马克思《德法年鉴》时期“无产阶级”概念的反思性研究

邹广文　王吉平

【摘要】无产阶级是科学社会主义理论的核心范畴。《德法年鉴》时期，马克思看到黑格尔法哲学中包含的中介性要素无力消解市民社会与国家之间的利益矛盾，反而加剧二者的对立。面对这一矛盾，马克思一直寻找解决市民社会矛盾的普遍性的力量，哲学的探索使他在无产阶级中找到希望。因此，马克思在批判黑格尔法哲学的过程中首次提出“无产阶级”概念，无产阶级作为实践的主体具有普遍性，能够超越资产阶级国家的政治解放，担负起自我解放甚至人的解放的历史使命。无产阶级之所以能够承担起历史解放的任务，一方面是由于自身遭受的普遍苦难以及其所处的资产阶级的社会结构，决定无产阶级必将作为普遍阶级登上历史舞台；另一方面，无产阶级要想实现革命的成功和人的自由就必须要求普遍性，这一要求决定无产阶级不但要解放自身，更要解放全人类。无产阶级的普遍性体现出马克思追求人的本质的现实性，即实现人的自由而全面的发展的人文关怀。

【关键词】无产阶级；普遍性；市民社会；私有财产；人的解放

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0001－08

作者简介：邹广文，内蒙古赤峰人，哲学博士，（北京 100084）清华大学马克思主义学院教授；
王吉平，河南三门峡人，（北京 100084）清华大学马克思主义学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中华民族共同体的文化构建研究”（20ZDA027）

无产阶级是科学社会主义理论的核心范畴，它作为承担人的解放的革命主体，在青年马克思的理论中是一个相对模糊的概念。在《德法年鉴》时期，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中首次提出“无产阶级”的概念，但这一概念并非毫无依据，它是马克思在《黑格尔法哲学批判》中为解决特殊利益和普遍利益的统一问题所形成的。黑格尔由于受到斯密的影响，同时基于法国大革命之后不稳定的政治现实，将国家与市民社会放入伦理精神的运动和发展环节之中来考察，认为国家作为普遍性的理念具有合法性，市民社会作为居于家庭和国家之间的中间领域依旧充斥着利益矛盾。这种特殊性的领域随着理念的运动必然要上升到普遍性的领域，包含普遍性因素的官僚政治和等级要素成为沟通市民社会与国家之间的中介。然而，黑格尔的这一创制遭到马克思的批判。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思认为黑格尔采用中介因素并不能真正化解市民社会的矛盾，反而会加剧市民社会与国家之间的二元对立。同时，马克思进一步深化对普遍性的理解，认为真正的普遍性在于化解市民社会的矛盾，实现人是人的最高本质的革命。无产阶级作为实现社会革命的因素，无需任何中介，直接承担起人的解放的使命，成为化解社会矛盾实现人的最高本质的普遍性希望。

针对无产阶级是否具有普遍性的力量以实现“人的解放”的目的，有的学者持否定观点①，多数学者则站在普遍性的立场为马克思辩护，认为无产阶级作为普遍阶级，是实现人的自由与解放的变革

① 有的学者否认无产阶级具有普遍性的特征。一种观点认为，普遍性特征是资产阶级的意识形态，具有虚幻性。另一种观点认为，无产阶级概念自身具有模糊性，其实现人的解放的目的与阶级自身解放之间是分立的，无法实现理论与实践的统一。（参见方克立：《无产阶级思想也具有“普遍性形式”吗？》，《哲学研究》1964 年第 1 期，第 40—44 页；David W. Lovell, *Marx's Proletariat: A Study in Social Theory*, Connecticut: Greenwood Press, 1978, p. 49.）

力量[①]。针对学者们对无产阶级普遍性的不同看法必须弄清楚，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中首次提出无产阶级的概念时，就从普遍性的视角赋予无产阶级以实现人的解放的政治潜能，但为何无产阶级作为普遍阶级能够承担起人的解放的历史任务？无产阶级又如何实现人的解放？我们认为，无产阶级成为实现人的普遍解放的物质武器，是马克思在批判黑格尔法哲学的过程中生成的逻辑理路，无产阶级作为化解德国物质利益难题的力量，更是马克思超越黑格尔法哲学的中介性要素，是开启历史唯物主义的关键锁匙。

一、马克思论黑格尔法哲学的中介要素

在《黑格尔法哲学批判》中，马克思基于现代国家与市民社会分离的现状，站在历史的高度看到了黑格尔的思维方式充斥着神秘主义，认为黑格尔到代表行政权的官僚政治与代表立法权的等级要素中，寻找市民社会过渡到普遍性国家的实现形式，这一路径是无效的。黑格尔的中介要素实质上是维护私有财产，无力消解二者之间的矛盾。马克思认为真正的普遍性只有在适用于全体人民，而非某一特殊的阶级时才有效。

在黑格尔的法哲学中，国家是一种普遍物，在国家中可以实现特殊意志与普遍意志的统一。面对德国内部的分崩离析，黑格尔认为伦理国家对德国非常重要，国家作为一种神圣的理念，是“伦理理念的现实”[②]。只有通过伦理国家才能积聚民族精神，早日实现德意志的统一。依照黑格尔的理论，伦理理念的运动要经历三个阶段：家庭、市民社会和国家。其中，国家是家庭和市民社会的内在目的和外在必然性，家庭则是“直接的或自然的伦理精神”。市民社会作为特殊性领域，是伦理理念发展的第二阶段，在其中不仅包括人与人之间的经济联系，更包含同业公会以及关注福利执行的民法机构等，“各个成员作为独立的单个人的联合，因而也就是在形式普遍性中的联合，这种联合是通过成员的需要，通过保障人身和财产的法律制度，和通过维护他们特殊利益和公共利益的外部秩序而建立起来的”[③]。但这种相互满足需要的关系具有特殊性和不稳定性，个人追求特殊性目的和需要的无限制的扩张，使得市民社会依然充斥着利益斗争，无法克服贫富之间的二元对立。当伦理理念要行进至代表普遍性的国家阶段，就必须借助国家与市民社会之间的中介，而代表行政权的官僚政治与代表立法权的等级要素处于政府同人民之间，它们都扮演着“居间者”的角色。

黑格尔认为，从行政权看，“官僚是国家在市民社会中的代表”[④]。行政权代表国家的普遍性，自上而下对市民社会实行管理。行政权通过保护市民社会实现国家的普遍利益，如审判权保护市民社会的财产权，警察权为市民社会提供市政服务，包括路桥维修、维护社会治安、保障社会福利等。因此，行政权的主体即政府官僚等级是国家与市民社会之间重要的中间等级，市民社会通过官僚等级获得有序的管理和组织，以合法的方式统一于国家。黑格尔指出，“中间等级也是国家在法制和知识方

---

① 第一种观点采用异化的视角，认为私有制本身培养了否定自身的掘墓人，无产阶级在否定的生活状况中表现出异化，也恰恰在消灭私有制和克服异化的过程中成为一个普遍的阶级。第二种观点认为，资产阶级只具有相对普遍性，它带来的解放是将社会从封建主义的枷锁中解脱出来，无产阶级作为普遍阶级，其特殊利益与社会总体利益一致，它的解放与整个社会的解放是一致的。第三种观点认为马克思的无产阶级实现对黑格尔“贱民”的逻辑变革，无产阶级伴随资本主义生产方式而生，是实现自由的变革力量。（参见田毅松：《“究竟什么是无产阶级”：反驳与论证——基于异化论的无产阶级概念分析》，《马克思主义与现实》2016 第 1 期，第 59—65 页；唐文明：《究竟什么是无产阶级？》，《中共天津市委党校学报》2008 年第 6 期，第 38—45 页；Renzo Llorente，“Marx's Concept of ‘Universal Class’: A Rehabilitation”，*Science& Society*，Vol. 77，No. 4，2013，pp. 536－560；汪行福：《论马克思的普遍主义》，《复旦学报》社会科学版 2019 年第 2 期，第 7—15 页；王代月：《由政治国家批判向市民社会批判的转折——〈德法年鉴〉时期马克思政治批判思想研究》，《社会主义研究》2013 年第 4 期，第 23—28 页；任劭婷：《从黑格尔“贱民”到马克思“无产阶级”的逻辑变革——现代自由的困境与出路》，《哲学动态》2017 年第 3 期，第 30—40 页；夏莹：《论黑格尔的“贱民”与马克思的“无产阶级”观念的结构性差异》，《学习与探索》2019 年第 3 期，第 15—21 页。）

② ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961 年，第 288 页。

③ 同上，第 198 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 83—84 页。

面的主要支柱。没有中间等级的国家，因而还是停留在低级阶段的”①。通过官僚等级作为具有普遍性的中间等级，市民社会中的特殊性个体借助外在的手段使个人的活动符合共同的规律和法律，并自觉进入更高层次的国家中。从立法权看，“各等级是市民社会在国家中的代表”②，等级要素作为市民社会的代表，是市民社会向国家派出的代表团。黑格尔认为必须在“立法权”中引入等级要素，“各等级的使命要求它们既忠实于国家和政府的意愿和主张，又忠实于特殊集团和单个人的利益”③。等级要素作为一种中介要素，其议员是社会生活某一领域的代表，这些代表成为议会等级要素后放弃原来的私人利益，获得新的政治效能，成为自觉维护普遍利益的政治等级。议员代表选民可以讨论参与政治，也可向不参与国家事务的市民社会普及有关政治知识。“各等级的真正意义就是：国家通过它们进入人民的主观意识，而人民也开始参与国事。”④ 黑格尔认为，各等级的主要作用是补充高级官吏所不了解的社会基层的具体情况，并对官员进行监督。各等级的真正意义是防止同业公会、个人的特殊利益侵犯国家的利益。

然而，马克思看到黑格尔的官僚政治和等级要素作为居间者仍存在一些没有解决的冲突，官僚政治无法弥合国家与市民社会的二元对立，实质是以二者的分离为基础，是“国家形式主义”。首先，官僚等级与市民社会的联合与斗争始终是存在的。官僚政治的前提是同业公会作为“市民社会的国家”，市民社会通过同业公会实行自治。但在国家利益开始独立的时候，官僚政治开始反对同业公会；而一旦市民社会由于理性的推动逐渐摆脱同业公会，官僚政治又要竭力复兴同业公会，因为同业公会一旦衰落，官僚政治也就衰落。因此，官僚政治并无真实内容，其自身充满矛盾性。其次，黑格尔认为官僚政治使单一从属于普遍，但从市民社会从属于国家的四种途径来看，无论是通过混合选拔还是考试选拔官员，亦或是给予官员以稳定的薪俸、通过监督防止官员滥用权力，四种方式实际上都掩盖了特殊领域私有财产与国家之间的对立，仅仅只是暂时的妥协，是一种肤浅的二元论。至此，官僚政治的形式和内容、目的和手段的关系是颠倒的和脱节的。官僚政治一方面是粗陋的唯物主义，使现实生活物质化，疯狂追逐私利；另一方面是粗陋的唯灵论，将意志推崇为始因滋生唯意志论，产生对权力的崇拜和任意性的想象。

此外，马克思认为，“等级要素是市民社会的政治幻想”⑤。首先，黑格尔认为只有官员才真正掌握国家事务的知识，市民社会的各等级的知识都是出自贱民的见解，各等级要素仅仅是维护国家普遍利益、放弃自身集团私利的工具，他们甚至会为私人利益牺牲普遍利益。其次，马克思认为等级要素本身存在悖谬，黑格尔未从根本上消除市民社会与国家的对立，反而承认二者的对立。一方面，市民代表只有进入议会成为等级要素才可能是政治等级，它为了成为政治等级首先必须放弃自己的特殊利益。另一方面，私人等级是市民社会派出的代表，它只有按照市民社会的差别才能进入政治领域，是按照自身在市民社会中的构成获得政治意义。黑格尔在这里要求等级要素必须服从国家的普遍利益是极其荒谬的，它导致一个人的本质即国家公民与市民社会成员身份的分裂，国家公民作为国家的理想主义者，是完全与他的现实性不同的、分裂的存在物。马克思认为，成员身份的分裂表现出私人等级的市民社会同政治国家是对立的，等级要素仅具有政治上的形式意义。“政治上的等级要素不再是国家和市民社会的现实关系的实际表现，即它们的分离。”⑥ 那么，黑格尔为何不直接去讨论市民社会与政治国家的对立，而对等级要素这一行将消失的中世纪的遗留物倾注如此热情呢？因为市民社会作为私人等级表现出政治性质的缺乏，活动本身不包含普遍性的目的。黑格尔想通过等级要素作为普遍性的政治等级实现真正的同一，实质上表现出市民社会从属于国家仅具有反思关系，无法改变国家的本质，这也反证私人等级是掩盖国家与市民社会的分离的工具，并不具有政治性。

① ［德］黑格尔：《法哲学原理》，第 357—358 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 84 页。
③ ［德］黑格尔：《法哲学原理》第 364 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 84 页。
⑤ 同上，第 79 页。
⑥ 同上，第 94 页。

马克思通过批判黑格尔的方法论逻辑，认为黑格尔的论证方式是泛神论的、神秘主义的。黑格尔所言说的现实的关系并不是由现实本身决定的，而是由逻辑决定的，现实的政治演变历程是在逻辑中完成的。例如，黑格尔给行政权下的唯一哲学定义是使“单一”和“特殊”从属于“普遍”，但“黑格尔不问这种从属的形式是否合理，是否合适。他只是抓住这个范畴并满足于为它找到一种相应的存在”①。在马克思看来，这种神秘主义的论证方式是将观念看作脱离人的抽象思维，并且这种抽象思维是独立的主体。黑格尔通过概念的逻辑演绎作为动力，将家庭、市民社会和国家的现实关系转变成观念的内在想象活动，因而陷入语言的诡辩和哲学的神秘主义中。“黑格尔总是把推理理解为中项，理解为一种混合物。可以说，在他关于理性推理的阐释中，表现了他的体系的全部超验性和神秘性的二元论。”② 黑格尔的普遍事务是一种独立的主体，通过运动分别到政府事务的官僚政治以及议会的等级要素中寻找它的现实形式，其实质是通过中项掩盖普遍性与特殊性之间的对立，但无论是行政权所代表国家利益，还是立法权所代表的市民社会的利益，这些都是由现实的特殊利益和政治地位决定的，它们本身与其说是中介，还不如说是矛盾的体现，共同的本质都在于私有财产。黑格尔总是在矛盾与悖谬中赋予中介多种规定，国家与市民社会的分裂始终无法通过中介达到真正的统一，普遍性实则成为一种装饰。这种非批判性的、神秘主义的做法是将中间物即官僚政治看成是君主的政治抽象，等级要素看成是市民社会的政治抽象。马克思认为，无论是行政权还是立法权都不能体现中介作用，中介的虚幻性和形式性使马克思逐渐转向政治批判。

至此，马克思直接进入政治批判破解黑格尔伦理国家的秘密，“民主制是国家制度一切形式的猜破了的哑谜”③。黑格尔借用官僚政治和等级要素解决现代政治的难题，通过中介要素消解矛盾，实质上使市民社会与国家之间的矛盾更为尖锐，政治国家也成为土地贵族以及长子继承制的守护神，只有私有财产才是国家独立性的体现，这实则是一种现代政治的倒退。马克思超越黑格尔的视域，进而回应卢梭的民主观，认为“只有民主制才是普遍和特殊的真正统一”④。民主制能够消除二元论，“人民国家”才是国家的真正形式，只有在真正的人民国家，议会才成为普遍利益的代表。马克思在批判黑格尔法哲学中期望从更高的阶段恢复社会生活与政治生活的统一，使国家成为人的最高现实，因此竭力使行政权复归于人民社会生活，人民成为中间等级直接参与国家公共事务，打破官僚政治和等级要素的垄断政治的权力，真正的普遍性只有适用于全体人民，而非某一特殊的阶级才有效。

二、哲学与无产阶级：超越抽象普遍性的初步成果

在批判黑格尔法哲学的基础上，基于政治国家与市民社会分裂的现实，马克思将化解二者矛盾、实现普遍性诉求的愿望置于市民社会之中，发现资产阶级国家的政治解放并非是实现普遍解放的最后形式，人的解放才能够实现真正的普遍性。那么，这种普遍性由谁来担当呢？“无产阶级”的概念呼之欲出。无产阶级作为实践的主体成为马克思化解特殊利益与普遍利益、追求普遍性的中坚力量。无产阶级之所以能够胜任此任务，是由于它作为整体的阶级在资产阶级的社会结构中遭受普遍的苦难。在此基础上，无产阶级代表的阶级利益即是普遍利益，其实现自身解放的过程能够实现全人类的解放，因此无产阶级阶级作为普遍的阶级在德国革命中具有现实性。

（一）无产阶级由何而来？

马克思为何会在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中突然提出“无产阶级”的概念？无产阶级的

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 62 页。
② 同上，第 105 页。
③ 同上，第 39 页。
④ 同上，第 40 页。

蓝本在何处?[①] 从逻辑理路看，马克思是通过对黑格尔的批判转向激进的共产主义，在社会中寻找到解决社会矛盾的普遍性因素，逐渐形成“无产阶级”的概念。随着现代社会与国家分离，人与人的社会差别不再具有政治意义，阶级作为一种现代因素伴随着工业革命应运而生。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思看到市民社会中的人逐渐变为原子式的个人，社会按照财产、消费等形成不同的等级，而这样的等级逐渐丧失政治效能，市民社会仅仅显现出私人领域的差别。市民社会产生一个新的阶级，新的阶级丧失财产，依靠自身的劳动生活。马克思将这一阶级看作是市民社会各集团赖以安身和活动的基础。同时，马克思在《克罗茨纳赫笔记》中进一步关注欧洲国家阶级的形成、阶级和等级的特权性质的问题。他发现经过资产阶级革命后，“第三等级”跃迁成为国家的统治阶级，但“其中包括重大矛盾，一方面宣布私有财产不受侵犯，另一方面又牺牲私有财产”[②]。在对卢梭《社会契约论》的摘录中，马克思关注到人始终是围绕财产关系展开活动，历史中任何阶级都是从自己的思想利益出发对待公共事务，即使在民主社会中个体意志与普遍意志也可能不相符合。马克思认为二者的平衡必须借助别的力量，这一力量能够把自身的利益看作是国家利益的阶层，依靠这一阶层的普遍意识使得个体意识过渡到共同意识，从而完成真正的历史任务。

除此之外，马克思还受到当时德国社会主义和法国共产主义思潮的影响。在工业革命和政治变革中，英、法两个国家的无产阶级同资产阶级的阶级斗争进入新阶段，无产阶级开始作为独立的政治力量登上历史舞台。德意志民族在空想社会主义思潮的影响下，产生许多关于德国工人运动的社会主义思潮。在德国，无论是魏特林、赫斯还是施泰因，这些学者都看到资产阶级对无产阶级的剥削和压迫[③]，看到无产阶级主导社会运动所爆发出来的巨大力量，无产阶级开始作为一个整体形成自己独立的意识和阶级认同[④]。在社会主义思潮的影响下，马克思辗转至工人运动的革命中心——巴黎。在巴黎，他与“正义者同盟”结交，看到法国资产阶级与无产阶级的斗争日益激烈，感受到现实的无产阶级身上充满信心、勇气和自我牺牲的精神，德国的阶级力量与之相比不可同日而语[⑤]。在德法两国的社会主义思潮的影响以及巴黎工人运动的影响下，马克思逐渐接触到具有阶级觉悟的无产阶级，赋予无产阶级以新的内涵。

通过对于现实的德国制度的考察，马克思将无产阶级确立为解决市民社会矛盾的普遍性力量。在《论犹太人问题》中，马克思看到政治解放只是一种抽象的、局部的解放，国家与市民社会处于对立中，人实质过着一种双重生活：在政治国家中，人作为公民存在于政治共同体之中，具备自由、平等、安全等人权；而在市民社会中，任何一种人权都未能超出私有财产的原则，金钱成为衡量人的价值的唯一标准，二者分裂的结果是利己主义的人的出场。此种矛盾也存在于德国现实之中，在德国官僚阶级将垄断发展到极致，德国人民在市民社中依然处于受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的苦难关系中。对此，马克思认为，要推翻这种不平等的关系必须回到人本身，“只有当人认识到自身‘固有的力量’是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成”[⑥]。人的解放必须通过彻底的革命推翻一切的特殊物，重新确立解决市民社会问题的普遍性力量，真正实现人的高度的革命。而德国要想进行彻底的“人的高度的革命”，必须在阶级中找到一个由于自己的现实地位、由于物质需要、由于自己的锁链本身

① 对于马克思从何处了解无产阶级这一概念并无确证的结论，目前学界对早期马克思了解无产阶级的途径存在多种解读。（参见［日］城塚登：《青年马克思的思想——社会主义思想的创立》，北京：求实出版社，1988 年，第 66 页；韩蒙：《法哲学批判的社会主义语境——马克思社会主义思想的哲学起点》，《马克思主义与现实》2017 年第 4 期，第 73—79 页。）

② 王旭东、姜海波：《马克思〈克罗茨纳赫笔记〉研究读本》，北京：中央编译出版社，2016 年，第 129 页。

③ ［德］魏特林：《和谐与自由的保证》，孙则明译，北京：商务印书馆，1960 年，第 305 页。

④ ［法］奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传 I（1818－1844）》，刘丕坤、王以铸、杨静远译，持平校，北京：生活·读书·新知三联书店，1963 年，第 479 页。

⑤ 奥古斯特·科尔纽认为马克思到达巴黎后，抛弃卡贝的共产主义学说，重视布朗基的学说，布朗基在接受巴贝夫阶级斗争观点的基础上把无产阶级革命看成是无产阶级解放的唯一手段。（参见［法］奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传 I（1818－1844）》，第 559 页。）

⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 46 页。

的强迫而形成的阶级来实现普遍解放，由此无产阶级登上历史舞台，成为马克思实现普遍的人的解放的阶级力量。

（二）普遍的阶级——普遍地遭受苦难

马克思通过批判现代资本主义社会，发现现代资本主义社会的整体运行机制必然导致工人的贫困。由于私有财产制引发阶级的利益斗争，因此，无产阶级的出场具有必然性，其历史使命并非是通过人为组织主观形成的，而是通过无产阶级所处的生活状况和资产阶级的整个社会结构导致的。

无产阶级自身的生活状况决定无产阶级自身代表普遍利益。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中认为，无产阶级的地位和历史任务是由无产阶级身处非人性的市民社会中决定的。19 世纪 40 年代，由于手工业和家庭工业在城市中占有极大优势，德意志无产者生活较为悲惨。无产阶级除了承受封建贵族的专制统治，还有更为深重的资本主义的经济压迫①。“那么，德国解放的实际可能性到底在哪里呢？答：就在于形成一个被戴上彻底的锁链的阶级，一个并非市民社会阶级的市民社会阶级，形成一个表明一切等级解体的阶级，形成一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域。”② 一方面，德国无产阶级成为被排除于市民社会之外的阶级，市民社会的原则并不适用于无产阶级。社会早已剥夺了无产阶级所有的特殊性，无产阶级的普遍性表明人的完全丧失，得不到任何权利。工人只是付出自己的劳动，承担起整个社会的重担。从另一方面看，工人赤贫化的现象并非是局部的而是普遍的，这种普遍性的贫困表明一切补救的尝试都无法改变工人被奴役的现状。因此，无产阶级代表的利益必然是整个社会的普遍利益，而非某个阶级的特殊利益。

马克思认为无产阶级所处的社会结构决定了无产阶级必将作为普遍阶级登上历史舞台，承担人的解放的历史使命。“问题不在于某个无产者或者甚至整个无产阶级暂时提出什么样的目标，问题在于无产阶级究竟是什么，无产阶级由于其身为无产阶级而不得不在历史上有什么作为。它的目标和它的历史使命已经在它自己的生活状况和现代资产阶级社会的整个组织中明显地、无可更改地预示出来了。”③ 马克思恩格斯认为国民经济学家提到劳动是创造财富的源泉，但事实上无产者通过机器参与劳动，他们在为资产者创造财富的同时却愈加贫困化，无产阶级和财富在其中处于对立关系中。马克思在无产阶级身上看到消灭私有制的否定性力量，面对资产者对无产者不断造成的伤害，无产阶级作为整体的否定性的一面，必然会进行抗争。在这场抗争博弈中，二者都表现出异化状态，但无产者在异化中感到自己的非人化，即精神和肉体都陷于贫困状态。“按照马克思的观点，取得胜利的无产阶级将不同于其他阶级，因为这些阶级一旦获得胜利，仍依赖于它们的对立阶级和辅助阶级的继续存在……只有无产阶级作为真正的‘普遍阶级’，才真正不需要自己的对立面来确保自身存在。”④ 因此，在资本主义的运行规律和社会结构中无产阶级并未获得任何私有财产，它作为不代表任何特殊利益的阶级必然会产生摆脱这种异化状态的普遍性的需求。现实的资产阶级的社会结构决定无产阶级必然表现为市民社会的一种否定和革命的力量登上历史舞台，它所代表的普遍性不仅仅是一种合理化，而是具有哲学层面的必然性。

（三）普遍的解放——无产阶级的解放即是普遍的解放

无产阶级受奴役的地位决定无产阶级必然站起来进行抗争，马克思看到任何争取解放前景的运动都必须以普遍目的为基础，那么具有普遍性的无产阶级如何实现人的解放？马克思认为，德意志的社会阶级结构比法国更为保守和落后，19 世纪的德国不可能像法国那样先进行政治解放再进行社会解放，德国资产阶级无力粉碎普鲁士集权主义，但无产阶级的力量却伴随工业化在不断增强。伴随着中间等级急剧解体，“自然形成的贫民和基督教日耳曼的农奴也正在逐渐跨入无产阶级的行列”⑤。无产

① 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 353—354 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 16—17 页。

③ 同上，第 262 页。

④ ［以］阿维纳瑞：《马克思的社会与政治思想》，张东辉译，北京：知识产权出版社，2016 年，第 69 页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 17 页。

阶级的队伍不断增大，其所积聚的力量成为不可忽视的力量。在这股力量的催化之下，无产阶级由于贫困必然将一切弊病归因于现实的社会制度，因此推翻这种被奴役的现状的全部补救办法就在于通过暴力推翻特定的政治制度，这才是无产阶级自身的真正目的。无产阶级在德国遭遇人的完全丧失，其运动带有自我毁灭的性质。无产阶级在实现解放的过程中，即使最后获得胜利，也绝不会成为社会的对立方面。因为无产阶级的扬弃不单是扬弃自身，更是扬弃所有阶级，自我灭亡的特性使得无产阶级能够消灭一切阶级的特殊利益。当无产阶级真正实现普遍解放时，无产阶级本身以及制约无产阶级的对立面——私有财产都会消失。

马克思认为无产阶级的普遍性无需任何中介要素，其实现方式是哲学与无产阶级的结合。在批判宗教的基础上，马克思看到相较于走在时代前沿的英国古典政治经济学和法国的社会主义学说，德国现实虽然还在“补习操练陈旧的历史”，但德国哲学是德国人未来的历史。1843 年 9 月，马克思在给卢格的信中提到：“我们只向世界指明它究竟为什么而斗争，而意识则是世界必须具备的东西，不管世界愿意与否。意识的改革只在于使世界认清本身的意识，使它从对于自身的迷梦中惊醒过来，向它说明它自己的行动。”① 一方面，意识的变革是社会变革的基本条件，它可以充分暴露世界的混乱不明之物，使不自觉的历史趋势朝向一个更为自觉的历史趋势发展。而当意识以一种批判的哲学形式对当代的斗争做出自我阐明以后，哲学作为彻底的理论通过无产阶级就会要求现实世界实现彻底的哲学化，使得哲学理念不断在现实世界生成。另一方面，无产阶级在奴役状态中通过哲学获得理性和智慧，作为哲学的物质武器对现实世界进行改造，并能够生发一种扬弃一切不自由的状态、超越市民社会私人利益的更高的追求。“哲学把无产阶级当做自己的物质武器，同样，无产阶级也把哲学当做自己的精神武器；思想的闪电一旦彻底击中这块朴素的人民园地，德国人就会解放成人。”② 德国革命是彻底的、实现全人类解放的革命，无产阶级与哲学之间的结合能够实现人的解放和人的本质的真正复归。

因此，无产阶级体现的是普遍性与特殊性、本质与存在的绝对对立，是观念与现实之间的矛盾的彻底表现。而哲学与无产阶级的结合，是观念与现实在现实的物质世界的历史中的和解，进而才能够实现全人类的解放。

三、超越中介性因素的历史唯物主义回答

马克思指出，无产阶级的普遍性超越了黑格尔的中介性要素，无产阶级无需任何中介，通过自身的阶级意识就能从整体上把握历史任务，化解市民社会的矛盾。黑格尔只关注反思性的关系而无视市民社会与国家之间的鸿沟。在由市民社会向国家的跨越中，黑格尔不论是借助封建贵族、等级要素还是其他中介性要素，都仅仅是一种带有历史限制的诉求，只能退回到保守的立场，与现代政治的发展不相符合。相反，马克思直面政治国家与市民社会之间的二元对立，认为国家与市民社会之间的关系并非逐渐过渡，而是变体。因此，马克思通过批判资本主义社会，超越黑格尔的中介性要素，发现无产阶级是特殊性与普遍性的矛盾所在。现代资本主义社会的整体运行机制必然导致工人现实的贫困，无产阶级不需要作为自己对立面的私有财产来确保自身存在，在阶级意识的引领下无需借助中介性要素直接同资产阶级进行抗争，消灭私有财产和一切阶级，实现全人类的解放。由此可见，无产阶级并非是经验层面的个体，而是作为整体的阶级，“无产阶级要求否定私有财产，只不过是把社会已经提升为无产阶级的原则的东西，把未经无产阶级的协助就已作为社会的否定结果而体现在它身上的东西提升为社会的原则”③。马克思这里从哲学思辨的层面赋予无产阶级普遍性，以实现“人就是人的世界”，同时他对无产阶级给予厚望，无产阶级是人类的总体性质，无产阶级遭受的奴役状态是整个社

① 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 9 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 18 页。
③ 同上，第 17 页。

会对人类自由压抑的表现，工人能从整体层面反思自己的历史任务，对自身有一个自觉的把握，可以理性地认识推动革命的发展①。

当然，马克思在追求无产阶级普遍性过程中不断实现理论的自我超越，使无产阶级由一个宏大的概念逐渐转变为世界历史的主体，并成为消灭旧的生产关系和推翻资产阶级社会的革命性力量。伴随着大工业时代的到来，马克思在《德意志意识形态》中开始关注到诸如分工、交换、劳动等概念，现实的人一开始就是社会化而非孤立的人，人们在生产过程中通过分工和交换逐渐形成普遍交往。马克思从世界历史层面关注无产阶级的普遍性，随着生产力的高度发展和交通工具的完善，工人阶级的组织也变得越来越容易。在此条件下，共产主义早已突破地域性，无产阶级成为世界历史性的存在。由此，无产阶级不仅仅是充满激情的革命力量，而是在现实的历史条件下生成的历史主体，它要完成的使命是由物质生产力和生产关系的矛盾运动所决定的。此外，在《共产党宣言》1888 年《序言》中，恩格斯提到："这个阶级斗争的历史包括有一系列发展阶段，现在已经达到这样一个阶段，即被剥削被压迫的阶级（无产阶级），如果不同时使整个社会一劳永逸地摆脱一切剥削、压迫以及阶级差别和阶级斗争，就不能使自己从进行剥削和统治的那个阶级（资产阶级）的奴役下解放出来。"② 无产阶级的普遍性揭露了资产阶级社会中无法克服的矛盾，凸显出资产阶级与无产阶级之间矛盾不断激化，矛盾的激化与斗争有助于无产阶级形成主体意识和革命性力量，劳动者通过革命推翻资产阶级社会的剥削和压迫，消灭雇佣劳动，使所有人免于异化劳动而获得真正的解放。

总之，阶级是马克思理解历史的关键性概念，同时马克思追求普遍性诉求体现了他对人的价值的关注，更体现出历史唯物主义的人文关怀。德国的现状表明现有的社会状况是违反人性的，黑格尔的法哲学也无力改变这种现状，通过阶级概念，无产阶级在市民社会的特征表现出自身的阶级意识，真正的普遍性追求由无产阶级来承担。"人"由此成为马克思政治批判的逻辑起点，马克思通过追求人的本质的现实性，通过扬弃宗教作出当代的批判哲学，将工人阶级作为现实的斗争工具，呼吁受压迫的阶级应当超越一切被奴役、被压迫、被剥削、被侮辱的现实关系，以期通过与哲学结合改变现实人的被剥削和被压迫的现状。此外，从现实来看，无产阶级的本质属性和未来形象从未被固定，随着社会的进步它将呈现出更新的样态。正如马克思在《神圣家族》中所言，历史的活动是群众的活动，社会主义的政治建设应围绕着广大人民群众，实现每个人的自由发展是一切人的自由发展，从无产阶级到群众的扩展体现出历史唯物主义的人文关怀，更凸显人民作为无产阶级的主力军将会在历史发展中扮演更为重要的角色。

（责任编辑　巳　未）

① 唐文明：《究竟什么是无产阶级？》，《中共天津市委党校学报》2008 年第 6 期，第 38—45 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 14 页。

重思马克思对蒲鲁东辩证法的批判

徐多文

【摘要】马克思对蒲鲁东辩证法的批判是马克思对蒲鲁东政治经济学体系批判的核心。蒲鲁东的辩证法成分包含康德和黑格尔的思想，以往学界认为主要侧重于后者。本文则认为，蒲鲁东的思想来源更侧重于对康德二律背反思想的吸收，与黑格尔辩证法本身相距甚远甚至对立，但在形式上与黑格尔辩证法又具有同构性。马克思通过对蒲鲁东辩证法的批判，从更深层次来说是对自康德以来的德国古典哲学传统的总批判。在这个意义上，我们有必要重思马克思对蒲鲁东辩证法的批判。

【关键词】马克思；蒲鲁东；辩证法；德国古典哲学

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0009－08

作者简介：徐多文，安徽淮南人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“马克思与德国古典哲学关系的拓展性研究”（19ZDA019）

以往我们对蒲鲁东的辩证法的理解是：他的辩证法是对黑格尔辩证法的冒用。学界主要是对蒲鲁东辩证法对黑格尔辩证法的冒用为标的进行阐述，进而分析马克思对蒲鲁东的批判；抑或简单回顾马克思曾经教授过蒲鲁东黑格尔辩证法这一事实，而对蒲鲁东辩证法构成的叙述却不甚了了。“问题是，蒲鲁东的辩证法是否源于黑格尔，以及他未接受德语教育如何获得该知识。”① 既然蒲鲁东是黑格尔蹩脚的模仿者，为何马克思还要花很大精力去研究批判他？马克思也说：“特别是对于蒲鲁东的机智的著作，决不能根据肤浅的、片刻的想象去批判，只有在长期持续的、深入的研究之后才能加以批判”②。因此，我们有必要重新梳理蒲鲁东辩证法的构成特征，进而重新思考马克思对蒲鲁东辩证法的批判。

一、重思蒲鲁东的辩证法之谜

蒲鲁东的辩证法不是对黑格尔辩证法的冒用。如果只是简单地把蒲鲁东的辩证法看作是对黑格尔辩证法的拙劣演绎，那么蒲鲁东辩证法的很大一部分会构成被我们忽略或归为黑格尔的理论。国内研究蒲鲁东的代表性人物朱进东在《马克思和蒲鲁东》一书中对蒲鲁东辩证法有两个结论：第一，认为“蒲鲁东的政治经济学的形而上学是与康德和黑格尔的方法联系在一起的，并且主要是与后者的方法联系在一起的”③，因此“蒲鲁东在政治经济学方法方面的失误，应归于他对德国哲学中黑格尔辩证法的误解”，这似乎代表了国内对蒲鲁东辩证法定性的一般共识；第二，认为蒲鲁东的“新形而

① John Conway O'Brien，“Pierre－Joseph Proudhon，Socialist－Karl Marx，Communist：A Comparison”，*International Journal of Social Economics*，*Vol.* 19，*Iss.* 3－5，Bradford：Emerald Group Publishing Limited，1992，p. 72.

② 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 295 页。

③ 朱进东：《马克思和蒲鲁东》，南京：江苏人民出版社，2000 年，第 176 页。

上学”掺入了实证主义的内容，即他“吸收了实证主义认识发展的三阶段的理论”，模仿孔德的宗教阶段、哲学阶段和科学阶段提出他的三个时期——宗教、哲学和科学时期，进而认为“事实上，蒲鲁东的政治经济学正是根据系列的方法建立起来的。他在两年后出版的《贫困的哲学》证明了这一点”①。

这两个结论是有待商榷的，并且对第二个结论的澄清对第一个结论的定性有决定性意义，即对康德二律背反的无法解决造成蒲鲁东求诸黑格尔的“矛盾”。笔者认为，恰恰是通常学界对蒲鲁东的实证主义误判，造成蒲鲁东与德国古典哲学的割裂。他的“系列”辩证法所模仿的并不是孔德的“三阶段理论”，而是吸收了费希特的历史哲学思想，从而为他政治经济学的历史分期提供线索。而且，正是蒲鲁东采用了费希特的“系列”观念原则，使他的辩证法和黑格尔的辩证法在形式上具有同构性。因此，在探究蒲鲁东辩证法的时候，不能止步于考察他对黑格尔辩证法的冒用，更要挖掘他思想底层的康德－费希特逻辑。

（一）蒲鲁东“常识”的康德底色

蒲鲁东辩证法的建构基础，是他所称的“常识”。在他看来，社会与逻辑一样，归根结底是理性，因而社会也必须遵守和理性一样的规律即“理性与经验的一致”，这是给经济学家与哲学家提出的共同任务，也是“强迫每一个行动着与思想着的人必须遵守的最后的命令”②。而我们认识常识的能力被蒲鲁东称作“组织判断力”，这种判断力以直觉作为依据，发现一般的“程序”。这种通过组织判断力而发现的常识，“既能认识与判断周围的事物，又能自我认识和自我判断”③。可见，蒲鲁东以主观的“判断力”来揭示人类理性，社会的发展与人的理性相一致，而我们认识社会的中介就是常识。因此，这种“常识”与康德的“先验知识”具有同构性。

在康德看来，理性是提供先天知识原则的能力或者方法，而这种方法所作用的对象即先天知识是我们在经验之前就能得到的，这些知识或者概念“仅仅通过理性亦即必然地被思维、但却根本不能在经验中（至少不能像理性所设想的那样）被给予的对象”，并且“经验的所有对象都必然地遵照这些概念，而且必需与他们一致”④。由此，康德提出先天综合判断，即衡量一种知识是不是科学知识的准则：既具有感觉经验的内容，同时具有普遍必然性的知识才能称得上是科学知识。一切科学知识都是由这类判断构成的。

在政治经济学中，蒲鲁东痛感经济学家把事实和真理相混淆，指出他们的错误在于认为“事实就是真理，唯一的理由就是因为它们是事实，是有形的事实”；而“在我看来，事情正好相反，事实绝不是物质的事物，因为我不明白有形这个字在这里是什么意思，而只知道事实是无形观念的有形表现”⑤。这里，观念和事实形成对立。蒲鲁东以为，像李嘉图、斯密、萨伊等人的政治经济学实际上已经是对事实的分析和综合，而这种综合是一种自觉，即自觉运用二律背反来建立一种关于经济的科学。他认为有必要使经济学成为一门哲学：

> 在商业和农业、会计术和薄记术发明以前，自发地先于一切政治与经济制度而形成、从而避免了其后种种成见的影响的语言，早就表达了劳动、借贷、交换、债券与债务、我的与你的、价值与均衡等等一切观念。经济科学早就存在；如果康德研究过政治经济学，他一定会和那些自诩只相信未经文饰的经验的经济学家们相反，把这门科学也列入纯粹科学之中，也就是说，视它为一门可以凭一套原则结构、不依赖事实而先验地形成的科学。⑥

这种“先验科学”的政治经济学不需要经验事实的检验。根据康德对先天综合判断的解释，凡是纳入先验的知识都是以普遍性作为担保，以必然性的形式表现出来的。知识从经验中来，经验却不

① 朱进东：《马克思和蒲鲁东》，第 176、50、51 页。
② ［法］蒲鲁东：《贫困的哲学》下卷，余叔通、王雪华译，北京：商务印书馆，2010 年，第 627 页。
③ 同上，第 627 页。
④ ［德］康德：《康德著作全集》第 3 卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2004 年，第 11 页。
⑤ ［法］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 166 页。
⑥ ［法］蒲鲁东：《贫困的哲学》下卷，第 585—586 页。

能检验这种蒲鲁东“先验科学”的合法性。首项是必然、是原则、是应当、是秩序，末项是繁杂、是不可靠、是迷雾、是应当否定掉的。

（二）蒲鲁东的系列辩证法的费希特逻辑

对于蒲鲁东的系列辩证法（dialectique sérielle），卢森贝认为蒲鲁东“抄袭”了实证论者认识发展三阶段，“即神学阶段、形而上学阶段和实证阶段的定律”①，所不同的只是换了名称。朱进东也沿用这种说法，认为正是根据这种“系列”的方法，蒲鲁东构建了他的政治经济学。诚然，蒲鲁东在《贫困的哲学》的前言有“我们可以称之为宗教时代、诡辩时代和科学时代”② 的论述，但仅仅把三阶段理论与他的系列辩证法联系起来，从逻辑上说甚为牵强。

首先，蒲鲁东在《贫困的哲学》中对历史分期的排序摒弃了他之前提到的三阶段理论，而是把历史划分为分工、机器、竞争、垄断、警察或捐税、贸易的平衡、信用、所有权、共有制和人口十个时期进行论述。“说到这里，我应该有必要提请读者注意，我们要叙述并不是那种符合时间顺序的历史，而是一种符合观念顺序的历史。”③ 因此，蒲鲁东对政治经济学的形而上学建构绝不是单单一种历史的建构，而是从观念的阐明进而向现实投射的过程，这些观念是超然于时间之外的。按照费希特的话来说，“我们刚才所说的这种存在，是绝对超时间的存在；在这种存在中设定东西，只能在纯粹思想中 a priori［先验地］加以认识、是永恒的，是在所有的时间都不变的”④。因此，在蒲鲁东看来，这些分期实际上是作为经济学中范畴的观念进行排序组合的，“其他的辩证工具都是为这个步骤服务的”⑤。这表明蒲鲁东摒弃了实证主义，转而用德国观念论来构筑他的政治经济学体系。

其次，朱进东认为，“康德是他当时从翻译中知道的惟一的德国哲学家”，因此在《贫困的哲学》中，蒲鲁东只有一种选择，即以“黑格尔的矛盾作为发展的手段取代了康德的无法解决的二律背反”⑥ 来解决辩证法问题。虽然现在没有论著表明蒲鲁东与费希特的联系，但从《贫困的哲学》可以断定，蒲鲁东知道的德国哲学家并不只是康德和黑格尔，因为他把费希特、康德、黑格尔并称为“现代最伟大的哲学家”⑦。在解释他的“系列辩证法”之前，蒲鲁东用很大篇幅来谈“自我”和“非我”。虽然蒲鲁东对费希特持有批评，认为他在试图调和他的“绝对自我”和外在绝对物以达致同一，但其辩证法的演绎模式基本沿用了费希特的辩证法。

正如柯林伍德所指认的，费希特在“历史的基本概念乃是理性的自由”⑧ 这一观点上追随康德，他的辩证法无疑是一种“近康德式的解读”。如果说对蒲鲁东而言，康德的先验综合判断是知识学，那么费希特的辩证法就是方法论，是政治经济学的形而上学如何可能的中介。康德认为，意向、激情、欲望都是善意的对立面，善意必须为反对邪恶而斗争，这就是实践理性的目的。费希特则更进一步，认为在知识学的第一原理中，自我是被绝对设定的，但自我同一又是自我行动的产物，是哲学的目的、人的使命，因而不是实有，只是“应当”。继而在蒲鲁东那里，历史的发展实际上由两条逻辑展开：一条是人的理性逻辑，另一条是上帝的逻辑。这两条逻辑是一种对立、一种二律背反，并且它们互为担保。蒲鲁东指出，自莱辛以来，“进步便成为社会信仰的基础”⑨。从逻辑上说，我们的理性一方面通过启示即“理性和经验”教育人们，另一方面通过忏悔来认识上帝。我们的理性越发展，通过二律背反，我们越可以意识到我们的对立面上帝的存在。而这种对立是“我们的辩证工具无法

① ［苏］卢森贝：《政治经济学史》第 3 卷，郭从周等译，北京：三联书店，1978 年，第 233 页。
② ［法］蒲鲁东：《贫困的哲学》上卷，第 13 页。
③ 同上，第 177 页。
④ ［德］费希特：《现时代的根本特点》，沈真、梁志学译，北京：商务印书馆，2017 年，第 128 页。
⑤ ［法］蒲鲁东：《贫困的哲学》下卷，第 651 页。
⑥ 朱进东：《马克思和蒲鲁东》，第 177 页。
⑦ ［法］蒲鲁东：《贫困的哲学》上卷，第 127 页。
⑧ ［英］柯林武德：《历史的观念》，何兆武、张文杰、陈新译，北京：北京大学出版社，2010 年，第 107 页。
⑨ ［法］蒲鲁东：《贫困的哲学》下卷，第 735 页。

深究”[①] 的，这就否认了这种二元对立同一的可能性。

费希特的辩证法只能到达这个边界，自我设定非我只能在自身中设对非我，而不能设定“绝对物”，即便回到自我，也只能是自我本身。这永远是个闭环，既缺乏绝对的观点，又缺乏绝对的内容，有限的精神必然在其外部设定绝对的东西，否则这种对立便不复存在。因此，在《贫困的哲学》中，对所有权的理解被蒲鲁东推向神秘，然后又回到康德，回溯到不可知论。由此，蒲鲁东的哲学论证变成对尘世的咒骂，用意向、激情、欲望来指控对至善的侵犯。

通过梳理可知，蒲鲁东的辩证法是通过费希特知识学所展示的正题－反题－合题的形式来连接康德和黑格尔思想的。在形式上，它虽与黑格尔辩证法类似，但绝不是黑格尔辩证法的冒用，而是有自己的一套康德－费希特逻辑。正是因为蒲鲁东这种企图在政治经济学中复活德国观念论的建构，给了马克思对德国古典哲学进行总批判的现实意义。

二、马克思批判蒲鲁东辩证法的三个意蕴

马克思对蒲鲁东的批判具有双重含义，一是对前黑格尔辩证法的批判，即形而上学中的先验论、实践上的道德主义的批判，二是对包括黑格尔在内的整个德国古典哲学的批判，即历史合法性的批判。

（一）先验正当性凸显了哲学的贫困

在经济学的批判中，马克思论证了“无人身的理性”代替不了经济事实，从而取消形而上学作为“理性的人”在经济学出现的合法性。对人的抽象思辨虽然能描述某些经济事实，但是其演绎并不以经验事实为转移，这种辩证法的论证从事实论证“偷换”到对概念本身的演绎。马克思以分工为例：“既假定有分工，就是假定有交换存在，因此也就有交换价值，这样看来，本来一开头就可以假定有交换价值存在。”[②] 这种逻辑先于事实的论证过程对形而上学来说并没有问题，但如果把它向经济生活投射，就立马显现出其局限性。

“无人身的理性”演绎会导致一种对事实本身的简化和剔除。蒲鲁东在论证交换价值的时候，由于其本身第一次提纯“自我设定非我”的逻辑演绎下，虽然能得出分工、交换、需求，但实际上并没有准确描述经济事实，所得到的只是“外部反思”，最明显的就是其“好”与“坏”的划分。例如，蒲鲁东认为地租是解释经济学规律的一条通途，因为他把人对土地的占有视为一种永恒的想象。我们无法想象从有人类起就没有占有土地的事实，这种抽象的二律背反使得蒲鲁东获得一种普遍性——使人均分占有土地是“正当”的，从而论证了所有权是“正当”的，反对所有权也是“正当”的，即现实中的土地占有并不是土地所有权“应当”有的样子，我们的任务就是恢复其“应当”。事实上，蒲鲁东把否定的东西经过思辨的演绎重新肯定，即肯定所有权、私有制。蒲鲁东深陷这种第一首项自身的抽象辩证法演绎与作为末项的经济事实本身的二元对立，正如马克思所说，“要说明这种需求，就必须‘假定’有这种需要，但是并不是否定这种需要，这和蒲鲁东先生前言中的第一个定理：‘假定上帝就是否定上帝’正好相反”[③]。按照这种逻辑，所有的经济事实都应当肯定下来，蒲鲁东的“先验科学”的政治经济学确证了这点。

马克思从经济学的角度论证了蒲鲁东辩证法所代表的“应当”，实际上是对经济事实的逻辑抽象和纯粹思辨，是一种简化和背离：简化在于，它忽视了现实中的各要素对经济现象的影响，从而导致为论证而论证的自欺；背离在于，思辨逻辑的论证造成与现实的割裂。这表现在思辨中就是辩证法，表现在现实中就是二元论。

---

① ［法］蒲鲁东：《贫困的哲学》下卷，第 735 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。

③ 同上，第 78 页。

（二）“视差”是道德主义对辩证法神秘化的原因

在《德意志意识形态》中，马克思对康德进行了为数不多的集中批判。资产阶级在英法所造成的大面积革命和“启蒙”，实质上是“第三等级”对资本主义生产方式所要求的反抗与利益再分配；资产阶级提出的“自由、平等、博爱”在法国已成为现实，代表了“第三等级就是一切”的利益诉求。这种“启蒙”的思潮传播到德国，由于其时间上的相同但历史进程的不同，造成一种“视差”。当时德国仍是以容克地主的封建生产为基础的半资本主义式社会。作为启蒙运动的积极拥护者，康德并没有认识到这种差异。“因此，不管康德或德国市民（康德是他们利益的粉饰者），都没有察觉到资产阶级的这些理论思想是以物质利益和由物质生产关系所决定的意志为基础的。”① 这种理论的“早产儿”先于事实的发生，使马克思不得不对其作出双重批判：“现在我们已在德国中心！我们一方面谈论政治经济学，同时又要谈形而上学。”② 这种形而上学的批判也是双重的，一方面是康德所代表的关于“人的理性”所能到达认识的主观唯心主义的批判，另一方面是以黑格尔为代表的“国家哲学”（法哲学）陷入神秘的首尾倒置的神秘的客观唯心主义的批判。

这就导致了第二个“视差”，即理论－现实的视差。蒲鲁东和康德想为他们的形而上学赋予一种现实性根基，即把这种想象中的“资产阶级”赋予某类人。由于德国的生产力和法国存在时间相同、进程不同的情况，他们找不到这种把“理性”变为现实的阶级，于是康德和蒲鲁东投向小资产者或者“德国市民”，在现实中的反映是“应当”与“不应当”、好的与坏的。“因此，康德把这种理论的表达与它所表达的利益割裂开来，并把法国资产阶级意志和有物质动机的规定变为‘自由意志’、自在和自为的意志、人类意志的纯粹自我规定，从而就把这种意志变成纯粹思想上的概念规定和道德假设。”③ 在现实中表现为二律背反，表现为“自律”，一种二元论的不可知。当资本主义在现实中发生后，其表现形式和他们想的完全不同，留下的只能是咒骂和消毒。

（三）马克思对历史的重新理解

历史对哲学的重要性在于，哲学可以通过历史的合法性来对现实的人进行规训。但这就陷于哲学证明历史、历史证明哲学的循环论证之中。这种循环论证的历史哲学导致两条逻辑：第一条就是“人类的自我认识”④。通过历史，我们确证自己是什么而不是什么、能做什么而不能做什么，进而论证人应该是什么。这种路径的典型代表就是康德，在历史领域的表现就是实践理性，它在先验中以自由、上帝和不朽作为担保，在历史中以至善作为准则。正如邓晓芒所言：“我们还不能简单地把康德这种理性的洁癖斥为一种病态，而是要看到他的一种良苦用心，就是要把道德的绝对命令的法则通过严格的理性批判从道德生活中提取出来，以之作为普遍的标准去衡量人类的一切道德或不道德的行为。”⑤ 人类的发展面貌就由自然史变成道德史。第二条逻辑认为历史是一种规律，一种不以人的意志为转移的规律的抽象运动。极端的例如黑格尔，认为历史就是绝对精神在人和自然中的复写。人作为一种现实存在的东西，被消解在绝对道德的他者和世界的规律中难以寻觅。因此，历史作为范畴，它的适用性被无限夸大，变成一个“过去－现在－未来”的概念，他们以普遍的绝对性和绝对精神的发展所担保，过去变成一个虚构的“过去”，未来变成一个虚构的“未来”，方向被“必然地”指向未来。

因此，马克思对蒲鲁东的批判的重要性在于，他实际上是借蒲鲁东完成对整个德国古典哲学的批判。历史的发展并不是一种先验自我的展开进而复归到绝对的“自我”之中，历史也不是以现实为担保作为辩证法的末项而开显出的一种抽象运动。历史就是现在，是现实的社会关系的产物，它本身没有范畴，它的指向就是现在，是现实本身。马克思提出人本身就是“历史的剧中人物和剧作者”⑥

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，1960 年，第 213 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 138 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 213 页。
④ ［英］柯林武德：《历史的观念》，第 11 页。
⑤ 参见邓晓芒：《康德道德哲学的立论方式》，《社会科学论坛》2019 年第 1 期。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 149 页。

的论断。“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史，而不管他们是否意识到这一点。他们的物质关系形成他们的一切关系的基础。这种物质关系不过是他们的物质的和个体的活动所借以实现的必然形式罢了。”① 人是与他生活的现实环境紧密相连的，如果我们否认这种历史，那就是把历史无限夸大，历史就成为一种抽象的虚构。但这种运动本身成了人的“影子”，要么人动影子不动（康德），要么人不动影子动（黑格尔），“因此，要想在不过是这个社会美化了的影子的基础上来改造社会是绝对不可能的。随着这个影子重新成为具体的东西，我们就可以看到，这决不是梦想中的一个变了形的社会，而是现代社会的实体”②。这里，马克思把历史的范围极大的收缩，把这个“影子”紧紧附着在现实本身，历史的指向只能是现在，只能是现实的人和他所在的社会关系之中。因此，辩证法的运用范围只能在现实中进行论证，如果把历史引向过去就会造成一种“无知之幕”和无数个虚构的“鲁滨逊”，他们会用脚占领第一块未曾开垦的土地，来宣布人类历史的开端。马克思并不否认人有认识过去和未来的可能性，而是取消了用抽象的思辨来论证过去和未来的合法性，取消了由于对经验或实存的不可靠而仅凭二律背反或者辩证法来借历史的名义为形而上学招魂。

“谁用政治经济学的范畴构筑某种思想体系的大厦，谁就是把社会体系的各个环节割裂开来，就是把社会的各个环节变成同等数量的互相连接的单个社会。”③ 辩证法从天国回到人间，现实永远是辩证法的首项，而不是作为末项的证成，它作为方法不会提出任务，因为它“不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的”④。辩证法的首项是具体的东西，而不是总体的东西，如果我们不从具体出发，总体又是一种形而上学的复归。

三、马克思批判蒲鲁东辩证法的两个启示

与蒲鲁东把自己的政治经济学作品题为《贫困的哲学》相对，马克思把对他的批判起名为《哲学的贫困》。如果说蒲鲁东企图用形而上学来拯救哲学在政治经济中的空场，那么马克思则是对整个哲学进行一个检讨。哲学的“贫困”凸显了马克思对政治经济学领域中形而上学的祛魅，也是对以政治经济学为名恢复形而上学的否定。这其中关键的一环，是马克思通过对蒲鲁东的批判对辩证法进行重新定位。重思马克思对蒲鲁东辩证法的批判，给我们两点启示：

第一，马克思的辩证法既不能作康德式的解读，也不能作黑格尔式的解读。从上文的分析可知，蒲鲁东的辩证法是一种对黑格尔辩证法的近康德式解读，用道德主义的先验分析来为政治经济学奠基。蒲鲁东的辩证法实际上是为他所设想的实现社会正义张本，服务于他的道德哲学。这在他的《什么是所有权》一书中表露无疑：“共产制——社会性的最初表现——是社会发展的第一项，即正题；与共产制相反的私有制是第二项，即反题。当我们已经发现第三项、即合题时，我们就可以得到所要求的解答。要知道，这个合题必然是从用反题来纠正正题的过程中产生出来的，所以必须通过最后一次对于它们两者的特点的研究，来消灭那些与社会性相抵触的特征。两个剩余部分的结合将给予我们人类联合的真正形式。”⑤ 蒲鲁东想通过构成价值比例、契约、人民银行和土地所有权的平均分配来实现平等。辩证法作为他的手段，只是一种“纠正”正题的过程，是一种“消毒剂”。先验的真理一旦被认识，剩下的就是对现实的不平等进行“消毒”，恢复它本来的面貌，“因为，归根结底，社会主义和政治经济学所追求的是同一个目的，即人类的自由、安定和幸福”⑥。

这种道德主义对政治经济学的僭越是马克思所反对的。首先，马克思在 1843 年的《洛克茨纳赫笔记》中就已初步形成“事物”决定“逻辑”的唯物主义观点，并在《黑格尔法哲学批判》中对黑

① 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 440 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 117 页。
③ 同上，第 145 页。
④ ［德］马克思：《资本论》，冯文光、李其庆译校，北京：中国社会科学出版社，1983 年，第 847 页。
⑤ ［法］蒲鲁东：《什么是所有权》，孙署冰译，北京：商务印书馆，2017 年，第 294—295 页。
⑥ ［法］蒲鲁东：《贫困的哲学》上卷，第 52 页。

格尔主谓颠倒的批判进行深化。其次，马克思对蒲鲁东政治经济学批判的一个核心观点是：私有制在经济运行中自己把自己推向灭亡，辩证法的运动并不是先验“范畴”的自我消毒和纠正，而是从现实本身出发的历史运动。“共产主义对我们说来不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”① 再次，人道主义在马克思那里并不是蒲鲁东所认为的首要原则，马克思虽然强调要抓住人本身，但人道主义只是恢复人本身的一个方面，实现人类的自由、安定和幸福的道德诉求并不是共产主义的全部，“因为这种共产主义本身只不过是社会主义原则的一种特殊的片面的实现”②。

就辩证法本身来说，蒲鲁东对黑格尔辩证法的理解也是错误的。恩格斯在 1841 年对谢林的批判中强调，黑格尔哲学中最有价值的东西就是它的“深邃的非静止的辩证法”。马克思也对黑格尔辩证作出积极评价，认为辩证法把“一切既成的形式都看作是过渡的形式”③。因此，把先验原则作为辩证法的首项不是要描述现实，而是要用“范畴”“正义”来铲除现实本身。

随着 20 世纪罗尔斯正义论理论的提出，国内外学界对正义论与马克思理论的关系进行了各种探讨，其中不乏创新之处。但通过分析马克思对蒲鲁东辩证法的批判，笔者认为，无论是对马克思理论进行正义论的“嵌入”还是“近康德式的解读”，在其理论合法性的检验上都有一定的困难。一方面，用正义论或者康德的思想解读马克思，会不会缩小马克思的理论深度与边界？不论是罗尔斯还是康德，他们的出发点首先是道德哲学的原则，进而以绝对命令来分析社会现实，这种“善”与“恶”的标准是否会令马克思思想缩水还有待商榷。另一方面，在马克思看来，范畴本身具有非永恒和暂时的性质。如果我们要设定马克思的道德哲学原则，单单从辩证法来看就会陷入无法自圆其说的境地。例如，我们从“善”和“恶”来理解马克思的历史理论，会陷入在奴隶制社会奴隶主压迫奴隶，奴隶的“正义”战胜了奴隶主的“非正义”，这种思想不仅简化了马克思的历史理论，也会使我们陷入“外部反思”的理论窠臼。

第二，马克思对蒲鲁东辩证法批判表明了他对德国古典哲学的扬弃。蒲鲁东作为马克思的批判对象，不是因为其理论具有深度，而是其具有典型性，因而具备了马克思借以批判的条件。马克思之所以侧重于批判蒲鲁东辩证法的黑格尔维度，是立论于更宽广的批判范围的，即德国古典哲学的形而上学溯源。若只针对蒲鲁东本身进行批判，是达不到这种效果的。自康德以降至青年黑格尔学派以及费尔巴哈等，仍然无法摆脱这种对至高存在者即“无人身理性”确定性的渴望。在德国古典哲学中，存在乃是存在者的存在。按照海德格尔的话来说，“思想的事实乃是存在者之为存在者，即存在。存在在根据之本质方式中显示自身”④。也就是说，存在是存在者的存在，主语的存在具有无可言辩的正当性，而作为宾词的存在即现实是多变的。在黑格尔以前，存在是先验与事实本身的二律背反，即神－逻辑学（Theo－Logik）。黑格尔则赋予这种存在以运动的形式，即“黑格尔则是绝对地——对他而言即思辨地——来思考这种先验的”⑤，即存在－神－逻辑学（Onto－Theo－Logik）。固然，黑格尔辩证法赋予思维以运动的特性，但他的辩证法本身仍具有神学特性，即事实规定观念、观念决定事实。无论黑格尔的辩证法怎样思辨，它的指针仍然指向绝对观念。因此，蒲鲁东借政治经济学的事实来确证形而上学从而拯救“贫困的哲学”，与黑格尔本质上具有同构性。

因此，马克思对蒲鲁东的批判就不能仅仅批判他本身，而必须要立论于对德国古典哲学总批判的维度。问题不是“贫困的哲学”而是“哲学的贫困”，如若不突破哲学的旧有形式，辩证法就只能在思维的边界作出无批判的批判。因而，马克思在《神圣家族》的《蒲鲁东》章中，就不能只批判蒲鲁东一人，而是对德国观念论本身发起总攻：

---

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 40 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 64—65 页。
③ ［德］马克思：《资本论》，第 847 页。
④ ［德］海德格尔：《同一与差异》，孙周兴、陈小文、余明峰译，北京：商务印书馆，2011 年，第 63 页。
⑤ 同上，第 49 页。

正因为哲学过去只是事物现状的超验的、抽象的表现，正由于它自己的这种超验性和抽象性，由于它在想象中不同于世界，它必定会以为事物的现状和现实的人是远远低于它自己的；另一方面，因为哲学过去并不是在实际上与世界有所不同，所以它也就未能对世界作出任何实际判断，未能表现出对世界有任何现实的识别力，也就是说，未能通过实践来干预事物的进程，而至多只是不得不满足于抽象形式的实践。①

在马克思看来，无论是鲍威尔“无限的自我意识”，还是费尔巴哈“感性的人”，实际上都是黑格尔绝对精神的变种，他要取消的正是这种不容检验的先验正当性，把“存在是存在者的存在”这种手足倒立的态势扭转过来。这是自马克思批判黑格尔法哲学所形成的“事物”决定“逻辑”的唯物主义理论态度。马克思批判蒲鲁东的特殊性在于，蒲鲁东把这种形而上学的辩证法延伸到政治经济学领域。因而，马克思批判的任务是双重的，一方面要解构德国古典哲学，消除形而上学在政治经济学领域的影响；另一方面要重新树立辩证法的权威，使之锻造成为对资本主义批判的利刃。之所说《哲学的贫困》是马克思主义的新世界观与马克思主义经济科学的“决定性的东西”，就在于马克思通过对蒲鲁东的批判、对德国观念论进行总检讨，确立了研究政治经济学的新方法——科学的、历史的辩证法。

我们之所以重思马克思对蒲鲁东辩证法的批判，意义在于借此厘清蒲鲁东辩证法的构成，试图还原它与德国古典哲学的关联。蒲鲁东的辩证法不是对黑格尔辩证法的拙劣模仿，如亨利·德·卢巴克（Henri de Lubac）就认为蒲鲁东拥有他自己的辩证法，只是他在受到其他哲学家的影响后才发现了这一辩证法②。通过蒲鲁东辩证法这个靶子，马克思清算了德国观念论，继而阐发了自己对辩证法的理解。马克思对蒲鲁东借辩证法实现人道主义和企图在政治经济学复活形而上学的驳斥，不仅有助于我们理解马克思的辩证法，而且对目前国内学界关于马克思哲学阐释中的康德黑格尔两种倾向之争也有一定借鉴意义。不能否认，蒲鲁东是一个对马克思有着重要影响的人物，马克思和蒲鲁东的理论关系这一重大课题仍尚待研究。笔者相信，这一研究不仅能丰富马克思的理论内容，更对当下马克思主义的发展有现实意义。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 264 页、265 页。

② John Conway O'Brien，“Pierre – Joseph Proudhon，Socialist – Karl Marx，Communist：A Comparison”，*International Journal of Social Economics*，*Vol.* 19，*Iss* 3 – 5，p. 72.

是矛盾还是张力？
——对马克思主义双重品格的一个可能的解读

祝和军

【摘要】从理论特质上看，马克思主义内在蕴含着人本性和科学性的双重品格，而且，二者之间还存在一种紧张关系。这正是马克思主义在历史上被片面化或抽象化理解的逻辑根据。实际上，马克思主义中的人本性和科学性并不是一种本质主义规定，而仅是作为两条对立的逻辑线索出现的。作为人类历史实际发展的理论反思形态，马克思主义在这种对立所构建的张力中发展，又诉诸于共产主义而扬弃这种对立关系。在这个意义上，共产主义才是消灭现存状况的运动，同时也是马克思主义的彻底实现。

【关键词】历史唯物主义；人本立场；历史尺度；意识形态；共产主义

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0017－07

作者简介：祝和军，山东德州人，（北京 100089）北京外国语大学马克思主义学院副教授。

基金项目：北京高校中国特色社会主义理论研究协同创新中心（北京外国语大学）项目

伊格尔顿曾戏谑地说：“马克思主义最独特之处也正是马克思主义最成问题之所在。”① 不可否认，马克思主义在理论上的“留白”为后人提供了多重解读维度。特别是关于其理论特质，后人更是给出截然不同甚至完全相反的评价：有的将之视为规范性、评价性的，强调其革命性的一面；有的则将其视为描述性、解释性的，强调其科学性的一面。尴尬的是，无论哪种理论定位，都能在马克思恩格斯那里找到文本支持。而且，我们若采纳或接受其中一种解读范式，似乎都与另一种解读范式处于不兼容的状态。这不仅是围绕马克思主义的诸多学术争论缘起的根源，也是那些真正深入到马克思主义学习中的青年学生的困惑所在。比如，笔者在课堂上就经常“遭遇”到学生们提出的这个问题：“资本主义是必然要灭亡，还是需要我们推一把？”

资本主义的灭亡当然是一个不可避免的自然历史过程，否则马克思主义的全部理论都将失去意义。事实上，正是马克思恩格斯正确揭示了“资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的”，科学社会主义才与空想社会主义严格地划开了界限。正如海尔布隆纳所言：“马克思主义存在的理由是理解被称为资本主义的生产方式。”② 问题是，认识到一种生产关系或社会制度必然退出历史舞台，是否能够成为我们起身推翻它的内在理由？事实上可能恰恰相反，正是因为其必然会灭亡，我们完全可以坐等其消亡而不必采取任何必要的行动。同样，片面地强调马克思主义革命性的一面，也有着不可克服的理论困境。实际上，不顾及历史条件的成熟而片面地鼓动革命，向来为马克思恩格斯所反对。恩格斯就指出：“那些自夸制造出革命的人，在革命的第二天就会看到，他们不知道他们做的是什么，制造出的革命根本不像他们原来打算的那个样子。”③ 历史也一再证明，违背历史发展的客观规律而强求一种更高级生产关系的做法，曾使得社会主义事业一度陷入困境。

① ［英］特里·伊格尔顿：《马克思为什么是对的》，李扬等译，重庆：重庆出版社，2017 年，第 39 页。

② ［美］罗伯特·L. 海尔布隆纳：《马克思主义：赞成与反对》，马林梅译，北京：东方出版社，2016 年，第 57 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 533 页。

那么，马克思主义这一双重品格真的存在彼此互斥的矛盾吗？抑或是，我们仅仅采取了一种不恰当的看待马克思主义的方式？若是前者，马克思主义在内部势必被割裂和瓦解。既然两个马克思处于“打架”状态，历史上就不存在一个真正的马克思，而宣扬马克思主义的“正统”也就成了无稽之谈。若是后者，我们就应该直面马克思主义理论内部的这种不和谐，而不是简单地逃避了事。事实上，哪里有危险，哪里就有拯救，理论上的困境往往同时意味着理论的新生，因为它为我们重新理解和阐释马克思主义提供了一个契机和切口，至少能够倒逼我们不得不用马克思主义的方式来理解马克思主义本身。从马克思主义发展史不难看出，正是缺乏了这种“反身而诚”的姿态，我们才在很多地方把马克思主义最独特之处看作是最有问题之所在。通过下面的分析可以看出，马克思主义正是将革命的人本主义和科学的实证主义同时视为批判的视野和评价的尺度，才得以在一个更综合的层面同时扬弃二者，实现哲学的世界化和世界的哲学化。

一、人本立场在马克思主义批判理论中是否缺席？

在批判理论的构建过程中，马克思主义是否为人本主义保留了一席之地？若答案是否定的，马克思主义信仰的合法性就会受到质疑。这是因为，一旦将人本性的道德价值批判过滤出马克思主义的视野，我们就没有理由在“应然”的意义上对现实做任何变革，而理想和信仰正是通过人的自由意志对现实的超越得以表征的。如果马克思主义仅仅描述或解释了资本主义必然灭亡的“事实”，我们又有什么理由去“相信”或“信仰”它呢？事实也证明，很多后来者正是出于对科学“必然性”的强调进而否定马克思主义人本性的一面。阿尔都塞就断言，青年时期的马克思和成熟时期的马克思之间存在着一种“认识论的断裂”，前者是“人本”的，后者是“科学”的，二者之间存在着一个不可跨越的鸿沟。马克思“在当时只是把异化理论，即费尔巴哈的‘人性’论，运用于政治和人的具体活动，他只是后来才在《1844 年手稿》里把这种理论（大部分）推广到政治经济学”①。在他看来，强调“异化”就是形而上学地预设了人的一种本真状态。但是，这种抽象的预设显然正是马克思本人后来所批判的唯心主义意识形态。

诚然，无论对于人性还是历史，马克思确实反对本质主义的理论预设。在 1843 年致卢格的信中，他就明确表示：“新思潮的优点……在于我们不想教条地预期未来，而只是想通过批判旧世界发现新世界。”② 但是，马克思反对本质主义的预设，并不意味着他放弃了理论建构中的逻辑预设。实际上，任何一种理论建构都无法逃避本体论意义上的逻辑预设（美国哲学家奎因称之为“本体论承诺”），因为理论本身就是一种抽象，放弃抽象就意味着放弃了理论本身。所以，马克思并不反对“抽象”，他反对的仅是停留于抽象而不能自觉进入社会历史的具体。反观马克思早期的人本主义，他并没有对“人”作一种本质主义的规定，然后再拿着这个“照妖镜”去对人类社会中的鬼魅魍魉进行伦理或道义上的批判。实际上，他对“人”的预设仅仅是形式上和逻辑上的，是一个“合理的抽象”。在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思这样描述共产主义社会：“这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在与本质、对象化和自我确证、自由与必然、个体和类之间的矛盾的真正解决。”③ 这里，马克思将人的解放描述为一系列矛盾的消解和扬弃，就是形式上和逻辑上的。反观东西方思想史，在这个维度上阐述人的解放的思想家数不胜数，在此仅仅举出庄子“坐忘”“心斋”的例子就足够了。但是，只有立足于资本主义的社会历史现实，人之为人的矛盾才具体地表现为“存在与本质”“对象化和自我确证”“自由与必然”“个体与类”等一系列对立。试想，庄子立足于他的时代无论如何发挥想象力，也无法设想人之解放表现为上述矛盾的消解和扬弃。可见，马克思的

① ［法］路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，1984 年，第 26 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，第 7 页。
③ ［德］马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2014 年，第 78 页。

“抽象”是有着具体的社会历史内涵的，而不是本质主义的超历史的规定。正如马克思所说：“哪怕是最抽象的范畴……就这个抽象的规定性本身来说，同样是历史条件的产物，而且只有对于这些条件并在这些条件之内才具有充分的适用性。”①

实际上，人本主义在马克思那里仅仅是作为一种批判视野和评价尺度而被接受的。这一尺度或视野的确立，是内在于人的存在方式的。在马克思看来，自由的有意识的活动是人的类本质，人因此也就“使自己的生命活动本身变成自己意志和自己意识的对象”②。这就意味着，人的生命展现过程就是不断追问生命意义、表达价值诉求的过程。这一存在方式逼迫着人无法不去当一个理想主义者。与之相反，动物就没有价值层面的自我意识，也不会提出“应该”或“不应该”的问题。这是因为“动物和自己的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是自己的生命活动”③。既然价值追求是内在于人的，那么，哲学作为关于人的学问，其价值视野就是不可剔除的，至少在“自然主义”和“人道主义”仍处于对立状态的前共产主义阶段是如此。黑格尔就说：“认为有限事物具有理想性的看法，是哲学上的主要原则。因而每一真正哲学都是理想主义。”④ 马克思在其博士论文中也写道：“唯有这种理想主义才知道那能唤起世界上一切心灵的真理。”⑤ 当然，在马克思那里，人的价值诉求是受到社会历史条件限制的，但这种限制并不能消解人的价值追求本身。相反，越是处于“实存”的限制当中，人的这种价值追求越能得以凸显，从而使历史表现为人有意识地追求自身目的产物。

在著名的“塔克－伍德问题”中，塔克和伍德都认为马克思并没有站在“应然”的道义立场把资本主义社会批判为不正义的，因为“正义”本身是一个法权概念，而任何法权又都是根植于特定的生产方式之中的。伍德就说：“所有想把革命实践建立在法权观念上的企图都是意识形态的胡思乱想，他（马克思）反对在工人运动中使用诸如‘平等的权利’和‘公平的分配’等‘陈词滥调’。”⑥这里，伍德实际上是把作为批判评价尺度的道德视野和有着实体性内容的道德标准混为一谈。“平等的权利”和“公平的正义”作为资产阶级的法权固然不能用以批判资本主义的生产关系，但这并不妨碍我们以超越资产阶级法权的道德评价尺度对其进行批判。比如，我们完全可以用“按劳分配”的价值诉求批判资本主义的雇佣劳动制度。这里，人本主义批判的视野是始终保持的，但价值诉求在具体内容上却被赋予新的历史内涵。就此，胡萨米针对伍德的观点一针见血地指出，决定道德标准存在的因素不能给它们在评价语境中的运用设置逻辑限制，“马克思的道德社会学并没有明言或暗示，产生或盛行于某种生产方式中的规范不能被合理地用来评价其他生产方式”⑦。

伍德声称：“一旦深入马克思和恩格斯的著作中有关资本主义之不正义的详细描述时，我们便会立刻发现，在他们的著作里，不仅根本没有打算论证资本主义的不正义，甚至没有明确声称资本主义是不正义或不平等的，或资本主义侵犯了任何人的权利。”⑧ 其实，这个说法是不真实的。翻开《资本论》，我们随处可见马克思对资本主义丑恶行径的揭露和谴责。问题的关键是，这种道德上的批判在什么意义上才是真实而有效的？正如恩格斯所说：“如果群众的道德意识宣布某一经济事实，如当年的奴隶制成徭役制，是不公正的，这就证明这一经济事实本身已经过时，其他经济事实已经出现，因而原来的事实已经变得不能忍受和不能维持了。”⑨ 可见，一旦现有的生产关系不再促进而是阻碍

① 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 29 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 162 页。
③ ［德］马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，第 53 页。
④ ［德］黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980 年，第 211 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 87 页。
⑥ ［美］艾伦·伍德：《马克思对正义的批判》，李惠斌、李一天编：《马克思与正义理论》，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 28—29 页。
⑦ ［美］齐雅德·胡萨米：《马克思论分配正义》，《马克思与正义理论》，第 47 页。
⑧ ［美］艾伦·伍德：《马克思对正义的批判》，《马克思与正义理论》，第 3 页。
⑨ 《马克思恩格斯全集》第 21 卷，北京：人民出版社，1965 年，第 209 页。

新的生产力要素的发展，被压迫阶级首先生发的就是一种对现有生活“不能忍受”的道德义愤。正是这种道德义愤使得旧有的生产关系在人们的意识中成为应该批判的对象。因此，马克思才强调，考察社会变革“必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式”①。这里，“意识到这种冲突并力求把它克服”的考察，只能来自于人本立场而不是别的什么地方。马克思在这里之所以区别考察变革的两种方式，正是强调人本的批判和科学的批判是不可偏废的。如果说前者论证了旧制度的“必然灭亡”，后者则揭示了旧制度“应该灭亡”。没有前者，革命就缺少可行性；而没有后者，革命就缺少必要性。正如罗默所说，“剥削”在马克思主义语境中的功能不是单一的，而是双重的，“在其实证性的用法中，对工人的剥削被说成是为了利润；在其规范性的用法中，剥削被说成是为了指出工人受到资本家的不公正对待”②。洛维特也恰当地指出：“即使马克思借助他的剩余价值说‘科学地解释了剥削的事实，‘剥削’也依然是一个道德判断；如果用某种正义理念来衡量，那么，它是一种绝对的不义。”③

二、科学态度在马克思主义批判理论中何以成为必要？

道德批判意识的自然发生，并不代表道德批判的天然有效。如上所述，马克思恩格斯并没有否定人本立场和道德评价尺度的合理运用。但是，他们反对脱离开社会历史发展进程抽象地进行道德批判。实际上，一旦脱离历史发展的实际进程，这种道德批判势必会因为流于空泛而重新跌入意识形态的彀中。诚然，道德批判反映甚至解释了部分历史事实，但它却不能代替历史的实际展开进程本身。因为人的现实解放绝不是一项思想活动，而是现实生活的任务。正如马克思所说：“思想本身根本不能实现什么东西。思想要都得到实现，就要有使用实践力量的人。”④ 在一定意义上，历史唯物主义所确立的科学尺度正是作为人本尺度的“反题”的出现的，它要为道德批判的有效性厘清社会历史的边际条件，既要防止其凌虚踏空，更要防止其误入歧途。

那么，科学的尺度对马克思主义而言到底意味着什么呢？对此，马克思曾说：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。”⑤ 在马克思的语境中，“历史”毋宁说就是“科学”的代名词。正如柯林伍德所说的，当马克思说他已经把黑格尔的辩证法颠倒过来时，所想的东西是什么呢？“在作出这一声明时，他心目之中的那种东西就是‘历史’，也许历史是马克思所极感兴趣的唯一事物”⑥。在客观上，历史展现为“各个时代的依次交替”，在主观反思的理论形态上，它则要求确立一种现实、历史地思考问题的方式。对此，马克思指出：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”⑦ 在这一意义上，不成熟的理论往往根植于不成熟的社会历史条件。空想社会主义的产生，足见当时的经济社会已经显露出疲态。但是，它对资本主义仅仅停留于伦理上的控诉和谴责，只能说明现实地否定资本主义的因素“还隐藏在不发达的经济关系中”。同样，它之所以对资本主义采取一种简单否定的态度，醉心于发明一套新的更完善的社会制度，也是因为他们不懂得历史发展的实际进程，不知道摧毁资本主义的现实要素只能经过资本主义的充分发展才能孕育而出。早在马克思之前，李嘉图就已经发现了资本主义生产关系下“工资应当等于劳动的产品，但是实际情形恰好相反”的事实。但若

① 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 591 页。
② ［美］约翰·E. 罗默：《在自由中丧失——马克思主义经济哲学导论》，段忠桥等译，北京：经济科学出版社，2003 年，第 59 页。
③ ［德］洛维特：《世界历史与救赎历史》，李秋零等译，北京：商务印书馆，2016 年，第 54 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 320 页。
⑤ 同上，第 516 页。
⑥ ［英］R. G. 柯林武德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，商务印书馆，1997 年，第 51 页。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 591 页。

根据这一理论要求资本主义贯彻“工资等于劳动”的原则，无异于痴人说梦，因为“这种应用在经济学的形式上是错误的，因为这只不过是把道德运用于经济学而已。按照资产阶级经济学的规律，产品的绝大部分不是属于生产这些产品的工人。如果我们说；这是不公平的，不应该这样，那么这句话同经济学没有什么直接的关系”①。同样，当海因岑将共产主义简单地理解为“废除私有制”时，恩格斯严厉地批评说：“他最好不要信口开河地空谈废除私有制，而应该研究一下国民经济学；假如他对废除私有财产的条件也不了解，那他对废除私有财产所造成的后果就不可能有丝毫的认识。”② 可见，脱离开现实的社会历史条件，任何超历史的道德想象和价值诉求都毫不例外地陷入乌托邦。

在特定的生产关系内部奉行道德调和主义和政治改良主义也是不得要领的。讽刺的是，这种道德调和主义最终往往会蜕变为一种新型的意识形态而成为旧有生产关系的维护者。在回答拉萨尔提出的“公平分配劳动所得”的要求时，马克思就诘问道：“难道资产者不是断言今天的分配是‘公平的’吗？难道它事实上不是在现今的生产方式基础上唯一‘公平的’分配吗？”③ 实际上，消费资料如何分配，本身就是由生产条件决定的。如果把分配问题解释成一个不依赖于生产方式的东西，认为在资本主义生产关系内部靠一个政治纲领就能实现所谓的“公平分配”，就是在维护资产阶级法权，消解了革命的必要性。因此，把社会主义的功能说成主要是围绕着分配兜圈子，无异于开历史的倒车。从这个角度看，伍德坚决反对用资产阶级的正义原则来批判资本主义生产关系本身，无疑是正确的、深刻的。同样，蒲鲁东也看到资本主义的诸多弊端。但他奉行的主张是“保存好的方面，消除坏的方面”④。但无论是“好的方面”还是“坏的方面”，都是内生于资本主义生产关系之中的。他想要保留资本主义生产关系，又想消除“坏的方面”，小资产阶级的保守性和疲软性已经跃然纸上，最终沦为了恩格斯笔下的“否认或美化这些弊病的和谐派”⑤。

马克思说：“谁要给自己提出消除坏的方面的问题，就是立即切断了辩证法。”⑥ 实际上，关于资本主义，马克思是辩证来看的。从否定方面讲，这种生产关系在生产财富的过程中也产生贫困，在发展生产力的过程中也发展出一种压迫的力量。从肯定方面讲，资本主义细胞里发展起来的全部生产力，又为消灭资本主义提供了物质条件。“生产工具和私有制之间的矛盾才是大工业的产物，这种矛盾只有在大工业高度发达的情况下才会产生。因此，只有随着大工业的发展才有可能消灭私有制。”⑦ 缺乏这种辩证的历史思维，我们是无法实现对资本主义“必然灭亡”的理解的。可以说，能否对历史中的“恶”保持有限度的容忍，将马克思主义与道德理想主义严格区别开来：在后者看来，“否定就是背弃”；而马克思主义并不简单地否定私有制，而是主张在肯定私有制历史作用的前提下实现对它的积极扬弃。“私有财产是生产力发展一定阶段上必然的交往形式，这种交往形式在私有财产成为新出现的生产力的桎梏以前是不会消灭的，并且是直接的物质生活的生产所必不可少的条件。”⑧ 从这种历史唯物主义态度出发，人的自我异化和异化的扬弃才被称为是“同一条道路”。正是出于这种态度，历史并不像某些人所想象的那样一路凯歌，最终走向光明的未来。事实上，人类每前进一步，都要付出沉重的代价。正如伊格尔顿所说：“马克思绝非盲目兜售进步的幼稚之徒，他非常清楚实现共产主义是要付出可怕代价的。”⑨

① 《马克思恩格斯全集》第 21 卷，第 209 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 672 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 432 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 604 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 156 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 605 页。
⑦ 同上，第 556 页。
⑧ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，1960 年，第 410—411 页。
⑨ ［英］特里·伊格尔顿：《马克思为什么是对的》，第 46 页。

三、人本和科学两个尺度在马克思主义批判理论中是否具有终极性质?

由以上分析不难看出，马克思主义对社会历史发展内在蕴含着人本和科学两个评价尺度。这两个尺度之所以构成历史唯物主义的内在逻辑原则，既与作为马克思主义“母胎”的欧洲整个思想文化传统有关，也与马克思主义诞生的社会历史现实有关。

柏林曾指出，每一个文化类型都有其遵从的主导模式，任何的思想分析都应该回归到这个主导模式中确立研究的起点①。那么，欧洲思想文化的主导模式是什么？伯尔基认为，这种思想文化传统内在地蕴含着两个传统：一个是超越的传统，这是古典唯心主义哲学和宗教的遗产；另一个是理解的传统，主要来自唯物主义及现实主义之古代哲学的冷静的、“科学的”观点。更根本的是，我们不应仅仅把这两个传统看作“自由和理性两种角色的谱系”，它们实际上是深伏于欧洲传统中超越、价值视角和知识、理解视角的对立分歧②。在他柏林看来，马克思主义的思想范式实际上正是这两个视角的“综合”，展现为一个“受精”“孕育”“成形”“结实”的连续过程。

至于马克思为自己提出的理论任务，我们也应该“历史”地去理解。正如马克思所说：“人类始终只提出自己能够解决的任务……任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程中的时候，才会产生。”③ 马克思面临的时代无疑是一个分裂的时代，宣扬“功利”“进步”的启蒙主义和强调“自由”“德行”的浪漫主义，同为西方现代性的来源又处于尖锐的对立之中，二者视野互盲又彼此批评。在思想发展历程上，马克思不仅是启蒙主义的继承者，更是浪漫主义的传人。这也是马克思主义贯穿两条逻辑线索的思想史前提。在西方历史上，第一个试图在更高层面整合启蒙主义和浪漫主义的是黑格尔，但马克思不满意他那种诉诸于“绝对理念”的唯心主义整合，提出历史、现实地整合二者的理论任务。结合思想史背景不难看出，“人本”和“科学”在马克思那里既是历史评价的两个尺度，也是二者互为批判的尺度。过滤掉人本（“人道主义”）的视野，单纯的“自然主义”就有着蜕变为机械决定论的危险，而这正是启蒙主义鼓吹“进步”的硬伤。相反，过滤掉科学（“自然主义”）的尺度，片面的人道主义又会重新跌入唯心主义的陷阱，空想性和疲软性尽显无遗，而这恰恰是浪漫主义的软肋。马克思主义区别于其他理论的特质性在于，它是作为历史实际进程的理论反思形态出现的，如果说它的双重品格是一个矛盾，那也仅仅是因为历史的现实发展本身就充满矛盾，而人在历史中又处于“剧作者”和“剧中人物”的自我缠绕之中。

马克思主义正是在这种矛盾所构建的张力中前行的，进而为我们打开了一个丰富的意义空间。应该注意的是，这种矛盾在马克思主义内部并不是绝对的，而仅仅是暂时的。实际上，在马克思那里，人本和科学既是历史唯物主义理论构建的两条逻辑线索，同时又成为被反思的对象。对它们，马克思主义仅仅是“临时搭一脚”，最终则诉诸共产主义的绝对性质消解二者之间的对立，让二者同时失去独立的意义。这看似矛盾，实际上恰恰是辩证法所要求的“自否定”的展现方式。因此，马克思说“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂”，同时“它在自己的发展过程中要同传统的观念实行最彻底的决裂”④。这里，伴随着物质基础中对立的消失，一切观念中的对立都失去应有的意义，一切意识形态的迷雾终将烟消云散。以“平等”这一价值观念为例，它本身就根植于商品平等交换的生产关系中，意味着商品生产中一般人类劳动的等同性，见证着劳动用以“谋生”的旧有性质。蒲鲁东说：“好的东西，最高的幸福，真正的实际目的就是平等。”⑤ 但共产主义运动的宗旨就是要扬弃劳动的旧有性质，使之成为人自我肯定的方式，成为解放人的手段。因此，共产主义并

① 参见［英］以赛亚·柏林：《浪漫主义的根源》，吕梁等译，南京：译林出版社，2011 年，第 010 页。
② 参见［英］伯尔基：《马克思主义的起源》，伍庆等译，上海：华东师范大学出版社，2007 年，第 13 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 592 页。
④ 同上，第 52 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 610 页。

不是摒弃不平等而追求平等，而是要通过历史运动消解掉使“平等”和“不平等”之间的对立得以成立的历史条件，使二者同时失效。把平等当作正义来追求，就是在维护一个旧社会。正如恩格斯所说：“平等仅仅存在于同不平等的对立中，正义仅仅存在于同非正义的对立中，因此，它们还摆脱不了同以往旧历史的对立，就是说摆脱不了旧社会本身。”① 共产主义甚至也不能说是一个道德的社会。在前共产主义阶段，道德总是以自我牺牲的方式表现出来，因而处于同自私自利的对立之中。此处，“人道主义”和“自然主义”之间的界限并没有取消。但是，“共产主义者既不拿利己主义来反对自我牺牲，也不拿自我牺牲来反对利己主义，理论上既不是从那情感的形式，也不是从那夸张的思想形式去领会这个对立，而是在于揭示这个对立的物质根源，随着物质根源的消失，这种对立自然而然也就消灭”②。同样，无产阶级的解放也不是简单地上升为统治阶级，而是消灭阶级对立的存在条件，进而消灭阶级本身的存在条件。毋宁说，无产阶级在革命中消灭资产阶级的同时，也消灭了自己；无产阶级不解放全人类，就无法解放自己。伴随着阶级对立的基础被历史地超越，“统治”“政治”等意识形态话语也终将会退出历史的舞台。总之，“旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会和社会的人类”③。立足于“市民社会”，无论“自然主义”还是“人道主义”都没有超出同对方的对立；但立足于“人类社会和社会的人类”，二者的对立以及二者本身就失去了意义。共产主义在理论上表征的就是历史自身的完成，它意味着人之为人的一切矛盾最终消解。

但是，批判的武器并不能代替武器的批判，理论的逻辑完成也并不意味着历史的实际完成。若仅仅满足于理论的自身完成，马克思和黑格尔就别无二致。黑格尔当然也把“自然主义”和“人道主义”的扬弃视为历史的过程，但是，马克思的“历史”不是思想中的历史，而是现实生活中感性实践的历史。这个历史在现实中是受物质条件限制的。所以，共产主义作为历史的完成，绝不是思想活动，而是消灭现存状况的运动。毋宁说，共产主义就是历史运动本身，而“对实践的唯物主义者即共产主义者来说，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物”④。可见，“世界的哲学化同时也就是哲学的世界化，哲学的实现同时也就是它的丧失”⑤，只有马克思主义在实际历史发展中的“实现”，才能标志它的最终完成。从这个角度讲，马克思主义至今仍未实现。在马克思恩格斯等经典作家所没有遇到甚至无法想象的世界历史面前，今天我们唯一正确的做法也许就是沿着他们确立的路线继续前行。任何偏执于抽象的理论本身且不能自觉地推动马克思主义在当下“实现”的“马克思主义者”，无异于又把马克思主义打扮成旧唯物主义者。一切教条主义和形式主义莫过如此。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 354 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，1960 年，第 275 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 502 页。
④ 同上，第 527 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷上，北京：人民出版社，1995 年，第 76 页。

卢卡奇的意识革命与乌托邦救世主主义

司　强

【摘要】无产阶级的阶级意识和资产阶级的阶级意识都脱胎于物化意识。与资产阶级的阶级意识是“虚假”意识相反，无产阶级的阶级意识由于其独特的阶级地位而具有实践特性，并因此成为解决物化问题的唯一方式。通过质和量的辩证法，卢卡奇指出无产阶级的阶级意识的产生具有历史必然性。以无产阶级阶级意识的生成为线索，卢卡奇将卢森堡的革命理论视为自发群众运动，孟什维克视为意识形态危机的代表，只有布尔什维克才是无产阶级阶级意识的真正表达，但由于无产阶级革命的关键在于阶级意识，革命沦为为意识而斗争，这与列宁的革命理论相背离。尽管卢卡奇主观上希望以阶级意识理论阐释十月革命的成功经验，为无产阶级革命提供方法论的指导，但在客观上却陷入以救世主自居的乌托邦主义。

【关键词】物化意识；阶级意识；卢卡奇

中图分类号：B27　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2021）02－0024－06

作者简介：司　强，湖北襄阳人，哲学博士，（宁波 315211）宁波大学马克思主义学院副教授。

基金项目：教育部人文社会科学研究青年基金项目“马克思对自我意识哲学的批判及其意义研究”（18YJC720019）

阶级意识是卢卡奇在《历史与阶级意识》中，对现代世界所陷入的物化危机所提供的解决方案。物化和阶级意识的思想得到西方学界的高度赞扬，并为 20 世纪西方马克思主义的意识形态批判和社会批判理论提供了思想依据。但是，共产国际第五次代表大会认为，卢卡奇的观点是极左派和修正主义。在 1971 年的自传中，卢卡奇指出：“这本书有一定的价值，因为在那里面提出了当时马克思主义回避了的问题。一般都承认，异化问题是在那里第一次提出的，这本书还尝试把列宁的革命理论有机地纳入马克思主义的总概念。这本书的根本的本体论错误，是我只承认社会中的存在才是真正的存在，由于自然辩证法被否认，马克思主义从非有机自然界推出有机自然界、从有机自然界通过劳动范畴推出社会的那种普遍性就完全失去了，这里还应该补充的是，在全面的社会和政治观点中，刚才提到的以救世主自居的宗派主义起了很大的作用。”① 也就是说，卢卡奇晚年一方面承认《历史与阶级意识》对异化问题的研究是对马克思主义的贡献，另一方面又认为这本书在本体论上有严重的错误，陷入以救世主自居的宗派主义。西方学界、苏联官方和卢卡奇本人对《历史与阶级意识》的评价存在巨大差异。由于卢卡奇的主观目的是总结十月革命的成功经验，并将它上升到方法论的高度，以指导无产阶级的革命实践，所以只有从卢卡奇的主观目的出发，并将它与列宁的革命理论相比较，才能真正把握《历史与阶级意识》的贡献和局限。

一、物化意识与阶级意识

一战以及德国社会民主党对战争的支持态度，使卢卡奇陷入普遍的绝望状态。第二国际的马克思

① ［匈］卢卡奇：《卢卡奇自传》，李渚青、莫立知译，北京：社会科学文献出版社，1986 年，第 118—119 页。

主义理论家，将马克思主义阐释为庸俗唯物主义和科学主义，在理论上入宿命论，这种宿命论使他们面对 1914 年的革命形势无法组织起有效的革命活动。十月革命的成功，使处在绝望中的卢卡奇找到了希望。1918 年，卢卡奇加入匈牙利共产党。1919 年 3 月，匈牙利苏维埃共和国成立，卢卡奇担任教育和文化的副人民委员以及匈牙利红军第五师政治委员。革命期间，卢卡奇深入前线并参与了蒂萨费勒德保卫战。由于红军缺乏有效组织，红军战士缺乏革命意识、丧失革命斗志，最终导致革命失败。匈牙利革命的失败，迫使卢卡奇进一步反省革命的可能性。在此背景下，卢卡奇写作了《历史与阶级意识》。就此而言，卢卡奇的阶级意识思想担负双重使命：在理论上澄清第二国际和匈牙利革命失败以及十月革命成功的经验，其目的在于为走出现代社会的物化危机提供理论指导。

就阶级意识的含义来说，阶级意识既不是组成阶级的单个人思想的总和，也不是这些思想的平均值，因为个人虽然能够超出生活的限制和偏见，但个人总是时代的产物，无法超越时代的经济结构和经济地位的限制。“因此，阶级意识——抽象地、形式地来看——同时也就是一种受阶级制约的对人们自己的社会的、历史的经济地位的无意识（Unbewuβtheit）。”[①] 阶级意识是与一定社会生活形式相关联的阶级的意识，它的产生是一个历史过程。

在前资本主义阶段，由于其社会结构分为等级、阶层，且经济、政治、宗教的因素混合在一起，阻碍了阶级意识的产生。资本主义社会与前资本主义社会的根本差别在于，商品形式成为占支配地位的经济形式，它渗透进社会生活的各个方面，从主客观两个方面对社会进行改造。在客观方面，商品形成物以及物与物之间关系构成的世界，废除了等级制，经济因素在社会生活中起决定作用，法律、道德、宗教等意识形式随着经济结构的改变被重塑。世界被改造为单一的商品世界，这个单一的世界作为异己的力量与人相对立。在主观方面，随着经济因素对社会起决定作用，人的经济活动越来越具有独立性，主体主义、理性主义成为人的独立性的理论表达。人们的越来越自觉的活动，却创造了一个与人本身相对立的商品世界。这个世界服从商品的规律，反过来控制人。

在商品形式下，整个社会成为统一的整体，这使得资产阶级能够认识整体，获得资产阶级的阶级意识。但资产阶级在生产中的地位和利益的限制，使他们只能认识而不能克服这个商品的世界，于是资产阶级的阶级意识表现为与社会发展相对立的“虚假”意识。这种对立使其遭受悲剧性的灾难，陷入不可解决的矛盾之中。这一悲剧性灾难具体表现为三重矛盾：资产阶级以自由的名义反对封建等级制，但在革命取得胜利后又形成一种新的压迫；资产阶级使阶级斗争表现为社会事实，但又想尽办法将阶级斗争从社会意识中清除；资产阶级赋予个性以前所未有的意义，但又通过商品生产的形式抹杀了所有个性。这三重冲突可以归结为个人原则与社会原则之间的对立，即“资产阶级思想始终地和必然地从个别资本家的立场出发来观察经济生活，正因此也就造成了个人和不可抗拒的、超个人的推动一切社会的东西的‘自然规律’之间的这种尖锐的对立”[②]。卢卡奇把这种个人的立场与社会原则的对立，描述为物化意识。

随着资本主义的发展和无产阶级运动的兴起，“资产阶级‘虚假’意识中的辩证矛盾加剧了：‘虚假’意识变成了虚伪的意识。开始时只是客观存在的矛盾也变成主观的了：理论问题变成了一种道德立场，它决定性地影响着阶级在各种生活环境和生活问题上所采取的实际立场”[③]。资产阶级的全部科学掩盖其理论的社会基础，法律、经济学、新闻甚至哲学都宣称中立、客观的立场。这种客观和中立掩盖了理论背后的物质利益，“虚假”的意识沦为“虚伪”的意识。

在资本主义时代，无论资产阶级还是无产阶级都陷入物化意识。资产阶级由于其立场的限制而陷入“虚伪”意识，无产阶级则陷入直接的物化意识。商品形式成为社会的支配形式，商品抽象形式的普遍性原则成为整个社会的原则。这一原则在具体交换过程中表现为合理化和数量化。劳动过程的合理化和可计算性，使劳动过程分解为可精确计算的局部过程，产品本身的统一性被破坏。与之相

① ［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，2017 年，第 97 页。
② 同上，第 110 页。
③ 同上，第 112 页。

应，具体的劳动也分解为可精确计算、合理的机械劳动，这种机械劳动与工人的人的属性相对立。“一方面，他们的机械化的局部劳动，即他们的劳动力同其整个人格相对立的客体化（它已通过这种作为商品的劳动力的出卖而得以实现）变成持续的和难以克服的日常现实，以致于人格在这里也只能作为旁观者，无所作为地看着他自己的现存在成为孤立的分子，被加到异己的系统中去。另一方面，生产过程被机械地分成各个部分，也切断了那些在生产是‘有机’时把劳动的各种个别主体结合成一个共同体的联系。”① 孤立的、原子化的个人斩断了人与人之间、人与物之间的有机联系。面对这个物化的世界，个人只能采取旁观的态度，只能看到直接的物性而陷入物化意识。

二、无产阶级阶级意识的实践特性

通过对物化现象批判，卢卡奇认为无论资产阶级还是无产阶级，其直接的心理状态都是物化意识。物化意识意味着现代社会陷入普遍的绝望状态，但拯救何以可能？通过对无产阶级和资产阶级陷入物化意识的不同处境，卢卡奇将无产阶级阶级意识的觉醒视为解决物化问题的关键，并以此论证了无产阶级的历史使命。

尽管无产阶级和资产阶级都陷入物化意识，但资产阶级在物化中具有双重地位：一方面单独的个体面对客观必然的社会陷入直接性，只能理解具体现象，而无法理解总体；另一方面，个人保持着一种表面上的主体地位，剥削程度的增加只是意味着地位巩固和需求被满足。工人却不具有这双重地位，当工人试图幻想自己是生活的主体时，残酷的社会现实将粉碎他的幻想，物化在工人身上达到顶点。剥削程度的增加对工人意味着毁灭，工人的劳动时间不仅意味着作为商品而出卖，更是涉及人的生存形式、人的灵魂。“工人以物化过程和变为商品，虽然毁灭他，使他的‘灵魂’枯萎和畸变（只要他不是有意识地表示反抗），然而恰恰又使他的人的灵魂的本质没有变为商品。因此他可以在内心里使自己完全客观地反对他的这种存在。”② 物化的极致同时意味着拯救的开始，工人完全可能反对他的残酷现实。

当工人把自己作为商品出卖时，在工人身上发生了主客体之间的分裂。这种分裂使工人意识到自己是商品，也就意识到自己的社会地位。工人意识到自己是商品，在原则和性质上不同于对某物的意识。关于某物的意识，某物为何物是纯粹偶然的；而且对于某物的意识，并不会改变意识和对象的关系，某物的存在方式并不会发生改变。奴隶认识到自己的奴隶身份，认识到自己是奴隶，并不会带来其地位的根本改变。当处于物化顶点的工人认识到自己作为商品的身份，工人对自己的认识就是商品的自我意识。与奴隶对自己的意识并不改变其地位不同，对工人来说，意识的改变意味着对象的改变以及与对象关系的改变。工人认识到自己是商品，这种商品的自我意识使人和物之间的关系发生改变，使隐藏在商品交换背后的人与人之间的关系得以呈现，使在量化外衣下人的质的特性、工人灵魂不可量化的特性得以显露出来。这样，工人就从经济发展中未被认识的被动状态转化为主动状态，工人开始认识到自己的阶级地位。人与物之间关系的改变，同时带来人与人之间的关系的改变。作为个体的工人只能承认或拒绝自己的社会地位，并不能改变物化的社会现实。但当工人认识到商品交换背后的人与人之间的关系，认识到在社会分工中彼此协作的个人是作为阶级而存在的，就意味着历史有可能改变。

工人认识到劳动的社会特性，也就意味着有可能消除孤立化、原子化，克服物化，无产阶级就成为历史和社会同一的主体——客体。“面对在思想、组织等等方面都占优势的资产阶级，无产阶级的优势仅仅在于，它有能力从核心出发来观察社会，并把它看作是互相联系着的整体，并因而能从核心上，从改变现实上来采取行动；就在于对它的阶级意识来说，理论与实践是互相吻合的；就在于它因

① ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 137—138 页。

② 同上，第 231 页。

此能自觉地把它自己的行动作为决定性的因素投放到历史发展的天平上去。”[①] 工人对自己共同利益和地位的认识而导致阶级意识的觉醒，意味着改变现实成为可能。无产阶级的阶级意识的特征在于对直接性的超越，是一种在物化极致状态下，朝着社会总体前进并克服物化的意识。在此意义上，卢卡奇指出“工人认识到自己是商品，已经是一种实践的认识”[②]。

三、无产阶级的阶级意识与革命

无产阶级的阶级意识的产生虽然具有历史发展的必然性，但根据无产阶级运动发展的不同阶段，其阶级意识也有不同的样态。《历史与阶级意识》作为一本论文集，唯有《物化与无产阶级意识》和《关于组织问题的方法论》这两篇文章专门为出版所写。如果说在《物化与无产阶级意识》中，卢卡奇论证了无产阶级阶级意识的实践特征，并指出无产阶级的阶级意识是解决物化危机和物化意识问题的关键；那么在《关于组织问题的方法论》中，卢卡奇以组织问题为中介，具体指出无产阶级革命的实现途径。

以组织问题为中介，卢卡奇阐释了无产阶级阶级意识的实现中介。起初革命只是以抽象的可能性出现的乌托邦主义，理论与实践之间没有中介的环节。革命的组织问题，即无产阶级的觉悟部分如何采取行动，尚未进入群众和理论家的意识之中，无产阶级的阶级意识尚未觉醒，革命只是理论的（或抽象的）可能性。与无产阶级革命运动的发展进程相适应，无产阶级的阶级意识经历了从对革命无意识的乌托邦主义的“自在”状态，到对革命运动的自觉。觉醒的无产阶级的阶级意识处于自发的状态。这种具有自发性质的无产阶级立场，在理论上表现为无产阶级自发的群众斗争理论。这一理论认为资本主义经济危机所导致的帝国主义之间的战争及其带来的无产阶级的革命斗争，必然会动员起无产阶级的自发群众运动。在这一阶段，政党在无产阶级革命中起辅助作用，自发的群众斗争会导致资本主义的灭亡和社会主义的诞生。卢卡奇认为，罗莎·卢森堡就是自发群众运动理论的代表。

自发的群众运动理论假设群众是纯粹的无产阶级，但并不是只有纯粹的无产阶级参加革命运动，小资产阶级、农民、被压迫的民族也加入到革命队伍中。这些阶层的意识并不是无产阶级的阶级意识，反而会影响无产阶级的阶级意识。在自发群众运动中，政党作为革命的辅助者，面对复杂的革命群众，无法成为革命的领导者，最多达到工联主义的水平。这就需要具有阶级意识的无产阶级政党主动介入，无产阶级政党需要从革命的“助产士”成为革命的领导者。

受物化意识和资产阶级的影响，无产阶级的阶级意识可能产生资产阶级化，因为资本主义社会“在其他的领域中则有着稳定的假象（服务条例、养老金等等）和个人上升为统治阶级的抽象的可能性。这样‘地位意识’就被培养起来了，这种意识能有效地阻止阶级意识的产生”[③]。如果不消除这种地位意识，无产阶级的阶级意识就无法产生，并陷入意识形态的危机。孟什维克党就是这一危机的表现形式。孟什维克党在思想上受到资本主义的直接性思维的束缚，陷入对资本主义稳定性的信仰。在组织上，孟什维克党及其影响下的工会，有意识地使无产阶级运动停留在自发运动的水平。这导致面对高涨的革命形势，孟什维克党无法参与革命运动，革命仍停留在工人的自发组织阶段。

自发的群众运动理论无法掌握无产阶级阶级意识，孟什维克党则陷入阶级意识的危机，二者都无法真正担负起无产阶级革命的历史使命。由于无产阶级革命所实现的是社会的彻底变革，是从自然王国向自由王国的飞跃，所以只能采取有意识的步骤，即只能由革命阶级的最觉悟部分——先锋队来实现。布尔什维克作为革命的先锋队就是历史与个人、理论与实践之间的中介，是自由的、有意识的集体意志，是无产阶级阶级意识的实体化。

通过与旧式党相对比，卢卡奇揭示共产党与其他一切政党的差别。在旧式党中，“党被划分为能

① ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 116 页。
② 同上，第 227 页。
③ 同上，第 231 页。

动的部分和被动的部分，后者只是偶尔而且只是按照前者的命令起作用”①。入党只是意味着简单承认党纲，党的组织对普通成员不具有约束力，只是松散的个人的集合体，资产阶级类型的政党和孟什维克党是旧式党的典型代表。与旧式党不同，共产党是有意识的集体意识，这种集体意识通过纪律性将革命付诸实践。纪律性意味着参加共产党必须积极地亲自参加革命工作。但作为无产阶级阶级意识化身的共产党，“没有每个党员对整体性格和党的纪律之间的联系的至少本能的理解，这种纪律就必然蜕化为一种物化的和抽象的权利义务体系，党就会重新陷入资产阶级政党类型的组织状况中”②。结合当时共产主义运动的官僚化、等级化倾向，卢卡奇事实上对无产阶级政党可能陷入的官僚主义提出了含蓄的批评。

共产党作为无产阶级觉悟部分的集体意志是历史发展的积极和自觉因素，它通过与革命进程的交互作用，实现了革命自发性和有意识的行动的互动，“在共产党内，而且是有史以来第一次，阶级意识的能动和实践特征是直接影响所有个人具体行动的原则，另一方面，它在同时又是有意识地参与决定历史发展的因素”③。在党和阶级的关系上，面对无产阶级内部的不同组成部分，共产党必须以意识统一为基础，将无产阶级内部的不同组成部分理解为阶级意识的不同阶段。就党内关系来说，共产党的斗争必须以无产阶级的阶级意识斗争为核心，实现党内阶级意识的一致；就党与其他阶级的关系来说，要将意识的统一和策略的灵活性相结合，实现无产阶级与其他阶级的联合。党内生活是实现党内阶级意识的统一，克服无产阶级的资产阶级化以及物化意识的手段，通过党内生活，党员全身心地参与党的活动，实现党员意志和党的领导人意志之间的相互作用，保证党员的意志、愿望、批评受到重视。

在无产阶级革命运动中，阶级意识化身为党，“党担当着崇高的角色：它是无产阶级阶级意识的支柱，是无产阶级历史使命的良知”④。革命成功的关键在于克服意识形态的危机以及保持党的意识的统一。党的意识统一又以党员的全身心投入和自我批评为基础，即以政治上忠诚且具有强烈道德责任感的知识分子的参与为条件。革命最后落实为为党的意识的统一而斗争。

以无产阶级阶级意识的历史性为线索，卢卡奇将无产阶级阶级意识理论分为阶级意识未觉醒的乌托邦主义阶段、卢森堡为代表的自发斗争阶段、孟什维克为代表的物化阶段、布尔什维克为代表的自觉阶段。通过对无产阶级阶级意识的历史性的分析，卢卡奇阐明了德国社会民主党由于陷入阶级意识的危机，成为物化的无产阶级阶级意识的代表，所以在一战中向本国资产阶级政府投降。而列宁为代表的布尔什维克党之所以能够取得十月革命的胜利，是因为他们代表了无产阶级阶级意识的自觉阶段。以此，卢卡奇论证了列宁的无产阶级先锋队理论的合理性，将列宁的革命实践上升到方法的高度。

由于卢卡奇将阶级意识的觉醒视为无产阶级革命的关键，无产阶级政党等于掌握了无产阶级阶级意识的政党，这样卢卡奇就把党演变为伦理实体。新型无产阶级政党的特质在于要求其党员全身心的投入革命，严格服从党的纪律，为纯洁的革命意识而斗争。这种要求最终蜕变为“应该”、蜕变为道德律令。无产阶级革命的政治斗争转化为革命意识的斗争，阶级意识成为革命的关键。但是，如何衡量和判断革命意识的正确性？如何保证党的革命意识的纯洁性？由于没有任何客观的衡量标准，只能陷入意识的自我确认。无产阶级的阶级意识最终因为缺乏实践中介，沦为“神话”，且有蜕变为极权主义的危险。就卢卡奇将无产阶级革命等同于阶级意识的革命而言，在原则上并不属于马克思主义。对于马克思来说，思想的内容被归结为社会存在，思想的原则和历史的原则统一于现实的生活，“意识［das Bewuβtsein］在任何时候都只能是被意识到了的存在［das bewuβte Sein］，而人们的存在就

① ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 367 页。
② 同上，第 369 页。
③ 同上，第 366—367 页。
④ 同上，第 86 页。

是他们的现实生活过程”[①]。当卢卡奇以阶级意识的自觉程度作为判断无产阶级政党成熟与否的标准，在原则上属于黑格尔的观念论，因此共产国际第五次大会认为卢卡奇的思想是极左派有其合理性，列宁在《共产主义的“左派”幼稚病》中对左派幼稚病的批判也适用于卢卡奇的阶级意识理论。

四、结　　论

在《历史与阶级意识》中，卢卡奇敏锐地觉察出阶级意识对于无产阶级革命的重要性，并通过对阶级意识的历史分析，注意到现代社会的物化危机和无产阶级阶级意识的产生问题，并以此引发了20世纪西方思想界对现代性批判和意识形态理论的研究。通过对无产阶级阶级意识的分析，卢卡奇从理论上阐明了列宁关于的党的组织建设和思想建设的实践，证明了列宁先锋队理论的合理性。但当卢卡奇将无产阶级的革命等同于以阶级意识为核心的革命时，忽视了列宁和葛兰西所高度重视的无产阶级革命的现实维度。与卢卡奇相反，列宁强调把无产阶级先锋队与无产阶级利益攸关的被压迫人民团结在一起，实行统一战线，以利益的联合取代意识的联合，即从革命的实际形势出发，制定无产阶级革命的斗争策略。在列宁的革命实践中，无产阶级的利益是党的阶级意识正确性的保障，这与卢卡奇的阶级意识的自我确认所陷入的主观确认存在根本差别。所以，在《历史与阶级意识》中，卢卡奇在主观上试图以阶级意识理论对十月革命的成功经验予以理论说明，但在客观上却与其背道而驰，最终陷入以救世主自居的乌托邦主义，陷入列宁所说的“左派幼稚病”。

对此，卢卡奇有清醒的认识。在列宁逝世后，卢卡奇立即写作并出版了《列宁》，并对自己的阶级意识理论进行了修正。在此，卢卡奇不再将列宁的革命理论视为无产阶级阶级意识的自觉阶段，而是将革命的现实性归结为列宁思想的核心。卢卡奇回应了修正主义对列宁的指责，并对列宁思想的意义作出诠释：修正主义指责列宁对俄国与先进国家之间的差别缺乏认识，并且不加分别地把俄国现实中的问题和解决方法的一般化，加以普遍运用。卢卡奇指出“革命的现实性：这是列宁思想的核心，是他与马克思的决定性联系”[②]。正如马克思从理论与历史两个方面，从英国的工厂制度这个微观世界的社会前提、条件和后果，以及造成它的发展并且威胁它发展的历史趋向中，探讨资本主义发展的宏观世界。列宁是在革命作为一种实际的现实被提上议事日程之后，以其天才看到无产阶级革命的现实性。马克思与列宁的共同点在于抓住革命的现实，修正主义者忽视了这一问题，拐弯抹角地将马克思主义思想中的革命性剔除。列宁主义是革命现实性前提下的理论，其理论的核心在于历史唯物主义的辩证法。它是在革命现实性的前提下，以唯物主义的辩证法为指导，对无产阶级政党的组织原则、帝国主义和国家理论做出了创造性的阐释。修正主义的本质在于放弃了无产阶级的立场，以整个社会的利益作为其出发点，在方法上放弃了对总体的认识，将现存的资本主义状态当作不可改变的现实，从而受到现存政治的束缚。与《历史与阶级意识》相比，在《列宁》中卢卡奇已经从寻求无产阶级的阶级意识，逐渐转变为在革命现实性前提下对辩证法的运用，从强调无产阶级阶级意识的纯粹性转而强调联合一切革命的力量，从对现代社会的异化和工人处境的分析，转向从阶级斗争、矛盾的观点分析具体的革命策略。以《列宁》为核心，卢卡奇逐渐摆脱《历史与阶级意识》中过度强调阶级意识的作用而忽略了社会存在，从而陷入的以救世主自居的乌托邦主义。可以说，卢卡奇思想的发展是对列宁思想不断消化和理解的过程，撇开卢卡奇思想发展的历程，就无法真正洞察《历史与阶级意识》的贡献及其局限。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第72页。

② ［匈］卢卡奇：《列宁》，张翼星译，台北：远流出版事业股份有限公司，1991年，第27页。

形而上学与资本主义
——索恩－雷特尔经济认识论评析

李永虎

【摘要】隶属法兰克福学派批判传统的索恩－雷特尔认为，康德先验哲学和现代自然科学背后存在一种“永恒的”“普遍的”知识论逻辑，只要这种非历史思维不能被历史地理解，知识的有效性无异于成了唯心主义的信念。他在取法政治经济学批判路径，特别是在聚焦于马克思对商品交换关系的形式分析基础上，揭示出纯粹知性范畴起源于交换社会的现实，它们本质上不过是资产阶级脑力劳动拜物教的经典表现。尽管索恩－雷特尔误判了现实抽象的真正来源，但他创造性提出的“资本主义的本质不是形而上学，形而上学的本质是资本主义”却极具启发性。

【关键词】索恩－雷特尔；现实抽象；形而上学；经济认识论；商品交换
中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0030－07

作者简介：李永虎，湖北十堰人，哲学博士，（西安 710128）西安外国语大学马克思主义学院教授暨人文社会科学研究中心研究员。
基金项目：陕西省普通高校第三批“青年杰出人才支持计划”研究项目

索恩－雷特尔（Alfred Sohn－Rethel）是当代德国马克思主义经济学家、哲学家。1921－1989年，他数易其稿写就《脑力劳动和体力劳动：西方历史的认识论》（以下简称《脑体劳动》）一书[①]，提出了“纯粹知性的社会起源的命题”[②]，认为以康德先验哲学为代表的先天认识论与资本主义商品经济有着隐蔽的一致性。对此，国内外学者普遍给予了较高的评价，如张一兵评价其“第一次完整揭示了马克思哲学—经济学革命中的认识论意蕴”[③]。那么，索恩－雷特尔的发现究竟有何特别之处？形而上学和资本主义有何关联？我们又该如何批判性地认识他的这种发现呢？

一、知识论的政治经济学起源

总体来看，索恩－雷特尔的认识论研究旨趣在于揭示知识论的政治经济学起源问题。那么，他为何会对此问题产生兴趣？在笔者看来答案有二：

其一，在20世纪20年代，索恩－雷特尔遇到一个令其讶异、亟待解决的矛盾：一方面，历史唯物主义主张所有被意识到的存在，无论是过去、现在还是未来，都应被理解为随着历史条件的变化而辩证发展着的；但另一方面，在现存的知识理论中，脑力劳动的自然科学概念形式却有着“永恒的”真理性质，“自然科学思维方式的概念形式突出了内容的非历史性。在这些知识理论中，这种非历史

① 国内目前出版的中译本《脑力劳动和体力劳动：西方历史的认识论》（南京大学出版社，2015）是根据1989年德文版翻译的，与1978年出版的英文版相比，在内容上有较大调整，故本文根据需要分开引用。

② ［德］索恩－雷特尔：《脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论》，谢永康、侯振武译，南京：南京大学出版社，2015年，第16页。

③ 张一兵：《发现索恩－雷特尔》，《学习与探索》2017年第1期。

性被作为既定的基础接受下来”[①]。简言之，索恩－雷特尔观察到马克思主义理论体系中存在这样一个“裂隙”：虽然社会现象被看作是辩证的、唯物的，但在先验哲学、自然科学领域，唯物主义却让渡于有着客观、普遍真理形式的唯心主义信念——这意味着马克思主义认识论有分裂为两种相互矛盾的真理观的危险。在索恩－雷特尔看来，造成此种危险的源头在于“康德是因为没有将对数学化的自然科学理论的分析进一步导向对现实科学，特别是经济学的分析；马克思则相反，他是因为没有将政治经济学批判扩展到自然科学的批判上去”[②]。由此，在两位思想家之间、在自然科学和社会科学之间遗留下了如此这般的“鸿沟”，索恩－雷特尔就此以填补这个“裂隙”为其研究使命。

其二，对于索恩－雷特尔这样坚定的马克思主义者来说，这个矛盾的发现还关涉到资本主义向社会主义过渡的关键问题——如何看待科学技术在社会主义建立和发展过程中的作用？如果人的意识并非历史唯物主义所能完全把握，还存在着以自然科学为代表的绝对“客观”“纯粹”的真理形式，那么科学技术知识已然超越了历史和社会的限度。努力实现社会主义，在某种程度上就成了为某种技术统治而奋斗：“如今，谈论社会革命、资本主义向社会主义的转变甚至是一种共产主义社会秩序的可能性，但却不知道科学与科学技术如何适应历史、科学源自何方、它的概念形式的本性与起源是什么，因而不知道社会应当如何控制科学的发展而不是为科学所控制与制服的人，是会被指责为荒谬的。”[③]

作为一名“深入解释商品形式的普遍延伸的理论家”[④]（齐泽克语），索恩－雷特尔认为破解“永恒”真理概念形式之谜的钥匙就在马克思那里，因为马克思主义的根本特征就是一种（社会）形式的观点，正是“这个观点将它与所有其他思维方式区分开来”[⑤]，特别是作为马克思政治经济学批判基石的商品形式分析，已“说明了康德式超验主体的骨架，即构成了‘客观’的科学知识的先验框架”[⑥]。

具体而言，在《脑力劳动》中，索恩－雷特尔通过提出这样一个命题以揭示知识论的政治经济学起源：在社会综合的形式要素和思维的形式要素之间有着秘密的同一性，这种同一性既“指示出一种单纯的类比关系，也能指示出一种奠基性关联（Begründungszusammenhang）”[⑦]。换言之，纯粹的知性概念（如康德的先验主体的预设、科学定律的结构、数学公设等）在逻辑和历史上都受到同时代的社会综合——社会形成的一个连贯整体的关系网络——基本构成的制约；反之，一个时代的概念思维形式即那些符合该时代社会综合的思维形式。这一论断无疑与历史唯物主义“生活决定意识”的原理是相契合的。而从索恩－雷特尔的具体构境来看，他又将对此种同一性的考察转入资本主义商品交换领域，并将现代资产阶级知识发生学的秘密锚定在对“现实抽象”（Realabstraktion）概念的理解和把握上。

二、现实抽象与交换抽象

自 1972 年从英国返回德国后至去世的 20 年间，是索恩－雷特尔厚积薄发的创作高峰期。此间他发表作品有《唯物主义的认识批判与劳动的社会化》（1971）、《商品形式和思维形式（“柏林草案”）》（1978）、《认识的社会学理论（卢塞恩草案）》（1985）、《脑力劳动和体力劳动（扩展、修订版）》（1989）等二十余部，贯穿于这些著述并处于其认识论批判核心地位的一个重要概念就是“现实抽象”。齐美尔虽然在其《货币哲学》中提到过此概念，但索恩－雷特尔认为这个概念的真正源头

① ［德］索恩－雷特尔：《脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论》，第 6 页。
② 同上，第 57 页。
③ 同上，第 6 页。
④ ［斯洛文尼亚］齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季光茂译，北京：中央编译出版社，2014 年，第 9 页。
⑤ ［德］索恩－雷特尔：《脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论》，第 7 页。
⑥ ［斯洛文尼亚］齐泽克：《意识形态的崇高客体》，第 10 页。
⑦ ［德］索恩－雷特尔：《脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论》，第 23 页。

还属马克思。早在《政治经济学批判（1857－1858 手稿）》中，马克思就已明确指出资本主义是一种“个人现在受抽象统治”的社会制度。为了恰当地理解马克思在《政治经济学批判》中所做的工作，索恩－雷特尔认为必须将这种抽象判定为一种“现实抽象”，而从其论述来看，这个概念的基本内涵有两个方面：

其一，现实抽象不同于思维抽象。例如，形而上学的“本体”概念和经济学的商品“价值”概念表面上看都属思维抽象，但“本体”抽象与“价值”抽象完全分属两个异质的层面：前者是纯粹的思维抽象，而后者确属“现实抽象”——“价值”本身源于人类现实的劳动并成为维系资本主义社会经济运作的基本抽象范畴。在索恩－雷特尔看来，马克思与传统形而上学、先验哲学所谈论的抽象有着明显的“断裂”：在传统形而上学中，抽象是思维活动的专属，在思维抽象之外来谈论抽象是不被允许的；而“现实抽象”虽具有思维的形式但本身不是思想，而是一种时空中的现实，“抽象或观念，无非是那些统治个人的物质关系的理论表现”①。简言之，马克思通过揭示思维抽象形成的社会客观根源，强调了“现实抽象”的历史唯物主义性质——意识只能是以作为社会存在之一部分的抽象过程为条件，现实抽象就是资本主义物质生产关系本身。

其二，现实抽象就是交换抽象。秉持唯物史观认识论的基本原则，索恩－雷特尔在对“交换的现象学”描述中，把马克思所区分的商品二因素——使用价值和交换价值——对应到人的活动中，又区分出“使用行为”和“交换行为”，并进一步指认现实抽象并非源自人的意识，而是由交换者之间发生的交换行为所产生。“由于行为的抽象性以及与之伴随的意识的非抽象性都具有必然性，所以交换者不会察觉其行为的抽象性……人相对于他的交换行为抽象性的无意识性（Bewuβtlosigkeit），既不是这种抽象性的根据，也不是它的条件。”② 交换行为与使用行为相比，其显著差异在于前者具有一种“物性的格式塔”特征：交换行为不涉及任何自然的东西，它纯粹就是社会化本身，“是一种自然在其中停息下来的交往形式，因而是一种绝不掺杂人类之外的东西的交往形式”③。在此基础上，索恩－雷特尔抛出了《脑体劳动》一书的另一核心论点：只是商品交换赋予社会综合以统一性，“商品的可交换性形式（Austauschbarkeitsform），是社会综合的第一基本条件”④。在他看来，在以商品交换实现的社会综合形式中，起支配作用的不是生产，生产劳动并没有发挥构成性作用，起作用的只是交换抽象，“要谈论社会关系，或者我们可以称之为社会综合，我们就必须谈论交换，而不是使用”⑤。简言之，对索恩－雷特尔来说，现实抽象因市场的功能纽带而与商品交换行为是完全关联着的。

索恩－雷特尔虽然自认为是一个马克思主义者，并把他的认识论研究作为马克思主义理论缺失的一环来看待。但在我们看来，在对商品价值形式的分析过程中，他对马克思主义却有着某种原则性的“背离”，因为当他将交换作为抽象的源泉时，从逻辑上讲，他是反对马克思主义的“抽象劳动”概念的。用他的话来说，马克思虽然发现了现实抽象的真理，但却用“错误的术语”来解释它，“抽象社会劳动的概念，就其在商品分析中所能识别的范围而言，是黑格尔遗产遗留下来的一种恋物癖的概念”⑥。由此，索恩－雷特尔拒绝承认抽象劳动是构成商品价值与交换抽象的基础。他从交换关系出发，认为生产仅仅是面向自然的一种前社会性的新陈代谢，在此阶段，劳动只表现为具体劳动，并没有抽象化，只是到了交换领域后，社会化的交换关系使劳动变得抽象化，才形成商品价值。换言之，在马克思那里，因耗费无差别的人类劳动而凝结形成的商品价值，在索恩－雷特尔这里反倒是因交换关系的追溯才形成，从而变马克思的“劳动价值论”为“交换价值论”。

---

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 114 页。

② ［德］索恩－雷特尔：《脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论》，第 15 页。

③ 同上，第 35 页。

④ 同上，第 32 页。

⑤ Alfred Sohn－Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, trans. by Martin Sohn－Rethel, London: Macmillan Press, 1978, p. 29.

⑥ Ibid., p. 70.

在我们看来，索恩－雷特尔的这种背离显然是站不住脚的。其一，马克思明确指出，交换关系本身不会使劳动抽象化，也不赋予商品以价值。在《资本论》中，马克思以货币这种特殊的商品为例指出："交换运动给予它的，不是它的价值，而是它的独特的价值形式。"① 在商品的售卖阶段（W－G），作为价值尺度、流通手段的货币，只是它所购买的商品的价格表现。交换既没有形成价值，也没有让商品产生增殖现象，因为这一环节只是使商品从自然形式再次转化为货币形式。因此，价值的形成及其增殖的秘密只能在第一次流通过程（G－W）中，在对劳动力商品的购买环节处去寻找。

其二，马克思超出索恩－雷特尔之处，恰恰在于他洞察到凝结在产品中的人类劳动在资本主义生产还未展开时就已被异化、抽象化了，商品的价值只能是抽象劳动的结果。"他的劳动还在过程开始以前就已经异化，成为资本家的财产，并入了资本，所以很清楚，他的劳动在过程中只能实现在迅速离开他的产品中。"② 索恩－雷特尔显然没有看到资本家对劳动力商品的消费和剩余价值的生产是一体两面的，生产过程中凝结在产品中的一般人类劳动，不仅是工人使用价值的体现，而且是商品价值的本质。简言之，他没有看到交换行为中的抽象不过是生产中"已经实现了的抽象"③，在这种抽象中，劳动作为一种物质过程是具体的，但对处于以商品交换为基础的社会综合形式中的生产者来说就不再是具体的了。

其三，当索恩－雷特尔以交换关系取代抽象劳动在资本主义生产中的基础性地位时，会得出一个荒谬的推论：商品的等价交换在某种程度上成了"等需交换"。对这种"价值－需要"说，马克思在例举亚里士多德对价值实质理解的偏差时就已指出其谬误所在。亚里士多德看到，屋和床这两种感觉上不同的物的等比例交换必须要以某种共同的质，才能以可通约的量发生关系。不过，对于这种共同的质是什么，亚氏的回答是："这一种东西实际上就是需要，就是它把所有东西联系在一起了。"④ 马克思则指出，对床和屋而言的一种等同的东西是人类劳动，资本主义条件下的生产早已预设了抽象价值的存在。而索恩－雷特尔以"交换反溯生产"导出的只能是一种价值的心理主义解释：如果没有交换者主观的均等需要，就不存在等价交换。这在某种程度上已滑向资产阶级边际主义经济理论，与马克思政治经济学相距甚远。

三、现实抽象与现代科学、形而上学观念的诞生

尽管我们不能毫无保留地接受索恩－雷特尔给出的答案，但它清晰地表达了现实抽象整个理论问题的显著优点，即商品交换中所包含的抽象决定了以商品生产为基础的资本主义社会所特有的概念思维形式。具体而言，索恩－雷特尔对脑体劳动的分离，与对现代科学、形而上学观念形式之间存在的"体系性关联"的揭秘，是从对交换抽象的形式分析入手的。围绕"商品交换形式的社会综合何以可能"这个问题，索恩－雷特尔提出了若干种对知性范畴影响至深的交换抽象表现形式，如"实践的唯我论"（praktischer Solipsisimus）"可交换形式""抽象的量""实体与偶性""原子性""严格的因果性"等。他对交换抽象形式特征的分析可被归结为三个方面：

第一，无意识性。商品交易者出于自身利益之故，在双方所有物领域遵循私人对立的原则：我的，因而不是你的；你的，因而不是我的。这种实践唯我论的交换关系直接形塑了一种对个体生活宰制性的心理机制，即人们认为唯我论是人与生俱来的本性，但在深层次上他们其实只是服从了交换关系的铁律。这是因为在以私人财产关系为交换基础的实践中，现代主体性已分化为有意识的人和无意识的行为：他们的意识被商品的使用价值所占据，而其正在交换抽象价值的行为却是他们没有意识到

① 《马克思恩格斯全集》第 43 卷，北京：人民出版社，2016 年，第 84 页。
② 同上，第 605 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 130 页。
④ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，邓安庆译，北京：人民出版社，2010 年，第 181 页。

的。“交换行为是社会行为，然而，行为者的意识却是私人的，并且辨别不出其行为的社会—综合特征。”①

第二，非物质性。在商品所有者之间的占有与让渡活动中，一方面他们虚构了商品体不应当发生任何物理变化，因而预设了商品绝对的物质稳定性；另一方面他们之所以发生交换，在于交换结束后能够使用商品，因而商品又作为使用客体的质与自身明显连接着。由此，商品产生的经济学价值概念的特点是“非物质实体性”，而其作为物质的使用价值的具体属性则构成了偶性。换言之，商品在生产、消费领域中是物质的，但在交换领域只作为纯粹的价值而存在，并以一种无质的实体性与同样抽象的货币相交换。

第三，可交换性。在“y 量商品 b = x 量商品 a”一般的相对价值形式中，交换等式以一种完全脱离经验主义的方式预设了一种统一性——商品的可交换性形式。其均等化的要求刨除了所有商品的感性的质，“同商品体的粗糙性正好相反，在商品体的价值中连一个物质原子也没有”②。换言之，两种商品因交换而平等，而不是因它们有任何质的平等而被交换。这种可交换性抽象形式特征改变了人们对时空的理解：与过去只能说出物的价值，而不能说出脱离物质基础的价值的“生产社会”不同，人类自进入“居有社会”后③，由于交换对象在交易过程中被假定是不可变的，从而空置了其时空的物质内容，时间和空间不再与特定的事件、现象有关，转而变成抽象的、连续的、均匀的、可以使用以数学为代表的自然科学范畴来处理的时空。

索恩－雷特尔对交换形式要素的解析，为所有基于商品生产的社会的抽象概念推理特征提供了一个母体，其显著意义在于揭示了合乎知性思维形式的普遍范畴形成的社会历史根源。即，在通过商品交换的社会综合的现实抽象中，也就是在第二自然中，一种不能轻易被辨识出起源标记的现实抽象传递给了个体思维，后者则将其转化为了普遍的、非经验的概念。带着这样的判断，索恩－雷特尔在《脑体劳动》一书的第二部分“社会综合与生产”中，对概念思维怎样伴随商品形式的演化而逐渐成熟的历史做了一番追溯：大约在公元前 6、7 世纪，建立在使用铁器基础上的希腊城邦发展出繁荣的工商业经济，私有财产和交换的增加导致产品变成商品，并创造了一种以货币经济和私人占有为基础的社会综合。而在爱奥尼亚出现的第一枚钱币，意味着一般的现实抽象开始进入到人的头脑之中，因为货币是“纯粹抽象的非物质性”，它的意义只有人（而不是动物）、只有在作为人的相互关系的框架内才能被理解。货币在人类思维之外没有任何意义。在古希腊哲学中，第一个为商业中的现实抽象找到适当概念的是巴门尼德，因为他提出了本体论上的存在概念，认为宇宙中真实的东西不是感官现象，而是“一”（Eine），它是完满的、充满了时空的，是不可改变的、不可分割的、静止不动的，不会消逝也不会产生。巴门尼德超越有形物的存在，显然是“对此处所证实的货币的物质本性的片面化和本体论上的绝对化”④。此后，概念思维的历史起源以其完全发展的形式被翻译成脱离人的体力活动的纯粹知性概念。脑力劳动与体力劳动的区别就在于前者对交换的形式元素，如抽象的时空、抽象的物质、抽象的量、抽象的运动等非经验形式的运用。脑力劳动反过来又把这种知性概念应用于外在的实在——自然和社会，由此形成具有现代科学外观的各门知识。

索恩－雷特尔以“现代科学之父”伽利略为例，指出现代科学与资本主义生产方式实际上一直存在着隐蔽的同源性（Stammverwandtschaft）。伽利略的惯性运动原理表明，只要物体不受外力的影响，它就保持运动状态。而得出该见解的一个先决条件是有可能将一个物体与其物理环境隔离，伽利

① ［德］索恩－雷特尔：《脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论》，第 47 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 43 卷，第 38 页。

③ 索恩－雷塞尔认为，人类历史演化可区分为“生产社会”和“居有社会”。“生产社会”是原始共同体和未来共产主义社会的情况。其特征是社会综合的形式由生产过程中的劳动关系决定，社会的基本结构直接来自人类与自然互动的劳动过程，人们以生产者的身份创造自己的社会。“居有社会”以社会非劳动成员对劳动产品的占有为基础。这种占有又可分为：单方面的由一个已设立的当局（通过税赋或纯粹劫掠等）占有在“直接领主和奴役”形式下产生的盈余；以私人交换和商品生产为基础的互惠的占有。（See Alfred Sohn－Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, pp. 83－84.）

④ ［德］索恩－雷特尔：《脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论》，第 52 页。

略才能将运动理解为与静止并列的存在状态，由此二者在同等程度上才可被视为是惯性的。在索恩－雷特尔看来，惯性运动原理背后的“原理”是：惯性运动起源于商品交换的现实抽象所包含的运动模式。这种运动具有市场商品运动的时空现实性，因而也是货币和资本流通的现实。该模式是绝对抽象的，在不带有任何可感性质的意义上，它通过抽象的、连续的、均匀的空间和时间，使抽象的物质不受任何物质变化的影响，并且这种运动只能通过数学处理。尽管在我们的经济生活中不断发生着这样的运动，但我们的私人头脑却无法察觉到——在它进入人的头脑中时，它已成为一种纯粹的概念形式，而其来源已不再能被辨识。

最终，索恩－雷特尔得出结论说，把精确科学的历史及其逻辑起源理解为资本主义生产关系的重要组成部分是可能的。因为任何时代的社会必要的认知形式，除了普遍存在的社会综合“功能构序”（funktionale Ordnung）之外，没有任何其他来源。正如他在 1937 年写给本雅明的《对先天论的批判性清算：一项唯物主义的研究》一文所述，“人们只需要为了货币的一致的统一，为这个描述添加上‘自我意识的统一’，为服务于交换社会的货币综合功能添加上‘统觉的本源综合统一’……为按照资本主义生产方式的规律进行的商品交换添加上‘物按照法则的定在’，即‘自然’”①，就可以从对资本主义物化的分析中推导出康德的先天认识论及其内在的必然矛盾，从而使康德、黑格尔的全部形而上学得到唯物主义的彻底阐明。

四、关于索恩－雷特尔“经济认识论”的评价

习近平总书记曾指出：“对国外马克思主义研究新成果，我们要密切关注和研究，有分析、有鉴别，既不能采取一概排斥的态度，也不能搞全盘照搬。”② 对待索恩－雷特尔的理论成果，我们也应秉持这样的批判性评介态度。在总体上，其理论探索可被归结为这样一个问题：如何看待哲学、抽象和资本主义之间的关系？围绕此问题，他对历史唯物主义认识论的新发展主要表现在：

其一，取法政治经济学批判路径开启唯物主义认识论新视域。恩格斯在《反杜林论》中说：“关于思维的科学，也和其他各门科学一样，是一种历史的科学，是关于人的思维的历史发展的科学。”③ 这一历史唯物主义认识论原理在索恩－雷特尔那里，体现为他力图论证“自然科学与先天认识形式有其政治经济学的起源”这样一个命题。当代法国哲学家贾普（Anselm Jappe）曾评价索恩－雷特尔“是为数不多的能够帮助我们理解 21 世纪的马克思主义的学者之一，因为他恢复了马克思理论最有价值和最基本的核心：价值和商品逻辑的分析。”④ 得益于马克思商品拜物教方法论的启发，索恩－雷特尔没有简单地从传统二元论的“符合论”角度，即从物质世界或外在自然来推导认识概念，而是将本体论、认识论、经济学融为一炉，独辟蹊径地发展出一种“商品与知识本体统一”的经济认识论，从而极大深化了马克思商品拜物教理论的知识论表现，并有力诠释了马克思对资本主义现代性是“个人受到抽象统治”的深刻洞见。

其二，紧扣“现实抽象”概念破解自然科学虚假的“永恒性”逻辑。自然科学以发现自然规律为己任，并不断生产着具有“永恒”真理性的知识，这种知识一方面成为我们称手的工具，大大扩展了人类行动的可能性，但另一方面又以普遍抽象的和无意识的形式建构起“第二自然”，由此决定了我们所能见的和不可见的。索恩－雷特尔则以对“现实抽象”概念的全力阐释，证明了支撑科学范畴“永恒性”逻辑的并不是唯心主义者所宣称的“先天的理念”，而只是人类生产和交换中存在的现实抽象的结果，是资产阶级脑力劳动拜物教的经典表现。“科学的逻辑正是从这种抽象中，而不是

① ［德］索恩－雷特尔：《脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论》，第 132 页。

② 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 67 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 26 卷，北京：人民出版社，2014 年，第 499 页。

④ Anselm Jappe，“Sohn－Rethel and the Origin of Real Abstraction：A Critique of Production or a Critique of Circulation?”，*Historical Materialism*，Vol. 21（1），2013，pp. 3－14.

从任何绝对的根源和天然的‘智识’圣水器中，衍生出它的永恒的性质。换句话说，永恒的逻辑是有时间性的。”① 如果说马克思从政治经济学角度重在揭示资本主义生产方式的非正义性及必然灭亡的规律，那么索恩－雷特尔则从认识论角度揭示了资产阶级思维范畴的唯心主义性质。马克思曾用“金银天然不是货币，但货币天然是金银”来说明货币是历史的、社会的范畴，仿此，托斯卡诺（Alberto Toscano）用这样一句话来总结索恩－雷特尔的发现：“资本主义的本质不是形而上学，但现代形而上学的本质是资本主义”②。

其三，对认识论问题的追问实则是对社会主义道路的坚定信念。索恩－雷特尔的思想在今天受到人们关注的一个重要原因还在于其认识论所富有的政治解放的意义——他对客观科学知识何以是有效的追问，表面上看是一个认识论问题，但在深层次上却是一个马克思主义者对什么是真正的社会主义的追问。因其通过探寻科学范畴产生的政治经济根源，揭示出 20 世纪资本主义愈发展愈加失去其发展的合理性——在不断将科学技术应用于生产提高生产效率的同时释放出连其自身都越来越无法控制的破坏自然、加剧劳动异化的力量。对此，索恩－雷特尔提出这种以剩余价值生产为目的的科学主义最终应通过“劳动的完全社会化”来克服，也即，在社会主义条件下，生产者将通过社会化的劳动、通过控制生产技术的合理应用以确保社会和自然的分离不再是必要的。“人民在社会实践中的物质实践要求把科学发现纳入社会与自然的关系之中。研究结果将不再是脱节的；相反，它们将始终结合在一起……因此，人类已经到了一个十字路口，他面临着选择，要么走社会主义道路，也许实现社会实践和理论的理性，要么继续走资本主义道路，而两者皆失。”③

当然，索恩－雷特尔的理论短板也是显见的：他因迷恋于对商品交换领域的感性直观，在将现实抽象等同于交换抽象从而误判其真正来源时，实则暴露出他对马克思主义的理解存在一些重大偏差：真正显示资本主义生产关系性质的不再是劳动关系，而变成交换和占有关系；不是生产决定着交换的性质和方式，相反是市场的逻辑决定着生产，传统马克思主义劳动实践的本体论地位就此被反转为交换关系本体论。在根本上，索恩－雷特尔没有认识到资本主义的商品生产过程和价值形成过程是同一的：一方面，抽象劳动是商品价值的源泉，而劳动之所以变得抽象化又是以资本主义的交换方式和雇佣劳动的存在为前提，另一方面，交换行为中的抽象仅仅是对生产中已实现了的抽象的完成。这两个过程同时发生并互为条件，但索恩－雷特尔却将生产领域与交换领域截然分隔，反倒落入形而上学的窠臼之中。最后，他还一再强调抽象范畴本质上只是对经济领域中现实抽象的反映，从而忽略了文化智识生产自身的相对独立性，因而有学者称其方法论“终究是一种经济的还原主义和决定论”④。

（责任编辑　巳　未）

① Alfred Sohn－Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, pp. 200－201.

② Alberto Toscano, “Materialism without Matter: Abstraction, Absence and Social Form”, *Textual Practice*, Vol. 28 (7), 2014, pp. 1221－1240.

③ Alfred Sohn－Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, p. 184.

④ ［英］克里斯蒂安·福克斯：《交往批判理论》，王锦刚译，北京：中国传媒大学出版社，2019 年，第 161 页。

汉娜·阿伦特思想的“决断主义批评”之反思

肖　蓉

【摘要】一般而言，决断主义思想家（如施米特与海德格尔）强调行动之开端的“无端性”。在批评者看来，这充满了任意、专断、非理性的色彩，并与纳粹意识形态有着千丝万缕的联系。阿伦特是决断主义和纳粹主义有力的批评者。然而吊诡的是，她恰恰被某些批评者（乔治·凯特布、马丁·杰、理查德·沃林等人）指责其思想（与海德格尔一样）同样蕴含着浓烈的决断主义色彩。但这种指责错认了阿伦特思想中所谓的“决断性因素”——其实不是盲目的、非理性的意志主义，而是对规范的反思性态度。并且，阿伦特通过诉诸共同行动以及将判断力纳入自己的政治哲学，避免了滑向决断主义的危险。

【关键词】阿伦特；决断主义；行动；意志；判断

中图分类号：B712.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0037－07

作者简介：肖　蓉，湖南常德人，哲学博士，（湘潭 411201）湖南科技大学马克思主义学院讲师。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“对‘宽恕’问题的现象学－伦理学研究”（20CZX054）

阿伦特（Hannah Arendt）素来以对纳粹主义的批评而著称。但思想界却存在一种对阿伦特思想极为特别的批评，即“决断主义之批评”（Decisionism Critique）。其特别之处在于，决断主义往往被卡尔·洛维特（Karl Löwith）、阿伦特等人用来批评海德格尔、卡尔·施米特（Carl Schmitt）等赞许纳粹统治的思想家。然而，乔治·凯特布（George Kateb）、马丁·杰（Martin Jay）、理查德·沃林（Richard Wolin）等人却将“决断主义”的帽子扣向阿伦特。他们突出强调阿伦特思想中行动的绝对开端性，以及对“积极生活”（vita activa）与“沉思生活”（vita contemplativa）的严格区分。因而，阿伦特思想看上去像是一种生存主义的、审美主义的政治哲学，藐视规范与伦理，强调多元开端的无序与无限制的创造，充满了意志主义的色彩，潜在地蕴含了不受控制的暴力倾向。这种“规范性之缺乏”，正是决断主义思想的典型特征。针对上述批评，玛格丽特·卡诺凡（Margaret Canovan）、达纳·维拉（Dana Villa）等阿伦特思想的支持者则明确拒斥了上述指责，转而强调阿伦特思想中的公共性，包括阿伦特对康德之“反思性判断力”的居有、对“共同行动”的强调以及阿伦特晚年在《精神生活》三部曲中对“意志”的重新理解。

两种解读针锋相对，孰是孰非，莫衷一是。鉴于此，我们认为，阿伦特对于人之行动的捍卫实际上蕴含决断与反－决断主义的双重向度：一方面，批评者们正确地看到了阿伦特强调的多元行动者之意志力量、开端性、自主性，蕴含了强烈的反规范主义、非道德主义色彩，但其理论意图恰恰在于对纳粹极权主义统治下的顺从主义（conformism）的克服，因而是极有必要的；另一方面，阿伦特的前述反规范主义、非道德主义的主张并非（施米特式的）决断主义，这是因为她同时强调多元之行动者是在政治的公共空间中，施展着自身判断力（以及相应的共通感）的共同行动者，因而是一个具备“扩展了的心灵、思维”的行动者。

一、决断主义之批评

（一）决断主义及决断主义之批评

决断主义（Decisionism，Dezisionismus）是一个来自施米特的术语。与规范主义相对立，决断主义认为一切法的终极基础在一个意志过程、一个决断中，而非基于规范。决断创造了法，是处理危急、混乱的紧急状态之时的终止现有秩序的能力，它不受任何规范的束缚，并变成真正意义上的绝对的东西①。这意味着就决断之实施而言，“为恢复秩序与和平，主权者在宣布例外状态后，可以违反现行的宪法体系和普通的法律体系”②。

然而这里隐含了巨大的危险，因为决断之为决断，就在于它是绝对的开端，它瓦解庸常的规范与秩序，是对任何形式的公共审议、意见辩论的超越，是一种建基于虚无之上的以自身为根据的奠基行为，因而是主权者绝对权威的体现。在批评者看来，决断主义思想内在地通往专制、独裁统治，恰恰是对个体行动自主性的瓦解。因此，在施米特之后，决断主义一词在洛维特对海德格尔、施米特等人的著名批评中拥有一种贬义色彩，并与纳粹意识形态联系密切。

基于决断主义之批评的立场来看，决断主义者摒弃规范，倡导一种初始的、无根据的、彻底的意志，渴望一个彻底的建基之奇迹般的瞬间时刻，只是纯粹地为了决断而决断，“至于为了什么东西都差不多，因为在他们那里，决断就是政治的特殊本质”③。这意味着人类行动唯一的根据就是自身的决定、决心，并以这一决定为自身行动之——无根据的——根据。剥离了一切规范性内容之后，无根基的专制决断全无凭依，其“内容只是从当时已有的政治局势的偶然的时运中取得的”④。而缺乏规范的任意决断必然滑向偶然，在向被抛处境的回退中，这种对规范、准则的纯粹蔑视恰恰沦为对既有现实世界的接纳和承认。这样一种偶然的决断主义导向一种对既有传统、历史事实的一味顺从，表面上独断专横的意志沦为可鄙的懦弱。这也解释了那些口口声声要决断的思想家，为何如此快地匍匐于希特勒身前。

（二）对阿伦特思想的决断主义之批评

就决断主义与纳粹意识形态的内在关联来说，决断主义之批评被翻转为对阿伦特本人思想的批评是令人惊讶的。然而，在批评者看来，阿伦特思想虽不能等同于海德格尔等人，但仍然拥有明显的决断主义倾向。这首先缘于她在哲学方面对海德格尔这样的生存主义者的暗中依赖。马丁·杰认为，尽管阿伦特对海德格尔、施米特、荣格尔等人都有过激烈的批评，但“阿伦特的政治哲学恰恰就置身于 1920 年代的政治生存主义传统中，尽管它是‘柔性的’而非‘强硬的’变体之一”⑤。

在批评者看来，阿伦特思想的决断主义色彩，首先便缘于她“试图将政治行动从其他的积极生活的方式中解放出来，并急于确保行动最大的自主权”⑥。这导致其对自由的强调超出应有的界限，她的自由概念与其说是康德式的“对法则的遵从”，倒不如说是海德格尔式的“自由就是对法则的创造”：行动是出于自我内在的因素，阻断了外在的干扰，因而这种决断不受外在事物的束缚。“就像生存主义者一样，她倾向于相信无限的人类可塑性，很少考虑到历史的限制，即使她有时分享了生存

① 参见［德］卡尔·施米特：《政治的神学》，刘宗坤、吴增定译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 29 页。

② ［美］乔治·施瓦布：《例外的挑战：卡尔·施米特的政治思想导论（1921－1936 年）》，李培建译，上海：上海人民出版社，2015 年，第 59 页。

③ ［德］卡尔·洛维特：《海德格尔——贫困时代的思想家：哲学在 20 世纪的地位》，彭超译，西安：西北大学出版社，2015 年，第 59 页。

④ 同上，第 55 页。

⑤ Martin Jay, *Permanent Exiles: Essays On The Intellectual Migration From Germany To America*, New York: Columbia University Press, 1986, p. 240.

⑥ Ibid., pp. 241－242.

主义者对‘情境’力量的勉强的认同，以确定自由。”① 阿伦特基于生存主义传统，视历史为对自由限制的非法来源。只有突破传统、历史的权威，才能使行动不被过去所束缚，行动的开放性是政治的生命力所在。因此，“阿伦特虽然远不及决断主义者肯定意志作为政治行动的动力，却分享了决断主义的观念，即摆脱一切外在的考虑来使行动自由”②。这种界限的逾越，最终导致阿伦特思想呈现出反规范主义的色彩，而这也是决断主义——作为规范主义之对立面——的核心特征。阿伦特对行动开端启新的强调，使得其批评者认为如果行动不再运作于一个既有的规范性空间中，它的成败便只能系于自身的“量”之强度，而不再具有“质”的区分③。

此外，批评者还认为，阿伦特的思想充满盲目的、非理性的意志主义色彩。通过对多元、无端、创造的强调，阿伦特思想蕴含了一种冲破任何束缚的暴力倾向。马丁·杰就直截了当地认为，阿伦特“厌恶整个理性主义传统，她强调无中生有的全新开端的重要性，她信赖那对立于纯粹沉思的行动”④。在沃林看来，阿伦特与海德格尔一样陷入一种规范之缺失状态，因而通往一种意志主义的主张，“现存的道德定向的唯一根据就是一种从无到有的决断，一种对意志的偏激肯定……所以，决断主义就是一种意志主义，它和尼采的‘强力意志’理想如出一辙”⑤。

这种批评凸显了阿伦特行动概念所具有的内在张力，一方面阿伦特严格区分行动与暴力，另一方面阿伦特又强调行动的开端特征。“为了给自己的行动以空间，它必须排除或毁灭已经存在的事物，必须改变事物固有的样子。”⑥ 马丁·杰据此批评道：“这种亲和力使得她对暴力和政治之间的区分浑浑噩噩。”⑦ 阿伦特对于行动的开端能力的强调以及对于生存主义的颂扬，有可能导致其理论也滑向暴力。

基于批评者的视角，如果阿伦特思想确实蕴含决断主义倾向，虚无主义、道德相对主义的色彩将使阿伦特思想的反极权主义力量大打折扣。在无规范的行动中，多元行动者在释放自身的独特差异性之际将陷入无穷无尽的、所有人反对所有人的战争。

二、对规范的反思性态度

鉴于前述批评，我们首先要承认的是阿伦特思想确实彰显了行动的决断性，但其思想中的这种决断性因素对于她的使命——把人从纳粹极权主义式的全面统治中拯救出来——而言是必要的。阿伦特的行动伴随着多元个体之间的权力以及人们相互之间承诺所具有的约束性⑧，因而与决断主义所具有的任意性、专断性不同。一个真正的多元行动者，既不是一个完全拒斥所有规范的无政府主义者，也不是一个彻底谨守各种既有规范的顺从主义者，而是一个有所反思的思想者。

（一）齐一性的克服

卡尔维瓦（Andreas Kalyvas）说：“施米特的决断概念与阿伦特的行动概念是一种主题的两种变体。”⑨ 施米特式的主权决断是一种绝对的开始，它既包含了创造的意义，又隐含着不稳定、任意性和不确定性的危险⑩。而在阿伦特这里，“去行动，在最一般的意义上，意味着去创新、去开始……

① Martin Jay, *Permanent Exiles: Essays On The Intellectual Migration From Germany To America*, p. 244.
② Ibid., p. 242.
③ 参见［美］理查德·沃林：《存在的政治：海德格尔的政治思想》，周宪等、王志宏等译，北京：商务印书馆，2000 年，第四章。
④ Martin Jay, *Permanent Exiles: Essays On The Intellectual Migration From Germany To America*, p. 240.
⑤ ［美］理查德·沃林：《存在的政治：海德格尔的政治思想》，第 55 页，译文有改动。
⑥ ［美］汉娜·阿伦特：《共和国的危机》，郑辟瑞译，上海：上海人民出版社，2013 年，第 4 页。
⑦ Martin Jay, *Permanent Exiles: Essays On The Intellectual Migration From Germany To America*, p. 249.
⑧ 参见肖蓉：《论阿伦特的“多元性”之思及其困境的克服》，《天津社会科学》2018 年第 2 期。
⑨ Andreas Kalyvas, “From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism”, *Political Theory*, 32 (3), 2004, p. 322.
⑩ See ibid., p. 323.

某个新的东西出现了，它完全不能从以前发生的事情中预测出来，这就是开端的本质”①。因此，对阿伦特思想的决断主义之解读，以一种近乎“夸张”的方式凸显了人之行动所具备的开端启新之维度。如果我们想要理解阿伦特思想中的这种夸张的“决断”色彩何以是必要的，就必须理解阿伦特行动之思所针对的是什么。

首先，阿伦特的思想旨在克服以纳粹统治为代表的极权主义对多元行动者的绞杀。其次，阿伦特之思所针对的绝不仅仅是那样一个已然覆灭的纳粹政权，而是更广泛地涉及现代文明中的资本化、技术化统治所蕴含的“全面统治”因素。维拉生动地刻画了阿伦特眼中的人之境况：“随着社会存在的越来越多的领域臣服于工具理性的支配和理性监管的特权，留给行使公民权的空间逐渐消失。自由、自主的启蒙理想，以及理性的民主政治秩序……实际上已经消失。”② 顺从主义的个体在一种来路不明的规范性——世界——中生存，依据一些固有的判断执行机械的计算，在其中奔忙着的个体都在一种经济学式的算计下沦为只有效益性的、可替代的、匿名的人力资源，整个社会陷入一种“无人统治”（no－man rule）的状态。

在阿伦特看来，顺从主义蕴含了社会性的削平一切的要求，也就是说，“社会总是要求它的成员像一个大家庭内的成员一样行动，只有一种意见、一种利益”③。在现代社会中，传统专制社会由君主、氏族首领一人自上而下的统治模式被转换为一种“无人统治”，这种无人统治就像海德格尔所刻画的“常人”之专制一样，将其治下的每个独一个体都磨平为匿名的螺丝钉，成为整个巨大无人统治的、仿佛自动运行的机器中的一个环节。这种“无人统治并不必然意味着无统治，在某些情形下，它甚至会演变为最残酷最专制的形式之一”④。所有个体——包括统治者自己——从出生伊始，便被纳入整个社会的规训、塑造与监控的体系之中，不断地成长为合格的、正常的“社会人”。在强大的意识形态塑造机器面前，任何逾制者都成为反常者。阿伦特认为这种无人统治的现状植根于人的本性：人都倾向于抹平自己与他人之间的差异性，而使自己尽可能地以符合物种本身的特征来生活，但这种物种性的发展，却是对人的尊严的扼杀。

鉴于上述全面统治对行动者的压制，阿伦特的政治之思显现出与规范主义明显的紧张。这首先便体现在她对行动之意志力量的褒扬：真正的多元行动者是依靠其意志力量克服自身向齐一的全面统治的沉陷。卡尔维瓦认为，其行动的自发性首先是与意志联系在一起的，意志作为一种由内而外的力量，从自我出发来对外在的世界发生作用，它能够超越当下的限制，具备塑造未来的能力；就意志自身的特性来看，一方面是任意的选择，另一方面却是新的开始，它既是个性化的力量（意志使得个体区别于其它人，它创造了自我的特征），又是个性行动表现美德的能力，决定了他们想要成为谁以及怎样揭示自己⑤。

因而，阿伦特思想中的决断色彩主要来自对规范的反思，她反对公民成为政治共同体的盲目顺从主义者。对全面统治的既有规范的遵奉，是摒弃个体思想能力的表现，是造成政治上灾难的重要原因，也是缺乏政治判断能力的表现。据此，阿伦特对于规范的消极结果的反思，最终诉诸于人的行动能力以及人所具有的意志。行动的生产性能力以及它的无限性才能为真正的政治生活留下空间⑥。阿伦特思想的决断因素，实际上是强调人之行动的开端性与创造新事物的潜能。

（二）对传统道德观念的反思

对齐一性统治的反思通往对传统道德观念的反思，似乎使得阿伦特沦为一个“道德虚无主义者”。批评者认为，阿伦特思想中的决断因素挑战着现有的规范秩序。但一个共同体的优越性只能体现在遵从规范吗？阿伦特说：“希特勒政权时代受尊敬阶层的那种全面道德崩溃也许会使我们明白，

① ［美］汉娜·阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009 年，第 139 页。

② Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 5.

③ ［美］汉娜·阿伦特：《人的境况》，第 25 页。

④ 同上，第 26 页。

⑤ See Andreas Kalyvas, “From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism”, *Political Theory*, pp. 334－336.

⑥ 参见［美］汉娜·阿伦特：《人的境况》，第 150 页。

在这种境况下，那些珍惜价值并坚持道德规范和标准的人们是不可靠的。”① 沉陷极权统治中的个体，将对外在社会规范的遵奉视为自身良知的使命，其所遭遇的各种突发境况都不通过内在的审查来加以检验，并运用社会既有规范来事先指导个体行动，在整个过程中，个体不需要真实的思考，其对外在规范的遵奉也是完全无疑问、非反思的。就像处在一场全民性的群体性运动中，对某些特定群体的加害，恰恰是社会规范所认可甚至提倡的，而置身其间的加害者在实施加害活动过程中，也不是反思性地、主动地接纳这种社会规范，而恰恰就是“不知不觉”地裹挟其中。因此，一旦整个社会规范由于外在事件而发生急转弯的时候，先前的那些疯狂的加害者也能毫不困难地接受一种新的社会规范，而展开对之前所信赖的规范的“批判”和“反思”。这种形式的“忏悔”之便捷，正是真正令阿伦特感到震撼和恐怖的事实。无论是加害者被裹挟的加害，还是事后的忏悔，都只不过是一种顺从主义的实行，传统上的“良知”观念在其中扮演的是一个不光彩的角色②。

彼得布里奇（Danielle Petherbridge）认为：“阿伦特旨在捍卫一个沉思或批判性反思的空间，在其中，主体能够从‘黑暗时代’的公众意见和判断的不可靠性中批判性地分离出来。”③ 人需要这种自我质询、自我对话的能力。在道德全面崩溃的纳粹时代，那些所谓的顺从的、有道德、有教养的阶层是靠不住的。“在这种境况下，可靠得多的则是那些怀疑者……因为他们习惯检审事物并且自己作出决定。”④ 与那些“正派体面”的纳粹合作者相反，“那些不参与者的判断标准与此不同：他们自问，在已犯下某种罪行之后，在何种程度上仍能够与自己和睦相处……他们拒绝杀人，并不因为他们仍坚持‘你不得杀人’这一戒条，而是因为他们不愿意与一个杀人犯——他们自己——共存”⑤。这要求一个人应该具备沉思内省的能力来应对外界的事务。在阿伦特这里，“思想——因而孤独——的重要性在于中断了使意识形态得以压倒思想的齐一性、确定性与信心”⑥。与之相反，艾希曼等人的危险之处在于“他未经思考地径直冲入政治或行动中”⑦。

因此，我们不能简单地将阿伦特误解为一个道德虚无主义者，在她的视域中，道德主义意味着对道德的遵从，亦即共同体中的成员随波逐流地遵循既定的规范，而不去思考在此规范下的行动之合理性。她对道德的批判实际上是呼唤每一个个体去思考自身的行为，从那些不合理的规范中逾越出来，并希望人们尝试在与他人的交往中修正彼此的意见。

三、决断主义的克服

正如上节所说，阿伦特思想确有强烈的决断之主张，但这绝不意味着她就是一个典型的决断主义者。在阿伦特看来，行动者的行动并不是盲目的、非理性的、全然无规范的，而是行动者与共同行动的他人一道表达着自身的判断；在共同体中扩展着自身的多元个体所构建起的世界是一个共同显现的政治空间。阿伦特正是通过诉诸人的共同行动与人的判断力，来应对决断主义的危险。

（一）共同行动

决断主义批评片面地强调了阿伦特行动概念的“无端”“无根据”的特征，并试图将其阐释为对某种神秘的、封闭的自我的表达。然而，这种“表现主义”式的解读是错误的。阿伦特认为，行动

① ［美］汉娜·阿伦特：《反抗平庸之恶》，陈联营译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 69 页。

② 阿伦特的这一思想与海德格尔关系密切，参见汪隐峰：《“见证”的双重意义——论海德格尔的“见证”之思》，《现代哲学》2018 年第 2 期。

③ Danielle Petherbridge, “Between Thinking and Action: Arendt on Conscience and Civil Disobedience”, *Philosophy and Social Criticism*, 42 (10), 2016, p. 975.

④ ［美］汉娜·阿伦特：《反抗平庸之恶》，第 69 页。

⑤ 同上，第 69 页。

⑥ Roger Berkowitz, “Solitude and the Activity of Thinking”, ed. by Roger Berkowitz, Jeffrey Katz, and Thomas Keenan, *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, New York: Fordham University Press, 2010, p. 241.

⑦ Danielle Petherbridge, “Between Thinking and Action: Arendt on Conscience and Civil Disobedience”, *Philosophy and Social Criticism*, p. 974.

除了是行动者自身的表达之外，更重要是交流能力[①]：多元的行动者不仅在行动中展现出自身异于他人的“什么”，而且在其行动中蕴含了交流、沟通的维度。

这首先表现在阿伦特行动概念所蕴含的言说式的交往维度。哈贝马斯认为，阿伦特的行动概念是一种典型的交往行为。他首先区分了两种行为模式：一种是马克斯·韦伯的目的论行动模式，以个体的目的作为自己的出发点，通过合适的手段达到自己的目的，最终达到对于他人意志的左右以及对于他人行动的支配；另一种就是阿伦特式的交往行为模式，行动的目的不在于支配他人的意志，而是在交往过程中与他人达成协议以形成一个共同的意志[②]。在此交往行动中，每个个体都可以表达自身的诉求，所达成的共识包含着每个个体的利益。并且，在平等沟通与意见交换中，我们能够通过公共审议以及自身判断来发现某种主张的合理性，这种共识不以个体成功或目的为转移，因而这种主体间关系的建立并不具有强制性，共识的达成是对于自由的一种相互的应允。诚如维拉所说：“阿伦特的理论不是将自由等同于个体生活方式的选择，而是视为为了共同体而‘共同行动’。”[③]

与阿伦特的这种注重交往、言说、公共维度的行动概念相比，那些典型的决断主义者近乎夸张地强调行动的独断专行的本质，为了表明主权者绝对的权威，它无需公共审议与对话，也无需任何外在的根据，因而可以凌驾于法律之上。萧高彦认为，“同样在生存主义的脉络中，阿伦特透过他者、世界性、协同一致的开端启新等，尝试克服决断论所带来的任意专断色彩”；所以就阿伦特的立场来看，“她和施米特的隐蔽对话，终极地看来，乃是尝试以共和式的多元主义来对抗民族主义以及主权国家单一性的政治权力观”[④]。

（二）从意志到判断

在决断主义批评者看来，阿伦特主张行动者不需要依赖任何规范，完全依从自身的原则来意求某物或者做出选择，并由此堕入无可救药的任意性之中。然而，阿伦特自己清楚地看到个体意志能力中所蕴含的悖谬之处：如果说意志是绝对的开端能力，那么它究竟开启哪一个全新筹划似乎是完全任意的，也就是说它最终选择了 A 而非 B 完全是无理由的。如果有理由，就又受制于其他能力（例如理性能力）；若是那样，意志就不再能够成为一种单独的能力，所谓意志自由也是可疑的。为了克服这种悖谬，我们就必须从全新的视角重新理解意志观念。诚如扬－布鲁尔所说，“当阿伦特开始写《心灵生活》的‘意志’部分时，她想在众多文献中寻找一个将意志构想为非独断、非指挥式能力的典范”[⑤]，这最终构成了从意志到判断的道路。

阿伦特对判断力的重视，与其对康德《判断力批判》的疏解无法分开。判断力所处理的是具有差异性的特殊对象，因而不能把判断的对象划归到一般性范畴之下[⑥]。在康德那里，从自然经验的特殊对象之所以能够反思到某种普遍性，乃是源于主体自身的“共通感”[⑦]。在阿伦特看来，“‘判断’是心灵生活真正的政治活动”[⑧]，其原因可以从下述三个层面来刻画。

首先，类似于康德的反思性判断力，政治行动不应该预设某种僵硬的、普遍适用的原理或法则，行动者需在行动的过程中向着判断的形成开放自身。阿伦特认为，我们在判断中超出纯粹的特殊之物，将其视为某一普遍者——如公正、善、美——的例示，藉此超出纯粹的主观品味。这是一种“范例的有效性”（exemplary validity）。在反思判断的过程中，我们既保留了具体对象的特殊性，又使得这种特殊性在交流之中得到审视，从而可以逐步上升为普遍，因而反思判断仍然有通往正义的可

① Maurizio Passerin d’entrèves，“Freedom，Plurality，Solidarity：Hannah Arendt’s Theory of Action”，*Philosophy & Social Criticism*，15（4），1989，p. 330.

② 参见江天骥主编：《法兰克福学派——批判的社会理论》，上海：上海人民出版社，1981 年，第 155—156 页。

③ Dana R. Villa，*Arendt and Heidegger*：*The Fate of the Political*，p. 7.

④ 萧高彦：《西方共和主义思想史论》，北京：商务印书馆，2016 年，第 321 页。

⑤ ［美］伊丽莎白·扬－布鲁尔：《爱这个世界：汉娜·阿伦特传》，陈伟译，上海：上海人民出版社，第 488 页。

⑥ 参见［美］汉娜·阿伦特：《康德政治哲学讲稿》，罗纳德·贝纳尔编，曹明、苏婉儿译，上海：上海人民出版社，第 25 页。

⑦ 参见［德］康德：《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2002 年，第 13—14、74—77 页。

⑧ ［美］伊丽莎白·扬－布鲁尔：《爱这个世界：汉娜·阿伦特传》，第 502 页。

能。行动并不是凭借自身意志的任意妄为，而是在与他人的交往活动中慎思谨行，行动之前的判断对于政治生活的意义不言而喻。判断中所蕴含的公共审议维度，使得公共决策中包含了不同人之立场。可以说，判断力与思想、意志都不同，它缺乏后两者的绝对性，而总是向着共同体和未来的修正开放自身。正是因为阿伦特思想体系中对于判断思想的引入，从而避免其滑入决断主义。

其次，判断与共通感（sensus communis）存在着内在的关联。判断虽然是处理特殊性的问题，但其并不是纯粹主观的，因为判断是可以与他人交流的。判断绝不是个体的孤芳自赏，而是诉诸于共通感，这避免了判断陷于一种虚无主义式的相对主义。在《判断力批判》中，康德提出三条思维的准则：“1. 自己思维；2. 在每个别人的地位上思维；3. 任何时候都与自己一致地思维。”① 其中第二条即用以刻画行动者所具备的共通感。阿伦特认为，共通感指的是“一种附加的感觉，这种附加的感觉把我们置于并让我们适于某个共同体”②。我们可以从两个不同的层次来理解：（1）藉共通感，行动者走出封闭的自身而与他人相关，能够站在他人的位置上来思考；（2）共通感不仅达及他人，而且还在诸多行动者中具有一种主体间的普遍性维度。

最后，共通感要素的引入，使得行动者具备一种“扩展的（erweitert）思维”③。在阿伦特这里，判断中的多元行动者通过“站在他人的立场”来思考，而使自己超出狭隘的个体之唯我论，成为一个可与他人交换意见的扩展的心灵。

综上所述，我们认为阿伦特思想因其对齐一性的全面统治之拒斥，而确有决断性的色彩，但又因其强调行动概念所具有的交往－言说性以及行动者的判断能力，而不至于彻底滑向决断主义。对阿伦特思想的决断主义之批评的澄清，使我们能够清楚地看到阿伦特思想中所蕴含的“行动、意志、差异、私人性……”与“言说、判断、平等、公共性……”之间的张力，在阿伦特思想中，这组对子中的每一对都不是（如决断主义之批评者所想象得那样）完全对立的，而恰恰是在一个共同显现的政治空间里相互奠基的。进而言之，对阿伦特思想与决断主义之绞缠的考察，使我们有可能越出阿伦特思想本身的畛域，去思考自由与规范、个体与共同体、多元性与整体性、私人性与公共性之间的“对立”，从而为我们的实践哲学之思考提供一个独特的窗口：在一个日趋强调个体自由、私人空间、本真主张的时代里，我们还能否合理地在普遍性、规范性的维度上思考人类行动？

（责任编辑　巳　未）

① ［德］康德：《判断力批判》，第 136 页。
② ［美］汉娜·阿伦特：《康德政治哲学讲稿》，第 106 页。
③ ［德］康德：《判断力批判》，第 137 页。

评布伦克特“回到马克思”的自由伦理学

曲　轩

【摘要】布伦克特认为在其之前对马克思主义伦理学的探讨过于驳杂，缺乏严谨性，因而试图回溯马克思关于伦理学的思考，并提出在马克思的思想中存在一种基于自由的伦理学，这种自由伦理学不仅具有元伦理学基础，而且具有规范伦理学内涵。布伦克特的阐释激活了马克思与伦理学的论辩，为马克思主义伦理学的阐发提供了富有借鉴意义的理论资源，但也存在对马克思的思想——尤其是对马克思的自由思想——作泛伦理学处理的倾向，没能摆脱伦理学视角的局限性。布伦克特在阐释马克思自由伦理学上的理论得失，在相当程度上反映了当今学者在对待马克思与伦理学关系上的一些共性。

【关键词】马克思；伦理学；自由；历史唯物主义
中图分类号：B712.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0044－08

作者简介：曲　轩，山西大同人，哲学博士，（广州 510050）中共广东省委党校哲学教研部副教授。
基金项目：国家社会科学基金项目“新世纪以来英美马克思主义政治哲学基本问题研究”（20CZX009）

美国学者乔治·布伦克特（George G. Brenkert，1942－）以其对马克思的自由伦理学的系统阐发，加入20世纪60－70年代以来英美学者关于马克思主义道德哲学重新泛起的思考热潮。他在1983年出版（2010年再版）的专著《马克思的自由伦理学》，使其跻身于致力研究马克思主义伦理学的较为出众的英美学者之列，为当代马克思主义伦理学建构提供了独具“自由”特色的思想素材。

一、布伦克特《马克思的自由伦理学》的思想素描

《马克思的自由伦理学》一书秉承布伦克特力求“回到马克思”的理论承诺，通过分属于三部分的七章内容，循序渐进地勾勒出他认为内蕴于马克思思想之中的以自由为基础的一种伦理学。

第一部分旨在为马克思的伦理学奠定基础，用作者的话来说就是“对马克思的元伦理学的考察，即对其涉及道德本质和道德正当性的方法论思想的考察”①。其所包含的三章内容分别回应了为有效探讨马克思的伦理学而必须直面的三个问题：马克思究竟有无伦理学，以及应是何种意义上的伦理学？如何在历史唯物主义中定位马克思的伦理学？马克思的观点——尤其是他的意识形态批判——是否可能为道德论断作合理辩护？

第二部分进入对马克思的伦理学本身及其规范性道德内涵的具体阐释，是全书的主体部分。这部分同样包含三章内容：首先，对核心概念——马克思视野中的“自由”——进行比较分析；其次，以作者对当时热议的“马克思与正义”论题的辩驳作为辅助论证，意在表明马克思不是以正义而是以自由批判资本主义的；再次，通过马克思对革命、暴力、惩罚以及共产主义的理解，进一步佐证马克思的自由观在其思想大厦中的根基性地位。

最后一部分是对马克思伦理学的一个总结性评价。通过回应当代学者对马克思自由观的诸多诘

① George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983, p. x.

难，特别是来自当代伦理学思想及以赛亚·伯林的两种自由概念等的质疑，作者试图对马克思伦理学的优势与欠缺之处作出客观评判，由此进一步回应了当代学人针对马克思的伦理学——尤其是这种奠基于自由之上的伦理学——的质疑。布伦克特以伦理学视角对马克思自由观的解读可谓得失兼备，以下试图就此一评析。

二、布伦克特阐释马克思自由伦理学的得力之处

相较于一些学者不加辨析、不加论证地直陈马克思的伦理学或马克思主义伦理学来说，布伦克特对马克思的自由伦理学的论辩可以说是辨析入微、有破有立，具体体现在如下三个方面。

（一）对马克思自由概念的重新界定

布伦克特把自由作为马克思伦理学的基石及其最高价值准则，为此他从正反两方面展开具体论证。作为正面论证，他具体从三个相互关联又彼此不同的方面，阐发了马克思作为自我决定的自由的规范性内涵：一是要求通过个人“欲望、能力和天赋”的“充分发展”实现“自我对象化”，同时这也是个人在与他人和自然的积极互动中完成的自我生成、自我创造的过程；二是这种自我对象化过程不仅仅把“他人和自然”当作实现自我决定的手段，而且还通过把他人和自然的具体的个体特性纳入这种对象化活动之中，并通过与他人形成利益和谐的共同体，从而使他人和自然最终成为自由本质所内在固有的组成部分；三是只有在克服了利益对立并形成有别于市民社会或自然社会的“共同体”，这种作为自我决定的规范性自由才是可能的①。

他的反面论证是通过多重比较分析展开的，并且在为正面论证提供有力支持的同时，从五方面彰显了这种自由独具的“马克思主义的印记”：一是有别于资产阶级的自由，马克思的自由概念把物质条件、自然条件以及劳动分工和私有财产等社会条件纳入到可能妨碍自由的重要因素之列，并且给予广泛关注；二是有别于古典自由主义偏向消极自由的理解，马克思强调合理的自我控制、自我引导对于实现自由的至关重要性；三是有别于传统对自由狭义的理解，马克思的自由概念还在更广义上包含着对人的欲望、能力、天赋之为具体的总体的充分发展；四是有别于个人主义传统中的自由，马克思把共同体视为实现自由的一个必要条件；五是有别于自我实现论对自由的理解，马克思的自由概念具有规范性道德内涵，它在本质上指向一种实现自我对象化的存在方式或生活状态②。

其中，最为布伦克特所着重强调的是最后一点：马克思视野中的自由是作为自我决定的自由，而非自我实现意义上的自由。这是布伦克特重新界定的马克思自由概念的核心和实质，而上述其他“印记”其实都可以在这种自我决定的自由中得到体现。他还在具体论证中反复强调，正是某种作为“特殊类型的自我决定”③ 的自由而非自我实现意义上的自由，才“使自由成为一个纵观马克思的全部著作都可以得到明辨的道德概念”④。

布伦克特指出，马克思的自由概念之所以不宜作自我实现论式的理解，主要有三方面原因：第一，自我实现论属于义务论伦理学的思考方式，主张“我们有道德义务决定我们的生活所遵循的准则，或者说，实现自我的律令包含对各种道德义务的履行”⑤，反之，马克思的伦理学则属于美德伦理学，他拒斥通过权利、义务、正义等诸如此类可以作为具体行为指引的道德概念来理解自由，而主要关心的是人要获得自由所必需的卓越品性和存在方式⑥；第二，自我实现论可能要求人的所有欲望、能力、天赋都能得到充分发展或实现，但在马克思看来，这属于“过度发展”而非“充分发展”，马克思意义上的“充分发展”是有限度的，是基于自身需要和现实既与的限定性条件所能实现

① George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, pp. 88 – 89.
② Ibid., pp. 103 – 104.
③ Ibid., p. 89.
④ Ibid., p. 87.
⑤ Ibid., p. 89.
⑥ Ibid., pp. 17, 89.

的最大程度的发展[①]；第三，自我实现论通常会把自我二分为两种敌对的自我，即由欲望主导的虚假的、恶的自我和基于理性的理想的或善的自我，只有后者才是应该予以实现的自我；但在马克思对自由的理解中，不仅不存在对两种自我的设定，而且对人的基本需求和欲望的满足都是实现自由的应有之意，除非“当由于物质条件的不充分发展而导致这些欲望或需要变得‘不正常’时”[②]。

与以往学者对马克思自由概念的解读相比，布伦克特从伦理学角度展开的体系化阐释可谓独辟蹊径，重新整合了马克思已有的理论资源，回应了对马克思自由观的种种质疑与挑战。一方面，这种作为规范性自我决定的自由，显然是以马克思在自由与“自我对象化”“劳动”“私有财产”“市民社会”等方面对黑格尔思想的继承与超越为前提的。另一方面，它也是布伦克特对伯林等当代自由主义者关于马克思自由观的误读的一种回应，特别是针对他们把苏俄的社会主义实践直接等同于马克思主义，把青年黑格尔派的自由观直接视同为马克思的自由观这类误解进行修正的一种努力[③]。

（二）对“马克思与正义”论题的回应

20 世纪 70 年初起，以艾伦·伍德和齐雅德·胡萨米为代表的英美学者曾围绕“马克思是否以正义批判资本主义”展开了“马克思与正义”论题的论争[④]，由此形成了关于马克思思想的道德论立场与非道德论立场之间的对峙。布伦克特基于捍卫自己自由伦理学的需要，也对这一论题表明了他的立场和观点。透过布伦克特的相关论述不难看出，布伦克特所持的道德论立场似乎很容易把他划归于胡萨米的阵营，然而从他的具体论点来看，却更多地是与伍德同一战壕[⑤]。

首先，同伍德一样，布伦克特并不认可胡萨米的基本判断，并且从唯物史观出发，抓住胡萨米论证正义原则具有跨文化性、跨历史性的软肋。布伦克特指出，“马克思看到了当前和以往社会的意识形态基础中包含的差异和对立。大多数道德哲学家却没有理解这点，因为他们隐晦地假定了生存的物质条件与道德无关”[⑥]。他具体就胡萨米主张用共产主义“按需分配”的正义原则来评判资本主义社会的观点指出，按照马克思本人的观点来看，这一原则不仅“是与特定的生产方式联结在一起的”，而且无法摆脱正义原则无法“就个人的复杂性、能力和需要来看待人的”悖谬性本质[⑦]。

其次，布伦克特认为马克思以自由批判资本主义的观点也与伍德类似。他通过对比自由与正义，从三个层面具体论证了这一论断的正当性。第一，从最直观的马克思的具体论述可以看到，他对“自由”使用更为公开且频繁，而很少直接使用“正义”一词[⑧]。第二，从自由和正义各自与生产方式之间的不同关系来看，正义与生产方式直接相关、紧密相连，自由则是“以个人力量和能力的发展为中介”才与生产方式的发展关联起来的，正是人对生产力和生产关系的某种创造、驾驭和控制能力构成了自由，因而“自由的基础就是人与社会通过社会生产力的发展而实现的自我发展”[⑨]。第三，从分配的视角来看，正义关心的是对益品的分配过程，而自由关切的是益品的发展状况。最重要的是，自由本身不是一种有待分配的社会益品，而是一种存在状态和生活方式，“它就是人类福祉之所在”，“是对人们所处关系的性质的描述”[⑩]。这些分析其实都可以视为对伍德观点的一种阐发。

尽管如此，布伦克特的道德论立场和一元价值论立场显然还是有别于伍德的。伍德把马克思视野中的自由视为诸多非道德价值中的一种，并且与共同体、自我实现、安全等其他非道德价值一道，共

---

① George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, pp. 95 – 97.

② Ibid., p. 93.

③ Ibid., pp. 11 – 13。

④ 参见林进平：《马克思的“正义”解读》，北京：社会科学文献出版社，2009 年，第 40—61 页；李惠斌、李义天编：《马克思与正义理论》，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 3—39、40—106 页。

⑤ George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, pp. 149 – 151.

⑥ Ibid., pp. 151 – 152.

⑦ Ibid., pp. 154, 153；参见［美］艾伦·伍德：《马克思论权利与正义：答胡萨米》，林进平译，《现代哲学》2009 年第 1 期，第 49 页。

⑧ Ibid., pp. 155 – 156.

⑨ Ibid., p. 157；参见［美］艾伦·伍德：《马克思论权利与正义：答胡萨米》，林进平译，《现代哲学》2009 年第 1 期，第 45 页。

⑩ Ibid., p. 158.

同构成马克思批判资本主义的价值基础[①]。而布伦克特不仅没有把自由推向非道德的价值范畴，还在保留了自由的美德伦理属性的同时，进一步对自由作广义的阐释，把自由奉为马克思伦理学的“那个基准美德”（the cardinal virtue）[②]。可见，布伦克特回应“马克思与正义”论题的目的始终是为把自由作为马克思伦理学唯一的基础性规范价值作辩护，而这一理论初衷是与伍德截然不同的[③]。

（三）对技术决定论的批驳

不同于以往认为历史唯物主义与伦理学相冲突的技术决定论观点，布伦克特认为，历史唯物主义正是为马克思的伦理学廓清前提、奠定方法论基础的元伦理学所不可或缺的组成部分。为此，布伦克特对关于历史唯物主义存在的诸多误解予以澄清，特别是对以技术决定论、“技术麻醉剂”[④] 诘难马克思的做法展开批驳和抗辩，以此化解历史唯物主义与伦理学相结合、相融通时所面临的困境。

布伦克特注意到，流行的技术决定论通常所认为的历史唯物主义一反传统道德观和伦理学，把社会生产方式视为支配社会发展的决定性力量，伦理道德则被归于由经济基础决定的上层建筑要素，具有依附性、从属性。由此，“生产力”被确立为“唯物史观的解释性基础”（explanatory basis），具有“解释上的优先性”（explanatory primary），而生产力中的人及其劳动能力只是一个可以进行价值量化的抽象概念。与此相对，具体的人的道德、欲求、利益诉求以及宗教、国家、法律等，都因其属于上层建筑而被排除于生产力之外，本质上只是对生产关系的一种反映，“个人对其行为以及各种关系宛若并不负有道德责任”[⑤]。对此，布伦克特反驳道：“技术决定论者所能指出的矛盾都是外在于生产力要素的。它们存在于生产力与生产关系之间。尽管这其中确实存在矛盾，但是按照技术决定论者的描述，它们不是辩证的矛盾。”[⑥] 布伦克特对这种技术决定论的批驳是从三个方面推进的。

其一，关于“生产力”的理解。布伦克特认为，技术决定论把马克思的“生产力”内涵窄化了，以马克思的文本为据，革命阶级、共同体等包括生产关系及其成员的非技术力量其实都属于“生产力”。为此可得出，历史唯物主义的解释性基础是包括生产关系在内的生产方式，而非仅仅技术决定论者所理解的生产力。反观技术决定论意义上的“生产力”，则是与生产关系相割裂的生产力，因此存在于这种生产力与生产关系之间的矛盾作为“外在于生产力要素”一种非辩证性矛盾，是无法构成推动社会发展的根本性矛盾的[⑦]。

其二，既然生产力包括劳动者，而劳动者是具有价值取向的，那么价值——包括道德价值——就理应被纳入生产力。“知识和价值都直接参与了生产过程，并且作为劳动力的特性构成了生产力。”[⑧] 不过，布伦克特并不否认，生产方式中的道德价值是有别于上层建筑中作为意识形态的道德价值的。前者是人们实际践行的（lived）价值，“会随自身的内在力量和生产方式的其他方面发生变化”；后者属于制度化的（institutionalized）价值，是“外在地接受变革”的[⑨]。但这两套道德价值不是彼此独立的，而是相互交织于人类社会总体之中，且构成生产方式的那部分道德价值归根到底决定和影响着构成意识形态的那些道德价值[⑩]。

其三，对经济基础“归根到底”的决定作用的辨明。布伦克特强调，（1）它不等于“说经济因素是唯一决定性的因素”，这从恩格斯晚年致约瑟夫·布洛赫的信中清楚可见[⑪]；（2）它不等于“长

---

① 参见曲轩、林进平：《马克思是以自由批判资本主义的吗?》，《求是学刊》2018 年第 1 期，第 21 页。

② George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, p. 104.

③ 参见［美］艾伦·伍德：《马克思论权利与正义：答胡萨米》，林进平译，《现代哲学》2009 年第 1 期，第 46—47 页；［美］艾伦·伍德：《马克思与道德》，王颖译，《马克思主义与现实》2018 年第 1 期，第 81—83 页。

④ ［英］G. A. 柯亨：《自我所有、自由和平等》，李朝晖译，北京：东方出版社，2008 年，第 145 页。

⑤ George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, pp. 26, 28, 24.

⑥ Ibid., p. 32.

⑦ Ibid., pp. 31 – 32.

⑧ Ibid., p. 36.

⑨ Ibid., p. 39.

⑩ Ibid., pp. 47 – 48.

⑪ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 591 页。

远来看”的决定作用，因为生产方式对马克思而言是一种持续性影响，将其推延至不确定的遥远未来是有悖于马克思原意的①；（3）它不一定表现为最有力的、最显眼的“主导作用”，而是指向背后起决定作用的基础性条件——生产方式。这就好比一首乐曲中的主旋律虽然时隐时现，但它无论何时都是那条把整部作品串联在一起的，使其能够成为一个整体或总体的统一的主线（unifying thread）②。

针对“技术”决定论者，布伦克特还特别强调：技术因素对于推动社会生产而言不是充分条件，甚至也不是必要条件。对此，他再次回到马克思恩格斯的文本中找到论据：在《德意志意识形态》的描述中，古代社会向封建社会的过渡是在“生产力遭到了极大的破坏”的情形下实现的；而马克思在《资本论》第 1 卷中还写道“资本主义生产实际上是在同一个资本同时雇用人数较多的工人……才开始的”，也就是“在没有形成新的生产力的情况下，新的生产方式就已经出现了”③。

总之，布伦克特认为，“道德和伦理学所能实现的东西存在各种各样的限度，这一事实并不表明它们的不可能性（impossibility）……马克思的观点很明确。人们尽管是其时代的产儿，尽管由社会生产性质所决定，却仍然可能遭受批判和攻击”④。不难发现，辩证法始终贯穿于布伦克特对技术决定论的批驳中，用于避免对历史唯物主义作单向度的决定论式的理解⑤。

三、布伦克特阐释马克思自由伦理学的不足之处

布伦克特通过对马克思自由概念的重新阐释，以及在此基础上对“马克思与正义”论题的介入和对技术决定论的批判，有效推进了从伦理学维度对马克思自由思想的挖掘和阐发。然而，伦理学这一视角本身也蕴含着缺陷，使布伦克特取得的理论进展仅限于基于伦理学的进展，并深深打上了伦理学局限性的烙印。这种局限性尤其体现在如下三个方面：

（一）仅以伦理学的视角看待马克思的自由思想

马克思究竟有无伦理学？对此，众多学者至今仍然各执己见，难达共识，这在一定程度上与马克思思想的多向度和深刻性有关。布伦克特的相关阐释不失为一次有益尝试，但也难掩其偏颇之处。

这首先表现为他对马克思思想整体偏于窄化的理解。因为马克思思想的丰富内涵远非“自由”价值所能承载，即使是布伦克特所谓的广义的自由，也毕竟仍然被界定为属于美德伦理学的一个价值概念。然而很明确的是，马克思视野中的自我决定、人类解放决不仅仅属于伦理学问题，更不仅仅是从美德伦理学的思维视角谈论的。伦理学无法根本改变人类普遍被异化、无产者受奴役或遭剥削的不自由的现实处境，沦为道德说教的伦理规范还可能成为辩护现实、维持现状的帮凶，这是由道德本质所决定的道德的无能。由此产生的拒斥道德、伦理学的态度，在马克思恩格斯转向历史唯物主义立场后变得更加突出，也使我们更能理解他们在写下“对任何一种道德”“宣判死刑”时，决定与伦理学的思辨方式告别的决心，以及马克思就《国际工人协会共同章程》中提及“义务”“权利”“真理、道德和正义”等词，为何会特别强调“对这些字眼已经妥为安排，使它们不可能造成危害”⑥。

可以说，马克思不仅不是在伦理学意义上批判资本主义，以实现自由和人类解放，而且在同青年黑格尔派决裂后，就逐渐有意识地避免停留于伦理道德层面上的探讨，而把对伦理道德的批判连同其早期的宗教批判、法权批判，一并转向对市民社会基础的批判。尽管布伦克特也正确地认识到，“正

① George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, p. 40.

② Ibid., pp. 41 – 42.

③ Ibid., pp. 33 – 34；参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 522 页；《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 374 页。

④ George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, p. 54.

⑤ Ibid., pp. 26, 28, 35.

⑥ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，1960 年，第 490 页；《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 215 页；参见［美］艾伦·布坎南：《马克思与正义》，林进平译，北京：人民出版社，2013 年，第 76—77 页。

是由于道德缺乏对人类基本条件的关注，才使道德论者因其虚幻性和无效性而遭到谴责”[①]；但他并没有意识到的一个关键是，马克思的分析和批判不是为了思考伦理学应该如何发展才是有效的，“马克思无意于构想哲学家们所热衷的道德或伦理学”[②]。这也在一定程度上导致布伦克特实际上更多地以青年马克思的思想为重心，来把握作为整体的马克思思想和马克思的伦理思想[③]。

其次，布伦克特因其强烈的伦理学预设，而未免落俗于伦理学的普世主义窠臼之中，使其最终沦为他所批判的胡萨米之流，只不过前者以正义作为马克思主义伦理学的核心，后者以自由为核心。其实，布伦克特对此是有过一番思考与理论挣扎的。他反对胡萨米把共产主义的正义作为跨历史、跨文化的价值标准，用以评判前共产主义社会；他还通过批驳技术决定论，为生产方式对社会发展“归根到底”的决定作用“正本清源”，进一步确认了马克思是通过把道德与特定的生产方式关联起来，避免道德陷入空洞的抽象[④]。然而，布伦克特在力图避免马克思陷入道德相对主义的道路上又走得太远了。他认为，由一定生产方式下的实践活动形成的人类历史，即便不是目的论的，也在总体上是进步的，并且通过“扬弃”迈向“更高级”“更成熟”的社会形式。由此，他进一步认为，更高级、更成熟的共产主义道德本身，即使无法“在所有细节上”都“严格地”适用于前共产主义不那么成熟的社会形式，但因其作为“历史发展的产物和表现”，同时作为“更具先进性和有效性的道德规范，是可以指出早期道德规范的限度和不足的。马克思所辩护的正是这种普遍主义的道德观念”[⑤]。布伦克特最后得出的结论是：“正是关于人类繁盛状态的这种普遍的伦理观，为关于共产主义社会和非共产主义社会所可能作出的道德判断奠定了基础。”[⑥]

可见，布伦克特基于强烈的伦理学和道德论预设，终究没能使马克思的伦理学避免陷入普世主义。事实上，他的上述推论无异于是在把胡萨米的共产主义正义置换为自己想要辩护的共产主义自由，至少就其作为伦理规范被期许的普世主义效应而言是这样。

（二）个别论证缺乏逻辑自恰性

布伦克特虽然没有把自己的理论自称为分析学派的，而且严格说来也并不属于分析的马克思主义，但他确实与20世纪70年代兴起的分析的马克思主义就相同议题形成某些有效对话，在他的分析、辩护或辩驳（尤其针对技术决定论的辩驳）中，也不难感受到他在追求概念明晰、逻辑严密等方面的努力。不过，他的具体论述总体上还是可能给人留下一种“批判有理、立论不足”的印象，他的个别论证仍然存在有失严谨之处，甚至缺乏逻辑自恰性。这既可见于上文有所呈现的布伦克特对胡萨米思想不彻底的批判态度，也体现在他回应“马克思有无伦理学”这一问题的具体论述中。

作为马克思元伦理学的开篇，布伦克特直截了当地针对辩称“马克思没有伦理学”提出质疑并展开批驳。尽管他在论证伊始就对伦理学与道德作了必要区分，认为“‘伦理学’或‘道德哲学’是指一个人反思道德及其本质和基础的过程，或是这种反思的结果”，即使作为反思结果的伦理学“与道德有所重叠”，“但它们还是不一样的，因为伦理学可能包含各种逻辑的和方法论的观点，这些观点本身并不构成（理想的）道德”[⑦]；然而在具体的论证和论述中，他的这一界分意识并没有得到很好的把握，导致他对伦理学和道德的理解都是泛化的。

由此，他把诸如马克思是一位具有道德感的思想家、他针对资本家对工人非人性的对待方式明确表达了他自己的道德愤慨，以及马克思的思想具有道德倾向、他的理论具有道德内涵、他的批判具有道德意味等诸如此类不争的事实，通通不加辨析地纳入为其辩护“马克思具有伦理学”的论据之列。

---

① George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, p. 13.

② Allen Wood, “*Marx's Immoralism*”, Bernard Chavance ed., *Marx en Perspective*, Paris: Editions de l' Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985, p. 681.

③ George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, pp. ix – x.

④ Ibid., p. 67.

⑤ Ibid., p. 79.

⑥ Ibid., p. 81.

⑦ Ibid., p. 237.

例如，布伦克特的这段论述很典型地表明了他对伦理学的泛化理解："如果说道德关心的是那些对人类美好生活而言最为基础的社会关系和生活条件，那么由此可以说，马克思的理论就是一种伦理学理论或道德理论。我不否认有人会对这种道德观不以为然。但是正如我在前面所论证的，这不只是一种看似合理的道德观，还成为了其他仍被认为有道德理论的思想家的标志。因而很难说，在此以这样一种道德观念来诠释马克思的思想是不合理的（illegitimate）。"①

但是，布伦克特忽略了，马克思具有道德感或道德倾向，并不意味着他是一位伦理学家或道德哲学家；他具有道德内涵的理论，并不等于就是一种伦理学或道德理论。马克思没有必要必须成为一位伦理学家，才能作出具有道德意味的批判；他也不必需要基于某种道德理论，才能拥有自己的道德感或道德观，甚或才有基本的道德能力作出道德判断。可见，布伦克特的这些"想当然"的推论是有失严谨性的，也在其所谓元伦理学的层面上削弱了他所论证的马克思自由伦理学的有效性。在此有必要把马克思是否意在建构一种伦理学，与马克思那里是否有着建构伦理学的思想资源区别开来。

（三）混用马克思的伦理学与马克思主义伦理学

类似于伍德和艾伦·布坎南，布伦克特的确从一开始就在马克思的（Marx's）或马克思式的（Marxian）伦理学，与马克思主义（Marxist）伦理学之间作出明确区分②。但是，在具体论证中，布伦克特却明显没能很好地遵守这一区分，总是对阐发马克思主义伦理学欲拒还迎、跃跃欲试。这多少使其显得有违他的写作初衷，在某种意义上甚至可以说偏离了他为自己设定的写作意图。

从《马克思的自由伦理学》一书的《前言》可以直接看出，布伦克特只想围绕马克思展开论述，他的意图是通过"回到马克思"对马克思的伦理学作出更清晰的呈现。因为对于后来的许多重要的马克思主义者的相关研究——甚至包括对恩格斯思想的探讨——都有可能涉及一个难题：他们对马克思思想的发展在多大程度上是忠于马克思本人思想的，在多大程度上又是有所偏离的？这样就会牵涉很多难以辨析的复杂问题。布伦克特就此直言不讳地写道："一些方法论预设从一开始就应该被指明。首先，我只聚焦于马克思本人的著作，以及他与恩格斯合著的那些著作……我之所以没有着力于恩格斯的著作是因为，人们关于马克思恩格斯对各类论题享有共识的程度存在显著分歧。"③

然而在具体论述中，布伦克特又屡屡指向马克思主义，并试图回应属于马克思主义伦理学的一些问题。例如，《马克思的自由伦理学》的第一章标题直接就是"马克思主义、道德主义与伦理学"；在对第三章乃至第一部分"伦理学基础"作小结时，布伦克特干脆直接把二者等而视之；他还把第三章的结论概括为："基于马克思关于意识形态以及道德判断之辩护的思想可以承认，存在一种马克思主义的道德（a Marxist morality）"④；而他为第一部分的三章设定的"统一主题"也是"'马克思主义的伦理学基础'（the ethical foundations of Marxism）——即马克思的元伦理学"⑤。这些足见布伦克特实际上在马克思的伦理学与马克思主义伦理学之间是缺乏辨析的，至少是区分不够的。

这里有必要追问的是，布伦克特为何认为有必要慎用"马克思主义"，又为何没能做到呢？如果我们回到布伦克特的历史语境，似乎可以找到一种可能的答案，那就是他们这一代学人对苏联版马克思主义愈加强烈的批判性审视。就此，他在《前言》一开篇其实已有隐晦的表达："例如，某一国家（some one country）对马克思思想洞见的断言，已不再像本世纪初的很多人所明显感知的那么可信。"⑥ 而苏联自 20 世纪 50 年代以来，的确逐渐形成一整套马克思主义伦理学，并且它在其"思想

① George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, p. 73.

② Ibid., p. ix; Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 3, 1972, pp. 244 – 282; ［美］艾伦·布坎南：《马克思与正义》，《前言》第 7 页。其中，布坎南甚至对"马克思式的"与"马克思的"也作出明确界分，强调前者是基于后者的一种阐发而不仅仅局限于马克思的实际表述。

③ George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, p. ix.

④ Ibid., p. 81.

⑤ Ibid., p. 82.

⑥ Ibid., p. ix.

价值体系和科学研究体系”统一的发展进程中，又屡屡深陷教条主义而无力自拔[①]。布伦克特对此显然是非常不满的，因而试图“回到马克思”，以作出有别于苏联版马克思主义伦理学的“马克思的伦理学”的理论阐释。只不过他没有意识到，阐释“回到马克思的伦理学”比阐释“马克思主义伦理学”事实上更有可能偏离马克思本意，赋予马克思一些不属于他的理论承诺，也更有可能抹杀或忽视马克思关于伦理道德的思想洞见与德国“真正的社会主义”等之间的根本差别。

四、总　　评

尽管布伦克特阐释的马克思自由伦理学既有其优长之处可资借鉴，也有其所暴露的短板和不足应引以为戒，但无论如何，它为当代马克思主义伦理学的建构所提供的有益启示是显而易见的。

首先，布伦克特对马克思自由伦理学的系统性阐释，不仅彰显了建构马克思主义伦理学的必要性，而且突显了对马克思主义伦理学的建构应以马克思的伦理思想作为必要资源。如今不论是批判资本主义，还是建设社会主义，都仍然需要伦理学给予有效引导。而这种伦理学要想确保其现实的有效性，就不应是自由主义的抑或其他主义的，而应该是马克思主义的，因此有必要挖掘马克思在这方面丰富的理论资源和不可多得的深刻洞见。但是，我们也不宜把马克思的思想作泛伦理学的理解，尤其不宜仅从伦理学视角来理解马克思的自由观。因为伦理价值毕竟有其限度，而马克思眼中的自由远非伦理学意义上的自由所能涵盖，他所理解的人的解放也决不是告别政治解放，转而进入伦理解放。马克思视野中作为自由人的联合体的共产主义社会，在根本上不属于伦理社会。

其次，布伦克特对马克思自由伦理学的具体阐发使我们认识到，自由相较于正义、平等或权利而言，对于马克思主义伦理学的建构更为重要。因为自由在马克思那里得到更加直接而充分的肯定，特别是通过对解放的自由、革命的自由，对只有在共产主义条件下才能实现的每个人的自由的强调，凸显了自由在构想理想社会中有别于正义、平等或权利的优先性和核心地位。另外，通过布伦克特对技术决定论的辩驳可以看到，历史唯物主义不仅不是与伦理学相互排斥的，而且作为元伦理学的重要组成，它还是建构马克思主义伦理学的必要方法。传统伦理学的方法论往往是普遍主义的，这种普遍主义的方法论背后是抽象的人性论预设。而历史唯物主义方法的背后是现实的个人，及其实践所构成的历史的辩证发展，由此可以廓清伦理学的前提条件和基础，避免伦理价值陷入空洞的抽象。

最后，布伦克特对马克思的伦理学与马克思主义伦理学的随意嫁接也提示我们，不宜对马克思的文本按照现实的需要作过多阐发，而必须忠于马克思的观点，观照他当时的历史语境，把阐释马克思思想与发展马克思主义区分开来。尽管布伦克特意欲避免以现在评判过去，特别是以 20 世纪的视角评判 19 世纪的马克思，但他实际上仍然是以“现代人”的视角去看马克思的，因而处处指向马克思主义与伦理学的当代问题，而没能真正回到马克思及其伦理思想的原初语境。这种应现实之需而有意无意地借助马克思来表达自己的理论夙愿、替现代人发声的做法，多少存在过度诠释之嫌，是我们需要尽量避免的。

当然无可否认，布伦克特对马克思自由伦理学的阐释在总体上是瑕不掩瑜的。正如有书评所评论道的，布伦克特的《马克思的自由伦理学》一书对马克思的解读总体上是有进步意义的，它向读者揭示了马克思的著作对于解决当代社会问题可能具有的种种新解[②]。

（责任编辑　平　川）

① 参见武卉昕：《苏联马克思主义伦理学兴衰史》，北京：人民出版社，2011 年，第 133、199 页。

② John W. Murphy, “Review on *Marx's Ethics of Freedom* by George G. Brenkert”, *Studies in Soviet Thought*, Vol. 31, No. 1, Jan. 1986, p. 63.

调动中央与地方两个积极性
——毛泽东《论十大关系》第五节的历史缘起与文本分析

韩　奇

【摘要】《论十大关系》是新中国成立后毛泽东探索社会主义发展道路进程中的重要理论成果，其中第五节提出了调动中央与地方两个积极性的重要思想。毛泽东的这一思想形成于对新中国成立至50年代中期中央与地方关系状况的深入思考，尤其是对苏联模式弊端的深刻反思。《论十大关系》第五节从现实条件和体制因素两个方面分析了中央集权的原因；从工作方法、权力调整、体制改革和重要补充四个方面阐发了调动地方积极性的思考；此外也蕴含着在实践中及时总结经验和借鉴外国有益经验两个方面的改革方法论。这些宝贵思想在今天仍值得我们重温和借鉴。

【关键词】毛泽东；《论十大关系》；以苏为鉴；中央与地方关系
中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0052－09

作者简介：韩　奇，陕西西安人，政治学博士，（西安 710119）陕西师范大学哲学与政府管理学院讲师。
基金项目：陕西师范大学中央高校基本科研业务费“新中国70年中央与地方关系的发展演变与当代启示研究”（20SZYB05）

《论十大关系》是毛泽东探索社会主义发展道路进程中的重要理论成果。在《论十大关系》第五节中，毛泽东对当时的中央与地方关系进行深入剖析，提出调动中央与地方两个积极性的重要思想。在笔者看来，学界对于《论十大关系》第五节的研究存在两个方面的不足：一是对于讲话发表前历史背景的查考还比较薄弱，没有充分展现毛泽东在50年代中期多次批评中央集权、倡导调动中央与地方两个积极性的原因；二是对于该节内容的理论逻辑和要点还缺乏系统的梳理。鉴于此，本文力图在两个方面有所推进：一方面，从新中国成立后中央与地方关系的演变，尤其是苏联模式确立后存在的问题出发，考察毛泽东调动中央与地方两个积极性思想的形成过程；另一方面，细致梳理《论十大关系》第五节的文本，展现该节内容蕴含的逻辑结构、改革思想和方法论。

一、历史缘起：毛泽东调动中央与地方两个积极性思想的形成

新中国的成立标志着中国彻底解决了近代以来的政治分裂，实现了真正意义上的国家统一和民族独立，为国家的现代化奠定了坚实的政治基础。在业已实现国家政治统一的基础上，如何处理中央与地方的关系是中国共产党面对的重大现实问题。在新中国成立初期，统一国家政令、建立强有力的中央权威是处理中央与地方关系的核心任务。为此，中央推动了两个方面的重要改革：经济领域的统一财经和政治体制上的改革大区体制。

财政是国家治理的重要基础，统一的财政体制是现代国家的要求。新中国成立初期，分散的财政体制导致中央政府面临财政困难，为此中央提出要建立统一财政体制的改革目标。针对财政问题，毛泽东讲到：“我们的财政情况是有困难的，我们必须要向人民说明我们的困难所在，不要隐瞒这种困

难。但是我们同时也必须向人民说明，我们确实有办法克服困难。”[①] 毛泽东所讲的办法就是建立统一的财政体制，从而实现中央政府强有力的财政能力。1950 年 2 月 13 – 25 日，第一次全国财经会议在北京召开，主题是统一全国财政经济。这次会议提出，统一财经要做到财政收支统一到中央、公粮统一、税收统一、编制统一、贸易统一、银行统一。3 月 3 日，政务院第二十二次政务会议讨论并通过了《关于统一国家财政经济工作的决定》。《决定》对统一财经的具体内容进行规定，涵盖了编制、物资、开支、公粮、税收、贸易、国企管理、军队和政府开支和恢复经济所需的投资[②]。为了更好地贯彻这个决定，中共中央向各级党委下发《关于统一国家财政经济工作的通知》，要求各级党委必须用一切办法保障《决定》的实施[③]。全国财经会议之后，通过党中央和政务院的持续改革举措，国家在短期内实现了统一财经的目标，对新中国成立初期的经济恢复工作起到积极作用。

大区制的形成是出于新中国成立前后这段时期军事作战及巩固统治秩序的需要。解放战争期间，随着不同根据地逐渐扩大并连成一片，中共中央为了对解放区实现统一领导，开始推动大区制的建立。从 1949 年开始，中央根据解放战争进程，设立了东北、华北、西北、华东、中南、西南六个大行政区，并且设立相应的中共中央地方局。在大区体制下，大区的中央局和政府的权力相对较大。“全国统一的政策法令，由全区负责具体实施，中央没有统一规定的或只有原则性意见的，则由大区自主决定或负责具体实施。”[④] 解放战争结束后，恢复经济建设的需要不断突出，大区体制的弊端日益显现，不仅体现在一些具体政策层面，而且体现在大区对于中央的权威也形成潜在威胁。除前面所提到的财经问题之外，在政治层面，“高饶事件”从一个侧面反映了当时大区制潜藏的政治风险。“高饶事件”发生后，中央一方面增强党的思想和组织建设，另一方面加快废除大区制的改革步伐[⑤]。1954 年 6 月 19 日，中央人民政府委员会通过并公布了《关于撤销大区一级行政机构和合并若干省、市建制的决定》。《决定》指出：“现在，国家进入了有计划的经济建设的时期。国家计划经济的建设，要求进一步加强中央集中统一的领导。为了中央直接领导省市以便于更能切实地了解下面的情况，减少组织层次，增加工作效率，克服官僚主义；为了节约干部加强中央和供给厂矿企业的需要，并适当地加强省、市的领导，撤销大区一级的行政机构，是完全必要的和适时的。”[⑥] 至此，中央正式撤销大行政区制度，实现对省级单位的直接领导。大区制的废除，对当时的中央与地方关系产生深刻影响：“撤销大区一级，表面上看起来是同时强化了中央和大区下面的省、市地方政府，实际上只强化了一方，即中央政府，因为新体制的总体倾向就是集中统一，在新体制下，省、市地方政府权力范围确实会扩大，但这种扩大是以实现中央集中统一为前提的，因而这种扩大的背后是中央对地方更全面、更直接的控制和领导。”[⑦] 统一财经和废除大区体制改变了新中国成立初期中央与地方较为分权化的格局，从制度上保障中央权威和统一领导，为之后全面经济建设创造了政治条件。

如果说新中国成立初期统一财经和废除大区制两项改革为建立强大的中央权威奠定了制度基础，那么之后计划经济体制的确立和“一五计划”的实施则成为促进权力高度集中的根本因素。1953 年，国家启动“一五计划”。伴随着计划经济体制的确立，中央进一步强化统一领导，经济管理权力逐步集中到中央。就此而言，计划经济体制的确立深刻而全面地塑造了 50 年代中期中央与地方关系。这体现在中央与地方关于财政、人事、项目审批等方面的权力划分。财政管理方面，国家建立了划分收支、分级管理、侧重集中的财政体制，使中央能够集中财力满足重工业建设的需要。劳动人事管理方面，从以地区管理为主过渡到中央集中管理为主，以保障国家重点建设项目的需要。除人、财、物的集中化管理之外，基本建设项目也实行中央各部门直接管理。随着计划经济体制的确立，国家部委机

① 《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 24 页。
② 中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编》第 1 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 110—115 页。
③ 中共中央文献研究室编：《陈云传 》（上），北京：中央文献出版社，2005 年，第 676—679 页。
④ 武力主编：《中华人民共和国经济史》增订版上卷，北京：中国时代经济出版社，2010 年，第 71 页。
⑤ 萧冬连：《筚路维艰：中国社会主义路径的五次选择》，北京：社会科学文献出版社，2014 年，第 64 页。
⑥ 中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编》第 5 册，北京：中央文献出版社，1993 年，第 317 页。
⑦ 林尚立：《中国共产党与国家建设》，天津：天津人民出版社，2017 年，第 171 页。

构数量也快速增加，这在工业管理部门最为明显。1952 年 11 月 15 日，中央人民政府委员会通过了《关于增设中央人民政府机构的决定》，决定成立中央人民政府国家计划委员会①。而随着工业化成为经济建设的主题，国家计划委员会的职能也不断扩展，其地位日益凸显。1953 年 4 月，中央根据发展重工业的需要，将财经委管理的重工业部、第一机械工业部、第二机械工业部、燃料工业部、建筑工业部、地质部、轻工业部和纺织工业部等 8 个工业部，划归国家计划委员会领导②。1954 年，根据第一届全国人民代表大会的决定，成立了国务院。国家计委合并到国务院，成为其职能部门。国务院在原政务院 42 个部门的基础上增加到 64 个，其中增设了 12 个经济管理部门，包括国务院第三办公室（重工业）、第四办公室（轻工业）、第五办公室（财贸）、第六办公室（交通）、第七办公室（农林水利）、第八办公室（对私改造），国家计划委员会、国家建设委员会、地方工业部、国家统计局、中央手工业管理局、国家工商行政管理局。1955 年到 1956 年底，国务院又增设 17 个部门，大多是经济管理部门，如国家经济委员会、国家技术委员会、第三机械工业部、电机制造部、森林工业部、产品采购部、农垦部、水产部、物资供应总局、城市建设总局，重工业部分为冶金工业部、化学工业部、建筑材料工业部，燃料工业部分为煤炭工业部、石油工业部、电力工业部。以此为框架，各地方政府分别设立管理部门。随着国家各个部门的建立和完善，新中国建立起以部门管理为特征、按照行业和产品设置机构的中央集权的管理体制③。

计划经济体制对于国家工业化起到巨大推动作用。但计划经济体制的弊端也逐步显现出来，主要体现在中央与地方关系方面，即中央政府各项权力在不断扩大，而地方政府的权力被不断削减。工业生产计划、财政收支管理、劳动人事管理、物资分配管理、物价管理、基础设施建设安排等管理权力，逐渐集中到中央手中。在“一五计划”期间，中央政府管理的项目投资占 79%，地方政府直接管理的项目投资仅占 21%。对于大中型基本建设项目，投资由中央政府直接安排。地方政府的经济建设工作主要是积极配合国家在当地建设的重点项目，以及农业合作化、所有制改造、农副产品采购和调运、保障人民生活等。地方建设的项目主要是农林水利，城市公用事业、文教卫生等，但项目需要由中央各部制定，设计施工由中央下达④。因此，计划经济体制一方面使中央能够集中有限资源，启动重工业化的进程，另一方面则使中央与地方关系呈现权力向中央集中的趋势。

进入 1956 年，毛泽东对中央与地方关系问题的思考，伴随着他对苏联模式的反思逐步展开。这需要从内部和外部两个方面来理解。就外部因素而言，苏共二十大具有重要作用。在苏共二十大的影响下，毛泽东对苏联建设经验的认识经历了从“以苏为师”向“以苏为鉴”的转变⑤。在苏共二十大上，针对苏联模式权力过于集中的弊端，大会提出向加盟共和国和自治州进行权力下放的改革⑥。苏共二十大对于中央与地方关系改革的倡议，对毛泽东产生了重要启发。

就内部因素而言，毛泽东在 50 年代中期的调查研究，使他对苏联模式下中央集权的弊端有着直接感知，并促成《论十大关系》第五节思想的产生。1955 年 12 月 21 日 – 1956 年 1 月 2 日，毛泽东南下调研，沿途地方干部纷纷向他反映中央对于经济工作统得过死，严重束缚地方和企业的积极性，要求中央下放权力⑦。1956 年 1 月中旬，毛泽东从薄一波处得知刘少奇正在听取国务院一些部委汇报工作，便要求薄一波进行组织，也准备听取一些部门的汇报。毛泽东这次听取汇报工作从 1956 年 2 月 14 日开始到 4 月 24 日结束，共听取国务院 34 个部门的工作汇报，以及国家计委关于第二个五年计划的汇报，实际听取汇报时间为 43 天⑧。在此过程中，毛泽东多次讨论到中央与地方关系，逐步

① 梁玥主编：《行政组织法典汇编（1949 – 1965）》，济南：山东人民出版社，2016 年，第 112 页。
② 程连升：《筚路蓝缕：计划经济在中国》，北京：中共党史出版社，2016 年，第 57 页。
③ 武力主编：《中华人民共和国经济史》增订版上卷，第 345 页。
④ 程连升：《筚路蓝缕：计划经济在中国》，第 107—108 页。
⑤ 中共中央文献研究室编：《毛泽东传（1949 – 1976）》（上），北京：中央文献出版社，2003 年，第 506 页。
⑥ 沈志华：《苏共二十大、非斯大林化及其对中苏关系的影响——根据俄国最近披露的档案文献》，《国际冷战史研究》2004 年刊。
⑦ 顾龙生主编：《中国共产党经济思想史（1921 – 2011）》上册，太原：山西经济出版社，2014 年，第 371 页。
⑧ 中共中央文献研究室编：《毛泽东传（1949 – 1976）》（上），第 470—471 页。

形成《论十大关系》第五节的内容。

1956 年 2 月 14 日是听取汇报的第一天，毛泽东听取主管重工业的国务院第三办公室的汇报。在汇报一开始，毛泽东就谈到中央与地方关系的问题。根据薄一波的记录，毛泽东说：“我去年出去了几趟，跟地方同志谈话，他们流露不满，总觉得中央束缚了他们。地方同中央有矛盾，若干事情不放手让他们管。他们是块块，你们是条条，你们无数条条往下达，而且规格不一，也不通知他们；他们的若干要求，你们也不批准，约束了他们……你们条条住在各地的机构，有没有不接受他们监督的地方？”① 3 月 1 日，毛泽东听国务院主管轻工业部门的第四办公室和纺织工业部汇报。在听到划分中央和地方企业隶属关系时，毛泽东指出：“是不是中央部门想多管一点？要注意发挥地方的积极性，中央企业和地方企业划分的主要依据是供销范围。”② 3 月 2 日，毛泽东听取地方工业部的汇报，再次讲到中央集权与地方分权的问题：“苏联有一个时期很集中，也有好处，但缺点是使地方积极性减少了。我们现在要注意这个问题。地方政权那么多，不要使他们感到无事可做。”③ 从毛泽东听取各部门汇报时的讲话内容看，他已经关注到苏联模式下的部门领导体制、中央权力集中、地方工业化、权力下放等问题。

在 1956 年 4 月 25 日的中央政治局扩大会议上，毛泽东发表了《论十大关系》的讲话。之后，会议集中讨论毛泽东的讲话内容。4 月 28 日，毛泽东在政治局扩大会议上进行总结讲话，再次谈到中央与地方关系问题。毛泽东首先回顾了根据地时期党中央与各根据地的关系，将其总结为在维护中央权威的基础上，给予各根据地以自主权力；对于新中国成立后中央与地方关系的问题，他再次强调要调动中央与地方两个积极性④。5 月 2 日，在最高国务会议上，毛泽东发表了与 4 月 25 日政治局会议上同主题的讲话⑤。毛泽东在 4 月 25 日和 5 月 2 日所作的《论十大关系》讲话，成为中国共产党探索社会主义建设道路的经典性理论成果⑥。

以上分析展现了毛泽东《论十大关系》第五节思想的形成过程。笔者认为，讲话第五节的思想一方面源于毛泽东在深入调研基础上对于苏联模式的反思，包括对中央过度集权的批评、对计划经济体制下部门管理体制和管理方法的批评、对限制地方发展工业的批评等；另一方面则源于毛泽东对中国共产党局部执政时期治理经验的总结，包括中央与地方相互商量的工作方法、纵向领导和双重领导的结合、重视基层政权建设、在实践中不断总结经验等。换言之，《论十大关系》第五节的内容一方面蕴含着毛泽东对于苏联模式中央集权弊端的敏锐认知和直率批评，另一方面则是毛泽东对于革命时代治理经验的重新借鉴和发扬。在这个意义上，《论十大关系》第五节思想的形成体现了实践基础上的反思和历史传统的继承两个方面的有机结合。

二、文本分析：毛泽东调动中央与地方两个积极性思想的丰富内涵

《论十大关系》讲话形成于毛泽东对于苏联模式的反思阶段，贯穿讲话的精神就是“以苏为鉴”⑦，这也是讲话第五节内容所体现的根本精神。《论十大关系》第五节不到 1400 字，紧密围绕着调动中央与地方两个积极性这一主题逐步展开讨论。

在这节讲话的开始，毛泽东就直入主题，明确提出当时存在着中央过度集权的问题：“中央和地方的关系也是一个矛盾。解决这个矛盾，当前要注意的是，应当在巩固中央统一领导的前提下，扩大

① 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》上卷，北京：中共党史出版社，2008 年，第 340—341 页。
② 中共中央文献研究室编：《毛泽东传（1949－1976）》（上），第 477 页。
③ 同上，第 478 页。
④ 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 52 页。
⑤ 萧心力主编：《毛泽东与共和国重大历史事件》，北京：人民出版社，2019 年，第 133—134 页。
⑥ 毛泽东《论十大关系》的讲话文本有着较为复杂的形成过程。（参见王海光：《〈论十大关系〉文本的形成与演变及其经典化》，《中共党史研究》2018 年第 3 期；孙佩：《〈论十大关系〉的整理过程研究》，《毛泽东思想研究》2014 年第 3 期。）
⑦ 中共中央文献研究室编：《毛泽东传（1949－1976）》（上），第 483 页。

一点地方的权力，给地方更多的独立性，让地方办更多的事情。这对我们建设强大的社会主义国家比较有利。我们的国家这样大，人口这样多，情况这样复杂，有中央和地方两个积极性，比只有一个积极性好得多。我们不能像苏联那样，把什么都集中到中央，把地方卡得死死的，一点机动权也没有。”① 讲话时间是在 1956 年 4 月和 5 月，当时“一五计划”尚在实施过程中，国家的工业建设还处在起步阶段，十分强调集中统一，这些分析反映了毛泽东对当时中央与地方关系存在问题的准确定位。

在破题之后，毛泽东结合此前的调研，从现实因素和体制因素两个方面分析了当时出现中央集权的原因。在现实因素方面，是因为新中国刚刚成立，处理中央与地方关系问题还缺乏经验。毛泽东具体讲到：“拿我们自己的经验说，我们建国初期实行的那种大区制度，当时有必要，但是也有缺点，后来的高饶反党联盟，就多少利用了这个缺点。以后决定取消大区，各省直属中央，这是正确的。但是由此走到取消地方的必要的独立性，结果也不那么好。我们的宪法规定，立法权集中在中央。但是在不违背中央方针的条件下，按照情况和工作需要，地方可以搞章程、条例、办法，宪法并没有约束。我们要统一，也要特殊。”② 如何在保持中央统一领导的前提下，给予地方以自主的空间，对于掌握全国政权不久的中国共产党而言是一项崭新的课题。毛泽东这里所揭示的现实因素，与后面强调经验积累和借鉴的改革方法论是呼应的，即承认对中央与地方关系问题缺乏经验。

在体制因素方面，毛泽东结合对苏联模式的认知，分析了计划经济体制下的部门管理体制对中央与地方关系的深刻影响。毛泽东具体讲到：“如今几十只手插到地方，使地方的事情不好办。立了一个部就要革命，要革命就要下命令。各部不好向省委、省人民委员会下命令，就同省、市的厅局联成一线，天天给厅局下命令。这些命令虽然党中央不知道，国务院不知道，但都说是中央来的，给地方压力很大。表报之多，闹得泛滥成灾。这种情况，必须纠正。”③ 对毛泽东的上述论述，需要结合苏联计划经济体制的特点展开分析。在笔者看来，毛泽东的这段话准确反映了苏联计划经济体制的一个重要特征——实行部门管理体制。苏联计划经济体制的运转模式是以行业部门为单位，由国家计划部门对于各个行业部门进行协调和计划，从而实现国家层面的经济管理工作。对此，陆南泉总结认为，苏联“在中央、地方和企业的经济管理权限的相互关系方面，把管理经济的权力高度集中在按专业划分的中央经济管理部门，由它们来统制全国的经济”④。需要指出的是，每个行业部门事实上也是一个复杂的分工合作体系，包括管理机构和受其管理的众多企业等单元，在管理层级上表现为部长会议 – 中央计划机构 – 部 – 局 – 企业⑤。这种部门管理体制体现在中央与地方机构上，就是在中央有行业部门的最高管理机关；表现在各个地区，就是有受其管辖的、层级复杂的企事业单位。随着国民经济规模的扩大，分工合作的程度变得越加复杂，这推动了苏联经济体制中部门数量的不断增加，以适应计划经济管理的精确化。随着苏联国民经济的发展，尤其是工业化建设的需要，部门的数量经历了显著扩张，1930 年主管经济的部门只有 5 个，而到 30 年代末增长到 21 个⑥。

由于经济权力集中在中央，国民经济具有中央集权的典型特征：“在中央、地方和企业之间的权力配置关系方面，权力高度集中于按专业划分的中央工业部门管理。”⑦ 苏联计划经济采取的是部门管理体制，实际上中央层面的集中管理是由各个部门来具体实施，即通过部门的集中实现中央层面的集中。“一五计划”时期，我国学习苏联，建立了中央集权的计划经济体制，在此过程中，部门管理体制的问题也随之出现。对此，经济学家薛暮桥总结道：“所谓中央集中统一，实际上是由中央各经济部门分口管理。中央经济领导机关（国家计委、经委等）不可能把各行各业的经济活动都抓起来，

① 《毛泽东文集》第 7 卷，第 31 页。
② 同上，第 32 页。
③ 同上，第 31 页。
④ 陆南泉：《苏联经济体制改革史论（从列宁到普京）》，北京：人民出版社，2007 年，第 80 页。
⑤ 参见王曙光：《中国经济：北京大学课堂实录》，北京：北京大学出版社，2020 年，第 61 页。
⑥ 参见徐天新：《斯大林模式的形成》，北京：人民出版社，2013 年，第 231 页。
⑦ 同上，第 230—231 页。

具体工作还得交给各业务部门去管。过去中央有几十个主管生产的经济部门，还是管不完全，每个部又分设几个局，分口管理，此外还有财政部门、物资部门、劳动部门等等，分别管理全国的财力、物力、人力。几十只手向下插，使地方无法进行地区范围内的综合平衡。各部、局在分配建设项目的时候，往往容易考虑自己的方便，而不充分利用地方已有的力量，也不充分利用其他部、局的力量。”① 就此而言，苏联模式下的部门管理体制，事实上是将国民经济分割为不同部门；在地方层面，由于部门管理体制的分割，管理权力事实上是碎片化的。毛泽东批评的“现在几十只手插到地方，使地方的事情不好办”等现象，根本上就源于部门管理体制的弊端。讲话对这种弊端的形象化描绘，体现了毛泽东对部门管理体制的明确认识。可见，毛泽东讨论调动地方积极性并不是在一般意义上泛泛而论，而是直指部门管理体制弊端在中央与地方关系上的体现。

在指出中央与地方关系存在的问题、分析问题的现实原因和体制原因的基础上，讲话第五节对于如何调动中央与地方的积极性阐述了四个方面的意见。

第一，在中央与地方关系中，重视地方的意见，倡导相互协商的工作方法。毛泽东说：“我们要提倡同地方商量办事的作风。党中央办事，总是同地方商量，不同地方商量从来不冒下命令。在这方面，希望中央各部好好注意，凡是同地方有关的事情，都要先同地方商量，商量好了再下命令。”② 针对中央过度集权的弊端，毛泽倡导一种弹性化的、相互协作的中央与地方关系。这一主张既是毛泽东对计划经济的体制弊端的纠正，又体现了他将群众路线贯彻到中央与地方关系之中的努力。

在苏联模式中，经济计划的运转过程具有鲜明的集权化特征。根据科尔奈（János Kornai）的总结，经济计划最先由国家最高级别的计划机构负责准备，然后由党和政府核准，最后由立法机构通过。经济计划由于涉及到数量巨大的经济指标，因而无论在规划还是实施上都采取计划分解的办法。在国家层次，计划委员会将国民经济计划分解到各个部委，各个部委再分解到自己的主管部门，各主管部门再分解到下属的企业。在这个自上而下的分解过程中，下级必须完成上级的计划指令。其实，下级也存在着向上反馈的信息流动过程，即在计划完成前，下属机构会对计划初稿提出建议；如果有需要，在计划执行过程中修改计划指标③。但根据上文分析的部门管理体制，在计划经济体制下，地方事实上是处于边缘化的状态。新中国成立前夕，中央成立了财经委员会，负责领导经济工作。新中国成立后，中财委在恢复国民经济、加强经济计划管理方面发挥了重大作用。在国家计委成立前，中财委负责试编国家经济计划。1952 年 1 月，中财委颁布《关于国民经济计划编制暂行办法》，其中对经济计划的基本原则是统一计划、分级管理，指令性计划和指导性计划相结合；计划的程序是先自上而下地颁发计划控制数字，然后自下而上编制和呈报计划草案，再自上而下批准和下达④。1952 年 11 月，国家计委成立后，正式负责和组织经济计划工作：一方面强化对于经济计划的领导，自上而下设立各级计委；另一方面则是在强化部门领导体制的过程中，强化中央的经济管理权力⑤。在这样的背景下，毛泽东提出的中央与地方相互商量的工作方法，能够提升地方在计划经济体制中的地位，并有助于提升计划经济运行的效果。

此外，重视地方的意见、倡导相互协商的工作方法也蕴含着群众路线的精神。群众路线是中国共产党领导革命的重要法宝，也是具有特定内涵的政策过程⑥。毛泽东对群众路线进行了专门阐发：“在我党的一切实际工作中，凡属正确的领导，必须是从群众中来，到群众中去。这就是说，将群众的意见（分散的无系统的意见）集中起来（经过研究，化为集中的系统的意见），又到群众中去作宣传解释，化为群众的意见，使群众坚持下去，见之于行动，并在群众行动中考验这些意见是否正确。然后再从群众中集中起来，再到群众中坚持下去。如此无限循环，一次比一次地更正确、更生动、更

① 薛暮桥：《中国社会主义经济问题研究》，北京：人民出版社，2012 年，第 163－164 页。
② 《毛泽东文集》第 7 卷，第 31—32 页。
③ ［匈］雅诺什·科尔奈：《社会主义体制：共产主义政治经济学》，张安译，北京：中央编译出版社，2007 年，第 104—107 页。
④ 程连升：《筚路蓝缕：计划经济在中国》，第 46 页。
⑤ 同上，第 57—64 页。
⑥ ［美］李侃如：《治理中国：从革命到改革》，胡国成、赵梅译，北京：中国社会科学出版社，2010 年，第 72－74 页。

丰富。”[①] 将上述思想进行政策过程的解析，就是党将决策和方针深入到群众中进行宣传、获得群众的反馈和意见，并在此基础上将这些反馈融入到政策过程，提升政策的科学化水平。在中央与地方关系中，中央作为上级单位，政策过程中不能只是下命令、提要求，而是要听取地方的意见，与地方相互商量，汲取其中的有益内容。如此，地方的积极性才能够调动起来。在这个意义上，毛泽东使得调动中央与地方两个积极性的原则变得更可操作，也更符合群众路线的工作方法。

第二，赋予地方发展工业的权力。毛泽东说：“中央要发展工业，地方也要发展工业。就是中央直属的工业，也还是要靠地方协助。至于农业和商业，更需要依靠地方。”[②] 毛泽东的工业化思想是对“一五计划”时期中央主导工业化模式的重要改革尝试。对于当时地方发展工业的愿望，薄一波说：“现在各省市自治区普遍要求多办工厂……地方不但有兴趣搞轻工业，而且也有兴趣搞重工业，如小煤矿、小电站、小化肥厂、生产和修理农具的小机械厂等。但他们有两个顾虑：一怕中央不准他们搞；二怕等工厂搞得像样子后，被中央收走。今后轻工业发展规模很大，想由中央三、两个部包办，无论如何是包不下来的，因此要发挥各方面的积极性……”[③] 可见，赋予地方发展工业的权力是调动地方建设积极性的关键举措。

毛泽东倡导地方发展工业，是改革苏联工业化模式的重要探索。在苏联模式中，发展工业是中央政府的职责，地方政府更多是围绕着国家的工业项目进行相关配套的服务性工作，如城市建设、医疗教育、农业生产等方面。地方政府尤其是基层政府并没有被赋予多少发展工业的体制性空间。例如，在 1936 年全苏工业总产值中，中央管理的比重为 90%，而地方所占比例仅为 10%[④]。毛泽东认为，中央和地方根据各自的特点，共同参与到国家工业化的进程中，比仅仅由中央来负责工业化建设更好。赋予地方发展工业的权力，是将计划经济体制中的核心权力下放给地方，这在较大程度上改变了苏联模式的中央集权特征。在此后的改革探索中，毛泽东的这个思想在实践中产生了重要影响。对于毛泽东推动的地方工业化，迈斯纳（Maurice Meisner）评价道：“这些工业依靠当地的人力和原料，通常采用比较初级的技术，较好地适应了农村的直接需求，实现了发展这些工业的目标。它们促进了农业生产的发展，为农民提供了别处不生产的小商品，充分利用了原来有可能浪费掉的农村剩余劳动力。即使这些工业最初还有着浪费、低效和失败的现象，但是从长远的发展来看，通过公社经营的商店、农用工具的制造和修理、生产化肥和农药的小化肥厂、小规模的电站以及地方农产品的加工业的发展，中国农村的确得益匪浅。”[⑤]

第三，根据不同部门和行业的差别，采取纵向领导或双重领导的模式。毛泽东说：“中央的部门可以分成两类。有一类，它们的领导可以一直管到企业，它们设在地方的管理机构和企业由地方进行监督；有一类，它们的任务是提出指导方针，制定工作规划，事情要靠地方办，要由地方去处理。”[⑥] 讲话中所提出的两种不同类型，事实上是处理中央与地方关系的两种重要体制。从毛泽东的讲话能够看到，他已意识到不同部门和行业的领导在模式上的差异，而且这对中央与地方的关系具有影响。这里，借鉴学界较成熟的概括即纵向领导和双重领导来分析两种体制的差异。根据汤森（James R. Townsend）和沃马克（Brantly Womack）的概括，纵向领导是从中央部委一直延伸到下级政府分支机构的官僚化网络，双重领导则是每个行政级别相应的党委会的等级机构[⑦]。纵向领导是部门为主导的垂直化管理体制，双重领导强调的则是以地方党委和政府为主导的属地化管理体制。这两种不同类型反映了中央与地方在权力分配上的不同方式：采取纵向领导体制，有助于确保中央政府意志的贯彻，

① 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 899 页。
② 《毛泽东文集》第 7 卷，第 31 页。
③ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》上卷，第 339 页。
④ 参见陆南泉：《苏联经济体制改革史论（从列宁到普京）》，第 80 页。
⑤ ［美］莫里斯·迈斯纳：《毛泽东的中国及后毛泽东的中国——人民共和国史》，杜蒲、李玉玲译，成都：四川人民出版社，1992 年，第 302 页。
⑥ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 32 页。
⑦ 参见［美］詹姆斯·R. 汤森、布莱特利·沃马克：《中国政治》，顾速、董方译，南京：江苏人民出版社，2010 年，第 228 页。

减少行政层级对于管理效果的影响；采取双重领导体制，能够减轻中央部门的负荷，充分发挥地方的积极性。

从上文对计划经济部门管理体制的分析可知，部门管理体制典型地体现为纵向领导。毛泽东这里进行两类区分，在当时的语境下是想强调中央部门不必都采取纵向领导的体制。而他对后一类中央部门的看法，体现了他对于地方作用的重视。讲话发表于 1956 年，毛泽东对这个问题的分析还是原则性的、初步的。随着此后中央与地方关系问题的显现，毛泽东的思考逐步深入，逐步形成了扩展双重领导体制、缩减纵向领导体制的改革思路，60 年代他在中央与地方关系上形成以“块块”为主的改革取向就是其典型体现。纵观社会主义建设时期中央与地方关系的演变，调动地方积极性、赋予地方以更大自主性是重要特征，而这正是毛泽东独特的中央与地方关系思想的产物[①]。

第四，重视地方不同层级之间的关系，发挥各级地方政府的积极性。毛泽东说：“省市对中央部门有意见，地、县、区、乡对省市就没有意见吗？中央要注意发挥省市的积极性，省市也要注意发挥地、县、区、乡的积极性，都不能够框得太死。当然，也要告诉下面的同志哪些事必须统一，不能乱来。总之，可以和应当统一的，必须统一，不可以和不应当统一的，不能强求统一。正当的独立性，正当的权利，省、市、地、县、区、乡都应当有，都应当争。这种从全国整体利益出发的争权，不是从本位利益出发的争权，不能叫做地方主义，不能叫做闹独立性。”[②] 在毛泽东看来，中央与地方关系不仅包括中央与省一级，而且包括省以下各级地方层级之间的关系；而调动中央与地方两个积极性，不仅是调动中央和省一级的积极性，还包括调动省以下的各地方层级的积极性。毛泽东专门提到省以下地方的情况，并不是无的放矢，而是有着明确的现实针对性。地方各层级缺乏权力，严重影响其发挥积极性。对于这个情况，薄一波说：“现在财政部每年下达预算指标，中央各主管部门也下达自己的指标和要求。收支科目列得很细。虽允许地方做‘类与类’‘款与款’之间的调剂，但调进者举手欢迎，调出者多方抵制，最后还得请示各自的上级。地方调剂权事实上是很有限的。现在省一级的财政收入只有三项：5% 的农业附加税，3% 的总预备费，自筹部分资金。三项收入数额都不大。省级财权除了这三项外，与中央级的预算单位没有什么区别。县和乡更没有什么财权。这就形成了县要钱向省要，省要钱向中央要。因此，地方同志说，现在名义上是四级（中央、省、县、乡）财政，实际上是一级半，只有中央一级是完整的，省财政只是半级财政。这对调动地方组织财政收入的积极性是不利的。”[③] 考虑到在国家政治生活中，地方政府贴近民众，其活动直接影响到民众的生产生活，因而地方政府尤其是基层政府如果处在权力薄弱、资源匮乏的状态，调动地方积极性的改革将难以获得成效。所以，毛泽东专门进行讨论，以期引起对省级以下地方政府积极性的关注，有着强烈的现实意义。

遵循“现实状况 – 问题解析 – 解决方法”的思路，毛泽东对如何调动中央与地方两个积极性问题进行了丰富而又简要的阐述。除此之外，《论十大关系》第五节对于中央与地方关系的改革方法问题也加以分析，提出两个方面的建议。

一方面，毛泽东认为要不断积累经验，在实践中不断探索。毛泽东说：“在解决中央和地方、地方和地方的关系问题上，我们的经验还不多，还不成熟，希望你们好好研究讨论，并且每过一个时期就要总结经验，发扬成绩，克服缺点。”[④] 毛泽东作《论十大关系》讲话之时，我国在中央与地方关系的复杂问题上还处于初步探索阶段。因此，他认为对这个问题的探索不是一蹴而就的，而是要在实践中不断总结经验。笔者认为，这有两重涵义：一是毛泽东思考中央与地方关系是以解决问题为中心，而不是从某种固定的概念或学说出发，即毛泽东关注的是特定时期中央与地方关系所面临的具体问题及其解决办法。正如朱苏力分析的，毛泽东对这个问题并不看重名，而是看重实，他并不急于通

① 参见徐俊忠、郭予填：《毛泽东“虚君共和”构想的两次实践及其意义的历史检视》，《现代哲学》2011 年第 6 期。

② 《毛泽东文集》第 7 卷，第 32—33 页。

③ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》上卷，第 339 页。

④ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 33 页。

过制度化的办法来固定当时的中央与地方关系[①]。二是毛泽东认为中央与地方关系的思考要建立在丰富的实践经验上。由于新中国成立后中央与地方关系始终处在快速变化中，因而探寻一种适合中国国情的中央与地方关系需要更多时间，要根据实践的反馈进行不断探索。概言之，毛泽东对于中央与地方关系问题的思考，具有以问题为导向、重视从实践中汲取经验的方法论特点。

另一方面，毛泽东提出要借鉴外国有益经验。毛泽东说："处理好中央和地方的关系，这对于我们这样的大国大党是一个十分重要的问题。这个问题，有些资本主义国家也是很注意的。它们的制度和我们的制度根本不同，但是它们发展的经验，还是值得我们研究。"[②] 根据薄一波的记录，毛泽东还讲到："我国宪法规定，地方没有立法权，立法权集中在全国人民代表大会。""这一条也是学苏联的。因为起草宪法的时候，我曾经问过一些同志：是不是应该这么写，据说苏联是这样的，有些资本主义国家也是这样，但美国似乎不是这样。美国的州可以立法，州的立法甚至可以和联邦宪法打架，比如宪法上并没有剥夺黑人权利这一条，但有些州的法律就有这一条。似乎财政和税收方面，州和州的立法都不统一。美国这个国家很发达，它只有一百多年就发展起来了，这个问题很值得注意。我们恨美国那个帝国主义，帝国主义实在是不好的，但它搞成这么一个发展的国家总有一些原因。它的政治制度是可以研究的。看起来，我们也要扩大一点地方的权力。地方权力过小，对社会主义建设是不利的。"[③] 毛泽东的这段讲话体现了他开阔的视野以及积极借鉴外国有益经验的方法论。中央与地方关系是每个国家都面临的重要问题，对于大国而言，这个问题尤为重要。毛泽东对这个问题的思考并没有限于中国自身，还关注到不同国家的有益经验。

新中国成立后，毛泽东对中国社会主义建设道路进行了多方面的探索。正如徐俊忠所指出的，破除中央集权，充分调动地方积极性是毛泽东改革苏联模式、探索中国道路的战略举措的重要组成部分[④]。《论十大关系》讲话第五节蕴含着毛泽东对中央与地方关系问题的敏锐认知和丰富思考，体现了毛泽东勇于破除苏联模式弊端、探索中国发展道路的不懈努力。从历史的角度看，讲话第五节蕴含的改革思想对此后我国中央与地方关系的改革产生了重要影响。在此后的改革中，毛泽东推动地方工业发展、实现国民经济从"条条为主"向"块块为主"转型、进行权力的持续下放、改组国家计委的工作方法等探索，都能够在讲话第五节中找到线索。就此而言，讲话第五节不仅提出了调动中央与地方两个积极性的重要思想，同时也是我们理解毛泽东时代中央与地方关系改革的路线图。在新时代中国特色社会主义建设的新征程中，重温《论十大关系》第五节的改革思想，有助于我们继承毛泽东探索中国发展道路的改革精神，更好地推进国家治理体系和治理能力的现代化。

（责任编辑　司　维）

① 参见朱苏力：《当代中国的中央与地方分权——重读毛泽东〈论十大关系〉第五节》，《中国社会科学》2004 年第 2 期。
② 《毛泽东文集》第 7 卷，第 33 页。
③ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》，第 344—345 页。
④ 徐俊忠：《毛泽东社会主义建设道路几个问题再探讨》，《马克思主义与现实》2010 年第 6 期。

毛泽东研究中历史虚无主义的三重渗透及其批判

罗建华

【摘要】尽管历史虚无主义在毛泽东研究领域的入侵与渗透路径看似五花八门、难以精准概括，但究其实质不难发现它主要包括三种类型。首先，刻意捏造、虚构历史以丑化毛泽东。就此出场方式而言，对历史虚无主义为虚构历史所采用的材料加以证伪的过程本身便构成一种内在批判。其次，依托于剪裁和拼接史料以歪曲历史。对这一类历史虚无主义论调加以批判困难重重，绝非简单的证伪工作，因为它不可避免地涉及细节真实与历史真实之间以及长时段与短时段之间的辩证关系。再次，从实践失误批判走向彻底否定毛泽东。对此类历史虚无主义加以根本反驳和学理批判的难度最高，因为他们所批评的事件及其后果确实存在史实证据的支撑，这就必须严格区分对毛泽东进行合理批评和“过度批判”乃至彻底否定之间的实质性差异。

【关键词】毛泽东；毛泽东研究；历史虚无主义；批判

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0061－08

作者简介：罗建华，云南南华人，哲学博士，（昆明 650500）云南师范大学马克思主义学院讲师。

基金项目：国家社科基金一般项目“中共党史研究的历史虚无主义批判及其应对机制研究”（18BDJ042）

历史虚无主义的入侵、渗透乃至泛滥，毫无疑问是阻碍毛泽东研究从学理层面加以深化的一大障碍。披着“重新书写历史人物”“重新勾勒历史事件”“重思历史”等学术外衣去探讨事关政治和经济利益的问题，是历史虚无主义惯用的伎俩和常用的出场方式。需要注意的是，侵入毛泽东研究领域的形形色色的历史虚无主义论调，从其理论深度和学术水准来看并非半斤八两，而就其政治立场而言更有着天壤之别。因此，在立足唯物史观与历史虚无主义进行博弈，并对这一思潮加以深入批判之时，显然不能够将不同的历史虚无主义论调等量齐观。我们必须从历史虚无主义的言说话语、出场方式和理论目的加以深刻透视，并在此基础上区分出不同类型和层次的历史虚无主义论调，及其对深化和推进毛泽东研究所构成的不同影响。只有如此，在历史虚无主义批判进程中方能精准地抓住主要矛盾，以扫除阻碍毛泽东研究向纵深挺进的力量。

一、虚无与真实之辩：刻意捏造历史以丑化和矮化毛泽东

历史虚无主义较为粗陋的出场类型是通过伪造材料直接与真实的历史事实相对抗。这种类型有两种具体的表现形式：或伪造材料和信息构建子虚乌有的故事；或以“重思历史”的幌子对毛泽东的文本加以“重新考释”，以图否认毛泽东个人在其文本生产过程中的第一位贡献。前者主要采取了道德谩骂和人格诋毁的方式，对毛泽东加以攻击和抹黑；后者则在学术化研究和“去政治化”外衣掩盖之下发起政治攻势，其目的是从否定毛泽东在“毛泽东思想”体系建构中的巨大贡献，到否定其伟大思想家和革命家角色，进而妄图否定中国马克思主义在中国革命与建设生动实践中的巨大推动作用。

（一）虚构所谓“鲜为人知的故事”以抹黑和丑化毛泽东

在毛泽东研究领域，伪造材料并虚构故事最广为流传的当属《毛泽东：鲜为人知的故事》，此书属于典型的以文学语言进行情感宣泄和道德攻击的历史虚无主义出场类型。该书英文版于 2005 年在伦敦出版，中文版则于 2006 年由香港开放出版社出版，不仅在海外拥有较大市场，而且曾在国内学界和公众舆论界引起过轩然大波。有意思的是，此“奇书”流传于世不久，就有部分此书基础信息的“提供者”站出来否认曾与作者张戎等人进行过实质性的深入交谈，否认为其提供过真实可靠的史料信息和论证材料，更有人直接否认曾接受过该书作者采访①。而且，该书多处所谓的“言出有据”，其实是基于对毛泽东文本的严重误读。譬如，毛泽东在《伦理学原理》批注中有言：“吾人惟有对于自己之义务，无对于他人之义务也。”② 将此语放回原初语境中不难发现，毛泽东所要表达的根本不是回避对他人的责任，而是阐述一种更高境界的知行合一观念。但《毛泽东：鲜为人知的故事》作者却对这部分内容加以过度解读，并得出错误极其明显的结论——毛泽东关于道德的看法就是以自我为中心③。令人欣慰的是，在国内学者尚未操刀与之抗衡之时，海外毛泽东研究领域的正义人士早已按捺不住，对此书毫无底线的虚构行为加以学理反驳和批判④。可见，毛泽东研究领域的历史虚无主义批判并非只有国内学者在孤军奋战，而是在世界范围内早已出现一批怀有正义感的学者共同为此努力。

众所皆知，史料本身不是历史，史料只有在历史学家的判断、筛选和加工之后，方能呈现出历史的梗概与全景。但这并不意味着历史学家可以肆意发挥自己的艺术才情和主观臆断。美国“新史学”的主要代表人物之一鲁宾逊曾指出：“历史学家逐渐明白：他的事业同文学家是不同的，而他的地位却很接近科学家，他能运用的只是他的科学家的想象力。”⑤ 易言之，历史书籍的撰写者不应过度释放自己的想象力，尤其不能够任由自己的文学与艺术想象力在历史研究工作中遨游，而是需要将这种想象力和主观判断控制在历史科学所允许的范围之内。无独有偶，布洛赫也曾明确强调书写历史需要注重历史事实，还指出真正的历史学家理应以经得住考验的史德为支撑，“秉笔作史绝非易事，要讲究史德，实事求是，尽最大的可能探究历史潜在的因素”⑥。《毛泽东：鲜为人知的故事》一书的作者可谓是毫无史德的作家，由于其亲属在政治运动中受挫，便对毛泽东一生所领导的革命运动和思想教育运动持全盘否定态度，并基于此虚构了毛泽东依靠阴谋诡计夺取革命斗争胜利的假象。而与此书作者一样无史德的还有曾在毛泽东身边工作多年的保健医生李志绥，其所撰写的《毛泽东私人医生回忆录》曾在第三方利益诱惑之下进行多次有背史实的修改与裁剪。对此，汪东兴曾作出过全面而有力的反驳，明确指出李志绥“为了让其回忆录能够迎合国际某些反华排华敌对势力的需要，不惜以最无耻的手法无中生有，不惜以最荒谬的故事哗众取宠，不惜以最恶毒的语言血口喷人”⑦。

需要注意的是，尽管历史虚无主义对毛泽东的消极评价及其负面影响是在毛泽东个体生命完结之后才泛滥的，但溯其根源，需要将这种思潮追溯到斗争激烈的革命岁月。在国共第一次合作结束及两党关系破裂之后，国民党反动派便多次制造“毛泽东已战亡”“朱德已被击毙”“共产党见人就杀”“共产党人个个面目狰狞”之类的消息，其目的既是为了消解中共革命队伍的革命积极性和必胜信念，也是试图借助宣传机构的优势散布虚假消息以瓦解中共的革命群众基础，妄图通过刻意渲染和丑化宣传使人民群众对中共惧而远之。另外，国民党及其理论能手对毛泽东和中国共产党加以污蔑，还表现为对延安整风运动的挖苦与诋毁。譬如，在叶青等人眼中，毛泽东所倡导并亲自参与的整顿

---

① 韦磊：《海外毛泽东研究中的历史虚无主义》，《马克思主义研究》2014 年第 6 期。

② 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990 年，第 235 页。

③ 陈晋：《毛泽东阅读史》，北京：三联书店，2014 年，第 40 页。

④ George Benton, Lin Chun, *Was Mao Really a Monster? The Academic Response to Chang and Halliday's "Mao: The Unkown Story"*, Oxon: Routledge, 2010.

⑤ 何兆武主编：《历史理论与史学理论——近现代西方史学著作选》，北京：商务印书馆，1999 年，第 488 页。

⑥ ［法］马克·布洛赫：《历史学家的技艺》，张和声、程郁译，上海：上海社会科学院出版社，1992 年，第 11 页。

⑦ 汪东兴口述：《汪东兴公开毛泽东私生活》，香港：名流出版社，1997 年，第 25 页。

“三风”，在理论表述形式与风格特色方面含有刻意讽刺和打击陈绍禹（王明）的意味[①]。国民党顽固派政客和宣传家们纷纷对自己并未详加考察过的延安整风运动妄加评判和丑化，虽是当时国民党的一种政治宣传策略，但也是一种虚无历史的行径，是历史虚无主义在毛泽东研究领域乃至中国近现代史研究领域的最初出场形式。

（二）基于个别回忆录和主观臆测否认毛泽东的理论创造贡献

众所周知，《矛盾论》是深谙马克思主义辩证法之道的毛泽东最精彩的理论创造与发挥。然而，历史虚无主义者恰恰将其作为靶心加以猛烈攻击，试图否定毛泽东在这一文本的生成过程中的创造性贡献，将这一重要文本简单视作苏联教科书和国内理论家的马克思主义著作的翻版，还根据个别回忆录进一步武断地提出其初稿很有可能由毛泽东的秘书陈伯达所撰写[②]。诚然，陈伯达在《矛盾论》修改和出版过程中的付出和贡献是不容忽视的。根据毛泽东秘书的回忆录等大量材料显示，陈伯达修改《矛盾论》的地方和提出的疑问，的确比其他几位秘书要多。在这个意义上，不少学者认为陈伯达在理论上算是毛泽东的一个助手。但是，这恰恰表明陈伯达在这一文本的生成过程中所扮演的仅仅是修改者和修改意见提供者的角色。另外，根据许全兴的考察和分析，毛泽东在撰写《矛盾论》初稿之时，陈伯达尚未抵达延安，而所谓《矛盾论》与李达的《社会学大纲》有诸多雷同的说辞更是毫无根据的主观臆断。至于艾思奇的著作，不但不是毛泽东写作的抄袭对象，相反，艾思奇的部分著作恰恰得益于《矛盾论》的诸多重要启发和积极影响，甚至没有任何证据能表明艾思奇参与过《矛盾论》的修改过程[③]。恩格斯曾指出，真正意义上的哲学“都具有由它的先驱者传给它而它便由此出发的特定的思想资料作为前提”[④]。不难发现，历史虚无主义者罔顾思想发展的基本规律，错误地将这种思想理论的继承性视为翻版与复刻，并在此基础上得出“雷同”“抄袭”的错误结论。

倘若将上述历史虚无主义攻击看作是一种局部否定和诽谤，那么曾经广泛流传于各大网站的《〈毛泽东选集〉真相》一文则是对毛泽东文本的自创要素进行全面质疑。该文声称在《毛泽东选集》160 余篇作品中，只有 12 篇由毛泽东亲自执笔起草，而由其他领导人起草并经毛泽东修改的文章也只有 13 篇。然而，自 1950 年便开始参加中共中央档案管理工作的齐得平，在《我所了解的〈毛泽东选集〉第四卷档案和手稿情况——兼驳所谓〈毛泽东选集〉真相》一文中，指认这一说辞纯属无中生有，是别有用心之人刻意捏造的谣言，指出《毛泽东选集》第四卷除少数几篇是根据毛泽东的讲话记录整理而成以外，其余绝大多数作品都源自毛泽东亲笔撰写的手稿，并在文中展现了大量的毛泽东手稿缩印材料[⑤]。另有学者依据详实的文献资料，针对《〈毛泽东选集〉真相》指出的所谓《矛盾论》《实践论》《改造我们的学习》《论人民民主专政》《关于纠正党内的错误思想》《星星之火，可以燎原》《反对本本主义》《新民主主义论》《论联合政府》等文章为党内其他领导人所撰写的谬论，进行科学有力的学理反驳[⑥]。

可见，以伪造和虚构历史的方式出场的历史虚无主义，在毛泽东研究领域可谓是“人人得而诛之”，因而往往是昙花一现。尽管如此，此类历史虚无主义论调在毛泽东研究领域总是“野火烧不尽，春风吹又生”。所以，与之较量和博弈似乎没有完成之时，而总处在进行时，毛泽东研究领域的历史虚无主义批判之路仍然布满荆棘、任重道远。

二、“细节真实”与“历史真实”之辩：借助剪裁和拼接史料以歪曲本真历史

在毛泽东研究领域，历史虚无主义借助剪裁和拼接史料以歪曲本真历史，看似是史料的选择与操

① 卢毅：《国民党眼中的延安整风》，《党的文献》2010 年第 3 期。
② 陈定学：《〈矛盾论〉是毛泽东的原创吗?》，《炎黄春秋》2011 年第 12 期。
③ 许全兴：《〈矛盾论〉难道不是毛泽东的原创吗?》，《现代哲学》2012 年第 3 期。
④ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 703 页。
⑤ 齐得平：《我所了解的〈毛泽东选集〉第四卷档案和手稿情况——兼驳所谓〈毛泽东选集〉真相》，《党的文献》2012 年第 2 期。
⑥ 李佑新、吴璇：《〈毛泽东选集〉真相的谎言实质》，《湖南社会科学》2016 年第 3 期。

作方式问题，实则涉及细节真实与历史真实之间、长时段与短时段之间的辩证关系问题，归根结底则是一个政治立场问题，因为不同作者对史料和史料操作方式进行选择就是基于深藏在历史研究模式背后的政治立场。因此，对历史虚无主义加以学理批驳和反击，应当以正确的政治立场为根本①，否则一不小心就会被其牵着鼻子走，甚至陷入一种永远说不清道不明的“学术游戏”式的恶性循环和重复论争之中。

（一）用重组过的细节和事件取代以宏观政治主题为支撑的史实

历史虚无主义在获取大量作为“历史亲历者”所提供的信息和海量的文献之后，就对这些信息和文献加以重新规划、剪裁和编排，并在其论著中重新铸成其认为合适的样式和版本。历史虚无主义的这一出场方式突出地表现为对延安整风运动的“重新考释”，他们单纯地从人性阴暗面加以解读和诠释，将这场轰轰烈烈的马克思主义教育运动看作是一次毛泽东为走近中共政治舞台中央而展开的无谓的“内耗”。柯林武德将这种作者预先建构的理论逻辑框架、预设的史料处理方式及据此“熔铸”而成的著作，称为“剪刀加浆糊的历史学”②。当然，他明确强调这不是一种真正意义上的历史学，只不过目前尚未编造出一个更加适当的词汇冠之于它。恩格斯更是直言不讳地指出：“如果不把唯物主义方法当作研究历史的指南，而把它当作现成的公式，按照它来剪裁各种历史事实，那它就会转变为自己的对立物。”③ 换言之，即便是正确的研究方法和原则，如果将其当成可以直接搬用的公式并用它来剪裁历史事件，亦不可能生产出真正意义上的历史学著作，而只会衍生出非历史、非科学的著作和理论观点。

首先，诚如历史学家布罗代尔所言：“观察者就是错误之源，必须受到批评的监督。”④ 所谓“历史亲历者”所提供的信息未必都是真实可靠的，这些信息最明显的缺陷便是其片面性，因为那些“历史亲历者”并非都具备全面审视问题的思维方式和能力，而且对自己所提供的信息不用负责。

其次，即便这些信息不存在任何虚假问题，这种书写历史的模式亦是不可取的，因为历史虚无主义者们只是将研究力量聚焦于延安整风时期的某些事件和细节，而这一时期的后续积极影响则不在他们所关心和研讨的范围之内。可是，“短时段是所有时段中最变化莫测、最具欺骗性的”⑤。因此，历史学不是简单地观察几个事件和细节，而是需要将这些事件和细节放置于“长时段”加以考量和审视。毛泽东曾指出：“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。”⑥ 过度聚焦于某个时段，以至于忽略在这一时段所发生的事件之后续影响，实际上就是一种割断历史的行为，只是这种对历史的割断显得十分的隐晦。

再次，“一部每个细节都真实的历史，从整体上看未必是真实的”⑦。历史虚无主义者在收集信息时选取所谓“历史亲历者”本来就有自己的标准，即尽可能地寻找观点与自己的预设相一致的对象，而且当收集过程中出现观点和立场与作者不一致时，作者必定会对其所提供的信息视若无睹、充耳不闻，而只是将与自己的价值判断和理论预设相一致的说辞拼贴在自己的著作中。因此，这些著作看似有多元的信息来源，其实质却是极其单一的价值判断，其中几乎不存在几种立场和观点之间的对比分析和学理论证。这样，即便“历史亲历者”的看法与判断能够如实地反映出来，这种具有一致性、单一性的观点的堆砌物亦难以真正触及历史的真实性。

尽管我们无法保证在这场激烈而生动的整风运动中不存在任何失误，但若将其放置于宏观的历史视阈中加以审思便会发现，它的重要意义不仅在于对当时和此后革命运动的催化与促进作用，更重要的是为新中国的诞生及其治理机制的生成奠定了举足轻重的思想文化基础。如毛泽东所言：“我们揭

① 张明：《“多元症候”探析及其批判路径构建——评毛泽东研究中历史虚无主义思潮》，《学术界》2016 年第 1 期。
② ［英］柯林武德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，北京：商务印书馆，1997 年，第 358 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 588 页。
④ ［法］布罗代尔：《论历史》，刘北成、周立红译，北京：北京大学出版社，2008 年，第 8 页。
⑤ 同上，第 31 页。
⑥ 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 534 页。
⑦ 何兆武主编：《历史理论与史学理论——近现代西方史学著作选》，第 274 页。

发错误，完全是为了救人，而不是为了把人整死。”① 在这场运动中“获救”的不少人士，在后来的社会主义建设实践中作出极为突出的贡献。国民党反动派直到被赶往台湾之时仍持有一个观点：中共不可能治理好中国这一烂摊子，因为他们没有做好治理国家所必不可少的思想理论准备。然而，他们没有想到的是，这一重要工作在毛泽东的倡导和参与下，早在延安时期便提前开展并大获全胜。正是在这个意义上，日本学者竹内实曾指出：“整风运动无疑提高了中国共产党的素质，而且不可否认，它也为新中国的社会道德和社会风气奠定了骨架。”② 毋庸赘述，相对于这一重大的后续积极效应，延安整风运动的失误是微乎其微的。因此，对延安整风运动的失误加以无限放大，乃至试图以此掩盖其伟大功绩，是一种非历史和非科学的解读和阐释模式。

（二）拼接碎片化的言语和论断虚构毛泽东理论思维之谬误性

历史虚无主义在毛泽东思想解读中的主要出场形式，是对毛泽东在特定历史语境下阐发的只言片语进行纯粹字面意义的解读，并将此理论逻辑强加于毛泽东的人生实践轨迹和思想理论体系。譬如，毛泽东于湖南一师就读期间，在 1916 年 12 月 9 日的日记中写道：“与天奋斗，其乐无穷！与地奋斗，其乐无穷！与人奋斗，其乐无穷！”③ 此激进话语出现于诸多港台学者的作品之中，他们从青年毛泽东的这一话语中解读出所谓的“斗争哲学”，并随意地将其运用到对毛泽东整个思想理论体系的解读中。正是基于这样的先在理论预设和僵化的、经验主义式的解读模式对毛泽东的理论论断和实践探索轨迹加以解读和诠释，有学者便认定毛泽东由于天生好斗后来才成为革命家。然而，关于毛泽东参加革命的动因，他本人早在延安时期与斯诺的谈话中就已做过阐述，即他最初的人生规划与理想目标只是扮演好教师角色，后来之所以放弃这一初衷也并非出于自身对革命斗争的特殊偏好，而是特定的革命形势需要使然。

在历史虚无主义的关注力度上，与上述话语不分上下的是毛泽东关于马克思主义的简要概括，即 1939 年 12 月 21 日毛泽东在出席中共中央、陕甘宁边区党委、陕甘宁边区政府等联合举行的庆祝斯大林六十诞辰大会上所提出的论断：马克思主义的道理千条万绪，归根到底，就是一句话“造反有理”④。诚然，毛泽东在最先接触马克思主义之时，对其的理解和把握的确存在一定的片面性，就连他自己亦曾回忆道，在 1920 年前后所阅读的为数不多的马克思主义经典著作中，“我只取了它四个字：‘阶级斗争’，老老实实地来开始研究实际的阶级斗争”⑤。在未接受系统的马克思主义教育且只读了少量的相关著作之时，对马克思主义的理解存在一定的片面性实属难免。但是，这并不意味着毛泽东对马克思主义的理解和把握就永远止步于此。或者说，尽管对“造反”行为的肯定与支持确实是毛泽东长期未曾松动的逻辑，但这一逻辑仍然不能够统摄他的全部理论与实践。更重要的是，对“造反有理”这一论断加以精准解读，必须与“哪里有压迫哪里就会有反抗”等理论话语相结合，才能做出综合理解和判断。但是，历史虚无主义完全忽略综合判断的重要性，对“造反有理”进行一种极端解读和诠释，错误地认为毛泽东就是一味怂恿人民群众造反并赋予他们的造反行为以正当性。

另外，历史虚无主义还从毛泽东特定时期的理论话语和具体实践，尤其是在探索共产主义实现路径过程中的某种理想主义和浪漫主义倾向入手加以解读，并得出“毛泽东是大空想家”等诸如此类的荒谬结论。的确，毛泽东在晚年所阐述的部分理论话语不乏激进要素，且部分由他发动、倡导的实践亦存在一定的空想主义色彩，即没能够准确把握崇高理想与冷酷现实之间的距离，未能及时寻觅到从贫穷落后、千疮百孔的现实迈向社会主义和共产主义伟大理想的实现路径。但是，这些空想的元素仍不完全是消极的，甚至有不少要素属于“积极的乌托邦”⑥。1939 年 5 月 10 日，毛泽东为鲁迅艺术

① 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 828 页。

② ［日］竹内实：《毛泽东的诗词、人生和思想》，张会才、程麻、卢洁译，北京：中国人民大学出版社，2012 年，第 152 页。

③ 《毛泽东年谱（1893－1949）》上卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 27—28 页。

④ 《毛泽东年谱（1893－1949）》中卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 169 页。

⑤ 《毛泽东农村调查文集》，北京：人民出版社，1982 年，第 22 页。

⑥ 莫里斯·迈斯纳曾将乌托邦划分为积极形式和消极形式。（［美］莫里斯·迈斯纳：《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》，张宁、陈铭康等译，北京：中国人民大学出版社，2013 年。）

学院成立一周年题词：“抗日的现实主义，革命的浪漫主义。”[①] 可以说，将革命现实主义与革命浪漫主义相结合，是毛泽东一生理论与实践的重要写照。换言之，纵观毛泽东一生的革命与建设实践，现实主义和浪漫主义的此消彼长和完美结合是他的理论与实践探索最具个性特征之处，也是他的思想与精神极具特殊性的维度，甚至是毛泽东之所以成为毛泽东的内在根据。

将毛泽东及其思想放置于中国近现代史这一宽广的视阈就会发现，尽管他的思想理论并非毫无破绽，但重要的是他的科学思想理论和无与伦比的领袖魅力在中国革命与建设的生动实践中发挥了不可替代的重要作用。尤其在传统的“正确”与“错误”简单二分的解读模式影响下，极容易忽略毛泽东新中国成立前的思想理论成果对之后的社会主义建设与改革实践所构成的重大影响。如徐中约所言：“新中国政府的理论和实践，在很大程度上体现了毛泽东在《新民主主义论》和延安整风运动中所表达的理念。”[②] 那些妄图从思想理论层面彻底否定毛泽东在革命与建设实践中，尤其是在社会主义建设实践中的突出贡献的论调和论证方式显然是不能够成立的。

三、部分与整体之辩：从实践失误批判走向彻底否定毛泽东

对于毛泽东晚年实践失误的批判，无论从内容还是形式上都呈现出显著的多样化特征。概言之，可以将这些纷杂不一、良莠不齐的成果分为三类：其一，全面深入地审思毛泽东晚年的实践失误，但对其无可替代的贡献和盖世功劳视而不见；其二，借助对毛泽东晚年实践失误的尖锐批判，彻底否定毛泽东及其思想理论的巨大贡献；其三，深入透视、剖析毛泽东晚年的实践失误并从中吸取教训，汲取有益于当今社会主义建设与改革的元素，但同时更注重的是对毛泽东在中国近现代历史进程中作出的巨大贡献理直气壮地加以肯定。毋庸赘言，只有第三种批判的思路才是真正与历史唯物主义和辩证唯物主义基本原则相一致的，也是推动毛泽东研究向纵深挺进必不可少的维度，而前两者则是历史虚无主义在毛泽东研究领域的隐晦出场方式。然而，当前学界却出现前两者蔓延而第三者在某种程度上被遮蔽的势头。因此，必须严肃科学地区分学理批评与彻底否定之间的实质性差异。

（一）“只贬不褒”：批判毛泽东的实践失误而对其功劳与贡献视而不见

在毛泽东研究领域，所谓的历史虚无主义及其出场的方式显然不是也不可能是彻底虚无和否定历史，而只是有意掩盖部分历史及其社会效应。易言之，历史虚无主义所批判的事件往往是真实存在过的，问题在于他们仅仅将视线聚焦于实践失误的细枝末节，而忽略了其背后的宏观政治主题和社会历史发展的基本脉络。的确，对部分历史细节的搜集、整理和把握对历史研究有着不容忽视的重要性，但一味强调细节以至于整个研究只有细节而缺少真实历史所具有的整体性，那就不可避免地误导读者。具体到毛泽东研究领域，通篇谈论毛泽东的过失而对毛泽东的盖世功劳只字不提，毫无疑问会误导读者，尤其容易误导对这段历史了解不多、把握不到位的读者，使这部分读者误认为毛泽东所扮演的就是书中所描写的“恶人”与“捣蛋鬼”角色，而毛泽东真正充当的革命家和政治巨人形象则被淡忘。

当然，在毛泽东研究领域，历史虚无主义者一门心思地解剖毛泽东的实践失误，并非因为无力研究毛泽东的实践贡献，而是有意地规避了这部分信息。也就是说，历史虚无主义为了某种不可告人的政治目的，将毛泽东的思想与实践的积极方面刻意隐藏，并肆意地夸大、渲染其激进政治家与“破坏者”的形象。因此，历史虚无主义在毛泽东研究领域总是沉渣泛起，在与历史唯物主义和辩证唯物主义的殊死较量中总会死灰复燃，这显然不是单纯的学术探讨和理论阐释，而是深藏着特定的政治目的与诉求，且与当下意识形态话语权的争夺战息息相关[③]。法国著名的启蒙思想家、史学家伏尔泰

① 《毛泽东年谱（1893－1949）》中卷，第 139 页。

② ［美］徐中约：《中国近代史》下册，朱庆葆、计秋枫等译，香港：后浪出版咨询（北京）有限责任公司、世界图书出版北京公司，2008 年，第 653 页。

③ 尚庆飞：《毛泽东研究领域历史虚无主义思潮的本质透视》，《学术界》2016 年第 1 期。

曾说："我们几乎看不到古代历史学家们为同一事实而互相攻讦。"① 而近现代史的研究领域则时常出现互相攻击的现象，其中很重要的原因在于近现代史问题离我们太近，因而难以避免地会以直接或间接的方式与现实的政治、经济利益挂钩。

熟悉马克思、恩格斯文本的学者都十分清楚，他们对资本主义及其内在运行机制的科学批判，是建立在肯定资本主义制度相对封建制度的优越性的基础之上的。一方面，"马克思的天才及其影响的持久性的秘密，在于他第一个在历史长时段的基础上构造了真正的社会模式"②。马克思将不同的制度放置于"长时段"的历史整体中加以重新审视，并在此基础上发现了深藏于其中的、不以人的意志为转移的内在发展规律，进而将这些规律呈现于自己的文本之中，这便是马克思主义的历史研究范式之突出特征。另一方面，英国维多利亚时代早期辉格派历史学家、政治家托马斯·巴宾顿·麦考莱（Thomas Babington Macaulay）曾说："历史有其前景和背景；而一位历史学家不同于另一位历史学家之处主要的就在于他对全景的把握。"③ 对同一段历史的考察，真正的历史学家能够从不同视角加以全面观察，进而对观察结果加以科学整合，之后才产生自己对这段历史的观点和判断。可是，历史虚无主义对毛泽东的思想与实践的考察，却单一地从"阴暗"的一面入手，对"正能量"的存在则采取熟视无睹的态度，这显然缺乏历史研究的科学方法和正确态度的支撑。

（二）"过度批判"：从反思和批判毛泽东的实践失误走向彻底否定其功绩

毛泽东的思想与实践探索几乎涉及中国近现代历史进程的方方面面，所以毛泽东研究相关问题的复杂性一方面表现为从不同视角和立场出发的考察会得出大相径庭乃至截然不同的结论，另一方面则表现为聚焦于不同历史时段加以考察和研究也会得出霄壤之别的结论。因此，从某种程度上讲，关于毛泽东的思想与实践的研究是"时段的辩证法"（布罗代尔语）④，同时又是政治立场与观察视角的辩证法。历史虚无主义由于拒绝将时段的辩证法和立场与视角的辩证法运用于历史研究，他们对历史事件的研究停留于短时段的揭示而拒绝将事件与细节放置于长时段的历史中加以考量，止步于从单一的立场和视角出发加以观察而拒斥多元的视角与方法。更严重的问题是，历史虚无主义将对事件和细节的否定性研究结论强加于长时段的历史，并试图用从单一立场出发得出的片面消极的结论覆盖复杂的历史整体。

由于过于强烈的社会主义和共产主义愿望，加之"三大改造"在人民群众的热心支持与拥护之下提前完成所带来的喜悦暂未消退，毛泽东对"大跃进"运动及其带来的消极影响未加以实质性反思和阻止。出于对弱势群体和贫穷百姓的同情和帮助，尤其是对广大人民群众的建设热情与必胜信念加以激进性的保护，以及在马克思、恩格斯、列宁的文本中并未系统阐释过社会主义与资本主义合作的可能性和实现路径等种种原因，在毛泽东看来，与美帝国主义者的战争是不可避免的，没有任何替代世界革命的方案⑤。此外，在新中国成立后出现的某些社会不公正和两极分化的现象，使得毛泽东"以阶级斗争为纲"的激进思路在复杂的历史情境中得以生成。历史虚无主义紧紧抓住毛泽东这一非科学的思路不放，将由此思路指导下的斗争运动所带来消极效应加以"扩张式"解读，并基于此妄图彻底否定毛泽东的一切理论与实践。"然而，毛泽东的个人缺点，并不能让我们解释为什么问题出现了。"⑥ 邓小平也曾谈论道："'大跃进'毛泽东同志头脑发热，我们不发热？刘少奇同志、周恩来同志和我都没有反对，陈云同志没有说话。"⑦ 尽管我们无法将这一实践失误及由此带来的负面效应完全归结于客观必然性，但不得不承认，近乎"零经验"的社会主义建设出现挫折乃至短期的倒退是很难避免的。李泽厚也曾多次谈论与晚年毛泽东理论与实践相关的问题，认为"'文革'之所能够

① 何兆武主编：《历史理论与史学理论——近现代西方史学著作选》，第79页。
② ［法］布罗代尔：《论历史》，第55页。
③ 何兆武主编：《历史理论与史学理论——近现代西方史学著作选》，第266页。
④ 参见［法］布罗代尔：《论历史》，第76页。
⑤ Chi－kwan Mark, *China and the World since* 1945: *An International History*, New York: Routledge, 2012, p. 40.
⑥ Aanrew G. Walder, *China Under Mao: A Revolution Derailed*, London: Harvard University Press, 2015, p. 6.
⑦ 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第296页。

发动，而且如此轰轰烈烈，并非仅有毛的思想和个性便能做到，仍有其历史的、社会的、心理的某些‘必然’因素”①。实际上，历史虚无主义之所以将片面性极其明显的结论强加于历史整体，一个重要原因便是他们放弃从历史整体来深入考察和探索历史事件发生的根源。

需要进一步思考的是，如何勾勒出对毛泽东的实践失误加以科学的学理批评与彻底否定毛泽东这两者之间的界线？其实，学界不乏从学理层面对毛泽东的思想漏洞与实践失误加以深度剖析和批评的学者。譬如，刘林元、萧延中、陈显明、李君如等都从不同角度对毛泽东晚年所犯错误及其根源加以探析和透视。其中，萧延中指出，“毛泽东晚年的政治学思考，无论在理论形式上还是在思考内容上，都具有明显、尖锐、巨大和深刻的矛盾性特征”②。他的批评和分析是以肯定毛泽东伟大功绩为前提的。在他看来，失足的巨人仍然是巨人。因此，对毛泽东所犯错误及其根源加以深入考察、分析和批评并对其非替代性重大贡献加以充分肯定，是与历史唯物主义和辩证唯物主义的基本原则相一致的，亦是深化毛泽东研究必不可少的维度。而只顾咬住实践失误不放，拒绝对事件发生的客观根源进行考察，并借助对实践失误的批评以彻底否定毛泽东的叙事方式，则是历史虚无主义在毛泽东研究领域的隐秘渗透方式。这意味着我们不能够不分青红皂白地将所有批评毛泽东的作品都当作历史虚无主义加以批判，也不能够将有异于传统解读模式的对中国近现代史重新加以梳理和考察的历史研究模式及其成果视作历史虚无主义。总之，在毛泽东研究领域开展历史虚无主义批评不应盲目树敌，而是要有针对性地对真正的历史虚无主义加以有力回击和批判。

概言之，无论是虚构所谓鲜为人知的故事以抹黑和丑化毛泽东，还是基于个别回忆录和主观臆测否认毛泽东的理论创造贡献，对其加以学理反驳尽管会十分辛苦，但终究能够依靠充实的文献资料和实地调研来开展证伪工作。而借助剪裁和拼接史料以歪曲本真历史则是“化妆术”更为高超的历史虚无主义，对其加以有力反驳和批判的难度更高，因为它不可避免地涉及细节真实与历史真实的辩证关系问题以及长时段与短时段的辩证关系问题，这远不止是简单的证伪工作。但是，从反思和批判毛泽东的实践失误，走向彻底否定其功绩的“只贬不褒”与“过度批判”，才是历史虚无主义在毛泽东研究领域最隐秘的出场方式，也是最难加以驾驭、反驳和有效批判的形式，它甚至直接催生了在对毛泽东实践失误加以学理批评和彻底否定毛泽东之间做出严格区分的问题。

（责任编辑　司　维）

① 李泽厚：《历史本体论》，北京：三联书店，2002 年，第 29 页。

② 萧延中：《巨人的诞生：“毛泽东现象”的意识起源》，南昌：江西人民出版社，2005 年，第 192 页。

美国“心理历史学派”的毛泽东研究及其历史唯物主义评判

金星宇

【摘要】新时代深拓毛泽东和毛泽东思想的研究需要重视引介新的方法论资源和分析框架。20 世纪 60 年代盛行于美国毛泽东研究领域的“心理历史学派”，尝试将心理学嵌入历史分析据以研究毛泽东的生平和思想，不仅实现了对既有生产方式历史叙事框架的有益补充，开掘和诠释了所涉及的史料资源，更有助于审视近代中国社会转型与现代化事业，促进对历史唯物主义社会心理范畴的学术反思。但该学派囿于夸大心理分析释义作用、预设历史考察的心理前提、秉持“他者”研究视野等，最终滑入唯心主义的虚无界域。事实上，历史唯物主义始终在生产逻辑和社会关系的客观视域下论及主观尺度，这就要求我们全面把握历史分析与心理分析，权衡社会心理与个人心理，以及立足马克思主义中国化进程，来对毛泽东的生平和思想开展全景式研究，以此推动中共党史和马克思主义中国化史研究的论域开新。

【关键词】心理历史学派；毛泽东；毛泽东思想；历史唯物主义

中图分类号：B712.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0069－05

作者简介：金星宇，河南信阳人，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院博士生。

基金项目：中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）项目（21XNH117）

习近平总书记在党史学习教育动员大会上强调，迎接我们党百年华诞需要树立正确的党史观，“正确认识和科学评价党史上的重大事件、重要会议、重要人物”①。毛泽东作为中国共产党第一代中央领导集体的核心，国内外学界对其及其思想的研究已逾半个世纪。大体来看，从经济、政治、文化等条件出发架构历史必然性的叙事偏好并不意味对人的主观能动性的遮蔽和否定，重视人的心理的叙事方式日渐成为毛泽东研究界的新焦点。美国毛泽东研究领域的“心理历史学派”试图通过心理学与历史学的联姻，从人的心理活动、性格结构、脾气秉性等潜意识层面“重释”毛泽东的生平和思想，曾经风行一时。对其进行批判性审视，有助于开拓新时代毛泽东研究的方法论资源，对于深化历史唯物主义关于历史人物评价尺度的认识，也不乏启迪意义。

一、美国“心理历史学派”开展毛泽东研究的动因和主要内容

美国学术界在 20 世纪 60－70 年代间集中出版了一系列涵盖哲学、历史学、政治学乃至心理学等领域研究毛泽东及其思想的论著。“心理历史学派”作为其中之一，通过对毛泽东“个性心理－革命实践－文化观念－所处环境”多向式互动关系的综合考察，解锁近现代中国实现现代转型的心理动能，由之转化为美国政府处理中美关系的政策参考。从罗伯特·杰伊·利夫顿（Robert J. Lifton）“革命不朽”的分析范畴，到理查德·所罗门（Richard H. Solomon）“文化心理”的考察范式，再到白鲁恂（Lucian W. Pye）“政治心理学”的人生史记，都辐射和改变着美国毛泽东研究界的学术走向。厘清美国“心理历史学派”毛泽东研究的外在样态和潜在实质，首先需要明确其诞生的问题境

① 习近平：《在党史学习教育动员大会上的讲话》，《求是》2021 年第 7 期。

遇、内容承载和方法依托。

（一）政治与学术：美国政府处理中美关系的重要依据

新中国成立后，以毛泽东为核心的党中央领导全国人民完成了国民经济的恢复工作，并建立起社会主义制度，这引起西方国家尤其是美国的莫大关注。此时，随着弗洛伊德开创的“自我”“本我”“超我”等心理学概念日渐渗入美国文学、戏剧、历史等领域，加之《青年路德》心理史学传记的成功编撰，借助精神分析理论书写历史人物传记便成为“美国历史学界的‘下一个任务’”①。在上述背景下，出于对毛泽东的领袖特质、权力威望与其政治影响之间关系的考量，主张从个性维度开展研究的“心理历史学派”应运而生。白鲁恂和其学生所罗门通过对毛泽东政治生涯的全面考察，认为必须从人格特质才能解释毛泽东“矛盾”的一生：毛泽东在贯彻实事求是原则的同时又具有明显的理想主义倾向，在坚信人民群众伟力的同时又特别看重知识精英的作用等。他们认为，“矛盾”行为的产生不仅是毛泽东的人格特质在公共领域的投射，更是毛泽东个性与中国传统政治文化和民族性格的勾连。白鲁恂还依据毛泽东的自我评价，创造性地阐发了毛泽东“虎气”和“猴气”并存的领袖气质。可见，美国“心理历史学派”有感于毛泽东徘徊于私人情感与公共政治形象之间的二难境遇，开启了这一异于传统的学术尝试。

（二）历史与结构：对美国既有研究方法论的整合回应

大体回顾美国毛泽东研究史，可以发现以往学者创设了历时性和结构性两种研究方法。前者强调毛泽东及其思想研究应该划分不同时段分别探讨，后者则强调整体提炼毛泽东“变动”的一生中的“不变”核心。毛泽东一生波澜壮阔，与之形成鲜明反差的却是人们对其研究的问题单一化、方法一元化。鉴于此，美国“心理历史学派”采取心理（结构）与历史相结合的立体范式，通过对个体心理运行机制及其性格特征的考察撰写人生史记，揭示毛泽东整个政治生涯的重要记录，在“历时－共时”的综合视野中呈现伟人人格对历史演进的影响。白鲁恂以“毛泽东之所以伟大的秘密所在”为研究议题，既以“第二自恋”和“边际性人格综合征”为核心分析毛泽东私人形象，又吸收“世纪心理”理论来分析毛泽东在人民群众中的公共形象，同时探寻毛泽东儿童时期的受挫经历对晚年活动的影响，由此纵览个性心理对毛泽东的思想和实践潜移默化的影响。利夫顿以“建构心理历史的分析框架来考察心理动机和历史倾向”②，分析毛泽东在处理“死亡象征”问题上形成的稳定人格，意图揭示“文革”发生的心理机制。要言之，美国“心理历史学派”对历史结构进行了双重分析，但他们对中国文化的隔膜和对历史条件的遮蔽，令他们难以真正走近毛泽东。

（三）史料与追问：对中国生产方式叙事的比较和反思

中国大陆学界大多基于历史唯物主义生产方式叙事框架，从现实的人和特定时期生产力发展水平出发，通过思考历史的必然性和偶然性、可能性和现实性、规律性与主体性的内在联结，来考察社会总体进而编史治史。对此，美国“心理历史学派”质疑道：“中华人民共和国至今还几乎没有人打算系统地对毛泽东的那些最引人注目的性格作出分析。”③ 伴随斯诺所著《西行漫记》第四章“一个共产党员的由来”的刊印，毛泽东自述的反抗私塾老师离家出走、与母亲和弟弟建立“统一战线”反对父亲等经历在世界上广为传播。这些富有张力的事件隐藏着毛泽东个性心理及其发展变化的深层密码，从而引起美国“心理历史学派”的追问，认为中国已有研究没有呈现“完整的”毛泽东。美国学者从重读毛泽东文本出发，断言人的一生中存在某种如心理学所说的贯穿始终的因素。例如，利夫顿提出“人类不朽的象征形式”的心理结构，认为毛泽东始终强调人的意志可以达到“革命不朽”与“存在不朽”；所罗门认为，毛泽东领导革命的方式和风格，离不开其早年所受的儒家尊师重教、压抑欲望情感等文化传统的熏陶。这种用微观情感叙事补充宏观历史叙事的逻辑转换不容忽视。

由是观之，美国“心理历史学派”立足美国与中国的“政治－学术”互动，不仅呈现了一个极富个性魅力和特殊人格的领袖肖像，而且推动毛泽东研究由以生产方式叙事向以主观心理为内核的范

① 何兆武、陈启能主编：《当代西方史学理论》，上海：上海社会科学院出版社，2003 年，第 367 页。

② Robert Jay Lifton, *Revolutionary Immortality: Mao Tse－tung and the Chinese Cultural Revolution*, New York: Random House, 1968, p. 6.

③ 叶卫平：《西方“毛泽东学”研究》，福州：福建人民出版社，1993 年，第 379 页。

式转变。当然，他们的研究本身溢出了学术领域，这“主要是为了弄清毛泽东的中国及毛泽东之后中国的走向问题”①。所以，美国学者基于理论界对毛泽东的固有认知与其实际形象之间的矛盾、人的理性与非理性之间的矛盾，通过开掘毛泽东青年、中年与晚年的历史资料，在从更完整的角度理解毛泽东在世界舞台上展露的政治形象的同时，也在思考中国蓬勃发展的政治密码。我们姑且不论其历史研究真实与否，这种以新的眼光重新发掘旧有研究领域的做法，在理论议题上赋予了从心理学角度重建历史唯物主义的可能性，加之该学派与马克思主义人道化思潮相互诠释，由此深化了对历史唯物主义是否存在主观尺度的学术追问。

二、美国“心理历史学派”的毛泽东研究之学理审思

美国“心理历史学派”毛泽东研究成果为理解中国走新民主主义革命道路和建立社会主义制度的历史必然性提供了另一视角。但他们脱离中国历史境况主观建构毛泽东形象的方式，不免使其陷入历史唯心主义僵局。所以，对其加以辩证分析和历史唯物主义评判实有必要。

第一，其从心理学角度解读毛泽东的生平和思想创新了研究视角，但由于夸大心理分析的释义作用而陷入虚无主义的困境。美国“心理历史学派”将心理因素的中介作用转化为历史分析方法，在注重考察影响毛泽东个人成长的社会历史因素的基础上，意图实现毛泽东的个性人格与他所处特定时代历史环境的嵌合勾连。于此，历史主体与经济政治文化环境的互动便转化为基于心理因素的主客体间的互动，拓展了历史分析的内在向度。例如，白鲁恂通过设置毛泽东“私人角色与公共角色”“孩童时代与成年时代”“个人性格与巨大成就”之间的对照关系，认为毛泽东不平凡的个人经历、鲜明的个性人格、善于情感唤醒等主观因素，“为他在中国政治的大环境中扮演公共人物的角色并施展其政治创造性，准备了潜在的条件”②。所罗门更是将从历史人物的性格研读中国历史视为一种“积极的行动主义”。这种把与人类精神状态有关的事物作为史学研究对象的做法，令史学研究越出旧有界限，使以往被史学家弃之不用的资料转化为历史学领域的思想资源，进而在故纸堆中勘探新的内容。问题在于，美国“心理历史学派”混淆了历史的主线和辅线，不承认政治、经济、文化等客观条件对历史更迭的第一性的影响，采取以主观代替客观、以细节代替整体、以解构代替发展的路径，因而曲解了历史事实和人物性格，并由事实虚无、政治虚无走向价值虚无。

第二，注重史料爬梳夯实了毛泽东个性心理解读的历史意涵，但以纯粹理论框定历史真实的解释模式令其陷入观念论。美国“心理历史学派”在论及毛泽东个性心理时，尤为注重对历史材料的搜集和归纳，通过爬梳毛泽东的自述、文章、报告、诗词，甚至相关者的口述史料等，呈现毛泽东的心理摹状（认知、情绪、性格、气质等），在一定程度上克服了以往心理科学过于强调心理的独立性以至忽视历史材料支撑的研究局限。例如，白鲁恂把一些看似零散、毫不相关的史料，如毛泽东的肤色相貌、举止习惯、语言特征等，统一到毛泽东的性格特征和心理趋向这一标签之下。利夫顿重读毛泽东的“老三篇”（《纪念白求恩》《为人民服务》《愚公移山》）后，认为毛泽东试图以精神延续替代躯体存在，以实现生命的永久延续。所罗门尤为重视解读毛泽东早年反孝行为的历史资料，由此佐证毛泽东“打破个人依附性束缚的单独努力，却在旨在摆脱政治依附地位的民族斗争中，展现了长久的意义”③。可见，美国学者通过重读涉及毛泽东的个性史料、文献史料、早年生平史料，克服了单纯用政治、阶级眼光研究历史人物的局限，但他们在史料引用上多数没有标明出处，在史料选取上多为片段式、剪裁式等二手文献，在史料诠释上或基于自身研究需要对史料过度解读，或单纯用抽象的理论硬套生动的历史，或是完全出自个人预设开展逻辑推演，以致历史文献与其所处的原初语境相行渐远。这种以论带史的书写方式是预设先验图式的唯心主义虚构，不免使结论陷入观念论之中。

第三，从人的心理出发剖析历史凸显了历史分析的主体向度，但由于所持“他者”研究视野和

① 尚庆飞：《略论国外毛泽东研究领域的“心理历史学派”》，《学术界》2008 年第 3 期。

② ［美］白鲁恂：《毛泽东的心理分析》，刘宪阁译，香港：时代国际出版有限公司，2009 年，第 225 页。

③ 萧延中主编：《外国学者评毛泽东》第 2 卷，北京：中国工人出版社，1997 年，第 264 页。

偏好而陷入英雄史观的僵局。美国学者从心理学角度，贯通式探析毛泽东走出韶山、逐步成长为新中国领袖，并在世界引起强烈反响背后的个性因素。这种历史回溯性思维有助于从横向丰富毛泽东的政治形象、理论形象和社会形象，展现马克思言说的“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”①。然而，白鲁恂等人提出诸如父权欲望心理、避免被伤害心理、俄狄浦斯情结等，企图对毛泽东一生政治实践进行完全心理归因，这种将毛泽东视为孤傲拔群的英雄的外在性历史叙事显然不合时宜。因为时间（历史与现在）和空间（中国与外国）的区隔，美国学者的心理分析忽略了研究主体与客体之间的历史记忆和情感升华。所以，作为一种具体研究方法的心理史学，在揭示历史性质和描摹肖像上只能起辅助作用。只有重视领袖个人心理与群体心理之间的互动关系，才能阐释“研究主体－主体情感－研究客体（个人与群众心理）”之间的内在逻辑关系。要言之，研究者携有的对中国人民和中华民族的情感是解码真实毛泽东形象的精神力量，脱离中国人民和中华民族、固守“他者”视野来研究毛泽东，则始终隔了一层，无法看到毛泽东是深深扎根于中国大地的人民英雄和民族英雄，因而容易陷入唯心主义英雄史观的僵局。

总体而言，美国“心理历史学派”将心理与历史相互勾连，呈现了近代中国的心理图谱。但美国学者将中华人民共和国的建立、人民民主专政制度的建立、“文革”的发动等重要历史事件，诉诸于毛泽东童年的遇挫经历和“渴望不朽”“超凡魅力”“自恋人格”等主体特质，这种思维显然将历史中的得失成败简单归因为领袖个人并进一步归因为领袖的主观意志，把领袖人物视为裁定历史走向的根本，进而演变为杰出人物决定历史发展的精英史观。习近平总书记对此有过深刻论述：“不能把历史顺境中的成功简单归功于个人，也不能把历史逆境中的挫折简单归咎于个人。”② 国际共产主义运动史也昭示我们，“全面否定苏联历史、苏共历史，否定列宁，否定斯大林，搞历史虚无主义”③是苏联解体、苏共垮台的重要原因。所以，正确评价毛泽东和毛泽东思想，必须坚持历史唯物主义的科学世界观和方法论，汲取世界社会主义运动的经验教训，历史地客观地考量毛泽东的活动和思想。

三、在毛泽东研究中坚持历史唯物主义的历史人物评价理论

当代中国与历史中国具有内在连续性，新时代学习党史、新中国史、改革开放史、社会主义发展史，离不开对以毛泽东为代表的中共重要人物的全面研究和科学评价。从学术谱系看，美国“心理历史学派”承继西方史学史和西方心理学史的思维传统和论证逻辑，并将其运用于对毛泽东的研究中，开创了国外毛泽东研究的精神分析范式。值得注意的是，该学派与西方马克思主义的人道主义倾向，尤其是精神分析的马克思主义在理论上遥相呼应，对后来学者从事毛泽东研究产生了持续影响。这其中既有如台湾学者韦政通的承继发展式研究，经由提炼“对现实的否定心理决定破坏行为”的内在逻辑，运用“心理抽象分析－历史资料佐证”的方法，将“文革”爆发归结为毛泽东个性心理中存续的破坏因子；也有如李志绥、张戎等打着“心理分析解读历史”的旗号，篡改历史事实和刻意诋毁毛泽东和毛泽东思想。从根本上讲，这是“心理历史学派”深陷“心理决定历史论”唯心主义泥潭的表现。为此，在当下的毛泽东研究中，必须坚持历史唯物主义的历史人物评价理论。

第一，历史唯物主义在考察视角上强调客观尺度但并不漠视主观尺度，这启示我们要在历史分析主导与心理分析辅助的学术综合中开展研究。出于对唯物史观的坚持和对当时独霸学界的唯心史观的批判，马克思和恩格斯的历史观将关注的中心放置在“从基本经济事实中引出政治的、法的和其他意识形态的观念以及以这些观念为中介的行动”④，但不能由此认为马恩忽视乃至否定人的主体性要素，实际上他们从未忽视人的心性、情感、欲望等因素对历史发展的作用。“重视研究人的行为与心理，以及应用现代心理学来从事这种研究，不仅与马克思主义不相矛盾，而且恰是马克思主义史学题

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 519 页。
② 习近平：《论中国共产党历史》，北京：中央文献出版社，2021 年，第 57 页。
③ 同上，第 5 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 657 页。

中应有之义”[①]。美国“心理历史学派”尽管富有见解地提出毛泽东研究的心理分析范式，但其夸大心理的“中介”作用，随意剪裁和拼凑史料，使其研究结论缺乏事实依据。这启示我们，在毛泽东研究中既要全面地、历史地分析毛泽东成为中国共产党领袖的内在缘由和历史影响，在反复勘正史料的基础上实现论从史出和史论结合，也要关注毛泽东在不同境遇下的心理摹状，从人物的性格特征、道德品质、精神气节等角度加以把握，从而全方位地呈现毛泽东的历史形象。

第二，历史唯物主义在分析主体上强调人民群众的决定作用但并不否认领袖的重要作用，这启示我们要在社会心理与个人心理的比较互动中开展研究。马克思主义经典作家既注重在整体历史中考察历史创造者及其活动，又特意从类与历史、群体与历史、个体与历史分别探讨人与历史之间的关系，如此就在理论层面上区分了推动历史发展的决定力量和非决定力量，解决了谁是历史的创造者的问题。总的来说，研究历史需要深入社会历史条件并聚焦人的行为，人的行为有个人行为与集体行为之分；研究人类各个历史时期的行为有必要研究人的心理，人类的心理有个人心理与社会集体心理之分，故对个人心理与群体心理的综合分析，更能实现由个别出发窥见群体乃至整个社会的图景和风貌，避免历史研究中的英雄史观或精英史观的解释图式。具体到毛泽东研究上，就要求我们将毛泽东个人心理分析与社会群体心理分析相连接，因为社会心理“是一定时期特定的民族、阶级或其他社会共同体中普遍流行的、共同的、典型的精神状态”[②]，对中国共产党的指导思想、路线、方针、政策的形成和发展产生了很大影响。在毛泽东研究中，要辩证地认识人民群众的社会心理和领袖的个人心理，分清人民群众的决定作用和领袖的领导作用，同时注重各主体心理的稳定性和可变性。

第三，历史唯物主义在价值导向上强调评价无产阶级领袖对于维护无产阶级政党权威的同质性，这启示我们要在马克思主义中国化主题构架中开展研究。历史唯物主义认为，评价无产阶级政党领袖不仅要站在学术高度，讲清楚历史事实、历史过程、历史规律和历史方向，更要站在政治高度，讲清楚无产阶级及其领袖如何引领历史进步。美国“心理历史学派”缺失了对中国近代史和政党史考察的重要一环，仅仅通过“理论创新”“范式转换”等方式，致力于通过史实考证和细节挖掘颠覆毛泽东的公共政治形象，在一定程度上走向了对历史的虚无。值得警惕的是，这种带有虚无主义倾向的历史观在当今全球化背景下有着鲜明的意识形态导向，通过纯粹心理分析解构中国历史真实，实质上否弃了历史和人民选择中国共产党领导的政治合法性，质疑了中国走社会主义道路的历史必然性。所以，新时代研究毛泽东和毛泽东思想，在开辟新领域和援引新方法时，也要恪守立足于客观史实基础之上的政治性原则，更要将毛泽东研究放到马克思主义中国化这一党的理论发展史主线中加以衡量。当前国内学界如陈晋、胡为雄等学者，尝试从毛泽东诗词出发，通过解读毛泽东心路历程窥见毛泽东心中的宏伟蓝图，不失为唯物史观指导下历史分析与心理分析相结合的有益尝试。

综上所述，美国“心理历史学派”开展的毛泽东研究，为反思中国既有书写中共党史和马克思主义中国化史的方式提供了参照，对纾解新时代毛泽东研究之困予以方法论启示。引介美国“心理历史学派”的研究，决不能以心理分析替代历史分析，而是要在历史唯物主义的历史人物评价理论基础之上权衡历史与心理的双重范式。这不仅关乎我们研究毛泽东及其思想的立场、观点、方法，也关乎史德、史才、史学、史识，乃至关乎如何客观看待中国共产党领导全国人民为民族复兴而奋斗的光辉历程。

（责任编辑　司　维）

① 罗凤礼：《历史与心灵：西方心理史学的理论与实践》，北京：中央编译出版社，1998 年，第 123 页。

② 张静如：《唯物史观与中共党史学》，长沙：湖南出版社，1995 年，第 135 页。

“惊异”和“热爱”的哲学地位
——张世英先生哲学观简析*

张祥龙

【摘要】张世英先生从“纵向超越”移向“横向超越”的哲学方法论转折，体现在他以“惊异”来理解哲学特点的阐释中。柏拉图和亚里士多德都主张哲学发端于“惊异”，但囿于概念化哲学的格局，无法容忍惊异这种情绪进入哲学本身。张先生呼应海德格尔的论点，认为惊异是一种横向超越的解蔽，应该贯彻到真正哲学的始终。这样的惊异打通了诗与思，因此，张先生认为哲学就是具有审美意识的惊异，我们应该追求一种“诗的哲学”。它与海德格尔论述的前柏拉图思想者们“爱智慧”的思想意趣相通，是中国古代哲学中民胞物与、万物一体的深邃哲理在当代的创造性生成。中国古代的儒家哲人也看重两种情绪的揭蔽功能，即忧惧和亲爱。只有在忧惧中，才可以直感到天道的特性，激发出原本的德性思考。而只有在亲亲之爱的兴发中，才可同时体验到忧惧和喜乐，让思想进入诗意盎然的仁道和泛爱万物的高明境界。

【关键词】横向超越；惊异（θαυμάζειν，Erstaunen）；情绪（πάθος）；一即一切（Ἓν Πάντα）；热爱/亲爱（φιλεῖν）

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0074－08

作者简介：张祥龙，（北京 100871）北京大学哲学系教授。

一、引子：张世英先生的哲理新境

张世英先生的思想历程，活生生地展现出中国现代哲学的一个重要转折，即从跟随传统西方哲学的思想范式，转到通过当代西方哲学的新视野而重新理解中国自家哲学。体现这个转折的著作，比如《进入澄明之境——哲学的新方向》和《哲学导论》，都以各自的方式清楚地表明了张先生思想转变的方法轨迹，即从“纵向的超越”转向了“横向的超越”①。

“超越”意味着当事人不满足于局部的、实用的关怀和认知，而要超出之，获得根本性的整体领会。“纵向”与“横向”则指不同的超越方法。所谓纵向超越，说的是从具体的东西向上抽象以达到普遍性，即以主客二分为起点、专注于抽象概念和在场之物的哲学方法；而横向超越，意指关注“境”（情境、语境、时境、生境）、找到在场与不在场（无、隐蔽、过去）交融的方法②。前一种方法导致了统治西方两千多的“概念哲学”③，使得哲学思想具有外在性、对象性、抽象性④；后一种方

---

* 2020 年 9 月 10 日，张世英先生于北京逝世，享年百岁。我上北大本科时，曾选修张先生讲授的黑格尔逻辑学课，留学归来后又是他在北大外哲所的同事，并与他有过学术和思想的交流，深为敬佩他对哲学新境界的真诚追求和不拘现成的内在思想活力。谨以此文追念他老人家！

① 张世英：《进入澄明之境——哲学的新方向》，北京：商务印书馆，1999 年，第 8—10 页。

② 同上，第 8—10 页

③ 张世英：《哲学导论》，北京：北京大学出版社，2008 年，导言第 5 页。

④ 张世英：《进入澄明之境——哲学的新方向》，第 51 页。

法则是“超越主客关系的合一或物我交融”的渠道[①]，它在当代西方哲学和中国古代哲学中占主导，但各有特点。张先生最为认可当代西方哲学这种经过概念哲学或主客二分洗礼的后概念化哲学，认为只知追求“最普遍规律”的概念哲学已经或应该“终结”了；而中国古代哲学则需在经历主客分离思想即科学和概念哲学的粹炼后回复本性，获得自己在当代生活世界中的诗意境界、“民胞物与”的精神和“万物一体”的见地[②]。

可见，张先生对当代西哲的汲取有整体视野中的方法自觉，不同于那些仅仅因为对某一当代西方哲学学派的研究而获得的认知。在这类研究中，有的甚至因自己理解的偏差（往往源自当事人依然持有的主客二分方法）而导致偏离和肤浅化，比如胡适对当代西方哲学流派之一实用主义的研究就未得其真谛，常常沦为实证主义，缺少以上所述的第二种方法的特质。而张先生对中国古代的哲理境界的回归，更让我们看到当代中国哲人的反省、再创的能力。20 世纪 80 年代以前，张先生的哲学兴趣和所用方法，比如他为人所知的对黑格尔乃至新黑格尔主义的研究，基本属于上述的纵向超越的方法论范围。而改革开放以来，张先生的哲理研究的重大转变，既与新时代的自由空间和信息交流有关，但更重要的原因应该归为他的思想素质和敏锐感受力，因为经历了同样的开放时代的许多其他哲学研究者们，并没有发生如此自觉和深刻的内在转化，特别是方法上的自觉转化。

在张先生的这个转折中，我们可以清楚地感到海德格尔及相关哲理思潮的影响，这从他的书中对于海德格尔的频繁正面提及，对海氏（及相关哲学家比如约翰·萨利斯、奥托·柏格勒）的观点和著作的多次征引，尤其是他对海德格尔的高度评价——比如视他为“划时代人物”[③] ——中可以见得。以下将通过审视他的哲学观，来深入理解张先生的这个转折。为了在有限篇幅中看出其中的思想脉络，将集中于两个词及它们牵涉的思路。这两个词就是“惊异”和“热爱”，西方古典哲学家们用“惊异”来说明哲学的开端，而张先生、海德格尔等横向超越的哲人则有深一层的看法，并牵涉出“热爱”（爱智慧之爱）的思想含义。由此，我们也就可以更进一步，以它们为桥梁来重新理解中国古代哲学，特别是儒家哲学。

二、哲学的开端是惊异

不少西方哲学家如罗素认为哲学的特点是提出最有普遍性或整体性的问题，比如“世界从哪里来”“什么是人生的目的”“我是谁”，并找到最普遍的规律以应答之。然而，为古希腊乃至整个西方传统哲学建立范式的两位大哲学家，即柏拉图（《泰阿泰德》）和亚里士多德（《形而上学》）都有更深一层的说法，即人之所以能够提出普遍性问题，是由于他们对世界的存在产生了惊异（θαυμάζειν，Erstaunen，Verwunderung，wonder）之心。亚氏说：“古今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异。”（《形而上学》982b12－14）[④] 而惊异处于无知和有知之间——“惊异于种种迷惑的现象”（《形而上学》982b15），可以说是人们感受到自己的无知而想去认知（“想脱出愚蠢”）（《形而上学》982b20）的中间状态。

这就不同于一般的求知，也不等同于对最普遍问题的求知，因为惊异中已经含有情绪（πάθος，Stimmung，Passion，emotion），使人即便在迷茫中也可能被触动而产生迷惑、不安乃至惊悚，于是开始揭开遮蔽，进入未知和已知交缠的发端状态。如张先生所说：“惊异像牛虻一样，有刺激人想摆脱无知而求知的作用。”[⑤] 海德格尔注意到具有惊异意识和后来失去这种意识的哲学活动的区别，所以在《什么是哲学?》中写道：“希腊思想家柏拉图和亚里士多德早就注意到，哲学和哲学活动属于人

① 张世英：《哲学导论》，导言第 6 页。

② 同上，导言第 5、8、10 页。

③ 张世英：《哲学导论》，第 8 页。

④ ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1981 年，随文注给出该书边页码，即学术界常用的统一页码；张世英：《哲学导论》，导言第 2 页、正文第 128 页。

⑤ 张世英：《哲学导论》，第 128 页。

的那个向度，即我们称之为调音（在合辙状态和定音状态意义上）的那个向度。”[①] 这引文中的三个词——“调音”（Stimmung）、“合辙状态”（Ge－stimmtheit）、“定音状态”（Be－stimmtheit）——都是一个词的变奏，即“Stimme”（动词为“stimmen”）[②]，其义为“（说话或唱歌的）声音”“相称”“相符”或“投票”。海德格尔注意到，自前柏拉图的“纯思想者”发展而来、正在构建西方正宗“哲学”的这两大哲学家，还没有完全丧失前辈们的这样一个见地，即哲学活动首先不是科学化、完全对象化的认知，而是一种**原本的响应**（Ent－sprechen）**声音**，即 Stimme 的**能力**[③]。也就是说，它首先不是在人的认知“相符”于外物的这个意义上的科学活动，而是意味着一种原初的倾听与应和，或者说是内在的纠缠、震颤、觉知与合声，即人对于“存在者之存在”（das Sein des Seienden）的响应。这正是惊异的本义，“惊讶是一种调音，在其中，希腊哲学家获得了与存在者之存在的响应”[④]。

这种存在者之存在——注意它本身就在调音合辙——还根本不是什么外在于生存调音的东西，而首先是一种“劝说”（Zuspruch，鼓励、赞许）[⑤]，也就是希腊人心目中的逻各斯。而倾听到它不只是接受一种信息，而是（被）兴发和响应，也就是“在合辙状态［被调音］和定音状态［去调音］意义上”的调音，所以哲理纯思想和哲学活动一开始要表现为诗和对话。这就说明，哲学，更不用说纯思想，一开始必有兴发与情绪，而这就是惊异。“作为πάθος［情绪］，惊讶乃是哲学的ἀρχή（开端）。”[⑥] 但惊异这种情绪不是“现代心理学意义上”[⑦] 的，也就是说，不是仅仅主观意义上的，而如张先生所说是“超越主客二分”[⑧] 的。

三、惊异只是哲学的开端还是持续地支配着哲学？

正是由于哲学的开端是惊异这种情绪，这个开端在西方哪怕是大哲学家那里也就只是开端，因为他们心目中的哲学本身只能是概念化的，根本没有情感的地位。在他们构造的“纵向的”概念体系中，无法容忍像惊异这样掺杂着非理性因素的东西。张先生与萨利斯一样，注意到亚里士多德讲惊异为哲学开端时（《形而上学》982b12），只讲到它的“‘现在’与‘过去’”（即上引吴氏译文中的“古今来”），而不言及其“将来”，其原因就在于“亚里士多德认为知识追求必然引导到惊问开始时的‘反面’（《形而上学》983a15，19），即不再惊异、不再无知”[⑨]。

张先生通过阐述他所熟悉的黑格尔的相关观点，来找到这种始热后冷的原因和后果。他引述黑格尔的话：“直观只是知识的开端。亚里士多德就直观的地位说，一切知识开始于惊异（Verwunderung）。在这里，主观理性作为直观具有确定性，当然只是未规定的确定性；在此确定性中，对象首先仍然满载着非理性的形式，因此，主要的事情乃是以惊异和敬畏来刺激此对象。但哲学的思想必须超出惊异的观点之上。”[⑩] 张先生认为，黑格尔将惊异只看作未得到思想规定的直观，而且是对象化的感觉直观，是“非理性的”，因此“否定之否定”——即黑格尔那里的“思想规定”——的辩证逻辑必然要将惊异这种仅止于“刺激”的东西抛在开端处。“在他［黑格尔］看来，惊异只属于直观这个初级认识阶段（他干脆把亚里士多德的惊异界定为直观的地位），一旦认识越出了直观的阶段，惊异也就结束了。而且黑格尔非常强调认识进展过程中的否定性的作用，认为‘推动知识前进的，

① ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996 年，第 602 页。

② Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen: Günther Neske, 4 Auflage 1966 (1 Auflage 1956), S. 23 – 24.

③ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 597、599 – 601 页；Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 16, 19 – 22。

④ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 603 页；Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 26。孙周兴的译本将θαυμάζειν或 Erstaunen 译为“惊讶”，而不是其它译文中的“惊异”。本文采用“惊异”的译法。

⑤ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 601 页；Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 22。

⑥ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 602 页；Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 25。

⑦ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 603 页；Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 26。

⑧ 张世英：《哲学导论》，第 131 页。

⑨ 同上，第 129 页。

⑩ 同上，第 130 页。

不是惊异，而是否定性的力量’。这就比亚里士多德更进一步把知识、哲学的目的与惊异对立起来了。”① 说得很对，黑格尔已经基本丧失了柏拉图和亚里士多德那里还残存的“调音”见地，将惊异只归于他心目中的盲目直观，因而与知识和哲学没有什么正经的相关性。

在这个问题上，张先生完全赞同海德格尔的观点，即惊异既非仅仅主观的，也非可对象化的，它是超出主客二分的兴发式的调音。这种调音作为对“存在者之存在”的“劝说”或“鼓励”的应答，**应该贯彻真正哲学的始终**。张先生通过萨拉斯引用《海德格尔全集》第 45 卷中的话：“说哲学开始于惊异，意思是：哲学本质上**就是**某种令人惊异的东西，而且哲学越成为它之所是，它就越是令人惊异。”② 张先生让我们看到，海德格尔明确地告诉我们，惊异不只是哲学的开端，而是哲学的本质，因此必在哲学中持续。“惊讶承荷着哲学，贯通并支配着哲学。”③ 而且，海德格尔把希腊文的“ἀρχή”一词就理解为支配性的持续④，“惊讶是ἀρχή［它又是泰勒士开始讲的‘本原’］——它贯通于哲学的每一个步骤中”⑤。情况既然是这样，即惊异作为哲学的本质与哲学共始终，那么越是真正的哲学，就越会令人惊异。

四、具有审美意识的诗意哲学

从读解海德格尔的这些文本及他人对它们的诠释中⑥，张先生得出这样一个结论，即不仅“哲学本质上应具有审美意识的惊异”，而且哲学就应该是“有审美意识的诗的哲学”⑦。上文已经阐述了这里讲的“惊异”与哲学的本质联系，但“诗”或“审美意识”是怎么回事？它与惊异是什么关系？实际上，上文讲哲学的调音向度时，已经隐含地触及到这个关系，但还需进一步探究。

张先生用海德格尔的话来说明他的观点。除了引述并阐发以上第二节涉及的那些内容之外，他还写道：“海德格尔说：‘哲学就是与存在者的存在相契合。’⑧ 又说：‘诗人就是听到事物之本然的人。’⑨”⑩ 那么，诗人所听到事物之本然，与契合于、响应于存在者之存在——即作为调音的惊异⑪——有何关系呢？当然有，但不是平行关系，而是源与流的关系。

以上第二节引用了海德格尔《什么是哲学?》的话，说惊异是一种情绪（πάθος）。但海德格尔就在此文本的前部展示了，对于古希腊人来说还有一种更原本的情绪，那就是对智慧的热爱。众所周知，“哲学”（φιλοσοφία）意指“爱智慧”（φιλο-σοφία），但这种爱在柏、亚建立的西方哲学范式正式出现之前就已经有了，表现为“更伟大”的纯思想（Denken）。“赫拉克利特和巴门尼德还不是哲学家。为什么不是呢？因为他们是更伟大的思者。”⑫ 他们之所以更伟大，是因为他们对智慧的热爱表现得更纯粹。“在赫拉克利特意义上，φιλεῖν，即热爱［lieben］，意味着：ὁμολογεῖν，以逻各斯说

---

① 张世英：《哲学导论》，第 130 页。

② 张世英：《哲学导论》，第 134 页；Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, *Gesamtausgabe*, *Band* 45, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1984, p. 163。此话的原文是：“Die Philosophie entspringt aus dem Er – staunen, heißt: Sie *ist* etwas Erstaunliches in ihrem Wesen und wird um so erstaunlicher, je mehr sie wird, was sie ist.”

③ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 602 页；Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 25。

④ 张世英：《哲学导论》，第 134 页。

⑤ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 603 页；Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 25。

⑥ 张先生在这个问题上主要参阅了两本书：(1) John Sallis, *Double Truth*, Albany, New York State: State University of New York Press, 1995; (2) *Reading Heidegger: Commemorations*, ed. by John Sallis, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

⑦ 张世英：《哲学导论》，第 134、133 页。

⑧ 孙译：“哲学就是响应于存在者之存在。”(See Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 23.)

⑨ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, *Gesamtausgabe* , *Band* 39, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1980, S. 201.

⑩ 张世英：《哲学导论》，第 134 页。张先生是从 *Reading Heidegger: Commemorations* (S. 185) 上转译此引文。

⑪ 本文第二节引用了海德格尔的一段话，表明作为调音的惊异是对存在者之存在的响应：“惊讶是一种调音［Stimmung］，在其中，希腊哲学家获得了与存在者之存在的响应［Entsprechen］。”(［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 603 页；Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 26。)

⑫ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 596 页；Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 15。

话的方式去说话，即响应于逻各斯。这种响应就是与σοφόν［智慧］相协调。协调［Einklang，齐唱、齐奏］就是ἁρμονία［联接、接合；天命；调整（琴弦）；声调］。一个生命［Wesen］与另一个生命交互结合起来［wechselweise sich fügt］，因相互占有［zueinander verfügt sind］而原始地相互结合起来——这种协调或齐唱就是赫拉克利特所说的φιλεῖν，即热爱的特征。”①

这热爱（Lieben，φιλεῖν）之所以能够与智慧（σοφόν）相协调和齐唱，是由于此“热爱的特征”即“相互占有式地、原始地相互结合”也是智慧的特征。“σοφόν［智慧］说的是：‘Ἓν Πάντα’，即‘一（是）一切”。”② 所谓“一（是）一切”，如张先生所言，“如果可以用一句中国哲学的术语来说，［这种‘一即一切’的］‘智慧’颇有些类似‘万物一体’。所以‘爱智慧’在赫拉克利特那里，就是指人对万物（一切存在者）合而为一的一种和谐一致的意识。”③ 这样的万物一体的智慧，与生命体相互占有和原始结合的热爱是一个思路，因此“热爱智慧”可说是自协调的合唱。

如果将这个思路移至存在问题就可以说：“存在**是**（*ist*）存在者。在此，‘是’当作及物动词来使用，其意如同‘聚集’（versammelt）。存在把一切存在者聚集起来，使存在者成为存在者。存在是聚集——即Λόγος（逻各斯）。”④ 这并不是说存在是一个高于存在者们的聚集者，而是说存在意味着一切存在者“相互占有式地、原始地相互结合”的、“一即一切”的这种原关联。用量子力学的术语则可说，存在是存在者们在“坍缩”前的相互“叠加”和“纠缠”的“非定域”（non－local）关联。

由此才会有惊异，“正是存在者被聚集于存在中，存在者出现在存在的显现中这回事情，使希腊人惊讶［即惊异］不已”⑤。然而，“智者”（可理解为让智慧对象化者）总要将此智慧“知性”化，并“放到市场上去兜售”，所以那些继起的哲学家就要“拯救”此智慧，因而有了“对σοφόν的思慕”，乃至“对σοφόν的欲求”，“于是热爱不再是一种与σοφόν的原始的协调，而是一种对σοφόν的特别的欲求，所以，热爱σοφόν就成了‘φιλοσοφία’（哲学）”⑥。海德格尔这里是在狭义上使用“哲学”（φιλοσοφία），意指从柏拉图、亚里士多德正式开始到黑格尔的传统西方哲学，而张先生做哲学导论的时候显然是在广义上使用这个词，让它包含了前柏拉图的和后黑格尔的哲理思想。在这个意义上，张先生写道：“海德格尔显然把哲学与诗结合成了一个整体，诗的惊异就是哲学的惊异，都是指人与存在相契合的‘心境’或境界。惊异在海德格尔这里完全成了哲学和审美意识的灵魂与本质。”⑦ 从上面的讨论可知，这引文中“诗的惊异”也可以看作是与智慧合唱、协调的“热爱”（Lieben，φιλεῖν）。

在张先生引用过的《海德格尔全集》第 39 卷中，海德格尔追随荷尔德林，将诗人称作“半神”（Halbgott），也就是位于神和世人之间的倾听本源（Hören des Ursprungs）者⑧。神以怜悯的方式来听，海德格尔称之为“Erhören”，即应许之听，由此而将本源释放出来满足人的需要；世人则以“不能听到”（nicht－hören－können）的方式听，是为“Überhören”（漏听、没听见、听腻了）⑨。两者一高一低，但都听不到本源自身（Ursprung sich selbst）的声音，只是一个以赐予的方式，另一个以遗忘的、逃避的方式而对本源失聪罢了⑩。诗人的听既不是神的应许之听，也不是世人的漏听，“他的倾听承受着这受到约束的本源的极可怕性（hält der Furchtbarkeit des gefesselten Ursprungs stand）。这

① ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 594—595 页；Martin Heidegger，*Was ist das－die Philosophie？*，S. 13。此段译文，主要是其后半段，根据德文原文做了调整。
② ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 595 页；Martin Heidegger，*Was ist das－die Philosophie？*，S. 13。
③ 张世英：《哲学导论》，导言第 3 页。
④ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 595 页；Martin Heidegger，*Was ist das－die Philosophie？*，S. 13。
⑤ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 595 页；Martin Heidegger，*Was ist das－die Philosophie？*，S. 14。
⑥ ［德］海德格尔：《海德格尔选集》，第 595、596 页；Martin Heidegger，*Was ist das－die Philosophie？*，S. 14。
⑦ 张世英：《哲学导论》，第 134 页。
⑧ Martin Heidegger，*Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*，*Gesamtausgabe* ，*Band* 39，S. 196.
⑨ Ibid.，S. 200.
⑩ Ibid.，S. 200－201.

个承受着的倾听就是酷爱（Leiden，痛苦、激情、热爱）。而酷爱是半神［即诗人］的存在”①。诗人的存在或本性就是酷爱，或承受着痛苦和可怕的源热爱。通过这种承受着的倾听，也就是痛苦之爱，诗人听到了本源性的本源（der ursprüngliche Ursprung，源本源），即那样一种本源，它还被约束在刚起跳（Anspringen）但还没有跳出而断裂（noch nicht springenden）的状态，所以还是那保持着自身完整性的本源（Ursprung noch ganz bei sich selbst），“诗人听到的就是这个本源”②。哲学家通过惊异是否能听到这样的源本源，就要看其能否从惊异回溯到酷爱。如果这事成就了，那么张先生讲的“诗意哲学”也就得到实现。

五、中国古代哲学中的忧惧

如果在张先生的意义上来使用“哲学”（其中包括海德格尔讲的纯思想）这个词，那么我们的确可以有内在根据地谈论“中国哲学”。它既不会限于冯友兰等学者心目中的按科学和逻辑的概念所形成的中国哲学，也不会散漫到把什么文化的东西都放到哲学之中，以至于讲起“旅游哲学”“餐饮哲学”。中国哲学的逼真形态，同样是在情绪兴发中倾听源本源（der ursprüngliche Ursprung）之学。

那么，在中国古代哲学中是什么样的情绪使人不甘世俗而被惊醒呢？首先是“忧惧”或“忧患（意识）”。《周易·系辞下》曰：“作《易》者，其有忧患乎？”的确，整部《周易》充满了这种情绪，“惧以终始”③，因为“天”“天命”“天道”或对中国古人而言的源本源，没有可以遵守的常规，“天命靡常”（《诗经·大雅·文王》），不能以任何对象化的知识来测度；所以要听到天的声音，只靠祭天崇礼是不行的，“上天之载，无声无臭”（同上）。但这天也不是任性的主宰，“聿修厥德，永言配［天］命”（同上）。可是，如何修德以配天命呢？这天命不是“靡常”的，因而让所有依凭现成者的努力几乎无效吗？在这个显意识和因果化理智失效之处，人的自发情绪或情感却还可以前行。“忧惧”所提示的，或在这种临危恐惧而生的忧思中，或可听到无声之音，并以身心与之共鸣和协调，则可能化险为夷。“夕惕若厉。无咎。”（《周易·乾·九三》）

《周易·系辞下》的一段话总结了这几层意思：“《易》之为书也，不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧。又明于忧患与故。无有师保，如临父母。”《易》离我们不可远，因为一旦远了，就会将它当作传授占筮或道德知识的书来看待，也就体会不到其中的“道”或“天道”的微妙。这道屡屡迁移、变动而无定居，因为它的发生和维持结构乃阴阳刚柔、互补对生、生生不已，以至于追寻此道的卦爻之象并非象征某些现成者，而是周流六虚、上下无常，因而不可为典要，也就是不能将此《易》结构当作某种最高的原则和纲领。但就在这阴阳的刚柔相易（阴阳爻的交换、转移、变易）中，有那仅仅适合于此变易、也就是“唯变［变爻］所适”的“响应”式的认知产生，呈现为“度”，即阴阳相交而成韵的尺度。

更具体地讲，此度要在“出入”的变易中达到，并与“惧”（恐惧、畏惧）有内在关联。“其出入以度，外内使知惧”中的“出入”与“外内”互文，不仅“出”与“外”、“入”与“内”相关近义，而且“度”与“惧”与它们都相关。韩康伯曰：“‘出入’犹行藏，‘外内’犹隐显。”④“外”指显现，“内”指隐蔽；所以“出”就是从隐蔽处“行”到“外”边，而“入”就是从显现处返回或“藏”身到“内”里来。为何在此“出入”中会产生超规律的“度”呢？因为“外内”或“显隐”的天然结构使人“知惧”，由此而感受到先于“典要”的东西。那为何“外内－显隐”会让人畏惧呢？因为其中“内”“隐”的那一维，就如上面引用的“上天之载，无声无臭”的那层隐藏着的天意，使任何现成者都失效，以至于每一次形成尺度都要从隐到显、从内到外地生成，或者说是隐

① Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, *Gesamtausgabe* , *Band* 39, S. 201.

② Ibid. , S. 201.

③ 胡远濬曰：“《诗》三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’；《易》六十四卦，一言以蔽之，曰‘惧以终始，其要无咎’。”（《劳谦室易说·读易通识》引自《周易》，杨天才、张善文译注，北京：中华书局，2011 年，第 641 页。）

④ ［清］李道平撰、潘雨廷点校：《周易集解纂疏》，北京：中华书局，1994 年，第 667 页。

显、内外交织着生发出来，唯变所适，没有什么预先的规定、后门、权势可用，所以让当事人知道畏惧、戒惕，于是以其全部身心投入其中，感受到阴阳变易的尺度。只有在此“惧”中，才会有“度”。

“明于忧患与故”的“明于忧患”既可以解释为“明察忧患”（此为不少注家的看法），又可解作“从忧患中得到明察”，就如同“青出于蓝而胜于蓝”中的两个“于”（於）字，意向相反。根据上下文及《易》作于忧患的意思，本文取第二种诠释，于是此句可解为“对易道的明察缘自忧患及其事故”。如果是这样，那么就“无有师保，如临父母”。出自忧患恐惧的易道理解是非理论和非对象化认知的，所以其发生就无需“师保”、但有“父母”，不仅因为这里“父母”可看作阴阳之天父地母，而且就在与生身父母的源关联之中，也会产生丰富的非对象性明察。

六、儒家哲学中的忧与爱

由于这个大背景，在儒家传统中，对于“忧惧”就有了两种对立而又互补的态度。一种是主张“不忧”“无忧”，如“仁者不忧”（《论语·子罕》）、“君子不忧不惧”（《论语·颜渊》）、“在下位而不忧”（《周易·乾·文言》）、“无忧者，其惟文王乎”（《礼记·中庸》）。另一种则说圣人、仁者、君子“有忧”“明于忧”，这点上节已经反复征引和阐述，关键在于是什么样的忧。前一种是对象性的忧，也就是担忧于某种对象的缺失；而后一种是非对象性的忧，比如面对不可测之天命的忧。这个区别在“君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》）这样的表述中得到直接呈现。非君子为了个人钱财的缺失也就是贫穷而忧，君子不忧于此，而只担忧大道不行于世间。而后一种忧的非对象性也就是不忧于现成者，使之与乐和爱内在相关。“乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。”（《周易·系辞上》）

孔子“乐以忘忧”（《论语·述而》），颜渊“一箪食、一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”（《论语·雍也》）。此孔颜之乐的根子在于“能爱”，“唯仁人为能爱人”（《礼记·大学》）。而能爱的源头在于亲爱，也就是儒家的源本源“亲亲”：“仁者，人也，亲亲为大。”（《礼记·中庸》）“亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心》）亲亲之所以堪做源本源，因为它对于人而言最为天然自发，无论是慈爱还是孝爱，皆是“先天而天弗违，后天而奉天时”（《周易·乾·文言》），实则是先天与后天交织共构的人类本性，以家化代际时间的形式而显示出来。这亲爱使人既能喜乐，亦能忧惧。“子曰：‘父母之年不可不知也，一则以喜，一则以惧。’”（《论语·公冶长》）父母之年在孝子女的意识中，同时是喜（父母年高得寿）和惧（父母年高而趋近死亡）；他或她之所以能够对父母之年同时产生喜惧之情，因为他（她）们亲爱或热爱（φιλεῖν, lieben）其父母。父母对于子女也是这种喜忧参半，“父母唯其［子女］疾之忧”（《论语·为政》），可见亲亲这种原发“情绪”（πάθος）也是一种痛苦之酷爱（Leiden），人们凭借它而听到“源本源”（der ursprüngliche Ursprung）的呼声与谐音，也就是听到自己的天良之音乃至天道阴阳的和声，庄子称之为“天籁”（《庄子·齐物论》）。

明代大儒罗近溪形容此爱最为亲切：“赤子出胎最初啼叫一声，想其叫时只是爱恋母亲怀抱，却指着这个爱根而名为仁，推充这个爱根以来做人，合而言之曰：‘仁者人也，亲亲为大。’若做人的常是亲亲，则爱深而其气自和，气和而其容自婉，一些不忍恶人，一些不敢慢人，所以时时中庸而位天育物，其气象出之自然，其功化成之浑然也。”[①] 罗子讲的“啼叫”中的“爱恋母亲怀抱”，既是痛苦也是欢乐，既是先天也是后天，自发浑沦，实乃人类之源爱或爱源，所以被称为“爱根”。至于仁爱、对智慧之爱、对神之爱、民胞物与之爱，虽然宏大高远，却也只能“指着这个爱根”来成其爱、来“位天育物”，与天道本源相通相和。

此亲亲之爱与海德格尔讲的诗人之酷爱、思者之智爱，虽有相通之处，但毕竟有重大不同。后者即诗思之爱的直接体验者，是个人；而前者即亲亲之爱的体验者，则不止于个人而在亲人之间。海氏

① ［明］罗汝芳撰，方祖猷、梁一群、李庆龙等编校整理：《罗汝芳集》，南京：凤凰出版社，2007 年，第 74—75 页。

阐发的诗－思之爱，位于神爱与世人物爱之间，可称之为“半神”者对于源本源之爱，极为稀少。而亲亲之爱则全属于人间，为人人所共有，就是源本源之爱。它虽与赤子之身不可分，与人生实际经验、首先是家人经验共起伏，但其纯真性和可升华性，也就是提升自身境界的潜能，成仁取义的趋向，并不输于诗思酷爱。罗子称其为“赤子之心”：“天初生我，只是个赤子，而赤子之心却说浑然天理。”“真是继之者善、成之者性，而直见乎天地之心，亦真是推之四海皆准，垂之万世无朝夕。”[①] 由此看来，在尼采、海德格尔等人那里发生的从“纵向超越”向“横向超越”的转向，在华夏的儒家这里是更加彻底化，因为诗人与世人的纵向隔膜，已在赤子之心与世俗之心的毕竟一体的区别中被横向超越化。

七、结　　语

张世英先生认为，哲学的基本思想方法应该从传统的纵向超越转向横向超越，也就是从概念化、普遍化和主客二分化的方法转向境域化、显隐交融化和审美诗化的方法。而能说明这种转化的一个范例，就是西方哲学家们对“惊异”与哲学的关系的看法。为了显示它，张先生利用了海德格尔的阐述。由此，就在希腊思想刚刚进入纵向超越的哲学之际，柏拉图和亚里士多德这两位建立研究范式者都提出，惊异是引起哲学活动的开端。他们的看法来自更古老的热爱智慧者们的思想，而不同于后来将哲学完全概念理智化的主导倾向。惊异是一种揭蔽式的、而非仅仅心理意义上的情绪，它使得即便陷于迷途的人们也能在某些机缘中被震惊，感到自己的无知而去求知。但这两位哲学家毕竟是纵向超越式哲学的大师，不能容忍这样的情绪深入哲学腹地，所以都否定惊异对于哲学本身的意义。海德格尔则在惊异中看出哲学本该具有的思想素质，即对于源本源（存在者之存在的劝说或逻各斯）的响应，所以惊异（去蔽而揭示真理）不止于哲学的开端，而应是主导哲学、贯通哲学始终的本原动力和理解形态。

海德格尔指出，还有一种比惊异更原本的思想情绪——对智慧的热爱，主导着前柏拉图的古希腊思想者。这种智慧体现为“一即一切”的洞察，而只有诗人式的酷爱——让万物和生命相互占有式地结合起来的情感——能够与之共鸣。张先生从中看出了华夏的民胞物与和万物一体的睿智和哲理境界，所以提出“具有审美意识的诗意哲学”的哲学观。这种哲学观既响应本源，也在某种程度上响应着人类历史所朝向的实际。传统那种通过概念化、体系化、力量化和操控化的抽象而形成的金字塔结构，正在丧失活力和控制力，而横向超越的“网”“境”“叠加”“（非定域）纠缠”等思路和实践，却在日新月异地发端和扩展，并在老结构失控处维持着一种横向的秩序。当然，这种现实中是否有张先生憧憬的“审美意识”和“诗意”，还是大成问题的。

如果我们遵循张先生的思路，在广义上使用“哲学”这个词，让它也包含海德格尔所谓的纯思想，那么就可以在中国古代哲学特别是儒家哲学中看到两种情绪，即忧惧和亲爱（亲亲）始终发挥着开启和引导的作用，甚至（就亲爱而言）具有源本源的地位。忧惧让人感受到天命的深邃难测，唤起至诚意向，从而听到天道的无声之音。而忧在儒家那里的两面性——“君子忧道不忧贫”——引出乐的同等地位，并在爱、首先是亲爱那里找到自己的本源。只有亲爱使人可以对亲人同时又喜又忧，让赤子之心直现天理。而诗人和真正的哲人，即不失其赤子之心者。总之，哲学在横向超越的视野中，既是惊异之学，又是诗化思想之学；既是忧惧之学，又是亲亲而仁、万物一体之学。用罗近溪的术语和思路来讲就是：亲爱生成赤子之心，而赤子之心就是天地之心。

（责任编辑　行　之）

① ［明］罗汝芳撰，方祖猷、梁一群、李庆龙等编校整理：《罗汝芳集》，第74、73页。《周易·复·彖》曰：“复［生生爱意的回旋复现］，其见天地之心乎?”

奥卡姆对决定论难题之解决
——其自由意志论之探源

江　璐

【摘要】古希腊流传下来的决定论难题，在奥古斯丁那里体现为上帝之预知和预见与人的自由意志之间的兼容性问题。中世纪哲学家们试图从哲学上来阐述此兼容性，奥卡姆则在逻辑分析的基础上，提出以自由意志的内在偶然因果性为核心的解决方案。这建立在他关于自由意志的形而上立场之上，他认为自由意志是一种理性行动者所拥有的以偶然的方式进行运作的能力。他关于自由意志的这一观点，可以追溯到亚里士多德、古代的亚里士多德诠释传统、中世纪方济各哲学家们对奥古斯丁关于自由意志学说的进一步发展，以及司各脱关于自由意志的针对相反事件的能力的学说。司各脱的意志之偶然性的学说在奥卡姆那里得到保留，但在逻辑分析上，他驳斥司各脱的“本性的瞬间”的概念。通过对这几条发展线索的分析，可以更充分地理解奥卡姆关于决定论难题的讨论。

【关键词】决定论；道德心理学；自由意志；偶然性；奥卡姆
中图分类号：B503.24　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0082－08

作者简介：江　璐，（广州 510275）中山大学哲学系副教授。
基金项目：教育部人文社会科学研究青年基金项目“人格、自由和尊严，‘Persona’概念在中世纪的发展”（16YJC720009）

一、中世纪决定论与自由意志问题的源起和分析

自奥古斯丁在其《论自由意志》（*De libero arbitrio*）一书中讨论了人之自由意志和上帝之预知（prescientia）与预定（predestinatio）之后，关于人的自由意志的讨论就成为中世纪神学和哲学的一个重要主题。一方面，这一问题有斯多亚哲学的色彩：斯多亚哲学家们提到命运之必然性和人之自由意志间的张力与冲突，在斯多亚的命运决定论背景下，人的自由就只能是一种顺应命运的自由[①]。另一方面，这一问题在基督教背景下获得更大的复杂性：奥古斯丁在后来针对此书添加的《更正》（*Retractiones*）中补充到，他撰写这部著作的目的是为了驳斥摩尼教徒，他们否认恶来源于意志之自由选择，而是认为有一个永恒不变的恶的本质为恶的来源[②]。但人的自由意志与正义的概念密切相关，只有在人的行为可以归责到人自身的自由意志之上的时候，人最终所受的惩罚和奖赏才会是公正的（*De libero arbitrio*，II，1）。第三卷中，奥古斯丁复述了上帝之预见与人之自由意志间的张力问题：如果上帝预知到人未来的意志之选择，那么此选择出于必然，或许可以得出人缺乏意志自由的结论。对此，奥古斯丁驳斥说，即便意志所意愿的是上帝所预见到的，它仍然必须藉着自身的能力来进行意愿活动，从而无法推卸人藉着意志的选择对其自身行为所要负的责任。奥古斯丁在此的立场归根结底

① 参见汪子嵩、陈村富、包利民、章雪富：《希腊哲学史·第4卷（上）》，北京：人民出版社，2010年，第530页。
② ［古罗马］奥古斯丁：《论自由意志》，成官泯译，上海：上海世纪出版集团，2010年，第189页。

是一种兼容主义（compatibilism）的立场：上帝所预知的将会必然发生，然而我们的意志仍然是自由的并受我们自身支配（*De libero arbitrio*, III, 3, 8）。他进一步对“预知”和“发起”进行区分，上帝的预知并非是人之行为的发起因[①]。在他看来，人的意志“就其自身而言”（secundum se）就具有意愿的能力，尽管它并不一定具有实现其所意愿的目的的能力[②]。从而可得出，人总是有能力自由地去意愿的，即能够自由地发起意愿活动（volition），这与人最终是否能够实现所意愿的目的并不相关。也就是说，在奥古斯丁看来，人的意志总是自由的并受自身支配的。因而，意志的自由与上帝的预知，在奥古斯丁那里并不相互排斥。

那么，意志自由与预定是否也是兼容的呢？预定与预知的区别在奥古斯丁的后期作品中得到讨论，人并非是藉着人自己的善功或恶行而掌控自己的命运，这是藉着上帝的拣选预先定下的，从而“预知”也是“预定”[③]。在《上帝之城》中，他复述了西塞罗的《论预言》（*De Divinatione*）里记载的驳斥神之预知的论述：此论述从预知推导出一个预先就确定了的所有原因的秩序，得出一切事物的发生皆为必然的结论。西塞罗认为，如不接受此结论，就必须驳斥存在着预知的前提。奥古斯丁并不接受这种驳斥前提的做法，他的解决方案在于确定“必然”（necessitas）的含义：“必然”在他的理解下与“被迫”同等含义，指“不受我们所支配”。当我们有意志活动的时候，我们就支配着意志，这就并非受迫。意志活动却是藉着我们自身的支配才发生的，即为自由或自发的，因而不能在上述意义上被称作为“必然的”。在他看来，人之自由意志，即人之自由选择的能力，是上帝造人时就已赋予人的[④]。因此，上帝的预定或拣选并不与人之自由意志相冲突，即便在预定论的框架下，被定罪的人仍然持有意志的自由。虽然在奥古斯丁的后期作品中，为了对抗佩拉纠主义，他一再强调善的意志是由上帝所引起的，即便如此，上帝通过恩典赐予人能力得以有着善的意愿，同时因为他们“如此地意愿，以致成就了他们所愿的”[⑤]，因而在一种因果性地引起善的意愿活动中，恩典与自由意志是同时存在的，并不相互排斥。

奥古斯丁是中世纪最重要的拉丁教父，他所提出的人的自由意志与上帝预定的问题，在中世纪神学家彼得·隆巴（Peter Lombard, 1096 – 1160）的《四部语录》（*Libri Quatuor Sententiarum*）的第 2 部之第 24 编第 3 章得到专门讨论，包括奥卡姆在内的经院学者对此《语录》大多进行过注疏，就此问题提出过不同的解决方案。此问题实际上就是今天仍然在讨论中的外部世界的事件之必然性是否与人的自由意志相兼容（compatible）的哲学问题。在当今自然科学的背景下，这个问题的表现形式转化为因果必然性与人之自由意志是否兼容的问题。无论是中世纪还是当代的哲学家，他们可以选择的立场在逻辑上无非以下几种：强硬的决定论（hard determinism），拒绝承认自由意志的可能性；自由意志主义（libertarianism），拒绝因果决定性；采取一种折中的立场，即承认意志的自由也认可因果必然性[⑥]。对中世纪的哲学家来说，基于基督教教义的要求，他们必须捍卫人之意志的自由，也必须承认上帝的全能和全知。也就是说，他们能够选择的只能是自由意志和上帝之全能全知兼容的立场。但这并不等同决定论与自由意志的兼容，因为上帝之全能与全知并不等同决定论，而是在一定的诠释下才成为决定论。例如，认为全能全知的上帝是否藉着他的预知决定了未来事件的发生，这是一种神学意义上的决定论。在此诠释之下，基督教哲学家面临着如何将其与人之自由意志调和的困难。下文将先讨论中世纪哲学家奥卡姆关于这一主题的学说在哲学史上理论资源的多条线索，并指出它们当中不同的要素之结合，如何体现在奥卡姆本人关于自由意志的学说中，最后将指出奥卡姆的自由意志学说在解决《解释篇》第九章所流传下来的决定论问题中所起到的重要作用。

---

① Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press, 2005, p. 150.

② Cf. Ann A. Pang, “Augustine on Divine Foreknowledge”, *Revue des études Augustiennes* 40, 1994, p. 424.

③ John M. Rist, “Augustine on Free Will and Predestination”, *Journal of Religious Studies*, 22, 2, 1969, p. 433.

④ Ibid., p. 430.

⑤ ［古罗马］奥古斯丁：《论原罪与恩典》，周伟驰译，北京：商务印书馆，2012 年，第 360 页。

⑥ Cf. Theodore Sider, “Free Will and Determinism”, ed. by Earle Conee and Theodore Sider, *Riddles of Existence. A Guide Tour of Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 2005, pp. 113 – 127.

二、亚里士多德诠释传统中关于意志的讨论

除奥古斯丁之外，亚里士多德哲学也是奥卡姆的一个重要的思想资源，与 13 – 14 世纪的经院学者一样，对亚里士多德作品的注释和诠释是奥卡姆研究工作的一个重要组成部分。古希腊哲学是否具有我们理解的“意志”（will）概念，这是具有争议的。人们常认为，是奥古斯丁或马克西姆斯（Maximus）首先发现了意志概念[①]。弗雷德（Michael Frede）则指出，古希腊哲学中对应意志概念的词是“προαίρεσις”（选择），之后与此对应的还有“βούλησις”以及拜占庭时代出现的“θέλησις”。古希腊哲学也有自由的概念即“ἐλευθερία”，但它更多是在与政治相关联的语境中得到使用的，直到公元 2 世纪才在决定论讨论中出现，而在此之前，表达在人之自发性和自主性上所说的自由的是“ἐφ᾽ ἡμῖν”这个词组[②]。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中提到情景所迫之下的人的“行为是出于意愿的，因为发动他的肢体去行动的那个始因是在他自身之中的，而其初因在人自身中的行为，做与不做就在于人自己”（NE 1110a14 – 16）[③]。他还写到：“当我们在自己能力范围（ἐφ᾽ ἡμῖν）内行动时，不行动也在我们的能力范围内，反之亦然。”（NE 1113b5 – 6）[④] 这句话常被古今诠释者们引用，作为亚里士多德有着一种意志自由概念的依据。阿芙罗蒂西亚斯的亚历山大将“ἐφ᾽ ἡμῖν”诠释为“我们就其有着可相反的行为的能力”[⑤]。在亚历山大这样的漫步派学者看来，有一种行动之前的原因，这是一种使随后的行为不受必然性制约的原因，藉着这种原因，普遍的因果预先决定论（universal causal pre – determinism）可被推翻[⑥]。不过，亚里士多德关于“ἐφ᾽ ἡμῖν”的理解，局限在认为有一类事物存在，针对这类事物，我们有着相反的行动能力，这些事物是行动、美德或恶习。这个概念不像在亚历山大那里与选择的概念连接在一起，而是先在于此概念，是亚历山大在诠释亚里士多德的时候才把“相反的”和“选择”结合在一起的。因而，亚里士多德的“ἐφ᾽ ἡμῖν”概念并未推翻决定论，因为他所关心的并非是因果决定论。后来的漫步派者更关心因果决定论，他们把“ἐφ᾽ ἡμῖν”首先所指涉的对象理解为一种心灵活动，即考虑性的选择，而亚里士多德针对的是行动和德性[⑦]。另一位希腊化时期的诠释者阿摩尼乌斯（Ammonius），则将“ἐφ᾽ ἡμῖν”概念与亚里士多德在《解释篇》中所讨论的两种情况的可能性（two – sided possibility，即偶然性）结合在一起。他在《解释篇注疏》中写到：“我们主宰着我们考虑性的选择，并且是由我们来做或不做任何依照考虑性选择所发生的事情。”（242．24 – 7）[⑧]

三、方济各修会传统中的自由意志讨论

中世纪哲学家们延续奥古斯丁的传统，将人的心灵（mens）分为记忆（memoria）、理性（intellectus）和意志（voluntas）三种能力。在奥古斯丁传统中，这三种能力在实在上是没有区分的。中世

① Terence Irwin，“Who Discovered the Will?”，*Philosophical Perspectives* 6，1997，p. 453.
② Michael Frede，*A Free Will*：*Origins of the Notion in Ancient Thought*，Berkeley and Los Angeles：University of California Press，2011，p. 9.
③ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2017 年，第 62 页。
④ 同上，第 76 页。
⑤ Susanne Bobzien，“The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free – Will Problem”，*Phronesis* 43，3，1998，p. 138.
⑥ Ibid.，p. 172.
⑦ Ibid.，pp. 144 – 146.
⑧ Ibid.，p. 149.

纪后期，方济各修士奥利维（Peter Olivi，1248－1298）放弃了亚里士多德和阿维洛伊所持有的意志是被理智所推动的观点，认为意志是完全主动且推动自身的。他写到："自由行动是完全由意志所产生的，而自由选择或自由意志则完全为一种主动的能力。"① 尽管意志需要理智来表象对象，但后者并非是它的动力因②。奥利维认为，意志在其意志活动（volition）之先。这一观点后来成为方济各哲学家们之特色的意志主义（voluntarism）的核心。意志主义有多重含义，它可以是神学、伦理或心灵的意志主义：心灵意义上的意志主义在早期方济各学者中就已经存在，即强调心灵中意志的活动；伦理意义上的意志主义在波纳文图拉那里出现了，强调人要获得幸福就需依靠意志，在伦理层面，意志高于理智；而神学意义上的意志主义强调上帝的意志所确立的道德律，这一思想在司各脱（Duns Scotus）和奥卡姆那能找到③。早期方济各学者如黑尔斯的亚历山大（Alexander of Hales）仍使用奥古斯丁的术语"liberum arbitrium"，但1270年之后，特别是在1277年巴黎主教唐比埃（Tempier）对巴黎大学教授的一系列学说颁发禁令之后，他们转为使用"liberum voluntatis"（意志的自由）这一术语。在讨论"liberum arbitrium"的时候，早期方济各会学者是将意志与理智结合在一起考虑的。后来拉罗谢尔的约翰（John of La Rochelle，1200－1245）开始明确提出，自由的形式是在意志之中，意志本质上就是主动的。波纳文图拉的学生布鲁日的瓦尔特（Walter of Bruges）提出，意志不受制于理智，而且可以反理智而行动的观点。这两个观点后来为包括司各脱、奥卡姆在内的方济各会思想家所共享④。

在司各脱看来，意志和理智是两个在实在上同一、但形式上区分的能力：意志高于理智，因为意志可以决定理智的活动⑤；理智是一种自然能力，而意志是一种自我规定的、能够选择相反的事情的能力，并且意志是真正意义上的理性能力⑥。这一思想当然来源于奥古斯丁，他在《论自由意志》中指出了人之意志的活动与缺乏生命的物体之运动之间的区别。前者的活动是志愿的（voluntarius），后者的运动是自然的，因为意志可以自己阻止它正在进行的活动，而石头却不行（*De libero arbitrio* III，1）⑦。有选择相反事情的能力就是理性能力。这是对亚里士多德《形而上学》第9卷第5章（1048a5－15）的一种解读，其中写到带有理性的潜能之"结果是相反的，它同时造成相反者"⑧。司各脱认为，就意志而言，这种相反者就是意愿（velle）或不意愿（non velle）某个对象。例如，人意愿幸福，也可以不意愿幸福。司各脱区分了非意愿（non velle）和不意愿（nolle），前者指的是没有意愿的行动，而后者指的是积极地排斥某物。人由于本性向往善，就不会不要善，而只是会不采取对善的意愿活动（即不意愿它）；而恶则相反，人可以不要它（积极地排斥它），或是采取消极的、没有意愿活动的态度（non velle），但人不可能积极地去意愿它⑨。司各脱在他早期的牛津讲座（*Ox. Lectura* II，d. 25）中认为，理智所把握到的对象并不是推动意志活动的完全和唯一的动力因，而仅仅为一种必要却不充分的推动意志活动的原因（conditio sine qua non）。在之后的巴黎讲课笔记（*Reportatio*）中，他认为意志是其意志活动的全部动力因，表象行动对象的理智并非动力因的一部分。这不能被理解为一种反智主义，只是对理智和意志的功能和作用之间做了更细致的分工：理智的功能在于表象行动的对象，而意志的功能为是否意愿这个对象。也就是说，意志所针对此对象的意向性活动是全部意志所发起的，后一个活动理智并不参与。而在《形而上学注疏》中（*In Metaph*. 9，q. 15，n. 32），

① *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* 58，cf. Armand Mauer，*The Philosophy of Ockham*，Toronto：PIM，1999，p. 512.
② Ibid.，p. 512.
③ Thomas Williams，"The Franciscans"，ed. by Roger Crisp，*Oxford Handbook of the History of Ethics*，Oxford：Oxford University Press，2015，pp. 168－169.
④ Ibid.，pp. 171－175.
⑤ 赵敦华：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994年，第484页。
⑥ Marilyn McCord Adams，"Was Ockham a Humean about Efficient Causality?"，*Franciscan Studies* 39，1，1979，p. 6.
⑦ ［古罗马］奥古斯丁：《论自由意志》，第141页。
⑧ ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，苗力田译，北京：人民大学出版社，2003年，第181页。
⑨ Marilyn McCord Adams，"Was Ockham a Humean about Efficient Causality?"，p. 8

司各脱是将意志理解为一种理性能力的。可见，司各脱持有一种伦理意义上的意志主义[①]。

四、奥卡姆论自由意志

奥卡姆关于人之自由意志的思想属于中世纪奥古斯丁传统的延续，这也是他所属的方济各修会的传统。他首先沿袭奥古斯丁的传统，将意志和理智视为在实在上同一的。在这一点上，他要比司各脱更为保守，他驳斥了司各脱引入的“形式上的区分”的概念[②]，认为意志和理智的同一性并非在本体论上可以加以描述的。在两者的功能和作用上，他与司各脱在《巴黎讲课笔记》（*Reportatio*）的意见有些不同，更类似后者早期的《牛津讲座》（*Lectura*）里的意见：他赋予理智一定的致动能力，不过理智的认识无法完全规定意志，并不取消其归责性以及其自由；此外，伦理习性也无法规定意志，即使是美德也无法规定意志的选择[③]。理智的重要性在于其表象性，缺乏意向性的内容，意志则无法发起任何意志活动。同时，理智之认知活动（而并非为理智所表象的对象）[④] 是意志活动的部分动因（*Libri Sententiarum* IV. 3 – 4；*Expositio Physicorum* II. 5. 7.），它与人的行为之道德上的褒贬直接相关[⑤]。

与司各脱一样，奥卡姆也把原因区分为自然的（必然的）和自由的（偶然的）原因，而意志则属后者。自然的原因在没有运动的时候，需要外在原因来使它进入现实活动。理智（intellectus）是一种自然的原因，所以在认知活动中需要一个外在的原因让理智从潜能进入现实，这个外在的原因就是认知对象或是意志[⑥]。奥卡姆将自由定义为“一种我可以藉着它毫无区分和偶然地制造不同的后果的能力，且如此：我能制造或不制造某一效果，这并不需要此能力之外的东西有任何变化”（*Quodlibeta* 1，16 = OTh 9，87）。这里，意志是一种自由的原因，它与自然原因即必然的原因相比有这样的区别：自然原因会一直按同样方式作用着，只有在它自身有所改变，如能量减少或在遇到障碍的前提下，才会改变其作用方式和效果；而自由的原因如意志，可以在自身完全不变且无外来影响的前提下而停止或开始运作。在这个意义上，意志以偶然的（contingent）的方式引发其效果的[⑦]。“自由”一词指谓的其实是意志或一种理性能力，同时在语义含义中蕴含了“藉此能力能够做偶然的事”[⑧]。意志作为动力因的偶然性也可以如此来描述：“意志针对任何对象均是以自由和偶然的方式活动，即藉着绝对的能力可以终止自己的活动。”（I *Sent* d. 1 q. 2）我们可以把这一陈述理解为意志在因果关系上的一种蕴含性的盈余。

要理解这一点，我们必须考察奥卡姆与司各脱关于意志就相反事物之能力的阐述。按现代诠释者如克努提拉（Simon Knuuttila）或杜蒙特（Stephan Dumont）的说法，司各脱提出一种同时偶然性（synchronic contingency）的概念，与此相关的是其“本性的瞬间”（instantia naturae）的概念，意志在实际意愿某一个对象的同时，也实在地具有能力不意愿同一对象。意志尽管是在同一时间瞬间（instantia temporis）同时意愿了相反的东西，但由于在不同的自然点，则不构成矛盾[⑨]。显然，设定本性的瞬间的做法在奥卡姆看来是不可接受的，作为“节约法则”（principle of parsimony）的代言人，他试图利用最简洁的本体论结构来讨论和解决问题。他接受亚里士多德在《解释篇》中讨论未

---

① Thomas Williams，“The Franciscans”，*Oxford Handbook of the History of Ethics*，p. 175

② Thomas Osborne，*Human Actions in Thomas Aquinas*，*Duns Scotus and Ockham*，Washington，DC.：CUA Press，2014，p. 45.

③ Thomas Williams，“The Franciscans”，*Oxford Handbook of the History of Ethics*，p. 175.

④ Reportatio. 3，q. 12. Cf. Thomas Osbourne，*Human Actions in Thomas Aquinas*，*Duns Scotus and Ockham*，p. 45.

⑤ Marilyn McCord Adams，“Ockham on Will，Nature，and Morality”，ed. by Paul Spade，*Cambridge Companion to Ockham*，1999，p. 255

⑥ Cf. Armand Mauer，*The Philosophy of Ockham*，p. 211

⑦ Ibid.，p. 511.

⑧ Ord. 1，d. 10，q. 2. Cf. Thomas Osborne，*Human Actions in Thomas Aquinas*，*Duns Scotus and Ockham*，p. 49.

⑨ Scot MacDonald，“Synchronic Contingency，Instants of Nature，and Libertarian Freedom：Comments on ‘The Backgroud of Scotus’s Theory of Will’”，*The Modern Schoolman* LXXII，1995，pp. 169，174.

来海战问题时所提到的一条原则："是的东西是时就必然是。"（19a24－25；波爱修的拉丁语译文是"Omne quod est quando est necesse est esse"）不过，在他的诠释下，此原则被理解为当某事已成既成事实时，在同一时刻就没有任何改变它的可能。但正如彼得·隆巴在其《四部语录》所说的，能力总是针对未来的，在同一时刻，意志尽管意愿着某个对象，但它具有能力在未来的某一时刻意愿恰恰与此相反的东西。藉着这种通过针对未来某一时刻的可能性，意志就是一种具有意愿相反的事物的能力①。上文所提到的"盈余"，就是意志在未来能够做不同/相反选择的能力。

就意志的相反选择能力而言，奥卡姆的学说就更加彻底：司各脱认为，就幸福而言，我们只有不发起意志活动的自由，但没有在意志上拒绝幸福的自由；而奥卡姆却认为，人是有着这样的自由的②。人要对自己犯下的罪负全责，因为即便在理智把握到善的情况下，人同样可以采取拒绝的态度；人在这种情况下并非是出于无知而犯错，而是有意识地故意选择恶③。奥卡姆所说的意志自由就是在"velle"和"nolle"之间选择，两者都是一种主动的态度；而并非是司各脱所说的在对象为完全善的条件下，仅在积极的"velle"和消极的"non velle"间的选择。意志甚至可以选择拒绝自己的幸福，而宁愿不幸④。

与司各脱不同，奥卡姆认为上帝的意志可以以两种不同的模态运作，即以必然的或偶然的方式运作。例如，上帝必然意愿圣灵的发出，却以偶然的方式意愿造物。上帝也在受造的人中改变其意志活动的模态，例如在已经进入天堂的有福之人那里，上帝取缔了他们的自由意志之因果性，在此情况下他们的理智与意志是纯粹被动的，也就没有拒绝永福的可能。重要的是，奥卡姆并不认为上帝可以完全支配人的意志，祂只能采取收回参与或阻碍的方式，来改变人之自由意志中蕴含着的拒绝善、选择恶的能力。⑤ 可见，与之前的方济各哲学家相比，人意志的自由在奥卡姆那里得到更高的提升。

五、奥卡姆对决定论与自由意志间张力的问题之解决方式

奥卡姆最集中讨论决定论与自由意志问题的章节是他的《解释篇注疏》第1卷第6章（*In Perihermeneias*, I, cap. 6）、《论上帝之预定与预知》（*Tractatus de Praedestinatione et Praescientia Dei*）、经他本人修订过的《四部语录注疏》（*Ordinatio* I, distinctiones 38－39），以及《逻辑大全》（*Summa Logicae*）的第2部分第7章中讨论时态逻辑的部分。这里只讨论前两部作品。

亚里士多德的《解释篇》流传给后人一个著名的决定论问题，即所谓的"未来海战"问题。当代逻辑学家将其视为一个逻辑决定论（logical determinism）的问题，并试图在逻辑上找到一个解决方案，例如卢卡西维奇的三值逻辑，或库彻拉（Franz von Kutschera）试图在论证结构上寻找问题所在。而古代的亚里士多德诠释者大多并不质疑其中所提出的两个决定论论证的结构，却大多将注意力放在对关于未来偶然事件命题的真值问题的讨论。亚里士多德提出的决定论论证有两个：第一个先从当前之必然性出发，假设关于未来偶然事件的命题如同关于过去以及当下的命题一样是为真或为伪的，那么依照"是的东西是时就必然是原则"，假如关于某一未来偶然事件的命题为真即"是"，就得出其为必然，那么其中提到未来偶然事件就必然要发生，这就取缔了一切偶然性以及人真实的不同选择的自由；第二个论证则从过去之必然性出发，但如果一个预言被证实了，那么在此预言成为现实的时间点之前，此预言就一直曾经为真，"曾经为真"是一种过去式表述，而过去具有必然性，从而此预言就必然为真，那么预言中的事情就必然要发生。波爱修提出的一个解决方案被后人称作为"传统诠

① Cf. Calvin Normore, "Freedom, Contingency, and Rational Power", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 81, 2, Nov., 2007, pp. 61－62.

② Cf. Thomas Williams, "The Franciscans", *Oxford Handbook of the History of Ethics*, p. 175; Thomas Osbourne, *Human Actions in Thomas Aquinas, Duns Scotus and Ockham*, p. 52.

③ Marilyn McCord Adams, "Ockham on Will, Nature, and Morality", *Cambridge Companion to Ockham*, p. 255.

④ Quaest. in IV Sent., q. 16. Cf. ibid., p. 13

⑤ Ibid., p. 55.

释”：解决决定论问题的要害在于认为关于未来事件的一对相反的一对命题中，尽管它们具有真值，却并非是以确定的方式为真或为伪。在此情况下，关于未来偶然事件的命题就不是必然的，所提到的未来事件之发生也并非必然。

奥卡姆在讨论到未来海战问题的时候大致保持了波爱修的做法。在《解释篇注疏》中，他指出在一对关于未来偶然事件的相反命题中，其中没有一个命题是以确定的方式为真①。因为命题对应着它所指谓的事态，而藉着关于未来的偶然的命题所指谓的事物，在这相关的两者中，并非是一个比另一个更确定地为会发生，从而与其相对应的命题亦然如此，也并非一个命题要比另一个更加真或伪②。针对亚里士多德提出的第二个论证，奥卡姆在其《论上帝的预知和预定》进一步提出要引入一个逻辑原则：预言等关于在说出预言时间点之后的命题是关于未来的命题，尽管表面来看其语法结构是过去式，实际上，此类命题必须被视为关于未来的命题，从而波爱修提出的此类命题不是确定地为真的说法对此同样适用③。

就此而言，奥卡姆对决定论问题的处理看似与现代逻辑学家的处理方式很相似，但实际上他关于“未来偶然性”（future contingency）的语义分析揭示出一个形而上的维度，此维度是理解他关于“未来偶然性”的关键。在司各脱那已有这一维度，他把过去和当下的必然性诠释为“在原因中，没有能力在那一刻引发起与其相对立的效果”（non est in postestate causae pro illo“tunc”quod possit in oppositum illius effectus，*Reportatio Parisiensis examinata*，dist. 38 q. 2）。这里，“那一刻”（tunc）指的是命题中所指谓的事件发生的那一刻。而未来之偶然性在于在同一时刻藉着同一个原因设定了某一效果，在同一时刻它也可以设定与此相反的效果④。这一维度体现在原因和效果的关系上，这是一种形而上学的关系，因为它涉及到蕴含在原因中的潜能。未来偶然性的事件都属于有着自由意志的理性行动者的实践领域，其偶然性就来自内在于意志的针对相反者的能力。

这一点也体现在奥卡姆的学说中。他对动力因（causa efficiens）的定义可以理解为：（1）A 是 B 的动力因，当且仅当 A 存在则 B 也随之存在，而 B 存在的话，那就一定 A 存在。必然或自然的动力因还有一个附加条件：（2）A 是 B 的自然动力因，当且仅当藉着 A 之本性，如 A 存在则 B 也随之存在，如 A 不存在，则 B 也不存在。意志作为动力因只需满足（1）⑤。在（1）的描述下，作为效果的 B 的存在，依赖于作为动力因的 A，然而 A 并不是以必然的方式引起 B 的。（1）所提到的“A 存在则 B 随之存在”是中世纪通用的关于原因的定义（causa est ad cuius esse sequitur aliud）⑥，奥卡姆沿用了这个表述，并补充了附加条件（2）“A 存在则 B 随之必然存在”，这一必然的模态并非蕴含在动力因本身的定义之中⑦。就自由意志（A）而言，并不需要此附加条件，它并不以必然的方式引发某一特定的效果（B）。如果 B 是一个特定的意愿活动，有自由意志的人不仅可以像司各脱所认为的那样没有任何意愿活动（non velle），即没有 B 出现；而且会有完全相反的意愿活动，即对 B 所意愿的目的之拒绝（nolle）。然而如果有意愿活动的产生，那就一定需要有一个意愿作为其原因。

奥卡姆关于自由意志作为偶然的（contingent）动力因的思想，在其《论上帝之预知和预定》（大约成文于 1324 年）中得到运用。该文讨论了一个重要的神学问题，即上帝的预知和预定是否蕴含着决定论。他对这个问题的解决办法是先否认上帝的预定（predestinatio）具有任何的实在性⑧，从而可

① William Ockham，*Opera Philosophica II*，ed. by Gedeon Gál，Bonaventure，N. Y：St. Franciscan Institute，1978，p. 421.

② Ibid.，p. 421

③ Ibid.，p. 507.

④ Cf. Joachim Roland Söder，*Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*，Münster：Aschendorff，1999，p. 57

⑤ Marilyn McCord Adams，“Was Ockham a Humean about Efficient Causality?”，*Franciscan Studies* 39，1，1979，p. 28.

⑥ 此定义可以在 Peter of Spain、Robert Grossesteste（*De Statu Causarum*）等经院学者那里找到。

⑦ Marilyn McCord Adams，“Was Ockham a Humean about Efficient Causality?”，*Franciscan Studies* 39，1，1979，p. 28.

⑧ William Ockham，*Predestination*，*God's Foreknowledge*，*and Future Contingents*，trans. by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann，Indianpolis：Hackett，1983，p. 42.

以把关于预定的命题，与关于预言的命题一样处理为实际上是关于未来的命题（尽管语法上或是过去时或现在时）的逻辑问题。他承认上帝的全知，包括上帝关于未来偶然事件的预知，但认为上帝是以偶然的模态来认知它们的①。他为了避免一种因果决定论，还进一步分析了“原因”这个概念，并把上帝的预定和预知分析为条件句中的前件这个意义上的“原因”，而不是本体论意义上原因。这样就可以排除通过上帝的预定和预知所引起的逻辑和因果决定论②。

在《论上帝之预定和预知》的第三个问题中，奥卡姆讨论了意志之因果性。他反对司各脱引入的同时针对相反者的能力，认为同一意志针对相反者的能力只有在时间的先后上才会得以展开。例如，天使在被创造的那一刻具有犯罪的能力，是因为他们在之后某时刻有能力停止追求善③。上帝的意志以及受造的理性行动者（天使或人）的意志都是以偶然（contingent）的方式运作的，且就在其发起活动的那一刻即以此模态运作。意志的活动是自由的，因为它随时可以发起或停止它自己的意愿活动，而意志本身不需要有任何变化④。实际上，正是因为有了一个形而上的偶然能力，即自由意志，才会有偶然事件，而涉及到人的实践领域（即需要自由意志活动的领域）的未来事件才是偶然的。从而，上帝就这类事物的认知和意愿也具有与这类事物之存在模式相对应的模态，即偶然性。尽管奥卡姆作为一位卓越的逻辑学家，在这篇论文中使用了很多篇幅来讨论决定论的逻辑结构，且如马仁邦所指出，要让一个意愿在给定的时刻 t 以偶然的方式意愿某个对象，并假定它在 t 之前并不存在，那只需它在 t 之后的某个时刻能够不再意愿此对象，就足以建基于细致的逻辑和语义分析来避免决定论的结论⑤。但意愿在某一时刻能够意愿以及在这一时刻之后能够不再意愿同一对象的能力却建基在一个形而上学的预设之上：自由意志的形而上实在性，以及由于其特殊的潜能而具有的特殊的因果运作模态。

本文分析了奥古斯丁带入中世纪的决定论问题，并揭示奥卡姆关于自由意志的理解所蕴含的奥古斯丁和亚里士多德传统要素（包括亚里士多德的诠释传统），例如意志与理智的实在统一性、意志之首要性。这么做的目的是要展现这两个传统的综合，特别是使用亚里士多德的逻辑传统（对偶然性的分析）来描述意志自由，这使奥卡姆获得解决决定论问题的主要手段。然而，针对传统被视为逻辑决定论的论据，奥卡姆使用了实在的偶然性概念，此概念在指谓对象上等同于意志自由，相对后者可以更清晰地在逻辑上得以描述（在时间上先后针对相反者的能力）。这个概念是奥卡姆驳斥决定论的核心。

（责任编辑　行　之）

① William Ockham, *Predestination*, *God's Foreknowledge*, *and Future Contingents*, p. 50

② Ibid., p. 53.

③ Ibid., p. 75.

④ Ibid., p. 76

⑤ ［英］约翰·马仁邦：《中世纪哲学——历史与哲学导论》，吴天岳译，北京：北京大学出版社，2015 年，第 319 页。

“文明社会”与“商业社会”
——苏格兰启蒙思想中的双重现代社会想象

苏光恩

【摘要】在苏格兰启蒙思想当中，存在着对现代社会的双重想象：这既是一个商业社会，也是一个文明社会。一个“文明和商业的社会”不是商业关系的简单扩展，维持这一社会的伦理也不仅仅是正义，现代人之间并不是冷漠的，相反，他们彼此之间更为人道或更具同情之心。苏格兰人一方面肯定并强调了商业对文明的巨大促进作用，另一方面仍然呈现了“文明社会”与“商业社会”之间的差异和张力：文明乃多重因素共同作用的结果，而非单纯商业繁荣的产物；而且商业社会存在着一些背离文明的倾向，如商业社会的劳动分工导致劳动者的野蛮化，商业精神也可能渗透并侵蚀其他社会关系。借助“文明”概念，苏格兰人得以在接受或拥抱商业社会的同时，获得一种对商业社会进行自我审视和自我批判的视野。

【关键词】苏格兰启蒙运动；文明社会；商业社会；人道；文雅

中图分类号：B561　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0090－09

作者简介：苏光恩，浙江玉环人，政治学博士，（西安 710119）陕西师范大学哲学与政府管理学院博士后。

基金项目：教育部青年基金项目“18 世纪英国的伦理思想转型研究”（20YJC720016）；中国博士后科学基金面上资助“18 世纪英国的文雅话语研究”（2019M653867XB）

一、问题的提出：“文明社会”与“商业社会”是一回事吗？

在现代世界图景的塑造上，18 世纪的苏格兰启蒙运动扮演着至关重要的角色，是苏格兰思想家们赋予经济或商业在现代社会中的核心位置，并对它的运行机制作了深刻的探讨和揭示。今天人们通常认为，苏格兰人是用“商业社会”（commercial society）一词来命名他们置身其中的这一新的时代或社会类型，而这一社会的基本意涵在斯密（Adam Smith）的《国富论》这部代表了苏格兰人的思想雄心的巅峰之作中得到简明扼要的界定：在一个劳动分工完全确立的社会里，“一切人都要依赖交换而生活，或者说，在一定程度上，一切人都成为商人，而社会本身，严格地说，也成为商业社会”①。虽然这句话只是强调人们在生活资料上的相互依赖，但后世的许多研究者相信，所谓商业社会便是人人皆为商人的社会，在这一社会里，交换关系并不局限于经济领域，而是成为整个社会关系的本质，或者更准确地说，商业社会中的关系是根据商人间的关系来构建的②。研究者们实际上不是在《国富论》而是在《道德情操论》中找到了他们所认为的关于商业社会中人际关系特征的经典表述，尽管“商业社会”一词从未在《道德情操论》出现过。在该书中，斯密设想了一种社会，其成

① ［英］斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，郭大力、王亚南译，北京：商务印书馆，2005 年，第 20 页。

② Isvan Hont, *Politics in Commercial Society*, Cambridge: Harvard University Press, 2015, p. 3；［英］贝里：《苏格兰启蒙运动的社会理论》，马庆译，杭州：浙江大学出版社，2013 年，第 153 页；［美］约瑟夫·克罗普西：《国体与经体：对亚当·斯密原理的进一步思考》，邓文正译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 112 页。

员彼此之间没有任何爱和感情，但仅仅“出于对其效用的认识”，社会就可以“像存在于不同的商人中间那样存在于不同的人中间”，“即便在这一社会当中，没有人负有任何义务，或必需对任何人表示感激，它仍然可以根据一种一致的估价，通过着眼于实利的互惠行为而得到维系”①。这一没有爱和感情、仅靠效用来维系的社会被理所当然地认为是商业社会。

然而在斯密的所有著作中，“商业社会”仅在《国富论》里出现2次，而且只有在前面所引的这句话中，斯密对“商业社会”的使用是不加任何限定的；在另一处，他使用的是“一个文明和商业的社会”（a civilized and commercial society），“文明”与“商业”被共同用来修饰他所置身的现代社会②。事实上，在《国富论》中，“文明社会”（civilized society）出现的频率远高于“商业社会”③。这不免带来一个问题：仅仅以“商业”来界定现代社会是否充分？“文明”是不是一个可有可无的修饰语？“文明”与“商业”的并置，同样出现在其他苏格兰启蒙思想家的著作中。例如，弗格森（Adam Ferguson）在《文明社会史论》（*An Essay on the History of Civil Society*）中便使用过“优雅与商业的民族”（polished and commercial nations）这一提法；在米拉（John Millar）那里则多次出现“富庶与优雅的民族”（opulent and polished nation）；而在18世纪英国，polished与civilized几乎是同义词④。我们知道，追溯文明社会的历史，即人类从粗鄙野蛮的状态发展为优雅文明的状态，构成包括休谟、斯密、弗格森、罗伯逊（William Robertson）、凯姆斯（Henry Home，Lord Kames）和米拉在内的诸多苏格兰启蒙思想家的共同旨趣。在这一文明演进的历史叙事中，经济的内容，如财产权的出现、商业的兴起和繁盛，仅仅构成其中一个面相，文明同样涉及科学和艺术的进步、常规政府的建立，以及人们在风尚上变得更为人道（humanity）和文雅（politeness），等等。因此，对18世纪后半叶的苏格兰人而言，他们置身其中的不只是一个商业社会，也是一个文明社会。如果说前者所强调的是商业在社会生活中的支配地位，那么后者所关切的则是开明（enlightened）战胜蒙昧、文明驯服野蛮、优雅柔化粗鄙，这两个不同称谓背后隐含着对同一个社会的不同想象。那么，这两种现代社会想象之间究竟是何种关系？它们存有区别，还是在本质上是一致的？

许多研究者都强调“商业社会”与“文明社会”的同一性。例如，克罗波西（Joseph Cropsey）认为，在斯密那里，“文明”与“商业”是不可分割的，文明指的是“自由和世俗的社会，这一社会只有在商业取代了人们生活中的精神和世俗主宰的地方才会出现”⑤；贝里（Christopher J. Berry）的近著《苏格兰启蒙运动中的商业社会观念》同样没有在“商业社会”与“文明社会”之间做出明确区分，在那里，“文明”本身是商业社会的特征之一⑥；波考克（J. G. A. Pocock）虽然更多地从公民人文主义的角度切入苏格兰人的“文雅”论说，但其结论与贝里等人基本一致，即文雅取代公民美德，成为商业社会中的意识形态⑦。不管这些研究者的立场和诠释路径有何区别，他们都相信“文明社会”不过是“商业社会”的另一副面孔，或者说前者是后者的产物，他们即便注意到“文明社会”概念在苏格兰启蒙运动中的存在，也只是以商业的逻辑来演绎文明社会的特质。果真如前面所言，商业社会只是商人间关系的一种扩展，那么这些解释并没有真正消弭这两种现代人肖像之间的差异：一个冷漠的、仅仅出于自利而与他人发生联系的人，为何同时也是文雅的、富于人道的？

与强调“文明社会”与“商业社会”的同一性相反，本文试图表明，这两者构成了苏格兰启蒙

---

① ［英］斯密：《道德情操论》，蒋自强等译，北京：商务印书馆，2006年，第106页，译文有改动。

② Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis: Liberty Fund, 1982, pp. 37, 784.

③ “文明社会”在《国富论》共出现13次。(See Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, pp. 26, 97, 265, 376, 679, 695, 712, 782, 783, 785, 788, 794.)

④ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, London: T. Cadell, 1782, p. 315; John Millar, *The Origin of Distinction of Ranks*, Indianapolis: Liberty Fund, 2006, p. 272; John Millar, *An Historical View of the English Government*, Indianapolis: Liberty Fund, 2006, pp. 131, 238, 751.

⑤ Joseph Cropsey, *Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith*, The Hague: Springer, 1957, p. 94.

⑥ ［英］贝里：《苏格兰启蒙运动中的商业社会观念》，张正萍译，杭州：浙江大学出版社，2018年，第45页。

⑦ ［美］波考克：《德行、商业和历史》，冯克利译，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第169—170页。

思想家们对现代社会的双重想象。一方面，笔者承认这两个概念在苏格兰人那里所具有的亲缘性，但正是这一亲缘性证明了“商业社会”不是一个没有爱和感情、仅靠效用来维系的社会；另一方面，对于本文来说更重要的是，“文明社会”并不单纯是商业繁荣的产物，“文明社会”与“商业社会”虽然在苏格兰人的具体使用当中有时候是重合的，但它们之间仍然存在着差异、张力甚至冲突。廓清这两个概念在苏格兰启蒙思想中的关系，不仅可以深化我们对苏格兰启蒙思想的认识，也对我们为现代社会所勾勒的那些经典图景提供了一些反思视角。当然，用“苏格兰启蒙思想家”来涵盖诸多重要的思想人物，势必淡化他们之间的分歧和对立，尤其是他们对置身其中的这个“文明和商业的社会”的态度并不全然相同。但他们在立场上的这种分歧并不损害他们在诸多事实判断上的一致性，譬如“文明和商业的社会”的伦理特征、商业和文明的关系以及劳动分工的弊病等，正是这些一致性构成本文讨论的基础，也使我们理解苏格兰人的这种双重现代社会想象成为可能。

二、“文明和商业的社会”的伦理特征

首先需要讨论的是，商业社会本质上是不是商人间关系的扩大？斯密在设想一个无需爱与感情、仅凭效用便能维系的社会时，其背景是比较正义与仁慈的区别，他借此说明正义是比仁慈更为根基性、更不可或缺的美德。那么，斯密是否认为，这一社会便是商业社会？这是不少研究者所持有的看法，在他们看来，斯密对仁慈与正义的区分实际上暗示了从仁慈到正义的古今伦理转型：古代社会是熟人社会，人们彼此间以仁慈和友谊为纽带；现代社会则是陌生人社会，陌生人之间互不关心，他们所遵从的只是互不伤害的正义原则①。贝里虽然不否认仁慈在商业社会中的存在，认为商业社会中的成员可以既正义又仁慈，但在他看来，仁慈只存在于更为亲近的熟人之间，而陌生人之间的抽象关系才是商业社会的核心特征②。

将仁慈和正义视为伦理的古今之别，称前者适用于熟人社会，后者适用于陌生人社会，实际上是将滕尼斯（Ferdinand Tönnies）关于“共同体”与“社会”的经典区分套在了斯密身上③。这种现代人想象，从根本上说与斯密乃至整个苏格兰启蒙运动的道德心理学并不相一致，因为依照他们的道德情感主义，人身上存在着自然的亲社会的情感，人对社会的需要不仅仅是利益上的，更是情感上的。一个没有爱与感情的社会是背离人性的，即便这样的社会有可能获得维系，它也是“不很令人愉快的”④。苏格兰启蒙哲人们确实关切伦理的古今之别，但在他们那里，这一伦理的古今转型并非从古代的仁慈转向现代的正义，而是从自制（self - command）或坚毅（fortitude）转向人道（humanity）⑤。依照斯密的界定，人道指的是旁观者对当事人的强烈同情⑥。这一“文明社会”的伦理特征显然与许多研究者所认为的“商业社会”各成员间的彼此冷漠截然相反。事实上，在苏格兰人笔下，冷漠更接近于野蛮人或未开化社会中人的关系特征，一个文明人会为素不相识的人的不幸伤心落泪，而一个野蛮人却可能在观看自己同胞受刑时无动于衷⑦。文明人是对他人的情感更为敏感、更具同情

① ［美］克罗普西：《国体与经体》，第 58—60 页；高力克：《正义伦理学的兴起与古今伦理转型——以休谟、斯密的正义论为视角》，《学术月刊》2019 年第 7 期，第 47—53 页。

② ［英］贝里：《苏格兰启蒙运动中的商业社会观念》，第 134—135 页。

③ 滕尼斯便是这样来理解斯密的“商业社会”概念的。在他看来，“市民社会”是一种“人人皆商”的状态。“civil society”而不是“civilized society”被等同于“commercial society”，这清楚地反映了黑格尔的影响。（参见［德］滕尼斯：《共同体与社会》，第 148 页。）

④ ［英］斯密：《道德情操论》，第 106 页。

⑤ 同上，第 259 页；Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 333; John Millar, *The Origin of Distinction of Ranks*, p. 114; Henry Home, *Sketches of the History of Man*, Indianapolis: Liberty Fund, 2007, p. 198; William Robertson, *A View of the Progress of Society in Europe*, London: T. Cadell, 1840, p. 67; David Hume, *Essays: Moral, Political, Literary*, Indianapolis: Liberty Fund, 1987, p. 414.

⑥ ［英］斯密：《道德情操论》，第 237 页。

⑦ 同上，第 261 页。

心的人。诚然，在一个“文明和商业的社会”，人们与陌生人打交道的机会越来越多，但这并不意味着人们彼此之间变得越来越冷漠，相反，与陌生人交往所带来的是对陌生人态度的根本变化：在未开化社会，由于不同的部族之间互不往来，人们对陌生人缺乏了解和信任，从而总是抱着本能的怀疑和敌意，对他们而言，“陌生人”与“敌人”实际上是同义词；而商业社会中更多元、更广泛的交流增进了陌生人之间的相互了解，倾向于消除彼此间的偏见和敌意，从而使他们在对待彼此时更为友善①。因此，即便“文明和商业的社会”可以称为陌生人社会，也是对陌生人更为友好的社会，人虽然无法摆脱其情感的地方性，但他不再仅仅依据地域和血缘的远近亲疏而划分敌友。

商业除了增进不同群体之间的了解之外，它所带来的富庶也有助于人道美德的培养。如斯密所解释的，野蛮人时刻处在危险之中，这一环境“不仅使他习惯于各种困苦，而且教育他不屈服于困苦所引起的各种激情”，“他不可能期望他的同胞因这种弱点而表示同情或纵容”，因此，他学会克制自己的激情，不愿意在他人面前暴露自己；相反，“在文明和有教养的各个时代到处可见的那种歌舞升平和幸福安宁，使人很少有机会磨炼出对危险的轻视和忍受劳累、饥饿和痛苦的耐心”，他有更多的机会满足自己的激情，这也使得他更有可能去同情他人②，因此，文明人更习惯于听从天性倾向，他们敢于在同伴面前表露自己的情绪，而非加以遏制。正是在这一点上，斯密认为，文明人的交往类似于朋友之间，是坦率的，相反，野蛮人的交往倒类似于陌生人之间，是有保留的③。

在情感上，野蛮人更自制，而文明人更为放纵，苏格兰人所呈现的这一伦理的古今之变似乎与我们关于文明化的惯常看法背道而驰，即文明是对野蛮的激情的驯服。关于这一问题，可以这样看：首先，苏格兰人普遍否认存在一个先于社会的自然状态，而野蛮人也不是如曼德维尔和卢梭所认为的那样是一种非道德的动物，他们同样奉行与其自身处境相适应的伦理，因此，文明的进程并非一个简单的由激情不受约束到对激情的控制越来越严的过程。其次，苏格兰人并不认为人道与自我克制是矛盾的。斯密便指出，“具有最完美的德性的人”是这样一种人，他既能“最完美地控制自己原初的和自私的感情”，又能“最细腻地感觉到他人原初的和同情性的感情”，“具有最强烈的人道精神的人，自然也是最有可能获得最高度的自我控制的人”④。对斯密而言，无论是对他人的同情还是自我克制，都出自同一种原则，即对他人情感的敏感（sensibility）。使文明人真正区别于野蛮人的与其说是人道，不如说是敏感。虽然对他人的同情是人的自然禀赋，但只有通过广泛的社会交往，才有可能培养出这种细腻、敏感的同情。而野蛮人由于他们不幸的处境，也由于其有限的社交范围，他们对他人的感受更为迟钝，因而他们的道德体系更为粗糙，他们的激情总是在极端的自我克制与极端的猛烈狂暴之间摇摆⑤。更准确地说，不是文明人更放纵或更能自我克制，而是他们更温和、更不极端。

仅仅证明商业社会并非商人间关系的扩大，尚不足以驳倒“文明社会”与“商业社会”具有同一性这一普遍看法，而我们关于商业促进人道的讨论似乎反倒确证了这一点。我们无需否认“商业社会”与“文明社会”在苏格兰人那里的亲缘性，虽然并不是他们最早看到商业与文明之间的联系，但他们确实赋予商业在文明社会形成中的核心重要性。在苏格兰人那里，“文明社会”的诸多特征，如常规政府（regular government）的确立，富庶、优渥的生活，繁荣的科学与艺术，高雅的文学和品味，以及风尚上的人道和文雅等等，往往与商业的发展密不可分⑥。尤其是他们所持有的四阶段理论将从野蛮到文明的过程纳入从渔猎社会、游牧社会、农业社会再到商业社会这一生存模式的变迁中，

① Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 33; Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Indianapolis: Liberty Fund, 1982, p. 432; Henry Home, *Sketches of the History of Man*, p. 196; William Robertson, *A View of the Progress of Society in Europe*, pp. 73, 77.

② ［英］斯密：《道德情操论》，第259—260页。

③ 同上，第262页。

④ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 152.

⑤ ［英］斯密：《道德情操论》，第264页。

⑥ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, p. 412; John Millar, *An Historical View of the English Government*, pp. 729–730, 773, 787, 809; William Robertson, *A View of the Progress of Society in Europe*, pp. 33, 72, 77; David Hume, *Essays: Moral, Political, Literary*, p. 119.

作为最后阶段的商业社会显然成为最文明的社会[①]。

不过，“文明社会”与“商业社会”的亲缘性并不意味着它们是一回事。首先，并非只有商业发达的社会才有可能是文明社会。一个经典的反例便是古罗马，对苏格兰人而言，古罗马代表了上一个文明的顶峰，而现代欧洲文明是在罗马帝国覆亡后的废墟上缓慢重生的[②]。而罗马人的崛起、他们由野蛮变为文明所主要依靠的不是商业，而是征服，他们通过征服而变得富庶，但他们对商业抱持着强烈的蔑视[③]。就此而言，富庶对于文明社会的形成来说更不可或缺，而商业只是获得富庶的手段之一。其次，商业最发达的国家也并不必然是最文明的国家。在苏格兰人眼里，荷兰这个全民皆商的国家便以风尚粗鄙、高雅艺术不发达而出名。如斯密所指出的，商业所带来的富裕只是“艺术的进步和生活方式的文雅”的一个必要条件，而非充分条件[④]。文明风尚的形成常常是多重因素共同作用的结果。在苏格兰人那里，政体便是一个重要的影响因素，荷兰人的粗鄙源于他们的共和政体，公民彼此间的平等使得他们缺少取悦地位更高者的动力，而且他们也缺乏闲暇和社交；相反，法国这样的君主制国家则被普遍视为当时最文明的国家之一，尽管在这个国家中，商业仍然被认为是不体面的[⑤]。

事实上，在苏格兰人那里，作为现代风尚之特征的人道也并非纯然由商业繁荣所致。相较于古代文明国家，现代文明国家的一个卓越之处在于，他们即便在战争中也恪守人道，不滥杀平民，并优待战俘。这种战争中的人道有两个重要来源：其一，古今政体的差异。在弗格森看来，现代欧洲国家长期采用君主制，在此政体下，国家与君主合一，两国国民之间并无彻骨的仇恨，也没有理由要消灭对方，因此战争更为人道；而古代文明国家普遍采用共和政体，在此政体下，国家与国民合一，两国间的战争即是两国国民间的战争，战争必然是残酷的[⑥]。斯密同样指出，诛戮暴君或杀死敌国将军在今天遭到普遍的蔑视，正是因为君主国在今天具有更大的影响，它为其他政体树立了榜样[⑦]。其二，骑士精神的影响。骑士在战场上的慷慨、豪侠（gallantry）、恪守正义，以及对孤儿寡母和无辜者的保护，很大程度上塑造了现代的人道精神。事实上，在苏格兰人那里，人道、荣誉原则和对女性的殷勤这些现代风尚均与骑士精神有着密切的渊源[⑧]。

三、商业与文明的张力

作为“野蛮”的对立面，“文明”意味着对粗鄙、贫穷和无知的克服。“文明”的概念为苏格兰启蒙哲人们提供了一个有关“完美社会”与“完美人性”的标准。虽然在他们那里，文明人与野蛮

① Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, pp. 782 – 783; Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 135 – 136; John Millar, *The Origin of Distinction of Ranks*, p. 170; Henry Home, *Sketches of the History of Man*, pp. 176 – 177.

② ［英］斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，第 351 页；Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 184; John Millar, *An Historical View of the English Government*, p. 13; Henry Home, *Sketches of the History of Man*, p. 105; William Robertson, *A View of the Progress of Society in Europe*, p. 2.

③ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 227 – 228; John Millar, *An Historical View of the English Government*, p. 775; Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, p. 229.

④ ［英］斯密：《修辞学和文学讲演录》，石小竹译，北京：商务印书馆，2014 年，第 186 页。

⑤ John Millar, *An Historical View of the English Government*, p. 753; Henry Home, *Sketches of the History of Man*, pp. 297, 365; Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 207; David Hume, *Essays: Moral, Political, Literary*, pp. 90 – 93, 124 – 127.

⑥ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 324.

⑦ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, pp. 427 – 428, 549 – 550.

⑧ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 334 – 340; John Millar, *The Origin of Distinction of Ranks*, pp. 133 – 138; Henry Home, *Sketches of the History of Man*, pp. 297 – 298, 413; William Robertson, *A View of the Progress of Society in Europe*, pp. 65 – 67; Ernest Mossner, “David Hume's ‘An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour’”, *Modern Philology*, 1947 (1), pp. 59 – 60; David Hume, *The History of England*, vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund, 1983, pp. 486 – 487.

人拥有同样的天性，甚至文明化的动力本身便出自人的天性，即人所具有的改善自身境况的倾向和能力[①]，但文明人与野蛮人在这些天性的运用和锻炼上存在着根本区别。文明的进程既是人之天性逐步展开的过程，也是人之激情得到润饰和柔化的过程。尽管我们不能说文明人必定比野蛮人更有美德，但至少文明驯服了人性中的残忍，人的共情能力、智识能力和审美能力在文明的进程中都获得提高和完善，而文明使此世成为一个宜人的居所。苏格兰人对商业社会的赞美正在于它所带来的文明成就，但商业与文明之间并不总是一致的，而文明的理想成为苏格兰人审视商业社会弊病的根本性视角。

今天的研究者几乎都看到苏格兰启蒙哲人们对商业社会的矛盾态度：他们一方面赞美商业带来的进步，另一方面则忧虑于商业社会所面临的衰败的危险：商业的繁荣滋生了奢侈，从而带来对欲望的放纵；商业社会中广泛的劳动分工和和平倾向造成勇武精神的丧失，以及劳动者普遍的精神矮化。关于这一矛盾，研究者往往强调了古典资源尤其是共和主义的影响，由此商业社会的两面性实际上体现为商业与美德之间的张力。我们无需否认共和主义语言在苏格兰启蒙思想中的位置，但单纯的共和主义视角不足以解释这一批判与文明话语之间的关系，而我们将看到，即便在最明确地使用共和主义语言的弗格森和凯姆斯那里，共和主义的立场也完全从属于一个更大的文明史叙事。凯姆斯将文明的进程视为社会感情出现并逐渐增强的过程：在猎人时代，个体间几无联系，自私、冷酷；在朝向游牧、农业和商业生活的过程中，人的社会性得到很大发展，严酷的风尚得到柔化，人变得更富仁慈之心；但奢侈的出现打破了这一光明的前景，它使人沉溺于自身的享乐，导致社会感情衰落，自私重新占据上风，人又回到原点[②]。在凯姆斯那里，公民美德或爱国主义并非野蛮人的风尚，相反，它正是社会感情的最高体现，也是文明人的特征[③]。商业社会的一个危险倾向在于，它使人专注于个人的私利和享受而抛弃了这一崇高的社会感情，因此，商业社会中的美德危机实质上是商业社会对文明方向的某种偏离。与之类似，弗格森虽然批判现代风尚中的矫揉造作和虚荣，但并不否认文明的内在价值，在他那里，希腊人和罗马人虽然比现代人更重视美德，但不人道的奴隶制的存在使这些古代政体难称完美[④]。凯姆斯和弗格森都不试图像卢梭那样，将文明的进程展现为一幅人类的堕落史，他们始终是现代人，他们接受既有的许多文明成就，对古典美德的推崇仅仅在于认为它与现代文明是兼容的，并且是抵御商业社会的衰败倾向的唯一良药。

另一些苏格兰人则怀疑古典美德与现代社会的相容性。其中，休谟对“文明和商业的社会”的前景最为乐观，他否认商业的发展、技艺的进步会必然带来腐败和勇武精神的丧失，其理由之一是荣誉感在“知识和进步的时代”（ages of knowledge and refinement）最为充足，这种荣誉感比之野蛮人单纯基于愤怒的勇敢更强烈、更持久、也更容易控制，而且荣誉感的存在约束和控制了商业社会中人们对金钱的热爱[⑤]。米拉则认为，欧洲其他民族并没有像意大利人那样因为商业的发展而变得怯懦和奸诈，其原因是“由骑士精神所引入的风尚更为牢固”[⑥]。换句话说，现代文明风尚本身就有可能遏制商业社会中的一些不良倾向，而无需诉诸古典的美德。但即便在这些辩护中也可以看到，文明与商业之间是可能存在张力的。

苏格兰人关于劳动分工的讨论最清楚地呈现了这一张力。在斯密那里，正是劳动分工使社会成员相互依赖，从而形成一个人人皆为商人的社会。劳动分工极大提高了劳动生产率，实现了社会的普遍富裕和繁荣；同时，它以社会成员之间的相互依赖取代封建制下单向的人身依附，使个人获得解放。因此，劳动分工构成整个商业社会的基石。但是，包括斯密在内的诸多苏格兰启蒙思想家又不无忧虑地看到，劳动分工使劳动者长时间地专注于某一个简单的操作，造成他其余的能力得不到锻炼。但无

① ［英］斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，第112页；Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 10; John Millar, *The Origin of Distinction of Ranks*, p. 84.

② Henry Home, *Sketches of the History of Man*, pp. 176 – 178.

③ Ibid., p. 417.

④ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 65 – 66, 310.

⑤ David Hume, *Essays: Moral, Political, Literary*, pp. 268 – 280.

⑥ John Millar, *The Origin of Distinction of Ranks*, p. 141.

论将这一讨论视为马克思之前的劳动异化理论，还是一种共和主义批判[①]，均不足以清楚地呈现苏格兰人看待这一问题的根本立场，对他们而言，文明才是尺度。

不妨更具体地引述苏格兰人关于这一弊病的论断。在斯密看来，“一个人如把他一生全消磨于少数单纯的操作……他自然要失掉努力的习惯，而变成最愚钝最无知的人……他对自身特定职业所掌握的技巧和熟练，可以说是由牺牲他的智能、他的交际能力、他的尚武品德而获得的”[②]。弗格森则指出，“在心灵最得不到运用，在车间被视为一台机器，而人是其组成部分的地方，制造业最为繁荣”；由于缺乏知识和人文教育，下层阶级养成极端卑鄙的性格，在弗格森看来，他们与野蛮人无异[③]。与斯密的表述类似，在凯姆斯看来，“持续进行一个操作，会将心智局限于一个目标，排除所有的想法和发明，在这样的训练之下，操作者会变得迟钝、愚笨”[④]。同样，米拉认为，劳动和专业分工使工人们几乎不可能获得广泛的信息或智慧，习惯性的思想空洞使他们变得跟机器一样，“对他们职业对象的持续关注，和这些对象的狭隘性，具有使他们变得无知和愚蠢的倾向”[⑤]。可见，他们共同强调了劳动分工对劳动者智力上的影响，即把他们变得愚钝无知。尚武精神的丧失当然也是其中的一个弊病，但斯密也提到“交际能力”的缺失，他所关切的是人的整体能力的缺失。

我们可以通过斯密的两组参照对象更好地理解这一点。第一组参照对象是未开化社会中的成员，在一个制造业和商业并不发达，不存在广泛的劳动分工的社会里，每个人都不得不从事大量各不相同的事务和职业，这一境况使他们各方面的能力都得到锻炼，知识也相应地得到扩展[⑥]。如果说文明的进程是一个人性不断完善的过程，那么商业社会中的劳动者恰恰与这一进程背道而驰，他们反倒堕入一种野蛮无知的状态，或者说，劳动分工却导致他们远远不如未开化社会的成员文明。第二组参照对象是商业社会中的有闲阶级，他们不以劳动为生因而拥有闲暇，有充裕的机会享受商业的繁荣带来的多样化的生活，这一优渥的处境使他们的理解力、社交能力和敏锐的品味都得到充分的锻炼[⑦]。因此，与其说劳动分工造成社会成员的普遍无知，倒不如说它造成文明社会内部的两极分化：一部分人变得更为精致、文雅，更有理解力和判断力，另一部分人却变得无知、迟钝和麻木；一部分人变得越来越文明，另一部分人却堕落到连野蛮人都不如。事实上，正是这一部分有闲阶级的存在，使劳动者的野蛮化这一事实没有取消文明进步的真实性。有闲阶级的这些智识能力远非未开化社会中人所能企及，在斯密看来，这是因为未开化社会中的职业数量毕竟有限，而在文明社会中，社会总体的职业种类数不胜数，这给“那些自己未从事何等特定职业，有闲暇有意志去研讨他人职业的人，可以说提供了无限的研究对象”，而这必然会迫使他们“不断运用心思，比较着、组合着，从而使他的智能，变得异常敏锐，异常广泛”[⑧]。因此，斯密对未开化社会中人拥有更广泛能力的褒扬与其说是一种原始主义的乡愁，倒不如说是出于对劳动者不幸处境的一种忧虑。基于类似的理由，米拉指出，当我们谈论商业与文明的一致性，期望“财富的获取会带来知识的拥有”时，这种一致性只有在国家层面才是有效的，而在个人层面远非如此，尤其在底层中间，情况甚至截然相反[⑨]。

广大劳动群体的野蛮化使苏格兰人对商业促进文明的赞许承受着考验，虽然他们普遍相信商业的发展使穷人的境遇得到很大改善，但物质上的进步无法抵消他们在精神上的退化。一个真正堪称文明的社会有义务对后者的不幸处境做出道德补偿，公共教育便是可能的补偿手段之一。尽管这种教育不

① ［英］温奇：《亚当·斯密的政治学》，褚平译，南京：译林出版社，2010 年，第 78 页。

② ［英］斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，第 339 页。

③ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 305, 311.

④ Henry Home, *Sketches of the History of Man*, p. 106.

⑤ John Millar, *An Historical View of the English Government*, pp. 731 – 733.

⑥ ［英］斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，第 339—340 页；John Millar, *An Historical View of the English Government*, p. 734.

⑦ 同上，第 340 页；Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 306.

⑧ 同上，第 340 页。

⑨ John Millar, *An Historical View of the English Government*, p. 736.

足以弥合劳动者与有闲阶级在个人能力上的巨大鸿沟，但它可以使下层人民免受“狂热和迷信的迷惑”，使他们“更知礼节，更守秩序”①。换句话说，公共教育试图培养的是更合乎普通人身份的“文明礼貌”（civility），而不是有闲阶级的“文雅”（politeness）。

我们也只有在“文明”的视野下才能理解，斯密为何一方面认为文明国家的保存只能倚靠常备军，另一方面又认为维持大多数人民的尚武精神是必要的。他将尚武精神的丧失称为“精神的残疾”，如同劳动分工所导致的下层人民的普遍的无知和愚钝一样，这种人性的退化与文明的方向全然背离。在他看来，防止这种怯懦在人民中间蔓延传播，“政府应加以最切实的注意”，“纵使除防止社会的这种大害外，没有何等其他公共利益”②。正因为在一个“文明和商业的社会”中，商业与文明之间可能存在着冲突，政府作为矫治者的角色才变得更为必要。

四、何为“文明和商业的社会”？

基于前面的考察，我们可以尝试着回答，苏格兰启蒙思想家们所理解和设想的“文明和商业的社会”究竟是什么模样。首先可以探讨的一个问题是，谁是这一社会的担纲者？诚然，商人在苏格兰人那里得到非常多的褒扬，他们被认为是最秉公办事、诚信和守时的人，弗格森甚至认为，即便在普遍腐化的时期，商人也是最有美德的人（除了勇武的德性之外）③。但商人的这些品行并不足以使他们成为这个文明和商业的社会的代表，事实上即便在这一社会中，人们对于商人的传统蔑视并没有完全消失。对苏格兰启蒙思想家们乃至整个 18 世纪文明话语的参与者而言，一个真正称得上文明或文雅的人应当是有着良好教养的人，他们有广博的学识、精致的审美品味、与人交往中富有机趣和风度，而这些人是人们通常所谓的“绅士”（gentlemen）。换句话说，18 世纪文雅理想的担纲者是我们在讨论劳动分工时提到的有闲阶层。仅就商业对文明的影响而言，他们是最大的受益者，因为在一个更为复杂多元的商业社会中，他们有更多的机会培养他们的智识能力、审美品味以及文雅和人道的情感。虽然商业的繁荣导致社会阶层的流动变得越来越频繁，但苏格兰人置身其中的仍然是一个贵族还未走下舞台的等级社会，上流社会依然是文化的主导者，他们是那些渴望得到地位的新贵的效仿对象，或如斯密所说的，人人都渴望成为绅士④。就此而言，苏格兰人所理解的文明社会与商业社会之前的时代有着更多的延续性，而非断裂。如前所述，苏格兰人认为骑士精神和君主制都对文明风尚的形成产生重要的影响。18 世纪的文雅在很大程度上便是宫廷礼节向下扩散的产物，尽管这种扩散本身得益于商业的发展。

不过，苏格兰人也不是旧的等级秩序的捍卫者。斯密便时常流露出对大人物或上流社会生活方式的蔑视，认为他们的行为往往背离美德，或者说属于一种放纵的道德体系，与普通人通常奉行的严苛的道德体系截然相反，后者需要的是勤勉、吃苦耐劳和坚持不懈等等⑤。如果说文明在于人之天性的充分展开，那么上流社会另一半美德的缺失也使他们难称完美。在这意义上，休谟对中等生活进行热情的讴歌，称之为最幸福的生活，一方面是因为“过中等生活的人有充足的闲暇”，另一方面“它也为实践美德提供了最充裕的机会，为展现每一种我们可能具备的良好品格创造了条件”：过中等生活的人既有机会展现地位低下者的忍耐、顺从、勤奋和诚实这些美德，也有机会像身居高位者那样施展自己慷慨、人道、和蔼、仁慈的美德；而且过中等生活要比身居高位“更容易获得智慧与才干”，

① ［英］斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，第 341—342、345 页。

② 同上，第 269、344 页。

③ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 239; John Millar, *An Historical View of the English Government*, p. 775; Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, p. 538.

④ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, p. 492; ［英］克拉克：《1660－1832 年的英国社会》，姜德福译，北京：商务印书馆，2014 年，第 236 页。

⑤ ［英］斯密：《道德情操论》，第 66 页；Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, p. 794.

“有更好的机会洞悉人世间的人情世故”①。换句话说，中间等级才是“一个文明和商业的社会”中最完满的等级。但休谟对中间等级的赞扬并不意味着他将商人奉为楷模。尽管与法国相比，18 世纪英国的“绅士”概念具有更大的包容性，但这种包容性主要体现在它是通过文化而不是经济来界定的，即它强调的是拥有闲暇、良好的品味、幽默的谈吐和广博的学识等，商人即便有望赢得绅士之名，也不是因为他们的商业行为②。

苏格兰人赞美商业，是因为商业对文明有巨大的促进作用，他们也确实相信，相比起其他三个社会阶段，商业社会是最为文明的阶段。但文明并非单纯的商业繁荣的产物，它是多重因素共同作用的结果。更重要的是，商业的繁荣对文明的进步来说不是完全正面的。因此，即便不是所有苏格兰启蒙哲人们都相信，商业的繁荣在促进文明进步的同时也播下衰败的种子，他们也仍然都会同意，商业与文明之间存在某种张力，它们并不总是携手并进。

诚然，在哪种生活方式更值得追求上，弗格森这样的斯巴达式美德的推崇者与休谟这样的现代文雅的赞美者之间存在着尖锐分歧，但他们都并不否定作为一种理想的文明本身，弗格森对商业社会中的腐败的批判也是通过文明的语言来呈现的，而且休谟对现代文雅的赞美也没有使其毫无保留地去赞美商业。商业的繁荣的确造成人们在生活资料上的相互依赖，但苏格兰人并不认为“文明和商业的社会”中的人际关系只是商人间关系的一种扩展。或者说，他们所忧虑的正是商业精神渗入所有其他社会关系中，金钱成为整个社会唯一追求的目标。如米拉所看到的，尽管商业有助于扩大人们的交往范围，使他们在对待陌生人时更为人道和正义，但商业也有可能侵蚀和损害更为亲密的私人关系，使亲情和友谊都变成一种利益上的算计③。弗格森则认为，人对自身利益的过分关注将使人变成为一种疏离的、孤独的存在，而且对利润的渴望“抑制了对完美的热爱”④。因此，这种人性的狭隘与其说是文明社会中人际关系的必然特征，倒不如说是对文明本身的扭曲甚至背离。如前所言，休谟之所以不认为对金钱的狂热会成为这个“文明和商业的社会”中的支配性原则，是因为在一个文明时代，由于对他人看法的极度敏感，这种对金钱的欲望会受到荣誉感和道德感的约束。休谟并没有将这个社会想象成完全由商业精神所主宰的社会。

在本文看来，“文明社会”和“商业社会”构成苏格兰人对于现代社会的双重想象，在他们那里，这两种想象之间并不完全一致，甚至可能是彼此冲突的。在这一点，苏格兰人远不是商业资产阶级的代言人，他们接受了商业在今天对于一个文明社会的必不可少性，但在他们那里，文明才是尺度。正是借助“文明”概念，苏格兰人得以在接受或拥抱商业社会的同时，获得一种对商业社会进行自我审视和自我批判的视野。在他们那里，虽然现代文明风尚有其等级制的渊源，但文明和商业是可以共存、共生的，商业促进了文明的进步，而文明则有可能约束商业社会的腐化倾向。

（责任编辑　行　之）

① ［英］休谟：《论道德与文学》，马万利、张正萍译，杭州：浙江大学出版社，2011 年，第 126—128 页。

② ［英］克拉克：《1660－1832 年的英国社会》，第 205 页。

③ John Millar, *An Historical View of the English Government*, pp. 773－783.

④ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 31, 364.

论作为一门欲望发生学的列维纳斯哲学

王光耀

【摘要】如果说列维纳斯哲学勾勒的是一出“主体性如何成其自身”的戏剧，那么，在这出戏剧中可以发现，欲望的多重样态与主体性的多重维度之间具有一种本质相关的平行关系。其中，“需要”相关于致力于自我保存与提高的自我中心式的权能主体，建立起的是自我与相对他者之间的占有与享受式的关联；“形而上学的欲望”相关于围绕他者进行离心式旋转的伦理主体，建立起的是自我与绝对他者之间的呼唤－回应式的伦理关联；“爱欲性的欲望”相关于与他者交互感通、亲密关联着的爱欲主体，建立起的是自我与爱欲对象之间的具身化的爱欲关联。对于主体性如何成其自身而言，这三种欲望样态皆有其独特地位，指涉着原初地引发与塑形着主体性的那些本质性的发生机制与关联结构。在这个意义上，列维纳斯的哲学可以被整体性地理解为一门欲望发生学。

【关键词】列维纳斯；主体性；需要；形而上学的欲望；爱欲
中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0099－07

作者简介：王光耀，江苏宿迁人，哲学博士，（沈阳 110169）东北大学马克思主义学院哲学系博士后。
基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金（N181303006）；东北大学博士后科研基金（20190323）

如果说“主体性如何成其自身”是贯穿列维纳斯前后期思想的明线，那么，“欲望的多重样态”便是在暗中结构着列维纳斯思想的隐线。列维纳斯在对主体性的生成史的考察中，揭示了主体性的三重发生维度：通过对他物的占有与享用而建立起家政式的内在生活的权能主体性，通过与他人面容的相遇而被唤醒与引发出的无限回应着他人的伦理主体性，以及在与他人的亲密性关联中与被爱者建立起内在二元世界的爱欲主体性。与主体性的三重维度相平行，存在着欲望的三重样态：源于自身匮乏的“需要”（besoin）以及叠加在需要之上的感性享受（jouissance），在他人面容的触发下被唤起的朝向绝对他者的“形而上学的欲望”（le désir métaphysique），以及情爱关联中呈现出的“爱欲性的欲望”（le désir érotique）。与对任何对象都保持着漠然的深度无聊相反，无论是主动生成还是被动引发，每种欲望样态都意味着对于对象的并不漠然的趋近、渴求与投身，使得主体性处在一种富有生机的活性状态中。通过对每重样态的欲望的属己特征的揭示，以及对不同样态的欲望相互之间的张力关系的整体考察，我们将能够更为深入地理解主体性如何成其自身的发生历程与内在机制。在这个意义上，笔者将尝试揭示，列维纳斯的哲学思想可以被整体性地理解为一门欲望发生学。

一、需要－享受与“围绕自身的旋转”

在日常用法中，“欲望”概念通常与“需要”联系在一起。然而，即便是“需要”这一流俗意义上的欲望概念，列维纳斯在其哲思中也并未忽视这一范畴的复杂内涵。在其文本可以发现，“需要”概念实际上适用于两种不同层面。第一重意义上的需要处在生物学层面，源自于主体生理－心理上特定的缺乏，寻求具有特定指向的生理－心理满足，比如由饥渴感引起的吃饭喝水的需要。这个层面的需要通过对他者的吸收和消化来缓解自身的缺乏，维持自身存在的安稳，乃至于强化自身的存

在。在这个意义上，列维纳斯用“啮食”概念来形容需要带给客体他者的否定性特征：“在需要中，我可以啮食实在的事物，通过吸收他者来满足我自己。”① 第二重意义上的需要同样源自缺乏，但并非生理学上的特定缺乏，而是一种回复原初整全存在的渴求或者融入源始的绝对同一者的渴望。比如，柏拉图《会饮》中阿里斯多芬所讲述的两性同体的神话，便是将爱欲理解为一种被分离开的存在对于回到原初的整全而自足状态的永恒需要；而普罗提诺谈及的“迷狂”状态，便是从“太一”中流溢和分离出来的灵魂对于“太一”这一源始的绝对同一者的回返。

然而，在需要的这两个层面之外，列维纳斯却告诉我们，需要“不能被解释为单纯的缺乏”，因为“人在其需要中自得其乐，他为其需要感到愉悦”②。也就是说，需要不单纯是一种痛苦的匮乏，还可以是一种对被需要之物的愉悦的依赖，“作为愉悦的依赖，需要可被满足，就像一种被充满的虚空。生理学从外部教导我们说需要是一种缺少。人能够对其需要感到愉悦，这表明，在人的需要中，生理学的层面被超越了”③。这种对于需要之被实现过程本身的愉悦，正是列维纳斯着重谈论的叠加在“需要”概念之上的“享受”范畴。

诚然，生活总是由一些为了满足自身需要而进行的各种具体事项所组成，比如工作、劳动、进食等。这些活动的实现有着明确的目的和效用，它们是使生活得以进行的燃料，构成生命存在得以延续和扩展自身的条件。在这个意义上，我们依赖于这些实现活动，以之为生。但是，这些存在活动在进行的同时也被我所感觉、所体验，它们充实、滋养、愉悦着我的生活。可见，维系着生活之延续的实现活动所具有的意味，总是要比其单纯的功用性目的多出一层。比如，进食的功用性目的是饱腹，但在身体对能量的吸收和获取之外，我们也从进食中获得满足、愉悦。这在需要之实现过程中多出的一层就是列维纳斯所谓的“享受”：“对于行为（l'acte）来说，那种从它的实现活动本身中获得滋养的方式，恰恰就是享受。”④ 我们“思考、吃饭、睡觉、阅读、劳动、晒太阳”⑤，同时也感觉、体验和享受这些行为，在存在行为之上叠加的这一层又成了生活本身的构成性内容。可见，生活具有一种自反性的结构，如同人们意识着他们的意识、感觉着他们的感觉，人们也“生活着他们的生活”（On vit sa vie）⑥。在“意识”或“感觉”一词的宽泛的意义上，“生活着他们的生活”似乎同样可以归并在“意识着他们的意识”或“感觉着他们的感觉”的名下。

但在列维纳斯这里，“生活着他们的生活”这种自反性结构里有着一种独特的叠加，这种叠加具有厚度的，而且不断增生。首先，由前述可知，在对存在行为的自身觉知之上叠加有一层对被感觉到的行为本身的享受。我存在着，感觉到我的存在，同时也享受着我的存在，从而获得一种存在的愉悦感、美妙感，这一愉悦感、美妙感叠加在存在行为之上，构成一种“位于实体性之上的荣光”⑦。其次，享受又可以是“对享受的享受”（la jouissance est jouissance de la jouissance）⑧，愉悦又可以是对愉悦的愉悦。这当然不是无限后退，而是一种多重的增生与叠加，具有“……（对（对……的享受）的享受）……”的结构。比如，我在吃面包的过程中获得一种感性的愉悦，而我在获得享受的同时又享受着这一享受。这种增生与叠加并不处在对最终享乐的目的论式的追求的序列之中，也并非盲目地处在一种不断重复的、追求享乐之强度的循环之中。享受的增生与叠加发生在享受的每一个当下，每一层享受都是自身的一个终点：“感性是享受，它满足于所予物，它自满自足……它直接处在终点处，它完成了，它终结了……”⑨ 而每一层的增生和叠加又构成一个新的享受的当下，“每一次幸福

① ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2016 年，第 97 页。
② 同上，第 94 页。
③ 同上，第 94 页。
④ E. Levinas, *Totalité et Infni*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, p. 83.
⑤ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 91 页。
⑥ 同上，第 89 页。
⑦ 同上，第 93 页。
⑧ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au – delà de l'essence*, The Hague: Mart Nijhoff, 1974, p. 92.
⑨ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 117 页。

都是第一次发生”[①]，正是这总是多出的一层构成“生活的魅力”[②]与“生活的珍贵处”[③]。

在此，如若回溯笛卡尔谈论“什么是一个在思维的东西”时所枚举的序列，那么我们可以在这个序列中加上“享受”。人的存在不仅是“在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想象，在感觉”[④]，也是“在享受”。这并非是一个无关紧要的添加。在列维纳斯的研究中，“享受”是叠加在“我思”之上的一层崭新的结构，它是“自成一格的”（sui generis）——在怀疑、领会、肯定、否定、愿意、不愿意、想象、感觉所有这些我思行为之上，有着对这些行为本身的感受与享受，它们充实着生活，使生活愉悦或悲伤。享受不是位于生活的诸种情绪序列中的某种偶然的情绪状态，而是生活与生活本身之间的自反性关系：“过生活，就是享受生活。”[⑤] 在这个意义上，“享受”被列维纳斯提升为生存论范畴：“享受并不是诸种其他状态中的一种心理学状态，不是经验心理学的感受性的心境，而是自我的颤栗本身。”[⑥]

可见，享受作为一种叠加在存在行为之上的情态，使得此在不再停留于单纯作为缺乏的“需要”层面，不再停留在“赤裸的存在意志”[⑦] 的层面，不再单纯被“存在之努力”（le conatus de l'être）所规定，而是有着“对存在的越出”[⑧]，亦即对单纯为了生存而斗争的越出。享受使得此在的在世存在变得柔和，具有愉悦感和美妙感，使得存在成为值得欲求的，引人欲求的。在这个意义上，列维纳斯谈及“对生活之爱”：“生活并不是赤裸的存在意志，不是对于这种生活的存在论的 Sorge（操心）……生活是对生活之爱，是与这样一些内容的关联，这些内容并不是我的存在，而是比我的存在更珍贵。”[⑨] 如果说无聊、厌倦意味着对生活、对存在的一种漠然姿态，意味着生活本身沉陷于无意义感中，那么列维纳斯所揭示的由“享受”所建立起的对生活的爱便意味着生活富有生机与活性。在对生活的享受中，我们欲求着生活，认同着生活，将生活认之为我的生活，将自我的存在凝聚在一种安稳幸福的“安好意识”（la bonne conscience）中，从而建立起“一个本土性自我的在家的实存”[⑩]。

二、形而上学的欲望与围绕他者的离心运动

作为需要的欲望源自于主体自身的缺乏，寻求自身的满足，但并非任何欲望都可以被“缺乏－满足”这一对范畴所规定。在与他人的“面对面”关联这一事态中，列维纳斯发现了另一种欲望样态，他称之为“形而上学的欲望”。

他人面容现象的独特性体现在其言说或凝视之中，列维纳斯将之称作一种基于自身、从其自身而来的表示、表达或呼唤。这一自身表达对于自我具有一种触发性的力量，将自我拉入到与他人的呼唤－回应这一关联事态中。在这一事态中，列维纳斯发现了他者的不可还原性或无限性。所谓他者的无限性，并不单纯因为他者在内容上的不可穷尽性，而在于如下原因：其一，面容并非任何现成之物，而是发生性的、有待来临的，在其无尽的凝视与言说中不断从其自身而来打开着自身；其二，面容总是有可能随时中断自身、撤离自身、隐匿自身，甚至于其显现总是一次性的，当下乍现、转瞬即逝，即发生即消隐；其三，自我无法像直接体验自身的心灵生活那样去体验他人的心灵生活，而总是处在对他者的共感式的想象之中；其四，自我对他者所传递意味的理解总是要借助于“能指链”的运作，亦即他者的表达总是要经受拉康所谓的符号界编码的阉割，或者列维纳斯所谓的“言说”（dire）总是要在“所说”（dit）中被把握。就前两点而言，他者的面容无法被凝固为任何现成的在场，总是有

①②③ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 93、90、91 页。
④ ［法］笛卡尔：《第一哲学沉思录》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986 年，第 27 页。
⑤ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 95 页。
⑥ 同上，第 92 页。
⑦ 同上，第 91 页。
⑧ 同上，第 93 页。
⑨ 同上，第 91 页。
⑩ 同上，第 95 页。

着溢出和剩余，总是以自身差异化的方式呈现；就后两点而言，一旦尝试去把握和理解他者面容传递出的意味，他者就必然会落入自我的想象式误认或能指链编码的转译，因而总是以一种变异了的方式呈现。于是，他人面容的临显根本上是无法被达及的，总已经被错失，总已沉入到无法被再现的过去。正是由于这样一种独特的显现方式，列维纳斯在面容现象中发现了不可还原的他者性，他将之称作“绝对他者”，具有“他异性”（altérité）、“外在性”（extériorité）、“无限性”（infinité）等特征。

然而，他者如果只是单纯在认知面前具有一种不可穷尽和不可达及的特征，实际上还无法唤起自我的欲望，如果有的话，也不过是一种对于未知的好奇。事实上，他人的面容带给我的不仅仅是剩余和溢出的经验，同时还有一种触发性的力量，这一触发由面容的凝视或呼唤带来。在面容的凝视或呼唤现象中，面容位于可见性与不可见性的交界处，如同敞开的窗口，其后是他者不可见的欲望的无尽深渊，经由面容的凝视或呼唤一再地逼临于我。这一凝视或呼唤的逼临将自我置于其目光或话语的焦点之下，将一种迫求回应的重量和紧迫性施加于我，由此触发或唤醒了一个回应着他者之呼声的宾格自我，列维纳斯将之命名为“己”（Soi）：“在对他人的回应中，主体性只是宾格的无限被动性，这一宾格并非它本会经受的由主格开始的变格的结果……一切事先就是宾格——己之非同寻常的条件或无条件性。”① 可见，“己”作为通过他者的触发而被唤醒与创生的主体性，同时也是朝向他者、回应他者的主体性，其自身性便是作为他者的自身：“通过诸他者而在自身之中”②，“‘由于他者’（par l’autre）并且‘为了他者’（pour l’autre）”③。作为回应的主体性，己本身就是在呼唤－回应这一事态中诞生的，或者说己本身便是呼唤－回应这一充满张力性的关系事态：因他者的呼唤而处在不得不回应的宾格位置上，并由此反身意识到自身的“己”④。

呼唤引发了回应，而回应无法真正抵达呼唤，总已经有着延宕与错失，由此，“呼唤－回应”之间的分隔符既是一种连接和传递，又是一种不可抹消的间隔。就时间性建构而言，这一不可抹消的间隔表现在：他者的凝视或呼唤对于主体性的触发与创生，作为已然发生的过去，处在不可回忆的“过去”维度中，作为有待来临的将来，处在超出前摄的“将来”维度中，由此便打破了先验自我的内在时间意识的自发综合与源始统一，亦即打破了胡塞尔所揭示出的滞留与前摄相互引发而构建起的时间回环结构⑤。而就欲望的生成与建构而言，呼唤－回应之间的不可抹消的间隔表现在：在他者面容的凝视或呼唤中，他者究竟试图传达何种要求和欲望？由于面容现象本身的自身差异化的运动与无尽的溢出，由于自我对面容的把握总已经以一种变异的方式进行，他者在其凝视或呼唤中所敞开的欲望深渊对于自我而言构成巨大的谜。我该如何辨识？我该如何回应？我该如何满足他者的欲望？他者渴求回应，而我无从真正知晓他者的欲望之谜因而无法真正回应，我的回应便总是不足够的，总是有着错失的可能，总是需要一再地回应。这一事态唤起自我无尽的焦虑与不安，由此使得来自于他者的凝视与呼唤对于自我而言具有一种侵入、搅扰和创伤性的特征。然而，恰恰因此诱发自我朝向这一他异性深渊的欲望，“这一深渊令人眩晕地吸引着主体，后者根本无法停止”⑥。

列维纳斯将这种被他者面容的无尽的凝视与呼唤所激发起的、无法停止地朝向他者的欲望命名为“形而上学的欲望”。与“需要”相比，“形而上学的欲望”具有截然不同的五个特征：其一，形而

---

① E. Levinas, *De Dieu Qui Vient à L’Idée*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 143.

② Ibid., p. 143.

③ E. Levinas, *Autrement qu’être ou au－delà de l’essence*, p. 161.

④ 就这种自身意识是对意识的被唤向陌异他者因而“处在尚未及于与自身的重合之处”这一事态的意识到而言，它同时也就是一种“不安意识”（la mauvaise conscience）。（See E. Levinas, *De Dieu Qui Vient à L’Idée*, pp. 143, 258；朱刚：《通往自身意识的伦理之路——列维纳斯自身意识思想研究》，《世界哲学》2015 年第 4 期；朱刚：《不安意识作为原意识——再论列维纳斯的作为第一哲学的伦理学》，《哲学研究》2019 年第 11 期。）

⑤ 正如列维纳斯所说：“在意识那散布为前后相继的瞬间的时间性中——尽管如此，诸瞬间却在滞留与前摄、回忆与预期、历史记述与预测中被共时化了——有一种他异性能够打破这种同时性，能够打破前后相继的瞬间向着再－现之在场的聚集，于是，意识发现自身被关涉于不可回忆者。”（See E. Levinas, *De Dieu Qui Vient à L’Idée*, p. 165；关于列维纳斯对时间性的谈论与胡塞尔之间的关联与区分，参见王恒：《解读列维纳斯的〈意向性与感性〉》，《哲学研究》2005 年第 10 期。）

⑥ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 70 页。

上学的欲望并非源自于自我的某种特定缺乏，寻求满足和占有，也非阿里斯托芬式的对于原初整全状态的返回的渴望，亦非德国浪漫派式的对于精神依归之地的乡愁，而是由他人面容的凝视与呼唤所激发与唤醒，朝向绝对他者的趋近但无法抵达和占有的运动。其二，与需要所具有的围绕主体自身旋转的向心运动不同，形而上学的欲望是围绕陌异性他者进行旋转的离心运动。朝向他者，意味着经受他者的陌异性带来的搅扰，因此总已是自身他异化的运动。其三，与形而上学的欲望相伴随的基本情态并非满足、幸福、享受，而是焦虑、受苦、不安。他者如同深渊一般搅扰着我，如同晦暗的谜一般牵引着我，乃至破碎着我的同一性，置我于坐立不安的焦虑与创伤之中。可见，形而上学的欲望并不如同需要那样寻求对自身存在的保存与强化，恰恰相反，形而上学的欲望拆解自身存在的同一性，在自我借以凝聚自身的安稳的壳上切开无法弥合的裂缝。在这个意义上，走向他者，在列维纳斯看来，“如同走向死亡”①。列维纳斯用一系列近似于精神分析语汇的词来形容他者的这种侵入、搅扰和创伤性：纠缠/困扰（obsession）、不安（in－quiétude）、失衡/精神失常（déséquilibre）、谵妄（délire）、精神之难于呼吸（essoufflement de l’esprit）。其四，在时间性上，需要建立起的是共时性的时间，形而上学的欲望则将自我带入到与绝对他者的关联之中，带入不可回忆的过去与不可预期的将来这一“异－时性”（dia－chronie）之中。其五，需要通过对客体的独立性的否定活动强化和稳固了自我既有的同一性，形而上学的欲望则不仅拆解和破碎自我固有的同一性，同时还深化自我。形而上学欲望所指向的陌异性他者既是绝对的外在性，又内置于主体性的最深处，既是破坏着主体性之安稳与同一的异己性力量，同时又是创生性和构成性的，引发着具有崭新样态的主体性——由于他者而朝向他者、为了他者的伦理主体性。

三、爱欲：需要与欲望的两歧性

在“需要”（作为流俗意义上的欲望）以及“形而上学的欲望”之外，列维纳斯在“欲望”这一范畴之下还谈论了“爱欲性的欲望”。对于列维纳斯的爱欲观的详细内涵，笔者在此不作过多谈论②，而是侧重于对爱欲性的欲望与需要以及形而上学的欲望之间的区分与联系的考察。

列维纳斯在不同时期对爱欲范畴的界定存在表面上的重大差异。在早期《从实存到实存者》《时间与他者》等著作中，他将爱欲关联规定为与他异性关系的原型，将作为被爱者的“女性”规定为不可还原到同一中的他者的原型，主张在爱欲中不存在任何“把握”“占有”或“知”③。在中期代表作《总体与无限》中，他将与他异性的关联提纯为一种“面对面”的伦理关联，而将爱欲关联规定为一种超逾伦理关联、但又以伦理关联为前提的一种与他人的关联形态，突出强调了爱欲关联所具有的“两歧性”（ambiguïté）特征：爱欲作为与他者的具身化的亲密关联，既有着对于这一他者的感性享受，又有对这一他者的差异性、超越性与不可把捉性的感受与体认④。在晚期的《论来到观念的上帝》《异于存在或在本质之外》等著作中，他则侧重于强调爱欲关联的享受与占有的向度，甚至将爱欲与占有性的“色欲”（concupiscence）等同起来，乃至使用“不带有爱欲的爱”（Amour sans Eros）这样一种表达来界定伦理性的对邻人的爱，直接将爱欲置于伦理性的爱的对立面⑤。

显然，从表面看来，列维纳斯的爱欲观在不同时期存在重大变化，甚至如论者所指出的，是一种“结构性的大挪移”⑥。但在笔者看来，如果认同列维纳斯在中期代表作《总体与无限》中对于爱欲的两歧性的判定，那么前期和后期著作对于爱欲的不同定位，不过是对爱欲的两歧性内涵的不同向度

① ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 5 页。

② 参见王光耀：《论爱欲关联中的意向结构——解读列维纳斯的“爱欲现象学”》，《中国现象学与哲学评论》第 24 辑，中山大学现象学与文献研究中心编，上海：上海译文出版社，2019 年，第 289—313 页。

③ E. Levinas, *le temps et l’autre*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 83.

④ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 244—245 页。

⑤ E. Levinas, *De Dieu Qui Vient à L’Idée*, pp. 112－113.

⑥ 参见余君芷：《论列维纳斯哲学中“爱欲”理论的转变》，《理论月刊》2019 年第 12 期。

的偏重。前期偏重爱欲关联是一种与不可还原的他异性的关系，同时注意到爱欲寻求感性享受的维度，并且恰恰是在爱欲寻求满足的不可能性中彰显出被爱者的他异性。后期偏重爱欲的享受与占有的向度，同时注意到爱欲关联并非与现成之物的关联，而是与伦理性他人的关联，爱欲中的享受这一维度的展开必须以面容式的存在者为前提。在这个意义上，笔者认为，列维纳斯对爱欲的两歧性的强调才是其爱欲观的核心，持有这一观点去解读前后期相关文本，就会觉得列维纳斯的爱欲观的转变实际上没有达到一种“结构性的大挪移”的程度，毋宁说自洽和连贯的成分更大，只不过在不同时期对爱欲问题所侧重的维度有所不同。

在做出以上预备性说明之后，我们可以聚焦到爱欲所具有的两歧性这一独特特征，以此厘清爱欲性的欲望与需要以及形而上学的欲望之间的关联与差异。在爱欲关联的意向结构中，就爱欲的意向相关项而言，两歧性特征体现在被爱者“既显现为需要的对象同时又保持住他的他异性的可能性”①。作为需要与感性享受的对象，被爱者具身化为他者之“肉”（le charnel）②，在其过度的裸露中展示着通常被遮蔽的隐秘事物，引诱着爱者不断去激发出被爱者身心的爱欲化状态。尽管如此，被爱者毕竟并非任何现成存在者，而是能够在其面容中自身表达着的他人，处在其不可还原的他异性之中。唯有这样一种能够以面容的方式表达自身、展露自身的存在者，才有可能过度地裸露自身，才有可能以一种爱欲性身体的方式将自身呈交为享受的对象。由此，在爱欲关联中，被爱者既能够显现为需要与享受的对象，但这一显现又以其自身的他异性为前提，并且始终保持着其他异性。反过来说同样成立：在爱欲关联中，被爱者既以面容的方式表达自身，但这一“表达的纯粹性已经由于快感性/情欲性的歧义而紊乱”，呈现为一种“超逾面容的面容”③，亦即由于快感、过度的裸露、隐秘性的在场而转化为他者之“肉”的面容。

就爱欲的意向活动而言，爱欲的两歧性特征体现在“需要与欲望的同时性、色欲与超越的同时性”④。一方面，寻求生理－心理的享受与满足是爱欲活动的一个构成性要素，无论是精神性的相互感通，还是在抚爱中肉身的相互激发，皆有着愉悦与快感。另一方面，和在现成之物中寻求满足的需要与享受不同，爱欲源自他人对自我的原初的吸引，渴求打开生命之间的通道，由此呈现出近似于形而上学的欲望的结构。但爱欲所具有的这种需要与欲望的同时性恰恰意味着爱欲既不可以还原为需要，也不可以还原为形而上学的欲望，并且正是在这种双重的不可还原中展现着自身的独特性。

爱欲与需要－享受的差异体现在：就需要而言，需要体现出主体对客体的否定性特征，亦即否定对象的独立性，将其纳入到自我的支配之中；爱欲尽管也有寻求满足与占有的意向，但在他者的不可还原的他异性中发现了占有和融合的不可能性。就享受而言，尽管爱欲中有着感性的愉悦，但爱欲关乎的并非无面容的元素性事物，而是有其自身感觉的他者之“肉”。不仅如此，在被爱者目光的凝视下，爱欲的绽现本身总是会伴随着羞感与心慌意乱的可能性。由此，与围绕自身旋转的单极化的享受不同，爱欲关联根本上是一种二元性结构。

爱欲与形而上学的欲望的差异体现在：尽管二者都关涉于他人之他异性，但爱欲具有“抚爱”（la caresse）⑤ 这样一种独特的肉身化的意向活动。抚爱并不构造对象，也并非背负无限重量的伦理回应，而是激发与撩拨起他者肉身的爱欲化状态。正如萨特所说：“爱抚不单纯是轻抚：它是造就。在爱抚他人时，我通过我的爱抚使他的肉体在我的手指之下诞生。爱抚是使他人肉身化的整套仪式。”⑥ 不仅如此，爱者在激发着他者之肉的同时也为他者的抚爱所激发，从而不断生成着自身的“肉”。由此，爱者与被爱者在抚爱的交互激发中，构筑着爱者与被爱者的互为缠绕着的感觉织体，

① ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 245 页。
② 同上，第 248—249 页。
③ 同上，第 251 页。
④ 同上，第 245 页。
⑤ 同上，第 247 页。
⑥ ［法］萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2014 年，第 478 页。

亦即萨特所说的“双重的互相肉身化”[①]，或如列维纳斯所说，爱欲中的快感“以交互主体性的方式结构化了”[②]。

可见，在主体性的成其自身的历险中，如同需要与形而上学的欲望，爱欲性的欲望同样有其极为独特的位置与功能。对于列维纳斯而言，爱欲既不能被还原为一种为了获得他人之承认的斗争，这一斗争欲望着他人的欲望对我的欲望的承认；也不能被还原为一种经由他人面容的呼唤与凝视而唤起的伦理性的“形而上学的欲望”；亦不能被还原为一种通过与他人的融合而恢复自身存在的原初整全性的渴求；也不能被还原为一种认知性的活动，在对陌异之物的好奇心的牵引下，不断地将未知转化为已知；更不能被还原为一种对他人的自由进行征服、占有与抹消的欲望。爱欲，意味着切近他人之他异性的可能性，意味着彼此身心的交互激发、敞开、牵引与感通的可能性，意味着主体间以具身化的方式深度连结和渗透在一起的可能性，意味着与他人建立起柔和而热烈的亲密性关联的可能性。最终，在爱欲双方的既区分又融合着的运动中，还孕育着创生崭新主体性的可能性。

四、结　　语

列维纳斯的哲学通常被整体性地标记为一门他者哲学，但列维纳斯更加基础性的问题意识实际上在于如何在奥斯维辛之后重建一门主体性哲学，既能摆脱传统主体性哲学蕴含的总体化、同一化等倾向所导致的对他者的暴力、对差异的抹消，又能揭示和捍卫一种别样的主体性，亦即在本源处承担着善、能够对他者负责的伦理主体性。对伦理主体的揭示无法脱离开其与主体性的其他维度之间的张力关系，于是，列维纳斯哲学整体上向我们展现出一幅“主体性如何成其自身”的图景，或者用列维纳斯本人的话来说，一出“自我实存历险”的“戏剧”[③]。在这出戏剧中，欲望的多重样态与主体性的多重维度之间具有一种本质相关的平行关系。其中，“需要”相关于致力于自我保存与提高的自我中心式的权能主体，建立起的是自我与相对他者之间的占有与享受式的关联；“形而上学的欲望”相关于围绕他者进行离心式旋转的伦理主体，建立起的是自我与绝对他者之间的呼唤－回应式的伦理关联；“爱欲性的欲望”相关于与他者交互感通、亲密关联着的爱欲主体，建立起的是自我与爱欲对象之间的具身化的爱欲关联。

可见，列维纳斯并非只是专题性地思考欲望的某种样态，而是在欲望与主体性的生成建构的本质相关性中对欲望问题进行系统性思考。将需要－享受、形而上学的欲望、爱欲从经验层面上的生理－心理状态提升为生存论范畴，其意义不单纯在于揭示出欲望的不同样态，而在于这三种不同的欲望样态皆指涉着源初地引发与塑形着自我存在的那些本质性的发生机制与关联结构，因而是自我实存历险中的本质性的构成环节，参与组建着主体性的不同维度。进而，通过对欲望的多重样态之间的张力性关系的考察，也就可以映射出主体性的多重维度之间的交错性的张力关系。在这个意义上，笔者认为，列维纳斯的哲学可以被整体性地理解为一门欲望发生学。

（责任编辑　行　之）

① ［法］萨特：《存在于虚无》，第 479 页。

② ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 257 页。

③ 同上，第 266、276、278 页。

从邻人到第三方政治
——论列维纳斯的“伦理－正义”的同构性与困境

林华敏

【摘要】第三方和正义是列维纳斯思想的重要概念，也是其思想常被忽视的重要环节。列维纳斯的伦理学通过对存在和意识的现象学悬搁与还原，描述了一种我和他人之间原初的“面对面”关系，这是一种封闭的、原初的、超越的形而上关系。实际上，在与他人之根本关系上，诸多的第三方与正义是不可摒除、叠加其中的。第三方从一开始就介入并调校着“面对面”伦理，请求对所有人的责任——正义。第三方的介入激发了意识，随之而来的是对面容（责任）的识别、比较、计算与权衡，在这基础上，组织、规则和制度成为必需且合理的。我们要看到列维纳斯在第三方正义问题上的重要论述，他对伦理与政治的同构性的考察；也要看到他的政治理论的不足与面临的批评：深刻的神学（弥赛亚/乌托邦）政治倾向，以及在政治实践中伦理与正义的分裂。

【关键词】列维纳斯；邻人；第三方；伦理；正义
中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0106－07

作者简介：林华敏，哲学博士，（重庆 400715）西南大学哲学系副教授。
基金项目：国家社会科学基金一般项目“列维纳斯的政治思想及其与伦理学神学的关系研究”（19BZX09）

列维纳斯的思想常被冠以“伦理”之名，其伦理的核心努力也多被解读为对我与他人的“面对面”之原初关系经验的考察。这样的原初关系是前意识和存在之外的，是超越和形而上的。这导致列维纳斯的思想往往看起来是一种暧昧的、不可见的、晦涩的哲学（玄学）。但不论是对列维纳斯的“伦理”化，还是“暧昧”化的解读都可能是有失偏颇的，没有反映列维纳斯思想的全貌。在超越的、形而上的伦理关系之外，可见的、具体的社会政治关系维度也是他思想不可或缺的重要部分。

列维纳斯在其许多文本中考察和描述了一种“面对面”伦理经验。这种经验的核心是：他人的绝对他者性对“我”的触发以及“我”的回应关系。这是一种亲密性关系。在这种亲密性中，列维纳斯指出了我与他人之间非对称的责任、爱、好客、人质、替代、无私等伦理内涵。在列维纳斯的语境中，这是一种超越、形而上的关系。因为在他那里，不论是“他人”，还是“面容”，其核心指向都不是看到的“对象”，而是那超越于“对象化”背后的绝对他性及其伦理意义的显现。当他描述这种关系时，更多地指向人与人在前意识、前存在的伦理境地。因此，这种关系更多地停留在“纯粹”“超越”与“神圣”的意义上，作为一种绝对的形而上的伦理/宗教关系，一种原初裸露的经验和绝对的关系。列维纳斯也意识到这种原初的“面对面”关系总是“成问题的”：非对称的伦理关系“它不能摒除正义，因为我与他人的关系不是一种与单个人的关系。总是有第三方，第四方，因为事实上我们在一个复数的社会中，在与他人之根本关系上，正义是不可摒除的，是叠加其中的”①。

因此，对列维纳斯思想的解读，不能仅仅停留在“面对面伦理”层面。可以说，在列维纳斯那里，第三方与正义问题从一开始就内在于面对面关系之中，是伦理的重要补充、调校和上升。这是列

① E. Levinas, *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. by Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 54. “Le Tiers, the third”有译为“第三者、第三人、第三方”等。本文统一译为“第三方”。

维纳斯思想关键的环节。在这个环节中有许多问题需要梳理和澄清：面对面与第三方之间的关系是什么？是否先出现“我”和他人的关系，之后才出现第三方，才有我和第三方的关系，才有正义问题？第三方以什么样的方式进入并且调校着“面对面”关系？如何既爱邻人又爱所有人？伦理与政治的内在关系如何？这些问题嵌在列维纳斯思想的基本结构中，是理解列维纳斯思想的关键。本文将尝试梳理从亲密关系到第三方、正义的内在逻辑，凸显正义问题在列维纳斯思想中的重要性以及它与伦理的高度同构性，最后指出列维纳斯的政治理论存在的不足与面临的批评。

一、他人与“第三方”——亲密性与正义的同构性

我们往往认为在列维纳斯那里，“伦理学作为第一哲学”，伦理关系是原初关系，它具有优先性，并将对列维纳斯解读的重心放在我和他人的“面对面”伦理关系。然而，这个“重心”并没有完全呈现列维纳斯基本的思想图景。事实上，列维纳斯在《总体与无限》《异于存在，或本质之外》《正义与否?》等文本中都清晰表明在原初的伦理关系之外，他对第三方与正义关系更为深切的关注。这种关注显示了列维纳斯的伦理思想向“政治”层面的一个内在伸展：从不可见到可见，从前意识到意识，从异于存在到存在，从言说到所说，从无端到秩序，从历时性到顺时性，从“面对面双方”关系到“多方”的关系，从爱到正义，进入到哲学、理性、国家、秩序等阶段。这是一个非常重要的延伸。这个阶段的思想主题，用列维纳斯的话说，“在话题之中和所说之中变为可见”①。它不仅揭示了列维纳斯思想中非常重要的维度，也在一定程度上表明列维纳斯的思想从“暧昧”走向“明晰”。从这些文本中，我们看到列维纳斯在“面对面”伦理和第三方正义这两个议题上的重要论述和转换，以及对二者重叠关系的论述：一方面，他明确肯定面对面的伦理关系是一切社会关系、正义的基础；另一方面，他对这种关系提出“质疑”，指出第三方、正义关系与面对面关系的同构性，它作为伦理关系的发生域，从一开始就介入并调校着面对面的伦理关系。

首先，要指明和肯定的是列维纳斯对亲密性关系的强调和论述。列维纳斯的思想开显了人与人之间非常重要的伦理维度，这是纯粹的、超越的、甚至是神圣性的维度。他的许多表述都明确强调这种关系是社会关系（包括正义、国家和制度等）的基础和条件：“如果那给予正义之人没有发现自身处于亲密性（proximity）之中，那么正义就是不可能的。”② “基于亲密性，正义、社会、国家及其制度、交换与工作才是可以理解的……重要的是要从亲密性出发去重新发现所有这些形式。在亲密性中，存在、总体、国家、政治、技术、工作这些事物每时每刻都处在这样的点上——在自身之中获得重力的中心，为自身的事物而权衡。”③ “对己之遗忘（无私）推动了正义。”④

在列维纳斯那里，他人的临近以及由此唤起的非对称的责任，这是一种原初的伦理关系。它推动着正义成为可能，乃至于作为正义、社会、国家及其制度等的基础和前提。这是列维纳斯思想的基本立场和思路，体现了伦理关系在列维纳斯思想架构中的基础性作用。而且，即便他在其他语境中强调了正义的地位和意义，正义的出现也没有减少、限制或消解这种亲密性的伦理意义：

> 正义绝非困扰的某种降级，不是利他的某种消退，不是对无端的责任的某种减少和限制，不是对于无限所具有的荣耀的某种抵消……“多”之同时性系于两方之历时性：正义只有在这样的一种社会中才能保持其自身为正义——这里没有远近亲疏之分，但这里也没有走过最近之人却掉头不顾的可能；在这里，所有人相互的平等由我与他人的不平等所负载，由多出我之诸权利的我之诸责任所负载。⑤

① ［法］列维纳斯：《另外于是，或在超过是其所是之处》，伍晓明译注，北京：北京大学出版社，2019 年，第 378 页。注：本文引文主要参照中译本，个别表述结合法文与英文版进行了文字调整。

② 同上，第 371 页；E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. by A. Lingis. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998, p. 159.

③ 同上，第 371 页；E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 159.

④ 同上，第 372 页；E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 159.

⑤ 同上，第 371—372 页；E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 159.

列维纳斯主张“单纯和直接的对他人的责任是所有的正义的基础和要求”①。第三方和正义的提出并没有减少、限制、消解伦理的责任，正义只有在伦理的社会之中才能保持为正义。可以说，这是列维纳斯基本的思路，也是其对伦理与正义关系的基本主张。

其次，在面对面伦理关系之外，要指出的是列维纳斯对第三方和正义的论述与强调。在列维纳斯那里，面对面是伦理的，但这是一种封闭的理想关系，它必定被打破。如列维纳斯所言，“所有的爱——除非它成为法官或正义——都是夫妻（两方）之爱。封闭的社会是夫妻（两方）”②。在他人之外，还有诸多第三方；任何的他人都是诸多他人之中的他人，不仅存在我对他人的责任，还存在我对诸多第三方的责任以及他人与第三方的责任等问题。列维纳斯指出：

具体的处境是更加复杂的，因为我从来不是与一个人打交道；我总是与许多人打交道，因此，这些人与人之间的关系以及这种处境的背景也必须被考虑在内。那就是限制，不仅是对我的责任，而且是对我的行动的限制，它调整我的义务的模式……在他人的面容上，我听到对他的责任……但是，第三方伴随着到来：新的责任。除非某人能够通过一个清晰和正确的判断去决定他们俩人中哪个是优先的。我必须比较他们，给予计算。这是正义的全部问题。我称它为第一个暴力：在那关切中，去识别他人的面容，即拒绝只看到面容。③

我们知道，列维纳斯在其形而上伦理中考察了存在和对象化意识之前的纯粹经验，并由此描述了一种异质性的他人（绝对他者）与我之间的超越——无条件的回应（责任）关系。对于列维纳斯，在这种超越关系中，伦理、宗教和形而上学是共通的，只有通过这种超越，才能打破存在和意识意向性对他人的总体化暴力。这种通过悬搁与还原所获得的经验，就是列维纳斯常说的“原初经验、纯粹经验、绝对经验”。理论上，这种通过还原之后的“我－他人”之间的“原初”关系没问题，但它总是已经伴随着诸多第三方的存在并成为“问题”。

如果亲密性仅仅是他人对我下命令，那么将不会有任何问题，即使是一般意义上的问题也没有。（在这种情况下）疑问将不会诞生，意识也不会诞生，自我意识也不会诞生。对他人的责任是先于一切问题的直接性，它是亲密性。当第三方进入，责任被扰乱并成为了问题。④

这种扰乱意味着“新的责任”以及对责任的比较与计算。列维纳斯说，这是正义的全部问题。但它也是对他人（面容）的暴力，第一个暴力。虽然“我和他人”之亲密关系是直接的、伦理的，但在第一时间变得“可以比较”和“暴力”的。实际上，这进一步表明了“面对面”的纯粹关系并不能真正搁置第三方的在场。反过来说，列维纳斯之所以要通过现象学悬搁与还原回到纯粹经验，就是因为从一开始，第三方的在场就已渗透和扰乱着亲密性。

由此可见，对于列维纳斯，第三方伴随着他人的临近而来，正义问题也随着伦理问题而来。二者几乎是重叠的。并且在一定意义上，第三方正义关系要“先于”面对面关系，它是人与人关系处境的“背景”和“场所”。如 Rodolphe Calin 对列维纳斯正义概念的解释，正义“它首先是面对面关系得以产生的场所，即是说，是负责的自我与自我对之作出回应的他人形成非对称关系的场所，这种非对称关系对列维纳斯来说构成了社会的最基本关系——伦理”⑤。这表明了第三方和正义在列维纳斯伦理思想中的高度重要性。“我－他”关系是在“多人”的社会之中发生的——两方的封闭和超越关系恰恰是在已有的多方关系的事实基础上进行纯粹化操作（对经验的还原）和去背景化的结果。

在列维纳斯那里，第三方的进入意味着意识的诞生以及伴随的一系列哲学议题。首先，在我与他

① E. Levinas, *Is it Righteous to be?* , pp. 55－56.

② E. Levinas, *Entre Nous: Thinking of the Other*, trans. by Michael B. Smith and Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998, p. 21.

③ E. Levinas, *Is it Righteous to be?* , pp. 55－56.

④ ［法］列维纳斯：《另外于是，或在超过是其所是之处》，第 366 页；E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 157.

⑤ 高宣扬主编：《法兰西思想评论》第 3 卷，上海：同济大学出版社，2008 年，第 350 页。

人的直接的“触发－应承（责任）”关系里，意识还没有产生，它是一个“意识尚未形成”的“情感”[①] 阶段；正是第三方的介入，意识才得以诞生。真正的意识始于第三方的进入，它是社会化的结果。列维纳斯指出：“意识诞生为第三方的在场……意识乃是第三方永久性地进入面对面这一亲密关系之中……意识的基础是正义。”[②] 换言之，意识本身意味着第三方在场（正义）状态，意味着识别、对象化、比较与计算。可以说，《异于存在，或本质之外》的这个基本观点显明了《总体与无限》中“面对面”的“两方”关系经验，也暗含着对德里达的批评的回应：通过第三方与正义，列维纳斯的思考重新回到意识，以及相关的再现、秩序、现象的显现，回到了存在。它们都从第三方开始[③]。这种“回到”意味着列维纳斯的思想回归了哲学（希腊），不再是仅仅作为形而上学的伦理学。

列维纳斯并没有将“第三方”与“面对面”分开作为两个独立的、先后的“阶段”。这二者是重叠在一起的。“**在他人的亲密性之中，他人之外的所有他人都困扰（obsess）着我，**这种困扰提出了正义，要求衡量和知识，这种困扰已经是意识了。”[④] 从一开始，在我与他人的“亲密性”中，诸多的第三方已存在并困扰着我，对诸多他人的对象化、识别与计算（意识）——即对面容的暴力——已经出现了。在亲密伦理中，正义问题几乎无法被剥离地提出。邻人与第三方、责任关系（伦理）与正义关系（政治）是同步的。基于这种逻辑，我们才能进一步理解，列维纳斯何以试图通过亲密关系（爱与责任）去构建一种对所有人的正义——爱所有人和对所有人负责。在这个意义上，伦理的非对称性不仅位于我与他人的关系中，也渗透在正义关系中——正义表现为我对所有人的非对称性亲密关系，而不仅仅是与某个人的亲密关系。这就是列维纳斯经常引用的陀思妥耶夫斯基的那句话：“我们都对所有事物和所有人有愧疚，（但）我比其他所有人都多。”[⑤] 它不仅意味着伦理的爱，更多地意味着对所有人非对称的但普遍的爱——正义。

按列维纳斯，第三方不同于邻人，但也是另一个邻人，而且是他人的邻人，而不仅仅是他的伙伴。他人和第三方，以及我的邻人（复数），他们是一起在场的，使我和邻人、和第三方之间拉开了距离。第三方总是潜藏于他人的亲密性中。从一开始，在我和他人的面对面之中，第三方扰乱了这种亲密关系，阻止我和他人的关系变得封闭，激发了一种质疑。这种质疑开启了更广阔的视野并为社会奠基——社会基于每个人对所有人的责任，而不仅仅是封闭的责任。如同列维纳斯常引《以赛亚书》（57：19）的一句话所示：“和平，予以邻人和平，也予以远道而来的人和平。”[⑥] 邻人与远道而来的人，他们并不是在空间中远近、先后出现的，而是同时在“社会”场域之中。在我对邻人负责的同时，正义已向我提出要求：一方面，要求我与邻人之间的亲密关系同时考虑到第三方，另一方面，也要求我和第三方的亲密关系顾及到其他第三方。回应所有人——公正但不是互惠——成为正义的本质。他人不仅是为我存在，他还是其他人的第三方，而且我实际上也可能是第三方。他人绝不仅是我的他人，我对于他人也是他人。

在亲密关系中，第三方的问题仅仅是被“括号”出来的，但它始终存在并且是亲密关系的发生场所和背景乃至于前提。第三方在亲密性中临近，搅扰着我和他人的“面对面”亲密关系，激发了一种关于平等的激进请求，这种请求第一时间开启了我对面容的识别、对责任的权衡——对不可见之异质性的主题化，“言说”进入“所说”。第三方从一开始就必然要求意识（理性）的诞生，并激起对第三方正义的关切。列维纳斯说：“第三人、第四人、第五人——他们都是我的‘邻人’——的出现对最初的‘为了邻人’提出了质疑……或许，一种关于社会秩序（伴随着它的混乱）和客观化的

---

① “意识”这个概念非常模糊与复杂，列维纳斯并没有清晰地界定这个概念。但从他对“第三方、正义——意识”的关联性阐述中可以得出，这里的“意识”是一种对象化、识别、比较、计算、权衡等认知行为。大抵上可以认为是理性范畴。而列维纳斯的伦理关系的核心概念是“触发”（affection），它实际上是一个情感性的概念范畴。

② ［法］列维纳斯：《另外于是，或在超过是其所是之处》，第 373 页；E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 160.

③ 同上，第 373 页。

④ ［法］列维纳斯：《另外于是，或在超过是其所是之处》，第 368 页，译文有调整；E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 158.

⑤ E. Levinas, *Entre Nous*, p. 105.

⑥ ［法］列维纳斯：《另外于是，或在超过是其所是之处》，第 367 页。

理想的诞生、机构和国家的诞生、权威的诞生，是正义的组织所必须的……我们生活在一个需要更多正义的社会。”①

因此，在列维纳斯的思想中，我们一方面要强调列维纳斯对言说、情感性（触发性）和超越的原初经验的描述；另一方面必须意识到，这种伦理关系经验同时必然地要求进入到意识、理性和社会政治关系中。这两层关系虽然似乎可以通过现象学搁置与还原的方法被剥离开（作为“伦理”和“政治”两个层面的议题）谈论，但实际上是同步的、无法剥离的。

二、第三方如何在场？——面容之普遍性与正义

如前所述，我与他人的责任关系总是已包含着第三方关系和正义问题。并不是先有我和他人的关系，然后才有第三方关系；也不是先有亲密关系，然后第三者出现后才有正义问题。即便第三方从一开始就伴随和嵌入在“面对面”关系中，这里还有个核心问题待澄清：第三方以什么样的方式在“面对面”之中在场？正义如何在邻人的面容之中抵达，如何真正同样地爱邻人与所有他人？对此，我们需要深入到列维纳斯关于“面容”的论述。

在列维纳斯那里，“第三方”亦非一个经验性（对象性）的概念。他的在场依然是通过“面容”实现的。一方面，面容不是我们所看到的“对象”，而是代表着他者之他者性的在场，它是超越与不可见的。另一方面，它在显示自身的同时也已经是具体与可见的：

面容扰乱我，也显示自身，在超越和可见性/不可见性之间……他人从一开始就是所有其他人的兄弟。扰乱我的邻人已然是一个面容，这面容既是可比较的也是不可比较的，既是独一的面容也是与所有面容关联的面容，这些面容在正义的维度上是可见的。②

列维纳斯试图表明“面容”这个概念所具有的不可见性和可见性、亲密性和正义、他人和兄弟等双重内涵。在他那里，面容的可见性指的是我们所看到的、识别的具体的面容——在其可见性之中，面容是可以比较的，是可以被量化和权衡的。面容在通过一种绝对的感性超越（不可见性）触发我的同时，将自己展示于众人面前，被对象化和比较。在这个过程中，伦理的亲密性与正义的衡量（理性的计算）同时发生与存在。面容既是单一性与不可替代的，但面容却始终将自身显现在公共的秩序和空间中。

一般而言，面容的显现是一个感性超越事件，它发生在“面对面的亲密性中”。但列维纳斯指出，这种显现实际上无法将自己维持在“我们之间”，面容在亲密性中显现的同时，已经将自身暴露于“公共秩序的朗朗乾坤之中”③。可以看出，面容这个概念保持着一种张力，它不仅启示着不可见者的他者性，而且本身具有可见性的一面。这种张力导致了“我”和他人的关系实际上从一开始就已经是“我”和所有人的关系，因为他人之面容从一开始也已经是作为可见者呈现在公共秩序之中。可以说，面容同时是可见与不可见的：不可见是其伦理属性，可见是其社会属性。在后者的意义上，面容是要被识别、判断和比较的。“对我而言，（独一的）他人被辨识出是很重要的，但由于诸多独一无二的人是一种复数性，（因此）计算与比较——这使得独一性丧失——成为必要的。”④ 这里，列维纳斯引入另一个要素——作为面容的在场的语言。

语言，作为面容之在场，并不导致与受偏离的存在者之间的共谋性，也不导致自足的且遗忘了普遍之物的“我－你”关系；语言在其开放性中拒绝爱的秘密性，在爱的秘密中，语言丧失了它的开放与意义，变为微笑或呢喃。第三者在他人的双眼中注视着我——语言就是正义。⑤

在列维纳斯那里，语言是对话、启示。它既是面容的亲密性在场，也是一种普遍性和开放性的在

① E. Levinas, *Is it Righteous to be?* , p. 51.

② ［法］列维纳斯：《另外于是，或在超过是其所是之处》，第 368 页；E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 158.

③ ［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 199 页。

④ E. Levinas, *Is it Righteous to be?* , pp. 51－52.

⑤ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 199 页。

场。列维纳斯通过语言之启示，表明了面容的开放性，这种开放性正是第三方得以进入、正义得以可能的条件。语言表达了社会公共层面所有人之间的开放与同一性，这种表达本身拒绝私密性，它要求开放和意义——意义本身是公开与普遍的。在这个过程中，所有的他人都进入“我－他”的关系中。语言是一种临显，同时是一种在场。这已经是进入社会了。这里，诸多他人被呈现给我。诸第三方通过他人的面容临显，形成“我们”。“我们”并不是多个他人挤成一团或融为一体，而是整个人类的在场。

列维纳斯在论述面容和语言时，始终预含着一个更高的普遍性——上帝的神性。它既是面容的普遍性，也是人性的普遍性（可能性）。列维纳斯说：“面容的现象，有必要上升到上帝。”① 我们可以用他所引用的耶胡达·哈莱维（Jehuda Halevy）的一句话来进一步理解：“上帝以其永远的言语‘对每个人个别地说话’。”② 上帝通过面容对每个人单独地言说，却言说普遍的戒令。这里面既有每个独一的人与上帝的独一的关系，也有这种关系所包含的普遍性。独一性和普遍性重叠地包含在面容之中。我从独一的他人的面容中听到上帝的普遍的戒令。我面对的面容既近又远，既是他人的面容，也是人类的面容。作为复数的第三方在他人的面容之中已经进入“我”，他们已经总是对我和他人的“面对面”关系造成困扰。在这个意义上，我们才可以进一步理解列维纳斯常常引用的妥耶托夫斯基的“我承担起整个世界”这句话的逻辑和内涵。

《总体与无限》的一段话集中概括了面容与第三方乃至于整个人类，亲密关系与正义的内在关联：“就面容证明了第三者和整个人类在凝视着我的双眼中的在场而言，这一环节本质上是由面容的临显激发起来的。一切社会关系，作为一种派生物，都回溯到他者向同一的呈现上；这种呈现没有任何图像或符号的中介，而只是通过面容的表达。”③ 这再次表明了“面容”对于列维纳斯整个理论的基础性地位，这种基础性地位不仅表现为它所包含的伦理意义，而且表现为它所包含的第三方政治意义。面容不仅请求爱与责任，而且也同时请求正义。在这个意义上可以说，列维纳斯的思想不仅是面容伦理，也是面容政治。

三、结论与进一步的问题

本文聚焦于列维纳斯的面对面伦理与第三方正义之间的内在关系：一方面，尝试指出列维纳斯对面对面之亲密关系的思考与第三方正义问题是内在重叠的，我们不能只看到他对面对面伦理的论述，而忽视了第三方和正义在列维纳斯思想中的重要地位；另一方面，间接地通过第三方正义问题，回应了德里达等人对列维纳斯思想的批评，指出列维纳斯实际上没有逃离希腊（哲学），他最后还是“重新捡起”了意识和存在，回到了所说，即回到了可见性与哲学。这是我们通过第三方和正义理论看到列维纳斯思想的另一个图景。

在 1975 年的一次访谈中，列维纳斯对他的第三方和正义理论进行了某种程度的概况与总结：

无论如何，在与他人的关系中我就总是已经处于与第三人的关系中了……从此刻起，亲近性变得问题重重了：必须要比较、掂量、思考，必须力求正义，这是理论的源头。在我看来，正是缘于第三人，我们才必需重新捡起各种组织机构，重新捡起理论本身——也就是说哲学和现象学：即对显现的阐明。只有在“公正”处——而不是在我向他人的“臣服”中——才能谈得上“正义”。要想有公正的话，就需要比较和平等：那些没法相互比较者的相互平等。④

这段话总结性地点明：他人和第三方、亲密伦理和第三方正义、伦理学与哲学现象学高度重叠于列维纳斯的思想中。第三方关系总是已经在我与他人的关系之中，正义也总是已经镶嵌在我对他人的责任中。进一步地，正是在第三方的基础上，对面容的识别、比较计算，理性与平等的规则才被需

① E. Levinas, *Entre Nous*, pp. 198－199.

② ［法］列维纳斯：《另外于是，或在超过是其所是之处》，第 422 页。

③ ［法］列维纳斯：《总体与无限——论外在性》，第 200 页。

④ ［法］列维纳斯：《论来到观念的上帝》，王恒、王士盛译，北京：商务印书馆，2019 年，第 135 页。

要，组织机构才被需要。这可以被认为是列维纳斯国家政治理论的基础架构。同时，在这里，我们也能看到我与他人、与第三方的关系之间的区别：与他人的关系是前理论、前哲学、前显明的范畴；与第三方的关系是理论的、哲学的、显明的范畴。从伦理到政治，“我”不再是单纯地向某个他人臣服和负责，而是向所有人臣服和负责，这是正义、社会与政治的本质。随着第三方的进入，我对他人的非对称的责任变成我对所有人的非对称责任。按照列维纳斯，这并不是限制或减少对邻人的责任，而是增加了对所有人的责任。在这个意义上，正义比（面对面伦理之）爱更困难，也更沉重。

我们常认为伦理是列维纳斯思想的核心。事实上，如果仅是从一般意义上的“伦理”概念出发（区别于政治而言的伦理），这个判断显得过于粗糙。从列维纳斯关于第三方和正义的论述可以看到，第三方和正义理论位于列维纳斯思想的非常重要的位置。诚如西恩·汉德（Seán Hand）指出的：“政治位于列维纳斯所有作品的中心，无论是作为一种创伤的背景，还是作为一种他的智性发展之一直在变动的语境。”① 我们无法只关注和研究列维纳斯关于我和他者之间非对称的爱和责任伦理，而忽视其第三方和正义，乃至于背后更多的政治思想。沿着列维纳斯的思路，本文认为列维纳斯思想的中心和落脚点是寻求一种普遍性的正义，这种正义建立在对所有的他人的承认和责任之上。

在 1982 年一次以“哲学、正义与爱”为题目的谈话中，列维纳斯提醒道：

“不对称的主体间性”……在这个议题上，我总是引用陀思妥耶夫斯基的“我们对一切事和一切人都是有罪的，但是我比其他所有人都要多。”但是对于这个观点——不用去反驳它——我立即加入了对第三方和正义的考虑……如果没有正义的秩序，那么将没有对我的责任的限制。在正义上，有必要存在衡量暴力的标准；但是如果一个人说正义，有必要允许法官，有必要允许机构和国家；在公民的世界中生活，而不仅仅是在“脸对脸”的秩序中。②

这里，我们更进一步清晰了前文所述的责任与正义的关系。如果没有正义的秩序，伦理也是不可能的。正义并不是对责任的否定和消解，而是在我和他人的责任之间加入了对其他第三方的责任。在正义之中，我的责任是增加了。基于第三方和正义，我们才能真正理解列维纳斯的思想高度，一种关于人类社会的普遍关切。这种关切绝对不仅是对他人之爱，而且是对所有的他人，认识和不认识的所有人、邻人和远处的所有人的爱。

可以说，列维纳斯指出了他人与第三方、爱与正义、伦理与政治之间深刻的内在关联，并试图构建一种基于伦理之上的善的政治（从对他人的非对称的责任到对所有人的非对称责任——正义）。这为现代性背景下反思理性（对等）政治提供了重要的启发。但是，我们也从列维纳斯的政治理论和政治实践（言论）中，看到他的“伦理－政治”思想的局限性与面临的批评：

第一，伦理与政治实践的“分裂”。1982 年 9 月 16－18 日，在以色列入侵黎巴嫩期间，在贝鲁特的萨布拉（Sabra）和夏蒂拉（Chatila）集中营发生的对巴勒斯坦人的大屠杀，以色列军队负有不可推卸的责任。9 月 28 日，列维纳斯参加了一次广播访谈。在访谈中，关于这次大屠杀，列维纳斯表现出冷静的“马基雅维利式”的政治判断，他没有谴责以色列军队，而是对伦理与政治进行了某种“切割”，对他者进行了“界定”：

问：对于在萨布拉（Sabra）和夏蒂拉（Chatila）发生的事情，以色列是无辜的还是有责任的？

答：不幸的是，对于伦理，政治有其自身的辩护（justification）。

我对“他人”的定义是完全不同……在异质性中我们可以找到敌人……我们要知道谁是对的，谁是错的，谁是正义的，谁是非正义的。有些人是错的。③

（下转第 141 页）

① ［英］西恩·汉德：《导读列维纳斯》，王嘉军译，重庆：重庆大学出版社，2014 年，第 94 页。

② E. Levinas, *Entre Nous*, p. 105.

③ E. Levinas, “Ethics and Politics”, *The Levinas Reader*, ed. by Seán Hand, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1989, pp. 292, 294.

情深而文明

——舍勒爱欲观与佛教爱欲观的比较

李革新

【摘要】为了对爱欲问题有深刻和丰富的认识，本文试图对舍勒的爱欲观和佛教的爱欲观进行比较，从爱的观念、爱和欲望、爱和理性等方面进行分析。舍勒认为人的精神人格的核心是爱而不是理性，佛教也认为爱欲是一切生命有情的核心。舍勒认为爱是发现新价值的一种精神位格的行为，因此把欲望和爱区分开。佛教认为爱和欲望是一回事，但区分了染污爱和非染污爱，或者强调慈悲心和菩提心的培养。舍勒认为爱优先于理性和认识，佛教认为理性或者智慧更重要，但也要智悲双运，不能偏废。

【关键词】舍勒；佛教；爱欲；现象学

中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0113－07

作者简介：李革新，山东淄博人，哲学博士，（上海 200092）同济大学人文学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大课题“《马克斯·舍勒全集》的翻译与研究”（17ZDA033）

人生在世，爱欲为本。如何理解爱欲问题，对于每个人都是至关重要的。舍勒（Max Scheler）是西方少数对爱欲问题有深刻认识的哲学家。他以现象学的方法对爱欲问题进行深刻分析，继承奥古斯丁的心学传统，复兴天主教的爱理念，提出心的逻辑、爱的秩序等概念。他在自己的著作中多次提到佛教的有关思想，佛教也包含丰富而深刻的对爱欲问题的分析和思考。为了更好理解舍勒的爱欲观以及爱欲问题，本文对舍勒的爱欲观和佛教的爱欲观进行比较。当今时代东西方文化交流日益深入，这种比较性研究可以使我们对各自的传统文化有深入认识，对事实和问题本身有更深地认识，也有利于促进人类未来新文化的建设。

一、爱的概念

与传统的理性主义立场不同，舍勒认为情感而不是理性才是人的心灵的核心。依据现象学的方法，舍勒把情感分为两种，即意向性情感和状态性情感。意向性情感是和价值相关的情感，如爱恨、偏好等。状态性情感就是价值实现后的情感体验，如快乐、痛苦等。舍勒认为，意向性情感比状态性情感更加重要和原初。“在一个体验着的主体身上的兴趣等级和爱恨方向的实际构造从一开始就决定了可能的状态性情感的活动空间。”① 他认为爱与恨等意向性情感独立于状态性情态的变化，不会受到状态性情感变化的影响。

在意向性情感中，舍勒认为爱恨是决定一个人的精神结构的因素，“谁把握了一个人的爱的秩序，谁就理解了这个人”②。爱和恨的结构构成一个人的性情（gemüt）或心灵（herz）。每个人总是首先通过性情结构去体验世界。“与认知和意愿比较，性情更堪称作为精神生物的人的核心。它是一

① Max Scheler, *Gesamte Werke*, *Band10* , Bern: Franke Verlag, 1986, S. 373.

② ［德］舍勒：《舍勒选集（下）》，刘小枫选编，上海：上海三联书店，1999 年，第 740 页。

种在隐秘中滋润的源泉，孕育人身上涌现出来的一切精神形态。”[①] 在他看来，性情不但决定一个人的周围环境和处境，甚至决定一个人的命运。人的命运既不是单纯的自我意愿的产物，也不是偶然的外部环境的产物，而是人与世界的一种谐调。“一个人的实际的爱的秩序的构成方式——而且是按照将他幼年期最初的爱的价值客体，逐渐功能化的、完全特定的法则的构成方式——主宰着他的命运内涵的进程。”[②] 可以说，每个人都因爱的意向或者性情而不同，爱是一个人最隐秘的核心和先导。

根据价值对象的不同，舍勒把爱分为精神之爱、心灵之爱、生命之爱等。这些异质的爱的行为不可相互还原，并且构成一个巨大的爱的王国。这些异质的爱的行为中存在客观而严格的法则性，他把这种爱的法则性称为“爱的秩序”（ordo amoris）。“它们本身具有一种不依赖于人的心理学机制的严格而自主的法则性，此者严密而精确地运行着，在其作用之中，我们发现了一个非常客观的事实区域，这个区域是现存一切可能的事实区域中最客观和最基本的。”[③] 舍勒认为，这个事实领域是一种现象学的先天的事实领域，独立于所有此在领域及其相关经验领域，也独立于上帝的实在存在。各种异质的爱的行为只有在这个爱的等级王国中才有自己的位置。神圣之爱高于精神之爱，精神之爱高于心灵之爱，心灵之爱高于生命之爱。上帝之爱则是这个无限的爱的王国的最高点，一切爱都是对上帝的爱的分有，上帝之爱是一切爱的形式的总源泉。“每种爱都是一种尚未完成的、常常休眠或思恋着的、仿佛在其路途上稍事小憩的对上帝的爱。”[④] 这体现了舍勒的鲜明的天主教立场。

这种爱的秩序的概念具有一定的人格教育意义。舍勒认为，一个人的实际的爱的秩序不一定合乎这个客观的先天的爱的秩序，这种爱的秩序就是颠倒的、迷乱的。如果我们认识了这个爱的秩序，就应该改正自己的爱的秩序，以符合这个先天的客观的爱的秩序。舍勒认为，现代人对这种情感问题盲目草率、一无所知，在这个方面犯了极大错误。“普遍草率地对待感情事物和爱与恨的事物，对事物和生命的一切深度缺乏认真的态度，反而对那些可以通过我们的智力在技术上掌握的事物过分认真，孜孜以求，实在荒唐可笑。”[⑤]

佛教认为娑婆众生，爱欲为本。所谓“爱不重不生娑婆”，娑婆的意义就是“堪忍”，即能够忍受极为强烈的爱欲和烦恼。佛教把娑婆世界划分为欲界、色界、无色界。欲界是爱欲最粗重、烦恼最炽盛的。娑婆世界众生的爱欲表现为对色、声、香、味、触的五欲的贪着，导致众生沉溺生死苦海。所谓“三界轮回淫为本，六道往返爱为基”。《圆觉经》云：“一切众生从无始际，由有种种恩爱贪欲，故有轮回，若诸世界一切种性，卵生、胎生、湿生、化生，皆因淫欲而正性命，当知轮回，爱为根本，由有诸欲助发爱性，是故能令生死相续，欲因爱生，命因欲有，众生爱命，还依欲本，爱欲为因，爱命为果，由于欲境，起诸违顺，境背爱心而生憎嫉，造种种业，是故复生地狱饿鬼。知欲可厌，爱厌业道，舍恶乐善，复现天人，又知诸爱可厌恶故，弃爱乐舍，还滋爱本，便现有为增上善果，皆轮回故，不成圣道。”[⑥] 正是对世间的安乐的追求和享受，使我们头出头没，轮回不息，受尽各种生死苦痛。

佛教用十二缘起来解释生命有情的轮回。《缘起经》说：“此有故彼有，此生故彼生。所谓无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，起愁叹苦忧恼，是名纯大苦蕴聚。”[⑦] 十二缘起指无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二支。十二支前前为因后后为果。其中，爱是指对苦乐受所产生的爱憎之念，可分为色爱以至法爱的六爱，或欲爱、有爱、无有爱的三爱。取紧接着爱产生，有欲取、见取、戒禁取、我语取等四取。如果爱是指心中激烈的爱恨情感，取则是对爱念产生取舍的实际行动。爱则夺

① ［德］舍勒：《舍勒选集（下）》，第 741 页。
② 同上，第 743 页。
③ 同上，第 758 页。
④ 同上，第 750 页。
⑤ 同上，第 758 页。
⑥ 《大正藏》第 17 册，东京：大正一切经刊行会，1934 年，第 916 页中。以下关于《大正藏》的各册均出自此版本，不再赘述。
⑦ 《大正藏》第 2 册，第 547 页中。

取，憎则舍弃、伤害。佛教认为只要十二缘起的轮回的链条没有切断，众生就不可能从轮回中解脱出来。爱和取是生死轮回的关键，也是修行的关键。

佛教认为只有彻底断除爱欲，人才能从轮回中解脱出来。《四十二章经》说："人为道去情欲，当如草见火，火来已却。道人见爱欲，必当远之。"① 《杂阿含经》说："多闻圣弟子于色集、色灭、色味、色患、色离如实知。如实知已，于彼色不爱乐、不赞叹、不染着、不留住。不爱乐、不留住故，色爱则灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老、死、忧、悲、恼、苦灭。受、想、行、识亦复如是。"②《圆觉经》说："是故众生欲脱生死，免诸轮回，先断贪欲，及除爱渴。善男子，菩萨变化示现世间，非爱为本，但以慈悲令彼舍爱，假诸贪欲而入生死，若诸末世一切众生，能舍诸欲及除憎爱，永断轮回，勤求如来圆觉境界，于清净心便得开悟。"③ 佛教认为修行人要首先舍弃今生，不再贪着爱恋五欲六尘，对轮回生起极大的怖畏心。这就是佛教所谓的"出离心"，即对世间的快乐的摆脱和超越，并生起出离轮回的欲望。小乘圣者的目标就是入受想灭尽定，把一切心心所统统灭尽，达到"灰身灭智"的涅槃境界。

可见，舍勒和佛教关于的爱欲的界定还是有很大差异的。他们都认为爱欲是最基本的，对人具有主导性和决定性。但他们对于爱的定义是有区别的：舍勒认为爱是一种精神性的情感行为，对爱的评价是积极的、正面的；佛教认为爱是生死轮回的根本，要获得解脱就必须断除爱欲，对爱欲的评价是消极的、负面的。但佛教也认为爱欲是可以转化的。

二、爱和欲望

为了说明爱的本质，舍勒区分爱和欲望，认为它们总是纠缠在一起，但爱（Liebe）与欲望（Trieb）没有本质关系。

首先，爱是精神性位格的行为，欲望则与生命的自我保存和自我繁衍相关。舍勒把现象学的行为概念定义为一种心理－物理不相关性（psychophysische Indifferenz）。行为超越了心理之物和物理之物的划分，是一个本质性的存在领域，具有自己独特的存在方式，行为只有在它们被实行才存在。各种异质的行为必然组成一个统一体，它就是人格（Person）。"人格是具有不同类型的行为存在的具体的本质性统一体，他本身先行于所有本质性的行为区分（尤其是外在和内在感知、外在和内在意志、外在和内在感受、外在和内在的爱恨之间的区分），人格的存在为所有本质上不同的行为奠定基础。"④ 人格是精神的唯一的存在形式。精神本质上是人格的，而非人格精神的观念是自相矛盾的。精神概念包含理性行为、情感行为、意志行为三个方面，其中精神情感是精神的理性行为、意志行为的先导。人格的不同差异就是根据爱的意向的差异而区分的。

欲望则属于生命冲动的范畴。生命的本质特征是自为存在和内在存在，生命是可以在自身中觉察到自身存在的存在。在舍勒看来，生命包含四个层次：（1）感受冲动是生命的最原初的推动力，它最普遍地表现为生命的繁殖冲动和死亡冲动，是构成一切感觉、意识和表象的基础；（2）本能是一种合目的的、服务于生命的营养和繁殖的行为，始终是有利于"种"本身的；（3）联想记忆更多与生物个体相关，利用联想记忆，生命面对新情况可以朝对自身有利的方向改变自己的行为；（4）实用智能则使联想记忆从属于生命官能，在实用智能中，欲望冲动被区分为主导的高级欲望和辅助的低级欲望，生物个体可以为了长远利益而放弃当前利益。可以说，舍勒关于爱与欲望的区分是精神与生命的区分的一个重要方面。

其次，爱是和价值本质相关的意向性行为，欲望则是和事物的此在相关的冲动。舍勒认为，情感的本质就是指向事物的价值本质。在各种情感行为中，爱具有最高的价值伦理学意义，是一种发现新

① 《大正藏》第 17 册，第 723 页中。
② 《大正藏》第 2 册，第 13 页上。
③ 《大正藏》第 17 册，第 916 页中。
④ Max Scheler, *Gesamte Werke*, *Band 2* , Bern: Franke Verlag, 1980, S. 382－383.

价值的精神运动。“爱的行为表现为一种运动，在其过程中，新的和更高的完全未知的价值才向相关存在闪现和闪亮出来。”① 爱不受当下的经验的价值世界的限制，可以深入到客观的价值世界的各个领域，从而发现从未被人所知所感的全新的价值。爱可以扩展我们的价值感受的范围和空间，改变我们已有的固定的僵化的体验结构和精神气质，从而产生新的文化形式和文明成果。因此，在舍勒看来，爱具有最高的善的价值。“在所有行为中，爱是‘善’的最原初的载体，在每个从较低价值向较高价值的运动中，‘善’的价值才原初地显示出来。”② 道德的善就是实现较高价值或者积极价值的行为。爱可以发现更高价值，没有爱，更高价值就不会被给予。所以，没有爱就没有善，爱构成善的基础，善根植于爱的运动。善意善行只是爱的结果，而不是爱的根源。

相反，欲望与事物的此在相关。欲望追求的不是事物的价值本质，而是事物的个体此在。这里涉及本质和此在的区分。此在领域是我们的身体和自我所处的领域，是观察和推论的经验领域。舍勒认为，此在根源于我们的生命冲动或者欲求意志，我们之所以把某物看作是实在的，根本上在于这个事物构成对我们的欲求冲动的一种抵抗。正是出于这种抵抗体验，我们把一个事物看作实在的。而价值本质的领域和这种欲望冲动没有关系。所以，舍勒强调我们应该区分爱和欲望，真正的爱与任何占有欲、支配欲等无关。如果把爱看作需要和占有，就完全抹杀了爱与欲望的本质差异。

舍勒也指出，爱与欲望仍具有一种内在关系。一方面，欲望对爱的发生有激发作用。他在《同情的本质与形式》中指出：“欲望系统首先决定了爱的行为的引发（auslösung）的现实方式，其次决定了价值选择及其次序，而不决定爱的行为及其内容（价值性质）和价值的高度及其在价值的等级秩序中的位置。”③ 不同的欲望总是激发出不同的爱，并通过实际行动进入此在实在的领域。另一方面，爱也对欲望有先行的引导作用。“爱与恨为所有其他种类的价值意识（感受、偏好、价值判断）奠基，并自然地为所有真正的欲动和倾向奠基，因为它们本身奠基于价值占有之上。”④ 在任何欲望的发动处，爱都已经先行了。爱首先指向一个对象的价值，然后欲望才去追求它、占有它。所以，爱与欲望乃是相互交织、相互依赖、相互生成的关系。爱没有欲望，就是幽灵一样不能产生任何实在；欲望没有爱，就是完全的盲目冲动。精神的爱和生命的冲动的结合，才能创造真正的文化。

佛教不区分爱和欲望。爱和欲望联系非常密切，人们对喜爱的对境自然有欲望，对于厌恶的对境自然就厌离。在《俱舍论》《成唯识论》中，爱是别境心所中的欲心所。《俱舍论》说：“趣求诸欲人，常起于希望。诸欲若不遂，恼坏如箭中。”⑤《成唯识论》说：“云何为欲。于所乐境希望为性。勤依为业。有义所乐谓可欣境。于可欣事欲见闻等有希望故。于可厌事希彼不合。望彼别离岂非有欲。”⑥ 爱和欲虽然也有区别，但因为它们的关系非常密切，所以几乎无法区分。

佛教区分了两种爱欲。《俱舍论》提出染污爱和非染污爱：“然爱有二。一有染污。二无染污。有染谓贪如爱妻子等。无染谓信如爱师长等。有信非爱谓缘苦集信。有爱非信谓诸染污爱。有通信爱谓缘灭道信。有非信爱谓除前三相。”⑦ 这两种爱欲也被称为恶法欲和善法欲，即追求善法的爱欲和追求恶法的爱欲。在佛教看来，爱欲因为追求的对象不同，其本质也就不同。修行的目的不是消灭欲望，而是把恶法欲转变为善法欲。

对于这两种爱欲，小乘佛教一方面要求断除爱欲，即断除染污的爱欲，另一方面要求生起非染污的爱欲，即四无量心。四无量心就是慈、悲、喜、舍四种善心。慈就是给众生安乐，悲就是拔除众生的痛苦，喜是对众生的安乐随喜，舍就是亲怨、凡圣之间的平等心。通过四无量心的修持，小乘佛教修行人就把自我的爱欲转变为对其它众生的爱欲。当然，小乘佛教的这种四无量心还是比较微弱的，

① Max Scheler, *Gesamte Werke*, *Band 2* , 1980, S. 267.
② Max Scheler, *Gesamte Werke*, *Band 7* , Bern: Franke Verlag, 1973, S. 165.
③ Ibid. , S. 186.
④ Ibid. , S. 185.
⑤ 《大正藏》第 29 册，第 3 页中。
⑥ 《大正藏》第 31 册，第 28 页上。
⑦ 《大正藏》第 29 册，第 21 页下。

是一种随缘度化的心态，不是一种强烈的度化众生的意乐。

大乘佛教则强调把自我之爱欲转化为慈悲心或者菩提心。《菩提道次第广论》就区分了我爱执和他爱执。爱执自己是一切衰损之门，我爱执会使众生进入一切痛苦、衰损、烦恼中。相反，爱执他人是一切圆满之根本，所有世出世间的圆满都是从爱执他人所生的。“故说改换自乐他苦，应知亦是于我爱执视如怨敌，灭除爱重我之安乐，于他爱执见为功德，灭除弃舍他人痛苦，于除他苦殷重修习，总当不顾自乐而除他苦。”① 这种他爱执就是慈悲心或者菩提心，大乘佛教和小乘佛教的区别就在于是不是发菩提心。小乘佛教修行人只追求自我解脱，被称为“自了汉”。大乘修行人则不但要自我解脱，还要度化众生。成佛的目标不是自我解脱，而是普度众生。

菩提心在大乘佛教中至关重要。菩提心就是普度众生，共成佛道。所谓“自觉觉他，觉行圆满。”菩提心也就是四弘誓愿，即众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。前一为利他之愿心，后三为自利之愿心。《华严经》卷 59 云：“菩提心者，则为一切诸佛种子，能生一切诸佛法故。菩提心者，则为良田，长养众生白净法故。菩提心者，则为大地，能持一切诸世间故。菩提心者，则为净水，洗濯一切烦恼垢故。菩提心者，则为大风，一切世间无障碍故。菩提心者，则为盛火，能烧一切邪见爱故。菩提心者，则为净日，普照一切众生类故。菩提心者，则为明月，诸白净法悉圆满故。”②《大智度论》卷 41 云：“菩萨初发心、缘无上道，我当作佛，是名菩提心。”③《入行论》云：“欲灭三有百般苦，及除有情众不安，欲享百种快乐者，恒常莫舍菩提心。生死狱系苦有情，倘若生起菩提心，即刻得名诸佛子，世间人天应礼敬。”④ 菩提心是二利之愿心，其体广大，其德无边。菩提心具有净化罪业、成办利乐、满足心愿等巨大的功德。

菩提心主要是通过六度四摄来修持的。六度就是布施、持戒、安忍、精进、静虑、般若。布施是把自己的财富、智慧、身体等给予其它众生。持戒是受持佛陀制定的戒律。安忍是忍受他人的恼害等。精进是对佛法充满欢喜心，毫无懈怠地修行。静虑是寂止和胜观的双运修法。智慧是对万法实相的认识。通过六度的修行，修行人才能使自己的菩提心达到圆满。四摄则是专门利他的，包括布施、爱语、利行、同事。通过四摄，菩提心可以进一步圆满。

舍勒对爱和欲望的区分，与他关于生命和精神的区分、价值本质和此在的区分是一致的。应该说，两者是有一定区别的。爱和自私的欲望无关，不能把爱和欲望简单地等同起来，但是爱和欲望的关系是非常密切的。正如佛教指出的，一旦有爱就立刻生起欲望。佛教提倡把自私的爱欲转化为利益他人的菩提心，菩提心是爱欲的转化和升华。可以说，舍勒的爱更多类似于大乘佛教的菩提心。

三、爱和理性

在《爱与认识》中，舍勒讨论了爱和认识（理性）的关系问题。他主要比较了古希腊哲学、印度佛教、基督教关于爱和认识的观点，认为古希腊哲学、印度佛教都认为认识优先于爱，只有基督教认为爱优先于认识。他指出，佛教的爱具有三个特征。第一，佛教的爱是从实在对象向非实在对象的过渡和运动。爱欲是认识增长的结果，而不是动力。“爱始终必须首先视为认识的结果而不是视为起源，即使从伦理和宗教上评价爱，它也只是这种认识的收获。”⑤ 但在基督教的理念中，爱比认识更本原。例如，奥古斯丁认为爱是上帝和人的精神的最本原的推动力，认识出于爱。第二，佛教的爱只是个人心灵的解脱的诱因。“这种爱的运动是彻底的‘利他主义’，即纯粹只受它开始的时间点规定，它终止的时间点则完全无关紧要——只要它是‘心灵的解脱’的诱因。”⑥ 在舍勒看来，佛教的爱只

① 宗喀巴：《宗喀巴大师集》，法尊译，北京：民族出版社，2001 年，第 233 页。
② 《大正藏》第 9 册，第 775 页中。
③ 《大正藏》第 25 册，第 362 页下。
④ 无著菩萨：《入行论释·善说海》，索达吉堪布译，拉萨：西藏藏文古籍出版社，2017 年，第 46 页。
⑤ ［德］舍勒：《舍勒选集（下）》，第 779 页。
⑥ 同上，第 781 页。

是摆脱自我的方式，并不是以爱他人为目标；基督教则以爱邻人和爱上帝为核心，爱不是个人摆脱自我的手段。第三，佛教的爱追求的只是个体的消灭。“在生存状态上与所达到的完全的认识（当然，它肯定会留下作为纯粹的认识增长直到这一目的的爱）相对应的是个体的最终取消，在佛陀的幡悟之后是个体性的寂灭和进入‘涅槃’。”① 相反，基督教是成就个体性的精神位格，是以真实性的个体作为起点和终点。

舍勒反对古希腊理性主义传统。古希腊哲学同样认为认识优先于爱。“爱仅仅被完全理智主义地理解为知识推进的附庸，从匮乏的知识到丰富的知识的过渡和‘运动’，它作为创作的动因则相当于物质的渴望：争取分有（表象的）理念（即本质）。”② 古希腊哲学认为，无知者不爱，全知者也不爱，爱只与认识相关；爱不是认识的先导，而是随后于认识。柏拉图认为爱是一种欲求，爱并不属于精神的欲求和意志范畴。舍勒认为，这种爱欲会在认识完成后而消失。柏拉图仅仅把爱欲规定为一种繁衍的力量，不是一种和神性相关的爱。柏拉图缺少基督教的创造性的爱的理念，没有看到认识背后的爱的先行意向。

舍勒坚持基督教的“爱先于理性”的洞见。他特别推崇奥古斯丁的观点：“在奥古斯丁那里，所谓意志优先其实是爱的优先：爱的行动既优先于认识，也优先于欲求和意愿；同时也优先于旨趣行动，此行动作为‘爱’的较低级的冲动优先于感觉、想象、回忆和思维行动，即优先于一切传达图像和意义内容（‘理念’）的行动。”③ 他认为爱在我们的精神世界中占有核心地位，人的人格存在原初地就是爱的存在，爱的深度和广度决定了理性认识的范围。一切理性认识活动都是由“对本质的爱”来引导的。

在认识论上，舍勒认为爱首先推动认识，进而推动欲求和意愿。在具体的认识活动中，我们的感知、表象、回忆和思维等活动都从属于我们的爱恨活动及其兴趣指向。“爱的行为既优先于认识，也优先于欲求和意志，同时也优先于兴趣行为，兴趣作为‘爱’的较低级的激动优先于感知的、表象的、回忆的和思维的行为，即优先于一切传达图像内容和意义内容（‘理念’）的行为。”④ 例如，在我们对某物有所认识以前，我们首先是对它“感兴趣”，这就是一种对本质的爱。

舍勒还指出，爱和兴趣不仅决定主体的认识行为，还构成对象的自我给予、自我显现和自我开启的必要条件。“不仅对世界的内涵的一切主观的把握和选择（它们通过感觉、想象、回忆和概念的形式被认识）奠基于爱和兴趣的方向，而且被认识的事物本身在自己的自我敞开中才达到自己完满的存在和价值。”⑤ 爱建立了人的世界的共契关系，人出于爱而认识世界，世界出于爱而向人敞开自己。

舍勒还认为爱构成神性的本质。爱优先并且决定理念，即上帝出于爱并且依据理念而创造世界。上帝的爱还体现在耶稣基督的救赎活动中，耶稣基督的语言、态度、行动等都是上帝的爱的救赎的显现。所以天主教的核心教义就是上帝是爱，爱是创造性的本原。舍勒认为，这种基督教的洞见始终被理性主义传统所遮蔽。他试图把基督教的这种真知灼见发扬光大，使之在形而上学、心理学和认识论中得到真正发展。

佛教认为认识决定爱欲。众生爱欲的目标是追求快乐，那些能够给人带来感官快乐的东西就成为追求的目标，如金钱、名声、权力等。但这些东西并不一定能够给人快乐，往往成为痛苦的根源。佛教认为爱欲往往是被无明和习气推动的，这种无知或者无明就是对实相的无知。在十二缘起的关系中，无知（无明）是生死轮回的最初的根本的原因。《俱舍论》说：“无明行在前际。生老死在后际。所余八在中际。”⑥《圆觉经》说：“空实无华，病者妄执，由妄执故，非唯惑此虚空自性，亦复迷彼

① ［德］舍勒：《舍勒选集（下）》，第 782 页。
② 同上，第 783 页。
③ 同上，第 797 页。
④ Max Scheler, *Gesamte Werke*, *Band 6* , Bern: Franke Verlag, 1963, S. 94.
⑤ Ibid. , S. 97.
⑥ 《大正藏》第 29 册，第 48 页中。

实华生处，由此妄有轮转生死，故名无明。”[①] 要获得解脱和快乐，就需要消除无知和无明。

所以佛教非常强调闻思修的重要性。可以说，佛教寺院就是一个学校，僧侣之间的关系就是师生和同学的关系。闻思修才是佛教的根本。按照学修的次第，佛教把智慧分为闻慧、思慧和修慧。闻慧就是听闻佛法产生的智慧，可以断除以前积累的无知和邪见。思慧是思维佛法的道理产生的智慧，可以断除内心的细微的疑惑。修慧则是通过止观的方法把两种智慧转化为真实的智慧，更好地推动和决定人们的行为。凡夫和圣人的差别就在迷悟之间。

佛法智慧的主要内容就是因果正见和空性正见。因果正见就是明白一切事物都是有因必有果，有果必有因。所谓“假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受”[②]。佛教的因果观是三世因果观。三世是指过去、现在与未来，过去包含无始劫数以来，未来包含以后的无尽岁月。在三世之中，因果循环不息，连绵延伸，溯之无始，追之无终。深信因果是佛教徒的基本信念。一个具有因果正见的人，在进行选择时不会违背因果，他的修行才有可能成功。

空性正见分为人无我和法无我。人无我是指恒常不变的“我”是不存在的。法无我是指一切万法都是因缘和合而生，永恒不变的实体是不存在的。我们认为存在实有的我和世界，这是一种错误的实有执着。修习空性，是破除实有执着的不二法门。空性是万物的本质和共性。认识空性，就是真正认识事物的本质。“若久修空性，必断实有习，由修无所有，后亦断空执。观法无谛实，不得谛实法。无实离所依，彼岂依心前？若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”[③] 证悟空性之际，人们就会如梦初醒，恍然大悟。空性智慧的内在的自受用功德是常乐我净，外在的他受用功德就是利乐有情。获得空性智慧才能真正断除愚痴和烦恼。空性智慧是佛教区别于其它思想和宗教的最根本方面。

建立正见和智慧以后，爱欲就可以改变。智慧就是断除错误的爱欲，产生正确的爱欲。错误的爱欲就是被无明习气推动的爱欲，正确的爱欲就是被慈悲和智慧推动的爱欲。慈悲心和菩提心恰恰是在正见的基础上建立起来的。证悟空性的人更容易生起菩提心和慈悲心，对因果的抉择也更细微、谨慎。所以菩萨都自愿在轮回中度化众生。所谓“智不住三有，悲不入涅槃”。因此，佛教的最核心的教义就是智悲双运和乐空双运：一方面，菩提心可以推动智慧的增长，为了救度众生，菩萨需要追求更高的智慧；另一方面，智慧的增长也会推动菩提心的增长。空性智慧也被称为胜义菩提心。

综上所述，舍勒强调爱的优先性，把爱作为精神人格的核心，有贬低理性的倾向。如果我们仅仅强调爱的优先性，认为情感是先天的，可能导致在爱欲问题上的非教育化、非理性化的倾向。佛教在此问题上坚持了理性主义的教育立场，强调通过理性和学习来改变自私的爱欲，达到无私的爱欲。真正的爱以智慧为前提。情感随着理智和教育而改变。在理性和爱欲之间，理性的作用更加重要。

舍勒和佛教都对人类的爱欲问题进行深刻分析。舍勒的爱理念主要从奥古斯丁的天主教传统汲取思想资源，他以发扬天主教爱理念为己任。他试图以爱欲来反对现代性的理性主义，并把现代性的价值观界定为恨的价值伪造，其观点具有一定的启发意义。因为时代和材料的关系，舍勒对佛教的认识主要局限在小乘佛教，还是不充分的。佛教认为要以出离心、菩提心、空性见为基本线索，要求我们把自私的爱欲转变为利他的菩提心，这种转变最终要通过空性智慧来实现。应该看到，爱欲问题是当代哲学的主要问题之一。福柯、拉康、德勒兹等哲学家都关注爱欲问题。但他们的观点往往倾向于非理性主义，对于认识爱欲问题是不够的。我们要正确理解爱欲和理性的关系，爱本身或者欲望本身并不重要，关键是什么在推动爱欲。只有以智慧和正见推动爱欲，我们才能获得自由和快乐。

（责任编辑　行　之）

① 《大正藏》第 17 册，第 913 页中。

② 《大正藏》第 11 册，第 335 页中。

③ 无著菩萨：《入行论释·善说海》，第 103 页。

精神内守，病安从来
——《黄帝内经》“神”道养生学论纲

翟奎凤　卢金名

【摘要】“神”是中国哲学的重要范畴，在《黄帝内经》出现的频率非常高。“神”及其相关词语“精神”“神气”“心神”“神明”“形神”“守神”“全神”“神机”等构筑了中医哲学的形上之道，也是中医养生学的根本道理所在。阴阳不测之神明，是天地动静、万物生化的主宰与统一性所在。神在阴阳之上，又在阴阳之中，此为在天、本体之神。在人主体之神，与本体之神是贯通一体的，但其功能活性之展现，就客观而言，与水谷精气、五脏特别是心所主之血脉、肺所主之呼吸，以及大脑等身体机能和饮食呼吸都有密切关联；就主观而言，通过恬淡虚无、精神内守、神守天息、呼吸精气、独立守神、积精全神等修养方法可以得神、通神明，使主体心神与本体神明融通，从而神全则形全，得以益寿延年、长生久视。“神”无法理性化、逻辑化，是无法言说的整体性存在，需要以虚无、静漠、精诚之心去体会和参契，同时规律、法则又自然内含于其中。

【关键词】精神内守；形与神俱；独立守神；神守天息；积精全神

中图分类号：B21　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0120－09

作者简介：翟奎凤，安徽亳州人，哲学博士，（济南 250100）山东大学儒家文明省部共建协同创新中心暨儒学高等研究院教授；

卢金名，河南南阳人，（济南 250100）山东大学儒学高等研究院博士生。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“新编中医哲学思想通史”（20&ZD032）

“神”是中国哲学的重要范畴，先秦诸子对此多有精辟论说。特别是《易传》、道家哲学中，“神”高度哲学化、本体化、主体化，其鬼神人格神意味几乎被完全去除，而且这些关于“神”的论述多有体道养生之义，通神、养神被认为是养生哲学的最高精神。这些深刻影响了《黄帝内经》的生命哲学和养生之道。《黄帝内经》是中医的根本经典，可谓是中医的“圣经”，其思想一般认为大致形成于战国末到西汉初期。目前中医学界关于《黄帝内经》“神”的相关研究不少，博士论文也有好几部，但中国哲学界对此还很少有专门深入研究。目前关于这一主题，张超中的研究具有代表性，他认为“神”是“《黄帝内经》及中医学理论和技术的生发点，通过对‘神’的阐释不仅能够把握中医学理论的内核，而且能够把握其与中国文化的相通性，可以通过‘神’来领会‘易’、‘道’、‘理’、‘心性’、‘气’、‘阴阳’等概念”①。

据初步统计，《黄帝内经》中“神”字共出现约 233 次。关于“神”的词组，代表性的有“精神”“神气”“心神”“神明”“形神”“守神”“全神”“神机”“神门”“神光”“神志”“鬼神”“生神”等。与“神”有密切关联的词语有“精气”“魂魄”“正气”“真气”“阴阳”“道”“玄”“水谷”“血脉”“呼吸”“天息”，等等。关于“神”也有很多名言，代表性的有“恬惔虚无，真气从之，精神内守，病安从来”“正气存内，邪不可干”“呼吸精气，独立守神”“积精全神，游行天

① 张超中：《〈黄帝内经〉的原创之思》，北京：中国医药科技出版社，2013 年，第 168 页。

地”“阴平阳秘，精神乃治”“血脉和利，精神乃居”“神守天息，复入本元”“天地之动静，神明为之纪”“出入废则神机化灭，升降息则气立孤危”，等等。这些与《管子》《庄子》《淮南子》等道家文献中的养生思想息息相通，代表了中医养生学的根本宗旨和最高境界。本文主要以这些关于“神”的词组和名言来展开论述，在思想阐发中，对《黄帝内经》的一些文献文本问题作综合考察。

一、守神、全神与生神

黄帝是圣王，被后世尊为医道与仙道的鼻祖，《内经·素问》开篇《上古天真论》第一句话就说“昔在黄帝，生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而登天”，“登天”就是成仙。《内经》很多大道理实际上就是修仙、长生之道，《上古天真论》就集中讲了这些养生的根本之道。

养生根本之道就是“精神内守”“神守天息”。在中医看来，人之所以生病，无外乎内外两个原因：外在的是风邪之气的侵蚀，包括不健康的饮食作息方式；内在的是情志情绪心理问题，而内在情志问题是根本。《上古天真论》说：“夫上古圣人之教下也，皆谓之虚邪贼风，避之有时。恬惔虚无，真气从之，精神内守，病安从来。”能调心志、养真气，就不会生病。“恬淡”“虚无”是道家常用语，《庄子·刻意》说：“夫恬惔寂寞，虚无无为，此天地之平而道德之质也”、“平易恬惔，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。”“其寝不梦，其觉无忧；其神纯粹，其魂不罢。虚无恬惔，乃合天德。”“纯粹而不杂，静一而不变，惔而无为，动而以天行，此养神之道也。”《文子》也说：“夫道者，藏精于内，栖神于心，静漠恬惔，悦穆胸中，廓然无形，寂然无声。”（《精诚篇》）“静漠恬惔，所以养生也，和愉虚无，所以据德也，外不乱内即性得其宜，静不动和即德安其位，养生以经世，抱德以终年，可谓能体道矣。”（《九守·守静》）这些论说与《内经》的思想完全契合。关于“虚无”“无为”之养生、长生之道，《素问·阴阳应象大论》说“是以圣人为无为之事，乐恬憺之能，从欲快志于虚无之守，故寿命无穷，与天地终，此圣人之治身也”，《灵枢经·上膈》说“恬憺无为，乃能行气”，可见《内经》养生之道基本上是道家思想的体现。“真气”不见于先秦其它文献，在《内经》中出现 20 余次，贺娟认为“真气系生命的主宰，无阴阳、升降、清浊之性；《黄帝内经》藏象理论中的‘肾气’‘经气’‘藏真’的概念皆是真气的具化”①，“真气”具有本体性。《管子·心术上》说“道在天地之间也，其大无外，其小无内，故曰不远而难极也。虚之与人也无间。唯圣人得虚道，故曰并处而难得。世人之所职者精也，去欲则宣，宣则静矣，静则精，精则独立矣。独则明，明则神矣。神者至贵也，故馆不辟除，则贵人不舍焉，故曰不洁则神不处”，又说“虚其欲，神将入舍”，这与“恬惔虚无，真气从之”的思想也是一致的。《内经》所说“真气”类似《管子》所说“道”“神”、天地之精气和灵气。

“精神内守”一语也见于《文子·下德》：“精神内守，物不能惑。”《淮南子·精神训》也说：“使耳目精明玄达而无诱慕，气志虚静恬愉而省嗜欲，五藏定宁充盈而不泄，精神内守形骸而不外越，则望于往世之前，而视于来事之后，犹未足为也，岂直祸福之间哉。”这些都可以与《内经》互证。《上古天真篇》还论及“呼吸精气，独立守神”的真人、“去世离俗，积精全神”的至人、“形体不敝，精神不散”的圣人。如果说“精神内守”更多是使心神不外越，使“形与神俱”“精神不散”，那么真人之“独立守神”则层次更高，类似于《庄子》所说“坐忘”，如“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”（《大宗师》）、“堕尔形体，吐尔聪明；伦与物忘，大同乎涬溟”（《在宥》），“纯素之道，惟神是守，守而勿失，与神为一，一之精通，合于天伦”（《刻意》）。这个“神”应该是主体心神与“妙万物”本体之神合一的神，“守神”进入“与神为一”、大同、大通之境界，《庄子·天下》说“独与天地精神往来”大概也是此义。

《素问·刺法论》最后一段说：“刺法有全神养真之旨，亦法有修真之道，非治疾也，故要修养和神也。道贵常存，补神固根，精气不散，神守不分，然即神守而虽不去，亦全真，人神不守，非达

① 贺娟：《〈黄帝内经〉本体论自然观：真气论》，《北京中医药大学学报》2019 年第 3 期，第 181 页。

至真。至真之要，在乎天玄，神守天息，复入本元，命曰归宗。”这段话很深刻，“全神”“全真”“养真”“修真”“至真”“天玄”“天息”“本元”等词语基本不见于秦汉其它典籍，但对后世影响颇大。关于“神守天息”，唐代王冰注曰：“人在母腹，先通天玄之息，是谓玄牝，名曰谷神之门……人能忘嗜欲，定喜怒。又所动随天，玄牝之息，绝其想念，如在母腹中之时，命曰返天息，而归命回入寂，诚反太初，还元胎息之道者也。”① 这里化用了《老子·第六章》所说的“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”，“谷神”“玄牝”皆为况道之语。关于天息，明代张介宾说“天息者，鼻息通乎天也。守息则气存，气存则神存”，又说“夫人始生先成精，精其本也。儿在母腹，先通胎息，气其元也。既宝其精，又养其气，复其本，返其元矣。精气充而神自全，谓之内三宝，三者合一，即全真之道也。故曰归宗”②。他们把“天息”理解为先天自然之胎息呼吸法，道家、佛家都有调息之说，呼吸要深吸匀长。《庄子·大宗师》说“真人之息以踵，众人之息以喉”，通过调息来入道是道家的重要工夫。《老子·第十六章》说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。”这里“归根”“复命”也可以用来解释“命曰归宗”，皆为向道本体、本元之回归。在此意义上，“全神”即是“养真”“修真”“全真”之道，“神”“真”“道”是一体的。“全神”一词在《内经》也见于《上古天真论》所说“积精全神”。此外，《鹖冠子·泰录》说“神明者积精微全粹之所成也”。《汉书·王贡两龚鲍传》王吉在谏言中说“吸新吐故以练臧，专意积精以适神”（“臧”通“脏”）。精气、精微之气、真气集聚到一定程度就可以通神。

“神”是人体生命力的根本，因此，“守神”是养生的根本工夫。《素问·本病论》说：“得守者生，失守者死，得神者昌，失神者亡。”“王冰”作注时引《太上老君内观经》所说“气来入身谓之生，神去于身谓之死”来解释，并说“命由神生，命生神在；若命生神去，即命夭矣”③。

《内经》还具体论及“生神之理”，即如何生神、得神的问题，《灵枢·病传》说：“岐伯曰：‘要乎哉问！道，昭乎其如日醒，窘乎其如夜瞑，能被而服之，神与俱成，毕将服之，神自得之，生神之理，可著于竹帛，不可传于子孙。’黄帝曰：‘何谓日醒?’岐伯曰：‘明于阴阳，如惑之解，如醉之醒。’黄帝曰：‘何谓夜瞑?’岐伯曰：‘喑乎其无声，漠乎其无形。（折毛发理，正气横倾，淫邪泮衍，血脉传溜，大气入藏，腹痛下淫，可以致死，不可以致生）。”关于这段话的注解，争议和问题颇多，明代马莳说：“凡明此道者，如惑之解，如醉之醒，是谓昭乎如日醒也……昧此道者，如病之瘖，无声难闻，如云之漠，无形可据，是谓窘乎其如夜瞑也。”明代的张志聪也说：“喑乎其无声，漠乎其无形，谓不知道者。肤腠空疏，血脉虚脱。虚邪之中人也微，莫知其情，莫见其形，渐致淫邪入脏，不可以致生。”④ 类此，历代注解皆以“夜瞑”为“昧此道”“不知道”，甚至把“折毛发理”一段与“漠乎其无形”连读。当代中医名家任应秋强调，“折毛发理，正气横倾”一段不能“连接夜瞑一气读下去”⑤，认为“日醒夜瞑即明白事理与不明白事的譬词，既无关于生理，也无关于病变”⑥。笔者认为，任应秋的强调是正确的，但并不认同他把“夜瞑”理解为“不明白事理”。“瞑”通“冥”，《素问》2 次说到“上合昭昭，下合冥冥”。如《至真要大论》说：“帝曰‘愿闻上合昭昭，下合冥冥，奈何。’岐伯曰：‘此道之所主，工之所疑也。’”显然，“昭昭”“冥冥”均为况道之

① 何永、马君、何敬华编著：《黄帝内经·素问》，北京：中国中医药出版社，2006 年，第 346 页。本篇为晚出的《素问》遗篇，此注一般认为是托名王冰。

② ［明］张介宾：《类经（下）》，北京：中医古籍出版社，2016 年，第 921、922 页。

③ 《黄帝内经素问遗篇》，《道藏》第 21 册，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社联合出版，1988 年，第 0485a 页。

④ 郑林主编：《张志聪医学全书》之《黄帝内经灵枢集注》卷 5，北京：中国中医药出版社，2015 年，第 508 页。

⑤ 笔者认为，《病传篇》论“道”与“神”一段，与上下文颇不连贯，怀疑为错简，这一段扣除掉，“折毛发理”直接连上，全文会更通顺一些。

⑥ 王永炎等主编：《任应秋医学全集》卷 12，“评阅《黄帝内经类释新编》稿本的意见（1980 年 8 月 8 日）”，北京：中国中医药出版社，2015 年，第 7043 页。

语。“冥”为不明之义，说明入道的状态的混沌、无分别、无知无识。《内经》所讲高深道理与《庄子》《老子》《管子》《淮南子》等道家文献可以互参互证。《管子·内业》说：“夫道者所以充形也，而人不能固。其往不复，其来不舍。谋乎莫闻其音，卒乎乃在于心，冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生，不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道。”《庄子·在宥》载广成子为黄帝论道说：“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。”《庄子·天地》说：“视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深，而能物焉；神之又神，而能精焉。”显然，这些都可以与《病传》论道一段相互发明，“冥冥”与“昭明”“明晓”的统一，“道”与“神”才会生成。对此，《内经·素问·八正神明论》也有揭示，岐伯曰“请言神，神乎神，耳不闻，目明心开，而志先，慧然独悟，口弗能言，俱视独见，适若昏，昭然独明，若风吹云，故曰神”，神这里也是“昏”与“昭”的统一。

二、精神、心神与魂魄

“精神”是一个合成词，从其形成过程看，基本上是“精气”与“神明”凝合而成。它既可以指本体天地之精神，也可以指人的心神，有时偏指精气，有时偏指神明，其具体内涵往往要看具体语境[①]。《内经》中“精神”一词出现 20 余次，大体上都是在心神意义上来使用的。如《素问·上古天真论》所说“精神内守，病安从来”“形体不敝，精神不散”，这里的“精神”都是指人的心神不应逐于外物、神气不可散乱。《素问·生气通天论》说：“凡阴阳之要，阳密乃固，两者不和，若春无秋，若冬无夏，因而和之，是谓圣度。故阳强不能密，阴气乃绝，阴平阳秘，精神乃治，阴阳离决，精气乃绝。”这里的“精神”似以精气为主、兼指心神，紧接着说其反面“阴阳离决，精气乃绝”。“阴平阳秘”强调阴阳调和、交合，与下文“阴阳离决”相对。《灵枢经·根结》说“用针之要，在于知调阴与阳。调阴与阳，精气乃光，合形与气，使神内藏”，也说明阴阳调和，精气、精神才能正常运行并发挥作用。张介宾说：“平，即静也。秘，即固也。人生所赖，惟精与神，精以阴生，神从阳化，故阴平阳秘，精神乃治。”[②] 以精对阴、神对阳，这种观点比较特殊。《生气通天论》最后一段还说“味过于辛，筋脉沮弛，精神乃央”，“精神乃央”与“精气乃绝”应该意思相近，但即便是这里，精神似亦不可直接等于精气，还是要关联着心神来说。

对常人来说，精气直接影响人的精神、心神状态。《灵枢经·平人绝谷》说：“血脉和利，精神乃居，故神者，水谷之精气也。”这里的“精神”应该说以心神为主，血脉通畅，心神就安宁，而血脉一定意义上又是由水谷精气化合而成，因此，“神”也可以说是由水谷精气支撑起的灵明。在《内经》，血气与神的关系非常密切，《灵枢经·营卫生会》说：“营卫者，精气也，血者，神气也。”张志聪说：“血者，中焦之精汁，奉心神而化赤，神气之所化也。”[③] 李今庸说：“营、卫二气是水谷所化生的精气，血液则是经心火化赤的水谷精气。”[④]《素问·八正神明论》说：“血气者，人之神，不可不谨养。”血气是人体生理神明活动的基础，一定要注意养护。血与神的关系，其纽带为心，三者密切关联，《灵枢·本神》说“心藏脉，脉舍神”，《素问·痿论》说“心主身之血脉”，《素问》两处说到“心藏神”（《宣明五气》《调经论》），《灵枢·九针论》也提到“心藏神”。《灵枢·大惑论》说“心者，神之舍也”，《素问·六节藏象论》说“心者，生之本，神之处也”，《灵枢·邪客》“心

① 参见翟奎凤：《先秦汉初经典中的“精”与“神”及“精神”古义探源》，《上海师范大学学报》哲学社会科学版 2019 年第 4 期。

② ［明］张介宾：《类经（上）》，北京：中医古籍出版社，2016 年，第 361 页。

③ ［清］张志聪撰，矫正强等校注：《黄帝内经灵枢集注》，北京：中医古籍出版社，2012 年，第 180 页。

④ 李今庸：《黄帝内经研究新法》，武汉：湖北科学技术出版社，2018 年，第 85 页。

者，五藏六府之大主也，精神之所舍也，其藏坚固，邪弗能容也。容之则心伤，心伤则神去，神去则死矣”。可见，对心与神的一体性，《内经》反复论说，心、血脉、精神有着密切关联。进一步从广义上说，人的精神能量是以天之五气、地之五味为物质基础的，如《素问·六节藏象论》就强调“天食人以五气，地食人以五味。五气入鼻，藏于心肺，上使五色修明，音声能彰。五味入口，藏于肠胃，味有所藏，以养五气，气和而生津液相成，神乃自生”。

《素问·灵台秘典论》说：“心者，君主之官也，神明出焉。肺者，相傅之官，治节出焉。肝者，将军之官，谋虑出焉。胆者，中正之官，决断出焉。膻中者，臣使之官，喜乐出焉。脾胃者，仓廪之官，五味出焉。大肠者，传道之官，变化出焉。小肠者，受盛之官，化物出焉。肾者，作强之官，伎巧出焉。三焦者，决渎之官，水道出焉。膀胱者，州都之官，津液藏焉，气化则能出矣。”这里列举了心、肺、肝、胆、膻中、脾胃、大肠、小肠、肾、三焦、膀胱十二脏腑的功能及其与心智、情志的对应关系。值得注意的是，这里脾胃合论，同为出五味的仓廪之官。《素问·刺法论》也有与此段论述大体一致的话，但脾胃是分开论的，说“脾为谏议之官，智周出焉”“胃为仓廪之官，五味出焉”。《素问·本病论》论及五脏功能也说到“心为君主之官，神明出焉”“脾为谏议之官，智周出焉”“肾为作强之官，伎巧出焉”“肝为将军之官，谋虑出焉”①。就《素问》文本的逻辑自洽性而言，《灵台秘典论》似少了“脾为谏议之官，智周出焉”一句。尽管脏腑中脾胃互为表里，《灵枢经·本输》也说“脾合胃，胃者五谷之府”，但若论表里合为一，则肺与大肠、心与小肠、肝与胆、肾与膀胱都可合在一起。既然在《灵台秘典论》中这些都是分开论述的，那么脾与胃不应该合在一起，脾也应该有单独论述，这样也才能与本论开篇黄帝所说“十二藏”相对应。当然，就思想主旨来看，这些都强调脏腑对人的情志、心智、心理活动有影响和对应关系，其中，心脏最为重要，为“君主之官，神明出焉”。“神明出焉”也是《内经》一再强调的“心藏神”的观点。明代李梴在论及“心，君脏也，神明居焉”时强调“心者，一身之主，君主之官。有血肉之心，形如未开莲花，居肺下肝上是也。有神明之心，神者，气血所化，生之本也，万物由之盛长，不著色象，谓有何有，谓无复存，主宰万事万物，虚灵不昧者②是也，然形神亦恒相同”③，就是说“心”有形下血肉之心、形上神明之心（虚灵不昧），两者不可混同，但又密不可分。

在《内经》中，“心”多指作为心脏及其相应功能，但也有一些“心”主要是指一般性的精神、意识、心理活动。如《灵枢经·五色》说的“积神于心，以知往今”，强调心在虚静、精诚、专注的状态下，可以获得一种感通神明的超常认知能力，这与《素问·生气通天论》所说“圣人传（抟聚之义）精神，服天气，而通神明”的意思相近。类似“积神”之说也见于《淮南子·览冥训》：“夫瞽师、庶女，位贱尚菓，权轻飞羽，然而专精厉意，委务积神，上通九天，激厉至精。”

在《内经》中，与精神关联密切的还有魂魄问题。《灵枢·本神》说：“天之在我者德也，地之在我者气也。德流气薄而生者也。故生之来谓之精；两精相搏谓之神；随神往来者谓之魂；并精而出入者谓之魄；所以任物者谓之心；心有所忆谓之意；意之所存谓之志；因志而存变谓之思；因思而远慕谓之虑；因虑而处物谓之智。”关于这里的“两精相搏”，有的说是男女之精的交合，有的说是阴阳精气的交合。《灵枢·决气》又说：“两神相搏，合而成形，常先身生，是谓精。”那么，精与神到底什么关系呢？明代李中梓对此解释说：“两神相搏，即阴阳交媾，精互而成形，精为形先也。《本神篇》曰‘两精相搏谓之神’，此又曰‘两神’云云者。盖神为精宰，精为神用，神中有精，精中亦有神也。盖以见神之虚灵，无在不有，精且先身而生，神复先精而立，前乎无始，后乎无终，知此者可与言神矣。”④ 这个说法颇有见地，盖神与阴阳之精为一而二、二而一的关系。什么叫“随神往来

① 此篇文字论“五脏”“五失守”少了论“肺”部分，“五尸鬼”少了“赤尸鬼”。《素问·刺法论》也有与此段论述主旨一致的文字，五脏、五尸鬼有完整出现。论及“五尸鬼”的《刺法论》《本病论》均为《素问》遗篇，一般认为出现于唐宋时期。“泥丸”一词出现得晚，《内经》仅此一见，先秦两汉少见，魏晋南北朝道教出现较多。

② “虚灵不昧”为朱子论心的常用语，于此可见理学话语对宋明时期中医学说发展的影响。

③ ［明］李梴撰、金嫣莉等校注：《医学入门》卷 1“脏腑条分”，北京：中国中医药出版社，1995 年，第 59 页。

④ ［明］李中梓：《内经知要》，北京：中国医药科技出版社，2018 年，第 44 页。

者谓之魂，并精而出入者谓之魄”呢？黄元御对此解释说：“盖阳气方升，未能化神，先化其魂，阳气全升，则魂变而为神。魂者，神之初气，故随神而往来。阴气方降，未能生精，先生其魄，阴气全降，则魄变而为精。魄者，精之始基，故并精而出入也。”① 《灵枢·本神》又说“肝藏血，血舍魂”，可见在《内经》中，心、神、魂、肝为一系，它们与血脉有密切关联。《素问·宣明五气》说：“心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏志。”先天来说，五脏的性能气机强大与否，会影响人的性格、情志、心智会；后天来说，人的情志、情绪、性情、性格、意识也会对脏腑造成影响，某种特定心理性格、长期的不良情绪情志会促导脏腑发生某种病变。整个五脏乃至脏腑与广义上的人的精神活动有密切的互动关联、相互影响，但这并不意味着人的精神活动直接就是五脏的功能，由五脏特别是心脏发出。人的思维、心理、精神活动与后天的语言、社会文化的关系也很密切，这些意识活动是大脑功能的直接表现，《内经》虽对此没有具体论说，但其所说的“心”并不能都简单理解为心脏、脏腑之心。如《本神》说“所以任物者谓之心；心有所忆谓之意；意之所存谓之志；因志而存变谓之思；因思而远慕谓之虑；因虑而处物谓之智”，显然这里的心是与某“物”、某“事”关联的意识活动，后面所说“意”“志”“思”“虑”“智”都是社会性的精神心理活动，与藏“意”之脾、藏“志”之肾无直接关系。

《内经》也强调“志意”对精神、魂魄的重要影响，如《灵枢经·本藏》说“志意者，所以御精神，收魂魄，适寒温，和喜怒者也”“志意和则精神专直，魂魄不散，悔怒不起，五藏不受邪矣”。这里的“志意”虽与脾、肾有关联，但更多的是强调后天社会文化环境中形成、塑造的人格、信念与意志力，这种志意、意志力可以“御精神”“收魂魄”，使之专直、不散，外在社会、自然不好的气就不能干犯五脏。由此，意志力也可以说是一种免疫力。

三、神明、神机与阴阳

战国秦汉时期，诸子对“神明”讨论颇多，这时期的“神明”脱去先前的人格神意味，成为变化之本体的一个哲学化的术语。这一点在《内经》中也有鲜明体现。《素问·阴阳应象大论》说“天地之动静，神明为之纲纪，故能以生长收藏，终而复始”，《素问·五运行大论》说“《论》言‘天地之动静，神明为之纪，阴阳之升降，寒暑彰其兆’”，《素问·气交变大论》也说“故曰：天地之动静，神明为之纪；阴阳之往复，寒暑彰其兆。此之谓也”。《五运行大论》《气交变大论》的这两句话基本一致，只有“阴阳之升降”与“阴阳之往复”略异，“升降”与“往复”其实也是一个意思。一般认为，《五运行大论》《气交变大论》为唐代王冰补入《素问》的7篇大论中的2篇，是后起的，其主旨都是谈五运六气：寒暑燥湿风火、木火土金水火、生长化收藏之天人相应的道理。《五运行大论》《气交变大论》两段相似的话，显然也是引述另一经典文献，有学者认为所说“《论》言”之“论”是指《阴阳应象大论》，也有人认为是指失传的《太始天元册》，但其确切所指很难考究。实际上，《阴阳应象大论》只是谈到“天地”与“神明”，未论及“阴阳”“寒暑”②。关于天地与神明的关联，笔者曾指出：应该是从春秋末到整个战国时期，以及西汉早期，“天地”与“神明”的关联是一种普遍性的思想观念，从《淮南子》“天地之道……爱其神明”来看，“神明”于天地类似人的精神。《内经》“天地之动静，神明为之纲纪”，神明成了天地动静变化的主宰。从以上经典论述来看，天地其实意味着存在的整体，神明是“天地之心”，是存在整体之德，《易传》所说“知变化之道者，其知神之所为乎”（《系辞传》）、“神也者妙万物而为言者也”（《说卦传》）是对这种神与神

① ［清］黄元御撰，赵文举、吕宇剑校注：《四圣心源校注与验案》，沈阳：辽宁科学技术出版社，2017年，第32页。

② 《内经》多次出现“论言”，此“论”内容多见于《素问》前面几篇文献。《五运行大论》说“‘论’言‘天地者，万物之上下，左右者，阴阳之道路’”，这句话也见于《素问》第五篇《阴阳应象大论》。由此逆推，有可能《阴阳应象大论》少了“阴阳之升降，寒暑彰其兆”一句，如果加上这一句，上下文语意会更连贯流畅。

明之义的很好揭示[①]。《气交变大论》也说“善言化言变者，通神明之理”，强调神明于变化之道的本源性。值得注意的是，这里“神明之理”的用法在先秦两汉是比较少见的，更多的是讲“神明之德”，如《管子·九守》说“神明之德，正静其极也”，《易传·系辞下》说伏羲氏“始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。关于“通神明”，《素问·生气通天论》说“圣人传精神，服天气，而通神明”，这里“传”同“抟”，是聚的意思[②]，而“天气，清净光明者也”（《四气调神大论》），总体上看，这与《上古天真论》所说“呼吸精气，独立守神”的意思应该是接近的。需要指出的是，“神明”“神”在《内经》中多指天道本体、变化之道，有时也指人心，如《素问·脉要精微论》说“衣被不敛，言语善恶，不避亲疏者，此神明之乱也”，这里就是主体意义上心之神明。本体之神与主体之神是一体贯通的。中医界常把神明理解为规律、法则，如丁彰炫说“《内经》把天神和人神都称‘神明’，天的神明意味着天地万物的运动变化法则，人的神明意味着人体生命活动的规律”[③]。实际上，这是不够准确的，在中国哲学体系里，“道”“理”是以规律、法则提摄本体，而阴阳不测之神与之不同，是无法理性化、逻辑化的，是无法言说的整体性存在，需要以虚无、静漠、精诚之心去体会和参契，同时规律、法则又自然内含于其中。

天地、动静有时又对应阴阳，天地动静与神明的关系，也关联着阴阳与神明的关系。对此，《素问·阴阳应象大论》载：“黄帝曰：‘阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，治病必求于本。’”《素问·天元纪大论》中“鬼臾区”也说：“夫五运阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，可不通乎?”《天元纪大论》这句话应该说是引自《阴阳应象大论》（当然比其多了“五运”二字），它在论“神明之府”后论“道生智，玄生神”“天地者，万物之上下”皆见于《阴阳应象大论》。如果说神明是“天地动静之纲纪”，那么阴阳就是天地之道的具体展现，是万物变化之纲纪父母，主宰着万物之变化生死，因此，阴阳又是“神明之府”，是神明所凭依、栖居之所。有学者解释说：“府，居，住，藏。府，宫殿、府库的意思。作为宫殿，是圣贤居住的处所。而府库，是贮藏宝物的地方。神明，在《黄帝内经》里有两层意思，但两层意思都离不开阴阳，神明就是由阴阳两者相互击荡、结合而产生出来的。”[④] 这里，阴阳与神明的关系，借助《易传·系辞》的表述就是“阴阳不测之谓神”。实际上，《天元纪大论》在论“神明之府”后紧接着就说“故物生谓之化，物极谓之变，阴阳不测谓之神，神用无方谓之圣”，“神用无方”也是化用《易传·系辞》的“神无方而易无体”。这种“神”与阴阳的关系，宋儒张载说“一故神，两故化”（《正蒙·参两篇》），两为阴阳，一为神，一在两中，相当于说阴阳为神明之府。同时，两也离不开一，张载说：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（《正蒙·太和篇》）“神，天德。化，天道。德其体，道其用。”（《正蒙·神化篇》）这些都是对阴阳（化）与神、神明关系的深刻揭示。借用张载的话来说，阴阳与神明的关系也是一种体用关系，神明为天德本体，阴阳为天道化用，体在用中，神、神明寓于阴阳化用之中。这可以帮助我们理解阴阳为“神明之府”的思想。

《素问》2 次论及“神机”“气立”，这也是中医讨论、争议比较多的一个问题。《素问·六微旨大论》中岐伯说：“出入废则神机化灭，升降息则气立孤危。故非出入，则无以生长壮老已，非升降，则无以生长化收藏。是以升降出入，无器不有。故器者生化之宇，器散则分之，生化息矣。故无不出入，无不升降。”《素问·五常政大论》中岐伯说：“根于中者，命曰神机，神去则机息。根于外者，命曰气立，气止则化绝。”这两大论都属于晚出的七大论，主要讨论的五运六气。历史上有学者就强调要结合运气说来解释“神机”“气立”，如清初的张志聪；也有学者认为动物以神机为主、植

① 参见翟奎凤：《中国早期“神明”观演变脉络探源》，《世界宗教研究》2018 年第 3 期。

② 俞樾《内经辨言》：“传，读为抟，聚也。抟，聚其精神，即《上古天真论》所谓‘精神不散’也。《管子·内业篇》：‘抟气如神，万物备存’，尹知章注‘抟谓结聚也’，与此文语意相近。作‘传’者，古字通用。”（参见李国清：《内经疑难解读》，北京：人民卫生出版社，2000 年，第 35 页。）

③ 丁彰炫：《论“神”的系统性》，《中国中医基础医学杂志》2001 年第 2 期。

④ 王洪图、王长宇：《打开〈黄帝内经〉之门：走近千古中医奇书》，北京：中国盲文出版社，2014 年。

物以气立为主，如明代的张介宾。现代的诠释更多是把“神机”“气立”“出入”“升降”看作一切生命体生命得以展开的两个重要条件。例如，翟双庆认为，“神机”主要是指“神对生命体内气化活动的调控与主宰”，而“气立”主要是“指生命体与自然环境之间气的交流与转化，也可以说，是生命体与外环境之间的物质、能量、信息的交换活动，是生命体赖以生存的条件”；“神机是生命存在的根本，是主宰调控生命活动的机制；而气立则是生命得以维持的条件。二者相辅相成，共同维持着生命体的正常生命活动”；“而生命活动又是以气的运动变化为基础的……气运动的表现形式多种多样，概言之有四种：升、降、出、入。自然界的生长化收藏，人体的生长壮老已，无不赖之以变化。升降出入是其共性，也是其基本运动方式”①。简单来说，“神机”是生命体内在生命机能的发动力、根本力量，“气立”是生命体所要以来的外在条件，两者相辅相成、密切配合才有生命体的正常化生。有学者认为气立更为重要，是基础性的。实际上，应该说神机更为根本关键，神机为内因，气立为外因。这里的“神机”在一定意义上也是在强调《内经》反复论说的人的生命之“神”的重要性。“神”是生命体整体性所在、活性所在，有“神”、得“神”、神旺，生命基因细胞、组织器官才能很好发挥出其应然的机能和功能，因此，《素问》中多次说到“得神者昌，失神者亡”（《移精变气论》《本病论》），《灵枢经》说“失神者死，得神者生”（《天年》）。神机气立、出入升降，揭示了生命体（器）的生命真谛。而《素问·六微旨大论》在论神机气立“无不出入，无不升降”之后，还说“化有小大，期有近远，四者之有而贵常守，反常则灾害至矣。故曰无形无患，此之谓也”，黄帝说“善。有不生不化乎”，岐伯又回答说“悉乎哉问也。与道合同，惟真人也”。对此，目前中医学界似关注不多。的确，这个论调甚高，已经进入仙学真人的境界。“无形无患”，类似《老子·第十三章》所说“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”。吴崑说：“真人者体同于道，道不变，则身亦不变，故能把握阴阳，不生不化，无有终时也。”② 也就是说，出入升降为一般生命体（形下之器）的生化机制，得道真人能超越此，进入不生不化、不生不灭之形上道境。

四、余论：神气、神光与正气

神与气关系很密切。一般而言，气是基础，神为主导，两者不可分离。就体现于人身而言，《文子·九守》强调“形者生之舍也，气者生之元也，神者生之制也”，《淮南子》也有同样表述，形气神三者之中，神最为重要。张超中论及《黄帝内经》中神与气的关系时说：“‘气’概念在《内经》中只能作为一般性的说理工具，其必因于‘神’才能显现出‘生命’的意义，这应是把握《内经》‘气’‘神’关系的基本准则。”③《内经》多直接用“神气”一词，如《灵枢经·天年》说“百岁，五藏皆虚，神气皆去，形骸独居而终矣”，这里的“神气”指“神”与“气”，可联系《文子》“气者生之元也，神者生之制也”来理解。《素问·调经论》说：“神有余，则泻其小络之血，出血，勿之深斥，无中其大经，神气乃平。”这里的“神气”可以简称“神”，重在讲“神”；神气是人身中最精华的气，有灵性，认知思维都要靠这种神气能量。《内经》中的“神气”一词多是在此意义上使用的，如《灵枢经·天年》说“血气已和，营卫已通，五藏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人”，这里“神气”即一种灵性之气。

《素问·本病论》多言“神光”，认为“人气不足，天气如虚，人神失守，神光不聚，邪鬼干人，致有夭亡”。该篇详细论及了五脏气虚，又逢天虚和消极情绪或不健康的生活方式，五脏之“神”失守，“神光不聚”，“人犯五神易位，即神光不圆”④，这时候就会有黑、青、黄、白、赤五尸鬼之类

① 翟双庆：《〈内经〉谈神机与气立》，《中国中医药报》2012 年 2 月 24 日第 5 版。

② 郭君双主编：《吴昆医学全书·素问吴注》第 19 卷，北京：中国中医药出版社，2015 年，第 361 页。

③ 张超中：《〈黄帝内经〉中的道与神》，博士学位论文，中国社会科学研究院，2002 年，第 48 页。

④ 《素问·刺法论》说：“十二藏之相使，神失位，使神彩之不圆，恐邪干犯，治之可刺，愿闻其要。”这里“神彩之不圓”与“神光不圓”应该是一个意思，光即彩也。神光、神彩二词在《内经》中仅见于《本病论》《刺法论》，这两篇一般认为是晚出的《素问》遗篇。

的邪鬼邪气攻击人，令人暴亡。相反，若五脏之气充实，功能强健，五脏之“神”各司其职，充实而有光辉，这种情况就是五脏神光聚、神光圆，外在的邪鬼邪气就不侵犯不了人。这里的“神光”意味着五脏及其功能正常发挥状态下的气场、气光。

《内经》也多言“正气”，认为“正气存内，邪不可干”（《素问·刺法论》），还说“神者，正气也”（《灵枢经·小针解》）。正气可以说是天君（心志）泰然，在“神”的统御下，人体机能正常、和谐有力的一种整体性气场。“正气”“神”应该说也都关联着阳气，在《内经》“阳气”直接决定着人的生命力。如《素问·生气通天论》说：“苍天之气，清净则志意治，顺之则阳气固，虽有贼邪，弗能害也。”“阳气者若天与日，失其所，则折寿而不彰，故天运当以日光明。是故阳因而上，卫外者也。”“阳气者，精则养神，柔则养筋。”可见，阳气与正气是一致的，是人体健康的根本，可以防御外邪之气对人体的侵害。对于阳气“精则养神”，有学者认为“精”通“静”，应该是“静则养神”，其道理也许可聊备一说。但实际上，“精则养神”自有其道理。《大戴礼记·曾子天圆》说“阳之精气曰神，阴之精气曰灵，神灵者，品物之本也”，阳气中最精华的部分可以滋养心神，人的意识精神活动需要源源不断的能量供应，这个能量可以说很大程度上就是阳气之精，心神思维之活性、创发性皆为阳性特征。

总体而言，神是非阴非阳的。阴阳不测之神明，是天地动静、万物生化的主宰与统一性所在。神在阴阳之上，又在阴阳之中，此为在天、本体之神。在人主体之神，与本体之神是贯通一体的。但其功能活性之展现，就客观而言，与水谷精气、五脏，特别是心所主之血脉、肺所主之呼吸，以及大脑等身体机能和饮食呼吸都有着密切关联；就主观而言，通过恬淡虚无、精神内守、神守天息、呼吸精气、独立守神、积精全神等修养方法可以得神、通神明，使主体心神与本体神明融通，从而神全则形全，得以益寿延年、长生久视。《内经》的神道养生学与《老子》《庄子》《管子》《淮南子》等道家养生学根本原理上是一致的。《内经》“通神明”的养生之道，多为老庄、黄老道家的虚静无为模式，重先天自然。若以儒家观之，则孟子“集义”而生、“上下与天地同流”的浩然正气，荀子“积善不息，通于神明”的大清明之境，修仁德、行义举、智仁勇及人文艺术修养皆可以通神明，其特征是重后天人文、社会群体之共善，在社会中不断完善自我，这也是一种大养生。儒道两种养生观可以互补，并行不悖。

（责任编辑　于　是）

性朴欲趋恶论
——荀子人性论新说

李友广

【摘要】基于回应和解决荀子人性论这一理论问题，本文首先对关于荀子人性论所提出的五种具有代表性的观点进行考量与探讨。在此基础上，结合郭店简《性自命出》中的“心”“性”范畴，以老庄道家和孟子思想作为重要参照，重点研究《荀子》文本所呈现的心、性及其之间的关系。最终，提出荀子的人性论是性朴欲趋恶论的观点。

【关键词】性恶论；性恶心善说；性朴；性朴欲趋恶
中图分类号：B222.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0129－06

作者简介：李友广，山东莒县人，哲学博士，（西安 710127）西北大学中国思想文化研究所教授。
基金项目：国家社会科学基金项目“先秦儒家政治哲学研究”（15XZX006）

作为儒家重要代表人物，荀子思想虽然影响很大，但由于其在人性论方面性恶的提法，因与孟子一系判然有别，从而引起后世学者的种种议论。从韩愈的《原道》开始，荀子就被排斥在儒家道统序列之外，直到有清一代儒者才重新注解和重视《荀子》。鉴于荀子在中国思想学说史上的地位与影响力，学界对荀子的研究又掀起新热潮。学界关于荀子的人性论主要提出五种具有代表性的观点：除了传统的性恶论以外，还有性趋恶论、性危说、性朴论和性恶心善说。本文将对这五种观点加以考量，认为荀子的人性论是性朴欲趋恶论。

一、荀子人性论五说述要

将荀子人性论定位为性恶论是固已有之的论断，自王充于《论衡·本性》中认定荀子主张性恶以来，后经宋代理学家程朱等人的论说，几成定论。近世以来，注重挖掘思孟一系心性哲学之价值的港台新儒家，对于荀子的人性思想亦多以性恶论视之。

将其人性论判为性恶论，无疑与《荀子》中的《性恶》篇密切相关。《荀子》集中论述人性论思想且具有鲜明立场的篇章，无疑首推《性恶》篇。概因为此，后世学者一谈到荀子的人性论莫不首先想到《性恶》篇，运思也无不受此影响。不过，仅凭《性恶》篇便将其人性论判为性恶论是有问题的，即便荀子谓“性恶”，此“性恶”是否指涉人的本质因素，是否是全称判断也很成问题。

由于深受性恶论的影响，有学者对荀子人性论分别作出性趋恶论和性危说的判定。这两种观点尽管用语不同，但本质上都是在性恶观点基础上的延伸。陈光连的性趋恶论认为，荀子从其天之规定的自然义出发，以“本始材朴”来规定人性，这是自然之性而无所谓善恶，而恶是性在社会生活中有趋恶的冲动。荀子的性恶论是运用发展的观点对恶作规定的，其价值判断的关键在于“顺是”，从其效果的显现以反观性恶。但性并不固着于恶，若用性外的力量加以化导，亦可更易其趋向。荀子只主张性本趋向于恶，并不否认其有改变趋向于善的可能。在此基础上，陈光连将性分为三个层面：性朴

是人性的本然状态，而趋恶则是人性的实然状态，向善是人性的价值确证[①]。谢晓东则认为，在荀子哲学中，性是指人生而具有的自然倾向，既涵盖知、情、意三种能力，也包括由之生发的情感和欲望。在此基础上，他借助于朱熹人心道心论中关于人心的诠释，证明了朱熹对人心危的诠释适用于荀子关于“性”的论述，因此，荀子的人性论应理解为性危说[②]。

性恶论观点对人性作出具有普遍意义的静态式定义，实际上忽视了性在人发展过程中的倾向性与动态过程性，而性趋恶论与性危说则有意识地弥补了这方面的不足。不过，性趋恶论与性危说虽然都是针对人性走向的可能性而言，但两者之间还是存在着一定差异。性趋恶论更多的是强调人性的动态发展与过程，是一种趋势、倾向和可能性，并不意味着性必然是恶的；而性危说虽然也呈现出一种可能性，但更多的是强调可能性的后果。也就是说，性趋恶论和性危说都强调荀子人性论所具有的浓厚的经验性，其所强调的性恶亦非先天的，而是后起的，并非是人性本恶的主张者。这与韦政通的说法一致：“荀子的性恶是后起的，他不是人性本恶的主张者。”[③]

除了上述三种观点以外，对荀子人性论的研究，性朴论也是在当今学界影响比较大的一种观点。关于性朴论的观点，比较早的提出者是日本的儿玉六郎。20 世纪 70 年代，儿玉六郎主张以“性朴”说来代替“性恶”说[④]。此外，对荀子人性论持性朴论立场的国内学者主要以周炽成为代表。他认为，在《荀子》一书中，只有《性恶》明确主张人性恶，除此之外，书中其他地方都没有任何对人性恶的明述或暗示；相反，有太多的地方显示人性不恶。基于此，周炽成认为人的本质可以后天养成、形成，但先秦人所说的性是先天的。依次来看，荀子是性朴论者，而不是性恶论者。至于集中呈现人性恶思想的《性恶》篇，周炽成认为出自荀子后学之手，很可能是西汉中后期的作品[⑤]。

与上述观点有所不同，梁涛认为，在《荀子》中只有《性恶》篇以好利、疾恶、好声色言人性，其他各篇则主要是以生理欲望言性；《荀子》一书也只有《性恶》篇提出“人之性恶”，其他各篇均无性恶之说，自然也不以人性或生理欲望为恶。在此基础上，梁涛认为，《荀子·性恶》的主旨是“人之性恶，其善者伪也”，其中“伪”据郭店竹简应作“ ”，指心之思虑活动、心之作为。这既点出性恶，又指出善来自心之思虑活动，揭示了人生中以“性”为代表的向下堕失的力量、以“心”为代表的向上提升的力量，实际是提出了性恶、心善说[⑥]。可见，梁涛此说实际上已经注意到在荀子那里心性之间的关系，注意到如何解释作为类概念的人为何在社会上道德属性具有差别的问题。

二、荀子人性论申论

诚如上文所言，性恶论观点对人性作出具有普遍意义的静态式定义，实际上忽视了性在人发展过程中的倾向性与动态过程性。正因为人性有恶的倾向，故而荀子视域中的性不是完满的，而且对于一般人而言由于不似圣人那般的善伪、能伪[⑦]，仅凭自身力量难以改变性的状态，非依赖于外在的礼义制度和师法教化不可。从荀子的立场来看，人应当是一种超越自然和朴状态的社会性存在，而这种社会性存在又必须经历礼义规范与师法教化的过程。当然，从表面上看，每个人皆有成圣的可能，但实际上并非每种可能性都能变成现实，这主要与先秦时期儒家在人性论上所持的精英式思维方式有很大关系。儒家在考量人的本质属性的时候，往往呈现出理论上的普遍性与现实中的圣贤少、涂人众的局面。可以说，今天学者所提出的性趋恶论和性危说，实际上已经指向当时社会的整体道德状况。由此来看，不管是《荀子》文本中所呈现的，还是今天学者所提出的性趋恶论和性危说，实际上也是有

① 陈光连：《论荀子为性趋恶论者，而非性恶论者——兼论人性发展三境界》，《新疆社会科学》2010 年第 4 期。
② 谢晓东：《性危说：荀子人性论新探》，《哲学研究》2015 年第 4 期。
③ 韦政通：《中国思想史》上册，上海：上海书店出版社，2003 年，第 248 页。
④ ［日］儿玉六郎：《荀子性朴说の提出——从有关性伪之分的探讨开始》，《日本中国学会报》第 26 集，1974 年，第 36—68 页。
⑤ 周炽成：《荀子人性论：性恶论，还是性朴论》，《江淮论坛》2016 年第 5 期。
⑥ 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015 年第 5 期。
⑦ 《荀子·性恶》云：“圣人之所以同于众其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。”以下凡引《荀子》，只注篇名。

着对于大多数人人性状况的指向与言说。

与注重强调性的本恶、趋恶、危险的观点不同，性朴论的提出，无疑看到了儒家在对人本身的认知方面与道家之间的学术关联。周炽成认为道家性朴论倡导返朴，而荀学性朴论主张文朴。在道家看来，既然人类文明使朴的天性受到污染，返朴就是必然的选择。而荀子一派则选择“文朴”，让一些东西作用于朴之性，使之更完美。道家返朴回到初生之性，而荀学文朴则让性朝前走①。由此来看，基于“道”的视角与立场，道家主张复归于朴，与道相合。荀子则认为朴性不美，彰显不出人的本质。由此可以发现，强调荀子的人性论为性朴论，实际上很可能周炽成已经意识到以性恶来称谓荀子人性论的不足。与孟子将善视为先验的范畴一样，荀子视域中的性是天之就的，亦属于先验的范畴，并不包括后天的人为因素。荀子以人的主体性为界，将是否有人的主体性参与作为划分性和伪的边界。可以说，人的性与万物的性并无不同，都是天之就的，这并不能构成人与万物的区别；而人的主体性参与，也就是人的后天修为便成了人之所以为人的标志，成为荀子眼中人的本质内容之所在。不可否认，周炽成将荀子的人性论定位为性朴论，抓住荀子人性论的根本特征，看到其所具有的天之就、不可学和不可事的特点，是人生而具有的本能，即“不事而自然谓之性”（《正名》），“性者，本始材朴也”（《礼论》）。

与上述几种观点不同，梁涛在研究荀子人性论时特别注意到《荀子》文本中心与性之间的关系，进而提出性恶心善说的观点。关于荀子的“性”，梁涛认为可以理解为“性有恶端可以为恶说，荀子之谓性并非没有恶”②。性有恶端，只能说有为恶的倾向与可能，但不能说明性毫无善的可能，若性无一丝一毫之善因、善端，性何以可化，化性何以可能？换言之，生而所具之好利、疾恶、好声色，尽管在人性中起初确实只是潜存的状态，顺其发展往往会以欲情的形式流于恶的一面，但这绝不能说性是恶的。诚如胡适所言，荀子的性“其实是说性可善可恶”③，这意在强调性本身的性质并不确定，亦非善或恶所能涵盖的，必须以动态与过程性的眼光来看待。如果这种理论阐释能够立得住，那么我们就可以认为荀子所言的性应该既有恶端亦有善端，而且我们的这种说法与性朴论的观点并不矛盾，性朴并不意味着性绝无善恶之可能。

梁涛言：“生而所具之好利、疾恶、好声色在人性中起初只是潜存的状态，还需进一步产生、表现出来，而‘顺是’则会产生争夺、残贼、淫乱，导致辞让、忠信、礼义的消亡。这是荀子对人性的基本判断，也是其性恶论的基本内容。”④ 生而所具的好利、疾恶、好声色，在人性中起初确实只是潜存的状态，梁涛看到了荀子所言之性的素朴与未加雕饰，与荀子所说的性“不可学，不可事”“无伪”（《性恶》）相合。但由于性有所向⑤，性的这种倾向性让人常常处于性和物的关系中；又由于性自身的“无伪”，性和物之间需要中介和桥梁来加以联系，而这个中介和桥梁在荀子那里主要是欲。因而，梁涛所说的“顺是”之后的恶果，实际上并非等同于性本身，准确地说，应该是由性发动以后的表现形式即欲所导致的。故而，梁涛言谓：“荀子所理解的恶主要是来自欲，而不是性……认为欲可以导致恶，但并不认为性本身是恶。”⑥ 在此基础上，梁涛认为荀子的人性是一种双重结构：“由于荀子的人性是一种双重结构，显然就不能简单地用善或恶来概括。如果一定要概括的话，也只能说情性可恶，知性可善。”⑦ 于此，如果情性可恶、知性可善这种观点成立，那么荀子所说的人性中就不仅有恶端亦有善端。这种善端的存有与否，与心到底有没有关系呢？这实际上涉及到心性关系的问题。

关于荀子的心，以往学者的看法并无太大分歧，一般认为是认识心或智识心。由于深受性恶论的

---

① 周炽成：《性朴论：〈荀子〉与〈庄子〉之比较》，《商丘师范学院学报》2015 年第 8 期。

② 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015 年第 5 期。

③ 胡适：《中国哲学史大纲》，台北：商务印书馆，2008 年，第 342—343 页。

④ 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015 年第 5 期。

⑤ 正如唐君毅所说：“一具体之生命在生长变化发展中，而其生长变化发展，必有所向。此所向之所在，即其生命之性之所在。”（唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，香港：香港新亚研究所，1974 年，第 27—28 页。）

⑥ 梁涛：《荀子人性论的中期发展——论〈礼论〉〈正名〉〈性恶〉的性－伪说》，《学术月刊》2017 年第 4 期。

⑦ 梁涛：《荀子人性论的历时性发展——论〈富国〉〈荣辱〉的情性－知性说》，《哲学研究》2016 年第 11 期。

影响，人们对于荀子的心很少从德性的角度去考量。与传统观点不同，梁涛认为“荀子的心并非人们所认为的认知心，而是一种道德智虑心，不仅能认知，也能创造，具有好善恶恶、知善知恶和为善去恶的能力，荀子的心首先是道德直觉心”①。可以发现，基于郭店楚简《性自命出》篇有 这样的字形，与以往把《性恶》篇中的“伪”解释为“人为”不同，梁涛把“伪”释为“心为”。他将“伪”与“心”联系起来，其目的在于说明心善②。可见，荀子的心在他这里具有道德属性，故而他将其称之为道德智虑心和道德直觉心。如果说荀子的心是一种道德智虑心，那么它与孟子的道德本心有何不同呢？为此，我们需要引入郭店简《性自命出》作为参照来加以探讨。

在郭店简中，心往往与心理有关，故而张茂泽强调《性自命出》篇所谈的心“无独立自在性质，实际上就是人的心理活动，即心理心”③。从这个角度看，郭店简中的心不似孟子那样具有本体性地位，也不具有显著的道德色彩。在《五行》篇中，谈到心的地方常常与忧、智、悦、安、乐等带有一定心理情绪性的语词相联系，这说明心无所定向、也无独立自在性质，需要一定的外在条件才能使心的功能与作用真正发挥出来。《性自命出》言：“凡人虽有眚，心无定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。”（简 1－2）“四海之内其眚一也。其用心各异，教使然也。”（简 9）于此可知，心志的始发不离与外物的接触，用心最终如何，也不完全取决于心本身，还要看后天的教化，还有赖于外在条件。郭店简的简文还强调眚（性）的发动离不开心对外物的辨知、判断与取舍，这一点与荀子所强调的认识心比较相似。这说明与孟子将道德性注入心中不同，处于战国晚期的荀子更关注的是如何通过外在礼义制度的确立来挽救世道人心，荀子并没有过多强调心的道德性，反而更多地彰显了心的辨识能力。

可以说，由于战国晚期的人伦状况与社会现实，与心相比，荀子关注更多的是欲，包括如何评价欲、如何导欲和节欲，以及通过导欲和节欲实现清平社会政治的问题。荀子虽然也关注心，并多次谈到社会治理与心的关系问题，但由于心时常处于被遮蔽的状态，能伪、善伪进而达致大清明境地的人终归是少数，而且这部分人往往被视为圣人。对于少伪、难伪甚至不伪的涂之人而言，心是不易把握的，也难以通过心来下工夫。针对这种状况，荀子在言说作为类概念的人时，往往集中于作为涂之人的多数，谈论最多的也是具有普遍意义的欲，以及作为大多数的涂之人如何通过对欲的处理达致良好政治秩序的问题。

对于荀子而言，欲望作为人性内容的重要组成部分，它对于人而言是不可或缺的，亦是人的本性使然，因而追求“天之就”的欲望是完全正当的，追求欲望的满足亦是出于人的本性，此本无可厚非。然而，人的欲望并不止于此，如《正名》言“欲不可尽”“今人所欲无多，所恶无寡”，《正论》曰“欲多而不欲寡”，有些时候人们还会出现“纵欲”的情况，而这些不合礼的举动正是荀子本人所要反对与批判的。当然，荀子强调欲虽为人的天性，但无法求者即得，要受心的节制，“欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也”（《正名》）。如此，心确实具有一定的道德辨知能力与判断性，但这种道德辨知能力与判断性并不是与生俱来和完满自足的，而是在与人们日常的社会习俗、实践活动及外在礼义规范相对应的条件下获得的，这应该是与孟子的道德本心最为不同的地方④。

三、性朴欲趋恶论：一种可能成立的新观点

上文对学界关于荀子人性论研究的五种观点进行了申论，并对各种观点的优点与不足进行探讨。

① 梁涛：《荀子人性论的中期发展——论〈礼论〉〈正名〉〈性恶〉的性－伪说》，《学术月刊》2017 年第 4 期。

② 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善》，《哲学研究》2015 年第 5 期。

③ 张茂泽：《〈性自命出〉篇心性论大不同于〈中庸〉说》，《人文杂志》2000 年第 3 期。

④ 对于荀子心的这种特点，梁涛曾有过论述：“此时（指春秋时期，笔者注）的‘心’虽有指导人们道德实践活动的功能，但这种心基本上是一种经验心，而不是道德本心，它虽然有道德实践能力，但主要是实践客观、外在的道德规范，而不能表现为自主、自觉的道德行为。这种‘心’更接近于以后荀子的‘心’，而不同于孟子的‘心’。”这里，他谈到价值的来源问题，立论平实可信。（参见梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社，2008 年，第 142 页。）

结合《荀子》文本看，荀子的性于形式上虽是朴的，但由于物的存在及与性之间所形成的关系，再加上具有理性思维功能与道德辨知能力之心的参与，使其有了善恶的可能。为了更好地考察性物关系，以及朴之性与善恶之间的关系，我们主要借助郭店简展开研究。关于性物关系，在《性自命出》中主要见于如下简文：

喜怒哀悲之气，眚（性）也。及其见于外，则物取之也。（简 2－3）

好恶，眚（性）也。所好所恶，物也。善不善，眚（性）也，所善所不善，势也。凡眚（性）为主，物取之也。金石之有声也，弗扣不鸣。（简 4－8）

凡动眚（性）者，物也。（简 10－11）

关于性，在《性自命出》中无论是以气释性还是关注好恶、善不善与性的关系，在涉及到物的时候，往往以“物取之”来强调物对性的功能与作用。在郭店简中，好恶、善不善皆非性的实然性质，而只是一种潜在可能性，性之好恶、善不善，由潜在可能性转化为现实之行为，并最终落实为性的实然状态，离不开“物取之”，离不开物对性的刺激与牵引。根据简文可以发现，人之心、性价值功能的实现是以与物的对应与互动为前提条件的，尽管物所含摄的能动性是在与人的心、性相对应的条件下取得的，实际上是人的心、性所赋予的，但如果没有物的存在，人的主体性则无从显露。因而，关于性物之间的关系，根据《性自命出》可以这样来表述：性本身是自然而然的，并不具有必然的道德性；但在外物的刺激、牵引下，性使其本身所具有的可善可不善的潜在属性开始活跃起来；随着心对于外来作用的判断与取舍，性以或好或恶、或善或不善的形式与样态呈现出来。可见，在郭店简中，性并不具有实然的道德价值与属性，也不具有充足的能动性，其道德属性与道德内容的展开需要一定的外在条件。

与郭店简《性自命出》相似，荀子对于性也没有作实然的价值判断，而往往是从其倾向、可能性与动态过程来加以考察的。在《性自命出》中，好恶为性的构成因素或属性，而在《荀子》中则成为情的一部分：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”（《荀子·正名》）于此，情是性之好恶、喜怒、哀乐的显发，是性的外在表现形式，而性则为情的基础与依据。换言之，好恶既为性的属性，又为情的内容与表现形式，因而，好恶实是性由内而外显发为情的产物。

基于荀子的思想理路来看，好恶并非性本身，而是性在与物接触的过程中所产生的价值判断与实际指向。好恶亦非欲情本身，是性运行起来以后由内而外的显现，从而成为欲情的内容与表现。可以说，荀子所言“性恶”并非指性即恶，实际上是针对性的倾向、可能性走向来说的。从表面上看，他所谓的性恶指向情恶、欲恶，同时又反过来以因情恶、欲恶所产生的种种不良社会现象来论证性恶。在这个意义上，池田知久提出“在荀子那里，‘性’实际上就是‘情’，就是‘欲’”的观点[①]。可以说，荀子言性之所以屡屡提及欲情，与他已经意识到种种不良社会现象的出现与人之欲情有恶的倾向，易流于恶的境地密切相关。当然，如果从其思想理路看，荀子所说的欲、情本身并不是恶的，只不过由于涂之人的原因而使其有易流于恶的倾向[②]。《正名》云：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”“情者，性之质也。”可见，性的表现即为情，情则为性的实质内容，因而，情属于性，是性的一个子概念。当然，欲也是如此。《正名》曰：“欲者，情之应也。”“欲不待可得，所受乎天也”。“欲不可去，性之具也。”《礼论》亦曰：“人生而有欲。”故而，欲既受之于天，是人生而即有的，又是“性之具”“情之应”，所以它亦为性的一个子概念[③]。由此看来，既然性于荀子乃为朴之性，且情、欲乃为性的子概念，那么从逻辑上讲，情、欲亦当是朴的。但从性的实际发用过程看，由于情、欲处于性物之间，作为纽带和桥梁的它们不仅为性所生，而且与外在之物的刺激、诱惑相关联，

① 参见［日］池田知久：《上海楚简〈孔子诗论〉中出现的“豊（礼）”的问题——以关雎篇中所见节制人欲的“豊（礼）”为中心》，曹峰译，《池田知久简帛研究论集》，北京：中华书局，2006 年，第 2 页。

② 唐端正也提出，自然情欲本身不是恶的，因为假使欲是恶的，荀子所谓礼以养欲的论述就很荒谬了，因此他批驳以欲为恶的说法。（参见唐端正：《先秦诸子论丛》，台北：东大图书公司，1981 年，第 184—185 页；唐端正：《先秦诸子论丛·续编》，台北：东大图书公司，2009 年，第 161—207 页。）

③ 参见张岂之：《中国思想学说史·先秦卷（上）》，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 359 页。

因而具有显著的倾向性。故而关于情、欲本身“朴”的形式，以及情、欲与恶的关系问题。路德斌云：“所言‘性恶’并不是就性之情欲存在本身说，而是就性之‘欲多而不欲寡’的‘性向’说。一言以蔽之，在荀子的观念中，情欲本身并不是恶（是‘朴’），但不受节制的情欲必然导致恶。”① 这实际上是说情欲本身不是恶的，而不受内在节制与外在规范的情欲因失去朴的状态而会导致恶，这是由于物对情、欲诱引所导致的结果，故而欲和情是趋向于恶的。

那么，我们为什么更多地强调欲的中介和桥梁性作用而少言情，虽然情也多少具有这样的功能？正如上文所言，生而所具的好利、疾恶、好声色，在人性中起初确实只是潜存的状态，由于性有所向与性的“无伪”特点，性和物之间需要中介和桥梁来加以联系，而这在荀子那里主要是欲。情在荀子那里虽然也起到一定的中介和桥梁作用，但由于在这之前的《论语》《孟子》和郭店简《性自命出》篇或多或少地呈现出重情的一面，再加上《荀子·正名》又强调“情者，性之质也”，在《荀子》文本中多次出现情、情性和性同义互换的情况，故而荀子更加注重探讨“欲”在性物之间的中介作用，在这方面反而对“情”的探讨要弱一些。所以《荀子》不仅强调“情者，性之质也”，更是明言“欲者，情之应也”。

整体而言，在荀子那里，性是朴的而欲是趋恶的。既然如此，那么性与欲是什么关系呢？根据上文分析可知，欲是性的内容和子概念，也是性由内而外发用过程中的显现形式。由于性朴且“无伪”，它并不能与物直接发生联系，无论是从理论上还是从性的实际发用过程来看，都需要中间环节与桥梁来加以连结，这个环节与桥梁在郭店简《性自命出》主要是心，而在荀子那里则主要是欲。可以说，性朴说明荀子的性不是确定、静态的，实是一个动态发展的过程，是一种趋势、倾向和可能性，固然不能以善恶遽下定论，但朴之性并不意味着绝无善恶之可能，亦不必然排斥道德，故而荀子所言的性应该既有恶端亦有善端。而荀子所言朴之性，其所蕴含的恶端或善端由可能性到实然性的呈现则主要取决于人如何对待和把握欲。作为人性内容的重要组成部分，欲望对于人而言是不可或缺的，具有一定的合理性与正当性，故而《王霸》云“人情之所必不免”，《荣辱》云“是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也”，等等。问题在于，人的欲望具有无止境、不满足的特点，且时时受物的刺激与诱引，如果内无心的节制外无规范的约束，往往会趋向于恶，流于恶的境地。故而，我们称荀子的人性论思想是性朴欲趋恶论，而这种观点正与《礼记·乐记》所言的“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉”相应。同样强调在不受外力条件的干预下，感于物而使性以欲的形式由朴趋向于或好或恶的过程；如若使性向善、成善，必定有赖于内心节制与外在规范的双重作用，对于涂之人而言后者发挥的作用更大。

基于上述探讨，我们认为荀子的人性论更多地呈现为性朴欲趋恶论这样一种整体性特征。这种观点的提出，可以说是我们基于荀子思想理路而综合考察学界所提出的五种人性观点的结果，应该是一种可以成立的新观点。由于荀子的心不具有本体性地位，也不具有独立自存的意义，其理性思维功能与道德辨知能力的获得，是在与人们日常的社会习俗、实践活动及外在礼义规范相对应的条件下获得的，而且荀子的心也不具有孟子“即心言性”那样的思维特点，故而性朴欲趋恶论观点的提出并没有将荀子心的特点反映在内。另外，需要说明的是，欲、情皆由性而生，由于情在荀子那里也多少具有中介和桥梁的作用，所以我们讲欲趋恶之时也是可以包括情在内的。我们之所以主要讲欲，这是由荀子本身的思想立场与逻辑结构决定的。

（责任编辑　于　是）

① 路德斌：《荀子人性论：性朴、性恶与心之伪——试论荀子人性论之逻辑架构及理路》，《邯郸学院学报》2015 年第 1 期。

从韩非的防壅意识看“术”在法家思想中的地位

薛小林

【摘要】“壅蔽”指君主的信息获取渠道被臣下控制，这一状况必然导致君主权位受到威胁。韩非从隐匿自己信息以及全面掌控臣下信息两个方面教导君主“防壅”，属于“术”的主要内容。在韩非的理论体系中，保障君主之“势”是其最终目的，“法”是从属于势的实效工具，而在其理论构建和内在逻辑的展开中，最关键的枢机环节是“术”。韩非的防壅意识深切显示了其思想的旨归和“术”在其理论中的重要地位。

【关键词】壅蔽；防壅；势；法；术

中图分类号：B226.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0135－07

作者简介：薛小林，湖北钟祥人，历史学博士（兰州 730000），兰州大学历史文化学院副教授。

法、术、势三者共同构成韩非的思想体系，这已经成为常识性的问题，学界一般性的陈述是韩非“继承和发展了重势的慎到、重法的商鞅和重术的申不害这法家三派的思想并将其融为一体”①，“韩非融汇法、术、势的思想于一体，集法家思想之大成，对于法、术、势三者，有承继亦有发明”②。但三者并不是简单并列的关系，何者才是法家思想的主轴或核心？不同的答案会导致对法家思想目的、特质和价值观的不同判断。学界对此众说纷纭，主张“法”为主体者有之，主张“术”为核心者有之，主张“势”为主轴者亦有之③。每种意见从各自预设的视角而言，都能自成其理、自圆其说。正如戴黍所言：“如果从统治规则上来理解，‘法’就成了中心；如果从统治策略上理解，‘术’便成为中心；从统治目标上理解，‘势’又会成为中心。”④ 但争议恐怕不会就此消弭，我们可以进一步追问，法家的思想到底是从统治规则方面理解，还是从策略或目标方面把握，才能深入到思想体系的内核，真正把握其特质呢？

“壅蔽”和“防壅”是韩非反复论述的一个主题，是君臣之间围绕信息控制展开的争斗。君主一旦被壅蔽，就会“失其所有”，所以韩非不厌其烦地反复为君主申言防壅的重要性和各种方法。“防壅”是君主巩固权位必备的技术手段，是韩非理论中“术”的重要组成部分。本文无意也不可能对“法家思想何者为核心”的问题做出最终审判，仅试图通过对韩非防壅意识的揭示，探索韩非思想的深层聚焦点，进而对法、术、势三者在法家理论体系中各自的位置和功能做一结构分析，为理解“术”在法家思想中的地位增加一个并非多余的视角。

① 梁涛主编：《中国政治哲学史》第1卷，北京：中国人民大学出版社，2017年，第241页。

② 管力吾：《韩非政治思想探析》，硕士学位论文，台湾屏东教育大学中国语文学系，2010年，第30页。

③ 主张“法”为韩非思想核心，如管力吾的《韩非政治思想探析》（2010）、王邦雄的《韩非子的哲学》（东大图书公司，1993）、宋洪兵的《论法家“法治”学说的定性问题》（《哲学研究》2012年第11期）、王威威的《韩非思想研究：以黄老为本》（南京大学出版社，2012）。主张“术”为韩非思想核心，如熊十力的《韩非子评论》（上海书店出版社，2007）、王元化的《韩非论稿》（收入《清园论学集》，上海古籍出版社，1994）、饭冢由树的《〈韩非子〉中法、术、势三者的关系》（《中国人民大学学报》1993年第5期）。主张“势”为韩非思想核心，如高柏园的《韩非哲学研究》（文津出版社，1994）、林维毅的《法儒兼容：韩非子的历史考察》（文津出版社，2004）、戴黍的《以“势”为中心的制度设计——韩非治国思想的现代解读》（《华南师范大学学报》社会科学版2002年第3期）。

④ 戴黍：《以“势”为中心的制度设计——韩非治国思想的现代解读》，《华南师范大学学报》社会科学版2002年第3期。

一、壅蔽之为害

如牟宗三所言，诸子思想都是针对周文疲敝而发，其中，法家是最切实际的[①]，孟子的仁者无敌被讽刺为迂阔，而老子限制权力、庄子消解政治的主张更是与君主的需求南辕北辙。在封建贵族政治消逝、专制君主体制逐渐形成的过程中，对君主而言最实际的问题有两个，一是如何富国强兵，一是如何控御臣下、巩固权位。韩非做出“当今争于气力”的判断，要求“明君务力”（《韩非子·显学》）。明君所务之“力”包括两个方面：首先是以耕战为基础的综合国力，驱民耕战是商鞅以来法家的一贯主张，在兼并趋势愈益加速的战国时代，只有最大程度地富国强兵，弱者才能免于灭亡，强者则兼并天下；其次指“君主权力”，君主必须牢牢握持权柄，一旦被臣下窃取篡夺，君主就会失其所有。法家主张与君主需求之间，可谓严丝合缝矣。

在韩非为君主的筹谋中，这两个方面本是互相支撑、密不可分的。如果我们像子路一样发问：必不得已而去，于斯二者何先？韩非的回答也许更能透露出他的深层忧虑和关怀所在。《韩非子·说疑》的一段话给出答案：“《记》曰：‘周宣王以来，亡国数十，其臣弒君而取国者众矣’。然则难之从内起与从外作者，相半也。能一尽其民力，破国杀身者，尚皆贤主也。若夫转身法易位，全众传国，最其病也。”对于君主而言，亡国与被本国臣下篡弒都是“难”。面对外作之难，国君若能调动全部力量进行抵抗，即使最终失败，在韩非看来亦可称为贤主，至少他牢牢把握住权柄，“能一尽其民力”。但如果权力被臣下篡夺，国家即使富强，结局也是“全众传国”，富强成为人臣之资，是“最其病也”。这表明在韩非的思想深层或潜意识中，君主能否巩固权位是最优先和重要的事项。

韩非可谓是“最体贴”专制君主的人，他为专制君主考虑得太周全、太细致了[②]，敏锐地发现“壅蔽”是君主统治地位的最严重威胁。《韩非子·孤愤》曰：“夫越虽富兵强，中国之主皆知无益于己也，曰：‘非吾所得制也’。今有国者虽地广人众，然而人主壅蔽，大臣专权，是国为越也。”即使地广人众，如果君主壅蔽、大臣专权，自己的国就跟遥远南方的越国一样，虽国富兵强，但无益于己。在韩非的论述中，壅蔽是导致君主丧权失位的一种情势，“人主壅蔽”与“大臣专权”对应出现，构成一体之两面，人主壅蔽是大臣专权造成的，大臣专权是由于人主被壅蔽，君臣之间的矛盾对立关系在“壅蔽”的叙述中突出呈现出来。

《韩非子·主道》总结了威胁君主地位的“五壅”：“是故人主有五壅：臣闭其主曰壅，臣制财利曰壅，臣擅行令曰壅，臣得行义曰壅，臣得树人曰壅。臣闭其主则主失位，臣制财利则主失德，臣擅行令则主失制，臣得行义则主失名，臣得树人则主失党。”韩非把君主权位受到威胁的情形泛称为“壅”：制财力、擅行令、得行义和得树人，是君主操持的刑德权柄；当君主的权柄移于臣下时，必将造成“壅”。需要说明的是，五壅之间的关系并不是并列的，“主失位”可以涵括失德、失制、失名、失党四者，或者说后四者的发生将最终导致主失位；臣制财力、擅行令、得行义和得树人是最终达到“闭其主”的手段或过程，“闭其主”的壅是一个总括的或最终的状态，“主失位”则意味着失去所有的权柄，沦为鱼肉[③]。

《韩非子·备内》用周天子“有名无实”的例子来警戒君主：“大臣比周，蔽上为一，阴相善而阳相恶以示无私，相为耳目以候主隙。人主掩蔽，无道得闻，有主名而无实，臣专法而行之，周天子是也。”大臣比周，表面交恶私下却串联合谋“以候主隙”，周天子茫然不知，导致“人主掩蔽”。其中的关键是周天子失去对信息的控制，“无道得闻”。周天子没有渠道得知真实的信息而被“掩蔽”，权柄逐渐被篡夺仍不知不觉。其实，君主们不是不知道紧握权柄的重要性，只是在实际的政治生活中，大臣会采用各种方式控制信息渠道，君主“无道得闻”真实信息，或君主所得的是经过臣下筛

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 125 页。

② 乔健：《中国古代思想研究》，北京：民族出版社，2008 年，第 220 页。

③ “壅蔽”本指君主的信息渠道被壅塞遮蔽，信息渠道的壅蔽不可避免带来君主权位的沦丧，所以“壅蔽”“壅塞”“掩蔽”“壅劫”“壅”等也用来泛指君主权位受到威胁或侵害的状况。

选或伪造的信息，故而君王并不知觉权柄丧失的实情，当然也就不会采取针对性的措施。

在君臣之间的权力争夺中，对信息的控制至关重要。对君主而言，“防壅”具有无比关键的重要性，所以韩非发展了一套完备的防壅方法。首先，君主要隐藏自己，“去好去恶”，“拙要藏，巧也要藏；怒气要收敛，喜色也要收敛；去智巧，去好恶，是为了深不可测。唯有深不可测，奸邪才无缘倖进”①。君主隐藏自己，使“群臣见素”，群臣眼中只有一张白绢，“群臣见素，则大君不蔽矣”（《韩非子・二柄》）。君主隐藏好恶偏向，不让臣下探知自己的任何信息。如果君主透露了自己的偏好，“君见恶则群臣匿端，君见好则群臣诬能；人主欲见，则群臣之情态得其资矣”（同上）。如果君主“不掩其情，不匿其端”，臣下掌握了君主好恶的信息，则“有缘以侵其主，则群臣为子之、田常不难矣”（同上）。有关君主的信息就是群臣侵其主的“缘”或某种依凭，有了这样的信息和凭借，君主权位就必然受到臣下的觊觎、威胁和侵夺。始皇帝“从山上见丞相车骑众，弗善也”，始皇心嫌李斯车驾过盛的信息，被始皇身边的人泄露给李斯，“丞相后损车骑”（《史记・秦始皇本纪》），这就是“君见恶则群臣匿端”。所以，君主要“去好去恶”，将自己的喜怒偏好全部隐藏起来，或者通过严密封锁使信息不得外泄。秦始皇杀掉那天身边所有的人，后世“泄露省中语”是大罪，都是这样的考虑。

其次，君主要通过多种途径，主动掌握群臣的各方面信息。在韩非论述君主必须掌握的七术中有“众端参观”，要求君主保持信息渠道的多样，如此才能比较各种来源的信息，以便判断真伪。若信息渠道单一，一来容易被臣下壅塞，二来就算获知信息，也可能是被臣下篡改或伪造的，无由参验判断。人君失去真实信息就会落入壅蔽之境地，“观听不参则诚不闻，听有门户则臣壅塞”（《韩非子・内储说上》）。例如，汉宣帝为了打破霍家对尚书机构的控制而允许官民上封事，还有清代的密折制度，都是君主为了多方面获取信息而采取的措施。

韩非以卫嗣君作为被壅蔽的典型：“卫嗣君重如耳，爱世姬；而恐其皆因其爱重以壅己也，乃贵薄疑以敌如耳，尊魏姬以耦世姬，曰：‘以是相参也’。”（同上）卫嗣君意识到“壅己”的危险，采取另树宠臣，使两派制衡以防止壅蔽。韩非对此评论道：“嗣君知欲无壅，而未得其术也。夫不使贱议贵，下必坐上，而必待势重之钧也，而后敢相议，则是益树壅塞之臣也，嗣君之壅乃始。”（同上）为政最忌有党，臣下有党，就会形成各自的特殊利益，党派并立，所有臣子不入此党则归彼党；如此则君无党，主孤于上，更易壅蔽。防壅的有效办法是“使贱议贵，下必坐上”。《韩非子・八说》也指出：“明君之道，贱得议贵，下必坐上，决诚以参，听无门户。”能够壅蔽君主的往往是左右贵重之臣，君主为了防范某贵重之臣壅蔽而更树贵臣，无异于救火投薪；如果“使贱议贵”，则可广开言路，做到“众端参观”，君主就可以得其实情而无壅蔽之患。

但仅仅“使贱议贵”还不够，掌控信息最终极的方法是建立全民互相监视和告密网络。君主之视听应该如日，而不能如灶，“夫日兼烛天下，一物不能当也；人君兼烛一国，一人不能擁也。故将见人主者梦见日。夫灶一人炀焉，则后人无从见矣”（《韩非子・内储说上》）。若耳目仅为一灶，一人站在灶口即可堵塞；若以天下为耳目，则无人可挡。对君主而言，最不利的情形是群臣互为耳目以候主隙，比周以塞主听，君主到最后利刃加身才得知实情，却为时已晚，比如秦二世。所以君主必须全方面掌握臣下的信息，建立一个人人互相监视、积极向君主告密的间谍网络，每个人都是君主的耳目，为君主视，为君主听。正如《韩非子・奸劫弑臣》篇所言：“人主者，非目若离娄乃为明也，非耳若师旷乃为聪也。不任其数，而待目以为明，所见者少矣，非不弊之术也；不因其势，而待耳以为聪，所闻者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不为己视，使天下不得不为己听。”所有信息都汇聚到君主，这就是君主“身在深宫之中，而明照四海之内，而天下弗能蔽、弗能欺者”（同上）的原因。

在《韩非子・八奸》中，韩非罗列了八种臣下为奸的方式后说：“凡此八者，人臣之所以成奸，

① 徐汉昌：《韩非的法学与文学》，台北：文史哲出版社，1984 年，第 157 页。这是对君主的绝高要求，拥有权势的君主要做到这一点更是难上加难，韩非却宣称他的理论是为中人之主设置的。这是韩非思想的内在矛盾，韩非却并未阐释君主不能达到这个要求时该怎么办。

世主所以壅劫，失其所有也。”君主被“壅塞”“壅蔽”“掩蔽”“壅劫”，就会“失其所有也”，所以全心全意为君主利益操心的韩非对“壅蔽”非常警觉，对防壅特别上心，不惮繁琐，三致其意。韩非对“壅蔽”的论述，被汉代的政论及史书继承，成为后代文献的重要政治观念[①]。在进一步讨论防壅意识、术与法家理论构造的关系之前，必须先对“势”和“法”的内涵进行新的把握和批判，以便在比较中理解“术”在法家思想体系中的地位。

二、势与法的批判

“势”是什么？全面理解“势”的内涵，需要从君主和臣民两个角度来看：首先，“势”是一种饱含威力的威势，由君主在政治等级上的统治地位而来；其次，势是“令人服从的客观形势”[②]，对被统治者而言，“势”是一种不得不服从于君主威势的客观环境和情势。韩非为了说明“势”，做了一系列的比喻：“夫马之所以能任重引车致远道者，以筋力也。万乘之主、千乘之君所以制天下而征诸侯者，以其威势也。威势者，人主之筋力也。”“虎豹之所以能胜人执百兽者，以其爪牙也；当使虎豹失其爪牙，则人必制之矣。今势重者，人主之爪牙也。”（《韩非子·人主》）马能够任重、引车、致远道，凭借的是其筋力；虎豹能胜人执百兽，依凭的是它们的爪牙；君主能够制天下而征诸侯，凭借的是他的威势，“势”就是君主的筋力、爪牙。君主能发号施令、予取予求，臣下们要俯首听命，关键在于“势”的有无，“势者，胜众之资也”（《韩非子·八经》）。《管子·法法》也说：“凡人君之所以为君者，势也。”

慎到在论述“势”的时候用过一个比喻：“飞龙乘云，腾蛇游雾，云罢雾霁，而龙蛇与螾蝘同矣，则失其所乘也。”（《韩非子·难势》）龙蛇能飞能腾是因为有云雾可乘，失去云雾的龙蛇就沦落到卑微爬行螾蝘的境地。对于君主而言，“势”就是他的云雾，有云雾就是飞龙腾蛇，失去云雾就卑微低贱不值一提。“尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下。”（同上）如果没有“势”，就没有可以依凭的筋力、爪牙和云雾，即使是极具道德魅力的尧亦无可作为；有“势”则暴虐昏聩的桀亦能做出巨大的破坏，因为“民者固服于势，寡能怀于义”（《韩非子·五蠹》），“人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也”（《韩非子·备内》）。正因为“势”如此重要，所以韩非反复告诫君主“鱼不可脱于渊”，“势重者，人君之渊也。君人者，势重于人臣之间，失则不可复得也”（《韩非子·喻老》）。“势”是君主最重要的凭借，是君主获取其他所有利益的根本所在，人君切不可失“势”。

“法”是什么？为了实现富国强兵，商鞅进行变法实践，严明法禁、必于赏罚以驱民耕战，迅速有效地增强了秦国的综合国力。商鞅的所作所为，就是用一套法令制度体系来建构国家机器，使之有成效、高效率地服务于君主意志。法治手段之所以有效，是由于韩非抓住并利用了人性中的弱点。人性一般同时内涵着三种基本趋向，即追求“功利”“道德”和“意义”[③]。基于不同的人性预设，推导出的政治构想将完全不同。法家突出强调人性中自私自利和欲望的一面，于是君主和国家能够悬赏以诱、设刑以威，利用刑赏二柄将全体百姓逼入或引诱到耕战轨道，最大程度地实现国君之利。西方文化中的“幽暗意识”也意识到人性中欲望功利的一面，其处理却是首先从价值上否定之，然后以此为前提寻求制衡和防堵，与法家对之不做价值上的肯否、而是在工具层面上利用人性的这一弱点不同[④]。王邦雄认为，韩非的法理是建立在功利主义的价值观上，“韩非的价值观，乃是现实的价值观。价值的内涵，不落在人心自觉应该如何的理想上，而落在现实情景可能如何的实效上。故其价值观，已无异是实效论。凡有助于君尊国强者，就有价值”[⑤]。在韩非眼中，百姓只是抽象的农耕劳力和战

① 薛小林：《秦汉时期君臣关系中的“壅蔽”》，《社会科学》2013 年第 2 期。
② 徐汉昌：《韩非的法学与文学》，第 66 页。
③ 乔健：《论文子对老子思想的修正》，《中国哲学史》2014 年第 2 期。
④ 张灏：《幽暗意识与民主传统》，成都：四川教育出版社，2013 年，第 4 页。
⑤ 王邦雄：《韩非子的哲学》，第 122 页。

争机器，听话才能活着，否则就是“五蠹”，要被国家机器消灭。在韩非建构的政治社会框架中，百姓没有任何的自主空间，更谈不上对于价值、尊严或文化的追求。宋洪兵认为，法家放宽了人情好利正当性的标准和尺度，为人们追求利益的“自为之心”创造了相对宽松的生存环境①。这样的观点恐怕对韩非以实效功利价值观设定和安排百姓的工具角色没有正确的理解，造成了对韩非思想理论根本性质的偏颇认识②。

在韩非的思想体系中，“法”是用来建构国家机器的一套法令制度工具，并不具备独立的意义，从属于“明君务力”的需要。“法”在韩非手中只是一种效率高、效果好的工具，它固然是理性的，但它超越不了工具的意义。熊十力言：“今观韩非之书，于法理全不涉及，只谓法为人主独持之大物。是法者徒为君上以己意私定，用以劫持民众之具。”③ 先贤之论，一击即中要害根本。法家确实具有变革精神，“法”具有的平等性、稳定性、标准性和客观性等特征，相对于封建时代的人治而言，确实是非常不一样的东西；但是法的公平、客观、稳定，只是为了实现“法”的最大功效而必须具备的合乎自身逻辑周延的要求，仅此而已④。有的时候，它越是有效，危害越大。

韩非继承了商鞅的“法”和慎到的“势”，但对两者均有不满。韩非承认商鞅法治的功效，但认为商鞅做得还不够，因为对加强和巩固君主权势的问题，商鞅鲜有论述，忽略了国君对臣下的控御与防范之法，造成秦国好几代君主无法控制大臣的后果，所谓“然而无术以知奸，则以其富强也资人臣而已矣”（《韩非子·定法》）。这里再次表明，在韩非心目中，保住君主权位比国家的富强更加优先和重要，君主如果无法持守权位而被臣下篡夺，富强就是别人的，为他人做嫁衣裳。

在“势”的问题上，韩非提出“自然之势”和“人设之势”的区分。《韩非子·难势》曰：“夫尧、舜生而在上位，虽有十桀、纣不能乱者，则势治也；桀、纣亦生而在上位，虽有十尧、舜而亦不能治者，则势乱也。故曰：‘势治者不可乱，而势乱者则不可治也’。此自然之势也，非人之所得设也。”根据韩非的论述，“自然之势”是一种人力不可抗拒的必然趋势。他用譬喻的方式说，尧舜这样的大贤如果生而在上位，天下必然地得到大治，即所谓“势治”；相反，如果是桀纣这样秉性暴虐的人生而在上位，天下将“势乱”，不可遏制地走向大乱。“自然之势”表达的是一种无可逆转的趋势，是人力无论如何也无法改变的；人力在此没有用武之地，所以是“非人之所得设也”。

韩非并不期望对“势治”和“势乱”进行干涉，这两种情况只是极端的情形，尧舜或者桀纣都是千世才一出。他关心的是那些“上不及尧、舜而下亦不为桀、纣”（《韩非子·难势》）的中人之主，如何使这些中主们能够保住权势，才是他提出“人设之势”的原因。在“人设之势”中，人力有作为的可能和掌控的余地。那么，什么样的“人力”注入，才可以使中人之主们顺利地统治呢？韩非的回答是“抱法处势则治，背法去势则乱”（同上），将“法”的因素注入到“势”之中，以法令体系建构国家机器，处在统治地位的君主牢牢抓住刑赏的权柄，就能够长久地保住“势”。尤锐评论说：“倡导合理的制度安排，从而使没有杰出智慧和圣人品质的君主也能够确保自己的地位，是《韩非子》中反复论说的主题。”⑤“抱法”就是尤锐所说的“合理的制度安排”，但“合理”一词的含义在这里并非完全准确，韩非只是用一套法令制度去建构一个有效率和成效的国家机器，“合理”只是工具意义上的。

---

① 宋洪兵：《论先秦身教政治理论的演变——兼论韩非“术治”思想》，《政治学研究》2005 年第 4 期。

② 韩非也有“公”的观念，提倡臣民们应该摈弃自己狭隘的私而积极奉献于公。但正如众多研究者所指出的，韩非的“公”等同于君、国，而且国和君是完全一致的，或者说国是从属于君的，“国者君之车也”。凡是符合国君和国家的利益就是“公”，与之冲突的所有取向都是“私”。

③ 熊十力：《韩非子评论》，第 8 页。

④ 有学者因此肯断法家是主张政治公正、“法治”、“民本主义”的，进而对法家支持绝对君主专制的传统说法提出质疑，显然夸大了法家“法”的意义。（参加宋洪兵：《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》，《清华大学学报》哲学社会科学版 2009 年第 4 期。）

⑤ 尤锐：《展望永恒帝国：战国时代的中国政治思想》，孙英刚译，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 129 页。

三、为什么是“术”

“法”只是用来建构国家机器的一套法令制度工具，并不具备独立的意义，是从属于富国强兵和君主保住权力的需要。“法”使国家富强，“术”使君主紧握权柄，二者都服务于君主的“势”，韩非最深层的关怀就是保住君主的权柄和权势。如此看来，高柏园认为“法”和“术”服务于“势”，“势”才是法家思想的核心的观点①，似乎是有道理的。

“势”固然是韩非理论的终极目标，但终极目标并不必然就是理论的核心，还需要综合考虑韩非思想体系的整体结构和内在逻辑，才能确认其最核心的内容。韩非的一个设喻对阐明这个问题非常重要：“国者，君之车也；势者，君之马也。无术以御之，身虽劳犹不免乱；有术以御之，身处佚乐之地又致帝王之功也。”（《韩非子·外储说右下》）国是君主的车，对这辆车，君主要实行法治，用“法”这个理性工具，将车的性能、效率充分发挥。“势”是君的马，只有依靠马力拉动，车才能前进，车才得车之用。若没有马的拉动，无法运转的车则为无用之物。车和马都有了，但还远远不够。韩非话锋一转，讨论驾驭这辆马车“无术”和“有术”的差别，无术则“身虽劳犹不免乱”，有术则“身处佚乐之地，又致帝王之功”。如果“无术”，车子再好，马力再强，最后也会落得车翻人亡的结果，岂不悲乎！

君主虽处于统治地位，但天下之利的获得不是唾手可得的；君主必须将这辆车运转起来，管理和操作国家的运转；但君主一个人无法完成这项工作，他不得不寻找帮手。战国时期，在君主专制体制形成的过程中，官僚体制与之共生，非宗法贵族的官僚集团逐渐形成。君主不得不将管理国家的任务委托给官僚集团，并让渡部分行政权力。但韩非又有另一个预设，即人之自利，君主与臣下处在永恒的矛盾和冲突之中。“君臣之利异，故人臣莫忠，故臣利立而主利灭”（《韩非子·内储说下》），擅君主之权、夺君主之位永远是人臣之大利。这里，韩非理论体系遭遇了最关键的环节：君主处在“不可避免的两难处境”中，一方面他必须任用臣下，另一方面臣下是危险的助手，时刻在觊觎君主之权位，那么君主该怎么办？如果这一环节无法克服和化解，韩非思想理论就无法圆满。

在这个关键的节点处，韩非提出来克服和化解这一矛盾的是“术”。如果没有“术”来应对“不可避免的两难境地”，韩非思想理论就无法建构起来，其逻辑链条亦将断裂。那么，掌控大臣就成为君主最优先和重要的任务。“术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。”（《韩非子·难三》）“是以圣人不亲细民”，“吏者，民之本纲者也，故圣人治吏不治民”（《韩非子·外储说右下》）。理想状态下的君王只需要把官僚集团掌控好就可以了，“术”是掌控群臣的手段。“君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。”（《韩非子·定法》）

“术”的内容包括两个方面：从积极的方面而言是“循名责实”之术，对官吏的任用和考核，不仅要听其言观其行，还要严格判断言与行是否相符。这一原则在官僚体制中，就要求所有官员必须完成职责份内的任务，而这个“名”的制定权在君主手中，所谓“君臣不同道，下以名祷，君操其名，臣效其形，形名参同，上下调和也”（《韩非子·扬权》）。熊十力对“祷”做了专门解释：“一法之布、一令之出、一政之行，皆名也。名者，上之所操，下不得自主，唯以此祷于上，而受之以供职。”② 臣下一方面要完成份内之责，另一方面切不可逾越职分，“循名责实”的要求是不可少亦不可多。“循名责实”一方面固然包含了理性行政的因素，督促官员尽职尽责；另一方面也着眼于君主权力的维护，防止官僚们权力的过界和膨胀。从消极的方面而言，“术”的主要内容是全面掌握群臣的信息、并隐匿自己的信息，在信息争夺的竞技场获得全面的胜利，并在此基础上对臣下做出全面的控制和防范。可以说，“术”的消极方面与“壅蔽”和“防壅”密切相关，是处理君臣关系的不二法门。对于群臣的奸诈阴险，只有先察知掌握其奸诈之情，才能采取有效的措施防范或去除。信息争夺的重要性在这此充分体现出来，韩非对壅蔽和防壅的关注，正是由此而来。在韩非思想的深层或潜意

① 高柏园：《韩非哲学研究》，第 97 页。

② 熊十力：《韩非子评论》，第 34 页。

识中，他最忧虑和操心的事情与其理论体系的最关键环节，其实是一致的，是“术”而不是其它。在《韩非子·有度》中，韩非描述了他心目中的“治之至”：

贤者之为人臣，北面委质，无有二心。朝廷不敢辞贱，军旅不敢辞难，顺上之为，从主之法，虚心以待令而无是非也。故有口不以私言，有目不以私视，而上尽制之。为人臣者，譬之若手，上以脩头，下以脩足；清暖寒热，不得不救，锲铲傅体，不敢弗搏。无私贤哲之臣，无私事能之士。故民不越乡而交，无百里之戚。贵贱不相踰，愚智提衡而立，治之至也。

值得注意的是，韩非“治之至”的内涵绝大部分都是针对大臣的。大臣要完全听命于君主，无有二心，无论任何困难、卑贱或危险，都要心甘情愿地服从君主的命令和安排；臣子要时时刻刻处在“虚心”的状态，臣子的“心”要是“空”的，不能装进任何一点“私”的东西，等待着君主的命令来填装；臣子不能够有是非判断，不需要独立的人格精神，一切以君主的是非为是非；臣子没有私言也没有私视，全部的视、听、言、行都要为君主服务；为了维护君主的利益，臣子即便有生命危险，也要毫不犹豫，视死如归。而对百姓，这里只谈到“民不越乡而交”，全体百姓都被限制在国家机器为之划定的范围内，扮演着国家为他们安排好的角色，处在乡里什伍体制的严密控制和监视之中。这是韩非期望的政治的理想状态，反复诵读这一段，韩非思想体系的性质就一览无遗、彻底呈现出来。

（责任编辑　于　是）

（上接第 112 页）

列维纳斯没有对被屠杀的巴勒斯坦人（这一“他者”）表现出同情与责任，而是事先“切割”了伦理与政治，界定了对的和错误的、正义和非正义的他者。这种一神教和犹太复国主义的政治立场、冷静的政治判断，对暴力的冷漠，让许多人对列维纳斯的他者伦理感到惊讶与失望。这被认为是列维纳斯在政治上的幼稚与错误，与其伦理思想发生巨大反差。在某种意义上，这成为列维纳斯政治上的“污点”。例如，Simon Critchley 认为，政治是列维纳斯的“阿喀琉斯之踵”（致命弱点）[①]；Howard Caygill 认为，列维纳斯关于他人与第三方的区分与他的犹太复国主义政治理念，甚至于对贝鲁特大屠杀的“沉默”（冷漠）态度有着内在的关联[②]。

第二，强烈的神学背景与神学（弥赛亚/乌托邦）政治的走向。本文指出，从他人的面容的普遍性到上帝的永恒的话语，从对邻人的责任到对所有人的责任——正义，这个过程中体现了列维纳斯深刻的犹太神学背景。这点是不可否认的。这也是列维纳斯探求普遍的无条件的爱——正义——的最根本的途径。真正的普遍性只有在神那里，真正的对所有人的爱——正义——只能源发于上帝，他在邻人面容中的普遍启示与律令。进言之，政治既作为一种暴力，对面容的暴力，它何以成为一种善？对于列维纳斯，这只能依赖于一种超越于面容的普遍政治、弥赛亚政治、信仰所引导的政治。从现实的方向看，对所有人的爱与正义是伦理的至善，也是政治的至善。在这点，列维纳斯思想背后的犹太教弥赛亚思想背景逐渐浮现出来，其乌托邦色彩也彰显出来。

（责任编辑　行　之）

① Simon Critchley, “Five Problems in Levinas's View of Politics and a Sketch of a Solution to Them”, ed. by Marinos Diamantides, *Levinas, Law, Politics*, Abingdon: Routledge – Cavendish, 2007, p. 93.

② Howard Caygill, *Levinas and The Political*, London: Routledge, 2002. p. 192.

王阳明“临终遗言”献疑与辨证
——兼论《阳明先生年谱》嘉靖本与全书本的差异

邓国元　王大印

【摘要】文本的差异要求我们思考阳明“临终遗言”，全书本《年谱》所载的“此心光明”，还是黄绾《行状》中的“为可恨耳”？与《哀感》《当道书》的论述相“矛盾”，表明周积问阳明遗言的情形是绪山编著《年谱》过程中的人为设计。嘉靖本《年谱》既有黄绾《行状》的“为可恨耳”，也有全书本《年谱》“此心光明”的记载。自黄绾《行状》到嘉靖本《年谱》，再到《年谱》全书本，呈现出从增加到删减的关系，证明《行状》所载“为可恨耳”方为阳明临终遗言的实际，“此心光明”是绪山编写《年谱》的杜撰。嘉靖本与全书本《年谱》内容上存在差异。阳明从祀孔庙、对阳明思想的理解以及对后学中新思想动向的反省，是绪山将嘉靖本《年谱》编入《全书》，形成全书本《年谱》中进行增改删减的原因。

【关键词】临终遗言；此心光明；为可恨耳；《阳明先生年谱》；嘉靖本；全书本
中图分类号：B248.2　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0142－06

作者简介：邓国元，（贵阳 550025）贵州大学中国文化书院副教授；
王大印，（贵阳 550025）贵州大学哲学与社会发展学院硕士生。
基金项目：贵州省国学单列项目“阳明学‘四句教’与中晚明理学发展衍化研究”（19G2GX32）

在王阳明（1472－1529）生命历程中，记载于《王文成公全书》[①]（下文简称《全书》）卷34《阳明先生年谱》[②]（下文简称《年谱》）的“临终遗言”“此心光明，亦复何言”，具有重要的地位和意义，这不仅是研究阳明生平的要点，甚至成为阳明思想世界和人格精神的象征。然细考相关文献可以发现，阳明临终遗言存在不同的记载，特别是黄绾（1480－1554）在《阳明先生行状》（下文简称《行状》）中记述的“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳”，与全书本《年谱》所载内容存在显著差异。这种文本的差异表明，在考察阳明临终遗言时需要作仔细分辨与讨论。同时，嘉靖本《年谱》与全书本《年谱》、黄绾《行状》在相关内容的记载上皆有异同，个中情况也值得认真分析，这是研究阳明临终遗言问题的关键。本文以相关文献和学界已有研究为基础，对阳明临终遗言提出献疑与辨证，以呈现阳明临终遗言的本来实际。鉴于阳明临终遗言涉及嘉靖本与全书本《年谱》内容上的差异问题，本文也拟对两种《年谱》略作文献上的比较考察。

一

关于王阳明生平及思想历程载于《全书》卷32－34，由钱德洪（1496－1574）主要负责编撰的《年谱》无疑是最主要的文献和依据。在阳明人生历程中，最后时刻的临终遗言是其中的关键内容。全书本《年谱》嘉靖七年戊子（1528）“十一月丁卯，先生卒于南安”条下载：

① 本文的《王文成公全书》的文献依据是［明］王守仁撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。下文相关引文均引自此版本，不再赘述。

② 《阳明先生年谱》有全书本和嘉靖本，关于两个版本之间的关系和差异，详见下文论述。

是月廿五日，逾梅岭至南安。登舟时，南安推官门人周积来见……遂问道体无恙。先生曰：“病势危亟，所未死者，元气耳。”积退而迎医诊药。廿八日晚泊，问：“何地?”侍者曰：“青龙铺。”明日，先生召积入。久之，开目视曰：“吾去矣!”积泣下，问：“何遗言?”先生微哂曰：“此心光明，亦复何言?”顷之，瞑目而逝，二十九日辰时也。①

就阳明临终遗言而言，此处记载涉及两个要点：其一，阳明临终遗言的具体内容为“此心光明，亦复何言”；其二，阳明临终遗言的见证人是南安推官门人周积（1483－1565）②。这里“此心光明，亦复何言”的临终遗言，不仅成为阳明生命历程的重要节点，也可谓其人格精神与思想境界的标志。不过，黄绾在《行状》中针对阳明临终遗言有不同记载，也引出了问题：

十月初十日，复上疏乞骸骨，就医养病……至大庾岭，谓布政使王公大用曰：“尔知孔明之所以付托姜维乎?”大用遂领兵拥护，为敦匠事。廿九日至南康县，将属纩，家童问何所嘱。公曰：“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳!”遂逝。③

黄绾《行状》此处文字同样涉及两个关键内容：其一，阳明最后遗言的内容为“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳”；其二，阳明临终遗言的见证人是其家童。显然，相较于全书本《年谱》的“此心光明，亦复何言”，《行状》中“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳”的记载，不仅存有差异，甚至可以说相反，前者为“无憾”，后者则是“有恨”。同时，阳明临终遗言的见证人从门人周积变成家童，也可谓截然不同。全书本《年谱》与黄绾《行状》所载文本的差异促使我们思考：阳明临终遗言当如黄绾《行状》所载，还是如全书本《年谱》所载？阳明临终遗言的见证人是门人周积，还是家童?④

依据文献产生时间先后，先对黄绾《行状》作讨论。按照湛若水（1466－1560）在《阳明先生墓志铭》（下文简称《墓志铭》）中“甘泉子挈家闭关于西樵山烟霞之洞，故友新建伯阳明王先生之子正亿以其岳舅礼部尚书久庵黄公之状及书来请墓志铭”⑤ 的论述可知，黄绾写就《行状》后，曾安排阳明之子正亿（1526－1577）携《行状》和书信拜访甘泉，并向甘泉求作《墓志铭》。而据《墓志铭》中“久庵公为之状，六年而后就，慎重也”⑥ 的内容，可知黄绾《行状》完成于阳明逝世6年后，即嘉靖十三年（1534）。无论是就黄绾与阳明之间特别的“亦师亦友亦亲家”⑦ 关系，还是就《行状》在阳明生平传记文献时间上的早出，以及从甘泉所说之“慎重”来看，足以说明《行状》是“后世学者了解、洞悉王阳明生平事迹最可靠、最权威的文本之一”⑧。这也表明在考察阳明临终遗言时，需要重视和肯定《行状》所载文本的可靠性、权威性。

再来讨论全书本《年谱》所载的文献。单就全书本《年谱》所载周积为阳明生命最后时刻见证者这一方面，作为《年谱》主要编撰者的钱绪山，在其他文献中有着不同论述，呈现了不同信息。阳明逝世后，绪山曾作《遇丧于贵溪书哀感》（下文简称《哀感》），其中有记云：

嘉靖戊子八月，夫子既定思、田、宾、浔之乱，疾作……二十一日逾大庾岭，方伯王君大用密遣人备棺后载。二十九日疾将革，问侍者曰：“至南康几何?”对曰：“距三邮。”曰：“恐不及矣。”侍者曰：“王方伯以寿木随，弗敢告。”夫子时尚衣冠倚童子危坐，乃张目曰：“渠能是念邪!”须臾气息，次南安之青田，实十一月二十九日丁卯午时也。是日，赣州兵备张君思聪，太守王君世芳，节推陆君府奔自赣，节推周君积奔自南安，皆弗及诀，哭之恸。⑨

---

① ［明］王守仁撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》，第1463页。

② 按照地域划分，周积属于浙中王门，然黄宗羲《明儒学案》未载其学行。

③ ［明］王守仁撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》，第1579页。

④ 陈来已注意到全书本《年谱》与黄绾《行状》记载上的差异，但未作明确结论。（参加陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第398—399页。）

⑤ ［明］王守仁撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》，第1537—1538页。

⑥ 同上，第1543页。

⑦ 钱明：《王阳明及其学派论考》，北京：人民出版社，2009年，第104—108页。

⑧ 张宏敏：《黄绾道学思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第128页。

⑨ ［明］王守仁撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》，第1601页。

绪山于《哀感》中也论及阳明生命最后情形。较之黄绾《行状》和全书本《年谱》，《哀感》并没有记载阳明临终遗言的具体内容，但与全书本《年谱》所载相同的是，《哀感》也提到周积。值得注意的是，《哀感》虽论及到周积，但明确指出周积“奔自南安”而“弗及诀”，即没有见到阳明最后一面。这与全书本《年谱》中周积为阳明临终遗言见证人的论述不一致，存在明显“矛盾”。鉴于《哀感》作于阳明逝世 6 年（1534）后①，《年谱》作于阳明逝世 35 年（1563）后的情况，显然前者的记载当更接近实际情况。同时，基于《哀感》中周积等人没有见到阳明最后一面的事实，阳明最后时刻的见证人就不可能是其门人，而更应该是“夫子时尚衣冠倚童子危坐”中的童子。另外，绪山在《谢江广诸当道书》（下文简称《当道书》）中透露的信息与这里的讨论也直接相关：

冬暮，宽、畿渡钱塘，将趋北上。适广中有人至，报父师阳明先生以病告，沿途待命，将逾庾岭矣。即具舟南迎，至兰溪，忽闻南安之变。慌怖三问三疑，奔至龙游，传果实矣……在吾师以身许国，死复何憾，独不肖二三子哀恨之私，有不能一日解诸怀耳。夫子讲学四十余年，从之游者遍海内，没乃无一人亲含襚，殓手足，以供二三子之职，哀悯何甚！②

细节内容暂且不论，单从绪山此处“夫子讲学四十余年，从之游者遍海内，没乃无一人亲含襚，殓手足，以供二三子之职，哀悯何甚”，特别是“没乃无一人亲含襚，殓手足”的记述来看，充分表明阳明逝世时没有弟子在身边的事实。这不仅与《哀感》中周积等去见阳明最后一面“皆弗及诀”的记载相一致，更足以说明全书本《年谱》所谓周积问阳明“何遗言”的内容，完全可能是后来绪山在编写《年谱》过程中的杜撰③。合而观之，就阳明生命最后时刻的见证者而言，《哀感》中“夫子时尚衣冠倚童子危坐”，周积等人来见阳明最后一面“皆弗能诀”，以及《当道书》中“无一人亲含襚，殓手足”的记述，无疑与黄绾《行状》中家童问阳明“何所嘱”的内容相一致。这更证明阳明临终情形当如黄绾《行状》所载，实为“家童问”是也。进而不难得出结论：阳明临终遗言的具体内容当如黄绾《行状》所载，是“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳”，而非全书本《年谱》所载的“此心光明，亦复何言”。不过，在明确得出此结论之前，需要围绕全书本《年谱》中“此心光明，亦复何言”的记述作进一步考察，以呈现其产生的过程与原由。

二

由绪山负责编撰、所载阳明临终遗言为“此心光明，亦复何言”的《年谱》，刊刻于隆庆六年（1572）的全书本。同样是绪山负责编撰的，还有早于全书本，即成书于嘉靖四十二年（1563）、刊刻于嘉靖四十三年（1564）的嘉靖本《年谱》④。嘉靖本《年谱》也载有阳明生命最后时刻，特别是临终遗言的内容，其中“十一月丁卯，先生卒于南安”条下载：

是月廿五日，逾梅岭至南安。登舟时，南安推官门人周积来见……遂问道体无恙否。先生曰：“病势危亟，未死者，元气耳。”侍者垂泣，以家事、嗣子问。先生叹曰：“何须及此。”少顷曰：“惟未得与诸友了学问一事，为可恨耳。”时时作越声，讶吉安何无一人至者。廿八日晚泊，问：“何地？”旁对曰：“青龙铺。”明日，召积入。久之，开目视曰：“吾去矣！”积泣下，问“遗言？”微笑曰：“此心光明，复何言？”顷之，瞑目而逝，盖二十九日丁卯辰时也。⑤

首先需要指出的是，由于全书本《年谱》是嘉靖本《年谱》编入《全书》而形成的特殊版本，如果依据《年谱》来讨论阳明生平及临终遗言，那么相对于全书本，嘉靖本无疑更具有优先性。具体就嘉靖本《年谱》此处文本来看，结合上文不难发现如下信息：其一，同于后来全书本，嘉靖本

① 陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第 399 页。

② ［明］王守仁撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》，第 1603 页。

③ 邹建峰：《阳明夫子亲传弟子考》，北京：中国社会科学出版社，2017 年，第 78 页注释①。

④ 关于全书本与嘉靖本《年谱》之间的关系，径直言之，全书本是嘉靖本在编入《全书》过程中形成的特殊本子，即《全书》卷 32－34 的内容。

⑤ ［明］钱德洪编、罗洪先考订、龚晓康等点校：《阳明先生年谱》，龚晓康、赵永刚主编：《王阳明年谱辑存》，贵阳：贵州大学出版社，2019 年，第 162 页。此点校本以刊刻于嘉靖四十三年（1564）的《阳明先生年谱》为底本。

《年谱》也载有周积向阳明问遗言，阳明答之曰“此心光明，复何言”的内容；其二，与全书本相比，嘉靖本载有侍者以家事、嗣子问，阳明在作“何须及此”之叹后，答之曰“惟未得与诸友了学问一事，为可恨耳”的内容，后者则无。就第一方面而言，上文已指出，《年谱》中记载周积向阳明问遗言的情形，与绪山在《哀感》《当道书》的相关说法相矛盾。考虑到《哀感》《当道书》在所作时间[①]皆早于嘉靖本《年谱》的情况，完全可以依据二者的记述判定嘉靖本《年谱》中所载为非，即所谓周积向阳明“问遗言”的情形，当是后来绪山编写《年谱》的人为设计，并不符合阳明最后时刻的实际。就第二个方面而言，嘉靖本《年谱》所载的内容，显然与黄绾《行状》中家童问，阳明答曰“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳”的记载相一致。这不仅反证黄绾《行状》所载内容的客观性和权威性，更表明绪山在编撰《年谱》中阳明临终情形时，对黄绾《行状》中的相关记述有着直接的借鉴吸取。

综上信息，不难发现以时间先后而论，阳明临终遗言存在黄绾《行状》、嘉靖本《年谱》，以及嘉靖本《年谱》编入《全书》而形成的全书本《年谱》三种文献。对比三种文献所涉阳明临终遗言的内容，存在如下两个信息：其一，相对于黄绾《行状》所载“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳”，嘉靖本《年谱》在对前者直接吸取，表述为“惟未得与诸友了学问一事，为可恨耳”的情况下，增加了“此心光明，复何言”的内容；其二，相对于嘉靖本《年谱》，全书本《年谱》则删除了前者的“惟未得与诸友了学问一事，为可恨耳”，只保留“此心光明，亦复何言”的记载。在此，存在两个问题：

就第一方面而言，绪山在编撰嘉靖本《年谱》中，为何在对黄绾《行状》所载文本有直接吸取的同时，人为增加周积问阳明遗言，阳明答“此心光明，复何言”的内容？对此，并没有直接的文献说明其中理据，但基本可以确定，这与整个中晚明对阳明的推崇与“神话”有直接关联[②]。径直言之，作为弟子的绪山，为了彰显与推崇阳明“正面”形象，在编撰《年谱》过程中杜撰了周积问阳明遗言的情形，增加了阳明答“此心光明，复何言”的记载。当然，这也就意味着无论绪山在嘉靖本《年谱》中人为增加该部分记载的理据与目的何在，阳明临终遗言非“此为光明，复何言”，而更应该如黄绾《行状》所载。

就第二方面而言，在原载有“惟未得与诸友了学问一事，为可恨耳”的情况下，绪山为何在将嘉靖本《年谱》编入《全书》过程中删除该内容，只保留“此心光明，亦复何言”的记载？对此，显然可以从嘉靖本到全书本《年谱》的编撰原因作答。单就绪山而言，并未看到其对从嘉靖本到全书本《年谱》的编撰原因和过程的具体说明，这不免增加回答该问题的难度。不过，鉴于全书本《年谱》是嘉靖本《年谱》编入《全书》过程中形成的特殊版本，可以从《全书》刊刻的角度来回答这一问题。关于《全书》的刊行过程，此处限于主题不作具体考察，但可以明确的是，《全书》的刊行与阳明从祀孔庙有直接关系。对此，朱鸿林明确指出，由于参与刊行《全书》之人实际参与了朝廷关于阳明从祀孔庙的争议与过程，因此可以判定《全书》的刊行与阳明从祀孔庙有直接的关系[③]。换言之，《全书》的刊行是为阳明从祀孔庙的“大局”服务。具体到《年谱》，则当如杨正显所言，从嘉靖本到全书本的增减和删改，正是为了阳明从祀孔庙，即塑造一个合于从祀孔庙标准的阳明[④]，阳明从祀孔庙是嘉靖本到全书本《年谱》增减和删改的标准和目的。综合朱鸿林、杨正显的研究及观点，意味着嘉靖本《年谱》所载的“惟未得与诸友了学问一事，为可恨耳”（也包括黄绾《行状》原有的文本），并不符合阳明从祀孔庙的标准，需要予以删除。毕竟相较于“此心光明”的“正面”，“为可恨耳”这样的“负面”内容显得与从祀孔庙“不合时宜”。

---

① 绪山《当道书》所作时间不可考，但应早于《年谱》完成的时间。

② 钱明：《从“圣域”走向“神坛”的王阳明——中晚明神话王阳明的当代警示》，《贵阳学院学报》社会科学版 2017 年第 2 期。

③ 朱鸿林：《〈王文成公全书〉刊行与王阳明从祀争议的意义》，《孔庙从祀与乡约》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015 年，第 125—150 页。

④ 杨正显：《王阳明〈年谱〉与从祀孔庙之研究》，《觉世之道：王阳明良知说的形成》，北京：北京师范大学出版社，2015 年，第 285—323 页（附录二）。

总之，阳明临终遗言，从黄绾《行状》“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳”，到嘉靖本《年谱》“惟未得与诸友了学问一事，为可恨耳”，“此心光明，复何言”，再到全书本《年谱》“此心光明，亦复何言”，存在从黄绾《行状》到嘉靖本《年谱》的增补，再从嘉靖本《年谱》到全书本《年谱》的删减过程。进而，基于三者有关阳明遗言的具体内容，以及彼此之间从增补到删减的关系，足以表明黄绾《行状》所载的“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳”才是阳明临终遗言的实际，阳明临终情形的见证人为家童、侍者，而嘉靖本和全书本《年谱》所载门人周积问“何遗言”，阳明答“此心光明，亦复何言”的内容，则出自绪山等《年谱》编写者的杜撰，反映的是对阳明的推崇以及阳明从祀孔庙的大局。

三

上文表明，嘉靖本《年谱》是考察并确定阳明临终遗言的关键，嘉靖本与全书本《年谱》之间存在内容上的差异。鉴于学界对嘉靖本《年谱》，以及嘉靖本与全书本《年谱》之间的同异少有介绍讨论，本节拟对两种《年谱》所载内容中重要而显著者略作文献上的比较考察，在呈现二者内容上具体差异的同时，对其中原由及意义作一定分析。

阳明思想形成发展中，发生在弘治五年壬子（1492），阳明 21 岁时的“格竹”是重要事件。其中，嘉靖本《年谱》在“五年壬子，先生二十一岁，在越”条下载：

始在京师，遍求考亭遗书读之。因思先儒谓“众物必有表里精粗，即一草一木，皆涵至理，不可不察。”官署前多竹，即取竹格之；苦求其理不得，病作而止。乃贬志，为辞章之习。①

全书本《年谱》同条的记载则为：

是年为宋儒格物之学。先生始侍龙山公于京师，遍求考亭遗书读之。一日思先儒谓“众物必有表里精粗，一草一木，皆涵至理”，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。先生自委圣贤有分，乃随世就辞章之学。②

比较来看，全书本相较于嘉靖本有两点主要差异：其一是将此条的内容揭标为“是年为宋儒格物之学”，其二是增加了“先生自委圣贤有分”的文字。就第一点来说，首先体现的是对格竹事件及性质的概括，将格竹与阳明 18 岁时在迎亲途中“始慕圣学”而拜访娄谅（1422－1491），娄谅“语宋儒格物之学”，谓“圣人必可学而至”③ 联系起来，突出阳明思想形成发展过程中，尤其是格竹一事与宋儒（朱子）格物之学的关联。就第二方面言之，体现了绪山自觉把格竹事件与阳明在成化十有九年癸卯（1483），12 岁之时“读书学圣贤”关联起来，这不仅意味着早年读书学圣贤是格竹的内在动力，也表明“圣贤有分”的困惑与紧张是推动阳明思想进一步变化与发展的问题意识。当然，这样的分析和结论构成了相对于嘉靖本，绪山在全书本《年谱》中增补“是年为宋儒格物之学”和“先生自委圣贤有分”的理据与目的。

正德三年（1508）的龙场悟道是阳明心学思想的标志事件。对于龙场悟道，嘉靖本与全书本《年谱》所载也有不同。嘉靖本《年谱》“三年戊辰，先生三十七岁，在贵阳”条下载：

是年先生始悟格物致知。龙场在贵州西北万山丛棘中……因念：“圣人当之，或有进于此者。”忽中夜思格物致知之旨，若有语之者，寤寐中不觉叫呼踯躅，从者皆惊。自是始有大悟，乃嘿记五经证之，因著《五经臆说》。④

全书本《年谱》该条下载云：

先生始悟格物致知。龙场在贵州西北万山丛棘中……因念：“圣人处此，更有何道？”忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理

① 龚晓康、赵永刚主编：《王阳明年谱辑存》，第 12 页。
② ［明］王守仁撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》，第 1348—1349 页。
③ 同上，第 1348 页。
④ 龚晓康、赵永刚主编：《王阳明年谱辑存》，第 20 页。

于事物者误也。乃默记五经之言证之，莫不吻合，因著《五经臆说》。①

枝节内容暂且不论，嘉靖本与全书本《年谱》在龙场悟道上最显著的差异在于，后者增加了为人熟知的“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”，即所谓“先生始悟格物致知”的龙场悟道的确切内容。如何看待全书本《年谱》增加该内容的意义？可从两方面略作回答：其一，单就嘉靖本《年谱》所载龙场悟道来看，事实上并不能对其中所谓“是年先生始悟格物致知”的具体所指有一确切结论，这或许是绪山在全书本《年谱》中增补“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”的原因；其二，与前一方面内容相关联，如果绪山在编撰全书本《年谱》时未作内容上的增补，而是径直采用嘉靖本《年谱》的记载，意味着我们在考察龙场悟道时，必然会出现不同的问题与面向。换言之，如果基于嘉靖本《年谱》的记载，即无“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”的内容，那么当如何把握“是年先生始悟格物致知”的具体所指？如何理解和定位“龙场悟道”的内涵与意义？

在将嘉靖本《年谱》编入《全书》，形成全书本《年谱》过程中，绪山还增加了一些按语。全书本《年谱》正德“五年庚午，先生三十九岁，在吉”，“十有二月，升南京刑部四川清吏司主事”“论实践之功”条（嘉靖本《年谱》无此揭标）下，绪山有云：

按：先生立教皆经实践，故所言恳笃若此。自揭良知宗旨后，吾党又觉领悟太易，认虚见为真得，无复向里着己之功矣。故吾党颖悟承速者，往往多无所成，甚可忧也。②

此条按语不载于嘉靖本《年谱》。绪山为何要在全书本《年谱》中增补这一内容？结论言之，绪山增加此按语，是针对阳明提出良知宗旨后，“吾党又觉领悟太易，认虚见为真得，无复向里着己之功”，“吾党颖悟承速者，往往多无所成”“可忧”现象的有感而发，融入了绪山对后学有悖于阳明“实践之功”思想现象的批判性思考。换言之，阳明后学中一些思想现象与问题成为绪山反省批判的对象，并影响其在将嘉靖本《年谱》编入《全书》，形成全书本《年谱》过程中的编撰。

加上前文临终遗言及这里格竹、龙场悟道、实践之功条下之按语，表明嘉靖本与全书本《年谱》在内容上存在差异。从嘉靖本到全书本《年谱》有具体内容上的删减与增补，也有揭标的概括和按语的增加。而从嘉靖本到全书本《年谱》的增减与修改，除了前文提到的阳明从祀孔庙外，还有绪山对阳明思想的理解和概括，以及对阳明后学中一些思想现象的反省等原因。

综上所论，从黄绾《行状》到嘉靖本《年谱》，再到《年谱》全书本，体现出以“为可恨耳”“此心光明”为内容的增补到删减的过程与关系，表明黄绾《行状》所载的“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，为可恨耳”方为阳明临终遗言的确切实际，阳明临终遗言的见证者是侍者、家童，而非门人周积。相对于黄绾《行状》中的“为可恨耳”，嘉靖本与全书本《年谱》增补和保留的“此心光明”，反映了后学对阳明的推崇，以及服务于推动阳明从祀孔庙的大局。总之，阳明临终遗言是“为可恨耳”，而非“此心光明”。此外，以“临终遗言”“格竹”“龙场悟道”“论实践之功”条下之按语为内容作考察，显示绪山将嘉靖本《年谱》编入《全书》、形成全书本《年谱》过程中，存在内容上的增减和删改。阳明从祀孔庙、对阳明思想的理解概括以及对后学中某些思想现象的批判反省，构成绪山在编撰全书本《年谱》过程中作增减删改的原因。嘉靖本与全书本《年谱》在具体内容上的差异及其意义，值得作更全面的讨论。

（责任编辑　于　是）

① ［明］王守仁撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》，第1354—1355页。

② 同上，第1358页。

正反循环与利害抉择
——《老子》是如何证成“无为”的？

龙涌霖

【摘要】《老子》如何证成“无为”，关乎对其义涵的把握，故仍是一项值得深究的议题。总体上，老子是从“道动”之“返”亦即正反循环的现象中推导出“无为”的。具体有二：一是天道证成，即从天道静作循环之静，推明“无为”的正当性；二是人道证成，即基于对历史上祸福相转的洞悉，向执政者揭示长保自身的利害抉择，以说明政治博弈中的“无为之益”。需辨明的是，人道证成在老子思想中其实更加核心，由此才导致他对天道“无见于伸”，过于“贵柔”，强调“无为”要能“慎终如始”。这一提法包含了老子“无为”思想中对周人“慎始敬终”勤政模式在东周走向疲敝的反思，有其深远切实的政治洞见。

【关键词】老子；无为；循环；慎终如始

中图分类号：B223.1　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0148－06

作者简介：龙涌霖，广东潮州人，哲学博士，（北京 100871）北京大学哲学系博士后。

作为《老子》的核心主张，“无为”虽内涵简明却不好把握。正因其内涵相当之少，反致其外延可极其之宽。从身心、家国、天下到文明生活方方面面，均能“无为”待之。老子在何种意谓上谈论“无为”呢？对此学者已有不同解释①，并多少能印证到《老子》某些章句。只是应注意到，那些相关章句中，有的是诉诸充分论证的核心主张，有的是服务于此核心主张的派生说法，有的只是修辞比喻。因此，有必要理清《老子》论证“无为”的理路，它对于理解“无为”之旨具有重要参考价值。对此，我们经常看到两类说法，一谓圣人效法“道”而无为，一谓圣人欲以无为致有为。问题是，如果说“道”是逻辑先在的形上本体，那么效法其无为究竟如何理解？再者，以无为致有为，如“柔弱胜刚强”（《老子·三十六章》，以下仅标章名），这是否反常识？这些问题都极待深究。本文拟从“返”的概念切入来谈。只要注意到“道”与“返”的相关性（《二十五》《四十章》），以及有为、无为的“反”（“返”）的结构，都能看到《老子》论证“无为”的思路实际上都与其谈循环往复现象密切相关。下文即以“返”为起点来推导“无为”的证成思路及其复杂性，以期对上述疑问作合理之解答，并揭示“无为”义涵的更多面向。

一、循环之“返”

我们从《四十章》开始。不仅考虑到此章的重要位置，更因郭店本的问世为我们提供了更多理解线索：“反者道之动，弱者道之用。”（王弼本）“返也者，道动也；弱也者，道之用也。”（郭店

① 分歧点主要在“无为”是无政府主义抑或统治术。多数学者则持更宽泛理解，如刘笑敢说“无为”的“古典意含的一般意义是一系列反世俗的态度与行为的概念簇”。（参见王博：《权力的自我节制：对老子哲学的一种解读》，《哲学研究》2010 年第 6 期；Alex Feldt，“Governing Through the Dao：A Non－Anarchistic Interpretation of the Laozi”，*Dao*：*A Journal of Comparative Philosophy*，2010，p. 9；刘笑敢：《老子之自然与无为概念新诠》，《中国社会科学》1996 年第 6 期。）

本）一种流行看法是将“反”与“弱”视为“道”的两种并列功能[①]，“无为”正是对后者的效法。但从郭店本的文法来看恐非如此，因为“道动”与“道之用”间多一“之”字的细微差异，似表明这里“弱”并非“道”的另一独立功能，而是圣人对于前一功能“反”的运用，即“道动之用”的缩写。如《四十五章》“大成若缺，其用不弊；大盈若冲，其用不穷”所揭示的柔弱之术，正是对成缺、盈冲之对反关系的运用，而“用”的主体乃是人。那么，“反者道之动”“弱者道之用”实非并列，而更像一种前后推导句式。这可证以《老子》其它章节：

有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。**是以**圣人处无为之事，行不言之教。（《二章》）

曲则全，枉则直，窪则盈，敝则新，少则得，多则惑。**是以**圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。（《二十二章》）

这里不管将有无、难易、长短等范畴解释为“反”或“返”，都能看到“是以”一词所表述的其与“无为”的推导结构，即圣人无为是对“道动”之“返”（“反”）的运用。不过，目前至多在“返”（“反”）与“弱”（“无为”）之间画上一个推论符号，而这究竟是怎样的推论情形则尚未清楚。

为此，首先需要界定清楚《老子》中的循环结构。所有循环的最基本特征是周期性。由于循环闭合为一，不会引入不可预测的新情况，故事物转化呈现出周期性的规律。但一般性地谈周期，仍不足以说明循环能预见事物发展的可预测性，关键还要确定其周期的具体分段。从《老子》文本来看，基本可以确定其循环只有正反两个相反方向。不论是《十六章》从“万物并作”到“归根曰静”的两个阶段，抑或是人事各种“返”，如“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（《五十八章》）的祸福循环，及前举《二十二章》曲全、枉直、窪盈等范畴的转化，都属于正反循环。又《二章》言：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”此句固然可被解读为相对论，但早期道家更倾向于用循环思维来涵盖相对的事物。《鹖冠子·环流》谓“美恶相饰，命曰复周”，正是对《二章》的循环式理解。又《淮南子·俶真训》谓“自其异者视之，肝胆胡越；自其同者视之，万物一圈也。百家异说，各有所出。若夫墨、杨、申、商之于治道，犹盖之无一橑，而轮之无一辐”，正是以“圈”“盖”“轮”等循环意象涵盖所有相对事物。可见，正反循环之“返”完全可覆盖“反”义，而“反”却不尽能表达“返”的完整义涵。通行本《四十章》的“反”，应以郭店本“返”为准。

要指出的是，在全部正反循环当中，有两个范畴直接关乎老子对“无为”的论证：一是天道的静作循环，即《十六章》的“万物并作”与“归根曰静”，换言之，有为（作）、无为（静）的交替循环构成老子“天道圆圆”（郭店本《十六章》）的循环模式；二是人道的祸福循环，即《五十八章》“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”。

由是，老子“返”的结构可归纳为四个特征：①周期性；②正反式；③天道之静作；④人道之祸福。其中，③④为②所蕴涵。老子正是从③中推导出“无为”的天道证成，从①④推导出“无为”的人道证成。这具体是如何推导的？从天道证成“无为”与效法“道”而无为之说又有何联系？诸多问题，以下即展开辨析。需提前说明的是，本文认为人道证成实际上要比天道证成在老子思想中更为核心，只有理清其人道证成的思路，才能进一步解释老子在天道证成中何以会某些看似怪异的地方。因此，不妨先从人道的祸福循环谈起。

二、祸福：“无为”的人道证成

前面提到一种说法，即圣人欲以无为致有为。如冯友兰谓：“吾人若欲如何，必先居此如何之反

① 参见陈鼓应：《老子注译及评介（修订增补本）》，北京：中华书局，1984 年，第 219 页。

面，南辕正所以取道北辙。”[①] 这一说法至今很有影响。但如果真若以南辕取北辙，那“无为”不是反常识么？事实上，“无为”并非基于反常识的推论，而有其对人事的洞察。作为周室史官，老子的判断有其深厚的历史经验淀积。《汉书·艺文志》谓：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持。”老子主张“无为”，是得益于历史上各种祸福成败中的教训，并看到历史上的祸福情形恒常处于循环转化中：

祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？其无正。正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。（《五十八章》）

老子认为世事皆存在祸福两面，而世人执着于求福（“人之迷”），却不知祸福的循环转化，终陷于祸。走出这一困境的办法正是“无为”，即“方而不割”等比喻的要旨。然而，这是否意味“无为”就是故意选择祸以达至福？恐非如此。这里要区分策略与境地的不同。如果说有为、无为是人主观选择的策略，那么祸福是一种不可抗拒的外部环境，两者不在同一层次。明乎此，则老子主张“无为”，不是教人要选择祸以达致福，而是在综合考虑祸转福、福转祸两种情形后，认为“无为”是一种最合理的选择。那么，究竟合什么理？其真正意图是什么？这需进一步对《老子》中祸福转化的各种情形有更细致的考察。

先看由祸转福的方面。祸的情形，《老子》谈到两种。第一种自然是相对弱势者，即在大国夹缝中艰难生存的小国。对此，他的建议是以卑下的姿态入事大国，即“小国以下大国，则取（聚）[于]大国”，这绝非要夺取大国，而在保求安全，即所谓“小国不过欲入事人”，由此才能长保政权（《六十一章》）。第二种则是强者，比如“受国之垢”的“社稷主”（《七十八章》），要转危为安，在老子看来，除了韬光养晦，没有其他选择。

实际上，《老子》关于因祸转福的论述并不多[②]，更多是由福转祸方面，主要涉及手握“国之利器”（《三十六章》）的侯王们。这同样分两种情形。第一种是那些刚愎自负的强主们，对内则苛察敛聚，对外则恃强凌弱。基于对祸福相依的洞见，老子断言其于天下，则“将欲取天下而为之，吾见其不得已”（《二十九章》），“夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣”（《三十一章》）；其于自身，则“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎”（《九章》），“甚爱必大费，多藏必厚亡”（《四十四章》），也就是终将损失巨大，走向灭亡。第二种则是那些示弱无为、却怀抱重器的侯王，对内则少私寡欲，对外则不争不先。这是一种姿态，明明有逐鹿的资本，却持守柔弱谦卑之术，但正因如此，老子认为其于国内能使民“自化”“自正”“自富”“自朴”（《五十七章》），“莫之令而自均”（《三十二章》）；于天下则能“夫唯不争，故天下莫能与之争”（《二十二章》），“以无事取天下”（《五十七章》）。这绝非羸弱之辈所能做到的，因为如前述，小国最好的结局只是“入事人”以求平安而已。也就是说，“柔弱胜刚强”并不发生在强弱悬殊的对比中，而是在强强之间的博弈里；这也并非以力角力的殊死搏斗，而更像一场“谁活得更久谁就赢”的马拉松。显然，逞强者因投入过多（“甚爱”“多藏”），在祸福相转中必然损失惨重而“不道早已”（《五十五章》）；而示弱者由于节省投入、不露锋芒，至少在祸福相转中并无“大费”“厚亡”等大患，故能“知足不辱，知止不殆，可以长久”（《四十四章》），乃至能“驰骋天下之至坚”（《四十三章》）。

综上，可看出老子在各种祸福情境中揭示的“无为”策略，有两点明显特征：第一，“无为”主要不是一种面向弱者的生存策略，而是包括大国、小国在内的“侯王”，尤其关乎强者间的博弈；第二，“无为”的目的不是简单地反过来大作大为，更非鼓励弱者去扳倒强者，准确说应是自身的“不殆”（《十六章》《三十二章》《五十二章》）、“长久”（《四十四章》《五十九章》）。从上述所有情况看，无论对于强者抑或弱者，无论其处境是祸是福，“无为”总是最安全长久的策略。正是权衡于此，老子才断定“勇于敢则杀，勇于不敢则活”，亦即逞强者必然早死，柔弱者必然长久。这两者“或利或害”，该如何抉择难道不是很清楚吗？（《七十三章》）此即《四十三章》屡强调的政治博弈

① 冯友兰：《中国哲学史》上册，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 140 页。

② 这一点为《庄子》所发展，尤其如内篇《德充符》描绘的王骀、叔山无趾、哀骀它、支离无脤等身体残缺却又因祸得福的人。

中的“无为之益”“无为之有益”。

只有洞察于循环的周期性特征，即预期到祸福变化所有可能性，才能为“无为之益”提供最合理的论证。但是，这一祸福循环模式绝非头脑中一套凭空的推算演绎，而是史官群体世代记录王公贵族的大量存亡兴败教训而淀积下的深厚经验①。因而，要说明“无为之益”实在不易，它需要像史官一样对历史典故有足够的熟稔和体会。如李巍指出，老子的“无为”是一项以长远的最小损失为目标的功利主张②。那么，对于汲汲于将当前利益最大化的短视的当权者来说，要向他们展示“无为之益”无疑会很费劲。由此，老子才会寻求从另一更高的角度，对“无为”提供一个不同的论证。

三、静作：“无为”的天道证成

现在来探讨另一种说法，即谓圣人效法“道”而无为。如果说“道”是逻辑先在的本体，则本无所谓有为、无为，那么人们谈“道”的无为，更多是在其作为生成万物之本原的意义上谈的。细读《老》书会看到，“道”并非如古希腊哲人所谓的火、水、无定体等本原那样直接产生并构成万物。所谓“道生万物”常被表述为“万物恃之而生”（《三十四章》）、“万物得一以生”（《三十九章》），更像是一种条件关系（“恃”“得”）。如此理解或更合老子“自然”之义，即“道”并不规定万物的具体生长，它只提供适宜自由生长的场域，以“辅万物之自然”（《六十四章》）。曹峰指出，“道”与万物之间存在一层媒介，即“天之道”③。据此，不管“道”本身是什么，都不能否认它包含“道动”之“返”。有见于此，就能将“道”的无为落实到天道的框架中考察，或许更能揭示“道生万物”的具体情状。

关于天道与万物的生成关系，集中见诸《十六章》：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸（郭店本作：天道圆圆），各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。

万物从芸芸并作到落地归根，轨迹即“天道圆圆”。可见，老子眼中的万物图景，基本上带有农耕文明的思维底色，即有春生、夏长、秋成、冬藏的节律，此即一作一静。从农耕经验来看，天道对于万物之生生也是一种条件式作用，即提供一个循环不已的场域。这一看法在早期相当普遍，诸如“四时行焉，百物生焉”（《论语·阳货》）、“四时迭起，万物循生”（《庄子·天运》）、“阴阳气不同处，万物生焉”（《越绝书·外传枕中》）。由于天道以循环不已的场域成就万物自己之生生，那么对农耕社会中的人来说，这一场域就成为人的行动的正当性来源，“推天道以明人事”得以可能。

具体来看，老子主要是从天道一作一静之静的方面，推明人也应当无为的。在《十六章》中，老子将“归根曰静”比喻为“复命”。这是先秦一种常见的政治仪式，如“申叔时使于齐反，复命而退”（《左传·宣公十一年》）、“季文子如宋致女，复命”（《左传·成公九年》）、孔子“宾退必复命”（《论语·乡党》）等，是指人臣肩负君主之授命，完成任务后回去禀复君命的仪式，由此走完一圈。而万物正是以“归根曰静”的方式走完天道一圈，完成天对万物的授命。这被称为“常”，知“常”者为“明”。这里老子想突显的是静之于天道循环的关键，以推明人道“致虚守静”亦即无为的正当性。由此，老子就从天道的高度，为“无为”主张再加一层正当性论证，赋予了其比前揭人道祸福论证更直截易晓的说服力④。

---

① ［日］高木智见：《先秦社会与思想：试论中国文化的核心》，何晓毅译，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 148—190 页。

② 李巍：《德治悖论与功利思维：老子“无为”观念的新探讨》，《哲学研究》2018 年第 12 期。

③ 曹峰：《论〈老子〉的“天之道”》，《哲学研究》2013 年第 9 期。

④ 《老子》还有另一种“天道”，与此处描述万物节律的“天道”不同，如《七十九章》“天道无亲，常与善人”。这是一种意指历史规律的“天道”，诸如《国语·周语中》“天道赏善而罚淫”等说法也是此类。其论证核心实际上是前揭基于历史祸福循环规律的人道论证的衍伸，只不过这种历史化的“天道”同样兼具“推天道以明人事”的效力。

四、“贵柔”与“慎终如始”

问题是，既然是效法天道，天道之作与静不是同等重要吗？尤其在静作之间，不是还有个“时”要因循吗？追究于此，可揭示“无为”的更多要义。不妨参看稍晚的黄老道家。同样是谈静作，帛书《黄帝四经》的结论颇为不同，《十六经·姓争》云：

刑德皇皇，日月相望，以明其当。望失其当，环视其央（殃）。天德皇皇，非刑不行。缪缪天刑，非德必顷……争作得时，天地与之。争不衰，时静不静，国家不定。可作不作，天稽环周，人反为之［客］。静作得时，天地与之。静作失时，天地夺之。

这里，天道“环周”包含生长与肃杀两方面，大致可对应《老子》“天道圆圆”中的一作一静。相应地，帛书主张统治者应效法天道，兼采静作的两种手段，不可偏执。这与其说是一种兼采，不如说是依天道循环节律之“时”来运用，即“圣人不朽，时反是守”（《十六经·观》）所强调的“时”之用，乃至将静作限定在四时循环里，即“春夏为德，秋冬为刑”（《十六经·观》）。

相比于帛书对“时”的重视，老子似乎忽视了天道的完整结构，仅看到“归根曰静”之于天道“复命”的不可或缺，就直接据此推出“无为”。这很奇怪。为何同样从天道一作一静来证成其说，呈现出来却非一时有为、一时无为的方式，反而是一种至始至终都在维持最低限度作为的“无为”？

为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失。民之从事，常于几成而败之。**慎终如始，**则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然，而不敢为。（《六十四章》）

此章论“无为”最详，即要求维持最低限度治理（“辅万物之自然”），且须从最初（“生于毫末”“起于累土”“始于足下”）到最后一刻（“几成”）都一致不变，即“慎终如始”，亦即“终不自为大”（《三十四章》）。这与天道一作一静的情形相去甚远，而黄老“因天时”的刑德主张不是更契合天道么？老子论“无为”的这一奇怪之处已为先秦思想界所注意到，且被概括为“贵柔”（《吕氏春秋·不二》），荀子更批评老子是“有见于诎（屈），无见于信（伸）”（《荀子·天论》）。

要解释何以有这种思想怪异，显然不能仅着眼于天道。结合前述人道证成，其逻辑结构才能理解。如前述，“无为”在祸福循环所有情况中总是最安全长久的策略。所以出于“没身不殆”的安危考虑，老子才会主张“慎终如始”式的“无为”，即无论你在祸或在福的处境中，均要坚持“无为”，是以没有给任何积极的“有为”留下思想位置（“无见于伸”）。故当他作天道证成时，目光就会过分聚焦到天道静作之静上，相对忽视了天道一作一静所蕴涵的“时”义[①]。可见，在老子思维中，功利成败的考虑压倒了他有关行为正当性的考虑，换言之，关于祸福的人道证成在其思想中占据更核心的位置，导致其学说呈现出过分“贵柔”的姿态。

值得深究的是，为什么人道证成更核心呢？这得结合老子思想的时代背景来看。线索在“慎终如始”一语里。此语最初是周人的政治话语，有趣的是老子用它表达了相反的意思。我们知道，周人提出“敬德”以长保“天命”的治政纲要。“敬”的关键态度，就是事无巨细，均要终始两头重视，如谓“民德亦罔不能厥初，惟其终。祇若兹，往敬用治”（《尚书·君奭》）、“慎始而敬终，终以不困”（《左传·襄二十五年》引《书》）。这种终始两头重视的模式，进而会要求执政者将每一天的始终都投入到工作中，发展出一种日夜不息的勤政模式，如“我其夙夜，畏天之威，于时保之”（《诗经·我将》）、“夙夜匪解，以事一人”（《诗经·烝民》）、“敬乃夙夜，用屏朕身”（《逆钟》）等说法，遍见于早期传世与出土文献。很明显，“慎始敬终”“夙夜匪解”的提法意在以勤政有为，保求统治长久。这势必要求统治者投入巨大精力。在周初，由于王室足够强大而能驾驭相对弱小的众多诸侯，政治投入所产生的效益尚能有序地流向中心，故“夙夜匪解”的勤政模式能维系天下秩序。

① “时”在《老子》里尚不重要，仅《八章》谓“动善时”，但此说并未充分展开。

可东周以降诸侯逐渐坐大，形成强强并存、各自为政的博弈局面，局势就难以捉摸，政治的投入与收效往往不成正比，“慎始敬终”的勤政模式遂走向疲敝。如《诗经》“靡不有初，鲜克有终”（《荡》）、“三事大夫，莫肯夙夜；邦君诸侯，莫肯朝夕”（《雨无正》）等情形，正反映出这种统治方式已如强弩之末。

而老子“居周久之，见周之衰”（《史记·老子韩非列传》），其“无为”主张莫不包含对上述勤政模式的反思。东周封建强强博弈的复杂局势，正是其人道证成中揭示的祸福相转情形。同时，老子作为周室史官，也相当程度继承了周人以“慎始敬终”追求执政长久的功利诉求①，其结果就是一种“慎终如始”式的“无为”。该主张在东周诸侯争强的历史环境中的高明在于：由于逞强者会迅速耗尽国本，坚守“无为”者就不仅得以长保国祚，更能积下往后逐鹿的资本。“柔弱胜刚强”“无为而无不为”（《三十七章》《四十八章》）等提法在此历史背景下并不反常识，反有其深远切实的政治洞见。但毕竟，以“无为”求长久的方式，乍看至少对那些遵循“夙夜匪解”传统的执政者来说难以理解，难怪老子叹“知我者希”（《七十章》）。如何说服侯王们？最见效的办法绝非搬出大量祸福相转的历史典故来说明“无为之益”，而是讲讲他们普遍敬畏的天道，由此为“无为”之旨增添巨大说服力。

综上可见，老子基于对“返”的洞察，推导出“无为”的两种论证，即天道与人道的证成。前者旨在赋予“无为”以正当性，增强其说服力，但后者才是主张“无为”的内在理由，在老子思想中更为核心。人道证成的核心性，透露“无为”的更多重要细节，即面向权力阶层的大小侯王，要求“慎终如始”保持最低限度作为，其目标是政治博弈中的稳当求全。故所谓“无为而无不为”并不反常识。它只有面向侯王，基于对祸福变化的洞见，以政权长久为目标，方具解释力。老子作为周室史官，面对东周以降诸侯争霸的局面，其首要考虑正是在此。换言之，只有具备一定的历史条件，“无为”的政治洞见才得以彰显。当今世界进入天下时代，国家间既紧密合作，又潜藏着深刻的敌对状态，大国强势攫取资源，小国纷纷恃强凌弱。只要国际政治一直存在祸福相依的客观情形，那么来自两千多年前《老子》的“无为”告诫，依旧值得珍视。

（责任编辑　于　是）

① 有关老子如何批判继承周人的功利思维，参见李巍《德治悖论与功利思维：老子“无为”观念的新探讨》，《哲学研究》2018 年第 12 期。

“四端”之心与人性本善
——兼论以孟子为人性向善论者的理论误区

云　龙

【摘要】由“四端”之心出发以言人性本善是“孟子道性善”的关键理论环节。“端”既有端始义，又有端绪义。端始义是就人之成圣成德这一历程来说的，它内涵着以“善”为“端”而进于成圣成德这一动态生命实现的观念。人性由此内在包含着一个“孳孳为善”、善善不断地先天动态结构。向善论者多以经验论的方式来讲人性。这种抽离“善”的先天内容讲人性的方法，与告子“生之谓性”的思维模式殊途同归，其结果必然导致人性的消解。孟子在心性论这一整体论域中，本乎“性”以言“心”，立于“本”以言“生”，从而将人性之“生”与“充端”的过程理解为人性自身的复“本”运动。所以，充“端”实即复“本”，孟子的扩充善端说与人性本善论亦由此而为一内在关联的整体系统。孟子所道之“性善”实为人性本善，而非人性向善。

【关键词】孟子；人性本善；“四端”之心；动态人性论；向善论
中图分类号：B222.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）02－0152－07

作者简介：云　龙，河南开封人，（广州 510631）华南师范大学哲学与社会发展学院哲学系博士后。
基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国传统价值观变迁史”（14ZDB003）

孟子“性善”论所蕴含的人性本善内涵，是孟子思想体系乃至传统儒家道德学说成立的基石。然而，古人以“性善”为人性本善的真理性共识，在现代遭到以人性向善论者为代表的“非本善论”的各路孟学研究者的质疑。他们要么站在“同情”地理解孟子的角度，宣称孟子是人性向善论者，改头换面地否定孟子人性本善的思想；要么直接批判孟子人性本善的真理性。这导致孟子“性善”论真实意蕴的消解，亚圣之义隐而不彰。其中，对“四端”之心的误解性诠释构成向善论者否定孟子人性本善的关键。基于此，本文从“四端”之心问题入手，对向善论者的偏颇之处进行疏解，对“孟子道性善”的人性本善内涵予以澄清。

一、“四端”与“善”

“四端”一词，出自《孟子·公孙丑上》“人皆有不忍人之心”章：

孟子曰：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”

向善论者普遍认为，孟子的“四端”之心只是人心所有的一种向善的“潜能”“趋向”或“倾

向”，而非“善”本身。人天生只具有“善端”倾向而非“善”本身，人性之善必须经由对“善端”的推扩始能达成。这是孟子所言推扩、扩充工夫的意义所在。人性由此被赋予开放性与动态性的展开内涵。显然，向善论者通过将“善端”与“善”区分开来的方式，为其向善论观点作辩护[①]。

然而，“善端”的真正涵义并非向善论者所理解的那样。根据焦循的注解，孟子的“端”确实含有“端首”、端始义[②]。不过，“端”的端始义在孟子那里并非对“善”而言，而是针对人之成圣成德这一历程而言。《尽心下》说：“可欲之谓善，有诸己之谓信。充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”由“可欲”之“善”进至于“美”“大”“圣”“神”，孟子很好地将“善”之作为个体成就“圣”“神”之德所具有的端始义突显出来。对此，张南轩解释说：“可欲者，动之端也。盖人具天地之性，仁义礼智之所存，其发见，则为恻隐、羞恶、辞逊、是非，所谓可欲也，以其渊源纯粹，故谓之善。”[③] 我们固然可以称“端”为“善端”，但善端只能被理解为“善”乃是构成个体生命成圣成德的始端，而非“善”本身的始端。

“人皆有不忍人之心”章正是按照这种逻辑，将这种“善”的情感现象称为“端”。在孟子看来，仁义之德原本人人固有，“人皆有不忍人之心”本为一先天存在的事实，但常人因后天习气的遮蔽，往往会贼害其心，造成“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道”（《尽心上》），无法意识到这一事实本身。为了使人对这一先天事实有所自觉，孟子始举人之“乍见孺子将入于井”而生“怵惕恻隐”这一排除思虑计较而为人人所同具的本能性情感反应，来点明不忍恻隐之心为人所本有。

因这种特定的“不忍”恻隐之心乃是一排除思虑计较的本能性直感，故而它必然是人之最为“初始”的“可欲”之“善”。《尽心上》一方面讲“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也”，另一方面又讲“无为其所不为，无欲其所不欲”。孟子之所以用“不欲”与“不忍”的相互替换来讲“仁”，正是基于“不忍”之心与“可欲”之善的此一内在关联性。在孟子那里，这种不忍之“善”之所以被称为“端”，恰恰因它是作为成就“仁义礼智”之德的初始情态而说的。不忍人之心虽为人所本有，然而它在吾人那里常因习气的遮蔽而表现为一忽明忽暗的本能性乍现，它常常是转瞬即逝的。后儒常说“初念为圣贤，转念为禽兽”即是此义。因此，孟子在本章最后强调说，吾人必须以此忽明忽暗之乍现的“四端”之“善”为出发点，“扩而充之”，始能真正发明恢复起不忍人之心的全体大用，成就“足以保四海”的“圣”“神”德性人格。在此意义上，“扩而充之”的工夫，就必然展现为孟子时常提起的“孳孳为善”（《尽心上》）、“乐善不倦”（《告子上》）的动态生命实现历程。

事实上，以“善”为“端”而进至成圣成德这一动态生命实现的观念，并非孟子凭空独创，它是在从孔子到子思子（及其门人）再到孟子的学脉承续关系中逐步确立的。孔子讲“举善而教不能”（《论语·为政》），又讲“嘉善而矜不能”（《论语·子张》）。虽然多落在王道政治的层面以言“善”，然而，其背后实蕴含成就君子之“德”或君子之“道”的理念内涵。孔子屡言“志道”“谋

① 这种向善论的观点可以傅佩荣、杨泽波等为代表。傅佩荣多次强调说：“‘心之四端’的‘端’字，它表示萌芽而非满全。这个心善之‘端’需要护持、存养与扩充。这正是孟子证实人性向善所取的途径。”“心之四端，‘若火之始然，泉之始达’，可见其非处于完成实现的状态，而是具有扩充发展的倾向。”“‘端’字用得十分精当，如火之始然，泉之始达，必须存而养之，扩而充之，才可以成就善……人的本性，既非本恶也非本善，而是具有行善之潜能，亦即向善，只须存养充扩之。”与此类似，杨泽波也多次提到：“性善论并不是‘性本善论’、‘性善完成论’，而是‘心有善端可以为善论’。在孟子看来，人的良心本心最初只是仁义礼智之端，只有经过扩而充之，才能成为仁义礼智之完成。”“在孟子看来，人出生之后，并不是空无一片，而是已经有了一些端倪。这些端倪就是恻隐、羞恶、辞让、是非之心，恻隐、羞恶、辞让、是非之心就是仁义礼智的端倪，这些端倪就是才，就是人的初生之质，这些端倪和才本身就有生长发展的潜质与倾向，这些潜质和倾向是人向善的原始动因。一个人后来成就了道德，成为了圣贤，没有别的，只是因为他的这种倾向得到了充分地发展。”（傅佩荣：《儒家哲学新论》，北京：中华书局，2010 年，第 57、67—68、137 页；杨泽波：《孟子性善论研究》，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 43、80 页。）

② “端者，首也。人皆有仁义礼智之首，可引用之。”（参见［清］焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987 年，第 234 页。）

③ ［宋］张栻撰，杨世文、王蓉贵点校：《孟子说·尽心下》，《张栻全集》，长春：长春出版社，1999 年，第 507 页。

道”“求道”“闻道”，即说明了这一点[①]。在子思及其门人那里，由扩充“善”“端”以成就君子之“德”的理论进路更为明显。郭店简《五行》篇讲“德之行，五和胃（谓）之德；四行和，胃（谓）之善。善，人道也；德，天道也”；又讲“能进端，能终（充）端 305，则为君子耳矣。弗能进，各各止于其里”。这里的“四行”指“仁义礼智”，而“五和”指“仁义礼智圣”之“和”一。前者是人道之善，后者是天道之德。这两句话充分表明五行之“德”并非外在于四行之“善”，“圣”亦并非在“仁义礼智”之上所别有的一“德”。五行之“圣”“德”，恰恰只是四行之“善”的“充”其极，“圣”“德”只是吾人在“能进”四行之“善”“端”这一动态生命历程中所呈现出的理想人格境界。由此，“善”之于“德”就具有“端”始的意义。孟子由扩充“可欲”之“善”“端”而终至于“圣”“神”之境的讲法，与这种观念一脉相承。显然，孟子以“善”为“端”的讲法，是与从孔子中经思孟学派再到孟子，“善”的规定性被逐渐内转——其政治向度被弱化，而心性层面的本原性意义被突显——这一致思脉理是内在关联的。

二、动态人性论的内涵

由此而言，“四端”之“端”确实表明孟子的人性论具有动态的、开放的内涵。然而，这个动态性和开放性所指向的，不仅仅是向善论者所讲的人性必须经历一个从未完成状态到完成状态的时间过程，而首先是指人性内在包含着一个动态的先天结构。换句话说，人性的动态性和开放性，首先是对人之先天存在方式的描述，而非仅是对人在不同时空中的经验状态的描述。因为人性在任何时候都不可能有一个和未完成状态相区分的完成状态，它在任何时候都是动态的、开放的、有待完成的。邹化政对此颇有见地：“人性，在任何时候，都是一个以其在既定高度的条件总和中展开自身的现实性为基础的潜在性、理想性，所以人性有待于实现，人也有待于实现。”[②] 孟子由“可欲”之善这个动之“端”充扩而来的“圣”“神”之境，不但不是一个在时间意义上的人性完成状态；相反，它是一种最具动态性和开放性的、神妙“不可知之”的待完成状态。其实，《五行》篇早在孟子之前就以“君子之为德”的无限敞开性来讲人性的这种动态内涵：“君子之为善也，有与始也，有与终也。君子之为德也，有与始 186 也，无与终也。”“君子之为德”之所以“无与终”，是与“君子之为善”“有与终”对比而言的。但“为德”并非外于“为善”所别有的一个过程，它本质上就是一个为善不息的动态结构。以人所本有的善为出发点，为善不息，善善不断，始能成就君子之德。反之，君子之德的成就，在任何时候亦必须是一个为善不息、善善不断、无所终止而有待实现的过程。正是《五行》篇这一思想，直接启发孟子以人的先天存在结构为人性，又以人性为出发点来讲扩充善端以成德成圣的义理进路。

“端始”是指人性自我实现的那种“善”的现实基础，它所开启的是一成圣成德的现实起点，而不是指人类生而即有的某种本能性的行为，即使这种本能行为在人类中具有普遍性。这个现实起点的内容，即是儒家所讲的“情”。《礼记·乐记》讲“报情反始”，就表明“情”是人之本始。同样，郭店简《性自命出》讲：“性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。”“道始于情”正是说人道在现实上本乎人情，“情”是成就人道以顺性命之正的现实基础和起点，所以后文接着说“始者近情”。孟子所讲“四端”的具体内容正是指“情”。孟子主张在人情上见人性：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。”（《告子上》）可见，由“情”以成性（成圣成德），通“情”而达理[③]的动态人性论，构成思孟学派的基本致思进路。

这个由人“情”之显以成“圣”成“德”的动态人性结构，自然不是一个空洞的形式；而是以

① 参见云龙：《论孔子的历史意识》，《孔子研究》2019 年第 5 期，第 117—125 页。

② 邹化政：《先秦儒家哲学新探》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1990 年，第 293—294 页。

③ “理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”（《告子上》）；“先生以仁义说秦楚之王，秦楚之王悦于仁义，而罢三军之师，是三军之士乐罢而悦于仁义也”（《告子下》。孟子诉诸情感以言心“悦”理义，心“悦”仁义，即是通“情”而达理的具体体现。

“善”之内容贯穿始终为其内在基础的。孟子由“乃若其情，则可以为善”之“情”善以言性善的说法，即说明了这一点。从“善”的先天内容，而非从经验形式上理解人性的动态内涵，就构成孟子解读古人“生之谓性”说的首要前提。孟子并不反对“生之谓性”（《告子上》）这一动态人性论的讲法①，他真正反对的是告子那种经验论式的“生之谓性”论。这种理论表面看来坚持的是一种动态开放的人性论，实质上因取消“性”的先天固有的“善”性内容，必然导致其所谓动态开放之“生”沦为一种经验性的盲目无常流变。自然而然，人“性”因此失去人之为人的超越奠基义，使“人”沦为一虚无的存在。“生之谓性”所指向的是对一物之为一物内在根据的奠基与完成，它必然包含有与其他事物相区别的具体“类”性内容，而不能仅仅是一种经验上的生长形式。孟子指出，如果像告子那样仅仅从经验形式上理解“生”，就势必会得出“犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性”的荒谬结论。所以，“生之谓性”是说一物将其本有内容展开、实现出来的这个内在奠基过程叫作“性”。在此意义上，性的内容必然是“我固有之”，而非外铄而来。

人性之“生”的动态性，作为人性自我展开、自我完成的内在环节，意味着这个“生”只是向着人性自身回归、为它自身奠基的复归运动。从人性的内容看，这就是不断回复到原初本有的可欲之“善”的运动。郭店简《性自命出》所说的“反善复始”，正是对这一原理的精准描述。所以，孟子说“大人者，不失其赤子之心者也”（《离娄下》）。“赤子之心”当然不是从经验形式上说，而是从它的先天固有内容上来说的。小孩终究要长大，大人之心不可能在经验形式上同于小孩。孟子在此是说，真正的大人能够像赤子一样，不以“凿智”戕害本心，从而能够保有他本有的“善”性内容。我们现在常说的永葆初心或不忘初心，就是这个道理。由此，人性之“生”实为一回归其先天之“善”的归“本”运动：“原泉混混，不舍昼夜。盈科而后进，放乎四海，有本者如是，是之取尔。苟为无本，七八月之闲雨集，沟浍皆盈；其涸也，可立而待也。”（《离娄下》）人的成长过程，即是不断回到自己，不断回归自身本性的过程。人一旦超出人性的内在规定而“动”，脱离开人性这个“本”而行事，就是“反其本”（《梁惠王上》）或“失其本”（《告子上》），就会造成对人性本有之善的遮蔽而“违禽兽不远”（《告子上》）。由此，人性向善论（尤其是“天然趋向”说）在形式上同告子的人性白板论虽有所差异，然而就其否认先天本善为人性之内容，否认人性之“本”，以经验论的思维理解人性的动态开放性来说，实则并无不同②。

可见，孟子以“善”为“端”而扩充成德的人性本善论，不但没有否定人性所具有的动态开放内涵，恰恰相反，是同其动态的人性观相互证成的。这正是孟子要以心善言性善③，并落到心性论（包含性情论）这一整体性的动态论域中讲人性的内在缘由。

三、整体人性论的进路

西方哲学论人性，重在以要素分析的方式对人性进行规定。亚里斯多德以植物灵魂、感觉灵魂、理性灵魂这样一个三层等级序列来理解人的灵魂。这种以要素分解方式所理解的人性，不但是“形式”的，也是“静”态的人性论。诸要素之间因相互排斥、相互独立而无法形成一个内在的有机整体，导致每一要素都只是一种现成的“静态”质素，只是一种抽象的可能性。由此，人性与现实的道德之善就没有必然的关联。亚里士多德以习惯的养成和理智的引导来说明人的德性成就，就说明了这一点。与此相关，向善论者往往会借用要素分析论的方法来说明孟子的人性观念。葛瑞汉（A. C.

① 参见徐冰：《“生之谓性”与“仁义内在”的一致性》，《中国哲学史》2014年第1期，第12—17页。

② 除了傅佩荣、杨泽波两位先生，张祥龙、信广来（Kwong-loi Shun）等学者也以“天然趋向”说来解读孟子的性善论，这其实可以看作是广义的向善论。尽管张祥龙已意识到“天然趋向”说的缺陷，但依然坚持孟子是以“天然趋向”来论性。（张祥龙：《先秦儒家哲学九讲：从〈春秋〉到荀子》，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第246—251页；Kwong-loi Shun, “Mencius on Jen-Hsing,”, *Philosophy East & West*, Vol. 47, No. 1, Jan. 1997, p. 10.）

③ 孟子即心言性之说，徐复观、唐君毅等诸贤已多有所论。（参见徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014年，第144—157页；唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第13—21页。）

Graham）就认为，孟子的人性理论，是在预设人的“道德倾向”高于“感官倾向”的前提下，来解决人性这两个方面的冲突①。冯友兰在评述孟子思想时也说，人有一个生物本性、一个道德本性，人的本质在于他的道德性②以要素分析法来理解孟子的人性观点，在解释孟子的身心观与人禽之辨等理论时都会遇到很多困难③。

区别于要素分析论的讲法，孟子采用整体论或者说内在关系论的方式来讲人性。在孟子看来，人的感性和理性、道德与情欲、身与心、气与志等，都是内在关联的整体。《尽心上》曰：“君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”《公孙丑上》曰：“夫志，气之帅也；气，体之充也。”这都能证明人性诸要素是内在关联的整体。这种整体论决定了不同于要素分析论从形式上去讲人性，孟子是从内容上去讲人性。一方面，这克服以某种现成的“静态”质素为人性的缺陷，将人性诸要素理解为一个动态关联的整体④；另一方面，诸要素在这种动态关联中，破除了它们在形式上的抽象对立，使人性具有真实的内容⑤。

这种整体论（或内在关系论）的致思进路，赋予孟子所讲的人性不仅仅是动态的，而必然是一涵摄“动”与“定”、统括先天与后天的存在。换句话说，动态人性之成立，必以“性”的超越常“定”之义为其归依。孟子以人性之“动”为一返“本”运动，又批评告子脱离开人性之“定”“本”而言“生”的“生之谓性”论，都说明了这一原理。所以，孟子在“牛山之木”章以“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”（《告子上》）来揭示人性“动”态内涵的同时，必然以“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也”（《尽心上》）来讲人性之“定”。

孟子人性论的这种“动”“定”关系，落实于他以心著性的心性论论域之中⑥。相对“性”的先验性而言，“心”更具有经验活动的特征。孟子引孔子之言论心说：“孔子曰：‘操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。’惟心之谓与?”（《告子上》）然而，心的经验活动因本原于性，所以它的活动不是盲目的任意流变，而是始终以“性”的先天“本”“善”内容为其“定”“本”和归依的。操存舍亡之说，正是以心是否失去“性”这个定本为依据。这个直接呈现性之本善内容的心，即是孟子说的“本心”。所以，心性作为一内在整体，二者构成一种互证互成的关系：“心”以“性”为先天超越之根据，人心有其本然之善与主宰定向，所以孟子讲“大行不加”“穷居不损”；“性”以“心”为经验显现之落实，人性本善并非悬设而为一真实存在，所以孟子讲尽心知性、知性知天。由此进路，迥异于亚氏的伦理学，孟子哲学系统中的人性与现实的道德之善，也就存在着必然的关联。可见，孟子的人性本善论，并不是一套建立在猜想、假设或经验类比之上的理论；相反，它是在心性论这一论域中所构成的一套逻辑严密的整体系统。

从心以性为“定”“本”和超越之根据的意义上讲，“性”在孟子思想中本来就有“体”性的内涵，尽管孟子没有提出“本体”或“定体”等概念。宋明儒正是顺遂孟子“定”“本”的讲法，才把“体”称为“本体”或“定体”⑦。宋明儒以体用架构所建构的理学体系，归根结底只是对孟子人性思想应有之义的发明。所以是否用体用架构来讲心性，并不构成孟子与宋明儒的本质区别，因为二

---

① A. C. Graham, “The Background of the Mencian Theory of Human Nature”, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986, pp. 10, 40.

② 冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，北京：人民出版社，1998 年，第 366—369 页。

③ 唐君毅、方朝晖等学者对这些理论困难已有所指出。唐君毅说：“如吾人只视人自然生命食色之欲、与仁义礼智之德性心或性情心为二类，而俱属于人；人即可问：何以吾人不可就人自然生命之欲而言人性，而必须就仁义礼智之心以言人性?”方朝晖也说葛瑞汉的理解“与孟子的本意有背，因为孟子非但没有强调感官属性与道德属性相互冲突，恰恰相反……他认为这两种属性不仅可以相互一致，并且真正合乎人性的理想恰恰是二者高度的统一。”（唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第 13 页；方朝晖：《从生长特性看孟子性善论》，《北京师范大学学报》社会科学版 2016 年第 4 期，第 100—112 页。）

④ 如孟子讲“志壹则动气，气壹则动志”（《公孙丑上》）。

⑤ 孟子又强调“仁义礼智”之“善”作为人性的内容，乃是“非由外铄我也，我固有之也”（《告子上》）。

⑥ 参见李景林：《儒学的价值观念与价值系统》，《中国哲学史》2020 年第 1 期，第 26—35 页。

⑦ 如朱子说“刚柔者，阴阳之质，是移易不得之定体，故谓之本”；又说“只理之定体便是”。（参见［宋］朱熹：《朱子语类（五）》，北京，中华书局，1986 年版，第 1939—1940 页；［宋］朱熹（《朱子语类（六）》，第 2384 页。）

者是“同出而异名”（《道德经·一章》）的。无论是孟子还是朱子等宋明儒，他们所讲的人性都是一先天统摄后天、先验统摄经验、“动”“定”一体的整体系统①。此即大《易》所谓“先天而天弗违，后天而奉天时”（《易·乾·文言》）。向善论者认为孟子以经验论的方式讲人性，朱子等宋明儒以先验论的方式讲人性，宋明儒的天理本体对于孟子来说乃是一本无必要的空洞预设。这些说法都是值得再商榷的。

四、“端始”与“端绪”的内在一致性

关于“端”字，《说文·耑部》说：“耑，物初生之题也。上象生形，下象其根也。凡耑之属皆从耑。”段玉裁注解说：“古发端字作此，今则‘端’行而‘耑’废。”对此，有学者指出，孟子的“端”是由“耑”演变而来，它“自含本根与萌芽两义”②。这一论断很有见地，一方面它表明本根与萌芽在时空发生论的意义上具有同步性，另一方面它暗含着本根乃是萌芽作为现实存在的逻辑前提。前一方面侧重本根与萌芽在现实上的内在统一性，如《论语·学而》所说的“孝弟也者，其为仁之本与！”的“本”，其实就有萌芽之义。后一方面则侧重本根与萌芽在逻辑上的先后区分性，如郭店简《性自命出》所讲的“性自命出，命自天降。道始于情，情生于性”，即是在强调由天到命、由命到性、由性到情的一个逻辑秩序。后来宋儒常讲的理先气后、体先用后等，即属于这种讲法。

朱子以端绪义训端即属于逻辑分析的讲法③。“耑”的“下象其根”那部分由于深埋地下，是不可闻不可见的，它只能通过“上象生形”的那部分端绪始能有所显现，所以朱子说“犹有物在中而绪见于外”。在此意义上，端绪之显现乃是以在中之物这一“根”“本”为其逻辑前提的。朱子的这种讲法实质上是对“萌芽”之为“萌芽”所固有的先天结构的一种分析说明，是对萌芽作为一种现实存在之所以可能的揭示。这种讲法不但不与发生论的讲法相矛盾，相反，它是对本根与萌芽在现实中为何能够同步发生之原因的深层揭示。所以，“端”不仅具有端始义，同时亦有端绪义，二者归根结底是相通的。李景林对此独具只眼地评述说：“‘端’有端绪义，又有始端义。端绪义，言其为情之缘境当下发见；始端义，言其为扩充而成德之初始情态。”④

所以，是立足于现实还是立足于逻辑来讲性情关系，就决定着对“端”的具体含义的理解。从现实上讲，情感是在先的。情感作为人的原初存在方式，是成就人性、成圣成德的“端始”或萌芽。人的现实性须以情感为开端始能达成。上文“始者近情”之说，即依此而言。这是由表及里、由显入隐、自“动”而“定”、由经验到先验、因用以著体的讲法。然而若从逻辑上讲，人性是在先的。人性作为人情的内在基础和可能根据，惟有在人情这一终极环节始能得到具体的显现和落实，因而人情是人性的呈露“端绪”。上文“情生于性”即由此而言。这是由本及末、自内而外、自“定”而“动”、由先验到经验、由体以达用的讲法。当然，这两种讲法是相互涵摄的。它们是一来一往、一逝一反⑤的关系。就每一个思想系统之为真理而言，它必然包含此二义于自身之内。用黑格尔的话说，无论是从现实出发，还是从理性（逻辑）出发，真理最终要达成二者的和解。孟子一方面讲尽心知性知天⑥，立于人情之“端始”而通达性与天道；另一方面在论证人性本善时又引《诗》与孔

① 程明道《定性书》云：“所谓定者，动亦定，静亦定；无将迎，无内外。苟以外物为外。牽己而从之，是以己性为有内外也。且以己性为随物于外。则当其在外时，何者为在内?”（参见［宋］程颐、程颢撰，王孝鱼点校：《二程集（上）》，北京：中华书局，1981 年，第 460 页。）

② 陈乔见：《朱子对孟子性善论的“哥白尼倒转”及其伦理学差异》，《杭州师范大学学报》社会科学版 2019 年第 6 期，第 1—11 页。

③ “端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。”（参见［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011 年，第 221 页。）

④ 李景林：《从论才三章看孟子的性善论》，《北京师范大学学报》2018 年第 6 期，第 117—123 页。

⑤ “大曰逝，逝曰远，远曰反。”（《道德经·二十五章》）

⑥ “尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《尽心上》）

子之言说。“《诗》曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德。’”（《告子上》）天道降而为“秉夷”之性，人性发而为人情之好恶。这是本乎性与天道而言人情发显之“端绪”。

可见，无论是以“端绪”还是以“端始”来解“端”，二者皆不能否认性与情，“端”与“本”在现实中的同步发生性。换句话说，“端绪”或“端始”只是分别从不同角度对“端”与“本”作为一内在关联整体所进行的揭示。因为真正的现实之物，是同时包含隐与显、“定”与“动”、体与用、先验与经验于自身之内的“大全”。在此意义上，“端”即是“本”。孙奭以“端本”来解孟子的“端”，道理即在于此[①]。

“端”与“本”的同步发生，使孟子的善端论与本善论、充端说与复本说具有内在的一致性。从现实上说，任一始“端”都是人之“本”“根”，因为所谓“本”“根”必然是要在它活生生的端绪呈现中才成为本根的，没有端绪呈现的僵死之物不能是“本”“根”。所以，人性作为人之“本”“根”，必然要伴随着人的成长历程而显现为不同的端绪或萌芽。因而，“端”并不是人初生之顷的某种普遍本能，而是人性之“本”在不同境遇下的随时显现。而作为“本”“根”，“端”必然不会随着人的年龄的增长而消失。孟子说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《尽心上》）“不虑而知”“不学而能”的良知良能是人所本有的，但这个“本”并不是僵死的，而是在“及其长也”的生命存在历程中经由“亲亲”“敬长”之“端”而随时显现的。所以，基于本真情感所直接显现的良知良能，既可说是人之“端”，又可说是人之“本”。充扩善端，即是回复与实现人性之本。“充端”说与“复本”说作为一相互关联的内在整体，共同构成孟子的人性本善论。

综上所论，孟子的“四端”说是其证成人性本善理论的关键环节。“端”的端始义，重在强调人性乃是以“可欲”之“善”为“端”进至于成圣成德的动态生命实现历程。“四端”之心作为人的存在方式，其内容不是指某种现成的质素，乃是指成就圣神之德的初始情态。由“情”以成性，通“情”而达理，构成孟子人性论的基本进路。由人“情”之动以成圣成德的动态人性结构因原初的“可欲”之“善”贯彻始终为其内在基础，故扩充善端的人性动态生成过程实与“反善复始”的人性奠基归本过程合而为一。这为孟子批判告子离“本”而言“生”的“生之谓性”论及落到心性论这一整体论域中来讲人性奠定了基础。区别于要素分析论与经验论的思维方式，孟子采用整体论的方式讲人性。心性一体的整体进路赋予孟子的人性观念具有涵摄“动”与“定”、统括先天与后天的真理性特质。在此基础上，立足于现实之端始义与立足于逻辑之端绪义以训“端”的两条致思进路不但不矛盾，而且相辅相成。“端”与“本”在现实上具有同步发生性。总之，孟子的“四端”说与本善论是内在关联的整体。“孟子道性善”实为人性本善，而非人性向善。后儒《三字经》“人之初，性本善”开篇六字诚可明孟子之义！

（责任编辑　于　是）

① “‘恻隐之心’至‘智之端也’者，孟子言人有恻隐之心，是仁之端本起于此也。有羞恶之心者，是义之端本起于此也。有辞让、是非之心者，是礼、智之端本起于此也。以其仁者不过有不忍恻隐也，此孟子所以言恻隐羞恶辞让是非四者，是为仁义礼智四者之端本也。”（参见［汉］赵岐：《孟子注疏》卷 3，《钦定四库全书》本。）

现代哲学 2 2021
双月刊/2021年第2期(总第175期)/三月号
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

马克思《德法年鉴》时期“无产阶级”概念的反思性研究 …… 邹广文　王吉平　1
重思马克思对蒲鲁东辩证法的批判 …… 徐多文　9
是矛盾还是张力?
——对马克思主义双重品格的一个可能的解读 …… 祝和军　17
卢卡奇的意识革命与乌托邦救世主主义 …… 司　强　24
形而上学与资本主义
——索恩-雷特尔经济认识论评析 …… 李永虎　30
汉娜·阿伦特思想的“决断主义批评”之反思 …… 肖　蓉　37
评布伦克特“回到马克思”的自由伦理学 …… 曲　轩　44

调动中央与地方两个积极性
——毛泽东《论十大关系》第五节的历史缘起与文本分析 …… 韩　奇　52
毛泽东研究中历史虚无主义的三重渗透及其批判 …… 罗建华　61
美国“心理历史学派”的毛泽东研究及其历史唯物主义评判 …… 金星宇　69

“惊异”和“热爱”的哲学地位
——张世英先生哲学观简析 …… 张祥龙　74
奥卡姆对决定论难题之解决
——其自由意志论之探源 …… 江　璐　82

“文明社会”与“商业社会”
——苏格兰启蒙思想中的双重现代社会想象 …… 苏光恩 90
论作为一门欲望发生学的列维纳斯哲学 …… 王光耀 99
从邻人到第三方政治
——论列维纳斯的“伦理－正义”的同构性与困境 …… 林华敏 106
情深而文明
——舍勒爱欲观与佛教爱欲观的比较 …… 李革新 113

精神内守，病安从来
——《黄帝内经》“神”道养生学论纲 …… 翟奎凤 卢金名 120
性朴欲趋恶论
——荀子人性论新说 …… 李友广 129
从韩非的防壅意识看“术”在法家思想中的地位 …… 薛小林 135
王阳明“临终遗言”献疑与辨证
——兼论《阳明先生年谱》嘉靖本与全书本的差异 …… 邓国元 王大印 142
正反循环与利害抉择
——《老子》是如何证成“无为”的？ …… 龙涌霖 148
“四端”之心与人性本善
——兼论以孟子为人性向善论者的理论误区 …… 云 龙 154

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1600＊22＊2020－2

MODERN PHILOSOPHY
No.2 2021 / General No.175 / March

CONTENTS

A Reflective Study on Marx's Concept of Protelariat during His Years at the *German-French Yearbook* ····· *Zou Guangwen Wang Jiping* 1
Rethink of Karl Marx's Criticism on Proudhon's Dialectics ····· *Xu Duowen* 9
Contradiction or Tension? : A Possible Interpretation of the Dual Character of Marxism ····· *Zhu Hejun* 17
Lukács' Revolution of Consciousness and Utopian Saviourism ····· *Si Qiang* 24
Metaphysics and Capitalism: A Review of Alfred Sohn-Rethel's Economic Epistemology ····· *Li Yonghu* 30
Reflection on "Decisionism Critique" of Hannah Arendt's Thought ····· *Xiao Rong* 37
An Evaluation of George Brenkert's Ethics of Freedom Characterized by "The Return to Marx Himself" ····· *Qu Xuan* 44

Arousing the Initiative of Both the Central and Local Governments: The Historical Origin and Textual Analysis of the 5th Section of Mao Zedong's "On Ten Major Relations" ····· *Han Qi* 52
The Triple Penetration and Criticism of Historical Nihilism in Mao Zedong Research ····· *Luo Jianhua* 61
Judgment of "Psychohistory School" in America's Mao Zedong Study from Historical Materialism ····· *Jin Xingyu* 69

The Philosophical Role of Wonder and Love: Analysis of Zhang Shiying's View of Philosophy ····· *Zhang Xianglong* 74
Ockham's Solution of the Determinism Problem in Context of His Sources ····· *Jiang Lu* 82
"Civilized Society" and "Commercial Society": A Dual Imagination of Modern Society in Scottish Enlightenment ····· *Su Guangen* 90
On Levinas's Philosophy as a Genesis of Desire ····· *Wang Guangyao* 99
From Neighbors to Third-Party Politics : On Isomorphism and Dilemma of Levinas' "Ethics-Justice" ····· *Lin Huamin* 106
Affection with Civilization : A Comparison of View of Eros between Scheler and Buddhism ····· *Li Gexin* 113

Keeping the Spirit Inward to Resist Diseases: An Outline of Health Preservation about "Shen" in "*Huang Di Nei Jing*" ····· *Zhai Kuifeng Lu Jinming* 120
The Theory of Simple Nature and Evil Desire: A New View of Xunzi's Theory of Human Nature ····· *Li Youguang* 129
Discuss the Shu's Function and Status in Legalist Theory from the HanFei's Awareness of "FangYong" ····· *Xue Xiaolin* 135
Doubt and Dialectic on Wang Yangming's "Dying Words": Concurrently Discuss the Differences between the Jiajing Edition and the Whole Book Edition of *Mr. Yangming Chronicle* ····· *Deng Guoyuan Wang Dayin* 142
A Vital Choice Based On Dualistic Circulation: How Did *Laozi* Argue For "Wuwei"? ····· *Long Yonglin* 148
The Feelings of "Four Seeds" and the Intrinsic Goodness of Human Nature: with Discussion on the Theoretical Misunderstanding of Mencius as an Exponent of Human Nature's Favoring Goodness ····· *Yun Long* 154