【编者按】：党的十九届五中全会通过了《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年计划和二〇三五年远景目标的建议》，开启了全面建设社会主义现代化国家新征程。会议鼓舞人心，引人深思，催人奋进。由教育部人文社会科学重点研究基地李萍所长倡议，中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系、广东哲学学会、广东伦理学学会、广东马克思主义学会、现代哲学杂志社，联合组织了以“新时代·新理念·新格局”为主题的“学习贯彻党的十九届五中全会精神”的视频会议，哲学界尤其是马克思主义哲学专业近二十位专家与会，交流学习心得，共商学术大是。这里刊登部分发言。本刊后续还将组织此一主题的专栏文章。

学习十九届五中全会精神（笔会）

李　萍　杨学功　吴向东　张文喜　贺　来　唐正东　郝立新
尹树广　张　伟　朱　刚　钟明华　韩立新　林进平

中图分类号：B27　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2021）01－0001－08

作者简介：李　萍，（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；
杨学功，（北京 100871）北京大学哲学系教授；
吴向东，（北京 100875）北京师范大学价值与文化研究中心暨哲学学院教授；
张文喜，（北京 100872）中国人民大学哲学院教授；
贺　来，（长春 130012）吉林大学哲学基础理论中心暨哲学社会学院教授；
唐正东，（南京 210023）南京大学哲学系教授；
郝立新，（北京 100872）中国人民大学哲学院教授；
尹树广，（广州 510631）华南师范大学哲学与社会发展学院教授；
张　伟，（广州 510275）中山大学哲学系教授；
朱　刚，（广州 510275）中山大学哲学系教授；
钟明华，（广州 510275）中山大学马克思主义学院教授；
韩立新，（北京 100084）清华大学哲学系教授；
林进平，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨马克思主义学院教授。

李萍：党的十九届五中全会通过了《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年计划和二〇三五年远景目标的建议》（简称《建议》），对2035年远景目标和十四五时期经济社会发展做出系统谋划和战略部署，开启了全面建设社会主义现代化国家新征程。毫无疑问，这是一个具有划时代意义的《建议》，是一个在中国特色社会主义发展新征程上具有里程碑意义的《建议》，它吹响了向第二个百年奋斗目标进军的号角。我谈两点认识。

第一，五中全会的指导思想突出了一个“新”字。这就是“新阶段”“新理念”“新格局”。我以为“新阶段”，是对我们党和人民事业所处的历史方位做出具有历史唯物主义意义的科学判断，是新理念、新格局的前提和基础。习近平指出，正确认识党和人民的事业所处的历史方位和发展阶段，是我们党明确阶段性中心任务，制定路线方针政策的根本依据。这充分体现了马克思主义历史唯物主义的基本立场。“新阶段”诠释了我们党和人民的事业正处在社会主义初级阶段中的一个重要阶段，

这个阶段是积累、积淀了中国共产党带领中国人民百年奋斗、创新开局的新阶段，是中国人民从站起来、富起来到强起来，实现历史性跨越发展的新阶段。

第二，2035 年远景目标突出了一个“强”字：“建成文化强国、教育强国、人才强国、体育强国、健康中国。国民素质和社会文明程度达到新高度，国家文化软实力显著增强。”正是基于我们的事业处在这样一个重要发展新阶段的判断，我们要达至社会主义现代化强国的远景目标，必须用新理念，即“五大发展理念”指导中国社会主义现代化事业的发展。习近平指出，必须完整、准确、全面贯彻新发展理念，就是要从“为人民谋幸福”的根本宗旨、从问题导向、从忧患意识三个方面把握新发展理念。用这样的发展理念来构建以国内大循环为主体、国内国际双循环相互促进的经济发展新格局。习近平强调，我们要在各种可以预见和难以预见的狂风暴雨、惊涛骇浪中，增强我们的生存力、发展力、持续力。

“新形势需要新担当、呼唤新作为”，作为哲学社会科学工作者，我们要立足中国，放眼世界，围绕国家重大战略部署，贡献我们的智慧和创造力。

杨学功：把自主创新提高到更加突出的战略地位。党的十九届五中全会是在“两个一百年”奋斗目标交汇期召开的一次非常重要的会议。全会通过的《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年规划和二〇三五年远景目标的建议》，对十四五时期和今后十五年的远景目标作出新的战略部署，必将引领中国特色社会主义现代化事业和中华民族伟大复兴大业取得更大发展。全会提出贯彻创新、协调、绿色、开放、共享的新发展理念，坚持创新在我国现代化建设全局中的核心地位。下面就围绕这个问题谈几点看法。

首先，把自主创新提高到更加突出的战略地位，是中国现代化建设新阶段的客观要求。中华民族的伟大复兴离不开现代化，从某种意义上说，中国特色社会主义现代化事业和中华民族伟大复兴大业乃是一回事情。但是相对于西方发达国家先发内生型现代化而言，包括中国在内发展中国家的现代化都属于后发外生型。后发国家现代化的发展战略通常有四种，除了采取扭曲产品和要素市场的办法及以计划制度替代市场机制，试图在很低的起点和很短的时间内使产业结构达到发达国家水平的赶超战略，已被实践证明不可行之外，跟随战略和追赶战略都具有一定的合理性。事实上，后发国家在现代化初期阶段可以充分借鉴发达国家的成功经验和失败教训，在模仿创新的基础上逐步缩小与发达国家的差距。这不仅是必要的，也是可能的，可以说是中国改革开放和现代化建设的成功经验之一。在经济发展的不同阶段，发展中国家应该采取不同的发展战略，适时进行战略转换。在后发优势递减之时，后发国家应该适时转换到以自主创新为主要特征的超越战略。中国现在已经进入全面建设现代化国家的新阶段，发展战略必须做相应调整，适时将重点由模仿创新转为自主创新，才能确保中国顺利进入创新型国家行列。

其次，把自主创新提高到更加突出的战略地位，是应对百年未有之大变局的必然选择。姑且不论“修昔底德陷阱”是否危言耸听，中国最近 40 年的高速发展所带来的改变世界格局的效应是无法否认的客观事实。五中全会指出，我国发展仍然处于重要战略机遇期，但机遇和挑战都有新的发展变化。当今世界正经历百年未有之大变局，新一轮科技革命和产业变革深入发展，国际力量对比深刻调整，和平与发展仍然是时代主题，同时国际环境日趋复杂，不稳定性不确定性明显增加。我认为这种判断是符合实际的。面对西方大国对我国实施的经济科技等限制，模仿、移植、复制和借鉴的条件和空间在一定程度上已不复存在或进一步收窄，只有把自主创新提高到更加突出的战略地位，才能把发展的主动权牢牢掌握在自己手里。

再次，把自主创新提高到更加突出的战略地位，必须进一步明确知识创新的核心地位。创新包括很多层面和维度，而知识创新在现代和未来社会发展中处于核心和关键地位。美国新制度经济学代表人物加尔布雷斯早在 20 世纪 60 – 70 年代就注意到知识在现代西方社会经济结构的权力重新分配过程中所起的决定性作用。在封建时代，土地是最重要的生产要素。到了资本主义时代，资本代替土地成为最重要的生产要素。而在现代社会，专门知识已成为决定企业成败的决定性生产要素。知识主宰着现代社会的发展，引领着未来社会发展的方向，已成为现代社会发展与演变的真正的原动力。未来的

世界在很大程度上将是知识主宰的世界，知识将成为引领世界发展和进步的核心元素。过去强调现代化的关键是科学技术的现代化，现在应进一步明确知识创新的核心地位。如果说近代以来的科学知识创新在很大程度上依赖物质生产领域对于技术革新的需要，那么当代知识创新则越来越具有独立性和超前性，并且对技术革新和产业发展具有导向和引领作用。我最近重读《爱因斯坦文集》，他非常强调好奇和惊异在科学研究中的作用，认为兴趣是比责任更好的老师。按照柏拉图和亚里斯多德的说法，惊异是哲学和科学的共同起源，艺术和宗教当然也不能例外。好奇或惊异，作为一种纯粹的心理因素和精神动力，似乎完全不考虑至少暂时超脱了功利目的和实用意图，是否就是无直接实用价值的基础科学研究得以在西方产生和繁荣，而中国古代虽然有发达领先的技术，却未能产生近代科学（所谓“李约瑟难题”）最重要的原因呢？这个问题也许很难得出明确的结论，但与之相关的认知确实是关涉中国未来科技政策制订的重大问题。五中全会提出，把科技自立自强作为国家发展的战略支撑，面向世界科技前沿、面向经济主战场、面向国家重大需求、面向人民生命健康，深入实施科教兴国战略、人才强国战略、创新驱动发展战略，完善国家创新体系，加快建设科技强国。要强化国家战略科技力量，提升企业技术创新能力，激发人才创新活力，完善科技创新体制机制。这些都是完全正确的。但与知识创新相关的基础科学研究似不宜过分强调直接兑现的应用价值，而我们的教育和科技体制也需要做一些有利于激励知识创新的变革，这关系到中华民族伟大复兴大业的战略全局。

吴向东：十九届五中全会提出，我们将全面建成小康社会，进入全面建设社会主义现代化国家的新征程。这意味着我们将实现第一个百年奋斗目标，进入新的历史阶段。马克思主义传入中国，是与中国现代化的历史任务紧密联系在一起的。已经发生的中国现代化的实际历程包含了前后相继的革命、建设、改革不同阶段，中国马克思主义哲学研究的主题也经历了从革命到发展的转换。面对新时代，马克思主义哲学研究的主题是什么？我们有必要对此进行自觉。

马克思主义哲学研究的主题仍然是发展。如习近平总书记所说：“我国仍处于并将长期处于社会主义初级阶段，我国仍然是世界上最大的发展中国家，发展仍然是我们党执政兴国的第一要务。”对此，我们必须要有清醒的认识，离开这一基本判断，我们就会犯历史性错误。

发展是一个过程，在不同阶段具有阶段性特点和任务。今天我们讲的发展，是在已经取得成就的基础上，追求高质量的发展、全面建设社会主义现代化。这种高质量发展、全面建设社会主义现代化。这意味着：第一，主要矛盾的转变。当前我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。随着发展的深入，积累了复杂的系统矛盾，当前最大的不平衡是城乡之间的不平衡，最大的不充分是乡村社会发展的不充分。发展中的矛盾和问题集中体现在发展质量上。第二，发展目标的推进。必须把促进全体人民共同富裕摆在更加重要的位置，要取得实质性进展。第三，发展和安全的关系凸显。中国的崛起改变了世界格局，引起国际关系的深刻调整，我国发展的外部环境日趋复杂，不稳定性不确定性明显增加。新冠疫情像一面多棱镜，将不同个体、群体、国家、文化传统之间的价值分歧与撕裂充分折射呈现出来，并进一步凸显了文明的冲突，强化了现实世界的脆弱性。第四，发展驱动的改变。发展的驱动深深依赖于当代科学技术。以人工智能、大数据、物联网、生物技术为代表的当代科学技术深度介入人类生活，改变着社会的结构，改变着人们的生产方式，改变着人们的生活方式和价值观念，也创造了一个需要从哲学的视角去重新审视和制定法则的领域与空间。这就要求我们必须坚定不移贯彻新发展理念，贯彻创新、协调、绿色、开放、共享的新发展理念。

因此，面向新征程中的中国发展，马克思主义哲学的研究必须切中这一主题，在哲学层面上深刻把握新发展阶段的内在矛盾，回应新发展阶段的时代要求，阐发高质量发展所需要的新发展理念，为新发展提供坚实的哲学理论基础。

张文喜：今天这个视频会议很有意义，似乎是一种上天的安排和缘分，有跨年、跨界的意味。关于全会的精神的学习体会，我有太多的话要说。我们很幸运。十九届五中制定了“十四五”规划和2035 年远景目标。或许就在弹指之间，我们就要赶上十五个五年规划、十六个五年，等等。西方治理体系几乎没有这样的五年一个规划。人家是自由主义。我们有规划，就有目标感、方向感。规划不

仅会改善我们精神状态，而且提高了中国在世界各民族生存发展中的气场；一句话，就是希望让我们中国人过得更好。对全会精神体会最深的一点是：《建议》首次把全体人民共同富裕取得更为明显的实质性进展作为远景目标提出来。这是符合实事求是和以人民为中心的精神的。回顾历史，现代中国人在两个决定性的时期，都特别讨论过共同富裕问题。这就是当代中国的开端即中华人民共和国成立和当今时代。我们先来看看第一个时期：当时，社会主义经济现代化的开端是计划经济范式。所谓计划经济，按照我的理解，也就是不讲财产自由、不讲经营自由、不讲私人利益、不讲私有财产权保护、不讲工作权（只讲工作服从分配）等。计划经济有一个鲜明的特征，就是把“追求共同富裕”封闭在一个排他的共同体内。实际上，共同富裕变成了共同贫穷。而我们今天讲共同富裕有这样一些特征：第一，它已经有了世界主义和全球的眼光。它的现实性植根于世界生产力的协同，在于在工业和商业发展中，生产力更广泛地联合起来。以此发展出带有世界性质的国家发展道路，即便今天我们还不太看得见顺应世界共同富裕的世界景象，还是能够从中国倡导的经济地平线（例如“一带一路”）中瞥见一个多少有些共同的远景。第二，今天我们讲共同富裕已经具有非凡的意义。也许我们刚刚瞻望共同富裕这样一个愿景时，它具有强烈的政治色彩，具有社会制度竞争的色彩。但从中国的发展来看，共同富裕作为一个政治概念已经转换到世界历史概念。共同富裕重点在“共同”，这一理念的合法性或合理性就有了具体落实的实在性、现实性。对于人类来说，生产力的融合、分享就是公平正义的康庄大道。

贺来：哲学应为“社会文明程度的提高”贡献自觉的思想力量。党的十九届五中全会审议通过的《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年规划和二〇三五年远景目标的建议》，明确把“社会文明程度得到新提高”确立为十四五期间经济社会发展的主要目标之一。这意味着我们对经济社会发展方向的理解提升到一个崭新的高度，具有十分重大的意义。

从哲学视角理解，“社会文明程度的提高”是一个具有鲜明“人文价值向度”的规范性概念。只有推动人的生命存在朝更加自由、更有尊严方向的社会发展，只有促进人的价值不断升华和实现的社会进步，才可称为“社会文明程度的提高”。马克思在其著述中，在批判粗陋的共产主义时指出“它是对整个文化和文明的世界的抽象否定 ”，认为只有从合乎人性的人与人的关系中，“才能判断出整个人的文明教养程度”。马克思的论述从哲学高度深刻地表达了这一观点：“社会文明程度”不是一个描述性概念，它意味着对野蛮和非人化状态的否定和超越，体现人的发展高度和成就，蕴含着人的自我生成和自我实现的价值追求。

哲学作为人类思想的重要维度，理应为“社会文明程度的提高”做出其独特的贡献。

以一种反思意识的形式，通过对人的生命存在和社会历史的深刻反省，提升人们自觉的生命意识，为社会文明进程自觉地贡献思想力量，是哲学自产生以来就扮演的重要角色，也是哲学发挥其社会功能的特殊方式。《建议》所提出的推动中国社会文明程度提高的经济社会发展目标，既为哲学提供了用武之地，也为哲学提出了重大的思想任务。深入当代人类世界和中国社会的历史现实，以一种哲学的方式，提升人们“自由”的生命意识，就如马克思所指出的，既保障“个人自由”，又促进以“自由人的联合”为核心的整个社会的“普遍自由”，推动人与人之间“平等的相互承认”的生命意识，使每个人在正义的社会结构中获得真正的尊严和幸福感，确立人是“目的”而非“手段”的生命意识，从而为每个人追求和创造自己的美好生活奠定根基，等等。所有这些都是哲学在推动“社会文明程度提高”的进程中所应担负的、不可推卸的“天命”。

唐正东：创新是学术研究的生命。党的十九届五中全会明确提出，坚持创新在我国现代化建设全局中的核心地位。哲学社会科学工作者要认真学习领会这一重要论述，担负起促进满足人民文化需求和增强人民精神力量相统一的历史使命。

为什么现在特别需要强调创新？因为我们正处在中华民族伟大复兴的战略布局和世界百年未有之大变局这两个大局之中。党中央提出要统筹这两个大局，是对我们的学术研究提出了新要求。从学术史的角度看，我们的学术研究范式经历了从知识累积型向思想创新型的转变。当我们在改革开放以来的第一个发展阶段时，我们的主要任务是在较低发展水平的基础上来专心发展经济。因而，我们在任

何单个领域内所获得的知识，我们从国外发达国家所借鉴的零碎经验，的确都能给我们带来经济发展的益处。在这种情况下，知识累积型的研究范式似乎并没有碰到什么大的问题。但当我们的经济社会发展进入新时代时，我们所需要的不再是粗放型的发展，而是高质量的发展模式，就使创新能力不足的问题一下子凸显到我们面前。我们有不少归纳型的专家，但缺乏创新性的理论家。我们有不少熟悉国外理论的专家，但缺乏把理论写在中国大地上的行家。在我们的发展环境面临深刻变化，我们高质量发展的压力明显增强的今天，上述状况显然是不能令人满意的。

哲学社会科学的创新要坚持融合化和中国化这两个基本原则，要始终以是否满足人民文化需求和增强人民精神力量为判断标准。首先是融合化的原则。只要不仅仅以知识获取为目的，而是以问题解决为宗旨，我们的学术研究就一定会走向融合化，因为问题的缘由总是由各种维度的因素共同导致的。我们不仅要强调文文融合，而且还要推动文理融合和文工融合。其次是中国化的原则。我们要用创新性的学术研究来为中国特色社会主义伟大实践提供学理上的支撑，来清晰地阐述新时代中国特色社会主义实践的原创性发展成就。我们惟有把论文写在中国大地上，才能真正完成这一历史使命。

郝立新：中国特色社会主义进入新时代，中国的现代化进程同时进入了新的阶段。现代化进程中存在着种种价值和价值观的冲突或矛盾，存在着对不同价值的认知和选择。当前需要关注三个问题。

一是现代价值与传统价值的矛盾。中国现代化进程中始终伴随有传统与现代的矛盾。以往把传统简单地等同于落后、把现代简单地等同于先进的习惯性思维遭遇现实的挑战。在这种两极对立的思维中，现代是排斥传统的，传统也是拒绝现代的。现代文明是否意味着远离传统的文明？现代化是否意味着现代与传统的断裂？中国的现代化进程既有沉重的“传统包袱”，又有深厚的“传统资源”。这就需要我们辩证地对待传统价值、利用传统价值。我们所需要和主张的现代化应该是现代与传统和解的现代化，是人与人和谐、人与自然和谐的现代化，是有利于人的全面自由发展和社会全面进步的现代化。

二是全球化进程中民族国家的特殊价值与人类的“共同价值”的矛盾。在全球化进程不断深入和拓展的同时，世界格局正在发生重大变化，各民族国家之间利益或价值的差异乃至冲突日益明显，世界需要各国和平相处、共同发展的呼声也日益强烈。立足解决世界问题的中国方案，即构建“人类命运共同体”的理念应运而生。这一理念的核心是人类的“共同价值”，是世界各国的“价值共识”。中国以国内循环为主、国内国外循环相互促进的新发展格局正在形成，中国发展与世界历史发展的关联性进一步加强，自力更生和对外开放的双重发展任务繁重。这些都需要我们正确认识和处理国家民族的“特殊价值”与人类的“共同价值”之间的关系，寻求必要的平衡点。

三是人民群众的价值诉求与价值实现之间的矛盾。我国的社会主要矛盾发生了重大转化。解决社会主要矛盾的价值指向，就是要创造和实现人民的美好生活的需求。我国的现代化进程是与解决社会主要矛盾相联系的。任何需要的满足或价值的实现，都需要具备一定的主体条件和客体条件，都要受到一定社会因素的制约。不能空谈美好生活，要解决实际问题，创造实现美好生活的条件。当前，不平衡不充分发展是制约人民美好生活需要的主要瓶颈。必须把发展作为第一要务，以人民为中心，解决好发展问题、分配问题、公平问题。

尹树广：当今世界正经历百年未有的大变局，在变化中看到不变的精神，中国现代化建设才能稳步前行。创新精神、建设高度社会文明的目标、和平发展的时代主题、深入人心的时代共同体理念，都离不开哲学精神。哲学是时代精神的精华和总结，哲学寻求真理，为人的行动和存在方式提供概念式理解，为人类存在各个领域的协调提供概念框架，沟通和促进精神发展，使科学创造、审美、意志行动、生活理想相互促进。马克思的哲学革命开创了现代哲学，首创了新唯物主义和实践唯物主义，传统形而上学二元论的痼疾被扬弃，能动感性实践概念才是哲学理论的拱梁石。马克思的哲学高度弘扬了人的历史创造精神，是马克思主义理论日新月异创造和发展的理论源泉。马克思主义哲学是一种总体性哲学，而不是单纯的、直接处理具体事物和零碎现象的知性实证科学。哲学终结不是哲学死亡，而是新的哲学理论生命诞生。马克思指出唯心主义看到了理念和思想高于知性的自主性方面，但它只是抽象地发展了思想的能动方面，即神秘化地主观夸大了理念体系是主客体的统一体，而实际上

思想的力量和现实规定性能力离不开实践，思维的真理性必须在历史的实践中不断去证明。马克思没有否定哲学理念，例如他仍然使用物与思维、一般和个别、必然与自由这些第一哲学概念；他肯定人类思维的重要性，不但创造性地解释了理念之间的关系，例如没有脱离个别的一般、没有脱离自由而自动实现的必然，还深刻地阐明只有在第一哲学中引入实践概念才能解开形而上学的理论难题。夸大同一性的传统形而上学理论体系终结了，但导致形而上学产生的问题并没有结束。哲学不但在历史上完成了超越神话和修辞式思维的壮举，还有必要在未来继续超越知性实证思维方式，协调基本概念和各种理念之间的矛盾。哲学与伦理（人的存在和活动方式）的结合为人类精神的完整性和历史实践提供思想的最深刻支撑。人类历史实践过程不断证明：知性和实证的抽象形式思维方式，不能脱离理念和理论精神；没有哲学和人的概念，就会失去历史前行的维度。

张伟：党的十九届五中全会审议通过了《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年规划和二〇三五年远景目标的建议》。《建议》提到，我国“十四五”时期经济社会发展要以推动高质量发展为主题，以改革创新为根本动力，以满足人民日益增长的美好生活需要为根本目的。如何推动高质量的发展，是一个需要结合实际深入思考的问题。笔者拟结合对广东省佛山市顺德区村级工业园升级改造工作的调研谈两点体会。

首先，自 2018 年底开始启动的顺德区村级工业园改造始终坚持“工改工”，为顺德的经济发展腾挪了大量空间，并且推动了顺德的产业升级。顺德村改坚持整片改造，在经济发展的同时强调经济发展与社会民生、环境改造相结合，全面践行了新时代的新发展理念。通过既有的改造成绩来看，这一升级改造的确对不少创新型产业、中大型企业的发展提供了非常好的机会，也积极推动了顺德区的经济发展。但是，这一升级改造是以对大量中小型企业、大量的旧型产业的淘汰为代价的。尽管这是社会经济发展的必然之路，然而结合我国乡村社会经济发展的现状，结合我国的中国特色社会主义制度，保障社会民生是重中之重。如何进一步加强顶层设计和统筹安排，积极帮助大量旧型、中小型企业的转型升级并提供一定政策扶持和技术支持，如何针对难以改造升级的企业做好相关的基本民生保障方案，这些都是值得进一步探索的。

其次，顺德区村级工业园的改造，因其理念、方向符合实际，取得较大的成功，为广东省的高质量发展提供了示范，近来也得到社会各界的广泛关注。顺德村改经验也正在总结之中。一个新的任务在于：如何进一步贯彻落实习近平新时代中国特色社会主义思想，积极引入高端智库，深入思考中国社会当前的基本矛盾，思考“人民对美好生活的向往”的顺德内涵，从“示范性”向“典范性”转化，积极探索社会主义新农村的“典范样式”，更好地贯彻新发展理念，推动顺德乃至广东和粤港澳大湾区的高质量发展。

朱刚：党的十九大提出，新时代的社会主要矛盾是“人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾”。由此，促进社会全面发展，以满足人民日益增长的美好生活需要就成为党在新时代的主要任务。在追求实现这一新时代主要任务的伟大进程中，我们伦理学人可以做些什么？笔者这里想提出一个构想，即构建一门可能的心性伦理学，以助力美好生活的创建。

一、缘起：何以需要一种心性伦理学？首先，构建一种心性伦理学是美好生活的需要。良好的道德心性既是美好生活的可能性条件，也是美好生活本身的内容，所以构建一种心性伦理学实为创建美好生活所需。其次，构建一种心性伦理学也是中国传统伦理思想自我言说的需要。长期以来，中国传统伦理思想一直处于被西方伦理学言说的状态，成为被言说的客体而非自我言说的主体。无论是把中国传统伦理思想理解为德性伦理学还是规范伦理学、情感伦理学还是理性伦理学、义务论还是功利论，都是用西方伦理学的范式、范畴、语法来理解和言说中国固有之伦理思想。在这种以西格中的过程中，中国传统伦理思想难逃削足适履的命运。为了避免这种命运，中国传统伦理思想亟需自我言说。心性思想是中国固有之思想传统，广义的心性包含四端之心、性情理欲等各个方面。构建从广义心性出发的伦理学，有助于中国传统伦理思想的自我言说。

二、何为心性？首先，心性是源自中国传统思想的固有概念。广义的心性概念包括心、性、情、理、意、欲等各个方面，其中尤其是四端之心。其次，心性也可以在现代意义上被理解为意识生活的

总称，可以视为意识在中国传统思想中的对应概念。借助心性概念，可以实现中国传统相关思想与现代西方意识哲学或心灵哲学的对接。

三、心性的本原性及其与其他本原概念的关系。在中国传统思想中，心性可以并且曾经被视为本原性概念。但中国传统思想同样还有一些其他的本原性概念，如天、道、礼、法、自然等。心性与天道的关系、心性与礼法的关系、心性与自然的关系，一直是中国传统思想关注的基本问题，对这些问题的讨论将构成心性伦理学的基础部分。在一些现代西方哲学流派中，本能、欲望一度被视为本原性概念，用以解释包括心性在内的人性。心性伦理学自然也要回应心性与本能或欲望的关系。

四、心性伦理学的两种含义及可能形态。其两种含义是：一是关于心性的伦理学，即以心性为主题的伦理学，其具体形态可以有理性伦理学、情感伦理学、意愿伦理学、本性（本能）伦理学、习性伦理学，等等；二是基于心性的伦理学，即以心性为理解其他伦理范畴之基础的伦理学，其具体形态可以有基于心性的价值伦理学、基于心性的德性伦理学、基于心性的规范伦理学，等等。

五、心性伦理学的目标。心性伦理学可以包含三方面的目标：首先，明心见性，即帮助人类自我认识；其次，正心养性，即帮助人类自我完善；最后，以美好心性助力美好生活的构建。

钟明华：人民对美好生活的向往就是我们的奋斗目标。党的十九届五中全会审议通过的《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年规划和二〇三五年远景目标的建议》提出，十四五时期经济社会发展必须遵循坚持以人民为中心的原则，坚持人民的主体地位，坚持共同富裕，始终做到发展为了人民、依靠人民，发展成果由人民共享，维护人民的根本利益，激发人民的积极性、主动性、创造性，促进社会公平，增进民生福祉，不断实现人民对美好生活的向往。

在科学描绘我国全面建设社会主义现代化国家的新征程，向第二个百年奋斗目标进军的宏伟蓝图时，全会通过的《建议》，十分鲜明突出地把促进全体人民的共同富裕摆在更加重要的位置，并在党的全会文件中第一次提到在2035年基本实现社会主义现代化的远景目标时，让“全体人民共同富裕取得更为明显的实质性进展”，在提出改善人民生活品质任务时，强调“扎实推动共同富裕”，从而在全面建成小康社会的基础上将共同富裕明确为新发展阶段追求的目标。

共同富裕是我们党的初心使命的根本追求，也是社会主义的本质要求，更是人民群众的共同期盼。新中国成立以来，我国实现了民生发展的巨大飞跃，成功解决了10多亿人口的温饱问题，完成了决胜全面建成小康社会的历史任务。特别是党的十八大以来，通过脱贫攻坚战役，彻底解决了绝对贫困和区域性贫困的难题，创造了人类发展历史上的奇迹，充分彰显了中国道路、中国制度的优越性，展现了国际治理体系和治理能力的巨大优势。

十四五时期我国将进入新的发展阶段，社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾，人民对美好生活的要求不断提高。同时要看到，一方面，城乡居民的收入水平和生活水准在持续提高，但低收入群体规模仍然庞大，月收入2000元左右的居民近6亿人；另一方面，我国的基本公共服务供应仍短缺，基本文化服务体系有待改善，教育、就业、社会保障等质量不高，等等。站在全面建成小康社会的新起点，不断推进和实现共同富裕取得实质性进展，我们要认真学习和贯彻党的十九届五中全会精神，按照《建议》为我们描绘的“十四五”时期到2035年走向美好生活的蓝图，努力做到改善人民生活的品质，着力缩小收入差距，不断提高就业质量，建设高质量的教育体系，构建多层次社会保障体系，全面推进健康中国建设，打造共建共享公职的社会共同体，真正建成实现14亿中国人民共同富裕的社会主义现代化国家。

韩立新：从“世界历史”概念来看中华民族的伟大复兴。党的十九届五中全会把我国二〇三五年的远景目标制定为实现中华民族伟大复兴。从黑格尔和马克思的“世界历史”概念来看，这是一个前所未有的宏伟计划，对于人类的发展和哲学的进步具有不可估量的历史意义。

黑格尔把“世界历史”视为“世界精神”发展的历史。按照他在《法哲学原理》和《历史哲学》中的描述，“世界历史”始于包括中国在内的亚细亚，而后是古典古代和日耳曼世界，并以主观自由的发达与否为标准将东方国家视为人类的幼年，是未经管束的“自然意志”，而西方的日耳曼世界才是成熟的“自由意志”。马克思批判地继承了黑格尔的这一概念。他在《德意志意识形态》和

《政治经济学批判大纲》等处，不再把“世界历史”理解为“世界精神”的发展史，而是把它理解为人类自身通过生产劳动而创造的人类史，并以资本的诞生和发展为标准，提出亚细亚因无法靠内因（资本的原始积累）自动地进入“世界历史”。从两人的论述来看，并不是世界上所有民族都可以充当“世界历史”主体的，只有那些代表了“世界历史”发展方向的世界历史性民族才有资格进入它；中国也曾作为“自我意识的太阳”升起在“世界历史”的起点，只是到了近代，她才随着“世界历史”主体转移到西方而趋于没落。

黑格尔和马克思显然是以近代西欧为中心来思考“世界历史”的。尽管这种历史观未必符合中国人自己的历史认知，但由于它与 19 世纪的历史事实相吻合，堪称有力的历史解释。可是今天，它正面临着中国崛起的挑战：一个古老的东方国家正在重返“世界历史”舞台甚至其中央！这是“百年未有之大变局”，是时代的精神特征。一个东方国家能否两次引领“世界历史”？“自由”和“资本”这两大固有尺度能否被做出新解释，或者在历史尺度中加入中国元素？用马克思的话说，这些问题都是“历史之谜”。这些“历史之谜”固然会随着中华民族的伟大复兴在实践中得到解答，但我们能否像两位西方先哲那样，“在概念的高度把握”（begreifen）这个时代，从理论上予以解答，我以为这是中国学人不可推卸的历史使命。因为，这一切毕竟发生在中国。

林进平：习近平总书记在党的十九届五中全会上所作的报告，既加深了我对当前中国与世界关系的理解，也引发我对中国文化与世界文化关系问题的思考。

党的十九届五中全会提出，要实行高水平对外开放，开拓合作共赢新局面。新征程上的对外开放，不是低水平、粗放的发展，而是奠基于良好的现代化基础之上、充满了科技内涵的对外开放。这是因为，在现代化进程中，每一个民族国家的发展，都处在世界历史发展的进程之中。中国在全球背景下的改革开放与现代化进程是完全不可逆的。我们透过马克思对现代性的论述也能感受到这一点。但是，中国正在开启的这一场现代化范式将在相当程度上不同于西方已经展开的现代化模式和世界模式。就中国的文化基因来看，中华文化也颇有这种以“天下”“世界”的眼光来关照自身的潜质。但与西方那种强调占有、支配、统治的世界图景不同，中华文化在其潜质上更多的是强调“和而不同”，强调共赢、共商、共享的世界图景。

就目前来看，西方的文化范式和世界图式正在面临诸多挑战，去年爆发的全球疫情等突发危机更是直接质疑西方的社会秩序和价值观念，一直被国人倍加推崇和西方格外自恋的西方文化正在戏剧式地遭受挑战，这一切似乎在宣告那种以“单子式”“原子式”个人为主体的西方文化的“黄昏”的到来。当此之时，如何看待西方文化？如何看待中华文化？将会被重新提出和重新解读。还有，在一个风险不断叠加、确定性不断受到挑战，甚至确定性变得越来越稀缺之时，法治社会的构建何以可能？如何构建法治社会？都会成为需要慎思的时代难题。

在当今时代，我们可能需要一种心态：以客观平和的心态去重新审视西方社会及其文化，既告别“学徒心态”，又不弃之如敝履；既树立文化自信，又不封闭自大，在追求文化创新中与世界保持对话，在对话交流中实现中华优秀传统文化的创造性转换与创新性发展，实现与世界的共赢、共商、共享，最终促进世界的永久和平和人类自身的长久发展。

（责任编辑　巳　未）

对各智力皆为平等主张的评论
——朗西埃与智力解放的道理

张文喜

【摘要】朗西埃在《无知的教师：智力解放五讲》里面提出“所有智力都是平等的”这一箴言，但他实际论证的不是所有智力皆平等的一面，而是其假设的一些性质。朗西埃以理论与真实始终矛盾为线索，揭示了现代社会建构中的智力钝化、愚化问题，澄清了智力与意志的不同性质，还把它们与另一个核心问题即“自由”问题结合在一起。这些工作澄明“教育”在本原上的意义，是重拾对理性人性的信心，去相信任何个人的知性能力。但我们也知道，所有人智力皆平等的主张或是一种形而上学的论断，或是对平等政治的献身，或是一种革新理念、新的教学方法。我们都不能简单和绝对地将之定位。

【关键词】智力；平等；朗西埃；人的解放
中图分类号：B565.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0009－10

作者简介：张文喜，浙江东阳人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院教授。

现实世界的一个事实是：的确存在某些孩子，凭着对于未知的好奇，不靠老师讲解，自己学会读书、作诗、演奏音乐或讲外语。有些人生来就拥有远远超过正常人的天赋。与此相关，中外教育和文化中充斥着对如此这般神童的崇拜。一套评判个体智力和知识生产的新标准随之出现。问题在于，天赋观念在一些方面是吸引人的，但因其鲜为人知而使人迷惑。人类在智力方面真的不平等吗？人类在智力方面不平等究竟是事实还是一种偏见？

今天人工智能的发展对人类在智力方面是否平等提出一些新问题。比如，目前科技领域的职位主要由男性占有，如果让人工智能担任招聘官，可能会面临数据偏见问题，认为男性更适合从事于高科技职业、女性的科技素质低下，或者干脆把后者身体素质上的缺欠当作智力的缺欠，从而拒绝合格的女性应聘者。这些偏见存在于数据中，对智力的社会和文化观念的正确理解是一大障碍。哲学通常无力纠正这些偏见，但至少可以辨别它们的根源所在。一些哲学家认为，在我们清楚地了解关于人工智能理解的人类知识的性质之前，我们的心灵与机器有意义的交互总是存在这样或那样的障碍。另一些哲学家认为，如果可以，应该由哲学来判断我们的心灵在走向人机交互第一步时应该遵循的方式。在这一过程中，你观察到什么、发现什么、基于什么理念，才获得人类在智力方面是不平等的印象？

这些顺理成章的问题必然会触动那些不受教育或研究偏见影响的人。没有多少学者会认为自然资质存在所谓平等或不平等。它们只能是人在观察教育和社会现象时获得的第一印象。换言之，自然才能的分配是不平等只是源于自然和社会的偶然因素。但随着我们所掌握的知识的难易程度与涉及内容的广狭，前面提到的那种关于神童之超常智力活动边界测定也会变得或难或易。我们的知识和能力是不完善的，我们在已知的界限内所作的判断在根本上也是草率的。对那些投身于人的智力研究的人，人们或多或少地要求他们阐扬理性本身的自信。例如，在 20 世纪，学习的能力特别是意愿，是迄今为止得到很少研究的人的自然力量之一，人们从中得到最令人称奇的发现，即所有的知识都与我们的需要有关，或是迫切的需要，或是为了好奇心满足。那些相信理性存在的互相平等的人，同样相信孩子探索世界与学者和发明家独辟蹊径有相联系的共同点。他们竟能理解和解决如像一门新语言的各种

难点，竟能催生新能力。朗西埃说：“孩子探索世界时、学者和发明家开辟独特路径时，他们的迫切需要如出一辙。”[①] 我们如果相信这些哲学家的话，那么面对那些结构复杂、各部分相互依赖的机器，我们不得不将之归于一种难得的才智。

论述至此，我们的观点是：人类在智力方面是绝对平等的。许多人根本怀疑智力平等的存在，另外一些人则明确捍卫精神世界的这一原始规律[②]。法国哲学家雅克·朗西埃将“平等的方法”置于某种教育法检验之下，发现一些可以用来识别智力平等的不同原则，借此可以发现人类在智力方面皆平等的观点背后有一个什么是人的理念。哲学史总是愿意把多数人和少数人对立起来，这种难得的智力平等的实践已被后人遗忘。我们需要指出，平等观念危机与时代的理想危机和人性危机紧密相连，其中体现的是朗西埃的同一种民主观念。

一、对《无知的教师》的思想背景的基本认识

对于中国读者而言，朗西埃是法国当代哲学家中的迟到者，他的作品翻译有些滞后。2013 年，73 岁的朗西埃到国内高校巡回演讲后才逐渐为中国读者所熟悉。他的著作有一个一贯的主题，即对激进平等的基本理念的坚持。

在政治光谱上，朗西埃的《无知的教师：智力解放五讲》常被视为激进平等主义教育与教育学著作。然而，它的意义不止于此。事实上，我们并没有智力不平等的学校，只有智力不平等的社会机构。朗西埃的研究初衷应该是对智力不平等的社会关系的研究，只有清楚了解教育秩序与社会秩序的互相关联之后，我们才能通过知性秩序的观念改变来思考智力的用法。所以，该著作最大的特点是不仅教授某种“政治哲学”，而且直接承担政治争论。我们又一次感受到应该离开知识体系的创造者（朗西埃所谓的“旧教师”）的思路，从属于智力解放的科学应当被视为艺术家和诗人们的教诲，因为艺术只是让我们“体会我们为何彼此相似”[③]。人们由此会说：朗西埃根据它所传授的教义，应当富有实验性特点。这里可以做一个比较。诺齐克在 1974 年曾经预言，《正义论》之后的政治哲学家要么在罗尔斯的理论框架内工作，要么必须解释为何不这样做。事实似乎如此。政治哲学在北美重生，无论所持的立场如何，都回应了罗尔斯的观点。但与法国政治的语境不同，北美围绕着罗尔斯的著作所展开的讨论在很大程度上是学术型的，就是提出几条准则来指导心智的运用。但美国的政治哲学引入法国之后，话风一变，直接倾向于承载政治争论的任务。

对于朗西埃来说，政治哲学在反对任何政治意识形态斗争中扮演着关键角色。他不是热衷街头政治的那种人，也不是学究型的读书人。20 世纪 80 年代，他在《这是怎样的时代?》中指出，有用的研究不是在巴黎高师的寝室里读几本马克思的书。在索邦校区，他碰到公共论坛中的讨论，对学生与工人两种人打成一片深有感触。他更想知道工人在想些什么，便放下有关费尔巴哈的博士论文选题，去研究工人运动。朗西埃搞了一个计划：“这个计划想要表达的是，备受瞩目的天才所写的诗歌与无人知晓的无产阶级诗人、哲学家和改革者们最好的作品并不存在质的差别。因此，我们在阅读无产阶级的著述时所需要的知识水平、关注度以及理解力，必须与阅读伟大的诗人或者功成名就的哲学家的著述时一样……这个计划已经围绕着语言使用和阶级地位之间建立起了反复联系的方法，这也是朗西埃方法的特点。”[④] 几年后，他出版了自己的博士论文《无产阶级之夜》。该书的主要意图是接近工人的真实生活，纠正公众对于工人阶级没有头脑、只能束缚于劳动车间的评论。这时，朗西埃的社会和

① ［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，赵子龙译，西安：西北大学出版社，2020 年，第 16 页。

② 德勒兹曾就笛卡尔的名言“良知（思想的能力）是人间分配得最均匀的东西”做过分析。他认为良知的公平分配显然是句玩笑话，这要从人们抱怨自己记性不好、想象贫乏，或听觉糟糕方面去理解。但这恰恰说明“从才智与思想的观点看来，人人都是平等的”。（参见［法］吉尔·德勒兹：《差异与重复》，安靖、张子岳译，上海：华东师范大学出版社，2019 年，第 232 页。）

③ ［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 95 页。

④ 参见［法］依夫·希顿：《“无知的教师”：知识的权威》，［法］让－菲利普·德兰蒂：《朗西埃：关键概念》，李三达译，重庆：重庆大学出版社，2018 年，第 23 页。

政治秩序能力表格里，能力取代了曾经的贵族徽章。他用反讽的手法反观谁能够思想、谁又不能思想。于是，他的《无产阶级之夜》不能耽于让工人只为圣西门的空想社会奉献，而不能不为工人超脱自己的命运提供广阔空间。此外，他的作品在广大工人中传播了智慧，让工人能够研讨哲学、谱写诗歌。在他看来，与那些恃才傲物的人、自认为与众不同的人相比，“工人这方面的造诣或许不高，但‘有那么多真正的诗人却写着三流的诗’，也有那么多哲学家，虽总被人用作理论的利剑，但手里的长矛却正对着风车”。两年后，他在《哲学家和他的穷人们》里极尽讽刺之能事，驳斥那些显赫的哲学家[①]。对他来说，哲学不可能独立存在，首先不可以把底层百姓排除在外而存在。

在朗西埃的作品中，最富有争议也最有价值的或许是他的《无知的教师》。这本书谈到的教学实验，阐释了人类在智力和话语能力上是平等的理念。这个教学实验的对象是一个社会底层家庭里的孩子，他想读书。家庭教师问孩子想学什么，孩子说“我想学一切”。家庭教师笑答“很好”，便给他一本英法双语的《帖雷马科历险记》[②]，对他没提什么要求，仅告诉孩子的母亲每周让他来交作业。每周与孩子会面时家庭教师都鼓励说：这个孩子将来能做到所有的事。对这个家庭教师来说，辅导孩子学习不需要多少条条框框，惟有一条即所有智力皆平等。他所关注的重点不是孩子的天分有多好、他将来能够做的事情有多好，而是让孩子意识到自己的能力有多么高等。

现在，我们想把教育理解为关于每个人都有办法从中解放自己的智力的桥梁。今天人工智能已经将“有自我意识的学习”作为未来发展的一个研究重点。至于说还有一种自信而非盲目的平等意识，这早已通过一个心理学上被视为智力乃至更高等的精神天资得到说明。这一点对于成人来说，深具有启发意义。比如，儿童学习母语的能力。在各种知性学习中，儿童学得最好的正是母语，它在没有任何教师讲解词性、语法的情况下无师自通。教育的限制就在于冲破教育中的教学关系的不平等。

诚如前述，智力解放的理念不止于教育领域，而教学活动中体现的不平等实际上是社会不平等的缩影。朗西埃看到实现平等不是在遥远的将来，而是在眼前。他深深感动于那个家庭教师对家境贫寒的孩子的认可。“让一个人看到自己的智力同等于其他人，其他人的智力也与自己同等，从而意识到自己所能做的”[③]，整个人类蒙恩。朗西埃看到，最有反教育性的景象莫过于“盲人对狗讲话”。这个寓言讲述了一个智力不平等的世界的故事，也可以说是不同类的存在如何形成不平等关系的故事。

反观健全的人类社会，“相信智力的不平等，相信自身智力的高等，这绝不是仅见于某些矜贵的学者和诗人的事实”[④]。今天常谈到一种人性信念的危机，一种到目前为止尚存在于人性中的信任所面临的危机，也可以被称为人的智力不能借同类的人认识自己的危机。在歧视的社会中，“低等者普遍的高傲，联同高等者普遍的看低”。这种危机在于它影响着所有人，比如“你想劝一个无知者去学习，他却告诉你，‘我做不到，我只是个工人’”[⑤]。在一个人性危机的社会中，智力的不平等被视为人类的自然规律。朗西埃看到，幸运的是，解放理念又找到它矛盾的现实性：从教育法入手，倡导我们在智力上与那些自认为高人一等的人平等。这是每个人的真正的学习方法。但相比于作为一个国家化、职业化的分级教育系统问题，这里并没有什么牢靠的理论证明。反之，即使推翻所有所谓牢靠的理论，也要认可底层百姓的智能，仅仅这一点就使朗西埃为之感动。

二、检验“所有智力皆平等”假设的视角

朗西埃认为，在法国革命风波后，不断出现的体系都是一个以不平等而不是平等为出发点的体系。这些体系在某一天以雅科托“这场偶然的实验”的面目出现时才得以中断，然后迈向另一条路。

① 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 183 页。
② 同上，第 4 页。
③ 同上，第 53 页。
④ 同上，第 54 页。
⑤ 同上，第 54 页。

在这样的发展过程中，雅科托拥有的地位是：他促进了知性的历险和平等的伦理并为之奠定基础。我们需要深入探索其成果的道理是："每个人都能行使检验的同等能力，而这只要他承认并有意运用这项能力。"① 这样的认识当然是极其超前的。它提醒人们：由于所有人生而具有同样的理性和良知，因此人人平等。朗西埃接受了他的思想，并确信在这里可以开辟出一条通往人的解放的道路，而且相信从此出发可以导致一种新实践的诞生。这种实践不仅突显法律或道德上平等，而且突显各智力皆平等。这里，有一个更深刻的看法不容忽视：既然宣称人人平等是理性概念，它当然是先于一切经验事实的存在。对朗西埃提出的各智力皆平等的主张来说，所谓理性就是指言说者的独立自主存在，以及让人学会各种语言的能力②。

当然，要分析和评价平等，所涉及的是"什么要平等"？对于朗西埃而言，人们要求平等不是要求人类在任何方面的平等，这是无从确认的。因为我们的智力品质取决于知识，更取决于做的能力。问题的焦点在于实践层面。比如，在教育中，失败的教育表现为一种高级的钝化机制存在。它可能表现为：片面性的智力规训，扼杀人自身去自我教育的能力，或缺乏因材施教，等等。朗西埃为教育提供的不是号称真理，而是一个将其视之为可操作的真理，一种看待事物的新方式。

或许可以假设：各智力皆平等，会贬低那些给人们提供优秀智力成品和福祉的人。1980 年代，朗西埃的哲学思想从整个时期的平等狂热追求和教育神话中脱颖而出，他坦言自己是痴心妄想的人。所谓痴心妄想，是什么意思？朗西埃说，各智力皆平等的主张往往被人当作改良秩序、对知识的怀疑及其对知识分子鄙视的结果。这是反智主义思维。从人与人之间存在差异的角度看，多数人认为所有人都能够亲眼见证所有的智力都是不平等的。如同自然界的两片树叶，你感觉它们完全相同，你凑近看看才知道自己错了。世界上没有两片完全相同的树叶，这是莱布尼茨的法则。这个法则体现在植物界，难道就不会体现在更高级的人类智力吗？持论者的根据是自然。这里，自然到底是什么？"自然被等同于'树叶'，这种认识令自然的观念变得可以触摸。"③ 因此，多数人认为物种有其多种多样，人的智力也各式各样，不能够强求所有人智力都是一样的。在这一认识背后，智力不平等被错误地认为是各个头脑的各种成品没有同等价值。

问题在于，就人的智力的各式各样展现而言，到底是否有同等价值？有时，我们会把各智力本身和智力的每一个展现混为一谈。智力不平等主义者只是把智力不同的展现假设为出于不同的智力。这是从树叶不同推论心智不平等。这样的推论之所以有人相信，是因为人类自身就是自然的一部分，这是第一点。第二点，"世界上没有完全相同的两片树叶"是被誉为 17 世纪的亚里士多德的莱布尼茨说的宇宙法则。当时在场的宫女就是不相信。问题在于，究竟为什么存在者存在而无反倒不在？莱布尼茨认为，正如造成聪明人和愚钝的人、脑筋开窍的人和愚妄不化的人的差异的原因，是他们本身所包含的本质不同。有些人认为这些本质性的东西是家庭培育、社会环境、不同学校所决定的，人类在智力方面不平等不可避免，它丰富了人类社会存在的多样性。

这么明白的证据摆在这里，人们想问朗西埃，你怎么能够证明"所有智力皆平等"？朗西埃指出，树叶的不同怎么能够证明各个人智力的不平等？用树叶的差异，来证明智力的不平等，这种逻辑过渡是不可思议的，就像我们通常认为物质的属性无法推论到精神的属性一样。按照朗西埃的看法，智力是属于超感官性质的东西、存在者的存在必要性之外"产生"的东西，从逻辑上说是不能创造物的存在。它要么可能是没有存在理由的事物的幻象，要么是将这种偶然性转变为闻所未闻的肯定力量的事物。无论如何，我们没有办法拿两个所谓不同的智力进行测定④。不难看出，人们之所以承认各个人智力不平等，是从智力输入输出来确定它。既然智力不能提取和测定，那"所有智力皆平等"主张也必然遭到这一哲学方法的否定。令人可能有些惊讶的是，在最可能对智力平等进行脑科学、生

① ［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 4 页。

② 同上，第 124 页。

③ ［法］雅克·朗西埃：《马拉美：塞壬的政治》，曹丹红译，郑州：河南大学出版社，2017 年，第 32 页。

④ 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 62 页。

理学等产生抵制情绪的自然科学领域，人类在智力方面平等的主张却相对更可靠。现代科学认为，人不仅有无限的潜能等待开发；而且朗西埃证伪，我们不能通过通常的教学关系来把握各智力，由此把握到的智力乃是类型化的，而不是个体性的。为此，朗西埃提出反对智力不平等的三点意见：

第一，高等大脑支配低等大脑纯粹是颅相术式的臆断。有人说假如爱因斯坦的智力很高，这可以说是不争的事实，但这并不是说他的大脑也特别重或发达。爱因斯坦大脑的智商只开发出 20%，而普通人开发大脑只有 5%，这是所谓爱因斯坦智力高的意思。然而，这种判断很好地感觉到，我们与爱因斯坦之间存在某种不同的东西，却无法说出它到底是什么。朗西埃认为，“人们就是这样形成了对不平等的相信。任一个高等心智都会找到更高的，再将它拉低；任一个低等心智都会找到更低的，再对它歧视”①。

第二，所谓高等大脑优越于低等大脑是奠基于政府、法律、教育等这些人类维护知性秩序的装置。朗西埃认为，所谓秩序就是分配地位，分配地位需要作出大量的解释。那么，究竟什么是高等的心智呢？是预先合法化过的意见吗？对此追问，朗西埃看到，智力不平等的社会机关绝不仅限于学校范围，各种各样的社会关系中都呈现出智力不平等的结构关系②。例如，一个“落后的农民的智力”与一个“共和派领袖的智力”之间的对立，就是一种常常被过分强调的对立。这并不存在什么“标准的”聪明或愚蠢，更准确地说，在这种对立中，它只能是不经之谈。朗西埃作为一位激进平等主义者，很早以前就认识了所谓“底层人们的低等的心智”。这里，也许朗西埃和“底层人们的低等心智”是一种完全契合的关系。此外，朗西埃发现社会秩序中，高等的心智与低等的心智关系，实质上就是通过教育生产出支配与被支配、说服与被说服的关系。有趣的是，那些占据高等心智一端的人们，并不相信那些生理学家、颅相学家的论据。因为他们中的有些人之生物学特征，比如印堂不一定是光泽红润的；他们自视甚高，不愿意用颅相学的仪器来测算自己的运气；他们完全是双重标准来确定智力质量。

第三，谁比谁更聪明，只是一个比喻的说法。朗西埃认为，假如把整个世界看作一座巨型学校，那么国家、资本家、哲学家或军火商等是用强硬的不平等逻辑来看待世界的。比如，哲学家那种金贵的命是哪来的？当然是“以强迫规定鞋匠除了做鞋以外不可做任何别的工作的规则为抵押而担保的……当自由哲学家在写下面这段内容的时候，‘贵族阶级完整的人的特点就是从别的人那里夺取一切机会，比如，知道别人所不知道之事的人，能够品尝别人无法品尝之物的人，做别人所不做之事的人’，总之，就是把铁质的人限定在他们的位置上的‘没有别的’的反面，难道他所勾画的不是自己的肖像吗？”③ 简言之，不平等的规则是由统治阶级定的。朗西埃认为，在学校教育中，这一点表现在人们分出优等生和差生，一个成绩更好的学生会比一个成绩差的学生得到更聪明的褒奖。但这依然只是比喻意义上的，这种褒奖就是将人的智力束缚在一个既成的尺度或规则，用著书者或讲解者的智力来检验其智力的高低。当然，朗西埃清楚，如此批判并不足以检验各智力皆平等。从语言角度看，这里存在各智力比较的历险。它导向这样一种观念，即成绩更好等于心智更高。如果人们违背这种价值评价判断而采用改变这种评价的意愿就是一定不现实的，因为违背这种评价就意味着要改变现行的家庭及教育制度。所以，就连鼓吹社会进步的人也不能避免这种迫使放弃自己的智力成见的影响。

这或许说明了智力与愚蠢何以是含混的。朗西埃心想，所谓更聪明，在法语的意思就是把成绩更好这个事实概念化，用这个事实来说明更聪明的原因，所以这是一个无力的循环。在他看来，“谁若要揭示不平等的起因，就只能纠结于那些头上的凸起”，用非智力的东西来说明智力的东西，或者用智力表现上的不平等来解释智力的不平等，与用“催眠效果”来解释鸦片的作用一样等于什么也没有解释④。值得注意的是，甚至连朗西埃提出“所有智力皆平等”的主张，并对人类在智力方面不平

① 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 54 页。

② 同上，第 5 页。

③ 参见［法］雅克·朗西埃：《哲学家和他的穷人们》，蒋海燕译，南京：南京大学出版社，2014 年，第 257—258 页。

④ 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 65—66 页。

等作出反击时都要依赖于循环论证。朗西埃承认，“如果去辩解各智力皆平等，这也是循环论证”①。但此循环非彼循环。“所有智力皆平等”的主张，这是明显用正言若反方式提出的主张，但相关检验的缺乏使我们难以证明或证伪这个主张。而关于“所有智力皆平等”假设的非凡力量却具有巨大的社会意义。

我们需要弄清楚朗西埃的问题意识。在此之前，先对“平等”这个概念有个基本把握。人总是自然地跟人相比，社会交换就建立在比较基础上。在这个意义上，平等是一个比较性概念，在诸如弱者和强者、聪明和愚蠢以及类似的各种概念中，都存在一种比较性的两边或多边关系。当张三和李四被视为平等时，即表示相对于某一特性，两者是等价的。而当平等应用于规范性的智力评价问题时，则存在多边关系。在法律、道德以及言语等能力上，“所谓平等就是相同者相同对待，不同者不同对待”②。这个定义是概括性的、纯粹形式化的，我们必须先清楚诸如个人与个人在横向关系以及国家与个人的纵向关系中的比较性平等的实质内容，才能判断是什么方面的平等。上文已指出，我们不能把朗西埃所谓的各智力皆平等的原则套用到群体上，即不能把个体的知性能力简单套用到国家、民族、集团。朗西埃的研究应该是对个体智力的研究，只有清楚地理解每一个人都可以成为一个智力平等的人之后，我们才能理解朗西埃所谓集体意识的不平等属性，并以此培养智力平等的形而上学。

回到朗西埃主张的哲学基础：人类在智力方面平等是由于我们最低限度拥有两种能力。一是人不会做人模狗样的事。所有人生而具有同样的理性和良知。这差不多意味着“我们每个人都是艺术家，只要每个人去实行两方面的做法：他不满足于从事专职，而想把任何工作视为一种表达；他不满足于感受，而寻求与人分享”③。二是“人之初，性相近”。“当我在两个人之间作比较，‘我就见到，在生命起初的时刻，他们绝对有同样的智力，就是说他们为了同样的目的，出于同样的动机，做着完全同样的事。我就说，这两个人有平等的智力’。”④ 但是，后来呢？我们看到不同的事实。张三和李四这两个有相同智力的孩子不再做同样的事情，不再取得同样的成绩。这种由于社会分工造成的人与人之间的鸿沟，绝不能视为这两个人智力不平等的证据。从表面上看，这两个人后来的发展的确给人感觉有一个人比另一个人智力更发达，但朗西埃认为，这完全是由于智力这项机能没有得到同等程度的训练。确切说来，一个人比另一个人智力更发达，这只是陈述一个现象。这个现象只能说明一个人智力系统中，其某一部分应有的作用和能力得到比另一个人更好的训练，但不能用这个现象来证明一个人比另一个人聪明。所以，朗西埃不会说他因为不够聪明所以成绩不好，而是愿意说他在做作业、听课时不太专注、不太投入、意志力薄弱，没有去好好做，所以成绩不好。反之，一个人成绩好依赖于专注、投入和足够的机能训练。或者说人类在智力方面是平等的，而智力发展是根据生存需要和生存环境的要求来分配的。

因此，这里不需要再争论一个人智力的发展究竟源于天分还是源于社会。在很大程度上，各个智力表现上的不平等是由一个人的意志决定的。值得注意的是，当今的心理学已经超越区分感受、意志、情感和想象力或者智力，认识到心灵的各种不同功效的相互依赖和相互渗透。所以，朗西埃认为，所谓意志就是“理性存在认识到自身在行动而回归自我”⑤，虽然作为公民，每个人被要求上交自己的意志给国家或他人，但每个人都有办法解救自己的智力。神分给人一个智力和一个意志。我们需要更好的理性的意志来引导智力发展，需要更多的好奇心投入到基础科学研究。如果一个人没有意志力，他就没有产生智力活动的可能性。比如，上课心不在焉，做作业总是出错，都是因为意志的神奇力量开小差、沉睡或休止。这样看来，“所有智力皆平等”根植于意志的自我宣言，而不是基于许

① 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 66 页。

② ［日］铃木敬夫：《相对主义法哲学与东亚法研究——一位日本拉德布鲁赫主义者的理论追求》，北京：法律出版社，2012 年，第 167 页。

③ ［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 94 页。

④ 同上，第 66 页。

⑤ 同上，第 75 页。

多实际证据上的客观衡准。“一个人能做到一切他所想要的”，这是朗西埃的究极之言[①]。

从以上讨论可知，朗西埃关于各智力皆平等的主张已经跳出循环论证。他让意志来操纵智力，这样被意志操纵的智力就“正确”了。可以说，各智力也是属于整全的人类智力。人是什么？人是由单个智力来为意志服役的存在。朗西埃的观点令人费解。自笛卡尔以来，对人的理解都是在“我思故我在”轨道上。判断一个人的理解力是否强大，必须视乎它能否满足思想的要求，把思维的某些特性如清晰、准确置放在忠诚、坚贞这些秉性之前。思想的活动，便是要隔绝自己身体和器官的观念活动。以一幅画为例，按照笛卡尔，我们不是想要看就能够看到的，而是要用思维领会这幅画才能看到它、认识它。现在，朗西埃把这个道理反转过来：“我想要看，就看到了。我想要听，就听到了。”我们能做什么不是取决于我们能思想，而是取决于我们能意愿。朗西埃反复说，我们的智力的品质与其说是知识，不如说是做；知识并无所谓，做才是王道[②]。

当然，平等不是神赐予人的，而是实践中来的。除了不断地实践验证，让他的心智得到最有效的操练，平等不会存在于任何地方。那些智力失败者，就是懒惰。懒惰不是身体差，而是心智低估自身力量的表现。那个懒惰的人说“我做不到”，在朗西埃看来，“我做不到”是一句空话，因为你根本没有做或做得不够，一个诚实的人不会说这种话。最基本的事实是，一个人不可能有意欺骗自己，当他欺骗自己的时候，实际上忘记了自己。所以，“我做不到”的真实意思就是忘记自己，一个理性的人从此被埋葬了。在这个意义上，理性的人能够做到任何事情，只要他肯学习[③]。

三、“所有智力皆平等”在歧视中的社会作用

托克维尔称平等理念的现代发展是“一个天意使然的事实”[④]。其实，要把平等理念作为一个整全来讲是相当困难的。正如阿马蒂亚·森所指出的，不阐明究竟“什么要平等”这个问题而一味地要求平等，实际上并不会有任何明确的内容。从这个角度看，这一理念在朗西埃“所有智力皆平等”的光芒中被重新审视。回首人类智力的发展，智力歧视无疑是过去历史的沉重包袱，它在高等教育扼制学生运用自己的智力和专家权威方面的迅速增进，使其几乎等同于学术浩劫。很容易发现，以自由理念和平等原则为导向的资本主义经济交换关系，何以在现实中以积累他人异化劳动的方式不断创造着社会的分裂。朗西埃提到，从整体上看，社会并非依循理性行事。如果说社会判断高等心智和低等心智的最基本标准是其能力大小，那么当社会要问为什么会有这样的能力不平等现状时，它的探讨一定会聚焦于其形成的原因。在某种情况下，这种原因有一个动听的名字——进步。朗西埃说这话，其用意在于免得有人用“进步”这样的花言巧语兜售机制化的“不平等”。从此，智力的不平等构筑起社会的天然的基础[⑤]。

朗西埃指出，当人类进入教学化的社会后，反理性的不平等取得绝对胜利外，还有更多的问题。

第一，平等是赋予真实的个体，还是赋予他们的集体？朗西埃把对不平等的逻辑突破定位在对集体的非理性的指控：西方最大的对立面是个体和社会或集体的对立。对于朗西埃来说，我们毫不犹豫应当将平等赋予真实的个体。因为智力只能存在于个体中，不存在于个体的集合体中。如果说存在有集体理性，集体理性通常只能是反理性的。依朗西埃，在任何社会秩序下，所有个体仍可能是有理性的，而集体总是非理性的。人们尤其有一种倾向，即只要以多数人的形式出现，就会允许自己去做一切他们禁止单个的人去做的事。而教育为人们的智力提供一个基准。有人显然会问，这还弱智吗？它和非理性之间有任何形式的关联吗？朗西埃回答，毫无疑问。但他指出，在某种奇迹发生的时候，集

① ［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 74 页。

② 同上，第 110 页。

③ 同上，第 90 页。

④ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. by Harvey Mansfield and Delba Winthrop, Chicago: Chicago University Press, 2000, p. 6.

⑤ 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 104 页。

体也会是理性的。这时，各个智力不是重合或加总的，而是理性和意志彼此承认。前者仍然属于构成钝化和愚蠢化的基础，后者才是智力的解放。回顾思想史，霍布斯关于国家的构想曾告诉我们，在国家中，人们认为私有财产制度是社会的“恶”源，但也可以不这样看。社会之“恶”源于第一个人跳出来说“你不能平等与我”，他向世人表示说话者之间是不平等的，而人们只要自知、自察，就不会相信这样的事情。在朗西埃看来，不平等不是由什么事情促成的结果，而是一种人为的激情。

例如，在古代时期，智力概念是与战争和战斗有关。人们面对不平等时，平等也可以被看作是一种说不清楚的、扭曲的或受压抑的意识。或者说，不平等是一种迫于人们集体秩序下彼此保全时所发生的集体癔症。这里，集体中的人们往往为了高人一等而必须服从他人。所谓的人类，它之所以能够组成，靠的是抹杀单个人的智力的这种痴心妄想①。因此，霍布斯的国家理论假设一群人众将各自的意志交给那个人（即主权者），却不能给出那个人的意志等同于所有人的意志的理由。谈论自然状态的人，其所说的状态要么不复存在，要么从未存在。问题在于，霍布斯的国家理论假设，由于主权者的意志等同于群众所有人的意志，人民就有一个单一的意志。但在霍布斯的《利维坦》中，真的存在群众的人格吗？这个人格是虚拟的吗？假如拿这样一种个人与国家的关系来描述人在社会中合作的理由，如何？当然，是无法让每个人理解这个理由的。霍布斯说群众、国家和主权者都是人格，实际上是说它们都是可以被代表的，国家是不同个体的名号②。这是一个不可思议的想法。国家可以以人的名义发动战争，主要在于掌握谁有权利进行表达，而单个人可以不赞成这种想法。或者单个人可能会拒绝履行这样的合作关系，社会中的人们就很难获得充分沟通，而进入歧视。

鉴于此，朗西埃看到，人在社会中的服从往往以两种相反的方式得以描述。一方面，社会秩序遵循某种物质自然规律，没有个体能够加以改变的。这里有一个重要问题，即个体成员在社会中的地位问题。如果把一群人联结起来的动力，可以被视为不断地相互比较③（如心理上的攀比）驱动的，那么将不平等合理化的就是人的相互需求中的支配和屈从等态度结构，它的运作就像行星运转那样永恒和普遍。在朗西埃看来，一个理性的个人是不受攀比（如妒忌）支配的。对于一个理性的个人来说，制造反理性的集体理性需要付出很大代价。就拿人际比较中的妒忌来说，正如罗尔斯所假定的，“妒忌倾向的主要心理学根源是缺乏对我们自己的价值的自信，和一种无力自助感。我们的生活方式令人丧失热情，而我们感到无力改变它或无力去获得做我们仍旧想做的事情的手段。与此成为对比，一个确信他的生活计划的价值，确信他有能力去实现这一计划的人，不会去怨恨别人也不会吝惜他自己的好运。即使他力所能及，他也没有那种不惜以自己也受损害为代价去降低他人幸福的欲望”④。对于朗西埃来说，这个假定意味着“社会世界不仅是无理性的世界，更是反理性的世界，其中的活动来自堕落的意志，这种意志为不平等的激情所支配”，但“堕落的意志仍不断运用智力”，“它让智力习惯于只看谁在竞争中占有优势、如何排除别的智力”⑤。朗西埃把这看成为社会世界的物质引力，“社会的反理性的两种象征如同战争，它们就是战场和辩议场”⑥。可见，通过这些话及其所流露出来的倾向，朗西埃否定现代社会运动中的平等趋向是妒忌和怨恨的表现。他愤怒于教育和社会秩序的重负，所以让我们看到不平等是社会奴役。

第二，对高人一等的智力崇拜问题。在现实生活中，在智力上显得占优势的人与那些智力上显得愚蠢的人常常相似到会被混淆的程度。但常人对高人一等的智力有着一种莫名其妙的崇拜。那么，有一个问题是无法回避的：各智力皆平等，到底是主张还是假定？

朗西埃认为，要严格区分主张与假定。如果我们认为朗西埃所提出各智力皆平等，指的是每个人

① 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 108 页。

② 参见［英］昆廷·斯金纳：《国家与自由：斯金纳访华讲演录》，李强、张新刚主编，北京：北京大学出版社，2018 年，第 100—103 页。

③ 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 109 页。

④ ［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 521—522 页。

⑤ 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 109 页。

⑥ 同上，第 122 页。

都拥有平等的能力来解决例如阿基米德定理或者写出李白那样绝妙的诗，那么各智力皆平等的主张显然是一种从表面观察事实而形成的感觉的、而非反思的知识。在这个意义上，对于那些想从中得到真理的人来说，它是肤浅的观测；但对于那些想要在一方面走得更远的人来说，它是有用的。相比之下，有些人一听到朗西埃主张“所有人智力皆平等”就报以大笑。他们质疑，这所谓智力解放的主张，不就是说博学的人和傻瓜的各种智力成品都有同等的价值？有些人还问朗西埃，牛顿在苹果树下被苹果砸中而获得万有引力定律，我怎么没有这样的幸运？他们又担忧，一项真正的发现可能偶然地砸在一个愚蠢的脑袋上，并不是容易发生的。朗西埃提醒人们的是：如果要让他的主张发挥作用，就得换一种眼光看人，即在其智力的各种展现中看人。简言之，智力在其各种展现中都是同样的。对朗西埃来说，我们的精神创造了一般的现象，是为了能更容易说明智力平等之思想的主张。此外，给自己制造无能或智力低下的名声并不总是聪明的，反之，自我赞美高等大脑会产生自我“催眠效果”①。反观现代教育，它最大的毛病在于由教育促成的平等是表演化的、乔装打扮的。现代教育习惯于将平等视为无法核实的远程目标，却在当下迷失于这条不同寻常的道路，要求每个人认识到自己平等的能力。例如，在如何定义理性存在问题上，教育编造出许多讲解的原则，这等于先由教育者（教师、政府机构）向大家讲明何为理性。而朗西埃看到这种想法，认为作为缩小和减少教育者和受教育者的差距的经验主义根据，其作用完全相反：它是社会不平等的象征性装置，它把社会分成两部分，其中一部分凌驾于社会之上，不断再造受教育者无知、无能的看法。教育者告诉受教育者，如果听懂他的唯物主义讲解，某一天就能够在知识上与他平等。在这种情况下，朗西埃看到，这种唯物主义从不平等的状况出发，将平等作为未来的目的，就只能将平等无限推迟。因此，我们的世界 N 次地失败于那些凌驾于社会之上的精英应用社会科学以求平等的尝试。平等成为必须期待的东西，变成“等待戈多”。朗西埃的看法无疑受到马克思《关于费尔巴哈的提纲》的影响。他认为所有人都是懂教育的：“一个教师比别人的智力不会更高也不会更低，一般来说，他可以给出大量的事实，以供研究者观察。”② 最根本的是，教育分驯马术的教育和自由的教育。

现在，我们或许更能理解那众矢之的的教育，理解为什么人们反对把“照着讲”和“接着讲”看作智力的两项主要操作。这个既成的讲解体系打着启蒙的旗帜，它尊重讲解系统的逻辑，例如我们的教材从来不提各智力皆平等。很多教师和学生的确暴露出一种感觉：若各智力皆平等，还要教育干什么？教育也让我们注意到：听优先于读，教师优先于学生，言说优先于文字，理性认识优先于经验性的记忆，等等。总之，它尊重这个教育二分的编制，只有一点例外：它并没有去教教育者自己所不知道的东西。其实，没有“自己讲，讲自己”就不会有人类的未来。

第三，对社会中的高等者的高等性的智力层级的迷信。上文已知，朗西埃对待智力平等的态度时，似乎让人感觉摇摆于假定和历史事实之间，摇摆于把它当作预设和把它当作真实之间。他似乎想兼顾两者，从而给予自己关于智力平等和不平等的阐释者的自由。我们要看看事实的究竟。朗西埃把各智力皆平等称为“公理”，他对平等的狂热捍卫可见一斑。虽然说理清楚，却也带来两个困难。从不平等讲出自己的道理到从平等讲出自己的道理，存在着逻辑转换，也不能简单套用如果没有平等、不平等也无法讲出自己的道理的因果式论断。

我们有充分理由认为，现代社会的许多方面都与这一公理相反。或者说，说各智力不平等比说各智力皆平等更明确、更简单。当人们开始讨论“‘高等的心智’真正是什么”问题，而不是“它有哪些表现”的问题时，并非总是能够区分二者。在这种情况下，每个想要讨论“高等的心智”，或者想要让这样的讨论能够有裨益的人，自然都必须设定一个前提，即他自己并不“蠢笨”，也就是要有意地表现出他认为自己“拥有高等的心智”，尽管这样做可能让他们陷入盲目自信。如果有人问为什么会这样做（即“让某些人自认为拥有高等的心智”），那么有一个答案会首先跳出来，即“人对各智力不平等的感觉”知识。这种盲目自信源自于某种特定的环境条件：“甚至在今天，是什么让思想者

① 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 66 页。

② 同上，第 134 页。

歧视工人的智力？那正是工人对农民的歧视，正是农民对他的妻子、妻子对邻居的妻子、如此直至无尽的歧视。”朗西埃看到，“这类自认高等的低等者”存在矛盾，因为他们也清楚要向低等者有所让渡，并由此认为不平等的理由只有出于平等。即使平等被破坏殆尽，也仅靠平等，才能合理解释社会存在的差异①。人们依然可以不厌其烦地去争论，独立意志和独立品格让一名学生成长得更好，但很难证实是否因为有了独立意志和独立品格，一名学生才成长得更具有持平的精神。这是一个与道德直接相关的问题。既然如此，这类争论就有两个互为对照的极端象征：从让某些人自认为拥有高人一等的心智的感觉到让人不愿表现得自己很聪明的感觉；在某种特定的环境条件下，这是老子示弱的智慧，也是我们需要去学习在一个不平等的社会里成为互相平等的人的解放的题中应有之义。

不同的政府形式会影响到人类精神和智力平等的培育，同时决定了什么类型的知识会大行其道。当然，这些知识各有其优点。既然认识到这一点，我也就此结束朗西埃关于各智力皆平等的讨论。一般而言，在民主议会制国家内部辩议场所，两个人在争辩中会彼此承认智力是平等的。这项主张，正是哲学王－君主制所缺少的。朗西埃认为，言论不分层级，苏格拉底的言论其实跟被苏格拉底视为讼棍的阿尼图斯的言论同样，因为它们都是人类智力的展现。苏格拉底的痴妄在于，他相信天才。除此之外，还存在心智偏差：即便是一个有着丝毫未受损伤的天才，也会受到世界的反理性的阻碍，被它们挫败和迷惑，乃至一切到最后只能导致一种结果，即“阿尼图斯之流成了社会秩序的主宰”②。对这种结果，我们的语言再次只有痴妄这个词可用。正在形成的智力解放当下和不久后就只是在需要克服的不平等的社会言论和概念中说话；近代哲学自卢梭以来在其“社会本质上的恶是不平等”原则中说话，而朗西埃说个体是真实，是社会让他变得钝化，也只有使他遭此浩劫的社会才能拯救他。这是社会有时候也会有理性的意思。智力的历险与平等的伦理正在于智力的每一个展现中，在这一展现中都有整全的人类智力③。

（责任编辑　巳　未）

① 参见［法］雅克·朗西埃：《无知的教师：智力解放五讲》，第 115、117 页。
② 同上，第 127 页。
③ 同上，第 171 页。

论卢卡奇“物象化”（Versachlichung）概念的源起
——以《现代戏剧发展史》为例

张秀琴

【摘要】《现代戏剧发展史》是卢卡奇在“戏剧青年”时期的代表作，他在这里使用了与“异化”（Entfremdung）相关的一揽子概念，如客体化（Objektivierung）、对象化（Gegenstandlichung）、物象化（Versachlichung）等。本文主要探讨其中的物象化概念，认为该概念的使用可部分投射出这一时期的卢卡奇是如何从其康德化时期借助于齐美尔《货币哲学》的“方法论眼镜”去观察马克思的。对于其间思想关系的发生史探究，不仅有利于进一步澄清关于异化概念群中诸概念之间的异同关系，也可借卢卡奇早期（特别是1900－1910年代）思想的补充性研究以期“恢复”卢卡奇思想全貌，从而对他在广义马克思主义传播史中的地位和作用，有一个更合理、可靠的科学评价。

【关键词】《现代戏剧发展史》；物象化；卢卡奇；齐美尔
中图分类号：B505　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0019－07

作者简介：张秀琴，安徽合肥人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院教授。
基金项目：国家社会科学基金重大招标项目“国外学界《资本论》研究的最新进展”（18ZDA016）

在其写作的第一部著作《现代戏剧发展史》（1911）中，卢卡奇（Georg Lukács）几乎使用了与“异化”相关的一揽子概念，包括客体化、对象化和物象化等。马克思在其一生不同时期的多部著述中，也使用过这些概念。事实上，在《现代戏剧发展史》中，卢卡奇的确提及“马克思”[①]“历史唯物主义”“马克思主义辩证法”等[②]，也说自己还“在上中学学习时”，就已“阅读了马克思的一些著作”。但这样的阅读在多大程度上直接体现在“物象化”概念的使用还有待探讨。因此，我们或许更应该转向卢卡奇的前马克思主义或康德化时期所受的思想影响，特别是他自己也承认的、在走向马克思之前“在很大程度上”是戴着齐美尔的“方法论眼镜”的[③]。于是，齐美尔（Georg Simmel）《货币哲学》（1907）的“文化客体化”概念的影响，很容易就跃入我们的考察范围。

一、“物象化”概念的最初使用及其齐美尔之源

据已有文献记载，卢卡奇最初对“物象化”概念的使用是在1908－1909年冬天完成写作的《现

① 有学者指出，这里是马克思的名字“第一次”出现的地方。（Andrew Arato and Paul Breines, *The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism*, New York: The Seabury Press, 1979, p. 26.）

② György Lukács, “Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas”, *Georg Lukacs Werke*, *Bd.* 15, Darmastadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1981, S. 376, 360.

③ ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1995年，“1967年序言”第2页。

代戏剧发展史》。卢卡奇在这里指出，随着现代生活的“整齐划一”，同时发生了“生活的物象化”（Versachlichung des Lebens），在接下来的一页又提到“市民化就是物象化”（die der burgerlichen die Versachlichung）①。对照 1911 年出版的该书匈牙利语版原文可见，这里使用的“物象化”概念所对应的匈牙利语是“objektivalodasa”②，其拉丁语词根是“obietus”，即英语的“object”。1914 年，该书德文节译本（1909 年前完成翻译）以《关于现代戏剧的社会学》为名（分两次）发表在《社会科学和社会政策论丛》杂志上③。这里，匈牙利语“objektivalodasa”被翻译成德语“Versachlichung”（物象化），而且翻译工作至少是经过卢卡奇自己确认的（他还曾把译本送给齐美尔看，并因此受后者邀请参加研讨班）。鉴于来源和时间上的几乎同步性，可以宽泛地称，《现代戏剧发展史》是卢卡奇第一次使用物象化概念的地方④。有论者甚至指出，卢卡奇在“用匈牙利语进行写作的时候，脑子里已经有了德语词 Versachlichung”⑤。

《现代戏剧发展史》还出现另一个同根词“Objektivierung”，即英语的“objectification”，通常译为“客体化”。实际上，在转述桑巴特（Werner Sombart）的《现代资本主义》所使用的“生产客体化”短语时，卢卡奇用的是匈牙利语“objektivalasa”⑥ 来表达“客体化”，在稍后的德译本才用的是“Objektivierung”⑦。此外，该书还频繁使用“对象”（Gegenstand），这个词在匈牙利语版的表述是“targya”，是德语词“对象性”（Gegenstandlichkeit）的词根；不过，即便在匈牙利语版中，卢卡奇也直接使用过“Gegenstand”⑧。此外，在上述三个词或其词根（即“物象化”“客体化”“对象”）出现时，一定会频繁出现其他周边概念如物（ding）、事（sach）、个体（individualitat）、个性（Personlichkeit）、智性（intellektuellen）等术语。为什么卢卡奇这一时期频繁使用这些术语？这不得不溯及齐美尔（特别是其《货币哲学》）对卢卡奇的影响。《现代戏剧发展史》至少 5 次引述齐美尔《货币哲学》中关于货币本质（即把质进行量化处理）问题的相关探讨⑨。在这些探讨中，齐美尔使用了上述所有概念（以《货币哲学》1907 年德文本为参考），还明确使用了德语词“Objektivierung”（客体化）、“Vergegenstandlichung”（对象化）、“Versachlichung”（物象化）、“Verdinglichung”（物化）⑩ 等概念。

写作《现代戏剧发展史》时显然看过齐美尔《货币哲学》的卢卡奇，在其德译节选本中使用了物象化概念，即将匈牙利语“objektivalodasa”翻译成德语“Versachlichung”，但却并没有受齐美尔在同一部著作中使用的物化（Verdinglichung）概念的影响⑪，直到 1923 年的《历史与阶级意识》才开始大规模使用这个物化概念。我们不禁会好奇，无论是前一个概念在《现代戏剧发展史》中的初次使用，还是后一个概念在稍后（1923 年）的使用，是不是都与齐美尔有关呢？这是一个值得进一步探究的问题。无论如何，我们可以对照卢卡奇在《现代戏剧发展史》中所引述的齐美尔（《货币哲

① György Lukács, “Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas”, *Georg Lukacs Werke*, *Bd.* 15, S. 94 – 95.

② György Lukács, *A Modern Drama Fejlodesenek Tortenete*, Budapest: Franklin – Társulat, 1911, S. 105 – 106.

③ 这个德译本被原样收入《卢卡奇全集》第 15 卷即《现代戏剧发展史》卷。（György Lukács, “Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas”, *Georg Lukacs Werke*, *Bd.* 15, S. 52 – 132, 570 – 571.）

④ 洛维特在其《卢卡奇：从浪漫主义到布尔什维主义》一书中指出这一点，但他认为《关于现代戏剧的社会学》是卢卡奇第一次使用 reification（物化，即 Verdinglichung）概念的地方，且在行文中把物化（reification）等同于物象化（Versachlichung）。（See Michael Lowy, *Georg Lukacs – From Romanticism to Bolshevism*, London: New Left Books, 1979, p. 98, footnote 28, p. 97.）

⑤ ［日］初建基：《卢卡奇：物象化》，范景武译，河北：河北教育出版社，2001 年，第 48 页。

⑥ György Lukács, *A Modern Drama Fejlodesenek Tortenete*, S. 105.

⑦ György Lukács, “Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas”, *Georg Lukacs Werke*, *Bd.* 15, S. 95.

⑧ See György Lukács, *A Modern Drama Fejlodesenek Tortenete*, S. 129.

⑨ György Lukács, “Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas”, *Georg Lukacs Werke*, *Bd.* 15, S. 58 – 59, 63 – 64, 102, 571 – 573.

⑩ 参见根据 1907 年版重印的齐美尔《货币哲学》1930 年版第 4 章第 3 节第 2 目、第 6 章第 2 节第 2 目。（Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1930, S. 367, 290;［德］齐美尔：《货币哲学》，陈戎女译，北京：华夏出版社，2002 年，相对应章节。）

⑪ 齐美尔对“Verdinglichung”的使用在《货币哲学》第 3 章第 3 节倒数第 2 目，紧邻着被卢卡奇引述的第 3 章第 3 节最后 1 目。

学》）、特别是参照关键概念（如物象化、对象化、客体化等）出现的段落，以期呈现二者之间的“异同”或可能存在的“借鉴关系”。

总体看来，卢卡奇在这里所谈论的“（现代）戏剧”（drama）即是齐美尔所谈论的“货币”（geld）。这两个概念在两位作者那里充当十分类似的叙事功能，即都被作者用来作为观察和表述欧洲从前现代社会向现代社会过渡（即现代化进程）中出现的明显的（与古代或古典时代相比的）“新”社会现象。只不过卢卡奇更偏重文化艺术层面，而齐美尔更关注经济生活层面，即更偏重政治经济学观察视角，已经试图从劳动分工的角度来探讨资本主义或市民阶层的兴起①。可以认为，“戏剧”和“货币”都是作者观察和表述资本主义在欧洲兴起的一个叙事逻辑，是对资本主义（在欧洲的）“发家史”的理论抽象（类似于马克思·韦伯的“资本主义精神”），也是读者观察他们的叙事的一个窗口——它们所发挥的叙事功能，已经很接近②马克思早期（《巴黎手稿》）的“异化”和后期（《资本论》及其手稿）的“拜物教”概念（只不过在马克思那里，是以“商品”“货币”和“资本”为资本主义生产方式的必然价值表现形式）。所以，卢卡奇关于戏剧的悖论，在逻辑上和齐美尔的货币悖论是一致的，其最大的共同点就是将研究对象（戏剧或货币）的发展史与资本主义（市民社会）的发展史紧密联系在一起。

二、物象化表征：作为资本主义表现形式的“现代戏剧”

卢卡奇将现代戏剧定性为“市民阶层的戏剧”，作为一种“艺术形式”，它“整个发展史”都“表现为”“整个市民文化的象征”③。经过对戏剧这种文学形式的“社会学”研究，卢卡奇发现，戏剧不过是“努力爬升的资产阶级进行意识形态斗争的一个武器”，因为资产阶级日益与宗教相分离的“现代城市生活”需要反抗传统的“庄严的形式”以便构建自己的庄严本质，卢卡奇坦诚，齐美尔“也是基于此而对货币的作用作出了分析”④。当然，卢卡奇也看到欧洲各国在这一过程的非同步性，而这种非同步性恰是欧洲各国资本主义萌芽与发展的复杂性和不平衡性所决定的。换言之，戏剧起初是资产阶级（市民阶层）兴起时的战斗武器；当资产阶级（市民阶层）逐渐确立自己的统治地位之后，便开始改造（重新构建）新的戏剧形式（无论是书本戏剧还是小剧场），以便维持或适应自己日益智性化的城市生活（即现代生活）；在这一过程中，也逐渐确立了新的人与人之间的社会关系形式，即新的社会本质系统。

因此，戏剧本是要以感性（甚至是宗教神秘主义的和情感）、直接（表现在典型人物身上的个体性）、图像化的方式来表达抽象的、普遍的和形而上学的世界观，这本身已是一个悖论。卢卡奇称前者为“社会学事件”，后者为“形而上学事件”⑤，其实就是形式与内容，或表象与本质的悖论。戏剧为了走出这一困境或悖论，只能人设一个典型人物，以作为意志及其行为的“肉身”。为此，戏剧需要对事件和人物的表现方式进行风格化，以便在有限的时空内象征性地表达整个生活世界。换言之，戏剧不得不面对和处理个别/殊相/具体与一般/共相/抽象之间的相互关系或辩证关系。就是说，戏剧既要是逻辑的、抽象的，又要是事实的和历史的；既要在前者中表现后者，又要以后者为依托再

① 对卢卡奇来说，这一点在《现代戏剧发展史》很难做到，是差不多要到《历史与阶级意识》才开始的工作。

② 从形式上看，齐美尔要略微领先于这时的卢卡奇，更接近马克思，虽然卢卡奇此时要包含有“马克思主义的要素”。实际上，《货币哲学》比《现代戏剧发展史》更多提及马克思，并直接引述马克思《资本论》第3卷的相关论述（See Michael Lowy, *Georg Lukacs – From Romanticism to Bolshevism*, p. 97;［德］齐美尔：《货币哲学》，第343页。）

③ ［匈］卢卡奇：《卢卡奇论戏剧》，罗璇等译，北京：北京师范大学出版社，2014年，第54、57页；György Lukács, “Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas”, *Georg Lukacs Werke*, *Bd.* 15, S. 54, 55.

④ 同上，第59、60页；György Lukács, “Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas”, *Georg Lukacs Werke*, *Bd.* 15, S. 58.

⑤ 同上，第7页。

现前者；一言以蔽之，戏剧是中介[①]，是各种矛盾和冲突力量的辩证法。卢卡奇称，这种戏剧悖论或戏剧辩证法是贯穿戏剧学始终的问题。卢卡奇在这里再次引述齐美尔的话：基于世界观的风格化[②]会“使所有的联系都脱离了现实生活”，并形成一个首尾相连（如“一条咬着自己尾巴的蛇”）的“封闭的圈”和完满的“自成一体的幻觉”[③]；正是“世界观”（以因果关系和秩序等级为工具）维系着这个完满和统一的幻像，所以一旦世界观发生变化，其他一切也就都发生变化。

那么，世界观为何会发生变化呢？在卢卡奇看来，这是由戏剧的本质决定的，即因为（基于群体的）“戏剧效应得以产生的状况是社会性的”，而“时代的历史情况对群体效应具有更强的决定性作用”[④]。这里所说的“时代的历史情况”，指的就是资本主义（市民社会或现代社会）的兴起和发展。这里的逻辑是这样的：戏剧必须借助于风格化走出自己的悖论，而风格化又要借助于世界观的统一逻辑（即以象征性来表现人间事），最终，世界观（作为风格化的最终秩序性因素）也要是社会性的（即历史性的）。这样，卢卡奇多次强调的关于戏剧是人与人之间的事件的论断（即现代戏剧发展史），就与资本主义（市民社会）发生史联系在一起。

《现代戏剧发展史》认为，现代城市生活的智性化（去宗教化）趋势，又使得本来就充满悖论的现代戏剧的发展更加举步维艰[⑤]，因为过去的意志辩证法，变成如今的智性辩证法。为什么会这样呢？卢卡奇指出，“所有的文化都会由一个阶级占据着统治地位；或者说得更确切些，文化的表现形式是由这个阶级的经济、政治情况，由他们生活方式的形式、速度和节奏规定的”[⑥]。戏剧作为一种资产阶级兴起时代的重要文化表现方式当然不能例外。换言之，戏剧时代，是前现代社会（如封建社会或类封建社会）崩溃或没落、同时也是新兴资产阶级（市民阶层）为争取自身利益而战斗的时代的产物。等现代市民阶层完成这个战斗的任务之后，即现代市民社会逐渐发展壮大起来之后，他们就不再需要戏剧这种英雄时代的文化形式（要么是书本化、广场化，要么以小说作为新的替代品），因此，在这个意义上，对于欧洲来说，20 世纪是一个“非戏剧时代”。当然，由于欧洲各国新兴资产阶级（市民阶层）的兴起与斗争实践和时间各不相同，因此，现代戏剧的没落会出现相应的变化与复杂状况。比如，卢卡奇指出，德国和意大利就没有产生戏剧，因为“德国的封建主义在斗争中取得了胜利”，而“意大利的贵族向市民文化的过渡贯穿了他们向城市迁移以及成为城市新贵的全过程”[⑦]。总之，一部戏剧发展史就是资本主义发展史，戏剧的悖论就是资产阶级（市民阶层的悖论）。

就像先前在分析资本主义兴起时，卢卡奇更多把兴起阶段的“意志辩证法”视为一种（多少带有尼采 + 康德式的）唯意志论和先验论（后者体现在他的“世界观”概念中）色彩一样，在资本主义发展壮大（已经成为统治阶级——含文化上的统治阶级）阶段，“智性辩证法”更多表现为理智主义（或智性主义）、合理化、数字化、公式化等形式。在前一个阶段，戏剧很难但依然还可以走下

① 所以卢卡奇说，“戏剧除了联系的存在［das Verkupft – Sein］之外没有任何其他的现实性”。当然，这里的联系主要还是因果关系和等级秩序。（同上，第 15—16 页。）

② 有研究者指出，“卢卡奇的戏剧形式定义，就是对齐美尔艺术的风格化概念的运用”，因此，早期卢卡奇受齐美尔的影响是十分巨大，连卢卡奇这一时期对马克思的理解也受齐美尔的中介。（See Ference L. Lendvai，“Georg Lukacs 1902 – 1908：His Way to Marx”，*Studies in East European Thought*，Vol. 60（1 – 2），2008，p. 59.）

③ ［匈］卢卡奇：《卢卡奇论戏剧》，第 18、32、19 页。

④ 同上，第 37 页。卢卡奇说的戏剧社会学就是戏剧史学，因为“历史的也就是社会的关系”。这一思想在《历史与阶级意识》中得到更充分的发挥。（同上，第 36 页。）

⑤ 或许现代戏剧的命运，就是现代市民社会命运的写照：悖论的出现，（都以崩溃前兆的方式）呼唤着辩证法的可能性解决方案（在戏剧中表现为以主人公的意志行动为路径的通向世界观之路），但辩证法既是矛盾的象征，又是矛盾表现自身的手段。辩证法与其说是悖论的解决方案，毋宁说是新悖论产生的预兆，而且在这一过程中还不幸地带有旧悖论的遗迹。

⑥ ［匈］卢卡奇：《卢卡奇论戏剧》，第 42 页。

⑦ 同上，第 47 页。在这个意义上，一部戏剧史就是一部现代市民社会（资本主义社会）兴起史。就像“戏剧”（“货币”）本身是一个中介一样，它们的存在只是一个过渡性产物，总归是要被新的形式所替代。

去，而且在欧洲各国走出不同的姿态；在后一个阶段，戏剧则不断式微，直至走向没落。这里，卢卡奇多处引述齐美尔的相关论断，如现代科学的智性化趋势，“把一切都缩减成熟悉和公式的愿望，在不断增长（不仅是在纯粹的自然科学中，而且在更多历史性的社会学中）。现代科学的趋势，用齐美尔的话来说，就是把物质的条件归因于量”，因此，感性直接性被智性间接性所取代，“质的范畴被量的范畴所驱逐”，“象征为定义和分析所驱逐”，因为“智性主义，作为精神过程的形式，有着破坏一切共同体、孤立每一个个体、强调他们相互之间不可比较的强烈趋势（智性化的生活经验在内容上彼此接近，或者可能更容易格式化）”①。这种对市民阶层生活智性化（即以量代质的格式化倾向）的认知，显然是受齐美尔的影响。

在齐美尔看来，正是货币造成主客体分化（借助于空间的距离化和技术的客体化），并因此造成个人与客观性（即财产）的对立。“在历史－心理领域内，货币通过它特有的本性成为现代科学中一种认知倾向最完美的载体，即：它把质的规定性简化为量的规定性。这让我们想起居中性媒介的那种震动性”，因此，“每一件事情都受数量和数字的安排”，“质的差异”被对应于“量的差异”②。以货币为中介的人际关系（特别是雇佣劳动分工），产生一种去个人化的、纯粹客观的效果（以货币租税的技术形式），齐美尔称此为“物象化”。它造成的后果就是“整体的个人变成了劳动过程的一部分”③，这样，传统社会的亲密的、以情感（亲切随意）和人身依附关系为纽带的社会关系，就变成以货币为中介的冷漠的、貌似中立和自由的、技术性的客观关系。

不难发现，卢卡奇在提出“物象化”概念的那段文字中，即在对新旧社会进行对比研究之后，指出了现代生活的“物象化”本质。在他看来，现代分工的本质就是把工人（劳动能力等）归结为可计算、可量化的，又是独立、客观的、外在于他/她的个性之外的某种合目的性，所以他紧接着用桑巴特④的话将这一趋势表达为“生产的客体化”⑤。基于对这种经济上的生产客体化的指认，卢卡奇才得出这种客体化在生活上的体现，这就是“物象化”。可见，无论是卢卡奇还是齐美尔，都把物象化看作是客体化的结果，即先有了经济生产领域的客体化，才有了社会生活领域的物象化。在他们看来，这样的物象化又是资产阶级（市民阶层）社会的本质。所以卢卡奇指出，市民化就是物象化的论断⑥。换言之，卢卡奇（和齐美尔）是把物象化安置在生活领域之中，强调的是因客体化（生产领域）所导致的人与人之间关系（这也是《现代戏剧发展史》中卢卡奇对戏剧内容的重要定义）的深刻变化。其最典型的表现，就是齐美尔所说的“根据纯粹的算术关系完成这个世界的游戏”，即“数字化即实体化”，卢卡奇称之为“观看－游戏”⑦。因此，也就可以理解卢卡奇和齐美尔对社会、历史和心理因素的共同强调，因为那正是物象化发生的领域。不同的是，齐美尔以货币来把握和理解的物象化发生史，卢卡奇则以戏剧来表达。这样，他们都把“形式”（戏剧或货币——也是中介）对市民社会结构的依赖性放在中心位置，虽然他们都没有像马克思那样深刻透彻和系统⑧。即便是齐美尔，

① ［匈］卢卡奇：《卢卡奇论戏剧》，第67—68页。

② ［德］齐美尔：《货币哲学》，第205页。

③ 同上，第262页。

④ 需要指出的是，桑巴特在其《现代资本主义》中也使用了客体化概念，并多次在文中提及马克思。直到《历史与阶级意识》时期，卢卡奇还在引述桑巴特的这一概念。

⑤ György Lukács，“Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas”，*Georg Lukacs Werke*，*Bd.* 15，S. 63，95.

⑥ 卢卡奇甚至指出，在资本主义（市民社会）经济中，资本作为一个“客观抽象物”，“成为真正的生产者”。感谢徐洋博士和韩立新教授在这一部分的中文翻译中提供的专业帮助。（György Lukács，“Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas”，*Georg Lukacs Werke*，*Bd.* 15，S. 63，95.）

⑦ ［德］齐美尔：《货币哲学》，第205页；［匈］卢卡奇：《卢卡奇论戏剧》，第62页。

⑧ 正如有论者指出的，“在卢卡奇真正地接触到马克思的著作之前，通过齐美尔，他已经摄取了马克思的思想了”。（参见［日］初建基：《卢卡奇：物象化》，第47—48页。）

还是停留在将货币视为一种“伟大的文化要素”①，即造成了主体文化与客体文化的分离。

既然在（经济领域的）客体化是（生活领域的）物象化的基础，那么，对象化概念又将居于哪里呢？实际上，齐美尔在《货币哲学》中借助于客观文化和主观文化的区分，将思想的客体化称之为对象化的。换句话说，从经济活动中的客体化，到生活领域的物象化，还必须有一个中间环节，这就是思想上或逻辑上的对象化。这是与经济活动中的客体化相对应的，都是劳动分工所造成的分立。齐美尔正是在这个意义上探讨了文学艺术等的对象化问题，即客体文化与主体文化的分离问题②。而卢卡奇则实际致力于探讨作为一种对象性形式的戏剧的发展史及其市民社会时代结构基础，虽然他几乎没有使用“对象化”概念，但大量使用了“对象”概念（对于这个“缺失”的环节的概念上的弥补，是在《历史与阶级意识》中关于“对象性形式”的大量讨论得以实现的）。而且，他们都倾向于认为，正是借助于这一（思想上的）对象化过程，才能从（经济活动中的）客体化趋向（生活的）物象化。那么，除了从客体化－对象化－物象化的概念演进线索，其他一些异化概念群的核心概念和周边概念的使用情况呢？

正是在讨论上述两个阶段出现的悖论问题时，卢卡奇（再次和齐美尔一样）大量使用了异化概念群的周边概念，而其核心概念主要出现在对第二个阶段的分析之中。同样，虽然在《现代戏剧发展史》的《戏剧》部分，卢卡奇已开始引述齐美尔（如上文中所提到的风格化造成的与现实生活的疏离），但更大量的集中引述齐美尔（特别是其《货币哲学》中）的观点，还是在《现代戏剧》部分（尤其是卢卡奇对物象化、客体化概念集中使用的部分，相关引用或翻译也集中在这一部分）。需要指出的是，正是基于前一部分的周边概念的使用，卢卡奇（和齐美尔）才得以正式使用异化概念群的核心概念。而且，无论是齐美尔的物化、物象化、客体化和对象化概念的使用，还是卢卡奇的物象化、客体化等概念的使用，都是建立在对古代生活（前现代社会生活）和现代生活（市民社会生活）的区分基础之上。或许正如有论者指出的，这是 1880 年代生人的那一代欧洲（特别是东南欧）知识分子的流行病，即浪漫主义怀乡病（这种怀乡病与古典时代的浪漫主义不同，既有对现代性的恐惧症，又有对前现代性的焦虑症）。在这样的视阈下，和齐美尔（在分析货币的功能时所做的）一样，《现代戏剧发展史》中的卢卡奇也把古代社会＝直接的、感性的或情感联系的集体主义社会；而把现代市民社会＝间接的、智性的或冷漠的个体主义社会。这就是所谓的古典整体性的文化（culture）与现代市民社会原子化的文明（civil）之间的对立③。对于后者的概念把握，似乎“客体化”一词都已经难以胜任，因为旧的概念总是无法胜任描述新的问题，尤其是在社会和时代巨大变革时期例如封建主义或半封建主义向资本主义过渡时期。

无论如何，卢卡奇（齐美尔也一样④），对于物象化、物化概念的使用，都是偶然的、模糊的；特别是与客体化和对象化概念相比，虽然前者更倾向专门特指市民社会（资本主义社会）的特征，而后者可以在更加宽泛的时代背景中使用。这种模糊性在卢卡奇那里体现得更明显。“客体化－对象化－物象化”的递进逻辑，在他这里更可能只是一个思考的逻辑。而在实际术语使用中，他一方面没有直接使用“对象化”概念（因而也就没能像齐美尔那样使用介于对象化和物象化之间的物化概念），而更多地在讨论周边概念即对象。另一方面，因为在客体化和物象化之间缺乏中介性的范畴工具，所以虽然他的思想的高度已经达到对物象化的体认（比如对戏剧的上述定性和定义即是明例），但却苦于找不到合适的范畴工具来表达自己的思考。或许如有论者所说的，他在思考物象化的时候，

① ［德］齐美尔：《货币哲学》，第 127 页。

② 其在艺术上的表现就是印象主义、象征主义和自然主义。所以，相关的论者都会对这三种代表着现代性的艺术样式进行批判。

③ 在浪漫主义者看来，前者意味着（内在）自我与（外部）世界的直接统一，后者则是二者的分离。

④ 有论者指出，卢卡奇“几乎是沿着齐美尔的‘异化’论路线向前发展的”。（参见［日］初建基：《卢卡奇：物象化》，第 48 页。）

只是借用客体化概念来表达它。换句话说，卢卡奇此时在思想上已经达到对物象化（即作为个体的现代人的生活状态）的把握，但因并不少见的明确的概念使用与思考速度之间的落差（再叠加上东南欧与西欧在市民社会进程上的时差），错过了对物象化的明确而系统地定性。我们可以在这个意义上理解物化和物象化概念在齐美尔那里以及物象化概念在卢卡奇那里的“快闪式”呈现，是思维的快速发展与范畴工具的相对滞后之间的矛盾，或同时也是20世纪初期欧洲特别是东南欧面临着同时反对前现代性和反对现代性双重历史任务，给知识分子带来的双重焦虑在书写实践中的一种折射①。当然，概念界定的模糊性，似乎并不影响作者对于资本主义的浪漫式批判②。虽然一方面齐美尔更关注经济事实，而卢卡奇更关注“历史”性维度和“阶级”分析法③，但无论如何都是对现代性的文化考察；另一方面，与齐美尔的悲观论调相比，卢卡奇似乎态度更积极④。或许在“走向马克思的路上”，只有更加靠近马克思的时候，卢卡奇才能对这些概念作进一步的澄清和区分。

（责任编辑　巳　未）

① 关于卢卡奇早年恋爱生活经历对他戏剧青年时期的影响，也有学者根据新公开的卢卡奇早期书信等材料做出有趣的分析。（See Mary Gluck, *Georg Lukaces and His Generation* (1900 – 1918), Cambridge: Harvard University Press, 1985.）

② 这种浪漫式批判的共同旨趣是设定了一个先验的存在，即主体自我现实化的原始冲动。正是这一冲动，肇始并开启了客体化 – 对象化 – 物象化之路。戏剧和货币不过都是这条路上的站台，既是连接点又是切分点，既是路标又是地平线。

③ See Arato, “Lukaces’ s Path to Marxism (1910 – 1923)”, *Telos*, Vol. VII, 1971, p. 134. 当然，此时的阶级还远不是一个具体的范畴，因为在卢卡奇这里，艺术（以戏剧为例）依然被最终赋予祛除生活物象化的历史使命。卢卡奇也是在这个意义上，试图将费希特和马克思思想进行嫁接，从而试图在内部和外部、个人和集体之间寻求某种和解。另一方面，和齐美尔比，卢卡奇更为聚焦资本主义（市民）社会及其不同历史阶段的物象化问题，即主体的人如何有差异的自我现实化的问题。在这个意义上，卢卡奇的物象化概念更具有历史性维度，而不像齐美尔那样充满时代周期的模糊性。（See Andrew Arato and Paul Breines, *The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism*, p. 28.）

④ 在齐美尔那里，主体文化（寻求现实化的自我）只能无望地任凭客体文化（由货币精神主导的宗教、科学和艺术等）的宰制。在卢卡奇那里，至少还为具有审美功能的“心灵”留下些许或明或暗的破局希望，虽然充满了弥赛亚主义色彩。当然卢卡奇的这一任务主要是通过稍后的《心灵与形式》来完成的，即齐美尔那里客体文化与主体文化的对立，就是卢卡奇这里的形式与心灵的对立，但在后者这，统一的“小桔灯”还亮着。实际上，完成《现代戏剧发展史》后不久（约1910年），卢卡奇就已经开始“不满”齐美尔，到1918年更是明确反对齐美尔的悲观主义文化观。这样的反对态度在《历史与阶级意识》和《理性的毁灭》中尤其明显，在后者中，齐美尔被视为新康德主义精神科学家、主观主义者和唯心主义者，以及资产阶级庸俗经济学家。

《哲学的贫困》中的价值形式问题

杨洪源

【摘要】马克思对价值形式的初步系统阐释可以追溯到《哲学的贫困》，虽然只是论战性的概述。作为观念论哲学的推崇者，蒲鲁东醉心“发明”各种“科学公式”，用“建议”“意见”“自由意志”等观念间的推演来解释价值形式的二重性与矛盾性，诉诸虚构的历史来描述所谓构成价值的基本内涵、决定因素、形成过程及现实应用。马克思从批判这些“变戏法”出发，揭示了构成价值的实质与矛盾，指出它无非是相对价值的“另类表达”且漠视建立在阶级对抗基础上的经济事实，故而不能适用于解释金银成为货币的经济原因、证实凡劳动必有剩余的定理。马克思此时的价值形式理论看似尚未超过李嘉图价值理论，实则在方法上尤其是尝试解决剩余价值问题方面实现了飞跃。相形之下，蒲鲁东的构成价值论虽由于旨在解决工人的贫困状况而具有部分进步意义，却终究无法摆脱沦为工人遭受现代奴役之公式从而被历史遗弃的命运。

【关键词】价值形式；构成价值；比例关系；社会生产关系；批判

中图分类号：B516　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0026－08

作者简介：杨洪源，河北黄骅人，哲学博士，（长春 130012）吉林大学哲学社会学院博士后，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所副研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“以现实问题为导向的《资本论》哲学思想研究”（19CZX003）

价值形式是马克思哲学思想尤其《资本论》哲学的重要内容之一。近年来，以立足《资本论》及其手稿、重构价值形式理论为意旨的“新马克思阅读”运动，在德国批判理论领域乃至欧美理论界中的影响力日臻扩大。与此同时，国内青年学者也开始较为普遍关注价值形式与辩证法问题。事实上，早在作为《资本论》之理论萌芽的《哲学的贫困》中，价值形式就是马克思与蒲鲁东进行思想论战的一大主要议题。在蒲鲁东看来，古典政治经济学未能正确认识和解决价值形式的二律背反问题，因而是不科学的。他自认为重新将价值定义为政治经济学的研究对象和目的，发现了构成价值或综合价值，准确揭示了价值比例规律，从而使政治经济学真正成为一门“科学”。相应之下，马克思以“科学的发现”为题对蒲鲁东的构成价值论进行反讽与逐一批判，形成其价值形式理论的雏形。

一、价值形式的二重性与矛盾性

剖析价值形式的二重性，首先要探究使用价值向交换价值转变的原因和过程。蒲鲁东指出，满足人们需求的产品的有限性或稀少性，决定着它们的价值形式的二重性。价值形式表明了一种社会关系，“正是通过交换，使物品的社会性回到它的自然状态，我们才获得了效用的概念”①。可见，使用价值与交换价值在观念上是同时出现的。尽管如此，这两者间仍有先后之别。就像“圣父”与“圣子”的关系一样，交换价值作为使用价值的一种反映而存在，使用价值转变为交换价值的逻辑过程为：产品的有限性乃至不存在，要求人们必须从事产品生产以满足自身生存的需求；与此同时，生产

① ［德］蒲鲁东：《贫困的哲学》上卷，余叔通、王雪华译，北京：商务印书馆，2010 年，第 74 页。

者个人受其精力的限制，不可能生产出满足自身需求的全部产品；于是，个人开始求助其他行业的生产者，“建议”（proposer）通过交换各取所需。在这个过程中，产品剩余是交换的前提，商业是交换的形式。

按照蒲鲁东的理解，揭示使用价值向交换价值转变的原因及过程、辨明它们之间的区别，看似多此一举，实则具有重要的实践意义。从正面来说，遵循使用价值向交换价值转变的规律，等于承认劳动创造价值，故而能够运用这一规律创造幸福和实现自由。“因为劳动能改造天然价值，所以它的权限便不断地扩展和增大，逐渐形成了这样一种情况，就是一切财富由于工业加工而全部归它们的创造者所有，而拥有原料的人则一无所得或者几乎一无所得。”① 从反面来说，一旦使用价值转变为交换价值中的某个环节出现问题，势必带来灾难般的后果。运输中断、恶意炒卖、产品失效等状况，都将导致产品生产者无法进行交换。此时，即便其产品堆积如山，生产者亦一无所有；他愈是拼命生产，愈是贫困。相反，产品效用的增加或生产成本的降低，将会使生产者从交换中不断获利，并逐步从辛劳的小康之家成为饱食终日的富户。要言之，使用价值向交换价值转变的必然性与后果是并存的，致富和衰败相伴而生的社会现象亦源于此。

仅仅揭示使用价值向交换价值转变的原因及过程，远不足以推翻古典政治经济学的价值理论。蒲鲁东自然清楚这一点，他为此进一步论证了所谓价值形式的矛盾性以及深藏其中的奥秘。他分析说，使用价值与交换价值之间的矛盾表现俯首即是。一种商品生产得越多反而越不值钱，数量稀少的奢侈品虽效用不大却价格极高，这样的现象屡见不鲜。发现价值形式的矛盾性绝非难事，关键在于如何理解它的必然性。一方面，个人对产品的需求只得通过劳动来获得它，是命定的必然。另一方面，消费者与生产者之间的产品交换，受双方的“意见”（opinion）及其背后的“自由意志”（libre arbitre）所决定。人们不能取消产品交换的自由，否则社会经济秩序就因掠夺代替交换而无法保障。自由的消费者追求产品的合理性价比，自由的生产者则谋求产品的利润最大化。这样，产品价格就在交换双方自由意志的作用下始终处于波动之中。解决这一问题的关键，不是消除价值概念而是重新确定它，不是取消个人交换的自由而是将它社会化。与其在关于价值形式矛盾性的各种争论中迁延不决，倒不如搁置争议，在承认矛盾必然性的前提下寻求协调它的可能性。

表面看来，蒲鲁东关于价值形式二重性的分析实现了自圆其说，实际上却漏洞百出。马克思批判到，蒲鲁东的分析充其量是一种同义反复或循环论证，也就是在交换价值已经产生的前提下叙述它的产生过程。不言而喻，满足人类各种需求所进行的多行业生产即为分工，而有了分工就意味着有了交换。需求决定生产的逻辑过程应该为：需求→生产 = 分工 = 交换→交换价值。“这样看来，本来一开头就可以假定有交换价值存在。”② 不仅如此，处于罗宾逊式的孤独状态的生产者个人，通过建议其他行业生产者进行产品交换，毫无历史依据可言。在形式上用建议及其多次方来完成产品交换，抹杀了交换在不同历史时期的内容上的差异。真实的产品交换过程是：起初，用于交换的产品只是生产大于消费的那部分剩余；随后，一切产品都被纳入商业的范围，全部的生产均以交换为目的；最终，全部物质的和精神的东西，包括德行、信仰、知识、良心、爱情等，都可以转化为交换价值。

至于蒲鲁东关于价值形式矛盾性的说法，更是经不起任何推敲。使用价值与交换价值之间的矛盾绝非遥不可及的秘密，它早在李嘉图时期就已经是众人皆知的观点。至于蒲鲁东论证价值形式矛盾性的第一个手法，即稀少与众多这对范畴的推演，则违背了政治经济学的基本常识。只有在需求不变的情况下，产品的交换价值才同它的数量成反比。马克思认为，决定使用价值与交换价值的关系的真正因素，不是产品的数量，而是产品的供给与需求。当产品供大于求时，其交换价值就会相对较低；反之，供给越是小于需求，产品的交换价值就越高。随着产品的需求趋于稳定乃至不变，产品数量的增加自然意味着渐进的供大于求，产品的交换价值也就逐渐降低。

蒲鲁东所使用的第二个论证手法，依靠效用与意见、自由意志这两对范畴来说明价值形式的矛盾

① ［德］蒲鲁东：《贫困的哲学》，第 75—76 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，北京：人民出版社，1958 年，第 78 页。

性，也并不“高明”。首先，供求关系绝不等同于效用与意见的对立关系。诚如马克思所言：“归根结底，供给和需求才使生产和消费相接触，但是生产和消费是以个人交换为基础的。”① 对于供给的产品而言，不仅其效用取决于消费者的需求，而且在生产过程中与一切具有交换价值的东西进行着交换。换言之，供给绝不只代表着效用，而是体现着交换价值的总和。同样，需求所代表的也不仅仅是意见，它唯有在满足一定的交换条件下方可生效。在实际交换中，消费者和生产者各自要求的交换价值出现不一致乃至产生矛盾，才是真实的对立。将供给和效用、需求混为一谈的做法，无外乎构筑于空洞抽象概念之上的主观臆想。

其次，自由意志的作用在实际交换中要受到很大的限制。囿于社会生产力的实际发展水平，生产者不能随心所欲创造产品。消费者的意见则取决于其社会地位，特别是资金和需求的状况。马克思举例说，工人购买马铃薯和妇女购买布匹看似遵从各自的意见行事，实则由他们不同的社会地位所决定而形成质的差别。更有甚者，工人购买马铃薯是异化劳动下的被迫行为，他们为了维持生存不得不重新购买自身创造的生活必需品。现实的个人尚且如此，整个社会组织更是这样。社会需求的体系构筑于整个生产组织之上，个人消费的需求根本无法决定世界贸易。

最后，蒲鲁东的这种论证手法是一种错误的辩证法。马克思指出，为了阐述使用价值与交换价值的对立，蒲鲁东先把全部生产者抽象为唯一的一个生产者，再将一切消费者化作唯一的一个消费者，最后让这两个虚构的人物互相斗争。然而，生产者与消费者之间的斗争远非这般简单，不同生产者之间的竞争和不同消费者之间的竞争亦包括其中。总体而言，生产与消费、供给与需求的关系受一系列因素的影响，如生产力发展水平、生产费用、交换手段、消费者的社会地位和竞争等。去掉这些因素，任何关于供求关系的抽象公式皆会变得荒谬绝伦。让矛盾概念取代使用价值与交换价值之间、供给与需求之间的复杂现实关系，蒲鲁东的这种做法即是如此。

二、构成价值或综合价值的实质

揭示价值形式的二重性与矛盾性，并非蒲鲁东的全部理论诉求，解决价值形式的二律背反问题方为其最终目的，因为揭示矛盾性并不等同于发现真理，它只为后者提供材料。在他的构想中，综合正反题求得合题，找到将使用价值与交换价值协调起来的公式，就能真正解决价值形式的矛盾性问题。这个合题即为构成价值或综合价值，也就是各种元素按照一定规律在财富的整体构成中的比例关系或尺度，以此为遵循的规律则是价值比例规律。由于构成价值是组成财富的各元素遵循一定规律的结果，创造财富的力量即劳动，成为构成价值的决定因素。正是劳动本身的固定性和多样性，才既能按照相对固定而又多变的比例把财富的元素组合起来，又可以使财富的组合不断变动从而产生新的比例关系。既然劳动作为构成价值的决定因素，那是否意味着劳动本身具有价值？蒲鲁东指出，劳动自身具有价值绝不意味着劳动可以直接成为产品，而只是一种理论假设、文法简略、以果溯因的类比说法。然而假设终究不是事实，劳动价值与资本生产皆为虚构，劳动进行生产与资本获取价值才是真实的情况。劳动虽然在本质上具有模糊性和不确定性，但可以借助一定的载体作自我确证。换言之，劳动的质量可以体现在劳动对象上，并借助产品成为现实。把具有天然效用或效用不明显的东西变为具有社会效用的产品，让物品从自然状态过渡到社会状态，是劳动的必然结果。

在指出构成价值的基本内涵和决定因素之后，为了清楚地说明构成价值的形成过程，蒲鲁东运用比拟的叙述手法。此时，“普罗米修斯”又“袍笏登场”。在通过劳动征服自然的过程中，这位“社会天才”不断汲取经验和提高效率，从而创造出更多的产品来获得更高的福利，并且逐渐把劳动当作享受。随着总结出每种产品所需的劳动时间，知晓了劳动与财富的正比例关系，“普罗米修斯”必然首先生产一些成本最低的生存必需品。尔后，基于生存得到了稳定的保障，他逐渐考虑创造一些精神产品乃至奢侈品。要言之，“聪明”的“社会天才”一定会按照产品成本大小的自然顺序进行生

① 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 85 页。

产。当然，由于一时的计划失误或贪图享受而忽视必需品的生产，他偶尔也会劳而无获、饥寒交迫。这个事例恰好佐证了价值比例规律的不可抗拒性，凡违背者必将受到应有的制裁与惩罚。“普罗米修斯”的上述“创世记”无非描述生产分工。正如蒲鲁东所说，人类创造出来的各种事物的发展顺序，需要综合它们的全部发展状况来确定，并不完全决定于它们的起源先后。按照劳动的耗费多少所划分的如下顺序，即采掘生产、商业生产、工场生产、农业生产，是符合以上原则的。其中，农业生产虽自古有之，却受改进速度较慢的影响而叨陪末座。因此，价值比例规律合乎逻辑与自然、主观与客观，从而最具高度确定性。于是，蒲鲁东“底气十足”地阐释构成价值的作用和意义，直接将它归结为正义、平等和公平的代名词，并从中推论出全部社会成员生活条件平等的定理。

不难发现，蒲鲁东的构成价值根本没有科学性可言。真正的科学源于批判社会历史运动的认识，即关于本身就产生了解放的物质条件的运动的批判之认识，绝非从主观臆想中得出的解决社会问题的先验公式。马克思指出，蒲鲁东不仅对价值形式问题的关键——交换价值的理解，始终是模糊不定、谬误十足和极不彻底的，还误对李嘉图的价值理论作了空想主义式的解释，使之成为所谓“新”的科学之基。以解决价值形式的矛盾性为“使命”的构成价值，却包含层出不穷的矛盾。

首先，构成价值不外乎交换价值或相对价值的“另类”表达，抽象的交换价值公式对于解决价值形式的矛盾性毫无裨益。只要承认产品具有一定的效用，就意味着确定劳动作为创造产品价值的源泉。而劳动本身又是由时间来衡量的，因此，但凡以商品生产为基础的生产方式，包括资本主义生产方式，其下创造的产品的交换价值都受生产它所耗费的劳动时间所决定。蒲鲁东“苦心孤诣”地论证构成价值的基本内涵、形成过程和作用意义，无非是复述了以上内容。

其次，由劳动时间衡量的相对价值，非但无法推论出人人平等的革命学说，反而代表着工人遭受奴役的公式。李嘉图的价值理论尤其是把人变为帽子的说法，看起来言辞刻薄，实质上深刻揭露出现代经济关系的赤裸现实，直接戳穿劳动彻底沦为商品这个资产阶级的最大秘密。生产这种劳动商品，“需要为了生产维持不断的劳动即供给工人活命和延续后代所必需的物品的劳动时间”①。资本家普遍追逐利润最大化而尽可能降低工人的工资，工资的最低额随之成为劳动的自然价格乃至市场价格。这样，工人只得依靠微薄的收入购买勉强活命的必需品，其命运也被牢牢束缚于资本家手中。由劳动时间衡量的相对价值所表征的现实，不仅是产品的异化、工人和资本家的异化，更是资本家对工人的剥削关系。在这种残酷的情况下，蒲鲁东关于劳动是否具有价值的讨论就显得无足轻重，揭露问题的实质并找到解决办法方为迫在眉睫之事。就其实质而言，蒲鲁东以劳动时间为价值尺度得出人人平等结论的做法，只是一种循环论证的假说。产品自身包含的劳动量，不会伴随其生产者之间相互地位的改动而变化。时间等同于全部生产活动的一切，人至多不过是时间的表现。这种劳动的量化与平均化，注定是工人沦为现代工业之奴隶的真实写照，与蒲鲁东期许的永恒公平和报酬均等没有丝毫瓜葛。

最后，用劳动价值来确定相对价值的做法，不相容于建立在阶级对抗基础上的经济事实。没有正确区分用劳动量和劳动价值来衡量产品价值，把生产费用和工资混为一谈，导致蒲鲁东从李嘉图的价值理论中推论出一切皆平等的谬误。在构筑于阶级对抗的现代社会中，劳动沦为可被买卖的商品意味着：劳动也具有交换价值，后者取决于生活必需品的贵贱和人手供应量的大小等；用来买卖的不是一般劳动而是具体劳动，这类劳动的特性与劳动对象之间互为决定要素；同购买机器一样，人们出于劳动的效用来购买它，把它用作生产工具。概言之，“由于劳动是商品，所以具有价值，但它并不生产东西”②。

意识到把劳动价值归结为理论假设难以应对现实的强烈冲击，蒲鲁东将由劳动时间确定的相对价值，叙述为构成社会财富的各种产品之间的比例关系。在马克思看来，这种比例关系更是一种具有严重后果的现实虚构，它只有在供求始终均衡、消灭阶级对抗的社会中才能实现。蒲鲁东非但没有正确认识到产品的效用大小与生产它所耗费的劳动时间的关系，反而把这种关系颠倒了。始自于文明发轫

① 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 94 页。

② 同上，第 101 页。

之时，产品的生产便建立在次序、等级、阶级的对抗之上，最终固定到积累劳动和直接劳动的对立之上。缺失了这些对抗性因素的价值比例关系必然为子虚乌有之事。结合生产所处的具体历史条件，即可弄清楚确定产品的比例关系是否必要。只有生产资料有限、交换范围极小的古代，产品供求的正确比例才是人们的迫切要求。到了大工业时代，“由于它所使用的工具的性质，不得不经常以愈来愈大的规模进行生产，它不能等待需求”①。此时，重提产品按比例生产和消费，只能是天真的美好幻想。

三、价值比例规律应用的非现实性

整体审视蒲鲁东的构成价值论，不难发现它几乎完全套用了古典政治经济学的理论框架——价值二重性→价值尺度→价值要素→价值规律→现实应用，仅仅对此稍微调整次序、换个称谓。按照他的解释，阐明金银成为货币的经济原因、证实凡劳动必有剩余的定理，是价值比例规律之现实应用的两个明显例证。这也是构成价值论超越资产阶级政治经济学的地方：后者不仅只是约定俗成地论证了金银成为货币的自然原因，把数量稀少、不易损坏、携带方便等金银的独有特性当成主要因素；还由于“崇拜”供求关系调节商品价值的唯一信条，不能正确认识剩余从而确定利润，致使劳动剩余的科学公式沦为将盗窃他人财产合法化的工具。

正是政治国家所作的干预，才赋予金银以按一定比值执行支付手段的功能。用蒲鲁东的话来说，金银是价值已经构成的第一种商品，或曰构成价值的发展过程中的首个环节。他分析道，早在宗法制时期，金银就已经显现出与其他商品的比较优势，并逐渐占据支配地位。随着它被君主占有并打上后者的专属印章，就自然而然成为货币这种最优越的商品。商品交易过程中发生的任何动荡，都无法撼动金银于各种支付行为中间所保持的一定比值。即使金银铸币“缺斤短两”“以次充好”，也不足以改变这一比值。相反，由上述行径导致的货币贬值，刚好证明了金银同其他商品之间存在比例关系。它们既没有改变金银的实际数量及与其他商品的比例关系，又会在货币数量增加时使得金银的交换价值成等比例的降低。由此可见，把金银铸成货币首先关涉确认比例规律的问题，即价值构成的第一步的问题。关于凡劳动必有剩余的定理，蒲鲁东认为它表明了全体社会成员的协调一致，故而最能证实社会是一个“集体的人”，也就是自身具有受一定规律支配的独特的智能和活动能力。易言之，凡劳动必有剩余是社会规律的一种反映，而非社会各成员的活动规律的总和之结果；它必须依靠社会规律来证明，价值比例规律则恰如其分。之所以要用社会规律来证明，是因为个人活动的规律与社会规律相对立，个人财富的损益和社会财富的损益是不可同日而语的、甚至完全相反的。“经济方面的新发明决不会给发明者带来和他贡献给社会相等的利益。”② 众所周知，铁路货运的社会效益远超兽力车运输。当它们的运费持平时，铁路货运的利润却大大低于兽力车运输。此时，维护一部分货运人的微小利益而要牺牲巨大的社会效益。然而，铁路货运价格的提升，势必令它在与兽力车运输的竞争中始终居于劣势直至失去一切生意。由于全体社会成员都是潜在的货运人，铁路货运的社会效益的消失势必蔓延到每个人身上，造成更加不可估量的损失。

社会自身是由生产、消费、交换、流通等一切环节构成的相互联系的系统，不同形式的劳动之间存在比例关系，各种实业家的活动形成一体化。蒲鲁东据此指出，对于诸如新的机器或发明之类的劳动工具而言，只有在公众消费的需求足以持续推动它的使用，或者其他劳动能够充分供养它的时候，才可以被制造出来。这样，“集体的人”每天所消费的始终是其生产的物品，并且在消费过去产品的同时不断生产出新的物品，剩余便由此产生。当然，凡劳动必有剩余定理的实现只限于社会整体层面，没有扩及全体社会成员身上。劳动者原本可以在工资均等的情况下享受日益增长的剩余产品而彼此富足，可是社会分化出从中获利和因之致贫的两个不同群体。可见，将产品比例规律实践化来解决贫困问题极为必要。

① 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 109 页。

② ［德］蒲鲁东：《贫困的哲学》上卷，第 66 页。

“复盘”蒲鲁东的论证金银成为货币的全部逻辑，极易看出它不过是一套“幼稚多于狡猾”的“戏法”[①]。马克思指出，蒲鲁东的论证结构中预设了货币的存在，即金银成为普遍交换的手段，而这些需要在正确解答以下两个主要问题后方可成为前提：第一，对于已经形成的普遍交换，作为特殊交换手段的货币的必要性在何处？第二，货币的本质是什么，它所表征的社会关系缘何属于一种生产关系？显然，相较于货币的必要性与本质，金银成为货币的经济原因是次要的。“这个问题不应当用生产关系的总体系来解释，而应当用金银作为一种物质所固有的特性来解释。”[②] 这样看来，蒲鲁东从一开始就在方法上犯了颠倒主次的错误。相反，遭受蒲鲁东无端指责的资产阶级政治经济学家却做了正确的事情。

进一步来说，假设构成价值能够成立，任何产品的价值皆不可独存，而是与相同时间内制造的全部产品的数量成比例。金银亦不例外，它要以其他价值已经构成的产品为前提，不能成为价值已经构成的首个商品。马克思认为，蒲鲁东所叙述的金银成为货币的经济原因根本无法成立，等于承认君主专制是政治经济学的最高原则之一。一定历史时期的全部政治国家的或市民社会的立法，均只作为当时的经济关系的反映而存在。连君主在发号施令时也得服从这些经济关系，无法达到绝对的专制。货币尤其金银铸币，看似以某种实物的形式出现却绝非实物，实则是经济关系从而生产关系的表现。金银铸币因造假而贬值，根本没有解释清楚一盎司金银的真正价值。随着金银假币以捐税的形式重新回到君主手中，他在造假初期的获利便已损失殆尽。从法国国王菲利普一世及其继位者刚将造假的金银铸币投入市面，就下令照原有成色重铸货币可见一斑。究其实，在金银铸币的价值上，贸易比君主更有“发言权”。金银铸币为纸币所取代，抑或国际贸易中的金银以产品而非货币的方式进行结算，都足以打破金银被君主赋予货币职能的观点。

凡劳动必有剩余的定理，远非价值比例规律能够证实。马克思继续写道，以社会这个“集体的人”为前提，没有超过资产阶级政治经济学的范围，因为后者总会把社会称作精神实体，将各种不存在的属性加诸其身。蒲鲁东试图诉诸“集体的人”证明社会规律与个人活动规律之间的对立，但他枚举的铁路货运和兽力车运输的例子并非事实而只是虚构。这些例子只有在满足一系列条件的前提下才有可能成立。例如，任何事物的比例都是一回事，比例关系可以取代全部事物及其相互联系；全体社会成员均有运货的需求，并且只能在铁路和兽力车中二选其一；每个人的财富是均等的，托运货物的价值皆相等；所有的时间都能创造价值，劳动时间和运输时间在这方面没有实质差别，等等。显然，上述诸条件难以在现实中逐一达成。只从比例自身来说，它根本不能转化为货运资本，货运速度的比例与货运利润亦非一回事。新的发明或机器的普遍使用，绝不意味着社会利益与个人利益间的对立。不论是主张用劳动时间确定价值的李嘉图，还是拥护供求关系决定价值的罗德戴尔，都早已证明出生产工具的革新将使资本不断涌入利润高的生产部门，直至这一生产部门的利润率跌到一般水平。

至于阶级贫富分化源自社会规律未能充分实现到每个人身上的说法，更是无稽之谈。马克思强调，英国的工作日生产率在几十年内激增 27 倍的事实表明，阶级贫富分化是生产力发展和劳动剩余增加的必要条件。假使凡劳动必有剩余的定理在每个人身上得以实现，也只要重新平均分配社会财富即可，无须改变已有的生产条件。然而，在生产条件无法得到改变的前提下，个人获得极大的财富终将未果。“正是由于竞争使工资时高时低于维持工人生活所必要的生活资料的价格，工人才有可能在某种程度内（即使微不足道）分享社会财富的增长；但正因为如此，他们也可能死于贫困。”[③] 抹杀了构筑于阶级对抗之上的各种关系，只涉及财富增长与生产和消费之间的联系，蒲鲁东所说的“集体的人”也就变为一个“没有手脚的怪影”[④]。

① 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 118 页。
② 同上，第 120 页。
③ 同上，第 137 页。
④ 同上，第 135 页。

四、价值形式所表征的社会生产关系

显而易见，马克思此时已经认识到，价值形式所表征的不是物与物之间的关系，而是人与人之间的关系，是一种社会生产关系。不仅如此，他还明确了社会与生产关系的真正内涵，从他同一时期关于雇佣劳动和资本的演讲中可以得到证明：“各个人借以进行生产的社会关系，即社会生产关系，是随着物质生产资料、生产力的变化和发展而变化和改变的。生产关系总合起来就构成所谓社会关系，构成所谓社会，并且是构成一个处于一定历史发展阶段上的社会，具有独特的特征的社会。”① 诚然，马克思在写作《哲学的贫困》时看似尚未超越李嘉图价值理论的内容，从没有区分劳动和劳动力、劳动商品的价值取决于生产它耗费的必要劳动时间、劳动的自然价格即为工资的最低额等观点中，可以见微知类。但是，马克思在方法上已经与李嘉图有了实质区别。李嘉图虽从分配入手考察各独立的社会阶级之间的利益对立关系，却没有深入不同阶级之间对立关系的实质中，仅仅将这种隐蔽的内部联系片面地归结为实物总收益各阶级之间的分配。相反，马克思则明确把价格运动背后所实现的分配，确立为人类劳动产品总价值的分配从而进行生产的人们之间的社会关系。

蒲鲁东在阐释价值形式的二重性时，虽也谈及价值表示的是一种社会关系，却与马克思背道而驰。只是意识到需求、效用、生产和交换等社会因素之于价值形式二重性的作用，不能充分说明蒲鲁东已经完全理解价值形式所表征的社会生产关系。在劳动者作为价值创造者的前提下，蒲鲁东的思考全部止于观念之间的推演。与其说蒲鲁东构成价值论是对李嘉图价值理论的抽象性阐释、空想式理解，毋宁言说它与西斯蒙第开创的小资产阶级政治经济学之间的关联。具体表现在：一是批判古典政治经济学中只顾论证财富生产合理性、忽视其矛盾性的弊端；二是基于劳动创造价值来强调需求和效用之于商品价值的决定作用；三是将生产剩余视作消费不足的结果因而以产品的比例关系为目的。

公允地说，蒲鲁东的构成价值论中有一些值得肯定的部分：他从工人无法买回其劳动产品所导致的贫困状况出发，试图通过一种合理的比例来实现产品按其应有价值出售，最终使工人摆脱贫困的境地。这种矛盾的、理想化的理论色彩的形成，同小资产阶级的现实条件和社会地位是密不可分的。蒲鲁东作为小资产阶级的社会主义者，既迷恋大资产阶级的奢华，也同情工人阶级的苦难。正是富有与贫困相伴而生的矛盾，才使得蒲鲁东将矛盾神化为贯穿于构成价值论的主线。由于鲜明地阐释实践之目的为解决贫困问题，小资产阶级将会成为正在从矛盾中酝酿着的社会革命的重要力量。构成价值论的部分科学性即在于诠释了小资产阶级的历史作用。然而，观念上的矛盾毕竟无法代替矛盾的现实表现。问题的关键不在于承认矛盾的必然性，而在于认清矛盾植根于现实中。此处的现实不只是对工人阶级贫困事实的客观描述或道德谴责，更是事实中蕴含的本质和决定因素，即建立在阶级对抗上的社会。蒲鲁东只想诉诸构成价值来调和矛盾，故而对推翻矛盾的真正基础这个本质问题熟视无睹。真正要解决的不是使用价值与交换价值的对立，而是工人阶级遭受现代奴役的现状。唯有推翻现有不合理的社会生产关系，方可真正平衡不同社会阶级之间的对抗。因此，蒲鲁东也是一个彻头彻尾的空论家，与诸多醉心于发明各种“科学公式”以平衡各种社会矛盾的“社会改革家”无异。

从当时法国官方理论界关于贫困问题的探讨中，也能管窥蒲鲁东构成价值论的部分革命性。受启蒙运动以来倡导平等观念和社会改革思潮的影响，法国伦理和政治科学院于 19 世纪 40 年代就解决贫困问题展开征文研讨。应征者们曾尝试用私人联合、保险契约等原则来解决问题却收效甚微。他们由此从物质领域转向道德领域，论证享乐的欲望和求奢的意愿是人类文明新阶段的主要特征，探究财富增长与享受提高对民族道德的影响、教育制度之于贫困阶级实现幸福的作用。道德谴责虽非贫困之弊病的“治本良方”，亦有“治标”之部分功效。法国科学院却“反其道而行之”，将贫困问题消解于社会经济生活之中，进而维护现有私有制的合理性。相比而言，蒲鲁东从贫困的社会现实出发，以矛盾质疑私有制的合理性、用构成价值解决贫困问题，具有革命的一面。这种革命性秉承了他在《什

① 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 724 页。

么是所有权》中的基本思路，因为实现产品的比例关系可被视为重建所有权的重要内容。当然，从重塑正义以彻底批判私有制到用构成价值重组社会财富，蒲鲁东的理论革命性之程度却随之不断降低，以致完全沦为一种典型的折中主义式的平衡和一厢情愿的幻想。

基于蒲鲁东主义的整体性来审视，构成价值同“自由的无政府主义”紧密相连。根据蒲鲁东的解释，构成价值的形成取决于“意见”，即生产者和消费者双方在产品交换中就价格、数量、时间等达成一致。这种自由的和平等的交换，不应受到政府的一切暴力的压迫，以及所有权的一切经济的掠夺。事实上，构成价值不过是英美习惯法中的合理价值概念。或许出于使其学说更富哲理的需要，蒲鲁东将构成价值的概念黑格尔化，以便在自由平等的“外衣”下调和使用价值与交换价值的对立。将所有权界定为掠夺，绝非意指个人凭借自身劳动或者同他人劳动相交换而对产品的占有，也绝不意味着蒲鲁东要废除它。本质上，只要所有权的基础为劳动和自由平等的交换，无政府主义就是最不能让渡的和可以交换的个人所有权。显然，这种所有权根本无法在资产阶级占据生产资料和生活资料的社会中实现。

值得注意的是，剩余价值亦为价值形式中应当加以考察的重要因素之一。马克思在《哲学的贫困》中虽然没有直接谈及剩余价值，实际上已经打算解决这一问题。由劳动时间衡量的相对价值注定是工人遭受现代奴役的公式，这一观点表明马克思已经厘清如下两种价值之间的差别，即工人自身劳动所创造的价值和工人凭借劳动从资本家手中获得的价值。工人的劳动须借助生产资料才得以实现，因此上述两种价值的差额就成为生产资料所有者即资本家的财产。

无独有偶，马克思在同一时期所作的《雇佣劳动与资本》中，也着重探讨了剩余价值的产生过程和表征的社会生产关系，即资本与劳动的关系。他分析道，工人为了货币出卖自己的劳动、资本家用货币购买工人的劳动，只是一种假象。工资的实质不在于对其劳动产品的部分占有，而在于资本家生产费用的一部分。工人为了获得必需的生活资料而出卖自己的劳动，意味着其生命活动的异化，即从目的沦为手段。一言以蔽之，工资即为社会生产关系的一种表现。同样，作为用来进行新的生产的积累劳动，资本亦为资产阶级和资产阶级社会的生产关系。不仅如此，资本与雇佣劳动是互为前提的、相互制约的、相互产生的：只有同工人劳动相交换进而产生雇佣劳动，资本才能实现增殖；唯有使作为奴役它的权力的资本得以增强，雇佣劳动方可同资本相交换。在资本与雇佣劳动相交换的过程中，工人劳动这种巨大的再生产力量不仅补偿他们所消费的东西绰绰有余，而且使积累劳动具有比先前更大的价值。这正是剩余价值的奥秘所在。

辨明资本与雇佣劳动的关系，有助于直指资本家与工人的利益一致说之要害。马克思认为，资本与雇佣劳动的利益是截然对立的，利润和工资是成反比的。其一，商品的平均价格即它同其他商品相交换的比例，始终取决于它的生产费用。资本家之间的盈亏势必在整个资产阶级范围互相抵消，工资则总是趋向于其最低额。其二，通过改进机器等一些利用自然力的新方法，资本家可以用和过去同等数量的劳动和资本创造更多的价值，工人劳动的价格却在一定范围内保持不变。其三，整个资产阶级的纯收入归根结底为直接劳动使积累劳动增加的部分，是按照劳动使资本增加的比例（利润对工资相对增长的比例）而增长的。即使在看上去最有利于工人阶级的情况下，在资本迅速增长带来的工人物质生活的极大改善的前提下，也不会消除工人和资本家之间的利益对立状态。在所谓的经济繁荣时期，工资增长的比例要远低于利润增长，因为只有满足工人劳动的交换价值相对下降，资本增长才等于利润增长。与此同时，横亘于工人与资本家之间的“鸿沟”也日趋扩大，资本支配劳动的权力和劳动对资本的依赖亦愈发严重。相形之下，蒲鲁东虽然看到资本家无偿占有工人集体劳动所创造的价值这个事实，但由于固守只能用产品来购买产品的教条和产品的比例关系的幻想，无从得出剩余价值的结论，无法理解工资和利润的真正关系，从而决定了平均主义方案的非现实性。

（责任编辑　巳　未）

马克思与历史唯物主义的修辞问题

覃万历

【摘要】历史唯物主义的修辞研究，不在于思考文饰性的或表演性的修辞要素，而在于思考行事性的修辞要素。这种要素在于教人、娱人并感人，从而诱发行动，包括历史性的行动。以肇始于亚里士多德的修辞学三要素“人格（作者）－道理（文本）－情感（受众）”为参照，历史唯物主义的修辞问题根本在于马克思太过强调道理这一要素，把人格和受众困于这一要素中，以致需要从历史唯物主义的写作（解释世界）向历史唯物主义的行动（改变世界）转化的时刻，马克思之后的马克思主义者们不得不寻求修辞上的转换，以激发现实的社会运动。在这个意义上，后续的马克思主义（运动）势必发生——实际上根本无法避免——难以规范的各种“变异”。

【关键词】历史唯物主义；修辞；人格；受众

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0034－08

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

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

历史唯物主义是以马克思为标志的一种思想论域，其源头主要是马克思的思想。思想的表达需要语言，语言的排列组合显示思想；且不说语言是思想本身，至少可以说语言使思想具体显现。历史唯物主义作为一种思想的表达同样需要语言的传达，即作为一种写作呈现出来。读过马克思作品的人都知道，马克思善于修辞，其作品富于激情、理性雄辩且发人深省。但这种对修辞的理解实际上多是文采，马克思要阐明的道理似乎与修辞无关，这通常源于对修辞的成见。修辞只是文饰机巧甚至还会误导人，柏拉图最先指出这一点，之后的许多哲学家也坚持这一点。对马克思所阐明的历史唯物主义做修辞研究，就可能存在这样的质疑，即把历史唯物主义修辞化会使之无用甚至有害。正如博克（Kenneth Burke）所言，修辞存在于一切话语中，毕竟我们是生活在一个充满“事变”的世界里，修辞的意义在于通过语言去形成某种态度或引起某种行动。马克思宣称要改变世界，仅仅从解释世界的、客观真理的角度看历史唯物主义，至少会偏离马克思的意图。改变世界需要行动，但在行动之前最好有理论的引导。这正是马克思尝试的事情，他的写作不止是要解释世界，更是要引导行动改变世界。可以说，从一开始，历史唯物主义就牵连着修辞。但马克思自觉使用的修辞，并没有完成不自觉的修辞任务，也没有完成行动的任务。这就为思考历史唯物主义的修辞问题提供了话题。

本文拟以肇始于亚里士多德的修辞学三要素“人格（作者）－道理（文本）－情感（受众）”为参照，考察马克思的历史唯物主义写作，澄清这三个要素，特别是人格和受众在其中扮演的角色，这种角色又如何影响马克思改变世界的企图从而成为问题。这种考察不在于思考文饰性的或表演性的修辞要素，而在于思考行事性的修辞要素。这种要素在于教人、娱人并感人，从而诱发行动，包括历史性的行动。这种考察也不在于思考马克思的写作运用哪些修辞要素，而在于思考马克思错误地运用哪些修辞要素，从而引起后来的修辞转换，某种意义上滋生出马克思主义哲学内部的诸多分歧（如

伯恩施坦、考茨基、卢森堡、列宁等），以至现代马克思主义哲学诸多流派的产生（如存在主义、弗洛伊德主义、结构主义、新实证主义等）。

一、马克思与历史唯物主义的人格

从马克思的作品中，我们可以读到历史唯物主义，但读不到马克思。这不是说马克思不存在，而是说马克思的作品中不存在马克思的人格。所谓“人格”，这里主要指自我形象的构筑，比如展现作者的明智、德性和善意等品质①，以获得尊重和信赖。这就是说，马克思创作历史唯物主义，但马克思不创作自己，不管是在写作中，还是在生活中②。他的生活表现的是带有各种缺陷的普通人，比如性格偏执又不近人情、常常讽刺挖苦别人且得理不饶人、穷困潦倒又不谋生计、常常举债度日使家庭生活陷入窘境等，尤其是马克思一方面批判资本主义社会，另一方面又耽于享受资产阶级生活。不说马克思的人格会因此崩塌，至少对于他的个人影响来说会大打折扣。事实也是，除为数不多的追随者之外，马克思在世时并没有造成太大历史性影响，即便是造成影响更多也是另有原因（下面将指出），与马克思的人格并没有太大关系。

与之对照，“列宁有一点是马克思绝对做不到的，那就是他从不追求资产阶级的享受。他出身资产阶级，成为劳动阶级的领导人，但从他目前的生活模式看来，显然与无产阶级完全认同”③。而且，列宁通常以大哥的姿态与伙伴相处，“这多少源自以前在家中和弟妹相处的经验，也多少带有小学老师的味道”④。列宁作为某种人出现的形象构筑是修辞的典型，因为在所有事情上我们都更多和更愿意信赖“好人”⑤。马克思在生活中显然称不上“好人”。列宁则凭着自己的人格魅力吸引到大量追随者参与到他的行动中，“他不像马克思那么善妒，他绝不会插手干涉别人的私事，也绝不会为小事情记恨，他对政治立场的不同虽然也会很敏感，但绝不会感情用事（马克思做不到这点），他绝不会让情感上的偏见影响到他的政治行动”⑥。当然，马克思也有其人格魅力，比如学识渊博、思想深邃，讲话幽默风趣、演说铿锵有力、为人类谋求幸福等。只是他总是以一种“先知”的姿态展示自己，这“只能领导少数如学生之流的追随者而已”⑦。所以，以行动为矢量，马克思的人格并没有大大增色马克思所阐明的历史唯物主义。

马克思可以在写作中克服、改变甚至巧妙地颠倒自己的人格缺陷，但他没有那样做。马克思的写作力图表现的是人类社会的客观真理，这其中也没有马克思的痕迹，而是超越任何人（包括马克思自己）的社会历史形象。或者说，马克思要构筑的实际上不是自己的人格而是历史唯物主义的人格，这种人格将代替马克思行使作者的权威且更具权威，并赋予马克思先知姿态。为了集中说明问题，这里主要聚焦于马克思生前公开发表的与历史唯物主义相关的著作，特别是马克思费时费力最多的《资本论》第一卷做简要探讨。

历史唯物主义，或者说“唯物主义历史观”，最初在马克思未发表的《关于费尔巴哈的提纲》中

---

① 参见［古希腊］亚里士多德：《修辞术》，《亚里士多德全集》第 9 卷，颜一译，北京：中国人民大学出版社，1994 年，第 409 页。

② 需作两点说明：一是这里针对的主要是马克思的历史唯物主义写作时期；二是这一时期马克思总是强调自己从事的是科学或实证科学的研究，把自己构筑为一种科学家的形象或表现出一种大学问家的形象。这些形象（还包括革命家的形象）实际上与后面将提到的先知形象是一体的，马克思要探索的是具有科学实证性的人类历史的自然规律，这也是他试图引导革命的思想前提，并且在探索中旁征博引、鞭辟入里，如历史般客观公正，但这些都是系于历史唯物主义的。即使马克思有意识地呈现出自己的这些形象，但终究这些形象是源于历史唯物主义的超人格形象，是它造成的附加现象。因此，本文认为马克思不创作自己，这些形象只是自然呈现。

③ ［美］威尔逊：《到芬兰车站：历史写作及行动研究》，刘森尧译，桂林：广西师范大学出版社，2014 年，第 360 页。

④ 同上，第 339 页。

⑤ 参见［古希腊］亚里士多德：《修辞术》，《亚里士多德全集》第 9 卷，第 338 页。

⑥ ［美］威尔逊：《到芬兰车站：历史写作及行动研究》，第 340 页。

⑦ 同上，第 339 页。

得以隐晦地表达，之后在《〈政治经济学批判〉序言》中得以直接简练地陈述。正如恩格斯所说，这是一种新的世界观[①]，即对世界的新的看法，人类世界中真正起作用的是不以人的意志为转移的社会历史的演进规律，“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的”[②]。这种新的世界观一经得到就用于“指导”马克思的研究工作，特别是作为内在原理贯穿马克思的写作，并在写作过程中逐渐占据主导。从马克思的一些主要著作可以明显看到，历史总是处在自身的逻辑中，人类的苦难则是历史辩证发展的环节，以致这些著作中的人类包括作者本人都附属化于历史的形象。比如《资本论》第 1 卷第 1 版序言中马克思还在不断宣称他的作者地位，他要研究的是“资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系”，要揭示的是“现代社会的经济运动规律”[③]。但正文中，它们之间关系颠倒了，整个写作进入一种“不可避免地”“必然地”“规律地”“自然地”形态和趋势中，社会现实在马克思的写作中自我“表现”（以及“体现”“再现”“实现”等）、自我运动（“转化”“转移”“变化”“分离”“结合”等）。即便是拥有自由意志的人，在其中也“只是经济范畴的人格化，是一定阶级关系和利益的承担者”[④]。就是说，马克思试图呈现的是人类历史的自然过程。所以呈现中，就有诸如“有机体”“活”与“死”“物质变换”“形态变化”“循环”“蛹化”“羽化”“硬化”“结晶”“凝结”“凝固”“吸收”“吮吸”“过滤”等自然相关的术语。马克思的这种不自觉的（隐喻的）阐述方式，“既精确地表述了独特的问题意识，又阐明了具有独特辩证意味的政治经济学学说”，换言之，这种阐述方式成了《资本论》的建构性要素[⑤]，同时表明马克思把人类历史理解为自然史及高于人类（包括作者）的前见。文本中，历史本身成了不以人的意志为转移的更高存在，是纯粹理性的自然规律，所以它是真知灼见且不可抗拒、不偏不倚，指向人类社会的高级形态，达成人类的自由和解放，最终看来它品德高尚、与人为善。历史唯物主义凭着其“明智”“德性”“善意”而享有权威，这会造成“以势服人”的修辞情景[⑥]，不管愿不愿意，人类和社会都应该服从它的权威，因为只有通过它才能得到理解并产生意义，马克思也不例外。

由此马克思产生一种“误同”，或者说“无意识的认同”或“虚假的认同”[⑦]。历史唯物主义呈现的这种历史及其原理，作为一种更高存在、一种先验性原则，显然与普通人不同，它是一种纯粹理性的、不带任何感情色彩的“超人格”。所以，马克思的写作不仅充满自然且必然的阐述方式，而且姿态变得客观冷峻甚至不近人情。这种姿态在《共产党宣言》中关于资产阶级和无产阶级的描述就是一例，马克思像历史本身一样客观公正地指出，“现代资产阶级本身是一个长期发展过程的产物，是生产方式和交换方式的一系列变革的产物”，它“在历史上曾经起过非常革命的作用”[⑧]；工人阶级“不仅仅是资产阶级的、资产阶级国家的奴隶，他们每日每时都受机器、受监工、首先是受各个经营工厂的资产者本人的奴役”，但也只有这样，他们才成为“真正革命的阶级”，才会“用暴力推翻资产阶级而建立自己的统治”，终究“资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的”[⑨]。尤其在《资本论》第 1 卷，马克思对工人阶级苦难的描绘（不伦理、不道德、不公平、不正义等），始终不过是附属于剩余价值的生产及其转化为资本等资本主义生产规律的事实材料。描绘之后，并非义愤填

① 参见《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 213 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 33 页。

③ 《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 8、10、22 页。

④ 同上，第 10 页。

⑤ 马天俊：《蛹隐喻：〈资本论〉的一种阐述方式》，《哲学研究》2017 年第 9 期。关于这些隐喻性术语的建构作用，还可参见马天俊：《论〈资本论〉商品观的空间时间逻辑》，《现代哲学》2014 年第 4 期；马天俊：《论〈资本论〉中的“化身”问题》，《当代国外马克思主义评论》2015 年第 1 期，等等。

⑥ 参见刘亚猛：《追求象征的力量》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004 年，第 161—165 页。

⑦ 博克首先讨论了这一问题，参见［美］博克：《修辞情景》，《当代西方修辞学：演讲与话语批评》，常昌富、顾宝桐译，北京：中国社会科学出版社，1998 年，第 155—168 页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 274 页。

⑨ 同上，第 279、282、284 页。

膺的道德批判，马克思诉诸的依然是历史的自然过程，资本主义“发展到一定程度，就产生出消灭它自身的物质手段”①。可以说，这种客观的自然规律主导着马克思的写作，使他的写作成为自然规律的客观呈现，包括伦理、道德、公平、正义等问题都将在这种自然规律中被辨证地克服。所以，他“决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌”②，也决不用玫瑰色描绘工人的面貌。马克思的这种不带私人感情的客观姿态，还体现在具有个性的注释中。正如恩格斯所说，“只要马克思在前人那里看到任何真正的进步和任何正确的新思想，他总是对他们作出善意的评价”③。这种善意的评价以及对别人错误的批评，在马克思那里似乎十分公正，这不仅仅是治学严谨，也是站在一个更高的客观的视角的评判。正如历史本身冷眼地对待它的社会现实一样，马克思以一种冷眼的姿态对待他的社会现实。

某种意义上，马克思是在向历史唯物主义认同，把自己认作其发言人，从而要求别人向自己认同。熊彼特（Joseph Schumpeter）曾经在与宗教比拟的意义上把马克思称为“先知”④，也有学者把马克思的思想归结为世俗化的犹太教，从而带有先知传统的回声⑤。或许这种先知姿态是因为马克思主义类似于宗教，或许是因为马克思思想的宗教传统，但这一定是源于历史唯物主义的而非上帝的“超人格”的授权，根本在于作者本身与那些更高存在或先验性原则的“误同”。这种现象在许多伟大的思想家那里都能看到。比如，西塞罗与罗马共和国的“融合”，“在这二十年里，任何一个反对国家的人也同时对我宣战”⑥；弥尔顿认为，正如《圣经》出于上帝之手，《失乐园》同样源于上帝，是受神圣权威启发而写成，所以《失乐园》开篇弥尔顿就向圣灵呼吁，“求您助我吟成这篇大胆冒险的诗歌，追踪一段事迹”⑦；尼采要“化身”成先知苏鲁支，因为“我厌足了智慧，如采取了过多的蜜的蜜蜂，我需要向我求索之手”⑧。马克思也是，他的人格构筑依赖历史唯物主义的“超人格”的构筑而不是相反。实际上，这造成马克思矛盾性的人格，在生活中马克思有时甚至可以不顾个人形象，但在思想或写作中则自视甚高、不容异见，因为只有他才能书写历史唯物主义，是它的法定代表。正如熊彼特注意到，“正如每一个真正的先知都说他自己是上帝的卑微的代言人一样，马克思同样只宣讲历史辨证过程的逻辑。这一切显示出来的尊严能抵消许多偏狭和粗俗的缺点，在他的著作和生活中，这种尊严与这些缺点形成十分奇怪的结合”⑨。这种人格的矛盾状态显然是不利于行动的，因为劝说的效果不仅有赖于“证明的论证，而且也有赖于伦理的论证”，我们愿意相信表现出善良、一致等品质的人⑩。

二、马克思与历史唯物主义的受众

马克思写作历史唯物主义显然不是写给自己的，也不是留给老鼠的牙齿去批判的，而是写给特定对象的。科瑟（Lewis A. Coser）曾指出，即便“只要想象一下，就是后来在伦敦那些最孤独的年月里，马克思也没有和这些工人中任何一个发生直接联系”，但“工人阶级仍然是他的学说的最特殊的读者”⑪。工人阶级或无产阶级确实是马克思写作的主要受众，这在马克思的著作和思想中是显而易见的。不那么显而易见的是，在马克思那里实际上存在三种工人阶级受众：一是马克思设定的作为目标受众的工人阶级；二是马克思文本建构的工人阶级受众；三是现实的作为文本受众的工人阶级。之

① 《资本论》第1卷，第873页。
② 同上，第10页。
③ 同上，第608页。
④ 参见［美］熊彼特：《资本主义、社会主义与民主》，吴良健译，北京：商务印书馆，1999年，第45—49页。
⑤ 参见［英］麦克莱伦：《卡尔·马克思传》第3版，王珍译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第5页。
⑥ ［古罗马］西塞罗：《西塞罗全集·演说词卷（下）》，王晓朝译，北京：人民出版社，2008年，第600页。
⑦ ［英］弥尔顿：《失乐园》，朱维之译，上海：上海译文出版社，1984年，第3—4页。
⑧ ［德］尼采：《苏鲁支语录》，徐梵澄译，北京：商务印书馆，1992，第3页。
⑨ ［美］熊彼特：《资本主义、社会主义与民主》，第48页。
⑩ 参见［古希腊］亚里士多德：《修辞术》，《亚里士多德全集》第9卷，第370—371页。
⑪ ［美］科瑟：《社会学思想名家——历史背景和社会背景下的思想》，石人译，北京：中国社会科学出版社，1990年，第93页。

所以不那么显而易见，主要在于马克思混淆了三者的差别，把它们当作同一个工人阶级受众而作为历史唯物主义直接面对的受众。

并非一开始工人阶级就是马克思的目标受众，比如参加青年黑格尔派活动时期，马克思的受众多是志同道合的有学之士，《莱茵报》时期面对的同样是有文化的社会群体。前一时期马克思寻求的是观念革命或哲学革命，后一时期马克思希冀的是政治革命，因为目的不同，马克思要劝说的对象也不同。工人阶级进入马克思的视野是一个过程，这与马克思的思想转变关联在一起。这种转变在马克思主义哲学史上被称为“从唯心主义到唯物主义、从革命民主主义到共产主义的转变过程”①。在马克思看来，观念革命和政治革命并非人的完全的和彻底的解放，这只有通过社会革命才能实现。但社会革命的发生需要革命的主体，马克思认为这个主体就是工人阶级，当然其中有历史唯物主义的理论基础。从历史唯物主义的基本原理来看，生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑。而与生产力、与经济基础直接联系在一起的是工人阶级，他们是社会财富的真正创造者，因此具有特殊的历史地位。实际上，恩格斯很早已经洞察到并把希望寄托于工人阶级：“社会革命才是真正的革命，政治的和哲学的革命必定通向社会革命；这场社会革命在英国已经进行了七八十年，目前正在向着自己的决定性关头快步迈进。”②“工人就这样愈来愈觉悟到，他们团结起来就会成为一个相当巨大的力量，在最必要的时候是能够向资产阶级挑战的……资产阶级脚下的地基就这样逐渐地动摇起来，总有一天，资产阶级的整个国家的和社会的建筑物将连同它的基础一同倾复。”③ 马克思从另一条道路得出同恩格斯“一样的结果”④。这种“一样的结果”，不止是历史唯物主义的基本原理，还包括具体的社会革命以及革命主体的问题。在现实性上，共产党人的最近目的是“使无产阶级形成为阶级”，然后“推翻资产阶级的统治，由无产阶级夺取政权”⑤。就是说，使作为革命主体的无产阶级形成为阶级，是社会革命或共产主义革命的第一步，这也是马克思致力的方向。所以，马克思写作的主要目标受众自觉地被设定为工人阶级，以造成工人阶级的“阶级意识”。但这种设定终究只是观念上的，仍需要在写作中有意地以某些事实材料为基础具体建构，以形成对工人阶级的理解及其自我理解。

马克思的靶子是资本主义社会、是资产阶级，因此必须有一个与之抗衡的对立面。马克思认为这个对立面是工人阶级，因为某种意义上它和资产阶级一同产生、一同发展，以至可以辩证地扬弃资本主义社会和资产阶级。正如《共产党宣言》指出，“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史”，但是“资产阶级时代，却有一个特点：它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营，分裂为两大直接对立的阶级：资产阶级和无产阶级”⑥。实际上，当时的社会阶级状况并没有如此简单明了（现在依然是），并不是只存在这两大阶级，比如还有贵族阶级、农民阶级等；而工人阶级也并未强大到可以与资产阶级对抗，比如宪章运动的失败等。但马克思以历史唯物主义的眼光看到工人阶级的前途，为历史唯物主义找到其阶级基础。这种区分某种意义上是马克思和恩格斯通过文本建构的，从而建构了他们的工人阶级受众。换言之，工人阶级在文本中被建构为资产阶级直接的对立面，肩负着马克思或历史唯物主义赋予的推翻资产阶级统治，带领人类走向自由和解放的伟大历史使命。关于工人阶级受众的这种建构，始终存在于马克思的文本写作中。这里主要就两点来说，一是工人阶级受众的生存状况的建构，二是工人阶级受众的身份的建构。

《资本论》第 1 卷中，马克思常常让工厂视察员、矿山视察员、医生以及童工调查委员会等站出来说话，用他们亲身经历的事实说明工人阶级的生存状况。他们不仅穷困不堪，而且备受摧残，比如居住环境恶劣、营养缺乏，甚至连空间、阳光和空气也缺乏，过度劳累是常态，疾病是常见物⑦。这

① 黄楠森主编：《马克思主义哲学史》，北京：高等教育出版社，1998 年，第 15 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 526 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 548 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，第 33 页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 285 页。
⑥ 同上，第 272、273 页。
⑦ 参见《资本论》第 1 卷，第 764、755、762、296、284 页。

只是工人阶级的身体状况，他们的精神状况更坏，不仅道德败坏，而且智力衰退，工人阶级的人口中“流行着无知和放荡的现象”①。这便是马克思文本中工人阶级的生存状况，“如果但丁还在，他会发现，他所想象的最残酷的地狱也赶不上”这种情景②。然而，马克思也无法忽略以下事实：工人阶级可以拥有财产，也有宽裕的时候，比如“我们从上面可以看出，这笔小小的财产最初怎样从 5 先令开始存起，怎样一点一点地增加到 20 镑”③。但诸如此类的事实几乎不在他的文本建构中占多少权重。不是因为这些事实不存在，而是因为在马克思看来，资本主义制度下这些都是暂时的，“工人的状况必然随着资本的积累而恶化……在一极是财富的积累，同时在另一极，即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面，是贫困、劳动折磨、受奴役、无知和道德堕落的积累”④。对于工人阶级的两方面事实，马克思更着重悲惨一面，并将之与资本主义剥削内在地关联起来。

资本主义制度造成工人阶级的悲惨命运，但多数工人不自知、不团结，有些还错误地把矛头对准机器，这说明他们缺乏一种身份认同。这就有必要建构起工人阶级的身份意识，以寻求工人阶级的自我理解、自我认同。工人阶级（无产者）的身份是相对于资产阶级（有产者）的身份来说的，这在马克思那里是明显的。具体而言，资产阶级是资本主义的产物和组成部分（主体），同时促进了资本主义的发展。他们是“人格化的资本”，他们“的灵魂就是资本的灵魂。而资本只有一种生活本能，这就是增殖自身，创造剩余价值，用自己的不变部分即生产资料吮吸尽可能多的剩余劳动。资本是死劳动，它像吸血鬼一样，只有吮吸活劳动才有生命，吮吸的活劳动越多，它的生命就越旺盛”⑤。相应地，工人阶级同样是资本主义的产物和组成部分（客体），同时也促进了资本主义的发展，他们是“人格化的劳动时间”⑥。在资本主义社会的生态圈中，资产阶级和工人阶级相应地具有一种“物化”的身份外，还构成一种不对等的身份关系——吸血鬼及其猎物。资本家是人格化的资本，资本是死劳动、是凝固的劳动时间，工人阶级则是人格化的劳动时间；资本家和资本要活命，就要不断吮吸活劳动即工人。资产阶级与工人阶级的这种身份关系，马克思以吸血鬼捕食的恐怖景象展示出来。但正因为资产阶级是“吸血鬼”，“他才有历史的价值，才有像聪明的利希诺夫斯基所说的‘没有任何日期’的历史存在权。也只有这样，他本身的暂时必然性才包含在资本主义生产方式的暂时必然性中。但既然这样，他的动机，也就不是使用价值和享受，而是交换价值和交换价值的增殖了。作为价值增殖的狂热追求者，他肆无忌惮地迫使人类去为生产而生产，从而去发展社会生产力，去创造生产的物质条件；而只有这样的条件，才能为一个更高级的、以每一个个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式建立现实基础”⑦。其中，工人阶级处于资本主义物质生产结构的核心，他们的利益不能在资本主义体制内得到满足，甚至惨遭资产阶级剥削，而与更高级的社会形式反倒是内在一致。因此，工人阶级的身份是双重的，一方面他们是被吸血鬼吮吸的阶级，另一方面正因为不断被吸血鬼吮吸，他们才是能引发变革的阶级。这两方面是一体的、辩证的，马克思通过工人阶级身份的社会性的建构，从而赋予他们的身份以历史性。这也表明工人只有从属于工人阶级总体才有身份，正像在《共产党宣言》中表达的，资产阶级已经联合起来的时候，工人阶级也应当联合起来。所以，即便事实上工人阶级还没有完全联合起来，马克思关于工人阶级的描述通常都不是某个工人而就是工人阶级本身，或者至少也是陶工、丝织工、织袜工、制鞋工等工人群体，比如《资本论》第 1 卷中虽然出现诸如威廉·伍德、约·默里、弗尼霍夫、玛丽·安·沃克利等工人个体，但他们依然从属于特定工人群体，如童工或女时装工等。换言之，工人阶级的身份除了社会性和历史性外，还应当具有某种总体性。然而，关于工人阶级的身份问题，恩格斯很早就注意到另外的选择，如所谓“工贼”等，在马克思这

① 《资本论》第 1 卷，第 540 页。
② 同上，第 286 页。
③ 同上，第 771 页。
④ 同上，第 743—744 页。
⑤ 同上，第 269 页。
⑥ 同上，第 281 页。
⑦ 同上，第 683 页。

里则被撇开了，以至后来工人阶级的身份变化及其是否还能作为革命主体的身份等问题成为焦点①。

文本中的工人阶级受众虽然包含事实，但终究是理想化的、抽象化的。马克思在世时，接受马克思主义的现实的工人阶级受众似乎不多，充其量也多是间接的，但这却是马克思应当要面对和劝说的受众，这里暂且不论。马克思直接的受众其实主要是流亡知识分子和艺术家②，特别是俄国的流亡者，如普列汉诺夫、查苏利奇、列宁等就较早接受了马克思主义。《共产党宣言》和《资本论》第 1 卷在俄国大为流行，让马克思自己都感到吃惊。我们知道，马克思自始至终关怀的都是自己的祖国德国，其次是英法等欧洲大陆的一切文明国家，认为无产阶级的联合行动，“至少是各文明国家的联合行动，是无产阶级获得解放的首要条件”③。俄国在马克思的眼中向来是落后的、野蛮的，是“欧洲全部反动势力的最后一支庞大后备军”，但后来情况变了，俄国成了“欧洲革命运动的先进部队”，马克思遇到如何跨越“卡夫丁峡谷”的问题④。虽然马克思主义最终在俄国造成巨大的历史影响，但就马克思而言，他所期待和建构的工人阶级受众没有也无法成为历史唯物主义的受众，现实的工人阶级受众终究也没能直接进入马克思的视野而成为历史唯物主义的主要受众。

三、结语：历史唯物主义的修辞转换

上述分析中，我们看到马克思的人格与历史唯物主义的超人格之间的相互关系。一方面，马克思的人格至少在行动上对历史唯物主义来说并无太多助益，甚至还可能有损历史唯物主义的权威。另一方面，历史唯物主义的超人格赋予马克思先知姿态，但这种姿态不仅不大吸引人，也造成不利于行动的马克思人格的矛盾状态。同时，马克思抽象地理解了自己的受众，从而抽象地理解了历史唯物主义的受众，混淆了设定的作为目标受众的工人阶级、文本建构的工人阶级受众、现实的作为文本受众的工人阶级这三者之间的差别，从而无法直接劝说历史唯物主义应当要面对的现实受众，他吸引到的“阅听人”多是（流亡）知识分子而非工人。但是，这其中表露出的修辞问题还不是根本，根本在于马克思太过强调“道理（文本）”这一要素，把人格和受众困于这一要素中，以致需要从历史唯物主义的写作（解释世界）向历史唯物主义的行动（改变世界）转化的时刻，马克思之后的马克思主义者们不得不寻求修辞上的转换，以激发现实的社会运动。在这个意义上，后续的马克思主义（运动）势必发生——实际上根本无法避免——难以规范的各种“变异”。

毋庸置疑，历史唯物主义是讲道理的，马克思的自信也主要源于历史唯物主义的道理。道理（Logos）在修辞学上与语言或文本通常是一体的，或者说至少是寓于文本之中的。相对地，人格（作者）和受众（情感）通常处于文本之外。但马克思建构的不是作者的人格，而是超越作者人格的历史唯物主义的超人格，这种超人格本身即是历史唯物主义的道理的“人格化”，所以它同样处于文本之中，是一种文本权威或理性权威。同样，因为马克思的混淆，历史唯物主义的工人阶级受众始终是抽象的、不是现实的，这种受众是马克思所期待的并在文本中建构出来的，所以也处于文本之中，是一种文本受众或“虚拟受众”。马克思的历史唯物主义写作，在修辞上构成的是一个封闭的文本世界、一种文本的现实主义。然而，“文本本身绝不能类比于处于运动状态的物体，可以通过对修辞对象的直接冲击而产生说服效果。说者所提供的任何文本充其量只能被理解为一种提示，或一堆素材加上如何处理这些素材的一项建议。它必须通过听者自己的‘语境再构’（re－contextualizing）才能成为功能化的修辞并产生说服效果”⑤。换言之，即便作者的人格可以不参与劝说，所构筑的超人格可以寓于文本之中进行劝说，但受众绝非文本可以规定，而是实际处于作者的有效控制范围之外，“经

① See Andre Gorz, *Farewell to the Working Class: An Essay on Post－industrial Socialism*, trans. by Michael Sonenscher, London and Sydney: Pluto Press, 1982.

② James Aune, *Rhetoric and Marxism*, Boulder · San Francisco · Oxford: Westview Press, 1994, p. 24.

③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 291 页。

④ 同上，第 250、251 页。

⑤ 刘亚猛：《追求象征的力量》，第 155 页。

典修辞学家心目中的典型受众一向是拥有判断或决策权，坚持从自己的立场和情感出发，确定所涉修辞的相关性和重要性的明白人，并非修辞者略施小计就可以任意摆布的弱者”①。马克思当然清楚，他要争取的不是资产阶级，而是工人阶级，并且要通过非强制的手段去争取。马克思一开始就不仅站在资产阶级的对立面，也站在工人阶级的对立面，因为他要改变的是资本主义社会的“常识”“常情”“常理”“常态”，其中的困难不难想象。

面对自己受众的修辞任务，马克思似乎想得过于简单。比如《资本论》第 1 卷第 1 版序言中，马克思指出，“除了价值形式那一部分外，不能说这本书难懂。当然，我指的是那些想学到一些新东西、因而愿意自己思考的读者”②。后来在出版法文版的时候，马克思虽然有所自觉，“您想定期分册出版《资本论》的译本，我很赞同。这本书这样出版，更容易到达工人阶级的手里，在我看来，这种考虑是最为重要的”，而且马克思对表述方法也做了修改，以“使读者更容易理解”；但马克思依然坚持，他所使用的分析方法“使前几章读起来相当困难”，对此他也没有别的办法，“只有事先向追求真理的读者指出这一点，并提醒他们。在科学上没有平坦的大道，只有不畏劳苦沿着陡峭山路攀登的人，才有希望达到光辉的顶点”③。同样，马克思学究式的写作方式，比如大量引用、大量典故、大部头等，以致《资本论》第 1 卷甚至连他从事工会工作的同事都“感到好像一个人得到了一只大象，不知道该拿它怎么办”④。这显然是忽略了工人阶级的可及性。或许在有些人看来，这些问题似乎与历史唯物主义的道理无关。其实不然。诚如亚里士多德所说，“‘对于关乎自己的大事’，受众成员从来都是‘很注意的’：‘如果他们漫不经心的话，那是因为话题不重要，对他们个人而言没有任何意义，或者使他们感到压抑’”⑤。想必工人阶级同样无法忽视关乎自己的大事，历史唯物主义的话题也不可谓不重要，但马克思的历史唯物主义写作并没有调动起太多工人受众的情感，也没有引起他们太多的注意，从而可以引导他们的行动去改变世界。这可能就是马克思的历史唯物主义写作存在的主要修辞问题，他不仅把人格更是把受众困在文本之中，以致妨害了自己的目的。因此，历史唯物主义要求的现实的解放，首先需要文本的解放。特别是在现实的问题变得迫切时，马克思之后的马克思主义者们无不寻求历史唯物主义的修辞转换以适应行动的要求。

从修辞的角度来看，面对的现实不一样、问题不一样、目的不一样，要劝说的对象不同，写作的方式和所持的论点论据等也就不同。这在某种意义上造成多种形式的马克思主义的出现，比如伯恩施坦为代表的右翼修正主义、卢森堡为代表的左翼马克思主义、考茨基为代表的中间调和主义、列宁为代表的俄国马克思主义。以至后来，各西方马克思主义流派的出现，比如存在主义、弗洛伊德主义、结构主义、新实证主义等，同样不止是寻求马克思主义的理论突破，也是面对自身的现实和问题的结果，它们同样发生了修辞上的转换，比如此时他们的目标受众以及现实的受众可能早已不是工人阶级，因此他们的写作和主题更加学术化。总之，虽然马克思写作的历史唯物主义有着高尚的动机也贯彻着道理，但他的写作的修辞问题表明，在不断变化的现实面前，尤其是在现实的行动面前，历史唯物主义仍然需要不断实现自身的修辞转换。⑥

（责任编辑　巳　未）

① 刘亚猛：《追求象征的力量》，第 129 页。
② 《资本论》第 1 卷，第 8 页。
③ 同上，第 24、27 页。
④ ［英］戴维·麦克莱伦：《卡尔·马克思传》第 3 版，第 321 页。
⑤ 刘亚猛：《追求象征的力量》，第 129 页。
⑥ 限于篇幅，这里只简要谈及。关于历史唯物主义的写作与行动，以及从写作到行动的转化如何在修辞学上体现出来，笔者将在别处以“历史唯物主义的写作与行动研究”为主题进行详细探讨。

政治主体的危机与生成
——基于“教化问题”对青年卢卡奇主题的重构

周智臻

【摘要】在学界惯常的认识中，卢卡奇建立了现今对马克思理论最为经典的解释范式，即以能动主体的实践作为阐释的基础，而以主体的自我意识的生成作为超越物化的先决条件，并且主体的创造性的行动构成革命过程的终极目标。此种阐释在面向卢卡奇文本中的具体问题，特别是“组织问题”时丧失了解释力度。本文试图通过对卢卡奇《历史与阶级意识》的重新阅读来重构其可能的双重主题，特别是“政治行动”的独立性，并在此前提下探寻其革命理论的核心环节，也就是所谓的“教化”问题。通过对于教化问题的提出以及回答，主体的生产在之前理论哲学语境下未曾涉及的方式来予以思考。同时，教化问题与无产阶级问题的关联表述了联结“旧教化”传统与创制“新教化”的可能。

【关键词】主体；阶级意识；组织问题；教化
中图分类号：B505　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0042－08

作者简介：周智臻，湖南永州人，（天津 300350）南开大学哲学院博士生。
基金项目：国家社会科学基金重大项目“马克思主义哲学与中国古典哲学的比较与汇通研究”（16ZDA097）

在经典的20世纪马克思主义的理论光谱中，卢卡奇（Georg Lukács）的理论可以简单总结为围绕主体所展开的实践哲学和关乎无产阶级意识衍生的历史哲学，前者作为理论的奠基原理自足地容纳了青年卢卡奇的全部理论。问题在于，在此语境中，实践哲学所依赖的主体被理解为自我奠基的绝对者；这与无产阶级意识的过程性是存在着龃龉的，因为在意识的生成过程中，主体自身是一个环节而非具有自我奠基能力的绝对者，其生成的过程性反而构成对于主体基础性的挑战。为应对这一理论内部的挑战，笔者持如下观点：首先，在《历史与阶级意识》中存在着双重主题，前者集中在《物化与无产阶级意识》一章，以哲学家的身份表述“物化现象”和“主体的超越性行动”；后者集中在《组织问题方法论》一章，以政治行动家的身份表述行动的可能性和主体生成的条件。需要强调的是，本文并不认为两种身份存在一种断裂，只是倾向于认为存在叙述的一种视角转移，这一转移的过程正是本文所需要阐明的。如果基于传统政治哲学的内在构成，两者的关系可以表述为“哲学”和“政治”的张力，并且以一种政治性的思考来塑造其理论的面貌，在此意义上，卢卡奇是马基雅维利“政治科学”的后继者。对于“政治科学”而言，其最核心的要义是所谓政治的教育，也就是关于主体之为主体的赋形行动①。本文试图立足于作为“政治性”思考者的卢卡奇，来重审其对于物化的超越以及其重建“主体”的努力。

① 欧克肖特指出，存在两种哲学的论述风格，一种是沉思的（Contemplative），一种是教育性的（Didactic）。显然，青年卢卡奇兼具这二种风格。（Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 1975, p. 15.）

一、双重分叉的根源：在哲学与政治之间

理论的阐释离不开对其最为概观性的定位，但往往一种理论在其批评者那里得到更富有启发性的评判。在科莱蒂（Lucio Colletti）以及阿尔都塞看来，卢卡奇的理论存在三大悖谬性的论断：目的论式的历史神学①，以主体的劳动为依托的实践哲学，以人以及人的行动作为奠基性原则的人本主义②。粗略看来，上述评价基本延续了费尔巴哈对黑格尔的批评③，可见阿尔都塞等人的批评仍然沿袭了传统马克思主义阐释中对黑格尔幽灵的疑惧，简言之，即“科学”对“哲学”的质疑。在另一种意义上，阿尔都塞的批评却是探索卢卡奇可能的主题的坐标。也就是说，是否存在另一领域，能够在持守马克思传统的“非哲学”的前提下，重新恢复哲学的可能？

为了应对这一怀疑论的挑战，首先需要一套区分性的原则，来重建卢卡奇理论的脚手架。本文试图将卢卡奇的理论重新展现为一种政治性思考，就必然要到“政治科学”的源头之处来寻求其结构。依据波考克（John Pocock）的分析，早期现代之后的政治哲学存在两重维度④：第一是其理论深层的终末论背景，即政治体作为救赎之城的历史哲学面向⑤；第二层维度是关于“**运气**”的意识，其已然隐含在第一层次，因为将时间的因素引入政治体的确立，本身就带来不确定性。早期现代的政治哲学极为深刻地意识到主体行动与行动中的运气的关联。不过，这一区分展现出政治性思考的吊诡之处，既需要某种必然性的言语来构造团结的政治主体，又需要直面偶然性对群体生活的侵蚀。因此，不同于理论哲学对共同生活层面的偶然性的忽视，政治性的思考主动地将自身置于偶然性之中。

按照传统的解释，卢卡奇的全部主题已经在《物化与无产阶级意识》一章中完整呈现，如此一来，将其视为历史哲学似乎没有争议，换言之，他整体的理论只言及上述第一重面向。的确，在《资产阶级思想的二律背反》的第四节中，无产阶级扬弃物化现象的过程被理解为同一的主－客体“创世”的过程⑥。然而，这忽视了《历史与阶级意识》后半部分所做的理论努力，即使注意到了，也倾向于将其视为前半部分的有机延伸，并不认为存在某种问题意识的转变。

但按照上述的政治－哲学结构，“组织问题”必然扮演着重要的角色，它实际来自于现实运动与乌托邦之间深刻的张力，用更传统的理论语言来说，乃是对于所谓理论和实践的裂缝的观审⑦。这种“理论的运气”可以更具体地表述为：理论何以避免沦为“纯粹理论”和“宣传”，成为一种无法现实化的理论理性⑧。何谓现实化的不可能性？一是指面对物化的结构时个体意识的无能；二是面对作为教育者的“现象学家”们，革命主体全然被动的境况。这一问题构成卢卡奇乃至早期西方马克思主义关于政治思考的核心关切⑨。

对于“组织问题”的独立性的拯救，同时关乎着如何重绘卢卡奇的思想肖像的问题。齐泽克在为 *Tailism and dialectic* 所写的长篇后记中指出：“卢卡奇不能被视为一个与政治无涉的文化批判学者。”⑩ 换言之，对组织问题等“政治性”的问题的考察是探讨“物化”问题的前提，而不是相反。如果回到波考克给出的范式，可以看出组织问题恰恰构成其政治哲学的第二重维度。这意味着组织问

---

① Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, London: NLB, 1973, p. 185.

② ［法］阿尔都塞：《保卫马克思》，北京：商务印书馆，1984 年，第 211 页。

③ “思辨哲学的本质不是别的，只是理性化的，实在化了的，现实化了的上帝的本质。思辨哲学是真实的，彻底的，理性的神学。”（［德］费尔巴哈：《费尔巴哈著作选集（上卷）》，北京：商务印书馆，1984 年，第 123 页。）

④ ［英］波考克：《马基雅维里时刻：佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》，冯克利、傅乾译，南京：译林出版社，2013 年，第 3—53 页。

⑤ Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, California: Stanford University Press, 2009, pp. 9－16.

⑥ ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1992 年，第 217 页。

⑦ 同上，第 386、390 页。

⑧ 同上，第 393 页。

⑨ 同上，第 282、283 页。

⑩ Georg Lukacs, *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, London: Verso, 2000, p. 153.

题并非意图完全地消灭所谓历史哲学的思辨，相反，政治行动仍然奠基于内在的历史哲学之中，恰恰是历史哲学内在的偶然性要素，使行动转换到政治领域，成为一种政治－行动。

如此，可以重新锚定《历史与阶级意识》作为一种政治性思考的主要问题。首先是关乎主体的规定性，主体在他的政治行动理论中是如何出场的？其次是政治问题的核心——教化问题。如果是政治－哲学的而非“哲学－神学”构成了整体的理论结构，理论－实践、旁观者－行动者、自在阶级－自为阶级的非理性裂缝的可能中介为何？在“物化章”的第三部分，卢卡奇就已涉及到“教化”问题，但仍停留在主体的“自我教化”层面，也就是依赖主－客体的互动来获得阶级意识。但在篇末，卢卡奇则指出“教育者本身必须受教育”① 的问题，这对于“自我教化”构成了根本的挑战。在“组织问题”中，卢卡奇再次提出教化，虽然已经不是“物化章”出现的“自我教化”，而是在政治性的共同生活层面提出的，这是其思想中的政治性不断显露的表现。在谈论这一具体的问题之前，首先要回应一个元问题：“为什么需要教化？”

二、革命教育的缘起或论作为问题的教化

本文对卢卡奇的双重主题的解释试图表明，卢卡奇的理论不能被理解为单纯的“革命哲学”，其对于“政治”作为一个有独立原则领域的承认，本原地呼唤作为二者之中介的“教化”，这是其革命教育得以可能的前设。在根本意义上，教化指示着一套主体的生成理论。不过教化何以成为问题，则需要从观念史的视角来锚定卢卡奇的革命教育理论的问题语境。

从启蒙时代就建立的普遍的教化，在其顶峰时代却遭遇了最普遍的无教养现象。只有到弗格森（Adam Ferguson）的研究中，这一联系才被隐秘地揭示出来：正是教化自身缔造了普遍的“无教养”。在黑格尔的理论中，无教养群体仍然局限于所谓贱民（pöbel）群体。究其原因，乃是因为旧的认识框架对于新的征兆的无能，“穷人”仍然被按照中世纪以来的惯例设定为诸社会阶层之一，并未视为普遍现象。这一对症候的无视来自于苏格兰思想家的独特设定。Manfred Riedel 指出，苏格兰传统虽然“发现了”市民社会，却仍然没有像之后的新自由主义者所解释的那样，将政治性从市民社会中驱逐出去；相反，市民作为以营利劳动为手段，以财产为其支撑与德性的自由人，同时在“公共领域”作为公民而行动，这对于苏格兰人来说绝非矛盾②。教化的方式在苏格兰传统中表象为劳作－财产－德性的三元组，公民共和传统和商业社会在苏格兰的思想中仍是不可分离的。就苏格兰传统而言，是典型的以有教养的自由人为根基的“政治社会”，尽管已经混合了商业社会的教养，却仍然表征了一套完整古典式的政治教化体系。

但“贱民”的登场表征了该教化形式的悖谬，准确来说，苏格兰思想家用公民共和主义的语言表述商业社会的悖谬性。需要注意的是，我们并不能将贱民等同于作为政治主体的无产阶级。Frank Ruda 指出，无产阶级和资产阶级都属于黑格尔以及苏格兰传统的贱民③，所谓资产者指的应该是所谓富裕的贱民，他不再是市民社会之中稳定的上层阶级，而是通过充满偶然性的营利方式占有财富（并非“财产”）和权能的私人，因此无法借助无形且流动的财富在公共空间形成有形“政治身体”。总之，劳动不再构成主体形成财产与德性的根据，他们都脱离了现存的伦理实体中的关系，但不是“自由人”，而是私人性的、赤裸的主体。

在马克思早期文本中，看似只是进行了简单的名词替换，却在基本结构上变革了黑格尔－苏格兰色彩的市民社会观念，无产阶级在概念史的出场表述了贱民的普遍化以及无教养的普遍化，无产阶级

① ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 304 页。

② Manfred Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 98, 101.

③ Frank Ruda, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, London: Continuum, 2011, pp. 49－58.

的无教养已然成为整个社会的命运[①]。在《论犹太人问题》及《黑格尔法哲学批判·导言》中，上述崩溃表述为政治教育的无能，这也意味着在传统市民社会中无法容纳普遍的教化。就这两个文本而言，市民社会所依托的财产－德性的联盟已然瓦解，表现为结果的“无教养”状态，不是指缺失教化，相反无教化正是通过教化产生。

在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》的末尾，面对着德国的教养在“黑格尔之后”一片废墟的境况，恩格斯指出，**德国工人是德国古典哲学传统合法的继承者**[②]。但无法逃离的困境是：无产阶级本身就是市民社会教化传统的“症候”，即旧教养形式自身无法容纳的不可能性（假如这种教化行动可以被不那么严格地称为“启蒙”）。如果无产阶级仍要实现尚未完成的自我教化，新的教化行动何以区别于前？同时，教化作为一个德国观念论传统的关键问题，如何在接续德国传统的前提下建立新的联系？这是卢卡奇这个的黑格尔－马克思主义者所要面对的处境。

三、主体何为？或论多重幻象下的无产阶级

在卢卡奇的理论中，主体无疑是其理论的支撑点。在传统的理论认识中，主体被赋予无需教化的特性，即所谓自我奠基的主体。但这造成极大的困扰：就政治－哲学的背景来说，无教养主体在实践领域的登场导致革命政治内在的非理性特质，使得其理论无法成就一种真正的政治性，也无法应对所谓“怀疑论”的挑战。

关于卢卡奇的主体理论，有两条非常重要的“偏见”：卢卡奇的主体是构成性的（Constitutive）；主体内部存在着隐性的层级结构，或者说某种教育机制，以此联结了无意识的个体无产者与自在自为的集体性（collective）的主体[③]。然而，卢卡奇理论的主体并不是一个单调性的概念，相反，是多个概念互相映现所产生的概念群，故而上述这种化减叙事自然问题重重。可以看到，旧有的阐释框架基本奠基于一种对于黑格尔的解释：黑格尔的哲学是三位一体学说的世俗版本，或者说某种存在－神学结构[④]。齐泽克将其总结为“**个体－现象学家－无产阶级主体**”庸俗三段论结构。这一观点预设了：唯一的主体和需要被主体化的诸个体。不过，这一主体结构是否和卢卡奇整体的理论努力相符合，特别是和他在“组织问题”的努力相融呢？

我们首先要回到文本，来探寻其主体内部的结构。就整体文本而言，我们大致可以分为个体、人以及无产阶级三种主体样式。首先来考察个体概念。在转向马克思主义之后，对于个体视角的直接性的批判是物化理论的直接起点。个体最主要的特性是所谓彻底的“旁观者”性，这使个体实际上成为物化的再生产的内在环节[⑤]。在个体身上，主体显现出他的第一重幻象：个体既是纯粹客体性的，又是整个生产过程的主宰者[⑥]。在第一重幻象中，个体直接地和主体画上等号。也就是说，对于资产阶级而言（毫无疑问他们也是个体，并且是最典型的个体），可以在对物化现象不加触动的前提下，将自身构造为创造历史的主体。在物化的结构中，想要从个体层面来发起政治行动，或者说直接地产生阶级意识是被根本拒斥的。

其次，对于个体的神化的另一维度，指向了对“人”的神化。就其文本而言，卢卡奇确实用大量篇幅讨论所谓“人道主义”，尽管是以批判的态度进行的[⑦]。卢卡奇对人道主义的定义是：第一，

① ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第153页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第265页。

③ Martin Jay, *Marxism and Totality*: *The Adventures of A Concept from Lukács to Habermas*, Cambriage: University of California Press, 1984, p. 109.

④ ［德］洛维特：《从黑格尔到尼采：19世纪思维中的革命性决裂》，李秋零译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第43—44页。

⑤ ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第152页。

⑥ 同上，第248—249页。

⑦ 同上，第275—281页。

人道主义实质是一种相对主义，即在人的相对性之前预设了世界的“事实性”和“永恒性”；换言之，人道主义拒绝并且也无力对绝对进行言说，并将“人”从总体的诸环节中孤立为绝对的立场，也就是对于相对性的绝对化；第二，人道主义是一种神话性想象，即用自身的直接性遮蔽了其自身存在的社会性的中介①。依托于此，卢卡奇所认为的人道主义的特质可以表述为：热衷于“起源”（genesis）的描述，并将主体的规定性设定为绝对意义的起点（origin），尽管这一起点是“事实性”而非“原则性”的。这使得他们始终无法厘清主体“在世界之中”的行动的可能性，因此人道主义实质是“非政治”的。

总之，卢卡奇的理论实际上拒斥了某种预先设定的主体，不论是似乎具有主体性的人，还是无主体性的个体都深陷于物化之中，都是其再生产的附加物。问题在于，假如卢卡奇的理论确乎存在某种主体，那么它需要存有一种什么结构，才能以既不诉诸于超越的主体又不依赖于个体的盲动的方式，即从居间性中来生产主体？可以说，他首先面对的是主体的不在场而非其在场，他直接把握到的是复数性的个体而非行动的主体。在组织问题中，卢卡奇明确意识到在政治行动中个体意识和所谓行动者的阶级意识的不连续性②。因此，对于政治行动中的主体的探讨，关键应该由主体“是什么”转向主体“何以是”的问题。这就要求探寻一种内在化的主体生产机制。

就本文所要探讨的主题而言，卢卡奇在《组织问题方法论》等系列文章中所探讨的不仅仅是一个细节的策略问题。总体来说，他包含两个任务：首先，将政治行动作为相对于“哲学”自足的领域抽离出来，并意图建立起哲学与政治已然缺失的环节；其次，他试图寻求政治行动领域得以可能的前提条件，特别是如何通过组织的方式来生产主体。如此，就需要细节性地阐明如何在“组织问题”的语境下探讨“重建主体”的问题。

四、教化的主体：旁观者的视角

为“组织问题”所写作的一系列文章主要关心的是“主体”的问题，其涉及两个方面：其一，谁是政治的主体？其中存在两种不同的主体的关联：教育者和行动者。其二，主体以何种方式自我生产？这同时关涉政治教育的目的：使“政治主体”形成某种“真”的信念。首先看第一个方面。在经典马克思语境下，教育主体与被教育者的分离很早就被意识到，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第三条认为“**教育者本人一定是受教育的**”③。这在本文的语境下则可以理解为：教育主体本身也是受教育的政治主体（教育的客体），并最终被受教育者之间的自我教化的再生产过程所支配。如此，首先需要处理一个重要问题：是否能将教育主体归派为某种“旁观者”？这事关在行动者/旁观者这一重要的对立中，以及最重要的在主体与第三者的关联活动中，教育行动何以展开，以实现某种普遍性的信念。

在卢卡奇理论中，旁观者有两次出场，一次是以被教育者的身份出现，一次是以教育者的身份出现。要区分二者的差异以及为什么它必然要出场两次，要首先廓清二者出场的问题语境。在 20 世纪早期一系列关于工人运动的论战中有两大对立的观念：一是所谓的有机论，即工人阶级能通过自我教化而非灌输完成革命行动；一是所谓灌输论，即工人阶级是被动的，消极的“非主体”，需要通过政治教化才能参与到革命行动。这一区分是否合法呢？早在普列汉诺夫的著作中，就已经清楚地认识到“群众的机器化”和“英雄的非理性化”二者的一体两面性④。因此，严格地在旁观者和行动者之间划定界限并非一种政治性的思考。就一种政治性的思考而言，由旁观者向行动者依赖于两个前提：首先，旁观者是第一位的，无产者不能“无中介地”成为革命主体，他需要他者性的视角来克服其个

① ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 276 页。
② 同上，第 410 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 134 页。
④ ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 240 页。

体性；次之，尽管旁观者性无法被一劳永逸地克服，就仍然保留个体的自由选择能力而言，仍无法被视为全然被动的、静止的质料。因此，既需要保留教育主体的位置，他的位置是与被教育者存在着间距，使得教育主体是某种意义赋予普遍性的“旁观者”（对应于第一个前提）；同时，教育主体不将自身设定为超然物外的“观察者”（Zuschauer）或者说具有绝对意志的“上帝”，他自身也是被教育的（对应于第二个前提）。这就蕴含了超越单纯的“旁观者教化”的可能。

马克思在《哲学的贫困》中有一著名的剧场隐喻：“人”是历史的剧作者，同时亦是剧中人[①]。一般我们会将此比喻解读为“主体作为行动者创造了历史自身”。但这并未注意到剧作者和剧中人的双重身份的内在紧张：剧作者不能够自由地筹划普遍历史，而行动的主体也不能对行动有意识地反思和有意识地干预，使得历史过程对于历史的主体而言是不透明的。“剧作者”只能被迫以旁观者也就是广义的“观众”的形式存在，但在此种境况下，他又丧失了直接介入行动的可能性。但将“剧作者”视为旁观者并未取消其中介意义，旁观者仍然可以通过特定的方式实现和行动者的互动。这里可以认为，行动者是在旁观者的凝视下行动的，但所谓凝视远远达不到规制乃至创制的力量。同时，旁观者自身同样被凝视，作为剧作者，也面临着狭义的“观众”的凝视。这些观众乃是彻底超然于总体性的“观察者”，但在此“革命剧场”中，狭义的观众也就是狭义的旁观者，恰好是革命教化的目的与核心。可见，原初解释中剧作者和剧中人的二元结构实则可以拆解为三元结构（剧中人－剧作者－观众），对于每一环节而言，这一过程都是并非透明的。如此看来，在经典的马克思主义文本资源中，已然存在某种理论倾向，即革命的哲人们通过其话语说服及教化所制造的革命行动是更大范围的“革命戏剧”的一个环节。卢卡奇要求在此意义上，通过与“观众”等不在场的革命主体的说服以及理论实践来激活革命的“自我教化”的可能性，如此就在旁观者的教化行动的内部蕴含其自我超越的可能维度。

对应于旁观者的二重性，卢卡奇在“组织问题”显现了两重考量：一是通过旁观者在理论视域的登场，消解在物化境况下工人孤立的个体性，以突破自我教化的局限，并实现某种意义的政治真理，这是旁观者的积极立场。从某种意义上说，教育主体要施行教化，必然要展开为一种主体间性的行为，即从自我的独白转向对于复数性的公众的言说。二是不存在超越旁观者的教育主体或是行动者，教化是发生在旁观者视角之间的，这是旁观者的限制性立场。就如何通过旁观者的教化过渡成为自我教化而言，卢卡奇的文本提供了两种截然不同的解决路径：一种是在《组织问题方法论》一文提出的“党组织”，一种是在《合法性与非法性》一文表述的“暴力”。

五、自我教化的双重面孔：言说或是暴力

卢卡奇在文本中试图从“旁观者的教化”转向“自我教化”之后，自我教化就存在两种截然不同的表述方式：

一是通过“组织”这一形式，形成某个相对稳定的合乎理性的政治空间。革命哲人和潜在的政治主体之间（当然还有主体间内部）所进行的言语说服、斗争等政治教化，既是发生于此空间之内的，又是在不断地创造与重构该政治空间的界限。在此模式中，并未废止革命哲人或者卢卡奇意义的党的政治教化的功能。在《组织问题方法论》一段对于阶级与党，当然还有阶级自身的关系界定的经典文本中，阐述了这样一条论证链条来支撑“组织”的上述特性：首先面对的是在日常或者事实层面上，党和阶级在组织上是分离的，不可以忽视这样一个经济事实，即无产阶级是一个不在场的政治主体。当然，正如布哈林所说：“如果一个阶级是内在统一的，那么建立一个党就是多余的。”[②] 如此，政治教化无疑是必要的。在卢卡奇看来，相对于伯恩斯坦对阶级分层的无聊分析，布尔什维克始

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 227 页。

② ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 416 页。

终秉持一种策略性的立场，也就是忽视上述的差异并通过党的组织形成意识的统一[①]。可见，在卢卡奇的组织问题中存在两种层面的政治：第一层是历史哲学意义的政治，也就是令无产阶级能够直接看到自己的具有历史形象的阶级意识；第二层面是在日常生活层面，组织活动应该渗透到每个成员的活动世界，在日常性的政治行动中，个体能对其利益以及阶级意识有着充分的认同[②]。我们可以重复上述“革命剧场”隐喻的解读。在第一层面（狭义的组织层面），革命哲人通过党组织的形式直接地引发革命行动，他们代表了最高的客观可能性[③]，因此他们主动地对政治行动作历史哲学化的处理。但是这并非教化的全貌，革命哲人不能不注意到“革命剧场”中的观众的在场，尽管是作为不在场的政治主体。于是，历史哲学意义的组织隐含着必须“被观看”的意思，在此观看与被观看的体验中，政治主体初步地出现在政治行动的空间中。但是这仍然是不够的，关键在于第二层面的组织（广义的组织），正如组织的出发点在于实在历史层面的阶级内部不统一与分化。这一方面表明组织需要采取的是政治教化的形式，另一方面也表明，政治主体的形成需要一个漫长的经验过程，需要在日常层面介入理论的再生产[④]，那么就需要组织具有更多的自我教化的意味但需要注意的是，这要严格地区分于之前所说的通过孤立的个体施展的自我教化。这就需要组织行动不仅是作为更高层面的教育主体参与政治教化，而且是作为自我教化的主体之一参与日常层面的组织行为。在此意义上，政治性的组织相对于单纯历史哲学意义的组织具有相对的优先性[⑤]。

二是通过将自我教化激进化为暴力。组织问题得以可能，无疑要在（历史）哲学与政治行动之间保持微妙的联系。一旦这一关联趋于解体，乃至于哲学与政治的关联由紧张关系畸变为对立的关系，就只存在“暴力”这样彻底反律法主义的方式，才能将教化（秩序性）与对于机制化的拒绝联结起来。教育主体的旁观者性在此过程中彻底地融入到被教育者们之间自我教化的过程中。不同于《组织问题方法论》中对于政治性行动和政治空间较为建构性的描述，暴力的介入使得可见的政治空间瓦解了。

《历史唯物主义的功能变化》及《合法性与非法性》两篇文章最激烈地表现了上述的态度。首先，卢卡奇在此处十分罕见地表现出反律法主义的态度：一是将物化的权力结构视为由潜在的暴力所生产的现象，法律的存在使暴力的关系拥有中立的外衣；二是合法性与非法性截然对立的现象是资本主义得以维系的意识形态，他试图将暴力的结构中立化，并使革命要么成为改良行动，要么则成为浪漫主义的密谋。无论如何，两者都先在地设定了法律的中立性。卢卡奇认为，国家从其根本意义上说是一个单纯的“权力”结构，即多重力量的综合现象[⑥]。在此意义上，革命的行动并非用“非法”取代“合法”并重新塑造合法性，而是通过行动的介入，使“合法－非法”的再生产关系结构被悬置，以实现“一种激烈的权力斗争或潜在的力量平衡状态，在这种状态中，旧的规律不再起作用，而新的规律还没有普遍发生作用”[⑦]。

上述推论很难不让人想起施米特（Karl Schmitt）著名的政治决断论（Politischer dezisionismus）。有趣的是，施米特曾对卢卡奇的理论赞赏有加，认为他是黑格尔的政治传统的传人，并认为这一传统最重要的贡献乃是某种政治性的国家哲学，始终地将敌人以及敌－友斗争置于至关重要的位置[⑧]。在《政治的概念》1963 年的补记中，他将敌友的划分行动赋予了实践－教化的意义[⑨]，这与卢卡奇在《合法性与非法性》中将暴力行动与无产阶级的自我教化相结合的道路无疑是暗合的。然而，二者的

① ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 417 页。
② 同上，第 422、431、420 页。
③ 同上，第 420 页。
④ 同上，第 421 页。
⑤ 同上，第 422 页。
⑥ 同上，第 326、351、348 页。
⑦ 同上，第 328 页。
⑧ ［德］施米特：《政治的概念》，刘宗坤译，上海：上海人民出版社，2004 年，第 142 页。
⑨ 同上，第 107 页。

暗合指出了二者面临的相似的困境。在《政治的概念》第六节中，施米特认为不存在一个以人类为主体的普世国家，敌－友斗争将会伴随着国家这一形式永恒持续下去[①]。因此，由此形式进行的实践－教化将是永恒地尚未（nicht－noch－jetzt）状态，即自在地内含着自毁的要素；只有通过不断地否定自身才能继续实现教化，否则教化行动就会制造确定的终结——敌人的消失或普遍的世界国家。Frank Ruda 则指出，在《法哲学原理》中，教育存在着某种困境，市民社会的教育的本质在于通过特殊个体的普遍化使其被承认并现实化其自由，但是普遍化同时意味着对于“习惯”的塑造和遵守。他还提到，在《精神哲学》中，黑格尔将习惯视为是机械化和程式化，并剥夺了自由的现实化可能；为解决这一困境，黑格尔主张通过引入“战争概念”以保持教育的活力，所谓战争的隐喻实际上意味着对于机制性的习惯的悬置[②]。但在第一条路径中，革命教育向日常生活的延伸，实际上表明革命需要通过形成“习惯”才能得到现实化。因此，从卢卡奇在此给出的框架看，他破坏了从“旁观者教化”到“自我教化”的建构性路径。归根到底，原因仍在于卢卡奇将“实践”又一次理论化，并且将其理解成哲学在革命中的实现。尽管暴力概念无疑是“政治性”的，它来自于索雷尔（Georges Eugène Sorel）对于工人运动的洞见，但在卢卡奇的使用中，暴力的使用缺乏与之相匹配的政治行动的概念工具。因此，当卢卡奇思考暴力时，暴力只具有终结政治领域的含义，而无法与其更为谨慎的第一条路径相互容纳。

如果要推进或者拯救卢卡奇在此问题上所做的理论努力，也就是说在第一条路径思考组织问题，则无疑需要引进其他概念工具，对作为一种政治性行动的自我教化作出描述。限于主题，本文不作细节性的描述，仅作出一些提要。首先，需要澄清自我教化如何在复数性的个体之间进行展开，它需要借助于何种中介。这一问题在阿伦特（Hannah Arendt）及哈贝马斯（Jürgen Habermas）的论述中有着丰富的体现。次之，要实现由哲学的政治向政治的哲学转向，无产阶级的自我教化就不能只呈现出工团主义的形式，它仍需要具体的政治场域。这是阿伦特等共和主义传统所无法提供的，但在马克思主义传统的内部，列宁－阿尔都塞这一支流提供了关于国家－法－市民社会的理论支持。只有在上述两种方向上重审青年卢卡奇的思想建构，才能够更好地把握西方马克思主义在整个马克思主义的“解释传统”中的意义。

（责任编辑　巳　未）

① ［德］施米特：《政治的概念》，第 133—137 页。

② Frank Ruda, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, pp. 75－80.

新中国成立后毛泽东反官僚主义斗争的制度向度

杜家丞

【摘要】以往学界对毛泽东反官僚主义斗争的研究多偏重于其发动群众运动、开展思想教育方面，不同程度地忽视了毛泽东反官僚主义斗争的制度向度。新中国成立后，毛泽东着眼于防范和克服官僚主义，推动创立干部参加劳动制度，探索以党委领导下的厂长负责制和“两参一改三结合”的管理制度代替一长制，对干部等级工资制也有独特的批判性思考。要客观评价毛泽东反官僚主义斗争的制度向度，必须正确理解“制度”概念的层次性，正确看待运动治理与制度治理之间的关系，正确认识制度设计与制度执行之间的关系。

【关键词】毛泽东；官僚主义；制度；干部参加劳动；两参一改三结合；工资制
中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0050－08

作者简介：杜家丞，广东广州人，法学博士，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院讲师。
基金项目：中国人民大学跨学科重大规划创新平台当代政党研究平台 2020 年度中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资助项目“中国共产党反对形式主义官僚主义的历史理论实践经验研究”

官僚主义被毛泽东视为党和人民的大敌，反官僚主义斗争是毛泽东的毕生事业。长期以来，学界关于毛泽东反官僚主义的研究主要集中在其发动群众运动、重视思想教育方面，如有学者把新中国前 30 年的反官僚主义斗争概括为与改革开放后制度化、常态化相对立的运动化、扁平化阶段①；有学者指出，未能从制度体制层面认识和处理官僚主义问题是毛泽东反官僚主义实践的重大局限②；有学者尽管注意到毛泽东从制度上反对官僚主义的实践努力，但总的来说认为这一时期党在反官僚主义的制度建设上认识还不够深刻，在制度要素构建上还存在长期性、稳定性、程序性制度少，而临时性、地区性、实体性制度多等缺陷③。

诚然，以上观点部分地把握住了社会主义革命和建设时期毛泽东反官僚主义历程的总体特征，对改革开放以来着重以制度防范克服官僚主义有一定促进作用，但也在一定程度上遮蔽了新中国前 30 年毛泽东反官僚主义斗争的制度面向。20 世纪 50 年代，毛泽东指出，“人是生活在制度之中，同样是那些人，实行这种制度，人们就不积极，实行另外一种制度，人们就积极起来了”④；要克服领导机关中的官僚主义作风，必须“将那些过去需要而现在已不需要的制度和办法加以改变”⑤。60 年代初，毛泽东坦言这些年来自己“注意得较多的是制度方面的问题”⑥。毛泽东在反官僚主义斗争中始

① 齐卫平、樊士博：《70 年来中国共产党反官僚主义的历程、经验与启示》，《长白学刊》2019 年第 5 期。
② 郑谦：《毛泽东反对官僚主义的理论与实践》，《教学与研究》1993 年第 6 期；郭群英：《新中国成立后毛泽东反对官僚主义实践的现实指导意义及历史局限》，《福建党史月刊》2014 年第 2 期。
③ 史成虎：《建国 70 年来中国共产党反官僚主义的制度向度》，《深圳大学学报》人文社科版 2019 年第 4 期。
④ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 2 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 529 页。下文引用该年谱其他卷，均出自此版本，不再赘述。
⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第 4 册，北京：中央文献出版社，1987 年，第 136 页。
⑥ 《毛泽东文集》第 8 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 303 页。

终坚持制度层面的理论思考和实践探索，本文即试图在梳理历史文献的基础上，探讨新中国成立后毛泽东反官僚主义斗争中若干制度问题，以求呈现毛泽东反官僚主义这一伟大事业的完整历史图景。

一、“永久的制度”：毛泽东对干部参加劳动的倡行

干部参加生产劳动是中国共产党自革命战争年代以来形成的优良传统，是党加强与人民群众的血肉联系、贯彻群众路线的重要途径。新中国成立后，毛泽东重申各级干部参加体力劳动的极端重要性，视其为“政治战线、思想战线上的社会主义革命的一个重要组成部分”，“贯彻执行党的干部工作路线的一项重要制度”①。20 世纪 60 年代以后，毛泽东把干部是否参加劳动作为评判社会主义教育运动效果的标准之一，认为这是社会主义制度“带根本性的一件大事”②，是“保证不出修正主义的根本问题”③。

1956 年以后，苏共二十大和波匈事件接连发生，国内工人罢工、学生罢课、群众游行请愿等事件显著增加，引发了毛泽东关于社会主义社会矛盾问题的理论思考。他指出，在生产资料所有制的社会主义改造基本完成以后，人民内部矛盾主要包括部分阶级矛盾和人民政府与人民群众之间的矛盾，后者包含“领导同被领导之间的矛盾，国家机关某些工作人员的官僚主义作风同群众之间的矛盾”④。其后，中共中央《关于处理罢工罢课问题的指示》进一步分析了领导者的官僚主义与人民群众之间矛盾的成因：“人民群众是直接参加生产劳动（主要是体力劳动）而一般地难于直接行使管理权力的，他们容易着重于从当时当地的局部情况去观察问题，容易重视目前利益和局部利益，而比较难于了解建设中的困难；人民群众的领导者直接行使管理权力而一般地难于参加体力劳动，他们一般地比较能够看到长远利益和整体利益，而比较容易疏忽各部分人民群众的具体情况和切身要求。”⑤ 因此，要克服官僚主义、化解干群矛盾，必须使以脑力劳动为主的领导者和以体力劳动为主的人民群众相互结合起来。

毛泽东很快找到实现这种结合的极佳形式。1957 年 4 月，中共中央转发福建省委批转龙溪地委关于区乡干部社干部参加生产领导生产和改进领导作风的报告，以热情洋溢的笔调指出，“仅仅是干部‘脱鞋下田’一件事，就引起农村生产面貌的很大变化”，只要领导上重新重视发扬这一传统，一定能够像战争年代一样取得农民群众的热烈拥护，促进农业生产的大发展⑥。数日后，毛泽东在为中共中央起草和修改的指示中正式提出，应该在全党提倡各级党政军有劳动力的主要领导人员以一部分时间同工人农民一起参加体力劳动的办法，使官僚主义、宗派主义、主观主义、老爷架子大大减少，要“使这个办法逐步地形成为一种永久的制度”⑦。

在整个社会主义革命和建设时期，干部参加劳动制度主要有四种实践形式：

一是干部半脱产或几乎不脱离生产，主要对象是工厂生产组、农业合作社（之后的人民公社）中的基层干部。1959 年 2 月，《关于坚决贯彻执行各级干部参加体力劳动的决定的通知》要求，人民公社的干部和大队的主要干部每年分别要有 1/3 和 1/2 的时间参加体力劳动，大队以下干部则基本上应当和社员一样，经常参加劳动⑧。1961 年《人民公社工作条例修正草案》进一步规定，公社一级以下，“生产大队和生产队的干部，都要以一个普通社员的身份参加劳动，同社员一样评工记分”⑨。

---

① 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 27 册，北京：人民出版社，2013 年，第 116 页。下文引用该选集其他册，均出自此版本，不再赘述。

② 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 43 册，第 167 页。

③ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 5 卷，第 231 页。

④ 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 206 页。

⑤ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 25 册，第 230 页。

⑥ 同上，第 281 页。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第 6 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 452 页。

⑧ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 30 册，第 215 页。

⑨ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 37 册，第 69 页。

二是干部下放劳动锻炼，主要对象是解放以后参加工作，没有或基本上没有经过革命战争、群众斗争和劳动生产锻炼，缺乏实际经验的年轻知识分子干部。1958 年 2 月，《关于下放干部进行劳动锻炼的指示》对下放干部劳动锻炼的重要意义、实施原则、适用范围、主要方向、时间长短、工资福利等问题作出相应规定，预计用 10 年左右的时间实现几次轮换下放，使干部队伍和国家机构得到“全面的锻炼和改造”，上层建筑“更加适合于自己的经济基础，成为促进经济发展的积极因素”①。

三是干部参加短期劳动，主要对象是包括县级以上领导干部在内的全体在职干部。毛泽东对于各级领导干部究竟应参加多长时间的体力劳动有一个考虑过程。1958 年 6 月，毛泽东在接到王震关于农垦部 2/3 的干部一律参加劳动 4 个月的报告后，认为这“好像是一个彻底的办法”，并批示邓小平考虑中央是否仿行农垦部做法②。但日益繁重的内政外交事务使得这一办法难以全面推行。3 个月后，中共中央、国务院发出《关于干部参加体力劳动的决定》，明确规定各机关部队和各企事业单位全体工作人员，除特殊情况外“每人每年必须用至少一个月的时间参加体力劳动”③。

四是领导干部搞试验田，这是在干部参加劳动实践中创造出来的崭新形式。毛泽东很早就注意到湖北省红安等县领导干部带头种植试验田的成功经验，但当时关注重点仍在于如何通过技术试验达到农业高产。至 1958 年 2 月，毛泽东逐渐意识到这种各级领导干部会师到田、同农民群众一起开展生产劳动和科学实验的做法“是一种彻底克服官僚主义和主观主义的方法”，它可以打掉官风，使干部“真正到群众中间去领导群众”④。由此，试验田不仅被赋予鲜明的技术革命色彩，还被开发出反官僚主义斗争的政治思想革命意蕴。

在毛泽东和党中央的大力号召之下，全国掀起干部参加劳动的新风潮。在《中共中央关于各级领导人员参加体力劳动的指示》发出不到 1 年间，全国已有超过 100 万人下放到基层参加生产，初步估计已经下放和准备下放的干部大约在 300 万左右⑤；包括从毛泽东本人到生产队干部在内的各级党政干部都不同程度地参加生产劳动；全国各地纷纷仿效红安经验，在广大农村、工厂、机关普遍推广试验田。然而，在干部参加劳动制度的执行过程中也发生了一些问题：有人认为干部直接参加生产劳动会耽误领导工作；有的地方没有认真执行制度，认为大队和生产队干部补贴工分不得超过生产队工分总数 2% 的规定根本行不通；还有的地方群众批评干部参加劳动有“三不见”，即刮风下雨不见、夜里不见、艰苦的时候不见⑥。

1963 年 1 月，一份关于昔阳县干部参加劳动已形成社会风尚的考察报告送达中央。山西省委在批示中指出，昔阳县四级干部参加劳动的事实证明“干部参加劳动，不但没有影响工作，而且把工作、生产搞得更好了”⑦，这极大提振了毛泽东的信心。2 个月后，他亲自起草中央指示，指出干部参加劳动能否得到正确执行的根本关键，恰恰在于县委和公社党委是否有决心，是否以身作则。其后，他在批转浙江省 7 个关于干部参加劳动的材料时进一步提出，“我们希望争取在三年内能使全国全体农村支部书记认真参加生产劳动，而在第一年，能争取有三分之一的支部书记参加劳动，那就是一个大胜利”；“阶级斗争、生产斗争和科学实验，是建设社会主义强大国家的三项伟大革命运动，是使共产党人免除官僚主义、避免修正主义和教条主义，永远立于不败之地的确实保证”⑧。

在毛泽东看来，坚持干部参加劳动制度不仅能够彻底克服官僚主义，使党的干部永远以普通劳动者的姿态出现；随着国内外斗争形势日渐严峻，干部参加劳动还成为反修防修的有力武器。从更长远来看，实现劳动者和领导人员的“创造性合作”，将极大推动社会生产，使仍然存在于社会主义社会的体力劳动和脑力劳动的差别逐渐消失，迈向社会主义发展更高阶段，这是毛泽东始终坚持干部参加

① 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 27 册，第 115—122 页。
② 《建国以来毛泽东文稿》第 7 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 272 页。
③ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 29 册，第 98 页。
④ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，第 296 页。
⑤ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 27 册，第 117 页。
⑥ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 31 册，第 268 页。
⑦ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 42 册，第 555 页。
⑧ 《建国以来毛泽东文稿》第 10 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 292—293 页。

劳动制度的深层次原因。

二、“一长制有很大的官僚主义”：毛泽东对企业领导和管理制度的探索

1949 年全国基本解放之际，毛泽东向全党提出新的历史课题：“严重的经济建设任务摆在我们面前。我们熟习的东西有些快要闲起来了，我们不熟习的东西正在强迫我们去做。”① 所谓“不熟习的东西”首先是指领导经济工作、管理企业生产的本领。次年 2 月，《人民日报》社论指出，以统一的、合理的、科学的制度逐渐代替国民党遗留下来的混乱的、腐败的、不合理的制度，是目前管好企业所必须采取的一个重要步骤②。新中国成立后毛泽东对企业领导和管理制度问题的考虑，除了着眼于提高工作效率和经济效益，更多地着眼于克服领导管理活动中的官僚主义作风，从而构建社会主义社会人与人之间的平等互助关系。具体而言，毛泽东对企业领导和管理制度的探索主要围绕两个问题：一是确立党委领导下的厂长负责制，二是实行“两参一改三结合”的管理制度。

新中国成立初期，中国共产党一方面向苏联学习，一方面沿袭根据地时期的企业管理经验，出现了全国不同地区实行不同领导体制的情况。如解放较早的东北地区仿行苏联的一长制，华北地区一般实行党委制或党委领导下的厂长负责制，解放较晚的中南地区则大多实行党委集体领导制。1953 年起，全国进入大规模的经济建设阶段，为切实建立生产行政管理的责任制，中央决定在全国国营厂矿企业普遍推行厂长负责制。“高饶事件”后，中共中央东北局、中央监察委先后向党中央报告东北地区存在的“片面地强调一长制，忽视党的思想政治领导，取消党组织对企业行政工作的监督”③ 的危险倾向，促使中央开始反思厂长负责制利弊问题。但总的来看，当时党内多数人仍倾向实行厂长负责制④。

重要的转折发生在 1956 年初。从 2 月起，毛泽东陆续听取中央各部委工作汇报，期间反复谈及一长制问题：其一，“一长制有很大的官僚主义”，在党的历史上有过教训，“李德就是一长制，结果就是光打败仗，败得只剩下个陕北根据地”；其二，党委集体领导和一长制可以共存，“单有一个集体领导不行，还要有个人负责，又对立又统一才行，两者缺一不可”；其三，党委集体领导下的一长制应当遵循一定工作制度，“平日大的问题一定要党委讨论；来不及的时候先斩后奏，就先做了然后再讨论；有争论时，双方意见上报，上报期间先执行厂长的意见；厂内的事情党内讨论后，以厂长的名义下达或公布”⑤。经过毛泽东的耐心说服，党内相当一部分干部开始逐渐转变观念。半年多后，毛泽东在中共八大预备会议上指出：“例如一长制，中央曾经批转过某些地区的经验，认为可以试行。那个时候对这个问题还没有经验，就不能下一个断语，说一长制不好。一直到不久以前，我们才断定一长制不好，集体领导同个人负责相结合的制度好。”⑥ 这意味着在企业中实行党委领导下的厂长负责制已经成为党内共识。

探究毛泽东主张党委领导下的厂长负责制的原因，主要有两个方面：一方面，1956 年 2 月赫鲁晓夫的秘密报告既“捅了娄子”又“揭了盖子”，促使毛泽东反思长期以来照搬苏联规章制度对党的工作造成的消极后果。如其所言，中央各部中“都有规章制度问题，搬苏联的很多，害人不浅”，“那些规章制度束缚生产力，制造浪费，制造官僚主义”。因此，进行社会主义经济建设必须坚持理

---

① 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1480 页。

② 《学会管理企业》，《人民日报》1950 年 2 月 6 日。

③ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 18 册，第 154 页。

④ 1955 年 4 月和 6 月，中共中央第三（工业）办公室曾两次召开工矿企业领导问题座谈会，讨论结果表明“大多数的同志，不同意在工矿企业中实行党委领导下的一长制”。1955 年 10 月 24 日，中共中央批转中央第三（工业）办公室关于厂矿领导问题座谈会的报告，仍然要求“企业中的党组织必须认真帮助确立和巩固企业管理方面的一长制”。（参见《建国以来重要文献选编》第 7 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 287—289 页；《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 20 册，第 485 页。）

⑤ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 2 卷，第 530、531 页。

⑥ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 102 页。

论联系实际，对苏联的经验只能“择其善者而从之，其不善者不从之”①。另一方面，在工厂中实行集体领导制是毛泽东自民主革命时期以来的一贯思想。据薄一波回忆，毛泽东在新中国成立前夕就考虑过工厂领导制度问题，当时他主张“集体领导”，提出由书记、厂长、工会主席加上工程技术人员和工人组成“五人领导小组”②，只不过这个小组是“厂长负责制下面的管理委员会”③。经过后来对一长制实践状况的观察和分析，毛泽东调整了集体领导和厂长负责的关系，把党委领导放在更加重要的地位。这也说明毛泽东很早就意识到，想要有效防止一长制蜕化为官僚主义，仅仅依靠工厂党组织的领导和监督是不够的，还必须吸收广大工人群众参加生产管理。这个观念延续至社会主义革命和建设时期，转化为毛泽东对“两参一改三结合”的积极支持。

1957 年 11 月，湖北省委向中央作关于各级干部种试验田的报告时指出，这一方法的根本特点就是“领导干部、技术人员和农民群众三者相结合”④。湖北经验经中央批转很快推广到工业、交通运输、财经贸易、文化教育等各领域工作中。1960 年 3 月，毛泽东在转发中共鞍山市委关于工业战线上的技术革新和技术革命运动开展情况报告的批语中指出，新中国 10 年来我们从认为“马钢宪法”神圣不可侵犯到创造出依靠群众运动、“两参一改三结合”和政治挂帅的经验，意味着“鞍钢宪法”作为克服官僚主义倾向的社会主义新型企业管理制度“在远东，在中国出现了”⑤。

此后，“两参一改三结合”在广泛推广的过程中朝着制度化方向不断推进。以黑龙江省北安庆华工具厂等为例：在干部参加劳动方面，采取“四二二”制，每日 4 小时工作、2 小时劳动、2 小时学习，有的实行干部与工人轮换的办法，车间干部定期分批到生产小组参加劳动，由生产小组长与工人管理员分批到车间代替他们进行工作，原职原薪不变；在工人参加管理方面，工人管理范围从原来的行政拓展到计划、技术、成本等全面工作，有的通过建立预备员制、师徒一职制和一职多员制等使工人参加管理的比例达到全体职工的 80% －90%；在改革规章制度方面，从 1958 年起先后进行三次全面性的规章制度改革；在“三结合”方面，丰富了结合的形式和内容，做到处处三结合、事事三结合，大大提高了产品设计效率和生产质量。

毛泽东之所以对“两参一改三结合”尤其是工人参加管理热烈倡导，除了服务于技术革命和社会生产外，背后潜藏着探索社会主义制度下人与人之间理想关系的强烈动机。在他看来，“所有制问题基本解决以后，最重要的问题是管理问题”⑥，而管理问题的核心在于劳动者的主体性管理：“我们不能够把人民的权利问题，了解为国家只由一部分人管理，人民在这些人的管理下享受劳动、教育、社会保险等等权利。”⑦ 如果劳动者放弃管理企业的权利，任由领导者发号施令、随意摆布，就会产生“老爷态度”“猫鼠关系”，官僚主义就会滋生蔓延。总之，不论确立党委领导下的厂长负责制，还是推广以“两参一改三结合”为内容的“鞍钢宪法”，毛泽东的出发点都在于构建社会主义制度下人与人之间的新型关系，落脚点都在于防范生产劳动领域的官僚主义倾向，两者从根本上说是内在一致的。

三、“不要形成一个脱离人民的贵族阶层”：毛泽东对干部工资制的思考

作为坚定的马克思主义者，毛泽东在持续纠治官僚主义思想作风问题时，从未放弃对官僚主义形成的经济体制根源的反思。他认为，一定上层建筑必然是一定经济基础即生产关系总和的反映，反

① 《毛泽东文集》第 7 卷，第 365、366 页。
② 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》下册，北京：中共党史出版社，2008 年，第 676 页。
③ 逄先知主编：《毛泽东年谱（1893－1949）》下卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 302 页。
④ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 27 册，第 100 页。
⑤ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 4 卷，第 353 页。
⑥ 中华人民共和国国史学会编：《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》下册，北京：中华人民共和国国史学会，1998 年，第 806 页。
⑦ 中华人民共和国国史学会编：《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》上册，北京：中华人民共和国国史学会，1998 年，第 276 页。

之，要彻底克服官僚主义必须从调整与生产关系相联系的制度体制入手。由此观之，干部参加劳动、党委领导下的厂长负责制、“两参一改三结合”实际上都是调整生产关系中人与人之间关系的努力，而对干部工资制度的批判性思考，则是出于调整生产关系中产品分配关系的考虑。

毛泽东曾在中共八届二中全会上告诫全党：“我们一定要警惕，不要滋长官僚主义作风，不要形成一个脱离人民的贵族阶层。”① 他觉察到，自斯大林逝世后，苏联特权阶层正逐渐形成，这个特权阶层最显著的特征就是高薪②。60 年代以后，毛泽东深化了对苏联特权阶层的批判，指出斯大林逝世以前苏联“已经对一部分人实行高薪制度，已经有一些干部蜕化为资产阶级分子”，特权阶层的形成则是在赫鲁晓夫篡夺苏联党和国家领导权后开始的；这个特权阶层是“目前苏联资产阶级的主要组成部分”，“赫鲁晓夫修正主义集团”是其“政治代表”；特权阶层“不仅通过高工资、高奖金、高稿酬以及花样繁多的个人附加津贴，得到高额收入，而且利用他们的特权地位，营私舞弊，贪污受贿，化公为私”③。与之相联，毛泽东担心中国党内也会产生特权阶层和修正主义统治集团。1964 年初，他在会见外宾时提出，“如果我们中国也像苏联那样搞，那末有一天也要出修正主义”④。可见，对苏联特权阶层的反感和对国内出现类似情况的忧虑，是毛泽东批判干部等级工资制的重要原因。

此外，毛泽东对工资制不满与他对“资产阶级法权”的理解有关。马克思用“资产阶级法权”来概括共产主义社会第一阶段中劳动者以等量劳动换取等量产品的权利，列宁指出在社会主义社会资产阶级法权在生产资料所有制意义上不存在了，但在产品分配方面仍然存在，如认为推翻资本主义以后就能立即彻底废除资产阶级法权，就会“陷入空想主义”⑤。毛泽东把资产阶级法权从所有制和分配方面延伸至人与人的相互关系⑥，使之成为贯穿生产关系所有方面的概念，但这并不意味着毛泽东只关注相互关系而忽略分配制度。在整个社会主义革命和建设时期，毛泽东始终清醒认识到资产阶级法权不可能马上彻底破除，“只能在无产阶级专政下加以限制”⑦，但在某些时期破除资产阶级法权的心态更加急切，另一些时期保留其“有用”部分的意识更加明晰，两者相互交替，时有侧重。这也可以通过毛泽东对干部等级工资制的态度变化体现出来。

新中国成立后，中国共产党一方面延续革命战争年代长期实行的供给制，另一方面逐步推行工资制。1955 年 6 月，鉴于条件已经成熟，国务院发布命令，自当年 7 月起国家机关工作人员全部改行工资制；次年 6 月，又按照“中级多增、高级少增或者不增、低级适当增加”的原则调整职务等级工资⑧，干部等级工资制自此基本确定下来。

随着工资制度的调整和国民经济的好转，国家干部的生活水平得到普遍提高，但这并未让毛泽东感到满意。一方面，干部工资等级较多、标准较高且级差较大：1956 年改革前干部工资分 30 级，最高与最低工资相差 31．11 倍；改革后仍有 28 倍，差距一度比解放前还要大。另一方面，在工资改革过程中，出现了企业领导干部工资增幅比工人大得多的情况，引起普通职工的强烈不满⑨。更令毛泽

① 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，第 34 页。

② 对此，毛泽东曾多次提出批评：“苏联这个社会，出了一层高薪分子，赫鲁晓夫反映的是这些人的思想。”“杜勒斯对社会主义国家的演变策略，是有社会基础的，高薪阶层，重技术不重政治，图享受不讲斗争，斗志不旺等等。”（参见逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 4 卷，第 238、244 页。）

③ 《关于国际共产主义运动总路线的论战》，北京：人民出版社，1965 年，第 470—478 页。

④ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 4 卷，第 244 页；逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 5 卷，第 302 页。

⑤ 《列宁全集》第 25 卷，北京：人民出版社，1958 年，第 453、454 页。为尽量还原毛泽东阅读列宁著作的历史环境，本文选用 1958 年版而非最新版。

⑥ 毛泽东曾指出：“要使同志们了解，马克思、恩格斯、列宁、斯大林对生产关系包括所有制、相互关系、分配三个部分及其相互关系，他们接触到了，但没有展开。我看经济学上没有讲清楚这一条。苏联在十月革命以后，也没有解决。人们在劳动中的相互关系，是生产关系中的重要部分。搞生产关系，不搞相互关系，是不可能的。”（参见逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，第 417 页。）

⑦ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 6 卷，第 572 页。

⑧ 李唯一：《中国工资制度》，北京：中国劳动出版社，1991 年，第 144 页。

⑨ 同上，第 144、38 页。

东忧心的是，实行等级工资制以后，党内开始出现计较待遇、争提级别、不顾群众影响的现象，这促使他下决心改变局面。1956 年 11 月，他在省市委书记座谈会上指出：“享乐思想在滋长，把远大目标忘记了。我看高级干部十一级以上的不增加工资是可以的，要艰苦奋斗，到二十世纪末、二十一世纪再享福。”① 次年 3 月，毛泽东再次批评党内一部分同志革命意志衰退，热衷于讲究吃穿、争名夺利，在革命战争年代一滴眼泪不出，如今触动到他个人利益却“双泪长流”②。在毛泽东的严肃批评下，中共中央于 1956 年 11 月决定，科长以上干部工资增长幅度不得超过 20%，厂长一级主要领导干部工资增长幅度不得超过 13%③；次年 1 月，又降低十级以上党内外领导干部的工资④。

1958 年 5 月，整风运动在全国范围内基本结束。毛泽东总结道：“整风以来，资产阶级的法权制度差不多破坏完了，领导干部不靠威风，不靠官架子，而是靠为人民服务、为人民谋福利，靠说服。”但他意识到，要彻底克服官僚主义不能光靠思想教育，还必须通过制度来巩固整风成果。当年 8 月，他公开提出“要考虑取消薪水制，恢复供给制的问题”⑤。他指出，薪水制的缺点就是“衣分三色、食分五等”，干部脱离群众、做官当老爷，“官这么多，就出官僚主义”⑥。为此，有必要经过一两年准备逐步废除薪水制，同时在干部中恢复供给制，以恢复过去上下一致、党群一致的优良传统。

然而，不出数月，毛泽东便开始觉察大跃进和人民公社化运动中出现的问题，迅速调整原来的激进观点，在工资等级问题上转而提倡既反对平均主义、又反对过分悬殊的原则，对取消工资制、恢复供给制的态度也慎重起来：“薪水制、军衔等，如果搞得好，可以有用，我们不完全否定它。”“薪资、等级现在还不可少，但是上下距离不要过大。”⑦ 本着这一原则，中央在 1959 年 3 月和 1960 年 10 月两次降低领导干部工资标准，最高工资从 1957 年的 560 元降到 1960 年的 404．8 元⑧，各级标准之间也更加接近。

20 世纪 60 年代后，大量领导干部特需供应标准过高和商品供应“走后门”等问题被揭露出来，再次引起毛泽东对党内形成特权阶层的警惕。1960 年 10 月、11 月，中共中央连续发出指示，要求对领导干部特需供应和商品供应“走后门”问题进行严肃整顿，同时指出“干部生活特殊，脱离群众，从眼前来说，会损害党群关系，妨碍我们带领群众来战胜困难，度过灾荒；从长远影响上看，则势必对干部的思想发生腐蚀作用，发展下去，就有出现‘特殊化’的危险。修正主义思想正是从这里找到自己滋生、蔓延的土壤的”⑨。但问题的严重程度显然超出党中央的预料。1961 年 1 月，湖北省沔阳县通海口公社整风整社的阶段总结报告揭露了公社干部特殊化风、命令风、多吃多占、走后门、对干部家属“特殊照顾”等严重问题，群众批评干部为“新的剥削阶级”，把干部称之为土皇帝、活阎王、白龙暴等，见了干部拐弯走⑩。其后，城市“五反”运动、农村“四清”运动接连开展，但在毛泽东看来都没有解决问题，相反，一个与工人阶级和贫下中农尖锐对立的“官僚主义者阶级”⑪ 日渐形成，官僚主义问题作为人民内部矛盾，与敌我矛盾之间的界限日渐模糊，促使他发动一场更大的“革命”以寻求出路。后来毛泽东回顾这段历史情形：“薪水多了，官大了，房子住得好了，出门有汽车了，有了这四条他就不革命了，不接近人民群众，也不接近下级干部，做官当老爷。对付这些人，我们毫无办法。这回好，群众就整他了。”⑫ 由此可见，直至晚年，毛泽东仍对等级工资制给党

① 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，第 25 页。
② 《毛泽东文集》第 7 卷，第 284 页。
③ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 24 册，第 402 页。
④ 李唯一：《中国工资制度》，第 47 页。
⑤ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，第 417 页。
⑥ 同上，第 426 页。
⑦ 同上，第 555 页。
⑧ 李唯一：《中国工资制度》，第 145 页。
⑨ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 35 册，第 383 页。
⑩ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 36 册，第 182 页。
⑪ 《建国以来毛泽东文稿》第 11 册，北京：中央文献出版社，1987 年，第 265 页。
⑫ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第 6 卷，第 133 页。

内造成的官僚主义恶劣风气耿耿于怀。

四、余　　论

以上主要对干部参加劳动制度、企业领导和管理制度、干部等级工资制度三个方面作简要探析。实际上，毛泽东在探索以制度反对官僚主义的历程中尚有许多值得注意的成果，如人民信访工作制度、调查研究制度、农村政治工作和组织工作制度、跨级干部会议制度等，限于篇幅，本文不作具体探讨，惟对毛泽东反官僚主义斗争的制度向度，尚有三点需要说明。

第一，应当正确理解毛泽东“制度”概念的层次性。长期以来学界流行一种观点，似乎只有成文可见的法律法规才能称之为制度，这实际上既把制度概念狭隘化，又造成对毛泽东制度观的误解。总的来看，毛泽东观念中的“制度”可以分为三个层次：根本制度层次，即社会制度，所谓“根本的问题是制度问题，制度决定一个国家走什么方向”说的就是坚持社会主义制度这一根本问题；基本制度层次，即经济基础或生产关系，可以分为生产资料所有制、人与人的相互关系、分配制度三个方面，基本制度的性质由根本制度决定，反过来又反映根本制度；具体制度层次，即上层建筑，包括经济、政治、意识形态、组织、军事等方面的工作制度，即毛泽东常说的“规章制度”①。本文所探讨的干部参加劳动制度、企业领导和管理制度、工资制度，均可看作是反官僚主义的具体制度，它反映了毛泽东对所有制革命以后构建什么样的人与人之间关系和分配制度，从而建设什么样的社会主义、怎样建设社会主义的深层理解。

第二，应当正确看待运动治理与制度治理之间的关系。首先，不可否认，毛泽东在反官僚主义斗争中采取的是运动为主、制度为辅的模式；其次，不能因为群众运动的直观性和剧烈性，就忽视群众运动背后毛泽东对以制度巩固反官僚主义斗争成果的冷峻思考和不懈尝试；再者，应当看到群众运动本身也需要制度来支撑，或者说，有规律的群众运动本身就是一种制度。以整风运动为例，毛泽东早在新中国成立伊始就对整风提出制度化设想：“一年一次，冬季进行，时间要短，任务是检查工作，总结工作经验，发扬成绩，纠正缺点错误，借以教育干部。”② 后来，他根据实际对整风的时间间隔有所调整，但仍坚持“每隔几年要进行一次整风运动”③。这在某种程度上都可视为毛泽东反官僚主义的制度化尝试。

第三，应当正确认识制度设计与制度执行之间的关系。任何制度都不是完美无缺的，任何制度的落地都有一个复杂的执行过程。因此，既要看到毛泽东反官僚主义制度设计的内在缺陷，又要看到许多问题是在制度执行过程中产生的，应当把主观动机和客观效果合理区分开来。比如，在谈及干部参加劳动制度时，有学者认为它“一定程度上混同了生产者和管理者的角色，严重影响了行政体制的正常运转”④，这是由干部参加劳动制度设计本身引起的，是克服官僚主义、实现领导者与劳动者创造性合作必须承担的代价；但在制度实施过程中出现的大轰大嗡、形式主义、走极端等弊端，则是由于执行者曲解原意或追求政绩、制度落实变形走样所引起的。只有把制度设计与制度执行区分开来，才能对毛泽东反官僚主义斗争的制度化努力作出客观中肯的评价，也更有利于从中获得制度建设的教益和教训。总而言之，毛泽东反官僚主义理论与实践是一个宝库，我们绝不应轻视制度建设和制度改革在其反官僚主义斗争事业中的地位，相反，应当从中及时汲取养分，为新时代持续纠治形式主义官僚主义提供有力支持。

（责任编辑　平　川）

① 当然，毛泽东观念中的规章制度“是上层建筑”，但又“有一部分属于生产关系”，这体现了基本制度和具体制度层次界限的模糊性。（参见逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第3卷，第310页。）

② 《建国以来毛泽东文稿》第2册，北京：中央文献出版社，1987年，第130页。

③ 逄先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949－1976）》第5卷，第302页。

④ 杜磊等：《新中国成立初期“干部参加劳动”述论（1949－1966）》，《理论月刊》2015年第2期。

习近平生态文明思想海外研究评析

杨　帆

【摘要】习近平生态文明思想自提出以来已经成为海外研究的关注热点。围绕这一思想的生成背景、主要内容、鲜明特征以及重大意义，海外学界进行了较为详尽的探讨。海外学界认为这一思想的生成具有其特定的国际国内背景，包括生态文明核心论、生态经济平衡论、生态财富等值论、生态要素和谐论、生态模式中国论、生态治理体系论、生态责任大国论、生态命运共同体论等八个方面的内容，并认为这一思想具有党性与人民性的结合、继承性与创新性的结合以及民族性与国际性的结合的鲜明特征，还总结了这一思想的世界意义、话语意义、理论意义和民族意义。

【关键词】习近平；习近平生态文明思想；中国共产党；海外中国学研究

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0058－10

作者简介：杨　帆，江西南昌人，法学博士，（吉安 343009）井冈山大学井冈山研究中心研究员。

基金项目：江西省高校人文社会科学重点研究基地（高水平创新团队）2021 年度项目“习近平新时代中国特色社会主义思想国外研究评析”

习近平生态文明思想自提出以来迅速成为海外学界关注的重点和研究热点，凸显了中国生态文明建设理论和实践在全球生态建设中举足轻重的地位。海外学界主要围绕习近平生态文明思想产生的时代背景、主要内容、鲜明特征以及重大意义开展相关研究。本文拟就上述四个方面对海外研究成果进行评析，以深化习近平生态文明思想研究，并为国内学界了解海外习近平生态文明思想研究的学术进展、研究范式提供参考。

一、习近平生态文明思想的时代背景

（一）国际背景

海外学者大多认为，全球生态环境的持续恶化以及西方国家的应对无策是习近平生态文明思想产生的国际背景。

1．**解决全球生态危机需要中国特色生态理论。**在海外学者看来，西方工业文明导致的全球生态危机日益严重，已经成为西方生态理论无法克服的难题。西方学者提出的生态伦理学、生态政治学、生态现代化等理论，都难以应对当前的生态危机。在危机的持续作用下，不仅西方文明面临窘境，而且人类文明也深受其害。正如 2013 年美国加州大学圣地亚哥分校科学史教授内奥米·奥勒克斯和科学史家埃里克·康威在《西方文明的崩溃：来自未来的观点》一文中所言，随着生态大崩溃的破坏性影响开始显现，拥有民主政府的民族国家起初不愿意，后来也无力应对这场不断发展的生态危机，最终导致自身崩溃①。而 21 世纪后期的中国则正在有计划、有协调地应对生态危机。

① Naomi Oreskes and Erik M. Conway, “The Collapse of Western Civilization: A View from the Future”, *the Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, 2013, 142 (1), p. 53.

2. **中国国际生态角色需要与之对应的指导思想。**基于中国应对国内生态问题的优异表现及其解决全球生态危机的诚意，海外学界认为其应该成为全球生态领导角色。这与习近平生态文明思想的全球性、普适性以及共识性等理论特质相吻合。美国哈佛大学生物学名誉教授大卫·施瓦茨曼指出，中国具有引领全球生态社会主义转型的历史潜力①。“历史潜力”的来源正是在于习近平生态文明思想对于国际生态角色的力量支撑与实践引领。

（二）国内背景

海外学界围绕习近平生态文明思想的现实成就、理论渊源以及发展动力等，探讨了其国内背景。

1. **中国生态建设巨大成就是其形成的现实背景。**海外学界认为，习近平生态文明思想得以形成，归功于新时代以来中国生态建设取得的巨大成就。国际可持续发展研究所杰出研究员、中国环境与发展国际合作委员会前外方首席顾问亚瑟·汉森将其表述为生态建设进步论，认为习近平生态文明思想的形成意味着中国经济增长已经摆脱了以牺牲生态环境作为代价的粗放式增长模式，“经济增长和导致环境影响的某些污染物之间正在发生可喜的脱钩”②；有学者认为中国开始“形成可持续的经济发展形式”③。

2. **马克思主义生态观、中国传统生态观是其形成的理论背景。**海外学者围绕马克思主义生态观以及中国传统生态观，进行习近平生态文明思想的理论溯源：“生态文明口号有选择地借鉴了生态现代化和生态马克思主义理念。”④“马克思主义理论关于人和自然结合的部分被提升到生态文明的想象未来的哲学基础的地位。”⑤ 他们还提出，习近平生态文明思想对中国传统生态观进行创新性吸收与结合，“生态文明体现了中国人与自然和谐相处的智慧”⑥。美国南佛罗里达大学全球可持续发展学院和哲学系学者马丁·舍恩菲尔德认为，中国新时代的生态要素和谐论来源于道教思想，将遵循自然之道的道家宗旨变成一个隐含愿望⑦。日本京都龙谷大学政策科学系学者北川秀树则认为，儒家天人合一思想更为重要，中国传统的天人合一思想中的和谐被认为是新时代生态文明思想的重要文化渊源⑧。

3. **中国追求可持续性发展是其形成的动力背景。**海外学者大多认为，中国正在进行的可持续发展为形成习近平生态文明思想提供了直接动力，包括思想、目标以及实践动力。澳门大学法律系学者费尔南多·迪亚斯·西蒙强调，中国共产党发展意识的转换是其思想动力，共产党充分意识到为国家经济繁荣付出极高环境代价是不可持续的⑨。巴基斯坦可持续发展政策研究所中国研究中心主任沙基勒·拉迈则认为，可持续发展是习近平生态文明思想形成的目标动力，在习主席的领导下，中国正在努力实现可持续发展目标⑩。美国肯塔基大学政治学系博士欧内斯特·亚娜雷拉还探讨了可持续发展

---

① David Schwartzman, “China and the Prospects for a Global Ecological Civilization”, *Climate & Capitalism*, 17, Sep. 2019. p. 5.

② Arthur Hanson, “Ecological Civilization in the People’s Republic of China: Values, Action, and Future Needs”, *ADB East Asia Working Paper Series*, No. 21, Dec. 2019, p. 3.

③ Lily Zeng, “Dai Identity in the Chinese Ecological Civilization: Negotiating Culture, Environment, and Development in Xishuangbanna, Southwest China”, *Religions*, 10, 2019, p. 1.

④ C. P. Pow, “Building a Harmonious Society through Greening: Ecological Civilization and Aesthetic Governmentality in China”, *Annals of the American Association of Geographers*, 14, Nov. 2017, p. 2.

⑤ Mette Halskov Hansen, Hongtao Li etc., “Ecological Civilization: Interpreting the Chinese Past, Projecting the Global Future”, *Global Environmental Change*, 53, 2018, p. 197.

⑥ C Liu, L Chen etc., “A Chinese Route to Sustainability: Postsocialist Transitions and the Construction of Ecological Civilization”, *Sustainable Development*, 26 (6), 2018, p. 5.

⑦ Martin Schönfeld and Xia Chen, “Daoism and the Project of an Ecological Civilization or Shengtai Wenming”, *Religions*, 10, 2019, p. 2.

⑧ Hideki Kitagawa, *Environmental Policy and Governance in China*, Kyoto: Springer Japan, 2017, p. 3.

⑨ Fernando Dias Simões, “Consumer Behavior and Sustainable Development in China: The Role of Behavioral Sciences in Environmental Policy-making”, *Sustainability*, 8, 2016, p. 10.

⑩ Shakeel Ahmad Ramay, “Eco Civilization: The Chinese Vision of Prosperity”, p. 10, https://think-asia.org/handle/11540/12507, 2021 年 1 月 21 日下载。以下相关注释只标明页码，不再标注网址。

的实践动力效应，认为中国经济增长的“梦想已经变成绿色”[①]；有学者认为，“绿色增长超过了黑色增长”[②]。

二、习近平生态文明思想的主要内容

（一）生态文明核心论

海外学者认为，习近平对于生态文明建设日益重视，将生态文明建设置于“五位一体”的总体布局。沙基勒·拉迈提出，习主席将生态文明作为指导中国实现中国特色生态文明的所有决策的核心[③]。而费尔南多·迪亚斯·西蒙认为，生态文明作为一个目标被写入中国共产党党章，表明这一概念具有与经济、政治、文化和社会发展同样的地位[④]。

基于习近平生态文明核心论，国外学者形成三种代表性观点：第一，生态文明建设引领发展方向。这种观点认为生态文明建设引领着中国社会的未来方向。欧内斯特·亚娜雷拉以苏州和无锡的城市建设为例，指出中国在推动生态文明建设的背景下，将会打造越来越多的生态城市[⑤]。挪威奥斯陆大学现代中国社会与政治教授贺美德指出，生态文明建设建构了和谐世界的形象；在这个世界里，生产和消费继续增长，技术和科学解决了污染和环境退化的基本问题，中国人民在共产党的领导下作为中产阶级公民而生活[⑥]。第二，生态文明建设是国家发展战略。澳大利亚邦德大学东西方文化和经济研究中心学者詹姆斯·弗格森指出，在习近平的领导下，生态文明建设得到政府的广泛认可，已被列为国家发展战略，纳入 2016－2020 年“十三五”规划，并在 2018 年初全国人民代表大会的主要会议上获得全面认可[⑦]。北川秀树提出，在 2013 年 5 月 24 日中央政治局集体学习时，习近平透露，环境保护是一项坚定不移的追求，如果有人在不考虑环境的情况下制定政策造成严重后果，我们将终生追究其责任[⑧]。第三，生态文明建设需要集中国家权力。有效的生态治理需要集中的国家权力作为保障。挪威奥斯陆大学学者埃德温·施密特认为，在中国，由中国共产党领导的政府通过国家控制的媒体传播环境意识形态，这是一场针对污染的隐喻性“战争”；中国共产党正在为民众在一些人所谓的环境威权主义下的生活做准备；与西欧和美国公民的期望相反，中国公民对国家集中权力管制公众的环境行为并未感到不安[⑨]。

（二）生态经济平衡论

生态经济平衡论强调的是生态环境与经济增长之间相互促进的良性关系。例如，英国皇家国际事务研究所研究人员彼得·费迪南德提出，领导者认为在中国梦的引领下可以在经济发展和环境保护之间寻求更好平衡[⑩]。首先，他们探讨了习近平关于生态保护与经济增长的关系，认为习近平找准了生

---

① Ernest J. Yanarella and Chao Lu, “Curating China’s Pursuit of an Ecological Civilization: Chinese Eco-Cities and Urban Planning Exhibition Halls”, *Sustainability The Journal of Record*, Vol. 11, No. 5, Oct. 2018, p. 237.

② Daniel Rajmil and Lucía Morales etc., *Sustainable Development and Energy Transition in Europe and Asia*, New Jersey: ISTE Ltd. and John Wiley & Sons, Inc., 2020, p. 59.

③ Shakeel Ahmad Ramay, “Eco Civilization: The Chinese Vision of Prosperity”, p. 10.

④ Fernando Dias Simões, “Consumer Behavior and Sustainable Development in China: The Role of Behavioral Sciences in Environmental Policy-making”, *Sustainability*, 8, 2016, p. 10.

⑤ Ernest J. Yanarella and Chao Lu, “Curating China’s Pursuit of an Ecological Civilization: Chinese Eco-Cities and Urban Planning Exhibition Halls”, *Sustainability The Journal of Record*, Vol. 11, No. 5, Oct. 2018, pp. 237－238.

⑥ Mette Halskov Hansen, Hongtao Li etc., “Ecological Civilization: Interpreting the Chinese Past, Projecting the Global Future”, *Global Environmental Change*, 53, 2018, p. 201.

⑦ K. Roy and C. Clark eds., *A Discourse on Economic Development*, New York: Nova Science Publishers, 2019, p. 87.

⑧ Hideki Kitagawa, *Environmental Policy and Governance in China*, Kyoto: Springer Japan, 2017, p. 3.

⑨ Edwin A. Schmitt, “Living in an Ecological Civilization: Ideological Interpretations of an Authoritarian Mode of Sustainability in China”, *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines Journal*, Vol. 10, (2), 2018, p. 70.

⑩ Peter Ferdinand, “Westward Ho-the China Dream and One Belt, One Road: Chinese Foreign Policy under Xi Jinping”, *International Affairs*, 92: 4, 2016, p. 943.

态保护与经济增长的结合点，人民“对新鲜空气、清洁水、高质量环境和其他生态产品的需求越来越大。这一趋势为生态条件较好的地区提供了新的经济发展机会”①，而经济增长又是促进环境保护的有效手段，“经济工具是减少环境问题的最佳手段”②。其次，他们探讨了习近平生态文明思想的伦理基础。英国萨塞克斯大学亚洲中心东亚历史研究所副所长毛里齐奥·马里内利认为，与工业文明相比，生态文明有着截然不同的伦理基础：尊重自然以实现生态正义，而不是功利主义、利润驱动和技术创新导向的功能主义③。最后，他们探讨了习近平提出的实现生态与经济平衡的具体技术手段，包括技术革新、统一规划以及经济激励等。

（三）生态财富等值论

生态财富等值论超越了西方狭隘财富观，丰富了财富概念内涵，提升了人民对于自然环境价值的深刻认知，因此海外学者给予相当关注。他们形成三种观点：第一，优美的自然环境本身就是巨大财富。海外学者认为，习近平首次将自然环境引入财富内涵，突破传统财富概念局限，对于人类社会正确认识自然环境与物质财富具有深远影响。他们反复引用习近平提出的“两山论”塑造自然环境财富认知，如“源自中国的术语出现了惊人的增长，包括‘绿水青山就是金山银山’”④；“习主席说，绿色是金子，是生态文明不可分割的一部分”⑤。第二，优美的自然环境有助于塑造正确的财富观。在西方消费主义心理驱使下，公众把财富等同于使用价值、货币。这种错误的财富认知加剧了资源消耗，恶化了生态环境。海外学者认为，生态财富等值论有助于克服以上缺陷，帮助公众重塑正确的财富观。瑞士苏黎世大学博士后、讲师杰西卡·英巴赫认为，习近平的演讲强调，环境进步要求公民将节俭和尊重自然等价值观内化⑥。第三，优美的自然环境是全人类共享的财富。海外学者较普遍地认为，习近平生态文明思想的出发点与着力点是追求全人类的生态公平正义，为全人类构建宜居的生态环境，强烈反对少数富人利用优势经济地位独霸优美自然环境，“习近平主席认为，更好的环境和生态系统是惠及所有人的公共产品”⑦。

（四）生态要素和谐论

与国内学者主要从宏观视域探讨习近平关于生态要素和谐的论述不同，国外学者主要聚焦于从微观视域来探讨这一论述。海外学者认为，要从广义与狭义两个角度探讨生态系统构成要素的和谐关系。广义生态系统是指人类赖以生存的广阔自然生态环境，人、自然、社会都是其中的构成要素。习近平认为，人、自然和社会在广义生态系统中只有实现和谐关系状态，才有利于促进生产力的发展以及人的自由全面发展。美国亚利桑那州立大学地理科学与城市规划学院埃米·弗雷泽、澳大利亚迪肯大学生命与环境科学学院学者布雷特·布莱恩强调，生态文明是人与自然互动、和谐运行的动态平衡状态⑧。表征和谐的实质是联系状态下的运行趋同与情境互换，即实现经济发展与环境保护内在协调一致。澳大利亚查尔斯达尔文大学商学院商法高级讲师约翰·加里克、美国普林斯顿大学当代中国研

① C Liu, L Chen etc., “A Chinese Route to Sustainability: Postsocialist Transitions and the Construction of Ecological Civilization”, *Sustainable Development*, 26 (6), 2018, p. 6.

② Edwin A. Schmitt, “Living in an Ecological Civilization: Ideological Interpretations of an Authoritarian Mode of Sustainability in China”, *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines Journal*, Vol. 10, (2), 2018, p. 76.

③ Maurizio Marinelli, “How to Build a Beautiful China in the Anthropocene, The Political Discourse and the Intellectual Debate on Ecological Civilization”, *J OF CHIN POLIT SCI*, 22, Feb. 2018, p. 9.

④ Sam Geall and Adrian Ely, “Narratives and Pathways towards an Ecological Civilization in Contemporary China”, *The China Quarterly*, Vol. 236, Dec. 2018, p. 4.

⑤ Shakeel Ahmad Ramay, “Eco Civilization: The Chinese Vision of Prosperity”, p. 10.

⑥ Jessica Imbach, “Is Green the New Red: Cultural Perspectives on Ecological Civilization”, *The European Institute for Chinese Studies*, 5, Oct. 2020, p. 3.

⑦ C Liu, L Chen etc., “A Chinese Route to Sustainability: Postsocialist Transitions and the Construction of Ecological Civilization”, *Sustainable Development*, 26 (6), 2018, p. 8.

⑧ Amy E. Frazier, Brett A. Bryan etc., “Ecological Civilization: Perspectives from Landscape Ecology and Landscape Sustainability Science”, *Landscape Ecol*, 34, 2019, p. 2.

究中心主任严昌·班纳特认为，习近平强调要通过协调的经济、政治、文化、社会和生态战略来复兴中国[①]。

狭义的生态系统是指自然环境系统，地理空间、动物与植物是其主要构成要素。海外学者发现，习近平同样强调狭义生态系统构成要素的和谐关系的重要性，“习近平的官方论述是正确的，强调了生态系统中所有实体的相互依存关系”[②]。有学者还探讨了狭义生态系统在城市空间中的载体效应，“习近平进一步将天津生态城作为一个示范发展，试图为中国的生态文明城市建设找到技术解决方案”[③]，以实现生态系统构成要素在城市空间的和谐关系。

（五）生态模式中国论

在习近平生态文明思想指引下，形成了有效应对全球生态危机的中国生态模式。对此，海外学者表示较为普遍的认同，并进行重点阐述：首先，界定了中国生态模式的意识形态属性。大卫·施瓦茨曼认为，中国生态模式属于社会主义生态文明模式，2016 年 12 月，习近平主席即呼吁中国建设社会主义生态文明[④]。社会主义生态文明模式与西方资本主义生态文明模式强调利用自然为资本扩张服务具有显著区别，注重生态文明建设的为民性、非逐利性以及集体性。有学者认为，“习近平主席谈到绿色发展是开放的和所有人共享的”[⑤]。其次，探讨了中国生态模式的可持续性。有学者认为可持续性是中国生态模式效用发挥的关键前提。“经济从快速增长模式向更具社会、宏观经济和环境可持续性的模式转变”[⑥]，清晰表明了中国生态模式的可持续性特质。为了充分运用可持续性，沙基勒·拉迈强调，习主席已强制要求政府官员将可持续发展目标作为生态文明建设规划的重要组成部分[⑦]。最后，考察了统一生态模式前提下的生态文化多样性保护。海外学者认为，习近平建构了统一的中国生态模式，但并不反对少数民族生态文化，相反，强调要注重少数民族生态文化多样性。美国耶鲁大学林业与环境研究学院学者曾丽丽认为，习近平在强调生态文明的同时，还采取了保护少数民族文化的重要立场，因为自然环境保护是由当地的土著文化来维护的[⑧]。

（六）生态治理体系论

海外学者较为普遍地认为，习近平在领导生态治理过程中形成了完善的生态治理体系，其生态治理体系强调提升公民生态意识、注重生态治理技术创新、构建完备的生态治理制度及法律。首先，探讨了习近平对于公民生态意识的重视与培育。美国国家亚洲研究局高级驻院研究员麦可海认为，习近平强调要注重培育公民的生态保护意识，培养健康的生活方式，即习近平本人倡导的节制生活方式[⑨]，从源头上杜绝生态污染。有学者强调，“中产阶级、个人、社区和政治领导人都承担起确保环境可持续发展的责任”[⑩]。其次，考察了习近平对于生态治理技术创新的态度，认为习近平同样注重通过改善技术手段提升生态治理实效。英国萨塞克斯大学科学政策研究院副教授山姆·盖尔、高级讲师阿德里安·伊利提出，习近平强调技术创新和采用先进适用的节能、低碳和环保技术改造和升级传

① John Garrick and Yan Chang Bennett, “Xi Jinping Thought, Realisation of the Chinese Dream of National Rejuvenation?”, *China Perspectives*, 1 – 2, 2018, p. 99.

② Bryan K. M. Mok, “Reconsidering Ecological Civilization from a Chinese Christian Perspective”, *Religions*, 11, 2020, p. 4.

③ C. P. Pow, “Building a Harmonious Society through Greening: Ecological Civilization and Aesthetic Governmentality in China”, *Annals of the American Association of Geographers*, 14, Nov. 2017, p. 8.

④ David Schwartzman, “China and the Prospects for a Global Ecological Civilization”, *Climate & Capitalism*, 17, Sep. 2019, p. 1.

⑤ R. James Ferguson, “China's Eco-Civilization: From History to Policy”, *A Discourse on Economic Development*, 1, Mar. 2019, p. 18.

⑥ Bernt Berger, “All That Xi Wants: China's Communist Party is Trying to Reform the Country from the Top Down”, *DGAP Standpunkt*, No. 5, Mar. 2018, p. 2.

⑦ Shakeel Ahmad Ramay, “Eco Civilization: The Chinese Vision of Prosperity”, p. 10.

⑧ Lily Zeng, “Dai Identity in the Chinese Ecological Civilization: Negotiating Culture, Environment, and Development in Xishuangbanna, Southwest China”, *Religions*, 25, Nov. 2019, pp. 3 – 4.

⑨ William C and Mccahill JR, “China's New Era and Xi Jinping Thought”, *NBR Commentary*, 24, Oct. 2017. p. 3.

⑩ Mette Halskov Hansen, Hongtao Li etc., “ Ecological Civilization: Interpreting the Chinese Past, Projecting the Global Future”, *Global Environmental Change*, 53, 2018, p. 201.

统产业的必要性[①]。再次，关注了习近平对于建构生态治理制度体系的探索，认为习近平注重通过制度导向规范生态治理行为。新加坡国立大学东亚研究所副所长、高级研究员陈刚认为，新机制将促进所有自然资源的登记、管理机构的协调和执法力度的加强[②]，实质在于强调合理有序的生态治理制度体系对于建设良好生态文明的重要性。最后，研究了习近平生态治理法治思想，认为习近平为中国构建了完善的生态法律体系，有利于以法律手段确保生态建设成效。德国柏林中国研究所学者柯珍雅指出，近年来的另一个显著变化是越来越多地使用《环境保护法》，即根据《环境保护法》，最近引入了环境税，旨在大幅提高污染成本。这项改革自 2018 年 1 月起生效，结束了由地方环保局管理的排污罚款制度[③]。法国当代中国研究中心助理研究员安东尼·李关注到自 2015 年以来，新的《环境保护法》引入了公益诉讼[④]。美国南新罕布什尔大学文理学院政治学和环境法教授保罗·巴雷西认为，中国的环境法为中国建设生态文明提供了更强有力的支撑[⑤]。

（七）生态责任大国论

生态责任是国际责任的重要方面。在习近平生态文明思想指导下，中国积极承担了国际生态责任，得到国际社会好评，使得“西方科学家如詹姆斯·汉森和迈克尔·曼恩对西方经济体应对气候变化的失败感到不安，越来越多地转向中国”[⑥]。

海外学者首先批评了少数国家不积极、不认真履行国际生态义务的行为。美国南新罕布什尔大学可持续发展办公室主任罗伊·莫里森尖锐批评包括美国在内的大多数国家都不会拿出政治意愿来实施这些昂贵的生态建设项目[⑦]，因为这些国家深受狭隘的国家利益立场、民族主义情绪以及特殊利益集团的束缚，难以在克服全球生态危机的行动中有所表现。美国哈佛大学肯尼迪学院学者安东尼·赛奇深刻认识到，尤其是“特朗普支持更多的保护主义政策，有时还称气候变化是一场骗局”[⑧]，导致了全球生态困境。其次，肯定了中国履行国际生态责任的积极表现。捷克科学院东方研究所研究员林昂提及，“习近平庄重地宣称：作为应对气候变化国际合作的主导者，中国已经成为全球生态文明努力的重要参与者、贡献者和启蒙者”[⑨]。杰西卡·英巴赫认为，习近平的声明标志着中国将自己提升为全球气候领袖的雄心[⑩]。美国弗吉尼亚大学米勒中心主任、外交学教授布兰特利·沃马克承认，中国在环境问题上的利益和承诺使得中国作为全球领导者脱颖而出[⑪]。最后，表明了欢迎习近平生态文明思想引领全球生态建设的态度。少数国家不负责任的表现与行为，使得海外学者倾向于推动习近平生态文明思想在全球范围内应用。澳大利亚斯温伯恩大学哲学与文化探究学者杰拉德·阿亨提出，“世界领导人”最近没有解决威胁我们生存的生态危机，而是坐下来争论谁有权开发北极冰面下的可用

① Sam Geall and Adrian Ely, “Narratives and Pathways towards an Ecological Civilization in Contemporary China”, *The China Quarterly*, Vol. 236, Dec. 2018, p. 10.

② Chen Gang, “Xin Jinping Starts His Second Term with Prospect of Ruling for Life”, *East Asian Policy*, 10, 2018, p. 14.

③ Genia Kostka and Chunman Zhang, “Tightening the Grip: Environmental Governance under Xi Jinping”, *Environmental Politics*, 27: 5, 2018, p. 771.

④ Anthony H. F. Li, “Centralisation of Power in the Pursuit of Law-Based Governance: Legal Reform in China Under the Xi Administration”, *China Perspectives*, 2, 2016, pp. 67 – 68.

⑤ Paul A. Barresi, “The Role of Law and the Rule of Law in China’s Quest to Build an Ecological Civilization”, *Chinese Journal of Environmental Law*, 1, 2017, p. 31.

⑥ John Bellamy Foster, “The Earth-system Crisis and Ecological Civilization: A Marxian View”, *International Critical Thought*, Vol. 7, No. 4, 2017, p. 451.

⑦ Roy Morrison, “China and Building an Ecological Civilization: Global Trends Informing a Twenty Year Plan for Ecological Transformation”, *A Journal of Theory & Practice*, Dec. 2012, p. 3.

⑧ Anthony Saich, “What Does General Secretary Xi Jinping Dream About?”, *Faculty Research Working Paper Series*, Aug. 2017, p. 13.

⑨ Ondřej Klimeš and Maurizio Marinelli, “Introduction: Ideology, Propaganda, and Political Discourse in the Xi Jinping Era”, *J OF CHIN POLIT SCI*, 23, 2018, p. 318.

⑩ Jessica Imbach, “Is Green the New Red: Cultural Perspectives on Ecological Civilization”, *The European Institute for Chinese Studies*, 5, Oct. 2020, p. 2.

⑪ Brantly Womack, “Xi Jinping and Ccontinuing Political Reform in China”, *J OF CHIN POLIT SCI*, 4, Apr. 2017, p. 11.

资源；这些资源由于气候变化导致的北极冰面过度融化而变得可用[①]；因此有学者积极呼吁中国“在国际环境事务中发挥主导作用”[②]。

（八）生态命运共同体论

海外学者认为习近平提出了生态命运共同体论，告诫不论什么民族、不论哪个国家都无法脱离生态命运共同体。美国南佛罗里达大学学者迈克尔·林奇、俄克拉荷马州立大学社会学系学者迈克尔·朗认为，资本主义违反了“自然的本性”和人性，需要被一种促进地球、人类和其他物种健康的生活方式所取代[③]。比利时鲁汶大学文学院汉学系教师蓝露洁博士提出，这种说法的背后是一种全球观，一种新的国际关系双赢模式[④]。

海外学界首先探讨了习近平生态命运共同体的建构前提，即破除 GDP 崇拜。GDP 崇拜引发的过度追求物质与资本积累，是导致全球生态危机的重要根源。沙基勒·拉迈指出，习近平主席明确表示，国内生产总值不应该是中国的唯一焦点，中国应该把发展视为繁荣的工具，平等地关心环境和人类[⑤]。各国只有达成破除 GDP 崇拜的共识，才能建构休戚与共的生态命运共同体。其次，还研究了建构全球生态命运共同体的具体措施，“要求以合作的方式解决跨国问题，从而在各国之间建立更可靠的秩序”[⑥]。习近平提出的“五位一体”总体布局正是其有效措施之一。亚瑟·汉森认为，中国实施全面的“五位一体”解决问题的方法，从地方到全球的多个层面建立了生态完整性[⑦]。最后，还预测了习近平关于生态命运共同体论述实际应用的乐观前景。有学者认为，中国“加强其对气候领导地位的国际主张”能够给全球生态危机的解决带来乐观前景[⑧]。欧洲国际政治经济中心高级研究员居伊·德·容凯尔提出，中国的全球影响力太大了，不容忽视[⑨]。

三、习近平生态文明思想的鲜明特征

（一）党性与人民性的结合

海外学者认为，习近平生态文明思想在保持马克思主义政党特性的同时，关照了中国以及全世界人民的生态利益。马克思主义理论是这一思想的重要理论来源，共产主义政党特性在这一思想中得到充分体现与发挥。沙基勒·拉迈认为，习主席以马克思主义哲学为指导，关注人与自然的关系[⑩]。习近平通过新时代生态话语表述，将马克思主义政党毫无私利、为最广大人民谋幸福的本质特性体现于

① Gerard Ahearne, “Towards an Ecological Civilization: A Gramscian Strategy for a New Political Subject”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 9, No. 1, 2013, p. 318.

② Daniel Rajmil and Lucía Morales etc., *Sustainable Development and Energy Transition in Europe and Asia*, New Jersey: ISTE Ltd. and John Wiley & Sons, Inc., 2020, p. 47.

③ Michael J. Lynch and Michael A. Long etc., “Is it a Crime to Produce Ecological Disorganization?”, *BRIT. J. CRIMINOL*, 29, Aug. 2013 (53), p. 1011.

④ Lutgard Lams, “Examining Strategic Narratives in Chinese Official Discourse under Xi Jinping”, *Journal of Chinese Political Science*, 9, Mar. 2018, p. 11.

⑤ Shakeel Ahmad Ramay, “Eco Civilization: The Chinese Vision of Prosperity”, p. 4.

⑥ Andreas Rasche and Dirk Ulrich Gilbert, “Institutionalizing Global Governance: The Role of the United Nations Global Compact”, *Business Ethics A European Review*, Jan. 2012, p. 4.

⑦ Arthur Hanson, “Ecological Civilization in the People's Republic of China: Values, Action, and Future Needs”, *ADB East Asia Working Paper Series*, No. 21, Dec. 2019, p. 1.

⑧ Sam Geall and Adrian Ely, “Narratives and Pathways towards an Ecological Civilization in Contemporary China”, *The China Quarterly*, Vol. 236, Dec. 2018, p. 3.

⑨ De Jonquières, Guy, “Xi Jinping's Long Road to Somewhere? China's OBOR Initiative and How Europe should Respond”, *Eecipe Policy Brief*, No. 2, 2016, p. 1.

⑩ Shakeel Ahmad Ramay, “Eco Civilization: The Chinese Vision of Prosperity”, p. 10.

生态保护与生态建设之中，“努力建设一个美丽的中国，有效维护环境权利和公民的利益”①。韩国仁荷大学学者王晓光提出，对习近平而言，防止污染可以为他的领导提供更大的公众吸引力②。

（二）继承性与创新性的结合

海外学者认为，习近平生态文明思想有效继承了马克思主义生态理论的基本原理，同时又对其进行立足新时代生态实际的发展。有学者认为，习近平提出的可持续发展道路就是对马克思主义生态理论的继承，中国的可持续发展之路将社会主义遗产（马克思列宁主义和毛泽东思想的共产主义价值观）融入全球公认的经济社会环境可持续发展中③。挪威学者贺美德提出，习近平生态文明思想是对胡锦涛科学发展观的补充与升华，吸收了科学发展观的合理内核④。同时，习近平生态文明思想提出一系列原创性观点，如“两山论”、生态命运共同体论、绿色“一带一路”等。美国战略与国际研究中心高级顾问、弗里曼中国研究项目主任克里斯托弗·柯·约翰逊提出，尽管习近平的任期已经过了几年，但迄今为止，他仍因其倾向于运用创新理论术语阐述自己的政策而引人注目⑤。

（三）民族性与国际性的结合

海外学者认为，习近平生态文明思想的提出既是为了解决中国国内的生态问题，更是为了克服全球生态危机，充分体现了中国共产党运用中国方案解决世界难题的理论自觉与行为担当。浙江大学博士后穆罕默德·哈利勒·汗、巴基斯坦信德大学国际关系学者伊姆兰·阿里·桑达诺等人认为，习近平生态文明思想体现了中国智慧，充满中国特色，是中华民族对于人类的巨大贡献，“习近平主席在联合国的历史性讲话中说，地球是人类唯一的家园，所以爱护和珍惜它是人类唯一的选择”⑥，并认为这一思想能够引领世界各国采取共同行动一致克服全球生态危机。詹姆斯·弗格森认为，习近平生态文明思想是真正意义上的国际思想，这种全球主义演变成一种真正的全球性观点⑦。英国伦敦政治经济学院外交与国际战略研究中心客座教授戈登·巴拉斯、英国国际战略研究所高级顾问奈杰尔·因克斯特指出，中国将在塑造人类未来方面发挥越来越大的作用⑧。

四、习近平生态文明思想的重大意义

（一）世界意义：以中国智慧中国方案解决全球生态危机

海外学者认为，习近平生态文明思想为全人类有效应对生态危机贡献了充满中国智慧的中国生态方案，与少数国家面对世界生态难题的自私、狭隘形成鲜明对比。这一思想寻求各国生态利益最大公约数，体现了中国将自身生态发展与世界生态整体进行结合的高度自觉。印度德里大学东亚研究系副教授阿班蒂·巴塔查里亚高度肯定，“在美国背弃全球化的时候，中国挺身而出承担领导责任”⑨。有

---

① Maurizio Marinelli, “How to Build a Beautiful China in the Anthropocene, The Political Discourse and the Intellectual Debate on Ecological Civilization”, *J OF CHIN POLIT SCI*, 22, Feb. 2018, p. 15.

② Xiaoguang Wang, “Does the Structural Power of Business Matter in State Capitalism? Evidence from China's Oil Politics under Xi Jinping”, *Inha Journal of International Studies*, No. 2, Aug. 2019, p. 298.

③ C Liu, L Chen etc., “A Chinese Route to Sustainability: Postsocialist Transitions and the Construction of Ecological Civilization”, *Sustainable Development*, 26 (6), 2018, p. 10.

④ Mette Halskov Hansen and Zhaohui Liu, “Air Pollution and Grassroots Echoes of ‘Ecological Civilization’ in Rural China”, *The China Quarterly*, 234, Jun. 2018, p. 323.

⑤ Christopher K. Johnson, “President Xi Jinping's ‘Belt and Road’ Initiative”, *A Report of the CSIS Freeman Chair in China Studies*, Mar. 2016, p. 12.

⑥ Muhammad Khalil Khan, Imran Ali Sandano etc., “China's Belt and Road Initiative: A Global Model for an Evolving Approach to Sustainable Regional Development”, *Sustainability*, 16, Nov. 2018, p. 12.

⑦ K. Roy and C. Clark eds., *A Discourse on Economic Development*, New York: Nova Science Publishers, 2019, pp. 109 – 110.

⑧ Gordon Barrass and Nigel Inkster, “Xi Jinping: The Strategist Behind the Dream”, *Global Politics and Strategy*, Vol. 60, No. 1, 2018, p. 63.

⑨ Abanti Bhattacharya, “Chinese Nationalism Under Xi Jinping Revisited”, *India Quarterly*, 75 (2), 2019, p. 250.

海外学者指出，“一些学者建议世界应跟随中国的脚步倡导生态文明”①。挪威奥斯陆大学学者埃德温·施密特提出，要淡化社会制度和意识形态差异，接受习近平生态文明思想的指导以维护全球共同生态利益，“尽管中国的政治制度与世界其他国家有很大不同，但可以从中国社会生态文明话语中吸取与借鉴有益启示”②。海外学者指出，应当在全球建构“创造新型可治理的绿色城市空间和生态主题”③ 的新社会，这个生态新社会“旨在实现实质性平等和生态可持续性的社会形态，强调可持续的人类发展”④。

（二）话语意义：以中国声音回应生态诋毁

一些国家针对中国生态建设成就发表了一些偏激、狭隘的看法，主要形成三种代表性观点。第一，威权环境主义论。一些西方学者认为，中国环境治理行为实施与环境政策制定是国家意志的强制实现，并非基于公众自觉行为，故缺乏公众广泛参与和积极支持。第二，西方生态民主路径论。一些西方学者认为，中国生态文明建设必须遵循西方选举民主路径才能达成生态文明建设价值共识，有效培育公民生态文明意识。第三，中国生态文明建设低效论。基于上述错误观点，一些学者得出极端错误的结论，“很难乐观地认为环境状况在这十年中有了显著改善”⑤。针对一些西方人士别有用心的生态诋毁，海外学者认为，习近平生态文明思想向世界有效传播了中国声音。习近平生态文明思想是中国共产党以及中国人民集体生态智慧的结晶，体现与代表了全世界广大人民的生态利益。海外学者认为，群众路线是中国共产党执政的根本方法⑥，能够“为植根于国家认同的全球未来创造生态文明愿景”⑦。英国德蒙福特大学学者约翰·玛格利森强调，通过审查一个省的生态责任的话语文本，来了解其它省份的范围和内容，得到的结论是中国确实有独特的机会从现有的现代工业文明向生态文明转变，而且现有证据表明，这种转变已经发生⑧。

（三）理论意义：马克思主义生态观中国化最新理论成果

海外学者认为，习近平生态文明思想是马克思主义生态观在新时代发展的最新理论成果，并对其理论形态、基本原理以及理论特色进行探讨。葡萄牙里斯本大学社会学与公共政策系硕士鲁米格尔·达库尼亚·坎波斯认为，习近平生态文明思想具有显著的马克思主义理论特色，可以从中读出马克思列宁主义和毛泽东思想，因此这一思想可以作为中国生态治理的政治和思想指南⑨。有学者认为，习近平非常“关注创造一个人们可以自由发展其全部潜力以促进其社区的共同利益（包括全球生态系统）的社会”⑩。德国特里尔大学政治经济学教授、墨卡托研究所中国研究创始主席韩博天探讨了这一思想对于马克思主义生态观基本原理的继承，认为习近平的执政方式深受马克思主义辩证法的影

① Bryan K. M. Mok, “Reconsidering Ecological Civilization from a Chinese Christian Perspective”, *Religions*, 11, 2020, p. 3.

② Edwin A. Schmitt, “Living in an Ecological Civilization: Ideological Interpretations of an Authoritarian Mode of Sustainability in China”, *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines Journal*, Vol. 10, (2), 2018, p. 86.

③ C. P. Pow, “Building a Harmonious Society through Greening: Ecological Civilization and Aesthetic Governmentality in China”, *Annals of the American Association of Geographers*, 14, Nov. 2017, p. 11.

④ John Bellamy Foster, “The Earth-system Crisis and Ecological Civilization: A Marxian View”, *International Critical Thought*, Vol. 7, No. 4, 2017, p. 450.

⑤ Bryan K. M. Mok, “Reconsidering Ecological Civilization from a Chinese Christian Perspective”, *Religions*, 11, 2020, p. 5.

⑥ Alex He, “The Emerging Model of Economic Policy Making under Xi Jinping: China's Political Structure and Decision-making Process”, *CIGI Papers*, No. 208, Dec. 2018, pp. 1 – 32.

⑦ Mette Halskov Hansen, Hongtao Li etc., “Ecological Civilization: Interpreting the Chinese Past, Projecting the Global Future”, *Global Environmental Change*, 53, 2018, p. 196.

⑧ John Margerison, Mingyue Fan etc., “An Examination of Chinese Responses to Sustainability Accountability: The Move towards Ecological Civilization from a Foucauldian Episteme-change Perspective”, 22*nd International Sustainable Development Research Society Conference*, *School of Science and Technology*, *Universidade Nova de Lisboa*, *Lisbon*, *Portugal*, Jul. 2016, p. 7.

⑨ Rui Miguel da Cunha Campos, “Ecology on the Horizon of China's Project of National Development: Ecological Civilization as a Paradigm”, *Instituto Universitário de Lisboa*, Sep. 2018, p. 58.

⑩ Arran Gare, “From ‘Sustainable Development’ to ‘Ecological Civilization’: Winning the War for Survival”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 13, No. 3, 2017, p. 137.

响，其主要目的是将党重新连接到它的历史根源上，同时将它推向未来[①]。澳大利亚国立大学战略与防务研究中心教授、亚太战略问题专家季北慈强调，这一思想从意识形态角度创新了马克思主义生态观，在习近平的任期内，中国做出更大的努力来确保生态意识形态的坚持和创新[②]。

（四）民族意义：中华民族伟大复兴的生态支撑

海外学者认为，习近平生态文明思想为实现中华民族伟大复兴凝聚了生态力量，提供了生态支撑。生态文明是中华民族复兴不可或缺的要素。新加坡国立大学地理系副教授希·彼·潘强调，这一思想与民族复兴之间具有内在耦合性，生态文明已经成为中国国家权力的投影，并与习近平主席的标志性政治抱负（中国梦）相一致[③]。有学者认为，“中国梦，生态文明和美丽中国之间的联系是明确的”[④]，对于中国社会发展具有深刻影响。欧内斯特·亚娜雷拉强调，中国建设生态文明的雄心，现在必须与实现中华民族伟大复兴中国梦的愿景相协调[⑤]。

海外学界从背景、内容、特征及意义等视角深入探讨了习近平生态文明思想，其大多数研究结论符合实际，能够产生积极效益。然而，海外学者由于受到文献资料、实践感知、语言能力等的限制，对于习近平生态文明思想的研究难免存在不足。总的来说，海外学者关于习近平生态文明思想的研究对国内学界具有正面启迪意义。第一，要积极推进习近平新时代中国特色社会主义思想的国际传播。以上海外研究成果在一定程度上反映了习近平生态文明思想在各国的最新传播和接受情况，说明新时代以来我国积极推进习近平新时代中国特色社会主义思想多语种的国际传播已取得显著成效。面向未来，我们应当继续广泛和深入地推进这一事业。第二，要努力掌握习近平生态文明思想的国际话语权。从以上研究可见，国内学者用英文发表的习近平生态文明思想研究成果还十分少见。国内学界要围绕习近平生态文明思想的重点、热点问题进行体系化、纵深化的学术阐述，努力掌握习近平生态文明思想的国际话语权，以消除海外学术话语由于有意无意的误读所造成的消极效应。第三，要警惕国际生态责任转变成不切实际的国际负担。面对海外学者评论中国的声音，既要警惕“棒杀论”，也要警惕“捧杀论”。对部分海外学者提出的中国作为国际生态领导者的角色定位，要保持清醒的战略认知，紧扣发展中国家的实际，谨防承担超出中国自身实力的国际生态责任。

（责任编辑　平　川）

① Sebastian Heilmann, “Leninism Upgraded: Xi Jinping's Authoritarian Innovations”, *China Economic Quarterly*, 20 (4), Dec. 2016, p. 16.

② Bates Gill, “China's Future under Xi Jinping: Challenges Ahead”, *Political Science*, 5, Jun. 2017, pp. 5 – 11.

③ C. P. Pow, “Building a Harmonious Society through Greening: Ecological Civilization and Aesthetic Governmentality in China”, *Annals of the American Association of Geographers*, 14, Nov. 2017, p. 2.

④ Maurizio Marinelli, “How to Build a Beautiful China in the Anthropocene, The Political Discourse and the Intellectual Debate on Ecological Civilization”, *J OF CHIN POLIT SCI*, 22, Feb. 2018, p. 15.

⑤ Ernest J. Yanarella and Chao Lu, “Curating China's Pursuit of an Ecological Civilization: Chinese Eco-Cities and Urban Planning Exhibition Halls”, *Sustainability The Journal of Record*, Vol. 11, No. 5, Oct. 2018, p. 237.

马克思主义中国化视域下的儒学重估
——以嵇文甫为中心的探讨

王　锐

【摘要】全面抗战时期，嵇文甫在“马克思主义中国化”的路线下，对儒学传统做了大量阐释工作，弘扬儒学的正面价值，希望能使儒学在“马克思主义中国化”进程中发挥应有的作用。他在坚持党的政治与文化路线的基础上，主张发扬民族文化，着力于阐释儒学传统中的“实践性”与“人民性”，同时着眼于祛除长期附加在儒学之上的玄虚风气与士绅影响，使这种经过改造之后的新儒学能与马克思主义的基本立场接榫，成为构建中华民族新文化、弘扬民族精神的新资源。嵇文甫的儒学论述，对于今天思考中国传统的价值极有理论参考意义。

【关键词】嵇文甫；儒学；马克思主义中国化；“左派王学”
中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0068－08

作者简介：王　锐，河北秦皇岛人，历史学博士，（上海 200243）华东师范大学历史系副教授。
基金项目：国家社会科学基金青年项目“‘文明等级论’在近代中国的传播、影响与批判研究”（20CZ046）

马克思指出，“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造”①。现代中国思想史的主题之一就是探索如何继承数千年之久的儒学遗产。这不仅关系到在民族国家林立之世能否树立起自洽的、有普遍性的政治与文化认同，而且关系到如何处理与儒学相伴而生的中国社会和经济结构，例如士绅支配与农民生计等亟待解决的问题，更与建设现代性与民族性特征兼具的文化息息相关。到了1930年代，随着民族危机的进一步加剧，并且通过革命实践不断认识到“言必称希腊”的教条主义、主观主义的弊病，在五四运动中应运而生的中国共产党开始较为系统地思考如何将革命理论与民族特色相结合，挖掘中国历史传统中的积极因素，培养从中国的历史与实际出发思考问题的良好习惯。从“新启蒙运动”开始，中国共产党人与左翼知识分子就大力提倡“民族的自觉与自信”②。在1938年的中国共产党六届六中全会上，毛泽东强调“今天的中国是历史的中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，继承这一份珍贵的遗产”，因此，“使马克思主义在中国具体化，使之在其每一表现中带着必须有的中国特性”，就成为“全党亟待了解并亟须解决的问题”③。对于继承历史遗产、研究民族文化，毛泽东身体力行。例如，1939年11月初，周扬把自己写的《对旧形式的利用在文学上的一个看法》

① ［德］马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，北京：人民出版社，2015年，第9页。
② 张申府：《什么是新启蒙运动》，北京：三联书店，2014年，第7页。
③ 毛泽东：《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第534页。以下引用《毛泽东选集》各卷均为该版本，不再一一标注。关于对毛泽东“马克思主义中国化”思想的解读，参见李放春：《毛泽东“理一分殊”思想发微——纪念“马克思主义中国化”命题提出八十周年》，《开放时代》2018年第3期。

一文送给毛泽东看时，毛泽东把原稿中的“老中国”改为“自己的中国”“自己民族自己国家”[①]。

此后，在中国共产党的领导下，陕甘宁边区与大后方的知识分子开展了一场“学术中国化”的运动，不仅进一步深化、发展了“马克思主义中国化”的内容，而且较为全面地重新梳理了中国历史传统的许多面向，包括对儒学传统的重新估定[②]。其中，作为对先秦学术与宋明儒学深有研究、在民国学界具有一定影响力的马克思主义学者，嵇文甫（1895－1963）在那一时期的一系列关于儒学的论著尤其值得关注。从这些论著，既可分析早期中国共产党人如何探讨儒学遗产，深入理解马克思主义中国化对于中国革命的重要意义，也可由历史中寻找智慧，为今天进行中华优秀传统文化创造性转化提供理论参考[③]。

一、“民族文化的新发扬”

1926 年，嵇文甫加入中国共产党，不久后接受组织委派赴苏联留学，进入莫斯科中山大学，系统学习马列主义。大革命失败后，为了探讨中国社会性质与革命动力问题，左翼知识界兴起关于中国社会性质与中国社会史的论战。作为马克思主义者，嵇文甫自然坚信历史唯物主义在历史研究当中的指导意义，强调认识具体历史时期的经济基础与生产关系的重要性，但他认为涉及到意识形态领域的思想史的问题，不应简单套用公式化的马列主义[④]。嵇文甫这一观点背后所体现的逻辑，就是着眼于分析历史上的思想学说的复杂性，仔细梳理思想学说在不同历史时期的作用与影响，避免用简单的视角与结论去审视它们。具备这样的分析方式，就能较为全面地看待中国思想史上的各种学说。比如，长期作为统治阶级官学的程朱理学自晚清以降多被时贤抨击，认为此乃致使中国落后的祸首之一。而嵇文甫在发表于 1932 年的《程朱论“仁”之阐略》一文里，通过梳理程颢与朱熹对于“仁”的阐释，认为程朱论“仁”，近取诸身，远取诸物，从人伦日用出发，树立“仁”的基本信条，并结合了前贤的相关论点，使这一概念更为深入，因而其在儒学史上有着重要的地位。[⑤] 这样的研究方法与研究立场，是他后来在“马克思主义中国化”运动中能够做出较大贡献的重要前提。此外，近代中国反传统思潮的一个基本认知前提，就是受到近代西方孟德斯鸠、黑格尔式的历史哲学影响，认为中国社会长期“停滞”，因此充满了所谓“落后性”。后来的一些左翼学者，虽然对于“停滞”的性质判断有别于晚清的趋新士人与新文化运动中的执牛耳者，但基本都接受了这种“停滞论”对中国社会的总体判断。如此一来，就不易从学理上、甚至情感上认识到中国传统思想的正面价值。相比之下，嵇文甫声称包括中国在内的“东方社会”只是“进步迟缓而已，并不是真停滞”[⑥]。这一认识显现出他承认中国传统在漫长的历史流变中具有不同的形态，古代思想学说是动态的，而非本质主义的“铁板一块”。既然如此，在不同的历史时期内，某种思想学说较之先前，就有可能具备“进步性”的特征，从而为今日对之进行新的阐扬提供历史认知上的基础。

正是基于这样的学术理念，在全面抗战时期“马克思主义中国化”的文化路线下，嵇文甫开始较为系统地思考如何展开“民族文化的新发扬”。在此之前，首先需要辨明的是在怎样的政治与文化立场上来“发扬”。近代中国许多立场各异的政治与文化团体都曾经表达过对于传统的重视。特别是

① 陈晋：《毛泽东阅读史》，北京：三联书店，2014 年，第 99 页。

② 关于“学术中国化”运动的梗概，参见郑大华：《抗战时期“学术中国化”运动的再研究——纪念抗日战争胜利七十周年》，《浙江学刊》2015 年第 4 期。

③ 关于嵇文甫对于“学术中国化”的论述，已有学者进行梳理，但仍缺少更具学理性的分析。（参见林万成：《嵇文甫与“学术中国化”运动》，《郑州大学学报》哲学社会科学版 2017 年第 6 期；于文善：《抗战时期嵇文甫对文化思想史研究的贡献》，《首都师范大学学报》社会科学版 2010 年第 4 期。）

④ 嵇文甫：《先秦诸子政治社会思想述要·序》，《嵇文甫文集》上卷，郑州：河南人民出版社，1985 年，第 144 页。以下引用《嵇文甫文集》各卷均为该版本，不再一一标注。

⑤ 参见嵇文甫：《程朱论“仁”之阐略》，《嵇文甫文集》上卷，第 258 页。

⑥ 嵇文甫：《对长期封建论的几种诘难和解答》，《嵇文甫文集》上卷，第 591 页。

蒋介石政权长期以来把孙中山学说与所谓古圣先贤“道统”结合起来，蒋介石本人更是多次表彰王阳明、曾国藩，不少党国要员与地方军阀也纷纷提倡读经。对于中国共产党而言，更需要明确揭示自己的文化主张，避免与国民党政权的相关鼓吹相混淆，同时明白地告诉知识界与文化界应该如何正确地继承传统。基于此，嵇文甫强调“学术中国化”并非要回到国粹派或中国文化本位派的旧路，而是要建立一种“中国自己的新文化”，它是广义上的中国“现代化”运动的一个环节。只是这种“现代化”必须带有中国自身的特征，而非对域外文化的生吞活剥、被动接受①。

对此，他在发表于《中国民族文化的新发扬》一文里有更详尽的分析。在近代中国，由于西力东侵导致中国国势衰颓，不少人开始构建（或曰“想象”）一种带有整体意义的“西学”“西方”，视其为新的“道”或“体”，用以审视中国的历史与现实②。在此思路下出现的大量论著，要么把中国形象渐渐地整体负面化，要么把中国视为相较于他们所想象的西方而言的“反常”或“特殊”之物，却很难从中国自身的历史脉络出发思考问题。因此，要想树立坚实的“民族文化”，必须在方法论层面反思这样的态度。具体到中国，嵇文甫认为：

我们中国历史的发展，自取一条悠缓浑融的路线。在上古既没有像希腊、罗马那样烂熟发展的奴隶制度，在中古也没有像日耳曼、斯拉夫各族那样严峻的农奴制度，在近代又没有形成像英、美列强那样耀眼的资本制度。她的阶级对立，没有西洋那样尖锐；她的时代转变，没有西洋那样急剧。③

为了更好地看出嵇文甫这一观点的特色，可以将其与中国社会史论战期间主要参与者对于中国历史的整体把握作一比较。例如，在影响颇广的《中国古代社会研究》一书里，郭沫若宣称既然人类本身具有相似的生理特征，那么由人所组成的中国社会与西方社会的演进规律也并无什么不同④。显然，那时的郭沫若并不承认中国社会有自己独特的发展轨迹，而是强调可以根据马克思主义理论来研究出中国社会如何与世界其他地区的社会一模一样。这样的思考方式很大程度上会流于嵇文甫所批评的“空洞贫乏之死公式”，无助于马克思主义真正在中国大地上生根发芽。因此，思考中国传统与中国现代化的关系，必须注意到前者的巨大影响力，注意到中国之所以为中国的基本特征：

我们需要现代化，然而怎样能现代化呢？不管自己的文化传统，而随便把些现代事物乱往身上粘附填塞，行不行呢？我们的问题，不是要不要现代化，而是怎样使在这现代化和我们自己历史的发展接上榫而不至脱节，和我们民族内的生命融洽为一而不至害着文化失调症。我们虽不是社会有机体说的信徒，然而也总不赞成“揠苗助长”，不赞成用“外铄”方法改造我们的文化。我们的文化，自有其经纬脉络。只有详审这些经纬脉络，引端抽绪，顺其自然，一一引入现代化的道路，才算得真正现代化。⑤

从中国现代思想史的发展过程看，如此理解中国、中国传统与现代化的关系，不但象征着中国的马克思主义者在理论与实践上越发成熟，开始慢慢改变“对于自己的历史一点不懂，或懂得甚少”的状况⑥；更是具体表现了在经历近代激烈的新旧之争后，中国知识分子在认识、立场上的全面与冷静，在分析问题时开始善于从中国自身出发。

在此基础上，嵇文甫开始反思晚近流行的一些审视中国传统的方式。对于五四新文化运动期间钱玄同等人激烈的反传统态度，他强调 不应把中国传统看成一片黑暗，要意识到其中也有许多值得表

① 嵇文甫：《漫谈学术中国化问题》，《嵇文甫文集》中卷，第 45 页。

② 值得注意的是，史华慈曾指出“很少有人会断言，18、19 世纪以来的西方在政治、社会、意识形态等各方面形成了一个轻易可被理解的综合体”。但正如论者所言，“西方文明”在 18、19 世纪里已成为一重要概念，将“西方”与“东方”作对比更是由来已久。犹有进者，在清末民初的语境里，时人对于西方特别是西欧与美国，除去一二超拔之士，基本上将其视为进步的、华美的象征，特别是当拿中国与之对比时，更是如此。（参见罗志田：《从西学为用到中学不能为体：西潮与近代中国思想演变再思》，《民族主义与中国近代思想》，台北：三民书局，2011 年，第 98—123 页；［美］史华慈：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1990 年，第 1 页）。

③ 嵇文甫：《中国民族文化的新发扬》，《嵇文甫文集》中卷，第 70 页。

④ 郭沫若：《中国古代社会研究》，北京：商务印书馆，2017 年，自序第 3 页。

⑤ 嵇文甫：《中国民族文化的新发扬》，《嵇文甫文集》中卷，第 70 页。

⑥ 毛泽东：《改造我们的学习》，《毛泽东选集》第 3 卷，第 798 页。

彰的遗产，那种把中国传统全盘否定的观点绝非平情之论[①]。随着时势的变化，这一认识自然不难形成，包括钱玄同本人在晚年也重新思考传统的价值[②]。对嵇文甫而言，更关键的是要系统反思所谓的“纯客观主义”。他指出：

这般学者态度似乎还公允，他们不管什么民族的或非民族的，而只把中国传统文化和埃及、巴比伦等古代文化同样看待，完全当作一种过去的史料。他们研究国故，只是抱着学问上的趣味，并不认为在现实生活中还有什么意义。他们所标榜的是实事求是的客观态度。这种态度自然很好。然而其结果产生一种繁琐学风。[③]

嵇文甫在这里所描绘的现象，显然是针对胡适倡导的“整理国故”运动，以及后来傅斯年在中研院史语所提倡的学风[④]。特别是“整理国故”运动，虽然其将中国传统作为研究对象，但基本态度是批判与否定的；因为在彼辈眼里，中国传统只是一堆未经整理、散乱不堪的材料，其内在意义基本被消解[⑤]。用胡适自己的话说，他研究中国古典小说并非是在表彰中国古典文学，只是在训练思想方法。如此一来，中国传统的内在价值将受到忽视，对于中国传统的认识很可能出现一种“博物馆”式的心态。如果承认中国传统自有不可磨灭的价值，那么在研究中就应该杜绝这样的“客观”。本着这样的立场，嵇文甫着眼于阐发儒学的正面价值。

二、儒学的“实践性”

在中国革命进程中，教条主义曾经对党造成严重损害。红军到陕北后，毛泽东系统阅读了不少哲学著作，写下大量批注，开始思考从哲学层面与党内教条主义作斗争[⑥]。在《实践论》中，他指出“只有人们的社会实践，才是人们对于外界认识的真理性的标准”，强调“通过实践而发现真理，又通过实践而证实真理和发展真理”[⑦]。因此，重视实践、重视调查研究，成为“马克思主义中国化”的重要组成部分。

全面抗战时期，中国共产党领导的文化战线与国民党意识形态的簇拥者还在许多具体问题上展开论战。具体到哲学与思想史领域，正如侯外庐所回忆的，许多左翼知识分子“都把唯心主义哲学家冯友兰、贺麟视为对立面”[⑧]，而冯、贺二人在当时恰与国民党政权关系紧密。针对冯友兰在《新原道》一书里试图发挥其“新理学”，杜国庠明确指出“我们认为中国哲学的精神，不是‘经虚涉旷’，而是‘实事求是’；认为我们为学做人的需要，也是‘实事求是’的精神。”[⑨]。可见，在具体的思想论争中，强调中国哲学带有实践性特征也是马克思主义思想史家着力展开的工作。

嵇文甫一直致力于挖掘儒学传统中躬行实践的因素。针对时人认为的陆王之学语涉玄虚、远离躬行，在发表于 1931 年的《对于陆王学派的一种观察》一文里，嵇文甫指出陆王之所以重视“良知”，是因为在人伦日用与读书治学之时践行道德规范，需要慎思明辨，因此离不开良知之用。在这个意义上，陆王之学自有其平实之处，并非一味语涉玄虚[⑩]。显然，在他眼里，重视“有为”，于躬行实践

① 嵇文甫：《中国民族文化的新发扬》，《嵇文甫文集》中卷，第 73 页。
② 参见王锐：《钱玄同对于章太炎学说之取舍》，《新旧之辨：章太炎学行论》，桂林：广西师范大学出版社，2017 年，第 91—92 页。
③ 嵇文甫：《中国民族文化的新发扬》，《嵇文甫文集》中卷，第 73—74 页。
④ 在发表于 1946 年的另一篇文章中，嵇文甫表达了相似观点，并直接点名胡适与傅斯年。参见嵇文甫：《不讲哲学的哲学与不立史观的史观》，《嵇文甫文集》中卷，第 368—371 页。
⑤ 参见罗志田：《从正名到打鬼：新派学人对整理国故的态度转变》，《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，北京：三联书店，2003 年，第 334—340 页。
⑥ 陈晋：《毛泽东阅读史》，第 74—79 页。
⑦ 毛泽东：《实践论》，《毛泽东选集》第 1 卷，第 284—296 页。
⑧ 侯外庐：《韧的追求》，《侯外庐著作与思想研究》第 1 卷，长春：长春出版社，2016 年，第 97 页。
⑨ 杜国庠：《玄虚不是中国哲学的精神——评冯友兰〈新原道〉》，《杜国庠文集》，北京：人民出版社，1962 年，第 405 页。
⑩ 嵇文甫：《对于陆王学派的一种观察》，《嵇文甫文集》上卷，第 266、267、269 页。

中呈现“道”，实为儒学传统中的宝贵遗产。基于此，在全面抗战时期的“学术中国化”运动中，嵇文甫着重挖掘、阐释儒学的实践性格。1943 年，他出版了一本名为“民族哲学杂话”的小册子，其中以几个中国传统哲学的概念为标题，阐述了“民族哲学”的一些基本内容。在讨论“诚”的概念时，他指出：

大概先哲讲学，最重亲切体验，具体认识。会得彻时，纵说横说，无非这些字。什么“性”啦，“天”啦，“中”啦，“仁”啦，“诚”啦，虽然各有取意，各从一方面立说，而精神，脉络，实自贯通。倘若咬文嚼字，泥守训诂家的方法，而不能观其会通，“心知其意”，那么到处都将成为断港绝潢。①

这里所谓的“亲切体验，具体认识”，其实就是一种极强的实践性格。要做到“会得彻”，达到“观其会通”，同样需要在实践中完成。这段话可以看作是嵇文甫审视中国古代哲学的方法论：从实践入手，在实践中体悟儒家典籍当中的重要概念；而非汲汲于文字训诂，流于饾饤之学，与实践断绝关系。此外，在《民族哲学杂话》中，嵇文甫还以重视实践作为标准，去审视历代儒者的言说。他认为朱熹论“太极图”，要在“中正仁义”上分出“阴阳体用”，实为“越讲越支离”：

若以太极为体，则阴静时也是它，阳动时也是它；犹喜怒、哀乐、作止、语默，总是这个人也。然而人总是在那里或语或默，或作或止的；并没有一个既不语又不默，既不作又不止的人。同样，太极总是在那里一阴一阳，一动一静的；并没有一个既不阴又不阳，既不动又不静的太极。假如真有那么个东西，超然独立于阴阳动静以外，那么它也将与阴阳并立而为三，就不成其为太极了。由此可知“用”虽由体而生，但离“用”实亦无从别求所谓“体”。②

这里所谓的“用”指的就是一种行动、一种实践。“太极”正是于这样的状态中方能显现，实践的重要性也随之凸显出来。当然，嵇文甫如此评价朱熹，对于持不同立场的人来说，自然有不同看法。重点在于，他评判先哲的标准在于是否认识到实践的重要性，是否强调“太极”“体”这类具有总摄性原理的概念是从实践中产生的。根据同样的标准，嵇文甫认为王阳明之学反而带有极强的实践特征：

不离“行”而言“知”，是我们民族哲学的一个特色……一提到“唯行论”，我们很容易联想起颜李学派，这是当然的，因为他们专讲实习实行。然而还有一个重要人物我们不应忽略的，那就是王阳明。尽管表面上他讲得那样玄妙不易捉摸。但实际上他也是以“行”为中心的。他的知行合一论，本是正对着从“知”入手的朱学而发。他认为：“未有不行而可以言学者，则学之始固已是行矣”。他从“行”入手去学，有“行”不通处，然后“问”，然后“思”，然后“辨”，都弄明白了，然后再来个“笃行之”。始于“行”，终于“行”。③

按照一般的哲学史、思想史叙事，颜元之学的兴起主要是出于王学造成的袖手谈心性学风的反思，前者强调实践、强调研究现实中的各种复杂问题，属于明清之际“实学”的重要组成部分。然而，在嵇文甫的叙事里，王阳明之学并未脱离实践，他之所以主张明心见性，是由于在实践中碰到疑难之处，需要通过形而上的思考使疑惑得解，进而更好地去实践。这一对王学的基本判断不仅表现在《民族哲学杂话》里，同样是其代表作《左派王学》（1934）与《晚明思想史论》（1943）的核心观点，是构成他解读明代思想流变的重要理论基础。毛泽东在《新民主主义论》中指出，“中国现时的新文化也是从古代的旧文化发展而来，因此，我们必须尊重自己的历史，决不能割断历史”。④ 如果说这代表了“马克思主义中国化”进程中对于中国传统的一个基本态度，那么嵇文甫对于王学以及对许多中国传统思想的解读，无疑凸显了“实践性”在中国传统中的内涵，也从学理上形成了将中国传统思想中重视实践的品质与“马克思主义中国化”对实践的强调勾连起来的可能性。

---

① 嵇文甫：《民族哲学杂话·诚》，《嵇文甫文集》中卷，第 93 页。
② 嵇文甫：《民族哲学杂话·一多》，《嵇文甫文集》中卷，第 109 页。
③ 同上，第 111 页。
④ 毛泽东：《新民主主义论》，《毛泽东选集》第 2 卷，第 708 页。

此外，在《晚明思想史论》一书中，嵇文甫还以重视实践的“实学”为主线，重构了晚明思想演变的谱系。按照一般的认知，王学内部在王阳明去世后出现不小的分化。东林党人的兴起就以在学术层面大力抨击泰州学派“猖狂无忌”为特征。之后的顾炎武、黄宗羲等更是较为系统地反思王学在明代的各种弊病。然而，在嵇文甫看来，这些看似相反的学说其实都有一个共同的趋势，即“从超现实主义到现实主义是也。从悟到修，悟虚而修实；从思到学，思虚而学实；从体到用，体虚而用实；从理到气，理虚而气实”①。

总之，在近代中国，晚明清初一段历史受到许多人的重视。如何解释晚明清初的思想变迁，很大程度上关系到对于中国传统的整体把握。嵇文甫以“实学”的展开作为分析晚明思想变迁的主线，在学理层面有助于透过彼时表面上互为激荡的学术主张发觉背后的共性，丰富对于晚明思想史的认识。更重要的是，他通过具体研究强调了重视实践是儒学的优良传统，是当代值得被阐扬的中国文化的精华。

三、儒学的“平民性”

恩格斯认为，对于那些对民族精神影响极大的思想遗产，“是不能用干脆置之不理的办法来消除的。必须从它的本来意义上‘扬弃’它，就是说，要批判地消灭它的形式，但是要救出通过这个形式获得的新内容”②。在《新民主主义论》中，毛泽东指出：“新民主主义的文化是大众的，因而即是民主的。它应为全民族中百分之九十以上的工农劳苦民众服务，并逐渐成为他们的文化。”③ 虽然中国共产党人在全面抗战时期强调要重视中国历史，重视从孔夫子到孙中山的中国传统遗产，但这并不表明党的文化政策忽视了对封建的、落后的内容进行批判。特别是在党的政治路线里面，反封建是重要的组成部分。对于近代中国而言，所谓“封建的”因素主要是指士绅地主对于广大农民的剥削与压迫。在讨论儒学传统时，不能不承认的是，在中国历史的演变过程中，儒学长期作为士绅阶层的主流意识形态，很大程度上承担着为士绅支配的合法性进行辩护的任务。因此，在阐扬儒学传统时，如何处理儒学与士绅支配的关系，是否能从儒学传统中提炼出区别于士绅支配的“人民性”，就成为“学术中国化”运动亟需面对的问题。

作为马克思主义者，嵇文甫自然明晰儒家传统的这一特征。晚清以降，随着民主思潮在中国传播，一些有心回护中国传统的人士时常将儒家的“民本”思想比附民主思想。针对这样的论调，嵇文甫屡次强调中国传统民本思想与现代政治中的民主理念并非一物。例如，对于梁启超所表彰的孟子，他指出孟子不相信民众有参与政权的能力，只是“劳力者”，应该被“劳心者”治之；孟子向往“君子”与“野人”、“劳心者”与“劳力者”界限森严的等级制度，就可见其学说里并无现代意义上民主思想④。

此外，明清之际的士人如黄宗羲、顾炎武，在近代也被诠释成具有民主思想的先驱式人物。黄宗羲的《明夷待访录》在戊戌变法期间更是成为梁启超等人借以宣传民主思想的重要中介。嵇文甫在撰于 1931 年的《十七世纪中国思想史概论》一书里，明确指出黄宗羲思想中的士绅支配因素：

不管梨洲说得多么漂亮，他总是没有超越了士大夫统治的理想。丞相是士大夫，学校中所教养的也是士大夫。他以为只要把政权公开给士大夫，不由君主及其左右近习恣意妄为，政治就清明了。这只可谓之绅权政治，而不可谓之民权政治。绅权政治是由贵族政治脱化而来，当时诸大师都抱此理想，而梨洲所言最带急进色彩，可算是当时绅权论者的左翼。但是无论怎样左，他也没有左到民权主

① 嵇文甫：《晚明思想史论》，北京：北京出版社，2016 年，第 223 页。

② ［德］恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，北京：人民出版社，2014 年，第 16 页。

③ 毛泽东：《新民主主义论》，《毛泽东选集》第 2 卷，第 708 页。

④ 参见嵇文甫：《吊民伐罪与民权思想》，《嵇文甫文集》上卷，第 134 页。

义。[①]

同样，对于顾炎武的政治主张，特别是他宣称的要“寓封建之意于郡县之中”，嵇文甫指出这是当时地主阶级所需要的一种自救方策，顾炎武希望政权建立在豪族大姓基础上，强调豪族大姓是政权的柱石[②]。按照嵇文甫的思路，在分析顾炎武的政治思想时，不应忽视他所寄希望于改变政治现状的那个群体的基本特征。在中国历史流变中，豪族大姓的特点及其经济支配方式对社会的影响，从历代儒者反复抨击“富者连阡陌，贫者无立锥”的现象，以及反复强调“抑兼并”“恤贫民”的呼声中，或从历代农民起义不断打出“均贫富”的口号中，或可窥见一二。在顾炎武生活的时代，晚明官僚豪绅集团变本加厉地占有土地、压榨剥削农民，让许多自耕农变为地主阶级的佃户，就是导致明末农民起义的重要原因[③]。如果说民本思想在覆盖面上应尽可能地兼顾到更多人，那么顾炎武的这些主张反而使民本思想中“民”的范围大为缩减[④]。这一观点无疑有助于洞彻顾炎武政治思想主要是为哪个社会力量呐喊的真相，而不会盲目将现代政治的期许投射到古人的思想上。

就此而言，如果要从“大众的”角度去审视儒家传统，恐怕很难直接阐发后者思想中如何体现“人民性”、如何在立场上直接“为工农劳苦民众服务”，这样只会流于穿凿比附。相反，应当挖掘儒家传统当中按照思想逻辑推理有机会形成的朴素的、初步的“人民性”要素，或者说在漫长的历史进程中，偶尔露出的一些具有类似于“人民性”的思想萌芽。在这一点上，嵇文甫着重表彰明代的“左派王学”。在他看来，“左派王学”中人“诚不免于‘狂’，但‘狂’正是王学的特色。王学中最惊动人，最富于刺激性的地方，只有他们最能发挥。讲王学而不讲龙谿、心斋领导下的左倾一派，王学的精神至少失掉一半”[⑤]。与“左派王学”相对的是所谓“右派王学”，主要以江右地区的士人为主，他们声称“若果然圣愚同视，专凭当下直觉信手做去，不下一种收摄凝聚的功夫，实实‘致’他一番，终将流入狂禅一路”[⑥]。换言之，彼辈反对“左派王学”泯除士庶差异的作风，反对后者流露出来的“狂”的习气。引申而出的，就是要保持王学的士大夫性格。从“右派王学”所反对处出发，便可看出“左派王学”的基本特征。嵇文甫指出，“左派王学”的“狂”，除了在修养功夫上显露个性、立身行事独具一格，更关键的是他们的讲学风格与学术主旨体现了“人民性”的萌芽。他们把王阳明的遗教发扬光大，强调匹夫匹妇皆可成德，经常与贩夫走卒坐而论道，其追随者也多有出身寒素、不在士籍者，而他们的加入更使得“左派王学”沾染了更强烈的平民性格[⑦]。在嵇文甫看来，“左派王学”的出现，从中国思想史的流变来看，主要意义在于动摇了儒学与士绅支配相结合的思想生成机制，局部反映出下层社会的声音：

> 中国学术思想向来是由士大夫包办的。只有在社会生活转变，社会秩序动摇的时候，士大夫内部起了分化，下层社会才有机会反映出一些特殊色彩来。当明朝中叶，因商业资本之扩大而深入，社会表面上的繁荣富庶，与社会内心里的冲突纷乱，在在给人以紧张跃动的刺激。于是代表旧地主阶级思想的正统派道学，渐为一部分士大夫所不满。及白沙、阳明出来，对于正统派道学举起叛旗，一扫当时思想界肤廓迂拘的积习，而另注入一种新血液，遂形成道学的左翼。这种道学的左倾运动，给当时思想界以很大的刺激，使崭然成个新局面。[⑧]

“左派王学”的讲学内容由于与士绅阶级所诵读者具有高度的同构性，因此未必真能代表下层民众的主要心声，也未必能把下层民众从“自在状态”变为“自为状态”，进而能对士绅支配格局进行政治上与经济上的冲击。但它的意义恰恰在于体现了儒学传统内部的某种张力，即随着社会结构出现

---

① 嵇文甫：《十七世纪中国思想史概论》，《嵇文甫文集》上卷，第 100 页。
② 同上，第 105 页。
③ 袁良义：《明末农民战争（修订本）》，北京：社会科学文献出版社，2019 年，第 16—24 页。
④ 参见嵇文甫：《十七世纪中国思想史概论》，《嵇文甫文集》上册，第 106 页。
⑤ 嵇文甫：《左派王学》，《嵇文甫文集》上卷，第 399 页。
⑥ 嵇文甫：《晚明思想史论》，第 48 页。
⑦ 嵇文甫：《左派王学》，《嵇文甫文集》上卷，第 457 页。
⑧ 同上，第 462 页。

变化，会形成一些新的思想侧重点，吸引一些新群体参与到儒学活动中。但也必须注意到，这种影响并未转化为实际的政治与社会力量，从社会结构中改变士绅支配的格局，使之具有更为鲜明的“人民性”[①]。这一局面的真正实现还得依靠嵇文甫所参与的“学术中国化”背后的真正领导力量，即无产阶级政党。这也是儒学在近代中国得以实现真正转型的最根本动力。

四、结　　语

在阐释毛泽东在六届六中全会上的报告时，推动“新启蒙运动”兴起的代表人物张申府认为：“‘五·四时期’的启蒙运动有的地方不免太孩子气了。因此为矫正‘打倒孔家店’的口号，我曾提出‘打倒孔家店，救出孔夫子’，就是认为中国的真传统遗产，在批判解析地重新评估，拨去蒙翳，剥去渣滓之后，是值得继承的。”[②] 嵇文甫在此期间对儒学传统所作的大量阐释工作，可以说是在“救出孔夫子”，使儒学能在“马克思主义中国化”进程中发挥应有的作用。他在坚持党的政治与文化路线的基础上，主张发扬民族文化，着力于阐释儒学传统当中的“实践性”与“人民性”，希望能祛除长期附加在儒学之上的玄虚风气与士绅影响，使这种经过改造后的新儒学能与马克思主义的基本立场接榫，成为构建中华民族新文化、弘扬民族精神的新资源。

站在今天的角度，或许有人会说，嵇文甫并非对儒学进行“实证”的研究，而是有许多自己的“前见”代入其中。按照诠释学的观点，一切认知都会受到“前见”即历史与传统的影响，人不能完全无视并摆脱传统。此外，在承认传统对后世具有影响力的基础上，必须认识到，长期以来形成的权威并非自然而然的存在，而是依赖于承认，并且这种承认本身即为一种理性的活动。所谓传统也需要不断的肯定、培养与掌握，在此基础上，传统并非一成不变，而是在不断的阐释过程中被赋予新内涵[③]。在这个意义上，嵇文甫基于对时势的观察，秉持自己的立场，对儒学传统进行新的阐释，正是努力使其重新焕发生命力，成为中国文化真正的源头活水。

或许还有人会说，嵇文甫对待儒学与马克思主义，其实是把后者置于更优先的位置，儒学只是被放在第二位。因此，他对于儒学的阐扬，从出发点上已属“异端”。诚然，嵇文甫以及与他处于同一战线的其他学者，都有十分坚定的马克思主义信仰。但正是因为他们相信马克思主义能够使近代中国摆脱危机，觉醒的中国人民能够通过自己的奋斗实现翻身解放，所以才有极强的思想动力去认识中国的历史与现实，才会坚信中国的力量在于深厚的文化基础，以及继承这些基础的人民群众。他们之于儒学，虽然强调祛除其中的“落后性”与“封建性”，但较之近代秉持文明等级论与殖民主义话语去论述儒学的言说，无疑更具有主体性与能动性；较之借助儒学来文饰自己剥削与压迫行为的特权集团，则真正代表了大多数人的利益，更能体现儒家“天下为公”的优良传统。就此而言，嵇文甫的儒学论述，对于在当前新的实践条件下重新思考中国传统的意义，特别是反思我们究竟需要的是哪种儒学——是具有“人民性”的儒学，还是具有极强特权色彩、旨在恢复一些与现代性价值极不相符的等级制度的儒学——无疑提供了极具价值的参考。

（责任编辑　平　川）

① 按照沟口雄三的研究，“地主阶层、乡绅阶层或商人阶层等所谓地方精英的经济势力、社会势力不仅没有削弱或后退，反而在整个清代切切实实地得到了扩展”。（参见［日］沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，北京：三联书店，2011 年，第 166 页。）

② 张申府：《论中国化》，《什么是新启蒙运动》，第 144 页。

③ 参见［德］伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007 年，第 362—394 页。

天道、心性与现象学之道学转向
——评张祥龙《儒家哲学史讲演录》中的心学论述

丁　耘

【摘要】本文关注的是现象学运动在面对中国哲学传统时所发生的“道学转向”。张祥龙教授在新著《儒家哲学史讲演录》中，将这一转向推进到一个新阶段。本文试图在阐述张祥龙思想转变、新著贡献的基础上，讨论此书为当前中国哲学的创发带来的新契机。首先，祥龙教授思想的突转尤其体现在不再以海德格尔哲学为支配性的思想基源，而是将重心转向儒家传统，呈显为糅合唯识学的后现象学哲学，进而将现象学的道学转向带到心性、伦理阶段。其次，这一“心性－天道之路”结晶在《儒家哲学史讲演录》中的心学论述中。张祥龙在“时机化”学说的照应下，既会通儒佛，又指点出儒佛分际。其心学有三大贡献：道术上对“儒瑜伽”的总结；道学上对“赤子之心”“孝悌慈”的阐发；道统上对罗近溪正统地位的发现与肯定。然而，在张祥龙道路所抵达的地方，仍可进一步追问比伦理转向更本源的道学转向的可能。伦理转向的真正完成需首先解悟“道体”。

【关键词】现象学之道学转向；心性；天道；儒瑜伽；赤子之心；道体
中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0076－18

作者简介：丁　耘，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院教授。
基金项目：上海市中国特色哲学社会科学学术话语体系建设基地“中国的哲学话语体系建构”项目

近年来，关于“生生”问题的讨论在哲学界方兴未艾，现象学的进路在其中扮演了引入注目的——虽然不是唯一的——重要角色①。“生生”是出自《易传》的高古之词，中国学术史上不同学派的阐释与体会尚且不能尽合，而从现象学传统讨论此问题，面临着更为特殊的困难。这既要求现象学运动在面对中国哲学传统时做出真正的改变，以便能够理解乃至回应中国哲学中那些不能简单概括为“存在”“真理”之类的最高问题——道之问题，而又能仍然保持其为现象学。我们曾将这一改变称为“现象学的道学转向”②。这一转向必须至少能够——当然是以现象学而不是什么其他的方式——进入中国思想传统的重要文本，有能力理解其本义及其解释，并且推进这些解释。由于现象学运动与中国学术传统的双重特点，这也意味着现象学的中国化必须既能进入经典的注疏史，也能敞开原典及其注疏的原初经验境域。对于现象学家而言，后一种任务看起来比前一种较少困难，实际上这只是表面的。一切学术活动都以历史共同体为前提，不以传世文献为中介的“实事”“问题”“经验”是不存在的。问题不在于是否遵从解释传统，而在于如何进入传统，或者说让传统渗入自己，敞开其原初经验境域，从而能理解既定解释而判摄之。

敞开原初境域，是现象学与诠释学的双运，既要对“天道”“生生”“心性”诸说有所解，又要对这些名相所启之理有所观。即解即观，即观即解，观解互含互兴，则庶几可谓“进入中国思想传统”。海德格尔对西方哲学传统重要文本的解释一方面固然可看成某种示范；但另一方面，如何在现

① 中国哲学进路的“生生”著述，有陈来、杨立华及杨泽波的工作。既运用中国思想的资源，也有现象学以外的西学资源的贡献，参见吴飞的工作。

② 参见丁耘：《论现象学的神学与科学转向》，《世界哲学》2019 年第 6 期。

象学运动的诸“实事”（如意识、存在等）之外，如实面向中国哲学的基本主题，既不将之简单等同于现象学主题，又能运用现象学方法于其上，从而如实建立与这些主题的关系——所有这些不是单纯遵循海德格尔之类的“示范”就能做到的，而是“现象学道学转向”或者“现象学中国化”自己的任务。只有真正地提出这些任务，中国现象学运动才能自立；而一旦致力于完成这些任务，“现象学的道学转向”和“中国化”就已真正开始。

基于以上考虑，现象学道学转向开始的标志并非近年关于“生生”问题的讨论，而是 1996 年张祥龙教授的《海德格尔思想与中国天道》（下文简称《天道书》）[①]。二十余年前，此书真正开启了这个转向。之后，在新的思想契机下，张祥龙以《儒家哲学史讲演录》（下文简称《讲演录》）《家与孝——从中西间视野看》（下文简称《家与孝》）为代表的一系列论著，有力地推进了这个转向，同时也为这一转向带来新的复杂性[②]。在四卷本《讲演录》这部里程碑式的新著中，张祥龙将自己的思想乃至现象学的道学转向推进到一个崭新的阶段，或者不如说一个十字路口；同时将当前的“生生”讨论，乃至近年来中国哲学自身的创发活动带入一个崭新的阶段。此著如经阐发，或可概括之前的重要争论，打开新的格局。本文就试图做这样的“阐发”工作。下文将在阐述张祥龙思想的转变、新著的贡献的基础上，讨论此书为当前中国哲学的创发带来的新契机。

一、“道学转向”的分叉：从“天道”到“心性”

这二十余年的学术道路，张祥龙一路走来，看似稳健平滑。然而如果对照这条道路的两端，也就是《天道书》与《讲演录》，在一以贯之以外，不难发现其中的突转、断裂。对中国哲学的创发与张祥龙个人思想的推进而言，突转与断裂或许更有意味。

说《天道书》开启了现象学的道学转向，主要根据这样一个情况，即此著突出了海德格尔哲学中非形而上学的一面，并且用可以追溯到胡塞尔现象学的术语强调“构成”“边缘域”“构成境域”“时机化”“非现成”“态势化”的一面[③]。更进一步，在对中国传统天道观的类似解释上，建立了海德格尔哲学与中国传统思想相互发明、融通的系统阐释。前一步强调海德格尔对现象学基源的彻底运用，后一步强调运用海德格尔解释天道思想的必要性与有效性。两个步骤合观，可以说是用海德格尔解释开启了现象学运动本身的道学（在这里是天道之思）转向。

然而，细观《天道书》可以发现，对印度佛学的某种解释，在海德格尔哲学与中国天道思想之间发挥了中介作用。这一点不仅明显地表现在对龙树《中论》特别是其缘起学说的专门解释上，而且也不那么明显地体现在用“缘在”“缘构发生”去对译、解释 Dasein、Ereignis 这两个海氏前后期哲学的关键概念上[④]。《天道书》对佛学资源的调动其实相对单纯，只取印度佛学，未正面论及中国内学传统。在印度佛学内部，又偏于中观，对瑜伽行传统有几乎算得上严厉的批评[⑤]。在中观学之内，亦不涉及其后与瑜伽行学派之间的争论与中观学派内部的“应成”“自立量”之争[⑥]。就是对龙树《中论》，亦只取“缘起”一面，未取“性空”一面[⑦]。与之相比，此书对中国天道思想的资取则

---

① 张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，北京：三联书店，1996 年。

② 张祥龙：《儒家哲学史讲演录》4 卷，北京：商务印书馆，2019 年；张祥龙：《家与孝——从中西间视野看》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017 年。

③ 不是所有的海德格尔解释者都愿意追溯到海氏本人的现象学方法的，更不必说追溯到胡塞尔现象学。

④ 可以说，张祥龙非但将熊伟、陈嘉映、王庆节的佛学式翻译（烦、法相、因缘等）激进化，而且自觉化了。熊、陈、王等人并未专门讨论内学。

⑤ 参见张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，第 9—10 页。

⑥ 《天道书》对《中论》“三是偈”的解释，基本依据月称（应成派）传统，而未采纳中国佛教史的传统看法。（参见张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，第 228 页。）

⑦ 在相当大的程度上，这是因为作者拒绝了传统的三谛解释，而持将缘起直接同于性空的所谓“一谛”解释。当然，彼时的作者将中国佛学传统的三谛观归为中国佛教史接受了《中论》的青目释，显得有些轻率。来自不同经论传统的的唯识三性亦无非三谛。（参见张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，第 229 页。）

相当广博，甚至不无庞杂。在展示了先秦道家乃至兵家中的天道构成思想的同时，作者宁可对韩非子的君人南面之术给予一定的欣赏，也不屑对整个理学传统假以辞色[①]。《天道书》将“道理”视为“天道”的现成化，将整个理学传统断定为建立在几乎是韩非子开创的“形而上学”传统之上。与对《中论》的月称式解释相比，这种宁要一半法家、也不要整个理学的态度，显然与中国思想史的主流更为格格不入。《天道书》坚决拒绝了关于中国思想传统（无论是儒家还是佛家）的一切正统解释。这与其解释为年轻人的锐气，不如归因为作者过度借鉴了海德格尔的激进解构策略。将《天道书》对韩非子与朱熹的态度，与海德格尔对柏拉图和黑格尔的态度对照一下，便知此言不虚。

小结一下，《天道书》这部开启了现象学之道学转向的著作，呈现为这样四个特点：首先，对中国思想传统与海德格尔哲学的融通，依据的是时机化与缘构发生之说。中国思想与海氏哲学虽然看起来是会通的平等两端，实际上在这样的工作中，海德格尔发挥了基源性的作用，因此我们看不到心性与伦理这些中国思想传统中通常母题的踪影。或者说，此书的“天道”是与“心性”毫不相干、甚至有意疏离的“天道”。其次，与上一点相关，在中国思想的解释偏向上，《天道书》依赖的各种非儒家甚至反儒家资源重于儒家资源，尤其对理学传统持尖锐的批判态度。这里的“去理学化”与上一条的“去心性化”是同一回事。依据这点，甚至将《天道书》的立场判定为非儒学的亦不为过——仅仅诉诸《周易》，并不蕴含对儒家的支持。再次，沟通天道思想与海德格尔哲学的中介是印度佛学中的缘起学说，没有瑜伽行派，更没有真常唯心一系。书中虽然引证禅宗，其理解也是以缘起带性空的，是去“心性”的禅宗。最后也是最重要的，作者对印度与中国思想的传统权威或赞或弹，皆出自家机杼，而对海德格尔哲学则当作最终基源，依赖、阐释、发挥，并无丝毫检讨。

在以上四条中，非心性的天道观是结果，来自佛学的缘起发生论述与来自海德格尔的时机化学说是道路，海德格尔的完整思想框架是基源。对照张祥龙后来的论著，尤其《讲演录》，可以发现道路（缘起、时机化）仍然保持着某种连续性。当然也有重要的断裂，但那也是以连续性为前提的。佛学化的资源从缘起说转到瑜伽说。时机化则被赋予完全不同于海德格尔，甚至可用来反对海德格尔的内容。下文将阐明，当前阶段张祥龙哲学的总结果，是一种不与心性对立的，甚至是只能解之为心性的天道。当前这些工作的基源性前提，是张祥龙对海德格尔的检讨、疏远与了断，而引入了正统的理学论述。张祥龙是海德格尔研究的名家，他对海氏的了断算的得上当代哲学史的一个事件。正是这个了断，导致《天道书》的天道立场，对他本人已不可能继续保持。由于这一了断是在《讲演录》之前发生的，故本文第一部分，略张论祥龙思想基源上的变化，尤其是其海德格尔批评及其之于现象学运动的意义。至于道路与结果，将于下文围绕《讲演录》处理。

上文已示，笼罩着《天道书》的最大力量是张祥龙的海德格尔解释。正是这种被基源性的先行理解支配着的解释，以缘起学说为中介，走向了中国的天道观。相较道路、中介与结果，这种先行理解的变化更为隐秘，也更为致命。在《天道书》出版多年后，张祥龙与海德格尔渐行渐远，这未必是其初衷与本意。因为自始至终，他都没有放弃，或不如说一直在推进着“时机化”（自然包含“缘构发生”等）这条线索，即使不提海德格尔的名字。但当张祥龙对中国传统思想的解释兴趣越来越凝聚于纯粹的儒家传统，另一方面又由于其智识上的必然性（而非单纯对现象学的“忠实”）不得不仍然运用“时机化”“存在于世界之中”等明显来自海德格尔的典范时，他所运用的方法和他要据之阐发的义理之间的张力，迫使张祥龙再也无法回避对海氏的清算。呈现在《家与孝》一个不起眼部分里的这个清算，足以表明他已同海氏做了了断[②]。在中国现象学的伦理转向中批判海德格尔的所有深刻理由，在那儿都出现了，包括对勒维纳斯的重视。但张祥龙没有强调，甚至没有声张这个了断。这与做同一件事情的勒维纳斯研究者，乃至一些也试图清算海德格尔的非现象学背景的学者迥然不同。这个态度也在教诲学术上的“孝”。

《家与孝》在某种意义上，是张祥龙著述史的转折点。由于一些业缘，这部著作一方面遭到宵小的攻击，另一方面被简单地当作“家哲学”来肯定，其现象学转向的意蕴被忽视了。转向或者说突

① 参见张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，第 261—265 页。

② 参见张祥龙：《家与孝》，第 45—51 页。

转，意味着不再是先前道路平滑的延伸。但这转向仍然是“现象学”的，转向前后仍有基本的连续性。更确切地说，张祥龙在那里的确对海德格尔进行了清算，但这种清算仍然沿用了《存在与时间》的基本架构，也就是在世与时间性。他对海氏的修正或者说转变在于：第一，把在世（“存在于世界之中”）的首要“缘在方式”确认为在“家”。为了与海氏在“无家”与“在家”状态（das Unheimliche，Heimliche）① 一词中包含的“家园”（Heim）一词相区别，张祥龙强调以亲子之爱、孝悌等为核心的实际的家庭关系②。第二，作为海德格尔的解人，张祥龙很清楚，时间性作为“缘在”的存在论“意义”，比在世更为“究竟”。因而，他并未停留在生存论层面上，而是对应于“在家”，将时间性改动为孝－慈中包含的回环式结构③。在他后来对罗近溪的发现中能够看到，孝与慈起到了比单纯的“在家”更基本的理论作用。换言之，孝悌慈既是心、也是性，因而也是天道，且唯孝悌慈能显示生生不已的天道。这就超越了单纯的生存论，超越了一般意义的家哲学，是一种与陈来的“仁学本体论”对应的“本体论”。至于在家－孝悌的结构，是否基于对海德格尔在世－时间性的不恰当挪用，这个问题可以暂时搁置，这里只需要指出这种全面对应就够了。

既然孝慈处在时间性的位置上，那么孝慈在张祥龙那里，就既是心性，也通向甚至就是被此心性开显的天道，虽然他后来几乎不再提及“天道”一词。这不但意味着张祥龙改换了《天道书》的道路，更重要的是意味着所谓“现象学的道学转向”出现了分叉。可以说，在以《家与孝》为代表的一系列主要基于儒家文献的作品中，张祥龙缓慢但毫不含糊地将现象学的道学转向带到心性、伦理阶段。可以说，在张祥龙那里，现象学的道学转向就是心性转向，同时也是伦理转向。以张祥龙自己的《天道书》为例，道学转向未必是心性转向。以倪梁康的相关著述为例，心性转向也未必是伦理转向④。同时，在生生讨论中，伦理路向的学者也未必以现象学为方法。这就是说，张祥龙既处在现象学运动的分叉位置，也处在当代中国哲学若干问题脉络的交汇位置上。

心性、伦理转向之后，张祥龙在一系列著述中呈现出与《天道书》恰恰相反的特点。对照上文四条，可再得到以下四条：

首先，天道不再是一个主导动机，或对敞开境域的恰当命名。孝慈更多地属于心性进路。但此进路并非与天道隔绝，毋宁说通过孝慈，将天道显示为从伦理方面领会的生生之道。这在相当于《讲演录》结论的罗近溪解释中展现得非常清楚。

其次，在中国思想的解释偏向上，《天道书》之后，张祥龙显然将重心转向儒家传统，对理学诸系的态度渐渐由松动而缓和、由缓和而深入。虽然他对宋儒也有具体批评，但都是基于亲切体贴的读解，早已不是《天道书》中对海德格尔判教的简单套用可比的。他对明儒更是表彰备至。《讲演录》表明，他有接着明儒讲的自觉。张祥龙的这个历程，可以说是从海德格尔这位导师走向他最早的那位导师——贺麟先生⑤。

---

① 海德格尔在《形而上学导论》中，用 das Unheimliche 翻译《安提戈涅》歌队第一歌第一句的古希腊文 deika，王庆节译为“莽森”。此词主要是阴森、苍茫、强莽、可畏之义。万物强莽，其中最强莽者为人。人在威临一切的强莽可畏者——存在者整体面前亦用强－行事。海氏在 1929 年的《形而上学是什么》说在“畏”中，某人处于 unheimlich 状态下，存在者整个地移开而又袭来。此状态是此在的状态，在其中存在者整个亦陷入此态，无一存在者可据，是谓 unheimlich。这几处都只是字面上的是无家，而非直接的意义。其主要意义是威力巨大、笼罩一切的可畏状态。当然，在转义中，“赤子”不在家、举目皆是陌生人时顿生畏惧的状态，亦颇近之。（参见［德］海德格尔：《形而上学导论》，王庆节译，北京：商务印书馆，2015 年，第 168—174 页；［德］海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016 年，第 130—131 页。）

② 这种实际的家庭关系或者“具身化的家庭关系”，张祥龙往往用德文 zu Hause 表示。孙向晨对海氏“家园”的批评近乎张祥龙，只是从黑格尔《法哲学原理》找了 Familie 这个词表达张祥龙指出的实际的家庭关系。（参见张祥龙：《“家”的歧异——海德格尔“家”哲理的阐发和评析》，《同济大学学报》社会科学版 2016 年第 1 期；孙向晨：《论家》，上海：华东师范大学出版社，2019 年。）

③ 这在《复见天地心》第四部分已有专门分析。但《家与孝》后，对海氏的针对性更强。（参见张祥龙：《复见天地心》，北京：东方出版社，2019 年，第 176、189—190 页；张祥龙：《家与孝》，第 45—51 页。）

④ 本文在撰写时，尚不得知倪梁康教授在伦理学方面的探索——作者补注，2020 年 12 月 26 日。

⑤ 请注意张祥龙早年与贺麟的交往，参见张祥龙为《贺麟全集》撰写的“出版说明”。作为贺麟的私淑弟子，张祥龙最终还是走向了陆王的唯心论，而没有走向贺麟用力最多的德国唯心论。

再次，张祥龙对佛学的探究与运用也没有片刻停顿。他对佛学的兴趣明显转到瑜伽行派。“瑜伽”为他找到一个通向理学传统的最好桥梁。或者说，广义的瑜伽行派（包含“真常唯心”一系）也许是与理学的现象学解释具备更大相容性的传统。它一方面与中国佛教宗派，因而与理学传统历史关系密切；另一方面与现象学本身有不可否认的义理上的可通之处①。

最后，前文已示，在思想基源上，作者最终摆脱了海德格尔哲学的支配性影响。儒家化之后的张祥龙思想基源，可以说是一种糅合唯识学的、后海德格尔的乃至后现象学的哲学。所谓“后海德格尔的”，指张祥龙依然坚持“时机化”这一来自海德格尔的根本旨趣，但赋予其伦理内涵，遂将之转为心学论述的基本概念。所谓“糅合唯识的”，是说对理学传统工夫论的瑜伽行派式的解释。某种经过批判性解释的瑜伽行派义理，成为张祥龙心学论述的支柱。所谓“后现象学的”，既指张祥龙借助当代心理学、人类学、神经科学的一些观点，提出“意识依据”之概念，更指他借助罗近溪解释，提示了“生生”之道体向度。这两方面，前者属于“科学”转向，后者属于“道学”转向，虽二者并举，以致学脉未纯，但在解释超越“心”“意”的性体、根据层面上是一致的②。

基源的转变至关重要。这在作为张祥龙思想总结的《讲演录》的第四卷中得到淋漓尽致的呈现。在那里，他用“儒瑜伽”描述理学的工夫论，将时机化的内容定为孝悌慈，从而接上了明儒。《讲演录》实际上将张祥龙自己的工作呈现为对近溪之学的“接着讲”，而不再是《天道书》对海氏的“照着讲”与“接着讲”。特别是通过对罗近溪“赤子之心”一说的阐发，张祥龙开启了从心性呈现道体的另一条“道学转向”道路。这是张祥龙为当代中国哲学带来的最重要贡献。如果说此前的著作还是局部的探索，四卷本《讲演录》的出版已把这条道路的全貌展现在我们眼前。在评价张祥龙道路的得失之前，让我们更精细地梳理一下《讲演录》，尤其是它的第四卷。

二、《儒家哲学史讲演录》的心学论述

《儒家哲学史讲演录》不仅是一部哲学史，而是用文本阐释的方式、用史学的方式（而不是概念化的方式）呈现的体系性著作。这在我国哲学界并不罕见。张祥龙本人的所有著作，都具有这样的品格③。

阅读这部厚重的著作需要善巧的方法。此书第一卷《孔子的现象学阐释九讲》，可与早年的《从现象学到孔夫子》合观，几乎可以构成上下篇，属于过渡时期的标志性作品，仍未将西方哲学的、现象学的“迹”“相”完全化去。此书的重心在后三卷，而后三卷的重心又在第四卷《儒家心学及其意识依据》。前三卷讲于北大，第四卷讲于中大。期间有一沉淀。第四卷非但是此书的总结，也是儒家哲学史的总结，更是张祥龙自己思想的总结。这个总结，作为历史与义理的统一，为张祥龙之前所有工作，也就是现象学道学转向的义理之路，找到可继可成的“往圣绝学”。阐释古学，也就是“自立吾理”。或者说，在一些特定的情境下，“自立吾理”除了阐释古学，没有别的方式。这与书名暗示的黑格尔式立说并不一致，反而接近牟宗三与作为教师的海德格尔的方式。换言之，张祥龙对儒学传统的阐述，也就是对他自己学说的主干与处境的呈现。这种解释除了将其之前的分散的工作统合、深化之外，更确立了儒家的学统，明确接续了心学一脉。

《讲演录》义厉言温，未明示判教。不过既然进入儒家丰富学脉，就不能不有所简别、择取与皈依。张祥龙有近牟宗三处，即仍判朱子为歧出，虽然理由不同④；且立周濂溪、王阳明、罗近溪为正统。阳明、近溪之于张祥龙，相当于明道、五峰之于牟宗三。然而，张祥龙对内学与儒家的界限，未

① 在这方面，请参考耿宁，倪梁康，张庆熊、吴汝均、J. N. Mohanty 等人的工作。

② 参见丁耘：《论现象学的神学与科学转向》，《世界哲学》2019 年第 6 期。

③ 参见丁耘：《哲学与体用——评陈来教授〈仁学本体论〉》，《道体学引论》，上海：华东师范大学出版社，2019 年，第 399—420 页；丁耘：《哲学与体用——评陈来教授〈仁学本体论〉》，《哲学门》总第 31 辑，北京：北京大学出版社，2016 年，第 279—294。

④ 虽然在张祥龙看来，理学与心学都是某种弱的普遍主义（差不多相当于于海氏判教那里的现成本体论之形而上学），但心学仍有时机化体认本心的维度，无疑与先秦儒学更为契合。《讲演录》最重要的第四卷，直接以心学为主题，实际上已在程朱陆王之间做出决断。那里转用阳明批评禅宗“着相”的话头批评“程朱理学着了相”。（参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 3 卷，第 408、418—419 页；张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 427 页。）

如牟氏判得如此分明，甚至不期然有调和之效。他固然对儒学从理智到工夫、境界皆极认同、投入；极力阐发，戛戛独造，不无醇儒气象；唯其重在自得，不在辟异端、开宗派、立礼教；故于中西之别、儒道佛之际，重通不重分，但取舍进退，自有辨正；故其学气象宏大，而不碍道路趋正；归宗儒学，本非其预设拟议，而是理智探究、身心修习之效验；古之学者为己，今之学者为人。张祥龙的学风正是当代中国哲学，尤其是渐陷入宗派主义的当代“新儒家”所应汲取的。

《讲演录》之重心在第三、四卷。此两卷之要，在援引佛学、扶持理学、抑退海氏、旁参科学。这些不但是张祥龙思想转变的清楚体现，也是现象学道学转向的具体展现。其中，对佛学、理学及二者关系的解释是关键，这也蕴含了对二者的转化与运用。

对照《天道书》可知，《讲演录》的头等大事是理学从被排斥变成被依赖，从论述的外部进入核心。虽然对“前沿科学”成果的借鉴，也从外部进入边缘，但理学论述兴起的另一面，伴随的仍是海学的消退，而非科学的渗透。需要强调的是，虽然经过《家与孝》的明确批评，海德格尔也只是从中心退到边缘，而非完全消失。张祥龙只是转化海学，其进入理学甚至评判佛学之根，仍是与海氏仍有牵连的（当然亦有断裂的）“时机化”。

《讲演录》的第二件大事，是以《天道书》对之不无微词的瑜伽传统贯穿印度佛学与外道各大传统，包括中观传统①。不宁唯是，《讲演录》甚至试图以“瑜伽”解释儒门的工夫传统。在内学诸宗中，《讲演录》虽然对《大乘起信论》、华严与天台都做了扼要、独到的讲解，但对第四卷的心学主题而言，占据重心的仍是瑜伽行派。此卷亦在瑜伽名目之下讲解“印度正统心学”“印度佛教心学”，等等。无疑，张祥龙的一大贡献是把“心学”普遍化②，同时将“瑜伽”当成普遍化的“心学”的共理与通术。《讲演录》比较引人注目的是没有正面讲禅宗，而是将其作为儒家心学的“条件”。或者说，唯识学对作者更多的属于“心学”的共理，而禅宗在这里与阳明学一样，更多地属于“心学”的通术③。

这两件事情实属同一工作的两个方面。这就是在“时机化”学说的一体照应下，既以新的方式会通儒佛，也更彻底地指出了儒佛分际。在现代哲学中，这种会通与划界方式从未出现过，因而可以说是张祥龙心学最基本的特性。正是儒佛之际的这种微妙出入，带来了张祥龙心学的两大重要贡献：始建儒瑜伽之说、重建“赤子之心”之说。

张祥龙是当代哲学家中最重视佛学资源的一个。他并不是把佛学当成专门的研究对象，而是藉之提出自己的体系。这一点不同于当世几乎所有哲学工作者，更像是近百年前的熊十力、梁漱溟。或者不如说，这是佛教北传以来儒家学者的基本态度：出入释老，乃显其正。只是内学博大，法门众多，佛门自己都需要判教，才能不迷失方向。儒门之佛学解释，如所取宗派不同，则自立之理不能无异。通观张祥龙不同时期的佛学梳理，实际上有重中观、重禅宗、重唯识三个层次。《天道书》以中观解禅宗，亦是通常做法。盖四祖之后，宗门渐重般若系统④。《讲演录》则逆时而说，以唯识诸说解禅宗。这不止体现在它直接提示了《楞伽经》、“如来藏”与禅宗的关系⑤。这也不是特别的做法，禅宗本来就是融通佛性与空性的，当然有个历史过程⑥。《讲演录》在这方面的特殊贡献是整体性的，大抵是以唯识化出的义理诠释禅宗化出的工夫，而纳入海德格尔哲学化出的“时机化”。唯识、禅宗、时机化，这就是所谓“儒瑜伽”的三个维度。在每个维度上，张祥龙均非因袭旧说，而是有其

① 此间甚至以《中观论》为“智瑜伽”。可对照《天道书》对瑜伽传统的微词。“《中论》中一字未提禅定”。（参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 3 卷，第 201 页；张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，第 230 页。）

② 这不是张祥龙所谓“普遍主义”，而是说在中国之外也有“心学”传统。（参见丁耘：《道体学引论》，第 185 页。）

③ 参见张祥龙：《儒家哲学讲演录》第 4 卷，第 104—105、423—427 页。

④ 禅宗重《金刚经》、“一行三昧”皆始于四祖道信，非如《讲演录》说一始于五祖、一始于六祖。

⑤ 参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 110 页。

⑥ 如六祖《坛经》惠能见性偈第三句，现行最早的版本敦煌本（法海本）云“佛姓（性）常清净”。然而传世诸本，自惠昕本以降，皆作“本来无一物”。这当然不是如有的论者所谓惠昕的“篡改”，而是在表述上，《金刚经》的般若空性系统逐渐升为主位，收摄了早期禅宗所依《楞伽经》的佛性系统。对此，张祥龙的概括很精到：“这里的自性恰恰等于空性。”（参见郭朋：《〈坛经〉对勘》，济南：齐鲁书社，1981 年，第 16—19 页；张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 109 页。）

独到的贡献。本文认为以下三项是特别重要的。

首先，张祥龙据有为依唯识学的传统，更注重以阿赖耶识（与作者作为现象学家重视的“边缘意识”乃至“意识流”“潜意识”可通），而非仅是如来藏来解释禅宗，这在现当代佛学史上是极为罕见的①。如果佛教的完整系统可用基（根基、基源）、道（方法）、果（果位）来概括，那么唯识学之基自有唯识学之道相配合，禅宗之道当亦有禅宗之基为依托，瑜伽行派自有其不同于禅宗的“道般若”，只是奘师未传《现观庄严论》，汉传唯识于其“道般若”不甚了了②。历史上汉地唯识数传而衰，除名相繁琐外，当与教强观弱有关。另一方面，禅宗观强教弱，故其基可有援引他宗解释的余地。禅宗佛性与般若同重，此皆为禅宗之基。史上主要合之以华严教。后世有故意反其道行之，释之以天台者，实较罕见③。而对有为依唯识重视，且有批评性推进者，亦多转、接唯识以华严、《起信》，无直接以之与禅宗相接者④。整体接禅宗以唯识，当属《讲演录》之独特贡献。

其次，在这三个维度中，最具张祥龙思想底色的是时机化。他一方面以时机化解释禅宗，乃至发挥“儒瑜伽”；另一方面又批评唯识学的主流研究里的阿赖耶识无时间性之维⑤。这或许因为他试图用唯识义解说禅宗，又发现二者仍有一间之隔。此隔张祥龙试图以时间性－时机化加以弥补。实际上，如前人所示，唯识学未必不具有“世识”（“时识”）之说，然此识所涉并非“本真时间”⑥。

最后，如果说是否可释之以时机化，是禅宗与唯识的区别所在，也是禅宗与唯识理当综合的理由，那么禅宗与心学既然都可以释之以不滞于现成之时机化，区别何在?⑦ 这非但是心学所面临的基本批评，也是心学家出入释老、建立统绪时要解决的基本问题，当然也就是儒佛之际最重大的问题。对此最简易也是最准确的回答是，宗门主“无念”“不住”，而心学——至少在阳明生涯的某个时刻，和近溪的关键时刻，主一念。此一念是情感，更确切地说是孝悌。此念若去，灭绝种性，丧生生之机。张祥龙认为，宗门的“无住”“无念”，本来就是时机化的基本形式⑧。而孝悌也是一种时机化，那么“一念”必定具有“无念”“无住”的结构。于是，孝悌只能是时机化的形式与内容的统一。但以心学家万死中毕竟不能去的一念，仍是无念与无住，这是怎么得到的？可以看到，张祥龙先于《讲演录》发现的孝悌本身的时间性结构发生了作用。换言之，时机化的还原在张祥龙那里有两种道路：一种基于禅宗，是近乎“形式显示”的道路，能够直截了当地阐释“无念”“无住”；另一种则基于心学，确切地说是孝悌一念的时间结构。这就不可能是纯粹的形式显示，而是某种本源性的特定内容的“显示”在形式上的结果。这样区别开来的禅宗与心学的时机化，简直具有“本真”“非本真”的关系。时机化的二重性也许并未被张祥龙所自觉，甚至这个问题他都没有始终如一地抓住，因而他的观点仍有一些漏洞⑨。但无论如何，提出中国哲学中的时机化及其二重性学说，仍然是张祥龙对儒佛之际问题了不起的贡献。只要不忘却他对此微妙独到的处理，就可以进入《讲演录》中最重要的学说。

---

① 张祥龙将三论、《起信论》、华严、天台都放到《讲演录》第 3 卷《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》，而将唯识与禅宗共同放到第 4 卷《儒家心学及其意识依据》里作为“儒家心学出现的条件”讲。这个安排是意味深长的。

② 玄奘虽然极其重视般若（晚年努力翻译卷轶浩繁的《大般若经》），但未见到弥勒五论之一的《现观庄严论》，因而汉传唯识的道般若与止观法门是相对薄弱的。

③ 例如，牟宗三一反主流，全以天台教判南禅。（参见牟宗三：《佛性与般若（下）》，《牟宗三先生全集》第 4 卷，台北：联经出版事业有限公司，2003 年，第 1062—1084 页。）

④ 参考章太炎、熊十力、方东美的工作。方氏对熊十力有犀利批评，但其对护法一系唯识学之不满，实与熊同，只是不那么激烈。（参见方东美：《华严宗哲学（上）》，北京：中华书局，2012 年，第 362—371 页。）

⑤ 参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 95—100 页。

⑥ 章太炎之说，参见孟琢：《齐物论释疏证》，上海：上海人民出版社，2019 年，第 101—102 页。

⑦ 参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 427 页。

⑧ 同上，第 110—111、119—124 页。

⑨ 关于禅宗与心学之间着相与不着相的讨论，本来是最好的区别。阳明说：“佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相。”如果化用此义，说“心学看似一念，其实无念。禅宗反之”未始不是一种辨析，但张祥龙以阳明着相说最终批评的却是程朱，而不是禅宗。（参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 427 页；复参本文第四、五两部分的相关讨论。）

三、“儒瑜伽”

现象学道学转向的心性－天道之路，其结果就是张祥龙最近成熟的心学论述。这一论述又以《儒家哲学史讲演录》第三、四卷为代表。《讲演录》的贡献当然是多重的，其最重要的三大贡献是：首先是道术上的，就是对“儒瑜伽”的总结；其次是道学上的，就是对“赤子之心”、孝悌慈的阐发；最后是道统上的，就是对罗近溪正统地位的肯定。

这三个贡献当然应该，而且在张祥龙的论述中就是合为一体的。分而言之，儒瑜伽更多地偏向纯粹的心性之学，其最终见地无非是张祥龙在《讲演录》之前赋予“孝”的本源时间性地位。“儒瑜伽”说无非用一个完整的工夫论支持这个见地而已。如果张祥龙只是到此为止，那么只是贡献了对心学的海德格尔式解释，并且在这个尤其依赖海氏时间性学说的解释里，心学反而会呈现出与更加依赖晚期海德格尔的《天道书》相背离的态势。实际上，张祥龙之所以强调孝悌，乃基于他最切己的生命体悟。甚至可以说，即使没有罗近溪，他也早已有了自己的“赤子心”之义，只无此名目而已。发现罗近溪的最大意义不在于“赤子之心”单纯的孝悌一念，而在于将孝悌体认为生生道体之直接显示[①]。换言之，“赤子之心”在张祥龙和罗近溪之间起到中介和接引的作用，既让祥龙最终在理学史中找到自己的归宿，更让此前只是表述为“**孝意识**”的东西接上了性体，乃至重新夺回一度几乎丧失的“天道思想”，且赋予完全不同于《天道》一书的解释。此间分述《讲演录》的三大贡献。

上文已示，《讲演录》试图提出普遍的心学，并在此基础上阐明与传授儒家心学的不共之处。这在理学传统中被称为“工夫”，张祥龙称之为“通心之法”或“心学的方法”。他对儒家心术实际上有两种处理方式，一是泛泛地分类，另一则是以瑜伽为普遍原型加以限定。这两种方式有明显的区别，但仍可以协调起来。虽然《讲演录》对此并无明示，但笔者愿意就此做一点推进。

张祥龙比较正式的总结，是把心学的方法分为三大类或者三个“极”，一切其它方法都可以在这三个“极”之间糅合、变形[②]。第一是静坐的方法。“广义的静坐还可以包括印度的瑜伽、道家的坐忘、佛家的坐禅。”[③] 注意，这里没有一句话提到儒家。第二是主敬或持敬的方法，对此，张祥龙强调说“这是儒家的特色”[④]。第三是“时机化的体认本心的方法，也可以做广义的理解”，比第一种方法即静坐的“广义”还要“广义”，包含了南禅、《庄子》、阳明甚至孟子。可以看到，最后一种是张祥龙心学所探索和依持的方法。《讲演录》的主要工作，就是在学统和义理上说明此方法。意味深长的是，第二种被张祥龙称之为儒家独有的持敬法，恰恰是他借着阳明批评禅宗的话头所批评的、程朱理学的“着相”之法。换言之，张祥龙的第一重区分，与其说是在儒家与佛道之间（如在第一、二类之间），不如说是在心学与程朱理学之间。而时机化的体认本心，作为归为一类的心学方法，是无意区别庄禅与心学的。在讨论“儒瑜伽”之后，我们还会回到“时机化的体认本心”。

张祥龙的第二种处理方法，是以瑜伽为普遍原型（普遍心法）界定儒家的静坐。这是他一个极为重要的创见，将静坐直接赋予“东方”，超越了一般意义上对“东亚静坐传统”的研究[⑤]。“静坐是东方心学或者东方哲学的特色。对于这个发源于瑜伽、打坐、坐忘、心斋，但又有自己特色的静坐，我们可以称之为‘儒家的瑜伽’或‘儒瑜伽’（Confucian Yoga）。”[⑥]

提出儒瑜伽的直接文本语境是陈白沙的静坐工夫（“静”），但儒瑜伽实际上把吴与弼（白沙本师）所属的“敬义夹持、诚明两进”的工夫传统（“敬”）也包含在内。张祥龙清楚地指出，儒瑜伽是儒家心学对佛老的吸收与改造。宋明儒工夫一向有所谓“静”“敬”之争，但这都出自对佛老“瑜

① 张祥龙在《家与孝》第一部分的结尾提到罗近溪，以提示家哲学的“超越”向度。实际上，即使没有这个结尾，整部《家与孝》的立论也不会受到任何影响。（参见张祥龙：《家与孝》，第 52 页。）

② 参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 252 页。

③ 同上，第 250 页。

④ 同上，第 252 页。

⑤ 参见杨儒宾等：《东亚的静坐传统》，台北：台大出版中心，2012 年。

⑥ 张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 242 页。

伽”的回应：“这就是既要用广义的瑜伽，又要保证它的儒家性。”① 在张祥龙看来，这两种工夫传统对儒家性的保证方式是不同的：“静”的传统只是“从学说上对静坐做出儒家式的解释”，甚至“理一分殊”就是对静坐中所得的“未发之中”的辩护；而“敬”是对广义瑜伽的方法上的改造，“持敬”虽然动静不二，但在效果上并不尽如人意。这里，张祥龙陷入一种微妙的困境。他一方面承认“敬”确实是对儒家性的保证，但又无法深入。这也是他对程朱工夫论的主要不满。甚至可以结合三、四卷做一个推论，张祥龙隐含的意思是，“持敬”可被视为整个程朱理学“着相”的工夫论根源。另一方面，张祥龙虽然觉得静、敬双方不可或缺，不可彼此替代，但他对“静”的偏爱又是非常明显的。工夫之所以被纳入广义的瑜伽，正因为“静坐”才是瑜伽的正统。但“静”的问题在于：第一，深入性并不能保证其儒家性；第二，静与动的相对性，提示了“静”作为工夫的可中断性与局限性。如何保证儒家性是儒佛之际最微妙的问题：“儒佛之际”这个充满着焦虑的议题，归根结底只存在于儒家之内。这里先谈动静对待。实际上，正是对动静对待的超越，而非张祥龙专门提出的“夹持”“保持”，才是“敬”的不可或缺之所在。“持”真正有意义的地方，也在动静、内外一贯。《易・文言》说：“君子敬以直内，义以方外。”② 而《孟子・公孙丑上》说养气：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间……是集义所生者，非义袭而取之也……必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。”③ 看起来“义”需要“事”，但孟子又批评告子义外之说。解决敬义对待的方法，无非是义理上超内外、工夫上赅动静。换言之，必须在义理、工夫上都主“一”④。所以程子说的“敬”，要害在“主一”⑤，恰与周子主“静”同⑥，而非泥于《易传》的所谓“敬义夹持”。张祥龙批评敬“不深入”、无法如“静”一般抵达心性。无论此批评是否正确，有一点在张祥龙是确定的，“静”也有缺陷，即无法如“敬”一般赅动静。笔者愿意这么说：“敬”够广但不够深，“静”够深但不够广。由于张祥龙的叙述其实将“静坐”等同于广义“瑜伽”，这样一来，“敬”的瑜伽性不足⑦；而“静”下座即断，又不足以达到儒家所需的人伦日用、有事集义的范围。在这个意义上，真正的“儒瑜伽”应该是一种赅摄内外、动静不二的“瑜伽”，这恰恰是第一重分类中“时机化的体认本心”所对应的。虽然在为了陈白沙（“静中养出端倪”）而提出的第一重分类中，“儒瑜伽”确实只对应于静坐、“静”，那也不妨碍我们推进张祥龙的论点，把他为了解释王阳明（“致良知”）提出的“时机化的体认本心”也称为“儒瑜伽”。理由很简单，张祥龙特别赞叹的禅宗“一行三昧”，赅摄行坐住卧一切时，而此三昧之原始出处，只是“常坐”而已，行住卧之三昧，另有他说⑧。一行三昧能从静坐拓展到赅摄动静，儒瑜伽自然也可以从静坐拓展到赅摄动静。实际上，如果不突出“本心”“一念”“时机”的儒家内容，张祥龙所谓“时机化体认本心”，与禅宗的“一行三昧”并无实质区别，以至于前者也被张祥龙用来解释禅宗工夫。佛家“般若”有“深”“广”之分。这里也可加以效仿，将“静坐”之瑜伽称为“深瑜伽”、赅摄动静之瑜伽称为“广瑜伽”。虽极其困难，这种

① 张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 243 页。

② ［东汉］郑玄注，［唐］孔颖达疏，李申、卢光明整理：《周易正义》，北京：北京大学出版社，2009 年，第 31 页。

③ ［宋］朱熹撰：《四书章句集注》，金良年今译，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 270—271 页。

④ 参见丁耘：《道体学引论》，第 186—196 页。

⑤ “主一者谓之敬。一者谓之诚。主则有意在。”（［宋］程颢、程颐撰、朱熹编，［朝］宋时烈分类重编，［韩］徐大源校勘标点：《程书分类》，上海：上海辞书出版社，第 485 页。）

⑥ 《太极图说》云：“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。”自注“静”曰：“无欲故静。”《通书・圣学第二十》云：“一为要。一者，无欲也。无欲则静虚动直。”（［宋］周敦颐撰、徐洪兴导读：《周子通书》，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 48、38 页。）

⑦ “敬”恰恰就是儒家传统对瑜伽的回应，在这个边际意义上，也算“儒瑜伽”。（参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 244 页。）

⑧ 参见［隋］天台智者撰：《摩诃止观》卷第二上，《大正藏》第 46 册，台北：新文丰出版公司，第 11 页。智者引用了《文殊问》《文殊说》《大智度论》等经论中的“一行三昧”说。

“广瑜伽”达到与“静坐”一样的深度也并非不可能[①]。

到此地步，儒瑜伽的儒家性已无法单用赅动静、时机化甚至本心来保证。儒佛之际的问题在工夫中再次突显出来。张祥龙此前关于“孝意识”固然有不少哲学阐发，但这个义理上的“儒家性”要落实到工夫，对于“儒瑜伽”说仍是严重的考验。在此才有可能估计整个明代心学，特别是罗近溪的“赤子之心”说对张祥龙的巨大意义。可以说，“赤子之心”一方面真正完成了“儒瑜伽”，以至于此说似乎并非外于“儒瑜伽”的又一个学说；另一方面，此说又在义理乃至工夫上超越了“儒瑜伽”，以完全不同的方式再次打开“天道”之门，甚至打开了超越狭义心学、单纯“静坐传统”的维度。这涉及《讲演录》第四卷的另外两个重要贡献。由于它们都是围绕罗近溪产生的，我们就从近溪学入手，一体阐释这两个贡献。

四、近溪学

张祥龙的整个心学论述，甚至可以说儒家哲学史的全部论述，是以罗近溪为终结的。换句话说，张祥龙的心学体系，也可以被理解为“接着罗近溪（而不是其他任何人）讲”的。在此之前，张祥龙的体系雏形已备，这部《讲演录》的最大意义在于为体系找到统绪。因此，得到“是罗近溪而不是其他任何人”这个结果，这一卷的判教工作才告完成。

但这样一来，张祥龙势必同明代理学的整个主流研究，首先是阳明后学的主流研究直接对立。在这一研究中，重心一般是王龙溪与聂双江、罗念庵。或者说，阳明后学研究实际上是以龙溪与江右王门之间的反复论难及其衍生性论题组织重心的[②]。这一争论以复杂曲折的方式摊开了阳明学的几乎全部重要难题，从而以诠释、再诠释的方式逐渐突破了阳明学本身[③]。但这种突破又不是“意必”的，自有其精微、缠绕与反复。突破了王学的刘蕺山，对阳明学的判教仍以现成良知与归寂派的争论为主线，正是这一判教直接支配着《明儒学案》。因而，对罗近溪最权威的判断，本就是明案对两派总裁决的一部分。张祥龙无疑认识到明案近溪批评的偏颇之处[④]，但他没有指出这一偏颇与蕺山学派对阳明后学本身的判教息息相关。在这一判教思路的指导下，主流研究对近溪学主旨的错失几乎是必然的。例如，张祥龙坚决反驳了许孚远对近溪的指责（“大而无统，博而未纯”）。但他没有看到，这个指责实际上代表着蕺山学派的定论，也牵出蕺山学派的复杂渊源[⑤]。对二溪一系的批评和对江右王学的肯定，是明案的基本结论。而这个结论出自蕺山本人对阳明学的曲折辨析及其学术的成熟形态。严格地说，要撼动明案对近溪的判断，就要回应明案的整体判教，而这又要求阐释和判断蕺山学本身。实际上，这就是牟宗三的做法。牟氏一方面为二溪辩护，批评归寂派根本误解了阳明，另一方面又树

① 深瑜珈与广瑜珈每不能尽合，除非是广义的密宗。密教非如牟宗三所云紧密，而是遮掩、逆行，不著相则一切可为道相，非但砍柴担水，而且人伦日用、饮食男女、杀伐决断乃至恶业魔业皆可为道相。然极难极险，故须秘密。所谓禅宗下一转语即是理学，无非就是深瑜珈之“推广”。宴坐而砍担，固是推广；砍担而世间，亦是推广。这不是什么世俗化，而只是菩萨行。胜义上，连菩萨行亦无。儒瑜伽于此更弱于佛道瑜伽，故不能显革命相、恶相、魔相，至多杀伐决断。亲亲仁民爱物，愈推愈弱。儒瑜伽亦愈广愈弱。阳明后学，致良知教广大，然而非议多。静坐归寂安稳，然后终究不广，遇事则乱。故晚明归寂一派，可以临难一死，而绝少济世人物。

② 参见吴震：《阳明后学研究（增补版）》，上海：上海人民出版社，2016 年，第 1—52 页。

③ 参见彭国翔关于聂双江、刘狮泉、王塘南、李见罗的论述。（彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005 年，第 358—361、340—341 页。）

④ 参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 495 页。

⑤ 刘宗周长期师从许孚远。黄宗羲在明案里引用太老师的话，本就代表蕺山学派乃至广义的“主静”派（也包括归寂派、修证派、东林学派）对罗近溪的批评。梨洲并非孤立地引用此语，而是附在对近溪学“有流行无主宰”的总批评之后。（参见［清］黄宗羲撰、吴光编校：《明儒学案·泰州学案》，《黄宗羲全集》第 8 册，杭州：浙江古籍出版社，2005 年，第 4 页。）

立尊从归寂派的蕺山学之正统性，这本来就自相抵牾[①]。尽管如此，牟宗三及唐君毅对罗近溪的高度重视，已为张祥龙的解释开了先河。

确实，即使有了牟、唐的论述，在迄今为止的阳明后学研究中，罗近溪要么被当作现成良知派附于王龙溪之后，要么被当作张祥龙所谓“泰州学派的代表人物”附于王心斋之后，不要说绝非宗师，地位甚至不及聂双江、罗念庵。盖写近溪必写龙溪，写龙溪则必写聂、罗，而近溪则无可无不可[②]。张祥龙要跻近溪于王学诸子之上，当然要有独特的处理方式。实际上，牟宗三和张祥龙并没有也不可能绕开龙溪与心斋去解释近溪。张祥龙和牟氏一样，非常注重阳明、龙溪、近溪三子之间的贯通。虽然两位解释者理由不同，但在表面的差异之下，仍能找到相通之处。而在这种相通之后的差别才是深刻的，能够最清楚地照亮牟、张二人体系上的不共。

牟宗三一方面出于自己的判教学说，比前人更重视罗近溪，另一方面实际上又比张祥龙更受明案的支配。他实质上只是颠倒了黄梨洲的判教，把江右斥为阳明别子，立二溪为正统。牟氏对近溪的高度评价“清新俊逸圆熟通透”，是基于明案里的一句“一洗理学肤浅套括之气，当下便有受用”[③]。牟氏以为，阳明学在义理上已经完满，后学在解析上无可增删，唯以开示呈现方式（所谓“吊诡的工夫”）而有差别。因之，阳明学犹如近溪学的教下，近溪学犹如阳明学的宗门（蕺山学犹如阳明学的密教）[④]。对学界近溪之学“归宗于仁，以言一体与生化”[⑤] 的概括，牟氏完全不屑一顾，斥为“颟顸”。以牟氏之评判视张祥龙，则牟氏所排之解释（仁体生化）与牟氏所立之解释（当机呈现、拆穿光景）实际上均为张祥龙解释所涵。当机呈现，就是张祥龙所谓“时机化的体认本心”；所拆光景，就是张祥龙批判的虽阳明、龙溪亦难免的（本体）“普遍主义”；而仁体生化，即张祥龙至为赞叹的从孝悌慈所悟之生生道体[⑥]。然而，张祥龙较牟氏更重近溪对生化仁体独有的呈现方式[⑦]。盖“时机化体认本心”乃心学之通术，凡“致良知”教皆可谓“时机化体认本心”。近溪之特出者，在体认的本心就是“赤子之心”（“孝悌慈”）。而“一体与生化”亦笼统语，阳明门下，从王龙溪到罗念庵，哪个不归宗于仁？哪个做工夫不试图实证“一体与生化”？如此概括，确属“颟顸”，但因之对本体不屑一顾，则其鲁莽更有害于颟顸。近溪学之特出在于，唯赤子之心（孝悌慈）能证一体生化。据此，张祥龙之解，较牟氏更为完满。

当然，张祥龙是以广义的儒瑜伽学说达到这层解释的。为了更好地理解其近溪解释，本文想用心学研究中通行的本体－工夫架构略释近溪学。此架构内在于全部心学史，绝不可废。本文用此架构，乃因并不赞成主流的罗近溪研究典范。在这个典范下，罗近溪永远是现成良知派的第二梯队，是龙溪、心斋之部曲。无论牟宗三还是张祥龙，要跻近溪之位，就必须在一定程度上超出主流典范，惜乎他们都未做专门讨论。这里试图提出一种较新典范，助二人一臂之力。

要把罗近溪从“泰州学派代表人物”“现实良知派代表人物”这些牌位后面解放出来，就要从整体上重新理解阳明后学诸子的关系格局，不能把现成良知派与归寂派的争论当作格局的中枢。此处建议以本体－工夫为纲维，以王龙溪、罗近溪与聂双江尤其是罗念庵的三极，替代现成、归寂的两军对阵模式。这个模式可名之曰：以本体－工夫为纲维的三极典范。此典范的好处是，每一极都处在另外

① 参见牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 216—220、319—320、338—341 页。关于牟氏此判之不妥，参见丁耘：《道体学引论》，第 70—71 页。牟及门弟子林月惠研究聂、罗时，赋予了更多的同情，突破了乃师的藩篱。参见林月惠：《良知学的转折：聂双江与罗念庵思想之研究》，台北：台大出版中心，2005 年。当然，与明案一样，牟宗三不是出乎单纯的哲学史研究，而是基于对道体的解悟，体现为理学三系的判摄。

② 参见彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》；蔡世昌：《罗近溪哲学思想研究》，北京：人民出版社，2019 年。

③ 参见牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第 207 页；［清］黄宗羲：《明儒学案·泰州学案》，《黄宗羲全集》第 8 册，第 3 页。

④ 参见前引《佛性与般若》中牟对禅宗的看法及此书以天台“修恶”解孔、庄、明道、五峰诸子之说。折中《从陆象山到刘蕺山》与《佛性与般若》，王学与近溪学的关系类于天台教与禅宗的关系。现成良知对应于“一念无明法性心”，吊诡的工夫对应于“诡谲的说”。二者所对立者皆为“分解”。（参见牟宗三：《佛性与般若（下）》，《牟宗三先生全集》第 4 卷，第 837 页。）

⑤ 参见牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第 207 页。

⑥ 参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 490 页。

⑦ 张祥龙以为，牟、唐表彰近溪有功，但只以拆穿良知本体光景、当机指点仁体为要，未免过于笼统。（参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 506 页。）

两极之间。若衡之以本体－工夫，每一极与其它两极皆有同异。要如实把握近溪学，他与龙溪的差异必须被突显出来。要像张祥龙那样树立近溪的重要性，二溪的差异要能放到至少与现成、归寂的差异同等重要的地位上，而这只在三极典范下才有可能。关于新典范，这里无法详说，只能直接摆出依之得到的论点。

近溪学之精髓，就是罗近溪以其特出工夫实证本体。更确切地，即以赤子之心（孝悌慈）实证生生仁体。张祥龙抓住了近溪的“赤子之心”，可谓善会。此地以新典范增益其说。近溪之为近溪，即在其本体与工夫，与他人皆有近似与不共。罗近溪所证本体，实近乎彻悟仁体之后的罗念庵，而非王龙溪。此前人多未察及。念庵有所谓彻悟仁体，近溪亦有所谓心性之悟。念庵云：

当极静时，恍然觉吾此心虚寂无物，贯通无穷，如气之行空，无有止极，无内外可指，动静可分，上下四方、往古来今浑成一片，所谓无在而无不在。吾之一身，乃其发窍，固非形资所能限也。是故纵吾之目而天地不满于吾视，倾吾之耳而天地不出于吾听，冥吾之心而天地不逃于吾思……是故感于亲而为亲焉，吾无分于亲也，有分于吾与亲，斯不亲矣；感于民而为仁焉，吾无分于民也，有分于吾与民，斯不仁矣；感于物而为爱焉，吾无分于物也，有分于吾与物，斯不爱矣。是乃得之于天者固然如是，而后可以配天也。故曰“仁者浑然与物同体”……①

此可对照罗近溪“心性之悟”：

遂觉六合之中，上也不见有天，下也不见有地，中也不见有人有物，而荡然成一大海。其少亦不见有滴水纤波，而茫然只是一团大气。其气虽广阔无涯，而活泼洋溢，觉未尝一处或纤毫而不生化。其生化或混涌无停，而几微精密，又未尝一处或有纤毫而不灵妙。然此生化灵妙，默而会之，似若影响可言。乃即而求之，实是端倪莫得。则此一团神气，充运海中，且尤未尝一处或有纤毫不玄洞虚通也。其时身家境界，果然换过一番，稍稍轻安自在，不负平生此心……则是合天地人物，而完成一体，通始终本末，而完成一机。②

此皆是心经气化而实证万物一体也。不宁唯是，对门人万物一体、虚灵发窍的说法，近溪驳证甚精。此说法亦是江右与浙中辩论的主题之一，近溪之说虽非针对念庵，但亦可用于念庵所证。此足说明，近溪他于念庵所证之境既不陌生、亦有微别③。

这是在本体上说。在工夫上则反之，近溪更接近龙溪而非念庵。然而接近云云，绝非混同；而现行典范，不足以呈现二溪差异。现成、归寂之别，固然有本体见地上之大区别。但心学家所谓本体，并非悬设之义理，必在工夫上有显有证，然后于原典诠释上圆通绾合，乃能成立。故宗派之别，起手就是工夫之别。王龙溪辨己学与江右同异云：“从顿入者，即本体以为工夫……从渐入者，用工夫以复其本体。”④ 此语虽精，不无误导。盖工夫所证，才是真本体。龙溪所谓“即本体以为工夫”，其实也就是“悟本体以为工夫”⑤。而王龙溪又说悟有三重：“有从言而入者，有从静坐而入者，有从人情事变练习而入者。”即所谓“解悟……证悟……彻悟。”⑥ 以此语按之，所谓悟本体以为工夫者，既然是“顿悟之学”，就不可能是文句上得来之“解悟”，亦不可能是只在静中呈露之“证悟”，只能是从人情事变历练而入的彻悟，此已是证量矣。而其所谓静坐证悟，不就是归寂派由工夫复其本体吗？如能“以证悟本体为工夫”，实已预设“由工夫复其本体”矣。所以，龙溪此辨不无误导。其误正在前后两句所云“工夫”，根本不同。前句“工夫”，已是无善无恶，赅动赅静的“见在”工夫，而后一句只是“归寂”工夫。

更重要的是，此二句不能笼络近溪。近溪之学，既非归寂派所谓“由工夫复其本体”，亦非龙溪

① ［明］罗洪先撰、徐儒宗编校：《答蒋道林》，《罗洪先集》，南京：凤凰出版社，2007 年，第 298—299 页。

② 同上，第 354—355 页。

③ 参见蔡世昌：《罗近溪哲学思想研究》，第 50—51 页。

④ ［明］王畿撰、吴震编校：《松原晤语》，《王畿集》，南京：凤凰出版社，2007 年，第 42—43 页。

⑤ 龙溪《天泉证道纪》录阳明接引利根人教：“即本体以为工夫……顿悟之学也。”此语在《传习录》卷下与钱德洪撰《阳明先生年谱》中均作“一悟本体，即见（是）工夫”。（参见［明］王畿：《王畿集》，第 2 页；束景南：《王阳明年谱长编》第 4 册，上海：上海古籍出版社，2017 年，第 1877—1878 页。）

⑥ ［明］王畿：《悟说》，《王畿集》，第 494 页。

所谓“悟本体以为工夫”。近溪工夫之抉择，可谓正与归寂派相向而行。其早年“制欲”，遂成心病，不得不转为“体仁”[①]。而念庵早年追随“见在”良知，其实专从“始燃始达”下工夫，毫无所得，不得不转为归寂制欲（“主静无欲”）[②]。近溪工夫后仍有数变，但这些变化不是从“制欲”到“体仁”那样的转变，而是体仁工夫本身的改进与精纯。研究者云，近溪早年以无念为宗，诵《楞严经》而踊跃。后经邹东廓指点，转以“生机”为工夫[③]。按，无念为宗，即对制欲之反拨。《六祖坛经·定慧第四》云：“又见有人教人座（坐），看心看净，不动不起，从此置功，迷人不悟，便执成颠。”[④] 鉴于止水，即看心看净工夫也。无念为宗，与生机为工夫，非二事也。盖生机就是儒门的无念，无念就是宗门的生机。六祖解释“无念为宗”时警告：“若只百物不思，念尽除却，一念绝即死，别处受生，是为大错。”[⑤] 按，无念虽是六祖宗旨，然而近溪之以无念为宗，未必直承曹溪，恐仍是龙溪密意。王龙溪云：“一念者，无念也，即念而离念也。故君子之学，以无念为宗。”[⑥] 彼亦反复提点“生机”或“天地生生之机”[⑦]。唯龙溪工夫中的生机，或是工夫中的真息[⑧]，或是“一念灵明”之“独知”，是知、觉、“看他起处、看他落处”[⑨]。其典范当是无贰过之颜回（“才动即觉，才觉即化”），而非复礼之颜回[⑩]。龙溪之一念、无念，即其所谓“见在心”（“今心为念”），即对当下一念之明觉。近溪之生机，是赤子之心（孝悌慈）、浑伦顺适，而非当下明觉。“圣贤之学，本之赤子之心以为根源，又征诸庶人之心以为日用。”[⑪] 有研究者以菏泽禅“自性本用”与洪州禅之“随缘应用”“作用之性”区别二溪，甚有见地[⑫]。但需加补充，近溪的“作用之性”只是赤子、庶人的“不思不虑”之心，而非其它。

二溪之辨，极为重要，牟宗三以为近溪学之成就，即在拆穿光景（“本体”之光影）。其实龙溪之学，直接在本体、自性下工夫，才是极易玩弄光景的[⑬]。更要紧的是，近溪之心，如孟子四端，是善端，纯善之念；而龙溪明觉之念，善念恶念无记念，皆一过而化，是真“无善无恶”矣。故近溪所证，仁体也；而龙溪所证，虽亦强说为仁，实知体也。

近溪的“不思不虑”之说，在明末清初招致大量批评。其中较严厉者，如蕺山批评泰州学派“猖狂者参之以情识”[⑭]，船山直以恶归情，以善归气。实际“孝悌慈”方是近溪根本宗旨。泰州门下，泛滥情识者，确已是黄梨洲所谓“非复名教所能羁络矣”[⑮]。然而“不思不虑”之说在近溪无病。首先，孝悌慈，而非泛泛所谓情识（不必说人欲了），才是近溪工夫之基点。其次，庶人之心虽

---

① 《明儒学案》载：“［近溪］少时读薛文清语，谓：‘万起万灭之私，乱吾心久矣，今当一切决去，以全吾澄然湛然之体。’决志行之。闭关临田寺，置水镜几上，对之默坐，使心与水镜无二。久之而病心火。偶过僧寺，见有榜急救心火者，以为名医，访之，则聚而讲学者也。先生从众中听良久，喜曰：‘此真能救我心火。’问之，为颜山农。山农者，名钧，吉安人也。得泰州心斋之传。先生自述其不动心于生死得失之故，山农曰：‘是制欲，非体仁也。’先生曰：‘克去己私，复还天理，非制欲，安能体仁?’山农曰：‘子不观孟子之论四端乎？知皆扩而充之，若火之始然，泉之始达，如此体仁，何等直截！故子患当下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。’先生时如大梦得醒。”（参见［清］黄宗羲：《黄宗羲全集》第 8 册，第 2 页。）

② 当然，罗念庵对现成良知和主静工夫的实证自有其曲折，对二者的缺陷有他个人的深刻认知。（参见张卫红：《罗念庵的生命历程与思想世界》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年，第 92—94、184—188 页。）

③ 参见蔡世昌：《罗近溪哲学思想研究》，第 217—218 页。

④ 郭朋：《〈坛经〉对勘》，第 32 页。

⑤ 契嵩本、宗宝本同，法海本文字有小异，惠昕本无。（郭朋：《〈坛经〉对勘》，第 36—40 页。）

⑥ ［明］王畿：《趋庭谩语付应斌儿》，《王畿集》，第 440 页。此函中多禅家语。如“动静二相，了然不生”，当出自《楞严经·观世音菩萨耳根圆通章》，唯改“境”为“相”。

⑦ 参见彭国翔：《良知学的展开》，第 263—264 页。

⑧ 同上，第 295 页。

⑨ ［明］王畿：《答李渐庵》，《王畿集》，第 271 页。

⑩ 参见彭国翔：《良知学的展开》，第 146—147 页。

⑪ ［清］黄宗羲：《明儒学案·泰州学案·参政罗近溪先生汝芳》，《黄宗羲全集》第 8 册，第 14 页。

⑫ 参见蔡世昌：《罗近溪哲学思想研究》，第 65、226—227 页。

⑬ 黄宗羲《明儒学案》开篇引刘蕺山按语：“至王龙溪直把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景，虽谓之操戈入室可也。”此断极严厉。（［清］黄宗羲：《明儒学案·师说》，《黄宗羲全集》第 7 册，第 17 页。）

⑭ ［明］刘宗周撰、吴光点校：《证学解二十五》，《刘宗周全集》第 3 册，杭州：浙江古籍出版社，2012 年，第 248 页。

⑮ ［清］黄宗羲：《明儒学案·泰州学案》，《黄宗羲全集》第 8 册，第 820 页。

亦“不思不虑”，然而这是百姓日用而不知者，并非圣人的“不思不虑”，犹如“本觉”，而非“始觉”，绝不能用一个“现成良知”瞒昧。如百姓真是现成圣人，安用“舌胜笔”的罗近溪“当机指点”？当然，近溪当机口说，如不善会，也不无流弊。用二溪偏爱的比方说，赤子之不思不虑，昭昭之天也；圣人之不思不虑，广大之天也。昭昭之天虽然不外于广大之天，与后者亦不能无异。本始二觉，既能合，则不异；既须合，则不一。赤子之心与大人之心，亦复如是，只是不一不异。论者只说不一，二溪只说不异，皆有所偏，要在善会而已。最后，无论明末清初的批评者，还是当代的辨护者，辩论的症结仍是工夫，即便涉及本体，亦无非是工夫所显所证之本体。无论寂感、中和、已未发，皆只是心体。甚至性体亦只是对情而言、与心体可合之性体。龙溪、双江所证，其实皆心体也。念庵所彻证之仁体，则万物一体及其发窍之真仁体。上文已引，近溪并不否认此境。然而近溪所独有者，乃是入此证量之工夫。以孝悌慈（而非念庵那样的静坐、收摄保聚、“寂静意识”）证入万物一体，乃近溪学之精髓。换言之，赤子心之究竟义——孝悌慈并非仅是合乎道心之人心，甚至不仅只是现成的圣人之心，而是天道流行之生生性体，是天心。这就最终接回了张祥龙以往重视的“复”（“天心”），乃至更久的过往重视的“天道”。因而，不难理解，张祥龙特别重视近溪的这段验证：

乃叹孔门《学》、《庸》，全从《周易》“生生”一语化得出来。盖天命不已，方是生而又生，生而又生，方是父母而己身，己身而子，子而又孙，以至曾而且玄也。故父母兄弟子孙，是替天命生生不已，显现个肤皮；天生生不已，是替孝父母、弟兄长、慈子孙通透个骨髓。直竖起来，便成上下今古，横亘将去，便作家国天下. 孔子谓“仁者人也”，“亲亲为大”，其将《中庸》、《大学》已是一句道尽。孟子谓“人性皆善”“尧、舜之道，孝弟而已矣”，其将《中庸》、《大学》亦是一句道尽。[①]

可以把这段话征用为“现象学道学转向”的阳明后学表达。这展示了伦理式道学转向的一个范例。所谓现象学转向的实质，最粗略的解释是指意识通过意识本身让绝对超越意识的东西（无限性、而非仅仅作为意向相关项）被给予。然而，这种超越性仍然保留着直接的被给予性或“实际性”，因而不同于“精神现象学”从意识到绝对精神的“转向”。所谓“现象学的道学转向”，是指心识（比意识更为宽广，但出发点仍然是意识。包括身、心、意、念、知等环节）以一种接绪中国哲学的方式在道体那里实现或发见了心识之自体——心体或“本心”。这是道学转向的通义。伦理转向，作为道学转向的别义，即通过亲亲（孝悌慈）将道体证为生生仁体。张祥龙没有指出，在近溪那里，慈实通天地之德。因而，慈与孝的第一义就是天人感应[②]。在“性上”讲，孝就是人回报（“应”）天慈的方式[③]。这才是近溪学真正开显的本体－工夫之说，是他最高的意义的“体仁”说，是他自己的无念说、生机说，是他的致（良）知说，也是他彻上彻下的“格物说”，而绝非所谓“家哲学”（“齐家”）所能范围者。近溪之学，仁者真切见道之学也。《繫辞云》：“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知。”[④] 故近溪之学，仁者之学；龙溪之学，知者之学；心斋之学，百姓日用之学。安能以所谓“现成良知”，混为一谈?!

张祥龙对孝意识的解说，如《讲演录》第四卷书名所示，仍属“儒家心学”，其“意识根据”之说虽能超越意识，但落入自然态度，在神经科学、心理学等杂学中探求根据，此属“科学转向”，不属“道学转向”[⑤]。道学转向意义上的“意识根据”，张祥龙并未专题讨论。然而，如将他对罗近溪的阐释转化为论证，则能真正完成伦理式的道学转向。他转海德格尔之学，将孝意识的根据定为“时间性”。那自可依近溪之学，将孝意识的“根据”，定为天道之感与人心之应，也就是生生道体。生生，就是绽出，也就是时间性之本，所谓“溥博渊泉，而时出之”是也[⑥]。推演至此，张祥龙其实已经完成了现象学的伦理式道学转向。虽仍是儒学，但已是“天道”之思的再次回归，而不应再名

① ［明］罗汝芳撰、方祖猷等编校整理：《罗汝芳集》，南京：凤凰出版社，2007 年，第 233 页。

② 参见唐文明：《仁感与孝应》，《哲学动态》2020 年第 3 期。

③ 可对照宋儒的说法：“盖仁是性也，孝悌是用也。性中只有个仁义礼智四者而已，曷尝有孝悌来?”（［宋］朱熹：《四书章句集注・论语集注》，第 56 页。）

④ ［东］郑玄注、［唐］孔颖达疏：《周易正义》，第 269—270 页。

⑤ 参见丁耘：《论现象学的神学与科学转向》，《世界哲学》2019 年第 6 期。

⑥ ［宋］朱熹：《四书章句集注・中庸章句》，第 44 页。

之以“心学”。此学与陈来哲学史阐释学之路殊途同归，要皆仁体之学也。

五、结　　论

通过以上讨论，我们可以对张祥龙的思想道路做一个小结和评价。如上所示，可把《天道书》之后的张祥龙思想分为两个阶段：第一阶段就是《天道书》与《讲演录》之间的道路，第二个阶段是《讲演录》最后两卷所代表的道路。

与《天道书》相比，张祥龙思想的第一阶段看起来采取了某种退缩策略。出发点从此在（“缘在”）后退到意识，旨趣也从天道收缩到心性。其佛学基源渐从中观转到禅宗以及瑜伽行。这么做的理由大约是，此在的彻底形式性，无法保证对“孝”的突出。如果退回意识哲学，“孝意识”作为某种殊胜的意识形态，其专题化倒是顺理成章的。然而《天道书》对时机化、缘发构成的强调，仍然在这个阶段起着重要作用。孝意识至多拥有四心、四端之类的地位，而不是进入性体的本源之路，除非孝意识与内时间意识联系起来从而跃居为本源。可以说，时间性、时机化是海德格尔给张祥龙留下的真正馈赠。即使在张祥龙明确批评、背离海氏之后，他也没有一刻停止运用这个馈赠。是否进入时间性层面（也就是真正的“基础存在论”层面）思考孝悌、亲亲与世代问题，是把在心性层面上工作的张祥龙学派与各种各样的“家哲学”区分开来的主要基准。

在第二阶段，张祥龙所退更深，而所进更远。在这个阶段，他的“心学”论述退到阿赖耶识，较“意识”更深；而心性论述则推进到生生道体。退到阿赖耶识，在“意识哲学”层面已是退无可退，已穿透所谓“意识哲学”。阿赖耶识才是生死流转之本。原初生命意义上的“孝”，应该在第八识上考量。晚期胡塞尔现象学及精神分析学说提供了一点从意识转进潜意识的资源，但张祥龙没有走这条路，而是带着海德格尔的馈赠，进入唯识学。其结果就是他一方面吸收了瑜伽行派的学说，另一方面用海氏之学批判其在时间性的粗糙。这一批评在佛学上当然是可以争论的，但张祥龙基于瑜伽行派的真正贡献在于提出儒瑜伽之说，特别是通过“时机化体认本心”（上文名之曰“广瑜伽”），阐释了阳明学，接续了罗近溪以孝悌慈显示道体的道路。从作为时间性源头的、被还原到阿赖耶识而非意识层面上的“孝悌”出发，进一步还原出作为“世代生生”之“骨髓”的道体，这个现象学之伦理式的道学转向，应该就是《讲演录》的最终贡献和最大贡献。对于这个贡献，在欢喜赞叹之余，也不无进一步讨论的余地。这里尝试提出的问题，和笔者曾经向陈来先生提出的问题，乃至笔者在《道体学引论》中所做的努力，实质上是同调的。差别仅仅在于，由于张祥龙教授的道路完全是现象学的，因而我们这里的出发点也是现象学的。

首要的问题是，可否有非伦理式的道学转向？或者问得更彻底些，有没有比伦理转向更本源的道学转向？所谓伦理式转向，归根结底就是从人之孝悌显示天地之慈。张祥龙道路的始点是孝悌，借力近溪学达到的终点——生生道体实际上是慈体。在发现罗近溪之前，张祥龙强调“孝意识”，而并没有将“慈”纳入“意识”之中的考量①，遑论将之归诸天道。在解释罗近溪时，他亦没有明确在孝悌与慈之间做出区分。晚期罗近溪则将孝悌慈解为未发的良知本体（而不仅是已发的情感）。更重要的是，与张祥龙不同，近溪以慈更为本源，“孝以答慈，慈以启孝”②。依近溪，天命之性就是孝悌慈。知性则知天，可知天道即生生慈体。此与横渠以乾坤为父母，万物为一家之说，若合符节。而张载以气化之说得此。近溪亦有“气一”之证，此与念庵入路固然不同，而所证仁体，其实不二。近溪以孝悌证慈体，即以情识证理一也，取精用宏，此之谓也。不过，理一、情识，皆仍是一边，执之不能无蔽。大抵宋儒纠横渠之偏，倡理一分殊。晚明儒纠泰州之偏，批评“情识”甚剧。张祥龙之

① 孙向晨提出的“存在于世代之中”，倒可以算是“慈”的形式显示。参见《复见天地心》中对孝意识的时间分析。与罗近溪不同的是，这里虽然力图赋予孝本源的地位，但这仍是人的立场，而不是天的立场。正如朱刚指出的：“相比于对慈爱的分析而言，张祥龙对孝爱的分析要更为深入、具体，也更富哲学上的重要性。”（参见张祥龙：《复见天地心》，第 164 页；朱刚：《亲亲与时间——论张祥龙先生的现象学儒学或亲亲现象学》，《哲学分析》2018 年第 12 期，第 15 页。）

② 参见蔡世昌：《罗近溪哲学思想研究》，第 158 页。

说，宗旨虽与近溪相合，但规模及入路不同。

本文不沿袭宋明儒，而以另外的理据批评慈本体论、慈体论。首先，以天地拟诸父母，义有未安，船山已简别之[①]。天地与父母之最大差别在于“天长地久”[②]，而父母可朽，故曰“子欲养而亲不待”。父母祖先之为“本”与“天地”之为“本”并不相同，故曰“礼有三本”[③]。其次，退一步说，即使以父母拟诸天地，亦非只有“亲亲”“慈爱”之经验。《礼记·表记》云：“今父之亲子也，亲贤而下无能。母之亲子也，贤则亲之，无能则怜之。母亲而不尊，父尊而不亲。”[④] 把“在家”的经验还原为单纯的“亲亲”，无疑忽略了“严”“尊”的源初性。同样，初民对天地的经验，亦非只有“慈爱”“生生”。《老子》云：“天地不仁，以万物为刍狗。”[⑤] 张祥龙专门探讨过的亚伯拉罕杀子燔祭事件中，亚伯拉罕对以撒的态度，也就是上帝对人类的态度。或者说，以撒如何经验亚伯拉罕，人类就如何经验上帝，那就是喜怒无常、恩威难测、操生杀予夺之大权于一身。在这样的上帝面前，只有一种经验——“畏惧”。这并不是对恶的“害怕”，而恰恰是对“生”之来源的原初畏惧。有力量让人来的，也有力量让人走。能活人的也必能杀人，能保护的也必能迫害。活人还是杀人，护人还是害人，大洪水还是恩典，非理性可推可测。这是最基本的一神教经验。人之所畏，并非单纯的嗔怒或迫害，而只是不确定的、无法理解的、善恶均不足以名之的绝对超越的大能。这当然不是伦理，而是伦理或者不如说是宗教、律法乃至形而上学的共同源头[⑥]。

这种本源经验的基本性，甚至超越了一神教。不必依靠位格神，也能在“善”“恶”之“前”更进一步。《易传·继善成性》陈述的就是这种原初的不确定性，犹如阴阳的“叠加状态”（“一阴一阳之谓道”）。所谓“仁者见之谓之仁”，就是“继之者善也”，以仁者之“见”，此道即确定、坍缩为生生之体[⑦]。仁虽然可以述谓道体，道体终究不只是仁体。克尔凯廓尔——这也曾是张祥龙的学术兴趣所在——对宗教经验与伦理经验的差别、对苏格拉底与亚伯拉罕的差别，有深刻的体会与描述。海德格尔对克氏的“畏”毫不陌生，只是在文本阐释上，将之暂时脱离希伯来经验，转接到古希腊的文学与哲学。海德格尔对超越伦理的、作为基本“宗教经验”的“畏”的论述，与他哲学的底色息息相关。对海氏这一路向的“伦理学”式的批评，应该在超善恶，或善恶的原初条件的这个层面得到回应。

这是讲近溪与祥龙道路所抵达的地方。从其所由之处，可以把同样的问题看得更清楚。张祥龙学派的朱刚教授指出，前者通过时间性赋予亲亲本源地位（“亲亲凭借其时间性而为意义的源头”）这个做法，反而会削弱“亲亲为大”这条原则[⑧]。这一批评的实质，就是说时间性之类的形式普遍性超越了内容的优先性。“为大”的东西是内容上特定的、在选择上“优先”的，因之不可能是普遍的、整全的。孝悌毫无疑问是善端，但大全兼包善恶，善端不兼恶，则善端不可能是大全之本。时间性或其它的形式普遍性（如太一），是大全之本。此本对善恶并无分别（Indifferent，冷漠、中立），不可能偏爱某某，以某某“为大”。反过来说，如果要主张亲亲为大，就应该放弃其“本体论”的第一性地位、本源地位。既是形式上最普遍的东西，又是内容上位居第一的东西，在张祥龙的系统乃至大多数哲学系统里都是不可能的。

这个批评实际上不止对张祥龙的具体观点有效，而是对其系统的真正出发点——阿赖耶识有效。

---

① 参见［宋］张载撰、［清］王夫之注、汤勤福导读：《张子〈正蒙〉注·乾称篇上》，《张子正蒙》，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 230 页。

② ［魏］王弼撰、楼宇烈校释：《老子道德经注·七章》，《王弼集校释》，北京：中华书局，1980 年，第 19 页。

③ 《荀子·礼论》：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。”（［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 349 页。）

④ ［东汉］郑玄注、［唐］孔颖达疏、龚抗云整理：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，1999 年，第 1484 页。

⑤ ［魏］王弼：《老子道德经注·五章》，《王弼集校释》，第 13 页。

⑥ 虽然“畏惧主是智慧的开端”，但畏惧主也是律法的开端。不信神，也就不可能真正守法。无天必然无法。

⑦ 这里的“继”就是“生”。（参见丁耘：《道体学引论》，第 215—216 页。）关于用叠加状态来比拟禅宗之“机”，参见张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 4 卷，第 123 页。

⑧ 参见朱刚：《亲亲与时间——论张祥龙先生的现象学儒学或亲亲现象学》，《哲学分析》2018 年第 12 期，第 8、24—25 页。

上文已经指出，张祥龙既让“孝”做时间性的源头，又以不具备时间性批评唯识学，其实是试图把“孝”推到比“意识”更根本的阿赖耶识层面，或者把“孝”阿赖耶识化。然而，这就会面临兼有“亲亲为大”与“时间性为本”同样的难题。阿赖耶识是对诸种子的含藏与执持。善种现行生善业，恶种现行生恶业。这在唯识学叫做平等因，生善者不可能兼生恶。孝悌慈之为良知本体，善种也。世间万事，有善有恶。人之情感，有好有恶，非孝悌可推扩为一体者。试问，对杀父仇人，可否推扩孝悌与之一体？仁体之“一”，并非亲证一体、一气之“一”。明道《识仁篇》云：“义礼智信，皆仁也。”① 狭义的仁好比是某种自然的、原初的一体感（与“麻木不仁”相反的东西），而义则是把这种原初的一体感断开、中止，所谓“截然有止”。说“义”等也是“仁”，这就是说，在用“义”的情境下，只有“断”“分”“止”，而不是狭义的、原初的“一体”，才是真正的仁，才是真正的“与物同体”，因为万物既是一气又是彼此有分际的。包含断裂与差分的“一”才是真正的“一”。理一即寓于分殊之中。从理一分殊上看，“一体”并不只是混一，或者说，仅凭借亲亲这一“情识”，哪怕凭借“气化”“感通”，也无法真正致一。所谓情识，归根结底就是好恶②。亲亲作为“情识”，只属于“好”，是无法“尽”是非的。任何特定情识，要么是好，要么是恶，皆无法“尽”是非。故不可能凭借任何一类特定“情识”（哪怕将之普遍化、时机化、本体化）来尽是非。良知本体，不可能是任何一种“特定”的情识。假如确有非好非恶之“情识”，也只能是原初的情绪，即不针对任何特定对象的情绪。海德格尔作为范例的“情绪”（畏、无聊等）之所以比伦理学更为本源，正因它们是境域性的、世界性的，是关乎整全存在者的。没有这些基本情绪（“基调”），关于特定存在者的任何经验都是不可能的。

至于原初情绪之外的情识，好恶结伴而来，善恶结伴而来。有对立的东西不可能成为真正的本体。有对立面的情感（如“爱”“恨”），也不能成为本源性情感，本体性情绪是先于个体身位的，关乎整全的、混一的、本源的。《维摩诘经》云：“［文殊师利］又问：‘善不善，孰为本？’答曰：‘身为本。’”③ 一切善恶，都以己身为原点。孝悌慈围绕的核心虽不是“我”，但仍然是“我的亲人”。孝悌慈试图以对“我的”亲人、宗族、世代的执着突破对“我”个人的执着。其所执之“身”虽大，其同为执着也明。这种“身见”当然不是自私意义上的恶，亦不是善，而是善与不善的根本条件（“本”）。海氏所见，即此身本，乃至此身本之本，故先于善恶、亲亲、孝悌等。《维摩诘经》云：

［文殊师利］又问：身孰为本？答曰：欲贪为本。又问：欲贪孰为本？答曰：虚妄分别为本。又问：虚妄分别孰为本？答曰：颠倒想为本。又问：颠倒想孰为本？答曰：无住为本。又问：无住孰为本？答曰：无住则无本。文殊师利，从无住本立一切法。④

窥基注云：

此问无住即真如。由迷真如。倒境生故。真如无本。非他生故。亦无取住。更无依故。由此本故立诸法。染性迷生。净性悟起。故唯识说为迷悟依。名立一切。非能生也……无住即是真空性故。亦为迷悟二法根本……若外道云能生一切。我之真如。非能生故。但为法依。故言无住立一切法。不言生也。⑤

无本只是依因，不生善恶。在有为依唯识学那里，生因是平等因，因而没有一个统一产生善恶的因。可以统一名之的不是生因，而是建立因（“依因”），被有为依唯识学解释为空性的如来藏就是建立因。空性、如来藏既不是善也不是恶，亦不产生善恶，而是让善恶得以可能的“根据”（“本”）。在海氏那里，善（光）的“依因”就是“空明”（Lichtung）⑥。通过以上的简略讨论，我们可以看到关于善

① ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，1981 年，第 16 页。

② 阳明曰：“良知只是个是非之心。是非只是个好恶。只好恶，就尽了是非。只是非，就尽了万事万变。”情识归根结底就是好恶。正如气运归根结底就是屈伸，气数归根结底就是阴阳。此义容当别申。（［明］王阳明撰、邓艾民注：《传习录注疏》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 239 页。）

③ ［后秦］僧肇等注：《注维摩诘所说经》，上海：上海古籍出版社，2011 年，第 126 页。

④ 同上，第 126—127 页。

⑤ ［唐］窥基撰：《说无垢称经疏》卷第五，《大正藏》第 38 册，台北：新文丰出版公司，第 1083 页。

⑥ 参见［德］海德格尔：《哲学的终结与思的任务》，《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996 年，第 1251—1252、1254 页。

恶的两种基本观点：一种是近溪、张祥龙等，将孝悌这样的善端推为本原，证成生生仁体、万物一体；第二种是龙溪之理路，我们以佛学及海学解之，以善不足以称本体，惟无善无恶、不思善恶，方见本来。

现在，可以回到刘宗周的著名评价："今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良；超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼。"① 本文在原则上同意这一判断，但需要加以解释与转化。超洁者的"夷良于贼"，指王龙溪之"四无"② 拉平、混同了善恶。猖狂者的"一是皆良"，牟宗三概括为"情识而肆"③，在蕺山当然主要指泰州学派，但也包括近溪之学。庶人的孝悌慈，就是情识。如以情识为现成良知，那必定会把致良知当成直情径行、放任情识，自然不免所谓"情识而肆"之讥。此解固然不错，但仍是俗解。以孝悌慈推及万物一体，以孝悌慈为生生的"肤皮"，才是"情识而肆"真正的哲学意涵。所谓"肆"，就是过度、越界。这个批评真正意味着：情识（当然包括罗、张解释的孝悌）无法真正推到万物一体。刘子实际上是把二溪当作两个极端加以批评的。但这两个极端说的本来不是一个层面。无善无恶，本来就是性上的胜义谛（空性、无－根据、依因）。情识所证，好恶所尽是非，是相上的世俗谛。在性上，本无善恶。在相上，不可抹杀善恶。性相不能互夺。心意知物有善恶，并不妨碍本来无善恶。反过来说，性上本无善恶，也不能否定心意知物上善恶历历分明。龙溪即本体以为工夫可，混同性相，混同胜义世俗谛则不可。以本体为工夫，并非抹杀善恶，而是存善去恶而不执着滞碍，皆一过而化。否则就是断灭见。以性上的无善无恶抹杀相上的善恶是非，以为一切平等、善恶相等，这种"工夫"不是"夷良于贼"又是什么？同样，以情识为致知格物做工夫可，以此工夫所证为本体则不可。罗近溪主张赤子之心、孝悌慈，真是善述孟子。然而心须"尽"方能知性知天。所尽之心，不独孝悌而已。心曰"尽"，知曰"致"。致广大而尽精微者，无外无内、彻上彻下也。良知期于广大，心意期于精微。后者在有无之间，即所谓"几"也，此工夫要在意根上做，乃能知性。这是罗念庵尤其刘蕺山之工夫，非近溪之工夫也。近溪是所谓"致广大"者，而推扩情识所证之体，一气而已。在蕺山，情识有妄，虽能粗辨良贼，而不能实证性体也。《明儒学案》对罗近溪的批评，归根结底就是刘宗周对情识的批评，是"尽精微"者对"致广大"者的批评。这个批评不是不能动摇，但《讲演录》对此的准备恐怕是不充分的。

如果不在"几"的层面上面对比孝悌更精微的"意"，那么现象学的伦理转向恐仍是尚未真正完成的。但如果确实要面对这个有无之间的"意"，那就仍然要回到"寂然不动感而遂通"这一基本建制，回到关于虚静、关于"一"的意识的可能性，对于仍然生机勃勃的现象学运动来说，这些当然是一个巨大的挑战④。无论如何，如果不首先解悟"即虚静即活动即存有"的道体，那么对"仁体"的彻底解悟，就仍然是遥遥无期的，现象学的道学转向也将面临着更大的考验。

（责任编辑　行　之）

---

① ［明］刘宗周：《证学解二十五》，《刘宗周全集》第 3 册，第 248 页。

② 《天泉证道纪》："若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物是无善无恶的物矣。"（参［明］见王畿：《王畿集》，第 1 页。）

③ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第 203、211 页。

④ 参见耿宁就寂静意识的意向性问题针对胡塞尔现象学的发问。又参张任之的回应，以及倪梁康、方向红、陈立胜的相关论述。注意张任之的这段话："理解这种寂静意识的意向性的核心就在于理解所谓'专注于一'的'一'或'某个未分化的东西'。"要突破现象学家这个看起来的麻烦，有这几步工作要做。首先是重新理解"意识"的本性与"一"的关系，"一"当然不是仅出现在"寂静意识"这一意识形态中。其次，要借助东方的"工夫"，全盘重新考察所谓"意识"。唯识学的宗旨是"转识成智"，在现象学考虑的凡夫的心识状态之外，有不同境地的瑜伽师的"心识状态"。最后，整个西方哲学传统中的"意识"与"太一"，当然有着可以不必经由"静坐"建立的最基本的联系，这实际上是西方哲学的主要追求。在阳明后学里，耿宁找到的典范是罗念庵，张祥龙找到的是罗近溪。但现象学在他们那里遭遇的困难是一致的，即现有的现象学架构对于这种"一体"经验来说是严重不足的，而"一体"问题——作为哲学的基本问题——当然并不仅出现在阳明学或中国哲学中。这才是现象学必须转向的根本原因。（参见［瑞士］耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，倪梁康、张庆熊、王庆节译，北京：商务印书馆，2012 年，第 466—472 页；张任之：《心性与体知——从现象学到儒家》，北京：商务印书馆，2019 年，第 179—199、169、179 页脚注、198 页；丁耘：《论现象学的神学与科学转向》，《世界哲学》2019 年第 6 期。）

回到发生性－边缘性的终极境域
——试论张祥龙先生对儒家“诗”“乐”之教的现象学阐释

朱　刚

【摘要】在当代中国哲学界，张祥龙先生以其独有的现象学方法所重新发明的儒学思想——笔者将之称为“现象学儒学”——可谓独树一帜。张祥龙先生的现象学儒学至少有如下两点特色：（1）他极为重视现象学的境域发生分析方法，并将这一方法运用于本原或终极问题，导致他对本原或终极之物的境域发生性理解；（2）他尤为强调这种发生性终极境域的边缘性或边缘构成作用。张祥龙先生对于现象学尤其是现象学方法的这样一种独到、原初的理解，使得他能够发明或重新揭示出儒学的一些久已被遗忘或被遮蔽的思想维度，使其现象学儒学呈现出某种原发的力量。这尤其体现在他对儒家六艺的现象学阐释上。经过他的重新阐释，儒家六艺如“诗”“乐”的原初“教化”作用就体现为：营造并把我们带回到一个个具有原初解放与构成作用的边缘性纯境域，使人摆脱一切对象化的执着或束缚，从而解放人、拯救人，使得人生、国家和礼制在其中兴发更易，最终走向至善至美的境界。

【关键词】现象学儒学；边缘性；发生性；终极境域；诗；乐

中图分类号：B262　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0094－10

作者简介：朱　刚，江苏宿迁人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系暨现象学文献与研究中心教授。

儒学在当代中国的重新归来是一个历史性事件。在这一历史性事件中，涌现出各种不同的儒学模式。其中，张祥龙先生以其独有的现象学方法所重新发明的儒学思想——笔者将之称为“现象学儒学”[①]——可谓独树一帜。这一现象学儒学所具有的思想意义可以从两方面理解：一方面，它是儒学面对当代中国思想困境的一种可能回应，是儒学在当代思想语境中自我更新、别开生面的新途径；另一方面，它也是现象学运动之中国化的可能路径之一，且是一种具有生发可能性的路径，与其他的现象学中国化路径（如“心性现象学”[②]）一道构成世界现象学运动的中国时刻。就此而言，对张祥龙先生现象学儒学的基本思想及其何以可能进行研究，无论是对于探讨儒学在当代境域下如何再出发，还是对于思考现象学如何中国化，都极为必要。张祥龙先生现象学儒学的内容极为丰富，我们无法面面俱到，这里暂拟只探讨其中一个方面，借以呈现其现象学儒学的意蕴与特色。这一方面即张祥龙先生对儒家六艺之教（本文以“诗”“乐”为代表）的现象学阐释。

① 张祥龙先生的现象学儒学思想最早可以追溯至其《海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融》（生活·读书·新知三联书店，1996 年；修订新版，中国人民大学出版社，2010 年），这本书虽然主体部分是海德格尔与道家，但其中已专题涉及到“原本儒家的天道观”（见第 11 章第二节）；后经《从现象学到孔夫子》（商务印书馆，2001 年；增订版，2011 年）、《复见天地心——儒家再临的蕴意与道路》（东方出版社，2014 年）、《家与孝：从中西间视野看》（三联书店，2017 年）等，最后集大成于四卷本《儒家哲学史讲演录》（商务印书馆，2019 年）。

② 参见倪梁康的系列论著，如《心性现象学的研究领域》（《华东师范大学学报》哲学社会科学版 2011 年第 1 期），《探寻自我：从自身意识到人格生成》（《中国社会科学》2019 年第 4 期），尤其是其被纳入 2019 年度国家哲学社会科学成果文库的《心性现象学》（批准号 19KZX013）。另参见任军、张伟编：《东西方传统背景下的心性现象学》，银川：宁夏人民出版社，2018 年；倪梁康、张任之编：《耿宁心性现象学研究文集》，北京：商务印书馆，2020 年；张任之：《心性与体知：从现象学到儒家》，北京：商务印书馆，2019 年；张任之：《心性现象学：现象学在中国的发展》，《中国社会科学报》2019 年 10 月 18 号。

要深入其对“诗”“乐”的现象学阐释，首先要澄清张祥龙先生所理解或所重视的现象学是何种现象学。张祥龙先生所最看重和借重的现象学是他称为“生存－结构现象学”的那一系现象学思想。这一系现象学思想使他在具体的现象学分析上呈现出如下两个根本特色：（1）他极为重视现象学的境域发生分析方法，并将这一方法运用于本原或终极问题，导致他对本原或终极之物的境域发生性理解；（2）他对这种发生性终极境域之边缘性的凸显与强调。正是这种对于现象学和现象学方法的独到理解，使得张祥龙先生能够揭示出“诗”“乐”之教的那一往往被遗忘或被遮蔽的原初维度——即“诗”“乐”对前对象化的、边缘性的意义发生境域的兴起与构成——从而使我们能在更为原初的意义上理解“诗”“乐”。

一、对终极之物的境域发生性理解

自有哲学以来，哲学最根本的问题就是本原（终极之物、第一者）问题。哲学最根本的任务就是对本原的追寻。在这个意义上，哲学必然是且首先是第一哲学。现象学作为 20 世纪以来最为重要的哲学形态之一，其给自己规定的根本问题正是本原或终极之物的问题，其根本的任务也正是对本原的追寻。胡塞尔现象学还原的最终目的即在于此：那经过现象学还原所呈现出来的意识生活——严格地说是交互主体性的意识生活——正是胡塞尔所寻求的第一者或最终本原。而海德格尔之所以对存在念兹在兹，并费尽气力要将其从两千多年的遗忘中拯救出来，也正是因为存在就是那最终的根据、本原[①]。随后，列维纳斯以先于存在的伦理为本原甚至前本原者，马里翁以被给予性本身为本原或第一者，即使是致力于解构本原问题的德里达也以“延异”或“踪迹”为“非本原的本原”。

以本原问题或终极问题为哲学的根本追求，也正是张祥龙对哲学的理解。他在其第一本现象学著作《海德格尔思想与中国天道》中明确写道：“从古至今，纯思想所追求的就是这种［对］终极［的］领会，不管它以宇宙的本源、生死的意义出现，还是以‘天下兴亡之所系’的面貌出现。”[②]张祥龙为自己确立的哲学原初追求也正是这样一种“终极问题”。这一点在其《海德格尔思想与中国天道》就已昭示出来：诚如该书副标题“终极视域的开启与交融”之所示，该书所关注的正是那构成一切事物或意义之源的终极境域究竟为何这样的根本问题。这一关注一直贯穿于他后来的哲学思考包括对儒家的现象学阐释中，比如他在《孔子的现象学阐释九讲》中就曾明言意义源头何在的问题或“现存人类能感受到的意义是怎么被产生、被维持的”问题是他一直就关心的，并且把对这一问题答案的知晓径直等同于“闻道”，等同于“跃入生命的中枢，活在意义源头处。”[③]

然而，张祥龙对这样一种终极实在或境域的追寻与其他哲学家相比有何不同？其根本不同就在于：他对理解终极实在的方式有着高度的方法论自觉，具言之，他明确地采取一种他后来称为“生存－结构现象学”（《九讲》，IX）的现象学方法来理解终极之物或本原。这种现象学方法的特点是：以一种非现成的、纯发生的、境域构成的方式去理解最后的终极。他在《海德格尔思想与中国天道》中曾明确比较了思考终极问题的两种不同方式：“持第一种思想方式者认为，思想如果能够找到终极的意义载体或最可理解的‘什么’，就走到了尽头，再也没有什么可想的了……第二种方式的持有者认为：人的思想在任何什么那里都还未达到尽头，或再没有什么可想的终极，因为一切什么都涉及

① 海德格尔在其“哲学的终结和思的任务”中明确地说：“从哲学开端以来，并且凭借于这一开端，存在者之存在就把自身显示为根据（ἀρχή［本原、始基］、αἴτον［原因］、原理）。”（［德］海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆，2014 年，第 81 页。）

② 张祥龙：《海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融（修订新版）》，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 269 页。下引该书引文皆于文中夹注，书名简称《天道》，并标明页码。

③ 张祥龙：《儒家哲学史讲演录》第 1 卷《孔子的现象学阐释九讲》，北京：商务印书馆，2019 年，第 231 页。下引该书引文皆于文中夹注，书名简称《九讲》，并标明页码。

‘怎么’，也就是如何能被人理解、被当下实现出来的问题。按照这第二种看法，一切终极问题都是一个‘到底如何可能?’的问题，而不是一个‘到底是什么?’……的问题。”张祥龙进而认为，对于终极问题来说，重要的并非任何意义载体，而是对于构成意义的几微（机制）的揭示。（《天道》，268－269）这段话几乎是理解他后来整个现象学、包括他的现象学儒学的方法论钥匙。其关键在于，真正的终极或本原不可能是任何已经完成的或现成的什么，而是那处于发生之中的构成意义的几微本身，或者说是这几微的发生本身。这是贯穿整本《天道》乃至贯穿张祥龙整个现象学的基本洞见。他在《天道》引言中明确说：“终极实在和真理绝不会成为任何意义上的现成对象，不论是知觉的对象还是名相概念把握的对象。终极并不像概念哲学家们讲的那样是最终不变的实体，而意味着发生的本源。本源是无论如何不会被现成化为认知对象的，而只能在直接的体验中被当场纯构成地揭示出来。”（《天道》，6）任何现成的东西都已经是一种存在者，是可以对象化、主题化的存在者，绝无法承担起意义的源头这样的重担。因而，构成意义源头的只能是不断生产着意义、构成着意义但自身无法对象化、主题化的纯境域，那自身即处于发生之中的几微或机制本身。它是处在“一切可规定状态……之先的纯可能、在一切分叉之间的纯居间”（《天道》，269）。在这本书的后半部分，张祥龙更是直接把他对终极的这一理解锐化为一句简洁有力的话：“终极即构成境域。”（《天道》，176）

正是对终极的这一发生性的构成境域式理解，使得现象学在张祥龙眼里就既非形而上学，亦非经验主义，更非实证主义。于是，现象学就既反对关于观念、意义、本质等的形而上学实在论，又反对取消任何观念、把观念和意义还原为经验实在之物的实证主义。在张祥龙所理解的现象学中，一切事物——无论是个别的还是普遍的、实在的还是观念的——最终都是某种终极的发生境域的构造成就。在西方现象学的脉络中，这种终极的发生境域或者是时间化的意识生活（胡塞尔），或者是缘在（通常译为“此在”）的境域化的实际生活经验（海德格尔），或者是作为意义的纽结和发生场的身体场（梅洛－庞蒂）。而在张祥龙的现象学化了的中国天道思想和儒学传统中，这种终极的发生境域则或是境域构成化了的天道，或是时间化了的亲亲之爱。当然，张祥龙对终极本原的这种发生性、境域化的理解，无论是对西方传统形而上学，还是对中国儒家自身，都会构成某种深刻的挑战，因为它很有可能会消解掉各自传统的一些根本规定，即那些使它们成为它们自身的根本规定。

终极即构成境域。构成境域意味着它处在对象化之先、主题化之先，并始终保有这一“先……”结构。这意味着相对于被构成的对象与主题而言，这一作为构成境域的终极始终处于边缘，因而是一种“边缘构成境域”或“边缘域”。在张祥龙看来，对这一终极的边缘构成境域之“边缘性”的揭示正是“现象学的真正创新之处和对哲学的影响力”① 之所在。而这种对“现象学的边缘性”的强调与阐发，在不同实事领域对边缘构成域的分析与揭示，又构成张祥龙的现象学分析在方法上的独到与深刻之处。当他把这一方法运用于对儒家哲学的重新阐释时，更催生出许多源发的洞见，使儒家哲学在他这里别开生面、焕然一新。为了更好地理解张祥龙现象学儒学的独特性，这里有必要对这一现象学方法——对“超对象的或使对象可能的边缘性”的揭示与凸显——做进一步分析。

二、对终极发生境域的边缘性的揭示

在现象学尤其是胡塞尔现象学中，终极发生境域就是意识生活本身。因此，终极发生境域的边缘性首先体现在意识活动的边缘性上。张祥龙对意识活动的边缘性的阐发是从对意识的“意向性”分析入手。意向性是意识活动的本质特征，胡塞尔对意识活动之意向性的揭示也被视为是现象学的根本

① Zhang Xianglong, “The Marginality of Phenomenology”, *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 15, No. 3, Sept. 2020, p. 473. 凡引此文的中译文皆为张祥龙本人的中文原文。下引该文文献皆于文中夹注，简称 MP.。

发现之一，列维纳斯甚至不无夸张地认为“现象学，就是意向性”[①]。但该如何理解意识活动的意向性呢？受胡塞尔对意向性的经典定义——“任何意识都是对某物的意识”[②] ——的影响，人们往往以“一种对象化的思维方式”（MP.，473）理解意向性，比如马里翁对胡塞尔的意向性学说的批评就是以将意向性理解为对象性为前提[③]。而张祥龙正是要澄清这种对意向性的对象化理解之误，揭示出意向性所扎根其中的那种“边缘性”。

张祥龙对胡塞尔意向性学说的这一理解与列维纳斯有异曲同工之处。列维纳斯同样坚决拒绝把意向性仅仅等于“主体与对象之间必然的相关性”：“我们无需等待胡塞尔来抗议那种与对象分离的主体的观念。如果意向性只是意味着意识向着对象‘绽开’，意味着我们直接在事物那里，那么就绝不会有现象学。”[④] 与张祥龙一样，列维纳斯也认为胡塞尔意向性学说的真正贡献在于揭示出任何意识行为总已隐含着一种甚至无数种境域并处于这些境域之中，认为意向性关系是这样一种关系：“它在自身中承载着一种本质上是隐含的意义。在事物那里的在场隐含一种在事物那里的另一种被忽视的在场，隐含着一些与这些隐含的意向相关的其他的境域。”[⑤] 所以，列维纳斯明确反对对意向性的那种经典理解即对象化理解，而是强调“意向性在其自身中带有着……无数境域”，所以“肯定意向性，就是察觉到思想是紧密连接在隐含物（l’implicite）上的，它不是偶然地落入这种隐含物，而是本质上就位于其中”[⑥]。不过，就其内容而言，列维纳斯所强调的那种由隐含物所构成的境域与张祥龙所强调的境域并不相同。在列维纳斯那里，这种隐含的境域本质上首先是一种与他人的关系。换言之，任何与对象性的关系都已经以与他人的关系为隐含的前提，由此列维纳斯才引申出伦理学先于存在论，伦理学才是第一哲学。我们马上会看到，边缘性境域的这一层伦理意义在张祥龙那里是付诸阙如的：与列维纳斯相比，张祥龙所揭示的意向性之边缘性，毋宁说更接近于胡塞尔的理解。

回到张祥龙对意识活动之边缘性的讨论。他是从意向性本身所包含的两个层次——意向的层次和实项的层次——入手，分别揭示出它们都具有不可忽视的边缘性，从而表明“整个意向性——无论其意向行为还是其意向相关项——都浸泡在非对象的边缘或边缘域之中”（MP.，476）。

首先，看看意向这个层次的边缘性。所谓意向的层次，就是意向行为对意向相关项的构造及其构造成就（即意向性相关项），或者说是“意向相关项”及其被意识方式本身。张祥龙认为，“‘意向相关项’及其被意识方式本身就不止是对象性的，还涉及非对象的视域背景性”（MP.，473）。他引用《观念 I》中的一段文字[⑦]后进行如下分析：“任何意向行为比如知觉，都不是完全即刻的，而一定要从‘一种潜在的知觉场’中……突显出来，因而就总是要带有一个场域化的‘背景’（Hintergrund），或胡塞尔讲的‘边缘域’（‘视域’，Horizont）、‘自由领域’、光晕（Hof）等等。”（MP.，474）他认为这种边缘域“是我们对某物的意识中必有的边缘维度”（MP.，474）。在这个意义上，当我们说意向性就是指意识对某物的意向时，这个被意向的“某物”“除了意向对象的明显部分之外，还有这对象‘周边’和‘后边’的意向边缘域（Horizont），没有它们，这意向对象就不可能出现于意识之中”（MP.，474）。可见，这个边缘域是意向性必然具有的部分，正是它构成着对象、使

① ［法］列维纳斯：《表象的崩塌》，朱刚译，《中国现象学与哲学评论》第 22 辑《现象学与跨文化哲学》，上海：上海译文出版社，2018 年，第 229 页。

② ［德］胡塞尔：《纯粹现象学通论》，舒曼编，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1992 年，第 280 页。

③ “意向性难道不是首先、甚至唯一地由它所指向的对象界定的吗？因此，现象学会仅仅满足于对象性吗？”（Marion，*De surcroît*，*études sur les phénomènes saturés*，PUF，2001，Quadrige，2010，p. 20.）

④ ［法］列维纳斯：《表象的崩塌》，第 229—230 页。

⑤ 同上，第 234 页。

⑥ 同上，第 235 页。

⑦ “在思维中被知觉的对象，是由于特殊的自我朝向而从此背景中被突出的……［这种‘背景’］是一种潜在的知觉场……这类［非对象性］意识方式已能被‘起动’，已能出现于‘背景’前而不这样‘被实行’。就它们固有的本质而言，这些非实显样式同样已经是‘对某物的意识’。结果我们未在意向性本质中纳入我思、‘朝向……的目光’或（仍须以种种方式去理解并以现象学方法来研究的）自我朝向等等的特性。”（［德］胡塞尔：《纯粹现象学通论》，第 243—244 页。）

对象得以可能。在这个意义上，张祥龙指出：“就此而言，我们甚至可以说，意向对象本身就含有非对象的或合理虚构的、匿名原想象的向度，是个虚实相互纠缠的对－象。没有这合理虚构的向度，范畴直观或本质直观就是不可能的。”（MP.，474－475）这是张祥龙对范畴直观或本质直观的独到且深刻理解：一般我们理解本质直观往往只看到这一思路对传统感性直观或个体直观的突破，而没有注意到本质直观之所以可能背后必须要有这种边缘域。同时，张祥龙也是在这一点上看到胡塞尔之所以拒绝将“我思”“自我朝向”等被近代西方主体性哲学偏爱的意识特点放入“意向性本质”之中的深层原因：一旦将这些因素放入意向性本质之中，就会强化意向性的对象化维度（MP.，475）。

其次，张祥龙又从实项的层次上分析了意向行为的边缘性，这个层次上的边缘性，指的是意向行为总带有一个非对象化的自身意识（MP.，475）。他认为，这种非对象化的“自身意识”是意向行为必然伴随有的内部因素，它与它所伴随的意识行为不可分，共属于一个意识晕圈。正是通过这种伴随性的而又非对象性的自身意识，意识行为才能在进行的同时又以非对象化的方式意识到自身。凭借这种边缘性的、作为“晕圈”和“边缘域”的自身意识，意向行为“才能与内意识流接通，由此才能被保存、回忆和被事后反思”（MP.，475－476）。

在分别从实项和意向两个层次揭示出意向性的边缘性之后，张祥龙总结道：“整个意向性——无论其意向行为还是其意向相关项——都浸泡在非对象的边缘或边缘域之中。”（MP.，476）意向性必然带有作为其本质环节的边缘境域。这一点也是胡塞尔本人反复强调、且越到后期越强调的。比如，他在《笛卡尔式的沉思》中曾明确指出，每一个我思在意指对象的瞬间“都超出了那在各个瞬间作为‘明确地被意指者’而被给予的东西”，而且认为“这种为一切意识所固有的、在意向本身中的意向的超出，应当被视为这种意识的本质环节（*Wesensmoment*）”①。胡塞尔强调，正是“任何意向性结构都隐含着一个‘境域结构’这一事实为现象学的分析与描述规定了一种全新的方法”②。显然，张祥龙对终极之物所采取的那种边缘性的境域构成分析方法，正是对胡塞尔所说的这种“全新的方法”的发展与运用。就此而言，张祥龙的现象学方法可谓深得到胡塞尔现象学的精髓与灵魂。

但意识的意向性或意向性的意识何以“总有这些边缘域”呢？张祥龙将其与胡塞尔（进而还有威廉·詹姆士）所揭示出来的意识的时间流本性联系起来。在他看来，意识之所以总有这些边缘域，就是因为意识的根本“是总在流淌、摄藏、匿名加工（被动综合）的内时间意识流。此流造就了总是蓄势待发的权能性（Vermöglichkeit）乃至习性（Habitualität），意向性活动只能在其中进行”。在这个意义上张祥龙认为，意向行为必然“超出当下的意识视野，带有横的（造就意向相关项的）和纵的（造成自身意识的）前导铺垫和滞留收藏，形成横向的和纵向的构造晕圈”（MP.，476）。所以对于张祥龙而言，最终构成意识的边缘性的，是其作为时间流的本性，或者说是其时间性的本性。根据胡塞尔的内时间意识现象学，内时间意识从根本上就是一个不断发生着的、构造着的、奔腾不息的河流，里面根本没有任何一个现成的、实在的“点”，即使原印象也总是不断的涌现本身、原生产本身，而且任何原印象都必然伴随着滞留与前摄的晕圈，甚至原印象本身就是通过滞留的晕圈才被保留下来，才能被非对象性地意识到。所以，张祥龙强调说：“作为现象学核心的意向性的生命源头，不在其对象性，而在其时间化、发生化的边缘溢出性。”（MP.，477）当然，他也承认边缘域绝不仅限于现象学的时间，同样也体现于现象学的空间，比如他同样特别重视的梅洛－庞蒂的知觉现象学就侧重于对空间边缘域的揭示。

这里其实隐含一个问题：最终的边缘域究竟是时间性的边缘域还是空间性的边缘域？这一追问绝非可有可无。因为张祥龙所特别强调的这种边缘域，本就是作为终极发生境域的边缘域。既是终极

① See Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991（以下简称 Hua I）, S. 84;［德］胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，北京：中国城市出版社，2002 年，第 63 页。译文根据德文有改动。

② See Hua I, S. 86;［德］胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，第 66 页。译文根据德文和法文有改动。

的，当然就有理由追问它究竟是时间性的还是空间性的。但是对于这一问题，张祥龙并没有给出回答。实际上，他也并没有明确提出这一问题，而是某种程度上赋予时空以同样的本原性。他说：“实际上，本原时空之所以为现象学所特别关注，是因为它们既非概念亦非仅仅是物质存在的形式，而是让意义发生的边缘域的呈现，是那‘先于统觉’或先于一切可观念化之物的综合之源。”（MP.，492）在这里，我们其实可以进一步追问：如果时空本身都并不是最终极的呢？那又如何？或者说，作为终极发生境域的边缘域，是否必须是某种存在者——比如时空——的边缘域？可否设想作为终极发生境域的边缘域本身？某种尚非时间、尚非空间但又使它们可能的纯发生境域本身？类似于德里达的作为差异化着的延异运动？但这已超出本文的范围，我们将在其他地方进一步展开这一问题。

无论如何，正是张祥龙对于现象学的这种原发的理解，即回到一切意义生于其中的发生性的边缘境域，把这种作为“让意义发生的边缘域”的终极境域呈现出来，才使现象学在张祥龙这里真正成为一种活的方法。凭借这样一种充满生机的现象学方法，他对儒学的理解才能判然有别于时贤：他对儒家的几乎所有主导观念都进行了一番现象学还原，还原到其前观念、前对象性的发生性－生成性边缘境域，重新发现或发明儒家哲学的一些久已被遮蔽乃至遗忘的维度，从而最大限度地激发其活力，儒家的那些主流观念经他之手几乎都能“别开生面”、重焕生机。这尤其体现在他对儒家六艺尤其是诗、乐、易的哲理意义的重新发明上：经过张祥龙的现象学阐释，我们发现，儒家六艺正是那“让意义发生的边缘域”。而揭示出这一点，将有助于我们更深刻地理解儒家六艺之教的哲理意义。

三、作为意义发生之边缘境域的“诗”“乐”：张祥龙对“诗”“乐”的现象学阐释

（一）六艺何以是哲学？

首先来看张祥龙如何以发生性的边缘域思想对儒家六艺进行现象学阐释。在近世以来的儒家哲学研究中，很少有像张祥龙这样在哲学层面上如此重视和阐发儒家“六艺”的哲理深意，尤其是赋予音乐、诗歌如此根本地位。在对儒家六艺之教上，儒家研究者们更多是强调其中凸显出来的实践智慧，即儒家在艺术（包括诗、乐）、政治、宗教、历史等实践事务领域的智慧，尤其是在日常伦理上的智慧。的确，儒家对六艺的重视较少纯粹的思辨性质，如果仅从以形而上学为基底的传统西方哲学来看，儒家的六艺之教似乎不够哲学。但是张祥龙却借助 20 世纪西方“非形而上学的新哲学”所“开辟出的生命化、现象学化和语言转向的哲理视野”，为他“重新理解儒家哲理打开了既是新的又是特别古老的思想天地”（《九讲》，IV）。在这一思想天地中，构成理解儒家哲理思想之入口的，不再是与传统西方哲学中的本体论、认识论、形而上学等相应的范畴和思想（这在儒家那里似乎很“贫乏”），而是“时”“情”“乐”“语言”“文本”“潜意识”等，它们构成“领会儒家思想妙处的一些把柄或入口”（《九讲》，IV－V）。这里，所谓“情”“乐”“语言”“文本”“潜意识”等，所指示的正是那些前对象化、前主题化的构成性、发生性境域。而儒家的六艺之教，在张祥龙看来，恰恰就是对这些作为意义之源的发生性境域的营造、创建、纯化，让士人君子游乎其中，并始终居于意义的本源处，于其中风乎舞雩。

张祥龙之所以能从儒家六艺之教中看出这些“既是新的又是特别古老的思想天地”，正是由于他居有了现象学的视野，尤其是那种回到意义之发生性边缘性终极境域进行分析的现象学方法。正是出于对现象学方法的这样一种理解，他更愿意把现象学——那些对他产生重要影响的现象学——称为“生存－结构现象学”。他在《儒家哲学史讲演录》第一卷的“序”中曾对这样一种“生存－结构现象学”及其现象学方法与儒家的关系做过如下描述：

在我个人的哲学视野中，只有生存－结构现象学，方能够尝试跟随孔夫子那“动无常则，若危若安”（曹植《洛神赋》）的思想足迹……因为这种现象学突破了西方观念对象化的思维方式，让思想透入生存脉络和时机化视域，在诗与思的某种交织中开出哲理新境，但又能穷本究源。通过它来体

会夫子哲思，就不会以现成框架切割之，以形而上概念塑造之，以科学、逻辑硬化之，而是容吾夫子回到深刻意义上的原文，也就是回到原本的人生起伏、时代思潮、诗书礼乐、家国之忧、好学之乐中。（《九讲》，IX－X）

从这段文字可以看出，“生存－结构现象学”对于张祥龙在现代哲学话语世界中重新发明儒家哲理意义何其重大！他所理解的这种“生存－结构现象学”，既包含胡塞尔的意向性现象学和发生现象学、海德格尔的生存现象学，也包括梅洛－庞蒂的身体现象学、列维纳斯的伦理现象学、罗姆巴赫的结构现象学等。如上所说，张祥龙在融会贯通上述诸家现象学思想的基础上，锻造出一种边缘境域化的发生分析方法。这一方法摆脱任何在先的形而上学的逻辑概念框架，直接就中国古代思想家们尤其是儒家“关于德行、政治、天道、人事、礼乐、生死的思想、言论”本身的姿态加以领会，而“无须‘皓首穷经’”（《九讲》，49）。如此，张祥龙就可以让儒学重回其发生性的境域结构，“回到深刻意义上的原文”，亦即“原本的人生起伏……诗书礼乐、家国之忧、好学之乐中……”在这个意义上，张祥龙强调儒家学说不能脱离儒家经典和历史文化“实事”的滋育或“艺”的浸润，不能脱离实际生活的发生性境域，否则“这些学说……［就］会干枯或硬化为违背儒家基本原则的教条或‘空言’”（《九讲》，61）。由此，他才能发明六艺本身的哲思性，将六艺不止视为“艺”，更是视为“时机境域化的哲思”：“《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》则尽是时机境域化哲思之发而中节者。”（《九讲》，X）下面就以这种现象学方法来重新揭示六艺那被遮蔽了的哲思意义。我们以他对诗、乐的现象学阐释为例，首先看他对音乐所具有的那种境域性兴发意义的现象学发明。

（二）对乐的现象学阐释

孔子对音乐远超一般的喜爱，甚至到了迷狂的境地（如“三月不知肉味”），可见音乐之于孔子必定具有特殊的意义和力量。对此，张祥龙言：“音乐对于孔子意味着不同寻常的东西，从中可以找到人生乃至世界的灵魂性的东西。”（《九讲》，51）但音乐中的这种构成“人生乃至世界的灵魂性的东西”究竟是什么呢？它“把人的领悟和神会”所带往的那种“遥远深邃之处”（《九讲》，51）又是何种所在？根据张祥龙对音乐所作的现象学阐释，如果我们冒险一言以蔽之，那么可以说，那种构成“人生乃至世界的灵魂性的东西”就是音乐的那种走在任何观念化、对象化含义之先的生成性、兴发性的力量；而它把人之领悟和神会所带往的那一“遥远深邃之处”就是那边缘性的构成境域。张祥龙对此给出了极其生动、具体的描述：“对于孔子来讲，音乐的本性是：于起始处横空出世，**摆脱一切线性、因果、功利的思想方式**，一下子进入由**发生之纯气势所鼓动托浮的翱翔之意识状态**……灿烂充沛而又清晰纯净，和谐回旋而又生动曲折，不受拘束和克扣地达到完成……这里恰是音乐和观念化的散文不同的地方。”（《九讲》，87－88）

这是张祥龙对孔子论乐时所说的“始作，翕如也”的阐发。这一阐发在前人相关解释的基础上把“翕如”理解为：“**凭开合之势而发起，出现一个原来没有的状态，并且这个新出现的状态一定是盛大的、动人的。**”（《九讲》，86。强调为原文所有）这样一种“凭开合之势而发起”的“盛大动人”状态具有一种当场发起的兴发力量，能让人“一下子进入由发生之纯气势所鼓动托浮的翱翔之意识状态”（《九讲》，87）。它首先还不是告诉人某种对象性的观念，“它超出了所有对象化或个人主体化的意识状态”（《九讲》，88），而是让人的意识、心神一下子被托举兴发起来，进入一种鸢飞鱼跃、生生不已之中。在张祥龙看来，音乐的这种兴发造势的作用不仅不是反理性的，反而“恰恰是理性的源头”：“没有音乐，我们理解不了世界上最理性的东西，比如礼、格物致知等，它们的源头都在音乐，因为它一开始就是天人相和、相动的。”它还是一切对象化、主题化的意识和意义的源头：“［它］是意识和意义之源，发动之机，风行之势，是礼义之所据，狂放之所本，曲折而通幽。”（《九讲》，88）所以，唯有进入音乐所造就、带来的这一本源性境域，我们的生存才是生生不息的，我们的仁义礼智才不是外在的规范而总是发而中节、得其时中的。在张祥龙看来，“仁义礼智信”与其反面表面上是两种不同的道德境界，但“它们的区别实际上也是源于乐”，因为“如果你能进入

‘始翕从纯’的境界，那么你就能进入‘仁义礼智信’的状态，你就是君子；如果你做不到，如果你脑子里总是因果关系，总是算计，那么你就是小人”（《九讲》，88）。在此意义上，张祥龙甚至认为儒家的整个修养境界、哲理境界都发源于乐。“得乐感，就得了孔子思想的源头”，乃至于“孔子全部思想，一部《论语》，皆由此乐感鼓动笼罩。不知此乐，则不明夫子‘朝闻夕可死’之‘道’，不知其赞尧天之‘荡荡’‘巍巍’（8．19）之由，不解其叹中庸之德之难能（6．29）之所寄，亦不晓其‘一以贯之’（4．25）、‘一言以蔽之’（2．2）之‘一’之所‘一’者也”（《九讲》，88）。

可见，在张祥龙这里，乐被视为孔子哲理的源头、思想的源头，是孔子“一以贯之”之“一”！乐之义大矣哉！而张祥龙之所以能作此断言，归根到底，正是因为他揭示出：音乐走在任何观念化、对象化含义之先，而直接把人带往那遥远深邃的边缘性构成境域，正是这一边缘性构成境域作为意义的源头活水源源不断地孕育着生活的各种意义。

（三）对诗的现象学阐释

张祥龙对作为六艺之一的“诗”的现象学阐释，也处处体现出他的这种对边缘性构成境域的发生分析方法，尤其是在他阐释“兴”的功能和“诗言”的独特性及其原初的兴发更易作用时。

“兴”有广义和狭义两种。广义的“兴”是那种被视为诗之本质或诗之首要功能的“兴”，如孔子所说的“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语》8．8）中的“兴”，或“兴观群怨”（《论语》17．9）中的“兴”。狭义的“兴”则是“赋、比、兴”中的“兴”，指一种作诗方法。张祥龙分别围绕这两种不同意义上的“兴”对诗作了一番现象学阐释。

首先看他对第一种意义上的“兴”的阐释。“诗可以兴”，但诗何以能兴？张祥龙的解释独树一帜。他把“兴”与“诗”字的字形本身所传达的意义联系起来，认为诗的原本意义中就已蕴含着“兴”：诗（詩）的左边是“言”，所以诗肯定与言有关；右上是一“之”字，其原形为“屮”下加一横，是禾苗刚出土的意象；右下是一只手下面加一点，点在脉搏处，是为“寸”。经过这种字源学的解释，他认为“整个字结合起来”，诗“就是语言以一种有内在尺度的方式到初生状态中去”，而这种“初生状态”也是“音－义初生的境界”，所以诗也就是“以合乎心灵尺度的方式，到音－义初生的境界中去”（《九讲》，93）。在这个意义上，张祥龙就可以如此解释诗与兴的本质关联：“因此可以认为，诗就是一种充满尺度感的兴发之言。”（《九讲》，93）所以在张祥龙这里，诗不仅“可以兴”，而且诗——本质性的诗——就是“兴”。通过“兴”，“就有一种很根本的解释空间被创造出来”（《九讲》，130）。这种“根本的解释空间”或“音－义初生的境界”，用现象学的话讲，就是那原初的意义发生境域，那发生性－边缘性的终极境域，我们在其中感受到意义的兴发涌动。

这是张祥龙借助“诗”之字源学意义而对诗之为兴的现象学解释。这一解释的关键在于把诗阐释为对原初的意义兴发境域的创建，并把我们带入这种境域。问题在于，诗究竟如何凭借其特有的诗言创建出这一“音－义初生的境界”？“兴”的机制究竟如何？这就涉及对狭义的“兴”的理解。

张祥龙首先引述了对“兴”的两种对立的理解：一种是古人的主流理解，认为“兴”即“托事于物”“取譬引类”[①]，是一种间接的比喻，兴辞与被兴辞之间在内容上有一种观念上的类似；另一种是一些现代学者（如李泽厚）的理解，他们否认兴辞与被兴辞之间有任何观念上的直接联系，认为“兴的作用只是为了押韵，引起一个韵脚”（《九讲》，94）。前者对兴的理解有时显得机械、僵化、牵强，因为有许多兴辞与被兴辞之间确实没有直接的观念联系或意义联系，很难用“取譬引类”说解释。但后一种解释又过于单薄，没有或无法解释兴辞与被兴辞之间究竟是什么关系，弱化了或没有看到“兴”之于诗的那种原发的构成作用。

张祥龙的解释另辟蹊径。他对诗中的“兴”的机制也就是“兴辞”与“被兴辞”之间的关系给

① 郑司农对“兴”的解释。（参见［汉］毛亨传、［汉］郑玄笺、［唐］孔颖达疏、龚抗云等整理：《毛诗正义（十三经注疏整理本）》，北京：北京大学出版社，2000 年，第 14 页。）

出一种可以称为**境域化的发生现象学的解释**：从前对象化的边缘构成域出发来理解兴的本质。这种解释首先也是诉诸“兴”这一汉字本身所蕴含的本源经验。“‘兴’（興）字的甲骨文、金文、篆文……的基本结构类似，都是用手举起一个什么东西，四手共举一重物，它的原义是‘共举’，因此后来又获得了‘发端’‘发动’‘创作’‘流行’……等意思。”（《九讲》，94）以此为基础，他对兴辞与被兴辞之间的关系也就是兴的机制做了如下解释：“我认为它们[①]之间没有或很少有对象化内容的联系，但有前对象化的深刻联系。兴通过自己的‘语言游戏’，唤起了一种‘共举’的纯语境力量，或气韵，由此而使被兴者乃至全诗得到真切领会。”（《九讲》，94）张祥龙对兴的这种发生现象学的解释，一方面否认兴辞与被兴辞之间有主题化的、对象化的内容联系，就此而言不同于传统的解释；但另一方面又肯定了二者之间有一种更深层次的联系，即“前对象化的深刻联系”。这种前对象化的联系不是通过对象化的内容建立起来的，而是通过语言本身的“游戏”所唤起的那种“‘共举’的纯语境力量”或“气韵”。这种“纯语境力量”并不是诗所要表达的现成主题，而是由诗言本身通过押韵、重复、烘托、映射等形式指引的方式当场显示出来的境域性构成力量。它如此原初，以至于张祥龙认为它“是一种在主客分裂之前的起兴、风化”（《九讲》，107）。如果用海德格尔哲学的术语，可以说它不是存在者层次上的现成对象，而是前对象的、存在层次上的原初兴发本身。

“兴”这种境域性构成力量所构成的正是原初的意义生发之境。张祥龙说兴“创作、诗化出一个前行的视域，一种原本的押韵，因为这个押韵，我们才被发动、感动，觉得意义风起云涌，人生充盈着意趣、和谐（昌盛、趣味），由此而相信成为人或仁是最美好之事”（《九讲》，108）。好的诗为什么一上来就要兴？就是要先兴起一个“前行的视域”或“境域”。这个前行的、在先的兴发境域可以不断产生意义，还可以对各种现成化的、僵化对峙的观念进行转化更易：“它以自由的方式凭空发生，蓬蓬浩浩而行，引导转化各种意识而不被规范，率性起止而绝不拼凑矫情。”（《九讲》，107）

由此可见，兴之义大矣哉！诗不仅可以兴，而且必须兴。然而诗究竟何以能“兴”？这就涉及“诗言”之独特的言说方式。为凸显这一点，张祥龙区分了《论语》中所说的两种言：第一种是“日常所说的表达某个现成意义的言语”；第二种就是“诗言”，比如“不学诗，无以言”中的“言”。张祥龙认为这才是言的本义，并强调这第二种言“最早是和‘音’相通的，几乎就是一个意思，所以它和音乐有关”（《九讲》，110）。这种作为“诗言”的“言”有何特点呢？它何以能“兴”起原初的意义境域呢？在张祥龙看来，这种“诗言”之“言”“主要不是表达一个‘什么’”，“而是语言本身在做它的游戏”，是语言自身在说话、在道说（《九讲》，112）。正是通过语言自身的这种非对象化的游戏、道说，诗言就构成原初的意义：因为意义首先并不是语言指称的那个“什么”，而正是语言自身的游戏与相互指引所构成的那一原初的境域[②]。诗之所以“可以兴”，正在于诗言所具有的这种前观念化、前对象性的境域构成特性。“诗可以兴”，说的正是诗以非对象化的、边缘域的方式把人带入这种原初的“兴发之境”。在这一点上，诗、乐相通。

但是，孔子或儒家是把诗与乐作为“六艺”之教中的两种“教”加以重视强调的，这就意味着诗与乐在孔子或儒家这里必须与仁、礼、善等儒家所追求的德性、规范、价值处于本质的相关性之中。如何理解这种相关性呢？一般认为，这种相关性在于诗、乐的内容上，即它们是否表达了相应的德性、规范或价值，或是否与它们相符。比如《论语》所说的“郑声淫”（《论语·卫灵公》），或“《韶》尽美矣，又尽善也”“《武》尽美矣，未尽善也”（《论语·八佾》）等，人们通常就是从诗乐之内容的、观念的层次上，亦即对象化的、存在者的层次上进行理解。

这种理解当然有其价值，但在张祥龙看来仍然不够。张祥龙想要追问的是：“原本的‘乐’［或

① “它们”指兴辞与被兴辞。——引者按

② “意义”可以分为对象化的意义和前对象化的原意义或原初意义。对此的讨论可参见朱刚：《亲亲与时间——论张祥龙先生的现象学儒学或亲亲现象学》，《哲学分析》2018 年第 6 期，第 4—29 页。

诗］为何必是善的、道德的?”（《九讲》，88）他说：“孔子相信，音乐的这种‘始翕从纯’[①] 状态不会是恶的。现在的问题就是，为什么这样的音乐以及与它同结构的心志、精神不会是恶的?”（《九讲》，89）由于张祥龙把“原本的音乐或诗”理解为那种前对象化、前主题化的，在存在层次上对原初意义境域的兴发创建，所以上述追问的实质就是：原初的存在为何必定就是善的？这是一种根本的哲学追问，涉及存在与善的关系问题。要回答这个问题，首先要澄清这里的存在与善分别是何种意义上的存在与善。在张祥龙的理解中，这里所说的“存在”特指“生命和世界的初生状态”，即“元亨利贞”中的“元”所指示的那种原初的存在状态。而这样一种由“元”所指示的初生的存在状态，在张祥龙看来，正是“善”的。因为根据中国古代哲理，“元者，善之长也”（《周易·文言》）（《九讲》，89），元就是众善之尊长。所以他这里所说的“善”，既“不等于康德‘道德律令’意义上的观念对象化的善举，也不是功利主义、实用主义意义下讲的善行”，而“首先是一种生存状态，也就是初生的状态”（《九讲》，89）。这样，存在与善就在“初生状态”这样一个层次上统一起来了：“按照古代中国思想的主流，生命和世界的初生状态都是善的”（《九讲》，89）。在张祥龙看来，一方面，原本的音乐和诗“指示着人的生存状态”，因而具有存在论的含义（《九讲》，91）；另一方面，这种作为初生状态的生存状态必然同时就是善的、美好的。而这种初生状态之所以就是善的、美好的，又因为它正意味着生生不息的可能性本身，它就是能生本身。原本的音乐与诗正是通过其前对象化、前主题化的兴发作用，把人带入一种原初的意义生发之境，从而“让人摆脱其他一切，把人激发得辗转反侧、寤寐思服得一飞冲天，欲罢不能”，进而“让人获得原初的‘先进’……状态，并获得拯救力量”。张祥龙认为，“只有回到这个状态，才能把散文化的人生、国家和礼制带回到能听到至善至美的《韶》乐境界的地方”（《九讲》，156）。

这就是原本的乐与诗之所以必然是善的关键所在：它们所营造起来的或把我们带回的那一边缘性的纯境域、纯语境，具有一种原初的解放与构成作用，它使人摆脱一切对象化的执着或束缚，解放人，拯救人，使得人生、国家和礼制在其中兴发更易，最终臻至美善。这也是张祥龙先生以现象学方法所重新发明出来的六艺大旨：把我们带回那发生性－边缘性的终极境域，带回到一切意义的源头。至于这作为意义源头的终极境域究竟为何，在张祥龙的现象学儒学的发展历程中，又有一个从天道到亲亲的演变。不过对这一问题的讨论，只能留待其他地方展开了。

（责任编辑　行　之）

① 此处的“始翕从纯”出自《论语·八佾》中孔子与鲁大师论乐。原文为：“子语鲁大师乐。曰：‘乐其可知也：始作，翕如也；从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。”（参见［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016 年，第 68 页。）

现象学视域中的董仲舒哲学
——论张祥龙先生的董仲舒研究

王志宏

【摘要】张祥龙借助于现象学对于董仲舒哲学进行了别开生面的研究，对于重新理解董仲舒的思想有极大启发。这种方法的核心是强调儒家思想的时机化的天道主义。根据张先生的理解，法家认为政治的核心是权力，通过人性恶的假设重构了以拥有权力的君主为核心的人与人之间固定的和邪恶的关系。董仲舒哲学进入到纯境遇的终极处，认识到权力的源头，他的受命、更化、改制之说，最终必须在天人相与之际的语境中得到理解。张先生对通三统做了全新的解释，认为其中最重要的是仁爱之心的推扩。董仲舒的阴阳五行学说根本上是它们的相互交通与生动的作用，只是董仲舒一定程度上把它们分开了。董仲舒的名号学说强调名号来源于天，如诗如乐，而又效仿天地、阴阳流动不羁的运势。

【关键词】现象学；构成；元；阴阳五行；名号

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0104－07

作者简介：王志宏，江西鄱阳人，哲学博士，（昆明 650504）云南大学政府管理学院哲学系副教授。

如何评价董仲舒哲学的本性与确定他在中国古代文明中的地位，在今天是一个必须重新提出的问题。对于董仲舒的评价必须把他放置于与孔子相同的层面上。董仲舒及其同时代儒家学者的努力，使得儒家思想从作为“诸子百家”之一的单纯学说转变成百世独尊的国家官方意识形态，并且通过它的教化－制度塑造了中华文明的本性。但根据现代思想来理解的董仲舒思想，常常被认为是最缺乏原始儒学意蕴的、腐蚀性最大的、最推崇专制政治的、最不符合现代人经过科学洗礼后的常识观念的东西。导致这种状况的原因最重要的有三点：（一）董仲舒不仅是哲学家，他还参与了中华文明政治制度的设计；（二）他的思想不仅体现了他作为汉代儒家之大宗对于孔孟荀思想的阐释与继承，还涵括了法家思想和阴阳家思想，而从不同的立场看，后者是他的沉重包袱；（三）一方面 20 世纪以来我们对于儒家思想的理解总体上受到宋明理学的遮蔽，另一方面我们的思维方式与价值观念受到现代西方文明的重大影响，因此，对于董仲舒思想及其论证方式中不符合现代价值与思维方式的部分，我们很难给予正确的理解和公正的评判。本文无意深究自新文化运动以来董仲舒研究的全部细节，只是想在勾勒这一时期董仲舒研究的主要立场的基础上，概述张祥龙先生在《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》一书中借助于现象学对董仲舒思想做出的研究和评判，揭示它的独特价值与启发意义，并尝试提出改进这一研究的可能性。

一

抛开诸种枝节，近代以来的董仲舒研究可以归为三种前后相承的立场。

第一种立场的根本前提是对于中国古代思想以及古代制度的根本否定。这种立场的本性既是西方中心论的，又是历史主义的。这种立场在理解中国古代思想和制度时所使用的基本范畴和标准都是西方的，已经完全失去了本源地或现象学地把握中国古代思想和名物制度的基本能力，完全依照西方的某一套思想体系和制度理解所具有的概念名相来理解它们。依照这套标准拼凑出来的中国古代思想没

有自身的一贯性，也失去自己的问题意识。以煌煌五大卷《中国思想通史》为代表的侯外庐学派，以及认为中国古代政治思想是王权主义的南开政治思想史学派，就是这种立场的代表。

第二种立场是第一种立场的反动，持有这种立场者以港台新儒家为代表，反思了第一种立场对于古代思想和制度的粗暴批判与拒斥。这种反思既源于他们对于中国古学的真切体会，也源于他们看到现时代西方文明在现实中所造成的各种弊端。但是，无论新儒家如何赞美中国古代思想，如何深入到中国古代文化生命中掘旨勾玄，他们亦坦承中国文化存在缺点："我们承认中国文化历史中，缺乏西方近代民主制度之建立，与西方之科学，及现代各种实用技术，致使中国未能真正的现代化和工业化。但是我们不能承认中国之文化思想，没有民主思想之种子，其政治发展之内在要求，不倾向于民主制度之建立。"① 可见，这种立场仍暗含着西方文明的价值标准。

第三种立场是第二种立场的必然延伸，或者说，是它的内涵的必然结果。如果我们把一种文明中的思想和政治制度看作是这个有机体的不同组成部分，或者肯定某种思想有着极大程度的合理性，那么我们很难设想，与这种思想共生共长、相互涵育的政治制度会一无是处、完全非理性的。依照丁耘在《道体学引论》中的理解，每种文明都是唯一的道体之不同用，用在东西方分别体现为不同的教体与治统，它们互有歧异，皆存良莠。在世界历史形成之后的世代，不是要用某一种文教作为最终标准，而是在对它们造成的利弊进行权衡后，寻找新的文教政治的可能性②。张祥龙先生对于儒家文化的基本判定与此类似，他认为我们要抛弃某种普遍主义的理解，走向得到了真正理解的现象学的思路。他定义普遍主义时说：

普遍主义（universalism）是指这样一种思想方式和行为方式，它主张最有价值的——不管是认知的、伦理的、宗教的、经济的，政治的还是其他的价值——的东西可以作为命题而得到直接表达，而这种价值总可以、并且总应该被普遍地推广，或者叫做被普遍化，形成一种对所有有关现象都无差别地有效的"标准"，这种最有价值者或者被称为"真理"，或者被称为正义、"至善""知识"等等。③

西方文明带有强烈的普遍主义倾向，而现代人也认为唯有具有普遍主义特征的文明与思想才具有存在的价值，但这种思路从理论上把一切事物现成化、对象化，无法通达事物的终极价值，同时在实践上必然带来文明的冲突与生命的单调化。与之相反，儒家思想是非普遍主义的，"**非普遍主义**不认为那些具有终极价值的东西可以被独立的命题充分表达，因为它们总与具体的变化过程有内在关联，所以总须要在历史情境中以合乎时机的方式被实现出来，而不能按照某个号称是普遍有效的现成标准被推广和造就"④。具体到以孔子为代表的儒家思想，它"既没有文化与思想的相对主义、特殊主义，也没有普遍主义与绝对主义，而是既艺术化又仁道化、既性情化又天理化、既政治历史化又终极化的**天道时义，或时机化的天道主义**"⑤。

张先生的这一理解端赖于其深入而独特的现象学研究。他认为，"现象学或现象学直观的最突出的特点乃在于它的'构成（Konstitution，Bilden）'洞见或识度"⑥，具体说来，就是反对西方传统形而上学和自然主义的方法论，因为依照这种方法论而呈现出来的对象都变成某种现存存在者或非境域地把握到的对象。对真正的现象学家来说，一切对象都不是意识的对象，而首先是由最原初的人本身，比如海德格尔所说的此在或者自为的存在在特定的境遇中构成的。这种思路在西方要迟至现象学产生之后，才为胡塞尔和海德格尔等哲学家拈出而表彰之，但却是中国古代思想最基本的思维方式。中华古学天然地对那种概念化、对象化的思维方式表示反感，而由于深受《易经》"变易中的天道观"的影响，它从一开始就采取了构成的方式。

在《中国哲学研究方法的多元化》一文中，张先生具体而概要地讨论了借助现象学方法研究中

① 牟宗三等：《中国文化与世界》，唐君毅：《说中华民族之花果飘零》，台北：三民书局，2011 年，第 151—152 页。
② 丁耘：《道体学引论》，上海：华东师范大学出版社，2019 年，第 318—319 页。
③ 张祥龙：《儒家哲理特征与文化间对话》，《从现象学到孔夫子（增订版）》，北京：商务印书馆，2011 年，第 310 页。
④ 同上，第 310 页。黑体为原文所强调部分。
⑤ 同上，第 310 页。黑体为原文所强调部分。
⑥ 同上，第 190—191 页。

国古代哲学时“现象学”一词的双重的含义。一方面，现象学具有抵御功能，抵御使用单一的近代西方哲学研究方法所造成的中国思想的贫瘠化和同质化。以西方哲学为标准来理解中国古代哲学，必然导致黑格尔式的偏见。所以，研究中华古学“最关键的就是给予中国哲学研究以深层自由，向各种有生命力的方法维度开放，破除某一种方法，特别是那种本不适当的方法以‘科学’、‘理性’的名义而实施的思想专制”①。另一方面是回到中国古代的思想及其所关涉的实事之本身，依照它特定的问题境遇与特有的切入问题的角度来理解。张先生在这里恰好以《春秋公羊传》的理解为例说明这一点：“例如，要了解春秋，不能只将其归为历史学研究的对象，也不能只看到它政治哲学的一面，而完全忽视它的‘微言大义’的话语方式中包含的对真理与实在本身的看法。”② 张先生的董仲舒研究正是在这个视野之下进行的。

二

张先生的董仲舒研究总体上是从儒、法国家之辨说起。中国是儒教国家还是法家国家，这是一个决定中国命运的问题，而不是一个具体治理措施的问题。董仲舒向汉武帝进“天人三策”并被采纳，使得以法家思想为基础的秦政被中华政制彻底抛弃，儒家思想成为官方意识形态，这是带有真正革命性的创举。唯有厘清这一点，我们才能深刻理解董仲舒的改制观点，通三统和大一统的问题与它们的基础天人感应，而不会肤浅地以近代西方政治制度为标准对古代政治进行估价。

关于秦汉政制之因袭延续，《中国思想通史》中有一个为持同一观点的人普遍接受的论证：

> 我们知道，秦汉在制度上是先后承袭的，其间虽有小的变迁，而精神则是一脉相承的。《史》《汉》凡讲到各种汉代制度，从经济政治以至文化学术，必首标汉袭秦制，见于文献者如：“汉因循秦制而未改”，“汉承秦制”，“秦制汉氏因之”，“秦制汉循而未格”，“汉承秦绪”，“汉承秦业遂不更改”，“汉踵秦制”，“汉初因秦法”，“攈摭秦法取其宜于时者”，以至于“汉接秦之弊”，诸如此类词句，不胜列举。③

这段话的目的是要证明秦汉制度的延续性，但容易引人误入歧途。秦汉制度的沿袭是在具体制度上的沿袭，还是在根本精神的沿袭？这种沿袭在汉武帝“更化”“改制”过程中到底是一切一仍其旧，还是有很大的变更？自汉建立之初就从未停止过的“过秦”在制度上对于汉有无影响？最重要的是，董仲舒倡议而汉武帝施行的“罢黜百家，独尊儒术”对于中国古代政治的根本精神到底有没有真正的影响？这些问题都不是一句简单的“汉承秦制”可以掩盖的。

秦汉有别，而秦汉之别在于立国之本是法家还是儒家之别。秦的真正创造性在于破除周礼的政治而建立君王专政的政体；提出这种政体理论的韩非子关心的是君王如何紧紧把持国家权力，以及富国强兵在战争中立于不败之地的问题。韩非子的哲学可以被命名为权力现象学，“韩非子在中国哲学史上的最大贡献是清楚地、生动地展示了权力的现象学境域构成的结构，发前人之所未发”④。他把君臣民关系完全变成权力关系，通过人性恶的假设重构以拥有最高权力的君主为核心的人与人之间固定的和邪恶的关系，只依照法律和刑罚行事，刻薄少恩，唯利是图。关于秦，张先生有一个足以振聋发聩而又绝非耸人听闻的定义：“秦不仅是一朝之名，而是代表了一种生存文化和哲理形态，是先秦尚力崇谋的算计化思维方式的高级版本，通过韩非、嬴政、李斯、赵高达到终极形态。”⑤ 在张先生看来，董仲舒的最大成就“不是说服汉武帝独尊儒术（汉武帝本来就倾向于儒家，起用了很多儒士），而是在于参与促成此事的同时，以自己的思想彻底地反秦兴汉，以至于让儒家在汉代独领风骚，并在

---

① 张祥龙：《中国哲学研究方法的多元化》，《思想避难：全球化中的中国古代哲理》，北京：北京大学出版社，2007 年，第 197 页。
② 同上，第 206 页。
③ 侯外庐等：《中国思想通史》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 3—4 页。
④ 张祥龙：《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》，桂林：广西师大出版社，2012 年，第 17 页。
⑤ 同上，第 41 页。

后来主导而非独霸华夏世界，迫使法家一族的思想沉寂了两千年”[①]。

张先生把董仲舒的思想放置在秦汉变化之大势、儒法思想之根本异同和中华民族之命运的层面上。从这个角度出发，在重新审视董仲舒的公羊春秋学时，我们就不再只是关注它提出的三科九旨，也不在于在具体制度上的建议，或者天人关系的某些细节，而在于他所提出的思想是否进入到纯境域的终极处，以及是否因此而给出一个可行的美好人性的社会图景。表达这一内容的是董仲舒从“天人相与之际”出发解释的《春秋》。张先生对于董仲舒《春秋》学有一个非常深刻的理解：

《春秋》的“述”首先不是叙述事实，而是以微言描述出一个意义结构；《春秋》的“义”也首先不是一些怪异的主张，或改制的条文原理，而是反对一切现成者的现象学的还原，让我们能够看到人生和历史中那可能被生成的美好的东西。简言之，《春秋》的要害在于“激活”，而不在于可以对象化的名分、制度或设计。[②]

董仲舒的“天人相与之际”说，真正的帝王之道绝非只关涉到君主个人，而是进入天人相与之际那种纯境域的视角，表现在圣王治理上就是周孔一脉相传的“礼乐教化”。在儒家政治中还有比权力更本源的东西，它在来源上表现为“元”，在结果上不仅表现为天道自然而然地化民成俗，而且表现为帝王自身在教化民众时的自我教化。反秦的政治、真正的政治是采纳《公羊学》意义上的更化，让政治不再仅仅表现为权力的使用，而是进入权力的源头。董仲舒说：“臣谨案《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所谓大者也。谓一为元者，视大始而欲正本也。”（《天人三策》）“是故《春秋》之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政”（《玉英》）。作为万物之本的元不是某个特定的年份，而是原发的时间，是意义、生命和存在者得以发生的本源。唯有元的这种深邃的、原发的时间意义可以破除政治和权力的一时性，保证它获得那个非现成的、历久弥新的可能性。

董仲舒特别强调“王者必改制”，“今所谓新王必改制……受命于天，异姓更王，非继前王而王也”（《楚庄王》）。王之为王，表现在他要改制，因为王从根本上不只是君主，而是新王，具有天、元的时间含义。王者之所以改制乃是通过它表明自己所继承的权力不是来自于某个特定的人，而是来自于天，乃“天子”。董仲舒所说改制和法家的改制不同，后者一味求新，“法家的新只是一时之新，只有现在，没有过去，将来也被现在给压平了，今与古完全被割裂，实际上是一种干巴巴之新、‘现代—化’之新”[③]。董仲舒既依照先秦儒家讲“法先王”“信而好古”，也讲“作新王”“明改制”，它们的共同基础是“受命于天”，它们的现实形态是“托古改制”，既强调王制的神圣的、最深刻的来源，又强调王制的融古代－显当代－贯天人的时间意识。真正的儒家无论是个人修身方面还是政治设计方面，从来都是把古与今联系在一起，古不是与今毫无关系的幼稚状态或理想状态，更不是某种现成的固定状态；毋宁说，唯有把它与今融合在一起，才能让人领悟到古、今与天道之间形成的真理发生之场域。改制不是简单的变换，而是通过损益而调整制度，使现在的制度适应天道，如果制度已经合乎天道，那就无须改变，所谓“继治世者其道同，继乱世者其道变”（《资治通鉴》）。我们可以借用董仲舒自己的几句话来概括这一思路的根据：因为“道之大原出于天，天不变，道亦不变”，所以“故王者有改制之名，无易道之实”，而天的本源要追溯到“元”，“以元之深正天之端，以天之端正王之政”（《举贤良对策》）。张先生把“元”解释为一种本源的“时”，“意义的生成机制”就是人生、社会、历史、政治等的根本意义和存在的来源与基础。通过这种方式，“元”就和《易经》的“易”庶几可以相提并论：元的“一于时”，随着天时的变化而变化，又保持着某些最根本的原理，相当于“易之三名”即变易、不易和简易。

基于此，张先生澄清了历代学者对于“更化”与“改制”的不当解释，尤其是徐复观在《两汉思想史》中所说的更化与改制完全不同，认为“‘更化’的根本是‘应天化’，而‘应天化’是由‘改制’显示出来的”[④]。董仲舒的受命、更化、改制之说，不是简单地破旧立新、厚今薄古，甚至也

① 张祥龙：《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》，第 61 页。
② 同上，第 64 页。
③ 同上，第 74 页。
④ 同上，第 81 页。

不是简单地任贤使能、励精图治，而是最终必须达到“天人相与之际”。他在天人三策之一说“孔子作《春秋》先正王而系万事，见素王之文焉”，即在强调王“受天命”的同时“屈君而伸天”，这是董仲舒思想中非常重要的一个环节，旨在颠覆法家把全部权力集中于一人的政治格局，并用“天出灾异以谴告”“来进一步实现政治的时机性和生态性，提升君主、大臣和百姓的生存境界”①。

在提到“通三统”时，张先生满怀深情地说：“它是中华古代政治的独创，是迄今人类经验中最富于天时、仁道和文化多样性的历史传统和思想传统，是华夏哲理在政治史开放出来的最美好的花朵之一。”② 张先生让我们看到，通三统本质上是一个时间问题，是用来解决前朝、当朝和未来朝代之间关系的原理。详言之，这种做法有三个非常重要的意义。首先，它可以说明现今的王者有其来源，让他们和当下王朝共同存在，体现出政治的时间维度。前朝政治也有应天受命之时，前后朝代的嬗变可以体现出天命流行、时运嬗变。前朝后裔的存在常常作为鉴照，让当代统治者时时响应天道、奋发有为、以图延续。其次，它蕴含着“政治上并没有你死我活的敌人，而只有时相的差异和循环中的潜在沟通，以及文化生态的多样性”③。政治的本性不是敌友之分，而是人与人之间的仁爱之心的相摩相荡、推扩于天下。作为儒家思想根基的仁爱之心最初体现在有着血缘关系的父子之间，但它又无远弗届，能够在政治上施及前朝君王的子孙。再次，某种意义上，它可以看作是“一国两制”的真正源头。唯有以对“通三统”的正确理解出发，我们才能理解被人误解为“权力无限统一的君主专制”的“大一统”的真实意蕴。一统就是“通三统”中的一统，它是指某个特定的时间－空间境域中，必须以某一个统为主，这个统的根基在于“元时”，通过改制得到天下一统，但同时它又能够容纳各种其他的统。这就形成一个“统一－差异”的差序格局。“罢黜百家，独尊儒术”并不意味着某一个朝代、某一种政治千秋万代永远延续，就像秦始皇期望秦能够做到的那样，而是指在这一统之中以“六艺之科、孔子之术”为正统，即儒家由于它的本性可以作为主导官方体制的正统的意识形态，而诸子百家并不需要根除或镇压，只是不能进入官方的主导意识形态。

三

董仲舒的阴阳五行学说对于汉代学术与政治曾经产生过巨大影响，但在西方科学进入中国之后，这一部分自然成了非常可怪之谈。对此，徐复观从现代人的观念出发有一段非常具有代表性的批判：

董氏的著作，在西汉所发生的巨大影响有三：第一是他对《公羊传》的特殊见解，一转手而出现了许多有关的纬书……第二是因他言阴阳灾异，经刘向、刘歆父子而形成《汉书》的《五行志》，成为而后史学中非常怪特的一部分，使不经之谈历二千年而不绝。第三，因为他把阴阳五行思想，牵附到《春秋》与《洪范》中去，以构成他的天的哲学中的一部分，由此以言天人感应与灾异，便引出眭孟、夏侯始昌、夏侯胜、京房、翼奉、李寻这一批人，各附其所学以组成奇特的天人灾异之说，这是经学的一大转折。④

我们看到，徐复观停留在摘录语句和外在批判上，而没有深入董仲舒阴阳五行思想的内在逻辑之中。事实上，不认真对待这一问题，我们就无法理解董仲舒的思考在何种程度上是儒家的，乃至于只能把董仲舒思想当作反科学的、非理性的、落后的思想而径直抛弃掉。

徐复观认为，董仲舒的阴阳五行思想“不是直承古代天的观念发展下来的，而是直承《吕氏春秋·十二纪·纪首》的格套、内容，发展下来的”⑤。张祥龙先生对此予以否认。他认为董仲舒的阴阳五行思想有更为久远的渊源，尤其是《易经》中体现出来的中国古学的基本思维方式。张先生证明董仲舒阴阳五行思想合理的思路类似于我们现在证明黑格尔自然哲学的合理性的思路。在黑格尔看

① 张祥龙：《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》，第 85 页。
② 同上，第 88 页。
③ 同上，第 90 页。
④ 徐复观：《两汉思想史》第 2 卷，上海：华东师范大学出版社，2001 年，第 259—260 页。
⑤ 同上，第 229 页。

来，自然和人的心理、社会历史一样，都是普遍而神圣的理念之显现。也就是说，如果每一个事物都在努力实现绝对理念、都在奋力趋向作为绝对理念的目的，那么，观念论的目的论维度必然体现在自然事物之中。与此类似，张先生认为，阴阳是天人相通的理论桥梁，董仲舒的思路是“天地之间，有阴阳之气”，万物都是出自阴阳，阴阳和人的关系，就像水和鱼的关系，“常渐人者，若水常渐鱼也”（《天地阴阳》）。如果一切事物都源自阴阳，那么通过阴阳，天、人和万物都可以通过一个共同的原则得到理解，“阴阳之气是一个广大普在的境域，人浸泡在里面，天也浸泡在里面，天人能不感应吗?”①

阴阳的根本是“时”，阴阳的相互交通、作用产生了生动的时间。张先生曾经在《“性别”在中西哲学里的地位及其思想后果》一文中追溯现代西方社会中性的问题根源，并由此追溯到西方文化以及作为它的基础的哲学。西方哲学传统中关于性、性别和身体的讨论的缺席，本质上和它们的存在论思路有关，这种存在论设立了最高的、最实在的形式，不变的唯一者或神。因此，在它们的最高理念或实体之中，不存在相对而言的内在差异和相交相生的可能性。全球化时代存在的许多问题都可以归咎于这种哲理思路的普遍化。但是中国古代思想的枢机之处是有性别可言的，最终体现这一思想的就是阴阳及其时变学说。这种学说不仅可以使女性在现代社会中的地位得到更好的安顿，更重要的是这种阴阳活转、时变的哲学会产生这样一种技艺：“……唯有技艺（比如诗、乐、礼、游戏、自娱娱人的手艺、各种艺术）才能感受两性交生的絪缊爱意，并以自身的内在韵律、节奏和‘临场发挥’来呼应和创造那与生命一起涌流的时机，并且以它的本质上的多样性、可塑性、‘与时偕行’和‘与时消息’的特性来预谋着未来，也就是呵护着家族、民族与人类的未来。”②

董仲舒把阴阳和五行直接联系起来，“天地之气，合二为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”（《春秋繁露·五行相生》），这一点在阴阳家那里已经开始了，董仲舒的独特之处在于他阐述了把它们联系起来的原理，“比相生而间相胜”，也就是靠近的行目一个生一个，而间隔的行目一个胜一个。在张先生看来，古代五行说要远远优于希腊四元素和印度四行说，或者说董仲舒一定要从四时进到五行的根本理由“至少得有五个区别性特征才能同时相生又相胜，少一个都不行”③。唯有推进到五行的思想，才能真正体现出万物之间的生动而有机的结构，才能使得事物之间相互包容、相互映现，而不会最终导致类似于西方思想的实体化和板结化的倾向。

董仲舒基本上继承了阴阳、四时的核心思想，但他的根本问题在于，他有时候出于某种特定的需要而对阴阳关系做了某种不适当的改变。“他最大的改变就是将阴阳在一定程度上分开了，并且在这个基础上来尊阳卑阴，贵阳贱阴”④，而遗忘了阴阳及其象征的含义之间的关系是活动的、相对的，却把尊阳抑阴推到极端，使得阴阳分离，它们的性质被固定化，失去了时机的含义。尽管董仲舒的这种做法是为了证明天道“任阳不任阴，好德不好刑”（《春秋繁露》），但其流弊甚大，以至于慢慢偏离《易经》的基本精神，出现诸如“三纲”这种固定化的结构和赋予阴阳以实质性的内容。

四

董仲舒关于名的思考《深察名号》，毫无疑义应该是中国古代语言哲学中最深刻的篇章，把它和海德格尔后期关于语言的任何一篇文章并列在一起都毫无逊色。现代人囿于语言工具论，要么把它当作痴人说梦、书呆呓语，要么认为董仲舒的名学理论不过是为专制主义提供认识论基础。持前一种观点者如徐复观，他在解释“王号之大意其中有五科，皇科、方科、匡科、黄科、网科”等时，说董仲舒的释义方式是“沾到一点边，顺着声音，随意联想枝蔓，完全走到与正名相反的方向”，且把这

① 张祥龙：《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》，第 115—116 页。
② 张祥龙：《中国哲学研究方法的多元化》，《思想避难：全球化中的中国古代哲理》，第 226 页。
③ 张祥龙：《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》，第 127 页。
④ 同上，第 117 页。

一章最初那些最深刻的思考斥为“这把名还原到原始社会中的咒语上去了”①。同样，在《中国思想通史》的作者看来，“君者群也”“民者暝也”“名号之正取之天地之间，天地为名号之大义也”等，不过是董仲舒为了证成中央集权专制、固定阶级身份和把神学目的论法典化而故弄玄虚、胡说八道。

《深察名号》是一篇完整的论文，可以比较粗糙地分为两个部分，前半部分讨论名号之本性，后半部分讨论儒家政治哲学中的根本问题，人的本性以及由此造成的君臣民所组成的政治结构，而由首句“治天下之端，在审辨大；辨大之端，在深察名号”领起。虽然张先生的阐释由于没有掘发《深察名号》中的另一个维度即名号与政治的本源关系，而显得有所欠缺，但张先生的理解突出了名号之不出于人的理性而来自于天、名号与万物之间的关系、名号所饱含的诗意与音乐的意蕴等董仲舒名学思想中非常关键的地方。

张先生首先和大多数学者一样，注意到董仲舒的名学思想来源于孔夫子的正名学说，但是和荀子、黄老、法家对于名的理解有根本的不同。后者仅仅把名当作工具，认为名实之间存在一种约定俗成的对应关系，这种约定主义、规范主义的语言观适合于陈述法律和政令，“循名责实”的目的是让君主根据名和它所指称的对象“实”之间的对等性，让处在无名的位置上的自己能够控制臣属。董仲舒从名之本源和造字者两个不同的角度来说明名的起源：一方面，“名号之正，取之天地，天地为名号之大义也。古之圣人，嘻而效天地谓之号，鸣而施命谓之名……名号异声而同本，皆鸣号而达天意者也。天不言，使人发其意。名则圣人所发天意，不可不深观也”（《深察名号》），强调名来源于天地，而非芸芸众生的约定俗成；另一方面，“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是?”（《王道通三》）造字者根据事物之本性，以文字的方式把它显现出来。

联系到《易经》卦象之来源，张先生认为名号的本源在于阴阳五行的卦象名号和思想名号，这些名号并非像西方哲学指称理论一样只是指向一个固定的僵死的对象，而是效仿天地万物、阴阳四时流动不羁的运势，“充满了原发的动态结构和韵律，总在构意、指事、会意，如诗如乐”②。张先生从汉字之音形义三个方面分别作了阐释。在音的方面，他以《春秋繁露》对吗嘻、王皇的解释为例，阐述了董仲舒对于语言的理解中包含着他对于汉字本性的深刻理解，揭示出思想和文字之间存在的本源关联，文字、语言的音韵黏连本身就是思想之歌唱。从形的角度，中国文字起源于阴阳构成的天地万物之“文”，这本身就包含着阴阳构意，体现了万物存在之美。因此，与绘画同源的书法自身带有万物存在和运动的内在节奏与韵律，“书”（汉字之书写）时时体现了书法的时间性的当场构成。从义的角度，董仲舒相信文字的构造隐藏着拼音文字无法体现的某种天意，而且文字的含义绝不只是某种固定的词典含义，而体现在文字含义的呈现方式之中。例如，董仲舒在《深察名号》和《王道通三》都谈到“王”字的含义，值得注意的是它的谈论方式：一则曰“是故王者不普大而王，则道不能正直而方……四方不能往，则不全于王”，一则曰“取天地与人之中为贯而参通之”，都既强调王之本义来自于天的神圣维度，又强调“王”之为王在于宣示王道的行动与过程中。

经过张先生的阐释，董仲舒呈现出一种焕然一新的面目，带来重新理解董仲舒哲学的可能性。董仲舒不再被当作“封建制思想统治的发动者”，也不再被当作大一统专制政治之合理性的肯定者、君主至尊无上的维护者，而是儒家政治从理论与理想变为文教制度的决定性的推动者。同时，他的哲学与先秦儒学具有本质的连续性，他论证儒家政治的基本方式带有鲜明的中国特色和儒家特色，可以回溯到意义、生命和存在者得以存在的本源处。虽然他的哲学不无瑕疵，尤其是在他的阴阳五行学说中，存在着某些违背儒家总体精神的地方，固化了阴阳原则，以至于产生出现“三纲五常”等原则的苗头。另一方面，张先生的阐释也有不够尽善尽美之处。比如，在文本方面，没有充分利用古代的注疏传统；在阐释董仲舒政治哲学方面，没有给予教化思想以足够的关注；在探讨董仲舒的名号思想时，没有提及名学理论与政治的关联方式；在讨论阴阳五行学说时，有过于简化之嫌。这应该是“善继人之志，善述人之事”之人的事情。 **（责任编辑　行　之）**

① 徐复观：《两汉思想史》第 2 卷，第 226 页。

② 张祥龙：《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》，第 146 页。

从观看到倾听
——列维纳斯论道德意识

文　晗

【摘要】现象学自其创始以来，就将伦理学视为现象学研究的一个重要问题。在胡塞尔看来，关于现象学的伦理学的考察需要从意识开始。与胡塞尔相似，列维纳斯对于伦理学的研究也将道德意识作为其研究的核心。然而，与胡塞尔将道德意识奠基于意识表象行为基础不同，列维纳斯在批判表象优先性的同时将道德意识视为奠基性的。并且，列维纳斯将其对表象的批判和对道德意识的阐释，分别对应于“观看”和“倾听”两种模式。这也成为我们检讨列维纳斯与经典现象学异同的一个有趣入手点。

【关键词】表象；道德意识；倾听；他人
中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0111－08

作者简介：文　晗，湖南衡阳人，哲学博士，（长沙 410082）湖南大学岳麓书院哲学系副教授。
基金项目：国家社会科学基金青年项目“陌生经验的现象学研究”（19CZX040）

现象学自其创始以来，就将伦理学作为其中的重要问题加以探讨。在胡塞尔看来，关于现象学的伦理学考察需要从意识开始：“一种哲学的伦理学，以及作为其基础的科学的价值学说（Wertlehre），要求一种与意识相关的先天现象学（apriorische Phänomenologie），在这里也就是与那在感受着（fühlenden）、欲求着（begehrenden）、意愿着（wollenden）的意识相关，这种意识始终处于多种多样、但先天地得到先行预示的变化之中。”① 也就是说，对于胡塞尔而言，一种真正的伦理学，需要建立在以意识分析为核心的现象学基础上，具体到伦理学领域，则是与道德意识相关的“感受着、欲求着、意愿着”的意识。如倪梁康所言：“在讨论伦理学基本问题时，应当与胡塞尔讨论其他问题（如认识论的、逻辑学的、审美学的、社会学的基本问题）时始终采纳的现象学进路相符合：回到原初的意识体验，在这里是回返到道德意识或伦理意识的体验上。”② 然而，在胡塞尔之后，不论是舍勒（Max Scheler）的质料价值伦理学，还是海德格尔对伦理的讨论，都没有将道德意识的讨论置于伦理学研究的核心位置。有趣的是，在列维纳斯（Emmanuel Levinas）对于现象学的伦理学研究中，道德意识成为一个核心话题。

不过，与胡塞尔从主体出发的研究不同，列维纳斯对于道德意识的研究以“他人”（autrui）为优先。同时，与这种出发点的转变相应的是一整套哲学模式的颠倒。如果说胡塞尔对伦理学的讨论需要奠基在以先验意识为核心的现象学基础上，进而奠基在对表象（Vorstellung）的现象学分析基础上，那么列维纳斯对道德意识的讨论无疑首先就颠倒了表象相对于感性的优先性，在这一重颠倒的基础上进一步将道德意识视为被他人触发的感性行为，并将这种主体与他人之间的伦理关系规定为“倾听”。

① Edmund Husserl, *Hua XXXVII*, *Einleitung in die Ethik*: *Vorlesungen Sommer semester* 1920/1924, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, S. 77.

② 倪梁康：《现象学伦理学的基本问题》，《世界哲学》2017 年第 2 期。

本文标题的“观看”（vision）和“倾听”（entendre），分别对应列维纳斯对表象的批判和对道德意识的阐释[①]。在其代表作《总体与无限》中，列维纳斯很明显将对经典现象学的批判及对其本人现象学思想的阐释分别对应于这两种意象。如列维纳斯所言，“从亚里士多德到海德格尔，我们一再发现这种观看的图式”，而“对他人的呼唤着正义的不幸的倾听，并不在于为自己表象一个图像，而在于把自己确立为能负责任的”[②]。就观看而言，列维纳斯在行文中经常将观看视为传统西方哲学的基本特征，但在具体论述中则更多围绕着以胡塞尔为核心的经典现象学，将其看作一种观看模式加以批判；而倾听构成列维纳斯以他人为核心的外在性的现象学的基本模式，对他人的倾听成为自我与他人的一种奠基性的关系。观看与倾听，由此成为我们理解列维纳斯思想的一个有趣的入手点。本文试图从这两个意象入手，检讨列维纳斯对于意识表象活动的批判，以及进一步对道德意识的阐发。

一、观看与意识表象的优先性

在《总体与无限》中，列维纳斯多次将观看与经典现象学联系起来。例如，“观看是观念与事物之间的相即：进行含括的统握（compréhension qui englobe）”；“观看，因此就总是在视域中观看”；意识的表象行为，也被列维纳斯看作观看的典型模式，“对这个目标的观看已经为其开辟了一条通道，这种观看已经把自己投射出去。表象，就是这种投射本身”[③]。这种联系显然并非列维纳斯的杜撰，胡塞尔就频繁地将现象学与“看”的活动相联系，更不用说如“视域”“直观”等现象学重要概念都与看的活动相关。就本文所要讨论的道德意识来说，在胡塞尔看来，也需要奠基于表象的基础上。为了使后文对列维纳斯道德意识的论述能有一个清晰的参照，本文首先将检讨列维纳斯所关注的胡塞尔早期对于伦理学和道德意识学说的研究。限于篇幅，本文无法细致讨论胡塞尔道德意识学说的精微及疑难之处，只满足于勾勒一个大致轮廓。

前文曾提到胡塞尔在《伦理学引论》中的相关论述。在胡塞尔看来，伦理学需要奠基在对于“感受着、欲求着、意愿着的意识”的分析基础上。更进一步将看到，这种感受着、欲求着、意愿着的意识又需要经过表象的奠基。早在《逻辑研究》，胡塞尔就对此有清晰的论述。如所周知，胡塞尔在《逻辑研究》中将意识行为分为客体化行为和非客体化行为，客体化行为是构造意识对象的行为，而非客体化行为是情感行为和意愿行为，客体化行为是非客体化行为的基础。这是因为非客体化行为虽然也指向某个对象，但它本身不具备原本的构造对象的能力。按照胡塞尔的观点，一个意向行为中包含意向内容和描述性内容[④]，而意向内容又包含质料（Materie）、质性（Qualität）两部分。质料在其中起到的关键作用在于：“‘质料’必须被我们看作是那个在行为中赋予行为以与对象之物的关系的东西，而这个关系是一个具有如此确定性的关系，以致于通过这个质料，不仅行为所意指的对象之物一般得到了牢固的确定，而且行为意指这个对象之物的方式也得到了牢固的确定。”[⑤] 换言之，通过质料，意向行为的对象才能得到明确地确定。然而，非客体化行为的关键缺失就在于，在非客体化行为中不具备质料，因此，非客体化行为必须借助客体化行为来获得质料，从而构造对象。如胡塞尔所言：“一个意向体验，只有当一个为它表象出对象的表象的意向体验在它之中在场时，它才能获得它与一个对象之物的关系。对于意识来说，如果它不进行那个使对象成为对象、并且使对象有可能成

① 在 20 世纪的哲学家中，并非只有列维纳斯一人特别强调“倾听”的优先性。实际上，自海德格尔开始，包括列维纳斯、德里达、利奥塔、马里翁、让·吕克·南希在内的大批哲学家都在批判“视觉中心主义”（ocularcentrism）的基础上，转向对声音和倾听的强调。相关研究参见马丁·杰伊的经典研究《低垂的目光》。（Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth – Century French Thought*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.）

② ［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，2016 年，第 174、201—202 页。

③ 同上，第 5、176、105 页。

④ ［德］胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第一部分，倪梁康译，北京：商务印书馆，2015 年，第 765 页。

⑤ 同上，第 765 页。

为一个感受、一个欲求等等对象的表象，那么对象就是无。”[①] 也就是说，非客体化行为如感受和欲求等行为，只能建立在客体化的表象行为基础上，只有表象行为才能为非客体化的感受和欲求等行为提供对象，使它们能够真正构造出一个对象。这无疑意味着，以感受、欲求等为核心的道德意识需要以表象为基础。因而，伦理活动就需要以认知活动为基础[②]。

列维纳斯明确认识到这一点：“在胡塞尔关于客体化行为首要性的论断中，人们已经看到胡塞尔对于理论意识的过度依附。”“自意向性首次被作为一个哲学论题加以阐释以来，表象的优先性就一直是显而易见的。任何意向性要么是一种表象，要么奠基在表象之上——这一论断始终支配着《逻辑研究》，并在胡塞尔所有后来著作中都作为一种无法摆脱的顽念一再返回。”[③] 这种表象的优先性所导致的后果是：“与意识不同的意识对象，作为意识所给予的‘意义’（sens），作为意义给予（Sinngebung）的结果，都是意识的准产物。”[④]

列维纳斯的这一批评非常有针对性。我们借用胡塞尔“意向活动”（Noesis）和“意向相关项”（Noema）的概念可以清楚看到这一点。意向相关项当然不是意识的产物，如果意向相关项完全成为意向行为的构造产物，那么胡塞尔就没有必要做出这种区分。即便如此，我们也难以否认，意向相关项根本上仍然是意向活动的相关物。如胡塞尔所言：“一切实在的统一性都是‘意义的统一性’。意义的统一性以赋予意义的意识为前提。”[⑤]

列维纳斯非常清楚意向相关项概念所包含的这种含混性，“表象对象的确内在于思想：尽管有其独立性，它仍落在思想的权力之下”[⑥]。因此，虽然表象对象或者意向相关项有一定意义上的独立性，但以赋予意义的意识为前提的意向相关项恐怕难以逃脱纯粹意识的宰制。换言之，在表象活动中，所有外部世界都被还原到意识的内在性当中，变成所谓“内在的超越性”。这种内在的超越性在确立起自我的同一性的同时，实际上取消了真正的他异性和外在性。在这种同一化行为中，他者总是被自我的目光所把握，他者总是被自我所规定。这无疑是一种典型的观看模式。如列维纳斯所说：“观看在本质上乃外在性与内在性的某种相即（une adéquation）：外在性被吸收进沉思着的灵魂之中；作为相即性观念，它先天地被揭示为一种意义给予的结果。”[⑦]

在列维纳斯看来，处在这种关系中的意识和世界实际上无法区分内外：“在表象的可理解性当中，我与对象之间——内在与外在之间——的区别消失了。”[⑧] 意识是外在性世界的内化，而世界是内在性意识的外化，这种意识和世界的关系类似于一种同心圆结构。因此，他认为这种表象优先的主体是孤独的，当他异性和他人同化在表象活动中，主体成为一个孤独的主体时，伦理学是否可能就成为一个岌岌可危的问题。要解决这一问题，列维纳斯的做法是从质疑表象的优先性开始。

二、对表象的质疑：身体的优先性和感性作为基础

人们主张，为了进行意愿（vouloir），必须先表象出所意愿之物；为了进行欲求（désirer），必须

① ［德］胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第一部分，第 779 页。

② 胡塞尔对伦理学的讨论一般认为分为前后期。这里对于胡塞尔伦理学的简述仅限于前期。后期胡塞尔转向对于人格本体论和伦理生活的讨论，但归根结底仍然是一种理性的伦理学，本质上仍然是形式的，并且客体化行为的基础地位仍然未被动摇。本文限于篇幅不再展开。（参见张任之：《质料先天与人格生成》，北京：商务印书馆，2014 年，第 168—188 页；Ullrich Melle，“Edmund Husserl：From Reason to Love”，*Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*，ed. by John J. Drummond and Lester Embree，Dordrecht：Kluwer Academic Publishers，2002，pp. 241 - 247.）

③ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 103、102 页。

④ 同上，第 103 页。

⑤ Edmund Husserl，*HuaIII - 1*，*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*，*Erstes Buch*，The Hague，Netherlands：Martinus Nijhoff，1976，S. 106.

⑥ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 103 页。

⑦ 同上，第 287 页。

⑧ 同上，第 104 页。

先表象出其目标；为了进行感受（sentir），必须先表象出感受的对象；为了做事，必须先表象出人们将做之事。但是，生活的紧张与操心如何会从冷静的表象中诞生?①

这段话当然不是针对前引胡塞尔《伦理学引论》的那一段话，但明显直接指向胡塞尔的经典现象学。列维纳斯认为，身体以及与身体相关的感性实际上优先于意识及其表象活动。自我的同一性最初并不是建立在先验自我或纯粹意识的同一化行为中，而是建立在感性的自我满足中。我满足于我的世界，我满足于我所享受到的“食物”，正是在这一先于意识和理论活动的身体的满足中，我接纳了世界并在自身之中达到对自身的确定和统一。而这种感性的自我满足同时也就意味着生活相对于理论本身的优先性：“裸露匮乏的身体是表象向生活的翻转本身，是进行表象的主体性向生活的翻转本身。”② 换言之，身体所带有的欲望，身体被世界以及外在于身体的事物所触发或刺激所带来的满足感，实际上不可能被还原到认识活动中。在列维纳斯看来，意识的表象活动远远无法为意愿、欲求和感觉等行为奠基。身体以及围绕着身体所展开的生活，不可能被还原到理论化的表象行为。生活本身的丰富性，大大超出表象认知活动的范围。

这是否意味着身体在享受的意向性活动中占据优先地位呢？并非如此。列维纳斯明确说：“身体的匮乏——它的需要——把‘外在性’肯定为非构造的，肯定为先于任何肯定的事物。”③ 在他看来，身体通过对身体之外事物的享受和触发所带来的满足构成自身的同一，但这种同一的来源不在自身之内。换言之，身体作为一种自身无法自足，因此总是处在匮乏和需要状态的事物，表明身体需要“外在性”来满足和充实它。这种享受的事物所来自的地方，列维纳斯称为“环境”（milieu），

在享受中，事物……在环境中显示自身。它们存在于空间中，在空气里，在大地上，在街头，在路上。环境对于事物而言是本质性的……不属于任何东西，它是共同的基础或领域，本质上不可被占有，“不归任何人”：大地、海洋、阳光、城市。任何关系或占有都处于不可占有者之内，后者包括或包含（前者），却不能被包含或含扩。我们把后者称之为基元（l’élémental）。④

列维纳斯这里所说的环境或基元与视域概念有相似之处。与视域相似，环境也是非主题化并且不可被把握（或者占有）的背景，它构成享受所需要的元素的源头。不过，这种在享受活动中建立起来的同一的存在者仍然时时处于一种迷误中：“享受沉迷于元素并得到满足，但元素也使享受行入‘无有’之迷途并威胁它（La jouissance livrée aux éléments qui la contentent mais l’égarent dans le〈nulle part〉et la menacent）。”⑤ 不难理解，元素作为一种源始的质料是无定性的。在此意义上，它是匿名的、中性的、非人性的纯粹的质料。实际上，一切非人化的外在事物，都可以在某种程度上被看作是元素的组成部分。列维纳斯说：“事物的同一性向来就是不稳定的，并且无能于阻止事物向元素的返回。事物存在于它的残渣中。当木柴燃烧并变为灰烬，桌子的同一性就消失了。残渣无法分辨，烟雾到处弥漫。如果我的思想追随事物的变化，那么我将立刻丢失掉它们同一性的踪迹。”⑥ 显然，列维纳斯认为，事物并不包含一种牢固的同一性和稳定性，任何事物都无法避免分解消散成元素的一部分，最后变成包围着自我的环境的一部分。同时，这种包围着自我的匿名中性的纯粹质料，使得自我的同一性实际上也时刻处在消散于外在匿名氛围的危险中。自我沉迷于对元素的享受，满足于其自身的感性活动，由此也潜藏着沉湎于环境中被其所同化的危险。究其原因，感性和享受作为一种源初的不包含任何伦理化行为的活动，实际上意味着以这种方式建立起自我同一性的主体还只是一个纯粹

① ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 152 页。
② 同上，第 108 页。
③ 同上，第 108 页。
④ 同上，第 111—112 页。
⑤ 同上，第 159 页，译文有修改；See Levinas, *Totalité et infini : Essai sur L’extériorité*, Paris: Le Livre de Poche, 1990, p. 190.
⑥ 同上，第 120 页。

自然意义上的主体，这种主体与只遵从本能活动的动物实际上并无太大的差别①。

当自我沉湎于环境中，将环境及其中的一切都作为自我所需要的事物加以享受时，自我似乎也将环境同化为自我的一部分，环境成为受自我控制的事物。我们在这里发现一个与意识和世界的同心圆结构类似的结构。也就是说，虽然身体的优先性颠覆了表象的优先性，但就身体与意识都是自我的身体和意识而言，自我对于外在世界的优先性仍然得以保存。世界仍然是有待被自我的身体或意识享受或者表象的世界。问题在于，如何才能彻底突破这种同心圆结构？

三、道德意识与他人的无限

如果借用胡塞尔对与客体化行为和非客体化行为的区分就会发现，前述列维纳斯对于身体和感性优先性的强调，恰好翻转了两种行为之间的奠基关系。在胡塞尔那里，一切非客体化行为都需要客体化的表象行为为其奠基。然而，列维纳斯所说的感性无疑是一种非客体化行为，感性相对于表象的优先性，实际上意味着非客体化、非对象化的行为才是奠基性的行为。这种非客体化的感性行为的基础性何以可能？列维纳斯认为，这种非客体化的感性行为之所以是奠基性的，是因为只有在非客体化行为中，我们才能“意识”到一个全然异于自我的他人。就其根本而言，对他人的意识并不是一种表象的认知意识，我们只有首先在非客体化的“道德意识”中遭遇他人，才能进一步认识他人。因此，只有道德意识才能将主体从同心圆结构中解脱出来，内在性的意识以及自我沉溺于环境中的同心圆结构，只有通过具体的、个体化的他人的出场，才能被打破②。

列维纳斯所说的“道德意识”（conscience morale），其主要特征可以被归结为三点：第一，他所说的道德意识并不是一种认知意识或者理论意识，而是一种感性活动。与胡塞尔需要通过表象活动来构造对象的道德意识不同，列维纳斯所认为的道德意识并不具有明晰的意识结构，在道德意识中没有一个清楚的构造对象的过程，也没有一个清晰的认知过程。就此而言，道德意识无疑是一种非客体化的感性行为。这一点在列维纳斯对道德意识中具体的“羞愧意识”（la conscience de la honte）的讨论中体现的非常明显：

> 正是对他人的欢迎，（作为）道德意识的开端，在质疑着我的自由。因此，这种以无限之完美来度量自身的方式，就并不是一种理论的考虑。这种方式是作为羞愧完成的，在羞愧中，自由发现自身在其运作本身中是（对他人的）谋杀。它在羞愧中被完成；在羞愧这里，自由在其于羞愧意识中被揭示的同时，也被遮蔽在羞愧本身中。羞愧并不具有意识的结构和清楚的结构，而是被相反方向定向的。羞愧的主体外在于我。③

这段话非常集中地体现了羞愧意识的非理论化特征。如果将列维纳斯颇为道德评判的语气稍微中性化，列维纳斯的意思是羞愧意识在并不具有清楚明晰的意识结构，因为羞愧并不是自我自发性的意识，而是被他人所触发，羞愧的来源实际上是他人而非自我。自我的羞愧不是来自于表象意识的主动构造，而是被一个外在于自我同时超出自我的理性把握的他人所决定。之所以会产生羞愧，在于自我意识到自我的自由是对他人的冒犯和侵占，自我并不是生活在一个纯然元素化的世界中，只与中性的、匿名的环境打交道，而总是处在与他人的联系之中。实际上，前述第二部分对感性和身体优先性的检讨已经说明，即便是在与匿名、中性的物质世界打交道中，非客体化的感性行为相对于客体化的认识活动也是第一性、优先的。因此，道德意识在此意义上毫无疑问是一种感性活动。不过，与前述

---

① 参见朱刚：《多元与无端：列维纳斯对西方哲学中一元开端论的解构》，南京：江苏人民出版社，2016 年，第 53—56 页；John Sallis，“Levinas and the Elemental”，*Emmanuel Levinas：Critical Assessments of Leading Philosophers*，*Vol. Ⅰ*，ed. by Claire Katz and Lara Trout，London and New York：Routledge，pp. 358－359.

② 在《总体与无限》一书中，从主体在元素中的享受到主体被从这种沉迷于元素的氛围中被拯救出来，中间还有一个重要的环节，就是自我的家政化生存，其中包括居住、劳动、家政等生存方式以及与女性的遭遇。篇幅所限，这里不具体展开，参见此书的第二部分第四、五章。

③ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 60 页。

身体对于环境的享受这一感性活动不同之处在于，道德意识之为一种感性活动并不由自我主动进行。这就引向道德意识的第二个特征。

第二，道德意识被他人所触发。如前所引，“道德意识是对他人的欢迎”。在道德意识中，主体才真正意识到自己的界限，他人与中性的物质世界不同，无法被转化成我所需要或享受的食物，也无法被构造成固定不变的图式。换言之，他人无法被完全内化为自我，自我也无法将自我外化成为与自我不同的他人。主体与环境或者意识与世界的同心圆结构，此时才被打破。因此，这种对于他人的意识并不是一种预先的理论建构，也不能被某种真理理论所穷尽。在此意义上，对他人的道德意识完全是预先被给予的。这也就意味着在主体和他人的关系上，他人占据优先地位。当然，这里所说的他人相对于主体的优先，指的并不是他人在时间上优先于主体。他人相对于主体的优先实际上意味着只有在遭遇他人之后，主体才能将主体构建为一个主体。前述对于主体和环境的同心圆结构的描述已经表明，主体如果只是生活在一个纯粹质料性的匿名、中性的环境中，那么主体实际上无法被构建为一个主体，而只是一个与动物无异的存在者。只有当主体意识到一个与主体类似的他人之后，主体才能将自我从对环境的沉溺中解脱出来，从一种纯粹身体性的享受中解放出来。换言之，主体在享受中虽然也暗示了一个外在于自我的环境，但这种环境仍然是有待被自我内化的环境。只有他人，才无法被内化于自我中。那么，为什么只有他人是彻底外在性、超越性的呢？这涉及到道德意识的第三个特征。

第三，道德意识是超越的。在列维纳斯看来，以表象为核心的认知意识无疑是内在性的，即便胡塞尔式的超越也只是内在的超越。道德意识与认知意识最根本的不同点在于，道德意识是彻底超越的。实际上，正是因为道德意识所意识到的是一个彻底不同于自我或主体的他人，道德意识的这种超越性才得以可能。也正是因为他人的这种彻底超越性，才使得道德意识无法像认知意识一样构建起一个清楚明白的对象。他人之于主体的超越性，其原因在于他人的无限性（infinité）。简言之，自我总是需要条分缕析、分门别类的方式才能将外物纳入自我的内在性范围，并构建起一个规范的理性秩序，这一过程因此是理论性的。然而，对于不可被穷尽、无限的他人，对于无法被完全理解的他人而言，我们无法用理性化客观化的观念来将其完全观念化，自我所能观念化的部分总是他人的侧显[①]。如列维纳斯所说：“在道德意识中我产生一种经验，这种经验不与任何先天框架相称——一种无概念的经验。任何其他的经验都是概念性的，就是说，都变成我的经验或属于我的自由的范围。”[②] 面对这样一个无法依赖理论化活动与之打交道的对象，我们只能以实践性的活动应对之。这就已然是一种伦理化的活动。

因此，道德意识实际上构成其他意识活动的前提。只有在道德意识对具体他人的辨认之后，我才能够建立起一个真正的自我。这种自我不是与外物处在物我交融状态中，因而实际已经丧失了自身的自我。胡塞尔式的普遍的先验意识在列维纳斯看来恰好是丧失了自我。自我要建立自我的同一性，只能在与一个无法被自我所穷尽的他者的对立之中才得以可能。与之相关，我们会发现，这种道德意识优先的现象学就从观看的模式转向了倾听的模式。

四、倾听他人

在列维纳斯看来，伦理也是一种看法（optique）。但这种看法的特殊之处在于，它是一种没有图像的看法[③]。之所以没有图像，其原因如前所述，是由于主体无法将他人以表象的方式构造起来。如列维纳斯所说：“观看，因此就总是在视域中观看。在视域中进行掌握的观看遇不到一个从一切存在之彼岸而来的存在者。”“完全的他异性……并不在事物借以向我们敞开的形式中闪现，因为在形式

① 参见胡塞尔的《笛卡尔式沉思》第五沉思。（［德］胡塞尔：《笛卡尔式沉思与巴黎演讲》，张宪译，北京：人民出版社，2008 年。）

② ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 79 页。

③ 同上，第 4—5 页。

底下，事物隐藏自身。”[①] 在视域中被看到的存在者，总会被纳入观看的把握中，由此成为主体表象的一部分。但真正的他异性的存在者，总是超出我的观看，超出我的视域，从其自身出发呈现自己。因此，他异性的存在者不会被形式化，形式化就意味着被主体的某种框架所限制；超出形式或者去形式化，代表着他异性存在者相对于主体能力的剩余与超越。那么，这种他异性的存在者到底以怎样的方式自身呈现？

这种呈现方式就是语言（Langage）。如果说观看总是自我在观看，总是由自我投射向他者，并在此意义上成为一种主体主动行为，那么语言则是来自于他人，对主体而言是一种被动的给予，主体主动的观看不再占据主导，相反，主体被动的倾听成为更为根本的模式。自我当然也能说话，然而仅仅自我个人的独白是没有意义的，有效的交流总是建立在自我与他人之间。因此，语言相比于观看就更突出他人的地位与重要性。

列维纳斯对于语言的讨论当然不限于此。对他而言，语言真正的重要性体现在：“语言并不是在意识的内部运作，它从他人那里来到我这里，通过质疑意识在意识中获得反响。这一点构成不可还原为意识的事件（événement）。”[②] 换言之，语言颠倒了观看的方向，不再从自我朝向他人，而是从他人朝向自我。但这种方向的调转，最重要的含义在于其对自我意识的解构。意识的内部运作在语言中不再构成基础，语言无法被还原到内在意识的表象活动中，不能被还原为理性的自由构造。语言恰恰构成对理性自由构造的挑战与质疑。

同时，语言与观念化的理性构造活动的本质区别还体现在，语言是肉身化的，语言总是来自某个具有身体的存在者的表达。这种语言表达的承载者，被列维纳斯称为面容（Visage）。面容当然可以成为主体观看的对象，然而，面容又总是超出主体对它的观看。我们在日常生活中遭遇他人、也看到他人，但这种看所看到的面容，在列维纳斯看来，只是对实在物理对象的看。在这种观看中，我们所遭遇到的难题正是胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中构造他人时所遇到的同样的难题。我们明明已经直接看到他人的躯体，我们看到他人的躯体像我们的躯体一样活动，但我们还是很难判断我们是否已经完全构造起他人[③]。正是他人及其面容对我们认识和理解的抵制，在他们进行表达、显露情绪、展开行动而我们仍然不能将之主题化的过程中，我们才能够充分意识到，他人及其面容并不充分显现在场，不是明证性的显现自身，而总是不可见的。如列维纳斯所言：“面容通过其拒绝被包含而呈现出来。在此意义上，它不会被统握，就是说，不会被包括。”[④] 因此，面容是自身呈现、自身表达，这种面容的自身表达就是语言。只有在语言中，自我和他人既在一种关系中，但又未经任何中介而产生相关性。如列维纳斯所说：“语言关系的本质是呼唤（interpellation），是呼告（vocatif）……被呼告者并不是我所统握者：他并不处于范畴之下。”[⑤] 因此，语言关系的本质实际上不是在自我与他者之间传递信息意义上的沟通，而是面容本身对自我的呼唤。自我需要回应这种呼唤，不管以何种方式，自我已经通过语言而与他人产生关联。这种关联由于语言的呼唤性质而被列维纳斯看作是伦理关联。实际上，语言中最重要的就是这种伦理关系。正是因为语言的呼唤，自我从自身同一的内在性迷梦中惊醒，从而打破自我与外物的同心圆结构，真正接触到在自我意识之外的他人。这个他人总是以一种源初的语言在向我呼唤着。这种呼唤并不包含任何权力和强制，但已经使自我不再能够沉浸在一个彻底内在性的领域中。当自我走出这一领域，伦理就在这一刻产生。

在看的现象学中，人与人之间的关系没有特别的地位，存在既可以在人身上得到显现，也可以在不同于人的任何事物之上得到显现。然而，在以言说和倾听为核心的现象学中，人与人之间的关系就具有优先性。虽然我们也常说倾听自然的声音，但事实上自然不会真的言说。真正的话语和言说只能

① ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 176 页。
② 同上，第 189 页。
③ ［德］胡塞尔：《笛卡尔式沉思与巴黎演讲》，第 153—156 页。
④ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 178 页。
⑤ 同上，第 41 页。

在人与人之间进行。因此，在列维纳斯看来，以观看为核心所建构起来的哲学并不能将人与动物区分开，只有在以言说和伦理为核心的哲学中，人才能成其为人。人之为人的实现，只有当他处身于由话语所揭示的原初伦理经验中才得以可能。

五、结语：倾听之难

综上，列维纳斯对表象的批判以及在此基础上对道德意识奠基性地位的强调是由两个步骤完成的。首先，是对表象意识相对于感性优先性的翻转。然而，对感性和身体优先性以及享受意识的考察并不足够。这是因为虽然感性的优先性颠覆了表象的优先性，但就身体与意识都是自我的身体和意识而言，自我对于他人的决定权仍然没能得到改变。因此，还需要第二步也就是他人的出场。真正的道德意识实际上是对他人的意识，但这种道德意识已经不再是一种理论认知意识，而是一种感性行为。这种感性行为被他人所触发，并且是完全超越性的。此中的根本原因在于，他人是无限的，因此不能被纳入以一种观看模式为核心的表象认知意识当中，由此，自我与他人的关系便从传统的认识论关系转换为一种以倾听为核心的伦理关系。因此，列维纳斯被许多学者视为哲学在 20 世纪下半叶转向伦理学的代表人物①。然而，这是否意味着这种以倾听为模式的伦理关系就毫无问题呢？

马里翁（Jean－Luc Marion）在他的一篇文章中说："如果他人不能自身个体化，如果面容不能揭示个体，而只是'开启人性'，如果他人因此仍然是无名甚至中性的，难道他人自身不会威胁到存在者超越存在的逃离、对'存在的恐怖'的逃脱以及通过伦理学对存在的超越吗？"② 马里翁的这一追问非常有力。如前所述，列维纳斯所言的他人及其面容并不在观看中向主体显现，而是在言说中，因此是被主体所倾听到的。这仍然会进一步造成一个困难：假如我们追问这个他人到底是谁，那么我们很可能得不到一个明确的答案。因为他人在某种意义上与存在很相似，它们都不能被理解为具体的"什么"（was），而只能去问它是"如何"（Dass）显现的。然而，一旦所有的他人都是在一种同质化的方式中以相似的方式显现时，他人之间又如何相互区别，存在者之间到底该如何相互分离呢？换言之，自我的确能够倾听到他人的言说，但他人在这种言说中并没有表露自己的身份，而只是作为我们无法把握的面容加以显现。如果要对他人加以分辨，似乎只有通过自我的行动才能得以达成，而在这种分辨的行动中，自我仿佛就获得某种意义上的优先权。

我们仍然承认他人与自我的分离，以及在这种分离但又通过言说联系在一起的伦理经验，构成了现象学意义上的原初经验。然而，如果原本应该具有多元性（le pluralisme）的他人实际上很难被个别化地加以区分，那么我们到底该如何看待他人的这种多元？就此而言，那个隐藏在他人背后的他异性本身似乎就在某种意义上吞噬了他人。本来应该包含着伦理意涵的无限，此时似乎重新回到混沌式的一片黑夜。事若至此，即便我们仍然承认我们需要对他人负责，但面对这样藏匿于他异性中的他人，我们又该如何承担起应该担负的责任呢？

（责任编辑　行　之）

① See Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction*: *Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992, pp. 4－9; Simon Critchley and Robert Bernasconi ed., *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 1－5; Gary Gutting, *Thinking the Impossible*: *French Philosophy Since* 1960, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 117－148.

② Jean－Luc Marion, "From the Other to the Individual", *Levinas Studies*: *An Annual Review*, *Vol. 1*, ed. by Jeffrey Bloechl and Jeffrey L. Kosky, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2005, p. 111.

道与生命存在
——《庄子·养生主》发微

杨国荣

【摘要】庄子认为，个体的生命有其限度，一味地追求无尽的外部知识，意味着以有限追随无限，从而陷于困顿之境。这一看法蕴含着如下观念：合理的选择在于从追求外部世界的知识回归自我本身。在社会领域，对个体生命存在的多方面肯定，以“为善无近名，为恶无近刑”为前提。通过“庖丁解牛”的寓言，庄子突出了“技进于道”，这里的“道”也就是普遍的自然法则，养生的关键在于“依乎天理”“因其固然”，亦即合乎自然法则。养生的直接意义关乎生命的延续，然而生又与死相对，对生的理解无法离开对死的把握，后者同时关乎个体和类的关系。以薪火关系为喻，庄子肯定个体总有消亡之时，又确认了类的恒久延续。

【关键词】养生；技进于道；个体生命

中图分类号：B223.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0119－06

作者简介：杨国荣，浙江诸暨人，哲学博士，（上海 200241）华东师范大学中国现代化思想文化研究所暨哲学系教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”（19ZDA033）；江苏省公民道德与社会风尚协同创新中心研究项目；山东省“曾子研究院”研究项目

如篇名所示，《养生主》以广义的“养生”为主题[①]。养生的前提是肯定个体的生命存在，这一思维趋向与庄子注重个体之“在”具有一致性。当然，对生命的这种肯定不同于通过“养形”以“存生”。相对于《逍遥游》之关注个体如何达到自由之境、《齐物论》从形而上的角度考察如何理解世界，《养生主》更多地涉及个体如何在世的问题。

一

庄子首先对个体的生命和“知”的发展作了比较：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！为善无近名，为恶无近刑；缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”[②] 从个体的生命来看，其存在总是经历从开始到终结的过程，从而是有限的。此处讨论的不是一般意义上存在的有限性问题，而是个体生命的有限性：“吾生”所涉及的是自我或个体的生命存在。突出个体的有限性，是庄子思想的特点之一，有些论者由此将其与存在主义作比较。确实，在注重人的个体之维这一方面，两者有相通之处。当然，上文的关注之点主要指向个体的有限性与无限之“知”的关系问题，“知”和“吾”之分表明了这一点：吾生有涯，知无涯。这里的“知”主要指向外部世界并呈现无限性，“吾”则被理解为有限的生命个体。按庄子之见，一味地追求无尽的外部知识，意味着以有限追随无限，从而陷于困顿之境。这一看法蕴含如下观念：合理的选

① 钟泰：“‘养生主’者，以养生为主也。”（钟泰：《庄子发微》，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 64 页。）

② 《庄子·养生主》。以下凡引该篇，不再另行注明。

择在于从追求外部世界的知识回归自我本身。

以上观点涉及作为个体的认识主体（吾）和知识之间的关系问题。个体的生命迟早会走向终点，其所知也总是有限的，但关于外部世界的知识至少从逻辑上说是无止境的。关于个体的有限性和知识的无限性之间的关系问题，历史上的哲学家已作了不同的讨论，恩格斯便曾指出，“人的思维是至上的，同样又是不至上的，它的认识能力是无限的，同样又是有限的。按它的本性、使命、可能和历史的终极目的来说，是至上的和无限的；按它的个别实现情况和每次的现实来说，又是不至上的和有限的”①。这里的“思维”与“知”相关，“至上性”则涉及无限性。所谓思维的至上性，主要体现于人类认识的历史展开过程；与此相对的“非至上性”作为认识的“个别实现情况和每次的现实”，则关乎个体的认识活动。从类的角度看，认识（思维）展开为一个无限延续的过程；但就个体而言，认识又呈现为有限的活动。现实的人类认识或人类思维，表现为一个至上性与非至上性的统一。庄子所说的“知也无涯”在一定意义上有见于认识的无限性这一面，而“吾生有涯”所蕴含的认识的有限性则主要着眼于个体之维。总体上看，庄子似乎未能注意到人类认识过程以至上性与非至上性的统一为其具体内容，他所突出的更多地是两者的内在张力。

与个体存在相关的是“善”与“恶”、“名”与“刑”的关系问题。“为善无近名”中的“名”可以理解为声誉或名声，它是个体在一定社会环境中获得的外在赞誉，其获得又关乎道德行为或“为善”：一个人之得到社会的肯定和赞许，主要基于他自身的行为合乎社会普遍规范或合乎一定的价值系统。“刑”更多地与法律系统相联系，所谓“近刑”意味着触犯法律。这里涉及道德的境界和法律的规范之间的关系，对庄子而言，个体的合理存在方式是既不要过分地追求道德上的声誉，也不要触犯法律的规范，在法律和道德之间保持某种“中道”。后面“缘督以为经”中的“督”有中正、合道之意②，“缘督以为经”可以理解为顺乎正“道”，其中所确认的也是在道德与法律之间保持中正之道，而“为善无近名，为恶无近刑”则更具体地肯定了这一点。以上取向最后引向的是对个体生命存在的多方面肯定：“可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”，即可视为对此的具体阐释。《逍遥游》主要突出了个体在观念层面的理想，所追求的是一种精神上的自由境界；《养生主》的关注之点则更多地指向个体的生命存在。这样，在庄子那里，个体不仅呈现为精神层面的存在，而且体现为具体的生命形态，精神的逍遥和生命的健全展示了人生的不同方面。

进一步，“吾生也有涯，而知也无涯”与如何保持生命的健全形态这一目标相联系。“有涯”意味着无法超越个体的有限性规定，个体本身有限性的规定决定了其行为方式也有一定的限度，不能试图去超越这一限度。从生命存在的维系这一角度看，超越这种限度也是有害的。“近名”可以看作是肯定意义上（为善）的过度，“近刑”则是否定意义上（为恶）的越界，二者所导致的都是消极的后果。以上方面不仅涉及认知的问题，而且关乎个体如何存在，其总体要求是顺乎自我之自然，而不是试图超越这种自然的规定。

可以看到，庄子在《养生主》开宗明义，一开始便通过肯定“吾生有涯”，将作为个体的自我及其有限性问题提了出来。“吾生”之“有涯”具体表现为自然的界限，这种限度并非社会所赋予：从生命的存在法则看，个体的存在总是有限的。然而，后面的“为善无近名，为恶无近刑”则关乎社会的层面：“善”与“恶”、“名”与“刑”都是具有社会意义的存在规定。人并不仅仅是自然意义上的有限生命个体，同时也是社会意义上的存在。作为社会存在，人应该如何合理地“在”世？庄子以“为善无近名，为恶无近刑”为原则，要求在道德和法律规范之间保持适当的张力，所谓“缘督以为经”。这种取向同时从一个方面构成了其社会领域中的人生观念。

综合而言，庄子的哲学系统似乎存在某种张力。《齐物论》所肯定的“齐”“通”“合”等，蕴含着对统一性的追求，后者内在地要求消除界限和差异，包括个体之间的差异。另一方面，从“逍遥”的追求到“养生”的关注，其中所涉及的都是个体。事实上，相对于儒家对群体原则的关注，

① ［德］恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 92 页。

② 《尔雅·释诂》：“董、督，正也。”

道家更多地注重个体的原则，后者构成了庄子哲学的重要方面。尽管“逍遥”“养生”内含精神与生命的不同侧重，但二者都表现为对个体性的强调。在“齐物”之突出“齐”“通”与“逍遥”“养生”对个体性的强调之间，确实可以看到某种内在的紧张。

二

具体而言，养生应当如何展开？庄子以庖丁解牛的寓言，对此作了独特的解释：“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。”“庖丁解牛”是庄子哲学中十分著名的寓言。尽管这里没有直接谈如何养生，但从后面庖丁的进一步自述中，可以看到它在实质的层面与养生存在内在的关联。从哲学层面看，其中包含着不少值得我们关注的看法。解牛首先是个劳动过程，表现为人与对象之间的相互作用，这里所说“手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦”，便是通过手、肩、足、膝等身体的力量作用于对象，以此获得某种具体的劳动成效。这种劳动过程同时具有的审美意义，庄子所描述的“合于桑林之舞，乃中经首之会”便蕴含审美的意味。

进一步看，庖丁解牛的过程不仅展开为人与对象的互动，而且关乎技与道的关系。庄子借文惠君与庖丁的对话，对此作了具体说明：“文惠君曰：‘嘻，善哉！技盖至此乎？’庖丁释刀对曰：‘臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者。三年之后 ，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行 。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大軱乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微，謋然已解，如土委地。提刀而立，为之而四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。’”庖丁不满足于“技”而要求由“技”“进于道”。“技”主要涉及技术层面或经验领域的手段，“道”则关乎普遍的法则。劳动过程作为经验层面的实践活动，无疑与“技”相关。从经验活动的角度看，“技进于道”可以理解为技术的运用应当合乎普遍之“道”；从价值观的层面看，“技进于道”意味着“技”应当受到普遍之“道”的引导和制约，其运用应指向合理的价值追求；从形而上的层面看，“技进于道”要求对人与世界作终极的追问，而非仅仅限定于感性经验的层面；从思维方式看，“技进于道”以区分“以技观之”与“以道观之”为前提，其中包含从“以技观之”走向“以道观之”的取向。

以上观念在中国哲学中有着深远的影响。“技进于道”不限定于对经验现象的描述性把握，而以达到普遍之道为指向，无疑有其可以肯定的方面。但另一方面，从科学研究的角度看，“技进于道”往往容易在追求普遍之“道”的同时，忽视实证层面的具体的考察。在中国思想史的演化中，思想家们在面对经验世界的问题时，往往侧重于从形而上的层面加以解释，而对其中的内在经验机制和具体环节则不作深入和具体的考察。例如，地震是如何产生的，其因常被归于“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸”；磁石何以能吸铁，回答则是“皆阴阳相感，隔碍相通之理”[①]。在此，科学的考察往往从属于形而上的层面，这一思维趋向与“技进于道”的观念似乎不无关联，它展现了后者的另一面。

从“庖丁解牛”的具体陈述中，可以进一步注意到其中的若干方面。解牛需要在知识的层面上对牛的结构特征加以把握，庖丁对牛的生理构造十分熟悉，其中蕴含着知识层面的理解，与之相应，庄子并没有完全否定知识层面把握对象的必要性。尽管在讨论是非之辩等问题时，庄子对一般所追求的“大知”“小知”持批评的态度；但在“庖丁解牛”中，他对实践活动过程中的经验知识并不否定，庖丁所了解的牛的解剖学意义上的构造便属于经验层面的知识。当然，除了经验的技术性理解之外，直觉也被提到非常重要的位置。庖丁所说的“以神遇而不以目视”的“神遇”作为一种不同于感性（目视）的方式，便具有直觉的意味，其特点在于从整体上把握对象。对牛的结构的理解，无

① 《国语·周语》、蒋一彪：《古文参同契笺注解集》卷上，引宋人陈显微语。

法仅仅停留在一个一个的部分之上，通过“神遇”可以形成对牛的总体了解。不难注意到，在经验层面的分析性理解之外，通过“神遇”（直觉）的方式从总体上来把握牛，这也是庖丁解牛过程中的特点之一。解牛的整个过程始终是“依乎天理，因其固然”，也就是遵循对象本身的自然法则。换言之，庖丁并不是仅仅凭借自己的熟练之技而完全不理会对象本身的内在之“理”，相反，其熟练的解牛过程乃是以对象之“理”为依据。

在解牛的过程中，庖丁运刀自如，游刃有余，出神入化，已达到某种自由之境。走向这种自由之境当然并不完全依靠主观意愿，而是以遵循自然的固有法则（“依乎天理，因其固然”）为其前提。也就是说，自由之境并不完全疏离于自然法则。进一步看，自由境界既涉及具体的存在境遇，又与自我的感受相关：在庖丁解牛的过程中，庖丁不仅通过高超的操作而使解牛过程达到令人叹为观止的形态，而且自身形成自由之感。宽泛而言，自由既涉及实际的自由境遇，也包含着主体的自由感；缺乏自由境域，往往只具有个体精神上的抽象观念或精神上的逍遥；没有个体所具有的自由感，自由之境便容易游离于主体意识。事实上，庄子所描述的“提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志”，便基于庖丁内在的自由感。

与《养生主》的主题相联系，“庖丁解牛”最后落实于养生之上。根据庄子的记述，文惠君在观看庖丁解牛并与庖丁对话之后，形成如下感慨：“善哉！吾闻庖丁之言得养生焉。”结合“庖丁解牛”的整个叙述，可以注意到，养生的关键在于合乎自然：“庖丁解牛”的过程能够达到自由之境主要就在于其行为合乎自然，“技进于道”中的“道”也就是普遍的自然法则，“依乎天理”“因其固然”所阐述和强调的基本之点亦为合乎自然法则。对庄子而言，养生的过程是一个“因”乎自然的过程。就总体而言，在天人关系上，庄子所注重的主要是合乎自然，而不是克服或变革自然。养生问题上的观念，可以视为这一取向的体现。

就思想史的演化而言，孟子已先于庄子而提到“养生”之语：“王如知此，则无望民之多于邻国也。不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖，不可胜食，材木不可胜用。是使民养生丧死无憾，王道之始也。”（《孟子·梁惠王上》）这里的“养生”，其含义主要指维持生命存在。后来荀子所言与之相近：“以从俗为善，以货财为宝，以养生为已至道，是民德也。”（《荀子·儒效》）此所谓“养生”同样以维护生命存在为其内涵。庄子则对“养生”与“养形”作了区分。在他看来，一般视域中的养生，往往与导引之术相联系，属“养形”：“吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已。此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”（《庄子·刻意》）后来《淮南子》大致延续了这一看法：“若吹呴呼吸，吐故内新，熊经鸟伸，凫浴蝯躽，鸱视虎顾，是养形之人也。”（《淮南子·精神训》）对庄子而言，上述意义上的“养形”仅仅以“存生”为指向：“世之人以为养形足以存生。”（《庄子·达生》）此所谓“存生”也就是维系生命的延续，通过“养形”以“存生”，主要以此为目标。比较而言，与庖丁之言相关的“养生”则并不限于养形和存生，其中内含多重的意蕴，包括自我精神的提升。事实上，《养生主》所谈养生，所涉乃是人“在”世过程中面临的不同问题。

从更宽泛的层面看，“技”与“道”之辩，关乎现代哲学所讨论的“知识”与“智慧”之间的关系。事实上，在庄子那里，“技”主要与经验世界的知识相联系，“道”则近于形上的智慧。具体而言，与解牛活动相关的“道”，主要涉及“如何做”的实践智慧。在此意义上，“技进于道”意味着由经验性的知识提升为实践智慧。

三

养生过程同时关乎天与人的关系。庄子首先通过兀者之被断足这一现象，对天与人作了分别：“公文轩见右师而惊曰：‘是何人也？恶乎介也？天与？其人与？’曰：‘天也，非人也。天之生是使独也，人之貌有与也。以是知其天也，非人也。’”公文轩系宋人，右师则是官名。“介”当为“兀”，意为失去一足，通常是把这样的断足现象看作是刑罚的结果，庄子在此将其与天人之辩联系

起来，提出发生这种现象的缘由是自然（天）还是人为（人）的问题。作为社会现象，断足本是人为的结果，然而在“天也，非人也”的结论中，表现为社会现象的断足却被归入自然（“天”）之域。尽管从社会现象看，被处断足之刑是在社会中发生的事情，但出现这样的现象又不是人自身所能完全控制的，所谓“天也”便蕴含着这一涵义。就其非人自身能够控制而言，这里所说的“天”同时具有某种“命”之意。事实上，在《人间世》中，庄子便提出“知其不可奈何而安之若命，德之至也”。上述意义上的“天”与“命”无疑有相通之处。“命”既关乎偶然，也涉及必然。与“命”相关的“天”，也相应地带有以上意味。在超乎人的作用这一点上，“天”与“命”确乎有相通之处。在庄子看来，如同人之形体源于“天”，人在社会上的各种遭遇，包括被断一足，也是自然而然的。要言之，世间所有现象均基于“天”（自然）而非“人”（人为）。人的作用都是有意而为之，后者与“天”（自然）相对，应当加以否定。这种看法所强化的乃是自然的原则。

进一步，庄子又借飞禽以喻人：“雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中。神虽王，不善也。”飞禽生活在自然环境，无拘无束、自由自在，对它来说，这样的存在环境就是其理想之境。与之相对，笼内的生活则是不同于自然的人化存在方式，居于其中，固然看似精神旺盛，却失去了天性，也失去了自由。这种存在之境对飞禽而言，具有否定的意义（“不善”），因此，无法成为其追求的目标，所谓“不蕲畜乎樊中”便表明了这一点。这里，庄子以叙事的方式讨论自由和自然之间的关系，通过对泽中飞禽存在形态的描述，肯定自然之境即自由之境，而失去天性则意味着失去了自由。

养生的直接意义关乎生命的延续。然而，生又与死相对，对生的理解，无法离开对死的把握。庄子通过对老聃之死以及他的友人对此的回应，对生与死的意义作了具体考察：“老聃死，秦失吊之，三号而出。弟子曰：‘非夫子之友邪?’曰：‘然。’‘然则吊焉若此可乎?’曰：‘然。始也吾以为其人也，而今非也。向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不蕲言而言，不蕲哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解。’”在此，庄子将生和死都看作是自然的现象，这种自然的现象在这里同时又与偶然性联系在一起：所谓“适来”“适去”也就是偶然而来，偶然而去。对庄子而言，生和死在既自然又偶然这一点上，没有什么根本的区别。对生命（包括人的生命）的发生从偶然的角度去理解，有其根据，因为个体生命的形成既未经个体自身的选择，也非类的演进过程中不可或缺的必然一环，在此意义上，“生”确实带有偶然性。比较而言，“死”则有所不同：每一个有生命的个体最终都会走向死亡。就此而言，“死”并不是一种偶然的现象，而是具有必然性。从以上方面看，“生”和“死”之间包含某种不对称性：生命的发生是偶然的，但死的归宿是必然的。当然，个体具体什么时候死、以什么样的方式死，其中也有偶然性，但它最终将走向死亡，这一点是必然而不可抗拒的。庄子在这里把“生”和“死”都理解为“适”，似乎对两者的以上差异没有作必要分辨。在强调生死现象的自然性质的同时，庄子又主要将自然和偶然沟通起来，并相应地把“生”和“死”都归入偶然之域。与之相关的是“时”的问题，“时”可以广义地看作一种条件性，涉及不同事物相互作用的时间条件。按庄子的理解，生与死都是与各种条件相合而发生的，时间条件的相互凑合，赋予“生”和“死”以偶然性。

这里同时讨论了“死”与哀乐之情的问题。在庄子看来，通过“哭”而表达的哀乐这一类情感都是人为的现象，不合于自然。按照自然的原则，并不存在哀与乐这样的情感分别，人死了以后，也不需要以哀乐之情去面对。对哀乐之情的超越，以“安时而处顺”为前提。所谓“安时而处顺”，也就是尊重偶然条件所形成的各种具体境遇，一切顺其自然。如果以此来对待人生的众多现象，包括死亡，那么哀乐之情便可淡出人的精神世界。作为本段结语的所谓“帝之县解”，其直接的语义是悬空而解，在实质的层面则犹言超越约束、走向解脱。

以上看法固然体现了某种自然的观点，但以此来理解“死”，似乎对死亡所突显的人生意义没有给予充分的注意。事实上，如海德格尔注意到的，死亡使个体存在的一次性、不可重复性、不可替代性成为无法回避的问题；他还把生命的意义严峻地提了出来：既然死不可避免，那么生命的意义究竟何在？然而，当死亡仅仅被视为自然现象时，以上问题便或多或少被消解了。认识到死是自然的现

象，无疑属理智的认识：在理性的层面，我们可以把死看作自然现象，如同气聚而成、气散而毁，死也是自然的循环的结果。问题在于，理智上的认识和情感上的接受并不完全是一回事。事实上，即使我们在理智上认识到死是自然的归宿，承认死是不可抗拒的，但对死的恐惧并不会因此而完全消解。庄子认为一旦认识到死的自然性质，那么哀乐之情就完全可以消解，显然对两者关系的复杂性没有给予充分的注意。

在如何理解与面对死的问题上，儒家和道家存在明显的分别。孔子在《论语》中也多次谈到“死”的问题，包括“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》），这也是对死的一种达观的态度。不过，尽管儒家和道家对死都持超脱的态度，但两者的前提并不相同。道家通过把死理解为一种自然现象以消解对死的恐惧，儒家则更多地注意到死的价值意义，并侧重于通过把个体融入类的生命和文化的历史长河中以消解对死的恐惧。如所周知，死主要与个体相联系。对类来说，死似乎没有实质的意义。从类的角度看，人类从以往到未来的类的延续几乎是一个无限的过程。马克思曾指出，“死似乎是类对特定的个体的冷酷无情的胜利”①。这一看法的前提是，相对于有限的个体的人来说，类几乎具有无限性。当然，在科学的意义上，人类赖以生存的太阳系和地球终有毁灭之日。与之相关，人类自身也总有一天会走向灭绝，但对一个个体来说，这几乎是非常遥远的。相对于类，个体存在更多地呈现了其有限性的一面，后者使死亡成为个体无法回避的问题。与此相联系，消解和超越对死亡的恐惧首先与如何克服个体存在的有限性联系在一起。儒家解决这个问题的进路更多地表现为将个体和类融合为一。对儒家而言，当个体和类合而为一之时，个体生命便融入类的历史长河中，个体自身的有限性也可以由此得到超越。儒家之注重“孝”，与之具有相关性。“孝”既有文化伦理的意义，也与前代和后代之间的生命延续相涉：“孝”的背后，蕴含着对前代和后代之间生命延续的肯定。进一步看，个体和类的融合也具有文化的意义，后者体现于通过自身的价值创造活动以及由此形成的文化成果，个体可以逐渐融合于类的文化演进过程之中。这样，当个体生命走向终结的时候，他所创造的文化成果并不会随之而消失，而是将融入类的文化历史创造过程，并由此得到延续。在这一意义上，个体生命的终结并不意味着生命意义的终结。不难注意到，同样是对死亡的达观的态度，儒家与道家立论的出发点颇为不同。

与上文相关，庄子以薪火关系为喻，对个体与类的关系作了进一步的论述：“指穷于为薪，火传也，不知其尽也。”薪有燃尽之时，以薪为“所指”的对象，则薪之燃尽也意味着“所指”的终结（“指穷于为薪”）。然而，火则不限于“所指”之薪，而是会永远地延续下去。这里，可以把火看作类的一种隐喻，特定的薪固然不会永远燃烧，但火可以在不同的薪之间不断延续。从逻辑上看，薪既可指某一类存在，也可指该类存在中的个体，就后一意义而言，问题同时涉及个体和类的关系。个体总有消亡之时，而类则将恒久延续，这一隐喻性的论说是接着前面关于死的主题而言的。前面提到，死首先是对个体而言的。这里，庄子也注意到了这一现象，并由此进一步突出死和个体之间的关系。不过，与儒家试图通过与类合一以克服个体存在的有限性不同，庄子主要由强调类与个体之间的张力，展现个体生命的有限性。从另一方面看，如果将“火”视为自然这一大生命的隐喻，这里同时突出了自然生命延续的无限性。事实上，相对于儒家强调个体由参与类的文化创造而融入类的文化历史长河，庄子的侧重之点始终在于生命的自然延续。

可以看到，《养生主》的主题是养生，从如何养生说起，最后谈到生与死。事实上，养生最后总是与生死的问题无法相分，从这一意义上说，由讨论养生而阐发对死以及生命延续的理解，有其内在的逻辑关联。就更深层的角度而言，养生不仅仅涉及生命存在，而且关乎由“技”进“道”，后者既意味着走向智慧之境，也以合于自然法则为指向。

（责任编辑　于　是）

① ［德］马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，1985 年，第 80 页。

“轴心”“连续”“突破”问题再审视

吾　淳

【摘要】“轴心”“连续”“突破”问题分别涉及雅斯贝斯、张光直及马克斯·韦伯等人的理论，覆盖哲学、历史、宗教及文明类型、传统等诸多领域，且其中所延伸出的问题又极为丰富。本文可以视作是作者在此前研究基础上的一个总结或概括性思考。文章共六个部分，各部分标题依次为：一、雅斯贝斯：“轴心说”；二、张光直：“连续”与“突破”；三、马克斯·韦伯：“传统”与“革命”；四、“偶然性”与“特殊性”之于“突破”或“革命”的意义；五、“静止”与“运动”，关乎历史合法性；六、“大传统”与“小传统”。希望通过对这些问题本身及其延伸性的思考，能够深化相关问题的研究，或者能够使相关思考更丰富也更具体。

【关键词】轴心；连续；突破；传统；审视

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0125－07

作者简介：吾　淳（又名吾敬东），浙江衢州人，哲学博士，（上海 200234）上海师范大学哲学－法政学院哲学与跨文化研究所教授。

基金项目：上海高校高峰高原学科建设项目

“轴心”“连续”“突破”问题分别涉及雅斯贝斯（Karl Jaspers）、张光直及马克斯·韦伯（Max Weber）等人的理论，覆盖哲学、历史、宗教及文明类型、传统等诸多领域，且其中所延伸出的问题又极为丰富。因之，这也是本人若干年来一直关心的问题，一系列研究著作及论文皆围绕这几个问题以及所关涉或延伸的问题而展开，本文可以视作是在此前研究基础上的一个总结或概括性思考。

一、雅斯贝斯：“轴心说”

“轴心说”或“轴心期”亦即“轴心”问题是雅斯贝斯在《历史的起源与目标》一著中提出的，或者也可以说是因雅斯贝斯的提出而著称于世[①]。雅斯贝斯“轴心说”提出的初衷即动机，是试图克服黑格尔（Hegel）的哲学观和兰克（Leopold von Ranke）的历史观，以及与这些观念或理论密切相关的、长期以来存在于西方人头脑中的西方中心观，这些观念中所包含的傲慢与偏见令雅斯贝斯无法接受。但要纠正这种傲慢与偏见，就必须在经验上得到发现或证明，并且必须是包括基督徒在内的所有人都能够接受的事实。因此，雅斯贝斯为“轴心期”所呈现出的“共同因素”及“同步性”现象而欢欣鼓舞。即在公元前 500 年左右的时间内和在公元前 800 年至 200 年的精神过程中，找到这个历史轴心，在那里我们同最深刻的历史分界线相遇。“我们可以把它简称为‘轴心期’（Axial Period）”，雅斯贝斯指出，“最不平常的事件集中在这一时期”，并列举了从中国、印度到巴勒斯坦、希腊的种种伟大思想、流派以及哲学家，并指出“在这数世纪内，这些名字所包含的一切，几乎同时在中国、

① 国内目前已有此书多个译本，包括魏楚雄、俞新天的译本（华夏出版社，1989 年），李雪涛的译本《论历史的起源与目标》（华东师范大学出版社，2018 年），李夏菲的译本（漓江出版社，2019 年）。后两个译本新近出版，而本人长期研究中所使用的是魏楚雄、俞新天的译本。

印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来”[①]。这些论述激动人心。

不过，雅斯贝斯是通过哲学家的视角来看待“轴心期”的，其更关心的是思想成果。事实上，雅斯贝斯并没有对轴心期思想性与社会性两种成果作出清晰认识和有效划分。在雅斯贝斯这里，轴心期的成果是一个含混概念，或偏重思想的含混概念。然而思想成果与社会成果迥然不同。社会层面的“革命”或“突破”性成果就发生在“当下”，就轴心期来说，它仅指希腊社会的“突破”和犹太宗教的“突破”；而思想成果的影响则是久远的，它将在一个漫长的时间段内照耀人类或一部分人类的精神生活。可以说，社会层面的“突破”性成果堪称“革命”，但思想层面再伟大的成果（总是属于个人）绝无可能予以“革命”的名义。不妨说，比较而言，雅斯贝斯“高估”了反思、哲学或者说理性对于社会“突破”的意义，“低估”了发生在社会领域本身的“突破”的价值。这也包括雅斯贝斯所期待的第二轴心期，由于拘泥于思想，相关的解释显得绵软无力，期待不着边际。

不仅如此，即便是观念或思想成果，雅斯贝斯也存在认知失误。例如，对于“神话时代及其宁静和明白无误，都一去不返”这一著名判断，在雅斯贝斯看来，犹太先知以及中国、印度、希腊的哲学都不是神话。在此过程中，“理性和理性地阐明的经验向神话发起一场斗争（理性反对神话）”，斗争的结果是导致普天归一之上帝的出现，并且“宗教伦理化了”[②]。如上所说，这段话涉及到判断标准的西方中心论观念，但这不作为我们此处议题。我想要指出的是，雅斯贝斯所说“理性和理性地阐明的经验向神话发起一场斗争（理性反对神话）”主要就是讲无神论观念。然而，这是对无神论观念或观念理性寄予了不切实际的期许。应当看到，在轴心时代，无神论观念及其观念理性对于思想的启蒙的确有着重要甚至深刻的意义。但是，第一，它所影响的“面”极其有限，主要是在知识与思想精英层面，也即并没有对整个社会产生广泛而深刻的影响，对此只要比较一下犹太教驱逐巫术的宗教理性就可以看得非常清楚。第二，即使在知识与思想精英层面，这样的影响也是有限的，因为知识与思想精英层面同样不可能脱离社会大的环境或背景而“自存”。因此，无神论观念及其观念理性是不可持续的，或者说它只能有限度地持续，并且大概率会“返祖”或“回潮”：在中国，就是秦汉时期的方术、阴阳五行观念、后来的道教以及儒家学者普遍迷信《周易》占卜传统；在印度，则是大乘佛教重新回归多神崇拜与巫术传统。对此我已多有论述[③]。

尽管如此，“轴心说”的巨大意义或价值是不容低估的：雅斯贝斯基于对历史的深刻反省，试图排除历史解释与评估中的西方中心倾向。他找寻到“轴心期”作为楔子，想极力说明那些深刻影响人类后世的辉煌哲学思想是诸多“轴心”地区的普遍现象或结果，即并非西方的专利，从而证明黑格尔哲学观与兰克史学观的偏见与无效。雅斯贝斯的这一认识足以堪称卓见，尤其是在重新认识多元文明意义或避免独断真理论的当下，这一卓见可谓价值非凡。此外，“轴心说”的价值还在于：希腊文明与犹太宗教这两个伟大“突破”都发生在“轴心期”。尽管雅斯贝斯为“共同因素”和“同步性”的光耀所迷惑，或者说为思想与哲学成就所遮蔽，并未能清晰发现这两个“突破”的巨大价值；但“轴心期”的确为我们把握这两个重大“突破”提供了最佳时间概念及理论。而这是马克斯·韦伯的“传统”与“革命”概念和张光直的“连续”与“突破”概念未能赋予或指明的。

二、张光直：“连续”与“突破”

张光直之于历史或文明史研究最重要的贡献，就是提出“连续”与“突破”理论。其主要观点

① ［德］卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，北京：华夏出版社，1989 年，第 8 页。

② 同上，第 9 页。

③ 参见吾淳：《轴心期前后：“神”的原貌及其分化》，《世界宗教研究》2017 年第 5 期；吾淳：《轴心期哲人面对神的理性思考及其不同归宿》，《南通大学学报》社会科学版 2017 年第 1 期；吾淳：《重新审视“轴心期——对雅斯贝斯相关理论的批判性研究”》，上海：上海人民出版社，2018 年；吾淳：《中国社会的宗教传统——巫术与伦理的对立和共存》，上海：上海三联书店，2009 年。其中，《中国信仰观念成型时期的知识与思想界》就是讨论相关问题，三章标题分别是：一、战国中期以前的知识与思想界：由迷信而理性；二、战国中期以后的知识与思想界：由理性而迷信；三、上述现象背后值得关注和思考的问题。

散见于《考古学专题六讲》《美术、神话与祭祀》《中国青铜时代》等著述[①]。毫无疑问，其“连续”与“突破”理论的意义或价值是巨大的。

首先，如同雅斯贝斯一样，这一理论质疑了历史学研究中的西方中心论倾向。张光直指出：长期以来，在不少西方学者（包括马克思）眼里，文明演进分为古典、亚细亚等不同方式，其中古典是基本的，亚细亚等则是特殊的。张光直认为，西方学者的这一观察其实是以其自身作为基本法则。在他看来，与此相反，“中国的形态很可能是全世界向文明转进的主要型态，而西方的形态实在是个例外”，因此自西方经验而来的所谓一般法则其实并不具有普遍性[②]。显然，张光直对建立在西方中心观基础上的文明发展模式或定论实行了“翻转”。

“连续”与“突破”理论正是在这一诘问过程中提出的。张光直在《考古学专题六讲》中说：我们可以把各种历史经验合并为两种最主要的方式，“一个是我所谓世界式的非西方式的，主要的代表是中国；一个是西方式的”；前者的一个重要特征是连续性的，即野蛮社会的许多文化、社会成分延续了下来；而后者是突破式的，即在人与自然环境的关系上造成了一种突破”[③]。在《美术、神话与祭祀》中，张光直也说：中国的形态是“连续性”的，西方的形态是“破裂性”的[④]。可以看到，正是在对以西方为中心的历史观或文明史观诘问或质疑的基础上，张光直提出一套解释人类文明史的全新理论和准则。就理论本身而言，其所使用的“连续”与“突破”（亦作“断裂”）概念可谓非常恰切，这两个概念能够最有效地描述和揭示历史或文明史进程中的两种基本形态或类型，较之西方中心论视野与立场下的古典社会、亚细亚社会等理论描述或划分要清晰准确得多。这也是张光直“连续”与“突破”理论的最大价值所在，特别是“连续性”理论[⑤]。

但张光直的理论也存在不足。与“轴心说”相比，“连续”“突破”理论在时间界定上存在一定的模糊性。应当说，雅斯贝斯“轴心期”所关注到的经验是最符合张光直“突破”概念或理论的，不过对此张光直并无自觉认识。事实上，在“连续”与“突破”这两个问题中，张光直对于“突破”的认识或理解是比较薄弱的，所选择的苏美尔（亦作苏米）例证明显值得商榷。我们或许可以这样假设，既然张光直对西方历史学中古典社会等理论所存在的问题提出质疑，那么在“轴心期”所发生的“突破”这一宝贵经验没有得到重视显然是令人惋惜的。我想以张光直先生的天赋，一旦感知和接触，就一定会带来振聋发聩的见解。当然，这无疑属于过分的要求。如前所见，雅斯贝斯对于社会层面所发生的“突破”也没有深刻意识。张光直是研究三代或上古文明的专家，其“连续”与“突破”理论是基于自身研究领域提出的。就此而言，我们没有理由用雅斯贝斯的“轴心说”来范围或要求张光直的“连续”与“突破”理论。

三、马克斯·韦伯：“传统”与“革命”

马克斯·韦伯的“传统”与“革命”概念，与张光直的“连续”与“突破”概念有着惊人的相似性或同质性，即都阐述旧、新两个传统之间的关系。不同的是，“传统”与“革命”虽然是马克斯·韦伯全部理论的基本架构，但并非核心概念，其使用得更多的是诸如“卡利斯玛”“祛魅”一类词语。而张光直出于对既有史学理论的批判，必须要提交替代或有别于现成理论的清晰概念。但我们完

① 张光直：《考古学专题六讲》，北京：文物出版社，1986 年；《美术、神话与祭祀》，沈阳：辽宁教育出版社，1988 年；《中国青铜时代（二集）》，北京：三联书店，1990 年。另，三联书店已出版张光直作品系列。

②④ 张光直：《美术、神话与祭祀》，第 117 页，第 118 页。

③ 张光直：《考古学专题六讲》，第 17、18 页。

⑤ 长久以来，本人一直试图用经验来证明和完善张光直的“连续性”理论。（参见吾淳：《中国思维形态》，上海：上海人民出版社，1998 年；《中国社会的宗教传统——巫术与伦理的对立和共存》，上海：上海三联书店，2009 年；《中国哲学的起源——前诸子时期观念、概念、思想发生发展与成型的历史》，上海：上海人民出版社，2010 年；《中国哲学起源的知识线索——从远古到老子：自然观念及哲学的发展与成型》，上海：上海人民出版社，2014 年；《“连续性”视野中的中国思维》，《兰州学刊》2017 年第 7 期；《“连续性”视野中的印度宗教》，《兰州学刊》2018 年第 6 期。以上两文亦收录于《文明范式：“连续”与“突破”——基于张光直、韦伯的理论及文明史相关经验的考察》。）

全可以将马克斯·韦伯的“传统”与“革命”概念与张光直的“连续”与“突破”概念看作是同一认识的不同表达，即将其组合使用于对社会发展、历史进程或文明类型的分析。

具体来说，在马克斯·韦伯这里，宗教“传统”若追溯其源头，无非是巫术与多神这些原始崇拜所遗存的习俗。按照韦伯，古代印度的印度教与佛教，古代中国的儒教与道教，都属于“传统”宗教类型。在中国，“信仰附着于所有与祭祀的发展有关的巫术里”，无论儒教或道教，都有鬼神信仰的“万神殿”①。印度也是同样，“婆罗门的起源乃出之于原始巫师”，“大乘佛教首先通过形式的祈祷礼拜”，并通过转经筒及偶像护符，达到崇拜的“绝对最高点”，因此韦伯称佛教是“一所庞大的巫术性的魔术花园”②。这也包括中国佛教，它已完全“变成施行巫术与传授秘法的僧侣组织”，为此，韦伯还使用“传统主义”这一语词来概括儒教和道教：巫术在儒教里“自有传统主义的影响力”，而道教“甚至比儒教还更传统主义”③。

与此相对，犹太教则具有“革命”的意义，或属于“革命”的类型。其实与所有古老宗教传统一样，犹太民族的宗教最初也是充满巫术气氛的，如早期拿比的目的“不外乎获得巫术力量”④。这也包括耶和华信仰。按韦伯，直至俘囚期，耶和华仍不过是一种超自然的力量，它带有各式各样“激烈的、鬼神的、超人的力量”。韦伯明确指出，直到俘囚期也“不外是此种力量的证明”⑤。但经过俘囚期，犹太教的面目焕然一新，此时已经“完全没有这类巫术”，那种其他民族的鬼神，“对耶和华而言只是‘微不足道的东西’”⑥。这就是韦伯所强调的“祛魅”！当然，最为深刻的变化当属犹太民族这个命运共同体由崇拜向伦理的转变，或者说以伦理替代崇拜。先知们的“关怀所在纯然是伦理，而非崇拜”，韦伯也将其称之为从巫术一类非理性“追求当中脱离出来”⑦。韦伯对此使用“革命”一词来界定犹太教的基本属性，指出唯有当伦理打破以往的巫术习惯时，“突发的或渐进的革命即可能出现”⑧。韦伯称这一伦理与亚洲诸宗教救赎传统有着“遥远隔阂”，并且正是这一伦理成为“欧洲与近东宗教伦理的基础”，而世界历史对犹太文明“关注有加，也是根植于此”⑨。由此，犹太教已经自我改造进化为一个伦理型而非巫术或崇拜型宗教。应当说，韦伯的论断并不难理解⑩。当然，这里的关键在于宗教与伦理的结合，宗教因伦理而变得理性，伦理因宗教而获得平台，一旦拆解这种结合，则其中的意义将会荡然无存。

这里有个延伸问题。许多中国学者面对马克斯·韦伯提出的“宗教伦理”概念，普遍会提出儒家伦理问题，并指出儒家伦理与犹太教伦理、基督教伦理特别是新教伦理之间的相似性，例如仁爱观念，勤勉、克己、持家的优异品质以及对教育的普遍重视。应当说，这些都没有错，事实上儒家伦理确有许多优异之处。但是，考察儒家伦理与犹太教伦理或基督教伦理并非只有这一个向度，我们不应忽略儒家伦理与犹太教伦理或基督教伦理之间所存在的更大差异，其中最为关键的就是儒家传统并非

---

①③ 《韦伯作品集 V：中国的宗教、宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 62 页，第 308、283、277 页。

② 《韦伯作品集 X：印度的宗教——印度教与佛教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005 年，第 74、358、359 页。

④⑤⑥⑦ 《韦伯作品集 XI：古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 140、141 页，第 175、176 页，第 335、391 页，第 379、14 页，第 14 页。

⑧ 《韦伯作品集 VIII：宗教社会学》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005 年，第 253 页。

⑨ 《韦伯作品集 XI：古犹太教》，第 14 页。

⑩ 犹太教包括基督教的伦理性质或作为伦理型的宗教，为西方学者所普遍认可。例如，涂尔干（Durkheim）说：“宗教是一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内。”约翰·麦奎利（John Macquarrie）说：“作为对前一阶段的反动，以犹太人的宗教为典型的主观的宗教转向了人的内心生活，它在道德意识中发现了比在自然中更加清晰地呈现出来的上帝。”鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）说“摩西的古老宗教标志着一个过程的开始”，通过这一过程，这个宗教已经“满载着伦理学的含义”。罗伯特·M·塞尔茨（Rober M. Seltzer）说：“《圣经》所述时期的宗教以一种前所未达的程度强调了道德因素。因而。它通常被称为‘伦理一神教’。”（［法］涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 54 页；［英］约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，高师宁、何光沪译，上海：上海人民出版社，1989 年，第 150 页；［德］鲁道夫·奥托：《论神圣》，成穷、周邦宪译，成都：四川人民出版社，1995 年，第 89 页；［美］罗伯特·M·塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行、冯玮译，上海：上海三联书店，1995 年，第 27 页。）

宗教，中国宗教匮乏伦理，亦即儒家伦理并不是宗教伦理，或中国宗教并没有伦理化。

这里，我们有必要清楚以下几点：第一，尽管有儒教一说，但儒家本质上并非是一种宗教信仰，更非是一种宗教组织，国家层面的提倡只能是作为国家宗教或国家意志的体现，它与作为全民的宗教信仰有根本区别，与犹太教最为接近的组织形态是宋代以后的家族或宗族，但这仍非宗教形态。第二，就宗教信仰而言，无论是民间还是庙堂，中国社会的基本形态是多神与巫术崇拜，并且强调功利而匮乏伦理。这就是张光直所说的“连续性”，即马克斯·韦伯所说的没有“祛魅”，这也是中国社会始终摆脱不了巫术迷信和功利至上陋习的根本原因。即或有学养的知识与思想界同样不能免俗，包括严禁淫祀虽不乏理性但却也只是五十步与一百步之别。第三，作为犹太及后来的基督一神宗教，其最基本特征就是一神信仰，这对于伦理的意义绝不容忽视，就是上帝面前无差序，也即上帝面前人人平等，日后的真理面前人人平等与法律面前人人平等皆由此出（当然也有希腊源头）。这个在儒家伦理中根本不存在，并且恰恰反向而行。第四，儒家伦理始终具有思想性或精英性特征，它与宗教或信仰中所蕴含或规定的伦理是两个不同的概念，这不利于伦理在社会层面的普及。换言之，总体来说，儒家伦理缺乏在社会落实的有效平台，这种困境实际是一种“先天性”的不足，并且从中也可以看出它的“非宗教性”。第五，宋代以后，儒家通过家族或宗族平台推广伦理，其教化内涵与组织形式与犹太教颇多相似之处。也就是说，儒家伦理在社会层面落实得最为理想的就是宋代以后的家族或宗族伦理。但是，由于上述第三和第四两条，弊端也暴露无穷。对此，戴震与鲁迅批评中国社会及伦理“杀人”或“吃人”之说可谓正击中要害。此绝非“革命性”宗教、伦理或宗教伦理之表现![①]

四、“偶然性”与“特殊性”之于“突破”或“革命”的意义

马克斯·韦伯在阐述犹太教发生“革命”时有一个十分深刻的思想，就是“偶然性”“特殊性”或“非必然性”。韦伯在其《世界宗教的经济伦理》中清晰地表达了这一思想：在遭受磨难的古代犹太人那里，救世主的名字附在流传下来的救星身上，用于规定“弥赛亚”预言。“在这个民族身上，而且仅仅在这样的连贯性中，一个民族共同体的苦难，——由于极其特殊的条件，——变成了宗教救赎寄望的对象。”[②] 务必注意这些表述：“这个民族”“这样的连贯性”“极其特殊的条件”。据此可知，在韦伯看来，祛魅型宗教的出现并非是普遍必然的现象，它是在极其偶然的情况下产生的，需要极其严苛的特殊条件；可以说，只有犹太教具备这一条件。雅斯贝斯显然接受了韦伯的这一观点，说犹太教的产生“在显然是偶然的情况下”，“那是一种看上去仿佛是不可能的极罕见的可能性”[③]。雅斯贝斯的这一认识与马克斯·韦伯的认识完全一致。

其实不仅犹太宗教，希腊文明的诞生同样可以说是“偶然性”的生动体现，我们也可以说希腊文明是一种“偶然型”文明。这种“偶然性”至少体现为如下方面：与所有早期或第一代文明即美索不达米亚、埃及、印度和中国不同，希腊文明不是建立在河流自然条件基础上的，而是建立在海洋自然条件基础上的，沿海岸线发展起来的希腊文明根本没有良好地域，即支撑众多人口的土地与农作条件；由于土地资源匮乏不得不迁徙或移民，而迁徙或移民对希腊社会产生深刻而巨大的影响，其中一个重要方面就是血缘制度的解体；地域狭小、岛屿众多，导致多元格局；城邦小国、人口寡民，利于制度变革；交汇地理位置的优越性。由此可见，地理环境的“偶然”因素在“突破”中“扮演”了极其重要的“角色”。当然，这并非否认犹太宗教与希腊文明各自的主观因素。

事实上，马克斯·韦伯对新教也有相同的解释。在《新教伦理与资本主义精神》一著中，韦伯为资本主义的产生“设置”了很多具体“条件”，这些条件都不具有普遍必然性，它不属于全体基督

① 关于儒家伦理上述种种缺陷或困境，本人在《中国社会的伦理生活——主要关于儒家伦理可能性问题的研究》（中华书局，2007年）一书中已有充分的论述。

② ［德］马克斯·韦伯：《世界宗教的经济伦理》，《儒教与道教》，王荣芬译，北京：商务印书馆，1995年，第11、12页；《韦伯作品集V：中国的宗教、宗教与世界》，第469页。

③ ［德］卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第76页。

教，而仅属于新教，即不属于“普遍必然”，而仅属于“特殊偶然”。这提示我们，在韦伯思想深处，“传统”的“革命”或“突破”并非是一种普遍必然的现象，即不具有普遍必然性。换言之，就“革命”或“突破”而言，它通常与特殊或偶然的条件相联系，是特殊性或偶然性的结果。

此外，张光直的“连续”与“突破”理论在一定意义上也支持韦伯的观点。按照张光直，“连续”的形态以中国为代表，这是世界式的，具有普遍性；而“突破”或“断裂”的形态仅属于西方，或称西方式的，具有特殊性。这里所说的特殊性与韦伯所说的偶然性或特殊性本质上是相通的，即都是指一种对原有传统的改变，而这种改变无论从条件上讲，还是从范围上讲都不具有普遍必然性。

五、“静止”与“运动”，关乎历史合法性

雅斯贝斯与张光直对西方中心主义的批评，其实都是为了论证非西方文明、思想的“合法”乃至“正统”。雅斯贝斯主要关注古代中国、印度、犹太与希腊哲学的“平起平坐”，张光直则是试图论证以中国为代表的世界式文明的普遍性或经典性，及西方文明的特殊性即非典型性。

但这里有一个问题。张光直的“连续”与“突破”理论实际只是一种事实判断而非价值判断，即将社会的发展或延续分成两种类型：“连续”与“突破”。作为状态描述与性质确定，“连续”类型主要或基本是“静止”的，“突破”类型主要或基本是“运动”的。但张光直显然并未就文明进程中的“静止”与“运动”问题（或者说“静止”与“运动”对文明进程的意义问题）作过专门的思考，然而这显然是不能忽视或回避的。雅斯贝斯虽然给予轴心时期中国和印度的思想、哲学以充分的肯定或充分的地位，但在后续的考察中，对中国与印度历史的“合法性”显然都抱有疑惑。例如，他认为中国古代文明“代代相传，连续不断”，没有“新时代的感觉（除非那是一个衰微的时代）”①；“亚洲无疑是稳定的，像我们的各族大迁徙一样，中国和印度沉寂了数世纪”，期间一切似乎都在混乱中消失了；欧洲或西方则非常不同，轴心期之后“是剧变和文艺复兴”；他反复强调，西方世界“不怕激烈的决裂和突然的跳跃”，“西方有不断的突破”，正是在这一突破、决裂或跳跃中，欧洲“开始了真正世界性的、全球的人类历史”②。于是我们看到，雅斯贝斯似乎又重新回到黑格尔与兰克历史观的立场。

如此，我们不得不考虑或不得不正视西方思想家与历史学家所曾经考虑和提出的问题。在兰克的思想中，真正的历史应体现为运动变化或即“革命”。兰克说“革命对世界以及每一个个人都是至关重要的”，“这是欧洲世界的一个部分”③。在兰克这里，拉丁与条顿民族（也作罗马与日耳曼民族）“就曾经形成过这些伟大历史性的发展因素（elements of great historical development）”；他认为“人类中只有一个系统整体参与了这种普遍性历史运动”，“其他的人被排除在这一历史运动之外”④。很明显，这“一个系统”就是指欧洲，“其他的人”则是欧洲以外的所有民族。兰克在其《世界史》第 1 卷前言中说：“东方民族国家是永恒静止不变的，这对探求世界历史的内在运动的历史学家而言，毫无意义。”由此，兰克得出结论：“这些东方民族国家不是世界历史研究的对象。”⑤ 兰克这一历史观可谓影响极其巨大。之后，布克哈特（Jacob Burckhardt）将西方的发展变化归因于其内部不断的冲突或斗争：“西方的发展具有生命最真切的特征：出于其各种对立面的斗争，某些确实新颖的东西发展起来；新的对立取代了旧的；它不是军人、宫殿和王朝革命纯粹无意义的、几乎一成不变的重复，像七百年来在拜占庭以及更长时间在伊斯兰所发生的。”在此过程中，“民族、宗教、地区等等元素

① ［德］卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第 61 页。“代代相传，连续不断”也是张光直“连续性”理论对中国文明的描述。

② 同上，第 69、72、73 页。

③ ［德］列奥波德·冯·兰克：《世界历史的秘密：关于历史艺术与历史科学的著作选》，［美］罗格·文斯编，易兰译，上海：复旦大学出版社，2012 年，第 58 页。

④ 同上，第 206 页；［德］列奥波德·冯·兰克：《历史上的各个时代——兰克史学文选之一》，杨培英译，北京：北京大学出版社出版，2010 年，第 6 页。

⑤ 同上，第 334、335 页；［德］利奥波德·冯·兰克：《世界史——从最古老的种族到前现代过渡时期的西方历史》第 1 卷，陈笑天译，吉林：吉林出版集团股份有限公司，2017 年，第 3 页。

增加了精神上的无数细微差别”[①]。不难看出，雅斯贝斯有关“突破”的思想源头其实就是在这里。

应当说，兰克、布克哈特及雅斯贝斯等重视或强调“运动”之于历史进步意义或价值的理论并非不正确，甚至可以说非常正确；如果说有问题，仅仅是在于不能以“运动”绝对否认“静止”，即“运动”与“静止”并非是绝然的对立物，“静止”中也有“运动”，“运动”中也不乏“静止”。“静止”与“运动”并不应作为东西方文明的简单“标签”，也不能够作为绝对的价值判断准则！

六、“大传统”与“小传统”

“大传统”与“小传统”的概念是由美国人类学家罗伯特·芮德菲尔德（Robert Redfield）提出的，即“其一是由一个为数很少的一些善于思考的人们创造出的一种大传统，其二是一个由为数很大的、但基本上是不会思考的人们创造出的一种小传统”。按芮德菲尔德，大传统在庙堂中培育出来，而小传统则是自发产生的[②]。从芮德菲尔德以上表述中可以看出，“大传统”即是精英文化，是自觉、高级的，“必欲使之传之后代”；“小传统”则是大众文化，是自发、低级的，靠“摸爬滚打挣扎着持续”。除此之外，芮德菲尔德也会用其他语词来表达“大传统”与“小传统”。

但我认为芮德菲尔德这样的观点是值得商榷的[③]。“大传统”“小传统”应是一种事实判断而非价值判断；确定“大传统”“小传统”只有一条标准，即主流与非主流、普遍与非普遍；“大传统”是指主流的传统，“小传统”则是指非主流的传统。这里需要弄清楚一些问题。首先，国家或精英层面的价值导向未必就是大传统。以无神论观念为例，它在古代精英层面普遍存在过，完全符合芮德菲尔德“为数很少的一些善于思考的人们创造出的一种大传统”的标准。但无神论观念在古代社会恰恰是一种典型的小传统。其次，民间层面的观念取向也未必就是小传统。例如，多神信仰在人类不同民族和地域那里到处都有。换言之，这种植根于民间的观念根本不是小传统，而是真正意义的大传统。再次，精英与大众同样未必一定对立。在中国，民间大众和庙堂精英都信奉多神或鬼神、天命、占卜、巫术，这是整个中国社会的基本传统，无所谓精英与大众之分。

当然，这并不意味着“大传统”与“小传统”的概念就没有意义，事实上只需稍加调整和改造，我们便会发现这对概念的重大价值。其中，“大传统”与“小传统”之间的“转换”就是一个极佳的视角，人类信仰的“转换”就是一个经典例证。如前所见，人类信仰形态无非两大传统：多神信仰和一神信仰。人类最初普遍是多神信仰和巫术崇拜的大传统，这一大传统早在原始社会就已普遍确立，之后巴比伦、埃及、印度、中国、希腊等诸文明莫不继承或遵循这一大传统。这种状况直到犹太教的出现发生了微妙变化，由于十分“偶然”或“特殊”的条件，犹太民族选择了一种信仰小传统——一神宗教，同时排斥巫术并遵循伦理。之后，以犹太教为基础又发展出基督教与伊斯兰教，如此，最初的小传统俨然成长为大传统。这个经典的例证告诉我们，“传统”是可以“转换”的，原本的“大传统”有可能演变为“小传统”，而新兴的“小传统”则有可能演变为“大传统”。而现在我们也可以看到，经改造过的“大传统”与“小传统”概念，已与马克斯·韦伯“传统”“革命”和张光直“连续”“突破”两对概念的涵义相当接近。

以上分别考察了六个方面的问题。无疑，这六个方面的问题只能说具有某种代表性，而绝非相关问题的全部，但我希望并且也相信，通过对这些问题本身及其延伸性的思考，能够深化相关问题的研究，或者能够使相关思考更丰富也更具体。当然，“道”，永远在途中！

（责任编辑　于　是）

① ［瑞］雅各布·布克哈特：《历史讲稿》，刘北成、刘研译，北京：三联书店，2014 年，第 180、181 页。

② ［美］罗伯特·芮德菲尔德：《农民社会与文化：人类学对文明的一种诠释》，王莹译，北京：中国社会科学出版社，2013 年，第 95 页。

③ 吾淳：《重新审视芮德菲尔德的“大传统”与“小传统”理论》，《上海师范大学学报》哲学社会科学版 2017 年第 1 期。

陈白沙“端倪”说考论

王光松

【摘要】“静中养出端倪”是陈白沙标签式的思想主张，作为白沙静坐教法的系列表达方式之一，该说因应远程教学而提出。白沙之谓“端倪”指仁心之生意或觉知能力，他用以描绘或指称仁心的词汇还有“端绪”“善端”“此心之体”等，这些词汇的表达功能侧重不同。在他看来，“端倪”是成圣的根据，静坐则是成圣的根本途径。作为一种糅合了庄子“坐忘”、孟子“四端”、程颢“识仁”等思想成分的新型仁论与工夫论，“静中养出端倪”说的提出改变了明代儒学的工夫论格局，对明儒产生广泛而深远的影响。

【关键词】陈白沙；端倪；静坐；成圣

中图分类号：B248.1　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0132－06

作者简介：王光松，山东蒙阴人，哲学博士，（广州 510303）广东第二师范学院副教授。

基金项目：广东省社科规划共建项目“白沙学派研究”（GD18XZ01）

“静中养出端倪”是陈白沙（陈献章，1428－1500，字公甫，号石斋，广东新会人，世人称白沙先生）标签式的思想主张。关于这一主张中“端倪”的含义，历来众说纷纭，明儒有“几”“生几”“真机”“真心”“四端”“良心”“良知”“天理（呈露）”“本体”“虚明”“中”“独”“意”“天”等十余种释义，现代学界也有“圣学之微始”“宇宙意识”“纯粹意识”“真理的起点”“价值世界的开端”等多种解释。作为白沙工夫论中牵一发而动全身的重要观念，“端倪”是我们通达白沙工夫论思想的津梁。本文将通过对白沙“端倪”一词的使用语境、词源及语义的考察，切入并揭示白沙工夫论思想及其在思想史上的影响与意义。

一、语境与脉络

《明史·陈献章传》《四库全书总目·白沙集提要》俱以“静中养出端倪”概括白沙学术，这反映了人们对白沙学术思想的一般看法，即白沙学术思想以“静中养出端倪”为根本与特色。事实上，“静中养出端倪”并非白沙原话，而是人们对《与贺克恭黄门》第二书“为学须从静中坐养出个端倪来”一语的口诀化，要理解这句话的含义与意义，我们需要将其置于白沙的为学与教学脉络中。

白沙早期重要门人林光（1439－1519）谈及白沙为学经历时曾说：

（白沙先生）自幼颖悟绝伦，弱冠充邑庠生，明年丁卯（1447）中乡试。戊辰（1448）、辛未（1451）两赴礼闱，俱下第。归而力学，叹曰：‘学业止于业而已乎？天下必有知道者。’闻江右吴聘君康斋讲学，遂往从之游，时年二十有七。康斋性严毅，雅重先生。教人多举伊洛成语，经史百子，无所不讲，然未有得也。居半载即归，遂绝意举子业。①

景泰五年（1454），白沙 27 岁，是年秋往临川从学吴与弼（1391－1469），因在康斋处未有所得，半年后即景泰六年（1455）春返粤。关于归家后的为学经历，白沙曾自述云：

比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寝忘食，如是者

① ［明］林光撰、罗邦柱点校：《南川冰蘗全集》，北京：中国文史出版社，2004 年，第 177 页。

亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐，久之，然后见吾此心之体隐然呈露，常若有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：“作圣之功，其在兹乎?”有学于仆者，辄教之静坐，盖以吾所经历粗有实效者告之，非务为高虚以误人也。①

《复赵提学佥宪》第一书作于成化十五年（1479）②，白沙时 52 岁。据白沙此处事后追述，自江西归家后，他先是遵循康斋教导而“日靠书册寻之”，但累年未得；于是改弦易张，诉诸静坐，久之，见心体隐然呈露，然后验之日用应酬、物理及圣训无不相合，遂自信作圣之功即在静坐。白沙于天顺八年（1464）结束闭户静坐生活③，不久即设帐授徒，诚如上文所言，白沙教学以静坐为法，“为学须从静中坐养出个端倪来”即这一教法的一种表达方式。

伍云（1425－1471）于成化元年师事白沙④，拜师后便“杜门息交”“焚香正襟，趺坐竟日”⑤，白沙的静坐教法实践于此可见。成化五年（1469）春，林光北上会试时初识白沙于京城，次年（1470）夏往江门拜师，六月返东莞。白沙同月作《寄缉熙》二首之一云：“种种日用见端倪，而此端倪人莫窥。不有醒于涵养内，定知无有顿醒时。”⑥ 这是白沙传授静坐教法时首次使用“端倪”一词。十月，白沙又指示林光“万梅书屋且当闭关独坐”⑦。明年（1471）二月，林光以静坐所见质诸白沙，白沙复以高度评价⑧。林光体道无疑强化了白沙对静坐教法的自信，其欣喜之情溢于言表，但当他该年晚些时候收到门人贺钦（1437－1510，字克恭，辽东人）的求教书信时，又陷入苦恼。

贺钦于成化二年（1466）白沙复游太学时从学，次年（1467）白沙南归，四年（1468）冬克恭亦辞官归辽东。据《与董子仁书》，白沙于成化七年（1471）后九月二日前收到董旻（字子仁）转达的“克恭书”⑨，此书即《医闾先生集》中《简石斋陈先生》第三书。由书中“今秋”“孟冬作此”等字样，可知该书作于成化五年（1469）孟冬，而七年白沙始收到此书，中间相隔近一年，空间距离带来的沟通不便于此可见。收阅“克恭书”后，白沙作书告林光曰：“秉笔欲作一书寄克恭，论为学次第，罢之，不耐寻思，竟不能就。缉熙其代余言。大意只令他静坐寻见端绪，却说上良知良能一节，使之自信，以去驳杂支离之病，如近日之论可也。”⑩“不耐寻思，竟不能就”道出了白沙的苦恼为难情状：白沙此前教学皆为现场教学或近距离教学，师生互动方便；如何对万里之外的贺钦进行远程教学，是他未曾遇到过的新课题。此外，白沙的苦恼为难也与他对文字书写的不信任有关，“理学家们普遍对口传与面授情有独钟，而对文字书写不大信任”⑪。作为权宜之计，白沙让刚体道不久的林光代言，一年后（1472）又自作《与贺克恭黄门》第二书，其书曰：

为学须从静中坐养出个端倪来，方有商量处。林缉熙此纸，是他向来经历过一个功案如此，是最不可不知。录上克恭黄门。岁首已托钟鍒转寄，未知达否？今再录去。若未有入处，但只依此下工，

① ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（上）》，北京：中华书局，2012 年，第 145 页。

② ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（下）》，北京：中华书局，2012 年，第 819 页。

③ 人们常将白沙《初秋夜（二首之二）》所云“自我不出户，岁星今十周”看作是他结束闭户静坐的标志，阮榕龄将该诗系于天顺八年（1464），陈郁夫系于成化元年（1465）。按，景泰六年至天顺八年共 10 年，与“岁星今十周”说相合，因此，当以阮说为是。（［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（下）》，第 809 页；陈郁夫：《江门学记——陈白沙及湛甘泉研究》，北京：学生书局，1984 年，第 111 页。）

④ 白沙《伍光宇行状》云光宇“垂四十，始交于予”，又云其“卒之时年四十又七，实辛卯十月十八日也”，辛卯为成化七年（1471），《行状》亦作于是年，可知光宇 40 岁即成化元年时师事白沙。（［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（上）》，第 103、105 页。）

⑤ 同上，第 103 页。

⑥ ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（下）》，第 984 页。

⑦ 同上，第 969 页。

⑧ ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集》（上），第 216—217 页。

⑨ 在罗本、林本、萧本中，《与董子仁书》后有“辛卯后九月二日，某顿首”十字，据此，白沙于成化七年（辛卯）后九月二日前收到“克恭书”。（［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（上）》，第 229 页。）

⑩ ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（下）》，第 972 页。

⑪ 陈立胜：《理学家与语录体》，《社会科学》2015 年第 1 期。

不至相误，未可便靠书策也。[①]

该书原未标年月，黎业明教授将之系于成化八年（1472）[②]。按，所谓“林缉熙此纸”，即《与林缉熙书》第十书交代林光代笔写给贺钦的书信，其内容为林光自身的静坐经验，这是现身说法式的案例教学。又，后世所熟知的“静中养出端倪”一语，当为对该书“为学须从静中坐养出个端倪来”这一表达的简化或口诀化，这是白沙在林光个案基础上提炼出来的一个为学纲领，主要从“为学次第”上立言，目的是让贺钦有个工夫下手处。纲领是方向性的，要转化为行动指南，尚需有操作方法一类的环节，在三年之后（1475）的《与林缉熙书》第十五书中，白沙对此交代说：

前日曾告秉之等只宜静坐。子冀云：“书籍多了，担子重了，恐放不下。”只放不下便信不及也。此心元初本无一物，何处交涉得一个放不下来？……夫养善端于静坐，而求义理于书册，则书册有时而可废，善端不可不涵养也，其理一耳。斯理也，识时者信之，不识时者弗信也。为己者用之，非为己者弗用也。诗、文章、末习、著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，勿令半点芥蒂于我胸中，夫然后善端可养，静可能也。终始一意，不厌不倦，优游厌，勿助勿忘，气象将日进，造诣将日深。所谓“至近而神”，“百姓日用而不知”者，始自此迸出体面来也。到此境界，愈闻则愈大，愈定则愈明，愈逸则愈得，愈易则愈长。存存默默，不离顷刻，亦不着一物，亦不舍一物，无有内外，无有大小，无有隐显，无有精粗，一以贯之矣。此之谓自得。前日曾告秉之等只宜静坐。子冀云：“书籍多了，担子重了，恐放不下。”只放不下便信不及也。[③]

这是白沙对其静坐教法表达最系统、最完整的一次。从《寄缉熙》二首之一“涵养端倪”到《与林缉熙书》第十书“静坐寻见端绪”，再到《与贺克恭黄门》第二书“为学须从静中坐养出个端倪”、《与林缉熙书》第十五书“养善端于静坐”，六年之间，白沙不断尝试静坐教法的表达形式，其中第二、三种表达形式皆与贺钦有关。在一定程度上可以说，“为学须从静中坐养出个端倪”这一工夫论纲领是由贺钦逼迫出来的，它是白沙静坐教学从“面授”转向“函授”的重要标志。

二、词源与语义

上文分析了“静中养出端倪”说的语境，下面将考察“端倪”一词的渊源、语义及其表达功能。作为复合词，“端倪”由“端”“倪”二字组成。“端”在《说文》属“立部”，释曰“直也。从立耑声”，段玉裁注云“直也。用为发耑，耑，绪字者假借也”；又，“耑部”释“耑”为“物初生之题也”，段玉裁注云“题者，额也。人体额为最上。物之初见即其额也。古发端字作此。今则端行而耑废”[④]。可见，“端”本为“耑”，“耑”又为“绪”字之假借，本指人物出生时最先露出、最先被看到的额头，由此引申为发端、开端、始发等义。“倪”在《说文》属“人部”，释为“俾”，常被借为婗、睨等。“端倪”一词首见于《庄子·大宗师》，该篇描绘孟子反等人“反覆终始，不知端倪”。成玄英疏云：“端，绪也。倪，畔也。反覆，犹往来也。终始，犹生死也。既忘其形质，堕体绌聪，故能去来生死，与化俱往。化又无极，故莫知端倪。”[⑤] 成疏训“倪”为“畔”，则“端倪”有边际义，主要从空间言。又，郭象注《齐物论》“和之以天倪”云“天倪者，自然之分也”[⑥]，亦释“倪”为边际。段玉裁对《大宗师》“端倪”一词的释义与成疏有异，段氏云“借端为耑，借倪为题也。题者，物初生之题也”[⑦]。“倪”既为“题”，则“倪”即“端”也，“端倪”在此为发端义，主要从时间言。其实，“端倪”的发端义与边际义彼此关联、相互发明，因为发端总会在空间中

① ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（上）》，第 133 页。
② 黎业明：《陈献章年谱》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 78 页。
③ ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（下）》，第 974—975 页。
④ ［清］段玉裁撰：《说文解字段注》，成都：成都古籍书店，1981 年，第 529、536 页。
⑤ ［清］郭庆藩辑：《庄子集释》，上海：上海书店，1986 年，第 122 页。
⑥ 同上，第 51 页。
⑦ ［清］段玉裁撰：《说文解字段注》，第 399 页。

显露出来并因此而有一定边际。值得注意的是，成疏认为孟子反等人的“不知端倪”系“忘其形质，堕体绌聪”的结果，而“忘其形质，堕体绌聪”即《大宗师》篇所言坐忘。白沙之谓“端倪”亦须坐忘呈露。白沙“端倪”说与《大宗师》间的这种同构当非巧合，对熟读《南华经》且自比为庄子的白沙来说①，《大宗师》乃其重要源头。

“端倪”在《庄子》中仅一见，表明它尚未上升为像“道德”一样的概念。作为一个描述性的词汇，“端倪”描绘的总是某某的发端或边际。那么，白沙所言“端倪”是对什么的描绘？简又文认为“端倪”指“圣学之微始”②，姜允明以为是“真理的起点”“价值世界的开端”③，苟小泉认为是儒家的“真心”呈露④，刘兴邦认为是“此心之体隐然呈露”⑤，陈荣捷认为“端者始也，以时间言。倪者畔也，以空间言。端倪实指整个宇宙。即谓静中可以养出生生活泼的宇宙之意”⑥。在今人看来，“端倪”描绘的主体有“圣学”“真理”“价值世界”“真心”“此心”“宇宙”等不同说法，以上诸说孰得白沙之旨？

白沙有时也称“端倪”为“端绪”“善端”。关于“端绪”，《与林缉熙书》第五书（1471）云：“德孚兄近专向里寻索，若念念为之不置，可识端绪。上蔡云：要见真心。所谓端绪，真心是也。”⑦李祯（1419－1478）成化五年（1469）曾与白沙、林光自京城同舟南归。上蔡即程颢门人谢良佐（1050－1103）。谢氏尝云：“人须识其真心。见孺子将入井时是真心也，非思而得也，非勉而中也。”⑧“真心”即孟子所言“见孺子将入井时”之仁心，可知“端绪”即仁心。上蔡论仁与孟子有所不同：“仁者何也？活者为仁，死者为不仁。今人身体麻痹不知痛痒，谓之不仁。桃杏之核可种而生者谓之桃仁杏仁，言有生之意。推此，仁可见矣。”“仁是四肢不仁之仁，不仁是不识痛痒，仁是识痛痒。”⑨ 上蔡此论本自乃师明道，明道尝言：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。”⑩ 以上蔡所言“真心”为中介，可知白沙之谓“端倪”系指仁心之生意或觉知能力的发端、呈露，在白沙看来，对它的“寻见”“养出”是成圣工夫的下手处。与白沙所言“端倪”本义相比，简又文、姜允明的解说有些迂曲；苟小泉、刘兴邦的解释忠于白沙原文，但只引述而无阐发，于文义无所发明；陈荣捷所言的“整个宇宙”，在白沙那里为工夫境界，而“端倪”是从工夫入手处上立言，因此其解释亦有一间之隔。

在白沙“端倪”说解释史上，以孟子“四端”释“端倪”是一个强劲的传统。湛若水就认为白沙“养出端倪之说”正是“孟子扩充四端之意”⑪，今人黄明同教授也坚持这一说法⑫。白沙以上蔡“真心”解释“端绪”，其《和杨龟山此日不再得韵》亦云“善端日培养，庶免物欲戕”⑬。在此等地方，白沙“端倪”说的“四端”意义甚为明显，但孟子之谓“四端”既没有宇宙生意的意义，也无需经由坐忘呈露，因此，“四端”虽为白沙“端倪”说的重要思想来源，但二者不能等同。

关于“端倪”的“寻见”“养出”方法，白沙《与林缉熙书》第十五书云：“诗、文章、末习、著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，勿令半点芥蒂于我胸中。”这与现象学的“悬隔”或还原法非常

① ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（上）》，第 540、564 页。
② 简又文：《白沙学刊》第 2 册，香港：白沙文化教育基金会，1967 年，第 28 页
③ 姜允明：《陈白沙其人其学》，台北：洪叶文化事业有限公司，2003 年，第 130 页。
④ 苟小泉：《陈白沙哲学研究》，北京：中华书局，2009 年，第 71 页。
⑤ 刘兴邦：《白沙心学》，北京：社会科学文献出版社，2012 年，第 69 页。
⑥ ［美］陈荣捷：《王阳明与禅》，台北：学生书局，1984 年，第 71—72 页。
⑦ ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（下）》，第 970 页。
⑧ ［宋］谢良佐撰，曾恬、胡安国录，朱熹删定：《上蔡语录》，景印文渊阁四库全书第 698 分册，子部［四］儒家类，台北：台北商务印书馆，1986 年，第 578 页。
⑨ 同上，第 569、578 页。
⑩ ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004 年，第 15 页。
⑪ ［明］湛若水撰：《泉翁大全集》，据明嘉靖 19 年洪垣刻本万历 21 年修补本，钟彩钧主持整理、标点之稿本，第 697 页。
⑫ 黄明同：《明代心学开篇者——陈献章》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 61 页。
⑬ ［明］陈献章著、孙通海点校：《陈献章集（上）》，第 279 页。

相似。在现象学看来，经过层层“悬隔”或还原，经验自我逐步被排除，作为“现象学的剩余”，纯粹自我或纯粹意识（pure consciousness）得以呈现出来①。在白沙这里，养出“端倪”或体见心体的过程，就是“坐忘”“致虚”的过程，即不断排除经验自我的过程。作为排除到最后的结果，空无一物的“此心”或纯粹意识呈露出来。陈来曾指出，白沙“心体呈露”是“近于‘内在的神秘体验’所谓纯粹意识的呈现”②，以纯粹意识诠解“心体”提示了“心体”的一个重要特征：它不是某一经验意识，而是使经验意识成为可能的基础。白沙使用“此心”“此心之体”等词汇，意在强调仁心是人的本体之心，与认知之心等发用心有别。“端倪”与纯粹意识在外观上很相似，但前者是工夫论概念，后者是认识论概念，而且后者不具备道德性等特征，其间差异不可不辨。

从成化六年（1470）到成化十五年（1479）的十年之间，白沙之所以先后使用“端倪”“端绪”“善端”“此心之体”等词汇来指称或描述仁心，系因语境与表达需要不同：“端倪”“端绪”意在突出仁心本有之生意或觉知能力的萌发、呈露；“善端”侧重这一生意或能力是善（good）的，是工夫的起点；“此心之体”则强调仁心是有别于发用心的本体心。

三、影响与意义

“为学须从静中坐养出个端倪来”简化为“静中养出端倪”的过程值得进一步考证，无论如何，该说一经提出就引起广泛关注和多方回应，其中，朱子学阵营的反应最为强烈，白沙同门胡居仁（1434－1484）直斥“静中养出端倪”为禅③。罗钦顺（1466－1547）认为，白沙之谓“端倪”只是知觉心的一种发用结果（“虚灵之光景”），从朱子学心性二分的角度看，“端倪”之见是见于心（知觉之心），而非见于性（本体）④。罗氏强调“端倪”是知觉心的一种发用结果（“虚灵之光景”），从朱子学心性二分的角度看，“端倪”之见是见于心（知觉之心），而非见于性（本体）。陈建（1497－1567）亦持相似看法，他认为白沙“心体呈露”只是一种“镜像之见”⑤。不管是“虚灵之光景”还是“镜像之见”，都强调“端倪”是缺乏实在性的虚见，这是朱子学学者批评白沙“端倪”说的一般手法。

在白沙学派传人湛若水的教学中，“静中养出端倪”是师徒们经常讨论的一个话题，湛氏在答问中尝将“端倪”释为“生生之几”“良心发见”“四端”“天理呈露”等，而尤重“四端”释义，解释说“昔为胡敬斋以端倪为禅，故举四端证之耳”⑥。可见，“四端”释义的目的是为了强调白沙“端倪”说的儒家性，以回应胡居仁等人的批评。从整体上看，湛氏的“端倪”释义比较全面、到位，照顾了“端倪”的道德性与生机性两个基本特征。但在“端倪”的养出或呈露途径上，湛氏云：“随处体认，则端倪随现，何必静养？若见天理，则随处洒落，即是全放下，更无他求。”⑦ 这与白沙以静坐为“端倪”唯一呈露途径的见解颇为不同，也是他对师门“端倪”说的一大改造。

阳明学派是白沙身后最为活跃的学术群体，其成员亦普遍关注“静中养出端倪”说，其中，笃信者有之，批评者有之，疏解会通者亦有之。万廷言（1530－1610）认为静坐有见，“自喜此处可是白沙所谓‘静中养出端倪’”⑧，其静坐实践即以白沙“静中养出端倪”说为据。聂豹（1487－1563）不但平生笃信该说，而且从坤卦与复卦的关系入手，认为“知复之由于坤，则知善端之萌，未有不

① 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，1999 年，第 127—128、222、292—293 页。
② 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：北京大学出版社，2015 年，第 363 页。
③ ［清］黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案（修订本）》，北京：中华书局，2013 年，第 860 页。
④ 同上，第 1120、1118 页。
⑤ ［明］陈建撰，黎业明点校：《陈建著作二种》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 154 页。
⑥ ［明］湛若水撰：《甘泉先生续编大全集》，据明嘉靖 34 年刻本万历 23 年修补本，钟彩钧主持整理标点之稿本，第 1381 页。
⑦ ［明］湛若水撰：《泉翁大全集》，第 199 页。
⑧ ［明］王畿撰、吴震编校整理：《王畿集》，南京：凤凰出版社，2007 年，第 474 页。

由于静养也”[①]，赋予“静中养出端倪”说以宇宙论论证。王畿（1498－1583）与尤时熙（1503－1580）对“静中养出端倪”说皆有批评，然立论有异。尤时熙从“学者只于发动处用功……不当求其起处”出发，以“静中养出端倪”说为异学[②]。王畿则批评该说与孔门“兢兢业业，学不厌、教不倦”的宗旨有异，但有权法意义[③]，因此不能一概否弃。刘塙（1566－1626）“静中养出端倪”“非了当语”[④] 语义与龙溪相近。

王时槐（1522－1605）等阳明学者则致力于疏解、会通“静中养出端倪”与其它工夫论命题的关系，其《寄启新书》云：“虞廷曰中，孔门曰独，春陵曰几，程门主一，白沙端倪，会稽良知，总无二理。虽立言似别，皆直指本心真面目，不沈空，不滞有，此是千古正学。”[⑤] 何祥《通解》亦谓：“盖求仁须识得源头……张子所谓虚，邵子所谓虚明觉处，乃仁之源头也……白沙先生云：‘学者须于静中养出个端倪，方有商量处。’所谓端倪者，非虚明之呈露乎?”[⑥] 在王、何二氏的疏解中，“端倪”已跻身入由“中”“独”“几”“主一”“良知”“虚明”等概念所构成的理学工夫论话语体系，且成为其中的一分子。如果说王时槐、何祥的疏解有相当文献依据，那么以下疏解则充满个性化色彩。万表（1498－1556）诠解“格物”时谈到“格之又格，而后本体之物呈露，即白沙之‘养出端倪’也”，然后他又以佛教色彩的“真空”释本体呈露[⑦]。刘宗周（1578－1645）则对白沙“端倪”说的态度有些矛盾，一方面他以“精魂”解释白沙的“端倪”，另一方面又以“端倪”诠释自家观点，认为“端倪即意，即独，即天”[⑧]。在这些个人化的疏解中，“端倪”脱离其本义，成为疏解者表达自己思想的一个概念工具，被形式化、工具化了的“端倪”获得另一种生命。

宋明理学以成圣为目标，二程后形成“主静”“主敬”并存的工夫论格局。伴随朱子学地位的上升，以程朱为代表的“主敬”路线逐渐取得压倒性的优势。白沙在这样氛围中开展“穷理”实践，其失败触及到宋明理学的一些核心问题。明道尝云：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。”[⑨] 此论对包括白沙在内的后来者影响甚大。白沙在其为学经历中体认到，成圣的根据为仁，而仁又非认知的对象，人们无法通过“穷理”的方式获得它。只有将经验自我或经验意识剥离之后，心体才能呈露出来。白沙以其自身亲历验证了明道的“学者须先识仁”说，而“为学须从静中坐养出个端倪来”则是对该说体之于身的另一番表达。明道主张静坐而不废读书，认为学者应该先有知识，然后“从敬入”。在白沙看来，成圣与识仁有关而与穷理无涉，而识仁的根本途径即静坐。白沙将明道“识仁”说推向极致的同时，也将静坐抬高到无以复加的地位，开辟了后世以静坐为“求道必备之方、值得专注为之”的传统[⑩]。另一方面，白沙开启了明代的反智识主义传统。阳明学将儒学内部的反智识主义倾向推拓尽致，其核心观念是读书与成圣不相干[⑪]，如上文所述，此论白沙实早已发之。作为一种糅杂了庄子“坐忘”、孟子“四端”、明道“识仁”等思想成分的新型仁论与工夫论，它的提出、流行对明代儒学工夫论格局的形成发挥了重要作用。

（责任编辑　于　是）

① ［清］黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案（修订本）》，第 266、380 页。
② 同上，第 639 页。
③ ［明］王畿撰、吴震编校整理：《王畿集》，第 186—187 页。
④ ［清］黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案（修订本）》，第 373 页。
⑤ 同上，第 476 页。
⑥ 同上，第 846 页。
⑦ 同上，第 811 页。
⑧ 同上，第 1454 页。
⑨ ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，第 16 页。
⑩ 潘振泰：《刘宗周（1578－1645）对于“主静”与“静坐”的反省——一个思想史的探讨》，《新史学》2007 年第 1 期。
⑪ 余英时：《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005 年，第 296—297 页。

以气养身
——孟荀“气”论中的儒家身教观

袁晓晶

【摘要】早期儒家思想中，孟、荀以“血气”为身体的自然基础，通过讨论“气”的观念，形成“身教”的思想。孟子通过“知言养气”的修身办法，以志统摄气，强调气之浩然与清明；荀子通过“以礼治气”的礼教方法，以教治气，强调气之自然与可塑。孟子的养气说，注重以内在的意志力完成对血气的超越；荀子的治气论，强调以外在的礼义完成对血气的规范。二者合一，形成早期儒家的身教思想，而这一思想对于后世儒学工夫论的发展起到奠基的作用，对今日反思儒家的教化哲学亦有启发之处。

【关键词】血气；知言养气；以礼治气；身教观

中图分类号：B222　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0138－06

作者简介：袁晓晶，甘肃兰州人，哲学博士，（上海 200444）上海大学社科学部（筹）副教授。

基金项目：国家社科基金青年项目“晚清学制新政与儒家政教观的转型研究”（16Z00617）

“气”是中国哲学中的一个重要范畴，人们往往重视宋明理学中的“气论”，将之上升至整个气论哲学的核心；或者站在唯物主义哲学的立场，将早期中国哲学中的“气”视为自然哲学的典范。这些研究虽然在一定程度上揭示了“气”的形而上学特质和自然哲学立场，但对于“气”仍存在许多尚未充分讨论的领域。站在当代哲学研究的立场上，对“气”的现代性诠释充满着古今中西对话的丰富张力。正如陈少明所指出的：

> 以气为例，在不同的语境下它可以是物质的存在形态（气体、液体），可以表达人的生死状态（有气、没气），精神状态（气象、气质、气色，以及气宇轩昂、气壮山河）以及心情（喜气、怒气；平心静气与垂头丧气）。它可以进入中医（阴气阳气），也可以表现为艺术（气韵生动或元气淋漓）。宗教家用其言修炼（气沉丹田），哲学家用以讲本体（太虚即气）、论人性（气质之性）。因此，要寻求关于气的周延定义或从西方语言找到与其接近的词，几乎是不可能的。①

因此，对“气”内涵的挖掘，在一定程度上也是对汉语哲学获得普遍化意义的一种探索。从“历史－语言”的维度入手，我们发现在早期儒家思想中，孟荀都已关注到“气”的特点，并通过各自不同的路径来涵养“气”，形成一套特有的“身教”观，为后世儒学工夫论的展开奠定了根基。

一、“血气”为基：孟荀“气”论的共同基础

“气”的观念在春秋时期已经形成。李存山指出，早在春秋时期，中国哲学和医学就已经把“血气”作为生命有机体的基础和本质，“血气”概念是从血液和呼吸之气升华发展而来的②。“凡有血气，皆有争心”（《左传·昭公十年》），血气为本的生命原初状态，充满着因生存困境而导致的欲望

① 陈少明：《中国哲学：通向世界的地方性知识》，《哲学研究》2019 年第 4 期。

② 李存山：《“气”概念几个层次意义的分殊》，《哲学研究》2006 年第 9 期。

与争斗。“血气”并非是人所特有的一种气，它更倾向于表达一种生命的自然原初状态。在儒家看来，水火、草木等虽然也有“气”，但它们没有“创生”的能力。受到儒家正名思维的影响，人与动物的“名”不同，人的生命也与动物的生命存在着绝对差异性。这个差异化在原始儒家那里就是指人的道德性，即仁义、礼分等。孔子曾说：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”（《论语·季氏》）血气者，是一个人生命产生、变化发展的重要生理标志，也是理解生命的时间维度。血气在人，便有了“属人”的意味。这种意味使人不仅不能再以血气来自诩生命的生成与存有，而且要有主动拒斥血气自然属性的能力。

孔子对于血气的最初论述，构成之后孟荀二人对于血气观念的继承和发展。孟子认为“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉；故曰：‘持其志，无暴其气。’”（《孟子·公孙丑上》）首先，人是有意志的生命，而这种意志是人的血气之“帅”；其次，人是有身体的自然存在，血气充布于这自然存在之中。人的生命，其意志是主导，其次才是人的自然存在，二者的关系是相辅相成的。意志不可被摧残，血气亦不可被暴露伤害。正如孔子所言：“身体发肤受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”（《孝经·开宗明义》）孟子对身体的理解，要比孔子的“保全”多出许多主观的“意志力”。所以，血气的问题，在孔子那里是要持“戒”的，但在孟子这里则是要涵“养”的。孟子说“无暴其气”，指气不可紊乱无序。换言之，在孟子看来，气的运动绝非一种自然化的流动，而是与人的意志力紧密联系在一起的。

公孙丑问孟子：“既曰‘志至焉，气次焉’，又曰‘持其志无暴其气’者，何也?”孟子曰：“志一则动气，气一则动志也。今夫蹶者趋者，是气也而反动其心。”（《孟子·公孙丑上》）焦循《孟子正义》解孟子言“一者”，认为其是指一种志气闭的状态。“志气闭则气不行，气闭塞则志不通，蹶者相动。今夫行而蹶者，气闭不能自持，故志气颠倒。颠倒之间，无不动心而恐矣，则志气之相动也。”① 赵歧解为“闭塞释志一气一，其转语为抑郁”②。“一”表示一种寂然不动的状态，因为此处是孟子在讨论“不动心”的问题。乍看起来“寂然不动”就是一种“不动心”的状态，但这种不动只是一种“闭塞”的状态，会转向抑郁的情态。气与志在孟子看来，其应然状态应是“动”的状态，这才是人的生命状态。孟子在这里解释不动心，不是用志与气的停滞来解释，而是用以“志”统“气”来解决“心”的问题。所以，持志就是表现出强烈的意志力，意志力的坚定与恒久，可以解决血气因无根而产生的混乱。

如果说孟子的血气是由志，即意志力所控制、统摄。那么，对于荀子而言，血气的意义开始有了较为独立的一面。

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。（《荀子·王制》）

“气”几乎是一切自然物质存在的根基，但“气”尚不足以被称为“生命”。气在物者，只是“气”而已，但之于动物和人，则变成“血气”。《礼记·三年问》曰：“凡生天地之间者，有血气之属，必有知；有知之属，莫不知爱其类。”“生”“知”二字加上“气”，才可构成“血气”之全部。“生”是生命孕育的现象。水、火虽有气却无生，它们只是自然之现象，而非自然之“孕育”。单纯认为“气”是一种自然哲学之观念，是对于“气”观念的窄化③。由气到血气，是先秦中国哲学对

① ［清］焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义（上）》，北京：中华书局，2015 年，第 197 页。

② 同上，第 197 页。

③ 如李存山将气的内涵分为：物理、生理、心理、伦理和哲理五个层次。日本学者小野泽精一等编的《气的思想》认为，“气”的思想是理解中国古代天人合一思想的关键，且在不同的历史时期有着不同的发展，也不仅仅单纯是一种自然观念。庄耀郎认为，早期的气存在自然界之气与人生命之气的区分。尽管学者们已多次指出，不能单纯以“自然”的方式去理解“气”，但在日常语境中，我们仍很容易将“气”唯物质化。（参见李存山：《“气”概念几个层次意义的分殊》，《哲学研究》2006 年第 9 期；李存山：《如何探讨气论哲学的“一般性质”》，《孔子研究》1998 年第 1 期；冯兵：《论礼乐的自然哲学基础——以〈礼记〉之气论为中心的探讨》，《哲学研究》2019 年第 12 期。）

于无为的“自然”与“有为”的人类社会的一种初步的分判。在荀子看来，“血气”是动物与人所共有的自然属性之基础，人需要正视其自身的自然一面，而不能仅凭道德文章的说教就认为自己有“超越”的一面。如果说孟子更坚信人的意志力，那么荀子则是对人的自然一面给予充分尊重。荀子在讨论另一充满争议的观念“性恶”时，曾指出“本始材朴”。“材朴”是荀子对人自然本质的基本认识，就是血气的一般状态。“本始”作为逻辑起点，必然指向变化与发展，即所谓“伪”。人不会停留在血气的材朴状态而不加以进化。所以，人在气、生、知外，还有“义”。义，礼义也。

人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。（《荀子·礼论》）

比起孟子坚信人的意志力，稷下学风与战国后期的社会变化，令荀子更加意识到人之血气的“原始冲动”。因而，在进行政治制度设计和道德教化时，不能忽略血气的实际影响。血气乃人之本然状态，其中含有生存的本能和饮食男女的欲望，荀子认为要使这些“血气之欲”得到最好的安排，就是要遵从“礼”。所以，人与其他动物相比，其分不在于“血气”，而在于人在血气之外还有礼义。可以说，以血气为基础，荀子为血气之躯的人，找到一条“人为”的可能路径。

二、孟子的“知言养气”与荀子的“以礼治气”

虽然孟荀都认同“血气”作为人生命之基的意义，但对于“气”的态度有所不同。孟子对人性的内在力量更富有自信，认为“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”（《孟子·离娄下》）。人和禽兽的差异，实际就是其道德之心，即内在的心性。这种分别在庶民和君子身上表现得很明显。庶民由于其生存环境的困难，往往因为境遇困难，便放弃了其为人之道德、意志力；但君子可以逆境而生，始终保持内在的心性德性。可以说，孟子对于人的德性要求实际上是一种“强命题”，他虽然认同血气是人的自然基础，但这并不是“人之为人”的根据。人之为人不在于血气，人内在的心性德性才是人存在的意义。所以，孟子特别强调内在精神的挺立，因而其学说即使是在当时，也被认为“迂远而阔于事情”（《史记·孟子荀卿列传》）。但另一方面，正是因为孟子对人性有着极为坚定的信心，因此其心性学说的展开，才可能通过“知言养气”而达成对“血气”的超越，实现人的自身价值。

《孟子·公孙丑上》曰：“‘敢问夫子恶乎长？’曰：‘我知言，我善养吾浩然之气。’”所谓“言”者，《说文解字》曰“从口、辛声”。李学勤主编的《字源》认为，“言”的构字方法是“舌”上加一区别符合“一”而成的指式字。“舌”与“言”关系密切，就像“刀”与“刃”关系密切。言语一旦表达出来，便指向一事，故孔子讲“巧言令色鲜矣仁”（《论语·学而》），又言“非礼勿言”（《论语·颜回》）。“言”不仅是某种言说的方式，其真正所指涉的是“言”的内容、“言”的方式及“言”者的德性修养。故如孟子所言：“诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。圣人复起，必从吾言矣。”（《孟子·公孙丑上》）孟子将辞的属性与内在的德性联系在一起，焦循《正义》注此章，认为“孟子云，我闻人言，能知其情趣所趋”[①]。李景林认为，“知言”实质上就是“知义”。“知言养气”章所谓“知言”，是针对着告子把人的肉体实存（“气”）、情感生活与道义相互外在的观念而发的[②]。“言”看起来与“血气”一样，都只是外在的表现，但孟子的思想一定是向内深入，因此，知言就是知言之内在。

既然知言是一种由表及里的路径，那么“养气”的途径是否也是如此呢？

“敢问何谓浩然之气？”曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道。无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰告子未尝知义，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。无若宋人然：宋人有闵其苗之

① ［清］焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义（上）》，第 199 页。

② 李景林：《“浩然之气”的创生性与先天性——从冯友兰先生〈孟子浩然之气章解〉谈起》，《社会科学战线》2007 年第 5 期。

不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：‘今日病矣，予助苗长矣。’其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也。助之长者，揠苗者也，非徒无益，而又害之。”（《孟子·公孙丑上》）

虽然孟子在这里没有明确地解释“浩然之气”，但他通过“养气”来说明浩然之气的面貌。“揠苗助长”这个例子便是“养气”路径的反证。首先，“苗”是有其自然本性的，自然本性就是一物之所为一物的根据，充塞天地之间，“直养”便可，即是“配义与道”的“集义所生”。“苗”之本性需用心涵养，直养的方式并不是粗粝放任，而是“集义”所生，要以重苗敬畏之心与仁义之心去养，因而养苗之辛劳，与养气之敬、慎相当。心思要正、志向要明。所以，不肯去养苗，苗便不生长；若以他力去揠苗，则是破坏了直养，使苗枯萎。“养浩然之气”，就是要用敬慎之心去养血气，使其超越自身之局限，反身而诚，成就人的真正价值。孟子绝非不承认自然性，只是更强调对自然之气的超越。正如杨泽波所指出的，“孟子不以自然之天讨论问题，只以德性之天作为道德的终极源头”①，血气并非孟子所反对的。恰恰相反，孟子正是认识到血气的自然性质，才强调要以“知言养气”来超越血气，为人的道德践形提供依据。

所以，孟子的“养气”思想，表现出非常明确的由表及里、由外向内的思考路径，同时也为儒家的身体观念赋予了强烈的道德色彩和内化倾向。至此，教化意义，在孟子看来就是要达到“形色天性也，惟圣人然后可以践形”（《孟子·尽心上》）的境界。血气所构成的身体面貌，只有通过意志力的内化工夫，才可以达成“践形”的身体。圣人之所能践形，是因为圣人通过教化而有了内在的工夫涵养，其身体也就从形色之中得以超越。可见，孟子的“知言养气”，是由身体向内转，继而由内向外超越的身教观念。

荀子与孟子有着明显不同。如前所论，就血气而言，荀子更重视的是血气的自然属性。这一点从荀子对天的理解中也可以发现。“荀子所理解的天完全是自然性的”②，同样对血气的理解，也是纯乎于自然的。“散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期……散名之在人者，生之所以然者谓之性。”（《荀子·正名》）荀子面对人与物相区别的特殊性价值时，并没有去找一个精神性的维度，而是尊重自然性上的差异性，即其“类”和“分”。这种分类的思想，特别强调“分”的依据和标准。正是因为要去求清楚分的标准，荀子对人提出“知”的要求。牟宗三认为，“荀子于心则只认识其思辨之用，故其心是‘认识的心’”③。荀子不是向内去寻找一个“血气”的超越路径，而是向外去找一个“血气”的恰当位置。这也是他“治气养心”出发的思想前提。

《荀子·修身》曰：“扁善之度。以治气养生则后彭祖；以修身自名则配尧、禹。”杨倞引《韩诗外传》有：“君子有辨善之度。”言君子有辨别善之法，即谓礼也④。但是，郝懿行认为“扁”当为“辩”；王念孙认为扁，读为偏，扁善即是一种普遍的善，“扁善者，无所往而不善也。君子依于则无望而不善”⑤ 等解释。如果将扁理解为“辨”或“辩”，那么扁善之度当解释为“对于善的一种判断的法度”；如果将扁善理解为普遍之善，则指向一种后果论，即这种普遍的善可能存在的限度。所谓“后彭祖”，部分注家认为当解释为“超越彭祖”，治气养生和修身自名应是修身的一体两面，其外在之呈现，就是以礼义的原则来治气养生；其内在之呈现，就是修身之自觉。二者互为表里，其理想便是：一则实现身体的最好状态——长寿；一则实现生命的最高境界——圣人。

至于通过礼义来治气养心之术，荀子也给出详细的方法：

治气养心之术：血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深，则一之以易良；勇胆猛戾，则辅之以道顺；齐给便利，则节之以动止；狭隘褊小，则廓之以广大；卑湿、重迟、贪利，则抗之以高志；庸众

① 杨泽波：《跨越气论的“卡夫丁峡谷”——儒家生生伦理学关于自然之天（气）与仁性关系的思考》，《学术月刊》2017 年第 12 期。

② 同上。

③ 牟宗三：《名家与荀子》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2010 年，第 151 页。

④ ［战国］荀况撰、王天海校释：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 50 页。

⑤ 同上，第 50 页。

驽散，则劫之以师友；怠慢僄弃，则照之以祸灾；愚款端悫，则合之以礼乐，通之以思索。凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。（《荀子·修身》）

刚强与柔和、多虑与统一、勇猛与和顺、迅疾与知止、狭隘与广大、贪利与高志等，荀子在这里所陈列的治气养心的方法，皆是以礼节制的方法。王天海认为，荀子在讲“治气养心”时，第一层意思“侧重于生活、仪表、行止的节制，总论礼于人、事、国的重要性”；第二层意思“重在人的心性、品行、才智的修养，故云‘由礼’‘得师’‘一好’是其术业”①。由此可见，荀子的“治气”方法就是用礼义来引导、教化血气，即以“伪”的方式，使人能够以礼义的方式生活，使身体、生命脱离生存的困境，真正进入向上的生命力中来。

三、儒家身教观的形成

从养气到治气，一养一治，先秦儒家的身教观由此逐渐成型。从血气出发来看，“气”是属于自然幻化之物，其出现就是生命的孕育，“气”的生成流转就是生命的生生与变化。孔子所言血气多是“顺”“戒”，但到孟子这里，“气”是需要“养”的，人为的因素出现了。在一定程度上，可以看做是儒家人文精神的一种新的觉醒。血气需要由志来统摄，由心来引导，君子要善养“浩然之气”。人的血气之所以与动物的血气不一样，是因为人懂得以德养气。“气”不仅要顺，更要“养”。如果说“顺”气反映的是一种朴素的儒家身体观，即对身体要重养，重其生命的历程与阶段，在什么历程注意什么时期的生命特征；那么，到了孟子的养气，这种对于身体限制的突破开始出现了。对身体内在性的强调，证明儒家对于身体的认识已经由外向内升华，生命愈发生动起来。或者说，在孔子时期，物我之分尚未成为一个构建礼乐社会的困境，但到了孟子时代，面对“义利”纷争，物我之间的差异性不断加深，儒家将关注的焦点落在“我”之上，强调物我之差异，就是为了不让“我”沦入到“物性”中。儒家必须要完成“血气”由物性向人性转移。这个过程需要对身体进行觉醒，一旦身体得以觉醒，人才可能超越其自然属性，走向“应该怎样做人”的生命之中。孟子讲“养浩然之气”“存夜气”，均是要从精神内在去统摄血气之躯，以强大的意志力来统摄身体的物性，使人能够超越“动心”时的浮躁，走向“应该怎样做人”的“大丈夫”境界。到了荀子时代，现实社会的复杂性和功利性日趋加剧，荀子必须将儒家学说的“效用”呈现出来。当德性化的言说不足以解释当时之社会现状时，荀子必须要承认人间的恶性与缺憾，并在此基础上，给出积极的解决方案。因此，荀子更偏重于在承认“血气”之欲不可磨灭的前提下，以礼义加以规范，使人以“人为”的方式，达成“怎样做人”的价值追求。由孟子到荀子，“血气”概念的丰富，反映出早期儒家已经意识到所有的教化都不可以离开“身教”。换言之，对“血气”的思考，使早期儒家的教化哲学形成“身教”的传统，而这一传统恰恰是工夫论的原始萌芽。

进一步，早期儒家对于人之身体已经有了将理性认知与日常经验统合起来的趋势，儒家有一种“知识的体身化”（embodiment of knowledge）的问题。对于那些从未把身心截然分离的中国古代诸子来说，知识的体身化是不言而喻的。正如徐复观、杜维明所指出的，在中文中 experience 被称为“体验”，understanding 被称为“体会”，examination 是“体察”，knowing 是“体知”，reflection 是“体悟”，recognition 是“体认”②。以身心合一的心（或身体）作为认知的起点，在中国哲学的思维体系中并不是难以理解的方式。甚至可以说，以“身”为起点，才构成整个中国传统哲学的展开。因而，对于气的认识，绝非仅为了论证气的自然属性或自然哲学基础，而是要经由气，来完成对生命哲学的讨论。从儒家教化哲学的角度看，教化的展开就是“身教”的延伸。如果没有身教，教化哲学所倡导的礼乐教化与德性教化，便不足以真正得以实现。通过对孟荀身教观的统合，可以呈现出儒家身教观念所蕴含着的现代性意义。

第一，“恕”道是实现血气与心性内在统一的身教“内法”。孟子讲“知言养气”，气的涵养是

① ［战国］荀况撰、王天海校释：《荀子校释》，第 55 页。

② ［美］倪培民：《知“道”——中国哲学中的功夫认识论》，钱爽译，《文史哲》2019 年第 4 期。

通过“反身而诚”来做到的。《孟子·尽心上》曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”徐复观认为，孟子“一个人的精神活动，不是以一个生理之我为中心，而是与万物共其呼吸，这既是上下与天地同流……推己及人谓之恕，这是仁扩充的初步而切实的工夫。”① 体认“万物皆备于我”的方法是要向内去观照自身——“反身而诚”。孟子的“反身”路径并不纯是对自身的“冥想”，而是通过“恕”道去完成。“‘恕’意指个人通过设身处地为他人着想而将自己心愿推延到他人身上，其中也要考虑到他人所希望的及不希望的。”② 尽管孟子对“恕”没有再做更多的论述，但“强恕而行”表达了一种毫无私心的“反身”——没有纯粹的“以己观己”，而是将内心的四端养成、推扩出去，投射到他人和万物之上，再反射到自身。这样，作为个体的“身”和“心”便有了充盈于天地之间的“气魄”，使看似极具特殊性的血气有了与万物相通的可能，也使身心达成内在的统一与和谐。

第二，“礼义”实现了自身与他人、社会统一的身教“外法”。荀子虽然不同于孟子，但他的现实主义精神，也使“治气”有了积极的现实意义。稷下学风百家争鸣，往往将人置于社会政治的大环境之中，皆欲提供一套治世的理念。那么，对于真正的个体而言，如何才能使“自治”与“治世”相契合呢？荀子在讨论“治气”时提到，“莫径由礼，莫要得师，莫神一好”（《荀子·修身》）。物双松解“一好”，认为指“专一其好学之心”③。荀子重“知”，在他的思想中外在的经验世界尤其重要。“由礼”“得师”皆需有“学”，而好学即是求知，荀子所讲的知，是“体认之知”，既含有着经验的认识，又囊括了理性的觉醒。在荀子这里，他并没有孟子那种对人精神意志的高度自信，而是更相信在经验世界中，环境对于人的影响。所以，“善”不是一种内在自觉，而是一种“知”，只有“知善”，才可能“向善”。因此，荀子在讲“治气”的身教路径时，非常尊重气的氤氲流转。这种气所具有的客观属性，使“治气”变成一种动态的生成的过程。也就是说，荀子承认教化的动态过程，进而承认人之生命的变化性、不确定性与复杂性。

第三，孟荀的统合使“身教”有了“内外兼修”的可能。“身教”不仅承认个体血气之躯作为人之存在的自然基础，同时将这一自然属性纳入一种对自我的突破中。孟子以意志力为统摄，向内升华了人的身体，使身体作为一种现实的土壤，去孕育呵护四心的萌发，最终以大丈夫的人格，践形其身体，呈现出“万物皆备于我”的“浩然之气”。荀子以礼义为挈矩，向外延伸了人的身体，使身体作为一种价值的承载，去思、去知、去伪，最终以扁善之度，圣王之制来安顿身体，达至“学至乎礼而止矣”（《荀子·劝学》）的境界。

总而言之，孟荀虽路径有所不同，但他们所言的教化思想，皆非空中楼阁。早期儒家虽不多言所谓“身体哲学”，但对于身体之特殊性却有着深刻的洞见。血气之躯的特殊性，使每个人都呈现出不同的生存样态，这是儒家早已发现的生命奥义。但是，血气之躯有其不确定性，在其自身，有缺有盈、有盛有亏；在与外物的接触过程中，有进有退、有生有灭。如果不能够对这一不确定性加以教化，很容易陷溺于“身体”的“物性”中，失去生命的活泼的、积极的意义。故而，孟荀从不同的维度，都试图提出超越血气局限的身教观，由此表达出早期儒家既尊重身体，又更强调身体之修为的价值理想与追求。

（责任编辑　于　是）

① 徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005 年，第 112 页。

② ［新加坡］李晨阳：《儒家的哲学理念与当今国际政治秩序》，侯展捷译，《黑龙江社会科学》2014 年第 1 期。

③ ［战国］荀况撰、王天海校释：《荀子校释》，第 59 页。

蘸墨绘孔
——墨子与康有为的“孔子创教改制”说*

李庭绵

【摘要】尽管学界已累积丰富的康有为研究，但多数研究是关于他的历史意义，属于历史领域的讨论。近年来，哲学领域开始有较多关于康有为思想的讨论，但焦点大体放在康有为的儒学主张及其政治关怀。鲜少有作品关注康有为采取何种论证策略来支持其儒学主张，以及他的论证是否在某种程度上有效或具备系统性。本文认为，康有为在论证上采取“诸子学转向”的策略，运用先秦诸子尤其是墨子来支持他儒学理论。这一论证策略回避了丐题与循环论证的问题，还因其解释力而具有某种意义上的论证效力。

【关键词】墨子；孔子；康有为；托古改制

中图分类号：B224　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0144－06

作者简介：李庭绵，台湾人，（澳门 999078）澳门大学哲学与宗教学系助理教授。

一、引　　言

过去几十年，学界积累了成果丰硕的康有为研究。康有为以其独树一帜的儒学主张来支持其变法运动。在变法失败后，他依然在政治活动中持续推广并发展其儒学主张。因此，许多研究致力于阐释他的儒学主张及其背后的政治关怀，对于他的论证或论证策略则尚无深入的讨论。这并不是学界的“疏漏”，而是康有为的写作风格确实缺乏“学术气息”，其考据方法在当时就已经饱受各方评价。例如，钱穆批评他的儒学理论建立在史料的穿凿附会之上。就连盛赞康有为的学说撼动学界的梁启超，也批评康有为刻意曲解或忽略某些文本证据。这些或许让我们先入为主地认为，康有为儒学的价值在于政治关怀与独具新意的主张，但其儒学主张缺乏系统性的论证，仅是穿凿附会地捏造出一个奇特的“孔子”。根据他的主张，孔子与他所批评的刘歆一样是伪造经书以干预政事的人，还是一位教主、一位创教之圣。

笔者固然同意梁启超与钱穆等人对于康有为举证瑕疵的批评，也同意康有为所理解的“孔子”背离传统的主流看法而让人难以接受，但这不表示康有为没有提供具有相当程度的效力与系统性的论证。一方面，虽然《论语》中的孔子“述而不作”，主流观点也认为儒学是一套修身成圣的伦理学，但这不表示孔子创作经典以积极干政的教主形象必然悖于真相。就《论语》的权威性来说，有些学者未必同意《论语》是真实记录孔子言行的先秦作品。就算我们接受《论语》的权威性，它所记录的孔子的言论也未必都必须在字面意义上为真②。另一方面，笔者曾在他文论证，儒家有许多看似是伦理学的讨论，未必是关心伦理学议题本身，而或许是借助某些已经存在的伦理价值来支持特定政治

---

* 本文有部分内容翻译并改写自笔者的英文论文，该文重点在于仔细地分析与重构康有为的论证，本文则侧重于评估其论证策略与效力。（See Ting－mien Lee，“The Role of Mohism in Kang Youwei's Arguments for His New－Text Theory of Confucianism”，*Dao*：*A Journal of Comparative Philosophy* 19（3），2020，pp. 461－477.）

② See Michael Hunter and Martin Kern，*Confucius and the Analects Revisited*：*New Perspectives on Composition*，*Dating*，*and Authorship*，Brill，2018.

主张与行动[①]。所以，康有为所理解的孔子，在笔者看来或许并不完全违背直觉。再者，就推理方法来看，虽然康有为对于个别证据的论述有瑕疵，这未必使得他的论证失去整体效力。理由是：第一，有效论证（valid argument）未必是健全论证（sound argument），尽管康有为的前提有时是经过他加工处理的“证据”，但这未必影响其论证的整体效力；第二，他独特的“诸子学转向”论证，使他的理论具有更强的解释力。若暂时搁置康有为个别“证据”的问题，把焦点放在他对诸子（尤其是墨子）与孔子关系的论述上，我们将能理出一条清晰的论证思路，而且这个论证具备某种意义上的效力。因而，本文分为三个部分，先解释为何先秦诸子，特别是墨子在康有为的论证中占据关键的位置；再简述康有为如何运用墨子来建构他的论证；最后探讨康有为“墨子论证”的效力问题。

二、诸子在康有为论证中的价值

众所周知，康有为较为突出的儒学主张有如下三点：（1）古文经乃刘歆所伪造，今文经才是出于孔子之手的正宗儒家经典[②]；（2）孔子著述群经以遂其托古改制之目的；（3）孔子为创教之圣、儒教之教主[③]。这三点主张在《新学伪经考》与《孔子改制考》中反复出现。尽管这些主张都是关于六经与孔子的本质，但其论证却不是来自于六经与孔子，而是依赖于康有为对先秦诸子的认识，尤其是他对于《墨子》一书的看法，以及他对于先秦两汉关于墨子的论述的理解。康有为在《孔子改制考》的开篇明确交代了这个论证思路，即他将暂时抛开经书与孔子而转向先秦诸子：

> 孔子改制之说，自今学废没，古学盛行后，迷惑人心，人多疑之。吾今不与言孔子，请考诸子。诸子何一不改制哉？……今揭诸子改制之说。诸子之改制明，况大圣制作之孔子，坐睹乱世，忍不损益，拨而反之正乎？[④]

康有为的论证策略是暂时搁置经书与儒家文本，改由诸子学来看待这个议题。他采取该策略的理由是：这个儒学争论之所以产生，恰好是因为众人在同样的经书与儒家文本中读出非常不同的孔子，所以继续争论如何诠释这些文本是无济于事的，只能把其他文本也考虑进来，而需要考虑的其他文本自然是诸子文本。康有为提出一个符合直觉的理由，即孔子也是“子”，且孔子之所以为圣人是因为他是诸子之首。既然如此，我们只需要理解诸子在做什么，就能知道孔子在做什么。如果孔子不是跟其他诸子从事一样的事业，他在概念上就不可能会是诸子之中最为杰出的。就好比我们不会认为一位学者是最伟大的学者，因为他的学术成果比全世界的厨子做的菜还优秀。

基于这个思路，康有为认为，当先秦诸子都为了救世之弊而致力于改制时，作为诸子之首的孔子应该是诸子之中最为出类拔萃的改制之士。因此，《孔子改制考》虽名为“孔子”改制考，但其内容却是诸子创教改制考，其目的是用来凸显“孔子是创教者、托古改制者、经书作者”这一主张的合理性。在康有为看来，先秦诸子都在做这些事，而墨子尤其是最好的范例。

墨子在康有为论证中的地位在《孔子改制考》一书中尤为显著：该书的《诸子创教改制考》与《诸子改制托古考》皆首列墨子，讨论墨子的篇幅比其他诸子都长。墨子对于康有为来说特别重要，因为顺着康有为“诸子学转向”的论证思路，墨子自然成为最明显且最具有说服力的例证。原因有四：（1）与其他诸子相比，墨家在思想与群众组织上具有较强的宗教特征；（2）与其他子书相比，《墨子》一书相对较常引用经书；（3）墨家提出许多政策建议，诸如节用与节葬等；（4）先秦两汉文献经常出现“孔墨”与“儒墨”并称的论述。第四点是特别重要的一点。康有为说：“战国与孔子

---

① See Ting – mien Lee, “ ‘Benevolence – Righteousness’ as Strategic Terminology: Reading Mengzi’s ‘Ren – Yi’ through Strategic Manuals”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 16, 2017, pp. 15 – 34.

② 例如，“盖‘六经’皆孔子作也。《诗》、《书》、《礼》、《乐》，孔子藉先王之书而删定之；至《易》与《春秋》，则全出孔子之笔”。需要注意的是，康有为对哪些经典是孔子著作或删定的观点一直在改变，例如同书第 39 页便出现其他说法。（参见［清］康有为：《康有为全集》第 1 集，姜义华、张荣华编校，北京：中国人民大学出版社，2007 年，第 349 页。以下相关文献均出自此版本，不再详述。）

③ ［清］康有为：《康有为全集》第 1 集，第 325 页。

④ ［清］康有为：《康有为全集》第 3 集，第 21 页。

争教，惟墨子，故诸子书，皆儒、墨并称。”[①] 康有为认为，先秦两汉学者之所以经常并称“孔墨”、“儒墨”，是因为这些学者意识到两者有高度相似之处。这个相似之处在于两者都是创作经书、意在改制的宗教，而它们之间的纷争在本质上就是政教之争。

孔子未生之前，制度政教皆无定。当时诸子各有改制之心……皆欲自立教，每托古以明权，孔子乃发愤而改制。故诸子所称，皆儒、墨并举。与孔子争教者，墨子也。诸子之教，以老、墨为最老辈……孔子劲敌者莫如墨子，老子不及也。[②]

三、康有为的“墨子论证策略”

解释为何墨子在康有为的论证中扮演重要角色后，接着将呈现康有为如何运用“孔墨”与“儒墨”并称、墨学的宗教色彩、《墨子》的经书引文与政策建议来描绘孔子的“真实样貌”。康有为的论证分为四个步骤：第一步，用先秦两汉频繁出现的“儒墨”与“孔墨”来指出时人认为孔子与墨子极为相似；第二步，论证两者的相似处在于他们都编撰自己的经书；第三步，论证两者都是托古改制者；第四步，论证两者的另一个相似点在于他们皆是创教之圣。以下逐一讨论这四个论证步骤。

第一步：早期作者经常“孔墨”与“儒墨”连称

为了论证孔墨皆著经以托古改制，康有为特别强调早期文献中的“儒墨”与“孔墨”论述。他认为这些论述表明古人知道孔子与墨子两人皆意在托古改制。有趣的是，尽管康有为的目的在于推尊孔子与孔学，却把一般认为是在批判儒家的《韩非子·显学》视为是最有力的证据：

世之显学，儒墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也……孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜，尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？……无参验而必之者、愚也，弗能必而据之者、诬也。故明据先王，必定尧、舜者，非愚则诬也。[③]

历来诠释者认为，韩非子此语是在批评儒家与墨家“捏造历史”与“自我矛盾”。但康有为在《孔子改制考》中却反复不断地引用它，证明韩非早已看出孔子与墨子两人的相似处在于假借先王的名义来推广自己的制度理念：

同是尧、舜，而孔、墨称道不同。韩非当日著说犹未敢以为据，非托而何？不能定尧、舜之真，则诸子皆托以立教，可无疑矣。[④]

类似的论证也屡见于同书的《孔子改制托古考》：

孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜，尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？……可见当时托古于先王之风，韩非犹及知之。[⑤]

韩非言：尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚？可见“六经”中先王之行事，皆孔子托之，以明其改作之义。[⑥]

康有为利用《韩非子》的“孔墨”与“儒墨”论述来证明：孔子与墨子都企图用他们所编织的古圣先王之道来支持他们自己的政治理想与改制方针；如果不是如此，便很难解释为何两者皆道尧舜却取舍不同。

第二步：用《墨子》论证孔子为经书作者

康有为的第二步是论证孔、墨托古改制的方式是编纂自己的经书。他用《墨子》中的经书引文来指出墨家有不同的经书版本。相比于其他子书，《墨子》明显有较多的《尚书》引文。康有为不是

① ［清］康有为：《康有为全集》第 2 集，第 135 页。
② 同上，第 105 页。
③ ［清］王先慎撰、钟哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，2003 年，第 456—457 页。
④ ［清］康有为：《康有为全集》第 3 集，第 30 页。
⑤ 同上，第 142 页。
⑥ 同上，第 147 页。

第一位使用《墨子》来讨论《尚书》史的学者[①]，但他的目的与一般《尚书》学者不大相同。他所关心的问题并非是原始《尚书》的样貌，相反，他试图论证并不存在所谓古圣先贤著作然后流传到诸子手上的原始《尚书》。换言之，没有所谓的原始本《尚书》，即使有一个共通的底本，诸子各自也有其改编的版本。于是，康有为用《墨子》中的《尚书》引文来论证墨子自己编写了自己的《尚书》。康有为的目的是想提出，如果墨子编撰了自己的《尚书》，孔子可能也做了同样的事。

《书》经孔子所论定者，凡二十八篇。余则孔子所未定之《书》……且《汤誓》为今学，而墨子引之为《汤说》，凡三条，则百篇所无之名矣。如以“说”为文误，不应三条皆误。如以为异篇，何以《书序》无之?[②]

康有为在这里指出，《墨子》引用了3次不见于百篇《尚书》中的《汤说》篇。由于总共出现3次之多，传钞错误的可能性并不高，比较有可能的情况是这就是墨家本《尚书》所独有的。也许有人会反驳康有为，即使《墨子》提到的《尚书》篇章不见于百篇书序，也未必表示这些篇章不在孔子所见的《尚书》中。但康有为用了更多例子来论证：学者不应该先入为主地预设《墨子》的《尚书》与真正的孔子《尚书》是同一版本。他指出，《墨子》的《尚书》引文中有些片段出现在今文《尚书》，但这些片段在《墨子》中却有不一样的篇题；还有一些情况是《墨子》提到与今文《尚书》一样的篇题，但当中所提供的引文在相对应的今文《尚书》篇章中却找不到。

难者又曰：[…] 诸书所引者，乌知其必非孔子之《书》? 曰：《墨子》引今《甘誓》以为《禹誓》(《明鬼》)。再引《禹誓》，又不在今《甘誓》中 (《兼爱》)。引今《汤誓》以为《汤说》(《兼爱》)。别引《汤誓》，复不在今《汤誓》内 (《尚贤》)。则其所见显非孔《书》。[③]

康有为认为，这些现象表示《墨子》的《尚书》很可能是一个独立版本。当然，他的论证并不足以支持这么强的结论。即使《墨子》所提到的《尚书》与其他我们所知的版本有很多出入，也不表示墨子或墨徒自己撰写了一部《尚书》。然而，康有为所提供的论据确实足以支持一个比较弱的主张，即墨者可能改编或见过一部不同版本的《尚书》。这个可能性确实能在一定程度上挑战“有一本真实的、独一无二的、古圣先贤所著作的、并为诸子所传述的《尚书》”的说法。这一可能性也指向了另一个可能性，即有可能在诸子时期便有各式各样的《尚书》版本在流传甚至是被重新编写。顺着这个结论，康有为接着论证：诸子之所以编纂他们自己的经书，是为了要进行“托古改制”。同样，墨子在这一步论证中扮演关键角色。

第三步：用墨子论证孔子著经以托古改制

在论证墨子有其独立的《尚书》版本后，康有为接着论证墨子著作经书的目的在于托古改制。康有为的论证方式是突出《墨子》本《尚书》与今文《尚书》不符的地方恰好正符合墨家思想而背离儒家思想，而今文本的对应部份则恰好是符合儒家思想而背离墨家思想。换言之，墨子本《尚书》是依据墨家思想的需要编写的，而今文《尚书》是依据儒家思想需要而撰写的。康有为以墨家的“非命”为例，解释墨家反对“命”的观点，所以《墨子》本《尚书》没有提到“命”。相反，孔子本《尚书》就对“命”抱持正面的看法：

墨子谓三代先王不言命。夫先王，禹、汤、文、武耳，而《书·般庚》有曰：恪谨天命。《金縢》又曰：无坠天之降宝命。皆显明言命者。今书中不可缕指。然则墨子之言“非命”，非托之先王而何? 墨子托先王以非命，孔子之言命，亦何莫非托先王以明斯义哉?[④]

《仲虺之告》、《太誓》之言，皆墨子之书，绝不言命，与今书不符，可知皆出于托也。[⑤]

康有为指出，根据《墨子》所引述的《尚书》，古圣王反对“命”的观点，但根据现世传本，

① 不少学者在康有为之前就已做了《墨子》与传世诸《尚书》段落的比照。(参见 [清] 魏源《魏源全集·书古微》，长沙：岳麓书社，2004 年，第 163—166、77、92 页。)

② [清] 康有为：《康有为全集》第 1 集，第 369 页。

③ 同上，第 522 页。

④ [清] 康有为：《康有为全集》第 3 集，第 38 页。

⑤ 同上，第 38 页。

古圣王却支持“命”的思想。因此，他论断墨子为了支持其“非命”思想而撰写了一本“非命”版的《尚书》来托古改制。这里，康有为提出，孔子可能也作了一部《尚书》，以藉古圣贤之口来传授自己的思想主张①。

这个推论乍看之下似乎不能成立，因为“命”这个字在古汉语中本来就存在歧义；今本《尚书》中的“天命”与“宝命”的“命”、墨家“非命”所非的“命”是不是一回事，仍是需要解决的诠释问题。然而，康有为确实指出一个值得注意的现象，即《墨子》所呈现的《尚书》与现存《尚书》存在一些明显的表面分歧。这些分歧使我们理由去审慎思考这个问题：孔子与墨子是否策略性地假托古代经典来宣扬他们的理念？若是如此，传述这些理念的经书，或许就不是儒、墨所声称的来自古圣先贤。

第四步：用墨子论证孔子为教主

康有为对于孔子的看法还有另一要点：他认为孔子不只是托古改制之圣，还是创教之圣、儒教之教主。关于这点，其论证手法也是转向先秦诸子，主张诸子之争在本质上即是“争教”，而各学派的领袖即为教主②。为了论证这个观点，他特别强调墨学在思想及组织方式上皆具备宗教色彩。他反复指出墨子的尊天、信鬼等思想，还引用《吕氏春秋》与《淮南子》中的纪载，来说明墨家有相似于耶教的教皇、牧师或神父、门徒的组织结构。例如，康有为提出《吕氏春秋》中所说的墨家“巨子”就相当于是耶教的“教皇”，其所说的“墨者师”就相当于是耶教的“神甫”与“牧师”③。他还引用《淮南子》关于墨徒的段落，认为墨徒就相当于耶稣的十二门徒。他甚至据此表示，从早期文献来看，墨教的组织规模还远大于耶稣时的耶教④。

墨子、墨者与墨家思想虽然不是康有为的研究对象，却具有难以取代的论证功能。例如，康有为反复提及墨学中的“天”“鬼”等信仰，但从来不试图阐明这些概念在墨学中有何内涵，或是它们在墨学思想体系中的地位；他的目的仅是为了凸显墨学的宗教性，并以此说明孔学也具有一样的特征。所以，在强调了墨学的宗教色彩后，他接着就把这些色彩归诸孔学。“若夫尊天、明鬼，孔学中固有之义，墨子不过窃而提倡。”⑤

康有为除了主张墨学的“尊天”“明鬼”思想是窃自孔学，还提出孔教如同墨教，亦具有教主、神父与门徒的宗教组织形态。他提到孔子在早期被看作是素王，而素王即是儒学之教主⑥。他还引用早期文献中的“孔墨”与“儒墨”论述，来论证儒家的“博士”相当于耶教的神甫牧师，而孔子弟子与墨家弟子一样，相当于耶稣的十二门徒⑦。这些例子显示，康有为认为古人经常并称“孔墨”与“儒墨”是因为他们认为两者极其相似，无论是在教义或组织结构上皆具有宗教色彩。

四、康有为“墨子论证”的新意与效力

康有为的“墨子论证”看似与他的“孔子为创教改制之圣”说一样奇特。作为一个儒家的护教者，他毫无顾忌地拿着异端之徒的照片来给孔子绘制肖像：凡是墨子有的特征，他都一笔涂抹在孔子的脸上。他甚至搬出抨击儒家的《韩非子》来替他描绘的孔子肖像背书。康有为的论证对往后思想史的影响颇为深远。如很多学者曾指出的，他的做法似乎无法如他所愿地抬高孔子，反倒是出人意表地把孔子贬到诸子之列，激励了“疑古”与“崇墨”的思想。例如，康有为的变法追随者谭嗣同与梁启超等似乎最终都由儒转墨。

---

① ［清］康有为：《康有为全集》第 3 集，第 39 页。

② 例如，康有为认为墨子、老子与孔子皆为创教之圣与教主，其门人弟子之间的争论乃“争教”。（参见［清］康有为：《康有为全集》第 1 集，第 415 页。）

③ ［清］康有为：《康有为全集》第 3 集，第 66、69 页 。

④ 同上，第 65 页。

⑤ 同上，第 119 页。

⑥ 同上，第 104 页。

⑦ 同上，第 65 页。

然而，就论证本身而论，康有为“墨子论证”的效力恰恰在于它汲取了“以史证经”或“以子证史”等论证进路的长处，摆脱了自我循环与丐题的问题。正如康有为自己意识到的，他与当时学者的分歧来自他们对整体古代文献的理解的大规模差异，而不是对于特定古代文本的小范围的认知落差。所以，康有为与他的论敌的分歧不可能单凭引用一段《论语》或《孟子》等儒家文献的话，或是针对一本《公羊》或《周礼》的文句进行辩论就能消解；因为系统性的分歧伴随的是对于众多个别细节的共识的缺乏。所以，如果康有为引用儒家文本来支持自己的儒学主张，就有循环论证的嫌疑；而如果以他自己对于儒家文本的诠释来反驳别人的质疑，就有丐题的问题。这就好比某甲质疑某乙凭什么说《庄子》的思想呈现出道德的虚无主义，某乙就引用一段《庄子》原文说“因为庄子在这里就是这么说的”，但某甲正在质疑的恰好就是某乙凭什么认为《庄子》的话就是这个意思。康有为论证进路的优势，就在于他转向其他先秦诸子文本的策略。

康有为的“诸子学转向”论证回避了循环论证与丐题的问题，还提高某种意义上的论证效力。这个论证效力主要来自于他扩大了“被解释项”（explanandum）。此效力建立在一个方法论上的基本原则之上，即一个理论所能解释的东西越多，它的合理性就越高①。康有为“墨子论证”独具匠心之处就在于，它把《墨子》这本书的内容（如经书引文等）、先秦两汉对墨家的描述、先秦两汉对儒墨的描述都放进被解释项。换言之，他的“孔子创教改制”说能解释上述这些材料，任何人若想反驳他的主张，就必须先把他能解释的所有对象（如《墨子》的经书引文与《韩非子》的“儒墨”论述等）也都解释一遍。康有为的论证效力就在于此。如果我们接受康有为的主张，就能解释为何古人认为孔墨是一样的、为什么孔墨与儒墨都称道古圣王却对古圣王的政治主张有不同描述、为什么《墨子》的经书与其他版本的经书有系统性的差异、为什么《墨子》经书与其他版本的差异恰好反映它与儒家思想的分歧，等等。因此，任何试图批判康有为并建立自己儒学理论的学者都无法简单地诉诸四书五经来反驳康有为，还需要同时考虑康有为的理论所能解释的一切现象。

五、结　　论

本文指出康有为论证“孔子为今文经作者”“孔子为创教改制之圣”等主张时采取了“诸子学转向”的策略，并建构出独特的“墨子论证”。康有为利用早期的“儒墨”论述与墨家思想及其组织形式的宗教色彩描绘出一个“教主孔子”的形象。他的“孔子著经以托古改制”主张也是藉由墨子来论证。这个论证由四个步骤构成。第一步，指出先秦两汉学者经常并称孔墨或儒墨。这点表示古人早已注意到二者的相似性，例如《韩非子·显学》暗示孔子与墨子的相似性在于两人都创作经书以假托先王来传扬自己的理念。第二步，指出今本《尚书》与墨家本《尚书》的系统性差异，藉此表明墨家有独立的《尚书》传本。第三步，指出这些差异是有规则可循的，即墨子本《尚书》恰好符合墨学思想却不契合今文本《尚书》的儒学思想。第四步，强调儒、墨在思想与组织结构上皆具有浓厚的宗教色彩，进而提出孔子与墨子皆为创教之圣。这四个步骤彼此支持，形成一个有系统性的论证。康有为的“墨子论证”别出心裁地用墨子来勾勒孔子，更重要的是这个论证回避了循环论证与丐题的问题，并加强了他儒学理论的解释力。当然，尽管他的“墨子论证”在方法论上有某种意义的效力，但无法成为具有强大说服力的论证，毕竟康有为的结论太强，强到使他的论证无论如何都显得薄弱。但透过分析康有为“墨子论证”的思路、步骤与效力，我们还是能发掘出他理论背后有条清晰且符合直觉的论证思路。更重要的是，康有为的论证策略提醒我们，儒学之争不可能全然从儒学的内部文本来解决，必须看得更广并扩大解释对象，从而追求一个整全的古代思想史图像。

（责任编辑　于　是）

① 关于“扩大被解释项”的方法论原则，笔者在2014年9月捷克马萨里克大学（Masaryk University）的“Reading the ‘Masters’: Contexts, Textual Structure, and Hermeneutic Strategies”会议上所发表的论文有详细讨论。（See Ting-mien Lee, “Methodology of Interpreting Early Masters—Explanatory Power, Intertextuality, and Coherence”, *The Blurry Boundary Between Ethical Theorists and Political Strategists: The Meaning of Ru - Mo'in Early Chinese Texts*, Dissertation. KU Leuven Faculty of Arts, 2015.）

民族主义与现代化之间
——论伍连德之中医现代性转型探索*

黄　丁

【摘要】中国传统文化的现代性转型始终在民族主义与现代性的张力中寻求平衡点。作为中国传统文化之重要组成部分的中医，其现代性转型亦如是。鉴于此，本文将伍连德有关中医的论述置于中国传统文化现代性转型的大历史处境中进行考察，即在阐释伍连德对中医现代性转型探索的内容——中医发展的症结、中医如何契合科学以及中医如何完成进化，并将其主张与同时代的思想家进行比较的基础上，揭示伍连德该探索背后的心灵世界——民族主义保国与现代化强国的混合心理。

【关键词】伍连德；中医；科学；进化

中图分类号：B259.9　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0150－06

作者简介：黄　丁，江西南昌人，哲学博士，（广州 510632）暨南大学哲学研究所讲师。

基金项目：国家社会科学基金项目“17－18 世纪德意志敬虔主义研究”（19CZX038）

伍连德（Wu Lien－teh，1879－1960），字星联，祖籍广东新宁县，出生在马来西亚槟榔屿。1902 年 4 月，伍连德获剑桥大学医学博士学位，随后回到家乡开办诊所。1907 年，应时任北洋大臣袁世凯的邀请，出任北洋陆军医校帮办（副校长）。1937 年，由于日本全面侵华，伍连德假道香港回到家乡。在中国的 30 年间，伍连德不仅在学术上提出开创性的理论，还在传染病宏观防治方法、海港检疫体系、医院建设、全面禁止鸦片和医学外交等方面做出卓有成效的贡献。在学术理论创新方面，伍连德的贡献主要表现在两个方面：一是“肺鼠疫”的提出、中间宿主和鼠疫自然疫源地的分析；二是与王吉民合著《中国医史》（*History of Chinese Medicine*），梳理了中国自周代以来的医政、疾病史和医学家及其学派，并对中医的现代性转型做了开创性的探索。在实践方面，伍连德扑灭三次爆发在中国境内的鼠疫，特别是 1910－1911 年间东北的鼠疫；积极参与防治霍乱、猩红热和其他传染病的工作；率先在东北建立东三省防疫事务总处，并在厦门、上海等海港建立海港检疫管理处；积极投入中国的医疗事业的建设，如在哈尔滨、三姓（依兰）和拉哈苏苏（同江）建立防疫医院，在沈阳建立东北陆军医院，在北京建立中央医院（北京大学人民医院的前身），积极协调洛克菲勒基金会在北京筹建北京协和医院等；大力宣传鸦片等毒品的危害，代表中国政府前往海牙签署 1912 年颁布的《海牙禁止鸦片公约》；在清政府的支持下，伍连德于 1911 年 4 月在沈阳举行鼠疫会议，被推举为大会主席，在大会上发出中国的声音；此外，在众友人的协助下，伍连德创立中华医学会，创办《中华医学杂志》。由是观之，无论在医学理论的创新和具体实践上，如现代医院的建立、医学杂志的创办、医学会的成立、现代医学实践和中国现代医学防疫体系的建立，还是在中医的现代性转型的探索方面，伍连德被视作“中国现代医学奠基人”是毋庸置疑的。因此，梁启超赞誉伍连德道：“科学输入垂五十年，国中能以学者资格与世界相见者，伍星联博士一人而已。”①

* 本文在写作过程中得到暨南大学本科生郑晓萱、王一帆和翁芝涵的帮助，在此表示感谢。

① 梁启超著、胡跃生校注：《梁启超家书校注本》，桂林：漓江出版社，2017 年，第 355 页。

一

有关伍连德的研究，大体可分为如下四种进路：第一，将伍连德的生平与事业置于进化史观视域下的研究，即以时间为线索，历数第一位剑桥大学的华人医学博士、第一位公共防疫专家、第一位被推举为医学会议主席的华人和“肺鼠疫”理论的首位提出者等，从而使得这一进路的研究“遁入庸常科学史固有的思维路径，去历数、归纳技术的递进，学说的成长，个体的荣耀……姿态中还掺杂着浓烈的民族主义偏狭意气，映出辉格史学（所谓‘爱国主义’的科学史）的愚昧胎记”①，以王哲的《国士无双伍连德》为代表。第二，突出伍连德作为鼠疫斗士的研究，即将论述的重点置于勾勒伍连德扑灭东北鼠疫的过程和研究“肺鼠疫”的传染源、中间宿主和传播方式上，以马学博的《伍连德学术生涯中的开创性理论建树》② 为代表。第三，或以伍连德扑灭东北鼠疫，或以伍连德收回海港建议权为契入点，分析以伍连德为代表的清末民初知识群体在中国现代性转型的大潮中的民族主义与世界主义之间的张力，以及分析哈尔滨鼠疫防疫领导权之争背后的包括主权之争，中西医之争和清末中央与地方之间角力，前者以李淑飞的《海峡华人知识精英的民族主义观念——伍连德与林文庆的比较研究》③ 为代表，后者以杜继红的《清季哈尔滨防疫领导权争执之背景》④ 为代表。第四，以伍连德主持召开的万国鼠疫会议为契入点，详述万国鼠疫会议的历史、报道与记录，以陈垣编撰的《奉天万国鼠疫研究会始末》⑤ 为代表。此外，汉语学界还陆续翻译出版了伍连德的系列论著《中国医史》（2009，英文影印本）、《鼠疫斗士——一位现代中国医生的自传》（2011）和《伍连德及东三省防疫资料辑录》（全三册，2019），以及出版了收录近年中国与东南亚两地区有关伍连德的多篇代表性学术与非学术类论述的综合性文集《发现伍连德：诺贝尔奖候选人华人第一人》（2010）。

由上观之，就研究主题而言，学界有关伍连德的研究主要集中在其扑灭东北鼠疫上；就研究目的而言，通过对伍连德的研究或通过史料的梳理，尽可能还原清末东北鼠疫防疫过程中的中国与俄日间的角力以及中央与地方间的张力，或通过考究伍连德在海港检疫权中所使用的汉语（“争主权”“雪耻”等）与英语（up－to－date）之不同，呈现以伍连德为代表的清末民初知识分子对现代性拥抱的混合型心态，即“对于民族主义保国和西化强国的双重诉求”⑥。伍连德绝非在真空中存在的个体，而是如王一方所总结的：“伍连德的一生展示的是一位正直学人在大时代的转身之间，由技术专家（注重技术关怀）向公共知识分子（注重社会与公众责任）进发的心灵历史，在他的精神世界里打开的是一部社会与思想的甄别史，一部人性的蒙难史。”⑦ 鉴于此，本文以伍连德有关中医的论述为研究对象，着力阐释伍连德对中医现代性转型的探索，从而窥见以伍连德为代表的知识分子在近代中国思想的现代性转型的大背景中所呈现出的家国情怀和世界眼光。

二

由于近代中国遭遇“三千年未有之大变局”，使得大量中国知识分子开始反思包括中医在内的中国传统文化，因而在近代中国医学界出现了中医存废之争：第一，以俞樾和余岩为代表的“废医存药”派，并推动国民政府颁布《废止中医案》；第二，以恽铁樵和丁福保为代表的中西汇通派，即主

① 参见王一方：《历史过山车上的伍连德》，《该死，拉锁卡住了》，上海：生活·读书·新知三联书店，2016 年，第 185 页。
② 马学博：《伍连德学术生涯中的开创性理论建树》，《自然辩证法通讯》2007 年第 3 期。
③ 李淑飞：《海峡华人知识精英的民族主义观念——伍连德与林文庆的比较研究》，《华侨华人历史研究》2009 年第 4 期。
④ 杜继红：《清季哈尔滨防疫领导权争执之背景》，《近代史研究所集刊》第 78 期；胡成：《东北地区肺鼠疫蔓延期间的主权之争（1910．11－1911．4）》，《中国社会历史评论》第 9 卷，天津：天津古籍出版社，2008 年。
⑤ 参见陈垣：《奉天万国鼠疫研究会始末》，《中国荒政书集成》第 12 卷，天津：天津古籍出版社，2010 年。
⑥ 杨祥银、王鹏：《民族主义与现代化：伍连德对收回海港检疫权的混合论述》，《华侨华人历史研究》2014 年第 1 期，第 51 页。
⑦ 王一方：《历史过山车上的伍连德》，《该死，拉锁卡住了》，第 185 页。

张中西医当“通其可通，而并存其异”，以在我国形成“尽美尽善之医学”；在此基础上，丁福保主张中医通过科学进行改造，以促进中医形成科学化的体系。伴随着理论上的争鸣，近代中国社会在实践上同样存在着“废除中医”派和“保全国医”派的角力。目睹中西医相互攻讦，加之深刻意识到“适者生存，物竞天择”的社会发展规律，伍连德开始对中医的现代性转型进行不自觉地探索。

伍连德有关中医的论述较为分散，除与王吉民合著《中国医史》外，散见于《医学现在之取缔及将来之挽救商榷书》（1915）、《论中国急宜谋进医学教育》（1915）、《论中国卫生事业之建设》（1916）、《对于中国医学之管见》（1934）、《中国医学之复兴》（1936）和《鼠疫斗士》（1958）等。由于系统地接受西医教育，加之目睹在扑灭东北鼠疫过程中中医医务人员的糟糕表现，因而早年的伍连德在笃定西医的同时，对中医有所批评。如，在论及中医医务人员在东北鼠疫中的表现时，伍连德批评道：“旧式医生在那次大灾难中表现得束手无策，在满洲的 200 名著名旧式医生中，至少有 80 人死于感染……”① 又如，伍连德在自传中两次论及旧式医生在袁世凯病危期间的糟糕表现，“1915 年袁世凯总统病重的最后几天，我作为主诊医师的那些经历就是证明”②。然而，对中医的批评并非伍连德的目的。随着对中医的认识愈加深刻和身处中国现代性转型的时代洪流中，伍连德不仅为中国第一部《中国医学史》作序（1921），而且与王吉民合著《中国医史》（1932），还在各种场合对自西周朝以来灿烂的中医大加褒扬，甚至将中医诊断中的把脉赞誉为“在脉搏记录仪和心电图问世之前，上述那些脉搏的复杂临床表现显然已经有人描述过!”③ 毋庸置疑，伍连德绝非口是心非、阳奉阴违之人，他对中医的态度从早年的批评到后期的肯定的转变，当视作他在中国推行西医遭遇中医顽强抵抗后，对中医的现代性转型不自觉地探索，以期实现中医的现代化转型和中国医学的长足进步的双重目的。既如此，伍连德探索中医的现代性转型的尝试表现在哪些方面？在中医存废的时代，他究竟属于废医存药派还是中西汇通派？他评价中医的判断标准又是什么？

首先，伍连德对中医进行“把脉”，指出中医存在的问题是不科学和未进化。在《陆海军参用中西医论》中，对陆海军中使用中医的现象，他批评“中医既未涉猎此种科学，又未经历凡此效验，无裨戎行，确为不可掩饰之事实”，并将中医与西医间的关系总结为“中西两医之不相投合，犹如凿枘冰炭。新旧冲突，共济惟难”，将中西医之特点分别归纳为“一者往前直追，欲造绝域，一则望后留恋，故步自封，背道而驰，优劣因之牵转”，还将当时社会上呼吁留存中医的行为之目的斥为仅仅为了“保存国粹，或为习惯相沿”④，而不是遵循进化之理、具有科学精神之举。可见，伍连德对中医的“诊断”主要集中在两个方面：第一、在诊疗手段上不遵循科学，无法校验，即中医不“科学”；第二，在思维方式上强调“望后”，使中医“固步自封，执迷不返，以致疾病时乘无法拯救”⑤，即中医未“进化”。也就是说，伍连德对中医的批判始终围绕着近代中国两大时代精神——“科学”和“进化”：其一，中医的诊疗方法不遵循科学，即“不是根据个人观察和研究写出来的独创性著述”⑥，而仅仅依照“前人的著作”，使中医“不愧不学无术，以人命为草菅”⑦；其二，由于中医从业者一方面“偶有所得，秘而不宣，则日久渐就湮没”⑧，另一方面“墨守旧法，不知变通，好古己非，又不敏求”⑨，所以“日益退步”。为此，伍连德不得不从理论上解决中医所面临的上述问题，否则要么不能抚慰中医界的生存焦虑，要么无法实现医学在中国的进步。

其次，为了应对中医“不科学”的诘难，伍连德从理论和实践两个方面进行回应，以期实现中

① 伍连德：《鼠疫斗士（下）》，程光胜、马学博译，长沙：湖南教育出版社，2012 年，第 701—702 页。
② 同上，第 701 页。
③ 同上，第 697 页。
④ 伍连德：《陆海军参用中西医论》，《中华医学杂志》1916 年第 2 卷第 1 期，第 2 页。
⑤ 伍连德：《论中国卫生事业之建设》，《大中华杂志》1916 年第 2 卷第 11 期，第 4 页。
⑥ 伍连德：《鼠疫斗士（下）》，第 705 页。
⑦ 伍连德：《论中国卫生事业之建设》，《大中华杂志》1916 年第 2 卷第 11 期，第 1—2 页。
⑧ 同上，第 2 页。
⑨ 伍连德：《中国医学史序》，《中华医学杂志》1921 年第 7 卷第 2 期，第 1 页。

医的科学化。第一，通过对科技史的梳理，伍连德发现科学并非西方独有，且认为历史上的中医极具科学性。第二，将中医中的中药、中医从业者严格区分开来，并强调引入科学实验的方法将“土产药物”科学化，“藉以发明良药正确之作用”①；而面对中医从业者，伍连德建议一方面引入淘汰机制逐渐将庸医或江湖方士淘汰，另一方面创办正规的医学教育机构培养新医，并主张“引入一种经过修改的健康服务制度……这一制度将使医师责任感更强，并能在他们的职业中更好地领会医疗的理念”，且这种健康服务制度并不隶属于西医，而是“较之经贝文在英国努力而通过的那个制度更简单易行和花钱更少”②。

关于中医的科学性问题。首先，伍连德认为“科学”与“经验”并没有严格的区分。他对那些认为中医不具有科学性、其治疗效果“多系偶合，称之为经验医学”的观点回应道“此说似未尽然，盍经验与科学之界线甚难分清也”③，即认为在科技史上“经验”与“科学”并没有严格的区分。这一回应于持中医不具科学性的观点无益于釜底抽薪，即依照现代科学之父弗朗西斯·培根（Francis Bacon，1561－1626）所总结的“经验”与“科学”在本质上确无严格区分，因为“科学”从其诞生之初看，亦是从经验中抽象总结而来。在此伍连德并未援引培根或伽利略，而是直接将他们的观点作为回应批评中医不具科学性的论点。随后，他借助对中国科技史成果的梳理，如我国医学之发明“痘痂屑乾吹入鼻中之种痘法”不仅在国内获得成功，而且经丝绸之路传播到西亚等地，还经门泰哥夫人（Lady Mary Wortley Montague）传入英国，并在欧洲治理天花时极为盛行，从而得出结论“由上所述，可知中国曾为医学发源之地，且科学非为西方所独有，如称之谓西医，实属错误”④。最后，在以上论述的基础上，伍连德将遵照科学的医学称作“新医”，从而打破近代中国有关中西医互相攻讦的窠臼。可见，在他看来，医学只有一个标准即“科学”，而不当以地域来区分医学，从而造成将中医视作不科学的、而将西医视作科学的错误观念。

关于区别对待中药和中医从业者。通过对中国医学史的梳理，伍连德发现无论是淳于意的“录医案”、张仲景的《千金方》，还是李时珍的《本草纲目》，“所列之药品，已经中外科学家详细研究，冀发见新药，而造福人类”⑤。因而，对于中药，他主张只要能够认真制造，便不仅能够造福国人，而且可以“输售海外”，“只患不谋进步耳”⑥。也就是说，伍连德认为中药本身于治病救人而言大有裨益，只需将其科学化。那么，如何将中药科学化，使中药不再“被发现者及其贴身弟子所密传”⑦ 呢？在写给国民政府发展医学的建议中，伍连德主张中药当“根据科学方法研究土产药物，藉以发明良药正确之作用……又宜将历代相传之秘术利用深奥生物理化之学理，以彰明其合理之作用”⑧，最终使“吾国之医术日益进步”。如此看来，伍连德不仅完全肯定中药的疗效，而且建议借助“生物理化之学理”将中药科学化，使中药不再是一种秘传、经验之方，而是一种经实验科学论证过的、可普遍推行的药剂，进而实现中药的“进化”。

至于中医从业者，伍连德认为一方面当借助行政力量，运用考试的方法逐渐淘汰“所谓世袭儒医、神巫医、江湖医”，即“举行旧医甄别试验，合格者准其开业，不合格者一律禁止开业”⑨；另一方面，广办医学教育机构，并“设中央医学统辖处，所有全国医学事务全归该处管核，由教育部许以特权，将全国医学教育，完全改组，力谋进行，以收整齐划一之效”⑩，“数年之后，劣者逐渐淘

① 伍连德：《对国民政府医学前途之希望》，《中华医学杂志》1928 年第 14 卷第 4 期，第 209 页。
② 伍连德：《鼠疫斗士（下）》，第 713 页。
③ 伍连德：《中国医学之复兴》，《科学》1936 年第 20 卷第 4 期，第 260 页。
④ 同上，第 261 页。
⑤ 同上，第 262 页。
⑥ 伍连德：《医学现在之取缔及将来之挽救商榷书》，《中华医学杂志》1915 年第 1 卷第 1 期，第 13 页。
⑦ 伍连德：《鼠疫斗士（下）》，第 700 页。
⑧ 伍连德：《对国民政府医学前途之希望》，《中华医学杂志》1928 年第 14 卷第 4 期，第 209 页。
⑨ 伍连德：《对于中国医学之管见》，《中华医学杂志》1934 年第 20 卷第 1 期，第 3 页。
⑩ 伍连德：《论中国急宜谋进医学教育》，《中西医学报》1915 年第 5 卷第 9 期，第 5 页。

汰，优者逐渐培生，必有佳果之收获”[①]。运用考试的方式逐渐将“旧医”逐渐淘汰并非伍连德的原创，而是袭自日本明治维新时期的做法，但伍连德强调我国与日本国情不同，因而不能操之过急，而应当“分期变通办理，以资整顿”[②]。至于具体取缔之方法，伍连德援引国民政府颁发的中医条例道：“一面详请教育部急定甲乙两种普通医校课程及管理员、教员资格分行各省，分饬各道各县设立限期开办甲种纯用西法文字，用汉用英均无不可，乙种参用中医课程，以免执幻及售中药者借口……只准经考取者入而研究，余则作为无效。”[③] 如此，此前从事诊疗的“世袭儒医、神巫医、江湖医”若不能通过考试，则政府不给其颁发执业证书，故而遭到淘汰；若能通过考试，则政府颁发执业证书，加之在由国家统一制定的培养大纲的正规中医学院接受学习的中医后辈力量的逐渐加入，便能实现中医从业者的现代性转型。

最后，关于中医的进化问题。与运用培根的“经验”与“科学”在本质上无严格区分驳斥持中医是非科学的观点不同，伍连德多次强调中医不仅未进化、而且是退化，因而原本历史上灿烂辉煌的中医逐渐丧失往日的荣光，呈现为寻章摘句、为前人著作注疏的形态。对此，伍连德认为原因虽多，但中国医学史的缺乏是其重要原因。正如他在为首部中国医学史做序时说的：“神农皇帝，实为世界医学家之鼻祖。于历史上最有荣光，乃延至今日，我国医学反居人后，其中原因虽多，而医史阙如亦其一也。”[④] 缘何伍连德认为医史的缺失是导致中医难以进化的重要原因呢？“盍统系既不可稽，斯沿革莫由参考，年湮代远，可资科学之研究者，只有陈陈相因，各立门户之书籍耳，岂圣哲求新之本耶？”[⑤] 也就是说，在伍连德看来，正是由于中医缺乏医史，使后世无法参考前人的研究成果，即不能站在前人的肩膀上更上一层楼，实现中医的进化，而只能陈陈相因，各立门户之见，甚至“墨守旧法，不知变通，好古己非”。另外，伍连德还援引日本正因为有医史，使其能够“舍其旧而新是图，日新不已，进步不已，日本之善善从长，猛进维新如是”[⑥]。

伍连德认为中国缺乏医史是导致中医极难进化的重要原因，所以他一方面鼓励同行撰写中国医史，另一方面还与王吉民共同撰写《中国医史》，以为促进后世中国医学的进化奠定基础[⑦]。为了撰写出更好的中国医学史，以“为促进吾国医学之良导线也”[⑧]，《中国医史》将中国传统医学分为四个时期：古代或传说时期（BC2697 – BC1122）、黄金时期（BC1121 – AD960）、争鸣时期（AD961 – AD1800）和现代或转折时期（AD1801 – AD1936）。通过细致的梳理，《中国医史》发现“中医的思维和演进中的许多重要变化清晰可辨，也可以溯源”[⑨]，从而驳斥美国医学史家嘉里逊（Fielding H. Garrison，1870 – 1935）在《医学史》（*History of Medicine*）中称“中国医学是完全静止的”[⑩] 的观点。至于历代中国医学的特点，伍连德总结道：“周朝的特点是其理论思维。当时的医学尤其主要受到哲学教义的影响。公认中医史上最辉煌的时代——汉代——最浓墨重彩……他们强调直接观察，使医学更加科学化。迄今为止，中医可以说是完全本土的。但在唐朝，佛教的传入带来了印度的理念和治疗方法……发明了治病的符咒体系，就这样诞生了各种形式的治疗方式，人们也开始使用各种各样的治疗方法……”[⑪] 最后，虽然《中国医史》总结了中国医学的发展变化及其特点，但伍连德并未将其称作“进化”，即在《中国医史》中伍连德所运用的是“Change”（变化），即“shows that numerous important changes in medical thoughts and movements can be traced and distinguished”，而不是“Evolve”

① 伍连德：《医学现在之取缔及将来之挽救商榷书》，《中华医学杂志》1915 年第 1 卷第 1 期，第 12 页。
② 伍连德：《对于中国医学之管见》，《中华医学杂志》1934 年第 20 卷第 1 期，第 3 页。
③ 伍连德：《医学现在之取缔及将来之挽救商榷书》，《中华医学杂志》1915 年第 1 卷第 1 期，第 12 页。
④ 伍连德：《中国医学史序》，《中华医学杂志》1921 年第 7 卷第 2 期，第 1 页。
⑤ 同上，第 1 页。
⑥ 伍连德：《读日本医学史感言》，《中华医学杂志》1919 年第 5 卷第 1 期，第 6 页。
⑦ 王吉民、伍连德：《中国医史》，上海：上海辞书出版社，2009 年，第 817 页。
⑧ 伍连德：《中国医学史序》，《中华医学杂志》1921 年第 7 卷第 2 期，第 2 页。
⑨ 王吉民、伍连德：《中国医史》，第 xxvi 页。
⑩ 陈琦：《王吉民、伍连德的〈中国医史〉及其中译本》，《虎门文史》第 3 辑，广州：广东人民出版社，2015 年，第 365 页。
⑪ 王吉民、伍连德：《中国医史》，第 xxvi – xxvii 页。

（进化）。因此，伍连德梳理中国医史的目的并不是呈现中国医学的进化，而是为后世中国医学的发展奠定基础，以促进中国医学的进化和中医的现代性转型。

三

综上所述，由于面对着由船坚炮利和廉价商品叩关的西方文明的挑战，19 世纪中叶至 20 世纪中叶的中国正经历着艰辛的外源性现代性历程，因此中国知识分子始终在调适中国传统文化与现代性之间的关系，以达到逐步实现中国传统文化的现代性转型和民族国家重新确立与强大的目的。中国传统文化暗含着所谓的“民族主义”，寓意着对本土文化的自信；而后者即“现代化”①，则寓意着与洋人合作（包括引入洋人的思想），从而实现西化强国的目的。作为当时中国医学界之代表的伍连德，同样在中国传统文化与现代性间的张力中寻找平衡，其对中医现代性的探索便是典型体现。

为了实现中医的现代性转型，伍连德一方面肯定中医的价值，如承认中医辉煌灿烂的历史和肯定多数中药的临床治疗效果；另一方面竭力将促使西方列强和日本实现腾飞的“科学”引入中医，如“利用深奥生物理化之学理”将中药科学化和借助依据国家统一制定的培养大纲而形成的考题逐渐将“世袭儒医、神巫医、江湖医”剔除出中医从业者队伍。如此看来，伍连德对中医现代性转型的探索既不同于余岩之流粗暴地将中医彻底废除的做法，又不同于恽铁樵之辈以中医为本位，强调中医与西医在最初意义上是“理一分殊”的做法。他另辟蹊径：不是以中、西医学的标准来评判对方，而是以科学为尺度，将符合科学的称作“新医”，将不契合科学的称作“旧医”。伍连德认为，“科学”并非西方的专属，而是一种具有最大通约性的方法，即科学不问东西，而是价值中立的。需指出的是，伍连德借助中国医学史成为中医进化的“良导线”并非如某些学者所批评的是一种“庸俗进化论”②。恰恰相反，伍连德建议尝试着从中国医学内部挖掘促进中医进化的东西，而非“庸俗进化论”所秉持的“西方的总比中国的好”的观念。加之，在伍连德的“新医”中不仅涵盖着以科学为方法的“西医”，还包括经科学化的“中医”。由此可见，在伍连德主张以中国医史促进中医进化的尝试告诉我们：“进化”不分中西。惟其如此，方能理解伍连德自传书名中“现代”③ 的内涵，以及其在“中西医的对立”一章中发出的“这种人是西医还是中医呢”④ 的喟叹。最后，伍连德对中医现代性转型尝试的探索就如其对医学的态度一样是向他者敞开的，因而并不是所谓“唯一”的。

（责任编辑　于　是）

① 杨祥银、王鹏：《民族主义与现代化：伍连德对收回海港检疫权的混合论述》，《华侨华人历史研究》2014 年第 1 期，第 51 页。

② 张婷婷：《近代民族主义话语下的中医存废之争》，《南京中医药大学学报》社会科学版 2014 年第 3 期，第 147 页。

③ 关于伍连德的自传，中文标题为《鼠疫斗士——伍连德自述》，相应的英文为 *Plague Fighter*：*The Autobiography of A modern Chinese Physician*。很明显，中文译本既剔除了“现代”，又去掉了“中国”。不知是伍连德之女伍玉玲女士的要求，还是译者故意这样模糊处理。从伍连德撰写的英文标题来看，“现代”和“中国”正好是伍连德毕生的两个追求。

④ 伍连德：《鼠疫斗士（下）》，第 705 页。

由“德”而“道”
——《吕氏春秋》的政治理想

李秋红

【摘要】《吕氏春秋》的政治理想是“法天地”，即效法“天道圜”与“地道方”。政治上的“圜道”是指君主的意志能够顺利地下达百官、影响人民；反之，人民的欲求和心愿也能顺利地上达君主；君主、官员、人民之间形成良性地互动和循环。而“地道方”是指君主无为、臣下有为的君臣分职论。“法天地”的实现有赖于君主自身之“德”，此“德”是一种具有感通能力的精神力量。“德”论沟通了“道”与“无为”、养生与治国，将《吕氏春秋》的政治理论贯穿起来，其逻辑结构可以表示为“养生－全德－圜道－无为”。

【关键词】道；德；《吕氏春秋》

中图分类号：B229.2　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）01－0156－05

作者简介：李秋红，（北京 100872）中国人民大学哲学院博士生。

高诱《吕氏春秋序》对《吕氏春秋》的思想主旨做了概括：“然此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为品式，以公方为检格。”[①] 许多学者发挥这一说法，形成了《吕氏春秋》以道家思想为主的认识，所谓“道家”是指黄老道家。早在明代，方孝孺就说《吕氏春秋》“论德以黄老为本”，清人周中孚持相同看法[②]。近人刘咸炘、顾实、刘文典、牟钟鉴、熊铁基等人继续发挥了这一主张[③]。这些学者认为，高诱总结的四组概念就为我们提供了《吕氏春秋》书以黄老道家为指导思想的根据：第一，《吕氏春秋》对百家思想兼收并蓄。在这四组概念中，“道德”“无为”属于道家思想的范畴，“忠义”“公方”则是《吕氏春秋》对儒家、法家思想的吸收。其次，《吕氏春秋》是站在道家的立场上，在“道德”“无为”的指导下去兼容“忠义”“公方”的，所以道家思想占主要地位。第三，“道德”是对老庄道论的继承，“无为”是受黄老因循思想的影响而对道家理论作出的新发展。因此，《吕氏春秋》与老庄道家有别，应属于黄老道家。

然而，学者过于关注高诱所举“道德”“无为”等概念的思想倾向，以至于对其在《吕氏春秋》中意义和地位的认识不足。再者，以老庄之“道德”论直接套用《吕氏春秋》时，就出现以“道”涵盖“德”，将《吕氏春秋》的“道德论”等同于“道论”的说法。本文对此种看法提出质疑。考察发现，《吕氏春秋》的“道”主要是指可以被认识与效法的“天地之道”，即《序意》篇的“法天地”与《圜道》篇的“天道圜，地道方，圣王法之，所以立上下”之说；而“德”论是“道”论的根基，没有“德”论的支撑，“道”论就无法实现。《吕氏春秋》的“道”“德”论两个概念具有鲜

① 陈奇猷：《〈吕氏春秋〉校释（上）》，上海：学林出版社，1990年，第2页。

② 田凤台：《〈吕氏春秋〉探微》，台北：台湾学生书局，1956年。“历代对《吕氏春秋》评议一节”，参见该书第394—411页。

③ 刘咸炘著、黄曙辉编校：《刘咸炘学术论集（子学编）》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第285—288页；许维遹：《〈吕氏春秋〉集释》，北京：中华书局，2015年，“刘序”第3页；熊铁基：《秦汉新道家》，上海：上海人民出版社，2001年，第104—108页；牟钟鉴：《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》，北京：人民出版社，2013年，“序言”第7页。

明的黄老色彩，并非对老庄道论的简单继承。

一、“圜道”论

关于《吕氏春秋》中“道德”的意义，熊铁基的解释很具有代表性。熊铁基认为，高诱“以道德为标的”的说法符合《吕氏春秋》自述的编著宗旨及意图——“法天地”（《序意》）。“所谓‘法天地’就是顺应道之自然性的意思”，《老子》说“人法地，地法天，天法道，道法自然”，“道”是自然无为的，《吕氏春秋》“法天地”就是效法“道”的自然无为。至于“道德”中的“德”字，熊铁基说，“道家的形而上的‘道德’两字，道是根本，德是道的体现或作用，大多数时间只讲一个‘道’字”①。

熊铁基的这段话里有几个意思：首先，《吕氏春秋》继承了《老子》的道论，将“道”作为根本的、超越的概念；其次，“天地”是“道”在天地运行规律上的表现，“道”是自然无为的，“天地”也是自然无为的，所以“法天地”就是效法道的自然无为；再次，“德”也是继承自《老子》，是从属于“道”的概念，甚至可以只讲“道”，不讲“德”；最后，虽然熊铁基指出《吕氏春秋》是秦汉新道家的代表作，但在“道”“德”论上相较老庄道家而言并无新意。这些都是《吕》书中的关键问题，需要一一检查。

在考察《吕氏春秋》的“道”“德”论时，有必要分开论述“道”与“德”这两个概念。“道德”一词在全书中只出现 2 次②，“道”与“德”并举用法也仅有 6 例，一次引自《庄子·庚桑楚》③，一次是对《庄子·天下》的化用④，其余的似乎也都是秦汉之间流行的故事或习语，如孔子困于陈蔡⑤等。这些袭用而未加阐发的用例说明，“道”“德”并举在《吕》书不是一个具有重要思想意义的用法。职是之故，要说明《吕氏春秋》“道”“德”这两个概念，就应当依据《吕》书的理路，分别对这两个概念展开分析。

首先说“道”。不少学者认为“道”是《吕》书最高、最根本的概念，支撑这一观点的材料来自《大乐》篇。《大乐》篇开头以“太一”为生成的起点与根源，“太一出两仪，两仪出阴阳……万物所出，造于太一”，这里的“太一”即“道”。本篇的末尾又描述了道体的超越性，“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状”。从这两段话看，《吕氏春秋》的“道”与《老子》相近，既是万物生成的总根源又是不同于万物的超越本体。

需要注意的是，“道”字在《吕氏春秋》全书出现了 310 次，而把“道”作为生成之根本的说法只见于《大乐》篇。绝大多数情况下，“道”是经验可以把握的、寓于事物之中的规律和原则。《吕氏春秋》常用“某之道”来表示这种“道”，如“天之道”“全性之道”“完身养生之道”“食之道”“谨养之道”等。其中，最值得关注的是“天之道”或“天地之道”，因为效法“天地之道”是吕不韦著书的根本原则（《序意》）。

“法天地”的具体内容在《圜道》篇有详细论述，这也是《吕氏春秋》唯一专门讨论“道”的篇章，是《吕氏春秋》道论的核心。《圜道》篇规定了天地之道的特性：“天道圜，地道方。”“天道圜”指自然事物以及人类社会表现出的循环往复的发展规律。在自然界“天道圜”表现为“日夜一周”的循环往复，以及事物“动则萌，萌而生，生而长，长而大，大而成，成乃衰，衰乃杀，杀乃藏”，由生到死、由盛而衰等；在人的身上，九窍轮流发挥官能作用；在政治领域，君主的号令“遂

① 熊铁基：《秦汉新道家》，第 223 页。

② 一是《必己》篇“若夫道德则不然”云云，这一段引自《庄子·山木》篇，只不过在文字上略有差异。另外一处是《异宝》篇“以和氏之璧、道德之至言以示贤者”，这里的“道德”也没有太强的哲学意味。

③ 《有度》篇“去德之累，通道之塞”等句。

④ 《下贤》篇“以天为法，以德为行，以道为宗”，《庄子·天下》作“以天为宗，以德为本，以道为门”。

⑤ 此事件又见于《荀子·宥坐》《说苑·杂言》《韩诗外传·卷七》《孔子家语·在厄》等篇。

于四方”后“还周复归，至于主所”，也都是“天道圜”的表现[①]。

颇为有趣的是，《圜道》篇在描述天之“圜道”时，反复强调“圜周复杂，无所稽留”“一不欲留，留运为败”，说明《圜道》篇的作者最关注的是“圜道”不停留、不止息的特征[②]。之所以如此，是因为事物按照“圜道”发展的根本动力在于“精气”，“精气一上一下，圆周复杂，无所稽留，故曰天道圜”。精气如果停留或郁积的话，事物就不能按照“圜道”的规律运动，那么就会造成自然事物腐坏、人身体产生疾病乃至国家的危亡覆灭。《达郁》篇专门讲“精气郁”则“国郁”的道理；《壅塞》《骄恣》等篇讲君主不听言、不用贤将造成壅塞之害，这些都是政治上的“圜道”不能实现的后果。

可以看出，《圜道》篇的“道”不是《老子》那种超越万物的“道”，而是从属于天地的、作为事物运动变化之样态的“道”。《吕氏春秋》所说的“法天地”是法天道之“圜”、地道之“方”。“天道圜”的理论基础在于精气说，“无为”并非天地之道本身的特性。熊铁基说“法天地”是“顺应道之自然性”，即效法天地之无为，这是不准确的。“无为”是《老子》对“道”的规定，《吕氏春秋》却并非如此。

“老子类型的道论”[③] 确实在先秦秦汉之际许多具有黄老色彩的文献中都有体现，如《黄帝四经·道原》《淮南子·原道》《文子·道原》等。在这些篇章中，“道”的超越性是显而易见的，如《黄帝四经·道原》篇说“道”“天弗能覆，地弗能载”，“高而不可察也，深而不可则（测）也。显明弗能为名，广大弗能为刑（形），独立不偶，万物莫之能令”[④]。相较于这些文献，同样具有黄老色彩的《吕氏春秋》很少离“物”言“道”，“道”与“物”的分际并不如这些文献所表现的那样明显，这也是《吕氏春秋》与《老子》类型的道论的主要区别。

二、由“德”而“道”

《吕氏春秋》中的“德”大致有两种含义，一种指德目、德行，如“德行昭美”（《论人》）、“德薄”（《先己》）等；一种是与精气、精神相关，表示人的、尤其是君主、圣王的精神力量的“德”。后一种“德”通过感应论与“圜道”论相勾连。即是说，君主获得这种“德”，就获得了与贤者、人民相感通的能力。作为精神能力的“德”在《吕氏春秋》中可以找到如下用例：

（1）《本生》篇说“全德之人”能够“精通乎天地，神覆乎宇宙”；

（2）《精通》篇说“德也者，万民之宰也”。具体而言，“圣人形德乎己，而四方咸饬乎仁”，这是通过“精通”，即人与人之“精”相感应而发生的效果；

（3）《下贤》篇说“以天为法，以德为行，以道为宗”的人能“精充天地而不竭，神覆宇宙而无望”；

（4）《审分》篇有“神通乎六合，德耀乎海外”；值得注意的是，大多数用例中都是“精”与“神”对举，而这里“德”代替了“精”的位置，直接与“神”并提；

（5）《勿躬》篇说“故圣王之德……精通乎鬼神，深微玄妙，而莫见其形”；

（6）《具备》篇引用“宓子贱治亶父”的故事，并以精气相感的理论解释“宓子之德至”：“故诚有诚乃合于情，精有精乃通于天。乃通于天，水木石之性皆可动也，又况于有血气者乎？”

（7）《达郁》篇认为精气郁滞不行会造成“主德不通”的后果；

---

① 本书《似顺》篇也说：“至长反短，至短反长，天之道也。”另外，“十二纪”纪首四时制度论以及《应同》《召类》等篇的历史循环论，都属于“圜道”思想。

② 李巍在其研究中指出，把“道”“类比于圆环”时，“贯通性”是其根本特征之一。（参见李巍：《道家之道：基于类比的概念研究》，《深圳大学学报》人文社会科学版 2020 第 5 期，第 141 页。）

③ 曹峰提出黄老学中“老子类型的道论和政论”与“黄帝类型的道论和政论”两条线索。（参见曹峰：《近年出土黄老思想文献研究》，北京：中国社会科学出版社，2015 年，第 25 页。）

④ 陈鼓应注译：《〈黄帝四经〉今注今译》，北京：商务印书馆，2015 年，第 399—402 页。

（8）《开春》篇“王者厚其德”很有儒家德治的意味，然而其结果是“凤皇圣人皆来至矣”，显然是一种感应论的表达；

（9）《期贤》“人主有能明其德者，天下之士，其归之也，若蝉之走明火也”，也是讲“德”具有感通、吸附的效果。

以上引文中，“德”的用法稍有不同。在（1）（3）（5）（6）四个用例中，“德”是一种内在的精神力，它发挥在外就成为“精”“神”；在（2）（4）（7）（8）（9）五个用例中，“德”又能直接与外物发生作用。这是因为“精”的概念在《吕氏春秋》中具有两重性。在第一类用法中，“德”是人的精神活动，如果“德”饱满、完备，人的精神能力就可以完全发挥出来，这是专就得道者、全德之人而言的。而第二类用法中，“德”是通过精气发挥作用的。精气越多，感通的能力就越强，范围也越广，所以即便普通人也可以实现一定范围的感通。

《吕氏春秋》认为，圣王之“德”的感通力量是非常强大的，引文（2）说明，圣人具备“德”，能够实现教化，使天下都归乎“仁”；（8）也说彰明其“德”者，天下之人会归附于他。而为此提供证明的是引文（6），因为所有事物中都有精气的存在，所以只要足够真诚，就能用自己的精气感动其他人、物之中的精气，从而实现感召和教化。所以说“德”能够“通乎天地”“覆乎宇宙”，这样的话看似玄妙、空洞，但在理论上是能够实现的。

引文（7）即《达郁》篇则比较平实，讲现实政治中“主德不通”的问题。《达郁》先以自然为说，若精气积郁不流的话，人会生病，水、草、树木之类的自然事物会腐坏。同样，“主德不通，民欲不达”，君主与人民之间的联系被切断，就会造成国家之“郁”。这就与《圜道》篇的内容联系起来了。主德通，就是《圜道》篇所强调的，君主效法天道之“圜”；相反，“主德不通”就是“国郁”。《达郁》警告说“国郁处久，则百恶并起，而万灾丛至矣。上下之相忍也，由此出矣”。

那么，君主如何才能成为有“德”之人？引文（1）回答了这一问题。《本生》篇主要讲养生的问题，该篇认为通过一系列养生实践，君主可以成为“全德之人”。这样，《吕氏春秋》就建立起一条“养生－全德－治国”的理论线索，其中“德”是关联养生与治国两个议题的关键。佐藤将之也指出，以“同类相应（即相类者之间的‘精’会通）的思维方式”为前提，《吕氏春秋》构建了一个“养生→与天地合→非语言的统治”的理论架构[①]。不过，他认为养生与治国的逻辑联结是由“精”“诚”完成的，并没有引入“德”的概念。在他总结出的逻辑结构中，养生的目的是使君主具备“德”，成为“全德之人”；只有“全德之人”才能“与天地合”；由此才有“非语言的统治”，“非语言”指的正是上文所述的通过感通方式而实现的无为而治。

三、“道”“德”与“无为”

上文分析了《吕氏春秋》“养生－全德－圜道”的政治理论架构，还需要解答“无为”在《吕氏春秋》政治思想中的位置问题。根据上文的考察，在《吕氏春秋》中，“无为”并非“道”的特性。下文将进一步说明，“无为”与“地道方”即君臣分职理论密切相关，“无为”的达成也需由“德”来保证。最终，《吕氏春秋》的政治理论架构可以拓展为“养生－全德－圜道－无为”。

《吕氏春秋》有专门论述“德”的篇章，即《上德》篇。《上德》开篇说“为天下及国……以德以义……此神农、黄帝之政也”。一般而言，道家与神农、黄帝的联系比儒家更紧密些。王利器在此句下用了很大篇幅列举秦汉之际引神农、黄帝入说的典籍，而这些典籍大多是具有黄老色彩的作品。

① ［日］佐藤将之：《战国时代“诚”概念的形成与意义：以〈孟子〉、〈庄子〉、〈吕氏春秋〉为中心》，《（台湾）清华学报》2005 第 2 期，第 240 页。陈平坤在也有类似的观点，说《吕氏春秋》“通乎天地鬼神的感应思维，用在自身的心性修养之上，便是落实在成就一种向上足以与天地‘精神’或‘精气’同游的道德涵养；而把它施用于社群活动之中，则是希冀完成一种以‘外王’为理想的政教事业。”（参见陈平坤：《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉的感应思维》，《国立台湾大学哲学论评》2006 第 32 期，第 192 页。）

故王利器最后说：“自先秦以来，黄老之学，风动天下，水行地中，浩然莫之能御矣。”① “以德以义”的“神农、黄帝之政”是怎样的呢？《上德》说：“故古之王者，德迴乎天地，澹乎四海，东西南北，极日月之所烛，天覆地载。”也就是说，最理想的政治是王者之“德”能够发挥神妙的作用，充盈天地，在万物之间流转不息。显然，这里的“德”即是圣王独具的精神能力。

备这种“德”的君主能够实现“无为”政治，“无为”既指君主的精神状态或心灵状态，又指政治的实施方式。《上德》说理想的圣王“爱恶不臧，虚素以公”，“虚”“素”是黄老道家常用来描述心理状态的概念，“虚”“素”就是“无为”。《管子·心术上》有类似表述：“君子恬愉无为，去智与故，言虚素也。”这里直接把“恬愉无为”与“虚素”等同起来。继而，《上德》又描述行此“德”的政治效果是“小民皆之其之敌而不知其所以然”“教变容改俗而莫得其所受之”，即人民完全没有感受到政治束缚，在不知不觉中自然地接受了教化。这与《老子》第 57 章“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”的思想相近，说的是政治措施的“无为”。

最后，《上德》说：“故古之人，身隐而功著，形息而名彰，说通而化奋，利行乎天下而民不识，岂必以严罚厚赏哉？严罚厚赏，此衰世之政也。”即是说，理想的政治应当是君主不显耀自己就能够功成名就。《吕氏春秋》要求君主始终处于“阴”“隐”的位置，这与道家一贯的守柔、处下的态度相合，《精通》篇把“德”比为“群阴之本”亦是由此。这与儒家“以为人主天下之仪表也”（《史记·太史公自序》），推崇阳刚显耀之“德”的观念有所不同。

在此，需要辨析《吕氏春秋》的“德治主义”提法。有学者认为，《吕氏春秋》的德治主义是对儒家思想的继承②，依据有二：《吕氏春秋》宣扬“德义”，主要是针对以“赏罚”御民、施行严刑峻法的为政方式而发的。如《上德》说君主若能以“德义”治国，“岂必以严罚厚赏哉”？又说“严罚厚赏，此衰世之政也”。以德治反对法治，是先秦儒家的重要主张之一。其次，《吕氏春秋》常以“德”“义”对举，虽然“德义”在其他先秦典籍中也出现过，如《墨子》《管子》《韩非子》等都有“德义”连用或并举的用例，但最为推崇“德义”的非儒家莫属，郭店竹简即有《尊德义》篇。

前面提到，《吕氏春秋》中的“德”有两种主要的用法，与个人的德行或君主的仁德相关的概念与儒家思想的关联比较密切。不过，儒家不认同“严罚厚赏”的治理方式，但也不是完全取消刑赏措施，而是要求将刑赏限制在适度的范围内，作为辅助的治理手段。《荀子·性恶》说：“立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之。”这里“礼义”“法正”与“刑罚”是并列的。这种“德治”仍是经验层面的。《吕氏春秋》没有采取这一路线，而是把“德”提升到超越具体行政设施的层面。洪家义曾说《吕氏春秋》“以道家的自然主义思想把德治经验转化为德治理论”③，这是把《吕氏春秋》的“德”论分为两个层面，是正确的。

最后，我们可以对《吕氏春秋》的“道”“德”“无为”及其相互关系做一总结。《吕氏春秋》论“道”“德”不太关注它们超越的、生成的方面，而主要用来表示事物的规律与法则。其中“法天地”即效法天地之道是《吕氏春秋》的政治理想。所谓“法天地”，最主要的方面是效法“天道圜”，即使国家的运行像天道那样畅通无阻。而实现“圜道”需要君主修身、养生，成为“全德之人”。这里，“德”是通过养生获得的、具有感通能力的精神力量。君主之“德”保证了君主虚素、无为，这就是君臣分职的“地道方”理论。可见，“天道圜”“地道方”的“道论”皆有赖于“德”的作用。以往学者认为，在《吕氏春秋》中“德”是一个可以被“道”涵盖的概念，“道”“德”之论是对老庄道家的继承，这是有偏颇的。

（责任编辑　于　是）

---

① 王利器：《〈吕氏春秋〉注疏》，成都：巴蜀书社，2002 年，第 2316 页。

② 田凤台指出，《吕氏春秋》“于诸家之学，皆取其擅长……故于儒家取其德治”。持相同观点的还有郭沫若、杨汉民等人。（参见田凤台：《〈吕氏春秋〉探微》，第 153 页；郭沫若：《十批判书》，北京：人民出版社，2012 年，第 323 页；杨汉民：《〈吕氏春秋〉的政治哲学研究：以天人关系为中心》，昆明：云南大学出版社，2015 年，第 154 页。）

③ 洪家义：《吕不韦评传》，南京：南京大学出版社，2001 年，第 213 页。

现代哲学 1 2021
双月刊/2021年第1期(总第174期)/一月号

中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

学习十九届五中全会精神（笔会）

…… 李　萍　杨学功　吴向东　张文喜　贺　来　唐正东　郝立新
尹树广　张　伟　朱　刚　钟明华　韩立新　林进平　1

对各智力皆为平等主张的评论
——朗西埃与智力解放的道理 …… 张文喜　9

论卢卡奇“物象化”（Versachlichung）概念的源起
——以《现代戏剧发展史》为例 …… 张秀琴　19

《哲学的贫困》中的价值形式问题 …… 杨洪源　26

马克思与历史唯物主义的修辞问题 …… 覃万历　34

政治主体的危机与生成
——基于“教化问题”对青年卢卡奇主题的重构 …… 周智臻　42

新中国成立后毛泽东反官僚主义斗争的制度向度 …… 杜家丞　50

习近平生态文明思想海外研究评析 …… 杨　帆　58

马克思主义中国化视域下的儒学重估
——以嵇文甫为中心的探讨 …… 王　锐　68

天道、心性与现象学之道学转向
——试评张祥龙《儒家哲学史讲演录》中的心学论述 …… 丁　耘　76
回到发生性－边缘性的终极境域
——试论张祥龙先生对儒家“诗”“乐”之教的现象学阐释 …… 朱　刚　94
现象学视域中的董仲舒哲学
——论张祥龙先生的董仲舒研究 …… 王志宏　104
从观看到倾听
——列维纳斯论道德意识 …… 文　晗　111

道与生命存在
——《庄子·养生主》发微 …… 杨国荣　119
“轴心”“连续”“突破”问题再审视 …… 吾　淳　125
陈白沙“端倪”说考论 …… 王光松　132
以气养身
——孟荀“气”论中的儒家身教观 …… 袁晓晶　138
蘸墨绘孔
——墨子与康有为的“孔子创教改制”说 …… 李庭绵　144
民族主义与现代化之间
——论伍连德之中医现代性转型探索 …… 黄　丁　150
由“德”而“道”
——《吕氏春秋》的政治理想 …… 李秋红　156

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1600＊20＊2020－1

MODERN PHILOSOPHY

No.1 2021 / General No.174 / January

CONTENTS

Study the Column of the Fifth Plenary Session of the 19th CPC Central Committee ····· *Li Ping*, *Yang Xuegong*, *Wu Xiangdong*, *Zhang Wenxi*, *He Lai*, *Tang Zhengdong*, *Hao Lixin*, *Yin Shuguang*, *Zhang Wei*, *Zhu Gang*, *Zhong Minghua*, *Han Lixin*, *Lin Jinping* 1

Comments on the Proposition that All Intelligences are Equal: Jacques Rancière's Reasons in Intellectual Emancipation ····· *Zhang Wenxi* 9

On the Origin of Lukacs' Concept of "Versachlichung": Taking *Entwicklungsgeschichte Des Modernen Dramas as* the Example ····· *Zhang Xiuqin* 19

The Form of Value in *The Poverty of Philosophy* ····· *Yang Hongyuan* 26

Marx and the Rhetorical Problem of Historical Materialism ····· *Qin Wanli* 34

The Crisis and Generation of Political Subjects: Reconstruction of the Theme of Young Lukács Based on the "Bildund Issue" ····· *Zhou Zhizhen* 42

The Institutional Dimension of Mao Zedong's Anti-Bureaucratism Struggle after the Founding of the People's Republic of China ····· *Du Jiacheng* 50

Comment on Overseas Study of Xi Jinping's Ecological Civilization Thought ····· *Yang Fan* 58

Reassessment of Confucianism from the Perspective of Sinicization of Marxism: From the Aspect of Ji Wenfu ····· *Wang Rui* 68

Tian-Dao, Mind-Natures and DaoXue Turn of Phenomenology: Assessment on Xīnxué Discussion in Zhang Xianglong's *Lectures on the History of Confucian Philosophy* ····· *Ding Yun* 76

Back to the Genetic, Marginal Ultimate Horizon: On Zhang Xianglong's Phenomenological Interpretation of Confucian Teaching from Poetry and Music ····· *Zhu Gang* 94

Study Of Dong Zhongshu's Philosophy from The Standpoint of Phenomenology: On Zhang Xianglong's Investigation of Dong Zhongshu ····· *Wang Zhihong* 104

From Vision to Hearing: Levinas on Moral Consciousness ····· *Wen Han* 111

Dao and the Existence of Human Life: *On Zhuangzi · Nourishing the Lord of Life* ····· *Yang Guorong* 119

Re-examination of the Axial Period, Continuation and Breakthrough ····· *Wu Chun* 125

A Linguistic Study On Chen Pai-sha's "Duan Ni" Theory ····· *Wang Guangsong* 132

Cultivating the Body by Force (*Qi*): Confucianism's Body-cultivation in the Qi Theory of Mencius and Xunzi's ····· *Yuan Xiaojing* 138

Portraying Confucius Through Mozi: Mozi in Kang Youwei's Theory of Confucius the Political Reformer ····· *Li Tingmian* 144

Between Nationalism and Modernization: On Wu Lien-teh's Transformation of Traditional Chinese Medicine ····· *Huang Ding* 150

From "De" to "Dao": The Political Aspirations in the *Lvshi Chunqiu* ····· *Li Qiuhong* 156