如何看待西方发达资本主义社会中的二律背反
——卢卡奇的分析及其启示

王晓升

【摘要】卢卡奇按照康德对于二律背反的分析说明，当人们用形式化的方法来把握资本主义社会的具体内容的时候，会出现思想上的二律背反。按照卢卡奇的这个思路，贝尔所说的资本主义文化矛盾实际上就是一种二律背反，他所说的那两个矛盾着的东西在资本主义社会中都能够得到辩护，是两种不同的资本主义精神的表现。而两种矛盾的东西都能够从不同角度为资本主义服务。这两种被对立起来的东西都采用一种形式化的方法来理解资本主义，而资本主义在本质上依赖于这种形式化的方法来运行。现代资产阶级借助这种形式化的方法来玩弄相互对立的东西，从而保持资本主义社会系统的运行。只有借助于非同一性的思维，才能揭示这种二律背反背后的奥秘。

【关键词】资本主义社会；二律背反；卢卡奇；文化矛盾
中图分类号：B089.1　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0001－10

作者简介：王晓升，江苏盐城人，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学哲学学院教授。
基金项目：国家社会科学基金项目“阿多诺现代性批判理论深度研究”（19BZX002）；中央高校基本科研业务费专项资金资助

20 世纪 30 年代以来，西方资本主义社会进入一个新阶段，由生产过剩导致的资本主义新危机使资本主义社会的矛盾显示出新的特点。在这样的新的社会背景下，它出现了一个非常奇特的现象：其内部不仅各种思想相互冲突，而且其中有些思想直接冲击资本主义文化。资本主义社会为什么会让反资本主义的文化存在呢？更奇怪的是，这种反资本主义东西还会给资本主义提供动力。人们在这里必然产生的疑问是，为什么反资本主义的思想竟然会为资本主义提供动力？而当相互对立的东西为资本主义提供动力的时候，资产阶级又会利用这种二律背反。这就给我们如何恰当地理解和处理资本主义社会所出现的二律背反造成障碍。于是，如何看待发达资本主义社会中的二律背反，成为我们在现代社会中面临的重要理论问题。

一、物化与资产阶级思想的二律背反

卢卡奇的《历史与阶级意识》一书有一个非常重要的部分，即“物化与无产阶级意识”。在这里，卢卡奇认为，资产阶级思想中出现了二律背反，它是在一定的思想背景下发生的，即当代资本主义物化意识占据了主导地位。他明确指出，“近代批判哲学是从意识的物化结构中产生出来的”①。这里的近代哲学主要是指康德的哲学，而康德思想中的二律背反典型地代表了资产阶级思想的二律背反。

那么，意识的物化结构与资产阶级思想的二律背反究竟有什么关系呢？现代资本主义社会出现一种物化的趋势。这种物化趋势在两个层面上出现：一个是在社会生活的层面，一个是在意识层面。在

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，1992 年，第 177 页。

生活层面，资本主义社会从经济、社会到法律的所有领域都出现一种物化的趋势，社会历史过程取得“第二自然”的特点。与社会生活现象相对应的是，这种物化结构深入到人的意识，人们把理解自然现象的方法看作是理解社会现象的唯一方法。于是，可计算性成为研究社会现象的根本方法。这就是一种物化的意识结构，它不仅在普通工人的思想中存在，而且变成资产阶级认识论的基本原则。卢卡奇指出，整个近代资产阶级哲学尽管变化多端，但它们都有这样一个基本观点：“因为认识的对象是由我们自己创造出来的，因此，它是能够被我们认识的；以及只要认识的对象是由我们自己创造出来的，那末它就是能够被我们认识的。数学和几何学的方法，即从一般对象性前提中设计、构造出对象的方法，及以后的数理方法，就这样成了哲学、把握世界作为总体的认识的指导方针和标准。”① 这就是说，社会现象是按照数理的方法设计和构造出来的，于是人们也能够用这种方法来认识这个社会。比如，市场中的交换现象就是按照数理上可以计算的方法构造起来的，人们也用这种方法来认识这种经济现象。

然而，当这种方法用来认识社会现象时，就会出现二律背反。按照卢卡奇的分析，这种二律背反包含两个问题：一是形式和内容之间的关系问题，或者用卢卡奇的话来说，涉及“‘我们’借以认识世界和能够认识世界的那些形式的内容问题”；二是关于“整体的问题和认识的最终实质问题”②。

第一个问题实际上就是关于知性形式能不能用来把握内容。这就是资产阶级社会所出现的那种物化意识、人们所习惯了的合理化方法能不能把握经验内容的问题。卢卡奇这样概括这个问题，即“经验的事实就其真实性而言，是否可看作是‘既定的’，或它们这一既定性是否会溶化为理性的形式，也就是是否可设想为是由‘我们’的知性所创造的”；而这一问题决定了二律背反的问题，即“体系是否可能的问题”③。这就是说，知性的形式能不能把内容全部吸收进来，康德在《判断力批判》中给出的答案是“不可能的”。显然，人的审美经验不可能都概括在知性的范畴之中。而经验事实也不可能完全是“既定的”，不可能完全是我们的知性所创造的。因此，它们也不可能完全被纳入到知性的范畴之中。

第二个问题是人们用这种合理化的方法能不能把握总体，建构一个无矛盾的理论总体。我们知道，在自然科学领域中，人们用数学方法研究的是局部现象。即使在传统社会人们也用理性原则来认识社会现象，但这限于局部的领域。而现代资本主义社会与之不同，物化现象扩展到整个社会领域。因此，近代资产阶级的思想出现一种新趋势，即“它发现了人在自然和社会中生活所面对的**全部**现象相互联系的原则”④。因此，近代资产阶级思想家不会满足于用数理的方法研究局部现象，而是用这种方法来研究全部现象。从这个角度说，资产阶级思想必然会陷入一种二律背反之中，这就是康德在《纯粹理性批判》所揭示的二律背反。按照康德的看法，人的理性有一种偏好，就是要用知性的范畴来构建一个囊括全体的系统，而这必然陷入二律背反。这种二律背反表现为：关于有限和无限、关于自由和必然等方面的正题和反题都可以同时得到证明。

我们知道，在康德那里，这两个方面的问题是联系在一起的。由于知性的范畴不能用来把握自在之物，所以当人们在理性偏好的推动下把握最终的东西的时候，便走向二律背反。卢卡奇把康德的这种思想用来分析资本主义社会中的认识现象。由于这个社会存在一种物化的意识结构，人们习惯于用一种合理化的方法来认识资本主义社会现象。这种合理化的方法虽然可以在一定范围内把握住社会中的量的方面，但不可能完全把握经验事实，所以建构一个把握总体的体系是不可能的。在这个总体的体系之外，一定包含了无法被范畴所把握的“非理性”的东西，或者说超出合理化方法所能够把握的东西。这样，合理化的方法在把握具体对象的时候必定会出现矛盾，走向二律背反。按照卢卡奇的看法，尽管资产阶级思想在认识论方面有很大差别，但用合理化的方法认识世界，这是他们的共同特点。从这个角度说，此类资产阶级思想都会陷入二律背反。卢卡奇在这里的理论贡献主要表现在，他从意识的物化结构，也就是从人们的那种认识方法出发，说明这种二律背反产生的原因。人们在这里

① ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 178 页。
② 同上，第 182 页。
③ 同上，第 184 页。
④ 同上，第 180 页。黑体是引者所加。

所采用的方法是用合理化的方法，这种合理化的方法注重的是认识的形式的方面，也就是抽象范畴、数量上的计算等。如果我们用阿多诺的思想来说明，那么人们拘泥于同一性的思想方法，这种同一性的思想方法不能被用来把握非同一的东西。当人们用同一性的形式化的方法来把握内容的时候，必然走向二律背反。

二、资本主义文化矛盾的假象

卢卡奇对于资本主义社会二律背反的分析恰恰可以被我们用来分析贝尔所说的资本主义的文化矛盾。按照贝尔的分析，发达资本主义社会出现了一种现代主义文化，它与韦伯所说的那种合理化的资本主义精神相互冲突。

与卢卡奇一样，贝尔也是吸收了韦伯的思想来分析资本主义社会的。资本主义经济形态是一种商品交换的形态。这种经济形态在文化上通过新教伦理而获得其正当性。按照这种文化，人在工作中要兢兢业业，按照职位的要求努力工作，这就要求人们在工作中按照合理化原则处理一切事务。在这种经济形态背后发挥核心作用的是一种理性主义文化。贝尔把这种理性主义的文化看作是资产阶级世界观。可是，伴随这种理性主义文化的还有一种现代主义文化。在贝尔看来，现代主义文化是“瓦解资产阶级世界观的专门工具”，它对一切秩序提出挑战，尤其是对资产阶级秩序的挑战[①]。这是两种完全不同的精神。它们最初都是从追求自由的资本主义精神中发展起来的，一种是追求经济自由的精神，一种是追求思想自由的精神，原本是结合在一起的。但在发达资本主义社会（即贝尔所说的后工业社会），这两种精神出现一种违背常理的情况：它们相互“提防对方、害怕对方、并企图摧毁对方”。或者说，资产阶级企业家在经济上积极进取，但在道德和文化上完全可能成为保守主义者。换言之，“资产阶级的经济冲动力被导入高度拘束性的品格构造，它的精力都用于生产商品，并形成一种惧怕本能、自发和浪荡倾向的工作态度”；可是现代主义文化完全不同，它“展开了对资产阶级价值的愤怒攻击”，试图冲破一切禁忌，不愿意接受约束和节制，甚至要“同魔鬼打交道”[②]。这在一定程度上表明，虽然企业家和艺术家最初有共同的冲动，但随着社会的发展，这两种冲力互相敌视对方[③]。如果企业家的冲动为资本主义的发展提供了物质基础，那么艺术家的冲动则对企业家的冲动提出质疑。它致力于摧毁资本主义经济活动的正当性的文化基础。

人们感到困惑的是，资产阶级为什么会允许一种摧毁自身文化基础的东西不断地发展和张扬？按照马克思在《德意志意识形态》的说法，资产阶级思想是由资本主义社会的经济基础所决定的。尽管如此，资产阶级思想也可能会和资本主义的经济基础发生冲突。但是，这种冲突是假象。马克思和恩格斯说，在资产阶级内部会发生分裂，“这种分裂甚至可以发展成为这两部分人之间的某种程度上的对立和敌视，但是一旦发生任何实际冲突，即当阶级本身受到威胁的时候，当占统治地位的思想好像不是统治阶级的思想而且好像拥有与这一阶级的权力不同的权力这种假象也趋于消失的时候，这种对立和敌视便会自行消失”[④]。

这就是说，贝尔所分析的那种冲突其实不过是假象。马克思和恩格斯指出，在两种情况下这种假象就会消失：一是阶级本身受到威胁的时候，这两者之间的对立假象就会消失；二是统治阶级的思想有了一种与这一阶级权力不同的权力。马克思和恩格斯所说的这个条件特别值得我们重视。思想也有一定的力量，如果这种力量与资产阶级力量不同，那么这两者之间就会发生冲突。如果资产阶级思想有一种抗拒资产阶级的力量，那么就会摧毁资本主义制度。马克思和恩格斯认为，资产阶级思想不会有这种力量，如果有这种力量，那么这不过是一种假象。如果我们把这个思想用来说明贝尔所说的资本主义文化矛盾，那么可以说，现代主义文化表面上有一种抗拒资本主义的力量，其实不过是一种假

① ［美］贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡、蒲隆、任晓晋译，北京：生活·读书·新知三联书店，1989 年，第 31 页。
② 同上，第 63、65 页。
③ 同上，第 62—63 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 99 页。

象，而贝尔恰恰把这种假象当作是真正的冲突[①]。他试图建构一种保守主义的文化来解决这种冲突。从事实看，现代主义文化从来就没有动摇过资本主义制度，它甚至还是资本主义制度的帮手。一种反资产阶级世界观的文化居然会是资本主义制度的帮手！这就是说，贝尔所说的资本主义文化矛盾其实也表现为康德意义上的二律背反：这两种相互对立的思想不仅是相互对立的，而且都可以被看作是合理的、可以被证明为正当的；而不是象贝尔所说的那样，其中必然有一个是错误的。资本主义不仅不会消灭这种反资本主义的文化，反而积极鼓励和支持这种反资本主义的文化存在。这种情况究竟如何发生的呢？

三、两种资本主义精神

在这里，我们可以借助鲍德里亚对发达资本主义社会经济基础所发生的变化的分析来说明这种现象。在发达资本主义社会，由于资本主义社会经济状况发生变化，现代主义文化不仅不会冲击资本主义，反而会有利于资本主义。

如果说韦伯所说的新教伦理是一种资本主义精神，那么现代主义文化代表了另外一种不同的资本主义精神[②]。这种资本主义精神在宗教改革之前就已经出现，而且是在文艺复兴时代出现的。它与新教伦理的那种理性、节俭的精神完全相反，所倡导的是一种“非理性”的挥霍浪费。文艺复兴时代的新资产阶级要求摆脱肉体所受到的束缚，他们追求一种幸福的生活。文艺复兴时代的思想家们高呼“我自己是凡人，我只要求凡人的幸福”，他们所理解幸福就是奢靡、挥霍的生活。在但丁时代就已经出现那种疯狂挥霍的暴发户，他们大手大脚花钱、放荡不羁行事。而巴洛克风格从艺术的角度反映了这些新兴资产阶级对奢华、炫耀的需求心理。按照鲍德里亚的说法：“巴洛克风格又与反宗教改革运动相联系，与耶稣会教士试图第一次按照现代权力观念建立政治和精神世界的霸权这一事业相联系。”[③] 而耶稣会教士的这种精神恰恰是反宗教改革运动、反新教伦理的。本来新兴资产阶级应该起来反抗这种耶稣教会教士的精神。但是，他们不仅不反对这种精神，反而把它当作自己精神生活的一部分。其实，贝尔所分析的现代主义文化与文艺复兴时代的这种资本主义精神是一致的，它们都敌视新教伦理。现代主义文化追求不受限制的“自我实现和自我满足”[④]，这与文艺复兴时代的资本主义精神如出一辙。可以说，现代主义文化是文艺复兴时代的资本主义文化的第二次复兴。

问题是，为什么这样一种复古的、反宗教改革的精神不是封建主义的精神，而要被说成是资本主义精神呢？这种精神与资产阶级追求平等、遵循理性的核算原则完全背道而驰。

表面看，这确实与资本主义市场经济所遵循的基本原则完全不符合。在市场经济中，使用价值是交换价值的基础，而交换价值由凝聚在商品中的抽象劳动所决定。可是，如果一个人购买的东西不是根据其使用价值，而是根据其形式的奢华程度，那么这种购买行动显然是不经济的。从效益核算的角度看，这显然也是“不合理”的。可是，为什么这种既不经济又不合理的行为方式被看作是具有资本主义特点的行动方式呢？

新兴资产阶级追求奢华的生活方式背后有一种精神的驱动力，这就是模仿。这些人希望通过形式上的模仿与贵族一争高下。而形式上模仿的核心就是要把不相同的东西等同起来。这就是说，资产阶级从一开始所追求的就是一种形式上的一致性。而形式上的一致性恰恰是市场交换的核心。市场经济追求公平交换，这种所谓的公平交换就是形式的等同。例如，10 斤米和 1 个冬瓜的使用价值完全不同，它们是无法被等同起来的；而这两种东西之所以被等同起来，是因为人们在这里采取一种形式化的抽象方法（合理化的计算方法）。通过这种形式化的方法，不同的东西被等同起来。如果说市场交换关注的是数量上的相等，那么新兴资产阶级的模仿则撇开数量，纯粹从形式的角度来追求等同。换

① 参见王晓升：《两种现代性冲突之本质——对资本主义文化矛盾的另类思考》，《南国学术》2017 年第 3 期。

② 参见王晓升：《另一种资本主义精神》，《学术月刊》2015 年第 12 期。

③ ［法］波德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，南京：译林出版社，2012 年，第 65 页。

④ ［美］贝尔：《资本主义文化矛盾》，第 59 页。

言之，它既撇开了质，也撇开了量，只追求纯粹形式的等同。可以说，这是比资产阶级的等价交换原则更为抽象的等同、纯粹形式的等同。如果说在文艺复兴时期，这种情况只是发生在新兴的资产阶级、只是出现在少数人那里，那么在发达资本主义社会，由于生产过剩的情况的出现，这种情况成为一种普遍的社会现象。

现代资本主义社会恰恰是借助这种形式上的等同来维系的。这就是卢卡奇所说的，认识资本主义社会的那种形式的内容的问题。如果说新教伦理的合理化原则所强调的是等价交换的原则，而文艺复兴时代的资本主义精神所遵循的是抽象的形式平等的原则，如果说这种抽象的形式平等在早期资本主义社会还是有意义的，那么在现代社会，这种形式平等变得极端恶劣。可是，恰恰是这种形式上的平等才能为资本主义的平等观点提供合法性。在资本主义的现实社会中，人都是不平等的。这种不平等之所以是正当的，是因为它是形式的平等。而资产阶级所追求的恰恰是形式的平等。在现代社会，不平等可以说在社会生活的一切领域普遍出现。如果封建时代的贵族在现代社会复活了，那么他也必定会对现代社会中的如此广泛的不平等感到诧异。从吃的大米、方便用的厕所到殡仪馆的悼念大厅都有等级。资本主义不仅不消除等级，而且不断地扩大等级。只有借助这些等级的差别，资本主义制度才能维系。显然，在一个发达工业化社会中，人的基本生存需要很容易能够满足。这个社会完全有条件消除饥饿、消除居无定所、有病无钱治的困局，但这个社会一定要保持这样的人在一定的范围内存在。在一个衣食无忧的发达工业社会，如果没有等级上的差别，谁还会努力工作呢？因此，制造差别、扩大等级是维持在资本主义系统运行的必要手段。可是如果只有等级而没有消除等级的可能性，人们也不会努力工作。于是，这又需要由消除等级的可能性来维持这个系统。所以，资本主义社会系统就是要通过平等和不平等的游戏来保持这个社会的运行。人们追求时尚的行为就是在玩弄这种平等和不平等的精神游戏，时尚的出现就是要凸显社会的等级。但这种等级又不是固定的，而是可以被化解的。一旦时尚普及开来，这种时尚就走向死亡，而新的时尚又会出现。追求时尚的穷人总是会在时尚的消费中感到自己在一定程度上过上了富人的日子。

时尚的消费其实就是文艺复兴时代那种奢侈和炫耀消费的现代形态，或者说，它是文艺复兴时代的炫耀性消费的变种。这种炫耀性消费不仅不会摧毁资本主义，而且是资本主义的要素。在文艺复兴时代，如果贵族不奢靡，穷人就没有饭吃。在有限的范围内，这种说法不是毫无道理的。在现代社会，在商品过剩的社会，奢侈的、大规模的消费不仅不会摧毁资本主义，反而成为资本主义维系自身的必要手段。从这个角度看，在资本主义制度中，理性与非理性、奢侈与简朴、时尚与复古、平等和不平等虽然相互冲突，但又相互依赖，它们都是资本主义赖以存在的基础。至于究竟是选择奢侈还是简朴、时尚还是复古、理性还是非理性，这都是由资本主义发展的实际需要来进行的。这种对立不仅不会摧毁资本主义，而且会强化资本主义的力量。这种力量表现在资本主义可以把一切摧毁资本主义的力量内化为资本主义的内部要素。本来，奢侈和炫耀是和韦伯所说的资本主义精神完全对立的，但它被转化为资本主义精神，成为推动资本主义的要素。追求时尚已经成为现代人的普遍生活方式。

可以说，贝尔所说的资本主义文化矛盾从表面上看确实是相互矛盾、相互冲突的，但这种矛盾正是资本主义社会意识形态的一部分，资本主义需要这种矛盾。从马克思和恩格斯在《德意志意识形态》的批判中至少可以看出，虽然经济领域的资产阶级和思想领域的资产阶级表面上可能是相互冲突的，一旦危及资本主义经济制度本身，这种冲突就会消失。资产阶级的思想不会产生一种摧毁资本主义的文化权力。资产阶级思想、反资本主义的思想背后都有抽象的同一性逻辑在发挥作用。反资本主义的力量通过形式化而被消解。所谓形式化就是表面上相似，也就是抽象的同一性。资产阶级就是用形式化的方法消解思想的力量。形式化的方法是消解权威、化解对抗力量的有效方法。比如，一个国家中两个对立的政党可以借助一个共同被形式化、简单化地概括起来的外部“敌人”而一致起来。又如，生存哲学也是一种批判资本主义的哲学，但生存哲学所说的生存不是活生生的人的生存，而是抽象的生存。他们高谈阔论地强调生存，强调人的生存的无限可能性。可是这种无限可能性是纯粹自我在思想领域中的可能性，它对资本主义的批判反而变成了顺从①。

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1998, S. 74.

正如卢卡奇所指出的，资产阶级思想中的二律背反是由于理性的形式无法把握具体的内容而发生的。资产阶级思想都是从理性的形式角度来理解资本主义的，即使有人批判资本主义，但其思想的背后所遵循的仍然是理性的原则。甚至像海德格尔那样的人，虽然他要避免这种理性原则，但还是不知不觉地陷入理性主义的思路中，他对于现代资本主义的批判也成为形式化的批判。

四、“分裂”的总体

卢卡奇认为，资本主义经济领域出现了“物化”现象，而且这种物化现象已拓展到社会和政治领域。但无论这种合理化的管理模式如何扩展，两种完全对立的东西都能够在同一个资本主义体系中存在。现代资本主义制度不能构成一个总体，这个总体一定是矛盾的。前面已分析，两种相互冲突的思想都是在资本主义社会体系中产生的，都成为资本主义的必要组成部分。资本主义思想中的二律背反是必然的，但这种必然的二律背反却不像贝尔所认为的那种文化矛盾，而是一种两种观念相互对立、但同时又都是正当的二律背反。它们都可以从资本主义体系中找到正当性的根据。

为什么两种相互对立的思想居然都能维护资本主义，在资本主义社会都是合理的，都能以康德所说的那种二律背反的形式出现？这里还是用卢卡奇讨论的形式和内容之间的矛盾来加以说明。我们先回到合理性的原则，也就是阿多诺所说的同一性原则。同一性原则是资本主义的交换制度的核心。任何一种思想只要不挑战这样一种制度，不挑战同一性的原则，那么无论其中的理论如何相互对立，它们都可以被用来为资本主义制度服务。而两种完全对立的思想恰恰是同一性原则的产物。当我们按照同一性原则来认识社会的某个方面时，社会中一定有一些东西是无法被纳入这个方面之中的，而无法被纳入这个方面之中的东西就成为与这个东西相对立的东西。这就是说，当我们按照同一性逻辑来处理资本主义社会现实状况的时候，我们一定会得出两个相互矛盾的东西。同一性原则就成为社会现象的分类标准，一切现象都按照相互对立的方面加以归纳和分类。其实，这就是马克思主义哲学原理中经常说的矛盾的同一性和斗争性的关系，即没有同一性就没有斗争性，同一性是斗争性产生的基础。

当我们从同一性逻辑出发来分析资本主义社会的现象时，完全可以得到许多完全对立的命题。当我们用自由来概括资本主义现象的时候，我们可以说资本主义社会是自由的；而当我们从无法纳入自由之中的东西出发的时候，我们就会说资本主义社会是不自由的。其实，这种对立是虚假的。从个人的角度看，个人好像是自由交换的主体，于是这个社会好像是自由的。可是从社会的角度看，所有的人都必须按照交换规律来交易，从这个角度说，这个社会又是不自由的。在这个以同一性逻辑占据主导地位的社会中，人们很容易得到资本主义社会是自由的或者资本主义社会是不自由的命题。同样的道理，人们常说资本主义社会中个人和社会是对立的，其实这也是虚假的。为什么说这个社会中的个人和社会的对立是虚假的呢？因为这个社会中的个人就是这个社会的一个缩影。这个社会把同一性原则、市场交换的原则灌输给每一个人，使每一个人成为这个社会中的一个孤立的原子。这个社会中的这些孤立的原子其实都是一样的[①]。用莱布尼兹的话来说，这个社会中的个人是先定和谐的。其实，这个社会中的个人是自由的，而这些个人的自由恰恰是社会确立起来的。从这个方面看，社会也不是一个体系化的实体，而是由许多个人组成的。而这个社会又不是以肯定的形式出现的。如果这个社会以肯定的形式出现，那么我们就可以十分清楚地描述这个社会是什么。可是，我们无法用概念来规定这个社会是什么。阿多诺说：“人们会发现自己处在社会的特定情形中，就像某个找工作‘撞墙’的人，产生了这样一种感觉，所有门在他面前自动关上了；或者像某个不得不借钱的人，由于无法出示抵押物来担保他在特定时间内还钱，铁定而自动地遭遇十次或十二次‘No’，并被告知，他只是普遍法规的其中一例，等等，所有这些，我会说，是这种社会现象的直接标志。”[②] 这就是说，这个社会是以否定的形式出现的。当我们到处碰壁的时候，我们就知道这个社会好像以某种实体的方式存在

① 更奇特的是，这些人越是一样，就越是要努力把他们相互区分开来。这就像现代人很怕“撞衫”一样。虽然这些人穿得都不一样，但是赶时髦的心理都一样。

② Theodor W. Adorno, *Introduction to Sociology* , California, Standford: Stanford University Press, 2000, p. 36.

着。它虽然看不见摸不着，但随时都在阻碍我们的自由行动。当我们从同一性逻辑出发来理解这个社会的时候，就会走向两个极端：一是既然社会是以否定形式出现的，我们不能肯定地说这个社会是存在的，那么在这里肯定是个人优先的，个人主义的原则是社会的核心原则；二是虽然社会看不见摸不着，但当我们在自由行动中碰壁的时候，社会就会呈现出来。于是，我们又认为社会是优先的。其实，无论是个人优先还是社会优先，其背后都是同一性逻辑在发挥作用。当代西方的自由主义和共和主义就是在玩弄这里的对立而出现的。

正如卢卡奇所说的，资本主义社会中合理化的思维方式已经贯彻到社会生活的一切领域。或者说，同一化的思维方式已经渗透到社会生活的一切领域。当我们用同一化的思维方式来认识和理解社会现象的时候，我们必然会得出两个完全相反的结论，而且这两个结论都可以得到证明。从这个角度说，资产阶级思想中的二律背反有其客观的社会基础。而这两个相互矛盾的方面都是在同一性逻辑的基础上出现的，都是维护同一性逻辑的。因此，它们都会从不同的角度来有利于资本主义制度。这样，我们就可以在理论上证明，资产阶级思想中的二律背反不可能从根本上推翻资本主义，而恰恰都是资本主义的产物，是可以被用来维护资本主义的。

这里还有更深层次的原因。从卢卡奇关于资产阶级二律背反的分析就可以看出，合理化的思维即同一性思维有一个特点，它关注的是抽象的、一般的形式，而从一定的角度忽视了内容。这就是说，从同一性原则出发，无论哪种思想都具有形式化的特点。由于形式化无法有效地概括内容，于是在讨论总体的时候，人们会得到理论上的二律背反的东西。这种二律背反是必然的，但又都是形式化的。于是，批判资本主义的理论由于其形式化的特点，失去了实质上批判资本主义的内涵。即使一种理论确实是认认真真地批判资本主义，但由于其形式化的特点，其批判资本主义的效能也大大地削弱了。即使有少数游离于这种同一性逻辑之外的思想，它们也会被同一性逻辑所抽象化和形式化，其思想中对资本主义的破坏力也会被消解。

五、形式化的对立和资本主义的意识形态策略

“聪明的”资产阶级发现，它不仅需要维护资产阶级的思想，而且需要反对资产阶级的思想。有了这种反对资产阶级的思想，资产阶级不仅能够借助其反对的力量来证明自己的正当性，而且能够吸收它的能量来为资本主义制度服务。它的做法就是把一切反资本主义的东西形式化。一旦批判资本主义的理论被形式化，这种理论不仅不会颠覆资本主义，甚至会从意识形态上保护资本主义。这就是资本主义从反资本主义的思想中确立了其正当性。正如黑格尔在讨论辩证法的时候所说的，主体分裂出一个客体，后来又认识到这个客体就是主体自身的产物，并使客体回复到自己。主体就是在克服这种客体中强化了自身的力量。资本主义的社会体系也是如此，它从自身中产生出一个反对自己的对象，而这个对象恰恰是按照其自身的原则生产出来的，它又通过把这个反对者吸收到自身来强化自己的力量[①]。

现代资产阶级发现了资本主义社会的同一性逻辑所具有的那种形式化特点，发现了相互对立的东西背后所遵循的都是同一性逻辑。于是，资产阶级利用资本主义社会所特有的这种奥秘来制造对立，并通过这种对立来维持自身。这里，我们从现代资本主义国家的两党政治来说明资产阶级如何玩弄这种二律背反，从而为资本主义体系服务。

在发达资本主义社会，他们的政治体系大多是两个对立的政党。这两个政党果真是完全对立的吗？我们知道，美国的选民的收入状况基本上呈正态分布，即这个国家极端的穷人和极端的富人都是少数，多数人属于中产阶级。因此，不同政党所争取的都是中间选民。既然他们所争取的都是中间选民，那么它们在政策上不可能有太大区别。但为了选举的需要，两个政党必须致力于把它们之间相互

① 在这里，人们会说，在资本主义社会中也产生了反对同一性逻辑的思想，比如马克思在《资本论》中发现资本主义的交换规律虚假的平等交换。这就是要从根基上颠覆资本主义。但是，正如鲍德里亚在《象征交换与死亡》中所指出的那样，在早期资本主义时代，生产的逻辑在资本主义社会发挥重要作用，那个时候，马克思对资本主义的批判是有实际意义的。随着资本主义的发展，再生产逻辑在当代资本主义社会发挥重要作用。而当马克思的思想被一些西方学者用来批判当代资本主义的时候，一种形式主义的特点就显示出来。

区分开来。为了表现它们之间的差别，它们必须夸大这种差别。于是从表面看，它们之间的差别很大，甚至完全对立。其实，这都是为了选举的策略故意操弄出来的。一些西方政治家和思想家早就看到这一点。比如，英国工党的领袖、前首相梅杰（John Major）提出了现代社会是无阶级社会的观念，托尼·布莱尔（Tony Blair）则要建立一个无阶级斗争的政治共同体①。而在一些后现代主义的思想家看来，传统社会中那种界线明确的朋友和敌人已经不存在了，传统社会中的政治概念也失去了意义②。资本主义社会的政治系统恰恰就是在这个相互对立的政党斗争中维系下去。如果没有这两个相互斗争的政党，“民主”就不存在了。至于这种形式上的斗争究竟是不是真正民主的，是不是要通过这种民主制度来找到国家发展的正确发展方向，这已经是不重要的。重要的是，这个政治系统维系下去了。甚至可以说，没有这种“二律背反”，资本主义系统就无法维系。当然，这不是说这个国家的内部不存在其他不同形式的社会矛盾，比如种族冲突、价值观冲突等；而是说在这个国家中，人们大多是在同一性逻辑的思维传统中培养起来的。他们往往会按照同一性思维来思考问题，很容易陷入这种二元对立的思维框架之中。特别值得重视的是，在现代大众传媒的影响下，这个两党对立的政治框架又被极端地放大。于是，他们都会在不同程度上受到政治操弄的影响而被纳入到两党斗争的框架之中。

从卢卡奇对资产阶级二律背反的分析可知，资产阶级习惯于用一种合理化的概念、用同一性的逻辑来概括社会现象。这种概括无法真正地把握内容，或者用卢卡奇自己的说法，经验的事实无法融合到合理性的形式之中。在这样的情况下，人们得到的观念就不可能真正地把握内容，就一定不是正确的。正如康德所说，人们所获得的知识只是现象上的知识，不能把握自在之物本身。我们既可以说这种知识是正确的，也可以说这种知识是错误的。康德对二律背反的说明，被卢卡奇用来说明当代资本主义社会的意识形态。当代资产阶级的思想也陷入二律背反。这两种对立的思想既可以说是正确的，也可以说是错误的。这里，真实与错误已经无法分清。当代资本主义社会的现实正在构建这样一个超越真实和虚假的“超级真实的”社会，一个无法区分真假的社会③。

在这种背景下，政治家们用形式化的原则消解真理，他们所关心的不是社会的真实，不再追求真理，而是走向一种实用主义的真理观。他们按照有用性原则来处理社会问题，看待社会现象。两种东西是不是真正相互冲突并不重要，只要能够从形式上把它对立起来，只要这种对立对自己是有用的，那么这种对立就是真实的。这就是当代资本主义所玩弄的二律背反的游戏，这种游戏是资本主义维系自身的系统所需。对现代资产阶级的政治家们来说，谁会玩弄这种游戏，谁就更容易成为胜利者。在这样的背景下，与这些人讨论真假是无效的，因为在他们那里真假本来就是不重要的。在实用主义的社会背景中，这样的做法更是被极端地放大。

现代资产阶级采用一种实用主义的态度来处理社会现实，它不关心真假，只是策略性地利用二律背反；它总是把自己的观点标榜为正确的，而把对方的观点说成是错误的。如果他的思想没有一点点正确的东西，至少是形式上正确的东西，那么他也无法说服人，无法发挥作用。这里，用形式上“正确”而实际上“虚假”的东西来蒙蔽人，成为资产阶级最惯常的意识形态策略，即用真假无法区分的状况来冒充真实。这种意识形态策略之所以能够蒙蔽人，是因为这个社会的人们都习惯了同一性的思维方式。对他们来说，这种形式上“正确”而实际上“虚假”的东西要么是完全错误的、要么是完全正确的。因此，只要人们陷入同一性思维中，就必定认为被操弄起来的对立现象必然可以区分出真假。只要按照同一性思维，真假之间的对立就是必然的。在自然科学领域、局部的社会领域中，我们当然应该按照同一性逻辑来认识事物，这里真假之间的对立是必然的。可是，当我们把握资本主义社会的总体现象和被操弄的社会现象的时候，情况就完全不同了。这个社会的核心原则是把不同一的东西同一起来，把不能被等量交换的东西进行等量交换。这个原则从一开始就把“真”和“假”混同在一起。我们既不能说这种交换完全是正确的，也不能说这种交换完全是错误的，而是需要从辩

① ［英］贝维斯：《犬儒主义与后现代性》，胡继华译，上海：上海人民出版社，2008 年，第 102 页。

② 同上，第 204 页。

③ 参见王晓升：《真实与虚假的辩证法 ——马克思的拜物教批判理论之启示》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版 2017 年第 4 期。

证法的角度来看待这里的真假。由于“物化意识”、同一性思维在这个社会中占据了主导地位，人们就按照这样的思维来理解这个社会。按照这样的思维模式，这样的交换要么是正确的、要么是错误的。于是，这个社会中的大多数人认为，这种市场交换是正确的（正当的）。资本主义社会通过人们的同一性思维确证了按照同一性原则建立起来的社会的正确性（正当性）。从这个角度说，这个社会陷入疯狂的自恋，它总是沉迷于自我确证。也有人按照同一性思维，认为这种市场交换完全是错误的（不正当的）。这种看法又为野蛮提供了可能，如果不通过自愿的交换来获得一个人自己所需要的东西，那么就为人们用暴力（特权）的方式掠夺他人财产留下了空间。

六、从非同一的视角透视二律背反

既然资本主义社会的对立超越了真假，资产阶级思想的二律背反超越了真假，那么我们既不能把它们当作真的，也不能把它们当作假的。简单地区分真假是同一性思维的做法，也是资产阶级意识形态策略所需要的。因此，要解构这种意识形态策略，需要超越同一性逻辑，从非同一性的角度、从辩证法的角度深入剖析其中的奥秘。按照同一性逻辑来论证这里所提出的思想的真假是毫无作用的，也是不可能取得成功的。从非同一性的视角出发，解构这种二律背反的框架，是对付这种二律背反的唯一出路。

从辩证法的角度看或者非同一性的逻辑看，在资本主义社会等价交换的背后存在着不等价的交换。资本主义确立起来的“真理”背后都存在着“虚假”。这就要求我们不能按照同一性逻辑来简单地理解资本主义社会，要深入挖掘同一性逻辑背后的非同一性的东西。比如，资本主义社会的选举制度，我们不能简单地按照同一性逻辑用“民主”和“不民主”来概括，而是要深入考察这个现象的内部来剖析其中的非同一性，即这个社会的“民主”选举的内部就包含了不民主。具体地说，资本主义社会的选举的目的是什么？这就是要合法地授权某个人使用暴力和非暴力手段来控制其他人。从这个角度看，选举民主之中就包含了不民主。这就是说，这个民主本身是内在矛盾的。这里，民主和不民主是混合在一起的。如果我们简单地说资本主义社会的选举不民主，那么我们恰恰陷入了资产阶级的意识形态圈套。按照这样的意识形态圈套，在这个世界上政治制度只有两种情况——民主和不民主，而选举是民主、不选举就是不民主。要跳出这个圈套，就要避免这种同一性思维的方法。如果我们简单地按照同一性原则来概括这里的现象，恰恰就陷入资产阶级所需要的那种同一性思维。就西方社会的选举制度来说，我们必须承认它是民主的，但这种民主制度之中内在地包含了不民主。

从非同一性的角度来分析资本主义社会的现象，恰恰就是要分析被概括在资本主义社会的同一性框架之中的那种非同一性的东西。马克思通过揭示平等交换背后的不平等来批判资本主义社会。今天，我们批判资本主义社会同样要深入发掘同一性“假象”（“真实”）内部的非同一性。可以说，凡是被资产阶级纳入同一性框架的东西都是非同一的。比如，资产阶级总是标榜资本主义社会是自由社会。在资本主义社会，自由是给定的、现成的。可是，给定的“自由”恰恰就是不自由，因为给定的自由就是被确立起来的自由，被确立起来的自由就是被规定了的自由，而自由被规定了，这就是不自由。资产阶级曾经这样规定无产阶级的自由，而这种自由的结果就是接受控制。从非同一性的角度看，自由恰恰就是要看到自由中的不自由，并否定这种不自由。从更广泛的意义说，没有不自由，谈论自由就毫无意义。只有看到自由中的不自由，批判资本主义才是可能的。当我们按照非同一性逻辑来看待资本主义的时候，实际上就对资本主义社会进行一种内在批判。这种内在批判的实质就是按照资本主义自身的逻辑来揭示资本主义的内在矛盾，说明资本主义自身的不可能性。这就是在承认它的民主、自由的情况下，按照它自己的民主、自由概念来说明它的民主和自由内部的不民主和不自由。二律背反恰恰是一种外在的对立。从非同一性（辩证法）的角度看，外在对立的双方其实都包含了内在矛盾。或者说，用来进行概括的抽象概念都不能准确地概括所涉及的现象。如果仔细分析这些抽象的概念，那么必然可以看到这些抽象的概念都是内在矛盾的。从这种抽象对立的角度分析资本主义，是对资本主义社会的一种外在批判。它用抽象的同一性原则对社会现象进行归类，把一种社会现象简单地区分为两类，从而形成一种形式的对立。用黑格尔的话来说，这是一种知性的思维方式。

超越这种知性思维方式的就是辩证法。马克思曾经把他的辩证法思想概括为“把握特殊对象的特殊逻辑”[①]。这告诉我们在认识资本主义社会现象的时候，不能陷入同一性的思维框架之中，而要针对每个特殊对象，分析特殊对象之中的内在矛盾。马克思的《资本论》就是这个方面的典范。当我们深入分析特殊对象，而不是简单按照概念框架来分析对象的时候，我们就能够切实把握这个社会的具体内容，把握这个社会中那些无法被纳入概念框架的具体内容。这就能够解决卢卡奇所说的形式的框架无法准确把握内容的问题。只有真正地把握了具体内容，我们才能真正把握资本主义的现实。而停留在抽象概念的框架中，从宏观上概括资本主义是根本无法真正地把握资本主义的。从理论上说，只有这种方法才对资本主义社会具有颠覆性的作用。而同一性思维正是资本主义所需要的，只要按照同一性逻辑，资本主义社会中的二律背反就是必然的。只要我们被局限在这种二律背反之中，那么资本主义社会的内在矛盾，特别是资本主义社会的基本矛盾就不能被真正揭示出来。

马克思在《资本论》中从使用价值和交换价值的矛盾出发，分析资本主义社会的基本矛盾：交换价值所遵循的是同一性逻辑；而使用价值对于每个人来说都是特殊的，是无法从量上加以比较的，它遵循的是非同一性的逻辑。本来，生产的目的是满足人的需要，它所遵循的是非同一性的逻辑，而交换只是为了满足人的需要而采取的一种手段。然而，资本主义社会把这两者颠倒过来，交换成为市场的目的，而消费反而成为实现交换价值的手段。而生产资料的私有制是实现这种颠倒的关键。正是生产资料的私有制使市场交换成为资本主义社会经济运行的基本模式，并使其中蕴含的同一性逻辑被拓展到社会的不同领域。换言之，生产资料的私有制是市场交换的基础，也是同一性思维占据主导地位的社会经济基础。从这个角度来说，生产资料的私有制和以满足人的需要为目的的社会大生产之间的矛盾，是资本主义社会的基本矛盾。资本主义社会出现的各种二律背反形式，都是在生产资料私有制这个根基上演化出来的。生产资料私有制使交换价值和使用价值的地位发生颠倒，也使同一性逻辑和非同一性逻辑在这个社会中的地位发生颠倒。当同一性逻辑抑制和排斥非同一性逻辑的时候，同一性逻辑反过来又会强化生产资料私有制的地位，从而强化资产阶级的统治地位。资本主义社会中的各种形式的二律背反就是在同一性逻辑的基础上发生的。资产阶级操弄这些不同形式的二律背反、操弄这些形式化的对立，从根本上说维护了同一性逻辑的正当性，从而强化了私有制的正当性。从另一个角度说，操弄这些二律背反形式，不仅能够把人们的思想束缚在同一性逻辑的框架之中，而且能够转移矛盾、转移社会关注的焦点。资产阶级乐于制造各种矛盾、危机、对立，它们不过是资产阶级用来维护资产阶级利益的有效方法。资产阶级不会害怕这些二律背反，不会害怕这些所谓的冲突和矛盾，他们害怕的是其背后的同一性逻辑被揭示出来，害怕的是私有制和社会大生产之间的矛盾被揭示出来。

这里，我们就可以理解资本主义社会为什么那么需要同一性思维。因为同一性原则是资本主义市场经济的基本原则，资产阶级就是靠这个原则来维持对工人阶级的剥削，也靠这个原则使这种剥削获得正当性。资产阶级最初就是靠这个原则来确立资本主义制度的，就是用这个原则来确立资产阶级的统治地位的。从这个角度来说，维护同一性思维就是从思想方法上来维护资产阶级利益。而按照这样的方法确立起来的二律背反恰恰就符合资产阶级的利益。这也是资本主义社会中那些反资本主义的东西有利于资本主义制度、有利于资产阶级利益的奥秘。而这种奥秘恰恰是贝尔等资产阶级思想家所无法理解的，也是陷入同一性思维框架的人们所无法理解的，他们无法看到同一性思维背后所隐藏着的资产阶级利益。

总之，资本主义社会的二律背反是在同一性逻辑的基础上出现的，操弄这种二律背反既是维护同一性逻辑的主导地位的有效方法，也是转移社会矛盾的一种意识形态策略。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1956 年，第 359 页。

技术社会的控制机制及其解放潜能
——马尔库塞前期社会批判理论研究

杜松石

【摘要】国内外学界对马尔库塞的研究已经形成丰富的研究成果，但迄今为止的研究主要集中于其后期关于“单向度的人”和“大拒绝战略”等思想。基于这些研究，人们认为马尔库塞社会批判理论主要定位于意识层面或文化层面的激进批判。但是，从近年来发现和陆续出版的马尔库塞生前未发表的或没有完整发表的大量文献看，他早期对社会批判理论的研究和建构更多地是在社会机制层面，特别集中于技术社会的研究。马尔库塞认为，作为一种生产方式，一种组织和维持（改变）社会关系的方式，现代技术全面形塑发达工业社会，形成技术控制和政治控制相结合的新的社会操控体系，从而把所有的个人和群体都整合到技术体系之中，形成发达工业社会对社会变迁的遏制。但是，他坚持认为现代技术也包含着解放的潜能，并从自动化技术对必要劳动时间的减少、新科学和新技术对个人的自由和全面发展的推动、摆脱消费社会的普遍物化等方面阐述了自己的社会变革方案。深入研究马尔库塞早期社会批判理论，对于我们更全面地理解20世纪社会批判理论、更好地建构合理的社会历史理论，具有十分重要的意义。

【关键词】马尔库塞；现代技术；发达工业社会；解放潜能；社会批判理论
中图分类号：B712.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0011－09

作者简介：杜松石，哲学博士，（北京 100084）北京体育大学马克思主义学院讲师。
基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金资助课题”（2021QN026）

马尔库塞是20世纪最具影响力的哲学家和社会批判理论家之一。其重要性不仅体现在对发达工业社会的深刻理论批判，而且表现在对20世纪下半叶各种反抗资本主义现存体制的激进社会运动的直接影响。从20世纪下半叶起，国内外学界关于马尔库塞的研究成果不断涌现，成为一个持续的学术热点。马尔库塞的思想发展大体上以20世纪60年代中后期西方新左派的激进反抗运动的兴起为节点，分为前后两个时期。目前国内外学界对马尔库塞的研究兴趣主要集中在他的后期思想，如《单向度的人》《反革命与造反》《审美之维》等著作。研究者们比较多地阐述马尔库塞的技术理性批判、审美维度的感性解放、对发达资本主义社会的“大拒绝”战略等文化批判思想。这些理论无疑是马尔库塞产生广泛理论影响和社会影响的思想。但是，对马尔库塞这些理论的阐述大多把他的理论几乎完全限定于意识层面或文化层面的激进批判。因此，很多研究者认为，马尔库塞的文化批判理论和霍克海默与阿多诺等其他法兰克福学派基于审美维度的文化批判思想一样，都缺乏对当代社会的现实基础和运行机制的分析，具有乌托邦的性质。

然而，从近年来理论界陆续整理和出版的马尔库塞生前未发表的或没有完整发表的大量文献，即六卷本《马尔库塞文集》[①] 来看，目前国内外学界对马尔库塞思想的研究和阐发具有很大的片面性和

① 受马尔库塞之子彼得·马尔库塞的委托，当代美国著名理论家道格拉斯·凯尔纳主持整理和出版马尔库塞档案中大量尚未发表和鲜为人知的文献，从1998年到2014年出版了六卷本《马尔库塞文集》（*Collected Papers of Herbert Marcuse*）。目前，《马尔库塞文集》中文版已经由人民出版社于2019年出版，第1－6卷的书名分别为《技术、战争与法西斯主义》《走向社会批判理论》《新左派与20世纪60年代》《艺术与解放》《哲学、精神分析与解放》《马克思主义、革命与乌托邦》。

局限性。道格拉斯·凯尔纳认为，这些新档案的发现和陆续整理出版，具有十分重要的学术价值，使我们发现了一个“未知的马尔库塞”①。通过这些新文献发现，马尔库塞在早期理论研究中，特别是在 20 世纪 40 年代初到 60 年代初的研究中，花费大量精力进行社会批判理论的建构。值得注意的是，虽然那时马尔库塞已经开始从马克思的异化理论和弗洛伊德的文明理论出发，揭示发达资本主义文明对个体的压抑，但是，他更多地是运用哲学和社会学相结合的方式，深入研究作为一种生产方式和组织方式的现代技术对当代社会的全面影响，揭示现代技术和理性所形成的现代社会控制体系，并尝试挖掘现代技术本身的解放潜能，以消除现代人的异化和被压抑状态。还需要指出的是，马尔库塞在后期的理论研究中并没有改变和放弃前期在技术体系和社会运行层面上所发展的批判思想，只是把这些基本观点融入以文化反抗和意识革命为主要内涵的社会批判理论之中。显然，深入研究马尔库塞早期社会批判理论，无论对我们更全面地理解马尔库塞，乃至法兰克福学派的社会批判理论，还是对我们更富有成效地运用历史唯物主义立场方法来把握当今人类社会和人类个体的存在境况，都具有十分重要的意义。

一、现代技术对发达工业社会的形塑和操控

从技术体系和社会运行层面来建构一种关于发达工业社会的批判理论，在马尔库塞的理论研究中占据十分重要的地位。马尔库塞的这种研究定位与他的研究处境有密切的关系。他从 20 世纪 30 年代初就开始与法兰克福学派密切联系，参与社会研究所的工作。由于法西斯主义的兴起，霍克海默等法兰克福学派主要成员先后到了美国，在哥伦比亚大学设立了社会研究所，马尔库塞于 1934 年移民美国并参加研究所的工作。由于研究所经费的紧张，他从 40 年代初到 50 年代初，先后十年相继供职于第二次世界大战情报局和国务院等多家美国部门，从事反法西斯主义的对策性研究。这种研究使他实证性地研究了美国发达的技术社会和工业社会，为他对发达工业社会的技术理性批判和社会批判奠定扎实的基础。从 40 年代初开始，马尔库塞先后独自或者与弗兰茨·纽曼合写了《现代技术的一些社会含义》《社会变迁学说简史》《社会变迁诸理论》《技术社会中的社会变迁问题》《工业社会对社会变迁的遏制》等一系列重要文章或研究报告。

马尔库塞的聚焦点是批判发达工业社会对人的全面操控和对社会变迁的抗拒，其宗旨是克服人的不自由和异化的生存状态。在他看来，这种社会状况的重要根源在于现代技术体系。“发达工业文明的成果之一是自由衰落，并且是非暴力式的、民主式的衰落——高效的、平稳的、合理的不自由似乎在技术进步之中有其根源。”② 马尔库塞认为，技术发展到现代，已经不再停留于各种具体的技术装置和技术流程，而是呈现为一个总体性的社会过程。作为一种占主导地位的生产方式和社会组织方式，现代技术从根本上重塑了人类社会，建立起前所未有的社会控制体系。“技术，是一种生产方式，是代表机器时代的工具、设备与发明物的总体，因此，它同时也是一种组织和维持（或改变）社会关系的方式，一种流行的思维和行为模式的表现形式，一种控制与支配的工具。”③ 现代技术的重要性就在于，现代工业社会和工业文明的方方面面都是由它塑造和控制的，“在这个社会中，技术并不是一个特别的因素和维度，但却是一切现实和现实化的先天条件”④。正是基于这样的理解，马尔库塞多维度、多方面地揭示了现代技术对发达工业社会的全方位形塑，以及通过这种重塑所建立起的技术控制和政治控制相结合的社会控制体系，其中最主要包括三个层面，即现代技术对自然、社会和个体的重塑和操控。

---

① ［美］道格拉斯·凯尔纳：《未知的马尔库塞：新的档案发现》，［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 1 卷，高海青、冯波译，北京：人民出版社，2019 年，“序”第 7 页。

② ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 2 卷，高海青、陶焘译，北京：人民出版社，2019 年，第 43 页。

③ ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 1 卷，第 50 页。

④ ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 2 卷，第 53 页。

现代技术对人类世界的深刻改变和对当代社会的彻底重塑，在最直接的意义上体现在对自然的彻底征服，体现为“自然的去自然化”。在马尔库塞看来，这种改变和重塑的深刻性体现在“自然世界向技术世界的转变”，人类长期直接赖以生存的自然现实向技术现实转变。人作为制造工具的动物，从一开始就不断发明和发展各种工具和技艺来延长自己的器官，通过改变自在的自然而获得赖以生存的基础。但是，在漫长的农业文明时代，人类的基本经济形态是自然经济，对自然的改变十分有限。而在发达工业文明时代，现代科学与技术对自然的改变是根本性的：自然被筹划成受支配的材料，自然越来越难以保持独立于主体的客观性，“自然中的物质似乎蒸发了”。科学和技术通过不断地将自然形式化而实现“自然的去自然化”①。在这种条件下，原本意义上的自在自然对人而言已经不存在了，而是变成由技术创造的“人造实体”。马尔库塞指出，“在技术世界中，一切事物以及事物之间的关系都变合理了（确切地说，被合理化了），也就是说，它们的‘自然的’客观性已经按照人类社会的需要和利益重新做了调整。事物本质上已经变得可操作；技术决定了它们的本质，即筹划了它们的价值以及对它们的潜能的运用：技术构成了逻各斯，构成了世界的理性”②。显然，现代技术对自然的存在方式，以及人与自然的关系实现了颠覆性的改变。在马尔库塞看来，现代技术对自然的这种意义上的征服和改造，在为人类带来丰裕的生存资源和财富的同时，也导致对自然和生态的极大破坏。对此，马尔库塞一直忧心忡忡。他在生前最后一次公开演讲，即 1979 年 5 月在法兰克福“罗马广场讲坛”所做的题为“普罗米修斯之子：关于技术与社会的 25 个论题”的讲演中，还呼吁人类警惕现代技术和工业文明所造成的“生产性的破坏”。“资本主义生产力的发展受其自身内在动力的驱使：由于扩大积累和利润率的压力，所以必须广泛而深入地开发自然，提高劳动生产率。其结果是，根据生产性的破坏原则，比如，核电工业，破坏环境，非人的工作，以及‘大众文化’、体育、交通、音乐、色情作品中的攻击行为，发展生产力。”③

现代技术对人类世界的深刻改变和对当代社会的彻底重塑，在更普遍的意义上体现为对社会运行机制和社会控制机制的彻底重塑，体现为技术控制和政治控制相结合的社会操控体系的精密编织。马尔库塞认为，现代技术与作为人的器官简单延伸的传统工具不同，它不是可以由人来决定使用或不使用的简单工具，而是一种独立运行的、无人负责的、支配性的技术总体。这种技术理性不仅在狭义上表现为工具理性，推动人类对自然的征服，而且更突出地表现为政治理性，它批量地生产现代社会和组织社会关系，形成技术控制和政治控制相结合的全新的控制体系。马尔库塞在《技术社会中的社会变迁问题》中详细揭示了现代技术如何一步步地重塑社会体系和控制机制。首先，建立在现代技术基础之上的批量生产是现代社会存在和运行的重要基础，“发达工业社会通过批量生产再生产了它自身”④。这种批量生产之所以重要，是因为它可以通过不断提高机械化劳动的生产效率和推动经济部门的集中而满足人口不断增长的需要。这种批量生产与分配和消费机制相结合，把所有消费者和所有领域都整合和控制起来。“以满足有利可图的社会需要为目的的批量生产同时也追求批量分配和批量消费。这三者必须持续不断地向生产者和消费者兜售，并且以不断扩大的方式向他们兜售……批量生产是通过无所不在的、庞大的技术设备来实现的，而后者按照控制设备的利益集团的要求把私人和公共实存的各个领域都整合了进来。”⑤ 其次，现代技术设备不仅作为批量生产的基础，而且广泛运用于办公室、商店、街道、私人住宅和公寓之中，渗透到个体生存和社会运行的所有方面，形成众多技术单元相互协调的、无所不在的一张技术之网。马尔库塞认为，这些技术单元在很大程度上依赖于相互协调的垄断公司的利益集团，形成压抑人的主体性和自主性的技术分工。“科学管理和科学合理化加强而不是弱化了自由劳动和自由消遣对那些决定使用劳动和消遣的人的服从，之所以加强，主要

① ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 2 卷，第 51 页。
② 同上，第 52 页。
③ ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 5 卷，黄晓伟、高海青译，北京：人民出版社，2019 年，第 320 页。
④ ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 2 卷，第 55 页。
⑤ 同上，第 56 页。

是因为组织机构的技术形式及其‘履行诺言’的能力使主人消失在了客观的技术结构的背后。‘资本家老板’‘残酷的剥削者’及早前的奴隶主已经让位给了‘管理’。”① 最后，随着现代技术对生产和生活所有领域的全方位渗透和技术化管理的不断强化，一种技术控制和政治控制的现代操控体系得以建立并不断加强。“在生产和分配社会运转的过程中，技术操作与政治操作，技术控制与政治控制密不可分地纠缠在了一起。在半自动化的工厂中，工人——操作者本身被工具化了，机械地适应了机器的速度和结构，而机器已经不再是工人的工具，而是成了一种（就像黑格尔曾经说过的那样）‘独立的工具’。”②

现代技术对人类世界的深刻改变和对当代社会的彻底重塑，在最深层的意义上体现在技术理性对人的全面操控，体现为新的理性标准对传统个性标准的取代以及自由的衰落和个体的标准化服从。马尔库塞认为，16、17 世纪塑造的个人主义理性价值所强调的是自由主义的个人，是人的主体性；而在现代技术和发达工业社会批量生产的条件下，这种个人主义理性被一种新的理性即技术理性所取代。在现代技术基础上发展起来的批量生产和社会体系强调标准化和高效率，“任何人都无力脱离这种使世界机械化、标准化的机构。它是一个理性的机构，极其权宜、方便，省时节能，它可以消除浪费，可以适应各种手段，而且能够预测后果，还能够长期保持可计算性和安全性”③。在这种非暴力的技术和理性组织化体系中，人与人的关系被机器程序所调节，通过技术和理性的中介，一种对人的高效的分层控制机制得以确立。“人的行为与机器程序的理性结合在了一起”，在这种情况下，“个人的行为越理性，他就会越充满爱地致力于其理性的工作，他也就越无力抵抗这种理性所具有的令人沮丧的方面”④。面对这样的社会运行机制和控制体系，传统意义的人类个性被剥夺了，因为对现存系统的任何抵抗都不仅毫无希望，而且极其非理性。唯一可行的理性是对现存秩序的服从。“理性行为也就成了讲求实际的态度，而后者能够培养理性顺从，并因此能够确保人们在现行秩序中和睦相处。”⑤ 因此，马尔库塞认为，现代人生活在一个以现代技术为基础的高度集中的社会，支配无所不在，人无处可逃。在技术社会中，新的个性标准实质上是一种“顺从机制”。“这种‘顺从机制’从技术秩序蔓延到了社会秩序；他们不仅支配着人们在工厂和商店中的表现，支配着人们在办公室、学校、集会中的表现，甚至最终还支配着人们在休闲娱乐领域中的表现。”⑥

显而易见，马尔库塞后期关于“单向度的人”的文化批判，在深层次上是建立在早期对技术社会内在机制的这种理论分析和现实批判之上的。

二、现代技术的解放潜能和社会变迁的可能性

基于以上分析，马尔库塞认为，由现代技术形塑的发达工业社会是“一个高度集中的社会”，是一个技术管控和政治管控紧密结合的社会形态。这种新的社会控制体系在人类历史上是全新的：一方面，它具有非暴力的特征，以理性的管理取代了传统的政治统治和压迫，每个个体似乎都心甘情愿地按照这一体系的标准行事，都表现出一种理性的顺从；另一方面，它又展现出历史上任何其他社会控制体系、任何暴力统治都不曾拥有的操控力量，是任何个人都无法逃脱、无法抗拒的操控体系。用马尔库塞的话来说，“这种管理渐渐地变成了总体的管控，而它（也是一个新的历史特征）主要通过控制由生产、销售与流通组成的庞大的技术和工艺部门来发挥作用；由于这个部门极其庞大、极为合理，因此，不管是个人，还是团体，都无力与其对抗”⑦。

① ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 2 卷，第 56 页。
② 同上，第 57 页。
③ ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 1 卷，第 56 页。
④ 同上，第 57、58 页。
⑤ 同上，第 59 页。
⑥ 同上，第 58 页。
⑦ ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 2 卷，第 96 页。

问题是，由现代技术形塑的发达工业社会是否有可能发生或者经历根本性的社会变迁？在马尔库塞看来，这是全部问题的根本所在。虽然他致力于对以现代技术为前提的发达工业社会的内在结构和运行机制的详细的、深入的实证研究和理论分析，但他更关注的是如何推动这一社会走向变迁和转型。这是因为，虽然现代技术和工业社会的批量生产在满足快速增长的人口和改善现代人的生存条件方面发挥了积极作用，但发达工业社会条件下的贫富差别、生态恶化、生产性的破坏、过度的消费、异化和物化等消极现象依旧十分严峻，而且这些问题在资本主义框架内是无法解决的。直到晚年，马尔库塞依旧坚信："生产性的破坏过程在资本主义社会框架下不可能被取消。因为，克服生产性的破坏原则与资本主义的组织原则相抵触。"① 因此，他专门对各种社会变迁理论和社会变迁类型做了深入研究。他认为，当代人类社会和社会历史理论面临的最大挑战是工业社会对社会变迁的遏制。由现代技术所编织的发达工业社会的操控体系，是迄今人类社会所建构的最具威力的社会控制体系。在这种非暴力的、合理化的、高度集中的社会体系中，各种推动社会变迁的力量都被行之有效地抑制，换言之，发达工业社会抗拒质变。尽管如此，马尔库塞依旧没有放弃寻找现代社会变迁的动力和途径的努力，而且他相信这种改变的希望一直在，不仅存在于人的反抗意识之中，也根植于现代技术的解放潜能之中。为了深刻理解马尔库塞的这一深刻思想，我们要先了解发达工业社会是如何遏制社会变迁的。马尔库塞主要是在两个层面上分析这一遏制机制：一是社会层面，一是思想层面。

在社会层面，马尔库塞详细揭示了发达工业社会如何有效地抑制和同化各种寻求变革的、异质的社会团体和社会力量。任何时代都有一些社会团体和社会力量成为推动社会变革的主导性力量。在工业文明早期，有组织的无产阶级成为最具革命性的社会力量。然而，马尔库塞认为，在发达工业社会，随着人的行为与机器程序理性的紧密结合以及对人的高效的分层控制机制的确立，工人阶级已经被整合到现存社会体系之中。不仅如此，发达工业社会的理性化技术体系和社会体系形成一种强有力的"顺从机制"，所有社会团体和社会力量都被纳入现存体系之中。这主要体现在三个方面：一是"主要的反对阶层早早地就已经融入了机构"②，像早期在劳工运动之中发挥重要作用的美国劳工联合会等团体，虽然依旧具有反对派的头衔，但实际上已经成为既得利益者。而且，这些反抗团体本身也普遍走向官僚化，"反抗团体转变成了大众型政党，他们的领导也变成了大众的官僚"③。这些官僚化的反抗团体原有的批判理性也被技术理性所取代。二是个体的大众化，即具有个性和主体性的个人转变为没有个性的群众。这种放弃了自由和思想、没有个性的大众，"变成了一股维持机构实存的保守势力"，他们与官僚机构互补，加强了现存体系的稳定，"现代大众的出现非但没有危及机构的效率与连贯性，而且还促进了社会的协调和专制官僚主义的发展"④。三是在现代官僚体制中，技术领导者转变为社会领导者。官僚制的理性化特征依赖于越来越发达的现代技术手段，因而专家和工程师也进入领导者行列。他们由技术领导者转变为社会领导者，拥有团体内部的制度权力，成为超越底层群体、高高在上的社会等级，"专家和工程师的等级地位根源于他们的能力与知识都用在了实现独裁上"⑤。这样，社会原有的各种反抗力量都被有效地消解，社会变迁缺少了发挥推动作用的主体。因此，马尔库塞从 20 世纪 60 年代后期开始，与其他左翼激进思想家一样，在其他一些边缘化的社会群体中寻找社会变革的力量。

在思想层面，马尔库塞深刻揭示了技术理性对自由意志和批判理论的抑制，分析了发达工业社会对精神和思想的全方位的理性控制。如前所述，马尔库塞在分析作为一种生产方式和一种组织和维持社会关系的方式的现代技术时，就明确指出现代技术同时也是一种流行的思维和行为模式的表现形式。在这种背景下，哲学发生了深刻转变，开始与个人的行为一样屈从于服从机制，原本以推动社会

① ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 5 卷，第 320 页。
② ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 1 卷，第 62 页。
③ 同上，第 63 页。
④ 同上，第 64、66 页。
⑤ 同上，第 67 页。

变革为宗旨的批判理论开始萎缩。从社会机制讲，哲学的批判精神的萎缩根植于现代技术，以现代技术为背景的普遍理性化和标准化不仅深刻影响了个人和群体的行为和价值标准，而且导致了“思想的标准化”和批判理论的非批判化。这种精神层面的根本性变化会导致原本具有批判性的思想变成一种为现实辩护的力量，具有保守的特征。“受技术理性支配的思想的标准化也影响到了批判的真理价值。后者与它们原本从属的情境发生了撕裂，并且按照它们的新形式得到了广泛的甚至官方的宣传。”① 马尔库塞还多方面地分析了精神层面上思想批判性的萎缩，认为这一发展趋势的严重后果就在于“众多影响因素共同造成了批判思想的社会无能”②。可见，哲学与批判理论在发达工业社会中的这种处境，也是当代敏感的批判理论家对意识形态的辩护功能特别警觉的重要原因。

通过上述两个方面的分析，的确可以看出发达工业社会条件下社会变迁的艰巨性。但是，马尔库塞依旧相信超越资本主义的发达工业社会的可能性，相信人类可以找到克服现代人普遍的异化和物化，确立个体的自由和主体性的途径。他认为社会批判理论必须克服自身因受制于技术理性操控而导致的“思想的标准化”和“批判思想的社会无能”的问题，即克服批判理论的抽象性和无力，积极探索和构想现代资本主义体系的替代方案，推动发达工业社会的根本性变迁。这里，马尔库塞对发达工业社会变迁可能性的信念，不仅基于人内在不可完全熄灭的反抗意识和对自由的追求，而且基于对现存社会体制内在的超越性因素和变革力量的确认，后者集中体现在他关于现代技术的解放潜能的认识。在他看来，现代技术的解放潜能是现代人克服异化和物化，反抗发达工业社会操控体系压抑的基础。马尔库塞不仅通过对技术双重性的阐述而确认现代技术具有解放潜能，而且尝试探讨实现技术的解放潜能，推动社会人道化变迁的途径。

虽然马尔库塞反复强调现代技术已经不再是一种单纯的和简单的工具，而是一种主导性的生产方式、一种全面形塑了现代社会，并且建构了全新的社会控制体系的组织和维持社会关系的方式，但他并没有走向技术决定论，并没有把现代社会的一切都归因于或者归咎于现代技术，而是把现代社会的建构和发展理解为技术与社会制度、技术控制和政治控制互动的过程。同样，马尔库塞也没有把现代技术当作一种彻底负面的现象，而是强调它的两重性。例如，他在谈到现代技术在法西斯主义兴起中所发挥的作用时强调，“技艺本身既能够助长专制主义，也可以促进自由；既能够招致匮乏，也可以带来富足；既能够延长劳作时间，也可以废除劳作”③。马尔库塞认为，虽然在资本主义条件下现代技术在很大程度上发挥着操控人的作用，但现代技术内在地包含着解放人，推动人的自由和全面发展的潜能。这种解放的潜能主要体现在，机械化、标准化和自动化的发展到一定的节点，就会使重心从必要的物质生产转移到构建使自由个体得以实现的舞台。“技术过程有可能减少消耗在生产生活必需品上的时间和精力，同时匮乏的逐渐消除和竞争性职业的废除可以使自我从它的自然根源处生长起来。人们必须花费在维持生活上的必要时间和精力越少，就越可能使自我实现的领域‘个体化’。跨过必然王国，人与人之间的本质区别就会把他们自身展现出来：每个人都可以通过自己来思考、行动，讲他自己的语言，有他自己的情感，追随他自己的激情。”④ 不仅如此，现代技术的这种发展趋势和潜能在促进个体自由的同时，也有助于社会的民主进程。“技艺可以促进潜在的功能民主化，而功能的民主化又可以帮助人们在所有工作与管理的领域中得到全面发展。”⑤

在肯定现代技术包含着克服异化和物化，促进个体自由和社会民主进程的解放潜能的前提下，马尔库塞更关注的问题是如何实现技术的解放功能。如前所说，马尔库塞在这个问题上有一个基本认识，即技术的异化和社会的操控不可能在资本主义框架内得到解决，因为资本主义体制和现代技术的主要互动和结合点定位于破坏性的生产和压抑性的社会操控。当然，马尔库塞的研究并没与停留于笼

① ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 1 卷，第 61 页。
② 同上，第 62 页。
③ 同上，第 51 页。
④ 同上，第 77 页。
⑤ 同上，第 75 页。

统地强调对资本主义发达工业社会的超越，而是多维度、多层面地揭示实现技术解放功能的途径，从而为最终超越资本主义奠定扎实的基础。

马尔库塞关于这个问题的思考涉及很多方面，限于篇幅，这里不做展开，只以枚举的方式提及其中的一些主要之点。例如，马尔库塞特别关注的一个问题是如何使科学和技术重塑自身的价值目标，转变为一种具有解放功能的新科学和新技术。他认为科学和技术在历史上曾经具有革命的破坏性，摧毁了中世纪的独断论和迷信，这是一种进步的破坏性。然而，“科学如今却发现自身与威胁着人类的自主性同时又阻挠人类去实现自由理性的存在的势力结成了同盟”①。与此同时，现代技术也越来越呈现出支配性，“工业社会继承、发展并主宰我们生活的技术从最根本上讲是一种支配性的技术”②。不过，在马尔库塞看来，当科学和技术发展到极点就意味着它们要走向自我否定，转变为新科学和新技术。要做到这一点，需要具备两个层面的条件：在技术层面，需要发展到这样一个节点，即“自动化将把必要劳动时间减到最少。那时，技术进步将超越有组织的稀缺王国，将不再局限于决定技术理性的支配性与剥削性的设备”③；在制度层面，需要科学承担起责任，守护科学和技术原本具有的内在目的，“科学的内在目的正是保护与改善人类的实存”④。马尔库塞认为，在发达工业社会，科学被机构所整合，成为现有制度和政策的支柱，被政治、军事等外在因素或外在力量所控制，这种压抑地运用技术的方式，违反和否定了技术的内在目的。要改变这种状况，就要重设科学和技术的目标，使之摆脱外在力量的操控。“在这里所要求的正是彻底重估目标和需求，改造压抑性和攻击性的政策与机构。改造科学只有在改造了的环境中才是可以想象的”。⑤

再如，马尔库塞十分关注对消费社会的改造。他强调“消除对各种乏味而又浪费性的东西的需要，消除对有利可图的、攻击性的自由的需要，很可能是解放的一个先决条件”⑥。这是因为，发达工业社会通过满足大多数民众的物质文化需求，并且通过越来越发达的技术手段对需要进行操纵，刺激人们更多的甚至是过度的消费，从而使物成为人与人之间关系的中介，建立起物对人的统治和现代人的物化存在状态。因此，马尔库塞强调，必须使消除物的中介，“摆脱消费社会”成为个体本身生命攸关的需求。“人对人的一切支配只有凭借对物的支配才能得到维系，因为人通过自身的劳动被束缚在了物上。易言之，如果人的存在已经不再在外在的、可让渡的物中被对象化了，不再自我消耗了，那么作为自由个人的人的相互承认就会向所有人敞开。”⑦ 此外，马尔库塞探讨如何区分虚假的需要和真实的需要，推动需要的革命；如何重新设定和保证人的自由、探索自由实现的新模式；如何在感性的维度和自然的维度等方面拓展解放的深度等重大问题，提出了很多有价值的理论观点。

马尔库塞承认在现有资本主义体系和发达工业社会框架内摆脱技术异化的前景黯淡，但他并没有陷入悲观，坚信现代技术解放潜能的存在，相信人类终归可以找到途径来发挥现代技术的解放功能。他在生前最后一次演讲中还继续坚持认为，“解放的先决条件是，自动化技术必须进一步发展，直到推翻普遍盛行的‘时间经济’……直到自由、创造即是整个生命”⑧。

三、走向更为全面的多维度的社会批判理论

限于篇幅，我们简要地概括马尔库塞早期社会批判理论研究的一些要点，不详细展开。从这样的初步研究中，我们已经可以看到马尔库塞思想的丰富性和独特性，也可以发现他的思想中的一些薄弱

① ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 5 卷，第 223 页。
② ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 2 卷，第 66 页。
③ 同上，第 65 页。
④ ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 5 卷，第 225 页。
⑤ 同上，第 223 页。
⑥ ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 2 卷，第 60 页。
⑦ 同上，第 99 页。
⑧ ［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 5 卷，第 320 页。

之处，如面对发达工业社会的全方位操控，他提出的某些变革措施显得相对无力和苍白。但无论如何，我们必须承认，马尔库塞关于技术社会的研究在 20 世纪社会批判理论的演进中具有开拓性。正如道格拉斯·凯尔纳断言的："马尔库塞是最早关注发达工业社会中新的技术政治支配形式的批判理论家之一。他因之也成了这个时代专注于技术、法西斯主义和发达工业社会变迁……的重要理论家。"① 深入研究马尔库塞的早期社会批判理论，对于我们更全面地把握 20 世纪社会批判理论的丰富内涵，更合理地建构面对我们时代的社会历史理论，具有重要的理论价值和现实意义。

从把握和理解马尔库塞理论的角度看，他早期关于技术社会和发达工业社会批判的文献档案的发现具有重要价值，可以在很大程度上改变我们对他的理解。通过研究可知，马尔库塞的社会批判理论的全面性远远超出我们通常的理解。首先，在关于技术社会的研究方面，马尔库塞不仅具有开拓性，而且避免了两个极端，更为合理、全面。道格拉斯·凯尔纳认为："马尔库塞概述了一种辩证理论，既避开了本质上将技术视为一种解放与进步工具的技术专家的赞美，也规避了纯粹将技术看成一种支配工具的技术恐惧者的谴责。"② 在社会批判理论的定位上，当我们不再孤立地把握马尔库塞后期批判理论研究中的"单向度的人"和"大拒绝战略"等思想，而是把这些思想与早期的技术社会和发达工业社会批判理论结合起来，就会发现马尔库塞的社会批判理论绝不单纯是审美维度的或文化的批判，而是社会的经济政治和技术的分析与文化批判相结合的全面的批判理论。在这种意义上，马尔库塞社会批判理论在研究范式方面也具有开拓性，他自觉地把哲学批判、社会学研究、政治经济学批判等结合起来，因此，他的社会批判理论也是新的历史条件下的一种社会历史理论探索。

从法兰克福学派社会批判理论的演进看，马尔库塞早期关于技术社会和发达工业社会批判的文献档案的发现具有重要的价值，他对技术社会和发达工业社会的多学科研究拓展了法兰克福学派批判理论的视界，避免这一理论被过分狭窄地纳入纯粹哲学的或单纯的审美维度。从 1930 年霍克海默担任所长开始，法兰克福大学社会研究所才自觉地把自己的理论研究聚焦于社会批判理论的建构，这构成法兰克福学派的基本理论定位。按照霍克海默的最初设想，研究所要把理论批判和经验研究结合起来，开展哲学、经济学、社会学、心理学等多学科的跨学科研究，致力于形成一种关于整个当代社会的批判理论。但后来特别是二战后，法兰克福学派最主要的两位代表人物霍克海默和阿多诺的研究重心主要是哲学研究和文化批判，这集中体现在他们合作的《启蒙的辩证法》之中。阿多尔诺更是把精力投放到音乐哲学、音乐社会学等方面的研究，把社会批判理论更多地导向审美维度。在这种意义上，真正发展起法兰克福学派理论批判和社会现实批判相结合的多学科研究方向的，是马尔库塞从 20 世纪 40 年代就开始的研究。道格拉斯·凯尔纳认为，由于受到马克思所进行的哲学和政治经济学相结合的综合研究的影响，"马尔库塞把全部热情都奉献给了批判理论的这一计划，即将哲学、社会理论及政治经济学结合起来，在经典马克思主义的政治经济学研究之外增加社会批判理论这一维度，处理尚未被马克思充分理论化的现象，例如，人类生活的社会、文化、美学以及心理维度"③。显然，在霍克海默、阿多诺等人的文化批判之外，马尔库塞关于技术社会和发达工业社会的多学科研究拓展了法兰克福学派的多学科研究，展现了社会批判理论的更多维度。后来哈贝马斯的技术理性批判主要是从马尔库塞的技术社会批判延伸开来，他 1968 年 7 月为纪念马尔库塞七十岁诞辰而写的《作为"意识形态"的技术与科学》就是典型体现。

我们再进一步拓宽理论视野，把马尔库塞的社会批判理论放到整个 20 世纪批判理论和马克思主义社会历史理论的发展之中加以审视就可以发现，在这种意义上，他关于技术社会和发达工业社会的研究也具有独特价值。马尔库塞的社会批判理论研究继承马克思的历史唯物主义立场，又切中当代人类社会的根本问题，他在研究范式上的突破对我们依据新的历史条件建立一种更全面更为合理的社会

① ［美］道格拉斯·凯尔纳：《技术、战争与法西斯主义：20 世纪 40 年代的马尔库塞》，［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 1 卷，第 4 页。

② 同上，第 7—8 页。

③ ［美］道格拉斯·凯尔纳：《马尔库塞与批判理论的变迁》，［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 2 卷，第 24 页。

历史理论具有重要的参考价值。上文提到，马尔库塞对资本主义条件下的破坏性生产、技术异化和社会操控的批判，他在这方面毫不含糊地坚持马克思主义立场和社会主义价值。道格拉斯·凯尔纳强调："尽管设想具体的革命趋势或运动十分艰难，马尔库塞还是坚称，社会主义的构建是当代激进政治的核心目标……他本人始终坚持马克思主义理论的革命传统，事实上，他一生都没有放弃过。"① 马尔库塞对马克思思想传统的坚持不仅体现在总体立场，而且他以现代技术这个核心问题来建构社会批判理论，也是对马克思的历史唯物主义和政治经济学批判立场的具体继承。马克思特别重视科学技术和大工业对现代人类社会的推动，把科学和工业视作"一本打开了的关于人的本质力量的书"②。恩格斯强调，"在马克思看来，科学是一种在历史上起推动作用的、革命的力量"③。不难看出，马尔库塞把技术的解放潜能定位于通过自动化缩短劳动时间，减少必要的物质生产对人的束缚，也完全是对马克思思想的继承。马克思在《资本论》中表述了一个重要观点："事实上，自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。"④ 马克思还特别强调，要发挥技术的解放潜能，实现个体的自由和全面发展，"工作日的缩短是根本条件"⑤。此外，我们还要说明马尔库塞社会批判理论的范式意义。虽然马克思的时代至今已近两个世纪，但科学技术在人类社会发展中的复杂作用不但没有减少，反而与日俱增，并且随着大数据时代的到来，基于现代技术的社会操控系统也越来越复杂、越来越完善。如何把握现代技术日益复杂、日益重要的社会功能，发挥科学技术的解放潜能，摆脱现代人的物化和异化，推动当代社会的健康发展，依旧是马克思主义社会历史理论即历史唯物主义所面临的重大问题。在这方面，虽然马尔库塞的理论还不够完善，存在许多薄弱环节，但他自觉地尝试跨学科研究，他所坚持的理论研究与实证研究相结合、宏观研究与微观研究相结合、文化批判与政治经济批判相结合的理论范式，对今天社会历史理论的发展具有重要的借鉴意义。因为面对如此复杂的社会现实，无论是单一政治的、经济的、社会的视角，还是单一的文化的视角，都不可能建构起合理的社会历史理论。

（责任编辑　巳　未）

① ［美］道格拉斯·凯尔纳：《技术、战争与法西斯主义：20 世纪 40 年代的马尔库塞》，［美］马尔库塞：《马尔库塞文集》第 1 卷，第 41 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 192 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 602 页。

④ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 928 页。

⑤ 同上，第 929 页。

教育、自主性与主体的重塑
——基于阿多诺“成熟”概念的考察

宋一帆

【摘要】“内在批判”（Immanent Critique）是阿多诺哲学运思的主要方法，它并非是单纯立足于第三人称的社会观察者，也包含了第一人称的参与者与批判者。因此，从阿多诺的“否定的辩证法”中可以发展出一种形塑批判性主体的理论，此视角印证了阿多诺为何在奥斯维辛之后重返德国，积极介入公共领域，诉诸一种“通向成熟的教育”（Erziehung zur Mündigkeit），以达到对整个社会的再启蒙。通向成熟的教育继承了“教化”传统的“自主性”内核，更将主体与普遍性文化、习俗置入一种动态的力量博弈之中，既包括抵抗也包括对真正规范性理想的揭示，由此呈现的以自我追问、自我理解为核心的主体理论，为批判理论的当代发展提供了理论资源。

【关键词】成熟；伪教化；自主性；非同一性；内在批判

中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0020－09

作者简介：宋一帆，（上海 200433）复旦大学哲学学院与法兰克福大学哲学系联合培养博士生。

哈贝马斯以降的社会批判理论，对早期法兰克福学派的根本指认在于“规范性基础”的缺失，并尝试通过一种主体间性的理论取代自青年马克思起所形成的“异化”传统——以《启蒙辩证法》为代表，通过自我保存的人类学命题，将理性的工具运用与整个世界历史进程相一致，也就命定般地剥夺了理性的全部合理化潜能。作为推论的结果，在《否定的辩证法》中，阿多诺完成了对“总体性”范畴的彻底拒绝，将“理性”最终让渡给审美视角。“理性概念的轮廓就有变得模糊的危险：一方面，理论具有否定实践关系的传统沉思特征，另一方面，理论又把一种只能间接提出的理性的表现功能转让给了艺术。”① 在此基础上，霍耐特（Axel Honneth）认为，早期法兰克福学派是对社会理论的高度简化，除了人对自然（以及作为延伸的社会）的统治关系，无法设想重新由承认、团结、抵抗所敞开的各种“中间环节”②。在这样一幅解释图景中，阿多诺无疑是悲观主义的。

在上述解读模式中，阿多诺哲学本身的丰富性被低估了。二战结束后，在阿多诺与霍克海默的书信往来中，他愈发清晰地将教育，特别是以德语进行的教育视作自己的使命，这也是为了使人们对灾难的记忆与反思不至于断绝。“由于我们不能指望自己成为颠覆整个大灾难的实践主体，要让那些积聚在我们身上的一切不至于全部消失，这希望只能维系在我们自己能成为文化延续的一部分的能力之上……（成为延续的一部分）只有在我们字面与隐晦地能够发声的地方才成为可能。”③ 阿多诺重返德国后的许多授课内容已经集结成册，如《道德哲学的问题》（1963）、《“历史与自由”的讲座》（1964－1965）、《关于“否定辩证法”的讲座》（1965－1966）等，这些作品尝试建立一套以“否定性”与“非同一性”为核心的元理论。与此同时，阿多诺积极通过演讲、访谈、录音的形式介入公

① ［德］哈贝马斯：《交往行为理论》，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2018 年，第 455 页。

② ［德］霍耐特：《权力的批判——批判社会理论反思的几个阶段》，童建挺译，上海：上海人民出版社，2012 年，第 95 页。

③ 1953 年 3 月 12 日，阿多诺致霍克海默信。（Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, *Band* 18：*Briefwechsel* 1949－1973, Frankfurt am Main：S. Fischer Verlag, 1996, S. 247－248.）

共领域，这支持我们对其哲学展开一种“语境化”的解读。“非同一性”须指向由历史中苦难所敞开的伦理事件，要求形塑自由的主体，使得奥斯维辛的灾难不再重现，这正是教育的要义所在。后一类实践哲学的文本可谓构成一个以康德式“成熟”（Mündigkeit）概念为核心的“星丛”①。

就历史语境而言，20 世纪 50 年代，阿登纳政府时期开始了全面“去纳粹化”进程，但德国作为一个国族的自我认同与社会民主化之间产生了激烈冲突。“克服过去”（Vergangenheitsbewältigung）的口号成为对历史的普遍沉默。许多纳粹党员为了获得认同，在孩子面前选择对过去避而不谈。随后被赦免的法西斯主义者又全面在德国大学中出现，反犹主义事件迭出。正是在这一时期，阿多诺写作了《修通过去的意义》与《伪教化理论》。60 年代，在基民盟与基社盟的支持下，作为保守派势力的代表，前纳粹党人基辛格（Kurt Georg Kiesinger）当选为联邦政府的总理。此时，阿多诺写作了《奥斯维辛之后的教育》。69 年前后，除极权主义外，进入阿多诺视野的还有表面上与之敌对的激进学生运动。阿多诺甚至被视作示威的对象，阿多诺对学生的拒绝，标志着一种个体逻辑对集体暴力的抵抗。至此，马克思主义哲学传统内“革命实践”问题似乎在阿多诺处被终结，但其思想实质是将这种“实践”难题化，激进“暴力革命”必须转变为由理论所中介的、对既定社会之恶的自觉抵抗。正是在这种语境下，在阿多诺的葬礼上，《通向成熟的教育》通过全德广播抵达公共领域。

本文意在表明以教育为核心的实践哲学文本本身就是“否定的辩证法”与历史情境之间的一次深度际会，是“内在批判”的方法与社会分析之间的现实遭遇。如果说《否定的辩证法》立足于客体的角度书写，那么《最低限度的道德》《奥斯维辛之后的教育》《通向成熟的教育》则是显见的主体面向。“我不得不在这个话题上用一次‘主体’（Subjekt）这个措辞这样……教育的全部意义将只是导向批判性地自我反思。”② 为了释放客体而展开对普遍理性的哲学批判，与为了塑造主体而在建制之中的理性重构，此二者绝非矛盾。相反，它们在实质上是内在相通的，正如“星丛”即追求着一种超越对立的、亲和的主客体关系。

基于此，本文先从社会病理学的角度，解释为何古典的“教化”理想在晚期资本主义社会不复可能；再试图论证阿多诺如何给出一种全新的“通向成熟的教育”，这种教育又为何依赖于主体与普遍性文化之间的博弈；最后将阿多诺的方法——“内在批判”纳入讨论的视域，说明“否定的辩证法”能够与规范的教育理想相兼容的原因，并试图重构一种“主体”理论。

一、教化理想的覆灭

阿多诺重新切入“教化”（Bildung），在某种意义上可以被视为是二战期间“启蒙辩证法”工作的延续。这种延续不仅表现在文化批评、精神分析、自我保存理性批判的方法上的延续，而且继承了同样的主题——文明倒退为野蛮主义。

在德国观念论传统中，“教化”的事业与启蒙（Aufklärung）、文化（Kultur）一脉相承。启蒙以“树立自主”作为自身的使命，而文化承载着自由与人性实现的条件。所谓“**教化无非是从主观目的立场出发的文化**”③。在构词上，“教化”与“形塑”（bilden）密切相关，它意味着打磨人的自然性，将主体的自由与文化所代表的普遍性相和解，使其能够进入社会生活的“第二自然”之中。但是，主体的成熟无法单纯由康德式的“主观反思”来决定，它还需要在与社会成员的互动中习得，换言

① 这一类介入公共领域的文本，最初以 1951 年出版的《最低限度的道德》大获成功为标志。1971 年，联邦德国以名为《通向成熟的教育》的小册子收录了一系列教育文章，深刻地影响了当代学界对阿多诺道德哲学、政治哲学的规范性重解。例如，皮平（Robert Pippin）特别辨识出阿多诺道德哲学对康德式“成熟”概念的继承，不能简单地归结为“支配自然”的模型。Henry Pickford 则说得更生动，即“以近乎**列宁式**的机智，阿多诺认识到了体制内的一个易碎的环节”。（See Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; Henry Pickford, “Critical Models: Adorno’s Theory and Practice of Cultural Criticism”, *Yale Journal of Criticism*, 1997, 10 (2), pp. 247 – 270.)

② Theodor W. Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2017, S. 90.

③ Theodor W. Adorno, “Theorie der Halbbildung”, *Gesammelte Schriften: Band 8*, Suhrkamp Verlag, 2003, S. 94.

之，它依赖于一种成熟的社会境遇。“只要非自由的条件还客观地存在，教化就只能作为单纯的主观自由而不可能。”① 这是阿多诺与黑格尔共享的视角。在黑格尔那里，主观自由只有通过市民社会与国家的机制性中介，才能获得自己的实体性。“教化是通往伦理的无限主体的实体性之绝对直通点，这种伦理的实体性，不再是直接的、自然的，而是精神的、同时也是提升到了普遍性的形态。”② 黑格尔试图借助国家的外在保障、等级与同业公会的内在守护，维持市民社会的伦理性质。教化就是培育共同体意识，将上述外在的普遍性认作是主体的内在发展。

从社会条件看，根据 20 世纪 30 年代法兰克福学派关于权威与家庭的研究，随着女性为工业所吸纳，传统父权制家庭彻底为市民社会所吞噬。组织化资本主义下的生产、管理、教育等各个机构取代了家庭的职能，教育的目标不再是独立自主的个人，而是能够顺从体系管理要求的生产力要素。《启蒙辩证法》中的茱丽埃特正是此一写照。而在市民社会领域，由消费所体现的个体性成为整个社会生产与再生产所牢牢掌控的一个环节。“在个体的意识与无意识中，消费领域都不过是生产单纯的反映与一副真正生活的漫画。”③ 阿多诺认为，黑格尔的方案无法真实地回应社会境遇，因为一个高度组织化的资本主义社会失却了“教化”所承诺的伦理性质，就像《最低限度的道德》对黑格尔所作的反讽——“总体是错误的”。

阿多诺以“伪教化”（Halbbildung）来切入这种发达工业社会。它包括双重内涵：第一，就文化作为客观精神，失去了主观性的环节，呈现为晦暗同质、可加工的质料而言，它不是教化，而是伪教化；第二，就作为主体的个人而言，他们仍然持有主体的表象，却完全失却了向客体维度的外化过程（Entäußerung），因此他们开始缩减为仅仅关涉自我的极点。

第一点与文化的工业化紧密相连。文化客体成为商品，意味着它不再具备价值的独特性，而是可以化约为抽象的量，至此它丧失了黑格尔所追求的精神性的规定。这种运作机制被称作“文化工业的图式法”：康德在《纯粹理性批判》的先验演绎中，设想了“隐藏在人类心灵深处的一种技术（Kunst）”（A141 = B180 – 181），能够自发地在**感性经验与普遍范畴**之间建立联结。这种描绘普遍图形的能力即先验想象力，而其创造的中介正是图式（Schema）。阿多诺坦言，这一神秘的技术本没什么神秘，其背后是社会所施加的同一性机制。特别是在文化工业中，文化产品被按照某种既定的模式生产，主体的反应总是率先地为文化工业所过滤。同时，纵使在晚期资本主义社会中，文化也绝不意味无差别的普遍性；相反，在琳琅满目的商品与时尚之中，持续着新奇梦幻之物的永恒的自我更新，每个人的经验都因而是独一无二的。藉由先验图式，康德完成了人与自然的和谐一致。反讽的是，先验图式在社会生活中的实现，标示着社会生活本身的某种自然化——主体心灵的自发（Spontaneität）能力非但无法被落实为彰显人类尊严的自主性（Autonomie），而且如今下降为动物自我保存所展现的自发性，需求为社会总体所不断地创造与满足。

就结果而言，文化侵入到我们最私密的领域，以致败坏了生命经验。值得一提的是，对康德而言，“经验”（Erfahrung）的形成不仅仅有感性杂多所提供的内容，而且必须依赖于先验图式的中介，而图式的本质来自“时间”这一内直观形式的先天规定，如关系性的图式指向表象在时间中的相继、并存。而且，一切经验又须统摄于“我思”之下。但是，在文化工业的图式法中，事情被颠倒了过来——主体经验被“生产 – 消费”进程打散为一个个碎片，却无力将其整合为连续的生命时间，因而在欲望的刺激 – 反应模式中不再有综合性的自我存在。“**经验，**意识的连续性（Erfahrung, die Kontinuität des Bewußtseins），在其中不在场之物得以存在，在其中**实践**与协作在个体中建立起传统，如今被选择性的、不连贯的、可替换的、转瞬即逝的存在状态所取代……伪教化是对时间和记忆的妨碍。独有通过后者，经验的综合——这一度标识着**教化**的东西——才进入意识。”④ 经验的本质在于

① Theodor W. Adorno, “Theorie der Halbbildung”, *Gesammelte Schriften*: *Band 8*, S. 107.

② ［德］黑格尔：《法哲学原理》，邓安庆译，北京：人民出版社，2017 年，第 334 页。

③ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001, S. 8.

④ Theodor W. Adorno, “Theorie der Halbbildung”, *Gesammelte Schriften*: *Band 8*, Suhrkamp Verlag, 2003, S. 115.

其时间性与可传递性，通过教化将历史的沉淀物向后代呈现，进而成就共同体生活。反之，物化意识的核心就是遗忘。

第二点与第一点内在相通，受教化的主体无非是文化客体的主观显现。从《启蒙辩证法》到50年代的《伪教化理论》《修通过去的意义》[①]，阿多诺仍然延续了在“反犹主义要素”一章中的核心分析框架，即“伪教化者的实质是妄想狂（Paranoiker）”[②]。这意味着法西斯主义产生的社会心理要素根本没有随着战争的停止而消逝，因而批判理论仍然有其持久的效力。“教化”的要义始终强调他者一极的存在，并且需要精神上的劳作，从外化中返还自身。这种来自他者的抵抗有助于主体形成关于“内”与“外”的界限。但“妄想狂”代表了一件事情：他是本质的自恋主义，把自身同化为外部世界，直至自身缩减为一个孤立的极点——暴君般的主体将自我意志视作是世界历史的天命，将万物纳入自己的统治。“伪教化者无需自我便践行着自我保存。”[③]“自我保存”从来不是阿多诺关于人性的本质道说，亦绝非历史哲学的规范性概念；相反，它是病态社会心理的历史结果。这种盲目的自恋性冲动，无法在文明中得到释放，最终在法西斯主义的暴力行为中获得替代性满足。伪教化者由于失去他者一极，遂意识无法经由外化返回自身以形成反思，因而也丧失了对总体性（无论是极权主义或文化工业）的抵抗性能力。

最后，从现实语境看，“伪教化”可谓是阿多诺对整个德意志民族性的反讽。韦伯早在19世纪末探讨“政治成熟”（politischen Reife）概念时，便思考着如何使德意志民族成为是一个文化的民族（Kulturvolk），以对抗官僚机器吞噬一切的自然力量。但是，与英美传统不同，文化的民族并非文明的民族，这种来自精神的普遍教化在20世纪受到民族主义的极端强化，走向了反面的野蛮。作为哲学家与公共知识分子的阿多诺，并不是向启蒙背身而去，而是重新诉诸通向成熟的教育（Erziehung）。只是，这种全新的教育并非单纯来自客观精神的陶冶——普遍性本身已经成为野蛮主义的同盟。它必须能够在现代生活的错误形式中敞开一个断层，重新发现那些矛盾的、无法被彻底嵌入合理性体系的要素，例如奥斯维辛作为“极端的恶”无法被任何神义论所辩护，非同一性之被保留也引向主体对其自身限度的反思，唯有如此教育才可能得到真实发展。

二、通向成熟的教育

“教化”无疑是17－18世纪的资产阶级规范，它既包含一种来自经济生活的自主性图景，也暗含着体力劳动者与脑力劳动者的分工，正是在后者那里他们才拥有“闲暇时间”，使自己拥抱文化。但是，这种特定阶级的规范仍然有其真理性的内涵，“教化隐含地是一个自主社会（autonomen Gesellschaft）的前提，个体越是启蒙，社会作为一个整体也越是启蒙”[④]。但是，“否定的辩证法”也禁止阿多诺在无中介的条件下给出这种规范性的理想；相反，首先必须深入同一性的错误形式中。这种对“成熟”或“自主性”的理解，表现出两种针锋相对的错误。

（一）自然：社会化进程中的“适应”（Anpassung）原则

文化试图形塑自然存在物，但在它压抑自然本能的同时，又试图以一套人造的秩序来拯救自然（这正是现代开端处利维坦的隐喻）。这意味着文化下降到对现实的模仿之中，将经济进程所信靠的

---

① “修通（Aufarbeitung）过去”的主题与这种连续性的主体经验之断裂息息相关。所谓“修通”，在精神分析中意味着帮助患者唤起那些由于创伤性记忆所产生各类情感上的阻滞。通过有效的疏导，它让患者停止诉苦，放弃原初愿望的执着，进而从伤痛中走出来。而阿多诺在此表示，它意味着合上过去的书本，如果可能甚至从记忆中永远消除。这是一种无意识地对罪责的防御性心理。相反，主体要真正可能在文化传统中被形塑，需要的是一种“加工”（Verarbeitung）的能力，它意味着精细的琢磨，坚定地面对过去发生的事情，并以一种自觉的精神抵御潜在的遗忘趋势。

② Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2000, S. 227; Theodor W. Adorno, “Was Bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, *Erziehung zur Mündigkeit*, S. 22.

③ Theodor W. Adorno, “Theorie der Halbbildung”, *Gesammelte Schriften: Band 8*, Suhrkamp Verlag, 2003, S. 115.

④ Ibid., S. 97.

第二自然视作我们早已失去的自然，进而融入社会达尔文主义意义上盲目增长的人类自然史，相应地“不成熟被解释为无力生存”①。

适应的文化是一种空洞的社会化进程，它将主体齐一化，却不给予他们作为主体的认同。《奥斯维辛之后的教育》指出，“像奥斯维辛这样的事情发生在举止礼貌、无害的人群中，其中最重要的心理条件无疑是认同能力的匮乏”②。主体在成长为自我的过程中必须将父母的形象理想化，并且模仿性地树立自身的理想形象（这是文化所蕴含的超越性来源）。但是，战争创造的却是一个残暴的父亲形象，孩子一方面难以与这样的父亲产生认同，另一方面“无数的个体内化了压抑性的、残暴的、无法抵抗的父亲形象，却无力清理这种认同，仅仅是因为对它的抵抗太强力了”③，结果就是难以形成一个强有力的、批判性的自我。他们操着成人话语、故作深沉地融入社会化过程，但这种羸弱的自我只会更容易受到一个卡里斯玛型的父亲形象的吸引。因此，文化工业和反犹主义所产生的替代性补偿才会始终难以消去。这也决定了适应所带来的主体性恰恰不是自由，而是权威导向的。

这一现实获得“实证化”的社会理论为其辩护。阿多诺直指帕森斯、默顿的“角色理论”。适应作为维持行动系统之生存所需的先决条件之一，它意味着系统与环境之间的关联，向外部环境索取资源，并在系统内部实行分配，而饰演一个角色就是要能够充分地融入社会系统中。与米德更重视不同个体“角色扮演”所形成的互动不同（这开启了批判理论的另一传统），对默顿而言，必须将“角色”置于社会规范中加以理解，同时社会结构会对角色扮演者产生不同的角色紧张与角色压力。“角色”不是单个的，而要在一组角色丛（role－set）中加以理解。阿多诺认为，“角色”本质上无力把握社会主体，它只是标示着主体无法与自身相认同。“当角色被制作为社会尺度，与之同样长存的是如下一种观念：人不是他们本来所是，他们没有认同。”④ 当然，“角色”概念也切中了社会现实，无法实现自我认同的、不成熟的主体，直遇战后的德国社会。

这一观念背后隐藏着达尔文与斯宾塞的社会理论，它是生物进化论模式向社会领域的一次僭越。“物竞天择，适者生存”背后就蕴含着一种对“自我保存”的无限渴望。但阿多诺早在《启蒙辩证法》中就洞悉到，当模仿为权力所服务时，适应就成为主体向着纯粹自然的还原。为了消除对纯粹自然力的畏惧，只有通过对周遭自然空间的拟态来同化敌对自然的异在性；但代价是自身必须倒退为纯粹自然，返回到盲目且冷漠的状态。因此，适应总是意味着**社会让位于自然的力量**，并且抹去一切主体的差异。而“适应”在战后仍然远超德国而成为全球问题，它在不与高度的个体化趋势相抵牾的情况下，以自身取代了主体“成熟”的要求而成为流行意识形态。

（二）精神：无社会的“绝对自发性”

在另一极端，为了抵御吞噬一切的社会化进程，反过来也存在着全新的“文化”理解，这种理解表面上似乎许诺了一条救赎之路。在德国观念论的传统中，文化最初被局限于精神文化。自新康德主义以来，文化渐渐被视作是一个与社会相分离的自足领域，直至最后被加冕为“价值”——仿佛文化本身就承载着实现自由的全部可能性。狄尔泰鲜明地划分出精神科学的领域与自然科学的领域，而前者的首要规定性正是生命的内在“体验”（Erlebnis）。为了抵御社会生活的自然化趋势，狄尔泰反过来将习俗、社会、国家看作是生命的客观化。一切生命的表达超越了主客体的区分，先于反思性的概念思维而存在。阿多诺认为，生命哲学无法重塑教化之自主。一旦没有反思，就无法守住批判性的主体，以致于在这种绝对化中，生命沦为盲目的涌流。

在生命哲学的谱系中，“自发性的环节被摧毁了，正如此概念最终在柏格森的理论和普鲁斯特的小说那里被加冕，其标志着一种与社会对自然统治机制完全无关的文化”⑤。文化自足性的幻象与生

① Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 102.

② Theodor W. Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, *Erziehung zur Mündigkeit*, S. 30；［德］阿多诺：《奥斯维辛之后的教育》，孙文沛译，邓晓芒校，《现代哲学》2015 年第 6 期，引文有改动。

③ Theodor W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, S. 141.

④ Ibid., S. 141.

⑤ Theodor W. Adorno, “Theorie der Halbbildung”, *Gesammelte Schriften*: *Band 8*, Suhrkamp Verlag, 2003, S. 107.

命活力的复魅，仅仅构成对资本主义社会虚假的反抗，因为它只是隐蔽了真实的社会前提——越是不自由的社会，越需要一种许诺自由的文化，直至最后沦落为商业意识形态。文化工业作为欺骗，就是为了让主体可以活出鲜活饱满的主体姿态，无论是通过好莱坞的“造梦工坊”赋予每个平民成为明星的希望，抑或是通过健身与节食营造出光鲜亮丽的身体。因此，阿多诺拒绝文化概念的纯粹性，这种纯粹性的幻象就是同一性的运作模式。

（三）批判性教育的构成

通过对“自然－精神”两个环节的反思，阿多诺希望读者能够跟随他批判的脉络，最后抵达一种有关“教化”的全新界说，并且将上述错误之中的真理性要素保留：它包括双重特性，即指向社会与中介着社会与伪教化[①]。

就指向社会而言，教化成人的过程一定是一种社会化的进程，进一步应当是主体之间互动的结果。此时，阿多诺更偏爱日常德语中“Erziehung”的用法。因为教化往往预设了既定的普遍性，并将其施加在个体之上，恰恰体现着文化的权威；而教育更多发生在家庭内部，是通过孩子与父母之间的互动、模仿而习得的东西。尽管它并不指向实然的规范概念，但这不意味着教育没有规范性的源泉——成人正是其根本目标。正像在《最低限度的道德》中重解“模仿的冲动”，这一点曾被哈贝马斯明确地视作是“主体间性”的先声，“自我不仅仅与社会相纠缠，同时在最字面的意义上它的存在是由社会赋予的……因为它依赖于模仿的遗产。人类与模仿难解难分：**一个人只有通过模仿他人才成为人**”[②]。阿多诺尖锐地指出，其文化的纯粹性仅仅是社会分工的产品，如果试图在模仿之先去寻找一个纯粹的、本真性的理想，那么只会陷入错误的幻觉。

就“中介着社会与伪教化”而言，教育并非一个同质的概念。教育的传递必须内在地依赖于权威，但与权威、规范、伪教化的纠缠，亦使得其时刻可能倒退入错误的形式。反倒是关于主体的理想愈加明晰、一贯，教育就愈可能自我瓦解。“对道德的批判，就是批判连续性逻辑对人的行为的延展。这种严格的连续性逻辑在这里将成为**不自由**的开关。”[③] 形形色色致力于形塑道德主体的学说之中，都未能把握到自发性与道德规范之间相互矛盾，任何直接的一方都是错误的，两者只是同一水平上的镜像关系。就像尼采通过谱系学抵达了某种意识形态批判的颠峰形态，但以主人道德颠倒奴隶道德并未真正地使人“成人”，这一点反而在其与法西斯主义的亲和性上展现得淋漓尽现。“通向成熟的教育”本质上是对逻辑一贯体系的逸出，使非同一性的东西得以敞开。

阿多诺说：“一旦这个名为‘教化’**力场**（Kraftfeld）被包含在固定范畴下，无论是精神或自然、主权与适应，每一个孤立的范畴都将与它们的共相相冲突：它们将成为意识形态，并造成倒退。”[④] 阿多诺以他和本雅明所共享的“力场”概念来揭示教育不可不谓绝妙。有作用力就有反作用力，“力场”讲述的是主体与客体之间的张力关系，客体拒绝被吸纳入意识中，而主体又抵抗着来自普遍的客观精神的宰制。这种“抵抗”其实也证明了主客体之间又处于一种动态的关系之中，在不断地重组与排列。简言之，阿多诺的“教育”无法以单一的社会化或自主性加以涵盖，这种理想的实现须置于一个“力场”之中，使受教育者展开持续的自我反思，这个过程必然伴随着主体对教化所信靠的普遍性加以抵抗。

因此，所谓“通向成熟的教育”实质上是一种主体与文化之间的、紧张的**力量游戏，**在这种博弈中重组自然和精神的关系。它接纳了启蒙传统的根本立场：“如果允许我用康德的术语来表达，也就是反思（Relfexion）、自我决定（Selbstbestimmung）、不参与（Nicht－Mitmachen）的力量。”[⑤] 如果说康德的成熟意味着自我立法，那么阿多诺的成熟主要意味着抵抗。一方面，它必须将自身与作为客

① Theodor W. Adorno, “Theorie der Halbbildung”, *Gesammelte Schriften*: *Band 8*, S. 94.

② Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, S. 292.

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982, S. 279.

④ Theodor W. Adorno, “Theorie der Halbbildung”, *Gesammelte Schriften*: *Band 8*, Suhrkamp Verlag, 2003, S. 96.

⑤ Theodor W. Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, *Erziehung zur Mündigkeit*, S. 86.

体的社会拉开距离，法西斯主义要素浸透在人类的第二自然中，从日常生活中无时不在的集体性暴力仪式，到心理结构中压抑性的“阳刚”文化，成熟[①]必须意味着自我决定与不参与。另一方面，成熟也包含着对主体自身的持续瓦解、批判，呈现思想的限度与否定性，而不至沦为僵化的范畴。

但是，奥斯维辛之后的“教育”与“否定的辩证法”如何兼容？就教育的结果而言，阿多诺又寄托于怎样的主体？这一切需要我们进一步检视“内在批判”的方法。

三、论“内在批判”与主体理论

奥斯维辛事件可以视作是阿多诺哲学的坐标。它意味着禁止，无论是对乌托邦的禁象（Bilderverbot），或是著名的对写诗的禁止，在其中仿佛只有否定成为可能。但在禁止之中，我们可以说什么？或者就主体而言，我们可以期待什么？这都直指批判理论的根本。

在“关于形而上学的沉思”中，阿多诺专列“奥斯维辛之后”的断片，并将大屠杀看作是同一性的极致，大量鲜活的生命被程序性地抹去。“同一性”的经验内涵源于资本主义社会下商品交换对于质性的抹去，成为由货币所齐一化的物。但是，阿多诺在马克思基础上将其追溯到人的理性能力中。“同一性”既意味着意识主体的自我认同，也意味着概念与客体之间的同一。同一性实现了差异的清除——主体一方面将外部自然纳入理性的统治之下，另一方面通过自我压抑，排除内在自然的诱惑，从而将自身树立为是绝对。但是，一种成熟的教育理论不可能彻底摆脱“同一性”。因为“思考就是同一化（Denken heiβt identifizieren）。而概念的图式则自满地推开思维想要理解的东西。”[②] **没有同一性就无法形成反思，也同样地无法形成规范**。毋宁说，同一性奠定了思想与主体间交往的可能性，但可能性的实现往往为社会所阻碍，以致主体丧失了对于自身限度的反思。

如何在这个已经腐化了的社会内部寻找自我瓦解的力量？这就是内在批判的立场。如果将消灭同一性作为政治革命的口号，则会陷入到彻底的无规范状态。批判理论所追求的社会变革不是无中生有，而是必须依赖这个社会所内在固有的规范、揭示其矛盾、重新解释[③]。这也说明了阿多诺与激进学生运动之间的距离。尽管现状是暗淡的，但“文明”的基本成就一直是早期法兰克福学派未言说的规范立场。对同一性的批判是一种“**有规定的否定**”（bestimmte Negation）：作为否定，只能从近乎绝望的“在错误中无法过一种正确的生活”出发。由于同一性所带来的概念拜物教，正确生活的理想（包括从苏格拉底起传承下来的“良善生活”概念）非但不可能被认识，而且无法被践行。

但从规定性出发，社会批判的介入是要呈现出这种生活为何无法满足自身的规范，如教化为何无法成就教化、伦理之爱为何无法成就自身、启蒙为何无法成就启蒙等（一旦我们这样提问，就意味着社会本身有规范可言）。这种规定性不是来自批判者的主观任性，而是深深扎根在作为社会条件的客体之中。如同阿多诺解释“通向成熟的教育”中那些规范来自何处——“只有在这个秩序（Ordnung）内部个体才有可能培育自己”[④]。批判就是要纠正同一性对客体错误的纠缠，将客体内在蕴含的真正规范通过矛盾释放出来，并且将其扩展到我们关于文化的全新理解中来。此般理解并非单纯描述性的，一旦**理解**达成，就内在地包含着一种社会变革的契机。

可见，阿多诺的“内在批判”远非对社会的静态观察。它要求批判者从第三人称变成第一人称

---

① 芬利森曾给出非常独到的解读。他认为阿多诺的“成熟”（Mündigkeit）一词的使用，较之康德拥有更广泛的概念内涵。在很大程度上，它的意义是前康德的，即 Mund = Schutz（保护），它意味着成熟的个体必须有能力保护自己不受社会水泥的吞噬。他指出阿多诺的成熟概念包含有三重内涵：自主与反思、谦卑（humility）、富有感情（affection）。（See James Finlayson，“Adorno on the Ethical and the Ineffable”，*European Journal of Philosophy*，2002，10（1），pp. 1 - 25.）

② Theodor W. Adorno，*Negative Dialektik*，S. 15.

③ 对社会“重新解释”的要求最初是阿多诺在其教授资格论文《哲学的现实性》中解释的。关于“内在批判”方法，可参见法兰克福学派的最新讨论。（Martin Saar，“Immanent Normativity and the Fact of Domination”，*Debating Critical Theory*：*Engagements with Axel Honneth*，Rowman & Littlefield International，2020，p. 51.）

④ Theodor W. Adorno，“Theorie der Halbbildung”，*Gesammelte Schriften*：*Band 8*，Suhrkamp Verlag，2003，S. 104.

的判断者、践行者。汤普森评论说："否定的辩证法是一种工具，通过它一种批判形式的主体性能够被培育和保持。"① 可以说，在最低限度的意义上，阿多诺需要一种"主体的弱理论"。称其为**弱理论**，是因为阿多诺早已在《启蒙辩证法》中完成了对奥德修斯式的强主体批判。而阿多诺力图形塑的主体，只有在保证客体的优先性时才能成就自身，称其为主体的同时，他也在持续的出离自身。

"自由跟随着主体表达自身的冲动。**让苦难发声的需要**是一切真理的条件。"② 这句引文意蕴丰富：自由不在理性的自我立法之中，而在于主体之冲动的表达中。为了使冲动不至于沦为盲目的自然力量，阿多诺加上一个规范性坐标——面向苦难。在《否定的辩证法》中，阿多诺称这种冲动为"附加物"（Hinzutretende）。在哲学史的传统中，主体知道自己是自由的，扎根于他的行动与意识的同一，以致附加物被提纯和吸纳进纯粹意识的领域。在康德哲学中，这种经验的自发性进而被限定在知性范畴对感性杂多加以处理的主动能力。同时，康德又建构出另一个与自然因果性完全无涉的自由领域，自由的存在只能从道德的事实中推演而出。但所谓事实恰恰依赖于一个社会先验地给出的规范，因此，阿多诺认为康德的实践自由实则就是对事实加以承认的先验自由。与康德式理论与实践理性的区隔不同，附加物实现了两者的中介。

60 年代关于道德哲学的讲座中，阿多诺以一个故事生动地解释了"附加物"的内涵。他曾经和参与 7 月 20 日密谋案的抵抗者对话，对方的回答毫无激情（pathos），只是因为现状如此无法忍受、人们无法继续跟随就必须采取行动。"准确来说，我想的是这种抵抗（Widerstand）运动，某物难以承受，以致于我们不得不作出改变……这就是道德行为中非理性要素的立足之地。"③ 这荒诞的行动毫无计策，但阿多诺认为却是有理论的，因为他们"认识"到第三帝国的恐怖与谎言，进而指向这个不断产生着苦难的社会，在冲动之中理论与实践的两个领域被置于一种全新的关系当中。

阿多诺特别重视我们所遭遇到的否定性经验，如饥饿、痛苦、羞耻、罪恶感、良心谴责。它们是一个被全面管制的社会中无法被彻底吸纳的一部分，常常以一种不可遏制的冲动突破主体的壁垒，而冲动所勾连的往往又是特殊的个体与个体。它们并非像康德道德学说那样建立起适用于所有主体的普遍法则，相反，致力于在具体的个人与个人之间建构起一种深厚的（thick）关联。这种关联在一定程度上是情感性的，能够面向他人的具体的生命经验敞开。"通过它们我们才在那尤为重要的**肌肤上感受到了道德**——当我们脸红时——并将其同化为那些在自身之内观望着宏大道德法则的主体。我们对于这些现象无能为力，就如同观望头顶的星空般，与星空相比，那主体还只是一个孱弱的模仿。"④ 这种道德冲动是一切更高形式道德主体能够建立的先决条件。主体的神话本身只是整个地球漫长的自然史的一个部分。自然是理性的一个他者，但只有让自然保持鲜活，才意味着理性没有僭越自身的限度。在《通向成熟的教育》中，阿多诺在探索主体自我认同的重塑时，特别提出"认同与分离的发生不可能不留下伤疤（Narbe）"⑤。换言之，正是伤疤的经验这一不同于主体认同的东西，使主体的实现成为可能。

这种无法被同一化的冲动同时是"真理的条件"。它发端于自然却中介于精神，让苦难得以发声。这种"非同一性"是文明假象下一种永不安心、持续苦恼着的提醒，提示着一种社会的规范性理想与其现实之间的矛盾。"这种尊严使精神否定性地想起它的肉体方面。只有如此，精神才能赋予自己以希望。"⑥ 肉体的现实痛苦不仅激发着身体之间的关联，同时"否定地"提示着精神；它无法

---

① Michael Thompson, "Adorno's Reception of Weber and Lukács", *A Companion to Adorno*, ed. by Peter E. Gordon et al., Wiley Blackwell, 2020, p. 225.

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 27.

③ 7 月 20 日密谋案发生于 1944 年，是德国抵抗组织试图推翻纳粹统治所为，但最后被彻底肃清。引文出自阿多诺 1963 年 5 月 7 日的讲座，这部分讲座的核心是"抵抗"（Widerstand）。（参见［德］阿多诺：《道德哲学的问题》，谢地坤译，北京：人民出版社，2007 年，第 9 页。）

④ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, S. 342.

⑤ Theodor W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, S. 141.

⑥ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 201.

完全被精神所吸纳，因此激起了精神对现实的苦恼。而规定“精神”的同样是自然史之中的冲动——它渴望揭露假象，渴望把握真知识，渴望这种需要得到满足。当我们能够真实地认识到苦难时，知识论的“是”同时也具有道德上“应当”的内涵。社会的整体性变革就寄托于此般由痛苦所激起的全新的理解当中。该理解不仅针对外在的社会，也包含着主体对自身的理解，即主体何以过一种人性的生活。

至此我们可以总结，阿多诺所谓“成熟的”主体保留了启蒙的内核即树立自主，因而它依赖于同一性所赋予的自我认同与内在规范。但是，内在批判意味着主体总是在规范之中。由于客体的优先性所指向的社会规范，由于教化与伪教化的中介，主体始终是高度“成问题的”，他只能以一幅为社会权力所扭曲、伤害的面貌出现。主体的实现根本地扎根于非同一性的敞开，将面向苦难而产生的冲动转入“什么是真正人性生活”的持续反思当中。这既包括对苦难敏锐性与他者关联性的提高，也包含对形塑主体的社会条件的批判性理解。换言之，主体只有在“回忆”起自身在客体处时刻存在着一种奴役性的起源时，并需要与规范和社会权力展开持续博弈后，主体才成为主体。在此意义上，“成人”的要求（即主体的自我实现）将阿多诺与尼采（主人的道德）、晚期福柯（关怀自身的技术）置于同一谱系当中①。或许我们可以模仿福柯“权力只能施加在自由的主体之上”的名言，表达为“权力只能施加在经受苦难而抵抗的主体之上”。

总之，从晚近以来批判理论的发展看，阿多诺所给出的拯救启蒙的方案——“通向成熟的教育”至少在下述三个方面仍然葆有活力，也一次次将我们带入理论漩涡的中心。其一，阿多诺“内在批判”的方法并不是一种康德式的建构，亦非后现代主义式的解构，它亦与一般意义上的激进主义、民粹主义保持着距离。批判不是无原则、无规定的否定，而是对社会建制内部价值与规范的批判。通过重新解释将其真理性内涵呈现出来，阿多诺所奠定的（尽管是微弱的）重建式努力仍然为今天的批判理论提供丰富资源②。其二，当批判理论转向以“商谈伦理”为核心的正义理论或政治哲学（哈贝马斯、弗斯特）时，阿多诺表明了正义的实现不能单纯依赖于原则的奠基，它根本性地无法从其社会条件中抽身而出，因此通向成熟的教育必须依靠于一种社会理论。其三，从现代社会的结构性变化看，在阿多诺逝世前后，生命政治、消费主义已开始涌现，这意味着社会权力与规范开始对主体内在生命本身进行建构，与之相伴的势必是行动主体的消亡。因此，巴特勒（Judith Butler）注意到，对社会规范的攻击必须转变为一种自我批判③。主体之成熟无法与主体对自身的解释区分开来，成就主体就意味着与社会规范、社会认同、社会结构之间紧张的力量博弈。这三条由阿多诺指明的道路，迫使我们去思考启蒙的意义与边界。这将是持续的再启蒙的使命。正如阿多诺直白地援引康德所言：“我们生活在一个业已启蒙了的时代吗？不，但是我们确实生活在一个启蒙进行着的时代。”④

（责任编辑　巳　未）

① 这一解读阿多诺的思路可以被概述为对主体的自我追问。标志性的工作参见门克（Christoph Menke）和巴特勒（Judith Butler）。门克在随后的工作中将这种主体化明确地称作是“解放”（Befreiung）。（［德］门克：《谱系学与批判——道德的伦理学审问的两种形式》，谢永康译，［美］汤姆·休恩编：《剑桥阿多诺研究指南》，北京：北京师范大学出版，2017 年；Christoph Menke，“Autonomie und Befreiung”，*Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58. 5，2010，pp. 675－695.）

② Axel Honneth，“Reconstructive Social Critique with a Genealogical Reservation：On the Idea of Critique in the Frankfurt School”，*Graduate Faculty Philosophy Journal* 22. 2，2001，pp. 3－12.

③ Judith Butler，*Giving an Account of Oneself*，New York：Fordham University Press，2009，pp. 3－9.

④ Theodor W. Adorno，*Erziehung zur Mündigkeit*，S. 136.

马克思剩余价值概念的三重历史意蕴
——基于历史唯物主义研究的视角

刘卓红　杨煌辉

【摘要】在《资本论》中，马克思主要从剩余价值的本质、实现及转化形式等几个方面重点考察了资本主义生产问题。运用历史辩证法对剩余价值概念作历史剖析，是马克思揭开资本主义剥削秘密的关键，也是历史唯物主义审视人类社会发展的路径依赖。基于历史唯物主义研究视角，马克思剩余价值概念具有三重历史意蕴：从人本尺度看，剩余价值是推动人类发展的历史起点；从生产尺度看，剩余价值是资本促进社会生产力的历史杠杆；从社会尺度看，剩余价值社会化是人类发展的历史归宿。当前，重读《资本论》，剖析马克思的剩余价值理论的历史意蕴，具有重要的理论意义。

【关键词】剩余价值；政治经济学；唯物史观；资本主义

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0029－10

作者简介：刘卓红，浙江玉环人，哲学博士，（桂林 541001）广西师范大学马克思主义学院特聘教授，（广州 510631）华南师范大学教授；

杨煌辉，广东湛江人，（广州 510631）华南师范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“习近平新时代观若干重大理论问题研究”（18ZDA002）

从揭示资本主义生产过程中剩余价值的本质、实现及转化形式的多个角度展开对资本主义的批判，是马克思《资本论》的核心内容。马克思对剩余价值的批判揭开了资本主义剥削的秘密，揭露了资产阶级对剩余价值剥削的本性，看到资本主义带来的生产社会化使资本主义生产在走向繁荣的同时，也使资本主义社会内在矛盾日趋激化。正是马克思对剩余价值的批判和考察，为更好地认识当今资本主义生产方式提供了重要的方法论基础。今天，当我们以历史唯物主义的立场重析马克思的剩余价值概念时，清晰可见，这一概念具有鲜明的人本尺度、生产尺度及社会尺度的三重意蕴，全面揭示了人类社会本质、发展与异化、异化扬弃及本质回归的历史演进过程。马克思剩余价值概念展现出的深刻历史内涵包括：剩余价值是推动人类发展的历史起点，剩余价值的积累是资本促进生产力的历史杠杆，剩余价值的社会化创造是人类发展的历史归宿。

一、人本尺度：剩余价值是推动人类发展的历史起点

众所周知，马克思一生最重要的理论贡献就是提出了唯物史观与剩余价值论，由此揭开人类社会发展规律及资本主义社会发展的特殊规律。唯物史观是剩余价值论的立论方法，剩余价值论是唯物史观的科学证明，是马克思建构历史唯物主义的理论逻辑及路径。马克思试图通过剩余价值的研究解析资本主义，而建立在人类历史视域中的剩余价值论是科学的，它正确地从人的发展本质考察了社会结构的历史嬗变。

（一）剩余价值论缘于马克思对人类发展的审思

早期受青年黑格尔派的影响，马克思对理性国家抱有幻想，跟随费尔巴哈从人本视角批判宗教与

政治国家，但逐渐意识到青年黑格尔派热情赞颂的宗教解放及政治解放无力完成人类解放的使命。《论犹太人问题》与《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的相继发表，表明马克思开始重审黑格尔的辩证法，并实现了唯物主义的转向。在马克思看来，黑格尔对市民社会的考察，以及以哲学家的身份研究经济问题，从对异化现象的描述到向异化本质的纵深推演，是以往传统哲学所无法企及的。黑格尔站在国民经济学家的立场，认同斯密“社会财富来源于劳动”的主体本质观点，把财富视作是人类自由意志的展现，表现出他的精神现象学实现了哲学与古典经济学的融通。不否认的是，在经济学问题上，恩格斯走在马克思前面。恩格斯在《德法年鉴》发表的《国民经济学批判大纲》，是第一篇马克思主义经济学著作，同时对制度问题作了政治哲学讨论。在对资本主义社会矛盾及由此引发经济危机评述的基础上，恩格斯探讨了私有制的历史性，尤其他富有远见地将商品关系中的价值本质与价格现象作了初步区分，因而被马克思称为“天才大纲”。受恩格斯经济学的影响，加之面对一系列经济利益问题与实际异化现象，马克思深感自己仅有的哲学背景已无法作出合理解释，这推动他开始关注和研究古典经济学。初涉政治经济学后，马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中对异化劳动的批判隐含着对资本主义社会异化根源的揭示，虽然他此时对异化问题的看法还停留于抽象人本主义的阐述，但已与资本主义生产实际联系起来，并在对价值问题考察时初步得出关于生产过程与流通过程相联动的看法。这意味着马克思对资本主义社会的研究、对人类社会发展规律的考察开始转向对政治经济学的关注。

从马克思后来转向对政治经济学的批判可以发现，从批判古典经济学劳动价值论到接受李嘉图劳动价值论，再到建构剩余价值论，马克思理论探索的思路无疑是正确的，这有赖于他早年在对青年黑格尔派批判中确立起的哲学新世界观。从批判黑格尔哲学到吸收黑格尔辩证法合理内核，再到把辩证法改造引入政治经济学批判，说明马克思的历史唯物主义在对经济问题的思考中不断走向成熟。剩余价值的发现，正是马克思在大量研读古典经济学的基础上正确运用辩证法所得出的发展性结论。从这个意义上说，由于唯物史观的确立，实现了抽象异化劳动论与实证劳动价值论的联姻，诞生了科学的剩余价值论，表明马克思的政治经济学素养远远超越了古典经济学家。对此，柯尔施指出，马克思政治经济学批判“把完全贯彻资产阶级经济学的古典体系同批判地超越它的一切阶段与形式结合起来”①。

《资本论》重要方法论是辩证法，辩证法“按其本质来说，它是批判的和革命的”②。“剩余价值学说是马克思经济理论的基石”③，剩余价值的历史观只有通过辩证法才得以科学揭示。按照阿尔都塞的观点，“剩余价值”是马克思“提出了一个新的对象”而必然建立“新的概念术语”④。早在 18 世纪晚期，重农学派经济学家亚当·斯密在他的劳动论证中已析出“剩余价值”概念，只是他把剩余价值错当成经济学的利润来考察。马克思指出，“亚当虽然实质上是考察剩余价值，但是他没有清楚地用一个不同于剩余价值特殊形式的特定范畴来阐明剩余价值，因此，后来他不通过任何中介环节，直接就把剩余价值同更发展的形式即利润混淆起来了”⑤。之后，在斯密的基础上，李嘉图进一步认识到劳动与资本交换的不平等性。马克思高度赞扬李嘉图经济学是“科学上的诚实”，认为他的最大功绩是发现资本主义生产存在“劳动的价值小于劳动所创造的产品的价值”⑥ 的事实，表明李嘉图“有意识地把阶级利益的对立、工资和利润的对立、利润和地租的对立当作他的研究的出发点”⑦。基于此，马克思认为李嘉图的经济学具有无偏性与科学性，如果理论足够彻底，阶级对立及剥削根源的发现——剩余价值，便是顺理成章的事。柯尔施也认为，李嘉图对古典经济学体系的贡献“已历

① ［德］柯尔施：《卡尔·马克思——马克思主义的理论和阶级运动》，熊子云等译，重庆：重庆出版社，1993 年，第 71 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 22 页。
③ 《列宁全集》第 23 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 46 页。
④ ［法］阿尔都塞等：《读〈资本论〉》，李其庆等译，北京：中央编译出版社，2017 年，第 164 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 1 册，北京：人民出版社，1972 年，第 69 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 2 册，北京：人民出版社，1973 年，第 125、461 页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第 23 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 16 页。

史地处于资产阶级发展的革命进攻阶段与辩护性的防卫阶段之间的分界线上”[①]。虽然李嘉图经济学已十分接近祭出“剩余价值”术语，但马克思认为他并不清楚“这个事实究竟是怎样产生的”，只是用社会劳动生产率的提高或降低来说明这样的事实[②]，这说明李嘉图经济学缺乏历史感与革命性。

正是运用辩证法对剩余价值的审视，马克思一方面在一般生产上肯定李嘉图“为生产而生产”所揭示的资产阶级利润动机具有历史进步性，“发展人类的生产力，也就是发展人类天性的财富这种目的本身”[③]；另一方面进一步发现剩余价值资本式生产的剥削性，把剩余价值批判推进到人类历史发展的宏大视界，从历史总体性中得出资本主义只是“财富生产的特殊社会形式”的重要结论，实现了对古典经济学的超越。不同于古典经济学家在理论上混同剩余价值与利润，极力在一般生产上掩盖劳资对立、把资本主义生产方式看作永恒的自然形式的看法，马克思创立的剩余价值论科学阐明了剩余价值是由劳动者创造、且被资本家无偿占有的超过劳动力价值的那部分价值，从而揭开资本主义“为生产而生产”实际是为剩余价值而生产的神秘面纱。马克思澄清了一个事实，即劳动者是剩余价值的唯一生产者，因而也是最大的受益者。无论从劳动所有权的角度，还是站在人类发展的立场，广大劳动者理应占有发展个人及社会生产力的剩余价值。

（二）剩余价值的生产：人类发展史的共相与殊相

依照马克思的说法，必要劳动与剩余劳动的分化只有在资本主义生产中才变得明显：必要劳动指再生产劳动力及物化劳动所耗费的劳动，剩余劳动是指超过必要劳动而延长了的劳动。剩余价值是对剩余劳动的凝结，体现为再生产与再创造的积累。剩余价值既是历史概念也是社会范畴，在一定社会平均劳动水平下，剩余价值越大表明人类生产效率越高、人类对社会财富的创造能力越强。相比之下，必要劳动是对劳动力再生产的维持，而剩余劳动对剩余价值的生产是人类本质力量对象化的最终确证。正如马克思所言：“真正的财富就是所有个人的发达的生产力。”[④]“个人的发达的生产力”更大程度是以人类剩余劳动作为观察尺度，“所谓‘自由自觉的劳动’的现实形式是‘剩余劳动’。正是剩余劳动，才将人与动物区别开来。这是唯物史观的第一个重要的发现”[⑤]。马克思接受黑格尔的观点，即财富是人类自由的最初定在，在劳动发展的历史意境中，剩余价值就是人的需要及能力的对象化展现，亦是“人本身的自然力”中“人的创造天赋的绝对发挥”[⑥]。

马克思在《资本论》指出，“资本并没有发明剩余劳动。凡是社会上一部分人享有生产资料垄断权的地方，劳动者，无论是自由的或不自由的，都必须在维持自身生活所必需的劳动时间以外，追加超额的劳动时间来为生产资料的所有者生产生活资料”[⑦]。在他看来，“在任何一种社会生产……总是能够区分出劳动的两个部分，一个部分的产品直接由生产者及其家属用于个人的消费，另一个部分即始终是剩余劳动的那个部分的产品，总是用来满足一般的社会需要”[⑧]。可见，剩余价值在一般生产中是人类发展史的共相。人类社会只要还存在私有制、阶级对生产资料的垄断或者价值规律还在社会生产与交换中起调节作用，剩余劳动与必要劳动的对抗性矛盾就会以不同方式展开。然而也只有在剩余价值对社会财富高度积累的基础上，人类社会私有制与阶级的消灭才成为可能。

在资本主义发展阶段，剩余价值资本式生产是人类发展史的殊相。剩余劳动以不可阻挡之势从必要劳动中脱颖而出，成为社会生产力更重要的推动因素，是以资本的发展作为历史条件的，资本为剩余价值的生产提供了更科学的方式。“很明显，如果在一个经济的社会形态中占优势的不是产品的交

① ［德］柯尔施：《卡尔·马克思——马克思主义的理论和阶级运动》，第 63 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 2 册，第 462 页。
③ 同上，第 124 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 200 页。
⑤ 鲁品越：《鲜活的资本论——从深层本质到表层现象》，上海：上海人民出版社，2015 年，第 98 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，北京：人民出版社，1979 年，第 486 页。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 272 页。
⑧ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 993—994 页。

换价值，而是产品的使用价值，剩余劳动就受到或大或小的需求范围的限制。”[①] 以剩余价值为目的的生产势必推动社会化大生产，这也是“需要的体系”得以形成的必然前提，交换关系只有在生产出现剩余时才有可能发生，而生产剩余又必须通过交换才得以解决，这种“物的依赖性”使每个人的需要都成为他人的需要以及各种需要对象之间的“牵线者”[②]。

资本使剩余价值在资本主义社会表现为财富的杠杆和成为资本剥削劳动的双重方式，资本通过剩余价值，稳定形成对活劳动及劳动产品的支配，资本对劳动的剥削体现在劳动对象化（劳动产品与剩余价值）对人自身的异化，“根据这个前提，很明显，工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大”[③]。可见，马克思的剩余价值概念与异化劳动理论相关联，一方面剩余价值的生产与剥削成就了资本家的财富与能力，另一方面则制造了劳动者的贫困与愚昧。但是，马克思开展政治经济学批判的初衷不是为了消灭剩余价值，而是批判剩余价值资本式生产，消解资本对剩余价值的特权，让剩余价值重归劳动支配。

（三）剩余价值是人类发展的尺度

价值的生产是人有目的的对象性劳动。马克思恩格斯在《德意志意识形态》中指出，人作为生命的存在，有获取生存性价值的自然需要；人又在更大的意义上作为社会的存在，有获得发展性价值的历史需要。生存性价值主要是指满足人类生命延续的基本物质生活资料；发展性价值则是在生存性价值基础上，满足人的能力及交往发展的各种物质的、精神的价值。随着人类实践的历史推移，发展性价值愈发成为推动人类不断取得新进步的生产诉求。

发展性价值是剩余价值发展的结果，亦是对生存性价值的超越。人类创造历史的“第一个前提”就是生产满足基本生存需要的物质，这是人“单是为了维持生活就必须每日每时从事的历史活动”[④]。物质生产作为共同劳动形式的展开，决定了“一当人开始生产自己的生活资料，即迈出由他们的肉体组织所决定的这一步的时候，人本身就开始把自己和动物区别开来”[⑤]。在马克思看来，生存性价值的生产虽是人类生命存续的条件，但又不同于动物生命的生产，在生产中，人已显示出对对象进行有目的改造、发展与超越的意图，是以“超出对人的自然存在直接需要”[⑥] 为目的的发展性生产。人是有意识的类存在，人的发展实质不在于单纯维持肉体生命，也不在于被动接受“自然必然性”的规定，人在应对外部复杂环境中对异己力量的积极扬弃，亦是人在价值创造与再创造中对人的本质的历史性确证。当价值达到一定的积累和盈余才能在客观和主观上推动人积极认识和把握规律，人的主体性才能在更大范围和更远未来发挥作用，以不断获得的新认知消解“自然必然性”对人性的预设。马克思从不抽掉人的能动性对社会规律进行考察，认为人的存在意味着人在自觉的生产实践中不断否定“自然必然性”对自身命运的强加，完成自身及外部世界的双重改造，这正是人创造价值的意义所在，“而人离开动物越远，他们对自然界的影响就越带有经过事先思考的、有计划的、以事先知道的一定目标为取向的行为的特征”[⑦]。相对于动物在它的世界中只有生存与死亡的自然现象，人对价值生产有两方面的主体规定：一是人可以不受肉体需要的制约也能进行生产，“并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产”；二是人“懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把固有的尺度运用于对象”[⑧]，按照美的规律和内在尺度来构造“人本学的自然界”。可见，人的真正尺度在于创造发展性价值，这种创造能力的发挥以剩余价值为条件。

只有剩余价值能够促成人类的普遍交往，推动社会的进步。剩余价值生产是人类为了满足发展需

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 272 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 322 页。
③ 同上，第 157 页。
④ 同上，第 531 页。
⑤ 同上，第 519 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，北京：人民出版社，1979 年，第 216 页。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 558 页。
⑧ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 162—163 页。

要而进行的价值扩大再生产，它由一系列复杂劳动所承担，促进社会的分工与协作，成为推动生产力社会化发展的强大动力。剩余价值生产还“创造了一种生产力，这种生产力本身必然是集体力”①，它超出个别生产力的范围，更有效地创造出社会价值，因此，凝结了剩余价值的剩余劳动才是真正意义上的社会劳动。人类正因为有生产剩余价值的需要，从而推动社会交往，人类的生存及发展空间才得以不断扩展。正如马克思所言，“某一个地域创造出来的生产力，特别是发明，在往后的发展中是否会失传，完全取决于交往扩展的情况”，“一些纯粹偶然的事件……都足以使一个具有发达生产力和有高度需求的国家陷入一切都必须从头开始的境地”②。显然，在马克思看来，剩余价值的生产是推动社会交往的客观诉求，是保护与发展生产力的价值需要，也是保持人类发展稳定的因素。

二、生产尺度：剩余价值的积累是资本促进生产力的历史杠杆

资本主义经济表现为“庞大的商品堆积”，社会财富的积累及物质文明的创造要远优越于以往社会，这是马克思在《资本论》中对资本文明所作的历史结论。马克思认为，真正的共产主义，只有建立在对资本主义时代一切成就的掌握及批判基础上，才是历史唯物主义的科学指向。剩余价值是资本促进生产力的历史杠杆，是资本主义私有制的前提与目的，同时又成为资本增殖自身的悖论及界限。这一历史过程标示了资本主义私有制的历史扬弃，为“重建个人所有制”创造了历史前提。

（一）剩余价值的生产是资本主义私有制的前提与目的

马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中指出，“共产主义是对私有财产即人的自我异化的积极的扬弃”③。虽然此时马克思的哲学批判还带有人本主义哲学的色彩，但他认为以往“粗陋的”“民主的或专制的”“废除国家的”共产主义与真正共产主义的实质区别，在于没能理解“私有财产的积极的本质”④，不懂得私有财产如何异化人的本性、又怎样扬弃人的本性。尽管此时的马克思还未深入考察资本主义私有制，把私有财产（异化劳动）认作资本主义社会问题的根源，但他在之后的历史唯物主义建构中已清楚意识到，简单废除私有财产的批判“不仅没有超越私有财产的水平，甚至从来没有达到私有财产的水平”，而且这样“贫穷的、需求不高的”平均主义证明其“对私有财产的这种扬弃决不是真正的占有”⑤。与空想社会主义者及小资产阶级思想家不同，马克思在批判异化劳动中已从资本主义既有的前提出发考察人类社会走向，对私有财产的积极扬弃也说明马克思认为共产主义对资本主义的超越只有“在私有财产的运动中”才能“为自己既找到经验的基础，也找到理论的基础”⑥。时隔一年，马克思在《德意志意识形态》中又深化对共产主义的理解：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”⑦

资本之所以能发展社会生产力，一方面是因为资本作为一种生产关系，在增殖自身中不断再生产出资本雇佣劳动关系，扩大再生产是资本存在的理由；另一方面，资本是一种所有权，表现为对劳动所有权的否定，资本只有支配他人劳动及劳动产品，社会才会生产出（交换）价值，否则社会生产就只能是使用价值的简单生产。可见，在马克思看来，资本逻辑就是一个矛盾体，既以私有制为前提，又以否定私有制为发展条件。资本只有发挥它的社会性才能在更大意义上发展社会生产力，从而在更高程度上增殖自身。资本作为历史的、特定的经济关系，是以劳动“所有者本身从事劳动——

① 《马克思恩格斯全集》第 23 卷，第 362 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 559—560 页。
③ 同上，第 185 页。
④ 同上，第 185 页。
⑤ 同上，第 184 页。
⑥ 同上，第 186 页。
⑦ 同上，第 539 页。

发生解体的历史过程为前提的”[①]；资本只有把劳动与劳动的客观条件分离，以自己的方式占有生产资料，才能在商品市场中购买到游离出来的劳动力。劳动力作为特殊商品，在生产消费中不仅完成自身价值的再生产及商品价值的再创造，而且无偿为资本带来剩余价值。价值积累又不断赋予资本“占有他人劳动的权利”[②]，实现商品的扩大再生产。由此，马克思揭露剩余价值生产是资本主义私有制的实质，这既是资本主义私有制存在的前提，也是资本主义私有制发展的目的。这一过程螺旋式的循环推动剩余价值不断转换为资本积累并对社会产生重要影响。作为资本人格化——资本家，他在执行资本职能过程中占据社会生产及交换的绝对控制权，把一切有利于财富创造的因素都结构化在资本生产中。因此，马克思说：“资本主义的私有制，是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。”[③] 在“以自己劳动为基础的私有制”的传统生产中，人们纵使有物品交换的行为也仅限于为满足劳动者自身消费需要而进行的使用价值交换，并不能有效推动扩大财富生产，而资本主义生产是“建立在消灭以直接生产者对自己的生产条件的私有制为基础”[④] 的扩大再生产。

（二）剩余价值是资本的悖论及界限

价值拜物教是资本的意识形态。价值的最大外部特征是“等价交换”，作为商品交换的形式规定，似乎“不但尊重自由和平等，而且自由和平等是它的产物；它是自由和平等的现实基础”[⑤]。古典经济学家描绘的交换领域更像是一幅“天赋人权的真正伊甸园”情境：劳动者与资本家的交易是和谐的契约关系，“像白纸黑字一样表明了他可以自由支配自己”[⑥]。然而，马克思指出，价值的实质无非是人与人关系采取物与物关系的虚幻表现，在商品关系中，物的交换之所以被认为是等价自由，仅仅是因为等价自由是人们观念里的等价自由。物的所有权能顺利让渡，物的所有者必须把自己的意志体现在物上才能发生交换关系，“一方只有符合另一方的意志，就是说每一方只有通过双方共同一致的意志行为，才能让渡自己的商品”[⑦]。物的所有者并不关心物是怎样生产的，也不关心物背后人的社会地位，只要价格（价值的货币表现）达成一致，就能实现物的所有权转让。在这一过程中，只是发生了人们观念想象出的平等与自由的交换关系，而人与人的不平等关系经价值遮蔽，被抽象化为物与物的平等关系。商品拜物教、货币拜物教的实质是价值拜物教，是资本的意识形态表现，这种直观幻象在流通领域，尤其是在生产领域掩盖了资本家无偿剥夺剩余劳动的事实，剩余价值就像人间蒸发，消失在人们的意识之中。

价值规律是资本发展的方式。在价值交换中，“每个个人以物的形式占有社会权力”[⑧]，人与人的关系建立在“物的依赖性”基础上，物的所有者“用货币的形式把一般社会权力和一般社会联系，社会实体，随身揣在我的口袋里”[⑨]，通过物的关系证明自己的社会权力。在物的交换中，资本家的社会权力越大，表明他建立的社会关系越广、拥有的社会资源越多、创造的社会价值越高。“物的依赖性”是对“人的依赖性”的第一个否定，社会交往的进行不依据身份地位的高低，而是依据商品价值的优劣。价值的科学性是它内在的竞争机制，“竞争不过是资本的内在本性”[⑩]，资本家唯有把价值优势体现出来，才能在社会竞争中赢得剩余价值优势。正是因为价值规律的作用，资本对剩余价值的榨取方式与奴隶制、农奴制相比，更有利于生产力及社会关系的发展，有利于高级社会各种要素的创造[⑪]。同时，雇佣劳动制比以往各种劳动制度更复杂，“资本家用他总是不付等价物而占有的他人

① 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 498 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 48 卷，北京：人民出版社，1985 年，第 161 页。
③ 《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 874 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 49 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 143 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，北京：人民出版社，1980 年，第 477 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 349 页。
⑦ 同上，第 103 页。
⑧ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 104 页。
⑨ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，第 431 页。
⑩ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 397 页。
⑪ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，第 927—928 页。

的已经对象化的劳动的一部分，来不断再换取更大量的他人的活劳动”①，借助价值规律，资本具有了“独立性和个性”，精确地从物质生产与交换中获得各种增殖手段。

正是价值规律的作用，剩余价值是资本发展的悖论。为尽可能榨取更多的剩余价值，资本家在维持劳动力最低补偿的前提下，在个别生产中努力缩减必要劳动时间，相应延长剩余劳动时间，以减少生产成本，而缩减必要劳动的后果是使资本在劳资交换体系中不断获得谈判的筹码。一方面，劳动力对资本增殖来说成为相对过剩，“相对过剩人口或产业后备军同积累的规模和能力始终保持平衡的规律把工人钉在资本上”②。另一方面，资本又试图从较少的必要劳动中置换出更多的剩余劳动来创造出更大的剩余价值。正是这种悖论，使马克思看到了剩余价值是资本主义生产的界限。当游离于社会的劳动力无法寻觅价值的实现，社会消费力就会萎缩。那么，过剩劳动增长的同时，过剩产品也在增加，生产过剩势必打乱资本主义生产，中断剩余价值的积累。因此，马克思说资本增加对必要劳动压缩，必然会激化必要劳动与剩余劳动的矛盾，“资本就违背了自己的意志”，“它就要吃到生产过剩的苦头，这时必要劳动就会中断，因为资本无法实现剩余劳动”③。可见，资本的自反性悖论可以从剩余价值中得到说明，既因剩余价值而存在，也因剩余价值而毁灭。

（三）剩余价值的积累是“重建个人所有制”的条件

资本对剩余价值的追逐势必造成对自身悖论进行扬弃。“资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定的否定。这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就的基础上，也就是说，在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制。”④ 马克思对“重建个人所有制”作了如下思考：

首先，“个人”的范畴是劳动者。“个人所有制”实际是劳动者个人所有制。随着私有制被消灭，剥削阶级也退出历史舞台，每个人都以劳动者身份参加社会劳动，只有每个人充分占有社会生产资料，才会产生联合劳动的积极性，劳动者们“用公共的生产资料进行劳动，并且自觉地把他们许多个人劳动力当作一个社会劳动力来使用”⑤。剩余价值不仅为劳动者个人所占用，而且人们的劳动是作为自由联合起来的社会劳动，是对整个社会财富的发展和占有。

其次，重建个人所有制不是简单再现传统“个人的、以自己劳动为基础的私有制”，而是对“资本主义时代的成就”支配基础上的社会所有制。劳动私有制经“否定之否定”，最终实现以联合劳动为基础的社会所有制。“个人所有制”即劳动的联合对社会财富的普遍支配，个人创造以社会发展为条件，个人发展亦是“社会个人发展”⑥。结合马克思“自由人联合体”思想可以发现，“这个联合体的总产品是一个社会产品。这个产品的一部分重新用做生产资料。这一部分依旧是社会的。而另一部分则作为生活资料由联合体成员消费”⑦。由此，“个人所有制”一方面肯定劳动者个人的发展有从社会获得生产资料及剩余价值的权利，另一方面又作为社会机制性存在，内在强化联合起来的劳动者发展社会财富及社会生产力的自觉性，二者之间互为条件。因而，马克思说，在这种社会劳动中，“每一个生产者，在作了各项扣除以后，从社会领回的，正好是他给予社会的。他给予社会的，就是他个人的劳动量”⑧，这隐含着马克思对“重建个人所有制”历史条件的提及，即“在资本主义时代的成就的基础上”，“个人所有制”的非对抗性才具备历史的可能，因为在物质财富匮乏的情况下，个人“必须重新开始争取必需品的斗争，全部陈腐污浊的东西又要死灰复燃”⑨。随着资本主义私有

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 673 页。
② 《资本论》第 1 卷，第 743 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，第 221 页。
④ 《资本论》第 1 卷，第 874 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 96 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，第 219 页。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 96 页。
⑧ 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 434 页。
⑨ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 538 页。

制矛盾的发展，资本的“自然性”正创造着消灭自身的历史趋势，这意味着劳动者只有自觉支配资本主义时代创造的全部剩余价值，才能在社会生产力高度发展的基础上建立起“个人所有制”。

三、社会尺度：剩余价值社会化创造是人类发展的历史归宿

作为一种社会力量、一种社会关系的存在，剩余价值的历史发展始终受自身社会性的在场引导。剩余价值的实质又是人类自由时间（自由劳动）的客体化，人类只有充分占有和运用自由时间，剩余价值才能得以社会普遍财富和发达生产力的方式来展开。

（一）剩余价值的发展具有社会化倾向

“资本不是一种个人力量，而是一种社会力量”①，资本历史地发展了剩余价值的社会性，在客观与主观上推动社会全面发展。在以往社会中，由于剩余劳动与必要劳动没有形成明显分化，劳动的社会性没有很好地体现出来，价值的生产也未能真正确证人的本质的再塑造，在这种状态下，人往往会在满足于生产自身消费的使用价值中养成涣散懒惰与不思进取。马克思认识到，“资本的伟大的历史方面”就是把剩余劳动的重要性从必要劳动中凸显出来，真正确立起剩余劳动的社会发展尺度。资本规定下的剩余劳动，既是推动个人需要变成社会需要的“多余劳动”，把个人日益增长的需要建立在社会财富普遍增长的基础上；又在严格纪律和效率规束下培养劳动积极性，把人的社会性建立在创造剩余价值的“勤劳”之上。剩余劳动“从单纯生存的观点来看的多余劳动”，“一方面，需要发展到这种程度，以致超过必要劳动的剩余劳动本身成了从个人需要本身产生的普遍需要，另一方面，普遍的勤劳，由于世世代代所经历的资本的严格纪律，发展成为新的一代的普遍财产”②。资本对剩余价值的追逐发展了生产与需求的普遍性，使人类社会告别了落后的生产体系和同质化的需求结构。

可见，资本逻辑下财富的竞相追逐会出现助长人性贪欲，出现过度生产与过度消费的商品社会常态，但由于这种超自然需要的物质欲是建立在满足人更高需求的基础上，从而发展了人的社会性，使蕴藏于人身上的潜能不断得到激发。这种社会性无论在生产还是在消费方面都表现为全面的、高级的，在社会财富普遍发展的条件下，劳动“直接形式的自然必然性消失”，才会“表现为活动本身的充分发展”③。因而，“从资本主义生产的观点出发，奢侈品是应当受到谴责的。在其余情况下，奢侈品对这样一种生产方式来说是绝对必要的”④。马克思毫不掩饰对这种“奢侈”的积极评价：“奢侈是自然必要性的对立面。必要的需要就是本身归结为自然主体的那种个人的需要。生产的发展既扬弃这种自然必要性，也扬弃那种奢侈。”⑤ 马克思从生产力发展的角度指出，仅仅企图依靠少数资本家推动这种“奢侈”来增进社会文明是不够的，在资本主义生产方式下，社会的剩余价值仍然表现为是压抑性、对抗性。可见，生产力越发展，剩余价值的社会性倾向越明显。

（二）剩余价值的财富本质：自由时间（自由劳动）的客体化

“时间实际上是人的积极存在，它不仅是人的生命的尺度，而且是人的发展的空间。”⑥ 作为时间限度，每个人都有可能在或长或短的生命时间里对个人价值进行这样或那样的塑造；作为发展空间，在同等条件下，谁拥有自由时间越多，谁就越有可能创造出更大的价值。其中，时间的节约“在共同生产的基础上仍然是首要的经济规律。这甚至在更加高得多的程度上成为规律”⑦，在一定条件下，个别必要劳动时间越是低于社会必要劳动时间，就越能在社会生产中赢得竞争优势。

剩余价值是剩余劳动时间的客体化，剩余劳动时间只有转换成为自由时间并为社会所支配时，自

① 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 46 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 287 页。
③ 同上，第 287 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 49 卷，第 107 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，第 20 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 532 页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 120 页。

由时间才能以人类真正财富的形式而展开。这种财富包含发展人的能力及关系在内的一切方式和手段，因而自由时间对人而言，其财富本质更是一种发展性价值及权利，人在自由时间中才有可能充分发挥创造力，真正从事发展性价值创造。“自由时间，可以支配的时间，就是财富本身：一部分用于消费产品，一部分用于从事自由活动，这种自由活动不象劳动那样是在必须实现的外在目的的压力下决定的。”① 自由时间中的劳动，一是自由自觉性，劳动是人的体力与智力锻炼，人的个性化、多样性需要得到满足；二是创造性，表现为价值生产的全面性与丰富性。可见，社会自由时间（劳动时间的节约）是衡量社会发展的真正尺度，自由时间越多，意味着人类“用较少的劳动时间就能占有并保持普遍财富”越多②，人就越能从物的“自然必然性”中解脱出来，获得更多的自由来储备预期性发展能力，在更大空间中获得发展的多种选择。

（三）剩余价值的生产指向：社会充分占有和运用自由时间

资本家为提高劳动生产率缩减必要劳动时间，只能说明资本家的发展机会增多；劳动者在剩余劳动时间里创造的剩余价值越大，则表明资本家剥削权力增强。资产阶级社会的“自由时间的产生是靠非自由时间的产生，是靠工人超出维持他们本身的生存所需要的劳动时间而延长的劳动时间的产生”③。社会本来应该普遍通过占有自由时间来发展社会生产力，然而在现实中却被少数资本家据为己有，“资本家是窃取了工人为社会创造的自由时间，即窃取了文明”④。剩余价值积累已历史地“为全体［社会成员］本身的发展腾出时间”⑤，随着生产的扩大，资本家对社会剩余劳动时间的绝对占有和瓜分，就越来越与社会生产力发展所不容。只有当人类充分占有和运用社会自由时间，依主体意志对价值进行富有个性的创造，社会剩余价值才彰显为人类发达生产力。

如马克思所言，人的自由以人充分享有与运用社会自由时间为前提，人的发展“无非是对这种自由时间的运用，并且整个人类发展的前提就是把这种自由时间的运用作为必要的基础”⑥。自由时间不是资本家的特权，而是人类发展的权利。马克思设想，当资本的历史使命终结，劳动者的剩余劳动不再是资本家发财致富的手段，于是“以交换价值为基础的生产便会崩溃，直接的物质生产过程本身也就摆脱了贫困和对立的形式”⑦，生产力发展所缩减的必要劳动“是直接把社会必要劳动缩减到最低限度，那时，与此相适应，由于给所有的人腾出了时间和创造了手段，个人会在艺术、科学等等方面得到发展”⑧。换言之，必要劳动时间的缩短乃是社会必要劳动时间的缩短，人类才从必要劳动中解放出来，人的发展没有特殊限制，达至能自愿在社会“任何部门内发展”，“有可能随自己的兴趣今天干这事，明天干那事”⑨ 的状态。总之，当社会价值的创造不以物质生产为目的，而是以人的自由全面发展为目的，“劳动时间就不再是，而且必然不再是财富的尺度”⑩。以劳动时间作为尺度，社会财富仍表现为生产的不足，主要为劳动力价值再生产，即人的发展仍是在社会“某一种规定性上再生产自己”⑪。只有当社会剩余劳动时间同时也是社会自由时间成为人们“从事较高级活动的时间”⑫，财富本质才一方面表现为生产力的极大丰富，另一方面又表现为人的发展极大丰富。

---

① 《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册，北京：人民出版社，1974 年，第 282 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 287 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 216 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，第 139 页。
⑤ 同上，第 221 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 216 页。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，第 197 页。
⑧ 同上，第 197 页。
⑨ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 537 页。
⑩ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，第 218 页。
⑪ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 486 页。
⑫ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，第 226 页。

四、小　　结

剩余价值概念是马克思一生的伟大发现，也是人类社会发展史的重大发现。这一理论之所以能够对资本主义作深刻批判，关键是论证的方法始终透射着马克思对人类历史的关怀，正如海德格尔所言，“马克思在经验异化之际深入到历史的一个本质性维度中”①。正是因为马克思剩余价值概念具有深刻的历史“尺度”的意蕴，对资本主义的历史阶段性的揭示亦包含着对人类社会进行科学考察的内涵，使马克思的剩余价值概念具有更深层次的思想内容。以马克思的历史唯物主义立场进行分析，剩余价值还是人的劳动对象化客观存在，其发展性体现了人类对落后生产及狭隘需求的历史超越，是社会高质量发展的观察尺度。在社会主义生产关系中，剩余价值的发展为实现共同富裕提供保证，并不会造成人与人利益之间的根本对抗，即这种“超出社会当前需要的生产过剩不但不会引起贫困，而且将保证满足所有人的需要，将引起新的需要，同时将创造出满足这种新需要的手段”②。

我国社会主义仍处于社会主义初级阶段，坚持社会主义市场经济，加快对社会财富的创造与积累依然是解决发展问题的关键。随着我国社会主要矛盾转变及经济进入新常态，高质量全面发展就是我国新时代的基本诉求。习近平总书记十分重视马克思主义政治经济学的掌握与运用，而剩余价值论作为马克思主义政治经济学的重要内容之一，其科学性依然显示强大的时代穿透力，对剩余价值概念进行时代阐释，无疑能为发展中国特色社会主义政治经济学提供新的视角。只要坚持用历史唯物主义的观点和方法研究剩余价值概念，就能为在新时代发展社会主义市场经济提供理论遵循。

（责任编辑　巳　未）

① ［德］海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000 年，第 401 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 688 页。

谁之出场？何种历史？
——关于马克思实践哲学的一个困惑

李婷婷

【摘要】马克思关注人的自由和全面发展，而人的发展和自由具体到个人身上时才是可直观的、现实的。个人是独立的、实存的、有生命的个人，包含有丰富的属性和内容。在马克思的历史理论中，一方面尽管马克思指出“现实的个人”是历史的起点，对历史的研究要运用经验的方法落实到具体的个人上来，但具体的、实存的、单独的个人并未在马克思的历史理论中出场；另一方面马克思强调物质生产力对世代更替的决定作用，同时受黑格尔的影响将历史解释为辩证的历史，还预设了未来人类的解放，而个人的命运被掩盖在这种辩证逻辑和宏观历史叙事中。从个人的视角看，个人在历史中的被掩盖说明马克思叙述中对人的关切的抽象性，这正是有待建构的地方。

【关键词】个人；历史；缺场；马克思；命运

中图分类号：B27　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2021）04－0039－07

作者简介：李婷婷，（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：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思主义实践哲学与全球化时代的人类理想”（16JJD710015）

“个人在历史中的命运”这一问题一直是许多哲人思考的问题，这或者是出于对重大社会事件的反思，或者是出于对时人在同一社会甚至同一历史中却有着截然不同的生存处境和命运的思考。这些思考引导人们认识个人在历史中的命运沉浮，帮助个人探寻安身立命的方式，追求幸福。马克思也探究人在历史中的活动和命运，强调和追求人的自由发展。但是，将“人”具体化到独立的、实存的个体时，个人是否在马克思的视域内，也是需要思考和研究的问题。因为作为一个独立的个体，个人十分关注自身的命运与幸福，而不仅仅是整体历史的进步，即在此有一个个体“当事人”的视角，这也是从个体的角度研究这一问题的原因。

一、个人的伪出场

马克思在《德意志意识形态》中指出，“现实的个人”及其活动是历史的前提，即对宏观历史的研究要建立在对“现实的个人”及其活动的微观分析和理解上，因此，“现实的个人”在马克思的历史研究中占有重要的地位。实际上，马克思在其后来的论述中也没有偏离由“现实的个人”所引导的思路，即从“现实的个人”出发进一步阐明历史在物质生产力作用下的发展。具体说来，马克思少年时期的理想主义、青年时期接受的浪漫思想以及青年黑格尔派的影响，形成马克思关注人的命运的理论背景。随着进一步深入社会、遇到具体的社会难题，马克思的视域转向现实，也开始从现实层面来理解人。

“现实的个人”是在马克思批评了黑格尔的“自我意识的人”、费尔巴哈的“类本质”以及施蒂纳的“唯一者”之后出场的。马克思指出，黑格尔将自我意识的人作为主词、将现实的人作为谓词，

应该将两者颠倒过来，使人用脚站立在地上，也就是要使现实的人占据主体的王位，使自我意识的人依附于现实的人[①]。费尔巴哈将人理解为“爱本质”“类本质”的抽象物，马克思则主张人是一切社会关系的总和，用与人相关联的一切社会关系来规定人，使人成为处于现实关系中的人，而不是抽象的普遍性[②]。施蒂纳将本质的批判推到极致，将人理解为一个没有任何规定性的“我”，并且批评马克思同样在类本质的层面理解人[③]，对马克思的思想形成极大的挑战。因此，马克思不仅要坚持对观念的颠倒，还要回应施蒂纳的挑战。这些思想上的批评和遭遇为“现实的个人”的出场作了充足准备，像是奏起了悠长的开场乐曲，曲毕则“现实的个人”就出场了。

在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯对“现实的个人”作了详细的说明：

我们开始要谈的前提不是任意提出的，不是教条，而是一些只有在臆想中才能撇开的现实前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来确认。[④]

全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在……第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系。[⑤]

我们不是从人们所说的、所设想的……去理解有血有肉的人。我们的出发点是从事实际活动的人……后一种符合现实生活的考察方法即从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识。[⑥]

以一定的方式进行生产活动的一定的个人（在一定的生产关系下的一定的个人），发生一定的社会关系和政治关系。经验的观察在任何情况下都应当根据经验来解释社会结构和政治结构同生产的联系，而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程中产生的。但是，这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的。[⑦]

在马克思的语境中，“现实的个人”不仅是有生命的、有血有肉的个人，还是从事一系列物质生产活动的个人，是被一定的物质生产条件所约束的个人。在此，马克思采取的是与黑格尔、费尔巴哈等人从观念、意识方面来理解人的相反的视角，现实的、物质的人占据了主体人的王位，马克思也以此为基础做进一步的社会历史研究和革命实践。这不仅是对人的理解的一个新补充，更是从与观念论相反的视角进行的补充。更重要的是，马克思的这一理解似乎更能引起许多人的共鸣，毕竟从一出生就处于社会之中的成长的人们，无不感受到物质生产条件和生产活动的限制和约束以及人的生产活动所创造的巨大的生产力，目前处于资本社会中的人们似乎也更能深谙马克思的高明。

许多人忽视的一点是，“现实的个人”出场的背后是主体个人的伪出场。因为马克思强调的“现实的个人”无法作为一个主体“出场”，也就是说，“现实的个人”并不代表哪一个人。这同样是施蒂纳对“人”的批评，即当你将汉斯看作人时，你就已经忽略了他是汉斯。尽管面对施蒂纳的批评，马克思另辟蹊径，指出“现实的个人”是从事物质生产活动的个人，但他始终无法避开施蒂纳批评的思路。尽管马克思在其文章中提到“有血有肉的个人”“有肉体组织的个人”，如果马克思再进一步落实到每一个具体的个人身上，那么“现实的个人”就是实存的独立的个人，但马克思在提到这些观点的同时又忽略了这些观点，他匆匆忙忙要回到自己的逻辑里，即用物质生产活动来理解人，进一步地进行他的历史叙事，也为他下一步所倡导的革命实践活动做铺垫。

---

① 参见《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 245 页。
② 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 135 页。
③ 参见［德］施蒂纳：《唯一者及其所有物》，金海民译，北京：商务印书馆，1989 年，第 189 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 146 页。
⑤ 同上，第 146 页。
⑥ 同上，第 152—153 页。
⑦ 同上，第 151 页。

一方面，马克思在《神圣家族》中揭露思辨结构的秘密时，使用“果实”“苹果”“梨”“扁桃”等例子，说明思辨哲学家们将“果实”作为“苹果”“梨”“扁桃”等的实体，但他指出，实际上思辨哲学家们只是从各种不同的现实的果实中得出一个抽象的“果实”——“一般果实”①。马克思认为，各种真实的果实和抽象“果实”应该被颠倒过来，即“果实”不是实体，只有“苹果”“梨”“扁桃”才是实体。但是，马克思的这种颠倒并不彻底，如果真正贯彻到底，只有“这个苹果”“那个梨”才能被实际确认为实体，因为它有真实性、可直观性②。类比于马克思对人的理解，马克思将“自我意识的人”“类本质”等颠倒为“现实的个人”，即从事物质生产活动的个人，用现实的条件和活动来诉诸人的现实性，因此使人有了物质上的现实性。但是，马克思也没有贯彻到底，他说明的这种“现实的个人”无法拥有专名，落实不到具体的、实存个人之中，也就不能确定“现实的个人”的真实性，即“现实的个人”没有作为一个像现实中的“张三”“李四”这样的个人“出场”，因而无法直观，依然是概念③。如同施蒂纳所说：“你是汉斯，你就是与他不同的，因为他是孔茨，即并非是汉斯；作为人你与他就是相同的了。只要他是那么一个自由主义者和并非是没有意识到的利己主义者，那么对于他来说，作为汉斯的你就等于完全不存在。”④ 施蒂纳强调个体“我”的独特性，马克思虽然批评施蒂纳的“我”依然拘泥于观念的词句中，但他的“现实的个人”的思想依然回避不了施蒂纳的批评——对实存个人的忽略。

此外，马克思指出，要用“纯粹经验的方法”去观察和确认“现实的个人”，但观察“现实的个人”的生活并没有落实到单个的人身上，这种观察的方法以及真实性就有必要做进一步的思考。在《资本论》中，马克思对工人阶级状况的关注和对资本家的批评等不是从个体的视角入手的，而是对阶级群体的说明，虽然文中的引用有涉及一些个人生活状况的描述，但不是马克思自己的观察和考证，而是引用他人的文字材料⑤。这说明马克思依据的一些微观材料不是自己的观察和考证，而是借助他人的观察，这对强调使用“纯粹经验的方法”的马克思也形成一种挑战。

另一方面，当马克思指出用思辨的方法“得不到内容特别丰富的规定”⑥ 时，他在寻求有丰富内容的规定。他也指出，德国的批判对黑格尔体系所作的批评，没有对黑格尔的整个体系进行全面批评，只是抓住黑格尔体系的某一方面进行批评⑦。换言之，马克思意识到不能只抓住某一思想体系的某一方面作批评，而应对整个思想体系进行全面批评。对一思想的批评如此，对一理论的建构也应如此，只抓住这一理论的某一方面深层建构首先就要意识到这一研究进路的局限性。而马克思将“现实的个人”理解为从事物质生产活动的个人，不仅成为解释历史的出发点的内容，而且为后来的革命理论做铺垫，这就要对其做谨慎的思考和研究，指出其理论的局限性，进一步思考指导的科学性问题。从一般的主谓结构看，“现实的个人”是主词，从事物质生产活动的是谓词，在此，谓词修饰主词“现实的个人”，只是对“现实的个人”的一种解释说明。“现实的个人”除了是从事物质生产活动的个人之外，还有其他丰富的内容。但马克思没有关注和强调其他的内容，如人的社会－心理、观念、价值、意识等要素，而这些要素同样是规定“现实的个人”不可缺少的内容。“现实的个人”是具体的、独立的个体，他的身上有诸多属性，远不是一个属性就能涵盖的。因此，马克思对“现实的个人”的说明是单一的。而且，如果对人的物质生产活动和生产条件强调过度，有可能使人没有主体的实际内容，可能导致的后果之一是人被现实的物质所约束和支配，人反而淹没在一系列物质之中⑧。“而重要的并不在于人和物质生产究竟哪一个更应充当实体兼主体，而在于究竟是人的某种本

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 72 页。
② 参见徐长福：《主词与谓词的辩证法——马克思哲学的逻辑基础探察》，《哲学研究》2017 年第 5 期，第 16—17 页。
③ 参见徐长福：《论马克思人论中本质主义与反本质主义的内在冲突》（下），《河北学刊》2004 年第 3 期，第 37 页。
④ ［德］施蒂纳：《唯一者及其所有物》，第 189 页。
⑤ 参见《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 22、771 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 72 页。
⑦ 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 143—144 页。
⑧ 参见徐长福：《论马克思人论中本质主义与反本质主义的内在冲突》（下），《河北学刊》2004 年第 3 期，第 37 页。

质充当实体兼主体，还是杂有无数异质性属性的个人充当实体兼主体。其中的关键在于是否承认与重视异质性属性以及如何理解和对待异质性属性。如果不能在理论上给人的异质性属性一个合理的安排，即使把人奉若神明也不意味着对人的地位的尊崇。”① 所以，只指出“现实的个人”是从事物质生产活动的个人，是对个人的其他丰富性内容的忽略，这种说明是单一的。

总之，从实存的主体个人和人的全面性角度看，马克思提出的“现实的个人”依然有许多建构空间，个人在他的理论中是可以说是缺场的。

二、历史的强逻辑

“现实的个人”的背后是个人的伪出场，实存的个人不在马克思的视域里。要说明个人在历史中的命运浮沉，先对马克思的历史论述作一番研究是题中之义。马克思认为，物质生产力推动着社会的更替，每个社会的形态按照生产力发展的不同程度而呈现，旧的社会里的生产力孕育着新的社会，新的社会又创造着新的对抗形式。社会在物质生产力的作用下否定性地向前发展，历史发展必须经历现代资产阶级的生产方式的阶段，只有经过这个阶段才会创造更丰富更自由的共产主义社会。

大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗……指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会胞胎里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件，因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。②

人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形态，在这种形态下，人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形态，在这种形态下，才形成普遍的社会物质交换，全面的关系，多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此，家长制的，古代的（以及封建的）状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去，现代社会则随着这些东西一道发展起来。③

马克思从人类发展的角度说明了历史发展的推动力和总体趋势，指出历史有一种不可避免的必然性进程，并且为人类的解放预示了一个自由发展的目标。支撑马克思做出这种解释和预示的一个很强的基础，是他对黑格尔辩证法的理解和继承。

在辩证的阶段，这些有限的规定扬弃它们自身，并且过渡到它们的反面。

思辨的阶段或肯定理性的阶段在对立的规定中认识到它们的统一，或在对立双方的分解和过渡中，认识到它们所包含的肯定。④

在《资本论》第一卷中，马克思明确指出辩证法是他研究社会所使用的方法，当德国知识界将黑格尔当作“死狗”时，他却要公开承认他是黑格尔的学生，并且指出黑格尔辩证法的合理形式。

辩证法在黑格尔手中神秘化了，但这绝没有妨碍他第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式，在他那里，辩证法是倒立着的。必须把它倒过来，以便发现神秘外壳中的合理内核……辩证法，在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖，因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。⑤

---

① 参见徐长福：《论马克思人论中本质主义与反本质主义的内在冲突》（下），《河北学刊》2004 年第 3 期，第 37 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，第 3 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，北京：人民出版社，1979 年，第 104 页。

④ ［德］黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980 年，第 176、181 页。

⑤ 《资本论》第 1 卷，第 22 页。

马克思认为辩证法的合理之处是运动的、辩证的、否定性的发展。这种辩证的、否定性的发展逻辑影响了马克思对历史的理解。历史是在对现存事物的肯定理解中又包含否定理解地不断向前发展，物质生产力是推动力，在此过程中，社会中的冲突、暴力是社会发展过程的一个因素，最终的目的是人类的解放。马克思在说明资本主义的殖民历史时，理性地指出社会暴力孕育着新社会，暴力成了一种经济力。

美洲金银产地的发现，土著居民的被剿灭、被奴役和被埋葬于矿井，对东印度开始进行的政府和掠夺，非洲变成商业性地猎获黑人的场所——这一切标志着资本主义生产时代的曙光。这些田园诗式的过程是原始积累的主要因素……这些方法一部分是以最残酷的暴力为基础，历史殖民制度就是这样。但所有这些都利用国家权力，也就是利用集中的、有组织的社会暴力，来大力促进从封建生产方式向资本主义生产方式的转化过程，缩短过渡时间。暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆。暴力本身就是一种经济力。①

除了否定性的辩证逻辑外，马克思对历史的解释也预设了一种未来的目的，即共产主义社会中每一个人的自由全面发展。这种未来目的的深层根源是对进步观念的追求，即对人类理性的能力、人类的至善以及事物循序渐近地向前向上地运动的确信。“现代的进步理念成为有教养者的宗教。”② “19世纪的重大理论以各种不同的方式假定了事物从低级到高级的上升发展。”③ 这种进步观念不仅在近代自然科学的发展下产生，而且有其更深的基督教渊源。洛维特在《世界历史与救赎历史》中指出，

现代这个革命时代的进步，并不简单地就是自然科学和历史学中的新知识的直接结果，而是以超越了古典异教的基督教为中介的，正是基督教才能把进步——即从旧约到新约的进步——的理念引入了西方的历史……从伏尔泰和卢梭到马克思和索列尔，进步的和衰亡史的历史体系都是《圣经》的救赎学说和衰落学说的晚近的、但始终依然有影响力的结果。④

与基督教世界相比，现代世界是世俗的，但现代世界又依赖于它已经从中解放出来的信仰，有一种要成为“创造者”的野心和对未来实现的追求⑤，这就是进步观念所昭示的发展。马克思对未来的展望受到进步观念的影响，接受了由“《新约》的末世论观点启迪的对未来实现——最初是在历史生活的彼岸，后来是在历史生活的内部——的展望”⑥。这种源自基督教又对基督教的思想有一定反叛的现代进步观念贯穿在马克思对历史的说明中——历史的主体无产阶级被赋予的革命使命，未来人类的自由、全面发展。

因此，马克思对历史的解释贯穿了一条强有力的解释逻辑：物质生产力推动世代更替，人类社会辩证地、否定性地朝向人类进步和解放的发展逻辑。之所以称为逻辑，是就其说服力而言的，而不是就其普遍真理性而言。

三、被忽略的个人命运

从个体的角度看，马克思强调的“现实的个人”没有落实到独立的、具体的个人之中，还消解了人身上的其他丰富属性和内容。从人所处的历史的角度看，马克思对历史的说明强调了物质生产力决定社会发展、人类社会辩证地否定地进入人类解放状态的运动。那么，个人的命运在历史中处于什么位置呢？

一方面，马克思的普遍历史理论缺乏对个人命运的说明，由此引申出一系列个人命运的任意、空

① 《资本论》第1卷，第861页。

② ［德］卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第73页。

③ ［美］罗兰·斯特龙伯格：《西方现代思想史》，刘北成、赵国新译，北京：中央编译出版社，2005年，第311页。

④ ［德］卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，第73—74页。

⑤ 同上，第240页。

⑥ 同上，第235页。

洞和虚无。以赛亚·伯林指出，各种科学的、人道主义的、天启的等形式的历史理论，都认为世界具有某种方向并且受规律的支配，这种整体的模式强调了一种更强大的、非人的力量，人们在这种整体历史的解释模式之下往往有了“对个人责任观念的消除”①。也就是说，这种历史解释模式在塑造一种非人力量的同时掩盖了个人命运的沉浮，而且导致了实际生活中个人责任感、自尊感的消解。马克思用一套物质生产力的模式解释了亚细亚、古代、封建、资本主义以及未来共产主义的社会演进，用辩证的方法重构了社会的冲突和矛盾，用未来共产主义的人类解放和自由展示了一个进步的终极目的。这正是他所叙述的普遍历史，但个人的生存和命运在这种历史解释中是空洞的，因此，马克思的历史阐释也在以赛亚·伯林所批评的范围内。

人类社会的演进、人的解放、否定性的发展逻辑，将历史发展过程中的无序、苦难在一定意义上合理化，无序、苦难最终将在一种否定之否定的逻辑中促进新的力量的生成。个人的生存命运在历史阐释中没有位置。克尔凯郭尔就对黑格尔的辩证历史做过一定的批评：“（思辨哲学家）作为旁观者以世界历史的轻蔑瞥着世世代代的剧目，就像大海中的鲱鱼群：单个的一条鲱鱼是不值一提的。旁观者麻木地盯着森林中的树木，然而他看到的只有森林，而不是一颗一颗的树。在世界历史体系的上演中，只有人类和民族扮演着角色，单个的个体却微不足道。”② 这种批评也是马克思所避免不了的。汉娜·阿伦特在她的《历史概念》一文中，也对马克思的这种历史概念做过直接的批评：在黑格尔历史哲学的基础上，马克思进一步扩展了对历史概念的现代理解，把历史混淆于政治，把政治等同于“历史的创造”，从而遮蔽了对个体自由和行动概念的理解③。换言之，这种历史意识使所谓的“客观性”主宰一切，任何事件、行动、个体本身都没有意义，只有放在整体中才有意义。当然，从马克思的思想生平来看，马克思不断地改变自己的思想和寻求改革，逐渐深谙资本主义社会的主要矛盾，敏锐地指出阶级之间的矛盾，倡导阶级革命，从而实现人类的解放，这是马克思为解决资本主义社会的问题提供的最佳方案，体现了马克思对人类命运的关切。但是，从个体的角度来看，这些考虑不能掩盖其历史理论对个人问题的忽略，这种历史解释忽略了实存的、具体的个人的生存和差异。

更进一步，这种解释可能会导致实践上的后果，即实际生活中个人的责任感和自尊感被消解，人在历史中彻底被决定，因而不再自由。从个人道德感来说，个人不再对自己的所作所为负较多的良心责任，事情的责任从个人的肩膀转移到整体的发展、生产力的逻辑等因素中。这种历史解释可能产生对个人的误导，即一些个人在自己所处的历史时代有更大的权力和更多的自由做任何事，不管他们做了什么事，最后对他们所做事情的责任追溯还是以历史必然性的方式来解释和辩护，这不仅是对其他个人的危害，也会助长社会中一些个人的任意行为。此外，“我的尊严感就在于，我知道至少我的生活的方向和结果的某些方面是由我自己来支配和决定的，如果我并不具有那种尊严感，那么生活对我来说就没有什么意义了”④。而马克思所诉诸的历史是在生产力的决定作用下、在否定辩证的运动模式下形成的，因此，个体行动者的行动也是在这种模式之下被决定的。这样的个人无法从整体上确认自己的努力和自由，从而消解了个人的尊严感。

另一方面，在马克思的历史理论中，作为活动主体的无产阶级主体是对现实的不可化约的差异个体的同一性抽象，因此，个体的命运在历史中被淹没。

> 至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史……但是，我们的时代，资产阶级时代，却有一个特点：它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营，分裂为两大相互直接对立的阶级：资产阶级和无产阶级。⑤

马克思将历史的发展解释为阶级斗争的历史，历史的主体是阶级而非个人，还指出了无产阶级的

① ［英］以赛亚·伯林：《自由论》，胡传胜译，南京：译林出版社，2003 年，第 128 页。

② S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, ed. and tran. by Alastair Hannay, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 133.

③ 参见［美］阿伦特：《过去与未来之间》，王寅丽、张立立译，南京：译林出版社，2011 年，第 73—74 页。

④ 徐向东编：《自由意志与道德责任》，南京：江苏人民出版社，2006 年，第 13 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 400—401 页。

被压迫状况和其历史革命任务。

机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量，然而却引起了饥饿和过度的疲劳……随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑劣行为的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。我们的一切发现和进步，似乎结果是使物质力量具有理智生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量。①

无产阶级只有消灭自己的现存的占有方式，从而消灭全部现存的占有方式，才能取得生产力。无产者没有什么自己的东西必须加以保护，他们必须摧毁至今保护和保障私有财产的一切……无产阶级，现今社会的最下层，如果不炸毁构成官方社会的整个上层，就不能抬起头来，挺起胸来。②

马克思认为，无产阶级是资本主义社会中最不幸的人，无产阶级自身的异化程度已经到了极端；他们在资本的逻辑下出卖自己，从属于机器，变得愚笨、无力；他们在工厂里生产的越多，自身丧失的就越多；他们所生产的产品与他们处于敌对的状态中，他们成了被压抑、被统治和支配的对象。

它（无产阶级——引者）以最高的、人的方式表现和集中了所有社会领域的对抗，所以，无产阶级是解开整个人类社会问题的钥匙。不同时解放作为整体的社会，无产阶级就不能把自己从资本主义的锁链中解放出来。③

马克思批判资本家，倡导无产阶级起来推翻资产阶级。他指出，无产阶级是历史进程中的主体，承担着普遍的拯救的使命。他所关注的对象是无产阶级这一群体及其所承担的历史使命，而较少关注这一革命过程中具体的个人命运的差异性、多样性。在《资本论》第一卷中，马克思用大篇幅说明资本主义社会状况下工人的被压迫、被剥削状况，但这始终是在群体阶级的层面上来关注人的命运，很少关注个体在资本的逻辑下的具体状况。因此，我们需要再次思考无产阶级能否代替一个现实的、具体的人。康德也在《世界公民观点之下的普遍历史观念》中表达了类似的困惑："这种情形永远都是令人惊异的：以往的世代仿佛只是为了后来世代的缘故而进行着他们那艰辛的事业……并且唯有到了最后一代才能享有住进这所建筑里面去的幸福。"④

正如克尔凯郭尔从个体的角度指出的，黑格尔的思辨哲学只是用抽象的范畴和概念凝固化存在，黑格尔在体系的建构中忘记了自己是一个存在的个体，因此忽视了每一个生存着的个体的人的生存状态都不一样。同理，从个人的角度分析马克思的历史理论，也是为了进一步关注人的生存命运，因为人类的进步和幸福只有具体为个人的幸福才是现实的⑤。马克思的历史理论将现实的个人作为历史的起点，但还需进一步落实到具体的个人身上。他受黑格尔的影响，将历史解释为否定性的向前推进的过程，无产阶级担任实现人类解放的任务，具体的个人并没有出场。尽管马克思揭示了人类社会的进程，抱有对人类命运的关切，但是个人的命运还需在此引导下进行细致考察和关怀。此外，从个体的角度指出马克思实践哲学中可能存在的张力问题，不是做一种非此即彼的选择，而是在明确提出这一问题的同时为下一步的思考作准备，即个体生存和历史解释问题本身的复杂性，以及二者之间的关系比一般所理解的更复杂。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 12 卷，北京：人民出版社，1962 年，第 4 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 411—412 页。
③ ［德］卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，第 45 页。
④ ［德］康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1990 年，第 6 页。
⑤ 参见马天俊：《从生存的观点看》，武汉：华中科技大学出版社，2008 年，第 26—27 页。

【译者按】：本文于1844年9月发表在《文学总汇报》第10期第42－48页，原文为德文，原文标题为“die Gattung und die Masse”。这是布鲁诺·鲍威尔的一篇重要代表作，集中表达了他的群众观和社会主义批判思想。马克思恩格斯在《神圣家族》中针对鲍威尔的主张提出“群众史观”，并解释了“群众的社会主义”如何实现人的解放。鲍威尔是青年黑格尔派的领军人物，曾指导马克思完成博士学位论文。他以“自我意识哲学”为基础批判宗教，提出不是神创造了人，而是人创造了神，宗教是人的自我意识的创造物，不同的宗教代表着自我意识的不同发展阶段。随着青年黑格尔派活动的阵地《德国年鉴》被查封，鲍威尔于1843年12月在柏林创办《文学总汇报》，其批判对象从宗教扩大到一切阻碍自我意识达到普遍性的现存事物，尤其是受各种迷信观念束缚的群众。在《类与群众》中，鲍威尔批判的是那些把群众作为人的解放的依靠力量的人。在他看来，群众对精神和自我意识的事业漠不关心，不可能主动为人的解放行动，也不可能被发动起来投身于人的解放；在自身中看到无限性，是人的自我陶醉。费尔巴哈的类概念恰恰告诉人们其自身就包含着无限性，但这种无限性不是人的行动造成的结果，既不拥有他也不为他所拥有，“这种自我陶醉必然会导致听天由命、麻木不仁，导致每一个人都屈从于自己被配给的特定局限性”。费尔巴哈的类哲学将像傅里叶的共产主义一样，使世界充满人类昆虫，他们既没有自由和意愿也没有任何意识，只能诉诸一个更高的工业主管部门来保证群众的自由，这毋宁会把人类的行动更严格地限制在固定的领域内。卡贝的“共产主义”理论认为工人创造了一切，主张截除社会的病变部位就可以建立新社会，但由于群众没有完善的自我意识，在一个由群众构成的社会里，只有制定一部没有给自由留下任何空间的宪法才能保证每个群众的自由。所有这些主张都没有认识到群众的局限性。因此，批判的任务在于反对由群众构成的类。

类与群众

［德］布鲁诺·鲍威尔/著　李彬彬/译

【摘要】鲍威尔批判费尔巴哈的“类”学说，认为费氏没有认识到群众的局限性，其社会主义主张只能通过更严格地限制人的自由才能解决群众之间的冲突。鲍威尔主张把“类”和群众作为批判的对象，把群众改造为具有“普遍自我意识”的人，新社会才有坚实的基础。

【关键词】费尔巴哈；类；社会主义；群众
中图分类号：B516.49　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0046－05

作者简介：布鲁诺·鲍威尔（Bruno Bauer，1809－1882），德国哲学家，青年黑格尔派代表之一。
译者简介：李彬彬，河南息县人，哲学博士，（北京 100871）北京大学马克思主义学院副教授。
基金项目：国家社会科学基金项目“《神圣家族》及其当代价值研究”（15CKS001）

为了拥有某种伟大的东西，人们最近把群众推举为领导者。

人们希望群众提升为自己：好像群众就会奇迹般地提升到如此之高，好像群众就会从自身的要素中、从群众性中、从无机的大众形式中超脱出来！这与犹太人在两年前的情况一样，那时人们也声称，犹太人不用再费任何周折就能够把自由的馈赠握在手中，因为人们与犹太人一样共同怀有同一个偏见。

人们不让群众接受批判，因为他们希望自己本身也能免受批判；人们把群众用作反对精神的中

介；为了重新缓和旧的利己主义，人们把群众变成崇拜的对象。

有人说，群众没有偏见——相反，因为群众中的那些原子没有大的运动轨迹，他们的偏见最深重。而那些上层的处于领导地位的大众中的各个原子主义的点就在这个大的运动轨迹中流浪，他们在这个大的运动轨迹中获得全局视野、鉴别力，获得纠正自己错误以及意识到自己是利己主义的能力。

群众在其作为无产者的规定性中是其对立面瓦解之后的映像和结果——只有当共同的等级利益已经分解为纯粹利益、分解为无限竞争的利益时，他们的无机集群才可能形成。因此，个别化支配着他们双方，既支配着上层，也支配着下层。但是，从上层看，群众必须违反自己的意志，迁就一个更大的社会运动轨迹，迁就各种各样的联合，这些联合把个别化的劳动结合为一种体系，并且赋予群众以思想和思辨的外观；从下层看，群众则在感性上被局限于一种特殊的、固定的活动和操作，而且他们丧失了获得精神的任何可能性。纯粹体力劳动的奴隶对普遍竞争的精神奴隶压根没有任何认知，他对于它的压迫只有基本的感受，而不能解释和澄清它——如果他没能形成关于一个东西的观念，没能意识到这个东西，那么他就没有能力与之斗争。

精神在为了更高的利益而斗争时得到发展。它最终也许可能会发现一种秩序蓝图，一切利益都将在其中得到满足，而且不再需要更多的牺牲品献祭给它的利己主义的个别化。现在，精神必须使大众确信它的观念的真理性，精神必须使群众避免斗争，它将平静地、确定地把群众提升到普遍劳动的立场上，而且群众也将轻易地心甘情愿地把自己从受限制的和永恒重复的体力劳动的锁链中解放出来。

这样可以吗？如果离开斗争，任何观念——不论它是什么观念——从一开始就不可能形成。如果观念只能从与更广泛的、精神性的利益群体的摩擦中产生，从一种必然引发巨大冲突的摩擦中产生，那么群众还应该在没有对立的情况下确信自己的真理性吗？难道斗争只应该出现在上层，而下层是完全和平的？在上层，分裂的意识竭尽全力获得各种意见，而且确实也只有在上层，分裂的意识才会受到斗争，难道事情只有在上层才能协商解决？而在下层，事情从一开始就会被视为商定了的，并被称作受欢迎的？毋宁说，在下层，斗争很难被开启，而且斗争又不是不必要的、不是不可能的。恰恰因为人们并不知道而且也不能知道在各个党派瓦解之后才出现的新的斗争转向，简言之，因为人们从“党派的高处”落进群众之中，还无法承认如果只是把真理提供给人们，人们也无法接受真理，所以人们才没有想到要与群众进行斗争。

同时，斗争很久以来就开始了；人们很久以来在无意之间就已经接受它了。而且即使人们乐意承认大众是由没有偏见的美德殉道士组成的共同体，大众也将接受那本应属于他的立场。大众虚弱混乱的形态反映了其毫无精神的处境。作为这种处境的结果，大众事实上也会用这种无精神的状态反对发展。由于受自身的迷茫、懒惰、畏惧的奴役，同时由于其需要和劳动都局限于一个点，他当前很难接受一种普遍的观念——但是他在党派崩溃之后赢得的那些同盟者们又将使他的畏惧变得更大，激发他的懒惰，并发动他对精神的仇恨。

类过去一直表现为明确的差别，只有在这些差别变得苍白无力之后，群众才是一个能够接近的现象。群众是类解体为诸多单个原子的大众，是各种特定限制的消失。这些特定的限制在过去虽然把个体分隔开，但又把他们联合在一起，并使他们发生各种各样的关系；群众是单纯的基础材料，是有机形态解体之后的沉淀物。

如果人们尝试再次承认类，再次强化这些软弱的、在他们的疲乏状态中已经变得空洞无物、不受约束的诸多个体并由此把他们联合起来，那么在类中为他们指出一种更高的、所有人共有的力量，会怎么样呢？群众不会再次被扬弃，类不会被恢复吗？

当法国人创造了诸多体系来组织群众的时候，此时德国批判所采取的方向是，试图再次恢复类的所有荣耀——这是费尔巴哈已经采纳的方向。

这位批判家想要澄清宗教的“本质”，他的出发点是，由于宗教把单个人的幸福作为那种在世界创造之前就已经以永恒决议的形式决定了的秩序的目的，宗教已经动摇了类概念。与此相反，人必须重新服从自己的“尺度、法则和规范”。这种“绝对的尺度”就是类的尺度。“我在类的尺度中思考，我所想到的，就与人一般能够想到的一样，而且如果一个人想要正常地、合乎规律地、因而真正地思

考的话，就必须想到这些东西。”“跟类本质一致的，就是真的。”“人所能够和应当超越的，只不过是自己的个体性的界限，而不是自己的类的各种法则和积极的本质规定；除了人的本性的本质之外，人不能把任何别的本质当作绝对的本质来思考、表象、感觉、信仰、意愿、喜爱和尊崇。”那么，什么是人的本质，什么是“人之中真正的人性”？“理性、意志和心。”“理性、爱、意志力是人的本质的完善性，是绝对的本质完善性、最高的力，人作为人的绝对本质，人的定在的基础。它是属神的、绝对的力量，是构成性的力量，这种力量是他的本质，而这本质既不为他拥有，也不是他所创造的。”

但是毋宁说，这种力量是他的软弱。这种本质不是由他创造的，毋宁说表达了他的无力。这种本质夺走了他的创造性力量，或者毋宁说，这种本质假定了他没有任何创造力来完成他的最高的、即他本身的人的事业。因此，真正人的东西在他那里倒成了一种他无法达到的限制，对他来说成了独立的东西或变成了教条的他的完善性，它最高只能成为礼拜或信仰的对象，而礼拜和信仰又使绝对的不完善性成了必要的，这是彼岸的王对他的诅咒。

费尔巴哈已经让自己置身于他想要批判的那种关系中。在实体的形式中，那种关系变得更加稳固。因为，尽管他已经把那种关系转变为人的本质的关系，他还是仅仅把它变得更加生硬。

也就是说，如果像费尔巴哈那样把下面这一点确定为公理，即“每一种存在物本身就是自足的，也就是说，没有哪种存在物能够否定自身的本质性，没有哪种存在物本身就是有局限的存在物，毋宁说，每一种存在物自在自为地说都是无限的”，那么对人而言他的本质就是一种他不配批判的力量（Madu），而且他也压根不能使之屈服于批判。只是因为他的本质像履带一样本身就是自足和无限的，也就是说，无法触及到自己界限的，或者换句话说，只是因为他的界限把他包围得太结实了，以至于他的思想在围墙内部和外部都被消灭了，他的本质才是无限的和自足的。

在自己的本质中看到自己的无限性，人的这种自我陶醉却是一种排除了他的影响和活动的无限性，是一种不拥有他同时他也不拥有的无限性，这种自我陶醉必然会导致听天由命、麻木不仁，导致每一个人都屈从于自己被配给的特定局限性。

只有解体的痛苦变得无声无息，只有群众的野蛮冲动被外在地束缚住，只有历史误入其中的对立被掩盖，才能恢复类。

本质不能治愈破坏——作为替代，本质只是遮盖了伤口。

这是徒劳的。绝望把遮盖伤口的东西撕开了。自私自利不会使自己满足，而那些现成的治愈力量不会让自己在死亡的遮盖物之下被窒息。

费尔巴哈所促进的是一件艺术品、一个假象，它只能持存一眨眼的工夫，而且只能作为个人的高超技巧出现，但是它在让现实运动起来的激烈热情面前消失了。

使自己表面上看起来具有明确差别，难道这不恰恰属于类的概念吗？为那些最终产生了单个人的一切普遍斗争的力量和天赋划分层次，难道这不是类的力量吗？无数的胚胎在出生时被窒息了，同时大量的个体只赢得一种已经枯萎了的存在，难道这不是类的无力吗？软弱的人和残障的人的觉醒的意识，难道不已经是对类的怀疑吗？明确差别的消失，难道不是类枯竭的信号吗？最后，被批判地考察的历史难道没有证明它在多大程度上把类思考为这样的吗？批判难道没有证明表现在历史中的本质绝不是一种包裹住人的规定性吗？这种规定性与履带并不相像，履带将这些爬行的事物都卷进一个唯一的和最高的世界。

相反，费尔巴哈说的是：“屈服吧！听天由命吧！”即使他用的是别的词。

他说：“谁在自己的等级中、在自己的艺术中成了卓越的，或者正如人们在生活中说的那样，谁完成了自己的岗位工作，并且全身心地奉献给了自己的职业，那么，他就也把自己的职业思考为最崇高和最美好的职业。既然他通过行动来加以赞美，又满怀喜悦地献出了自己的力量，他怎么能够在自己的精神中加以否认，在自己的思想中加以贬低呢？如果我还是必须否认贬低它，那么我的活动就是不幸的，因为我与自己发生了分裂。工作就是服务。如果一个对象在我的精神中不受重视，我怎么能够服务于这个对象呢？”费尔巴哈接着说，但是，特定的工作必然有崇高的地位，因为它同时既是工

作，又是为了类的存在。“因此，谁在生活中意识到类是一个现实，那么他就把自己的为了他者的存在，把自己的公共的、公益的存在，当作是与自己的本质之存在同一的存在。”

但是，工人已经视之为最崇高和最美好的特定职业，是他的界限，这界限阻碍了他对类的其他共同劳动形成看法，并使与其他人的成就作比较变得更加困难。更进一步，如果劳动是服务——而且日常的劳动丧失了斗争和统治的特征，那么它不会变成奴隶制吗？不会变成受感性和单一需求压制的奴隶制吗？不会变成最受局限的机械主义的奴隶制吗？类思想应该是对这种最低种类的机械主义的安慰，但难道不正是类使各种劳动成为必要的吗？而各种劳动又窒息了更广泛的统一性和更高级的普遍性的思想。相反，奴隶的最好的力量被驱逐进了受限制的劳动领域里，把这些受限制的劳动领域与一个更高的生活范围进行比较的力量难道不会觉醒吗？如果正确运用，难道这种比较不会引向对造成这种分裂的类本质的批判吗？

难道应该再次这样不顾及不幸和分裂的感觉，使其在劳动的烈火中被遗忘？

有很多广为人知的昆虫，它们与滋育了它们并构成它们的世界的叶子的颜色和形态都非常相近，以至于几乎不能把它们与叶子区别开。

傅里叶曾经想要用这样的树叶昆虫挤满世界。按照费尔巴哈的说法，为了克服那些分裂的感觉，工人们必须变成这样的树叶昆虫。有人在别处说，毋庸置疑的是，类的家务在进行的过程中已经俘获了许多牺牲品，因为家务并不是正确地有意识地进行的。劳动是必要的，但是劳动过去都被隔绝了，而劳动必然在孤立中被消耗殆尽；需要与生产之间的平衡是无法达到的，因为这种平衡遭遇了同样的情形，这些情形在本性上，例如，决定了为了供养一个物种有多少颗种子应该避免受到成千种破坏。因此，支持“组织劳动”的人中有一部分说，政府必须作为生产的最高组织者出现。他们说，要授予它更大的权力，借助于这种权力，它才能借助自己智慧和大局观使那些由类的不同种之间的根本斗争所引发的东西变好，并在未来阻止其发生。他们说，要交给它一种方法，使它可以通过一个资本来消灭各个小的孤立的资本之间的竞争，这个资本能够吞噬其他资本。

这个建议是从绝望中产生的，这种绝望也不再相信类在当前的危机中具有任何力量，不再相信类能够从各种竞争力量的斗争中产生自由呼吸的人的形态。有一个区域，只有思想、意愿和组织力才有一席之地，因此这个区域在劳动社会的巨大平面之上应该形成孤立的顶端。这种观点希望独立性的最后残留物在这个区域中合作。

按照这种观点看，与站在费尔巴哈的立场上来看，理性、意志和特性也是完全不同的力量。它们构成一个既不拥有这种存在物，也没有形成这种存在物，而是纯粹地单纯由这种存在物构成的社会的本质。类本质保留下来了，只是变得更加狭隘了，因为类的普遍力量已经组织成一个主管机构，这个主管机构必定会以最严厉的形式处罚劳动奴隶，阻止他关注超出分配给他劳动额度之外的任何事情。

这种建议对精神和自我意识一无所知——它完全不了解精神和自我意识，因为问题并不在于把指令性的智慧和消灭竞争所必须的狡计作为一种特权分配给那个工业主管部门。

相反，唯一要做的工作是对无限的大多数即整个人类做出规定吗？是对除了那只是在汇总和分配各种单一劳动的工业主管部门之外的整个人类做出规定吗？难道问题不在于消灭劳动的压制性力量和个别化力量吗？难道只需要打破资本和劳动之间的竞争吗？难道精神就没有参与竞争的力量吗？如果精神在类的这种危机中会慢慢死去，难道劳动所受到的越来越大的压力不会越来越多地唤醒精神吗？

启蒙的各种幻象造成的疲乏，使得形成一个上述建议中的工业主管部门成为十分必要甚至是必须的。这个工业主管部门不受限制地下达命令，囊括了一切思想和意愿。被启蒙的诚实人已经看透整个世界，因此确实是最适合于统治的。批判消除了这些人虚幻的自我感觉，同时也唤起了必然席卷一切的反动势力。因为批判经由那些误入歧途的启蒙者而增强了，他们把批判扔到被启蒙者的怀抱和脚下。竞争导致诸多资本的片面集中，这些资本最终必然会屈服于一个唯一的资本。群众除了自己的感性实存之外不承认任何更高的东西——对于依附于那个保障其职业和生活的资本，他会迟疑吗？

竞争接下来被简化了——自我意识将澄清其专一的、独特的对立面，即特权，将澄清充分发展的反动势力。事情随后有了新的纯粹的转变。

法国共产主义提出的另外一个假设导向的是同一个目标。如果说建立那些工业主管部门是以如下前提为出发点的，即在竞争中自相斗争和完全使人不安的群众没有力量再帮助自己，那么共产主义观点的出发点就是一个教条。这个教条比其他曾经引领过人类前进的一切教条都更加具有排他性。这个教条就是“工人生产了一切，因此对一切都有权利”。按照这种观点，受损的只是有机体的一个部分，除了这一部分之外的整个其他系统都处于最完善的健康状态。与这种古怪的病理学观点相一致的是如下治疗方案：对受损的部分实施截除手术，把整个其他的有机体与之隔断，这样一来，那受损的部分就被治愈了。这种激进的方法就是，不包含在作为有用劳动者的群众之中的一切都被否定了，而且由于被否定了，它们也被取代了。取代国家的决不是非国家，取代政府的决不是无政府，统一性、兄弟之爱、自由与平等取代了被截除的差异。但是这只能发生在一瞬间，只能作为空想出现，因为这种粗暴的否定被迫再次同样粗暴地扬弃自身，并暴露了这种治愈方法是不成功的。自由的兄弟们构成的群众只能通过一部“原则上决定了涉及营养、着装、住所、婚姻、家庭和工作等一切问题”① 的宪法来保障他们的自由与平等，简言之，通过一部没有给自由留下任何空间的宪法来保障他们的自由。因为这个社会是由没有任何意志的存在物构成的，所以在这个社会中“没有任何犯罪和诉讼”。社会的统一性不再受到破坏，因为在这个社会中只有一个教条，而且这个教条作为整个真理的表达以相同的方式控制了所有的弟兄们。因为“真理是不可分的，单靠它就可以引导人的理性，人们必须以一种合适的方式整个地、在一切地方宣告真理”。这种新的兄弟共同体的幸福最终会被类概念中所包含的对立的思想完全消灭。劳动者与屈服于像一部专制宪法那样的排他性教条的诸多原子之间的群众性联合在如下命题中徒劳地宽慰自己：“对于人而言，不论是观念、品味、倾向，还是技巧，没有任何东西是天生的，因为否则的话，人们就必须接受存在着两种不同人类的观点。”这种联合无法掩盖的是，只有通过排斥精神，它的实存才是可能的，因此它以类的差别为前提，而且必须违背自己的意志去承认这些差别。明确的差别打破了统一性，因此类的对立在这个无差别的群众王国中也保存下来，而类则在这样的群众中瓦解了——这种对立作为一种压迫力量，作为必要补充，其实是作为不能否认类本质的那些群众的规定性而保存下来了。

因此，所有这些尝试都以一场大众反对精神和自我意识的无法避免的战争而告终，这场战争的意义仅仅在于，它确定了批判的事业是反对类。

（责任编辑　巳　未）

① 卡贝语——译者注

改革开放以来中国价值观“再启蒙”的性质及其使命

郑　伟

【摘要】改革开放以来中国价值观的变迁和转型，实际上是20世纪初期社会主义启蒙的延续和深化，是一种“再启蒙”。它的一个重要支撑点在于对“什么是社会主义、怎样建设社会主义”的“再认识”和“再评价”，这也构成了与西方启蒙的核心区别。社会主义价值立场的“实践展开”性质，使得中国价值观“再启蒙”具有强烈的阶段性特征，客观上需要社会主义核心价值观作为一种制度力量渗入到各种主体的行为领域，并行使价值引导的职能。

【关键词】价值观；社会主义核心价值观；启蒙；中国

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0051－07

作者简介：郑　伟，山东日照人，（北京 100875）北京师范大学价值与文化研究中心、社会主义核心价值观协同创新中心、哲学学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金“从主体的变迁到价值观启蒙：社会主义核心价值观研究”（18FKS015）；教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“价值观基础理论研究”（19JJD710001）

随着西方语境中“法国、英格兰、苏格兰启蒙”、中国语境中“五四与启蒙”等研究的不断深入，如何处理“启蒙”视角与改革开放以来中国价值观念转型的关系，不仅关系到中西文明现代性转型的模式界定，也预示着以何种立场与视角来定位和评价我们的价值观念转型。在这种情况下，梳理和研究改革开放以来中国价值观转型的性质、内在逻辑及其使命，定位其与“启蒙”之间的关系，不仅有助于厘清我们在“古为今用、洋为中用，辩证取舍、推陈出新”① 的文化建设过程中与外来文明特别是西方价值观的关系定位问题，而且能为社会主义核心价值观的推进提供一种价值观模式演进的视角。

一、改革开放以来中国价值观转型的性质

霍克海默和阿多诺在反思西方启蒙模式时，曾进行了内外两个层面的总结。从外在层面看，知识与蒙昧构成“二元对立”的框架——“启蒙的纲领是要唤醒世界，祛除神话，用知识代替幻想”②。从内在层面看，启蒙始终存在着一个压迫性框架的历史演进——“启蒙在为现实社会服务的过程中，逐步演变为对大众的彻头彻尾的欺骗”③。霍克海默和阿多诺得出的结论是：西方启蒙非但没有实现自己的外在口号，反而在内在性层面上造成新的意识形态遮蔽。对改革开放以来中国价值观转型的分析，虽然可以借鉴上述两个层面的视角，但不能在框架和内容上将之等同，双方在资本逻辑的问题上存在着交叉，但在价值立场的问题上有着本质差异。简言之，我们不仅面临着社会主义价值立场与资

① 习近平：《坚定文化自信，建设社会主义文化强国》，《求是》2019年第12期。

② ［德］霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法——哲学断片》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2006年，第1页。

③ 同上，第34页。

本逻辑之间的关系探索问题，同时在社会文化领域面临着如何定位社会主义核心价值观中的“自由”“平等”与西方启蒙视野中相关概念的关系问题。为此，我们需要回答的问题是：改革开放以来的中国价值观念变迁史，是否内含着“启蒙”的维度？如果是，那么这是一种什么性质的“启蒙”？

从认识论与价值论的关系看，改革开放以来“解放思想、实事求是”思想路线的确立，不仅符合一般认识论层面的“启蒙”路径，也贯穿着价值观层面“再评价”的维度。从 20 世纪 80 年代中期马克思主义价值哲学研究的兴起，到 90 年代对评价问题的关注，再到本世纪初对价值关系与价值观问题的探讨，集中反映着社会思想文化领域“将认识判断作为价值判断前提”的“再度”确认。与“知识与蒙昧”二元对立框架不同的是，“解放思想、实事求是”不是对传统社会主义价值理念的否定，而是对“什么是社会主义、怎样建设社会主义”的“再思考”。这不仅是一种“再认识”，同时是一种“再评价”，是 20 世纪初马克思主义进入中国以后所产生的社会主义启蒙的“再深入”，是一种“再启蒙”（下文简称“中国价值观‘再启蒙’”）。正是在这种“再启蒙”的过程中，我们才能在已有历史经验的基础上，对“什么是社会主义、怎样建设社会主义”这一根本问题进行“再审视”，并重新设定具体路线。

从不同主体之间的关系看，改革开放以来的经济“转型”，重构了中国不同价值观主体之间的交往关系，在解放生产力的同时实现了社会关系的极大丰富，为社会主义“再启蒙”提供了必要的价值基础。从一般意义看，“启蒙”往往带有“革命”的意味，意味着用新世界代替旧世界。与西方启蒙不同，无论在任何阶段，中国都不存在西方近代意义上的、基于全面私有制和宗教转型的“市民社会”。这意味着改革开放并不是西方现代转型层面的社会制度更替，而是社会主义制度的“再完善”，即用社会主义的价值立场发展和完善市场经济体制。公有制为主体、多种所有制并存的经济结构，客观上造就了社会公共价值观的多元化和复杂化，换言之，各种主体之间的传统依附性纽带逐步淡化，其独立性空前高涨。虽然个人、集体与社会、国家的价值关系结构及其交往规则发生重大变革，但支撑这些重大变革的国家和社会框架仍然坚持着社会主义的价值导向，并与各种主体保持着整体层面的良性互动。从这个角度看，中国经济发展过程中每一个新增长点的出现，客观上都推动着中国价值观“再启蒙”的深入，并表现出不同于资本主义启蒙的本质特征——社会主义文明成果的全民共享。

从主体自我定位的层面看，改革开放以来各种主体开始以高度理性的姿态（特别是在工具理性层面）对待自身及其与其他主体的关系。这种状况虽然产生了一般意义上工具理性与价值理性之间的张力，但总体上仍然受到社会主义立场的规训。在这种情况下，几乎每一次社会重大事件（尤其是负面事件）的出现，不仅考验着公众的价值观底线，造成了伦理道德的框架性调整和变迁，而且显现着社会公共价值观演进的线索。从表面上看，传统价值观念中获得肯定性回答的一些既有价值判断，虽然在市场体制中面临着主观恶意和社会风险陡增的可能，但每一次事后的公共价值反思和制度性弥补，都在一定程度上反映着社会主义的制度性解答。在这种环境中，社会素养的每一点进步，实际上都是社会主义价值观“再启蒙”的深化。与此同时，各种主体也在不断反思和审视自身的定位、与他者的关系、与整个社会的关系。在这一点上，中国价值观“再启蒙”相比较于西方启蒙表现出巨大差异：它不是坚持一种抽象的“人权设定”，而是坚持一种历史唯物主义视角中“人民主体地位”[①] 的历史生成，反映的是社会主义民主体制建设的不断进步。

从社会价值观转型的整体态势看，价值观冲突复杂化、尖锐化的趋势并没有得到真正缓和，价值观领域始终是意识形态交锋的重要“战场”。这一领域的复杂性，不仅在于每一种价值观主体都植根于特定的利益关系——这些利益关系虽然在整体层面上是统一的，但在改革进程中的具体分配层面上又产生着复杂的矛盾，同时还有西方价值观的影响。市场经济中的功利性价值判断极易助长极端个人主义的思维方式，为西方价值观的国内传播提供便利。在这种情况下，传统思想宣传的方式与各种主体的微观价值观语境开始在不同领域表现出不同的距离，在很多领域中产生“理论上说得通，情感

① 《中国共产党第十九届中央委员会第四次全体会议公报》，北京：人民出版社，2014 年，第 5—6 页。

上很认同，操作中难认可”的现实挑战。正是由于这些现实问题的解决需要一个过程，各种原本正面的价值观词汇在社会公共话语体系中纷纷陨落，一定程度上造成既有话语体系和相关术语的重大变化。这一问题尤其值得警惕，因为“术语出现转向，象征着智识取向的改变”①。这进一步加剧了中国价值观启蒙的挑战性。

综上所述，改革开放以来的社会价值观变迁与转型，并不是对社会主义的否定，而是20世纪以来中国已有社会主义价值观启蒙的延续和深化，是新的历史条件下社会主义价值观的“再启蒙”。面对这一历史过程，有学者试图通过研究西方启蒙的逻辑进路，以期为中国价值观“再启蒙”提供借鉴。这种思路虽然能够开拓视野，但需要注意的问题是，中国价值观“再启蒙”有其独特的逻辑主线，即关于社会主义本质的判断及其实践展开。如果无视这一主线，我们就极易陷入用西方启蒙模式的外在层面“匡正”中国思想进程并否定社会主义内在层面的理论误区，其结果是用西方抽象人权概念粗暴对标中国价值观“再启蒙”，最终陷入文化浪漫主义或价值观精英主义的泥淖。

二、中国价值观“再启蒙”的核心问题

西方启蒙的框架之所以无法被直接用来“匡正”改革开放以来的中国价值观“再启蒙”，是因为两者之间关于人的权利和地位的设定模式存在着根本差异。这种根本差异来源于两者核心问题的不同：西方启蒙的核心问题是“资本自由”的权力设定，表现在为保障个体劳动力市场流通而进行的一系列权利设置；而改革开放以来中国价值观“再启蒙”是在全面围绕“什么是社会主义、怎样建设社会主义”这一基础上的关于人的“实质权利”的实践探索。在实践探索的开放性视野中，西方启蒙语境中的抽象“自由、民主、人权”等现代价值理念，在社会主义的语境中就必然要求现实化为“实质自由”“实质民主”和“实质人权”，从而表现为一个基于群众实践的历史扬弃过程。

在开端的层面上，中国价值观“再启蒙”的起点是人民大众的“生存权”。这种生存权在社会主义的价值立场上，表现为集体主义视野中的“共同富裕”。关于社会主义本质的当下共识充分肯定了生产力视野中物质财富的基础地位，开启了中国价值观启蒙高度重视财富创造的历程。与传统社会主义建设的经验教训相比，我们关于社会主义本质的否定性回答（例如“贫穷不是社会主义”②）极大凸显了生产力层面的价值取向。整个国家开始坚持“以经济建设为中心”，大力发展生产力。在采用市场经济作为生产力发展手段的情况下，为了激活各要素的积极性和主动性，“一部分人先富起来，先富带动后富”的途径就成了必然选择。相较之下，西方启蒙显然绕过了这一环节。它在资本主义生产力大发展的情况下，将“贫富差距”作为社会生产力发展的前提条件：如果没有这种财富差距，处于劣势的无产阶级就不可能进入资本主义生产系统并成为“自由劳动力”。对此，恩格斯指出，“这个理性的王国不过是资产阶级的理想化的王国；永恒的正义在资产阶级司法中得到实现；平等归结为法律面前的资产阶级的平等；被宣布为最主要人权之一的是资产阶级的所有权”③。

在过程的层面上，中国价值观“再启蒙”坚持的是“公共生存权”基础上的“公共发展权”，两者都表现为一个在实践中展开的历史过程。西方启蒙基于资产阶级所有权建构起来了一个静态的、抽象的“理性的王国”，资本主义私有制导致了各种主体之间对抗性关系。这种对抗性关系虽然能够抽象化为“自由”“平等”或“人权”的抽象口号，但一直无法解决社会整体层面上的“博爱”。相较之下，中国价值观“再启蒙”的框架一开始就是群众性的，它在发展的层面上表现为一个以人民群众为主体的历史展开的过程，在思想文化领域表现为基于社会主义价值立场的“解放思想、实事求是”。这种“历史的展开”首先是一种“摸着石头过河”式的实践探索，它的直接后果就是社会文

① ［英］安东尼·吉登斯：《政治学、社会学与社会理论：经典理论与当代思潮的碰撞》，何雪松、赵方杜译，上海：格致出版社、上海人民出版社，2014年，第9页。

② 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第116页。

③ ［德］恩格斯：《反杜林论》，北京：人民出版社，2015年，第16页。

化领域的思想大解放和生产领域中的实践创新热潮。它不是在法律层面上试图“一劳永逸”地简单规定“人的权利”的相关内容，而是在整个国家和社会的视野中，不断丰富全体人民生存和发展权利的相关内容，表现为从追求“小康”到追求“美好生活”、从“一部分人先富起来”到“人民共享改革发展成果”① 的历史演进。正是在这一过程中，社会主义民主建设稳步发展，并表现出与资本主义法律精神的本质差异，即以“抽象的个人”为主体和以“人民”为主体的立场区别。

在这样的视野中，所有关于中国特色社会主义的探索都是一种阶段性的历史成果。即使是已有的关于社会主义本质的认识也是如此。“邓小平同志开创了中国特色社会主义，第一次比较系统地初步回答了在中国这样经济文化比较落后的国家如何建设社会主义、如何巩固和发展社会主义的一系列基本问题，用新的思想观点，继承和发展了马克思主义，开拓了马克思主义新境界”②，简言之，它必然会在实践中进一步展开和深化。这就形成了关于中国价值观“再启蒙”呈现出“实践之中”而不是“实践之先”的特征。正是由于这种“未完成”的状态，中国价值观“再启蒙”在一定历史时期、一定社会领域中也会带有“实践之后”的“亡羊补牢”的色彩，即它需要针对实践中的各种突发事件进行理论表态和制度完善。这种认识论和价值观上的时代状况，造成中国价值观启蒙总体状态的“不稳定性”。此外，如何处理与中国传统价值观的关系以及西方资本主义价值观的关系问题，进一步增加了这种“不稳定”状态的复杂性。从这个层面看，中国价值观“再启蒙”质的飞跃，从根本上依赖于对实践层面上社会主义本质问题的深度解答。

正是基于社会主义价值立场和集体主义视野下的“共同富裕”和“人民共享改革发展成果”，中国价值观“再启蒙”才能在逻辑上实现国家、社会和公民三个层面的有机统一，并表现为社会主义核心价值观。因此，中国价值观“再启蒙”的“群众后果”并不是西方式的对抗性的“市民社会”，而是中国特色社会主义新时代环境下执政党、国家、社会和人民的有机统一——“和谐社会”。这就决定了中国价值观“再启蒙”不仅在开端和发展逻辑上不同于西方启蒙，而且在逻辑归宿上也没有导向对抗性的主体关系，而是朝向集体主义视野中的“人的自由全面发展”。

在这样的目标定位下，如何实现“消灭剥削，消除两极分化”这种带有扬弃意蕴的超越性价值理想，就需要在实践中长期探索并逐步上升为制度导向。纵观近代西方资本主义发展史，任何国家的财富创造和积累过程背后都贯穿着特定超越性价值观的支撑，如新教伦理之于近代资本主义财富生产。正是由于社会主义本质实践展开过程的长期性，我们很好地实现了“让一部分人先富起来”；但在“先富带动后富，最终实现共同富裕”的第二个环节中，我们发现在功利性的市场环境中，还必须依靠制度设计才能实现。正是在这种制度设计尝试中，“人民共享改革发展成果”表现出与西方启蒙的个人主义和自由主义的制度设计的天壤之别。只有立足于中西价值观启蒙的核心差异，我们才能更深刻地理解：为什么采取了市场经济体制的中国，非但没有走向西方式的资本主义道路，反而能够不断发展和完善社会主义制度，并将中国特色社会主义建设推向新时代。对这一问题的解读，能使我们更清醒地认识到中国价值观“再启蒙”由于其核心问题的独特性所带来的一系列挑战。

三、中国价值观“再启蒙”的“实践展开”

任何一种价值观念的时代转型，必然以相应的价值关系变迁为前提。社会主义本质实际上是一种价值关系设定——它在改革开放实践中的逐步展开，从根本上推动着中国价值观“再启蒙”的深入。这种状况在客观上造成中国价值观“再启蒙”也具有实践展开的特征。由之而来的问题是，社会实践中的重大事件（包括负面现象）的出现，在对中国价值观“再启蒙”起到激励作用的同时，也一定程度上表现出“倒逼”的态势——实践层面上的新状况急切呼唤制度层面的价值观表态，不断推动主流价值观、公共价值规则和微观价值交往的互动，并形成核心价值观。正是在这种“倒逼”式

① 《胡锦涛文选》第 3 卷，北京：人民出版社，2016 年，第 175 页。

② 《习近平谈治国理政》第 1 卷，北京：外文出版社，2018 年，第 22 页。

的互动中，中国价值观“再启蒙”才表现为实践问题逐步展开、递次解决，社会价值观共识不断达成，核心价值观逐步清晰，价值观和制度建设关系日益密切的特征。具体来看，这种“实践展开”主要表现出如下特点：

第一，中国价值观“再启蒙”首先表现为一种“自上而下”的实践展开。西方近代启蒙与市民社会的成熟是总体同步的，并形成“中间突破”的逻辑进路——资产阶级革命对上层建筑的改造和资本主义大工业对社会价值交往关系的改造。与之不同，改革开放是一场中国共产党领导的全面改革，它首先是一场“自上而下”打破传统思想禁锢特别是关于社会主义教条式理解的社会运动。它并不存在一个政治权力层面的“革命对象”，而且社会主义意识形态及社会主义制度框架始终发挥着主导作用，尤其是中国共产党的领导地位始终发挥着不可替代的作用——“解放思想、实事求是”“以经济建设为中心、大力发展生产力”等社会建设的思路均来自于执政党。正是在执政党的试点、领导和推动下，中国才实现了由点到面的全面开放，新的社会主义价值关系才全面展开。也就是说，中国共产党的领导能力同时体现在价值关系和价值观建设两个层面，始终是无可辩驳的领导核心。

第二，随着改革开放的发展，中国价值观“再启蒙”逐渐演变成一种实践层面的“上下互动”。社会主义市场经济体制的发展和完善，是与人民群众创造力的不断提升、社会价值关系的不断丰富同步的。在公有制为主体的社会价值关系体系中，整个社会价值观“上下互动”的新局面立足于“非对抗性权利”的建设模式：面对不断产生的新价值关系，执政党和整个社会公众面对不同价值观之间的相关冲突，不断达成新的价值共识，并上升到制度层面来指导和规训接下来的实践活动，从而表现为源源不断的实践创新和制度创新。一方面，这种创新模式使中国最广大人民群众获得实实在在的丰厚回报，整个社会对改革开放表现出高度的价值认同；另一方面，整个社会在急剧转型的同时，也急切呼唤符合社会主义基本价值立场的公共价值交往规则，从而对执政党的执政能力建设不断提出更高的要求。正是由于这个原因，改革开放的深入和完善，非但没有否定社会主义的价值立场，反而带来全民层面上关于中国特色社会主义的道路自信、理论自信、制度自信和文化自信。

第三，基于社会主义价值立场，中国价值观“再启蒙”始终面临着“反封建”的历史使命。西方启蒙的一个重要特征是“内生性的抽象价值观”，它在扬弃封建价值关系和价值观的过程中始终存在着对压迫性社会价值结构的历史传承。在对抗性的社会价值建构中，欧洲“18 世纪政治思想的基础是契约论，这种契约论的基本假设是从古代和中世纪思想中得来的，但它发展、改造了这些假设，使之带上了由于受到近代科学世界观的影响而来的特征”①。相较之下，中国价值观“再启蒙”的使命要艰巨得多。即使是中华优秀传统文化，在社会主义的价值框架下仍然需要经过创造性转化和创新性发展，特别是在价值立场的层面上需要与社会主义进行对接。这一转化和发展的过程性在一定程度上造成传统的伦理道德观念在微观领域被不断大规模突破，一度引起文化滑坡论、道德危机论等悲观论调，传统价值观的转型也在一定程度上出现了无序性乃至混乱性。这无疑增加了文化转型与发展的复杂性。

第四，“实践展开”的特征，使中国价值观“再启蒙”仍然面临着外部价值观特别是西方启蒙价值观的“压力”。中国价值观“再启蒙”的“自信”，客观上需要建立在对整个人类文明史的批判性反思之上，需要在“中西互鉴”的视角中批判性吸收一切优秀文明成果。市场经济中功利性价值维度的兴起，导致在公共价值观领域对以往历史观的批判性反思出现一定程度上的停滞态势。在求新猎奇的消费文化氛围中，众多历史题材的文化产品并没有充分发挥批判性反思的功能，而中国价值观“再启蒙”的基本前提恰恰在于这种批判性反思，否则现代中国价值观自信的认识论前提就不可能全面建立起来，更无法形成对整个人类文明史的历史唯物主义审视。不仅如此，如果这种批判性反思停滞下来，我们的文化自信和价值观自信在某些领域就有可能被歪曲为封建主义的传统文化自信和传统价值观固执，或者形成对外来价值观的盲目尊崇，最终会威胁到中国价值观“再启蒙”的社会主义立场。

① ［德］卡西尔：《启蒙哲学》，顾伟译，济南：山东人民出版社，1988 年，第 18 页。

如果说西方近代启蒙总体上可以归结为由资本主义生产力的发展所推动的宗教解放和政治解放，那么中国价值观“再启蒙”更多地是立足于对社会主义本质的基本共识，通过社会价值观和价值关系的调整，主动推进生产力的发展和社会价值关系的丰富。当下，中国价值观“再启蒙”仍然处于一种“实践展开”的状态，这也与改革开放发展的阶段性相对应。在这种情况下，中国价值观“再启蒙”必须在制度层面上推动社会主义核心价值观的培育和建设，从而为 20 世纪以来的社会主义价值观启蒙提供方向性的指引和示范。

四、中国价值观“再启蒙”的使命及反思

与西方启蒙相比较，中国价值观“再启蒙”面临的不仅是如何维护价值观共识的“静态”问题，更重要的是如何在价值关系全面转型的时代，不断形成新的有中国特色的社会主义价值观共识的“动态”问题。中国价值观“再启蒙”与人类历史上以往所有思想启蒙最大的区别在于，它在“终极图景”的问题上不去许诺一个静态的、描绘性画面，而是在实践展开中不断坚持社会主义的立场，在解决不断出现的新问题的过程中，推动整个社会主义文明的整体发展，实现人的自由发展内涵的不断丰富。这一实践的过程性也造成中国价值观“再启蒙”态势的复杂性。这种复杂性不仅在于主体构成的复杂性，还在于新的价值观影响要素的不断生成以及所导致的结构复杂性。在这种情况下，中国价值观“再启蒙”的一个重要使命就是实现逻辑框架上的清晰性。从这个角度看，中国价值观“再启蒙”的价值导向必须依赖于社会主义核心价值观的培育和建设，最终使其上升为社会主义的制度灵魂。为此，有必要建立起以知、信、情、意为主干的完整的逻辑框架，使社会主义核心价值观真正在认识论和价值观领域体现出“人类文明制高点”的真理性，为微观领域内健全人格的培养和宏观领域内社会主义价值交往规则的全面落地奠定坚实基础。

第一，以社会主义核心价值观引领中国价值观“再启蒙”，不能单纯满足于对 12 个关键概念的“机械认知”，必须从真善美有机统一的层面来引导中国价值观启蒙的终极方向：人的自由全面发展。为此，一是要确保认知对象的正确性，确保社会主义核心价值观不是仅仅停留在“24 个字”的量化形容方面，而是深刻挖掘其在中国价值观“再启蒙”中的主导内容，在社会科学的层面系统呈现其时代先进性，彰显社会主义价值立场的基础作用和重要意义，实现认知内容的正确性和深刻性。二是要确保认知方式的正确性，从马克思主义实践哲学的视角，动态地看待培育和建设社会主义核心价值观的过程中所要处理的各种关系，使之成为一项长期的历史运动。需要注意的是，上述关系不仅仅是主体之间的价值关系，也涉及社会转型中不同的维度——知识、审美、伦理和功利层面的各种关系，在社会工具理性思维能力空前高涨的同时树立起坚定的社会主义价值立场，夯实认识论上的公共性平台，实现正确认知。

第二，以社会主义核心价值观引领中国价值观“再启蒙”，不能简单满足于相关内容的直接呈现，更不能急于在传统文化和其他文化形态中寻找价值观典型和文本依据，而是必须上升到社会主义理想信念的层面，使社会主义理想、时代责任和个人幸福有机结合起来——既要呈现“社会主义新人”的精神面貌，也要在中国特色社会主义新时代的环境下实现知识呈现与理想信念建设的同步。只有在这种层面上，社会主义核心价值观才能深入到人们的精神生活架构之中，才能在“内化于心”的同时真正激发和树立起当代社会主义建设者的责任意识和敬业精神，为中国价值观“再启蒙”塑造出价值观上的“主心骨”，从而真正发挥集体主义层面对功利性要素的指导和规训作用。同时，只有上升到这个层面，中国价值观“再启蒙”才能真正应对市场经济所带来的极端功利主义和货币拜物教价值思维方式。

第三，以社会主义核心价值观引领中国价值观“再启蒙”，必须重视公众情感宣泄背后的价值诉求。社会主义核心价值观只有实现了“像空气一样无所不在、无时不有”[①] 的效果，才能从根本上引

① 《习近平谈治国理政》第 1 卷，北京：外文出版社，2018 年，第 41 页。

领中国价值观“再启蒙”。这就要求社会主义核心价值观必须成为公众情感生活的价值底蕴和情感宣泄的价值观基础。为此，社会主义核心价值观的培育和建设不仅需要与公众的情感结构相协调，在逻辑上清晰地定位和处理好执政党、政府、各种市场主体、社会与个人的关系，更要充分考虑到当下时代环境中有可能对公众情感生活造成负面影响的相关因素，做到契合实际、有的放矢。

第四，以社会主义核心价值观引领中国价值观“再启蒙”，要谨防社会整体层面的动机偏离，确保改革开放的总体目标与社会经济发展动机的内在一致。中国改革开放的一个重要特点在于，它是由上到下、由点到面、上下互动的逻辑延伸。社会经济发展的动机不能被直接等同于制度改革和设计的动机，中国特色社会主义建设还必须处理好价值创造、价值评价与价值认同之间的关系，始终导向社会主义的发展目标。因此，社会主义核心价值观必须融入中国的制度建设，成为中国制度改革的价值指引，从价值观启蒙的角度实现“一部分人先富起来”与“共同富裕”之间的逻辑衔接。

综上所述，中国价值观启蒙的复杂性在于，在批判性借鉴整个世界文明成果的过程中，社会主义本质表现为一个实践展开的过程，需要被一步步细化为社会公共价值交往准则。这一过程性导致我们自身的价值观系统出现各种各样的冲突乃至斗争。这就要求以社会主义核心价值观主导中国价值观“再启蒙”，使之上升到价值观真理的高度，将社会主义核心价值观的认知、认同和践行作为一种时代自觉和责任觉醒来对待。

（责任编辑　司　维）

政治仪式在中共政党文化构建中的功能价值分析
——以民主革命时期抗日纪念仪式为例

朱庆跃

【摘要】在政党文化的构建实践中，中国共产党十分重视政治仪式的运用。政党文化借助政治仪式这一“介质”来实现与社会政治生态环境的互动；而政治仪式又将从政治生态环境中所吸纳的积极性生态因子择机反馈给政党文化，推进政党文化自身的调适和变革。以民主革命时期中共举办的抗日纪念仪式为例，政治仪式就在观念文化上承载着创新和发展、在行为文化上发挥着动员和指引、在心理文化上建构着记忆和精神、在形象文化上担负着展示和提升等功能价值。

【关键词】中国共产党；政党文化；政治仪式；价值

中图分类号：A85　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0058－08

作者简介：朱庆跃，安徽含山人，法学博士，（合肥 230036）安徽农业大学马克思主义学院讲席教授。

基金项目：安徽省哲学社会科学规划项目“淮北抗日根据地中国共产党增强群众工作本领研究”（AHSKY2019D002）；安徽省高校思想政治理论课教学科研团队择优支持项目“思想政治理论课实践教学研究”（sztsjh2019－9－9）

人们经常将政治仪式视为环境的浓缩物和复合状，强调政治仪式“必须顺应文化所造之势，迎合文化在形式和内容上的转变，以及凸显文化的政治内蕴和要求”①。但是，政治仪式不是一味地处于被动的位置，它对举办者的政治文化有能动的反作用。除了作为举办者的政治文化与特定政治生态环境发生关系的中介或载体之外，政治仪式还从观念文化、行为文化、心理文化、形象文化等层面直接给予举办者政治文化一定的反馈和刺激，使其发生变化。中国共产党在政党文化建设实践中非常看重政治仪式的这种反作用功能。本文以民主革命时期中共举办的抗日纪念仪式为观察的切入点，旨在清晰把握当时政党文化构建时所面临的生存状况和境遇，以及更微观地了解政治仪式在政党文化构建中的这种反作用功能，从而为当前如何运用政治仪式提供一定的参考和借鉴。

一、从中共政党观念文化看，政治仪式承载着创新和发展的功能价值

这里的政党观念文化，指的是以观念形态对政党指导思想和奋斗目标等有关观点和信仰所给予的一种呈现。政治仪式的一个基本功能就是通过对各种象征符号以编码或解码的处理方式，帮助我们形塑和构建有关现实世界的政治理解，更重要的是“使得我们相信所见到的秩序并非出自我们自身（文化）之手，而是为这个永恒的世界自身所有”②。从民主革命时期中共举办的抗日纪念仪式看，这一基本功能得到充分发挥。

① 王海洲：《政治仪式——权力生产和再生产的政治文化分析》，南京：江苏人民出版社，2016 年，第 100—101 页。

② ［美］大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，南京：江苏人民出版社，2015 年，第 98 页。

（一）对政党指导思想的创新和发展

民主革命时期特别是抗日战争阶段，在民族危机下如何实现民族复兴包括民族文化的复兴？中共坚持的马克思主义能否担负起这个重任？抗日民族统一战线中坚持以何种意识形态来统领？中共坚持的马克思主义与国民党宣扬的三民主义谁更有资格？这些问题迫使中共必须借助各种形式包括抗日纪念仪式来解惑释疑，毕竟纪念仪式是“党史文化的行为方式”，其纪念符号是“党史文化的意义体系”，其蕴含的纪念价值是“党史文化的精神坐标”①，否则在政治思想的博弈中就会因败阵而削弱自身政治合法性的存在。鉴于此，这一时间段重点从两个方面来诠释和把握中共指导思想。

一是赋予政党指导思想以“民族”的符号色彩，强调只有通过马克思主义民族化才能获得社会实践变革的成功。1943 年 7 月 5 日，为纪念党成立二十二周年与抗战六周年，王稼祥所作的《中国共产党与中国民族解放的道路》指出，中国共产党二十二年的历史就是“为中国民族解放正确道路的斗争史，也是寻找、确定和充实中国民族解放正确道路的历史”；这一历史实践之所以能够获得成功，根本原因在于以马克思主义为指导并将其与民族解放道路的每个阶段联系起来，从而“具体的估计情况，分析阶级关系，来制订它的政策”；同时，批判了那种歪曲中国的共产主义理论是从外国输入马列主义的谬论，认为这种言论“仅仅是利用中国的落后，利用中国与外国的隔离，和以民族意识来作投机生意”；强调中国共产党以马列主义为基础，但这个“仅仅是基础”，“它必须而且已经创造出中国的共产主义的理论，解决中国民族解放的问题，解决中国发展道路上三大课题的理论”；指出共产主义者“是彻底的国际主义者，同时又是民族解放的坚决战士，‘排外主义’与‘洋奴主义’决不能安到共产党人的头上去”②。可见，运用“民族”符号以编码或解码马克思主义，既适应了当时变革社会政治生态环境的需要，也改善了党的政治形象、增进了党的政治合法性。

二是赋予政党指导思想以“革命三民主义”的符号象征，强调中共信仰的马克思主义与革命的三民主义相契合。例如，1939 年 7 月 7 日，《中共中央为抗战两周年纪念对时局宣言》指出，“三民主义乃民族统一战线的政治基础”，应“坚持抗日民族统一战线与国共合作，力求进步，彻底实行三民主义”③；1942 年 7 月 7 日，《中共中央为纪念抗战五周年宣言》强调，“战后中国的新秩序的建立应当依据孙中山先生的三民主义”，“本党愿为其彻底的实现而奋斗”④。之所以这一时段中共将革命的三民主义作为自己信仰的价值目标，是从民族利益出发以巩固和扩大抗日民族统一战线的需要，也是对国民党和汪伪分子所鼓吹的各种“假三民主义”给予彻底批判以及掌握统一战线领导权的需要。同样，将政党信仰的价值目标诠释为革命的三民主义，并不意味着中共在指导思想上对（中国化）马克思主义的放弃；相反，是在着重发挥（中国化）马克思主义的引导和同化力：正是借鉴和吸纳（中国化）马克思主义相关思想后孙中山的三民主义才具有真正的革命性，才实现了从旧三民主义向新三民主义的转变，因此在一定程度上，在民族解放问题上革命的三民主义就是中共的马克思主义⑤。又如，1943 年 9 月 18 日，为纪念“九一八”十二周年，《解放日报》发表了《国民党与民族主义》的社论，强调“在中共及苏联共产党的援助之下，中山先生欣然接受了中国共产党最先提出的反帝反封建两大革命任务，旧三民主义就此变成基本上适合于中国国情的新三民主义”，“没有中国共产党，就不可能有国民党的反帝国主义的民族主义，也就是说，不可能有革命的民族立场”⑥。毫无疑问，在坚持思想底线的前提下将信仰价值目标转化成革命的三民主义，充分体现了中国共产党人的政治智慧，也由此牢牢掌握了思想政治的主动权。

（二）对政党奋斗目标的创新和发展

美国人类学家大卫·科泽认为，仪式是完成一种任务的特殊装置，之所以是特殊的，在于它通过

① 陈金龙：《中共纪念活动与党史文化的建构》，《中共党史研究》2012 年第 11 期。
② 《建党以来重要文献选编》第 20 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 436、437、443、443 页。
③ 《建党以来重要文献选编》第 16 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 438、440 页。
④ 《建党以来重要文献选编》第 19 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 356 页。
⑤ 魏建克：《抗日战争时期中共纪念活动与三民主义》，《北京党史》2012 年第 4 期。
⑥ 《中共中央文件选集》第 14 册，北京：中共中央党校出版社，1992 年，第 567—568 页。

复杂的象征操演使有关主题的讯息得以传播，还在于设置一定情境让真实的世界与想象的世界糅合在一起而无甚差异[①]。民主革命时期中共举办的抗日纪念仪式充分体现这一点。例如，以其文本为耕犁对象，将发现对政党目标的创新和发展大体上经历了四个阶段的变化：第一阶段（1932 – 1936 年）主张通过反日的民族解放运动，建立一个类似于苏联的苏维埃共和国。例如，1933 年 8 月 10 日，中共中央《关于“九一八”二周年纪念的决定》强调，“只有苏维埃政权的胜利才是中国革命唯一的出路。应该在群众中广大的宣传第二次苏维埃全国代表大会的意义，加紧进行拥护红军与苏维埃的运动”[②]。第二阶段（1937 – 1945）提出打倒日本帝国主义侵略者，成立一个以革命的三民主义为施政纲领的共和国（即三民主义共和国）。例如，1942 年《中共中央为纪念抗战五周年宣言》明确提出，“战后的中国应当是各党派合作经过人民普选的民主共和国，而不是少数人专政多数人无权的中国”[③]。第三阶段（1946 – 1947）主张废除国民党一党专制，成立各党派团结、合作的民主的联合政府。例如，1946 年 7 月 7 日，中共中央《为纪念“七七”九周年宣言》主张“重开政治协商会议，实行上届政治协商会议的一切决议，改组国民党一党专政的各级政府成为各级民主联合政府”[④]。第四阶段（1948 – 1949）明确提出，要建立一个由无产阶级领导、各革命阶级联合专政的新民主主义共和国。例如，1949 年 7 月 1 日，《中国共产党中央委员会纪念“七七”——抗日战争十二周年口号》将解放战争胜利后所建立的国家命名为“中华人民民主共和国”[⑤]。可见，对政党目标的创新和发展，既让民众在变革恶劣的外部社会政治生态环境时有了信心和动力，同时借助仪式扩大和增强了政党奋斗目标合法性的群众基础。

二、从中共政党行为文化看，政治仪式发挥着动员和指引的功能价值

这里的政党行为文化，指的是政党的行为方式、习惯或结果以文化积淀的形式呈现出来。一定的政党行为实践，往往受一定的政党文化的指导或支配。“当社会环境的某些特征对于一个特定的团体来说是特殊的时候，我们就可以预期发现在它的成员的行为里某些共同的特征。相同的文化将导致相同的‘特征’。”[⑥] 政治仪式之所以与政治行为发生关联，不仅在于其借助不断的操演使象征所指向的行为模式得到展现、再确认和强化[⑦]，更在于其主脉就是实行权力的生产和再生产[⑧]。民主革命时期中共通过举办抗日纪念仪式，对党内外民众参与其政党行为文化指导下的实践进行了动员和指引：动员重点在于告诉民众为什么要参与政党行为实践，解决了开展和参与政党行为实践的必要性和迫切性的问题；指引着重告诉民众怎么样参与政党行为实践，解决了开展和参与政党行为实践的规范性和有效性的问题。

（一）对开展和参与政党行为的动员

政治动员是政治仪式的应有之义。如果将政治仪式视为一种不断从外部社会生态环境中吸纳资源并转化成实现权力生产和再生产的装置，那么政治动员则“决定了资源转换成权力的效率”[⑨]，毕竟仪式中诸如情感激发、关系协调、认同强化等基本功能的发挥离不开政治动员。联系民主革命时期中共所举办的抗日纪念仪式看，其号召党内外民众参与全民族抗战（1932 – 1945 年）或推翻蒋家王朝（1946 – 1949 年）的实践，着重开展了价值动员、形势动员、榜样动员等。

---

① ［美］大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，第 117、100 页。
② 《建党以来重要文献选编》第 10 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 443 页。
③ 《建党以来重要文献选编》第 19 册，第 356 页。
④ 《建党以来重要文献选编》第 23 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 341 页。
⑤ 《中共中央文件选集》第 18 册，北京：中共中央党校出版社，1992 年，第 354 页。
⑥ ［美］斯金纳：《科学与人类行为》，谭力海、王翠翔、王工斌译，北京：华夏出版社，1989 年，第 397 页。
⑦ 马敏：《政治象征》，北京：中央编译出版社，2012 年，第 115 页。
⑧ 王海洲：《政治仪式——权力生产和再生产的政治文化分析》，第 25 页。
⑨ 同上，第 57 页。

“价值动员”，就是从开展和参与政党行为实践所带来的价值或利益维度实施动员，毕竟“利益是政治参与的原动力”[①]。以 1932 – 1945 年为例。1939 年，中共中央《为抗战两周年纪念对时局宣言》中，强调当时所进行的伟大的民族解放战争具有诸如“摧毁着千百年遗留下来的阻碍我民族前进与发展的许多障碍”、“锻炼了全民族的精诚团结、进步统一，发扬了忠勇奋发威武不屈的精神”、“唤起了全世界的同情和景仰”、“奠定了继续抗战争取最后胜利之始基”、“开创了独立自由幸福的新中国的远景”[②] 等意义或价值。除了从国家独立、民族解放的方面进行价值动员外，这一期间党所举办的抗日纪念仪式还从国际意义的高度实施了价值动员。1941 年，《中共中央为抗战四周年纪念宣言》明确指出：“我伟大中华民族的神圣抗日战争，不独为了挽救自己祖国的危亡，亦且有助于国际反抗侵略的奋斗。”[③]

“形势动员”，就是密切联系这一时期不同阶段的国内国际形势实施动员。在形势有利的条件下，号召民众抓住好时机，积极参与到政党行为的实践中来，以获取更大的胜利；在形势不利的条件下，号召民众不要因被困难吓倒而屈服、退缩，要不言弃、不放弃，相信只要坚持不懈一定会迎来胜利的曙光。1932 年，中共中央在《关于“一二八”周年纪念的通知》中，要求各级党组织“抓紧日本与帝国主义目前一切狂暴的进攻与瓜分中国的事实”，“利用一切公开半公开的可能，以十百倍的努力去组织与开展真正是广大群众的反日反帝的运动与组织”[④]。1942 年，《中共中央为纪念抗战五周年宣言》认为，在全世界反法西斯斗争处于胜利前夜这一形势下，“如何争取时间，克服困难，以达抗日的最后胜利”是摆在当时中国抗战面前的重大问题之一[⑤]。

“榜样动员”，就是大力宣传代表性人物或群体的事迹，号召民众弘扬榜样的精神和品质，积极参与到政党行为的实践中。1934 年，中共中央《关于“一二八”两周年运动的决议》指出，“一二八”运动中上海民众与十九路军士兵的英勇抗日行为及其所表现出的品质值得我们学习。1938 年，在纪念孙中山先生逝世十三周年及追悼抗敌阵亡将士大会的演说词中，毛泽东号召民众积极践行孙中山的革命精神以完成其遗愿，并对抗敌阵亡将士致以沉痛的追悼，要求全国人民团结起来以彻底打倒日本侵略者和实现中华民族的解放[⑥]。

（二）对开展和参与政党行为的指引

动员党内外民众开展和参与政党的行为，并不意味着实践者的行为一定与政党的行为相协同、相吻合。行为实践者可能因主客观因素的影响而产生非理性的行为，这时就迫切需要政党给予理性的指引。考察民主革命时期中共所举办的抗日纪念仪式发现，当时的纪念仪式重点从三个方面对开展和参与政党行为进行指引。

一是在行为方略上的指引。如果说之前探讨政治仪式在观念文化上对政党奋斗目标的创新与发展，一定程度上可以称为对政党行为目标的指引，那么如何将政党目标由抽象理论形态转换成现实可操作性的形态，则需要制定和设计出一些更具体的方案和策略。这一期间中共所举办的抗日纪念仪式充分注意了这个问题。1932 年，《中共中央关于“九一八”一周年纪念的通知》就不同阶级、阶层的民众如何参与政党政治行为的实践进行具体指引：“九一八”期间日本企业的工人应组织反日罢工和同盟罢工；工人阶级应组织北上决死团、义勇军后援会；农民阶级应在党的领导下开展农民运动与游击战争，组织农民反日会与抗日义勇军或反帝同盟军；士兵应组织反日会，杀掉卖国长官，自动地去进行抗日战争，等等[⑦]。

二是在行为准则上的指引。这里的行为准则是指在开展和参与政党行为实践中所必须遵循的行为

① 张明澍：《利益是政治参与的原动力》，《中国青年报》2013 年 4 月 18 日第 008 版。
② 《建党以来重要文献选编》第 16 册，第 436—437 页。
③ 《建党以来重要文献选编》第 18 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 487 页。
④ 《建党以来重要文献选编》第 9 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 660 页。
⑤ 《建党以来重要文献选编》第 19 册，第 355 页。
⑥ 《中共中央文件选集》第 11 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 850 页。
⑦ 《建党以来重要文献选编》第 9 册，第 416 页。

规范和应注意的行为事项。1939 年，《中共中央为抗战两周年纪念对时局宣言》明确以“三民主义”作为全民族抗战的政治基础，遵循和贯彻坚持抗战反对妥协、坚持团结反对分裂、坚持进步反对退步等基本要求。1942 年，《中共中央为纪念抗战五周年宣言》提出，要达到抗日的最后胜利和实现团结建国的目标，务必按照合理原则改善党派关系、按照三民主义与抗战建国纲领的原则改善内政①。

三是在行为规律上的指引。从这一时期抗日纪念仪式的文本看，此点更多集中于对政党行为实践中经验教训的分析和总结，这实质上就是对现实行为规律的体悟和认识。1941 年，《中央关于中国共产党诞生二十周年、抗战四周年纪念指示》强调，党的政策的贯彻执行必须“与学习党在二十年革命斗争中的丰富经验”等联系起来，这“关系全国抗战的成败与全中国人民的命运”②。1943 年 7 月，朱德为纪念抗战六周年而作的《我们有办法坚持到胜利》一文认为，中共之所以能够克服困难坚持敌后的抗战，主要在于“下定了决心”“坚持进步”“自己动手”“实行精简”“依靠群众”③；“只要我们能善于研究自己六年来的经验”，则“我们的抗战必能得到最后胜利”④。

三、从中共政党心理文化看，政治仪式建构着记忆和精神的功能价值

这里的政党心理文化，指的是从心理层面对政党观念文化、行为文化的一种呈现，如心理特征、心理取向或精神状态等。仪式之所以与心理联系起来，既在于仪式本身的产生有一个心理基础，也在于仪式具有强烈的心理功能。“起先由参与者们的心理需求所激发，同时又得到心理上的感受和回应，随着这些产生于仪式的能量进而转换、凝聚、升华为观念上的价值，便可将责任和义务转变为合适的需求，最终使得来自于生理本能方面的需求与社会伦理要求取得了统一。”⑤ 以民主革命时期中共所举办的抗日纪念仪式为例，它彰显了“记忆”和“精神”建构的功能价值。“记忆”功能的建构，通过将过去、现在和未来三者的连接，让人们充分感受到政党文化承继过去的深重历史感、立足当下的强烈现实感以及面向未来的希望感。“精神”功能的建构，为人们实践政党文化及其所指向的价值目标提供了不竭动力、精神支柱及方向指引。

（一）“记忆”功能的建构

记忆是将人的活动的过去、现在乃至未来连接起来的一种最基本的心理过程。缺乏这种基本的技能，人的认识活动就无法由“感性”走向“理性”。民主革命时期中共举办的抗日纪念仪式，除了运用“操演”等一般手段之外，还特别通过“重演”手段塑造着社群记忆⑥。

一是对耻辱历史记忆的建构，旨在告诉民众当时中华民族遭受的屈辱根本上是日本帝国主义侵略本性所致，也与国内投降、妥协分子的“助纣为虐”密不可分。1932 年，《中共中央关于“九一八”一周年纪念的通知》让人们重新回忆起日本帝国主义进攻热河平津、并吞满洲等种种事实，指出“帝国主义的瓜分中国，是直接得到中国地主资产阶级的国民党拥护的”⑦。1933 年，中共中央《关于“九一八”二周年纪念的决定》开篇回顾了两年来日本帝国主义侵略中国的历史，呈现“日本帝国主义两年来继续不断的对于满洲、热河和华北的工农劳苦群众与义勇军的残酷的压迫与屠杀，继续对于察哈尔积极的进攻，同时借口要求偿还西原借款，准备新的对中国的掠夺等等事实”⑧。

---

① 《建党以来重要文献选编》第 19 册，第 357 页。
② 《中共中央文件选集》第 13 册，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 141 页。
③ 《建党以来重要文献选编》第 20 册，第 417—419 页。
④ 同上，第 420 页。
⑤ 朱迪、董进：《论仪式在生命过渡阶段的心理治疗价值》，《常州大学学报》社会科学版 2015 年第 3 期。
⑥ 保罗·康纳顿在《社会如何记忆》一书中认为，纪念仪式和其他仪式一样具有保存记忆的两个基本特征，即形式主义和操演作用；除此之外，它还具有一个其他仪式所没有的保存记忆的独特性特征即“重演”，这种“重演”明确指涉了原型人物和事件。（［美］保罗·康纳顿：《社会如何记忆》，纳日碧力戈译，上海：上海人民出版社，2000 年。）
⑦ 《建党以来重要文献选编》第 9 册，第 417 页。
⑧ 《建党以来重要文献选编》第 10 册，第 441 页。

二是对反侵略实践记忆的构建，意在号召民众投入到反侵略实践中特别是中共全面抗战路线指导下的实践中。1939 年，《中共中央为抗战两周年纪念对时局宣言》在揭露日本侵略者的罪行的同时，回顾了两年来中国人民的抗日实践：在前线“数百万将士，以热血头颅抵抗暴寇，忠勇奋发，劳苦备尝”，在后方“我数万万民众及海外侨胞，万众一心，精诚团结，努力生产，协助军队，输财输力，支援前线”①。1942 年，在为纪念抗战五周年而作的《胜利在望，团结向前》的纪念文章中，朱德用大量篇幅回顾了一年来华北敌后抗战的实践历程及其所取得的成就，指出华北敌后抗战的坚持就在于中国共产党领导下“发动人民的武装斗争”②。

三是对中华民族共同体记忆的建构，旨在表明民族解放和国家独立是中共政党文化实践的内在要求和基本目标。这一期间抗日纪念仪式中“中华民族”“中国”等符号在文本中的大量运用就是最明显的例证。1932 年，中共中央《关于“一二八”周年纪念的通知》提出，“组织广大群众在革命的民族解放战争，求中国的独立、统一和领土完整，反对日本和一切帝国主义”③。1942 年，《中共中央为纪念抗战五周年宣言》指出，战后的中国应当是独立的、统一的、和平的、民主幸福的、经过人民普选的民主共和国④。“中华民族”“国家”符号的运用，唤起了人们对近代以来“中华民族”观念建构历史实践的回忆，促进了中共政党文化契合时代化的调适，达到“与个体原始情感生发之间产生圆融共通，推动中华民族成员内化主流观念与外化爱国行动的自觉养成”⑤。

（二）“精神”功能的建构

这里的“精神”指的是思想和行为在心理层面所呈现出的一种活力状态。政党心理层面所表现的诸多“精神”，既是政党文化及其指导下的行为在精神形态层面的体现，也是政党政治品质和思想境界在精神状态上的呈现。“精神”功能的构建规定着纪念仪式的意义及其内涵，又凭借纪念仪式这一载体而宣扬和传导着相关的观念价值和道德规范。鉴于此，民主革命时期中共举办的抗日纪念仪式十分重视从精神层面对政党心理文化进行构建。

一是对“精神”内涵的凝练。1939 年，《中共中央为抗战两周年纪念对时局宣言》认为，抗战两年的实践体现了全民族的“精诚团结、进步统一”和“忠勇奋发威武不屈”的精神⑥。1942 年，《中共中央为纪念抗战五周年宣言》将五年来中国人民抗日所体现出的精神状态凝练为“英勇、坚忍、刻苦、耐劳、不怕牺牲、不怕困难”⑦。

二是对“精神”关系的分析，主要分析了抗日精神与民族精神、革命精神之间的关系，突出抗日精神来源于民族精神，是对革命精神的传承，实质上就是民族精神和革命精神共熔共铸的产物。1944 年 7 月 7 日，为纪念抗战七周年，《解放日报》发表社论指出，敌后军民体现的精神价值核心在于“对于保卫祖国战争的无限忠诚及艰苦卓绝的奋斗”，这些是“中华民族的光荣和荣耀”⑧。1938 年，在纪念孙中山先生逝世十三周年及追悼抗敌阵亡将士大会的演说词中，毛泽东强调抗日进程中“一定要从革命实践中发扬艰苦奋斗，不动摇，不妥协的革命精神”⑨。

三是对“精神”价值的评价。1941 年，《中国共产党中央委员会为抗战四周年纪念宣言》强调，四年以来全国军民所体现出的精神状态“奠定了民族复兴的基础，产生了新生中国的雏形”⑩。

---

① 《建党以来重要文献选编》第 16 册，第 436 页。
② 《建党以来重要文献选编》第 19 册，第 348 页。
③ 《建党以来重要文献选编》第 9 册，第 660 页。
④ 《建党以来重要文献选编》第 19 册，第 356 页。
⑤ 曾楠：《政治仪式建构国家认同的理论诠释与实践图景》，《探索》2019 年第 3 期。
⑥ 《建党以来重要文献选编》第 16 册，第 437 页。
⑦ 《建党以来重要文献选编》第 19 册，第 358 页。
⑧ 《建党以来重要文献选编》第 21 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 380 页。
⑨ 《中共中央文件选集》第 11 册，第 850 页。
⑩ 《中共中央文件选集》第 13 册，第 155 页。

四、从中共政党形象文化看，政治仪式担负着展示和提升的功能价值

这里的政党形象文化，指的是政党文化中涉及到政党形象的那部分文化，一定程度上说就是政党观念文化、行为文化、心理文化等凝聚而成的性格和品质在一定范围内给民众所留下的评价和判断。政党形象攸关政党的生命力。政党形象构建是多维度的，既依赖于政党所表现出来的行为绩效，也离不开政党将与自身形象有关的象征符号以一定的方式给予的展示和传递，从而实现与民众的情感共鸣、价值共振。而政治仪式，如民主革命时期中共举办的抗日纪念仪式，就是将象征政党形象的各种符号予以展示，从而在政党形象文化的构建中发挥着举足轻重的作用。

（一）担负着形象展示的功能价值

形象要具有感染力，必须要客观真实而非主观想象。客观真实就是要源于实践中的丰富事实。而且，为了对内能更好地规范党内成员行为、对外促进公众对党的正确认知和良好评价，务必要增强政党形象的可识别性①。基于上述考虑，民主革命时期中共举办的抗日纪念仪式以历史事实为基础，着重展示了政党形象的识别系统。

一是在价值理念上展示中共为国为民、勇于奉献的形象。1943 年《中共中央为抗战六周年纪念宣言》，以抗战六年来中共的现实表现和自成立以来二十二年党的历史实践作为有力的佐证材料，指出“中国共产党对于保卫祖国的神圣战争是无限忠诚的”②，强调“我党奋斗的方向，是使中华民族起死回生的完全正确的方向，并将在今后的历史实践中继续坚持下去，直到完全胜利而后已。共产党员是一种特别的人，他们完全不谋私利，而只为民族与人民求福利”③。

二是在行为品质上展示中共重诺笃行、言行一致的形象。1944 年 7 月 7 日，为纪念抗战七周年，《解放日报》发表的社论将抗战七年来中共领导下的敌后战场与国民党领导下的正面战场进行比较，指出“我们共产党人坚持民主、坚持团结、坚持抗战、坚持实行三民主义与保证四项诺言，七年如一日，始终不变”④。

三是在精神状态上展示中共艰苦奋斗、坚忍不拔的形象。1941 年，《中共中央为抗战四周年纪念宣言》以众多敌后抗日根据地的建立及根据地所取得的一系列成就为例，强调中国共产党是“艰苦奋斗的典型”⑤。1943 年，《中国共产党中央委员会为抗战六周年纪念宣言》认为，六年来中共抗战的现实表现足以证明“八路军新四军与敌后人民的艰苦奋斗是史无前例的”⑥，正是这样的精神状态催生了一个个奇迹。

四是在组织面貌上展示中共顾全大局、团结协作的形象。1940 年，《为抗战三周年纪念对时局宣言》指出，尽管当时面对国民党的“反共”“限共”“溶共”“防共”“制共”等反动政策，但为了保证抗日战线上的团结一致，中国共产党发表了约束自己领导的抗日武装队伍、不在一切友军中发展党的组织的声明。毫无疑问，上述政党形象的展示，有力地增强了中国共产党形象传播的深广度，民众在比较和识别中也日益认可了中国共产党的存在及由其领导的合法性。

（二）担负着形象提升的功能价值

党的形象，一方面存在理想、应然和现实、实然层面的差异性；另一方面具有动态变化性，过去拥有好的形象并不意味着现在或未来自然而然也持有好的形象。这决定了党的形象建设不是一劳永逸的，必须立足于具体的社会政治生态环境特点加以调适和构建。以民主革命时期中共举办的抗日纪念仪式为例，在对中共政党形象进行展示的同时，就如何在保持中提升党的形象进行了积极思考，提供

① 张浩：《中国共产党组织形象功能结构的系统分析》，《中国党政干部论坛》2007 年第 5 期。
② 《建党以来重要文献选编》第 20 册，第 388 页。
③ 同上，第 391 页。
④ 《建党以来重要文献选编》第 21 册，第 382 页。
⑤ 《建党以来重要文献选编》第 18 册，第 490 页。
⑥ 《中共中央文件选集》第 14 册，第 57 页。

了一些带有建设性的路径指向。

一是坚定人民立场，夯实党的形象建设的根基。如《中共中央为抗战六周年纪念宣言》要求“共产党员应该紧紧地和民众在一起，保卫人民，犹如保卫你们自己的眼睛一样，依靠人民，犹如依靠自己的父母兄弟姊妹一样”①，指出共产党员“生根于人民之中”，是“人民的儿子”②。朱德《我们有办法坚持到胜利》一文也指出，“我们一切力量都出于群众身上，一切办法也都由群众创造出来”，“我们没有别的本事，我们的本事就只有同群众密切结合在一起。显然地，如果我们脱离了群众，我们就必然要失败”③。可见，坚持人民立场抓住了党的形象提升的实质性问题即代表、维护和实现好人民群众的利益诉求，唯有如此才能从人民群众那里获得良好的美誉度。

二是严肃政治纪律，明确党的形象建设的规矩。严肃政治纪律最明显的表现在于突出党的政治建设，要求坚持党中央的权威和集中统一领导。如《中共中央为抗战六周年纪念宣言》要求，全体共产党员必须“巩固地团结在以毛泽东同志为首的中央的周围，坚决地认真地执行中央的政策，加强自己的责任心，发扬自己的创造力”④。王稼祥《中国共产党与中国民族解放的道路》一文指出，中国共产党之所以能够寻找到抗战的正确道路与政策，其重要原因在于“有其英明的领袖毛泽东同志”⑤。之所以强调这点，就在于告诉全体党员在维护和提升党的形象问题上必须与党中央保持高度一致，要将增强党员个人形象与提升党的整体形象和维护领袖形象有机地统一起来。

三是强调不断学习，增进党的形象建设的本领。如在《中共中央为抗战六周年纪念宣言》中，中共中央号召共产党员要“虚心学习文化，学习业务，学习政治，学习理论”，通过整风学习运动来克服身上的主观主义、宗派主义和党八股，从而“学出超人的本领来”⑥。学习是维护和提升党的形象的最直接最有效的方式：对思想政治理论的学习，有助于坚定理想信念，为维护和提升党的形象奠定坚实的思想理论基础；对党规党纪的学习，有助于加强和改进党的作风建设，用优良的作风来树立良好的政党形象；对有关业务知识的学习，有助于在现实生活实际中依靠过硬的本领把群众具体利益维护和实现好，将党的形象的维护和提升落实到行动上和体现在细微处。

综上所述，政治仪式在中共政党文化建设中要发挥好积极价值，务必扮演好“载体”的角色。一方面，我们要立足于社会政治生态环境的变化选择合适类型的政治仪式，将环境发展的要求和变革的诉求，乃至环境中的一些良性生态因子及时而有效地传递给政党文化，推进中共政党文化的与时俱进。另一方面，我们要坚持中共政党文化在政治仪式运用中的领导权，这是政治仪式发挥正功能价值的前提。毕竟“仪式之中有政治”，中共政党文化的领导权为政治仪式反作用力的实施，“指明了正确的政治方向、政治原则、政治目标”⑦。此外，政治仪式在中共政党文化建设中的价值发挥离不开自身的优化创新，如对古今中外的相关仪式要给予“扬弃”、政治仪式内部各要素之间要协同推进、相关运行机制之间要耦合互动。

（责任编辑　司　维）

① 《建党以来重要文献选编》第 20 册，第 389 页。
② 同上，第 391 页。
③ 同上，第 418—419 页。
④ 同上，第 391 页。
⑤ 《中共中央文件选集》第 14 册，第 477 页。
⑥ 《建党以来重要文献选编》，第 389 页。
⑦ 司忠华：《思想政治教育仪式研究》，北京：中国社会科学出版社，2020 年，第 176 页。

青年毛泽东对妇女解放问题的求解
——以“赵五贞花轿自杀事件”为中心的考察

樊士博　齐卫平

【摘要】妇女解放是近代中国的重大政治议题。1919 年 11 月，湖南长沙出现了因抗拒包办婚姻而自杀于花轿内的“赵五贞事件”，一时间社会舆论聚焦于此。青年毛泽东积极介入这一事件，连发 9 篇评论文章，体现了他的妇女解放思想。基于对赵五贞事件的思考，青年毛泽东主张：打破封建礼教、倡导恋爱自由；改造社会制度、健全妇女人格；推进教育平等、转变妇女观念；实现经济自立、组建妇女组织。青年毛泽东对妇女解放问题的求解基本勾勒出日后毛泽东妇女观的整体面相，具有源发性意义。这些思想经过发展凝练，成为中国共产党开展妇女工作的方法借鉴，也成为广大妇女维护自身权利的思想武器。

【关键词】毛泽东；妇女解放；赵五贞自杀事件；社会性别

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0066－08

作者简介：樊士博，山东临沂人，（上海 200241）华东师范大学政治学系博士生；
齐卫平，浙江慈溪人，（上海 200241）华东师范大学终身教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“新时代中国共产党执政话语体系建构研究”（20&ZD014）；华东师范大学学术提升项目“中国共产党组织体系建构与发展研究”（YBNLTS2020－009）

五四运动以来，提倡新文化、反对旧文化，宣扬新道德、抨击旧道德成为思想界的主流。在进步知识分子推动下，妇女解放逐渐兴起，但传统阻力依然强大。1919 年 11 月，湖南长沙市赵五贞因抗拒包办婚姻，在成婚路上于花轿内自杀。围绕此事件，毛泽东以湖南《大公报》馆外撰述员身份连发 9 篇评论文章①，反映了他对妇女解放问题的思想求解。揆诸既有研究，学界对青年毛泽东妇女解放思想的探讨主要集中在三个方面：一是站在“五四知识分子”群体立场，探察青年毛泽东妇女思想的内涵，如有学者从“五四”语境出发，以社会性别范式解读青年毛泽东的妇女观②；二是从社会史角度剖析青年毛泽东妇女解放思想的求解路径，如有学者聚焦毛泽东分析社会事件的文本，透视其思想流变③；三是比较研究，突出青年毛泽东妇女解放思想的独特性，如有学者比较李大钊、陈独秀等人与毛泽东的妇女解放思想，认为早期共产党人的妇女解放思想既有相似之处又有明显区别④。尽管既有研究已涉及青年毛泽东妇女解放思想的内在理路，但总体上仍较宏观，尤其是依托文本的个案

① 有研究者将 1919 年 11 月 21 日发表在《女界钟》特刊上的《女子自立问题》一文计算在内，认为青年毛泽东围绕“赵五贞自杀事件”共撰写了 10 篇文章。在此文中，毛泽东阐述了“女子经济自立、自由恋爱”等基本问题，理应计算在内。但毛泽东在《大公报》上刊发的《改革婚制问题》一文实际上是其作为特别编辑撰写的一则征稿函，文中存在“如有以解决的论文投向本报，本报当然是极其欢迎”等字句。综合以上两个方面，笔者采信“9 篇评论文章”的说法。

② 陈曦：《五四妇女史观能否解读赵五贞？——重读毛泽东对“赵五贞事件”的评论文章》，《中华女子学院学报》2018 年第 2 期；杨华丽：《论“五四”新思潮中的“赵五贞自杀事件”》，《中国现代文学论丛》2014 年第 1 期。

③ 龚格格：《青年毛泽东如何剖析社会事件——以“赵五贞自杀事件”为例》，《党的文献》2014 年第 5 期。

④ 熊吕茂、建红英：《李大钊与毛泽东的妇女解放思想之比较》，《湖南第一师范学报》2006 年第 1 期；文卫勇、刘翊：《早期马克思主义者的女权思想——从陈独秀到毛泽东》，《南昌大学学报》人文社会科学版 2010 年第 6 期。

研究仍有延展空间。毛泽东关于赵五贞花轿自杀事件的评论文章，对整体观照他青年时期妇女解放思想的源发性内涵大有裨益。那么，透过赵五贞花轿自杀事件，青年毛泽东求解妇女解放问题的历史情境为何？青年毛泽东妇女解放思想的方法论是什么？有何思想史意义？本文拟对此进行深入探究。

一、青年毛泽东妇女解放思想的生发场域

受社会环境与自身阅历影响，青年毛泽东较早关注到妇女解放问题。从生平记载看，对母亲真实生活的观察影响了青年毛泽东的妇女认知。明显的证据是，毛泽东早年就反抗父母包办婚姻[①]。1936年，毛泽东在同斯诺谈话时回忆说：我14岁的时候，父母给我娶了一个20岁的女子，可我从来没有和她一起生活过，后来也一直没有，我不认为她是我的妻子[②]。由此观之，青年毛泽东的妇女解放思想与个人阅历密不可分。“旧妇女”的悲惨命运无疑是青年毛泽东为之呐喊的直接缘由。

（一）“旧妇女”的命运

在封建思想束缚下，中国妇女面临身体和精神的双重压迫，处在被操纵和被支配的地位。从历史长线条加以审视，从春秋战国到唐朝，妇女保有一定的自主性，在政治上有“较强烈的参政意识”[③]。唐朝之后，对妇女的人格压抑开始加重，政治准入门槛严苛起来，社会地位不断下降，“污名化”认知逐渐形成。在“男女授受不亲”“饿死事小，失节事大”等思想教条下，古代封建秩序对妇女的统治走向粗暴，以至出现“缠足”等肉体伤害行为，“三寸金莲”逐步成为变态的审美取向。陈独秀认为，“中国妇女身体上第一苦恼就是缠足”[④]。较之身体上的伤害，性别平等观念的变异危害更大。比如，“唯女子与小人为难养也”等封建观念将妇女的人格地位抛到社会底层。这也成为统治阶级维护“三纲五常”的思想依据。在“夫为妻纲”的牢笼中，妇女逐渐沦为男性的附庸，性别观念走向畸形，“男尊女卑”的社会性别认知成为实然。封建统治秩序中，恪守纲常伦理的女性被塑造为“贞洁烈女”，反抗封建纲常伦理的女性则被“千夫所指”。妇女的符号化、脸谱化形象，反过来又成为控制妇女的思想资源，如此循环罔替，不断加深。封建统治后期，对女性的限制达到顶峰。熟识历史的毛泽东，必然会受此影响。

鸦片战争后，中国封建社会的旧伦理依然强大，对女性的限制没有丝毫放松，集中体现在“缠足”。“缠足”不仅没有因为王朝动荡而终止，反而因为王朝动荡需要借助封建伦理维系统治而不断强化。当开明人士的性别平等观念复萌以后，废止缠足、促进妇女解放的思潮便再也无法抑制。此后，不同阶级先后推动废止妇女缠足。太平天国曾推行反缠足，但伴随农民起义大旗倒下，反缠足斗争戛然而止。紧接着，康有为身体力行，坚决不为其女裹足，并痛斥此为“折骨伤筋，害人生理”[⑤]的行为。1883年，他在《戒缠足会启》中指出：“夫天之生人，指趺完美，其长以咫。屈而纤之，拳曲臃肿，是古之刖刑也。女子何罪而加刖之？且刖者不出于他人，而出于父母。”[⑥] 缠足是造成妇女羸弱的主因，而导致这种情况的主凶恰是其父母。维新变法运动期间，康有为上奏《请禁妇女裹足折》，倡导实行自上而下的“天足运动”。在此影响下，妇女解放观念逐渐高涨。20世纪初，全国各地涌现出名目繁多的“天足会”，为促进妇女解放发挥了重要作用。辛亥革命爆发后，孙中山在反对缠足上迈出关键一步。1916年秋冬之间，他提出“风俗之害，如奴婢之畜养、缠足之残忍、鸦片之流毒、风水之阻害，亦一切禁止”[⑦]。可见，缠足实是恶风恶俗。在孙中山推动下，民国政府正式颁布“废止缠足”政令。但由于辛亥革命影响范围有限，废止缠足受到一定程度的限制。就在进步分

① 中共中央文献研究室编：《毛泽东传》第1卷，北京：中央文献出版社，2011年，第3页。
② 《毛泽东自述》，北京：人民出版社，1993年，第28页。
③ 段塔丽：《唐代妇女地位研究》，北京：人民出版社，2000年，第285页。
④ 《陈独秀文集》第2卷，北京：人民出版社，2013年，第156页。
⑤ 吴天任：《康有为年谱》（上），广州：广东人民出版社，2018年，第29—30页。
⑥ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第1集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第4页。
⑦ 《孙中山选集》（上），北京：人民出版社，2011年，第83页。

子倡导废止缠足的同时，平等的性别观念也在“西学东渐”的过程中逐渐发展起来。显著的体现是，进步分子开始在报纸上关注并讨论妇女解放问题，比如河北保定出版的《直隶白话报》把妇女解放作为培养“个人独立自强”的一个重要方面①。中国近代推动妇女解放的实践和思想，无疑对青年毛泽东产生了重要影响。

（二）新文化浪潮中的“旧妇女”

“女子解放的问题，是新思潮中一个重要的问题，是社会改造的一个根本问题。”② 封建社会秉持的旧伦理与近代社会呼唤的平等精神格格不入。封建妇女伦理是小农社会的产物，无法满足工业文明的需要。生产工具的进步消弭了不同性别之间的身体鸿沟，使得平等劳动成为可能。废止缠足只能解除妇女生理的束缚，更重要的是社会性别观念的解放。20 世纪初期，尤其是辛亥革命以后，依然有封建卫道士恪守“古训”，开历史倒车。一时间社会上呈现出新旧女性共现的历史图景，“新女性”“洋学生”成为社会热词。在文化惯性影响下，新女性反而成为异类。“旧妇女”思想不改变，又会孕育出新的“旧妇女”。如何彻底解放妇女、改造“旧妇女”，成为摆在无数进步分子面前的难题。

历史在渐进中发展，新文化运动为妇女解放提供了窗口。陈独秀曾诘问道：“难道女子就不是人？应该受男子压迫吗?”③ 这显示出他对性别不公的诘难。紧接着，他在《敬告青年》中指出：“解放云者，脱离夫奴隶之羁绊，以完其自主自由之人格之谓也。”④ 这就提出了以人格自由促进妇女解放的任务。与此同时，李大钊也注意到妇女解放问题：“妇女解放与 Democracy 很有关系。有了妇女解放，真正的 Democracy 才能实现。没有妇女解放的 Democracy，断不是真正的 Democracy。我们若是要求真正的 Democracy，必须要求妇女解放。”⑤ 可见，李大钊将促进妇女解放的重点放置在男女平权，并把妇女的解放与民主的彻底性关联起来。在新文化运动倡导下，尽管妇女话题被广泛讨论，但妇女观念的转变仍面临来自封建旧势力的强大阻力。此外，由于各地发展不均衡，妇女解放的程度也显示出较大的地域差距。当新文化运动的涟漪波及湖南时，向往新世界、正寻找思想出路的毛泽东不可避免地卷入其中。

（三）毛泽东介入“赵五贞花轿自杀事件”

虽然新文化运动已经明确提出妇女解放的要求，但封建社会的落后因素仍严格限制着这一进程。赵五贞花轿自杀事件是最具代表性的一幕，一方面展现了妇女对自由婚姻的向往，另一方面反映出封建礼教对妇女精神的严酷压制。据学者研究，五四时期的自杀是突出的社会问题，尤其是女性的自杀时有发生⑥。但是，单纯的自杀事件断不至于引发社会集体侧目。赵五贞花轿自杀事件之所以能够引起社会关注，除事件本身具有发酵属性之外，也与当时社会正在改变的性别观念有重大关联。

赵五贞自杀事件发生后，毛泽东意识到“不要把他小看了”⑦，应该大书特书。青年毛泽东之所以关注赵五贞花轿自杀事件，缘于他对妇女问题的一贯重视。1919 年 7 月，毛泽东在《湘江评论》创刊号上对女校办事人强迫女学生“深闭固拒”的做法，以“好像走路是男子专有似的”⑧ 加以讽刺和批评，表明毛泽东已具有性别平等观念。关于如何实现妇女解放，他给出的答案是“惟有起女子革命军”⑨。在《民众的大联合》中，毛泽东疾呼“我们要进行我们女子的联合！要扫荡一般强奸我们破坏我们身体精神的自由的恶魔”⑩，强烈要求打碎强加在妇女身体和精神上的双重枷锁。在青

① 丁守和主编：《辛亥革命时期期刊介绍》第 2 集，北京：人民出版社，1982 年，第 294 页。
② 《向警予文集》，北京：人民出版社，2011 年，第 11 页。
③ 《陈独秀文集》第 2 卷，第 143 页。
④ 人民出版社影印：《新青年》（第 1 卷第 1 号至第 6 号），北京：人民出版社，2008 年，第 2 页。
⑤ 《李大钊全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2013 年，第 89 页。
⑥ 齐卫平：《五四时期中国社会转型与自杀现象》，《民国春秋》1998 年第 3 期。
⑦ 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南人民出版社，2013 年，第 376 页。
⑧ 同上，第 305 页。
⑨ 同上，第 307 页。
⑩ 同上，第 344 页。

年毛泽东的思想世界中，女子联合是民众联合不容分割的一部分。这一观点更明显地体现在他所倡导的“思想的解放，政治的解放，经济的解放，男女的解放，教育的解放，都要从九重冤狱，求见青天”[①]。这些思想的早期发展，为毛泽东分析赵五贞事件奠定了重要基础。

二、青年毛泽东求解妇女解放问题的方法论

青年毛泽东就赵五贞花轿自杀事件所作的文章，集中展现了他对妇女解放问题的思考。按照“引出话题、展开评论、解决问题、由小及大”[②] 的层次，毛泽东层层剥茧，详细探究赵五贞自杀的社会根由，并在此基础上给出求解妇女解放问题的方法论。

（一）打破封建礼教、倡导恋爱自由

封建礼教制约妇女发展，是唯心主义世界观的直接体现。实现妇女解放，必须打碎“三纲五常”，唤醒妇女的个体意识。在追问赵五贞自杀原因时，毛泽东指出“一个人的自杀，完全是由环境所决定”[③]。社会环境包含众多因素，毛泽东认为赵五贞生活的社会环境由社会、母家和夫家共同构成，正是在这三方面的共同作用下，赵五贞选择了自杀。正如毛泽东所言，这“三面铁网坚重围着，求生不能，至于求死的”[④]。在中国文化的深层结构中，这三个方面就是“三纲五常”的缩影，直接体现了唯心主义道德观。封建知识分子把“神学唯心主义的世界观运用于社会伦理道德，以论证封建统治的神权、皇权、族权和夫权的合理性和永恒性”[⑤]，从而制约妇女。

关于赵五贞自杀的深层原因，毛泽东指出，“盖我国因数千年不正当的礼教习俗，女子在任何方面，都无位置”[⑥]。封建纲常束缚妇女，禁止自由恋爱，推崇包办婚姻，这是赵五贞自杀的原因。妇女受封建礼教戕害尤甚：在家庭分工上，妇女陷入繁琐的家务之中；在实际生活中，妇女常常沦为“生育机器”，处于弱势地位。毛泽东在《“社会万恶”与赵女士》一文中详细列举了妇女与男性在社会生活中的差别，如女子不进理发店、男女学校要分开等[⑦]。1927 年 3 月，毛泽东在湖南考察农民运动时提到，女子除受政权、族权、神权的支配以外，“还受男子的支配（夫权）”[⑧]。对这“四大绳索”[⑨] 的洞察，表明青年毛泽东打破封建纲常的妇女解放思想得到进一步发展。

倡导恋爱自由、反对包办婚姻是破除封建礼教的突破口。毛泽东指出：“恋爱是神圣的，是绝对不能代办，不能威迫，不能利诱的！”[⑩] 这明确了反对包办婚姻的态度。毛泽东强调恋爱中心主义并将其视为情感关系的基础：“原来夫妇关系，完全是要以恋爱为中心，余事种种都系附属。”[⑪] 也就是说，婚姻由恋爱起源，而不是从包办开始。自由恋爱为妇女个体解放奠定了基础。只有个体解放，群体解放才能实现。这里的自由婚恋的基本观念为以后毛泽东妇女解放思想的延展奠定了重要基础。

（二）改造社会制度、健全妇女人格

环境影响人的行为和观念，社会环境中的制度是塑造观念的内因，因而解放妇女、健全妇女人格必须改造社会制度。从改变社会制度入手促进妇女解放是当时有识之士的共识。1919 年 1 月，沈兼

① 《毛泽东早期文稿》，第 359 页。
② 龚格格：《青年毛泽东如何剖析社会事件——以“赵五贞自杀事件”为例》，《党的文献》2014 年第 5 期。
③ 《毛泽东早期文稿》，第 376 页。
④ 同上，第 376 页。
⑤ 任继愈主编：《中国哲学史》第 2 册，北京：人民出版社，1996 年，第 88 页。
⑥ 《毛泽东早期文稿》，第 383 页。
⑦ 同上，第 387 页。
⑧ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 31 页。
⑨ 冯友兰：《中国哲学史新编》下卷，北京：人民出版社，1999 年，第 404 页。
⑩ 《毛泽东早期文稿》，第 380 页。
⑪ 同上，第 396 页。

士在《儿童公育》中说，解决妇人问题，其最大之障碍物即为家族制度[①]。在青年毛泽东看来，家族制度是社会制度的重要组成部分，他认为造成赵五贞自杀的社会制度包括媒人制度、家庭制度和婚姻制度，这三者共同构成赵五贞面临的社会制度环境。按照青年毛泽东的说法，他之所以得出这个结论，是因为赵五贞自杀事件是在“中国家庭制度婚姻制度的底下应该发生的”[②]。在父母的命令下，妇女缺少自主选择婚姻的权利，只能接受包办。制度决定社会环境的氛围与空间。毛泽东说：“社会里面既含有可使赵女士死的‘故’，这社会便是一种极危险的东西。”[③] 显然，这是在强调赵五贞自杀的社会性因素。在众多社会性因素中，“婚姻命定说”具有广泛市场。毛泽东反对婚姻命定说，并将其存在归因至“媒人制度”。他指出社会中所有的缘故，“有决定实权的便是媒人”[④]，媒人是不幸婚姻的始作俑者。在他眼中，媒人以“拉合成功”为根本主义，“一次婚姻总有十分之八以上的说谎”[⑤]，建立在媒人虚构基础上的婚姻注定会有不足。所以，毛泽东疾呼：“要想婚姻改良，便须急将媒制打破。”[⑥] 可以说，倡导改造媒人制度、婚姻制度是青年毛泽东推动妇女解放的一大贡献。新中国成立后，毛泽东延续了青年时期“通过改变制度，促进妇女解放”的主张。1952 年 11 月 26 日，他在起草《中共中央关于贯彻婚姻法的指示》的批语中强调：“根本摧垮封建主义的婚姻制度，树立男女平等、婚姻自由的新民主主义的婚姻制度。”[⑦]

在青年毛泽东的逻辑链条中，只有打破社会制度，才能健全妇女人格。毛泽东在《赵女士的人格问题》中既说她有人格，又说她无人格；有人格是指赵女士敢于反抗，“不自由，无宁死”[⑧]；无人格是指赵女士在社会环境的压迫下，最终自杀。无论是强调“有人格”，还是指明“无人格”，最终都指向社会环境对妇女的压抑。人格平等是最重要的平等。毛泽东关于妇女人格的思想观点在实践中不断加深。新中国成立后，在稳定环境中，毛泽东更加重视妇女的人格发展。1955 年 9 月，他强调“真正的男女平等，只有在整个社会的社会主义改造过程中才能实现”[⑨]。这一观点与其青年时期的观点具有一致性。

（三）推进教育平等、转变妇女观念

妇女解放贵在教育、重在观念，观念转变才能激活广大妇女的能动性。通过教育增长妇女见识，进而促其精神解放是开展妇女工作的内在逻辑。毛泽东通过赵五贞自杀事件得出结论：封建礼教能够压抑女性的精神发展，只是因为“全中国二万万女子一字不识不消说，全中国农人，全中国工人、商人，他们又认得清几个大字”[⑩]。这说明当时中国妇女的文化程度普遍较低，文盲数量庞大。较言之，男性文化程度一般高于妇女。这导致在中国深层文化结构中，男性占有文化主导权，妇女则处在不利地位。鉴于此，毛泽东倡导推进妇女教育，转变妇女观念。1920 年 11 月，他致信向警予：“湘省女子教育绝少进步（男子教育亦然），希望你能引起大批女同志外出。”[⑪] 这表明青年毛泽东不仅倡导加强妇女教育，还强调开阔妇女眼界，进而推动妇女自身观念转变。

妇女接受良好教育，更易打破束缚其发展的精神迷信。青年毛泽东指出，应该推进“教育普

① 中华全国妇女联合会妇女运动历史研究室编：《五四时期妇女问题文选》，北京：生活·读书·新知三联书店，1981 年，第 316 页。
② 《毛泽东早期文稿》，第 378 页。
③ 同上，第 386 页。
④ 同上，第 398 页。
⑤ 同上，第 398 页。
⑥ 同上，第 399 页。
⑦ 《中共中央文件选集（1949 年 10 月－1966 年 5 月）》第 10 册，北京：人民出版社，2013 年，第 326 页。
⑧ 《毛泽东早期文稿》，第 379 页。
⑨ 《建国以来重要文献选编》第 7 册，北京：中央文献出版社，1993 年，第 215 页。
⑩ 《毛泽东早期文稿》，第 401 页。
⑪ 毛泽东生平和思想研讨会组织委员会编：《毛泽东百周年纪念——毛泽东生平和思想研讨会论文集》中册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 475 页。

及”[①]，进而祛除封建糟粕对妇女的影响。这一点无论在当时还是在中国共产党此后的实践中，都具有重要意义。青年毛泽东对妇女教育的重视，随其政治地位的上升，也被中国共产党妇女工作的实践所吸纳。比如，新民主主义革命时期和新中国成立初期，中国共产党开办的“识字班”就是推动妇女教育的直接写照。“识字班”甚至成为年轻女性的别称，深嵌在社会记忆之中。随着妇女文化程度的提升，自身观念势必会发生改变。

（四）实现经济自立、组建妇女组织

毛泽东强调，妇女要联合起来，一齐向封建思想斗争[②]。妇女联合起来是民众组织化的重要表现。青年毛泽东在组建革命进步团体过程中，身体力行地吸纳女性会员，为促进妇女组织化作出贡献。在五四运动影响下，女性社团和组织不断涌现。受赵五贞自杀事件影响，湖南妇女组织数量上升，社会活动更加密集。妇女的组织化为自身解放提供了组织保障。

经济独立是建立妇女组织的前提。毛泽东认为，女子需要经济自立，才能摆脱封建家庭的控制。正如恩格斯所指出的：“妇女的解放，只有在妇女可以大量地、社会规模地参加生产，而家务劳动只占她们极少的工夫的时候，才有可能。”[③] 如果妇女经济不独立，就必然受到约束与限制；只有经济独立，妇女才能获得精神解放的条件。这不是单纯的“经济决定论”，而是唯物主义立场上的事实分析。青年毛泽东将妇女视为中国革命力量的重要组成部分。“妇女联合起来，组建女子革命军”是青年毛泽东妇女解放思想的重要内容。此后，这一观点在实践中成为共识。1932 年 6 月，毛泽东强调：“劳动妇女的解放与整个阶级的胜利是分不开的，只有阶级的胜利，妇女才能得到真正的解放。”[④] 1939 年，他在提及妇女解放时进一步说：“假如中国没有占半数的妇女的觉醒，中国抗战是不会胜利的。”[⑤] 这些思想观点与其青年时期的观点是一脉相承的。

三、青年毛泽东求解妇女解放问题的思想史意义

赵五贞花轿自杀事件发生时，毛泽东尚未转变成彻底的马克思主义者。但是，凝结在毛泽东相关评论中的思想已展现出与马克思主义妇女观惊人的相似。从这时起，毛泽东认为当时中国亟需解决的问题已然包含妇女解放问题。从理论、实践与主体三个角度进行审视，青年毛泽东妇女解放思想的意义主要有三个方面。

（一）青年毛泽东妇女解放思想是中国共产党妇女解放思想的重要理论来源

中国共产党的妇女解放思想是内涵丰富的理论体系。在推动妇女解放的实践中，毛泽东个人发挥了重要作用。青年毛泽东的妇女解放思想是中国共产党妇女解放思想的重要来源，其重要性不言而喻：其一，青年毛泽东是较早关注到妇女解放的共产党人；其二，青年毛泽东对妇女生存空间的认知传导至党内，成为政策出台的参照依据；其三，随着政治地位跃升，毛泽东求解妇女解放的举措逐渐演化成中国共产党的妇女政策。

从空间上看，毛泽东并没有将赵五贞自杀事件的影响局限于湖南长沙，而是以小见大，扫描整个中国的妇女现状，成为中国共产党创建时期认识妇女现状的重要思想来源。从时间上看，中国共产党早期核心成员中持续关注妇女解放问题的为数不多，青年毛泽东是其中的典型代表。由于毛泽东参与了中国共产党的创建，他的一些思考和意见也反映到党的政策和文件中。随着毛泽东在党内地位的上升，中国共产党妇女解放思想在形成过程中显示出更多青年毛泽东的思想痕迹。比如，妇女经济自立的观点，在中国共产党的妇女工作中有明显反映。新民主主义革命时期，中国共产党在根据地建设中

① 《毛泽东早期文稿》，第 404 页。
② 《毛泽东百周年纪念——毛泽东生平和思想研讨会论文集》中册，第 476 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 178—179 页。
④ 中华人民共和国妇女联合会编：《毛泽东主席论妇女》，北京：人民出版社，1978 年，第 4—5 页。
⑤ 中共中央文献研究室编：《毛泽东著作专题摘编》（下），北京：中央文献出版社，2003 年，第 1640 页。

极为重视妇女参加生产劳动，进而以此实现妇女的经济独立。新中国成立前夕，毛泽东号召“团结起来，参加生产和政治活动，改善妇女的经济地位和政治地位”①。

从内容上看，毛泽东重视妇女力量，认为发挥妇女的优势是中国革命成功的关键。无论是新民主主义革命时期，还是新中国成立后，中国共产党都十分重视妇女解放。就毛泽东自身妇女解放思想的演变来看，同样是一脉相承的。1929 年 12 月，毛泽东指出，“妇女占人口的半数，劳动妇女在经济上的地位和她们特别受压迫的状况，不但证明妇女对革命的迫切需要，而且是决定革命胜败的一个力量”②。1939 年 3 月，毛泽东强调，“妇女解放与社会解放是密切地联系着的，妇女解放运动应成为社会解放运动的一个组成部分存在着”③。可见，在毛泽东的思想中，妇女解放是社会解放的应有之举。1939 年 6 月，毛泽东为《中国妇女》创刊号的题词，提出“妇女解放，突起异军，两万万众，奋发为雄”④，足以说明毛泽东对妇女力量的充分肯定。这是其青年时期关于“妇女联合起来”主张的延续和发展。

（二）青年毛泽东妇女解放思想的方法论是中共开展妇女工作的方法参照

赵五贞花轿自杀事件发生后不久，在科学社会主义的浸润中，毛泽东转变成为彻底的马克思主义者。作为中共一大代表，毛泽东对中国共产党妇女工作实质性推进作出重要贡献。在这一过程中，他青年时期的妇女解放思想并没有悬置在理论设想中，而是成为党的妇女工作的重要参照。事实上，正是在中国共产党推进妇女工作的实践中，毛泽东求解妇女解放问题的思想才逐步走向成熟。一言以蔽之，毛泽东个人的妇女解放思想与中国共产党的妇女工作在互动中向前发展。

中国共产党成立后十分重视妇女工作，其诸多措施都可以在青年毛泽东求解妇女解放问题的路径中找到影子。1921 年 11 月，中央局发出通告，请各区切实注意妇女运动并要求对“女界联合会”进行改造⑤。相比之前毛泽东倡导妇女联合起来的做法，中共强调妇女组织要在党的领导下开展革命活动，向前迈出了关键一步。1922 年 7 月，中共二大通过首个《关于妇女运动的决议案》，强调“妇女解放是要伴着劳动解放进行的，只有无产阶级获得了政权妇女们才能得到真正解放”⑥。这与青年毛泽东主张妇女实现经济独立有相似之处，因为劳动关系与经济独立密切相关。青年毛泽东倡导妇女要组织起来追求自身的权利，这一做法也在其后党的实践中得到体现。1924 年 5 月，中共中央执行委员会扩大会议正式决定设立妇女部，向警予成为首任部长。1927 年，毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中指出，“最近农民运动一起，许多地方，妇女跟着组织了乡村女界联合会，妇女抬头的机会已到，夫权便一天一天地动摇起来”⑦。可见，毛泽东强调妇女解放的组织化路径贯穿革命实践。进入根据地斗争时期，妇女组织的成立、妇女力量的激活进一步推动毛泽东妇女解放思想的发展，尤其是根据地大力推广的妇女扫盲运动，延续了青年毛泽东强化妇女教育的努力。从实效性看，加强妇女教育工作有利于迅速提升妇女觉悟，促进性别平等观念的形成。新中国成立后，诞生的首部法律就是《婚姻法》。这部法律是在毛泽东、刘少奇的直接领导下制定和颁布的，凝结于其中的“反对包办婚姻、倡导男女平等”等主张与青年毛泽东的倡导如出一辙。可以说，中国共产党的实践延续着青年毛泽东的主张，也发展着青年毛泽东的妇女解放思想。

（三）青年毛泽东妇女解放思想是中国妇女追求自身权利的思想武器

由于长期生存于封建窠臼中，妇女的正常权利无法得到保障。妇女追求自身权利，概括起来无非就是平等的生存权和发展权。在社会生活的众多领域中，实现经济、政治和社会文化领域的平等，集中体现了妇女实现自身解放的努力方向。而青年毛泽东妇女解放思想中关于上述方面的内容，为广大

① 《建国以来毛泽东文稿》第 1 册，北京：中央文献出版社，1987 年，第 204 页。
② 《毛泽东文集》第 1 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 98—99 页。
③ 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 169 页。
④ 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱（1893－1949）》（中），北京：中央文献出版社，2013 年，第 128 页。
⑤ 《建党以来重要文献选编（1921－1949）》第 1 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 47—48 页。
⑥ 同上，第 161 页。
⑦ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 32 页。

妇女追求自身权利提供了思想武器。

在经济领域，妇女追求同工同酬，经济独立。性别地位之所以不平等，与经济地位的不平等有直接干系。1922 年 5 月，中国社会主义青年团第一次全国代表大会提出，男女工人待遇平等，女子在分娩期两月中应停止工作，并须照常给发工资①。这与青年毛泽东妇女解放思想有许多相通之处。事实上，随着封建小农经济的瓦解，妇女追求经济独立的愿望被激活了。这样，青年毛泽东倡导的经济独立，与妇女追求自身解放的诉求实现了对接。

在政治领域，妇女要求平等参与政治，表达自身政治诉求。在中国共产党人的意义世界中，“妇女问题，是一个社会问题，不是一个简单的孤立的，而是与社会和政治不可分割的问题”②。青年毛泽东同样对妇女解放持有这种看法，始终强调妇女参与政治。例如，青年毛泽东与向警予、蔡畅等中国共产党女性党员互动密切，并寄希望于她们在参与政治上作出示范。在中国共产党的号召与呼吁下，广大妇女参政意识显著增强。

在社会文化领域，妇女也是文化活动的重要参与者。1941 年，毛泽东在《陕甘宁边区施政纲领》中强调，“依据男女平等原则，从政治经济文化上提高妇女在社会上的地位”③。在中国共产党的领导和号召下，根据地和敌占区的妇女结合所处环境进行了艰苦卓绝的斗争。在根据地，妇女参与文艺工作、组建剧团，力图凭文艺作品唤醒国民观念。在敌占区，广大妇女积极开展反帝反封建斗争，谋求自身权利。可以说，青年毛泽东妇女解放思想为广大妇女追求自身权利提供了强大的思想武器。

习近平指出：“纵观历史，没有妇女解放和进步，就没有人类解放和进步。”④ 诚然，妇女解放是社会文明程度的重要标尺。中国共产党促进妇女解放的努力始终没有间断。青年毛泽东依托赵五贞花轿自杀事件求解妇女解放问题，带有深刻的时代痕迹。实事求是地讲，由于当时毛泽东尚未转变成为彻底的马克思主义者，他关于妇女解放的个别观点仍需要商榷⑤。比如，在分析媒人制度时，他强调将“月老”等词汇从辞典中尽数删除的做法，就带有理论的绝对化色彩。但他所倡导的妇女教育、妇女经济自立、女子联合等主张，显然已与马克思主义妇女观实现了理论相遇，显示出理论的彻底性和创新性。随着中国共产党形塑社会、治理国家的进程不断展开，毛泽东的妇女解放思想也在青年时期的框架基础上不断完善、更加系统、更加立体，最终在中国共产党的导引下与革命的需要实现了双向融通，并不断得到新的阐发。回溯中国共产党推动妇女解放的思想和实践轨迹，青年毛泽东的求解路径对保障妇女权益、培育社会性别意识仍能提供现实启示。

（责任编辑　司　维）

① 《建党以来重要文献选编（1921－1949）》第 1 册，第 75 页。

② 中华全国妇女联合会编：《蔡畅、邓颖超、康克清妇女解放问题文选（1938 年－1987 年）》，北京：人民出版社，1988 年，第 80 页。

③ 《毛泽东文集》第 2 卷，第 336 页。

④ 习近平：《习近平在联合国成立 70 周年系列峰会上的讲话》，北京：人民出版社，2015 年，第 8 页。

⑤ 齐卫平：《试析毛泽东关于长沙赵女士自杀事件的评论——兼论对青年毛泽东思想转变的影响》，《党史研究与教学》1998 年第 4 期。

京都学派与虚无主义
——以阿部正雄为中心

廖钦彬

【摘要】京都学派与欧洲虚无主义之间关系的讨论，以西谷启治的《虚无主义》一书为代表。阿部正雄接其后，援引海德格尔的尼采论，继续追问尼采虚无主义的问题，并借此开出东西方哲学与宗教对话的平台。阿部的“空－非佛非魔”的宗教哲学，在他自身“人生顿挫→学问知识下的人生省察→宗教知识下的实存重构→宗教体验下的实存显露”的过程中形成。在阿部看来，“意识的转换”已不再是哲学知识与宗教体验的主流，反而是“存在的转换”才能真正带出智与悲的宗教哲学。欧陆哲学从“意识哲学”转向“存在哲学”的发展脉络，以及田边元与西谷启治对此转向的哲学回应，可说是引领阿部建构其哲学体系的重要历史要素。超克尼采的作为魔的虚无主义，成为阿部宗教哲学不断革新自己的重要哲学任务。其中，扮演重要角色的不仅是禅宗的空，还有佛陀为众生说法的慈悲。无与悲，可说是该哲学的基调。

【关键词】京都学派；阿部正雄；虚无主义；尼采；海德格尔；空
中图分类号：B313.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0074－09

作者简介：廖钦彬，台湾人，（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一般项目“京都学派与海德格尔哲学在日本的接受与转化”（17YJA720004）

阿部正雄（Abe Masao，1915－2006）虽为京都学派哲学家，但在京都学派系谱上并未得到充分重视。而他在北美的宗教对话活动及言论，反而受到当代学者的极度关注。在吴汝钧的引介下，不仅在港台，亦在80年代末的大陆学界受到重视[①]。本文不从上述阿部宗教对话理论或对阿部在京都学派位置的定义与讨论之脉络出发，而是接着阶段性研究成果《西谷启治的虚无主义论及其海德格尔批判》[②] 之后，继续探讨京都学派的虚无主义批判。阿部正雄的《虚伪与虚无：宗教自觉中的虚无主义问题》《非佛非魔：虚无主义与恶魔的问题》[③] 恰好是此一追踪作业、思想史研究的绝佳材料。描绘这种东西方哲学相遇的研究工作，在现今东亚地区已成为迫在眉睫的课题，不仅能突显出京都学派主张的生命哲学或实存哲学的一个侧面，还能为国内的东西哲学对话或互鉴，提供一个参考方向或思想实验的范式。

虚无主义固然是欧洲的历史产物，但在受近代化洗礼的日本不仅以客观知识的对象被接受，亦成为近代日本人对自我进行省察的原动力，它可说是让日本人直面自身生命中虚无主义（虚无）问题的媒介。借用西谷启治（Nishitani Keiji，1900－1990）的话来说，虚无主义问题不单是欧洲人的问

① 参见吴汝钧：《绝对无的哲学：京都学派哲学导论》，台北：商务印书馆，1998年。阿部的 *Zen and Western Thought*（University of Hawaii Press，1985）被王雷泉、张汝伦翻译为《禅与西方思想》（上海译文出版社，1989年），在大陆受到瞩目。李宜静在《空与拯救：阿部正雄佛耶对话思想研究》（宗教文化出版社，2012年）中对阿部宗教对话理论的探讨，是该热潮的一个里程碑。

② 此文曾宣读于“法相唯识学与佛教量论学术研讨会暨东方唯识学会第四届年会”（2020年11月14－15日）。

③ 本文所引文献大部分为日文，中文书名及引文为笔者所译。（参见［日］阿部正雄：《虚偽と虚無：宗教の自覚におけるニヒリズムの問題》，京都：法藏馆，2000年；［日］阿部正雄：《非仏非魔：ニヒリズムと悪魔の問題》，京都：法藏馆，2000年。）

题，亦是日本人的问题，并且是和学问与生命密不可分的问题。笔者在《西谷启治的虚无主义论及其海德格尔批判》，主要考察了虚无主义问题以及西谷以此问题为基础所进行的海德格尔批判。本论则是在此延长线上，以阿部的上述两部著作为基础，掌握在海德格尔尼采论触发下所产生的“从意识到存在”这一哲学范式的转换所促成的“佛教与虚无主义”之照面契机，并试图摸索由两者对话中所衍生能为吾人提供东西哲学对话与互鉴的参考。

一、从意识到存在：阿部的出发点

通读阿部的著作可知，他在年轻时候因人生问题辞掉工作，于 1942 年进入京都大学，在田边元（Hajime Tanabe，1885－1962）、西谷启治、久松真一（Hisamatsu Shinichi，1889－1980）等人指导下学习哲学，同时经历了一些宗教体验（念佛与座禅体验）。关于阿部的著作，若用图型方式看，可知那是经由“人生顿挫→学问知识下的人生省察→宗教知识下的实存重构→宗教体验下的实存显露”这个过程所产生的。此外，若根据阿部与西谷在 20 世纪 70 年代后半、80 年代前半的对谈内容可知，在阿部这个突破个人哲学知识与宗教知识的宗教实存之形成过程中，潜藏着以形式逻辑来表现的“个别与普遍”的辩证关系。在两者对话中，西谷指出的“缺乏社会性”，正是阿部思想的缺陷[①]。因为在阿部思索的魔（Māra）的问题里，历史或社会问题完全没有进入的余地。

西谷认为阿部只从“山顶”的视野处理魔的问题，而不从“山脚”的视野来思考的做法并不是很全面，并对此感到疑惑。我们从这一西谷的批判就能找到阿部思想的缺陷[②]。西谷要说的是，若只用逻辑的方式，在“个别与普遍”的辩证关系中探讨魔的问题，而完全不照顾与自身生活密不可分的社会问题（特殊），这恰好显露出阿部主张“空－非佛非魔”的宗教实存之弱点。关于这个讨论，笔者将在本文结论展开。以下笔者将先略示阿部的宗教体验及其所建构的“空－非佛非魔的哲学”的逻辑结构，接着检讨阿部的海德格尔论。但此处所说的海德格尔论，仅仅只是从阿部引用海德格尔的尼采解释，阐明他针对尼采的历史实存提出宗教实存的意图。

如上所述，阿部在年轻时放弃社会人的生活，以探求自身人生问题为目的，在京都大学研究康德哲学，并有了一些自己的宗教体验。二战后，他以学问与信仰作为自己人生的两大支柱，参加久松真一主办的座禅会。透过此次参禅，他体悟到自己一直以来的真正信仰心是一种虚伪，甚至自觉到想将此虚伪掏空的意识只不过是自己的魔性。当他透过自身彻底空化的宗教实存克服自己的魔性时，正是他的“空－非佛非魔的哲学”的逻辑建构得以成形之时[③]。在上述体验过程中，阿部尤重“从意识到存在”的转换。关于他对此转换的描述，从其学术背景看有两点值得注意：一是 1920 年代前半，处在从胡塞尔纯粹意识现象学到海德格尔解释学现象学的转换期中，田边元、三木清（Miki Kiyoshi，1897－1945）、九鬼周造（Kuki Syuzou，1888－1941）等日本哲学家从学于海德格尔的历史事件；二是京都学派哲学家对欧洲哲学整体发展有一个从意识哲学到存在哲学转向的共通认知。

以下是关于阿部叙述“从意识到存在”之转换的个人体验之表白：一直到现在为止，我（阿部）的存在方式，全都是由对他人的意识来决定，即使我切断了对他人的意识到达信仰阶段，但仍旧只是停留在意识深层。这虽是意识上的转换，但绝不是存在自体的转换。为完成后者的转换，我只能从自己的内部来决定。用海德格尔的话来说，这便是意识的自己（非本真的自己）与存在的自己（本真

① 参见［日］阿部正雄：《虚伪与虚无：宗教自觉中的虚无主义问题》，第 180 页。

② 参见［日］阿部正雄：《非佛非魔：虚无主义与恶魔的问题》，第 114—121 页。

③ 阿部援用田边的三愿转入与西谷的空来建构此逻辑。阿部在佛陀的行迹中找到魔性的自觉、彻底的空化能得以成立的根据。他认为“是否停留在成道世界（智慧的立场）？还是要从那里脱离出来”，是潜藏在佛陀内心葛藤中的魔，能够克服它的是对他者的慈悲。“空－非佛非魔的哲学”的逻辑结构，是依据自受用的智慧与他受用的智慧而成立的（参见［日］阿部正雄：《非佛非魔：虚无主义与恶魔的问题》，第 47—52 页。）

的自己）之差异[①]。这种从虚伪（意识的奴隶）到真实（意识的主人）的人生道路与从对象逻辑到空的逻辑之实存哲学道路，似乎在阿部那里形成一体。然而，阿部进一步批判这种转换的不足：

我认为我现在所立足的空白场所和“无佛世界”所说的空白场所，在本质上是不同的。那仍旧是在意识之上所言的一种空白场所，因此只能是意识表面的事，然此处所说的空白意味着意识的里面。所谓意识的里面，我们可以说这直接是存在自体的表面。然而，现在的我，不能说是立足在存在自体的本真自己。我认为这只是意识的里面，只是立足在非存在自体，也就是本来就不可能的地方。我去年底在学道道场体验到的，正是突破意识的底层、冲撞到存在自体。与其说是冲撞，倒不如说是轻轻碰触要来的更加贴切。当然这绝不可能是回归到存在自体。在此处，我的自我仅仅只是停留在半否定的状态，因此不得不如同穷鼠、败寇般地挣扎。现在的我可以说再次完全逆回到意识的世界。[②]

意识在此被阿部分为表面和里面，此两面分别对应的是从相对立场（有与无）的否定与从绝对立场（绝对无）的否定。对阿部来说，即使是对应到意识里面的绝对无之否定，仍旧只是“轻轻碰触”到自身存在的瞬间事而已。也就是说，他在道场上的“觉悟”（即打破意识底层、冲撞到存在自体），仍然没有通过彻底的绝对无（空）。可以明确的是，在阿部所言“从意识到存在”的转换中暗示出了宗教体验之逻辑结构（意识表面……意识里面 = 存在表面……存在里面）。阿部虽感受到从意识里面到存在表面的跳跃性瞬间，但他没有停留在存在层面，最终又回到意识层面，成为意识的奴隶。我们若要追寻阿部滞留在此阶段时的哲学探究，就必须考察他的海德格尔论。

二、阿部的海德格尔论：历史实存与宗教实存

阿部沿着西谷启治的海德格尔批判路径，援引海氏的《尼采的话“上帝死了”》（收于《林中路》）的内容。海氏主张尼采的价值颠覆是要尝试颠覆以基督教和柏拉图主义为基础的、作为超感性价值的上帝。阿部采用此说法，刻画出把保罗与康德视为敌人的尼采图像。此尼采图像包含着两个面向：一是批判保罗主义带来的基督教道德（僧侣道德、奴隶道德）的尼采面向；二是批判继承柏拉图主义精神的康德所提出的超越论伦理和道德、历史目的论之尼采面向。

阿部的尼采图像，一方面传达了“没有否认耶稣本人的宗教实存或实践”的讯息，另一方面表达了“透过批判康德的纯粹实践理性法则（道德律）来恢复人类的自然生命”之意图[③]。阿部之所以援用上述海氏的尼采论，是因为他想主张“尼采的虚无主义虽未否定宗教实存（耶稣的存在），但毕竟尼采本人太过于显露出其历史实存，因而没有揭示出其自身的宗教实存性格”，以及“尼采以强力意志为根源，试图反对康德纯粹实践理性下的道德律消除人类的自然生命”。但无论尼采是属于哪一种，都与阿部所追求的实存图像截然不同，因为阿部追求的是立足在临济所说的“无事之人”或“本来清静人”这种彻底脱自自觉立场的宗教实存图像[④]。尼采的虚无主义无疑是以强力意志为基础的产物。我们在此能看到的对立图式是主张彻底自我否定的阿部之宗教立场与主张彻底自我肯定的尼采之历史立场。

海氏在《尼采的话“上帝死了”》表示，尼采的话“上帝死了”是虚无主义、价值颠覆、强力意志所带来的结果，即是摧毁形而上学及其世界的口号；因为这意味着虚无主义对形而上学的克服，

① 参见［日］阿部正雄：《虚伪与虚无：宗教自觉中的虚无主义问题》，第 42—43 页。此处的“对他人的意识”，亦可置换成“对他者的意识”，甚至是“对概念的意识”。阿部认为，以自身习得的佛教用语或概念来达到信仰阶段，仍只是认识上的虚伪，而不是存在上的真实。这意味着概念知识只停留在意识之层，尚未达到存在之层（同上，第 44 页。）

② 同上，第 47—48 页。这个“从意识到存在”的转换，参见同书第 152—154 页。

③ 同上，第 130—133 页。

④ 同上，第 139 页。

是透过强力意志或超人来取代上帝这个超越者①。也就是说，在海氏看来，并非是因为上帝死了，虚无主义、价值颠覆、强力意志才出现；相反，正是因为这些主张，上帝才死了。这就是为何海氏为尼采贴上“最后的形而上学家”之标签的理由。

阿部以上述海氏的尼采论为基础，针对尼采虚无主义的诞生来自其自身的历史实存，提出能克服虚无主义的方案，即阿部自身的宗教实存立场。此一宗教实存立场的提出，是从西谷对海氏尼采论的批判中得到启发的。相对于海氏从形而上学的问题，即从存在论的见地来解释尼采的话“上帝死了”的意思，西谷则从基督教道德的见地来解释尼采虚无主义的意思②。根据西谷说法，尼采的虚无主义虽具有基督教道德残余，却创造出与基督教道德迥异的道德。这是一种正直的道德，是“连道德本身都粉碎的道德”（N8・208）或“一个不断生成的道德”（N8・208）。阿部虽援引海氏的尼采论，却不采用其形而上学的见地，而是继承西谷的尼采论，从基督教道德的见地来考察尼采的虚无主义。如阿部所言，“能将这种虚无主义的到来变成可能，并以激进方式让人自觉到虚无主义的正是基督教道德本身，特别是在其中孕育出来的‘诚实’的道德”③，虚无主义的本质领域不单是形而上学问题，还是道德问题。明确来说，作为历史现象的基督教道德问题才是重要的问题。以排除这个作为最高价值的基督教道德为目标，无疑是尼采虚无主义的最核心部分。在尼采的基督教批判或对最高价值的批判之底部，潜藏着尼采自身的生存欲望或强力意志。

关于这个“对生命的诚实”，阿部再度援用海氏的尼采论，如此批判道：“尼采是亲身活在此历史内在逻辑里的历史实存者。”④ 对阿部而言，以排除最高价值（基督教道德）为目的的尼采虚无主义会诞生，是来自其自身历史实存，而不是其宗教实存。即使阿部不断论证尼采的“上帝是神圣的谎言”这句话来说明尼采的出发点并非无神论，换言之，尼采既没有说“上帝不存在”亦没有从人的外部，即以主客二元的方式来看待上帝，但尼采的自觉毕竟“不是以自身信仰为终极课题，并以主体的方式来超克它这种意义上的宗教主体性自觉”⑤。

论述至此，我们大概可以理解阿部引用海氏尼采论的意义。阿部虽以西谷的海氏批判为基础，从道德问题来解释尼采的虚无主义，然而基本上没有脱离海氏形而上学立场下的尼采批判。只要尼采的虚无主义以强力意志为根源，就会带有一种基体论（根基论）的性格，因此很难避免成为阿部批判的目标，因为阿部始终立足在彻底否定实体或基体的绝对无（空）之立场。从这个意义看，阿部即使采用西谷的观点，从道德的问题来评判尼采虚无主义的本质，最终仍无法脱离尼采自身的历史实存（历史性生存）。阿部的海氏论，毋宁说是为他自己试图超克尼采虚无主义的思考提供了一个反题材料。也就是说，历史实存与宗教实存这个对立命题，恰恰是推动阿部解读、超越尼采虚无主义的动力。关于尼采的历史实存图像，我们亦可从阿部与西谷的对话内容中窥见⑥。只不过海氏的尼采论是仅从形而上学的问题来考察的产物，而这也将阻碍阿部所开辟的“空－非佛非魔”的宗教哲学道路。

三、虚伪与虚无主义（虚无）——以田边与西谷思想为基础

本论第二节讨论的“空－非佛非魔的哲学”的逻辑结构，依笔者看来，至少是从田边的三愿转入的逻辑结构（第十九愿→第二十愿→第十八愿）及西谷的空的逻辑结构（意识之场→虚无之场→空之场）中得到重要的思想资源。比如，若从阿部主张“从意识到存在”的转换所包含的“意识表

① 参见［德］海德格尔：《林中路（修订本）》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2008 年，第 279—284 页。赖贤宗曾引用阿部在《禅与西方思想》中的尼采论，亦提及强力意志不能是存在论的基础，空才是存在的基础。（参见赖贤宗：《论阿部正雄的海德格与禅的比较研究与佛基对话》，《道风：基督教文化评论》第 24 期，2006 年，第 117 页。）

② 参见［日］西谷启治：《西谷启治著作集》第 8 卷，东京：创文社，1986 年，第 188 页。以下引用以“N 卷数・页数”标示。

③ ［日］阿部正雄：《虚伪与虚无：宗教自觉中的虚无主义问题》，第 159 页。

④ 同上，第 161 页。

⑤ 同上，第 161 页。

⑥ 同上，第 185—188 页。

面……意识里面 = 存在表面……存在里面”这个结构看，这种从意识里面转换到存在表面的过程，相当于田边所说的第二十愿之自力念佛、西谷所说的从虚无转换到空的阶段。阿部究竟是如何具体继承田边与西谷的理论，又是如何发展这些理论呢？以下将简洁介绍田边的三愿转入的逻辑结构及西谷的空的逻辑结构，藉此来阐明阿部开展这些理论的意图。

田边在《作为忏悔道的哲学》的第六章，以亲鸾的《教行信证》为依据，将三愿转入视为亲鸾对自身救济过程的反省自觉以及他对周边的时代批判（这同时也是田边在影射自身）。所谓救济过程是指从第十九愿的自力修善到第二十愿的自力念佛，最后到达第十八愿的他力念佛之过程，亦即亲鸾自身修行与救济的过程。所谓时代批判是指亲鸾认为自身所处时代是正像末三时中的末法时代，他批评在这个不仅没有佛法，亦无理解此法的圣人贤者，只有凡夫愚者存在的浊恶时代，人们只依据自力圣道的法门来进行修行是无法得到救济的[①]。也就是说，在末法时代众生只能依靠他力才能得到救济。关于三愿转入，田边进行如下说明：

如此一来，第十九愿的临终往生誓愿的保证，若通过自力修业的众生本人对自己是极度恶人的忏悔以及对自力的无力产生顺从式的绝望，并以此为媒介的话，便能超越第二十愿的自力念佛之“思想”而达到第十八愿。此时自力会被转换成他力，自我否定会被转换成肯定，继而得以复兴，临终往生会在忏悔的每个瞬间得以实现。（T9・192－193）

田边特别看重第二十愿的中间性格（辩证法的性格）。第二十愿虽超越第十九愿自力修善的往生矛盾，但尚未达到第十八愿的他力念佛往生，在观念上仅停留在思想的转换这种中间位置[②]。阿部将第二十愿自力念佛的“思想”置换成思维、意识、内在现象、内在信仰，并将这些概念和自己的宗教体验（念佛体验）相重和。关于这个中间状态，他如此表明：“透过念佛来突破意识，并无法带来存在的转换，充其量，这只是一种意识的转换而已。”[③] 此外，他还将处在第二十愿阶段的我执定义为“看不见的我执”或“透明的我执”[④]。

如前述，阿部重视的“从意识到存在”这一宗教实存的自觉，恰好对应到的是突破意识转换的存在转换之阶段，亦即第十八愿的他力念佛（超越的信仰）阶段。如此看来可知，田边以自他力行（自他力的忏悔行）为基础的“从思想到行为”的转换，经由阿部的改造变成“从意识到存在”的转换。当然阿部会如此提出这个构想，是因为他试图想超克相当于第二十愿的尼采之虚无主义，并突显主张“非佛非魔”的禅宗（临济）的空思想。

在此，若以阿部“空－非佛非魔的哲学”的逻辑结构为基础，检视阿部经常使用的“虚伪”（说谎、非真实、假），会发现“……是骗人的”“……是虚假的”这种自觉既不属于西洋哲学的真理（无遮蔽）探究领域，也不属于三段论推论下的真假判断架构。它既不是我们日常生活里那种相对立场（真假相对）中的虚伪，也不是从宗教体验的超越立场来判定的虚伪，更不是真假以前的未分状态。阿部所谓的虚伪，事实上是彻底否定“去进行否定虚伪的吾人之意识与存在”的“无我”境地所映照出来的虚伪。简言之，其不外乎是“虚伪即真实”“真实即虚伪”中的虚伪。然而，阿部的虚伪论并没有发展到这一步，只停留在第二十愿的阶段。

如阿部在《虚伪与虚无》的序中所述，《虚伪与虚无》整体内容只是在记述他自身求道的足迹。此书说的虚伪还不是从彻底否定自己的意识与存在之立场（彻底的脱自立场）所被映照出来的概念。这种不彻底的无化（超越的不彻底）所带出的虚伪，和上述“虚伪即真实”“真实即虚伪”中的虚伪有一线之隔。此虚伪概念到阿部的《非佛非魔》逐渐被淡化，取而代之的是恶、罪、魔等概念。这些概念显然是分别从净土真宗、基督教、临济宗被选捡出来，并被使用在阿部的宗教哲学理论之建

① 参见［日］田边元：《田边元全集》第 9 卷，东京：筑摩书房，1963 年，第 190 页。以下引用以“T 卷数・页数”标示。

② 参见 T9・194。田边以辩证法来建构三愿转入的逻辑结构，并主张三愿不断发展的循环运动。（参见廖钦彬：《宗教哲学的救济论：后期田边哲学的研究》，台北：台湾大学出版中心，2018 年，第 41—75 页。）

③ ［日］阿部正雄：《虚伪与虚无：宗教自觉中的虚无主义问题》，第 73 页。

④ 同上，第 76 页。

构的。以下将针对西谷的空的逻辑结构及其海德格尔批判进行探讨，藉此阐明阿部思想的特征。

西谷在《宗教是什么》（1961）的第三章“虚无与空”中主张若要讨论事物存在方式的真相，既不能从意识之场、理性之场或逻各斯之场（一种从主客二元的认识论立场来突显主观表象或客体存在的立场），亦不能从虚无之场（一种透过将事物虚无化、非实在化后将其主体化的立场），必须从空之场（一种既不是让事物的主体性存在方式，也不是让事物的实体性存在方式，而是让事物的自体性存在方式显现的立场）（N10・122－126）。立足在意识之场、理性之场的代表性哲学家，西谷举出亚里士多德与康德；立足在虚无之场的代表性哲学家，他则举出尼采与海德格尔。从西谷说明“主体的自觉在康德之后以急进方式前进，此自觉已到达了在虚无之中的脱自性存在，即作为实存的主体性这个境地”（N10・125）可知，西谷采的是哲学史观点，试图从大乘佛教的空思想来继承与批判西洋哲学的发展。

在既无主体亦无客体的空之场，事物以自体性存在方式出现，究竟是什么意思？西谷举出火的例子：“现在这里有火，燃烧地非常旺盛，这便是火不自烧的意思。火是火自身，它作为火自身存在。因此，在火不烧火的状态下，火的本质存在与现实存在同为一。此话要表达的是在此状态下的火的自己同一性，亦即在火自体之根源的火之自己同一性。也就是，直指火的‘自体’。”（N10・131）作为自体的火并非“对我们而言”的火（非主客二元中的火），而是作为不烧自己的存在来燃烧木材。也就是说，火（事物）以排除对象逻辑的世界观这种自体性存在方式来显现自身。火的燃烧，因它的非燃烧（不烧自己），得以是火的燃烧。换言之，存在的自性，因它的无自性，得以是存在的自性。有因无，得以是有。若自体逻辑的世界因无自体而得以成立，那么有的逻辑与无的逻辑就必须为一。西谷的空的逻辑不外乎是“有即无”“无即有”的逻辑。

那么，在尼采与海德格尔那里，存在与虚无又是何种关系？事实上，即使两者同样在描述作为浸润在虚无（Nichts）的实存之主体，在西谷看来两者立场完全不同。两者对浸润在虚无的实存之描述方式，一个是来自其自身的实存（生存），一个是来自实存与哲学的折衷立场（N8・143－146）。从《虚无主义》（1949）中的海德格尔论可知，海德格尔的中期思想脱离了以此在为中心的论述，接近在此在根底的存在（无）之论述。然而，西谷与这个海氏思想进路背道而驰，反而将海氏的尼采解释拉回到其初期思想之中，并以此重新思考海氏哲学在欧洲虚无主义的历史发展中的位置（N8・166－174）。这种逆行的海氏哲学解释，并没有出现西谷的批评语气。然而，到了《宗教是什么》，西谷改变态度，开始对海氏进行批判。其对海氏批判的内容，可列举如下。

虚无主义始终立足在自觉于诸物与吾人自身存在根柢的虚无之真实经验上。吾人自身完全变为虚无的立场，这如我曾说过的那样，是一种虚无的现实立场。然虽说如此，此处的虚无，仍然是在自我存在根柢，作为该存在的“无根柢”（Grundlosigkeit），被人从自我存在的方向来看待的。这意味着虚无从人的自我“存在”的外部被看待，因此也意味着虚无是被当作“存在”以外的东西或另一个东西来看待的。例如，海德格尔主张自我存在“被悬挂”在无之中，在此主张中，亦能看到上述的说法。此外，他谈论虚无的“深渊”，亦包含了同样的说法……在此我视为问题的是，他所说的虚无始终是对自我存在而言的虚无，因此也是站在存在这一方来接触的虚无。（N10・108－109）

海氏的无虽是存在浸润于其中的无，但它依然只是作为存在的否定态，从存在的外部和存在形成对立。无与存在虽被视为一个，却又被置于二物的对立关系中。这种无与存在的对立关系，还只是停留在往空之场的前阶段。在西谷看来，海氏的无还必须是完全无执着的、彻底否定的无。无不应该和存在被区别开来看待，它应该被人自觉为和存在为一的无。自觉中的空与有是最关键的掌握。

在空之场里，既没有被看的无，亦没有观看的主体，必须以“无即存在”的形式站在“即”，从“即”这一方将存在作为存在、将无作为无来看待。这里，可清楚看到海氏分析、解释立场的无以及西谷自觉立场的无之不同。阿部继承西谷自觉立场的无及其海氏批判，却又不将海氏作为批判对象，而是将批判的矛头集中在尼采历史实存下的虚无主义。因为海氏分析、解释学下的虚无，显然已不是他关心的问题，尼采历史实存（生存）下的虚无主义比海氏更接近自己的宗教实存立场。阿部以自我的实存（生存）为基准，和尼采进行思想对决，可说是“佛教与虚无主义”的对决。然而，尼采

的历史实存舍去宗教主体性自觉。关于此点，在阿部看来，尼采的虚无离大乘佛教的绝对无或空是非常遥远的。

综上可知，阿部虽继承田边的三愿转入的逻辑与西谷的空的逻辑，又深化前者的第二十愿思想、补充后者尼采批判的不足，藉此建构“空－非佛非魔的哲学”的逻辑结构。魔的问题和田边悔道哲学的绝对媒介理论中的罪恶或根本恶问题，具有相同的思想维度。但最终落脚在禅宗（特别是临济宗）的阿部所讨论的魔的问题，可说是他自身独特思想的最核心部分。

四、作为魔的虚无主义及其超克

阿部在《非佛非魔》的“序言”中对魔如此开宗明义道：“在此，我并不想将魔视为某种在自身外部的存在，而始终只想将它作为主体性的宗教自觉中的一个问题来进行考察。”① 也就是说，魔并非吾人外部的恶魔、撒旦、魔鬼、鬼等恶的存在，而是人自身内部、由其宗教自觉而来的存在。阿部从其个人自身的宗教实存问题出发，在消化东西方哲学家的思想后，建构了“空－非佛非魔的哲学”理论，并试图以此哲学投入普遍问题的讨论（特别是他的宗教对话）。从他和西谷的对谈内容可知，从个人的问题建构哲学理论，并以此为基础一口气直接进入普遍问题的讨论，具有忽视社会性、特殊性问题的危险。关于此部分的讨论，将于本文结论处检讨。以下首先将阐明阿部的魔的理论构造，并藉此思考其思想特色与意义。

阿部会关注并深化魔的问题，主要是受到《临济录》“示众”所启发：

夫出家者，须辨得平常真正见解，辨佛辨魔，辨真辨伪，辨凡辨圣。若如是辨得，名真出家。若魔佛不辨，正是出一家入一家。唤作造业众生，未得名为真出家人。秖如今有一个佛魔，同体不分，如水乳合，鹅王吃乳。如明眼道流，魔佛俱打。你若爱圣憎凡，生死海里浮沈。②

佛与魔即使和水乳一样是同体，但只要是真正的出家人，必会如鹅王一样，能够分辨两者的不同。正如阿部所言，“在本性空的意思上，佛魔同体。正因为如此，若要站在真正的见解，就必须辨得佛与魔”③，佛与魔、真与伪、凡与圣的辨得必须建基在本性空。阿部所言的魔和基督教的原罪或净土真宗的罪恶不同，阿部关心的并非绝对他者（神）或他力（佛）下的罪或恶之自觉，而是摆脱生死葛藤与善恶对立，追问自身处所，从自我执着中解脱出来④。关于佛、魔、空的问题，阿部以“法身派与天魔”“虚空派与阴魔”的图式来展开。

法身派由于将法身（自性）实体化，故容易陷入恶取佛的立场，具有站在“虚空即法身（自性）”立场来强调法身（自性）的倾向。阿部将此处产生的魔称为天魔。相对于此，虚空派由于将空实体化，故容易陷入恶取空的立场，具有站在“法身（自性）即虚空”立场来强调虚空的倾向。阿部将此处产生的魔称为阴魔⑤。关于魔（Māra）这个概念的由来，阿部指出早在佛陀修行与成道以来便存在。他认为在佛陀的修行与成道里，魔已是一个大问题，并指出在《涅盘经》《大智度论》《瑜伽师地论》《摩诃止观》等经典中就能找到烦恼魔、阴魔、天魔、死魔这四个概念。除去死魔概念，阿部分别将阴魔与天魔对应到虚空派与法身派的思想⑥。

恶取佛与恶取空如字面义，指的是由于修行者仍执着于佛或空，而无法体得开悟或解脱的迷妄状态。必须注意的是，人之所以能明确地自觉到自己的恶取佛或恶取空的迷妄状态，是因为既没有人要求的佛，也没有人要排除的魔，甚至连追求或排除的自己都不存在。此境地必须是“非佛非魔”以及“非主非客”这种彻底空的立场方可能出现。因此，无论是法身派还是虚空派，前者强调的“空

① ［日］阿部正雄：《非佛非魔：虚无主义与恶魔的问题》，第 3 页。
② ［日］入矢义高译注：《临济录》，东京：岩波书店，1989 年，第 52 页。
③ ［日］阿部正雄：《非佛非魔：虚无主义与恶魔的问题》，第 24 页。
④ 同上，第 6—7 页。
⑤ 同上，第 33—42、63 页。
⑥ 同上，第 34—35 页。

即有”必和其相反面，即和“有即空”形成回互关系；后者强调的“有即空”必和其相反面，即和“空即有”形成回互关系。这种“空即有、有即空”的回互（交互）关系，始终是阿部所主张的、必须是由个人的宗教主体自觉映照出来的，不应该被作为客观知识或哲学理论来使用。阿部以理论的方式用“法身派与天魔”“虚空派与阴魔”的图式来解释魔的行为，虽通过他个人的宗教实存自觉，但只要这些理论或逻辑被逻各斯化、结构化，那么它们必会面临非逻各斯化、非结构化的自我剥离之难题。他的“空－非佛非魔的哲学”的逻辑结构，在这个意义上也会面对同样的问题。

阿部关于魔的解释，看来似乎已自成一格。事实上，他深化并拓宽了这个解释，将佛教的魔联系到尼采的激进虚无主义，并以超克这个作为魔的虚无主义为目标。为克服这个东西方的魔，他从佛陀慈悲、救济的形迹之中找到参考。根据阿部说法，佛陀虽已站在将一切空化的立场，但绝不会只停留在空，他会为众生说法而来，引导众生和自己一样到达解脱境地。也就是说，他必会将自己从空的立场抽离出来，剥离自己。将一切空化的作用，也因此能永恒不断。用净土真宗的话来说，此作用便是还相的慈悲行。田边元虽然也强调“往相即还相、还相即往相”的转换运动，但这个讨论没有出现在阿部的论述中。笔者认为，理由应该是阿部想避开往还二相的转换运动所带出的共同体或社会性问题。取代还相的是他受用、智体悲用[①]。

净土真宗的还相概念，透过田边的解释与创造，不仅包含佛与个人的关系，还包含种的共同体、宗教的共同体，因此不能避免社会性的问题。相对于此，阿部立足在禅宗的空，因此不甚强调佛与众生的往还关系，而更重视如何维持将一切空化的作用（智慧）这一点。然而，从结果看，阿部的空亦由慈爱所支撑，慈爱亦必须由空来支持。智悲的哲学告诉我们什么是克服佛教的魔的道路，也为我们指出如何克服虚无主义的魔的道路。阿部并没有让西谷主张从虚无之场到空之场的跳跃停留在逻辑的建构与解释之中，而始终以其宗教实存为基础。在此过程中，尚还留下一个问题：为何尼采的虚无主义会在这里登场？

就历史观点看，尼采的虚无主义并非和东方的佛教思想完全没有关系，这从阿部与西谷的对谈就能看到[②]。但阿部与西谷皆反对尼采的佛教观，因为尼采把自己的极端虚无主义视为佛教的欧洲形态，这里显示出东西方关于虚无的不同思考维度。阿部紧紧抓住尼采“只将虚伪视为问题，没有将恶魔视为问题”这一点，并为此提出说明。

然而在尼采那里，虚伪被视为是非常重要的问题，但恶魔的问题并没有被彻底追究。或许是因为在尼采那里，基督教虽被强烈批判，但主要都是从基督教道德的方向，或者是从被制度化的 Christentum（教会的基督教）的方向而来，而不是从潜在这两者根底的 Christlichkeit（基督教性）而来的。[③]

Christentum（教会的基督教）是指作为历史产物的基督教，亦是尼采积极排除的对象。阿部一再强调尼采的举措，并非从其宗教性立场，而是从其历史性立场而来的。Christlichkeit（基督教性）是指基督性，而不是历史现象，这是直接触及每个人的宗教实存的东西。对阿部而言，尼采并非完全否定这种基督教，但他的虚无主义之主张和后者的宗教实存并没有太大关系。在阿部对魔的讨论里，魔的问题会出现，完全是来自宗教主体的自觉，而不是来自尼采的伦理或历史实存。这也是为何缺乏宗教自觉的尼采不将恶魔视为重大问题的原因。关于此点，可在阿部的如下批判中窥见。

所谓魔的自觉，并非如尼采所说的那种宗教道德所具有的虚伪性。此自觉亦不是到今日为止，在历史上以救济力量显灵的上帝这一神圣价值已经毁灭这种自觉。事实上不是这样，这应该是一种自觉到突破一切历史维度的宗教自觉本身内在的问题之事态，也就是说是一种自觉到在宗教自觉内部中关于神与无的问题之事态。[④]

---

① 参见［日］阿部正雄：《非佛非魔：虚无主义与恶魔的问题》，第 50 页。

② 参见［日］阿部正雄：《虚伪与虚无：宗教自觉中的虚无主义问题》，第 187—190 页。比如，西谷举出尼采背后的歌德、斯勒格尔、叔本华这条与东方思想（佛教）之间关连的历史脉络。

③ ［日］阿部正雄：《非佛非魔：虚无主义与恶魔的问题》，第 84 页。括号内的译语取自阿部的解释。（参见［日］阿部正雄：《虚伪与虚无：宗教自觉中的虚无主义问题》，第 129、158 页。）

④ ［日］阿部正雄：《非佛非魔：虚无主义与恶魔的问题》，第 85—86 页。

然而，我们必须严肃面对的事实是，阿部虽藉由将克服作为魔的虚无主义之道收摄在个别与普遍的辩证关系建构出“空－非佛非魔的哲学”，但在此过程中，将尼采的历史性与社会性问题消除之后所付出的代价，便是缺乏现实性的视野。

五、结　　论

京都学派的哲学通常被视为帝国的哲学或学院派的哲学，很难掩盖其保守性格。所谓保守性格是指缺乏哲学的实践性、应用性与社会视点，或者是对政治、经济等批判的无关心性。如末木文美士所指出，明治的哲学倾向于个体与普遍的关联，缺乏社会视点或社会实践的性格①。在阿部与西谷的对谈中浮现出来的缺乏历史性或社会性的问题，如实地显示出京都学派（如西田、西谷、久松）哲学的保守性格。阿部的“空－非佛非魔的哲学”亦只将焦点集中在个体与普遍的问题上，对共同体（民族国家）、社会、政治、经济（资本）、科学（技术）等问题几乎没有任何触及。这意味着放弃社会科学的观点。当然，重视社会科学观点的京都学派哲学家，在此能举出田边元、三木清、户坂润（Tosaka Jun，1900－1945）、梯明秀（Kakehashi Akihide，1902－1996）等人。然而，这些哲学家仍旧保有作为逻各斯的实践哲学之性格。即使阿部藉由主张自身的宗教实存自觉及其逻各斯化的哲学理论来进行他的宗教对话，其哲学仍旧必须经过言语（逻各斯）化、逻辑化的非言语（逻各斯）化、非逻辑化过程。在此意义下，其哲学不仅需要“主体的无”与“无的主体”的回互转换运动，还需要“哲学的无”与“无的哲学”的回互转换运动，才能得以成立②。如此一来，“主体、哲学、无”的回互、媒介关系，必须不断地被推进。

阿部的宗教哲学标榜克服佛教与虚无主义、东方与西方的魔，但其哲学在现代究竟能提供何种生产性的思想呢？如前述，西谷对阿部的批评便是其思想缺乏历史性或社会性视点。西谷劝说阿部应有更宽泛的视域，必须将山顶上的魔，也就是人内面的、宗教自觉的魔放到山脚下来看。笔者极为赞同，并认为我们应继承西谷的问题意识，有必要将社会、国家、科学、政治、经济、权力、技术等视为在山脚下的魔，并重新确认这些在吾人外部的魔或业（karma）。不仅是上述外部的魔，甚至所有的主义、价值观以及我们的存在、行动、言说、理想，不也是一种魔吗？我们是否应将这些东西都视为魔并重新加以审视，以达能克服这些东西的道路呢？若然，这意味着连吾人时至今日一直抱有的人格、人权、尊严、民主、自由、博爱、权利、责任、自肃等概念（逻各斯），都必须被一扫而空。也就是说，今日我们真正能够做的，就是不断地清除、空化存于吾人内部与外部的所有魔（业）。想将这些内外部的魔（业）不断地无化，究竟要如何才能办到呢？阿部在佛陀的说法行为中找到的“他受用”，是一个非常重要的概念。我们或许可以用“自他受用”中的佛教智悲，一方面为现今的东西哲学对话或互鉴提供一个参考，另一方面为现今社会及现实生活中的各种危机与困境提供一个超克的方法。

（责任编辑　行　之）

① 参见［日］末木文美士：《明治思想家论：近代日本思想・再考 I》，东京：Transview，2004 年。

② 空（悟）的体验与逻各斯的关系，和道元在《正法眼藏》对道得与得道的解释有关，这是和辻哲郎（Watsuji Tetsuro，1889－1960）以来的哲学问题，田边继承了此问题意识并将它加以深化（参见廖钦彬：《近代日本哲学中的田边元哲学：比较哲学与跨文化哲学的视点》，北京：商务印书馆，2019 年，第 237—256 页。）

何谓“实存”？
——九鬼周造与实存哲学

张政远

【摘要】“实存”一词是“existence”或“Existenz”的翻译，前者可追溯到有关“existentia”（存在）与“essentia”（本质）等讨论，后者是20世纪欧陆哲学最重要的关键词，如克尔凯郭尔和海德格尔等的“Existenzphilosophie”（实存哲学）及后来萨特的“existentialisme”。有学者把“existence”译作“存活”，强调人的“活生生”“活着”或“活动”等意味，颇有创意。但在汉语里，“存活”一般解作生物学的生存，如禽畜的“存活率”或癌病患者的“存活率”等，把“Existenz”译作“存活”恐怕未见其利先见其弊。本文的主要目的并非探讨海德格尔哲学翻译问题，而是探讨“实存”这个日韩哲学界定译背后的思想，特别是九鬼周造的实存哲学。九鬼是“实存”这个译语的创造者，并著有《实存哲学》和《海德格尔的哲学》等论文。九鬼的哲学可以让我们重温欧陆哲学在东亚的发展，亦可以让我们反思“实存哲学”。

【关键词】实存；生存；九鬼周造；海德格尔；偶然性
中图分类号：B313.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0083－08

作者简介：张政远，香港人，哲学博士，（东京 113－8654）东京大学大学院综合文化研究科副教授。

“实存”一词，是“existence”或“Existenz”的翻译。“existence”可以追溯到有关“existentia”（存在）与“essentia”（本质）等讨论，而“Existenz”是20世纪欧陆哲学最重要的关键词，如克尔凯郭尔和海德格尔等的“Existenz philosophie”（实存哲学）及后来萨特的“existentialisme”（中文“存在主义”、日文“実存主義”）。有学者把海德格尔的哲学归入“存在主义”①。但“existence”与“being”有着根本差异，应加以严格区分，否则容易引起误解。在东亚，海德格尔哲学的翻译可以说是五花百门。据笔者观察，较常见的“existence”与“being”译语如下：

	existence	being
香港	存在、存活	存在、存有
台湾	存在、实存	存有
中国大陆	存在、生存	存在、是
日本	実存	存在、有
韩国	实存（실존）	存在（존재）

从上可见，日文学界一般把Existenz译作“实存”。一些台湾学者曾使用“实存”这个译语，但在中港两地不太流行②。以《存在与时间》（*Sein und Zeit*）③ 的翻译为例。如何翻译“Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz（The essence of Dasein lies in its existence）”？陈嘉映、王庆节译作“此在

① 劳思光：《存在主义》，香港：中文大学出版社，1998年。该书“being”译作“存有”，“existence”译作“存在”，“Existenziell”译作“存在的”，“Existenzial”译作“存在论的”，但“Existenzialien”却译作“存活格式”。

② 如洪耀勋：《今日における哲学の問題》，《台湾教育》1934年1月号，第68—76页。

③ 日本学界有一个译本题为《有と時》。（参见张政远：《从中日韩三国的“有与无”到海德格尔的〈有与时〉》，萧锦华编：《中日韩三国之融合与分歧》，香港：天地图书有限公司，2017年，第129—161页。）

之‘本质’在于它的生存”[①]，陈荣华则译为“Dasein 的本性在它的存在”[②]。如把“Existenz”译作“存在”，则“Sein”要译作“存有”以示区分。香港学者关子尹则把这句翻译为“此有之‘本质’即在其存活”[③]。有别于“存在”或“生存”，“存活”强调人的“活生生”“活着”或“活动”等意味，颇有创意。但在汉语里，“存活”一般解作生物学上的生存，如禽畜的“存活率”或癌病患者的“存活率”等，把“Existenz”译作“存活”恐怕未见其利先见其弊。

本文的主要目的并非探讨海德格尔哲学翻译问题，而是探讨“实存”这个日韩哲学界定译语背后的思想，特别是九鬼周造（Kuki Shuzo）的实存哲学。九鬼是“实存”这个译语的创造者，并著有《实存哲学》和《海德格尔的哲学》（收入 1939 年出版的《人間と實存》）等论文。九鬼的哲学可以让我们重温欧陆哲学在东亚的发展，亦可以让我们反思“实存哲学”。

一、九鬼的“实存哲学”

海德格尔在《从一次关于语言的对话而来：在一位日本人与一位探问者之间》（Aus einem Gespräch von der Sprache：Zwischen einem Japaner und einem Fragenden）中提及了九鬼周造。作为现代日本最重要的哲学家之一，九鬼的学习经历非比寻常：1921 年获得日本政府支助前往欧洲，先后受教于李凯尔特、胡塞尔、海德格尔等现象学家，并且认识柏格森与萨特等法国哲学家[④]。九鬼较为人熟悉的著作有《“いき”的构造》（1930）、《偶然性的问题》（1935）等，还有一部论文集以《人間と實存》为题[⑤]，其中甚至有一篇题为《实存哲学》的文章。九鬼指出，“实存哲学（Existenz philosophie）认为实存是通往一切哲学问题的通道”[⑥]。他的具体策略是：要了解“实存”，先要阐明“存在”的意义。

显然，九鬼是以一种海德格尔式的进路出发，主张存在是最普遍、最单纯的东西，因此，我们无法对之进行定义。事实上，我们在定义“存在是……”的时候，已使用了“是”这个系词。另外，我们平时只会遇上不同的“存在者”（Seiendes），而没有办法直接接触“存在”（Sein）本身。九鬼用“雨声”这个比喻来说明“存在”与“存在者”的差异：“落在屋顶上的雨声、溅在石头上的雨声、落在池子里的雨声、打在芭蕉叶上的雨声，这些都很容易听到，但试图单纯地听雨声却是件极为困难的事情。”（KSZ 3：52，SW 252）九鬼继而指出，即使我们不能以肯定的方式去定义存在，或许可以从否定的角度来规定存在。例如，我们不容易定义何谓“动物”，但可以规定动物就是“不是植物的生物”。但是，正如我们以“盲目”来规定“明目”是本末倒置，以“非存在”或“无”来规定存在结果也是徒劳的。（KSZ 3：53，SW 252）

简言之，我们所遇到的困难如下：“存在的概念是最普遍、最单纯的东西。我们无法对之进行定义。然而，就算得不到存在的定义，难道就没有办法阐明存在了吗？难道就没有探讨存在的线索了吗？”（KSZ 3：59，SW 256）这里，九鬼参考了和辻哲郎（1889－1960）在《伦理学》中对日语“ある”（有，aru）的分析。和辻认为，日本语“ある”的意思，取决于助词“で”（de）或“が”（ga）。九鬼的分析如下：

“有”（ある）亦即存在有两种不同的意义，一种是在说到“有用铅笔画的三角形”时的“有”，和“三角形是用三条线围起来的面的一部分”时的“有”。在说“三角形是用三条线围起来的面的一部分”时，“有”是将“三角形”这一主语与“用……”这一述语在相对关系中进行规定。与之相

① ［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987 年，第 52 页。

② 陈荣华：《海德格哲学》，台北：辅仁大学出版社，1992 年，第 7 页。

③ 关子尹：《海德格论“别人的独裁”与“存活的独我”：从现象学观点看世界》，《鹅胡学志》第 6 期，1999 年。

④ 参见张政远：《海德格尔与九鬼周造》，《西田几多郎：跨文化视野下的日本哲学》，台北：台大出版中心，2017 年，第 175—198 页。

⑤ ［日］九鬼周造：《九鬼周造著作精粹》，彭曦译，南京：南京大学出版社，2017 年，以下简称为 SW。该中译本依照国内惯例把日文的“实存”译作“生存”，本文则一律把“生存”改为“实存”，并对译文（如人名等）作轻微修正。

⑥ ［日］九鬼周造：《九鬼周造全集》第 3 卷，东京：岩波书店，1981－1982 年，第 50 页，以下简称为 KSZ；SW 251。

反，在说到“有用铅笔画的三角形”时，“有”将对象进行绝对规定。（KSZ 3：59，SW 256）

这里的“相对规定”即主语与述语的相对关系，涉及“可能存在”概念；而有关“绝对规定”则涉及所谓“现实存在”。以传统的哲学用语来说，“可能存在”是关于本质（essentia），而“现实存在”是关于狭义的存在（existentia）。九鬼借用柏拉图的“理型”（idea）作出如此阐释：

理型是永远存在的东西，各个现实存在依托理型而存在。两者的关系是原型和摹写的关系。原型只有一个，而摹写却可以有无数个。“用三条线围起来的面的一部分”这样的三角形的本质是“一者”（μονάς），而“用铅笔画的三角形”、“用粉笔画的三角形”、“用纸折出的三角形”、“用石头砌成的三角形”、“在河口沙滩形成的三角形”、“用一个三等星和两个四等星连成的三角形”等，这些作为现实存在的三角形可以有无数个存在。（KSZ 3：62，SW 257）

现在在黑板上用粉笔画的“某处”的三角形，大概不久就会消失。建设在孟菲斯“某处”的三角塔在公元前五千年的时候还没有出现。“某处”的星座被命名为三角座，那是因为其西面有涡状的星雾。所有“某处”的东西或者之前没有，或者会消失。（KSZ 3：62，SW 258）

总而言之，在说到“三角形是用三条线围起来的面的一部分”时的“是”即三角形的本质是普遍的东西，那是三角形的理念。既然是三角形，“有”就对任何三角形普遍有效，而在论及“有用铅笔画的三角”时的“有”是狭义的存在，那是在谈论某时某处的一定角度、一定大小的个体的特殊三角形。因此，可以说本质即可能的存在关乎普遍者，而狭义的存在即现实的存在关乎个体。（KSZ 3：75，SW 265）

九鬼认为，我们应回到“人间存在”作为起点，重新思考人的可能性。这里，他引入“实存”的讨论：

针对可能存在而言，实存是指现实存在。而且，实存的意义在人的存在中最显著地体现出来。在人的存在中，存在方式由自己决定，同时也会意识到那种决定。人的存在自觉地支配存在本身，对于如何存在具有自觉的决定力。因此，各种人的存在具有各个独自的状态。个体的意义在人间存在当中角度最小。人将现实存在即生存作为真正意义上的自己的东西来创造。因此，人的存在是本质意义上的“实存”。（KSZ 3：76，SW 265）

九鬼所指的“人的存在”（日文“人間存在”），重点在于他不是一个“个体”，而是一个拥有世界、拥有社会的存在。他以一个具体的例子来说明：

让我们想一下作为现实存在的人，例如以丰臣秀吉对作为普遍本质的人进行规定。在这种情况下，作为普遍本质的人由于丰臣秀吉这一个体存在而被个体化。普遍在个体中接受个体的一义性的润色。因此，存在于那里的不是“具有肉体和灵魂的人”或者“理性的动物”这种一般的东西，而是作为丰臣秀吉的个体本质的人。而且，既然本质存在由真正意义所规定，那么丰臣秀吉的个体本质没有秀吉的存在就无法实现。秀吉的个体本质由于秀吉的存在而时时刻刻在形成。他可以不向朝鲜出兵，但他那样做了；他可以不建造聚乐第，但他建造了。这就是秀吉的个体本质。秀吉的个体存在每二瞬间都规定着秀吉的个体本质。在这种情况下，作为现实存在的个体不是影子，而是最为本质意义上的“实存”。（KSZ 3：80，SW 268）

这个关于“实存”的观点，可以追溯至克尔凯郭尔和雅斯贝尔斯的实存哲学。九鬼认为，克尔凯郭尔哲学的重点是区分“实存”和“抽象（思维的抽象）”；雅斯贝尔斯则区分了“实存”和“生命（经验的此在）”[①]。但是，海德格尔对九鬼实存哲学的影响更加明显。

二、九鬼论海德格尔的哲学

九鬼的《人間と實存》收录了一篇题为《海德格尔的哲学》的论文。根据《九鬼周造全集》的《解题》，《实存哲学》与《海德格尔的哲学》本来是一篇长文的前篇与后篇，《海德格尔的哲学》的

① “此在”的原文为 Dasein，日文一般译作“现存在”。

题目原本是《实存哲学的一例：海德格尔的哲学》，两篇初刊于 1933 年的岩波讲座《哲学》（KSZ 3：438）。九鬼的意图是先介绍实存哲学，然后详述海德格尔的哲学，特别是现象学存在论的三个步骤：

第一步是将此在作为时间性的东西来阐释，也就是说将此在还原为时间；第二步是基于时间来解释一般的存在，也就是说，在时间的视域来构成存在；第三步是基于阐释时间来破坏传统存在论的特殊状态，还原、构成、破坏，这便是现象学的存在论的三个步骤。（KSZ 3：199，SW 338）

上述说明涉及不少海德格尔哲学的专门用语，九鬼在《海德格尔的哲学》的较后部分提及海德格尔哲学的翻译问题：

关于将哲学视为现象学的存在论这一点，在海德格尔那里，哲学术语几乎都是作为存在现象的事态来被把握，常常回到语源来使用。因此，用其他语言来论述他的哲学伴随着特殊的困难。我在翻译这些术语时也费了很大周折。（KSZ 3：265，SW 377）

然而，中译文的译者却省略了九鬼周造对术语进行说明的部分，以下将补译如下：

例如：Entwurf 译作“投企”，是为了目击 werfen（投）这个存在现象，Geworfenheit 译作“被投性”便能令全体一致。Entwurf 有被译作“自由企画”，但这译语无法接上现象学存在学及相关用语的内在关联。同样，Dasein 有被译作“生存”、Existenz 译作“自觉存在”或“觉存”①，这很难说是充分把握海德格尔哲学的根本倾向。Dasein 从存在现象来说是 Da－Sein，严密来说是“其处存在”，但为了便利可我们可以让步把它译作“现存在”。“生存”这个意译会覆盖了上述的事态。Existenz 的根本在于 essentia（本质＝可能存在）和 existentia（存在＝现实存在）的存在论基础分节，我希望把它译作“实存”来明确表示与现实存在的存在现象系谱。此外，Zuhandenheit 译作“归向存在”是因为道具常有归向（um zu...）其他道具的存在性格，而 Vorhandenheit 译作“直前存在”则是因为一旦没有了归向性之后事物便会抽象地存在于直前（vor）。“用在”与“物在”是不错的意译，但这是否会通现象学在论的旨趣则是另一个问题。（KSZ 3：266）

从以上引文可见九鬼对翻译的执着，他对海德格尔哲学的分析在今天仍有参考价值。尽管如此，他却提出一个颇有争议的主张：海德格尔的现象学存在论可被视作“广义的人学”（KSZ 3：266，SW 377）。可以说，海德格尔的基础存在论当然有别于舍勒的哲学人学（狭义的人学），但九鬼的主张是基于存在论有很多涉及人的现象——只有人才会思考“存在问题”。海德格尔指出，存在曾被古希腊人提出并有作讨论，但西方哲学却成为“对存在的遗忘”（Vergessenheit des Seins）。形而上学及存在论只是将“存在”（Sein）作为“存在者”（Seiende）来讨论，没有真正涉及存在本身。

存在这一种现象常常被隐蔽，无法自身呈现。海德格尔认为，只有透过现象学存在论，存在才可被张显；而当存在得到自身显现的时候，存在论才有一个稳固的基础，这即是基础存在论的意思②。有关现象学存在论，九鬼的分析如下：

海德格尔将他自己的哲学称为现象学存在论（phänomenologische Ontologie）。存在论（ὄντος ＋ λόγος）是关于存在者（Seiendes）的存在（Sein）的学问。那不单单是关于存在者的学问，而且还是将存在者规定为存在者的关于存在的学问。关于存在者的事情是存在的（ontisch），而关于存在的事情就是存在论的（ontologisch）。存在论的课题是使存在者从存在中浮现出来，以阐明存在本身（ὄνῆὄν）。现象学（φαινόμενον ＋ λόγος）是从自身来显现自身（τὰ φαινόμενα），从自身来看待自身（λέγειν＝ἀποφαίνεσθαι）的学问。因此，现象学意味着二种公理。现象学反对一切空虚的构成，反对接受只有外表得到证明的各种概念，反对几代之间作为“问题”横行的各种不可靠的问题，而是主张关注“事象本身”。这种公理就是现象学。因此，存在论规定哲学对象的性质，而现象学则规定哲学的方法。哲学必须是现象学的存在论。（KSZ 3：198，SW 338）

海德格尔以语源学方法，重新评析“现象学”一词：现象学的希腊文是 λὲγειντὰ φαινόμενα，亦即 ἀποφαίνεσθαιτὰ φαινόμενα。海德格尔的解译是：“让人从显现的东西本身那里，如它本身所显现的

① 这是指田边元的翻译。——笔者注

② 基础存在论并非海德格尔的目的，他的最终目的是追问存在问题。因此，基础存在论实际上只是一个预备的讨论。

那样来看它。这就是取名为现象学的那门研究的形式上的意义。然而，这里表达出来的东西无非就是前面表述过的座右铭：‘走向事情本身！’”①

“走向事情本身”的德文是“Zu den Sachen Selbst”，应译作“回到事象本身”，日文一般译作“事象そのものへ”②。有别于胡塞尔的现象学，海德格尔的现象学存在论引入“此在分析”（Daseinsanalytik）。九鬼指出，“可以说哲学是‘现象学的存在论’，它始于此在的诠释学，也就是对‘实存’的分析”（KSZ 3：199，SW 338）。有关“此在”与“实存”的关系，九鬼的解释如下：

首先要从对此在（Dasein）的诠释出发。此在具有两种性质。第一种性质是在此在这种存在者的存在中，它的存在本身每次都是问题的关键。最重要的问题并非“是什么”，而是“如何存在”。因此，此在的本质（essentia）必须从存在（existentia）开始理解。存在比本质更占优势，因而将此在的状况特别称为实存（Existenz）。实存是此在的存在关键。与实存相关的称作实存的（Existenziell），而与实存的存在论构成相关的则称作实存论的（Existenzial）。另外，将实存的存在性质特别称为实存范畴（Existenzialien），以区别于不是此在的其他存在者的存在规定范畴（Kategorien）。作为第二种性质的此在的存在，每次都是我的东西。因此，在称呼此在时，必须使用“我”、“你”这样的人称代词。另外，不是问“什么”，而必须问是“谁”。而且，每次都是我的东西（Jemeinigkeit），那成为此在能够获得的原本性或者非原本性的可能性的条件。原本的（eigentlich）意味着是自己的（eigen），非原本的意味着是非自己的。（KSZ 3：199－200，SW 339）

这里，九鬼强调此在作为“世界内存在”（In－der－Welt－Sein）的方式呈现。人的存在是处于一个特定是场所，这场所即是“世界”。

此在是世界内存在，没有世界的话，单纯主观的东西以往从未被给予过。同样道理，没有他者的话，孤立的我也不会被给予。他者在世界内存在中一起此在。即使我是此在最根本的规定，也必须在实存论上对之进行阐释。（KSZ 3：209，SW 344）

如前所述，我不是没有头以及手脚的主观的躯干，我与世界处于不离的关系。我就是世界内存在的意思。此在是世界内存在。不过，我们不能从世界的一方来理解，而要在日常性中从世界来理解我。也就是说，我被理解为常人的自己，那样理解是不行的。我始终是我自己，不是常人，是独自的自己。而且，这种自我独自性在生存论上无非就是先驱的决断。也就是说，我是自己独自的，是作为走向死亡的先驱的存在，针对最属于自己的罪责的事情做出决断的自我筹划。（KSZ 3：239，SW 361－362）

所谓“常人”（das Man，九鬼译作“平人”），是指此在完全解体为他者的状态。“这种‘常人’的状态是平均性、平坦性和平凡性。针对日常的此在是‘谁’这样的问题，可以回答是‘常人’，而实际上那种‘常人’谁也不是（das Niemand）。”（KSZ 3：209，SW 346）

为进一步分析此在，九鬼讨论了海德格尔的主要概念，如此在的“情态性”（Befindlichkeit）、“被投性”（Geworfenheit）、“事实性”（Faktizität）等。海德格尔认为，此在永远处于一定的情态之中。但在日常生活中，此在面对的是恐惧（Furcht），它只是活于一个烦琐的世界。但当在不安（Angst）的时候，此在已不是惧怕着任何确定的对象，它发现前面一切（包括未来）都不确定，并且毫无把握。海德格尔在《存在与时间》论及不安时，指出克尔凯郭尔是不安分析的先行者③。克尔凯郭尔与海德格尔都强调不安不等同于恐惧，但两者处于不同的存在论层面。他们对恐惧和不安作了一个严格区分：恐惧有一特定的对象（如怪物令人恐惧），但不安却不涉及某事物，而是对一切存在者都无所把握；不安与存在者无关，在不安中，此在对一切事物都失去兴趣。不安正如不在家中

① ［德］海德格尔：《存在与时间》，第43页。

② 参见［日］木田元、野家启一等编：《现象学事典》，东京：弘文堂，1994年，第186页。

③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 190.

(unheimlich)[①]，任何事情都坠入无所谓，此在无法把握任何事情，存在者整体都溜走[②]。

九鬼论海德格尔哲学，除了参考《存在与时间》，还参考了《什么是形而上学》。海德格尔在《什么是形而上学》指出：当此在真正无聊时，一切烦琐的事情也退下，世界所有的事物都变得与我无关，这时真正的存在者整体便呈现[③]。同样，在爱之中，存在者整体也可能呈现：此在不是爱某一特定的对象，而是爱着世界，这时它也可以领悟到存在者的整体（WM 32）。

然而，当存在者整体被悬阁，一切确定的依靠将会失去，此时“无”便会呈现。例如，此在在不安当中变得无力，被迫后退至存在者的整体之中，而后退的姿势正是“无”的本质——“虚无”(die Nichtung) 或“无自身虚无”(das Nichts selbst nichtet)（WM 35）[④]。这里的“虚无”并非某种带有消极意思的“虚无主义”。相反，“无”被呈现时，此在越过存在整体的界限，这即是超越 (die Transzendenz)。若果“无”没有被显现，人之存在就丧失其超越性，他不再把握自己的存在，因此亦没有自由（WM 36）。

也许我们会问“什么是‘无’”？但“无‘是’……”(das Nichts“ist” das und das) 的回答是无稽的，因为说无“是”某些东西的时候，它已不是“无”了。海德格尔认为，真正的问题不是“什么是‘无’”，而是“‘无’是怎么回事（Wie stehe es um das Nichts)”（WM 28）。对于这个问题，科学与逻辑并未能提供令人满意的回答。科学极力避免对“无”有任何知识 (die Wissenschaft will vom Nicht nichts wissen)（WM 28），因此对“无”可谓一无所知。逻辑并不能解释何谓“无”，它只能解释“非”(das Nicht) 或否定 (die Verneinung)。这里，海德格尔提出一个有关“无”的定义：“无是存在者整体的完全否定。”(Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seiendes)（WM 30）。这个定义的重点不在于“无”是什么，而在于如何解释存在者整体被完全否定。海德格尔强调，“无”比起“非”更为根本（WM 30）。

九鬼在讨论“罪”的时候，亦有申谈及“无”与“否定”。“无”涉及某种“否定”的意思，但“无”与“非”却不是完全等同。九鬼指出：

此在的根本罪责并不是由道德性所规定的。道德性本身已经预料到了这种根本的罪责。不仅如此，逻辑上的否定这样的事情也是基于此在的根本罪责，也就是基于“无”才形成的。“无”比起“非”或者“否”，是更加根本性的东西。进而，只要神学所说的原罪也是以此在的这种根本罪责或者“无”存在于根本这一点构成存在论的条件，这个问题才能考虑。罪责无非就是此在的有限性，这是有限性所具有的各种意义上的“无”。而且，如果没有无的根本的显示，也就既不会有自我存在，也不会有自由。(KSZ 3：236－267，SW 360)

这里的“无”并不是“有”或“存在”的否定；相反，“无”是一切的根据。除了不安与罪，“死”亦会无可避免地涉及“无”。九鬼指出：

此在是向死存在 (Sein zum Tode)。死亡指此在每次都必须自己接受的存在可能性。在死亡当中，此在面对最属于自己的存在可能性。因此，与其他此在，也就是与他者的一切交往都因此而中断。另外，这种最属于自己的、与其他没有关联的可能性是最极端的可能性。此在无法超越死亡的可能性。死亡是典型的此在不可能性的可能性。因此，死亡被阐明为“最属于自己的，与其他没有关联的无法超越的可能性”。(KSZ 3：228，SW 355)

我们可以说，“死”也不是“生”或“生存”的否定；相反，“死”是一切的生存的条件。把“生”看作“有”，把“死”视作“无”，就未能把握“无”的根本性格。“无”并非可有可无，而

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 187.

② 唐君毅举了一个例子：“一个人到了一荒郊旷野，四望茫茫，不见一人；一切东西似乎向空无中消失，而又非单纯的消失；在这情况下，他忧虑其赤裸裸的自己，独自被抛掷于世界。”（参见唐君毅：《述海德格之存在哲学》，《哲学概论》（下编），台北：学生书局，1979 年，附编第 54—115 页。）

③ ［德］海德格尔：《甚么是形上学?》，熊伟译，台北：仰哲出版社，1993 年，第 30—31 页，以下简称为 WM。

④ 中译为“‘无’自己就不”，不能突显出“无”不同于（逻辑上的）不；而且“不”似乎倾向消灭或否定等意思，容易引致误解。故参考英文译法“The nothing itself nihilates”。(See Martin Heidegger, *Basic Writings: From Being and Time* (1927) *to the Task of Thinking* (1964), ed., by David Farrell, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1992, p. 103.)

是了解“存在”的关键。海德格尔指出，黑格尔把“纯粹的有”等同于“纯粹的无”，因为两者皆为最空洞的概念。而海德格尔所指的“无”并非逻辑上的空洞概念，而是形而上学的根本问题（WM 41）。可以说，九鬼不满西田的“绝对无”，是因为西田并未能清楚回答“绝对无”是怎么回事，或者说没有进一步分析形而上学的根本问题。

海德格尔在《什么是形而上学》指出，以往对“无”不作探究或者仅仅将“无”视为“有”的相反概念，根本不能回到形而上学问题本身。基于此种理解，海德格尔对“无”的考察不是分析“纯粹的无”，也不是构想另一种“无”的概念；相反，他是追索“无”与存在的关系。这不是任何关于纯粹理性之讨论，而是涉及一个真正的形而上学问题：“为什么是存在者存在，而不是无？”（Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts）这是形而上学的第一问题，也是形而上学问题的整体的核心。这一问题并非海德格尔首先提出，莱布尼兹在1714年的一篇论文中已整理出这个问题[①]。莱布尼兹指出，没有事情是缺乏充足理由的，而上帝就是宇宙一切事物的终极理由；祂在众多的可能性中必会创造出最美好的世界；单子不是偶发地独自存在，而是处于一和谐之中。但是，“无”比起存在者更为简单，为什么是“有”而不是“无”？他认为这就是形而上学的根本问题。

海德格尔非常重视这个问题，但对它的处理方法与莱布尼兹完全不同。显然，海德格尔并非预设了充足理由律作为事物的根据，而是从现象学入手触及这个形而上学问题。一般认为，形而上学以理论科学的方式来处理问题，即把现象当作对象来加以分析。这里，海德格尔以一个反对科学主义的立场，强调科学不比其他学科有优先性，科学仅仅将事物当作为现成在手（Vorhandanheit），这种对事物的看法不能回到事物的本源。如果要回溯“无”，必须将问题放置在一个前科学的场所。人处于这个前理论学科的场所中提出形而上学问题，而所有形而上学问题必须涉及一个发问者，这些问题不是一些不严格的闲聊，而是关涉人的存在本身，这个发问者是为他存在本身而去问形而上学问题。所以，我们此时此地提出形而上学问题，其实是为着我们本身（Wir fragen，hier und jetzt，füruns）。

什么是形而上学？在《什么是形而上学?》的“前言”，海德格尔重新提出笛卡儿对形而上学的看法——形而上学作为哲学树的树根。这里的形而上学已不是与知识论、伦理学、宇宙论等并列的某种哲学部门，而是哲学本身。我们也许会问：“无中生有是否可能?”在古希腊传统中，“无”不可生“有”，没有事物从无而来（ex nihilo nihli fit）。在希腊神话中，宇宙本初并非是空无，而是一片混沌。后来的基督教传统与古希腊传统相反，强调从无创生一切存在的事物（ex nihilo fit - ens creatum）。古希腊哲学与基督教传统对于“无中生有”是否可能这一个问题，表现了两种完全不同的进路；但他们在论及“无”的时候，都没有作出严格的分析。“无”不是“非”或“否定”，没有追问何谓“无”便无法回答上述问题。这里，海德格尔提及“ex nihilo nihil fit”的真正意思——从“无”，一切存在作为存在得以存在（ex nihilo omne ens qua ens fit）（WM 41）。

“无中生有是否可能?”是一个为人所津津乐道的哲学问题，但它不是形而上学的根本问题。如果我们视“无”为某种“存在者”，则这个问题只能定留于宇宙生成论的框架之内，如此，问题根本就是问错了。上文指出，形而上学的根本问题在于“为什么存在者存在，而并非无?”这不是一个无关痛痒的质疑，它才是真正的哲学问题。

三、结论——九鬼的偶然性哲学

海德格尔对形而上学的探讨，回到有关哲学始于惊讶的讨论。为何会提出哲学问题？疑问是出自对身边事物（存在者）都感到惊讶（die Verwunderung），因此提问“为什么（Warum）”。亚里士多德在《形而上学》中已指出“为什么”不是一个偶发现象。我们首先对日常生活的各种事情感到惊讶（θἀνμάζειν），由于惊讶便渐渐地透过疑问的方式去探求真相，这展开了哲学活动[②]。有关惊讶，

① See Leibniz，“The Principles of Nature and of Grace，Based on Reason”，*Selections*，ed. by Philip P. Wiener，New York：Charles Scribner’s Son，1979，p. 527.

② 参见亚里士多德的《形而上学》982b－983b。

九鬼在《偶然性问题》中一节题为《偶然性与惊讶情感》（日文“偶然性と驚異の情緒”）的有关论述如下：

惊讶的情感就是亚里士多德所说的（θἀνμάζειν），笛卡儿所说的 admiration。笛卡儿是这样来定义惊讶的：“惊讶是精神上突然感到惊愕，那使人关注精神上感觉异常的事物，并对之进行考察。”而且，“惊讶是一切激情中首要的东西”。惊讶作为偶然性的情感值，是在可能的选言项之一被规定的现在这一瞬间，针对规定的绝对理由所抱有的形而上的情绪。柏拉图在《飨宴》中说，甲和乙“如果偶然相遇，他们会感到惊讶”。那是作为哲学惊讶（θἀνμάζειν）的一个典型例子，哲学其实是在针对偶然的惊讶中诞生的。而且，我们可以认为存在论的情感是从偶然性的惊讶历经可能性的不安，而向平稳展开。（KSZ 2：216，SW 193）

九鬼认为，“平稳”代表了必然性。为了打破这种必然性，海德格尔提出“不安”这种可能性。九鬼虽认同海德格尔的现象学存在论，但批评它仍然是一种“可能性哲学”。九鬼哲学的目的，就是要以另一种方式来打破必然性，即主张“惊讶”的偶然性（KSZ 2：216）。我们在日常生活中，虽有可能出现“不安”，但总算“平稳”地生活，但偶然发生的种种事情，为我们带来“惊讶”。“例如，在铺装好的人行道上行走，有一块四方形的石板松动了，那种触觉或者运动感会使人略微感到惊讶。就更加复杂的惊讶的原因而言，例如在地方上初次听说‘二·二六事件’，人们一般都会感到惊讶，因为那是完全没有预料到的偶发性事件。”（KSZ 3：150－151，SW 308）[①] 此外，九鬼在《惊讶的情绪与偶然性》（收入《人間と實存》）中对“惊讶”的“惊”作出以下解释：

“惊”这个汉字当中有一个马字，那原本是指马受惊。的确，马经常受惊。源赖朝去相模川参加桥梁上供仪式时，马不知为何受惊，源赖朝从马上摔下来，后来就因此死去了……从生物发生学的角度来看，惊讶与恐惧没有区别，那或许是根本的状况。据称，日语“おどろく”（惊讶）中的“おど”是从“おぢ”也就是“おそれ”（害怕）转化而来的，而“ろく”是动摇的意义。不论是从生物发生学的角度来看，还是从语言学的角度来看，恐惧是原始的情绪，惊讶是随着智慧的发展而逐渐形成的情绪，这样来看大概比较合适。（KSZ 3：149，SW 308）[②]

有关实在哲学与偶然性问题的思考，可以从九鬼的《偶然性问题》找到更多线索。九鬼主张，偶然性是对于必然性的否定；由于偶然性与“无”有关，因此偶然性问题是真正的形而上学问题（KSZ 2：9，SW 66）。用海德格尔的方式去问，就是“为什么是存在者存在，而不是无”？用九鬼的方式去问，就是“为什么三叶草不是三片叶子，而是四片叶子”？九鬼指出：

选言的偶然最终以形而上的背景和展望浮现出来。在选言的偶然最终成立的形而上学的层面，三叶草不是三片叶子，而是四片叶子这样的情形严格说来是偶然。浅间山既不是断层山也不是褶曲山，而是火山，这也是偶然。丰臣秀吉既不是出生在京都也不是出生在大阪，而是出生在尾张的中村，这也是偶然。另外，我们可以考虑可能存在包含元数不同的我的元数世界。我们有可能是美国人、法国人、埃塞俄比亚人、印度人、中国人，我们成为日本人是偶然。（KSZ 3：140，SW 303）

人之在世，无论身在何方，都会遇上各种偶然性。九鬼强调，哲学本身必须是实存哲学：

实存哲学是指认为实存之中有通往各种哲学问题的通道的一种哲学。实存中有通往各种哲学问题的通道，其实这是不言自明的事情。哲学问题是在实存的视域作为问题被提出来，因此通往问题的通道也必须在实存中开通。通往问题的通道一般而言无非就是通往存在的通道。脱离广义的一般存在，也就不会有哲学问题。而且，只有实存才能开通通往一般存在的通道。（KSZ 3：89，SW 273）

总括来说，九鬼认为哲学应该响应当今世界的问题。即使是海德格尔的实存哲学，九鬼认为它“反映了世界大战后的不安、担心、忧郁”（KSZ 3：270－271，SW 380）。

（责任编辑　行　之）

① 中译本欠译了之后有关“支那事变”的段落。

② 中译把“おぢ”植为“おじ”。

浅析精神分析对艺术治疗的理论建构

周钦珊

【摘要】艺术治疗是一门新兴的跨专业创造性心理疗法，它的建立和发展受到多门心理理论的共同影响，其中最为举足轻重的是精神分析学。直观地说，如果没有精神分析学的介入，艺术治疗就不可能有动力疗法的发明和心理分析式的绘画解读。艺术治疗与精神分析的密切理论渊源，不仅体现在早期精神分析心理理论为艺术治疗的萌发提供了最早的心理结构原理，还体现在方法论和技术上对老一代艺术治疗师的思想启蒙和实践指导。过渡时期及新精神分析派在理论上的转向，同样渗透于艺术治疗理论的发展轨迹中，成为其持续发展的重要理论资源和观念工具。

【关键词】艺术治疗；古典精神分析；新精神分析

中图分类号：B84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0091－07

作者简介：周钦珊，广东普宁人，哲学博士，（广州 510220）广州美术学院讲师。

艺术治疗（Art Therapy）是20世纪40－50年代在英美两国率先发展起来的现代心理疗法。该疗法以艺术和心理学为基础，融合了教育、精神医学、哲学等多门学科的知识和思想。英国艺术治疗协会（British Association of Art Therapy）将其定义为：一种以艺术作为基本交际模式的心理治疗方法。当事人在专业艺术治疗师的陪伴下运用艺术材料，实现自我表达和反思，从而获得个人层面的改变和进步的活动。美国艺术治疗协会（American Art Therapy Association）将其定义为：把艺术创作应用于专业的治疗关系中，帮助那些经历病痛、创伤和磨难的人，减轻精神症状、心理压力和创伤体验，也应用于那些寻求发展的人，提高认知能力，感受艺术表达的乐趣。

艺术治疗的建立和发展受到多门学科的共同影响，其中最直接相关的是心理学。自二战之后建立以来，艺术治疗逐渐成为一门独立的心理治疗专业。在其发展历程中，有多个心理学派参与建设，并在不同时期发挥着不尽相同的贡献。其中，较为人熟知的有精神分析、人本主义、格式塔和认知行为等心理理论。就影响的程度而言，精神分析是其中最重要的一门。作为一门深度参与到早期艺术治疗开拓和建立的心理学，精神分析有着后来者所无法比拟的重要性和特殊性。这不仅体现在精神分析法对早期艺术治疗实践者的思想启蒙，还体现在为艺术治疗理论的建立提供了最早的精神结构和深层人格内容等心理原理。艺术治疗领域至今使用的许多专业术语，便是直接源自精神分析理论。当前，艺术治疗正处于蓬勃发展时期，对其进行思想史探析，不仅有助于了解它得以建立和发展的成因，也有助于从更广阔的意义理解艺术与人类精神生活的深层关联。

一、无意识、梦与力比多

19世纪末，弗洛伊德（Sigmund Freud）在精神病（psychosis）治疗实践中创立了精神分析学（psychoanalytic）。无意识、情欲、动机等深层人格内容，是精神分析治疗和理论的主要探讨对象。从历史发展的角度看，精神分析可分为古典精神分析时期和新精神分析时期。古典时期大体又可分为两个阶段：第一阶段的主要内容有精神分析治疗的理论和方法、心理地形学（潜意识、前意识、意

识）、压抑和抵抗、梦的解释、泛性论、快乐原则和现实原则等；第二阶段的主要内容是本能理论的发展和人格结构学说（本我、自我、超我）的创立，以及社会文化多方面观念的形成。

古典精神分析理论的形成融合了多种哲学思想的影响。公元前 5 世纪，恩培多克勒把爱与恨两种对立力量视为驱动万物运动变化的根本动力，为心理动力学的理论提供了雏形。性、生与死的本能欲望构想则与柏拉图的爱洛斯（Eros）以及神话故事有密切的渊源。弗洛伊德曾指出，“柏拉图使用的爱的本能一词，从它的起源、作用与性爱的关系方面看，与‘爱力’（love – force）概念‘力比多’（libido）完全相符合”①。对于梦的关注及解释，弗洛伊德受到亚里士多德的启发，把象征性（symbolism）和歪曲（distortion）视为梦的重要特征。费希纳（Gustav Theodor Fechner）对弗洛伊德的影响可以说十分明显，对此弗洛伊德也曾公开承认。这主要体现在三个方面：一是关于梦的产生的精神位置（psychical locality）的推测；二是对无意识的隐蔽力量的表述；三是恒常性原则与愉快机制的相似性。

在对意向性、能动性心理现象的理解上，弗洛伊德秉承布伦塔诺的思想，把它看作一种内在客观性。对无意识层的肯定，则与莱布尼兹的微觉理论有所关联。不同的是，莱布尼兹的微觉在逻辑上是一个正概念的反题，而弗洛伊德力图证明潜意识是一个能够给予某种定义的正概念。意识等差、心理冲突、排斥与复合等概念的形成，与赫尔巴特（Johann Friedrich Herbart）的意识阈概念有着内在联系。对无意识的存在给予有力肯定的还有哈特曼（Eduard von Hartmann），他把无意识视为生命的源泉和动力，具有可认识的可能。弗洛伊德在此理念上把无意识作为精神分析专门考察的对象。

此外，叔本华和尼采关于性欲和意志的哲学思想，对弗洛伊德理论体系的形成也颇具影响力。叔本华把性欲看作生存意志（the will to live）的核心，把生死看成对立又同一的本能，弗洛伊德的性力理论与此多有偶合之处。尼采的权力意志（the will to power）是弗洛伊德极度赞赏的思想。尼采认为，意识是思想中最表面和最不起眼的一部分，具有非个人的社会性；人的心理生活大部分是在比意识领域更宽广的无意识领域中进行的，无意识是心灵的诞生之地，等等。这些思想在弗洛伊德看来与精神分析的研究成果是相一致的。对于梦的阐释，弗洛伊德十分认同尼采的看法，那就是把梦看成是被压抑愿望的化装剧场，梦中存留着人性的原始部分，梦是造梦者早期经历的重演和倒退②。有关性欲与升华的定义，弗洛伊德与尼采的观点极为相近，尼采把宗教之爱、博爱、艺术等看作是人的野蛮本能或性冲动的高级形式转化即升华（sublimation）。

弗洛伊德从其精神结构和心理动力理论出发，对艺术家和艺术创作展开诊断式分析：艺术家是距离神经症并不遥远的人，所幸的是艺术家具有强大的升华能力，懂得用艺术的办法加工白日梦和受压抑的欲望，从中获得快感和减轻受压制的本能；艺术品是艺术家移置原始本能和攻击本能的替代品，等等。弗洛伊德对艺术的评论虽然未得到正统艺术评论界的承认，但在艺术与无意识之间画出一道连线，为艺术的精神分析式解读提供了典范。

美国艺术治疗先驱玛格丽特·楠姆伯格③以弗洛伊德理论为基础，基于人的基本思想和感受来自无意识的认识，把艺术疗法引入教育实践，从儿童成长与教育的角度对儿童艺术课程进行改革，创立了心理动力导向的治疗技术。楠姆伯格继承和发展了弗洛伊德关于艺术的心理功能理论，认为绘画可以像精神分析程序一样处理梦想、幻想、白日梦、恐惧、冲突和记忆。

二、个体、社会与心灵

阿尔弗雷德·阿德勒（Alfred Adler）和卡尔·荣格（Carl Gustav Jung）提出的个体心理学和分析心理学，是古典精神分析向新精神分析转变的理论过渡。阿德勒把追求优越（striving for superiori-

① ［奥］弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，林尘等译，上海：上海译文出版社，2005 年，第 97 页。

② ［奥］弗洛伊德：《梦的释义》，张燕云译，辽宁：辽宁人民出版社，1987 年，第 15—20 页。

③ 玛格丽特·楠姆伯格（Margaret Namburg，1890 – 1983），艺术教师，美国艺术治疗创始人。

ty）视为支配个体行为的总目标，以此来替代弗洛伊德的性动力和恋母情结。阿德勒同样深受尼采哲学的影响，认为向上意识和权力意志是每个人天生的内驱力，自卑（inferiority）和补偿（compensation）是追求优越的基本动力。自卑来自人的原始缺陷，补偿是解决缺陷和优越之间冲突的办法。生活风格（live style）和社会兴趣（social interest）是个体理论的重要概念，前者指个体早期形成的社会本能或原始经验；后者包括公共意识、集体精神和社会关心。阿德勒将社会兴趣的强弱视为衡量个体健康的标准，认为社会兴趣的水平决定了个人的生活意义和社会贡献的程度。他晚年提出一个新概念——创造性自我（creative self），将有意识看作塑造人格的一种主动力量。阿德勒的心理整体论、主观目的论和社会文化定向，对后来西方心理学的发展具有重要意义。

荣格的分析心理学体系主要包括人格整体论、人格动力说和人格类型说。心灵是荣格心理学的研究对象，它与精神和灵魂相等同，是一个先在性的概念，由意识（自我）、个体潜意识（情节）、集体潜意识（原型）三个层面构成。意识是人格结构的最顶层，个体潜意识是第二层，集体潜意识是最底层，就像直觉是遗传下来的心理部分。人格动力方面，荣格认为力比多不局限于弗洛伊德说的性力，而是类似于亨利·柏格森（Henri Bergson）的活力。荣格与弗洛伊德理论的主要区别之一，是他认为个人历史把妥协和扭曲强加到集体无意识的原型，神经病就是这些妥协和扭曲的结果，治疗的目的在于重建意识与无意识的自然对话。人格类型上的区分是荣格强调人与人之间的差异性的重要理论，也是他从意识和潜意识互相作用的角度作出的创造性分析。

荣格是最早持续把绘画运用于临床分析的精神医生，他认为描写、视觉化、勾画和用颜料涂画能比语言更直观地展现病人的幻想，使他们学习让“事情”在心理上发生，而不需要付诸实践。艺术活动有助于激活病人与原型成分之间的内在关系，认识到自身的创造潜力。分析语境之下的艺术是有意识和无意识之间的重要交流媒介，伴随创作所进行的积极想象能够激发创造力的发展，跨越意识层之间的鸿沟。在自我分析中，荣格也不遗余力地绘画自己的梦境和幻想，同时鼓励他的病人这样做。就心理分析而言，他认为一个医生要做的不是治疗，而是发挥病人身上潜在的创造力。

荣格友善的个性化咨询风格和基于自我调节的心理分析观，对英国早期艺术治疗及第一代艺术治疗师产生重大影响。英国威斯米德中心（The Withymead Centre）便是受其启发而设立的心理治疗机构之一，该中心率先将艺术治疗视为心理疗法，应用于临床心理治疗长达 25 年。

三、自我、客体与社会

心理学科学史对新精神分析学派的定义是：由多个学派构成，其共同点是在基本概念、原则和方法方面未完全脱离弗洛伊德体系。新精神分析学派的主要成员是 20 世纪 30 年代一批为逃避纳粹迫害而流亡到美国的欧洲精神病学家、精神分析家和小部分美国本土社会文化研究学者、人类学家，其主要理论派别是自我心理学、客体关系学和社会文化学。

自我心理理论强调人格在整个人生中的发展变化作用，以埃里克森（Erik H. Erikson）理论为代表。与弗洛伊德不同，埃里克森认为人格的发展包含有机成熟、自我成长和社会关系三个紧密相连的阶段，每个阶段都存在对应的发展危机，能否成功解决不同阶段的危机影响着个体发展的进程。

客体关系理论的主要代表人物有梅兰妮·克莱因（Melanie Klein）、费尔贝恩（W. R. D. Fairbairn）、唐纳德·温尼科特（Donald Winnicott）等。克莱因是儿童心理分析的开创者，她认为本能驱力从婴儿时期开始就处在一个被客体所调整的关系背景中，客体关系的建立依赖于婴儿寻求安全感所作出的一系列行为和得到的反馈。费尔贝恩赋予力比多以新的含义，认为力比多的真正目的是寻求建立满意的客体关系，与他人建立关系是人的一种基本倾向。温尼科特是一名拥有丰富的母婴咨询临床经验的儿科医生，他在实践中发现作为“过渡客体”的对象物对儿童的发展至关重要。

社会文化学派的代表人物之一卡伦·霍妮（Karen Horney）则认为，心理问题的根源在于社会环境，而不在于本能；资本主义生产方式对劳动力的剥削以及社会竞争压力，对人的身心健康和人格发展带来危害；心理治疗的任务就寻找患者的社会关系系统中的缺陷或症结，并予以矫正和改善；社会

心理学对人格发展的阐释，比弗洛伊德“性”的概念更适当。哈利·沙利文（Harry Stack Sullivan）也是社会心理学的最早倡导者，他将精神医学界定为研究人际关系的科学，从人与环境的关系出发，把人际关系视为人格形成的重要外部环境，人类本质的社会性、焦虑、发展序列是人际关系的关键概念。埃里希·弗洛姆（Erich Fromm）同样关注当代资本主义社会对人格发展的影响，认为社会竞争给人们带来孤独感和恐惧感。阿布拉姆·卡丁纳（Abram Kardiner）从原始文化和少数民族心理学的研究中，发展出以文化比较和人类学方法解释人格的形成的文化论（culturalism），认为人格既是文化的产物又是文化的创造者，人格在文化创造和变迁中发挥能动作用。

在古典精神分析理论的科学基础遭受越来越多质疑的同时，新精神分析学派的社会文化转向，无疑为精神分析带来新的契机。新精神分析派强调自我的自主性、整合和调节能力，文化、社会因素与人格的形成和发展的关系，自尊心的启发和积极面相未来的态度，儿童早期经验的观察和研究等内容，均对艺术治疗理论的发展构成积极影响。此外，新精神分析派对创造性体验和审美体验的深入探讨，也为艺术与精神生活的内在关系提供更为令人信服的解释。

四、艺术治疗中的精神分析术语

（一）边界

艺术治疗的“边界”是一个专用术语，是区分现实与虚拟两个不同世界的重要手段。治疗边界是划分真实性与象征性、内在现实与外在现实的必要手段，对精神治疗工作的开展具有重要意义。边界的本质是为来访者创造一个表达内心真实感受的安全心理空间，激发来访者的创造力和想象力。

玛丽恩·密尔内（Marion Milner）在精神分析情境的边界设置讨论中，率先提出时空框架的概念作为区分的方法。在绘画中，框架之内的事物被象征性地接纳，框架之外的事物被真实地接纳。在分析中，治疗师利用分析性时空关系，反思艺术作品中的框架。乔伊·沙瑞文（Joy Schaverien）在密尔内的理论基础上将移情的概念纳入边界。在她看来，画框中的画其实是一个说明、揭示、表现移情的空间，在纸张边缘所围成的安全的边界中，这幅画展示了一个想象中的世界①。

在实操过程中，艺术治疗中的边界往往由多种因素构成，包含时间因素和空间因素。时间维度的边界包括治疗的周期、频率和时长，空间维度的边界则包含作为治疗室的物理空间、绘画的纸张以及画布的边框等。此外，治疗边界的确立还包括艺术治疗师和患者之间制订的合约。

（二）升华

心理防御机制是保护个体免受焦虑和痛苦威胁的心理功能。弗洛伊德将那些难以自我抑制的本能冲动如饥饿、性欲或攻击性等，塑造成社会规范认可的行为和成就的心理过程称之为“升华”。精神分析认为升华是唯一一种真正成功的心理防御机制。艺术治疗先驱埃迪斯·克莱默（Edith Kramer）将精神分析意义上的升华与艺术治疗相联系。她认为实现升华的过程是自我进行整合和合成的行为，即现实和幻想之间以及意识和潜意识之间实现特殊的融合，实现我们所说的艺术②；在艺术作品中，升华过程的深度和强度与唤醒力、内在一致性、艺术手段、平衡性和整合能力等相对应；升华是一个改变的过程，借助艺术和创作，使个体的失望和愤怒情绪得以平息。克莱默有关艺术治疗中形式与内容的关系方面的研究，对英美心理学界产生不容忽视的影响，被誉是 20 世纪艺术治疗领域最具代表性的人物之一。

（三）游戏

精神分析把游戏的本质特征归结为非真实性，认为非真实性是所有想象力活动的共同特点。温尼科特认为，游戏是精神治疗中的一种交流方式，能够促进成长并有益健康。游戏的重要性在于它抹掉内在现实与外在现实的界限，创造性游戏可以和梦、生活联结在一起。在他看来，一个个体无论是儿

① Joy Schaverien, *The Revealing Image*, London: Routledge, 1992, p. 77.

② Edith Kramer, *Art as Therapy: Collected Papers*, London: Jessica Kingsley, 2000, p. 19.

童还是成年人，唯有通过游戏才能使其具有创造力，获得完整人格，而且只有当个体获得这种创造力时才能发现自我[①]。在艺术治疗中，治疗师鼓励来访者运用绘画与自我的想法、心情、直觉、观点进行游戏交流；在这种游戏心理状态下，治疗师与患者能够觉察到未被重视的心理现象和潜在问题。温尼科特指出，心理治疗发生在病人的游戏区和治疗师的游戏区的重叠部分，心理治疗必须处理这两种人在一起游戏时的情况[②]。

对于游戏与艺术的共通之处，伽达默尔曾建议，人们应该将游戏视为艺术作品的本体论及其诠释学意义的入门和出发点。在他看来，游戏的存在就是自我表现，游戏的自我表现性与文学、戏剧等艺术形式的自我表现性是可以类推的，因此艺术作品就是游戏。自我表现是游戏和艺术的真正本质。伽达默尔还从游戏的构成和中介作用推理艺术游戏的转化功能，把游戏理解为一种创造的构成物，经由创造实现转化，经由转化使得旧物脱胎换骨。由此，在他看来，转化就是一种解救[③]。在艺术治疗中，游戏不仅仅是一种交流手段，它既发挥交流的基础作用，也导向群体关系的发展，游戏的过程还被赋予艺术般的转化力量。

（四）移情与反移情

移情是一个精神分析用语，通常指患者将过去经历的情感与愿望移到当下的治疗情境中。移情现象普遍存在于治疗过程中，如何看待移情现象是艺术治疗中区分流派的一个关键因素。艺术本质论导向的艺术治疗模式认为艺术创作就是治疗，移情与反移情的产生会影响创造和治疗的过程，造成医患关系不必要的复杂性，持这种观点的艺术治疗师倾向于不把移情现象当作临床治疗中的核心问题来看待。精神分析取向的艺术治疗师则非常注重对这一现象的处理，他们肯定治疗过程中理解和运用移情进行治疗的重要性，并认为移情能够展露患者的行为中他们自身无法忍受的、向我们（治疗师）寻求保护的那一部分，待确定安全之后，才把这一部分用不那么具有被害妄想的方式吸收回去[④]。

在艺术心理治疗的探索初期，楠姆伯格基于来访者与治疗师之间的移情关系的研究，创立了艺术治疗动力模式。她认为图像能够融会不可言喻的情感，来访者的自发性图像创作有助于治疗性沟通，其围绕内在冲突和问题所作的图画，应得到像语言交谈一样的重视，艺术在心理治疗中能够作为独立的治疗手段来运用。克莱默虽然不像楠姆伯格那样关注移情，但也把艺术作品视为“情感容器”，认为艺术作品对于获悉来访者内心世界是非常重要的。

沙瑞文融合了荣格和恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）的观点，把艺术创造看作疗效的一部分，分析患者借助物质和客体抒发内心情感的方式，概括出图画作为移情客体的可能性，并提出作品因情感的投入而具有能量。在开放的艺术治疗室，患者的移情现象相较于封闭治疗室，会由于环境缺乏隐私性而显得隐蔽不露，但若完全忽略患者的情感投射，治疗也将达不到效果。沙瑞文进而根据作品划分出不同的移情方式，把它们区分为概略图形（diagrammatic image）、表现性图形（embodied image）。概略图形就像匆忙中的速写，只是对情感进行描述，缺乏感情张力，类似于一个人平静地讲述过去的苦难。表现性图形则生动得多，患者的投入使图形具有情感和意义。艺术治疗师大卫·麦克拉根（David Maclagan）认为，不管患者是否在图画作品中投射了情感，图画创作本身就是移情的载体。艺术治疗的“艺术”性，要求治疗师们必须特殊对待患者的创作。对于来访者在治疗情境中的图像表述应切合图像的想象性，运用联想或隐喻的话语来阐释绘画的审美性[⑤]。

（五）隐喻

精神分析和大多数心理分析模型一样，在分析过程中频繁使用隐喻的手法，例如弗洛伊德把人脑视为“精神装置”、荣格把心灵“设计”成一个岛。尽管精神分析与艺术治疗籍以理解和处理来访者

---

① Donald Winnicott, *Playing and Reality*, Harmondsworth: Penguin Books, 1980, p. 63.

② Ibid., p. 44.

③ ［德］伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，2010 年，第 107—152 页。

④ T. Cantle, “Hate in the Helping Relationship: The Therapeutic Use of an Occupational Hazard”, *Inscape*, Oct. 1983, p. 9.

⑤ David Maclagan, “The Aesthetic Dimension of Art Therapy: Luxury or Necessity?”, *Inscape*, Spr. 1989, p. 11.

心理问题的手段不一样（前者的交流工具是语言，后者的主要工具是艺术），但精神分析派善于利用隐喻描绘大脑运作方式的传统在艺术治疗中得到传承。精神分析师雅各布·阿罗（Jacob A. Arlow）把隐喻与移情进行比较，指出移情和隐喻其实有着相同含义，均指将意义从一个情境传递到另一个情境，精神分析的移情代表着一种跟分析者关系的隐喻性误读①。杰里米·霍尔姆斯（Jeremy Holmes）进一步发展此观点，指出移情就是儿时的经历转移到医患关系中的一种特殊隐喻，与一般文学修辞不同，移情关系中的隐喻看似虚拟实则真实②。在隐喻的修辞中，精神病学家苏兹伯格·维坦伯格（Sulzberger Wittenberg）发现一个有趣的现象：人们乐于使用身体功能来描绘心理状态，如“吸收”经验或知识、“让人反胃”的态度、“消化”看作理解、“吃透”当成懂得、“倾吐”烦恼等③。

的确，隐喻的思考方式普遍存在于日常生活里面，帮助人们表达那些难以启齿或难以形容的情形。视觉隐喻的解码是艺术治疗师发现来访者隐藏在其描绘事物之外的情感和想法的重要方法。大卫·爱德华斯（David Edwards）指出，在治疗关系中，来访者作品中孤零零的一棵树可能暗示着孤独和无助的心情，爆发中的火山可能暗示着愤怒，等等。1948 年，约翰·巴克（John Barker）设计的著名心理测验“房树人”（House Tree Person Test），便是基于这种通过解读图像信息达到了解心理问题的有效工具。在艺术治疗中，患者通过隐喻式绘画来表达或唤起某种情绪是一种常见手段。约翰·亨泽尔（John Henzell）把隐喻分为结构性与非结构性两种形式。他认为结构性隐喻是开放的，它主动要求接纳检查，常常以“仿佛”开头；非结构性隐喻是封闭的，即某个行为的表达是特殊而隐蔽的，其中的象征性无法通过意识性活动展现出来④。这种非结构性隐喻，如果得到患者和治疗师的共同关注，并着力改变其作为表达感受和心情的方式，则意味着新的结构性隐喻的生成。本·奈特（Ben Knights）认为，这种新的隐喻的出现意味着全新的概念模型被采纳了⑤。因此，隐喻的改变可以看作个体理解和感知事情的方式的改变。治疗师便是藉由这种变化来改善患者的内在情况。

（六）象征性

象征性是精神分析理论频繁涉及的一个概念，有关它的界定和用法，精神分析派内部存在分歧。象征化的概念最初是由弗洛伊德的同事欧内斯特·琼斯（Ernest Jones）在 1916 年提出的，他指出象征化的过程属于病理学范畴，是一种精神病概念。在梦的研究过程中，弗洛伊德发现，潜意识为了躲避检查总是以伪装的方式间接出现，而隐喻和象征就是两种常见的伪装技术。弗洛伊德认为，从精神分析的角度看，梦中出现的象征与其他象征是不同的，真正的象征揭示被压抑的思想、情感和欲望，只有被压抑的东西才能被象征，只有被压抑才需要被象征⑥。例如，性本能由于受社会道德观念的规训，成为压抑的对象之一；在梦境中，男性生殖器就会借助象征伪装成形状相似的东西，如竖直的棍子、雨伞、柱子等⑦。

新精神分析师们试图把象征区分为健康和病态两种情形。密尔内对弗洛伊德的象征观直接提出质疑，认为象征的重要性在于它具有改变和整合经历的能力。象征性把思想与事物重新置于混沌的状态中，有助于发展健康的情感和创造力。克莱恩从儿童治疗过程中发现，儿童对玩具和艺术材料的运用，常因游戏的不同而呈现不同的象征意义，认为象征可以使儿童的兴趣、幻想、焦虑、愧疚等转移

① Jacob A. Arlow, “Metaphor and the Psychoanalytic Situation”, *Psychoanalytic Quarterly*, 1979, p. 382.

② Jeremy Holmes, “The Language of Psychotherapy: Metaphor, Ambiguity, Wholeness”, *British Journal of Psychotherapy*, 2004, 21 (2), pp. 214 – 215.

③ Sulzberger Wittenberg, *Psycho – Analytic Insight and Relationships*, London: Routledge, 1991, p. 27.

④ John Henzell, “Art, Psychotherapy, and Symbol Systems”, ed. by T. D alley, *Art as Therapy*, London: Tavis tock Publications, 1984, p. 25.

⑤ Ben Knights, *The Listening Reader*, London: Jessica Kingsley, 1995, p. 67.

⑥ C. Rycroft, *The Innocence of Dream*, Oxford: Oxford University Press, 1981, pp. 73 – 74.

⑦ Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, The Pelican Freud Library, Vol. 1, Harmondsworth: Penguin Books, 1979, p. 188.

至其他客体而不是人的身上，游戏过程使儿童释放压力[①]。克莱恩表示，游戏的作用正是通过象征化的过程帮助玩游戏的人，创造一个更有序的内在世界。在她看来，独立理解象征毫无意义，必须把运用象征时伴随的情绪、焦虑及其环境一起考虑，象征形成的整个过程都应该得到关注。汉娜·西格尔（Hanna Segal）延续克莱恩的观点，从象征形成的过程中区分出象征形成（symbol formation）和象征对等（symbolic equation）两个概念。象征形成意味着我们在表达中成功地以此物替代彼物，但我们心理清楚这两者是互相区别的。象征对等则把象征的主体和客体混同起来，无法作出区分，这种情况表现为无法区分自身与客体。在癫痫症和精神分裂症患者中，这种现象十分常见。西格尔对象征作出的区分，对艺术治疗具有重要影响。例如，在材料的运用上，有些患者会将黏土、涂料等视为排泄物，对其进行各种消极或积极联想。

在临床实践中，象征和隐喻的功能往往非常接近，区别在于前者比后者拥有更多维的意义指向。象征通过不断重复获得意义，而隐喻恰好相反。荣格认为，正是由于象征的不精确性，才使它成为情感力量的源泉。

从上述分析可见，精神分析在早期艺术治疗的理论建构中发挥着极为重要的影响力，文中所列举仅仅是其复杂思想渊源的若干线索，艺术治疗在核心概念和专业术语方面对精神分析学的借鉴和运用，直观地显示了两者在理论上的亲缘关系。如若从更全面的发展历程来看，精神分析对艺术治疗的理论影响可以粗略概括为两大层面：一是潜意识心理活动研究的方法和思想体系，二是艺术活动中的欲望及其构成成分和意义的探讨。在具体治疗实践中，有关理论的运用体现在更多方面。例如，在治疗结构和组织形态方面的影响，包括治疗边界的提出；对艺术治疗过程的理解，包括对一些心理现象的解释，如游戏、防御机制、移情、反移情等；对来访者作品的解读方式的影响，等等。早期艺术治疗实践者大多接受过古典精神分析训练，把艺术创作、教育与精神分析技术相结合，发展出多种类型的心理治疗模型和方法，构成该学科的理论基础。过渡时期，荣格本人的绘画临床经验为艺术作为解读无意识世界提供了样本。新精神分析派的多种理论转向，对弗洛伊德理论构成的批判和发展，同样渗透在艺术治疗理论的发展轨迹中，为艺术治疗提供了更多维的衡量心理意义的观念工具。

（责任编辑　行　之）

① Melanie Klein, "Infantile Anxiety Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse", ed. by J. Mitchell, *The Selected Melanie Klein*, Harmondsworth: Penguin Book, 1986, p. 52.

再思笛卡尔循环

叶　斌

【摘要】上帝存在证明是笛卡尔实现由我思转向外部世界的关键，但其论证可能存在的循环嫌疑，一直使得他的认识论陷入需要或者不需要上帝的争论。尽管存在不同版本的为其辩护的解释，但由于文本的复杂性使得此类辩护亦处于被质疑的状态。本文将通过对第三沉思中上帝存在证明的三个要素进行分析，从符合论真理观、知性自身的可靠性及认知秩序与存在秩序的区分三个角度出发，尝试为笛卡尔进行辩护。

【关键词】循环论证；符合论；清楚分明的观念；认知秩序

中图分类号：B565.21　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0098－06

作者简介：叶　斌，浙江嘉兴人，哲学博士，（合肥 230026）中国科学技术大学人文与社会科学学院副研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“笛卡尔的表征主义问题研究”（19CZX043）

笛卡尔循环一直是围绕笛卡尔形而上学的一个难题，由此导致了更严重的问题，即他是否坚持理性的主导权或者其认识论并不依赖于上帝①，同时也存在多种为他辩护的观点。

第一种观点认为，可以借助区分两种确定性来避免丐词指责，即心理确定性（psychological certainty）与形而上学确定性（metaphysical certainty），前者指代清楚分明的观念所携带的确定性，后者则是观念与外物关系的确定性。根据此种观点，上帝保证的仅仅是后者，前者不受其制辖。如果笛卡尔仅仅是在心理确定性的意义上证明上帝的存在，那么循环论证的指责便是无效的②。但是，如果基于心理确定性来证明上帝存在，那么其存在依然只具有心理确定性，而无法具有形而上学确定性③。

第二种观点认为，可以通过转换上帝的作用来避免循环论证，即上帝的作用仅存在于保证记忆中的清楚分明的观念的真理，而非当下（present）的清楚分明的观念的真理；在上帝存在证明中被投入使用的是后者，因而不存在循环论证④。但是，如果其作用仅仅存在于确保记忆中的观念的真理，似乎是限缩其作用⑤。

第三种观点坚持清楚分明观念的心理上的不可动摇性（unshakablility），并且当拥有此种观念时，人们将不得不赞同（assent）它。这种赞同不预设真理或者确定性，因而当笛卡尔使用此种心理的不可动摇性来证明上帝存在时，他并没有陷入到循环论证⑥。但是，上帝存在证明所涉及的是真理问

① Cf. Michael Della Rocca, “Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God”, *Philosophy & Phenomenological Research* 70, 2005, pp. 1－33.

② Cf. Alan Gewirth, “The Cartesian Circle”, *The Philosophical Review* 50, 1941, p. 394.

③ Ruth Weintraub, “The Cartesian Circle and Two Forms of Scepticism”, *History of Philosophy Quarterly* 14, 1997, p. 373; James Van Cleve, “Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle”, *The Philosophical Review* 88, 1979, pp. 60－61.

④ Cf. Willis Doney, “The Cartesian Circle”, *Journal of the History of Ideas* 16, 1955, pp. 325－329.

⑤ Cf. Harry Frankfurt, “Memory and the Cartesian Circle”, *Philosophical Review* 71, 1962, p. 506; Donald F. Dreisbach, “Circularity and Consistency in Descartes”, *Canadian Journal of Philosophy* 8, 1978, p. 71.

⑥ Cf. Louis Loeb, “The Cartesian Circle”, *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. by John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 200－235.

题，即基于清楚分明的观念作出的判断的正误问题，而非仅仅是观念本身的心理不可动摇性问题[①]。

上述避免循环论证的策略一直在试图规避清楚分明的观念与上帝发生直接关联，从而逃脱丐词指责，但为了实现这种关系的脱钩又带来新问题，并与笛卡尔哲学系统发生诸多龃龉之处。因而，如果我们要尝试解决这个难题，需要回到上帝存在证明所涉及到三个原则，即真理原则、清楚分明的观念、因果律。如果这三者都依赖于上帝给出的确定性，或者部分依赖于上帝的确定性，那么我们可以说笛卡尔循环是成立的。为此，本文先分析笛卡尔的真理原则，揭示它的观念论和真理的关系，同时展示真理原则并未在上帝存在证明中被使用；再从清楚分明的观念出发；分析其确定性的来源；并介入对因果律的分析，以认知秩序与存在秩序为切入点，分析其与上帝的关联；最后从认知秩序分析上帝所扮演的角色。本文将论证，尽管笛卡尔文本存在模糊性与复杂性，但我们依然可以在一定程度上避免笛卡尔循环。

一、真理原则

在循环论证指责中，最引人注意的是笛卡尔是否使用了真理原则来论证上帝存在。一旦存在这种可能性，那么上述指责就无法避免。因而，首先需要注意的是真理原则所涉及的内涵。

这个出现在第三沉思开头的真理原则是“所以我似乎可以能够写下这条普遍原则，即所有我非常清楚分明地感知到的都是真的”（AT VII 35）[②]。它存在一种模糊性，即清楚分明性和真理之间的关系。由于这种模糊性，导致了不同的对笛卡尔真理观的认知：一种观点认为他是持明见性真理观的[③]，也有观点认为其真理观乃是融贯论真理观[④]。这些真理观都是基于清楚分明性本身给出的，即清楚分明性直接与真理发生关联，进一步，它们都强调真理观皆内存于观念之内。

但在第三沉思中，笛卡尔给出关于真理与错误的描述是：最主要和最通常的错误都发生在判断之中，而判断将观念与外物关联起来（AT VII 37）。在给友人的书信中，他更明确了这一点：

是什么理由驱使我们接受那些可以教给我们真理本质的东西呢，如果我们不知道它是真的，或者说，如果我们不知道真理是什么？当然我们可以向一个不懂语言的人解释这个词的意义，并且告诉他真理这个词，在严格的意义上，指的是思想与对象的符合（conformité de la pensée avec l'obiet），但是当它是思想之外事物的属性时，它仅仅意味着它们可以是真正思想的对象，不论是我们的，还是上帝的。（AT II 597）

这意味着对笛卡尔而言，真理不仅仅是观念本身的事情，即不仅限于观念之内，而且在观念与外物的符合之中。以此为视角，我们可以认为在第三沉思初始的真理原则所涉及的是观念与外物的关系，即当我们作出判断说观念符合外物，那么其中就包含了真理[⑤]。此种真理观同时要求清楚分明的观念与外部事物的真实存在，如果外部事物不存在，则判断无法成立。由此种真理观出发，笛卡尔无法使用该真理原则论证上帝存在。因为要证明我们的判断成立，即上帝存在，就意味着上帝的观念与真实存在的上帝相符合，这要求上帝的存在在判断之前已经得到确认，但在第三沉思中这明显是不可能的。此外，在第三沉思的上帝存在证明中，笛卡尔使用的是清楚分明的上帝观念与因果律，即由观念中的无限的客观实在性引导出的上帝的必然存在，但并不涉及此种真理原则的使用。

总之，由于真理原则理论上的无法使用性及论证中的事实未使用，我们可以确认真理原则并未参与到上帝存在论证中，因而上述指责的问题可以得到消除。换言之，不存在这样一个事实：笛卡尔一方面使用了真理原则来证明上帝存在，另一方面真理原则依赖于上帝的保证。问题在于，如果笛卡尔

---

① Cf. Dominik Perler, *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p. 291.

② René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, ed. by C. Adam and P. Tannery, Paris: Vrin, 1964 – 1976. 下文涉及笛卡尔全集处均简写为“AT + 卷数 + 页码”。

③ Cf. Rainer Schäfer, “Wahrheit aus der Evidenz des Ich bei Descartes”, *Perspektiven der Philosophie* 33, 2007, p. 28.

④ Cf. Harry Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, Indianapolis: The Bobbs – Merrill Company, Inc, 1970, p. 170.

⑤ Cf. Dominik Perler, *Repräsentation bei Descartes*, p. 242.

未在上述证明中犯下循环错误，我们依然可以怀疑第三沉思中的上帝证明的两个条件：关于上帝的清楚分明的观念以及因果律。因为如果这二者的确定性依赖于上帝，那么我们依然可以认为循环指责依旧成立。

二、清楚分明的观念

尽管笛卡尔未使用真理原则，但清楚分明的上帝观念是参与到论证中的，因而如果此种清楚分明性依赖于上帝保证，那么我们依然可以说在上帝存在证明中存在着另一种形式的循环论证。为了摆脱此种嫌疑，首先需要明确的是清楚分明的观念的来源。根据第二沉思，知性对此负责，即如果此类观念若受制于上帝，那么知性也受制于上帝。但笛卡尔否定了这一点：

需要注意的是，至始至终他（Bourdin）都未将怀疑和确定性理解为我们思想与对象的关系，而是一直理解为寓居于对象之内的属性。这意味着如果我们一旦意识到某事物是可怀疑的，那么它将永远无法变得确定。（AT VII 473）

那些被这位哲学家在这里接受为有效的用来怀疑的论证，都只是我认为仅仅是有可能的。我并没有打算把它们当作新奇之物来售卖，而是当我使用它们的时候是带着三个目的在心里的。一部分是因为我想训练读者从事与心灵有关的事物的研究，以及帮助他们区分这些心灵之物与广延之物……（AT VII 171 – 172）

这里，笛卡尔一直强调，他将怀疑限定为在观念与外物的关系上，并且要帮助读者树立起一种意识，即观念与外物的不同之上。换句话说，笛卡尔的怀疑针对的总是真理与错误，即上述符合论真理所描述的，而非针对观念本身。这意味着尽管笛卡尔借由骗人的上帝展开最极端的怀疑，但依然没有对观念本身的确定性造成影响。在探讨无神论者的观念的清楚分明性时，他进一步确认了这一点：

我不否认这个事实，即一个无神论者可以清楚知道（possit clare cognoscere）三角形三角之和等于两个直角之和。但是我强调的是，这种知道（cognitio）并非真正的知识（scientia），因为那种可以被怀疑的知道，似乎不能被称作知识。（AT VII 141）

这里，笛卡尔区分了知道和知识。与前文对应，这意味着对他而言没有上帝，人们依然可以拥有清楚分明的观念，但观念不是真正的知识，即它能够与外物相符或者应用于外物，而这才是依赖于上帝的[①]。

其次，如果知性受制于上帝，那么在上帝存在证明之前，他将无法确定知性的可靠性，即知性是否会是有缺陷的，甚至它并不能够形成清楚分明的观念。这会带来一系列消极后果，即我们可以怀疑蜂蜡论证、怀疑我们是否能够认识我以及事物的本质等。如果知性一开始并不具有确定性，那么整个沉思是无法展开的；而要使得沉思能够展开，知性在一开始就要具有一种绝对的确定性，而这种确定性不依赖于上帝[②]。这也是笛卡尔选择观念作为思考起点的原因（AT VII 40）。他认为由知性而来的观念不具有正确或错误之分，只要它们不涉及到外部事物。尽管他也认为存在质料错误观念，但只要观念不表象非物为物，即观念紧守其自身，那么它依然是没有正确与错误的。

不论是从怀疑的视角，还是从观念本身的视角出发，都可以发现观念并不处于被怀疑的对象之中，这使得观念能够不依赖于上帝逐步构建笛卡尔的沉思，以至于在上帝存在证明中扮演关键的角色。而在澄清了观念、知性与上帝的关系之后，也可以得出结论说清楚分明的观念是不依赖于上帝的。因而，如果从此处入手，使笛卡尔的上帝存在证明陷入循环指责是徒劳的。

---

① Cf. Edwin M. Curley, *Descartes against the Skeptics*, Cambridge: Harvard University Press, 1978, p. 110; Anthony Kenny, "The Cartesian Circle and the Eternal Truths", *The Journal of Philosophy* 67, 1970, p. 686.

② Cf. Donald F. Dreisbach, "Circularity and Consistency in Descartes", *Canadian Journal of Philosophy* 8, 1978, p. 70.

三、因果律与上帝

在第三沉思中，笛卡尔使用了因果律来论证上帝存在：原因中的形式或卓越实在性要大于等于观念中的客观实在性（AT VII 42）。尽管我们已经在观念层面规避了上帝的介入，但在这条因果律与上帝关系上，情况似乎要复杂得多。首先，笛卡尔在与布尔曼对话时，已经严肃拒绝了这种介入的可能性：

（布尔曼）这似乎存在着一个循环。因为在第三沉思中，作者使用了公理来证明上帝的存在，尽管他不知道他并不确定他是否在这些公理上被欺骗了。

（笛卡尔）他确实在证明中使用了这些公理，但是他知道他并没有在这些事情上被欺骗，因为他正在注意着它们。因为只要他确实注意着它们，他可以确定他没有被欺骗，并且他被迫赞同它们。（AT V 148）

这里，笛卡尔非常直接地否定了由使用因果律而带来的循环嫌疑，转而认为只要他注意着它们，就不存在欺骗的可能性，即它们的确定性并不依赖于上帝。而在第三沉思中，笛卡尔也强调自然之光的确定性，即“由自然之光所带来的都是不可置疑的”（AT VII 39），而因果律就是由自然之光所向我们展示的（AT VII 40）。因而，在对因果律的澄清中，笛卡尔非常积极地否认上帝介入的可能性，并依据上述给出的理由对循环论证进行否定。

问题在于，因果律所辖的范围乃是观念与外物的关系，而正如我们在笛卡尔真理论中所看到的，笛卡尔的真理论所涉的亦是观念与外物的符合关系，上帝乃是此种关系的保障者，因而我们就陷入一种矛盾，一方面因果律不受上帝辖制，另一方面上帝辖制着外物与观念的关系，而因果律属于外物与关系的一种。这个问题的一种可能的解决方案是，我们可以认定上帝所辖制的外物与观念的关系，乃是一种经验范围内的关系，而非因果律之类理论性质的关系，因而尽管因果律辖制着外物与观念的关系，但由于其理论性质，因而不具备被上帝辖制的可能性[①]。但是，随之而来的难题是笛卡尔的永恒真理问题：

但是当我们认知到无中不可能生有，这个命题“无中生无”就不再被认为是实际存在的事物，或者甚至是事物的模态（modus），而是寓居于我们心灵中的永恒真理（veritas aeterna）。这些真理被叫做通用概念或者公理（communis notio sive axioma）。（AT VIII－1 23－24）

此处，笛卡尔将因果律之类的公理认定为永恒真理，而在关于永恒真理的确定性问题上，笛卡尔似乎很明显地将之与上帝挂钩：

至于永恒真理，我再说一次，它们是真的或者可能的，仅仅因为上帝知道它们是真的或者可能的。它们如果不是被上帝知道为真，那将会意味着它们独立于他而为真。如果人们真的这么理解这些词的意思，那么他们将无法不亵渎神明地声称任何事物的真理是先于上帝拥有它们之前。（AT I 149）

由此，尽管我们避免了上述矛盾，但遭遇了新的矛盾：一方面，笛卡尔声称在这些公理上并没有被欺骗，尽管他尚未论证上帝存在；另一方面，要确定这些真理，人们必须率先知道上帝存在。这个矛盾导致了笛卡尔似乎已经无法避免循环论证的指责。

要解决这个矛盾，我们需要依赖笛卡尔所设立的两种秩序的区分：认知的秩序（ordo cognoscendi）与存在的秩序（ordo essendi）。从认知的秩序讲，笛卡尔从我思出发，进而证明了上帝的存在与外物的存在。从存在的秩序讲，上帝具有第一确定性，我与外部事物都依赖于他[②]。由永恒真理带来的矛盾可以借由这两种秩序进行解读。正如笛卡尔在与布尔曼对话所强调的，只要他注视着这些公理，他就不会受到欺骗，或者说不受上帝制辖，但这仅仅是从认知的秩序上说的；从存在的秩序上说，我们可以找到为什么笛卡尔在与 Mersenne 神父的书信来往中强调永恒真理与上帝的依赖关系。

或者正如笛卡尔在第三沉思中所承认的，自我的保存依赖于上帝，这是存在的秩序而非认知的秩

---

① Cf. Wolfgang Röd, *Descartes Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München: C. H. Beck, 1982, p. 106; Anthony Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York: Random House, 1968, p. 185.

② Cf. Tad M. Schmaltz, “Panzer Cartesianer: The Descartes of Martial Gueroult's Descartes selon l'ordre des raisons”, *Journal of the History of Philosophy* 52, 2014, pp. 1－4.

序，我思的第一确定性并不受影响，因为它是认知秩序中的第一确定性，而非存在秩序中的第一确定性。同样，在第三沉思中的因果律，它在认知的秩序中不受上帝制辖，但在存在的秩序中受到上帝的制辖[①]，这也是为什么会产生上述矛盾的原因。只要我们能够将区分两种秩序，笛卡尔的循环论证可以避免。这也解释了笛卡尔为什么会认为清楚分明的观念并不依赖于上帝。因为就认知秩序而言，这是他所能够论证的起点，一旦起点的确定性受制辖，就将导致整个论证逻辑的塌陷。

通过对两种秩序的分析可以得出结论，笛卡尔的因果律在认知秩序上并未依赖于上帝，因而如果以因果律为由对上帝存在证明进行诘难，那么依然存在合理避免此种诘难的方式。以往解释过分强调自然之光在上帝存在证明中的作用，会消解这两种秩序之间的区分，从而导致一种悖论，即上帝是否对于笛卡尔来说是必须的。但在这两种秩序的区分下，我们可以认为，认知的秩序并未消解存在的秩序，相反它们构成解决笛卡尔循环的一条重要路径。另一种解释强调清楚分明的观念在解决笛卡尔循环中的作用，过于强调它的确定性不依赖于上帝，忽视了上帝在存在秩序中的作用，从而导致整个沉思集出现论证不一致之处。

四、上帝的角色

在对循环论证进行澄清之后，必须要回答一个问题：笛卡尔的上帝在认知秩序究竟扮演着什么角色？在导言的转换上帝功能解释中，上帝似乎在记忆中扮演着重要角色，但是上帝对真理准则也起着至关重要的作用。这两者与上帝的关系将成为我们解答上帝角色的关键。

（一）关于“其他事情”（ulla alia/caetera omnia）与真理原则

在证明上帝存在之前，笛卡尔认为“如果我不知道这一点（上帝存在），那么我似乎永远无法对其他事情（ulla alia）有所确定”（AT VII 36）。在证明上帝存在之后，他强调说“但是，现在我已经认知到了上帝存在，同时我也已经理解了任何其他事情（caetera omnia）都依赖于他，并且，他不是一个骗子”（AT VII 70）。这里，笛卡尔在上帝存在之前与之后都保持了一致性，并一直强调的“其他事情”才是关涉到上帝的。

这个“其他事情”究竟指的是什么？要明白其所指，可以回到第三沉思中笛卡尔对清楚分明的观念的三类区分：我的观念、上帝的观念与外物的观念（AT VII 42 – 43）。通过分析这些观念，可以表明哪些观念真理需要上帝，即观念与对应物的存在关系依附于上帝。首先，关于我的观念。在我思论证中，笛卡尔并不需要上帝的保证即可证明自我存在。如果我思真理依赖于上帝，那么意味着我思不再是第一确定性而是第二确定性，但这与笛卡尔的本意相反[②]。其次，关于上帝的观念。上述的笛卡尔循环反驳，已表明上帝观念的真理并不依赖于上帝。不然，此种循环指责无法避免，进而将导致整个沉思的在认知秩序上的逻辑垮塌。最后，关于外物的观念。在第三沉思中，笛卡尔在考量这些观念的客观实在性时，强调这些观念可以由他自身产生，并不需要依赖于外部事物（AT VII 43 – 45）。因而，尽管我们能够清楚分明地知觉到这些观念，但不能推论出这些观念所表象的外物的存在，因而并不具有关于这些观念的真理，因为真理对于笛卡尔而言总是观念与存在的相符。如果要证明它们存在，就得满足另一个条件，即上帝存在（AT VII 71）。通过以上分析可知，这个“其他事情”应该指代的是关于外物观念的真理。这与认知的秩序相符：笛卡尔在证明自我的存在之后，并不能确定“其他事情”的真理，因而他展开对上帝存在的证明；正是在上帝存在之后，“其他事情”的真理也得以呈现。

由此，我们可以澄清真理原则和上帝的关系：第一，该原则由我思论证推论而来，但当其仅使用于我之观念时，并不依赖于上帝；第二，它并未在上帝存在论证中被使用，上帝观念的真理并未由其而来；第三，只有当它应用于关于外物的观念时，上帝才确保了其可靠性[③]。

---

① Cf. Wolfgang Röd, *Descartes Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, p. 112.

② Cf. Dominik Perler, *Repräsentation bei Descartes*, pp. 293 – 294.

③ Cf. Janet Broughton, “Skepticism and the Cartesian Circle”, *Canadian Journal of Philosophy* 14, 1984, p. 614.

（二）关于记忆观念的真理

笛卡尔在反驳循环指责时，提到记忆观念：

当我说我们不能确定地知道任何事情在我们知道上帝存在以前，我已经明确地说明了我只是在说那些需要回忆的知识（scientia），当它们不再以被推论出来的形式被注意到时。（AT VII 140）

在多处文献中，他也在不断强调此观点[①]，但如果上帝的功能仅仅限于此种回忆的知识，那么我们将面临一个矛盾：一方面，正如上文所述，关于外物的清楚分明的观念的真理依赖于上帝；另一方面，似乎只有被回忆的知识才需要上帝的保证。在解决这个矛盾之前，我们先考察下何为“回忆的知识”。依然以回忆的我的观念、上帝的观念、外物的观念为例。

第一，关于回忆的上帝观念。在一封与友人的通信中，笛卡尔提到：

但是一旦有人清楚地理解了那些理由，即在上帝存在并且不是个骗子上说服了我们的理由，只要他记住了结论“上帝不是个骗子”，不论他是否还继续注意那些理由，他将继续拥有对此结论的信念（persuasio），还有关于此结论的真正的知识（vera scientia），以及关于其它所有他记得曾经清楚地知觉到原因的结论的真正的知识。（AT III 65）

这里笛卡尔表明，只要我们证明过上帝存在，那么当我们回忆时，我们依然能够拥有关于上帝观念的真理，即上帝存在。因而，关于回忆的上帝观念的真理并不依赖于上帝，如果笛卡尔说上帝是回忆的知识的真理，那么这些知识并不包含回忆的上帝观念的真理。

第二，关于回忆的自我观念。此种观念的真理亦不依赖于上帝。正如在我思论证中所展示的，只要我在思考，那么我即在，而回忆亦属于思维动作，那么我思维亦可推论出我在，而无需上帝的保证。

第三，关于回忆的外物观念。在第五沉思的结尾，笛卡尔写道：

即使我有这样一个本性，即我不得不相信某事是真的，只要我非常清楚和分明地知觉到了，但是同样我也有另一个本性，即我不能不间断地将精神的目光注视于同一事物，以清楚地知觉到它。经常地，关于之前作下的判断的回忆就可能回来，当我不再注意着那些促使我作下该判断的论据。因而其他论据可能会出现在我思维中，它们可能会轻易地瓦解我的观点，如果我不知道上帝的话。（AT VII 69）

尽管此处他未将关于之前判断的回忆直接指明为关于回忆的外物观念的真理，通过上述的分析，我们依然可以说，这里涉及到对之前判断的回忆指向的是这些真理，因为回忆的上帝观念与自我观念的真理皆不依赖于上帝。因而，在所有回忆的观念的真理中，只有这些关于回忆的外物观念的真理依赖于上帝的保证。

对于由清楚分明的观念、回忆的观念与上帝的关系导致的矛盾，可以如下进行解决：这两种观念的真理皆依赖于上帝，当且仅当这些观念指涉外物的观念时。但就整个沉思集而言，前者（清楚分明的外物的观念）的重要性要远远高于后者，因为后者只是对前者的回忆。而关于为什么笛卡尔要在反驳循环指责时，借后者来逃避，这个原因或许在观念层面，为了强调清楚分明的观念在认知秩序中的确定性，而回忆的观念则不具有这种确定性，它们依赖于上帝的保障。换句话说，在认知秩序中，不仅仅是回忆的观念，而且回忆观念所涉及的真理都依赖于上帝。

为了消解笛卡尔循环指责，我们需要了解笛卡尔的观念论与真理论。这种强调观念与外物符合的真理观，在第三沉思的开头被提出。但正如在《沉思集》的前言中笛卡尔所提到的，它是在第四沉思之后才被证明是正确的（AT VII 13），因而它无法在上帝存在证明中扮演任何角色。在对清楚分明的观念及因果律的分析中，笛卡尔虽然未曾言明存在两种秩序，但却暗含在其中。正是从认知的秩序上证明上帝存在，才有可能摆脱循环指责，同时在存在秩序上，他依然可以说所有真理依赖于上帝。最后，从认知秩序看，只有关于外物的清楚分明的和回忆的观念所涉及的真理依附于上帝。

（责任编辑　行　之）

① Cf. AT VII 245 – 246; AT VIII – 1, 9 – 10; AT VII 69 – 70.

康德道德哲学中的一个回溯论证
——科斯嘉德式的重建之批判

李科政

【摘要】科斯嘉德相信，康德的《奠基》中包含着一个回溯论证，旨在表明人的“理性本性”是一切事物的善性或价值的来源，并且在这种意义上叫做目的自身。这种诠释在英语学界获得许多学者的赞同与效仿，进而引发一系列科斯嘉德式的重建。目前，针对这种重建的批评可以分为两种：技术性的批评与一般性的批评。技术性的批评难以从根本上动摇这种重建，甚至还会不断催生新的版本。现有的几种一般性的批评包含着一些争议性的前提，难以被普遍接受。因此，最好的策略是从“理性本性”的科斯嘉德式的定义出发，对这种重建提出一般性的批评，以证明任何此类重建都不可能是对《奠基》的正确诠释，并且在根本上有悖于康德道德哲学的精神。

【关键词】康德；科斯嘉德；回溯论证；理性本性；目的自身
中图分类号：B504.518　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0104－08

作者简介：李科政，哲学博士，（天津 300191）天津社会科学院伦理学研究所暨《道德与文明》杂志社副研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“康德伦理学诠释的帕通－罗尔斯范式研究”（20CZX037）

克里斯蒂娜·科斯嘉德[①]相信，康德的《道德形而上学的奠基》中有一个重要的“回溯论证”（Regress Argument），即从一切相对目的的有条件的价值出发，回溯到一个目的自身的无条件的价值。科斯嘉德认为，这个回溯论证就藏在《奠基》第428页的第三段（以下简称428P－III）中，并先后两次尝试以自己的方式重建康德的论证。她的重建在英语学界产生了巨大影响。延斯·蒂默曼（Jens Timmermann）曾评价说：“她的重建被广泛认为是康德的价值理论在盎格鲁－美利坚道德哲学中的标准解读。”[②] 奥利弗·森森（Oliver Sensen）曾评价说：“她的诠释激励了整整一代康德学者。”[③] 而且，科斯嘉德的尝试还引发了包括艾伦·伍德（Allen E. Wood）在内的大批学者的响应与效仿，进而引发了一系列“科斯嘉德式的重建”（Korsgaardian Reconstruction），堪称当代康德伦理学研究中的一个不小的风潮。然而，随着讨论与研究的深入，国内外学界逐渐意识到，此类重建存在诸多问题，并且同康德伦理学的一些基本主张相冲突。

① 克里斯蒂娜·科斯嘉德是指美国著名学者Christine Korsgaard，国内学界对她的姓名翻译并不统一。其首名Christine有“克里斯蒂娜”“克里斯汀”两种译法，其姓氏Korsgaard有“科斯嘉德”“科思嘉”“考斯佳”“科尔斯戈德”“科斯戈尔德”等多种译法。本文统一译作“克里斯蒂娜·科斯嘉德”。

② J. Timmermann, “Value without Regress: Kant's ‘Formula of Humanity’ Revisited”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 1, 2006, p. 69.

③ O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011, p. 55.

近年来国内学界对科斯嘉德关注颇多[①]，不少学者都对她的诠释提出过的批评。例如，宫睿指出，科斯嘉德的重建“一是将价值完全归于主观选择的赋予难以获得辩护，二是回溯论证中存在着价值的构成性条件和规范性条件之间的冲突，三是将人的合理选择能力作为绝对价值，并没有把握到人性公式的规范性”[②]。朱会晖也相信，科斯嘉德的重建“并不足以说明规范性的最终来源和道德的最终根据”[③]。刘静的批评不止针对科斯嘉德本人，还涉及到艾伦·伍德，指出他们的重建“过于依赖《纯然理性限度内的宗教》中对人性禀赋的解释来理解《道德形而上学原理》中的‘人格中的人性’概念，对人格中的人性概念进行了经验化的理解，把人格中的人性等同于广泛的人性概念”[④]。与此同时，至少从20世纪90年代开始，国外学界也提出过一系列批评，并且内容丰富、视角多样。尽管这并不意味着国外学者的批评就十分彻底，但其中的许多意见都值得关注。

本文的目标同样是要对这种回溯论证提出批判，但并不满足于指出其个别方案中存在的特殊问题，而是一般性地针对任何科斯嘉德式的重建，指出存在于其基本思路中的混淆与错误。而且，本文将考虑一些具有代表性的批评意见，对它们加以分类和评估，以期在有限的篇幅内取得尽可能丰富的成果，提出最精炼有效的批判。

一、科斯嘉德式的重建

科斯嘉德式的重建在英语学界有多个版本，科斯嘉德本人就曾先后提出过两个略为不同的版本。她的追随者们出于修订的意图，又提出一些新的版本，其中尤以艾伦·伍德的重建最为知名。这一节的主要内容就是简要介绍这些不同版本的重建的基本思路与具体细节上的差异。

科斯嘉德的第一版重建出现在其1986年的论文《康德的人性公式》[⑤]，后来又被收录于1996年出版的《创造目的王国》[⑥]。这个重建一开始就提到428P－III的一个说法：“偏好的一切对象都只有一种有条件的价值；因为如果偏好以及基于偏好的需要不存在，那么，其对象就毫无价值。”[⑦] 因此，科斯嘉德才把428P－III看作是对非理性事物的善性或价值之种种条件的回溯，尽管从文本上看这并不十分明显。然后，排除了三种可能的备选项（偏好的对象、偏好本身、幸福）——在这一点上，她的诠释符合康德在428P－III中的论述——科斯嘉德说：“因此，在对种种条件的回溯中，我们发现，任何事物的善性之无条件的条件都是理性本性，或者理性选择的能力。”[⑧] 而且，她在此处所说的“理性选择的能力”是指“设定目的的能力”，或者（套用康德的话）“意志用一个（无论何种）根据来规定自己的能力”[⑨]。然后，她说：“要发挥这样一种作用，理性本性必须自身就具有无条件的

① 当前，国内学界对科斯嘉德的兴趣更多地集中在“规范性”问题，这也是近30年来国际学界比较关注的话题。然而，必须强调的是，科斯嘉德的规范性理论正是基于她对康德的人性公式（目的）公式的诠释，以及她对回溯论证的重建的基础之上。换言之，离开这种重建，她的规范性理论就很难成立。近期国内相关成果，参见毛华威：《道德理由的正当性如何可能：从科斯嘉德的视角看》，《理论界》2017年第4期；陈杰：《实践同一性：科尔斯戈德对康德道德哲学的推进》，《怀化学院学报》2017年第9期；张容南：《克里斯汀·科斯戈尔德论规范的能动性与自我构成》，《道德与文明》2019年第1期。

② 宫睿：《论科思嘉对康德人性公式的回溯论证》，《世界哲学》2014年第4期。

③ 朱会晖：《什么是道德的最好理由——从康德的观点看》，《哲学动态》2018年第4期。

④ 刘静：《论康德“人是目的”的观念——对科尔斯戈德价值论回溯论证的反驳》，《社会科学战线》2019年第1期。

⑤ C. Korsgaard, “Kant's Formula of Humanity”, *Kant－Studien*, Vol. 77, 1986, pp. 183－202.

⑥ C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 106－132.

⑦ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），李秋零译注，北京：中国人民大学出版社，2013年，第48页。

⑧ C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, p. 123.

⑨ 科斯嘉德对“设定目的的能力”的解释是：“它不仅是指人格性……而且，它是指一种更为一般地进行选择、欲求、或看重（valuing）种种目的的能力。”康德把“目的”定义为“意志自己规定自己的客观基础”。也就是说，“目的”在康德道德哲学的语境中不仅意指“欲求能力的一个对象”，而且更一般地意指“意志的规定根据”，在这个意义上，“意志”就是“目的的能力”。（Cf. C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, p. 114；［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第47页；［德］康德：《实践理性批判》（注释本），李秋零译注，北京：中国人民大学出版社，2010年，第55页。）

价值——是一个目的自身。”[①] 这句话有两个要点：一是理性本性（“理性选择的能力”或“设定目的的能力”）是一切非理性事物的善性或价值的终极条件，具有一种“价值授予的地位（value – conferring status）”[②]；二是理性本性在这种意义上是一个目的自身，即它自身的善性或价值不依赖于自身之外的一个更高的条件。

然而，这个版本的重建存在一些明显缺陷。例如，康德曾在多处说过，设定目的的能力只能赋予事物一种外在的价值[③]。因此，直接从事物有条件的善性或价值推出理性本性无条件的善性或价值，至少有可能会包含一些混淆。除此之外，第一版重建遭遇到的批评还有很多[④]。因此，科斯嘉德在《规范性的来源》一书中又提出一个修订版的回溯论证。第二版重建的基本思路与第一版相同，但科斯嘉德增加了一个重要的推理环节：“康德看到，我们之所以把事物当作非常重要的，是因为它们对我们来说是非常重要的——而且，他得出结论说，我们因此也要把自己当作非常重要的。”[⑤] 此处暗含的一个意思是：假如我们根本不看重（value）自己，就不会看重（value）自身之外的任何事物。科斯嘉德甚至说：“如果人类存在者判定人生是毫无价值的，那它就是毫无价值的。”[⑥] 因此，她认为人性（被诠释为选择能力或设定目的的能力）必须是一切善性或价值的最高来源，从而“必须出自其自身的缘故而被看重（be valued）”[⑦]。然后，科斯嘉德从我们必须看重自己的人性出发，推出我们必须看重每一个理性存在者的人性，从而必须把它们当作目的自身来对待[⑧]。如此，科斯嘉德就完成了她对 428P – III 的第二版重建，并修订了她对人性公式的诠释。

但是，这个修订论证没能令艾伦·伍德满意。他深信康德并不认为事物的善性或价值来自于把这个事物设定为一个目的的活动；相反，“目的的价值……必须已然先于我们的理性选择而实存”[⑨]。同时，理性存在者之为一个目的自身，也并不取决于他自身的任何活动。然而，伍德依然主张理性本性以某种方式是非理性事物的善性或价值的来源，但绝不是上述两版重建中的方式。在他看来，一个“要促成的目的”之所以具有善性或价值，是因为它满足了一个人格（person）的某些需要、丰富了他的生活或有助于他的幸福，促成这些目的“表现出了对那些理性存在者的价值的敬重与关怀”[⑩]。因此，伍德认为，对善性或价值的回溯应该是这样的：首先，在把一个外在于自身的事物设定为目的的行动中，“理性存在者还必定必然地把它自己的理性能力看作是一般而言善的东西的权威”[⑪]；其次，我们在这样做的同时，也就对自己采纳了一种特殊的态度即“珍重（esteem）自身”，更具体地说，就是要珍重（esteem）我们规定任何东西作为目的与手段为善的理性能力[⑫]；再次，“由于那种能力确乎属于每个理性存在者本身（对他人也是一样）”[⑬]，无论他们聪明还是愚蠢、善良还是邪恶，因此，我们也必须珍重（esteem）他人的这种能力，从而把他们（同时）当作一个目的自身来对待。

当然，科斯嘉德式的重建还远不止上述这些。例如，大卫·苏斯曼、艾利森·希尔斯都曾提出过与伍德类似的质疑，并提出自己的修订版重建[⑭]。但是，他们的基本观点与论证思路是一致的：《奠

① C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, p. 123.
② Ibid., p. 122.
③ 参见［德］康德：《道德形而上学》（注释本），张荣、李秋零译注，北京：中国人民大学出版社，2013 年，第 212—213 页；［德］康德：《实践理性批判》（注释本），第 58 页；［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 10 页。
④ 参见本文第二节。
⑤ C. Korsgaard, *The Source of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 122.
⑥ Ibid., p. 254.
⑦ Ibid., p. 122.
⑧ Ibid., p. 254.
⑨ A. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 92.
⑩ Ibid., p. 92.
⑪ Ibid., p. 91.
⑫ Ibid., p. 91.
⑬ Ibid., p. 92.
⑭ Cf. D. Sussman, “The Authority of Humanity”, *Ethics*, Vol. 113, 2003; A. Hills, “Rational Nature as the Source of Value”, *Kantian Review*, Vol. 10, 2005.

基》的 428P－III 包含一个回溯论证，目的自身是其它一切目的的善性或价值的来源。接下来，本文将简单考察一下针对此类重建的两种批评。

二、技术性的批评

针对科斯嘉德式的重建的批评可以分为两种，笔者把第一种叫做“技术性的批评”、第二种叫做“一般性的批评”。技术性的批评主要针对某一特定版本的重建，旨在指出其论证中的某一环节的推理是有误的，或者与康德的文本不符。它们绝非没有包含一些关键要素，可以被用于一般性地反驳这种重建的基本思路。但是，对许多学者来说，提出此类批评的目的并不是要否定这种重建，而是要对它做出修订。因此，此类批评往往仅停留在技术性层面。

即使不考虑科斯嘉德的第一版重建是否符合康德的文本，它自身也存在一些极易遭到质疑的缺陷。最著名的反驳有两种：首先，这个重建主张说，非理性事物的价值来自于人把它设定为一个目的，来自于人的理性选择。正如贝伊斯·高特（Berys Gaut）所指出的，这个主张似乎有悖于实践理性的认知模型（recognitional model）：“我们之所以选择一些行动是因为它们为善，它们的为善之处不单单被解释为它们是理性选择的对象。”① 因此，许多学者认为非理性事物并不是惟有被人选择才具有价值。例如，唐纳德·里甘（Donald Regan）说：“选择要求一些标准，它们必须指导选择，从而不能是在做出选择的行动中被创造出来的。”② 为此，托马斯·克里斯提安诺（Thomas Christiano）曾在其 2008 年的《人格尊严的两种观念》一文中做出更详尽的论述③。其次，即使我们承认非理性事物的价值来自人把它设定为一个目的的活动，也无法推出人自身必定具有一种价值授予的地位。高特与塞缪尔·克斯滕（Samuel Kerstein）都曾以一个相同的例子来说明这个问题：一位博士生被校长授予博士学位，这并不意味着校长自己就一定拥有博士学位，授予学位的机构（大学）更不可能拥有博士学位④。而且，这个看似不难回应的反驳，由于奥利弗·森森引入“内在属性”与“外在属性”的区分变得更为有力⑤。森森相信，这也正是科斯嘉德后来放弃这一版重建的主要理由⑥。

无论如何，科斯嘉德的第二版重建似乎能应对上述两种反驳。在那里，设定目的或理性选择的活动凭借理性存在者对自己的看重（value）授予非理性事物以价值，这看上去似乎是一个更有说服力的解释。然而，这个重建依然存在一些严重问题。首先也是最重要的，正如高特所指出的，这种解释与价值虚无的立场相容⑦。根据这一解释，假如我们根本不看重自己，其它一切事物就毫无价值，就等于是否定了价值的客观实在性。然而，价值虚无性恰恰是科斯嘉德之流想要否定的一种立场。其次，正如森森所指出的，从“我们看重某物”中并不必然能推出“我们看重自己”⑧。他举过几个例子，如果一个人为了他人而看重某物，或者看重某物超过包括自己在内的一切人，或者根本就不看重任何东西，他似乎都不必因此而看重自己。再次，即使承认我们必须看重自己，也不能推出我们必须同等地看重他人。尽管科斯嘉德强调，理性选择能力就是一般而言的人性，但正如高特所质疑的：“为什么我不该把我的理性选择能力设想为一种‘行动者相关的’价值，而是要设想为一种‘行动者中立的’价值呢?”⑨ 同样，森森也指出，“一个自我主义者会看重自己，也知道其他人也会看重他们

① B. Gaut, “The Structure of Practical Reason”, *Ethics and Practical Reason*, ed. by Garrett Cullity & Berys Gaut, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1998, p. 176.

② D. Regan, “The Value of Rational Nature”, *Ethics*, Vol. 112, 2002, pp. 273－274.

③ Cf. T. Chritiano, “Two Conceptions of the Dignity of Persons”, *Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 16, 2008, pp. 115－120.

④ Cf. B. Gaut, “The Structure of Practical Reason”, p. 174; S. Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 59.

⑤ Cf. O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, pp. 64－66.

⑥ Ibid., p. 67.

⑦ Cf. B. Gaut, “The Structure of Practical Reason”, p. 174.

⑧ O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, p. 72.

⑨ B. Gaut, “The Structure of Practical Reason”, p. 173.

自己。然而，仅凭这一点并不足以让他也看重其他人”[①]。

前文已指出，伍德反对科斯嘉德第一版重建中的价值授予模式，但在原则上赞同设定目的或理性选择的活动具有价值授予功能。而且，伍德的思路与科斯嘉德的第二版重建是相似的，可以看作是对后者的修订。在他的重建中，基于“一般的人的种种需要、发展与幸福”的“对自己的珍重（esteem）”取代了科斯嘉德高度主观的“对自己的看重”，被用作价值授予的根据。必须承认，这种修订能在极大程度上回应前面提出的问题，但不能免于遭受其它一些批评。例如，森森敏锐地指出，伍德似乎把实践理性等同于机智的能力，“也就是发现实现人类存在者之福祉的手段的能力”[②]。然而，且不说康德十分强调机智的与道德的实践理性的区分，他在《道德形而上学》中曾明确指出，“对他人应予表明的敬重……仅仅是通过一个他人的人格中的人性之尊严来限制我们的自我评价的一个准则”[③]。而且，森森还指出，康德似乎并不主张我们必须珍重（esteem）他人，“相反，他（康德）认为，珍重真正说来不过是对他人为我们提供范例的道德法则的敬重”[④]。这一观点可以从《奠基》《实践理性批判》《道德形而上学》中找到直接依据[⑤]。康德甚至说：“我们天生对之有责任的所有敬重，一般而言都是对法则的敬重。”[⑥] 因此，没有理由认为，伍德的重建真实地表达了康德的意图。

然而，这些批评无法保证伍德的重建不能通过进一步的修订得到维护。相反，前面所有的讨论均表明，这种技术性批评所指出的问题往往能在一些新版的重建中得到克服，从而很难从根本上否定这种科斯嘉德式的重建。接下来，将考虑另一种类型的批评，即从这种重建的基本前提与一般思路出发的批评。

三、一般性的批评

笔者用“一般性的批评”意指那种一般性地反对理性本性（无论以何种方式）具有一种价值授予地位，并以此为基础来诠释康德的 428P – III 及其目的公式的主张。这种批评最主要的代表人物是延斯·蒂默曼，近期的代表人物还有斯文·尼霍姆（Sven Nyholm）。他们的批评确实从根本上威胁到了科斯嘉德式的重建，但包含一些争议性的前提，尤其是对“理性本性”的诠释。

蒂默曼与尼霍姆的一个基本立场是，科斯嘉德式的重建错误地把“理性本性”理解为理性的一种特殊能力（理性选择或设定目的的能力），尽管这种理解在当代康德学界得到广泛认可。蒂默曼相信，当康德说“有理性的本性作为目的自身而实存”时[⑦]，“‘本性（nature）’是（自然的）‘受造物’‘存在者’或‘人格’的同义词”[⑧]。因此，他尝试用“理性生物$_N$”（rational creature $_N$）来代替原来的术语，认为这有助于我们理解康德的一些说法。例如，“人性以及每一种一般而言的有理性的生物$_N$，作为目的自身（这是每一个人的行为之自由的最高限制条件），它的这一原则并不是从经验取得的”[⑨]；“自律就是人（这种）生物$_N$ 和任何有理性的生物$_N$ 的尊严的根据”[⑩]。同样，尼霍姆也认为，“‘赋有理性的本性’指的是能够根据他们表象为法则的原则而行动或互动的存在者——或者这

① O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, p. 74.

② Ibid., p. 78.

③ ［德］康德：《道德形而上学》（注释本），第 227 页。

④ O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, p. 77.

⑤ 参见［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 17 页脚注；［德］康德：《实践理性批判》（注释本），第 73 页、第 77 页脚注。

⑥ ［德］康德：《道德形而上学》（注释本），第 243—244 页。

⑦ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 49 页。

⑧ J. Timmermann, “Value without Regress: Kant's ‘Formula of Humanity’ Revisited”, p. 71.

⑨ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 51 页；J. Timmermann, “Value without Regress: Kant's ‘Formula of Humanity’ Revisited”, p. 72.

⑩ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 58 页；J. Timmermann, “Value without Regress: Kant's ‘Formula of Humanity’ Revisited”, p. 72.

种存在者的实存”[①]。那么，根据这种诠释，理性存在者就并非因为自己所具有的某种能力——凭借这种能力的价值授予功能，无论它对自身的看重（value）还是珍视（esteem）——而是一个目的。相反，正如康德所言，“它们（理性存在者）的本性（按照尼霍姆的解释，即理性存在者的实存）就已经使它们凸显为目的自身”[②]。换言之，理性本性作为目的自身的资格，并不依赖于它是一切目的（包括其自身）的价值授予者。

蒂默曼认为，《奠基》428P－III 根本就不是在追问一切目的的价值来源，而是在追问“何种对象满足如是某物的种种条件，即它始终作为（并且必须被如我们自己一般的理性行动者当作）一个目的、而不仅仅作为一个手段而实存?”[③] 为此，康德提供四个备选项：偏好的对象、偏好本身、非理性的生物、理性的生物$_N$。蒂默曼认为，这四个备选项不是按照一条回溯的线索，而是单纯以枚举的方式给出的。这意味着，康德仅仅是根据“一个可能的目的自身”所必需的种种要求，逐一排除前三个备选项，留下最后一个备选项。在整个讨论过程中，根本就没有对价值条件的回溯。如果硬要说有，那也仅仅出现在偏好的对象和偏好本身的过渡之中，因为偏好自身就是一切偏好对象的价值条件[④]。但是，这个无足轻重的回溯非但不能支持科斯嘉德式的重建，反而揭示出一个重要问题：一切相对目的的价值与一个目的自身的价值似乎在性质与来源上都截然不同，前者的价值是由偏好授予的，后者的价值是独立的。因此，蒂默曼指出：“康德并不是想说，理性授予行动或其对象价值，或者我们要让自己根据那种假定而行动。恰恰相反，他在那些要求偏好来授予其价值的事物和那些独立地具有价值的事物之间做出了对比。”[⑤] 在他看来，理性的生物$_N$ 就是那个独立地具有价值的事物。

尼霍姆着重讨论了另一个问题：根据《奠基》中的说法，定言命令式的普遍法则公式与目的公式是“一回事”[⑥]，它们各自都内在地包含了对方[⑦]。然而，假如我们接受“理性本性”的价值授予地位，那么，正如小托马斯·希尔（Thomas Hill, Jr）所言，目的公式似乎就独立于并超越了普遍法则公式，因为它“宣布了一种更为实质性的、具有意义重大的实践内涵的价值判断”[⑧]。实际上，这也是大多数英语学者的共识。然而，由此导致的一个窘境是：我们要么必须承认康德的说法自相矛盾，要么必须取消理性本性的价值授予地位。而且，后一种选择还要求对两个公式之等同性做出一个更有说服力的解释。对此，尼霍姆主张说，这种等同性“可以直接地与分析地从康德对一个‘目的’的定义与他对‘一个赋有理性的本性’的理念中得出”[⑨]。正如前文提及的，尼霍姆把“理性本性”理解为“能够根据他们表象为法则的原则而行动或互动的存在者的实存”；同时强调康德把“目的”定义为“意志自己规定自己的客观基础”[⑩]。因此，把“理性本性”当作一个“目的”来使用，无非就是把“服从他们表象为普遍法则之共享原则的存在者的理念”当作我们的意志的自我规定的客观基础（目的）[⑪]。也就是说，依据可普遍化的准则而行动的意志无需从别处得到规定，它本身就是实存着的“理性本性”。

然而，无论上述批评多么尖锐有力，毕竟都还依赖于对“理性本性”的某种特定理解，它是否符合康德的文本还有待讨论。况且，多数学者（无论是否赞同科斯嘉德式的重建）至少暂时还无法接受，这将使这种批评的说服力大打折扣。过多地讨论“理性本性”的恰当定义，势必大大偏离本文的主题。因此，更好的策略是在一些其支持者们可接受的前提下，对科斯嘉德式的重建提出一般性

① S. Nyholm, “On Kant’s Idea of Humanity as an End in Itself”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 24, No. 2, 2016, p. 364.
② ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 49 页。
③ J. Timmermann, “Value without Regress: Kant’s ‘Formula of Humanity’ Revisited”, p. 74.
④ Ibid., p. 75.
⑤ Ibid., p. 75.
⑥ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 60 页。
⑦ 同上，第 58 页。
⑧ T. E. Hill, Jr, “Humanity as an End in Itself”, *Ethics*, vol. 91, no. 1, 1980, p. 98.
⑨ S. Nyholm, “On Kant’s Idea of Humanity as an End in Itself”, p. 365.
⑩ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 47 页。
⑪ S. Nyholm, “On Kant’s Idea of Humanity as an End in Itself”, p. 365.

的批评。

四、从科斯嘉德式定义出发的批评

这里，本文尝试基于“理性本性”的科斯嘉德式定义，即理性选择或设定目的的能力，对这种重建提出一般性的反驳。无论如何，康德确实说过“有理性的本性之所以有别于其余的本性，就在于它为自己设定一个目的”①；而且在《实践理性批判》也说“人们也可以用目的的能力来定义意志”②，而“意志无非就是实践理性”③。因此，科斯嘉德式的定义至少不是不可接受的，更不是毫无依据的。

首先，诚如蒂默曼所言，两种目的（相对的目的与目的自身④）的善性或价值无论在性质上与来源上都截然不同。但是，这一点也适用于“理性本性”的科斯嘉德式定义。科斯嘉德与伍德把理性选择能力看作一切目的的可能性条件，这并没有什么问题。若非理性的选择，偏好的对象无法成为行动者的一个目的，它们之间有一种类似于理论哲学中的直观与知性的关系。然而，这并不意味着理性选择能力也是一切目的的善性或价值的来源，这也正是科斯嘉德与伍德的混淆之处。根据《奠基》的 427 – 428，“相对的”与“自身”这组概念显然立足于目的与偏好的关系，而不是两种目的之间的关系。一方面，“相对的”是指“相对于偏好来说是善的、是有价值的”。因此，对于任何相对目的来说，“只有它们与主体的一种特殊欲求能力的关系才给予它们以价值”⑤。它们的善性或价值是有条件的，“因为如果偏好以及基于偏好的需要不存在，那么，其对象就毫无价值”⑥。另一方面，“自身”是指“独立于偏好、从而就其自身而言就是善的、是有价值的”。因此，目的自身的善性或价值是“普遍的、对一切理性存在者都有效和必然的”⑦，康德还说“其存在自身就具有一种绝对的价值”⑧。总之，两种善性或价值在性质和来源上的差异是泾渭分明的。

其次，尼霍姆指出，理性本性的“价值授予地位”不容于普遍法则公式与目的公式的等同性。然而，一方面，根据上一段的解释，即使从科斯嘉德式的定义出发，理性本性也根本没有这样一种功能；另一方面，两个公式的等同性并不依赖于尼霍姆对理性本性的定义。同时，希尔等人对普遍法则公式的诠释无疑是片面的。这个定言命令式的“总公式”（die allgemeine Formel）不止要求我们“按照一个可普遍化的准则而行动”⑨，还要求我们“愿意”（wollen）这样行动⑩。而且，康德还把这种

① ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 59 页。

② ［德］康德：《实践理性批判》（注释本），第 55 页。

③ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 30 页。

④ 康德在《奠基》中从不同角度出发，区分了“要促成的目的”与“独立的目的”、“主观目的”与“客观目的”、“相对的目的”与“目的自身”。本文主要采用最后一种说法。（参见［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 59—60、47—48、48 页。）

⑤ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 48 页。

⑥ 同上，第 48 页。

⑦ 同上，第 48 页。

⑧ 同上，第 48 页。

⑨ “总公式”这个译法出自李秋零版《奠基》，但存在一些争议。例如，杨云飞版《奠基》就将其译作“普遍性公式”，等于是把 die allgemeine Formel 看作这个公式的名称。与杨云飞作相同处理的还有 H. J. Paton 与 Mary J. Gregor 的英译本，他们都将其译作 universal formula。李秋零教授曾告诉笔者，他认为 allgemein 在此是“提纲挈领”之意，强调的是这个公式在诸公式中的地位，恰如德国人常说的 die allgemeine Geschichte，国内一般译作“通史”。如果李教授的理解是正确的，那么，康德的这个说法无疑能支持定言命令式学说的“四公式”诠释，以反对当代盛行的“三公式”诠释。当然，这已经是另一个问题了。（参见［德］康德：《道德形而上学奠基》，杨云飞译，北京：人民出版社，2013 年，第 75 页；Cf. Immanuel Kant, *The Moral Law or Kant's Groundwork of The Metaphysic of Morals*, trans. by H. J. Paton, London: Hutchinson's University Library, 1948, p. 104; Immanuel Kant, “Groundwork of The Metaphysics of Morals”, trans. & ed. by Mary J. Gregor, *Practical Philosophy* (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation*), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 86。

⑩ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 40 页。

“愿意”表述为“通过你的意志”（durch deinen Willen）[①]。也就是说，准则普遍化的根据无非就是“你的意志”。根据科斯嘉德式的定义，如果理性本性就是理性选择的能力，那么“愿意”就是这种能力的现实活动。因此，普遍法则公式可以解释为：你的理性选择能力不仅依据偏好的对象（相对目的）来采纳一个行动，它同时也独立于偏好来采纳这个行动，从而把它表象为一个对一切理性存在者都普遍有效的行动；在这个活动中，理性选择能力仅仅以自身为规定根据（目的自身）。根据这一解释，两个公式自然就是一回事。如此一来，普遍法则公式也能被用于支持科斯嘉德与伍德的论证。因此，尼霍姆的这个说法并不是反驳此类重建的一个很好的论据。

我们还可以从另一个角度提出反驳。科斯嘉德式重建的一个重要依据是，康德把目的自身说成是其他一切目的的“限制条件”（die einschränkende Bedingung）[②]。当然，它们曲解了康德这句话的意思。正如前文所言，理性选择能力确实是一切目的得以可能的一个条件，但这并不是说它具有一种价值授予地位。当康德把目的自身说成是是一个限制条件，或者我们必须始终把自己与他人“人格中的人性”当作目的时，它只能是一种“应然的”而非“实然”的限制。显然，违背道德法则的行动不仅是可能的，而且在经验上也是常见的。但是，康德想要强调的是：即使一个人现实地在行动上违背道德法则，法则本身也必须被表象为“必然地应当如此”，哪怕它并非“必然地就是如此”。事实上，正是因为法则的要求会遭到阻挠，使“客观上被认作必然的行为在主观上就是偶然的”[③]，它才表现为一种命令式（Imperativ）或者强制（Nötigung）。同样，目的自身的善性或价值必然地应当被用于限制一切相对的目的的善性或价值，从而确保我们的行动至少是道德上“允许的”[④]。但是，前一种善性或价值并不因此就是后一种善性或价值的原因（或者是它们的一个实然的条件），前者对后者的限制也不能使后者转变为一种道德上的善性或价值，这一点在康德那里是十分清楚的。

正如蒂默曼所指出的，428P－III 中根本就没有什么回溯。这个段落只是列举了一个可能的“具有绝对价值的东西”的四个备选项，并排除了前三个备选项，唯独留下理性存在者（也就是人格）的本性[⑤]。而且，康德也没有把 428P－III 看作是一个论证。他在紧接着提出“任何理性存在者都必然把自己设想为一个目的自身”时说：“我把这一命题作为公设提出，在最后一章，人们将发现这样做的理由。”[⑥] 然而，正如我们很容易就能发现的，他并没有在《奠基》第三章中为此提出一种回溯论证，或者以任何与之相似的方式来证明这个命题。更重要的是，当我们按照一种科斯嘉德式的思路，把目的自身看作一切相对的目的的善性或价值的来源，将不可避免地导致一种困境：如果这种被授予的善性或价值是非道德的，我们就难以理解这种性质上的转变如何可能；如果它是道德的，那就似乎是以某种同样难以理解的方式把道德上的德性化约为快乐或幸福，就像斯多亚学派所做的那样，但这无疑是康德所反对的[⑦]。如此看来，科斯嘉德式的重建不仅绝不能被看作是对康德的目的自身学说的一种正确诠释，而且在根本上有悖于康德道德哲学的精神。

（责任编辑　行　之）

① ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 40 页。

② 参见同上，第 51—52、58、60 页。

③ 同上，第 30 页。

④ 康德在《道德形而上学》中说“允许的是一个并不违背责任的行动”“一个既不被要求也不被禁止的行动，就只是允许的”，并且说它是“道德上无关紧要的（sittlich－gleichgültig）”。（参见［德］康德：《道德形而上学》（注释本），第 20、21 页；近期相关研究参见刘作：《论康德的许可法则》，《哲学研究》2019 年第 3 期。）

⑤ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》（注释本），第 48—49 页。

⑥ 同上，第 49 页脚注。

⑦ ［德］康德：《实践理性批判》（注释本），第 105—106 页。

爱欲与政治
——《会饮篇》中阿里斯托芬的神话

陈斯一

【摘要】阿里斯托芬关于爱欲的神话在柏拉图的《会饮篇》中居于中心位置，是柏拉图爱欲思想的重要环节。通过阐释这个神话的文本细节，本文将论证，该神话的要旨在于挖掘城邦政治的人性根据，从而在自然层面为习俗做出辩护。在这个意义上，代表诗人的阿里斯托芬与代表哲学家的苏格拉底形成尖锐冲突，前者认为爱欲追求的是属己的整全，后者认为爱欲追求的是善好，而对此的最高展现是超越政治的“美本身”。笔者认为，双方的冲突展现了“诗歌与哲学的古老争执”，对这一争执的完整而忠实的呈现是柏拉图《会饮篇》的思想意义之所在。

【关键词】柏拉图；阿里斯托芬；爱欲；人性；政治

中图分类号：B502.232　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0112－07

作者简介：陈斯一，哲学博士，（北京 100871）北京大学哲学系（宗教学系）助理教授、外国哲学研究所研究员，（济南 250100）山东大学古希腊思想研究中心客座研究员。

基金项目：北京市社会科学基金项目“古希腊思想的自然和习俗问题”（17ZXC010）

在柏拉图作品中，《会饮篇》是一部独特的对话，它是唯一让不同角色依次上场发表讲辞的对话。包括最后不请自来的阿尔西比亚德，一共有七个人发表了关于爱欲的赞词，其中喜剧诗人阿里斯托芬排在第四位，处于中心位置。按照座次顺序，阿里斯托芬本来应该是第三位发言人，但轮到他时，他突然开始打嗝，不得不让排在他后面的医生厄里克希马库斯先讲（185c－e）[①]。柏拉图设计这番临时互换次序的情节有多重意义：首先，这意味着厄里克希马库斯和阿里斯托芬关于爱欲的思想在某种意义上是可以互换的；其次，这使得前三位发言者和后三位发言者形成按照酒量区分的两个半场，上半场的都是酒量小的，下半场的都是酒量大的；最后，通过换位，阿里斯托芬的赞词成了整部对话七篇赞词的第四篇，处于中心位置[②]。

关于第一点，笔者认为，厄里克希马库斯和阿里斯托芬最明显的共同之处在于：与前两位发言人斐德罗和包萨尼亚不同，他们并非从城邦生活内部的视角出发来理解和赞美爱欲，因此他们对爱欲的阐发几乎完全不带男童恋的等级制色彩，他们谈到的爱欲都是相互的而非单向的；他们的出发点是自然，都更坦率地承认爱欲首先是属于身体的。二者的区别在于，厄里克希马库斯将爱欲关涉的领域从人的身体往外推及自然万物，而阿里斯托芬通过一则关于身体的神话，揭示出比任何身体爱欲都更深层的对“属己整全”的爱欲。

关于第二点即基于酒量大小划分的两个半场，笔者认为，柏拉图或许是在利用酒和爱欲的天然联系暗示我们，酒量大者要比酒量小者更懂得爱欲。前三位发言者没有从爱欲自身出发理解爱欲，他们

① 本文对《会饮篇》等古希腊文本的引用均由笔者自古希腊文译为中文，引用时仅用文中注标出相关希腊文本的篇名和斯特凡努斯码（Stephanus numbers），其中《会饮篇》仅标明斯特凡努斯码。

② 对于赞词顺序的分析，参见［美］施特劳斯：《论柏拉图的〈会饮〉》，邱立波译，北京：华夏出版社，2012年，第95—96页。

谈论的分别是爱欲的政治效用（斐德罗）、教育功能（包萨尼亚）、宇宙论意义（厄里克希马库斯），后三位发言者则是从爱欲自身出发赞美爱欲，尽管他们对爱欲的本质有着完全不同的理解。而阿里斯托芬的重要性在于，他是第一个从爱欲的属性返回爱欲之本质的发言者。

关于阿里斯托芬赞词在整部对话中的位置，笔者认为这是柏拉图精心设计的，因为在《会饮篇》的众发言者中，阿里斯托芬是唯一在思想上能够与苏格拉底媲美的，他是诗人的代表，正如苏格拉底是哲学家的代表，双方对于爱欲的理解既同样深刻又相互对立，展现了“诗歌与哲学的古老争执”（《理想国》607b）。由此看来，要理解《会饮篇》关于爱欲的思想，阿里斯托芬赞词的重要性仅次于苏格拉底的赞词。进一步，由于苏格拉底的核心主张（爱欲追求的是善好）是针对阿里斯托芬而阐发的（后者认为爱欲追求的是属己），理解阿里斯托芬就是理解苏格拉底、从而理解柏拉图《会饮篇》的前提。

那么，阿里斯托芬究竟如何理解爱欲？通过阐释他讲述的神话，笔者将论证，阿里斯托芬在人性论的层面对前三位发言者做出结构性的补充，揭示出人性中一种由于自身的欠缺而渴望弥补的欲望，这种欲望最终表现为一种纯粹的政治欲望，即渴望加入一种属己之整全的欲望。在阿里斯托芬看来，这就是爱欲的本质。在《会饮篇》中，阿里斯托芬之所以代表诗歌与代表哲学的苏格拉底形成不可化解的冲突，就是因为他的爱欲神话是对于城邦政治习俗的一份人性论辩护，而苏格拉底的最终理想却是超越政治的“美本身”。要理解哲学生活对政治生活的超越，前提在于理解政治自身的根据何在，这正是柏拉图设计《会饮篇》情节的用意。柏拉图的伟大之处在于，面对“诗歌与哲学的古老争执”，他并未简单选择哲学家的立场，而是替诗人谱写了一则深刻而极具感染力的神话，力图完整而忠实地呈现双方的争执，并让读者自行评判。

一、爱欲与人性

作为第一个发言的大酒量者，阿里斯托芬首先要纠正整个上半场的爱欲赞词。他不再从异于爱欲的视角看待爱欲，开始正视爱欲自身：“在我看来，人们完全未能理解爱欲的力量（τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν）。”① 这首先体现为：爱若斯是最缺乏尊崇的（189c）。这个清醒的观察直指斐德罗赞词开头的断言：爱若斯是最受尊崇的神（178a）。斐德罗的断言其实为前三篇赞词提供了总的前提：通过虚构爱欲备受尊崇的事实②，斐德罗、包萨尼亚、厄里克希马库斯得以在不同领域赞美爱欲为人类文明做出的贡献。而在阿里斯托芬看来，这意味着他们真正尊崇的并非爱欲本身，而是爱欲带来的那些众所周知的好处；事实上，他们根本不理解爱欲的本质，“他在诸神之中是最爱人类的（φιλανθρωπότατος）③，因为他是人类的救助者，他所治疗的疾患，一旦治愈，就构成人类最大的幸福”（189c8 – d3）。爱欲的意义不在于它引领人如何进取，而在于它是对于人性疾患的救助；当这种疾患被治愈，人类就获得幸福，这意味着幸福内在于人性的健全，人无需向外求索。因此，通过回到爱欲本身，阿里斯托芬也返回人性自身。在他看来，想要理解爱欲就必须理解人性，而他接下来讲的爱欲神话也是一则关于人性的神话。

阿里斯托芬说：“首先，你们必须理解人的自然（τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν）及其遭遇（καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς）。”（189d5 – 6）人类过去的自然（φύσις）与现在不同，过去的人都是圆球形

① 比较柏拉图《理想国》358b4 – 7，格劳孔要求苏格拉底阐述正义和不正义的本质时说：“我想要听听它们各自是什么，就其自身而言在灵魂中具有何种力量（δύναμιν），不考虑奖励或从它们而来的后果”。

② 关于爱若斯神的起源和现实崇拜情况，参见 Barbara Breitenberger, *Aphrodite and Eros: The Development of Greek Erotic Mythology*, New York: Routledge, chapter 7。阿里斯托芬的说法接近现实，斐德罗的说法则是一种反事实的修辞。

③ 罗森（Stanley Rosen）和萨克森豪斯（Arlene W. Saxonhouse）都指出，在古希腊神话传统中，“最爱人类”这个殊荣本来是属于反叛宙斯、盗火给人类的普罗米修斯的。阿里斯托芬把普罗米修斯换成爱若斯，就是要用他所理解的爱欲取代厄里克希马库斯推崇的技艺。（Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, 2nd ed., New Haven and London: Yale University Press, 1987, p. 144；［美］萨克森豪斯：《惧怕差异：古希腊思想中政治科学的诞生》，曹聪译，北京：华夏出版社，2010 年，第 195 页。）

的，拥有两张脸、两双手、两双脚、两幅生殖器，总之是现在人的一倍。与此相应，过去的人有三种性别：男性、女性、双性。其中，男人是太阳的后裔，女人是大地的后裔，而双性人是月亮的后裔，这也是人类原初是圆球形的原因（189e－190b）①。阿里斯托芬接着说，这些圆球人“有着厉害（δεινά）的力量和能力、拥有伟大的骄傲思想（φρονήματα μεγάλα）”，以至于他们“试图上升（ἀνάβασιν）至天宇，与诸神比高低”（190b5－c1）。为了惩罚人类，宙斯将圆球人劈成两半，就像人们用发丝把鸡蛋割成两半一样，然后将每个半人的脸转向切割面，以便让他/她目睹自己的伤口从而变得温顺，最后再将切割面的皮肤缝合起来，收线处就是肚脐眼（190d－191a）。以这种方式，人的自然（φύσις）变成现在的样子。

对阿里斯托芬来说，人的自然首先指的是人类身体的具体形态。他设想的圆球人拥有最完美的形态，从而也最自足、最强大，这导致他们的骄傲。圆球人的骄傲体现为拥有“厉害”的能力，此处“厉害”一词表达了古希腊诗歌对人性的深刻洞察。索福克勒斯著名的“人颂”在一开头就讲：“厉害的事物虽然多，却没有一件比人更厉害。”（《安提戈涅》332）事实上，柏拉图让阿里斯托芬的发言跟在崇尚技艺的厄里克希马库斯后面，就是对“人颂”的呼应。索福克勒斯在“人颂”中指出，人的“厉害”首先体现为技艺对自然的征服：人类用航行的技艺征服了海洋，用耕种的技艺征服了大地，还征服了海中的鱼和地上的飞禽走兽（《安提戈涅》335－352）。在通过这些工具性技艺创造出人类物质文明之后，人又发明了一种独特的技艺——政治，“他教会自己语言、风一般的思想以及城镇生活的本能”（《安提戈涅》355－357）。政治是人征服自然之旅的终点，因为政治共同体的建立以人对人性自身的征服为前提，而城邦的道德和法律就是实现这种自我征服的具体方式，因此，政治成就了人性的完善和文明的顶峰。然而，人的“厉害”不会因为城邦的建立而消失，这种力量继续潜伏在人性深处，反过来对政治秩序构成威胁，“当他尊崇土地的法律和他誓靠的神之正义，他的城邦就将耸立；如果他胆大妄为且不敬，他就会失去城邦”（《安提戈涅》369－371）。显然，在城邦的世界中，胆大妄为要比遵纪守法更加“厉害”，人类命运的矛盾就在于人借以征服自然、创造文明的强大力量——人的“厉害”——反过来与人性的政治完善和文明的最终成果形成尖锐冲突，而对这种冲突的挖掘和审视是古希腊悲剧最重要的思想意义②。在《会饮篇》中，阿里斯托芬之所以是诗人的代表，就是因为他充分结合了喜剧和悲剧，用喜剧的语言表达悲剧的思想：在圆球人的“自然及其遭遇”中，我们仿佛远远地听见了《安提戈涅》中忒拜歌队对人性的诊断③。

如果在“人颂”的参照下解读圆球人的神话，那么阿里斯托芬就是在借这一神话批评前三位发言者的骄傲④。无论是斐德罗的城邦和荣誉、包萨尼亚的道德和法律，还是厄里克希马库斯的技艺，都展现了人的“厉害”，然而他们在赞美爱欲为人类文明做出的种种贡献时，完全没有意识到隐藏在这些成就背后的人性张力。阿里斯托芬反其道而行之，他要在充分正视这种张力的前提下揭示出爱欲的真正本质：爱欲并不是一种“厉害”的进取力量，而是人由于自身的“厉害”而遭受惩罚之后的一种补救，“在他们的自然被切成两半之后，每一半渴望自己的另一半（ἥμισυ τὸ αὐτοῦ），于是走到一起，张开双臂拥抱彼此，相互缠绕，想要长到一起（συμφῦναι）”（191a5－8）。圆球人被分割成半人，变得不再强大、自足，也就不再试图“上升”与诸神比高低，而是走向彼此，渴望回归原初

① 笔者同意路德维格（Paul W. Ludwig）的观点：阿里斯托芬说人类的祖先是太阳、月亮、大地，这些天体神明代表人的“自然”，而奥林匹亚诸神代表的是“习俗”。（Paul W. Ludwig, *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 79－81）

② Charles Segal, “Sophocles'Praise of Man and the Conflicts of the ‘Antigone’”, *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, Vol. 3, No. 2, 1964, pp. 46－66.

③ 在苏格拉底看来，最好的诗人既能写喜剧，也能写悲剧（223d），《会饮篇》中的阿里斯托芬就完全符合这个标准。关于阿里斯托芬神话的悲剧性，参见［美］施特劳斯：《论柏拉图的〈会饮〉》，第 141 页；［美］萨克森豪斯：《惧怕差异：古希腊思想中政治科学的诞生》，第 192 页。

④ Mary P. Nichols, “Socrates'Contest with the Poets in Plato's Symposium”, *Political Theory*, Vol. 32, No. 2, 2004, pp. 188－189; Paul W. Ludwig, *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, pp. 38－39.

的整全，这种渴望就是爱欲。根据阿里斯托芬的讲述可以发现：爱欲不属于人类原初的自然，而是这种自然遭遇惩罚之后的结果；但它仍然是自然的，因为它并非任何技艺的有意识产物，而是原初自然之遭遇的自然后果。在他为我们描绘的神话场景中，阿里斯托芬一直用“自然”来代指人类的身体。在最直观的层面，“自然”的改变就是从圆形变成半圆形。但从这种喜剧语言的象征意义和“自然”概念的哲学意义看，笔者认为，柏拉图之所以让阿里斯托芬反复用这个词，是为了形象地说明人类的本性。从这个角度看，圆球人与半人所代表的并非两个不同的历史阶段，而是人类本性的不同层次①。在阿里斯托芬看来，人性确实存在前三位发言者无意中承认、索福克勒斯深入剖析的那种“厉害”，这是一种向外征服和攫取的“纵向”的欲望；但这种欲望没有穷尽人性的全部，因为人还具有一种与他者相结合的“横向”的欲望；这种欲望并不“厉害”，它基于人天然的残缺与脆弱，是对此的弥补和救助。在某种意义上，后一种欲望更加内在，因为它所追求的并非外物，而是内在于自我的完整，只不过这里的“自我”不是作为欲望主体的个体，而是个体渴望融入的那个整体。用阿里斯托芬的神话意象来讲：半人的欲望并非自我与另一个自我联合，而是自我的一半与另一半联合；半人之所以要“拥抱彼此、相互缠绕”，是因为两个半人之间的距离其实是一种需要愈合的伤口，两个半人想要“长到一起”，实现自我的愈合②。

正是在这个意义上，阿里斯托芬的爱欲神话为前三篇赞词做出结构性的纠正和补充。其中，厄里克希马库斯虽然与阿里斯托芬共享“自然”的视域，但二者的实质观点是尖锐对立的，前者的自然主义泛爱欲论完全忽视人的特殊本性，其技艺至上论也是阿里斯托芬的爱欲神话（以及索福克勒斯的“人颂”）最直接的批判对象。斐德罗虽然看到爱欲使人为之献身的巨大力量，但碍于太过局限的习俗论视野，他只能在羞耻感和荣誉感的层次理解这种力量的表现方式，而未能穿透城邦的政治习俗，看到人渴望在一种大于自身的整体中获得存在意义的根源。包萨尼亚虽然深入到爱欲更自然的面向，正视人的欠缺和需求，但将爱欲等同于情欲，试图用德性的教育交换情欲的满足③，而未能理解爱欲是一种比情欲更深层的、对存在之整全的欲望。

二、情欲与政治

至此，我们所概括的阿里斯托芬的人性神话已经解释了爱欲的诞生，但还没有谈到情欲的诞生。在他看来，爱欲和情欲在本质上是相互独立的，爱欲是圆球人遭受惩罚的自然后果，情欲则在很大程度上是技艺的产物。由于半人对彼此的爱欲太过强烈，他们紧紧拥抱、不吃不喝，以至于大量半人就这样死去。为了保存人类，宙斯将半人的生殖器从身体后方移到前方，这样相互拥抱的半人就能通过性交获得满足，然后继续过日常生活；如果双方是异性，还能通过性交来生育后代；在此之前，人类不是两性繁殖的，而是土生的（191b－d）。在阿里斯托芬看来，爱欲是半人最深刻的欲望，情欲只是一种宣泄性的替代方案，其意义与其说是享受性交带来的快乐，不如说是排解无法真正重返一体的痛苦，只不过在宙斯对半人进行改造之后，爱欲和情欲不可避免地混在一起，以至人们（如包萨尼

① 正如路德维格所言，阿里斯托芬讲的是“爱欲的现象学，而非谱系学”。（Paul W. Ludwig, *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, p. 76.）

② 比较亚里士多德的《政治学》1262b11－14：“在关于爱欲的对话中，我们知道，阿里斯托芬说爱人们由于太过强烈的友爱而渴望长到一起（συμφῦναι），从二变成一，但是这样做的结果必然是两个或其中一个遭到毁灭。”亚里士多德的误解根源在于他的实体论：唯有个人是实体，爱欲或者友爱只能构成实体之间的关系，而不可能构成更大的实体。当然，阿里斯托芬并未提出另一种实体论，但是他的神话遵从不同于亚氏实体论的诗性逻辑，揭示出一种亚氏实体论难以解释的爱欲经验，如“我们每个人都只是人的半块玉珏”（191d3－4））。亚里士多德对“长到一起”这个词的用法颇能说明问题：“虽然初学者能够将理论话语组合起来，但他仍然并不理解这些话语。因为真正的理解要求它们和他生长到一起（συμφυῆναι），而这需要时间。”（《尼各马可伦理学》1147a21－22）这句话旨在说明不自制者的理性和欲望尚未“长到一起”。换言之，亚里士多德用“长到一起”来表述人作为实体的道德完善，而非爱欲或友爱的关系。

③ Cf. Harry Neumann, “On the Sophistry of Plato's Pausanias”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 95, 1964, pp. 263－264.

亚）往往将爱欲等同于情欲。既然情欲依附于爱欲，那么性取向就是爱欲取向的后果，其根源在于每个人的原初自然：来自双性圆球人的半人是异性恋，来自男性或女性圆球人的半人是同性恋（191d－e）。其中，男同性恋者从小就喜欢男性，这样的男孩“在自然上最具男子气概”（ἀνδρειότατοι ὄντες φύσει），他们远非一般人认为的“无耻”，而是勇敢而自信地“拥抱同自己相似的”（τὸ ὅμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι）；而他们成年之后就自然而然地成了男孩的爱者，只是“出于习俗的强迫”（τοῦ νόμου ἀναγκάζονται）才娶妻生子。阿里斯托芬还说：只有这样的男同性恋者才会从事政治，这是其男性气概的明证（191e－192b）。

在阿里斯托芬对男同性恋的阐述中，尽管双方在年龄方面的等级差异得以保留，但在爱欲方面，男人和男孩是平等而相互的，“这样的男人是爱男童的（παιδεραστής），而这样的男孩是爱男人的（φιλεραστής）”（192b4）[①]。更何况根据其神话，男同性恋的典范是刚刚被宙斯分开的男圆球人的两半，这样的两个半人对于彼此的爱欲显然是完全一样的，双方所追求的也完全一致。包萨尼亚也提倡爱者和被爱者的长期甚至终身关系，但他的爱欲理想仅仅在规范方面有违古希腊传统；相比之下，阿里斯托芬对爱欲的理解彻底突破了传统，甚至带有强烈的现代色彩。包萨尼亚的赞词暴露了自然情欲与习俗道德的张力，这种张力内在于古希腊男童恋文化，主要体现为爱者和被爱者的不同诉求；而阿里斯托芬将自然与习俗之争转移到相互对等的男同性恋者身上，这样的男人与同性相爱是出于自然，与异性组成家庭并生育子女则是出于习俗。进一步，对这样的男人而言，与同性们一起从事政治是最符合自然的。尽管由于原初自然的差异，自然与习俗的差别对每个人而言是不同的（例如，对于生来是异性恋的男人来说，娶妻生子是符合自然的，男童恋则是一种习俗的风尚），但如果男同性恋者作为太阳的后裔是最高的人格类型，那么他们的天性与选择就构成具有普遍规范意义的标准，结果便是政治生活最符合人的自然。

这个结论与亚里士多德的著名命题相契合：人就自然而言是政治的动物（《政治学》1253a1－3）。不过，在亚氏为该命题做出的种种论证中，最能打动阿里斯托芬的或许是看上去不起眼的一句：“即便不需要彼此的帮助，人们仍然想要共同生活（ὀρέγονται τοῦ συζῆν）。”（《政治学》1278b20－21）[②] 在某种意义上，这才是政治生活最深刻的人性根据。这也意味着在《会饮篇》中，阿里斯多芬不仅是诗歌的代表，他还为政治做出最深刻的辩护。在他之前的发言者中，厄里克希马库斯的思想本身是非政治的，如果从他的立场出发理解政治，那么政治将会成为人类用技艺征服自然的最终环节，展现了人的“厉害”（正如索福克勒斯在“人颂”中揭示的）。斐德罗与包萨尼亚的发言虽然从城邦的视角出发，但归根结底，他们对政治的理解都停留在人与人“需要彼此帮助”的层面：斐德罗希望公民的相互注目为彼此注入羞耻感和荣誉感的驱动，从而勇敢地保卫城邦，却从未论证城邦为何值得我们为之献身；包萨尼亚主张用德性的教育换取情欲的满足，他所理解的政治在本质上就是一种通过法律来保障人们“彼此帮助”的制度。在阿里斯托芬看来，这些发言者对于政治的理解未能触及人性深处那种单纯“想要共同生活”的欲望，这也是为什么他们仅仅赞美爱欲的好处而未能赞美爱

① 阿里斯托芬在措词上区分了παιδεραστής和φιλεραστής，前者是爱欲（ἐρᾶν）的主体，后者是友爱（φιλεῖν）的主体。在关于男童恋的传统语汇中，爱欲和友爱的关键区别在于是否包含情欲。由于阿里斯托芬理解的爱欲本身就独立于情欲，因此παιδεραστής和φιλεραστής在他笔下并无实质区别（比较 192b7－c1 的“φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι”，阿里斯托芬将φιλία和ἔρως并举，二者的实质都是οἰκειότης）。路德维格提出，阿里斯托芬的主要错误就是混淆了爱欲和友爱。或者说，阿里斯托芬综合了友爱的对等性和爱欲的强烈与专一。（Paul W. Ludwig, *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, pp. 212－215.）

② 另见亚里士多德的《尼各马可伦理学》1169b17－19：“没有人愿意孤独地享有哪怕全部的善，因为人在自然上就是政治的和倾向于共同生活的动物。”关于阿里斯托芬神话中爱欲和政治的关系，罗森正确地指出：“分割圆球人所产生的相互渴望，正是政治友爱的前提条件……无论他个人的性取向如何，人献身于政治本身就是爱欲双重性的最高展现。”相比之下，路德维格完全误解了阿里斯托芬的思想，认为后者将政治的目标化约为“人类的存活”，从而与亚里士多德的观点对立。路德维格未能理解，在阿里斯托芬这里，哪怕只谈论“存活”，而非像亚里士多德那样谈论“活得好”，属人的存活也绝非鲁滨逊式的，而是具有内在的政治性。在这一点，阿里斯托芬与亚里士多德是完全一致的。（Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, pp. 146－149; Paul W. Ludwig, *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, pp. 33－35.）

欲本身的根本原因；在他的眼中，爱欲与政治在人性的自然欠缺中有着共同的根源。

阿里斯托芬的爱欲神话完全用身体的语言阐述人性，但与厄里克希马库斯不同，他并未将人化约为身体。他在最后的总结中讲道：相爱的人们说不出他们的“灵魂”（ψυχή）究竟想要从爱欲中得到什么（192c7），只是在工匠神赫菲斯托斯的提示下才明白[①]，爱欲的终极目的是与自己的另一半融为一体，“因为我们原初的自然（ἡ ἀρχαία φύσις）就是这样的整体（ὅλοι），而对整体（ὅλου）的欲望和追求就叫爱欲（ἔρως）”（192e9－193a1，cf. 191c8－d3）。然而，爱欲驱使我们融入的整体并非一种没有限制的普遍整体，而是每个人感到自己生来就归属的那个独一无二的整体。“在我们目前的处境中，爱欲给予我们最大的帮助，它引领我们追求属己之物（οἰκεῖον）。”（193d）爱欲就是灵魂对于属己之物的欲求。我们会发现，在苏格拉底看来，这就是阿里斯托芬的根本观点，也是苏格拉底最无法接受的一种观点：“但我主张，爱欲既不追求一半，也不追求整体，除非这些是某种善的东西（ἀγαθόν）……我认为人们并不追求他们自己的，除非有人把凡是他自己的属己之物称作善的（ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ），把凡是别人的称作坏的。”（205e1－7）诗人认为爱欲追求的是属己，而哲学家认为爱欲追求的是善好；在爱欲问题上，诗歌与哲学的争执归根结底是属己与善好的争执[②]。在诗人看来，有些事物是天然属于每个人的，比如他/她的家庭和城邦，因为任何人都无法选择他/她的家人和祖国；一般人或许认为爱人是可以选择的，但爱人恰恰是诗人心目中属己之物最纯粹的典范，每个人命定的爱人是他/她的另一半，至少是最接近他/她的自然本性的某个人（193c）。在这个意义上，爱欲的法则不是理性，尤其不是区分善恶的理性，而是命运；任何对于善恶的辨别都背叛了命运对于属己之物的分配。为了排除理性的干扰，阿里斯托芬用身体的语言讲述他的神话，他唯一提到灵魂之处恰恰是在强调灵魂关于爱欲缺乏逻各斯。诗人的爱欲世界是完全沉默的，没有言语和知识，这是一个彻底反哲学的世界[③]。在爱欲神话中，圆球人“试图上升至天宇，与诸神比高低”的形象，既批判了前三位发言者的骄傲，也预先揭露了苏格拉底的骄傲。在诗人看来，哲学家试图按照善好的理性秩序爬升爱欲的“阶梯”，是人性所能企及的最“厉害”的骄傲[④]。按照阿里斯托芬对爱欲的理解，他甚至不能接受这个阶梯的第一步爬升：从一个身体到两个身体，再到多个身体（210a－b）。诗人归属于个别具象的世界，拒绝走向普遍抽象的善好[⑤]。与高居爱之阶梯顶端的“美本身”相比，城邦是由一个个具体身体组成的具体世界。尽管苏格拉底同样热爱和关怀他的城邦，但他的爱欲最终要超越这个具体的世界而走向普遍之善，这是哲学家追求真理的必然结果。相比之下，诗人阿里斯托芬始终忠实于政治的世界，因为这才是属己的世界。

---

① 笔者认为，阿里斯托芬此处提及工匠神，与他将爱欲理解为一种治疗一样（189c－d），都是在针对厄里克希马库斯的技艺至上论。在阿里斯托芬看来，真正的技艺尤其是作为“医术”的爱欲技艺（由工匠神赫菲斯托斯代表），不是对自然的改造和征服，而是以重返原初的自然为目的。进一步，在阿里斯托芬援引的典故中（《奥德赛》8. 266－366），被赫菲斯托斯之网束缚的阿瑞斯和阿芙洛狄忒面对“合体”的态度与半人恰恰相反。这揭示出人性与神性的差异：诸神充满情欲，但没有爱欲。

② 需要注意的是，阿里斯托芬对属己之爱的阐述和苏格拉底对善好之爱的阐述都出自柏拉图之手，柏拉图试图展现双方的冲突，从而揭示人性的复杂面貌，而非简单地选择其中一个立场。（参见陈斯一：《柏拉图论爱欲与友爱：〈吕西斯〉释义》，《哲学与文化月刊》2019 年第 2 期。）

③ Mary P. Nichols, “Socrates’ Contest with the Poets in Plato’s Symposium”, pp. 189－190.

④ 苏格拉底用以描述爱欲等级的“阶梯”（ἐπαναβασμοῖς，211c3）一词与阿里斯托芬用来形容圆形人之骄傲的动词“上升”（ἀνάβασιν，190b8）是同源的。施特劳斯准确地指出，“如果不以水平的方式、不在同一层面上，阿里斯托芬便无法构想爱欲，他不能像苏格拉底那样垂直地构想爱欲”。萨克森豪斯也认为，阿里斯多芬对圆球人的批评是在暗指苏格拉底的骄傲，苏格拉底是“最接近古代圆球人的人”。（［美］施特劳斯：《论柏拉图的〈会饮〉》，第 140 页；［美］萨克森豪斯：《惧怕差异：古希腊思想中政治科学的诞生》，第 196－197 页。）

⑤ Cf. Dover, “Aristophanes’ Speech in Plato’s *Symposium*”, *Journal of Hellenics* 86, 1966, pp. 41－50; Gregory Vlastos, “The Individual as Object of Love in Plato”, *Platonic Studies*, New Jersey: Princeton University Press, 1981.

三、余论：自然与习俗

最后，阿里斯托芬以呼吁虔敬结束他的赞词：一方面，人类应该对以宙斯为首的奥林匹亚诸神表示敬畏，以避免更严厉的惩罚（193a）；另一方面，人类应该赞美的只有爱若斯，唯有他带给我们幸福（193d）。如果爱若斯代表自然，奥林匹亚诸神代表习俗，那么阿里斯托芬似乎是在暗示自然与习俗的冲突，并且歌颂自然、贬低习俗——人类尊重习俗仅仅是出于恐惧，唯有自然的爱欲才能带来幸福①。

笔者认为，阿里斯托芬的思想要更复杂一些。首先，他并非无条件地赞同人类的自然本性。圆球人所象征的反叛习俗的骄傲也是人性的一部分，但这不是阿里斯托芬所赞同的部分；他认为半人的爱欲追求的是与自己的另一半融为一体，但他并没有提出半人的最终目标是恢复圆球人的骄傲。事实上，骄傲，作为一种向上斗争与向外攫取的欲望，是与全身心追求属己之物的爱欲格格不入的。其次，阿里斯托芬也并没有不加区分地贬低习俗。在他看来，爱欲本身就是习俗参与构建人性（表现为宙斯对人的改造）的结果，而且他对在自然等级上最高的男同性恋的辩护也是对政治的辩护，只不过这种辩护不局限于具体的政治习俗（例如雅典或者斯巴达的政治习俗），而是要捍卫政治之为政治的本质及其最纯粹的人性根据——人类的政治本性、人与人即便不需要彼此的帮助也想要生活在一起的欲望。在任何具体的人身上，这种欲望最终会落实为对于某一个政治共同体的归属，但这种归属并非任何具体的政治共同体所特有的，而是政治之为政治的本质特征。对自然爱欲最无保留的赞美和对政治习俗最纯粹的辩护同时出现在阿里斯托芬的讲辞中，连接二者的桥梁是一种被高度自然化的古希腊习俗——作为男同性恋的男童恋。阿里斯托芬既不是自然主义，也不是习俗主义，他试图实现自然与习俗的融合。然而，这种融合是有代价的，它选择了命定的属己，牺牲了理性和善好。阿里斯托芬的赞词占据《会饮篇》的中心位置，与此相应，它表达了对于爱欲以及人性的一种极为深刻但极端片面的理解；反之，正因无比执着于它所看到的片面，这篇赞词才显得如此单纯而极致，这是它作为诗歌的力量之所在②。通过呈现阿里斯托芬和苏格拉底之间不可调和的冲突，柏拉图并不试图一劳永逸地解决“诗歌与哲学的古老争执”，而是邀请每个读者参与和评判③。

（责任编辑　行　之）

---

① 施特劳斯认为，在阿里斯托芬的思想中，“爱欲必须透过自然与约定的对抗来理解。爱欲既是对深情拥抱的渴望，与此同时也是自然对约定的反叛”。萨克森豪斯也持这种观点，但笔者不同意这种观点。施特劳斯的的主要依据是圆球人的反叛形象，但圆球人是没有爱欲的；他还认为半人的爱欲不仅追求属己的整全，还要恢复圆球人的骄傲，但这一点并没有文本根据。（［美］施特劳斯：《论柏拉图的〈会饮〉》，第 145 页；［美］萨克森豪斯：《惧怕差异：古希腊思想中政治科学的诞生》，第 198—200 页。）

② 古希腊诗歌热衷于、也善于刻画偏执而纯粹的人格，例如荷马的阿基琉斯和索福克勒斯的安提戈涅。在某种意义上，雷德菲尔德（James Redfield）对阿基琉斯的评价也揭示了诗歌的本性：“阿基琉斯之所以看得如此透彻，是因为他只看到了事情的一部分。”（James Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975, p. 13.）

③ 关于阿里斯托芬，还有一个重要的问题有待讨论：《会饮篇》中的阿里斯托芬和现实中的阿里斯托芬有何关系？二者关于爱欲和政治的思想一致吗？由于论域和篇幅的限制，笔者在此仅做简要补充。首先，关于爱欲，Robert Eisner 等学者认为两个阿里斯托芬持完全相反的观点。但这种观点忽视了柏拉图笔下的阿里斯托芬为之辩护的男同性恋，与现实中阿里斯托芬一贯嘲讽的男童恋，是两种性质完全不同的爱欲。其次，关于政治，路德维格等学者认为两个阿里斯托芬的观点是完全相反的。但这种观点同样忽视了两个阿里斯托芬赞同和批判的是政治的不同层次。施特劳斯是少数认为两个阿里斯托芬的思想在最根本的层面完全一致的学者，认为柏拉图笔下的阿里斯托芬站在爱神一边反叛奥林匹亚诸神，而现实的阿里斯托芬珍视乡村生活、批判城邦的荣耀，二者的思想实质都是崇尚自然、贬低习俗。路德维格也认为，两个阿里斯托芬都运用喜剧的手法“从政治生活的扭曲中返回自然”。笔者认为，施特劳斯的观点有失偏颇，他既误解了《会饮篇》中阿里斯托芬对圆球人的态度，也低估了现实中阿里斯托芬对雅典（无论是安提卡乡野还是民主制城邦）的热爱和忠诚。笔者认为两个阿里斯托芬的思想是一致的，而通过《会饮篇》中的爱欲神话，柏拉图揭示出现实中阿里斯托芬政治诗歌的思想根源。（Robert Eisner, “A Case of Poetic Justice: Aristophanes' Speech in the ‘Symposium’”, *The Classical World*, 1979, Vol. 72, No. 7, pp. 417 – 419; Paul W. Ludwig, *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, pp. 61 – 65, 39;［美］施特劳斯：《论柏拉图的〈会饮〉》，第 149—150 页。）

文明论视野下的民族与国家（下）
——章太炎、梁启超与杨度的争论

干春松

【摘要】对于未来的民族国家的建立，以章太炎为代表的革命派和以梁启超、杨度为代表的改良派，围绕民族、国家体制以及文明观念等问题展开激烈的争论。他们展现出现代民族国家观念进入中国之后，中国先进知识分子对多民族国家建立的不同畅想，这些讨论也体现了当时人们对于现代国家的不同理解。

【关键词】民族；文明；章太炎；杨度；梁启超

中图分类号：B25　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0119－12

作者简介：干春松，浙江绍兴人，哲学博士，（北京 100871）北京大学哲学系暨儒学研究院教授。

基金项目：国家社会科学重大项目“近现代中国价值观念史研究”（18ZDA020）

20 世纪的开端，以孙中山为代表的革命派逐渐崭露头角，与以康有为、梁启超等人为主的政治势力就未来中国的社会走向和政治体制的变革方向和方式等问题展开激烈论战。在这个时期，出身于湖南的杨度因其犀利的文风、独特的思考，逐渐成为舆论界引人注目的人。就政治立场而言，杨度与梁启超比较接近，这导致他们一度商议联合建立政治团体。而他对民族、国家等问题的思考与革命派的主张可谓针锋相对，章太炎等人就杨度《金铁主义说》一文所体现的文明观念、民族观念和国家观念提出批驳。本文通过杨度和章太炎之间在现代国家建立之际的思想争论，梳理 20 世纪头十年中围绕这些问题的多层次理论展开，这对我们今天思考现代世界的国家观念和国际关系等问题有诸多启示。

一、杨度与梁启超：开国会与设议会

1906 年在清廷颁布预备立宪的上谕之后，康有为和梁启超就决定把保皇党改名为帝国立宪会。与此同时，在日本的立宪派开始了组织政党的准备，其中梁启超、杨度、蒋观云、熊希龄、徐佛苏等人商量联合成立政党。在这期间，梁启超给康有为的信中提到杨度，并给予高度评价：“东京学界人数日众，近卒业归国者，亦遍布要津，故欲组织政党，仍不得不从东京积势。东京中最同志而最有势力者莫如杨晳子度（湘潭人，孝廉顷新捐郎中）。其人国学极深，研究佛理，而近世政法之学，亦能确有心得，前为留学生会馆总干事，留学生有学识者莫不归之。数年来与弟子交极深，而前此以保皇会之名太狭而窘，且内之为政府所嫉，外之为革党所指目，难以扩充，是故不肯共事。今闻我会已改名，距跃三百（东京一部分人皆然）。”[①] 梁启超说，因为杨度有所改变，所以他邀请杨度和熊希龄等人到神户商议一起组织政党事宜；而为了避免国内各种势力对康有为的异议，只是请他做精神领袖而不担任具体职务。政党在东京建立，但本部要设在上海。这个政党以君主立宪为宗旨，以建立责任政

① 丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海：上海人民出版社，2009 年，第 243 页。

府，所以要联络国内政坛有影响的，旨趣相同的人士，比如张謇、汤寿潜，并请袁世凯、端方、赵尔巽等人暗中赞助。梁启超认为这个新政党的最大敌人是革命党，而改造政府是第二目标。

梁启超与杨度的关系比较复杂。从政治立场看，他们在主张以“君主立宪”来建立一个多民族统一的国家方略上趣味相投。因此，当杨度等创办《中国新报》之后，梁启超在《新民丛报》中专门撰文予以推介。他根据杨度所作之《中国新报》叙文说：“此报之宗旨，全在唤醒国民，使各负政治上之责任，自进以改造政府，成完全发达强有力之立宪国家，以外竞于世界。”① 这里，梁启超先是批评革命派的“种界革命论”，认为这种主张不考虑中国的历史沿革和国民程度，煽动了人民的“好乱”“破坏”性，并迎合一部分人的心理，要压制富裕阶层和资本主义的经济秩序，这其实也是对《民报》的主要立场的批评。接着，他说《中国新报》持君主立宪主张，认为当下中国应该采用什么样的“政体”问题，不应只考虑理论的纯粹性，而要立足于中国现实。梁启超说，他曾主张中国不能实行民主立宪的理由包括“国民程度不相应也”“曰无历史上之根据”等；而《中国新报》“谓就令汉人之程度可以为民主，而满、蒙、回、藏之四族决不能，不能焉而我新民主国之势力，又未足以驭之，其势必解组，以衅中国，而彼又无自保障其独立之实力，则必为强国所并，以召中国之瓜分，此实最博深切明之言，而予排满革命派以至难之返答也”②。

可见，在对民族和国家的理解上，梁启超和杨度有许多共同点。比如，他们都从文化和历史结合的角度，认为中国的民族是由汉族和满、蒙、回、藏诸族一起构成的“国民”，而中国的国土除了所谓的本土“十八省”之外，还包括东北三省、蒙古、新疆、青海和西藏等所有领土的总和，国际上所有国家都承认这些区域为中国的领土。又如，他们对“种族主义”的反对是共同的。在梁启超看来，固然有一种民族国家的理论强调“单一民族”组成国家，如日本，但一个好的政治家不应将一直在这个国土上生活的不同民族的人排斥出去，而是应该以民族融合为其政治纲领，“断无挑之使互相排之理”③；汉族的排满主张和满族的排汉论，都是出于“私利”而误“大局”。所以，梁启超赞成《中国新报》提倡的“民族的国家主义”，认为革命派的民族国家理论容易导致中国各民族的互相对抗，最终导致国家分裂，难以抵抗西方列强的压制。

梁启超还说，世界上的确有通过民族主义而导致国家富强者，比如德国和意大利，但他们是利用“民族主义”将国土内的不同族群凝聚在一起，而非如中国的民族主义者要把一个大国分裂为许多小国；所以应该确立“国民”概念，而不必强调“民族”观念。“若吾党之持国家主义者则异是。‘民族’二字，在政治上不成问题，能支配者惟有国家，所支配者则为国民，而所谓某族支配某族、某族支配于某族之说，皆谓之不词。”④也就是说，不能肯定某一民族对别的民族的支配性地位，主张国内各民族的平等，但这个平等的前提是他们皆为“国民”之一分子。这与章太炎主张主体民族的观念有很大分歧。正因梁启超和杨度在政治立场上的接近，他们一度谋划共同成立政党来推动立宪政治。

前文已述，康、梁在 1890 年代初期所建立的强学会就有政党的雏形。在戊戌变法失败后，为了凝聚政治力量，康有为于光绪二十五年（1899 年）在加拿大成立保皇会，推行“尊皇、变法、救中国、救黄种人”⑤ 的宗旨。保皇会在美洲、亚洲都设有分会，也有诸如《清议报》等舆论机构，声势隆盛。然随着 1903 年后革命派势力的兴起，保皇派逐渐失去其号召力。甚至革命派的兴起本身就造成保皇派内部的意见分歧，梁启超、欧榘甲等一些康有为的弟子在政治观念上接近革命派的主张。1902 年 4 月，梁启超在给康有为的信中说：“今日民族主义最发达之时代，非有此精神，决不能立国，弟子誓焦舌秃笔以倡之，决不能弃去者也。而所以唤起民族精神者，势不得不攻满洲。”⑥ 他认为不该对清政府抱有幻想，而应以“讨满”为最适宜的主张；并劝告康有为说，尽管光绪皇帝有厚

①②③④ 梁启超：《新出现之两杂志》，汤志钧等编：《梁启超全集》第 6 集，北京：中国人民大学出版社，2018 年，第 133 页，第 134 页，第 135 页，第 135 页。

⑤ 参见张玉法：《清季的立宪团体》，北京：北京大学出版社，2011 年，第 167 页。

⑥ 丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，第 189 页。

恩于他，但他对皇帝已仁至义尽，现在应该考虑保皇党内部多数人的意见，改变政见。

对此，康有为专门写两封信强调他的政治主张，一是《复美洲华侨论中国只可行君主立宪不可行革命书》，二是《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省独立书》，目的是反对一部分弟子对革命派立场的“认可”，并强调革命派的主张有可能导致中国的分裂。他以法国大革命为例，说明革命可能导致的政治动荡。这两封信曾在《新民丛报》第16号以《南海先生辨革命书》摘录发表，引发章太炎的长篇驳论《驳康有为论革命书》，系统驳斥保皇派对民族、革命和排满等问题的立场，章太炎亦因在《苏报》刊发直接攻击皇帝的言论而入狱。从客观效果看，章太炎因此案入狱，进一步扩大了革命派民族革命理论的传播①。

康有为的责斥之信对梁启超触动很大。他一方面考虑到康有为的态度，另一方面亦是未能完全确定自己立场，因而在给另一个康门重要弟子徐勤的信中说“长者此函责我各事，我皆敬受矣。惟言革事，则至今未改也”，并认为中国之发展必须要经过革命之洗礼②。但同时，梁启超积极参与保皇会的活动，并起草了保皇会的章程③。

然在革命派这边，并不愿意在革命和保皇之间依违。1903年，孙中山发表《敬告同乡书》，主张划清革命派和保皇派之间的界线。由此，《民报》与《新民丛报》之间展开大论战。1905年日俄战争中日本的胜利，被国人理解为立宪对专制的胜利，呼吁立宪改革成为各政治势力的共识。而革命派推翻满洲政府的主张，也让清政府试图通过接受立宪变革的建议来化解暴力情绪。为落实宪政，清政府派出专门的考察政治大臣赴日本和欧洲等地考察立宪政治的运行规则。在一众考察报告中，以载泽与端方的报告最切中满洲贵族的心愿。载泽认为，立宪可以使皇位永固、外患渐轻、内乱可弥④。端方的考察报告比较详细，以进化论的思路提出立宪政体相比专制政体的“进步性”，并认为实行立宪可以依法治国，吸纳社会公众的参与政治活动，促进官制完备，厘定中央与地方的关系，让财政收支及其他政治事务公开透明，等等⑤。在全社会的期盼中，1906年9月1日清政府宣布“预备立宪”。

在反对革命、主张立宪的大原则上，梁启超与杨度有许多共同点。立宪就是要使不同的政治力量以政党的方式参与政治活动。杨度在《金铁主义说》中引述伯伦知理的说法，认为政党是在政治活动中自然而然地产生的具有政治目的的团体。他引述国外立宪国家的情形说，代表不同利益的政党之间的制衡是国会的原动力。“非有得力之政党活动于民间，则国会直无自而发生。惟其以政党之力而成国会，故国会成立之后，即为政党活动之地。”⑥ 有些人担心清政府的专制统治，令人民没有结社、言论之自由，政党的政治目的难以表明并付诸实践。对此，杨度认为政党的存在，才能真正落实言论和结社的权力。虽然有些政党并不能获得施行政见的机会，但在国家利益的目标下，在野之政党亦可以通过议院来监督政府。

出于对政党作用的认识，在清政府宣布预备立宪之后，杨度和梁启超便与蒋智由、徐佛苏、熊希龄等人商议组织政党，推动清政府来落实立宪之各项事务。1906年底，梁启超致信蒋智由和康有为，提出联合杨度建立政党的设想。梁启超在给康有为的信中，首先就介绍杨度⑦，并说自己与杨度有很深的交谊；其次，由保皇会改名的帝国宪政会因带有明显的康门色彩，因康梁的戴罪之身无法在国内活动，这会影响这个政党的影响力，必须另有人来担任党派领袖；再次，基于上述理由，康有为不适

① 章太炎和康有为关于民族和国家、革命的辩论，参见干春松：《再论〈驳康有为论革命书〉》，《保教立国：康有为的现代方略》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年。第137—197页。

② 梁启超：《与勉兄书》，《梁启超年谱长编》，第210页。

③ 一般认为，梁启超在1903年春夏到夏秋之间有一个倾向革命到复归保皇的思想转折，原因甚多，比如康有为的影响、在美国实地观察选举的效果、对于革命派的失望等，当然这也与梁启超自己缺乏坚定的思想或政治立场有关。（参看张玉法：《清季的立宪团体》，第214页。）

④ ［清］载泽：《奏请宣布立宪密折》，夏新华、胡旭晟等整理：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，北京：中国政法大学出版社，2004年，第41页。

⑤ ［清］端方：《请定国是以安大计折》，《近代中国宪政历程：史料荟萃》，第43页。

⑥ 杨度：《金铁主义说》，《杨度集（一）》，长沙：湖南人民出版社，2008年，第345页。

⑦ 丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，第243页。

合出面来担任党派的领袖。信中还提出，要与同样持立宪立场的张謇、郑孝胥、汤寿潜等人合作，不过梁启超认为并不确定是否能达成行动上的一致。梁启超还提出，要与袁世凯、端方、赵尔巽这些赞同立宪的人士合作，并请载泽和载沣担任正、副总裁。可见，梁启超所设想的新党派试图联合政商支持立宪的所有具备政治影响的人士①。尽管康有为等人还是被悬赏缉拿的罪犯，与清政府之间存在裂隙，但梁启超认为革命党才是其最大的敌人，“与革党死战，乃是第一义”②。

梁启超和杨度在立宪问题上的大目标虽然一致，但具体政见差异很大。比如，梁启超主张开明专制，而杨度以“开国会”与“排满革命”相抗衡。杨度为什么要在预备立宪的众声喧哗中提出“开国会”？除简明而有辨识度之外，关键是可行性。杨度说：“予之主张开国会，与要求立宪诚无以异。然予不以要求立宪相号召者，非不以要求立宪之名为然而避之也。乃以为与其要求形式上之宪法，不如求实质上之国会；与其言广漠之范围而云立宪，不如举简单之事实而言开国会。”③

尽管杨度和梁启超在以“开国会”作为他们联合政党的口号等问题上取得共识，但双方在许多方面并没有真正达到互相信任，而且梁启超对杨度的权势企图心表示担忧。1907 年 3 月，梁启超致信蒋智由说：“某君（指杨度）欲以其所支配之一部分人为主体，而吾辈皆为客体而已。吾辈固非不能下人者，苟有一真能救国之党魁，则投集其旗下为一小卒，固所不辞，但某君果为适当之人物否，能以彼之故而碍党势之扩张否，则不可不熟审耳。”④基于合作的愿望，这种不满并没有立刻表现出来。梁启超在同月给杨度的信中，表示同意未来的政党以“开国会”为口号，但对于党内是否应该吸纳在同主义下不同派别政治团体、这些不同政治派别是否会构成对总体目标的分解表示疑虑。

1907 年 4 月中旬，杨度在《复梁启超函》中说，简单明了的口号最能吸引普通人的注意。对康有为在政党中的地位问题，杨度接受梁启超的建议“谓总理暂不举人，南海暂不入党”，原因是“南海之反动力太大，革党与政府皆可借此以为摧残本党之具”⑤。不过，杨度对康门弟子是否真的会让康有为“隐身”持怀疑态度。杨度和梁启超的交谊颇深，但并不认可梁启超所器重的蒋智由、徐佛苏等人。“所以主张立宪党之统一，乃本于屈己伸人之公心，不然弟非不能结一独立之小党，以与公等各树旗帜，相与周旋，以为娱乐也。观云（蒋智由）乃昌言欲坐收权利固地位，又言内地危险，不肯身入，实非真爱国所宜言。”⑥杨度还认为梁启超的另一合作者徐佛苏也是缺乏“智略”。

杨度对梁启超的合作者的不满影响到梁启超对杨度的看法。说到底，在一致的宪政目标下，各方自有其利益相关的选择。在这样的背景下，张謇等人先成立了“预备立宪公会”，由郑孝胥负责；杨度则成立“宪政讲习会”，无奈的梁启超只能独自成立政闻社。1906 年 6 月 8 日，梁启超在致康有为的信中颇为失落地抱怨杨度的“野心”：“杨晳子初本极热心此事，至今犹然，但征诸舆论，且察其行动，颇有野心，殆欲利用吾党之金钱名誉，而将来得间则拔戟自成一队，故不惟本党旧人不敢放心，即东京学界各省新进之士表同情于吾党者，亦不甚以彼为然。故现在政闻社之组织，杨氏不在其内，弟子数月来所经画徘徊而久不定者，颇为此也。”⑦在满腹牢骚中，梁启超依然对与杨度的合作抱有期待，因为各自成立党派客观上造成立宪势力的分散，仅仅因政见的大同小异，造成争夺会员的局面。所以，在六七月间徐佛苏也两次致信梁启超，讨论政闻社与宪政讲习会的合并问题，以及若杨度若要加入政闻社之后续事宜。

但政闻社的活动颇不顺利，其在东京和东南亚的成立大会，都受到革命党的暴力破坏。按照章太炎的记述，在 1906 年 10 月 17 日政闻社社员大会上，由梁启超和日本人犬养毅发表讲演，梁启超刚开始讲演，张继等人就高喊打，梁启超夺路而逃时还被扔鞋击中面颊⑧，场面失控。政闻社的另一制约力量来自杨度的宪政讲习会（后改名宪政公会）。政闻社因为实质操持者康、梁的政治缘由，改由

①②④⑦ 丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，第 243—244 页，第 245 页，第 257 页，第 267 页。

③ 杨度：《金铁主义说》，《杨度集（一）》，第 349 页。

⑤⑥ 杨度：《复梁启超函》，《杨度集（一）》，第 405 页，第 404 页。

⑧ 章太炎：《记政闻社员大会破坏状》，《章太炎全集·太炎文录初编》，上海：上海人民出版社，2014 年，第 394 页。

马相伯主持[①]，宣传和推广力度难以与杨度相比。而且杨度有与政府合作、推动立宪的企图，因此在各地散布政闻社排斥袁世凯的言论。而康有为的确有联合袁世凯的政敌铁良的想法，似坐实杨度等人的“谣言”。这促使袁世凯鼓动张之洞上奏，最终导致政闻社被封禁[②]。

梁启超与杨度在预备立宪的大趋势下，因主张在维持现有秩序而进行渐进式的变革，一度有联合建党的设想，但终因各种缘由而难以联手。在政闻社被封禁之后，杨度颇受袁世凯和张之洞的赏识，以“精通宪法，才堪大用”被举荐而入宪政编查馆任职。1908 年 4 月 20 日，杨度“四品京堂候补，宪政编查馆行走”一职进入清政府为立宪而设立的机构。杨度进入清政府后，继续游说推动立宪政制的确定，引发预备立宪时限的讨论，并对《钦定宪法大纲》和九年预备立宪的清单的提出有促进之功，还直接参与晚清刑律等法律原则的讨论[③]。但引发时人热情的预备立宪终因清政府的一再延宕，以及皇族内阁而引发强烈的反对。而革命之势则在各种力量的合力推动下，已成不可扭转之势。

二、章太炎之《代议然否论》对杨度“开国会”主张的批判

就 20 世纪初的思想舞台而言，革命派的最大论敌是以康、梁为代表的维新派及其转型而成的保皇立宪思想。但杨度作为一个新崛起的舆论好手，对革命派亦构成尖锐的挑战。相比梁启超有煽动性但经常自我否定的论说模式，杨度的思想在民族、革命会导致国家分裂等议题上有连续性和稳定性，而对立宪的过程及其手段的分析缜密而稳定。这自然引起革命派的注意，章太炎等革命派的言论巨子纷纷发表文章，对之加以认真回应。

杨度对革命派的批评自有其策略。比如，针对革命派以排满为口号颠覆清政府的主张，杨度试图利用社会各界期待社会平稳过渡的心理来引发民众对革命派的不满。他批评说，革命派并不愿意通过监督政府的方式来促使其改善，而是更愿意看到政府的腐败堕落，这样他们的暴力活动就有合法性。因此，杨度说只要君主依然存在，革命党的利益就必然与国家的利益构成对立。“民间倡言破坏、主张革命者，亦舍政治之事于不问，任政府之腐败而不一监督之，且或利用其腐败，以激起人民反抗之心，甚至倡言贪官污吏非其所恨，闻政府之腐败而喜，闻政府之不腐败而惧。问其何以至此之理由，则必曰非起革命军除去君主后，不可以言政治也。”[④] 这样做的后果是，在革命成功之前，革命派的一切活动必然与国家的利害相反的，与政府的利害更是对立。

中国历史上，要推翻一个昏庸的专制君主，只能通过暴力革命。“革命之事，数十年一小起，数百年一大气，杀无数之人，流无数之血，而所得之结果，又复如前此无他，但知以专制易专制，而不知以立宪易专制也。”[⑤]在杨度看来，这种治乱的循环是因为人们不能从专制政治中摆脱出来的后果。在朕即国家的体系下，人们对现实的不满从推翻不负责任之君主得以呈现，但他们并没有意识到一种更合理的政权更迭方式——立宪制，通过组织责任政府，政府更换，而作为国家象征的君主无需为政治困局担责。君主专制和君主立宪的差别是，君主专制是君主有责任而其他官员和民众无责任，而君

① 对于康、梁因政治不能到内地发展，康有为很是着急。他在给梁启超等人的信中说：“当议会之将开，及人才之渴望，因而收之，以成党势，诚至当之事，势不可不急起直追者也。恨我党不能大入内地，肃王即来提携，内情必极急，那拉旦夕必有变，若能入内地而开会，则以吾党之名誉财力，海内尚无与角者。”（丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，第 275 页。）

② 对此经过，徐佛苏的《梁任公先生逸事》一文，从侧面证明政闻社确有倒袁的意向。文中说，政闻社成立之后，积极推动立宪，受到人的猜忌，“又值康先生有为自海外秘电某当道，请劾奕劻植党揽权，以外间有康梁秘联粤督春煊谋倒张之洞、袁世凯之谣，于是袁党力促张之洞奏请清后举发康梁乱政秘谋。”（丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，第 295 页。）

③ 在清末修宪的辩论中，杨度主张家族主义与国家主义不两立。他说中国政治之乱象，因深受家族观念之影响，国家要转弱为强，“欲官吏尽心国事，则必自去其家人之累始；欲去其家人类，则必自使有独立之生计能力始；欲使有独立之生计能力，则必自与之以营业、居住、言论各种自由权利，即迫之以纳税、当兵之义务始。欲与之此种权利，迫之以此种义务，则必自使之出于家人登于国民始。”（杨度：《论国家主义与家族主义之区别》，《杨度集（二）》，长沙：湖南人民出版社，2008 年，第 529 页。）

④⑤ 杨度：《金铁主义说》，《杨度集（一）》，第 347 页，第 306 页。

主立宪是君主无责任而内阁有责任⑤。杨度希望中国能通过政治改革的方式建立起新的政治模式，并乐观地认为应该通过立宪的方式来改换政府，这样国家便不会因改朝换代而产生急剧的动荡。而每一次政府的更迭都是民众对自己权力的主张，提升了他们参与政治的程度。

要建立一个负责任的政府，关键在于国民能参与到政治活动中去。在现代政治架构中，参与政治活动的途径主要是国会，而国会活动正常化的前提是政治团体的建立，特别是政党。不同政见的政党通过议会对政府的施政方案进行辩论，对税收和政府支出进行审计、监督等，以保障自己的利益不受侵害。杨度认为，革命派所组织的同盟会并不能算是政治性的政党。在他看来，秘密会社式的革命行为是“非政治革命党”，他们并不敢公开与政府为敌，而“吾人欲结之党，又必彰明昭著，显与政府为敌，而不宜以秘密自藏，则苟无敢死之心者，与其入显著之政治革命党，不如入秘密之非政治革命党也”⑥。他认为在公共平台上批评政府，比采取暗杀等方式更有“敢死”之心。不过，杨度以此来批评革命党的怯懦并不符合实际。在清政府的冥顽不化面前，政治斗争的效果并不明显，甚至清政府预备立宪方案的推出，其原因之一就是受到革命派的压力而做的“姿态”。

杨度也承认革命派所提出的排满革命的口号的影响力，认为立宪派应该有一个共同主张来与之抗衡。1907 年 4 月，他在《致〈新民丛报〉记者》中对梁启超说，你主张立宪，我主张开国会，看上去并没有什么不同，但没有国会的立宪必然是假立宪，就如“五大臣归朝后，不费若何之气力，而使朝廷颁出一预备立宪之控温，至于官制改革之实事，则盈廷反对，卒无丝毫之效果，致使预备立宪之谕，亦几乎虽有若无”②；所以要有一个具体能推进的事来作为立宪的端口，一切有关宪政之事以开国会为首。这些主张得到梁启超的肯定。杨度在《金铁主义说》中继续强调开国会的效果，认为经若能开国会，国民能人尽其才，国家富强倚马可待。“盖国会既开之后，一国政事，纲举目张，循法守例，照常行事，贤者不能过之，不肖者不能不及，中材之人皆可自致，全国上下人人皆为谋国之人，合群智合群力以进行之，秩序厘然，各尽其职，而国家之事不必期其进步而自然进步矣。”③

杨度认为若有参与政治活动的机会，国民的政治素质将大为提高。国民参与政治有为人民之官吏之资格来参政、为人民以人民之资格而参政两种方式。人民以人民之资格参政，即是成为议会中人。议会的成立使政府不能将财政、外交事务尽守秘密，不让百姓知道。议会通过辩论，一切皆会公之于世。而只有百姓才知道自己的利益所在。这样，通过人民的监督，政府虽然不想负责亦不能，国力也可以得到提升。杨度还批评说，当政者总说人民的程度不足以开国会，是政府拒绝监督自己的一种借口，是政府的程度不足以容忍议会的存在。所以，不能靠政府的同意来开国会，而是要靠民众自己去争取。民众可以参加不同的政治组织，去争取自己的权利。那么怎么去争取呢？

当时预备立宪之上谕已下，但官制改革和立宪之步骤却进展迟缓，要督促清政府实行立宪，首先值得选择的是舆论手段，即使舆论手段不能奏效，依然可以通过舆论呼吁大家使用武力，这样就可以积聚反君主力量。杨度认为，在舆论手段是否有效还没有定论的情况下，讨论武力革命为时尚早。在这个时期，杨度始终不承认以革命的方式参与政治的正当性。

杨度也知道，在“立宪”这个大目标下，可以包括君主立宪和民主立宪，革命派追求的是民主立宪。那么，他为何要坚决反对民主立宪呢？

在杨度看来，政治的关键在于国民，而不在于君主与民主。“政治以观察民主立宪与君主立宪之区别，其所重要者必不在君主与民主一方，而在国民一方可以断言矣。夫由国民一方以论各立宪国之

---

⑤ 在皇族内阁出台遭受全国上下一致反对的情况下，张謇在 1909 年提交《请速开国会建设责任内阁以图补救意见书》中，依然这样来理解责任内阁和君主的关系：“立宪国何以能之？其立法也，曰责任内阁。责任云者，以内阁代君主负责任焉耳。责任专于内阁，而君上日临而监察之。内政有失，则责内阁大臣焉；外交有失，则责内阁大臣焉。中外人民之观听，群倾注于内阁大臣。”这样，大臣们就不会以为自己的位置永远安全而敷衍自己的责任。唯有君上为责任之所不及。如此说来，责任内阁对君主而言是只有益处，无有损害的。（参见《张謇全集（1）·公文》，上海：上海辞书出版社，2012 年，第 188 页。）

⑥③④ 杨度：《金铁主义说》，《杨度集（一）》，第 348 页，第 346 页，第 382 页。

② 同上，第 400 页。1906 年 9 月 1 日，清政府宣布仿行宪政。但在立宪派和革命派看来，这是一种虚应故事而已。实际上，清政府虽然觉得日本的方案不错，但对如何有步骤地展开，迟迟没有提出具体方案。

异同，虽有可论列之点，然而有一同焉者，则民权之伸张是也。民权之伸张，于何见之？于其国会见之。国会者，所以代表国民之机关，一国中有此机关，则民权之伸张不待言矣。”④由此，判别民主与专制的关键不在于是否有君主，而在于是否有成立国会。杨度仔细分辨了英美、德国和日本的不同政治体系，认为政治之最完善者当然是国会成立并颁布形式化的法律。虽然不同的国家政治发展成熟程度有差异，如英国国会的权力高于君主，其次是德国，最下是日本。政治发达与否与这些国家的国民的政治意识密切相关，与是否君主制其实关系稍远。英国和美国虽然一为君主制国家、一为民主制国家，但实则上是“同一之共和政体也”①。英国因为政党制度发达，所以由多数党组阁，实质上是由议会而非君主掌握国家的权力。政党发达的根基在国民之发达，国民的公共之心确立社会的公德意识。“英、美惟器国民公德之发达也，故能合小为大，以发达其政党，以发达其国会，以发达其国家，而成为共和政治也。”②因此，中国目前的政治最紧迫的任务是开国会立宪。

针对革命派所提倡的共和理想甚至“无政府主义思潮”，杨度一概将之视为“以哲理解决者”：若是将社会理想现实化，最理想的社会必将视所有制约人类之自由的制度均为不合理，不仅君主不足留，民主、宪政都不足慕；但这种超越现实的理想主义情怀，无法应对当下中国所面临的困境。

哲理之法无法解决纷乱的社会问题，只能以“法理”去寻求解决之法。在世界各国，无论民主立宪还是君主立宪，法律国国不同。因此，不是以抽象的法理来决定法律，而是各国根据本国的现状，制定相应之法律，然后“各学者乃从而解释之，斯即谓之法理”③。换言之，最终要“以事实解决”，即从当时中国的现实来寻求最合理的宪政方案。杨度认为，当时中国最适合君主立宪，因为若实行民主立宪，有两个问题难以解决，一是蒙、回、藏之文化不能等同于汉人，二是汉人的武力也不能处置蒙、回、藏可能出现的分离主义倾向④。由此，杨度提出：（一）满汉平等，逐渐使蒙、回、藏在文字上达到统一的程度；（二）逐渐消除种族即国家、君主即国家的观念，树立“国民”意识，“庶乎中国全体之人混化为一，尽成为中华民族，而无有痕迹、界限之可言”⑤。

杨度说，他的开国会主张不是基于理想政治形态的哲学性思考，也不是基于法理根据，因为在没有公义、只以强权为基础的国际秩序面前，任何法理的依据都难以保全中国。他借用拿破仑的事例说明，即使是民主制度，也可以使国会徒有其名而行专制之实。所以，当前的中国选择何种政体，主要依据是中国的现实需要⑥。在国力羸弱且国内各民族文化发展的程度不一的情况下，以政治的理想形态来要求无疑是拒绝变革的借口。

对于杨度在《金铁主义说》中对革命派所提出的批评和“开国会”的主张，章太炎在 1908 年刊于《民报》10 月号的《代议然否论》等文章中做了系统批判。

有效地通过对历史事实的解读来批驳政敌的主张，是章太炎的习惯性路径。这方法在与康有为、梁启超的论战中已充分显示其力量。对于杨度开国会以让国民获得充分参与政治的机会的说法，章太炎持否定态度，认为议员群体的出现只是增加一个社会阶层而已，根本无法保障国民的权利。他认为，在中国郡县制早就取代封建制，从而实现了社会成员的平等；代议政体这种来自西方的政治体制只是封建制度的变种，上议院不过是西方封建时代元老院的蜕化物，而下议院则接近于《周礼》中的询及庶人。即使在民主体制，代议政体也只是在政府和民众之间增加一个统治阶层。

康、梁在戊戌变法时期提倡的议会制度，其目的是“通上下之情”，使君民沟通无碍。但章太炎认为，议会制度并不能真正代表民意，经常会异化为统治集团与地方豪强联合起来压迫底层平民的机制；而选举制度让这种压制机制合法化，甚至被视为是符合历史进程的“公例”。所以，“必欲閟置国会，规设议院，未足佐民，而先丧其平夷之美……乃者，杨度鸮张，夸夫伸眉延颈，喁喁请开国会。满政府如其请，果刻九年为宪政实行之日”⑦。

---

①②③④⑤ 杨度：《金铁主义说》，《杨度集（一）》，第 372 页，第 384 页，第 364 页，第 366 页，第 370 页。

⑥ 杨度在《中国新报序》说：“然则中国宜为君主立宪乎？抑宜为民主立宪乎？曰：是不当以理论决，而当以事实决；又不当以他日之事实决，而当以今日之事实决。”（《杨度集（一）》，第 209 页。）

⑦⑧ 章太炎：《代议然否论》，《章太炎全集·太炎文录初编》，第 312 页，第 313 页。

一度醉心西方社会学理论的章太炎，也经常采用“实证”和“统计”的依据来否认议员的代表民意的可能性。例如，章太炎从议员与人口的比例，说明议员的代表性不足的必然性。他指出即使是通过选举而确定的议员最终还是会被权贵阶层所垄断，不过是魏晋时期的“上品无寒门”的格局的翻版而已，国民的权益难以得到保护。“名曰国会，实为奸府，徒为有力者傅器羽翼，使得腰臘齐民甚无谓也。”⑧章太炎提出几种不同的选举议员方式，如按人口比例或是按缴税的多寡来确定议员的人数，但在广土众民的中国，都难以使代议制度真正发挥矫正社会不公平的作用。

作为一个以实现共和政体为目标的革命派的理论家，章太炎必须回应没有议会制度的共和政体如何可能的问题。章太炎说，他早年对共和政体的推崇主要是基于反对统治权力世袭制，没有考虑公选大总统和设立议会制度之间的“公私”之别。也就是说，大总统的选举制代表“天下为公”的理想，而议会制度实质上是贵族利益的辩护者，是“私”。他还认为，民族、民权和民生主义之间存在内在“矛盾”。从民生主义的视野看，如果“法自上定者，偏于拥护政府；法自下定者，偏于拥护富民”①。换言之，统治者若为民选，那么统治者会偏向于经济上的平等；而若经济制度由议会来确立，他们势必会维护富裕阶层的利益。这样，以议会为基础的共和制度，与民族、民生主义之间存在着不可调和的冲突。这种论述的副作用是构成了对于孙中山等人的民族、民生主义理论的一致性的解构。

基于反对代议制的目的，章太炎认为无论是君主制的元老院制度还是民主制度的代议制，本质上都是在已有的等级制度上增加一个等级而已。至于立宪派强调的以议会来限制君权的主张，章太炎认为是不可行的，而且若是以限制君权为目标，那么司法和行政的独立可能更为有效。他的方案是采取权力分置的方式：总统主要负责国防和外交，以任命制的方式来选择官员，并以自己的判断来决定官员的升降；教育的发达以开民智，法律规则真正由百姓确定；重大的事务的终决权必由总统和国务官共同签署；在经济上限制富裕阶层的财富，并对财产继承加以管控，不使富者子孙成为食利阶层；在基层管理上实行地方自治，由行政官员和民众商议决定征税、劳役等公共事务。

在章太炎看来，纠结于“共和”与“专制”并无必要，关键在于是否真正能让百姓的利益得到保护。当议会和议员只为权贵服务的时候，这样的“共和”实质上更接近于“专制”。“共和之名不足多，专制之名不足讳，任他人与之称号耳。大抵建国设官，惟卫民之故，期于使民平夷安稳，不期于代议。若舍代议政体，无可使其民平夷安稳者，吾亦摭将取之。”②所以，章太炎的方案看上去与革命派追求共和政治的目标有一些出入。他认为当时中国的问题并非立刻开国会，关键在于选拔有实际能力的官员。那些夸言经世的人强调财政和武备政策，并无实际的方略，游说横议之风气，贪腐之吏盈朝。所以，类似杨度等人只是剿袭西人口实，并无实际操作路径的分析。“金铁主义论者盖闻其风而兴起矣。彼见满洲政府近时所注意者，无过聚财讲武二端，而于吏治得失、民生隐曲，曾不一语及之，以为由今之道，无变今之俗，但使国会成立，笼罩群生，则中国已足以治。诚如是，则彼所谓宪政，金云铁云而已。”③ 章太炎说，即使是经常发空论的梁启超所提倡的“开明专制”，也比杨度的主张有可行性，因为梁启超看到了吏治改进的重要性，其认知能力要高于杨度甚多。

对于杨度提出的少数民族地区的议会名额的复杂方案，章太炎的主张是在少数民族地区设立地方自治性质的总督府，“其下编置政官，其民亦各举其贤良长者以待于总督府，而议其部之法律财用徵令，以授庶官而施之”④。在这些贤能之士的管理下，发展农业、工商业，最终使其发展水平与汉地接近。至于杨度所担心的国家分裂问题，以及破坏殖民势力在中国的均势的问题，章太炎也不以为然。他认为并非所有列强都持利益均沾的“保全中国”策，如俄国就有意分裂中国，不能把保全国家的期望寄托在西方殖民主义者。

对于革命可能激发国内的分裂势能，章太炎亦认为这与革命与立宪并无多大关系。在差不多同时期所作的《中华民国解》中，章太炎的建国方案是以文化之远近来确立其差等式的组合格局。他主张先从文化风俗接近的地区来确立国家之主体，而语言、风俗差异较大的地区则听其来去自由，在某

①② 章太炎：《代议然否论》，《章太炎全集・太炎文录初编》，第 317 页，第 323 页。
③④ 章太炎：《中华民国解》，《章太炎全集・太炎文录初编》，第 266 页，第 266 页。

种程度上，这并非肯定“保全中国”的策略。但章太炎则通过反驳康梁、杨度所担心的中国瓜分说，认为中国的少数民族地区因为人才、资源等原因并不会选择独立，期待通过 20 年的发展而逐渐与内地实现文化上的“醇化”。

革命派的汪精卫和胡汉民等人一直在批驳康、梁等所担心的革命导致瓜分论。而对于杨度的分裂说，章太炎的学生汪东也批评民族主义容易招致国家分裂的说法，认为这是一种武断的臆想。汪东一方面认为满族若想独立也非坏事，另一方面认为游牧的条件已不复存在，他们未尝会愿意独立；更关键的是，满、蒙等民族若是要独立，跟君主立宪还是共和政体并无直接关系①。

在现实的政治操作实践中，相比于康梁系的政闻社在国内立宪运动中的受挫，以张謇为代表的工商立宪势力和杨度的宪政公会，不断通过请愿等政治斗争的方式，推动清政府将预备立宪的落实。

1907 年 12 月，杨度根据 1907 年 11 月对预备立宪的上谕，提出《湖南全体人民民选议院请愿书》，对上谕所提出延迟宣布立宪的理由提出反驳：第一，对上谕中所说的须上有完备之法度、下知应尽之义务方可宣布立宪，《请愿书》认为，法律是天下之共守之物，所以须代表民意，只有尽快地立宪，建立立法机构，才能制定符合人民利益的法律，而通过立法的过程，人民也就知道自己应尽的义务。现在中国的立法权，只操于修律大臣几人，所制定的法律不仅地方督抚反对，人民亦无从了解详情。第二，对上谕提出要以国民之程度来决定实行之迟速，杨度重复了在《金铁主义论》的观点，认为民选议院的开设就是对国民的政治训练，而且中国的中层人士的素质已经完全具备参与政治决策的能力。第三，对有人借口立宪而干预国家政治事务的现象，《请愿书》指出立宪就是制订规则的过程，若民意有表达的渠道，民众就不会人人干预，国家的权威性才可能更好的维护。第四，立宪是为了民情得以上达，而不是为了激发民怨。《请愿书》认为国会可以汇总各地民意，下情上达的途径畅通，国家的政治事务也可悉数了解，这样，百姓的暴戾之气可以得到化解，否则压力无处发泄，反弹力也会很强。第五，对充分利用资政局和谘议局的问题，《请愿书》认为这两个机构固然是作为议院的预备机构而成立的，但这些机构只是代表官方的权力机构，既不代表国家，又不代表人民，只是政府的顾问机构，因此只有民选议院的成立才是真正的立宪。因此，他们代表湖南人民请愿，要求在两年内开设民选议院，推进预备立宪②。

杨度的独立请愿行为很快被“招安”，因为张之洞、袁世凯等人的保举，杨度进入宪政编查馆，由一个宪政的舆论推动者，进入清政府成为宪政的实际操作者。这种转变也可看作是杨度与体制内的宪政派达成合作。

三、杨度和章太炎对于“中华民族”的争论

章太炎和杨度之间争论的另一个核心问题是“民族主义”是否正当。

杨度的政治立场一生多变。1905 年之后，他接受了严复所译的甄克思的《社会通诠》中对社会发展阶段的认识。他认为中国处于由宗法制度向军国民制度发展的阶段，还从《社会通诠》的社会发展三阶段出发，认为民族主义是“宗法社会”阶段的思想观念，不适合近世的国家社会。如果近世国家采用民族主义的手段，一般也是用“国家主义”，而民族主义只是手段，比如俾斯麦和意大利等国都采用民族主义的观念，但他们所用之民族主义并非种族意义上的“血统民族”，而是文化认同意义上的“文化民族”。由此，杨度对革命派的批判，以“民族主义”为其中最重要的标靶之一。

杨度说，民主立宪党之民族主义论说，既有以血统民族说来排满的，也有以文化立论不排满的。

---

① 参看寄生（汪东）：《革命今势论》，张枡、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》第 2 卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1963 年。

② 因为开国会的愿望迟迟难以实现，所以杨度提出速开国会的请愿书。与此同时，康梁一派的政闻社要求宪政编查馆“请限期三年召集国会”也有五六年甚至二十年的，最后宪政编查馆决定以日本实行宪政的九年期为限。（参见李细珠：《新政、立宪与革命—清末民初政治转型研究》，北京：北京师范大学出版社，2018 年，第 37—38 页。）

从革命派将未来的国家名称定为“中华民国”而言，他们所持者实为“文化的民族主义”。由此，他展开对于“中华民族”这个概念的思考：“今人必目中国最旧之民族曰汉族，其实汉为刘家天子时代之朝号，而非其民族固有之名也。中国自古有一文化较高、人数较多之民族在其国中，自命其国曰中国，自命其民族曰中华。即此义以求之，则一国家与一国家之别，别于地域，中国云者，以中外别地域之远近也。一民族与一民族之别，别于文化，中华云者，以华夷别文化之高下也。即此以言，则中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。”① 杨度还引用公羊学中“夷狄进于中国则中国之”的原则，认为古代中国的夷夏之别不是基于血统，而是以礼教为标准来判别文明之高低。且各民族经过几千年之混杂，所以“华之所以为华，以文化言，不以血统言，可决知也”②。“华”者，“花”也，以“花”为名，只是为了形容文化之美。以此而言，“今日之中华民族，则全国之中除蒙、回、藏文化不同，语言各异而外，其余满、汉人等，殆皆同一民族”②。

杨度说，革命派中有些人的排满主张是排满族之君主，而非满族之人民，可知他们采用的是文化民族主义的手段，来达到民主主义的目的。这种说法一方面是要对革命派的排满主张进行“分化”，另一方面是希望通过“中华民族”概念的解释，确立中国在建立民族国家过程中摈弃以单一民族建立现代国家的激进主张，确定多元民族一体的方案。

按照黄兴涛对“中华民族”这个概念的溯源，“中华”一词历史悠久，而“民族”一词是晚清才开始使用的概念，将这两个概念合在一起称“中华民族”是 1902 年的事；稍早还有“中国民族”的说法；最初使用“中华民族”主要是指汉族，到后来才用来指称在中国土地上生活的所有族群③。在现在可以追溯的文献中，最早使用中华民族概念的是梁启超。1902 年 4 月，梁启超在《中国学术思想变迁之大势》一文使用了“中华民族”的称呼。1902 年初，梁启超在《新民丛报》中发表《历史上中国民族之观察》一文使用“中华民族”的概念，并强调“中华民族”是多民族融合的产物。黄兴涛说，梁启超这个时期使用的“中华民族”概念虽然主要是指称汉族，但他总结了以往民族形成的特色，意味着将来的中华民族是“大民族共同体”④。

在以文化民族主义的立场处理晚清的“民族国家”建构问题上，梁启超和杨度等人有许多共同的倾向。杨度说，革命派所持的民主立宪派在民族立场有游移，分别从两个方面来“替民主立宪立策”。他假设道，若是从民族主义立国，只能采取压制和分立两策。但这两种方案都难以真正实现建国的目的：其一，基于军事力量的困境，通过压制的方式来达到国家的统一很难做到；其二，民族分立会导向国家分裂。中国的地域和种族的情况“非各种人杂居夷狄，而为各种人分局各地故也”⑤。在这样的格局下，如果蒙、回、藏也接受民族建国的思想，那么他们就会脱离中国而谋自立。对此，中央政府所能采取的策略，一是压制即通过武力来反对分裂，二是分立即让这些区域建立自治性的国家。但这都行不通：没有足够的军事力量，无以行压制的策略；而分立可能会落入殖民主义者分而食之的策略，列强会将这些分立的自治国纳入自己的版图，如俄国对于外蒙、英国对于西藏等。

杨度的建国策可称之为“民族联合策”，即对满、蒙、回、藏既不排斥也不压制，而是与他们联合成立一个新的国家。这种“联合策”并非完美无缺，最大困境是蒙、回、藏这三个文化不同的民族在新建立的中华民国中占何种位置。

杨度认为，若联合建国，必然要采取统一的语言，而蒙、回、藏还处于宗法社会阶段，民族观念强烈，让他们放弃自己的语言至为困难；革命之后的约法说会给予这些民族以一定数量议员的资格，但更大的可能是他们为保持自己的语言文字，而放弃在新国家里的政治权力。这就会造成一种悖谬：若在设立议会之后，允许蒙、回、藏使用自己的语言，那么等于实质上的分裂；若必用中国语言，那么等于还没开国会，他们就会产生分裂之心。若否定种族革命立场，而采取各民族的联合立国策略，问题就主要在议政环节，即议政所用文字。如果统一到汉字，那么依然处于民族主义的各民族断然不

① 杨度：《金铁主义说》，《杨度集（一）》，第 372 页。

②②⑤⑥⑦ 杨度：《金铁主义说》，《杨度集（一）》，第 372 页，第 372 页，第 376 页，第 379 页，第 381 页。

③④ 黄兴涛：《重塑中华：当代中国“中华民族”观念研究》，北京：北京师范大学出版社，2017 年，第 65 页，第 67 页。

会接受。如果几种文字并用，那么“不仅为讨议国事之害，亦且有动摇国本之忧。决不可也”⑥。

杨度认为，蒙、回、藏历史上与中国其他民族之间分分合合，但最近一次是在清朝时候，依赖清朝的武力而粘合的。因此，他们对清朝皇帝依然具有尊敬之心，这样，君主立宪相比于民主立宪，可能更有助于保护国家的统一。“欲保全领土，则不可不保全蒙、回、藏；欲保全蒙、回、藏，则不可不保全君主，君主既当保全，则立宪亦但可言君主立宪，而不可言民主立宪。”⑦

相比之下，章太炎的民族观念相当复杂⑧。作为革命派的理论家，章太炎一直持种族革命的主张。他在《驳康有为论革命书》中提出：“长素固言大同公理，非今日即可全行，然则今日固为民族主义之时代，而可溷淆满、汉以固熏莸于一器哉?”⑨ 他认为当时的世界已经属于民族主义的时代，种族之间的界线应该辨别。在批驳严复在翻译《社会通诠》时所提出的“民族主义”不能实现强国保种的目标时，他说：“严氏皮傅其说，以民族主义与宗法社会比而同之。今之政客，疾首于神州之光复，则谓排满者亦宗法社会之事，于是非固无取，与利害则断其无幸。”⑩ 他还认为甄克思并没有将民族主义等同于宗法社会，此是严复的误读。他更强调种族革命是符合世界各国建国的理念，亦是中国恢复主权的唯一途径。

在杨度的《金铁主义说》发表之后，章太炎作《中华民国解》一文，系统提出他对于中国民族问题的认识，并对杨度关于民族问题的核心观念进行批驳。章太炎说，名国土为“华”是缘于最初的人们活动区域与华山有关，而以“夏”和“汉”作为族名是因为河流的名称，因此，“华云、夏云、汉云，随举一名，互摄三义。建汉名以为族，而邦国之义斯在。建华名以为国，而种族之义亦在。此中华民国之所以谥”⑪。对于杨度认为“华”的原字为“花”、是形容文化之美的说法，章太炎认为有三个值得商量之处：其一，“华”的确有华美的含义，但考察文义要从最初的含义出发，最初的“华”是山名。而且即使是分享同一种文化，也不能就此认定他们是同一种族。其二，杨度所援引的春秋公羊学的夷夏观念，并不能反映历史事实。这种理解源自刘逢禄等人，这些人因为世代在满清做官，失去了民族气节，其论不足为据。章太炎认为，《春秋》中“有贬诸夏以同夷狄者，未有进夷狄以同诸夏者”④，故反对杨度所提出的满族已经汉化的主张。其三，“弃表谱实录之书，而以意为衡量”⑤。章太炎说，杨度的民族观念主观臆测中华民族在历史上就是由无数民族不断融合为成。实质上，所有民族的融合都有主体民族的存在，即以一种优势的文化不断融合其他民族而成。若两个民族势力相当，则无从融合。章太炎十分重视民族融合过程中的“主权”问题，也就是说，既然清朝的满族并非是在汉族统治下的同化，而是基于他们对于汉族的欺凌，因此在主权未恢复之前，不能认为存在民族融合。这个先后顺序是不能颠倒的。

杨度和章太炎还就“国民程度”问题进行争论。在杨度看来，国民程度即军事能力、经济能力、政治能力和对国家的责任心的程度，其中尤以国民之责任心的建立为最难。而责任心的建立前提是建立起现代国家，若只是宗法社会或更早，那么并无国民，社会成员只需要对君主个人负责就可以。随之的问题是，当国家内部有多个民族存在的时候，不同民族的“国民程度”并不一致，应该如何对待呢？杨度分析了蒙、回、藏等民族特性与在不同阶段纳入版图的过程。其实，杨度真正要讨论的是满族的问题，这也是革命派民族革命的关键点。

杨度认为，清朝的国家性质并非是一个满族的国家，清政府也自认为是一个中国历史上的王朝，所以所谓的“亡国”并不存在。他说，革命派所主张的“光复”是“中国国家未亡，无可光复……夫国家之元素有三：一土地，二人民，三统治权。三者缺一则国亡，否则其国无自而亡”⑥。君主并不能代表国家，一个新朝代取代一个旧朝代，只是更换了君主，这个国家并没有灭亡。杨度与康、梁

---

⑧ 参见张志强：《一种伦理民族主义是否可能：论章太炎的民族主义》，《哲学动态》2015 年第 4 期。

⑨ 章太炎：《驳康有为论革命书》，《章太炎全集・太炎文录初编》，第 177 页。

⑩ 章太炎：《社会通诠商兑》，《章太炎全集・太炎文录初编》，第 336 页。

⑪④⑤ 章太炎：《中华民国解》，《章太炎全集・太炎文录初编》，第 258 页，第 260 页，第 260 页。

⑥⑦⑧ 杨度：《金铁主义说》，《杨度集（一）》，第 264 页，第 264 页，第 265 页。

一样，经常引用欧洲国家迎立外国人为君主的例子，说明国家主体的存亡与君子的更替之间并无直接的关联⑦。“故今国家仍为中国国家而非满洲国家。今国家既为中国国家而非满洲国家，则今政府自亦仍为中国政府，而非满洲政府。盖中国不能无政府而有国家，满洲又不能无国家而有政府也。惟其满洲非国，所以中国不亡。”⑧那种将朱家明朝灭亡视为国家灭亡的说法，是囿于儒家君臣大义，并将之与奇异的种族主义结合，这便是排满说的主要理论基础。

在杨度看来，满族已进化到宗法社会，但还没有发展出国家观念；将君主等同于国家的看法是儒家之君主国家说，而非种族国家说。但满族入关之后，已退化为不耕不稼之人群，反而造成种族竞争力的衰退。杨度认为满族应该融汇于汉族，放弃其入关之后抑制汉人的失败政策，汉族人也应该放弃民族主义。而满族人之所以要坚持民族主义，一方面是因为他们要保持政治上的特权，另一方面主要在于要保持他们因政治特权所带来的经济上的优势地位。但基于政治特权所带来的经济优势，恰因为不事劳作而成为他们在新的国家中失去生计自由的缘故。杨度指出，面对社会改革，汉族和满族人有不同的诉求，汉族人所寻求的是政治地位上的平等，而满族所担忧的则是生计自由的问题。

在五个主要的族群中，杨度认为汉族的国民程度最高，但尚有家族主义的思想留存，难以发展出完全的国家观念，从而虽有经济、军事和文化能力，但国家责任意识不强。这是因为“西洋家族制度破于封建制度之先，殆封建破，而个人之发达毫无阻碍，故突起直进而出于我之先。中国封建制度破于家族制度之先，今家族制度犹未破，故社会上仅有家长与家人二级，而无完全之国民”①。

或许是对西方的社会进化论的模式的照搬，杨度对中国社会结构的分析侧重于批判家族主义的影响。在关于晚清法律改革的争论中，杨度也从否定家族主义、肯定国家意识的角度，认为礼教作为家族制度的对应物，应该在现代国家的法律体系中被清除；民族同化是一个漫长的过程，固然要设学校和行政管理机构来推进，而法律等暂时要照应当地的风俗习惯，这样 20 年以后庶几可以达成。

这个“醇化”的主体应该是汉族，这是持历史民族主义立场的章太炎所坚持的。他批评杨度的语言统一观点说：“彼为金铁主义说者曰，蒙、回、藏人有选举权与被选举权，必以通中国语为惟一条件。夫能通中国语者，则已稍稍醇化矣。然于中国社会之形态能知其一二耶？情伪不知，利病不审，坐而论到则勿能，纵令随众予夺，亦如投钩何异。”② 在章太炎看来，这些少数民族的选民即使了解中国语，对中国内地的情况也并不了解，让他们投票决定议案显得过于随意。至于杨度所提出的设立“代议士”的主张，也与追求平等毫无关系。“专以言语同化者，必不足以参通国之政也。”③若议士只是处理各民族地区的内部事务，可能还能发挥作用。满族人的汉语水平得到杨度的肯定。但在章太炎看来，语言程度和政治参与能力并不成正比，因为满族人长期不事劳作，对民生并不了解，需要等革命成功之后，剥夺他们的特权，退就农耕生产，才有资格参与中国之政治。“金铁主义论者一与仅知语言之满洲人，再与仅知语言之三荒服人，夸言平等而忘利害中失之端，其症结非难破也。”④

中华民国成立之后，五族共和成为处理多民族国家的一个基本策略。略显吊诡的是，虽然革命派所推动的排满革命取得胜利，但新的国家在民族问题上所延续的是改良派的多民族融合的“中华民族”的观念。在辛亥革命之后，多民族融合的“中华民族”观念，逐渐成为社会的共识。

（责任编辑　于　是）

① 杨度：《金铁主义说》，《杨度集（一）》，第 298 页。

②③④ 章太炎：《中华民国解》，《章太炎全集·太炎文录初编》，第 264 页，第 265 页，第 265 页。

“德”与“得天命”的关系
——西周“德”观念的一个问题

叶树勋

【摘要】“德”是西周思想的核心符号。对此学界存在两种流行解释：一是沿着“德者得也”的传统训诂，将其解释为得自天命者；二是基于“以德受命”的思想，将其看作受天命之依据。此二者存在一定的张力：后者更能反映周人所言“德”之义；前者之所以流行，既有传统训诂的影响，也与西周“德”之话语的歧义性有关。考察“德”与“得天命”的关系，不仅有助于把握西周“德”观念，也便于发现“德”在后世所发生的重大转型。在“以德受命”思想中，有所得是目的，“德”只是一个工具，体现的是周人的功利诉求；而在孔子、老子的改造下，“德”成为价值，有所得乃是修“德”、成“德”的基本途径。自此，中国思想上的“德”乃能超越工具性思维，成为一纯粹的道德概念。

【关键词】西周；德；得；天命；工具性思维

中图分类号：B21　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0131－09

作者简介：叶树勋，广东河源人，哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学院副教授。

基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“道家政治哲学研究”（63213094）；教育部霍英东教育基金会高等院校青年教师基金项目“道家哲学已物伦理问题研究”（171089）

作为西周思想文化的核心符号，“德”一直是学界非常关注的问题。综观目前的研究，有两种解释思路是比较流行的：一是沿着“德者得也”的传统训诂，将“德”解释为人得自于天的某种品质；二是将“德”视作周人所主张的受天命之依据，并把周人的这种思想概括为“以德受命”。这两种思路都很流行，人们在理解西周“德”观念时可能会同时接受二者。但细察之可知，这两种解释其实存在一定的张力：前者的“德”是天之所命、人之所得的某种结果，逻辑上来说是先有“得天命”再有“德”；后者虽然没有强调从“得”的角度理解“德”，但在此间“德”与“得”也有一定联系（以“德”获得天的任命），其内在的逻辑是先有“德”再有“得天命”。如果说这两种情形在西周同时存在，那意味着周人对政权正当性的论说存在循环解释的问题。但从西周文献整体看，周人对政权正当性的论说并不存在循环解释的问题，上述两种思路的后者较能反映“德”在当时的思想样态。但作为政权正当性之依据的“德”具体指涉什么？前一种解释何以不符合西周文献语境？既然不符合，又为何这么流行？这些问题都有待详细探讨，而且在很大程度上都可归结于“德”与“得天命”的关系问题。这一问题考察清楚了，不仅可以处理以上诸问，也有助于把握“德”在西周至春秋所发生的思想转型①。

① 关于西周“德”观念，笔者在以往研究中曾有涉及。本文进而对“德”与“得天命”的关系问题作专论，尝试为理解西周“德”观念及其后来的转型提供一种可能的新视角。（参见叶树勋：《先秦道家“德”观念研究》，博士学位论文，清华大学哲学系，2013 年。）

一、以往解释的两种思路

在具体论述以上问题之前，我们先来看看目前流行的两种解释。以“得”解“德”是古字书常见的训诂。《说文解字》兼收“德”“悳”二字，并给出不同的训释：“德，升也。从彳悳声。”（彳部）“悳，外得于人，内得于己也。从直心。”（心部）许慎将“德”“悳”析为两字，非视作一字之两形①。后世字书训“德”主要继承了《说文》对“悳”的解释。如《释名·释言语》曰：“德，得也，得事宜也。”《广雅·释诂》云：“德，得也。”《玉篇》亦兼收“德”“悳”：“德，惠也，福，升也。”（彳部）“悳，外得于人，内得于己。今通用为德。”（心部）在保留《说文解字》所释以外，《玉篇》还释及恩惠、福分义，同时指出“德”“悳”为一字两形。

不少现代学界研究者沿着“德者得也”的训诂来理解西周的“德”观念。如晁福林以此为线索考察“德”义之演化，认为殷商的“德”是指有得于天、祖，西周时则意味着有得于分封与宗法制度，春秋以后则出现自得于心的“德”②。李平更关注其间的不变之义，认为早期中国的“德”意即得之于帝、天或道的一种属性，故可说“德者得也”③。孙熙国从字形出发，认为“德”可解析为目视于途、择路而行，合起来是“得正视乃从而行之”④。郭沂也以“得”为线索考察“德”义之演变，但所论不同于晁福林。郭论认为“德”在殷商意谓获得神启，尚未成为重要概念；到了西周，“德”的内涵和外延都极大地扩充了，但凡天之所“命”都可被作为人之所“德（得）”⑤。

以“得”解“德”的思路也每每见于国外汉学家的研究。如倪德卫（David S. Nivison）强调，“德”是指国王身上的从神灵那里得来的某种品质⑥；艾兰（Sarah Allan）的看法与之类似，认为早期的“德”意味着个人或某家族所具有的一种特质，这种特质得自上帝并且可以在家族内世代传递⑦；安靖如（Stephen C. Angle）认为，“德”的最初意思和后来意思都与同源词“得”密切相关，起初它是指从上天获得“德”，后来重点集中在从内心获得“德”⑧。总之，“德者得也”是长期以来国内外学界理解“德”义的一个流行思路，这不仅见于大家对西周“德”义的解释，也见于对儒道两家“德”观念的研究。

也有学者从其他角度作出阐释。这类观点不主张从有所得的角度理解“德”，而是关注“德”作为一种心志或行为的意义。如郭沫若、刘翔等从字形出发，认为“德”的意思即是端正心思⑨。徐复观、李泽厚等则强调“德”的行为之义。徐复观认为，周初文献的“德”是指具体的行为，其原义亦仅能是直心而行的负责任的行为⑩。李泽厚则认为“德”起初是指习惯法规，后来又转化成君王行为、品格的含义，最终才变为个体心性道德的含义；周初讲的“德”处在第二个阶段，“德”是指君王所做的祭祀、出征等方面的重大政治行为⑪。

前面诸解或侧重于心志，或侧重于行为，也有学者在综合内外的意义上作出解释。陈来认为，

---

① 关于《说文解字》的两处训释，何发甦指出，许慎对“悳”的训释符合“德”在春秋以来的情况，而其所训“德”可能是“登”的假借字，“德”本无此义，许慎不了解字形演变故有此训。何论可备一说。（何发甦：《〈说文解字〉“悳”“德”辨析》，《北京师范大学学报》社会科学版 2008 年第 3 期。）

② 晁福林：《先秦时期“德”观念的起源及其发展》，《中国社会科学》2005 年第 4 期。

③ 李平：《先秦法思想史论》，北京：光明日报出版社，2013 年，第 264—265 页。

④ 孙熙国：《先秦哲学的意蕴——中国哲学早期重要概念研究》，北京：华夏出版社，2006 年，第 94 页。

⑤ 郭沂：《从西周德论系统看殷周之变》，《中国社会科学》2020 年第 12 期。

⑥ ［美］倪德卫：《儒家之道——中国哲学之探讨》，周炽成译，南京：江苏人民出版社，2006 年，第 29—35 页。

⑦ ［美］艾兰：《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》，张海晏译，北京：商务印书馆，2010 年，第 123—126 页。

⑧ ［美］安靖如：《圣境——宋明理学的当代意义》，吴万伟译，北京：中国社会科学出版社，2017 年，第 64 页。

⑨ 郭沫若：《青铜时代》，《郭沫若全集（历史编）》第 1 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 336 页；刘翔：《中国传统价值观诠释学》，上海：生活·读书·新知上海三联书店，1996 年，第 95 页。

⑩ 徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005 年，第 16 页。

⑪ 李泽厚：《历史本体论·己卯五说》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008 年，第 172—173 页。

“德”原与行为有关，而从“心”则意味着多与心意有关，行为与心意密切联系，故“德”的这两个意义是自然而有的①。王中江指出，“德”的原义与人内心的意识活动相关，但由于当时“天”的力量过于强大，人们要通过各种方式来获得“天”的支持，故其外在行为义得以彰显，而原本的内心之义是到后来才出现充分的发展②。孟旦（Donald J. Munro）也主张从“德”“天”关系进行理解，但具体看法不同，认为西周的“德”应被定义为对待上天法则的恒常态度，而这种态度通过遵从或违反准则的惯常行为来体现③。

此外，小仓芳彦主张从“德”与省方的联系展开理解，视“德”为执行省之心或热中省事之心④。郑开基本赞同此等思路，进一步提炼出“德－礼”互动的解释架构，并认为省方所包含的政治理念恰恰就是周初德政的基本意涵⑤；他还指出“德”既是氏族的本质属性（血统），同时也意味着种族绵延、宗庙不绝和民族认同⑥。李若晖很重视郑开指出的氏族特性之义，进而提出“德”在殷商作为氏族之特性乃与血统合一，及至西周则具有敬天保民之伦理内涵，初步剥离于血统⑦。

总之，第二类观点虽然侧重的方面有所不同，但诸论并没有强调从“得”的角度解释“德”，并且“以德受命”是此间诸论所共同承认的，只是在此受命之依据的具体所指的看法有所不同。

二、作为“得天命”之条件的“德”及其基本含义

就西周文献整体看，“以德受命”是周人言“德”的基本语境。在此语境下，“德”将产生“得天命”的功效，但它本身不是指得自天命者。在基本思路上，笔者赞同后一类解释。那么，作为“得天命”之条件的“德”究竟指什么？在后一类解释中，大家对此的关注点并不一样。笔者的基本理解是：在西周文献中“德”是一个兼含品质义、心志义和行为义的政治－宗教概念；在不同语境中，它所侧重的方面可能有所不同；总的来看，它是表示周人身上所具有的一种整体状态。接下来，我们将结合字形和文献语境作出具体解释。

“德”在甲骨文中写作 、 、 等形⑧。据徐中舒释读，即直字，象目视悬锤以取直之形，从彳（彳是的简化写法，指通衢）则有行义，故自字形观之，此字当会循行察视之义⑨。西周早期延续商代甲骨文的写法（如德方鼎中写作）⑩，此外又添加心符而成字。后来，前一种逐渐消失，后一种成为“德”的主要写法；在的基础上，又出现省彳的，此写法见于

① 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年，第 317 页。

② 王中江：《简帛文明与古代思想世界》，北京：北京大学出版社，2011 年，第 272 页。

③ ［美］孟旦：《早期中国“人”的观念》，丁栋、张兴东译，北京：北京大学出版社，2009 年，第 106 页。

④ ［日］小仓芳彦：《〈左传〉中的霸与德——“德”概念的形成与发展》，许洋主译，刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译·第七卷 思想宗教》，北京：中华书局，1993 年，第 10—15 页。

⑤ 郑开：《德礼之间——前诸子时期思想史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年，第 144—145 页。

⑥ 同上，第 227 页。

⑦ 李若晖：《以“天”代“帝”——周人对于君权正当性之反思及“德”之初步独立》，周强、陈望衡主编：《儒源新探——周先祖与中国文化》，北京：中国社会科学出版社，2012 年，第 86—95 页。

⑧ 关于甲骨文中此字的写法，参见中国科学院考古研究所编：《甲骨文编》，香港：中华书局香港分局，1978 年，第 74 页。

⑨ 徐中舒主编：《甲骨文字典》，成都：四川辞书出版社，2006 年，第 168—169 页。关于此字释读，学界意见纷纭，于省吾主编的《甲骨文字诂林》收录了多家看法。笔者比较赞同徐中舒的释读。（于省吾主编：《甲骨文字诂林》第 3 册，北京：中华书局，1996 年，第 2250—2256 页。）

⑩ 关于甲骨文字是否为德字初文，学界有不同意见。近来，郭沂提出新的线索：辛鼎中的“雍”在同属西周早期的大盂鼎中作“雍”，这可以证明金文中不从心的“”也是“德”，且此字形和甲骨文的“”是一脉相承的。此论可证明甲骨文即为后世德字之初文。（郭沂：《“德”义探本》，《周易研究》2019 年第 3 期。）

西周中期，后来在战国时期比较流行[①]。

金文中 的写法继承甲骨文 重言行为的特点，但添加心符以后，此字之义出现重要变化。在 这一字形中， （悳）的构件乃谓端正其心，即郭沫若、刘翔所说的端正心思。至于西周中期出现的 的字形，则提示“德”之内心义更加突显。从殷商甲骨的 到西周金文的 、 ，可看到“德”之心思义的逐步增强，这也在反映周人对“心”之问题的逐渐重视。

字形分析只是理解其义的一个方面，此外还需关注文献的语境，后者更直接展现周人思想中“德”的所指。其语境复杂多样，此选取三种较有代表性的话语——“德”与祭祀、“德”与“心”、“德”与“革命”，以作讨论。

如徐复观、李泽厚所注意到的，西周文献中“德”每每和祭祀行为有关：

用厥绍好，益求**懿德**，康亡不懋，孝友，訏明经齐，**好祀无废**。（《豳公盨》）[②]

自成汤至于帝乙，罔**不明德恤祀**。亦惟天丞建，保乂有殷。（《书·周书·多士》）

（纣）惟荒腆于酒，不惟自息乃逸，厥心疾很，不克畏死。辜在商邑，越殷国灭无罹。**弗惟德馨香**，祀登闻于天，诞惟民怨。（《书·周书·酒诰》）

黍稷非馨，**明德惟馨**。（《左传》僖公五年引《周书》）

此间的“德”虽与祭祀密切相关，但尚不能直接解为祭祀行为。确切言，它指的是君王治理天下的一种状态。如《豳公盨》中“懿德”主要是指“康亡不懋，孝友，訏明经齐”的态度[③]。又如第 3 段说商纣王只有民众的怨恨，并无“德”之馨香以升闻于天。这是对商纣王失“德”的描述，而其失“德”的表现是“惟荒腆于酒，不惟自息乃逸，厥心疾很，不克畏死”[④]，可见“德”也和人的性情有关。第 4 段亦见于《周书·君陈》：“至治馨香，感于神明。黍稷非馨，明德惟馨尔。”《君陈》属古文《尚书》，但从《左传》所引看，此语当为《尚书》原有。结合《君陈》所述，更容易判断“德”之意义：“明德”和“至治”相呼应，这句话是说感动神明的不是黍稷之类的祭品，而是君王“明德”之下的“至治”。总之，此类话语可大致抽绎出如下逻辑：明德－至治－祀登闻于天（通过祭祀向上天汇报）－获得天的认可。在此，“德”是指君王的一种状态，亦可理解为君王治理天下的一种功德。在周人讲“德”的地方，祭祀之所以显得紧要，原因在于周人认为这是其功德升闻于天的关键渠道，《多士》篇的“明德恤祀”可说是对这一观念意识的一种概括[⑤]。

“德”在西周的一个显著变化在于它和“心”出现密切联系，这不仅见于字形构造，也常常表现在文献语境中：

丕显皇考宄公，穆穆克**明厥心，哲厥德**。（《师望鼎》，《殷周金文集成》2812）

丕则敏德，用**康乃心，顾乃德**。（《书·周书·康诰》）

朕心朕德，惟乃知。（《书·周书·康诰》）

纣有亿兆夷人，亦有**离德**；余有乱臣十人，**同心同德**。（《左传》昭公二十四年引《大誓》）[⑥]

济济多士，克广**德心**。（《诗·鲁颂·泮水》）

---

① 关于金文中德字的写法，参见容庚编著：《金文编》，北京：中华书局，1985 年，第 110—111 页。

② 豳公盨是西周中期的一件铜器，其铭文是西周德论的一篇重要文献。本文所引依据李学勤的释文。“ ”字，李学勤释“遂”，裘锡圭释“豳”，此从裘说。“求”字，李学勤读为“干”，解作追求；朱凤瀚读作“求”，解为追求，此从朱说。（李学勤：《论公盨及其重要意义》，《中国历史文物》2002 年第 6 期；裘锡圭：《公盨铭文考释》，《中国历史文物》2002 年第 6 期；朱凤瀚：《公盨铭文初释》，《中国历史文物》2002 年第 6 期。）

③ “康亡不懋”，谓广大、无所不勉。“訏”，意为大。“经齐”，指端庄。

④ “惟荒腆于酒”，谓只是沉湎于酒（惟，只；荒，大；腆，厚）。“不惟自息乃逸“ =”，谓不思停止骄逸的生活（惟，思）。“厥心疾很”，谓其心乖戾狠毒。

⑤ 此“明德”是动宾结构，与“恤祀”相对成文。“明德恤祀”是说推明其德、顾念祭祀。第 4 段中“明德惟馨”的“明德”是偏正结构，是指光明的品德。

⑥ 此语亦见于古文《周书·泰誓中》：“受有亿兆夷人，离心离德；予有乱臣十人，同心同德。”

已有论者留意到“心”“德”并言的情形。刘华夏（Vassili Kryukov）围绕“明厥心，哲厥德”之说，将“心”比喻为“德”的容器，视后者为心灵的一种品质或能力[①]。郭沂则认为，与“心”对举的“德”皆指行为，而美善的行为经过积累将会凝结为品行，故“德”又衍生出品行之义[②]。就对举情形看，宜从郭解。“德”在指涉行为的同时，也关联着心志和态度，全面来说它是指基于某种心志的行为[③]，这也是“德”之所以产生品行义的一个重要原因。刘华夏的观点不适于理解“哲厥德”，但适于理解《诗经》的“克广德心”。所谓“德心”，是指有德之心，在此，“德”作为“心”所承载者，指涉一种品质或能力。总之，在与“心”并言的语境中，“德”或指与某种态度相应的行为，或指心灵的某种品质和能力，其义尚不能一概而论。

“德”在西周最紧要的功能在于解释“革命”[④] 的正当性。政权之所以从殷人转移到周人，乃因天帝[⑤]作出新的任命；而天帝之所以作出新的任命，乃源于殷人无“德”而周人有“德”。此等话语在西周文献中频频可见，如：

桀德惟乃弗作往任，是惟**暴德**，罔后。亦越成汤陟，丕釐上帝之耿命。乃用三有宅，克即宅。曰三有俊，克即俊。严惟丕式，克用三宅三俊。其在商邑，用协于厥邑。其在四方，**用丕式见德**。呜呼！

其在**受德**暬，惟羞刑**暴德**之人，同于厥邦，乃惟庶习**逸德**之人，同于厥政。帝钦罚之，乃俾我有夏，**式商受命，**奄甸万姓。亦越文王、武王，克知三有宅心，灼见三有俊心，以敬事上帝，立民长伯。（《书·周书·立政》）

为解释自身革命的正当性，周人的叙事还回溯到夏桀和商汤的历史。夏桀之德“不为其先王之法、往所委任”（《周书·立政》孔传），其德残暴，故绝世无后；而商汤能以大法体现其德（“用丕式见德”），故受上帝之任命（“丕釐上帝之耿命”）。类似于此，商纣（受为纣王之名）之德顽悍，与“暴德”“逸德”之人同于其政；于是上帝使周人王有华夏，代替商人承受任命。就“德”义言，“桀德”和“用丕式见德”的“德”侧重于治国之举，余者皆可解作性情：“暴德”是说残暴的性情，“逸德”是说骄逸的性情，“受德暬”是说商纣的性情冥顽不化。

在更多的地方，周人专就自己一方解释天命何以归于自身：

维此文王，**小心翼翼**。昭事上帝，聿怀多福。**厥德不回，**以受方国。（《诗·大雅·大明》）

维天之命，于穆不已。于乎不显，**文王之德之纯**。（《诗·周颂·维天之命》）

惟乃丕显考文王，克**明德慎罚，**不敢侮鳏寡，庸庸，祗祗，威威，显民。用肇造我区夏，越我一二邦，以修我西土。惟时怙冒闻于上帝，**帝休，**天乃大命文王殪戎殷，诞受厥命，越厥邦厥民。（《书·周书·康诰》）

丕显文武，皇天**引（弘）厌厥德，**配我有周，膺受大命。（《毛公鼎》，《殷周金文集成》2841）

朕之皇祖周文王、烈祖武王，宅下国，作陈周邦。惟时皇上帝**宅其心，享其明德，**付畀四方，用膺受天之命，敷闻在下。（清华简《祭公之顾命》）[⑥]

在“以德受命”的话语中，文王是周人叙事的中心，有些地方也将武王连同一起说。这些话语

① Vassili Kryukov，“Symbols of Power and Communication in Pre－Confucian China（On the Anthropology of“De”）：Preliminary Assumptions”，*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*，*University of London*，Vol. 58，No. 2，1995，pp. 314－333.

② 郭沂：《从西周德论系统看殷周之变》，《中国社会科学》2020 年第 12 期。

③ “康乃心，顾乃德”是说安定你的心志，省察你的行为；“明厥心，哲厥德”意谓使其心光明，使其行明智；“朕心朕德”是指我的心意、我的行为；“同心同德”是说志向相同、行动一致。

④ 此所言“革命”是用其古义。此语出自《易·革卦·彖》：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”所谓“革命”，意即变革天命。

⑤ 一般认为殷人的至高神是“帝”，而周人的至高神是“天”。在周人思想中，“帝”尚未退出，此符号仍频见于西周文献。因此，对周人的至高神，本文概称为“天帝”，对“天”和“帝”不作细分。

⑥ 清华简的书写年代属战国时期，但其篇章的形成年代未必属此。《祭公之顾命》是《逸周书》中《祭公》篇的祖本。据李学勤考证，《祭公》篇成于西周时期。（参见李学勤：《清华简〈祭公〉与师询簋铭》，《夏商周文明研究》，北京：商务印书馆，2015 年，第 106—109 页。）

都强调一种观念，即周人之“德”得到天帝的嘉许（如“帝休”“弘厌厥德”“享其明德”等言），所以天帝任命他们来统治天下方国。在含义上，为天帝所嘉许的“德”既包括周人的治国之举（如“享其明德”“明德慎罚”），也包括他们的心思和态度（如“厥德不回”呼应“小心翼翼”，重在言恭敬之态度），或是指某种内在的品质（如“文王之德之纯”是赞叹文王品质真纯正）。

综合以上诸种语境可知，“德”在不同场合所侧重的方面可能出现不同，而总的来看，这一观念指的是周人所具有的、能得到天帝之眷顾的一种整体状态，这种状态源于其内在的品质和心意，表现在诸种政治行为和宗教行为。诚如前引王中江所言，“天”的力量使得“德”的外在义得以彰显，而其本来含有的内在义是到后来才得到充分的发展。这意味着虽然“德”的品质、心态之义在西周时期还不是那么显明，但作为本有的“字中之义”，这些义项乃是后来心性思想的重要渊源。

郑开洞察到，作为氏族、种族的本质属性，“德”可以说是诸子哲学中“性”概念的雏形[①]。匡钊曾从“德”的角度说明“心”思想兴起的原因：“心”的哲学出场可被视为来自对“德”的进一步反思，相对于“德”，“心”是个次级的观念[②]。这些洞见都提示了西周之“德”作为后世心性思想之渊源的重要角色。可以说，起初是“德”“身兼数职”，随着“心”“性”概念的逐渐兴起，“德”在部分“卸任”的同时，又以新的面貌和“心”“性”发生着错综复杂的关系。这一点在此后的道家“德”观念中表现得尤为显著。

“德”在西周的基本义即如上述。从文义看，“德”在当时还有其他表现。首先是恩惠之义，如《诗经》的“既醉以酒，既饱以德”（《大雅·既醉》）、“浩浩昊天，不骏其德”（《小雅·雨无正》）。其次，“德”亦可用作动词，意指感激、回报，如《诗·魏风·硕鼠》的“三岁贯女，莫我肯德”。此外，“德”又有教化之义，如《尚书》有“以至于帝乙，罔不明德慎罚”（《周书·多方》）、“惟乃丕显考文王，克明德慎罚”（《周书·康诰》）、“罔不惟德之勤，故乃明于刑之中”（《周书·吕刑》）等说法，在此“德”是指与刑罚相对的教化。总之，这些义项是基本义在不同方面的延伸。作为教化的“德”是君王行为之“德”的一种具体表现。对民众来说，君王的良善的品质或行为将会带来一种利益，故“德”亦可表恩惠，而感激、回报之义则属恩惠之“德”的意动用法。

三、以“得”解“德”思路的成因分析

通过前论可知，“德”在西周的基本义是指周人据以受命的一种综合状态。这意味着“以德受命”是周人言“德”的一个基调，这应该成为理解此观念的基本前提。“德”虽然会产生“得天命”的功效，但它本身不是指得自天命者，以“得”解“德”的思路并不能切实反映西周“德”的意义。既如此，为何学界会出现这种解释，并且如此流行呢？概要而言，这主要源于两个方面，一是“德者得也”这一训诂传统的影响，二是西周文献中不乏导致这种理解的因素。这两个方面是相互配合的。接下来，我们将在对这些因素的分析中展开对以“得”解“德”思路的回应[③]。

就西周文献看，导致出现这种理解的因素主要有三种：一是“德”作为周人据以受命的条件，本来就和“得”关系密切，容易让人用上“德者得也”的训诂，而忽视“德”虽然会产生有所得的效果，但它本身不是指有所得；二是在“帝迁明德”“予怀明德”之类的表述中，对“迁”“怀”等动词的理解不同也会导致对“德”的解释出现差异；三是除了“以德受命”的语境，西周文献确实出现过一些具有“德”即得自天命者之倾向的语句。第一种因素不必展开，主要看后两种。

西周文献经常出现一些关于天帝认可周人之“德”的说法，如前文《书·周书·康诰》的“帝休”、《毛公鼎》的“皇天弘厌厥德”、清华简《祭公之顾命》的“享其明德”等。这些说法是想表

① 郑开：《德礼之间——前诸子时期的思想史》，第 220 页。

② 匡钊：《心由德生——早期中国“心”观念的起源及其地位》，《中国哲学史》2020 年第 6 期。

③ 古文献中“德”“得”常通假使用。“德”“得”通假和二者具有义理关联是两种情况。通假不必有义理关联，基于二者音近即可。本文只关注二者之义理关联，不涉及通假情形。

明天帝对周人之“德”感到满意，遂任命其治理天下。在此，“德”是“得天命”的条件，而不是反过来。但在其他地方则有让人往另一情况进行解释的可能。例如，

帝**迁**明德，串夷载路。天立厥配，受命既固……维此王季，帝度其心，**貊**其德音。其德克明，克明克类，克长克君……比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孙子……帝谓文王，予**怀**明德。不大声以色，不长夏以革。不识不知，顺帝之则。（《诗·大雅·皇矣》）

这里将“革命”的依据追溯到太王之“德”[①]，进而言及王季、文王如何承继其“德”。此间接连出现的“帝迁明德”“貊其德音”“予怀明德”等说法，可能会让人认为这是说天帝“降”“德”于周人。倘若如此，则意味着“德”即得自天命者的解释在西周文献上具有直接依据。

要理解此所言“德”，首先要弄清楚“迁”“貊”“怀”诸动词的意义。“迁”是指迁移，表示天帝的任命从殷人转移到太王身上。毛传曰：“徙就文王之德也。”郑玄笺云：“天意去殷之恶，就周之德。”[②] 正是就此意而言。至于“怀”字，毛传解之为“归”，此所言“归”是指归就、眷顾。郑玄解“于怀明德”为“我归人君有光明之德”，朱子解“怀”为“眷念”（《诗集传·大雅·皇矣》），均是就“归”的归就之义而言。关于“度其心，貊其德音”，联系清华简《祭公之顾命》的“宅其心，享其明德”来看，“貊”应与“享”义近，表示天帝对周王之“德”的认可和肯定[③]。另外，此诗前面还有“乃眷西顾”（乃眷顾西方的周国）之言，“迁”“貊”“怀”诸词正是天帝“乃眷西顾”的具体表现。总之，这三个动词皆表示天帝对周人之“德”的认可，并非表示天帝“降”“德”于周人，其义和“皇天弘厌厥德”的“厌”、“帝休”的“休”（皆谓满意）相当。换言之，在这些表述中“德”依然是作为“得天命”之条件出现，而不是作为“得天命”之结果存在。

接下来看西周文献中的第三种因素。不同于前者，此情况下关于天帝“降”“德”的意思似乎更加明显：

曰古文王，初敉龢穌（和）于政，上帝降懿德大 （屏），匍（抚）有上下， （会）受万邦。（《史墙盘》，《殷周金文集成》10175）

文王曰咨，咨女殷商。曾是强御，曾是掊克。曾是在位，曾是在服。天降滔德，女兴是力。（《诗·大雅·荡》）

天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。（《诗·大雅·烝民》）

前两段用“上帝降……”“天降……”来解释“德”的来源，且将良善者和不良善者的来源都追溯到天帝。第三段没有用“降”字，但也带有“懿德”来源于天的意思。不过，这里的“德”很可能是指具备某种“德”的人，而不是指作为人之状态的“德”本身。关于“好是懿德”，郑玄笺云：“民所执持有常道，莫不好有美德之人。”郑玄解“懿德”为“有美德之人”，并将“好有美德之人”看作民所秉之“彝”的内容。联系此诗内容（颂扬仲山甫之德）看，郑解可从。至于“上帝降懿德大屏”之说，从“大屏”（可作大屏藩以护卫周王朝的人）来看，“懿德”也应是指具有美德的人。由此再来看“天降滔德，女兴是力”（“滔”通“慆”，指慆慢），这应该是说天降慆德之人，而这些人加重了商纣王的暴戾之政。

在西周时期，人们往往将世间事物的起源追溯到天帝，具体到“德”，也可能产生“德”自天降

① “串夷”即昆夷，亦称犬戎。“串夷载路”是说太王击退犬戎之事。

② 本文所引《诗》之毛传、郑笺、孔疏，均据李学勤主编：《毛诗正义》，北京：北京大学出版社，1999 年。

③ 关于“貊其德音”，古注多解为上帝使其德音静定。此与语境不合。“貊”义与前文“度其心”之“度”相关。《逸周书·祭公》亦有“度其心”之说，此在清华简《祭公之顾命》作“宅其心”。《书·周书·康诰》有“宅心知训”之言，金兆梓曰：“‘宅’，古通‘度’，‘宅心’，揣度其心。”是知“度”“宅”义通，皆谓审度。“度（宅）其心”谓天帝审度考察王季之心，而“貊”之义应与之相应。又，清华简《祭公之顾命》“宅其心”后有“享其明德”，结合而论，“貊其德音”与“享其明德”义近，皆谓天帝歆享周王之德。清人方玉润解此为“跟定明德”。言简意赅，点出“貊”义。郑开有类似看法，认为此句是说上帝享歆文王之德音而降命。此颇得其意，只是“貊”何以有享歆之义还有待细解。（金兆梓：《尚书诠译》，北京：中华书局，2010 年，第 75 页；［清］方玉润：《诗经原始（下）》，北京：中华书局，1986 年，第 489 页；郑开：《德礼之间——前诸子时期的思想史》，第 119 页。）

的想法。需注意的是，此类话语的“德”更有可能是指具备某“德”的人，而不是作为人之状态的“德”。即便退一步，认为此间“德”乃指人的状态，也需看到这类话语在西周文献甚为少见。

以上分析了西周文献中所含的可能导致以“得”解“德”的因素。可见，第一种因素是让我们乐于接受传统的训诂而忽视内在的逻辑，第二种因素实际上仍是在表达“德”为受命之依据，而第三种因素虽有“德”为天之所命的思想倾向，但这类话语甚为少见，且其关注者乃在于“德”所归属之人，而非“德”本身。

除了西周文献中的因素，以“得”解“德”之所以流行还有另一个原因，即“德者得也”的训诂传统。此二者相互配合，一起推动了这种理解在现代学界的流行。前文已言此训诂之概况，现今要追问的是，这一影响广泛的训诂是如何形成的呢？事实上，《说文解字》等古字书以“得”训“德”的做法有着更早的渊源。在战国时期，以“得”言“德”是常见的情形：

礼乐皆得，谓之有德。德者，得也。（《礼记·乐记》）

德也者，得于身也。故曰古之学术道者，将以得身也。（《礼记·乡饮酒礼》）

德者道之舍，物得以生生，知得以职道之精。故德者，得也。（《管子·心术上》）

泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形；物得以生谓之德。（《庄子·天地》）

儒道两家都是从“得”的角度理解“德”（《管子·心术上》属稷下道家作品），只是他们所强调的所得的来源和途径并不一样。需注意的是，诸子以“得”言“德”不是为了解释“德”原来的意思，而是表达自己对“德”的理解。这种做法就是所谓“义理声训”，通过这种方式，诸子为“德”赋予新的意义①。

在孔子、老子那里，虽然没有出现以“得”言“德”的话语，但已有“德”即得自天/道者的思想，这是儒道后学以“得”论“德”的渊源。孔子所说的“天生德于予”（《论语·述而》），即是将“德”之来源追溯至天，后来《中庸》所言的“天命之谓性”即是孔子这一思想的发展。而老子关注的是“德”作为得自于道者的意义，《老子》一书的架构（含《道》《德》两篇）已提示了“德”与“道”的密切联系，而“孔德之容，惟道是从”（《老子》第 21 章）、“修之于身，其德乃真”（同书第 54 章）等说法，则具体表述了这一层意思。可以看到，儒道后学正是沿着孔老的方向，通过“德者得也”的义理声训对这种思想加以明确表达。

在孔、老以前，“德”主要是作为受命之依据出现，在春秋时期也是如此。所谓“天道无亲，惟德是授”（《国语·晋语六》），是西周“以德受命”思想的延续②。当然，此时“德”与“得”的联系更密切。如《国语·周语下》言：“以言德于民，民歆而德之，则归心焉；上得民心，以殖义方。”“德于民”的“德”是指教化，“德之”的“德”是指感激。此间不仅将“德”与“得”直接联系起来，还将“德”的效果落在“得民心”。需注意的是，这仍是视“德”为条件以获得某种效果的思想，只是其间所强调的效果较之西周主流思想已有所不同（更强调民心而不是天命）。

通过前文的逆向回溯，可大致看到“德者得也”这一训诂传统是如何形成的。大致而言，在孔、老以前，“德”是“得天命”的条件，它将产生有得于天的效果，但它本身不是指所得于天者；孔子、老子重塑了“德”的性格，这种重塑主要表现在对“德”“得”关系的改造，即“德”不是有所得的条件，乃是有所得的结果；儒道后学延续并强化了孔、老的思路，通过“德者得也”的义理声训使这种思路有了集约而稳定的表达；秦汉以后的古字书延续这一训诂，以“得”解“德”逐渐成为一种流行思路。就古字书的训诂言，它们确实可以反映孔、老以后“德”的含义，但孔、老以前的“德”需另作看待。

---

① 关于义理声训，参见王力：《中国语言学史》，上海：复旦大学出版社，2014 年，第 1—2 页。

② 此“天道”与“天命”意义相当。陈来曾将“天道”观念分作三类，分别是宗教和命运式的理解、道德之天的用法、自然主义的理解。“天道无亲”之“天道”属第一类。（参见陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年，第 80—84 页。）

四、余　　论

经由前文考述，我们已大概获知西周“德”观念的基本性格，亦可了解以“得”解“德”之思路是如何形成的。考察“德”“得”之关系，不仅有助于把握西周“德”观念的形态，也便于发现后世诸子尤其是孔子、老子在“德”观念上的思想贡献。从上述可知，“德”“得”之关系在孔、老的思想中发生非常重要的转变：西周以来“先德后得”（“德”为得天命之条件）的关系，被转变成“先得后德”（“德”为得自天/道者）的关系。这种转变带来的影响决不限于语义上的变化，在深层之处这是对“德”之性格的根本改造：在“以德受命”的思想中，有所得是目的，“德”只是一个工具，体现的是周人的功利诉求；而在孔、老思想中，“德”本身就是价值，有所得乃是修“德”、成“德”的基本途径①。

自此，中国思想的“德”乃能超越工具性思维，成为一纯粹的道德概念。这里说的纯粹是就“德”本身成为价值而言，并不意味着“德”在此以后脱离了政治语境。在孔、老以后，“德”依然活跃于诸思想家的政治话语中，只是此时不再作为“得天命”之工具出现，而是作为政治的向导和目标，指引治理者恰当地开展政治活动，这也是儒道德政思想有别于西周德政思想的实质所在②。

因此，考察“德”“得”之关系，不仅事关西周“德”观念，也影响着如何看待“德”在后世（尤其在孔、老思想中）的变化。通过这一线索，我们可以更深入看到孔子、老子是如何改造“德”之思想性格的。在传统训诂和西周文献某些因素的相互配合之下，我们容易得出“德”即得自天命者的理解。这样的理解不仅不合乎西周文献的基本语境，也容易遮盖后世诸子在此上的思想贡献。

（责任编辑　于　是）

① 具体来说，儒家认为“德”来源于天，主张通过“得礼乐”“得术道”来修“德”（见前引《礼记》文）；道家认为“德”来源于道，而成德之途径在于修道。儒家所谓“术道”之“道”和道家所谓“道”义有不同。

② 李巍曾关注“德”从西周到孔子的这种变化。其论指出，孔子思想中的“德”和周人不同，他完全没有“德之用”的功利考虑，而是把“德”本身当作非常重要的东西来看待。他通过“德”“义”之关系呈现这一变化。笔者想强调的是，“德”“得”之关联也是一个非常重要的线索。（参见李巍：《从语义分析到道理重构——早期中国哲学的新刻画》，北京：商务印书馆，2019 年，第 106—110 页。）

语言的抵抗
——庄子言说策略探微

陈之斌

【摘要】庄子对语言的警醒很可能来自对政治暴力的深刻体认。如何走出言说的困境，消解语言中权力结构生成的可能性，并对权力进行批判与劝谏，成为庄子的思考重点。有见于语言之于政治的重要性，庄子试图通过创造性的言语策略来表达自己的政治态度与政治主张。从这个角度看，谬悠之说与荒唐之言的书写方式首先是一种语言的抵抗，展现了庄子对政治的批判与主动疏离。更深层的是，庄子试图通过言说策略的再发明，消除语言中暗藏的权力结构与意识形态，并以一种滑稽乱俗的方式来传达自己的思想。

【关键词】庄子；语言；权力；言说策略

中图分类号：B223.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0140－06

作者简介：陈之斌，甘肃民乐人，哲学博士，（长沙 410082）湖南大学岳麓书院副教授。

尽管《庄子》呈现了一个汪洋恣肆的想象空间，其语言艺术及浪漫主义精神对后世的文学、绘画、书法的影响远远超过其思想自身，甚至有学者认为庄子思想实际是一种最高的艺术精神[①]。但是，庄子思考的重心仍是现实的人间世界，或者说是那个黑暗的、充满暴力的政治世界，虽然庄子始终主动与其保持距离，甚至拒绝进入权力的漩涡。正是这一主动与政治权力的疏离，才使庄子保持清醒，以一种冷静旁观的态度对社会政治提出批判。庄子对社会政治的批判直指制度及君王本身，只要关注《庄子》中诸多对话的主要言说对象即君主就非常明白了。在古代社会，任何对政治与社会的介入都离不开君主，如《养生主》中庖丁解牛之于文惠君、《人间世》中颜回之于“其年壮、其行独”的卫君、《说剑》中庄子之于斗剑不厌的赵文王等，所面对的都是权力至高无上的君王。

语言与权力有着隐秘关联，庄子对语言的警醒很可能来自对政治暴力的深刻体认。如《人间世》中，庄子通过孔子指出颜回试图劝谏卫君改善迁过的无效性，甚至可能因此招来杀身之祸，最终导致颜回不得不改变言说策略。这清楚地表明语言或者说言说策略在政治实践中的重要性。有学者指出，“庄子其实不仅提出‘对权力的激进批判’，还强调‘实际行动对权力的批判’，甚至展示了能够废除任何权力的策略”[②]。因而，如何走出言说的困境，消解语言中权力结构生成的可能性，并且做到对君王的劝谏，就成为庄子所思考的重点。这一思考落实在语言实践中，就是对言说策略的再发明：一方面要在劝谏中使君王接受自己的观点，并在这一过程中促使君王发生转变；另一方面要竭力保存自己的生命，不致遭来杀生之祸。笔者认为，三言的创设就是出于这一现实的考虑。不同于以往从语言的局限性、隐喻言说等角度来探讨庄子的语言观念，本文从政治的角度做初步探索，试图从庄子所处的时代背景及他对社会政治的批判，阐述三言的效用及现实内涵。

① 徐复观：《中国艺术精神》，上海：华东师范大学出版社，2001 年，第 29 页。

② 宋灏：《反权威的权威主义——毕来德〈庄子研究〉》，《中国文哲研究通讯（第十八卷第四期）》，台北：（台湾）中央研究院中国文哲研究所，2008 年，第 41—57 页。

一、天下沉浊，不可与庄语

从目前文献看，创设三言最直接的缘由是《天下》篇讲的“以天下为沉浊，不可与庄语”，郭象注为“累于形名，以庄语为狂而不信，故不与也”①。郭象之语可谓一针见血，指出了关键问题所在。“天下沉浊”是对当时社会政治背景的描述，如果换一种角度则意味着一种话语体系的霸权——形名，因为无论是意识形态的传播还是权力的行使，都离不开语言的参与。形名双关政治与语言，是先秦诸子共同的知识背景和理论预设，也是当时的学术话语和论辩工具②。“累于形名”则意味着在政治环境即意识形态和权力的高压下，语言被严重异化，因而无法用“庄语”进行言说。庄子的深刻之处在于从名的建制及其运作中，看到名与知识以及权力之间的隐秘关联。知识已不仅是一种学问与教育的象征，而是变成权力的帮凶。“名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行。”（《人间世》）不但如此，知识在根本上就是为强权服务的。“世俗之所谓知者，有不为大盗积者乎？所谓圣者，有不为大盗守着乎？”（《胠箧》）人的生命无时无刻不受到来自此种知识与权力的戕害。《庄子》描写的一些言行怪异、形体残缺、举止骇俗的人物与故事，就是对知识与权力最好的抵抗与批判。“道家对语言的质疑，对于语言与权力关系的重新考虑，完全是出自这种人性危机的警觉。”③ 在此意义上，道家提倡“无名”，一方面是对名背后隐藏的知识、权力以及儒家所代表的礼乐文明的的批判，另一方面是为了把生命与万物从“名”的压抑、限制中释放出来，走向整体生命的复苏。可见，庄子对名言的不信任，并不仅仅因为名言相对于道的局限性，更是对名言所代表的一整套社会政治伦理的质疑与批判。可以说，庄子是通过对名言的批判来完成对社会政治伦理的批判的。

庄子对名言的质疑还不仅如此，庄子最终要质疑的是名言自身。事实上，庄子自始至终就对语言持一种根深蒂固的不信任态度。名言乃是一种分封行为，是对世界整体的一种宰割。王弼鲜明地指出了这一点：“名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则由不尽；不兼则大殊其真，不尽则不可以名。”④ 由名所带来的“所分”与“道”代表的整体或大全是互为对立的，这种对立的根本在于道与物的对立。道与物并不像康德的现象与物自体那样，处于两个完全互不相关的世界。实际上，道就在万物之中。庄子做这种区分不是要排斥物，而是由于人类自己的主观意识始终被物所遮蔽而不见道，而遮蔽的根本是由名言所产生的区分引起的。因而，庄子对名言的批判最终是为了打破道与物、物与物甚至物与我之间的障碍，使人类跳出名言的宰制，走向道物无际、物物无际、物我无际的自由之境。但庄子又不能放弃语言，一方面语言是人类存在的本质属性之一，另一方面语言是庄子进行政治批判的有力武器，因而只能走向语言的创造性使用。这不但意味着一种语言的抵抗，以一种非庄语的方式表达自己对时政的抗议，也是庄子进行权力批判的最佳途径。

言语策略的再发明，实际上就是一种语言批判。通过语言的创造性使用，消解语言中暗藏的意识形态和权力属性，这就涉及到语言与意识形态和权力的关系问题。所谓意识形态就是以利益－权力为基础的、旨在影响（维护或改变）既定社会秩序的观念体系⑤。观念体系的表达离不开语言的参与，意识形态必然会与语言发生关系。具体来讲，这有三层内涵：首先，语言是意识形态的实现方式；其次，语言是意识形态的传播途径；最后，意识形态的落实必须经由语言来完成⑥。要言之，意识形态不是语言，语言也不是意识形态，但意识形态要通过语言来实现。权力也是一个比较复杂的概念，这里取其通常的含义，即基于一定的社会制度和社会结构而具有的社会支配力和控制力，它为一部分人

① ［清］郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2008 年，第 1100 页。
② 郑开：《道家形而上学研究》，北京：中国人民大学出版社，2018 年，第 109 页。
③ 叶维廉：《道家美学与西方文化》，北京：北京大学出版社，2002 年，第 1 页。
④ ［魏］王弼撰、楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2009 年，第 196 页。
⑤ 卢永欣：《语言维度的意识形态分析》，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 44 页。意识形态是一个非常复杂的概念，学界对其定义纷争较大。本文并不对这一概念的内涵及外延做考证辨析工作，详请参考该书。
⑥ 同上，第 59—61 页。

所拥有，并支配其他社会成员①。既然权力具有某种支配力和控制力，权力的拥有当然意味着利益的获取，而意识形态又是以利益和权力为基础的观念体系，这说明意识形态也是为权力服务的。由于意识形态的实现要通过语言，因此语言也为权力的合法性和开展提供论证，也就是说，权力要通过语言来发挥作用。明了意识形态、权力、语言三者之间的关系后，再看《庄子》如何通过语言的再发明来消解其中的意识形态和权力属性。

虽然三言的内涵远远超出修辞本身，但它们首先是作为一种修辞方式来使用的。众所周知，无论是东方还是西方，演说在政治实践中都非常重要，直接关乎政治实践的成功与否，因而合理有效地使用修辞术显得非常重要。这一风气在春秋战国时期尤为激烈。当时正值群雄争霸，游说之士应运而生，雄辩的演说能力与高超的修辞技巧是说服君王并借此展示自己政治才华的必备技能。前面讲到，意识形态的实现要通过语言来完成，因而对意识形态的克服，同样要借助语言。这对《庄子》来说就是寓言、重言和卮言。如何从整体上来理解三言呢?《庄子》已经给出很多线索：“言无言，终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。”（《寓言》）“言而足，则终日言而尽道；言而不足，则终日言而尽物。”（《则阳》）无言与足言，正是《庄子》所赞成之言。何谓无言？郭象认为“言彼所言，故虽有言而我竟不言也”②，林希逸则认为是“无心之言”③。言彼所言与无心之言，说的都是不要把人为的意见强加于万物之上，因为人总是从自己的立场出发，或者用成见去看待万事万物，难免会以偏概全或者是其所非而非其所是，由此造成是非之争论。而是非之争，总是暗含着一种服从，尤其是面对权势的掌控者来说更是如此，因而无心之言意味着权势的消解。如寓言、重言都是借助我之外的他者来言说，卮言的言说主体更是随时变换。可以说，《庄子》创造性地把政治的批判转化为一种具体的言语活动，并由此完成其解构与建构之功效：

《庄子》将人的言语沟通从描述、传递某种内容的工具角色中解放出来，《庄子》将言语归结于人之处境和具体“行为”这个范畴。一方面为了引导、影响、转化别人，言语活动是恰当有效的方法，运用“有效率之话语”可能作为具创意的“行动”方式；另一方面，言语活动回应某种实际局势，企图在整体局势上产生转变。换句话说，按照语言哲学的这种“权威主义”，籍着应用语言即言语活动，人可以针对现况达成某种影响力，造就某种实际成效，亦即得出另类的“权力”、“权势”。④

总之，不管是无言还是前面讲的无名，都集中凸显了《庄子》在面对政权时所呈现的颠覆向度，即把言与名之中隐藏的权势给“无”掉。

之所以用“无言”来概括三言的总体特征，是为了突出三言之“无”，即无我、无事、和无心⑤。事实上，“无”不仅是三言的主要内涵，也是庄子思想的一个突出特点。众所周知，老子在中国思想史上发现了“无”，庄子进一步深化之。作为天地万物的根源，“道”在老子思想中表现出“实有”的一面，而庄子的“道”则表现出更加虚无化的特征，“唯道集虚。虚者，心斋也”（《人间世》）。如他认为最高的智慧是对纯粹之无的认识，“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣”（《齐物论》）。在庄子看来，世界不存在任何确定性，是永远变化无常、终始无端的，所谓的彼此、是非、可不可、然不然乃至生死等观念都可以齐同。换言之，世界是相通的，这就是庄子所讲的“物化”，万事万物皆处于流转变化之中。这一思想反映在政治上，就是对任何有为政治的怀疑与拒绝。庄子自觉拒绝了以权力为核心的政治世界，认为一切建立在名教基础之上的政治都会走向其反面，对有关治道的讨论则表现出不屑一顾的态度。在他看来，最好的政治就是“无为”，即“顺物自然而无容私焉”（《应帝王》），并要求权力尽量退出百姓的生活世界⑥。

---

① 卢永欣：《语言维度的意识形态分析》，第 113 页。

② ［清］郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第 950 页。

③ ［宋］林希逸撰、周启成校注：《庄子鬳斋口义》，北京：中华书局，2009 年，第 433 页.

④ 宋灏：《反权威的权威主义——毕来德〈庄子研究〉》，《中国文哲研究通讯（第十八卷第四期）》，第 41—57 页。

⑤ 参见陈之斌：《道的真理与语言之表达：以〈庄子〉为中心》，《周易研究》2016 年第 6 期。

⑥ 王博：《无的发现与确立》，《哲学门》2011 年第 1 期。

二、滑稽乱俗

司马迁在《孟子荀卿列传》中评书荀子思想时曾提到庄子："荀卿嫉浊世之政，亡国乱君相属，不遂大道，而营于巫祝，信禨祥。鄙儒小拘，如庄周等，又滑稽乱俗，于是推儒、墨、道德之行事兴坏，序列著数万言而卒。"① 暂不考虑荀子对庄子的批评，他指出庄子"滑稽乱俗"这一点却是洞见之言。显然，"滑稽"不是一种庄语，庄子以其荒唐无涯、谬悠无端的风格大乱世俗，是毫无疑问的。如何理解"滑稽乱俗"?② "滑稽"一词最早见于《庄子》："黄帝将见大隗乎具茨之山，方明为御，昌宇骖乘，张若、謵朋前马，昆阍、滑稽后车。"（《徐无鬼》）《释文》说"滑稽音骨鸡"，司马云"后车，二人从车后"③。这里，作为七圣之一的"滑稽"并无具体含义，历代注释多未做注解，似乎只是庄子假托的人名而已。姜亮夫推测："至滑稽一词，与混冥比而观之，义或相反，或相近，或相成，而又与车能相协者，则无过圜转纵捨者矣。圜转纵捨所表意象为圆熟、黠诈，与混冥实相对，则此环转纵捨之物象，当即指车轮之技巧而言。"④ 但是，日常所讲的滑稽与此不同，通常指言谈举止的可笑和事情的荒唐。司马迁曾专为淳于髡、优孟、优旃、郭舍人、东方朔、东郭先生等人做《滑稽列传》，认为这些人滑稽多辩，"谈言微中，亦可以解纷"⑤。司马贞《索隐》解释"滑稽"曰：

《楚词》云："将突梯滑稽，如脂如韦。"崔浩云："滑音骨。滑稽，流酒器也。转注吐酒，终日不已，言出口成章，词不穷竭，若滑稽之吐酒，故杨雄《酒赋》云：'鸱夷滑稽，腹大如壶，尽日盛酒，人复藉沽'是也"。又姚察云："滑稽犹俳谐也。滑读如字，稽音计也。以言谐语、滑利，其知计矣，故云滑稽。"⑥

姜亮夫认为崔、姚二说不确，尤其崔说实乃谬见，滑（如字）稽当指言语形象可笑，足供俳谐之象。事实上，姜先生指出的这两种含义可以合并起来看，因为"滑稽"圜转随人、浑然无迹的特征，在逗人发笑的同时，便于使他人接受而不致引起阻隔。司马迁在《太史公自序》中谈起《滑稽列传》的缘由时就是从这一角度来阐发的："不流世俗，不争势利，上下无所凝滞，人莫之害，似道之用，作滑稽列传第六十六。"⑦ 难怪杨儒宾把滑稽同卮言做比较，因为卮言超越是非而不滞于两边的作用，实与"滑稽"相同，反映在语言上就是"谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞"。而且，卮言"和以天倪，因以无穷"的特征，确实有"道"之用，很多学者正是在此意义上把卮言解释为"道言"。然而，我们在此的关注点是它在政治上的功效。"不流世俗，不争势利，上下无所凝滞，人莫之害"，实际上已经暗示了这一点，可以看成是一种语言上的抗争。

在此，笔者借助罗兰·巴特的观点稍加说明。在巴特晚年著作《文之悦》中，意识形态与语言的关系成为他关注的重点。前面已讲，意识形态的展开和实现都需要语言的参与，因而意识形态的破除也需要借助语言，更准确地说是借助修辞来完成。巴特认为，政治语言是典型的套语，它将语言统一起来，因为只有统一才具有力量（这就是为什么在任何专制社会里，统治阶层都试图通过统一语

---

① ［汉］司马迁：《史记》，北京：中华书局，2009 年，第 2348 页。

② 笔者对"滑稽乱俗"的理解参考了杨儒宾的研究，并在此基础上有所延伸。杨儒宾的研究重点在于揭示滑稽与卮言之间的关系，而笔者的侧重点在于"滑稽乱俗"与政治之间的关系。（参见杨儒宾：《庄子的"卮言"论：有没有道的语言》，《中国哲学与文化》第 2 辑，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 12—40 页。）

③ ［清］郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，第 831 页。

④ 姜亮夫：《滑稽考》，《思想战线》1980 年第 2 期。据姜亮夫考证，《庄子》的许多词汇如滑介、寓言、机括等含义相同，皆指圜转随人、浑然无迹象之意。此观点可备一说，正确与否有待考证，但无疑为我们理解庄子的语言提供了另一种思路。事实上，杨儒宾也是从这个角度来阐发滑稽与卮言之间的关系的。

⑤ ［汉］司马迁：《史记》，第 3197 页。

⑥ 同上，第 3203 页。洪兴祖在注《楚辞》之《卜居》"将突梯滑稽，如脂如韦"时，也列出"滑稽"的三种解释：委屈顺俗；圜转纵捨无穷之状；出口成章，不穷竭，若滑稽之吐酒。（参见［宋］洪兴祖：《楚辞补注》，北京：中华书局，1983 年，第 177 页。）

⑦ ［汉］司马迁：《史记》，第 3318 页。

言来强力推行意识形态)。对巴特来说，介入政治、进行战斗的最佳方式，就是采用漂移、偏离的片段式写作，消除原来的语言定形。“我必须以顺从（随物宛转）的言语触及政治，放弃特权，也就是抛弃语言虚假的相互关联。”① 所谓漂移，巴特说：

漂移是对某种离解的积极寻求。问题乃在于离解，它是语言的具侵略性的固持状况。如此，漂移便成为一种易变与稳固兼具的实践。问题不在于躲避语言的战争；它仅仅是：追求一种境地——游移在别处，然总处于范围之内（这恰恰是漂浮的稻草的意象），经不胜数的写作实践，挫败凝固的权力，消弭提升的浮力，搅乱可靠性，将所有这些潜藏于语言结构本身内的掌控的意愿统统击碎。②

巴特对于漂移的诠释，同样适用于《庄子》的三言，尤其是卮言。卮言的特点之一就是圆转不定、随物而动，并且具有极强的解构能力。如《齐物论》中庄子对儒、墨、名等诸家的辩难，就是通过卮言的方式进行的，一方面从根本上斩断通过争论来明辨是非的可能性，另一方面把彼我是非的语言结构击的粉碎，由此清除了语言中暗藏的意识形态功能。这正是“滑稽乱俗”的绝佳表现。看似荒诞不经、无所可用的狂言狂语，却具有极大的破坏力，它以一种颠覆日常的方式，把人们从已有的传统与语言定形中唤醒，重新反思与审视周围的世界。这也说明为什么道家著作对后世文学艺术影响颇大，有些著作甚至成为文学经典，因为道家看透了文字，不但能够进入文字，而且能走出文字；道家思想不是不需要语言，而是需要一切的语言文学形式来为其服务。

如果说巴特对“漂移”的诠释给我们理解“滑稽乱俗”提供了一种文学的思路，那么罗蒂对反讽（Irony）的关注则提供了一条政治哲学的进路。滑稽，在某种程度上也可以看作一种反讽。反讽是在中西文学批评的关键词之一，在 20 世纪末一跃成为整个时代的基本特征之一。牛津词典对“Irony”的解释是“the expression of one's meaning by using language that normally signifies the opposite, typically for humorous or emphatic effect”（通过语言传达出的含意，实际却指向相反的意义，尤其为达到幽默或强调的效果），常见的中文翻译有讽刺、反语、暗嘲、嘲讽、滑稽等③。罗蒂讲的反讽也包含这些基本含义，不过他主要是用反讽主义者来诠释的。“他对传统哲学中基础、本质、中心、二元对立、终极真理、终极语汇，乃至最终对哲学本身进行解构。解构的同时，追求持续的个人自律与个人创造的过程，使自己的精神摆脱现实、物质、任何绝对之物或既定角色的羁绊与束缚，获得自由狂放的激情。在这种持续、彻底的质疑与解构交互过程中，通过对话不断获取新的自我认识以及自我身份。而反讽主义者用来进行生生不息的自我创造的工具，就是隐喻。”④ 尽管用罗蒂对反讽的诠释来理解“滑稽乱俗”有过渡格义之嫌，但两者之间还是有一定的相似性。换言之，反讽所凸显的解构与隐喻创造功能，同样是庄子所强调的。就解构方面而言，庄子所提倡的无为而治的政治理念以及恬淡虚静的价值理念，就是对有为政治与儒家伦理道德观念的批判与解构；至于隐喻方面，《庄子》中更是随处可见，尤其是庄子所强调的精神境界正是通过隐喻的创造功能而实现的。

滑稽乱俗，表面上看似一种玩世不恭、插科打诨的语言游戏，实际上展现的是一种深刻的人道主义关怀——对人的存在状态的思考以及对生命的无限珍视与热爱。事实上，寓言、重言和卮言都可归于“滑稽”之列，其最终目都剑指权势，都是对政治社会的一种批判。如通过蛮触之争与举国无儒者的例子来达到对现实的嘲讽与挖苦，就是对现存的、不合理的社会的批判。在一个无道的社会里，面对一个甚至很多残暴的君主时，既想与政治保持一定的距离，又不放弃对社会政治的关切，滑稽也许不是最佳的介入政治的方式，但至少是最有效的一种。

司马谈在《论六家要旨》中评判先秦诸子时说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者

① ［法］罗兰·巴特：《文之悦》，屠友祥译，上海：上海人民出版社，2002 年，第 3 页。

② 同上，第 81 页。

③ 陈安慧：《反讽的轨迹——西方与中国》，武汉：武汉大学出版社，2017 年，第 2 页。

④ 张智宏：《隐喻与反讽——罗蒂的自由主义乌托邦理论》，博士学位论文，黑龙江大学，2013 年，第 1 页；郑维伟：《反讽在罗蒂政治哲学中的三幅面孔》，《哲学分析》2010 年第 4 期。

也，直所从言之异路，有省不省耳。”[①] 庄子也概莫能外。尽管庄子对政治采取一种拒绝的态度，强调无用之用为大用，甚至推崇无为而治的政治理想，但依然没有远离关心政治的主要轨道。可以说，当时的社会政治状况仍然是庄子最重要的思考对象之一。庄子思想中与语言相关的问题，必须与政治相结合才能得到合理的解释。在庄子看来，政治的问题就是语言的问题，语言的问题也可以归结为政治的问题。先秦诸子都觉察到语言之于政治的调控作用，所以特别重视语言的使用。如孔子提出“正名”思想，就是意识到“名”作为明确是非、建立标准之手段对政治所产生的巨大作用；荀子更是把社会政治中的很多问题归结为“名”的混乱与误用，力图通过正名来实现政治秩序的恢复。庄子正是有见于语言之于政治的重要性，试图通过创造性的言语策略，表达自己的政治态度与政治主张。从这个角度看，谬悠之说与荒唐之言的书写方式，首先是一种语言的抵抗，展现了庄子对政治的批判与主动疏离。更深层次的是，庄子试图通过寓言、重言及卮言的言说方式，把语言中暗藏的权力结构与意识形态消除掉，并以一种滑稽乱俗的方式来传达自己的思想。

（责任编辑　于　是）

① ［汉］司马迁：《史记》，第 3288—3289 页。

“以庄济佛”与“以易济佛”
——章太炎与熊十力两种“新唯识学”比较初论

李智福

【摘要】章太炎与熊十力都通过改铸佛学唯识学而构建起“新唯识论”哲学体系，分别以庄学和易学对佛学注入相异的内涵。章太炎以庄学对唯识学进行世间法的还原，熊十力则以易学对唯识学进行哲学改造。章太炎承认一切存在皆自心现影，承认唯识学对主体之消解，却否认唯识学对出世间的追求，转识则成智，顺识则成俗，真妄一元，俗真同体，一切障碍即究竟觉，将佛学的出世涅槃改造为庄学式的在世逍遥。熊十力否认唯识学之唯识无境、体用相分学说，承认体用不二、性相一如，重建传统儒家主体论哲学，重建世间真实性。章太炎与熊十力都用内圣外王来表达自己的政治哲学：章太炎按照唯识学和庄学对主体的消解性原则，以依他起自性而否定国家－政府之实在性，从而凸显公民个体性，构建起一个突显个体正义之齐物世界；熊十力则以儒学“人与天地万物一体之仁”改造唯识学，以儒家的恕道、推恩等原则构建起一个突显社会正义之大同社会。

【关键词】章太炎；熊十力；齐物论释；新唯识论；内圣外王
中图分类号：B259.2　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0146－08

作者简介：李智福，河北井陉人，哲学博士，（西安 710000）西北政法大学哲学与社会发展学院副教授。
基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“章太炎庄学思想研究”（19FZXB065）

章太炎（1869－1936）与熊十力（1885－1968）都是以唯识学入手而构建哲学体系的哲学家。就他们对唯识学的部分摄纳、部分扬弃而言，都可谓是新唯识论者。熊十力自不待言，他将自己的著作径称为新唯识论；章太炎虽未直接以新唯识论标榜，但其哲学著作《齐物论释》实则也是一部新唯识论，它对唯识学的不满和改造显而易见。具体而言，章太炎是以庄子的世间法对唯识学的出世间法进行改造，以此岸的逍遥取代彼岸的涅槃；熊十力则以易学的生生之道改造唯识学无为无造、性相相分的本体论，最终构建起厚德自强、健顺好生的主体论人生哲学。就其政治哲学而言，章太炎以唯识学和庄学对主体的消解而为近代自由、平等而张本，驰骛于一个绝对平等、毫分无对的极乐世界；熊十力则以陆王一系之心体对唯识学进行主体重塑，开显出一个类似于共产主义的大同世界，他们都有以学术观照时代的苦心孤诣。

一、章太炎与熊十力对佛学之接受与扬弃

如梁启超所言：“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系。”① 章太炎、熊十力都经历过早年深嗜佛学贬斥中学，中年后逐渐扬弃佛学、重归中学的学术心路历程。他们早年都深契大乘有宗之世亲、慈氏一脉，痴迷于唯识学的深刻性、思辨性、广延性，后来逐渐认识到佛学是一种出世宗教而驰骛于涅槃寂静，与中土文化、国民心里相去甚远。仅凭佛学不能对世道人生有现实观照，因而他们都

① 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 99 页。

以中国本土学术资源对唯识学进行改造，章太炎以庄学济佛学之不足，熊十力以易学济佛学之不足。

（一）章太炎对唯识学之接受与扬弃

章太炎因“苏报案”（1903 年）昌言革命反满，与邹容一起被羁押于上海租界。他昼为裁缝，夜课佛经，终悟大乘义法。章太炎后来自况其学“始则转俗成真”，即由中国传统学术转胜为印度佛学，“真”具体当指法相唯识学。佛学成为此时章太炎思想之主流且被许为最高，“知《瑜伽》为不可加”，“理极不可更改”①。

章太炎接受佛学固然有种种机缘，但深层原因当有两种。其一，法相学与朴学近似，是一种科学。他面对佛教诸派，有一种近乎“判教”的自觉意识对诸派进行甄别，净土宗、密宗、禅宗是一种玄幻迷信，只有法相学有精深的理论论证，近乎科学，故为其所接受。“汉学考证，则科学之先驱，科学又法相之先驱也。”② 章太炎接受法相学与其接受朴学之学术立场是一致的，在近代科学昌明之世，唯有法相学才能与之相合。那些只在乎“现在的康乐，子孙的福泽”的佛教是愚夫愚妇所尊信，并非真正之佛教。王中江以韦伯的祛魅理论来解释章太炎之理性精神③，可谓公允章太炎服膺唯识学首先是近代学术去魅之需要。其二，排满革命需要以佛学为精神原力。当他鼓吹革命正炽之时，幸遇佛学，佛学正好给予其精神动力。佛学依自不依他、自贵其心的思想品质可以成就真正的道德人格，佛学所宣扬的“头目脑髓，都可施舍于人”正是革命的需要，“以勇猛无畏治怯懦心，以头陀净行治浮华心，以唯我独尊治猥贱心，以力戒诳语治诈伪心”④。佛学成为章太炎革命道德之核心，以此心来发心救世，中华排满革命才能有望。

然而，随着他对《庄子》特别是《齐物论》之重新研究，佛学之不足亦日益彰显。“佛法虽高，不应用于政治社会，此则惟待老庄也。”⑤ 作为出世间法的佛法对政治社会之关怀隐而未发，唯有把佛学与老庄学和合才是救时应务的第一良法⑥。同时，以出世涅槃为归趣的佛学与中国传统人生信念格格不入。从地缘文化学的角度看，东土中国物产优渥，世人耽乐生趣，立足此岸，少有寂静涅槃之说；印度有情则多灾多难，多有厌世之情，故寄希望于宗教之超脱⑦。章太炎对中国、印度这两种文明的分判是要说明作为出世间法的印度佛学与重视世间法的中国传统有着本质的不同。面对此佛学之诸多缺陷，庄子哲学是“上悟唯识，广利有情”⑧ 之道，正好能补佛学之种种不足。”亦即是说“佛学所有者庄生有之，佛学所无者庄生亦有之。因此，章太炎最终走上以庄济佛之学术道路。

（二）熊十力对唯识学之接受与扬弃

辛亥革命之后，中华民族很快陷入洪宪复辟、军阀混战、列强觊觎等深不见底的黑暗之中。熊十力对民国初年的种种不堪非常担忧，与王阳明一样，他意识到山中贼的源头实则是心中贼。“由这样一群无心肝的人革命，到底革到什么地方去呢?”⑨ 这让以先天下之忧而忧为自许的熊十力对未来看不到任何希望。当家国天下种种罹难纠缠于一个颇具慧根的心灵之中，这种磨难就是他向佛之助缘。他辗转至海内佛学重镇金陵内学院，师事欧阳竟无，攻读慈氏、无著、世亲、护法一系之法相学。后来，熊十力被蔡元培延至北大讲唯识学，并出版《唯识学概论》。在此期间，他与佛学之种种不契在与师友的问难之中逐渐显豁起来，于是撰写《新唯识论》以与传统旧唯识论分庭抗礼。

熊十力对佛学之不满至少有三点。第一，从本体论讲，唯识学之本体即阿赖耶识是一个神我论本

---

① 章太炎：《自述学术次第》，《章太炎全集（一八）》，上海：上海人民出版社，2018 年，第 495 页。以下所引《章太炎全集》均为此版本，不再赘述。

② 同上，第 495 页。

③ 王中江：《章太炎的近代祛魅与价值理性——从“自然”“人性”到人的道德“自立”》，《中山大学学报》社会科学版 2013 年第 4 期。

④ 章太炎：《答梦庵》，《章太炎全集（一五）》，第 321 页。

⑤ 章太炎：《自述学术次第》，《章太炎全集（一八）》，第 495 页。

⑥ 章太炎：《佛学演讲》，《章太炎全集（一〇）》，第 159 页。

⑦ 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集（六）》，第 142 页。

⑧ 同上，第 76 页。

⑨ 徐复观：《无惭尺布裹头归·交往集》，北京：九州出版社，2014 年，第 105 页。

体，灵魂不死的概念在近代这个科学之世需要学术去魅；同时，无论有宗之本体还是空宗之本体都是一个死寂的本体，死寂的本体不能解释生生化化的世界本相。第二，从唯识学这种体用二分、真幻二分的本体论出发，其人生哲学必然是归体黜用、归真去幻，也就意味着这是一种出世哲学，“（佛家）毕竟以度脱众生令出生死为归趣，即以出世与涅槃为归趣，此或是印度民族之特别处。”①。熊十力与章太炎所见略同，以出世涅槃为归趣是印度民族性之特点，而中国文化在根本处与之相左，佛法违离人生存在常情，人生意义得不到觉解，不能承负起人之为人之担当。第三，就文化生命而言，佛学这种见体不见用、否定世间法的哲学，毕竟与尧、舜、周、孔所蕃殖而成的儒家文化相去甚远。在近代古今中西之争中，熊十力始终保持着对民族文化这种绝学、绝命的担忧。他在辛亥后游庐山廉溪书堂、白鹿洞书院时，曾留下“数荆湖过客，廉溪而后我重来”② 之颇显襟怀之语。守住民族哲学成为他救亡图存的精神信念，终其一生而栖栖遑遑者正在于斯。

章太炎在辛亥前既已名满天下，无论是作为革命者还是作为学问家，熊十力对章太炎不能不耳有所闻。熊十力曾回忆，他读到章太炎《建立宗教论》而“闻三性三无性义”之时，才发心进讨竺坟，因此才意识到船山甚浅③。可见，章太炎的佛学思想对熊十力影响甚深，《熊十力全集》中屡屡引章太炎之佛学思想，只是二者最终又分道扬镳。对照而言，两位先生一前一后，早年都是革命者；学术上都与唯识学有不解之缘，但最后都因不满佛学而改造佛学。佛学特别是法相一系之自尊其心、依自不依他的心学特色，既是章太炎倡导革命道德的思想资源，也是熊十力面对后辛亥时代如何收拾世道人心的思想资源。同时，由于意识到佛学之种种不足，他们最终以改造佛法的方式扬弃佛法。

二、章太炎之“逍遥之境”与熊十力之“生生之境”

深参佛法、雅好法相的章、熊两位先生，对佛学都有近乎一致的判摄：佛学虽在哲学构建、名相分析、扫荡名利妄执、抱有大悲之心等方面有其他学说所大不及之处，但其以出世为归趣终究不合人生之常情。章太炎指出，让众生都成佛就如“河清之难俟，陵谷变迁之不可豫期”④，佛陀虽抱大悲而未适民意。熊十力则指出“（佛学）抗拒宇宙大生广生之洪流”⑤，“其出世之宗教精神，终无可振起衰疲之族类”⑥。职是之故，如何把出世间法的佛学还原为一种世间法的常道，事实上成为两位思想者的学术使命。

（一）逍遥之境：章太炎以庄学对佛学之改造

章太炎认为《天下》篇所言“内圣外王”是庄子的自我哲学定位。在《菿汉微言》中，章太炎从地缘人类学的角度指出，印度佛学是内圣之学，中土孔老是外王之学，前者外王不足，后者内圣不足，只有庄学才是穷尽内圣外王的全体大用之道，“故《齐物论》者，内外之鸿宝也”⑦。章太炎以庄济佛的主要思路是：在承认现象世界不过是自心影现这一唯识学本体论的基础上，强调真妄一元，妄不离真，真俗不二，一切障碍即究竟觉，即在承认境因识生的前提下不否定境，将唯识学对境的否定转换为庄学式的对境之随顺。

佛学普遍认为，自无量劫以来，一切众生都在苦海中轮转，世尊抱悲众生之苦，以度一切苦厄为愿力，唯识学的最终诉求即以出世、涅槃的方式度众生脱离生死海，这与其他诸派本无不同。在章太炎看来，众生的确在苦海中，世尊愿力也不可谓不大，但以涅槃寂静为归趣来灭度众生，非常不切实

① 熊十力：《十力语要》，《熊十力全集（四）》，武汉：湖北教育出版社，2001 年，第 57 页。以下所引《熊十力全集》均为此版本，不再赘述。
② 丁去病：《熊子真心书跋》，《熊十力全集（一）》，第 42 页。
③ 熊十力：《船山学自记》，《熊十力全集（一）》，第 6 页。
④ 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集（六）》，第 141 页。
⑤ 熊十力：《明心篇》，《熊十力全集（七）》，第 185 页。
⑥ 熊十力：《新唯识论（删定本）》，《熊十力全集（六）》，第 11 页。
⑦ 章太炎：《菿汉微言》，《章太炎全集（一二）》，第 26 页。

际。“（佛法）苟专以灭度众生为念，而忘中涂恫怨之情……虽抱大悲，犹未适于民意。”① 一味以灭度众生为念，本以出苦海，实则是堕入另一种苦海中。庄生则不然，虽然其本身已达大乘高致，有涅槃之道，但其对世道百姓的观照方式并不是寂静涅槃、了无出世之心。章太炎指出：“佛法以轮回为烦恼，庄生乃以轮回遣忧，何哉？答曰：观庄生义，实无欣羡寂灭之情。”② 庄子为何不欣羡寂灭呢？因为“夫齐物者，以百姓心为心……即知一切法本来涅槃，应化不尽，即毕竟不入涅槃也”③，让百姓不必出世而涅槃，在世间随顺生死即可获得大自在。庄学“证无生灭，示有生灭”，以菩萨一阐提而证法身，不住生死，亦不住涅槃。被佛学所否定的轮回、尘世、生死等苦海诸波，被章太炎用庄学一一激活，赋予其快乐幸福诸义：一方面，生死固然是进入轮回之中，而轮回中的一切有情无情皆有其存在的意义和价值，万化无极，乐不胜计；另一方面，轮回是生死的流转，有死即有生，今日之死意味着明日之生，无尽的轮回正意味着无尽的新生。

章太炎在比较《齐物论》最后两则寓言即“罔两问影”与“庄周梦蝶”时，指出“前章说无待所以明真，此章说物化所以通俗”④。佛学在明真之后即皈依于真、回俗归真，庄学则在明真之后还要通俗、回真向俗，二者始于同而终于异。与佛学以佛陀心为心不一样，庄学能做到以百姓心为心，能在更切实的意义上做到广利有情，庄子摄化众生而不住涅槃，将出世间法变而为世间法，在世间之逍遥优于出世间之涅槃。章太炎将庄学这种菩萨行精神称为内圣外王，其具体内涵是“人各自主之谓王，智无留碍然后圣”⑤。庄学以“智无留碍”之内圣，开出“人各自主”之外王。“自主”是说人从被生死牵引、遭逢际遇的外在胁迫中超脱出来而自作主宰。“无自主者皆谓之动以不得已，有自主者皆谓之动无非我。”⑥ 人在无明熏染之中，心为物役，识被境遮，毫无自主；只有以“智无留碍”之内圣从生死海、名利场中超越出来，才能实现自作主宰。庄学内圣外王开出的是一个自作主宰、在世逍遥的世界。

（二）生生之境：熊十力以易学对佛学之改造

章太炎曾以“始则转俗成真，终则回真向俗”⑦ 自道其平生之学，这种“俗－真－俗”之回转摄纳，其实也可以用来描摹熊十力之学术流变。熊十力早年出入经史，此谓之“俗”；后来渐趋佛法，此谓之“转俗成真”；最后“空”“有”二宗皆被扬弃，归宗《大易》，此谓之“回真向俗”。与章太炎类似，熊十力扬弃佛学不是一味否定，而是对其进行改造，其改造佛学之学术资源便是易学，以易摄佛，宗主在易。

其一，以易学之“不易”与“变易”改造大乘有宗之体用二分。大乘有宗至少有两弊：一方面，唯识学斥责一切有神论为外道，但其立阿赖耶识为世界本体，本身也是一种神我论；另一方面，唯识学区分有漏种子和无漏种子，前者变现现象界，后者成就真如界，种现二分有“将体用截成两片之失”⑧。总此两短，无论是阿赖耶识之本体论，还是种现二分之宇宙论，实则都是体用二分之论，如何补救这种偏失？熊十力正是从汉儒易学之“变易（用）”与“不变（体）”，以及宋明易学“道器一元，幽明一物”（王船山）之全体大用中悟入。熊十力指出：“若说本体是不变易的，便已涵着变易了。若说本体是变易的，便已涵着不变易了。”⑨ 通过易体之变与不变之体用不二思想，佛学体用相分的理论困境被消解。他常用“大海与众沤”之关系来隐喻这种体用不二之学：绝无平静之大海，众沤即是大海；绝无无海水之众沤，大海即是众沤，体用之关系正可作如是观。

---

① 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集（六）》，第 141 页。
② 同上，第 139—140 页。
③ 同上，第 141—142 页。
④ 同上，第 139 页。
⑤ 同上，第 141 页。
⑥ 同上，第 120 页。
⑦ 章太炎：《蓟汉微言》，《章太炎全集（一二）》，第 70—71 页。
⑧ 熊十力：《新唯识论（文言文版）》，《熊十力全集（二）》，第 39 页。
⑨ 熊十力：《新唯识论（语体文版）》，《熊十力全集（三）》，第 94 页。

其二，以易学之“生生”本体改造大乘空宗之“死寂”本体。面对有宗“神我论”之不究竟，熊十力后来弃有归空，深赞空宗，“（空宗）令人当下悟入一真法界，这是何等神睿、何等稀奇的大业”①。然而，空宗虽有扫荡一切相，但见空而不见生，见体而不见用，有似于顽空，这种“无相无为，无造无作”② 的理论也是一种“体用相分”之论。如何补救改造这个空宗的空虚至净、无造无生之体？只能用易学“天地之大德曰生”这个生机充塞、生生化化之实体。熊十力注意到，夏商周“三易”皆以生体为万物根源，《夏易》以艮为首，为连山之象，群山生云，隐喻本体虚静而显发万物；《殷易》以坤为首，坤为大地，万物莫不归而藏于中，万物始于大变，又归藏于大变；《周易》以乾为首，大哉乾元，万物资始，即用显体，乾为万物之本。夏商周三易皆以生生为体，故以易变佛意味着将佛学之死寂本体转化为易学之生生本体，宇宙不仅是一个真实的宇宙，而且是一个大用流行、不竭创生的宇宙。

其三，以《大易》的“乾元性海－主动觉性”改造佛学的“生死海－耽空寂性”。针对唯识学“境空识有”之论，熊十力认为此非了义。唯识学以识为实有而境为实空，外境是无明熏染而成的生死海，需要离境证识；阿赖耶识是寂静本体，只有耽空寂性，才能转染成净，证得法身。熊十力反其道行之：既然境因识在，那么识若为真境亦当为真，境识不二，故二者一真俱真、一幻俱幻；如果识为真，那么山河大地宇宙星空等所谓境也就都是真实存在。不过，此时这个识已经不是唯识学阿赖耶识，阿赖耶识只是一种寂性本体，不具创生性。面对这个生生化化、周流不息的世界，显然并非阿赖耶识所能解释。与之相反，《大易》所言“天地之心”才是宇宙的本体。他将不具创生性的阿赖耶识转化为仁体，以体、本体、真心、宇宙之心、人之心、乾元之心、主宰之心、心体、性体、本心、乾元性海、恒转等诸多名相称之。此体不再是寂静死体，而是具有觉性主动，既能保证山河大地的真实性，又能挺立起人之主体性，此心“特有主宰之权能，乃足以用物而不为物用，转物而不为物转”③。熊十力更以《大易》“翕辟成变”来解释心物在宇宙中之呈现方式。宇宙在恒转迁流之中，有物呈现，此为翕；恒转流行，此为辟；翕凝聚而成聚合之物，辟散发而成流行之心，翕中有辟，辟中有翕；在这种心物不二、翕辟一体之中，人类可以“直接通合宇宙大生命为一”④。宇宙存在正是通过人的意向性而获得意义和价值，也就是说宇宙因人的存在而获得存在性，绝对客观的宇宙存在于人来说毫无意义，实则即不具存在性。这种心物一元、生机充盈的宇宙观在形式上是唯识学，其内涵则是易学。“儒者内圣外王合一之学，其根柢在《大易》，佛氏无此境界。惜乎宋明诸师于儒学广大悉备处似窥测不及，故自信力尚不足。”⑤ 此诚不我欺也，熊十力不仅以易学救佛学，亦以易学救宋学。

章太炎与熊十力皆在继承唯识学之基础上对唯识学进行改造，分别开显出一个“逍遥世界”和一个“生生世界”，两个世界都是此岸世界。章太炎将唯识学转识的工夫论转换为顺识的工夫论，人生在世就不是对唯识之体之体证或追寻，而是对境之不执著或随顺，“一切障碍即究竟觉，故转此成心则成智，顺此成心则解纷”⑥。成心指阿赖耶识所蕴藏之种子，转识成智则成佛，顺识不执则解纷，在世间法之种种障碍中反观内照便能得解脱。庄子白衣示相，以“证无生死”之法身而“示有生死”之色身，得自在不必超越生死海，而随顺生死即能得解脱。章太炎将佛学高不可攀的涅槃变成庄学式的在世逍遥，打开了一个在世间的逍遥世界。熊十力则在汉易之“不易”与“变易”中悟入体用不二的全体大用之道，在易学之“天地之大德曰生”中悟出生生之体，天地之心或宇宙之心构建存在之主体性，“以天地万物一体之仁”而开出人当积极入世，辅相天地，裁成造化，通过易学对佛学之本体重建而呈现出一个生生世界，这两个世界都是世法出世法两不相坏的世界。

值得注意的是，章太炎在《菿汉微言》等论著中，对易学的生生之道提出质疑：“明作《易》之

① 熊十力：《新唯识论（语体文版）》，《熊十力全集（三）》，第 170 页。
② 同上，第 182—183 页。
③ 熊十力：《新唯识论（文言文版）》，《熊十力全集（二）》，第 84 页。
④ 同上，第 82 页。
⑤ 熊十力：《新唯识论（删定本）》，《熊十力全集（六）》，第 12 页。
⑥ 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集（六）》，第 88 页。

忧患，在于生生，生道济生，而生终不可济，饮食兴讼，旋复无穷。故唯文王为知忧患，唯孔子为知文王。”[①] 易学的精神固然是生生，但仅仅着眼于世间法意义的生生难免会陷入“饮食兴讼，旋复无穷”的境地，故“生道济生，而生终不可济”，亦即生生之道并不是易学的究竟法门。那么，易学的究竟法门是什么？“今详《周易》所说，皆在生灭门中，终以未济始见玄宗尔。”[②] 生生之道尚在生灭门中（“既济”），只有证无生才能证入真如门，而后者尚在“未济”之中，六十四卦以“未济”终结可谓意味深长。在章太炎看来，生生只是生灭门、世间法，故生生之道只是方便法门，脱离生灭门、证入真如门才是文王、孔子易学的最上乘法，“易之尽见，亦在乾坤将毁之世”[③]。对比章太炎与熊十力对易学生生之道的诠释，章太炎认为生生只是世间法，有用而无体；熊十力则认为生生之道意味着体用不二，性相一如，兼世出世二法，两种诠释显然不同。不过就易学的整体要归而言，章太炎将“未济”这种究竟之道诠释为出世间法，将生生之道诠释为世间法，综合可知其易学精神也是兼世间出世间二法，也潜含着体用不二、真妄一元的圆教精神，惜甚此处不能展开[④]。

章太炎、熊十力皆把佛学的出世间法改造为世间法。章太炎所开显的是：如何立足此岸即在生死海中获得自由，让自由不再遥不可及，而是所在即是，唾手可得。熊十力所开显的是：在这个生生不已的天地宇宙中，积极入世，以参赞天地化育之方式获得生命意义。

三、章太炎之“平等社会”与熊十力之“平均社会”

章太炎与熊十力都将其政治哲学会归于内圣外王，章太炎把庄学称为内圣外王，熊十力则把孔学称为内圣外王。其中，章太炎之内圣学是基于庄佛所共许的“证无我”，其外王学则是实现一个绝对的自由平等社会，即通过统治者、国家、政府、集体等主体性之自我消解的方式，实现对公民个体权利的尊重。熊十力之内圣学即证仁体、明本心，其外王学则是让本心发用流行，成己成物，力行恕道，推己及人，以天地万物一体之仁而均分天下财富。

（一）章太炎：“能证无我，而世间始有平等之大慈”

《齐物论释》释题中指出，庄子能“上悟唯识，广利有情”，此实则内圣外王之道的另一种表达，也就是以证无我的方式而利有情。人类一切“人吃人”的苦难都是有我所致，“将有我消解为无我”成为章太炎政治哲学的核心，此即其内圣学。

近现代所谓的平等自由是以有我为前提的，而对有我之执持恰恰会走到平等自由之反面。“若其情存彼此，智有是非，虽复泛爱兼利，人我毕足，封畛已分，乃奚齐之有哉？”[⑤] 若主体间之界限不消解，泛爱兼利就不过是一句空谈。故要想实现真正的自由平等必须首先证无我，从而消解作为一个主体性的自我。如果主体性不被消解，主体与主体之间就构成一种互相限制的关系，人与人成为彼此的地狱。虽然庄佛所谓的自由平等与近代以来的自由平等并非一个层面的问题，但二者并非无关，前者对后者有补救和遮拨之功。无我意味着对自我利益和权利的自觉让渡和划界，只有在反省和反思的内照中才能保证不对他者的自由造成威胁，才能不僭越他者的权利和利益。章太炎曾以母子关系为例：母亲爱子，能做到无我者多，子之爱母，做到无我者少，故世间多有慈母而少有孝子；“然则能证无我，而世间始有平等之大慈矣”[⑥]。人只有体证无我才能做到一切以利益众生为念，彼此尊重，互相体谅，实现普遍之自由与平等，这与孔子的忠恕之道类似。

与传统学界对忠恕之理解侧重恕道相比，章太炎更重视忠道。恕道是从我出发推己及人，忠道则

① 章太炎：《菿汉微言》，《章太炎全集（十二）》，第 70 页。
② 同上，第 22 页。
③ 章太炎：《检论·易论》，《章太炎全集（三）》，第 386 页。
④ 参见李智福：《“未济”与“忧患”：章太炎以佛证易之易学诠释学》，“重估清代经学——第八届全国古典学年会”会议论文，扬州，2021 年 6 月，第 43—63 页。
⑤ 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集（六）》，第 73 页。
⑥ 章太炎：《人无我论》，《章太炎全集（四）》，第 450 页。

强调以无己的精神对他者进行整全的观照：每个公民只有做到无我，才能保证不会对他者的权利有所侵犯；政府或人君只有做到无我，才能做到不会对公民的权利有所侵犯；每个文明体或民族国家只有做到无我，才能做到不会对其他文明体或民族国家之侵犯。如果人人能证无我，就能“遍度群伦，偕诣极地”[①]。这是一个绝对自由、绝对平等、永远和平、与佛学“常乐我净”相类似的乌托邦。

（二）熊十力：“内圣之学只是一个仁字为根本，外王之学只是一个均字为根本”

熊十力也将包括孔学和易学在内的儒学全体大用之道总结为“内圣外王”之道。如果说章太炎的内圣外王之道是证无我，那么熊十力的内圣外王之道是证有我，这个我是天地万物一体之我。基于体用不二、心物一体、觉性本体等重重论证，熊十力最终开显的是人之生命与宇宙之大生命一体存在。分析地说，宇宙存在是因我心而存在，因我有生命而宇宙万物也有生命；综合地说，宇宙存在是有生命的存在，我的生命是宇宙大生命之一部分。人之生命与宇宙生命似可分而实不可分，民胞物与皆与我休戚相关，熊十力指出：“（罗念庵）向往古哲与夫四海疾痛相连，以及亲亲仁民爱物之切至，凡此皆足以证明此心不有彼我，不限时空，浑然无二无别、无穷无尽。斯所谓内自证知、不虚不妄者乎！一人一物之心即是天地万物之心，非形质所能隔别，故恒互相贯通。”[②] 人与天地万物一体存在，故人理所当然与他人休戚与共，共存共生。

基于人与天地万物一体、人心为天地万物之心等存在－价值之论，以内照我之心而外照彼之心。在这种交互主体、内外相照中，必然开显出一个绝对平均的世界。熊十力指出：“我相信孔子内圣之学，只是一个仁字为根本；外王之学，只是一个均字为根本。”[③] 仁即良知；均即均平。熊十力看到：“人类从有生以来，没有一天尝过均平的生活；所以随时随地总在发生问题。孔子有见于此，便以均平一大原则，来随时解决政治社会上的一切纠纷问题。”[④] 如此，“理财必归之平天下者”[⑤] 才是让众生离苦得乐的终极法门。至于如何实现平分天下财富，要用儒家的良心和恕道而推己及人。这是一个绝对平均、天下为公的大同社会。

四、两家“内圣外王”思想的共同限度

无论是章太炎基于庄佛会通之证无我，还是熊十力基于易佛会通之证有我，他们不约而同地将其政治哲学称之为内圣外王之道。章太炎证无我实则是法我俱破，见相皆空；以这种无我之内圣构建一个自由、平等、民主之外王社会。这里侧重的是从消极面而言，即以无我之造境将造成不自由、不平等、不民主等的因素消解之，是对内圣外王之遮诠。由于是一种遮诠，这里突出的是对个体权利、民族国家之特殊性以及特殊文明体之尊重。就群与己而言，其突出的是己而不是群，他尚齐物而黜公理，重的是殊相而不是共相，其中蕴含的是西方启蒙以来个人权利之觉性和对个人权利之无条件尊重，其思想底色是庄子“不齐而齐”的齐物哲学。

熊十力证大我实则是证“仁者与天地万物浑然一体”之大我。不难发现，这与章太炎实则并无二致。要造达“天地万物一体之仁”之境，必然也要扫荡一切名相，破一切形质之执，如此，大我才能树立起来。无论是证无我还是证大我，二者都在于遣执荡泯相显实，章、熊两家内圣学在会归处并无大异。不过，熊十力在破除一切执之后还要见体、明心，以大我而积极入世，辅相天地之宜而参赞造化之育，这已经是从积极面而言，是对内圣外王之表诠。以仁心出发，以恕道推扩，以绝对平均为终局目的，突出的是人与人之间的共相，以财富的绝对平均、权利的绝对平等而臻大同世界。与熊十力重视恕道相反，章太炎更重视忠道，其对忠道之理解为“忠者周至之谓，检验观察，必微以密，

① 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集（六）》，第 142—143 页。
② 熊十力：《新唯识论（文言文版）》，《熊十力全集（二）》，第 81 页。
③ 熊十力：《孔子内圣外王之学》，《熊十力全集（八）》，第 170 页。
④ 同上，第 171 页。
⑤ 同上，第 171 页。

观其殊相，以得环中，斯为忠矣”[①]。如果说恕道更强调普遍性，那么忠道更强调特殊性，即周全地体察他者，尊重他者，而实现这一切必须以无我为前提。

章太炎齐物世界强调的是差异并存，不齐而齐，政府与公民之间、公民与公民之间、民族国家之间都要互相尊重、权界严格。熊十力大同世界强调的是绝对平均，齐其不齐，世界公民平分世界所有财产。章太炎凸显的是个体正义，熊十力凸显的是社会正义。两者之不同体现了从柏拉图《理想国》以来即已蕴含的个体正义与城邦正义之间的矛盾，章太炎突出的是道家的个体性，熊十力则突出的是儒家的整体性。

这两种乌托邦都建基于古代中国有两千多年思想传统的内圣外王之道的基础之上，无论是章太炎之证无我，还是熊十力之证大我，这种内圣学都以人的无限性为预设，而现实中的人却是具体的、复杂的、有限的，这种内圣从来难以落实为真正的外王。对章太炎来说，他幻想统治者以证无我的方式对百姓平等观照，还民自由，但幻想难免终究是幻想。他曾说佛陀度尽众生犹如黄河变清一样终无可能，那么他仅凭庄学而实现一个平等自由世界是不是也是如此呢？对熊十力来说，以证大我而体证天地万物一体之仁，并要求均分天地间一切财产，等贵贱，均贫富，其理论底色是《礼运》的大同思想，但这一理想同样究竟难以实现。

在中国近代以来古今中西之争的学术背景下，章太炎、熊十力皆以唯识学这种传统学术对“三千年未有之变局”做出思想回应。所不同的是，章以佛与庄为联姻，熊则以佛与易作会通。然而，无论是庄佛还是易佛，都是传统的学术资源，其所回应的问题是西方启蒙以来的自由、平等、民主、甚至共产等一系列主流价值，可谓都是“旧内圣开出新外王”。他们都为大乘唯识学这种依自不依他之信念所痴迷，无论是章太炎以庄佛会通而证无我，还是熊十力以庄易会通而证大我，其最后诉求依旧是传统的内圣学。这种内圣学对所谓新外王会有所观照，但其不足也是显而易见的。无论是证无我还是证大我，内圣学一旦面对现实的复杂人生，其往往是有限的或无力的，旧内圣与新外王之间存在着复杂的价值困境与意义两难。直到后起的牟宗三提出两层存有论思想，这种理论困境才有所改观。

（责任编辑　于　是）

① 章太炎：《菿汉微言》，《章太炎全集（一二）》，第31页。

《周礼》以“修身”为本
——《周礼全经释原》初探

高瑞杰

【摘要】明儒柯尚迁《周礼全经释原》，在明代经学义理化的学术背景下，注重内求本心的理学理路，特别揭橥“修身为《周礼》之本”这一主旨，其实质是强调内圣为外王之根基。《周礼》为治政之经，本涉官制、礼法、财政、土地诸政治制度，而柯氏推崇“修身”，强调本心之纯正，则可身修、家齐而国治，《周礼》由此转入“内圣”层面。如此，内圣与外王打通，在宋学的解释框架下，由治心到治民，将格君心与设六官并举，以教立政，汉宋融合，《周礼》的诠释面貌可谓焕然一新，而其经学意蕴亦得以充分彰显。

【关键词】周礼全经释原；明代；柯尚迁；修身；冢宰

中图分类号：B248.99　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2021）04－0154－07

作者简介：高瑞杰，山西吕梁人，历史学博士，（上海 200234）上海师范大学哲学系讲师。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国礼教思想史”（20&ZD030）

明代经学素称极弱，如《明史·儒林传》载：“至专门经训授受源流，则二百七十余年间，未闻以此名家者。经学非汉、唐之精专，性理袭宋、元之糟粕，论者谓科举盛而儒术微，殆其然乎！”[①]《四库》馆臣亦批评明代经学“各抒心得，及其弊也肆。空谈臆断，考证必疏”[②]。皮锡瑞《经学历史》所作经学断代，更称“经学至明为积衰时代”，并指出“明时所谓经学，不过蒙存浅达之流……其见于《四库存目》者，新奇谬戾，不可究诘。五经扫地，至此而极”[③]。不难看出，此种论学思潮多受清代学风所囿，清学大盛，反观明代，自然多所贬损[④]。不过，近来学界开始深入明代经学，渐有诸多个案与专经研究，虽然整体评价仍不高，但显然有所拨正[⑤]。另外，亦有学者源于对清代学术大盛的肯定，进而考镜源流，以期从明代经学找出发端[⑥]。但这实质上仍是一种遮蔽，明代经学真正独立的学术价值并未挺立起来。事实上，以本文所关注的经学著作《周礼全经释原》为例，其自身有鲜明的学术特色，颇能反映整个明代经学的学术风貌。

《周礼全经释原》，明柯尚迁撰。尚迁字乔可，嘉靖时福建长乐人。他精通儒经，擅常珠算，撰写《三礼全经释原》《数学通轨》等多部著作，是有明一代著名的经学家、数学家。其《周礼全经释原》自《天官》至《冬官》凡十二卷，又附以《周礼通论》《周礼通今续论》各一卷。前列《序》二篇，《源流序论》一篇，《六官目问》四篇，《全经纲领》十二条，《释原凡例》七条。书中解诂，

① ［清］张廷玉等撰：《明史·儒林列传》，北京：中华书局，1974年，第7222页。

② ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》，北京：中华书局，1965年，第1页。

③ ［清］皮锡瑞撰、周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局，1959年，第278页。

④ 周翔宇指出，清人对明代经学的认识以负面评价为主，其程度也由清初的有针对性的批判、清中期的全面否定、晚清的蔑视而全面加深。（周翔宇：《明代经学研究史述论》，《西华大学学报》哲学社会科学版2018年第5期。）

⑤ 如林庆彰指出，明代经学虽然“陋略之书多于严谨之作”，但“吾人绝对不可忽视他们复兴经学的努力”。（林庆彰：《明代经学研究论集》，台北：文史哲出版社，1994年，第132页。）

⑥ 参见陈居渊：《20世纪清代学术史研究范式的历史考察》，《史学理论研究》2007年第1期。

其称“释”者，皆依古注集成；其曰“原”者，则推原作经之本意。《周礼》本阙《冬官》，柯氏承续宋儒“《冬官》未亡”之说，取《遂人》以下《地官》之事分入《冬官》，自遂人至旅下士正六十人，合六官三百六十之数，以此证《周礼》之全，故曰“全经”。

《四库全书》收录该书，馆臣对此书评价，《四库总目》所载与文渊阁本书首提要有微妙差异，《总目》评价其“较庭椿之纷更割裂，似为稍胜，唐顺之、姜宝皆深是之，然仍不出宋人错简之曲说”①；文渊阁书首提要则称“其说较诸家颇为有据。故唐顺之、姜宝皆深是之”，又言“然其立论平实，于理较近，未尝不可以参备一解焉”②。相较之下，文渊阁书首提要的评价明显更正面，二者抑扬有别，颇足玩味。

前人对此书多有评述，如李颙以为柯氏对《周礼》谆谆发明，可谓“真知《周礼》者”③；陆世仪亦以为读《周礼》宜读柯氏书④。现代学者如张学智以为其书“训释十分明晓畅达”⑤；杨艳秋指出此书反映理学解经之一端，亦可见明代心学影响的印迹⑥，由此可窥后世对此书之认可。然而论者多浮泛而言，迄今尚未有全面而深入研究之论作，殊为憾事。

柯尚迁于序中历引二程、张载诚意正心之说，以为《周礼》所述万世太平之治，当以心求之，而政在修心，亦当揭明，其言：“以迁之鲁钝，窃志是经，体验探求，至形瘖寐似窥见其一二者，然后知《周礼》一言一字无非圣人精神心术之所寓、当时已施之治迹者也。”⑦ 柯氏注重内求本心的理学理路，使其特别关注到“修身为《周礼》之本”这一主旨，其实质即强调内圣为外王之根基。《周礼》为治政之经，本涉官制、礼法、财政、土地诸政治制度，而柯氏强调“修身”，强调本心之纯正，则可身修、家齐而国治，《周礼》由此转入“内圣”层面。

一、周公作《周礼》以统摄六经

柯氏深信《周礼》实禀承天道而作，其官职数量与天数相合，颇具神圣性，非人力私智所裁：

王者体天以为治，故法天以建官，六官三百六十属，非人为之私智也，法天运自然之度而已。《皋陶》曰：“无旷庶官，天工人其代之。”凡官之设，皆代天工也。况六职之中，政本所系，数不法天，官非代天，可乎？自汉以来，皆谓合六官所统者为三百六十之数，间有不齐，乃以己意移易，以合小宰每属六十之言，乱经之原，实起于此。不知小宰之六十，皆以六官之内所属，不以六官之外所统也。⑧

《周礼》小宰职有“以官府之六属举邦治”，六官共三百六十属。郑玄注：“六官之属三百六十，象天地四时日月星辰之度数，天道备焉。”⑨ 先儒多以为此处言官制象天，举其成数而已，非实指《周礼》仅三百六十官。但柯氏认为此数乃法天运自然之度，故不可移易。具体算法，以天官为例，柯氏云：“大宰、小宰三人为长，宰夫至旅下士六十人为属，则长与属皆掌邦治，代天工之人也。”⑩《周礼》六官每一长官贰考之下，均言“下大夫四人，上士八人，中士十有六人，旅下士三十有二人”，其数正为六十，此即小宰所言“其属六十”。地官遂人下亦有六十官属，故柯氏以为遂人以下当为冬官之属，经籍颠乱，误窜入地官。如此观之，圣人体天而设官，用意深远，故云“法天以立

① ［清］永瑢等撰：《四库全书总目》，第 155 页。
② ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》，文渊阁本《四库全书》第 96 册，台北：商务印书馆，1983 年，第 483—484 页。
③ ［清］李颙：《二曲集》卷 8，《续修四库全书》第 1410 册，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 173 页。
④ ［清］陆世仪：《思辨录辑要》卷 4，文渊阁本《四库全书》第 724 册，第 41 页。
⑤ 张学智：《明代三礼学概述》，《中国哲学史》2007 年第 1 期。
⑥ 杨艳秋：《明代三礼学论略》，《山西大学学报》哲学社会科学版 2014 年第 5 期。
⑦ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原·序》，第 485 页。
⑧ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 2，第 549 页。
⑨ ［唐］贾公彦撰、彭林整理：《周礼注疏》卷 3，上海：上海古籍出版社，2010 年，第 77 页。
⑩ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 2，第 549 页。

道，本道以揆事，其成相天地，立极生民者，靡不毕举”[①]。《周礼》法天而作，其中蕴含诏王之纲纪、太平之治法，实可垂范万世。柯氏以为，法天而作此书者即是周公，故对其推崇备至，其云：

夫《周礼》，圣王经世大典。诸职之文，诸官之序，亲出于周公之所裁定。其义足以幽赞神明，其数足以参天两地，如日星之明不可掩蔽，如四时之序不可变更，诸职相通、诸事相济，如错行代明，并行不悖者也。[②]

《周礼》为经世大典，蕴含经世之常道，周公创制此典，功勋卓著，故柯氏将《中庸》称颂孔子诸语亦加于周公身上。但《周礼》作为“六经”之一，必然要涉及其与孔子的关系，尤其是与孔子所作《春秋》的关系。对此，柯氏认为，孔子之志向在于恢复“周公之旧制”[③]，《春秋》所载实为《周礼》之遗迹，以《周礼》理解《春秋》，当为读《春秋》之心法：

孔子生于周末，悼王道之不昭、惧浸淫于战国也。故作《春秋》以寓王法，大抵本于司马之职，《掌故》曰诛、曰杀、曰征、曰伐、曰盟、曰会，孰非执司马之权以治天下诸侯乎？故考《春秋》之所书，则司马之职掌存矣。说《春秋》者，不知本于司马法，而曰孔子以天道而贬黜诸侯与大夫，且当时周未亡也，孔子陪臣以天道自任诛讨，时王之臣子，欲闲僭乱而自为僭乱，可乎？况当时刑书亦备，诸侯大事存于司马，小事著于刑书，今刑书亦亡矣。孔子据司马而讨诸侯，据刑书而诛大夫，执成周之国法，以行文武之政刑，使天理民彝不可一日泯灭于天下，此作《春秋》之心法也。[④]

《周礼》为周公所作，以《周礼》统摄《春秋》，必然不能承认孔子为素王、作《春秋》为后王立法之说，而以为孔子仅绍述周公、从周之志。但柯尚迁还是承认孔子作《春秋》，只是未敢于周天子尚在之时行“僭乱”之事，故作《春秋》之目的仅为寄寓王法，且本于《周礼》司马之职，如此方能将《春秋》纳入《周礼》系统中。以此而言，孔子删述六经，实皆为复周公之旧、宗周之礼。

其次，柯氏以为，所谓《仪礼》为本经的说法，当为先儒偏见[⑤]，应以《周礼》为本经，统摄《仪礼》：

《仪礼》虽与《周礼》并行，然亦以出于《周礼》而全也。何以明之？《司徒》曰：以祀礼教敬，则士祭礼也。以阴礼教亲，则士婚礼也、士丧礼也。以阳礼教让，则士冠礼也、士相见也、乡射、乡饮也，家乡之礼，非司徒之书乎？《掌交》曰：“谕诸侯以九礼之亲。”则食、飨、燕、射、邦交、聘问，皆邦国礼也，非司马之书乎？王朝之礼则吉、凶、宾、军、嘉是也。太史大祭祀、朝觐、会同、执书、读礼而协事，此即五礼之书，联职所以行之也，非宗伯之书乎？据《周礼》以补《仪礼》，则经亦全矣。[⑥]

可见《仪礼》十七篇，皆可置于《周礼》六官体系之下，二者统属关系可谓昭然若揭。事实上，非独《仪礼》当出于《周礼》，六经皆出于《周礼》，亦为逻辑之推演。柯尚迁云：

五经，皆出于《周礼》也，太卜掌三易之法，非《易》之所出乎？太师掌九德、六诗之歌，曰风、赋、比、兴、雅、颂，非《诗》之所出乎？外史掌三皇五帝之书，内史策命孤卿大夫，太祝作诰、誓、命以通上下亲疏，非《书》之所出乎？《春秋》则以司马之职掌正天下诸侯之违王法者，是四经皆出于《周礼》者也。[⑦]

如此而言，则六经皆出于《周礼》，实为《周礼》具体节目之展开。因此，其书名《周礼全经释原》，也是因为《周礼》本身可以该摄六经，故可称“全经”。故柯氏言：“《周礼》所以名全经者，

① ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 1，第 512 页。
② ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 2，第 533 页；卷首，第 490 页。
③ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷首，第 487 页。
④ 同上，第 500 页。
⑤ 事实上，宋儒如朱子及门人亦强调“《仪礼》为经，《戴记》为传，《周礼》作旁证”。柯氏虽尊程朱之学，亦直言“此朱子之大惑也”。（［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》卷 113，北京：中华书局，1986 年，第 2739 页；［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷首，第 490 页。）
⑥ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷首，第 502 页。
⑦ 同上，第 502 页。

岂惟六官得全，六经亦由此而全也。”[①] 此说可谓显豁。

二、冢宰设职以“修身”为本

《周礼》以天官冢宰居首，统摄其余五官，权职最重。冢宰即太宰，据总摄六职言冢宰；若据当职称大宰。太宰诏助天子，统摄六官，又内治后宫，兼包内外。其官尊职重，自不待言。柯氏云：“大宰，天子之相臣，故其礼亦天子之相礼也。上相天子、下临百官，故百官必听太宰之誓戒，天子必待大宰之赞助，以一人而处上下之间，其任可谓重矣。”[②]

冢宰上佐天子，下临百官，身任天下之重，此对外朝廷而言；对内六宫而言，小宰主治王宫、掌宫刑；宫正掌王宫戒令、纠禁；内宰掌王内政令，版图之法，此数官皆从属于太宰。更有内嫔妇御，亦统于冢宰之下。可见其职兼包内外，修、齐之道，统之于一身，颇具深意。柯氏云：

天下之治，修身为本，未有治国、平天下不本于修身以齐其家者也。故冢宰所职，虽曰治、平之事，然其本务则唯为王经理修、齐二事而已。故宫正而下天官所统之职，岂出于修、齐之外哉？小宰虽掌八法之目，然治王宫其本也。宰夫虽钩考治法，然亦修宫中之职事，可以见天官之职，齐、治而已矣。[③]

此处明言冢宰设职“为王经理修、齐二事”为根本，身修家齐，而后言治国理政，可谓“本立而道生”。循此理路，冢宰下设属官，从宫正以至于夏采，其编排次序皆有圣王深意存乎内，不容淆乱，其要皆以“修、齐”为宗旨。

如天官列宫正于诸官之首，柯尚迁以为“以其掌宫禁、宿卫，士庶子之治者也，王家宜以谨固，宫室为先，故始之”；饮食诸官次之，柯氏以为“饮食、居室，修身之本也”；医师又次之，柯氏以为“有赡养则有疾病，故医次膳羞也”；酒正诸官看似属于饮食，却与饮食诸官不相属，柯氏以为“酒、醴、笾、豆，皆以行礼，非以为食也，是故极醇醪之味、尽水陆之珍，以交神明、以洽宾客耳，虽共王举亦以礼也，故不属于膳夫焉”[④]。宫人所掌四官继之，柯氏亦因关涉王者“修身”之事而次于此，“宫人四官所以掌王之居处，亦修身之事也，饮食而后居处，故次于此”[⑤]。综上所设诸官，多以居处、饮食为重，且首尾呼应，皆为修、齐而发。柯氏进一步强调：

修身之道，饮食、居处而已。安不忘危，舍次必备焉。夫天官冢宰以保王躬为急，则所以辅养交修，表里和粹，是居处、饮食，皆关乎心术之防，而遏其未萌之欲者，正大臣以道格君之事也。顾以为缓而不切耶？[⑥]

上述所设饮食、居处诸官多达三十，占天官所设半数之多，可见其关涉修身之急务，故寄寓圣王制作之深意，柯氏以为“关乎心术之防、遏其未萌之欲”，颇中肯綮。

柯尚迁指出，《周礼》全经各官虽然繁复，但体系严密，有章可循，其中最重要的一个原则便是以修身为本。修身为本，其实质是重视德性之熏习涵养，政之大莫重于养德，诸职之设皆蕴含德性之教，由此德性与政教得以勾连。德性本于修身，修身由饮食始，养身即是养德，故膳夫之设云：“观膳夫以下之职，知王者养身之道矣，非独养身，乃养德也。……盖人君以天地万物为一体，一有凶变必致戚而不遑安者，眚自己出也，况敢以盛馔自丰耶？夫是之谓致其敬。”[⑦] 饮食非为饱腹，为养德而已。王者心系天下之安危，动静皆关涉政教彝伦，其忧惧欢欣之显露，于寝食中最容易察觉，故不可不谨敬。

---

① ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷首，第 502 页。
② ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 2，第 544 页。
③ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷首，第 493 页。
④ 以上均引自［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷首，第 493 页。
⑤ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 1，第 517 页。
⑥ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷首，第 493 页。
⑦ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 3，第 574 页。

先儒常言“一部《周礼》，理财居其半”，天官列大府、司会诸官次王内居处、饮食诸官后，可为显证。柯氏以为，虽是理财之官，亦与修、齐之道息息相关：“大府以下四官，在冢宰何也？《王制》不曰：冢宰制国用乎？天子以天下为家，财用，家之本也，故以次修身焉。”① 上述所设修身、齐家之事多因王者而发。甚至天官以夏采为末，柯尚迁亦解释道：“夏采为天官之终者，以复尽爱之道，先王所以爱其亲，至诚惨怛以至于此，所以为修身之终事也。”② 凡此诸官所设及次列编排，皆反复强调为“修身”之事。

由此可见，《周礼》作为“周公经国之远猷、万世制治之良规”，天官作为六官之首，其立意竟皆在修、齐之事上。柯氏又道：“故天官之职，以治天下为末，以修身、齐家为本，此所以佐王而为首相焉。”③ 汉儒重视治天下之术，郑玄注《周礼》，开篇即称周公“七年致政成王，以此礼授之，使居洛邑，治天下”，明言《周礼》为治天下之书。而柯氏此处本末之辨，强调冢宰当以修、齐为本，治天下反为末，可见汉宋学术理路之嬗变。冢宰身任天下之重，而重视修、齐之事，即循内圣而后外王之路径，涵养心性、正心诚意成为治道的根本所在。

三、《周礼》的内外合分

在柯尚迁的理解中，王者内外有合分，皆有体现圣人制作之深意，又与德教、修身息息相关。如以世妇为例，《周礼》的天官与春官皆有“世妇”一职，先儒以为当合为一官。柯氏辩之：

窃意天官世妇与九嫔女御为列，则诚天子之妃嫔也。春官世妇则专掌后宫之礼者，上自王后下至内外宗皆其所教，有大夫士之爵者，乃女官设府于内，有齿德者为之，所谓女傅是也。内宰自外而治内，世妇自内而达外，必如此法制乃备也。观其有属、有府史胥奚，而内外宗次之可知矣，后儒合之，非也。④

天官世妇，为天子妃嫔，从属于天官冢宰之下；春官世妇，为后宫之官，比拟于卿大夫，可设府于内宫，负责协助王后行礼诸事宜，春官宗伯掌之，二者衔名各异，不容假借。且立世妇于宫内，亦是为别男女，且沟通内外，落脚点仍在齐宫内之正：

夫春官掌礼者也，将以礼乐治于天下，使天下臣民无不一于礼矣，而况于内宫妃嫔嫱御、内女、外女独不以礼一之乎？故立世妇于宫中加以男爵，职列于内，而附属于外，有职则宜奉其法，有属则宜考其功，奉法则不敢不谨，考功则不敢不勤，举宫中之人无敢不由于礼者，教有其师之效也。与后世幽居九重，礼教不立，而骄蹇自恣者径庭矣。孰知先王之治内有内宰以理庶政，则以士大夫为之；设世妇于宫中以教礼法，则以妇人有齿德者为之，奄宦奚竖不过给使令通教令而已，又属之冢宰、宗伯，则宫中、府中安得不一体？其外内男女之辨又凛乎其严矣。王正位乎朝廷，后正位乎宫壸，内外各有其政，是以为后者惟恐礼教之不修、内职之不尽，又何暇侵与外政哉？⑤

观此段长论，可知世妇之设，立意宏富。其一，春官世妇助王后之礼事，帅六宫之粢盛，使内宫妃嫔、内外宗女一谨乎礼，可见先王设官对后宫礼教之关注，礼乐教化泽被于后宫诸妃嫔女眷之中。其二，世妇作为女官而加以男爵，设府于内，纠察非礼，苛罚不敬，作为一个独立的行政部门，与内宰相配合，主持宫内政事，可见其职权甚重。其三，内宰治内，以士为之，则无阉寺之患；世妇诏后，以女为之，则严男女之防，又以奄宦奚竖通传教令，则内外一体，又相互挟制，如此宫阃自严，礼教自明。世妇之职设，而收礼法严、内外一、男女别之效，又可绝后妃擅政、宦官窃柄之事。后宫诸女正，则王内治和顺、齐家有方，天下靡然效仿，则治道可得、太平可致。由女妇之设，可见内外相辅、本末兼修之道，其根本仍在修、齐之事上。世妇之职明，则内宰职之深意亦可明。后宫诸嫔虽

① ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷首，第 494 页。
② ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 3，第 617 页。
③ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷首，第 494 页。
④ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 1，第 522 页。
⑤ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 7，第 749 页。

然有世妇管束，但其修身齐家，亦当有师教之，内宰即充任此一角色，柯氏称“先王所以致重于是官者，欲家齐而后国治，先其本也”①，以设此官为治道之本，可见对之十分重视。

这种内外合分，在天官诸职中随处可见。如小宰为太宰之副贰，职兼内外，又以掌建邦之宫刑发端，柯尚迁引叶氏之言云“天下风教未有不自王宫始也”②。天下风教端赖王宫之正，故设官之意亦拳拳在修宫内之刑辟、君心之敬怠，小宰掌宫刑，其意正在风正王宫之教、格辟君心之非上。如此类推，欲致先王之政，莫若依《周礼》之制度安排，一一起而行之，方有实效。小宰、宰夫同为太宰贰考，兼治内外，统于太宰，其本末内外之意，当可剖明：

或问：小宰、宰夫推广大宰之法而耸动警饬百官府之治矣，今而复掌王宫，何也？曰：先王之制事权，欲合于一而内外本不容分也……盖世未有家不齐而国可治者，未有国不治而天下可平者，大宰之治所以兼总内外，而小宰为始，小宰之宫刑，既已齐其家，宰夫之朝法又以治其国，然后大宰之典法始可以治天下矣。③

自此可知，《周礼》设官，表面为以外治内之法，实则为内外无分之意。内外无分，故可以朝廷之官正宫内之家，又可以宫内之教风化天下之政，如此王道之基可成，天下可立而治。在此意义上讲，治道的达成，需将内修与外治结合起来，而不可割裂内外。因此，修身、齐家虽然是治道实现的根基，但亦不可忽视治外之道，内外合一，方是圆融的治术。

四、心政合一：民极与皇极之间

先民有言，泰和在成周宇宙间至治，固不可得而见矣。幸存《周官》法度六篇，其当时为治之迹矣乎。因其迹以求其心，得其心以推于政，故成周之治，百世可复作也。今全经具存，不曰《周官》而名《周礼》，何哉？盖礼也者，道之体也；法也者，道之用也；心也者，道之管也。道与心一，斯心与政一矣；心与政一，斯法与礼一矣；法与礼一，然后谓之王制也；心与政一，然后谓之王道也；道与心一，然后谓之天德也。④

柯氏于序中指出，礼法合谓之王制，心政合谓之王道，道心合谓之天德，由王制至王道再溯至于天德，即将制度与心性打通、王道与天理合一，使得治道莫不由心，而又有形上依据，可谓极高明又道中庸。求《周礼》之道亦莫不由此，其路径即在于以经求心，以心推政，而后世不能明《周礼》者，盖由于“心与政离，既荒其原，不明不行”⑤，即没有在心上做工夫，养心与为政断为两截，因此事倍功半。可见，柯氏秉承宋明理学一贯内向求索的理路⑥，并又有所推进。

《周礼》六官皆以“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极”五句开篇，以为周公政教经营之纲旨。郑玄云：“极，中也。令天下之人各得其中，不失其所。”贾公彦以为此“极”即《尚书·洪范》“皇建其有极”之“极”，即“中”之意⑦。关于“皇极”，汉儒一般解释为“大中”⑧，即中正之道；而宋儒则解释为“君至”，如李心传云“人君之身，居极至之地，以为天下之标准，周公所谓‘以为民极’者是也”⑨。对照之下，汉儒主要对下位者提出要求，欲使臣民皆守大

① ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷1，第520—521页。
② ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷2，第546页。
③ 郑谔语，引自［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷2，第556页。
④ ［明］柯尚迁：《周礼全经释原·序，第484页。
⑤ 同上，第485页。
⑥ 如《朱子语类》载朱子云：“五峰以《周礼》为非周公致太平之书，谓如天官冢宰却管甚宫闱之事，其意只是见后世宰相请托宫闱、交结近习，以为不可。殊不知此正人君治国、平天下之本，岂可以后世之弊，而并废圣人之良法美意哉？”（［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》卷86，第2205页。）
⑦ ［唐］贾公彦撰、彭林整理：《周礼注疏》卷1，第6页。
⑧ 按《尚书·洪范》“建用皇极”下孔传云：“皇，大；极，中也。凡立事，当用大中之道。”（参见［唐］孔颖达撰、黄怀信整理：《尚书正义》卷11，上海，上海古籍出版社，2007年，第449页。）
⑨ ［宋］李心传辑、［元］程荣秀删补：《道命录》卷7，《续修四库全书》第517册，第544页。

中之道，从而使政治秩序在相互协作中得以维护；宋儒则特别注重对人君的框限，强调人君当以身作则，敦守礼法，以为万民表率[①]。柯尚迁则另辟蹊径，作一勾连：

极者何也？中之谓也。以道化言则曰**皇极**，以法度言则曰**民极**，皆所以使民各归其分，以协于中者也。盖王畿立而后根本定，所以为民建此极也。体经行而后国野正，所以为民定此极也；官职举而后治教明，所以为民溥此极也，故极之所在，盖欲习民于尊卑等级之中，而道之礼乐教化之内，使其志虑不易，视听纯一，易直淳龐，以从上令，然后入则会其有极，出则归其有极矣。先王之为天下，以万物各得其所为极至，故六官各冠之以此欤。[②]

此说以“中”释“极”，看似倾向汉儒，实则兼举皇极与民极，可分殊为两层：此处“皇”当释为君，即“以道化言”的层面，强调君为天下之本；而“以法度言”的层面，其功用指向民极。如此汉宋作一勾连，既强调君为天下之正，又点明民当各归其分，君德与民智齐开，亦为明儒勾连汉宋后治经之进路，不可不察。平心而论，宋儒更强调普遍人格的熏习与养成，尤注重对个人修为可能性的肯定，并不会仅仅局限于君主本身；而柯尚迁则更突出在上位者自身修为的重要性，二者侧重有所不同。以此而言，君极为万民之本，故如何正君德、齐宫闱、合内外，即如何“修身”，便成为治道之根本。周公设官之用意，亦当由此而发。

五、结　　语

在经学时代，历代经师对待六经之态度及诠释路径皆不尽相同。经学代表了一个时代的思想面貌，从中亦可窥探思想史的转进特征。明代经学长期被人忽视，其原因颇值得深思，饶宗颐曾指出：

明代经学一向被人目为空疏，从清人考证学的立场来看，自容易作出这样的评价。须知考证学的目的在求真，着力于文字训诂上的考释，明人则反是，他们治经尽量避开名句文身的纠缠，而以大义为先，从义理上力求心得，争取切身受用之处，表面看似蹈空，往往收到行动上预料不到的实效。[③]

饶氏论断颇为振聋发聩。杨艳秋亦指出，明代三礼学有诸多表现方式和时代特征，并非仅“衰微”二字可概，如《周礼》学便呈现出义理解经中蕴含经世情怀等特点[④]。程苏东提出，至元代皇庆科举定制中《周礼》正经地位遭到废黜之后，其作为官方“治国之学”的历史地位已然终结，并象征着《周礼》由“治国之学”向“治人之学”的彻底转变[⑤]。

在此背景下，明儒柯尚迁的《周礼全经释原》，打破《周礼》纯粹作为治政、理财之书的外王路径，而承继宋儒心性修身之道学流脉，揭橥《周礼》修身、治心之道，明王道之治首在“修、齐”二事，六官所设，其设属、其编排、其内容，皆由此而发，开启《周礼》内圣路径。不过，这种转化并非完全放弃治国之学，经学的外王维度并没有丝毫割舍，“治心”仍为“治政”之要径，王道与王制终需打通。故其又兼言皇极与民极，君德与民智齐开，体现明儒勾连汉宋、打通内圣与外王之治经进路，而其政治道德化的拳拳用心，亦为儒学一以贯之之道，凡此种种柯氏《周礼》学的赓续与突越，适可为饶宗颐先生之论断作一注脚。

总之，宋明理学浸润下的经学研究，至明代又有一层学术转进，值得我们继续审视。

（责任编辑　于　是）

① 对此，余英时有精妙剖析。（参见余英时：《朱熹的历史世界》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011 年，第 804—840 页。）

② ［明］柯尚迁：《周礼全经释原》卷 1，第 510— 511 页。

③ 饶宗颐：《明代经学的发展路向及其渊源》，《明代经学国际研讨会论文集》，台北：台湾“中研院”中国文哲研究所，1996 年，第 15—22 页。

④ 杨艳秋：《明代三礼学论略》，《山西大学学报》哲学社会科学版 2014 年第 5 期。

⑤ 程苏东：《从六艺到十三经——以经目演变为中心》，北京：北京大学出版社，2007 年，第 581—588 页。

现代哲学 4 2021
双月刊/2021年第4期(总第177期)/七月号
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

如何看待西方发达资本主义社会中的二律背反
——卢卡奇的分析及其启示 …… 王晓升 1
技术社会的控制机制及其解放潜能
——马尔库塞前期社会批判理论研究 …… 杜松石 11
教育、自主性与主体的重塑
——基于阿多诺“成熟”概念的考察 …… 宋一帆 20
马克思剩余价值概念的三重历史意蕴
——基于历史唯物主义研究的视角 …… 刘卓红 杨煌辉 29
谁之出场？何种历史？
——关于马克思实践哲学的一个困惑 …… 李婷婷 39
类与群众……［德］布鲁诺·鲍威尔/著 李彬彬/译 46
改革开放以来中国价值观“再启蒙”的性质及其使命 …… 郑 伟 51
政治仪式在中共政党文化构建中的功能价值分析
——以民主革命时期抗日纪念仪式为例 …… 朱庆跃 58
青年毛泽东对妇女解放问题的求解
——以“赵五贞花轿自杀事件”为中心的考察 …… 樊士博 齐卫平 66

京都学派与虚无主义
——以阿部正雄为中心 …… 廖钦彬 74
何谓“实存”？
——九鬼周造与实存哲学 …… 张政远 83
浅析精神分析对艺术治疗的理论建构 …… 周钦珊 91
再思笛卡尔循环 …… 叶 斌 98
康德道德哲学中的一个回溯论证
——科斯嘉德式的重建之批判 …… 李科政 104
爱欲与政治
——《会饮篇》中阿里斯托芬的神话 …… 陈斯一 112

文明论视野下的民族与国家（下）
——章太炎、梁启超与杨度的争论 …… 干春松 119
“德”与“得天命”的关系
——西周“德”观念的一个问题 …… 叶树勋 131
语言的抵抗
——庄子言说策略探微 …… 陈之斌 140
“以庄济佛”与“以易济佛”
——章太炎与熊十力两种“新唯识学”比较初论 …… 李智福 146
《周礼》以“修身”为本
——《周礼全经释原》初探 …… 高瑞杰 154

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1600＊20＊2020－4

MODERN PHILOSOPHY
No.4 2021 / General No.177 / July

CONTENTS

How to Treat the Antinomy in the Western Developed Capitalist Society? On György Lukács's Analysis and Its Enlightenment ····· *Wang Xiaosheng* 1
The Control Mechanism of Technological Society and Its Liberation Potential: On H. Marcuse's Early Social Critical Theory ····· *Du Songshi* 11
Education, Autonomy and the Reconstruction of Subject: A Review On Adorno's Concept of Mündigkeit ····· *Song Yifan* 20
The Triple Historical Implications of Marx's Concept of Surplus Value: Based on the Perspective of Historical Materialism ····· *Liu Zhuohong Yang Huanghui* 29
Whose Presence? What Kind of History? A Confusion about Marx's Practical Philosophy ····· *Li Tingting* 39
The Genus and the Masses ····· *Bruno Bauer Trans. by Li Binbin* 46

The Nature and Mission of Chinese Values Re-enlightenment Since the Reform and Opening-up ····· *Zheng Wei* 51
Analysis of the Value Implication of Political Ceremony in the Construction of Party Culture of the CPC: Take the Anti-Japanese Memorial Ceremony During the Democratic Revolution as an Example ····· *Zhu Qingyue* 58
Youth Mao Zedong's Solution to the Problem of Women's Liberation from the Suicide of Zhao Wuzhen in a Bridal Sedan Chair ····· *Fan Shibo Qi Weiping* 66

Kyoto School and Nihilism: Focusing on Abe Masao ····· *Liao Qinbin* 74
What is "Existence"? Kuki Shuzo and Existential Philosophy ····· *Zhang Zhengyuan* 83
A Brief Analysis on the Theoretical Construction of Psychoanalysis to Art Therapy ····· *Zhou Qinshan* 91
A Revisit to the Cartesian Circle ····· *Ye Bin* 98
A Regress Argument in Kant's Moral Philosophy: A Critique of the Korsgaardian Reconstruction ····· *Li Kezheng* 104
Eros and Politics: Aristophanes' Myth of Eros in the *Symposium* ····· *Chen Siyi* 112

The Concept of Nation-State under the Perspective of Civilization Theory (Vol. 2): The Dispute between Zhang Taiyan, Liang Qichao and Yang Du ····· *Gan Chunsong* 119
The Relationship between "DE" and "Appointment from Tian": A Topic about the Concept of "DE" in the Western Zhou Dynasty ····· *Ye Shuxun* 131
The Resistance of Language: A Study on Language Strategy of Zhuangzi ····· *Chen Zhibin* 140
"Transforming Buddhism with Zhuangzi" and "Transforming Buddhism with Yi Ology": A Comparative Study between Zhang Taiyan's and Xiong Shili's New Consciousness-only Philosophy ··· *Li Zhifu* 146
Zhou Li Based on Self-Cultivation: Some Simple Research on *Zhou Li Quan Jing Shi Yuan* ····· *Gao Ruijie* 154