系。随着私有观念的发展，社会主体关系的复杂化是公私观念的形成的伦理基础和道德载体。公私原生意从对人、事等的事指性概念发展为对社会主体关系存在的描述性概念，反映了公私原生意从概念到观念的转向，展现出公私含义从具体意向价值意转化的脉络。下面我们可以从中国传统道德文化中的几个重要概念，窥视公私含义演化过程和其道德载体的形成。

（一）关于“共同性”的概念

沟口雄三认为，中国的“公”所具有的“共同性一面”为“公”的含义之价值演化做了铺垫。

① 朱凤瀚：《商周家族形态研究（增订本）》，天津：天津古籍出版社，2004 年，第 415 页。
② ［日］沟口雄三：《中国的公与私・公私》，第 441 页。
③ 王中江：《中国哲学中的“公私之辨”》，《中州学刊》1995 年第 6 期，第 64 页。
④ 李维武编：《徐复观文集（修订本）》第 1 卷，武汉：湖北人民出版社，2009 年，第 38 页。

由于甲骨文和金文中的“公”根本找不到《说文解字》中的“平分”之意，为了进一步确证中国文化中公私的含义，他提出应该从早期文献《诗经》和《书经》中寻找公私原初含义中的道义因素。他在对比中国和日本的公、私的具体含义后发现，中国的公私具有善恶、正邪的明显伦理性，而日本的公私没有任何伦理性。所以，他提出中国公私的这种道义因素从何而来的问题，这也是他研究中国公私提出的第一个疑问。他分析《诗经·国风·豳风·七月》所唱“一之日于貉，取彼狐狸，为公子裘。二之日其同，载缵武功，言私其豵，献豜于公”，从“私”和“公”“公子”“公堂”等用例想到：“‘平分’和共同体全体成员之间分配的公平性密切相关，因而与此相反的排他性的独占会作为‘奸邪’受排斥，这种共同体内分配规则很可能成为道德原则。”① 他尤其强调《诗经》中“公田”的例子，根据孟子有关的井田制论述，认为公的首领性的一面可能内含着共同性的一面②。这种“公”所体现的“共同性的一面”已初步具有对所属关系的表达。“公”的原生意就是对首领的尊称，首领象征着一个共同体，因此，作为指称人的公引申出“共”“共同”之意。就“公”作为一种尊敬的称谓而言，其处于支配性地位，故其所隐含的“共同”之含义在公私含义转化中发挥了主导作用。所以，“公”所蕴含的“共同（体）”之意在公私含义转化过程中起到支配性作用。

对传统文化中公私含义从具体意到价值意发展的历史变化，学界也有不同观点。郭齐勇认为，“公”“私”在春秋以前是具体意，指称人、物、事，降至春秋末期至战国时期才具有抽象的价值意。具体而言，“公”引申为公正、公平、均平等；“私”引申为营私、奸邪、偏私等。诸子争鸣之世，“公”“私”具体意和价值意同时并用，并沿袭至今③。陈来分析《诗经》关于“公侯”“夙夜在公”“在公明明”等用例，认为“公”的这些含义概括性地代表一般的公务以及对待公务的态度，认定它们是具有德目内涵的价值之“公”④，这就表明在西周至春秋时期公私含义就出现向价值意转化的倾向。对春秋战国之前的公私含义是否具有抽象的价值意虽存有争议，但可以肯定的是，从周以后至春秋战国时期是公私含义从具体意转向价值意的历史时期。春秋战国时期公和私的含义已经具有明确的抽象意。就“公”而言，这种抽象化发展的主要表现为从指谓特定个人向非个人的政治领域的转化，并在这种转化的过程中孕育了“公平”的价值意，并成为共同体的普遍准则。“共同体准则必然是有普遍性的，任何承担公共管理职能的阶级和集团，必然会，至少在一定程度上，提出合符此社会共同体要求的普遍准则。”⑤ 随着周代封建伦理秩序的建立，贵族统治阶级的地位不断强化，代表贵族阶级利益的“公”必然成为古代政治共同体强化的道德价值之一。

（二）关于“天”的概念

天人问题相当古老久远。据考察，“天”字在甲骨文就已经出现，其字形突出人的头部。许慎《说文解字》说：“天，颠也。至高无上。从一大。”段注谓其以“颠”释天，是“以同部叠韵为训也”；又说“颠者。人之顶也，以为凡高之称。始者，女之初也，以为凡起之称。然则天亦可为凡颠之称”。可见，在远古时期，天是一个极为抽象的词，人之头顶，至高无上，其大无二。焦国成将“天”的主要含义归纳为五个方面：（1）在人们头上的苍苍宫宇里，居住着一个创造万有、主宰宇宙、无法无边、不可战胜的神秘存在，有着人无法想象的智慧，因而尊他为至上之神；（2）在人头上或周围存在的自然天体、天象和气象；（3）人不能操纵、人力所无可奈何的天命、命运、偶然遭遇；（4）自然如此或应该如此的天道、天理，各种事物本身所具有的规律和法则；（5）没有后天的人为造作加于其上的事物之天然状态或本然状态⑥。人与外物的所有关系都统摄于“天”这一概念之下，即称之为天人关系。天人关系也是人类需要处理的最古老的伦理关系，并成为人类处理一切伦理关系的参照体系，“贵公”的伦理价值合理性也源于对这种古老伦理关系的情感依赖。

---

① ［日］沟口雄三：《中国的公与私·公私》，第46—47页。

② 同上，第237—238页。

③ 郭齐勇、陈乔见：《孔孟儒家的公私观与公共事务伦理》，《中国社会科学》2009年第1期。

④ 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第337页。

⑤ 同上，第339—340页。

⑥ 焦国成：《中国伦理学通论》，太原：山西教育出版社，1997年，第34—35页。

沟口雄三在探究“公”的词源时发现，与日本相比，只有中国的“公”中才具有“平分”这个特点，这与中国文化中“天”的观念有关，“中国古代的殷周交替之际出现了天命决定王权更迭的思想。换句话说，就是王权的正当性由天的权威判定的思想”，“在没有私履之天的背景下，‘平分’被作为共同性的原理附加于公”①。正如《尚书》中“民所欲者天必从之”（《周书・泰誓上》）、“天所视者源于我民所视，天所听者源于我民所听”（《周书・泰誓中》），这些天受民意所托之意的思想反映了人对天的道德期待。《汉书・郦食其传》中“王者以民为天，民以食为天”与“民所欲者”思想都反映了天人合一的伦理思想。沟口雄三推论其中所言的“食”即指“生存”，故由“天无私履”推出“平分”的生存。因此，天不单纯是以上帝为主宰的天，而是与人相关，天人相通、天人相对应的天，人对天的道德期待反映的是对处理人伦关系的道德诉求。

可见，人由天生，天地相通，天人合一是中国传统文化的一个根本观念，表明人乃宇宙自然演化所生，人与万物一体。无论《周易》的天地絪缊、阴阳交感，还是庄子万物一体，人之生死、物之存灭都乃一气之化，都是对人为天地所生，是宇宙自然演化所生的肯定，是对人乃天地之德的肯定。北宋张载在《正蒙・乾称》中，从“乾称父，坤称母”引出“民吾同胞，物吾与也”的结论，亦被认为是中国传统道德文化天人关系的最简练表述。《庄子・内篇・应帝王第七》说“任性自生，公也；心欲益之。私也；容私果不足以生生，而顺公乃全也”，强调的正是基于对“天”之存在本体性的肯定与张力。“天”成为中国传统公、私概念转化在认识论意义上的伦理道德观念的载体与前提。

（三）公私概念演化的三个阶段：具体意－抽象意－价值意

正如前析，从文字出现的顺序看，“公”与“私”显然不在同一个时序上，它们之间的联系经历了一个漫长的历史时期。而公私之含义的演变，也经历了从人、事、物指具体意到类指抽象意，再到与人的主体道德观念相联系的价值意。刘泽华曾从战国时期人们使用与“公”组成的“至公”“奉公”“为公”等 25 个词汇，以及与“私”组成的“私善”“私德”“私廉”等 15 个词汇，分析“公”“私”含义的变化，证明公私是如何从具体意到抽象意，再向价值意转变的。的确，这些与“公”“私”相组成的丰富词汇，涵盖了社会生活的各个方面，其含义也呈现出“像连续乘方一样的大扩张”②，反映了殷周社会大变革对人的观念的影响，其价值意的旨徵十分明显。但从所列与私组成的 15 个词汇以观之，“私善”“私德”“私廉”“私恩”等词义③，主要表达的是与个体相关的意识、行为，并没有以私为恶的价值判断含义。

《吕氏春秋》作为战国末年熔诸子百家思想，整合先秦文化观念的经典著作，其中《贵公》《去私》两篇对传统文化中公私价值作了较成熟的概括。《贵公》开篇云：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得於公……伯禽将行，请所以治鲁，周公曰‘利而勿利也’。”伯禽赴任，请教父亲（周公）治鲁方略，周公回答为政要利民而不要之考虑利己。古代圣王治理天下，其公心摆在首位，即天下太平，圣王公心以定。治理国家最主要的就是要体现公平，而不能有偏颇、偏党、好恶，这也是历代王朝跌替的历史经验与教训。所以，“公”成为一种“治世”的道德，而且是最高道德，其核心在于平等地对待百姓。这种以“公”为王的治国之道体现了儒家仁德仁政的治世思想。《去私》开篇云：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉……尧有子十人，不与其子而授舜；舜有子九人，不与其子而授禹；至公也。”在此，天、地、日月、四时“四无私”既是对以天拟人的公私观形象的描述，也是从应天的角度对“无私”之德高度褒扬。尧舜禹三帝禅让行为正是“无私”之德的践行之举，所以称之为“至公”。“天”乃“至公”，其平等地对待万物，万物自由生发，体现出天地间“阴阳之和”的生生之德，实现了“无私即大公”的自然生成命理。

《吕氏春秋》两篇独文虽然反映了儒、道、墨、法等思想流派不同的公私观，但对“公”之赞扬

① ［日］佐佐木毅、［韩］金泰昌主编：《公与私的思想史》，第 41 页。

② 刘泽华：《春秋战国的“立公灭私”观念与社会整合》，《公私观念与中国社会》，第 3 页。

③ 同上，第 4 页。

与对“私”之抑制的思想倾向是基本一致的。这种思想倾向为形成“崇公抑私”“大公无私”的道德文化主旋律奠定了基础。单从题目中一“贵”一“去”二字就可以看出，“公”的地位已经高于“私”，这足以清晰地标志着公私概念在这一时期已具有明确的、丰富的价值意，也可证明公私观念作为价值判断在先秦思想中开始趋于成熟。所以，“贵公去私”的价值观成熟正是以前述的两个关键概念为基础和载体演化而就的。“共同性”的含义在“公”从具体意到价值意演化的过程中发挥了载体作用，确切地说正是有作为“共”的伦理实体才生发“公”的价值追求。在这个意义上，“共”既是作为社会的存在又是对存在的规范双重的含义。“天”正是在这种双重价值上体现出“公”的含义转换。但对宇宙万物而言，“天”这一客观存在又具有共同性质的一面，这种共同的性质就是天的“公”之价值，后来形成“天下为公”的价值理念。这种理念把“天道”的价值完全演化为“人道”价值，为君主统治构建出“大同”的理想治理模式。至此，“公”不同于上古早期作为存在事态描述之概念，而赋予主体的能动性之道德内涵。

三、回归公私的伦理本性

从公私概念在中国文化中的原始意及其历史演变的内在逻辑，我们发现今天在人们意识形态里的公私观念至少包括两个层面：一是事实层面，公私被理解为全体与局部、整体与个人、集体与自我之间的利益关系；二是价值层面，公私承载着公正、公平与自私、偏邪之间的道德评价。但在社会生活中，这两个层面的问题常常被混淆、混用，导致价值观的混乱。从思想史的角度看，中国文化的公私观本质上是道德观，其宇宙观的原意，特别是经过宋明理学的精致化演绎，已融入中国道德文化的体系中，需要从理论上进一步剥离与澄清。为此，我们需要讨论三个问题。

第一，中国文化中的公私概念究竟是存在论概念还是道德概念？回到历史的原点，我们清楚这两个层面并不是同时发生的，而是一个随社会数千年的演变而相继发生、相互联系而沉淀的文化观念。何解公私的伦理本性？这是本文力图欲解的问题，因为只有明白公私的本性所旨，才能回归其真实之意，才能找到其应变之方向。

正如前述，据最早文献记载，“公”的用例主要指称人物以及与之相关的物与事，是对共同体的首领、君王的尊称等，而且它“渗透着浓重的天的观念”，是一个至高、至广大、具有神圣性的概念表达。公私的原生意都是对存在物的指谓，直至商周时期，公私都只有具体意而乏抽象意，或只是一种对存在的描述性概念。显然，这种描述是对原始社会处在混沌一体之特点的直观反映，其内含的伦理本性在于，“公”作为共同体的存在，包含了宇宙万物，是未分化的统一体，是私己的集成统一体。正如沟口雄三指出的，中国的“公”是“天之公”，“天下”是超越国家的 global（全世界）之空间，即用人类的感觉可以把握到的天空之下的无限共同空间。“这种共同空间中包含有道义性的观念和中国自古以来天生民之所谓生民的思想。”① 中国文化从天和天下的观点出发，天下之公是天的生民或天下的万民，因此中国的天之公也可称为“以民为公”，即从“国家的观点看，朝廷、国家、政府、爵位是公，臣僚和民间区域、民间事物等是私；然而改变视角，另外一方面站在天下的观点看转而变成民众是‘公’，朝廷、国家是私了”②。显然，公私的缘起之意首先是存在论的表达，是存在的伦理关系。因此，在存在论的意义上，公私概念表达一种实然状态，也可理解为：“公”的原始之意是包含“私己”的，从“公”伸展出来的“私”及其与公的联系并不是相对立的关系，而是从“公”分离出来的相对待的两个概念，即全体与局部、社会整体与个人、社会集体与自我之关系；公、私各自指谓对象之属性，决定了各自的原初属性，公私在此分别代表不同的价值主体；顺其逻辑，不可能推出公为善，私为恶的两极，即“公”代表一个集合体，代表“多数”，“私”表达“己”或与己靠近的相关物，表达“少数”。古代的“人我”概念就是公私概念基础上，于人际关系

① ［日］佐佐木毅、［韩］金泰昌主编：《公与私的思想史》，第 43 页。

② 同上，第 44 页。

中的显现。“我”作为“施身自谓”之辞，在上古时期有多种具体表达，如卯、吾、台、予、朕等，“我”是它们的代表，人我对称之“我”对应“私”；对称之“人”就是指我以外的“他人”，对应“公”。

由此来看，离开具体的“私”，“公”就是抽象物，落实到具体的人就有人性，包括自然属性和社会属性，虽然人的社会属性从根本上决定人与动物的区别，但是人的自然属性依然是人性构成的真实存在。焦国成认为，“我”字最初的含义并非指人类个体的自谓，而是人间宰主的特称，后来演变为人们“施身自谓”之辞，其中保留了自我主宰的意蕴①。这个发现与上述关于公私概念的演变是相一致的。正是在这个意义上，公私所代表的利益不仅不是对立的、不能相互取代的，而且是互相支撑的。“私”是起点、特殊性，“公”是相对普遍性。

当然，人们关于公私概念的另一层面就是它的道德层面。正如前述所析，春秋战国晚期，是公私观念从具体意、抽象意向价值意转变的重要时期，诸子百家对公私论述虽各有精到，但在价值论的意义上，中国传统文化自古以来就倡导“尚公”的思想，主导“抑私扬公”，倡导“大公无私”的精神。《尚书·周官》有“以公灭私，民其允怀”的说法，《诗经》也有“夙夜在公”的事例，尽管那时的“公”意还主要是具体意，但“公”的这种优先至上的“自然禀赋”在随后的伦理道德文化中始终是社会道德规范与道德教育的引导方向。

孔子在《论语》中虽然鲜有谈公、私，但其思想中最核心的理念“仁”之观点体现了如何处理公私关系的价值取向。《论语》中有两次孔子从正面对“仁”作过具体解释。一则是：“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。”（《论语·颜渊》）这个解释就是后来孟子概括的“仁者爱人”思想，可以说它表达了儒家对人的生命价值和意义最简明的回答，也成为人之为人的行为准则。孔子这种“爱人”的思想表现了维持社会温度的公德意识，体现了社会公共理性的思维，在这种公共理性中实现人的价值和社会价值的统一，实现人我、利义的统一，这就是社会的公利所在。另一则是：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）在此所言“克己”就是要使自己的行为符合“礼”的规范，“己”为私。在儒家伦理道德思想中，“礼”是社会公共性的代表，即“公”的化身，体现社会整体的利益，“爱人”在本质上就是按照“礼”而行事。就个人主体而言，“克己”与“复礼”又反映了个人内在之欲与外在之礼的有机平衡。

在中西方公私观念比较研究中，许多学者普遍认为，在英语中很难找能够包含中国“公”“私”这么丰富含义的单词，通过对最接近“公”“私”概念的“public”和“private”的词源分析，认为西方语境中的“公”是由个体组成的群体域，“私”是群体域之外的个人的生活域，这两个领域的区别界限比较明确，而且“公”的领域反映的也是个体的意识，通过个体自由参与而形成共识，公域生活并不需要个体为此付出过多或者牺牲代价，个体私域的生活不会受到公共生活空间的直接干预和影响。所以，西方语义中公与私之间是相互独立的个体，并且私是作为构成公的基础而存在，从这个意义上，私具有主导性的作用。

中国的公私概念无论是具体意还是价值意都有着较大的不确定性和模糊性，中国独有的文化意涵赋予“公”丰富的含义，并使之成为一种社会主流价值形态。具有道义性的价值是中国公私区别于西方公私最明显的特征，也成为社会良性发展的基础。在公私价值性的意义上，“私”代表个体利益，其居于合理的地位；“公”代表一种境界、一种精神、一种超越，但二者依然不是对立的伦理关系，而具有道德同一性的内在联系。中国传统道德是一种由内向外推的道德。“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）之意，就是人要立志高远，要以希望达到的境界来确立自己的志向，用良好的道德规范约束自己的言行，这就是一种“奉公”的精神。

应该看到，不同于西方公私观现实需要基于其社会性，中国传统公私观的现实基础在于它具有极强的政治性。一方面，中国传统文化中个人与社会的关系源于“家国”同构的理路，个人使命在于“修身－齐家－治国－平天下”，并以“治国平天下”作为个人的最高价值追求。“奉公”的道德精

① 焦国成：《古代人我关系论》，北京：中国人民大学出版社，1991 年，第 9—10 页。

神是中华文明的一种美德和境界。另一方面，在两千多年的封建社会中，封建统治阶级出于维护其统治的需要，将个体之私抑制、消解在所谓天下之“公”中，“假公济私”成为封建统治者的虚伪道德。这正是我们对传统道德文化进行创造性转化与创新性发展中必须予以澄清和剥离的，也是“五四”新文化运动的根本意义所在。

第二，义利与公私关系之解。在中国传统文化中，“公私”与“义利”究竟有没关联、如何关联，是一个比较复杂的问题。首先，我们从“义利”之原意开解。义利及其关系问题是人类伦理生活的基本问题，朱熹把义利之说视为儒者第一义。在古代，“义”字一般作“谊”，谊字训“宜”。《说文》云：“谊，人所宜也。”事得其宜为义，正是“义者，宜也”（《礼记·中庸》）。孟子曰：“人皆有所不为，达之于其所为，义也。”（《孟子·尽心下》）故就其通义而言，所谓义就是人之行为的适当、适宜的标准，即道德上的“应当”，因此“义”也获得“善”的价值定性。利，由最初的农器具引申为锋利，再引申为利害之利，即利益。“利”之含义有三层之意：公利、私利，以及泛言有利。在古代，思想家们只是一般地讨论诸如义是否可以带来利益等问题。《墨子·非命上》：“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。”此指民之利，公利。《论语·里仁》：“放于利而行，多怨。”北宋刑昺疏：“人每事依于财利而行则是取怨之道。”这些都是指个人之利的私利。在关于义利道德价值观上，儒家的基本价值取向是“以义制利”，但其中各意有别。孔子虽极少谈利，但并不否认人追求利的基本事实，不反对欲利、谋利。他曾明确申言：“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）在孔子看来，“利”虽为人生之必需，但不能作为人生第一原则。孔子的名言“君子喻于义，小人喻于利”常常被解释为有德的君子只讲义、无德的小人只讲利，即从道德上，君子与小人之别在于他们如何对待义利。对这个问题，焦国成持不同的见解。依据孔子的相关言论，他明确指出此句首先是个事实描述，主要是从人的名分之位来区分君子与小人的，“君子”指在政治上的有位之人，“小人”指在政治上没有政治地位的人，不同名分做不同的事。因此，有名分的君子应按照义做好治理家国之事，没有名分的小人只能做劳役之事。在孔子看来，相对于在政治上有位的“君子”而言，普通百姓追求富足不是追求利，而是本然之事。“君子讲义，合乎其名分；小人讲利，也合乎其名分。君子喻于义是为合其德，小人讲利也可以说是合其德。”① 而荀子关于义利之辩，比较接近孔子之原意，但比孔子做了更充分且合乎人道的论证。荀子从存在论出发，认为凡人都有欲利的本性，对于人类生活而言，义利两者一样不可或缺。荀子曰：“义与利者，人之所两有也。”（《荀子·大略》）同时，荀子从道义论的角度，对如何获利才是道德的，作了明确区分：“为事、利，争财货，无辞让，果敢而振，猛贪而戾，然唯利之，是贾盗之勇也……义之所在，不倾于权，不顾其利，举国而与之不为改视，重死持义而不桡，是士君子之勇也。”（《荀子·荣辱》）荀子以为，不讲辞让、争利贪婪、唯利是图者是“贾盗”，把“言无常信，行无常贞，唯利所在，无所不倾”者谓之“小人”，“不学问，无正义，以福利为隆”者谓之“俗人”。当然，孔子关于义利的思想在孟子那里出现“过度发挥”的拐点，导致“何必言利”的道德倾向。与孔子从人之名分来论义利的合德性，荀子从存在论的取向论义利的合德性不同，孟子从其性善论的前提出发，力图建构一种完满的、具有超越性的道德体系框架。在这个体系中，“言利”具有道德低下或甚至不道德的意涵，但孟子并没有否认人有“求利”之需。至宋明时期，理学将义利之关系推向更加对立化、绝对化。显然，这是对正统儒家思想的曲解。与儒家不同，墨家主张“尚利”，以“兴天下之利”为行为价值取向，并用以作为区别善、恶的标准，强调“义，利也”（《墨子·经上》），肯定义与利的统一。道家崇尚“自然”，主张“绝巧弃利”，超乎“利害之端”。但总体上看，春秋战国早期的思想家谈义利，都重在伦理道德意义上论二者的关系，或孰轻孰重、孰褒孰贬的问题，没有很明确地将义利与公私联系起来。而战国末期的韩非子对二者之关系似乎有较明确的关联。《韩非子·八说》：“匹夫有私便，人主有公利。”在此，韩非子视君利为“公利”、臣利为“私便”，认为人各“利异”，利己（“自为”）是人的本性，对“公利”“私便”并无道德上的褒贬之意，但有名位之分，这与孔子、荀子的思想主张较一致。法家

① 焦国成：《中国伦理学通论》，第 156 页。

则把公利和私利对立起来，强调“塞私便”而“立公利”。至 16 世纪末叶，以孔孟传统儒学“异端”而自居的李贽鲜明地提出“私利”的正当性：“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见；若无私，则无心矣。如服田者私有秋之获，而后治田必力。”① 显然，在此李贽将人之“私利”看作是人之性，并对其实然性予以更确切的肯定。总体而言，中国传统文化的“义利”与“公私”概念既有分殊又有交集，但其主要道德倾向是重义轻利、重公抑私。当道德的应然与存在的实然之间保持恰当的张力时，有益于人与社会的发展，或者说人与社会的发展是畅顺的；当双方的平衡被打破而走向极端时，就势必对社会造成破坏。

第三，“公私”的伦理性与道德性之解。要回答这个问题，首先需要澄清“伦理”与“道德”的区别及其联系。学界对此有许多讨论，但本文想强调的是，在不同的文化语境下，二者是有区别的，甚至有较大区别。从伦理学的角度，在西方无论英文中的 ethic（来自希腊文 ethos）表达“伦理”，还是 morality（来自拉丁文 mores）表达“道德”，二者在语义上都与品格、习惯等相关，即具有相当的可通约性。亚里士多德作为伦理学的创建者，其《尼各马可伦理学》虽将“德性”分为“理智德性”与“伦理德性”，前者表达与人的理智活动相联系的“理智”“明智”等；后者表达与风俗、习惯等相联系的，诸如节制、慷慨等。但亚里士多德将包含具有存在论意义上的、具有某种普遍性特质的“伦理”与价值论意义上的“道德”都归属于“德性”，视“德性”为人的灵魂，其用于生命物及其现实活动，并引导人的生活。在康德的《道德形而上学》中，“道德”有较大的涵盖性，既包括德性的学说，也包括法哲学之权利的学说，换言之，其“道德”在意指上与伦理是相通的。相对而言，黑格尔将道德、伦理在应然与实然间做了区别，在他看来，道德是一种求善的意念：“道德的主要环节是我的识见，我的意图……”② “道德”的善念仅存于主观中，尚未进入现实的领域，而伦理更多地展开于现实中，“伦理性的东西不象善那样是抽象的，而是强烈地现实的”③。当代哲学家 B. 威廉姆斯认为，道德与伦理的关系具有特殊性与普遍性的关系，或言之为狭义系统与广义系统之别，“道德应当被理解为伦理的特定发展”④。显然，西方从古希腊哲学至当代哲学，不同哲学家对“伦理学”的解构有不同观点，但“伦理”与“道德”的通约及变线的历史逻辑主要基于伦理的轨道上，或者说伦理是道德的原点。

中国自古虽有“伦理”“道德”之概念，但如焦国成所指出的，通览中国古代典籍，找不到一本以伦理学命名的书，这是西方分析观念的产物。与西方这种传统路径不同，古代中国人讲究的是全体、宏观，而不重分门别类的、单方面的、细微末节的研究，其各种学说思想都纳藏于经、史、子、集书中。中国古代不仅有伟大的哲人、丰富的伦理思想，而且中国传统伦理道德观念及其思想体系，正是中华民族传统文化源远流长、博大精深的主体或内核⑤。如果将伦理、道德的概念及其关系置于中国传统文化的历史逻辑中加以考察，显然“道德学”更贴切地表达了中国传统伦理道德文化的基调与特质。换言之，其“伦”之关系，“理”之阐发与实现，有机地融于“道德”之中。在中国伦理思想传统奠基的意义上，有两条主要进路：一是以孔孟奠定的儒家道德学说，它以人为主体，以人的关系为前提，以人的生活为场域，以性善论为原点，并由己及人、由内在心性向实践外推，是与人的现实生活紧密相连，具有内在自洽性的道德体系；二是以老庄奠定的道家道德学说。与儒家不同，道家以“道”为万物万有之本源，其为“一”，“德”乃每个具体事物因得到道，而获得存在和发展的根据，是道在万物身上的体现。中国第一部专门研究道和德的书《老子》，即《道德经》将道与德相联。“道生之，德蓄之，物形之，势成之，是以莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫知命而常自然”（《老子》第五十一章）在此，“道”与“伦理”意思相近，具有客观性的特质，但“道”比

① ［明］李贽：《藏书·德业儒臣后论》，王建业主编：《李贽文集》第 2 卷，北京：社会科学文献出版社，2000 年，第 626 页。
② ［德］黑格尔：《哲学史演讲录》第 2 卷，贺麟，王太庆译，北京：商务印书馆，1981 年，第 42 页。
③ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961 年，第 173 页。
④ Bernard Williams, *Ethics and Limits of Philosophy*, New York: Routledge Press, 2006, p. 6
⑤ 焦国成：《中国伦理学通论》，第 2—4 页。

作为理性的“伦理”更具有超越性；“德”是“道”的某种具体形态，具有人的主体性特质。道和德连用，在《四书章句集注》中解为“道者，人之所共由；德者，人之所得也”①。故“道德”不仅包含普遍性与特殊性的关系，而且具有认识论的意义。如果“道”是一种具有普遍性的客观存在的话，“德”就是指人们对这种普遍性存在的认知，并落实为德行。在这个意义上，中国传统道德的发展更关注、强调“道”之教育，强调个体如何通过“得道”而“合群”，从而达至社会的和谐与自治。因此，在中国文化语境下，伦理道德之意统合于“道德”之中。

基于如此辨析之基础，公、私才能回归其应有之意。首先，“公”是人以外的、具有客观性、恒常性，包容万物的天之大道。《老子》云：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常……知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。”（《老子》第十六章）“公”并不是一个具体的精神实体，而是内涵超越性的精神，此处之“王”是与天相通的精神符号，反映了天地生成的无私性即天道，天道可谓至公，公与天具有价值同一性，其实质是以天道喻人道。与文中前述之意完全弥合，即“公”是一个至高、至广大、与天同义、具有神圣性的概念。若用伦理性或道德性加以分殊，“公”的第一阶属性是伦理性，第二阶属性是道德性；若从中国道德学的角度加以分殊，“公”则为“道”。其次，与“公”不同，自古以来，“私”总与具体的人、各种角色及与具体人相关的财、物联系在一起，道德中的“德”为“得道”，其必然依附特定的生命个体主体，与“私”相连。所以，中国传统道德中的伦理规范都具有双重性：一是具有超越个体的绝对性，释义为公；二是依赖个体的相对性，释义为“私”。这不仅包含天道赋予各种角色之性，如《礼记·礼运》“何为人义？父慈，子孝，兄恭，弟弟（悌），夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠”；也包含对不同角色的不同要求，或“得道”的不同境界。《中庸》开篇言：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”人的自然禀赋是天所赋予的，所以人要顺天道（公道）而行，而每个人认识天道、将天道内化于私己之修道过程，则为教育，正可谓“立德树人”之意。

基于对公私的伦理性与道德性分殊，我们可以避免混淆公私概念的本意所指，将单位、组织的“领导”之言行直接等同于“公”，造成假公济私之混乱。同时，我们也需澄清人具有私己性是“自然禀赋”，在这个意义上是合天之常理的，当然中国传统文化强调以道率性、以教修道，既表达对人的自然性的肯定，更强调对人的社会性价值理想的追求，揭示了中国传统道德中的天道、人道、公私之内在联系性及其一体性。

（责任编辑　巳　未）

① ［南宋］朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011 年，第 54—55 页。

池田大作幸福思想的几个支点
——兼谈幸福的本质

丛晓波

【摘要】不同时代、社会文化甚至是同一个人的不同时期，对幸福的理解都不尽相同。源自佛教思想却不局限于佛教，基于生命质量关爱和生活境遇的关照，池田大作在丰繁广泛的著作中着力论述了其幸福思想。幸福是池田大作思想理论的支点和社会实践的指导原则，也是链接其思想理论与社会实践最重要的理念。池田大作幸福思想由相互支撑的哲学原点、心理指向、社会理念及伦理精神四个系统构成，是其和平主义、文化主义及教育主义理论的出发点，对于幸福本质的现代诠释颇具启示。

【关键词】池田大作；池田思想；幸福；本质
中图分类号：B313.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0012－10

作者简介：丛晓波，吉林省临江人，教育学博士，（东京 192－8577）日本创价大学创价教育研究所教授。

与爱、死亡一样，幸福是人类最普遍和持久的话题。不同时代、社会文化甚至是同一个人的不同时期，对幸福的理解都不尽相同。幸福仿佛是很简单的事，古代中国没有幸福一词，中国人的幸福主要与民众的福与典籍的乐有关，除了《尚书·洪范》的“五福”记载了民间百姓对美好生活的一般评价，儒家和道家都以乐的方式（如安贫乐道、知足常乐）表达对美好生活的理解[①]；而伊壁鸠鲁追求“身体的无痛苦和灵魂的无纷扰”[②]，亚里士多德认为“幸福是合乎德性的现实活动”[③]。近年来，村上春树提出风靡一时、备受国人关注的“小确幸”，即生活中那些细小而真实的幸福。然而，究竟什么是幸福、如何获得更持久的幸福，至今仍是极为深刻奥妙的话题，是中外思想史上众多贤哲思想的问题，也是池田大作思想及实践最为重要的关键词。池田大作的理论著述丰繁、涉及广泛，其社会活动活跃、影响深远，广布于教育、人文及共生和平诸多领域的池田思想源自佛教或佛家。显然，池田思想的精髓在于对人的生命的关爱和对人的生活的关照。更重要的是，无论是基于创价教育的理念还是创价学会的宗旨，无论是基于对生命的关爱或是生活的关照，幸福是池田大作思想绕不开的关键词。池田大作思想的魅力不仅在于单纯的佛教或佛教理论，或是单一学科的理论阐述，更在于他对现实世界改造的热情，在于实践，即实践本身对实践的指导和升华。那么，如何理解池田大作丰富多样的思想理论的内在一致性，及其思想理论与社会实践的关系？又如何理解自亚里士多德以来幸福即对“何为美好生活”的追求？全面探讨池田大作关于幸福的思想论述，不仅有利于理解他丰富深刻的人文思想理论体系、思想理论和社会实践活动间的内在关联，也有利于我们更深入地思考幸福问题。

一、池田幸福思想的哲学原点

人是幸福的出发点和终点，是目的也是手段。可以说，人是池田幸福思想的哲学原点和核心。人

① 丛晓波：《走向和谐：转型期幸福论》，北京：人民出版社，2018 年，第 5 页。
② 北大哲学系外国哲学史教研室编译：《古希腊罗马哲学》，北京：商务印书馆，1961 年，第 368 页。
③ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，2003 年，第 35—38 页。

应该像人那样有尊严和价值，在实践中改善德性进而实现生活世界的和谐，是池田大作幸福思想的哲学理念。池田幸福思想的哲学原点包括相互关联和支撑的三个方面：

第一，幸福是人生的最高理想。池田大作关注人，在他看来，幸福是人生的目的，生命的意义在于追求幸福。“人生的目的是什么？是幸福。佛法也好、信心也好，目的都是幸福。”① 幸福是人对自我人生的自觉与把握，而对于幸福的思考就是幸福生活的一部分。“人生是为了什么？——能回答这种终极性问题的人就是幸福的人。我认为从某种意义上来说是自觉自己的使命，认真活着，执着奋斗。”② 不仅如此，池田大作把人类各种文化形式，包括一切有意义的实践活动都看作是追求幸福的结果，各种文化形式及人的活动的意义在于使人获得美好的生活，幸福是各种文化形式及人的活动的目的。

人生如何过，怎样才能过最好的人生——对所有人来说这是根本性问题，只要活着就无法回避这个问题。对于这个问题的探究是诸哲学、思想和宗教，而政治、经济和科学等归根结蒂也离不开这个问题，无一例外地无非都是人谋求幸福生活的手段。③

虽然人们对何为美好生活、美好人生的理解不同，但恰恰是这些不同理解形成人类不同的文化形式，也因不同的回答而产生人们丰富多样的实践活动。甚至宗教也不过是人追求幸福的一部分，宗教不是对人的束缚，相反它深化了人对自身的理解，推动人类的自我反思，因此“宗教是为了人的幸福，决不是人为了宗教”④。为寻求这一人类制高点的现实化，池田大作选择通过教育的方式来改变人，来实践追求幸福的人生理想，不仅秉承“学生第一”的教育方针，而且“创价大学教育的理念是实现自我的成长与完善，自他共的幸福及社会的和谐”⑤。追求幸福，为实现人生的幸福而教育，是遍及世界包括小学、中学和大学在内的“创价教育”的核心。正因这一核心理念，“创价教育”才独树一帜、独具魅力。

第二，幸福源自生命的内在本质。关于生命的本质，斯宾诺莎（Baruch de Spinoza）在《伦理学》中提出，每一个自在的事物莫不努力保持其存在；一物竭力保持其存在的努力不是别的，即是那物的现实本质；法国哲学家伯格森（Henri Bergson）用另一种方式表达了类似观点，认为生命的本质就是“绵延”，“是入侵将来和在前进中扩展的过去的持续推进”⑥。池田大作的幸福思想内在于生命的本质，认为“不探究深奥的生命观，就不能确立从容悠然的生活观和真正的幸福观”⑦。在他看来，并非所有的幸福都值得追求，只有从人的生命本质出发理解幸福才能够使人获得真正的幸福，并区分了两种不幸福：

人生的幸福总体来说可以分为两种：基于欲望满足感受的幸福和基于生命本身的蓬勃跃动而获得的充实的幸福。前者经常依存其他为他者所左右，可称之为相对幸福。如想吃好吃的东西、想要好车或大房子等愿望得到满足时，人们会感觉幸福。但那是由对象决定的幸福，而且不会持久……我决不是说那些基于欲望的追求不好。因为那是人的本性的同时也是推动人类文化进步和发展的原动力。不过，如果将其作为人生的终极目标，则肯定不会获得真正的幸福。与之相对，回归自我，立足于自我的成长和内在生命的充实，由生命深处洋溢幸福却不会为他者所左右，这种幸福可称之为绝对幸福。⑧

由生命深处、立足于自我成长和内在生命的充实是生命绵延最根本的力量，是生命本质的象征，

① 池田 SGI 会长指导选集编集委员会：《幸福と平和を創る智慧・第 1 部（上）》，东京：圣教新闻社，2018 年，第 20 页。以下相关书籍均出自此系列，不再详述。

② 高占祥、［日］池田大作：《联结地球的文化力》，北京：中国人民大学出版社，2012 年，第 35 页。

③ 《幸福と平和を創る智慧・第 1 部（上）》，第 14 页。

④ 《畅谈东方智慧——季美林、池田大作、蒋忠新对谈录》，卞立强译，北京：人民日报出版社，2011 年，第 61 页。

⑤ ［日］池田大作、高占祥：《地球を結ぶ文化力》，东京：潮出版社，2012 年，第 238 页。

⑥ ［法］伯格森：《创造进化论》，姜志辉译，北京：商务印书馆，2004 年，第 10 页。

⑦ ［日］池田大作：《我的人间学》，《池田大作全集》第 119 卷，东京：圣教新闻社，1988 年，第 56 页。

⑧ ［日］池田大作：《幸福抄》，东京：主婦と生活社，2017 年，第 18—19 页。

生命因此而生生不息。生命的本质规定了幸福的本质，生命的绵延不仅使真正的幸福关乎人的生成，而且与人的价值、与人内在的生命需要相联系。绵延不是裹足不前或固步自封，而是不断地向前、不间断地创造和改变。生命本来就像奔腾不息的河水，“没有比明明活着却已经死了再不幸的了”。①

第三，幸福的本质是对生命境遇的超越。人是理想性的存在，人的生命只有在对现实的不断超越中才能完成绵延。但是，人的现实的生命境遇如何？为什么要超越现实的生命境遇？如何才能超越生命境遇？为什么超越现实的生命境遇就会获得幸福？中国古人总有对人生境遇的慨叹，比如“对酒当歌，人生几何？譬如朝露，去日苦多”（曹操《短歌行》），或者“人生如梦，一樽还酹江月”（苏轼《念奴娇・赤壁怀古》）。慨叹并非情绪单纯的心血来潮，在一定意义上具有真实的客观性。深入理解人生境遇需要从两个真实的前提出发：一是任何人只要活着就要面临死亡，自然决定个体无法避免死亡，生命不能永恒存在，这是生命的悲哀，却成就人通过对死亡的超越完成自我生命的意义；二是只要活着就必须面对随时随处存在的挫折和挑战。从人类产生的那一刻起，无论是因为客观环境还是来自主观需求，人注定无法衣食完美、十全百顺，也无法完全摆脱无知和痛苦。在这样的生存境遇中，“万事如意”“美梦成真”只是人们基于“不如意、没成真”的人生现实的一种美好理想和祝福。所以不仅“人是被抛入这个世界中的”，而且这个世界本来就不美好。“某种意义上，无论什么时代都有深刻的苦。”“不断向前，哪怕是一厘米、两厘米也好挣扎着向前坚持下去的话，之后回头看就会明白自己已穿过荆棘丛林。而且，正是苦成就着人生。”②《圣经》说，人类的祖先亚当和夏娃因为偷吃智慧果而被赶出伊甸园，从此不得不开始辛苦地劳作。智慧的获得使人生活的世界看上去不再可爱，因此人获得改造世界的必然性与可能性。这种改造既彰显了人的智慧和独特的价值，也生成了人自己。“如同草木经由阳光和水被润育的自然法则，人也在经历冷与暖、安稳与苦难的反复中完成自我。”③ 人生注定无法逃避负累，唯一可以避免的只有正视并享受它；只有正视并享受了它，通过自己的力量实现自我不断的生成，人才能够获得真正的自由和解放。毋宁说，自由是一种不断超越自我、获得自我的成长的人生态度。正如杜威所讲：“没有永远不变的规则，而成长是唯一得到的目标。既然没有外在的目标可供追求，那么衡量我们个人价值和我们相互之爱的就只有内部标准，只有成长和不断的改变。”④ 成长是维持人的存在的唯一原则，人必须在挫折中成长自己，因为挫折无时不在、无处不在，这是人不能回避的人的生存境遇，不能在生成自我的过程中获得新的力量，人就无法在根本上摆脱生命境遇中的困厄。在人生多种境遇中选择、发展、成就自我，人才能够赋予自己以生命的意义。

对此，池田大作提出了其思想理论中最核心和重要的概念：人间革命。什么是人间革命？

“人间革命”并不是什么特别的事。不过是从平凡处睁大双眼向着更高、更深、更广努力和全力以赴地行动……革命有很多种，如政治革命、经济革命、产业革命、科学革命、艺术革命、流通及信息革命等等，各有各的意义，各有各的必要性。不过，无论是改变什么，作为运转一切的人如果缺乏慈悲或陷入利己主义的话，世界就不可能变好。所以人间革命才是最为根本的革命，是对人类来说最重要的革命。⑤

按自己的方式活，靠自己的力量活下去是“人间革命”的精髓……一个人的伟大的人间革命可以推动一个国家的改变，进而可以改变全人类的命运——这是“人间革命”这部小说的主题。即，一念之间首先可以改变自己的生命，使自己更健康、有力量和智慧，而自我生命的改变又可以给周围人带来幸福，进而改变社会和自然界，转向丰富与和谐。⑥

在池田大作看来，幸福与人生命的意义相关，而人生命的意义在于成长，在于超越“自然生长”

① ［日］池田大作：《幸福抄》，第 182—183 页。
② 同上，第 27—28 页。
③ 同上，第 131 页。
④ ［美］托马斯・黎黑：《心理学史：20 世纪心理通览》，杭州：浙江教育出版社，1998 年，第 820 页。
⑤ 《幸福と平和を創る智慧・第 2 部（上）》，东京：圣教新闻社，2015 年，第 11 页。
⑥ 同上，第 9 页。

的不断的自我改变，自我改变是改变世界的根本途径，自我改变的成长标志着生命的尊严、是获得幸福的根本方式：

只有人能够思考向上和成长，不仅仅是随波逐流地活着，而是能够思考更深入地作为人的方向性转变。所谓的“伟大”无非是社会评价，人间革命则是更深层的内在自我，是更永久的东西，是比社会评价性的“伟大”更伟大的事。人只是人，人不是超人，所以改变“作为人”的自己才是最重要的。①

二、池田幸福思想的心理指向

基于人的生命本质的对于“何为美好生活”的诠释，不仅局限于哲学式悬置，池田大作也重视日常生活实践，尤其在生活实践中实现幸福的方式和方法。幸福不仅是目标和理想，也是现实的生活实践过程，所以实践以及基于实践的智慧很重要。池田大作指出人间革命的标志，也就明确个体心理状态对于幸福的重要意义，心理指向厘清了个体获得幸福的现实路径。“所谓的人间革命究竟以什么样的方式存在呢，或者说人间革命的标志和证明有哪些呢？第一是健康；第二是青春；第三是增加福运；第四则是知性；第五是热情；第六是信念；最后是胜利和成功。”②“幸福并不在遥远的、不可企及的地方。它就存在于自己的生活当中，存在于自己的生活道路当中，存在于自己的心中。”③

幸福的主体是自我。“幸福并不是梦幻，不是随风而来，也不是由谁赐予。它存在于你自身坚定的心灵的耀眼的光芒中。打开你自己的心扉，幸福由你自己去创造。”④ 东方文化强调关系、合作、和谐，无论是中国还是日本，自我总是与一定的关系相联系，人们经常幸福着对方的幸福或为别人而幸福，往往不觉得幸福很重要，甚至不经常意识到自己是否幸福；人们强调奉献，为周围人活着，甚至压抑自我而讨好别人，认为那些能够很好地控制自我满足他人需要的人是善和美。正是因为如此，我们也经常走向反面，我们经常以别人的努力代替自己的努力，过分依靠他人的力量，最遗憾的是，我们可能把自己的幸福抑或是不幸归结为外因。池田大作认为，幸福是个体自我感受，由自己决定。只有承认幸福由自己决定，自己对自己负责，自我才可能获得他人无法替代的个体生命的独特意义。直面现实，改变现实是池田大作作为思想者的勇气，也是其幸福思想直指人心之处。池田大作认为，从根本上来说，幸福决不是简单地由别人给与的东西。真实的幸福建立于自己内在生命里、生活中，由社会做出反映。当然，为实现这种内在与自我并最终反映在社会中的幸福须要不懈地、不断地努力，以及格外的辛劳和不轻易妥协。而为了实现真正的幸福，就必须弄清自我与社会的关系，池田大作主张，作为社会的个体要保持生命的独立，不对他人依存，也不能自我孤立和高傲，但是，人作为人的深刻和荣耀的地方也正在此。本来，人是基于各种人和物的关系而存在的，离开了他人他物，自我固然不可能实现生命的现实存在。不过另一方面，从同样本质的和深刻的角度来说，自我终究是一个人、是单独存在的个体，是以自身的独立为前提的。如果总是被父母、兄弟姊妹、朋友、恋人或丈夫围绕关照或呵护，如果一个人的年轻时代过的是没有他人就无法过的生活，那么一旦遭遇意外的不幸或走到人生结束时，才会开始明白过来，可以说作为人的真正的幸福正是由年轻时决定。

幸福即在当下。大抵是基于自尊，生活中的我们经常陷入对往事的回忆，也喜欢憧憬和幻想未来，却唯独想不起当下：我们总是觉得自己家日子平淡，别人家的饭菜香，别人的孩子更优秀，别人生活更美好；也常常以为近处无非是习以为常的安静无奇，远处才有宜人的风景。对此，池田大作敏锐地提三个问题并给出明确回答：

最重要的时候是什么时候？最重要的人是谁？最重要的工作是什么？最重要的不是什么其他时

① 《幸福と平和を創る智慧・第2部（上）》，第15、19页。
② 同上，第24页。
③ ［日］池田大作：《我的人学》，铭九等译，北京：北京大学出版社，1992年，第533页。
④ ［日］池田大作：《谈幸福》，卞立强等译，北京：中国文联出版社，2009年，第3页。

候，而是现在这一瞬间、今天，全身心贯注于现在、此时，现在包含着成功的未来。而且，不是在某处、遥远或特别的人，不是权威的人、有知识的人、名人或者有钱人最重要，自己现在遇到的人才最应该珍惜。①

幸福不在过去也不在未来，不在别人也不在他处。只有当下才是真实的，当下的人是最宝贵的，当下的努力才能成就未来，当下的把握才会获得幸福。看似极其简单的道理，却最不容易做到，幻想和骄纵使当下变成片刻须臾，人生稍纵即逝，因而恪守当下格外重要。每个人出生在不同的家庭，生活在不同的地方，在社会中扮演不同的角色而承担不同的责任，可能我们容易想象与现在不同的生活和环境，但是最重要的则是下定决心扎根于当下，把现有的一切当成自我生命的一部分，无论是家庭、工作，还是周围的人和环境，都是磨练自我使自己不断成长的营养，只有着眼于当下，善于改变现实，“挖掘脚下脚底之泉”，“自己让自己生机勃勃”②，个体才能获得自我真正的幸福。

自我调节是获得幸福的根本力量。池田大作极为强调自我作为幸福主体的重要性，鲜明指出“自己是人生的编剧，同时也是主人公”③。幸福因人而异，而且有时很短暂，会因为时间和场所情境而变化，“世界上有财产、名声及地位等因人而异各种各样的宫殿，然而，只有打开人自身生命中的宫殿才能构筑现实人生的物质与精神共存的幸福”④。人自身生命中的宫殿即自我调节，自我调节是一切现实人生物质与精神共存的幸福的唯一渠道。归根结蒂，何为幸福、如何幸福都由个体内在的自我决定，幸福要靠心灵感受、诠释和创造。以太阳为喻，池田大作细致分析了苦与乐以及自我调节与幸福的关系：“若我心如太阳般闪耀，则无物不闪耀，甚至整个世界都会充满光。自己若是太阳，就不再有阴影。如果有太阳那样的光辉，就不会有悲哀、悲伤和不幸。”⑤ 如李渔所言：“乐不在外而在心。心以为乐，则是境皆乐，心以为苦，则无境不苦。”⑥ 心外无苦，心外无乐，苦乐不过是一念之间；而且苦乐相依，苦乐无二，所以“心灵才更关键。就算是做同一件事，是觉得‘怎么又是这个、好烦啊’还是‘哦，又可以让我成长了’只是一念之间”⑦。为什么幸福与苦相关？因为，只要活着人就无法摆脱烦恼，人生总会有烦恼，总会有各种问题。然而苦恼和烦恼并不等于不幸，苦恼和烦恼可以成为幸福、甚至就是幸福的一部分，苦恼和烦恼是幸还是不幸，根本在于如何克服这些问题、如何因各种挑战而成就精彩的人生。在生活中，人们经常把幸福与快乐混为一谈，往往认为幸福就是没有苦和烦恼的状态，烦恼与幸福正相反。其实，正是燃烧烦恼之柴，才能获得幸福之火，获得幸福之光。“越是有苦恼，就越会拓展信心，使苦恼成为幸福的食粮，让一切变毒为药。”⑧

对于同样的事物，不同的心境会有不同的解释，也就会产生不同的情绪感受。在散漫甚至污浊的空气中，把自己当成哪怕是一朵花，哪怕是一点点，也可以让散漫的空气为之一新，也可以让污浊的空气得到改善，这“一点点”的决心和醒悟，正是改变环境和自我的力量源泉。“不应该因为玫瑰有刺就不高兴，不如因刺上带花而感到欣喜。”“同样的事，却可能因为想法完全不同而变得明亮、美好、宽阔。”⑨ 心灵不仅可以把毒变为药，而且可以在改变世界的过程中改变客观的自己。

自我调节意味着个体的自我成长与生命成熟。在自我调节的过程中，在经历和超越痛苦及烦恼以后，个体重新诠释了苦与乐，不断地变得强大并获得人格的成长。“人，只要是活着就必然会有烦恼，必然有问题。如何克服问题，正是由于挑战才能生成为更丰富的人。”⑩ 毋宁说，对于那些真正

① 《幸福と平和を創る智慧・第 1 部（下）》，东京：圣教新闻社，2015 年，第 88 页。
② 同上，第 27 页。
③ 同上，第 11 页。
④ 《幸福と平和を創る智慧・第 1 部（上）》，第 29 页。
⑤ 《幸福と平和を創る智慧・第 2 部（上）》，第 51 页。
⑥ ［清］李渔：《闲情偶寄・颐养部》，北京：北京联合出版公司，2018 年，第 129 页。
⑦ 《幸福と平和を創る智慧・第 2 部（上）》，第 63—64 页。
⑧ 同上，第 70 页。
⑨ 同上，第 80 页。
⑩ 《幸福と平和を創る智慧・第 1 部（下）》，第 15 页。

伟大的人、能够获得真正幸福的人来说，烦恼是转变为幸福的能源，是推动人前进的燃料。因此越是经历痛苦的人越会成为幸福的人，越是体验烦恼的人越会成为出色的人。在这个意义上，幸福的实现过程就是自我人格完善、自我的生成过程。实现幸福的过程就是人的自我生成即“真正的人的确立与完成”过程。“人其实是脆弱的，一般很容易发牢骚、嘴硬、嫉妒或气馁，不过有信心的人不会发牢骚也不会抱怨，他可以自己获得强大的生命力，那样的人往往怀有感恩之心……漫长的人生里总会有成功，也总是会有失败。一时的失败不必觉得可耻，重要的是最后的成功，无论何时，都不要失去战斗的勇气。”① 丰富的人与明亮的人、宽阔的人、坚强的人等具备了积极品质，不断成长的人就是幸福的人，对于幸福的追求就是锤炼和铸造自我，“没有信念的人将一事无成。我们都是‘幸福的铁匠’。我相信意志坚强的人，在命运的转折点上也会给自己的人生带来一定的影响”②。自我成长意味着不断的自我超越、自我实现以及自我和谐，意味着个体不断脱离小我、转向大我。所谓小我，是当下的、私自的个体；“大我”与人的精神境界相关，是未来的、人类的和永恒的自我。池田大作的幸福是个体超越小我不断升华和完善的大我的实现，因此所谓的绝对幸福就是大我的幸福，是人的确立与生成。当然，小我的幸福也很重要，人们有时会满足于小我的欲求；然而只满足于小我的幸福短暂的、狭隘的，这样的幸福会使个体自私自利，使个体的幸福经常以牺牲他人为前提或者根本不顾及他人。在这个意义上，幸福（Well－being）绝不仅仅是快乐（Happiness）。如果幸福是快乐（Happiness），那么幸福感就不完全与美好生活相联系，西方积极心理学遇到困扰和质疑就是理所当然的③。对“大我”幸福的追求和诠释恰恰是池田大作幸福思想对现代西方心理学幸福研究阈限的理论超越。“大我”的幸福在根本上摈弃了仅仅局限于个人狭小的一己私欲，因而生成道德，成就个体成为道德的人。“大我”也是私、是自我满足，但基于大我的“私”远远超出个体当下私自的欲望，因为立足于更宽阔恒久和未来的精神世界，自我满足变得崇高，幸福变成美德。小我并不是没有合理性，然而人是社会的存在，个人小我的实现不能真正实现生命的绵延甚至会伤害他者，所以在社会的意义上，大我才是生命绵延的本质，社会须要个体摈弃狭隘单一的小我而实现大我。在池田大作看来，超越狭隘的小我转向高远、宽阔的大我需要四德，所谓四德（即“常乐我净”）就是人作为人的最高境界，是实现绝对的自由和幸福境界。④

三、池田幸福思想的社会理念

亚里士多德指出，“人在本质上是社会性动物；那些生来就缺少社会性的个体，要么是低级动物，要么就是超人”⑤。马克思把人的本质简明界说为“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”⑥。任何个人都无法孤立存在，任何单独的个人都不能算作真正意义上的人，不仅社会性是幸福的一部分，社会性规定着个体的幸福，幸福具有社会性差异，而且社会保障、传递着个体的幸福，脱离了社会性，人就无法真正实现幸福。虽然很多西方学者经常把幸福定义为人们积极情绪下的满足感，幸福是个体的内在感受，仿佛幸福与他人无关，导致积极心理学经常遭到与“美好生活”相去甚远的质疑。但无论是基于人的社会性本质，还是对现实生活的美好慕求，要想说清楚幸福的本质，都必须认真说明个人与社会的关系。

人与社会的关系：自他共的精神原则。“自他共”是池田大作幸福思想非常有独特性、也是令人格外着迷的地方，“自他共”幸福表达了池田大作对人与社会关系的理解及其社会理念。关于幸福，

① 《幸福と平和を創る智慧・第2部（上）》，第64—67页。
② 《畅谈东方智慧——季羡林、池田大作、蒋忠新对谈录》，第22—23页。
③ 任俊、李倩：《积极心理学：当前的困扰与未来的走向》，《上海师范大学学报》哲学社会科学版2014年第2期。
④ 《幸福と平和を創る智慧・第2部（上）》，第90—91页。
⑤ 转引自［美］埃利奥特·阿伦森：《社会性动物》，郑日昌等译，北京：新华出版社，2002年，第1页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第60页。

池田大作开宗明义，非常清晰地指出“不把自己的幸福建立在他人的不幸上”①。虽然幸福的主体是个人，但池田大作同时强调社会他人，不赞成只有自己的“私自”的幸福。“私自”的幸福是短暂的甚至是危险的，因为仅仅为了私自的幸福就把别人放在一边，可能会损害别人的幸福。人是社会的，幸福的本质也是社会的，如果一个社会所有人都追求私自的幸福而不顾及他人，那么每个人都无法幸福，每个人的幸福都无法得到保障。在这个意义上，池田大作超越了西方积极心理学仅仅把幸福看作个体积极情绪的主张。对于幸福的内容，他进一步指出确立人的自我完成的真正的幸福是“自他共”，也就是个体自我与他人同时实现的幸福：“只有自己的话是利己主义，只有他人的话则是伪善，只有自己与他人都获得幸福才是真正的欢喜……个人的幸福必须与社会的繁荣保持一致……相信对方生命中的善、由衷尊重和珍惜时，对方也会回赠自己，这样就会开启‘相互尊重’和‘共生’的大道。”② 池田大作也不赞成仅仅为了社会他人而牺牲自己的“幸福”，这对于格外强调人的关系性的东方文化来说无疑是巨大的超越，如果是伪善，就等于没有，等于不幸福。“既没有仅仅为了自己的幸福，也没有只是为了他人的幸福。不顾他人、只追求自己幸福的利己主义不会得到真正的幸福，而为了别人的幸福而牺牲自己的做法也是不可取的。”③

为什么提倡“自他共的幸福”？池田大作提出他对人与社会本质的基本观点：

其一，个体无法单独存在，所有的个人都往复循环连接在一起。个体的生命不仅是个人的，更是相互影响的整体，个人的生命不可避免地靠他人维系也维系他人。“人本来是利己的存在，可以说是为了生存的本能使然，就算是要消除，对于大多数人来说也不能完全实现。重要的是‘利于己即利于社会、贡献于社会即守护自己’这一想法最为难得……不只是自然界，这个社会也由于人的联系而构成。无论如何设置屏障、制造隔阂，都无法改变循环之轮。以为自己一个人给社会泼脏水无所谓，那脏水势必反向其身。”④ 自他共，即自我与他人的共生，个人不能脱离他人而单独存在，在任何社会中都没有谁是局外人，没有人是一座孤岛，所有个人都是命运共同体的组成部分。

其二，社会是个体延续生命的方式，个体因为社会而走出自我狭小的空间，进而拥有人的属性。利己是人的本能，而社会性是人的本质属性。除了利己，利他对于个体来说具有生存的价值，利他甚至就是人生命本性的一部分。“由于利他的实践，禁锢于‘利己’、汲汲于自己狭小空间的束缚被打破，自我生命的境遇被大大拓展。正是这‘利他’一念，是推动境遇改变、成就生命的人间革命的回转轴。”⑤

其三，个体的利他及对社会的付出行为可以提升个体自身的幸福感。“为别人做什么的话自己就会精神焕发，双方都受益。为别人点燃灯火，自己面前也会明亮。不是‘做给别人什么’的傲慢，而是‘请让我做什么’的谦虚对行动者来说是必要的。”⑥ 威尔逊认为，人类利他精神的任何一种持续的表现形式，都不是显而易见的完全毁灭自己灵与肉的行为。最崇高的英雄奉献自己的生命时也期望得到巨大的回报，其中还有永生的信念。汉密尔顿指出，一生物个体可望做出有利另一生物个体的行动，这种行动甚至可以明显地以牺牲自己的生存为代价，只要不等式 $K > 1 / r$，K 为获益（接受者）和损失（利他者）的比率，r 为利他者和接受的基因比率。因此，在一定意义上，利他是生命“本能”自然而然的事，是出自人延续自我生命的内在要求⑦。现代社会心理学研究提出了人们利他行动背后的几个原因，证明池田大作“自他共”的幸福的必要性与可能性：（1）移情 – 利他主义假设，即人们之所以提供帮助是因为那些具有移情能力的人帮助别人会使自己感觉良好，如果不成功就会经历消极情绪；（2）消极状态缓解模型，即亲社会行为是由于旁观者试图消除自身的消极情绪而

① 《幸福と平和を創る智慧・第 1 部（下）》，第 59 页。
② 同上，第 63 页。
③ 同上，第 62 页。
④ ［日］池田大作：《幸福抄》，第 210—211 页。
⑤ 《幸福と平和を創る智慧・第 2 部（上）》，第 30 页。
⑥ ［日］池田大作：《幸福抄》，第 220—221 页。
⑦ 周晓虹：《现代社会心理学》，上海：上海人民出版社，2002 年，第 231—232 页。

引发的，沮丧导致了亲社会行为（移情并不是必要的成分）；（3）移情喜悦假设，即帮助行为对受助者产生积极影响，帮助者预期体验这种积极情感而引发亲社会行为，对帮助者来说，知道自己的行为将会对受害者产生积极影响是非常关键的。这些研究结果表明，利他行为之所以发生，是因为这种行为会增加积极情感或减少消极情感，也就是说利他行动在本质上具有“自私的成分”，它源自人们对积极情感的欲求。这样看来，“为别人点燃灯火，自己面前也会明亮”，换个说法就是“为自己点灯，也照亮别人”。利他行动会提升个体的幸福感，是人的心理本能，具有生存的价值。对于利他的这种功能，池田大作早在现代社会心理学之前就已明确提出，认为“走向正经历着痛苦的人、帮助他们脱离痛苦的话自己也会恢复生机，对他人的同情行动也会治愈自己……没有比帮助别人获得幸福更崇高的了”，而且帮助别人并不仅仅是给困难的人以食物或钱财，“最高的布施是授之以渔，也就是说，使之获得新的强大的生命力，积极投入工作中，凭借自己的力量健康地生活。这种力量就像喷涌的泉水绵绵不绝”①。在诸多利他行为中最具有亲社会性，因而备受关注的是慈善和自愿者行动，池田大作不仅诠释了自愿者行动的内涵，而且洞察利他行动的本质，进一步明确“自他共”的生命境界。他认为，“所谓的自愿者活动就是要满足自主性、社会性以及无偿性、先驱性这四个条件被定义的”，而“志愿者并不是要去特别的场所、做特别的事，在自己身边才是志愿者真正的出发点”②。

文化：生命的力量与传承。如果把幸福界说为“美好人生”，那么幸福就注定与为什么活着以及如何活着相关联，就一定涉及文化问题。人是文化的存在，文化是人存在的方式，也是一定社会的存在方式。文化是人的创造性活动的过程及结果，是包含生活样式和行为方式的象征性符号，人以文化的方式存在；同时，文化维系着社会，并使一定的社会呈现出特殊性。池田大作认为，个体的成长和生命过程就是拥有文化的过程，“英语的文化（culture）一词源自拉丁文的耕作（cultura），耕耘人所具有无限可能性的大地、让才能萌芽成长的过程与文化如出一辙。文化就是耕耘自我、锻炼自我”③。文化不仅是个体的生命力，而且是人与人沟通的桥梁、国与国交流的纽带，因此文化力是社会发展的根本动力。幸福需要以文化作为载体，锻炼自我的过程是成为文化人的过程，也是获得幸福的过程。文化赋予人以精神气质，对人的影响经常是潜移默化地完成；文化具有规范和控制功能，使成员形成相似的思想和观念，并由于这些相似的思想和观念，成员间的联系变得紧密而容易辨认；文化形式多样，广泛表现于人们生活世界的各个领域，赋予社会以精神力量。文化是幸福的人以及幸福的社会不可或缺的元素，幸福的获得就是文化的获得。从传统与现代的关系角度，从文化的传承角度去理解幸福的本质是池田大作幸福思想极具洞见和意义深远的部分。因此，池田大作在字数有限的《幸福抄》中特别阐述了仿佛与幸福无关的文化的传承问题：

我对“风（风貌、风采）之心”这一看似平淡的说法中，把虽无色无形却俨然存在、支配一切行动的心的奇妙只用风这一字来表现的日本文化传统兴味盎然。即便说日本的“心”，也绝不仅仅是被儒教道德所束缚的那种形式，而夫妻间的体谅、对孩子的爱、对老者照拂、对朋友的礼貌以及对生命的仁慈等都是人作为人的本真体现。如果不是那样，日本的“心”就肯定不会开拓新的时代，以富有创造性的活力复兴。我此时聚焦“幸福是什么”、“人生如何过”这一基本问题并思考下去是最为重要的，而且，我相信正是立足于这一人的原点，才是在变化迅速的现代社会把日本传统传承下去的钥匙。行远之风是不会有国界的，身具优美的‘日本之心’正是在国际社会生存拥有最重要根本的人。④

四、池田幸福思想的伦理精神

人成为社会性存在的前提是伦理，当个体以伦理的方式存在时，他就具有社会性，也才是人。伦

① 《幸福と平和を創る智慧・第1部（下）》，第89页。
② ［日］池田大作：《幸福抄》，第218—219页。
③ ［日］池田大作、高占祥：《地球を結ぶ文化力》，第269－270页。
④ ［日］池田大作：《幸福抄》，第133—139页。

理是社会的精神内核，链接个体与社会，是指导和规范人们行动的社会逻辑。无论对于个体还是社会，伦理都具有生存的价值。一方面，伦理链接了无法单独存在的个体，使个体按照一定标准行动；另一方面，伦理是社会的 DNA，维系着社会的秩序，使个体以不同于其他社会的社会成员的方式存在，使社会以“特殊”的方式延绵。池田大作以“大我”完成个体自我与社会的链接，“大我”是个体修养的目标，也是社会的伦理标准，由此个体与社会、道德与伦理实现现实的统一。池田大作的“大我”包含三个方面：

智慧：开启美好生活的钥匙。与知识相对，智慧是现代人及现代教育绕不过的问题。知识是人类认识和经验的结果，其增长是一个积累的过程，其传递依靠的是接受的准确性。智慧是指思考自然、社会以及思维规律的能力和方式，是人类认识和经验的过程。“究其本源，在生存的过程中，智慧表现于对问题的处理。对危难的应付，对实质的思考以及实验的技巧等。”① 智慧的增长是一个体悟的过程，其传递依靠的是接受者自身的思考。智慧在本质上并不依赖于知识的多少，而是对知识的独特理解、运用。智慧是体验并创造生活的过程，其丰富性与深刻性都来自生活，生活是智慧的源泉。苏格拉底说“美德即知识”，在追求公平与效率和以物质占有力为目标的传统社会，知识的获得就是美德。在现代社会，一方面，人的能动性和主体性获得历史上从没有过的自觉，知识的积累使人的地位获得前所未有的提高；另一方面，从对象化的自然及对神的信仰到现实的生活世界回归，使知识不再满足人的需要。智慧对现代人具有更深刻的意义，现代教育面临着知识向智慧的转型。池田大作非常重视智慧的获得，认为教育绝不是单纯的获得知识，强调“大学科”教育，智慧的教育和教育的智慧是现代教育的根本，而且智慧是美好生活的关键，是获得幸福的源泉。“如果有了智慧，就如同因为波涛而乘风破浪、因为险峰而感觉无限风光那样，强大的生命力会因为人生所有的苦难而快乐地超越。”② 智慧是池田大作人本教育（即创价教育）的核心旨趣，是实现自他共幸福的人格保障，也是获得美好生活的伦理基础。

德性：在实践中获得的生命力。并非所有人都会获得真正的幸福。池田大作认为，幸福来自个体内在的自我，而真正的幸福来自德性。德性是在实践中获得的积极品质。“人类朝着改善而努力的收获（结果），只能存在于越来越多和越来越好的人类善行之中，也就是存在于人类道德品质的现象之中。”③ 康德认为德性分为“值得赞赏的、单纯尽责的和无辜的三种类型”，德性并非生来就有，“那么人就其天性而言在道德上是善还是恶呢？都不是，因为就天性而言，他还完全不是一个道德性的存在”④。德性来源于后天实践，池田大作认为真正的幸福必然与德性相关联，而且德性会使人在实践中改善和超越自我。“幸福由什么决定是人生的根本问题。归根结底，幸福最关键的要素是个人内在的自我。”⑤

池田大作所强调的对于自我的改善和超越的德性并不是“单纯尽责的”或“无辜的”，而是康德所说的第一种，即“值得赞赏的”。那么究竟幸福在哪里，如何实现幸福呢？池田大作认为这是人生的根本问题，是人们永远应该追问的课题，归根结底，幸福由自身确立。幸福不是外表看上去，不是给别人看，而是自己实际感受到什么，是其生命本身的实际感受问题。要想获得幸福，需要具备六个前提性德性，这六个德性也可以看成是幸福的六把钥匙，即充实，深刻的哲学，执着的信念，开朗，勇气及包容力。⑥ 这些德性来自自我克制、自我锻造，是自我克制、自我锻造的结果。池田大作所强调的德性是个体自我不断成长、自我否定和超越的结果，而幸福是通过小我不断地改善并逐渐实现大我获得的。基于这些德性，个体不再拘泥于自我的道德，越来越摈弃自我狭小的空间而与更广阔的世界相链接。个体的道德成为社会伦理的一部分，获得自我实现和幸福的同时，社会秩序也为之一新，

① 史宁中：《关于教育的哲学》，《教育研究》1998 年第 10 期。
② 《幸福と平和を創る智慧・第 1 部（上）》，第 20—21 页。
③ ［德］康德：《论教育学》，赵鹏、何兆武译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 122 页。
④ 同上，第 45—46 页。
⑤ 《幸福と平和を創る智慧・第 2 部（上）》，第 90—91 页。
⑥ 《幸福と平和を創る智慧・第 1 部（上）》，第 36—41 页。

道德和伦理相互建构，自我与社会相互生成。

和谐：关系世界的秩序。池田大作认为，人是一种关系性的存在，这种关系不仅是日本文化中普遍强调的人与人（社会或人际）关系，而是包含着更宽广的内容。“人不单是以一个国家为基础的社会存在，而是一种与人类社会、整个地球的自然界，甚至是整个宇宙具有连锁关系的生命存在。”① 什么是不幸？为什么不幸？幸福是什么？在《选择生命——汤因比与池田大作对谈录》中，池田大作以对话的方式并借用佛教理论和概念详细阐述了其幸福思想，认为幸福或不幸无非是人的关系世界的和谐抑或是失衡状态。

接下来我们改变一下话题，来谈谈人类的幸福问题。佛法中有“十界论”这样的生命观。所谓“十界论”指的是从人们的幸福感状态或对幸福感的态度的角度将生命分为十种范畴的理论。该理论认为，人们原本就是以各种生物的姿态，在不同的条件下，在不同的生命瞬间会出现十界的生命形态。当然，这与其是动物、植物，还是具有知性能力的生物等类别完全无关，是通过生命整体的“生命感”来进行分类的。“十界”并不是人们死后进入的世界，而是生命在其活动过程中所感受到的状态或者境界。②

世界上的一切不幸都来自自我的不和谐，不幸或幸福的程度取决于关系世界的和谐程度，真正的幸福是人的关系世界的和谐，和谐的关系世界的建构是个体自我成长的结果，拥有和谐的关系世界的自我就是“大我”，是个体与关系世界的创造性融合。个体在什么境界上实现和谐，也就在什么境界上完成自我。真正的自我即“大我”，是个体与包括社会、自然等在内自我的关系世界的和谐统一。从佛教思想出发，但绝不仅局限于佛教，落脚于人的关系世界，关注人的生命质量和生活状态使池田大作的幸福思想获得现代性和现实生命力。正是这种基于生命的关爱和生活的关照，使池田大作的幸福思想不局限于单一学科、单一文化而别开生面。

总的来说，有关幸福的思想涵盖了池田大作丰繁理论与广泛实践的基本理念，是撬动其教育、文化、和平等诸思想及实践的阿基米德支点，在更深层次上体现了他对人和社会本质的理解，并在很大程度上推敲并回应了幸福本质中“目的性与手段性”“个性与社会文化性”“过程性与结果性”“共性与个性”“生理性与心理性”“物质性与精神性”“理想性与现实性”的相互影响与对立统一，通过哲学原点、心理指向、社会理念与伦理精神诠释了现代人对“何为美好生活”的理解，对于提升现代人的生命质量、改善现代人的生活状态具有独特而深远的启示。

（责任编辑　巳　未）

① ［日］池田大作、［英］汤因比：《眺望人类新纪元——汤因比与池田大作对谈录》，荀春生等译，北京：天地图书有限公司，2000 年，第 172 页。

② 同上，第 428—433 页。

伦理规范的历史性问题
——基于马克思“三种社会形态论”的思考

郗　戈　张　冲

【摘要】在马克思“三种社会形态”的理论视野中，伦理规范的“非历史性”产生于特定社会历史结构再生产的内在需要。伦理规范“历史性”变易的深层动力源于再生产之于特定社会结构的辩证性质。伦理规范的“历史性”与“非历史性”是本质与表象、内容与形式的对立统一关系。对伦理规范的历史性理解与虚无主义不存在必然关联。从后思索地看，特定社会形态的发展趋势，能够生成出或合理抽象出“超历史性”的伦理规范，从而为构建批判性、引导性的伦理规范提供可能。历史唯物主义的根本伦理规范具有基于历史性定在并超出“这个定在”的特定超越性和历史普遍性。

【关键词】伦理规范；非历史性；历史性；超历史性；社会形态理论
中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0022－09

作者简介：郗　戈，陕西商洛人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院教授，（北京 100872）北京高校思想政治理论课高精尖创新中心研究人员；
张　冲，江苏连云港人，哲学硕士，（柏林 14195）德国柏林自由大学哲学系博士生。

基金项目：北京高校思想政治理论课高精尖创新中心重点项目"《马克思主义基本原理概论》教学中的《资本论》哲学思想研究"（19GJJB027）

当前国内外学界关于伦理规范的研究的不足在于，没有系统厘清伦理规范的非历史性、历史性与“超历史性”的关系问题，从而或多或少、自觉不自觉地受限于规范主义思路。基于《1857－1858 年经济学手稿》的“三种社会形态理论”，本文力图剖析马克思对这一复杂关系问题的洞察，并尝试在唯物史观视野中进一步阐明人类伦理规范的历史性根基与超历史性内涵之间的复杂关联。我们认为，马克思揭露了伦理规范的非历史性表象，通过对社会存在结构的辩证分析，展示了伦理规范的历史性本质，并立足于对特定社会结构扬弃与变迁的科学预测，构建出“超历史性”的伦理规范，也就是说，历史唯物主义的伦理规范具有基于历史性定在并超出“这个定在”的特定超越性。

一、伦理规范的再生产及其非历史性

从马克思的历史性视野来看，规范主义话语往往陷入伦理规范的“非历史性”的表象中，脱离或遮蔽了伦理规范的特定社会历史地基。从伦理规范的内涵看，表面上“同一”的伦理规范具有差异性的内涵，正是取决于特定的社会历史结构。从伦理规范的功能看，伦理规范之所以呈现出“非历史性”的表象，恰恰是因为特定社会历史结构再生产的内在需要。

（一）解蔽伦理规范的“非历史性”

所谓伦理规范的“非历史性”表象，是指伦理规范对行为进行评判的价值基点往往被表现为、进而被人们看作是自本自根的，不依赖于并超离于社会历史。规范主义往往把伦理规范理解为非历史性的“绝对命令”，这些伦理规范的效力源泉来自不依赖于历史的人格神或普遍理性。在希伯来传统

中，政治共同体的首领以神的名义颁布伦理规范或律法。如《旧约·出埃及记》说：“耶和华对摩西说：‘你上山到我这里来，住在这里，我要将石版并我所写的律法和诫命赐给你，使你可以教训百姓。’”（出 24：12）从“摩西十诫”可以看出，首领所颁布的伦理规范的效力不取决于共同体内成员的意志，而是取决于首领是神的意志的传达者，并且正因为他是神的意志的传达者他才是首领。进一步而言，神的意志与绝对命令是同一的，他就是自己的根据，他自己决定命令的内容和效力。在古典的德性伦理学、近代的义务论和功利主义伦理学中，伦理规范也具有这种“根据在其自身”的相似结构。这种适用于整个历史、范围及一切人的伦理规范的理解方式，在现代社会不仅存在，而且仍然是首先展现出来的规范面貌。

通过政治经济学批判对历史唯物主义建构的深化，马克思剖析了传统伦理规范的非历史性的表象与外观。在《1857－1858 年经济学手稿》“资本和劳动的交换”一节中，马克思以勤劳、节约为例，指出伦理规范的非历史性只是表象。在早期现代的伦理学和政治经济学文献中，勤劳与节约被宣称为合乎人性自然的、普遍适用的美德，进而被确定为任何社会都应遵循的普遍规范，却始终无法克服其普遍形式与特殊现实内涵、非历史性外观与历史性实质之间的种种矛盾。

首先，勤劳和节约的规范表面上具有普遍致富的伦理外观，实质上是为阶级差别提供正当性论证。现代早期的道德哲学家和政治经济学家宣称，个人是富裕还是贫穷，在于他是否具备勤劳与节约的美德，这种伦理差别构成财富差异的正当原因，由此形成资本家和工人的正当差别。因此，为了摆脱贫困，工人必须“禁欲、节约”，必须“更多地放弃休息……靠勤劳”在频率上和数量上扩大交换行为[①]。在此，勤劳、节约被看作是财富的正当来源，进而作为一种非历史性的、普适性的伦理规范，要求所有经济生活当事人。个别工人看似通过勤劳与节约积累了少量的财富，只是因为“另一个人浪费”，另一个人“比较懒惰一些”。但当整个工人阶级普遍地勤劳与节约起来时，勤劳与节约却无法带来价值（即财富的社会形式、使用价值的支配权力）的积累。“如果全体或多数工人过度勤劳……那么他们所增加的就不是他们的商品的价值，而只是商品的数量；也就是对他们自己作为使用价值所提出的要求。”[②] 可见，勤劳与节约虽然被当作伦理规范而宣称为是普适性的，却走向自身的反面，无法作为伦理规范普遍地带来工人阶级财富的积累。马克思指出，“有一种错觉，以为资本家实际上是‘节欲’的，似乎正因为这样他们才成为资本家，——这是一种在以前的时期，即资本从封建等等的关系发展起来的时期才有意义的要求和想法，——这种错觉已经被一切有健全判断能力的现代经济学家所抛弃”[③]。这种错觉将仅发生在特殊历史阶段的状况抽象为不变的普遍状况，进而将之确立为非历史的普遍伦理规范。在资本主义生产方式已经得到确立的现代社会中，勤劳与节约导致“普遍富裕”仅仅作为一种伦理外观，实质却是不断地从伦理上正当化阶级差别及两极分化。

其次，勤劳与节约的规范虽然表现出超越社会差异的伦理外观，但根本上服务于以资本主义生产方式为核心的现代社会结构。马克思承认，通过勤劳、节约成为资本家，在前资本主义社会向资本主义社会的过渡时期才是有意义的伦理要求[④]。在《新教伦理与资本主义精神》中，韦伯也挖掘了这种勤劳和禁欲的伦理规范对于促成资本主义制度形成所发挥的重要影响。但在资本主义社会结构成为既定前提下，勤劳与节约对于财富的积累、对于成为资本家而言的意义是逐步下降。勤劳与节约更多地是资本家向工人提出的伦理规范，而不是资本家的单纯“自律”。勤劳的真正意义在于激发塑造劳动者的工作意愿，使资本家所购买的劳动力的使用价值发挥至最高限度；节约的真正意义在于把保障和再生产劳动力所需要的生产资料或必要劳动时间压缩到最低限度。质言之，勤劳与节约美德的意义在于为资本勤劳和节约。很明显，由于资本家和工人在资本主义生产关系中结构性位置的巨大差异，勤劳与节约的规范对于他们而言具有完全不同的现实意义。如果说资本家群体也会对自己提出勤劳和节

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 244 页。
② 同上，第 246 页。
③ 同上，第 244—245 页。
④ 同上，第 244—245 页。

约的规范，在这里勤劳的意义无非是更加高效地进行投资、扩大再生产，而节约的意义无非是节省“成本”以获得更高的利润率，而工人的勤劳和节约则从延长劳动时间、提高劳动强度或缩减劳动力再生产的生活必需品而从属于资本增殖目的。看似普遍的伦理规范不但不能超越阶级统治结构的不对称性，反倒会在伦理上、观念上再生产出这种统治结构。

最后，勤劳与节约规范虽然表现出亘古不变的伦理外观，但在古代社会与在资本主义社会中具有完全不同的实质内涵。第一，古代的节约与现代的节约在目的和限度上具有根本差异。很难在古代典籍中找到与现代节约完全对应的伦理规范。诚然，古代人也提倡禁欲、节制，节制这一德性与节约存在一定的相似性，但在目的上和限度上都不同于现代人。从目的上讲，古代人禁欲的目的是为了脱离兽性达到高贵，合于善。从限度上讲，古代人禁欲以“适度”为限，并不要求限制所有的欲望。如亚里士多德所言：“对那些既令人愉悦又有益健康并且适合的事物，他将适度地期望获得之。对其他那些令人愉悦的事物，如果它们不妨碍这些目的，不有悖于高尚［高贵］或超出他的能力，他也是这样。”① 从目的上讲，当一个现代工人把节约作为伦理规范的时候，他的本意是通过紧缩消费、禁欲以实现货币财富的积累，并最终达到不再禁欲的目标。从限度上讲，只要能够维持符合现代社会的基本生存需要，他可以限制其他所有的快乐与欲望。第二，古代的勤劳与现代的勤劳在目的和限度上同样具有根本差异。当一个现代工人把勤劳作为伦理规范的时候，他的本意是把有限时间中尽可能多的部分作为工人进行劳动以实现货币财富的积累，最终达到不再勤劳的目标。在古代，勤劳以否定性地诫免懒惰为主。如《旧约·箴言》说：“不要贪睡，免致贫穷；眼要睁开，你就吃饱。”（箴 20：13）在目的上，马克思指出，资本主义生产以前的形式中，人们劳动的目的“是为了维持各个所有者及其家庭以及整个共同体的生存”②。勤劳的这一目的也决定了它的限度，尽管古代人也可能从事剩余劳动，但这种勤劳以满足生活的一般需要和应对丰歉波动为限，并不要求无限度地劳作。在古代的主导性伦理体系中，勤劳只具有边缘性的意义，它所指向的货币财富积累也不构成人生的主要目标。而如果可能的话，现代人会赞许把全部的时间都用做劳动。要言之，古代的勤劳与节制的美德导向一种自身有限度的、使用价值的生产消费，并以德性或信仰的提升为根本目的；而现代的勤劳与节制的规范指向一种无限度的货币积累和价值增殖，并将目的简化为积累和增殖本身。看似亘古不变的伦理规范，实质上早就发生了根本性的“古今变迁”。

（二）非历史性表象的生成机制

可见，勤劳与节约的“美德”在古代和现代、对于同一历史时代的不同阶级具有不同的实质内涵，它们并不如其外观所示普遍地适用于所有时代、所有人群。那么，为什么实质上根植于特定历史境遇的伦理规范会呈现为非历史性的表象呢？对个人而言，社会结构是其生活的既定的前提；社会结构的继承性和相对稳定性，使生活于其中的个人天然地以为伦理规范是非历史性的。马克思认为，个人总是在社会中进行生产的个人，不是鲁滨逊式的天才个人创造一个社会的伦理规范，而是个人从一开始就生活在承袭下来的、既定的伦理规范之中。在前资本主义社会中，生产力的缓慢进展使得社会结构的调整也极为缓慢，数代人生活在几乎相同的、稳定的社会结构中，承袭下来的伦理规范无需调整或者仅仅需要微小调整即可适应于当前的社会结构，以致人们认为“天不变，道亦不变”（董仲舒《举贤良对策》）。

更根本的是，伦理规范在社会结构中具有特定功能，它在制度上、观念上再生产出适应于社会整体结构——核心是生产关系的再生产——的人；它的结构功能要求其具有非历史性的外观以维持社会结构的稳定性。马克思指出，“这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”③。经济基础、上层建筑与社会意识形式构成一个关联紧密的有

① ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，第 93 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 466 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 412 页。

机结构。更形象地说，一个特定的社会是一个有机体，它是具有自己的物质存在与意识的“生命体”。它的生命延续过程就是将它所具有的同一的基础——即由生产关系的总和所构成的经济结构——再生产的过程。经济结构不能被狭隘地理解为现代社会中的经济领域，而是围绕着生产方式展开的全部生产关系。在古代社会，这种生产关系就和政治共同体是同一的。这个特定社会如果要继续存在，社会成员的再生产就必须在被他们作为前提的客观条件下进行①。这个社会生命体的功能要求就是维持自己的生存。因此，伦理规范体系作为社会意识形式的一个部分，它尽可能地限制社会成员破坏它的基础，为他们在观念上塑造社会结构始终同一的表象，尽管社会成员所处的客观条件可能已经发生变化。所以，在资本已经支配整个生产总体后，明明是在资本的原始形成过程起作用的因素，如通过勤奋、节约获得的财富积累，已经为剥削雇佣劳动的资本积累过程所取代，但仍然能够通过伦理规范的“非历史化”抽象机制，不断地在观念上被再生产出来。“由此得出资本对他人劳动的果实有永恒权利的结论，或者不如说，从简单而‘公正的’等价物交换规律中引伸出资本的赢利方式。”②要言之，正是从特定社会结构的自我持存要求中，产生出特定伦理规范的非历史性外观的再现与强化。

二、伦理规范的变易及其历史性

所谓伦理规范的“历史性”，是指伦理规范对行为进行评判所依据的价值基点依赖于特定社会，随着社会历史的发展而演变。那么，社会历史的发展究竟如何推动伦理规范的转变？进一步，伦理规范出于维系社会结构稳定的功能需要而具有“非历史性”的表象，其“非历史性”与“历史性”又是什么关系？

（一）伦理规范变易的深层动力

《〈政治经济学批判〉序言》写道：“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。”③ 在这个著名而简短的序言中，马克思给出看似结论式的一般性答案：社会结构的变化归根到底是由于生产力的发展。但是，这个简单的回答引起诸多误解，其中典型的一种是把马克思的历史理论理解为生产力决定论或经济决定论。事实上，马克思的这个论断决不能被当作抽象教条来反复挥舞、到处套用，只有在政治经济学批判的具体内容中才能得到真正的理解。《1857－1858 年经济学手稿》中的“三种社会形态理论”和“资本主义生产以前的各种形式”，是阐释这一篇“序言”的重要依据。

在“三种社会形态理论”中，马克思基于交换关系发展，将人的发展与共同体发展的历史划分为三种形式：最初是以“人的依赖关系”为特征的社会形态Ⅰ；社会形态Ⅱ是“以**物的**依赖性为基础的人的独立性”；最后发展为社会形态Ⅲ，其特征是“建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性”④。在社会形态Ⅰ中，生产方式具有这样的特点：人的生产能力十分有限，家庭和氏族中的个人直接地从自然界再生产自己或者依赖于劳动和产品的自然形式，分配以个人相互之间的统治和从属关系（自然发生的或政治性的）为基础。交换手段拥有的社会力量很小，交换关系只具有边缘性的地位。自然共同体或者它的次生形式是直接与生产关系同一的，并且较于个人显示出强大的力量。在人的发展方面，个人处于人身之间的依赖关系中，呈现出一种“原始的丰富”。在社会形态Ⅱ中，生产方式最为鲜明的特点是一切产品和活动转化为交换价值，一切劳动产品、能力和活动进行私人交换。这样的生产方式必须以如下的生产关系为前

① 参见《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 478 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 499 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，第 412 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 107—108 页。

提，即生产者全面地相互依赖，但又处于全面的私人利益的隔离和强制的社会分工之中。这样的社会形态在一方面似乎给予个人以极大的自由空间，但另一方面比古代的命运还要无情地支配着生活于其中的每个人。在人的发展方面，个人发展出普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系，但这些发展被资本所占有并与个人相对立。社会形态Ⅱ的典型是资本主义社会，社会形态Ⅰ则再现了前资本主义社会普遍特征。在社会形态Ⅰ向社会形态Ⅱ的转变过程即“古今变迁”中，交换价值的发展及功能地位的变化起着极为关键的作用：“家长制的，古代的（以及封建的）状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去，现代社会则随着这些东西同步发展起来。”① “资本主义生产以前的各种形式”一节详细地分析了社会形态Ⅰ向社会形态Ⅱ的转变过程。

社会形态的变化源自再生产之于特定物质生产与社会结构的辩证性质。《〈政治经济学批判〉序言》中被马克思作为社会结构变化之基础因素的物质生产，首先必须被理解为循环往复的再生产，而不是一般性的生产。其次，生产不应该仅仅被理解为人与自然之间的物质变换关系，还要被理解为与这种物质变换关系不可分割的人的社会关系的再生产。马克思指出，社会形态Ⅰ保持自身的方式就是“把**形成共同体的个人作为所有者**保持下来，即**再生产出来，也就是说，在这样一种客观存在方式中把他们再生产出来，这种客观存在方式既形成公社成员之间的关系，同时又因而形成公社本身**”②。但是，再生产，即将旧的社会形式重新生产出来、保持下来的再生产，同时破坏着被旧社会形式当作基础的那些客观条件，因此旧社会形式的保持会转向它的反面，即旧形式的自我否定③。当然，社会有机体具有自身调整、自身修复的能力，只要旧的社会形式还能容纳下变化了的客观条件以及随之变化了的生产者，自身保持的再生产就还能继续下去。因此，马克思说：“所有这些关系的解体，只有在物质的（因而还有精神的）生产力发展到一定水平时才有可能。”④ 这里特别需要针对“才有可能”和“一定水平”强调两点：第一，生产力的发展只是提供了社会形式自身扬弃、趋于解体的“可能性”，它们之间不是直接的、机械的因果关系。因此，实际分析社会形态转变的过程时，就会涉及到正在物质生产与社会状况之间适中发挥中介作用的政治、宗教、伦理、观念、地理环境等复杂而交错的自然和社会因素。第二，所谓“一定水平”的这个质变之点不是由生产力单方面决定的，它也由特定社会形式所决定。例如，亚细亚的共同体相较于日耳曼的共同体就更为稳固，同一水平的生产力可能导致日耳曼共同体的解体，却仍然能被亚细亚共同体所容纳。运动至少要求矛盾着的两个方面，社会形态的变迁从来不是生产力单方面造成的，而是生产力与特定社会形式的关系共同构成的。可见，仅仅抓住作为《〈政治经济学批判〉序言》中的一般性结论并将之教条化，是无法分析任何一个社会形态及其转变的，也违背了马克思主义辩证法。

对于社会形态Ⅰ向社会形态Ⅱ的转变，生产力发展的质变之点就在于社会形态Ⅱ需要、但社会形态Ⅰ又不能提供的具体生产方式，即雇佣劳动和资本。当再生产进行到劳动者与生产资料的自然统一完全破裂的时候，作为这个自然统一的中介的共同体形式也就被历史的长河所淘汰；它具体地表现为劳动者同土地的自然统一的解体、劳动者基于工具的自然属性同工具相统一的解体、劳动者直接属于生产的客观条件在第三者那里同客观条件相统一的解体。现实中存在的劳动者与生产资料自然统一的可能性越少，雇佣劳动产生的条件就越具备，资本的力量就越强。诚然，宗教、伦理、经济等多种因素都参与到社会形态Ⅰ向社会形态Ⅱ转变的历史过程中，但这些因素之所以发生作用，是因为它们能够促使旧生产方式的解体与新生产方式的形成。非经济因素在某个具体历史过程中起主要作用，甚至偶然性的因素直接影响了社会形态Ⅱ的形成，这并不影响马克思的判断。从一开始，“从后思索法”就是从既定的社会形态Ⅱ出发去探索它再生产所需要的根本物质前提。无法在物质上再生产出自身，这样的社会形态是必然不可能存在的；特定的物质生产方式始终是特定社会形态的基础。因此，它可

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 108 页。
② 同上，第 486 页。
③ 同上，第 486—487 页。
④ 同上，第 497 页。

能不同于历史现象在时间上的先后次序和实际作用，却能够再现出现象背后的真实历史逻辑。

主导性伦理规范“古今之变”就建立在生产方式根本变化及其社会形态总体转变的基础上。第一，社会形态Ⅰ的生产关系围绕着使用价值，而社会形态Ⅱ的生产关系则以交换价值为轴心①。第二，社会形态Ⅰ中，个人对生产条件的关系以共同体与生产条件的自然统一为中介；社会形态Ⅱ中，个人与生产条件的分离与结合由“自由的市场”进行调配。因此，社会形态Ⅰ就形成了以使用价值生产消费为基础，与政治伦理或宗教伦理共同体的自身维持相配合的伦理规范体系；社会形态Ⅱ则形成了以价值生产实现为基础，与自由市场和市民社会的动态运行相配合的伦理规范体系。社会形态Ⅱ是我们当下所处的现代社会，而社会形态Ⅰ是已经过去的古代社会。

（二）伦理规范的历史性与非历史性的关系

如上所述，在唯物史观社会形态演进、古今变迁的视野中，伦理规范同时具有非历史性的外观与历史性的内核。伦理规范的历史性与非历史性是本质与表象、内容与形式的对立统一关系。伦理规范的现实内容是历史性的，但具有历史性内容的伦理规范因社会形态自身维持而必然采取非历史性的表象形式。同时，这种非历史性的表象形式以历史性为基础，如果脱离了具体社会历史基础，特定伦理规范就失去了非历史性的神圣光芒。

在现代社会占据主导地位的伦理规范，看似是亘古就有的，但实际上经历了长期被压抑和边缘化的历史过程，才逐步取得非历史性的外观。带有现代特征的伦理规范萌芽如货币交换的道德体系无法被古代社会主导性伦理规范所容纳，因为它会破坏古代社会的经济基础。在现代社会再自然正当不过的对交换价值的追求，在古代社会被看作是不正当的、不合乎自然的。在《资本论》及手稿中，马克思多次引用并阐释亚里士多德《政治学》中对“家政”与“赚钱术”即使用价值的经济形式与交换价值的经济形式的明确区分，并以此观察经济生活的“古今之别”。亚里士多德认为，“依照自然原则，人们两方如果已经满足了各自的需要，就应该停止交换”②。他依据古希腊主导性伦理原则指出，对于交换价值的追求在三个方面反乎自然。第一，以牟利为目的的贩卖追求的是货币，货币是虚拟财富，而不是真正的财富；第二，人在生活上的自然需求是有限度的，而对货币的追求是没有限度的，超出了人对财物的自然需求；第三，将一切才德应用于对货币的追求违反了“自然的正道”③。因此，古代人总是从塑造国家公民的要求出发研究所有制方式，而很少有人从生产效能最大化的角度出发④。但是，现代人会觉得亚里士多德给出的论证是反常的或无力的。为什么古典古代社会的伦理规范要以所谓“自然正义”为尺度来反对贩卖、高利贷等赚钱术，反对交换价值的经济形式呢？因为这个“自然正义”原则实质上就是古典古代共同体的生产方式得以在伦理上自身确证的、非历史性的理念。凡是有利于古典古代共同体自身持存的，都有可能被古典伦理家认定为合乎自然正义的、超越历史亘古恒常的；凡是不利于共同体自身持存的，都有可能被古典伦理家贬斥为违背自然正义的、即将趋于消逝的。马克思指出，这里的根本问题在于以牟利为目的的赚钱术危害了古典古代（希腊罗马的）共同体的再生产，工业的发展“使那种成为共同体的基础的、因而也成为每一个**客体的个人**（即作为罗马人、希腊人等等的个人）的基础的生产方式发生解体”⑤。在生产力并不十分发达的古希腊社会，剩余劳动是有限的；城邦公民通过把剩余劳动——表现为军事战争、公共事业等——交由城邦支配来维系共同体对生产的自然条件即土地的占有。不难想象，对货币的无限制的追求将会占据珍贵的剩余劳动，并且败坏诸如勇敢、节制等对城邦维系至关重要的美德。及至近代，以洛克《政府论》、斯密《国富论》等为代表的政治经济著述，直接把商品交换定义为人的自然本性，将货币定义为不朽的真实财富，将一系列古代“美德”的实质置换为现代经济行为规范，从而将一系

① 参见《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 496—497 页。

② ［古希腊］亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965 年，第 26 页。

③ 同上，第 29 页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 479 页。

⑤ 同上，第 487—488 页。

列曾被古代著作家贬斥为“动物性”“贪欲”“恶德”的“赚钱术”重新定义为“美德”。例如，将“智慧”重新定义为“理智计算”，将“勇敢”重新定义为“风险投资”，将“节制”重新定义为“节约”或“积累”，将“正义”重新定义为“市场公平”或“诚实信用”。早在 1844 年的《巴黎手稿》，马克思就通过阐释莎士比亚喜剧《威尼斯商人》中高利贷者夏洛克对“美德”概念的偷换（一反古典时代对友爱和慷慨的礼赞，而将“美德”内核置换为有支付能力和能够履行借贷契约），深刻揭示了这种现代道德存在的“异化”，从而彻底颠覆了古典伦理规范体系，新建一整套与现代资本主义生产方式及其市民社会表象相配套的伦理规范再生产体系。随着资本主义市场经济的全球扩张，这套现代伦理规范得以建构为具有非历史性的人性自然外观的普遍主义话语体系。

同样，古代社会的伦理规范体系必然会在现代社会中丧失非历史性的永恒外观而走向没落，因为它无法适应于日益形成的现代社会的经济基础。的确，古代社会的伦理规范体系显得较为合乎人的本性、较为崇高。在这个规范体系里，人始终是生产的目的，人与社会处在紧密的联系中，人与自然处在直接统一的关系中；智慧、勇敢、节制、正义这些德性的目的是人本身的高贵。相反，现代社会的伦理规范则显得庸俗。例如，在奠定现代人性论及伦理规范基础的霍布斯《利维坦》中，个体自我保存（而非公民责任）是这种伦理规范体系的基石，而所有物积累或价值增殖是这个体系的塔尖，人的才德及其完善只是从属于这个目的的手段，而人人追求的所谓幸福被定义为理智自我的不竭欲望与持续满足，这种自我满足几乎总是和鄙俗的肉欲相关。因此，对古代社会的浪漫怀想不是没有理由的。但是，这种怀旧只能是缺乏社会存在基础的幻想。现代社会不存在那种与个人紧密联系的共同体，也不存在充满神秘魅力的自然。另一方面，古代世界的这种崇高是充满稚气的崇高，它局限在“人们力图闭锁的形态、形式以及寻求既定的限制”中，它的满足是从这些狭隘的观点来看的满足[①]。正如马克思所指出的，拘泥于古典古代的狭隘的人的自足性和高贵性，是无法依靠现代商品经济和资本主义生产发展出全面的需要体系和能力体系，因而无法达到普遍性的自由个性。

因此，伦理规范的非历史性表象始终建立在其具体的历史性上。似乎可以得出这样的结论：伦理的恶的实质界定是危害社会形态的存续，而伦理的善的实质界定是对社会形态存续的维系，善恶的含义都诉诸于某一特定社会形态的结构。假若跃出特定的社会形态，没有绝对的善恶，没有绝对的伦理规范，我们真正地处在永不停歇的激流中。

三、伦理规范的批判建构功能及其“超历史性”

基于社会形态变迁理解古今之变，势必将伦理规范看作历史性流变之物。在《自然权利与历史》等著述中，列奥·施特劳斯发出了历史性思维与虚无主义之问：这种历史性思维难道不会导致所谓历史相对主义，进而导致虚无主义吗？虚无主义是人们针对伦理规范急剧变动、彼此冲突状况所采取的一种态度，这种态度假定价值规范都是流变的、相对的，不存在任何坚实稳固的价值基点。虚无主义可能由于采取这一态度的人数众多而具有广泛的社会性。

（一）在历史性流变中构建伦理规范的可能性

这种认为历史性思维导制虚无主义的观点存在两个误解。第一，它把历史性思维看作导致伦理规范古今变易、古今冲突的根本原因。事实上，伦理规范的变易、冲突不是历史性思维的结果，而毋宁说历史性思维是伦理规范变易、冲突的反思性结果。像前文所论述的，纵使把古代伦理规范体系看作是非历史性的，它也无法适应于现代社会。伦理规范的变易在根本上并不依赖于人的自觉的思维创构，而是特定生产方式及其整个社会形态不自觉转变的客观结果，尽管其形式可以是多样的。第二，它把既有伦理规范的“非历史性”外观作为判断价值基点坚实与否的标准。因此，只要价值基点不是万世不易的，它就否认伦理规范的合理性、真实性。事实上，伦理规范的价值基点坚实与否不在于它本身，而在于其赖以再生产的特定社会历史基础；只有具备一定的社会历史基础，伦理规范才具有

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 479—480 页。

现实内涵，才具有客观真实性。可见，上述观点蕴含着一种抽离或遮蔽过程分析的僭越性意图，力图抽离掉“古今变迁”的社会形态演变而抽象地理解伦理规范的“古今之别”。这种“古典自然正义论”话语不过是针对现代自然权利论话语的对立性的翻版，并未脱离规范主义的窠臼。

更为复杂的问题是，一些规范主义思想家之所以坚持从社会历史之外奠定伦理规范的基础，是因为伦理规范还承担着对现实社会进行批判与指引的功能。他们认为，如果伦理规范的价值基点就在现实社会生活之中，那么它又依据什么高于社会生活的根据或基础来反思、批判和指引现实社会呢？纵使现实社会中存在所谓的伦理规范，却无法“在上方”或“在前方”指引社会的前进方向，这不是实证主义，不是虚无主义又是什么呢？而且，在历史上，伦理规范并不总是维护既定社会结构的工具，也发挥过批判旧社会形态、促成新社会形态的批判建构功能。因此，历史性思维是否导制虚无主义这一问题的真正意蕴在于在历史性中构建批判性指引性的伦理规范是否可能，而不在于伦理规范的价值基点变动与否。

（二）伦理规范的“超历史性”与“人的全面而自由的发展”

历史唯物主义的伦理规范的独特性与科学性恰恰在于，它扎根于历史分析，同时又引导着历史分析。之所以在历史性中构建批判指引性的伦理规范是可能的，是因为社会基础的内在矛盾与发展趋势，能够合理抽象出“超历史性”或“跨历史性”的伦理规范。

首先，现实社会结构是内在矛盾并自我扬弃的，因而立足于社会历史基础构建的伦理规范并非是静止的，而是不断生成演变的。第一，基于对社会形态Ⅰ向社会形态Ⅱ转变的分析，马克思认为，社会形态Ⅱ最终也会解体，新的社会形态会在解体中形成①。就像社会形态Ⅰ的再生产蕴含着社会形态Ⅱ的种子一样，社会形态Ⅱ也为社会形态Ⅲ创造条件。第二，深入到资本主义社会内部的分析中，一方面资本包含着克服限制与自我限制的内在矛盾，资本主义社会及其伦理规范体系表现出自身否定与趋于灭亡的有限性与暂时性；另一方面资本对生产力具有解放和限制的二重性，从而蕴含着巨大解放潜能，为新伦理规范体系的诞生提供了现实基础。第三，资本主义生产方式内部蕴含着异化形式自身扬弃，并向解放潜能全面发展的趋势与可能，为新伦理规范体系的诞生提供了内在推动力与可能性空间。从具体社会形式看，资本主义社会的再生产产生出作为这个社会形式基础的特定的财产关系，即产生出个人同自己和同别人相异化的普遍性；但从抽象一般的意义看，财产关系是人对生产的客观条件的关系，随着再生产的进行，生产方式的发展正是人对生产的客观条件的关系的发展②。这个发展贯穿于全部的社会形态。“事实上，如果抛掉狭隘的资产阶级形式，那么，财富不就是在普遍交换中产生的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗？财富不就是人对自然力……的统治的充分发展吗？财富不就是人的创造天赋的绝对发挥吗？这种发挥，除了先前的历史发展之外没有任何其他前提，而先前的历史发展使这种全面的发展，即不以**旧有的**尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身。在这里，人不是在某一种规定性上再生产自己，而是生产出他的全面性；不是力求停留在某种已经变成的东西上，而是处在变易的绝对运动之中。”③ 资本主义生产方式的二重性集中表现在：从现实性看，财富创造运行于异化形式中；从可能性看，异化之扬弃就意味着真正的财富即人本身力量的全面发展。

其次，人的全面而自由的发展作为历史唯物主义的伦理规范是“超历史性”的，因而内在地要求对特定社会形态及社会形态演变的指引力与批判性。所谓“超历史性”是指，伦理规范基于特定的社会形态的内在趋势，并在可能性上越出这个特定社会形态的客观范围；简言之，“超历史性”是基于“历史性定在”的内部发展趋势，并对这一“历史性定在”的特定超越，而不是对普遍的“历时性趋势”“历史性逻辑”“历史进程总体”的全盘超离。这种“超历史性”其实是一种基于社会形态演变的“跨历史性”，或者说是一种基于“历史特定性”而生成和超越出来的、特定的“历史普遍

① 参见《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 495 页。

② 同上，第 112 页。

③ 同上，第 479—480 页。

性”。换言之，真正“超历史性”的伦理规范只发生在从一个社会形态向另一个社会形态转变的过渡趋势与转换缝隙中，每个特定社会结构所支配的伦理规范体系都可能被被拆解或取代。“人类全部力量的全面发展”就是存在于所有社会形态中并超越每一特定社会形态的超历史性或跨历史性规范。因为“人类全部力量的全面发展”表达的是“变易的绝对运动”以及这种运动与“旧有的尺度”不断发生的矛盾关系。“人的全面而自由的发展”这个超历史性规范要求自身不断地提出新的尺度来规定和发展自身，它总是表现为对旧社会形态的批判、对新社会形态的建构。

从根本上说，要深刻理解“人的全面而自由的发展”这一唯物史观的基本伦理规范，就需要把握住唯物史观在“过去”“现在”与“未来”之间的历史时间辩证法。“从前思索”地看，即从过去世代向现在状况进行历时性的考察，所有的伦理规范都表现出单纯的“历史性”，仅仅依赖和受限于特定社会形态及其变迁。而“从后思索”地看，即从未来趋势、现在矛盾向过去世代回溯式的研究，就可以基于社会形态演进的客观趋势合理抽象出伦理规范的“超历史性”或“历史普遍性”维度，并对历史分析本身提供批判性指引。

与此前所涉及的传统伦理规范相比，这一超历史性的伦理规范具有以下特点：第一，传统伦理规范都具有自己的特定前提，都属于某一特定的社会结构；但“人的全面而自由的发展”“人类全部力量的全面发展”除了人本身力量的真实发展，除了历史发展规律和趋势本身没有其他前提。第二，这个超历史性规范存在于所有的既有伦理规范中，并通过这些规范（作为特定环节）生成出自身；因而超历史性的规范本身就是一种寓于特殊性规范环节中、从历史性定在中生成出来的普遍性规范。例如，就其一度也打破过限制人的力量发展的旧社会形态而言，“自然法权意义上的自由”是“人的全面而自由的发展”的一个自身扬弃的具体环节。第三，传统伦理规范都把“非历史性”的表象误认为自己的本质，这个超历史性的规范则明确地承认“历史性”。

与黑格尔的绝对精神相比，这个看似与绝对精神十分相像的超历史性规范的根本区别是：其一，这个超历史性的规范是基于特定历史性演变的，不是先于历史特定性的普遍性概念，而是从历史特定性中不断生成的潜在的、特定的“普遍性”，并由于这种持续的变易生成而避免所谓的历史终结；其二，这个超历史性的规范以现实的物质生产历史为前提，是对这个历史的趋势的合理抽象。可以说，“人类全部力量的全面发展”只是从主体的角度出发对“生产力的全面发展”的表达。

“自由个性”是“人的全面而自由的发展”这个超历史性规范在社会形态Ⅱ向社会形态Ⅲ转变过程中的特定表达、崭新尺度。虽然“自然法权意义上的自由”是“人的全面而自由的发展”的一个具体环节；但当社会形态Ⅱ形成以后，随着生产的发展，“自然法权意义上的自由”就表现为对“人的全面发展”的限制，此时，后者就必须以新的形式表达自己。“自由个性”是对启蒙现代性的批判性继承。“自由个性”立足于生产实践的“自我占有”“自我表现”“自我决定”，整合了工具理性与价值理性的现代性自我分裂；同时，“自由个性”立足于实践主体性和交往主体间性超越了启蒙主义的抽象主体性，整合了自我与他者、个体与整体之间的现代性分裂。“自由个性”是“人的全面发展”的下一个环节，是对启蒙现代性的特定超越，因此它可以对社会形态Ⅱ进行批判并引导向社会形态Ⅲ的过渡。

马克思的分析提醒我们，对伦理规范的研究和建构要处理好非历史性、历史性与超历史性的具体的、总体的关系。脱离伦理规范的历史性只谈非历史性，就容易陷入对现存制度的实证化辩护而缺乏批判维度，或者流于幻想空谈而缺乏现实的社会基础。夸大伦理规范的历史性而不理解超历史性，则容易陷入相对主义、虚无主义的泥淖，或者重新回到非历史性的表象之中。作为历史内在目的的伦理规范是超越历史性定在而生成出历史普遍性的，总是发生在现实的或潜在的社会转变中。这是马克思以历史科学的真诚对历史过程的形态变易与稳定趋势、伦理规范的特定性与普遍性的辩证把握。在当今时代，如何进一步总体地把握伦理规范的历史性与超历史性维度，在人类发展实践与历史唯物主义发展的基础上推进伦理规范的当代建构，是我们必须直面的重大难题。

（责任编辑　巳　未）

马克思与马基雅维里的伦理建构与道德批判

冯　波

【摘要】马克思与马基雅维里（Niccolò Machiavelli）对待道德的态度是双重的，而不是矛盾的。研究马克思与马基雅维里之间的思想关系，有助于解决卢克斯所提出的、马克思对待道德的矛盾态度问题，有助于理解和反思西方马克思主义者特别是葛兰西与阿尔都塞对马基雅维里思想的借用。马基雅维里既批判道德为“对事物的想象”，又要求复归“古代的德性”。马克思批判道德为意识形态，但对资本主义社会的批判仍具有道德谴责意味。马克思与马基雅维里既批判道德又实现道德，这正是黑格尔“伦理生活”之义。同时，马克思与马基雅维里之间也存在很大的思想差异：第一，他们对伦理生活内容的理解不同，马克思的伦理生活是消除民族差异和消灭阶级的共产主义，马基雅维里的伦理生活是统一的民族国家、为共和国奠定基础的君主国；第二，他们所认为的伦理建构所需的客观条件是不同的，马克思强调经济条件，马基雅维里更加关注政治秩序。

【关键词】伦理建构；道德批判；马克思；马基雅维里

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0031－09

作者简介：冯　波，河北邯郸人，哲学博士，（济南 250100）山东大学哲学与社会发展学院教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“马克思规范理论视阈下社会主义核心价值观凝聚社会共识研究”（19CKS009）

英国马克思主义学者卢克斯（Steven Lukes）曾经提出一个著名的论断：“马克思主义对道德的态度中存在一种似是而非的矛盾。”① 他认为马克思对待道德的态度是暧昧不清的，一方面马克思认为道德是一种维护阶级统治的意识形态，因此拒绝将共产主义理解为一种道德，“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动”②；另一方面，马克思对资本主义社会的批判又带有强烈的道德谴责意味。洛维特（Karl Löwith）说：“即使马克思借助他的剩余价值学说‘科学地’解释了剥削的事实，‘剥削’也依然是一个道德判断；如果用某种正义理念来衡量，那么，它是一种绝对的不义。”③ 如果剥削是绝对的不义，那么消灭一切剥削的共产主义运动就是一种“绝对正义”的伦理建构。那么，如何解决卢克斯所言的马克思主义与道德之间关系的似是而非的矛盾？共产主义作为一种伦理建构，与道德批判究竟是什么样的联系？

在马基雅维里思想中也存在与马克思类似的问题，一方面他批判道德为主观想象，另一方面他开创“新的方式和秩序”又需要“古代的德性”。尽管马克思对马基雅维里的直接论述并不多见，但都是积极的、正面的评价，丝毫没有顾忌过马基雅维里因道德批判而招致的“臭名昭著”。马基雅维里哲学是解答马克思主义与道德关系问题的关键思想资源。尽管施特劳斯（Leo Strauss）发现了马克思

① ［英］卢克斯：《马克思主义与道德》，袁聚录译，北京：高等教育出版社，2009 年，第 1 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 539 页。

③ ［德］洛维特：《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年，第 51 页。

与马基雅维里的思想联系，却以此误认为马克思主义中存在着“道德困境”。西方马克思主义者特别是葛兰西与阿尔都塞对马基雅维里哲学的借用，能够有效地解除这一“困境”，却隐匿在其文化批判与偶然唯物主义的建构中而不得彰显。

一、现实作为道德批判的根据

马克思与马基雅维里为何要批判道德，其道德批判的根据是什么？因为道德缺乏现实性。在马基雅维里看来，道德不过是一种强加给外在现实的主观想象，它必然导致应然与实然的对立。道学家们只是在论述“对事物的想象”（the imagination of it），但并不论述“事物的实效的真理”（the effectual truth of the thing）[①]；他们只是在思想中建构从未真实存在过的美德和义务，却从来不顾实际生活是否真的能实现它们。事实上，“实际上怎样生活”同“应该怎样生活”之间的差距是十分巨大的。

什么是现实？现实就是马基雅维里所说的“事物的实效的真理”，它不仅是实实在在的，看得见、摸得着，而且还合乎必然性（命运），所以能够而且必然产生实际的、积极的效果，有助于人们创造新的历史、产生美好的未来。黑格尔说：“现实是本质和实存或内部和外部所直接形成的统一。”[②] 现实不仅是实存，还要合乎理性本质。一个失去合理性的东西可能还苟延残喘地实存着，但它已经没有生命力和未来，更不能对当下产生积极影响。道德不是现实，而是主观性，“因为法欠缺主观性的环节，而道德则仅仅具有主观性的环节，所以法和道德本身都缺乏现实性”[③]。缺乏现实性的道德，也必然无法产生改变现实的积极效果。黑格尔的这一判断无疑与马基雅维里一脉相承。

现实在古代的政治实践中，而不在古典的伦理学著作中。历史实践告诉我们，罗慕路斯（Romulus）如果不杀死自己的兄弟并建立专制，就不能为伟大的罗马共和国奠定基础[④]；汉尼拔（Annibale）如果不是残酷无情，就不能率领由无数民族混合组成的大军在国外的土地上作战[⑤]；切萨雷·博尔贾（Cesare Borgia）如果不使用武力、诡计和凶残，就不能给罗马涅（Romagna）带来统一与稳定[⑥]。总之，现实就是根本没有纯粹的善、好，善与恶、好与坏在现实生活中紧密结合、形影相随。这是一种命运和自然的平衡，“机运和自然的账上还真是轧平的：她绝不会给你什么好处，除非在相反的一端也出现某种坏处”[⑦]。既然在现实生活中善与恶不可分割，那么道德对善恶的强行分割就不过是主观上的一厢情愿。如此，道德上的善与恶也都并非现实事物的客观属性，而只是道学家们的主观假定。

马克思说：“大家知道，在真正的历史上，征服、奴役、劫掠、杀戮，总之，暴力起着巨大的作用。”[⑧] 这句话何尝不是对马基雅维里《君主论》的总结？阿尔都塞把马基雅维里所言的“实效的真理”称为“原始政治积累”[⑨]。马克思的“原始积累”理论以残酷的历史实践来回应资产阶级美好的道德想象，以资产阶级使用暴力剥夺农民土地，迫使他们背井离乡、颠沛流离的历史事实，来回应资产阶级通过努力劳动、勤俭节约来积累财富的道德寓言。马基雅维里则用暴力、诡计和骗局来讲述国家兴起的历史实际，而不像自然法哲学家（霍布斯和洛克等）那样，把国家的起源视为自由、平等权利的产物。马基雅维里和马克思都从残酷的历史事实而非理想的道德标准出发，来研究和理解社会

① Cf. Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. by Harvey C. Mansfield, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 61.
② ［德］黑格尔：《哲学全书·第一部分·逻辑学》，梁志学译，北京：人民出版社，2002 年，第 263 页。
③ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961 年，第 162—163 页。
④ 参见［意］马基雅维里：《论李维》，冯克利译，上海：上海人民出版社，2011 年，第 71 页。
⑤ 参见［意］马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，1985 年，第 81 页。
⑥ 同上，第 30—37 页。
⑦ 《马基雅维利全集——戏剧·诗歌·散文》，徐卫翔、刘儒庭、胡维译，长春：吉林出版集团有限责任公司，2013 年，第 103 页。
⑧ ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 821 页。
⑨ 参见［法］阿尔都塞：《马基雅维利的孤独》，陈越、严翔中译，［意］葛兰西：《现代君主论》，陈越译，上海：上海人民出版社，2006 年，第 115 页。

政治现实。

道学家们不肯接受马基雅维里所言的历史现实，否认“命运和自然的平衡”，坚守道德德性，并用人人可欲的应然来否定令人厌恶的实然。他们割裂善与恶的平衡，只想要善的一面，并企图否弃恶的一面，“一方面赞赏汉尼拔取得这样的成果，而另一方面却非难他取得这种成果的主要原因”①。他们赞赏汉尼拔非凡的战功的同时，非难其残酷无情，却遗忘了汉尼拔非凡战功的原因就在于其残酷无情。道德无疑是在割裂现实、否认现实。同时，这种对现实的割裂和否认不再能够创造出汉尼拔的非凡业绩。这是马基雅维里呼吁强有力的新君主出现的原因，新君主能够并且愿意通过非道德的手段建立一个道德的社会，通过专制的手段实现一个自由的国家，通过非合法性的、革命性的手段来创立新的合法性。

马基雅维里通过对“现实”的强调，摆脱了传统的政治哲学。与马基雅维里相比，“传统的政治哲学为自己定位取向，其出发点在于提出问题，我们应该如何生活，或我们所应该做的是什么”，而马基雅维里所关怀的是“人们的看得见摸得着的实际生活方式，是人们看得见摸得着的所作所为”②。传统政治哲学关注的是道德，而马基雅维里关注的是现实。因此，马克思认为，马基雅维里是近代以来第一个“用人的眼光来观察国家”，“从理性和经验出发，而不是从神学出发来阐明国家的自然规律”③ 的政治理论家。马基雅维里不再从崇高的“神”或神圣的“道德理念”出发对现实的政治生活提出要求，而是从人的实际生活出发，从现实的理性和经验出发得到“实效的真理”，并利用这实效性的真理来建构一个真正道德的、自由的未来。

马基雅维里视道德为想象，但并不清楚人们为何需要道德想象。马克思“意识形态”概念揭示了道德产生的社会根源，这正是马基雅维里哲学所缺失的。马克思说：“法律、道德、宗教在他们④看来全都是资产阶级偏见，隐藏在这些偏见后面的全都是资产阶级利益。”⑤ 道德是意识形态，掩盖着并维护着统治阶级的利益。实际上，道德有阶级性质的差别。统治阶级从自身社会地位出发，其道德尽管也有改革现状的欲求，但从根本上说是有意识或无意识地维护着既定统治秩序。被压迫阶级也从自身社会地位出发，其道德反映着他们的实际需要和利益，尽管是以扭曲的方式反映着，但多少都具有反抗既定秩序的成分和元素。

不管是统治阶级道德还是被压迫阶级道德都是一种意识形态，都是在意识之中对颠倒的现实的再一次颠倒。正是由于现实对人来说是颠倒的、异化的，又由于人们无力反抗这一颠倒的现实，所以只能在头脑中、在意识中将颠倒的现实再一次颠倒过来，并作为在现实之中无法实现这一理想目标的补偿和慰藉，“认知性颠倒的作用，就是在意识的层面来补偿现实层面的颠倒”⑥。所以，道德（特别是被压迫阶级的道德）和宗教一样都是“一种颠倒的世界意识，因为它们⑦就是颠倒的世界”⑧。这一点同样适用于统治阶级道德，因为统治阶级也有超出既定秩序、追求美好生活理想的要求。道德是在主观意识之中而非在现实世界之中将“颠倒的世界”重新颠倒过来，所以无论道德对现实加以再严厉的批判，它都只是在以否定的方式解释并承认着这个世界，而不是在改变世界。

道德要求改变人的意识，并寄希望于通过改变人的意识来改变世界，“这种改变意识的要求，就是要求用另一种方式来解释存在的东西，也就是说，借助于另外的解释来承认它”⑨。道德希望通过批评教育、谴责和呼吁培养出“新人”，通过“新人”创造出“新世界”。但教育者不是天生的，他

---

① ［意］马基雅维里：《君主论》，第 81—82 页。

② ［美］施特劳斯：《关于马基雅维里的思考》，申彤译，南京：译林出版社，2003 年，第 367—368 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 227 页。

④ “他们”即无产阶级。——引者注

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 42 页。

⑥ ［英］拉雷恩：《马克思主义与意识形态》，张秀琴译，北京：北京师范大学出版社，2013 年，第 11 页。

⑦ “它们”即国家和社会。——引者注

⑧ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 3 页。

⑨ 同上，第 516 页。

的意识也是既定环境或“旧世界”的产物。道德无法真正超出“旧世界”，无法引起真正的革命实践。道德作为对这个世界“非实践”的态度，本身就是对现存秩序的一种变相的肯定和维护。因此，当社会主义的“各乌托邦宗派”的创始人们将自由、平等和博爱等道德理想当作工人运动的口号时，马克思严厉地批判了他们的做法，“他们企图用新社会的幻想图景和方案来弥补运动所缺乏的历史条件”①，“想用关于正义、自由、平等和博爱的女神的现代神话来代替它的唯物主义的基础”②。空想社会主义者们希望用自由、平等和正义的道德理想培养出“新人”，使“新人”成为实现道德理想的物质条件。但“新人”尚未出现，徒有空诚高义，这恰恰说明道德理想缺乏自我实现的历史条件。革命不是“新人”创造“新世界”，而是“新世界”与“新人”一起锻造出来的过程，“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看做是并合理地理解为革命的实践”③。马克思要求工人们首先投入革命实践，然后在革命实践中同步完成环境的改变与人的自我改变。这才是实践的态度，环境的改变与人的自我改变相互影响、互为条件，而无需用道德理想培养了“新人”之后再去实践。

马克思并非不懂得受压迫阶级的道德所具有的、一定的革命性，以及它在革命中所起到的、有限的积极作用。因为道德和宗教一样，“既是现实苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议”④，这种抗议本身就足以凝聚革命的力量，并可能激起革命的运动。只是道德作为一种意识形态，满足于对“颠倒的世界”的主观颠倒，因此道德既缺乏将其实现的、客观的历史条件，同时又缺乏真正的、彻底的实践态度。以道德口号作为革命目标的革命运动注定是不彻底的，“任何批判都不可能废黜存在于意识形态颠倒底层的现实的颠倒……因为现实的颠倒只能用实践的方式来解决”⑤。正如马克思所考察的 1848 – 1850 年法国的阶级斗争一样，统治阶级一旦抛出博爱的口号（这一口号又是工人运动的道德口号），提出人与人之间兄弟之情的道德宣言时，被压迫阶级的革命者便乖乖地放下武器。他们不懂得，即便资产阶级认同了工人运动的口号，也不会认同工人现实的利益诉求。这些革命者还不够成熟，并不懂得博爱的道德教条仅仅是掩盖阶级对立的幌子，“博爱——人人都骨肉相连、情同手足。这样和气地抛开阶级矛盾，这样温柔地调和对立的阶级利益，这样想入非非地超越阶级斗争”⑥。因此，无论是以博爱，还是以平等、自由和正义等其他道德教条为口号的工人运动，都不可能得到彻底的胜利。

总之，马克思对道德的批判，希望无产阶级的革命运动不要以缺乏现实性的、非实践态度的道德教条作为行动的口号；而是要像马基雅维里那样，用现实的眼光去发现“实效的真理”，并根据这“实效的真理”采取实际的行动，而不是沉湎于道德的想象之中。

二、伦理生活对道德的扬弃

虽然马基雅维里与马克思都对道德展开激烈的批判，但这并不意味着他们没有追求的道德目标，也不能说他们的学说在道德上就是低下的。施特劳斯说，可以在马克思的教诲中找到马基雅维里思想的成分，“因为马克思寄予厚望的无产阶级毫无疑问绝不是什么天使”⑦。这样的说法是有问题的。马基雅维里和马克思虽然拒绝道德教条，但他们要求的政治行动和革命实践都在为道德目标的实现奠定必要的客观基础。这也是黑格尔“伦理生活”（Sittlichkeit）概念的要义所在。“伦理生活”是对道德（Moralität）的扬弃，它既要否定道德又要实现道德。

① 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 208 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 420 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 500 页。
④ 同上，第 4 页。
⑤ ［英］拉雷恩：《马克思主义与意识形态》，第 8 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 90 页。
⑦ ［美］施特劳斯、克罗波西主编：《政治哲学史》，李天然等译，石家庄：河北人民出版社，1993 年，第 327 页。

马基雅维里虽然批判道德，但提倡现代人去追寻“古代的德性”（ancient virtue）[①]。他这里的“古代”，不是古代的政治哲学理论，而是古代的政治实践，“不是政治哲学理论的古代，而是具体的政治历史和实践的古代”[②]。所谓的“古代的德性”，不是古典政治哲学家如柏拉图和亚里士多德著作中所阐述的道德德性（正义、勇敢、诚实、友善等），而是在古代人尤其是古希腊罗马人在政治实践中所表现出来的能力、权力或力量以及男人气概。

正如伯林所说，马基雅维里并不是区分了道德和政治，而是区分了两种道德，一方是“异教徒世界的道德”，其价值是勇气、力量和公共秩序；另一方是“基督教的道德”，其理想是慈爱、怜悯与个人灵魂的救赎。马基雅维里并不是要去否定基督教的道德，圣徒值得尊敬，高尚值得赞赏。但基督教的道德作为一种私人道德，不能对外在的、公共的社会政治生活产生任何实际的积极效果，“不能建立或维护一个强大、安全和生气勃勃的社会”[③]。所以，人们必须做出抉择，选择基督教的道德就注定要遭到强大而不讲道德的人的欺辱和压榨；而要想不受欺辱和压榨就必须用强大的勇气、力量建立良好的公共秩序，因此就必须选择古希腊罗马人的道德。

但公共道德并不是要求政治国家去遵守新的道德教条，而是使政治国家成为人人遵循道德的现实条件，使政治国家成为黑格尔意义上的伦理国家。因此，葛兰西说，马基雅维里的公共道德“不是政治道德义务，而是伦理义务”[④]。伦理生活相对于道德具有现实性，或者说，伦理生活就是一种现实，“伦理是自由的理念。它是活的善，这活的善在自我意识中具有它的知识和意志，通过自我意识的行动而达到它的现实性”[⑤]。伦理生活是人们通过切实的行动、革命的实践，而达到对道德的实现。尽管马克思与马基雅维里努力建构的伦理生活其内容有很大不同，后者要结束意大利封建割据、建立统一的民族国家，并且新君主建立的民族国家为共和国的建立奠定秩序基础（就像罗慕路斯那样）。马克思则呼吁全世界无产阶级超越民族界限联合起来，实现人类解放、超越一切阶级统治。但是，马克思与马基雅维里对行动和实践的强调是一致的。

伦理生活为何具有现实性？在黑格尔看来，伦理生活凭借其法律和权力，凭借其强制性的规章制度，使道德得以实现，“法律和权力这些实体性的规定，对个人说来是一些义务，并拘束着他的意志的”[⑥]。权力就意味着强制性，而法律以权力的强制性为基础。马基雅维里认为，能够为一国开创“新的方式和秩序”的新君主，就必须以“半人半马的怪物基尼罗”为师，“他就必须知道：怎样运用人性和兽性”[⑦]，懂得结合强制与认可、暴力与文明。权力是伦理生活现实性的根据，而行动正是权力意志的表现。马克思说，近代以来从马基雅维里开始，“权力都是作为法的基础的，由此，政治的理论观念摆脱了道德，所剩下的是独立地研究政治的主张，其他没有别的了”[⑧]。政治科学是自主的，独立于道德，因为政治或国家是以权力为基础的伦理生活。但伦理生活并非对道德的单纯否定，而是对道德的实现。在伦理生活中，应然与实然之间的鸿沟消失了。

葛兰西说：“政治科学……暗中引进了新的道德观和宗教观。”[⑨] 政治科学的自主性应该这样理解：政治科学具有不同于道德、宗教的自身原则和规律，但又具有其本己的道德和宗教。因此，马基雅维里并不是一个“过分的”政治现实主义者，不是一个只研究政治现实而无视政治价值的人，而是一个热情关怀应然问题的党人。“马基雅维利不仅仅是一个科学家：他是一个党人、一个具有强烈

① Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, trans. Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p. 5.

② ［法］阿尔都塞：《马基雅维里和我们》，陈越编译：《哲学与政治》，长春：吉林人民出版社，2005 年，第 433 页。

③ ［英］伯林：《反潮流》，冯克利译，南京：译林出版社，2002 年，第 59 页。

④ ［意］葛兰西：《狱中札记》，曹雷雨、姜丽、张跣译，郑州：河南大学出版社，2014 年，第 161 页。

⑤ ［德］黑格尔：《法哲学原理》，第 164 页。

⑥ 同上，第 167 页。

⑦ ［意］马基雅维里：《君主论》，第 83 页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，1960 年，第 368 页。

⑨ ［意］葛兰西：《狱中札记》，第 151—152 页。

热情的人、一个积极的政治家，希望创造新的力量均衡，因此不免总是关怀‘应当是什么’的问题（当然不是道德说教的意义）。”[①] 他所关怀的“应当是什么”并非空洞的道德教条，而是要在“实效的真理”或“现实”的范围内采取必要的行动（创建民兵，统一国家），为超越当下实存而努力。他关心的“应然”是具体的应然、具体的可能性，是现实范围内能够实现的可能性。葛兰西对马基雅维里的评价同样适用于马克思。马克思对现实的研究最终是为了改造现实，马克思对“应该是什么”也有着强烈的热情。

葛兰西往往以马基雅维里暗指马克思，但这在一定程度上混淆了马克思与马基雅维里之间的思想差异。一方面，马克思并没有像葛兰西所说的那样暗中引进新宗教，因为唯物史观与宗教是格格不入的。另一方面，马基雅维里与马克思对于建构伦理生活所看重的客观条件是不同的，前者认为是政治国家，而后者认为是经济基础。把共产主义视为伦理生活并不有违唯物史观，一方面伦理生活和唯物史观都强调实践的作用，伦理生活就是在行动中得以实现的道德；另一方面，伦理生活的建构除了人的实践之外，还需要一定的客观经济社会条件才能实现：生产力的发展，现存生产关系成为对生产力的严重桎梏等。共产主义伦理生活的实现更是要以经济因素为“归根结底”的决定性因素，生产力的高度发达是其最重要的客观条件。但马基雅维里、黑格尔和葛兰西重视政治秩序或文化观念的重要意义，忽视了经济基础在建构伦理生活过程中的决定性作用。

在施特劳斯看来，由于马基雅维里以来的现代启蒙开始强调目标的实现，而为了实现目标就必须降低做人的要求。只有降低做人的要求，才能使做人的要求与大多数人的生活相符合，从而体现为道德的实现。这就是现代启蒙运动的“道德困境”：“政治问题的解决是有保证的，这是因为：a）目标降低了，也就是说，目标要与大多数人实际所欲求的相协调；并且 b）机运可被驾驭。政治问题成了技术问题。”[②] 但施特劳斯没有看到，一个无法实现的道德目标总免不了被指责为幻想和虚伪。现代启蒙运动并不是将人的道德目标降低了，而是要从“低处”着眼即从实现道德的实际条件着眼，通过改善实际条件以达到道德的实现。现代启蒙是道德境界切实得到提升的过程，而不是道德目标下降的过程。现代启蒙运动并非将“政治问题”转变为“技术问题”，把“何为美好生活”的问题转化成“价值无涉”的、研究如何改造现实的问题，而是要认清现实、改造现实，最终通达美好生活。对美好生活的向往和追求，是古典政治哲学与现代启蒙哲学共同的事业。不同的是，前者将美好生活的实现交给命运，作为“旁观者”观察和研究命运；后者是“行动者”，试图通过政治行动与革命实践驾驭和操控命运，真正实现美好生活。

马基雅维里要求新君主以权力为基础建立起良好的公共秩序，同时也为私人道德的践履创造了外在条件。强制性的权力和法律保障了有道德的人不再因软弱而备受凌辱，也不再因事事讲求道德而遭到自我毁灭。在良好的公共秩序建成之前，每个人对道德的践履都充满着顾虑，担心自己要为道德行为做出牺牲。“一个人要是为了应该怎样办而把实际上是怎么回事置诸脑后，那么他不但不能保存自己，反而会导致自我毁灭。”[③] 一旦公序良俗得以建立，伦理生活就成为人人遵循道德的有力保障，每个人都无须再担忧为道德付出高昂的代价。伦理生活的建构是对道德的实现，在这个意义上，马基雅维里以来的现代启蒙运动的“道德困境”就迎刃而解了。

虽然马克思缺乏系统的伦理学和正义论，但他无论是政治经济学研究，还是无产阶级革命运动，都在为道德的实现奠定客观的基础。正如麦卡锡（G. McCarthy）所说，“道德哲学的重点从 Moralität 到 Sittlichkeit，从道德到社会伦理的转变，为我们理解马克思本人的伦理学与道德哲学提供了洞见”[④]。马克思并不是不关心道德，他只是把道德问题转换成伦理问题。我们不能因为马克思强调生

① ［意］葛兰西：《狱中札记》，第 212 页。

② ［美］施特劳斯：《现代性的三次浪潮》，刘小枫编：《苏格拉底问题与现代性》，北京：华夏出版社，2008 年，第 37 页。

③ ［意］马基雅维里：《君主论》，第 73 页。

④ G. McCarthy，“Marx's Social Ethics and the Critique of Traditional Morality”，ed. Bob Jessop and Brown Charlie Malcolm，*Karl Marx's Social and Political Thought*：*Critical Assessment*，Vol. 4，New York：Routledge，1990，p. 480.

产力就认为他的学说仅仅是一种科学而不包含道德。实际上，马克思的经济理论是一种伦理理论，是讨论如何创造客观条件以实现道德的科学理论。生产力的提高并不是他经济学研究的最终目的；生产力的提高，自由闲暇时间的增多，最终是为了给人的自由全面发展创造物质条件，其最终目的是实现人的自由。共产主义就是通过行动力将既定实存中的伦理现实解放出来的过程。“工人阶级不是要实现什么理想，而只是要解放那些由旧的正在崩溃的资产阶级社会本身孕育着的新社会因素。”① 生产力就是一种伦理现实，即为道德的实现提供一定物质条件的现实因素。与马基雅维里重视伦理生活的政治秩序方面相比，马克思更加重视的是伦理生活的经济基础维度。无论如何，那些认为马克思主义之中存在着“道德空场”的论断都是子虚乌有的。

马克思共产主义不再是一种道德，而是一种伦理生活。卢克斯认为马克思批判的是“法权的道德”，所采纳的是“解放的道德”②。这种说法是成问题的。因为“解放的道德”作为一种道德，很难不被认为是一种意识形态。如果说“法权的道德”因其声称具有“普遍的效力，是服务于社会全体成员的利益的”而被认为是“欺骗性的”、“虚幻的”③。但“解放的道德”在马克思那里又何尝不是普遍的？毕竟工人阶级要解放的是整个人类。实际上，马克思强调的自由和自我实现必然是“非道德的”（non－moral），但又绝不是“反道德的”（anti－moral）价值，而是一种伦理的价值。伦理生活否定主观任性的道德，因此是“非道德的”；但伦理生活又是道德的实现，因此它又不是“反道德的”。共产主义就是伦理生活的建构过程。

三、善的目标与恶的手段的关系

既然伦理生活既是对道德的批判，又是对道德的实现，那么为了建构伦理生活、实现道德，能否采用在道德上恶的手段？善的目标能够为恶的手段辩护吗？

在马基雅维里看来，新君主为了实现良好的公共秩序，可以被允许采用暴虐、欺诈甚至暗杀等在道德上认为是恶的手段。他说：“如罗慕路斯之所为，只要结果为善，行为总会得到宽宥。”④ 罗慕路斯虽然杀害了自己的兄弟、建立了专制，但结果是罗马城邦得以维持并为罗马共和国奠定了基础，所以他的谋杀与专制的行为是被允许的。这似乎是一种悖论，为了实现道德上善的目标，却必须采用道德上恶的手段。善的目标可以为恶的手段辩护，这个论断不断遭到道学家们的批判，使马基雅维里声名狼藉。黑格尔为马基雅维里做了很好的辩护。为了铲除强大而不择手段的封建割据，最终实现国家的统一并建立良好的公共秩序，君主就必须变得强大而不择手段，除此之外就没有别的办法。“这里没有什么选择手段可讲，患坏痈的肢体不能用薰衣草香水来治疗。在毒药、谋杀已成惯常武器的情况下，不能要求用温柔的对策。生命到了朽烂的边缘，只有用最强有力的处置才能使之起死回生。”⑤ 新君主采取卑劣手段是当时情况下必然的选择。既然是必然的而不是出于他自由意志的选择，因此没有必要对他加以道德的谴责。

黑格尔的态度无疑是冷峻而严酷的，为了实现某种比道德更高的目标（建构伦理国家是客观精神最高的环节）而采用道德上恶的手段，是必要的也是被允许的；而死守道德教条、不容许任何变通的人，必然迂腐而一事无成。恩格斯就是按照黑格尔对马基雅维里的理解来理解黑格尔的：“在黑格尔那里，恶是历史发展的动力的表现形式。”⑥ 一方面，新的合法性的建立总是表现为对既定合法性的反叛。另一方面，正是人们对利益和权力的欲望而不是对道德的渴念推动着阶级社会的历史发展。就马基雅维里当时的情况来说，君主以恶的手段建构伦理生活，是理性审慎考量后得出的最佳方

① 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，第 159 页。
② ［英］卢克斯：《马克思主义与道德》，第 34 页。
③ 同上，第 38 页。
④ ［意］马基雅维里：《论李维》，第 71 页。
⑤ ［德］黑格尔：《黑格尔政治著作选》，薛华译，北京：中国法制出版社，2008 年，第 92 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 291 页。

案。面对强大而不择手段的敌人，君主如果仍然执意事事讲求道德教条，必然导致一败涂地的下场，不仅自我毁灭，而且国家不保、生灵涂炭。相对于国家的覆灭和民众的苦难，马基雅维里所言的“实效的真理”无论多么残酷，其实际效果都比道德教条积极得多，“其破坏性终究要比其他思想（无论多么高尚）来得小一些”①。相反，那些显得高尚无比却对民众苦难无动于衷，要求君主即便亡国亡身也要遵守道德德行的道学家们，不仅是理想主义的“书呆子”，而且还是伪善至极的“伪君子”。

因此，一个具有实际经验的政治家，不会否弃现实政治生活之中诸多不得已而为之的事情，也不会死抱住空洞而美好的道德教条以及抽象无比却看起来完美无缺的理论来行事。这是一种审慎的德性，一种实践智慧，“因为审慎（prudence）的作用不仅需要考虑当下情况，而且熟谙可能出现的各种迫不得已的情况（necessities），未雨绸缪”②。审慎就意味着对当下情况的积极预判，然后根据实际情况采取必要的措施，不论这种必要的措施在道德上是善还是恶、在理论上是对还是错。社会政治现实复杂多样，局势瞬息万变，因此不可能完全被化约为抽象的、普遍的理论；同样，抽象的道德教条也涵纳不了、规整不了现实局势的具体变化。观念与现实、能指与所指之间存在着不可逾越的鸿沟。因此，“行动者”在面对具体局势时，不能顾及理论上的对与错以及道德上的善与恶，“积极的命运来自人们适应当前的局势及其变化的 virtù”③，马基雅维里的“德性”包含着对具体局势的适应能力。因此，阿尔都塞把马基雅维里视为“偶然相遇的唯物主义潜流”的重要代表人物之一。唯物主义承认观念与现实、能指与所指之间的错位与断裂，现实是人们偶然遭遇到的具体的局势。马基雅维里批判道德教条，就是要揭示出观念或能指的局限性，使人们能够从观念对现实、能指对所指的专制中解脱出来，“马基雅维里倒空了柏拉图、亚里士多德所有的哲学概念，为了思考使意大利成为民族国家的可能性”④。只有这样人们才能积极主动地认识和应对偶然相遇的现实局势，才能真正地通过行动改变现实局势。

如果现实情况是不作恶就不能保全更大的善，那么有节制地作恶就是最大的善。相反，如果现实情况允许君主不必作恶，那么作恶就应该遭到谴责。马基雅维里区分了残暴手段的“妥善地使用”与“恶劣地使用”两种情况。所谓“妥善地使用”残暴手段，就是“为了自己安全的必要，可以偶尔使用残暴手段，除非它能为臣民谋利益，其后决不再使用”⑤。君主一开始可以使用一系列恶的手段巩固自己的统治，其后就应该尽量少地使用恶的手段；若非出于人民利益，决不能再次使用。所谓“恶劣地使用”残暴手段则相反，君主一开始使用恶的手段可能比较少，但之后与日俱增，残忍无道之事不可胜数。这样的君主只能赢得统治，却不能称为伟大，“不允许他跻身于大名鼎鼎的最卓越的人物之列”⑥。

需要注意的是，君主顺从必然性，并不是要做命运的奴仆，而是要征服命运（必然性）。正如马基雅维里所说：“命运之神是一个女子，你想要压倒她，就必须打她，冲击她。人们可以看到，她宁愿让那样行动的人们去征服她，胜过那些冷冰冰地进行工作的人们。”⑦ 新君主思考必然性、顺从命运，最终就是为了拒绝做命运的奴仆，就是要凭借自己的行动力成为命运的主人。马克思也曾告诫过工人阶级，即使经济科学揭示了资本主义的工资规律，即工人的工资总体上不是上升而下降，工人阶级也不能放弃反抗资本对他们的掠夺，不能停止利用一切机会改善自己生活状况的努力，否则“他

① ［英］伯林：《反潮流》，第 60 页。
② ［美］曼斯菲尔德：《马基雅维里的 Virtue》，宗成河、任军锋译，任军锋主编：《共和主义：古典与现代》，上海：上海人民出版社，2006 年，第 137 页，引文有改动。
③ ［法］阿尔都塞：《政治与历史：从马基雅维利到马克思》，吴子枫译，西安：西北大学出版社，2018 年，第 286 页。
④ Louis Althusser, *Philosophy of Encounter: Later Writings*, 1978 – 87, trans. G. M. Goshgarian, London: Verso, 2006, p. 175.
⑤ ［意］马基雅维里：《君主论》，第 43 页。
⑥ 同上，第 41 页。
⑦ 同上，第 120 页。

们就会沦为一群听天由命的、不可挽救的可怜虫”[①]。如果工人阶级屈服于“工资的铁的规律”，那么他们也就不过是命运的奴隶。他们在必然性的命运面前失去了行动力，沦为单纯的“旁观者”，只有直观的态度而无行动的力量。作为命运“旁观者”的工人无力承担消灭一切剥削、打破一切奴役制度“铁的规律”的历史使命。因此，无产阶级不能因为认识到必然性的规律就丧失了行动力。相反，既然认识了命运，那么就要用革命实践去征服命运，做命运的主人，做一个有力的“行动者”，而不是拜倒在命运之神的脚下，折服于资本主义社会规律。

另外，如果现实情况是“必然要采用恶的手段才能达到善的目标”，那么马基雅维里和马克思即使承认这是一个事实，也不满足于这一事实。马基雅维里的新君主和马克思的无产阶级（即葛兰西所谓“现代君主”）就是要打破这种必然性，在实际生活中超越这一事实。马克思说：“只有在伟大的社会革命支配了资产阶级时代的成果，支配了世界市场和现代生产力，并且使这一切都服从于最先进的民族的共同监督的时候，人类的进步才会不再像可怕的异教神怪那样，只有用被杀害者的头颅做酒杯才能喝下甜美的酒浆。”[②] 在阶级社会中，社会进步以恶作为动力和手段。只有当共产主义实现之后，人类进步才会以善为手段。就像在马基雅维里那里，公序良俗一旦建立，君主作恶就成为不必要的而且受责备的行为。只有在道德得到实现的时候，社会的进步才会开始以道德上善的方式实现。

总之，马基雅维里的新君主和马克思的无产阶级，作为“行动者”需要的是审慎应对复杂多变局势的能力，因此就有必要摆脱抽象的理论和道德教条的束缚。行动力保障了公序良俗或共产主义的实现。公序良俗保证了道德的践履，共产主义保障了自由、平等的真正实现。因此，马克思与马基雅维利对待道德的态度是双重的，而不是矛盾的。公序良俗与共产主义都是伦理生活，伦理生活既是对道德的批判，又是对道德的实现。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，第 77 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 691 页。

统治、剥削和受苦[①]

——马克思主义的开放性与法律理论

［英］科斯塔斯·杜兹纳　［英］尤尼·沃林顿/著　邱昭继　林展翰/编译

【摘要】马克思主义仍然致力于减少各种形式的异化、压迫和统治。直到1980年代，一种开放的马克思主义形式和一种自觉的法律理论开始汇合。柯林斯的《马克思主义与法律》试图概述经典马克思主义的法律分析，修复被证明存在缺陷的马克思主义法律思想的框架。布坎南的《马克思与正义》分析了马克思与正义的关系。根据布坎南的观点，马克思将正义作为一个相对主义的概念，正义被赋予一种边际的、策略性的功能。马克思主义鼓励人们在地方、国家、国际层面去寻找一种新的社会安排形式，以便进一步调查为什么在一个明显能够减轻痛苦的世界中会有如此多的痛苦。

【关键词】马克思主义；法律；正义；开放性

中图分类号：B561.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0040－08

作者简介：科斯塔斯·杜兹纳（Costas Douzinas 1951－），希腊人，时任英国米德尔塞克斯理工学院讲师，现任英国伦敦大学伯贝克人文学院法学教授兼院长，主要研究领域为政治哲学、批判法理学和权利理论；

尤尼·沃林顿（Ronnie Warrington），时任英国米德尔塞克斯理工学院讲师。

译者简介：邱昭继，湖南浏阳人，法学博士，（西安 710063）西北政法大学教授；

林展翰，广东揭阳人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

马克思主义理论陷入一场深刻的危机，这场危机对所有社会科学都有影响，包括法律理论。本文讨论了20世纪80年代的两本重要著作，其中一本分析了马克思主义与法律之间的关系，另一本分析了马克思主义与正义之间的关系。我们试图根据马克思主义理论危机的现状来评估这两本书的主要优劣。我们认为，马克思主义的问题在于，对于严谨和系统性的最终弄巧成拙的追求，让它成为一种封闭的思想体系。这蒙蔽了马克思主义用自己的文本削弱这种论证的可能性。然而，我们认为，下一步不是试图通过谨慎或幻想的尝试来消除这些不一致，而是通过理论和政治两方面实现其潜力来复兴马克思主义。像所有思想体系一样，马克思主义陷入权力关系之中。此外，似乎必须证明知识是理性的、系统的和内部一致的，以便权力/知识网络可以扩展其对社会的控制。我们认为，在马克思主义和法律理论中，对知识尊重的这些主张是被质疑的，我们希望对权威知识形式去正当化的可能性持开放态度。这将使替代的理论和政治战略成为可能。这两本书是本文关注的焦点，我们将在第二部分讨论。在关注这个问题之前，我们提出了解构马克思主义思想的建议。在第一部分，我们概述了马克思

① 本文是一篇针对休·柯林斯的《马克思主义与法律》和艾伦·布坎南的《马克思与正义》的书评。原文标题为“Domination, Exploitation, and Suffering: Marxism and the Opening of Closed Systems”，发表在*American Bar Foundation Research Journal*, Vol. 11, No. 4, Autumn, 1986, pp. 801－828.

主义的发展，并试图将我们的批评置于信心崩溃之中。

一

所有政治、文化、法律或制度实践都是在理论指导下形成的。但是，当相关的实践陷入危机时，理论生产就会发生巨大变化。它们的基本假设变得明确并且“变质”，它们不再是争论的理所当然的参数，它们本身就成为争论的对象。在这样的危机时刻，理论有两种开放性策略：它试图对实践中出错的学说提供“正确的”解释并为其提供新的理由，或者试图用一种新理论替代旧的和不充分的理论。马克思主义的许多新理论可以被看作是对马克思主义危机的回应，并且与权力、政治和国家再理论化努力密切相关。它们还回应了法律实践和理论中的平行危机。出于分析的目的，我们可以将马克思主义的法律学术视为马克思主义传统或法律理论体系内的一部分，使它们浮出水面，并试图重构或超越前者或后者的基本假设。

我们选择将批评主要置于马克思主义之内，而不是法律理论之内。我们的政治原因在某种程度上更具推测性，但它们与如下看法有关：马克思主义仍然致力于减少各种形式的异化、压迫和统治[①]，这是我们设定的现代社会的参数。法律传统上所体现的最崇高的目标（消除不公正、免受压迫等）并非完全不同，但这些目标似乎在 20 世纪向实证主义和科学主义的屈服中丢失了。正是在这一点上，一种开放的马克思主义形式和一种自觉的法律理论可能开始汇合。

（一）经典马克思主义的认识论基础

在人类进化的所有阶段，社会都将现有技术用于现有物质资源，从而再生产物质自身。由于人类的聪明才智，生产力的不断发展确保了对自然的不断提升的控制能力，并且在资本主义社会克服物质匮乏成为可能。但技术活动是在一个制度框架内进行的，该框架规定了奖励、义务、权利和权力的分配。然后，阶级构成了统治－剥削的不对称位置，感知和组织他们的生活经验的方式，以及整合或对抗整合的政治形式。这进一步支持或破坏了制度框架。

社会进化可以被视为技术工具和实践政治活动之间的辩证作用。马克思的理论是对人类历史和危机四伏的资本主义运动规律的描述，是一种批判理论，一种关于统治和剥削以及革命意识的理论。然而，由于马克思在他的主要理论著作《资本论》中对政治实践活动的相对冷漠，他的理论的批判性被削弱了。马克思并没有给予劳动和经济所获得的完整的认识论和哲学基础。技术工具活动相比政治实践活动被赋予了优先性。

在这一点上，我们可以确定马克思主义对科学地位的主张。如果经济层面存在可以通过经验观察和验证的某些法律，那么其方法与自然科学中应该获得的规律类似。这些规律的必然逻辑构成历史的理性基础，开辟了历史演进中超越现阶段的理论可能性和政治必然性。“生产力的过去发展使社会主义成为可能，它们未来的发展使社会主义成为必然。”[②]

（二）从马克思到马克思主义

在欧洲社会民主党和共产党政治实践中，马克思著作的解释和这种版本的采纳和制度化标志着从马克思到马克思主义的转变。世纪之交的社会主义领导人，如考茨基、卢森堡、列宁、托洛茨基和伯恩斯坦，都认为社会主义改造的代理人是工人阶级，这与马克思主义的理论见解相一致。然而，需要理论化的是马克思主义与工人阶级之间联系的本质。实现这一目标的第一种方式是使用以马克思主义政治经济学之名宣称的某些倾向性法律的严格框架：资本主义的内部动力导致少数寡头垄断企业的财富不断集中。因此，大部分人口变成无产阶级，并被推向工人阶级阵营，这个阶级变得越来越贫困。资本主义的逻辑导致社会日益简化，陷入苦战的两个主要阶级正在为经济危机引发的最后摊牌做准

① Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, London: Chatto & Windus, 1984; Joseph W. Singer, “The Player and the Cards: Nihilism and Legal Theory”, 94 *Yale L. J.* 1, 1984.

② G. A. Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defense* 206, Oxford: Oxford University Press, 1978.

备。

理论与现实之间的这种不断增加的间隙决定了政治实践的作用。它的主要任务是联合阶级并用历史使命把阶级联合起来。完成任务的代理人是非常明确的，即政党及其知识分子，他们掌握科学，对阶级的历史使命和客观利益洞若观火。如果阶级在生产关系中具有本体论地位，则政党的地位是认识教育者；他了解历史规律并将它们传授给这个阶级。由于阶级利益的构成优先于政治，政治实践的作用是在政治层面上代表它们。政治等于代表，意识形态等于揭露。两者的结合为“渐进式替代主义”开辟了道路：从阶级到政党，从政党到领导，从领导到人格崇拜。

（三）政治转向和基础－上层建筑隐喻

几乎所有最近的理论都专注于政治、国家、意识形态和法律。马克思主义采取了明显的政治转向。最近的马克思主义法学研究是这一转向的表现和效果，必须与之相关地进行评估。但是，尽管出现了这种政治转向，马克思主义政治意识版本仍然需要挣扎的遗产是马克思所谓的基础－上层建筑隐喻。

对决定论的第一个可能的理解是一种机械的、原因－结果的因果关系。原因（经济）是其结果（上层建筑层面）的外部因素。当根据机械因果关系解读“建筑”隐喻时，政治、法律和意识形态层面允许的唯一分歧是时间滞后和暂时的不一致。在最强大的台球模型中，经济决定政治的形式和内容，法律对经济的影响微乎其微。马克思主义理论的“政治转向”是基于对该模型的明确拒绝。然而，有一种更有影响力的方式可以分析决定论。机械因果关系将其元素视为彼此的外在因素，它们的联系是单向的；它无法把握整体对其元素的影响。源于莱布尼兹和黑格尔的第二个版本可称为“表达因果关系”。社会和历史被概念化为有机总体，其中各个层次是在经济层面展开的基本矛盾的附带现象。存在一种内在的本质，使社会成为整体，并用它的所有现象形式来表达。在化约论那里，机械和表达因果关系几乎无法区分，其根本的真相是生产力与生产关系之间的根本矛盾，这种矛盾随后在经济层面构成的和社会结构的其他所有层面生产的基本阶级之间的不可调和的冲突中表现出来。最近马克思主义关于政治和法律的学术研究，在很大程度上不了解这种类型的本质主义。

（四）表达因果关系与法律分析

有趣的是，最近在美国批判法律研究中出现了更接近黑格尔式表述的表达因果关系的强版本。社会被认为是由一系列组织观念渗透的有机整体。然而，所有总体文化方法都面临着两个严重的问题：第一是分期，即为所考察的时间段的非任意识别提供标准；第二，这些方法必须说明从一个时期到下一个时期的变化。图什内特认为这两个问题都非常困难，并用“重建的”基础－上层结构隐喻提供了一个相当令人惊讶的答案。就法律意识的变化而言，我们了解到，它们“似乎与经济体系的变化有关”。虽然时期被视为它们潜在意义的表达，意义使法律和经济成为“单一文化事业的组成部分”，但历史是一系列这样的阶段，历史运动规律由经济给定[①]。在这一点上，总体方法与更严格的决定论之间的差异并不大。

在这两种因果关系版本中，层次和实例之间以及概念与现实之间的关系被视为媒介。媒介方法主张从经济到政治或法律“从一个层次到另一个层次调整分析和发现的可能性”[②]。在第二种意义上，如果在现实本身和关于现实的话语之间存在根本分歧，那么话语（如科学、真等）与现实之间的关系必然是一种媒介关系。“真”之理论的概念决定论与现实的客观决定论直接相关。在机械因果关系中，媒介是外在的；经济设定了其他层面的限制和局限。在表达因果关系中，媒介是内在的：在各个层面都观察到类似的过程，就像普遍存在的本质的许多表达一样。在这两种情况下，偶然性返回到必然性，差异性返回到同质性，具体返回到抽象，现实返回到概念。

（五）结构主义与自主性

法国马克思主义哲学家路易斯·阿尔都塞及其追随者对机械和表达因果关系提出了最严格的批

① Mark Tushnet, “Marxism and Law”, Bertell Ollman & Edward Vernoff, eds., 2 *The Left Academy* 157, New York: Praeger, 1984, at 162.

② Frederick Jameson, *The Political Unconscious* 22, Cambridge: Methuen, 1982, at 39.

评。阿尔都塞反对基础－上层建筑隐喻的传统解读，认为经济、政治、法律和意识形态是一种共同结构，即生产方式的层次。原因是结构，不是本质或隐藏法则，而是其结果的内在原因。每个层次都有自己的特殊性、内在历史和存在条件，与所有其他层次“相对自治”并有助于整体结构的再生产。

结构是各层次之间复杂的关系集，因果关系在于阐明它们之间的实践和效果。经济仍然是每个社会“最终情况下”的决定性层次；也就是说，它决定结构的哪个层次将占据主导地位。这种结构因果关系的概念接着承认了各个层次的特殊性和有效性以及它们对整体再生产的必然特征。

上层建筑和法律的“相对自治”成为最近理论著作和西方马克思主义的战斗口号，法律来自特定的经济基础，经济基础在“最终情况下”或“最终分析”中具有决定作用。最近经济论和非经济论的马克思主义版本之间的争论主要涉及归因于上层建筑的因果效应。然而，对于马克思主义所面临的决定论和自治性的双重问题，相对自治似乎提供了语言的而不是理论上的答案。如果经济在最终情况下具有决定作用并且在该情况下自治是相对的——无论如何解释表达式——经济与上层建筑之间的因果关系仍然是机械的。友善的评论家认为，相对自治只是指向一种理想的分析类型，它保留了经济与其他层面之间的“联系”，同时避免了决定论的陷阱，但它仍然是一个没有理论支撑的概念①。

（六）作为建构性理论的批判法律研究

相对自治/终极意义上的决定论这两个概念的问题已经成为马克思主义者讨论的主题，他们将自己的著作置于批判法律研究运动之中。阿兰·亨特对批判法律研究的广泛评论中发现了相对自治性理论的大致轮廓。他认为，马克思主义法律理论一直专注于法律与经济/社会之间因果关系的本质。当问题以这种方式出现时，“法律”“经济”和“社会”这些对象必然被认为是具有完全固定身份的独立封闭领域。另一方面，批判法律研究方法——“建构性”法律理论——探讨了法律和经济关系的“因果渗透”②。法律“是一个复杂的社会整体的组成部分，它既构成社会又由社会构成，既塑造社会也由社会塑造”。建构性理论强调法律的效果。

如果马克思主义要重新发现其理论激进主义，我们建议，它必须放弃封闭概念和固定身份的舒适但肤浅的安全。阶级和阶级利益、国家、法律和经济都提到源于西方理性主义的内部同质性和外部媒介。无论向基础－上层建筑隐喻引入何种程度的概念或语言复杂性，经济决定论都无法完全驱除：在某些情况下，经济将被具体化，一个封闭的层次、隐藏的财富或公开的秘密优先于其他一切。寻求确定的自治性将总是在相对的决定性和偶然性在相对的自治性之处发现必然性。二元论不可能被超越。

在这里，正统和马克思主义法律理论似乎融合了。标准法律理论声称法律具有连贯性、意义清晰性和因果有效性，或者说，如果看起来不这样做，则错误在于法律的阐述而不是法律自身的本质。偶然性被承认，但只是在边缘，正如哈特所说的阴影意义或自由裁量权，或德沃金或菲尼斯所说的错误。如果从“自治性”中剔除了“相对性”，那么法律的自我理解似乎符合马克思主义的“法律理解”。

二

（一）正题与反题：法律，科学与共产主义

我们的第一个文本是休·柯林斯的《马克思主义与法律》③。在这本书中，柯林斯试图概述经典马克思主义的法律分析，修复被证明存在缺陷的马克思主义法律思想的框架。根据柯林斯的阐述，一种理论要能够契合马克思主义的范畴，应该遵循两个主要论题：首先是唯物主义论题——马克思关于经济决定社会和历史的各个方面的主张；其次是共产主义论题——马克思预言了一个无阶级的社会，在这个社会中，法律机构将“消亡”。

---

① Alan Hunt, “The Theory of Critical Legal Studies”, 6 *Oxford J. Legal Stud.* 1, 30, 1986.

② *Id.* at 10 & 38.

③ Hugh Collins, *Marxism and Law*, Oxford: Clarendon Press, 1982. 在本节中，未归属的页面引用是针对此作品的。

柯林斯将唯物主义论题应用于法律，这种阐述明显体现在《基础与上层建筑》的第四章中。我们建议重点关注这个章节，因为正如柯林斯正确指出的那样，隐喻是众多经典马克思主义论点的核心。我们在前面已经提到这个隐喻并指出，虽然它最初的合理性和简洁性使得它在一般的社会理论层面上有着大好的前景，但实际上它很快带来更多的问题，而不是解决方案。柯林斯在马克思主义法律理论内部探讨了这一难题。在最简单的层面上，隐喻将沿着以下的路径适用于法律分析。正如我们所解释的，马克思的“卓越洞察力”与社会关系分析相连，这种分析是对社会组织生产和再生产方式的回应。理解社会发展的任何特定阶段的关键不是人们对所生活的社会的看法，而是维持社会再生产的物质方法。只有充分理解了这一点，才有可能对思想的实践和形式、政治、法律、宗教等进行严格的分析。这就是为什么马克思花了那么长时间研究“经济”，而对政治和意识形态形式的分析却语焉不详。这种方法产生的结果就是将法律视为任何由经济决定的特定社会制度的回应。因此，只有先通过对具有一定技术水平的社会的经济生产规律进行详细的分析之后，才能解释封建社会的法律。现代社会也是如此，法律并不是经济形态的创造者，而仅仅只是它们的创造物。

在柯林斯的马克思主义中，意识形态只是上层建筑隐喻下的另一个产物。它指的是“在生产关系中产生于社会实践并由社会实践构成”（见书第 43 页）的一整套主流观念。这种主流的意识形态出现在“那些有相似经历的生产资料所有者的阶层中，他们在生产关系中发挥着大致相同的作用”（同上）。法律作为一种意识性的社会调节形式，将从主流意识形态中产生。解决唯物主义论题的法律问题的关键在于每个社会主流观念的发展过程。在最初的阶段，这些观念是以习俗和道德标准的形式出现的。在第二阶段，这些标准转化为法律规则。于是，法律产生于意识形态，是对法律前习惯和习俗的一种更精确和准确的表达。

因此，柯林斯认为，法律具有“元规范”性质。随着社会变得越来越复杂，有必要确保能有解决因习惯关系而产生的争端的办法。通常的结果是建立一些权威机构或形成一个群体，赋予他们解决争端所必需的仪式性质。随着时间的推移，个人或群体对习惯实践要求的任何声明，都变得比实践本身更重要。法律就是这样发展起来的。因此，法律具有的一个特点是，它们吞没了现有的习惯标准，并及时成为实践规则的权威来源。可接受的程序由法律决定，而不是通过调查习惯做法本身来决定其范围。法律的元规范性是其产生方式的结果。

这一分析显然使柯林斯能够解决这个令人头疼的难题，即马克思主义理论要求法律既是上层建筑，又不仅仅是上层建筑。正如理论所指出的，法律规则**产生于**上层建筑，产生于理论要求的意识形态。它们在形式上是上层建筑，因而间接地由生产关系所决定，因为它们是在有条件的意识形态中产生的。然而，法律的元规范性意味着它密切地调整着生产关系，成为唯一赋予生产关系具体形式和具体表述的制度。法律在经济基础中发挥作用，即使它是上层建筑的起源。这将导致一个累积的过程。法律的发展允许甚至促进其他社会进程，而这些社会进程将反作用于法律，等等。因此，柯林斯认为自己规避了马克思主义的法律问题。我们现在有一个不是问题的问题。在谈到巴克卢公爵的案例时，他说：“法律应该被视为生产活动和充满意识性的规章制度之间长期互动的产物。”（见书第 90 页）柯林斯承认这破坏了基础和上层建筑这一分析的简单性，但也认为物质决定论的关键因素仍然需要保留下来。

柯林斯是否成功地将马克思主义从朴素的基础－上层建筑隐喻决定论中拯救出来，同时通过他自己的马克思主义的检验？我们认为没有。起初，他似乎是在回答“法律问题”，但他在分析意识形态和理解阶级问题时，却陷入同样的老问题，这在很大程度上取决于他对阶级的理解。法律既是上层建筑也是基础，是因为它起源于一种意识形态，且界定和调节着生产关系。而阶级又是在生产关系中形成的，占统治地位的意识形态是统治阶级的意识形态，受经济实践的制约。在法律中被驱逐出来的经济还原论问题，又重新出现在法律主题和出现地点。法律既可被塑造又塑造其他事物，仅仅是因为阶级产生于经济中，也在经济中被创造。

这种分析导致了一种与英美法理学相适应的法律视野。在对这个隐喻进行讨论之后，柯林斯准备提出的不是法律的定义，而是一幅描绘法律体系主要功能的图景。如果柯林斯是对的，那么这个令人

痛苦挣扎背后的赌注就是马克思主义本身的存亡，因为根据柯林斯的观点，没有马克思主义的科学性，就不存在马克思主义，那么我们就必须走得比我们迄今为止所建议的更远，并同意福柯的观点。柯林斯的科学方法和共产主义这两大理论存在潜在的互斥性。

那么，让我们回到共产主义，正如前面提到的，这是鉴别马克思主义思想家的第二个考验。柯林斯并不质疑共产主义在马克思主义理论中的地位，但对法律的预测并不信服。他认为，马克思主义内部传统上对法律抱有敌意，主要原因是马克思主义者没有认识到法律在构建生产关系中的重要性。法律的“元规范”性质确保了它在包括共产主义在内的每个社会的生存。除非马克思主义能够对共产主义生产关系提出一个与已知的重点有本质区别的“坚定的观点”，否则“消亡”的命题是无法持续的。那么，我们可以用法律的形式大致阐明柯林斯的立场如下：所有社会中的生产关系，即使最有限的复杂性的生产关系，都受（元）规范的调整。

柯林斯能否在这一问题上战胜他传统的马克思主义目标，取决于他过于宽泛的法律概念能否为人们所接受。正如前面提到的，这一观点有时给人的印象几乎与所有规范性规章完全相同。然而，柯林斯批判的特点是，他再一次以批判对象失败的方法、不正确的解释、不连贯、误导和“模糊”的预测为基础。作为马克思主义的第二根支柱的共产主义，只有在完全符合第一种科学方法的情况下才能存在。

然而，我们有可能切断这两个论题之间的联系，而不用过多担心是否仍能将一种理论定性为马克思主义。这样，共产主义就可以被看作是一种愿景，或者是乌托邦，是对我们周围所有那些创造统治、剥削和苦难事物的否定。我们在结论中再次简要地回到这一点，但在某种程度上我们可能会说，任何对预言的渴望都必须随着特权方法论一起消失。

（二）综合：正义的矛盾

共产主义乌托邦的概念可以给我们一个尺度，以衡量当今法律关系的各个方面，并指导我们努力改善目前的状况。这一尺度可能有助于我们评估正义的概念。我们评论的第二本书——艾伦·布坎南的《马克思与正义》[①] ——分析了一个正义的概念。布坎南声称，这个概念可以从马克思的著作中汲取。布坎南的贡献必须置于对马克思、正义和道德的持续的、生动的争论之中。这场争论的中心问题是马克思在处理规范性问题、批判和辩护时一个难以克服的矛盾。这部作品充满了对当代资本主义的苦难、贫困、压迫和不自由的道德谴责。正如 E. P. 汤普森生动描述的那样：“马克思在愤怒和同情中，每一笔都是道德家的笔触。”[②] 另一方面，马克思主义又声称自己是一门社会科学，而不是一种道德信仰。

布坎南在这个问题上深思熟虑的尝试，是以两个目的来审视马克思著作中的正义主题。这就是对马克思正义观的重构和批判，并将其与当代最好的正义理论——罗尔斯的正义观进行比较。布坎南第一个任务是在三个主要层面上进行的。在仔细阅读经典著作和最近的正义争论的基础上，他论证了资本主义剥削是不公正的，这是根据唯一现存和适用的标准，即资本主义的正义概念。资产阶级的正义在很大程度上是建立在等价物的自由交换的基础上的。但正如上文简要指出的，马克思的分析表明，在劳动合同中，尽管有法律上的外观，但没有交换等价物，雇主得到的比雇员多。根据资本主义本身的司法正义原则，资本主义是不公正的。然而，根据布坎南的观点，马克思除了对资产阶级辩护者的这种转向之外，并没有提出任何非相对论的正义原则。事实上，他不仅没有从更高的正义原则的角度来批判资本主义有缺陷的对等原则，而且坚持认为这种法律和道德观念在共产主义中没有任何作用。“共产主义的优越性在于，它使分配正义的整个问题变得毫无意义。”（见书第 59 页）在布坎南看来，马克思相当奇特的推理是这样的：正义概念的需要是在正义的要求无法得到满足的情况下产生的。资本主义为分配正义和法律权利概念的出现创造了所有充分条件。它延长了稀缺性，再加上资产阶级特

① Allen E. Buchanan, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, London: Methuen, 1982. 在本节中，未归属的页面引用是针对此作品的。

② E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, London: Merlin Press, 1978, at 363.

有的利己主义，引起对资源的矛盾诉求和对道德与法律保护的要求。但这对正义的追求是徒劳的。只要阶级分化还存在，任何再分配的措施，任何正义的原则，都不会使工人自由，也不能使之与资本家平等。真正的人类解放只能通过废除生产资料私有制来实现，从而废除社会的阶级划分，把生产资料置于整个社会的民主控制之下。但是，生产关系的这种根本变化将立即移除实现正义与权利的充分条件。

那么，根据布坎南的观点，马克思将正义作为一个相对主义的概念，相当随意地加以运用。正义被赋予一种边际的、策略性的功能，上面所指出的矛盾转化为一种次要的矛盾：对正义概念的需要恰是正义无法实现的标志。布坎南认为，这一矛盾中的悖论抓住了马克思立场的复杂性，这表明马克思的立场并不是不一致的。事实上，布坎南认为他的解决方案证明了马克思主义是对道德和政治哲学公认教条所能想象到的最激进的挑战。

布坎南认为正义理论的第二个必要层面，源于对资本主义向社会主义转型的某种形式的动机理论的要求。布坎南解释了马克思不喜欢“乌托邦”社会主义者的道德说教。工人阶级不需要这样的劝告来完成革命任务，只需要对现实和自身利益有清楚的认识。革命的科学家的作用是向工人阶级提供这种理解，并帮助他们联合起来完成预定的任务。但布坎南认为，马克思的否认使其理论留下一个重大缺陷。如果没有一个成熟的正义理论，工人就不可能有足够动力采取必要步骤来建立新的社会秩序。此外，一个关于利己动机的科学理论，在没有一系列道德原则的情况下，将不得不诉诸暴力，以使工人认识到他们的“自身利益”。社会主义的历史再次证明了另一个矛盾，即强迫人民获得自由。

第三个层面与马克思的未来社会，即共产主义有关。我们看到，在布坎南的解读中，随着司法环境的变迁，正义和其他司法概念都将变得无用。但布坎南表示反对，认为即使在一个和谐的社会中，与阶级无关的冲突也会持续存在。完美的利他主义者对共同利益的概念或实现共同利益的方法可能仍然存在差异。马克思的理论摒弃了正义和权利的原则，但除了虔诚和令人难以信服的保证之外，没有提供任何其他的社会调整手段。

布坎南充分利用了这一尴尬的困境，真正揭示了马克思的正义观。这样做之后，他的第二个目标是将这与罗尔斯的正义原则相比较。布坎南对罗尔斯的理论作了清晰的说明，然后探讨了马克思主义的一些主要反对意见（布坎南书第 121 – 158 页）。他认为，在许多情况下，马克思主义者的反对意见完全没有达到他们的目标，尽管他也同意在某些情况下罗尔斯还没有给出一个令人信服的回应。布坎南还得出一两条略为惊讶的结论，包括在批评现代社会许多专利缺陷时，马克思和罗尔斯的共同点比人们通常认为的要多（见书第 161 页）。令人印象深刻的是，布坎南认为，尽管存在巨大的差异和困难，但马克思主义缺失的一环，即其正义理论，可以通过对罗尔斯模型的创造性改造而得到发展。但他的结论是非常明确的：马克思主义没有正义理论，而且迫切需要正义理论。

为什么大家对马克思的正义观如此感兴趣？毕竟无论马克思是什么，他都不是一个道德哲学家，也没有对这个话题投入任何持续的关注。那么，为什么要争论呢？这些原因似乎与试图重新构建“基础 – 上层建筑”隐喻的复杂尝试背后的原因相似。这一主题正被用作马克思主义理论、革命实践与现实有着密切关联的论断的试金石。让我们来看看这场争论的主要替代结论。大致可以归纳为三个：（1）马克思主义有令人满意的正义理论；（2）马克思主义没有这样的理论，但它很好地解释了为什么不需要这样的理论；（3）正义是社会关系的核心概念，但马克思主义没有为其留有空间；因此，马克思主义是一个不令人满意的理论。

这三种立场的背后都有一个共同前提。马克思主义是一个系统的、全球性的理论，因此对社会组织的所有重要方面都有或应该有令人满意的解释。另一方面，系统论述的第一个优点是内在的一致性，这种一致性必须在文本矛盾的表面下或在文本不一致的情况下，在作者的意识下被发现。因此，正义的争论，不论其结果如何，都变成对马克思主义系统性和封闭性的肯定。

我们认为，这次辩论提供了扭转这种前提的极好机会。让我们回到布坎南的论述。他认为，马克思的弱点在于没有注意到一个已发展的正义理论的重要性，并利用这一弱点来批判整个理论。但从另一个角度看，布坎南并没有发现弱点，而是在马克思的体系中打开一个创造性的契机。这场争论表

明，虽然马克思在很大程度上否定了正义概念的相关性，而且有时将其斥为危险错觉的集合，认为它是边缘的、派生的和偶然的，但正义却在文本中浮现出来，就像一具被马克思认为是钉在棺材里的尸体出现一样。布坎南后来发现了一个不断蚕食马克思大厦的概念。正是由于正义在马克思理论中所扮演角色的尴尬和难以捉摸的本质，才揭示了体系内部的可能性。马克思主义理论也许更倾向于这种人为意义的封闭。马克思主义后来转变为国家和运动的官方意识形态，导致更大的封闭性和意义的终结。但这些衍生的、边缘的、偶然的因素不断回溯和破坏着那些决定性的、核心的、历史性的规定。外围的因素也在协助否定马克思主义体系本身的概念。

正义作为一个批判性的概念是出了名的开放的。它可以在各种各样甚至相互矛盾的政治项目和反对统治、剥削和苦难的斗争中被阐明，从而表明社会空间的开放性。如果正义的问题和概念不能如人们所期望那样消失，那么从对立的角度看，正义的概念是其乌托邦理想的重要组成部分。那时，马克思主义可能会被批评为未能发展其乌托邦主义，未能带来“解放的、突破性的视角以处理当下棘手的问题”[①]。那么，道德、乌托邦、正义这些直至今日还沦落边缘的东西，可能要立刻搬到中心去。

三

我们认为法律体系增加了人类所有痛苦的总和。这并不是说，我们认为已知法律关系的所有方面都必然会增加压迫负担。这样的观点是愚蠢的。但概括而言，我们认为现代法律关系滋生了一种有害的观念，即对于某些人来说，权力是任何复杂社会的必要组成部分，而对其他人来说，权力的缺失也是必然的。我们得到的是一种病态的冷漠与绝望的混合物，而不是创造力。如果社会关系确实是预先设定好、不可改变的，那么冷漠和绝望一样，都是对我们周围丑陋事物的一种可能的反应。相反，如果历史发展被看作是偶然的，并且有可能被人类有意识的活动所改变，那么人们就不会太过天真，而会试图去思考更好地社会关系形式。正是在这里，在明显封闭的思想体系中显示出学术著作的开放潜力，这一点非常重要；无论法律研究还是马克思主义的研究都是如此。

如果你认为这种观点听起来含糊、理想主义、不切实际和过于浪漫，你或许是对的。但我们对于法律观念的调查正是由此开始。让我们重新回到批判法律研究的论述。如果批判法律研究是英美法理学的新东西，那么它在两个层面上是新的。简言之，这场运动对法律推理的批判比它的前辈们，尤其是现实主义者，提出了更深刻的批评。当然，我们在此无法对这一观点进行拓展。但是，批判法律研究将现实主义者甩在身后的地方并不在于法律推理的尖锐性，而是在于他们的政治立场。通过揭露法律神庙的脆弱性，批判法律研究让政治议程变得比其他方式更加开放。

马克思确实为许多形式的思想提供了一个起点，这些思想在某种意义上与既定的秩序形式“对立”。这鼓励我们在地方、国家，甚至是国际层面去寻找一种新的社会安排形式。它的缺陷帮助那些有“感觉”的人，去进一步调查为什么在一个明显能够减轻痛苦的世界中有如此多的痛苦。这将导致与另一种观点直接对抗。这种观点认为，我们试图减轻痛苦所能做的一切不过是陷入更多相同的模式中，用波普尔的术语来说，就是陷入更多尝试过的、检验过但又失败了的社会民主政治理念中。这种“感觉”并不比卢埃林的“普通常识”更具确实性，它对此也不多加掩饰。

（责任编辑　平　川）

① Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1985, at 46.

英美学者对马克思异化理论的伦理阐释

王　颖

【摘要】20 世纪末至本世纪初，当代英美学者在马克思政治哲学的规范性建构过程中，展开了对马克思政治哲学是否具有伦理内涵的讨论。其中，异化及其伦理维度成为一个核心议题。对此，英美学者基于宗教伦理、辩证法、历史观、科学性等不同视角，对作为一种“恶”的伦理现象的异化进行探析，以期对资本主义做出更有力的伦理批判。他们积极的理论探索不失为有益的理论尝试，有助于我们进一步思考建构马克思政治哲学伦理维度的可行性路径，但在对马克思异化理论的阐释中也有过度诠释和“失真”之嫌。

【关键词】马克思；政治哲学；异化；人性；伦理维度

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0048－06

作者简介：王　颖，（广州 510320）广东财经大学马克思主义学院讲师。

20 世纪末至新世纪初，马克思的政治哲学是否具有伦理维度，逐渐成为英美学者探讨如何建构马克思政治哲学的一个重要议题。挖掘异化的伦理内涵不失为论证马克思政治哲学是否具有伦理维度的一条有效进路。与 20 世纪中期以人本主义方式解读马克思的异化理论不同，当代英美学者从新的角度挖掘异化的伦理内涵，包括罗伯特·塔克（Robert C. Tucker）的宗教伦理学视角、肖恩·塞耶斯（Sean Sayers）强调马克思“辩证法”之根的“历史相对主义伦理视角”、艾伦·布坎南（Allen E. Buchanan）以“历史性”特征呈现的“人性评价视角”、劳伦斯·怀尔德（Lawrence Wilde）突出激进批判精神的“人性美德伦理”视角，以及艾米·温德林（Amy E. Wendling）强调马克思思想出场的“科学性”的“人的能量转化的善”。这些多元视角丰富和发展了马克思异化理论蕴含的伦理内涵。

一、宗教伦理学视角下异化的伦理内涵

塔克在《卡尔·马克思的哲学与神话》中认为，要把握马克思的道德观，重在分析善恶呈现的历史过程。他认为马克思以宗教式的总体论阐述了善恶生成的历史原因，异化成为其潜藏的主线，成熟期的马克思将他在青年期发现的自我内在的精神性矛盾（异化）外化为存在于真实世界的主要矛盾。这一过程可简述为：自我与异化的冲突成为劳动与资本的冲突，也演化为无产阶级与资产阶级的冲突。塔克借此推断，马克思政治哲学思想充满对善、恶的评判。于是，资产阶级对无产阶级的压迫和剥削就成为了恶，无产阶级在劳动过程中丧失自我与自我的本质能力，这个现象也是恶；而实现自我，展现自我的本质力量则是善。善与恶的冲突在历史上表现为：资本主义“恶”的积累是通向“善”的必经之路，善终将获得这场道德斗争的胜利。

塔克指出，异化不仅是青年马克思的思想内容，而且借助“分工”贯穿到马克思晚年思想之中，

“体现在早期体系中的思想仍然潜在地保留于成熟体系的思想中”①，“《资本论》中的资本家和工人是马克思早期的自我异化的人当中的分裂的、对抗的力量的人格化”②。马克思在青年时期提出的异化理论成为日后他在政治领域探寻政治异化——市民与公民身份的对立的线索；转向政治经济学研究后的马克思，又在经济领域发现了政治异化的根源——异化劳动。异化劳动是私有财产及拜物教的根源，占有更多异化劳动产生的财富尤其是它附带产生的剩余价值，成为资本扩张的动力。因此，它还引发了劳动与资本的矛盾，形成阶级斗争。

马克思在各个时期揭示由内而外的各种异化，目的不在于道德谴责，而是要求无产阶级“自觉地参加眼前正在发生的改造社会的历史进程”③。只有参与革命实践，才能“让善的力量充分意识到冲突的本质、条件和前景，更清楚地意识到它们所对抗的恶势力的总体的恶”④。革命实践最终将扬善弃恶，带来一种革命宗教，从而使马克思的思想具有宗教伦理学的意味。塔克的这种解读陷马克思为宗教思想家，无疑偏离了马克思思想的轨迹。

二、人性论视角下异化的伦理内涵

与塔克的解读方式不同，塞耶斯、布坎南和怀尔德力图以与历史唯物主义相融合的方式解读人性，并在人性论视角下以彰显马克思主义理论特色的方式阐释异化的伦理内涵。

塞耶斯认为，马克思主义包含了一种建立在人本主义理想基础上的道德理论：“人的自我发展与自我实现是马克思主义关于人类道德发展的理论核心，它也是人类所孜孜追求的一种幸福。”⑤ 然而，“资本主义自身所创造的人类的诸种力量和能力已成为异化的力量，并压制了人性的发展”⑥。因此，异化理论作为马克思的核心理论之一，具有控诉资本主义社会的道德批判作用。塞耶斯强调，他对异化伦理意义的理解与早期西方马克思主义者的人本主义理解有所不同，甚至反对早期的人本主义理解。他对异化理论的伦理意义的新阐释主要体现在两个方面：

首先，异化的伦理意义依托于受历史形塑的人性的道德思想。塞耶斯指出，“我们在满足需求的生产劳动中，也创造了新的需求；我们在发挥我们的力量和能力时，也会产生新的力量和能力，而且，在这个过程中，人性也得到发展”⑦。人性是历史的产物，历史唯物主义理论在为各种道德思想提供历史背景解释时，彰显了符合历史上人性发展中所向往的善。道德是社会内在生成的，不是个人或者某个阶级的喜好，马克思的道德思想是基于历史发展对人性的满足状况之上的。当资本主义不能满足甚至阻碍人的需求的满足时，就可以用道德术语批判资本主义造成的异化及其不正义⑧。

其次，异化的伦理意义不只在于一味控诉资本主义。塞耶斯在《马克思与异化：关于黑格尔主题的论述》中，反对将异化等同于人本主义的道德概念，或将其同化为某种普遍的道德思想。他指出，异化理论首先是反映人类和社会发展的思想。当异化与黑格尔的辩证法结合后，就不再是“一个纯粹的消极或批判的概念。异化并不像道德解释所暗示那般，完全否定人类的可能性。相反，分裂和异化是人类发展过程的重要阶段”⑨。可见，异化也具有积极的社会作用⑩，故异化对资本主义的控诉不意味资本主义是绝对的“恶”，而是相对的“恶”，且是通往“善”的必经之路。

---

① ［美］罗伯特·C·塔克：《卡尔·马克思的哲学与神话》，刘钰森、陈开华译，天津：天津人民出版社，2018 年，第 210 页。
② 同上，第 214 页。
③ 同上，第 226 页。
④ 同上，第 227 页。
⑤ ［英］肖恩·塞耶斯：《马克思主义与人性》，冯颜利译，北京：东方出版社，2008 年，第 212 页。
⑥ 同上，第 214 页。
⑦ 同上，第 163 页。
⑧ 同上，第 166 页。
⑨ Sean Sayers, *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes*, Palgrave Macmillan Press, 2011, p. 84.
⑩ Ibid., p. 85.

塞耶斯关于马克思异化理论的伦理阐释的新意在于，强调异化是相对性的恶。从历史发展的角度看，异化状态虽不理想，但并不意味着非异化状态就是正当的。异化更像是展示人性发展的一个视角或者社会发展的一个阶段，它不能从伦理角度证明人的非异化状态是正当的，也不能对人的异化状态做过多谴责。

布坎南也认为异化具有广义上的人本主义的伦理意义："马克思对资本主义异化的一些最尖锐的批判是集中在资本主义中的社会互动没有承认，甚至是颠覆了人与纯粹物之间的区分的方式上。"① 他认为马克思的基本评价视角依赖于他早期关于人性的规范概念，在这种视角之下，异化是人的类本质的异化。

异化指的是共产主义社会以前人类存在的各种特征，如人的分裂与丧失。人类创造的对象支配着人类，他意识不到这些对象是自己创造的；只有意识到这些创造物就是人创造的，人类才有可能摆脱这种异己力量的控制。这就是布坎南眼中的马克思异化理论。在他看来，这种类本质异化的理论一直贯穿到成熟时期马克思的思想中。人的类本质包括普遍性、自由、意识、社会生产活动和操练多种才能的全面发展的能力这五种能力②。类本质概念在布坎南看来是规范性的，它能被用来评判为何资本主义社会中人与他的类本质相异化，而共产主义社会中人则克服了异化。他的这种思维也体现在对马克思剥削概念的分析上："马克思指责资本主义是剥削的，是使人与其作为公共性存在的本质相异化的，是非人道的制度，是奴役的一种伪装形式，这一切都依赖于道德或至少是些规范性概念……"③

布坎南力求以历史唯物主义解读人性。他认为，人具有为了满足自身需要而改变自身以及外在环境和关系的能力，而马克思异化理论谴责的正是人满足自身需要和生产新需要的能力受到阻碍的状况，他特别关注了人性在资本主义意识形态下被扭曲的现状。布坎南指出，只有在共产主义社会，人性所展现的满足自身需要和欲望的能力才不会被扭曲，才能得到实现。

怀尔德受回归古典美德伦理学的号召，认为马克思的伦理思想是基于人的本质概念展开的，其中隐含着与古希腊相似的幸福进路（eudaemonistic approach）的关怀："强调人的本质和人的繁荣"④，以实现人的本质和促进人的繁荣为善。在他看来，马克思虽没用传统道德的善恶直接对资本社会进行评判，但确实谴责了资本主义使人与人的本质决裂这种"恶"。在怀尔德看来，人的本质本身蕴含了伦理承诺：人的本质是创造性的社会活动，表现为人自由地追求自身发展和自由地从事生产。实现人的本质的内在规范性诉求自然地指向实现自由人联合体——共产主义的伦理目标。只有实现自由人联合共同体，才能实现人的本质，实现"善"。而异化表现为"与人的本质的决裂，对我们的生活方式的谴责"⑤，具体体现为三个方面：异化劳动使人物化且能力碎片化；资本主义生产违背人性，工人的生产只是迎合生产工具和生产技术的需要，以及满足资本家对剩余价值的追逐；人与人彼此孤立甚至对立，丧失了人与人之间追求共同繁荣的本质关系。

通过怀尔德的角度，我们看到马克思的异化理论对资本主义生产的谴责：资本主义生产使人与人的本质决裂并践踏了人的自由。此外，马克思的异化理论还包含克服异化的伦理诉求："马克思把异化与资本主义的历史发展联系起来，作为实现人类自由的必要阶段……只有发展资本主义所创造的条件，经历'个人与自己和他人相异化的普遍性'之后，自由才能实现。"⑥

---

① ［美］艾伦·布坎南：《马克思与正义》，林进平译，北京：人民出版社，2013 年，第 101 页。

② 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 162—163 页。

③ ［美］艾伦·布坎南：《马克思与正义》，第 123 页。

④ Lawrence Wilde，"The Marxian Roots of Radical Humanism"，Michael J. Thompson（ed.），*Constructing Marxist Ethics*：*Critique*，*Normativity*，*Praxis*，Brill，2015，p. 10.

⑤ Lawrence Wilde，*Ethical Marxism and Its Radical Critics*，Macmillan & St. Martin's Press，1998，p. 30.

⑥ Ibid.，p. 26. 引文中马克思原话出自 *Karl Marx and Frederick Engels*，*Collected Works* 28，International Publishers，1987，p. 99. 参见《政治经济学批判大纲（草稿）》第 1 分册，北京：人民出版社，1975 年，第 99 页。中英译本表述有所不同。

三、科学性视角下异化的伦理内涵

有别于上述学者的阐释方式，美国政治哲学家温德林分析了马克思异化理论的科学背景，认为物理学在能量转换理论研究上的突破，影响了马克思对异化的思考。青年马克思提出的异化概念发展和丰富了与传统人性理论相关的异化理论，但“异化与剥削的道德控诉是在劳动力概念产生之后”①，是受能量守恒思想的影响之后才提出的②，作为一种退化的、异化的“劳动力”才能够从伦理维度上控诉资本主义对人的劳动力的削弱与遏制③。她认为，按照能量转换理论，人本应在生产过程中通过活劳动转移自己的能量，并获得能量的反馈，以实现人的自由与发展。而现实却是：工人被自己积累的力量所困扰，被机械敌人掠夺，物化并最后丧失人自身。“马克思在《资本论》中所描述的人，是一个被商品牵着走的傀儡，是没有任何特殊性的人。”④ 在其视角下，异化的伦理内涵在于：

（1）异化表现为人丧失人自身，沦落为物，并惊恐自己能量的产物。随着资本主义的生产机械化和自动化，机器生产取代了人的生产，本可将人从生产之中解放；现实却是，人被机器所取代，进而丧失了谋生的途径。因而，人越来越恐惧机器，温德林称这是机械与人相异化的现象。

（2）异化批判了资本主义的不平等、不公正。异化的根源是生产资料以及生产方式和工具的分配不公正，这种不公正产生了工人阶级在生产中被剥削、劳动力被削弱以及财富分配等问题。在她看来，马克思通过异化对资本主义的道德谴责涵盖分配和生产的不平等。“这种不平等不仅在于不能用自己的直接产品来奖励劳动，还要求对人的身体和智力进行屈辱劳动，而且这种劳动是一种本身没有回报的活动形式，使人备受折磨并遭受痛苦。”⑤

（3）异化揭示了资本主义人本主义的幻象。资本主义社会通过歌颂人的劳动，将人的劳动视为人的本质，呼吁无产阶级寻回对人自身的定位。温德林称这种人本主义本质上是人被异化之后对生产技术的恐惧⑥。这种狭隘的资本主义人本主义具有极大迷惑性。温德林不使用人性理论来阐释异化的伦理意义，是因为那样做会使人忽视马克思对资本主义人本主义的批判。马克思“在《资本论》中，经常把怪诞作为新资本主义人本主义的伴奏和标志。当人类在没有想象力或意志的情况下过于接近他或她的动物性或机械功能时，或者当活劳动与过去的劳动（马克思称之为‘死劳动’）保持连续时，结果就是一种畸形”⑦。马克思在《资本论》中以不同名称隐喻地表述过这种畸形，比如吸血鬼、狼人等。“如果说资本主义人本主义是危险的，那么部分地是因为这种人本主义渴望回归一个只保护有限主体的不平等社会的规范，而且往往以牺牲他人为代价来保护这些主体。”⑧

总之，温德林认为，只有马克思成熟时期的异化理论才构成对资本主义的道德控诉，它揭示了资本主义的意识形态幻象，因此并非是历史性的相对主义。在强调异化具有激进的伦理意义方面，温德林与怀尔德观点一致，但他们对人的本质的解读存在差异⑨。比起早期西方人本主义学者，温德林与布坎南、怀尔德更关注马克思成熟时期的作品，目的是挖掘马克思政治经济学著作背后的伦理内涵，并借此对他的伦理学进行更具时代性的阐释。

---

① Amy E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, Palgrave Macmillan Press, 2009, p. 87.

② Ibid., p. 73.

③ Ibid., p. 84.

④ Ibid., p. 130.

⑤ Ibid., p. 101.

⑥ Ibid., p. 205.

⑦ Ibid., p. 135.

⑧ Ibid., p. 154.

⑨ 温德林反对以亚里士多德的方式解读出马克思的人的本质观。在温德林看来，怀尔德的解读方式是将马克思反对的人本主义运用到马克思身上。马克思批判资本主义人本主义，以致于传统的人本主义观点不适用于解读马克思本人持有的人的观点。

四、对异化的伦理阐释的反思

异化重新进入英美马克思研究者的视野，与当代资本主义社会普遍异化的现象及其所引发的担忧有关。正如大卫·哈维（David Harvey）提到的，“异化无处不在。它活跃于生产、家庭消费中，并且在大部分的政治和日常生活中占据着主导地位”①。英美学者对马克思异化理论的伦理阐释为人们提供了看待异化的新角度，但不容忽视的是，他们的阐释带来了三个值得进一步深思的问题：异化理论是否贯穿于马克思的整个思想体系？异化理论在马克思作品中是否具有道德价值判断作用？英美学者对马克思异化理论的伦理阐释，与马克思思想本身的兼容性如何呢？

诚然，前述的伦理阐释大多确认或默认马克思的异化理论贯穿到他成熟时期的著作中；但在早期西方马克思主义学者中，异化被视为是只属于青年马克思人本主义理论的内容，当代英美学者中也不乏这一立场的支持者。否认异化理论贯穿到马克思成熟时期的当代英美学者以艾伦·伍德（Allen Wood）为代表。伍德认为异化只是描述了人在资本主义社会中处于非理性的状态，那是一种类似于人患病的状态而已。他进而提出，异化需与人的本质概念结合才具有分析批判功能，因此，成熟时期的马克思甚少使用异化一词，可见此时异化理论已不占据重要理论位置。

不过，认为异化理论贯穿于马克思的整个思想体系的观点也是“源远流长”。早在 20 世纪 70 年代，奥尔曼就提出，马克思的异化理论是贯穿于马克思整个思想体系的一种分析方式：异化作为人与自然关系的体现，在资本主义社会进一步体现为人与人、人与人的劳动、人与劳动成果以及人与私有制之间的关系，异化是马克思以个体为单位窥视这些社会关系的具体视角。塔克也认为异化理论贯穿于马克思的整个思想，他将异化视为历史内动力；从人与自我的对立到这种对立的社会化再到阶级斗争，异化驱动着历史前进。

奥尔曼和塔克的论证方式启发了后来的英美学者，他们力图从成熟时期的马克思著作中进一步探寻异化理论的踪迹。布坎南提出剥削理论是对异化理论的变相表述，解释了异化理论被剥削理论取代的原因：异化理论因其复杂性而不适合继续承担批判理论的作用，但其伦理向度的批判功能并没有被马克思抛弃，而是内在于剥削理论和共产主义概念中得以延续②。塞耶斯则认为异化理论就是马克思主义思想的核心，并且是马克思分析和批判资本主义社会的基础。

怀尔德指出，虽然马克思后期作品中的“语言发生了变化，但异化及其扬弃的核心概念依然存在”③。成熟时期的马克思理论中对“活劳动”以及拜物教的阐述都是他异化理论的重现，他也据此谴责资本主义的恶。“活劳动”重述了异化中人与人的本质相对立的思想，作为生产过程中资本的要素，“活劳动”与工人相对立。拜物教描述了人与人的社会关系被异化为物的现象、无产阶级直接被碎片化为生产过程的附属物的现象。马克思思想从哲学分析转向政治经济学分析，使异化兼具描述性维度和价值维度。温德林则认为，异化不仅展现在马克思批判的拜物教上，还展现在马克思描绘的工人和资本家对机械和技术的崇拜上，异化不仅存在于生产领域，还渗透到意识形态之中。成熟时期的马克思异化理论表现为对人恐惧技术、恐惧机械化生产的现象的思考④。

综上所述，即使存在不同观点，但肯定成熟时期马克思具有异化理论，是当代英美学者研究的主要趋势之一，这种研究趋势带来另一种具有争议性的做法：通过肯定异化理论具有的伦理维度，将异化理论与剥削、拜物教以及其他《资本论》相关理论联系起来，以此证明马克思对资本主义的批判具有伦理维度，属于一种道德谴责。对此，关于前一个问题持不同看法的奥尔曼和伍德在某种程度上达成一致，他们认为异化只是认知方式，不是道德价值判断。不同的看法导致下面接着要探讨的问题

① ［英］大卫·哈维：《普遍异化——资本主义如何形塑我们的生活》，曲轩译，《国外理论动态》2018 年第 11 期，第 35 页。

② ［美］艾伦·布坎南：《马克思与正义》，第 28 页。

③ Lawrence Wilde, *Ethical Marxism and Its Radical Critics*, p. 21.

④ Amy E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, p. 147.

的产生：马克思异化理论是否具有伦理批判功能？

奥尔曼与伍德都强调，异化及与异化相关的人的本质理论不具伦理意义，异化只是马克思观察资本主义社会时的一种与价值判断、道德谴责无关的认知方式。奥尔曼指出，异化是马克思分析资本主义的认知方式，这种方式容易让人产生马克思具有赞美什么或者谴责什么的价值判断的错觉，但这个价值判断不足以证明马克思具有某种伦理维度。伍德提出异化不具备伦理内涵的两个依据：第一，异化是人缺乏自我价值及行为意义的现象，异化理论是马克思分析资本主义的解释性方式。由异化理论不能推演出人的本质或人性理论，更不能推导出异化违背人性的伦理批判意义。第二，由异化解读出伦理维度，有将马克思定位为乌托邦主义者之嫌。对异化做出伦理解读极其危险，无形中会将马克思打造为一个意图摆脱异化、实现共产主义的乌托邦主义者。

在上述观点挑战下，许多英美学者倾向于认为异化的认知维度与伦理维度并不矛盾，异化的伦理内涵虽不能完整地直接从马克思的文本中呈现出来，但可结合其他理论得以阐发，进而成为马克思批判资本主义的视角。如前所述，塔克以神话式思维解读出异化具有社会内在动力的作用，历史唯物主义描述的便是以异化为内动力的社会系统。塔克将促进善视为无产阶级的重任，认为彰显善恶与正义无关，对资本主义的批判则与异化有关。布坎南、塞耶斯和怀尔德认为，仅从异化理论本身难以洞察其伦理内涵，而马克思对异化的阐释又与人性论视角密不可分。于是，他们从人性论角度阐释异化的伦理内涵，探寻非异化所呈现的“善”，进而为批判异化的“恶”做准备。

从第二个问题可见，当代英美学者在建构马克思主义政治哲学的伦理维度时，往往难以直接从马克思的文本推演出异化的伦理内涵。于是，他们大多借助新的理论元素或者视角对马克思的异化理论进行伦理阐释。这些阐释是否与马克思本人的思想兼容，值得进一步思考。林进平在分析当代英美学者对马克思正义思想的建构时曾指出，“很多马克思思想的阐释者却很容易地将有待证明是马克思的论断直接‘焊接在’马克思身上，从而把诠释者自己的感觉、判断说成马克思的感觉与判断”①。有鉴于此，我们也应把英美学者对马克思异化理论的伦理阐释，视为检验其建构马克思政治哲学的伦理维度合理性的一块试金石。

如前所述，塔克将马克思主义宗教伦理化，表现为将异化的“恶”外化为人的社会关系，异化潜在地取代阶级斗争，成为社会发展的动力。这彰显了塔克的思想路径：必要的恶是通往善的必经之路，宗教伦理式的恶是社会发展的动力。这一思想路径显然与马克思基本理论不相符。塞耶斯对马克思的人性伦理思想进行了历史相对主义式的把握，将异化的认知视角视为异化的伦理视角，无形中也将异化的恶视为社会发展的必然结果，导致异化理论本应有的批判力度得不到体现。

怀尔德坚持马克思批判理论的激进性，强调共产主义标准能对资本主义社会进行超越社会制度的批判，并将异化、剥削与活劳动等观点视为马克思成熟时期的激进伦理批判的证据；但他拔高了人的本质潜能的善的理论地位，将这种善视为历史唯物主义的理论基础，由此夸大了伦理理论在马克思思想中的定位，导致与马克思思想的定位之间发生偏差。与怀尔德类似，布坎南在解读异化的伦理内涵时，附带延伸出的“共产主义是一种伦理目的和价值诉求”的观点是将“‘异化就是剥削的实质’的论断强加之于马克思……这是布坎南自己的道德评判参与进马克思笔下的资本主义剥削的论断，而不是马克思自己的论断”②。

综上，借助对异化注入价值评价理论来批判资本主义，虽属时代所需，但是冠之以马克思主义之名则仍需慎重，因为这种阐释是否与马克思的思想相兼容仍需进一步的探讨。即使如温德林那样以科学出场论强调马克思理论的科学性，也难以说明科学性如何过渡到伦理层面。英美学者的伦理阐释尽管新招频出，也难以解决对马克思哲学过度伦理化所导致的捉襟见肘。不过，他们的努力也的确为马克思哲学的伦理维度的阐发提供了不少有益的探索。

（责任编辑　平　川）

① 林进平：《面向事实本身——反思“马克思与正义”问题的研究方法》，《马克思主义与现实》2013 年第 5 期，第 9 页。

② 林进平：〈马克思与正义——对自由主义的激进批判〉》，《国外理论动态》2014 年第 2 期，第 113 页。

新中国文艺形态建塑的世界视野与方法论
——从纪亚玛的启示谈起

赵　亮

【摘要】对新中国的文艺生产，中国共产党不是简单复制在解放区或原国统区的实践经验，而是立足于新中国特别是社会主义革命和建设的全局，进行新的、整体性的战略思考。相比过去的革命文艺和进步文艺，新中国文艺生产的世界视野得到发展和升华，将其根本使命更有效地融入时代使命中，引导受众将个人命运与新中国命运的思考相统一。同时，在统一文艺创作立场的基础上，新中国文艺的创作方法论也得到统一，文艺传统的个体生产方式加速向有组织的集体化生产方式转变，中国共产党意图以此使文艺成为人民的共同精神生产，引领并构成新中国向社会主义的进步。由此建立起来的新中国文艺，在短短70多年时间里，助力推动中国社会发生中国乃至世界历史意义上的深刻变革。面向新时代，中国文艺应引导人们就如何认识和把握人类共同命运达成共识，进而转化为现实力量，成为全人类的自觉奋斗。从此意义看中国文艺和中国文化，特别是它认识世界的观点和表现世界的方法，就真正具备了改变世界的能力。

【关键词】新中国；文艺生产；世界视野；创作方法论；以人民为中心

中图分类号：A81　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0054－09

作者简介：赵　亮，河南鹤壁人，法学博士，（北京 100089）首都师范大学中国近现代历史与文化研究所副教授。

基金项目：2019年教育部优秀中青年思想政治理论课教师择优资助计划“习近平总书记关于以人民为中心的重要论述融入‘中国近现代史纲要’课教学全过程研究”（19JDSZK172）；2019年北京市教委社科一般项目“中国共产党文艺思想发展史研究（1921－2017）”（SM201910028018）

在中国共产党即将成立100年的时候，无论中国还是世界历史的发展，显然都提出一种讨论的必要性，那就是中国共产党如何立足于世界的历史进程而改变了中国，而中国又将如何改变世界。从文化的角度理解这两个“改变”无疑具有重大意义，关键是如何找到更多有效的线索，更深入地发现文化和历史。文艺作为一种基本文化形态，作为中国共产党一种基本的文化实践形式，能否成为一条重要线索？回答这个问题并不容易，不是因为中国文艺没有产生这样的作用，而是既有的研究方法不能充分发现它。有学者把文艺理论形象地比作“跨界”，认为它“与哲学、美学甚至社会学、政治学等学科相互交融”①。要深入把握文艺、文化与国家乃至世界历史进程的关系，需要引入更多学科的研究方法。本文选取新中国成立初期作为历史节点，对新中国文艺形态的建塑进行交叉研究和整体性考察。在此，我们引入了纪亚玛（Jacques Guillermaz）的若干论点。作为法国当代中国问题研究的先驱，纪亚玛的中共党史研究在整个西方学界有长期影响力，他对中国共产党执政初期总体决策思路的考察为我们提供了很多有益思考。借助“他者”视角，当有助于我们进一步理解中国共产党推动中国与世界历史不断走向融合的理路和前景，并围绕这个问题开展更有成效的国际学术对话。

① 李彦姝：《深耕文艺理论 引领创作实践》，《人民日报》2019年4月9日第20版。

一、重新认识国家秩序构建中的文艺

在新中国成立初期，中国共产党的文艺实践与国家秩序的构建紧密联系在一起。在某种意义上，理解新中国的文艺形态，就是理解新中国的文化秩序。问题在于，构建这个秩序仅仅是要维持一种新的稳定性吗？这样理解秩序的功能，看似扩展了文艺的研究视野，实则远离了事实本身。正如林培瑞（Perry Link）在研究中提供的反思空间：从外在形式看，新中国文化秩序构建的重要内容是建立各个级别的期刊杂志、设立编辑委员会、成立国家级的出版管理机关、成立文艺工作者的组织并做出明确的会员规定等。但若单纯以此秩序实现形式去解构秩序内容本身，就无法发现中国共产党立足时代和中国文化传统推动中国文化创新发展的实质①。进行文艺史的研究，史料考据至关重要，但更重要的是史料产生的广阔语境以及历史发展的逻辑②。纪亚玛认为，中国共产党执政以后，必然要上升到国家意志和各方面重建的深远性来重新审视各项工作，文化秩序的构建就在其中，而且是最紧迫的任务③。那么，从战略性和建设性的视角，重新认识新中国的文化秩序以及文艺在其中扮演的角色，会看到怎样的图景呢？

中国共产党在民主革命时期的文化实践，从一开始就超越了政权斗争的范畴，指向人的解放④。这在文艺活动中得到最为形象和生动的体现。1950 年 3 月 19 日，应共产党与工人党情报局机关报《争取持久和平，争取人民民主!》之邀，时任中共中央宣传部部长的陆定一发表《新中国的教育和文化》一文。文中说："文学与艺术的创造和活动，在中国人民革命事业中一向是占着极重要的地位。中国人民把文艺看作是思想教育与思想斗争一种重要的武器。"⑤ 中国共产党的文艺实践以马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义原理为根本指导，凭借文学形象和艺术表现手法的多样性，以及文艺关涉日常生活的广泛性和深刻性，让受众的精神世界在文艺消费中潜移默化地发生改变。革命力量的增长是这种实践产生的重要结果，而不能说是这种实践的唯一和根本目的⑥。因此，朱德才说艺术家"必须学马列主义，决不能看轻了这一点"；"艺术工作者应当学习军事"，是因为"我们生长在伟大的武装斗争的时代"⑦。新中国建立后，中国共产党的文化主张具备了上升为国家意志的必要条件。新的文化秩序当然会对新的政治秩序作出反映，但根本任务仍指向人的思想和精神解放。进一步说，文化秩序对凝聚社会共识和维系国家稳定的关键作用正是孕育在这种文化进步中，因而才坚不可摧。

不过，这并不是说新中国的文化实践是对革命时期经验的简单延展。就文艺而言，有一种观点认为新中国成立初期文艺战线的工作，就是把老解放区的文艺实践经验复制推广到广大新解放区。为澄清这种误读，必须从更广阔的历史背景中寻找线索。中共七届二中全会上，中共中央就强调执政以后工作重心和工作方法转变的问题，这既是对全党讲的，也是对老区经验讲的。新中国成立以后，中共中央不仅具体纠正各个工作领域中简单沿袭过去工作方法的问题，还多次进行集中的整顿，1950 年在全党范围开展的整风运动就是例证⑧。可见，在建政伊始，尽管新解放区还需要完成土地改革等许多民主革命遗留任务，但中国共产党已经将其置于结束战时体制的新环境中，并对包括老区在内的全国和全局工作有了新的、整体性的战略考量。

文化和文艺生产也是这样。1949 年 7 月 6 日，在中华全国文学艺术工作者代表大会上，周恩来

---

① Perry Link, *The Use of Literature: Life in the Socialist Chinese Literary System*, Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 5.

② 王学典、郭震旦：《重建史学的宏大叙事》，《近代史研究》2012 年第 5 期。

③ Jacques Guillermaz, *The Chinese Communist Party in Power, 1949 – 1976*, Boulder: Westview Press, 1977, p. 48.

④ 赵亮：《"守正创新"作为文化意志：来路与去向——以统筹文化发展与文化安全为中心》，《新疆社会科学》2019 年第 6 期。

⑤ 《中国共产党宣传工作文献选编（1949 – 1956）》，北京：学习出版社，1996 年，第 33 页。

⑥ 赵亮：《从文化生活到生活文化——中国现代化进程中的文艺转向》，《宁夏社会科学》2018 年第 5 期。

⑦ 《朱德选集》，北京：人民出版社，1983 年，第 74—75 页。

⑧ 赵亮：《1951 – 1954 年整党运动研究》，北京：首都师范大学出版社，2019 年，第 9 页。

提出“文艺界要有全局观念的问题”：“我们文艺界的朋友来自各方，譬如解放区的，就有一部分是从部队来的，他们是长期地在部队工作，另一部分是从解放区各地方组织来的，他们过去限于环境，工作也带局限性，现在聚会一堂，来商讨今后全国的文艺工作，那就不能不要求我们大家有全局观念。我们不只是看到我们那一个工作部门，或者只看到我们个人的工作环境，我们要看到我们今天整个的解放事业，看到我们今天全国的文艺工作，我们的工作才能安排妥当。”① 这段话显然是重点针对老区文艺生产经验来说的。在这个意义上，新中国的文化生产尽管仍以人的思想和精神解放为旨归，但与民主革命时期中国共产党领导下的文化生产相比必然发生深刻变革，这个新秩序中的中国文艺必然从整体上呈现出新的形态。

二、新中国文艺的世界视野

那么，这种文艺形态之“新”具体体现在哪些方面？实际上，它在文艺生产的规模、结构、内容和方式都有大量体现，对此可以做非常深入的研究。本文认为，其核心和关键是文艺生产的世界视野的系统化和跨越。

可能存在一种误解，把这里所说的世界视野与国际主义等同起来，把中国共产党在民主革命时期的文艺实践，以延安文艺座谈会为分界点分成两个阶段，认为前一阶段在文艺的形式、题材、内容和表现手法都带有浓厚的国际主义色彩，后一阶段则转向本土化和民族化。应当指出，本文所说的世界视野属于马克思主义文艺理论的范畴，国际主义的文艺取向当然是其中一种表现，但归根结底是指基于世界历史进程对文学对象的把握，这是坚持人的解放的文化使命的必然要求。正如前文所说，中国共产党始终将文化视作实现人的思想和精神解放的武器，从未发生改变。在创作的内容和表现形式上更注重本土和民族的元素，不是放弃以唯物史观观察和改造人的精神世界，而是实现人的精神世界重建的必要步骤。有学者认为，这“意味着革命文艺从单一的阶级立场转换为民族－阶级双重立场”②；也有学者认为，这是“开放的民族主义”③；还有学者提出，不应忽视延安文艺座谈会中蕴含的文艺应“为世界上最大多数人服务”的思想④。这些都是具有启发性的观点。只有真正回到历史，发现中国共产党文艺实践一以贯之的世界和人类视野，才能深刻把握新中国文艺的走向。

不过，相比新中国建立以后，之前的文艺生产在视野的世界性上仍显现出零散和碎片化，缺乏系统理论的支撑，甚至存在一些思想混乱情况。这绝不是说马克思主义政党领导的文艺生产应当模式化和千篇一律，而是说由于特殊复杂的革命战争环境，一些文艺工作者对马克思主义的世界观和方法论尚缺乏足够深刻和系统的把握。特别是如何看待和处理人生命运、社会历史、人与时代的关系等，既是基本的文学命题，也是基本的哲学命题。对这些问题的理解过分倚重既有的直观和朴素经验，文艺创作对整个现实世界和人类命运的关涉自觉和批判力度就难免受到较大制约。新中国建立以后，中国共产党对国家的文艺事业进行整体布局，马克思主义文艺理论融入文艺生产和文艺批评的各个环节，实现对整个新中国文艺发展的引领。同时，依靠马克思主义的理论武器，中国共产党领导开展新解放区的土地改革和广泛而深刻的社会改革，从各个现实方面历史性地重构人的社会关系。这与其领导的文化和文艺生产形成积极的互动，以社会变革的强烈共振效应促进文艺工作者的理论反思。凡此都以直接或间接的方式推动了更系统化的文艺理论建设，为新中国的文艺生产支撑起更坚实的世界视野。

应当指出，以唯物史观考察社会历史，不是为了更深刻地发现“物”，而是发现“实践”和“人”。历史的实践本质不是独立于人的个体而存在的客观的物，而是通过人的能动性和创造性活动体现出来的客观规律性，它无时无刻不作用于历史进程、不存在于历史进一步的发展和变动中。因

① 《周恩来选集》上卷，北京：人民出版社，1997 年，第 355 页。

② 罗嗣亮：《延安时期毛泽东对革命文艺“民族化”的思考》，《现代哲学》2019 年第 5 期。

③ 胡俊飞：《开放的民族主义：中国马克思主义文学批评的一贯立场》，《当代文坛》2016 年第 6 期。

④ 王宗峰：《试论毛泽东文艺思想中的第三“为”观念》，《海南师范大学学报》社会科学版 2016 年第 10 期。

而，基于世界历史进程把握文学对象，关键是把这种把握不断地嵌入最新的社会历史进程中，文为时作，诗缘事发，以时代之思为文艺生产注入活力，以充满活力的文艺生产引导受众更自觉地推动时代发展。“变亦变，不变亦变”，“变而变者，变之权操诸己”，“不变而变者，变之权让诸人”①。自从中国历史成为世界历史的一部分，中国的时代命题就越来越受到世界历史进程的显著影响。毛泽东说，新中国的成立，标志着占全世界总人口四分之一的中国人民从此站起来了。这是对世界历史进程的深刻改变，而且越是后来的历史越清晰地呈现这一趋向。在此过程中，中国对时代和世界的理解发生了更显著乃至深刻的改变，只有准确把握它，才能进一步把握文艺的情况。

诚然，可以将这种观念的改变简要概括为：新中国成立对世界东方政治格局的重构，及这种重构在更广阔地区造成的深远影响，使中国更自觉审视时代命题的世界意义，寻求更积极主动地施加国际影响。问题是，如何理解它与“世界革命”的关系？在纪亚玛写作和修订《中国共产党历史（1949－1976）》的1970年代，将中共党史和中华人民共和国史的研究纳入“世界革命”的视阈，在西方学界是非常流行的观点。对此，纪亚玛明确反对，他认为中国共产党从执政一开始就把国家建设放在首位②。在对新中国成立后外交事业的考察中，纪亚玛进一步将中国共产党的外交方针与“世界革命”的理念作了区分，认为新中国的外交工作是适度和务实的，它以积极的姿态参与国际事务，寻求扩大新中国的国际影响力，意图是为国内的建设尽量创造和平有利的外部条件③。进入新世纪以来，伴随对新中国外交事业发展史进一步的反思和研究，这逐渐成为国内学界一种颇具代表性的意见，即尽管对世界形势的判断曾经存在失误，外交事业也曾经遭遇挫折，但中国共产党的决策者始终将国家利益放在首位④。

这在新中国的文艺生产中得到印证。新中国成立初期，抗美援朝相关的文艺创作占有重要地位，一些经典作品和旋律至今仍带给人们非常强烈的审美体验。但今天的受众与当时的受众相比，对这些作品进行再生产时的心理准备已很不相同。经过70多年的熏陶和积淀，民众的国家和民族意识已成为社会文化基因的一部分，如天生的情感。因而，当面对抗美援朝文学，更吸引受众并被无限放大的是升华了的人道主义和国际主义精神⑤，其他的思想和艺术元素往往被无意识地忽视。当我们自觉回到完整的艺术文本和历史语境就不难发现，这种文艺生产虽以朝鲜战争为背景，但与同时期其他文艺生产一样，其主要意图是以新中国成立作为历史时间和世界空间的坐标，引导受众通过纵向和横向的比较，确认人民大众通过自己的奋斗当家作主的事实和自觉维护这种地位的决心。受众再生产是以投身新中国建设为归宿，只是抗美援朝文学为进行这种综合立体的比较提供了案例和题材创新的新空间。中国国家和民族意识的觉醒和发展是在近代历史时期，但对占人口绝大多数的普通民众来说，这种意识的跨越式普及、发展和升华毫无疑问是在新中国成立以后，文艺生产在其中起到关键作用。这种意识对今天的国人来说有多么自在，恰恰证明以抗美援朝文学为显著标志的文艺生产对70多年前的受众是多么强烈的心理震撼。进入新世纪后，不断有学者加入这种反思中。例如，有学者提出应从20世纪下半叶西方新殖民主义的时代语境中，重新审视新中国的“十七年文学”，强调这种文艺生产“特别”是要提升民众的国家民族意识和建设新中国的信心⑥；还有学者专门研究新中国有关国际无产阶级运动和民族解放运动的戏剧创作，认为它其实被融入新中国成立初期培养国家和民族意识的文

① 侯宜杰选注：《梁启超文选（注释本）》，天津：百花文艺出版社，2006年，第9页。

② Jacques Guillermaz, *The Chinese Communist Party in Power*, *1949－1976*, p. 77.

③ Ibid., p. 171.

④ 章百家：《改变自己 影响世界——20世纪中国外交基本线索刍议》，《中国社会科学》2002年第1期。

⑤ Wang Ban, “Art, Politics, and Internationalism: Korean War Films in Chinese Cinema”, Carlos Rojas & Eileen Chow, *The Oxford Handbook of Chinese Cinemas*, Oxford University Press, 2013, p. 7.

⑥ Tian Zhang, “Revisiting ‘Seventeen－Year Literature’ (1949－1966) in China from a Neocolonial Perspective”, *Comparative Literature and Culture*, Vol. 20, 2018, p. 2.

艺实践中，意在建立起防止新中国重新回到半殖民地半封建社会去的思想防线①。这些都从一定程度上呼应了本文的观点。

对于新中国成立后文艺形态的建塑，国内外研究多把重点放在新解放区特别是城市的旧文艺改造，这种研究已非常深入。本文的重点是中国共产党的文艺实践，着重探讨的不是其中的承继关系，而是世界视野的发展和升华。这种实践视野的变化归根结底是新中国成立造成的，它带动整个新中国的文艺生产将其根本使命更有效地融入时代使命，引导受众将个人命运与新中国命运的思考相统一。

三、以人民为中心的文艺创作方法论

视野决定实践的方向，方法论决定实践的效果。周恩来曾说“我们主张文艺为工农兵服务，当然不是说文艺作品只能写工农兵”，“但是主要的力量应该放在那里必须弄清楚，不然就不可能反映出这个伟大的时代，不可能反映出创造这个伟大时代的伟大劳动人民”②。这揭示了人民群众在推动世界历史进程中的主体地位，不仅要求坚持“为人民服务”的价值取向，更要求坚持以人民为中心的实践方法论。在新中国的政治文化发展史上，“以人民为中心”的明确提法首先出现在中国共产党的文艺实践中，这不是历史的偶然，而是再次证明文艺生产在中国共产党整个执政实践中的特殊地位。毫无疑问，无论文艺视野还是实践方法论的构建，归根结底都要通过文艺工作者来实现。问题是，在文艺生产的世界视野更系统化地构建起来时，相应的实践方法论是依靠文艺工作者自动和自发形成的吗？

不妨借助电影的情况来说明。电影事业的崛起是新中国文艺发展的显著标志，对此国内外都有不少研究。值得注意的是，在深入分析“十七年文学”期间中国电影在中国和其他很多国家广受欢迎的原因时，国外一些学者引入比较研究的方法，对新中国电影、好莱坞电影、苏联电影和其他新兴国家电影进行对比分析。有学者提出，中国电影的创新和大众化发展，广泛吸收和改造了包括好莱坞电影在内的各种可借鉴的生产技术和艺术表现手法，锻造出适合人民大众接受的社会主义和革命主义电影美学，从而在世界上构成有别于美国好莱坞及其他国家的电影流行模式。但这种电影生产方式的启动，不是简单沿续原解放区或国统区进步电影生产方式的结果，而是依托新中国成立不久就开始的电影产业国家化，成为一种整体性创新的电影生产③。

“电影娱乐大众，形塑社会。”④ 作为工业时代和人类现代化进程中新兴的文艺生产形式，电影生产对中国共产党来说具有至关重要的文化乃至社会历史意义，这在新中国历史进程中得到反复证明。电影的情况极具典型性地说明，新中国成立初期，中国共产党对文艺乃至整个文化生产都非常重视资源的集中和统筹，执政党直接领导文艺的生产⑤。无论文艺工作者能否在具体的生产实践和思想激荡中逐渐达成进一步的共识，形成以人民为中心的文艺实践方法论，历史都没有提供这个观察的机会。中国共产党在主动引导文艺工作者建构起更具世界性和时代性生产视野的同时，就开始以有组织的集体化文艺生产，将整个新中国文艺直接纳入到以人民为中心的实际生产轨道。这不仅为当时其他新兴国家所罕见，也是对民主革命时期文艺实践领导经验的进一步突破。那么，应该如何理解这种情况的出现呢？

对于自始至终致力于先进文化生产的中国共产党来说，文化生产不仅要适应时代的特点，而且要

---

① Xiaomei Chen, “Remembering War and Revolution on the Maoist Stage”, Andrew Hammond, *Cold War Literature*, London and New York: Routledge, 2006, p. 131.

② 《周恩来选集》上卷，第 353 页。

③ Jessica Ka Yee Chan, *Chinese Revolutionary Cinema: Propaganda, Aesthetics and Internationalism 1949 – 1966*, London: Bloomsbury Publishing, 2019, pp. 31 – 33.

④ Hyangjin Lee, *Contemporary Korean Cinema: Identity, Culture and Politics*, Manchester & New York: Manchester University Press, 2000, p. 1.

⑤ 赵亮：《“守正创新”作为文化意志：来路与去向——以统筹文化发展与文化安全为中心》，《新疆社会科学》2019 年第 6 期。

反映时代进步的诉求，引领时代的发展。新中国成立后，在提出过渡时期总路线之前，经济基础特别是农业生产就已经开始了向社会主义过渡的实际步骤，中国共产党的决策层也有意识地通过各种社会动员手段引领这种变革，这都在历史事实中得到印证①。显然，这种变革意志会在中国共产党的文化思想中得到更透彻和完整的体现，特别是在它如何看待人民大众在社会主义革命中的作用上。

基于这种文化研究方式，纪亚玛认为，毛泽东既是马克思主义者，也始终没有远离中国的文化传统，这两种文化背景都强调人的作用。在纪亚玛生活的年代，很多西方学者认为毛泽东主要是立足军事斗争强调人的作用，而这又归结于中国长期落后的国防工业水平。纪亚玛则认为，这是毛泽东领导中国革命和建设实践的基本方法论，体现在其思想的方方面面。只是不同于古代社会理想中以文化和社会精英来为民众树立榜样、逐渐开化民众，毛泽东所强调的人正是人民大众自己，他们在中国共产党的组织和引领下，依靠自己的力量，推动自身和历史的前进，应当从这个意义上理解新中国走向社会主义革命和建设之路②。纪亚玛的研究不仅为考察马克思主义群众观点的中国化进程提供了新视角，也有助于准确把握中国共产党对文艺工作者的定位。在新中国特别是社会主义革命和建设的过程中，文艺工作者不是作为高于人民之上或游离于人民之外的无数个体而存在，而应作为一个有机整体成为人民的重要组成部分，作为一个关键环节将文艺生产转变为人民群众的共同精神生产。

这种认识当然不是在新中国成立后突然出现的，而是一直在民主革命时期的文艺实践中积累着思想元素。1940 年 7 月 24 日，朱德在延安鲁迅艺术文学院所作报告中说："我们的艺术作品不是给少数人看的，而是给中国广大民众和军队看的。我们必须认清对象，面向群众，面向士兵。"③ 这实质上就是谈文艺的创作立场问题。在此基础上，延安文艺工作座谈会提出文艺的"二为"方针，强调进步文艺不能止步于抽象理解人的解放，而要将其转化为现实的社会历史条件下，特别是最广大人民群众的解放，这明确体现了中国共产党对文艺工作者创作立场的统一意志。中国革命文艺的风貌因此时开始发生显著的改变，与此同时，文艺生产的思想和艺术水准也获得更多积极评价。林培瑞坦承，新中国成立后，"中国最优秀的作家中，绝大多数都选择了站在共产党一边"④。这在国际学界是具有代表性的意见。我们没有理由怀疑，越是优秀的作家，越视创作如生命，他们决定站在新中国的一边，恐怕绝不仅是政治立场的体现，也是对中国共产党文艺取向的肯定。或许正是基于这样的反思，林培瑞提出，试图不受各种现实关系的影响，以自然的内心情感为中心，进行所谓"纯粹文艺"的创作，可能只是一个伪命题，往往不会产生好的作品。相反，作家有意识地基于某种外界的力量作出文学性的反应，不仅是值得研究的过程，更可成为优秀创作的条件⑤。

思想创新推进实践发展，实践发展也推进思想创新。在统一文艺创作立场的过程中，统一创作方法论的思路正在不断形成。在 1940 年上述报告中，朱德提出有关文艺创作立场的"要求"后，还提出"希望"，即艺术工作者"不要老想着'文章自己的好'"，"要习惯过集体生活，要善于表现集体的力量"。为什么要提倡集体化的文艺生产？朱德说是"因为我们不是个人英雄主义者。在伟大的共产主义的事业当中，无论是怎样的个人，都显得渺小了"⑥。从 4 年后毛泽东写给周扬的信可以看到这个思路的进一步发展。1944 年，周扬为《马克思主义与文艺》一书写编者序言，其中引用了列宁对蔡特金讲的一段话："艺术是属于人民的。它的最深的根源，应该是出自广大劳动群众的最底层。它应该是为这些群众所了解和为他们所挚爱的。它应该将这些群众的感情、思想和意志联合起来，并把他们提高起来。"毛泽东看了后给周扬写信说，这种联合"似乎不但是指创作时'集中'起来，而且是指拿这些创作到群众中去，使那些被经济的、政治的、地域的、民族的原因而分散了的（社会

① 赵亮：《"新三反"：民众有序政治参与的有效实践——以华东大区为中心的考察（1952－1953）》，《中共浙江省委党校学报》2016 年第 2 期。

② Jacques Guillermaz, *The Chinese Communist Party in Power*, *1949－1976*, p. 201.

③ 《朱德选集》，第 73 页。

④ Perry Link, "Rebels, Victims and Apologists", *The New York Times*, July 6, 1986, p. 7016.

⑤ Perry Link, *The Use of Literature*: *Life in the Socialist Chinese Literary System*, pp. 3－4.

⑥ 《朱德选集》，第 75 页。

主义国家没有了政治原因，但其他原因仍在）‘群众的感情、思想、意志’，能借文艺的传播而‘联合起来’”[①]。这封信主要谈文艺的再生产，但可以清晰看到毛泽东等从方法论高度对文艺原始生产的总体认识。不难理解，要把这种思路转变为大规模实践，首先能想到的就是集体化生产。只不过武装斗争是中国革命的主要形式，革命战争时期各种条件的限制，使得这种生产不具备建立的可能性。

伴随解放战争后期胜利形势的快速发展，不仅是在中国共产党的决策层，文艺界内部也开始审视统一创作方法论的必要性。例如，1948 年，时任中共中央香港分局文委书记的邵荃麟对楼适夷说：“全国快要解放了，今天文艺界在党的领导下，团结一致，同心协力十分重要。”[②] 应当说，其中就蕴含了这种意见。新中国成立以后，特别是在开始酝酿向社会主义过渡的过程中，对文化生产先进性和引领性的定位，使这一要求变得更加迫切。因此，在新中国成立初期，中国共产党整体推进文艺事业发展的努力，既是立足全国进一步统一文艺工作者的创作立场，更成为统一文艺工作者创作方法论的过程。尤其是从后者的意义上看，感到巨大改变的不仅是所谓“旧文艺”的从业人员，而首先是中国共产党直接领导和影响下的文艺工作者。如前所述，“以人民为中心”作为实践方法论之所以比作为价值取向要更进一步，就在于它不仅要求文艺工作者从观念上自觉抵制以所谓纯粹文艺、灵感、市场抑或其他各种元素为中心，而是转变创作的主体，成为作家与人民群众的集体创作。文学研究常说的读者再创作，当然包括在这种集体创作中，但其关键是作品的初次生产就成为集体和自觉的过程。对于长期从事革命文艺和解放区文艺创作的工作者来说，他们当然有使命和责任为实现这种转变提供更关键的新鲜经验，但也面临更大的路径依赖阻碍。

不少研究认为，中国共产党非常关注国统区文艺人士的创作方式之变。这是历史的事实。周恩来就明确说：“我们从新区来的朋友，过去限于环境，不可能深入广大的群众，但今天的情况变了，有了深入群众的机会了。总之，应该首先去熟悉工农兵，因为工农兵是人民的主体，而工农兵又是今天在场的绝大多数所不熟悉或不完全熟悉的。”[③] 但从上文分析可见，更具关键意义的是革命时期直接在中国共产党领导下的文艺队伍，特别是其中的党员干部。1951 年文艺整风运动正是在这样的背景下发动的。联系前文有关新中国电影生产的讨论，特别是中国共产党在一些领域已开启向社会主义过渡的实际步骤，应当说这场运动的主要意图与实现电影产业国家化一样，是推动建立与经济变革相适应的文艺和文化生产方式。在这个过程中，中国共产党直接领导下的文艺生产，首先从个体生产转变为有组织的生产，进而带动整个新中国的文艺生产在这种方式上建构起来。这本身就是一个历史性的变革，更重要的是它不是走向规模化增加文艺产品数量，而是克服文艺生产作为人类精神劳动“容易产生”的“一种非集体主义的倾向”[④]，集中有限的资源打磨和传播精品力作，使新中国文艺真正成为全民族的共同精神生产。在这个意义上，新中国的文艺形态建塑更是世界性的变革。

四、文艺从改造精神到改造现实的力量

自从人类开启现代化进程以来，我们所生活的世界究竟发生了多么深刻和巨大的变化，往往需要借助高度自觉的历史反思才能发现。对人类的精神世界而言，变化的发生不仅更加深刻，且可能显得更加迟滞。70 多年来，国人社会观念的革新和进步之大，不仅是相对近代中国历史而言，更是相对整部中国古代历史乃至全人类历史而言。在此过程中，物质生产方式的变革和生产力的提高固然是根本推动力，但文化生产的作用同样不可小觑。

新中国成立初期为这种生产构建起坚实的框架，创设了良好开局。在此过程中，文艺生产何以担负使命？旧文艺“包含几十万艺人并影响几千万观众、听众、读者”，但没有显著推进近代中国社会

① 《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 123 页。
② 晓风主编：《我与胡风——胡风事件三十七人回忆》，银川：宁夏人民出版社，1993 年，第 7—8 页。
③ 《周恩来选集》上卷，第 352 页。
④ 同上，第 350 页。

的进步，甚至加剧各种不平等。“旧社会爱好旧内容旧形式的艺术，但是又瞧不起旧艺人，总是侮辱他们”，这就是证明[①]。革命文艺和进步文艺的实践积累了宝贵经验，但在艰苦的革命战争环境中形成的个体独立的生产理念和形式，无法支撑起新中国的巨大体量。真正的答案只能是：中国共产党对整个文艺生产从视野、方法论到生产形式等各方面都进行了系统和有效的干预。

这种干预不是对别国生产模式的简单复制。总体来看，到 20 世纪晚期，在进一步的研究中，国际学界对“实践”特别是“人”在马克思主义经典文本中的重要位置有更多样性的认识。其中，一个很具代表性也富有启发性的观点是：马克思所说的社会革命在意义上是指人民群众的全面变革，并依托这种变革来实现[②]。而在 1950 年代初期的国际社会主义阵营的理论界，实践依然被主要局限在物质生产实践，人构成和推动复杂历史的作用也不能得到充分揭示。这对国内有关马克思主义经典文本的研究造成一定影响，但从具体实践例如文艺生产来看，人民群众在推动社会历史发展中的主体作用仍然得到比较丰富和深刻的理解。如前所述，这与中国共产党对马克思主义基本原理的深入把握密不可分，也与它对中国传统文化的辩证把握密不可分，文艺生产作为一个重要例证，证明中国共产党在全面执政的全新历史条件下，继续坚定推动着马克思主义中国化的进程。

不过，借助后来对“实践”和“人”的研究进展，有助于更深入地发现新中国成立初期文艺实践的价值。正是对“实践”特别是“人”的进一步发现，使我们可以把人民群众对社会历史的推动作用，更加具体和深入地理解为价值活动的复杂作用，而不仅是物质生产。在这个角度看，之所以应当重视精神的力量，就在于它一定会转化为现实的力量，只不过这种力量既可能是积极的，也可能是消极的，必然与社会历史和人的发展“发生肯定或否定关系”，体现出历史必然性与“价值中立”的自然必然性的根本区别[③]。具体到新中国成立初期的文艺生产，中国共产党对它的系统和有效干预，不仅推动整个国家和民族的文艺业态形成前所未有的风貌，更转化为亿万文艺受众自觉投身经济和社会变革的巨大精神力量，中华民族的共同精神生产由此转变为中国人民不断实现自身解放的奋斗实践。如果没有这种干预，固然不能妄下结论说文艺生产最终不能转到这种轨道，只是必然是一个漫长的过程，经济社会的根本变革将缓慢和迟滞得多。更危险的是，如果一味迎合低级趣味或精英主义的文艺生产逻辑大行其道，那对社会价值观进而整个现实社会的深远影响将不可想象。

还应指出，对于新中国成立初期的文艺建设成就，学界强调较多的是生产规模的扩大和产品种类数量的增加。鉴于当时极端匮乏的文化生产资源，以及中国共产党对文艺在中国革命特别是建设中的使命定位，应当说它实际上更重视文艺生产的质量，集中资源培育精品。早在 1940 年毛泽东写给周扬那封信中，他之所以着重强调文艺作品的传播，应当说就有这种考虑。直到 1961 年，周恩来在著名的《在文艺工作座谈会和故事片创作会议上的讲话》中，仍然在强调这个问题。他同时指出，在目前文艺的数量离普及还有距离的情况下，之所以说“当前主要的不是继续发展数量，而是要提高质量”，是因为“思想是先驱，但真正肃清旧思想残余，要在新的基础全部完成之后才有可能”；“思想是先行，但文化建设要在经济高潮之后”；“目前文艺的队伍搞得很大”“但水平不高”，“同一个题材，各地都写，大同小异”[④]。文艺作为人类一种实践活动，有其客观的规律性，繁荣发展的社会主义文艺终究离不开文艺和文化产品的极大丰富和普及。在整个社会主义革命和建设时期，中国共产党对文艺生产的具体组织和领导形式也需要改革和完善。但构建文艺生产的世界和时代视野、人民立场和方法论，以及适应工业时代的文化生产特点，以电影为关键抓手提升文艺的集体生产能力，这些都是极其宝贵的经验，值得长期坚持。进入改革开放新时期，中国共产党正是立足这些经验，恢复和发展了新中国成立初期搭建起来的文艺生产框架[⑤]。

---

① 《周恩来选集》上卷，第 354 页。

② Cyril Smith, *Karl Marx And the Future of the Human*, New York etc.: Lexington Books, 2005, p. 125.

③ 《把价值论研究提到历史观的高度——访刘奔编审》，《哲学动态》1994 年第 9 期。

④ 《周恩来选集》下卷，北京：人民出版社，1997 年，第 332、339、340 页。

⑤ Perry Link, *The Use of Literature: Life in the Socialist Chinese Literary System*, p. 5.

从中国共产党的整个执政实践看，上述经验中最重要的就是坚持以人民为中心的实践方法论。这不仅是文艺生产应当坚持的方法论，也是全面推动经济社会各项事业发展进步应当坚持的方法论。虽然文艺生产明确提出“以人民为中心”的概念是在新世纪以后，但不把对“为人民服务”的理解深入到方法论层面，就不能深入把握新中国文艺形态及其带给中国的深刻变化。同理，新中国历史和中国共产党历史也是因为坚持以人民为中心的奋斗，才可以一次次从挫折和失败中走出来，走向更大的胜利。这种方法论的确立从根本上是马克思主义中国化进程中结出的硕果，更具体地看，新中国的文艺生产及其对社会价值观的滋养和培育，也为执政党形成这样的政治文化提供了至关重要的社会文化土壤。

新中国文艺形态的建塑历史深刻提示，引领和推动中国的历史性变革，依靠的是马克思主义与中华优秀传统文化的交融互生，是中国化的马克思主义所深刻揭示更生动诠释的人民群众的力量。应当从此意义上理解中国共产党为何和如何立足世界历史进程而改变了中国。纪亚玛在中国改革开放前就说，尽管中国现在非常贫困，但它以后必然成长为一个强大国家，中国的命运将直接影响到整个西方世界的命运①。40 多年后的今天，中国特色社会主义已进入新时代。新时代的中国一方面更自觉和自信地审视着世界已经和将要带给中国的改变，另一方面也必须更自觉和深刻地把握中国将给世界带来的改变。这是新时代赋予中国文化新的使命，文艺在其中扮演着关键角色。

经过新中国成立以来 70 多年的发展，中国在集体化文艺生产的统筹和组织中已形成传统优势。而在移动互联技术跨越式发展为支撑的中国文化生产新格局中，这种集体化的文艺生产方式显然具备了更重要的价值，广大文艺受众直接参加文艺生产的方式变得更加便捷多样，各种文艺生产开始打下更深刻的社会乃至民族性的集体创作烙印。应看到在移动互联技术在全球范围内普及应用的今天，这种文艺生产方式也反映了世界性的需求和潮流。在这个意义上，中国不仅应当、而且也有能力为世界贡献更多思想性与艺术性相统一的优秀文艺产品。从这些作品中，世界将更深刻地体验到人类的共同命运，也将更深刻地认识到把握人类共同命运的根本方法，那就是坚持以人民为中心的发展理念。当然，最重要的不是形成这些共识，而是这些共识会转化为现实的力量，成为人类共同维护美好家园和共同进步的实际奋斗。中国文艺和文化生产，更准确地说是它认识世界的观点和表现世界的方法，就真正具备了改变世界的能力。

（责任编辑　临　川）

① Jacques Guillermaz, *The Chinese Communist Party in Power, 1949 – 1976*, p. XVII.

乡村文化如何振兴
——毛泽东的探索及其当代启示

李炼石

【摘要】在长期的革命和建设实践中，毛泽东在乡村宣传思想工作和文化建设等领域有丰富的思考和深入的探索。他促进新文化的大众化价值转向；以本土文化资源促进乡村文化内部凝聚整合；传承发展提升乡村文化的价值品格；注重讲好乡村故事，提高乡村社会的文化地位。毛泽东的这些思想和实践启示我们，应充分理解乡村文化振兴的紧迫性，必须讲好乡村故事以彰显乡村文化独特价值，要在城乡文化互动中提升乡村文化的地位。

【关键词】毛泽东；乡村振兴；乡村故事；中国现代化
中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0063－07

作者简介：李炼石，（北京 100017）中央党史和文献研究院助理研究员。

近年来，实施乡村振兴战略等时代课题对“三农”宣传思想工作和乡村文化事业提出更高要求，而百余年来中国乡村的变迁轨迹和当前乡村社会特别是精神文化领域面临的诸多问题，更凸显了实现乡村文化振兴的重要性和迫切性。实现乡村文化振兴既是一个当代命题，更是贯穿近百年来党领导中国乡村现代化事业的长期主题之一。回望历史，毛泽东在实现乡村文化振兴问题上有着可贵探索，其中的精神内核对今天乡村文化振兴仍有借鉴意义。

在长期的革命和建设实践中，毛泽东始终将思想文化问题作为中国革命和建设事业内部的一个问题加以谋划和解决。他认为，中国乡村和农民实际上蕴藏着自我解放的巨大潜能，但要使占中国人口绝大多数的农民群众投身革命和建设，就必须从根本上扭转中国农民涣散、被动、冷漠的精神面貌，使农民群众从思想文化上振奋、自信起来，从而在精神上由被动转为主动。毛泽东振兴乡村文化的思想和实践主要包括以下四个方面。

一、促进新文化的大众化价值转向

总体而言，近代以前的中国文化传统是站在封建精英主义立场上居高临下地蔑视农民。虽然历来不乏“民本”“重农”等思想，甚至在名义上“民意”即“天意”，但本质上民众仍然被视作供封建士大夫驱遣的被动、无知的“群氓”，在文化上身处边缘和“暗角”。这种价值取向若得不到根本扭转，中国乡村乃至中华民族的精神面貌就不可能真正走向“现代”。对此，毛泽东指出，必须革除封建旧文化对农民的压迫，提高农民的文化地位，并强调先进文化必须为农民群众所欣赏和掌握才能起到鼓舞和引领的作用。基于此，毛泽东系统表述了对新文化的设想，指出中国的新文化应是“民族的科学的大众的文化”[①]。“大众化”成为中国共产党追求的文化目标。

为了实现文化的“大众化”，自延安时期开始，毛泽东始终亲自指导新文化的发展实践。在思想

① 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第708页。

层面，他将“为什么人”的问题作为一个“根本的”“原则的”问题，鲜明地提出新文化要为人民大众服务。在延安文艺座谈会上，他从“为群众”和“如何为群众”两个方面阐述新文化的大众化品格：“为群众”意味着新文化应当为全民族中 90% 以上的工农劳苦民众服务，“并逐渐成为他们的文化”①；“如何为群众”意味着知识分子应当在价值立场和工作方法上实现深度转变，深入人民广阔的社会生活这个“一切文学艺术的取之不尽、用之不竭的唯一的源泉”② 中，“由一个阶级变到另一个阶级”③。在他的提倡和努力下，旧文化的丑化、矮化农民倾向被根本否定，农民成为新文化的主人，近代中国文化在理论设定上实现具有深远意义的“价值转向”④。

在实践层面，毛泽东不仅强调中国农民内在地具有勤劳、勇敢、智慧、乐观等宝贵品质，指出“群众是真正的英雄”⑤，而且与当时的进步文艺工作者频频互动。他鼓励和要求文艺工作者将对大众的政治情感化作审美情感，多去描摹农民群众的正面形象和英雄事迹，纵使批评也要自觉地“站在人民的立场上，用保护人民、教育人民的满腔热情来说话”⑥。新中国成立后，文化大众化特别是尊重乡村、尊敬农民的精神内涵，一直贯穿于毛泽东探索社会主义文化改造和建设历程。在他的号召下，农村题材成为文艺创作的热点，《红旗谱》《创业史》等反映农村新秩序、新气象的文学作品，以及赵树理、柳青等与农民血肉相连的现实主义作家大量涌现，有力配合了当时农村的社会改造和移风易俗。例如，柳青在《创业史》中，运用鲜活的农村生活素材，深刻描摹了党领导的农业合作化运动给中国农民的思想、情感、思维方式、心理状态等带来的巨变，用生动的农村故事讲述了农民“翻身”特别是“翻心”的伟大转折。《创业史》一经发表便在农村引起热烈反响，主人公梁生宝也成为土地改革和合作化进程中经典的农民形象，鼓舞了几代人。总体上，大批农村题材优秀作品的出现，使农民在文化舞台和社会舆论中不再是曾经旧戏舞台上的“渣滓”⑦，而是成为有血有肉的主流、正面形象；乡村也从传统历史叙事的边缘、盲区中走出来，开始以昂首阔步的崭新面貌赢得全社会的关注和尊重。可见，文化环境的转变为乡村精神面貌的彻底革新奠定了基础。

二、以本土文化资源促进乡村文化内部凝聚整合

近代以来，中国乡村曾长期面临结构破碎、产业荒芜、精神空虚的困境，小农因其固有的涣散性、脆弱性而无力改变生存现状，在历史怒涛中如飘萍般自生自灭，反映在文化和普遍心态上则是“做奴隶做久了，感觉事事不如人”⑧。而刚刚获得解放、分得土地的农民往往满足于传统意义上的“发家致富”，对解放和发展生产力、支援国家工业化建设等宏观主题不够理解，也缺乏相应的积极性。毛泽东认为，分散、低效的小生产以及文化的低迷和心态上的自卑，与社会主义和现代化的要求是格格不入的，必须帮助农民在思想文化层面进行社会整合和动员，使他们“组织起来”，对乡村社会结构和文化生态加以彻底改造，增强农民的自主性、能动性和创造性，从根本上改变乡村落后的面貌。对此，毛泽东的主要探索方法之一就是利用农民熟悉的乡村话语、本土素材，增强乡村文化的凝聚力和农民的集体身份认同感。

首先，利用本土素材，塑造乡村“地方性知识”，重塑乡村生活的公共性，引导农民变“散”为“聚”。在乡村社会传统的父权、夫权、族权、神权等因素被否定后，党的组织领导成为最关键的组

① 《毛泽东选集》第 2 卷，第 708 页。
② 《毛泽东文艺论集》，北京：中央文献出版社，2002 年，第 63 页。
③ 同上，第 53 页。
④ 参见罗嗣亮：《现代中国文艺的价值转向——毛泽东文艺思想与实践新探》，北京：社会科学文献出版社，2015 年，第 146—148 页。
⑤ 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 790 页。
⑥ 《毛泽东文艺论集》，第 77 页。
⑦ 同上，第 278 页。
⑧ 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 43 页。

织资源[①]。在有大量传统因素遗存的乡村社会，除了依靠行政手段、物质利益引导来动员农民外，还必须依靠与生活密切相关“地方性知识”[②] 来建立和维持新的社会秩序，即要求一定范围内的农民要尽可能成为一个分享共同历史记忆、遵循一致或近似价值观念和行为准则、有共同或近似生活理想的集体。历史地看，这个目标主要是在政治动员和引导农民进行教育和整合的过程中实现的。早在民主革命时期，毛泽东在开展农民运动时就经常一方面组织农民开会作调查研究，一方面从了解他们的痛苦和需要入手，引导他们基于自身生活经验，反思和控诉被压迫、被欺凌的悲惨命运，借助凝聚共同的苦难记忆来塑造农民的阶级意识、集体意识。新中国成立后，为了配合土地改革、农业合作化和农村社会主义教育，各地遵照毛泽东和党中央的指示精神，广泛开展开会诉苦、讲家史村史、“算细账”、“忆苦思甜”、“典型思想讨论”等活动，大致内容都是依靠动员农民结合自身生活实际，主动发声来营造群体情感，进而引导农民以集体的、阶级的观点去认识社会历史，理解并贯彻党的政策。例如，为动员农民落实土地改革政策、保障抗美援朝，毛泽东指出必须在全国农村普遍开展组织动员和宣传教育，“务使全国每处每人都受到这种教育”[③]，以帮助农民真正理解土地改革和爱国增产运动的重大意义；为了提高农民的思想觉悟，中央要求在开展教育动员时应当注意“使农民的生产和国家的要求联系起来”[④]。在这些精神的指导下，全国各地普遍开展群众性教育活动，通过引导组织农民讲家史、村史，诉说与自己生活最直接相关的地主压迫的苦，使农民明白“现在的一切都是国家给的”[⑤]，“我们能从封建时代吸人血的地主之下解脱出来，全要归功于毛主席和党”[⑥]。比如，在湖南醴陵，工作队通过访贫问苦，与农民群众建立了感情，引导他们“由个别诉苦到大会诉苦，以苦引苦达到贫雇农的翻心”，帮助他们逐渐从阶级的角度理解彼此共同的苦难记忆，“在思想上与地主阶级分家”，意识到“船帮船客帮客，叫花子帮荒客”，并在此基础上建立了对党、党的领袖和政策的信任和拥护[⑦]。总之，此类活动充分利用乡村本土素材，通过引导农民群众“说话”，使涣散、凋敝的乡村社会文化空间被公共议题、共同记忆所充实，并在此基础上形成不断强化的集体精神乃至阶级感情。曾经一盘散沙式的农民逐渐建立阶级归属感和集体凝聚力，乡村形成自身的舆论和村庄文化，在一定程度上成为一个道义乃至行动的共同体，乡村生活的公共性明显提高。这对乡村社会结构和基层政治秩序的破旧立新具有关键意义。

其次，发掘乡村文化资源，促进群众性文化事业，引导群众自我宣传、自我教育，增强乡村文化主体性。乡村文化能否取得实质性的发展进步，取决于能否从农民群体内部激发文化创新和发展的势能，充分发挥农民参与文化生活的积极性、主动性、创造性。较之自上而下的政治整合和思想教育，植根于乡村土壤、贴近生活实际的乡村内生的群众性文化事业更具有润物无声、潜移默化的作用。在文化大众化的时代背景下，毛泽东一方面要求文艺工作者要“下乡找农民”[⑧]，另一方面强调在农民的日常生产劳动中蕴藏着许多优秀文化素材，较之文艺工作者的创作，它们往往因更符合农民的接受能力和客观需要而更有生命力。因而，毛泽东大力倡导农民群众充分挖掘生活化的内容，进行加工创作，同时大力开展农村群众性文化活动，让他们真正成为新文化的参与者和创造者。比如，他充分肯定农民“不但是好的散文家，而且常是诗人”，“民歌中便有许多好诗”[⑨]，中国新诗歌的发展出路

① 参见王立胜：《毛泽东“组织起来”思想与中国农村现代化基础之再造》，《现代哲学》2006 年第 6 期。

② 参见苏力：《法治及其本土资源》，北京：中国政法大学出版社，1996 年，第 3 页；强世功：《法治与治理——国家转型中的法律》，北京：中国政法大学出版社，2003 年，第 53 页。

③ 《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 143 页。

④ 参见《毛泽东文集》第六卷，第 214 页，注释［1］。

⑤ 参见吴淑丽：《抗美援朝运动对乡村社会的影响——以聊城县为中心的考察》，《中共党史研究》2017 年第 6 期。

⑥ 参见黄树民：《林村的故事——一九四九年后的中国农村变革》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年，第 47 页。

⑦ 参见彭正德：《土改中的诉苦：农民政治认同形成的一种心理机制——以湖南省醴陵县为个案》，《中共党史研究》2009 年第 6 期。

⑧ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 132 页。

⑨ 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 125 页。

“第一条是民歌”①。1958 年，毛泽东在全国掀起一场声势浩大的“民歌运动”，意在动员农民自发挖掘乃至创作民歌来彰显英雄气概，进行自我教育和自我鼓舞。在毛泽东的倡导下，各地群众性文化活动都活跃起来，不少地方群众性剧团、舞蹈队、标语漫画组、板报组等普及到乡镇，故事会、农民文化节等也兴办起来。有些地区的农民能够“自编自唱、人人开口”，甚至出现了“无处不见诗，无人不唱歌”的踊跃气氛②。尽管当时的群众性文化活动在内容和形式上比较粗糙，但农民在自己熟悉的生活话语中实现了自我组织、自我教育，在“自己演、演自己”的过程中对乡村文化增强了自主性、自信心、自豪感，乡村社会的“精气神”逐渐凝聚起来，农民那种被动、怯懦、“感觉事事不如人”的文化心态也得到历史性的扭转。

三、传承发展提升乡村文化的价值品格

价值观决定着文化的性质和方向。一种文化要立起来、强起来，从根本上说取决于凝结和贯穿其中的价值观的生命力、感召力。要彻底扭转乡村、农民的落后精神面貌，就必须重塑乡村文化价值品格和价值追求，清楚地表达新的时代条件下农民应当崇尚什么、乡村应当提倡什么、未来乡村应该是怎样一幅图景，并充分发挥这些价值观念的教育引导作用。从毛泽东的相关思想和实践可见，他在主张科学改造小农意识落后性的同时，注重对农民文化性格中的优秀品质进行符合新时代要求的改造和诠释，使之成为引领和感召乡村精神面貌提升的核心价值观念。

毛泽东将农民本有的能动性改造、提升为建设社会主义的奋斗精神，是对中国农耕文化优秀品质的批判继承和现代化改造的一个缩影。一方面，他始终强调革除农民文化性格中自发、盲动的落后成分，对乡村文化价值进行改造和提升。毛泽东清楚地意识到农民的文化性格中有“自发性和盲目性的一面”③，有“反映旧制度的旧思想的残余”④。因此，他告诫全党“严重的问题是教育农民”⑤，要将农民的思想觉悟认识水平提升到无产阶级的水平，使农民的价值观念、思维方式等文化模式的深层结构得到科学化、现代化改造。具体到农民群众的能动性，他强调要区分科学的积极性和小农心态固有的急躁盲目性，“提倡以集体利益和个人利益相结合的原则为一切言论行动的标准的社会主义精神”⑥，鲜明反对“贫雇农打江山坐江山”⑦ 等盲动观点和急躁冒进的情绪，将农民群众本有的朴素的能动性转变为现代的、科学理性的能动性，从而实现在继承基础上的改造和提升。

另一方面，毛泽东大力倡导继承传统农耕文化的优秀精神内核并赋予其当代价值。以对农民群众的能动性认识为例。毛泽东认为，中国农民自古就有吃苦耐劳、勤勉顽强的性格，虽由于封建生产关系的长期延续而不可避免地带有小农的盲动色彩，但“群众有伟大的创造力”⑧，只要善加引导和改造就能够符合社会主义的时代要求并化作乡村发展的精神动力。他反复强调，“我们应当爱惜农民和干部的任何一点微小的社会主义积极性”⑨，要引导农民将朴素的能动性改造为符合社会主义建设要求的“敢想、敢说、敢做的大无畏创造精神”⑩。在主持编辑的大型文献《中国农村的社会主义高潮》中，他选编了农业合作化运动中各地农村的先进事迹报道，并撰写一百余篇按语，亲自讲述农民在农业合作化运动中的事迹，其中不少都是农民敢拼敢闯、克服重重困难甚至“土法上马”进行

① 参见《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 322 页。
② 参见童杰：《无处不见诗，无人不唱歌》，《人民日报》1958 年 5 月 5 日。
③ 《毛泽东文集》第 6 卷，第 295 页。
④ 同上，450 页。
⑤ 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1477 页。
⑥ 《毛泽东文集》第 6 卷，第 450 页。
⑦ 《毛泽东选集》第 4 卷，第 1269 页。
⑧ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 933 页。
⑨ 《毛泽东文集》第 6 卷，第 424 页。
⑩ 《建国以来毛泽东文稿》第 7 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 236 页。

生产建设的故事，体现着憨厚质朴、吃苦耐劳、勤勉顽强、诚实肯干等中国农民传统品格在社会主义建设中焕发出的新生机。比如，河北遵化西铺村王国藩“穷棒子社”以23户贫农和“三条驴腿”筚路蓝缕的事迹，山西省平顺西沟村李顺达金星农林牧生产合作社、辽宁省锦县刘玉如合作社、安徽通城县开明义合作社艰苦奋斗的事迹，当时在全社会广为传诵。毛泽东亲自号召全国学习借鉴的山西昔阳县大寨公社更堪称这方面的典范。他将农民朴素的能动性赋予了社会主义建设中不等不靠、自力更生、“争气”等新的时代意义，这些精神气质既是中国农耕文化记忆深处的传统基因，又适应一穷二白的国情和农业合作化的现实需要，因而短时间内就使得乡村社会精神面貌为之一振。这种奋斗精神不仅成为当时乡村建设的精神动力，其中一些人和事至今仍是当地的一张文化名片，仍起着教育人、鼓舞人的作用。比如，王国藩的儿子王子华表示，依靠集体力量勤俭苦干改变命运的“穷棒子精神”早已成为当地的“传家宝”[①]，鼓舞了几代人的生产和生活。

毛泽东对乡村文化品格的传承改造提升，明确表达了乡村及其文化发展价值导向，清楚表达了迫切要求改变命运的农民群众对理想乡村生活的期待，描摹了党和政府以及社会各界对社会主义新农村、新农民的愿景，彰显了乡村的独特价值。尽管当时的乡村经济文化发展水平尚待提高，但乡村已不再是凋敝残破的家园，而是成为寄托着社会主义劳动者、奋斗者美好期许的生机勃勃的热土。

四、讲好乡村故事，提高乡村社会的文化地位

文化要常葆生命力，除了自身内容必须回应时代关切、具有先进性之外，从外部看还需要跃出其原生环境，在更广阔的范围内传播并与异质文化展开对话、互动。乡村文化不仅产生、服务于乡村，更应成为现代中国新文化的活跃组成部分。只有促进社会化传播，乡村文化才能更好地巩固自身的主体性，增强内生活力，进而彰显自身的独特价值。

20世纪50至60年代，在“缩小三大差别”“反修防修”“培养革命接班人”等政治话语背景下，工农商学兵等“各条战线”纷纷总结先进经验、树立先进典型，广泛开展学习、竞赛，掀起了“比学赶帮”的热潮。在毛泽东的支持和指导下，工业领域的大庆油田、农业领域的山西大寨公社等成为全国闻名的模范典型，解放军的优良作风和政治工作经验被推广到全国，逐渐汇成一场大规模的群众运动。“比学赶帮”内容大多集中在政治思想领域，这场热潮固然并非当代意义上的文化交流，但剥离其意识形态色彩，它客观上大规模、有组织地促进了乡村优秀文化、农民良好形象的社会化传播，对实现工农、城乡、军地之间的文化互动，提高乡村社会的文化地位，增强乡村文化的自信和活力具有重要意义。

总之，这场“比学赶帮”的用意和内在机制是动员干部群众学习先进经验，用先进典型带动一般、全局[②]。毛泽东特别重视典型示范的作用。1958年1月，他亲自拟定《工作方法六十条（草案）》，特别强调了典型经验的示范作用和推广典型经验的必要性。在这场热潮中，以“愚公移山”精神事迹被毛泽东嘉许为“好例”[③]的山东莒南县厉家寨、将穷山沟改造成为“层层梯田米粮川”并在大灾之年做到“三不要”的山西昔阳县大寨村、在厉家寨精神鼓舞下因“青石板上创高产”而被周恩来誉为“北方农业的一面旗帜”的河北遵化县沙石峪、修建红旗渠改变干旱困境的河南林县等一批乡村先进典型闻名全国。其中，山西大寨及其带头人陈永贵被毛泽东亲自推为乡村的一面旗帜。除全国典型之外，各地方也挖掘塑造了自己的先进典型。一时间，从《人民日报》到地方性报纸、杂志以及话剧和影视作品等，乡村典型故事、先进事迹大量涌现。这些典型故事和先进事迹不仅在“农业战线”上备受瞩目，而且在工厂、学校、部队、机关等广为传唱。在这场规模空前的热潮中，乡村文化逐渐形成不同于工人（科学精神、为国争光、“三老四严”等）、部队（高度的组织纪

① 参见马社香：《中国农业合作化运动口述史》，北京：中央文献出版社，2012年，第372页。
② 参见于兴卫：《全国学人民解放军运动始末》，北京：中国青年出版社，2015年，第127页。
③ 《建国以来毛泽东文稿》第6册，北京：中央文献出版社，1992年，第599页。

律性、“三八作风”等）等其他文化主体的独特气质，憨厚朴实、勤勉顽强、坚韧不拔、奋进向上、开朗乐观的社会主义农民形象历史性地站在社会舞台的中心，并与工人、军队等文化主体建立了某种互动互鉴的对话关系。乡村、农民的精神尊严和文化主体性得到进一步加强，乡村文化在全社会的关注度和话语权达到空前高度。一定程度上，这也是毛泽东至今仍得到农民群众崇敬和怀念的根本原因之一。

尽管有特殊的政治动因，但毛泽东大力推动乡村故事的社会化传播，使乡村价值、乡村故事成为“比学赶帮”的活跃参与者，说明乡村价值理念、乡村先进事迹绝不是乡村内部农民群众的“自说自话”，而是有可能、有必要加以挖掘和宣传，使其跃出工农城乡二元樊篱，在乡村之外的社会生活其他领域产生鼓舞乃至教育作用。值得注意的是，这一时期毛泽东还亲自写诗宣传乡村典型。例如，两首《七律·送瘟神》歌颂了乡村干部群众努力消灭危害困扰乡村已久的血吸虫病的事迹。他还表示这两首诗是“宣传诗”，“略等于近来的招贴画”，在宣传乡村健康防疫工作方面可以“聊为一臂之助”①。又如，《七律·到韶山》也以豪迈遒劲的笔触，向全社会讲述了乡村的巨大转变和“遍地英雄”的崭新面貌。这些描写乡村、讴歌农民的诗作广为传唱，产生巨大的社会效益，对提振农民“精气神”、促进乡村精神面貌提升的作用是超越时代的。

五、当代启示

在中国特色社会主义进入新时代、乡村振兴成为国家战略的今天，乡村文化建设的内涵较之毛泽东时代无疑更丰富，乡村文化的发展进步不仅关乎乡村、农民的生存状态，更关乎全民族的精神面貌和中华文化的前途命运。考察毛泽东关于乡村文化的战略谋划和探索，对于乡村文化振兴问题当有所启示。

（一）应充分理解乡村文化振兴的紧迫性

面对积贫积弱导致的精神状态上的自卑和被动，毛泽东将重塑农民精神面貌和实现乡村文化现代化放在彻底变革乡村社会的历史高度进行考察。他大力倡导文化大众化，主张引导农民群众创造性地运用乡村本土文化素材，注重传承改造提升乡村价值，并大力促进乡村故事的社会化传播。历史地看，毛泽东的这些努力为重建乡村的“精气神”，扭转乡村精神面貌上的落后、被动的固化形象，革除中国封建文化的种种弊病做出了历史性的贡献。

然而，历史问题有跌宕和反复，乡村文化发展不可能一劳永逸。如今，乡村已然呈现新貌，但“城乡二元结构没有根本改变，城乡发展差距不断拉大趋势没有根本扭转”②，乡村社会和乡村文化都面临新的问题。第一，不少乡村呈现空心化特点，“缺人气、缺活力、缺生机”，甚至“形虽在，神已散”③，公共生活涣散衰退。第二，在城乡二元结构下，工业文明、大众文化占据强势地位，乡村和乡村文化所受到的关注和尊重与其应有的地位尚不完全匹配。一方面，国家官方话语与城市市民文化之间交流互动愈发密切，但乡村常常扮演着弱势、“失语”的角色，农民在享受公共服务特别是文化权益时不免成为“体制外利益最小阶层”④。另一方面，在文化商业化、价值多元化的大环境下，高度商业化、娱乐化的市民文化与外来文化等与农民陌生疏远；市民大众文化中那种一味追求病态的“精致”、失去对乡村的“共情”力、脱离国情脱离生活的倾向在文化市场影响甚大；在一些影视作品中，农民甚至再次沦为愚昧、低俗、被调侃、供消遣的“小丑”形象；消费主义、低级趣味等劣质内容在乡村兜售和“倾销”，使得部分乡村精神生活空虚迷茫，甚至封建迷信、邪教等死灰复燃。

---

① 《毛泽东诗词集》，北京：中央文献出版社，2003 年，第 216 页。

② 习近平：《关于〈中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定〉的说明》，《论坚持全面深化改革》，北京：中央文献出版社，2018 年，第 35 页。

③ 《习近平关于“三农”工作论述摘编》，北京：中央文献出版社，2019 年，第 8、9 页。

④ 参见黄力之：《后革命语境中的中国文化矛盾》，上海：上海三联书店，2016 年，第 92、102 页。

乡村振兴不仅是乡村产业的振兴，更应当是乡村文化的振兴，是农民精神面貌的全面提升和振作。事实证明，乡村社会和精神文化问题不会伴随产业进步自然而然地得到解决，文化的发展和文明程度的提升有其固有规律。毛泽东的有关思想和实践启示我们：乡村社会亟需既能够抵消市场经济不良影响、又适合农民群众生活实际的文化生活，亟需一种以农民为中心，而不是以娱乐明星、都市白领为中心的文化价值；乡村振兴战略目标的实现离不开乡村文化地位的提高和巩固、乡村价值的传承和创新、乡村尊严的历史性重塑。为乡村赋予应有的人文内涵，让乡村社会文明程度的整体提升跟上时代脚步，应当成为乡村振兴战略中尤其值得注意的一点。

（二）必须讲好乡村故事以彰显乡村文化独特价值

实现乡村文化振兴，提升乡村文化地位，党和政府必须积极有为，主要是应当善于运用符合文化自身发展规律的手段，引领乡村价值、传递乡村声音、促进城乡文化对话和互动。正如做好宣传思想工作必须“讲好中国故事”，做好服务于乡村文化振兴的宣传引导，一定意义上就是要讲好乡村故事。在引导乡村文化自我整合、重塑乡村文化精神气质、树立模范典型、促进乡村价值的社会化传播等多方面的努力中，毛泽东都十分善于运用讲述乡村故事的方法，促进农民的“翻心”和乡村社会精神面貌的全面改善。毛泽东的探索启示我们，要实现乡村文化振兴，就要提炼乡村优秀文化的精神内涵，展示中国农民那些具有普遍价值和时代意义的优秀精神品质来，挖掘那些能够塑造乡村社会和农民群众主体性和凝聚力、彰显乡村价值追求和理想愿景、突出农耕文化的优秀特色的内容，发挥它们的教育价值。特别是要着力彰显乡村独特的人文意蕴，传承、改造、提升乡村独有的守望相助、孝老爱亲、耕读传家等优秀精神特质，“把我国农耕文明优秀遗产和现代文明要素结合起来，赋予新的时代内涵”[①]。

（三）要在城乡文化互动中提升乡村文化的地位

中国现代化进程“后发外生”的特点，迫使中国难以完全摆脱参照西方工业文明、城市文明发展模式的“路径依赖”。长期以来，中国乡村及其文化被许多人视为亟待改造的落后对象，甚至被视作阻滞中国现代化的累赘和包袱。然而，乡村巨大的体量、厚重的历史文化传统等，决定了乡村理应被视作一个有着独特价值、相对独立于城市的文化单元和发展单元。在乡村及其文化相对处于弱势地位的今天，只要社会意识和普遍心态中仍然存在疏远乡村、矮化农民的潜意识，“传承发展提升农耕文明”“乡村文化振兴”等理念就难以真正焕发感召力。要真正实现乡村振兴，就必须彰显现代化进程中乡村的独特价值，让乡村真正摆脱相对于城市工商业文明的边缘的、次要的、虚化的、从属性的弱势地位。

毛泽东的思考和探索启示我们：乡村文化振兴的宣传引导阵地不应局限在乡村，乡村文化的发展不仅应当依靠农耕文化优秀资源的传承、发展、提升，而且有赖于全社会的共同关注和尊重，有赖于城乡文化的良性互动；有特色的、有活力的乡村文化和良好农民形象，应当成为引导全社会关注乡村、尊重乡村的文化力量，成为城市化、工业化条件下乡村凝聚文化认同、凸显独特魅力、赢得社会尊重的有力手段，真正让乡村话语在主流人群和主流文化中获得与其重要性相匹配的地位和影响力。

（责任编辑　临　川）

① 习近平：《走中国特色社会主义乡村振兴道路》，《论坚持全面深化改革》，第 407 页。

黑格尔《逻辑学》研究路径刍议

庄振华

【摘要】《逻辑学》既不是单纯的思维工具，也不是哲学家神秘的观念游戏，而是西方哲学史上传之久远的“逻各斯”概念与“思有同一”思想在德国古典哲学中的结晶。由于它是黑格尔思辨哲学的核心，又涉及西方形而上学史上许多艰深的问题，因而颇不易把握，在研读时须遵循一定的路径。本文从《精神现象学》“绝对知识”章和《逻辑学》开篇的若干论述出发，探究《逻辑学》的起点；继而分别以“存在”“反思”和“推论”三个范畴为切入点，通过对全书结构的梳理表明，该书在“存在论”“本质论”和“概念论”三个层面上分别以越来越具有思辨性的三种不同方式，遵循了概念与事情本身两者同步进展的模式，尤其不可忽略“事情本身的自我展露”这条“暗线”；最后简要讨论《逻辑学》与其他体系著作的关联问题，认为只有在充分尊重两类著作内部结构的基础上，才能发现双方良性的互镜关系。

【关键词】黑格尔；《逻辑学》；《精神现象学》；逻各斯

中图分类号：B516.34　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0070－09

作者简介：庄振华，湖北汉川人，哲学博士，（西安 710119）陕西师范大学哲学系教授。

基金项目：陕西省社科基金年度项目“布洛赫《主体－客体》翻译与研究”（2017C003）；陕西师范大学中央高校基本科研业务费专项资金资助项目（16SZTZ01）；2016 年陕西师范大学优秀青年学术骨干资助计划

《逻辑学》是黑格尔最核心的著作。当前国内外学界的黑格尔研究大有复兴之势，人们对这部著作[①]的兴趣也有增无减[②]。它又是黑格尔最难懂的著作，虽名为“逻辑学”，但并非要创立一套与形式逻辑、数理逻辑等类似的工具逻辑，反而更接近于赫拉克利特的逻各斯和柏拉图的辩证法，实际上探讨的是世界本身的可理解性，或者说世界自我构造的逻辑基础，更关注的是世界本身的真理，而不是人类现成化地把握事物的主观概念框架[③]。如果在这个意义上阅读《逻辑学》，我们的近现代哲学研究或许会打开更广阔的前景。在此之前，我们需要找到进入《逻辑学》的适当路径。本文打算就此略陈己见，在该书的起点与进展方式两方面进行初步探讨，并在此基础上简单谈谈该书与其他体系著作之间的互文关联。

一、起点：概念与事情本身的同一

与引导读者直接从自然意识入手，并一步步开拓视界、放弃成见、进入事情本身[④]的《精神现象

① 本文中的“《逻辑学》”泛指《小逻辑》（即《哲学科学全书纲要》第一部分）和《大逻辑》（即单行本《逻辑学》）。

② 这里仅举一例。已故美国哲学家罗森（Stanley Rosen）素重古代哲学，在其生前最后一年（2014 年）却出版了一部厚重的《逻辑学》研究著作（《黑格尔逻辑学的理念》），堪称一个标志性事件。

③ 正如罗森所说，黑格尔并非要用辩证逻辑代替传统逻辑学，他关注的是如何揭示那些涉及世界的可理解性结构的预设。See S. Rosen, *The Idea of Hegel's Science of Logic*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2014, p. 242.

④ 黑格尔的“事情本身”既不同于康德那里不可理解的物自体，也不是主体意识从自身出发进行的表象，它在根本上指能为人所理解的意义世界本身。参见庄振华：《〈精神现象学〉义解》，北京：中国人民大学出版社，2019 年，第 509—521 页。

学》不同，《逻辑学》并不是一部容易“上手”的书。阅读此书时，首先要面对的一个问题是：我们是否找到了进入它的门径？黑格尔在《大逻辑》“导论”开篇就说：“没有一门科学比逻辑科学更为强烈地感受到一种需要，即在不作出任何先行的反思的情况下，以事情本身为开端。”① 这意味着，任何外在反思不管是像意识哲学那样与事情本身保持谨慎的距离，还是像唯理论那样追求直接进入事情本身，实质上都只能看到它们各自想看到的东西，而没有真正触及事情本身及其逻辑。关键不在于意识与理性，而在于事情本身。话虽如此，黑格尔自己指明的这个门径并不轻易向人开放，人们必须走过类似于《精神现象学》中那种异常艰难的旅程才能抵达它那里②。如若不然，不管人们从意识的种种形态（如该书前五章所示）出发，还是从到浪漫派为止的西方精神史的种种精神形态（如该书第六章所示）出发，都会落入与事情本身隔绝的困境。

我们不妨从《精神现象学》结尾与《逻辑学》开篇这两个关键部位的若干论述，看看究竟如何进入《逻辑学》。黑格尔称绝对知识为“概念性知识”（das begreifende Wissen）③。在“绝对知识”章，黑格尔先是交待了作为此前的西方精神史之顶点的道德世界观与优美灵魂如何向科学体系过渡，然后直接将包括《逻辑学》在内的科学体系与整个《精神现象学》进行对比，以此预示科学体系处于何种知识形态。他指出，当优美灵魂不再排斥外部世界并局限于自身之内，那么它自身作为概念就“获得了普遍性形式，而保留下来的，则是自我意识的真实的概念，或者说是一个已经实现了的概念。概念便在它的真理中，亦即在与它的外化的统一中了”④。表面看来，这话似乎不难理解：只要我们在外部事物中把握到它可被我们理解的一面，那我们的知识不就赢得它的“实现”和“外化”了吗？然而，这种流俗的理解是行不通的，它就与黑格尔接下来的描述相冲突：上述知识形态是“以纯粹知识为对象的知识，知道纯粹知识不是诸如义务之类的抽象**本质**，而是另外一个本质，这个本质是**这一个**知识，是**这一个**纯粹的自我意识，因此同时也是一个真实的**对象**，而这个对象是一个自为存在着的自主体（Selbst）”⑤。这表明绝对知识不是关于道德世界观或优美灵魂急欲排斥却又离不开的任何“身外之物”的知识，因为任何身外之物都只是“抽象本质”，而不是真正的“本质”与“真实的对象”。可见，要理解绝对知识以及与这知识同一的事情本身，从主体及其意识、理性出发看待它身外之物的种种方式在这里都是不合适的，那样永远只能得到“抽象本质”，因为那种人为追求来的统一其实仍然以主体与其对象的分裂为前提。

扩大到《精神现象学》的整个历程，黑格尔这样阐明现象学与科学体系之间的区别：“如果说在精神现象学里面，每一个环节都意味着知识与真理之间的一个差别，都是这个差别扬弃自身的运动，那么反过来，科学并未包含着这种差别及其扬弃，毋宁说，由于环节已经具有概念的形式，所以它把‘真理’和‘认知着的自主体’之类客观的形式结合为一个直接的统一体。环节并不是显现为一个在意识或表象与自我意识之间来回往复的运动，毋宁说，环节的纯粹形态（这个形态已经摆脱了它在意识中的现象），亦即纯粹概念及其前进运动，完全依赖于环节的纯粹**规定性**。”⑥ 这就是说，科学体系根本不再像现象学中那样，关注人能知道和能做些什么，以及人如何处理其自身（“自我意识”）与他所建构出来的事物形象（“意识或表象”）之间的关系；而是在“概念”的层面上，即在了解到知识本质上是事物自身的自我认识，而不是主体的构想的基础上，将事情本身的一些对象性表现

① ［德］黑格尔：《逻辑学 I》，先刚译，北京：人民出版社，2019 年，第 21 页；Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1969, S. 35。本文所引用的黑格尔原文均依据德文原文校正，个别术语与注释中所列中译本或有出入。为节省篇幅，在每一部书首次出现时，同时列出中、德文本出处，其他地方只列出中译本页码出处，略去德文本出处（译文修改较多的个别地方除外）。引文中的黑体字为原文所有。其他各处同此，不一一说明。

② 同上，第 26—27 页。

③ 或译“进行概念性把握的知识”。黑格尔亦称之为“在‘精神’的形态下认知着它自己的精神”（der sich in Geistsgestalt wissende Geist），即自知其为精神的精神。参见［德］黑格尔：《精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2013 年，第 496 页。

④ 同上，第 493—494 页；Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, S. 521.

⑤ 同上，第 494 页。

⑥ 同上，第 501 页。

（“真理与认知着的自身的对象性形式”）——在尚未达到“概念”层面时人以为只是他自身的行动成果的那些知识——真正视作事情本身运动的成果（“结合为直接的统一体”），即真正立足于事情本身并以事情本身的视角来看问题。但是，人们丝毫不必因为黑格尔谈论“纯粹规定性”和“纯粹概念”便担心科学只是空洞的概念游戏，因为它的内容与外延正是历史上出现过的种种精神形态，分毫不少：“反之，对于科学的每一个抽象环节而言，总是有一个显现出来的精神的形态与之相对应。正如现实存在着的精神并不比科学更丰富，这精神在其内容方面也并不比科学更贫乏。”① 这意味着科学体系与《精神现象学》同样广阔与丰富，只不过它是在真正的概念层次上探讨《精神现象学》探讨过的同一个世界。那么，科学体系将如何探讨这个世界？“科学的本质，亦即那个在科学里通过自己的**单纯**中介活动而被设定为**思维**的概念，把这个中介活动的各个环节分拆开，并按照一个内在的对立把自己呈现出来。”② 这意味着，表面看来科学的本质仿佛是思维在对一堆概念进行相互中介，仿佛是主观的事情，实际上是事情本身（或概念）在思维中进行自我分解并将其自身呈现出来。

上文的梳理至少可以得出如下三个结论：（1）以《逻辑学》为核心的科学体系，整个地是概念与事情本身相同一的，或者说是事情本身的自我认识，而不是人从自身出发对事情本身进行的任何操作；（2）科学体系并非主观观念的抽象游戏，也不探讨什么超越之物，它只是在上述同一性的基础上探讨我们生活于其中的这个世界；（3）这个探讨当然必须借助思维来进行，但思维在概念上的推进所透显出来的，却是事情本身借此进行的越来越深的自我呈现。

如果说《精神现象学》的“绝对知识”章还站在体系的门槛，对于概念与事情本身的同一性结构的预示还略显“外在”，那么《逻辑学》开篇则引我们登堂入室，使我们窥见其内部结构。黑格尔首先再次确认，在《逻辑学》及其引领的哲学科学中，概念与事情本身（即存在）是同一的。在逻辑学中，“一个主观地**自为存在着的东西**和第二个存在者、一个**客观东西**在意识中的对立，被意识到是已经克服了的，而‘存在’被意识到是自在的纯粹概念自身，纯粹概念也被意识到是真正意义上的存在”，虽然在这里纯粹概念和存在也被当成可以分别谈论的“两个环节”，但“这两个环节现在却被意识到是**不可分割**地存在着的”③。这就意味着《逻辑学》的读者必须达到“纯粹概念”与“存在”的同一性的层次，才算具备阅读的基本条件。与此相应，“纯粹科学以摆脱意识的对立为前提”，即以《精神现象学》中意识对真理的整个探索历程及其全部成果为前提，不再以意识的经历为主题，也不再从意识出发看问题。由此看来，“纯粹科学所包含的**思想同样也是自在的事情本身**，换言之，纯粹科学所包含的**自在的事情本身同样也是纯粹的思想**”④。换句话说，哲学科学立足于事情本身，呈现事情本身的自我运动。为表明逻辑学并非脱离质料与现实事物的那种纯主观形式，黑格尔还称这种与事情本身合一的思想为“客观的思维”和“纯粹的思想”，它是合质料与形式为一的⑤。这意味着《逻辑学》中的全部范畴，无论看起来是“偏主观的”还是“偏客观的”，都既是概念（人对事情本身的某个环节或阶段的理解），也是事情本身（世界之可理解的客观结构的某个环节或阶段）。

这个切入点能为我们把握此书提供极大便利。由此望去，《逻辑学》的整体结构便一目了然，它谈论的都是上述同一性不断深化自身的过程。“存在论”谈到的“存在”只是“**自在的**概念”，即“实在性或存在的概念”，而“概念论”谈到的纯粹概念才是“概念本身”，或“**自为地存在着的**概念”，逻辑学就是从研究前者的逻辑（“作为存在的概念”的逻辑或存在论，属于“客观逻辑”）向研究后者的逻辑（“作为概念的概念”的逻辑或概念论，即“主观逻辑”）的进展⑥。而居于这二者之间的是反思二者关系的逻辑，即研究“作为**反思规定**的体系的那种概念”的逻辑。在这种逻辑中，存在已经“向着概念的**内化存在**（*Insichsein*）过渡”，开始具有内外二分的结构，但与外在的直接存

① ［德］黑格尔：《精神现象学》，第 501 页。
② 同上，第 501 页。
③ ［德］黑格尔：《逻辑学 I》，第 38 页；Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 57.
④ 同上，第 27 页。
⑤ 同上，第 27 页。
⑥ 同上，第 39 页。

在还有千丝万缕的关联，毕竟还算不上“**自为地存在着的**概念”。这个居间的逻辑即为本质论，而本质论与存在论统称为“客观逻辑”①。

由此可见，概念与事情本身的同一实为《逻辑学》一书的入门法要。这种同一性极端重要，它既是《精神现象学》的终点，又是《逻辑学》的起点，因此绝不能轻轻放过。目前的问题在于，黑格尔在《逻辑学》的开篇预设读者已经通透掌握了《精神现象学》的整个历程，因而并未对这种同一性着墨太多，使初学者对于一些关键问题不明就里：它是其来有自，还是黑格尔独创的？是现成对象的事后统一，还是事情本有的深层特质？是一成不变因而可以一蹴而就的，还是逐步展露因而需要艰苦劳作的？以下试分别论之。（1）黑格尔所谓概念与事情本身的同一性，绝非空穴来风，而是源自巴门尼德以来西方古老的“思有同一”传统②。后者并非仅见于巴门尼德、笛卡尔、德国观念论者等少数明确探讨过这一现象的思想家，而是西方哲学一以贯之的一个传统。从深层次看，它是西方形式观的一种表现。而西方形式观由毕达哥拉斯、巴门尼德、赫拉克利特最初提出，由柏拉图与亚里士多德决定性地奠基，进而通过中世纪哲学、近代理性观影响至今。这种形式观深刻洞察到事物的本质不是在物质中生成的，而是与物质同等原初并将事物内在凝聚起来的规定性秩序，它既是仅由人类理智才能把握到的知识性要素，又是事物的存在本身所仰赖的客观结构，思维和存在均以这秩序为旨归，它也标志着思（思维）与有（存在）的根本同一性。（2）只要我们不在现成的意义上将思维与存在分别等同于人随意的“念头”与事物的“属性”，并在此基础上思考二者如何勉强“统一”起来，而是反过来追索思维与存在这二者的条件，就必定会洞察二者在根本上具有同一个形式结构。具体到德国古典哲学内部，黑格尔所理解的概念与事情本身的同一以康德的“哥白尼式革命”开启的既先于主、客体而又成为二者共同结构的先验要素为先驱，又不像康德那样始终没有摆脱主体意识的立场。他不再纠缠于表象与对象的关系问题，而是基于谢林开拓的事情本身的观念东西与实在东西的同一性的新格局之上看问题③。（3）但这并不意味着思维在《逻辑学》中一开始就达到最完善的思有同一，后者要通过对历史上各种概念、范畴艰苦卓绝的“纯化”与系统化工作，在《逻辑学》结尾部分才能达到。具体到《逻辑学》内部而言，黑格尔从思维最初认为最直接也最确定，实际上最抽象也最肤浅的“纯存在”出发，通过以三种方式分别在三个层面进行的概念演进，使事情本身越来越深入、广阔地展露自身。

以此观之，黑格尔的著述历程将显示出更深刻的历史意义。《精神现象学》在意识体验与精神史的层面上系统梳理了近代理性的危机：它看似一往无前、开疆拓土，实际上无往而不在自身编织的“合理性”之网中，因而总是自外于事情本身（尤见于“理性”章全章）；它看似以理性眼光一统天下，实际上继承了中世纪教化格局下的分裂困境，陷入“优美灵魂”式的伪善而不自知（尤见于“精神”章第三节）。在这个背景下，《逻辑学》将上述同一性作为起点，实际上延续了《精神现象学》对这一问题的探讨，系统地克服了近代理性的分裂困境④。它远非提出一套学院理论那么简单，实际上蕴含着拯救西方形而上学乃至校正西方文明的“大事因缘”⑤。

二、展开方式：思维与事情本身的双重进展

抓住《逻辑学》的逻辑起点（概念与事情本身的同一）之后，紧接下来我们面临的任务便是理

① ［德］黑格尔：《逻辑学 I》，第 39 页。

② 黑格尔明确将自己的逻辑学溯源到古代哲学的逻各斯，以及阿那克萨戈拉、柏拉图和亚里士多德。参见［德］黑格尔：《逻辑学 I》，第 17、28、11 页。

③ 庄振华：《略论谢林自然哲学的开端》，《云南大学学报》社会科学版 2019 年第 5 期。

④ 庄振华：《〈精神现象学〉义解》，第 357—373、509—521 页。

⑤ 本文虽然撷取《精神现象学》《逻辑学》的若干论述表明，阅读后书应以对前书的通透理解为前提，但这些论述背后的问题意识（化解近代理性的分裂困境）才是这种前提关系的根本原因。See Rosen, *The Idea of Hegel's Science of Logic*, p. 233; M. Quante, “Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst”, in ders. (et. al. hrsg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner Verlag, 2018, S. 278.

解它的进展方式。《逻辑学》以事情本身的彻底展露为目标，为了达成这一目标，立于起点的纯粹思维还需要经历性质截然不同的三个层面，而这三个层面又各有切入点与演进方式。掌握《逻辑学》在总体与细部两方面的演进方式，才能真正进入这部书的堂奥。以下试按这两方面分别论之。

当人们对《逻辑学》繁复而又严谨的结构赞叹不已时，往往容易随之生出一种误会，认为它是黑格尔这位高超的哲学家绞尽脑汁炮制出来的一部杰作，书中那些概念的进展路线完全是黑格尔自己构想和补缀而成，普通人只能瞠乎其后、无法复制。这种想法在将黑格尔神秘化的同时，也堵塞了真正理解这部书的道路。实际上，黑格尔本人并不认为《逻辑学》纯粹是他个人头脑风暴的产物，他认为自己只是忠实记录了他所见的事情本身具有严格必然性的演进过程。具体而言，这个演进过程表现为思维的进展（“前行”）与事情本身的深化（“回归”）两条路线相伴相生、相得益彰的奇妙结构。黑格尔明确指出：“人们必须承认，这是一个很本质的观察——它在逻辑学中会更详尽地展现出来——，即前行（Vorwürtsgehen）乃是回归到**根据**，是向**原初东西**（Ursprünglichen）和**真实东西**（Wahrhaften）的**回归**（Rückgang）。”①

这里尚需对上述演进结构的必要性作一申论。在《逻辑学》中，虽然所有范畴都具备概念与事情本身相同一的特质，但这些范畴在性质、深浅上均有所不同。简言之，这些范畴内部仍有偏重于抽象概念还是偏重于纯粹概念②的区别③。这便是黑格尔反复强调的概念进展与事情本身自我展现的共生关系，两者不可偏废。事实上，在概念不断“生成”的这条“明线”背后，隐藏着事情本身越来越深地自我展现的“暗线”，后者往往不为论者所提及、但其实更重要，它是真正的动力之源④。

在最一般的意义上可以说，《逻辑学》所有三元结构都有一个大致类似的特征，即它内部的三元分别是直接存在的环节（自在的环节）、反思性的环节（自为的环节）和思辨性的环节（自在且自为的环节）⑤。但“三论”⑥ 在体现这种格局时又各有侧重，分别自成一体。黑格尔曾在《小逻辑》第 161 节及其“附释”中将“三论”的进展方式分别概括为过渡（übergehen）、映现（Scheinen）和发展（Entwicklung）⑦。（1）在“存在”层面，事物都直接存在，且仅仅呈现其“存在着”这一点，事物与事物之间也缺乏深层次关联，相互之间除离散的“并存”外并无其他任何关系，因而思维总是只能从一个事物或一种规定性直接转向另一个事物或另一个规定性（“过渡”）。这种直接过渡带来的认识只不过是“有……，又有……”这种外在的并列，因此便有“量”这种典型的外在化格局。（2）在“本质”的层面，每个事物内部以及相互之间都呈现出深层次的本质，是为“反思规定”。整个世界呈现为深浅有别的一个立体结构，任何事物的定义、活动与关联都必须在这个立体结构中进行。在这个结构中，所谓的“内在”（本质）与“外在”（现象）实际上是相互赋予意义的，任何一方在缺了另一方的情况下都没有意义（“映现”）。（3）在“概念”层面，事情本身突破“本质论”

---

① ［德］黑格尔：《逻辑学 I》，第 49 页。

② 抽象概念即主观概念，因而属于客观逻辑；纯粹概念即事情本身的内核，因而属于主观逻辑。《逻辑学》中“客观逻辑”与“主观逻辑”的区分当然不是从人的意识出发，而是从事情本身出发作出的，抽象且表面的、反映事情本身的自在存在的是客观逻辑，具体且深入的、反映事情本身的自为存在的是主观逻辑。参见［德］黑格尔：《逻辑学 I》，第 39 页。

③ 值得注意的是，这里的整个区别都发生于事情本身内部，而不发生在常识意义上的现成事物层面，因而不可误认为《逻辑学》的演进是从主观观念向客观事物的进展。为此，黑格尔在《大逻辑》第二版序言中专门强调，《逻辑学》的对象不是常识意义上的事物（Dinge），而是那与概念同一的事情（Sache）。参见［德］黑格尔：《逻辑学 I》，第 17 页。

④ 所谓“明线”，是指人们往往只见书中许多概念依次出现，在不知其所以然的情况下往往容易认为每个概念仅仅是从先前的概念中“生成”的。但这只是表面现象，其背后隐藏着事情本身从最表面、最抽象的直接性“存在”层次向最深刻、最具体的思辨性“概念”层次逐步展现自身的过程，后者由于容易为人忽视，故称为“暗线”。

⑤ 正如上节末尾提到的，在这种表面看似僵硬的三分背后，隐藏着黑格尔克服近代理性的分裂困境的现实考虑。从逻辑学的“存在论”“本质论”“概念论”的三分到各部分内部的种种三分都是如此。但三分本身并非绝对必然的，只要能体现上述进展，二分或四分也是可以的，比如“概念论”的“认识的理念”就是二分的，他的其他著作也有四分的情形（如《自然哲学》的“特殊个体性的物理学”、《历史哲学》的历史分期等）。

⑥ 指“存在论”“本质论”“概念论”，下同。

⑦ ［德］黑格尔：《逻辑学——百科全书·第一部分》，梁志学译，北京：人民出版社，2002 年，第 295 页；Hegel，*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*，Frankfurt a. M.：Suhrkamp Verlag，1970，S. 308.

无限繁复的反思结构并为之奠基的那种根本统一性才是一切的关键，而以往的所有范畴不过是这种统一性深浅不同的种种体现形式，都是它的自我展现（“发展”）[①]。

上述三种进展方式，在“三论”中分别最典型地体现在“存在”“反思”“推论”三个范畴上，而这三个范畴又分别对“三论”有全盘辐射之功效[②]。抓住了这三个范畴，“三论”便不难理解。

第一，在“存在论”中，黑格尔开门见山地介绍了“存在”范畴，后者展开为“存在－虚无－变易”这个三元结构。事物最初向人直接显现为“存在着”，思维对事物的了解仅限于“它存在着”；这种肯定其实直接蕴藏着否定在内，因为存在之所以直接成其为存在而毫无其他中介，恰恰是由于它的无规定性即其否定性；但这里的否定又不是彻底的虚无，而是与肯定相关联的否定，世界上永远只有从有到无的过渡（消失）和从无到有的过渡（生成），二者合起来即为“变易”。这个三元结构的总体特征是：相对于在前的环节，在后的环节虽然在思辨性上有所推进，但只是以最直接、最抽象的方式在推进，它们中的每个都不具备“本质论”与“概念论”的那种深度。

“存在”范畴展示的这种直接过渡的演进方式体现在整个“存在论”中。（1）第一部分名为“规定性（质）”，是因为这一部分的整个论述仅仅涉及事物的最表面规定（“存在着”）。“存在”范畴作为第一章，揭示出最直接的存在总已经具有否定性，但目前的这种揭示本身还是最抽象的。换言之，“存在”的三元结构并没有完全自足的存在，只能体现在具体事物中，这便直接从“存在”过渡到“定在”。具体事物之为具体事物，是因为它总是“某物”，即某个特定的事物或者说有限度的事物。这种限度之为限度，本身就意味着在它之外还有它的否定物，或者说意味着超越该限度的可能性。任何事物都是在限度与对限度的超越这两种规定性的交互规定下维持其独立存在的，后者就是“自为存在”。但各个事物的独立存在还远远不能代表事情的全部，因为无论一事物还是它的种种规定性，其独立存在都不能单纯依靠坚守自身并排斥他物，而是需要在世界上所有同类事物或同类规定性构成的序列中占据特定位置，这种相对而言的位置便是大小（量）。（2）由此进入第二部分，即“大小（量）”。一切大小都是就事物相互对比而言的，因此量虽然乍看起来就像事物自身的性质，但本质上只能表明事物与事物之间的外在比较。量的范畴起点是独立存在（自为存在）所具有的一个根本特征即连续性，而本部分第一章（“量”）是在抽象意义上讨论量，仅能显示出事物的这种连续性“具有大小”这一点，此外无他。这意味着从外部考察事物的连续性的范围及界限，而没有进入这种连续性内部进行分疏。一切现实的连续体都是有界限的，这样的连续体就其自身而言是连续的（kontinuierlich），就它们相互之间而言则是离散的（diskret）。最终我们看到的是量本身的限定，即量的数值（“数”）。第二章（“定量”）讨论的是带有数值的量，开始进入量的内部，看待它的各单元之间的关系。此时对外、对内分别出现的不再是上一章中连续的量与离散的量，而是外延的量与内涵的量。需要注意的是，定量内部各单元之间被设定为相同的，所有单元都只是具有一定数值的众单元“之一”；这种考察方式看似只针对定量内部在进行细化，实际上同步设定了数值无限进展的可能性，即设定了具有其他数值的定量与这一定量进行比照的可能性。这便是第三章（“量的比例”）要探讨的内容。比例的本质在于两个或多个事物静态或动态的相互关系，而不在于现成化理解下的除法算式的结果，比如误认为2：1的“结果”为2。比例概念处理动态关系的极致便是探讨无穷趋近关系的微分学。（3）第三部分名为“尺度”，讨论的不再是“量”这种外在的相互关系，而是具有规定性（质）的量。这是整个“存在论”中最具思辨性和深度的一部分，也是最接近于“本质论”中里那种内外二分格局的一部分。在思维还不懂得像“本质论”那样通过设定“内在本质”来解释事物的情况下，它要解释事物“何以存在”时，最多只能看到并描述“事物各以一定的节奏、尺度存在”，如某种候鸟几月才南飞、某种树木长到多高就由盛转衰等，但并不知其所以然。这当然算不得对事物

① ［德］黑格尔：《逻辑学 I》，第17页。

② “辐射功效”指的是，从这三个“切口”入手会很容易发现“三论”的构造方式，因为它们可以分别看作与这三个范畴类似的一系列直接的存在、反思性判断、思辨性推论。但严格来说，这种功效可能并非这三个范畴所独具的，本文只是以它们作为典型例子，提出一条由简入繁地进入《逻辑学》的可能路径。

存在的“理由”的说明，但总比仅仅宣布事物“存在着”显得更“深刻”一些。这一部分依然从抽象化看待事物的“度”入手（第一章），令读者看到一切事物的存在都是以“特殊化的尺度”为标志的；进而通过这样的各种独立尺度之间的比例关系来说明事物与事物之间的复杂关联（第二章）；最后探讨这样的比例关系如何过渡到“本质论”中的二分格局（第三章）。

第二，“反思”范畴对于“本质论”具有同样的定向作用。黑格尔将反思分为进行设定的反思、外在的反思和进行规定的反思。进行设定的反思直接且固执地认定在现象的背后必有本质，而且依靠后者、贬低前者，但它是一种不对自身进行反思的反思，因而它拒绝承认上述认定有何局限。外在的反思则开始进行这种反思：它发现前一种反思仅仅是一种进行“设定”的反思，但设定（Setzen）必有其预设（Voraussetzung），即“存在论”结尾那种被扬弃了的存在；它还发现现象与本质其实是相互依赖的，二者只有相互比照才有意义。但这不是事情的全部，因为到目前为止现象与本质依然是相互外在的。反思至此终于发现，到目前为止的这种相互外在的状态其实是事情本身的一种比较浅层的表现形式，或者说只是事情本身在某些阶段的表现。这就是说，真正起决定作用的并不是与现象相对而言的本质，而是事情本身的自我设定，而现象与本质都是这种自我设定的产物。至此，反思成为进行规定的反思。进行规定的反思既未失去对“本质”的追求，也不抛弃现实事物，而是兼具这两种性格，它实际上是对前两种反思的成全①。

相对于“存在论”，“本质论”面对的虽然是同一个世界、讨论的是同样的事物，但事物在这一部分处处都具有内在本质与外在现象二分的反思性结构，思维也总以这种二分的方式来看待事物。（1）在“本质论”第一部分（“作为自内反思的本质”）中，本质性东西与非本质性东西既相互对照又并非相互外在的，而是互为对方的条件。这一部分的缺陷在于，它对这种“自内反思”的了解毕竟还很抽象。思维只是外在地比较事物的种种规定的同一、区别与矛盾，直至最终认定任何事物都有其内在根据，但并不真正了解那根据是如何内在地起作用的。这导致各种规定相互之间终究还是外在的关系。（2）第二部分虽名曰“现象”（Erscheinung），探讨的是作为自在之物（Ding – an – sich）或自在存在的世界（die an sich seiende Welt）之显现（Erscheinen）的现象，即本质与现象更加内在融合之后的整体，而非仅仅讨论与本质抽象对立的现象。这一部分从“实存”（Existenz）开始，表明思维在对根据有充分信心的基础上，发现了事物的外部实存便是根据的“落实”之处，开始重视这种实存。在这一部分，实存与其根据之间的内在关系开始系统呈现出来。这就是说，思维在现象世界中发现事物内部及其相互关系中大有乾坤，那就是规律。规律思维关于现象与现象背后的“真相”二分的格局的设想，实际上无法长久撑持，因为思维终归会发现对偶然的规则性现象的归纳并不能代替真理本身②。于是到了第三章，思维只得承认前此为止达到的种种二分格局，其实只是事情本身的呈现方式，只具有有限的意义。（3）“本质论”第三部分（“现实”）可以视为连接“客观逻辑”与“主观逻辑”的核心枢纽，蕴藏着使黑格尔不同于过往所有思想家的关键特征。经过书中“存在论”和“本质论”的漫长跋涉之后，思维认识到绝对者并不是一种与现实相对立的东西，而是就在现实中且成为现实的核心。“绝对者”章在抽象反思的意义上阐述绝对者在现实中何以可能。“现实”章不再局限于对现实中的绝对者的抽象描述，而是致力于展示现实事物的一切规定究竟是偶然的还是必然的。实际上，我们并不能抽象地断定现实事物的偶然性或必然性，偶然和必然都是相对于事情本身的展露程度而言的。所谓必然，便意味着人认识到事物展现了其与绝对者的深度相互内在。但仅仅了解绝对者与现实事物的相互内在还不够，还必须明了这种相互内在的究竟，这便有了“绝对关系”章。这一章谈论是作为绝对者的自我表现的实体性、因果性和交互作用：实体性代表体现了绝对者的现实事物的持存性，因果性代表它们的关系格局的坚实性，而交互作用则代表这些事物都由里及外地彻底实现绝对者的临在。

---

① ［德］黑格尔：《逻辑学》下卷，杨一之译，北京：商务印书馆，1976 年，第 16—26 页；Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1969, S. 25 – 35.

② 庄振华：《黑格尔论规律》，《哲学动态》2017 年第 2 期。

第三，黑格尔向来认为真正适合于表达思辨思想的方式不是概念和判断，而是推论。因为就本质性功能而言，概念直接言说普遍性（Allgemeinheit），判断只能显示个别性（Einzelnheit）向普遍性的单向过渡，只有推论才能展现个别性通过特殊性（Besonderheit）这个中项与普遍性动态地结合的情形，即展现出普遍性不在个别性之外、而就在个别性内部，或者说展现出个别性与普遍性之间的往复运动。这样看来，只有推论才能展现出“本质论”的最高范畴“现实”的内部结构。因而，“概念论”中各组三一体的演进方式在本质上都是推论。

虽然“概念论”整个被黑格尔称作“主观逻辑”，它的第一部分也径直名为“主观性”，但正如上文表明的，这里所谓的“主观”指的根本不是个人主观观念，而是世界在抽象意义上的可理解性，即单纯抽象意义上谈论的“如何理解具有统一性的世界”。与此相应，第二部分（“客观性”）也并未讨论常识意义上的“客观”，而是可以视作黑格尔对于“思维应该对客观性采取何种态度”这个问题[①]的回答：他认为既不能像康德与经验论者那样怀疑思维具有客观意义，或抽象地设定一个彼岸的“物自体”；也不能像雅可比那样迂回到反思性规定的背面，抽象地崇奉直觉；而是主张一条间接的知识之路，即在信任思维规定具有客观性的同时，主张将思维的反思规定推进到思辨的认识，在思辨的认识中把握事情本身。第三部分（“理念”）谈论的是在世界上实现了的绝对者本身，或者说世界万物的绝对统一性本身。（1）在“主观性”部分，黑格尔关注的并不是作为思维工具的形式逻辑，而是处处打破这种抽象的工具性，着意于寻找思辨的突破口，即寻求在个体事物中理解绝对者的最佳途径。当然，这并非什么主观任意的寻求，它具有事情本身的必然性。概念作为直接的共相，在表达个体事物的情形方面是有局限的。不同于后来的分析哲学家通过直接划分专名与摹状词来巧妙回避追问概念之本性的做法，黑格尔直面这个问题。概念的局限性在根本上是由于概念这种直接的思考方式不能触及一个间接且思辨的事实，即个别事物以超出它自身之外的统一性为根据。判断也有其局限，因为它虽然能展示概念之间的过渡与相互关联，也能展示个体事物与共相之间的反思性关联，但仅止于此，它终究会使思维陷入诸种反思规定之中而看不到超出这些规定的真正统一性。推论表面看似判断的叠加，但它的独特性恰恰在于，判断与判断之间的内在运动不能被肢解为相互分离的个别判断，而这种内在运动正是绝对者在种种反思规定中的体现方式。由此，思维才具备真正理解客观性的条件。（2）如前所述，黑格尔对“客观性”的看法迥异于前人。机械性是外在的观察方式，也是事物外在的呈现方式。这种外在方式本身并没有什么“错误”，只是比较肤浅，只能通过越来越深地划分“内－外”结构的方式，在事物那里达到一种不断“深入”的假象。但这种“深入”的最深刻成果不过是规律，而如前所述，规律在本质上只是经验的外在归纳，并未真正抓住事物的内在本质。如果在事情本身自我呈现的意义上看，机械性其实是迈向事物反思性的内在结构的一个必要步骤，后者便是化学性。化学性令人看到事物本就发生了内在融合，事物的存在本身就要以化学反应过程为条件。但仅仅停留在化学性层面还不够，这个层面说到底还是预设了化学性与事物的两分。只有承认“事物自身就以内在融合为真正的存在方式”即承认目的性，才达到客观性的顶点，这便跨入生命领域的前门。（3）“理念”部分讨论的是实现于世界上的概念，或者说世界上现实的统一性。理念首先表现为生命，后者既体现出个体的统一性，又在类的意义上将各种个体统一起来，但生命毕竟是最直接、最抽象的理念，还没有达到自觉的反思，更没有达到对世界的根本统一性的思辨。第二章表明在理念层面而非在人的理论活动与实践活动的层面（后者属于反思的层面）来看，真与善不是基于人的立场分别进行静观与行动所达到的极致状态，而是世界万物的内在生命分别通过静观与行动达到的对自身本质的反思。到最后一章，在绝对理念的高度来看，真与善两种理念终归于一，由此达到世界的绝对统一性和绝对可理解性。这种统一性与可理解性之所以是绝对的，是因为它其大无外，是世界的终极根据，其本身再无任何条件。

① 可比较［德］黑格尔：《逻辑学——百科全书·第一部分》，§．26—§．78。

三、余论：互文关联问题

研究《逻辑学》，除了必须从适当的起点出发和遵循该书特定的进展方式之外，还需留意该书与黑格尔其他著作之间的关联。一方面，这种关联是黑格尔本人加以肯定的，如果完全置之不顾，在阅读黑格尔其他著作时就会迷失方向。黑格尔自耶拿时期开始，就常常在课程预告和手稿中以“逻辑学与实在哲学”概括自己的体系规划[①]。总的来说，黑格尔基本上是用“客观逻辑”（“存在论”和“本质论”）代替传统的本体论（或曰“存在论”）和形而上学[②]，并补充了前人所没有的“主观逻辑”（“概念论”）。这样形成的整部《逻辑学》当然对作为部门哲学的其他体系著作（《自然哲学》《精神哲学》以及各种讲演录）具有指导作用。在这个意义上，我们甚至可以将其他体系著作视作《逻辑学》的某种“应用”。在《大逻辑》中，黑格尔还曾说这书展示的是“**上帝在他的永恒本质之内、在创造自然界和某种有限精神之先，呈现出来的样子**”[③]。这就更强化了《逻辑学》作为其他体系著作的“先行规划”的地位，令人更难忽略双方之间的深层关联。另一方面，如果过分执着于这种关联，以致误认为《逻辑学》与其他体系著作之间，甚至与《逻辑学》之前的著作之间存在僵硬的对应，就会出现如亨利克斯（J. Heinrichs）的那种颇显滑稽的做法，即逐章逐节地把《精神现象学》与《逻辑学》对应起来[④]，实乃圆凿方枘，扞格难入。那么，在这个问题上应该如何掌握合适的尺度？笔者以为，两类著作之间的横向关系的研究，必须建立在充分尊重各著作内部独有的纵向结构的基础上。我们应该更重视双方的“神似”之处，而非“形似”之处，在比较阅读时应该有所“节制”。倘若如此，我们会发现两类著作在总体框架与细部概念上完全可以形成良性的互镜关系[⑤]，而不致陷入“概念推演”的表面比附，甚至由此制造出一些本不该存在的伪问题。比如，在总体框架上，如果不了解《逻辑学》“三论”之间的逻辑关系，《自然哲学》《精神哲学》《法哲学原理》各自内部的三大部分之间的关系就无法理解到位。甚至《精神现象学》中的许多问题（比如自我意识的本质、精神与理性的关系等），也要从《逻辑学》反观才能得到通透的理解。在细部上，这类互镜关系更是比比皆是。

正如德国古典哲学的所有经典文本的情形一样，对《逻辑学》的阅读与研究始终在路上，是一个无尽的过程。本文只是就《逻辑学》研究的起步、推进和效应这三个问题，提出了一些最初步的看法，希望抛砖引玉，就教于学界方家。

（责任编辑　行　之）

① 如 1805－1806 年体系草稿《自然哲学与精神哲学》的副标题便是“实在哲学讲演录手稿”，遵循了黑格尔本人的意图，也就是将这两门哲学合而言之，与逻辑学形成对照。

② ［德］黑格尔：《逻辑学 I》，第 41 页。

③ 同上，第 28 页。

④ J. Heinrichs, *Die Logik der* Phänomenologie des Geistes, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.

⑤ 互镜关系指两类著作在阅读中形成互为镜鉴、相互启发的关系，如下文在整体和细部所举的两例。

被遮蔽的逻辑谓词
——论胡好对逻辑谓词的误读

彭志君

【摘要】胡好根据康德文本中的两处说明提出了关于逻辑谓词的四重界定。但是，他的界定却存在着理解上的困难和文本阐释上的问题。他的界定不但没有揭示出逻辑谓词的特定意义，反而使得它的意义受到了遮蔽，这缘于他局限于“S 是 P”这种命题类型来界定逻辑谓词，而完全没有注意到“S 是”这种命题类型对理解逻辑谓词的特定意义所具有的重要地位和作用。其实，在康德的存在论题中，他主要是以“S 是”这种命题类型来阐释逻辑谓词的，因此此处的逻辑谓词只能是特指的，而非泛指的，它就是 Sein。Sein 这个逻辑谓词就是实存谓词，它具有双重性：一方面在本体论证明当中的实存谓词还只是分析命题的谓词；另一方面它指的是 existiert，Dasein 或 Existenz，这是一个通过联系知觉经验而对它做出了精确规定之后并完全超出了上帝概念的实存谓词，因此是综合命题的谓词。基于这一理解，存在作为逻辑谓词的特定意义将被揭示出来。

【关键词】逻辑谓词；实在谓词；存在；实存；实存谓词
中图分类号：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0079－07

作者简介：彭志君，湖南芷江人，哲学博士，（衡阳 421001）衡阳师范学院马克思主义学院讲师，（长沙 410082）湖南大学马克思主义学院在站博士后。

基金项目：湖南省教育厅优秀青年项目“康德知识学的第三者理论及其当代价值研究”（18B372）

康德的存在论题往往由两句话来表达：“Sein ist offenbar kein reales Prädikat，d. i. ein Begriff von iregend etwas，was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloβ die Position eines Dinges，oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.”（“‘是’显然不是什么实在的谓词，即不是有关可以加在一物的概念上的某种东西的一个概念。它只是对一物或某些规定性本身的肯定。”）（KrV，A598/B626）康德提出这个论题是基于他对逻辑谓词和实在谓词所做的区分，因此，当我们谈论康德的存在论题时，不能脱离这个重要的前提条件。那么，什么是逻辑谓词？什么是实在谓词？这是探讨康德的存在论题时不可回避的问题。

胡好在《康德哲学中实在谓词难题的解决》[①] 一文中对上述两个问题给出自己的解答[②]。在此文中，他主要是阐发关于实在谓词的基本论点，也表达了关于逻辑谓词的基本观点，其中一些是对谓词的新观点。他的文章对进一步探究康德的存在论题具有启发意义，但也存在一些不容忽视的问题。鉴于他的文章既提出不少有价值的、富有启发意义和可供参考的新观点，又涉及到很多需要进一步探讨的问题，要对他的文章做出全面的评论几乎不可能，因此本文只针对他关于逻辑谓词的基本观点做出评论。首先，笔者试图归纳胡好关于逻辑谓词的基本观点；其次，指出他的观点存在的困难和问题，

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。

② 胡好承认，正是通过在“康德哲学爱好者共同体”微信群中与其他学者的争论，他发现了实在谓词难题。笔者曾参与微信群的讨论，但并不认同他对逻辑谓词的理解，觉得他对逻辑谓词的解读存在误读。所以，针对他在文章中阐发的有关逻辑谓词的基本观点写下此文。

即实际上遮蔽了逻辑谓词在康德存在论题中的特定意义；最后，通过揭示出逻辑谓词的特定意义，表明他的解读是对逻辑谓词的一种误读。

一、胡好关于逻辑谓词的基本观点

总结起来，胡好关于逻辑谓词有几个基本界定，代表了他对逻辑谓词的基本观点：（1）逻辑谓词跟命题类型无关，它既可以是分析命题的谓词，也可以是综合命题的谓词；（2）逻辑谓词是与主词不相矛盾的谓词；（3）逻辑谓词对应逻辑的可能性；（4）逻辑谓词抽掉了一切内容①。

从胡好的文章看，他对逻辑谓词的上述界定主要是基于康德在《纯粹理性批判》（以下简称《纯批》）和《逻辑学讲义》（以下简称《讲义》）中的两处说明。首先，他依据的是《纯批》的“上帝的存有之本体论证明的不可能性”一节第九段中的一个重要说法，即“人们可以随心所欲地把任何东西用作**逻辑的谓词**”（KrV，A598/B626）②。他对此的进一步解释是：“虽然康德说‘人们可以随心所欲地把任何东西用作逻辑谓词’（KrV，A598/B626），但跟主词矛盾的词不可以充当逻辑谓词。逻辑谓词对应‘先验的理想’中的‘可规定性原理’，这条原理是基于矛盾律的。所以，逻辑谓词是逻辑可能的谓词，不能跟主词矛盾。”③ 其次，他依据的是康德在《讲义》中曾明确提到过的分析命题“仅仅包含逻辑谓词”的说法④。

从胡好对逻辑谓词的界定中，可以看出他的界定具有以下几个特点：第一，他立足于命题中主词与谓词之间之关系的视角来界定逻辑谓词，即主要根据“S 是 P”这种典型的主谓命题来界定逻辑谓词，把“S 是 P”中的 P 当成逻辑谓词；第二，他对逻辑谓词的界定非常泛化，可以归结到一点，即只要与主词不相矛盾的谓词都可以称作逻辑谓词；第三，他对逻辑谓词的界定主要是形式逻辑的界定，而不是先验逻辑的界定，因为形式逻辑不涉及概念和判断的内容或对象，逻辑谓词也抽掉了一切内容，而先验逻辑必然涉及自己的内容或对象。表面上看来，胡好对逻辑谓词的界定有可靠的文本依据，但当涉及应该如何理解逻辑谓词的确切意义，以及对上述文本应该如何解读时，他的界定就会产生出一些不容忽视的问题。

二、胡好对逻辑谓词的界定存在的主要问题

在笔者看来，胡好对逻辑谓词的界定至少存在以下两个问题：一是在理解上会产生一些无法克服的困难；二是文本解释上的问题，即他的界定与康德的文本存在严重冲突。其中，第二个问题是导致第一个问题的重要原因。

先看第一个问题。按照他的解释，逻辑谓词是与主词不相矛盾的谓词，既可以是分析命题的谓词，又可以是综合命题的谓词。而按照通常的理解，康德在《纯批》中关于分析命题的界定是这样的：分析命题是谓词包含在主词中的命题。既然分析命题的谓词是包含在主词中的，这难道不是一个严格的限定条件吗？难道不意味着我们不可以把任何想要的东西、而只能把那些包含在主词概念中的谓词称作逻辑谓词吗？那些没有包含在主词概念中的综合命题的谓词，难道也能被称为逻辑谓词吗？既然如此，怎么能随心所欲地把一切东西，甚至把综合命题的谓词也称为逻辑谓词呢？如果胡好坚持他对逻辑谓词的上述界定，那么必然会导致理解上的困难甚至障碍。这意味着他要么坚持认为无论分析命题还是综合命题的谓词都可以称作逻辑谓词，只要谓词与主词不矛盾，并必须放弃逻辑谓词是包

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 69、71、72 页。胡好没有对逻辑谓词做出集中而概括的界定，他的界定分散在此文中。这是笔者根据此文论述所做的归纳。

② 本文所引的《纯粹理性批判》的引文主要采纳由人民出版社 2017 年出版的邓晓芒译、杨祖陶校的译文，但会按照国际通行的惯例 A、B 版给出引文出处，比如标识为：KrV，A599/B627。

③ 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。

④ ［德］康德：《康德著作全集》第 9 卷，李秋零编译，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 109 页。

含在主词概念中的谓词这一主张；要么他只能坚持后者，放弃自己的界定。

从形式上看，按照胡好的界定，在“S 是 P”这个主谓命题中，我们似乎可以把 P 称为逻辑谓词。他主张，分析命题和综合命题的 P 都可以叫做逻辑谓词，这难道不是一种混乱吗？同一个 P，在分析命题中被称为逻辑谓词，在综合命题中也被称为逻辑谓词，那么我们自然会想，逻辑谓词既然是分析命题的谓词，它怎么又成了综合命题的谓词呢？就像他所举的例子那样，“这个苹果是红色的”，“红色的”就是逻辑谓词；后来又说“红色的”作为实在谓词[①]。而他对实在谓词的基本界定是它是客观综合命题的谓词，也就是说实在谓词是超出主词概念的谓词。一方面，逻辑谓词是没有超出主词概念的分析命题的谓词；另一方面，逻辑谓词又是超出主词概念的综合命题的谓词。这不是自相矛盾吗？难道不会造成理解上的困难？

胡好也许会说，当我们认为逻辑谓词既是分析命题的谓词又是综合命题的谓词时，这是一种广义的逻辑谓词；而当我们说分析命题的谓词是逻辑谓词时，这是一种狭义的逻辑谓词。所以，当我们说“红色的”是逻辑谓词时，这时的逻辑谓词是狭义的；说“红色的”是实在谓词时，这时的逻辑谓词是广义的。如果是这样，我们不禁要问：第一，“这个苹果是红色的”的例子中，“红色的”何以既是分析命题的谓词又是综合命题的谓词？第二，“红色的”超出了“这个苹果”吗？第三，“红色的”抽掉了一切内容吗？不难看出，按照胡好的标准，这些问题是他无法回答的。如果他做出肯定的回答，那么他的回答就与他对逻辑谓词的界定自相矛盾；如果他做出否定的回答，他的回答同样与他对逻辑谓词的界定自相矛盾。

另外，按照他的说法，综合命题的谓词可以分为实在谓词和现实谓词，前者是“客观综合命题的谓词”，后者是“主观综合命题的谓词”[②]。他进一步说：“客观综合就主词和谓词的关系而言，它要求扩大主词概念；主观综合不扩大主词概念，却仍然是综合的。”[③] 也就是说，一方面，在分析命题中，包含于主词概念中的谓词是逻辑谓词；另一方面，在综合命题中，实在谓词和现实谓词都是逻辑谓词。针对这一界定，我们可以提出如下质疑：表面上看，胡好关于综合命题的两种谓词的划分与他的说法并不矛盾，因为实在谓词与现实谓词并不与它们的主词相矛盾，但与他的另一说法——“逻辑谓词抽掉了一切内容”——是矛盾的。笔者想问的是，作为逻辑谓词的实在谓词和现实谓词抽掉了一切内容吗？按照他对实在谓词和现实谓词的界定，回答是否定的。因此，如果他坚持逻辑谓词是与主词不相矛盾的谓词，就必须放弃“逻辑谓词抽掉了一切内容”这一界定。可见，他对逻辑谓词的第二个界定与第四个界定显然是相互冲突的。

再来看第二个问题，即文本解释上的问题。上文已指出胡好对逻辑谓词的界定所依据的两处文本。如果按照胡好对《纯批》中的文本所做的解释，那么，如何理解《讲义》中的“综合命题在质料上增加知识，分析命题仅仅在形式上增加知识。前者包含**规定**（determinationes），后者仅仅包含逻辑**谓词**”呢？[④] 在此，康德明确指出分析命题仅仅包含逻辑谓词。换言之，此处的逻辑谓词有特定限制，它是分析命题的谓词。而根据胡好的界定，逻辑谓词也可以是综合命题的谓词，那么该如何理解这两处文本的说法？

针对上述问题，也许胡好会说，分析命题的谓词是逻辑谓词，但不能反过来说逻辑谓词是分析命题的谓词。然而，这一说法隐蔽地扩大了逻辑谓词的范围。按照这一说法，似乎存在两种意义的逻辑谓词：一种是宽泛意义的逻辑谓词，它既可以是分析命题的谓词，又可以是综合命题的谓词；另一种是特定意义的逻辑谓词，它只是分析命题的谓词。显然，这在逻辑上是不能成立的。既然分析命题的谓词是逻辑谓词，分析命题的谓词与主词之间的关系是后者包含前者，这是一个特殊的限定，我们如何还能把逻辑谓词做宽泛地理解呢？这不是对康德关于逻辑谓词的界定条件的违反吗？

---

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 69、72 页。

② 同上，第 73 页。

③ 同上，第 73 页。

④ ［德］康德：《康德著作全集》第 9 卷，第 109 页。

无独有偶，胡好在自己的文章中也引用了《讲义》中的这一论述，并以此反驳实在谓词是分析命题的谓词，而主张实在谓词是综合命题的谓词的观点①。这意味着胡好是认可分析命题的谓词是逻辑谓词这一观点的。具体到文本理解上，就关系到《讲义》中关于逻辑谓词的界定与《纯批》中关于逻辑谓词的界定如何统一的问题。如果按照胡好对逻辑谓词的界定，两处文本显然是统一不起来的，因为《纯批》对逻辑谓词的界定似乎是无条件的，而《讲义》中对逻辑谓词的界定是有条件的。

综述所述，不难看出，胡好关于逻辑谓词的界定既存在理解上的困难，又存在无法将《讲义》和《纯批》两处文本中的说法统一起来的问题。那么，造成上述情况的原因在哪里呢？笔者认为，这是由于胡好对逻辑谓词的解释框架不合理所造成的。因此，要克服上述困难和障碍，解决文本之间统一解释的问题，就必须转换解释框架，并对逻辑谓词做更精细的考察。

三、Sein 作为逻辑谓词

可以说，康德的文本中缺乏一个对逻辑谓词的集中而明确的界定。因此，要阐明逻辑谓词的确切意义，必须既结合康德的相关文本，又考虑到康德对本体论证明进行批判的特殊语境。本部分论述两个观点：（1）在康德的存在论题中，Sein 就是逻辑谓词；（2）当 Sein 作为逻辑谓词时，它就是实存谓词。关于第二点需要分两步来讨论：第一，在本体论证明中，这个实存谓词还是分析命题的谓词；第二，当它被精确规定后，它必须是综合命题的谓词。

（一）Sein 是存在论题的逻辑谓词

在《纯批》的“上帝的存有之本体论证明之不可能”一节中，康德关于逻辑谓词有这样的说法：“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述谓；因为逻辑抽掉了一切内容。”（KrV，A598/B626）严格说来，这不是对逻辑谓词的界定，但提示了康德所理解的逻辑谓词应该是什么，也为进一步提出存在论题做好了铺垫，因而是一句值得深究的话。这句话也是胡好对逻辑谓词做出界定的主要文本依据之一。从论述看，胡好只注意到这句话的前一句和后一句，却未曾注意到中间那句话。根据第一句话，他把逻辑谓词做了宽泛解读，认为逻辑谓词可以是分析命题的谓词，也可以是综合命题的谓词。根据第三句话，他认为逻辑谓词排除了一切内容。

如果仅仅根据第一句话，确实很容易让我们对逻辑谓词做出宽泛化的理解。但必须考虑到，康德在此处是在批判上帝存在的本体论证明。当康德说我们可以随心所欲地把任何东西用作逻辑谓词时，其实隐含着我们也可以把 Sein 作为逻辑谓词。关于这一点，康德在 1763 年出版的《证明上帝存在唯一可能的证据》（以下简称《证据》）一文中的说法可作为有力证据。在此，康德虽然指出存在根本不是一个事物的谓词或者规定性，但“人们还是把存在这一表述当做谓词使用”②。可见，尽管康德否定了存在是实在谓词，但还是认可人们把存在作为逻辑谓词来使用的做法。因此，对“人们可以随心所欲地把任何东西用做逻辑谓词”这句话的理解就不能像胡好那样，将逻辑谓词理解为与主词不相矛盾的谓词，因而它既可以是分析命题的谓词，也可以是综合命题谓词。这种理解不仅把意思转换了，而且完全撇开了康德反驳本体论证明的特定语境。

从文本解读的角度看，康德这样述说逻辑谓词是为下一段提出存在论题做铺垫的。在本节第九段，康德首先提到本体论证明混淆了逻辑谓词和实在谓词。这意味着本体论证明把 Sein 也混淆为实在谓词，即把 Sein 混淆为“S 是 P”这种命题类型中的 P。实际上，Sein 并不包含在 P 中。所以，康德在第十段才明确提出 Sein 显然不是实在谓词，它只是对一物或某些规定自身的肯定，即存在断定。换言之，康德认为 Sein 不像本体论证明所认为的那样，是一个类似于“全能的”这样可以添加到上帝概念中的实在谓词，而只是一个逻辑谓词。康德进一步说，甚至主词可以被自己所述谓（这句话是胡好完全忽视的）。这句话与第十段的一个例子是完全呼应的，即“有一个上帝”（es ist ein Gott）。

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 ［德］康德：《康德著作全集》第 2 卷，李秋零编译，北京：中国人民大学出版社，2004 年，第 79 页。

显然，“Es ist ein Gott”与第九段中讲到的“甚至主词也可以被自己所述谓”也完全呼应，它与上帝存在（Gott ist）和上帝实存（Gott existiert）的表达是一个意思。因此，这些表达其实都提示 Sein 是可以作逻辑谓词的，甚至可以说 Sein 就是逻辑谓词。

海德格尔在解释康德的存在论题时举了一个例子：对一块摆在我面前的石头，我们会说“它实存着”或者“这块石头存在”；“这里同样明显地显示出了这个‘存在’（ist），即作为谓词的存在，因为后者在关于这块作为陈述句之主词的石头的陈述中”①；“在《纯粹理性批判》中，康德也并不否认，关于一块现成摆着的石头所陈述出来的实存是一个谓词”②。显然，海德格尔所说的存在或实存作为谓词不可能是实在谓词，这也是康德所否定的，而只能指逻辑谓词。一些学者也注意到这一点。比如，艾伦·伍德（Allen Wood）说：“如果（逻辑）谓词‘存在’不能被用做规定它所陈述的概念，那么，就不存在谓词‘存在’在其中作为内容或标志的概念。”③ 尽管伍德对存在不是实在谓词的解读有可商榷之处，但他是认同存在作为逻辑谓词的。阿利森（Henry E. Allison）也认为：“实存判断的可能性显明，‘实存’至少是一个逻辑的谓词，但它尚不足以显明，它还是其他什么东西。”④ 韩林合则指出：“作为一个动词，‘存在’当然可以充当逻辑谓词，但是他无论如何不可能是一个真正的谓词。”⑤ 另外，杨云飞也注意到 Sein 其实就是逻辑谓词⑥。可见，国内外学者普遍认为 Sein 可以作为逻辑谓词来理解。其实，Sein 这个逻辑谓词就是实存谓词，只是在本体论证明中，它被当成分析命题的谓词；只有通过对它的精确规定，它才超出上帝概念，成为综合命题的谓词。

（二）Sein 作为逻辑谓词就是实存谓词

笔者赞同国内外学者把 Sein 作为逻辑谓词来解读，但认为应结合康德反驳本体论证明的语境分两种情况来讨论。在 Gott ist⑦ 命题中，ist 其实就是康德存在论题中的逻辑谓词。不过，ist 是一个具有双重性的逻辑谓词：一方面，它作为实存谓词不同于实在谓词，但它被本体论证明混淆为实在谓词，所以在本体论证明中，它成了分析命题的谓词；另一方面，ist 是有待精确规定的实存谓词。更确切地说，ist 一方面作为不包含先验内容的实存谓词，因而区别于实在谓词，因为后者包含先验内容，还是一个尚未超出上帝概念并有待联系知觉经验而被精确规定的实存谓词，这时它还只是分析命题的谓词；另一方面，当它通过与全部经验内容相联结，获得精确规定之后，就成为完全超出上帝概念的实存谓词，这时的实存谓词就是综合命题的谓词。

海德格尔曾深刻地指出存在的两种用法：“在存在的逻辑用法中（A 是 B），关键在于命题主词与谓词之间的关系的断定。而在存在的存在者状态上帝的用法中——这块石头存在（实存）——，关键在于自我主体与客体的关系的断定。”⑧ 存在的这两种用法其实就是刚才所讲的存在作为系词所起的设定作用（存在的逻辑用法）和存在作为绝对的断定（存在在存在者状态上的用法）。可见，海德格尔的看法与笔者对存在是逻辑谓词的理解是一致的，只是他没有注意到通过实存概念的精确规定

---

① ［德］海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000 年，第 529—530 页。

② 同上，第 530 页。

③ Allen Wood, *Kant's Rational Theology*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970, p. 106.

④ Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven and London: Yale University Press, 2004, p. 414.

⑤ 韩林合：《分析的形而上学》，北京：商务印书馆，2003 年，第 18 页。韩林合在此讲到的真正的谓词（reals Prädikat）就是实在谓词。

⑥ 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 33 页。杨云飞意识到 Sein 就是逻辑谓词，这是有价值的。但他像一些国外学者一样，没有意识到通过精确规定的 Sein（其实就是 Existenz、Dasein）才是完全超出上帝概念的逻辑谓词。他把实在谓词理解为综合命题的谓词，所以才认为 Sein 是逻辑谓词、而 Dasein 是实在谓词，这是他在理解上的缺陷。由于他的观点不是本文评论的对象，在此不做过多评论。

⑦ 在德语中，ist 是 sein 这个系动词的第三人称单数，而 sein 不过是一般表达式。从意思上看，康德存在论题中的 ist、Dasein、existiert、Existenz 与 sein 所表达的意思是相同的。此外，康德在反驳本体论证明的语境中使用的 Gott ist 命题具有特殊意义，是他论述实存谓词的一个重要例子，因此，我们不需要引入其他例子来讨论他关于逻辑谓词的思想。

⑧ ［德］海德格尔：《路标》，第 534 页。

而超出上帝概念的这个逻辑谓词就是实存谓词。

在此意义上，人们会发现由于实存谓词超出了上帝概念，因而不再是分析命题的谓词，反而必须是综合命题的谓词。按照康德的说法，任何实存性命题都是综合命题，他说“正如每个有理性者都必须明智地承认地那样——，任何一个实存性命题都是综合的”（KrV，A598/B626）。既然如此，这种理解不恰好与《讲义》中的说法相矛盾吗？

其实这个问题很好回答，因为两个地方涉及的是两种不同的命题类型，并不存在矛盾。在《讲义》中，康德是在“S 是 P”这种主谓命题中来理解逻辑谓词的，因此当 P 包含于 S 中时，P 就是逻辑谓词。在此，康德对分析命题和综合命题的区分，是在“S 是 P”这种命题类型中的 P 内部所做的区分。但在《纯批》的存在论题中，康德既不是在“S 是 P”这种命题类型中来谈论逻辑谓词，也不是在这种命题类型中谈论分析命题与综合命题的区分，而是在“S 是”这种表达存在断定的命题类型中来谈论这两个问题。“是”也可以理解为“存在”，因此“S 是”表达一种存在断定。关于这一点，康德对 Sein 的正面界定就是一个更好的证明：“Es ist bloβ die Position eines Dinges，oder gewisser Bestimmungen an sich selst.”（它只是对一物或某些规定本身的设定。）（KrV，A598/B626）这里的“an sich selbst”是一个重要提示，它告诉我们作为对一物或其规定的设定的 Sein 就是逻辑谓词。如果说《纯批》中的说法还只是提示，那么《证据》的说法就更为直接和明确：康德指出，“存在是对一个事物的绝对肯定，并由此也同任何一个自身在任何时候都只有与另一事物相关才被设定的谓词区别开来”①。这简直就是在说“S 是”与“S 是 P”是两种不同类型的命题。

胡好的主要问题在于，他一直在“S 是 P”这种命题类型中来理解逻辑谓词，完全没有注意到“S 是”这种命题类型。因而，他把“S 是 P”这种命题类型所界定的逻辑谓词套用到理解康德的存在论题中的逻辑谓词，显然是不合理的，不仅不利于阐明康德存在论题中逻辑谓词的确切意义，反而使它的意义完全被遮蔽了。

因而，基于这两种不同命题类型的划分，我们就明白康德的本体论证明所说的“混淆逻辑谓词与实在谓词”，其实指的就是把“S 是”中的“是或存在”混淆为“S 是 P”中的 P。关于什么是实在谓词，康德的界定是“可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念”（KrV，A598/B626）。符合这个定义的是 Gott ist allmächtig（上帝是全能的）这个命题。显然，这是一个典型的“S 是 P”命题，其中 P（全能的）就是实在谓词，因为它是可以加在上帝概念之上的某种东西（全能）的一个概念。所以，本体论证明就是把存在这个逻辑谓词混淆为“全能的”等之类的实在谓词。

不过，在康德看来，Sein 这个逻辑谓词还有待进一步规定，下面将结合 Gott ist 这个例子来说明。可以说，Gott ist 就是本体论证明把实存性命题变成分析命题的例子，即便如此，该命题中的 ist 也不同于“全能的”等实在谓词。这个 ist 在上帝概念中设定了上帝对象，同时设定了上帝存在，当然也可以对它设定的存在与“全能的”所指向的全能进行区分。换言之，该命题中的存在断定词 ist 就是逻辑谓词即实存谓词，虽然还有待精确规定。更确切地说，该命题中的 ist 尽管还不是实存概念的精确规定，即还不是包含经验内容的实存谓词，但毕竟已不同于“全能的”，而是一个尚未超出 Gott 概念、有待于精确规定从而超出 Gott 概念的实存谓词。

对实存概念做精确规定就涉及到这一逻辑谓词的内容，即作为存在断定的逻辑谓词 Sein 到底具有什么内容。胡好认为逻辑谓词抽掉了一切内容，但他也没有对逻辑谓词中抽掉什么内容展开分析。其实，逻辑谓词中被抽掉的只是先验的内容，而不是经验的内容。换言之，康德存在论题中的逻辑谓词包含经验内容，而撇开先验内容的谓词。关于这一点，康德的文本有一些提示。在“先验的理想”这一节中，康德指出，“每一物按其可能性来说都还要从属于这条**通盘**规定性的原理，按此原理，在**诸物的一切可能的**谓词中，就这些谓词被拿来与它们的反面比较而言，必然有一个谓词是应归于这物的”（KrV，A571/B599，A572/600）。诸物的一切可能的谓词当然也包括逻辑谓词。而通盘规定性的原理不仅仅涉及逻辑的形式，还涉及逻辑的内容，这里的内容肯定既包括先验的内容，又包括经验的

① ［德］康德：《康德著作全集》第 2 卷，第 80 页。

内容。在这一节的最后，康德还说：“感官对象的可能性是这些对象与我们思维的一种关系，在其中有某种东西（即经验性的形式）是可以被先天思维的，但那种构成质料的东西（与感觉相应的东西），即在现象中的实在性，却必须被给予出来，舍此这种关系甚至根本不可能被思维，因而它的可能性也不能被表现出来了。”（KrV，A581/B609）与此相应，在“上帝的存有之本体论证明的不可能性”这一节的后面，康德也谈到，如果我们不是谈论作为最高的（没有缺陷的）实在性的存在者，而是“假如所谈论的是一个感官对象，那么我是不能将该物的实存和该物的单纯概念混为一谈的……但通过实存，它却被设想为在全部经验的连贯关系中包含着的；因为通过与全部经验的内容相连结……我们的思维却由这内容而多获得了一种可能的知觉。”（KrV，A600/B628，A601/629）

以上几处文本涉及三个重要内容：第一，康德在后两处文本提到感官对象，而不是上帝这个先验的理想。为什么？因为上帝作为先验的理想不可能有任何实存，即使说上帝实存也只是一种预设，而不是真正的实存；只有感官对象才具有实存，即我们对感官对象才具有实存意识。第二，作为区别于实在谓词的逻辑谓词，Sein 所具有的内容是经验的实在性，而非先验的实在性，前者才具有先验的实在性。第三，这种内容的获得不是通过单纯的概念，而是通过与全部经验（包括知觉）的联结，这就是对实存概念的精确规定。换言之，正是通过对实存概念的精确规定，Sein 作为逻辑谓词才获得自身的内容，即经验实在性。因此，我们不能说上帝实存，只能说感官对象实存。康德指出：“我们对一切实存的意识（不论是通过知觉直接地意识，还是通过把某物和知觉联结起来的推论而意识）却是完全属于经验的统一性的，在这一领域之外的实存虽然不可以绝对地宣布不可能，但却是一个我们无法能为之辩护的预设。”（KrV，A601/B629）

另外，康德还指出，Sein 作为系词也起到设定主词的作用。Sein 作为系词是在主词概念中的设定，而它作为存在断定词则是在主词概念之外、超出主词概念的设定，但本体论证明没有区分这一点。将存在断定词等于系词，自然就会把存在断定词设定的 Gott ist，等于上帝概念所包含的上帝实在性。这就是说，本体论证明没有把 Gott ist 命题中的 ist 与 Gott ist allmächtig 命题中的 allmächtig 区分开来，后者是 P。其原因在于，本体论证明中的存在断定词 ist，与逻辑系辞对谓词 P 的设定还没有真正区别开来。更进一步，Gott ist 命题中的 ist，作为 existiert（实存）的变换表达，还没有与逻辑系辞的设定方式真正区分开来。这是本体论证明混淆 ist 与“全能的”（allmächtig）的根源。按照康德的看法，任何实存性命题的谓词 existiert 都必须是综合命题的谓词。因此，要把逻辑谓词和实在谓词彻底区分开来，就必须对 ist 做出精确规定，使之成为完全超出上帝概念的实存谓词。

总之，本体论证明之不可能是因为它混淆了逻辑谓词和实在谓词，把作为设定的 Sein 与主谓命题中的 P 混淆了。这一混淆的根源在于本体论证明没有区分作为系词的设定与作为存在断定的设定。因此，康德反驳本体论证明的思路必须分为两步：一是澄清本体论所混淆的逻辑谓词和实在谓词；二是对 Sein 这个实存谓词做出精确规定。

以上论述试图阐明 Sein 这个逻辑谓词的确切意义，由此也发现了康德反驳本体证明的基本思路。可见，阐明逻辑谓词的确切意义不仅关系到对康德的存在论题的理解，而且关系到康德反驳本体论证明的基本思路，因而具有重要的理论意义。胡好完全没有意识到康德是在“S 是”这种命题类型中来阐释逻辑谓词的特定意义，总是在“S 是 P”这种命题类型中来理解逻辑谓词，所以他关于逻辑谓词的基本界定，不但未能考虑到康德反驳本体论证明的特殊语境，反而使逻辑谓词的确切意义被遮蔽了。说到底，他对逻辑谓词的解读是一种误读。

（责任编辑　行　之）

客观时间结构的构造现象学分析
——兼论时间结构的序型问题

钱立卿

【摘要】在胡塞尔关于时间性的研究里，客观时间及其结构的问题在现象学还原的意义上被置于内时间意识分析的领域中。然而这些研究尚未能充分解释客观时间本身为何具有**一维的、线性的**形态。日本现象学家村田宪郎试图从内时间意识的角度解释客观时间的线性结构，但他的研究反映了内时间分析进路的不足。从纯粹内在主观性层次到真正的客观性层次的过渡不是连贯的，两者的时间序列形态完全不同。客观时间具有超越的特征，对其形态的现象学构造只能在交互主体性层面上进行。

【关键词】时间性；客观时间；序型；交互主体性

中图分类号：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0086－09

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

基金项目：上海市哲学社会科学规划一般课题“当代数学哲学的现象学诠释”（2018BZX011）

一、问题的起源与基本定位

时间现象学往往被视为胡塞尔哲学中最重要、最根本也是最困难的部分，这尤其表现在关于时间问题的三个专题性研究文本中，即“内时间意识讲座”“贝尔瑙手稿”“C 手稿”。然而，在客观时间以及内时间意识流形的序列形态问题上，胡塞尔似乎从一开始就默认某种一维的、线性的模式[①]。尽管他强调这首先是意识流自身作为统一体的“拟时间性”（quasi－zeitlich）序列形态，也在后来的文本中以大量二维示意图来解说滞留与前摄、纵横意向性等重要观念，但他并没有对于时间意识最原初的一维线性特征作更多分析与解释。另一方面，胡塞尔明确地悬置了客观时间特征对时间意识分析的影响，也没有专门从时间意识的结构再返回到客观时间结构的问题，因此在时间意识的“三部曲”文本中，没有真正涉及到客观时间本身的形态构造问题。这就为现象学家留下一个有待研究的课题：从**构造现象学**的角度来看，我们如何理解客观时间的序列形态与其中的某种线性特征？

本文对此问题的考察基于日本现象学家村田宪郎（Norio Murata）的近期研究，以及笔者相关的评论与讨论[②]。村田论文的核心目标是通过考察四种可能的时间意识理论，根据内时间意识的线性结构来构造客观时间的线性结构，并论证前者在相当程度上蕴含了后者。笔者的研究首先将批判性地考察村田论文的核心要素，继而提出如下观点：绝对意识之流本身的结构特性在任何意义都无法蕴含客

① See Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893－1917), Hrsg. von Rudolf Boehm, Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 82.

② Norio Murata, “How is Time Constituted in Consciousness? Theories of Apprehension in Husserl's Phenomenology of Time”, *New Phenomenological Studies in Japan*, ed. by Nicolas de Warren & Shigeru Taguchi, Cham: Springer, 2019, pp. 17－28. 此文基于 2016 年同济大学的会议报告，笔者对此报告进行评论，并在此后对相关问题作了进一步的信件交流。参见此文的注 1。

观时间的形态，前者只是后者的诸多奠基性要素之一。这里的基本问题是：具有线性结构的客观时间究竟应该如何从构造现象学的观点来理解？

上述提问的正当性至少可以从三个角度来辩护。第一，如果现象学家跟随胡塞尔本人的方向，往往会过多注重还原后的层面，而对客观时间的结构形态缺乏解释。第二，胡塞尔对时间客观性的解释并不令人满意，至少在详细程度和系统程度上没有达到对空间客观性的解释水平。然而，根据严格科学的系统性观念，客观时间结构的现象学解释绝不是可有可无的，我们同样应该按照类似于胡塞尔在其他论题上的构造分析那样来展开相关工作。第三，正如胡塞尔在“贝尔瑙手稿”里写的，时间客体的意义构造问题需要分为三个不同层次：**纯粹内在的主观性、从内在构造角度理解的客观性、在交互主体性中构造的真正的客观性**①。每个层次都具备某些特有性质，无法体现在较低的构造层次中，因此不同层次间也必定存在某些不连贯的过渡关系需要仔细考察。因而，本文先概述村田的研究，再进一步研究其中引出的困难，重新思考客观时间结构的构造问题。

二、内时间意识与客观时间构造中的立义理论

众所周知，胡塞尔在1907年的手稿中反思了内时间意识讲座内容，重新考察了最初的“立义内容－立义”模式②。这也是胡塞尔时间性立义理论的第一版，目的之一是为了修正布伦塔诺关于过去的意向客体及相应的时间变异的观点。村田认为，在布伦塔诺框架下，时间客体是实在的对象加上某些意向性变异的复合物，但过去的时间客体又仅仅被视为想象内容，这里就存在无法克服的矛盾。因此，胡塞尔按照《逻辑研究》的思路沿用了立义理论，把时间性理解为意向行为而非意向内容的固有特征③。然而，这里存在明显的缺陷。首先，这种思路错失了意向内容的问题；其次，《逻辑研究》的模式并不完全适用于时间客体的构造分析。后一点当然是胡塞尔在先验现象学阶段重新理解整个“意识”概念时才真正明确的。这里需要指出的是，在村田看来，由于意向客体本身的问题在第一版的立义模式付诸阙如，因此更好的理论必须能够说明，时间客体在经历诸时间位置的构造过程中如何保持其同一性。

替代性理论要处理的一个关键问题就是如何在客观上确立“现在”这个时间点。显然，时间意识本身不可能在内在的体验流当中设置一个固定点或时间标记，不让它被进一步的变异所改变。但既然变异在根本上仅作为“给予性方式”（Gegebenheitsweise）起作用，那么对于所谓的客观时间点而言，它也不过就是一种指示方式④。滞留和回忆行为在所意向的对象方面和原印象并无不同，只是有着不同的综合特征与意向方式。其实胡塞尔早在“论立义内容－立义模式的消融”里就注意到这些⑤。他把具有时间性统一的意向行为作为一种立义的类型：在涉及某个时间客体的构造上，这种意向性贯穿在整个在时间意识中延展的体验中，把客体立义为经历各种时间性变异的统一的对象。从这个角度看，可以说这里只有一种立义，它完全不同于空间客体上多种多样的展示性（darstellend）变异和立义。换言之，在考察对象在时间中的客观位置构造时，必须区分立义自身的内容和被立义的对象性内容，但两者都要在意识的领域中按意向关系的结构来定义，因此，这个视角下的客体和客观性问题也不再具有实在论含义，而是转化为先验观念论下的“意向－意义”问题。

但是这种理论又引起两个关于客观时间定位的新问题：如何理解自身流逝的时间客体经验与它身

---

① See Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das zeitbewußtsein* (1917/18), Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, S. 133.

② See Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893－1917), S. 269ff.

③ 实际上布伦塔诺也把经验中的时间性差异归结为表象方式而非客体本身的差异。See Franz Brentano, *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*, tr. by Barry Smith, New York: Routledge, 1988, p. 56.

④ 胡塞尔后来也把当前的感知作为核心领域与其他时间模态区分开。See Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1924－1934), Hrsg. von Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006, S. 115ff.

⑤ See Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893－1917), S. 310－311.

上确定的客观时间标记的关系？如何理解在主观时间经验中构造起的客观性与确定性？这两个问题最终都是探求如何从现象学角度来构想客观的时间序列及其结构。村田认为，从胡塞尔的早期著作到“贝尔瑙手稿”之间，有一种连贯的思路来处理这些疑问，亦即通过纵横意向性来构造客体性的统一与时间经验自身的统一，从而把客观性把握为反思中的构造结果。因此，村田在论文中谈到第三种时间意识理论来解决体验片段的客观化问题。他把这种思路称为“后继反思理论”（subsequent reflection theory）。该理论认为：（1）时间立义的素材统一性基于绝对意识之流或“原过程”（Urprozess），它的主要作用在于形成意识要素的统一性和确立意识自身的连续性；（2）基于原初统一性的后继反思属于一种特定的反思类型，其中某些行为给出对象的客观时间标记即“某时”，而另一些行为能回指向逝去的经验，并给出“当时”的标记。可是村田在对比后两个时间理论的时候指出，关注“现在点”的那个理论中可以构造起线性的客观时间结构，但后继反思理论只能把被反思的材料确立为某个客观时间点或时间段的标记。这样，客观时间只能被构造为一个个离散的片段，这显然也不符合我们对客观时间的基本理解。

最终，村田提出第四种时间理论版本，也就是他本人的主张。他试图把上述第二和第三种理论进行综合，以发挥各自的优点。其要点在于：客观时间标记通过现时的（aktuell）当下意识得到奠基，然后在反思中获得“某时”和“当时”的定位，最终在双重意向性的基础上把基于现时性的时间标记和过去的当时性标记立义为同一者。总体来看，从理论二和理论三过渡到村田的想法是比较平凡的（trivial），不过他想强调的重点和第二种理论的不足之处有关。在对扎哈维的引用和批判性评述中可以看到①，村田注意到前反思的原过程本身远不足以提供充分的构造条件，不仅是因为绝对意识流的总体结构不容易描述，更是因为客观时间的构造至少需要比原过程层次更高的意向结构。有趣的是，村田意识到的缺陷以另一种方式出现在他自己的论文中。如果我们只关注时间次序结构的**主观性**一侧或是它的**必要**构造条件，那么或许可以说村田的研究以简洁、清晰的方式对各种不同的理论作了批判性考察。然而他的真正目标是阐述时间结构的**客观性**一侧及其**充分**构造条件，按这个标准看，他的思路就存在值得商榷的地方。

三、客观时间构造的线性模型中存在的盲点

我们先从村田的“融合理论”开始分析，揭示其中存在的基本困难。这里至少有三个方面的问题：（1）之前提到的所有涉及时间客体构造的理论都很重要，但它们都没有彻底研究时间结构的主观立义方面，更不用说客观性的构造问题，主要的缺陷在于它们没有充分关注**滞留**内容与**回忆**内容具有本质上不同的构造功能。如果还要探究客观时间的“序结构”（order structure），那么所有试图直接还原到纵横意向性上的分析都会进一步暴露出缺陷。（2）村田（或许还有胡塞尔）在谈到序列特征时都强调绝对之流的奠基功能，而且使用自然数序列及其逻辑后承作为类比示例。尽管绝对之流或原过程确实是一切主观性与客观性的最终根据，也具有“滞留－原印象－前摄”这样的基本结构，但拿自然数列的立义与结构特征来解释客观时间性的形态已经预设太多东西，因为后者恰恰是当前还未有定论的课题。（3）村田似乎也像胡塞尔一样先行默认某种序关系的唯一性，没有真正从现象学构造的角度把它视为一个需要专门研究的问题。从他们的表述来看，全序（total order）或线序（linear order）是唯一可设想的时间序型（order type），但假如线序本身还没有表明其唯一性和排他性，那么对客观时间的维度结构的现象学阐明也是存疑的②。换言之，如果自然数列和时间序列的序结构

① See Dan Zahavi, *Self－Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press, 1999, pp. 67－75.

② 胡塞尔本人显然拒绝其他序型的可能，而且直接把滞留－原现前－前摄的综合特征扩展到时间构造的整个结构。这些篇章集中讨论了时间意识之流的结构特性，然而时间序型的问题对胡塞尔而言似乎不成问题，只不过是时间意识流理论的推论。See Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893－1917), S. 82, 370－382.

本来就不同，那么上述类比解释就是无效的。

按照现象学还原的精神，通常所理解的客观时间的线性特征在此只能充当一个问题的引导标志，无法提供任何肯定的答案、立场或解释方向。原则上我们不可以直接就默认这种线性特征是唯一可能的标准答案，必须这样来问：**为什么我们最终会认为客观时间具有某种线性结构**？这种问法意味着，“线性”（linearity）或许起初只是诸多可能的情形及可能的意义之一，在一些特定条件下才最终成为我们在现实中赋予客观时间的结构特征。而现象学家首先应当做的是分析各种原初的可能性及其现象学根据，然后在不同层次上阐明它们的各种构造性功能和意义。

不论是主观的时间意识还是所谓的客观时间，最初都基于自我的体验并能够在反思中归结于自我。同时，自我总是在经历一个和当前相关的时间流片段，即便这个片段非常短[①]。也就是说，所有可能存在的时间点都至少能与当前发生关联，并且当两个事件 x 与 y 在同一个意识中出现时，“x 早于 y”和“y 早于 x”绝不可能**明见地**相容。这意味着在原初意义上关于时间的序型存在两种基本的可能，除此以外的序型或者是两者的一般化，或者是不相干的情形，可以不予考虑。我们用类似于数理逻辑的阐述方式给出如下定义：

（1）偏序（partial order）：对于集合 X，如果其中存在一个二元关系“≤”，满足对 X 中的任意元素 a、b、c 都有①a ≤ a；②如果 a ≤ b 且 b ≤ a，那么 a = b；③如果 a ≤ b 且 b ≤ c，那么 a ≤ c；那么我们把这个“≤”称为偏序关系，把 X 称为偏序集合。

（2）全序（total order）：对于集合 X，如果其中存在一个二元关系“≤”，满足对 X 中的任意元素 a、b、c 都有①a ≤ a；②如果 a ≤ b 且 b ≤ a，那么 a = b；③如果 a ≤ b 且 b ≤ c，那么 a ≤ c；④对任意元素 a 与 b，如果不成立 a ≤ b，那么 b ≤ a 必定成立；那么我们把这个“≤”称为全序关系，把 X 称为全序或线序集合[②]。

显然，从定义上看，唯一的差别只是全序要求一切元素互相之间都有序关系，而偏序没有那么强的要求。那么，在时间构造问题上引入偏序概念有何意义呢？首先，这可以表明覆盖全时段的经验流总是偏序的（稍后给出论证），但是否全序则没有那么显然。举例来讲，一个常见经验是，在我的当下回忆中出现两个不同的事件 x 与 y，我把它们把握为过去经验到的客体内容的当下化显现，却无法在回忆行为中确立两者之间的任何一种时间关系。尽管客观上我知道它们并不是同时发生的、而且一定有先后，但这种知识是被完全悬置的。在构造分析中，如果要真正建立起全序，那么必须以某种构造的方式来论证这种时间关系超出单纯的偏序决定，然而村田所提到的三种时间理论以及他自己的综合版本都还不足以支持全序的构造。

以此观之，把时间与自然数列作类比的根据之一是两者都在有限的、具体的综合进程中隐含一种无限延展的可能性，但如果考虑到序结构的问题，这种类比的合法性就另当别论。第一，自然数集的无限性是先天成立的，或者说根据自然数的定义就是如此，而绝对之流的全局结构是对纵意向性中的统一性进行反思的结果，还需要在此基础进行某种特定的理想化（Idealization）才能获得绝对之流的无限性。第二，意识内容的意义需要通过逐层构造才能得到充分展现，这里起证成作用的东西归根到底就是各种直观活动；但对一个良序集（well - ordered set）来说，其中的各种元素按其语义就可以得到分析性的关联，亦即各元素的位置与序关系从一开始就一劳永逸地确定下来。第三，任何与自然数集同构的对象都是全序和良序的，可是整个意识流经验在本质上具有断裂与模糊的可能，下节就将重新分析其中的序关系。

总之，时间性是否具有全序结构远非显而易见之事。时间序列确实可以潜在地获得某种序的规

---

① 在一些极端案例中，主体的自身性与时间性之间的结构关联也没有改变。See Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First - Person Perspective*, Cambridge: The MIT Press, 2005, p. 146ff.

② 符号“≤”可以理解为“不晚于”或“早于或同时”，但如同集合论中的“小于等于”一样，它不能理解为“早于”和“同时”的析取。严格来说，这里唯一的原初关系只有“≤”，然后通过“≤”的反称性来定义“=”，再通过“≤”且不“=”来定义“〈”。当然，本文并不意在强调这种语法和语义上的特性，而仅仅是用这些符号来表示时间先后关系，尤其是“〈”（即“早于”）。

定，但时间点或片段如果只是被立义为某些时间“位置”，那就还不能说它具有客观意义上的序。同样，这个问题也不能靠仅仅指出绝对之流隐含的序的可能性来解决，因为这样一种隐含的（implicit）特性还无法表明意识中构造起来的客观（甚至主观）时间结构是否真的具有一个明确的（explicit）全序。虽然村田试图将这个问题回溯到绝对之流，但下文将表明，对客观时间序列形态的构造分析必然会超出这种设想。

四、内在时间与超越性时间的序结构问题

前面提到，尽管胡塞尔没有明确断言是否可能单从绝对之流理论的角度来思考真正的时间结构，但至少曾经暗示过这种想法①。为了论证我们的观点，这里暂且跟随胡塞尔，专题性地考察时间意识本身的结构特征和它自身所能支持的构造限度。

（一）关于绝对意识之流的结构分析

意识流的整体形态首先在纵意向性的基础上得到反思和阐明，而纵意向性本身又意味着对时间性持续的自身综合的自身意识。这里存在两个问题。

其一，一方面，绝对之流的特性确实为某种持续流动的意识表象结构提供了基础：这种持续流动意识在观念上向过去和未来无限延伸，并把所有可能的意识流综合为一，表象为“持存的我”，还确立了此流动过程的唯一方向。然而，上述特征也可以存在于一个具有（单连通形态的）**偏序**结构的意识体验中。另一方面，纵意向性的自身呈现只在原现前（Urpräsenz）附近的时间域中才是明见的，但反思活动必须远远超出这种意向性的自反（reflexiv）特征而指向某种理想化的本质可能性。也就是说，朝向绝对之流的反思本身也是朝向无限性的**最原初理想化**的基础。

其二，对于时间性的理想化仅仅确认了其中已经存在的东西。胡塞尔相信，在最近体验的“邻域”（neighbourhood）中呈现的一种线性时间结构可以在反思中扩展到时间流动整体的一般观念形式，因为在滞留与回忆之间存在奠基关系②。可是，根据我们构想绝对之流的方式，如果要确保整个过去结构也像最近的时间体验那样是全序的，就必须注意到理想化的方向与限度：在“贝尔瑙手稿”里提到的三个时间层次里，至多只有**内在**层次能通过本质直观获得全序，其他两个层次并不是完全在主观体验中确定下来的。换言之，由内在和现时体验投射出去的单纯可能的无限性并不能决定**超越性**（transzendent）或客观层次的序型，因为客观的**过去**本质上是**回忆**内容的客观化。滞留内容虽然奠基了回忆内容，但不意味着滞留的时间结构决定了后者客观化后的时间性样态③。

（二）关于回忆及其客体的结构分析

我们能够反复确认历时经验的属我性并建立其自我的历时性统一，这一切当然基于时间性立义，但却是通过回忆的“设定性”实现的④，后者是我们研究超越性的时间次序构造的关键。

其一，回忆中的存在信念（Seinsglaube）尽管最终奠基在滞留意识的原初性，但它是独立地被引发和激活的。此外，诸如无梦睡眠、昏迷、记忆损坏等情形按其本质也能够切断我们和过去相关的滞留效应，并开启另一条全然不同的时间意识序列。尽管我们可以通过比较过去和当前确认过去经验的属我性，但这全都得依靠回忆。另一方面，我们都有这样的经历，即对于过去的某些事情，人们可能会搞混它们的前后次序，或是根本无法确认哪个在先哪个在后。这种经历并不是某种单纯的偶然事实，而是体现了记忆行为及其客体的一种本质特征：必然存在某些客体，回忆行为对它们的时间顺序

① See Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893 – 1917), S. 374ff.

② 我们借用拓扑学和分析学的“邻域”概念只是一个类比性的说法，而非坐实这个概念，因为在现象学还原的层次上，它的原初意义还处于悬置状态。

③ 根据第三逻辑研究中的奠基公理，过去的当下感知对回忆的奠基作用仅仅保证了回忆的内容总是相应的原初给予内容的再造，并不意味着各种回忆内容之间的序关系也是原初序关系的“复制品”。

④ See Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschauunglichen Vergegenwärtigungen, Texte aus dem Nachlass* (1898 – 1925), Hrsg. von Eduard Marbach, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1980, S. 458ff.

关系具有不确定的设定性。考虑到**设定性**的存在信念与**超越性**的存在特征之间的本质关联，回忆的这种特征也意味着超越性的时间结构在原初意义上难以获得全序特征。

其二，回忆的本质特性对于思考超越性的时间性图式而言具有重大意义。从根本上看，回忆奠基于滞留，也奠基了一般意义上的“过去”。因而，在构造过去时间结构的整个理想化过程中，回忆起到中间层的作用，把滞留行为的结构特性以某种（可能失真的）方式“传递”给了理想化的绝对形式。

（三）回忆是否具有这种“传递性”的功能？

我们先通过一些简单的例子来考察传递性，从“现在点”的邻域开始。首先，要考虑当前滞留意识中的两个不同元素 x 与 y。由于它们处于同一个相位中的滞留元素，与当下的原印象点之间的次序关联通过纵意向性得到统一，因此两者与当前点的位置关系以及 x 和 y 之间的时间位置关系都是明见的。可见，在同一个滞留意识片段中，我们可以通过观念化的作用明见地建立起一个全序[①]。其次，要考虑滞留意识中的元素 z 与回忆中的元素 w。由于 w 作为过去的感知内容只在当下化中给予，那么“w 早于 z”的事态也就可以确定。因此，任何回忆的内容都可以与整个滞留之间建立起序关系。最后，要考虑回忆中的内容 v 和 u。确定这两个元素先后顺序的方式完全不同于有滞留参与的情形，因为回忆中的过去只能以再造的方式呈现。如果要把绝对之流或滞留片段中的序结构赋予整个的过去时间经验，那么只能以某种本质变更的方式来做。但进一步考虑过去的时间结构会带两个新问题。

其一，空间对象的本质可以通过自由的想象变更在不同侧显中直观到，现时内容的自身给予与非现时内容的共现一并构成这种对象的给予方式。然而时间内容及其序列的给予有所不同。空间物未显现的侧面原则上可以通过调整视角来感知到，但客观上“遥远的过去”按其本质就无法达到相即的明见性（adäquate Evidenz），它在当下的本真给予方式就是非原初性的[②]。因此，想要通过理想化来确立一个**普遍的客观时间序型**，就必然涉及到两个本质上不同的事件类型，一个永远具有原初的自身给予方式（当前的和滞留的内容），另一个则不具有原初呈现的可能性[③]。

其二，支持传递性的一个可能辩护是：绝对之流构造了活的当下（lebendige Gegenwart）的序结构，它可以把不断下沉的滞留序列转为过去经验，继而把滞留的序结构也传递给过去时间。这个辩护对于可再现的过去序列是有效的，但并不是对任何一个可设想的过去**客体**都有效。时间结构上最原初的事态不是下沉中的滞留序列，而是具有时间性晕圈（Hof）的活的当下[④]，它外面还附带有一个再现性的设定领域，向不确定限度的过去延展着（暂不考虑对称的未来情形）。从现象学角度看，这样一条时间意识流本质上没有真正的端点，时间经验结构的“前段”或“遥远的过去”也不能简单地视为和“最近的过去”同质，因为时间经验前段的序结构在本质上就缺乏明见性，也无法通过回忆变得更明见。如果要在其中设定一个全序，那么这只是某种**概念性的外推**（extrapolation），而不是对活的当下邻域内的时间次序进行本质直观或理想化的结果。

五、原初客观时间结构序型的构造及其可能的变体

总之，时间经验可以分成三个类型：以现前的原印象为中心的活的当下；归属于再现或当下化的

---

① 任何情况下，当下意识中的现在点总是时间意识的定向基准点，滞留内容总是表现为“过去”。但同一个意识中的不同滞留内容只能通过纵意向性得到排列，并借此形成统一的“前后相续”。关于时间定位和前后相续的问题，可参见 Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das zeitbewußtsein* (1917/18), S. 90 – 93, 96 – 99.

② 这个“前段”或“遥远的过去”的现象学意义是，即便通过回忆，我们至多也只能极其模糊地当下化。

③ 想象变更或观念化总是奠基于某种明见可及（evidently accessible）的本质可能性，“如果 – 那么”的联想模式也是在此条件下才能合理引发：如果主体有某个 X，那么他能够得到 Y。对胡塞尔来讲，数学的、逻辑的、物理的和精神的区域都向自由变更开放，但考虑到给予方式的问题，时间客体未必都有可及性，因而在其中进行自由变更的范围是受限的。

④ E. g. see Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, S. 263.

过去记忆和未来期待，它们本质上是可错的①；模糊过去以及遥远未来，它们本质上可能存在断裂或空洞。这些时间经验也可以按照诸对象之时间关系的给予方式进行另一种二分法，即考虑经验内容之间的**时间关联**是否也能明见地给予。就在**过去**时间的范围，需要考察的是这种关系在不同时间关联类型中的表现。这里，外部的经验性时间标记是悬置起来的，任何帮助我们确定时间点的客观事物都不能起作用，一切时间关系都必须仅仅按照现象学上的给予性方式来理解。

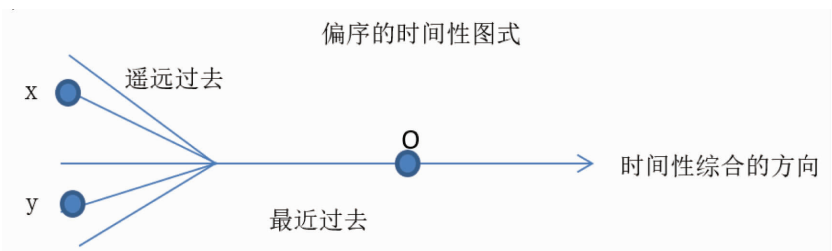
（一）时间点的联系被明见地给予

这里的典型例子是，在时间意识内容的前后相继中，两个不同的事件内容 x 与 y 在同一个意识中被关联起来。这时，不论这种意识是滞留还是回忆，从 x 到 y 的整个**知觉过程**都明见地给予我，于是我能够明见地建立起时间的序关系，比如 x〈 y。

（二）时间点的联系未能明见地给予

这里存在两种情形。（1）事件 x 不在当前的滞留意识中，而 y 在。事件 x 显然是以再现的方式给出的，作为某个过去经验被设定下来，正如上文所说，此时必有 x〈 y。但我们是如何明见地把握这一点的？这个立义过程的基本要素可以分析为四个环节：①x 不在当前意识的现在点 O 的邻域中，而 y 在；②回忆奠基于滞留；③活的当下在其邻域中确定了方向以及与绝对之流方向的相合（Deckung）；④x 作为过去的经验内容也属于我，所以必然与 O 的整个邻域里所有对象之间存在序关系，而这个序关系或时间箭头的方向已经给出。因此，从上述四点当中可以**推断出** x〈 y。这个推论作为本质判断而言是平凡和显见的，但依然是从直观的结果中演绎出的。

（2）事件 x 与 y 分别处于两段全然不同的回忆过程中，而每段回忆内容都不能和最近的经历完全接续起来。从**现时性**的角度看，x 与 y 的时间关联完全没有给出。那么我们是否仍然能够认为，两者至少在主观意识中必定有某种预定的序关系？从给予方式看，x 与 y 之间的关联性是完全不可及的（inaccessible），也就是说无论 x〈 y 还是 y〈 x 都不能成立。但两者作为过去经验又都必然是属于我的，也就必然和主观的现在点 O 关联起来，因此 x〈 O 和 y〈 O 总是明见的。这就意味着无论如何在整个时间意识中，单连通的**偏序结构总是成立的**，而且任何时间点都至少能和现在点 O 之间建立序关系。因此，对于过去时间经验的构造而言，整个图式像是一棵树，在“最近过去”的主干上连接着许多“遥远过去”的分叉②（如下图）：



如果关注过去经验的另一面即**非现时的潜在可能性**，那么过去事件之间的序关系并非完全不可能从活的当下的序结构中导出。但是，从偏序性“导出”全序性的操作不是对绝对之流直接进行本质直观，而只是一种进行**概念化设定**的理性行为。按照胡塞尔划分的三种时间层次，从偏序结构到全序结构的关键进展对应着“内在”客观性向交互主体客观性的过渡。

六、交互主体层面的客观时间序型的构造

上文表明，内时间意识的形态与结构只是构造客观时间的序结构的必要条件而非充分条件，因为

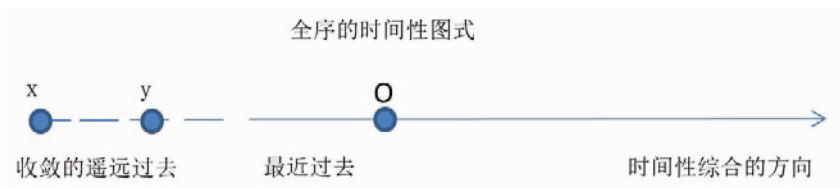
① See Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893 – 1917), S. 158.

② 在唯我论者以及某些古代文明那里，时间的全序结构或许会受到质疑，但偏序结构能够仍然成立。现象学上的原因主要在于，在他们看来，只有从过去指向现在点的时间方向是确定的，而过去事件彼此间的时间关系并不完全确定。

超出内在时间形态的那个部分不能仅仅通过对主观时间体验的本质直观来构造。胡塞尔虽然没有在时间意识专题研究中进一步讨论这种可能性，但仍然给出一些提示。除去极端的情形，人类通常是作为**社会性**的个体与他人一同生活在共同体中。人们能够共享的一切概念和命题，无论是否以绝对明晰的样式呈现，都总是在交互主体的层次上构成的，因而全序的、一维的线性时间概念的构成也应该被视为交互主体性现象学的课题。考虑到论题和篇幅的限定，这里仅简述基本的思想线索。

（一）主观的全序时间结构在交互主体层面的确认

日常生活中，对模糊的时间关系的澄清往往不是靠单个主体的内省或反思来实现的，而是需要凭借时空中存在的事物。这些事物作为交互主体性的构造结果，涉及到不同的认知、证成和确信方式，关键在于构造一个整体性的时间结构的观念会牵涉到无法相即给予的过去。因此，作为奠基于精神性的“他我”构造之上的主体间认同是对这种不相即性的必要补充，否则无法真正设想一个遥远过去事态的时间性问题。按照胡塞尔对交互主体性和主体性关联的讨论来看，交互主体层面的确认对于客观时间信念的意义，与主体自身的记忆对主观时间信念的意义有几乎相当的地位①。正是通过和他者的交流与相互确认，我们才可能在共同体中完成一种理性的活动，即在观念上把原初的、有各种分叉的偏序时间结构**收敛为一个一维的全序的流形**②。也就是说，时间的全序性是交互主体层面的意向成就，是**通过概念化的方式在现象学构造的偏序时间结构上附加了一种“收敛”性质（如下图）**。显然，交互主体层面的客观时间的这种收敛特性属于内时间意识领域对象的本质特性，也不能仅从内在性的角度来构造。



（二）真正的线性时间结构在交互主体性层面的构造

从历史上看，以明确方式表达出来的线性样式的时间结构，要晚于几何学意义上的“线”，当然也晚于历史上各种具有客观前后相继性的时间观念。比如说，古代印度没有编年史传统，他们持有的循环宇宙论时间观念也存在客观上的前后相继，但这种观念通常不被认为是“线性”的时间概念。因此，上述图式的一维全序的时间结构并不直接等同于通常所说的“线性时间”结构。因为某些环形或循环的时间叙事版本里也可以具有一维和全序的特征，比如在两个不同的循环纪元里也可能存在“上一个循环”和“下一个循环”的说法。但通常所说的“线性时间”实际指的一个**不具有重复事件可能的、只能刻划为直线或线段图式**的时间结构，比如基督教传统和现代科学观念中的时间。显然，真正的线性时间观念只能是在某些特定文化中以理想化方式建构的产物，尽管它具有**与上述图式相同的表象**。

（三）现代科学意义上的时间结构

如果考虑到自然科学中的时间观念是如何形成的，就会立刻意识到这里的时间概念是高度技术化的，属于现代数学物理的架构。这种时间观念的基本特点在于，它不是单方面奠基其他知识的，而是处于一切知识中——特别是当代的基础物理学——并通过这些知识的证成来间接证成自身的。这种嵌入一切知识并**相互证成**的关系自科学革命以来为科学共同体普遍接受。如今人们都相信存在一条贯穿宇宙中所有事件的客观时间序列，而且整个科学研究也基于这样的前提。即便有些看起来非常不同的想法，比如从相对论到各种现代宇宙论，或如柏格森、海德格尔等人的哲学思考，都没有真正挑战过

① See Husserl, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Hrsg. von S. Strasser, Dortrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, S. 157ff.

② 因而，我们不应当认为古代民族在历史叙事中的宇宙论时间结构仅仅是为了加强族群自我认同、寻求形而上学起源而编织的本体论神话的组成部分。这种时间结构自身的现实可能性不是外在附加给叙事的随意想象，而是奠基于主体间交流的理性成就。

这个前提。退一步，即使这个观念最终失效了，它的成败也是一个只在交互主体性层面才得以可能的结果，绝不可能解释为单纯的内在主观性构造。

（四）一般科学理论的本体论有效性

这是关于时间构造反思部分。在胡塞尔的框架里，一切可能的自然科学的对象概念都归属于质料区域的本体论，先验现象学的基本任务之一就是通过还原和构造的方式彻底澄清质料区域科学的认识论与方法论有效性，把科学对象及其可理解性解释为意向构造的结果[①]。在此意义上，现象学对客观时间的构造分析应当归属于胡塞尔的**系统性科学论计划**构想，作为其中的基础部分，贯穿于所有自然科学客体的构成性要素研究中。

要言之，交互主体层面的考察对于客观时间的构造而言是不可或缺的，只有在这个层面，时间结构格式才能具有一个特殊的理想化形式，亦即从原初的偏序“树状”形态收敛到一个线性全序的形态，成为今天我们所认知的“真正的”客观时间样式。

根据“贝尔瑙手稿”的区分，我们在三个不同的时间构造层次上讨论了时间结构序型的奠基性和构造性问题。胡塞尔在时间意识文本中的思考还不够充分和全面，因为当序型的概念本身成为一个焦点的时候，绝对之流与活的当下所具有的结构特性未必能直接适用于客观时间：全序结构并不是唯一的可能，不同层次的时间结构也并不必然共享同一个序。在我们看来，基于单纯主观构造的时间样态仅仅呈现出偏序性。如果严格遵循构造分析的方法论标准，就无法像村田那样从内时间意识理论当中引出日常的客观时间的结构。通常所理解的线性客观时间的全序性只能理解为偏序性的收敛结果，而后者才是最原初的客观时间结构样式。这种收敛不是对主体自身体验的本质直观的结果，而是建立在经验整体上的概念化结果。它不仅需要主观的时间经验，也需要主体间的共同经验，只能从交互主体现象学的层面予以解释。从胡塞尔现象学的角度看，对于一切关注时间性概念建构的科学理论而言，这样的一种构造分析或许都能在哲学层面发挥它应有的解释效力。

（责任编辑　行　之）

① See Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Drittes Buch*: *Die Phänomenologieund die Fundamente der Wissenschaften*, Hrsg. von Marly Biemel, Haag: Martinus Nijhoff, 1971, S. 93.

感受性在列维纳斯思想中的转变及与他人或超越性的关系

钱　捷　张荔君

【摘要】感受性在列维纳斯的伦理思想中是一个关键性概念，但其含义并非一成不变。在以《总体与无限》为代表的前期思想中，感受性作为享受的方式描述了封闭自我的建立；到了《别于存在》阶段，感受性作为主体的被动性和易受伤害性，在主体内部打开了一道向他人敞开的缺口。此缺口造成主体内在性的破裂，从主体内部阐释了向他人敞开的方式。通过感受性含义的扩展，超越性便内在于主体并使得主体能够彻底地为他人负责。

【关键词】感受性；易受伤害性；超越性；伦理；无限

中图分类号：B565.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0095－06

作者简介：钱　捷，（珠海 519082）中山大学哲学系（珠海）教授；
张荔君，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

一、自我建立中的感受性

列维纳斯的伦理思想聚焦于自我与他人的关系。感受性概念对于其伦理思想的展开具有至关重要的作用：因为无论是自我的建立，还是自我向他人的敞开，感受性都是关键的环节。我们首先看自我建立中的感受性。

在其思想发展过程中，列维纳斯分别在两个不同的阶段描述过自我的建立：一是《从实存到实存者》（1947）对从匿名的**有**（il y a）中的出离和凝聚；二是《总体与无限》（1961）对安置、享受和家政等活动如何建立起具体的生存的描述。

在《从实存到实存者》阶段，列维纳斯以**有**来描述无人称的匿名领域，它是存在者诞生之前的状态。关于**有**的经验更多地是一种消极的经验，类似于关于“黑夜”（nuit）的经验。黑夜意味着在其中没有丝毫的可见光，而光代表理解、认识，代表人格、人称的升起，没有光就意味着还没有意识、人格，也就是还没有主体出现。温伯格（Gerhard Weinberger）认为这是“一种没有任何感性的质的经验，（黑夜）不是任何特殊含义的经验，而是与思想不再相关/不再系缚于思想，是一种直接在场的不确定的经验”①。换言之，这样的经验是一种“个体化的主体被构造之前的一种匿名的存在方式”②。主体的建立或存在者的诞生对于这种无人称的**有**来说是第二位的，因此自我的建立首先就需要从**有**中突破而出，打破其匿名性。“安置”（position）表示安位于“此”（ici）的自身凝聚，“此”表示“以其自身为出发点”的起源，即“主体的诞生”，列维纳斯称之为“实显”（hypostase）。“安置”的功能仅仅在于自身凝聚，主体紧紧抓住自身并笼合于自身，这意味着主体从诞生之

① G. Weinberger, *La sensibilité dans la pensée d'Emmanuel Levinas et de Maurice Merleau－Ponty*, Paris: Atelier National de Reproduction des Thèse, 2009, p. 75.

② ［英］柯林·戴维斯：《列维纳斯》，李瑞华译，南京：江苏人民出版社，2006 年，第 24 页。

初即被封闭在自身的生存之中，一切都围绕着其生存之有限性而展开。在这个时期，列维纳斯将存在者规定为：既介入存在，又具有人称性。介入存在对峙于**有**不具有任何具体在场的特点，具有人称性对峙于**有**的匿名性。但一个主体或自我从匿名的**有**中的诞生仅仅是一种准备性的说明，是“我与自身的**第一性**关系的样式”①。

到了《总体与无限》阶段，自我如何具体地建立起自身以及自我的存在方式才得到充分阐释。在这一阶段列维纳斯认为，自我是通过享受才具体地建立其自身，并维持和巩固了在匿名的有中的自身凝聚，“在享受中，我们总是把自己维持在**第二阶段上**”②。享受是与世界中他者的直接相关联，是内在于其享受的世界。享受并不像表象那样构造一个世界，而是“构造实存的满足状态本身”，“作为**满足状态的有限就是感受性**”③。感受性即享受的方式。在享受中，事物回到元素的纯粹质性，享受“体验”着这些感受性的质，而并不将它们作为认识的对象，享受因此具有一种“**根本的和不可还原的自足**”④。感受性元素“类似于”他者但还不是他者，“类似于”意味着元素通过享受保持主体的自足，但元素的“他异性”却在享受中被转化为同一，因此并不具有绝对的他异性。

元素的这种特点使得它具有不稳靠性（insécurité），“感受性不能严格地将它自己与元素隔离开来，它已经被元素所渗透，并且总是从内部搅乱和激发感受性”⑤。由于元素将自身呈交给享受的同时又抽身而退，它像他者那样搅扰着享受的自足，因此在享受中带来不安。贝蒂娜·贝戈（Bettina Bergo）对此进行了形象的比喻：“温暖我们的阳光同样会焚烧起来；泡澡的水也可能将我们淹死。世界是家园的同时也是威胁，存在是元素性的，因此它也代表了威胁。”⑥ 为了克服元素的不稳靠性，为了使享受的自足能够持续，就有必要展开劳动和居住。劳动和居住是家政的底层结构，家政活动使对元素的占有持续和稳固。通过占有一个地方，居住建立起与元素不同的另一种内在性，“借由家，我们与作为距离的广延的空间关系，就代替了单纯的‘沐浴在元素中’”。⑦ 这就使主体的内在生活成为可能，使得一个存在者封闭在自身之内。自我通过享受而建立起它的具体生存，这就进一步完成了在元素的匿名性中作为开端可能性的自我之诞生。

列维纳斯将这种存在方式表述为一种“存在之努力”（conatus essendi）的结构，这是存在论的根本运行方式，它以同一化为特点。感受性所描述的正是这样一种自我中心的、“持守于自身”的自我的生存方式，这样的自我的特点表现为内在性和封闭性。这样的主体似乎独自在世界之中，而享受触及的世界是一个“既没有秘密也没有真正陌生性的世界”⑧，这也就是以感受性的享受为特征的主体是内在和封闭的原因。而这就导致它无法真正面对他人，因为面对他人的唯一方式是将他人转化为相对他者，最终将他者之他异性吸收进同一之中。尽管在家政中已经“预设了**他人**的最初启示”⑨，预设了向他人的敞开和对他人的欢迎，但在没有现实地遭遇他人之前，对他人的欢迎仅仅停留在“预设”之中，感受性的享受中也没有向他人敞开的机制。

---

① ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，朱刚译，北京：北京大学出版社，第 119 页，黑体为笔者所加，以下简称《总体与无限》。

② 同上，第 92 页，黑体为笔者所加。

③ 同上，第 116 页，黑体为笔者所加。

④ 同上，第 119 页，黑体为笔者所加。

⑤ Stacy Bautista，“The Development of Levinas' Philosophy of Sensibility”，*Philosophy Today*，2013，Vol. 57，Issue 3，p. 259.

⑥ Bettina Bergo，“Ontology，Transcendence，and Immanence in Emmanuel Levinas' Philosophy”，*Research in Phenomenology*，2005，35（1），p. 163. 贝戈为此补充了犹太教思想的背景：存在代表着威胁，“这是因为在存在中缺乏了一些可以打断它的流动以及过剩的东西。在犹太教思想中，能够打断这种流动性的应该是‘非自然’的律法，阿尔芒·阿贝卡西斯在谈到以赛亚时说道：‘以赛亚认为，指导犹大人行为的律法，无论是个人的还是集体的，都不应该从自然中汲取，而应该从别处汲取。尽管人是自然的一部分，但人高于自然。’在这个意义上，人既是内在的又是超越的。人不应该屈从于自然，相反应该通过伦理的法则来组织和发掘自然。”贝戈指出，列维纳斯在《总体与无限》中接受了阿贝卡西斯关于人对于自然来说既是内在的又是超越的，以及通过伦理的法则来打断自然的这种看法，因此，列维纳斯才找到“面容”和与他人的相遇这种伦理的方式来为人的超越性进行说明。

⑦ ［法］列维纳斯：《总体与无限》，第 112 页。

⑧ 同上，第 147 页。

⑨ 同上，第 133 页。

然而，列维纳斯强调：享受建立起的“内在性必须同时既封闭又敞开”[①]。在《总体与无限》中，向他人敞开的缺口由面容所打开。面容代表了无限和外在性，它的临显（épiphanie）[②] 同时是命令和恳请，它的出现使自我的内在性遭受质疑，使主体不得不为自己的享受和权能进行申辩，迫使自我放弃其整个内在性而向他人敞开。朝向他人意味着一种“形而上学的欲望”：欲望高于人的存在和享受的幸福，它代表了超越。在列维纳斯看来，形而上学即超越，并且“只能在分离的、享受着的和自我主义的存在者中产生的形而上学欲望，**并不是从享受中引出来的**”[③]。享受的运动与超越的运动处于不同层面，前者是向心运动，后者是由他异性所激发的离心运动。可以看到，在一个自足的自我中并没有向他人敞开的缺口，形而上学的欲望只能由他人所激起，并不能从享受的感受性中引发。

二、朝向他人的感受性

《总体与无限》出版后的第三年，德里达发表一篇题为《暴力与形而上学》[④] 的长文。他指出，与他者的相遇使他异性激起超越，这意味着“单纯的内在意识如果没有那种彻底的他者的突然侵入，恐怕不可能给自己提供那种每一时刻之时间及其绝对他异性，同样地，我如果不与他者相遇，也就不可能从自身产生出他异性”[⑤]，也就是说，在自我之中“不可能有内在性的差异以及根本性的、原地生成的他异性”[⑥]。这切中列维纳斯这个阶段思想的要害之一，由于过于强调他异性的绝对外在性以及自我与其绝对的分离，自我成为封闭的，在其封闭性中并没有能力产生差异性（这里的“产生”仅仅在内部拥有差异这个意思上理解，根本来说他异性并不由我产生）。差异绝对地外在于自我，因此自我之内并没有容纳他异性的空间。这就会带来严重的质疑：如果他人引发的超越始终是外在的，超越又始终从自我出发，那超越在主体之内将如何进行？若如列维纳斯所言，超越以“放弃自身的内在性”为条件，那从主体一侧又如何说明这种放弃的必然性？如果自我的内部并没有进行超越的能力，这样的主体又如何能够是一个奠基在无限观念中的主体，形而上学的欲望又当如何解释？

感受性概念在列维纳斯思想中的扩展正好回答这些问题。到了《别于存在或去在之外》（1974）阶段，[⑦] 感受性不再仅仅被用于描述自我的建立，而是更多被用于描述自我向他者的敞开；它也不再仅仅是享受的方式，而是主体的“被动性”、“易受伤害性”、“母性”，它以“同中有异”、“他者在同一之中”、“切近”等在封闭的主体中打开了一道缝隙。感受性因此具有两个层面的含义：一是**以享受建立主体**；二是**以易受伤害性应承他者**。列维纳斯确立了感受性的直接性和其基础地位：（1）感受性作为享受的自足，就是主体的“自我性”，主体的实体性，享受构成自我的快乐；（2）感受性暴露给伤害，伤害来自他人，主体同时是脆弱的、易受伤的。感受性首先作为享受，它才能够以易受伤害性暴露于他者，因为享受包含向他者暴露的条件，是给予的条件。向他人敞开即“为了他者”，这就意味着自我被拔除于其享受，剥夺其同一性。享受的快乐变成了痛苦，一个能感受痛苦的主体就不再是一个为了自身生存而不断向外攫取的大写的自我（le Moi），而是成为了承担他人给我带来的创伤的小写的我（le moi），成为“为了他者的同者”（le même – pour – l’autre）。主体在创伤中使其

---

① ［法］列维纳斯：《总体与无限》，第 131 页。

② épiphanie 表示以一种“启示”的方式给出自身，启示是溢出人的把握的自行显示。它在宗教语境中指“主显节”，即耶稣或上帝向人们的显现，这种显现是一种启示。列维纳斯借此来表示面容的显示是溢出任何统握和显现方式，面容只能凭其外在性而自身显示，它显示自身的同时又逃离其显示，这样面容的临显才能够抵制我的把握和我的权能。

③ ［法］列维纳斯：《总体与无限》，第 130 页，译文略有改动。

④ ［法］德里达：《暴力与形而上学》，《书写与差异》，张宁译，北京：生活·读书·新知三联书店，2011 年，第 128—276 页。

⑤ 同上，第 159 页。

⑥ 同上，第 189 页。

⑦ Lévinas, *Autrement qu’être ou au – delà de l’essence*, La Haye : Nijhoff, 1974. 该书中译本为《另外于是，或在超过是其所是之处》，伍晓明译注，北京：北京大学出版社，2019 年。本文相关术语翻译与该中译本略有差异，将“être”译为“存在”，将“essence”译为“去在”，因此本文主张该书名译为《别于存在或去在之外》，理由将在别处给出。下文涉及到该书文献时将给出法文版页码，并随附中译本页码。该中译本以下简称《另外于是》。

“自身被撕离于自身”①。被撕开的自我在痛苦中将原来自我中心的享受完全拆卸，以应承的方式向他人敞开。概言之，感受性的扩展使得主体的敞开“由于他者”（par l’autre）并且“为了他者”（pour l’autre），由于其内部的易受伤害性，主体的自我性和封闭性被“除去内核”（dénucléation）。

对此，菲利克斯·佩雷（Félix Perez）评述道：“与感受性第一刻的封闭（享受的感受性）相比，它在第二刻（感受性的易受伤害性）所打开的缺口显示出如下事实：此后，正是他者、扰乱和创伤成为表示主体性作为感受性的方式。”② 他在另一篇文章明确指出，列维纳斯用一种新的感受性来描述主体与他人的关系，“感受性不再从一个自我开始，而是被描述为‘为了他者的一者’（l’un pour l’autre）的事件”③。感受性的敞开唤起了人类主体与他人关系的来源即自我牺牲（abnégation）④，即主体作为“人质”去替代他人。感受性在根本上从享受的满足和快乐转变为被他人折磨的痛苦，在主体中打开一道向他人敞开的缝隙，因而成为主体痛苦的源头。如佩雷所言，享受不再是感受性的唯一本质性的内涵，“一者为了他者”这一含义使得《总体与无限》中所要求的对面容的欢迎真正地实现，而不再仅仅是一种预设。他人的他异性从一开始就指出以我去“替代”他者，并以彻底地放弃在享受中获得的同一性为代价进行“替代”，而享受中建立起的分离的自我则是实现这一要求的条件。享受因此成为感受性的一个阶段，感受性扩展为主体的被动性和易受伤害性（vulnérabilité）⑤，这在主体内部打开了朝向他人的通道。列维纳斯强调“内在性必须既封闭又敞开”，拥有无限观念是主体能够敞开的根本原因。感受性扩展为易受伤害性，正好回答了“内在性如何敞开”这一问题，也回应了主体是有限的却“拥有无限观念”这一问题。

然而，这却导致在主体中存在着无法弥合的间隙，也使主体无法完全获得同一性。这样的特点在列维纳斯看来恰恰表明了主体的善性和向他人敞开的可能性，“善对一者的支配先于起源，它比任何的现在、任何的开始都更加古老”⑥，主体性、人性即在善性的支配下向他者的敞开。列维纳斯最终寻求超出去在（essence）、别于存在之处，通过主体无私/破出存在（désintéressement）⑦ 的善性来表达此敞开性。正是由于感受性的扩展，他异性成为了主体性的“构成部分”⑧。主体性因此原初地就是伦理的，我对他人的责任并不是主体的一种属性或者特征，而是主体性之本质，因此对他人的责任才成为不可避免的。有学者指出，从伦理的角度来说，列维纳斯讨论的是不可还原的伦理的感受性，而他的论证却始终是形而上学的，以他者为中心的“形而上学”是以“他异性的绝对超越而重新定

---

① Lévinas, *Autrement qu’être ou au – delà de l’essence*, p. 95. 中译参见《另外于是》，第 185 页。

② Félix Perez, *D’une sensibilité à l’autre dans la pensée d’Emmanuel Lévinas: ce n’est pas moi, c’est l’autre*, Paris: L’Harmattan, 2001, pp. 100 – 101. 括弧内容为笔者所补充。

③ Félix Perez, “L’empathie et le visage”, *Corps & Psychisme*, 2017 (2) (N° 72), p. 90.

④ Ibid., p. 90.

⑤ vulnérabilité 一词表示“受伤的可能性”。它的拉丁词源是 *vulnus*，表示伤口或会造成伤口的物体（如武器、箭头等）。易受伤害性从主体出发，表明主体受到影响的被动状态。易受伤害性“并不是失败的代名词，它只是提醒着我们，我们并不是不会受伤的。因此，处于易受伤害性之中，这指的是我们暴露给伤害，无论在身体上、心理上、智力上还是在社会性上，我们都容易遭到伤害。伤口记录了我们可能遭受的任何变化。处于易受伤害之中指的是我们会受到影响，会被我们暴露于其中的事物改变和塑造。易受伤害性有一种根本性的悖论，它表示人的一种能力：一种受某些事物或受某人影响的能力。易受伤害性与脆弱性（fragilité）不同，脆弱性是事物本身固有的性质，而易受伤害性却由外在性所定义，它指示着主体与自身之他者之间的关系”。See Agata Zielinski, *Reconnaissance de la vulnérabilité: vers une éthique de la sollicitude*, L’éthique de la dépendance face au corps vulnérable, 2019, pp. 253 – 254.

⑥ Lévinas, *Autrement qu’être ou au – delà de l’essence*, p. 73. 中译参见《另外于是》，第 146 页，译文略有改动。

⑦ 伍晓明在《另外于是》中将 intéressement 一词译为“关心”。inter 表示两者之间，表示利益、关切；esse 与 essence 表示存在的活动；列维纳斯有时也会拆解使用 intér – esse – ment 一词，表示存在这一活动之“本质”在于对存在 esse 有所关心，与存在有利益牵扯、利益关系，因此 intér – esse – ment 所表示的是存在牵连在自身的存在活动。《论来到观念的上帝》的中译者将 intéressement 译为“耽于存在”，笔者认为这个译法传神地表达了 intér – esse – ment 的韵味，既照顾了“有所关心”“利益相关”之义，又与“存在之努力”（conatus essendi）、“存在坚持自身而存在”所表达的含义相得益彰，因此笔者倾向于将 intéressement 译为“耽于存在”。与之相关的 désintéressement 一词表示“无私”“解除与存在的利益关系”，译为“破出存在”。

⑧ Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Bernard Grasset, 1993, p. 268. 参见［法］列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，余中先译，北京：三联书店，1997 年，第 290 页。

义的形而上学”[①]。

三、感受性概念扩展的内在机制

外在性或他异性尽管保证了超越的绝对性，但它本身并不“产生”超越的关系。在列维纳斯看来，正是因为“为了他者的责任”本身就是“超越性”，这才使得超越能够在伦理关系中发生。如果要在主体内部建立起与他人的关联，就要求主体的内部有一种进行超越的动力，尽管超越始终以外在性为前提，但它不再单纯由外在性所激发，而是通过主体彻底的被动性而实现。贝戈指出，“通向他人的感受性是自我内部的‘反向通道’（reverse conatus），这种表述留下了概念所无法把捉和表达的谜团”[②]，“reverse conatus”实际上是对“存在之努力”（conatus essendi）的翻转，即对存在之“破出”。感受性撕开主体的意义就是此“破出存在”的可能性，与享受的感受性所不同，主体被一种新的感受性所规定，这种感受性从根本上酝酿着**超越**，并通向**无限**。列维纳斯指出哲学真正的呼吸应该是“打破自我之幽闭的**超越**”，并且它“只在与他人的关系之中，在邻人之切近中才被完全地揭示出来”。[③] 经过扩展为易受伤害性的感受性，自我与他人伦理关系被刻画为“在同一**之中的他者**”（l'Autre dans le Même），“同中有异者”的关系。因此，**超越**成为主体“内在性中的超越”（transcendance dans l'immanence），成为主体“奇特的心灵结构”或“灵魂中的灵魂”，主体在它“最内在的同一性”中被“**无限地**引向他者”[④]。

感受性含义的变化将论题从自我建立的存在论领域引向主体与他人关系的伦理领域，而伦理关系的背后是关于超越的问题。主体向他人超越的方式从通过某种外部的“突然降临”转变为从主体的内部“破出”，换句话说，**超越“内在化”于主体之中**[⑤]。超越不再以被激起的欲望来强调，而是以主体的无私/破出存在（désintéressement）来强调。在《别于存在》中，感受性的易受伤害性和被动性在主体内部撬开一道裂缝，以无限“经过自身/发生”（*se* passe）、主体对无限的见证这两重关系来说明无限性怎样引起主体的内爆。这就解释了“外在性”之“外”的真正意味。此“外”并不是与一个实体的自我同样的实体性的外在性，而是主体中之“外”“同中之异”以及“无限之在我之中”，是“在我之中”的“外”。无限性的外在性并不离开自我，也不是来自于自我。无限性作为外在性激发主体的超越，而此超越却“在（我）之中”发生，它发生的同时使我的内在性和同一性得以解开。通过这种“内在化”的转换，封闭主体的内部被撬开一个空间，在自身内部打开了进行超越的通道并使得超越能够彻底在主体内实现。超越在主体内部的实现即意味着主体“朝向他人”的实现，这反过来实现了主体的主体性。因此，所谓将超越“内在化”于主体，实际上是使主体彻底地实现超越，也即彻底实现其主体性。这也就是对于列维纳斯来说，伦理高于并超越于存在的原因。伦理关系之所以独特，伦理学之所以能够成为第一哲学，乃是因为伦理指向超越性，它“破出存在”并指向“别于存在”之处。对主体存在方式以及主体与他者之间的关系的追问，使得存在问题、他人问题、超越性问题交织在一起，而它们的交织最终指向**无限**，却表现为伦理关系。列维纳斯对伦理的关注与他同时代的罗森茨维格（Franz Rosenzweig）、布伯（Martin Buber）等犹太哲学家惊人的相

---

① Agata Zielinski, *Levinas*, *La responsabilité est sans pourquoi*, PUF, 2004, p. 92.

② Bettina Bergo, “What is Levinas Doing? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Un – Conscious”, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 38, No. 2, 2005, p. 139.

③ Lévinas, *Autrement qu'être ou au – delà de l'essence*, p. 228. 参见《另外于是》，第 415 页，译文略有改动，黑体为笔者所加。

④ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: J. Vrin, 2004, pp. 47 – 48. 参见［法］列维纳斯：《论来到观念的上帝》，王恒、王士盛译，北京：商务印书馆，2019 年，第 44—45 页，译文有改动。

⑤ 列维纳斯所指的超越借取自让·华尔（Jean Wahl），表示“与他者的相遇”，以外在性与内在性的绝对分离为前提，即“形而上学的超越”。它是向他人、向绝对外在性、向无限所进行的超越。本文基于列维纳斯将超越作为“形而上学的欲望”、作为与外在性与他人之间的关系这一基本前提来理解超越。列维纳斯的研究者中，卡林（Rodolphe Calin）和贝戈（Bettina Bergo）以“内在性中的超越”（transcendance dans l'immanence；transcendence – in – immanence）来表述这个阶段超越的特点。这也是列维纳斯在 20 世纪 70 年代后开始使用的术语，参见《论来到观念的上帝》。

似，他们思想中的“犹太因素”表现为将伦理放在首要地位，并放在对他人的具体责任中，而伦理最终与绝对超越的上帝相关。超越性、无限、外在性及神圣性始终伴随并驱动着列维纳斯的思考。正如《论来到观念的上帝》德译本导言所指出，在以科学为准绳的时代，“言说超越的困难已经变得几乎无法克服”，而列维纳斯正是极少数真正指出通过思来谈论此“不可言说”之问题的人之一①。

列维纳斯在一次与德里达的谈话中说道，“人们为了描述我的工作常常说到伦理学，但真正让我着迷的却不是伦理学，或不仅仅是伦理学，而是神圣，**神圣的神圣性**（la sainteté du saint）”②。《别于存在》中，列维纳斯指出人的独一无二性在于“作为无人可替代者而被召唤”③，主体是这样一种自由：“自由是一种可能性，是在我的位置去做其他任何人都不能做的事的可能性。”④ 因此，自由意味着责任的独一性（unicité），意味着作为责任主体的我的独一无二性。这样的自由定义了人的神圣性，而“这一**神圣性**正是目前这一研究所欲指出者”⑤。列维纳斯在《上帝与哲学》一文中指出，伦理“别于存在，它是超出存在的可能性本身”，他在这段话末还附加一个注释来表明其“所寻求的是超出的示意、超越的示意，而不是伦理。但**超越**的示意需要在伦理中寻找”⑥。可见，列维纳斯多处澄清他所寻求的不仅仅是伦理，而是超越或神圣性。他总以伦理的方式推进自己的工作并以主体与他人的关系来阐释主体与无限的关系，这是因为超越或神圣性表现在伦理关系中。也就是说，在主体与他人的关系中，神圣性才得以显现。

在列维纳斯那里，“他人”几乎可以与“无限”一词的使用语境相互置换，他人就像无限的影子般的存在。如戴维斯所言，在列维纳斯的语境里，无限者就是他者，而他者的他异性即超越性和外在性；“无限观念之在我”与“我和上帝的关系”可以被看作是同义的⑦。“无限观念之在我，或曰我和上帝的关系，是在我和他人的关系这一具体的情境中来临于我的……也就是在我对邻人的责任中来临于我的……这一责任并非通过契约或许诺，他人的面容通过他异性来向我言说不知来自何处的诫命……这‘不知来自何处’的真正意味是：他人的面容一上来就‘要求于我’、命令我。”⑧ 无限观念的“超越是一种由伦理开始的超越”，它“整个地以伦理性的术语言说自身”⑨，代表着超越和无限的“形而上学在伦理关系中上演”⑩。伦理的两端是主体与他人，主体是有限的自我，他人代表了无限；在无限的关系中，无限落入主体之中，主体见证无限。因此，伦理学应该是一个“由以下悖论所描绘出的领域：无限与有限的联系不是一种相关性”，而是“描绘了与有限相关的**无限性之悖论**的领域”⑪。在列维纳斯那里，如何通达无限，以什么样的方式言说无限，如何“思向上帝”的问题是他思想深处的动力，也是感受性概念扩展的内在原因。

（责任编辑　行　之）

① 参见［法］列维纳斯：《论来到观念的上帝》，德译本导言，中译本附录第 283 页。

② Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997, p. 15. 中译参见［法］德里达：《永别了，莱维纳》，胡继华译，《世界哲学》2003 年第 5 期，第 85 页。

③ Lévinas, *Autrement qu'être ou au – delà de l'essence*, p. 75. 参见《另外于是》，第 150 页。

④ Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 210. 参见《上帝·死亡和时间》，第 222 页，译文有改动。

⑤ Lévinas, *Autrement qu'être ou au – delà de l'essence*, p. 76. 参见《另外于是》，第 151 页，黑体为笔者所加。

⑥ ［法］列维纳斯：《论来到观念的上帝》，第 115 页及注释 2，译文略有改动。

⑦ 参见［英］柯林·戴维斯：《列维纳斯》，第 43、106 页。

⑧ ［法］列维纳斯：《论来到观念的上帝》，前言第 8—9 页，译文略有改动。

⑨ 同上，第 148、30 页。

⑩ ［法］列维纳斯：《总体与无限》，第 55 页。

⑪ Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, pp. 229, 231. 参见《上帝·死亡和时间》，第 246、248 页，译文有改动。

从根本恶到恶之平庸
——阿伦特对个体责任的思考

刘文瑾

【摘要】阿伦特在二战后和20世纪60年代分别以“根本恶”与“恶之平庸”来阐释纳粹运动。对于这一变化是否表明阿伦特彻底还是部分改变了对恶的看法，学术界一直存在较大争议。事实上，在阿伦特的思想里，恶之平庸与根本恶之间具有悖论性相容关系；但在其后期的思想里，阿伦特更愿意通过恶之平庸而非根本恶来理解纳粹之恶，这在很大程度上与她对个体责任的思考有关。她逐渐明确拒绝了根本恶中隐含的神学因素，认为这一因素既无法把握，也难以导向对个体道德责任的追究，最终转而以彻底的世俗主义态度展开对个体责任的道德探究。

【关键词】阿伦特；根本恶；恶之平庸；个体责任；神义论
中图分类号：B712.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0101－09

作者简介：刘文瑾，（上海 200241）华东师范大学中文系教授。

1948年，阿伦特发表《极权主义的起源》一书，描述了纳粹运动的“绝对恶”或“根本恶”，其分析契合人们对纳粹主义的震惊感受，使“绝对恶”或“根本恶”成为经典命题。阿伦特借用了康德的“radical evil”表述，但其含义已与康德有很大不同。康德在《单纯理性限度内的宗教》一书使用“radical evil”来讨论那种既不听从义务的要求、也不遵循道德法则的倾向。他用radical来限定evil，使用的是radical的词源学含义“根部的”，试图表明恶根植于人性，特别是根植于人自发选择的“任意性”（Willkür）的败坏。但在阿伦特那里，radical evil主要指那种消除人的自发性、把人变为“多余”的现象，并未直接涉及对行为主体的道德评价，在相当程度上偏移了康德的概念[①]。

20世纪60年代，阿伦特发表《艾希曼在耶路撒冷：一份关于恶之平庸的报告》（下文简称《艾希曼》）一书，引起轩然大波，甚至被视为丑闻。阿伦特对艾希曼的看法与绝大多数人不同。她看到的不是一个残酷、冷血、自觉的反犹主义者，而是一个“正常”“普通”的行政性屠杀代理人、“恶之平庸”的典范。“恶之平庸”揭示人类处于一种新的道德伦理困境，阿伦特认为过去的神学、哲学和社会学解释不足以回应它。这一困境体现为一个悖论：一方面，是《极权主义的起源》中指出的使人成为多余的“根本恶”现象；另一方面，是施害者（甚至包括受害者）的“无思”与道德自欺，以及阿伦特后来在与肖勒姆（Gershom Scholem）的通信中看似矛盾的说明——“恶没有深度”[②]。在此，阿伦特说：

> 你十分正确：我改变了看法并且不再谈论“根本恶”……现在我的确认为，恶不再是“根本”，而只是极端（extreme）。它既没有深度，也没有任何恶魔般的维度。它能过度生长并污染整个世界，

① Hanah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1979, p. 459；参见［美］理查德 J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，南京：译林出版社，2015年，第23、33、254页。

② Hannah Arendt, “‘A Daughter of Our People’: A Response to Gershom Scholem”, *The Portable Hannah Arendt*, ed. and intro. by Peter Baehr, Penguin Books, 2000, p. 396.

只因为它如同霉菌一般在表面蔓延。如我所说的，它“抵制思考（thought – defying）”，因为思考试图到达某种深度，进入根部。而思考面对恶，就会受挫，因为那儿没有任何东西。这就是恶的“平庸”。只有善才拥有深度并能是根本的。①

如何理解阿伦特关于恶的这两种貌似截然相反的论述？这两种看法之间是否具有相容性？她是彻底还是部分改变了看法？此种改变说明什么？学界关于这些问题已有不少讨论，主要观点可分为相容说与改变说，前者的代表是一位阿伦特思想的重要研究者理查德 J. 伯恩斯坦（Richard J. Bernstein），后者的代表则是阿伦特的学生及其最重要的传记②作者扬 – 布鲁尔（Elisabeth Young – Bruehl），但他们都没有简化这个令人费解的改变。本文在基本认同相容说的基础上，尝试分析阿伦特改变的原因，认为她的改变主要涉及对恶的动机的理解。基于对个体责任的考量，她既拒绝黑格尔式神义论的诱惑，也放弃根本恶中隐含的神学维度，而试图仅从世俗主义角度对个体道德责任的可能性进行探求。

一、变中的不变：恶的现象与后果

在《极权主义的起源》中，阿伦特描述了大量极权主义制度中的恶的现象，称之为“根本恶”。12 年后，在《艾希曼》中，虽然阿伦特用“恶之平庸”描述艾希曼，不再使用“根本恶”，但她从未在该书中否认根本恶的存在。正是由于根本恶的存在，她才能在书中对艾希曼的“反人类罪”进行裁决。“反人类罪”是对人类生存状况的特性即人类多样性的攻击。从法律角度定义的罪的实质，正是根本恶现象。在阿伦特那里，根本恶主要指那种使人变成多余的现象和制度，而非对主体道德罪责的评价③。因此，关于阿伦特对肖勒姆的回复，我们似乎不必照单全收。基于当时激烈的论战气氛，她的措辞显然包含了某种夸张④。

事实上，“根本恶”和“恶之平庸”的彼此相容不仅体现在《艾希曼》，甚至早就出现在《极权主义的起源》。当阿伦特描述极权社会“群众”的性格时，她已深描了群众的“市侩”（philistine）⑤与“拔根”（uprootedness）⑥ 特性。这种“市侩”与“拔根”与艾希曼在阿伦特笔下体现出的平庸与人格肤浅、不能从别人的角度进行思考是一致的。“市侩”指那种一切考虑仅以私人利益为中心的精致利己主义者；“拔根”是极权社会群众的生存处境，他们失去作为居间世界的公共领域，而处于孤独（lonliness）的原子式生存状态。这种生存状态意味着缺乏来自他人的承认和保障，首先就是缺少我与他人的共通感（common sense）。恰是那些由于孤独、“拔根”而无“家”可归之人，最容易在虚无主义驱动下成为将一己私利视为一切的“市侩”。如此，“市侩”与“拔根”两种特性便彼此强化，具有共生性。“共通感规范并控制其他一切感觉，若无共通感，我们每个人都会被封闭在自己的感觉中，而这种感觉是不可靠并带有欺骗性的。”⑦ 因缺乏共通感而无法从别人的角度进行思考，是阿伦特笔下艾希曼无思的原因和表现。在此意义上，恶之平庸亦是恶的无根，这一点确如阿伦特在对肖勒姆的回复中所言。在《极权主义的起源》中，阿伦特将群众有组织的孤独状态比喻为一场对荒

① Hannah Arendt, “‘A Daughter of Our People’: A Response to Gershom Scholem”, *The Portable Hannah Arendt*, p. 396.

② ［美］伊丽莎白·扬 – 布鲁尔：《爱这个世界——汉娜·阿伦特传》，陈伟、张新刚译，上海：上海人民出版社，2017 年。

③ 卡诺凡（Margaret Canovant）也认同此观点。参见［英］卡诺凡：《阿伦特政治思想再释》，陈高华译，北京：人民出版社，2012 年，第 25 页注 1。

④ 理查德 J. 伯恩斯坦也认同此观点，参见［美］理查德 J. 伯恩斯坦：《根本恶》，第 266 页；R. Bernstein, “Did Hannah Arendt Change Her Mind?”, *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. by Larry May and Jerome Kohn, Boston: The MIT Press, 1996.

⑤ Hanah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 337 – 338.

⑥ Ibid., p. 475. 阿伦特在《极权主义的起源》中分别用过 rootlessness（无根）与 uprootedness（拔根）两个词。前者多用于描述种族主义与部落种族主义的精神状态与形成原因，即由于失去传统共同体社群的责任感而导致的以当下狭隘的土地或血缘意识为抱团理由的状况。（See ibid., pp. 196, 197, 232, 236, 239, 417.）

⑦ Ibid., pp. 475 – 476.

漠的动员、结果是那吞噬一切的沙尘暴的掩埋[①]。如果将此比喻与上述意象进行比较，便不难理解阿伦特在此形容的恶之平庸的状态：无根而迅猛扩散，如霉菌般在事物的表面繁衍弥漫，窒息并破坏整个生态环境。

作为相容说的著名代言人，理查德 J. 伯恩斯坦为说明阿伦特从未将“根本恶”等同于动机上的恶魔性，而后在写作《艾希曼》时发生实质性转变，特别强调阿伦特与雅思贝尔斯（Karl Theodor Jaspers）在 1946 年 10 月《极权主义的起源》写作期间的一次通信[②]。在此，雅斯贝尔斯提及对“恶之平庸”的看法，阿伦特大致赞同且在《艾希曼》及对肖勒姆的回复中采用了某些类似表述。关于纳粹罪行能否从法律上的“犯罪”范畴进行理解，阿伦特认为纳粹罪责逾越和粉碎了一切现行法律体系[③]，雅斯贝尔斯则认为这种评价不太合适，会使纳粹罪责带上“伟大的”恶魔色彩。雅斯贝尔斯说：

我们必须看到这些事情的完全平庸的性质，看到它们庸常的琐碎性，因为这是它们真正的特点。细菌可以造成它们席卷各国的流行病，但它们不过仍旧是细菌。我认为丝毫有关神话与传奇的暗示都是可怕的，而所有不确定性都是这样一种暗示……你的表述方式几乎已经走在诗歌的道上了。而一个莎士比亚式的人永远也无法为这些材料提供充分形式（他的本能的审美感将会歪曲它们），这就是为什么他不会试图做出这种努力。[④]

阿伦特给肖勒姆的回信中也将恶比喻为在表面蔓延的霉菌、能过度生长并污染整个世界，在《艾希曼》中也曾将艾希曼与莎士比亚描写的著名恶人进行对照并否认其相似[⑤]，于此不难看出雅斯贝尔斯意见的痕迹。而阿伦特对雅斯贝尔斯的回复也表明，虽然她未必完全改变自己的看法，如在《艾希曼》中仍坚持纳粹罪行作为“反人类罪”而相对于“反犹主义”的“超越性”，但已部分接受了雅斯贝尔斯对纳粹恶行之庸常性的看法。阿伦特说：

你说我思考的纳粹行为具有“超越罪或无罪”的性质，这番话大体令人信服；也就是说，我完全意识到，我迄今为止所用的表达方式危险地接近于“恶魔般的伟大”，而这是你我都彻底拒绝的。尽管如此，一个动手杀死老姑妈的人和一群建造生产尸体的工厂而根本不考虑其行为的经济利益（放逐对战争后果有破坏性影响）的人毕竟有区别。有一件事我是肯定的：我们必须抵制将恐怖神话化的冲动，而考虑到我本人也不免倾向于如此表述，在这个意义上我尚未理解真正发生的事情。或许在这一切背后发生的正是：个体的人并未出于人的理由而杀死其他人，而是一次有组织的企图，企图根除“人”的概念。[⑥]

不过，阿伦特的回复有种含混和不确定性。她承认自己“迄今为止所用的表达方式危险地接近于‘恶魔般的伟大’”，并同意这是应当改变和放弃的，但又强调的确有种无法理解的恶发生了（第二句话）。她对理智上知道“必须抵制将恐怖神话化的冲动”和事实上“我本人也不免倾向于如此表述”之间存在一种无奈，犹如一个无可避免的错位和无法解决的问题——“我尚未理解真正发生的事情”。引文最后一句话表明，她只能以一种模棱两可的态度和一种不直接回答问题的描述来回复雅思贝尔斯的批评。这个描述正是她在《极权主义的起源》中提出“根本恶”的根据。

理查德 J. 伯恩斯坦认为阿伦特的回复表明，“与雅思贝尔斯一样，阿伦特拒绝任何‘恶魔般伟大’的说法，也拒绝以神话或审美的方式描述犯下根本恶者的意图”[⑦]。如果仔细推敲她的话会发现，其实未必如理查德 J. 伯恩斯坦考虑的那么简单。或许更完整的理解是，阿伦特在承认纳粹恶具有动

---

① Hanah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 478.

② ［美］理查德 J. 伯恩斯坦：《根本恶》，第 261—262 页。

③ 实际上，阿伦特的这一观点贯穿始终，也体现在《艾希曼》结语部分，不过此处她强调艾希曼之流是“新型罪犯”。

④ ［美］理查德 J. 伯恩斯坦：《根本恶》，第 262 页。*Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence,1926 – 1969*, ed. by Lotte Kohler and Hans Saner, trans. from Germany by Robert and Rita Rimber, New York: Harcourt Brace & Company, 1992, p. 62.

⑤ ［美］阿伦特：《艾希曼在耶路撒冷》，安尼译，南京：译林出版社，2017 年，第 306 页。

⑥ ［美］理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，第 262 页。*Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence,1926 – 1969*, p. 62.

⑦ 同上，第 262—263 页。

机上的某种庸常性之时，**亦认为这种庸常性仍有某种非同寻常之处**。此种非同寻常不仅在于其后果的前所未有、闻所未闻，亦在于其道德上盲目自欺的独特方式，这在阿伦特看来迥异于传统对恶的理解。这种道德上的盲目自欺借助某种意识形态展开，如同她在后来增补的《极权主义的起源》第 13 章“意识形态与恐怖”中所进行的分析。“恶之平庸”便是对这种非同寻常的“平庸”的表达。在此意义上，如理查德 J. 伯恩斯坦正确指出的那样，“恶之平庸”与“根本恶”是相容的，而且正是经由“恶之平庸”而铺设了“根本恶”这种使人变为多余的现象，并在《极权主义的起源》一书中得到深刻揭示，只是阿伦特对二者间的关系没有十分清晰的理解与表述。

二、对神学传统的持续拒绝

1951 年，雅斯贝尔斯读了《极权主义的起源》初版序和最后几章后，在给阿伦特的回复中写了一句令人费解的话：“雅威（Jahwe）难道不是已经淡出我们的视线很远了吗?”对此，阿伦特在同年 3 月 4 日回复说：

> 几个星期以来，你的问题“雅威难道不是已经淡出我们的视线很远了吗?”一直萦绕在我脑海，我想不出答案。对于我自己在最后一章提出的要求，我同样也没有答案……事实证明，恶比我们想象的要根本得多。客观地说，“十诫”并没有写到现代罪行；或者说：西方传统一直有这种先入之见：人所能做的罪大恶极之事出自“自私”之恶。但是，我们知道，最大恶或根本恶与这种人性可理解的作恶动机不再有任何关系。我不知道根本恶究竟是什么，但在我看来它与下述现象有关：把人变成多余的人。①

这次通信更清楚地表明：阿伦特不仅拒绝以“自私”这种惯常视角来解读根本恶，亦拒绝基督教神学。几年后，她给《极权主义的起源》第二修订版（1958）增添了一段话，否定恶作为人的反常意志或魔鬼的堕落属性，再次表明她认为哲学与神学传统完全无法思考根本恶现象的主观动机。

> 就我们整个哲学传统自身而言，我们无法想象“根本恶”。这对基督教神学和康德也是一样。神学甚至承认魔鬼本人有一个天使出身。至于康德，就其造出“根本恶”一词而言，他是唯一至少考虑过根本恶的存在的哲学家，然而他很快便用“反常的病态意志（perverted ill will）”这一具有可理解性动机的概念来理性化根本恶。所以，实际上我们无法指望任何资源来帮助我们理解这一现象——它以超强的现实力量直面我们，并打破了我们所能知道的一切标准。只有一点似乎是可辨认的：根本恶与一个制度相关，在那里所有人都同样是多余的。②

以上两段话可将“根本恶”的内涵分为两方面：一方面，涉及对根本恶的**内在动机与精神品质**的定性，阿伦特对此除了强调恶的前所未有和不可理解，坦承“我不知道根本恶究竟是什么”之外，逐渐明确拒绝了恶的传统根源与深度，为她后来转向“恶之平庸”做了准备；另一方面，是她对根本恶的现象和后果进行的描绘，如与某种特定制度相关、把人变成多余的，这是在《艾希曼》中同“恶之平庸”并行不悖的事件背景。如果我们同意理查德 J. 伯恩斯坦的意见③，不把她关于恶的思考简单归类为“根本恶”和“恶之平庸”这两个标签，并以其中一个来截然否定另一个，那么阿伦特的改变就只是在对恶的内在动机和精神品质的考量方面，从“不知究竟是什么”并否定传统说法的含混悬搁状态，转向对“恶之平庸”的确定。“恶之平庸”主要针对个体内在动机和精神品质方面的平庸与盲目，并未取消“根本恶”在现象和制度方面的所指。

---

① ［美］理查德 J. 伯恩斯坦：《根本恶》，第 253 页。

② Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 459.

③ ［美］理查德 J. 伯恩斯坦：《根本恶》，第 252、266 页。

三、以恶之平庸化解恶魔神话

那么，阿伦特为什么以“恶之平庸”取代自己过去对恶的内在动机和精神品质问题上的踌躇？她的改变既出于与当时一些德国知识分子，如雅斯贝尔斯、布莱希特（Bertolt Brecht），以及她的丈夫布吕赫（Heinrich Blücher））等类似的对“不可战胜的恶魔神话”及“无人应当承担罪责”的忧虑，更源于其思想深处对恶的神义论诱惑的拒绝以及对政治道德的新探求。这种政治道德要求从彻底世俗的个体责任和判断力角度来面对恶的问题。

关于阿伦特最初从谁那里受到“恶之平庸”想法的影响，扬－布鲁尔的看法与理查德 J. 伯恩斯坦不同，她认为阿伦特是通过布吕赫而受到布莱希特的影响[①]。为解释自己的戏剧《阿图罗·乌依的可抵抗崛起》[②] 的创作意图，布莱希特在短论《关于希特勒“无法抵抗的”崛起的讽刺》中写道：

大政治犯们必须被揭露，尤其要在嘲笑者面前被揭露。他们其实还不是大政治犯，只是允许重大罪行产生的人，这两者完全不同。希特勒事业的失败不表示希特勒是个白痴，他事业的规模也没有使他成为一个伟人。如果统治阶级允许一个小流氓成为一个大流氓，那在我们的历史观里面他就没有什么特别的位置。他成为一个大流氓的事实，以及他的所作所为产生了重大后果，并不给他的地位添加什么……人们会说，悲剧与喜剧相比，是在以一种不那么严肃的方式处理人类的灾难。[③]

布莱希特意图通过嘲讽方式，破除彼时风行一时的希特勒不可战胜的神话，从心理上消解人们对这位神一般的“领袖”的恐惧感。阿伦特曾在发表于 1978 年的《纽约书评》采访中引用他的观点，表示在评价希特勒那样的人时，重要的是要记住无论他做了什么，即使是他杀了无数的人，他仍然只是一个庸人[④]。可见在阿伦特那里，根本恶与恶之平庸彼此兼容，是从不同方面对纳粹之恶的描述。

与阿伦特的“恶之平庸”所引发的争议相似，布莱希特对希特勒的描写即把恶当作表象的嘲讽也引起争议。有学者批评说，希特勒的真实面目被琐碎和模糊化了[⑤]。但阿伦特非常认同布莱希特的做法。在一篇批评布莱希特关于斯大林主义错误政治立场的文章中[⑥]，她仍不忘引用布莱希特关于希特勒的这几句评论并称赞道：“这比 1941 年的大多数知识分子的理解要深得多，而这种智力的精确性如同闪电一样，在对陈词滥调的普遍怨言中穿透而出。”[⑦] 或许她亦如此认同自己对艾希曼的解读。

早在 1946 年的《噩梦与飞翔》一文中[⑧]，阿伦特就已表达了对恶魔神话的忧虑。她在提出“恶的问题是战后欧洲知识分子生活的最重要问题”之时，亦指出“诺斯替式辩证法”是一种当下存在

---

① ［美］伊丽莎白·扬－布鲁尔：《爱这个世界——汉娜·阿伦特传》，第 360 页。伯恩斯坦后来也补充说，除雅斯贝尔斯外，布吕赫很有可能是使阿伦特采用这一观念的主要来源。（参见［美］伯恩斯坦：《根本恶》，第 322 页注 26。）

② 布莱希特发表于 1941 年的戏剧《阿图罗·乌依的可抵抗崛起》是一部嘲讽希特勒和纳粹党的作品。它虚构了 20 世纪 30 年代芝加哥的一个黑帮如何通过无情铲除对手而获得统治权，其中的黑帮大佬们全都有其明显对应的现实指涉人物如戈林、戈培尔等，主角阿图罗·乌依则是希特勒的漫画版。它和卓别林创作于 1940 年的电影《大独裁者》一起成为 20 世纪 40 年代重要的反法西斯文艺作品。在这部作品中，布莱希特有意以讽刺手法刻画希特勒，其意图并非表现现实，而是如同他在前述引文所表达的那样，想要清理人们心中对巨大杀人罪魁常会抱有的某种危险的“敬意”。

③ Bertolt Brecht, “Notes”, *The Resistible Rise of Arturo Ui*, trans. by Ralph Manheim, ed. and intro. by John Willet and Ralph Manheim, New York: Bloomsbury, 1981, (Format Kindle 2015). 此处引文亦部分出现于阿伦特的“贝托尔特·布莱希特”一文中，参见［美］阿伦特：《黑暗时代的人们》，王凌云译，南京：江苏教育出版社，2006 年，第 236—237 页。

④ ［美］伊丽莎白·扬－布鲁尔：《爱这个世界——汉娜·阿伦特传》，第 360 页。在上文提到的雅斯贝尔斯 1946 年写给阿伦特的信中，他不仅提出有关纳粹恶之平庸的观点，也说到不应将希特勒视为恶魔。See *Hannah Arendt / Karl Jaspers. Correspondence 1926 – 1969*, p. 62.

⑤ Stern, J. P, *Hitler: The Führer and the People*, Berkeley, California: University of California Press, 1992. p. 2.

⑥ ［美］阿伦特：《黑暗时代的人们》，第 236—237 页。扬－布鲁尔后来指出这篇文章的原题为《为善的诱惑是可怕的》，参见 Elisabeth Young – Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, p. 376.

⑦ ［美］阿伦特：《黑暗时代的人们》，第 237 页。

⑧ Hannah Arendt, “Nightmare and Flight”, *Essays in Understanding 1930 – 1954*, ed. and intro. by Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 1994.

的最危险的陷阱。她批评战后人们对恶的恶魔化想象是出于一种从现实抽身逃离的诱惑。现实其实是“纳粹同我们一样”，“我们离纳粹没那么遥远”，但人们忍不住产生某种“文学化”、戏剧性的想入非非，将纳粹描述为某种恶魔，而这正是人们试图回避现实、不反思自身行为与责任的“不成熟”表现。更糟糕的是，这种对现实的妖魔化恰好暗合某种诺斯替式辩证法，诱惑人们想象宇宙中存在某种类似上帝与魔鬼之间的正邪之争，而人们似乎只需站在绝对正义那边，就可以忽视对当下现实的判断与责任，等待明天注定会到来的胜利。这种对现代人极具诱惑力态度正是异端邪说以未来之善为名大行其道的沃土。在阿伦特看来，对恶魔神话最有效的解决方案便是恶之平庸。实际上，这也是她对纳粹道德责任问题的反思上最具贡献的方面：在一个充斥意识形态谎言的世界，唯有来自个体心灵深处的洞察与责任才最真实和重要。

四、不变中的变：恶的动机与责任的世俗化

扬－布鲁尔认为，通过写作《艾希曼》，阿伦特对恶的理解的确发生改变，她“不再认为是怪物和魔鬼策划了对数百万人的大屠杀”[①]。与理查德 J. 伯恩斯坦不同，扬－布鲁尔倾向于将阿伦特对根本恶的内在动机和精神品质方面的理解视为恶魔性的[②]：如果说在《极权主义的起源》中，阿伦特还认为根本恶是出于植根人性的某种可怕魔性或罪性，那么在《艾希曼》中，阿伦特则认为恶是个体自我决定的选择，取决于每个人的思考能力和判断力，与人性或原罪无关；如果说在《极权主义的起源》中，恶的动机如此之深以致无法理解，那么在《艾希曼》中，动机则是多余的或者肤浅的。

我们认为，扬－布鲁尔对阿伦特的判断亦有其合理性。根据上文引用的阿伦特与雅斯贝尔斯的讨论，我们倾向于认为，阿伦特对恶的动机问题的理解原本是含混不定、悬而未决的。她既承认应当避免将恶恶魔化，也承认自己对恶所用的表达危险地接近于“恶魔般的伟大”以及“不免倾向于如此表述”；她既否认神学传统的有效性，又无法避免表述“根本恶”时的神学色彩。这种神学色彩既体现在她大量使用诸如“炼狱”（Purgatory）、“地狱”（Hell）等富于神学意味的词汇来描述集中营的状况[③]，以“一切都是可能的”等通常用于上帝的词汇来描述纳粹的“信念”[④]，也体现在她对极权社会领袖通常来自的暴民阶层的虚无主义精神病症做出的判断。

暴民既是转型时代的“多余人”，又拥有未来的“天才”品质。作为转型时代的“多余人”，他们仇恨习俗、不甘平庸，渴望投身某个宏大未来，施展自己怀才不遇的抱负。在阿伦特的分析中，这种虚无主义的时代氛围和精神病症不仅构成暴民，而且构成文化精英的精神特征，并促成暴民与文化精英们的短暂同盟，形成虚无主义的时代命运。尽管阿伦特一再申明根本恶不同于传统神学范畴，实际上她对暴民内在动机的描述和分析在无意中进入了圣经框架。只有在圣经框架中，虚无主义的精神病症才能显现出来。在圣经叙事中，恶是人对上帝的创造和恩典的背离即“堕落”（fall）的后果。“堕落”只有就人对上帝之敬畏的偏离而言才有意义，虚无主义就是这种偏离和堕落之后的状态，纳粹运动则是人在虚无主义病症中的造神冲动。

因此，在《极权主义的起源》中，根本恶实际上隐含着某种诺斯替主义的神学色彩。这也是沃格林（Eric Voegelin）在一篇评论《极权主义的起源》的文章中所暗示的[⑤]。显然，正如阿伦特拒绝从神学传统的角度来理解根本恶，她也不愿将根本恶视为某种诺斯替主义。这既由于她对恶之神义论的拒绝，也出于她思想的世俗主义（政教分离）倾向。有学者认为，“恶之平庸”可以从奥古斯丁为批判摩尼教而提出的“恶是善的匮乏”说来得到理解，实际上二者只有表面的相似性。阿伦特对恶

① Elisabeth Young－Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, p. 367.

② Ibid., pp. 367－369.

③ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 445－447.

④ Ibid., p. 459.

⑤ Eric Voegelin, “The Origins of Totalitarianism (1953)”, *The Collected Works of Eric Voegelin*, *Volume* 11, *Published Essays: 1953－1965*, Columbia and London: University of Missouri Press, 2000.

之平庸的思考不仅是非神学性的，甚至是要去神学性的。如扬－布鲁尔所言，她只是“用一种世俗语言解释恶的私人性质”①。也有学者指出，阿伦特不仅强调自己所说的恶与神学传统不同，而且还批评恶的匮乏说，认为这会使人无法看清恶的阴险面目②。

阿伦特之所以转向“恶之平庸”，是由于她感觉到潜伏于时代的神义论政治道德的诱惑，试图思考一种与之针锋相对的新政治道德③。与那种相信“善从恶中产生”的神义论政治道德相比，这种新政治道德将格外强调个体道德判断力的重要。它要求人们不仅从个人主观动机，更要从与他人具有共通感的责任角度来思考恶，以避免主观意图与客观后果的悲剧性反差。那么，什么是阿伦特想要拒绝的神义论政治道德？她曾对神义论有过说明：一种始于 17 世纪的哲学家对上帝或大写存在的辩护，为了让人们的心灵与他们生活的世界妥协④。笼统而言，神义论是指面对义人受苦的现实而为上帝存在进行的两难辩护：如果全知全能全善的上帝存在，为何世上会有无辜受难的事发生？对此，通常存在两种辩护策略：一是柏拉图式的，强调恶的非本质性，将恶贬低为表象，例如斯宾诺莎的伦理学让人把灾难视为时间因果链中的一环，而时间是非实在的，只有上帝是唯一的实在，奥古斯丁的匮乏说接近于这种；二是以黑格尔哲学为典范，是前一种神义论的现代变形。黑格尔式神义论将恶视为事物发展的必要的部分和过程，认为作为整体的善产生于作为部分的恶，从而合理化了恶与无辜受难。黑格尔式历史哲学辩证法是近代思想与实践中的强大暗流，也是阿伦特一直与之较量的对手。这体现在她对现代问题的诸多思考中：从《极权主义的起源》对“历史必然性的虚假辉煌”的批评，到《人的境况》对将政治行动误解为“制作”某物的现代世界的批判；从《艾希曼》开始对（无思的）意图之可靠性的怀疑，到与《艾希曼》几乎写于同一时期的《论革命》⑤ 对神义论政治道德的反感——在她笔下，法国大革命是一个有关神义论政治道德的悲剧舞台；最后，在写于生命晚期的《心智生命》第二部《意志》中，她用了相当篇幅讨论和批判黑格尔历史哲学。

阿伦特为什么严厉拒绝神义论政治道德？在她看来，神义论政治道德是那种诱惑“好人”以好意图为由，做出最坏事情的隐形机制中的润滑剂。正是这种“好人”的盲目与道德自欺，使得犹太人委员会、法国大革命中的激进派、纳粹分子、斯大林主义者甚至包括诗人布莱希特等，都丧失了行动的正确判断力，因此她对人们在政治事务中的道德理想和同情心（好意图）抱有深深疑虑。恶之平庸总是与神义论政治道德相反相成，而道德上的盲目与自欺也正是恶之平庸的非同寻常之处。阿伦特在《论革命》中指出：道德理想和同情心对于政治家和诗人更像是暴力的精神鸦片，而非清明恰切的判断。这在《艾希曼》中的反映便是，她试图通过对以服从善之命令为借口的“恶之平庸”的揭示，呼吁一种让人面对个人良知的思与判断力，一种不以权威、习俗和意识形态为由，回避个人责任的新政治道德。因而，阿伦特在给肖勒姆的回信中提到，她对“同情心”在政治中的使用抱有深深疑虑，并建议肖勒姆读读她《论革命》一书的第 4 章⑥。

此外，恶之平庸也反映了经过对恶的问题的长久思考后，阿伦特最终选择一种彻底世俗主义的方案来面对恶的问题。当她说恶没有深度时，她不仅改变了自己过去对恶的理解，也在某种意义上改变了对极权主义制度之终极意味的理解：在“根本恶”的视野下，极权主义指涉了一种现代性内在的虚无主义潮流，这种潮流以一种总体化的统治，破坏了人类尊严，将复数的人变成多余的，应当被消灭；而在“恶之平庸”中，极权主义失去了这种终极性意味。沃格林曾批评阿伦特的《极权主义的起源》由于未能从内在灵性角度诊断极权主义问题，产生了“理论脱轨”，致其叙事最终在理论上的无结论性⑦。阿伦特的回应则表明了她康德式政教分离的世俗主义立场：将属于私人领域的信仰与属

① Elisabeth Young－Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, p. 369.

② John Kiess, *Hannah Arendt and Theology*, Bloomsbury T&T Clark, 2016, pp. 52－53.

③ Elisabeth Young－Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, p. 374.

④ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, *Two/Willing*, New York: Harcourt, 1978, p. 21.

⑤ Hannah Arendt, *On Revolution*, Viking Press, 1963; Introduction by Jonathan Schell, Penguin Classics, 2006.

⑥ Hannah Arendt, “‘A Daughter of Our People’: A Response to Gershom Scholem”, p. 393.

⑦ Eric Voegelin, “The Origins of Totalitarianism (1953)”.

于公共领域的政治区分开来，拒绝在对政治问题的思考中介入信仰问题[①]。因此，对于虚无主义这一与上帝之死有关的后遗症，她不置可否；对于历史方向，她在反黑格尔的历史必然性时，主张将其留给未知与空白——新生性（natality）；她在拒绝恶的神义论诱惑时，也拒绝理解恶的神学框架和救赎道路，而主张将救赎完全留给人和世界。

五、替补神义论的现代方案

阿伦特关于恶之思考的转变，于她本人而言既是一场“延时治疗”[②]，即不再把恶视为有着不可理解的动机，也是一个新开端，甚至如有的学者所言是属于她自己的“神义论”，即她由此得以重新与世界这一（上帝的）造物和好并发现人有这种能力[③]。用阿伦特自己的话来说，则是发现“即使在最黑暗的时代，我们也有权去期待一种启明”[④]。在此意义上可以说，阿伦特以一种非常现代的方案，提供了对神义论的替补。

“治疗”首先体现在阿伦特在《艾希曼》中试图直面和理解恶的原因。这是她在《极权主义的起源》中曾表示无法理解的，但现在她相信这种理解能更好地服务于政治秩序的清明[⑤]，并由此开始思考一种与判断力有关的新政治道德。这体现在她收于《过去与未来》一书中的《文化的危机》《真理与政治》两篇文章，也体现在她 1970 年的备课稿《康德政治哲学讲稿》。囿于篇幅，本文不拟对判断力问题展开论述，仅指出：这种同判断力有关的道德考量，是她认为唯一有可能在黑暗时代中启明、抵抗极权主义的道德，也是她在晚年未竟的巨著《心智生命》中致力于阐明的新的思想方向。这种作为道德判断力的启明，如同她在《黑暗时代的人们》中所言，“或许并不来自理论和概念，而更多地来自一种不确定的、闪烁而又经常很微弱的光亮。这些光亮源于某些男人和女人，源于他们的生命和作品，它们在几乎所有情况下都点燃着，并把光散射到他们在尘世所拥有的生命所及的全部范围”[⑥]。对阿伦特而言，那本当源于人们的居间世界——公共领域——的启明，也需内化为个人直觉、想象力、共通感以及对存在意义的求索，成为在历史危机时刻、公共领域式微的黑暗年代里帮助个人思考判断，从而突围环境和“沉默大多数”的同化并保持独立而燃烧的支点。

阿伦特希望借助这种微弱又不确定的光亮来破除恶之神义论的诱惑，面对恶的问题。恶之平庸与其说是对恶的本质为何的解答，不如说是关于人如何能抵制恶、承担道德责任的思考。在《艾希曼》中，施密特中士的故事引发法庭上人们自觉的 2 分钟肃静。在这 2 分钟里，仿佛忽然一道耀眼的亮光刺透了深不见底、不可穿越的黑暗[⑦]。这光亮同围绕艾希曼及其周围环境与人群的漫长黑暗形成强烈反差。阿伦特评论道，施密特中士故事的出现没有伴随任何宏大叙事，却是整个审判过程中的“戏剧性时刻”。应该说，对此片段的评述也是全书压抑沉闷、并偶或夹杂尖锐嘲讽的笔调下罕见的高潮时分[⑧]。正如施密特中士的善无需任何金钱与后果的计算，抑或与善的宏大叙事有关的理由，恶的神话似乎也可以同样得到破解——艾希曼并没有任何深不可测的动机，他只是无思或者说道德判断力较差。这使得人们无法再以任何冠冕堂皇的道德理由自欺，仅需直面个人判断力和责任问题。这对于自欺艺术高度发达、谎言的完整与终极性前所未有、对事实的宣传与操控能力极度强大的现代社会而言

---

① Hannah Arendt, “A Reply to Eric Voegelin”, *The Portable Hannah Arendt*, ed. and intro. by Peter Baehr, San Diego, New York: Penguin Group, 2003.

② 这个说法来自伊丽莎白·扬-布鲁尔在《爱这个世界——汉娜·阿伦特传》中专门谈论《艾希曼》一书的第八章标题“Cura Posterior: Eichmann in Jerusalem”。

③ Susan Neiman, “Theodicy in Jerusalem”, *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. by Steven E. Aschheim, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2001.

④ ［美］阿伦特：《黑暗时代的人们》，第 3 页。

⑤ ［美］伊丽莎白·扬-布鲁尔：《爱这个世界——汉娜·阿伦特传》，第 403—409 页。

⑥ ［美］阿伦特：《黑暗时代的人们》，第 3 页。

⑦ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of Evil*, (the Viking Press, 1963); Penguin Books, 2006, p. 231.

⑧ Ibid., p. 230.

是非常重要的。如此，当阿伦特透过恶之平庸来理解极权主义的道德崩溃时，她便开始能放下面对“根本恶”的手足无措，在一定程度上面对与承担“根本恶”的重负。这是她认为思想者应担当的使命：理解不是以知性犁平难以面对的现实，更非用自以为是的教条来掩盖对现实的判断力和责任的欠缺，而是同现实和他者对话，给予亮光和方向。

1964 年 6 月 9 日，玛丽·麦卡锡（Mary Therese McCarthy）在给好友阿伦特的信中提到自己阅读《艾希曼》时的感受：“读你的《艾希曼》确实让我精神振奋，这种感觉和我听那两部音乐作品时的感觉非常相近，而它们都和救赎有关。”① 这里提及的两部音乐作品，麦卡锡曾在一篇此前为辩护《艾希曼》而公开发表的文章《众声责难》中言及。在此，她写到：“我很坦白地说，这本书让我感到快乐，我在里面听到了赞美歌——不是表达对极权主义的仇恨，而是一种超越世俗的颂歌，一种天籁之音，就像《费加罗的婚礼》或《弥赛亚》最后的合唱……读者‘超越’了那个可怕的审判，仿佛得到了升华，可以用自己的智慧来审视这一切。”② 对此，阿伦特在同年 6 月 23 日回复道：“你是唯一读懂我心思的人，我从来也没承认过，我是在一种奇怪的快感中完成那本书的。自从我写了那本书，我觉得——20 年以来——我第一次对这段历史释然了。不要告诉任何人，这是不是证明我没有‘灵魂’了？”③

这段朋友间心心相契的对话，见证了阿伦特写作《艾希曼》时与恶的问题展开的一场精神搏斗。于她而言，对“恶之平庸”的抵达不啻为某种程度的“救赎”：从此她可以告别恶的神义论诱惑，并以自己的“神义论”进行替补。或许也可以由此理解她在 1969 年的一份材料中写下的这句话：“在所有这些貌似学术性的问题背后萦绕着这样一个问题：我们如何能够在一种全然的世俗性处境中接近恶的问题。”④ 在此，她对世俗性的理解显然首先针对神义论陷阱的伪神学色彩而言。有学者指出，阿伦特的诉求与其说是“世俗性”，不如说是要获得偶然性、复数性与独特性的自由⑤。黑格尔式的神义论已具有彻底的世俗性，却可能沦为一个人造神的程序性网罗，窒息人类思考和想象的自由。阿伦特的关怀则是如何摆脱这种人造神的网罗，而她从康德为理性划界的哲学，尤其是《判断力批判》中获得关于思考和判断力的灵感，因而在完成《艾希曼》之后，她便在晚年着手开展与康德的政治哲学和判断力问题有关的研究。

（责任编辑　行　之）

① ［美］阿伦特、麦卡锡：《朋友之间——汉娜·阿伦特、玛丽·麦卡锡书信集（1949－1975）》，章艳译，北京：中信出版集团，2016 年，第 265 页。

② 同上，第 266 页注 6。

③ 同上，第 268 页。

④ Susan Neiman, “Theodicy in Jerusalem”, *Hannah Arendt in Jerusalem*, pp. 75－76.

⑤ Ibid., p. 76.

中西修身之学的相遇与调和
——以高一志《修身西学》为例

沈　锐

【摘要】明清之际的中西对话是文明交流、互鉴的典范，在一定程度上消除了双方的隔阂、冲突，也促进了不同文明传统自身的丰富发展。在这场交流中心的耶儒对话中，双方的理解是一个不断深入的过程。特别是传教士对儒家的关注，由大而化之到内部分野，由简单的宇宙论问题扩展到本体、道德多方面，由简单的概念互译相容到更深入的思想体系互通，乃至各取所长指导具体实践。本文以高一志《修身西学》为例，考察明清之际中西两大文明传统在“修身”这一共同关注的主题上如何消除分歧、诠释概念、构建体系，进而切实影响晚明士大夫的道德实践生活，并考察高一志与罗明坚、利玛窦等对儒学的理解的异同。

【关键词】中西交流；修身；高一志；修身西学
中图分类号：B248　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0110－07

作者简介：沈　锐，黑龙江哈尔滨人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“耶稣会传教士罗明坚（1543－1607）外文‘四书’手稿整理与研究”（18CZJ016）

“修身”虽非儒家所专有，但对“修身”问题给予最大重视及详细阐述的非儒家莫属。如孔子的“为己之学”，强调人要通过“修己”来成为君子[①]；《中庸》以“修身”作为其他社会活动的基础[②]；作为《大学》“八目”之一的“修身”更是被提到显耀位置；而在宋明理学，“修身”更是从北宋五子到朱子，乃至王阳明、刘蕺山关注的重点。相较儒家，天主教也强调教化世人，在宗教救赎之外，也十分重视道德修炼完善。特别是继承亚里士多德德性伦理的阿奎那思想占据统治地位之后，培养和实践美德成为天主教思想的主流。

在倡导建立人类命运共同体大背景下，不同文化的交流、对话、理解已不可忽视，东西方儒耶两大传统的对话更值得关注。明清之际，天主教传教士及皈依士大夫的西学东渐著作为考察相关问题提供了可能。其中，就耶儒伦理、修身问题最早展开讨论的，正是晚明耶稣会传教士高一志（Alfonso Vagnone，1566－1640）的《修身西学》。近年来，此书已获得国内学界的关注[③]。但目前的研究更多的是站在西学视角将其作为亚里士多德伦理学译本来考察，而不是在晚明思想环境下完成的合汇儒耶的专著；研究者关注的更多是文本翻译的准确性，而非调和两大思想传统的创造性。本文将紧扣“修身”问题，就中西方关注的重点，考察高一志如何理解儒家道德哲学并诠释天主教为代表的西方

① 子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎?”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎?”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸!”（《论语·宪问》）

② 子曰：“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。”（《中庸》）

③ 笔者是国内最早关注高一志《修身西学》的研究者之一，在《高一志〈修身西学〉研究》（中山大学硕士学位论文，2011 年）中就曾对此书相关内容做了较详尽的分析。后梅谦立、金文兵等对相关史料给予更详尽的考证。由梅谦立、谭杰、田书峰编著的《修身西学今注》（北京：商务印书馆，2019 年）业已出版。该注释本最大的特色是较全面地挖掘《修身西学》核心概念与神哲学思想表述的西学源流。

伦理学，实现两大传统的融合的两学修身、齐家任务。

一、面向晚明的西学“修身”问题

高一志为世人所熟知的是其作为利玛窦（Matteo Ricci，1552－1610）后继者在传教工作上的成功，并被列为“南京教案”中的“要犯”而被驱逐出境。二次入华期间，他使天主教在山西迅速发展，被尊为“山西开教宗徒”①。与此相对，他在著书传道方面也不逊色。费赖之曾盛赞他：“精研中国语言文字，欧罗巴鲜有能及之（高一志）者，因是撰著甚多，颇为中国文士所叹赏。”② 高一志在华完成的19本中文著述，第一次在把西方教育学、伦理学等相关思想引入中国，在扩展在华西学外延的同时，也在内涵方面促进了中西进一步融合。这些著作多为偏安绛州时所完成，适逢明末战乱，其思想、著作在当时并未产生过大的影响。

出版于1637年前后的《修身西学》是高一志晚年思想成熟时期的著作。此书基于耶稣会传教团体的通用教材，即在葡萄牙耶稣会学校③使用的一系列《讲义》（*Commmentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*）中亚里士多德伦理学相关内容，第一次向中国介绍了以亚里士多德为代表的西方伦理学。如果仅将它当作一份译本来研究，容易低估其价值。传教士并不是思想的首创者，多是“述而不作”，但这一“述”与现今的“翻译”有很大不同。与译本忠于原著的初衷相比，传教士的著作有更强烈地面向现实的目的性。晚明传教士传播或士大夫吸纳西学都有较强的目的性。徐光启就曾提出“欲求超胜，必须会通；会通之前，先须翻译”④，士大夫的目的是为了借西学解决晚明社会的实际问题而实现“超胜”。因此，标榜“实学”的传教士自然不是单纯的翻译，其带来的西学必然要解决晚明思想和社会存在的问题，如此才能与士大夫的需求对接，进而促进传教事业。在具体操作层面，传教士并非逐句翻译，多是将其所理解的西学用晚明的论述方式进行重新整合表述。值得关注的是，在这“述”的过程中，中西思想实现了动态互释，不断革新其原有的含义。具备上述特点的《修身西学》的创造性更为明显，除作者文笔流畅、思路清晰外，书中对中西概念的译介及论述的整合十分成熟。它与《齐家西学》《治平西学》共同构成“义理之学”，指导韩霖等皈依士大夫在山西地区开展的“两学修身”“两学齐家”“两学治平”的道德实践。基于上述特点，可将《修身西学》看作是一本基于西学思想源泉、立足晚明思想实际、探讨晚明核心问题、并极具实践指导意义的西学著作。

二、从 Ethics 到“义礼之学”“修身之学”

高一志在《修身西学》中延续了罗明坚（Michele Ruggieri，1543－1607）、利玛窦的适应策略，进一步调和耶儒思想，将耶儒对话推向新高度，具体表现为关切晚明士大夫道德实践的具体问题、直面当时学术主流的宋明儒学等方面。与之前传教士更多讨论形而上的本体论、宇宙论问题和相对简洁的介绍西学伦理思想相比，高一志在耶儒融合的深度和细度方面都有较大提升。

如何为失序的晚明社会重建秩序，是阳明后学、理学正统及佛道各家面对社会动荡失序时都必须关注的问题。外来的天主教自然无法置身事外，道德实践方案比本体论和宇宙论对天主的证明更能吸引中国士大夫，徐光启等多是认为天主教是解救晚明危局的良方才选择皈依。入华伊始，传教士就重视对西方伦理思想的传播。基于伦理道德和宗教的密切关系，传教士希望借由伦理问题的中西融合来推动耶儒对话，即便他们的论述只是简洁的介绍。例如，罗明坚的《天主实录》着重介绍基督教伦理道德标准，利玛窦的《交友论》则最早对西方伦理思想的专门问题展开论述，《天主实义》则开始

① ［意］费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，北京：中华书局，1995年，第92页。

② 同上，第88页。

③ 可因布拉（Coimbra）学院创建于1290年，是葡萄牙最古老的大学。埃武拉（Evora）大学建立于1559年，是由当时即将继位葡萄牙国王的Henrique创办的耶稣教会学校。

④ ［明］徐光启著、王重民辑校：《徐光启集》下册《历书总目表》，北京：中华书局，1963年，第374页。

涉及古希腊和中世纪伦理学的部分思想。据统计[①]，1584 – 1790 年间在传教士的 437 本译著中，伦理（包含教义方面）相关著作就达 270 种，可见传教士对伦理道德问题的重视。高一志的《修身西学》正是迎合了士大夫在道德实践方面的要求。它在系统地介绍西方伦理学思想过程中，更关注的是具体的道德实践之法，是传统儒家政教和佛教所不及的修习切己的“必治之术”工夫[②]；在很多方面也借鉴了晚明劝善书特点，极具晚明时代特色。

《修身西学》所带来的道德实践思想正是西方的伦理学。中国传统思想体系中并没有伦理学概念，今天的伦理学来自日本学者对“Ethics”的翻译[③]。实际上，“Ethics”进入中国要早的多，首次将它引入中国的就是高一志。在《西学》[④] 一文中，高一志介绍西方“Philosophy”（音译“费罗所非亚”，意译“格物穷理”）概念时，将“Ethics”（音译“厄第加”，意译“义礼之学”）作为前者的一部分。他采用的“音译”和“意译”两种译法，是晚明传教士翻译西方概念时的常用方法。但在展开论述时，传教士多使用“意译”，以降低中西学之间的陌生感。例如，在《修身西学》，高一志就只使用“义礼之学”，丝毫未提“厄第加”这一译名；在《西学凡》中，艾儒略（Giulio Aleni，1582 – 1649）也曾用“义理之学”来指西方伦理学。但在宋明理学语境中，“理学”既可以指“义理之学”，也可指“性理之学”，还可以两者兼指，而“义理之学”与“性理之学”又可以互通。艾儒略的“义理之学”涵盖的外延已超越了伦理学所指，高一志“义礼之学”的翻译更为精准。“义”“礼”都是儒学的重要概念，但“义礼之学”在各类文献中未曾出现，以此来翻译伦理学，读者即知道其与中学之同，也明白其和理学有异。

《修身西学》之前的西学伦理著作，多是通过修辞学介绍蕴含西方伦理思想的格言，或集中介绍西方伦理思想的某些方面，却没有系统全面地介绍西方伦理思想体系。更多展示出西学的“所然”，而没有揭示出其“所以然”，自然无法实现其在“所以然”层面给儒学以补充的愿望，其结果只能是“以耶补儒”，而无法实现“耶儒互补”意义上的“合儒”。高一志面对更宽松的西学传播环境和以传教士为中心的话语团体，思考的是如何在晚明儒学思想背景下构建出完整的西方思想体系。而且，他对儒学的理解也较前辈更深入，已从对儒学笼统的认识，转向对宋明儒学论辩问题予以适当回应。当然，他对宋明儒学的理解仍停留在表面，难以全面进入理学话语体系辩难的核心问题。但对儒学认识上的转向，让传教士合汇中西、构建极具自身特色的思想体系工作取得突破性进展。

着手理解儒学内部分野源自利玛窦，强调“古儒”“今儒”之辨。为树立天主教思想合法性依据，他援引了“古儒”关于宇宙论方面的论述，对“今儒”的心性论讨论则不屑一顾。他对“今儒”宋明理学的问题鲜有正面回应，更多是站在“古胜于今”的角度进行批驳。其继任者龙华民（Niccolo Longobardo，1559 – 1654）开始直面晚明理学传统，对《性理大全》有较全面的研读，但他认为耶儒在根本上不可调和，其后续对中学整体上激进的反击几乎将耶稣会在华的传教事业逼上绝境。亲历了“南京教案”的高一志与前辈不同，他真切体会到中国传统儒、释、道三教在社会中的影响，晚明的社会价值崩塌后带来传统权威的撼动也绝非利玛窦等人判断的那般严重。利玛窦构建“儒家一神教”虽以恢复古儒为说辞，但其强调的本体宇宙论问题已非晚明儒学发展所关切的问题，对彼时儒生而言，如何纠正阳明后学空谈心性的流弊才是更重要的。利氏看似成功的背后，实际上反映出主流士大夫多对天主教思想不置可否、漠不关心，少数也只是对西方科学产生兴趣。高一志已认识到无论是在南京都城还是在绛州县城，都必须更谨慎地处理耶儒对话，进行“耶儒互补”，仔细处理耶儒各个思想概念的解释工作，进而通过切实指导士大夫修身工作来逐步巩固传教成果。

---

① 此结论根据《近世译书对中国现代化的影响》提供的数据得出。钱存训：《近世译书对中国现代化的影响》，《文献》1986 年第 2 期。

② 何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998 年，第 155 页。

③ 最早是严复将赫胥黎（Thomas Henry Huxley）的《进化论与道德哲学时》译作《进化论与伦理学》。方朝晖：《中国古代有伦理学吗?》，《清华大学学报》哲学社会科学版 2009 年第 1 期。

④ 此文收录于高一志的《童幼教育》（1632）中。参见［意］高一志著，［法］梅谦立编注、谭杰校勘：《童幼教育今注》，北京：商务印书馆，2017 年，第 216—221 页。

三、《修身西学》亲儒特色

高一志最终希望通过著作调和耶儒思想，实现中西融合、中西互补。西学更重逻辑性和系统性，为减轻晚明读者的陌生感，高一志等传教士在概念译介上选择更贴近中国经典语词。《修身西学》处理大量“西学”概念时，首先袭用中国思想的固有概念，将概念的辨析工作推到最后，甚至在某些情况下搁置“辨异”，以此主动造成中西概念的“混同”。其中，高一志使用了大量儒学概念来解释西学思想，如“格物穷理”[①]“良善习善”[②]“气禀”[③]等儒家术语，偶尔也采用“心光现”[④]等佛教用语。在使用这些概念时，他意图呈现出西学所要讨论的概念在本质上与中学并无差异，但实际上他使用的很多儒家概念，在讨论中都赋予其全新含义。例如，他使用的“仁德”“仁者爱人”“亲亲之爱”等儒家话语，但要讲的“仁德”实际上局限于类似儒家“孝德”的“Pietas”[⑤]。对于这些概念，高一志采用的是一种“存同取异”的翻译方式，即在使用概念时不拘一格地“袭用”，在讨论概念时则细致入微地恢复其本身含义[⑥]。此外，高一志接引用的儒家经典也成为其论证的依据。例如，《修身西学》第1卷“义礼之序”[⑦]及“意为身修之本第一章”[⑧]就是对《大学》“三纲八目”一段的转述；第7卷“智之属德第五章”中的“非礼之礼，非义之义，大人弗为”[⑨]引自《孟子·离娄下》；第3卷“司爱总督众司如何第三章”中的“又曰：志之所至，气必至焉”[⑩]，源自朱熹《论语集注》的“盖为仁在己，欲之则是，而志之所至，气必至焉”[⑪]。

借用儒家概念来解释西学思想绝非高一志首创，从罗明坚的《天主实录》开始，传教士就热衷于这种表述方式。在袭用儒家术语时，某些情况下传教士认为在这些概念的表述上耶儒并无二致，但更多时候传教士并非完全认为术语的真正含义与其所要表述的西学思想完全吻合，往往是期望通过实现耶儒概念上的混同来回避一些难以阐释清楚的问题。因而，选取概念的考量底线是这些术语的本身含义是否与西学思想存在明显分歧，往往只要不矛盾便可使用。袭用的最直接功用是让儒家术语充当西学概念的翻译，使讨论可以迈出第一步，至于“袭用”带来的误会则留给后续讨论逐步解决。即便无法解决，对于根本目的在于传播信仰的高一志等传教士来说也是可以接受的。

虽然利玛窦的《天主实义》也大量引用儒家经典，但“援古儒”“斥新儒”的利玛窦多用《尚书》《诗经》为思想依据，偶而引《论语》，鲜有《孟子》，对朱子、阳明的思想内容讳莫如深。高一志对“新儒”则持开放态度，经常直接引用朱子的观点作为论证依据，“理”“气”“血气”“心性”等理学概念也贯穿其中，借宋明儒学论辩讲解西学思想的内容也多有呈现。这些理学概念显然比“上帝”“天”等更接近晚明士大夫的话语。高一志不仅对待理学较之前的传教士更宽容，从其著作中较少直接批判佛教，也可看出其对待佛教的态度也是较宽容[⑫]。高一志这种较其他传教士更为缓和的态度，应该与其对“南京教案”的反思有直接关系。纵观整个明末清初西学东渐过程，不难发现西学对理学和佛教的批驳很难撼动二者的根基，而理学和佛教对于西学的反攻往往给其带来致命打击。高一志采取这种态度无疑是经历惨痛教训后的明智选择。

---

① ［意］高一志著，［法］梅谦立、谭杰、田书峰编著：《修身西学今注》，第143页。
② 同上，第193—194页。
③ 同上，第208页。
④ 同上，第181页。
⑤ 同上，第275页。
⑥ 对“求同存异”的翻译方式的分析，参见沈锐：《高一志〈修身西学〉研究》，中山大学硕士学位论文，2011年。
⑦ ［意］高一志著，［法］梅谦立、谭杰、田书峰编著：《修身西学今注》，第145页。
⑧ 同上，第146页。
⑨ 同上，第222页。
⑩ 同上，第170页。
⑪ ［南宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第70页。
⑫ 相较而言，利玛窦的《天主实义》、庞迪我的《七克》等著作都有大量直接批评佛教的内容。

四、作为中西方道德实践核心的“修身”问题

基于对儒学整体认同，高一志合汇中西的工作得以展开，其切入点正是双方关切的“修身”问题。“修身”在儒学特别是宋明儒学中的重要性无需赘言。高一志的《修身西学》希望告诉晚明士大夫，修身在西方道德哲学中也占据着重要地位：“所贵义礼之学者三：曰身、曰家、曰国。人生非止为己生也，兼为家国，然必为已而后可以为家国也。则身之先修焉必也。盖诸实学，由内及外，由近及远，修身者剖诸义礼，诸德之源也……而修身为本矣，是学之序也。”① “义礼之学”大旨不外乎是儒家传统的“修齐治平”等问题，也就是宋明理学所关注的工夫。基于相同的工夫，“义礼之学”的目的是使人成圣、成为君子。修身为本的思想在儒家伦理体系中有着深厚的基础。高一志显然是要通过这种方式告诉士大夫，西方“义礼之学”和儒家教化都以修身为本，修齐治平为进路，实现人的完善（成为君子），因此二者在大方向、基本进路上并无区别，而细节上的不同恰恰可以实现二者的互补。经高一志的表述，“义礼之学”和儒家要解决的是同样的问题，所谓西学更多是从“实学”的角度给儒家道德实践以更多补充，而非要变革其根本。

在“修身”大纲下的具体表述可见高一志对中西思想问题考量的细致，“诚意”的论述就是一例。确定修身为本后，高一志提出“东西圣贤，胥先诚意”的判断。此处“诚意”为先，“格物致知”在后。在一定程度上，这是强调《修身西学》一书重在关注以“诚意”为代表的“义礼之学”（practical studies），而以“格物致知”为代表的“性理之学”（theoretical studies）则为辅助②。他对“诚意”“格致”的讨论一定程度上亦与宋明理学的部分观点相契合。例如，《传习录》曰：“大学工夫即是明明德。明明德只是个诚意。诚意的工夫只是格物致知。若以诚意为主，去用‘格物致知’的工夫，即工夫始有下落。即为善去恶，无非是诚意的事。”③ “工夫难处，全在格物致知上。此即诚意之事。意既诚，大段心亦自正，身亦自修。”④ 在朱子那里，诚意工夫固然是关键，但必与格物致知结合才能成为一体完整的工夫，无格物致知之功则义理无由明。

单看“修身为本”“诚意为先”只能算是亲儒，远谈不上合汇耶儒，合汇耶儒的关键在于以儒家切入及其后的西学解读。在“诚意”上，相较朱子、阳明重“诚”，高一志则重“意”，展出“意之所向”，来讲其所要谈的亚里士多德伦理学中重要的“目的”论：

> 凡物性皆有定则，造化运动有所向、所安焉。环中四行、交力运造：火向上，不获所不止；土向下，得其位始定；水浮土上；气乘土水负火。非至所向之域，虽强之不安也。生觉之品，凡饮啄之宜、阴阳之匹、孕字之时，畏矰缴薄青冥、惊网罟、若匿山薮无谬妄，无所向者，岂超万类之灵民反不然乎？观农之春苦秋劳，志稼穑也；圃之手植手种，志蔬羹也；商之牵车牛服贾四方，赢馀也；工之相陈以事，相示以巧，志既禀也；士之昼夜剧神，春秋匪懈，志立德立功立言之不朽。孰谓人意无所向者哉。⑤

对于“人意有所向”⑥ 的证明，高一志采取了经验的方式：通过总结物质界（四行的运动⑦）、动物界（鸟兽的自然本性）和人类社会（农商工士各行业的目的），得出世间万物都有目的这一原

---

① 此内容与《大学》的“古之欲明明德于天下者……致知在格物”采取了相同的进路，后文提及的诚意也是如此。由于高一志已经区分了性理之学和义礼之学，修身之学以“诚意”为始，而“格物”属于性理之学的讨论范围。这也是高一志在山西提倡的两学“修身、齐家、治国”传教策略的体现。利玛窦在《天主实义》第六篇中，也重点论述了有关“诚意”的问题。参见［意］高一志著，［法］梅谦立、谭杰、田书峰编著：《修身西学今注》，第 145—146 页。

② ［意］高一志著，［法］梅谦立、谭杰、田书峰编著：《修身西学今注》，第 143—144 页。

③ ［明］王阳明著、［美］陈荣捷编著：《王阳明传习录详注集评》，台北：台湾学生书局，1983 年，第 154 页。

④ 同上，第 111 页。

⑤ ［意］高一志著，［法］梅谦立、谭杰、田书峰编著：《修身西学今注》，第 147—148 页。

⑥ 《修身西学》第一卷第二章中，高一志已将修身之本归于“诚意”，因此此处讨论的“人意所向”问题，实际上就是“人所向”的问题。

⑦ 高一志在《空际格致》（1633）一书中系统介绍了西方的“四行说”（火、土、水、气），希望借此取代中国传统的“五行说”。

则，进而证明“人意必有所向”这一结论。虽然这种从经验出发的证明并不严谨，但这种论证无疑是任何有理性的人都可以理解的。在确定了人有所向之后，接下来则是“所向者何”的问题。高一志的回答是“所向者为好美”。而“好美者何，宜于性之谓也”的解释，无疑概括了亚里士多德“agathon – the good”在此问题上的准确含义。在《修身西学》中，高一志对 good 采取了不同的翻译：“好美”和“善”。通过这两个概念在《修身西学》首次出现的语境来看，“好美”从整体指本性完善之“善”，而“善”更多强调伦理道德之“善”，与“止于至善”类似。不过在后文讨论具体问题时，高一志多用“善”泛指这两方面的含义。高一志虽然未将两种译名的区分贯彻使用，但他以中释西的方式转述亚里士多德伦理思想，还是比较注重概念的准确性，对语词的使用也十分谨慎。万物都以“好美”为目的，那么人的“好美”是什么？这是进一步要解决的问题。这里，高一志要将问题引向亚里士多德伦理学重要概念“eudaimonia”① 的讨论。对于人的最终目的“安福”，高一志并未做太多论述，因为中国传统对于这一问题的看法是一致的。《尚书·洪范》就提出“所好者德福之道”“言人君所好者，道德为福”。虽然可能对于“德福”关系和终极真福的具体含义存在不同理解，但对人的最终目的是“福”这个问题，中西思想并无本质差异。

至此，高一志对于“意”的理解虽说阐明了亚里士多德的部分伦理思想，但按儒学思想脉络也并未有过多新意。他的解读最重要的是在此处首次引出西方哲学的“自由意识”说：“性有固有之善，有为恶之权……木石禽兽无灵才，不能自主，无善恶功过者也。灵民自有专有权，累功聚慝由己焉。”② 这种以自由意志为道德责任依据的说法，在当时的中国有着独到的新异性，而这恰恰对晚明士大夫天主教徒产生巨大的吸引力。③

善恶完全由人自己做主，相应的道德责任也完全由自己负责。高一志更是借用了利玛窦的“三司”④ 概念来深入分析自由意志的问题。他指出，人由神、形组成，其中神是主导，形从之。“神”又具备三种主要功能：司记（主记忆）、司明（尚真实）、司爱（尚美善）。明爱二司共同作用，成为“生人万动万行之源”⑤。但明爱二司的地位不是并列的，“司爱者管握人之诸权，司明者惟斟酌较量而已”⑥，也就是说人最终的择善择恶由司爱决定，司明仅仅起到辅助作用，司爱发挥的作用正是人的自主性的体现。但为什么会有善恶的不同选择？高一志的回答是司爱有兽心、人心两部分。兽心又称血气司爱，跟从“觉司”，以“私好美”为对象；人心又称志气司爱，跟从“灵才”，以“公好美”为对象。“兽心”是人和动物共有的，“人心”是人所特有的。对于“一时一事”，只能由二心之一决定，要么跟随兽心，则“逆礼义”，要么跟从人心，则“重礼义”，最终为善为恶都是我们自己选择的结果。强调恶非实体，而是善的缺乏⑦，是天主教对善恶的问题的一贯看法，这一观点在利玛窦等传教士的著作中都有所涉及，高一志介绍西方正统伦理思想体系自然也需强调此点。基于此，“兽心”并非是恶的，也是人本性的一部分。只是由于“人心”没有发挥其作用，才让“兽心”越权统领整个“爱司”，体现出一种相对于“至善”本体反向的违理从恶。虽然这一思想在西方有其渊源，但结合对儒家术语和表述方式的袭用，高一志关于人心和兽心的讨论，有较明显的借鉴宋明理学阐述“人心道心”关系讨论的痕迹。同样，在谈到如何使二司各守其分时，高一志给出的也是“以理服欲”的理学式答案。

不难发现，高一志完全是用儒家的论述方式、袭用儒家的术语，来论证一个在儒家传统中并未被揭示清楚的问题。其实，朱子对于“慎独”主体之“独”的阐释，已在一定程度上揭示了道德主体

① “eudaimonia”今多译为“幸福”，《修身西学》译为“安福”。

② ［意］高一志著，［法］梅谦立、谭杰、田书峰编著：《修身西学今注》，第 194 页。

③ 韩霖在《铎书》中曾介绍高一志关于自由意志的讨论。参见［明］韩霖著，孙尚扬、肖清和校注：《铎书》，北京：华夏出版社，2008 年，第 23 页。

④ ［意］利玛窦著、朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 76 页。

⑤ ［意］高一志著，［法］梅谦立、谭杰、田书峰编著：《修身西学今注》，第 167 页。

⑥ 同上，第 169 页。

⑦ “是恶者，非物之实，善之无耳，犹死非实物，乃生之无也。人不能操此具之心以成善，则善无而恶有矣。”参见［意］高一志著，［法］梅谦立、谭杰、田书峰编著：《修身西学今注》，第 194 页。

的责任问题。高一志在“意”的问题上引出的“自由意志”，并非是完全在儒家思想体系之外引入的，而是通过以西释中让儒家思想体系中一些被忽略的问题凸显出来。韩霖等士大夫之所以热衷于介绍自由意志理论，也是因为这一问题在儒家中并未予以明确的表述，因此儒家道德体系并非像一些儒生相信的那样圆满自足、毫无亏欠，也需要一定的补充①，而中西互释正是在这些论述过程中得以体现。

除了“修身”观点的论述，在概念的翻译上，《修身西学》也展现独到之处。亚里士多德德性伦理中最重要的概念“mean”，正是借由《修身西学》首次进入士大夫的视野，也是高一志用儒家重要概念“中庸”来对“mean”进行解释②。这体现了《修身西学》“求同存异”的翻译方式：《修身西学》整体上还是从儒家“执两用中”的角度来讲强调其无过之、无不及的特点，也肯定了“中庸”作为一种至德的面向，在这些层面上耶儒并无太大差异。但儒家的中庸除了具体德性方面的意义外，也具有本体论层面的意义。对此，高一志采取的策略是避而不谈。高一志的创造性在于抓住了亚里士多德伦理思想体系中“mean”这一重要概念和儒家经典中“中庸”这一至德的相同点。这种处理方式可以说极大拉近了耶儒的距离，为更深层次的交流奠定了基础。而且，高一志挖掘出的共同点决非粗略的混同，而是经过深入分析后的契同。同时，在保存“中庸”和“mean”之“同”后，高一志也揭示了亚里士多德论述的“中庸”作为各种恶的对立面这一层意义，而这层意义在儒家传统中一直都没有明确的阐发。

《修身西学》“存同取异”的翻译方式：介绍西方思想概念时采用的都是与儒家相同或相近的术语，然后通过进一步的论述为这些术语赋予西学新的内涵。“存同”是传教士介绍西学思想时普遍采用的办法，主要区别于我们今天对于西学的翻译，类似于佛教传入时的“格义”。传教士在介绍西学时，首先考虑的问题是如何获得儒学的认同，因此更多的是从传统中寻找类似的思想概念来表述西学内容。“取异”主要是考察在以中学概念表述西方思想后，是否再进一步揭示西学的特有含义。例如，利玛窦在《天主实义》中借用儒学既有的认知结构的适当概念来解释西学的新概念，不过在完成这项工作后，利玛窦就立足于在儒家经典中寻求对既有概念的支持论断，从而淡化了对这些概念再解释的工作。像“天主”这一概念，利玛窦就是借用先秦“上帝”的概念来“存同”，而之后进行的主要工作是在先秦典籍中寻找“上帝”的有关论述。实际上，采取“取异”与否主要由传教士的处境决定。到了高一志二次入华时期，情况发生转变，通过早期传教士的努力，传教活动获得官方的认可，并形成自己的话语团体。因此，高一志等人可以进一步推进西学思想的传播，同时入教、亲教士大夫也需要传教士揭示西学不同于中学的特质。这时，如果不进行“存同”之后的“取异”，显然也是不合时宜的，因为如果西学和中学无异就无法实现对中学的补充，西学也就没有了传播价值。

《修身西学》首次将西方伦理学系统地介绍给晚明士人，并围绕“修身”这一中西共同问题，通过概念上的中西互释、论述上的互相借鉴将耶儒互补推向新高度。特别是书中对宋明儒学的回应，对儒学核心概念的辨析，进一步提升了中西双方对话的深度。由于客观原因，该书并未像《交友论》《七克》一样在当时引起巨大反响，但韩霖等晚明士大夫以《铎书》等著作的方式，从思想层面对《修身西学》进行回应，足可以体现高一志思想的价值。同时，该书介绍的西方伦理思想被用于官方的道德教化活动，证明高一志在书中的中西互释和彰显西方伦理学“实学”特点方面的工作是成功的。

（责任编辑　行　之）

① ［明］韩霖著，孙尚扬、肖清和校注：《铎书》，第 32 页。

② 在《卷六》“德之中庸第三章”中高一志重点讨论此问题。参见［意］高一志著，［法］梅谦立、谭杰、田书峰编著：《修身西学今注》，第 206—208 页。

清华简《系年》与中国传统历史哲学之建构

李若晖

【摘要】清华简《系年》基于其对于周礼内核的深刻理解，将周礼之崩溃分为两阶段。第一阶段是周天子与天之联系的断裂，导致了周王朝的灭亡。周亡之后，所谓周天子都只是自称为王的诸侯而已。历史进入力征争霸时期。争霸战争的实质是攘夷，夷夏之辨的核心即在于夷贪夏仁。以晋为核心的华夏以仁德结盟抵御以楚为首领的夷狄之贪暴。随着诸夏联盟的解体与晋自身的分裂，至武阳之战，战争双方仅仅只是利益争夺而无仁德支撑，三晋虽胜楚而华夏亡、周礼崩，历史的意义宣告终结。正是在这一历史的无意义之处，诸子开始了各自的思想建构，由此开启了中华文明的崭新时代。

【关键词】中国传统历史哲学；《系年》；周礼；诸子
中图分类号：B221　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0117－09

作者简介：李若晖，（北京 100872）中国人民大学国学院特聘教授。

中国传统文化源远流长，三千余年不绝如缕的文献记载更是人类文明史上罕见的奇迹。但与历史文献的时间跨度与数量积累极不相称的是，中国传统史学理论，尤其是传统历史哲学的贫瘠匮乏。《春秋》寓褒贬于叙事之中，并由此形成中国史学传统，即司马迁引董仲舒述孔子之言："我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。"故今日之中华如欲在文化上对人类文明有所贡献，必须将传统"见于行事"的历史思考转化与凝练为历史哲学。然而，迄今为止，现代学者所建构的中国传统历史哲学，往往是将历史哲学理解为对于历史规律的思考，然后将阴阳家邹衍之流的"五德终始之运"等学说简单地比附于历史规律，充作历史哲学。这一类学说完全脱离了真实的历史实际，是一套为了政治目的而割裂扭曲历史的"缘饰之术"，如以此为中国传统历史哲学的主体与主流，中国传统史学将被视为只会记录而缺乏反思。这无疑是对伟大的中国史学传统以致中华文明的贬低。因此，从中国史学传统出发，基于古典史著对于历史演变的真切认识，真实地建构中国传统历史哲学，是历史赋予我们这个时代的重任。

一、中国传统历史哲学

如何认识人类历史的真实性？这必须基于三个层面的结合，即与所有事实及其变化的结合，与其所遵循的一般规律相结合，与包含在人及其使命中的价值相结合。对于此三者之间关系的思考，在法国和英国形成了社会学，而在德国则形成了历史哲学。与社会学传入中国之后的兴盛相映，历史哲学迄今未能形成自身规范。早期概论性著作如朱谦之《历史哲学》《历史哲学大纲》将历史哲学理解为对于历史进程的哲学思辨[①]；翦伯赞《历史哲学教程》的内容实为历史学的理论部分，即历史的规律性与诸面向[②]；牟宗三《历史哲学》原拟书名为"国史之精神发展的解析"，则是先秦秦汉精神史的

① 朱谦之：《历史哲学》，上海：泰东图书局，1926 年；朱谦之：《历史哲学大纲》，上海：民智书局，1933 年。
② 翦伯赞：《历史哲学教程》，重庆·上海：新知书店，1938 年。

哲学思辨[①]。历史之展开无疑基于人对于自身的理解，人只能在历史中认识自身。于是建构中国之历史哲学，不能停留于西方历史哲学著作的译述，而应该深入到中国历史文化精神思想中。可惜，迄今为止，学界在这一领域的努力乏善可陈。除了一些单篇论文与专著章节，名为中国历史哲学的研究专著主要在两个方向展开：

第一个方向，首先是冯友兰在其名著《中国哲学史》中将阴阳家邹衍的五德终始说称为历史哲学[②]，这是将历史哲学理解为对于历史规律的哲学思考，并以五德终始为中国传统哲学中的对于历史规律探讨。这一做法为此后的多种哲学史所沿袭。循此思路，章伟文《易学历史哲学研究》[③]、张新智《邵康节先天易学之历史哲学研究》[④] 将更为系统的易学，尤其是邵雍的运数说作为中国传统历史哲学的主体内容。但是这一类学说的实质是试图以一套数术性的封闭系统囊括与解释历史与未来，因而必然脱离历史的真实进程，不具有真正的历史哲学意义。

第二个方向包括两方面，一是对思想家史论的研究，如尹业初《胡寅历史政治哲学研究》[⑤] 是对胡寅《致堂读史管见》史论的研究；邓辉《王船山历史哲学研究》[⑥] 则沿用了嵇文甫的路径，以《读通鉴论》与《宋论》为核心，而及于船山一般哲学。二是对史学著作及史学家的研究，如刘国平《司马迁的历史哲学》《〈汉书〉历史哲学》[⑦]。实质上，二者都是将中国史论与西方历史哲学相比附，所讨论的无非是历史演变、历史解释、天命论、经世致用之类。

倘若对于中华文明进行整体性的哲学反思，将会发现历史乃中国精神世界之根基。以历史为本的精神世界，必须以历史性为限度的有限思想格局去回应思维可能提出的在历史性之外的形而上问题，必须以有限性去回应无限性，由此，才能在人间建立历史之不朽。尽管历史的不朽无论在形而上的意义上还是在形而下的事实上都仍然是有限的和有穷的，然而以历史为本的精神世界开创了另一种形而上问题，即定义了什么才是有意义的形而上问题：在人之外的世界，即使是无限而且无穷的，也是无意义的。历史是一个形而上和形而下的合体概念[⑧]。于是，历史不仅是历史，也是哲学和信仰，兼有思想世界和精神世界的双重维度。沃尔什《历史哲学导论》曾将“历史哲学”区分为“思辨的历史哲学”与“批判的历史哲学”，前者是对历史本身的进程的哲学思辨，后者是对历史研究这项活动的理论反思[⑨]。今天，我们建构中国历史哲学，不能陷溺于史论之中，而应直面传统史著，努力从传统史学著作中发掘其对于历史演变的真切认识，亦即研究古代历史研究活动是如何认识历史本身的进程的。由此，我们将看到，在中华文明中，人的问题如何由人自身解决。

中国传统史学著作主要有三种体裁：编年、纪传、纪事本末。编年体以《春秋》与《资治通鉴》为典范，历代踵续，蔚为大观。但编年之体“文既总略，好失事形，今之拟作，所以为短”[⑩]，其最

① 牟宗三：《历史哲学》，香港：强生出版社，1955 年。

② 冯友兰《中国哲学史》第一篇第七章第七节《邹衍及其他阴阳五行家言》在引述“五德终始”说之后，说：“依此观点，则所谓天道人事，打成一片，历史乃一‘神圣的喜剧’（Divine Comedy）；汉人之历史哲学，皆根据此观点也。”其第二篇第二章第十一节《历史哲学》则曰：“依此‘天人合一’之观点观之，则历史成为一‘神圣的喜剧’矣。此说吾人虽明知其为不真，要之在哲学史上不失为一有系统的历史哲学也。”参见冯友兰：《三松堂全集》，郑州：河南人民出版社，2001 年，第 2 卷第 394 页，第 3 卷第 41 页。

③ 章伟文：《易学历史哲学研究》，北京：中国社会科学出版社，2012 年。

④ 张新智：《邵康节先天易学之历史哲学研究》，林庆彰主编：《中国学术思想研究辑刊》第 12 编第 2 册，新北：花木兰文化出版社，2011 年。

⑤ 尹业初：《胡寅历史政治哲学研究：以致堂读史管见为中心》，北京：中国社会科学出版社，2013 年。

⑥ 邓辉：《王船山历史哲学研究》，长沙：岳麓书社，2004 年；增订版，上海：上海人民出版社，2017 年。

⑦ 刘国平：《司马迁的历史哲学》，王明荪主编：《古代历史文化研究辑刊》第 4 编第 33 册，永和：花木兰文化出版社，2010 年；刘国平：《〈汉书〉历史哲学》上下册，王明荪主编：《古代历史文化研究辑刊》，第 3 编第 27、28 册，永和：花木兰文化出版社，2010 年。

⑧ 参赵汀阳：《历史、山水及渔樵》，《哲学研究》2018 年第 1 期，第 50—58 页。

⑨ ［英］W. H. 沃尔什：《历史哲学导论》，何兆武译，桂林：广西师范大学出版社，2001 年，第 1—22 页。

⑩ 《隋书》卷 58《魏澹列传》载魏澹《魏书例》引范晔语。

大缺陷是“一事之首尾，或散出于数十百年之间，不相缀属，读者病之”[①]。自司马迁开创纪传体，终成官方正史体裁，“二十五史”成为中国史学的代表作。但纪传体“每论家国一政，而胡越相悬；叙君臣一时，而参商是隔：此其为体之失者也”[②]。尤其是纪传体以人物为中心，导致“一事而复见数篇，宾主莫辨”[③]。至南宋，袁枢创为纪事本末体，著《通鉴纪事本末》。章学诚论曰：“司马《通鉴》病纪传之分，而合之以编年；袁枢《纪事本末》又病《通鉴》之合，而分之以事类。按本末之为体也，因事命篇，不为常格；非深知古今大体，天下经纶，不能网罗隐括，无遗无滥。文省于纪传，事豁于编年，决断去取，体圆用神，斯真《尚书》之遗也……较之左氏翼经，可无局于年月后先之累；较之迁史之分列，可无歧出互见之烦。文省而事益加明，例简而义益加精，岂非文质之适宜，古今之中道欤……盖通《尚书》《春秋》之本原，而拯马史班书之流弊，其道莫过于此。”[④] 但袁枢《通鉴纪事本末》乃抄撮改编《资治通鉴》原书而来，并无袁氏自己的文字，对于历史变迁更无独立于《通鉴》的史识可言。故章学诚又贬其书曰：“在袁氏初无其意，且其学亦未足与此，书亦不尽合于所称。故历代著录诸家，次其书于杂史，自属纂录之家，便观览耳。”[⑤] 此后，历代陆续编纂的纪事本末体史书虽然也贯穿历代、成就通史，但如高士奇《左传纪事本末》仍是改编《左传》而来，即便独立撰作者，其史学成就也难以比肩于编年、纪传二体之史。纪事本末这一传统史学把握历史演变最优之体裁，却未能出现《左传》《史记》这样的不朽之作，是非常令人惋惜的[⑥]。

二、清华简《系年》与早期纪事本末体

2008 年 7 月，清华大学入藏一批楚简，多达 2496 支，大部分是完简，字迹清晰，保存良好，内容十分丰富。其中有一批简字体特殊，共 138 支，每支简简背有编号，共 3875 字。全篇分为 23 章，每章相对独立，章尾有标志，简尾留白。整理者李学勤根据简文中多次出现纪年，将其命名为“系年”[⑦]。2011 年，《系年》收入《清华大学藏战国竹简［贰］》[⑧] 中，公开发表之后，虽然沈建华[⑨]、Edward L. Shaughnessy（夏含夷）[⑩] 等仍坚持《系年》为编年体，但是冯时[⑪]、陈民镇[⑫]、陈伟[⑬]等指出其体例并非编年体，廖名春[⑭]最早提出该书实为“纪事本末”体，并获得李学勤[⑮]认可。之后，许

① ［南宋］朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔编：《朱子全书》第 24 册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 3827 页。

② ［清］浦起龙：《史通通释》，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 18 页。

③ 《四库全书总目》卷 49《史部》五纪事本末类《通鉴纪事本末提要》

④ ［清］章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注》上册，北京：中华书局，2014 年，第 61—62 页。

⑤ 同上，第 61 页。

⑥ 有学者推测《左传》原为纪事本末体，但一则并无确证，二则今本《左传》已为编年体。参白寿彝：《中国史学史》第 1 册，上海：上海人民出版社，1986 年，第 229—232 页。

⑦ 李学勤：《初识清华简》，《光明日报》2008 年 12 月 1 日第 12 版《国学》；李学勤：《清华简〈系年〉及有关古史问题》，《文物》2011 年第 3 期，第 70 页；李学勤主编：《清华大学藏战国竹简［贰］》，上海：中西书局，2011 年，第 135 页。

⑧ 李学勤主编：《清华大学藏战国竹简［贰］》，上海：中西书局，2011 年。下引《系年》皆见此书，不再一一注明。

⑨ 沈建华：《试说清华〈系年〉楚简与〈春秋左传〉成书》，陈致主编：《简帛·经典·古史》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 171 页。

⑩ ［美］夏含夷：《纪年形式与史书之起源》，陈致主编：《简帛·经典·古史》，第 39 页。

⑪ 冯时：《〈郑子家丧〉与〈铎氏微〉》，《考古》2012 年第 2 期，第 83 页。

⑫ 陈民镇：《〈系年〉“故志”说——清华简〈系年〉性质及撰作背景刍议》，《邯郸学院学报》2012 年第 2 期，第 49—52 页。

⑬ 陈伟：《清华大学藏竹书〈系年〉的文献学考察》，《史林》2013 年第 1 期，第 46—47 页。

⑭ 廖名春：《清华简〈系年〉管窥》，《深圳大学学报》2012 年第 3 期，第 51 页。

⑮ 李学勤：《从〈系年〉看〈纪年〉》，《光明日报》2012 年 2 月 27 日第 15 版；李学勤：《由清华简〈系年〉论〈纪年〉的体例》，《深圳大学学报》2012 年第 2 期，第 43 页。

兆昌与齐丹丹[①]、侯文学与李明丽[②]、罗运环[③]、刘全志[④]、刘光胜[⑤]等学者从不同角度进行论证与阐发。现在学界已公认《系年》一篇为纪事本末体。毋庸置疑，《系年》正是我们由中国古典史著建构中国传统历史哲学的不二之选。《系年》内容自武王克商建立周朝开始，一直叙述到战国早期三晋与楚国的武阳之战。就其时间跨度把握、历史演变梳理、重大事件选取、具体过程叙述来看，《系年》的史识、史德、史才都堪称上乘。许兆昌与齐丹丹推许道："纵观各类传世及出土的先秦史学文献，《系年》应与《左传》、《竹书纪年》、《国语》等史著一样，代表了先秦史学创作的最高成就。"[⑥]《系年》有着突出的史学成就。李学勤认为："《系年》只起自周初，事实上，篇内有关西周史迹的仅在其前四章，主要叙述的是东迁以后。即使是这前四章，所说的重点也是在于周王室何以衰落，若干诸侯国怎样代兴，这表明《系年》的作者志在为读者提供了解当前时事的历史背景，也起到以史为鉴的作用。"[⑦] 李守奎说："《系年》在先秦史学创作中还有其独特性。全篇既不是单纯的纪事本末体，更不是编年体，而是有整体布局，通过叙事与剪裁，表达著者的历史观。这种体例先秦史书闻所未闻。在与马卫东教授谈论《系年》时，他为那个时代有这样明确'史学意识'的著作而惊讶。我相信，《系年》的出现，就像曾侯乙墓编钟改变对音乐史的认识一样，也会改变我们对先秦史学的认识。"[⑧] 李明丽说："清华简《系年》是一部经过系统规划，有着独特编纂理念的先秦史籍，这一点已经成为学界的基本共识。"[⑨] 目前，对于《系年》的研究主要集中在四个方面：一是考释语言文字，通读文献；二是《系年》的文献学研究；三是深挖《系年》文本与其他传世出土文献的关联；四是与《系年》相关的古史研究。迄今为止，国内外学界尚无从建构中国传统历史哲学的角度对《系年》进行研究者[⑩]。本文即尝试从历史哲学角度对《系年》进行研究与探讨，进而为建构中国传统历史哲学打下坚实基础。

三、《系年》文本分析

如欲由《系年》建构中国传统历史哲学，首先需要对《系年》进行文本分析。

（一）时间跨度

《系年》从武王克商开始，止于战国早期三晋与楚武阳之战。这一时间跨度的选取大有深意。武王克商奠定了周王朝与周礼，而三晋与楚武阳之战标志着周礼的彻底崩溃。顾炎武《日知录》卷 17《周末风俗》条认为，自周贞定王二年鲁哀公卒，《左传》以是终，至周显王三十五年六国以此称王，凡一百三十三年，史文阙轶，但周礼废坠，后人可以意推者也；不待始皇之并天下，而文武之道尽矣[⑪]。在《系年》的历史认识中，武阳之战便是这一百三十三年中标志周礼崩溃的重大事件，《系年》以此终篇，实具深意：此后便是战于力、争于利，历史的意义消失了。

---

① 许兆昌、齐丹丹：《试论清华简〈系年〉的编纂特点》，《古代文明》2012 年第 2 期，第 60—63 页。
② 侯文学、李明丽：《清华简〈系年〉的叙事体例、核心与理念》，《华夏文化论坛》2012 年第 2 期，第 286—289 页。
③ 罗运环：《清华简〈系年〉体裁及相关问题新探》，《湖北社会科学》2015 年第 3 期，第 193 页。
④ 刘全志：《论清华简〈系年〉的性质》，《中原文物》2013 年第 6 期，第 43—50 页。
⑤ 刘光胜：《清华简〈系年〉与〈竹书纪年〉比较研究》，上海：中西书局，2015 年，第 25 页。
⑥ 许兆昌、齐丹丹：《试论清华简〈系年〉的编纂特点》，《古代文明》2012 年第 2 期，第 60 页。
⑦ 李学勤：《清华简〈系年〉及有关古史问题》，《文物》2011 年第 3 期，第 70 页。
⑧ 李守奎：《〈清华简系年与古史新探研究丛书〉前言》，马楠：《清华简〈系年〉辑证》，上海：中西书局，2015 年，《前言》第 3 页。
⑨ 李明丽：《以力统礼——试论清华简〈系年〉的深层叙事结构》，《古籍整理研究学刊》2016 年第 2 期，第 83 页。
⑩ 相关研究综述，参见苏建洲、吴雯雯、赖怡璇：《清华二〈系年〉集解》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2013 年；李松儒：《清华简〈系年〉集释》，上海：中西书局，2015 年；孙飞燕：《清华简〈系年〉初探》，上海：中西书局，2015 年，第 1—9 页；刘光胜：《清华简〈系年〉与〈竹书纪年〉比较研究》，第 16—29 页；刘成群：《清华简与古史甄微》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 89—108 页。
⑪ ［清］顾炎武：《原抄本日知录》，台北：明伦书局，1979 年，第 375—376 页。

（二）历史演变

《系年》全篇共分为23章，每一章论题鲜明、叙事紧凑，虽然尚无章题，但其分章系撰作之时精心规划则灼然可见。对于《系年》全篇23章叙事的阶段性划分，学界有不同看法。李学勤认为："《系年》全书是分章的，一共分为23章，从讲述的时代看，可以大致分为三大部分：第1—4章：西周开始到平王东迁、两周之际；第5—19章：春秋时期；第20—23章：战国时期。"[①] 这完全是按照后世史学对于先秦历史阶段的划分，而非基于《系年》叙事的内在脉络。许兆昌、齐丹丹则梳理《系年》文本，将其分为三个阶段：一是在第1章中通过叙事西周王朝的治乱简史，总结归纳出决定历史上成败兴衰的两个主要因素，从而达到总揽全篇的目的；二是第2－5章简述西周以来重要诸侯国的历史变迁，铺展春秋战国时期诸侯霸业争夺的背景与形势；三是全篇的主体部分（自第6章至末章），以晋、楚迭为中心，交织叙事，从而完整地再现了春秋至战国早期霸业发展的全过程[②]。这种划分照顾了《系年》的叙述脉络，但第三阶段涵盖第6－23章，显然过于笼统。

本文认为，《系年》所述历史主要集中在春秋时期，可以分为五个阶段。

第一阶段，第1章，周衰。从把握历史进程的角度看，可以认为《系年》叙事实际始于宣王废"藉礼"。开篇对于武王制"藉礼"而定天下的记载，可以视为对于"藉礼"意义的追述。"藉礼"之废断绝了天子与天之间的沟通，导致周王朝灭亡。

第二阶段，第2－4章，五方诸侯兴起。诸侯兴起的前提是周亡。此后周王虽在，仅可视为政治影响力等同于诸侯之一的周国，不再是统御天下的天子。李学勤指出："《越绝书》说楚威王灭无彊，《汉书·古今人表》也称越王无彊'为楚所灭'。这是由于无彊被杀，越国随之破散，族子争立，不再能作为诸侯国在政局中起作用。古人论史，认为越国实际已灭。东周时期所说诸侯之'灭'，不少类似的例子。"[③] 随后进入诸侯力征时期，五方诸侯兴起。首先是"晋人焉始启于京师"（138页），此谓晋在实质上取代周天子成为周礼之正统与维护者，居中。《左传》襄公二十四年，范宣子向鲁穆叔夸耀自己的家世，曰："昔匄之祖，自虞以上，为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐、杜氏，晋主夏盟，为范氏。"杜预注："晋为诸夏盟主，范氏复为之佐。言己世为兴家。"这表明当时诸夏公认晋已代周主盟。其后乃历叙四方厎定"郑武公亦政东方之诸侯"（138页），但郑旋即内乱，齐襄公干涉，"改立厉公，郑以始正"（138页），东方诸侯之首领由郑转为齐。南方，"楚文王以启于汉阳"（138页）[④]。西方，第2章中，周实亡于西戎。周室东迁之后，"秦仲焉东居周地以守周之坟墓，秦以始大"（141页）。秦抵御了西戎。北方，卫国为狄所破，齐桓公救卫，于是东方与北方皆属齐。

第三阶段，第5－7章，诸夏联盟与夷夏之辨。《公羊传》僖公四年："师在召陵则曷为再言盟？喜服楚也。何言乎喜服楚？楚，有王者则后服，无王者则先叛，夷狄也，而亟病中国。南夷与北狄交，中国不绝若线。桓公救中国而攘夷狄，卒怗荆，以此为王者之事也。"何休注"南夷与北狄交"曰："南夷，谓楚灭邓谷，伐蔡郑。北狄，谓狄灭邢卫，至于温，交乱中国。"在南夷北狄交侵之下，华夏一族几乎至于灭绝。及至齐桓公救邢卫，成功地阻止了北狄，终春秋之世，北狄不再成为华夏之患。齐虽服楚，但未与楚交战，楚元气未伤。此后遏制楚国的重任便历史地落在晋国肩上。《系年》于此首先叙述楚利用息妫事件分化汉上诸姬，"文王以北启出方城"（147页）。晋自骊姬之乱，五公

---

① 李学勤：《〈系年〉出版的重要意义》，《邯郸学院学报》2013年增刊，第15页。

② 许兆昌、齐丹丹：《试论清华简〈系年〉的编纂特点》，《古代文明》2012年第2期，第63—66页。

③ 李学勤：《关于楚灭越的年代》，李学勤：《当代学者自选文库·李学勤卷》，合肥：安徽教育出版社，1999年，第221页。以下相关引用，随文标注页码，不再一一详述。

④ 罗运环认为："第二章，本来是写西周灭亡，以及两周之际相关诸侯代兴的历史，然落脚点在'楚文王以启于汉阳'。从形式上看，文中的晋、郑、齐三国或与周直接关联、或相互间关联，唯独写楚此句显得孤零零的，而且与第五章'文王以北启出方城'是重复的，在此似乎显得多余。但只要明白作者的立场，即作者站在楚国的角度纂写就好理解了。"笔者认为此句并非"孤零零"，更非所谓表明"楚国立场"，而是叙述五方诸侯兴起，并形成夷夏之辨这一历史进程至关重要的一笔。参见罗运环：《清华简〈系年〉体裁及相关问题新探》，《湖北社会科学》2015年第3期，第198页。

代立，最终文公即位，晋国进入极盛期。秦“纳文公于晋”（150 页），“秦晋焉始会好，勠力同心”（150 页）。文公四年，楚成王伐齐，晋救齐，于是北方晋、秦、齐联盟形成，败楚于城濮，“遂朝周襄王于衡漳，献楚俘馘，盟诸侯于践土”（153 页）。华夏诸侯团结一致，战胜了强大的南蛮荆楚，有力地维护了周礼。

第四阶段，第 8 – 20 章，诸夏联盟破裂。首先是秦袭郑导致崤之战败于晋，秦晋联盟破裂，“秦焉始与晋执怨，与楚为好”（155 页）。其后晋灵公之立，秦欲纳公子雍与晋多次作战，秦晋彻底敌对。南方楚庄王收服宋、郑，败晋于河。此役楚庄王充分利用了道义优势。杨博考证：“上博简《郑子家丧》亦记此事：楚庄王‘以郑子家之故’起师围郑，郑被迫与楚结盟；晋出兵救郑，与楚战于两棠，为楚大败。其事散见于《左传》、《史记》及《吕氏春秋》、《说苑》、《新序》、《新书》等传世文献。比较《系年》、《郑子家丧》与《左传》而言，《系年》记事简略，据整理者解释，《系年》此简上部残缺约七或八字，疑是‘伐郑之由’。《郑子家丧》则云楚因‘郑子家杀其君’之故围郑，详述楚人伐郑之由。因为郑子家弒其君而变乱礼制，楚王出兵的目的在于重建礼法。在这样的背景下，楚军便成为正义之师。”① 继绝秦之后，晋卿驹之克受辱于齐，晋齐开战。至此，文公时代的晋、秦、齐联盟彻底破裂。但由于楚国内讧，申公屈巫奔晋，五员奔吴，晋吴联盟，几乎灭亡楚国。秦救楚，“昭王焉复邦”（170 页）。于是晋与楚在宋国举行“弭兵之盟”（174 页），然而这只是晋国的缓兵之计。在稳住楚国之后，晋国马上转过头来进攻秦国。楚围郑以救秦，晋释秦救郑，败楚于鄢。至此，晋已无德性高度可言，以“弭兵之盟”欺骗天下诸侯，其行径甚至不如夷狄。但晋并不收手，又继续与齐交恶，兵连祸结，“诸侯同盟于咸泉以反晋。至今齐人以不服于晋，晋公以弱”（180 页）。越灭吴，“越人因袭吴之与晋为好”（186 页），晋、越、宋败齐师，“至今晋、越以为好”（186 页）。

第五阶段，第 21 – 23 章，周礼崩溃。自第 21 章始，晋不再作为一个完整的诸侯国出现，而是以“晋 + 魏/赵/韩”称之，甚至在第 22 章出现“晋魏文侯”（192 页）。晋、齐大战，“齐与晋成，齐侯盟与晋军”（192 页）。但在与齐盟后，竟然“晋公献俘馘于周王”（192 页），公然践踏周礼原则，不可一世地炫耀武功。最后在第 23 章，三晋在武阳大败楚师，齐国虽然出兵助楚，由于迟到功亏一篑。晋虽再次取胜，但是夷夏之辨已亡，战争也丧失了正义性，周礼就此崩溃。

（三）事件选取

《左传》成公十三年刘子曰：“国之大事，在祀与戎。”从《系年》所选取叙述的历史事件的类型来看，主要就是祭祀与战争。第 1 章以西周“以烝祀上帝天神”的“帝藉”之礼之兴废始（136 页），尤其是废“藉礼”所导致的王权陨落，作为周礼崩溃的开端。其后备述诸侯征战，简直可以视之为一部“春秋战争史”。而其所选取叙述的历次战争，又紧扣晋楚争霸。许兆昌指出：“统合起来看，《系年》的全部二十三章，相互关联，有着统一的线索贯穿前后，这就是春秋至战国早期晋、楚之间的争霸历史。这是一部再现了晋、楚这两个一南一北两大诸侯国争夺霸业之全部过程的史学作品，其本身完全可以作为一部独立而完整的历史作品而存在。若为这部作品命名，则莫过于‘晋楚霸史’一辞。”② 在春秋时人看来，晋楚争霸的实质是夷夏之别。因此，《系年》所述之“祀与戎”实与《春秋》之义“尊王攘夷”相应。

（四）细节叙述

《系年》在许多细节上非常有讲究，需要仔细品味。如李学勤指出：“《系年》一篇字体是楚文字，但不能由此直接推论这是楚国人的著作。《系年》既不像《春秋》那样本来便是鲁国史书，也不像《竹书纪年》那样于周室东迁后用晋国及后来的魏国标年，而是对各诸侯国各以其君主纪年。篇中讲到几个重要诸侯国的兴起，如秦、卫、郑、晋等，至于楚国，却自楚文王始见。在全篇 23 章里，提到楚的固然较多，不过这也可能是楚国强盛，在当时历史舞台上多有作为的缘故，值得注意的是，

① 杨博：《裁繁御简：〈系年〉所见中战国史书的编纂》，《历史研究》2017 年第 3 期，第 14—15 页。

② 许兆昌：《〈系年〉、〈春秋〉、〈竹书纪年〉的历史叙事》，上海：中西书局，2015 年，第 21 页。

篇中不为楚人掩丑，有时措词颇为严厉，如说‘楚师打败……楚人尽弃其帱幕车兵，豕逸而还’，作者在这里是站在哪方立场，需要研究。应该说，作者即使确是楚人，他的眼光也是全国的，没有受到狭隘的局限。”① 又如《系年》于周称王，因其为天子。但是于楚、吴也称王，则因其为夷狄而外之，这与《左传》不同。《左传》称“楚子”“吴子”“越子”，实际上是将之纳入华夏体系。《国语》于楚、吴、越均称“王”，是依照其自己在当时使用的真实称号②。但是《系年》于越称“越公”，较为特殊。《国语·吴语》记载，晋与吴盟会时，曾强迫吴王夫差用华夏诸侯之号，称“吴公”。《系年》则记载越灭吴之后，主动“袭吴之与晋为好”（186 页），那么越国应该吸取吴国的教训，主动向晋称“越公”，所以《系年》也以诸夏视之。

四、礼与力

表面上看，《系年》是一部纯粹记事的史著，没有思想性。历史学家在叙述过去的历史事件时，不可能也没有必要记载所有的历史事件。他必然会对史事有所选择、有所强调。从作者对史料的选取、对史实的叙述中，我们可以看出作者想要传达的思想和观念。简文反映的思想是非常值得深入研究和探讨的一个问题，据此可以对作者的意图和文本的性质有真正的理解和把握。

《系年》第 1 章：“昔周武王监观商王之不恭上帝，禋祀不寅，乃作帝籍，以登祀上帝天神，名之曰千亩。以克反商邑，敷政天下。”（136 页）《系年》开篇即将王朝政治的根基维系于上帝天神，但这是一种区分于殷商血缘性祖先崇拜的维系。据裘锡圭的研究，殷商即有嫡长子继承制，“嫡”本从“帝”，在于突显商王与上帝之间的血缘继承关系③，因此纣王才会有“我生不有命在天”的自信。而武王所创之“藉礼”则以天子亲耕千亩，将其收获敬献于上帝，乃是合敬天与保民于一体：君以其亲耕向上帝天神表示其最大的敬意，同时君也由其亲耕而体知稼穑之艰难。由是，将天、君、民结合为一，天意基于民心，而君则居间沟通。这既是政治上的“天人合一”，也是哲学上的“天人合一”。周人的“天人合一”，不再是如殷商那样基于自然性的血缘和巫术，而是人文性的劳作与亲历。君王以其亲耕取代血缘，通过体知人民的疾苦，并向上帝天神致敬，从而使自身成为天人之间的纽带。进而，历史经验取代巫术，成为王朝治理的根本。于是历史经验赋予人类行为以超越性意义，即只有能够进入这一人文性天人关系的经验性积累中的事情才是有意义的。那个作为商王血缘性祖先的上帝在这一体系的映照下，仅具有纯自然性的意义，因此也就是无意义的。于是，周人最终以“天”取代了殷人之“上帝”。

至宣王，乃废籍田。第 1 章：“宣王是始弃帝籍田，立卅又九年，戎乃大败周师于千亩。”（136 页）《国语·周语》上，虢文公谏宣王不籍千亩曰：“今天子欲修先王之绪而弃其大功，匮神乏祀而困民之财，将何以求福用民？”可见，“帝籍田”的意义即在于“求福用民”，实际沟通天人。以往论籍田者多从社会经济角度探讨，但从《系年》重新审视《国语》，显然天人关系才是籍田在周礼体系中的意义所在。由此可以发现太史公所言重黎氏失职而为史官，正是指宣王废籍田而言。《史记》卷 130《太史公自序》篇首叙其先世曰：“昔在颛顼，命南正重以司天，北正黎以司地。唐虞之际，绍重黎之后，使复典之，至于夏商，故重黎氏世序天地。其在周，程伯休甫其后也。当周宣王时，失其

① 李学勤：《清华简〈系年〉及有关古史问题》，《文物》2011 年第 3 期，第 70 页。李守奎、肖攀发现《系年》通篇以楚文字抄写，但个别文字具有三晋特征，似说明其史料来源与晋密切相关。但如承认我们今日所见《系年》乃是一流传过程中的钞本，而非作者原稿，那么通篇楚文字中所夹杂的晋文字，应当说明是以楚文字抄写晋文字写本时转换未尽的结果。参见李守奎、肖攀：《清华简〈系年〉文字考释与构形研究》，上海：中西书局，2015 年，第 294—299 页。

② 参见苏州博物馆编：《大邦之梦——吴越楚青铜器》，上海：上海古籍出版社，2017 年；董珊：《吴越题铭研究》，北京：科学出版社，2014 年；李若晖：《东周时期诸侯称王与中华正统观念之形成》，刘擎主编：《权威的理由》，北京：新星出版社，2008 年，第 42—68 页。

③ 裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，裘锡圭：《裘锡圭学术文集》第 5 卷，上海：复旦大学出版社，2012 年，第 121—126 页。

守而为司马氏。司马氏世典周史。”重黎氏当周宣王时失其守而为司马氏，其转折之关键性事件当即废籍田。但司马氏仍世典周史，可见重黎氏所掌，绝非史官之职。《太史公自序》篇末复曰：“余维先人尝掌斯事，显于唐虞，至于周，复典之，故司马氏世主天官。”其所言之至于周而复典天官，显然是指宣王废籍田之前。李学勤曾揭示西周金文一再以“公族”“卿事寮”“太史寮”并称①，可知西周太史之尊贵。以此反观虢文公谏宣王废籍田，其所述籍田之礼，一则曰“古者，太史顺时覛土”，二则曰“先时九日，太史告稷曰”，三则曰“稷以告王曰，史帅阳官以命我司事曰”，四则曰“太史赞王，王敬从之”，五则曰“其后稷省功，太史监之”，六则曰“太史八之，宗伯九之，王则大徇”，凡此皆可见籍礼中太史之职要。是则废籍田实为宣王对周礼体系之一重大变革，非仅止于一田一仪而已。这一重大变革的核心，即不再以王朝礼典维系于沟通天人。

《系年》基于其对于周礼内核的深刻理解，将周礼之崩溃分为两阶段。第一阶段是周天子与天之联系的断裂，导致周王朝的灭亡。周亡之后，无论是携惠王还是平王都只是自称为王的诸侯，所谓“周天子”已经没有号召天下的能力。历史进入力征争霸时期。“战国时期各国间的争夺战日益白热化，礼制的约束作用更加衰弱，国家实力成为影响本国存亡发展与历史走向的决定性因素，对这一事实的认知在此一时期的史籍编纂，诸如《战国策》、《竹书纪年》等中有明白的表现，同样作为战国史籍的《系年》呈现出以力为脉的叙事特点应与这种思想密切相关。”② 争霸战争的实质是攘夷，夷夏之辨的核心在于夷贪夏仁。以晋为核心的华夏以仁德结盟抵御以楚为首领的夷狄之贪暴。随着诸夏联盟的解体与晋自身的分裂，至武阳之战，战争双方仅仅只是利益争夺而无仁德支撑，三晋虽胜楚而华夏亡，周礼崩，历史的意义宣告终结。

五、思想在历史终结处兴起

我们需要分析《系年》历史认知的思想基底，将历史事件转义为思想认知。本文并非以《系年》所记载的历史事件为研究对象，而是以《系年》对历史事件的思想认知为历史对象。因此要透过《系年》对于历史事件的叙述，来探寻其对历史事件如何进行处理的思想认知。

作为王朝政治之根基的天人沟通断裂之后，天下大势变为诸侯力征、以力取利。华夏联盟的破裂，始于秦千里袭郑，即是贪郑之财利。此后晋、齐等国也纷纷陷于贪利之中，而欺诈、耀武等种种败德之行不一而足。《系年》正是由此写出了周礼崩溃的必然性，也正因此而看不到历史的出路。正如《礼记·礼运》所言“用人之仁而去其贪”，在儒学观念中，仁爱之心正可以去贪。在周礼观念中，夷夏之辨正在一“贪”字。《左传》隐公九年，公子突曰：“戎贪而无亲。”反之，隐公十年，郑庄公击败宋国，占领宋国所侵占的鲁国失地之后将其归还鲁国，《左传》曰：“君子谓郑庄公于是乎可谓正矣。以王命讨不庭，不贪其土，以劳王爵，正之体也。”由是观之，儒学正是以之一正一反承袭了《系年》所述之周礼崩溃：正面承袭者，是悬置天道，敬鬼神而远之；反其道而为之者，则是将周礼之不贪发展为“仁”，并以之改造周礼。

宣王废籍田，断绝作为王朝根基之天人沟通，此实为中国哲学文化史上一大关节，即“天人之分”的问题。李学勤曾指出郭店简《穷达以时》“有天有人，天人有分，察天人之分，而知所行矣”乃是早于荀子的“天人之分”论③。由《系年》观之，其思想潜流实可肇源于宣王废籍田。道家则力主返回“天人合一”。李学勤上引文进而论述《庄子·山木》“天与人一也”，即“有人，天也；有天，亦天也”。其所言“实际是《穷达以时》‘天人有分’的反命题。所谓‘有人，天也；有天，亦天也’，以天涵覆一切，完全排弃了人，因此《荀子·解蔽》讥之为‘庄子蔽于天而不知人’”④。

① 李学勤：《卿事寮、太史寮》，李学勤：《缀古集》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 32—33 页。

② 李明丽：《以力统礼——试论清华简〈系年〉的深层叙事结构》，《古籍整理研究学刊》2016 年第 2 期，第 88 页。

③ 李学勤：《天人之分》，李学勤：《重写学术史》，石家庄：河北教育出版社，2002 年，第 144—149 页。

④ 同上，第 147 页。

同时，针对天下纷争，以致“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”（《老子》第 30 章），老子则提出“以其不争，故天下莫能与之争”（《老子》第 66 章）。

墨家则崇尚天志、明鬼，其实质即要求重建天人沟通以作为王朝政治的根基；同时提倡尚同，希望以此止争，实开中央集权政体之先河。墨家的巨子制度，可以视为这一构想的早期实践。

法家可谓直面无意义的历史终结。《商君书·开塞》曰：“天地设而民生之。当此之时也，民知其母而不知其父，其道亲亲而爱私。亲亲则别，爱私则险，民众而以别险为务，则民乱。当此之时，民务胜而力征。务胜则争，力征则讼。讼而无正，则莫得其性也。故贤者立中正，设无私，而民说仁。当此时也，亲亲废，上贤立矣。凡仁者以爱为务。而贤者以相出为道。民众而无制，久而相出为道，则有乱。故圣人承之，作为土地货财男女之分。分定而无制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官设而莫之一，不可，故立君。既立君，则上贤废而贵贵立矣。然则上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。上贤者，以道相出也；而立君者，使贤无用也。亲亲者，以私为道也；而中正者，使私无行也。此三者非事相反也，民道弊而所重易也，世事变而行道异也。故曰：王者有绳。夫王道一端，而臣道亦一端；所道则异，而所绳则一也。故曰：民愚则智可以王，世智则力可以王。”商君固然是假设上古之世，但这种“务胜而力征”的情形，不正是其所身处的历史无意义之世的真实写照吗！商君也正是由此将历史哲学奠基于“力”，从而走上强国之路。此即赵高所谓“今时不师文而决于武力”（《史记》卷 6《秦始皇本纪》）这一路径的极致，便是由最有力者征服天下，立为至尊，制定秩序。这样的至尊也就直接由人而神，成为秩序的根基。《史记》卷六《秦始皇本纪》记载，二世尊“始皇为极庙”，“极庙”取义“象天极”，即是将始皇由人王尊为至神。于是作为王朝政治根基的天人沟通在重建中被扭曲。天下眼见凡人僭越为神的结果是激发出更大的贪欲。刘邦的“大丈夫当如此也”（《史记》卷 8《高祖本纪》），项羽的“彼可取而代也”（《史记》卷 7《项羽本纪》），陈胜的“王侯将相宁有种乎”（《史记》卷 48《陈涉世家》），正是凡人心中躁动的欲望。

胡适在其开创性著作《中国哲学史大纲》中，径直以中国传统的“义理”之学对应于哲学，只是在结构上略做调整，将儒家放回到诸子之中。此即蔡元培《序》中所称许的“平等的眼光”，道教系由诸子之道家演出，因此中国哲学史的内容便是诸子与佛教[①]。这一在知识领域“找相同”的做法，被冯友兰表述为：“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，即就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之。”[②] 相应地，历史哲学也被简单地从历史知识角度理解为所谓历史规律，进而将阴阳家邹衍之流的“五德终始论”视为规律，戴上“历史哲学”的帽子。本文认为，真正的中国传统历史哲学实质上是以历史性表述中国文化的形而上问题，是将中华文明生存的根基置于其历史性之中。《系年》的历史性超越性即在于周礼对于人的有限性的超越，因此将其所述之历史限于周礼之建立与崩溃。由此可见，《系年》在历史观上是悲观的。武阳之战作为周礼的崩溃的标志，同时标志着历史的意义的丧失，即历史的悲剧性终结。但是，《系年》意义上的“历史的终结”，恰恰在思想上成为诸子“历史的开端”。可以说，《系年》对于其所认知的周礼“死因”的分析，虽然未能给出历史的出路，却在无意中呼唤了诸子的诞生。因此，由《系年》所建构之历史哲学，才是真正相关于中国哲学之真实建立。

（责任编辑　徐　翔）

① 胡适：《中国哲学史大纲》上册，上海：商务印书馆，1919 年，第 6—8 页。

② 冯友兰：《中国哲学史》上册，《三松堂全集》第 2 卷，第 245 页。

阮籍的处世方式与大人先生的逍遥

李耀南

【摘要】对于阮籍在现实中的依违避就，大人先生的逍遥既构成隐曲的说明，又形成鲜明的对照。阮籍不是史上所说的曹魏忠臣，但并不反对曹魏政权，对曹魏政权的衰落以及魏主的废立深怀恻隐悯惜。阮籍托身司马氏又终非司马氏一党，司马氏契赏、青睐、笼络阮籍都是不能抹煞的史实，阮籍深知司马氏篡魏的企图，但不能说他支持司马昭的篡弑，为了避祸全身，他也没有公开反对司马昭。他与司马氏的盘桓可以看作类似“大人先生”的“不避物而处”“不以物为累”。阮籍现实中的出处行藏实为大人先生之逍遥的一种映射。现实中的阮籍终究未如“大人先生”那样逍遥，其“穷途之恸”带有经典的悲剧意义，是对大人先生之逍遥终归幻灭的亲证。

【关键词】阮籍；逍遥；处世方式；曹魏；司马集团

中图分类号：B235.9　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2020）05－0126－08

作者简介：李耀南，湖北蕲春人，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学哲学学院教授。

基金项目：华中科技大学自主创新研究基金项目（2019WKYXZD003）

《竹林七贤论》认为，阮籍的《大人先生传》“所言皆胸怀间本趣，大意谓先生与己不异也”①。可见，大人先生即是阮籍的精神写照，大人先生所选择的“不避物而处”“不以物为累”的逍遥也是阮籍在现实中寻求的处世方式，由此可以迹测阮籍之于曹魏和司马两大政治集团的态度和出处行藏的款曲。

一、疏离曹爽集团然悯惜曹魏政权的没落

史学家认为，早在魏明帝青龙年间，司马懿父子就已“萌动了篡位的念头”②。魏齐王芳幼龄践祚，大将军曹爽和太尉司马懿共同辅政，开始了魏晋之际的“曹马交争”。此时根本不具备阮籍《乐论》之重建和谐人伦社会秩序的历史环境，其“济世志”更无现实的可行性，其笃守的儒家价值观念与社会理想流于幻灭。他清醒地意识到“良运未协”③“生命辰安在”④，所谓“良运”“辰”是指实现“济世志”的时运、机遇，当时的政治环境根本不可能提供这种时运、机遇。阮籍失去了早年所寻求的人生理想的支点，深有英雄失路之感，不得不调整人生态度与处世方式。

对于阮籍而言，远离政治斗争漩涡的最好方式似乎是遐栖幽遁。其《咏怀》诗中对于隐逸既有向往，也有心存疑贰。“崇山有鸣鹤，岂可相追随”⑤，鸣鹤以喻隐者⑥，尽管山中的隐者来相召引，

① 余嘉锡：《世说新语校笺》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 647 页。
② 郭熹微：《论魏晋禅代》，《新史学》1997 年第 4 期。
③ 陈伯君：《阮籍集校注》，北京：中华书局，2015 年，第 70 页。
④ 同上，第 339 页。
⑤ 同上，第 340 页。
⑥ 靳极苍：《阮籍咏怀诗详解》，太原：山西出版集团、三晋出版社，2011 年，第 139 页。

阮籍也不愿追随此辈，隐逸的清苦与阮籍对生命的重视相抵触，是以终不取隐逸一途。再者，诚如东晋张翰所言："天下纷纷，祸难未已。夫有四海之名者，求退良难。"[①] 阮籍高名当世，士林咸推，其隐遁会被视为对于当权者的一种不合作与拒绝，同样会招来祸患。且隐遁未必是全身之策，正始三年阮籍辞太尉蒋济辟命就是一例。"蒋济为南方名士……其根本立场站在曹魏皇室一边。"[②] 蒋济闻阮籍"有隽才而辟之"[③]，阮籍托词"无邹、卜之德"，声称"方将耕于东皋之阳"[④] 而辞蒋济辟命，致使蒋济大怒。在王默及乡邻的劝喻下，阮籍勉强到职，然终称病辞归[⑤]。这是阮籍要归隐农亩而不得的事例，故此他只能驻足现实。现实中的阮籍何趋何避呢？不归曹魏，则附典午，似无他途。

首先，阮籍为曹爽"召为参军，籍因以疾辞，屏于田里。岁余而爽诛，时人服其远识"[⑥]。阮籍辞曹爽参军的真实原因不得而知，但他对于曹爽集团和司马集团的政治角力自是知晓。且阮籍为曹爽参军，对于曹爽其人之德行才能必当了然。以阮籍的为人至慎来推想，为远祸全身，他必当审时度势，权衡跻身曹爽幕府将给自己带来的后果。曹爽以宗室受命辅政，无军功治绩，实为庸才凡品，曹爽集团当时或已识察司马懿的不臣之心，故此先为预防。曹爽改革吏制，为立威名以与司马懿相抗，于正始五年（244）兴兵伐蜀，无功而还。且史载曹爽骄侈淫靡、僭越礼制、拒纳规谏，由此见出阮籍当是预察曹爽将遭祸败，所以辞曹爽参军。正始十年高平陵事变，曹爽及其周围的何晏、邓飏、丁谧、毕轨、桓范等名士朝臣悉遭诛杀，试想阮籍如非有先前辞曹爽参军之举，此时能否免于覆灭之祸实在难说。

阮籍没有卷入曹爽集团，并不意味着他反对曹魏政权。他对于曹魏王权的没落不能说没有恻隐悯惜，前人早已指出阮籍《咏怀》之八与魏晋易代有关："灼灼西颓日，余光照我衣。回风吹四壁，寒鸟相因依。周周尚衔羽，蛩蛩亦念饥。如何当路子，磬折忘所归！岂为夸誉名，憔悴使心悲。宁与燕雀翔，不随黄鹄飞。黄鹄游四海，中路将安归。"[⑦] 司马师废齐王曹芳，立高贵乡公曹髦。曹髦虽然"才慧夙成，好问尚辞"[⑧]，史称有魏文帝之风。然而此时的曹魏政权历数将终，颓势难挽，犹如夕阳西下，落日的斜晖洒在诗人身上，苍凉之情见于其词。时局的危险艰难对阮籍构成一种严峻的氛围，好似强劲凄厉的"回风"贯透人心。当此曹马交争之秋，阮籍置身其中，个体生存受到极大威胁，倍感人命微浅，似朔风中瑟缩的"寒鸟"。像周周、蛩蛩那样的飞鸟、走兽纵为饥渴、饥饿所迫而饮水求食，也还不忘危殆，在饮水求食之前首先要"寻找一个托身立足的地步"[⑨]。禽兽尚知如此，何况人乎？阮籍首先想到的是如何存身的问题。他选取何种处世方式全身远祸呢？既然现实不具备实现其"济世志"的条件，阮籍只能如燕雀学鸠那样的小鸟一样游集于蓬艾桑榆之间，苟全性命。

二、托身司马集团然非司马氏一党

阮籍与司马氏的关系最费思量，史书评说纷纭。客观而言，司马氏谋篡魏鼎昭然若揭，但司马氏在政治上较曹爽集团更有作为也是实情。高平陵事变后，曹魏司空王凌之子王广云："司马懿情虽难量，事有未逆，擢用贤能，广树胜己，修先朝之政令，副众心之所求。"[⑩] 曹魏集团的成员在指出司马懿不臣之心的同时，也肯定其在各方面的建树。王夫之认为"司马懿执政，而用贤恤民，务从宽

① ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校：《晋书》第 8 册，北京：中华书局，1974 年，第 2384 页。
② 柳春新：《汉末晋初之际政治研究》，长沙：岳麓书社，2006 年，第 172 页。
③ ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校，《晋书》第 5 册，北京：中华书局，1974 年，第 1359 页。
④ 陈伯君：《阮籍集校注》，第 60 页。
⑤ 参见［南朝］臧荣绪：《晋书》卷 9《阮籍》，［清］汤球辑、杨朝明校补：《九家旧晋书辑本》，郑州：中州古籍出版社，1991 年，第 67 页。
⑥ ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校：《晋书》第 5 册，第 1360 页。
⑦ 陈伯君：《阮籍集校注》，第 235 页。
⑧ ［西晋］陈寿撰、［南朝宋］裴松之注、陈乃乾校点：《三国志》第 1 册，北京：中华书局，1982 年，第 154 页。
⑨ 叶嘉莹：《叶嘉莹说阮籍咏怀诗》，北京：中华书局，2007 年，第 161 页。
⑩ ［宋］司马光编著、郑天挺等点校：《资治通鉴》第 6 册，北京：中华书局，1956 年，第 2384 页。

大，以结天下之心”[①]。司马氏“重视农业生产”“擢用贤能”“注意农民的休养生息”“社会安定”[②]，得到社会基层和世家豪族的支持。司马懿发动高平陵事变后，控制了曹魏政权，史称“宣王既诛曹爽，政由己出，网罗英俊”[③]。尔时阮籍为司马懿从事中郎，“千石，第六品，职参谋议”[④]，是司马懿霸府的僚佐，也当是司马懿“网罗英俊”的一个表现。司马懿死后，阮籍又为司马师的从事中郎。嘉平六年（254）九月，司马师废齐王曹芳，立高贵乡公曹髦，十月壬辰改元正元。这是继高平陵事变之后，司马氏代魏的又一重大举措，此时“司马氏的权力已大体稳固，朝廷中拥护曹氏的力量已很微弱”[⑤]。高贵乡公即位，阮籍“封关内侯，徙散骑常侍”[⑥]。

阮籍如何得以封侯呢？“正元元年冬十月……甲辰，命有司论废立定策之功，封爵、增邑、进位、班赐各有差。”[⑦] 此种“封爵、增邑”名义上出自新即帝位的高贵乡公，实则是司马师对于那些有功于废立之朝臣的奖赏。据此，阮籍封关内侯似当也有“废立定策”之功。阮籍之“功”究竟何在？按照“非功不侯”的通例，曹马之争中，“凡在中央或地方任官的大族名士，只要归顺司马氏，即可稳保禄位……三少帝时，每易一帝，文武百官有封爵者，皆可以迎立之功而增封加邑……在授爵中真正起作用的是政治倾向”[⑧]。稽诸史传，在表奏废黜齐王的群臣中并无阮籍，阮籍显然不像司马昭、司马孚、高柔等朝臣那样直接参与废立之举。故此作为司马师的从事中郎，阮籍对于司马师废立之举的“政治倾向”可能是他有“废立之功”的因由。从消极意义而言，阮籍对于司马师废立之举没有表现出任何反对；从积极意义而言，阮籍对此举表示支持。究竟属于何种情况，史不足征，无法确知。但不排除另一种可能，阮籍作过司马懿的从事中郎，与司马家族有一定渊源，在这场废立大变之前，司马师杀夏侯玄、李丰等名士名臣，为了稳定人心、笼络士林，此番加封阮籍以安抚士林也未可知。

真正能让后人得窥阮籍对于这场废立事件之隐曲衷怀的，只有他的《首阳山赋》。赋前的小序提示，这篇赋写的是正元元年秋的事情，学者认为“端旬首而重阴”一句“是指初立高贵乡公的十月初六前后”[⑨]，正是司马师废立魏主的时间，作赋的时间则是秋后。阮籍于废立事毕以后，追记这个不同寻常的秋天的事情，而且特别点明时间，自曝当时仍为司马师的从事中郎，赋中所写的又是归隐首阳山的古之高士伯夷、叔齐，且首阳山上有曹丕和司马懿的陵墓，凡此不能不让后人将《首阳山赋》与废立一事联系起来。前人尝言阮籍此赋“托言于夷齐，其思长，其旨远”[⑩]，我们不妨本着寓意的解释方法，迹测阮籍寄托于夷齐的思、旨究竟是什么。历世褒称夷齐的原因有二：一是夷齐兄弟互相谦让孤竹国君之位，卒以相偕去国；二是夷齐诋訾周武王以臣伐君，耻食周粟而归隐首阳山，采薇而食，守节饿亡。赋中描写首阳山的环境恶劣，这种荒瘠之山，凤鸟飞过而从不止留，只有成群结队的枭禽栖居于上。枭禽是猛禽，在古诗文中多指凶人。这些似乎隐喻着某种险恶的处境及人物。“此进而不合兮，又何称乎仁义。”[⑪]“进”是指夷齐闻西伯姬昌善养老，于是毫不迟疑地背殷从周，追随西伯文王。夷齐来到周地之后，西伯亡故，碰上文王之子姬发载着乃父的木主前往伐纣。“不合”是说夷齐发现武王的行径跟自己先前对于周室的预期完全相悖。在夷齐看来，武王父死不葬是

① ［清］王夫之著、舒士彦点校：《读通鉴论》，北京：中华书局，1975 年，第 289 页。
② 何兹全：《三国史》，北京：北京师范大学出版社，1994 年，第 228—229 页。
③ ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校：《晋书》第 3 册，北京：中华书局，1974 年，第 724 页。
④ ［西晋］陈寿著、［南朝宋］裴松之注、卢弼集解、钱剑夫整理：《三国志集解》，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 1677 页。
⑤ 何兹全：《三国史》，第 236 页。
⑥ ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校：《晋书》第 5 册，第 1360 页。案：关内侯在魏为“虚爵”，“关内侯无国邑”。（参见俞正燮：《癸巳存稿》卷 11《关内侯说》，于石等校点：《俞正燮全集》第 1 册，合肥：黄山书社，2005 年，第 520 页；杨光辉：《汉唐封爵制度》，北京：学苑出版社，2002 年，第 40 页）。
⑦ ［西晋］陈寿撰、［南朝宋］裴松之注、陈乃乾校点：《三国志》第 1 册，第 132 页。
⑧ 杨光辉：《汉唐封爵制度》，第 130 页。
⑨ 景蜀慧：《魏晋诗人与政治》，北京：中华书局，2007 年，第 169 页。
⑩ 范钦、陈德文刻：《阮嗣宗集》，嘉靖 22 年刻本。
⑪ 陈伯君：《阮籍集校注》，第 27 页。

不孝，以臣伐君是不仁，武王之举哪里称得上仁义？夷齐对于周室极度失望。此中词情闪烁，文意迷离，熟加寻味，似乎隐含着阮籍以夷齐自况，自己之托身司马氏一如夷齐之投奔周地、寄望于周那样，自己对司马氏也曾抱有某种期望，但入幕之后，才发现司马氏的种种作为哪里称得上是仁义？

史载夷齐叩马而谏，反对武王以殷王之臣的身份征伐其主。夷齐临亡之前作歌，歌有“以暴易暴兮，不知其非矣”①，批评武王伐纣是以暴易暴而不自知其错误所在。这些都可看作是夷齐对于武王的“诽”，故知史上的夷齐原本是“敢诽”的。可阮籍为什么说夷齐“实囚轧而处斯兮，焉暇豫而敢诽”②？细绎文意，这是阮籍遥想夷齐完全被现实的处境所囚系困厄，自顾不暇，面对武王伐纣的大军，根本不敢言辞怨诽、谴责武王。表面看，阮籍是对夷齐之史事的辨伪，认为史上对于夷齐的记载不合实情，夷齐处身那种凶险的环境，根本不可能指斥武王。在深层次上，阮籍乃是据于自身的现实处境及心情，作为理解夷齐的解释学前见，自己身处魏主废立的危殆之秋，尽管发现司马氏的作为不仁不义，但哪敢对于废立之举置一词呢？以己揆人，以今推古，古之夷齐何尝例外！

阮籍如何评价夷齐之行？武王之行不合仁义，让夷齐进退失据，穷困窘迫，“嘉粟屏而不存兮，故甘死而采薇”③。夷齐持守自己的价值立场，投止首阳山，耻食周粟，采薇饿亡。“肆寿夭而弗豫兮，竞毁誉以为度。察前载之是云兮，何美论之足慕。”④ 夷齐置自身性命于不顾，临死前还惦念着世事是非。对此，阮籍颇不以为然，认为夷齐的所谓美行没有什么值得称羡的，前人也已见出阮籍“不屑夷齐之洁”⑤ 的用意。“苟道求之在细兮，焉子诞而多辞”⑥，这是阮籍与夷齐所守之价值观的分歧所在。阮籍认为夷齐关切的仁义是细微之事，仁义是大道废弛之后的产物，有仁义就有是非。当时世颠倒混乱的时候，夷齐所持守的仁义根本无法阻止武王以臣伐君。夷齐如果追寻的是微妙无形的大道，就不会执着仁义，留察是非，对武王伐纣说出那么多虚诞不切实际的话，卒至饿死首阳山。阮籍所追寻的是道，道超越是非善恶。追寻于道者，如同大人先生那样，“求乎大道而无所寓……应变顺和”⑦，超越世俗是非，顺应时势的变化更替。阮籍的根本命意是“且清虚以守神兮，岂慷慨而言之”⑧，以清净虚淡来持守内在精神，不必说那些悲慨沉郁之词。也就是说，身处天崩地解的时世，魏主废立的多事之秋，个人之于时局无能为力，而个体生命的存在高于一切，这正好密契阮籍诗文流露出的全身远祸取向。

总之，《首阳山赋》基于夷齐背殷从周之后的极度失望，质疑史传之夷齐诋訾武王伐纣一事的真实性，结穴于清虚自持、守性存真、全身远祸。其中隐含着阮籍投身司马师之后的失望，以及在司马师废立魏主这一重大政治事件中的心灵自我追问、自我回应。阮籍内心上对于司马师的废立之举不能说没有异议。《首阳山赋》曰：“步徙倚以遥思兮，喟叹息而微吟。将修饰而欲往兮，众蠢蠢而笑人。静寂寞而独立兮，亮孤植而靡因。怀分索之情一兮，秽群伪之射真。信可实而弗离兮，宁高举而自宾。”⑨ 当此废立之秋，阮籍为何徘徊忧思、喟然叹息？为司马师的废立之举而忧虑，还是为被废黜的齐王芳而兴叹？司马师已经实现了自己的目的，没有什么值得阮籍叹息的，而齐王芳的情况则不然。《三国志·齐王芳纪》注引《魏略》载录曹芳被废时的凄然情景，群臣为齐王芳的废黜而垂涕，满朝文武为齐王送行的只有数十人，由此推想阮籍只能说是为魏主的废黜而叹息沉吟。阮籍感到自己的孤独寂寞、无所依凭，他厌恶“群伪”，想高飞远翥、自绝尘俗，但这些也只是心中的孤愤而已。

① ［汉］司马迁撰、顾颉刚等点校：《史记》第 7 册，北京：中华书局，1959 年，第 2123 页。
② 陈伯君：《阮籍集校注》，第 27 页。
③ 同上，第 27 页。
④ 同上，第 27 页。
⑤ 同上，第 426 页。
⑥ 同上，第 27 页。
⑦ 同上，第 162 页。
⑧ 同上，第 27 页。
⑨ 同上，第 26 页。

《咏怀》十六涉及司马师废齐王芳事，诗有“羁旅无俦匹，俯仰怀哀伤”①，这种孤独悲伤之情与赋中的徘徊叹息互相呼应。只要看看史传所载之司马师权势熏天，打着“权定社稷以济四海”② 的旗号，罗织种种恶名废黜齐王芳，“群臣失色”③，就知道在如此肃杀凌厉的政治环境里，若阮籍有任何微词异议，必定无法逃过司马师的深谋密察，如此一来祸将不免，为人至慎的阮籍对于当前时局终不敢置一词。阮籍在魏主废立之际对夷齐的批评，实际上是隐曲表达自己此时所当采取的处世态度。身处乱世，回天无力，个人只能养性全身远祸，正是大人先生“岂吝情乎世，系累于一时”④ 的主张在阮籍生命中的投影。

司马师死后，司马昭辅政，其篡魏之心路人皆知，阮籍这一时间与司马昭的关系非同寻常。今人或谓阮籍“慑于司马氏的威焰，渐次丧尽了一个知识分子应有的气概节操”⑤，或言阮籍“在政治上一向是支持”司马氏的⑥，说者纷纭。笔者以为应当从两个层面去理解阮籍，一是阮籍的现实行事，二是阮籍诗文所表达的精神世界，两者合参也许才能窥见其复杂隐秘的内心及行事根据。

对于阮籍的现实行事，需结合阮籍和司马昭来看。就阮籍而言，“文帝（司马昭）辅政，籍尝从容言于帝曰：‘籍平生曾游东平，乐其风土。’帝大悦，即拜东平相”⑦。阮籍要求任职东平，学者认为这是阮籍“在司马氏和曹魏两大阵营的斗争中向司马昭明确了立场和态度……阮籍以此来表明自己与魏王公及其他人没有任何私情”⑧，此言近是。阮籍向司马昭求赴东平的时候，还是魏主曹髦的散骑常侍；而阮籍赴任东平后，旬日而还，整个行事的象征意义大于实质意义。阮籍不过是藉由求赴东平，逗露远离魏主之意，而这正是司马昭“大悦”的真实原因。阮籍回京之后，复为司马昭从事中郎，后又任步兵校尉。学者根据步兵校尉一般由司马氏亲信担任，以此认定阮籍“自属司马氏亲信”⑨。另外，阮籍与王沈、荀顗“共撰《魏书》，多为时讳，未若陈寿之实录也”⑩。所谓“时讳”当是指阮籍参与撰述的这部《魏书》时，对于司马氏篡魏之种种深谋杀戮多所避忌，显然有回护缘饰司马氏而掩盖史实的做法。我们固然可以原恕阮籍身在司马氏颠覆魏鼎之世来写当朝历史的困境，阮籍对于这部合撰的秽史也固然不能独任其过，然若讳言阮籍道义良知有亏则于理难合。

上述看来，前人基于正统立场对于阮籍的诸多指责抨击，并非毫无因由。笔者以为，即便如此，也不能断定阮籍是司马昭一党。“文帝初欲为武帝求婚于籍，籍醉六十日，不得言而止。钟会数以时事问之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉获免。”⑪ 如果阮籍真心投靠司马昭，直接参与司马昭的篡逆密谋，司马昭为子（即后来的晋武帝司马炎）求婚于阮籍，正是阮籍深自结纳司马昭的良机。此时，阮籍理当欣然接受，毕竟“对于司马氏家族来说，他们的婚姻就带有很强的政治性”⑫。然而，阮籍大醉六十日，终使司马昭“不得言而止”，婉辞了这桩婚事。如果阮籍是司马一党，为什么司马昭的腹心钟会“数以时事问籍，欲因其可否而致之罪”⑬？钟会所问的“时事”不就是司马氏正在进行的篡魏之举？钟会不正是要窥测阮籍对于曹马之争持何种倾向立场？如果阮籍确为司马一党，钟会何须试探？钟会屡次试探，正是表明钟会乃至背后的司马昭对阮籍的疑忌，其举正好表明阮籍并非钟

① 陈伯君：《阮籍集校注》，第 270 页。
② ［西晋］陈寿撰、［南朝宋］裴松之注、陈乃乾校点：《三国志》第 1 册，第 129 页。
③ 同上，第 129 页。
④ 陈伯君：《阮籍集校注》，第 167 页。
⑤ 李纯良：《阮籍见容于司马氏的原因何在》，《西南师范大学学报》哲学社会科学版 1988 年第 4 期。
⑥ 顾农：《诗史互证与诗心探幽－关于诗人阮籍的研究》，袁行霈主编：《国学研究》第 20 卷，北京：北京大学出版社，2007 年，第 56 页。
⑦ ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校：《晋书》第 5 册，第 1360 页。
⑧ 牛贵琥：《阮籍至东平考》，《江西师范大学学报》哲学社会科学版 2006 年第 5 期。
⑨ 张金龙：《魏晋南北朝禁卫武官制度研究》，北京：中华书局，2004 年，第 129 页。
⑩ ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校：《晋书》第 4 册，第 1143 页。
⑪ ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校：《晋书》第 5 册，第 1360 页。
⑫ 陶贤都：《魏晋南北朝霸府与霸府政治研究》，长沙：湖南人民出版社，2007 年，第 112 页。
⑬ ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校：《晋书》第 5 册，第 1360 页。

会的同党。“何曾尝谓阮籍曰：‘卿恣情任性，败俗之人也。今忠贤执政，综核名实，若卿之徒，何可长也！’”[①] 何曾是司马昭的亲信，何曾所谓执政的“忠贤”显然是指他们一党，“若卿之徒”则是指阮籍这些放诞的名士。何曾将自己一党与阮籍之流区分甚严，更证明阮籍与参赞司马昭篡弑之党徒画然有分。

阮籍为郑冲等公卿劝司马昭加九锡而作的《劝进笺》最为史上纠结，据以指斥、惋惜或回护阮籍者并在。“加九锡”实为司马氏代魏自立的前奏，司马昭的谦让不过是故作姿态，阮籍不会不知。阮籍没有参加劝进，也不是主动来作劝进文，而是受劝进诸公之请托而作。揆之常情，置身当时的处境，且以其为人至慎的个性，阮籍实难径直推脱。阮籍的“沈醉忘作”是否有变相推脱的意味，颇堪推寻。无论如何，立足于正统立场，可以指责阮籍缺乏气节，未能凛然严拒；“曹魏之将移，司马之将篡代，当时已成定势，不能争了”[②]，在这种格局下说阮籍草《劝进笺》是不得已的虚应故事，也无不可。《劝进笺》称扬司马懿、司马昭的翼辅魏室之功，这是劝进文的寻常路数。最堪留意的是《劝进笺》暗蓄机锋的结尾。文中希望司马昭辅佐大魏、扫灭吴会、平定西蜀，建立胜过齐桓、晋文的勋业。齐桓公尊王攘夷，晋文公为周天子平定王子带之乱，二者共同之处在于尊崇周王室。阮籍以齐桓、晋文为喻，其中是否隐含着司马昭亦当竭忠尽智尊奉魏室的寓意，颇堪寻味。“然后临沧海而谢支伯，登箕山而揖许由。”[③] 支伯、许由是古之高士，支伯以有“幽忧之疾”（《庄子·让王》）不受帝舜天下之让，许由不受帝尧天下之让而隐于箕山。《劝进笺》引支伯、许由之谦让，暗示等到大魏扫平天下之后，司马昭应功成身退，高揖支伯、许由，与古高义之士为徒。昔人尝谓《劝进笺》“临苍（沧）州登箕山以讽之，是劝退之文也”[④]，可谓知言。当此之时，司马氏篡逆之意天下共知，阮籍在结尾劝其以功成身退，不也隐含着讽喻之意，以此规谏司马昭的篡逆野心？阮籍所能做的，舍此另有谁何？

从司马昭一方来看，“晋文帝亲爱籍，恒与谈戏，任其所欲，不迫以职事”[⑤]。司马昭“亲爱”阮籍，优礼有加，与司马昭的“乐善好士，有高世君子之度”[⑥] 不无关系，既是契赏阮籍通达瑰伟的风神，也是在残酷诛杀政治异己的同时，笼络、利用士人的一种策略。司马昭似乎并不期望阮籍能为自己做具体事情，只要归于属下即可，颇有几分“养士”的况味，以示士林归心。何曾切责阮籍居丧饮酒食肉，司马昭援引礼制为阮籍辩护。司马昭尤为称赏阮籍的“至慎”：“天下之至慎，其惟阮嗣宗乎！每与之言，言及玄远，而未曾评论时事，臧否人物，真可谓至慎矣。”[⑦]司马昭为什么如此称赏阮籍的“至慎”，论者多未深究。阮籍的所谓“至慎”表现为“发言玄远”，“玄”是指阮籍与司马昭的言谈语义幽微，具有多义性和不确定性，“远”是指阮籍的言辞远离现实时事。“臧否人物”就是评骘人物事件的是非短长，当涵事功、材力、德行，其中自然有自己的价值立场和主观态度。“发言玄远”本身已意味着阮籍与司马昭之间的距离及对司马昭的戒惧。阮籍尽管为司马昭所“亲爱”，但二人身份悬殊，阮籍极为谨慎，言涉不当便会入人彀中、罹谤遇祸，便以远离现实世事之不确定性的语言因应不确定的现实处境。而司马昭称赏阮籍的“至慎”，归本乃在阮籍不论议人物时事。当司马昭听闻魏帝曹髦被弑杀时，“大惊，自投于地曰：‘天下其谓我何！’”[⑧] “天下其谓我何”表曝了司马昭所担心的并非弑杀魏主一事本身，而是这件事情给他带来的恶劣影响，他最忌讳的是天下议论他的篡弑大罪。司马昭既想夺取曹魏政权，又不想背负篡弑恶名而为天下舆论所挞伐，最后竟将曹髦之被弑归于曹髦的“自陷大祸”，以此推卸罪责。这从一个侧面迹露司马昭称赞阮籍“为人至

① 《世说新语·任诞》注引干宝《晋纪》，余嘉锡：《世说新语校笺》，第 727 页。
② 靳极苍：《阮籍咏怀诗详解》，第 107 页。
③ 陈伯君：《阮籍集校注》，第 56 页。
④ 顾景星：《阮嗣宗〈咏怀诗〉注自序》，《四库全书存目丛书》第 206 册，济南：齐鲁书社，1997 年，第 268 页。
⑤ 《世说新语·任诞》注引《文士传》，余嘉锡：《世说新语校笺》，第 729 页。
⑥ ［西晋］陈寿撰、［南朝宋］裴松之注、陈乃乾校点：《三国志》第 3 册，第 765 页。
⑦ ［东晋］王隐：《晋书》卷 6《李秉》，［清］汤球辑、杨朝明校补：《九家旧晋书辑本》，第 240 页。
⑧ ［西晋］陈寿撰、［南朝宋］裴松之注、陈乃乾校点：《三国志》第 1 册，第 144 页。

慎”的原因：像阮籍这样的名士如果公开抨击司马昭的弑君恶行，评断是非，其影响可以想见。阮籍口不臧否，不犯司马昭的大忌，司马昭就少了很多烦难。

综上看来，魏晋易代之际，阮籍与曹马两大政治集团的关系错综复杂。阮籍既不是嵇康、何晏、毋丘俭，也不是钟会、荀顗。跟李丰、桓范、王经等相比，阮籍算不上曹魏的忠臣，但不意味着他反对曹魏政权，他对曹魏的衰落以及魏主的废立也深怀恻隐悯惜。阮籍疏离曹魏而寄身司马氏幕府，与司马氏相盘桓，司马氏契赏、青睐、笼络阮籍都是不能抹煞的历史事实。阮籍对于司马氏辅佐大魏统一天下寄予期望，但根本上不是司马一党，他看出了司马氏篡魏的企图，但不能说他支持司马昭的篡弑，他只是为避祸全身而没有公开反对司马昭。

三、从大人先生的逍遥看阮籍的处世方式

如何理解阮籍之于曹魏和司马氏这种看上去极为矛盾的处世方式？我们惟就透显阮籍胸间本趣之“大人先生”的逍遥去抉发其根由。《大人先生传》描述的是天地解体，六合失理，阴阳失去应有的位置，日月星辰坠落，意味着整个世间的秩序完全崩溃瓦解，于是有“父子不合，君臣乖离”①，君臣父子的纲常完全破坏。大人先生所谓“至人未一顾而世代相酬，厥居未定，他人已有”②，历史兴废，势如转毂，至人来不及看上一眼，就有夏商周汉的迭相更嬗。这里说的虽是夏商周汉，却自然让人联系到阮籍当世的现实。从黄初元年（220）曹丕受禅称帝，所谓禅让不过是对于篡夺的文饰之词；到嘉平六年（254）九月司马师废齐王芳，仅仅 34 年，魏鼎就被司马氏所操弄。到甘露五年（260）五月高贵乡公被弑，司马氏篡逆已成定局，这不就是发生在眼前的“厥居未定，他人已有”吗？

从刘汉、曹魏到司马氏，究竟谁是正统？他们之取得王位与失去政权究竟有无是非对错之分？既然天地解体，那么天地之间也无法安顿生命，礼法制度也没有根基，大人先生“飘摇于天地之外，与造化为友”，“岂吝情乎世，系累于一时”，“至人无主”“至人无宅”③。此谓大人先生没有固定需要遵从的君主、没有固定的家宅，而是与造化为友，遨游天地之外，不再顾念世代的兴衰，不把自身系缚于某个具体的朝代，“逍遥浮世”，“超世而绝群，遗俗而独往”④。阮籍也是如此，“阮籍的心中是把晋之代魏和魏之代汉看作历史故事的重演”⑤。在这样变乱危亡的时代，为人臣者当向谁尽忠、为谁尽节？倘或执定一家，必招祸患，何晏、夏侯玄等名士即是先例。这样，也许可以透过阮籍行事的种种矛盾表象，依稀辨识其真面目。阮籍置正统于一旁、放废礼法，因为礼法不过是权臣谋夺朝纲的工具、打击异己的手段，实际上成为祸乱天下的渊薮。在最深层次上，阮籍力图超越曹马之争，不系于一王一姓，回到个体生命自身，把个体生命的存在看得高于王权的更替，只求在这危机四伏的环境中远祸全身。他疏离曹爽集团，与司马父子相盘桓，依附司马氏又终非司马一党，可看作类似“大人先生”的“不避物而处”；大醉辞婚，可视为类似大人先生的“不以物为累”，“不系累于一时”。大人先生的逍遥落实到阮籍的现实中，就成了在曹马两大集团之间的依违避就、慎若履冰。因而，阮籍在现实中之疏离曹爽集团、托身司马氏，不过是为了避祸全身。

阮籍现实中的出处行藏实为大人先生之逍遥的一种映射。大人先生选择的这种生存方式，在理论上似乎圆融无碍、因应无方，不失为寄迹天崩地解之世的栖身之术。然而，阮籍果真能如大人先生那样逍遥吗？阮籍虽作“谁言万事艰，逍遥可终身”⑥ 的壮语，但现实矛盾错综复杂，政治斗争波诡云谲，其“不避物而处”就是不得不周旋于曹马两大阵营之间。阮籍的“不以物为累”“超世而绝群，

① 陈伯君：《阮籍集校注》，第 146 页。
② 同上，第 166 页。
③ 同上，第 174 页。
④ 同上，第 186 页。
⑤ 同上，第 8 页。
⑥ 同上，第 316 页。

遗俗而独往”就是放废礼法，然与世俗社会相冲突，遭到礼法之士的忌恨。《咏怀》诗中弥漫着无人可诉的忧思徘徊，孤独怆恨，“胸中怀汤火，变化故相招。万事无穷极，知谋苦不饶。但恐须臾间，魂气随风飘。终身履薄冰，谁知我心焦!”① “殷忧令志结，怵惕常若惊”②，这些都显示了阮籍在易代之际深感心智不济，无法料测现实的吉凶祸福，内心充满苦闷恐惧。“曲直何所为，龙蛇为我邻”③，此谓现实错综复杂，讲求那么多曲直又有何益，不如效法龙蛇，蛰伏以藏身。因而，大人先生的逍遥对于阮籍在现实中的依违避就，既构成隐曲的说明，又形成鲜明的对照，现实中的阮籍终究不能如“大人先生”那样逍遥起来。且看《咏怀》四十一：“天网弥四野，六翮掩不舒。随波纷纶客，泛泛若浮凫。生命无期度，朝夕有不虞。列仙停修龄，养志在冲虚。飘飖云日间，邈与世路殊。荣名非己宝，声色焉足娱。采药无旋返，神仙志不符。逼此良可惑，令我久踌躇。”④ 个人的生命时限究竟有多长，无法预知。现实政治如同一张巨大的“天网”而覆压一切，在这张天网下，个人即使有一举冲天的鸿鹄之志，但翅膀终被这张天网牢笼羁勒而难以伸展。现实政治的险恶使阮籍非但无法实现“济世志”，最令其“怵惕常若惊”⑤ 的是稍有不慎就会卷入曹马交争之中，也许朝夕之间就有难以逆料的祸患降临。在这种处境里，阮籍选择何种处世方式呢？他不愿如俗人那样随波逐流，世俗的功名利禄如同浮云幻影对于生命没有意义，沉溺声色终究只能让人感到空虚，无法带来真正的生命愉悦。

这样，作为一个“志气宏放，傲然独得”⑥ 的玄学名士，既不能一伸“济世志”，又不甘心俯就现实，随俗从流；既不愿追名逐利，也不愿纵情声色；学道长生、羽化升仙虽合己意，但神仙之事终与心相违，退隐又不甘清苦，长生也无法实现。因而，阮籍在现实世界和神仙世界都找不到栖身之所，深陷迷惘困惑之中，踌躇徘徊，不能自拔。他终究只能在“天网”里力图“不以物为累”“不避物而处”，实际上就是在各种政治势力之间依违避就。他所选择的生存方式未能使他获得自由的生存，而是将他推向他那著名的穷途恸哭。阮籍的“穷途之恸”带有经典意义，既将阮籍自身的困境提升到历史悲剧的高度，也是他的大人先生之逍遥归于幻灭的亲证。阮籍不过是以大人先生式的逍遥来补偿现实世界中的困顿窘迫，如同黑格尔所说的，“在现实世界的悲苦中，人退回到了自身，并在那里去寻求现实世界中已经再也找不到的谐和”，“在内心中寻找现实中找不到的满足”⑦。大人先生的逍遥只有批判现实的意义，而没有现实的实践意义。

（责任编辑　徐　翔）

① 陈伯君：《阮籍集校注》，第 312 页。
② 同上，第 291 页。
③ 同上，第 313 页。
④ 同上，第 326 页。
⑤ 同上，第 291 页。
⑥ ［唐］房玄龄等撰、吴则虞等点校：《晋书》第 5 册，第 1359 页。
⑦ ［德］黑格尔：《哲学史讲演录》第 3 卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1959 年，第 5、8 页。

试论传统民本思想的内涵与困境

陈仁仁

【摘要】民本思想是中国传统政治哲学的一个核心论域，西周初年已大体成型，经先秦诸子的理论阐发，一直到清末，在漫长的古代社会政治实践中一直有着重大影响。民本思想的内涵是：民是注重民生的有德之君获得国家政权（天命）并且维护统治的根本力量。它包涵着一种内在的困境，表现为民本与君本的冲突，其实质是民作为目的性存在和工具性存在之间的冲突。造成这种困境和形成这种冲突的根本原因是，传统民本思想并没有把民当作真正的政治主体。这是由王权和君主专制制度决定了的。明清之际和清末一些思想家对君主专制作了激烈的批评。中华民国建立后，于“民生”之外更讲求“民权”，才使传统民本思想开始摆脱困境，为真正实现自身准备了思想与制度条件。当前我国以“人民当家作主”为其本质特征的社会主义民主政治，其实在某种意义上正是希望克服传统民本思想的内在困境，以真正实现民主。

【关键词】民本；民生；内涵；困境；政治主体

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0134－08

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

基金项目：国家社会科学基金项目（18BZX061）

民本思想是中国传统政治哲学的一个核心论域，一项重大思想成就，内涵十分丰富。韦政通甚至认为，民本思想是“中国政治哲学的主流”，“以比较文化的观点，它也是中国政治思想的最大特色”①。民本思想在我国有着悠久的历史，对我国古代社会的发展产生了巨大的影响，它在一定程度上限制和防范了君权的滥用，保障了民生，体现了人道主义、人文主义和社会正义，维护了社会和谐与长治久安。不过，它也有自身内在的困境，限制了自身的充分实现。对于传统民本思想内在困境的认识，有利于理解传统社会政治结构及其内在紧张，有利于促使民本思想在当代的转化和实现。目前，关于传统民本思想的研究，既有思想渊源和演变上的探讨，也有不少文献和思想家个案研究以及相关理论专题探讨，比如民本与天命观的关系问题，民本与君本、官本、人本、物本、人文等的关系问题。不过，从总体上深入分析传统民本思想具体内涵的文献，还是不多。有学者指出传统民本思想的内在理论困境，如崔宜明认为民本思想的理论困境是政治伦理与伦理政治的冲突，是儒家最高理想“内圣外王”的自身冲突②。这种观点在一定程度上揭示了传统民本思想缺乏相应的政治制度的支撑因而难以实现自身的困境，而所谓“内圣外王”的自身冲突只是从君主的角度看待民本思想。本文则试图通过深入分析民本思想本身的具体内涵，主要从民的角度来理解民本思想，从思想本身来揭示思想的内在困境，并由此指出传统民本思想并没有赋予“民”以真正的政治主体地位，这才是造成传统民本思想内在困境的根源。

① 韦政通：《中国的智慧》，长沙：岳麓书社，2003 年，第 39 页。

② 崔宜明：《政治伦理与伦理政治——析传统民本思想的理论困境》，《华东师范大学学报》哲学社会科学版 2000 年第 3 期。

一、传统民本思想的渊源与内涵

中国传统的民本观念与思想可谓源远而流长。它滥觞于夏商，形成于周初，大盛于春秋战国而流行于后世两千年。《礼记·表记》“夏道尊命”章概括了夏商周三代治道质文之变迁，其中亦可见“民”的状况与地位的变迁。夏朝是我国阶级国家的开端，国家政权以及君民关系的重要性，大概也由此时开始表现出来。此前的尧舜时代是原始氏族公社时代，政权的更替和君民关系都没有激烈的冲突，而禅让制行。夏朝开始，君民形成阶级，于是有了“尊命”。孙希旦《礼记集解》谓“尊命，谓尊上之政教也”①，也就是强调尊崇统治者的政教与命令。盖夏承重黎绝地天通之后，不欲民众事鬼神以复人神杂糅之弊，亦无利用神权巩固政权之想，所以虽然信奉鬼神，但并不把鬼神信仰用于社会教化，而“专以人道为教”②。此时的“民”朴野难治，统治者多给人民以利益，不求从民那里获得多少利益，君民之间比较亲近。殷人“尊神”，并且以鬼神信仰用于社会教化，要求老百姓都来敬鬼神。所以，殷人的统治是一种神权的统治。这种神权统治的目的是维护商人的世俗统治，此时的统治者开始更多地向老百姓索取利益，所以君民关系开始疏远和紧张。周人“尊礼”，敬鬼神而远之，主要表现为一种人文的教化与统治。相比于商代，周代的君民之间更亲近，但是礼的规范毕竟又拉开了他们的距离，分出了尊卑，民开始有文饰巧利之心，懂得依礼而行，也懂得去追求自身的利益，君民之间也有明确而主动的利益之争。此时，一个政权的稳固和运行，才真正有了何者为“本”的问题。令人惊奇的是，在这个问题上，中国一开始就是主张“以民为本”。

“民本”一词出自《尚书·五子之歌》“民惟邦本”。此语的背景是：夏启之子太康失德，耽于享乐，不理政事，以至老百姓都有了二心，不愿服从他的统治。于是太康的五个弟弟就放歌于洛水之畔，吟咏祖训。其一曰：“皇祖有训，民可近，不可下，民惟邦本，本固邦宁。”③ 这说的是大禹的告诫，希望作为统治者的子孙能够亲近民众，而不要以之为卑贱。民是国家的根本，根本稳固了，国家才能得安宁。《五子之歌》属于古文尚书，即使是被视为后人伪作，但也可以由此看到，后人认为“民本”的观念起源甚早，可能在大禹之时就已经有了。夏朝之时有此观念，而且只在君与民这一对世俗社会关系中立论是有可能的，但在理论上并未成熟，也没有在现实生活中引起统治者的高度重视。毕竟此时的君民关系也许并不像后世那样存在激烈冲突，尽管此时的老百姓朴野难治，统治者也不过多束缚和索取。这可能也是太康能逸豫田猎的原因，只是太康做得太过而已。大禹以圣人之资质，很早就预计到民众的重要性和国家治理的艰难，所以他自称普通民众都能胜过自己，他治理天下，常怀危惧之心，就好像以腐坏的缰索驾驭奔马。这表明他主要是从君民关系上来理解统治天下的活动的，“为人上者”君临天下就是“临兆民”，要十分恭敬和慎重地对待。

商朝的统治是神权统治，以神权巩固政权，对民众采取高压的态势，但并不是说商朝就没有“敬民”的思想观念。《尚书·商书》的《高宗肜日》就有“王司敬民，罔非天胤”一语。郭沫若认为这样的民本思想在商代“是不能够有的”④。有学者则认为这完全是一种偏见，商朝已经有了“民本”思想⑤。实际上，有“敬民”的思想并不意味着有“民本”的思想。“敬民”表示对民的重视，但未必在思想观念上以“民”为国家之根本。真正理论意义上的“民本”思想成型不会太早，成书于商周之交或者更早的《易经》卦爻辞连“民”字都没有出现，也未见君民对立冲突的思想观念。真正对后世影响深远的理论意义上的“民本”思想还是在西周初年成型的。到《易传》时代就有了非常丰富的“得民”“容民”“保民”“养民”“教民”“不害民”“与民同患”“顺天应人”等非常具

① ［清］孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》全3册，北京：中华书局，1989年，第1309页。

② 同上，第1310页。

③ ［汉］孔安国撰、［唐］孔颖达疏，廖名春、陈明整理，吕绍纲审定：《尚书正义》，十三经注疏整理本，北京：北京大学出版社，2000年，第212页。

④ 郭沫若：《郭沫若全集·历史编》，北京：人民出版社，1982年，第323页。

⑤ 常金仓：《重新认识殷周天命与民本思想的关系》，《文史哲》2000年第3期。

体的“重民”或“民本”思想。

周初“民本”思想的形成是以思考夏商周政权更替的根本原因为背景的。夏桀之世，大概夏桀和民众都认为夏的统治会像太阳一样永固，也就是说“天命”永固，不会转移。但夏桀失道，老百姓都说“时日曷丧，予及汝皆亡”（《尚书·汤誓》）。如果夏王的统治永固，老百姓愿意与夏王同归于尽。在这种情形下，商汤讨伐，并成功取代了夏桀的统治。商汤在讨伐之前，举行誓师大会，要为讨伐提供一种合法性。商汤在《尚书·汤誓》中如此论证这种合法性：“非台小子，敢行称乱。有夏多罪，天命殛之……予畏上帝，不敢不正。”而有夏多罪的根本表现就在于“我后不恤我众，舍我穑事……夏王率遏众力，率割夏邑”。商汤讨伐的理由是：夏王有罪，不体恤老百姓、竭民众、害农事，老百姓都没法生存了，是“天命”和“上帝”要灭掉夏王。商汤只是顺应天命行事。此时的“民”与“天命”“上帝”在理论上是什么关系，尚无明确的论说。商汤之后的商人的统治依然没有把“民”置于国家根本的地位来看待，在商朝统治者的心中，“天命”和“上帝”才是统治的根本。他们把“天命”理解为“帝令”，把“上帝”理解为维护和保佑统治的自家祖先神。殷人相信，他们的先王先公死后上宾于天，在帝左右，是护佑他们的宗族之神。商王可以通过祭祀和祈祷来获得上帝的降福。可见，商王虽然通过神权加强了统治，但似乎并没有深刻吸取夏灭亡的教训，没有重视“民”对于统治的重要性，所以当商代最后一个王“商王受无道，暴殄天物，害虐烝民”（《尚书·武成》）“弗敬上天，降灾下民”（《尚书·泰誓》）时，他的统治终于被小邦周取代。商王怎么也想不到，自家的宗族神为何不保佑自己，而去保佑别人。

对于政权更替、天命转移，周人以夏商失天下为鉴，作出了深刻的思考。《尚书·周书》以及《诗经》有大量的关于天、天命、上帝、民、德、王、配命之类的论说可为证。“殷鉴不远，在夏后之世”（《诗经·大雅·荡》）[①]，表明周人对这个问题的思考是有相当自觉的。“皇矣上帝，临下有赫”（《诗经·大雅·皇矣》），周人也承认殷人的“上帝”是保障统治的力量，但“上帝”是天下共同拥有的，不是某人某家某族所有，也就是说“皇天无亲”（《尚书·蔡仲之命》）。周人进一步把殷人宗族性的“上帝”转移为更加客观而天下共之的“天”“天命”，从而以“天命”为政权合法性的最终根据，并以“天命靡常”（《诗经·大雅·文王》）来解释汤武的革命。统治者应该考虑的是自己如何与天命相配，“永言配命，自求多福”（《诗经·大雅·文王》）。何人能够膺受天命？必是有德之人。所以周召公一再告诫，“王其疾敬德”“不可不敬德”（《尚书·召诰》）。“自成汤至于帝乙，罔不明德恤祀，亦惟天丕建。”（《尚书·多士》）能够维持天命的王都是有德之人，否则他的祭祀也是没有用的。那么，王的“德”又体现在哪里呢？“皇天无亲，惟德是辅；民心无常，惟惠之怀”（《尚书·蔡仲之命》），即体现在对于“民”的态度上。因为民为天所生，即所谓“天生烝民”（《诗经·大雅·烝民》），而且君与民的关系是天规定好的，“天佑下民，作之君、作之师”（《尚书·泰誓》）。因为“天矜于民，民之所欲，天必从之”（《尚书·泰誓》），“惟天惠民，惟辟奉天”（《尚书·泰誓》），“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓》），“天聪明，自我民聪明；天明畏，自我民明威”（《尚书·皋陶谟》），所以，要想膺受或维持天命，必须通过“用康保民”（《尚书·康诰》）来体现自己的德性，以配受天命。至此，中国传统政治哲学中的“民本思想”在理论上成型了，后世的“民本思想”无不由此生发。

那么成型的民本思想有哪些基本的构成要素？其具体内涵是什么？

金耀基认为，中国的民本思想有如下几个要点：（1）以人民为政治之主体；（2）君之居位，须得到人民之同意；（3）保障人民之生存；（4）重“义利之辨”；（5）守“王霸之争”；（6）明“君臣之际”[②]。金先生提出的六个要点，第 1 点涉及到民本思想内在困境的根本原因，下文会讨论到，它并不是传统民本思想一种特别明确而自觉的要素；第 4 – 6 点主要是后世儒家的发挥，并不是民本

① ［汉］毛亨传、［汉］郑玄笺、［唐］孔颖达疏，龚抗云、李传书等整理，刘家和审定：《毛诗正义》，十三经注疏整理本，北京：北京大学出版社，第 1364 页。

② 金耀基：《中国民本思想史》，台北：台湾商务印书馆，1997 年，第 8 – 13 页。

思想最基本的构成要素；第 2、3 点属于民本思想的基本构成要素。

日本学者沟口雄三则认为，君主以民的苦乐为第一义，而不以自己为本位；天下非为君主而存在，乃为民而存在。这两点形成了“民本思想的双璧”①。沟口先生所提两点很简明，也是民本思想的基本要素。不过金先生第 2、3 两点和沟口先生说的两点，侧重不一样。金先生所谓“君之居位，须得到人民之同意”主要是从政权更替意义上讲；而沟口先生所谓“君主以民的苦乐为第一义，而不以自己为本位”，主要是从既已获得政权之后的维护政权和治理国家社会的意义上讲的。

张分田则提出“以民为本”包含“立君为民”“民为国本”“政在养民”三个面向的综合性定义②。其实，各位对传统民本思想的理解无非三点，一是民生，二是民为国家政权的决定性力量，三是民为国家的目的。张先生概括的三点也大体如此。不过这三点或者其所谓三个面向其实不在一个层次上：立君为民是从君民关系上看，民是目的；民为国本是从民与政权的关系看，民是根本；而政在养民则指民生，是为了实现或巩固“立君为民”和“民为国本”的。所以，“民生”是立君为民、民为国本之“民本”思想的最终落脚点。

以上的分析其实遗漏了传统民本思想的一个极重要的构成要素：天或天命。其最初表现是“神”，源于商朝的神权统治，然后在西周初年演变为神学意义上的“天命”，在春秋战国之际演变为自然规律意义上的“天道”，到宋代儒学则演变为伦理道德意义上的“天理”。“天理”的概念一方面保存了传统的神、天命、天的威权和力量，另一方面把天命和天的内在的“德”的内涵充分实现了出来。

夏商两朝虽然也有重民、敬民之类的观念，但没有形成完整的“民本”思想，直到周初才真正形成。从这个形成过程，我们可以把传统民本思想的基本构成要素概括为：民、君、天、德、国五点。由这些要素形成的民本思想的内涵就是：民是注重民生的有德之君获得国家政权（天命）并且维护统治的根本力量。根据这些构成要素而形成这一具体内涵，是通过如下观念来展开的：（1）天或天命是国家政权的决定性要素；（2）天需要考察君主的德性来决定是否由他膺受天命；（3）天对君主的考察是从民的立场来进行的；（4）君主的德性表现为注重民生。如果君主重视民生，老百姓满意，就表明此君主有德，那么天就会让他得天命，或者继续维护他的天命。可见，天在保障君的天命的同时，也就是在保障民生。天以民生为依归，所以传统“民本”思想的落脚点其实就是“民生”。

二、困境：目的性与工具性的冲突

传统民本思想中的“民生”观念，在几千年的社会政治思想和实践中影响极为深远。在民本思想成型之前，早就有“德惟善政，政在养民”（《尚书・大禹谟》）的思想观念：孔子主张“博施于民而能济众”（《论语・雍也》）③、“足食”（《论语・颜渊》）、“富民”（《论语・子路》），孟子主张“制民之产”（《孟子・梁惠王上》），荀子主张“下富则上富”（《荀子・富国》）④、“不富无以养民情”（《荀子・大略》），《管子》主张“务五谷，则食足；养桑麻、育六畜，则民富”（《管子・牧民》）⑤、“教民以时，劝之以耕织，以厚民养，而不伐其功，不私其利”（《管子・形势解》），等等。后世思想家和帝王无不重视民生，至少在理论上要讲，心里要有敬畏，因为民生是善政和长治久安的基础。

《孟子・梁惠王上》有著名的“五亩之宅”章，充分体现了孟子的民生思想。萧公权对孟子的民

① ［日］沟口雄三：《中国前近代思想的屈折与展开》，龚颖译，北京：三联书店，2011 年，第 348 页。
② 张分田：《民本思想与中国古代统治思想（上）》，天津：南开大学出版社，2009 年，第 34—39 页。
③ ［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 91 页。
④ ［清］王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988 年，第 194 页。
⑤ 李山译注：《管子》，北京：中华书局，2009 年，第 7 页。

生思想有极高的评价。他认为孟子的养民之论深切著明，为先秦所仅见，其内容主要为裕民生、薄赋税、止征战、正经界诸项[①]。孟子的养民之论或者民生思想，内蕴着一个观念：重视民生是实现王道的前提条件。于是，问题就产生了，到底民生本身是目的，还是说民生只是实现王道政治的工具？置于上文分析的传统民本思想的内涵中，问题就是：到底民生本身是目的，还是民生只是获得政权和维护统治的工具？

孟子还有一句极有名的话，往往被引证说明传统的民本思想，即“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）。孟子也曾因为这句话被明太祖朱元璋赶出孔庙，取消从祀的资格，其著作也被删节，因为孟子这句话确实把“民”提到了很高的位置，而君的地位似乎被贬低了。李存山认为，“贵”在中国古代是表述“价值”的概念，“民为贵，社稷次之，君为轻”的意思是说“相比于社稷（一姓之国家）和君主而言，人民是最有价值的”；而“民为邦本”“不仅是一个事实判断（所谓‘水可载舟，亦可覆舟’），而且是一个价值判断，即人民是国家、社会的价值主体”[②]。“民贵君轻”似乎不能说是一种社会现实，因而不是一个事实判断。“水可载舟，亦可覆舟”亦可以从价值论的角度来理解。如果说“价值判断”是指“相比于社稷和君主而言，人民是最有价值的”，那这三者是相应于何者而言而有价值之高低？如果说“人民是国家、社会的价值主体”，那么是不是说“君主”不是价值主体？我们且看孟子提出“民贵君轻”的上下文语境：

民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既絜，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。（《孟子·尽心下》）

从孟子的论说来看，民、社稷和君其实都是相应于天子而言的，所谓“得乎丘民而为天子”是说“天下丘民皆乐其政，则为天子，殷汤周文是也”[③]，“得乎丘民”是指得民心，即民心所向。民心所向对于天子而言是最重要的，也就是说是最有价值的。对于天子而言，第二重要的是“社稷”。社稷本指土谷之神，需要祭祀，代表国家政权。不过，这里的国家似乎是指诸侯国，“君”是指诸侯国的“一国之君”。诸侯若不好好祭祀社稷，天子就变更祭祀社稷之主，代以贤诸侯，所以说诸侯要得乎天子才行。祭祀与国家政权的关系是上古的遗存，是政权合法性的表现之一。既然诸侯国的一国之君可以任由天子“变置”，那么“君”就是不那么重要的。如果一个诸侯国在祭祀社稷上已经做得很好，但还是“旱干水溢”，有天灾，这表示上天仍不满意，因为天灾会给人民的生活带来灾难，所以天子要“变置社稷”。可见，孟子所谓“民贵君轻”，其价值主体应该是天子，而民的价值虽为最高，但依然是相对于天子之得天下而言。因而，“民”并不是以价值主体的方式存在，而是以工具性的价值存在。也就是说，天子以得天下、安天下为目的，所以要重视民生以得民心，而“民”或者“民生”本身似乎不是真正的目的。这就是传统“民本”思想中的内在困境：“民”或者“民生”作为目的性与工具性存在的冲突。

关于君民关系，荀子有君民舟水之喻：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”（《荀子·哀公》）。《淮南子·泰族训》有根基之喻：“国主之有民者，犹城之有基，木之有根。根深则本固，基美则上宁。”[④] 从这些比喻性的描述，可以看到所谓“民本”之本是指一种基础性的作用，从根本上说是一种工具性意义。荀子说得更明确：“民不亲不爱，而求其为己用、为己死，不可得也。民不为己用、不为己死，而求兵之劲、城之固，不可得也。”（《荀子·君道》）重视民生，亲近老百姓，目的是“求其为己用、为己死”；兵从民来，重视民生，亲近老百姓，则可“求兵之劲、城之固”，也就是足以维护国家安全。荀子又云：“用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。”（《荀子·王霸》）

---

① 萧公权：《中国政治思想史》，载汪荣祖编校：《萧公权卷》，石家庄：河北教育出版社，1999 年，第 77 页。

② 李存山：《“人本”与“民本”》，《哲学动态》2005 年第 6 期。

③ ［清］焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987 年，第 973 页。

④ 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》全 2 册，北京：中华书局，1989 年，第 692 页。

可见，在传统民本思想中，民作为天子得天下和管理天下的工具性的存在，应该说是一种事实。但在传统民本思想中，民有没有作为目的性存在这么一个维度呢？同样是荀子，他说：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”（《荀子·大略》）这是非常明确地说，民为天所生，民的存在不是为了君，而是反过来，君的设立是为了民。这是以“民”为目的性的存在。这与前述“民”作为工具性的存在似乎是相矛盾和冲突的。到底是君的存在是为了民，还是民的存在是为了君，如果把“本”理解为目的性的意义，那么这里就有了民本与君本的冲突。张分田认为，民本与君本并行不悖，且互为条件①。在一定意义上，君与民两者是一体的，君不可以没有民，民不可以没有君，于是君本与民本就表现为一种循环的关系，相互依存。君为国之本和民为国之本，可以置换为君为民之本、民为君之本。君需要依靠民的力量才能获得和维持政权，民需要依靠君的权威和管理才能解决民生好好生存下来。这当然是一种理想状态，也是一种现实的情形，当君与民相互依存、和平共处，也就是天下太平之时。而历史上往往有这么一种情形，一个王朝在开国之初颇为重视民生，渐渐地后世君王不顾民生，导致民不聊生，最后老百姓造反，改朝换代，进入下一个从民生到民不聊生的循环。这其实就是因为“民”只是统治的工具造成的。君王一旦获得政权，并且初步稳定，“民”的工具性价值就会降低。开朝的前几代君王亲身参与过或者还记得夺取政权的不易以及“民”在这一过程中的重要性，所以往往会励精图治、重视民生。而本朝后世统治者不曾经历获取政权的艰辛，不曾真切感受到“民”的力量和价值，就很容易忘记“民生”。“民”并不能从根本上真正为自己作主，只能寄望于有德的君王发善心、施仁政。产生历史上这种不断循环的“民生”问题的根本原因，其实就是在现实的社会政治实践中，在王权专制和君主专制制度下，君主才是真正的政治主体，在政治实践中起主导作用，而民终究是处于被统治、被管理的地位。所以，即使是说君的存在是为了民，那也是在作为政治主体的君主的立场上讲的，即使君主从主观上说是为了民和民生，客观上或者最终依然是为了巩固王权和君主专制的统治，这是由王权和君主专制这样的现实制度决定了的。与此相应，从民本思想本身来看，它在其具体内涵中也没有把民当作政治主体。

三、造成困境的根本原因：民作为政治主体的承诺与失落

关于中国传统治道中的政治主体问题，徐复观有比较深刻的分析。他认为“民本主义”之为“民本”，应该是认定了民为政治的主体。但这只是理论上这样讲，在现实的政治实践中，君才是政治主体，因为“权原”来自于君而非民。他认为这是“二重的主体性”，并且这两者是“无可调和的对立”，“对立程度表现的大小，即形成历史上的治乱兴衰”②。徐先生所谓的“无可调和的对立”，应该是从终极的意义上讲的，从非终极的意义上讲，两者的对立冲突，其对立程度有大小，因而形成历史之治乱兴衰。这也就意味着在一定范围内两重主体之间是可以调和的，并不是如同徐先生讲的那样“不可调和”。两者越对立，则越乱；两者和谐，并行不悖，则为治世。正是因为在现实的社会政治中，在君主专制条件下允许民本思想及其实践，所以才有这两重主体之间的调和。而这所谓“允许”正是一种“需要”。君主的专制统治需要民的支撑，而民生除了需要圣君贤相的治理亦别无出路。由于君本有制度保障，所以君主是占主导地位的，为了防止君本对民本造成伤害，所以传统的民本思想有限制君权的一些思想观念。要求君主重视民生、重视民意，要求君主讲求德性修养，格君心之非，以及对于祭祀、神、天之力量的肯定和信仰，其实都是对君主权力的限制。

本来在上古天命神学的信仰中，天的力量转移给了民，似乎民才是真正的政治主体。春秋时期还有“夫民，神之主也”（《左传·桓公六年》）③ 之说。本来“神”可以加强“民”的力量和权威，

① 张分田：《民本思想与中国古代统治思想（上）》，第 121—144 页。

② 徐复观：《学术与政治之间》，台北：台湾学生书局，1985 年，第 104 页。

③ ［周］左丘明传、［晋］杜预注、［唐］孔颖达正义，浦卫忠、龚抗云等整理、杨向奎审定：《春秋左传正义》，十三经注疏整理本，北京：北京大学出版社，1999 年，第 175 页。

同时又有一种为了肯定民而否定神的思想观念，即所谓“国将兴，听于民；将亡，听于神”（《左传·庄公三十二年》）。或者与“民为神之主”相反，有主张“夫君，神之主而民之望也”（《左传·襄公十四年》）。也就是说，民意代表天意的观念其实在春秋时期被动摇了。在周初的民本思想中，从理论上说，“权原”来自于天而归之于民。所谓归之于民，其实就是重视民意。这很像上引徐复观所谓“今日的民主政治”，实际上两者很不一样。所谓“今日的民主政治”及“民意”，是体现和渗透在日常的社会管理层面的，而传统所谓“民本”和“民意”主要体现在天命政权转移之际这样的社会发展的特殊节点上，即所谓“革命”。只有在这样特殊的时候“民”的力量才能体现出来，“民意”以及“民”的政治主体性才能真正体现出来。实际上，这在部落联盟或封建制下，已经超出政权或者政治权力领域，而进入“主权”的范畴。所以，民本思想在诞生之初，“民”就没有被赋予一种恒常的政治主体地位，至多只在天命转移之际体现出来，在更长的维护政权与和平生存的时期里，民并不是作为一种政治主体而存在的。

根据现代主权国家的概念，其基本要素有四项：人口、领土、政权和主权。政权是对内而言，对内的治理权；主权是对外而言，与其他国家交往的权力。这四项要素之出现和自觉意识，大概有一个历史过程。上古三代之时，人民和土地是最重要的两个要素，然后才自觉到政权的问题，即治理的合法性。而对治理之合法性的自觉是因为出现了天命的转移，即政权的更替才形成。政权的更替就涉及到国与国之间的关系。在部落联盟制和封建制下，尽管彼时有天下共主，但各诸侯国有很大的独立性，天子与诸侯王不纯粹是内部君臣关系，而带有大国与小国的关系，故有大邦殷与小邦周之说。直到秦汉天下一统，中央集权的郡县制施行，中国内部的政权更替才都属于国家内部的政权合法性问题，而不是主权问题。中华实现大一统之后，它与周边国家政权之间的对等交往少，所以古代中国的主权意识比政权意识要弱。古代中国非常重视国家内部的治理，重视社会的和谐。而在君主专制条件下，所谓和谐，主要就是防止以下犯上和叛乱。所以，只要不把“民”逼反，“民意”在日常的社会治理中其实没有多少表达的途径，也体现不出它的重要性来。

当然，古代也有采集民意的机制和官员，但层次并不高，实施的成效也难以保障。《周礼》记小司寇之职为：“掌外朝之政，以致万民而询焉。”① 这就是采集民意之职。古代帝王微服私访，也有采集民意的意思。但这般途径毕竟有限，而且颇依赖于君主的主观意愿。君主不愿采集民意，也只能由他，没有一种可靠的力量和制度来约束和贯彻。

尽管“民”在某种特殊的时刻比如革命，能表现出巨大的力量，但由于“民”生来地位低下，在现实的政治生活中依然是看不到有多大作用的，依然不能以主体的形式存在。在这种条件下，民的地位有赖于君主，而不是民自身。

民，西周早期盂鼎金文作“ ”。《说文解字》：“民，众萌也。”② 商承祚谓：“民为萌之本字……统治阶级有种种侮辱民人的释义，如‘民，盲也’，‘民，冥也’，‘民，氓也’……尽管说‘民为邦本’和‘民，国之根’，而事实并不这样。”③ 林洁明说：“高鸿缙谓民即盲字，字象眸子出眶之形。其说略近，然于字形仍未切当……郭沫若谓字作一左目形而有刃物以刺之。古人民盲每通训，今观民之古文，则民盲殆是一字，然其字均作左目，而以之为奴隶之总称。按甲骨文亦有民，字作 乙 118、乙 445，足证郭氏言之非谬。”④

“民”本是生活在社会最底层的无知无识的劳动者、奴隶，平时的社会政治生活中是看不到他们的存在的，因为汤武革命，才发现这个群体的巨大力量，于是在政治上给他们一个承诺，让他们代表天意，成为政治主体。然而，他们也只是在这样的特殊时刻似乎暂时成为政治主体，而且他们是以整体的方式成为政治主体的，而不是以个体的名义，不像“君本”，它可能具体到某一个体为主体，

① ［汉］郑玄注、［唐］贾公彦疏、赵伯雄整理、王文锦审定：《周礼注疏》，北京：北京大学出版社，1999 年，第 912 页。

② ［汉］许慎撰、［清］段玉裁注：《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，1998 年，第 627 页。

③ 古文字诂林编纂委员会：《古文字诂林》，上海：上海教育出版社，1999 年，第 907 页。

④ 同上，第 908 页。

“民本”不是以个体为主体，当“民”当中的个体成为主体的时候，他已经不能代表“民”，而是成为统治阶层的一员。所以，在君主专制的制度条件下，“民”除了造反、革命，是没有真正成为政治主体之可能的。

直到明清之际，才有思想家旗帜鲜明地批判君主专制制度。比如黄宗羲，清末革命派人士梁启超、陈天华等人将黄宗羲誉为中国的卢梭、民权主义的先驱者。侯外庐主编的《中国思想通史》把黄宗羲纳入“近代民主思想”的范畴。清末民初有康有为、谭嗣同、梁启超、刘师培等一方面批判君主专制，一方面试图结合近现代西方的民主制来阐发传统的民本思想，希望由民本走向民主。于是，传统的民本被阐发为民贵君贱、民主君仆、民主君客等种种与近现代民主相通的观念。这些思想为民国的建立准备了思想条件，而民国的建立又为这些思想的实现准备了制度条件。民国倡导的三民主义，在传统的“民生”之外，更讲求“民权”，实际上就是要走出传统民本思想的内在困境，赋民以权，就是使“民”真正在现实社会生活实践中成为政治主体，而不是逼着民在“革命”这样的特殊时刻才表现其主体性。真正的民本，应该走出社会治乱和暴力交接政权的循环，应该在日常社会生活实践中也得以充分的表现，即真正实现以“民”为“主”，而不是为“民”作“主”，或者使民期待圣君贤相的治理。

当前，我国社会主义民主政治以“人民当家作主”为其本质特征，强调权为民所赋，权为民所用，并且以人民代表大会作为权力机关，以人民代表大会制度作为根本政治制度来保障人民的民主权利。在全社会范围内倡导的社会主义核心价值观，国家层面明确突出“民主”的价值。在社会治理上，逐步实现全民共治。其实正是要从根本上保障民有途径为自身和社会事务作主，真正成为政治主体。从传统的君主专制，到君臣共治，再到如今的全民共治；从传统的为民作主，到保障民权，再到如今的人民当家作主，其实在某种意义上正是希望克服传统民本思想的内在困境，以真正实现民主。当然，当前我国“人民当家作主”的社会主义民主政治，无论从理论上还是实践上，都还需要进一步完善和真正落实。

（责任编辑　徐　翔）

齐物之境对于仁义－政治的拒斥
——以《齐物论》“尧问于舜”章为中心的讨论

赵帅锋　郭美华

【摘要】《齐物论》“尧问于舜”章对于“齐之为齐”的涵义是一个简洁而深刻的阐明，它指明一个基本的视野，即齐物之境排斥仁义－政治之域。舜以“德进于日”为尧之征伐作辩护，透露出仁义－道德与权力政治的沆瀣与媾和，扭曲了齐之为齐的真正本质，湮灭了齐物之境的真正可能。郭象力图以齐物之境与仁义－政治的一致性来解释尧舜对话，最后将齐物之境理解为个体性境界。章太炎则点明了孟子式儒家仁义－道德之名为武力征伐之口实，明确说明庄子的齐物之境超越了仁义－道德之境。在庄子与孟子的简单对比中，齐物之境被理解为一个差异性他者与自我共存的无限世界，区别于基于特定仁义－道德观念而总体化的世界。

【关键词】齐物之境；仁义－政治之域；德性责任；齐之为齐
中图分类号：B223.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0142－07

作者简介：赵帅锋，河南登封人，（上海 200241）华东师范大学哲学系博士生；
郭美华，四川自贡人，哲学博士，（上海 200433）上海财经大学人文学院教授，（上海 200241）华东师范大学现代思想文化研究所研究员。

对于“齐物论”的主旨而言，迄今为止都有一种不言自明的暗流在涌荡，即一方面预设一个普遍本质，另一方面凸出绝对整体，二者合流为所谓“道通为一”①。如此本质和整体，在似是而非的众多传统注疏中，丧失了其自在性与超越性，成为被特定个体所观念化或境界化的东西。实质上，如此将作为整体的世界及其本质加以观念化或总体化，不但不是齐之为齐的本质，反而是齐的反面。在这种观念化或总体化的世界里，差异性和多样性被湮灭。如果“齐之为齐”是“逍遥之为游”的深邃化，那么，“齐之为齐”就一定不是指向“同”，而是指向“异”，因为“唯有自由的存在者才能彼此陌异”②。特定个体，尤其是自圣化的个体，不能由自己建构笼罩万物与所有人的总体世界，“因为无限不允许自己被整合。并不是自己的不足阻止总体化，而是他人的无限阻止总体化”③。能够将无数差异、多样的存在收摄纳入一个“总体”的人，是那些拥有强力（strong power）且又能够用天花乱坠的伪善话语加以矫饰的人。在《庄子》看来，这些人就是尧舜这样的人，即在儒家话语体系里作为政治、道德与精神三位一体的“圣人”。为了彰显“齐之为齐”的真谛，在《齐物论》中，庄子有一个点睛式的叙述，即《齐物论》“尧问于舜”章短小精悍的叙述。

其实，不算标点符号，《齐物论》“尧问于舜”章只有 63 字：

故昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然。其故何也?”舜曰：“夫三子者，犹

① 道通为一，似乎就是《齐物论》文本自身的一个主张。但就“齐之为齐”的本质而言，对“道通为一”必须做出拒斥本质主义的理解，仅仅在生存论上理解为引导性话语：一方面，要在虚的意义上理解“道通为一”，意在表达“每一个人都与众不同而这是所有人都相同的”；另一方面，要在实的意义上理解，即“齐之为齐”作为一种生存论领悟，齐之为齐的切己展开，逸出概念之域。这当另文专论。

② ［法］伊曼纽尔·列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2019 年，第 49 页。

③ 同上，第 55 页。

存乎蓬艾之间。若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎！”

在一定意义上，深入地理解这段文字需要从《齐物论》乃至整个《庄子》文本出发才能更为清晰。但这段文字也可以相对独立地加以理解，反而可以加深对《齐物论》乃至整个《庄子》的理解：从义理上看，这段文字独具深意，并为外、杂诸篇奠定了基础，“此章才有六十三字，辞旨渊博，含藏众宜，《马蹄》《胠箧》《盗跖》诸篇，皆依是出也”①；从形式上看，这一节构成一个相对独立的部分：“‘故’为发端之辞……更端之辞，知此不连前为一章也。”② 就此而言，专题化地对这段文字进行独立阐释，具有其自身的合理性。在某种意义上，《齐物论》“齐之为齐”的奥义也可以取得因小见大、以微知著的意境。实际上，就这段叙述而言，其言辞简洁，却意旨深微。简言之，就“齐之为齐”的本旨而言，尧舜二人关于征伐与德进乎日的对话，尽管并非正面的肯定性彰显，却是反面的否定性彰显，即经由尧舜对话，庄子虽然没有积极地给出“何以为齐”的肯定性界定，却消极地给出“何以非齐”的否定性界定。换句话说，尧舜关于征伐与德进乎日的对话，主要是给出一个绝对性的排除性界定，即尧舜所代表的政治－仁义（道德）之境不是齐物之境，而是齐物之境的反面；或者说，齐物之境首先是对政治－仁义之境的拒斥，唯有在此拒斥的基础上，齐物之境才能得以彰显。这表明在齐物之境与政治－仁义之域之间，没有任何重叠与相通的可能。在郭象注的扭曲理解中，将仁义－政治之域的圣人与齐物之境相勾连，是完全走向“齐之为齐”的反面。在近代激烈的武力征伐与文明冲突的交织中，章太炎慧眼独具地看到了尧舜对话中所显露的仁义－政治之意对于齐物之境的扭曲。

一、德性责任对于武力征伐的辩护——舜之答尧的逻辑

尧问舜的用意究竟是什么？从 63 字的字面含义看，其间大意不难推断。尧已经贵为天子，本应该一统天下，“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”（《诗经・小雅・北山之什・北山》）。可是，现实是在当时依然还有三个在尧权力掌控范围之外，甚而是可能与尧自己的仁义－政治理想有所背离的小国。不管如何，尧意欲以征伐的方式把这三个小国纳入自己的政治权力之域。但是，尧在欲伐之心中有某种不释然——对于武力征伐欲望的某种心理上的不安。如此不释然，也透露出两方面：一方面，尧还具有一定程度上的仁义真实性；另一方面，更深层地说，在仁义之德与武力征伐之间，具有一种矛盾紧张而非本质一致的关系③。

那么，舜的回答中又透露出什么深意呢？那三个小国（宗脍、胥、敖）存在于穷乡僻壤之隅，本身对尧的天子地位并无威胁，尧为什么还想要征伐它们呢？而征伐它们为什么还心中有不释然呢？在此，舜举出了十日并出之喻来凸显尧之德性光芒。十日并出的故事在《淮南子》中有一个更细致的铺演，当然不足为训，但其中引申出来的道理却颇有启发：“逮至尧之时，十日并出。焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日，而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，擒封豨于桑林。万民皆喜，置尧以为天子。于是天下广狭险易远近始有道里。”（《淮南子・本经训》）。在这个描述中，十日并出是光照太烈，戕害了天地万物。同理，如果因为个人的野心、欲望或执念太盛，使得政治上的武力使用过多，也会造成戕害天下苍生之恶果。依此思路，如果舜是对尧的征伐之心进行劝阻，是让尧对三个小国给予政治宽容④，如宋人林希逸所说“言日于万物无所不照，况我之德犹胜于日，而

① ［清］章炳麟：《齐物论释定本》，《章太炎全集》第 6 卷，上海：上海人民出版社，1986 年，第 101 页。

② 同上，第 99 页。

③ 王玉彬：《〈庄子・齐物论〉“十日并出”章辨正》，《中国哲学史》2015 年第 4 期。王玉彬准确地看到了尧舜这个对话是齐物之境对于儒家政治之域的超越，不过，他认为庄子这里是肯定性地以舜之德教来超越尧之武力征伐，认为权力政治绑架德教才导致德教本身的扭曲，还有些舍不得儒家德教的意思，而在庄子齐物之境上有所退却。

④ 杨国荣：《庄子的思想世界（修订版）》，北京：生活・读书・新知三联书店，2017 年，第 405 页。

不能容此三子者乎?”[①] 那么，舜的表达就不应是“十日并出万物皆照而况德之进乎日乎”。以“况……乎”的反诘语气突出如太阳光辉应该照耀天地万物一样，天子德性的光辉也应该照耀天地万物，这不但掩藏了十日并出之害，而且对十日照耀万物表示肯定，并认为德性光辉还应要超过十日并出之照耀。《庄子》就是以尧作为德之衰而乱天下之始，舜作为尧之后的进一步堕落，当然是越来越悖于自然齐物之境。在《人间世》则说尧为了“名”而进行了征伐之举：“昔者尧攻丛枝、胥敖，禹攻有扈，国为虚厉，身为刑戮，其用兵不止，其求实无已，是皆求名实者也。”在《庚桑楚》有一个明确的说法：“大乱之本，必生于尧舜之间，其末存乎千世之后。”因此，在《齐物论》中，尧舜 63 字的对话，不是对齐之为齐的肯定性揭示，而是对于不齐之根源的一个解释。在《庄子》看来，舜是较之尧更倾向于武力征伐之人[②]。与《庄子》相对照，在《孟子》中有更清晰的描述：“舜流共工于幽州，放獾兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山。四罪而天下咸服，诛不仁也。”（《孟子·万章上》）孟子从仁义－道德上肯定尧舜的武力征伐行为，这恰好是庄子所要反对的。在一定意义上，舜的征伐作为，其实可以理解为对尧之不释然的某种超越，即伐而释然：“宗脍、胥、敖即共工、驩兜、三苗之转音。尧不释然，故未之除，舜之诛放，亦行所无事也。”[③] 所以，认为舜是劝阻尧之征伐以让尧自修其德的解释，是不合庄子之意的。

因此，舜为消解尧内心之不释然而举“十日并出”，其意就是突出十日所发出的大光明，如此光明按其本质就要光照天地万物。简言之，即突出“十个太阳文明炽盛”而要照耀一切的意思。进而，对于尧在征伐上的不释然，舜以尧之德的光辉超越了十个太阳的光辉来加以消解。而作为寓言的十日并出遍照万物，其间还有着一种“自然”的意味。在舜的回应中，尧是一个有德者，其“德性之光辉”超越了十个太阳的光芒。德光相对于日光而言，就逸出“自然”而跨入“应然”。作为应然的德性，往往内蕴着一种普遍化的内在驱动力——它要超出自身而将自身实现在天地之间、万物之上。尧欲伐三国之心因其还有着不释然，体现为一种个人的私心私欲，是身为天子的尧所有的个人野心和征服欲。如此个人性的私心私欲，在其素朴状态里，与不安不忍之心交织，两者有些纠结而使得尧不释然。舜从德性光辉立论，就把尧的个人性欲望和野心，提升为普遍性的道德要求和文教要求。道德－文教之明，作为普遍的应当，对于天子之人来说，对其加以实现，就是“道德责任”与“历史使命”。只有当德教之光照耀天地万物，才有天下人所可行之道与所可居之里。对此，钟泰很有自觉：“日照万物，而德有进于日者，盖穷岩幽谷，日之所不及，德则无不到也。”[④] 背负推广德教光明于天下的天子，素朴的不安不释然之心，就转化为理所当然而毅然决然的责任与使命——一夫不被德教之光芒，就是天子将之推进了黑暗。于是，武力征伐本身获得了德性责任的强力辩护。

舜的解释，就是以道德自雄之意，来化解尧还残存的不释然情绪——以道德或文明的合理性，来造成一种封闭自我的仁义－政治之域，进而在其中消灭差异性他者。以道德光环伪饰了的武力征伐，来消除自己所不能忍受的差异性存在，当然不是齐物之境，而是齐物之境的极端反面。

二、尧舜的齐物任化——郭象的扭曲之解

郭象注庄有一个倾向，调和名教与自然，将庄子自然之意与儒家人为之旨的分野加以勾销，将庄

① ［宋］林希逸撰、周启成校注：《庄子鬳斋口义校注》，北京：中华书局，1997 年，第 37 页。

② 《庄子》还有其他一些说法，可以进一步表明尧舜这里的对话，舜不是在劝止尧的征伐之心，而是要为武力征伐给出道德（仁义）辩护。《在宥》中，庄子说：“昔者黄帝始以仁义撄人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也，尧于是放讙兜于崇山，投三苗于三峗，流共工于幽都，此不胜天下也。”《天道》篇有一段尧舜的对话说：“昔者舜问于尧曰：‘天王之用心何如?’尧曰：‘吾不敖无告，不废穷民，苦死者，嘉孺子而哀妇人。此吾所以用心已。’舜曰：‘美则美矣，而未大也。’尧曰：‘然则何如?’舜曰：‘天德而出宁，日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施矣。’尧曰：‘胶胶扰扰乎！子，天之合也；我，人之合也。’”

③ ［清］朱文熊撰、李花蕾点校：《庄子新义》，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 22 页。

④ 钟泰：《庄子发微》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 52 页。

子对仁义－政治的拒斥与批判加以反转，反而认为尧舜这样的仁义－政治之域的人物，不以仁义、政治为累是真的逍遥齐物。就尧舜这 63 字的对话而言，为了将尧舜对话引向尧舜合于齐物之境的解释，郭象一方面以尧之不释然为自怪，一方面先行预设尧是一个抵达或欲图抵达齐物之境的圣人来对此段对话加以理解："于安任之道未弘，故听朝而不怡。将寄明齐一之理于大圣，故发自怪之问，以起对也。"① 郭象注的意思，字面上看，是将"安任之道"与"齐一之理"等同视之，即以为安任之道就是齐一之理。他所谓齐一之理，即是《齐物论》齐之为齐的道理。郭象所谓安任之道，一方面是安，一方面是任，二者结合就是安任之道。在尧欲图征伐三国而不释然的情境下，郭象所谓安，是说尧之君位或天子之位之安，郭象所谓任，是说三小国之蓬蒿之位之任。在郭象看来，尧之不释然，不再是征伐之私心私欲与素朴不忍之心之间的纠结，而是"安于自身君位"与"任三小国处蓬艾"之间的纠结。安于自身之君位，则以征伐为心安；任三小国处蓬艾，则以不征伐为心安。在政治之域，尧作为天子，安于自身与放任他者之间，有着纠结而不释然。郭象因为有着尧舜作为圣人应当处于齐物之境作为预设立场，认为所谓"不释然"是尧"自怪"以发起问题情境，从而在舜的问答中彰显出齐物之境。其真实的用意，显然在于通过肯定尧舜臻于齐物之境，阐明政治之域能实现齐物之境，乃至于是齐物之境的最高实现。

进而，针对舜"三子存乎蓬艾之间"的回答，郭象认为宗脍、胥、敖存于篷艾之间是自安其居之妙处："夫物之所安无陋也，则篷艾乃三子之妙处也。"② 郭象这里的注出现一个转进，即"自安其所居"转而为"物安其所居"，意即三小国虽然在尧舜看来地处偏陋，但三小国自身却自安而不以为陋。从自身视角而看他者之安居，他者之安居就显现为妙处。"无陋"与"妙处"之说，以心理主义的玄妙心境，用勾销价值区分的方式来消解存在意义的多样性或差异性，认为这就是一种齐物之境。实际上，如此玄妙心境意义上的齐物之境，掩盖着一种扭曲的道德－价值观层级，成玄英的疏就把这一层说出来了："篷艾贱草，斥鴳足以逍遥，况藩国虽卑，三子足以存养，乃不释然，有何意谓也？"③"贱""卑"之类价值贬义语汇的使用，彰显了一种扭曲的道德－价值分野——高高在上之德对于自身所否弃的在下之德，予以大度和容忍。以自视更高的道德－价值之境，对其所否定之更低道德－价值之境的大度与宽容，也体现出某种齐物之境的意趣，但那是滑失而扭曲的齐物理解。一方面，不仅仅是他者的差异性被"我"所消解；另一方面，这种大度和宽容因其所采取的自我主义立场，必然转而为对自我之于他者之不大度与不宽容的大度和宽容。

对于十日并出之喻的理解，郭象就强调了天地整体乃至于每一事物之普遍地受到光照："夫重明登天，六合皆照，无有篷艾而不光被也。"④ 十日并出之喻，不但是对于个体不释然情绪的提升与转进，而且将对于蓬艾之陋的大度宽容，转化提升为对大光明给予天地与蓬艾普遍照耀的大度宽容。如此大度和宽容，将万物在我之外的差异性共处，转而为万物在我之内的无差异性收摄，如此"齐一之理"被郭象理解为齐之为齐的本质。蓬艾之在现实世界里的低下处境，最终被纳入某个"我的无差异性总体化世界里"。这个作为齐一之理实现的总体化世界，因为只是进行如此齐一化的特定个体（作为天子的尧或舜）之观念的虚构，因此，低下存在者的低下本身并未被给出现实性的解决，反倒是因为要承受观念的光芒之照耀，而在光芒的炽烈中被大度和宽容地掩饰和忽视了。就此而言，对于处境低下者的心理主义大度和宽容，首先转为对于自身光芒强行照耀低下者的大度和宽容，再转为对耀眼光芒下掩饰忽略低下者现实处境之恶化的大度和宽容，最后就必然是对自身在耀眼光芒中残酷收割低下者的大度和宽容。于是，齐一之理就显现为"直各任其自为"⑤ 的现实丛林法则。

在郭象的解释中，十日并出之光只是一个理解德性之光的一个中介。日月的光辉无偏私于照耀万

① 钟泰：《庄子发微》，第 52 页。
② 同上，第 52 页。
③ 同上，第 52 页。
④ 同上，第 52 页。
⑤ 同上，第 215 页。

物，但日月之光总有其照耀不及之物。与日月之光对比，德性之光则无照耀不及之物："夫日月虽无私照，犹有不及，德则无不得也。而今欲夺蓬艾之愿而伐使从己，于至道岂弘哉？故不释然神解耳。若乃物畅其性，各安其所安，无远迩幽深，付之自若，皆得其极，则彼无不当，而我无不怡也。"① 德性之光普遍而无遗漏的照耀，并非是依从个人主观性的欲望而强行剥夺蓬艾自身之欲望并使之顺服于己，而是后面彰显着最高之道的自行显现。所谓不释然而神解，就是以十日之光为中介，经由德性之光的自我普遍化，使得我对己对物的一切作为都获得一个超越的支撑，个体自私的不释然情意或情绪得到克服和消解。现实的实情并未变化，但普遍而最高之道自行照耀万物，每一物都"各畅其性各安其所付诸自若"，它物自为它物而我则面对每一物皆欢愉而乐。郭象此注所谓的齐物之境，其实就是一个我对万物等齐视之的个体主观性境界而已："此意盖喻物我是非，圣人所以置之不辩者，照之以天也。十日之说，即莫若以明之喻也。"②

在此意义上，郭象的解释揭示出齐物之境被扭曲的某些环节，其最为基本的方面就是以个体化的总体性境界消解万物差异性。只要郭象注将尧舜的仁义－政治之域视为齐物之境的实现之所，他就必然消解《庄子》本身对于尧舜之仁义－政治之域的批判意蕴，而将仁义－政治之域下个体无法挣扎的虚幻境界视为齐物之境。

三、齐文野是齐物的究竟——章太炎的慧识

郭象的解释，以仁义－政治之域下的个体观念境界作为齐物之境，遮蔽了庄子"齐之为齐"的真谛。从齐物之境与仁义－政治之域本质相分的角度看，南面而不释然，实质上就是最高权力对于权力不可控制之域的用兵之意——武力征战之意，寻找借口而尚未得的心态。

章太炎虽然表面上肯定郭象的解释，说"子玄斯解，独会庄生之旨"③。这当然表明章太炎自己也尚未对齐物之境与仁义－政治之域的分野有充分的自觉，但提出一个更为深入的解释，即从文野之齐来理解这段文字，从而为我们严格地将齐物之境与仁义－政治之域分隔开提供了引导。章太炎认为，齐物的究竟境界最后是齐文野："或言《齐物》之用，廓然多涂，今独以蓬艾为言，何邪？文野之别，尤不易除，夫灭国者，假是为名，此是梼杌、穷奇之志尔。如观近世有言无政府者，自谓至平等也，国邑州闾，泯然无间，贞廉诈佞，一切都捐，而犹横箸文野之见，必令器械日工，餐服愈美，劳形苦身，以就是业，而谓民职宜然，何其妄哉？故应物之论，以齐文野为究竟。"④ 近代以来，在中西的激烈碰撞中，武力的不断争斗与文明的不断冲突交织在一起。西方的强力被披上一层高级文明的外衣，而华夏的忧思者也在物性力量节节败退之际，坚守着自身文明的特出之处。章太炎敏锐地拈出无政府主义者来点题，指出其在政治之域似乎能摈弃一切，但最后依然执着于文明与野蛮的分野。所谓"文野之见"的执着，实质上就是内蕴道德情感与价值信念的观念及其习惯。无政府主义者之能舍弃政治而不能放弃文明之见，更深层的意义在于揭示齐物之境与文教之境或德教之境的分野。这表明章太炎已经越过政治之域，认为齐物之境最终要超越仁义－道德之域或文明之域。

与近代中西之间器物层面与观念层面的争斗交织相应，在儒家对古典时代冲突的"叙事"之中，尧舜禹是华夏之"文"，而周遭是蛮夷之"野"，尧舜对于蛮夷的"武力消灭"，是基于"文"对于"野"的不能"容忍"。在此意义上，郭象注以返归每一物之自然，"各安其所，付之自若"，来理解齐物之境，有一定的针对性。章太炎赞同郭象的，是最后的"齐物道理"："原夫《齐物》之用，将以内存寂照，外利有情，世情不齐，文野异同，亦安其贯利，无所慕往，飨海鸟以大牢，乐斥鴳以钟

① 钟泰：《庄子发微》，第 47 页。
② ［宋］林希逸撰、周启成校注：《庄子鬳斋口义校注》，第 37 页。
③ ［清］章炳麟：《齐物论释定本》，《章太炎全集》第 6 卷，第 100 页。
④ 同上，第 101 页。

鼓，适令颠连取毙，斯亦众情之所恒知。”①

但是，章太炎并不认为尧舜作为儒家圣人就与庄子的齐物之旨具有一致性，也不认为尧舜之对话，指向尧舜本身对于齐物之境的肯定性关联。章太炎很清楚地看到，尧之所问包藏着兼并之心：“然志存兼并者，外辞蚕食之名，而方寄言高义，若云使彼野人，获与文化，斯则文野不齐之见，为桀跖之嚆矢明也。”② 其实，所有基于武力的战争，其后面的根基都是“物质利益”，而不是“精神价值”，后者不过作为前者的“伪饰之物”。在人类的野蛮战争历史中，在信仰、文明、民族命运、神意等鼓动下，战争往往陷入更为残酷的、无法反省的境地。在个体之生与人类之在交织的现实中，文化、仁义－道德等价值信仰对于人类生存的意义，一直是晦暗不明的。特定人群总以为自己是某种神圣精神的代表者，对于不同的文明者充满敌对之心，文明的冲突此起彼伏，文明冲突的观念则深入人心。人类的历史与现实表明，所谓文明的信仰，常常假借文化、仁义－道德之名，而行屠杀他人、灭绝他国的惨绝暴行。

章太炎明确指出，在先秦，除了法家倡扬武力之外，儒、墨、道三家都在文字上“一致”反对战争。可是，墨家“天志明鬼”之意，最后走向“尚同”，也要对不同者加以夷灭。而孔子用杀，孟子说善战者服上刑，却又对所谓葛伯、太王乃至成汤、周武之杀戮表示肯定：“墨子虽有禁攻之义，及言《天志》《明鬼》，违之者则分当夷灭而不辞，斯固景教天方之所驰骤，亮不足道。孟子以善战服上刑，及举葛伯仇饷之事，方云非富天下。尚考成汤伊尹之谋，盖藉宗教以夷人国，诚知牛羊御米，非邦君所难供，放而不祀，非比邻所得问，故陈调讽，待其躭言，尔乃遣众往耕，使之疑怖，童子已戮，得以复仇为名。今之伐国取义者，所在皆是，以彼大儒，尚复蒙其眩惑，反观庄生，则虽文明灭国之名，犹能破其隐慝也。二者之见，长短相较，岂直龙伯之与焦侥哉！”③ 章太炎其实还是有些原谅孟子式儒家，认为他们是受到权力者的眩惑而不明，没有直接点明孟子式儒家就是把仁义－道德与政治权力沆瀣一气而为恶，主动为虎作伥；他只是通过比较，认为庄子能透彻领悟尧舜对话中借用仁义道德之文明来掩盖武力征伐的实质，比孟子高明得多。简言之，庄子或道家对于权力政治（战争作为其极端化表现）以及其伪饰（仁义道德之名）的否定更为彻底而一贯。由此，章太炎说，如果能够了然领悟此处齐物之齐文野之旨，就可以一眼看破仁义作为口实的淫名：“向令《齐物》一篇，方行海表，纵无减于攻战，舆人之所不与，必不得藉为口实以收淫名，明矣。”④ 以一般人不能抵达某种仁义－道德文明之标准，借以为口实而行征伐，如此“淫名”，如果懂得齐文野的道理，就会轻易识破。

简言之，章太炎的慧识在于指出，尧舜本身是怀藏兼并之心的非齐物之境或悖齐物之境；其所谓仁义－道德之明是一种作为兼并征战之野心的口实而已；真正的齐物之境，不但要拒斥政治之域，拒斥仁义－道德与政治沆瀣一气之域，还要进而越过政治之域，将德教文明排斥在齐物之境之外。章太炎的这一慧识，也将原教旨主义的儒家排斥在齐物之境之外。

四、结　　语

如上所述，章太炎已经在庄子与孟子比较的视野下做出一个初步的启示：孟子所谓仁义－道德之文明，实质上是掩盖武力征伐甚至为之辩护的口实之淫名，因而在齐文野之境及其政治慧识上，孟子远远低于庄子。在某种意义上，齐物之境意味着每一个切己而生的人对于自身存在的安顿。换言之，每一个具体之人如何安顿自己的本己人生，就是齐物论的主题。所谓安顿自我人生，意味着自我在自身绽放出与自身的无数关联，并在自我与自身的无数关联之中置放自身在恰如其分的位置——如此自

① ［清］章炳麟：《齐物论释定本》，《章太炎全集》第 6 卷，第 100 页。
② 同上，第 100 页。
③ 同上，第 100 页。
④ 同上，第 100 页。

身安顿，其本质性的前提就是“与他者的关系”，即“只有通过接近他人，我才出席到我自身之中”①。他者不是经由我所安顿者，而是使得我安顿自身得以可能者。

以往关于“齐物论”的理解，常陷在“自我主观化的总体性”里面，要么以为同质化的普遍性是“齐”，要么以为囊括差异性的整体或总体是“齐”，两者都与“齐物论”的真正意旨谬以千里。在此意义上，因为基于个体的“总体化”或“整体化”的根本不可能性，以往的齐物论解释大多是错谬的。实质上，真正的“齐”，首先是以自身让渡的方式使得逸出自身既有认知观念的可能性得以降临，并在此基础上将自身与完全陌异之物相关联而不将他物之陌异性概念化为自身的某种观念。或者说，领悟于他物之溢出我自己的观念而自我持存，并在领悟他物之自我持存于我之观念世界之外之际，让自身持存在自身的不可观念化之中。由此，绽放出一个“无限”，“‘我思’与它丝毫不能包含且与之分离的无限保持着一种被称为‘无限观念’的关系”，无限观念意味着“其所观念化者超出了它的观念”，无限是“绝对他者”②。但每一个具体之人，总是要用某种观念来予以自身一个对于世界的总体性理解，在齐物的视域里，如此个体之人的“总体性理解”就是在自身获得“同一”；如此同一之理解，必须进而至于一种更为深刻的视野，即在“同一与他者之间”建立起关联，但“不能要求把同一和他者总体化”③。本质上，这就是庄子“齐物论”的主题。

（责任编辑　徐　翔）

① ［法］伊曼纽尔·列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 163 页。
② 同上，第 21 页。
③ 同上，第 11 页。

从文本到思想
——章太炎《齐物论释》中的诠释方法

王晓洁

【摘要】《齐物论释》为章太炎以佛解庄之力作，也是庄学史上不可忽视的里程碑式著作。本文从经典诠释的角度对于《齐物论释》中的诠释方法加以研究，并指出这个文本主要运用了格义法、遮诠法和判教。身处中西文化交汇时期的章太炎，在多方采撷佛学和西学思想资源的基础上，对于《齐物论释》作出了独特性的诠释，是通过诠释传统而建构起自己独创性思想体系的成功代表。他的诠释方法，既体现了其广阔的学术视野和时代特色，也为后来者提供了一定意义上的参考与借鉴。

【关键词】章太炎；《齐物论释》；诠释方法
中图分类号：B259.2　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0149－06

作者简介：王晓洁，陕西延安人，哲学博士，（西安，710065）陕西省社会科学院副研究员。
基金项目：国家社会科学基金西部项目“章太炎《齐物论释》哲学思想及济世理想研究”（13XZX014）

按照中国传统观点，经典一般被认为是儒家的经典著作，但在今天看来，所谓的经典实际上已经超越了儒家经典所能含摄的范围，它应当包括整个传统文化中具有非凡影响力，且不断地被注疏与诠释的传世之作。更重要的是，这样的典籍承载了历史长河当中诸学者思想的精华，亦承载了整个中华民族的智慧。

关于“诠释”一语，据景海峰考证，“诠”就是解释、阐明的意思，而“释”在先秦典籍中则为语言解释的意思①。可以说，诠释其实就是对于经典的解释和理解。当然，诠释学并非是中国本土文化所本有的，它源自西方学说。中国本土文化当中虽然没有西方意义上的诠释学，但却是有着自己悠久的诠释传统的。中国学术的发展，思想体系的建构，离不开学人对于经典的诠释。传统的经典诠释离不开注疏，而且纵观整个学术史便可以发现，注疏的历史是在“我注六经”与“六经注我”相互作用的影响下流传下来的。故而，近代以来，在西方诠释学的强烈刺激之下，中国的学者们亦开始了对于经典诠释学的探索②。李泽厚从现代哲学学科研究方法的角度将历史的、客观的研究归类为“我注六经”，将通过对前人的哲学运用于自己哲学建构的方式归类为“六经注我”，是在现代学科视野下对经典诠释传统的考察③。刘笑敢在综观经典诠释学的历史之后，提出了经典诠释过程中的两种定向：即一方面是历史的、文本的取向；另一方面是当下的、现实的取向。每一部诠释作品都是两种定向之间不同比例交互作用的产物④。本文认为，刘笑敢的两种定向学说概括了整个经典诠释学的各种探索形式。

① 参见景海峰：《中国哲学的现代诠释》，北京：人民出版社，2004 年，第 8 页。
② 其中主要有傅伟勋的创造性诠释学、黄俊杰的经典诠释学、成中英的本体诠释学，以及汤一介的中国诠释学。
③ 参见李泽厚：《康德哲学与建立主体性论纲》，《李泽厚集——思想、哲学、美学、人》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1988 年，第 498 页。
④ 参见刘笑敢：《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，序言。

《齐物论释》是章太炎以格义法、遮诠法、判教法诠释庄子的经典文本《齐物论》而成的哲学著作[①]。接下来，我们将对章太炎所运用的这三种方法加以论述和研究，以期发掘出其应有的价值与意义。

一、格义法

在《齐物论释》中，格义法是章太炎主要运用的诠释方法，他以传统注疏的形式，用佛学的名相、西方哲学的概念对《庄子》的概念和命题进行了格义。

格义是用不同的地域性名词、概念做一种对等的比附，是魏晋时期的高僧大德为了推广佛教义理而运用中土本有的老庄思想中的相似命题和概念来比附佛教中的名相义理的一种方法。比如魏初康僧会等人将“安般守意”解释为“安为清，般为净，守为无，意为名，是清净无为也”，即用中国道家所说的“清净无为”来阐释“安般守意”[②]。但是由于格义法过于死板，只追求词义上的相应，就容易使义理受到曲解。因而，从道安开始之后的许多僧人便开始侧重于义理的符应而非纯词义的相似。尽管如此，“格义”还是在后来的文化交流中起到了重要作用。

近代以来，有些知识分子比如章太炎依然将格义作为重要的诠释方法应用在其哲学体系的建构中。此正如侯外庐所认为的：格义在清末民初，已经形成了学术论著的一种新潮。章太炎在这种风气的影响之下，也用格义方法来建构哲学思想。因此，对格义的理解，可作为理解章太炎哲学思想的前提[③]。可见，格义的方法在章太炎哲学建构中的重要价值和地位。

在《齐物论释》中，章太炎用佛学的名相来解读庄子。如其以“人我法空”解读“吾丧我”，以“名相本空”解读“指与非指”，以“无尽缘起”解读“万物与我为一”，以“生死轮回”解读“庄周梦蝶”。可以说，这几个命题是章太炎《齐物论释》中的核心，支撑起了整部著作。当然，章太炎对于“格义法”的运用并不仅仅只体现在这几个方面，在他对许多概念的解释中，亦体现出了这种方法。

章太炎对于格义法的运用需要从两个方面来分析。首先，他运用佛学的资源，尤其是唯识宗的资源来格义庄子。他将“天籁”看作“藏识”，将“使其自己”看作“依止藏识”，将“物”看作“相分”，将“成心”看作“种子”，“大知闲闲”为“藏识同时兼知”，“小知间间”为“五识不能相代”，“其寐也魂交”为“梦中独头意识”诸如此类，以唯识名相来格义庄子的概念和命题。其次，他用西方哲学的概念格义庄子和唯识名相。最为典型的是用康德的“原型观念”格义“藏识”。康德的原型观念，被章太炎认为是藏识中最基本的种子，其原因在于，在他看来，人对世间各种事物的所思所想皆依这些原型观念才得以显现。此处即为他以西学概念格义佛学的典型。

通过以上分析，我们可以看到，章太炎所运用的格义可以从两个方面来看待：以佛学格义庄学；以西学格义佛学。

关于前一种格义方式，有学者认为是一种“反格义”[④]，但是本文并不认同这种观点。其原因在于，反格义只是在西学与中学交流的过程当中，学者们以西学的理念和范畴来格本土文化之义的作法。很少有人能够将以佛解庄视为一种反格义。在本文看来，有学者将其看作反格义只是在与汉魏时期的格义相比较所得出来的结论，问题在于他忽视了这样一个事实：佛教到了章太炎那个时代毕竟早已完成了中国化的进程，并内化为中国传统文化的一部分，近代许多学者都持此观点。所以，以佛学格义庄学只是传统视域内的格义，而非异质文化之间的格义。从这个意义上讲，章太炎对于庄子佛学

① 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，2014 年。本文所引《齐物论释》文献，如无特别说明，均出自此书。

② 《佛说大安般守意经》卷上，《大正新修大藏经》卷 15，日本大正一切经刊行会，1934 年，第 164 页。

③ 参见侯外庐：《近代启蒙思想史》，长春：长春出版社，2016 年，第 206 页。

④ 台湾学者黄文树认为，“《齐物论释》一书，乃以佛教唯识解释老庄，融会佛老二氏之说，有反格义之意。”参见黄文树：《宋恕对佛教的汲取与应用》，学愚主编：《汉传佛教文化研究》，北京：宗教文化出版社，2017 年，第 206 页。

化的解读主要还是格义的方法。对此，侯外庐认为由于章太炎用了格义方法，使他的哲学思想有一种浓厚的佛经气氛[①]。可见，从第一种格义来看，章太炎的方法还是没有脱离佛教格义法的藩篱。

从后一种以西学概念格义佛学名相的方式来看，章太炎在一定程度上开启了后来反向格义的先河。章太炎之所以要用这样的方法，概与其对于文化具有可沟通性的认知有关。他认为文化具有多元属性，不同民族的文化具有不同的特征和存在的合理性，故而不可以以一个民族的文化标准来约束和要求所有的民族文化。因为差异性的存在，才有互补的可能，因文化总相的存在，故有会通的可能性。与历史上的格义不同的是，以往格义只是以庄解佛，而章太炎则是以佛解庄。这种参照系的颠倒，正是章太炎的学术个性之所在。同时，以往以佛解庄者虽亦有用格义方法者，但大都是“以空解庄”，魏晋时期的支遁就是代表。而到了章太炎这里，他运用的主要理论资源却是唯识宗的名相，这当然与其所处时代唯识宗的兴盛有一定关系，如杨文会亦有用唯识宗名相来格义庄子概念的做法[②]。但章太炎比杨文会更进一步的是，他还用华严宗的理论和西方哲学的概念来格义庄子，而他的这一方法也成为近代以来以西学格义中学的代表。

但是，我们依然能够发现，相较于以往高僧的格义，章太炎的以佛学格义庄学，以西学来格义传统学说的做法还是存在着一些问题和缺陷的。这是因为，格义是在对至少两种异质文化都有相当程度的了解和熟悉之后才可完成的。但是，以章太炎为代表的清末民初知识分子在格义时却是在并不完全理解西学的情况下进行的，这就使其格义呈现出一种强行比较的倾向，因而也就体现出了其格义的局限性。

二、遮诠法

关于“遮诠”，姚卫群有很精准的定义：“‘遮’即否定，‘诠’即说明。以此方法来展示或认识事物。”[③] 遮诠的具体思路是：“对于事物的本来面目或最高实在不能采用正面表述的方式来展示，而是应采用不断否定各种有关名相概念实在性的方式来显明，即要在否定中体悟事物的真理。这种思维方法在佛教中使用较多。”[④] 可见，所谓遮诠，是通过否定的表述来说明事物属性的方法。与其相对的表诠，则是通过正面肯定的表述来说明事物属性的方法。

在《齐物论释》中，除了处处可见用否定性话语来表达己意外[⑤]，章太炎还主要运用了般若中观的遮诠法来对《庄子》进行诠释。

首先，章太炎以语言与实在的多样性否认主观与客观的统一性，否认语言对实在的描述作用，并用此来论证能诠和所诠之间的不一致性，从而否定名言的实在性。本文选其对于究竟名的遮遣为例来进行分析。章太炎说：“问曰：云何能诠所诠，互不相称？答曰：当以三事明之，一者本名，二者引伸名，三者究竟名。”[⑥] 他认为名相中的究竟名无法找到与之相应的实在。他说：“道本是路，今究竟名中道字于所诠中遍一切地，云何可说为道？大极本是大栋，栋有中义，今究竟名中大极字，于所诠中非支堂器，无内无外，云何可说为大极？实在、实际者，本以据方分故言在，有边界故言际，今究竟名中实在实际字，于所诠中不住不箸，无有处所封畛，云何可说为实在实际？”[⑦] 不仅如此，他对本体无有相对应的究竟名亦有论证：“本体者，本以有形质故言体，今究竟名中本体字，于所诠中非

① 参见侯外庐：《近代启蒙思想史》，第 207 页。

② 参见季羡林主编：《杨仁山居士文集》，合肥：黄山书社，2006 年，第 249 页。

③ 姚卫群：《佛教中重要的思维方法——“遮诠法”》，《光明日报》2014 年 7 月 14 日。

④ 同上。

⑤ 如他说：“由胜义谛，故非有色，于中无有诸色法故；由世俗谛，故非无色，于中说有诸色法故。”（章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集》，第 75 页。）又如：“体非形器，故自在而无对，理绝名言，故平等而咸适”等等否定性判断，均表现出章太炎所用佛教之遮诠法的特点。（章太炎：《齐物论释》，《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，2014 年，第 3 页。）

⑥ 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集》，第 101 页。

⑦ 同上，第 103 页。

有质碍，不可搏掣？云何可说为本体？……唯是为表，以此知能诠之究竟名，与所诠之究竟义，不能相称，用此三端，证其不类。”[①] 可见，章太炎认为所诠与能诠不能够一致，尤其是在表述本体之时，名言更是捉襟见肘。不仅究竟名如此，他还论证了引申名和本名无有对应实在的情况。这明显表现出章太炎对于龙树菩萨这一遮诠方式的应用。

同时，龙树菩萨的归谬法亦被章太炎所使用。在龙树那里，归谬法表现为两类，一为无限追溯的错误；二为循环论证的谬误。章太炎在对于名相本空的论证中主要运用的是归谬法。他主要是从三个方面来论证名言的虚妄性的：一谓说其义解，二谓责其因缘，三谓寻其实质。在第一个层面的论证过程中，章太炎如是说：“诸说义界，似尽边际，然皆以义解义，以字解字，展转推求，其义其字，惟是更互相训。”[②] 可见，在章太炎看来，所谓的义界，其实就是在不断追溯中发现还是以字解字，以义解义那样的互相解释，互相界定，由此下去，始终没有一个最终的界定者，都是在名相的范围内打转。由此可知，章太炎在这里是用归谬法中的循环来论证的。故而，这是他运用循环论证最为典型的表现。

对于责其因缘，他意在向人表达“责因不可得”的目的。无有第一因，这里用的是归谬法中的无限追溯的谬误。他说：“然责因实不可得，如有人言身中细胞皆动，问细胞何故动？即云万物皆动，细胞是万物中一分，故细胞动。问万物何故皆动？即云皆含动力故动。问动力何故动？即云动力自然动。自尔语尽，无可复诘。且本所以问细胞何故动者，岂欲知其自然动邪？今追寻至竟，以自然动为究极，是则动之依据，还即在动，非有因也。”[③] 在这里，章太炎将因缘推至最终，发现其所谓的第一因竟然是谬误，不存在合理性。这正是他用归谬法来论证无因可求的表现。

对于第三个层面：寻其实质。章太炎则如是说：“诸寻实质，若立四大种子，阿赖耶、钵罗摩怒、电子、原子是也。此有二说，一据有方分，言分析无尽，非种非原故。一家复说为万方分，佛法假立四大种子，即是坚湿煖轻，由此假立造色种子。然离五识所感以外，而求坚湿煖轻之相，依何成立？”[④] 此处，他用了归谬法的追溯无限谬误来论证没有所谓的实质。其原因在于，推究到最后，所谓的四大种子离开五识所感便不可成立，从而彻底消解了其实质存在的可能性。

章太炎对于这些方法的应用，无非是想证明名相本质的虚妄性，而在遣离了名相之后，人才能真正地证入实相，了知万法本性为空，从而远离对于世间万有的执着。

相比较而言，章太炎对于此方法的运用并非是般若学方法的全部，而只是选择了其中的一部分进行应用。相比于以往以佛解庄者单纯的格义方式，章太炎这种方式的穿插更为其《齐物论释》增添了几分色彩。由于遮诠法带有逻辑特色，故而对这种方法的应用就凸显了章太炎对于西方学术的挑战。因此，这是对中国传统文化轻逻辑重直观思维方式的一种突破，更加彰显其论证的现代性的特色。除了章太炎，那个时代用此方法的学者还有熊十力。熊十力在建立《新唯识论》体系的过程中，亦使用了遮诠法，并对此方法非常赞赏。在熊十力看来，本体性的存在是无法用正面的描述得以显现的，而只有般若家的遮诠法使得诸法得以遣破，而显露真实之体[⑤]。但是，熊十力超越章太炎的一点是，他将遮诠和表诠结合于“譬喻”：“凡哲学界伟大著作，发表其广大深远的义蕴，遇难以直达之义，往往借譬喻以达意。譬喻，固必于意中所欲说明之义有少分相似。”[⑥] 可见，熊十力认为不是所有的场合都适合用遮诠法，遇到需要直接表达自己观点的时候就需要用“譬喻”法，遇到不能直接表达的时候用“遮诠”法，二者结合起来才是良好的状态。所以，在熊十力的眼中，能否很好地运用遮诠法才是衡量一个哲学家本体论的建构是否合理的标尺。由此可见，章太炎与熊十力作为同时代的著名学者，同为精通佛学者，同是为传统文化伸张正义者，使用了同样的方法，同样表现了西学东

① 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集》，第 103 页。
② 同上，第 95 页。
③ 同上，第 95 页。
④ 同上，第 96 页。
⑤ 萧萐父：《熊十力全集》第 3 卷，武汉：湖北教育出版社，2001 年，第 76 页。
⑥ 萧萐父：《熊十力全集》第 7 卷，武汉：湖北教育出版社，2001 年，第 494 页。

渐的学术特色。

三、判教法

判教亦称判摄，本是佛教内部为了解决因世尊说法时间、地点不同而令经文在理解的过程中产生歧义而进行的，对传入中国的佛典和佛学理论进行判断、分析和解释的方法。

印度佛教已有判教活动，但是，印度的判教一般都是以后面所得之义理来统摄或批判前面义理以达到统摄佛法的目的。与之不同的是，中国佛教内部所进行的判教活动则是从大处着手，即佛经皆为佛所说，不离佛大慈大悲救度众生的宗旨。在此基础上，各经典之间从本质上来讲就存有很深的联系，因而便有融通的可能性与必要性。由此可见，中国高僧所进行的判教意在使人们在理解经典的过程中，能够放弃一己理解的偏见，站在佛陀慈悲施舍种种方便法门的立场之上来看待各经典的差异。可见，判教理论的产生在解决佛教各种理论之间的差异、矛盾，从而在使其成为一个整体方面，具有重要的功用。

当然，判教活动并非只局限在佛教内部。在中国儒释道三家的会通过程中，亦出现了三教之间的判教活动。如释德清将老庄判摄为佛教六道中的“天乘”①，杨文会则将老庄判摄为“大乘菩萨”②。太虚大师认为儒学中其实隐含着出世间法，从这个意义上说，孔子亦是佛教体系中的圣者，此为儒佛会通使用判教的典型之一③。现代新儒家代表人物牟宗三等人亦有判教的尝试，唐君毅在其大著《中国文化之精神价值》中亦涉及到判教，马一浮亦提出了“文化判教说”的议题。可见，判教方法同格义方法一样，本为出自佛教的方法，却被应用在了更为广阔的空间中，这对于各种文化之间的交流会通起到了极为重要的作用。

判教方法在《齐物论释》中的体现主要集中在了章太炎将庄子判为菩萨一阐提上。与以往以佛解庄者不同的是，章太炎直接认定庄生就是菩萨一阐提。他认为，“《大乘入楞伽经》谓此为：‘菩萨一阐提，云知一切法，本来涅槃，毕竟不入，非舍善根。’此盖庄生所指之地”④。由此可见，章太炎之所以将庄子判为大乘菩萨一阐提，其原因在于庄子和菩萨一样，都是不欣涅槃，不厌轮回，以百姓心为心的勇猛无畏、救度众生的圣者。

其实，从佛教义理和庄子的本意看来，这二者之间有着根本的不同。佛教的菩萨一阐提是超越世俗层面的。尽管如此，大乘菩萨仍然能够解救众生的生苦，亦拔除死苦。但是，庄子的境界并未达到那个程度，因为他所谓的天地万物一体的境界也只是暂时的。在这种短暂的境界之后，他依然要回到现实，来面对人间世对人的戕害，从而产生对于百姓苦难的怜悯，进而立言立说，以唤醒众人在精神层面对于是非苦难的消解。同时，庄子对于世间众人的看法是建立在实有的基础之上的，而非如大乘菩萨一阐提那样观世间众生如幻。较之释德清，章太炎从佛教的菩萨之境界对庄子形象进行解读，从更深的层面会通了庄佛。同时，通过将庄子判摄为“菩萨一阐提”，表现了章太炎将道家判入佛教体系中，从而实现了庄佛地位同一的理论目的。章太炎作为《齐物论》文本的一个解读者，我们无权判定他的理解是对是错，故而不作是非层面上的判断，只作价值上的判断。但不能否认的是，章太炎亦是站在了佛教的立场上来对庄子学说进行判摄。

如果说释德清、杨文会等人的判教是意在将庄子纳入佛教的体系中，从而丰富其内涵，使更多的中土人士能够接受佛学，从而起到宣传佛教的目的的话，那么章太炎的判教则立意于社会文化。他说：“庄生本不以轮转生死遣忧，但欲人无封执，故语有机权尔。又其特别志愿本在内圣外王，哀生民之无拯，念刑政之苛残，必令世无工宰，见无文野，人各自主之谓王，智无留碍然后圣，自非顺时

① 参见［明］憨山大师：《憨山老人梦游集》下册，北京：北京图书馆出版社，2005 年，第 334 页。

② 参见季羡林主编：《杨仁山居士文集》，第 298 页。

③ 参见释太虚：《太虚大师全书》第 41 册，太虚大师丛书出版委员会，1955 年，第 62 页。

④ 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集》，第 140 页。

利见，示现白衣，何能果此愿哉。苟专以灭度众生为念，而忘中途恫怨之情，何翅河清之难俟，陵谷变迁之不可豫期，虽抱大悲，犹未适于民意。夫齐物者以百姓心为心，故究极在此，而乐行在彼。”[①] 由此可见，章太炎之所以将庄子判为菩萨一阐提，进而纳入佛教的系统中，是想借庄子的内圣外王之愿来表达自己的济世情怀，破除世人对文明与野蛮的分别心，倡导文化的多元性而非一元性，从而挽救民族危亡和生民之艰。与章太炎有同样思想理路的是牟宗三，他认为儒释道均可作为判教，判教的概念并非独属佛教，将“判教”的概念应用在了除佛教之外的其他学说中去[②]。章太炎与牟宗三的判教法对融通三教，对文化交流具有重要的作用。如果说章太炎使用格义法意在使庄佛两者之间名相概念在比附层面达到融通效果的话，那么对于判教方法的使用则是从境界的层面融通了二者，虽然仍以格义为基础，却超越了格义。

四、结　　语

由于章太炎的《齐物论释》并未脱离传统的注疏方式，因此，我们可以遵循经典诠释学的立场来对其进行考察，并且发现其是“我注六经”与“六经注我”相结合的产物。早年的章太炎是以注疏、考据而称名于世的，他从中积累了深厚的小学功底。甲午战后，章太炎开始将注意力集中到如何建构自己的思想体系上，并转向从义理的角度对传统诸子学进行诠释，以佛解庄便是其典型的诠释方法。从这一点来看，如果他没有曾经的“我注六经”经验之积累，就无法对诸子有着更加深刻的理解，亦无法产生真正属于自己的理解。实际上，任何智慧的生成都是建立在对实践经验与知识积累的基础之上的，而“我注六经”正是积累知识最为重要的途径。故而，在此基础上，才有了《齐物论释》这样一部“六经注我”的重要义理之作，即通过对庄子的诠释，间接发挥自己的思想，甚至由此而建立起属于自己的哲学体系。

就诠释方法而言，在他使用的格义法中，他用佛教的概念来比附、解释庄子的概念，从而达到了对于庄佛义理在概念上的会通；而在遮诠法中，由概念上升到了判断层面，并以否定判断为基础来突显庄子的第一义。进而，在判摄法中，他又从推论的层面推断出了庄生是佛教的菩萨一阐提，从而从更高的层面实现了佛庄之间的会通，并将自己的经世用心蕴涵在了这样的诠释著作当中。另外，需要指出的是，章太炎诠释《齐物论》的方法是新颖的，是具有创造性的。具体而言，他通过佛学名相、西学概念来格义庄子概念，从而使其更加明晰化与深刻化，并超越了以往的以佛解庄者，这是其诠释方法在学术史上的贡献；他又将佛学思想中的菩萨道精神运用于解释庄子的精神世界当中去，是寄己意于庄意，或者说以庄子之内圣外王为载体，抒发了自己经国济世的理想。同时，他还将佛学内部所使用的判教方法应用于论证庄佛之间的统一和融合当中去，使得两种话语系统的学术思想在章太炎的佛学视野中得以融合。可以说，这些方法的使用，使得章太炎所建立的哲学体系实现了形而上与形而下的统一。由此来看，章太炎已经将义理的诠释（“六经注我”）与注疏的形式（“我注六经”）较为合理、圆融地结合在一起，他的诠释之作是以传统注疏为形式的哲学之作。

（责任编辑　徐　翔）

① 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集》，第 141 页。

② 参见牟宗三：《圓善论》，台北：学生书局，1985 年，第 267 页。

墨家尚同思想新探

盖立涛

【摘要】由于墨家尚同思想的复杂性和矛盾性，学界对尚同的性质和功能存在争论。尚同是墨家的一种政治理想，通过层层上同，实现政治统一和思想统一。正因墨家强调下同于上以及权力的集中，很多学者认为墨家的尚同思想是专制的。实际上，墨家不仅强调下同于上，还主张上同于天、上同于义、上同于法，认为天贵于天子、义高于权力，君主的权力是存在制约的。还有学者认为尚同具有民主因素，但在墨家的思想体系中，主张民主说也是缺乏理论根据的。用“专制”或者“民主”的单一视角去审视尚同，往往遮蔽了尚同的复杂性和丰富性。尚同思想的丰富性还反映了墨家对政治秩序建构的新思考，以及从贵族政治向官僚政治转变的历史趋势。

【关键词】仁义；尚同；专制；民主

中图分类号：B224　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2020）05－0155－06

作者简介：盖立涛，山东东营人，哲学博士，（北京 102206）华北电力大学马克思主义学院讲师。

基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金资助项目（2020MS053）

春秋战国之际礼崩乐坏，战争无序成为政治常态。当时的社会局面是“上无天子，下无方伯，力攻争强，胜者为右，兵革不休，诈伪并起”①。与春秋时代相比，战国时代“七国绝不言礼与信矣”“绝不言王矣”②。在这个巨大变革的时代，面临着制度的解体与重构。梁启超认为“革除旧社会，改造新社会，就是墨子思想的总根源”③。蔡仁厚认为“墨子想要建立一个上通于‘天志’，下及于‘万民’的权威系列，因此有‘尚同’之说”④。面对春秋战国之际的社会问题，墨子提出一套新的政治思想和制度设想。但由于墨家尚同思想的复杂性和矛盾性，学界对尚同的性质和功能存在争论。有学者认为尚同是专制的⑤。例如，郭沫若认为墨家的“尚同”是专制的，“不许你有思想的自由、言论的自由，甚至行动的自由”，“简直是一派专制的奴隶道德”⑥；刘泽华认为“这种逐级上属的体系只能说是一个专制主义体系”⑦。有学者则反对尚同专制说，认为尚同具有民主因素。例如，梁启超认为墨家尚同思想中的国家起源说“和欧洲初期的‘民约论’很相类”⑧；萧公权认为“墨子虽重视政治制裁，然并不似法家诸子之倾向于君主专制。简言之，墨家尚同实为一变相之民享政治论”⑨；

① ［汉］刘向集录，［宋］姚宏、鲍彪等注：《书录》，《战国策》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 726 页。

② ［明］顾炎武著、陈垣校注：《周末风俗》，《日知录》第 15 卷，合肥：安徽大学出版社，2007 年，第 715 页。

③ 梁启超：《墨子学案》，北京：商务印书馆，1923 年，第 5 页。

④ 蔡仁厚：《墨子哲学》，台北：东大图书公司，1993 年，第 28 页。

⑤ “专制”一词在中国古代典籍中早有记载，但现代意义上的“专制”一词来源于西方。专制政体是“既无法律又无规则，全由他的个人意愿和喜怒无常的心情处置一切”。（参见［法］孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，许明龙译，北京：商务印书馆，2012 年，第 17—18 页。）

⑥ 郭沫若：《郭沫若全集·历史编（一）》，北京：人民文学出版社，1982 年，第 466 页。

⑦ 刘泽华：《中国政治思想史论集》第 1 卷，北京：人民出版社，2008 年，第 410 页。

⑧ 梁启超：《墨子学案》，第 62 页。

⑨ 萧公权：《中国政治思想史》，北京：新星出版社，2010 年，第 92 页。

侯外庐等认为“有人怀疑墨子的政治论是开创专制主义的先声，这是误解”①。

那么，尚同到底是与专制联姻，还是与民主结缘呢？当我们用“专制”或者“民主”的单一视角来审视尚同时，往往遮蔽了尚同的复杂性和丰富性，也会扩大尚同的“专制”或者“民主”的因素。当我们剥离披在尚同上面“专制”或者“民主”的外衣，把尚同还原到墨家的思想体系，还原到墨家所处的历史，才能呈现尚同的真实含义。这需要通过《墨子》来实现。尚同说反映了墨家对良善社会秩序的追求，墨家想通过尚同来实现政治统一和思想统一。同时，墨子不仅强调下同于上，还主张上同于天、上同于义、上同于法，认为天贵于天子、义高于权力。可见，尚同具有多重含义，用“专制”或者“民主”的单一视角很难表达其多重含义。尚同还反映了墨家对政治秩序建构的新思考，以及从贵族政治向官僚政治转变的历史趋势。用“专制”或者“民主”来简单概括尚同是片面的，也看不到尚同的复杂性。

一、国家起源：一人一义

“古者民始生未有刑政之时，盖其语‘人异义’。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义，其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。”（《墨子·尚同上》②）墨子认为在没有刑法政令之时，每个人都有每个人的道理。一人有一个道理，二人有二个道理，十人则有十个道理，人越多道理就越多。于是出现了价值标准和是非观念的冲突，人们拿自己的道理否定他人的道理，相互责难。在家里，父子兄弟生怨恨，不能和谐相处，天下百姓也相互损害，导致有余力不能相互帮助，有剩余的财物即使腐朽了也不能分与别人，把良道隐藏起来，不互相教诲。墨子认为“天下之乱，若禽兽然”（《尚同上》），社会进入无秩序状态。

一人一义的状态可以称为前政治状态，是一种自然状态。这种状态也预设了人是自私自利的，个人仅仅关注自身，导致人与人之间是冲突的。自然状态是个人私利的战场，是私人利益与私人利益斗争的战场。正因人性是自私自利的，所以需要外在制度的约束，人们需要从自然状态进入国家。“尚同之起因，由于一人一义十人十义，人异义则余力不能相劳，余财不能相分，良道不能相教。其最大之病，在一私字，化私唯公故尚同。此‘同’字乃为组织社会，成立政府之要素也。”③ 面对社会无序的局面，墨子提出尚同说，想通过尚同来建立良善的社会秩序。

墨子认为一人一义的状态会导致社会冲突，因此个人必须进入共同体中，通过一套政治制度和兼爱交利原则来建立良善的社会秩序。个人利益的冲突，使建立国家成为必需；尚同与兼爱交利的道德原则，使国家的建立成为可能。那利益不同、价值观不同的人如何结合在一起呢？墨家没有仅仅采取道德说教，而是重视制度建设。墨子认为只有政治统一，才能实现政治之善。“夫明虖天下之所以乱者，生于无政长。是故选天下之贤可者，立以为天子”（《尚同下》）。墨子认为从地域看，可以划分为天下、国、乡、里等行政区域，分别由天子、国君、乡长、里长来统治，三公等辅佐天子。墨子想通过这套层层上同的制度来建立社会秩序。

正是因为一人一义，人与人出现了是非观念以及利益的冲突。个人利益与公共利益之间存在矛盾，人的自私自利导致个人仅仅关注个人利益，人与人之间出现利益争斗，社会进入一种自然状态。自私自利的个人要明白只有先实现公共利益和普遍利益，才能更好地实现个人利益。可以说，公利优先于私利。尚同把普遍利益和个人利益汇合在一起，把一人一义统合为公义，人们不仅仅关注个人利益，也关注公共利益，追求公义。在墨家看来，只有政治统一，才能实现政治之善；只有道德是非标准的统一，才能实现道德之善。

自私自利的个人如何认识到公义和公利呢？在一个以不法为法的世界，在一人一义的社会，原子

① 侯外庐等：《中国思想通史》第 1 卷，北京：人民出版社，2011 年，第 194 页。

② ［清］孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001 年。《墨子》相关引文均引自此书，以下只标注篇名。

③ 伍非百：《墨子大义述》，上海：上海书店，1931 年，第 109 页。

化的个体不行兼爱之道、不互惠互利又如何处理呢？儒家讲反求诸己，强调社会教化；墨家则求诸赏罚，把道德问题转化为政治问题。一人一义是主观义，主观义必须过渡到共同义、客观义，原子化的个体必须进入社会中，按照社会的公共规范来行事。同时，每个人应当践行公义、追求公利，这样才能建立正义的社会秩序。当个人摆脱一人一义的自私自利状态，进入政治共同体中，公共利益和公义就变成维护共同体的核心力量。墨子的公义与卢梭的公意有点类似，当谁不服从公义，共同体就强迫他服从。这里，个人被消解到共同体中，个人之义是恶的，需要统一于公义。可以说，尚同是一种公义政治，公义是秩序建构的基础，每个人把公义作为核心的价值追求，以公义统合人们的是非道德观念，社会秩序建立在公义与公利的基础上。

二、尚同四义

孙诒让谓：“‘尚’亦与‘上’通，《汉书艺文志》作‘上同’。”[①] 胡适认为，“尚同的‘尚’字，不是‘尚贤’的尚字。尚同的尚字，和‘上下’的上字相通，是一个状词，不是动词。‘尚同’并不是推尚大同，乃是‘取法乎上’的意思”[②]。尚同的“尚”字与“上”同义，尚同也就是上同。《说文解字》训“同”之义谓“合会”。《尚书》就出现大量的“同”字，如“九州攸同”（《禹贡》）、“四海会同”（《禹贡》）、“帝不时敷，同日奏，罔功”（《益稷》）、“暨予一人猷同心”（《盘庚》）、“兹予有乱政同位”（《盘庚》）。“会同”“同心”“同位”都表示“相同”“同一”的意思。《墨子》中的“同”也是取“同一”之意。

尚同要求下同于上，里长上同于乡长，乡长上同于国君，国君上同于天子。“‘尚同’就是与‘上’保持高度同一，也就是与上级政长保持思想、言行等方面的完全一致，下级臣民对中央帝王是唯令是听。”[③] 墨家强调下同于上，带有集权的意味，这成了部分学者认为墨家的尚同是专制思想的证据。墨家主张建立一套逐级上同的政治组织，实现下同于上，并同时贯彻一种下同于上的政治理念。墨子强调上得下之情，实现“上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱”（《尚同下》），“上之所是必皆是之，所非必皆非之”（《尚同上》）。墨子认为上面认为是对的，大家都要认为是对的；上面认为是错误的，大家也必须认为是错误的。“是以数千万里之外有为善者，其室人未遍知，乡里未遍闻，天子得而赏之。数千万里之外有为不善者，其室人未遍知，乡里未遍闻，天子得而罚之。”（《尚同中》）尚同的功效非常显著：在千里之外有行善之人，家人还不知道，乡里还没有听闻，天子就已经知道并奖赏了他；在千里之外有行恶之人，家人还不知道，乡里还没有听闻，天子就已经知道并惩罚了他。墨家强调下同于上，强调政治和思想的高度统一，使墨家的政治哲学带有权威主义的性质。

除了强调下同于上，尚同还有三义，即上同于天、上同于义和上同于法。墨子强调要上同于天子，“天子唯能壹同天下之义，是以天下治也”（《尚同上》）。天子还要上同于天，“天下之百姓皆上同于天子，而不上同于天，则灾犹未去也。今若天飘风苦雨，溱溱而至者，此天之所以罚百姓之不上同于天者也”（《尚同上》）。天下百姓都上同于天子而没有上同天，那么灾害不能去除，天会刮大风下阴雨来惩罚百姓不上同于天，只有上同于天，天下才会得到治理。尚同需要仁人在上，需要上同于义，上下要统一于公义。“民知上置正长之非正以治民也，是以皆比周隐匿，而莫肯尚同其上，是故上下不同义。若苟上下不同义，赏誉不足以劝善，而刑罚不足以沮暴。”（《尚同中》）如果王公大人宠幸弄臣，人民知道上级选择正长不是为了治理百姓，就会纷纷结党营私，互相隐瞒，都不肯上同于上，导致上下不同义。如果上下不同义，则赏誉不足以劝人民为善，而刑罚不足以阻止暴行。墨子强调社会秩序建立在义的基础之上，与亚里士多德的观点有点相似，“城邦以正义为原则。由正义衍生

① ［清］孙诒让：《墨子间诂》上册，第 73 页。

② 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：商务印书馆，2011 年，第 140 页。

③ 徐希燕：《墨子的政治思想研究》，《政治学研究》2001 年第 4 期。

的礼法，可凭以判断（人间的）是非曲折，正义恰正是树立社会秩序的基础”[①]。尚同是道政合一的体制，国家是义的共同体，尚同必须建立在仁义价值的基础上，追求公义和普遍正义。同时，墨家强调上同于法。“古者圣王为五刑，请以治其民。譬若丝缕之有纪，罔罟之有纲，所连收天下之百姓不尚同其上者也。”（《尚同上》）墨子认为圣王制定刑法，以治理人民，就像丝线上有纪、渔网上有纲，用来约束百姓中不上同于上的人。可见，墨家的尚同以刑罚为辅，刑罚是为了惩罚不上同于上的人，使人不能作恶。

三、尚同之策

社会混乱的根源何在？墨子认为根源在自爱自利。如果在人己之间、家与家之间、国与国之间，存在人我之别、家与家之别、国与国之别，就有了利益冲突，就无法建立互利互助的公共秩序，无法建立正义的秩序。因此，要实现尚同就需要政治的统一和思想的统一。一方面，要建立一套下同于上的政治组织。尚同像一个金字塔，最聪明最贤能的人在天子之位，其次是国君、乡长、里长，政治结构就是根据才能大小建立的等级制度。墨子没有主张人与人之间的经济平等和政治平等，不认同周代的封建等级制度，墨家设想的新制度建立在贤能、兼爱与敬天的基础之上，即贤人在上、愚者在下。墨家视域中的君主是仁义价值的代言人，如果不践行仁义之道，就会失位。尚同则尊君，墨家的尚同突出了君权，强调权力集中的重要性。但君主不是一个无限体，君主上还有天。墨家在处理天与君之间的关系时，认为天贵于君主。

墨家认为天下之所以乱，是因为无政长，于是选择天下最贤者立为天子。“夫明虖天下之所以乱者，生于无政长。是故选天下之贤可者，立以为天子。天子立，以其力为未足，又选择天下之贤可者，置立之以为三公。天子三公既以立，以天下为博大，远国异土之民、是非利害之辩，不可一二而明知，故画分万国，立诸侯国君。诸侯国君既已立，以其力为未足，又选择其国之贤可者，置立之以为正长。”（《尚同上》）天子立，力不足以治天下，天子又选择天下贤能的人立为三公；天子三公都设立了，天下广大，于是划分万国，建立诸侯国，立诸侯国君；诸侯国君已设立，力量不足于治国，于是选择国中之贤者，立为政长；于是，国家的政治组织就建立了。那最高权力是如何产生的？是民选还是天选？墨子认为三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武为政天下之时，兼爱天下之人，兼利天下之人，又率领天下万民尊敬上天，侍奉鬼神，爱利万民，“是故天鬼赏之，立为天子，以为民父母，万民从而誉之曰‘圣王’，至今不已”（《尚贤中》）。天帝鬼神奖赏他们，立他们为天子，让他们做人民的父母，万民称赞他们为圣王，至今不息。有学者认为天子是由人民选举出来的，认为尚同具有民主的因素，这是缺乏理论依据的[②]。墨家认为最高权力是由天选出的，天选择最贤明的人来治理万民。

另一方面，要贯彻一种上同于义的政治理念。如果没有价值共识，则一人一义，社会就处于纷争之中。想一同天下之义，实现上下同义，就要从一人一义过渡到公义，从主观义过渡到客观义，每个人都按照公义与公共规范来行事，以公义统合人们的是非道德观念。“若苟上下不同义，赏誉不足以劝善，而刑罚不足以沮暴。”（《尚同中》）墨子认为如果上下不同义，则上下没有共同的价值标准，没有共同遵守的价值标准，则赏誉不足以劝人民为善，刑罚不足以阻止暴行。因此，想要一同天下之义，就要从一人一义过渡到公义，整个社会遵从共同的价值规范。

伍非百认为要实现尚同，“综观墨子尚同之道，其要义可得言者，一曰‘选贤’，二曰‘尊天’，

---

① ［古希腊］亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1997 年，第 9—10 页。

② 梁启超说：“墨子的见解，正和他们一样（卢梭、霍布斯、洛克）。他说：‘明乎天下之乱生于无政长，故选择贤者立为天子使从事乎一同。’什么人‘明’？自然是人民‘明’；什么人‘选择’？自然是人民‘选择’；什么人‘立’，什么人‘使’？自然是人民‘立’人民‘使’。”徐希燕认为“可见，墨子之选‘天子’者，不是‘天’。既然不是‘天’选‘天子’，那么，必然是民选‘天子’”。（参见梁启超：《墨子学案》，第 62 页；徐希燕：《墨子的政治思想研究》，《政治学研究》2001 年第 4 期。）

三曰‘爱民’，四曰‘纳谏’，四者一贯之治，违其一而上同之治不可得成”①。首先，尚同要以尚贤为前提。“是故天下之欲同一天下之义也，是故选择贤者立为天子。”（《尚同下》）“国君者，国之仁人也。”（《尚同上》）贤者是仁义价值的担当者，让贤者成为天子，才能实现天下上同于义。“凡使民尚同者，爱民不疾，民无可使，曰必疾爱而使之，致信而持之，富贵以道其前，明罚以率其后。为政若此，唯欲毋与我同，将不可得也。”（《尚同下》）凡使人民上同，如果爱民不急切则民不听命令，必须急切地爱护人民、示民以信，用富贵引导其前，用严明的惩罚督促其后，这样为政，即使想让人民不与我同也是不可能的。墨子认为，使民上同的前提是爱民、利民。尚同不仅是下同于上，也要求上下通情。在上位者要倾听在下位的规谏，“上有过则规谏之，下有善则傍荐之”（《尚同上》）。在上位的人还要倾听民众的诉求，“上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱”（《尚同下》）。在上位的人要了解民情民意，才能实现上下通情，才能建立良善的社会秩序。

四、尚同的功效与问题

墨家的理想是“治天下之国若治一家，使天下之民若使一夫”（《尚同下》），与《礼记·礼运》表达的“以天下为一家，以中国为一人”的理想有点相似。尚同实现了上下同义、上下通情。“综观墨子‘尚同’的四项内容，贯彻了集思广益，民主集中的原则。下情上达，政令有了合乎实际的保证；思想统一，是非一致，赏善罚恶准确无误有了保证；匡过荐贤，避免失误有了保证；上同而不下比，令行禁止有了保证。”② 通过尚同，解决了政令统一、思想统一、赏善罚恶执行等问题。

尚同可以实现中央对地方的控制。“不论在民主制还是其他体制，‘尚同’本身也具有不可忽视的积极面，也就是它有助于防止地方官员滥用权力。侵犯中央政令所保障的平民百姓的基本利益。”③ 在中央与地方关系上，墨家主张地方要上同于中央，地方官员出现问题则上级正之，这样可以有利维护百姓的利益。墨家强调权力集中、上同于天子，不过也有限制权力的观念，并不认为天子是一个无限体，天子之上还有天，通过天志、民意和制度来约束天子的权力。

墨家的尚同不仅有集权的含义，也反映了人民的平等诉求。“天下无大小国，皆天之邑也。人无幼长贵贱，皆天之臣也。”（《法仪》）天下的大国与小国，都是天的城邑；天下的万民，无论长幼贫贱，都是天的臣民。大国与小国是平等的，万民也是平等的。“处大国不攻小国，处大家不乱小家，强不劫弱，众不暴寡，诈不谋愚，贵不傲贱。”（《天志上》）大国侵占小国、大家侵害小家就违背了天志。墨子希望人们能相爱相利，希望“有余财以相分”，能够合理分配财富。“在‘尚贤’、‘兼爱’等篇目中，也贯穿着平等贵齐的思想观念。可见，墨家的‘尚同’，带有集权和平等两个方面的含义。”④ 墨家虽然具有平等诉求，但并不主张取消等级。“墨子尚贤批判礼的宗法性，并不说明其否定礼的等级性，提倡人的存在的平等性。”⑤ 墨家主张尚贤，提倡机会平等，但不主张人与人在现实地位上的平等，社会还是需要建立在等级制度上。

墨家眼中的君臣关系是互相匡正的关系，臣子不是绝对服从君主。鲁阳文君谓子墨子曰：“有语我以忠臣者，令之俯则俯，令之仰则仰，处则静，呼则应，可谓忠臣乎?”（《鲁问》）墨子不认同鲁阳文君的看法，他眼中的忠臣是君主有过错，臣子借机去规谏，自己有好的计策就进献给国君，匡正

---

① 很多学者认为大同说来源于墨家。例如，梁启超认为“举国界家界尽破之，而一归于大同，是墨子根本之理想也”；方授楚认为“此种大同思想，儒家平日所未有，惟于墨家则甚合”；伍非百认为“今考礼运大同说，与其他儒家言不甚合。而与墨子书不但意义多符，即文句亦无甚远。天下为公，则尚同也，选贤与能，则尚贤也。讲信修睦，则非攻也”。（参见梁启超：《子墨子学说》，《论诸子百家》，北京：商务印书馆，2012 年，第 292 页；方授楚：《墨学源流》，上海：上海三联书店，2014 年，第 102 页；伍非百：《墨子大义述》，第 200 页。）

② 舒大刚：《墨子的智慧》，北京：中央编译出版社，2008 年，第 42 页。

③ 张千帆：《为了人的尊严——中国古典政治哲学的批判与重构》，北京：中国民主法制出版社，2012 年，第 211 页。

④ 崔际银：《“尚同”平议》，《河北师范大学学报》哲学社会科学版 1997 年第 2 期。

⑤ 陆建华：《墨子之礼学》，《安徽大学学报》哲学社会科学版 2007 年第 6 期。

国君的邪僻，进献自己的良谋，上同于上而不在下面结党营私。墨子还主张上同于天、上同于义、上同于法，认为天贵于天子，所以天子的权力并不绝对的，而是存在一定的制约。

尚同说也存在很大的局限性。《孟子·滕文公下》曰："杨朱墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨则归墨。"墨家追求普遍利益、公共利益；杨朱则关注个人利益，开始考虑个人幸福，关注个人本身的价值。在墨家看来，个人要统一于公义，要服务于公共利益。冯友兰认为"然'尚同'之极，必使人之个性，毫无发展余地"①。梁启超也认为"墨子的新社会，可谓之平等而不自由的社会"②。墨子过度关注公共利益和公义，认为个人之义是恶的、公义才是善的，个人之义需要统一于公共义，个体在共同体中被慢慢消解了。"每个人都具有一种建立在正义基础上的不可侵犯性，它甚至是整个社会的福利都不能凌驾其上的。"③ 没有个人，这个社会也不会有自由。

尚同对建立社会秩序、维护政治统一非常有益，但可能会导致权力过度集中。"上同，救弊之良药，非为政之极轨也。"④ 君主权力的过度集中可能会导致专制，因为权力难以控制，权力需要有制衡。"为了防止滥用权力，必须通过事物的统筹协调，以权力制止权力。"⑤ 墨家希望建立下同于上的一套体制，但没有设想出一套可以制衡君权的具体措施，而引导统治者为善、防范统治者为恶是政治哲学的核心问题。虽然墨家也主张规谏，但防范君主为恶的有效性还是存疑的。

"圣王皆以尚同为政，故天下治。何以知其然也？于先王之书也《大誓》之言然，曰：'小人见奸巧乃闻，不言也，发罪钧。'此言见淫辟不以告者，其罪亦犹淫辟者也。"（《尚同下》）墨子认为圣王也是以尚同为政，然后天下得到治理。先王之书《太誓》说："小人看到奸诈之事，而不去举报，他的罪行跟奸诈之人一样。"可以说，在尚同体制中，每个人都没有保持沉默的权利，遇到罪行就应该揭发举报，然而鼓励揭发举报不利于良善社会秩序的建立。尚同的目的是实现上下同情，但也可能会阻碍民意表达。墨家否定了前政治状态的一人一义，强调公义、上下同义；但在上下同义的社会，个人意志如何表达、民意如何表达成为无法解决的问题。强调公义可能会导致否定个人的价值诉求，因为个人要上同于公义，会被慢慢消解到共同体中。

在墨家思想体系中，尚同是"可能的"还是"现实的"？由于人们的价值和利益的多元化、社会的多元性和复杂性，真正的尚同是无法实现的。尚同代表的是墨家的一种理想，通过层层尚同，实现政治统一和思想统一。墨家强调权力的集中和思想的统一，让墨家的尚同具有集权意味。这也是在春秋战国之际人们对消除战争、建立社会秩序的一种政治诉求。本文没用"专制"或者"民主"的单一视角去审视尚同，而是试图把尚同还原到墨家的思想体系，去呈现尚同本身的真实含义。墨家的尚同思想不仅强调下同于上，还主张上同于天、上同于义、上同于法。尚同有四义，仅用墨家强调下同于上、权力的集中，就认为墨家的尚同思想是"专制"的，就忽视了墨家尚同思想的其他含义。同时，尚同也存在矛盾性和复杂性。墨家主张上同于天、上同于义、上同于法，对君权有一定的限制，但又没有提出一些具体措施和制度来约束君权。墨家的尚同既反映了人民的平等诉求，又过度强调思想的统一，有可能会阻碍民意和个人意志的表达。尚同思想的丰富性还体现在尚同是对未来政治趋势的一种深刻洞见，反映了墨家对政治秩序建构的新思考，以及从贵族政治向官僚政治转变的历史大趋势。尚同思想最后被法家所继承和发展，也对中国历史的发展产生了重要影响。

（责任编辑　徐　翔）

① 冯友兰：《中国哲学史》上卷，北京：生活·读书·新知三联书店，2008 年，第 122 页。
② 梁启超：《墨子学案》，第 66 页。
③ ［美］约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1988 年，第 3 页。
④ 伍非百：《墨子大义述》，第 121 页。
⑤ ［法］孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，第 185 页。

现代哲学 5 2020
双月刊/2020年第5期(总第172期)/九月号
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

中国传统伦理道德中的公私观及其现代辨析 …… 李　萍　杨　勇　1

池田大作幸福思想的几个支点

——兼谈幸福的本质 …… 丛晓波　12

伦理规范的历史性问题

——基于马克思“三种社会形态论”的思考 …… 郗　戈　张　冲　22

马克思与马基雅维里的伦理建构与道德批判 …… 冯　波　31

统治、剥削和受苦

——马克思主义的开放性与法律理论

…… ［英］科斯塔斯·杜兹纳　［英］尤尼·沃林顿/著

邱昭继　林展翰/编译　40

英美学者对马克思异化理论的伦理阐释 …… 王　颖　48

新中国文艺形态建塑的世界视野与方法论

——从纪亚玛的启示谈起 …… 赵　亮　54

乡村文化如何振兴

——毛泽东的探索及其当代启示 …… 李炼石　63

黑格尔《逻辑学》研究路径刍议 …… 庄振华　70

被遮蔽的逻辑谓词
——论胡好对逻辑谓词的误读 …… 彭志君 79

客观时间结构的构造现象学分析
——兼论时间结构的序型问题 …… 钱立卿 86
感受性在列维纳斯思想中的转变及与他人或超越性的关系 …… 钱 捷 张荔君 95

从根本恶到恶之平庸
——阿伦特对个体责任的思考 …… 刘文瑾 101
中西修身之学的相遇与调和
——以高一志《修身西学》为例 …… 沈 锐 110

清华简《系年》与中国传统历史哲学之建构 …… 李若晖 117
阮籍的处世方式与大人先生的逍遥 …… 李耀南 126
试论传统民本思想的内涵与困境 …… 陈仁仁 134
齐物之境对于仁义－政治的拒斥
——以《齐物论》“尧问于舜”章为中心的讨论 …… 赵帅锋 郭美华 142
从文本到思想
——章太炎《齐物论释》中的诠释方法 …… 王晓洁 149
墨家尚同思想新探 …… 盖立涛 155

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1600＊20＊2020－5

MODERN PHILOSOPHY
No.5 2020 / General No.172 / September

CONTENTS

Public and Private Views in Traditional Chinese Ethics and Distinguish Their Modern Value ····· *Li Ping Yang Yong* 1
Several Fulcrums of Ikeda Daisakus Thought of Happiness ····· *Cong Xiaobo* 12
On Historicity of Ethical Norms: An Analysis Based on Tripartite-Social-Formation-Theory of Karl Marx ····· *Xi Ge Zhang Chong* 22
The Construction of Ethical Life and the Critique of Morality in Marxian Philosophy: From the View of the Intellectual Relationship between Marx and Machiavelli ····· *Feng Bo* 31
Domination, Exploitation and Suffering: The Openness of Marxism and Legal Theory ····· *Costas Douzinas and Ronnie Warrington Trans. Qiu Zhaoji Lin Zhanhan* 40

The Ethical Interpretation of Marx's Alienation Theory by British and American Scholars ····· *Wang Ying* 48
The World Vision and Methodology of PRC's Literary Formation: A Study Inspired by Views of Jacques Guillermaz ····· *Zhao Liang* 54

How to Revitalize Rural Culture: Mao Zedong's Exploration and its Contemporary Enlightenment ····· *Li Lianshi* 63

On the Method of Research on Hegel's *Logic* ····· *Zhuang Zhenhua* 70
To Be Covered Logical Predicates: On Hu Hao's Misreading of Logical Predicate ····· *Peng Zhijun* 79

The Phenomenological Constitution of the Objective Time-structure: On the Problem of Order Type of Time-structure ····· *Qian Liqing* 86
The Development of Sensibility in Levinas' Philosophy and the Connection with the Other or Transcendence ····· *Qian Jie Zhang Lijun* 95

From Radical Evil to Banality of Evil: Arendt's Reflection on Individual Responsibility ··· *Liu Wenjin* 101
The Encounter and Reconciliation between Chinese and Western Self-cultivation: Analysis Based on Alfonso Vagnone's *Xiushenxixue* ····· *Shen Rui* 110

Tsinghua Bamboo Slips and the Construction of Chinese Traditional Historical Philosophy ····· *Li Ruohui* 117
Ruanji's Way of Dealing with the World and the Great Man's Carefree-Roaming ····· *Li Yaonan* 126
On the Connotation and Predicament of the Traditional Thought of People-orientation ····· *Chen Renre* 134
The Rejection of the Thing Equalities State to Benevolence and Politics: A Discussion Centered on the Chapter of "Shun is Asked by Yao" in the *Equalities of Things* ····· *Zhao Shuaifeng* 142
From Text to Thought: The Annotation Method in Zhang Taiyan's *Qi Wu Lun Shi* ····· *Wang Xiaojie* 149
A New Research in Mohism's "Shangtong" Thoughts ····· *Gai Litao* 155