

# 一本教科书、一个时代、一种评价

## ——对 20 世纪 50 - 60 年代

### 中国马克思主义哲学原理教科书的再思考（下）

何 萍

【摘要】20 世纪 80 年代的中国学术启蒙是在批判马克思主义哲学原理教科书中展开的。这种批判虽然对于中国马克思主义哲学的自我革新起了积极的推动作用，但在评价 20 世纪 50 - 60 年代的中国马克思主义哲学原理教科书体系上却严重失真。于是，还原 20 世纪 50 - 60 年代中国人编写马克思主义哲学原理教科书的真相，就成为了研究新中国马克思主义哲学史的一个前提性问题。事实上，20 世纪 50 - 60 年代的中国马克思主义哲学原理教科书有着十分强烈的批判意义。它是中国马克思主义哲学学界突破苏联马克思主义哲学原理教科书体系，建构新中国的马克思主义哲学理论的起点。在这个起点上，中国马克思主义哲学学界力图把马克思主义哲学的基本原理与毛泽东哲学思想有机地结合起来，编写出具有中国特色的马克思主义哲学原理教科书。当时出版的多个版本的教科书中，有三本书最具典型性：一本是艾思奇主编的《辩证唯物主义 历史唯物主义》，按照从一般到个别的逻辑序列来讲毛泽东思想；一本是冯契主编的《马克思主义哲学读本》，按照一般寓于个别之中的逻辑理路来讲毛泽东的实践的认识论；一本是刘丹岩、高清海撰写的《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》，从批判苏联马克思主义哲学原理教科书的结构入手来思考中国马克思主义哲学原理教科书的理论结构。这三本书的中国特色，从一个方面体现了马克思主义哲学中国化在“第二次结合”中的哲学观念。20 世纪 80 年代，中国学术界批判马克思主义哲学原理教科书体系，并没有否定这一时期的哲学观念，而只是消解了马克思主义哲学原理教科书的认识论功能，而恢复了它的社会的、教育的功能。这是 20 世纪 80 年代中国编写马克思主义哲学原理教科书的完美结局。

【关键词】新中国马克思主义哲学；马克思主义哲学原理教科书；陶德麟；艾思奇；李达；冯契；高清海  
中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2022）04 - 0001 - 12

作者简介：何 萍，湖北武汉人，哲学博士，（武汉 430072）武汉大学哲学学院教授暨西方马克思主义哲学研究所、马克思主义理论与中国实践湖北省协同创新中心、人文社会科学院驻院研究员。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国共产党对马克思主义哲学的原创性贡献研究”（21&ZD046）；国家社会科学基金重大项目“以中国式现代化推进中华民族伟大复兴研究”（22ZDA022）

### 三、中国马克思主义哲学原理教科书体系的建构（1959 年 - 20 世纪 60 年代）

#### （二）冯契主编的《马克思主义哲学读本》的中国特色

冯契主持编写的《马克思主义哲学读本》（上下册）是一部至今未正式出版的中国的马克思主义哲学原理教科书。这本教科书虽然没有正式出版，但是，它对于我们了解这一时期中国马克思主义哲学原理教科书编写的状况及所达到的理论水平，十分重要。

我们之所以强调冯契主持编写的《马克思主义哲学读本》（上下册）的重要性，就在于它向我们呈现了一个以毛泽东哲学思想为文本撰写的马克思主义哲学原理教科书。这本教科书与艾思奇主编的《辩证唯物主义 历史唯物主义》在体例上、在论述方式上，都有很大的不同，带有更加浓厚的中国马

克思主义哲学的特色。冯契能够主持编写出这样一部具有浓厚的中国特色的马克思主义哲学原理教科书，是与他作为马克思主义哲学家的成长经历紧密相关的。我们知道，冯契和艾思奇都是经历过延安文化洗礼的中国马克思主义哲学家。但是，他们俩人的成长经历有着很大的差别。艾思奇在去延安之前，已经写过《大众哲学》，翻译过由苏联著名哲学家、科学院院士米丁主编，十位苏联哲学家编写的《新哲学大纲》（该书的原名为《辩证法唯物论》，艾思奇将这本书改名为《新哲学大纲》是为了出版便利<sup>①</sup>）、写过《思想方法论》一书。这些都表明，艾思奇在去延安之前，已经受到过苏联马克思主义哲学的强烈影响，有了自己的马克思主义哲学观，所以，他是以一个马克思主义哲学家的身份去延安，接受延安文化洗礼的。也就是说，他是先接受了苏联马克思主义哲学，再接受毛泽东哲学思想的。苏联马克思主义哲学在他成为马克思主义哲学家的道路上给予了极其深刻的影响；这个极其深刻的影响不是别的，就是强调马克思主义哲学中有一个先于个别的一般的观点。正是因为有了这一观点，所以，他即便不把苏联的马克思主义哲学教科书作为一般，也要从马克思、恩格斯的著作中去找一个一般。当他带着这一观点去编写中国的马克思主义哲学原理教科书的时候，也就形成了这样一种编写思路：以马克思主义哲学的一般为出发点和基础，从马克思主义哲学的一般来看中国马克思主义哲学这个个别。与之不同，冯契是读毛泽东的著作成长起来的一位中国马克思主义哲学家。他在《〈智慧说三篇〉导论》和《毛泽东同志关怀青年的学习》中讲到自己成长为哲学家的道路时，强调了几个重要环节：第一个环节是在大学期间师从金岳霖，开始研究中国哲学，思考知识与智慧的问题；第二个环节是在抗战期间读毛泽东的《论持久战》和《新民主主义论》；第三个环节是在延安期间听毛泽东讲哲学课<sup>②</sup>。在这三个环节中，第一个环节给予了他持续终身的哲学问题，这就是知识与智慧的关系问题。这个问题说到底，就是科学主义与人文主义的关系问题，也是西方哲学与中国传统哲学之间的关系问题；第二个环节和第三个环节给予了他持续终身的治学思路，这就是沿着毛泽东的辩证唯物论的路子走。他在《〈智慧说三篇〉导论》中特别强调毛泽东的哲学思想对他成长为一个马克思主义哲学家的影响。他写道：“我最初接触到马克思主义哲学著作，是在‘一二·九’运动中。开始读得很杂，读苏联人写的书，读中国人写的书，包括李达、艾思奇等人的著作，也直接读英文版的马克思、恩格斯、列宁的著作。但最使我心悦诚服的，是在抗战期间读毛泽东的《论持久战》和《新民主主义论》……《论持久战》特别使我感受到理论的威力，它以理论的彻底性和严密性来说服人，完整地体现了辩证思维的逻辑进程。可以说，这本书是继《资本论》之后，运用辩证逻辑的典范。《新民主主义论》，我是到昆明以后才读到的。这本著作对一百年来困扰着中国人的‘中国向何处去’的问题作了一个历史的总结，指明了中国民主革命的正确道路。原来困惑着我们许多人的问题，如马克思主义是否适合中国国情？一个农民国家怎样进行无产阶级革命？等等，当时在爱国青年中间常争论不休。毛泽东根据中国国情、历史特点，并把中国革命作为世界革命的一部分来考察，提出了新民主主义革命理论，使得许多疑问、困惑迎刃而解，从而对一百多年来政治思想上的古今中西之争作了历史性的总结。与此相适应，在文化上，毛泽东提出了‘民族的、科学的、大众的文化’，亦即‘人民大众反帝反封建的文化’，既反对了全盘西化论，又反对了中国本位文化论，正确地解决了文化领域中的古今、中西的关系。毛泽东是站在哲学的高度来解决问题的，他在这本著作中提出了‘能动的革命的反映论’一词，既概括了辩证唯物主义认识论关于思维与存在关系问题的基本观点，也概括了历史唯物主义关于社会存在和社会意识关系问题的基本观点。所以，这个词集中地体现了辩证唯物论和历史唯物论的统一。这个概念把客观过程的反映、主观能动作用和革命实践三个互相联系的环节统一起来，而实践则可以说是主观与客观之间的桥梁。正是运用能动的革命的反映论的基本原理，毛泽东在《实践论》等著作中阐明了认识运动的秩序，并在《论持久战》等著作中显示了辩证逻辑的威力。这些都是毛泽东在哲学上的重大贡献。毛泽东的著作回答了现实中面临的迫切问题，所以，他的著作中所包含的哲学即对能动的革命的反映论和辩证逻辑的阐发使我觉得很亲切，也使我感到真正要搞哲学，就应该沿着辩证唯物论的路子前进。不过，在苏联模式的教科书中，辩证唯物主义

① 参见卢国英：《智慧之路——一代哲人艾思奇》，北京：人民出版社，2006年，第192页。

② 参见冯契：《毛泽东同志关怀青年的学习》，《冯契文集》第11卷，上海：华东师范大学出版社，2016年，第555-556页。

认识论也只讲知识理论，没有讲智慧学说。因此，我给自己规定了一个哲学任务，就是要根据实践唯物主义辩证法来阐明由无知到知、由知识到智慧的辩证运动。”<sup>①</sup>从这段论述中，我们可以看到，冯契在接受毛泽东的哲学思想之前，虽然读了苏联人写的马克思主义哲学的著作、读了李达、艾思奇的著作，但这些著作对他成为马克思主义哲学家并没有产生多大的影响，而真正使他成为一个马克思主义哲学家的，是毛泽东的哲学思想。而毛泽东的哲学思想，对于他来说，不仅仅是讲了马克思主义哲学的一般原理，更是联系中国革命的实践，解决了中国 20 世纪 20-30 年代的科玄论战、中西文化论战中的中西文化关系的理论问题，也启迪了他寻找解答一直困惑他的知识与智慧的关系问题之路。于是，他认定了毛泽东的哲学思想，认定中国的马克思主义哲学研究就是要沿着毛泽东的实践唯物论的路子走下去。当他把这一哲学观点贯穿于中国马克思主义哲学原理教科书的编写之中时，就形成了与艾思奇相反的编写思路，这就是，从中国马克思主义哲学这个个别讲起，以中国马克思主义哲学这个个别来讲马克思主义哲学的一般；这里的一般不是抽象的、枯燥的几条哲学基本原理，而是马克思主义哲学中最富有生命力的实践认识论的观点。由于采用了这样一种编写思路，冯契主编的《马克思主义哲学读本》无论在体例上，还是在内容上，都不同于艾思奇主编的《辩证唯物主义 历史唯物主义》，当然也就更不同于苏联的马克思主义哲学原理教科书了。这应该说是中国马克思主义哲学家在编写马克思主义哲学原理教科书上所做的大胆的、有价值的探索。这本马克思主义哲学原理教科书虽然在当时并未被采用，也没有刊印出版，但在今天看来，对于我们研究 20 世纪 50-60 年代的中国马克思主义哲学，从中发现中国马克思主义哲学从建构马克思主义哲学原理教科书到解构马克思主义哲学原理教科书体系，从建构实践唯物论的研究范式进到建构中国马克思主义哲学的现代性理论的学术理路，有着重要的理论价值。鉴于此，我们坚持把这本至今尚未出版的马克思主义哲学原理教科书提出来，将它与艾思奇主编的《辩证唯物主义 历史唯物主义》进行对比研究。

在评价艾思奇主编的《辩证唯物主义 历史唯物主义》中所发生的有关编写体例的争论，在冯契主编的《马克思主义哲学读本》中根本就不可能发生。这不是因为冯契主编的这本教科书从未出版过，而是因为冯契主编的这本教科书，无论在体例上，还是在叙述的方式和叙述的内容上，都不同于苏联科学院哲学研究所编的《马克思主义哲学原理》，而体现了中国的马克思主义哲学家对于马克思主义哲学的基本原理的理解和阐释，具有鲜明的中国特色。这一点，我们只要列出冯契主编的《马克思主义哲学读本》的体例和叙述方式、叙述内容，就清晰可见。

在编写的体例上，《马克思主义哲学读本》分上下两册，共由十七章组成：第一章是全书的绪论部分；第二、三章是认识论部分，标题分别为“实践和认识”、“真理和错误”；第四章至第九章是唯物论和辩证法部分，其中第四章“世界的统一原理和发展原理”讲物质存在论，第五章至第八章分别是“对立统一规律”、“量变质变规律”、“肯定否定规律”、“唯物辩证法的范畴”，第九章专讲方法论，在“尊重唯物论，尊重辩证法”这个章标题下分三个小节，即“主观能动性和客观规律性”、“唯物辩证法的工作方法”、“以普通劳动者姿态出现”，其中“主观能动性和客观规律性”讲的是中国共产党的方法论基础；“唯物辩证法的工作方法”讲的是毛泽东的调查研究方法；“以普通劳动者姿态出现”讲的是中国共产党的群众路线；第十章至第十七章是历史唯物主义部分。从结构上看，这十七章可分为三大块：第一大块是认识论；第二大块是唯物论辩证法；第三大块是唯物主义历史观。对于这个结构，该书有一个说明：“历史唯物主义是马克思主义世界观的组成部分。历史唯物主义就是把辩证唯物主义的原理推广去研究社会生活，就是把辩证唯物主义的原理运用于社会生活现象，运用于研究社会。如果认为历史唯物主义，只是由辩证唯物主义的原理推演而来，而不是研究历史的结果，显然是错误的。如果认为有了历史唯物主义，辩证唯物主义就只适用于自然界，那显然也是错误的。虽然作为统一的物质世界一部分的人类社会和自然界有本质的不同，但辩证唯物主义的原理是同样适用于人类社会的。历史唯物主义是关于社会发展的一般规律的科学，但不能由此得出结论说，马克思主义哲学只是辩证唯物主义，可以不包括历史唯物主义。把两者分割开来，显然也是不正

① 冯契：《〈智慧说三篇〉导论》，《冯契文集》第 1 卷，上海：华东师范大学出版社，2016 年，第 11-13 页。

确的。”<sup>①</sup> 这一说明突出了这本教科书的一个重要特点，这就是，重视认识论和方法论，把认识论和方法论置于第一的地位。这一特点是通过两个定义来表达的：第一个定义是，“历史唯物主义是马克思主义世界观的组成部分”。这个定义中的世界观不是别的，就是实践的认识论和方法论，所以，把历史唯物主义看作是马克思主义世界观的组成部分，实际上是强调历史唯物主义与唯物辩证法具有同等的地位，它不是像苏联的马克思主义哲学原理教科书所定义的，是唯物辩证法的从属部分。第二个定义是，“历史唯物主义就是把辩证唯物主义的原理推广去研究社会生活”的结果，而不是“由辩证唯物主义的原理推演而来”。这个定义的关键是把“研究”与“推演”区分开来：“推演”讲的是理论与理论之间的一种逻辑关系，即历史唯物主义理论是辩证唯物主义理论运用于说明人类历史运动的结果，因而它是从属于辩证法唯物主义理论的；“研究”讲的是理论与方法之间的关系，讲的是理论化方法、方法化理论的辩证关系，具体地说，是指从辩证唯物主义到历史唯物主义要经历一个将理论化为方法，再从方法到理论的过程。在这个过程中，方法是连接辩证唯物主义与历史唯物主义的中介，因而它在结构层次上是高于辩证唯物主义和历史唯物主义的，是将两者统摄为一个整体的原则。这样一来，历史唯物主义与辩证唯物主义在马克思主义哲学原理体系中就具有了同等的地位，它们同是唯物主义的理论，同属于方法，而这个方法既适合考察自然界的规律，也适合考察社会历史的规律。根据这一说明，认识论、辩证唯物主义、历史唯物主义的逻辑关系是：认识论是第一位的，它在逻辑层次上高于辩证唯物主义和历史唯物主义；辩证唯物主义和历史唯物主义处在同一逻辑层次上，是认识论之下的两个不同的方面，这两个方面是通过方法论而建立起联系，方法论也因此而成为了连接辩证唯物主义与历史唯物主义之间的中介。这一逻辑结构与毛泽东提出的“哲学就是认识论”的思想是一致的，准确地说，是对毛泽东的“哲学就是认识论”思想的阐发。

与编写的体例相一致，该书的叙述方式是以毛泽东的“哲学就是认识论”为主线，论述认识论、辩证唯物主义和历史唯物主义的原理。毛泽东的“哲学就是认识论”的显著特点有三个：第一个是强调实践的观点，强调实践对于解决人们认识自然和认识社会的作用。在毛泽东看来，实践是人们改造世界的活动，既是改造自然世界的活动，也是改造人类社会的活动，这种活动的认识论意义就在于，能够帮助人们确立自我意识，建立理论与实践的关系，进而认识外部世界，证明外部世界的物质性和人对外部世界的可知性，这是实践对于人们确立外部世界的物质存在观念、认识自然界和人类社会规律的意义。第二个是强调方法的具体性。所谓方法的具体性，就是通过对中国社会原型进行剖析和研究，揭示中国革命和建设的规律，建构具有中国元素的中国马克思主义哲学的理论。这个理论，就其中的中国元素而言，是具体的；就其中所讲的马克思主义哲学的基本理论而言，是一般。毛泽东在延安讲《实践论》、《矛盾论》，就是通过中国马克思主义哲学理论这个具体来讲马克思主义哲学的一般。实际上，这也是马克思讲哲学的一种方法。马克思的《资本论》就是通过资本主义社会理论这个具体来讲历史唯物主义的一般。第三个是强调认识论与唯物史观的一致性。这种一致性是以中国共产党的群众路线和思想工作方法来表达的。《马克思主义哲学读本》就抓住了毛泽东的“哲学就是认识论”的这三个显著特点，通过阐发毛泽东哲学这个理论的具体来讲马克思主义哲学的一般原理。这种讲法贯穿于全书的各个部分。在绪论部分，该书不是从马克思主义哲学的一般原理讲起，而是从新中国成立后的意识形态斗争讲起，从1951年开始的关于电影“武训传”的批判到1954年后对胡适的资产阶级唯心主义的批判、对“红楼梦”研究中的唯心主义思想的批判，再到1958年的反对右倾机会主义的斗争讲起，通过分析这一系列的意识形态斗争，说明无产阶级与资产阶级在哲学世界观上的对立，说明唯物主义世界观与唯心主义世界观的对立及其实质。在认识论部分，该书通过阐发毛泽东《实践论》的基本观点来讲马克思主义哲学认识论的一般原理；在唯物辩证法部分，该书通过阐发毛泽东的《矛盾论》的基本观点来讲马克思主义哲学的物质论和辩证法；在历史唯物主义部分，该书通过阐发毛泽东的社会矛盾理论来讲历史唯物主义的基本原理。这就构成了该书的独特的叙述方式，即通过中国马克思主义哲学这个理论的具体来讲马克思主义哲学的一般原理。这种讲法显然不同

<sup>①</sup> 《马克思主义哲学读本（初稿）》上册，上海，1960年3月，第27页。这个版本并未正式出版，只是于1960年3月印出少数稿本，供征求意见用。此版本的稿本由华东师范大学哲学系的晋荣东教授提供，并经晋荣东教授同意采用。

于苏联马克思主义哲学原理教科书只讲马克思主义哲学的一般原理，不讲苏联马克思主义哲学的具体，也不同于艾思奇主编的《辩证唯物主义 历史唯物主义》从一般讲具体，把中国马克思主义哲学这个具体作为一般的特例来分析。

与该书的叙述方式相一致，该书在内容上着重论述了毛泽东的哲学思想。该书在第一章第四节“马克思主义哲学在中国的发展”中，提出了论述毛泽东哲学思想的两个原则：第一个原则，是不能只讲毛泽东的《实践论》、《矛盾论》中的思想，还要讲毛泽东在其他著作中的哲学思想。该书指出：毛泽东的哲学思想“不只是集中地表现在他的哲学著作中，而是表现在他的所有著作中。他有许多著作不只是政治著作或军事著作，也是哲学著作”<sup>①</sup>。这就把毛泽东哲学思想的研究，从认识论和辩证法的领域扩展到历史唯物主义领域，并且指出了研究毛泽东的辩证唯物主义和历史唯物主义的文本根据。第二个原则，是从马克思列宁主义发展的角度讲毛泽东的哲学思想。该书将毛泽东对马克思主义哲学发展的贡献概括为四点：第一点，“毛泽东同志不仅根据马克思和列宁关于马克思主义哲学的阶级性和实践性原理，将阶级性、实践性作为马克思主义哲学两个最显著的特点非常明确地提出来，而且深刻地将它发展了”<sup>②</sup>。这里所说的“将它发展了”，是指从认识论的角度，站在无产阶级的立场上，阐发了辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观意义和方法论意义，从而打通了哲学的世界观和方法论与马克思主义的群众史观之间的关系。对此，该书指出：“在毛泽东同志的每一篇著作里，阶级分析都是非常深刻的，阶级观点都是非常明确的。即如毛泽东同志对中国社会各阶级的分析，不论是对资产阶级，不论是对农民的分析，都是非常精辟的。特别在中国民族资产阶级生产资料所有制方面的社会主义改造完成以后，毛泽东同志指出，无产阶级和资产阶级之间的政治斗争和思想斗争，像波浪的起伏一样，高一阵，低一阵，有时尖锐，有时比较缓和。这种斗争，要到资产阶级的政治和思想的影响最后消灭的时候，才会熄灭。这样，他就把整个过渡时期阶级斗争的规律，全面而深刻地揭示和表述出来，这样，他就以新的贡献发展了马克思主义的哲学。尤其，他在强调马克思主义哲学对于改造世界的重大意义，强调实践对于认识世界和改造世界的重要性的同时，将实践观点同群众观点一致起来，指出尊重唯物论，尊重辩证法，首先要尊重千百万劳动人民的实践。这不能不是对马克思主义哲学的重大发展。”<sup>③</sup>。第二点，“毛泽东同志根据马克思列宁主义认识论的原理，在强调实践在认识过程的意义的时候，还强调认识的能动作用”<sup>④</sup>。毛泽东将认识的能动作用运用于说明人的精神文化建设，就提出了“真的、善的、美的东西总是在同假的、恶的、丑的东西相比较而存在，相斗争而发展的”<sup>⑤</sup>，这“不但以精确的科学语言表达真理发展的规律”，而且还“为人们指出了改造精神面貌的具体途径”<sup>⑥</sup>。第三点，毛泽东根据中国革命和建设的丰富经验，“最全面、最深刻和最生动的阐述”了“被列宁称之为唯物辩证法核心的对立统一规律”<sup>⑦</sup>，这包括毛泽东对矛盾的普遍性和特殊性的关系的说明、对矛盾特殊性的分析、对于矛盾发展的不平衡性的分析、对于对抗性矛盾和非对抗性矛盾关系的说明等等，还有对量变质变关系的说明、对否定之否定及事物的上升运动的说明、对范畴的辩证分析，等等。第四点，毛泽东“提出了区别两类社会矛盾的学说；提出了‘百花齐放、百家争鸣’的方针；提出了‘教育为无产阶级的政治服务，教育与生产劳动相结合’的方针；提出了在社会主义制度下的基本矛盾仍然是生产力与生产关系之间的矛盾，基础与上层建筑之间的矛盾和两者之间又相适应又相矛盾的原理。在生产力发展的问题上，特别强调人的因素所起的强大的作用，在生产关系方面在社会主义所有制解决之后，特别强调改进人和人、部门和部门、单位和单位相互关系的重要性；提出了在经济建设中要大搞群众运动，明确提出除了党的领导以外，六亿人口是一个决定因素；最后，提出了从社会主义集体所有制过渡到社会主义全民所有制，从社会主义过渡到共

① 《马克思主义哲学读本（初稿）》上册，第39页。

② 同上，第39页。

③ 同上，第39—40页。

④ 同上，第40页。

⑤ 同上，第40页。

⑥ 同上，第40页。

⑦ 同上，第41页。

产主义的步骤和条件。所有以上这些，都是对历史唯物主义的重大发展”<sup>①</sup>。这四点贡献不仅体现了马克思列宁主义的最新思想，而且涉及到马克思列宁主义哲学的各个领域和各个方面。该书以毛泽东的这四大贡献为核心内容，论述马克思主义哲学的基本原理，不仅讲出了马克思主义哲学基本原理的中国特色、中国内容，而且讲出了马克思主义哲学基本原理的时代内容。

从编写体例到叙述方式和叙述内容，冯契主编的《马克思主义哲学读本》给了我们一个全新的马克思主义哲学原理教科书的观念。它表明，马克思主义哲学原理教科书不应该是千篇一律的，不应该是一个模式，而应该是民族的、时代的。从这个角度看，《马克思主义哲学读本》是对马克思主义哲学原理教科书改革所做的一个大胆的尝试。这个尝试不仅反映了当时中国马克思主义哲学研究所达到的理论高度，而且对于我们今天编写马克思主义哲学原理教科书也有着重要的方法论启示。

遗憾的是，由于这本教科书至今未公开出版，所以，未能引起学术界的重视和研究。在马克思主义哲学原理教科书的研究中，中国学术界至今还是以艾思奇主编的《辩证唯物主义 历史唯物主义》为唯一的文本。

### （三）刘丹岩、高清海的《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》的中国特色<sup>②</sup>

《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》由刘丹岩和高清海于1956年写的三篇论文汇编而成：第一篇是刘丹岩写的《论辩证唯物主义与历史唯物主义的区别与联系》；第二篇是高清海写的《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系——哲学与社会学的统一和分化》；第三篇是刘丹岩与高清海合写的《再论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》。1958年，这部著作由上海人民出版社出版。这部著作虽然是由三篇论文汇编而成，但主题却是一个，即思考马克思主义哲学原理教科书的变革问题。这个主题表明，早在中国着手大规模地编写中国人自己的马克思主义哲学原理教科书之前，中国的马克思主义哲学家们就已经开始对苏联的马克思主义哲学原理教科书的体例结构进行批判性思考了。这一思考从一个方面体现了中国马克思主义哲学家们是如何破解苏联的马克思主义哲学体系的，又是如何理解马克思主义的唯物辩证法、如何用唯物辩证法来构造中国的马克思主义哲学原理教科书的。因此，我们要了解这一时期的中国马克思主义哲学，要了解中国人编写的马克思主义哲学原理教科书的中国特色，不能不重视这部著作。

1996年，高清海在编自己的哲学文集——《高清海哲学文存》时，特别重视这部著作，他将其中的第二篇，即他本人独立完成的一篇，收入了《高清海哲学文存》第1卷，并列入“体系改革思想溯源”栏，单独成篇。在收入这篇论文时，高清海只是将论文第四部分的标题改成了“哲学与科学”，使该论文主题更加突出，而将原来的标题“辩证唯物主义是马克思列宁主义的哲学。历史唯物主义是马克思列宁主义的社会学”移入该目下的正文开头，其他的章节和文字都没有改动。对此，高清海作了一个专门的说明：“这篇文章是我早年写的，其中基本观点虽然后来变化了，但很多思想的连续轨迹还是很清楚的。现在把它作为‘历史’档案放在这里，所以叫做‘体系改革思想溯源’。读者从中可以看到，那时不只思想、观点有很大局限，连语言风格也与现在的不同，明显表现了受到苏式翻译语句影响的痕迹。当时能够看到的马克思、恩格斯和列宁著作的译本，译文都不够准确，有的还是前苏联出版的中译本，语言更是‘蹩脚’。为了保持原貌，这些都未作改动。”<sup>③</sup>在这里，高清海对他的论文所讲的，也适合于这本著作，而从他的说明中，我们可以看到刘丹岩和高清海对苏联马克思主义哲学教科书所作的理性思考。高清海在这里所说的时代局限性，主要是相对于理论思考或语言的表达而言的，并不是指的政治思想上的批判。这在政治压倒学术的年代，是十分难得的。而他提到的“很多思想的连续轨迹”，更是道出了这本书的逻辑理路与他后来解构中国马克思主义哲学原理教科书的逻辑理路是相通的。正是这种逻辑理路的相通，决定了这部著作的学术价值，并且使这种学术价值既不限于当时，也不限于20世纪80-90年代，就是在今天，对于我们了解中华人民共和国的

① 《马克思主义哲学读本（初稿）》上册，第43页。

② 此处的部分观点和内容，在笔者发表于《吉林大学社会科学学报》2020年第4期的《高清海先生对马克思主义哲学原理教科书的解构及其当代解释》中用过，此处根据本文的论题做了修改。

③ 高清海：《高清海哲学文存》第1卷，长春：吉林人民出版社，1997年，第426页。

一段马克思主义哲学思想史，都有着巨大的理论价值。从这个角度看，高清海这里所说出的具体观点的局限性，是这篇论文的次要方面，而他对苏联马克思主义哲学教科书的体系结构的批评，才是这篇论文的主要方面，因而应该是我们今天阅读和理解这部著作的重点。

刘丹岩在该书的第一篇论文《论辩证唯物主义与历史唯物主义的区别和联系》的开篇写道：“辩证唯物主义是马克思主义的哲学理论，是真正科学的哲学或宇宙观。历史唯物主义是马克思主义的历史理论，是真正科学的社会学或历史观。”<sup>①</sup>这是该书的核心观点。值得提出的是，这个观点的提出，其实也是受到了苏联马克思主义哲学的影响。20世纪30年代，苏联学术界进入了一个空前繁荣的时期。在这个时期，苏联哲学界相继产生了三个思想派别：一派是德波林派，又称“辩证法家”；一派是机械论派，又称“机械论者”；一派是斯大林以及支持斯大林的职业哲学家М·米丁、Φ·康斯坦丁诺夫、П·尤金等人。这三派在历史唯物主义的理解上，出现了两种不同的观点：一种观点是斯大林派主张的，强调“历史唯物主义是辩证唯物主义在社会领域的具体应用”；另一种观点是机械论派的代言人布哈林主张的观点，即“历史唯物主义理论是社会学”。布哈林提出这一定义，旨在强调历史唯物主义的基础不是自然科学，而是历史学、经济学、法学、政治学等人文社会科学的具体科学，历史唯物主义是对这些具体科学的抽象。他把这种抽象出来的理论定义为“社会学”。所以，在布哈林那里，“社会学”不是指的实证科学意义的社会学，而是指哲学意义上的社会学。刘丹岩和高清海在批判苏联的马克思主义哲学原理教科书时，借用了布哈林的历史唯物主义是社会学的定义<sup>②</sup>，但又不停留于对历史唯物主义原理的论述上，而是把它提升为马克思主义哲学的基本问题，通过考察历史唯物主义的社会学基础和思想起源，指出“历史唯物主义是辩证唯物主义在社会领域的具体应用”这一定义的不科学、不合理之处，强调把马克思主义哲学的基本原理简单地地区分为辩证唯物主义与历史唯物主义两大块是不合理的。对于这些观点，高清海在《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系——哲学与社会学的统一和分化》一文中，通过考察哲学史上出现的哲学与科学之间的分化过程给予了论证。

在论文的第一个部分，高清海论述了自然科学的发展对于哲学的研究对象形成的意义。他考察了古代自然科学的发展对于哲学的宇宙观形成的意义，考察了近代自然科学的发展对于哲学对象变化所起的决定性作用，考察了19世纪自然科学的三大发现对于马克思主义哲学创立的意义。通过这些考察，他得出的结论是：自然科学的发展为马克思主义辩证法的产生创造了条件，而马克思主义哲学的产生又终结了旧哲学，促成了哲学的变革。从这时开始，马克思主义哲学作为新唯物主义，“既不是包罗一切科学的综合知识体系，也不是压在一切科学之上的‘科学的科学’，马克思主义哲学是从共性出发研究世界、以世界整体的本质及其发展变化的一般规律为对象的科学”<sup>③</sup>。这就确立了马克思主义哲学与科学之间的共性和个性的关系。紧接着，高清海指出，这还只论及到了哲学与科学关系的一个方面，除此之外，哲学与科学的关系还有另外一个方面，这就是哲学与社会科学的关系。这个方面应该是哲学与科学关系的更重要的方面。

循此思路，高清海在论文的第二个部分专门考察了“历史唯物主义在哲学发展中的形成”<sup>④</sup>。高清海明确提出，历史唯物主义是社会学发展的成果。社会学不同于自然科学的一个根本特点，就在于它不是以自然界为研究对象，而是以人为研究对象，“社会学的基本问题，也就是关于社会的本质的问题”<sup>⑤</sup>，亦是关于人的本质的问题。对于这个问题，哲学史上的唯心主义不能理解，旧唯物主义也未能弄清楚。17、18世纪的哲学家们，比如霍布斯、斯宾诺莎、法国唯物主义者，都研究过人和社会，但他们都是从外在自然的观点来看人和社会，把人和人社会归于外部物质世界的一部分，从而

① 刘丹岩、高清海：《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》，上海：上海人民出版社，1958年，第1页。

② 列宁也依据马克思和恩格斯把历史唯物主义定义为历史科学的思想，把历史唯物主义定义为社会学。所以，在苏联哲学史上，“社会学”一词不是指具体的社会科学和人文科学，而是指历史哲学。高清海在该书的论证专门解释了列宁的这一定义。据此，我认为，该书讲的社会学绝不是具体的社会科学，而是哲学意义上的“社会学”。（参见刘丹岩、高清海：《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》，第54—55页。）

③ 刘丹岩、高清海：《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》，第38页。

④ 同上，第38页。

⑤ 同上，第41页。

“把人的物质的客观实在性仅仅归结为生物的或自然物质的存在”<sup>①</sup>，而当他们用这一观点来说明人的精神和意识时，就陷入了不可自拔的矛盾；黑格尔是第一个从人本身来说明人的本性的哲学家，他认为，“人的本性就存在于人这个概念的内容之中”，“人的实在性，就在于是一种思惟的实体的存在，是宇宙精神发展的一定阶段的表现”<sup>②</sup>。黑格尔的这一观点充满了辩证法，但却是唯心主义的辩证法。黑格尔的这一唯心主义观点受到了费尔巴哈的批判。费尔巴哈认为，“人决不是一个所谓观念的理性的存在，人是一个有血有肉并处于与自然同一关系中的‘感性存在’”<sup>③</sup>。但费尔巴哈所理解的“感性存在”是自然肉体的、生物的存在，这又使他对人的说明退回到了18世纪的法国唯物主义的水平，依然没有解决人和社会的存在问题。真正解决人和社会的存在问题的是马克思。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中，“第一次提出了对于人的本质问题——这个作为全部历史科学基础的根本问题的科学说明”<sup>④</sup>。在马克思看来，人的本质是社会关系的总和，而这个社会关系是从人的实践活动中产生出来的，“而这种社会实践的性质就构成了人的社会本质”<sup>⑤</sup>。马克思的这一观点在他与恩格斯合著的《德意志意识形态》中得到了系统地阐发。正是因为马克思发现了社会实践及其对人的形成和发展的作用，社会学的研究才突破了以往抽象空洞的概念式研究，转向了对现实的、实在的人的研究，从而成为了一门科学。由此，高清海得出结论：“历史唯物主义奠定了社会学的科学基础，把社会学推上了科学发展的道路，这同时就是说，历史唯物主义本身就是这样的理论。历史唯物主义就是马克思列宁主义的社会学，就是科学的社会学的别名。历史唯物主义的出现不仅把社会学或历史学变成了科学，与此相适应的，同时也把其他一切对社会的认识置于科学的基础上了。”<sup>⑥</sup>

仔细分析，高清海的这一结论中所说的社会学实际上包含了两层意思：一层是社会科学下的各分支学科，这是具体科学的意义上的社会学；一层是理论的社会学，这是抽象意义上的，准确地说，是辩证法意义上的社会学，也就是历史唯物主义。这里的确存在着一个用语混乱的问题，但是，如果联系上下文进行阅读，其中的意思还是十分清楚的。在这里，高清海采用“社会学”这个术语，是要说明历史唯物主义不是从以自然科学为基础的辩证唯物主义中推演出来的，而是从社会科学和人文科学的土壤中生长出来的，因此，它有着自己独特的研究对象，这就是人的本质的问题；有着自己独特的研究方法，这就是历史辩证法。由于这一区别，那种把历史唯物主义定义为“辩证唯物主义在社会领域的具体应用”的观点就站不住脚了。正如高清海在具体论证这一观点时所指出的：“关于‘历史唯物主义是辩证唯物主义在社会领域内的具体应用’这一公式，在本质上自然是无可非难的。但应当指出的是，这一公式或定义却并没有揭示出历史唯物主义的科学实质。很明显，历史唯物主义决不是用逻辑演绎的办法从辩证唯物主义理论中产生出来的。历史唯物主义是应用辩证唯物主义的方法和理论对社会历史进行了具体研究的结果。”；“因为如果过分夸大了历史唯物主义科学之理论演绎结果的性质，很自然会看不到历史唯物主义的特殊理论内容从而得出否认历史唯物主义独立科学地位的结论。”<sup>⑦</sup>可见，高清海不是抽象地反对“历史唯物主义是辩证唯物主义在社会领域内的具体应用”这个定义，而是反对把这个定义当作僵化的公式、一种演绎方法，来讲历史唯物主义与辩证唯物主义的关系，以自然科学的唯物主义来讲历史唯物主义的基本原理。他认为，这样讲出来的历史唯物主义的基本原理只能是见物不见人的抽象理论。与之相反，他主张用一般和个别的辩证法来讲辩证唯物主义与历史唯物主义的关系，强调辩证唯物主义是辩证的方法，历史唯物主义是运用辩证方法研究人类社会历史现象提出来的理论。也就是说，辩证唯物主义与历史唯物主义是方法与理论之间的关系，而不是苏联的马克思主义哲学原理教科书所说的理论与理论之间的关系，不是逻辑推演的关系。高清海这里论述的观点与冯契主编的《马克思主义哲学读本（初稿）》中对这个问题的说明是一致的。不同的

① 刘丹岩、高清海：《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》，第42页。

② 同上，第45页。

③ 同上，第45页。

④ 同上，第46页。

⑤ 同上，第46-47页。

⑥ 同上，第53页。

⑦ 同上，第90页。

是，高清海是以问题式的研究对这个观点作更详尽的分析和论证，他也由此深刻地揭示了苏联马克思主义哲学原理教科书走向教条主义的理论根源，击中了苏联马克思主义哲学原理教科书的要害，同时，也表明，重视认识论的辩证法，突出认识论的辩证法在马克思主义哲学体系中的先在性，是中国马克思主义哲学原理教科书不同于苏联马克思主义哲学原理教科书的根本特点，也是中国马克思主义哲学原理教科书的中国特色。

由此可见，刘丹岩和高清海合著的《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》一书，虽然不是一本规范的马克思主义哲学原理教科书，没有系统地阐发马克思主义哲学的各个基本原理，但是，它却表达了这个时期中国马克思主义哲学家对马克思主义哲学原理教科书的体例结构的一种理解和思考，从而表明，在这个时期，中国的马克思主义哲学家们，无论是编写马克思主义哲学原理教科书，还是研究马克思主义哲学的基本原理和基本问题，都是围绕着马克思主义哲学原理教科书这个论题而展开的，都是为着建构中国人自己的马克思主义哲学的理论体系。这就使马克思主义哲学原理教科书的研究成为了一种研究范式。

在这一研究范式下，中国的马克思主义哲学开展了三个方向的研究：一个方向是围绕着马克思主义哲学教科书的编写，研究马克思主义哲学的理论结构和基本原理，这其中包括对苏联的马克思主义哲学教科书体系及其基本原理的批判性思考<sup>①</sup>。一个方向是以马克思主义哲学原理教科书中阐发的基本原理为核心内容，研读马克思列宁主义的经典著作，其中最重要的著作有五本：恩格斯的《反杜林论》、《家庭、私有制和国家的起源》、《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》和列宁的《哲学笔记》、《唯物主义和经验批判主义》。一个方向是研究毛泽东思想，主要是阐释毛泽东的《实践论》、《矛盾论》、《人的正确思想是从哪里来的？》、《关于正确处理人民内部矛盾的问题》、《论十大关系》等。这三个方向的研究，构成了马克思主义哲学内部的三个三级学科，共同构成了中国马克思主义哲学原理教科书体系。

#### 四、中国马克思主义哲学原理教科书体系的解构（1978年—20世纪80年代中期）

1978年，中国马克思主义哲学原理教科书的编写进入了一个新的时期。这个时期是以大规模地编写中国马克思主义哲学原理教科书开始，却以解构中国马克思主义哲学原理教科书体系结束。一个良好的开端，为什么带来的不是中国马克思主义哲学原理教科书编写的昌盛时期，反而是这个时期的结束呢？我们应该如何解释这一学术现象呢？对于这个问题，我们可以从当时改革开放的学术环境中去寻找原因，也可以从中国马克思主义哲学原理教科书的体例、结构和论述上的不足去寻找原因，但是，这所有的原因都是外在的和次要的，而不是根本的。在我看来，造成这种现象的最根本的原因，在于人们混淆了马克思主义哲学原理教科书的功能，把一个本来只具有应用功能、教育功能的话语体系夸大成了一种具有科学研究功能的话语体系。这一点，我们只要分析一下20世纪70年代末至80年代专家们对当时编写马克思主义哲学原理教科书的困难的反思，就一目了然了。

自1978年到20世纪90年代，中国修订出版了多部马克思主义哲学原理教科书，其中最主要的有：肖前、李秀林、汪永祥主编的《辩证唯物主义原理》（人民出版社1981年出版，1991年出修订本），肖前、李秀林、汪永祥主编的《历史唯物主义原理》（人民出版社1983年出版，1991年出修订本），高清海主编、舒炜光、车文博、张维久副主编的《马克思主义哲学基础》上下册（人民出版社1985年（上册）、1987年（下册）出版），肖前主编、黄楠森和陈晏清副主编的《马克思主义哲学原理》上下册（中国人民大学出版社1994年出版），李秀林、王子、李淮春主编的《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》（中国人民大学出版社1982年出第1版、1984年出第2版、1990年出第3版、1995年出第4版、2004年出第5版），陈晏清、王南湜、李淑梅合著的《现代唯物主义导引》（南开

<sup>①</sup> 参见刘丹岩、高清海：《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》，上海：上海人民出版社，1958年；陶德麟：《关于“矛盾同一性”的一点意见——评罗森塔尔、尤金著〈简明哲学辞典〉“同一性”条目释文》，《陶德麟文集》，武汉：武汉大学出版社，2007年，第4-9页。

大学出版社1996年版)和《马克思主义哲学高级教程》(南开大学出版社2001年版),辛敬良主编的《马克思主义哲学导论——实践的唯物主义》(复旦大学出版社1991年出版)等等。还出版了一批探讨马克思主义哲学教科书体系改革的理论著作,其中最主要的有:高清海著《哲学与主体自我意识》(吉林大学出版社1988年出版)、肖前等主编的《实践唯物主义研究》(中国人民大学出版社1996年出版)和陆剑杰著《实践唯物主义理论体系的历史逻辑分析》(河南人民出版社1994年出版)等等<sup>①</sup>。一些重要的学术期刊也发表了大量的相关研究论文。这些新出版的马克思主义哲学原理教科书和相关的研究论著,对马克思主义哲学原理教科书的体例和结构的改革、对马克思主义哲学原理教科书内容的更新,尤其是在如何贯穿和体现马克思主义的实践唯物主义精神上,作了许许多多的思考和尝试,但却有两个大的困难始终无法解决:一个是无法解决马克思主义的理论与实践的关系问题,一个是无法将实践唯物主义的观点有机地融入马克思主义哲学原理教科书之中。

就第一个困难而言,首先有一个如何理解马克思主义的理论与实践的关系问题,即是把理论与实践的关系理解为把现存的理论运用于实践呢,还是把理论与实践的关系理解为理论服从实践,根据社会实践的新发展,创造新的马克思主义哲学理论和新的哲学观念?这两种理解,抽象地看,并不矛盾,但在实际的思想发展过程中,尤其是在哲学思想变革的瞬间,这两种理解必然产生尖锐的矛盾和激烈的冲突。在这个矛盾和冲突中,前一种理解通常是固守旧的理论观念,要求实践服从理论,把实践变成理论的实例。我们常说的教条主义就是从这种理解中产生出来的。与之不同,后一种理解通常是力求哲学观念的变革,要求理论服从实践,以发展了的、新的实践来检验已有的理论,说明已有理论的限度,并根据新发展起来的实践的需要,创造新的哲学理论。很明显,这里表现出来的理解上的差别,实则是新旧观念之争。旧的观念坚持以理论为标准,而新的观念要求以实践为标准。1978年在中国大地上发生的“实践是检验真理的标准”的讨论,就是要校正人们在旧观念下对理论与实践关系的不正确的理解,要求把实践置于第一的位置,强调理论服从实践的需要,从而确立正确的理论与实践关系的观点。但是,要把对理论与实践关系的这样一种新的理解落实在编写马克思主义哲学原理教科书上,实际上是一件很困难的事,确切地说,是一个根本无法克服的困难。因为马克思主义哲学原理教科书体系本质上是一个应用体系、教育体系,并不是一个研究体系、思想创造的体系,它的任务只是通过逻辑演绎的方法,把一个已经成熟的马克思主义哲学体系完整、清晰地叙述出来,而不是把新旧理论加以揉杂,去创造一种新的理论体系。这一特点,注定它不能满足实践对理论创造的需要。但是,20世纪80年代,中国学术界开展修改和重新编写马克思主义哲学原理教科书的目的恰恰是力求理论的创新,要求把20世纪80年代国内学术界取得的新成果综合到原有的马克思主义哲学原理之中,希望通过这种方式,更新原有的马克思主义哲学原理教科书的内容,增强马克思主义哲学原理教科书的研究功能,使之能够进一步引导中国学术的研究。这实际上是向编写马克思主义哲学原理教科书提出一个超出它的功能而不可能完成的任务。面对这一不可能完成的任务,修改和重新编写马克思主义哲学原理教科书能够做的最有效的工作,就是对马克思主义哲学原理教科书的话语体系进行解构。这种解构工作,首先来自于马克思主义哲学原理教科书话语体系以外的研究,具体地说,来自于1978年“实践是检验真理的标准”讨论之后,中国学术界开展的认识的主体性和价值问题的研究、人道主义和异化问题的争论、文化哲学的研究、生产力标准的讨论等一系列的讨论。这些研究表明,马克思主义哲学的理论创造并不来自于马克思主义哲学原理教科书的规范,相反,是来自于不受马克思主义哲学原理教科书规范的束缚,由此证明,马克思主义哲学的理论创造与马克思主义哲学原理教科书的编写是两回事,而不是一回事。既然如此,那么,编写马克思主义哲学原理教科书,对于马克思主义哲学的理论创新来说,也就变得无关紧要了。其次,也是更重要的,来自于那些主持修改和编写马克思主义哲学原理教科书的专家、学者对马克思主义哲学原有的话语体系的深刻反思和检

<sup>①</sup> 关于这些教科书的内容与价值,参见袁贵仁、杨耕、吴向东主编:《马克思主义哲学教学体系:历史与现状》上下册,北京:北京师范大学出版社,2011年;杨耕:《马克思主义哲学体系研究:历史演变与基本问题》,成都:四川人民出版社,2019年。其中,《马克思主义哲学教学体系:历史与现状》上册“导论:马克思主义哲学教学体系的形成与演变”对中国20世纪50-90年代出版的马克思主义哲学原理教科书进行了总体性的评介,也对各单本的内容作了详细的介绍和对比说明。

讨。这种反思是对马克思主义哲学原理教科书编写困难的反思，也是对马克思主义哲学原理教科书的话语体系的局限性的反思。高清海主编的《马克思主义哲学基础》，是当时众多的马克思主义哲学原理教科书中最为具有突破性的一本。这本教科书的最大长处，就是强调马克思主义哲学是世界观、认识论、方法论相统一的观点，以主-客体关系为主线，建构实践主体论的哲学。这个体系的确与原有的马克思主义哲学原理教科书体系有很大的不同，也融入了20世纪80年代中国学术研究的新成果，但是，由于马克思主义哲学原理教科书的话语体系的限制，这本教科书依然无法解决变革时代提出的理论与实践关系问题。对于这一点，高清海毫不隐瞒。在这本教科书的《序》中，他直接指出了这一困难的症结所在。他认为，这里的困难当然有一个旧的体例和结构已经过时的问题，但最根本的，还在于马克思主义哲学原理教科书的体系与“马克思和恩格斯当初想建立而未来得及完成的那个体系”<sup>①</sup>是不相吻合的，所以，现有的马克思主义哲学原理教科书体系不可能完全表达出“马克思主义哲学的内在逻辑联系”，而只求能够表达出其中的“若干合理的思想和内容”，“何况有些问题虽已认识到，能否贯彻到内容中去还是另一回事”<sup>②</sup>。在这里，高清海虽然没有说出马克思和恩格斯想建立的是一种什么样的哲学体系，没有指出这个哲学体系的性质和思维方式、研究方式，以及它与马克思主义哲学原理教科书体系的区别所在，更没有从马克思主义哲学的话语体系上去分析马克思主义哲学原理教科书体系与马克思和恩格斯想建立的哲学体系的根本区别，但是，从他的论述中，可以看到，他已经明确地意识到我们现在所采用的马克思主义哲学原理教科书体系与马克思和恩格斯想创立的哲学体系是有区别的，也意识到对现有的马克思主义哲学原理教科书体系，无论如何改进和重新构造，都不可能讲出马克思主义哲学的丰富思想内容，更不可能创造中国现时代所需要的新理论和新观念。这种不可能性一旦明确地提出来，就意味着，中国学术界已经突破了那种对理论与实践关系的教条主义的理解，建立了理论与实践关系的新观念，而这种新观念的确立所带来的，不是坚守和强化马克思主义哲学原理教科书的话语体系，而是对这一话语体系进行重新定位，即消解它的认识论的，或理论创造的功能，而恢复它的社会的，或教育的功能。

就第二个困难而言，首先有一个如何确定马克思主义哲学原理教科书的编写原则问题。从马克思主义哲学原理教科书的起源来看，马克思主义哲学原理教科书的任务，是宣传和普及一种正确无误的马克思主义哲学思想。在马克思主义哲学史上，被视为正确无误的马克思主义哲学思想，通常是马克思主义哲学理论大家阐发出来的“正统”的马克思主义哲学思想。这些理论大家通常是一定时期被公认的马克思主义理论家，如考茨基、斯大林等等。这些理论大家的地位是不可动摇的，他们思想的正确性也是不容怀疑、不可批判的，而那些与这些思想家不同的观点却被视为马克思主义哲学的异端而被排除于马克思主义哲学家的阵营之外，是不能写进马克思主义哲学原理教科书的。这就意味着，马克思主义哲学原理教科书只能讲一种马克思主义哲学的观点和思想，而不可能讲不同的马克思主义哲学观点和思想，更不可能讲不同派别、不同传统的马克思主义哲学思想。马克思主义哲学原理教科书编写的这一原则，决定它不可能在旧的原理教科书中容纳新的理论内容，如果硬要容纳的话，那也只能加上一些自然科学和社会科学发展的新例证，去证明已有的马克思主义哲学的现代意义。这就给20世纪80-90年代修订和重写马克思主义哲学原理教科书出了一个难题，即如何将一个与马克思主义哲学的物质本体论完全不同的实践唯物主义的内容融合起来呢？我们知道，马克思主义哲学的物质本体论与实践唯物主义分属于马克思主义哲学内部的两种不同的哲学传统：马克思主义哲学的物质本体论属于科学主义的马克思主义哲学传统，而自1978年以来，从认识的主体性和价值问题的研究、人道主义和异化问题的争论、文化哲学的研究中发展起来的实践唯物主义哲学则属于人文主义的马克思主义哲学传统。这两种不同的哲学传统是不可能融合为一的，更不可能写进同一本哲学教科书之中。如果说有一本哲学教科书能够把这两种不同传统的哲学有机地融合在一起，有条理地叙述出来，那么，这只能是马克思主义哲学史的教科书，而不可能是马克思主义哲学原理的教科书。因为马克思主义哲学原理教科书只允许讲一种马克思主义哲学的基本原理，而且是唯一正确的、正统的马克思主

① 高清海主编，舒炜光、车文博、张维久副主编：《马克思主义哲学基础》上册，北京：人民出版社，1985年，第7页。

② 同上，第7页。

义哲学原理，而不可能叙述马克思主义哲学的多种传统及其论争。与之不同，马克思主义哲学史的教科书恰恰是要通过叙述各种不同观点的争论、不同哲学传统的形成和发展，来展示马克思主义哲学思想史的变革，展示马克思主义哲学的内在精神和发展的内在逻辑。这两本教科书的不同要求，恰恰体现了马克思主义哲学原理教科书的话语体系与马克思主义哲学史教科书的话语体系在价值功能和社会功能上的区别：马克思主义哲学原理教科书话语体系的价值功能和社会功能在于坚持马克思主义哲学的主导地位，普及马克思主义哲学的理论教育，总之，它是直接服务于意识形态的；而马克思主义哲学史的话语体系的价值功能和社会功能在于马克思主义哲学理论的发展与创新，在于马克思主义哲学新观念的创造，它是以知识结构的创新 and 变化来为意识形态提供理论根据，总之，它是间接地服务于意识形态的。由马克思主义哲学原理教科书编写原则所规定，要写出一本适合新时代变革的马克思主义哲学教科书，唯一可行的方法，就是在马克思主义哲学的物质本体论和实践唯物主义这两种哲学传统中两者择一，而不可能将两者融合为一。而这一时期修订和重新编写马克思主义哲学原理教科书的原则恰恰是要将实践唯物主义纳入已有的马克思主义哲学原理教科书的体系之中，将这两种不同的马克思主义哲学传统融合为一，这就违背了马克思主义哲学原理教科书编写的原则，也大大超出了马克思主义哲学原理教科书编写的知识限度和价值功能，实在是一件十分困难的事。对于这一困难，萧前<sup>①</sup>在《中国马克思主义哲学教学体系发展和改革》一文中进行了分析。他指出：“1978年，‘实践是检验真理的唯一标准’的大讨论，对我国解放思想所起的深刻作用，使我们认识到：应该把实践观点作为马克思主义哲学的首要的和基本的观点，贯彻于全部马克思主义哲学；斯大林把历史唯物主义看作是辩证唯物主义在社会历史领域的应用和推广的论点，在历史上和逻辑上都是站不住脚的，因而把马克思主义哲学分割为辩证唯物主义和历史唯物主义两大块是不合理的。可是，当时，我们自身的理论准备不足，哲学界对实践唯物主义思想的认识也存在着严重分歧。一本教材要为大家所接受，不能不对现状有所迁就，因此，我们并没有完成建立统一的实践唯物主义的任务。这两本书的出版，虽在中国得到好评，但我们自己是不满足的。于是便有了1994年《马克思主义哲学原理》（肖前主编、黄楠森、陈晏清副主编）的出版。”<sup>②</sup>然而，“这本书还不是在实践唯物主义的精神指导下精心完成的作品，而只是争得了实践唯物主义的指导地位，为理论进一步发展打下了较好的基础”<sup>③</sup>。肖前的这一分析，指出了1978年以来中国马克思主义哲学研究发生的深刻变化，点出了这一时期中国马克思主义哲学阐发的理论与原有的马克思主义哲学原理教科书的理论，尤其与斯大林阐发的辩证唯物主义理论，是不同的，因而是很难融合在一起的，但是，为了适应教学的需要，又不得不“有所迁就”。他所道出的这种无奈，刚好证明了把马克思主义哲学原理教科书作为科学研究体系，是不合理的，即便是作为马克思主义哲学的教材，也还需要有足够的理论准备。这里所说的理论准备，就是新的理论的形成，而这种理论准备在20世纪80-90年代并不具备。这又道出了马克思主义哲学原理教科书的编写对于新理论的依赖性。

上述两大困难及其解决的结局，揭示了中国马克思主义哲学原理教科书消解的内在必然性。它表明，即便是再好的马克思主义哲学原理教科书，也不可能满足马克思主义哲学理论创新的需要，马克思主义哲学要进入社会实践，发挥其理论创造的功能，就必须对马克思主义哲学原理教科书有一个合理的定位，即消解它的研究功能，恢复它的教育功能。与之相应的，是建立马克思主义哲学史的话语体系。正是因为意识到这一点，所以，自肖前主编、黄楠森、陈晏清副主编的《马克思主义哲学原理》和高清海主编、舒炜光、车文博、张维久副主编的《马克思主义哲学基础》这两部影响最大的教材出版后，中国马克思主义哲学学界不再把编写马克思主义哲学原理教科书列入科学研究体系了。从这个角度看，中国马克思主义哲学学界对马克思主义哲学原理教科书编写中遇到的两大困难的解决，标志着马克思主义哲学原理教科书体系时代的结束和马克思主义哲学问题研究时代的开始。

（责任编辑 已 未）

① 萧前即上文提及的肖前。下同。——编者注

② 肖前：《中国马克思主义哲学教学体系发展和改革》，《肖前文集》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第601-602页。

③ 同上，第605页。

# 论恩格斯辩证法思想的实践哲学意蕴

刘 宇

**【摘要】** 恩格斯的辩证法思想被认为只是自然客体运动变化方式的直观反映，而不是对主客体之间实践关系的把握。这种看法实际上误解了恩格斯的辩证法思想。通过对恩格斯阐述辩证法相关文本的细致解读可以发现，其辩证法思想来自对人类实践方式的深刻理解。人类的辩证思维来自于实践，并用于理解作为实践对象的自然。辩证法是知性思维面对复杂实践对象时遭到的否定性，是实践过程的真实反映。要把握实践中的复杂情况，必须超出一般知性思维，运用对复杂矛盾关系进行动态综合的思维，即辩证思维。恩格斯阐述了这种实践思维方式，并将其运用于指导革命实践。恩格斯的辩证法思想后来被列宁、毛泽东、阿尔都塞等马克思主义者发展为实践辩证法。

**【关键词】** 恩格斯；知性思维；辩证法；实践哲学；实践辩证法

**中图分类号：**B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2022)04-0013-12

**作者简介：**刘 宇，山西大同人，哲学博士，（西安 710119）西北大学哲学学院教授。

恩格斯后期的辩证法思想对于马克思主义哲学的发展和体系化具有重大影响，但同时也引来巨大的争议。一方面，他阐述了具有辩证法内核的现代唯物主义，这直接成为第二国际至苏联正统马克思主义哲学体系中辩证唯物主义的源头；另一方面，他将辩证法运用于自然领域，使之成为贯通自然界、人类社会和人的思维的普遍规律，这却成为很多西方思想家的批判对象。<sup>①</sup> 关于西方学者对恩格斯自然辩证法思想的批评以及相关的回应和辩护，学界有大量的研究，<sup>②</sup> 此处不必赘述。如果从卢卡奇的《历史与阶级意识》算起，围绕着恩格斯辩证法思想的批评和辩护已经持续了近一百年，尤其是在纪念恩格斯诞辰二百周年期间，相关的研究论著更是层出不穷。<sup>③</sup> 当恩格斯研究热潮逐渐退却之后，我们发现，以往的研究主要是探讨其辩证法思想的思想史意义，而并未完全挖掘出其哲学内涵，从而并未充分阐明其现实价值。这种缺失的根源在于，没有将恩格斯的辩证法思想置于实践哲学的视域中来看待，也就是说，没有切近地体会恩格斯进行这种研究和思考时所持的根本问题意识——如何改变世界。

对恩格斯自然辩证法的批评大概有两种：一种是西方马克思主义者诸如卢卡奇、施密特、萨特等

① 参见王南湜：《辩证法：从理论逻辑到实践智慧》，武汉：武汉大学出版社，2011年，第67页。

② 关于西方学者对恩格斯自然辩证法的几种批评观点，以及对这些批评的回应，参见黄其洪、袁雄：《论恩格斯“自然辩证法”的合理性及其限度》，《黑龙江社会科学》2020年第5期；王南湜：《“自然辩证法”再理解》，《福建师范大学学报》哲学社会科学版2020年第4期。

③ 关于这个思想史情况的最新的全面研究，参见Kaan Kangal, *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature*, Cham: Palgrave Macmillan, 2020, pp. 43-72.

人认为自然辩证法脱离主客体的关系<sup>①</sup>；另一种认为，恩格斯像黑格尔一样，将作为逻辑范畴理论的辩证法运用到经验对象的实在领域，混淆了语言的逻辑范畴意义和对象的经验实在意义。<sup>②</sup>这两种批评分别涉及恩格斯的辩证法混淆主体与客体和混淆逻辑与对象两个方面。它们的共通之处是，认为恩格斯将辩证法作为对客观对象运动方式的反映，使辩证法成为客观事物自在的运动规律，但辩证法实际上是主体作用于客体的实践方法，或者是主体内在的思维方法。总之，辩证法应该是从主体出发的实践或思维活动方式，而不是来自对客体自在规律的直接反映。

这种批评的确触及了恩格斯辩证法思想的一个明显表现，即强调辩证法的客观性。似乎恩格斯对客观性的强调，必然意味着他将辩证法的对象视为外在于主体活动的自在客体。但这种看法混淆了“客观性”与“客体性”：客观性并不等于外在于主体的客体性。实际上，恩格斯辩证法思想中的客观性并非源于外在于主体的事物自身，而是源于实践本身的客观性，或者更准确地说，是实践的必然性方式。也就是说，由于改造物质对象的活动方式本身就体现出辩证的性质，作为实践对象的客观世界及其运动也就对实践者显现出辩证的特性。恩格斯实际上是自觉地把辩证法置于实践活动方式的基础之上来把握，并将之推广到人类活动的一切对象和方式。因此，必须从实践的角度、在实践哲学的视域中来理解恩格斯的辩证法思想，才可能把握其真义。

从实践的观点来看恩格斯的辩证法思想，会发现其中包含着实践的本体论、实践的认识论和实践的方法论三个层次，尤其是第三个层次，即关于人类实践操作方式的原理。为了还原恩格斯辩证法思想中的实践哲学意蕴，本文将通过细致解读恩格斯阐述辩证法的相关文本，从三个层次进行论述：首先说明恩格斯如何将辩证思维方法建基于人类实践方式；其次说明，这种实践方式及其相应的思维方式如何具有辩证的性质及其在自然实践领域中的表现；最后说明，这种实践思维方式的原理如何运用于理解并指导社会历史实践。当然，恩格斯并未完整地给出关于这种实践思维方式的阐述，以至于他的一些片段性说明由于其模糊性而遭到批评。因此，本文也将说明恩格斯辩证法中的实践思维方式存在的问题和限度，以及其后的马克思主义者对其实践辩证法的发展。

## 一、恩格斯论辩证思维的实践基础

辩证法究竟是客体自在的规律还是主体认识和实践的方式，或者说，辩证法是否首先是客体自在的规律，人们只有通过认识把握了这个规律，才能按照辩证的方式予以实践？这个问题的答案在恩格斯那里似乎不言自明，因为有许多文本证据显示，恩格斯后期的哲学著作中充斥着对辩证法作为自然规律乃至普遍客观规律的强调，而且还使用大量自然科学研究的例子来证明这一点。从中也可以看到，恩格斯所阐述的辩证法模式基本上沿用了黑格尔的模式，只不过把黑格尔那里的思辨话语改造为实证的话语。似乎恩格斯是首先接受了辩证法的思维方式，然后用它来考察或叙述经验对象，而不是相反。有学者称这种做法为“方法赋值”：“方法参与了事实和规律的构成……方法的赋值是在制定方法时预设的……恩格斯在《反杜林论》和《自然辩证法》中列举各种例子来证明三大规律，殊不知，三大规律不是因为有这么些例子作证才成立的；相反，之所以总能找出这样的例子，乃是因为三大规律作为赋值已经随方法的使用起效了。事实上，任何方法的赋值都是在应用之前整体预设的，无须在应用过程中逐一验证。对方法的经验应用是为了认识经验对象，而不是为了反过来用经验事例论证方法。”<sup>③</sup>的确如此，恩格斯文本中对辩证法的阐述除了抽象地直接论述辩证逻辑或规律，更多是通过具体的示例来“验证”而非“证明”该逻辑或规律，因为“证明”是用经验事实确证理论假设，

① 美国学者诺曼·莱文对这种批评意见做了最为详细的阐述，他认为恩格斯误用了黑格尔辩证法，将辩证法的主体由精神变为物质，使自然辩证法丧失能动性，从而脱离主客体关系而成为自在的物质规律。（参见[美]诺曼·莱文：《辩证法内部对话》第二章，张翼星等译，昆明：云南人民出版社，1997年；关于对莱文观点的批评，参见邹海燕：《诺曼·莱文对恩格斯自然辩证法的三个误解》，《内蒙古社会科学》2017年第2期。）

② 参见徐长福：《实在辩证法：范畴词的误用——以黑格尔和恩格斯为例》，《哲学动态》2010年第11期。

③ 徐长福：《马克思主义辩证法的四重区分》，《哲学研究》2019年第7期。

而“验证”却预设了规律的存在和理论的真理性。然而，恩格斯多次明确否认辩证法是逻辑在先的。那么，问题就在于，如果不接受恩格斯只是袭用黑格尔的辩证逻辑这种说法，也无法理解如何从对经验对象的实证研究中反映出辩证规律，那就必须说明，恩格斯所说的辩证法究竟源自哪里。

为了回应卢卡奇等西方思想家对恩格斯自然辩证法缺乏主客体辩证关系即与实践无关的指责，诸多研究者明确探讨恩格斯辩证法是如何建立在实践的基础之上的。这意味着他们接受了卢卡奇关于辩证法是实践方法论的论断，只不过对实践的看法略有不同。卢卡奇把辩证法的核心视为“历史过程中的主体和客体之间的辩证关系”<sup>①</sup>。对卢卡奇来说，如果没有主客体之间的实践关系，辩证法实际上还是关于自在客体的形而上学。显然，这里卢卡奇将辩证法中的客体局限于历史领域，而排除了自然领域的辩证法。要想在实践的基础上论证自然辩证法的合理性，回应的策略必然是，将实践从历史领域进一步下沉到自然领域，认为自然领域的实践更为基础，在人类改造自然的实践活动基础之上才有历史的过程。所以，回应者提出，恩格斯的自然辩证法的前提是“人化自然”，它是实践的基础领域，人通过改造自然的实践将自然与人关联起来。“他们（卢卡奇等——引者注）没有看到，在自在自然与人之间还存在着一个人化了的自然，存在着一个现实的具体自然。因而，在他们否定自在自然辩证法的同时，连带也把入化的现实自然的辩证法也给否定掉了。”<sup>②</sup>而且，“实践是人与自然相互作用的基础和中介，是客观辩证法反映到人的头脑、转化为主观辩证法的基础和中介。在恩格斯的视野中，辩证法理解人与自然关系的出发点和基础，对理论前提批判的根据和标准，就是人的实践活动”<sup>③</sup>。

这样，卢卡奇对恩格斯的批评不但不成立，他自己的辩证法思想也是过度偏向主体性的方面，似乎实践者可以成为历史过程这个总体的主体，从而有唯心主义的嫌疑。然而，强调人化自然并将改造自然的实践作为辩证法的基础，这种辩护固然可以维护自然辩证法，却也因此忽略了辩证法的一般性以及自然和历史两个领域的差别。有学者为了避免这个问题，站在实践唯物主义的立场上，将恩格斯和卢卡奇的辩证法视为分别代表了客观辩证法和主体辩证法两种片面的看法，只有将二者综合起来，扬弃它们各自偏重客体和偏重主体的片面性，才能构建一种合理的主客体辩证法。这种辩证法建立在实践唯物主义的基础之上。“自然辩证法本质上就是实践活动的辩证法亦即主客体辩证法……自然辩证法强调的是实践活动所引起的自然界的变化。与此相对应，历史辩证法强调的是人的实践活动的主体方面、社会方面造成的结果，主客体辩证法为两者提供了一个共同的基本结构。”也就是说，恩格斯的自然辩证法实际上是实践的辩证方式在理解自然中的体现。“自然的辩证图景便成为这两方面的结合：一方面是在实践的历史发展中形成的辩证思维方式；一方面是近现代自然科学提供的材料。”那么，“思维方式的辩证性质又是由何而来的？按照恩格斯的讲法，当然还要归结到自然界本身的辩证法。而实践唯物主义则认为辩证的思维方式是实践辩证法的内化，是主客体辩证关系在思维结构中的积淀”<sup>④</sup>。

上述观点在两个方面是合理的，一方面思维的辩证法源于人改造自然过程中的实践辩证法，另一方面自然辩证法是辩证思维理解自然的方式。这就构成一个“实践辩证法－思维辩证法－自然辩证法”三者层层递进的逻辑关系。这个逻辑与上述认为实践只是主客体辩证法之间的中介不同，因为并不存在先于实践的主体或客体辩证法。实践不是主客体双方的中介，而是它们之所以能够建立关联的本体论基础。当然，上述观点将恩格斯的辩证法思想视为片面的客观辩证法，也是对恩格斯的误解。实际上，这个逻辑关系恰恰是恩格斯自己的思想，并且，恩格斯还提供了实践如何构成辩证思维，以及如何将辩证思维应用于理解历史的阐述。

恩格斯本人明确反对那种将主客体相分离的形而上学思维方式，并认为人对自然的认识源于人的活动。他曾说：

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1996年，第50页。

② 王南湜：《“自然辩证法”再理解》，《福建师范大学学报》哲学社会科学版2020年第4期，第10页。

③ 杨耕：《“回到辩证法”——关于恩格斯辩证法思想的再思考》，《哲学研究》2019年第12期，第7页。

④ 庄国雄：《论恩格斯的自然辩证法及当代对它的批评》，《复旦学报》社会科学版1989年第5期，第111-112页。

自然科学和哲学一样，直到今天还全然忽视人的活动对人的思维的影响；它们在一方面只知道自然界，在另一方面又只知道思想。但是人的思维的最本质的和最切近的基础，正是人所引起的自然界的变化，而不仅仅是自然界本身；人在怎样的程度上学会改变自然界，人的智力就在怎样的程度上发展起来。<sup>①</sup>

这段出自《自然辩证法》的话再明白不过地表达了：一方面，人的思维来自人改造自然的实践活动，来自实践所引起的自然的变化，而不是对与人无关的自然的纯粹反映；另一方面，人的实践活动也受自然条件的限制，人的历史发展源自主客体之间相互作用。因此，自然和历史在实践中的变化方式，与人的思维方式是内在统一的。如果说自然中存在着什么必然规律，那也是通过人的实践活动构造并发现的。关于人们通过实践而形成因果关系等观念，恩格斯说：

**因果性**……只要我们造成某个运动在自然界中发生时所必需的那些条件，我们就能引起这个运动，甚至我们还能引起自然界中根本不发生的运动（工业）……并且我们能赋予这些运动以预先规定的方向和范围。因此，由于人的活动，就建立起因果观念即一个运动是另一个运动的原因这样一种观念。<sup>②</sup>

这段话很明显地指出，事物运动过程中条件和结果的有规律关联，不是通过直观看到的，而是在“我们造成某个运动”的活动中出现的。主体通过主动地制造一个过程，控制变化的因素或条件，就能较为确定地发现变化中的不同因素或条件与结果的相关性联系。正如实用主义者杜威所言，“物理学研究的唯一方法就是有意引进一种变化以窥测它产生了什么其他的变化；这些变化之间的相互关系，经过一系列的测量运算，便构成了明确的和合意的知识对象”<sup>③</sup>。

如果不通过活动的介入，只是通过对事物的直观来理解事物，就可能出现不可知论或怀疑论。因此，恩格斯说：“对于这些以及其他一切哲学上的怪论的最令人信服的驳斥是实践，即实验和工业。既然我们自己能够制造出某一自然过程，按照它的条件把它生产出来，并使它为我们的目的服务，从而证明我们对这一过程的理解是正确的，那么康德的不可捉摸的‘自在之物’就完结了。”<sup>④</sup>早期卢卡奇批评恩格斯的自然辩证法与实践无涉时，认为恩格斯所说的“实验和工业”并非主客体的关系即实践，而是纯粹的直观和在自然规律的客观作用。<sup>⑤</sup>但他后来以劳动为基础理解实践，认为实验和工业属于劳动的方式，因而也属于实践。不过他为了强调劳动即主客体关系，反而错失了实践更为复杂的内涵。

恩格斯明确讲，“人们远在知道什么是辩证法以前，就已经辩证地思考了……否定的否定这个规律在自然界和历史中起着作用，而在它被认识之前，它也在我们头脑中不自觉地起着作用”<sup>⑥</sup>。如果人们认识到辩证法和其他规律一样客观地存在于世界之中，从根本上说，这是由于人们在于接触以及改造事物的时候，“不自觉”地使用这些原理和方法。当这些原理成为理论之时，实际上它们早已在实践上成熟已久。总之，辩证法不是人站在自然的对面通过直观自然而得到的对自然运动方式的反映，而是身处自然变化之中，通过改造自然、参与自然运动过程而发现的人与自然的互动方式。因此，既然辩证法的实践基础十分明显，那么，重要的问题便是，实践中的辩证法是如何构成的，以及它如何内化为辩证思维？

## 二、实践辩证法的基本形式及其在自然领域中的表现

恩格斯从实践的角度理解辩证法，是看到人们的实践方式存在着辩证性的特征。所谓辩证性，主

① 《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第483页。

② 同上，第482页。

③ [美]杜威：《确定性的寻求》，傅统先译，上海：上海人民出版社，2004年，第81页。

④ 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第279页。

⑤ 参见[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，第206-207页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第9卷，第150页。

要是指事物的运动、变化和发展超出知性思维所把握的简单规则，从而构成对简单规则以及知性思维方式的否定。在黑格尔的逻辑体系中，逻辑思想的发展分为三个阶段：第一个阶段是“抽象的或知性的方面”，第二个阶段是“辩证的或否定性理性方面”，第三个阶段是“思辨的或肯定性理性的方面”。作为思维第一个阶段的知性思维有如下特征：首先，“作为知性的思维停留在各个固定的规定性和它们彼此的差别上”；其次，知性是“以分离和抽象的方法对待自己的对象的”；最后，“知性被推到极端，就会转化为自己的反面”。这就进入到第二个阶段：辩证的环节——“这些有限规定固有的自我扬弃，是它们向它们的对立面的转化”。“辩证法则是内在的超越，在这种超越中知性规定的片面性和局限性都表现为自己所是的东西，即表现为自己的否定”，因此，“辩证法是现实世界中一切运动、一些生命和一切活动的原则。同样，辩证法也是一切真正科学认识的灵魂”<sup>①</sup>。这里黑格尔强调辩证法是运动过程对有限规定性的必然超越，要理解辩证法，就必须搞清楚为什么会有知性思维的“有限规定性”，以及思维为什么会超越它。

恩格斯也是在与知性思维的对比中理解辩证法的，只不过他不是从思维出发，而是从事物本身存在的形态出发。“辩证法就归结为关于外部世界和人类思维的运动的一般规律的科学，这两个系列的规律在本质上是同一的，但是在表现上是不同的，这是因为人的头脑可以自觉地应用这些规律，而在自然界中这些规律是不自觉地、以外部必然性的形式、在无穷无尽的表面的偶然性中实现的，而且到现在为止在人类历史上也多半如此。这样，概念的辩证法本身就变成只是现实世界的辩证运动的自觉的反映，从而黑格尔的辩证法就被倒转过来了，或者宁可说，不是用头立地而是重新用脚立地了。”<sup>②</sup>除了所谓的唯物主义对唯心主义的“倒转”之外，这段论述中需要注意两个论点：第一，思维中的辩证法是自觉的，而外部世界的辩证法是不自觉的，是在表面的偶然性中实现的；第二，概念的辩证法是现实世界辩证运动的自觉的反映。这两个论点看上去是相互矛盾的：如果现实世界的表现是偶然性的，而非直接的辩证性的，那么思维是如何将其反映为辩证性的？这里的“自觉”实际上隐含着思维的加工过程，而绝非直观的反映。那么，思维为什么会把“无穷无尽的表面的偶然性”的现实世界看成是体现辩证规律的？这就要从人类实践的特征说起。

知性的思维方式是认识事物的一般初级方式，这种认识方式根源于人制造和使用工具过程中的片面方式：（1）人类单个工具的单义性，和由此衍生的符号的单义性<sup>③</sup>，以及（2）当事物脱离了实践情境，便被认知赋予一种孤立的属性<sup>④</sup>。可见，知性思维表现了人类实践活动的初级形式。

恩格斯认为，人类的第一个实践活动是通过劳动改造自然界，使其为自己的目的服务。人类劳动实践的重要特征是具有目的性和计划性。<sup>⑤</sup>在这里起作用的人类思维便是实践的理智。实践理智设定目的和制定计划的方式一般而言便是知性思维方式。实践中所设定的目的是主观目的，它往往表达了主观欲求的某个方面。实践者根据实现目的的可能性进行推论，寻找适当的手段以实现目的，也就是事物的某方面属性符合某方面的主观欲求，比如菜刀的锋利符合切菜的需要。亚里士多德认为，这是一个机械链条式的推论过程，就像数学从起点到终点的推论。<sup>⑥</sup>由于主观目的与实现手段之间处于有限的、外在的关系，所以从目的到手段的推论采取外在的推论方式，如同知性思维的判断和推理方式下，命题的主语作为特殊对象与述谓它的普遍概念（属性或规定性）之间是外在的关系，大前提和

① 参见〔德〕黑格尔：《逻辑学（哲学全书·第一部分）》，梁志学译，北京：人民出版社，2002年，第151-156页。

② 《马克思恩格斯文集》第4卷，第298页。

③ 有学者认为，理论知识的逻辑性、概念符号的单义性，根源于人类实践工具的单义性，一种工具完成一个动作，正如一种符号代表一类对象，一套理论阐明一套道理。实践则综合使用这些单义的工具、符号和理论，构成一个实践的整体。（参见王南湜：《社会哲学：现代实践哲学视野中的社会生活》，昆明：云南人民出版社，2001年，第82-84页。）

④ 参见〔美〕休伯特·德雷福斯：《在世：评海德格尔的〈存在与时间〉第一篇》，朱松峰译，杭州：浙江大学出版社，2018年，第94-95页。

⑤ 参见《马克思恩格斯文集》第9卷，第559页。

⑥ 参见〔古希腊〕亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆，2004年，第68-69页。

小前提之间靠中项进行外在的联结。<sup>①</sup>在这个推论中,手段要实现目的,必须符合事物单一属性之间的因果关系,常识和科学知识为把握这种因果关系提供了一定的保证,由此,实践者便有理由相信通过某些手段会达到所欲的目的。在对自然界的改造中,知性思维下的科学和技术似乎给予了充分的保证。

但是,正如辩证法所显示的,知性思维在把握无限对象时总会遭遇其界限而走向反面,实践中主观的目的—手段推论也必然会遭遇其界限而陷入失败。恩格斯对此心如明镜:“我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利,自然界都对我们进行报复。每一次胜利,起初确实取得了我们预期的结果,但是往后和再往后却发生完全不同的、出乎预料的影响,常常把最初的结果又消除了……因此我们每走一步都要记住:我们统治自然界,决不像征服者统治异族人那样,决不是站在自然界之外的人似的,——相反地,我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界和存在于自然之中的;我们对自然界的全部统治力量,就在于我们比其他一切生物强,能够认识和正确运用自然规律。”<sup>②</sup>也就是说,我们看待自然中的实践,可以有两种视角,一种是实践者站在自然之外,一种是实践者身处自然之中。站在自然之外的实践者出于主观目的,使用外在于自然过程的抽象知识进行知性的推论,在局部静态的实践中能够取得暂时的预期结果。但是,人在自然中的实践过程是无限延伸、变动不居而且相互关联的,原先的实践所引起的结果往往会超出原先的片面认知,“常常把最初的结果又消除了”,走向了主观目的的反面。这是实践中常见的事情。其根源在于“我们对自然界习以为常过程所作的干预”改变了自然的状况,我们的认知却没有随之变化。通过在初级形式的实践中遭遇到的否定性,实践者意识到自身并不是超然于自然之外的旁观者,而是身在自然之中与自然相互作用的行动者,由此,思维将会力图超出对自然的孤立和片面认识,以主客体统一意识去动态地把握实践的过程性和综合性。

那么,为什么掌握现代科学技术的人们习惯于用知性思维来指导实践?这是源于现代科学技术的实践方式,也就是实验和工业。这两种实践的共同特点是,人根据知识构造一个封闭的理想环境,控制相关的变量,观察变量与结果之间的稳定的因果关系。这种实践方式限定了产生结果的变量,从而能够限定和确定被控对象的因果关系,并根据该因果关系稳定地制造新产品。<sup>③</sup>但是,这种机械的确定性是在使用技术控制环境的基础上得到的,而实践本身带来的变动必然超出原有技术知识的范围,因此原先封闭和确定的实践情境变成开放的和不可控的,确定性必然变成不确定性。与知性思维看到的确定的因果关联世界不同,辩证思维看到的世界是“一幅由种种联系和相互作用无穷无尽地交织起来的画面”<sup>④</sup>。在知性思维看来,“正与负是绝对相互排斥的;原因和结果也同样出于僵硬的相互对立之中。初看起来,这种思维方式对我们来说似乎是极为可信的,因为它是合乎所谓常识的”。这就是恩格斯所谓的“形而上学思维方式”,即“把自然界中的各种事物和各种过程孤立起来,撇开宏大的总联系去进行考察”。<sup>⑤</sup>这种思维方式之所以行得通,仅仅在于它把认识世界当作唯一目的,把世界仅仅看成旁观的对象。它把世界仅仅当作感性经验的材料,可以按照主观的逻辑任意拆解和组合材料,形成合乎形式逻辑的知识。<sup>⑥</sup>因此,脱离了实践及其所遭遇的现实世界,以旁观者的姿态用抽象的知性规则把握对象,是形而上学思维的主要表现。割裂理论与实践,是形而上学思维的根本问题。

既然现实的实践超出可控的理想环境,超出知性思维的逻辑,那就必须用更为复杂的思维予以把握。恩格斯认为这才是辩证法的缘起和目的。他以实践中最常使用的因果关系为例来说明:“原因和结果这两个概念,只有应用于个别场合时才适用;可是,只要我们把这种个别的场合放到它同宇宙的

① 参见[德]黑格尔:《逻辑学》下卷,杨一之译,北京:商务印书馆,1976年,第430-435页。

② 《马克思恩格斯文集》第9卷,第559-560页。

③ 参见[英]培根:《新工具》,许宝骙译,北京:商务印书馆,1984年,第8页。

④ 《马克思恩格斯文集》第9卷,第23页。有学者从复杂性科学中系统思维的角度来解读恩格斯的自然辩证法。(参见范东萍、韩滨宇:《从复杂性科学看恩格斯的系统辩证法思想》,《自然辩证法通讯》2020年第12期。)

⑤ 《马克思恩格斯文集》第9卷,第24页。

⑥ 参见[美]杜威:《确定性的寻求》,第20-21页。

总联系中来考察，这两个概念就联结起来，消失在关于普遍相互作用的观念中，而在这种相互作用中，原因和结果经常交换位置；在此时或此地是结果，在彼时或彼地就成了原因，反之亦然。”<sup>①</sup>从简单的因果关系上升为辩证的相互作用，便是实践的辩证发展过程。这里所谓的“个别场合”即被控制的简单环境和知性思维所掌握的有限规定性，与之相反，人在实践中所处的环境是“总联系”的场合，必须要用超出知性思维的辩证思维予以对待。所以，辩证思维其实就是合理的实践思维的体现，辩证法就是实践思维的规律。当人们在实践中按照这种实践思维规律与自然和社会打交道时，也必然会把它当作自然和社会存在的规律。

既然实践活动方式本身必然是辩证的，那么为什么直到19世纪人们才自觉地用辩证法来看待整个世界？最重要的原因是人类实践的深度和广度的发展。19世纪的欧洲，经历了地理大发现、科学革命、工业革命、社会化大生产乃至经济和交往的不断全球化，人们的实践和生活不断超越原有的界限，接触到更为复杂和整体的联系。人改造自然的实践越来越深入和广泛，也就越来越复杂，实践的复杂性必然表现在自然科学的研究中。恩格斯看到，“直到上一世纪末，自然科学主要还是搜集材料的科学，关于既成事物的科学，但是在本世纪，自然科学本质上是整理材料的科学，是关于过程、关于这些事物的发生和发展以及关于联系——把这些自然过程结合为一个大的整体——的科学”<sup>②</sup>。从“搜集材料”到“整理材料”，是科学研究实践方式的转变。所谓“关于既成事物”，也就是对有限对象的知性旁观，事物作为呈现于旁观者眼前的既定存在，而非经过实践者影响或改造的实践性存在。与之相反，“整理材料”是一种实践，是对实践中所涉事物进行辩证的综合。“整理”是主体能动的实践方式，而不是被动反映的认知方式。在整理活动之中，事物得以超出被静观的有限范围，在变化的过程中彼此联系起来，结合成一个整体。如同在实践之中，人们综合地利用各种异质的工具和材料，掌握各种异质的因素，将其统合为实践目的所需的事物。这种辩证的统合类似于黑格尔逻辑思维的第三个阶段：思辨的或肯定性理性的环节。在这个环节，“思辨东西……把知性所坚持的对立（因而也把主观东西与客观东西的对立）作为得到扬弃的对立包含在自身之内，正因为如此，就证明了自身是具体的，是总体”<sup>③</sup>。实践的过程正是将各种片面而异质的规定性关联统合起来的“具体总体”。

通过辩证法把握事物的总联系，是人类实践思维的特有方式。尽管事物的总联系根源于事物自身，但实际上事物自在存在的关联性并非“辩证的”。因为辩证性是对人类知性之片面性的超越，而事物本身虽然纷繁复杂，但任何事物本身即始终处于各种联系之中，本身并不存在分门别类的片面性，也就不存在对片面性的超越。所以，辩证法是人的实践思维的产物，是人类在实践中超越自身知性思维片面性的必然结果。通过实践对事物进行辩证综合，是事物自身的总联系过渡到人类辩证思维的一个必要中介。

实践的方法和思维规律最初源自人使用工具改造自然的的活动过程，但人类尚有一项更为重要和复杂的实践，同样体现出辩证的性质，而且，恰恰由于这项实践更为体现动态的综合性，才更需要辩证的思维。那就是社会历史领域中的实践。

### 三、实践辩证法在社会历史领域中的特殊形式和表现

恩格斯对辩证法的谈论表面上停留在自然领域，实际上他只是说“自然界是检验辩证法的试金石”<sup>④</sup>，因为自然科学中的知性思维方式最为典型和顽固，它所遭遇的辩证性问题也最明显，所以恩格斯认为可以通过自然科学的发展来说明两种思维方式的冲突。但显然，作为革命导师的恩格斯，更

① 《马克思恩格斯文集》第9卷，第25页。

② 《马克思恩格斯文集》第4卷，第299页。

③ [德]黑格尔：《逻辑学（哲学全书·第一部分）》，第161页。

④ 《马克思恩格斯文集》第9卷，第25页。

为关注社会实践的领域。那么，恩格斯如何看待辩证法在社会实践历史过程中的体现呢？

与在自然领域中一样，在社会实践领域同样存在着知性思维和辩证思维相对立的问题。在自然领域，通过搜集感性材料来直观既定事物而构造成的科学理论，目的在于对对象进行解释，也就是用必然性规律抽象地说明对象的因果联系，从而解释对象的运动变化。但恩格斯看到，按照因果必然性所解释的自然无法容纳偶然性和相互作用的现象。<sup>①</sup>这主要是因为自然科学的因果必然性建立在知性思维基础之上，将观察材料从复杂的总现象中抽象出来，按照形式逻辑的推理链条构造出所谓的规律。与之相反，现实的具体事物总是多重因素和多重链条的复杂交织，它必然超出特定推理链条的范围，而那些超出知性推理范围的现象便被看作是科学所不能容受的偶然性。偶然性是实践中常见的现象，也正是辩证思维的对象。因此，如何通过实践来克服知性思维未能把握的偶然性，在自然领域和社会领域的实践中同样重要。但是社会领域的实践更加复杂，“预见这些行为在社会方面的较远的影响更加困难的多”<sup>②</sup>。我们分析恩格斯所列举的超出人类简单目的性思维而产生意外结果的两种例子，来对比自然领域和社会领域的不同。

在自然领域，他举了三个例子，都是人类通过改造自然满足自身目的但使自然遭到严重破坏，以至于反过来伤害人类的问题。比如，“美索不达米亚、希腊、小亚细亚以及其他各地的居民，为了得到耕地，毁灭了森林，但是他们做梦也想不到，这些地方今天竟因此成为不毛之地，因为他们使这些地方失去了森林，也就失去了水分的积聚中心和贮藏库”<sup>③</sup>。人类对自然过度开放，破坏生态平衡，导致自然的变化走向人类意愿的反面。这里的辩证性体现在人没有根据自然实践对象的整体性和复杂性来认识和行动。恩格斯认为，我们可以通过认识和正确运用自然规律来避免这类问题，从而能够全面地统治自然。这里，通过认识自然规律来把握某个实践过程，其中涉及到理论的普遍性和实践的个别性之间的关系。在人的实践思维中，自然规律的表现是普遍性的理论，而具体的实践对象是个别事物，实践过程所涉及的都是个别事物的个别属性，实践便是将它们综合成为一个整体。实践导致未来出现非预期的结果，也就是，在实践中诸多个别事物的不同属性的关联方式，并未在原先掌握的普遍原理之中，这对于实践中的知性思维而言便是偶然性。在实践中必须掌握足够多的相关事物及其属性的关联方式，将其总结为多个一般性原理，那么，具体实践对象中各个方面的变化可能性，均能够通过相应的原理予以应对。实践者需要做的是，使用辩证的综合方法将这些原理整合到一个具体的实践对象和过程之中。实践的对象是具体事务，但实践整合中涉及的却是多个普遍规律，具体实践不过是诸多普遍规律以非逻辑的方式相结合的产物。<sup>④</sup>这个实践整合过程包含两个层次：第一，对于特定实践对象，将其各种相关属性进行分类研究，得出不同类别的原理，这些原理都是知性的；第二，将这些原理在实践过程中按照辩证的方法予以整合，这个过程是辩证的。这样，实践的介入带来的偶然性可以通过对理论的辩证整合来把握，从而有可能避免阻碍实践目的的偶然性。当然，新的介入可能会带来新的问题，但只要自然运动的原理不变，新旧变化方式始终一致，未来的新问题总是可能被预见并解决的。这样，用来解释自然变化的科学理论与用来改造自然的实践就可以保持统一。

关于人类行为的较远的社会影响的问题，恩格斯举例说：“当阿拉伯人学会蒸馏酒精的时候，他们做梦也想不到，他们由此而制造出来的东西成了当时还没有被发现的美洲的土著居民后来招致灭绝的主要工具之一。以后，当哥伦布发现美洲的时候，他也不知道，他因此复活了在欧洲早已被抛弃的奴隶制度，并奠定了贩卖黑奴的基础。”<sup>⑤</sup>在社会领域中发生的非预期结果，与自然领域有着根本不同。在自然领域，人使用工具介入自然使用的是物质力量，人对自然的实践改造是通过物质力量之间的因果关系，要控制自然中的非预期结果，只需要更为复杂地把握物质力量之间的关系，尽管其中有

① 参见《马克思恩格斯文集》第9卷，第478-479页。

② 《马克思恩格斯文集》第9卷，第561页。

③ 同上，第560页。

④ 参见徐长福：《走向实践智慧：探寻实践哲学的新进路》，北京：商务印书馆，2020年，第228-229页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第9卷，第561页。

一种力量是通过人的活动加进去的。而在社会实践领域起作用的因素除了物质力量之外，还有人的思想和意志等主观因素。比如，欧洲人为了殖民和开发美洲而贩卖黑奴，这固然有些客观的自然原因，但更主要的动机来自行动者的思想和意志。由于个人思虑和意志带来的动机各个不同，通过行动介入事物运动的方式各式各样，由此造成的复杂性和不确定性显然高于自然领域。

这样，要把握社会领域中的实践，实现预期目的，就必须具备两个前提：第一是认识这些不同的动机背后的因果关系，用来判断人们行动的方式；第二是改变行为动机背后的那个（些）因素，促使人们的行动更为合理。所以，社会实践所要做的就是认识社会规律和改造社会关系两个层面。正如在自然领域存在着改造自然的劳动实践和解释自然的自然科学两种活动，在社会历史领域同样存在着改造社会的革命实践和阐明社会规律、解释历史变迁的社会科学两种活动。一般而言，社会科学的解释是为了社会革命的实践服务的，由于实践必然呈现辩证总体的形态，所以社会科学解释必须把握社会事物的辩证总联系。恩格斯认为，“社会力量完全像自然力一样，在我们还没有认识和考虑到它们的时候，起着盲目的、强制的和破坏的作用。但是，一旦我们认识了它们，理解了它们的活动、方向和作用，那么，要使它们越来越服从我们的意志并利用它们来达到我们的目的，就完全取决于我们了”<sup>①</sup>。

正如辩证法在自然实践领域中是通过知性思维的局限性而起作用的，在社会实践领域同样如此，只不过知性思维在后者的表现更为特殊。实践的知性思维的局限性体现在实践过程中出现了违背实践理智根据因果关系的知识所做的推理，对于这种必然性知识的违背，便是实践中的偶然性。自然实践领域中的偶然性和必然性均出自物质的相互作用，与之相反，社会实践领域的偶然性则主要源自人的主观意识和意志。人的实践动力是不完全服从因果关系的主观意志，而物的运动源于服从因果关系的客观外力，因此，社会实践中的偶然性与自然领域完全不同。鉴于此，人们总是认为社会实践中的变革源自意志之类的主观因素，因此总是从认识和规范主体意志的方面来把握社会实践，哲学史上的伦理政治学说大多如此，比如近代的各种社会契约论。然而，这些围绕主体意志所建立的规范理论始终面临着个人意志之偶然性的解构。既然偶然性来自实践的介入，在社会实践领域充满个别的意志和冲动，因此总有各种各样不可预知的介入，那么这个领域将始终充斥着规律之外的偶然性。这便是社会实践领域中的知性思维及其局限性。社会历史领域中的辩证法在于超越这种主观意志的偶然性，发现其背后的必然性。<sup>②</sup>

要使社会领域与自然领域一样能够用必然性予以认识和把握，就必须发现人类活动方式中恒定不变的决定因素。看到这一因素的前提是，发现历史中的主观意志与客观现实结果之间的反差，也就是实践的客观状况对主观性思维的否定。“无数个单个愿望和单个行动的冲突，在历史领域造成了一种同没有意识的自然界占统治地位的状况完全相似的状况。行动的目的是预期的，但是行动实际产生的结果并不是预期的。”<sup>③</sup> 这个反差的原因在于，历史是群体活动的产物，社会实践是群体性的实践，而非个体的实践。群体的活动是不受个体意志左右的，相反，个体意志可以还原为群体的意志。群体的意志由于不是单个的冲动，其背后必然存在着某种非意志的决定因素。恩格斯认为，个人行为的偶然性源于个体行动的动机是各式各样的，但如果能将这些各式各样的内在动机还原为一种普遍的动力，就能够用必然性的规律来解释历史总体的变动。

因此，恩格斯论证历史规律的关键在于找到群体行动背后的普遍动力：“要去探究……使广大群众、使整个整个的民族，并且在每个民族中间又是使整个整个阶级行动起来……探讨那些……反映在行动着的群众及其领袖即所谓伟大人物头脑中的动因——这是能够引导我们去探索那些在整个历史中以及个别时期和个别国家的历史中起支配作用的规律的唯一途径。”<sup>④</sup> 这里的“群众”“民族”

① 《马克思恩格斯文集》第9卷，第296页。

② 参见《马克思恩格斯文集》第4卷，第301-302页。

③ 同上，第302页。

④ 同上，第304页。

和“阶级”便是隐藏在个人动机背后的群体，它们是服从某些普遍的根本动因的。恩格斯认为唯物史观早已发现了这个根本的动因，那就是经济关系及其背后的生产方式。<sup>①</sup>能够发现个人行动的根本动因在于经济关系乃至生产方式，是因为经济因素在现代社会中凸显了出来。当把影响历史变迁的社会行动的最终动力归结为一个物质要素，就可以如在自然领域中根据物质关系来把握自然实践那样来把握历史中的实践。这是恩格斯通过对社会历史进行科学解释而后进行实践把握的逻辑。

既然发现了社会关系及其变迁背后的根本原因在于经济关系和生产方式，那么要改造社会，“为此需要对我们的直到目前为止的生产方式，以及同这种生产方式一起对我们的现今的整个社会制度实行完全的变革”<sup>②</sup>。这样，恩格斯的理论就同时完成了解释社会历史规律和指导社会革命实践的双重任务。其中充分体现了偶然性和必然性、特殊性和普遍性之间对立统一的辩证关系。辩证思维将偶然性之间、特殊性之间无法解决的矛盾，通过把握其根本动因而最终把握住了其总联系，从而可以将它们融入必然性和普遍性之内。

#### 四、恩格斯实践辩证法思想的局限和发展

虽然恩格斯把自然领域和社会领域中的实践问题通过辩证法得到了统一的解决，按照辩证逻辑完成了认识规律和改造对象的双重任务。但恩格斯似乎并未意识到社会历史领域中实践所面对的主客体二元性，因为他力图说明在自然和社会历史领域存在着同样的运动规律，以此来解释历史变迁的根源。也就是说，当他把各种历史行动和历史事件最终归结为经济关系和生产方式的根本动因时，这种解释似乎又回到知性思维的方式，按照单一因素的简单因果关系来解释事物的运动变化。这便是后来影响巨大也饱受诟病的经济决定论和历史决定论。与决定论的知性思维方式相反的是，实践遵循的是辩证的方式，即不同因素相互作用的复杂综合构成实践的过程。所以，当恩格斯面临唯物辩证法如何指导具体的革命实践时，便必须突破历史解释中的决定论色彩。也就是说，不仅要看到知性思维在主观意志上的表现，也要看到它在客观决定因素上的表现，从而看到两者对于实践而言共同存在的局限性，从而超越二者，到达对实践的综合把握，即在实践中综合考虑客观条件的规定性和主观方面的能动性，以及二者的相互作用。

恩格斯考虑到了这个问题，他在晚年给梅林的信中：“与此有关的还有思想家们的一个愚蠢观念。这就是：因为我们否认在历史中起作用的各种意识形态有独立的历史发展，所以我们也否认它们对历史有任何影响。这是由于通常把原因和结果非辩证地看作僵硬对立的两极，完全忘记了相互作用。这些先生常常几乎是故意地忘记，一种历史因素一旦被其他的、归根到底是经济的原因造成了，它也就起作用，就能够对它的环境，甚至对产生它的原因发生反作用。”<sup>③</sup>通过强调与经济因素决定性相反的主体意志因素在实践中的作用，将它们的关系理解为相互作用的关系，而非单向性的因果决定关系，这就凸显了辩证法在社会历史领域的特殊性和复杂性。

按照客观的经济因素与主观的意志因素相互作用的原理，社会实践该如何进行呢？这就需要把握经济因素之外的上层建筑的各种因素，在这个层面发挥实践者的主观能动性。“经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素：阶级斗争的政治形式及其成果……这里表现出这一切因素间的相互作用，而在这种相互作用中归根到底是经济运动作为必然的东西通过无穷无尽的偶然事件（即这样一些事物和事变，它们的内部联系是如此疏远或者是如此难于确定，以致我们可以认为这种联系并不存在，忘掉这种联系）向前发展。否则把理论应用于任何历史时期，就会比解一个最简单的一次方程式更容易了。”<sup>④</sup>而上层

① 参见《马克思恩格斯文集》第4卷，第305页。

② 《马克思恩格斯文集》第9卷，第561页。

③ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第659页。

④ 同上，第591-592页。

建筑的各个因素在具体的实践中体现为出于个人意志的行动。“历史是这样创造的：最终的结果是从许多单个的意志的相互冲突中产生出来的，而其中每一个意志，又是由于许多特殊的生活条件，才成为它所成为的那样。这样就有无数互相交错的力量，有无数个力的平行四边形，由此就产生出一个合力，即历史结果，而这个结果又可以看做一个作为整体的、不自觉地和不自主地起作用的力量的产物。”<sup>①</sup>这便是著名的“历史合力论”。

通过历史合力论，解释的逻辑和实践的逻辑看上去实现了统一，但却以相反的方式发挥作用。解释的逻辑是以生产方式 and 经济关系为起点，社会阶级关系和国家制度乃至意识形态为中介，个人意志是最终的被决定者，也是行动的出发点；但实践的逻辑恰好相反，它以个人意志为出发点，国家制度等上层建筑因素为中介，然后影响到社会阶级关系，进而变革社会经济关系和生产方式。在解释的逻辑中可以看到必然性，而在实践的逻辑中则充满偶然性，通过这两条相反逻辑的统一，实践的偶然性便被融入到历史的必然性。但是，这个统一还需要一个中介，那就是实践过程本身。也就是说，既然个人意志是各式各样的，以偶然的、复杂的方式存在，那么它们如何被整合为一种必然的群体意识，而后做出群体性的行动来服从规律地改变社会？

尽管可以说他们归根结底共同服从最根本的经济动因，但即使他们在相同动机下做出的选择和行动仍然可能是各不相同的，而且经济动因影响行为动机的方式和强度在不同人那里也会不同。如何把握多样性的行动本身呢？“历史合力论”最终也只是一种解释方式，并不是现实的实践方式。在实践中，个人的思虑、激情或意志等因素潜藏于每一个个别行动者的内部，这是不可认识的，但由于个人的主观状况总是客观社会关系的产物，这些内部因素背后的促动因素往往是社会中已经客观存在的现实条件（即“许多特殊的生活条件”），这些条件是可以认识的。这些条件除了经济因素之外，还包括政治制度、社会关系、文化传统、宗教信仰、价值体系以及具体的事件等。它们虽然受一般的经济基础所制约，但不能还原为后者。所有这些因素和条件对于实践的影响都有着长期和短期、间接和直接以及程度大小的差别。况且，它们在具体的实践过程中彼此交织、互动，还会形成动态的关联。将这些复杂条件的“多”整合为实践的“一”的思维方法，便是上述的实践思维的辩证法。

至此，恩格斯将社会历史中的实践辩证法表达为对实践中包括上层建筑诸因素在内的诸实践要素的异质整合，这样，历史实践便是主体意志通过上层建筑的中介对社会关系和经济基础发生影响的过程。恩格斯的这种实践辩证法对后来的马克思主义实践观产生了巨大影响。列宁、卢卡奇和葛兰西等马克思主义实践思想家，均强调将主体意志转化为集体意志，进而凝练为作为集体先锋队的政党组织，以它为实践主体操作对综合因素的整合行动来改变上层建筑。这种方式对于革命实践具有关键性意义。但其中还有一个重要的因素需要说明，即特定时机下的现实状况为主体行动改变客观现实提供了条件，主体是如何把握这些条件及其关联的呢？这种现实条件对实践来说就是现实中的矛盾关系交织所形成的整体形势。列宁在反对实践中的折中主义时强调，辩证法要求从事物的发展、运动、变化来“把握住、研究清楚它的一切方面、一切联系和‘中介’”，而且要把“人的全部实践”考虑到事物中，因此，“没有抽象的真理，真理总是具体的”。<sup>②</sup>这便是在强调辩证法的在具体的运动过程中对异质事物进行综合的方式。对于政治实践而言，这里的“具体过程”便是实践中的“形势”及其变动。法国哲学家阿尔都塞从理论上阐明了这种把握形势的实践思维方式并明确称之为“实践的辩证法”。

阿尔都塞不满意卢卡奇、葛兰西以及萨特等人从主体意志的角度解释实践的可能性，而且认为恩格斯的历史合力论也包含着这种倾向。<sup>③</sup>他认为，要说明多元的主体意志如何被整合为一个特定的历史性实践，必须从决定主体意志使其形成统一意志的那些现实条件入手。这些条件固然包括恩格斯反复强调的经济关系以及各种上层建筑因素，但如果仅仅罗列出各种因素，这种说明尚处于抽象的静态

① 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第592页。

② 《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第419页。

③ [法]阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2010年，第115-118页。

说明。事实上这些因素在实践中是动态的，以特定的方式存在并可能结合为一个特定的结构，实践便发生在这些因素动态结合的过程之中。阿尔都塞称这个过程为“矛盾的多元决定”<sup>①</sup>。社会关系和上层建筑中的诸因素是以相互矛盾的各种方式而存在的，它们在特定条件下会发生积聚、转移、压缩和融合的变化。当这些矛盾纠结到一起构成一个矛盾统一体而其中又蕴涵着巨大的不平衡时，实践便可以抓住这个矛盾统一体的薄弱环节，对其发生整体性的影响。因此，主体的行动之所以有效，是建立在客观的矛盾交织关系的基础之上的。把握这种矛盾变化和交织的过程与结构，便是一种辩证的思维方式，阿尔都塞称这种实践思维为“实践的辩证法”<sup>②</sup>。毛泽东在《矛盾论》中详述了这种实践辩证法的原理和操作方式，实际上就是对恩格斯辩证法思想中的实践意蕴的深化和明确。<sup>③</sup>

## 五、结 语

恩格斯研究自然辩证法的目的是发现真正的自然规律，而发现自然规律的目的是运用自然规律来干预自然，最终服务于改造自然的实践目的。同样，他研究辩证唯物主义在人类历史中的运用，也是为了发现历史规律，用历史规律来指导社会历史实践。用规律指导实践的目的是让人更加自由。“自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立，而在于认识这些规律，从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务……因此，人对一定问题的判断越是自由，这个判断的内容所具有的必然性就越大……因此，自由就在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然；因此它必然是历史发展的产物。”<sup>④</sup>

认识规律可以服务于实践。反之，如果规律与实践无关，人又如何利用规律呢？人在介入事物变化的过程中，发现自己的介入方式与事物变化的方式之间的关联，从而确定下来合理有效的介入方式。这种方式便是实践的方法。由于它不是通过非介入地旁观对象而得到的所谓“客观规律”，并不服从旁观的知性思维所把握到的有限规定性，这使得它必然超出知性思维的简单关系，而上升到辩证思维所把握的复杂关系。实践便是在这种复杂关系中进行的。所以，辩证法必须也必然首先是实践的辩证法。这一点在恩格斯关于辩证法的思想中充分地体现出来。

恩格斯辩证法思想所内含的实践哲学意蕴被列宁、毛泽东、葛兰西、阿尔都塞等实践家和思想家继承和发扬开来，构成了马克思主义思想传统的重要一脉。如果看不到这一点，人们还将停留在对恩格斯自然辩证法之非主体性、非能动性的简单批评和辩护之中。实际上，实践辩证法所包含的具体过程中的异质综合思维，早已超出了主客辩证法的抽象逻辑，迈向更为现实的实践方法论层面，成为马克思主义哲学思维指导社会实践的一个重要原理。

（责任编辑 已 未）

① [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，第89页。

② 同上，第181页。

③ 参见王南湜：《毛泽东实践智慧的辩证法——马克思主义辩证法疆域的中国式拓展》，《哲学研究》2021年第9期。

④ 《马克思恩格斯文集》第9卷，第120页。

# 马克思社会哲学的生物学基础

姚 远

**【摘要】** 位于马克思社会哲学核心的有机体隐喻，实以生物学为基础。这种嫁接并非马克思独创，在 19 世纪上半叶的欧洲知识界多有先例可循。例如：黑格尔将自然哲学确立为精神哲学的逻辑预设，《法哲学原理》更是直接引证自然哲学关于动物有机体的理解；圣西门在其代表作《论人的科学》中，用一半篇幅讨论生理学，以便从静态的个人研究转向动态的人类研究，并且以“社会生理学”作为自己的思想遗嘱；甚至马克思极为钟爱的巴尔扎克《人间喜剧》，也是基于生物学中的“统一构成说”而创作的。在先贤的示范之下，马克思也直接地（即作为实际经验资料）或间接地（即通过隐喻或类比）将生物学引入自己的社会哲学。这涉及解剖学、生理学和医学三个相辅相成的知识领域。马克思的相关知识水准已达到远超通常预料的程度，这反过来又确保马克思的社会哲学能够妥当驾驭有机体隐喻。

**【关键词】** 马克思；社会哲学；生物学；有机体隐喻

**中图分类号：**B27   **文献标识码：**A   **文章编号：**1000 - 7660（2022）04 - 0025 - 14

**作者简介：**姚 远，江苏徐州人，法学博士，（南京 210023）南京师范大学法学院暨中国法治现代化研究院副教授。

**基金项目：**国家社会科学基金一般项目“马克思法律思想的法国渊源研究”（17BFX161）

## 一、引 言

马天俊教授在最新论文《有机体隐喻：从黑格尔到马克思》里面提出：马克思在批判黑格尔的同时，“沿用了黑格尔刻画国家所运用的有机体隐喻”，通过引入“自由人联合体”的愿景，将其改造为具有自身特色的、能够防范有机体隐喻内在隐患的社会有机体概念。<sup>①</sup>对马克思学说的这番探讨十分精辟，能够开放诸多有趣的问题意识。但其主要参照系仍然局限于黑格尔精神哲学，未能超出有机体隐喻本身去查明作为马克思思想基础的生物学——请允许我权且使用这个存在时代错置嫌疑的广义称谓，作为解剖学、生理学、医学、植物学、动物学等知识部门的统称。关依然博士发表于相近时期的论文《论辩中的“社会有机体”：对维多利亚时期社会有机体学说的概念史考察》，以兼采德国式“哲学有机论”和法国式“社会学有机论”的“自由主义有机论”为主线，着力探究社会有机体概念在英国维多利亚时代的变迁。此文尤其在论及核心人物斯宾塞的时候，以较为简略的方式揭示了“社会有机体”的生物学背景。<sup>②</sup>可惜文中并未讨论马克思，或者说，没有按照英国学者也愿意采取的办法，把客居英国 30 年的马克思归入“维多利亚时代思想家”的行列。<sup>③</sup>

实际上，马克思和其他 19 世纪思想家在论及社会现象时共同秉持的有机体隐喻或类比，不过是

① 参见马天俊：《有机体隐喻：从黑格尔到马克思》，《哲学研究》2021 年第 11 期。  
② 参见关依然：《论辩中的“社会有机体”：对维多利亚时期社会有机体学说的概念史考察》，《社会》2021 年第 5 期。  
③ See J. L. Gray, “Karl Marx and Social Philosophy”, *The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age*, ed. by F. J. C. Hearnshaw, London: George G. Harrap & Co. Ltd., 1933, pp. 116 - 149.

(广义) 自然科学与(广义) 社会科学之间源远流长的内在联系的现代例证。比如, 亚里士多德建议参照动物分类来划定政体类型, 中世纪和文艺复兴时期的学者根据盖伦主义解剖学-生理学而发明“body politic”的概念, 格劳秀斯(以及后来斯宾诺莎、莱布尼茨等人) 按照数学推理的精神阐发自然法, 霍布斯效仿近代力学原理(即机械论) 来建构他所谓的“公民哲学”, 哈林顿根据哈维解剖学-生理学来构思政治体系, 威廉·配第开辟“政治解剖学”和“政治算术”(二者即英国政治经济学在初始阶段的不同命名), 甚至路易十四的“太阳王”美誉也来自(基于新创立的哥白尼日心说的) 天界图景与政治权力之间的类比——这些均为欧洲思想史上的同类经典例证。然而, 在学术史传统研究范式的宰制下, 19世纪社会哲学、经济哲学、法哲学和政治哲学的历史考察者, 往往倾向于忽视前述内在联系。科恩(I. Bernard Cohen) 的《自然科学与社会科学的互动》(1994年) 是该方法论主题范围内不可绕开的著作, 但颇为遗憾的是, 书中明确表示不讨论马克思。<sup>①</sup> 有鉴于此, 本文关于马克思社会哲学的生物学基础的专题探讨, 可被视为科恩-关依然-马天俊研究工作的自然延伸和补充说明。我希望借此进一步表明: 我们有可能超出黑格尔哲学的通常范围去把握马克思的社会有机体隐喻, 甚至有可能超出德国哲学去重新审视历史唯物主义的缘起和根基。

## 二、19世纪上半叶欧洲知识界的先行示范

马克思虽为人类文明之子, 但其历史唯物主义的社会哲学主要取法于同时代的欧洲思想, 后者就像一座巨大的蓄水池, 将希腊罗马时代、中世纪、文艺复兴时期、宗教改革时期和启蒙运动时期的文化成果加以汇通、传承、批判和发展。因此, 让我们首先聚焦于欧洲知识界在19世纪上半叶给出的先行示范。不消说, 此处所选取的思想体系, 均在马克思奠定和发展历史唯物主义的过程中发挥了重要作用。

### (一) 德国古典哲学

学界至今没有充分意识到: 在人的一生之中思想最活跃、可塑性最强的20岁左右的年纪, 先是在浪漫派重镇波恩接受比较系统的美学训练(隐喻当然是其中的重要内容),<sup>②</sup> 甫一转入柏林大学就在斗志昂扬的第一学期选修了谢林派自然科学家斯特芬斯(Henrik Steffens, 1773-1845) 的“人类学”课程,<sup>③</sup> 收官阶段又用长达两年的时光近乎心无旁骛地钻研自然哲学——这样的经历和由此形成的跨学科知识结构, 对马克思整个智识生涯来说具有多么难以估量的奠基意义。这个阶段的主线之一是马克思与黑格尔的关系, 众所周知, 这种思想关系持续影响了马克思一生。先前的相关研究更多强调了《法哲学原理》《精神现象学》《历史哲学》《逻辑学》等著作, 因为它们的影响明显体现在马克思的《莱茵报》文章、《黑格尔法哲学批判》及其《导言》、《德意志意识形态》、《巴黎手稿》和后来的政治经济学批判中。但如果把时间推移到马克思的大学时代, 那么我们会看到, 马克思优先关注的乃是黑格尔体系中的《美学》(包括隐喻学说在内) 和《自然哲学》(包括有机体学说在内) 这两个部门。看看马克思写于1837年春的《有关黑格尔的讽刺短诗》吧, 那反映的是他刚开始涉猎黑格尔哲学的心境。其中非常明确地指出, 他在反复钻研的是黑格尔的“美学观点”。甚至马克思与柏

① 参见[美] 科恩:《自然科学与社会科学的互动》, 张卜天译, 北京: 商务印书馆, 2016年, 第ii、vi-xii、139-192页。由于本文主题的限定, 我仅举出了自然科学单方面影响社会科学的实例。

② 从波恩大学到柏林大学, 马克思广泛涉猎文学和美学论著, 筹办相关刊物, 仿佛自己的主业不是法学。美学训练帮助马克思早早养成了高度的语言敏感性。他在柏林时期创作的幽默小说《斯考尔皮昂和费利克斯》很能说明问题, 其中第21章“语文学方面的推敲”津津有味地玩弄着“Merten”的词源分析、音韵分析、谐音双关语, 篇幅合计上千言。马克思还经常在学习分析之中自觉或不自觉地掺入语文分析, 例如, 他在评论黑格尔、普鲁士书报检查令、《莱茵省等级会议辩论情况》、弗里德里希-威廉四世诏书、《莱茵-摩泽尔日报》、蒲鲁东等的时候便是如此。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第1卷, 第939、1084页。马克思此举可能是为了响应父亲关于应当重视自然知识学习的叮嘱。黑格尔曾援引和评论过斯特芬斯的《论矿物学和矿物学研究》(1797年)、《地球内在自然史论丛》(1801年)、《自然哲学的根本特征》(1806年)、《地球构造学和地质学论文集》(1810年) 等著作。(参见《马克思恩格斯全集》第47卷, 第522页; [德] 黑格尔:《自然哲学》, 梁志学等译, 北京: 商务印书馆, 1980年, 第632、641、642、644页。)

林当地青年黑格尔派（布鲁诺·鲍威尔等人）的交往，也起于美学的机缘。值得一提的是，马克思在1837年11月兴致冲冲地告诉父亲，自己对赖马鲁斯的《关于动物的艺术本能》——一本在我们看来名不见经传的著作——尤其爱不释手。该书乃是美学和动物学交叉学科的著作，与黑格尔《自然哲学》第365节的内容相关。<sup>①</sup>这便过渡到自然哲学的方面，此处不能不提及马克思的博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》。最迟到1840年初，马克思形成《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》（共7册），并主要根据黑格尔（或许也包括谢林及其门徒）的学说编制了不同方案的《自然哲学提纲》。<sup>②</sup>1840年下半年至1841年3月底，马克思重新研读相关资料（一些引文不见于既有笔记，另一些引文改变了所用底本），进一步将选题落脚于希腊自然哲学的内部比较研究，形成博士论文。学界的相关研究受到马克思所作“序言”的影响，主要联系黑格尔的《哲学史讲演录》展开考察，常常忽视了论文主题本身属于自然哲学（尽管只是它的希腊形态），而根据体系衡量历史乃是马克思得自黑格尔的经典教诲。细心的读者会发现，就连被认为主要遵循黑格尔法哲学的马克思1842年政论文章，也遍布着自然哲学和美学的印记。这些事实向我们提出以下郑重要求：必须重新评估黑格尔同马克思社会哲学及其有机体隐喻的联系。

就体系的次序而言，黑格尔的精神哲学——社会哲学即其中重要一环——直接立足于自然哲学。马克思能通过《自然哲学》涉猎19世纪初欧洲已知的全部基本自然知识（看看黑格尔如何旁征博引便可知晓），只不过是思辨哲学加工过的形式。自然哲学是“理性物理学”，它在经验物理学所准备的工作素材（即观察记录和初步规律）的基础上，将这些日益繁多、日益琐碎的素材予以系统的概念化改造。黑格尔力求在此揭示精神“在自然中的复本”，或者说作为“自我异化的精神”的自然，这种做法深得前现代的“神学物理学”和“诗意物理学”之精髓，后者曾凭借寓意解释的方式将神安置于自然现象之中。黑格尔甚至宣称，就连伊西斯（Isis）的面纱在思想面前也将化为乌有。由于黑格尔选择可类比于进化论的科学阐述之道，对应着生物学的部分便是其自然哲学中的高级环节。如果说无机自然界是“自然界的散文”，那么有机自然界则是“自然界的诗”。有机体在黑格尔笔下分为三类，依次是地质有机体、植物有机体和动物有机体，不难发现，这三者的类比都出现在《法哲学原理》中。有机体是“自然界的总体”，有机体所蕴含的生命（“生命之火”）是“自然在其特定存在中所达到的最高的东西”。有机生命的特点在于“在其毁灭过程中又不断恢复其自身”，故而显示出具有思辨性的“不断自我振作和自我保持的无限过程”。在生命过程中，目的和手段、原因和结果、主观和客观、内在与外在等知性范畴，都成为可以相互转换的东西。有机体的普遍生命渗透在已经分化出来的各个部分中，将它们保持在自己内部。换言之，有机体在统一性之中保持着多样性，各个器官只有适应生命的总目的才能发挥特定的功能。就动物而言——如《黑格尔法哲学批判》关于第269节的评注所示，黑格尔和马克思的相关有机体隐喻主要基于动物有机体——动物体内的各个解剖学—生理学系统都构成完整结构，展现出“有机体的交织状态”，其中组织越完善，功能分化越细致，互相依赖性越强。<sup>③</sup>

黑格尔将自然哲学确立为精神哲学之逻辑预设的做法，他对有机体、特别是动物有机体的精辟理解，以及《法哲学原理》第278节对自然哲学的直接引证（涉及“疾病”的部分），都为马克思日后的社会哲学及其有机体隐喻打下牢固的思想基础。甚至，在黑格尔主义的地基上创立新哲学的费尔巴哈，其对青年马克思的思想发展产生关键吸引力的先决条件之一，恐怕也是此种哲学携带着“Physiologie”——这是广义上的“生理学”，关注作为自然现象的人——乃至“病理学”的因素，这些因

① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，第736页；姚远：《历史唯物主义法学原理中的“建筑隐喻”》，《法制与社会发展》2020年第6期；[德]黑格尔：《自然哲学》，第569-572页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第176-182、921页。

③ 参见[德]黑格尔：《自然哲学》，第3、9、13、15、19、21、25、36、149、275、325-326、338-339、374、376、377、379、416、417、421、424、445、523、528-530、533、622-623页；[法]阿多：《伊西斯的面纱：自然的观念史随笔》，张卜天译，上海：华东师范大学出版社，2019年，第60-64、116、118页。就连马克思对红色的钟爱，也可能关联着某种自然哲学方面的象征性考量。依黑格尔之见，红色代表着完全浸透黑暗的光明，是能动有力的高贵颜色。

素的影响尤其显著地反映在马克思的青年时代。《基督教的本质》1841年和1843年的两版“序言”已经表明，费尔巴哈自视为“精神水疗法医师”和“精神上的自然科学家”（geistiger Naturforscher），把神学视为“精神病理学”。于是，“总的说来，这本著作的内容是病理学的或生理学的，而其目的则是治疗学的或实践的”，而相关治疗所仰仗的乃是“自然理性之冷水”。<sup>①</sup> 费尔巴哈后来这样总结自己的学术心得：“如果说我先前把我的学说概括为‘神学就是人类学’（Die Theologie ist Anthropologie），那么我现在必须补充一下，即‘[神学就是人类学]和生理学（und Physiologie）’。因此，可以用两个词总结我的学说或观点：自然与人。”<sup>②</sup> 或许我们可以据此重新理解《巴黎手稿》序言中的那句著名论断：“从费尔巴哈起才开始了实证的人道主义的和自然主义的批判。”<sup>③</sup> 马克思博士论文的最后一章“天象”，也在这种意义上使用过“Physiologie”一词（跟“Mythos”相对立），而且那里的论述非同寻常，仿佛预示着意识形态批判—历史唯物主义—生物学今后在马克思那里的三位一体关系：“我们的生活需要的不是意识形态（Ideologie）和空洞的假设，而是我们能够过没有迷乱的生活。……一般说来 Physiologie 的任务是探究最主要事物的根据……从事 Physiologie 不应依据空洞的公理和规律。”<sup>④</sup> 按照驰名18世纪的钱伯斯《百科全书》的界定，“physiology”和“natural history”（自然史、博物学、自然志）是同义词。<sup>⑤</sup> 我们不妨在此得出一项有趣的结论：当马克思在《〈政治经济学批判〉序言》（1859年）中谈起自己念的专业本来是法学，但只是将它排在哲学和历史之后作为辅助学科的时候，他所谓“哲学”也包括美学和自然哲学在内，一如黑格尔《哲学全书》所展示的那样，而他所谓“历史”也包括自然史在内，一如《巴黎手稿》和《德意志意识形态》手稿所主张的那样。<sup>⑥</sup> 这样就能够更合理地解释，马克思何以在1859年的著名回顾中，将大学时期的知识积淀列为历史唯物主义创立过程的开端。

## （二）圣西门学说

就马克思的社会哲学阅读次序来说，德国古典哲学的著作自是比较靠前的（尽管在此之前还有古希腊文学、近代法国文学和英国文学的常年间接熏陶）。不过，以生物学为基础发展社会哲学的做法并非黑格尔首创，相反，就其为青年马克思熟谙的形态而言，它主要发轫于晚期的法国启蒙运动。空想社会主义的头面人物圣西门（1760—1825），便是这股浪潮中的佼佼者，我们知道，马克思曾在巴黎—布鲁塞尔时期（即在法语地区流亡的时期）悉心研读过他的著作。一谈起圣西门，大家总是首先想到有关社会秩序和社会组织的空想计划，或者作为政治现象的社会主义运动。殊不知，他不仅是欧洲社会科学的先驱甚或奠基人之一，而且其思想跟生物学渊源颇深，可以说“圣西门借助的是现代科学、尤其是生理学的语言来阐释社会”<sup>⑦</sup>。圣西门在1801年专程搬到巴黎医科大学附近居住，同那里的科学界名流频繁交往（例如设宴款待，资助讲座、实验和著作刊行等），以便习得生物学的精确知识。次年，圣西门在处女作《一个日内瓦居民给当代人的信》（1803年）里面，勾勒了自己思想世界的最一般轮廓，其中赫然表明：“我们都是有机体”，在制定研究计划的时候不妨尝试“把我们的社会关系比作生理现象”。在1808年的《生平自述》里面，圣西门主张：哲学亦即一般科学的基础，在于探讨“大世界/大宇宙”（grand monde）的天文学和探讨“小世界/小宇宙”（petit monde）的生理学。他特别批评牛顿毫不重视生理现象，因而没有资格称为哲学家；他尤其钦佩法国

① 参见[德]费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆，1984年，第4、6、7、14页。

② “Anthropologie”又译“人本学”“人学”。（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，第667页；Ludwig Feuerbach *Gesammelte Werke*, Band 5, bearbeitet von W. Schuffenhauer und W. Harich, Berlin: Akademie Verlag, 2006, S. XII。）

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第220页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，第57、58、59页；《马克思恩格斯全集》第40卷，第236、237、238页，译文有改动；Marx/Engels *Gesamtausgabe* (MEGA), I/1, Berlin: Dietz Verlag, 1975, S. 53—54。

⑤ 参见[美]罗伊·波特主编：《剑桥科学史》第4卷，方在庆等译，郑州：大象出版社，2010年，第223页。

⑥ “历史是人的真正的自然史。”“历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史……自然史，即所谓的自然科学，我们在这里不谈。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第326页；《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第516、519页。）

⑦ 倪玉珍：《寻求对“社会”的理解：圣西门的社会生理学》，《社会》2019年第1期，第197页。

解剖学家、近代组织学奠基人比沙 (M. F. X. Bichat), 以及法国著名外科医生迪布瓦 (Dubois)、布瓦耶 (Boyer)、迪皮特朗 (Dupuytren) 为人类健康事业付出的心血。<sup>①</sup> 这样的态度, 与他在 1808 年《十九世纪科学著作导论》中提出的、有关 18 世纪科学著作的主要反思一脉相承: “洛克既是植物学家又是解剖学家, 既是生理学家又是哲学家。孔狄亚克和孔多塞是洛克以后最著名的两位学者……既没有研究过解剖学, 又没有研究过生理学。他们两人各自所犯的严重错误的根源, 在于他们对有机体物理学的这两个主要部门一无所知。”<sup>②</sup>

不过在我看来, 最能说明问题的还要属圣西门的代表作之一《论人的科学》(*Mémoire sur la science de l'homme*, 1813 年)。这里的“science de l'homme”(人的科学), 与法文里的“道德和政治科学”(sciences morales et politiques)、“人文科学”(sciences humaines)、“社会生理学”(la physiologie sociale)、“社会物理学”(la physique sociale)、“社会的科学”(science de la société)或德文里的“Geistwissenschaft”(精神科学)一道, 都属于我们当前所谓“社会科学”的欧陆早期命名(其中有各自依凭的概念传统的差别), 正如我们当前所谓“自然科学”在 19 世纪及之前(视侧重方面不同)被称为“自然哲学”“自然史”“实验物理学”等。在深深滋养着马克思的这种前现代智识传统中, 不同学科之间的边界是比较模糊的, 这一点常令现代读者感到极不适应。“science de l'homme”往往既要涉及个人层面, 即身体和心灵, 还要涉及群体层面, 即人口、习俗、法律、经济、国家等, 圣西门的著作正是如此。而以后期启蒙运动为界, 关于身体和心灵的讨论主体逐渐从哲学家转变为医生。<sup>③</sup> 于是我们看到, 圣西门主要取法于 18 世纪末法国思想界的生物学一翼(另一翼提倡的是“社会数学”或“社会力学”), 在更大尺度上着手将医学研究与社会研究整合为统一的“人的科学”, 达到自然与人为的某种和解。他提出: “人的科学将直接效仿维克达济尔 (Vicq - d'Azyr)、卡巴尼斯 (Cabanis)、比沙和孔多塞, 它应迈出的最重要的一步, 就是通过集成这四位伟人留给我们的材料, 在同一部著作中处理这门科学……上篇探讨个人 (individu - homme), 下篇探讨人类 (espèce humaine)。上篇的第一部分将是生理学方面的总结, 第二部分将是心理学方面的总结。下篇的第一部分将包含从开端至今的人类精神进步史纲。在它的第二部分, 我将概观人类精神在后世的进程。”<sup>④</sup> 总的说来, 《论人的科学》的上篇主要考察维克达济尔的思想, 兼以卡巴尼斯和比沙的思想为其补充, 下篇主要考察孔多塞的思想。这样, 圣西门就把人的静态研究和动态研究连结为特定的社会哲学体系, 或者按照涂尔干的讲法, 作为其最终成果的实证社会学——虽然“社会学”一词是孔德发明的——乃是“将社会科学融入自然科学范围的一种整合”<sup>⑤</sup>。但遗憾的是, 《圣西门选集》中译者略去了该书中的生物学论述, 对照法文原著(以圣西门弟子安凡丹的 1876 年编印本为准, 共计 213 页)可知, 前后删削的内容多达一半篇幅! 这样一来, 现有中译本实际上抽掉了圣西门体系的逻辑基础和大量正面论述。

同样遗憾的是, 《圣西门选集》中译本没有收录 1825 年的《论社会生理学》(*De la physiologie sociale*, 全称《论用于改良社会制度的生理学》)。这本小册子直接兑现了 1803 年的理论构想, 而且就

① 参见 [法] 圣西门:《圣西门选集》第 1 卷, 王燕生等译, 北京: 商务印书馆, 1979 年, 第 18、31、37-39 页。

② [法] 圣西门:《圣西门选集》第 3 卷, 董果良、赵鸣远译, 北京: 商务印书馆, 1985 年, 第 64 页。

③ See *The Cambridge History of Science*, Vol. 7, ed. by Theodore M. Porter and Dorothy Ross, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 1-3, 14-15; Georg G. Iggers, “Further Remarks about Early Uses of the Term ‘Social Science’”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 20, No. 3, 1959, pp. 433-434.

④ See Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme* (*Œuvres de Claude - Henri de Saint - Simon*, Tome V, Genève: Slatkine Reprints, 1977), pp. 9-10; [法] 圣西门:《圣西门选集》第 1 卷, 第 46-47、81、85 页。圣西门所说的心理学, 不再是前中期启蒙运动的哲学心理学, 而是立足于生理学的心理学。比如, 其重要主张是人的心理状况跟人的生理组织状况密切相关; 又如, 圣西门关于未来社会主要群体的划分, 对应着比沙关于人的三种才能的划分。

⑤ 参见 [法] 涂尔干:《涂尔干文集》第 8 卷, 渠敬东主编, 李鲁宁、赵立玮译, 北京: 商务印书馆, 2020 年, 第 272 页。圣西门对维克达济尔的批评较少, 以加工整理为主, 而对孔多塞的具体观点, 例如对初民的文明化定位、过于随意的历史分期、不分青红皂白地视一切宗教为谬误, 有较多批评意见, 尽管他赞同孔多塞的一般概括, 称之为导师。圣西门对孔多塞的关注, 致使涂尔干在一处旁批中提醒自己: 要重读孔多塞的全部著述。

其问世时间而论，几乎相当于圣西门的思想遗嘱。他在其中指出，社会可不是生物的“简单堆集”（simple agglomération），好像它们的行为不涉及任何终极目的，唯一的原因是个体意志的专断，唯一的结果是稍纵即逝的偶然事件；相反，“社会首先是真实的有机机体，其一切组成部分以各不相同的方式效力于整体的运行”。正如幼年的生理状况有别于成年的生理状况，“社会身体（le corps social）在其诞生期和不同的成长阶段上，表现出性质上因时而异的生命力样态”。“文明史乃是人类生活/生命的历史”，亦即人类在不同年代的生理状况，正如人类的各项制度不过是在表达那些“保全和改善人类整体健康的卫生知识（des connaissances hygiéniques）”，而法律、伦理、政治经济〔学〕不过是“在性质上必须随着文明状态（l'état de la civilisation）的改变而改变的一套卫生规则（de règles hygiéniques）”。因此，圣西门这样总结道：文明的进步史告诉我们，社会生理学乃是据以建立社会组织的首要“实证基础”<sup>①</sup>。孔德与他的老师圣西门可谓一脉相承，且其受益于圣西门之处远超自己公开承认的程度，实证社会学的基本观点在圣西门那里均已成型（马克思在巴黎研读《实业家问答》的时候想必已经意识到这一点）。不过，孔德既不认为社会科学的数学化能够相当于社会科学的实证化，也不同意像卡巴尼斯的《人的身心关系》（*Rapport du physique et du moral de l'homme*）那样把社会科学仅视为“生理学的一种简单的直接结果”（une simple conséquence directe de la physiologie）。我们看到，孔德似乎一度比较偏爱“社会物理学”（la physique sociale）而非“社会生理学”的提法。此处的“物理学”是广义上的（这跟黑格尔自然哲学的用法一致），包含有关一切自然现象因果机理的探究。孔德拟定“社会物理学”的提法，可能是考虑到“生理学”通常指向作为个体的人的生理，但他主要试图研究的是作为物种的人（即绵延不绝的人类文明）的生理，因而需要加以区分。不过孔德承认，在一定意义上，社会物理学（亦即关于人类集体发展的研究）不外是生理学（亦即关于广义上的人的研究）的一个分支，换言之，“文明史不外是人的自然史（de l'histoire naturelle de l'homme）的不可缺少的继续和补充”。虽然提法有不同，但圣西门和孔德都把社会作为有别于个人的、具备特殊性质的单独实体加以研究，这是他们学说的基本点。<sup>②</sup>

### （三）巴尔扎克文学构图

在这里谈一谈巴尔扎克（1799–1850）大概是令人诧异的，但并非不合时宜。<sup>③</sup> 马克思和恩格斯皆推巴尔扎克为塞万提斯以降最伟大的小说家、19世纪上半叶（特别是1815–1848年）法国社会状况的现实主义记录者。马克思在成熟时期的《自白》中，把巴尔扎克列为自己“最喜爱的散文家”（一同入选的还有狄德罗、莱辛、黑格尔，马克思是按照年代排序的），并曾向亲友表示，要在完成政治经济学批判著作之后专门研究《人间喜剧》。<sup>④</sup> 我想其主要原因在于，《人间喜剧》和《资本论》各以不同方式制作了“尘世之镜”（speculum mundi，巴尔扎克语）。或许不为人知的是，巴尔扎克同样也是把社会研究跟生物学联系起来的代表人物。他在1842年的《〈人间喜剧〉前言》中开宗明义：出版一套《人间喜剧》的最早念头，源于人类世界和动物世界之间的一番对比，而这种对比离不开近代欧洲生物学家的探讨和争论。在这门“高等科学”中，从17世纪初到19世纪初，“最伟大的思想家们”都以不同措辞提出过“统一构成说”（l'unité de composition）或其雏形，至于1830年圣伊莱

① See Saint-Simon, *De la physiologie sociale* (*Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Tome V, Genève: Slatkine Reprints, 1977), pp. 177–178, 180–181.

② 参见〔法〕孔德（执笔）：《实证政治体系》，《圣西门选集》第2卷，董果良译，北京：商务印书馆，1982年，第214–218页；Auguste Comte, *Système de politique positive* (*Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Tome IV, Genève: Slatkine Reprints, 1977), pp. 181–182。与圣西门合著的《实业家问答》第3册（1824年），题为《实证政治体系》，署名为“工业大学肄业，圣西门学生奥古斯特·孔德著”，配有圣西门的序言。

③ 马克思最早阅读巴尔扎克的时间难以查考。单就现在保存下来的文本材料而言（可惜马克思1844年的书信大量佚失，比如《德法年鉴》出版以后跟恩格斯的所谓频繁通信），马克思对巴尔扎克的关注始于19世纪50年代，即正式转入政治经济学批判工作的阶段。但如果考虑到马克思在流亡巴黎之际正值《人间喜剧》出版的高潮，而且《神圣家族》曾辟专章讨论过同属社会现实文学家的欧仁·苏（E. Sue）的《巴黎的秘密》，我们有理由认为马克思在19世纪40年代已对巴尔扎克有所了解。

④ 参见中央编译局编：《回忆马克思》，北京：人民出版社，2005年，第190、387页；《马克思恩格斯全集》第50卷，北京：人民出版社，1985年，第484页。

尔 (Geoffroi Saint - Hilaire) 和居维叶 (Cuvier) 之间的公开论战,算是以相当激烈的方式重提旧事。所谓统一构成说是指:造物主将单一模型——即歌德所谓“原型”(Urform)——用于全部动物,因而严格说来只存在着一种动物。作为单一本原(principe)的动物,为适应造物主所安排的发展环境而采取各不相同的外在形式,这便是“动物学意义上的物种(les Espèces Zoologiques)”的由来。巴尔扎克基于神学方面的理由赞同该学说,因此力挺圣伊莱尔而反对居维叶,认为圣伊莱尔对该学说的宣布和坚持将是其不朽荣耀。巴尔扎克将“统一构成说”迁移至社会,诚可谓匠心独运。他发现社会和自然在这方面具有相似性:作为社会的组成部分的人,本身既不善良也不邪恶,只是按照所处行为环境的不同而演变为各色人等,跟动物学意义上的多样性如出一辙。也就是说,“社会意义上的物种”(des Espèces Sociales)和“动物学意义上的物种”相对应,分享着相似的原理,只不过前者的内部差异会随着“文明”的变换而增减。巴尔扎克看到布封业已写出生物学领域的恢宏著作(属于《自然史》),成就千古美名,自己也希望追比圣贤,为社会写出同样类型的著作,这便是《人间喜剧》。<sup>①</sup>这样看来,《人间喜剧》完全有资格称为“市民社会的自然史”。

同样在生物学的感染下,巴尔扎克多次专门撰文以俏皮笔调讨论隐喻意义上的某某主题的“生理学”(physiologie)或“病理学”(pathologie),比如,属于《人间喜剧》之“分析研究”部分的《婚姻生理学》(1824-1829年)、《社会生活的病理学》(其中《风雅生活论》写于1830年,《步态论》写于1833年,《论现代兴奋剂》写于1838年),以及未列入《人间喜剧》的《服饰生理学》(1830年)、《美食生理学》(1830年)、《地位生理学》(1831年)、《助理生理学》(1831年)、《雪茄生理学》(1831年)、《公务员生理学》(1841年)、《巴黎林荫大道的历史和生理学》(1844年)等杂论。这里且举两则具体语例。他曾谈到哲学家“对社会身体(corps social)的痛心的验尸(autopsie)”,意即“现代风俗”造就的三大阶级(过着劳碌生活的劳动者、过着艺术家生活的思想者、过着风雅生活的有闲者)泾渭分明、相互避开,致使社会失去生机。<sup>②</sup>他还曾这样形容法国骤然爆发的至少在当时(1840年)十分罕见的工人运动:“工人暴动不是孤立的现象,而是一种病。政治躯体上的这块红斑,你若割除它,那你必须明白,病根还在,还会在别的地方发作。”<sup>③</sup>

### 三、生物学与马克思的社会有机体隐喻

在至少横跨(广义)哲学、社会学、文学的欧洲诸思想先贤的联袂示范之下,一套立足于生物学实际知识的社会哲学及其有机体隐喻在马克思心中日益明朗,同时他的历史唯物主义基本观点也渐次成熟。这不是一蹴而就的过程,下面我们试从解剖学、生理学和医学这三大知识门类加以详述。

#### (一) 解剖学

这里先谈谈出现在《〈政治经济学批判〉序言》中的举世闻名的解剖学意象:“市民社会的解剖学(die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft)应该到政治经济学中去寻求。”<sup>④</sup>根据启蒙时代的经典定义,解剖学旨在研究“有机体的结构和组织”(structure and economy of organical bodies)。<sup>⑤</sup>通常被理解为“经济”的单词“economy”,在生物学的范围内有“组织、妥当安排、恰当架构”的意思,并且跟建筑学常用词汇“structure”相辅相成。与此相关,“animal economy”乃是18世纪生理学的惯常称谓。<sup>⑥</sup>这意味着,马克思将“政治经济学”(political economy)同市民社会解剖学联系起来,又将有机体解剖学隐喻同建筑隐喻交叉使用,可能并不存在隐喻概念系统的牵强甚或鲜明断裂,反倒

① 参见金志平编选:《巴尔扎克精选集》,济南:山东文艺出版社,1998年,第3-6页,译文根据法文原著有改动。

② 参见[法]巴尔扎克:《人间喜剧》第24卷,罗芄等译,北京:人民文学出版社,1994年,第10页。

③ 参见[法]巴尔扎克:《巴尔扎克全集》第30卷,罗芄等译,北京:人民文学出版社,1998年,第230页。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷,北京:人民出版社,2009年,第591页;Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), II/2, Berlin: Dietz Verlag, 1980, S. 100, 译文有改动。

⑤ [美]罗伊·波特主编:《剑桥科学史》第4卷,第223页。

⑥ 参见[英]罗伊·波特编著:《剑桥医学史》,张大庆等译,长春:吉林人民出版社,2000年,第268页。

是在近代欧洲思想传统中顺理成章之事。照此看来,英国学者柏拉威尔(S. S. Prawer)的以下判断恐怕是不够慎重的:马克思自感建筑隐喻过于机械、不够灵活,想用根据内在规律缓慢生长变化的有机体的隐喻加以缓解,其证据就是他曾在《1857-1858年经济学手稿》里面斟酌着把物质基础比作“社会组织(Organisation)的骨骼(Knochenbau)”<sup>①</sup>。黑格尔自然哲学解释得十分明白:骨骼虽然参与有机体的生命,但它是“一种单纯的因而僵死的力量,这种力量还不是过程”<sup>②</sup>。我们倒不如说,对马克思而言,解剖学与建筑学其实是一体两面的知识领域,二者在对象的物理规模上通常有差别,但在原理上是相通的。更何况,“Knochenbau”里面的“Bau”这一成分本就具有建筑学含义,例如“上层建筑”的德文拼写即为“Überbau”<sup>③</sup>。

马克思的某些早期文本涉及解剖学问题。例如,大学诗作《致医生们》提到“解剖学”(这也是现存马克思巴黎时期之前的文本中唯一一次提到该问题);《〈黑格尔法哲学批判〉导言》提到“解剖刀”(anatomisches Messer);《巴黎手稿》提到“解剖学家”(Anatom),它改写自“物理学家”(Physiker)<sup>④</sup>。马克思的朋友、“博士俱乐部”成员科本(Karl F. Köppen),在献给马克思的《弗里德里希大帝和他的敌人》(*Friedrich der Grosse und seine Widersacher*, 1840年版)一书中写道:“伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义是古代有机体的神经系统、肌肉系统和内脏系统,它们的直接的自然的统一决定了古代的美和道德,它们也随着古代的衰亡而瓦解。”<sup>⑤</sup>马克思在博士论文的“序言”里引用了这部著作,当然知道科本的解剖学隐喻。后来,当《德意志意识形态》批评施蒂纳(Max Stirner)仅仅熟悉不入流的论者们使用的比较方法,对“像比较解剖学、比较植物学……等等科学”则一窍不通的时候,马克思其实在不经意间展示了自己引以为傲的思想武器库<sup>⑥</sup>。

后来马克思一方面坚持认为,政治经济学家早在很久之前就提供了“市民社会的解剖学”,或者(按照他在1852年3月5日书信中的提法)“经济的解剖学”(die ökonomische Anatomie),<sup>⑦</sup>另一方面似乎又准备“以彼之道,还施彼身”,带有挑衅意味地运用解剖学隐喻描绘政治经济学批判的出发点:“对资产阶级社会说来,劳动产品的商品形式,或者商品的价值形式,就是经济的细胞形式(Zellenform)。在浅薄的人看来,分析这种形式好像是斤斤于一些琐事。这的确是琐事,但这是显微解剖学(der mikrologischen Anatomie)所要做的那种琐事。”<sup>⑧</sup>这段引文需要认真解说。第一,有机事物的细胞形式,按照马克思和恩格斯的共识,相当于黑格尔哲学意义上的自在存在。要对它做出分析是非常困难的,因为它是最单纯的东西。细胞遍布于一切有机体之中(最低级的有机体除外),是有机体的近乎普遍的构造和组织基础,其中必定含有并且表现着生命及其规律(否则不过是已死的残

① 参见[英]柏拉威尔:《马克思和世界文学》,梅绍武等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1980年,第382-383页;《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第51页;Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), II/1.1, Berlin: Dietz Verlag, 1976, S. 44。

② 参见[德]黑格尔:《自然哲学》,第506页。按照黑格尔自然哲学,不仅动物有骨骼(作为其有机体的负荷物),植物也有,即木质纤维。

③ 作为马克思汉译工作的术语创制先驱,日本学界在最初翻译马克思笔下的“Bau”的时候,曾在“建筑”和“构造”两种译法之间摇摆。或许这是因为彼时的译者意识到,这个词既有解剖学的意味也有建筑学的意味。(参见[德]李博:《汉语中的马克思主义术语的起源与作用》,赵倩、王草、葛平竹译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第317-319页。)

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第790页;《马克思恩格斯全集》第3卷,第202、310页;鲁克俭:《走向文本研究的深处:基于MEGA2的马克思文献学清理研究》,北京:中国社会科学出版社,2016年,第188页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第1003页。

⑥ 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第518页。比较解剖学的伟大奠基者是法国人居维叶,他曾在《四足动物骨化石研究》(1812年)中,宣称自己能通过单根骨头辨明动物的本性:“只要得到一块保存得完好的骨骼,就足以借助于类推和比较,颇有把握地确定动物的其余一切部分,好像整个动物呈现在大家面前。”主要得益于比较解剖学的助力,动物学在近代取得长足进步,它要求在器官和功能的混合状态中认清动物的“普遍类型”。(Cuvier, *Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes*, Tome I, Paris, 1812, p. 65, 转引自[德]黑格尔:《自然哲学》,梁志学等译,第588页。)

⑦ 参见《马克思恩格斯全集》第49卷,北京:人民出版社,2016年,第79页;Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), III/5, Berlin: Dietz Verlag, 1987, S. 76。中译本把“经济的解剖学”译成“经济上的分析”,从而消除了隐喻意味。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,2016年,第14页。

骸)。有鉴于此,取出细胞而进行单独的、抽象的观察和辨析,就既可深入探究某一有机整体,又不致破坏这个整体的有机生命,此为显微解剖学要义之所在。<sup>①</sup> 这是与真实知识的本性相适应的,后者隐藏在深处的秘密之中,找起来颇费气力。但与此同时,解剖学操作务必提防早在西塞罗时代就已被察觉的隐忧,即一旦强行揭开和去除器官的包裹层,器官实际上就遭到干扰或改变,蜕变为丧失活力的固定东西,这会影响人们的准确认识。<sup>②</sup> 于是,马克思必须把显微解剖学分离出来的经济细胞形式重构为经济总体的一个环节,这便是从抽象到具体的辩证法所要完成的工作。第二,马克思能够写出“细胞形式”这样的隐喻措辞,先决条件当然是细胞本身的发现,这要归功于植物学家施莱登(Matthias Jakob Schleiden)和动物学家施旺(Theodor Schwann),他们分别在1838年和1839年发表了自己的划时代成果。恩格斯曾在1858年向马克思谈到此二人的细胞学说(但那时恩格斯的了解还比较有限,比如连成果发表时间都没搞清楚),而马克思也的确在创作《资本论》的过程中阅读了此二人的相关著作。细胞的发现本身也不是没有前提的,其有赖于科学仪器(这里主要指显微镜)——由于“自然哲学”一词的盛行,而被长期称为“哲学仪器”(the instruments of philosophy,或曰 philosophical instruments)——的技术进步和正确使用,而这正是马克思观测资本主义发展状况的重要坐标。<sup>③</sup>

## (二) 生理学

无论在马克思那里,还是在生物学家那里,解剖学研究几乎总是伴随着生理学研究,二者的关系大致相当于凯尔森(H. Kelsen)所谓“静态法”和“动态法”的关系,前者指向秩序的业已完成的形式,后者指向秩序的形成和运行过程。<sup>④</sup> 我不打算在此详细考证马克思的生理学知识水平,只想通过“一些琐事”来说明问题。在1864年7月4日致恩格斯的一封信中,马克思说自己染上流感,既失去了嗅觉也失去了味觉,总之那段时间“完全不能工作”。但就在这样的情况下,他声称自己读完了以下著作:卡本特尔(W. B. Carpenter)的《一般生理学与比较生理学原理》(*Principles of General and Comparative Physiology*)、洛德(p. B. Lord)的《通俗生理学》(*Popular Physiology*)、克利克尔(A. Kölliker)的《人体组织学手册》(*Handbuch der Gewebelehre des Menschen*)、施普尔茨海姆(J. Ch. Spurzheim)的《整个神经系统、特别是大脑的解剖学和生理学》(*Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier*)、施旺的《关于动植物构造与生长的一致性的显微镜考察》(*Microscopical Researches into the Accordance in the Structure and Growth of Animals and Plantes*, 德文原著的英译本)、施莱登的《论植物的生成》(*Beiträge zur Phytogenesis*)。马克思还在信末表示,自己近来“可能要认真研究解剖学和生理学”,甚至准备去听听相关讲座和观摩实物演示。<sup>⑤</sup> 这封信以及它前后的信件向我们传达了不少信息:(1)马克思对生理学和解剖学必定达到如数家珍的地步,以至于他竟可把专业书籍当成完全不能工作之时的休闲读物,仿佛刷肥皂剧之于当代人那样;(2)与此相关,马克思读完这六部论著并未花费太多功夫,即使以皮肤病发作而妨碍工作为时间起点(6月下旬),满打满算也不过半个月左右,更何况其中还包括7月1日前后因为精神萎靡而甚至失去写信气力的时候;(3)马克思的阅读并非浮光掠影,比如他还能联系黑格尔《精神现象学》讨论洛德著作中的颇相学批判,又比如他评价施莱登追求庸俗口味;(4)恩格斯对于马克思在生物学方面的

① 参见《马克思恩格斯全集》第42卷,第36页;[德]恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯文集》第9卷,北京:人民出版社,2009年,第81-84页;[德]豪格主编:《马克思主义历史考证大辞典》第1卷,俞可平等编译,北京:商务印书馆,2018年,第194页。

② 参见[法]阿多:《伊西斯的面纱:自然的观念史随笔》,第48、68、196、356页。

③ 参见《马克思恩格斯文集》第10卷,北京:人民出版社,2009年,第163页;《马克思恩格斯全集》第37卷,北京:人民出版社,2019年,第52、117、232、600页;《马克思恩格斯全集》第1卷,第18、272页。恩格斯晚年把细胞的发现称为“三大发现”之一,认为它大大推进了人类“对自然过程的相互联系的认识”。(参见《马克思恩格斯文集》第4卷,北京:人民出版社,2009年,第300页。)

④ 参见[奥]凯尔森:《法与国家的一般理论》,沈宗灵译,北京:商务印书馆,2013年,第77页。

⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1975年,第410页;Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), III/12, Berlin: Akademie Verlag, 2013, S. 585。

勤奋涉猎似乎毫不惊讶，甚至感到司空见惯，以至于在回信时竟然没有只言片语的相关评价。<sup>①</sup>

我们的问题是：如果说研读某些植物学著作或者农业化学著作，例如慕尼黑大学教授弗腊斯（Karl N. Fraas）的《时间进程中的气候和植物界》（*Klima und Pflanzenwelt in der Zeit*，1847年版）、<sup>②</sup>李比希（Justus Freiherr von Liebig）的《化学在农业和生理学中的应用》（*Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*，两卷本，1862年第7版），<sup>③</sup>至少有助于摸清作为重要经济部门的农业的状况，因而还在情理之中，那么，马克思出于何种理由集中研习人体生理学和解剖学呢？一种可能的答案是马克思饱受病痛折磨，希望借机进一步详细了解自己的身体和病因。但这样说来，马克思似乎应该首选病理学或医学著作，比如当时德国最伟大的病理学家魏尔肖（Rudolf Virchow，又译“魏尔啸”“微尔啸”“微耳和”）的《细胞病理学》（*Die Cellularpathologie*，1858年初版）。<sup>④</sup>须知，马克思当时肯定具备这方面的阅读理解能力。马克思在青年时代即已掌握一定的病理学知识，比如他在1844年执笔的《神圣家族》第八章论述了水晶体白内障的病理。<sup>⑤</sup>到了19世纪50、60年代，查阅英文、法文、德文的医学书刊简直成为马克思的家常便饭。比如，他对《柳叶刀》（*The Lancet*，1823年创刊）的引用，可见于《贫困和自由贸易。——日益迫近的商业危机》（载《纽约每日论坛报》1852年11月1日）、《消息数则》（载《新奥得报》1855年6月29日）、《1861—1863年经济学手稿》第XVII笔记本等文本中。<sup>⑥</sup>他还曾认真查阅《维也纳医学周刊》（*Wiener Medizinische Wochenschrift*，1851年创刊）、昂德腊尔（Gabriel Andral）的《医学临床》（*Clinique médicale*）、穆瓦兰（Tony Moilin）的《生理医学讲义》（*Leçons de médecine physiologique*）、《巴黎医学报》（*Gazette médicale de Paris*，1830年创刊）等资料。<sup>⑦</sup>

鉴于此，我倒想提出另外一种可能的答案，而且它也是有机体隐喻的题中之义：马克思——至少同时——把人体的生理系统当成缩微的社会系统（这跟柏拉图《理想国》关于人和城邦的同构性假设异曲同工），试图从生理学汲取政治经济学批判的理论灵感。这种解释成立还是不成立，取决于马克思对待阅读文本的方式，即他到底仅局限在原原本本的理解，抑或惯于寻求可迁移的观点和方法。<sup>⑧</sup>在此我想读者留意马克思当时如何对待达尔文的《物种起源》。就在该书刚出版不久的1861年

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，1975年，第408—412、662—665页。

② 马克思1868年3月14日致信恩格斯，说自己最近读到弗腊斯的著作，1868年3月25日再次致信恩格斯，比较详细地评论弗腊斯。马克思发现弗腊斯兼有多重学术身份：植物学家、农学家、化学家、语言学家、达尔文主义者。这似乎引起马克思对弗腊斯生平的极大兴趣。（参见《马克思恩格斯全集》第32卷，北京：人民出版社，1974年，第43、53—54、720页。）

③ 李比希是当时最伟大的化学家，也是德国实验科学的主要开拓者，他把身体理解为一个化学系统，试图对之作出严格的化学定量分析。马克思在《资本论》第一卷中，三次大段引用李比希的著作，恩格斯在编辑新版《资本论》的时候，增补了两条相关参考文献，即柯普（H. F. M. Kopp）的《近代化学的发展》（1873年）、肖莱马（Carl Schorlemmer）的《有机化学的兴起和发展》（1879年）。（参见《马克思恩格斯全集》第43卷，北京：人民出版社，2016年，第244、532、607页；《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第358页。）

④ 马克思1868年4月17日写给自己的崇拜者库格曼医生（Ludwig Kugelmann）的一封信谈到，他此前“费了很大劲”读完《细胞病理学》一书，并且立刻强调这种阅读的困难主要源于魏尔肖的文风（而非内容本身）。这封信还表明，马克思曾经委托库格曼致信魏尔肖请教问题。（参见《马克思恩格斯全集》第32卷，1974年，第534—535页；《马克思恩格斯全集》第31卷，北京：人民出版社，1972年，第293页。）

⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第239页；《马克思恩格斯全集》第1卷，第127、177页；《马克思恩格斯全集》第3卷，1960年，第350页。

⑥ 参见《马克思恩格斯全集》第11卷，北京：人民出版社，1995年，第449页；《马克思恩格斯全集》第14卷，北京：人民出版社，2013年，第513页；《马克思恩格斯全集》第32卷，北京：人民出版社，1998年，第514页。《1861—1863年经济学手稿》的那次引证，出自1862年3月1日的《柳叶刀》，事关所谓“铁路旅行的病理学”。（参见〔德〕希弗尔布施：《铁道之旅：19世纪空间与时间的工业化》，金毅译，上海：上海人民出版社，2018年，第七章。）

⑦ 参见《马克思恩格斯全集》第13卷，北京：人民出版社，1998年，第349页；《马克思恩格斯全集》第31卷，1972年，第26—27、255、258、534页；《马克思恩格斯全集》第32卷，1974年，第530页。值得一提的是，马克思所参考的《维也纳医学周刊》关于疟疾造成俄军大量减员的通讯文章，属于后世所谓“军事卫生学”的范畴。

⑧ 参见姚远：《马克思的文本阅读方法》，《当代国外马克思主义评论》第13辑，第176—180页；姚远：《马克思的治学方法》，《澳门法学》2020年第3期，第112—116页。

1月16日，马克思致信拉萨尔（F. Lassalle）：“达尔文的著作非常有意义，这本书我可以用来当作历史上的阶级斗争的自然科学根据。”1862年6月18日，马克思又致信恩格斯：“我重新阅读了达尔文的著作……达尔文在动植物界中重新认识了他自己的英国社会及其分工、竞争、开辟新市场、‘发明’以及马尔萨斯的‘生存斗争’。这是霍布斯的一切人反对一切人的战争，这使人想起黑格尔的《现象学》，那里面把市民社会描写为‘精神动物的世界’，而达尔文则把动物世界描写为市民社会。”<sup>①</sup>我们可从时隔一年半的这两封信中清楚地看到，马克思坚持将达尔文提供的动植物界图景视为市民社会关系、特别是阶级斗争的精当隐喻。这种类推改造式的阅读进路，这种对于他人著作中的不自觉功绩的敏锐洞察，有力保证了马克思知识结构和理论视野的高度开放性，他能够随时将自然科学的成果转化为启迪社会研究的灵感，这堪称惊险而又伟大的一跃。

与此相关的是，在1851年春，马克思一度非常关注丹尼尔斯（R. Daniels）医生的新作《微观宇宙——生理人类学概论》（*Mikrokosmos. Entwurf einer physiologischen Anthropologie*）。他不仅向友人及时报道该手稿杀青的消息，而且致信丹尼尔斯详细商榷其中的某些论述，还把丹尼尔斯的答复寄给恩格斯过目，以强调的字体邀请恩格斯出具评论意见。从马克思3月20日书信的现存内容看，他比较关心丹尼尔斯基于生理学分析而阐发的社会学说。<sup>②</sup>我们可在马克思后期文本中找到不少涉及生理学类比的例子。比如，《1857—1858年经济学手稿》写道：“我把资本当作与另一个阶级相区别的某一阶级的一般经济基础来考察，那我就是在考察资本一般。这就如同我从生理学上（*physiologisch*）考察与动物相区别的人一样。”<sup>③</sup>《1861—1863年经济学手稿》的笔记本VI写道：“重农学派的巨大功绩是，他们把这些形式〔即资产阶级生产形式〕看成社会的生理形式（*physiologische Formen*），即从生产本身的自然必然性（*Naturnothwendigkeit*）产生的，不以意志、政策等等为转移的形式。”<sup>④</sup>《1861—1863年经济学手稿》的笔记本IX写道：“罗西以为‘交换形式’是无关紧要的，就好比生理学家说，一定的生命形式是无关紧要的，因为它们都只是有机物的形式。但当问题是要了解某一社会生产方式的特殊性质时，恰好只有这些形式才是重要的。”<sup>⑤</sup>位于《1861—1863年经济学手稿》的笔记本XI第524页的论述颇具代表性：“他〔即斯密〕的任务实际上是双重的。一方面，他试图深入研究资产阶级社会的内部生理学（*die innre Physiologie*），另一方面，他试图既要部分地第一次描写这个社会外部表现出来的生命形式（*Lebensformen*），描述它外部表现出来的联系，又要部分地为这些现象寻找术语和相应的理性概念……资产阶级制度的生理学——对这个制度的内在有机联系（*innerer organischer Zusammenhang*）和生命过程（*Lebensprozess*）的把握（*das Begreifen*）——的基础、出发点，是价值决定于劳动时间这一规定。”<sup>⑥</sup>马克思还在1869年写道：“从狄德罗到茹尔·让南（Jules Janin）的道路正是生理学者称作退化的变态（*die regressive Metamorphosis*）的道路。这就是法兰西革命前和路易·菲利浦统治时期的法兰西精神！”<sup>⑦</sup>凡此种种都能呼应我们前面的推断。

### （三）医学

从上述讨论中我们能够看到，生理学与医学有着不可分割的联系。的确，19世纪中叶的“实验医学”或曰医学科学之所以超越传统的“医学经验论”，就在于前者坚定地立足于生理学、病理学和

① 参见《马克思恩格斯全集》第30卷，1975年，第251—252、574页。在马克思看来，达尔文并非那个时代不可逾越的巅峰；相反，在1866年下半年，即《物种起源》出版后不到七年的时候，马克思已在通信里谈到：特雷莫（P. Trémaux）的《人和其他生物的起源与变异》（*Origine et transformations de l'homme et des autres êtres*，1865年巴黎版）虽有各种各样的缺陷，但跟达尔文学说相比依然构成“非常重大的进步”。（参见《马克思恩格斯全集》第31卷，1972年，第250、260、534页。）

② 参见《马克思恩格斯全集》第48卷，北京：人民出版社，2007年，第173、231—232、238、243页。

③ 《马克思恩格斯全集》第31卷，北京：人民出版社，1998年，第265页。

④ 《马克思恩格斯全集》第33卷，北京：人民出版社，2004年，第15页。

⑤ 同上，第358页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第34卷，北京：人民出版社，2008年，第183页，译文有改动；*Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA)*，II/3.3，Berlin：Dietz Verlag，1978，S. 817。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第32卷，1974年，第284页；*Marx/Engels Werke*，Band 32，Berlin：Dietz Verlag，1974，S. 304。

治疗学的既有成果，将推理严格地应用于观察和实验所提供的事实之上。<sup>①</sup>而在马克思的思想世界中，我们不仅同样看到医学及其从业者的文献印记，甚至能够看到实验医学研究方法的影子。

当马克思从有机体隐喻出发，展开持续一生的政治经济学批判工作，他很快就意识到，有机体隐喻之所以流行于这门年轻的社会科学，是因为医生群体在它的创建过程中扮演着关键角色。正如《资本论》所言，在政治经济学的初创阶段“获得巨大成就的”，既不是霍布斯、洛克、休谟之类的哲学家，也不是托马斯·莫尔、富兰克林之类的实业家和政治家，而是“像配第、巴尔本、曼德维尔、魁奈一类的医生”<sup>②</sup>。在这批人里，法国的魁奈医生可谓居功至伟，也是其中最先为马克思研读的著作家。医生甚至是马克思所仰慕的狄德罗编修《百科全书》时占比最高的投稿人群。马克思从年轻时便十分熟悉身边的医生们。在马克思19岁那年（1837年）献给父亲的诗集之中，即包含以医生为主题的五首诗：《致医生们》《医生的心理学》《医生的形而上学》《医生的人类学》和《医生的伦理学》。<sup>③</sup>我们从这组诗作不难发现，马克思对医生的认识明显超出治病救人的简单日常经验，似乎反映出那时刚刚开始在欧洲风行的“治疗怀疑论”的倾向。<sup>④</sup>就马克思《莱茵报》时期值得一提的是，在能够确认人物职业身份的范围内，医生是除商人和法律人之外的《莱茵报》主要支持力量。例如，《莱茵报》的创办人兼编辑（1842-1843年）、被理事会推荐为鲁滕堡解聘之后的替代人选的伯恩哈特·腊韦（Bernhard Rave），莱茵报社监事会副主席克莱森（Heinrich J. Claessen），以及向国王联名呈交《莱茵报股东关于继续出版〈莱茵报〉的请愿书》的六位代表（包括马克思在内）里面的施莱歇尔（Robert Schleicher）和文采利乌斯（Vencelius），都是医生。<sup>⑤</sup>事实上，或许出人意料的是，形形色色的医生形象、医生角色、医生类比几乎出现在马克思各阶段的著作中。比如，同市民社会或经济关系的有机体隐喻相照应，马克思常常谈起“社会领域中的庸医和万应灵药”“鼓吹自由贸易的医师们”“保护关税主义的‘庸医’”“财政庸医”之类的隐喻。<sup>⑥</sup>而在近代欧洲，“庸医”不仅涉及平庸的医术，也涉及场面壮观的治疗表演亦即公然行骗（这进一步说明隐喻的贴切）。

或许更加出人意料的是，主要由医生所作的公共卫生报告在《资本论》中占有举足轻重的地位，构成马克思观察和评价资本主义生产方式的关键文件依据。这些公共卫生报告的产生，既源于某种人道关怀，也涉及维护资本主义生产体系效能方面的考虑。《资本论》的引证绝非马克思一时兴起的操作。1844年的《巴黎手稿》已经告诉我们，正如社会对政治经济学家而言就等于市民社会，处于劳动关系之外的、不劳动时的工人，在政治经济学家看来是不必考察的，甚至是根本不可见的幽灵；作为人的工人，只是对于医生等等才是存在着的人物。该手稿笔记I所直接援引过的查尔斯·劳顿（Charles Loudon），其本人就是一名曾经出任工厂劳动调查委员会委员的医生，他那部《人口和生计问题的解决办法》（*Solution du problème de la population et de la subsistance, soumise à un médecin dans une série de lettres*，巴黎1842年版）也是写给医生的书信集。<sup>⑦</sup>与此相关，恩格斯在跟马克思合著的《神圣家族》中（恩格斯署名的部分写于1844年8月底至9月初，即马恩巴黎会晤期间）也提到，有些医学论著专门研究工厂劳动引起的疾病。<sup>⑧</sup>恩格斯紧接着创作的那部备受马克思赞誉的著作《英国工人阶级状况》（1845年初版），向马克思示范了（秉持批判精神的）社会科学著作要如何利用公共卫生报告。恩格斯援引英国各地区的官方或非官方的报告，证明工人实际健康状况恶化和死亡率居高不下，特别是肺结核、热病、伤寒、消化不良症、瘰疬（老鼠疮）、佝偻病（关节结节性赘瘤）等流行

① 参见[法]贝尔纳：《实验医学研究导论》，夏康农、管光东译，北京：商务印书馆，1991年，第一篇第一章。

② 《马克思恩格斯全集》第43卷，第657-658页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，第789-792页。

④ 参见[英]罗伊·波特编著：《剑桥医学史》，第224页。

⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，第970、977、1071、1072页。

⑥ 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，1960年，第632页；《马克思恩格斯全集》第13卷，1998年，第49页；《马克思恩格斯全集》第16卷，北京：人民出版社2007年，第175、483页。

⑦ 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，第232、235、282、353、743页。

⑧ 参见《马克思恩格斯全集》第2卷，第14页。

病肆虐。<sup>①</sup> 沿着 19 世纪上半叶欧洲思想界——除了马克思和恩格斯，还有他们的学术前辈，其中最重要者当属法语世界的西斯蒙第（J.- Ch.- L. Simonde de Sismondi）及其社会主义信徒比雷（Antoine - Eugène Buret），这自然跟法语世界在当时公共卫生领域的领先地位密不可分——联手开辟的这条人道主义道路，据研究者统计，在《资本论》第一卷中引证次数最多、引文篇幅最长、所获评价最高的作者，不是斯密、李嘉图、萨伊或黑格尔这些备受瞩目的思想名流，而是《马克思恩格斯全集》编委会竟连生卒年都无法确考的 19 世纪英国医生汉特（Henry Julian Hunter）。此人可以说是《资本论》所援引的庞大医生群体（不少于 30 位）的典型代表。<sup>②</sup> 马克思甚至在 1867 年——首届国际医学大会是年在巴黎召开——就可以明确指出，伦敦当地最知名的外科医生和内科医生都有哪些人。<sup>③</sup> 我们大概没有注意到，《资本论》在显赫位置着力烘托医生的伟大地位，其《第一版序言》指出，如果德国人也像“编写《公共卫生》报告的英国医生”那样定期受委托去揭发真相，那么“我国〔即德国〕的情况就会使我们大吃一惊”，而这将激发人民的革命勇气（试回想《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的相似说法）；其《第二版跋》则在开篇高度赞许友人库格曼医生建议的“双重叙述”，这虽然只是顺带一提的事情，但放在开篇不得不说不含有深意。<sup>④</sup>

这些工人阶级卫生报告以及其他工厂劳动调查报告的核心，是资本主义生产体系中的“工业病理学”（德文 industrielle Pathologie / 法文 pathologie industrielle）。对工业病理学的关注最充分地体现了马克思的人道主义伦理关怀，揭露了繁花似锦之中的萧索，揭露了不为人知或被刻意掩饰的罪恶，从而在不同阶级中引起同情、怜悯、羞愧、慈悲乃至愤恨。工业病理学触及成年男工、女工和童工的身心畸形现象，这正与工业产品的精致美好构成审美敏感者尤能领会的强烈反差。在《资本论》中的“分工和工场手工业”这一章，有一则脚注专门涉及工业病理学的概念和素材问题。1867 年的脚注版本已经列出如下参考文献：拉马志尼（Ramazzini）的《论手工业者的疾病》（*De morbis artificum*, 1713 年）、丰特雷（A. L. Fonteret）的《一般大城市、特别是里昂城的工人的身心卫生学》（*Hygiène physique et morale de l'ouvrier dans les grandes villes en général, et dans la ville de Lyon en particulier*, 1858 年巴黎版）、罗哈奇（R. H. Rohatzsch）的《不同等级、年龄和性别所特有的疾病》（*Die Krankheiten, welche verschiedenen Ständen, Altern und Geschlechtern eigenthümlich sind*, 1840 年）。马克思想要借此提醒我们：工场手工业时期和大工业时期在工业病理学状况方面有所不同。其中特别值得一提的，是居于首位的帕多瓦医生拉马志尼的著作。事实上，在上述参考文献里，马克思也仅仅强调了拉马志尼的名字和他著作的标题，也只对这部著作的流传过程作了精心交代。<sup>⑤</sup> 随着经济和技术在 16 世纪以降的不断发展，欧洲涌现出一批职业医学方面的或长或短的专题小册子或论著，谈及金属工匠、矿工、冶炼工人、海员、士兵、盐田工人、律师等的职业健康及其防治问题。在这些材料的基础上，拉马志尼初次发表于 1700 年的《论手工业者的疾病》，覆盖 42 类劳动群体，1713 年第二版又追加 12 类，由此总结了当时关于职业病的几乎全部的知识，成为反映这一医学趋势的首部里程碑式的著作。该书被译成主要欧洲语言，直到 19 世纪仍是该领域的基础文本，其意义不亚于维萨里（An-

① 在恩格斯引证的医学文献中，特别值得一提的是查德威克（Edwin Chadwick）在 1842 年 7 月呈交英国议会的《大不列颠劳动阶级卫生状况调查》（*An Inquiry into the Sanitary Condition of the Labouring Classes of Great Britain*）。查德威克报告轰动朝野，而恩格斯差不多正是从这一时期开始构思他的“英国社会史”研究计划的（“英国工人阶级状况”是其中的子课题）。当然，作为现代英国公共卫生运动的开创者，查德威克的工作并非个案。例如，从 19 世纪 20 年代末至 40 年代末，法国人不仅创办了《公共卫生年鉴》（*Annales d'Hygiène Publique*），而且就“大城市居民中的危险阶级”这个议题展开深度调查。（See *The Cambridge History of Science*, Vol. 7, pp. 88 - 89.）

② 参见陆晓光：《马克思美学视阈中的“汉特医师”们——重读〈资本论〉》，《社会科学》2008 年第 4 期，第 97、99 页。除汉特医生之外，时任英国枢密院主任医官、《公共卫生报告》官方编辑的西蒙医生（John Simon），则是《资本论》烘托的另一位医学界代表人物。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 279 页。

④ 参见《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 9、14 页。

⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 373 页。

reas Vesalius, 1514 – 1564) 之于解剖学。<sup>①</sup> 马克思所引用的正是该书的 1781 年法译本 (1841 年重刊)。此外,《资本论》在一则脚注里,比对了康替龙 (R. Cantillon) 著作的法文版和英文版在内容上的细微差别,<sup>②</sup> 这使我立刻意识到,马克思在后续版本中对前述工业病理学文献脚注的两次调整,或许能够说明问题。从 1867 年德文第一版到 1872 年德文第二版,马克思将原先的最后一句话由“‘卫生委员会’的官方报告也是十分重要的”改为“官方的《公共卫生报告》是十分重要的”,并在末尾增列了一条参考文献,即“亦参见医学博士爱德华·赖希的《论人类的退化》(Ueber die Entartung des Menschen) 1868 年埃尔朗根版”。到了《资本论》法文版 (1872 – 1875 年) 那里,马克思又将这条补充文献并入脚注前半部分的参考文献说明,并在“是十分重要的”之前加上修饰语“确实”。<sup>③</sup> 这两次调整表明,马克思持续关注着工业病理学研究动态,并且越来越强调《公共卫生报告》本身(而非其发布机构)的巨大意义。

#### 四、结 语

与恩格斯醉心于“自然辩证法”计划,从而在社会历史领域和自然领域同时与德国观念论展开竞争的做法不同,马克思更关心的是把晚近的自然科学引入社会研究,用以作为后者的直接支撑(即实证材料)和间接基础(即隐喻或类比)。由于生物学在 18 世纪晚期至 19 世纪上半叶突飞猛进,一跃而成为自然科学界最具活力的甚或居于主导地位的学科,因此,包括马克思在内的一批欧洲思想家,在建构社会哲学之时纷纷取法于生物学,便显得顺理成章。当然,这并不是说马克思的社会哲学仅仅立足于生物学。即使在同自然科学发生联系的范围内,马克思至少也充分利用了数学的成果。他不仅留下了一套专门的《数学手稿》(其复杂程度令众多研究者望而却步),而且按照日本学者内田弘的解读,《资本论》的结构乃是基于“群论”(Group Theory)而设计的。<sup>④</sup> 这样的进路承袭了从孔多塞 (Condorcet) 到凯特勒 (L. A. J. Quetelet, 1796 – 1874) 的“社会数学”思想。事实上,“社会数学”与“社会力学”“社会物理学”“社会生理学”等概念一道,陆续从彼时当之无愧的科学之都巴黎出发,席卷整个欧洲知识界。马克思正是在如此这般的思想氛围中成长起来的,在他的面前,从自然科学汲取社会研究方法论资源的尝试多有先例可循。

这里值得注意的是:根据生物学发展社会哲学,进而凝结为独特的社会有机体概念,这样的理论建构方式只要不追求隐喻的实体化(亦即以为社会 = 有机体),就完全可能在它所依托的生物学知识(即原型)被后续研究驳倒的情况下,继续保持其有效性。实际上,有机体隐喻也的确显示出相对独立的顽强生命力,并在不知不觉间统摄着现代人的社会想象。进一步揭示这种表面上是修辞手法、实为思维模式的隐喻的力量与弱点,是当今社会哲学不可轻言绕开的任务。

(责任编辑 已 未)

① 参见 [美] 罗森:《公共卫生史》,第 156 – 158 页。Ramazzini 在该书中被译成“拉马齐尼”。

② 参见《马克思恩格斯全集》第 42 卷,第 573 页。

③ See Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), II/5, Berlin: Dietz Verlag, 1983, S. 296 – 297; II/6, Berlin: Dietz Verlag, 1987, S. 357; II/7, Berlin: Dietz Verlag, 1989, S. 312.

④ See Hiroshi Uchida, “Constant Symmetrical Structure of Marx’s *Capital*”, *Critique*, Vol. 41, No. 3, 2013, pp. 371 – 389; Hiroshi Uchida, “Marx’s *Capital* in Symmetry: The Doctoral Dissertation Finds His Life Time Project”, *Economic Bulletin of Senshu University*, Vol. 48, No. 3, 2014, pp. 1 – 17.

# 卡尔·马克思的政治经济学批判的观点<sup>\*</sup>

[俄] 伊·伊·考夫曼/著 张 静/译

中图分类号: B512.59 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660 (2022) 04-0039-05

**作者简介:** 伊·伊·考夫曼 (И. И. Кауфман, 1848-1915), 俄国经济学家, 主要著作有《俄国货币信用制度的形成: 1861-1878 年的规划概述》(1878)、《俄国公共财政统计资料 (1862-1884)》(1886)、《俄国期票行情五十年: 1841-1890》(1892)、《英国国债 (1688-1890)》(1893)。

**译者简介:** 张 静, (上海 200240) 上海交通大学马克思主义学院副教授。

**基金项目:** 国家社会科学基金后期资助一般项目“《资本论》的俄国传播史研究 (1867-1899)” (21FKSB051); 教育部人文社会科学后期资助一般项目“21 世纪俄罗斯马克思主义前沿问题研究” (21JHQ023)

1859 年, 马克思出版了一本小册子, 标题是《政治经济学批判》, 该书恰恰是这本大部头著作的开端。由于疾病的困扰, 马克思在中断八年后完成了这一工作, 1871 年秋出版了完整的著作, 即《资本论》第 1 卷<sup>①</sup>。马克思的目标是——批判地研究资产阶级社会的经济基础, 或者按他的表述, 资本主义社会的经济基础, 但是他不满足于把这本著作称为经济学文献。他批判地研究资本主义经济生活的规律, 探究资本主义经济的原则, 在这个过程中批判资本主义制度。他批判地考察以前的学者对现代经济规律的研究, 严格地审视以往的研究, 有时使用一些比较尖锐的、严厉的、甚至有点粗鲁的和不太准确的词汇, 但是大量详细的注释足以说明他的博学。马克思的这本著作具有三个方面的价值: 第一, 研究了以前的学者根本没有涉及的问题, 在此基础上提出了新的独立的结论; 第二, 对现代经济制度的主要原则做出了系统的批判; 第三, 具有非常丰富的历史、文学和文化知识, 非常准确地描述资本主义的发展特征。

在这部以批判为主要内容的著作中, 首要的问题是如何产生批判的观点。在大多数情况下, 在一定程度上排除任意和偏见是进行批判的前提。如果批判具有自身的思考对象和研究对象, 那么只有准确的研究方法可以保障它的科学性。如果不是批判某个学者的思想, 而是批判那些产生思想的现象呢? 在这样的情况下, 如何找到公认的标准确定哪些现象是正确的或者哪些现象是错误的呢? 有时可以找到这个问题的答案, 例如把人的需求作为标准。根据这个标准, 与人的需求相符合的就是正确的, 与人的需求相矛盾的则是错误的。但是如果批判涉及的是需求本身, 这种情况该如何呢?

如果从外在的叙述形式来判断, 那么最初看来, 马克思是最大的唯心主义 (идеалист) 哲学家,

\* И. И. Кауфман. Точка зрения политико-экономической критики у Карла Маркса. Капитал. Критика политической экономии. Соч. Карла Маркса. Перев. с немецкого. Т. 1. СПб. 1872. VIII и 678 стр. Вестник Европы. 1872. Кн. 5 (Май). С. 427-436. 这篇文章是书评, 所以俄文原文以副标题的形式带有如下信息: 《资本论: 政治经济学批判》, 卡尔·马克思著, 译自德文, 第 1 卷, 彼得堡, 1872 年, 第 678 页。

① 考夫曼指的是《资本论》德文第 1 卷第 1 版。但是《资本论》第 1 卷第 1 版德文版的出版时间是 1867 年, 不是 1871 年秋。——译者注

而且是德国“极坏的”唯心主义哲学家。而实际上，在经济学的批判方面，他是他的所有前辈都无法比拟的实在论者（реалист）。这就是为什么他从来没有提出过这样的问题，即他所研究的现象的标准是什么。根据他的观点，这个问题只有在科学研究中才能得到解决。在他看来，只有一件事情是重要的，那就是发现他所研究的那些现象的规律。他认为重要的不仅仅是那些规律，即那些在现象具有某种形式的时候以及在现象在一定时期内具有相互联系的时候支配它们的规律。<sup>①</sup>除此而外，在他看来，最重要的是这些现象变化的规律，这些现象发展的规律，即它们由一种形式过渡到另一种形式，由一种联系秩序过渡到另一种联系秩序的规律。他一发现了这个规律，就详细地来考察这个规律在社会生活中表现出来的各种现象。这些现象不仅对于以前的大多数人而言具有进步的特征，而且是更加理想和更加有意义的进步。

在这种情况下，批判不是任意选择，而是对以前的和以后的发展阶段进行科学比较，简单地说明和确定这些发展阶段所表现出来的各种现象。

所以马克思竭力去做的只是一件事：通过准确的科学研究来证明社会关系的一定秩序的必然性，同时尽可能完善地指出那些作为他的出发点和根据的事实。为了这个目的，只要证明现有秩序的必然性，同时证明这种秩序不可避免地要过渡到另一种秩序的必然性就完全够了，而不管人们相信或不相信，意识到或没有意识到这种过渡。马克思把社会运动看做受一定规律支配的自然史过程，这些规律不仅不以人的意志、意识和意图为转移，反而决定人的意志、意识和意图。

我们看一看马克思本人是如何论述的，他的观点是如何形成的。我们援引他在1859年出版的小册子《〈政治经济学批判〉序言》。

为了解决使我苦恼的疑问，我写的第一部著作<sup>②</sup>是对黑格尔法哲学的批判性的分析。这部著作使我得出这样一个结果：法的关系正像政治的形式一样，既不能从法的和政治的基础来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解。它们根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，黑格尔按照18世纪的英国人和法国人的先例，概括为“市民社会”。对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。我所得到的，并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结果，可以简要地表述如下：人们在自己生活的物质生产中发生一定的相互关系，即同他们的生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。因此，生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。生产力发展到一定阶段，便同人与人之间的关系发生冲突，便同生产关系的法的表现形式，也就是财产关系发生矛盾。于是生产关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的和哲学的，简言之，意识形态的形式，在这些形式中存在着人的意识之间的冲突以及隐藏在其中的人的意识之间的斗争。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据。相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的。新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程中的时候，才会产生。大体来说，亚细亚的、古希腊罗马的、封建的和

① 此系据俄文原文译出。马克思在《资本论》第1卷第2版《跋》中援引了考夫曼的这段话，中译文表述为“他认为重要的，不仅是在这些现象具有完成形式和处于一定时期内可见到的联系中的时候支配着它们的那个规律”。（《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第20页。）——译者注

② 即马克思的《黑格尔法哲学批判》。——译者注

现代资产阶级的生产方式可以看做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，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。<sup>①</sup>

因此，对于马克思而言，生产力是决定经济现象的主要原因，它在整个经济中占据主导地位。在他看来，生产力的发展——是自然的历史的过程，他研究这个过程，以及这个过程在各个不同时期所表现出来的那些形式。对他而言，生产力的提高主要是机器生产的发展，或者在某些情况下在一定程度上是机器的发展，这种情况可以称之为技术的发展。意识不仅反映这个发展本身，而且反映它的各种现象。这些现象是由以上完全独立的原因产生的。人与自然的关系是生产力的主要内容，这个关系的变化是由人与人的经济关系的改变所决定的；这些变化首先引起人们之间法律的、政治的和日常生活的关系的改变。当这些变化在生活中已经发生时，或者在一定程度上在生活中正在发生变化时，人的意识比较容易接受这些变化，反映这些变化，自觉地适应这些变化，然后在语言、形象、习俗和法律中体现这些变化。

既然意识要素在文化史上只起着这种从属作用，那么不言而喻，与任何事情相比，以文化本身为对象的批判更不能以意识的某种形式或某种结果为依据。<sup>②</sup> 这就是说，作为这种批判的出发点的不能是观念，而只能是外部的现象。批判将不是把事实和观念比较对照，而是把一种事实同另一种事实比较对照。对这种批判唯一重要的是，对两种事实进行尽量准确的研究，使之真正形成相互不同的发展阶段，但尤其重要的是，对各种秩序的序列、对这些发展阶段所表现出来的顺序和联系进行同样准确的研究。

我们认为有必要阐明马克思的主要观点，以帮助那些刚刚通过他的著作的俄译本了解他的思想的俄国读者消除可能产生的某些误解。第一个误解是马克思在这本著作中没有阐明自己的主要观点。第二个误解是马克思经常严厉地批判很多人。例如，马克思批评孔德<sup>③</sup>“跪在天主教的脚下”，批评孔德的实证体系是不成熟的论断，是对黑格尔式的百科全书的拙劣模仿，除了有利于法国哲学思想的发展之外没有任何意义。但是，不应该由此得出马克思是现实世界的反对者。马克思的这些观点是令人信服的。在任何情况下绝不能把他称为唯心主义者（идеалист）。总而言之，俄国读者可能因此对马克思的叙述方法（不是研究方法）产生了误解。这是辩证的叙述，它似乎源于某个思想，但是严格地说，它实际上始终来自于现象。读者有时很难理解马克思对某些现象的说明。俄国读者还没有习惯德国著作的思维方式，为了完全理解它，不得不从一开始就使用比较容易理解的语言。

由于自身思想本身的特点，马克思在自己的著作中极其重视研究现象。无论在社会学领域，还是在经济学领域，他的著作都比最近二十五年以来系统研究这些领域的成果更为重要。难道可以教条地把马克思的著作与蒲鲁东<sup>④</sup>的著作《贫困的哲学或经济矛盾的体系》相比较？在丰富的历史资料和渊博的知识方面，马克思可以与罗雪尔<sup>⑤</sup>相提并论，但是他比罗雪尔更善于收集、整理和分析资料。马克思第一个按照以下顺序考察资产阶级经济制度：资本、土地所有制、雇佣劳动、国家、对外贸易、世界市场。他计划在前三项下研究现代资产阶级社会分成的三大阶级的经济生活条件。现在他略微修

① 考夫曼根据1859年出版的《〈政治经济学批判〉序言》德文版把这段话译成俄文。考夫曼的这段俄文与《马克思恩格斯全集》俄文第2版第13卷第5-9页的《〈政治经济学批判〉序言》略有不同。译者在翻译这段话时根据考夫曼文章的俄文，同时参考了《马克思恩格斯文集》第2卷对这篇序言的翻译。（参见《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第591-592页。）——译者注

② 马克思在《资本论》第1卷第2版的《跋》中援引了考夫曼的这段话。“既然意识要素在文化史上只起着这种从属作用，那么不言而喻，以文化本身为对象的批判，比任何事情更不能以意识的某种形式或某种结果为依据”（《马克思恩格斯全集》第44卷，第21页）。本文译者根据俄文原文对这句话进行了重译，译法略有不同。——译者注

③ 奥古斯特·孔德（Auguste Comte, 1798-1857），法国哲学家和社会学家，实证论的创始人。——译者注

④ 皮埃尔-约瑟夫·蒲鲁东（Pierre-Joseph Proudhon, 1809-1865），法国政论家、经济学家和社会学家。——译者注

⑤ 威廉·罗雪尔（Wilhelm Roscher, 1817-1894），德国经济学家。——译者注

改了这个体系。整个著作由三卷组成。现在他的著作是用一个总的标题——“资本论”。第1卷分析资本主义生产过程的基础，第2卷分析资本主义的流通过程和资本主义经济的普遍基础，第3卷研究资本发展的历史和资本建立的制度。因此，全部现代经济理论都是资本的理论。这个思想与马克思的普遍世界观是密切相关的。因为资本在实际生活中是普遍的现象，因为资本现在是主要的、几乎唯一的财富和财产来源，因为一切经济现象都是从它出发又回到它，就像回到中心点，因为一切经济现象在一定程度上都具有实践的生活意义，资本在这个方面的消耗是必须的，在另一个方面的消耗则不是必须的。显然，这个理论试图说明各种现象，试图说明整个现代经济生活，以及它的原因和结果。

有的读者可能提出这样的问题：什么是科学？在严格的意义上，科学是研究一系列现象的普遍规律吗？科学是对这些现象做出解释吗？这不是科学，而是对科学的实践运用。科学的目标就是运用已经发现的科学规律去解释那些公众还没有理解的现象吗？经济生活的普遍规律就是用于解释现在的或者过去的生活吗？但是马克思不认可这一点。在他看来，那些普遍的经济规律是不存在的。从他的著作中可以得出这样的结论，他对经济发展过程的各个不同阶段的经济现象的直接研究导致他否定那些所有发展阶段的普遍的经济规律。根据他的观点，相反，每个重大的历史时期都具有自身的规律，每个历史时期的生活都隶属于它正在经历的这个历史时期。一旦生活经过了 this 发展阶段，由这个阶段进入另一个阶段时，它就开始受其他规律支配。总之，经济生活在这种情况下呈现出的现象和我们所看到的各种生物现象的发展过程是相似的，正是由于这些现象不得不说一说发展的历史。低等生物在它处于低等阶段时服从自身的结构、生长和饮食的规律。当我们的机体进入下一个发展阶段时，我们将看到更加复杂的生理学和解剖学现象，看到这些现象从量的差别达到质的差别，直到新的本质产生新的规律。这就是对经济过程的研究。深入分析经济生活的内在结构和现象特征使40年代的很多研究者坚信以前的经济学家关于经济规律与物理规律和化学规律在本质上一致的观点是不正确的。相反，他们在分析的基础上得出了这样的结论，如果进行比较，那么就可以发现社会规律与生理规律是一致的。在社会生活中，在机体的发展过程中，社会形式和机体形式的不断改变和完善成为现象的最主要的特征。对现象深刻地直接地分析表明，各种社会机体之间是有区别的，这就如同动物和植物之间的区别。在古代民族那里保存下来的亚细亚社会制度，封建社会制度，以及现代资本主义社会制度——这三种制度之间是有根本区别的，根据在它们的普遍特征的基础上建立的规律，无法说明它们在各个方面的特点。由于这些机体的结构、性质和条件不同，它们的职能也就不同，同一个现象在不同的发展阶段上也完全受不同的规律支配。例如，马克思反对那种认为人口增长规律无论在什么时候和任何地方都是一样的观点。相反，他认为人口增长规律在每个发展阶段都是不同的。因此他没有反对马尔萨斯规律，而是严格确定它的界限，他在这个界限中保留条件，也就是那些决定现象的条件。在经济生活中产生的现象，与经济生产力的发展程度相关，也就是与它们的生产能力相关。生产力的发展水平不同，生产结果就不同，与生产力相关的规律以及支配生产力的规律也是不同的。

因此，马克思提出本书的目的是研究和揭示资本主义社会的经济规律，他严格地科学地对经济生活进行准确的研究。研究不仅仅是对历史的兴趣，也不仅仅是纯粹沉思的智慧，而是对现实生活的研究，是把现实生活作为研究的中心。与此同时，这种研究不仅仅具有普遍的意义。它的科学价值在于阐明社会有机体产生、存在、发展和死亡的规律，以及它被更高的社会有机体代替的规律。这就是马克思的这部著作所具有的价值。

显而易见，作为纯粹的科学著作，这本书预设它的读者不仅知道如何理解新的思想，而且知道如何批判地看待整个研究进程。在这里正如我们已经看到，马克思的著作比其他社会学家的著作更加深奥。它需要读者做好充分的准备，不仅了解文化史和经济史，而且熟悉经济学理论。马克思自己曾说，要考虑到那些仅仅熟悉以前的理论现在想要学习新知识的读者，因为对于他们而言，马克思的理论与以前的政治经济学相比完全是新理论。

现在出版的这一卷是马克思对交换过程的分析。马克思通过分析各种交换形式，各个发展阶段，论证这些形式之间的内在联系，论证一种形式被另一种新的形式代替，这个新的形式包含着新因素的萌芽，这些新因素是由更高级的更复杂的形式产生的。例如，自然经济的简单交换形式包含着复杂的

货币交换形式的萌芽，并最终发展成为复杂的货币交换形式。马克思清楚地说明普遍的交换规律，并表明商品交换只有不是表现为产品交换时才能给资本家带来剩余产品。为了生产剩余产品，必须使那些失去经济独立性的人出卖自己的劳动力。把普遍的交换规律用于劳动力，使劳动力成为商品，劳动力的买卖使资本家在流通中获得比他的成本更多的利润。问题在于，根据交换规律，商品价格是由生产商品的平均的必要的劳动耗费决定的，也就是由它所耗费的劳动量决定的。劳动力可以生产出比维持它自身所必需的价值（例如食物）更多的价值。因此，劳动工资的标准是根据其他商品的价值确定的，这样资本家就可以在劳动力价值和劳动产品价值之间的差额中获益。马克思把这个差额称为剩余价值。这些超过自身成本的利润以及对这些利润的追逐就构成资本主义经济制度的主要特征。它的行动口号就是获得利润，尽可能少地给工人支付工资，尽可能多地从中获得收入。根据马克思的学说，资本和工资在当今时代具有重要的意义，第1卷的主要内容（第121-489页）<sup>①</sup>是详细描述和分析资本对劳动的剥削以及随之而来的各种现象，分析这些现象产生和发展的原因，分析它们在发展中受到阻碍的原因。马克思一开始就揭示了资本家追逐利润和资本的意图，包括通过延长工作日获得剩余价值。然后他阐述了英国关于延长工作日的立法，接着研究了获得劳动力价值和劳动产品价值之间差额的各种主要方法。这些方法包括提高劳动生产力，减少与劳动力生产相关的各种花费。同一工种的大量劳动力的简单协作，劳动分工或者各种劳动力的广泛协作，直到作为主要方式的机器的大规模运用。马克思在后面的章节中分析了资本的积累过程，直观地说明了殖民理论的形成和发展过程。

（责任编辑 已 未）

【译者按】1867年《资本论》第1卷在汉堡出版，《资本论》学说的理论效应史随后展开，其中俄国学者在19世纪70年代关于《资本论》的讨论尤其热烈。1872年3月，俄国自由民粹派代表尼·弗·丹尼尔逊等人在彼得堡出版了《资本论》的第一个外文译本——《资本论》第1卷第1版俄译本。1872年5月，俄国经济学家伊·伊·考夫曼在《欧洲通报》1872年5月号第427-436页以书评的形式发表《卡尔·马克思的政治经济学批判的观点》一文。该文篇幅不长，但其重要性在于首次在俄国专门研究了《资本论》的方法论问题。更为重要的是，1873年1月，马克思在《资本论》第1卷第2版《跋》中对考夫曼的文章做出回应，并大段摘引了考夫曼的观点。马克思与考夫曼关于《资本论》方法论的对话本身已经成为《资本论》学说的一部分，因此考夫曼的这篇文章客观上也就成为马克思主义史以及《资本论》研究史上的一份宝贵的历史文献。兹据原文译出，以飨学界。

<sup>①</sup> 第1卷的主要内容（第121-489页）是指1872年出版的《资本论》第1卷第1版俄文版的页码。第1卷的主要内容是指《资本论》第三篇至第七篇（参见《马克思恩格斯全集》第44卷，北京，人民出版社，2001年，第207-887页）。——译者注

# 深刻理解中国共产党大历史观的科学方法论

刘卓红 牟修新

**【摘要】**党的十八大以来，习近平总书记抓住我国所处“两个一百年”交汇期这一历史特点，不仅提出了大历史观，而且娴熟运用大历史观分析当今时代的变化，认清中国式现代化发展道路的现实，把握中国社会发展的目标和进程。党的十九届六中全会运用大历史观对党的百年奋斗历史经验的总结，正是中国共产党运用大历史观，坚持从历史全过程和社会大场域中考察历史和现实的必然结果。中国共产党第三个历史决议的诞生，标志着中国共产党大历史观作为科学方法论的真正形成。大历史观是中国共产党在继承和发展马克思创立的新唯物主义历史观基础上形成的“新历史观”，是全面认识和深度考察人类社会历史的科学方法论。

**【关键词】**中国共产党；大历史观；历史唯物主义；方法论；整体性

**中图分类号：**B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2022) 04 - 0044 - 08

**作者简介：**刘卓红，浙江玉环人，哲学博士，（广州 510631）广东省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心特约研究员、华南师范大学马克思主义学院教授；  
牟修新，山东临沂人，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院博士生。

**基金项目：**广东省哲学社会科学规划 2022 年度党的十九届六中全会精神重大研究专项“历史发展规律与大势研究”（GD22ZDZ01 - 07）；2022 年“研究阐释党的十九届六中全会精神”国家社科基金重大项目“习近平新时代中国特色社会主义思想对历史唯物主义发展的原创性贡献”（22ZDA002）

以史为鉴、开创未来是中国共产党的优良传统，以大历史的长远眼光、宏大格局运思我国的社会历史发展是中国共产党的鲜明优势。长久以来，大历史观作为隐而未彰的方法论贯穿于中国共产党执政的全过程，可以说，党的一切重要历史判断和重大战略安排都是基于大历史的视角作出的。党的十八大以来，习近平多次提到“大历史”一词，2016 年主持中央政治局民主生活会时就号召大家“以党的基本路线为根本遵循，认真领会和正确把握党的理论和路线方针政策，多从人类发展大潮流、世界变化大格局、中国发展大历史来认识和把握党的基本路线，深刻领会为什么基本路线要长期坚持”<sup>①</sup>。近年来，世纪疫情推动世界百年未有之大变局加速演进，国际形势错综复杂，各种不稳定性和不确定性因素明显增加，习近平强调：“要教育引导全党胸怀中华民族伟大复兴战略全局和世界百年未有之大变局，树立大历史观，从历史长河、时代大潮、全球风云中分析演变机理、探究历史规律，提出因应的战略策略，增强工作的系统性、预见性、创造性。”<sup>②</sup>《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》（以下简称《决议》）是中国共产党大历史观形成的标志，《决议》要求全党“坚持唯物史观和正确党史观，从党的百年奋斗中看清楚过去我们为什么能够成功、弄明白未来我们怎样才能继续成功，从而更加坚定、更加自觉地践行初心使命，在新时代更好坚持和发展中国特色社会主义”<sup>③</sup>。而后在关于《决议》的说明中，习近平进一步指出“要坚持正确党史观、树立大

① 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 188 页。  
② 习近平：《在党史学习教育动员大会上的讲话》，《求是》2021 年第 7 期。  
③ 《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》，北京：人民出版社，2021 年，第 2 页。

历史观，准确把握党的历史发展的主题主线、主流本质，正确对待党在前进道路上经历的失误和曲折，从成功中吸取经验，从失误中吸取教训，不断开辟走向胜利的道路。”<sup>①</sup>

中国共产党大历史观是一种考察历史与社会的认知思维和科学方法，它强调必须在历史全过程和整体社会场域中把握历史、现实和未来。所谓历史全过程，是指从社会历时性发展层面的一体化角度，以过去、现在、未来的时间线索，串联起社会历史发展的脉络；所谓整体社会场域，是指从社会共时性层面的全方位视角，基于事物相互联系、相互作用所形成的多层次整体，考察事物发展的现实背景世界。无论“历史全过程”还是“整体社会场域”，都体现着中国共产党大历史观作为认知思维的鲜明特点。习近平在2019年谈到五四运动时指出：“要坚持大历史观，把五四运动放到中华民族5000多年文明史、中国人民近代以来170多年斗争史、中国共产党90多年奋斗史中来认识 and 把握。”<sup>②</sup> 此处的“中华民族5000多年文明史”“中国人民近代以来170多年斗争史”“中国共产党90多年奋斗史”皆是以不同历史起点、不同发展脉络从历史本体中划定的不同历史全过程。习近平在哲学社会科学工作座谈会上的讲话中强调：“观察当代中国哲学社会科学，需要有一个宽广的视角，需要放到世界和我国发展大历史中去看。”<sup>③</sup> 这里的“世界”“我国”，即是以不同的社会范围从整个人类社会本体中厘定的不同整体场域。概言之，中国共产党大历史观，是在明确人类社会历史本体的基础上，以时代诉求为价值指向，在历史全过程、社会大场域中以发展为立足点、以整体性为着力点，考察历史、审视现在、引领未来的历史唯物主义方法，是认识人类社会历史进程的新历史观。中国共产党大历史观不仅对于历史唯物主义理论和方法的发展具有重要的理论价值，而且对于中国共产党带领中国人民迈入第二个一百年、夺取中国特色社会主义伟大胜利具有重大的理论指导意义。

## 一、时代呼唤大历史观

时代是思想之母，实践是理论之源。立足社会现实，回应时代呼唤，并在推动历史进程的过程中发展自身，是历史唯物主义的鲜明特征。

十九世纪中叶，在资本主义世界社会矛盾丛生、社会弊端显现、阶级斗争激烈的时代背景下，不同阶级的代言人针对社会弊病，从各自的利益和立场出发相继提出了各种不同的改革方案，但是这些方案由于没有建立在对社会发展客观规律科学认识的基础上，不能对资本主义社会矛盾和问题产生的根源作出科学的分析，因而在社会现实面前纷纷破产。此时，马克思以新唯物主义的历史观探索人类社会的发展规律，发现“生产物质生活本身……是一切历史的基本条件”<sup>④</sup>，物质生产力构成整个人类社会发展的基础，在物质生产过程中产生的生产关系是人类最基本的社会关系。在对生产力与生产关系相互作用的考察中，马克思发现了人类社会发展的—般逻辑，并通过对亚细亚的、古代的、封建的和资本主义的生产方式历史进程的考察，证明物质生产活动是推动人类社会发展的决定性因素。由此，马克思对人类社会发—展规律的阐释实现了逻辑与历史的统一，使人类社会历史本体被清晰地展现出来，从而创立了新的唯物主义历史观，即历史唯物主义。历史唯物主义是对人类社会历史本体理论化、系统化的科学呈现，它的创立标志着人们认识和改造人类社会的方法发生了根本的转变，科学的历史理论和方法真正形成。

在历史唯物主义的基础之上，马克思立足于资本主义社会的现实，以探索人类社会和历史的大历史视角，从历史、现实中揭示未来，得出了资本主义之历史暂时性、共产主义之历史必然性的结论。—方面，资本主义的生产方式已然变为生产力发展的桎梏，必须通过消灭私有制的社会革命确立起公有制的生产方式以解放生产力。马克思新唯物主义历史观承认资产阶级在人类社会历史上曾经起到非

① 习近平：《关于〈中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议〉的说明》，《人民日报》2021年11月17日。

② 习近平：《加强对五四运动和五四精神的研究 激励广大青年为民族复兴不懈奋斗》，《人民日报》2019年4月21日。

③ 习近平：《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》，《人民日报》2016年5月19日。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第158页。

常重要的作用，资本主义生产方式的确立，使“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大”<sup>①</sup>。但是，资本主义生产的社会化和生产资料私人占有之间的根本性矛盾，最终导致“资产阶级的生产关系和交换关系，资产阶级的所有制关系，这个曾经仿佛用法术创造了如此庞大的生产资料和交换手段的现代资产阶级社会，现在像一个魔法师一样不能再支配自己用法术呼唤出来的魔鬼了”<sup>②</sup>。生产力与生产关系之间的矛盾，导致资本主义世界生产过剩的瘟疫笼罩整个社会，经济危机频发，生产力被破坏，必须要通过阶级革命变革生产关系，以共产主义公有制代替资本主义私有制，才能实现彻底解放生产力的目的。另一方面，马克思通过对资本主义社会的深度考察，看到了“私有财产一方面是外化劳动的产物，另一方面又是劳动借以外化的手段，是这一外化的实现”<sup>③</sup>，必须通过消灭私有财产的社会革命，建立起以公有制为基础的共产主义社会，才能克服“每个人都同人的本质相异化”<sup>④</sup>的存在状态，重塑人自身的本质，实现人的解放。显然，马克思提出的观察和分析人类社会的新唯物主义历史观，产生于资本主义社会矛盾尖锐、迫切需要实现共产主义变革的时代背景下，以明确人类社会历史本体为基础，以时代诉求为价值指向，是马克思主义推动历史前进和争取人类解放的科学方法论。马克思新唯物主义历史观随着人类社会历史的不断推进而不断地得到发展，以一个不断创新的理论形态展现在世人面前。

中国共产党是以马克思主义为指导的无产阶级政党，在革命、建设和改革的历史进程中，运用历史唯物主义这一分析时代现实、探析社会历史规律、把握发展大势的科学方法，不断深化对人类社会历史本体、中国所处社会历史阶段的认识，发展了马克思的历史唯物主义，并在理论与实践的结合中，从运用历史唯物主义的大历史思维，到最终形成大历史观的科学方法论。在新民主主义革命时期，因应中华民族和中国人民的革命诉求，毛泽东以大历史思维剖析时代特征，指出“现在的国际环境，从基本上说来，是资本主义和社会主义斗争的环境，是资本主义向下没落，社会主义向上生长的环境”<sup>⑤</sup>。基于对时代方位的科学把握，以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人团结带领全党全国各族人民顽强奋斗，实现了新民主主义革命的伟大胜利，中国人民从此站起来。在改革开放和社会主义现代化建设新时期，因应中国社会主义向何处去、究竟要建设什么样的社会主义的诉求，邓小平以大历史思维从国内及国际形势出发，得出“现在世界上真正大的问题，带全球性的战略问题，一个是和平问题，一个是经济问题或者说发展问题”<sup>⑥</sup>，作出了和平与发展是时代主题的科学论断，并指出“社会主义经历一个长过程发展后必然代替资本主义。这是社会历史发展不可逆转的总趋势”<sup>⑦</sup>。在科学把握时代特征、历史大势及发展规律的基础上，中国共产党带领中国人民始终坚持改革开放，取得了社会主义现代化建设的伟大成就，推进了中华民族从站起来到富起来的伟大飞跃。党的十八大以来，中国特色社会主义进入新时代。在新时代，“坚持和发展中国特色社会主义理论和实践提出了大量亟待解决的新问题，世界百年未有之大变局加速演进，世界进入新的动荡变革期，迫切需要回答好‘世界怎么了’、‘人类向何处去’的时代之题”<sup>⑧</sup>。因应新时代中国特色社会主义发展和人类社会大历史演进的需要，习近平不断汲取历史经验，“从人类发展大潮流、世界变化大格局、中国发展大历史正确认识和处理同外部世界的关系”<sup>⑨</sup>，在坚持和运用马克思历史唯物主义探寻我国发展道路、人类文明发展新方向的过程中，正式形成中国共产党大历史观这一原创性理论，实现了历史唯物主义在中国的重大理论创新。在科学运用大历史观这一科学方法论探析社会历史规律、把握时代大势、创

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第405页。

② 同上，第405-406页。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第61页。

④ 同上，第59页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第679页。

⑥ 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第105页。

⑦ 同上，第382-383页。

⑧ 《坚持党的领导传承红色基因扎根中国大地 走出一条建设中国特色世界一流大学新路》，《人民日报》2022年4月26日。

⑨ 《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》，第68页。

造人类文明新形态的过程中，以习近平同志为主要代表的中国共产党人团结带领全党全国各族人民砥砺前行，使中华民族迎来了从站起来、富起来到强起来的伟大飞跃。

中国共产党大历史观的正式确立，标志着中国共产党作为成熟的马克思主义政党实现了历史唯物主义方法论上的新突破，实现了大历史观的方法论自觉。在掌握历史主动，回答中国之问、世界之问、时代之问、人民之问，以及书写新时代中国发展伟大历史的能力上跃升到了一个新的高度。中国共产党秉承马克思的历史唯物主义，肩负着带领中国人民实现中华民族伟大复兴、持续推进马克思主义中国化时代化的历史使命，在确定人类社会历史本体的基础上，运用大历史观走向自身历史、解说自身历史、发展自身历史，从而使中国共产党形成的这一新历史观在探索中国社会历史发展进程中发挥出巨大的方法论作用。

## 二、大历史观是以实践发展为立足点的历史方法

在历史唯物主义看来，人类社会的历史就是一部人类社会的发展史。发展以实践为基础，是人类社会的恒久主题，也只有从发展出发才能理清历史的脉络。中国共产党大历史观就是以实践发展为线索，以客观现实为基础考察历史、指导现在、引领未来的历史思维方法。

### （一）以发展贯通人类社会大历史的基本脉络

人类社会在发展中前进。发展作为原动力，始终贯穿于人类社会历史的全过程，并由此形成由不同阶段组成的整体历史。中国共产党大历史观强调将过去、现在、未来作一体化考察，是基于人类社会历史整体性而建构的科学方法论。

从大历史来看，历史、现在、未来具有人类社会层面的一体性，并通过阶段上的顺序性和延承性展现出来。从阶段上的顺序性而言，历史、现在、未来是时间概念，三者以时间存在方式上的差异，区分出现实中人类社会实践发生的先后存在的不同状态，由三者的顺序变更展现出人类社会实践的历史、现在、未来三者间的明晰界限。从阶段的延承性而言，历史、现实、未来都是在人的实践中产生，由实践主体的一致性展现出发展成果的一贯性、继承性，历史取得的成果是现在实践的基础，而现在实践的成果又将成为未来实践的基石。由此得出，历史、现在、未来的历史叙事以其阶段性特点展现出人类实践发展的一体化特征。然而作为实践表征的历史、现在、未来，又有着作为发展本身在存在性质上的差异性，这种差异性使之在大历史观中扮演着不同的角色。

历史是完成性的实践存在形式，是集实践条件、实践主体、实践过程、实践结果于一身的整体性存在，具备在自身中检验自身的能力，经由检验得出的有益认知即为历史经验。历史规律是经由人的思维对历史经验中所蕴含的历史发展之必然规则的揭示，同时，历史规律使当下实践在发生作用的过程中展现自身。此外，历史、现在、未来还具有实践层面的延承性和同构性，因此，由过往的“现在”构成的历史本体所昭示的历史规律，能够指导着“现在”走向“未来”。需要明确的是，“未来”虽然是观念上的存在，但首先却是基于历史规律和当下实践产生的逻辑推演物。但是，由于每一个现实中的实践在成为现实实践的同时就变为了历史的实践，因而现实的实践经验本身就具有历史性，或者说经验总是历史经验，历史经验总是以历史规律的形式发挥着作用。由此可以说，“未来”作为观念的存在物，首先是基于历史规律的认知对于“尚未存在”的研判，但是“尚未存在”决不是无，而是以可能的存在方式作为实践目标，引领着现在实践的走向。“未来”能否发挥好自身历史“引领者”的角色，以及能否由“尚未存在”变为“现实存在”，归根到底是以是否科学探析并运用历史规律为前提的。此外，无论是历史规律的运用、还是对“未来”的建构都是在“现在”中进行，“现在”以“在场”的存在性质成为连接“历史”与“未来”的基础与桥梁。总之，历史、现在、未来是一体性的存在，由发展贯通之。只有将历史、现在、未来作为整体发展史中的部分考察，不断总结历史经验、探析历史规律、明晰前进方向，才能行稳致远、走向光明的未来。

对历史、现在、未来之一体性的认知是中国共产党大历史观的存在基础，将历史、现在、未来作一体化考察是中国共产党大历史观的核心要义。中国共产党始终坚持将历史作为最好的教科书，在以

史为鉴中开创未来，创造中国特色社会主义的伟大成就，并迎来中华民族伟大复兴的光明前景。

## （二）以发展作为开展历史评价的基本尺度

历史评价的对象主要是由历史人物、历史事件、历史阶段所组成。历史人物是历史事件的主导者，历史事件是历史总过程中发生阶段性质变的临界点、是阶段性质变的标志和外显，历史阶段是历史发生质变总过程中发展的量变的积累阶段。中国共产党大历史观要求将历史人物、历史事件、历史阶段置于整体发展的历史中进行考察，贯穿历史进程的整体发展，是开展历史评价的基本尺度。

历史唯物主义认为，生产力是人类社会发展的基础，人的发展是人类社会发展的目的。生产力是社会发 展过程中的决定力量，“人们所达到的生产力的总和决定着社会状况”<sup>①</sup>。如果没有生产力的发展，人的发展就只能是一句空话，“生产力的这种发展（随着这种发展，人们的世界历史性的而不是地域性的存在同时已经是经验的存在了）之所以是绝对必需的实际前提，还因为如果没有这种发展，那就只有贫穷、极端贫困的普遍化；而在极端贫困的情况下，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”<sup>②</sup>。生产力是考察社会发展的根本尺度，因而也是开展历史评价的根本尺度。

从人类社会大历史来看，生产力的发展与人的发展之间具有根本的一致性，生产力的发展推动着社会的发展，在社会发展中人也同时实现着自身的发展。然而，当人们在具体社会历史背景下考察历史人物和历史事件时，就会发现生产力发展与人的发展之间存在着不一致。如在资本扩张的过程中，人口杀戮、种族灭绝等违背人性、蔑视生命的行为虽然具有推动历史进程的假象，但从根本上说，这些泯灭人性的行为与现代文明格格不入，与历史进步和社会发展的根本目标和要求背道而驰，因而进行历史评价还需注重作为历史评价之尺度的人的“发展”内涵。因为实现人的自由和发展是历史发展的目的，是社会发展的根本要求，所以只有以人为中心的历史进步才真正合乎历史本质和社会发展的根本目的。

历史评价尺度的科学性是历史评价结果的科学性的先决条件。只有科学评价历史，进而客观总结历史成就、把握经验教训、探析历史规律，才能实现更好的发展。同时，科学的历史评价亦是批判历史虚无主义、保护人民精神家园的重要思想武器。

## （三）以辩证发展运思方式考察历史

从大历史来看，人类社会历史本体的发展展现出前进性与曲折性的对立统一，只有树立辩证发展的思维才能科学认知历史。

历史唯物主义认为，历史发展过程中出现曲折是难以避免的，其主要原因在于人的认识的过程性以及实践的非先验性。虽然人类具有认识世界的能力，但是这种能力只能通过现实的、具体的个人展现出来，因此，个人经验的有限性决定了人的认识的局限性，正如恩格斯所指出的——“人的思维是至上的，同样又是不至上的，它的认识能力是无限的，同样又是有限的。按它的本性、使命、可能和历史的终极目的来说，是至上的和无限的；按它的个别实现情况和每次的现实来说，又是不至上的和有限的。”<sup>③</sup> 实践具有直接现实性的特性，人的认识的正确与否，归根到底只能通过实践来检验。当认识上的舛误在接受实践检验的同时，已然就构成历史曲折发展的事实，使人类历史呈现为前进性与曲折性的辩证发展过程。

对历史教训的反思无疑对历史的发展具有重要的促进作用。要将具体历史置于大历史背景下考察，承认历史发展的辩证运动，一方面，以承认历史发展具有过程性和阶段性的辩证统一为基础认识历史本身；另一方面，以承认历史发展的曲折作为反思历史、从而获得真理性认识的前提。简言之，以辩证发展的思维认识历史、解释历史，是大历史观的重要内容，那些以历史前进中出现过曲折为借口，或者以出现的某种历史曲折去否定历史成就的观点，都是片面的、错误的。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第160页。

② 同上，第166页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，2012年，第463页。

历史虚无主义就是不加具体分析地对待历史、盲目否定人类社会发展的历史过程、以机械和断裂的观点片面看待历史的典型代表。长期以来，历史虚无主义通过割裂和碎片化中国历史，以历史偶发现象遮蔽历史本质、以历史支流代替历史主流、以历史虚构颠倒历史事实、丑化历史人物，荼毒人们的思想。“他们‘研究’历史，不是在全面、系统占有翔实史料的基础上，把握历史事实的总和阐述内在联系，梳理历史发展过程，总结历史经验，揭示历史规律，而是随意剪裁和拼凑史实，牵强附会，以点代面，以偏概全，指鹿为马，糟蹋历史。”<sup>①</sup> 中国共产党坚持大历史观，强调要在整体历史过程中考察历史，坚持既要在两点论与重点论统一中考察历史曲折与历史成就何者为第一性、何者为第二性，又要在否定之否定中看到历史曲折与历史成就的辩证关系，坚持从历史发展的前进性中审视历史的曲折性，从历史的整体性中审视阶段性，把握历史的主流和主线、主题和本质，得出科学的历史结论。正如习近平所说：“要实事求是看待党史上的一些重大问题，既不能因为成就而回避失误和曲折，也不能因为探索中的失误和曲折而否定成就。”<sup>②</sup> “人类社会发展的历史证明，无论会遇到什么样的曲折，历史都总是按照自己的规律向前发展，没有任何力量能够阻挡历史前进的车轮。”<sup>③</sup> 总之，必须在社会历史领域坚持辩证发展思维，把握历史曲折性与前进性的辩证关系，在曲折中探求发展之机，坚定历史发展的信心和决心。

### 三、大历史观是以整体性思维为着眼点的新历史观

人类社会历史是相互联系和作用的整体性存在，它所内在具有的共时性构成人类历史的客观事实。鉴于人类社会历史存在的客观整体性，人们也只有坚持整体性思维才能获得对人类社会的真正认识。显而易见，尊重人类历史客观事实的整体性，是中国共产党大历史观的“历史观念”的基本前提。简言之，中国共产党大历史观就是坚持在历史全过程中把握历史纵横的两个维度、以历史进程和社会全局的整体性为着眼点、运用整体性思维认识人类社会历史进程的新历史观。

#### （一）把握人类社会整体性是大历史观思维方法的基本特质

中国共产党大历史观从社会全场域展开对当今人类社会的总体考察，确认人类社会既是历史发展着的整体性存在，更是现实共在的整体性场域，明确要求必须从人类共在的整体性场域着眼进行多维度的考察，思考如何运用整体性思维认识和把握当今世界范围内人类社会发展的历史进程。

首先，需要是人类现实生活的起点，它直接反映作为社会主体的人的第一要求，因此，对人类社会考察离不开对人的需要的关注。按照马克思的观点，人作为整体性的存在，不仅表现为在需要层面上追求物质与精神的统一，而且体现着在存在层面追求发展的整体性。社会实践及其所产生的社会关系相互塑造的过程，使人与自然、人与社会、人与人构成整体性存在，在不断满足需要的多样性中实现自身的整体性，实现向“全面发展的个人”<sup>④</sup> 过渡。

其次，实践是人类社会的基础。在实践的过程中，人与人结成社会，社会与人具有直接的同一性。实现人的整体性发展的多样需要，决定了在实践基础上形成的人类社会是一个纷繁复杂的整体系统，它包含着能满足人之整体性发展的各种要素，“是一个能够变化并且经常处于变化过程中的有机体”<sup>⑤</sup>。社会系统中每一要素的发展，都对人类社会系统的整体发展产生推动作用，同时，任何一个要素发展的滞后都会对社会系统起到阻碍作用，因此只有在社会系统中实现协调、均衡的整体发展，才能最大程度地保障社会系统的良性运行。

再次，21 世纪全球化进一步推进世界历史进程，促使人类社会大整体真正形成。正如列宁所指

① 田居俭：《旗帜鲜明反对历史虚无主义》，《求是》2013 年第 19 期。

② 习近平：《在党史学习教育动员大会上的讲话》，《求是》2021 年第 7 期。

③ 《习近平谈治国理政》第 1 卷，北京：外文出版社，2018 年，第 273 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 561 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 84 页。

出的,“世界历史是个整体,而各个民族是它的‘器官’”<sup>①</sup>。在人类社会大整体中,每一民族国家的发展都对整个人类社会的发展产生推动作用,同时,每一民族国家都享受着整个人类社会发展的成果。各民族国家之间具有根本利益、长远利益上的一致性,每一民族国家对人类社会整体的破坏都必然会对其他民族国家乃至自身造成侵害,仅仅止步于揭示民族国家与人类社会的整体性这一事实还远远不够,还需进一步探究民族国家小整体对人类社会大整体所起的作用。通过对世界历史中的人类社会大场域整体性的考察发现,各民族国家社会系统中的各要素分别与人类社会系统中的对应要素构成整体性存在,如,资本主义国家的经济危机会对整个人类社会的经济发展产生恶劣的影响;中国特色社会主义的全过程人民民主能为整个人类社会的民主模式的建构提供经验借鉴,等等。

概言之,大历史观从当今人类社会全场域阐释了人类社会的整体性本质,以其内含着的整体性思维,具体分析了人类社会的整体性场域、人与他人社会关系的整体性场域、人与社会的整体性场域、社会发展层面的整体性场域、民族国家与人类世界的整体性场域,从而完成了对世界历史进程中当代人类社会的整体性认识。

## (二) 统筹共时性存在的整体性是大历史观思维方法的重要特征

人类社会共时性存在决定了考察社会历史发展必须具有整体性视角。首先,坚持从整体性考察人类社会历史,是历史唯物主义的基本观点。马克思在《哲学的贫困》中提出的“只要你们把人们当成他们本身历史的剧中人物和剧作者,你们就是迂回曲折地回到真正的出发点,因为你们抛弃了最初作为出发点的永恒的原理”<sup>②</sup>的观点,就已包含了历史发展层面与社会共在层面的辩证关系。一方面,人作为“剧中人物”,他总是在已有的社会历史基础上通过不断创造在场的社会而延展着整个历史,从而构成具有整体性本质的人类社会纵向历史本体;另一方面,人作为“剧作者”,又总是作为在场的社会存在通过实践创造现存的社会,从而构成具有整体性本质的横向社会存在。横向社会存在是纵向历史发展本体的在场形态,纵向历史发展是横向社会存在的历时性延展过程。横向社会存在的整体性决定了在考察当下人类社会时必须具备“整体性视角”,正如列宁所言:“如果从事实的整体上、从它们的联系中去掌握事实,那么,事实不仅是‘顽强的东西’,而且是绝对确凿的证据。如果不是从整体上、不是从联系中去掌握事实,如果事实是零碎的和随意挑出来的,那么它们就只能是一种儿戏,或者连儿戏也不如。”<sup>③</sup>纵向历史的整体性决定了在考察历史时亦必须具备“整体性视角”,正如习近平所强调的,“只有在整个人类发展的历史长河中,才能透视出历史运动的本质和时代发展的方向”<sup>④</sup>。基于社会历史整体性的两大视角,是历史唯物主义方法论的内涵,因而也是大历史观整体考察历史与社会的两个基本维度。

其次,从历史长河来看,人类社会的大历史既是社会有机体发展的大历史,更是各社会要素在各自社会系统发展中呈现的共时性整体关系。如:“五位一体”与中华民族伟大复兴的关系;“四个全面”战略布局就是一个相互联系、环环紧扣的整体;美好生活需要既是指向个体、更是指向整体,是人与人之间的互动和共享;“新发展格局”以国内大循环为主体、国内国际双循环相互促进,等等。由各种要素分别组成的社会系统在大历史横面具有同构性,因此只有从大历史的共时性存在把握各社会系统中各要素之间的联系,从而把握各社会系统的整体性,才能更好地理解社会有机体发展的大历史,并得出科学的认知,反之亦然。显而易见,坚持从纵横面整体考察社会有机体,正是中国共产党大历史观内含社会有机体共时性和历时性统一的整体性思维特点的鲜明展现。因此,只有在认识上做到运用两大历史视角结合的思维方式考察人类社会历史,我们才能真正做到深化对中国特色社会主义道路的认识、对中国共产党历史的认识、对中华民族伟大复兴大业的认识。概言之,中国共产党大历史观内含观察社会历史、社会存在和人类社会大历史的三重整体性,这构成了中国共产党大历史

① 《列宁全集》第55卷,北京:人民出版社,2017年,第273页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,第227页。

③ 《列宁全集》第28卷,北京:人民出版社,2017年,第364页。

④ 习近平:《在纪念马克思诞辰200周年大会上的讲话》,北京:人民出版社,2018年,第7页。

观鲜明的整体性特质。

### （三）坚持历时性共在的整体性是大历史观思维方法的突出特点

历时性共在是指人类社会涵盖过去、现在和未来的完整过程，人类只有通过不断地总结经验、奋进当下、展望未来，才能不断地靠近并逐步实现人类全面进步和社会整体发展的根本目标。中国共产党作为运用大历史观对人类社会发展历程进行整体性考察的杰出代表，在全面认识和把握西方资本主义文明和以往社会主义文明基础上，把中国特色社会主义道路上升到创造人类文明新形态的高度加以理解，明确指出，中国特色社会主义作为社会主义新的文明形态，超越了以往社会文明形态，为人类文明的未来发展提供了宝贵的经验和启示。

运用具有整体性思维的大历史观认识人类现代文明史的发展历程，除了要认识资本主义社会文明和社会主义社会文明的历史，还要把中国特色社会主义作为其重要的内容，置放于人类文明史中加以理解和把握。现代文明始于资本主义，资本主义拉开了现代文明的序幕，开启了人类现代文明史，然而，资本主义从诞生的那天起就表现出鲜明的两重性：一方面，其创造的大工业极大地解放和发展了生产力，创造了璀璨的现代文明的历史；另一方面，资本主义的历史进步包含着自己的反面，在繁荣进步的背后，“资本……每个毛孔都滴着血和肮脏的东西”<sup>①</sup>，私有制日益激化着社会矛盾，决定了它将被更高的社会形态所替代的历史必然。马克思在对资本主义展开深刻的揭露和批判之后明确提出，将要代替资本主义的是实现人类社会全面整体性发展的共产主义文明形态，阐明了“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>②</sup>。法国巴黎公社革命开启了无产阶级反对资产阶级和资本主义文明的探索，俄国“十月革命”的胜利标志着新的文明形态——社会主义文明的诞生，不仅使马克思提出的共产主义文明形态由理论变为现实，而且打破了资本主义文明一统天下的局面，更使锲而不舍寻找中国现代化发展之路的中国共产党看到了曙光。必须承认苏东剧变使社会主义文明遭受严重挫折的事实，但中国共产党着眼于世界发展的大历史，在面对世界社会主义运动遭遇到挫折的同时，及时总结社会主义建设的经验教训，选择了走中国特色社会主义道路，使社会主义文明在中国得到延续和蓬勃发展。

必须树立历时性共在的整体性思维，认识和推动中国式现代化的历史进程。大历史观坚持以马克思主义、中国化马克思主义为指导，坚持和发展中国特色社会主义，坚持推动物质文明、政治文明、精神文明、社会文明、生态文明的全面协调发展，在借鉴和融合以往文明形态的基础上超越现实，创造出人类文明的新形态。这一人类文明新形态具有鲜明的整体性特征，“是在现有的以及可预见的未来人类可以达到的生产力水平的前提条件下，与以往在发展中表现为人与世界对立的现代文明不同的一种进步趋向，它是人类文明发展的新方向”<sup>③</sup>。中国特色社会主义创造的人类文明新形态，是对社会主义文明的新创造，是现代人类文明史上的重大飞跃，是现代文明从过去走到“现在”再到“未来”的崭新之路。“中国的现代化事业在整体上只有通过彻底的社会革命才能真正得到奠基，而中国革命又只有在新民主主义——社会主义的定向中才能够彻底”<sup>④</sup>。正是中国共产党通过历时性共在的整体性思维，明确了中国新民主主义革命到社会主义的定向，明确了当今世界人类文明发展的必然性和历史趋势，提出了人类文明新形态之说。提出人类文明新形态，正是中国共产党坚持大历史观的科学方法论，跳出以往历史认知模式的局限，从简单的社会“时段观念”向大“历史观念”转换所取得的对历史唯物主义发展的原创性贡献。

（责任编辑 司 维）

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第297页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第422页。

③ 刘卓红：《全面认识中国式现代化新道路之“新”》，《人民论坛》2021年第24期。

④ 吴晓明：《中国道路的百年探索与马克思主义中国化》，《北京师范大学学报》社会科学版2021年第4期。

# “从贤”为艾思奇化名考辨

李 亮

【摘要】20 世纪 30 年代《现阶段的文化运动》等文章的作者“从贤”究竟是谁？目前学术界未找到答案。考诸署名“从贤”的文章类别和内容，判断艾思奇符合撰写条件；通过对艾思奇文章发表时间的考察，确定“从贤”的文章恰好填补了艾思奇著作的空缺；再证用语特点、主要内容及观点的关联程度等，确定“从贤”为艾思奇。

【关键词】从贤；艾思奇；文化运动；马克思主义中国化

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2022）04-0052-07

作者简介：李 亮，山西忻州人，哲学博士，（上海 200234）上海师范大学马克思主义学院教授。

在 20 世纪 30 年代的左翼报刊上，署名为“从贤”的文章有多篇。特别是当我们研究马克思主义中国化提出的文化背景或新民主主义文化问题时，常常会涉及一篇重要的文章，那就是《现阶段的文化运动》。在这篇长约 5300 字的文章中，作者从贤论述了抗战爆发后文化运动的任务和内容，提出“要使我们的文化运动充分中国化”“要加紧文化的大众化运动”，这是延安报刊上最早出现的文化“中国化”“大众化”提法。从贤认为，目前文化运动的内容包括“民族的”“民主的”“大众的”三个方面，这与三年后陕甘宁边区文化协会第一次代表大会宣言的观点相近，对明确中华民族新文化路向和原则提供了有益借鉴。

《现阶段的文化运动》刊于 1937 年《解放》第 1 卷第 23 期，署名“从贤”。吴大琨 1938 年 2 月出版的《抗战中的文化问题》一书“附录”列出此文，并视为“抗战后关于文化问题之重要论文”。1938 年《动员周刊》第 1 卷第 15 期也发表了此文。对于这样一篇“重要论文”，其作者“从贤”究竟是何人，目前学术界未找到答案。黄兴涛、刘辉撰文指出：“1937 年夏秋，陈伯达、艾思奇、何干之、周扬等人先后奉命到达延安，是年 11 月，在中共机关刊物《解放》周刊上，他们中有人以‘从贤’为笔名发表了《现阶段的文化运动》一文”。<sup>①</sup> 陈占安教授在《关于马克思主义中国化研究中的几个问题》的学术演讲中认为：“但到目前为止，查不出从贤是谁，估计是个笔名，至今无法查证。但他是否是张闻天的笔名，或者这篇文章是否经过张闻天修改过，无从考证”。<sup>②</sup> 许全兴教授在《“马克思主义中国化”的提出与新文化运动》一文中作注：“这似乎是一个笔名，真实姓名待考证。”<sup>③</sup> 经过反复比较、综合分析，笔者得出结论：“从贤”应为艾思奇。现将理由陈述如下，恳请前辈和识者指教。

## 一、从“从贤”文章类别和内容看，艾思奇符合写作和翻译的主体条件

鉴于“从贤”《现阶段的文化运动》一文发表于《解放》周刊，笔者查阅了《解放》周刊全部

① 王芸主编：《北京档案史料》，北京：新华出版社，2002 年，第 223 页。

② 信思金、李俊主编：《理工讲堂录 4：学习与发展》，武汉：武汉理工大学出版社，2012 年，第 229 页。

③ 许全兴：《“马克思主义中国化”的提出与新文化运动》，《毛泽东邓小平理论研究》2008 年第 3 期。

卷期，但未发现署名为“从贤”的其他文章。相反在上海的《科学知识》等刊物上，查找到 8 篇署名为“从贤”的文章，署名“从贤”的文章发表时间均在 1933 – 1938 年间。详见下表：

署名“从贤”文章基本情况统计表

| 文章题目                             | 刊载期刊             | 出版地 | 出版时间             |
|----------------------------------|------------------|-----|------------------|
| 《空前的科学探险》                        | 《科学知识》第 1 卷第 8 期 | 上海  | 1933 年 10 月 21 日 |
| 《有声活动漫画是这样制造的》                   | 同上               | 上海  | 同上               |
| 《科学与罪恶》                          | 《科学知识》第 1 卷第 9 期 | 上海  | 1934 年 1 月 6 日   |
| 《宇宙线的研究法及其成果》                    | 同上               | 上海  | 同上               |
| 《同温层征服记》                         | 同上               | 上海  | 同上               |
| 《五年计划和农业技术》                      | 《朔望半月刊》第 21 期    | 上海  | 1934 年 3 月 1 日   |
| 《从人造金刚石说起》                       | 《读书生活》第 1 卷第 8 期 | 上海  | 1935 年 2 月 25 日  |
| 《残酷·迷信·自读的性行为：<br>年少男女们留意纠正你的思想》 | 《康健世界》第 2 卷第 1 期 | 上海  | 1936 年 1 月       |
| 《现阶段的文化运动》                       | 《解放》第 1 卷第 23 期  | 延安  | 1937 年 11 月 13 日 |

从上述 9 篇文章写作类别及内容来判断，作者应该同时具备以下三项条件：

其一，作者掌握一定的自然科学基础知识，重视科学普及工作。从发表于上海的 8 篇文章的类别上看，大多属自然科学和科普类的文章，说明“从贤”掌握有一定的自然科学基础知识，并且非常重视科学普及工作。

其二，作者精通英文、日文，又有一定的外语翻译能力。这 9 篇文章中，有两篇是翻译文章。《同温层征服记》原为瑞士毕卡德教授自撰，《五年计划和农业技术》原为日本学者井上英一所作。另查阅《空前的科学探险》一文发现，该文附图介绍毕卡德教授制造的新的能达到海底任何深度的潜水器的结构和性能，图上有英文标注。作者能够翻译毕卡德教授和井上英一的文章，说明他一定懂英文和日文，又有一定的外语翻译能力。

其三，作者爱好文学和哲学，并可能是新启蒙运动的参与者。《现阶段的文化运动》写于 1937 年 11 月，最初发表于《解放》1937 年第 1 卷第 23 期。该文在总结过去新文化运动的缺点时，提出“文化运动中国化”的任务问题。文章指出：“民族的文化是要能够启发民族的民族意识的东西……要启发民族抗战的伟大力量，必须使文化运动和他们的生活密切结合。”“过去的新文化运动，外国气味实在太重了，这是它不能成为大众文化的一个原因。”因此，要加紧“文化的大众化运动”，“要使我们的文化运动充分中国化”。马克思主义和辩证法唯物论是从外国文化中接受过来的，“然而不是生吞活剥地简单接受一个死东西，而是把它种在自己土地上，使它适合中国的气候和营养条件”。该文宣布马克思主义者并不排斥爱国主义和民族主义，“新启蒙运动的目标是要唤醒中国民众的民族自觉”，其文化运动的内容首先“就是民族的”，目标是要建立中国自己的“真正的民族文化”。<sup>①</sup>从文章的内容看，作者爱好文学和哲学，所谈“中国化”“大众化”新启蒙运动痕迹明显，且直陈新启蒙运动的目标，说明作者很可能是新启蒙运动的参与者。

另外，结合上表可知，《科学知识》《朔望半月刊》《读书生活》《康健世界》皆在上海出版发行，且所载“从贤”文章的时间跨度从 1933 年 10 月 21 日至 1936 年 1 月止，在此期间如此频繁公开发文，说明作者这段时间很可能就在上海。

“从贤”不可能是张闻天、何干之、周扬、陈伯达。张闻天虽精通日文、英文、俄文，对文化运

① 参见从贤：《现阶段的文化运动》，《解放》1937 年第 23 期。

动也有所关注，但其1933年1月中旬就从上海迁入江西中央苏区，直至1934年10月参加长征。<sup>①</sup>长征期间更不可能撰写科普文章，并于上海投稿。何干之是1934年2月从广州抵沪，在沪期间加入中国共产党，后因上海党组织被破坏，于1935年4至5月间，东渡日本求学，从在沪时间上来看也不可能是“从贤”。周扬大学所学为英国文学专业，虽有翻译经历，但其擅长的是英文翻译，其作品大多是从英文转译的，如《安娜·卡列尼娜》、车尔尼雪夫斯基的《生活与美学》等。尽管周有留学日本经历，但据其后来回忆“那时我的日文并不好，除了看日文书以外，还看英文的书。”<sup>②</sup>此外周扬也没有自然科学背景，不具备写出自然科学和科普类文章的条件。陈伯达虽参与发起新启蒙运动，但他只有留学苏联经历，没有其他留学背景，不可能精通英语和日语，而就陈伯达的文史哲知识背景来看，也难以写出科普文章，且1933年底到1936在北平、天津两地工作，因此“从贤”也不可能是他。

艾思奇1932年初到上海，1937年10月奔赴延安，在上海生活工作近六年。在上海期间，他先后编辑或主编《读书问答》（1933）、《读书生活》（1934）、《文化战线》（1937）、《战线》（1937）等，到延安后担任边区文协主任，先后担任《文艺战线》编委和《中国文化》主编。艾思奇学识渊博，精通哲学，对文艺、历史等社会科学的诸多领域有过深入研究。对古汉语、日文、德文、俄文，也达到能翻译的程度。他精通德语、俄语，有较好的英语和日语基础。据郑易里回忆，为了读懂更多的马克思、恩格斯原著，艾思奇开始自学英语和德语。他一边读自然科学课程，一边抽时间读了大量欧洲和日本的马克思主义及哲学原著。<sup>③</sup>冯素陶也回忆，艾思奇在福岡工业大学冶金系学习期间，“除英文在国内已经有相当基础外，在日本攻克了日文和德文，能阅读和翻译马恩原著及其他德文、日文著作。”<sup>④</sup>

艾思奇本身有自然科学背景，同时热心推动自然科学普及工作。1930年第二次留学日本期间，其所学专业就是冶金系的采矿专业，回国后在上海泉漳中学任理化教员，担任物理和化学科目的教学工作。在此期间，先后发表了《谈死光》《谈潜水艇》《火箭》《斑马》《太阳黑点与人心》等一系列科学小品。

艾思奇还是20世纪30年代新启蒙运动主要推动者，发表过《中国目前的文化运动》《新启蒙运动和中国的自觉运动》等一系列谈及新启蒙与文化运动的文章。艾思奇主张“新启蒙运动”应建立以认同爱国主义、民主主义、理性主义为基础的“文化上的联合战线”，其基础是下层民众，因此“新启蒙运动”必然是通俗化和大众化的运动。<sup>⑤</sup>作为新启蒙运动的主要推动者，从其对新启蒙文化的理解和把握来看，具备写作《现阶段的文化运动》的条件。

若将《现阶段的文化运动》置于更长历史时段中考察，仍可以下这样的结论：《现阶段的文化运动》的作者应是艾思奇。继1937年11月13日《解放》第1卷第23期发表《现阶段的文化运动》后，11月14日，陕甘特区文化救亡协会成立。洛甫（即张闻天）在会上作《十年来文化运动的检讨及目前文化运动的任务》的报告，指出今后文化界的两大任务：一是要适应抗战；二是要大众化和中国化。当天下午，通过了会章和宣言，选举艾思奇、周扬等7人组成执行委员会。11月20日，李初梨在《解放》第1卷第24期发表《十年来新文化运动的检讨》，提出抗战后新文化运动要克服过去的错误，确立民族主义方向和立场，担负马列主义具体化、中国化、通俗化、大众化的任务。李初梨在上海沦陷后被党中央抽调到延安，任新华通讯社社长。张闻天当时兼任中共中央宣传部部长、主编《解放》周刊。张闻天的报告与刊登在《解放》周刊上的从贤、李初梨两人的文章都是围绕文化运动这一共同主题论述马克思主义中国化，许多观点相近，说明他们三人之间关系密切，有共同旨趣和较多交流。艾思奇和李初梨均毕业于日本高校，又一同离沪去延安，之前他们都已经都是知名文化

① 参见张培森主编：《张闻天年谱》上卷，北京：中共党史出版社，2000年，第190、233页。

② 赵浩生：《周扬笑谈历史功过》，《新文学史料》1979年第2期。

③ 《一个哲学家的道路——回忆艾思奇同志》，昆明：云南人民出版社，1985年，第53页。

④ 李金山主编：《大众哲学家——纪念艾思奇诞辰百年论集》，北京：中共党史出版社，2011年，第278页。

⑤ 艾思奇：《中国目前的文化运动》，《生活星期刊》第1卷第19期，1936年10月11日。

人。到延安后，艾思奇被分配到抗日军政大学任主任教员。1938 年 4 月，他在《哲学的现状和任务》一文中第一次明确提出“马克思主义哲学中国化”命题，此后还在《论中国的特殊性》《抗战以来的几种重要哲学思想评述》等文章中对马克思主义中国化进行阐释。

综上所述，艾思奇在沪工作时间与“从贤”文章在上海的发表时间是吻合的，其外语水平足够可以阅读、翻译英文和日文原著，且爱好文学和哲学，又有一定的自然科学背景，同时还是新启蒙运动的主要推动者，完全具备撰写或翻译上述 9 篇文章的主体条件。

二、从“从贤”文章发表时间看，恰好填补了艾思奇著作空缺

“从贤”的科普文章能够填补艾思奇科普文章的空缺。艾思奇原名李生萱，从 1933 年 12 月在《中华月报》发表《二十二年来之中国哲学思潮》起，正式使用“艾思奇”这一笔名。其他笔名有李崇基、崇基、小么、店小二等。经查证，以“崇基”“李崇基”为笔名的文章自《读书生活》创刊后连续在“科学讲话”栏目（从第 1 卷第 9 期起“科学讲话”改称“科学小品”）中登载。《读书生活》是 1934 年从《申报》的《读书问答》栏目发展而来，主编是李公朴，艾思奇是编辑之一，负责《哲学讲话》和《科学讲话》栏目。

《读书生活》刊载艾思奇科学小品基本情况<sup>①</sup>

| 出版时间             | 文章题目         | 刊载卷期        |
|------------------|--------------|-------------|
| 1934 年 11 月 10 日 | 《谈死光》        | 第 1 卷第 1 期  |
| 1934 年 11 月 25 日 | 《毒瓦斯》        | 第 1 卷第 2 期  |
| 1934 年 12 月 25 日 | 《谈潜水艇》       | 第 1 卷第 3 期  |
| 1935 年 1 月 16 日  | 《火星中的生物》     | 第 1 卷第 5 期  |
| 1935 年 1 月 25 日  | 《火箭》         | 第 1 卷第 6 期  |
| 1935 年 2 月 10 日  | 《太阳黑点与人心》    | 第 1 卷第 7 期  |
| 1935 年 3 月 10 日  | 《牛角尖旅行记》     | 第 1 卷第 9 期  |
| 1935 年 3 月 25 日  | 《由蝗虫说到鸡生蛋问题》 | 第 1 卷第 10 期 |
| 1935 年 4 月 25 日  | 《中风症与黄河》     | 第 1 卷第 12 期 |

从上表可以看出，1934 年第 1 卷第 4 期和 1935 年第 1 卷第 8 期、第 11 期没有署名“崇基”或“李崇基”的文章。《读书生活》1934 年第 1 卷第 4 期末设有《科学讲话》栏目，因而没有登载任何人所著的此类文章。1935 年第 1 卷第 11 期“科学小品”栏目中，发现署名“耀五”的文章《女变男及其他》。1936 年 6 月，读书生活社出版高士奇等著的科学小品集《我们的抗敌英雄》中，将《女变男及其他》和《谈死光》《毒瓦斯》《谈潜水艇》《火箭》《太阳黑点与人心》《由蝗虫说到鸡生蛋问题》《中风症与黄河》《斑马》一并列入李崇基所撰文章目录中。由此可见，“耀五”和“李崇基”一样都是李生萱的笔名，也就是艾思奇。1935 年第 1 卷第 8 期“科学讲话”栏目中，看到了署名“从贤”的文章《从人造金刚石说起》。如果“从贤”是艾思奇的笔名，正好补齐了《读书生活》创刊以来艾思奇在“科学讲话”或“科学小品”栏目上独缺的文章。

“从贤”的《现阶段的文化运动》一文同样填补了艾思奇著作的空缺。从 1937 年 9 月到 12 月，我们查阅到艾思奇所发文章 6 篇，分别如下：

<sup>①</sup> 参见李公朴编：《读书生活》第 1—12 期，1934—1935 年。

艾思奇 1937 年 9 月 - 12 月所发文章统计表<sup>①</sup>

| 出版时间        | 文章题目           | 刊载期刊                  |
|-------------|----------------|-----------------------|
| 1937 年 9 月  | 《不要放松思想的岗位》    | 《文化战线》第 1 期           |
| 1937 年 9 月  | 《文化在抗战中》       | 《抗战三日刊》第 6 期          |
| 1937 年 9 月  | 《信任政府》         | 《抗战三日刊》第 7 期          |
| 1937 年 9 月  | 《对于撤退应有的认识》    | 《实践与理论》1939 年版        |
| 1937 年 9 月  | 《民众组织的民主原则》    | 《文化战线》第 3 期           |
| 1937 年 12 月 | 《怎样解决职业和事业的矛盾》 | 《自修大学》第 1 卷第 2 辑 12 号 |

从上表统计的 1937 年 9 月至 12 月艾思奇所发文章情况来看，10 月、11 月艾思奇没有任何公开发表的署名文章。连续两个月没有文章，相比较连续频繁发文的 9 月是不寻常的。据《艾思奇文集》第 2 卷所附《艾思奇年谱》记载：“（1937 年）9 月被调往革命圣地延安。同行的有周扬、李初梨、何干之等十几人。十月间到达延安。”<sup>②</sup>《毛泽东年谱》也有记载：艾思奇“1937 年 10 月到延安，在抗日军政大学任主任教员。”<sup>③</sup>由此可知，10 月，艾思奇奉命赶赴延安，所以其没有文章公开发表。署名“从贤”的《现阶段的文化运动》一文发表时间为 1937 年 11 月 13 日，如果“从贤”是艾思奇，不仅从时间上填补了艾思奇的著作空缺，也符合艾思奇个人勤于著述的特点。

三、从文章用语特点和观点看，“从贤”文章应是艾思奇手笔

通过考察艾思奇的用语习惯，我们发现艾思奇特有的一些习惯用语在“从贤”文章中均有所体现。其一，“倘若……”句式是艾思奇的惯用句。我们初步统计了艾思奇所撰文化方面的文章，其中“倘若……”句式在《文化在抗战中》中出现 6 次，在《抗战文艺的动向》中出现 5 次，在《中国目前的文化运动》中出现 4 次，在《当前文化运动的任务》中出现 3 次，在《谈谈边区的文化》中出现 1 次。而“从贤”文章同样习惯使用这一句式，这一句式在《现阶段的文化运动》中使用 3 次，在《从人造金刚石说起》中使用 2 次。其二，艾思奇习惯于时间状语前使用“在”，如“在今天”“在现在”“在目前”“在近来”“在三年来”“在这期间”。“从贤”的《现阶段的文化运动》同样使用了“在现在”的表达，且出现 3 次，《同温层征服记》也出现了“在现在”的用法，《宇宙线的研究法及其成果》出现了“在最近”，《从人造金刚石说起》出现了“在某天的傍晚”等。其三，艾思奇经常使用“自然”一词，来表示理所当然、语义转折等意思，“自然”一词同样在“从贤”的《现阶段的文化运动》《宇宙线的研究法及其成果》《从人造金刚石说起》等文章中使用和出现过。此外，艾思奇在《谈谈边区的文化》中使用过“文化要尽力于它的抗战任务”这一表达，而不用“担负任务”之表述。“从贤”所撰《现阶段的文化运动》中也有类似情形，如“文化运动现在是要最积极地担负起它在抗战中应尽的任务”“文化运动过去曾在社会变革上尽过辉煌的任务”，“任务”一词前均搭配动词“尽”，而不用“担负”。凡此种种，不能视为巧合。

《现阶段的文化运动》一文从“抗战对于文化的影响”“现阶段文化运动的任务”和“目前文化运动的内容”三个方面对文化运动做了全面深入的论述，该文与艾思奇所撰文化方面的文章内容相似、观点一致。其一，文章在谈到抗战对文化的破坏时，针对当时“还有敌人努力提倡读经”等情况，批评说：“这就是敌人替我们保存‘国粹’！敌人是要使我们先离开进步的大众的文化，然后进一步来毁灭中国的一切的文化。读经不过是毁灭中国文化，根绝中国民族意识的第一步罢了。”对思

① 参见《一个哲学家的道路——回忆艾思奇同志》，第 349 - 350 页。  
② 《艾思奇文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1983 年，第 904 页。  
③ 《毛泽东年谱（1893 - 1949）》（修订本）中卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 36 页。

想文化复古主义的批评在艾思奇《中国目前的文化运动》一文中同样出现过：“他们（指敌人——引者注）也好像在替我们保存国粹，替我们宣扬旧文化。然而他们是要我们保存糟粕，把旧文化中的最有毒害的东西发挥出来。”<sup>①</sup>此外，艾思奇的《当前文化运动的任务》一文中也有类似的论述。其二，文章提出“文化人自身的紧密的团结，在现在是尤其重要了。”接着文章写道：“没有了最大的文化中心，在团结的工作上自然比较地困难；但正因为文化人不能集中在一两个最大的中心都市，这倒适宜于形成全国范围的团结。”这一观点与艾思奇《抗战文艺的动向》一文中的观点一致。《抗战文艺的动向》在论述“文艺界在抗战的任务上的全国团结形成了”时，提出“大城市的陷落虽然使我们分散，交通要道的失去，虽然把我们在地域上分隔开来，然而文艺作者的团结，反而比以前进步，广泛了。”<sup>②</sup>其三，文章指出“爱国主义和民族主义在目前就是一个东西，保卫国土就是争取民族的解放。”这一观点在艾思奇的《论爱国主义》一文中也有详细阐述。如文章同样认为：“民族主义发展的现阶段表现为爱国主义却是事实。因为现在的任务不只是泛泛地要解放民族，而且是迫切地具体地要从救国救亡的过程中来达到民族解放了。”<sup>③</sup>

对比“从贤”的科普文章与艾思奇的科学小品及翻译作品，可以确定“从贤”就是艾思奇的笔名。其一，从总体特征来看，鲜明的思想性、强烈的革命性是艾思奇科普作品的显著特点。在其科普作品中，他常常笔锋一转，锋芒直指反动势力，具有强烈的反帝、反封建的烙印。这在“从贤”的文章中同样体现得淋漓尽致，如《从人造金刚石说起》一文明确指出：发展科学与社会制度的关系很密切。“如果社会制度不能容许科学的存在，那么，在这个社会制度未被消灭之前，科学是始终要受其害的”。作者写道：“近年来，有不少的人想单单用科学工业来救中国，他们自然也很有理由可讲的。但我们不能忘记了最重要的前提条件：中国的现社会制度，是不是充分地适宜于科学工业的发展呢？倘若适宜，就没有话说，否则，这种救国论只是空谈而已！”其二，从《科学与罪恶》一文的内容来看。该文中提到的“毒瓦斯、死光、火箭之类的新科学武器”以及“科学小说《火星》”<sup>④</sup>，与艾思奇所撰的科学小品存在明显关联。艾思奇是我国早期较有影响的科普作家之一，从1934年11月到1935年1月，如前所列，艾思奇先后撰写过《谈死光》《毒瓦斯》《火箭》发表于《读书生活》“科学讲话”栏目，此外他还翻译过苏联作家蒲格达诺夫的《火星》<sup>⑤</sup>。其三，从《宇宙线的研究法及其成果》一文的内容来看。该文的内容与艾思奇的译著《宇宙线》内容结构基本一致，仅仅个别词句组合不同，可以肯定是艾思奇在其翻译稿基础上改编而成。艾思奇高度关注自然科学的发展，于1933年翻译了日本物理学家菊池正士《宇宙线》一文，介绍了宇宙线研究的新进展。两文对“宇宙线”的解释基本一致：《宇宙线的研究法及其成果》认为“宇宙线是从宇宙的四面八方不断地射到地球上出来的一种辐射线，这种线的透力很强，能贯穿一尺以上的铅板。”<sup>⑥</sup>艾思奇翻译的《宇宙线》认为“宇宙线，正如字面上所指的一样，是充满在宇宙中的一种线。因此，在宇宙中浮游着的我们的地球，也不断地受到此种线的袭击，这种线有着非常大的贯透物体的力量，一米突厚的铅板也能够很容易地突过。”<sup>⑦</sup>并且两文对宇宙线的解释中都提到了“铅板”，这不能算是巧合。接着两文同样介绍了观测宇宙线的三种方法：“伊洪化检查法”“放电的记录装置”“应用威尔逊雾箱”，而后都叙述了用三种方法研究所得到的结果，并在文尾不约而同地举了“毕卡德教授高空探险”及“美国康普顿教授组织了大批观测队，在世界各地观测宇宙线”的例子。基于此，基本可以断定该文就是艾思奇根据其译著《宇宙线》改编而成。

1939年5月，艾思奇在一篇纪念五四运动的文章中说：“一直到现在，回忆起来，还可以认出我

① 艾思奇：《中国目前的文化运动》，《生活星期刊》第1卷第19期，1936年10月11日。

② 艾思奇：《抗战文艺的动向》，《文艺战线》第1卷第1期，1939年2月16日。

③ 艾思奇：《论中国特殊性及其他》，大众书店，1946年，第30页。

④ 从贤：《科学与罪恶》，《科学知识》第1卷第9期，1934年1月6日。

⑤ 《一个哲学家的道路——回忆艾思奇同志》，第365页。

⑥ 从贤：《宇宙线的研究法及其成果》，《科学知识》第1卷第9期，1934年1月6日。

⑦ [日] 菊池正士：《宇宙线》，艾思奇译，《国际每日文选》第76期，1933年10月15日。

的思想和五四运动的密切联系。”<sup>①</sup> 仔细研读《二十二年来之中国哲学思潮》《中国目前的文化运动》《五四文化运动的特点》等相关论著，可以发现大量关于五四新文化运动的论述，涉及基本特点、性质和历史作用等多个方面，表明艾思奇受五四新文化运动的影响很深。署名“从贤”的文章也鲜明体现了五四新文化运动的影响，这不仅体现在自然科学和科普方面的文章上，也体现在《现阶段的文化运动》一文观点中。该文提出“争取文化运动的民主自由”，秉承和践行“民主”“科学”精神，而且肯定五四新文化运动对中国社会进步所起的“推动作用”，号召发扬五四时代的“革命传统”。阶级性是艾思奇哲学思想的鲜明特点。20世纪30-40年代，他曾在《关于形式逻辑与辩证逻辑》《论中国的特殊性》等文章中，深刻批判托派叶青的反辩证法思想和借口中国的特殊性反对马克思主义中国化的谬论。《现阶段的文化运动》同样对叶青的反马克思主义行径给予深刻揭露：抗战以前，叶青之流的托派取消主义者，曾用许多“左”的空话来反对爱国主义，甚至把主张爱国的人污蔑为“国粹派”；抗战爆发后，过去在抗战问题上发表过妥协或有毒言论的文化人，如叶青、朱其华等，都不能再继续他们的狂妄言论。通过对艾思奇文章和署名“从贤”的文章的思想观点及用语特点的分析，不难发现二者有着惊人的一致性，这足以证明“从贤”就是艾思奇的一个化名。

#### 四、结 语

综上所述，笔者认为《解放》周刊发表的《现阶段的文化运动》一文作者“从贤”就是艾思奇。明确这一点非常重要，长期以来因为不清楚“从贤”为艾思奇的化名，故未能将署名“从贤”的文章纳入艾思奇著作中，势必影响对艾思奇思想延续性和整体性的把握。而考辨出“从贤”的本名，有助于拓展和丰富艾思奇思想的研究。

从文化思想发展的角度看，由于中国共产党人当时对抗战文化的认识已经达到了一个新的阶段，20世纪30年代后期逐渐形成共识：新民主主义文化是民族的、民主的、大众的和科学的文化。1939年12月13日，毛泽东在中央政治局为筹备召开陕甘宁边区文代会的工作会议上提出，新文化用民族化、民主化、科学化、大众化四大口号为好。1940年1月9日，在陕甘宁边区文化协会第一次代表大会上，他所作题为《新民主主义的政治与新民主主义的文化》的演讲（在《解放》杂志发表时题为《新民主主义论》）中却使用了“民族的科学的大众的文化”的提法，而没有提“民主化”。1952年毛泽东对《新民主主义论》所作的一大修改就是在“大众的”后面加上了一句“因而即是民主的”。毛泽东对新民主主义文化特征的概括，前后具有明显的变化。查清“从贤”确是艾思奇，对这一变化会有新的理解。1938年延安新哲学会成立，毛泽东作为该会会员，经常参加学会组织的讨论，共同研究问题，以致在总结年度工作时，艾思奇把毛泽东《新民主主义论》的写作和发表也算作学会的成果。<sup>②</sup> 艾思奇与毛泽东频繁交往，对毛泽东写作和修改《新民主主义论》不可避免地会产生一定的影响。

艾思奇在《现阶段的文化运动》中论述的文化“中国化”，虽然还不能与毛泽东六届三中全会上第一次提出的“马克思主义中国化”相比。“毛泽东讲的‘马克思主义中国化’已远不是文化工作者所说的文化工作的一项具体任务，而是关乎党的理论工作的总方向和总任务，关乎党的指导思想的大问题。”<sup>③</sup> 但毛泽东正是在对文化“中国化”的探索 and 追求中，才正式提出了“马克思主义中国化”的命题。这正如有学者所言：“他提出马克思主义的中国化无疑是吸取了延安文化界、理论界的相关思想，是对五四以来新文化运动历史经验的总结。这是应该承认的。”<sup>④</sup>

（责任编辑 司 维）

① 《艾思奇全书》第2卷，北京：人民出版社，2006年，第687页。

② 参见《一个哲学家的道路——回忆艾思奇同志》，第120页。

③ 许全兴：《抗日战争与马克思主义的中国化》，《理论视野》2015年第5期。

④ 同上。

# 导向新民主主义革命的物质力量

## ——《大众哲学》与马克思主义的大众启蒙

谭群玉

**【摘要】** 马克思认为，“理论一经掌握群众，也会变成物质力量”。《大众哲学》被视为“冲垮三民主义思想防线”的利器，其号准时代脉搏，洞悉读者关切，将思想启蒙与改造世界结合的理论特质，以及深入浅出的说理方式，是其广受欢迎、经久不衰的直接原因。作者艾思奇中西学结合、文理科兼修的深厚学养，以及对大众及革命领袖的双重影响力，也是《大众哲学》成为改造旧中国走向新社会的新民主主义革命之重要物质力量的因子。

**【关键词】** 艾思奇；《大众哲学》；马克思主义；新民主主义革命

**中图分类号：**B26 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2022)04-0059-14

**作者简介：**谭群玉，湖南祁阳人，史学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授。

**基金项目：**国家社会科学基金项目“延安学术文化组织与马克思主义中国化”（16BDJ006）

马克思曾指出：“理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。”<sup>①</sup>《大众哲学》（《哲学讲话》）1934年面世，1936年1月由读书生活出版社发行单行本，至1948年底共发行33版<sup>②</sup>，数十万册。跨越13年，时过境迁，物是人非，为什么它仍能经久不衰？它究竟契合了时代怎样的需求，里面究竟有怎样的精神吸引力，使得蒋介石将之视为冲垮三民主义的思想利器、中国共产党获得人心的理论秘笈？围绕这本书及其作者，其背后究竟有哪些故实？浅尝即止，显然不能满足对这些问题的强烈好奇。关于《大众哲学》作者的研究，以往学者主要从艾思奇的哲学思想、哲学道路进行了整体性和阶段性研究，或是对《大众哲学》与马克思主义中国化大众化关系进行探讨。本文主要以思想启蒙与社会改造为主线，关注与主题直接相关的一些论题。如马克思主义大众化启蒙与中国新民主主义革命力量增强的关系，艾思奇的哲学涵养和理论特质对《大众哲学》写作的影响、哲学流派论争及大众化时代潮流与艾思奇的倾向选择、《大众哲学》的内在理路及其对社会改造和发展方向的关切、《大众哲学》对新民主主义革命主体的多重影响等。

### 一、理论启蒙的社会改造力量与艾思奇的理论功底及其对大众化时潮的顺应

马克思哲学的理论特质是解释世界与改造世界结合。马克思解释世界的理论，要变成指导群众改造世界的物质力量，离不开理论家宣传家对马克思主义理论的传播并使其为群众所接受。所以，理论如何传播、能否被受众接受、接受程度如何，就成为影响改造世界物质力量大小的一个至关重要问题。

#### （一）理论启蒙的社会改造力量

关于理论与群众改造世界实践运动的内在关联和理论指导行动的作用，不同经典作家的表达虽有不同，但在这一点上的价值取向则是一致的。马克思特别强调群众掌握理论之重要，他说，“理论一

① [德]马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第12页。

② 中国出版工作者协会编：《中国出版年鉴：1983》，北京：商务印书馆，1983年，第78页。

经掌握群众，也会变成物质力量”<sup>①</sup>。列宁则特别强调革命理论与革命行动的关联，认为“没有革命的理论，就不会有革命的运动”<sup>②</sup>。毛泽东强调的是革命理论、历史知识与革命运动结合对革命取得胜利的重要作用，他指出，“指导一个伟大的革命运动的政党，如果没有革命理论，没有历史知识，没有对于运动的深刻的了解，要取得胜利是不可能的”<sup>③</sup>。邓小平则指出马克思主义理论与群众结合一旦达到高度的统一集中，就会产生不可战胜的力量效果。他说，“这就是说马列主义毛泽东思想深入人心，与人民群众结合起来的时候，党就密切联系了群众，表现了高度的统一集中，就形成了不可战胜的力量”。<sup>④</sup> 习近平则用历史事实证明了马克思主义理论的先进性及其与改造世界结合所带来的积极效果。他说，“历史告诉我们，没有先进理论的指导，没有用先进理论武装起来的先进政党的领导……中国人民就无法打败压在自己头上的各种反动派，中华民族就无法改变被压迫、被奴役的命运，我们国家就无法团结统一、在社会主义道路上走向繁荣富强”。<sup>⑤</sup> 而艾思奇的《大众哲学》则是马克思主义大众启蒙成效显著的杰出代表。

## （二）艾思奇的哲学涵养及其学以致用理论特色

提到《大众哲学》及其浅显易懂的说理方式，有人便联想到是否作者的哲学涵养流于表浅所致。有人从这先入为主的定见出发，去发掘《大众哲学》的破绽与不足，导致该书确曾遭到诸多指责和诟病。其实哲学大众化工作对哲学功底要求更高，所谓“只有深入，才能浅出”即系此理。<sup>⑥</sup> 若对哲学基本理论无深湛研究和透彻理解，很难进行有效宣传，“真正把哲学交给人民大众”。<sup>⑦</sup> 故如不带成见地考察艾思奇完成此作时所达到的哲学涵养水平，或能更具学理地评估《大众哲学》的实际价值。

学贯中西、经世致用的家学传统。艾思奇（1910—1966），原名李生萱，出生于云南腾冲。其父亲李曰垓被称为“滇南一支笔”，早年以优异成绩考入云南高等学堂，后被保送至京师大学堂（北京大学前身）第一期，攻读公共科（即政治科），习日文和英文，并钻研中国古代哲学，尤致力于先秦史研究。曾积极参加孙中山领导的反清活动，由黄兴推荐加入同盟会。护国运动时担任发起人蔡锷之重要助手，任护国军第一军秘书长，参与修定过讨伐袁世凯称帝的著名檄文。艾思奇兄长李生庄为中共党员，曾在东南大学学习西洋哲学，曾让艾思奇参加进步群众组织——“新滇社”。中西哲学会通，以及研究学问系为济世安邦的家学传统，营造了艾思奇日后接受马克思主义这一主张解释世界是为了改造世界的学说的始基。

语言能力与哲学经典原著研读。艾思奇语言能力突出，中文水平自不待言，中学时即以学习勤奋、文笔出众闻名云南省立第一中学，其外语水平也高出时人。小学高年级时在香港教会学校就读，受到良好的英语训练。他多次留学日本，不光熟悉日语，还为准确掌握《反杜林论》和《费尔巴哈论》等哲学经典而学习了德文。艾思奇语言天赋过人，善用学习方法，日语达初级水平后，即开始看日文版黑格尔著作，把黑格尔的《逻辑学》几乎翻烂。学习德文后，他又将日德文的《反杜林论》对照着读，力求取其精义。从日本归国时，他设法秘密带回许多日德英文马列主义经典著作，除自己研究外，还组织可靠的朋友阅读讨论。在学习语言、哲学的同时，艾思奇对哲学精义予以深度掌握，20岁时已能用日德文直接阅读马恩原著。

文理兼修与中西马哲学思想研究。以哲学家著称的艾思奇，大学报考的却是工科专业，理工科的知识背景使他一直关注自然科学的新动向和发展趋势，不断研究自然科学提出的系列哲学问题，始终关注自然科学与哲学之内在联系并致力于二者研究之结合。<sup>⑧</sup> 1930年再度赴日留学时，受其父亲此时

① [德]马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯文集》第1卷，第11页。

② 《列宁全集》第6卷，北京：人民出版社，2013年，第23页。

③ 毛泽东：《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第532—533页。

④ 邓小平：《永远记取党的斗争经验和教训》，《邓小平文集（1949—1974）》上卷，北京：人民出版社，2014年，第252—255页。

⑤ 习近平：《在庆祝中国共产党成立95周年大会上的讲话》，《人民日报》2016年7月2日。

⑥ 参见韩树英：《著名的革命哲学家艾思奇同志》，《马克思主义哲学家艾思奇——纪念艾思奇同志逝世二十周年》，北京：中共中央党校出版社，1987年，第15页。以下该书简称《马克思主义哲学家艾思奇》。

⑦ 马清健：《艾思奇哲学工作的方向和道路》，《马克思主义哲学家艾思奇》，第73页。

⑧ 参见高士奇：《走哲学和科学的结合之路》，《马克思主义哲学家艾思奇》，第34页。

工业救国主张影响，艾思奇考入福冈高等工业学校冶金专业。但其哲学兴趣则促使他持之以恒地广泛阅读和深入研究系列哲学著作。早在小学高年级时，艾思奇热衷中国古代哲学的父亲，即给他讲解先秦哲学典籍。初中时艾思奇开始接触并初步接受马列主义，曾在昆明市学联做题为“什么是唯物主义”的公开演讲。留学日本时，为深刻理解马克思哲学及其思想来源，艾思奇锲而不舍地研究了从古希腊哲学家到培根、斯宾诺莎、康德、黑格尔的哲学著作，23岁写成《抽象作用和辩证法》长文并在杂志上公开发表，同年写成需要相当宏观驾驭能力的《二十二年来之中国哲学思潮》，对当时中西马交汇冲突的哲学流派逐一点评，并指明其发展方向，其哲学学识之深厚于此可见一斑。

改造社会的革命意识养成。艾思奇小学时听父亲讲过中国历代爱国志士之壮举，萌发了对革命的兴趣和向往。中学时担任云南省立第一中学校刊《滇潮》编委，为学生运动骨干。他参加了该校图书馆馆员、共产党员李柱国创建领导的秘密组织“青年读书努力会”，开始接触马列主义史观，政治头脑敏锐。1925年五卅惨案后，积极参加昆明学生抗议活动，发表声援文章，举办工人夜校约两年时间，白天到省一中听课，晚上到夜校向工人宣传进步思想。1927年，17岁的艾思奇到东南大学宿舍寻找已成为中共党员的大哥李生庄时，不幸被捕，受到严刑拷打，并被判处死刑。后来父亲李曰垓和民主志士李根源出面交涉，方才将他保释。这无疑加强了他同情社会主义革命的砝码。随后艾思奇东渡日本，参加了东京中共支部组织的“共产主义学习小组”。1928年“济南惨案”后回国，不久再到日本求学。1931年九一八事变后出于义愤再度回国，在上海泉漳中学担任理化教员，参加共产党的外围组织“上海反帝大同盟”活动，并在《中华日报》发表哲学论文。

写作《大众哲学》之机缘职责。1934年，经中国社会科学家联盟安排，24岁的艾思奇到《申报》流通图书馆读书指导部工作，《读书回答》从《申报》中分出后，创办《读书生活》半月刊并担任编辑。艾思奇在《读书生活》上连载“哲学讲话”（1934.11-1935.10），成为践行哲学大众化的开端。其以马克思主义为理论基础指导社会改造之理想信念也在此过程中更加坚定，其《大众哲学》完成之际，也是他跟随中国共产党实现改造社会任务意向形成之时。1935年10月，25岁的艾思奇由周扬、周立波介绍，加入了中国共产党。1936年1月初，读书生活出版社在上海成立，后改名读书出版社，艾思奇、柳湜、郑易里等主持编辑，黄洛峰为总经理，所出版的第一本书就是艾思奇的《哲学讲话》。该书将艾思奇在《读书生活》上连载的24篇哲学文章结集，以《哲学讲话》为名，1936年1月出版单行本，同年6月出第4版时，改名为《大众哲学》。

### （三）20世纪三十年代“大众化”成为进步思想文化界之追逐时潮

而当时之所以出现大众化运动，主要缘于国难当头挽救中华民族危难的时势要求，目的是与广大群众结合，“以树立上下一心，共赴国难的基础”。这既需要国民党当局“明是非，树正义，爱惜犹存的民族元气，维系仅有的未失人心”<sup>①</sup>，也需要唤醒大众起来挽救中国，因为“真正彻底反帝的社会层是中国出卖劳力的大众，只有他们是前锋，也只有站在这观点上的文学才是挽救中国的文学。”<sup>②</sup>

此外，大众化也是中国共产党抵制国民党政府“文化剿匪”的需要。国民党御用文人把“大众化”看作“灌输共产的宣传”，把左翼作家与“共匪”并提，说“普罗文艺的作家……以他特别的方式，灌输共产的宣传，而美其名曰‘大众化’”<sup>③</sup>。而国民党持续“剿匪”五六年，才从最初只靠军事力量，到意识到“政治剿匪的必要”，再到发现“文化剿匪的重要”，进而号召“赶紧齐步趋而当此项重要的任务‘文化剿匪’罢”<sup>④</sup>，反证了中国共产党和左联发动并强化大众化运动的先见性和必要性。其中，鲁迅和瞿秋白起到了重要倡导作用，苏维埃区域文学运动也有深刻影响。<sup>⑤</sup>鲁迅十分看重将思想内容传递给社会之启蒙意义，并将其作为自己的写作动因，认为思想内容如不能传给社

① 上海文化界救国会：《对〈中宣部告国人书〉之辩证》，中国左翼作家联盟会址纪念馆编：《新编左联回忆》，上海：上海文化出版社，2020年，第1228页。

② 徐行：《评“国防文学”》，《礼拜六》1936年总第628期。

③ 《普罗毒的传布》，《新编左联回忆》，第1197页。原载《汗血月刊·刊前》，1933年10月15日。

④ 《文化剿匪》，《新编左联回忆》，第1201-1202页。原载《汗血月刊·刊前》，1934年1月15日。

⑤ 参见郑伯奇：《“左联”回忆片断》，《新编左联回忆》，第1055-1056页。

会，就“失了意义”。<sup>①</sup>

通俗表达当时并非学问浅薄的表现，而是理论理解力和文字表达力强的标志，为文人所追逐。鲁迅作品曾被瞿秋白称作“中国新文学的第一座纪念碑”<sup>②</sup>，其深刻性自不待言。但鲁迅却竭力提倡创作大家能懂爱看的浅显易懂作品，且认为这考验理论和文字能力。在《文艺的大众化》中，他对此有深入阐发：“文艺本应该并非只有少数的优秀者才能够鉴赏”，“倘若说，作品愈高，知音愈少。那么，推论起来，谁也不懂的东西，就是世界上的绝作了”。正因通俗作品写作不易，故即刻实现大众化不太现实，但在教育不平等的社会里，还是应有种种难易不同的作品，以适应各种程度读者之需。但他更想提倡的是：“应该多有为大众设想的作家，竭力来作浅显易懂的作品，使大家能懂、爱看，以挤掉一些陈腐的劳什子”。<sup>③</sup>为此他主张文字改革，并系统表达采用大众语的意见<sup>④</sup>，且与陈望道创办《太白》半月刊，取名“太白”即有“比白话还要白”之意。<sup>⑤</sup>

此时大众化运动的中心论题是：为打破五四新文学运动以来形成的知识分子狭小天地，作家和艺术家运用群众熟悉的语言和艺术形式向群众宣传抗战救国之道理，鼓动群众的革命斗争。大众化运动提出了“大众语”和“通俗化”问题。前者要求作家运用群众日常口头语言，反对五四新文学运动以来知识分子惯用的欧化“白话”形式。后者要求作者运用民歌、小调、鼓词、评书乃至地方戏等群众喜爱的艺术形式，以创作有革命内容的新作品。当时，围绕“大众化”问题，文学刊物、报纸副刊乃至某些小报曾发表不少辩论文章。<sup>⑥</sup>

可见，《大众哲学》的写作、解释世界与改造世界结合意识的养成，并非说明艾思奇哲学学养的表浅，而是他弄通马克思学说理论特质后的自觉取向，也是顺应时势潮流之表现。作为马克思主义理论的大众启蒙者，艾思奇的《大众哲学》如何能通过马克思主义哲学传播，助力中国走向改造世界的新民主主义革命之路？这与该书内在理路设计之精巧，以及把马克思主义与改造世界相关联的取向不无联系。

## 二、哲学流派论争与马克思主义哲学观世界观启蒙

《大众哲学》的内容，主要由哲学观（即如何看待哲学）、世界观（即如何看待世界）、认识论和方法论几方面构成。其对马克思主义哲学观和世界观的介绍，主要是通过与其他各种哲学流派的辨析而展开的。

### （一）哲学观启蒙：拨开哲学多“形相”迷雾以彰显解决人类问题的正确哲学

关于哲学观，即如何看待哲学，《大众哲学》主要讲两个问题：一是哲学并不神秘，二是哲学之真面目。前者主要通过观念论和“最进步”“最正确”哲学的区分加以说明，从而激发大众对马克思主义哲学的兴趣。《大众哲学》指出，清除哲学迷雾，应研究最进步最正确的哲学系统，它能帮助人们更敏捷、更正确地解决所要解决的问题，它与事实和真理更相一致，主要解决本体论、认识论和方法论问题。后者主要通过回答哲学本体论问题，即世界本身是物质还是精神的问题，说明要努力获取正确哲学。

人们感觉哲学神秘有其原因，知道该原因而加以冲破，其神秘便不会长久，打破压迫民族的神秘观点也有办法。人们之所以觉得哲学神秘，《大众哲学》认为主要是不了解对立统一规律，也与观念论者制造的混乱有关。人们只看见哲学和日常感想的对立差异，看不见二者的统一共通。加之普通人很少甚或全然无机研究哲学，看见庞大的哲学系统，便会感到内容神秘。哲学虽在日常生活基础上

① 《新编左联回忆》，第1202页。

② 瞿秋白：《鲁迅杂感选集·序》，《瞿秋白散文》，沈阳：沈阳出版社，2016年，第156页。

③ 鲁迅：《文艺的大众化》，《鲁迅全集》第7卷，南京：江苏凤凰文艺出版社，2020年，第299页。

④ 参见鲁迅：《门外文谈》，《鲁迅全集》第6卷，南京：江苏凤凰文艺出版社，2020年，第46-59页。

⑤ 参见陈望道主编：《太白》创刊号，1934年9月20日。

⑥ 参见郑伯奇：《“左联”回忆片断》，《新编左联回忆》，第1055-1056页。

发生起来，但并非一切哲学都切实真确，如观念论即是神秘的。此外，生活地位不同，日常生活感想也会有很大差异；哲学家地位不同，也致哲学有很大分歧。有的哲学教人们认识现实世界的真理，有的哲学却把人们引入神秘的宗教迷雾，哲学上唯物论观念论之分别由此呈现。观念论哲学家为自身地位及传统思想所限，会在无意中走向神秘而制造混乱，如将一般人明见的物质说成由精神构成之类。观念论者制造哲学神秘的主因，是站在压迫者地位以神秘思想蒙蔽麻醉被压迫者。如中华民族是被压迫者，日本压迫者为己利益，常鼓吹“王道”及东方精神文明等神秘观点蒙蔽华人，即属此类。故打破此类神秘，是华人责任，也关涉中国人利益。如此，才能将大众引导到反对日本侵略、争取民族独立的改变被殖民境遇的革命实践中去。至于打破神秘之法，《大众哲学》提出几点：一要从日常生活做起。先找出产生问题的真因，进而努力清除日常生活实践中之神秘要素，同时研究最进步最正确的哲学系统。因它是全人类历史最优良成果，可帮助人们更好地解决问题。二是不把所研究哲学看作凝固的、死的规范，而要随时随地应用到生活实践中并与之印证，进而在生活中有新的发现，促进已知哲学系统进一步发展进步，以能在哲学中更深刻地认识到最切实、最不神秘的事物本身之真理。<sup>①</sup>

关于哲学的真面目，即哲学本身究竟为何的问题。艾思奇指出，由于哲学有多种多样“形相”，即哲学有享乐主义、厌世主义、现实主义等流派，所以人们难以辨别到底什么是哲学。由于对事物的认识由各人的思想根底决定，所以哲学的真面目是人们的根本思想，或说是人们对于世界一切的根本认识和根本态度，它最能普遍应用于一般事物。<sup>②</sup>

哲学不能被科学取代，但要努力获取正确哲学，即能指导人类解决所面临的问题之哲学。《大众哲学》指出，现代社会之科学极其发达，有自然科学、社会科学、思维科学等分类。世间一切现象似都可用科学来认识，于是有人主张消灭哲学以科学代之，这是一种错误。因科学研究系分门别类展开，故每种科学认识各有范围，即科学任务是认识各有限范围内之事物法则。而哲学则是研究最普遍、最一般之法则，其任务是研究包含一切范围之普遍认识。由于环境、地位不同，哲学看法会有不同。若要用正确哲学指导行动，不能完全顺从因环境地位自然发生之思想，而要有目的有意识地懂得正确哲学。由于哲学之主要任务是要能真正解决人类生活、事实之问题，故只有能真正解决这些问题者，才足以证明其为事实上的真理和正确哲学。正确哲学更能与事实真理相一致，由此能获得稳固认识，找到正确方法，认识周围一切，才有正确行为，才能解决当前困难。故哲学不能只是说得好听，还要能指导做事并取得成功，它的“重要的问题是在于要改变世界”<sup>③</sup>！

《大众哲学》认为，正确哲学由三部分构成：一是其本体论认为世界本身是物质的，二是其认识论说明人们怎样认识世界一切事物之道理，三是其方法论讲清世间一切及人类思想运动变化的最普遍、最根本的法则。<sup>④</sup>

## （二）世界观启蒙：以哲学的物质力量与个人及国家不如意之事抗争

关于世界观，即世界究竟是怎样的，艾思奇主要从本体论维度加以阐述。他指出世界观看似多种多样，但从根本上看，实有两大类，即观念论和唯物论世界观。

关于何以要辨别及如何辨别世界观问题，艾思奇认为，因世界观形式多样，只有辨析清楚何种内容更真实，才能知晓何种世界观更正确。对此，他主要从厌世主义、现实主义、宿命论和享乐主义对广受关注的“生活难”的不同看法及其带来的自杀、斗争、忍受和及时行乐等不同行为和结果，说明对世界“见解不同，结果也就有异”，以及行为是世界观、根本态度和方法的表现的道理，由此指明辨别不同世界观并树立正确世界观之必要。艾思奇认为正确世界观内容更真实，而辨别何者为正确世界观则需透过现象看本质。全部哲学史记载之世界观不下千种，其表现出的丰富形象不一定即其根本性质，看见“现象”后若要进而认清本质，需知道更深刻之内容。<sup>⑤</sup>

① 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，北京：人民出版社，2006年，第445-448页。

② 同上，第447-448页。

③ 同上，第448-450页。

④ 同上，第450页。

⑤ 同上，第451-455页。

世上事物虽多，但根本上可分作主客观事物两大类；根据对主客观关系认识，又可分为观念论和唯物论两种世界观，且形成两大哲学阵营。其属于人类自己者叫主观事物，属于外界者叫客观事物。主客观事物虽被分开，但其间常会发生关联，相互影响。哲学之根本问题即是处理无形的主观思想与有形的客观事物之间如何发生关联的问题。如此，世界观之根本性质，也只要看其如何解决主客观关系即可。观念论或是“过分夸大了主观，以至于否定了客观事物”，或是把世界当作受神意支配者，把客观世界当作主观东西看待，或是把世界看作神秘莫测的精灵之气变成，如享乐主义、宿命论那样，此类世界观都属观念论。唯物论则认为：物本身即存在，它不是由物触及感官引起人的感觉，也非神意表现，其变化有一定方式，即科学家称为“法则”者。一事物变化有一种法则，人不能随心所欲更动法则，只能顺应利用该法则去推动事物，“才能达到目的”。故“承认客观事物的独立存在和独立法则，又承认主观是由客观中派生出来”这类世界观，就叫做唯物论世界观。唯物论认为，“哲学只有两个阵营”，即观念论和唯物论，它们“是一切哲学上的两大类”，“是哲学史上互相斗争的两大阵营”。无论哪种哲学，不管挂什么招牌，总可归入其中一类，总会倾向两类中之一类。<sup>①</sup>

观念论分为主观观念论和客观观念论两种，观念论是走向宗教的坚强桥梁。二元论和观念论形式不同，结论相近。《大众哲学》指出，事物如招牌般本身兼有两面，如每人只见其中一面，就会发生无谓争执。二元论只是把观念论和唯物论调和起来，弄得唯物论观念论参半，并非纯粹新的第三种花样。<sup>②</sup> 主观观念论即把世界和招牌当作一团感觉的观念论。它完全否认客观物存在，以为世上一切只是主观东西。其拥护者很多：2000年前希腊诡辩哲学家、18世纪英国大哲学家贝克莱和休谟对它多有赞词，20世纪后以德国为首之经验批判论者把它传播到整个欧洲而致其达到极盛。主观观念论谬误颇多，它如要使感觉主张贯彻到底，会陷入独在论；如要避免彻底独在论，又不得不祈求神灵，从而如宿命论般最终走向宗教。这是一切观念论者直接间接与宗教结缘的原因。观念论的根本性质在于夸大主观东西，即一切精神层面的东西，结果以为只有精神，没有物质，或至少主张物质完全受精神支配。而宗教世界的最高支配者是神或神的心意，即精神支配物质。宗教之独有特点如世界观用迷信和神话表现、有特定仪式以坚强人的信心等，并不为哲学观念论所有，但观念论的根本思想却与宗教一致，即用冠冕堂皇道理和巧妙言论使人信服。故观念论虽非宗教，却是走向宗教之一坚硬桥梁。<sup>③</sup> 而二元论虽有其花样，但根基不稳，最终会走到观念论。18世纪末的德国哲学家康德，即为最大之二元论者。他一面承认事物客观独立存在，并承认其为物质，但另一面又说不能认识该物质之本来面目。认为人能看见之世界只有感觉，只是一“现象世界”，而他称为“物自体”物质的本来面目，则与现象世界完全不同。<sup>④</sup> 这种二元论根基不稳，就像一个人要骑两匹马奔跑而不能解决其冲突危机一样。其学生费希特看清此点，索性把物自体取消，否认物质存在，于是二元论最终骑到观念论之马上去。<sup>⑤</sup> 即使不责难物自体，康德要解决的难题仍导致其走到观念论去。如认为世界本身即是物自体世界，但生存于其中的人类却看不见物自体，无法解释他们何以能在其中好好生活而不陷入危险，康德将之归为幸运，又会丢了唯物论之马，而冲到支配世界命运之神的宗教殿堂里去。这是二元论易于摇身变成观念论之必然命运。<sup>⑥</sup>

唯物论有真有假，真唯物论又有机械唯物论和辩证唯物论之分；机械唯物论因其局限性而为客观唯心论所代替。《大众哲学》认为，唯物论的第一特点即承认客观存在，其根本思想是相信世界是外界的真实存在。真唯物论不仅承认客观物质的独立存在，且认为物质自身会运动，宇宙间千变万化的一切现象都是物质自身运动的过程和结果。假唯物论在对“客观物究竟为何”的回答中，会出现破绽而变成观念论。如它虽承认客观物质存在，但把此物看作僵固的、不会自己运动的，要借助心灵和

① 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第455-458页。

② 同上，第458-459页。

③ 同上，第458-462页。

④ 参见[德]康德：《未来形而上学导论》，李秋零主编：《康德著作全集》第4卷，北京：中国人民大学出版社，2005年，第355、357页。

⑤ 参见[德]费希特：《全部知识学基础》，王玖兴译，北京：商务印书馆，1986年，第21页。

⑥ 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第463页。

精神来推动者，因而视主观高于客观而走向观念论。或是将精神物看作神，或相信神支配安排一切包括物质，而走向宿命论。<sup>①</sup> 据对物质运动的不同回答，真唯物论又有机械唯物论和辩证唯物论之分。机械唯物论只承认数量位置变动而不承认性质变化。这种唯物论在社会政治激烈变动之 18 世纪法国，曾是新兴资本主义势力的思想代表<sup>②</sup>，而与旧的封建势力有过交锋，完成了哲学革命任务，但因无法解释人类思想感情类复杂问题而被客观唯心论取而代之。客观观念论以 19 世纪德国哲学家为代表，黑格尔是其中“最后而又最伟大之一个”。客观观念论完全去掉客观世界之物质，认为客观物根本就只有精神，一切运动变化，只是精神变化，物质不过是精神运动之一种表现而非独立物。<sup>③</sup> 它与主观观念论的不同点在于，后者把世界看作与人类主观相联系之内容，客观观念论则承认世界之客观存在可与人的主观分开，但认为客观存在本身之性质和人的主观相同，即世界本身只是一种思想运动。<sup>④</sup> 客观观念论使客观物和主观物同一化，它因很易解释人类头脑何以会发生思想而战胜了机械唯物论。<sup>⑤</sup>

《大众哲学》指出，要以辩证唯物论的物质力量与个人及国家之不如意事抗争。由于国内战争和外敌入侵及国际战争爆发之危机，时人常因诸种不如意而感到思想苦闷。为此《大众哲学》以物质之特点分析了人们的“不如意”产生的社会原因，及减少周围事物妨害之办法。该书认为物质世界特点如下：物质世界独立存在，不受人的心意支配；物质能自己运动，甚或违反人的心意变化，妨害人们生活。要减少其妨害，单是希望无效，只有设法用物质力量与之抗争，才能抗御寒风，保全生命。对于国际战争形势日益紧张，“祈祷和平”无效，应走另外之路。“一·二八”抗战中民众有效的血肉抵抗可为借鉴。由于物质对人常表现反抗、妨害之力，人之生活因而不得不是一种挣扎、斗争之生活。由于物质运动有一定法则，只要在实践中认识并学会利用物质运动法则，即能作有效之斗争和挣扎，使不如意转变为如意。“牛角尖旅行记”一节区分了哲学和科学上之“物质”差异，认为懂得辩证法者会知道：物质是永远会运动变化之物、在人的主观意识之外真实独立存在运动变化之物，为哲学之物质。而物理学上之物质，只是物质运动的状态之一或一阶段。故物理学上物质形态和性质的改变，并非代表整个物质世界的消灭。<sup>⑥</sup>

### 三、马克思主义认识论启蒙与社会改造最进步之实践立场

关于认识论，即怎样看待世界的问题，艾思奇用一系列比喻来说明其中道理。如用照相原理说明世界可知；用卓别麟和希特勒的区分，阐明感性和理性之矛盾；用“抬杠”的意义说明感性认识和理性认识之矛盾及实践在认识中的作用；以胡桃为例，说明实践与哲学之党派性问题。

#### （一）世界可以逐步认识且分为感性和理性不同认识层次

唯物论主张“可知论”，认为人能认识外物，主观形式和客观内容能达成统一，但认识不是一次性成功，而是一步步完善。艾思奇用照相作比喻，阐明唯物论认识论之第一大前提即主张物质是精神之基础，无物质基础则决无精神和意识，物质是第一性的、根本的东西，意识和精神只是附属的、派生的东西。如照相时无外物即不会有影像，外物不同影像也就不同。影像形态固然带着底片本身特有性质而与外物稍有不同，但就其根本内容来说则反映了外物的影子并以外物为依据。主观形式和客观内容的统一及其逐步完成也可用照相说明。主观形式与客观内容结合叫做主观与客观的统一，人的一切认识都在主客观统一中实现之，并不只是主观幻觉，也有些客观物质的真实面影。这是唯物论认识论中最重要的一点。在主观形式里，可认识到客观物质之真实面影。但也因有主观形式限制，故人们最初只能认识事物之点滴部分，不能一眼看穿事物全部。<sup>⑦</sup>

① 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第 1 卷，第 464—466 页。

② 同上，第 466 页。

③ 参见〔德〕黑格尔：《精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2013 年，第 491 页。

④ 同上，第 496 页。

⑤ 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第 1 卷，第 467 页。

⑥ 同上，第 468—477 页。

⑦ 同上，第 477—481 页。

唯物论之认识论是反映论，但认识反映和相机反映不完全相同。<sup>①</sup> 人的认识是客观事物之反映，是事物本身在人的主观中的反映。而照相机只能照外表样子拍出，相当于人类认识之感觉阶段。但人类认识除感觉外，还有想象和理解等作用，它能利用过去感觉所得，自己构想成各种东西，而不一定要其真正存在。此非照相比喻所能说明。

感性认识和理性认识具有不同层次的认识能力。感性认识有局限性，它只能摄取一些表面形象。人类除感性认识外，还有更高明的认识能力，它帮助人类不但能认识事物表面现象，还能认识更深刻的根本特性。“卓别麟和希特勒的分别”一节阐明了感性认识和理性认识之矛盾，指出如单靠感性认识，只能看见二人有胡子之类特征，但若有点学识，会进而了解前者是滑稽大王，后者则是独裁统治者。以滑稽大王为观察点，会发现滑稽大王不只卓别麟一人，还有罗克等人，故滑稽大王不只代表卓别麟的特性。如不只是依靠感性认识，人们终会了解，这几人表面虽有诸多不同，但实为同类人，即滑稽大王。即在感性认识中，人们只看见各人差别，此时却看见了各人之同一。感性认识使人感觉到各人的互相分离，但还有一种认识却看见各人彼此间的统一和关联，这是感觉器官不能直接看到的，但人可用理解力去了解它。这种用理解力去了解的认识，叫做“理性的认识”。<sup>②</sup>

## （二）认识通过从感性到理性再到实践的螺旋式循环而不断进步

感性认识和理性认识存在矛盾，这种矛盾只有新唯物论的反映论能解决。《大众哲学》以照相和抬杠为喻，论及感性认识理性认识的区分和矛盾。感性认识如照相一样，是从周围摄取各种影像；理性认识更进一步，会把感性认识不能见到的普遍性抽出，这即抽象。感性认识作同一者，理性偏看出差别；感性觉得有差别者，理性偏看出同一，这使认识自相矛盾。感性认识和理性认识不一，就像两人抬杠一样，到底谁对谁错？谁更靠谱？为解决此纠纷，自古希腊以来许多哲学家写了不少著作，然终因只偏袒一方无法解决。经验派哲学偏袒感性认识，理性论者偏袒理性认识，而两种认识在人类生活中实际上同时存在，丢了任一方都违背事实。新唯物论反映论之所以能解决二者的矛盾，是因其不怕矛盾。其解决办法是不偏袒任一方，既承认感性、理性在人类认识中都有其地位，也承认这两种认识能力不同而相互矛盾。它不像形而上学那样害怕矛盾，而是指出这些矛盾非有不可。它告诉人们，“理不辩不明”，抬杠并非坏事，通过抬杠，认识可以更深刻、更完全，区分可以更清楚，认识会愈进步。单靠感性认识，人只知表面东西，有了理性认识，还能认清事物之根本性质而使认识更加深刻。<sup>③</sup>

理性认识虽重要，但也不能对它过于依赖。《大众哲学》指出，切不可以为有了理性认识就万事大吉，还要记住感性认识之重要。理性认识使感性认识屈服后，进而要把零碎感觉印象包括到整个性质之中。若只注意抽象理论，忘记还有许多值得顾虑之具体事件，会弄出大错。单靠理性害处有二：一是只会收获一些空洞形式。因当人们认识一事物时，常是先从感觉上得到些直观，然后才有理性了解，从中获得一些更深刻、更完全的抽象东西。若反其道而行之，只能得到空洞形式。二是理论、法则会成为无用空论。因抽象东西都是由具体东西抽引而出，科学上一切法则原理，都是从许多具体事物中研究得来，故具体事物是抽象法则之基础，感性认识是理性认识之基础。讲理论法则时，如忘却具体事物，即成为无用空论。<sup>④</sup>

兼有感性认识理性认识未必就能十足认识到事物之客观真理，而可能只是主观真理。《大众哲学》指出，总要能认识外界事物本身真理即客观真理，才算十足达到认识目的。人脑虽能自己制作幻想，那只能成为主观真理，因主观思想常与外物相反，主观真理常与客观事实背道而驰。故单靠感性和理性能力，不可能充分认识事物之真理。感性认识和理性认识是人之主观能力，有其能动性，但它不会自我矫正错误，只能靠外界事物证明，只有使人的主观接触世界，即通过“实践”来实现。实践就是改变世界和环境之活动，只有在此类活动中，才能和世上一切事物密切接触，人对世界的认

① 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第482页。

② 同上，第483-485页。

③ 同上，第485-490页。

④ 同上，第490-492页。

识是否真实才能得到证明和矫正。如说到帝国主义，人们可想象它富于侵略性，有强大的资本和武力，半殖民地落后中国很难抵御其压力。该想象在未有实践证明时，会觉得是千真万确之真理。但“一·二八”抗战证明此种想象太怯懦，证明只要民众真正起来一致抵抗，也决非没有冲破帝国主义侵略铁锁之可能。在认识过程中，初为理性抬感性之杠，此时乃实践来抬理性之杠，理性认识虽比感性认识深刻，然其为高耸空中之楼阁，很易离开事实，成为主观空想。此时再让实践抬一次杠，使它和客观世界相接触，可使主观思想与客观事物更一致，这叫主客观之统一。<sup>①</sup>

认识经过从感性到理性，又从理性到实践的一连串“抬杠”过程，可使认识呈螺旋式进步。抬杠一次，认识会更正确、更深刻。同时认识也并非经一次实践证明后即能完全可靠。在实践中，一面矫正主观错误，一面又得到新的感性认识，于是又有新认识过程发生。从感性到理性，由理性到实践，又经实践得到新的感性，走向新的理性，此种过程无穷连续循环，人们的认识愈更丰富。故此种循环乃螺旋式循环，它永在发展进步，而决不会停滞于原来圈子里。<sup>②</sup>

### （三）哲学党派性意义在于代表最进步之实践立场

改变事物之实践最为重要，不同人有不同实践，哲学党派性意义在于要代表最进步的实践立场。“由胡桃说起”一节阐明了实践与哲学党派性问题。人们常把实践称作“变革的实践”或“批判的实践”，是因只有在实践中方可得到最高真理。说实践重要，不是说可不要理论。理论虽有主观色彩，但若无它，人们就不知怎样去实践。把实践看得高于理论，是因真理最后得由实践验证。在实践中，人们一面依据主观理论去改变客观事物，另一面则在主客观斗争中矫正主观错误，使其和客观事物相一致。如此，实践是主客观之“对立的统一”，只有它能使理论更接近客观真理，缘此人们把实践看得比理论更重要、更高级。实践多种多样，只有变革之实践，能使人认识真理，只有在变革实践中得来之理论，才能真正把握事物本身。人类在实践中为取得生活资料，须改变并因而认识周围事物，积蓄相关知识。人的社会生活范围决定其实践有一定范围，实践范围不同，知识亦会不同，生活于不同环境者对同一件事物会有不同意见。谁之意见正确，要看谁对此事物能作变革性实践，否则决不会充分明了此事物之真性质。一切学问，如哲学、社会科学等道理也相同。一种学问必有诸多派别，只有在变革实践中得来之理论，才能真正把握事物本身。《大众哲学》将时人分成希望保持社会现状者和努力变革社会者两大类。认为前者不能变革社会，因其哲学与实践相脱离，只是些空洞说明和现状辩护而未顾及真理。后者的哲学来自实践，能帮助实践和改变世界，是客观世界之本身真理，只有真理能改变世界。哲学非书斋之物，只有站在改变世界立场上，在实践中磨练出之哲学，才是真哲学。最进步之哲学，一定代表着最进步之实践立场，能得到进步之真理。此为哲学要有党派性之意。<sup>③</sup>

只有站在前进立场才能认识客观真理，才能使今日真理发展到更高级真理。“我们所能认识的真理”一节主要阐明了真理论，即何谓真理，什么人能认识把握客观真理，人能认识怎样的真理。《大众哲学》认为，凡是真理都得有客观性。只有能反映出客观事物之真理的见解才是真理，真理须与客观事物一致，不能由主观随意捏造。只有站在前进立场者，才能认识客观真理。“压迫者不能认识客观真理”，由于彼时中国是被压迫国家，日本是压迫者，故此时日本不能认识真理。而要把握真理，就得站在前进之实践立场上，站在打破现状之被压迫者立场上，人们所认识到的一切才能与客观世界一致，才不会是主观捏造之见解。人的认识事实上在不断进步，将来还要无限进步，故人们决不能完全把握到绝对真理。真理具有绝对性，是指真理以客观事物为标准，合乎客观事物的真理不容随便否认。但这种真理并非完全之绝对真理，只是绝对真理一部分。之后随着认识增加，可知道更多、更完全、更进步、更深刻的真理，使今日真理发展到更高阶段，更接近绝对真理。因人所把握到的真理不完全，故在形式上是相对的。但真理明天之进步，并非完全将今日之真理推翻。故说真理内容始终是绝对的，其形式是相对的，真理随人的认识无限进步而不断得到发展。<sup>④</sup>

① 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第493-495页。

② 同上，第494-495页。

③ 同上，第495-500页。

④ 同上，第500-507页。

#### 四、马克思主义方法论启蒙与现实社会认识及理想社会实现

《大众哲学》方法论部分用人们熟悉的日常用语和家喻户晓的经典故事，阐释了实现认识进步的方法和应遵循的准则，以及掌握认识法则对打破侵略者入侵带来的恶劣现实环境及建立新社会的重要性，从而使马克思主义思想启蒙与社会革命有机结合。

##### （一）认识通过实践并遵循三个准则而得以不断进步

世界并非不可认识，只是认识世界要遵循一定法则。有人用“天晓得”告诉人们，许多事情只有天才晓得，人则无法“晓得”。这涉及认识论上很重要的人的认识能力问题。康德之“不可知论”可算是对人的有限认识能力的最巧妙和高深的阐发。《大众哲学》认为“天晓得”的论断和事实不符，因人知晓的东西实在是一天天进步的。认识能力并非固定不变，认识是一种历史过程、发展过程，实践能使人类认识不断进步。对于一事物，人能通过实践打破其现状、改变它而对它晓得更多，认识能力能跟随实践而前进。故人们只有目前还不知晓者，却不能说所晓得者永远只有这些。所以应研究认识能力怎样进步、运动和发展。<sup>①</sup> 由于理论和历史既有一致也有差别，故而人们不单要了解认识会运动，并且要知道它依什么法则运动。既然思想或认识是外界事物之反映，思想运动也即是外界事物运动之反映。那么，思想之运动法则同时就是反映外界事物之运动法则，逻辑上之法则即和世上一切事物之运动法则一致。人们由逻辑法则研究，不仅知道思想如此运动，而且还知道世上一切物质也如此运动，因此人之逻辑学同时又可算其世界观。关于辩证法、认识论和世界观的关系，《大众哲学》引用“最有名的新哲学家”即列宁的观点，认为动的逻辑、认识论和世界观是同样东西，它们可应用于一门科学即新哲学里，因而提到它们时用不着三个词。<sup>②</sup>

认识主要依据三个准则或基本定律不断进步，即矛盾的统一律、质量互变律和否定之否定律，它们也决定了不合理社会迟早要并且可以变成更合理社会。

矛盾对立统一律是动的逻辑第一条根本法则，它决定了不合理社会迟早要变成更合理社会。许多人常只承认机械移动，只承认人类历史是循环运动，就像有个魔术师变戏法一样，认为事情本身根本没变动，历史本身也根本没进步。《大众哲学》则指出，事物变动实为事物本身性质变动。水结冰，是因冰本身由水变成。封建社会变成资本主义社会，是因资本主义社会系由封建社会本身发展变革而成。故事物变动的推动力只能在事物本身里去找，变动之根本动力在事物内部而非外来力量。由于事物内部包含着与其自身相反之要素，即矛盾，故矛盾即是事物运动之原动力，它使一切事物内部自己发生冲突，使其本身不能固定，使任何事物都有变动可能性。因有人希望打破现状，故社会常常会变革。既然任何事物都会被否定、被消灭，而转变成与自己相反者，那么不合理社会变成更合理社会也是迟早的事。<sup>③</sup> 以上论述，凸显了艾思奇的理论启蒙之改造世界的目的。

质量互变律是动的逻辑第二条根本法则，它说明不合理社会可变成更合理社会。《大众哲学》以西湖边的雷峰塔倒塌为例，阐明一切事物都是质和量的统一，各事物之质虽不同，但并非完全不能相通。事物之质会发生变化，不合理社会的改变也可如此。同时，一质变成另一质，并非无规则变化，中间必经过量变过程。<sup>④</sup> 世上一切变化都是质变和量变交织而成。量变到一定程度会引起质变，故量变能直接转成质变。经过质变后，旧质会变成新质，量变在新质上继续进行，致其变化的原因是其内部质和量的矛盾发生变化。

否定之否定律是动的逻辑第三条根本法则，它说明世上一切事物，都依“肯定——否定——否定之否定”（或正、反、合）发展，否定之否定并非循环，而是进到更高级阶段。由肯定到否定再到否定之否定时，该事物经过两次否定，就把其矛盾双方都解决了。于是达到新的更高基础，再开始新

① 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第507—509页。

② 参见《列宁全集》第55卷，北京：人民出版社，2017年，第290页。

③ 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第513—518页。

④ 同上，第518—524页。

的正反合之发展和变化。每个正反合，就成为事物发展之每个结节。《大众哲学》用生活中常听到某东西“没有了”的回答，来阐明这一道理，指出“没有了”不等于绝对消灭，实为被消灭物转移成别种东西。哲学上的否定并非完全消灭之意，它表示另一事物发生，且同时能把旧事物保存下去。否定中之保存，决非复古守旧，而是把旧之主要性质克服后之保存，即为“扬弃”。<sup>①</sup>

## （二）认识既要符合事实又要向更高更远方向发展

认识只有符合事实才能反映世界。“思想的秘密”一节指出，思想是人们认识世界之工具，思想反映世界离不开概念范畴。思想反映世界，不单要反映事物表面不同，且要反映其内在种种，此为概念之功用。思想用概念中包括最广之范畴来反映世界一切，此即为思想之秘密。只有把握事物内在关系，才能深刻认识世界。但应用概念范畴时，要和它所反映的实际内容即世上真实情形联系起来，否则该概念范畴会成为无内容之空壳形式，即抽象概念。康德说世界上一切现象和人的思想范畴完全是两样东西，张东荪坚持思想律不能和事实律相同<sup>②</sup>，如此人们便无法认识并正确反映世界。为此，须使人所用概念范畴能包含事实的完整内容并弄明白其事实的各个方面，此种概念才非空洞抽象而是具体概念。只有用具体概念去思想，去符合事实，才能反映世界。此外，不但要顾及概念反映的事物各方面，还要观察其内部矛盾及其引起之变化运动。如提到中国本位，若不只是咬文嚼字，而是具体研究中国之真正需要，看清中国前途和世界帝国主义生死之关系有多密切，就知真以中国前进民众为本位之一切建设能够成功，即足以制世界帝国主义于死灭，也使世界前进民众走上成功之路。<sup>③</sup>

认识应采用看问题更深更远的辩证方法。“青年就是青年”一节讨论了形式逻辑学与辩证法孰优孰劣问题。辩证法把一切东西看作永远会运动变化，时刻会关联渗透。辩证法的矛盾统一律认为，一切事物、现象及人类思想，都是矛盾统一体，内部都包括着矛盾。但形式逻辑学反对矛盾统一律，其坚持的形而上学思想认为，世上一切东西各自独立，相互间无关系；一切东西固定不变，是就永远是，不是就永远不是，决不会是的同时又包含不是。如严格按形式逻辑学之同一律、矛盾论和排中律三条定律，“这个青年是一个店员”就只能说成“青年是青年”。《大众哲学》认为，形式逻辑学是在社会缺少进步、运动迟缓的状态（如封建社会）下产生存在，并在社会虽激烈变动，但支配者希望该社会永久存在的背景（如资本主义社会）下发展，故而倾向用形式逻辑学和形而上学帮助造作万世不变的幻想。同时，形式逻辑学也能抓着一部分的真理，如“青年就是青年”的表达不能说有错，但要表现丰富的事实则无论如何不够。<sup>④</sup>

对待恶劣环境采机械唯物论之完全屈从或观念论之完全不顾态度均不可取，这会导致取消自己抵抗力量之败北主义。“两种态度”一节对此有所讨论，并分析了导致错误的原因。机械唯物论错把矛盾统一律曲解为均衡论，只承认量变，否认质变，把高级事物还原作低级事物。观念论则只见矛盾，不见统一；只见质变，不见量变；把否定之否定律看作死的公式。反对机械论和观念论之斗争，被称为两条线上之斗争。《大众哲学》认为以上两种态度之错误相通：第一，二者都是败北主义，都取消了自己的抵抗力量。第一种态度明显屈服于环境；第二种态度注重理想，似乎并不屈服，但因不研究环境、不能抓着环境之有利条件而使自己孤立无援，也等于自我解除了奋斗的武装。第二，第一种态度表面虽是唯物论，但骨子里却会变成观念论。因其过分夸大环境力量，好像环境里有个不能违抗的支配者似的，这就接近了有神论，而有神论与观念论乃是一家。故对付环境既不能依客观主义的机械唯物论，也不能照主观主义的观念论，而应当既有理想也顾事实，研究和利用环境中的种种条件，通过自己的奋斗而达到目的。既看重环境，也能借助对环境之认识、思想和理论指导去克服环境，这才是个人做人处事、民族突破危机、前进集团收取最大成效之正确之道。<sup>⑤</sup>

## （三）掌握认识法则既利于看清侵略者本质也助于创建新的理想社会

事物表面常变幻离奇，根底里却始终是一件东西，为此要善于透过现象看本质，对侵略国和被侵

① 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第524-530页。

② 参见张东荪：《思想的论坛上几个时髦问题》，《新中华》1934年第2卷第10期。

③ 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第530-537页。

④ 同上，第537-545页。

⑤ 同上，第545-552页。

略国的关系认识也是如此。如侵略国侵略方法很多，不同时候会用武力侵略、政治压迫、经济引诱、“亲善提携”等不同办法，这是其侵略的各种现象。然归根结底，侵略国是要通过牺牲被侵略国，替其本国资本主义制度打开出路，此为其侵略之本质。“七十二变”一节分析了现象和本质既有差异又有统一的关系，指出现象和本质虽有不同，但由于现象始终只是表现本质，故二者又是统一的。由于现象里包含着假象，如不看透其本质，就要受骗。看透本质可用如下办法：一是在现象中观察；二是将种种现象联系起来观察；三是依照反映本质的科学法则开展；四是依否定之否定律进行；五是注意质与本质之区分。本质并非一成不变，本质后面还有更深之本质。<sup>①</sup>

内容与形式冲突的结果要求打破旧形式，为此要遵循事物运动变化的秩序法则，包括一般法则、特殊法则及因果法则，对资本主义社会经济及其危机的认识也是如此。“笑里藏刀”一节讨论了形式与内容的关系，认为二者不能分开。形式由内容决定，如侵略者取绝对独占形式行动，是因经济与战争危机已紧迫到极点，使侵略者的野性在本质上达到几乎疯狂程度。形式本身也有相对独立作用，它既能帮助也能限制内容发展。正是因本质发展，而使内容和形式产生冲突，所以冲突结果则是要打破旧形式。“规规矩矩”一节则讨论了事物运动变化的状态和秩序即法则。指出法则绝非神灵之规矩，而是比现象更深刻且更正确之根本。法则并非永远不变，可分为一般法则和特殊法则，二者无法分开。如资本主义社会之经济会发生危机，这是资本主义一般法则。初期资本主义经济为自由竞争，后来资本主义走向独占阶段，此为两种特殊法则。不能看见独占的特殊法则，就忘记资本主义之一般法则，以为独占实现后不会有危机现象。这是不知一般法则和特殊法则分不开之故。至于因果法则，普通人只见片面原因和结果。其实结果对原因也有反作用，原因结果可互相转化。本质条件可作为因果基础，主动作用可称为原因，尤要注意的是内部必然原因。<sup>②</sup>

事物发展是必然性和偶然性结合而成，二者相互渗透；真正的可能性是能转变成现实性者，实现可能性须打破阻碍及矛盾。“在劫者难逃”一节对必然性和偶然性作了辨析。艾思奇认为，相信人之一切均是被神灵注定之宿命论思想中，包含着“必然性”见解，但宿命论不可信。因必然性原因不能在事物以外之神灵中去寻找，而应在事物内部寻找，只有内部原因才能造成必然性。同时事物变化又不单只是内部原因，外部影响也不能忽视，尽管它不构成必然原因，只能算是偶然原因，只能构成偶然性。机械论者否认偶然性，认为凡有原因就非偶然，而事物都有原因，故均为必然。机械论者不知原因有偶然必然之别。观念论者不否认偶然性，且明白把偶然性和必然性分开，但其只见二者对立，未见两者统一。观念论者以为外来原因成就偶然，内部原因都是必然，其实偶然性不仅由外来原因造成，事物内部也有偶然性，偶然性与必然性相互渗透。“猫是为吃老鼠而生的”一节讨论了目的性、可能性和现实性及其关系。认为事物适合一定目的者叫目的性。目的性既不能否认，也不可夸大。夸大目的性会成为排斥因果法则之目的论世界观。自由是必然之认识，做事若能达到目的，就算是“自由”了。认识现实，就有达到目的之可能性。不过可能性和现实不是一回事，两者仍有对立。可能性不一定能成为现实性，要使其成为现实性，须打破阻碍及矛盾，从而将社会理想实现与社会革命关联起来。<sup>③</sup>

## 五、大众启蒙的杰出代表与新民主主义革命物质力量的聚合出击

### （一）“马克思主义哲学大众化的第一人”

艾思奇写的《大众哲学》（《哲学讲话》）主要回答青年学生关心之问题。青年学生不满于当时国家社会的种种状况，个人生活不尽如意，思想苦闷，看不到希望，找不到出路。艾思奇的答复注重从国家民族的时代关切、读者思想和社会现实状况出发，以马克思主义哲学为指导，启发读者思考将个人处境改善与国家民族解放和社会进步结合的更加远大的问题，并以人们熟悉的生活话语和经典故

① 参见艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第552-559页。

② 同上，第559-573页。

③ 同上，第573-588页。

事为引子，深入浅出、循循善诱地掺杂深刻的哲学道理。《大众哲学》由于号准时代脉搏，洞悉读者关切，针对性强，所以深受青年学生和大众欢迎，反响热烈。1936—1948年读书（生活）出版社的版本印行达33版之多，《大众哲学》改名再版后，还相继流传到中国共产党领导的各解放区和根据地读者中，需求量大增，纷纷翻印，各解放区因而有很多翻印本出现。据不完全统计，从1936年到1949年，《大众哲学》前后共出版过50多个版本，销售数十万册，这在新中国成立前之出版界实不多见。<sup>①</sup>

如此盛举在艾思奇个人历史上并非特例。如其《历史唯物主义——社会发展史讲义》，1950年4月由工人出版社出版，前后发行17版，累计印数达467000册。<sup>②</sup>同时艾思奇在中央人民广播电台主讲《历史唯物论——社会发展史》讲座，听讲者有50万人。<sup>③</sup>讲稿修改后，以《历史唯物论·社会发展史》为名由北京三联书店出版，发行共100多万册。艾思奇受命主编的《辩证唯物主义历史唯物主义》，1961年由人民出版社出版，此为由新中国学者编写之第一本全国高校马克思主义哲学教科书，20世纪60—80年代的大学生几乎无人未读，其“社会影响难以估量，它教育了几代人”<sup>④</sup>。故蔡尚思题词称艾思奇为“马克思主义哲学大众化的第一人”<sup>⑤</sup>，充分反映了艾思奇在将深奥哲学道理深入浅出表达方面确有其独到过人之处。

## （二）引导新民主主义革命主体之青年大众走上革命道路

《大众哲学》最为人称道者，是引导新民主主义革命主体之一的广大青年大众走上革命之路。由于《大众哲学》把哲学从神秘玄妙殿堂引向实际生活，思想敏锐，面对现实，抨击时弊，引导人们探索真理，寻求改造中国与世界的道路，而且文笔明快，趣味横生，因而广受欢迎，深深打动千百万年轻人之心，起到马克思主义启蒙的有效作用，使许多人抱着对该书的“良好忆念”走上革命道路。<sup>⑥</sup>法国哲学家比埃尔认为，在20世纪30—40年代，中国马克思主义者写的大部头著作中，以艾思奇的著作最受大学生们欢迎。<sup>⑦</sup>也有学者认为，艾思奇的《大众哲学》由于十分注意“把深刻的哲理融化在生动的故事里，用群众能够接受和理解的语言表现出来”，贴近生活实际，而易于为大众了解接受。它激发了当时许多青年对马克思主义产生浓厚兴趣而走上了革命道路。<sup>⑧</sup>

## （三）对新民主主义革命领袖哲学思想形成的直接影响

《大众哲学》对新民主主义革命的影响，还在于它对其革命领袖哲学思想形成的直接关联上。《大众哲学》作者艾思奇“作为被毛泽东视为可以交谈哲学、深入交换对各种问题看法的密友”<sup>⑨</sup>，毛泽东对他曾作出这样的评价：“艾思奇是一个真正的好人，好就好在老实忠厚、诚心诚意做学问”。<sup>⑩</sup>毛泽东认为，《大众哲学》虽然通俗，但有价值。这种价值应该不仅是学理上的，还兼有社会改造的运用价值。这就不难理解毛泽东为何对《大众哲学》爱不释手，反复阅读，且推荐给延安的干部和自己的孩子。1936年10月22日，毛泽东致信在西安的叶剑英等人，提出“要买一批通俗的社会科学、自然科学及哲学书”，其标准是“要经过选择真正是通俗的而又有价值的（例如艾思奇的《大众哲学》、柳湜的《街头讲话》之类）”。<sup>⑪</sup>1941年毛托人给在苏联的两个孩子送去一批文史哲书籍，《大众哲学》也在其中。<sup>⑫</sup>延安时期毛泽东、艾思奇都参加了“新哲学会”和学哲学活动，在毛

① 参见王雪梅：《艾思奇哲学著作的出版及其影响》，《出版发行研究》2013年第8期。

② 参见卢国英：《智慧之路——一代哲人艾思奇》，北京：人民出版社，2006年，第424页。

③ 参见温济泽：《回忆艾思奇同志》，《马克思主义哲学家艾思奇》，第27页。

④ 许全兴：《“一卷书雄百万兵，攻心为上胜攻城”——关于艾思奇〈大众哲学〉历史作用的回顾》，李金山主编：《大众哲学家——纪念艾思奇诞辰百年论集》，北京：中共党史出版社，2011年，第267页。

⑤ 参见王雪梅：《艾思奇哲学著作的出版及其影响》，《出版发行研究》2013年第8期。

⑥ 参见韩树英：《著名的革命哲学家艾思奇同志》，《马克思主义哲学家艾思奇》，第17页。

⑦ 参见李金山：《艾思奇对中国马克思主义发展的贡献——介绍外国学者的研究》，《大众哲学家——纪念艾思奇诞辰百年论集》，第385页。

⑧ 参见王雪梅：《艾思奇哲学著作的出版及其影响》，《出版发行研究》2013年第8期。

⑨ 余玮：《哲学奇才艾思奇》，《新西部》2012年第4期。

⑩ 参见马汉儒：《哲学大众化第一人——艾思奇哲学思想研究》，昆明：云南人民出版社，2002年，第8页。

⑪ 毛泽东：《致叶剑英、刘鼎》，中央文献研究室：《毛泽东书信选集》，北京：中央文献出版社，2003年，第96页。

⑫ 参见余玮：《哲学奇才艾思奇》，《新西部》2012年第4期。

泽东亲自领导的哲学六人小组中，艾思奇是其中之一，且“发言较多”<sup>①</sup>，相互间有过多次深层次交流和哲学探讨，这对于毛泽东此时的哲学思想构建无疑会有助益。

关于《大众哲学》对毛泽东的影响，学界认为毛泽东哲学某些方面获益于艾思奇的哲学著作，从中吸取了不少有创见的思想，并将其融进自己的哲学。主要表现在：一是《大众哲学》对毛泽东《实践论》关于认识发展过程特别是感性认识与理性认识及实践三者逻辑关系以及认识论结构的新颖论述的影响。<sup>②</sup> 不过，毛泽东丰富的作战经验和政治实践经验使其将实践的重要性阐发得更加淋漓尽致，并指出了认识的能动作用，对认识和实践的辩证关系作出了科学概括<sup>③</sup>和提升，而且对有关问题的讨论既吸收《大众哲学》的特色和新颖之处，又具有比《大众哲学》更有高度和更加深刻的特点。<sup>④</sup> 二是毛泽东写作《矛盾论》受到《大众哲学》中“三个定律仍是以矛盾统一律为最根本”<sup>⑤</sup>的论述的影响，以及《大众哲学》对《矛盾论》中对立统一法则“是唯物辩证法的最根本的法则”<sup>⑥</sup>观点的启发。<sup>⑦</sup> 对于《矛盾论》的完善以及矛盾运动过程论思想的充实，艾思奇所在的哲学六人小组的讨论亦有其功。<sup>⑧</sup>

#### （四）冲破新民主主义革命对象的思想防线

《大众哲学》对新民主主义革命的影响，一个非常重要之点是冲破了新民主主义革命对象的思想防线。据说，蒋介石为此大骂国民党主管意识形态的陈立夫，说共产党能写出《大众哲学》，国民党党员就写不出。该死，白吃饭，不做事。<sup>⑨</sup> 对此，曾任蒋介石高级顾问和幕僚的马壁也有提及，说蒋介石退到台湾后，不止一次提到《大众哲学》。蒋介石对下属说：“一本《大众哲学》，冲垮了三民主义的思想防线。”<sup>⑩</sup> “我们和共产党的较量，不仅是军事力量的失败，也是人心上的失败。比如，共产党有艾思奇的《大众哲学》，你们怎么就拿不出来！”马壁因此题诗一首：“一卷书雄百万兵，攻心为上胜攻城。蒋军一败如山倒，哲学犹输仰令名。”并题注：“1949年蒋介石检讨战败原因，自认非输于中共之军队，乃败于艾思奇先生之《大众哲学》。1975年时蒋经国尚提到《大众哲学》思想之威力。”<sup>⑪</sup> 《大众哲学》对新民主主义革命对象的冲击力于此可见一斑。

《大众哲学》一书最后指出，“新社会虽然有可能性，但不是坐着等待就可以实现的。”<sup>⑫</sup> 此言给全书起到画龙点睛作用。这说明《大众哲学》的写作，艾思奇对马克思主义哲学观、世界观、认识论和方法论的多维宣讲，不仅要解除当时青年学生之思想苦闷，动员中国人民投身于反抗日本帝国主义侵略和压迫的斗争中，还有启发民众走上中国共产党领导的新民主主义革命之路的立意。其深入浅出、生动形象的马克思主义“新唯物论”和“新哲学”启蒙，不仅深受青年读者喜爱而广为传播，而且对冲破新民主主义革命对象的思想防线，对领导中国新民主主义革命的最高领导人毛泽东的哲学思想形成也产生了重要影响，更是为广民众接纳和推动中国走上改造世界之新路，提供了引人瞩目的物质力量。

（责任编辑 司 维）

① 参见杨超：《不断学习，不断探索》，《马克思主义哲学家艾思奇》，第10页。

② 参见许全兴：《浅谈〈大众哲学〉的理论价值》，《马克思主义哲学家艾思奇》，第196-201页。

③ 参见倪艳：《论艾思奇思想的前后转变（从上海至延安时期）》，硕士学位论文，浙江师范大学，2012年，第41页。

④ 参见许全兴：《浅谈〈大众哲学〉的理论价值》，《马克思主义哲学家艾思奇》，第196-201页。

⑤ 艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第530页。

⑥ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第299页。

⑦ 参见倪艳：《论艾思奇思想的前后转变（从上海至延安时期）》，第41-42页。

⑧ 参见杨超：《不断学习，不断探索》，《马克思主义哲学家艾思奇》，第11页。

⑨ 参见许涤新：《〈大众哲学〉的历史作用永垂不朽》，《马克思主义哲学家艾思奇》，第13页。

⑩ 参见刘萍：《艾思奇及其大众哲学的消失》，台湾《传记文学》第72卷第2期。

⑪ 王丹一：《难忘的岁月——纪念艾思奇逝世三十周年》，莫文骅：《人民哲学家·艾思奇纪念文集》，昆明：云南人民出版社，1997年，第124页；卢国英：《智慧之路——一代哲人艾思奇》，第99页。

⑫ 艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇全书》第1卷，第588页。

# 胡塞尔与舒茨

## ——社会现象学的问题与可能

倪梁康

【摘要】舒茨是将胡塞尔意识现象学的基本原理与方法应用在社会学理论的重要思想家。相对于胡塞尔超越论的构造现象学，舒茨创立了一门自然观点的构造现象学。他将布伦塔诺和胡塞尔意义上的意向性与韦伯意义上的及当代英美分析哲学讨论的意向性结合起来，指出它们的共同之处在于其“赋予意义”的特性。原则上，“有意向”与“有意图”都是带有某种主观指向的“有意义”，都意味着在意识构造或社会行动过程中完成的意义原创、意义给予、意义积淀、意义传递以及由此形成的意义库。意识构造和社会行动过程意味着文化意义、社会意义、历史意义等的原创与积淀的过程。在知识储存的意义上如今已经可以谈论文化知识学、社会知识学、历史知识学等，它们构成今天的各种类型的虚拟世界的基础。

【关键词】社会世界；意义；意向性；构造的现象学

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)04-0073-09

作者简介：倪梁康，江苏南京人，哲学博士，（杭州 310058）浙江大学哲学学院教授。

基金项目：科技部科技创新 2030-“脑科学与类脑研究”重大项目（2021ZD0200409）

在现象学运动史上，阿隆·古尔维奇（Aron Gurwitsch）<sup>①</sup>与阿尔弗雷德·舒茨（Alfred Schütz）的名字常常一同出现。这主要是因为他们都属于胡塞尔在弗莱堡退休后晚年接纳的门外弟子，都属于现象学运动的外围人物，都在现象学社会学或社会现象学的领域工作并成为这些学科的经典作家。

### 一、舒茨与胡塞尔的特殊师生关系

舒茨于 1899 年出生在维也纳的一个中产阶级犹太家庭，是家中的独生子。他在维也纳大学法学家凯尔森（Hans Kelsen）<sup>②</sup>那里学习三年并获得法学博士学位。在研究边际效用经济学的过程中对韦伯（Max Weber）的“理解社会学”产生兴趣，而后逐步转向胡塞尔的现象学。1929 年以来，他便是维也纳的莱特（Reiter & Co）银行的法律顾问，因而他白天的工作不仅涉及原奥匈帝国（如奥地利、匈牙利、捷克斯洛伐克等）的业务，而且与法国、荷兰、瑞士等其他国家的银行界有联系。1938 年德国吞并奥地利之后，他感到“极度的恐惧和不安”，不得不与古尔维奇一样加入到“永恒流

① 参见倪梁康：《胡塞尔与古尔维奇：意识场域的开拓与耕耘》，《浙江社会科学》2022 年第 7 期。这是本文的姐妹篇。古尔维奇、舒茨都与胡塞尔相识于 1932 年，并通过胡塞尔而彼此相识，成为学术与思想道路上的同路人。

② 汉斯·凯尔森是奥地利法学家和法哲学家，也是犹太家庭出身，曾任维也纳大学和科隆大学的法学讲席教授。1933 年纳粹攫取政权后他被剥夺公职，先去瑞士，而后于 1940 年流亡美国。他的学生如费利克斯·考夫曼（Felix Kaufmann）、尾高朝雄（Otaka Tomoo）都同时是胡塞尔的学生。他们都致力于在凯尔森创立的纯粹法学理论与胡塞尔的纯粹现象学之间建立起理论联系。在后面引述的舒茨致胡塞尔的第一封信的一开始，他便告知胡塞尔，“费利克斯·考夫曼博士讲师和尾高朝雄教授鼓励我向您赠送我刚出版的书：《社会世界的意义建构》。”关于这个论题可以进一步参见该书的第二卷第六章和第七章。（Karl Schuhmann（Hrsg.），*Briefwechsel*, I-X, Hua Dok III, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, S. 481. 以下以 *Brief* 加卷数、页码的方式进行标注。）

浪的犹太人”<sup>①</sup>的行列。他先移居到巴黎，并在此期间与古尔维奇有诸多交往和互动，一年后再移居纽约。不过，在美国期间他还在为维也纳的这家私人银行工作，直至他去世前不久。他还同时担任美国政府的经济顾问，在美国过着特殊的移民生活，远不同于古尔维奇居无定所的流亡生涯。胡塞尔说：“他白天是银行高管，晚上是现象学家！”这句话对他始终有效。略有改变的是，舒茨后来还同时担任大学教师，曾在霍普金斯大学、社会研究新学院任职，可以说白天一半是银行高管、一半是大学学者。他在社会研究新学院的教职在他1959年猝然去世后由古尔维奇接替。舒茨与古尔维奇之间长达二十年的（1939-1959）往来学术讨论书信共有278封，内容极为丰富，1985年由格拉特霍夫编辑出版并附有兰德格雷贝（Ludwig Landgrebe）撰写的引论。

在恩布瑞（Lester Embree）撰写的古尔维奇“传记概述”中便有古尔维奇关于胡塞尔的一段口述回忆的记录，它真实地再现了古尔维奇与舒茨通过胡塞尔而结下的因缘之最初开端：“由于他需要迅速在法国科学中找到一席之地，古尔维奇放弃了他在社会学基本类别方面的工作，因为需要太多时间来完成和翻译。但还有另一个原因。1932年，在他最后一次访问弗莱堡期间，古尔维奇基向胡塞尔讲述了他的‘任教资格论文’，当时这个论文已几近完成。胡塞尔拿出一本刚刚出版的阿尔弗雷德·舒茨的《社会世界的意义建构——理解社会学引论》，他说：‘您认识这个人吗？非常有趣。他白天是银行高管，晚上是现象学家！’古尔维奇订购了这本书，并计划为《哥廷根学者通讯》（Göttingische Gelehrte Anzeigen）写一篇评论，但该评论没有写出来，因为1933年后，一位犹太作家的文稿在德国无法被接受，连学术期刊也不接受。无论如何，古尔维奇在阅读这本书时发现，虽然方法和主题在某些方面与他自己的不同，但舒茨原则上几乎从现象学的立场说出了所有需要说的话。”<sup>②</sup>

舒茨与胡塞尔的结识方式也与古尔维奇的相同：舒茨于1932年4月26日将自己的新作也是代表作《社会世界的意义建构》<sup>③</sup>从维也纳寄给胡塞尔，并同时致函胡塞尔，一方面做了自我介绍，另一方面也对他寄赠的这部论著做了大致的说明。在获得胡塞尔的回复后，舒茨借着去巴塞尔出差的机会于1932年6月到弗莱堡拜访了胡塞尔，在那里做客多日<sup>④</sup>。

舒茨与古尔维奇于1935年在巴黎见面，同样是通过胡塞尔的介绍而促成的。舒茨在1948年1月12日写给时任社会研究新学院的院长雷茨勒（Kurt Riezler）<sup>⑤</sup>的信中说：“埃德蒙德·胡塞尔在1935年敦促我在我即将进行的巴黎旅行期间与阿隆·古尔维奇见面，他认为古尔维奇是他最有前途的学生之一。我立即被古尔维奇的个性、博学和哲学思想的独创性所吸引。”<sup>⑥</sup>不过，这次会面没有其他记录，包括胡塞尔与舒茨在此期间的往来书信也没有关于此事的讨论。考虑到舒茨在1932年面见胡塞尔之后还常常去拜访他，每年三四次，可以推测对古尔维奇的推荐很可能是胡塞尔向舒茨口头传达的。舒茨后来还在维也纳和布拉格聆听了胡塞尔“欧洲人的危机与超越论现象学”的著名讲演。

按照舒茨本人的说法和舒曼所编年谱，舒茨最后一次去弗莱堡拜访胡塞尔是在1937年圣诞节后不久，但若按照在此期间与舒茨有较多交往的兰德格雷贝的更准确说法，则是在胡塞尔去世前的一个月，即1938年3月。<sup>⑦</sup>舒茨此时与家人基本上搬迁至巴黎居住，正在为最后流亡美国做准备。而按照马尔维娜（Malvine Husserl）在1937年2月24日致英加尔登（Roman Ingarden）信中的说法，胡塞

① 这个说法可以参见古尔维奇于1942年7月11日致舒茨的书信，他在其中抱怨自己在美国每年依靠申请各类奖学金维持生计，因而年复一年地居无定所。（Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1985, S. 112.）

② Lester Embree, “Biographical Sketch of Aron Gurwitsch”, Aron Gurwitsch, *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, Vol. I, Dordrecht/ Heidelberg / London / New York: Springer, 2009, p. 47.

③ Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien: Verlag Von Julius Springer, 1932. 中译本参见[奥]阿尔弗雷德·舒茨：《社会世界的意义建构》，游淙祺译，北京：商务印书馆，2018年。

④ Karl Schuhmann (Hrsg.), *Husserl - Chronik. Denk - und Lebensweg Edmund Husserls*, Hua Dok I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977, S. 410. 以下简称 *Chronik*。

⑤ 这里的“雷茨勒”就是前面提到的曾为法兰克福学派的创立和发展提供了诸多帮助的法兰克福大学学监库尔特·雷茨勒。前面在对胡塞尔与法兰克福学派关系的讨论中可以多次看到他在法兰克福学派发展中所起的作用。

⑥ Richard Grathoff, “Alfred Schütz und Aron Gurwitsch: Notizen des Herausgebers zum Leben und Werk sowie zur Edition ihres Briefwechsels”, *Briefwechsel 1939-1959*, S. 1.

⑦ See Alfred Schütz, “Husserl’s Importance for the Social Sciences”, *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1959, S. 86-98; *Chronik*, S. 488; Ludwig Landgrebe, “Einleitung”, *Briefwechsel 1939-1959*, S. XVI.

尔的病情自1937年圣诞节之后便出现恶化。舒茨对胡塞尔的最后一次探访是在此期间进行的。他在20年后的回忆写道：“在我最后一次于1937年圣诞节后不久对他的难忘访问过程中，他表达了他的自信，如果这本书（《欧洲科学的危机与超越论的现象学》——引者注）完成，它将成为他一生工作的顶峰。胡塞尔当时已卧床不起，患有导致他在几个月后死亡的疾病。我被允许短暂地看望他。但他必定预见到了他即将到来的结局，因为他向我解释说，完全发展了的超越论现象学无可置疑地表明：他，世俗的人埃德蒙德·胡塞尔，将不得不死去，但超越论的本我（Ego）却不可能消亡。病人被这个想法如此深深地打动，以至于胡塞尔夫人不得不结束我们这次的最后见面。”<sup>①</sup>一个月后，胡塞尔在弗莱堡辞世而去。此后不久，舒茨和古尔维奇都从法国辗转去了美国，加入了“流亡哲学家”的行列。

## 二、舒茨通往胡塞尔现象学的奇特道路

舒茨在最初给胡塞尔寄去其代表作《社会世界的意义建构》时附加的信中对他这部论著有一个扼要的介绍说明：

在这部我工作了十二年的书中，我试图对马克斯·韦伯创立的“理解社会学”的问题和方法进行一种立足于哲学基础上的批判。随着我的研究的进行，我越来越清楚地意识到，分析自然领域中的社会性的任务只能在一种现象学上澄清了的对意识生活基本事实之明察的基地上才能解决，这是指那种唯独只能通过超越论的构造分析来促成的明察。在我看来，首先是马克斯·韦伯的基本概念，即“一个行动的意义”和“对这种意义的理解”这两个概念，只有借助于对内时间性现象的发生分析才能得到充分的说明。如前所述，我花费了数年时间试图解决这些问题，主要是我试图将柏格森对“绵延（durée）”的分析应用于真正的社会学问题，但我的尝试并没有取得令人满意的成功。因此，您对内时间感的研究（《内时间意识现象学讲座》——引者注），还有在《形式逻辑与超越论逻辑》中对构造分析的论证，对我而言就更加是一种对这里所涉问题的启示。在我研究这两部著作之前，我曾相信我在对《逻辑研究》和《观念》的多年研究中已经掌握了现象学方法的本质。但这种自信是多么的没道理！只有从《形式逻辑和超越论逻辑》中，我才学会理解《观念》的真实意义，并在日趋增长的敬畏之心赞叹这一自康德以来最重大的哲学成就。

尊敬的枢密顾问先生，倘若对您的著作的研究给我带来的不是别的，而恰恰就是这样明确无误的确定性，即我据此已经找到了哲学明察的唯一真正科学基础，那么这种情况就足以成为恭敬地感谢您的这份伟大礼物的理由，我懂得将我的精神存在与它最深入地联接在一起。但在您阐述的超越论交互主体性问题中，我找到了困扰我这么多年的几乎所有社会学问题的钥匙。顺便说一句，我的书专门论述了自然领域的交互主体性问题，并有意识地放弃了对超越论问题的解决甚至讨论，这仅仅是尝试将您的基本发现转用于社会学学科这个更为淳朴的、但始终尚未得到透彻研究的工作领域。因此，在方法论上，它的存在，就像它的作者的精神一样，要归功于您和您的工作，这句话蕴含了一个人对于一位老师与向导所能抱有的最深切的感恩之情。

我希望能够纯粹地吸收并传递您的学说的本质，我主要是在我书中的第二和第三部分中对它们做出阐述，并将它们应用于我的问题提出；我的这个希望除了基于对我而言十分重要的考夫曼博士的赞同之外，还基于这样一个事实，即我相信我的诠释在《笛卡尔式沉思》中——可惜我只是在手稿完成后才接触到了它——已经多次得到证实。如果我事实上已经成功地向对社会学感兴趣的读者传达了现象学哲学在其创始人的意义上的一点余辉（Abganz），并以这种方式呈现了它同样对社会科学的专业问题而言的根本含义，那么我的书也应该鼓励哪怕少数几个读者去探讨那些在我看来代表了西方哲学最伟大成就的著作。因此，对于我多年来克服某些外部困难而得以持续的努力而言，这将会是最美好的满足。（Brief. IV, 481f.）

从舒茨的简短介绍中可以读出，他的这部著作的主要工作是在胡塞尔现象学和马克斯·韦伯社会

<sup>①</sup> See Alfred Schütz, “Husserl and His Influence on Me”, *The Annals of Phenomenological Sociology*, Vol. 2, 1977, pp. 41–45.

学基础上建立起一种现象学的社会学。在这里，现象学与社会学的关系主要在于，用胡塞尔的现象学理论来为韦伯的理解社会学理论奠基。这是舒茨从他的师兄弟菲利克斯·考夫曼那里得到的启示。当时考夫曼正在撰写他的第一本书《逻辑学与法权科学》。<sup>①</sup>在舒茨看来，考夫曼在他的书中已经成功地尝试将凯尔森的纯粹法学理论奠基基于胡塞尔的逻辑学的和认识论的认识之上。也正是在考夫曼的鼓励下，舒茨开始研究胡塞尔的著作《逻辑研究》和《观念》第一卷。但他并未能够从中获得对他为社会科学做哲学奠基的设想的帮助。只是在胡塞尔后来出版了《内时间意识现象学讲座》与《形式逻辑与超越论逻辑》之后，舒茨才从中找到了他一直孜孜以求的东西。因而连胡塞尔也认为，这条通向胡塞尔现象学的道路是十分奇特的，用舒茨自己的话来说：“我向胡塞尔的不寻常的靠拢将我带到与他的后期哲学的直接联系中，而从那里出发，我发现了他的早期哲学。”<sup>②</sup>

胡塞尔的给舒茨的回信同时也是邀请信：“我渴望结识您这样一位如此严肃而透彻的现象学家，您是极少数几个能够挺进到我一生工作的最深刻的、可惜也因此而难以达及的意义那里的人，我可以将他们视作我的一生工作的充满希望的继承者，视作真正的永恒哲学（*philosophia perennis*）、唯一孕育未来的现象学的代表者。因此，您来吧。我会为您抽出空来。这应当会是一次美妙的哲学家聚会（*συμφιλοσοφεῖν*）。”（*Brief. IV*, 483）

胡塞尔以此方式给予舒茨本人的现象学造诣以及他的代表作《社会世界的意义构造》极高的评价，并将舒茨引入当时的现象学研究圈。由此开始，在胡塞尔与舒茨之间发展出了一种特殊的师生关系。舒茨回忆说：“每年我都会与胡塞尔见面三、四次，在弗莱堡、维也纳或布拉格，时间或长或短。在弗莱堡逗留期间，我有难忘的体验，我经常陪他一起进行他每天的‘哲学漫步’，这是他于天气晴好时在书桌旁的工作结束后和中饭前进行的，每天一个半小时，由芬克（*Eugen Fink*）陪同，有时也由多里翁·凯恩斯（*Dorion Cairns*）和兰德格雷贝陪同。我也被允许参加在他家中与几个亲密朋友的晚间讨论，例如与让·海林（*Jean Hering*）。”<sup>③</sup>

这个关系持续了五年多，直至胡塞尔去世。而这段时间恰逢胡塞尔的创作高峰期，因而在胡塞尔与舒茨的直接面谈与书信往来中，讨论最多的是胡塞尔的几部业已出版的和即将出版的著作。舒茨拜访胡塞尔的当年恰逢胡塞尔的法文版《笛卡尔式沉思》出版。在胡塞尔的安排下，舒茨于在这年在《德国文献报》上发表了这本书的书评。<sup>④</sup>从胡塞尔1932年8月13日写给舒茨的信上看，该书评原先计划是由菲利克斯·考夫曼来撰写的，但很可能是因为来不及完成而改由舒茨接手，考夫曼为该书所写的书评两年后才刊发在《国民经济杂志》上。<sup>⑤</sup>

稍加留意便可以发现，自1931年起，即在法文版《笛卡尔式沉思》发表之后，胡塞尔似乎开始特别在意自己出版著述的影响：首先是1931年的法文版《笛卡尔式沉思》，而后回溯到1929年出版的《形式逻辑与超越论逻辑》，以及1930年为英文版《观念》第一卷撰写和发表的“后记”，最后是仅部分完成的《危机》论文。无论是在他与舒茨的通信中，还是在他与古尔维奇和考夫曼的通信中，多次讨论的问题就是书评的撰写与发表，而这在他退休前的教学生涯中是从未有过的。为这几本后期著作撰写书评的不仅有这里提到的三位门外弟子，还有英加尔登、赫尔穆特·库恩（*Helmut Kuhn*）<sup>⑥</sup>。这很可能与胡塞尔在退休后感受到的来自各方面的危机有关，他担心自己的事业会逐渐遭到误解或遗忘，也担心“虚假的现象学”会取代“严肃的现象学”。因而他在致舒茨的信中写道：“当前需要的是睁开我们的双眼，并创造一个新的公众，我们，也包括您在您未来的作品中，要向他们说话，我们可以与他们一起工作，在永恒哲学（*philosophia perennis*）上的工作。”（*Hua IV*, 489）

① See Felix Kaufmann, *Logik und Rechtswissenschaft. Grundriss eines Systems der reinen Rechtslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1922.

② See Alfred Schütz, “Husserl and His Influence on Me”, *The Annals of Phenomenological Sociology*, Vol. 2, pp. 41–45.

③ See *ibid.*, p. 43.

④ Alfred Schütz, “E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*”, *Deutsche Literaturzeitung* 53/51, 1932, S. 2404–2416.

⑤ Felix Kaufmann, “E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*”, *Zeitschrift für Nationalökonomie* 5, 1934, S. 428–430.

⑥ 英加尔登为《形式逻辑与超越论逻辑》撰写的书评，以及库恩为法文版《笛卡尔式沉思》撰写的书评，都发表在1933年的《康德研究》。（*Kant – Studien* 38, 1933, S. 206–209, 209–216.）

### 三、舒茨在胡塞尔弟子中的特殊地位

前面在讨论古尔维奇时已经提到，英文版《观念》第一卷的“后记”是由古尔维奇撰写并发表的。而后胡塞尔还邀请古尔维奇为《形式逻辑与超越论逻辑》撰写书评（*Brief. IV*, 105）。但古尔维奇最终并未发表该书的书评，原因很可能在于，舒茨和菲利克斯·考夫曼后来在胡塞尔的安排下各自撰写和刊发了一篇该书的书评。<sup>①</sup>

舒茨为《笛卡尔式沉思》撰写的书评发表后，胡塞尔致函舒茨告知他因此而获得的“巨大的节日欢乐”：“我立即阅读了它（书评——引者注），而它以其非凡的仔细性和彻底性满足了我的美好期望。毕竟我了解您的科学严肃性，它排除了肤浅和不负责任的闲谈的可能性。当然，读者将无法完全理解所有的内容，而且从我的角度来看，这里或那里可能换一种表达方式会更好，这里或那里还需要插入一些解释性的词语，如此等等。但主要的事情在于，每个科学的读者都会从这种严肃的阐述风格中，以及从它向他清楚表明的方法的新奇意义中注意到，这已经不再是一种以新的方式对旧的思想和方法进行修改和系统化的传统哲学之变体，而是在这里最终会回到所有哲学的原意向和原源泉上，从那里出发去尝试一种极为严肃的开启与前行。我确信这个书评会大有裨益。人们将学会区分严肃的现象学和虚假的现象学（*Schein – Phänomenologie*），并且认识到，必须研究现象学的基本著作，而不是为了获得‘印象’、‘启发’而仅仅像‘阅读’哲学文献那样去‘阅读’它。”（*Brief. IV*, 485f.）

胡塞尔对舒茨书评的这个发自内心的评价与舒茨在胡塞尔的现象学圈中具有的特殊身份不无关系。舒茨自认为他对胡塞尔现象学的理解有两个有别于其他胡塞尔弟子的特点。首先，他所受基本科学训练是在社会科学中，但在这点上他并非是独一无二的，因为当时与他关系密切的另外两个胡塞尔门外弟子古尔维奇和菲利克斯·考夫曼都与他一样可以说是半路出家。唯有第二点的确是他特有的：他通向现象学的道路不是正统的，即不是从《逻辑研究》，沿胡塞尔本人的思想发展路向一路经《观念》第一卷、《内时间意识现象学讲座》和《形式逻辑与超越论逻辑》以及“我的《观念》的后记”，最后抵达《笛卡尔式沉思》。这是胡塞尔绝大多数学生的“现象学之路”，包括海德格尔在内。而且他们中的绝大多数也未能跟随胡塞尔一直走下去，有许多在《观念》第一卷之后就与胡塞尔分道扬镳了。而舒茨的现象学之路恰恰与此相反，他实际上是从《内时间意识现象学讲座》和《形式逻辑与超越论逻辑》开始，经过《笛卡尔式沉思》，再回到《观念》第一卷以及《逻辑研究》那里。这便是前引舒茨本人的说法：“我向胡塞尔的不寻常的靠拢将我带到与他的后期哲学的直接联系中，而从那里出发，我发现了他的早期哲学。”<sup>②</sup>

由此产生的结果是，舒茨一开始就是胡塞尔的超越论现象学的追随者和倡导者，而且乐意从那里出发将它贯彻到或应用到社会生活世界现象学的问题上。这与遭到胡塞尔批评的他的那些在自然观点中止步不前的学生的立场正好形成对照。舒茨就此写道：“从一开始我就对‘超越论现象学’的问题更感兴趣，而不是对胡塞尔后来在其‘我的《观念》的后记’中所说的‘自然观点中的现象学’。尽管我清楚地领会这门现象学以及本质还原对于一门无前设的哲学之论证的重要意义，我还是预感到，对于一种研究社会实在的尝试来说，主要的意义就在于那个同样为胡塞尔所确立的事实情况（*Faktum*）之中：所有的知识在自然的观点中也始终是有效的。”<sup>③</sup>

简言之，与胡塞尔的其他学生不同，舒茨认为超越论现象学的经验研究（胡塞尔所说的对超越论经验的研究）可以应用在社会科学的领域中，而且他甚至反对那些用本质直观或本质还原的方法来研究社会科学问题的做法。他认为，“可惜的是，胡塞尔的最初一批与他关系亲近的弟子们认为，社会科学的具体问题可以通过直接应用本质还原的方法来解决，这些方法可以直接应用于未得到澄清

① Alfred Schütz, “Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik”, *Deutsche Literaturzeitung* 54, 1933, S. 773 – 784; Felix Kaufmann, “Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik”, *Göttinger Gelehrten Anzeigen* 195, 1933, S. 432 – 448.

② See Alfred Schütz, “Husserl and His Influence on Me”, *The Annals of Phenomenological Sociology*, Vol. 2, pp. 41 – 45.

③ *Ibid.*, p. 42.

的常识思维概念，或应用于同样未得到澄清的实证社会科学概念。”在这方面他后来特别批评胡塞尔早期的女弟子埃迪·施泰因（Edith Stein）与格尔达·瓦尔特（Gerda Walter）“在分析社会关系、共同体与国家问题时天真地运用了本质方法，这导致她们做出了某些绝然的（*apodictic*）、而且据称是先天论的陈述，它们使得社会科学家们对现象学抱以极度怀疑的态度”<sup>①</sup>。从这个角度看，舒茨实际上与胡塞尔的大多数早期学生都站在对立的位置上。

笔者此前曾论述过<sup>②</sup>通向胡塞尔的纯粹意识现象学领域的道路——即他在这个时期也称作“严肃的现象学”的道路——总体上可以分为两条：一条是先进行本质还原（或观念直观）而后进行超越论还原（或现象学还原），另一条的操作顺序正好相反。胡塞尔本人走的第一条道路，他的大多数学生和同事——慕尼黑学派和哥廷根学派的成员——开始也是随他走了这条道路，但在胡塞尔看来并没有走到底，即没有再完成超越论还原，因而半途而废，停留在“自然观点现象学”的领域中。而舒茨则是以“非正统的方式”首先进行了超越论的还原，进入超越论的领域，在那里开始自己的耕耘，无论是以经验的方式，还是以本质的方式，而后将这些成果运用到社会科学的研究中。在此意义上，舒茨是一个与胡塞尔殊途同归，最终在纯粹的、严肃的现象学领域会合的另类人物。

因此，胡塞尔将舒茨视作“相互依靠的少数几个艰难而严肃的工作者”之一，将他为《笛卡尔式沉思》与《形式逻辑与超越论逻辑》撰写的书评视作一种“为了不错失彻底的、最终的现象学哲学的核心意义所做的重要努力”。（*Brief. IV*, 488, 484f.）

在前面讨论胡塞尔《笛卡尔式沉思》时，笔者已经提到，该书的法文版虽然交由海林和勒维纳斯（Emmanuel Levinas）负责，但拖延了两年才最终出版，而且法文的翻译质量有问题。胡塞尔曾请英加尔登对法文版《笛卡尔式沉思》做过审核。在1931年8月31日致英加尔登的回信中，胡塞尔写道：“可惜您的猜测得到了证实。《沉思》的译者们常常没有理解文本。难怪他们会停滞不前。在重要之处会有整个几节的内容被一句含糊而不知所云的话语所取代，此外还有足够多的错误。”（*Brief. III*, 278）因此，早在1931年初，在认识舒茨并约请他撰写书评之前，甚至在拿到法文版《笛卡尔式沉思》之前，胡塞尔就已经决定加工出版《笛卡尔式沉思》的德文本。到1932年6月前后，芬克已经根据胡塞尔的指示草拟出前五个笛卡尔式沉思，共158页打字纸。在1932年8月24日致舒茨的信中，胡塞尔特别感谢舒茨的太太伊尔莎（Ilse Schütz）愿意在维也纳将这个打字稿再誊写五份，计划将两份寄到斯特拉斯堡和贝桑松、两份寄给凯恩斯和英加尔登、最后给弗莱堡留一份。（*Brief. IV*, 485）1932年9月16日，舒茨夫妇将五份誊写稿带到弗莱堡交给胡塞尔。就此而论，舒茨的书评针对的是法文版的《笛卡尔式沉思》，但依据的或参照的已经是德文版的《笛卡尔式沉思》。

#### 四、舒茨对胡塞尔的社会思想的批评

不过，无论舒茨依据的是哪个版本的《笛卡尔式沉思》，他后来对胡塞尔在第五沉思中阐述的超越论的交互主体性理论，即关于“他我”（*alter ego*）在我自己的意向性中的构造的理论，都表达了他的怀疑态度或反对意见。

舒茨对胡塞尔的交互主体性理论的反驳主要依据了奥尔特加·加塞特（Ortega y Gasset）<sup>③</sup>的观点：“胡塞尔试图通过从我的身体到他人身体的类比投射或转移而将他人理解为一个‘他我’。胡塞尔在这里没有考虑到，我所观察到的只是他人身体的外部，而我对自己身体的体验则是从内部进行

① Alfred Schütz, “Husserl’s Importance for the Social Sciences”, *Edmund Husserl 1859 – 1959*, pp. 88f.

② 参见倪梁康：《意识的向度——以胡塞尔为轴心的现象学问题研究》，北京：商务印书馆，2019年，第25–99页。舒茨在为德文版《笛卡尔式沉思》撰写的书评中提到胡塞尔在三本引论性的著作中开辟的三条通往纯粹现象学的不同通道：《观念》第一卷是从本质直观开始，《危机》则是从对西方哲学史的重新解释开始，而《笛卡尔式沉思》是借助笛卡尔的本底怀疑来开启超越论现象学的领域。他认为这是一条更为便捷的道路，这实际上也是他自己行走的道路。（See Alfred Schütz, “Review of *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* by Edmund Husserl”, *Philosophy and Phenomenological Research* 11 (4), pp. 421–423.）

③ 奥尔特加·加塞特是当代最重要的西班牙哲学家，1934年11月中旬曾去弗莱堡访问过胡塞尔。胡塞尔在给朋友阿尔布莱希特（Albrecht）和学生英加尔登的信中都曾报告说：在他们（加塞特与胡塞尔和芬克）之间“的确进行了重大而严肃的谈话，他的问题一直深入到最艰难的深层。”（*Chronik*, 453）加塞特与胡塞尔的思想联系仍然是一个值得研究的思想史论题。

的。这种区别永远不能归结为‘这里’和‘那里’视角差异。”<sup>①</sup> 这个反驳实际上可以看作从意识心理学或内在心理学的角度出发对当时已经产生影响的行为主义心理学或客观心理学提出的异议，而且如今在行为主义理论与观察－实验心理学盛行的时代也仍然是有效的。

胡塞尔在《笛卡尔式沉思》中对交互主体性问题的略显仓促的处理应当属于应急之作，而且他本人最终也没有将文稿付诸发表，原因显然在于他已经看到了这些研究及其表达还有不符合他的要求的地方。事实上，他在1913年之后便开始加工《观念》第二卷，但最终也没有对自己提出的解决交互主体性、同感以及作为较高层次主体性之形态的社会和共同体等问题的方案感到过满意。舒茨在回忆录中也提供了对此证明：“多年前我曾问过他，是什么在抑制他出版第二卷，他回答说，当时他还没有找到解决交互主体性构造问题的办法。”<sup>②</sup>

当然，通过由耿宁（Iso Kern）编辑并于1973年作为《胡塞尔全集》第十三至十五卷出版的胡塞尔《交互主体性现象学》三卷本遗稿，人们已经了解到，胡塞尔在长达三十多年对交互主体性问题的探讨中留下了大量的手稿，提出了许多思考的路径和解决的方案，而《笛卡尔式沉思》中的交互主体性理论只是其中的一种，而且并非是最好的。在前面对胡塞尔交互主体性理论的阐述中，笔者已经指出，耿宁所认定的最好方案是胡塞尔在1926/27年的现象学引论讲座中提出的，在这里，“交互主体性理论第一次获得一种自成一体的、在内容上得到透彻加工整理的形态”；同时耿宁还认为，“胡塞尔后来对此课题的阐释本质上没有超越过这个形态。即使在《笛卡尔式的沉思》（1929年）中对交互主体性理论的阐述，在陌生感知问题上也远远没有达到1927年的这些反思的力度与深度。”<sup>③</sup>

在赞同耿宁观点的同时，笔者认为在《笛卡尔式沉思》之前，即在《观念》第一卷中，胡塞尔已经区分：“我们仅仅具有在‘外感知’中对物理事物的本原（originär）经验，但在回忆或前瞻的期待中则不再具有；我们具有在所谓的内感知或自身感知中对我们自己或我们的意识状态的本原经验；但在‘同感’中却不具有对他人及其体验的本原经验。我们根据他们的身体表现而看到他人具有他们的体验。尽管这种同感的看到是一种直观的、给予的行为，但却不再是本原给予的行为。”（Hua III/1, 11）而在《笛卡尔式沉思》之后，即在1934年的手稿中，胡塞尔又明确区分了第一、第二和第三的原本性（Originalität）。它们依次是指：我的当下的意识生活在第一原本性中被给予我，我的被回忆的意识生活在第二原本性中被给予我，而被同感的他人的意识生活在第三原本性中被给予我。（Hua XV, Beil. L, 641）这些分析和区分实际上都已经预先考虑到并在一定程度回答了舒茨和奥尔特加·加塞特的批评和质疑。<sup>④</sup>

不过，在当时的知识背景下，舒茨全面地支持加塞特对胡塞尔的社会理论的批评。舒茨认为加塞特“有理由拒绝胡塞尔关于在超越论的领域中‘他我（alter ego）’之构造的观点，并随之也拒绝了关于一个共同的交互主体世界之构造的观点，而且他还出于更好的理由拒绝了胡塞尔关于集体性是更高层次的主体性的观点。”<sup>⑤</sup>

## 五、舒茨自然观点的构造现象学与胡塞尔的超越论的构造现象学

如前所述，舒茨完全理解和赞成胡塞尔的超越论转向及其结果：超越论现象学。但他本人所从事的则是一种他称之为“自然观点的构造现象学（constitutive phenomenology of the natural attitude）”。这

① Alfred Schütz, “Husserl’s Importance for the Social Sciences”, *Edmund Husserl 1859 – 1959*, p. 91. 不过，舒茨接下来提出的自己对于胡塞尔交互主体性分析的质疑理由却并不具有很强的说服力：“如果我是男人，而他人是女人，那么又如何可能通过同感进行意义转移呢？”因为胡塞尔以及利普斯（Theodor Lipps）、施泰因等人所讨论的是“同感”的最普遍形式，这个形式可以说是超性别、超种族、超年龄的。只有在进一步的研究中才会涉及经验的、具体的个案讨论。

② Alfred Schütz, “Husserl’s Importance for the Social Sciences”, *Edmund Husserl 1859 – 1959*, p. 88.

③ See Iso Kern, “Einleitung des Herausgebers”, *Edmund Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*, Hua XV, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. XXXIV.

④ 从这个划分的角度来考察当代心理学研究方式和趋势，可以获得在总体研究纲领的制定方面以及相应研究方法的采用方面的启示。笔者以后会在“人工智能与脑科学时代中的意识问题”的研究框架内，展开对此问题的分析和阐释。

⑤ Alfred Schütz, “Husserl’s Importance for the Social Sciences”, *Edmund Husserl 1859 – 1959*, p. 91.

里所说的“构造”，就是胡塞尔一再强调的包括发生构造和静态构造在内的意识构造成就和构造能力。无论在舒茨这里，还是在胡塞尔那里，这当然都不意味着自相矛盾，因为对于他们来说，超越论现象学构成了自然观点的构造现象学的基础，而非对立面。就此而论，自然观点的构造现象学并不必定是哲学观点的或超越论观点的，它也可以是生活世界观点的，亦即社会世界观点的。例如，当舒茨在其《社会世界的意义构建》一书中分析“衰老（Altern）”以及各种“共同衰老（Zusammenaltern, Gemeinsamaltern, Miteinanderaltern）”等等时<sup>①</sup>，它们都是建立在现象学的内时间意识分析的基础上的。因而舒茨在该书的“前言”中便感谢伯格森和胡塞尔的研究工作，“首先是胡塞尔的超越论现象学，开启了哲学思维的那些在其中可以追求对意义问题的真正奠基层次。”<sup>②</sup>

事实上，舒茨是在30年后才真正了解胡塞尔在“构造现象学”方面的系统工作，即意识中的物质自然的构造、动物自然的构造、精神世界的构造，其中包括通过同感对他人心灵的构造。这是因为胡塞尔文库于1952年编辑出版了由施泰因曾加工过的《观念》第二卷和第三卷遗稿，即《胡塞尔全集》的第四卷和第五卷。次年，舒茨为它们撰写长篇书评<sup>③</sup>。他后来感叹说：“许多年后，在胡塞尔文库出版了《观念》第二卷之后，我才得知，我的许多发现是与胡塞尔的系统陈述相一致的，它们在我自己的研究工作的许多年前就完成了，而我当时对此完全一无所知。”<sup>④</sup>应当说，舒茨在他的代表作中分析的社会世界的意义构造，仅仅是胡塞尔已经实施的系统计划的一部分。社会世界、文化世界、精神世界、自然世界等，简言之，我们生活于其中的生活世界，都是意识行为在其流动的进程中通过一步步在发生的和静态的两个方向上构造出来、而后在意识功能中积淀下来的现象世界，而且都在这两个方向包含各自的基本要素、基本结构以及相互间的基本关联及其基本秩序。

从这个角度看，他人心灵的构造究竟是通过心灵或身体的类比投射和转移，还是通过结对的联想等等方式来的，已经无关紧要。这里的关键在于，严格地区分对他人心灵和自己心灵的把握，这是意识构造分析的第一个重要步骤，从这里开始可以展开对精神世界和意义世界的进一步探索。舒茨在这里已经认识到了这一点：“正如胡塞尔清楚地看到的那样，他人的意识生活对我来说并非直接可达及的，而只能以共现的（appresentation）方式。”<sup>⑤</sup>

在笔者看来，在这个问题上同样无需太多顾忌的是所谓的“唯我论”的质疑和批评，因为这里严格区分的“本我”与“他我”以及对它们的不同把握方式，实际上已经从一开始就排除了唯我论命题提出的可能性。这里讨论的问题一开始就不在于，是否只能谈论一个“自我”，而在于复数的“自我”之间如何认识与沟通的问题。严格说来，“本我”与“他我”的问题是认识论的问题，而“唯我论”问题则属于社会伦理学的问题，它们是分属两个不同阶次的问题。

此外，在论述古尔维奇的代表作《意识场域》时，笔者曾说明该书的核心概念“同现”（Kopräsensenz）意味着一种决定着意识关联性的普遍结构，即同现结构，它与胡塞尔的“共现”（Appräsentation）概念是对应的或相似的；笔者还说明胡塞尔在《笛卡尔式沉思》的第五沉思中专门讨论了交互主体性问题，尤其有一节论述作为“一种带有本己证实风格的特殊经验方式”的“共现”。<sup>⑥</sup>而舒茨在这里对“共现”方式的强调，再次突显了这种方式在意识构造中的关键性作用。舒茨和古尔维奇在这个概念上对胡塞尔的观念和方法的继承是独具慧眼的，也是至关重要的。<sup>⑦</sup>

① Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a. a. O., S. 107, 113, 181 usw.

② Ibid., S. 107, 113, IIIff.

③ Alfred Schütz, “Edmund Husserl’s *Ideas*, volume II”, *Philosophy and Phenomenological Research* 13 (3), 1953, pp. 394–413; “Edmund Husserl’s *Ideas*, volume III”, *Philosophy and Phenomenological Research* 13 (4), 1953, pp. 506–514.

④ Alfred Schütz, “Husserl and His Influence on Me”, *The Annals of Phenomenological Sociology*, Vol. 2, p. 43.

⑤ Alfred Schütz, “Husserl’s Importance for the Social Sciences”, *Edmund Husserl 1859–1959*, p. 96.

⑥ See L. Ni, “Appräsentation’ – Ein Versuch nach Husserl”, *Kontexte des Leiblichen*, Hrsg. von Cathrin Nielsen, Karel Novotny, Thomas Nenon, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2016, S. 377–418; 倪梁康：《现象学意识分析中的“共现”——与胡塞尔同行的尝试》，《鹅湖学志》（台北）2016年第56期。

⑦ 但舒茨和古尔维奇似乎并没有对“共现”与“同现”作对比性的考察，他们在书信中讨论和分析“共现”与“同现”时从未想到将两者联系在一起处理。但这两个概念的确是一个需要专门讨论的现象学课题。（See Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939–1959*, S. 280ff., 352ff., 363ff.）

看起来古尔维奇是将“同现”应用于普遍的意识场域，而舒茨则主要在社会意义之建构的分析框架内理解“共现”，但实际上这里的共同性大于差异性。舒茨是从马克斯·韦伯那里发现并接受了对社会学中“行动的意义”与“意义的理解”的概念。而在发现胡塞尔的意向性理论之后，舒茨将它运用在社会学领域的行动意义的建构分析中。如果胡塞尔在其意向性分析中将意向活动理解为一种赋予意义（*sinngebend*, *sinnverleihend*）的意识行为（*Bewußtseinsakt*），例如将树林中的活动物体感知为一只兔子，即赋予这个物体以兔子的意义，如果舒茨也在此意义上将一个行动（*Handeln*）理解为赋义的行动，例如把笔沾上水或打开桌灯，并进一步将韦伯的社会行动的概念理解为有意义地或为一个意义相联结地指向他人的行动，那么舒茨已经在胡塞尔的一般意向意识领域中的讨论的“意义”与韦伯在社会世界中讨论的“意义”之间建立起了一种内在的联系。而这种联系在胡塞尔那里也体现为《观念》第二卷的总标题《现象学的构造研究》与其中第三编“精神世界的构造”之间的联系。

## 六、结 语

回到本文开篇讨论的古尔维奇与舒茨的关系，他们的名字常常一起出现实属必然。从作为意义赋予（*Sinngebung*）的意向性角度来看，古尔维奇的《意识场域》继承的是对胡塞尔的总体意识领域的意向性研究，而舒茨的《社会世界的意义建构》则是对其中的精神社会世界的意向性研究，与古尔维奇在《周遭世界中人与人之间的相遇》的研究属于同一个方向。他们都以私塾弟子的身份继承了胡塞尔的思想遗产，而且通过各自的创造和转化进一步丰富了这个思想宝库。

就总体而言，这里所说的“意向性”，前一种是布伦塔诺（*Franz Brentano*）原初意义上的意向性，后一种则更多是韦伯意义上的以及当代英美分析哲学中讨论的意向性。舒茨指出了这两种意向性的共同之处都在于其“赋予意义”的特性。原则上，“有意向”与“有意图”都是带有某种主观指向的“有意义”。它们都意味着在意识构造或社会行动过程中完成的意义原创、意义给予、意义积淀、意义传递，由此形成的意义库，类似用图像、符号等等信息组成的知识库。波普尔（*Karl Popper*）曾用“第三世界”的概念以及弗雷格（*Friedrich Frege*）、胡塞尔曾用“第三王国”的概念来或含糊或清晰地指出这个既非心理的也非物理的信息世界。因为意识构造和社会行动过程就是文化意义、社会意义、历史意义等等的原创与积淀的过程。在知识储存的意义上如今已经可以谈论文化知识学、社会知识学、历史知识学等等。它们构成今天的各种类型的虚拟世界的基础。这也是笔者在人工意识与人造社会生活世界之可能性标题下讨论的课题。笔者会在其他地方再做展开。

根据以上所述，舒茨有理由对他所理解和接手的胡塞尔思想遗产及其与经验社会科学、自然观点的构造现象学和超越论的构造现象学的关系做出如下的精辟概括：

经验的社会科学的真正基础不是在一门超越论现象学中，而是在一门自然观点的构造现象学中。胡塞尔对社会科学的特别贡献既不在于他徒劳地尝试去解决在还原后的本我论的领域中的超越论交互主体性的构造问题，也不在于他的作为理解基础的未澄清的同感概念，同样不在于他将共同体和社会理解为其本质可以以本质的方式得到描述的更高层次的主体性；胡塞尔的成就更多在于他的那些指向生活世界问题以及指向一门有待发展的哲学人类学的丰富多彩的分析。事实上，这些分析有许多是在现象学还原的领域中的进行的，甚至可以说，这些被研究的问题只有在实施了这种还原之后才会变得可见，但这个事实并不会影响它们的结果在自然观点领域内的有效性。因为胡塞尔自己已经一劳永逸地确立了这一原则。<sup>①</sup>

（责任编辑 行之）

<sup>①</sup> Alfred Schütz, “Husserl’s Importance for the Social Sciences”, *Edmund Husserl 1859 – 1959*, pp. 97f.

# 必须之思与超越之思

## ——列维纳斯与比昂的思想谐振

刘系舟 王 恒

【摘要】列维纳斯认为，人的思想始于创伤和探索；比昂认为，思想源于填补裂隙。列维纳斯提出存在者的实存就在于自我同一化；为逃避被 *il y a* 的占有而带来的恐惧，主体需反其道而去掌控和吸收客体，这种方式列维纳斯称其为“光”。而对比昂来说，思想过程即是“消化”过程，“意欲同一”是思想功能发生发展的初始动力。这不断将外物纳入自我掌控的同一化运动有着永远无法完成的缺口，即处于彼岸的他者、绝对的他异性。列维纳斯的绝对他者对应着比昂思想理论中被称为“绝对真理、上帝以及无限”的终极现实“O”。思想活动的两端，一端是以自我为起点的同一化运动，另一端是作为上帝和无限之化身的被思者，它以自身为起点，激发思想者的欲望，等待着被思。

【关键词】思想；裂隙；自我同一；绝对他者；终极现实 O；无限

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)04-0082-08

作者简介：刘系舟，安徽桐城人，（南京 210023）南京大学哲学系博士生；

王 恒，江苏徐州人，哲学博士，（南京 210023）南京大学哲学系教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“《列维纳斯文集》翻译与研究”（20&ZD035）

列维纳斯（Emmanuel Levinas）的独特思想不仅对现象学的发展作出了杰出贡献，其影响甚至延伸至“地缘政治关系、神学、精神病学，以及创造力伦理学”<sup>①</sup>；同样，比昂（Wilfred Ruprecht Bion）的精神分析理论也不限于精神分析客体关系学派内部，他甚至比弗洛伊德和克莱因（Melanie Klein）走得更远。考察列维纳斯与比昂，会发现诸多共同旨趣，在列维纳斯那里，“一种作为思想基础的黑暗在思想背后涌现出来。这一点同样可以在精神分析家比昂那里窥见。”<sup>②</sup> 本文将以“思想如何发生”为起点，从“必须之思”到“超越之思”，探究列维纳斯与比昂的思想之谐振。

列维纳斯说“我思证明着分离”<sup>③</sup>，比昂说思想是为了填补裂隙，他们对思想活动之动力学关系的表述，指向的是同一种认识和理解。出生作为与一体化分离的事件，被婴儿体验为一种创伤，于是开启投射认同机制，将不愉快（痛苦）分裂出去并置于外部客体，这种依然带有全能自恋和幻想的模式是主体与客体之间最初的互动，是思考能力的早期形式。“思”对列维纳斯来说是出离 *il y a* 的无名恐惧、去掌控“某物”而非被掌控的“光”，对比昂来说则是精神装置“消化”碎片化的  $\beta$  元素的过程。“光”“消化”都是主体与客体（或实存者与外物）之间的一种关系——主体意欲同一化客体。思想活动是个体在遵循“现实原则”的现实世界里的生存必要，而同一化是思想活动的必须。

比昂和列维纳斯的思想还体现了另一种谐振——超越之思。朝向绝对他者的思，这种思与同一化之思决然不同，它不是从主体朝向客体的“掌握”运动，而是源起于被思者。那带有终极真理、神

① [英] 西恩·汉德：《导读列维纳斯》，王嘉军译，重庆：重庆大学出版社，2014年，第2页。

② 参见杨婉仪：《创伤与疗愈——列维纳斯与比昂的思想交汇》，《华中科技大学学报》社会科学版2018年第5期，第8页。

③ [法] 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第27页。

性、无限、神秘与启示意义的被思者，在持续地激发思想者的欲望，等待着被思。

## 一、必须之思：“思”的源起

思想到底起源于何处？列维纳斯尝试给出回答：“人的思考可能始于创伤或探索，一些我们甚至不知道如何用语言表达出来的创伤或探索：一次分离、一个暴力场景，或突然意识到时间的单调乏味。”<sup>①</sup> 列维纳斯对于“思想产生于创伤与探索”的理念竟切中精神分析对于思想产生之源起的假设。

弗洛伊德在《心理功能的两个原则》一文中提出，最古老、最原始的无意识心理过程服从“快乐——痛苦原则”，这个过程的目标是获得快乐，任何引发痛苦的内在心理和外在行为都会被这个原则拒绝（压抑）。他认为在这种情况下，无论所思想、所欲望的是什么，都在以一种幻觉的方式（hallucinatory manner）呈现。<sup>②</sup> 这种以幻想延续“全能感”的方式无法在现实中被满足，在经历挫折与失望之后心理装置不得不启动新原则——现实原则。现实原则呈现的不再是“什么是快乐的”而是“什么是真实的（real）”，即使这个真实并不愉快。在现实原则的要求下，对追求快乐的抑制成为必要。从快乐原则到现实原则需要思想过程介入才能完成，可以说：这个不断适应现实原则的心理装置就是思想得以运行的装置。<sup>③</sup> 在弗洛伊德看来，思想（thinking）具有这样的特性，它能使心理装置在释放过程中的延迟阶段忍受增强了的刺激性紧张。它是某种意义上必要的行动化，伴随着少量的精神宣泄的转移和较少的能量释放。<sup>④</sup>

比昂认为，弗洛伊德的这些叙述隐含着这样一种观点：“张力产生时对挫折无法忍受，然后运用思想来填补裂隙”<sup>⑤</sup>，裂隙源于“需要解除刺激物的心理负担和实际解除负担之间的间隔”<sup>⑥</sup>。根据人格忍受挫折能力的不同，痛苦的情绪体验让人或试图逃避它或试图去修饰它。“如果逃避挫折的冲动在主导人格，那么这个问题就会以排出（ $\beta$  元素）的方式来解决；如果修饰挫折的冲动在主导人格，那么就会以思考的方式（ $\alpha$  功能生成  $\alpha$  元素）来解决。”<sup>⑦</sup> 以“讲话”为例，实际上讲话兼有两种不同的活动，它既作为一种传达思想的方式，又作为一种肌肉的运作从而让人格摆脱思想。<sup>⑧</sup>

弗洛伊德还对思想起源作出具体假设：“很有可能，思想（thinking）起源于无意识。它超越了纯粹观念化的表象，并指向了与客体印象之间的关系。”<sup>⑨</sup> 他指出思想与客体印象之间相关联，但没有就“思想是如何与客体关联的”这一问题作深入探讨。在克莱因于客体关系领域作出的理论和实践探索的基础上，比昂进一步厘清了思想的产生与客体关系（最早是母亲及母亲的乳房）之间的联系。

克莱因提出，出生前的状态对婴儿来说意味着一体感和安全感，回到与母亲子宫一体的出生前状态成了婴儿的“普遍渴求（longing）”<sup>⑩</sup>，这渴求是个体成长过程中理想化内驱力的表达，它的来源之一是因出生事件而引起的被害焦虑的痛苦，“这种最初的焦虑形式也许可以扩展到未出生的婴儿的不

① [法] 列维纳斯：《伦理与无限：与菲利普·尼莫的对话》，王士盛译，南京：南京大学出版社，2020 年，第 4 页。

② See Sigmund Freud, “Two Principles of Mental Functioning”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XII (1911–1913), ed. by James Strachey, London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1958, p. 219.

③ 在《心理功能的两个原则》中，弗洛伊德继而提出，随着外部现实的重要性加强，指向外部世界的感觉器官以及依附于它们的意识（consciousness）的重要性随之加强。一系列的新机能——包括注意、记忆以及为了减轻承受过多刺激的心理装置之负担而将运动感觉发送到心理内部（导向表达性运动、特质的展现、情感的表征）——由此产生，运动释放于是可以被用来适当地改变现实，它由此被转化为行动。（Ibid., p. 219.）

④ Ibid., p. 219.

⑤ [英] 比昂：《从经验中学习》，刘时宁译，台湾：五南图书出版公司，2006 年，第 34 页。

⑥ 同上，第 34 页。译文有改动。

⑦ 同上，第 99 页。括号内容为引者所加。

⑧ 同上，第 98 页。

⑨ See Sigmund Freud, “Two Principles of Mental Functioning”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XII (1911–1913), p. 221.

⑩ [英] 梅兰妮·克莱因：《嫉美与感恩》，第 199 页。

愉快经验，同时伴随着在子宫中的安全感觉，预示着对母亲的双重关系。”<sup>①</sup> 克莱因在此基础上提出了“投射认同”（projective identification）概念：“有一个全能的幻想，在幻想中，可将人格中暂时不想要（虽有时很有价值）的部分分裂出去，并将之置于客体。”<sup>②</sup>

比昂假定投射认同“是那个后来被称为思考能力的早期形式”<sup>③</sup>：所谓思考之活动，“原本是一种让精神免于负担刺激增生的程序，而其机制则是克莱因所描述的投射认同。”<sup>④</sup> 借由投射认同，思想承担了“动作释放”功能，让精神免于刺激性紧张从而疏解张力。在此基础上比昂提出“容器—被容纳者（the container—the contained）”理论。容器与被容纳者通过投射性认同，反复匹配，理想状态下，它们会相互促进、共同成长。对克莱因来说，投射性认同更多地被理解为个体内部的全能幻想过程，而比昂在此概念中引入了“现实性”，即投射性认同的内容不仅是全能幻想，更是一种可以在现实关系中对心理产生影响的现实投射，是思考能力必不可少的阶段。“容器—被容纳者”互动的过程就是思想的孕育和发展的过程。

由此，前引列维纳斯关于思之源起的阐释显得更可被理解：由不可避免的创伤、分离所引发，思想被用于填补创伤与分离所产生的裂隙；思想使得婴儿“回到母体”之不可能这一现实变得可以忍受，舒缓从快乐原则走向现实原则带来的挫折与痛苦。

## 二、思想作为活动：消化与同一

在《从存在到存在者》中，列维纳斯描述了“某种程度上无行动者的匿名性质”的一种存在——il y a，他称之为“存在一般”<sup>⑤</sup>。什么是il y a？Il y a超越了内在性与外在性范畴，是“绝对摒除光线的情境”，“黑夜就是对‘il y a’的经验”<sup>⑥</sup>。这个黑夜既不是一个客体，也不是一个客体的质性，它“无人称”，它“成为一种不安全感”<sup>⑦</sup>。列维纳斯说，il y a的在场“不是不在场的辩证对立物，而且我们也不是靠思想在把握它。它触手可及。这里没有话语（discours）……精神的面前没有一个被思考的外在”<sup>⑧</sup>。Il y a的寂静与感觉的虚无构成了一种无声的威胁。

Il y a是无法被思想、没有话语的空间。列维纳斯用了诸多词汇反复描摹却无法穷尽这混沌无名的状态以及它带来的恐惧不安：“与il y a相摩擦发出的窸窣声就是畏（l'horreur）”<sup>⑨</sup>。畏不是面对死亡的焦虑，畏“翻转了一个主体的主体性以及他作为存在者（étant）的特征”<sup>⑩</sup>。主体在恐惧中被剥夺了主体性，被去人格化，无遮无拦却无处可逃。

精神分析的视角认为，为了应对“与母亲一体”之全能幻想的破灭（作为一种创伤），婴儿开启了与主体之外的客体之互动，亦即开启了思想活动。Il y a带来的恐惧和不安，在克莱因理论视域里，是婴儿出生即陷入的原始被害焦虑，在比昂的视阈里，是婴儿因被淹没于无边无际未被消化的原始印象及感官情绪（即β元素）中而迫切需要被母亲α功能容纳的体验。

列维纳斯说，“我们是不可能挣破存在（existence）那种蔓延着的、匿名的、又无可逃避的窸窣

① [英] 梅兰妮·克莱因：《嫉羨与感恩》，第199页。

② [英] 比昂：《从经验中学习》，第38页。

③ 同上，第44页。

④ 同上，第37页。

⑤ [法] 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，南京：江苏教育出版社，2006年，第62页。

⑥ 同上，第63页。

⑦ 同上，第64页。

⑧ 同上，第63页。

⑨ 同上，第66页。l'horreur，法语意表“可怕的”“可怖的”。需要注意，此“畏”与海德格尔的“畏”（Angst）不同，“法文中一般用angoisse对应翻译海德格尔的Angst”。（参见[法] 列维纳斯：《论来到观念的上帝》，王恒、王士盛译，北京：商务印书馆，2019年，第89页译者注。）

⑩ [法] 列维纳斯：《从存在到存在者》，第68页。

之声的”<sup>①</sup>，il y a 之黑夜经验也没有随着出生而消失，相反它会一直伴随主体成长发展的历史，这个历史亦是思想发展的历史。列维纳斯提醒我们，可以在“失眠”这个事件当中清晰地辨认出 il y a 的在场：在失眠中，“自我被存在的宿命所裹挟”，“我们被强行系于存在”“不得不存在”<sup>②</sup>，匿名的警觉永无止境。为逃避这种淹没性的恐怖和不安，主体需“反其道而行之”，去吞噬、掌控和占有“它”，我们可以在这个意义上理解列维纳斯所说的“自我”，“它的实存就在于同一化”<sup>③</sup>。这个实存者（主体）通过吸收和掌控外物（客体），与客体融为一体，“这种既存在距离，又弥合距离的实存方式，就被列维纳斯称为‘光’。”<sup>④</sup> 光开启了主客体之间的空间，连接起主体和客体。

相应于列维纳斯“闪耀的光”，比昂将主体与客体的联结方式归结为三种：“爱”（L）、“恨”（H）以及“认识”（K）。通过思想活动达成“认识”（K）是主体与世界（客体）联结的重要方式。“爱”（L）、“恨”（H）由弗洛伊德意义上的“快乐原则”主导，而“认识”（K）则遵循“现实原则”发生。婴儿与母体分离后堕入茫茫  $\beta$  元素的海洋，其迫切需要的正是列维纳斯意义上的“光”。比昂用食物的消化来比喻思想装置的功能。比昂提出婴儿需要（need）独占乳汁及相关的感觉，乳汁被消化道接受及处理，那么“爱”被什么吸收及处理呢？答案是：“现实上有一个心身的（psycho-somatic）乳房，以及对应于乳房，一个婴儿的心身的消化道。”<sup>⑤</sup> 肉身存活需要食物并依赖于消化系统的消化，食物经由消化成为营养，成为肉身的一部分；主体的存活除了身体消化乳汁，还需要思想装置消化没有被命名的感觉性碎片  $\beta$  元素，这反复消化的思想又成为了心理装置的一部分，成为“我”的一部分。消化食物与消化思想同时发生，是生存于世之必须，也是弗洛伊德提出的对“现实原则”的遵循。

“消化”总是与身体有关，比昂用这个代表身体生理活动（功能）的词语来表达思想活动的过程，表达了一种身心一体的观念。列维纳斯则将自我与自身的不可分离性称为“物质性”，思想并不在于空间之外而就在此处。在列维纳斯看来，“笛卡儿的怀疑所排除的身体即为客观之身体（corps objet）”<sup>⑥</sup>，然而“我思（cogito）并没有导向无人称的置放——‘（这儿）有思想’——而是导向了现在时的第一人称：‘我是一个思想之物。’”<sup>⑦</sup> 列维纳斯认为，“笛卡尔‘我思’中最深刻的教寓正是在于发现思想乃是实体，即一种被置放之物”<sup>⑧</sup>。思想的出发点是一个物质性的出发点，这个出发点保证了思想在世界中绽放的同时，随时可以“聚拢”和回到“这里”，保证了“无眠的永恒”<sup>⑨</sup> 可以开始也可以终止：通过“可以进入睡眠”，通过“不参与”“休息”这些同样基于身体物质性的事件和行为，无眠的永恒可以“在一个头脑中开始或结束，可以被点亮或熄灭”<sup>⑩</sup>。在这个物质性之上，“完成了从事件转化为存在者的脱胎换骨的过程”；在这个物质性之上，婴儿通过思想弥补了挫折和痛苦的裂隙，“自我”得以通过同一化而确立；在这个物质性之上，自我才得以欲望无限。

存在着另一种情况。比昂在精神分析的临床实践中发现了“无法思考”的人，“无法思考”是心理上的消化不良。 $\beta$  元素作为主体经验到的感官印象和情绪，如果没有  $\alpha$  功能的作用，就无法为思想所用而继续保持碎片化。这些无法被消化的  $\beta$  元素只能通过肌肉或身体动作被“排出”（evacuate）<sup>⑪</sup>，比昂提出一种“无法醒来也无法入眠”的状态：在充斥着  $\beta$  元素碎片的内部空间里，主体经历着过

① [法] 列维纳斯：《从存在到存在者》，第 77 页。

② 同上，第 77 页。

③ [法] 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，第 7 页。

④ [法] 列维纳斯：《时间与他者》，王嘉军译，武汉：长江文艺出版社，2020 年，译者导读第 xx 页。

⑤ [英] 比昂：《从经验中学习》，第 40 页。

⑥ [法] 列维纳斯：《从存在到存在者》，第 82 页。

⑦ 同上，第 82 页。

⑧ 同上，第 82-83 页。

⑨ 同上，第 83 页。

⑩ 同上，第 83 页。

⑪ [英] 比昂：《从经验中学习》，第 9 页。

度的感受性，无法与现实联系，“一直有心理上的消化不良”<sup>①</sup>。在列维纳斯的语境里，这是一种被 *il y a* 围绕而无法睡去的恐惧状态，也是无法通过“睡眠”来休息或间隔休息的状态，是一种“失眠”。

“无法思考”，心理上的“消化不良”是精神病患者的常态。由于他们总是在“排出”而无法消化，也就无法通过思想完成掌控、完成“同一”的过程，更不会有安住于客体内的“享受”状态。在这种状态下，患者会把无生命赋予有生命的客体。对列维纳斯来说，比昂的无法消化者、无法思想者就是在无可逃避的 *il y a* 中不能被光所照亮的主体。思想作为光，成为主体弥补生命裂隙的“必须”，但由于“消化”功能的缺失，主体无法从 *il y a* 中浮现，不能呈现于与客体（外物）的关系中，只是漂浮于茫茫黑夜，或通过全然的幻想逃避痛苦和现实。

思想总是试图把他者还原为同一。列维纳斯说，自我是“卓越的同一化”，是“同一化的原初作品”，“它的实存就在于同一化，在于穿过所有发生在它身上的事情而重新发现它的同一性”<sup>②</sup>；比昂说，思想过程就是消化过程。我们也在“同一化”与“消化”这两种表述中看到同一种永不休止的关系与运动，一种以“我”为中心并且“我”也由此浮现的运动。幸运的是有了思想，主体得以在 *il y a* 与  $\beta$  元素的包围中形势反转，混沌初始后天地分离，思想之光驱散黑夜，主体出发朝向客体，通过消化客体而非被吞噬从而得以掌控存在。这是“必须之思”。

### 三、超越之思：对“他者”的欲望

在列维纳斯看来，“西方哲学在大多数情况下是存在论：通过置入一个对存在的理解进行确保的中间项和中立项而把他者还原为同一”<sup>③</sup>。似乎有一个特例可以反驳这个论点：思考者的自我同时也在倾听自己的思，也会为这个“我”的陌异性而惊讶，似乎这个不熟悉的“我”也是于我来说的“他者”。对此列维纳斯认为，这样的黑格尔现象学意义上的“自身与自身”的对立不是差别，自我作为他者并不是一个“他者”，“链接在自身上的自我……是自身意识的模式，且建立在自我与自身之牢不可破的同一性之上”<sup>④</sup>。这种自身对自身的否定恰恰是自我的同一化。

自我的陌异性不是“绝对他者”，依然建立在自我的同一性之上。那么，一种如“我吃的面包、我居住的国家、看的风景”这样的他者是不是绝对他者呢？列维纳斯的答案是否定的。这样的他者是可被我享用的，可以用来满足我自己的，“好像它们只是我的缺乏之物”，“因此，它们的他异性就被吸收在我的同一性中，思考者或占有者的同一性中”<sup>⑤</sup>。

在精神分析历史上，弗洛伊德对“自我”功能的强调以及精神分析体系内自我心理学的发展将思想的“意欲同一”落实在了精神分析临床实践中，仿佛自我功能愈稳定，就可以应对愈多现实的痛苦，以实现诊断学意义上的“心理健康”。在自我的同一化过程中，客体都是为“我”所用，“我”是世界的中心，这就是弗洛伊德提出的“原始自恋”。自我的生成和发展源于与母体同一破裂的创伤，生命就是一道裂隙，思想活动为弥补裂隙开始了“同一化”的、“为我”的以及“消化他者纳入我”的运作。

然而思想的过程并非只限于同一的过程，人类的欲望也不仅仅是应对现实的痛苦或实现诊断学意义上的“心理健康”，人类还有超越的欲望。列维纳斯的“绝对他者”、比昂后期思想理论的“O”概念都体现出这种超越的“与饥饿无关”的“形而上学的欲望”。

列维纳斯提出“形而上学的他者”是绝对他者，是具有他异性的他者。“自我”与绝对他者的关系不是“消化”的关系，而是不可同一的，在这种关系中，思想通过话语与绝对他者处于面对面的

① [英] 比昂：《从经验中学习》，第11页。

② [法] 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，第7页。

③ 同上，第15页。

④ 同上，第8页。

⑤ 同上，第4页。

关系中，“并不是我在拒绝体系……而是他者在拒绝”<sup>①</sup>。这种关系勾勒出了一层深层的距离——“话语的距离、善良的距离、欲望的距离”<sup>②</sup>，这种欲望并非通常理解的欲望，而是形而上学的欲望。通常理解的欲望的基础上伫立着的是“需要”，“需要”会与“那种对于丧失之物的意识相一致”<sup>③</sup>。什么是主体曾拥有的而又丧失的？对比昂来说，是母亲（乳房），是与母亲融合一体的完美体验。在列维纳斯意义上，这种对母亲（乳房）的渴望和需要“本质上它会是怀乡病，是对返回的渴望”<sup>④</sup>，渴望返回曾与母体同一之处。

然而“形而上学的欲望并不渴望返回”<sup>⑤</sup>，因为它是对一个我们根本不是在其中诞生的土地的欲望。形而上学的欲望是彻底的疏离，它“盲目地走向可欲望者”，走向“一种绝对的、不可预期的他异性”<sup>⑥</sup>。这个欲望是对绝对他者的欲望，它处于我们所能被满足的饥饿之外，在我们身体的“饥饿”、肉欲的需要以及心理的“渴望”之外。这个欲望难以满足，它“并不呼唤食物”<sup>⑦</sup>，而是“被理解为他人的他异性，被理解为至高者的他异性……这种高度不再是天空，而是不可见者”。<sup>⑧</sup>

从弗洛伊德对“自我功能”的强调，到自我心理学将“自我功能”作为疗愈的主要目标，传统精神分析从理论到实践都隐含着这样的追求：意欲将本我、超我都居于“自我”调停之下，将无限的、沸腾的潜意识（未知的及不可知的）都进行“意识化”，纳入“自我”麾下，认为由此即可达成内在冲突的稳定，达成欲望的消停、心灵的安宁。然而这种“消停”与“安宁”不过仅仅是“自我”对同一化的理想主义而已。比昂并不认同将这种自我同一化作为精神分析的最终目标，他在精神分析实践中观察并经验到精神对真理的需求：精神需要真理，就像躯体需要食物一样<sup>⑨</sup>。比昂认为精神分析运动应“致力于以真理为中心目标”<sup>⑩</sup>，这个真理就是其提出的“终极现实 O”：“我将用符号 O 来表示，这是由绝对真理、上帝、无限、事物本身（absolute truth, the godhead, the infinite, the thing-in-itself）等术语所代表的终极现实（ultimate reality）”<sup>⑪</sup>。

比昂将作为“绝对真理”的“终极现实 O”设置为精神分析的最终目标，然而这个目标却无法通过自我对他者的认识（K）而达成。认识（K）通过“掌握”的方式将外物纳入“自我”，“O”却永远不可“被掌握”、不能“最终抵达”。比昂认为，与“O”的相遇只能通过“成为”（becoming）的方式：分析师需要在“无欲无忆”状态下，让自己的无意识与患者的无意识产生共鸣，黑暗无形的“O”于是可以被分析师和患者体验到。当“O”发展到可被体验到的地步时，它就进入了认识（K）的领域，并可被表示为“O（K）”。<sup>⑫</sup>

比昂的“O”概念体现了列维纳斯意义上“在我们所满足的饥饿之外……在我们所平息的肉欲之外”<sup>⑬</sup>的形而上学的欲望。在主体的饥饿被满足、思想的“裂缝”持续地被同一化填充的情况下，主体依然展现出对绝对他者的欲望，这欲望亦是比昂所说的精神对“终极现实 O”的追求。这是“超越之思”。

① [法] 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，第 11 页。

② 同上，第 10 页。

③ 同上，第 4 页。

④ 同上，第 4 页。

⑤ 同上，第 4 页。

⑥ 同上，第 5 页。

⑦ 同上，第 37 页。

⑧ 同上，第 5 页。

⑨ W. R. Bion, *Transformations*, London: Karnac Books, 1991, p. 38.

⑩ W. R. Bion, *Attention and Interpretation*, London: Karnac Books, 2007, p. 99.

⑪ Ibid., p. 26.

⑫ Ibid., p. 26.

⑬ [法] 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，第 5 页。

#### 四、另一种“关系”：被思者作为源起

比昂关于思想产生的阐释隐含这一理解：思想诞生于关系之中。婴儿的“投射认同”是思想活动的早期形式，思想装置随着婴儿与客体（乳房、母亲、他人）关系的发展而逐渐发展和成熟。在其提出的三种主客体间联结的模式——“XLY”（X爱Y）、“XHY”（X恨Y）、“XKY”（X知道Y）<sup>①</sup>中，比昂认为“XKY”更值得被探讨，因为“爱（L）”“恨（H）”这两种联结模式都与“认识（K）”有关。“XKY”这个联结讨论的正是“X如何认识事物”，本身包含着思想的运作。比昂说，“XKY”不是X掌握了一块关于Y的知识，而是“X想要知道有关Y的事实”<sup>②</sup>，这个“想”字刻画出了这样的关系：X想将事物纳入自我的同一化。列维纳斯也关注关系，对列维纳斯来说，追求真理与获得真理“就是处于关联之中”<sup>③</sup>。知识和光照本属于对客体的吸收，亦是主体与客体的距离<sup>④</sup>，也由此而成为一种“追求与获得”的关系。

在“同一”之外，比昂和列维纳斯都试图呈现另一种“关系”。列维纳斯提出，“无限溢出思考无限的思想”<sup>⑤</sup>，在无限观念里，“运动是源出于被思者，而非源出于思者……无限并不是知识的‘对象’……而是可欲望者，后者激起欲望，这就是说，它可由一种思接近，而这种思在任何时候都比其运思更多地运思……欲望是可欲望者激发起的渴望；它诞生于它的‘对象’，它是启示。而需要是灵魂的空乏，它源自主体”<sup>⑥</sup>。“关系”作为一种运动呈现了两个方向，一个方向源自主体的“我需要”，这是“同一”的运动；另一个方向源自被思者，是被可欲望者激发起的渴望，是“盈余”<sup>⑦</sup>的欲望，它诞生于被思者，不能成为对象的“对象”，列维纳斯称之为“启示”。

列维纳斯体会到对这种“诞生于被思者”的关系的表达之困难，他说，“与无限的关联并不能用经验的说法来表达。”<sup>⑧</sup>同样，比昂的“O”概念也难以被经验语言所穷尽。比昂试着对“O”的意义进行两种配置的理解——“形式”（Forms）和“化身”（Incarnation）<sup>⑨</sup>。一方面，“O”源自且内在于柏拉图主义的“形式”概念。<sup>⑩</sup>比昂认为，柏拉图的“形式”概念支持他理论中提及的“前概念”（pre-conception）、“克莱因的内部客体”（internal object）以及“与生俱来的期待”（the inborn anticipation）概念（也包括他从康德那里借用的“物自身”概念）。<sup>⑪</sup>在这个配置维度里，“O”可以被表达为终极现实、绝对真理。另一方面，比昂认为，被柏拉图主义“形式”这一术语表征的事物也可能在神秘学的术语里被表达。从基督教神秘主义者埃克哈特大师（Meister Johannes Eckhart）那里获取资源，比昂延展了“O”之意义的另一个面向——“化身”（Incarnation），意指人能够达到与神性之化身或自在之物的结合。在这个维度里，“O”可以被表达为“上帝、无限”（the godhead, the infinite）。

作为终极现实、绝对真理之“形式”以及作为上帝、无限之“化身”的“O”是比昂提出“没有思想者的思想”的基础。在为精神分析认识论奠定基础的过程中，比昂将心智（mind）与思想（thoughts）分离，提出“没有思想者的思想”（thoughts without a thinker），认为思想在遗传学上先于

① [英] 比昂：《从经验中学习》，第52页。

② 同上，第57页。

③ [法] 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，第35页。

④ [法] 列维纳斯：《时间与他者》，第42页。

⑤ [法] 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，前言第7页。

⑥ 同上，第36页。

⑦ 同上，前言第3页。关于“盈余”相关释义详见原著此页中译注。

⑧ 同上，前言第7页。

⑨ Incarnation在基督教神秘主义里有“道成肉身”之义，为契合精神分析实践语境，此处译作“化身”。

⑩ W. R. Bion, *Transformations*, p. 138.

⑪ Ibid., p. 138.

心智,<sup>①</sup> 在认识论上优先于思 (thinking), 而思必须发展才能作为处理思想之方式或装置。<sup>②</sup> 比昂将这些“没有思想者”的思想比喻为在公园里无人认领的“迷失者”, 为了适应“没有思想的思想者”, 为了给“公园里无主人的思想”寻找一个家, 心智必须被创造出来以为思想命名。比昂提醒人们去保护这些思想并“给它一个家”, 通过语言让这些思想“诞生”<sup>③</sup>。

对比昂来说, “真理并不需要一个思想家”<sup>④</sup>, 并不是思想者寻找思想, 而是思想寻找思想者, 这个认识论上优先的思想正是终极现实、绝对真理, 它有别于思想者的幻想以及社会、群体甚至宗教的谎言。这样的思想无法被思想者“掌握”而成为“我的”, 但可以通过认识 (K) 活动以“成为”的方式体验“O”的降临。

## 五、结 语

创伤与裂隙产生了思想, 光之闪耀之处就是思想弥补裂隙之领地。借助思想, 主体逐渐发展客体爱, 发展自我与世界的关系。思想产生于与早期客体之间的爱的互动, 也产生于对挫折和痛苦的忍受和耐心。所有这些都是比昂与列维纳斯共同的精神。

列维纳斯注意到“认识者”的困境与追求: “这个享受的世界并不能满足形而上学的要求。关于被主题化者的知识仅是一种不断重启的斗争……或者, 这种知识促请认识者进行一种无休止的精神分析, 进行一种对至少是在他自己身上的真实起源的绝望追求, 促请他努力苏醒过来。”<sup>⑤</sup> 这样的表述让我们理解比昂为何在其理论后期发展出“终极现实 O”的思想并试图将它应用于精神分析实践, 因目标在于“稳定与发展自我功能”的精神分析并不能满足“认识者”的形而上学的欲望。当然, 对绝对他者与“终极现实 O”的欲望并不意味着否定自我需要与同一的努力, 对超越的追求正是建立在自我肉身的非超越性上, 这个“我”——分裂初始处是思想发生之源, 亦是思想回归之地。

最后, 就如列维纳斯的文本里隐约被感知到的神秘, 比昂的“终极现实 O”概念虽是为精神分析实践而设, 但依然散发出来自于“彼岸”的神秘性, 这种神秘性与绝对真理、上帝、无限相关联。比昂与列维纳斯思想的谐振不仅在于源自柏拉图的“光”之闪耀, 他们也都将目光从“自我”出发并离开自我, 超越同一化的“必须之思”, 走向了无法用同一之语言描述的陌异他者。

(责任编辑 行之)

① James S. Grotstein, *A Beam of Intense Darkness: Wilfred Bion's Legacy to Psychoanalysis*, London: Karnac Books, 2007, p. 69.

② [英] 比昂:《从经验中学习》, 第98页。

③ W. R. Bion, “Bion in New York and São Paulo”, *The Complete Works of W. R. Bion*, Vol. VIII, ed. by Chris Mawson, London: Karnac Books, 2014, p. 332.

④ W. R. Bion, *Attention and Interpretation*, p. 102.

⑤ [法] 列维纳斯:《总体与无限: 论外在性》, 第40页。引文中强调的内容为引用者所标注。

# 海德格尔哲学中的“友爱”

## ——一种共享式的共在

张云翼

【摘要】本文源于一个疑惑：为何海德格尔如此重视亚里士多德的实践智慧，却又没有对《尼各马可伦理学》中的关键篇章“友爱”进行过专题性的解读？“友爱”能否为基础存在论中未得到完整阐释的“共在”提供思想资源？本文从对“共在”的性质和样式的梳理出发、结合亚氏《尼各马可伦理学》中“友爱”，提出假设：友爱之“分享”正是共在问题结症之所在；然后，基于海氏笔下“此在之存在”与“善”的同一性，澄清“话语”的各个结构要素之功能（尤其是“共享”特性），以及基础存在论中的“共在”疑难；最后，笔者将跳出基础存在论，并试图通过深度无聊来构建一个与友爱之“分享”类似的、诸存在者共同存在（共享其存在）的可能图景。

【关键词】共在；友爱；共享；深度无聊；自身存在

中图分类号：B502.233 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)04-0090-08

作者简介：张云翼，香港人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系博士后。

在《存在与时间》中，“此在之存在”（*Sein des Daseins*）的基本样式是“在世存在”（*In - der - Welt - sein*），并分别展现为“寓居于用具世界”（*Bei der Zeugwelt sein*）、“共在”（*Mitsein*）和“自身存在”（*Selbstsein*）。就理论构成而言，“自身存在”更为基础，并且是“此在之存在”的本真性得以成立的根基；而“共在”和“寓居于用具世界”则多体现为奠基基于本真性的日常状态。虽然我们确实也能找到关于本真的共在样式及其实现的条件的相关论述<sup>①</sup>，但这些只言片语还难以成为共在之本真性的理论依据。也就是说，即便我们承认共在具有本真性，但却难以说明：在本真性中，共在与自身存在对“此在之存在”的构建作用有何差异？它揭示出了一种怎样的此在的存在实情？

这一困难源于基础存在论（*Fundamentalontologie*）中共在的定位：一方面，海德格尔十分重视亚里士多德的实践智慧（*φρόνησις*），并致力于在前主题化的实践的语境下讨论现象学意义上的“此在的自身显现”。不过，他把实践智慧限定于此在——它本来还包括家政学和政治学，而且还反对去构建关于此在的伦理学。这造成了探寻共在之基础的困难；另一方面，为了此在能“自为地”实现其存在，他将“τέλος”解读为“界限”（*περάς*），并在此基础上把善（*ἀγαθόν*）的“自身即目的”（*τέλος δι' αὐτό*）阐释为“善是自身的界限”，并借此将善与“此在之存在”统一起来，从而把此在限定在了他的自身存在之中，换言之，此在具有其自身界限。由此，即便海德格尔多次声称，共在与自身存在同样源始（*SuZ*, 114）<sup>②</sup>，但这两重限定也使得我们难以理解，共在之“共”在何种程度上具有源始的意义。为澄清这一疑难，我们依旧得先从《存在与时间》开始。

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 124, 298. 下引该书以缩写 *SuZ* 加页码形式随文夹注。

② Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, S. 394, 421.

## 一、基础存在论中的共在及其疑难

在《存在与时间》第25-28节中，海德格尔引入了共在问题，并且通过对“共同”（mit）和“也”（auch）的阐释初步勾画了共在之图景。具体来看，“共同是一个此在式的共同”（SuZ, 118）。“此在式”（daseinsmäßig）规定了此在这类存在者的存在性质。因而，“共同”属于“此在之存在”构成要素；关于“也”，海德格尔认为“‘也’意味着存在的一致；这种存在即是寻视着的—操劳着的在世存在”<sup>①</sup>。也就是说，“我（此在）”与“其他此在”没有决然的区别。“其他此在”并不是除我之外的所有人，而恰恰是与我一致，具有同样的在世存在样式（操劳）。综上，海德格尔认为“由于这种共同性的在世之故，世界向来已经总是我和他人共同分有的世界”（SuZ, 118）。在此，“共同”和“也”都说明了此在与其他此在都具有在世存在。

但这一章节的主题并不是“共在源性”，而是“日常状态中此在为谁”（SuZ, 114），即此在的自身性问题。在澄清了共在的基本样式“操持”（Fürsorge）后，海德格尔立马转而讨论起“常人”（das Man）。总的来说，常人不是某个特殊的此在，而是此在的一种存在方式，“常人是一种生存论环节并作为源始现象而属于此在之积极建构”（SuZ, 129）；同时，它也是操持的极限状况“代庖”（Einspringen），如大众媒体对个人生活全方位地“越俎代庖”。相比之下，在操持中具有本真性的“作出表率”（Vorausspringen）却难以在现实中找到对应。当然，我们可以根据其规定性——“这种操持有助于他人在他的操心中把自身看透并使他自己为操心而自由”（SuZ, 122）——去构想一个合适的情境，如导师让学生自主选择研究课题。但是，这类实例要以本真共在理论上的明晰为前提。

可事实是，海德格尔一笔带过了“作出表率”。这并不是在回避问题，而是受限于基础存在论逐步构建进程。在此章节中，他也无法澄清本真共在：日常状态是“此在之存在”的一个特殊样式，而不是其全貌，而“常人”是一个重要的理论过渡。它的出现恰恰强调了对“在之中”（In-sein）之一般结构分析的必要性和紧迫性。

那么，我们能否通过“此在之存在”的本真性来澄清本真的共在？这是一个理论疑难。在《存在与时间》中，海德格尔分别通过“畏”（Angst）（面向本真和整全的此在之存在的可能性）（SuZ, 184）、“向死而在”（Sein zum Tode）（此在领会自身界限的可能性）（SuZ, 258-259）和“决断”（Entschlossenheit）（此之展开的整体性）（SuZ, 301）来逐步勾勒出了本真存在，而且，在决断中，海德格尔也确实说明了本真共在的“实现条件”：“让一道存在着的他人在他们自己最本己的能在中去‘存在’，而在率先解放的操持中把他们的能在一道开展出来……本真的共处，唯源出于决断中的本真的自身存在……”（SuZ, 298）

显然，共在之本真性基于“自身存在”和此在的“个别化”（Vereinzelung）。通过个别化，日常状态中的“寓居于用具世界”和“与他人的共在”都失效了。对此在而言，这个“个别化了的的存在”才是其本真存在。在此基础上，共在之本真性似乎就变得“理所当然”：在本真性中，此在仅仅根据其“为其之故”（Worum-willen）进行操劳和操持。这样的此在既不会受他人所制，亦不会试图去掌控他人。这似乎便是作出表率实现。但是，“一同在此”不仅是存在论的规定，同时也要在此在的实际存在中得到实现，而“其他此在的自身实现”似乎并不能直接从“此在之存在”中得出。这之间还缺乏澄清共在之“共”的关键环节。对此，我们不妨暂且放下这一问题，先把目光转到海德格尔非常重视的亚氏哲学。

## 二、友爱：善的分享

亚里士多德哲学极大地促进了海氏思想的成型。但海氏在著作中却鲜有提及《尼各马可伦理学》

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 118. 译文有改动。

的关键篇章“友爱”(φιλία)。而当我们把友爱与共在进行文本对比时,又能发现这两个概念的内涵十分相似。为何海德格尔并没有专门解读友爱?对此,我们还是要从友爱本身<sup>①</sup>出发。

从性质和作用(1155a8-21)<sup>②</sup>来看,在《尼各马可伦理学》第八章开篇中,亚里士多德开宗明义地将友爱理解为一种德性(1155a2-3)。德性与人的实现自身幸福(善)的活动息息相关,友爱亦是如此:无论是提供善举还是接受他人之助,都是促进个人完善的方式;同时,不同于灵魂之善这类“最恰当意义上的、最真实的善”(1098b15),友爱是一种必要之善,毕竟“即使享有所有其他的善,也没有人愿意过没有朋友的生活”(1155a5)。这种“有朋友的生活”主要体现为两个方面:一来,友爱是一种天性,是同种群的成员之内在联系的体现,二来,它还是维系城邦的纽带。稍加对比即可发现,“个人”“种群”“城邦”恰好对应着实践智慧的三个维度:伦理学、家政学和政治学。由于实践智慧本就是一种灵魂之善,所以,友爱不是某种情感的名称,而是善的实现,更准确地说,它作为对善的保全和成全,是现实着的善。

那么,应当如何理解友爱?对此,亚里士多德列了三种可爱的事物:善的事物(ἀγαθόν)、令人愉悦的事物(ἡδύ)和有用的事物(χρήσιμον);与之对应,友爱也有三种相应的样式,而且诸样式间根据其完满程度的逐一递进(1155b16-1157b5)。简言之,“完善的友爱是好人和在德性上相似的人之间的友爱”(1156b7)。这里的关键是“完善”(τέλειον)。由于友爱是善,且善具有自足性,总是“因其自身之故”,因此,完善的友爱就意味着,某人总是因其自身之故(实现自身之善)地对人友善。

虽然友爱是一种人与人的关系,而且朋友之间总是互相“因对方自身之故而希望他好”(1156b8),但这种“为他人着想”的根基仍在于个人追求自身之善的实现,即“一个人对邻人的友善,以及我们用来规定友爱的那些特征,似乎都产生于他对他自身的关系”(1166a1-2)。那么,“因他人之故”在何种程度上也是一种“因其自身之故”呢?在友爱中,“为他人着想”体现为,某人通过对朋友的关爱,成全对方的自身之故,例如:让朋友根据自身兴趣来选择专业。需要注意的是,根据善的自足性,一个拥有善的人,他的“为他人着想”亦是一种出于自身的善行,而不是为了某种外在的“有用”或“欢愉”的目的。在这个意义上,“为他人着想”是基于“实现着自身之善”的一个样式,而且“着想”的内容也是善的,因为一个善的行为无法包含“不善”的内容。由此,友爱作为“因他人之故而希望他好”归根结底亦是“爱友者”的自身实现。

但是,“因他人之故而希望他好”并不意味着一种“传递性”,如某个拥有善的人通过其善举把另一个人带入友爱,进而让他也能拥有善。作为善,友爱是一种拥有善、或类似德性、亦或相同目的的人们之间的共处关系。不仅如此,对于关系中的具体的人而言,这种关系具有先行性。更准确地说,它是亚里士多德以“友爱”(伦理学)之名在形而上学意义上对“善”的实现:对亚氏而言,善不是柏拉图式的理念;善类似于形式(Form),它不仅是普遍且现实的,还随着个别实体一同展现。对“好人”而言,“拥有善”是其自身的实现,正如个别实体拥有其形式一样;但对于另一个好人的自身实现,他就无能为力,只能让另一个人也因其自身之故地实现自身。这种“让”不是消极地“自扫门前雪”。毋宁说,它在确保个人自身之实现的独立性的同时,还凸显着诸个别者间对其共有本质的分享。潘格尔也认同这一“分享”：“在亚里士多德看来,最好的生活同时也是最能够被分享的生

① 关于友爱问题,陈治国不仅详细地梳理了国内外研究的发展和现状,还专门讨论友爱和海氏共在的关联。陈斯一基于友爱与自爱之关联、友爱的分享性,肯定了“友爱是哲学幸福和政治幸福完美融合的可能性”。潘格尔(L. S. Pangle)也强调了友爱在道德德性与最高的沉思生活之间的重要作用。(参见陈治国、赵以云:《亚里士多德友爱观研究的觉醒与演进》,《哲学动态》2012年第6期;陈治国:《海德格尔基础存在论中的友爱伦理》,《哲学动态》2014年第7期;陈斯一:《从政治到哲学的运动〈尼各马可伦理学〉解读》,上海:上海三联书店,2019年,第169-172、178页;L. S. Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 2, 6, 16-19.)

② Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Eugen Rolfes, hrsg. Günther Bien, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985. 下引该书以贝克福德随文夹注。此外,关于友爱的基本性质和作用,还可参见《优台谟伦理学》的相关内容(1262b7f, 1280b36-39)。(Cf. Aristotle, *Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, M. A., Hon. LL. D., Oxford: At the Clarendon Press, 1930.)

活。”<sup>①</sup>在此，“被分享之物”并不是个人身上的某种特质或目的，而是其本性（或德性）；而“分享”也不意味着某人拿出对方所没有的东西，以供对方使用。只有友爱双方都是“基于自身之故而实现自身之人”，换言之，两者都是好人或拥有同类德性，他俩才有可能共同享有善或同类德性。这也正是应了那句俗话“物以类聚、人以群分”。基于友爱之“分享”特性，我们也能够理解，为何亚里士多德把它视为比公正更好的维系城邦的方式了。那么，我们可否定，海氏哲学中基于自身存在的共在就来自于亚里士多德的友爱呢？不，这一相似性仅依托于文本内容的对比。如要进一步揭示两者的亲缘关系，我们还得深入它们各自的基础（“此在之存在”与“善”）及关联。

### 三、τέλος作为界限、此在之善

首先来看此在与其存在的关系。存在者之为存在者，其核心在于“存在着”（seiend）。当我们试图以“存在者之存在”来描述存在者的根基时，那便是在表述其存在实情，即“存在者存在着”。在这个意义上，“存在者之存在”更接近一个让此在能够如其所是地展现自己的舞台；同时，“存在者之存在”也离不开存在者，否则它就有可能被理解为另一个与此在并肩而立的、可被独立研究的存在者。这也就是说，只有当存在者能够实现其“存在着”时，其存在才不是某个“外在力量”。作为存在者，此在无疑要适应这一规定性。在基础存在论中，海德格尔把“此在之存在”阐释为操心（Sorge），并通过这一“此在对其自身之存在的有所作为”的生存活动，展现了此在之独特的“存在着”，并使其显现为“在其存在中的存在着的存在者”（das in seinem Sein seiende Seiende）。由此，此在的自身显现与其存在是同一者（Dasselbe），而非相同者（Gleiche）。换言之，“此在之存在”是一种此在式的“因其自身之故”。可此在与善的关系又如何呢？在《亚里士多德哲学基本概念》中，海德格尔说：“善是人的本真的存在性质。”<sup>②</sup>（GA18, 65）为澄清两者之关联，我们得从海氏对“τέλος”的阐释开始。

“τέλος”一般译为“目的”。“目的”的意义虽看似更偏向实践，但亚氏认为，它不仅是灵魂之善（1098b19 - 20），更重要的是，它不仅意指本原（1013a20 - 21）<sup>③</sup>和原因（1013a33 - 1013b3），还是甄别自然物（目的因是否在内）之标准（1015a10 - 19, 192b21 - 22）。对海德格尔而言，“τέλος”的基本含义不是“目的”，而是终限（Ende）或界限“仅因为τέλος是终限，所以它才能是目标或目的”（GA18, 82）<sup>④</sup>。从文本而言，海氏的理解与亚氏对“界限”的解读（1022a6 - 8）有所对应；从理论结构来看，在《存在与时间》中，“此在之存在”的界限是其本真样式“向死而在”；而此在正是在作为其界限的存在中实现自身“对于存在者（此在）而言，界限作为让其能与非存在者区分的东西，恰好就是其存在”<sup>⑤</sup>。对亚氏而言，“善是目的”（1094a1 - 2）。如若我们用界限替换目的，不难发现，“善是界限”能更好地契合“此在之存在”（人之本真的存在性质）：根据《存在与时间》，“向死而在”是“此在存在着”的极限状况，“死所意指的结束意味着的不是此在的存在到头，而是这一存在者的一种向终结存在”（SuZ, 245）；而这一“向……而在”又是此在式存在者的所特有的存在方式，因此就作为界限而言，善从根本上（本真地）是“此在之存在”，“善不是……而是此在自身的如何（Wie des Daseins selbst）”（GA18, 69）。

在此基础上，我们能否进入友爱与共在之关联呢？恐怕还不行。在友爱与自爱的关系中，亚里士

① L. S. Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, p. 191.

② Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, S. 65. 下引该书以缩写 GA18 加页码形式随文夹注。

③ Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz, hrsg. Horst Seidl, Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. 下引该书以贝克福德随文夹注。

④ 终限与界限可以混用，因为一旦某物越出其终限，它就不是什么了：“这个‘越出—其外—什么也不是’在存在规定的意义上具有界限性质。”（GA18, 89）

⑤ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, S. 64.

多德着重强调了“友爱是一种人保全自身之善的重要方式”(1166a17-22)。在此,保全(σώζεσθαι)虽表现为“爱友者对其朋友之爱”,但其目的却在于保全爱友者自身之善。如果说个人对其自身之善的实现是一种对符合其本性的潜能的实现,那么友爱作为一种(实现着的或实现了的)活动,正是对这种潜能的保全(417b2-5)。作为保全,友爱也是自爱,抑或,基于自爱。在海德格尔那里,共在是自身存在的变式。也就是说,只有在此在自身显现的基础上,才有可能进入到“让其他存在者如其所是地存在着”这种共在的图景之中。这确与友爱和自爱的关系有相似之处。但是,如果说友爱是对爱友者自身之善的保全,那么,共在对“此在之存在”的“保全”又从何说起?

#### 四、话语的共享和“道出自身”、共在的困难

虽然日常状态是“此在之存在”的最切近样式,但不是其根本样式,因而,在“常人”篇章后,海德格尔便将此在分析推进至其存在论建构,并将“此在之存在”解读为“可能性”(Möglichkeit)(SuZ, 145)。那么,我们又该如何理解可能性与自身显现的关系呢?任何一种显现方式难道不都是一种“去规定”或至少“使其成为可被规定的”吗?在此,话语(Rede)起到关键作用。在《存在与时间》中,话语即逻各斯(τέλος),其意为“让-看见(Sehen-lassen)”。就此在的自身实现而言,话语让“此在之存在”得以展现。如何理解话语?实际上,它就是我们在日常生活中用以表达自己的想法、与他人交流的“言谈”(Sprechen)(SuZ, 32, 165; GA18, 19)。

就结构而言,话语包括“所谈之事”(Beredete)、“话语之所云”(Geredete)、“传达”(Mitteilung)和“公布”(Bekundung)(SuZ, 162)。具体来看,“所谈之事”是某次具体言谈的主题。例如,当我说“这张椅子太硬了”时,“这张椅子”就是言谈的主题;它源于说者的“为其之故”。更准确地说,“为其之故”限定了“所谈之事”。相比“所谈”,“所云”更加丰富,因为它是对言谈之“为其之故”的完整展示。在上述例子中,我正是通过“太硬”来展示“谈论这张椅子”的目的。此目的还可进一步被形式化:“太硬”说出了这张椅子(坐的用具)的不适宜。根据海德格尔对日常事物的阐释(SuZ, 67-71),他将用具视为上手事物;而用具之为用具源自上手性,也就是用具(存在者)的存在方式。因此,“所云”展示了“所谈”中所涉之存在者(椅子)的存在方式(用于坐)的实际存在状况(太硬)。除了“所谈”和“所云”,话语还有“传达”和“公布”的功能。“公布”不难理解,它正是逻各斯的“显明”(SuZ, 32),即把某存在者展示为“在其存在中的存在者”。而“传达”则是处理共在问题的关键。

海德格尔认为,“传达活动从来不是把某些体验(例如某些意见与愿望)从这一主体内部传输到那一主体内部这类事情”(SuZ, 162)。“Mitteilung”是一个合成词,“Teilung”源于动词“Teilen”(分享、共有<sup>①</sup>);而理解该术语的关键就在于其前缀“Mit”。在“Mit”的众多含义中,与“Teilen”形成搭配的含义主要是“一起,共同<sup>②</sup>”。因此,“Mitteilen”也可以翻译为“共同享有”。当然,“传达”与“共同享有”并不矛盾,毕竟“传达”似乎也可以被理解为一种“让……共同享有”。但这种作为言谈结果(对话题的共享)显然不是该词所要表达的意思,而且“传达”一词也确实容易造成以上引文中所说的误解。在言谈中,说者和听者皆是此在。作为“能够领会其存在方式”的存在者,听者不仅听到了“所谈”(存在者),还一并在“所云”中获悉了这一存在者所处的存在方式。也就是说,通过“所云”,说者实现了与听者对言谈目的的共同享有。这亦是一种共在的实现:“共在本质上已经在共同现身和共同领会中公开了。在话语中,共在以形诸言词的方式被分享着,也就是说,共在已经存在,只不过它原先没有作为被把捉被占有的共在而得到分享罢了。”(SuZ, 162)

这不就是一种此在间的共在吗?不,以上阐释还缺让言谈双方都能够展现其自身的关键环节,即

① 当然,“Teilen”还有“分开、分裂、除”等含义,但与此处文本意思不符,暂且不论。

② 虽然海德格尔的用词非常别出心裁,但词义选择非常严谨,在讨论共在、共同此在等相关概念时,他就把“Mit”解读为“一起、共同”。(SuZ, 118)

“道出自身”（Sichaussprechen）（SuZ, 162）。谁在道出自身？此在。由于此在的自身存在是其本真存在的根基，因而“道出自身”也意味着“在道出中让自身存在”。回到凳子的例子，无论我如何表达我对凳子的观感，都得遵循一个“完备之在”（Fertigsein），即我总已对凳子（上手事物）的存在方式（上手性）有所领会。在相应的“道出”（“这张凳子太硬了”）中，被道出的是“我与凳子的存在联系”。虽然这一“道出”述说着我的某具体的存在方式，但同时也隐含着更为基础的东西，即我（此在）的自身存在。也就是说，在任何一个具体的“道出”之中，我（此在）总已先行地对我（作为此在）的“自身存在”有所领会——我总已经道出了自身。因此，在某一具体言谈开展之际，言谈双方总已对各自（甚至是对方）作为此在式存在者所具有的特性“能够言谈”<sup>①</sup>有所理解。任何一个具体的“所云”之传达的成立，恰好必须建立在双方所共有的“能说话”的基础之上。

在亚氏的友爱中，好人总是因其自身之故（目的因在自身之内），而坏人追求着不定的欲望（目的因在自身之外），两者无法结成共享式的友爱。好人之所以为好，正是需要其自身之善的实现。完善的友爱的基础正是对善或类似德性的共享。但是，在“道出自身”为基础的言谈中，我们如何才能像澄清“友爱双方对善的共享”那样，找到“诸此在对‘此在之存在’的共享”的理论依据，进而将共在视为对“此在之存在”的保全呢？

## 五、在情绪中的共享式共在

仅凭基础存在论，恐怕难以说明这个问题，但我们的讨论仍须由其开始。从目标而言，这一理论框架以此在的“自身存在”为基础来构建“此在之存在”的开显，为的是从“此在对其存在之领会”展现“存在领悟”（Seinsverständnis）；就方法而论，它致力于通过时间化（Zeitigung）来展现“此在存在着”这一实情（可能性的实际起效）；从结果来看，海氏确实通过“此在之存在”重新阐释了本体概念的多重含义（GA18, 21 – 35），并借由时态性（Temporalität）揭示了此在的存在（运动）内核“超越”（Transzendenz）；基于此，我们甚至可以认为，存在本就超越着（transzendierend）。同时，“此在之存在”也展示了此在特有的“整全”，即此在的“自身存在”、以及奠基于其上的“与用具世界和他人的存在关联”。当然，“奠基于”并不是说，此在能够规定其他事物的存在，而仅仅是强调，“存在者之存在”的成立归根结底源于其自身存在，成于存在者的自身显现（实际存在着）。因此，当某些存在者展现为用具或他人时，更准确地说，当我们称其为存在者时，我们早就已然默认了他们的存在。这一预设本不是问题，但此在与它们（用具和他人）的存在联系还不能等同于它们各自的自身存在，因为无论是用具性，还是他人的存在，都要源于此在自身的“为其之故”。这恐怕就是基础存在论中共在问题的核心所在。

此在确实是特殊的存在者，但不是某个特定的存在者，如：决定芸芸众生的神，而且海德格尔也并未声称“此在之存在”决定了其他存在者的存在。但是，“存在者存在着”这一实情确实需要一种“存在者的整全状态”。在此，“整全”意味着存在者成为“在其存在中存在着的存在者（das in seinem Sein seiende Seiende）”；这一“整全”不是某存在者所给予，而是存在本身敞开中所呈现，而且它也不是某一存在者的“整全”，而是一切能被称为存在者的事物所共有的。因此，如若存在本身具有超越性，它就还必须对“存在者之整全”（das Seiende im Ganzen）<sup>②</sup>进行超越。一般而言，“im

① 海德格尔的这一规定类似于亚氏对人的定义，即“拥有逻各斯（会说话）的动物”（GA18, 45）。

② “存在者之整全”是理解海德格尔思想转向之关键。方向红和丁耘都准确指出了此概念对基础存在论的完善性作用。不同的是，方向红更强调与此概念所对应的“元存在论”（Metontologie）与基础存在论的对立，亦即形而上学二重性之间的张力。丁耘则通过对马里翁还原思想的批判，呈现了“存在者之整全”中所蕴含的“一”与“多”的统一及其与新柏拉图主义和亚里士多德之渊源，指出“存在者整体不仅是转折后所谓存在论差异的核心，甚至就是‘转折’（Kehre）本身的要义”。考虑到此概念的复杂性，在此笔者仅处理与本文主题相关的内容。此外，对“Metontologie”之翻译，笔者沿用丁耘的译法“超存在论”。（参见方向红：《试论海德格尔元存在论概念的出现及其意义》，《同济大学学报》社会科学版2018年第1期；丁耘：《论现象学的神学与科学转向》，《世界哲学》2019年第6期。）

Ganzen”多被译为“整体”。但笔者认为，此概念应该包含了存在者的“整”与“全”：从“整”来说，它指代“完整的存在者”，亦即一种现实着、并在其存在中完满地实现自身的存在者，例如亚氏哲学中的“神”；就“全”而言，它亦是一种“诸存在者之大全”。由于神的完满性影响世间万物，“诸存在者存在着”实际上是对“存在者之为存在者”的共享。与此相应的超越就得具备两方面内容：1. 对完满的存在者（存在着的存在者）而言，存在本身是超越的。这对应了《形而上学是什么？》中海德格尔通过畏展现了“无之无化”对“脱落着的存在者之整全”的拒绝着的指引<sup>①</sup>。无不能“是”脱落着的存在者之整全；2. 对统摄着一切存在者的东西（存在者之为存在者）而言，存在本身亦是超越的，因为它不能“是”统摄诸存在者的最存在者（Seiendste）。这对应着《形而上学基本概念》中海德格尔通过深度无聊（tiefe Langeweile）呈现了“存在者之整全的自身拒绝”对“存在者存在着”的开显作用<sup>②</sup>。“存在者之整全”的统摄性作用关系着对共在问题的澄清，而如何理解深度无聊，则是此处的关键。

深度无聊开启了“一种特殊的无关紧要状态”（eine merkwürdige Gleichgültigkeit）（GA29-30, 207-208），使得此在无法通过某一具体的方式把握其他存在者。在深度无聊中，一切其他存在者陷入了“没有（kein）”，更准确地说，作为存在者，它们拒绝着（versagend）任何具体的把握方式（GA29-30, 207）；同时，“人称化”的此在也宣告无效。综上，无关紧要状态中的“剩余”也就只有最为基本的“存在者存在着”（dass das Seiende ist）。这难道不是与《存在与时间》中的畏功能类似吗？

确实，畏是一种“让此在直面在世存在本身”的可能性（SuZ, 187），而且这一“直面”也是此在实现自身的必要途径。但是，无论是“畏在世”，还是“畏即畏死”（SuZ, 265-266），其目的都在于澄清“此在之存在”。这是基础存在论的基本任务。但在深度无聊中，海德格尔并未借助无关紧要状态重回“本真的自身存在”。相反，他让此在逗留于无聊之中，更准确地说，他让此在无关紧要地逗留于那表现为“自身拒绝着的存在者之整全”（das sich versagende Seiende im Ganzen）的深度无聊之中<sup>③</sup>，并以此来展现一切（此在式或非此在式）存在者的存在实情（存在着）。在这个意义下，“此在之存在”确实依旧能够被理解为“向死（界限、终结）而在”或“在世存在”，但深度无聊中的存在者之整全却不从“此在之存在”出发来解读“存在着”这一适用于所有存在者的实情，即便“此在之存在”是通向存在本身的可能道路。

在此，我们还可以结合“在世存在”来进一步推进讨论：从理论结构来看，作为此在的存在建构，“在世存在”揭示了此在（存在者）与世界的联系（SuZ, 53），进而厘定了“此在之存在”的基本样式，即“向……而在”；从功用而言，“在世存在”作为此在的“存在着”，保证了此在的实际存在。也就是说，“在世存在”成就了此在之整全。但是，在《形而上学基本概念》中，海德格尔对世界的阐释已不再聚焦于此在的存在活动。通过“世界的弄权”“筹划中，世界弄权着”等一系列世界对存在者（包括此在）的弄权（Walten）（GA29-30, 514-515, 530），海氏反倒彰显了“存在者之整全”对诸存在者的普遍性。

在无关紧要状态中，“在世存在”不再是从此在的“第一人称视角”出发的存在活动。此在之逗留揭示了它的存在实情：作为存在者，它在整全之中。不仅如此，由于无关紧要状态公开的是“作为无人称的此在驻足于其他无法以具体方式把握的存在者之间”<sup>④</sup>，而且这种“驻足于……之间（in-mitten des... stehen）”不是从一个以此在的个别化为基础、进而勾连其他存在者的此在式生存（在

① Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, S. 114.

② Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, S. 210-211. 下引该书以缩写 GA29-30 加页码形式随文夹注。

③ “Langeweile”源于动词“langweilen”，“lang”指“长时间的”，“weilen”指正是“逗留”，由此“langweilen”实际上指的是一种存在者的运动方式。在这种“长时间逗留”中，存在者才能“存在着”。

④ W. Y. Cheung, *Stimmung und Zeit in Heideggers Deutung der Seinsfrage*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2020, S. 161, 166, 191.

世存在)，因此，无关紧要状态不单显示了此在式存在者的整全，而且是一切存在者的整全。换言之，此在与其他存在者共享着“存在者的整全”。在这个意义上，无关紧要状态就揭示了一种诸存在者的共在，一个诸存在者皆由自身的存在出发、却又共享着“存在者存在着”的存在实情，“情绪并不是一个在灵魂中作为体验到场的存在者，而是我们共同此在的如何”<sup>①</sup>（GA29-30, 100）。不同于基础存在论中此在的个别化的奠基性，在无关紧要状态中，我们尚无须区分此在与非此在式存在者各自的存在。

还需注意的是，在深度无聊中所展现的“诸存在者存在着”的存在实情与“此在之存在”关系依旧甚密。如果没有此在分析及其时间化，“此在”这一特殊的存在者的整全都无法澄清，一般意义上的“存在者的整全”就更无从谈起。因而深度无聊还有另一维度，即“此之在”发生的视域。在此，海德格尔又重回基础存在论中的决断、时间性、当下即是等关键性概念（GA29-30, 211-217, 222-228）。也就是说，如果说基础存在论通过“存在问题的时间化阐释”为我们带来了“此在之存在”的整全以及澄清“存在者之整全”的必要性，那么通过深度无聊所揭示的“诸存在者对其存在性质的共享”恰好实现了基础存在论中共在的预设；而以“存在者之整全”为核心的超存在论也不是用于替换基础存在论的新系统。正如海德格尔所言：“基础存在论和超存在论之统一构建了形而上学的概念”<sup>②</sup>。

## 六、结 语

情绪概念的发展对存在问题之阐释具有完善性作用。在深度无聊中，诸存在者对其整全状态（“存在着”）之共享得以呈现。这种基于“存在者之整全”的诸存在者之共在正是对“存在者之存在”的“保全”。在这个意义上，基础存在论中以“作出表率”为本真样式的共在才是可理解的。这正是对《存在与时间》中“共在何以可能”的补充和完善。也只有这样，本真的共在与亚氏友爱的相似之处才真正得到了澄清；同时我们亦能理解海德格尔在基础存在论中未提及友爱的原因之所在<sup>③</sup>。不过《存在与时间》毕竟是一部未完成的著作，基础存在论受其理论本身构建进程的限制，诸如共在这类概念无法充分展开也是有理可寻。因此，在批判海德格尔的同时，我们亦可将其放至更为广阔和深厚的理论背景中，并通过海氏诸文本之联系，找寻完善其思想发展图景的可能径路。这亦是阐释者的工作。

（责任编辑 行之）

① Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 100. 译文有改动。

② Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, S. 202.

③ 实际上，在1927-1930年间，海德格尔也未论及友爱问题。在1928年的莱布尼茨讲座后，他开始系统地进入德国古典哲学，其兴趣也明显转至德国古典哲学。

# 柏拉图《蒂迈欧篇》中的本原理论

聂敏里

**【摘要】** 柏拉图的本原理论在他的对话作品中系统可见的就是《蒂迈欧篇》。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图为了详细说明宇宙的生成，提出了宇宙生成的本原的问题，并在形式本原之外设置了第二本原。本文依次对这两种本原进行了探讨，并将重点放在第二本原上。和传统观点认为第二本原是质料不同，也和现代主流的观点认为第二本原是空间不同，本文对柏拉图有关第二本原的文本做了深入的分析，认为柏拉图的第二本原是不确定性，形式本原决定的是生成变化中的不变的部分，而作为不确定性的第二本原决定的恰恰是生成变化中的变的部分。在此基础上，本文对以上两种不同的观点提出了具体的反驳，并且指出恰恰是亚里士多德带有误读性质的文本支持了本文对第二本原的看法。

**【关键词】** 本原理论；形式本原；第二本原；游荡的原因；不确定性

**中图分类号：**B502.232   **文献标识码：**A   **文章编号：**1000-7660（2022）04-0098-12

**作者简介：**聂敏里，山西万荣人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院教授。

**基金项目：**中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金）项目“亚里士多德自然哲学研究”（20XNL027）

在《物理学》第四卷第2章中，在对处所(τόπος)是质料的观点提出反驳之后，亚里士多德这样说：“因此，甚至柏拉图在《蒂迈欧篇》中也说质料和场所(χώρα)是同一个东西；因为那能分有者(τὸ μεταληπτικόν)和场所是一且同一。他在那里和在所谓的未成文学说(ἄγραφα δόγματα)中是以不同的方式来说那能分有者的，尽管如此，他却宣称处所和场所是同一的。因为，所有人都说处所是某物，但它是什么，唯有他着手去说明。”(209b11-17)<sup>①</sup> 在这段非常简略的话中，撇开亚里士多德自己在《物理学》第四卷的特殊语境中所关注的处所问题不谈，也撇开他所指出的柏拉图将处所和质料相混淆的问题不谈，同时，也不具体来说明他这里所说的“那能分有者”是指什么，引起我们注意的是，不仅这里是亚里士多德唯一一处明确提及柏拉图的“未成文学说”的地方，而且，亚里士多德还明确说到它和《蒂迈欧篇》都处理了相同的问题，只不过处理的方式不同。

现在，不管这处理的方式具体有何不同（我们在后面的讨论中自然就会明白），一个我们愿意在这里首先提出来的观点是，亚里士多德实际上向我们暗示，如果我们对于柏拉图的本原理论在他所谓的未成文学说中难以追寻的话，那么，有一处地方却是我们能够明确地寻求柏拉图的本原理论的所在，这就是柏拉图的《蒂迈欧篇》。如果说柏拉图的未成文学说，如亚里士多德在《形而上学》A 6中所向我们简单透露的那样，处理的是一和不定之二这两个形而上学本原，那么，以另一种方式来处

① W. D. Ross, *Aristotle's Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1936. 本文相关译文为笔者据其中古希腊文直接译出。

理这两个本原的就是《蒂迈欧篇》。所以，在本篇论文中，我们试图通过分析柏拉图在《蒂迈欧篇》中的相关论证，来还原柏拉图的本原理论的基本轮廓。

## 二

众所周知，《蒂迈欧篇》是以苏格拉底回顾《理想国》中的主要政治构想开始的。假如我们将这一回顾看成是给出了一个理想城邦的形式亦即理念，那么，使这个理念成为现实显然是一个合理的要求。因此，不仅苏格拉底自己说道，“我的感受就好比这样一个人，例如如果有人在某个地方观看美丽的动物，无论是由一位画家所创作的，还是真地活着但却保持着静止的，他便渴望看到它们在动，并以某种看上去适合于它们身体的方式像在比赛中那样争竞着；我对我们所讲述的那个城邦也感受到了同样的东西”（19B - C）<sup>①</sup>；而且甚至克里底亚在讲完了古代雅典城邦的故事之后也说道，“现在我们要把你昨天就像在神话中那样向我们讲述的城邦和它的公民们转化为真实的东西”（26E - D）。这样，如果说理念是永恒的，它是一种理想的形式，对于它不存在生成的问题，那么，当谈到把理念转化为真实的东西时，生成的问题就被提出来，而这首先就是作为理念的摹本的宇宙如何生成的问题。正是在这一语境中，对话让克里底亚安排蒂迈欧首先发言，让他从宇宙生成的开始讲起，一直讲到人的本性（27A）。这样，正是在《蒂迈欧篇》中，自然生成的问题在柏拉图的思想中被正式提出来，而他所关注的一个重点就是生成如何可能的问题，而这也就是自然生成的本原的问题。

因此，在他的长篇论述的一开始，蒂迈欧才这样说：

因此，依照我的意见，首先应当划分这些东西：什么是那永远存在而没有生成的东西，什么是那永远生成而无时存在的东西？前者可在思维中以理性来把握，永远以同样的方式存在，而后者则可在意见中以非理性的感觉来臆断，生成又毁灭，而无时真实存在。而一切生成的东西都必然由于某个原因生成；因为对于一切东西，没有原因而有生成是不可能的。（27D - 28A）

在这里，我们首先触及的就是经典的柏拉图的二分的世界，即永恒存在、没有生成的可知事物或理念世界，它是知识的对象，和变动不居、无时真实存在的可感事物或感觉世界，它是意见的对象。<sup>②</sup>但柏拉图的重点显然不在这里，因为，这对于他来说是早已提出而为人所熟知的理论。这里真正重要的是最后两句话，即，“而一切生成的东西都必然由于某个原因生成；因为对于一切东西，没有原因而有生成是不可能的”。这两句话的重要性在于，柏拉图实际上提出了一个之前从未提出过的问题，即，可感事物或感觉世界生成和变化的原因是什么？显然，一旦我们记起在柏拉图之前的理论中感觉世界从未受到过重视，它作为意见的领域仅仅是对形式或理念的单纯摹仿和分有，本身不具有任何真实性，那么，当柏拉图在这里不仅肯定它们的生成是有原因的，而且还企图去探究这个原因，这个问题的全新性质就显露出来了。实际上，他在这里所提出的就是使生成与变化得以可能的形而上学本原的问题。

显然，正是沿着这一全新的思路，蒂迈欧才进一步提出了以下问题，并给出了相应的回答：

整个天或者宇宙甚或别的什么曾经的称呼而最有可能被接受的，我们就让它这么被称呼吧——，那么，应当首先就这个问题加以考察，这是在一切实方面一开始就应当考察的，它究竟是永远存在着、没有任何生成的本原呢，还是已经生成，从某个本原开始呢？它已经生成；因为它看得见、摸得着并且有形体，而所有这样的东西都是可感的，而可感的东西，可以由意见借助感觉来把握的东西，曾经被表明，都是在生成的东西和可生成的东西。而我们又说，生成的东西必然由某个原因生成。（28B

① 据洛布古典丛书古希腊原文译出（*Plato IX*, Loeb Classical Library 234, Cambridge: Harvard University Press, 1929），下同，不再一一注明。

② 亦可参考康福德的相关论述：“存在和生成。这头一个前提奠定了柏拉图的存在两个秩序的划分。较高的那个是不变的、永恒存在的领域，由柏拉图的形式所拥有……较低的领域包含着‘永远变化的东西’，生成、变化和消灭，而永远没有真实的存在。这是由我们的感觉所感知的事物的世界。”（Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1935, p. 24.）

- C)

在这里，天或宇宙或用别的什么来称呼的整个经验世界，在被明确界定为可感事物之后，它的生成的本性也就随之得到了明确，而由此生成的问题也就被提了出来。这不是关于它具体是如何生成的——这显然是更进一步的问题，是即将得到成立的物理学所具体讨论的问题——而是其生成是如何得以可能的问题，从而，这就是在追问生成的形而上学本原。这样，正是在蒂迈欧陈述的一开始，自然生成的形而上学本原的问题就被提了出来。

### 三

而它的首要的一个本原实际上在一开始就已经得到了确定。因为，蒂迈欧这样说：

因此，关于宇宙就应当再次考察这个问题，这位创制者究竟对照着两种模型中的哪一个来制造它的，究竟对照着那个就同样的东西、以同样的方式保持着的，还是对照着那个已经生成的。如果宇宙是美的，造物主是善的，那么，显然，他就曾注视那个永恒的；但是如果不然，这在某种意义上说是不正当的，就注视那个已经生成的。但在一切方面清楚的是，他注视那个永恒的；因为这个宇宙是已经生成的之中最美的，而造物主是原因中最高贵的。它已经这样生成了，对照着那个以理性和智慧可把握的并且就同样的东西保持着的而被创造了。(28C-29A)

这里所说的两种模型，一个是指“那没有生成而永远存在的东西”，也就是形式或理念，因为只有它才是“那个就同样的东西、以同样的方式保持着的”，另一个是指“那永远生成而无时存在的东西”，也就是变化生灭的感觉世界，柏拉图在这里用“那个已经生成的”来指代它。显然，既然问题是，什么是这个“已经生成的”宇宙生成的原因，从而，它当然不可能是这个处于不断生灭变化的宇宙自身。因此，正是“那没有生成而永远存在的东西”，也就是形式或理念成为了宇宙生成的首要的一个本原，如柏拉图这里所明确指出的，宇宙正是造物主(δημιουργός)参照着它而被创造出来的。所以，从29D-47E以下，蒂迈欧所详细展开论述的就是宇宙的这一形式本原，展示它如何给宇宙赋予秩序<sup>①</sup>，而这也就是如何使宇宙具有理性灵魂<sup>②</sup>。

因此，当康福德(Francis M. Cornford)将此后的对话分成三个部分，并认为第一个部分(29D-47E)涉及的是“理性的工作”(the works of reason)，包括“在可见世界中、尤其是诸天中最清晰地显示了一个理智的、可理解的设计的那些要素”时，他就是对的，正如他所说，“在这里，柏拉图是从仁慈的创制者和给他提供模型的形式领域”来对这个世界进行研究的，它广泛涉及了“这个世界的灵魂和身体的主要结构与有序运动，以及星辰、行星、地球这些天界神灵的创制”，并通过论述人的感知觉活动机制来揭示宇宙的这种秩序与和谐如何被我们的心灵重新把握。<sup>③</sup>而《蒂迈欧篇》本身也证实了这一点。因为，正是在47E，当蒂迈欧结束第一部分的谈话时，他这样说，“上述已经进行过的，除了一小部分，揭示了由理智所创制的东西”。因此，对于我们十分清楚的是，柏拉图在这个部分所研究的正是宇宙生成的首要的一个本原，即它的有规则的部分，亦即合目的性、合乎理智的部分，而这也就是形式。

① 参见《蒂迈欧篇》30A：“因为这位神想要一切东西是善的，尽可能地没有任何东西是糟糕的，这样，他就拿过来所有不是处于静止而是错乱而无序运动着的可见的东西，将它从无序带入有序，相信后者比前者在各方面都更好。”

② 参见《蒂迈欧篇》30A-B：“对于这位至善者，做最美好的事情以外的任何事情无论过去还是现在都是不公正的；因此，通过推理他从那些在本性上可见的东西中发现，没有任何无理智的东西比有理智的东西整体相比于整体在任何行动上会是更美好的，而没有灵魂这个东西也就不会产生理智。通过这一推理，他在构成一切时就将理智制作进灵魂中，而将灵魂制作进身体中，以便完成一个在本性上最美好而在行动上最高贵的东西。”

③ See Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, p. 32.

## 四

但是，接下来，蒂迈欧的论述所涉及的就是宇宙生成的另一个本原。按照康福德的划分，这是由47E-69A的部分来承担的，但更准确的范围是47E-53C，因为，在此之后实际上是蒂迈欧对四元素的讨论。而正是这个本原才是我们关注的重点。我们看到，在论述的一开始，蒂迈欧这样说：

上述已经进行过的，除了一小部分，揭示了由理智所创制的东西；而我们也应该将那些通过必然性(ἀναγκή)生成的东西置于这一论述之旁。因为这个宇宙的生成是混合而成的，通过必然性和理智的结合而被生成；而理智通过劝说必然性、引导绝大多数生成的东西达到最好而统治着必然性，以此方式，也针对着这些东西，通过必然性被理智的劝说所征服，万物在最初这样被构成。因此如果有人真地要就这些讲述它们发生的方式，他就应当也混合以那游荡的原因(ἡ πλανωμένη αἰτία)的种类，按照它自然运行的方式。因此，我们应当这样再次却步，而且通过再次接受适合于这同一些东西的另一个本原，正像对这些东西刚才所做的那样，现在，这样对这些东西再次从头开始。(47E-48B)

在这里，除理智（亦即形式）之外的宇宙生成的第二本原（“另一个本原”）就被提出来了，柏拉图用“必然性”来指示它，认为通过它被理智所说服才产生了整个宇宙，也就是变化生灭的感觉世界。

但是，值得我们注意的是，柏拉图还用另一个词来指示这第二本原，这就是所谓的“游荡的原因”（ἡ πλανωμένη αἰτία）。这个短语在康福德的译注中和洛布本布里（R. C. Bury）的翻译中都被翻译成 Errant Cause（“迷误的原因”），而在库珀（John M. Cooper）主编的《柏拉图全集》策尔（Donald J. Zeyl）的译本中则被翻译成 Straying Cause（“偏离的原因”）。其中，用来限制、修饰“原因”（αἰτία）的πλανωμένη，是πλανάω的阴性分词形式。πλανάω的本义是指“使偏离”，引申可指“偏离主题”“误导”“步入歧途”“游荡”等等。从而，当柏拉图把这个词的分词形式加到αἰτία之上时，他就强调了这个原因的特殊性质，这就是，它不仅是不同于形式的另一个本原，而且它在本性上是高度不确定的，正是它造成了并且解释了宇宙的生成与变化。<sup>①</sup>

康福德明确认识到了这一点。他批评了以阿尔彻-汉德（Archer-Hind）和A. E. 泰勒（Alfred Edward Taylor）为代表的倾向，即将“必然性”或“游荡的原因”完全置于理性的规划与控制之下，从而等于是取消了第二本原的独立地位的解释思路，之后便明确指出，与第二本原相联系的“不是秩序和理智，而是无序和随机”<sup>②</sup>。而在详细分析了亚里士多德和柏拉图对“必然性”一词的使用情况，以及以公元前5世纪的原子论学派为代表的早期自然哲学家们和修昔底德在其历史著作中对“必然性”的使用情况<sup>③</sup>，表明“柏拉图的必然性恰恰是自然规律的对立面”<sup>④</sup>之后，他特别引用了格罗特（George Grote）的观点来佐证这一点：“这个词现在通常被认为是固定的、永恒的、不变

① 托马斯·可耶勒·约翰森（Thomas Kjeller Johansen）认为，柏拉图使用ἡ πλανωμένη αἰτία（他翻译成 wandering cause）来称呼“必然性”强调的是它的无目的性，而不是不确定性。他区分了规则性和目的性，认为存在着无目的的性的因果规则关系，认为“必然性”就是这样一种无目的的性的因果规则关系。在笔者看来，这一理解仍然受到了现代对“必然性”这个概念的前见的影响，同时偏离了柏拉图在这里所讨论的根本主题，即对生成的本原的探寻。因为一个受制于机械因果关系的无目的的世界，探讨它是否可以同时满足有规则和无目的这两个条件，这和对一个处于生成和变化之中的可感世界的生成和变动的原因的寻求是完全不同的两个问题。事实上，许多学者对《蒂迈欧篇》中的“必然性”这个术语，都是按照它的现代意涵即“因果必然律”来理解的。但ἀναγκή这个词在其本义上是指“被迫”“强迫”，因而更多地是指“不得不”。柏拉图使用这个词来指示形式之外与可感世界的生成有关的第二本原，不过是要表达生成的必然发生，亦即不仅有不生不灭的形式，而且还必然要有生成的发生，而第二本原就是对生成之所以必然发生的原因的探究。（See Thomas Kjeller Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 93-95.）

② Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, p. 165.

③ See *ibid.*, pp. 166-167.

④ *Ibid.*, p. 171.

的、预先可知的。在柏拉图的《蒂迈欧篇》中，它的意思恰好相反：不确定的、易变的、不规则的，既不能够被理解也不能够被预见的。它是带有否定属性的力量、运动或变化，不是规则的或可理解的或由任何可知的前提或条件所决定的。”<sup>①</sup> 因此，对于我们来说，柏拉图在47E-53C中新引入的这个本原是一个具有高度不确定性的存在，正是由于这个高度不确定性的存在，生成才成为必然的。

## 五

而蒂迈欧接下来的叙述向我们详细描述了第二本原的这个特点。他是从早期自然哲学家们向来认为是世界本原的火、水、气、土四元素开始的，但是，他现在却明确否认它们的本原地位，认为还存在着另一个更为基础的本原（48B-C）。在此基础上，他就明确提出了这个本原。他这样说：

因此，就让有关万物的这个新开端比之前所讲述的更复杂一些吧。因为，当时我们划分了两类，现在我们应当揭示另外的第三类。因为那两类对于之前所讲述的是充分的，一类被设置成范型的形式，可思维并且总是就其自身而存在，第二类是范型的摹本，有生成并且可见。当时我们没有划分第三类，因为我们认为这两类就足够了；但现在论证似乎迫使我们着手用言辞来阐明一个困难而晦暗的种类。我们应当假定它在本性上具有什么能力呢？它尤其应当是这样的，是一切生成的容器，就像是一位乳母。因此，虽然我们讲出了真相，但应当对它说得明白一些。（48E-49B）

在这里，正像在47E-48B那段话中柏拉图赋予了第二本原除“必然性”之外的另一个名称即“游荡的原因”一样，他又给予了它以另外两个比喻式的名称，即“容器”（ὕποδοχή）和“乳母”（τιθήνη）。这两个名称显然是就这个本原的基础地位来进行刻画的。因为，所谓“一切生成的容器”当然会向我们指示一个基础承载者的内涵，尽管也很容易会让我们产生一个“空的空间”的理解（这对于古希腊思想来说当然是不可能的）。而“乳母”的比喻则进一步明确了这一内涵，表明作为“一切生成的容器”，生成正是从它发生、由它而成为可能的，从而，它是一切生成得以可能的前提。

但这就需要对这个本原的特征的更进一步的刻画。而柏拉图从事这个工作首先是从对四元素的分析入手的。他否认了在早期自然哲学家那里四元素的基础地位，表明四元素也仍旧像可感事物一样处于相互之间的生成与转化之中，从而，甚至它们也需要一个更为基础的本原，而这个本原就是使它们之间的生成与转化成为可能的东西。因此，在对话中，柏拉图让蒂迈欧这样说：

这样，既然这些东西（按，指四元素）从不曾每一个显得像是同一个，那么，它们哪一个有人不会不羞于就其自身确定地断言它是这一个而不是另一个呢？没有的，而迄今为止最稳妥的就是针对这些东西设定这样说：对于那个我们总是看到在不同时候不同地生成的东西，例如火，在每一个时候都不要说火是这个而是如此这般，对于水也不要称呼这个而永远是如此这般，也不要其他任何东西，那些当我们运用语词这个和那个来指示它们时我们认为表明了什么的東西，在任何时候说得就像它具有某种稳定性；因为它们没有持存，逃开了“这个”和“那个”，以及所有在揭示它们是固定的说法。相反，不要以这些名称来说它们每一个，而是针对永远以类似的方式在变动的每一个东西并且针对它们全体用如此这般这样来称呼；甚至对于火也要用总是如此这般来称呼，还有所有那些具有生成的东西。而对于那个它们每一个显得总是在其中生成并且再次在其中毁灭的东西，唯有对那个东西相反要用这个和那个的名称来称呼，而对于如此这般的什么，热的或白的或相反者中的随便什么，以及所有由它们构成的东西，相反绝不应当用这些词来称呼它。（49D-50A）

在这里，柏拉图就清楚地揭示出了甚至四元素也处于不断的生成和消灭之中，从而，它们并不具有基础地位，它们每一个都不能够保持自我同一从而是不变的，它们每一个都不具有稳定性。但是这

<sup>①</sup> George Grote, *Plato, and the Other Companions of Sokrates*, Vol. III, Third Edition, London: John Murray, Albemarle Street, 1875. p. 249. 但是，康福德在接下来对第二种本原的这种不确定性进行解释时，不是着重于它作为生成与变化的原因的方面，而是着重于它可以接受理性的规定的方面，从而最终像约翰森一样，他强调的不是第二种本原的不确定性的特征，而是它的无目的的性特征。（See Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, pp. 173-175.）

样一来，它们就不能成为解释万物生成与变化的本原，相反，它们本身还需要有一个更为基础的东西来解释它们作为可感事物的生成和变化。如果说四元素没有持存，不能用“这个”和“那个”来对它们每一个进行稳定的指涉，那么，这个更为基础的东西就应当是持存的，并且可以用“这个”和“那个”来对它进行单一地、明确地指涉。正是这个东西是使生成和变化成为可能的东西，柏拉图用“那个它们每一个显得总是在其中生成并且再次在其中毁灭的东西”来特殊地指示它，就是在表明它构成了首先是四元素、进而是一切东西的生成的基础。

这就是我们关于除理智（形式）之外的第二本原在上引那段话中所首先能够获知的。从它的持存性（这是在整个生成过程中的持存，因而与形式的那种先于生成的存在的永恒性并不相同）以及它是“那个它们每一个显得总是在其中生成并且再次在其中毁灭的东西”来看，它作为自然生成的形而上学本原的基础地位是毋庸置疑的，但是，除此之外，它自身具有什么样的特征，到目前为止，柏拉图尚未向我们表明。

但是，接下来，柏拉图却连用了三个比喻向我们刻画了在他看来属于这第二个本原的、区别于形式本原的根本特征，这就是，如果说形式本原是确定的“这个”，是宇宙生成和变化赖以遵循的规则，那么，第二本原却恰恰是不确定的“这个”，它没有任何形式规定性，而正是由于在自身规定性上的不确定，它才成为生成和变化的基础，亦即，使生成和变化得以发生、成为可能的本原。

我们先来看第一个比喻：

但是，我们仍然应当期望对此再次说得更清楚一些。因为，如果有人从金子塑造各种形状，他不停地将每一种形状改塑为一切形状，当有人指出其中之一并且询问它究竟是什么时，那么，迄今为止就真理而言最稳妥的就是说它是金子，而对于三角形以及在它之中所生成的其他形状，绝不要说它们存在，它们在被断言的同时就在经受变化，相反，只要它们愿意以一定的确定性接受如此这般，就应当感到满意了。同样的论证也适用于那个接受各种形体的自然；我们应当总是称呼它为同一个东西；因为它绝对不会出离了自己的能力；因为它不仅总是接受一切，而且它也绝不在任何地方、以任何方式采取与进入其中的任何东西相类似的样式；因为它在本性上是为一切实物所设置的可塑物，被进入其中者所运动和改变形状；而它由于这些东西而显得随时不同。（50A - C）

在这段话中，“那个接受各种形体的自然”就是柏拉图的第二本原，而柏拉图用金子为喻来对它进行说明。金子被不断地改塑为各种形状，在这个过程中，各种形状是不断变化的，但是，金子却始终是金子，它没有发生变化，而是整个变化过程中的持存者和稳定存在。很显然，柏拉图用这个比喻仍旧是想要说明第二本原的基础地位，表明第二本原和可感事物、甚至四元素之间的关系就像金子和塑造它的各种形状之间的关系一样，可感事物、包括四元素都在不断变化，但第二本原却保持了自己的稳定性、甚至同一性，是变化中的不变者。

但是，除此之外，我们发现，借助这个比喻，柏拉图增加了对这第二本原的另外一些描述，这就是，“它也绝不在任何地方、以任何方式采取与进入其中的任何东西相类似的样式”。这个描述与之前的描述，例如，“对于那个它们每一个显得总是在其中生成并且再次在其中毁灭的东西，唯有对那个东西相反要用这个和那个的名称来称呼”，或者，“我们应当总是称呼它为同一个东西；因为它绝对不会出离了自己的能力”，是明显不同的，因为，之前的描述无疑是就它的基础性而言的，而新增加的这个描述却给出了它的另外一个根本特征，这就是，它是无形式的存在。

正是这个新增加的描述构成了接下来的另外两个比喻的主要内容。也就是说，在接下来的两个比喻中，柏拉图比喻的重点不再是第二本原的基础性，而是它的无形式性。我们来看：

因此，在当前，有三个种类应当被思考，生成的东西，在其中生成的东西，生成的东西由以复制而生长的东西。而且将接受者比作母亲、所由以者比作父亲、居于二者之间的那个自然比作后代，这是很恰当的，这样来思考也是很恰当的，即，如果赋形想要是多种多样的，看到多种样式，那么，它被置入其中而被赋形的那个东西不这样就不可能被准备好，除非它对于它从什么地方想要接受的所有那些形式是无形式的。因为如果它是类似于那些进入者中的某一个，那么，当那些相反的东西和那些完全不同本性的东西来到时，它在接受时由于附带地显示它自己的形相就会复制得很糟糕。因此，那

个在其自身之中接受所有种类的东西必须是没有一切形式的，正像对各种芳香的软膏人们首先要以技艺来创造这一条件，他们使接受香气的流质最大程度地是没有香味的；还有那些着手在一些柔软的东西中塑造形状的人，他们完全不容许它们已经具有任何明显的形状，而是在使其平整的同时将它弄得尽量光滑。因此，同样地，对于那个想要不断地在其自身所有方面完美地接受对所有可思维的东西和永远存在的东西的复制的东西，它就应当在其自身天然地不具有一切形式。因此，我们不要把那已经变得可见和在一切方面可感的东西的母亲和容器说成土、气、火、水，也不要说成由它们所构成的东西和它们所由以构成的东西；相反，如果我们把它说成一个不可见、无形式、接受一切、以某种最难发现、最难把握的方式分有可思维者的种类，我们就没有在撒谎。(50C-51B)

在这里，除了再次肯定有三类基本的存在，并且通过母亲、父亲和后代的比喻把其中的两类（“在其中生成的东西”和“生成的东西由以复制而生长的东西”）看成是另一类（“生成的东西”）的本原外，柏拉图明确地指出第二本原应当是“无形式”的。在此基础上，他做了另外两个比喻，这就是制作有香味的软膏所用到的膏体和造型艺术中所使用的塑型材料。这两种东西有一个共同特点，即用它们制作的东西越是应当富有特点，它们自身就越是应当没有特点。而对应到第二本原，这无疑就是在说，作为使自然的生成和变化成为可能的东西，它对于任何形式确定的生成和变化来说都应当是形式不确定的，而正因为它是形式不确定的，它才可以让一切形式确定的生成和变化在它之中发生，并且使之成为可能。这样，正如柏拉图在上引话中最后所总结的，第二本原不是可感事物中的任何一个，而它之所以不是可感事物中的任何一个，原因就是它没有任何确定的形式。显然，正是这一点使它既区别于可感事物所摹仿的形式本原，又区别于可感事物，成为除形式本原之外的另一个本原。

但现在的问题是，如果形式本原作为本原的意义在于为宇宙的生成和变化提供了它由以遵循和摹仿的形式，那么，第二本原作为本原的意义是什么呢？我们在前面已经多次指出，它的意义就在于使生成和变化成为可能。但是，没有形式本原，宇宙的生成和变化也没有可能，因为它们没有可以遵循和摹仿的形式。如果是这样，那么，当我们说第二本原的意义在于使生成和变化成为可能时，这究竟意味着什么呢？它作为不同于形式本原的另一个本原，究竟是在怎样一种不同的意义上为宇宙的生成和变化提供了可能呢？

解答这个问题的关键恰恰就在于第二本原的不确定性这个特征上。正是由于不确定性的存在，变化和生成才是必然的。因为，如果仅仅有形式本原的话，那么，我们就要回到巴门尼德的基本原理上，也就是说，将没有一切变化和生成，因为对于形式来说只有是与不是的问题，而没有生成和变化的问题。但是，一旦将不确定性作为一个因素引入进来，生成和变化就成为必然的了。因为，不确定性也就意味着也可以不是这样。而一旦世界也可以不是这样而是别样，形式作为只能是这样而不能是别样的规定性力量就一定要发生作用，这样，一个由尚不是这样而可能是别样到必然是这样而不能是别样的现实的过程就必然发生，而这也就是生成和变化。可感事物一方面受到了形式的规定，从而是按照一定的规则、规律在变化，但是，另一方面又受到了不确定因素的干扰，从而总是处于不断的生成和变化之中。形式本原决定的是变化中的不变的部分，而作为不确定性的第二本原决定的恰恰是变化中的变的部分。正是由于不确定性的存在，自然的生成和变化才不得不发生，也正是由于不确定性的存在，自然的生成和变化才能够总是发生并且不断发生，而不受任何阻碍。这就是第二本原使生成和变化成为可能的真正意义所在。柏拉图的一与不定的二的本原理论中的“不定的二”其形而上学本原的意义正在于此，而在这里，柏拉图不过是用“不同的方式”来对这个本原进行探讨。

实际上，第二本原的这层内涵在《蒂迈欧篇》的簸箕的比喻中也被涉及到。柏拉图使用这个比喻要说明的正是第二本原作为不确定性如何使宇宙处于永恒不断的生成与变化之中。他说：

因此就让这个被提供出来作为出自我的权衡的概要思考的理论，有存在、场所和生成，三种方式的三种东西，而且是在天生成之前；生成的乳母，被水滋润、被火灼烧、接受土和气的样式，并且经受了所有其他与这些东西相伴随的性状，显现各种样式，而由于充满了各种既不类似也不均衡的力量，在其任何方面都不平衡，而是不规则地在各个方面摇来晃去，它既被这些样式所摇动，又在被运

动时反过来摇动它们；而这些样式在被运动时彼此分离，不同的东西总是移向不同的方向，正像那些被簸箕和用于洁净谷物的工具摇动和簸扬的东西，结实的、重的移动落到一个方向，而那些松散的、轻的移动落到另一个所在；同样地，那时，四个种类被接受器所摇动，它运动得就像一个工具造成振动那样，将最不相似的最大程度地彼此分离，将最相似的最大程度地一起推到同一个地方，因此这些种类各自也占有不同的场所，甚至在由它们构成的一切生成之前。(52D – 53A)

在这里引起我们注意的当然就是对“生成的乳母”亦即第二本原的这样的刻画，即，它“充满了各种既不类似也不均衡的力量，在其任何方面都不平衡，而是不规则地在各个方面摇来晃去”，这些描述不仅以异常形象而生动的语言向我们诠释了为什么柏拉图在一开始将第二本原称作“游荡的原因”，而且也实际上向我们揭示了为什么变化是必然发生的，这就是，由于第二本原本身就是不确定的，正是这个不确定性本身，才使得万物的生成和变化必然发生。他进一步使用的簸箕的比喻，不仅将第二本原的这种造成运动与变化的能力说得更加明白，而且还形象地说明了它是如何使万物处于不断的生成和变化之中，而在这个过程当中首先生成的就是四元素和四元素最初的秩序。

## 六

这样，我们就阐明了柏拉图《蒂迈欧篇》中除形式本原之外的第二本原究竟是什么。值得注意和指出的是，我们既没有接受传统的观点，说第二本原是亚里士多德意义上的质料<sup>①</sup>，也没有接受康福德的看法，说它是空间，尽管金子、膏体和塑型材料这三个比喻会很容易让人想到亚里士多德的质料，而容器、接受者以及“在其中”(ἐν ᾧ)这个介词短语的使用也会很容易让人联想到空间，更不用说在 52B、52D 等处柏拉图还明确使用了“场所”(χώρα)这个术语来指称第二本原。<sup>②</sup>当然，我们也没有采取达娜(Dana R. Miller)在 2003 年提出来的观点，即，认为它同时既是指质料也是指空间，它作为一个类概念包含了这二者。<sup>③</sup>我们的观点倒更像是达娜所概括的第四种立场，即，它既不是指质料也不是指空间。<sup>④</sup>

我们之所以不认为它是亚里士多德意义上的质料，是因为若是如此，亚里士多德就不需要在此基础上提出自己的质料概念了，而质料概念也就不再是亚里士多德的一个创造。同时，柏拉图虽然使用了金子的比喻、膏体的比喻和塑型材料的比喻，但是，这些比喻并不必然是在向我们暗示质料的存在。这一方面固然是因为比喻本身作为一种语言表达方式其所指的不确定性和多种可能性，另一方面也是因为柏拉图并没有明确地提出“质料”这个术语来确定他的这些比喻的所指。<sup>⑤</sup>正是由于这一点，人们可以注意到，在柏拉图具体的表述中，与其说这三个比喻是在对一种质料类的存在进行说明，不如说是在对第二本原的不确定性特征进行说明。因为，柏拉图在行文中使用这三个比喻都不是

① 这个观点的始作俑者当然是亚里士多德，之后成为一个在古代被广为接受的看法，如赫耳谟多罗斯(Hermodorus)、辛普里丘等。19 世纪的许多学者多持有这种观点，如阿斯特(Friedrich Ast)、宇伯威格(Friedrich Ueberweg)。在中国学者中，陈康也持有类似观点，认为柏拉图的“接受者”是亚里士多德的原始质料概念的前史。(See Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion, Theories in Antiquity and Their Sequel*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1988, p. 33; William Charlton, *Aristotle Physics, Book I and II*, Oxford: Oxford University Press, 1970, pp. 141 – 145; 陈康:《从柏拉图的“接受者”到亚里士多德的“质料”》，汪子嵩、王太庆编:《陈康:论希腊哲学》，北京:商务印书馆, 1995 年, 第 421 – 430 页。)

② “第三类是属于场所的永恒存在”(52B)，“有存在、场所和生成，三种方式的三种东西”(52D)。

③ See Dana R. Miller, *The Third kind in Plato's Timaeus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 16 – 17, 61 – 62.

④ Ibid., p. 20.

⑤ ὕλη 一词出现在 69A6，但是，它在那里显然不是在“质料”的意义上，而是在具体的材料的意义上被使用的。柏拉图说：“因此，既然现在就像给木匠准备好材料(ὕλη)那样的东西一样给我们准备好了被挑拣出来的原因的各个种类，我们就应当据此编织剩下的论述。”可以看到，洛布本布里的翻译和库珀主编的《柏拉图全集》中策尔的翻译甚至更具体地将它就翻译成“木料”。

在强调它们作为构成事物的原材料的特征，而是在强调它们在形式上不确定、甚至无形式的特征。<sup>①</sup>

而我们之所以同样不认为它是指空间是因为，尽管柏拉图使用了“场所”这个术语来指称第二本原，并且在52B中还针对这一点做了比较细致的说明<sup>②</sup>，从而似乎很容易让人们由此得出第二本原是空间的结论——康福德就是这样做的<sup>③</sup>。但是，一个无法否认的事实是，柏拉图曾经先后使用了多个名称来指示他的第二本原，例如，“必然性”“游荡的原因”“容器”“乳母”“接受者”“簸箕”“接受器”，等等，“场所”只是其中一个名称。如果我们没有任何理由和权利根据其他任何一个名称来断定柏拉图的第二本原是什么，那么，我们也同样没有任何理由和权利根据“场所”这个名称来断定柏拉图的第二本原是什么。正像柏拉图使用其他名称是想从多个侧面对他的第二本原进行描述一样，“场所”这个名称无疑也是他从一个侧面对它进行的描述。实际上，恰恰是从柏拉图使用名称的多样性可以看出，他对第二本原的认识和把握还处于摸索阶段，他还不能做到用清晰而明确的语言对它进行定义式的说明。

康福德在对柏拉图47E-53C这个部分的逐段评注中有时表现得相当克制，严格忠于文本本身传达的意思。例如，在强调第二本原不能像泰勒所认为的那样被看成完全从属于理智本原，而是有自己不可还原的独立地位时，他这样说：“在我看来，宇宙的这个物体没有被柏拉图还原为单纯的广延，而是包含着运动和积极的力量，它们不是由神圣理智创建的，而且永远在产生不受欢迎的效果。”<sup>④</sup>在这里，他就没有简单地将第二本原仅仅看成是空间，而是注意到了它作为区别于理智本原的另一种本原的无秩序的特征。所以，他在初次论及柏拉图所使用的“容器”这个术语时，并没有直接将它从空间来理解。例如，他这样说：“迄今为止未被纳入考察的第三个因素首先被作为生成的容器或乳母被提出来。这个容器及其内容即将通过一系列的步骤被分析，对此我们最好不做预测。因为，在一些时间柏拉图还没有使用‘空间’这个词；它首先出现在结论中（52A），是通过一系列的意象达到的，这些意象被设计用来逐步阐明一个比几何空间更‘晦暗而困难’的本性。”<sup>⑤</sup>这表明，他意识到柏拉图在一开始并没有打算用“空间”来界定第二本原的实质，容器的比喻并不必然导致对第二本原的从空间出发的理解。

但是，在根本上，由于他认定空间是对柏拉图第二本原的唯一正确的把握，因此，在很多时候，他又有意地在暗中渗透空间的理解，将整个解释向着他所期望的答案引导。例如，他喜欢用镜子来比喻第二本原，认为就像外界对象将其影像呈现在镜子中一样，形式也将它的复制品呈现在第二本原中。<sup>⑥</sup>显然，这个比喻的好处在于，可以使他很容易地建立起第二本原与空间之间的一种类比关系，亦即，第二本原像镜子一样为形式的摹本提供了出现的场所。但是，这个比喻也有一些坏处。因为，镜子是完全消极被动的存在，它不能为呈现在其中的影像的运动和变化提供任何原因，从而，除非给它提供影像的事物是运动、变化的，否则，呈现在其中的影像不能是运动、变化的。这显然不适合于

① 康福德指出了这一点：“没有任何道理把容器叫做‘质料’——一个没有被柏拉图使用过的术语。容器不是事物‘从其中’（ἐξ οὗ）构成的东西；它是性质出现‘在其中’（ἐν ᾧ）的东西，就像飞逝的影像在一面镜子中被看见一样。”（Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, p. 181.）

② “相反，第三类是属于场所的永恒存在，不接受毁灭，为一切生成提供所在，但本身借助非感觉通过某种不纯的推理可被把握，很难对它有信念，对于它我们也在梦中凝视并且断言，一切存在必然在哪里、在某个位置、占据某个场所，那个既不在地上也绝不在天上的某处的东西是无。”（52B）

③ “第二部分（47E-69A）包含‘由必然性生成的东西’（τὰ δι’ Ἀνάγκης γινόμενα, 47E）。作为一个新开端，谈话切入到了物体和盲目的原因的晦暗领域……一个新的因素，空间，被引入进来，作为生成在其中映像实在的必然条件或介质。”（Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, p. 32.）

④ Ibid., p. 176.

⑤ Ibid., p. 177.

⑥ 例如，他这样说：“在类似物中，柏拉图常常以水中或镜中的映象做例子。对于这些东西，所需要的全部就是被反映的东西，映像，接受它的介质……形式的领域将是原型，可见世界是映像；介质将是后面被提出的生成的容器。实际上，我们将在对话的第二部分发现，所需的这三个因素就是存在、生成和空间（52D）……”“我们现在知道摹本是不自存的；它需要一个介质的支撑，正像一个映像需要一面镜子来承载它一样。”（Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, pp. 2, 177.）

形式、可感物和第二本原这三者之间的关系。因为，形式显然是不运动和变化的，从而，如果第二本原作为空间仅仅是为形式的摹本提供场所，那么，作为形式的摹本的可感事物如何是运动、变化的就成为了一个问题。康福德本人意识到了这一问题。但是，由于他坚持把第二本原界定为空间，因此，他就必须为可感事物的运动和变化寻求另外的原因，这也就是他所谓的理性灵魂。<sup>①</sup>

再例如，他指出柏拉图否定四元素的基础地位，这当然是对的，但是，他由此认为柏拉图否认有任何基础性的存在，而只有永恒的流变，第二本原只是为这种永恒的流变提供发生的场所。他这样说：“柏拉图的立场更接近于赫拉克利特，只有赫拉克利特一个人否认有实体为变化奠定基础的想法，教导物体的各种形式彼此完全转化。我们现在应当认为性质它们也不是‘事物’或实体，而是在容器中的永恒的出现。只有容器本身具有某种永恒的存在。”<sup>②</sup> 这一解读无疑就把空间的预设暗中带入了进来，但这样一来，第二本原的“本原”的地位就得不到保障，因为它仅仅为变化提供发生的场所，却对变化本身不再具有解释效力。但柏拉图在一开始就说得清楚了，他要寻求的是生成的原因，而这也就是比生成的东西更为基础并且能够为它们的生成与变化提供解释的存在。

实际上，康福德整个解释的主要问题就在这里，即，当他成功地做到从空间来解释第二本原之后，他也就不再可能为发生在其中的可感事物的运动和变化找到解释和说明的原因了，从而，发生在第二本原之中的整个宇宙的运动和变化就仿佛成为一个当然的事实，它们按照理智的规则（亦即通过成为理智形式的复制品）运动和变化着，但它们为什么会发生运动和变化却不再能够得到解释。康福德自己也意识到了这个问题。他这样说：“无论形式还是空间都不能扮演终极的运动因。因此，尽管形式一直被比作父亲，空间被比作母亲，但是，形式却不能真正取代造物主，或者他所代表的任何东西，作为生成的产生者。如果就像我们已经断定的，造物主是神话，运动因只能是世界灵魂。我们越来越难以拒绝这一推论，即，造物主应当被等同于世界灵魂中的理性。”<sup>③</sup> 这样，由于第二本原只能作为生成和运动发生的场所——亦即空间——被提供出来，按照康福德的逻辑，我们就必须在形式和第二本原之外寻求另一个本原来解释宇宙的生成和变化。这显然是不合理的。

## 七

实际上，能为我们解释的合理性提供最直接证明的恰恰是亚里士多德在这个问题上对柏拉图所提出的批评。因为亚里士多德显然认为柏拉图的第二本原所对应的就是他的质料，但这样一来，令亚里士多德感到不满意的恰恰就是柏拉图并没有明确地讲出这一点，而是用多个名称来指示它、多个比喻来说明它，并且还不恰当地把它同空间联系在一起。亚里士多德的这一批评恰恰从反面说明了，如果我们不试图按照亚里士多德的“后见”来理解柏拉图，而是忠实地遵照柏拉图文本的实际情况，那么，最能刻画柏拉图的第二本原的将既不是“质料”也不是“空间”，而恰恰就是“不确定性”。

亚里士多德直接论述《蒂迈欧篇》第二本原的分别是《物理学》Δ 2, 209b11 – 17、209b33 – 210a2 和《论生成和消灭》B 1, 329a14 – 24 这三处地方，我们下面就依次来看一看。

首先，在《物理学》Δ 2, 209b11 – 17，他这样说：

因此，甚至柏拉图在《蒂迈欧篇》中也说质料和场所(χωρα)是同一个东西；因为那能分有者(τὸ μεταληπτικόν)和场所是一且同一。他在那里和在所谓的未成文学说中是以不同的方式来说那能分有者的，尽管如此，他却宣称处所和场所是同一的。因为，所有人都说处所是某物，但它是什么，唯有他着手去说明。

这段话出现在其中的上下文语境是：亚里士多德着手探讨处所的定义，在谈到了处所的一个通常

① See Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, p. 28.

② Ibid., p. 178. 类似的说法有：“与这一流变的性质之流相对的是那个在其中它们形成其迅疾的出现的……除了变动的性质之流，在一个永恒的容器中出现和消失，此外无物。”(Ibid., p. 181.)

③ Ibid., p. 197.

的定义是形状（他使用的是“形式”（εἶδος）和“样式”（μορφή）这两个词）之后，他接着谈到了处所定义的另一个通常的候选项，即广延。也就是说，由于处所是包围着在它之中的东西的东西，因此，人们在经常将包围物体的形状混同于处所的同时，也经常将物体所占有的空间的跨度即广延混同于处所。亚里士多德正是在考察后一个定义时认为，如果排除了形状是处所，那么剩下的就是形状所包围的物体的大小和广延，这二者其中之一有可能是处所。但是，大小是物体的体积量，它不可能是处所，那么就只有广延有可能是处所。但是，由形状所包围的物体，除了大小以外就是它的质料，所以有可能广延就是质料，从而质料是处所的另一个定义候选项。<sup>①</sup> 亚里士多德正是在展示了这个论证之后说出了上引的有关柏拉图《蒂迈欧篇》的那段话的。他显然认为柏拉图正是这个在他看来产生了逻辑混乱的论证的支持者，证据就是，正是在《蒂迈欧篇》中柏拉图将质料和场所混为一谈，将接受者（也就是他这里所说的能分有者）和表示空间的场所看成是同一个东西。亚里士多德认为，柏拉图之所以产生这一错误，很可能就是由于产生了他在前面所展示的那个论证的逻辑混淆。<sup>②</sup>

这就是 209b11 - 17 的上下文语境。现在，不管亚里士多德对柏拉图产生论证错误的分析是否符合柏拉图的实际情况，我们从中可以清楚得出的一个看法却是，在《蒂迈欧篇》中柏拉图的那个第二本原确实是一个既可以被解释为质料又可以被解释为空间的东西，而亚里士多德正是根据这一点认为柏拉图没有清晰地区分二者，而是把二者混为一谈。亚里士多德自己当然更倾向于将柏拉图的第二本原解释为他的质料。但是，如果我们不把亚里士多德的解释视为对柏拉图的正确解释，那么，一个更为合理的看法就是，柏拉图的第二本原的根本特征就是不确定性，柏拉图用了多种方式来描述它，而正是这多种描述方式使得亚里士多德认为他犯了将质料和空间混为一谈的逻辑错误。

其次，在《物理学》Δ 2, 209b33 - 210a2，他这样说：

如果应当说题外话，那么，针对柏拉图应当说，为什么形式和数不在处所中，如果处所就是那能分有者，无论能分有者是大和小还是质料，正像他在《蒂迈欧篇》中所写的那样。

这段话出现的上下文语境是：亚里士多德要否认处所的两个定义候选项，即形式和质料，而否认的根本理由就是，处所可以与在它之中的东西相分离，但是，形式和质料却是与物体不相分离的。在这个上下文中，当否定了形式和质料是处所的两个可能的定义候选项之后，他就再一次想到了柏拉图的《蒂迈欧篇》。在他看来，柏拉图《蒂迈欧篇》的一个根本的混淆就是将处所和质料不作区分。他认为，如果处所就是质料（也就是所谓的“能分有者”），那么，就存在一个根本的问题，这就是，处所是可以和形式、质料、形式与质料的合成物相分离的，但是，显然，质料和形式却是不分离的，我们并不能把质料从形式中剥离出去（虽然在定义上可以）。这就是亚里士多德说这段话的内涵所在。但是，同样很显然，它仍然是基于亚里士多德对柏拉图《蒂迈欧篇》中的第二本原的基本看法，即，他的第二本原在根本上混淆了质料和处所，在所指上是不清晰的。但是，这同样可以从反面说明，柏拉图在《蒂迈欧篇》中并没有倾向于将第二本原说成是质料或空间，而是更愿意从不确定性出发来对它加以呈现。

最后是《论生成和消灭》B 1, 329a14 - 24 的一段话，亚里士多德这样说：

而在《蒂迈欧篇》中所写的，也没有任何清楚界定的东西；因为他没有清楚地讲过那接受一切者是否与诸元素相分离。在说了它是某个先于所谓诸元素的主体，就像黄金是那些黄金制品的主体一样之后，对它他也没有丝毫利用。（然而甚至这个当以这种方式来说时也没有说得很好，那些有生成

① “如果处所是首要的包围每一个物体的东西，那么，它就有可能是一种界限，因此，形式和样式有可能看起来就是每一个东西的处所，大小和质量的质料通过它得到界定；因为它就是每一个东西的界限。因此，以这种方式考察，处所就是每一个东西的形式；但是就处所似乎是大小的广延而言，处所又是质料；因为它不同于大小，而这正是那个被形式，例如，被表面和界限，所包围和限定的东西，而质料和不可限定者就是这样的东西；因为，一旦界限和球体的性状被拿掉，在质料之外就不剩下什么东西了。”（209b1 - 11）

② 参见戴维·基特（David Keyt）对这个论证的说明：“如果一个人将形式从一个物体抽离，质料就是剩下的东西。柏拉图相信，当这一抽离被执行，剩下的就是广延或虚空（214a12 - 13）。所以，根据柏拉图，质料就是广延或虚空。”（David Keyt, “Aristotle on Plato's Receptacle”, *The American Journal of Philology*, Vol. 82, No. 3, Jul., 1961, p. 294.）

和消灭的东西，不能根据它从其中生成的那个东西来称呼它，但是那些有性质变化的东西这样却是可以的。但是他却说迄今为止最真实的就是说每一个东西是金子。）而是将对作为体的诸元素的分析追溯到面；但乳母和首要的质料不可能是面。<sup>①</sup>

这段话的上下文语境是：亚里士多德认为四元素是最基本的元素，在四元素之外没有更为基础的元素，因此，他反对像阿那克西曼德那样在四元素之外还提出一个单一的质料。正是在这个基础上，他讲到了柏拉图的《蒂迈欧篇》，而且直接诉诸了其中的金子比喻，甚至还有可以说是原文引用的地方，即，“迄今为止最真实的就是说每一个东西是金子”，我们只要把它与《蒂迈欧篇》50A 中的“迄今为止就真理而言最稳妥的就是说它是金子”这句话相对比就知道了。他认为柏拉图虽然触及了先于诸元素的主体概念——实际上就是亚里士多德自己的质料概念，但是，在对四元素的分析中，他却没有再使用这个概念，而是运用了几何形体的知识，也就是说，他没有使他的第二本原在四元素的构成中发挥任何作用。亚里士多德将问题归因于柏拉图对第二本原认识的不清楚，其言下之意当然是说他自己对第二本原的质料性质的认识是清楚的。但是，这同样可以用来说明不确定性恰恰是柏拉图第二本原的根本特征。

在运用亚里士多德对柏拉图的批评反证了柏拉图的第二本原的不确定性特征之后，我们要进一步指出的是，最能够直接证明柏拉图的第二本原的所指是不确定性的就是在柏拉图的不成文学说中的“不定的二”这个概念。亚里士多德本人已经在多处地方报道了柏拉图的这个学说的具体内容，其中与“不定的二”相关的“大和小”所指示的恰恰就是不确定性。柏拉图用“大和小”来具体说明他的“不定的二”，其用意就是要表明他的除“一”以外的第二本原是一个不确定性的存在。它在“大和小”上的不确定实际上涵盖的是它在一切对立面之间的不确定，是一个抽象的既是又不是、既不是又是的存在。柏拉图运用这个概念目的就是要使他的“一”本原可以进入到生成领域，可以展开一个具体的物理学意义上的生成过程。

所以，我们现在能够确定的就是，柏拉图的第二本原就是不确定性。尽管他以多种方式来对第二本原进行说明，例如，不同的名称，不同的比喻，但是，我们却既不能说它是质料，也不能说它是空间。如果我们忠于柏拉图的文本，那么，我们唯一能够确定的就是这个不确定性，亦即，它是一种不确定性的存在，因此，它才既为生成和变化提供了形而上学的前提，即，使得生成和变化成为必然的，也才由于它既可以成为这个也可以成为那个的特性，而使任何一种具体的生成和变化成为可能。

（责任编辑 行之）

<sup>①</sup> 这里据洛布古典丛书中古希腊原文译出。（Aristotle III, Loeb Classical Library 400, Cambridge: Harvard University Press, 1955.）

# 道德动机与规范性问题

## ——论科斯嘉德对威廉斯心理学挑战的应对

伍俊钢

**【摘要】** 规范性理由与激发性理由之间的鸿沟，使得道德理由面临动机上的问题。基于此，威廉斯向伦理学提出了心理学挑战，科斯嘉德则提出规范性问题来应对这种挑战。本文以重构论证的方法，分别考察了威廉斯的内在论观点如何引发了心理学挑战，以及科斯嘉德如何将行为理由的规范性回溯到行动者的自我，并运用实践同一性的观点来应对威廉斯的挑战。科斯嘉德看似解决了规范性问题，实则对威廉斯存在误解。两人的争执反映出休谟主义、康德主义、新康德主义和康德主义的内在论之间的差异。这背后牵扯到人们该如何面对那些被继承下来的传统。

**【关键词】** 道德动机；规范性问题；实践同一性；道德理由；心理学

**中图分类号：**B712.6 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660 (2022) 04-0110-09

**作者简介：**伍俊钢，海南海口人，（长春 130024）东北师范大学马克思主义学部哲学学院博士生。

行为理由是对行动者做某事的一种支持。得到了支持的行为，就成为在特定条件下的一种普遍范式。其中，起到支持作用的理由称为“规范性理由”（normative reasons）。然而，面对“为什么要有道德”的古老问题，规范性理由却显得无力。原因在于，行为不仅能具有内在善，也能作为获取外在善的手段。只有在第一种情况中，规范性理由才能很好地回答“道德问题”。在第二种情况中，规范性理由本身就存在如何说明行动者被激发的问题。这种情况下，我们就需要一种“激发性理由”（motivating reasons/motivational reasons）来解释行动者何以实际地采取行为。一般而言，规范性理由与激发性理由是两种彼此独立的理由。前者由一系列独立于行动者的事实所组成，后者则由内在于行动者的各种心理状态组成。但也有学者，如丹西（Jonathan Dancy）认为，激发性和规范性其实是同一个理由的两种解释功能。关于行为理由的争论又间接导致对道德理由的两种理解。一种观点认为，道德理由因其自身的不偏不倚性，理应是一种规范性理由，比如帕菲特（Derek Parfit）的观点。另一种观点则认为，道德理由最好同时是一种激发性理由，否则道德规范本身将面临来自行动者动机的挑战，比如史密斯（Michael Smith）的观点。这意味着对道德理由的理解存在两种视角——外在于还是内在于行动者。与此相应的两种主张——外在理由（external reasons）与内在理由（internal reasons），分别被两种相持不下的观点——外在论（externalism）与内在论（internalism）所持有。威廉斯（Bernard Williams）凭借内在论在心理学上的理论优势，即行动者的心理状态能够把理由与动机进行关联，来质疑外在理由的激发性。按照这样的观点，道德理由无法激发行动者，除非依赖于行动者的动机，因为不存在纯粹的实践理性过程。正如安斯库姆（G. E. M. Anscombe）所认为：“目前从事道德哲学对我们而言无利可图；它应该被先行搁置，直到我们有了一种充分的哲学心理学，而这正是我们明显所缺乏的。”<sup>①</sup> 内格尔（Thomas Nagel）也说：“心理学，特别是动机理论，会因此成为那块

<sup>①</sup> G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33 (124), 1958, p. 1.

伦理学理论在其上能取得进展的适当领域。”<sup>①</sup>可见，威廉斯实际上向整个伦理学提出了一种心理学挑战。为了揭示这种挑战，需要对威廉斯的论证进行重构，将他关于行为理由的观点引向道德理由。

## 一、道德动机问题：道德理由的激发性与伦理学面临的心理学挑战

一个行为不可能在相同的意义上存在两种截然不同的解释。对于道德行为而言，若内在理由在解释上是正确的，外在理由就是错误的。内在理由从行动者自身的欲望、情感、信念等主观因素去解释行为。这些主观因素在外延的意义上统称为动机状态（或说具有动机时的心理状态），例如想要喝水的欲望，对失业感到难过，相信外星人存在等；而它们所指向的具体（或假定的）事实，例如水、失业、外星人等，就是动机的内容。反之，如果行为在行动者缺乏适当动机的情况下仍然能被解释，即根本不考虑个人的主观因素，则这样的解释就是外在理由的解释。威廉斯从内在理由和外在理由的区分入手，证明行为理由只能是内在理由。

威廉斯的论证结合了他所提出的“准休谟模型”（sub-Humean model）和四个相关命题，后者是对前者的适当补充。按照他的规定，“基本上，根据定义，任何内在解释的模型都必须显示出理由陈述与行动者的主观动机集合的相关性”<sup>②</sup>，我们可以略过四个相关命题，直接将准休谟模型理解为包括了行动者的“主观动机集合”（Subjective Motivational Set；以下称S）和“慎思”（deliberation）两个环节。前者指由行动者现存的所有主观因素构成的动机集合。后者指行动者在采取行为前所运用的一种理性能力，它能为行动者提供一种理由陈述。对照这两个环节，两种理由的区分就可以分为两个层面（但每个层面都有S与慎思参与其中）。第一个层面是：能够被S中某元素D的缺席所证伪的理由就是内在理由，反之则是外在理由。这里有两种可能情况：

（1）理由确实被S中D的缺席证伪；

（2）D并没有在S中缺席，但D本身有被证伪的可能。

结合威廉斯所举的例子（一个行动者想饮用一杯杜松子酒，但摆在他面前的饮料里装的其实是汽油）<sup>③</sup>，则（1）表达的是外在理由难以作为激发性理由。当行动者弄清楚杯子里装的是汽油后，他将不会饮用它。这里的“理由”是“想饮用杜松子酒”的动机状态，这种状态的依据是存在“杜松子酒”的动机内容，而“汽油”明显不属于这种内容。于是，“汽油”就导致了S中元素D的缺席，即行动者打消了他“想饮用杜松子酒”的欲望。因此，“想饮用杜松子酒”的缺席就证伪了任何关于“饮用摆在他面前的饮料”的行为理由。也就是说，此时的行动者并不会被激发去采取“饮用摆在他面前的饮料”的行为。（2）表达的是外在理由若不作为一种激发性理由，它就难以作为规范性理由。从规范的角度看，若行动者喝下杯子里装的汽油，这样的行为将显得不合理。如此一来并不能解释行动者的行为，除非我们假设行动者的动机中存在着虚假信念。这可以通过区分行为的内容与动机的内容来说明，即行动者搞错的不是行为的内容——“摆在前面的饮料是汽油”这一事实，而是动机的内容——以为自己最终所欲的是“摆在前面的饮料”而不是“杜松子酒”。此时，行动者在动机上处于无知状态，进而使自己产生虚假信念，即相信通过采取“饮用摆在他面前的饮料”的行为能满足自己的欲望。

从上述分析看，外在理由难以作为规范性理由，除非我们承认行动者所采取的行为有时是无法解释的；外在理由也难以作为激发性理由，除非我们承认行动者有时能够合理地出于虚假信念而行动。综合两点，外在理由似乎无法作为道德理由。当然，我们也能追随帕菲特的看法，承认规范性事实不仅独立于动机而且独立于一般而言的认知，从而将道德理由视作一种非常特殊的行为理由；或者接受麦基（John Mackie）的道德错论（moral error theory），大方承认道德理由具有形而上学的怪异，将其驱逐出我们的生活世界。

① Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 5.

② Bernard Williams, “Internal and External Reasons”, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 102.

③ Ibid., p. 102.

按照定义,内在理由所指的并不是事实,而是欲望和信念,或者至少是一种非事实的动机内容。原因在于,内在理由的定义允许行动者出于虚假信念而行动,而虚假信念的内容并不符合事实。但其实,威廉斯将不合理的行为归结为行动者没有真诚地(真实与诚实)对待自己的“欲望”。<sup>①</sup>即上文所分析的,行动者在动机内容上的错位(对D的无知)。这种观点颇具颠覆性。因为,以往对于合理性的理解在于行动者能否按照理性而非欲望去行动,而这需要一个理性认知的过程。非认知的欲望往往被认为与合理性无关。为了扭转这一局面,威廉斯利用“慎思”的概念来沟通“合理性”的概念,进一步为内在理由辩护。这就过渡到两种理由相区分的第二个层面:能够被慎思所通达的理由是内在理由,反之则是外在理由。由此,通过(2)能衍推出:

(3) 如果S中的D本身有被证伪的可能,则在慎思的作用下,D确实能够被证伪。

(3)表达的是慎思推理(deliberative reasoning)的实践作用。慎思指对做某事的深思熟虑。行动者在实践中运用慎思,就需要留意行为的目的和手段,时刻调整对它们的欲望和信念以及发挥想象力等。因此,经过慎思的行动者不仅将拥有S中原本不存在的欲望,更重要的是,他将发现S中原本存在的某些欲望是不真实的。随着动机内容的改变,动机状态也会相应发生变化,最终也将改变行为理由。可见,慎思实际上起到了添加真信念和剔除假信念的作用,它使S在实践中成为一种动态过程。这样的“过程”就是一个理性认知的过程,表明内在理由能够具有实践合理性,进而表明内在理由最终能够聚焦事实,而不仅仅是动机状态或非事实的动机内容。

然而,我们还是能追问:假如道德理由是一种外在理由,那么在没有产生虚假信念的情况下,为什么独立于行动者动机的道德理由,却依然能对行动者提出行为上的要求?如果按照威廉斯的思路,答案只有一种可能,即外在理由能够间接还原为内在理由。威廉斯通过“需要”的概念来诠释“欲望”的概念以说明这一点。欲望本质上是一种需要。若行为能被外在理由所解释,则在内在论看来只意味着行动者的“需要”间接得到了满足。若不是这样,外在理由就有一种“古怪性”(peculiarity):行动者必须对自己所需要的东西“不感兴趣”。从这一思路出发,即便道德理由是外在理由,它在“证成”(justify)一个行为(使该行为在道德上正确)的意义上也是自相矛盾的:它既要说明理性在实践上如何能产生动机;它又要否定“慎思”的实践作用,至少要否定威廉斯意义上的慎思,否则将不是“纯粹的”外在理由。这也暗示了康德主义面临的困境——纯粹实践理性(pure practical reason)如何可能。如前所述,慎思推理足以解决实践理性如何,尽管它不是康德意义上“纯粹的”。但慎思后的行动者将发现,外在理由可能并不符合自己的动机,或者,它仅仅能间接满足自己的“需要”。这将意味着,在理性产生动机的过程中,一切外在理由最终都将还原为内在理由。至此,威廉斯的内在论就重申了休谟的观点:理性无法离开“欲望”而单独在实践上发挥作用。<sup>②</sup>

以上分析表明,道德动机问题的背后其实是休谟主义对康德主义的反叛。前者主张理由依赖于动机,后者坚持理由独立于动机。经过威廉斯的论证,康德主义似乎无法使道德理由得到恰当辩护。对此,内格尔曾为道德理由提供过一种调和性的辩护,即让动机反过来依赖理由。<sup>③</sup>他发现,有些现存的欲望实际是被某些将来的考虑所激发。因此,尽管理由与动机之间具有联系,但并非所有的动机都只能来自欲望。拥有理性能力的行动者能够将自己的此刻与未来联系起来考虑,排除自己对于现存欲望的依赖而行动。理性的“审慎”(prudent)将迫使行动者以外在于自己的视角来看待当下的行为,将自己视作他人中的一员,以“无人称的立场”(impersonal standpoint)来认可客观的、实在的理由,而非威廉斯所谓的内在理由。可见,这种“近内在论”的康德主义已不再执着于规范性理由,而是

① See Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press, 2002, pp. 123 - 148, 172 - 205. 威廉斯将S中的一切元素在外延的意义上统称为“欲望”。下文所出现的“欲望”指代欲望、信念、情感等主观因素。(See Bernard Williams, “Internal and External Reasons”, *Moral Luck*, p. 105.)

② David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Vol. 1, ed. by D. F. Norton and M. J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 265.

③ See Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press, 1970. 内格尔在这之后改变了自己的观点,认为规范性理由不应该具有任何动机上的内容。(See Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1986; Thomas Nagel, *The Last Word*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1997.)

更加重视激发性理由。但正如帕菲特所评论的：“这样的尝试失败了，因为内格尔所得出的结论并不是内在论的，哪怕是他自己认为的内在论。正如他说，‘实践判断有时并不能促发行为或欲望’。这样的判断并没有激发性，他补充说，甚至‘没有任何解释力’。”<sup>①</sup> 因此，内格尔不能保证理由与动机的联系是必然的，威廉斯的诘难依然存在。

威廉斯的质疑其实是指道德理由缺少一种激发行动者行动的心理联系（psychological link）<sup>②</sup>，而获取这种心理联系只能通过对现实生活的考察。可是，道德理由在生活经验上恰恰是抽象且贫乏的。正因如此，他主张道德考虑必须从具有生活内容的“厚的”伦理观念出发，进而才能到“薄的”观念，即抽象的、可普遍化的理论性概念。在《伦理学与哲学的限度》中，他指出伦理学的任务不是寻找外在于生活经验的“阿基米德点”（The Archimedean Point），而是要促进个人的自我理解。<sup>③</sup> 在《羞耻与必然性》中，他批判伦理学所建构的无个性、无特征的“道德自我”（moral self）。<sup>④</sup> 可见，为道德理由辩护，就直接指向在心理学上为伦理学提供支持。“内在论的要求在分量上是心理学的：所做的并非驳斥伦理学理论，而是对它提出一种心理学上的要求。”<sup>⑤</sup> 因此，必须有一种关于规范性之来源的理论，它能表明所有的规范性理由在证成某个行为的同时也能够在行动者丰富的心理特征上得到确证。威廉斯的心理学挑战开启了科斯嘉德（C. M. Korsgaard）为伦理学辩护的工作。这项工作也延续了内格尔将伦理学奠基于心理学的意图。

## 二、规范性问题的提出：人称视角的转换与心理学解释的获得

“证成”或“确证”（justification）最直接的意思就是为某个事物辩护，表明该事物是正确的、值得被肯定的、有价值的、有理有据的，等等。在行为理由的层面，证成一个行为就是表明行动者这么做是好的。在道德理由的层面，证成一个行为就是表明该行为是道德上正确的、正当的。若在宽泛的语境下谈论规范（norm；包括道德、法律、经济等），那么证成一种规范就是表明它值得被行动者所遵从。可见，对道德规范的证成，关系到“为什么要有道德”这一问题的答案。但是，不同的规范可能存在冲突，对一种规范的遵守往往意味着对另一种规范的违背。因此，科斯嘉德的意图并不在于直接证成道德规范，而是从一切种类的规范中抽象出最本质的“规范性”（normativity）加以证成。而要证成一条规范何以值得被行动者所遵从，最有力的方式是证明它乃是行动者为自己的立法。因此，威廉斯的看法是对的，规范性的“来源”必须回溯到行动者对自我（self）的理解上。

内在论所具有的优势在于，不仅仅停留在理由的解释力层面，而是在对行为进行解释的同时也能够为行动者提供动机。这种优势得益于其所选取的视角内在于行动者。这样的视角能够轻松获得行为理由与行动者之间在动机上的心理联系。而外在论始终站在行动者之外去解释行为，这样的解释本质上与行动者自身无关，确切地说是与行动者的动机无关，只强调行为本身。可以说，内在论对伦理学构成威胁的同时，也在相反的意义上提醒伦理学必须进行从第三人称向第一人称的视角转换。正是在视角转换的意义上，科斯嘉德提出了规范性问题（the normative question）。如果说道德规范值得被行动者所遵从，那么道德理由本身就能兼备规范性与激发性。科斯嘉德在对义务概念的分析中捕捉到了这点。“问题在于要找到一种能把规范性的两个因素——动机和约束力——结合在一起的义务论述。”<sup>⑥</sup> 所谓“约束力”，就是站在第三人称视角（third-person perspective）去解释行为。由此获得

① Derek Parfit, “Normativity”, *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 1, ed. by Russ Shafer-Landau, Oxford: Clarendon Press, 2006, pp. 340-341.

② Bernard Williams, “Internal and External Reasons”, *Moral Luck*, p. 107.

③ See Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Routledge Classics), London and New York: Routledge, 2011, pp. 25-78, 193-218.

④ See Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley and Los Angeles, London: University of California Press, 2008, pp. 159-167.

⑤ C. M. Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason”, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 329.

⑥ C. M. Korsgaard, “Kant’s Analysis of Obligation: The Argument of Foundations I”, *Creating the Kingdom of Ends*, p. 45.

的是一种规范性理由。这种理由的解释力可以通过一种理论上的观察和分析来获得。例如，通过观察行动者的神经元反应、荷尔蒙的分泌量等等，或者用某种社会学和生物学的理论来套用行为和行动者的关系。所谓“动机”，自然就是站在第一人称的视角（first-person perspective）去解释行为。由此获得的是一种激发性理由。这种理由的解释力可以通过对“自我”的考察来获得。例如，通过欲望、信念、激情等个人的心理状态去直接解释行为。这样的解释是实践上的。也就是说，第一人称视角所进行的解释其实是指事实如何能引起个人的认同、喜怒、欲求，等等。一般而言，一种具有解释力的理论（T），往往能够被个人所认同（T'）。然而，在行为理由的层面，实际情况可能是：T' = > T。如科斯嘉德所言，即使生物进化论对道德行为进行了解释——人具有保存物种的本能，“你还是会的去思考，为何自己应当为了保存一个产生了纳粹的物种而付出性命。”<sup>①</sup>可见，在解释力上，激发性理由往往也能够是一种规范性理由，但规范性理由却难以同时是一种激发性理由。造成两种理由在解释力上的差异，就在于对视角的选取。“当然，一种道德概念理论如果让道德观念的实践和心理效应得不到解释，我们甚至不指望它能够确证这些效应。然而它们不是一回事。区别在于不同的视角。一种能够解释人们何以会做正当之事的理论——以某种方式在第三人称视角上是完备的——却无法在行动者自己的、第一人称视角上证成该行为，也就无法支持该行为所蕴含的规范性要求。”<sup>②</sup>

从类型上看，“自我”属于心理学或心灵、意识的范畴；其次，通过心理状态解释行为的方式只是众多解释中的一种。结论只能是，与行动者的自我相关的解释必然是一种心理学式的解释。从这些前提出发，第一人称视角恰恰能使规范性理由获得一种心理学上的解释力。此外，这种视角下的规范性理由因其能在保留规范性的同时兼有激发性，从而也并非纯粹第一人称的。这种旨在获得心理学解释而做出的视角转换，是在保留第三人称的前提下，借用第一人称来达到激发行动者采取行动的目的。借用施罗德（Mark Schroeder）的说法，行动者可以具有“主观的规范性理由”（subjective normative reasons）。<sup>③</sup>在这一意义上说，规范性问题的归旨——为道德理由同时找到约束力和动机，实际上就是为道德理由寻找一种恰当的心理学解释，使其成为“行动者自己的规范性理由”（the agent's normative reasons）。

### 三、自我的三重维度与实践同一性下的心理统一

对自我的理解在科斯嘉德的前、后两个时期中并没有太大差异。后期作为核心论点的两种人格模式（竞争模式和构成模式）在前期已得到一定的阐发；而前期中所倚重的一些概念，如完整性（integrity）、同一性（identity）、统一性（unity）等，在后期也有所阐发。总的来说，科斯嘉德的后期思想可视作其前期思想的一种补充或强化。基于这个原因，本文侧重于1996年的《规范性的来源》来分析她对自我的理解。科斯嘉德考察了历史上可能会遭遇规范性问题的三种伦理学理论。她本人则在康德自律学说的基础上综合了这三种理论来形成对自我的理解。

#### （一）唯意志论

该理论主张规范性来源于立法者的意志，这种意志表达的是一种命令，因而能够确立道德理由的规范性权威。因此，唯意志论所理解的自我是作为立法者的自我。但在行为理由的层面上，这只能表明行动者能够给出规范性理由，并不能说明这种理由具有激发性。也就是说，作为立法者的自我未必是在为自己立法。科斯嘉德把霍布斯当作唯意志论的代表，而霍布斯所阐释的主权者自身并不承担任何义务，他只是在向臣民颁布命令。因为主权者并不属于订立契约的一方，而是所有臣民共同订立了将自身权力移交给主权者的契约，处于契约之外的主权者就可以任意地发布和取消命令。并且，主权者的意志实际上是在按照自己的“欲望”来立法，基于这种意志的道德理由也就不是无条件的，因为意志本身并没有作为理由的最终根据。因此，唯意志论下的自我不是自我立法的自我，也就无法证

① C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, ed. by Onora O'Neill, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 15.

② Ibid., p. 14.

③ See Mark Schroeder, "Having Reasons", *Philosophical Studies* 139 (1), 2008, pp. 57-71.

明规范性起源于行动者自身。科斯嘉德所肯定的是，唯意志论为自我提供了一种立法者的观念。

## （二）实在论

该理论主张规范性来自某种独特的事实和真理。前文提到的内格尔和帕菲特都属于实在论的代表。根据科斯嘉德的分析，实在论之所以提出如此强的观点，是为了抵抗道德上的怀疑论。但她指出，规范性事实和真理的存在与否并不是怀疑论的真正目标。从这些事实和真理出发能否激发行动者采取行动，才是怀疑论的目标所在。科斯嘉德把这样的质疑称为“对实践理性的怀疑论”（skepticism about practical reason），并把它进一步分为动机的怀疑论（motivational skepticism）和内容的怀疑论（content skepticism），前者依赖于后者。<sup>①</sup> 只有解决了实践理性或道德法则如何可能的问题，才能解决规范性理由的激发性问题。这其实重申了威廉斯提出的“纯粹实践理性”困境。此外，实在论所预设的道德实体具有形而上学的色彩，容易导致把自我的某些特征理解为先验的。因此，实在论的观点也无法回答规范性问题。尽管如此，科斯嘉德仍然肯定了一种有别于实质实在论的程序实在论，因为它能为自我提供一种“内在规范”（intrinsically normative）的观念。

## （三）反思性认同

该理论的代表是休谟和威廉斯，他们强调规范性乃人类的情感和态度在规范上的投射。因此，反思性认同观点所理解的自我是经验性的。它并不排斥个人的欲望、信念、激情等主观因素。更重要的是，它能够通过人类心灵中的反思性结构来很好地说明如何认同或不认同一种“考虑”。这里最典型的是休谟对一切知识的怀疑。按照行为理由的观点，说一个人有理由做某事是指行动者能够被“有理由做这件事”的考虑所打动。同理，说一个人是否有道德理由做某事，指的就是行动者是否被“道德上正确的、错误的”这样的“道德考虑”所打动。反思性认同的观点能将一切这样的“考虑”带到行动者的反思面前，使其接受合理性的拷问。科斯嘉德肯定了上述的心理学意义。问题在于，对道德考虑的反思很可能使道德瓦解，就像威廉斯的慎思对外在理由的瓦解那样。此外，反思性认同是一个各种主观因素之间相互交替的过程。这样的理论看似将规范性回溯到了行动者身上，实则无法回答规范性问题，因为这样的自我是被“欲望”塑造的，而作为规范性来源的自我必须是无条件的。因此，反思性认同的意义只在于为自我提供一套反思性心灵结构的观念。

## （四）自律

该理论指的是康德关于自律或自主性（autonomy/die Autonomie）的思想。实际上，科斯嘉德对康德的理解与康德本人的观点间存在差异。根据康德，自律指的是人能够自我立法，只有当人在道德上能够遵守自己确立的准则，他才可能具有自由意志。<sup>②</sup> 在当代，对自主性的理解主要指行动者在行为上能够自我决定。对此，科斯嘉德将康德所谓的自由理解为实践意义上的自由，而非先验自由。“这并非意味我在主张我们对自由的经验在科学上无法解释。我主张的是，自由在反思意识的结构上能够被解释，但不是把它解释为（或许令人困惑的）自我的一种理论或形而上学的特征的感知。”<sup>③</sup> 因此，科斯嘉德理解的意志自由是指选择能力上的自由，即康德所谓的“自由决断”或“任意”的自由（der freie Willkür）。其次，根据康德，道德法则则是以绝对命令（the categorical imperative）的形式刻画的，它表达的是法则的无条件性。但科斯嘉德对二者进行了区分理解：绝对命令应当作为自由意志的法则；而道德法则应当作为行为的实践原则，即实践理性的原则。因此，科斯嘉德理解的绝对命令并不作为一种实践上的行动原则来发挥作用，而是要表达“自我”的无条件性。

综合前述三种伦理学理论，可以把科斯嘉德对自我的理解归纳为三重维度，即自我能够为自己选取准则、自我的选择能力具有“内在规范”、自我能够反思性地认同所选取的准则。根据威廉斯的质疑，仅仅阐明自我还不够，还要以恰当的心理方式将规范性回溯到自我描述。下面就通过重构科斯嘉德关于“实践同一性”（practical identity）的核心论证，并结合自我的三重维度来考察这一点。

① See C. M. Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason”, *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 311–334.

② 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92–99页。

③ C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, pp. 96–97.

### (五) 实践同一性

**自我的第一重维度。**反思过程不能没有一个终点，否则行动者不会拥有一个统一性的心灵结构，也无法在完整性的意义上形成一个“自我”。科斯嘉德将处于这种状态下的人格称为“竞争模式”（the combat model）。<sup>①</sup> 该模式又分为两类。一类是各种“欲望”之间的竞争；另一类则是理性与欲望之间的竞争。无论是哪一种情况，理由的根据都只在于心灵的某一个方面，以致行动者只能片面地拥有激发性理由或规范性理由。为了避免这种情况，就要给无休止的反思过程增设一个最终标准。即行动者必须先给出一个准则，以它作为评判诸“欲望”和“考虑”的标准。

**自我的第二重维度。**有了准则作为反思过程的“终点”，行动者的心灵结构便趋于平衡和统一，达到了康德式的意志自律和柏拉图式的灵魂正义。科斯嘉德称这样的人格为“构成模式”（the constitutional model）。<sup>②</sup> 这种模式要求一种结构上的“内在标准”（internal standards）或“内在规范”，而它又是由准则来保证的。“一条好的准则之所以好，是由于它的内在结构。它的内在结构，即其形式，使得它适合被意愿为一条法则。一条好的准则因此就是一个具有内在规范性的实存。”<sup>③</sup> 因此，行动者在给出准则的同时也被准则所塑造，在反思中赋予了自己一个关于自我的完整性观念。行动者便不能像霍布斯式的主权者那样随便违反自己的准则。

**自我的第三重维度。**行动者在自我的观念引导下形成了一个“评价方式”，科斯嘉德称之为实践同一性的观念，它能嫁接丰富的角色身份。但是，每个人自己的评价方式都不一样，相应地，实践同一性也有所不同。科斯嘉德认为，义务冲突的背后其实是不同实践同一性之间的冲突。因此，当冲突发生时，某些同一性是自我能够放弃的，某些是能够保留的，这就需要通过它们进行反思性认同。不过，也存在某种无论如何都不能被放弃的同一性，即道德同一性。通过反思，行动者将无法否认自己是“人”（human being）的事实。而使得人之为人的那种同一性就是来自人性自身（humanity itself）的同一性。<sup>④</sup>

结合科斯嘉德在《康德的人性公式》中的看法，这种作为道德同一性观念的人性自身，指的就是康德所阐发的“人格中的人性”（die Menschheit in der Person）。<sup>⑤</sup> 科斯嘉德把它理解成一切价值的条件，即无条件的自由选择能力。正是“人性”这个概念使科斯嘉德摆脱了“纯粹实践理性”的困境，因为这里的问题已不再是理性如何产生动机，而是哪些现有的动机能够被理性的自由选择能力所认同。既然如此，人性自身就是实践理性的原则，也就是道德法则本身。于是，所有人都因其自身的人性而被赋予一个普遍性的身份，成为康德所谓“目的王国”（Reich der Zwecke）中的成员，并被赋予“王国”中所要求的各项义务。道德法则就是目的王国中的法则，也就成为每个人的自我的法则。道德法则和绝对命令在此实现了交会。

可以说，科斯嘉德理解的“目的王国”是“人”的共和国，而人仅仅被理解为一种具有反思能力的动物（a reflective animal）。“我首先向你指出，你的动物本性是同一性的基本形式，你的人类同一性和道德同一性的规范性都要依赖于它。”<sup>⑥</sup> 据此，“自我”并不是一个独立的心灵实体，而心灵结构的内在规范性也只是可被感知的心理状态的统一，理性不过是奠基在这种结构中的反思性功能。由此而来的道德理由，也就不过是类似于（或随附于；supervenies on）物理、生理现象的心理、意识现象。“至今，义务仅仅是一个心理事实，这样的东西无需证成，只需解释：这种解释已在我所描述的关于反思意识的结构中，以及从这种结构中所产生的实践同一性中给出”，“道德义务，无论其可能多特殊，都是某种形式的义务，这就意味着它的心理结构应该与那些更加平凡的义务的心理结构是一

① See C. M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2009, pp. 133-153; C. M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. 100-126.

② See C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, pp. 109-110.

③ Ibid., p. 108.

④ Ibid., pp. 120-121.

⑤ See C. M. Korsgaard, “Kant’s Formula of Humanity”, *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 106-132.

⑥ C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p. 152.

样的。”<sup>①</sup> 作为一个具有统一性心理结构的人，行动者必须反思自己的同一性，为自己给出道德理由。正是在这个意义上，实践原则莫基于心理统一性，伦理学莫基于心理学。

#### 四、规范能被反思吗？

尽管科斯嘉德回答了自己提出的规范性问题，我们还是要追问：规范本身能被反思吗？这里需要对比科斯嘉德与威廉斯的理论差异，才能看出该问题的意义何在。如前所述，我们可以把威廉斯与他所反对的观点分别称为休谟主义与康德主义，还需要引进内格尔的前期观点作为参照，并用科斯嘉德的说法称其为新康德主义<sup>②</sup>：

- (1) 休谟主义：当且仅当行动者具有一个相关的动机时，他才有做某事的理由；
- (2) 康德主义：行动者只能出于理由做某事；
- (3) 新康德主义：当且仅当行动者具有一个相关的理由时，他才有做某事的动机。

按照日常性思维，我们自然会认为只有当欲望出现时，才有理由采取行为，因为欲望带给了我们动机，而动机就是我们的理由。每一个实际做出的行为都有一个动机，这很符合我们的直觉。康德主义的反直觉在于，我们只能为了做某事而去做它。这在语言层面上是一种同义反复，如维特根斯坦所言，重言式没有说出任何东西。康德主义并“没有说出”行动者如何能出于理由做某事。

新康德主义之所以能挑战休谟主义，是因为它抓住了后者的一个特征，即行为的理由总是依赖行动者的“现存”欲望。因此，如果行动者能够摆脱对现存欲望的依赖，即便任何行为都不能脱离动机，也能够出于理由而行动。新康德主义不仅符合每个实际行为都有一个动机的日常直觉，也为规范性理由提供了一种激发性上的可能性。问题是，休谟主义能够保证理由和动机之间的必然联系，而新康德主义却不能保证这种联系是必然的。因此，新康德主义的命题“当且仅当行动者具有一个相关的理由时，他才有做某事的动机”只能偶然为真。

科斯嘉德可以看作对以上两者的综合。她一方面认为理由不必每次都能成功激发行动者，另一方面又认为只有当特定条件没有被满足时才如此。也就是说，只要行动者充分反思自己的实践同一性，他就会被激发去做某事。因此，我们可以把科斯嘉德的观点称为康德主义的内在论：

- (4) 康德主义的内在论：如果行动者具有一个实践同一性，则当且仅当行动者具有一个相关的动机时，他才有做某事的理由。

可以看出，(4) 只在 (1) 的基础上添加了一个逻辑前件。如前所述，实践同一性是自我的“评价方式”，它以准则或法则的形式来发挥作用。在理论层面上看，威廉斯意义上的反思过程是让理由（相关的道德考虑）与动机（欲望）通过慎思的“测试”；而科斯嘉德则是先通过对具体同一性的反思来得出一条无条件的检测标准——道德同一性，以此作为威廉斯的反思过程的开端，然后再让理由（相关的道德考虑）与动机（欲望）通过道德同一性的“测试”，从而最终检测出一种“道德动机”。这样的动机作为行为的理由，就是兼备规范性和激发性的道德理由。可见，科斯嘉德实际上思辨地借用了威廉斯的理论。因此，如果她对威廉斯不存在误解，(4) 中所添加的逻辑前件才是合法的。而追问规范本身能否被反思，就关系到威廉斯的反思过程能否被添加实践同一性。

在《对实践理性的怀疑论》一文中，科斯嘉德认为 S 在广义上不仅包含了“欲望”，还包含了道德法则。她给出的依据是，S 在内容上的“开放性”（being left open）使得它不仅能包含作为基本元素的“欲望”，还能包含对这些元素进行评价所依据的法则、原则，等等。她认为这点可以从威廉斯的如下论述中引申出来：

这个理论应该比某些理论家对 S 中可能元素的看法更加灵活。我已经表明 S 主要关注欲望，S 中的所有元素都能使用这个术语。不过这个术语可能使人忘了 S 能够包含评价的倾向、情绪反应的模

<sup>①</sup> C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, pp. 255 – 256.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 133.

式、个人忠诚以及各种计划。它们可以被抽象地称为体现了行动者的承诺。<sup>①</sup>

按照科斯嘉德的理解,上述提到的“体现了行动者的承诺”的事物类似于康德所谓的“准则”(maxim/die Maxime)。在此意义上,如果每个人都能按照同一条准则而行动,他们就是在按照道德法则、原则来行动。依据这样的思路,如果行动者能够进行一种科斯嘉德意义上的反思,那么他们的S中就能包含道德法则。“如果我们说行动者通过推理接受了这个原则——通过确信此原则来承认存在某种终极正当性——那么就可以说这个原则存在于每个理性人的主观动机集合中:因为所有理性人将被引导去发现他们有理由按此原则所要求的方式行动,这都是内在论的要求。”<sup>②</sup>对于科斯嘉德而言,问题只在于我们是否可能被S中的道德法则所激发。但这种看法并不正确。

根据威廉斯,只有当S是一个“动态过程”,才能具有科斯嘉德所认为的“开放性”。如前所示,威廉斯使用了一个技术性的概念“证伪”,来说明这一过程。然而,被证伪的只能是能够描述欲望的命题陈述、内在理由的陈述,而不是原则、法则、规则,等等。原因在于,对欲望的陈述能表现为关于事实的命题,而原则、法则、规则仅表达一种应然的态度,或是某种反事实的状态。这点可以借用柯普(David Copp)的观点来说明。柯普否认任何对道德规则在解释上的成功运用能够使这些规则得到证成。只有命题才具有逻辑真值,而柯普认为原则、法则、规则并不符合命题的形式。“我认为,将某人描述为是否符合或遵守了一个命题(或判断)是没有意义的。只有描述人们是否符合或遵守了规则、理想、准则、善的概念,或者一般而言的标准,才是有意义的。”<sup>③</sup>柯普将一切理论区分为是否属于“依附性解释”(incidental explanation)两种类型。如果一种理论在解释上的成功需要援引某种概念体系,但体系本身无法被证成,这种理论所提供的解释就是依附性解释。在他看来,道德解释就属于这种类型。对此,他举了两个例子:即使希特勒的所作所为能被道德解释为“邪恶的”,也不意味证成了禁止希特勒般的行为准则;即使尼采所谓的“超人”(overman)人格能被证实,也不意味我们必须遵守“尼采式”的道德规范。因此,规范本身无法被反思,追问它们成立与否是无意义的。正如威廉斯所言:

假设我倾向于相信P,我就可以追问这种状态的来源:我如此回答,我的另一个信念Q是它的来源(关于信念P的来源)。进而,Q是那种有助于证伪P,或者支持P的信念;或者,即使Q无法证伪P,它也能证伪我自认为知道P的主张……仅仅由于关于事实的信念及其来源之间的关系,由于我们对于自己的信念所做的解释能在确认识时起到作用,这一切才是适用的……不过,根据任何人对此事的看法,从规范性的态度到对其进行的解释(后者也是一种关于事实的信念),两者之间的关系不能被假定为恰好符合这个模式。<sup>④</sup>

综上,(4)中所添加的逻辑前件是非法的。即便在较弱的意义上,这种做法也是一种过度决定(overdetermination)。如果行动者既有的同一性足以产生行为的理由,为何要多此一举地设定一个反事实的同一性?科斯嘉德对威廉斯的误解背后牵扯到一个问题:我们能否反思从生活中继承下来的传统。或许站在科斯嘉德的角度,对那些传统进行反思是为了更好地信任和坚持它们。但从威廉斯的角度看,我们的反思将导致对它们的颠覆,从而造成我们对现存生活的信任危机。<sup>⑤</sup>或许,那些被继承下来的传统才是规范性的来源。

(责任编辑 行之)

① Bernard Williams, "Internal and External Reasons", *Moral Luck*, p. 105.

② C. M. Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason", *Creating the Kingdom of Ends*, p. 328.

③ David Copp, "Explanation and Justification in Ethics", *Ethics* 100 (2), 1990, p. 255.

④ C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, pp. 212–213.

⑤ See Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Routledge Classics), pp. 146–192.

# 体悟、言说与规则

## ——“杨简扇讼”案例的哲学分析

东方朔

【摘要】象山教人不喜分解，而以指点语、启发语的方法引导学者自悟，招致朱子“中间暗”、“黑腰子”的批评。本文试图通过对“杨简扇讼”案例的分析来呈现朱子的批评所揭示的理论问题。象山重复孟子之语来回答杨简“如何是本心”之问，又以扇讼为机缘，指点他“知是知非之心”即是本心，这些都体现了象山理论中的本心即是当机应事时自然自发的呈现，言语的分解不足以说明之，关键只是自悟自得。然而，无法以“言语心思所及”的个人觉悟排除了传达意义的共同规则，既无法为道德规范构建普遍有效的论证，也不能示人以确定的轨范和准则。如是，象山那种超乎言说的本心本体的形上学虽然有其个人的受用，但却难于建立一确定的道德哲学理论。

【关键词】象山；杨简；本心；自悟；规则

中图分类号：B244 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)04-0119-09

作者简介：东方朔，江西寻乌人，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学院教授。

在朱子对象山的众多批评中，有一种特别的说法，即谓象山说话“两头明，中间暗”<sup>①</sup>，又说“陆子静说道理，有个黑腰子”<sup>②</sup>。“中间暗”指的是“不说破”，“黑腰子”指的是“藏了不说”。此处“中间暗”与“黑腰子”意思大体相同，大意说的是象山教人常常采取不说破乃至“不复以言语文字为意”<sup>③</sup>的方法，期于当事人自己的自悟、自成，所以朱子以此来比喻象山之学在教法上为禅学<sup>④</sup>。朱子的这种批评在《陆九渊集》中多有反映和记载，其中杨简“扇讼”案例就是最为人熟知的一例，本文尝试站在朱子的立场，通过对此一案例的分析以呈现其间存在的理论问题。

### 一、杨简与扇讼案例

杨简的“扇讼之悟”既可以被认为是了解象山思想的一个著名案例，当然也被看作是了解杨简本人思想的一个著名案例，本文侧重于从前者立说。

杨简，字敬仲，慈溪人，乾道五年进士，曾任富阳县主簿，国子博士，知温州。五十五岁以后，在德润湖（慈湖）筑室居住，人称慈湖先生。《宋元学案》卷74《慈湖学案》卷首《序》云：“象山之门，必以甬上四先生为首，盖本乾、淳诸老一辈也，而坏其教者，实慈湖。”<sup>⑤</sup>今撇开“坏其教者”的评价不论，杨简的确被认为是象山门下最有影响的学生。明儒邹元标认为：“慈湖廓然朗彻，

① [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第7册卷104，北京：中华书局，1986年，第2620页，辅广录。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第4册卷64，第1586页，黄义刚录。

③ [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《年谱》乾道八年条，《陆九渊集》卷36，北京：中华书局，1980年，第489页。

④ 有关此问题的研究，笔者已另撰文对朱子对象山心学的批评及其蕴含的理论问题作具体分析。

⑤ [清]黄宗羲撰：《慈湖学案》，《宋元学案》卷74，《黄宗羲全集》第5册，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第951页。

始于扇讼一提，当下直见本心，可谓勇往直前矣。至所阐师训，以无意该之，非但有功象山，方且有功圣门。”<sup>①</sup>当然，也有另一种评价，认为“宋儒之学，至陆九渊始以超悟为宗，诸弟子中，最号得传者莫如杨简，然推衍九渊之说，变本加厉，遂至全入于禅。”<sup>②</sup>杨简为学以“不起意”为宗，而其为学历程也常常与神秘的体验和体悟相关。据记载，杨简一生从28岁开始历经多次“觉”和“悟”，其中最有名的一次觉悟就是所谓的“扇讼之悟”。

有关杨简扇讼之悟的史料记载见于《宋史·杨简传》《慈湖遗书》《慈湖学案》《陆九渊集》等各种不同的文献，虽详略有异，但意思大体相似。对于此事杨简自己也有说明，在《祖象山先生辞》中，杨简说：“某所以获执弟子之礼于先生门下，四方莫不闻矣。某所以获执弟子之礼于先生门下，四方实未之知……壬辰之岁，富春之簿廨，双明阁之下，某问本心，先生举凌晨之扇讼是非之答，实触某机，此四方之所知。至于即扇讼之是非，乃有澄然之清，莹然之明，匪思匪为，某实有之。无今昔之间，无须臾之离，简易和平，变化云为，不疾而速，不行而至，莫知其乡，莫穷其涯。此岂唯某独有之，举天下之人皆有之。”<sup>③</sup>杨简这段文字记述了其拜陆象山为师之事，其中尤其点出了主簿富阳时扇讼之悟所体验到的心体的澄明。按照杨简的说法，其执弟子礼于象山门下，无人不知；但以扇讼是非之答作为执弟子礼的契机，进而体验到心体的“澄然之清，莹然之明，匪思匪为”，则“四方实未之知”，而杨简自己“实有之”，且“举天下之人皆有之”。杨简的这种说法在于强调此本心之明人皆有之，关键在触机而悟。杨简的记述虽然突出了扇讼之悟，但上述整体说法重在対心体澄明后所具有的体悟境界的描述，所谓“无今昔之间，无须臾之离，简易和平，变化云为，不疾而速，不行而至，莫知其乡，莫穷其涯”，说的就是此意。

《慈湖学案》也有相类似的记载，但此记载比较而言侧重于对杨简扇讼之悟的过程的记录：“陆象山至富阳，夜集双明阁。象山数提本心二字，先生问：‘何谓本心？’象山曰：‘君今日所听扇讼，彼讼扇者，必有一是，有一非，若见得孰是孰非，即决定为某甲是，某甲非，非本心而何？’先生闻之，忽觉此心澄然清明，亟问曰：‘止如斯耶？’象山厉声答曰：‘更何有也？’先生退，拱坐达旦，质明纳拜，遂称弟子。已而沿檄宿山间，观书有疑，终夜不能寐，瞳瞳欲晓，洒然如有物脱去，此心益明。”<sup>④</sup>此段记载应脱胎于《慈湖遗书》卷18。象山过富阳，杨简请益问：“何谓本心？”象山以其扇讼时能断是非者即为本心，乃令杨简“忽觉”此心澄明，杨简欲继续追问，被象山喝止，杨简乃“拱坐达旦，质明纳拜，遂称弟子”。

对于扇讼之悟的记载，《陆九渊集》卷36《年谱》乾道八年条有较为详细的记录，此记录总体上与《慈湖遗书》和《慈湖学案》相似，但在详略、用语上则微有出入，《年谱》记云：

四明杨敬仲时主富阳簿，摄事临安府中，始承教于先生。及反富阳，三月二十一日，先生过之，问：“如何是本心？”先生曰：“惻隐，仁之端也，羞恶，义之端也，辞让，礼之端也，是非，智之端也。此即是本心。”对曰：“简儿时已晓得，毕竟如何是本心？”凡数问，先生终不易其说，敬仲亦未省。偶有鬻扇者讼至于庭，敬仲断其曲直讞，又问如初。先生曰：“闻适来断扇讼，是者知其为是，非者知其为非，此即敬仲本心。”敬仲忽大觉，始北面纳弟子礼。故敬仲每云：“简发本心之问，先生举是日扇讼是非答，简忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。”先生尝语人曰：“敬仲可谓一

① [明] 邹元标：《书慈湖先生语略后》，《愿学集》卷8，明万历四十七年刻本，第3页。

② [清] 永瑢等：《杨子折衷》提要，《四库全书总目》卷96，北京：中华书局，2003年，第810页。

③ [宋] 杨简：《祖象山先生辞》，《慈湖遗书》卷4，四明丛书本，第3-4页。《慈湖遗书》卷18《附录》所记更为详细：“文安公新第归，来富阳，长先生二岁，素相呼以字，为交友。留半月，将别去，则念天地间无疑者，平时愿一见莫可得，遽语‘离乎？’复留之。夜集双明阁上，数提‘本心’二字，因从容问曰：‘何为本心？’适平旦尝听扇讼，公即扬声答曰：‘且彼讼扇者，必有一是，有一非，若见得孰是孰非，即决定谓某甲是，某乙非矣。非本心而何？’先生闻之，忽觉此心澄然清明，亟问曰：‘止如斯耶？’公竦然端厉，复扬声曰：‘更何有也！’先生不暇他语，即揖而归拱达旦。质明，正北面而拜，终身师事焉。（参见《慈湖遗书》卷18，第2-3页。）

④ [清] 黄宗羲撰：《慈湖学案》，《宋元学案》卷74，《黄宗羲全集》第5册，第951-952页。

日千里。”<sup>①</sup>

上述记载为许多学者所熟悉，其中时间、地点、人物、对话等皆有详细交待，给人呈现出故事性的情节和场景。与《慈湖学案》相比，《年谱》的记载突出了象山引孟子之语以明本心的文字，但减少了象山扇讼是非之答的内容；其次，《慈湖学案》中当杨简忽觉此心澄明、后欲继续追问而被象山喝止的内容，不见于《年谱》；再次，《慈湖学案》记杨简是过了一个晚上才向象山拜弟子礼，与《年谱》所记略有不同；最后，《慈湖学案》记杨简问“何谓本心”或“何为本心”，而在《年谱》中此问语被记录为“如何是本心”，此中亦有所不同。以下将主要以《年谱》的记载为主作分析。

## 二、“如何是本心”的分析

若要深入分析杨简的扇讼之悟，我们最好先对象山之学、尤其是象山教人的方法有一个基本的了解。象山自认其学乃是因读《孟子》而自得之，故象山立言，本孟子主“先立乎其大”，所谓“大者”即是本心。何谓本心？象山说：“孟子曰‘所不虑而知者，其良知也。所不学而能者，其良能也。’此天之所与我者，我固有之，非由外铄我也。故曰：‘万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。’此吾之本心也。”<sup>②</sup>又云：“此心之良，人所固有”，故“古人教人，不过存心、养心、求放心。”<sup>③</sup>不过，对于此人所固有的本心的把握，在象山看来，并不是通过议论讲说、言语辨析或通过知识性的、能所对立的分解方式来实现的。象山尝言：“辩论是非以解人之惑，其任甚重，非吾友之责也。不与之论，他日却自明白。今欲遽言之，只是强说，自加惑乱耳。”<sup>④</sup>又云：“日享事实之乐，而无暇辨析于言语之间，则后日之明，自足以识言语之病。急于辨析，是学者大病，虽若详明，不知其累我多矣。”<sup>⑤</sup>不与辩说，期于学者于自家本心实处默而识之，默而成之，故云：“吾之深信者《书》，然《易·系》言：‘默而成之，不言而信，存乎德行。’此等处深可信。”<sup>⑥</sup>盖道不难知，也不难行，总在立志以自悟其是，非能宣之于笔舌，故云：“平生所说，未尝有一说。”<sup>⑦</sup>如是，在象山，对本心的把握主要诉诸于当事人的体悟和体证来获得，而不是通过分解性的言语的辩说来获得，这可以被认为是心学一系的共法。对此熊十力说得很清楚：“体认者，能觉人所觉，浑然一体而不可分，所谓内外、物我、一异、种种差别相，都不可得……哲学家如欲实证真理，只有返诸自家固有的明觉。即此明觉自明自了，浑然内外一如，而无能所可分时，方是真理实现在前，方名实证。前所谓体认者即是此意。”<sup>⑧</sup>本心本体，能觉与所觉原浑然一体而不可分，因其本身无内外、物我等种种差别相，故任何藉言语分解以识此本心的方法皆不可行，本心之明惟依恃于主体明觉的自我体认和体悟，不在于言语的分解和辨析。基本上，象山教人也并不是不资用经典，然而，在象山，经典顶多只是一种引发，关键存乎人的自我体证。审如是，我们即可转而分析杨简的扇讼之悟。

按《年谱》的说法，象山过富阳，时主簿富阳的杨简乃向象山讨教“如何是本心”。前面说过，此一问题在《慈湖遗书》和《慈湖学案》中记录为“何谓（为）本心”。在中国古代语言中，“如何”与“何谓”可以被理解为两种不同的问法。“如何”一词包含多重含义，主要指的是“怎么样”，当然也包含着“为什么”等意思；“何谓”则主要指的是“什么是”的意思。严格地说，问“本心怎么样或本心如何表现”与问“本心是什么或本心如何定义”含义并不相同，前者侧重于主体自悟自觉的活动，而后者侧重于某种对象性的认识，但两者也可以有交叉之处。“本心是什么”可以

① [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《年谱》乾道八年条，《陆九渊集》卷36，第487-488页。

② [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《与曾宅之》，《陆九渊集》卷1，第5页。

③ [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《书·与舒西美》，《陆九渊集》卷5，第64页。

④ [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《书·与詹子南一》，《陆九渊集》卷7，第96页。

⑤ [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《书·与詹子南一》，《陆九渊集》卷10，第140页。

⑥ [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《语录上》，《陆九渊集》卷34，第403页。

⑦ [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《语录下》，《陆九渊集》卷35，第449页。

⑧ 熊十力：《十力语要》，台北：明文书局，1989年，第180-181页。

有本质性的定义式的说明，当然，也可以有由本心所呈现出来的活动现象的说明，亦即通过对本心呈现出来的活动相的描述来说明本心是什么，只是这两种说明并不相同。结合《年谱》和《慈湖学案》中杨简与象山的整个问答记录，当杨简问“如何是本心”时，此“如何”之问大体上既可包含“本心怎么样”或“本心是怎样表现的”的意思，也可包含“什么是本心”或“本心如何定义”的意思；前者在说明本心的活动义，后者在说明本心的概念义<sup>①</sup>。

我们说过，本心的活动义与本心的概念义原本并不相同。本心的活动义指的是本心的呈现和作用所表现出来的各种不同形式或形态，是由本心直接呈现的一系列动作构成的系统。本心的活动是道德本心自动自发的一种作用形式，它是主体自身因应情境、对象等等的不同而表现出不同的形式或形态。而本心的概念义指的是人们对本心的本质特征的认识，它是把本心当作一种与认知主体相对的客观对象来把握。若进一步分析，本心的概念与本心的定义这两种说法也不相同，概念作为思维的基本形式之一，是人们在认识过程中把感觉到的事物的共同特点抽绎出来加以概括，成为概念；而定义即是对事物的本质特征或对一个概念的内涵和外延的精当说明。但我们此处所说的本心的概念义之实义则侧重于从本心的“定义”上来了解，这是需要特别加以说明的。

我们的问题是，在上述对话脉络中，象山是如何理解杨简“如何是本心”之问的呢？从《年谱》的相关记载来看，我们似乎有理由把象山对杨简“如何是本心”之问理解为“何谓本心”之问，亦即在象山看来杨简是想要知道“什么是本心”的答案或本心是什么的“定义”。然而，作这种理解的理由是什么？这可以从象山回答的语言用法中找到原委。象山说：“恻隐，仁之端也，羞恶，义之端也，辞让，礼之端也，是非，智之端也。此即是本心。”象山的回答源自《孟子·公孙丑上》，差别只在省略了“之心”二字；所谓“此即是本心”在语言表述上则是一句判断语句，似在表明这是象山对“何谓本心”的理解或“定义”，犹问“什么是本心？”答曰：“这就是本心。”

然而，人们也有理由认为，象山答“此即是本心”也可以是一句意义含糊的语句。今设想，当象山说“这就是本心”时，这句话既可以理解为对本心的某种解释或“定义”，即对本心是什么的回答；也可以理解为对本心的某种“表现”的描述，即本心怎么样、本心如何样。但要证明象山的回答是在说明本心的作用“表现”，即本心如何样，那么，它意味着当象山说“恻隐，仁之端”云云时乃是把四端之心解作活动或作用。然而，我们之所以倾向于将象山的回答了解为是对“本心是什么”的某种回答或“定义”，理由在于，若将“恻隐，仁之端”等等说法理解为本心的活动或作用样态，则尚需进一步描述和说明其如何恻隐、如何羞恶、辞让和是非，亦即在本心作用的形态或样态上来描述本心，但象山显然并没有这样做，他只是复述了孟子的说法，而孟子只是告诉人们恻隐之心是仁之端等等。正基于此，我们认为象山的回答是在为杨简给出本心是什么的理解或“定义”。

假如这种理解有其道理，那么很显然，象山自己对本心的理解或“定义”并没有增加任何新的内容，他只是重复了孟子当年的一些说法。所以牟宗三说象山继承孟子，他不取分解的表达方式，他的假定都在孟子。<sup>②</sup>换句话说，象山预设了孟子的说法就是对本心的“定义”或者是对本心是什么的回答，而且象山对孟子的说法没有做任何语言上的分解。我们暂且撇开何以象山不取分解的表达方式不论，应该说，象山的这种教人论学的方式恰恰构成了他的“特色”。当然，我们也可以说，从象山所引孟子的上述文本上来分析，孟子主要是想通过指出恻隐、羞恶、辞让、是非之心来点示人皆有“四端之心”的事实。虽然我们可以将此四端之心的事实理解为“本心”，但严格地说，我们似乎并不能将此直接看作是对本心的定义。假如我们对比一下前面所引的象山对“吾之本心”的说法，亦即“孟子曰‘所不虑而知者，其良知也。所不学而能者，其良能也。’此天之所与我者，我固有之，

① 我们作这样的分析并不是在特别严格的意义上使用的，因为描述本心与定义本心并不相同，通过对本心活动的描述固可在一定意义上说明本心是什么，但这种意义上的“是什么”与对本心定义上的是什么不同。我们的目的在于说明，杨简的“如何”之问在我们的理解中可以包含“本心怎么样”和“本心是什么”两重意思。

② 参见牟宗三：《宋明儒学的问题与发展》，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年，第206页；牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，台北：学生书局，1990年，第14页。

非由外铄我也，故曰‘万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。’此吾之本心也。”我们就会发现，从严格的“定义”出发，象山的上述说法对本心的本质特征如“不虑而知”、“不学而能”、“天之所与我者，我固有之，非由外铄我”有了明确的规定，反倒更符合本心的定义。审如是，最准确的理解是，《年谱》中象山对杨简“如何是本心”的回答只是指出了有关本心的事实。

正因为如此，当我们将象山此处所说的“此即是本心”了解为是对本心所给出的某种判断时，象山实际上是以“定义”的形式表达了对本心的非定义的理解，就其实质而言，毋宁说，象山只是在告诉杨简本心就是“这些子”，而且“这些子”就是孟子曾经说过的“这些子”。至于对“这些子”的具体内容毕竟如何了解，亦是杨简所欲求的了解，象山并没有提供任何新的东西，或者说象山是要杨简自己去体悟“这些子”，这就为后面杨简的一再追问埋下了伏笔。而朱子对象山的这种重体悟轻解说的教法颇为不满，认为“陆子静说‘良知良能’、‘四端’等处，且成片举似经语，不可谓不是”<sup>①</sup>。但若只是说出四端之心的事实，绣出鸳鸯，而不度人以金针，却不得。故朱子会说象山教人“不著言语……陆只鹞突说过”<sup>②</sup>。此处，“不著语言”包含两层含义，一是象山不以自己的分解性的语言来说明本心为何或本心何为，而只是重复孟子所说；二是象山教人注重个人的体悟体证，排斥语言的分解的表示。“鹞突”即模糊、疑惑不定之意。其实，象山教人常有这种鹞突的特点，他不用自己的清晰确定的语言来回答问者之问；或者在他看来，那些需要他回答的问题孟子已经回答；即便问者已经熟知经典的文本，但具体到经典中的某一概念、命题或主张毕竟如何来理解，象山也只是以重复经典的语言作答或预设经典的语言已经作了解答，所以有学者问《易·说卦》“如何是穷理尽性以至于命”时，象山便说：“吾友是泛然问，老夫却不是泛然答。老夫凡今所与吾友说，皆是理也。穷理是穷这个理，尽性是尽这个性，至命是至这个命。”<sup>③</sup>问者是问“如何是穷理尽性以至于命”，它包含“怎么样”或“什么”才是穷理、尽性以至于命，问得似乎并不泛然，但象山却通通用“这个”加以鹞突地回答，什么或如何样的“这个”？回答得倒委实有点泛然。不难想象，如此教人，人们定然不会知道“这个”究竟是何意，象山更没有清楚地告诉人“什么”或“怎么样”才是穷理、尽性、至命，以致常使学者“每闻先生之言，茫然不知所入”<sup>④</sup>。在象山的这种回答方式中，我们可以感觉到，在象山，经典也只是一种引发，甚至只是一种假手，学问之根关键存乎个人的“自得，自成，自道”<sup>⑤</sup>。《年谱》乾道八年记：“先生所以诲人者，深切著明，大概是令人求放心。其有志于学者，数人相与讲切，无非此事，不复以言语文字为意。”<sup>⑥</sup>依象山，本心本体的含义经典已经说清楚了，关键在如何于本心实处悟其所得，则当恻隐自恻隐，若于此增加无谓的言说议论，皆不免粘牙嚼舌，言愈多而道愈远。这一倾向已经为象山之学排斥议论讲说，注重自道、自悟埋下了注脚。

### 三、杨简“忽大悟”的分析

象山教人虽然心中存此信念，但很明显，杨简对象山的回答并不满意，甚至还有点不恭，故杨简说“‘简儿时已晓得，毕竟如何是本心？’凡数问，先生终不易其说，敬仲亦未省。”

“简儿时已晓得”一句可以有两种理解，一种理解是说有关孟子恻隐、羞恶、辞让、是非之心的说法杨简在小时候就已经熟悉，它意味着杨简小时候熟读过孟子的书，也知晓孟子的相关说法。这种理解侧重于杨简“儿时”已晓得，但因为是“儿时”，故其“晓得”有限，今之所问则要知道个究竟，而这个究竟象山并没有提供。另一种理解是说在杨简看来，象山对“如何是本心”的回答只是在重复人皆知之的常识，并没有真正回答杨简内心想要知道的答案，它意味着象山的回答没有从根本

① [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第8册卷124，第2970页，万人杰录。

② 同上，第2971页，潘植录。

③ [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《语录上》，《陆九渊集》卷34，第428页。

④ [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《语录下》，《陆九渊集》卷35，第439页。

⑤ 同上，第452页。

⑥ [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《年谱》乾道八年条，《陆九渊集》卷36，第489页。

上满足杨简之问的要求。这两种理解并不是对立的，它们的共同之处就在于杨简对象山的回答十分不满意，故杨简接着会问：“毕竟如何是本心？”

“毕竟”包含有进一步追问的意思，杨简因对象山回答的不满意而步步紧逼。就杨简说他儿时已经晓得象山对本心的回答而言，我们似乎可以理解为杨简自己对本心的已有理解是不满足的，是抽象的，或落于语文学上的。所以，杨简对自己的理解和对象山的回答都不满意，并希望象山对此有进一步的解说、指点和帮助，但杨简“凡数问，先生终不易其说，敬仲亦未省”。

杨简究竟在其间还问了哪些问题，由于相关文献没有记载，我们不好猜测，估计大体都是围绕有关本心的问题，但象山却始终“不易其说”。所谓“不易其说”指的是不论杨简从何种角度提出有关本心的提问，象山始终重复孟子的说法来回答杨简的疑问。我们要问，为什么象山“终不易其说”？或象山“不易其说”的原因究竟是什么？莫非对于杨简之问，象山一时变得词穷理屈？但按牟宗三的说法，象山“义理精熟，事理分明”，“并非大糊涂”<sup>①</sup>，因此，要理解象山“不易其说”的原因，则需要了解象山对孟子的看法，而且也需要了解象山对杨简所问的相关问题的性质的理解。盖在象山看来，儒家心性成德之学的核心概念就是本心，而本心概念在孔子之后惟孟子说的最为周到、最为恳切。象山把孟子所说的四端之心了解为本心，而谓“四端者，即此心也；天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也”<sup>②</sup>。这里说的“心”即是“本心”。依象山，“夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝。孟子十字打开，更无隐遁。”<sup>③</sup>又云：“窃不自揆，区区之学，自谓孟子之后至是而始一明也。”<sup>④</sup>照象山的说法，相比于孔子“浑无罅缝”的仁道而言，孟子之言本心乃“十字打开”，所谓“十字打开”亦即孟子之言本心已是分解地立义，故象山认为其为学“别无伎俩”，乃接孟子“先立其大”一句。“大”者即是本心，而孟子对此已言之亲切著明，故当杨简追问本心时，象山乃不复以任何语言分解的方式解说，仅示之以孟子所说。审如是，就象山学宗系统上来分析，象山所以“终不易其说”当基于两种理由，一是在象山看来，孟子的本心概念既已是“十字打开”，则不须我们再添枝加叶，架屋叠床，故象山乃即孟子之言而言之。又，象山之所以即孟子之言而言之，并终不易其说，乃预设了在象山看来，孟子之后千有五百余年来虽以儒名者甚众，但真正能接得上孟子、真正能相应于孟子之言本心者却甚少<sup>⑤</sup>，故象山乃述孟子以明之，此即其所谓“至是而始一明”之义；二是依象山，即便是孟子的分解的表示，相对于发明本心而言，也仍只是助解的筌蹄，不可只执著于此分解之言说，重要的是要令人归于实处。所谓“归于实处”即不能把本心当作认知对象，而应当在即本心成其为本心处去体悟，此可以理解象山何以“不易其说”，盖即便是“不易其说”之“说”，其功用亦只是在点示、在启发，目的仍在归于对本心实处的觉悟和践履。明乎此，我们便可理解何以当李伯敏问“如何是尽心？性、才、心、情如何分别”时，象山会说，“如吾友此言，又是枝叶……不须得说，说着便不是……若理会得自家实处，他日自明……圣贤急于教人，故以情、以性、以心、以才说与人，如何泥得？若老兄与别人说，定是说如何样是心，如何样是性、情与才。如此分明说得好，划地不干我事，须是血脉骨髓理会实处始得”<sup>⑥</sup>。依象山，对于情、性、心、才等名言概念即便说得再清楚再分明，但相对于在实践中悟得本心而言，这些东西依然是外在的，不可泥守拘执，所谓“划地不干我事”，说的就是此意。

不过，虽然象山“不易其说”有所持的理由，但此时杨简对本心的理解还未到此一层，还有

① 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第3页。

② [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《书·与李宰二》，《陆九渊集》卷11，第149页。

③ [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《语录上》，《陆九渊集》卷34，第398页。

④ [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《书·与路彦彬》，《陆九渊集》卷10，第134页。

⑤ [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《书·与侄孙濬》，《陆九渊集》卷1，第13页。

⑥ [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《语录下》，《陆九渊集》卷35，第444—445页。此处象山说“如何样”应该说的是概念义而非活动义。

一间未达。所以当象山重复孟子之言以说本心时，杨简依然未能明白<sup>①</sup>，及有扇讼至于庭，杨简断其曲直讫，又问如初，此时象山说：“‘闻适来断扇讼，是者知其为是，非者知其为非，此即敬仲本心。’敬仲忽然大悟，始北面纳弟子礼。”此处我们需要说明的是，相对于杨简所明的本心而言，扇讼事件只是一个触机。我们可以作这样的分析，尽管杨简断扇讼事实上以依本心而断，但在未经象山指点以前，杨简实并未知“如何是本心”。此时对杨简而言，本心只是一种隐默之知（tacit knowing），是百姓日用而不知，明乎此，乃可理解何以杨简“又问如初”。

所谓“又问如初”，当然可以理解为杨简继续追问“如何是本心”的问题，但此时的“又问”发生在杨简断扇讼以后，故象山一改以前原封不动地重复孟子之语以回答杨简之问的方式，转而通过指点杨简断扇讼时“是者知其为是，非者知其为非”的活动表现告诉杨简这就是你的本心，故忽使杨简大悟。此处所说的“知其为是，知其为非”的“知”是本心具有的道德之知，而“是非”也指的是道德上的是非，就这个意义上而言，象山所说的本心也可以浓缩地理解为是非之心，本心可以因境而自动自发地知是知非，此义在后来阳明那里被表述为“良知只是个是非之心。是非只是个好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变”<sup>②</sup>。需要说明的是，象山将杨简断讼时“是者知其为是，非者知其为非”的活动归于本心，其实义乃是将孟子的四端之心一并收归于此本心之中，此本心在不同的机缘下应事而表现为不同的道德之理，如扇讼之机缘，本心呈现为道德上的是非之理，其余如事亲、从兄、事君、与朋友交亦各各呈现为道德上的孝、弟、忠、信之理，牟宗三将本心的此一特性表达为存有论的创发原则，本心之知是知非就是本心应机地创发。然而，我们要问的是，何以经由象山如此这般的指点后杨简会忽然“大悟”？而杨简大悟所可能蕴含的理论问题又是什么？

就《年谱》的记载看，象山对杨简“又问如初”的回答是趁杨简断扇讼的机缘加以当机指点，并且这种当机指点完全从本心的作用表现上以明本心为何，象山既没有即孟子之言以言何为本心，也没有用自己的分解性的言说以让杨简明白本心为何，毋宁说，此时象山是即本心“怎么样”来说明本心“是什么”。我们有理由推断，从儿时开始到象山指点之前，杨简对本心基本是侧重从概念义加以理解，故终不能入，而对象山的回答也不满。当象山以杨简断扇讼时本心的活动作用表现为“是者知其为是，非者知其为非”，杨简乃“忽悟”此心广大、虚明、无所不通。本心作用的表现是本心当机应事而有的自然反应，无需作意安排，亦非言语的分解所能明，故人常常习焉而不察，待象山适时开示指点，乃使杨简忽悟此本心是这般样。《语录》记弟子詹阜民陪侍陆象山：“某方侍坐，先生遽起，某亦起。先生曰：‘还用安排否？’”<sup>③</sup>其意是说，詹阜民见老师站起后自己也立刻站起的反应，完全是本心内在具有的一种道德意识（尊师）的反应，是自然的、自发的、直觉的，不需要逻辑思考，象山一句“还用安排否”说的就是这个意思，颇具禅宗机锋的意味。此事例与杨简扇讼案例在道理上相通，也相应于象山所说的本心“当恻隐处自恻隐，当羞恶，当辞逊，是非在前，自能辨之”<sup>④</sup>。本心是什么是由本心自己的活动所造成的，语言的分解的表示不足以说明，对象性的概念的规定不足以定义，本心即是本心当机应事时自然自发的呈现，所以象山教人除了“不著言语”外，还特重一个“自”字，尝言“圣贤道一个‘自’字煞好”<sup>⑤</sup>。学问之根在“自得，自成，自道”<sup>⑥</sup>。

#### 四、杨简之悟隐含的理论问题

根据以上的分析，面对本心的追问，我们只能有活动意义上的“本心怎么样或本心如何表现”

① 杨简28岁那年有所谓的“循理斋”之悟，通过静坐反观体验到万物浑然一体：“某方反观，忽觉空洞无内外、无际畔，三才、万物、万化、万事、幽明、有无，通为一体，略无缝罅。”（〔宋〕杨简：《炳讲师求训》，《慈湖遗书》续集卷1，第1页。）

② 〔明〕王守仁撰、吴光等编校：《传习录下》，《王阳明全集》上册卷3，上海：上海古籍出版社，1992年，第111页。

③ 〔宋〕陆九渊撰、钟哲点校：《语录下》，《陆九渊集》卷35，第470页。

④ 〔宋〕陆九渊撰、钟哲点校：《语录上》，《陆九渊集》卷34，第396页。

⑤ 同上，第427页。

⑥ 〔宋〕陆九渊撰、钟哲点校：《语录下》，《陆九渊集》卷35，第452页。

的回答，而不能有知性意义上的“本心是什么或本心如何定义”的回答，这可以解释象山何以始终“不易其说”的原因。盖依象山，孟子之言本心已“坦然明白”，则知本心为何便完全在自家践履体贴，在自我体证和体悟，非言语心思所能及，这恰恰是由心学中“本心”的特点所决定的，前引熊十力所说已十分清楚，我们不妨认为这是心学一系的共法。如作为明代心学的前期代表，陈白沙便认为，“道也者，自我得之、自我言之可也。不然，辞愈多而道愈窒，徒以乱人也，君子奚取焉”<sup>①</sup>。阳明亦谓：“心之精微，口莫能述。”<sup>②</sup>又云：“道不可言也，强为之言而益晦。”<sup>③</sup>象山教人识本心不重言语的分解，反对“蠹食蛆长于经传文字”<sup>④</sup>，此固有其明于“端绪得失”之辨的考虑，但象山教人汲汲然期于学者自悟本心、自得本心却十分明显，故象山主学者于本心实处默而成之，不言而信。事实上，象山重觉悟、不重言说的主张转手到杨简那里已有清楚的表现，如杨简云：“孔子曰：默而识之，学而不厌。又曰：予欲无言。又曰：吾有知乎哉？无知也。圣语昭然，而学者领圣人之旨者，在孔门已甚无几，而况乎后学乎？比来觉者何其多也，觉非言语心思所及。”<sup>⑤</sup>觉与悟无思无识，而所谓觉悟者乃是对本心的自觉自悟，而依杨简，“心不必言，亦不可言，不得已而有言”<sup>⑥</sup>。本心不可言说，也不必言说，故所觉所悟也超乎言语解说之外。不过，人或未觉此境，或有“昏沉特重”之时<sup>⑦</sup>，乃需有师友的开示指点作为本质的助缘，此所谓“不得已而有言”。对此，象山认为：“不得明师良友剖剥，如何得去其浮伪，而归于真实？又如何得能自省、自觉、自剥落？”<sup>⑧</sup>然而，虽说好的师友的指点可作本质的助缘，但其仍然只是助缘，故象山对此依然保持警惕<sup>⑨</sup>，认为发明本心的关键主要在自悟自成，不在“倚师友载籍”<sup>⑩</sup>。牟宗三也认为，对本心的体悟“本质的关键或主因唯在自己警觉——顺其呈露，当下警觉而肯认之”<sup>⑪</sup>。

站在心学修身成德的立场上看，无论如何，我们得肯定这种对不可言说的本心的觉悟可以有其个人的受用<sup>⑫</sup>，此不必赘言，但在理论上我们却不得不正视其存在的问题。首先，在此一扇讼案例中，象山对杨简本心之问只是复述孟子所指出的“四端之心”的事实，且“终不易其说”，目的在于期于杨简于事上自悟本心。我们说过，象山所以如此教人乃有其理由，其中最本质的理由在于象山深识此本心之无分别、不可分解地言说的特点，因而在教法上侧重于个人的自悟自成。然而，朱子却认为象山轻忽圣贤语言，在教法上不依见成格法的做法，犹如“村愚目盲无知之人，撞墙撞壁，无所知识”<sup>⑬</sup>。何谓“无所知识”？此即在教法上不能示人以确定、清晰的门径、阶梯，无法建立形式型的知识、规则。依朱子，圣门之学若排斥议论讲说，只道心中流出，则以此教人在理论上将无法通过普遍有效性的论证<sup>⑭</sup>，而之所以无法通过普遍有效性的论证，理由在于那种无法以“言语心思所及”的个人觉悟排除了使用语言及传达意义的共同规则，只成为个人的孤立的体验，而这样一种体验却无法达成普遍

① [清] 黄宗羲撰：《白沙学案上·文恭陈白沙先生献章》，《明儒学案》（上）卷5，《黄宗羲全集》第7册，第85页。

② [明] 王守仁撰、吴光等编校：《文录一·答王天宇二》，《王阳明全集》上册卷4，上海：上海古籍出版社，2011年，第185页。

③ [明] 王守仁撰、吴光等编校：《文录四·见斋说》，《王阳明全集》上册卷7，第292页。

④ [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《书·与侄孙濬》，《陆九渊集》卷1，第13页。

⑤ 杨简类似的言说主张完全脱胎于象山，“默而识之”自来源于象山所说的“默而成之”，其余如“予欲无言”，即来自于象山所说的“子贡言‘性与天道不可得而闻’，此是子贡后来有所见处。然谓之‘不可得而闻’，非实见也，如曰‘予欲无言’，即是言了。”象山教人以不言来说明已言，重自我体悟，此为杨简所继承。〔宋〕杨简：《默斋记》，《慈湖遗书》卷2，第35页；〔宋〕陆九渊撰、钟哲点校：《语录上》，《陆九渊集》卷34，第397页。）

⑥ [宋] 杨简：《绝四记》，《慈湖遗书》卷2，第9页。

⑦ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第166页。

⑧ [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《语录下》，《陆九渊集》卷35，第464页。

⑨ [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《书·与侄孙濬》，《陆九渊集》卷1，第13页。

⑩ [宋] 陆九渊撰、钟哲点校：《语录下》，《陆九渊集》卷35，第452页。

⑪ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第166页。

⑫ “受用”原为佛教用语，意为受持后的享用。始则领受在心曰受，终则忆而不忘曰持，果则得益在身曰用，统称为受用。今所谓“受用”指的是从中得到益处。

⑬ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第8册卷第124，第2978页，沈佃录。

⑭ 正有见于此，朱子对“心”的理解取其内容意义和关联意义的反省，不取直觉的方式而取客观化的方法来理解心之为心。

的有效性。杨简可以因象山的点示而悟到本心怎么样或怎样表现，象山亦可赞叹杨简“一日千里”，但即便我们撇开杨简之悟的真实性不论<sup>①</sup>，这一现象毋宁说也只是一个偶然。《语录》记：

临川一学者初见，问曰：“每日如何观书？”学者曰：“守规矩。”欢然问曰：“如何守规矩？”学者曰：“伊川《易传》，胡氏《春秋》，上蔡《论语》，范氏《唐鉴》。”忽呵之曰：“陋说！”良久复问曰：“何者为规？”又顷问曰：“何者为矩？”学者但唯唯。<sup>②</sup>

象山原或想通过“陋说”的呵斥以让学者顿悟何谓规矩，然而无论复问再三，“学者但唯唯”，让象山颇为失望。所谓“唯唯”者，恭顺谨慎之谓，而在此处犹有不置可否，模糊不清、模棱两可之意。

其次，儒家成德之学必须藉由共同规范的建立以实现其共同责任，而共同规范的建立必须满足的基本条件之一在于各主体道德意识间的确定的传达，它必须以建立一套形式型的知识作前提。然而，在象山，本心既不可言说，而个人的体悟或觉悟又非言语心思所能及，如是，个人为学进德中“如何”的过程则被取消，故其道德哲学既无法进行客观理论的建构，也不能示人以确定的轨范和准则，朱子说象山教人“无所知识”说的就是此意。牟宗三对心学复其心之本质有一说明，认为“说到复其本心之本质的关键并无巧妙之办法。严格说，在此并无‘如何’之问题，因而亦并无对此‘如何’之问之解答”<sup>③</sup>。我们或问，为何对复其心之本质没有“如何”之问？此中关键在于本心之作为形上本体本身是没有种种差别相的，也是不可言说的，因而本心自体不可能构成实践性的发生程序，对于本心的体悟也不可能发展出内容型的本质程序<sup>④</sup>。朱子所以认为象山教人“若识得一个心了，万法流出，更都无许多事”<sup>⑤</sup>，批评象山说话“中间暗”，其原因就在这里。然而，如果儒家的成德之学排斥议论讲说，道德实践只是建立在无可言说的个人觉悟之上，那么儒门中作为成德的共同规范也就无从建立；同时，假如我们认定本心本体超乎言语之外，那么，杨简扇讼一悟中所谓“是者知其为是，非者知其为非”，在本质上便不是本心本体的自明自了，而仅仅只是杨简个人体悟的经验。问题在于，即便我们承认这种经验一时可以与本心本体相合，但也只是一种没有必然性的“巧合”或“偶合”。因此，基于本心的特性以及个人觉悟的特点，我们完全有理由认为，杨简扇讼后所体悟到的“知其为是，知其为非”本质上只是一种主观意义上的自我体悟，而且这种体悟又由于无法诉诸于使用语言及传达意义的共同规则，无法建立形式型的知识，因而它并不能满足自我解释和理论解释的需要，没有办法来判定各人的体悟所包含的此是而彼非，也无法说明自己的悟道的陈述何以为真，因而它最终无法建立一种有效的、可沟通、可传达的道德哲学理论。在这个意义上，我们认为，就建立一确定的道德哲学理论而言，象山那种超乎语言讲说的本心本体的形上学已经过时了。

（责任编辑 于 是）

① 罗整庵便认为杨简之悟只是玩弄光景。（参见[清]黄宗羲撰：《诸儒学案中一·文庄罗整庵先生钦顺》，《明儒学案》（下）卷47，《黄宗羲全集》第8册，第420-421页。）

② [宋]陆九渊撰、钟哲点校：《语录上》，《陆九渊集》卷34，第429页。

③ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第164页。

④ 冯耀明：《“超越内在”的迷思：从分析哲学观点看当代新儒学》，香港：中文大学出版社，2003年，第167页。

⑤ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第8册卷第124，第2981页，叶贺孙录。

# 牟宗三判教思维下的儒家实有形态说论衡

马士彪

**【摘要】**牟宗三将西方传统形上学和儒家义理同时规定为“实有形态”，对于这一界定背后的理论动机以及可能引起的概念混淆，学界鲜有探讨。儒家的“实有形态”本质上是“境界形态”与道德意义结合的产物，其道德本体所具有的实体性、客观性、能生性的特点只能在实践境界中才能得到恰当了解，因而不同于西方“观解”进路下的“实有形态”。但牟宗三的“教间判教”，有使道家沦为儒家义理附庸的危险，同时，“实有形态”的提法也遮蔽了儒家的实践性格和价值意蕴。

**【关键词】**牟宗三；判教；实有形态；实体性；客观性；能生性

**中图分类号：**B261 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2022) 04 - 0128 - 06

**作者简介：**马士彪，山东临清人，哲学博士，（济南 250100）山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院助理研究员。

**基金项目：**山东大学基本科研业务费资助项目“判教视域下牟宗三的三教观研究”（2020GN076）

20 世纪主流的反形上学思潮最终抛弃了形上学，现代新儒家的主要代表人物在反思西方传统形上学的过程中，却始终认为形上学是哲学不可分割的领地，纷纷走向了重建形上学的道路。其中，牟宗三的道德形上学建构最受学界瞩目，也最易招致误判，已有研究往往忽视了牟宗三形上学重建工作背后的“判教”思维。

牟宗三在三个层面展开其“判教”工作：对观东西方哲学义理形态的“教外判教”；简别三教形上性格、实践形态、境界体验同异的“教间判教”；厘定儒释道三教各自义理形态的“教内判教”。值得注意的是，牟宗三在“教外判教”中，将西方传统形上学规定为“实有形态”，将中国传统哲学的义理形态规定为“实践形态”；但在进一步的“教间判教”中，他又将儒家的义理形态厘定为“实有形态”。如果“实有形态”与“实践形态”是不可通约的，那么儒家既是“实有形态”又是“实践形态”，岂非矛盾？如果“实有形态”在两次判定中皆有不同的内涵，那么牟宗三选用这样一个极易产生混淆的概念，其背后的理论动机又是什么？对此学界鲜有讨论，本文围绕着上述两个问题展开，试图在“判教”语境中，厘清“实有形态”这一概念，并对其所造成的理论困境加以析论。

## 一、实有与实践：“教外判教”中的“实有形态”

牟宗三的哲学诠释与建构，始终在东西方哲学比较与会通的语境中进行。依牟宗三，虽然东西哲学都有某种普遍性相，但这一普遍性相总是在限制性中被表现，“由限制性就有不同，可以讲中西哲学之差异与分别”<sup>①</sup>。落实到东西方哲学，这一“限制性”首先表现为两者原初智慧方向的不同：西方哲学关注的是“自然”，而东方哲学关注的是“生命”。“自然”指的并不仅仅是外在于个体的自然，也指一种研究的态度与方法。诚如牟宗三所言：“他们都以对待自然的方法对待人事，采取逻

<sup>①</sup> 牟宗三：《中西哲学会通十四讲》，《牟宗三先生全集》第 30 册，台北：联经出版事业股份有限公司，2003 年，第 17 页。以下所引《牟宗三先生全集》均出自此版本。

辑分析的态度，作纯粹理智的思辨。”<sup>①</sup>所谓“生命”，指的是实践的主体，亦即内在的精神性生命。这一生命主体是非对象化的，不能用理智的态度加以研究，否则主体即被推出去，外在化为客观的对象，而主体亦丧失其主体的地位。

西方传统哲学将自然与人事问题当作客观的对象，透过经验的观察和逻辑的推求，找出现象背后的原因，或者形成定义，这种客观了解的方式被牟宗三称为“思辨的进路”。牟宗三使用“实有形态的形上学”（being-form metaphysics）一语概括西方传统上透过思辨的观解（theoretical）进路所建立的本体宇宙论。所谓“实有形态的形上学就是依实有之路讲形上学”<sup>②</sup>。这一形态的形上学“通过客观的分解可以实指出一个客观的实有”<sup>③</sup>，依据这一客观实有可以同时成立“形成之理”（principal of formation）与“实现原理”（principal of actualization），前者属于本体论，后者属于宇宙论。透过理智思辨的反省所置定的“客观实有”具有本体论意义上的实体性与客观性以及宇宙论意义上的实现性，上述三性也是判断某一形上学是否为“实有形态”的重要标志。

经过“思辨的进路”建构出来的“实有形态的形上学”，基本上是透过理论理性的思辨运用完成的。理论理性不仅要求透过理性的推求，形成客观的知识，而且要追求知识与世界的统一性，透过因果推理，置定出上帝、第一因等理念。牟宗三借助康德哲学指出，这是理性的一种超验的使用，所得诸“理念也只是空理念而无实在性，因无直觉给予这些理念以对象。”<sup>④</sup>牟宗三盛赞康德哲学对于西方传统形上学虚幻性的揭露，认为他“已由‘观解的’转到‘实践的’，由外在的客体上转到内在的主体上”<sup>⑤</sup>。但是康德仍视意志自由为悬设，这在牟宗三看来，仍然是一种形式的转换，真正的转向主体，存在地对主体在虚无中的境遇加以描述，并致力于虚无克服以及主体救赎的是克尔凯郭尔，但由于克氏只是就宗教情绪立言，因而“尚未能进入心性内部以正面实现之”<sup>⑥</sup>。换言之，只有转到东方实践哲学上，才能克服西方传统形上学的独断性与虚幻性。

相对于西方传统形上学的“思辨进路”，东方哲学由于以“生命”为首出，并不注重对自然界采取一种理智的分析态度，也不把“生命”作为一个外在的对象加以思辨的推求，而是注重在实践中对感性的生命加以超转，并在这一超转中实现内在人格世界的拓展，这一方式被牟宗三称为“实践的进路”。显然，此处所谓的“实践”，指的是改造内部精神世界意义上的“工夫实践”，相应工夫实践的程度而有不同的生命层次与精神境界的展现，牟宗三将“境界”规定为“实践所达至的主观心境”<sup>⑦</sup>，这一心境又“可以引发一种‘观看’或‘知见’”<sup>⑧</sup>，依照境界观照这一实践进路发展出来的形上学，即为实践或境界形态的形上学。

根据以上所论可知，东西方形上学的发展进路存在着明显差异，并且形成了不同的形态。“实有形态”乃是牟宗三在厘定东西方形上学性格时发展出来的区分性概念，经过思辨进路形成的这一形上学形态与经过实践进路所形成的境界形上学正相对反。境界形态与实践进路这对概念彰显了中国传统哲学的特质。尽管“对比于西方传统，此观念是明确的，但内在于儒释道之同中有异的情况，它就不能有进一步的澄清之效”<sup>⑨</sup>，所以需要进一步厘清三教义理形态间的细微差别。

牟宗三在厘定三教形上学形态时，同样使用了“实有形态”来界定儒家哲学。但在其东西方形上学形态的比较诠释中，实有形态与实践形态之间是不可通约的，既然儒家已经在“教外判教”中被归类为实践形态，就不可能再带有实有形态的特点。因此，“教间判教”中“实有形态”的说法，

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，《牟宗三先生全集》第28册，第9页。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，《牟宗三先生全集》第29册，第128页。

③ 同上，第113页。

④ 牟宗三：《中西哲学会通十四讲》，第52页。标点有改动。

⑤ 牟宗三：《王阳明致良知教》，《牟宗三先生全集》第8册，第2页。

⑥ 同上，第4页。

⑦ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，《牟宗三先生全集》第29册，第128页。

⑧ 同上，第129页。

⑨ 赖锡三：《“境界形上学”的继承、厘清和批判与道家式存有论的提出》，《鹅湖月刊》（台湾）1997年第6期，第21页。

如果不是出于概念使用上的混淆,就只能说明这一概念有着新的内涵。

## 二、实有与境界:“教间判教”中的“实有形态”

在进一步的“教间判教”中,牟宗三认为,三教虽然都是“境界形态”,但也有着义理形态上的差异性,因而可以进一步加以区分:道家虽属于“境界形态”,但是也有着由于语言使用造成的“实有形态”的“姿态”;佛教否定任何实体与自性,因而是纯粹的“境界形态”;儒家则兼有“境界形态”与“实有形态”两者。牟宗三对于儒家“实有形态”的阐释,主要是在与佛道尤其是道家的义理形态比照中进行的。

首先,从道体自身的特性来比较儒道义理形态的不同。根据牟宗三对“实有形态”的界定,凡是具有客观性、实体性的本体都可以归类为实有形态下的观念,或者至少具有实有形态的倾向。道家的道体具有“主宰性”“先在性”“常存性”等特质,表面看来,似乎“道”是一具有客观性与实体性的本体,实则只是语言使用所造成的姿态之貌似。依牟宗三,“道”的所谓“实体性”之“体”,乃是“境界上的或第二序的体”<sup>①</sup>,落实了不过是由修道者“致虚”“守静”的工夫实践所达至的“冲虚境界”;“道”的所谓“客观性”,乃是一种“涵容性”,是“主观修证所证之冲虚之无外之客观地或绝对地广被”<sup>②</sup>,所谓“涵容性”,即“由此冲虚境界,而起冲虚之观照”<sup>③</sup>,而在此虚静明觉的观照中,天地万物也各自回归自身的虚静本性,此即牟宗三所谓的“一虚明,一切虚明”<sup>④</sup>,因而此客观性只是体道的“冲虚境界”中所带出的客观性,即主观的客观性。既然这样,那么“道”之实体性与客观性皆可归于主体上加以消融,而最终落实为体道者的虚静明觉之心境。

与道家不同,儒家从正面肯定一具有实体性与客观性的道体。牟宗三认为,在中国哲学的语境中,智的直觉(intellectual intuition)可以真实地呈现,这样,智的直觉遂从上帝处刊落下来,成为心的根源性能力,而心也因此获得无限性的意义,成为无限心。基于上述观点,牟宗三将康德实践哲学中的悬设(上帝、不灭的灵魂和自由)会三归一,展示出唯一的本体界的实体(道体),亦即自由无限心。心如何能说为实体?牟先生《陆王一系之心性之学》中的一段话,是理解这个问题的关键:

良知是通透于天心仁体之全蕴的“既虚亦实”之本质。(此即阳明所说:“知是心之本体”一话之切义。)<sup>⑤</sup>“虚”是说其“虚灵明觉”,单彰“智用”(亦即“智性”);“实”是说其精诚恻怛,仁义礼智一齐俱彰。<sup>⑥</sup>

无限心“既虚亦实”,“虚”指的是无限心的“活动义”,彰显无限心的妙用;“实”则指无限心以仁义礼智等道德意义为其本质规定,而成为一道德性的存有,两义相合,即牟宗三先生所谓的“即存有即活动”。质言之,所谓“既虚亦实”“即存有即活动”,无非是宋明儒学“心即理”一语的现代表达,而“实体性”之“实”即就此无限心所蕴含的仁义礼智之道德实理而言。“实体”之“体”即“体性”义,依牟宗三,“体的说明”即康德哲学意义上的“形而上学的解释”,用以说明某一概念的先验本性。综上所述,心体、性体等之为“实体”,即是透过道德之体的说明所彰显出来的,此即牟宗三所厘定的“道德理性三义”中的第一义(“截断众流”义),即透过“存在之应当”之道德意识,肯定无限心的自由自律以作为道德实践之所以可能的超越根据,这是“实体性”的第一个规定。总之,儒家的道体之为“实有意义的存在,不是思辨而得,而是从实践所证,故不同于西方的客观形态的形上学”<sup>⑥</sup>。

此外,儒家实体性的道体还有客观性的一面,牟宗三先生赋予了客观性以新的内涵:

① 牟宗三:《才性与玄理》,《牟宗三先生全集》第2册,第141页。

② 同上,第164页。

③ 同上,第164页。

④ 同上,第164页。

⑤ 牟宗三:《陆王一系之心性之学》,《牟宗三先生全集》第30册,第26页。

⑥ 黄慧英:《儒家伦理:体与用》,上海:上海三联书店,2005年,第126页。

但此客观性即此主观的正面圣证所显露之仁体之涵盖性。故“客观性之实有”即此“主观性实有”（亦即活动即存有）之超越表象。<sup>①</sup>

据此，则实体性的道体之客观性，即无限心的“涵盖性”，而为“主观圣证”的“超越表象”，因而是主观的客观性。所谓“涵盖性”指的是“道德性的实理、天理之普遍化与深邃化”<sup>②</sup>，“普遍化”即客观性的真实意义，指由道德意识所肯定的道德实体不仅仅局限于人生，而且更因一种“宇宙的情怀”（cosmic feeling）而“直透至其形而上的宇宙论的意义，而为天地之性，而为宇宙万物底实体本体”<sup>③</sup>。此即“道德理性”的第二义（“涵盖乾坤”义），亦为“实体性”的第二个规定。

其次，就道体与万物的关系而言。依牟宗三，中国传统哲学是从“生”入手说明存有与存在的关系。老子所谓的“道生”，并非儒家道德意义上的“创造”，而是“通过‘不生之生’来保住天地万物的存在，这种保存就是归根复命，返朴归真”<sup>④</sup>。所谓“不之之生”意即道家的道体生成万物并不是一种实体性的生成，而是在冲虚玄德所引发的冲虚观照中畅通物的虚静本性，让物自生自成，牟宗三将这一形态的宇宙论称为“不着之宇宙论”，所谓“不着”是说道家的宇宙论只是虚静明觉观照下的“物随心转”。

同样，儒家的道体亦有“能生性”的特性。道德的无限心“既虚亦实”，“实体性”与“客观性”对应的是无限心“实”的面向，而“能生性”则是无限心的妙用，彰显其“虚”的面向。

成就个人道德创造的本心仁体总是连带着其宇宙生化而为一的，因为这本是由仁心感通之无外而说的。就此感通之无外说，一切存在皆在此感润中而生化，而有其存在。<sup>⑤</sup>

据此，“能生性”即依无限心的“虚明鉴照”而有的“感通无外”与“觉润无方”，亦即道德无限心的发用。“生”取“创造”义，这一“创造”，首先指“个人道德创造”而言，即由无限心的自律给出行为的方向，由此而带出道德行为的“不容已”，这是“道德创造”的第一个规定；在无限心的明觉活动中，一切存在物亦获得道德性的意义，此即“道德创造”的第二个规定。“道德创造”的两个规定都需要在儒家道德的实践中得到亲证，此即“道德理性”的第三义（“随波逐浪”义）。

概言之，道家之“道”的“实体性”乃是“冲虚玄德”的境界之体性，其“客观性”乃是虚静明觉观照下的“涵容性”，而其“能生性”则是“不生之生”。总之，道家之“道”的三性只是一个语言姿态，其究竟旨归仍是境界观照意义上的“物随心转”（一虚明，一切虚明）；儒家之“道”的“实体性”乃是就无限心的道德意义而言，其“客观性”则是无限心的“涵盖性”，落实了说，不过是主观的客观性，而其“能生性”则是无限心“感通”与“觉润”意义上的道德创造，因而儒家“实有形态”下的“道体”三性，并未脱离境界观照意义上的“物随心转”（一觉润，一切觉润）。不同的是，儒家的境界观照多了一层道德性的意涵。

总之，儒家的“实有形态”与其“实践形态”的界定并不冲突，这是因为儒家“实有形态”中的实体性、客观性、能生性仍然要透过实践的进路加以了解，三性也都可以还原为主体的境界，进而还原为主体的道德实践。但是实体性、客观性、能生性这些西方哲学术语的“格义”式使用，也难以避免地将传统形上学的思维方式裹挟进来，因而在一定程度上削弱了儒家哲学本有的实践特色。

### 三、道德创造与价值赋予：儒家“实有形态”的真实意蕴

儒家实有形态所揭橥的道体三性，即实体性、客观性与能生性，仍然可以消融于“境界形态”这一义理性格中。儒家实有形态与道家境界形态的区别，只在道德意义的有无。实体性与客观性属于

① 牟宗三：《才性与玄理》《牟宗三先生全集》第2册，第311-312页。

② 牟宗三：《宋明儒学综述》，《牟宗三先生全集》第30册，第75页。

③ 牟宗三：《心体与性体》（一），《牟宗三先生全集》第5册，第143页。

④ 牟宗三：《四因说演讲录》，《牟宗三先生全集》第31册，第107页。

⑤ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20册，第256页。

本体论的说明，能生性属于宇宙论的说明，无限心的三性构成了儒家实有形态形上学对于万物存在的本体宇宙论式的说明。理解此本体宇宙论的关键，即在于对“道德理性三义”中的后两义的阐明，亦即何为“宇宙情怀”？道德创生的具体情形为何？

根据道德理性第二义，儒家由道德意识所肯定的道德实体，复因着一种“宇宙情怀”而得以普遍化与深邃化，成为天地万物的根源。这里的“宇宙情怀”是理解儒家道德创生的关键，依牟宗三，这种根源于忧患意识的“宇宙情怀”，是儒者对于天地万物不得其位的存在感受，落实了说，这一“宇宙情怀”又与“觉润”“感通”为同层的观念，实际上是道德的无限心的“自觉”与“觉他”。

牟宗三认为“自觉”与“觉他”即《中庸》所谓“诚明”以及宋儒所谓“德性之知”的作用，他借用康德的“智的直觉”来规定“诚明”之知与“德性之知”的内容意义。依牟宗三，“诚明”之知或“德性之知”是“道德本心之诚明所发的圆照之知”<sup>①</sup>，道德无限心的“圆照”不同于感性直观的局部性认知，它是一种整体性的“遍照”，也不同于感性直观的摄取之知，“圆照之知”并不在主客二分的关系中去认知一物，因而“圆照”只是“重其虚明（直觉）义”<sup>②</sup>。根本上说，从道德本心讲的“诚明”之知或“德性之知”是一种“创生的圆照”，“创生”是本体宇宙论意义的讲法。在“创生的圆照”中，圆照一物回归自身，即“如其为一‘在其自己’者而知之证之，此即是智的直觉之创生性，此即是康德所谓‘其自身就能给出它的对象（实不是对象）之存在’之直觉”<sup>③</sup>。

道德无限心的圆照之知，首先在感性生命中“逆觉”（反身性的觉悟）其自己为一“纯天理地呈现”，此即“自觉”的第一个规定，亦即道德无限心的“实体性”。牟宗三认为道德无限心是本心化了的康德实践哲学中的自由意志，因而道德本心必然要求由其发出的无条件命令表现为德行，这就是道德无限心的“自我活动”，亦即“性体之明觉活动。在此，明觉之活动不是逆觉体证本心仁体之自己，乃是逆觉其命令之不容已地要见诸行事”<sup>④</sup>。此中，德行即杂多，道德本心的圆照自身就能给出作为其对象的德行之存在，这就是道德本心圆照之创生性的首出意义，即创生道德行为的不容已，亦即“自觉”义的第二个规定；最后，本心仁体“不但特显于道德行为之成就，它亦遍润一切存在而为其体”<sup>⑤</sup>，道德本心圆照一切，即觉润一切，创生一切，所谓创生不是创生现象之物，而是由智的直觉之圆照所实现的作为物自身的物，这是道德无限心的“觉他”面向，也是“实有形态”下的道德创造之真实的内容意义，即智的直觉之创生。

儒家“实有形态”道德创造的宇宙论意义，并不是气化宇宙论意义上从无到有的生成，而是在肯定现实存在的基础上，对于已有的存在所作的价值性说明：

此心性即可转而润泽此已有的存在而使之成为价值性的存在，……这是实践地体证地说，同时亦即是客观而绝对地无执的存有论地说，即对于天地万物予以价值意义的说明。<sup>⑥</sup>

天地万物之有其现实的存在，这是一个“实然而自然”的事实，但是依牟宗三，上述现实存在物乃是处于时空中的具有有限性、历史性与偶然性的存在，作为自然存在，万物间呈现出一种目的与手段式的联系，自然的存在物只具有工具性的价值，一旦失去其作为手段与工具的作用，则立即丧失其存在的必然性，“物即不成其为物，不成其为存在，而归于虚无”<sup>⑦</sup>，所谓“虚无”，即价值与意义的虚无。智的直觉之创生是一种价值性的创生与润泽，万物在这一价值性的润泽中回归其自身，不再被视为达到目的的手段，其存在不仅是“实然而自然”的，而且是“当然而定然”的，这样一来，事实世界即在此价值的创生与赋予中转变成价值世界，而事实世界中的存在亦成为价值上的真实。

智的直觉之圆照所“觉润”的存在是物之在其自己的存在，智的直觉之圆照所自觉的无限心之

① 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20册，第239页。

② 同上，第240页。

③ 同上，第252页。

④ 同上，第254页。

⑤ 同上，第256页。

⑥ 牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22册，第137—138页。

⑦ 牟宗三：《心体与性体》（一），《牟宗三先生全集》第5册，第341—342页。

存有，同样是在其自己状态的无限心，因而，在儒家实有形态的形上学中，存有（存在之所以然）与存在是一；儒家本体宇宙论中的实体性生化，本质上是因无限心之涵容性而带出的道德创造与价值赋予，因而，在儒家实有形态的形上学中，道德的秩序与宇宙的秩序是一；尤有进者，在儒家道德的形上学中，人既属于“实然而自然”的自然界，又属于“当然而定然”的道德界，因而，在道德的形上学中，实现了有限性与无限性的合一，自然王国与目的王国的合一。综上，道德的形上学所要证成的，无非是康德所谓“人是目的”的观念，但牟氏诉诸智的直觉概念来诠释儒家仁心的感通与觉润，为这一价值性的赋予过程蒙上了一层思辨的色彩，在一定程度上遮蔽了仁心感通的价值意蕴。

#### 四、结 论

所谓儒家的“实有形态”，就其究竟意涵而言，不过是在境界形态的基础上加入了道德的意义。由于这一概念在不同的诠释语境中涵义各异，极易引起人们的误读。问题在于，为什么牟宗三甘愿冒着概念混淆的风险，仍决意在教间之判中使用“实有形态”这一概念界定儒家的形上学形态？一个可能的原因是在他看来，只有儒家道德的形上学能实现真正的“实有形态”：“形上学，经过西方传统的迂曲探索以及康德的批判检定，就只剩下这实践的形上学，而此却一直为中国的哲学传统所表现。”<sup>①</sup> 牟宗三认为，康德虽然看出了西方传统形上学的问题，但他囿于基督教传统的影响，只规划成道德的神学，而儒家形上思想中的道体乃是经由实践进路所树立的客观实有，其具体的内容意义，必须由道德本心的“逆觉”得到确认，这使其获得实践的保证，避免了因思辨理性的误用所造成的独断论的危险，亦不会导向宇宙论中心的他律道德。这样一来，实践的进路同样可以成立“实有形态”，并且儒家实有形态形上学的判定蕴涵着形上学的工夫论转向洞见，但在“实体性”“客观性”“实现性”等传统形上学术语的包装下，上述洞见在这一判定中就被遮蔽掉了。

牟宗三经过康德批判哲学的洗礼重建了儒家道德的形上学，并将其性格厘定为“实有形态”，这是一种判教式的规定，有其基本立场。牟宗三认为儒家“实有形态”中的道德本体兼有“实有层”（客观实体）与“作用层”（境界观照）两个面向，道家境界形态形上学中的道体则只是“作用层”上一种“无为无执”的境界作用，而“两层备者为大中至正之圆教，只备作用层者为偏虚之圆教”<sup>②</sup>，这一“圆教”的模型就是牟宗三判教诠释的基本立场。牟宗三将“作用层”视为儒道的共享义理结构，而将“实有层”视为儒家所特出的义理性格。在上述区分下，道家形上学因为只有作用层而有成为儒家义理附庸的风险。但是经过我们的省察，牟宗三“实有层”与“作用层”的区分无法成立，儒家实有形态形上学中处于“实有层”的“实体”并不能脱离实践性的“作用层”来理解，具言之，儒家道德本体的“实体性”只是在境界心灵中加入了道德的意义，这一“实体”仍然是虚而不实的境界心灵。换言之，尽管儒道形上学中的本体都具有实有形态的倾向，但只是一种“姿态”，都可以打散而与境界形态不相冲突。总之，儒家与道家的形上学并不是两种异质的形上学形态，而是同一境界形上学形态下对境界心灵不同意义的展示。

平心而论，牟宗三对儒道形上学的“判教诠释”失之允当，道家的虚静心，虽超越道德却并不反对道德，更有着作为原发性生成场域的资格，诚如徐复观所言：“虚静之心，是社会，自然，大往大来之地，也是仁义道德可以自由出入之地。”<sup>③</sup> 大抵牟宗三认为理想主义应是道德的，因而在对儒道形上学性格的判定中难免立场先行，失之客观。

（责任编辑 于 是）

① 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20册，第447-448页。

② 牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22册，第321页。

③ 徐复观：《中国艺术精神》，北京：商务印书馆，2010年，第134页。

# 贫困身与圣贤梦

## ——吴康斋《四书》工夫论及其意义

许家星

【摘要】吴康斋对《四书》的体证，极大强化了作为生命修证的四书学之工夫论意义。《四书》构成康斋强大的精神信念，使其虽身处贫病交攻之境，却始终不坠圣贤之梦。《四书》安贫乐道思想构成康斋自我激励的价值引领，使其在半耕半读的境遇中咀嚼出贫淡如水之味；“日以圣贤嘉言善行沃润之”成为康斋用力《四书》的基本方法，尤其汲取了其中知止安命、素位而行、不怨不尤、识得本心、克己复礼等工夫以对治身心困境，实现了生命践履与经典教化的融为一体，体现了践履之儒的独特品格，证成了经由儒家经典展开自我教化的普遍意义。

【关键词】吴康斋；四书；工夫论；践履之儒

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)04-0134-11

作者简介：许家星，江西奉新人，哲学博士，（北京100875）北京师范大学价值与文化研究中心暨哲学学院教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”（15ZDB005）；山东省社会科学基金“明代山东王学与洛阳王学的学派建构与地域交流研究”（18CLSJ09）

吴与弼（1391-1469），字子傅，号康斋，江西抚州崇仁人，明代崇仁学派的开创者。黄宗羲《明儒学案》视其为明代思想兴盛之发端，“椎轮为大辂之始，增冰为积水所成，微康斋，焉得有后时之盛哉”，将其思想定性为“一稟宋人成说”。<sup>①</sup>那么，康斋究竟是因宋人何等之说而身体力验以求道？指引康斋于求道之途者是什么？作为宋元明思想主流的朱子四书学对康斋之影响至为重要，这一点在目前康斋学研究中似并未得到重视。故本文拟从四书学与康斋求道工夫的内在关联入手，从经典与生命互动的角度，探究康斋作为一个“农儒”“民儒”，如何将经典义理与生命体验融为一体，而毅然决然地坚守对圣贤之学的追寻，并揭示其中所昭显的一个具有普遍意义的命题：儒者通过经典研读以实现自我教化是必须而可能的。康斋以生命体验体证《四书》义理的路径具有重要的学术转向意义，这一工夫实践路径完全摒弃了宋元以来对朱子《四书》层出不穷的经典纂释模式，扭转了《四书》之学日益繁琐的经院化、知识化倾向，使得《四书》回归教化人心人性人情之本位，回归解决生命心灵困顿的使命，是对朱子注释《四书》用心的最好回应。就此而言，康斋以《四书》印证生命、指引生活的实践之道，既是转向，亦是回归，不仅对明代思想气质带来重大影响，而且对当下的儒学实践具有重要的启示意义。

### 一、作为生命修证的《四书》

朱子四书学是一个具有多重意义的经典义理系统。它构建了由先秦五子（孔、颜、曾、思、

① [清]黄宗羲撰、沈芝盈点校：《明儒学案》（修订本），北京：中华书局，2008年，第14页。对黄宗羲这一说法，学者有不同解读，四库馆臣以康斋为“兼采朱陆之长”的说法囿于朱陆异同之见，而以康斋为心学者亦未必得当。钟彩钧、徐福来认为康斋倡导圣贤之学、工夫实践之学的看法较为中肯。（参见钟彩钧：《吴康斋的生活与学术》，《（台湾）中国文哲研究集刊》1997年第10期；李雪、徐福来：《吴康斋哲学思想之特色及其意义》，《南昌大学学报》人文社会科学版2011年第1期。）

孟)、北宋四子(周、张、二程)及朱子本人为主的儒学道统谱系,塑造了影响深远的儒学发展主脉,形成了以《四书》为核心的经学新典范,重塑了儒学经典系统和经学形态,凝练了以二程理学为核心经朱子综合创造的新儒学系统。这一新系统在转化佛老思想基础上,着意凸显了性与天道之论。朱子四书学同时又锻造了一个完备详尽的工夫系统,具有针砭为学弊病,矫正为学工夫的直接指导作用。简言之,朱子四书学系统内含三个向度:思想系统(道)、经典系统(文)、工夫系统(行),三者相互贯通又相对独立。宋元朱子后学着力于通过对朱子经典系统的再解释来把握朱子思想,对朱子《四书》的诠释历经由编辑朱子《四书》著作到引入朱子后学论述、由不加评语的“铨择刊润”到凸显作者案语的变化,最终形成了由经文、朱注、朱子后学解、编撰者按语层层构成的规模庞大的经注纂疏体。元代新安三部著作最具代表,即胡炳文《四书通》、陈栎《四书发明》、倪士毅以胡氏和陈氏之书为基础所编《四书辑释》,明《四书大全》即袭此而成。《四书大全》的出现意味着注释朱子《四书》的题材经过元代兴盛发展之后,在明代走向终结。尽管后世陆续有此类著作产生,然皆非学术主流,而多出于科举考试之用。宋元朱子《四书》诠释体裁多样,有集编、纂疏、笺证、通旨、章图、经疑等,义理、考据兼重。

到了明代,朱子学气质发生了明显变化,不再注重经典文本的阐发,转向内在自我工夫,特别突出了《四书》的工夫论面向,这实是符合朱子四书学本意的。朱子解经本来具有两个根本原则:一是求得圣贤本意,此指向求知;一是注重针砭学弊,指导为学之方,此意在践行。在朱子心目中,后者尤重于前者。如朱子言:“学问,就自家身己上切要处理会方是,那读书底已是第二义。”<sup>①</sup>就《四书》工夫而言,《四书》体现着圣贤之道,构成求圣工夫之目标引导,是指引工夫之“名师”。《四书》提供了成道的工夫之方、为学次第,是衡量工夫的尺度,它使个体工夫修养具有了自我测度性和可验证性。《四书》义理作为道德工夫之价值判断,对工夫具有正面印证与负面否定之双重作用。《四书》是开展工夫的动力,其所体现的圣贤之道、君子人格能有效激发有志者向上求道、完善自我。《四书》具有调和情绪的治疗功能,强调心上工夫,对治性情,有助于消除焦虑暴躁等负面情绪,激发道德情感的愉悦充实,培育宗教神圣感。《四书》与工夫之此类关联,在康斋思想中皆得到充分体现。康斋以自身内在真实工夫对《四书》之体认、践履,极为恳切、真诚而感人,体现了《四书》对个体生命教化之典范意义。

## 二、贫困身与圣贤梦

朱子以成就圣贤作为为学“第一义”,“且如为学,决定是要做圣贤,这是第一义,便渐渐有进步处”<sup>②</sup>。这一学以成圣的“第一义”构成康斋毕生追求所在。就社会地位与生活境遇而言,康斋本质上乃一乡间农儒,过着半耕半读的贫苦生活,但他却以其贫困之身,无师之传,始终不忘圣贤之志,其动力、指引完全来自理学化的《四书》经典。康斋时常流露“人当以圣贤自任”之志向,体现了虽处贫穷之境却不坠圣贤之志的抱负。尽管康斋常叹圣人之境难达,然却无有动摇。他断定人生只有圣贤与小人两种路径,如能安于道德人生,虽饥寒而死,仍是大丈夫。否则,虽富贵尊荣,而不免于小人。“欲大书‘何者谓圣贤,何者谓小人’以自警。”<sup>③</sup>然康斋圣贤之志有一看似特殊且遭人嘲笑之处,即梦遇圣贤。梦见圣贤亦是儒家思想本有之说,如《论语》所载,夫子即有“久矣吾不复梦见周公”之叹,从心理学上来说,日有所思夜有所梦乃正常的心理活动。儒家梦寐圣人、贤人,是修道工夫真诚投入之表现。如朱子即认为夫子对周公梦与不梦,体现了其是否具有行道之心。<sup>④</sup>但

① [宋]黎靖德编:《朱子语类》卷10,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第313页。

② [宋]黎靖德编:《朱子语类》卷15,《朱子全书》第14册,第462页。

③ [明]吴与弼撰、宫云维点校:《康斋先生文集》卷11,《儒藏》精华编第251册,北京:北京大学出版社,2014年,第1292页。文中标点与引文不同处,乃据自家之见而改。

④ “孔子盛时,志欲行周公之道,故梦寐之间,如或见之。至其老而不能行也,则无复是心,而亦无复是梦矣。”([宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第94页。)

康斋似乎过于绘声绘色。此点遭到四库馆臣的批评,认为荒诞不经。然其并非康斋,焉知此等圣贤梦境非康斋所亲到?无论如何,圣贤之梦确乎构成康斋成圣路上的精神动力。如《日录》首条即是梦见孔子、文王二圣:

梦孔子、文王二圣人在南京崇礼街旧居官舍之东厢。二圣人在中间,与弼在西间。见孔圣容貌为详。欲问二圣人“生知安行”之心如何?<sup>①</sup>

康斋梦中向二圣咨询作为生知安行者,其心究竟如何?即圣人之心与作为困知强行之自己(常人之心)有何不同,其潜在意义是:常人如我,如何才能接近圣人。第2条即梦见朱子,这意味着朱子在其心目中之地位仅次于孔子、文王。康斋晚年诗作“孔孟微言几欲绝,先生千载续真传”<sup>②</sup>充分表达了以朱子传孔孟道统的思想,故其梦朱子实乃诚心所致。“梦侍晦庵先生侧。先生颜色蔼然,而礼甚恭肃焉。”<sup>③</sup>“食后倦寝,梦朱子父子来枉顾。”<sup>④</sup>梦中朱子颜色和蔼,礼貌恭敬严肃,令人不由心生敬仰。显示了朱子和与敬的气象,此即康斋所向往之境。70岁又梦见朱子与其父亲皆来见他。康斋还做梦打算回访朱子,不过梦醒而未成,作诗一首,表达与朱子异代相感之深切。<sup>⑤</sup>

《日录》又载其妻梦夫子来教康斋为学,此使得康斋大为激动、惊喜,进一步树立了平心静气、专心求道的志向。

吾妻语予曰:“昨夜梦一老人,携二从者相过,止于门,令一从者入问:‘子傅在家否?’答云:‘不在家。’从者曰:‘孔夫子到此相访,教进学也。’”与弼闻之,为之惕然而惧,跃然而喜,感天地而起敬者再三,脊背为之寒栗。自此以往,敢不放平心气,专志于学德乎!<sup>⑥</sup>

姑且不论其妻转告之梦是否为对康斋“善意之谎言”,然至少表明康斋梦寐之间皆在圣贤,可谓“中心藏之,何日忘之”。康斋还梦见孔子之孙子思奉孔子之命而来,康斋对梦中情形记忆极为深刻,包括来者哭泣等动作。“五月二十五夜,梦孔子孙相访,云承孔子命来。两相感泣而觉。至今犹记其形容。”<sup>⑦</sup>康斋梦中不仅有圣贤身影,也有异像,如梦见玉生花,梦见拯救日食,此显示其意在救世之志。<sup>⑧</sup>康斋之梦,内涵丰富,皆指向如何成就圣贤工夫。他在梦中常抒发未能在有限的岁月实现成就圣贤理想之焦虑、痛苦、自责。“中夜,梦中痛恨平生不曾进学,即今空老,痛哭而寤。”<sup>⑨</sup>“倦卧,梦寐中时时惊恐,为过时不能学也。”<sup>⑩</sup>梦中充满了成就圣贤工夫时不我待之紧迫、焦虑和自我鞭策,体现了“学如不及,犹恐失之”的好学精神。康斋在梦中亦不忘存养一心之工夫,“昨夜梦诵云:‘岂能存养此心之一。’岂鬼神教我哉?”<sup>⑪</sup>此梦中为学正见出康斋好学之诚笃。

### 三、“安贫乐道,何所求哉”<sup>⑫</sup>

康斋给后人留下一位贫儒的深刻形象,他以刻骨铭心的贫穷境遇,以不断抗争之生命,昭示了身虽贫穷而不坠圣贤志业之艰难卓绝。自夫子创立儒学以来,贫穷就是儒者的试剂,甚至成了儒者的一种形象。夫子即有贫穷之遭遇,“吾少也贱,故多能鄙事”<sup>⑬</sup>。夫子的态度就是儒者当以道审贫富,弟子颜回成为安贫守道的典范,簞食瓢饮而不改其乐,夫子不是要求守住贫穷,而是要守住贫穷中的道。不是在贫穷中埋怨,而是身处贫穷亦不妨碍应有的体道之乐。康斋最为典型地接续了颜子的安贫乐道,“自得颜渊乐,宁论原宪贫?”<sup>⑭</sup>康斋没有安贫乐酒或逃禅,而是与贫搏斗,体现了真儒践履之功。康斋对“贫”的刻画极为具体,缺少生存最需要的支撑,如粮食、衣服、健康等,可以说作为满足一个人有尊严的存在的生存权都无法得到保障,以至于他必须放下一个儒者的自尊,在旧债未还

①③④⑥⑦⑨⑩⑪⑫ [明]吴与弼撰、宫云维点校:《康斋先生文集》卷11,第1285页,第1285页,第1306页,第1296页,第1305页,第1302页,第1293页,第1307页,第1288页。

②⑭ [明]吴与弼撰、宫云维点校:《康斋先生文集》卷1,第968页,第947页。

⑤ “二月初一日云:昨夜梦同三人观涨。拟同访朱子,不胜怅叹而觉有诗云:‘旷百千秋相感深,依依不识是何心?金鸡忽报春窗曙,惆怅残愧带病吟。’”( [明]吴与弼:《康斋先生文集》卷11,第1304页。)

⑧ “正月十七日,夜梦玉生花如兰满地。”“八月初二,夜梦日有食之,既与弼从旁吹之,火焰即炽,寻复其明。”(同上,第1303页。)

⑬ [宋]朱熹:《四书章句集注》,第110页。

的情况下被迫上门乞借新债，而所借贷的东西又极为卑微，仅仅是免于死亡的糊口之粮而已。在这种人生最底层的情况下，如何坚守自己的圣贤志向，的确是对道德意志的重大考验。康斋视贫为玉汝其成之条件，反复表达安贫、守贫的志愿。他说：“安贫乐道，斯为君子。”<sup>①</sup>“力除闲气，固守清贫。”<sup>②</sup>

贫穷是苦涩的，然康斋却突破了其苦涩，而体会到心境如秋水般的淡然，“淡如秋水贫中味，和似春风静后功。”<sup>③</sup>此诗道出康斋以淡然不动之心战胜贫穷后的心境之平淡如水、和煦如风。康斋颇重视无攻心之事时“人境寂然，心甚平淡”的状态<sup>④</sup>。他以积极乐观的态度面对贫困，提出当在贫上作困学工夫，实可谓处困而学的典范。他反复道及贫困于为学用力之有益，体证贫困对人并非有害，实则有益，指出学者如无处贫困之工夫，则学问终不能成就，终非过硬之学。康斋真正做到了“处困而学”，贫困虽百事纠缠使人不得开心颜，然却不可自暴自弃，怨天尤人，而应一边处困，一边进学，在处困中求学。“夜大雨，屋漏无干处，吾意泰然。”<sup>⑤</sup>“十一月单衾，彻夜寒甚，腹痛，以夏布帐加覆，略无厌贫之意。”<sup>⑥</sup>面对屋漏无干之窘迫，康斋做到泰然自处；耕田归途淋雨，康斋视为贫贱分位之当然；衣不蔽体之刺骨，康斋做到了不厌其贫；粮食歉收之困境，康斋反思当由此坚固志向，锻炼仁心；面对无油点灯，其妻烧柴为光，康斋意气风发，发奋讲读。康斋在处贫困之中确立了人生法则——“随分、节用、安贫”<sup>⑦</sup>，随所遭遇，节省用度，安于贫困，这一切都是为了专意圣贤之学。即便因此而饥寒冻死，牺牲生命，亦在所不变，由此康斋获得内心之畅快。领悟通向仁的路途即在贫困上之反复锻炼，即二程所言“熟仁”之方。康斋对此处贫守困工夫有着极亲切体会，言“数日守屯困工夫，稍有次第，须使此心泰然，超乎贫富之外，方好。”<sup>⑧</sup>其实贫富是一种客观的现实定在，本无所谓超越。所谓超越，是心对自身处境的认识、觉醒。

与“贫”相伴的是“病”，康斋在多年贫病交加状态下，始终不坠圣贤之功。“贫困中事务纷至，兼以病疮，不免时有烦躁。”<sup>⑨</sup>在精进过程中，康斋焦虑的不是贫病所带来的生活不如意，而是贫病导致工夫未能如年少时精进，忧虑岁月消逝而未能对圣贤之学有深切体认。康斋对此的化解之道是“放宽怀抱”，不使此刚暴之气扰乱内心。现实的受困，造成康斋精神的深刻痛苦。作为一个背负生活重荷前行的朝圣者，康斋不能丢下生活重荷，而只能尽力背负扛起。而深忧于在此生活重荷下，此生是否能接近圣贤境界。鉴于儒者无来世之观念，故此生的意义尤为重要，生命的短暂尤其突出。康斋反复发出痛惜生命流逝，学不精进，时不我待之感慨：“昔时志向的然以古圣贤为可学可至，今逡巡苟且二十年，多病侵袭，血气渐衰，非惟不能至圣贤，欲求一寡过人且不可得，奈何？奈何？”<sup>⑩</sup>康斋就像一个孤独的匆匆赶路人，其有志无成、岁月空过的焦虑感极强，面对现实世俗生活，他可以付托天命，淡然处之。但对为己之学，成圣成贤之路，他不能也不想给自己任何借口，所念念不忘者，乃是成就圣贤之终极目的的实现与否，体现了不可为而为之的精神。

康斋一生极简单，就是务农、生病、受穷、读书、讲学。他有记录自我所思所行的习惯，时常翻出旧日记录以兹对照，由此感叹时日匆匆而学问践履未进之紧迫，体现了“学如不及犹恐失之”的真诚求学精神。在必须为温饱而劳作，衣食堪忧的生活状况下，他坚持圣贤之志不坠，其为学的动力、意志、方法皆来自对圣贤经典的体悟。

#### 四、“日以圣贤嘉言善行沃润之”

有学者指出，康斋所特重的工夫理论及修养实践以读书为特出<sup>⑪</sup>，而所读圣贤之书主要是《四书》。康斋反复论及对《四书》的研读，与父亲言，“多看《四书》，顷刻不离”<sup>⑫</sup>；与学生言，“区区数月惟看《四书》”<sup>⑬</sup>。不仅是看，更长期玩味《四书》，“今年自春初，专玩《大学》《语》《孟》

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷11，第1297页，第1287页，第1287页，第1299页，第1297页，第1302-1303页，第1298页，第1295页，第1286页，第1292页。

⑪ 徐福来、李雪：《吴康斋读书之工夫与境界》，陈来主编：《哲学与时代：朱子学国际学术研讨会论文集》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第564-572页。

⑫⑬ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷8，第1213页，第1216页。

《中庸》”<sup>①</sup>。康斋并不对《四书》理论问题加以辨析，他对《四书》的理解完全与其践履工夫融为一体。一方面，《四书》就是他生命的注脚，他的喜怒哀乐、贫贱得失、工夫进退，皆以《四书》来证之明之。另一方面，《四书》义理又是他德性工夫的指南和明灯，引领、矫正着其日用工夫。康斋特别注重以《四书》言词义理来浇灌润泽其生命，通过读圣贤书来收敛此心，以实现此心与圣贤之心的相通。

第一，“日以圣贤嘉言善行沃润之，则庶几其有进乎”<sup>②</sup>是康斋体认《四书》的根本方法。这一方法使读书明理与事上践履双向并进，无限缩短了读书与践履的距离，读书不是理论探究，读书即是实践，即是收心。盖为学工夫即在安顿存养此心，如心无所安，则会陷于利欲蛊惑之中而无法安宁。但心乃是天机活物。若无涵养工夫，则为外境所摇动扰乱。故心应当常常安顿在书本上，如此方不为外在事物所战胜，此是心与物的搏斗。“心是活物，涵养不熟，不免摇动，只常常安顿在书上，庶不为外物所胜。”<sup>③</sup>根据朱子说法，读书本来即是收敛之方，要将心放在册子上。通过读书可以达到与主敬相同的效果，使此心收敛为一，有所安顿，摆脱生活事物的缠绕，从贫困、病痛诸多烦心之事中超而出而“不为外物所汨”。康斋提倡“心安于书”，书为何能安心？所谓书之安心，乃是书之义理浇灌、浸润此心，做到心与理的相通。如《论语》中圣贤教人之方，即激发刻苦用功之意。在应对完事情后，即须立即看书，以免心之放失。可见读书对于证道的意义，并非阳明所谓支离之学，也并非象山不识字而能堂堂做人之说。康斋将读书与劳作交替而行，在农作闲暇，立即投入读书，在农作之途中，也常带书而读，吟诵书中内容。康斋为学并无师友之指点，全靠自我奋发向上，故他非常倚重书中义理指导，以此检点考察自身言行得失。离开圣贤之书，根本无法展开朝圣之路。康斋用功主要方式，就是以圣贤嘉言善行浇灌润泽身心，从而寄身从容，游心恬淡，德业自然精进。康斋所提及的书并不多，大致是四书、五经、《近思录》《二程遗书》《朱子语类》《晦庵文集》《观物篇》《通书》等，对横渠之书甚少提及。康斋所读之书，仍以朱子为主，且颇有感发。“写《文集》一纸。旷百世而相感者，抑不知何心也。”<sup>④</sup>“为诸生授《孟子》卒章，不胜感激。”<sup>⑤</sup>康斋读《晦庵文集》，则有与朱子百世知音之感；读《朱子语类》，则病中亦爱不释卷。讲授《孟子》末章见而知之、闻而知之的道统论，感动激发，不能自己，以至于睡前仍讽诵其中朱子所引《明道行状》，触动了康斋强烈的追慕圣贤、继承程朱道统的宏愿，可见《四书》对激发康斋以圣贤之学为志向发挥了极大作用。以下具体论述康斋受朱子《四书》之影响。

第二，《大学》的明德新民。康斋常诵读讲解《大学》及《四书或问》，并旁及真德秀《大学衍义》，赞《大学》乃为学之根本，“然则人之为学而不本于《大学》，皆非也”<sup>⑥</sup>。康斋多论及明德新民、知止、慎独工夫。“明德、新民虽无二致，然已德未明，遽欲新民，不惟失本末先后之序，岂能有新民之效乎？徒尔劳攘成私意也。”<sup>⑦</sup>他指出明德新民二者为一，但又存在不可颠倒的本末先后关系。明德是前提，新民是明德之效用，体现在工夫上，即是以责人之心责己，对自我不分昼夜，持续用功，痛加点检，反思言行。当戒备一味责备他人，对自己工夫放松的情况，否则不仅无法实现新民之效，且落入自欺欺人之私。康斋以明德新民对应自治治人，以责人自治的工夫论明德新民，带有忠恕意味，可谓对明德、新民之新解，其说与《论语》“躬自厚而薄责于人”说亦相通。康斋以诗表达所证知止之境，“知止自当除妄想，安贫须是禁奢心。”<sup>⑧</sup>认为知止就应消除妄想，不得有非分之思，不得有人欲之念，如能安贫乐道，自应禁止奢侈之心。他对慎独给予了极高评价，认为只有慎独才可通达神明，从而看透生死穷通，透显了天人之一体。“人生但能不负神明，则穷通死生，皆不足惜矣。欲求如是，其惟慎独乎！”<sup>⑨</sup>

第三，《中庸》的“素位安行”。《中庸》对康斋有着重要影响。康斋常于枕上、田间默诵此书，

①⑥ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷8，第1215页，第1216页。

②③④⑦⑧⑨ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷11，第1300页，第1295页，第1309页，第1285-1286页，第1287页，第1294页。

⑤ 同上，第1297页。“予年十八九时，尝读朱子《孟子集注》，至‘无有乎尔’之章，掩卷太息，以为尽人也。惟夫子接不传之绪于千载之下。”康斋多次提及孟子末章，如“读孟氏卒章而知逸驾之难追！”（[明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷9、卷10，第1239、1278页。）

其《读〈中庸〉》强调理静事微，故心当战兢自持。他曾于枕头上默诵《中庸》而悟全书宗旨。他也曾给学生和内阁讲《中庸》，告诫九韶“早晚多看《中庸》，似有小益”<sup>①</sup>。立志以中庸为人生标的，认为只有以中庸之道为目标的人生才是真正无愧者，“始知君子只中庸”<sup>②</sup>，而以“未达中庸是我忧”自勉<sup>③</sup>，告诫自己切不可因中庸之难而放弃之，而应当迎难而上，自我担当。在实际用功中，他也深知变化过于刚恶气质，达于中庸之境之难。<sup>④</sup>

途间与九韶谈及立身处世，向时自分不敢希及中庸，数日熟思，须是以中庸自任，方可无忝此生。只是难能，然不可畏难而苟安，直下承当可也。<sup>⑤</sup>

康斋通过玩味《中庸》而深切体悟心学要领。“玩《中庸》，深悟心学之要，而叹此心之不易存也。”<sup>⑥</sup>此心学即存心之学，可见他是从“心学”而非“性学”这一角度论《中庸》，与通常的《大学》论心不论性，《中庸》论性不论心之思路不同。此一思路通乎程子《中庸》乃“孔门传授心法”之说。他反思《中庸》是以圣人配天地，为学亦当以天地圣人为法则。如未达到天道、圣人境界，则不可谓成人，故为学当孜孜不息，显示了康斋学达圣天的志向。“早枕思当以天地圣人为之准则，因悟子思作《中庸》，论其极致，亦举天地之道以圣人配之，盖如此也。嗟夫，未至于天道，未至于圣人，不可谓之成人！”<sup>⑦</sup>康斋对《中庸》的领悟，完全置于其日常生活经历与心灵体悟之中，颇近乎龟山倡导的以身体之、以心验之、从容默会、超然自得的实践之方。“夜徐行田间，默诵《中庸》，字字句句，从容咏叹，体于心，验于事，所得颇多。”<sup>⑧</sup>康斋对《中庸》采取内心反复默诵之法，可谓行住坐卧，皆不离于心。如在田间行走时，在枕上思考时，皆默诵《中庸》于心，一字一句皆不放过，从容咏叹，体验于身心，大有受用，显示了朱子所教导的涵泳《四书》经典而身心受用的效果。其次，康斋道出对《中庸》德命（福）理论的理解受用。《中庸》“大德必受命”实质体现的是德福关系，此是儒家努力坚持而又与现实看似矛盾的理念。康斋通过默记来体会此说，并比较舜与孔子之别，认为夫子虽看似未受命为天子，然而却成为万世师。以此感悟德必有应说非妄言，反之，无德必无其命，激励自己当努力修行以敦厚其德。故把《中庸》不怨不尤、居易俟命之说作为治病良药，自家长期以来已经遵守此信念而见其必然之效。康斋本为宦宦之后，儒者之子，完全可以通过科举等其他渠道获得官府工作。但他选择了这条为农之路，并以“劳苦力农”为自家本分事，以《中庸》素贫贱行乎贫贱自励，可见《中庸》的德命观对其道德生命起了极大的指引、激励、印证作用。康斋对《四书》的体悟贯穿于生活的各个方面，田间、枕上、灯下。在无时间（劳作）、无物质（缺油）的环境下，通过日常体会、默诵经典文字与人生之事的互发互证，真正做到了以书浇灌、浸润身心，实践了知命、知止、安分、守命的理念。

笃信《中庸》素位而行说成为康斋战胜生活贫困所带来的诸多不便不如，保持心灵安宁、情绪平和的根本法则。面对“行藏酷过古人贫”之境<sup>⑨</sup>，康斋以居易素位之心处之。

因事知贫难处，思之不得，付之无奈。孔子曰“志士不忘在沟壑”，未易能也。又曰“贫而乐”，未易及也。然古人恐未必如吾辈之贫。夜读子思子“素位不愿乎外”及游、吕之言，微有得。游氏“居易未必不得，穷通皆好；行险未必常得，穷通皆丑”，非实经历，不知此味，诚吾百世之师也。又曰“要当笃信之而已”，从今安敢不笃信之也！<sup>⑩</sup>

一方面，康斋对照志士不忘在沟壑（《孟子》）、贫而乐（《论语》）之论，自认为难以企及，并将不及之因推向自身贫穷之艰远超古人之处境，此见出康斋对圣人之言尚未心领神会。然夜读《中庸》素位而行及程门吕大临、游酢之说，则心有所得。尤其是游酢之言，引起其内心莫大之安慰。

① [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷8，第1217页。

② [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷2，第999页。

③ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷4，第1057页。

④ “早枕，痛悔刚恶……呜呼！难矣哉，中庸之道也。”“日来甚悟‘中’字之好，只是工夫难也，然不可不勉。”（[明] 黄宗羲：《明儒学案》（修订本），第24、25页。）

⑤⑥⑦⑧⑩ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷11，第1293页，第1295页，第1294页，第1291页，第1291-1292页。

⑨ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷1，第972页。

游氏从得失好恶论君子居易与小人行险，认为当循道安分而行，不必将得失作为判断行为之准绳。康斋对此说大好而笃信之，盖此正中其贫困之窘境也。康斋的窘境表现在如下等文字：“小女疮疾相缠，不得专心读书，一时躁急不胜。”<sup>①</sup>“昨晚以贫病交攻，不得专一于书，未免心中不宁。熟思之，须于此处做工夫。”<sup>②</sup>“读罢，思债负难还，生理蹇涩，未免起计较之心。徐觉计较之心起，则为学之志不能专一矣。平生经营，今日不过如此……于是大书‘随分读书’于壁以自警。”<sup>③</sup>贫病交加是康斋一生之常态，生活的艰涩、身体的痛苦，自然引起精神的愤懑不安，烦躁暴乱。此等困顿生活带给康斋身心两方面的交互影响：一则影响其投入圣贤之书的精力，故他反复说“不得专心读书”，这对本来即慨叹“岁月不待人，学问之功不进”<sup>④</sup>的康斋而言，内心痛苦可想而知；更重要的是，“贫病交攻”之境遇严重影响其心情的稳定，使内心“躁急不胜”“心中不宁”“心生计较”，此皆是为学大患。面对此人生之忧困，康斋唯一的依靠就是圣贤之书，尤其是《中庸》十四章“素位而行，无入不得，不怨不尤”说，犹如一盏明灯，给康斋以指引和照耀。康斋由此调整心态为随遇而安、无入不得，以“随分进学”之法来应对此人生困局，打破处贫之关，消除计较得失之心，做到不淫不移，进乎圣贤之境。“随分”之说即是职分说，随能力精力条件所在，以成就圣贤为神圣职责与使命所在，不退缩，不推诿，不动摇。在这点上，康斋体现了坚定的信仰和坚强的信念。

康斋始终以圣贤之说来提撕、唤醒自家精神，希望能从精神上真正践履圣贤义理，从而做到知行合一。可见经典义理对生命心灵的灌溉滋润，必须通过日用之事这一必要中介，才能得到真正实现，即在理、心、事之间，应以心所明之理来应对所遭之事，真正的考验在于是否能循理以应事。康斋并无佛老般逃遁消极思想，而是坚持不可厌弃此糟糕之人事。“今日思得随遇而安之理，‘一息尚存，此志不容少懈’，岂以老大之故而厌于事也。”<sup>⑤</sup>康斋认为当以随遇而安之理，任重道远之心，来积极面对人事。

康斋还引夫子不知命说，表达随分用功之思想。《四书》中的义命说构成其思想中的一对中心词，成为康斋冲破此现实困顿之精神支柱和化解理想与现实冲突的平衡之道。“所凭者，天；所信者，命。”<sup>⑥</sup>“穷通寿夭，一听于天，行吾义而已。”<sup>⑦</sup>一方面是听天由命，所听命者乃吉凶荣辱、贫富寿夭等现实境遇之得失，此等外在于人者，实非人所可主宰，于此等“命”只能信之而不可求之。另一方面是据天行义，此义即圣贤书中之义理，当据此为人生行事之法则，在任何境遇之下皆不可丧失，即不忘沟壑之意。康斋于此充满豪情，以“谁是当门定脚人”之诗自明不屈于现实贫困之心迹。故义命观可谓是支撑康斋全部为学工夫的支架，康斋以一心开二门：义门与命门。义门即是行义，是反求诸己，所求在我者，是“我欲仁，斯仁至矣”。命门即是由天决定的外在于已然而又切身不可离的“外物”。义与命即内外人我之辨，自由与限定之分。

**第四，“于此可识本心”的《孟子》。**康斋常提及于耕作途中、南轩下读《孟子》而心神洒落之感。《读〈孟子〉诗》赞赏孟子仁义之言于良心之润泽浇灌，“大哉仁义言，沃我萌蘖心”<sup>⑧</sup>。于《孟子》四端说曾“逐日省察体验”，颇有所得。注重《孟子》养心养气工夫，《阅九韶吟稿》言“灵台宜有养，孟子浩然师”<sup>⑨</sup>。从听《孟子》三乐章感受到奋发之心。康斋颇重视《孟子》本心说。言：“本心所主浑由己，外物之来一听天。”<sup>⑩</sup>本心是完全可由自我主宰者，而外于本心者则当全然听命于天，此中心与物、己与天相对立，故人所要去实践者，即在把握本心。他提出了“乐识本心”“得本心皆乐”说，将本心与乐结合之。“理家务后，读书南轩，甚乐。于此可识本心。”<sup>⑪</sup>“人苟得本心，随处皆乐，穷达一致。此心外驰，则胶扰不暇，何能乐也？”<sup>⑫</sup>本心随处可得，贵在体贴。如康斋在处理完家务后，心中轻松，感受到发自内心之喜悦，此是即事与情来察识本心；康斋也在看水这一农活的途中而感到身心愉悦。由此思及，人若得本心，则无论身处何境，则随处皆有所乐，乐之与否在本心而不在外境。获得本心自然超越了穷达等外境之境，反之，如心向外走，扰乱不堪，虽处富贵，亦无从乐。康斋提倡以敬贯动静的涵养省察本心工夫，如言“涵养本源工夫，日用间大得力。”<sup>⑬</sup>涵养是针对心的陶冶、贞定，使得心能专一，主于一个念头而不为其它杂念所摇动。与之相对的是省察工

①②③④⑤⑥⑦⑩⑪⑫⑬ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷11，第1291页，第1298页，第1293页，第1291页，第1303页，第1303页，第1299页，第1300页，第1288页，第1289页，第1297页。

⑧⑨ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷1，第956页，第954页。

夫，“缓步途间，省察四端，身心自然约束，此又静时敬也。”<sup>①</sup>所谓静非指物理状态之动静义，而是在心未与事相接的平静状态下省察恻隐等心，感到身心自然得到约束而不放纵走作。

与心相关的是气。康斋提出“心虚气爽”“心乱气浊”“心定气清”“心平气和”说，务求实现“湛然虚明”之心，可见心与气之相互影响。“绿阴清昼，佳境可人，心虚气爽。疑此似蹶贤境。”<sup>②</sup>康斋描述心虚是在优美清凉环境下，心不为贫病诸琐事所困扰之虚灵、从容、和顺；气爽指神气清爽，无昏沉浑浊。做到了此心之虚灵，气之清爽，即接近贤人境地。与“心虚气爽”相对的是“心乱气浊”。“苟本心为事物所挠，无澄清之功，则心愈乱，气愈浊，枯之反覆，失愈远矣。”<sup>③</sup>影响康斋心乱者在于生活负累，康斋始终面对无法逃避之生活压力，需要不断提撕自己当坚定以追求德行作为人生唯一使命的志向。正是在坚定此志向的意志中，他通过“求放心”的工夫，反求诸己，断定人求其所能求者，不过是德性而已。故工夫即在“厚德”而不在“谋生”，以此克除面对生活困窘所带来的思虑、计较、焦虑、郁闷之心，使杂乱不平的浑浊之心重新趋于安宁，回归心定气清的状态。“夜病卧，思家务，不免有所计虑，心绪便乱，气即不清。徐思可以力致者，德而已，此外非所知也。吾何求哉？求厚吾德耳。心于是乎定，气于是乎清。明日书以自勉。”<sup>④</sup>康斋将此思考所得“书以自勉”，此工夫即是将思考圣贤义理所得与人生遭遇相结合，以之指导、矫正自家行为。心虚气爽带来“湛然虚明”之心，康斋通过读《孟子》牛山之木章感受到内心愉悦，体验到心体的湛然虚明，自由无碍，平坦之气，顺畅无比，可谓心虚气畅。此实来自《孟子集注》牛山之木章所引延平说，“夜气清，则平坦未与物接之时，湛然虚明气象，自可见矣。”<sup>⑤</sup>他还提出当通过克己复礼工夫来确保心体湛然虚明，从而做到处事得中。认为对此心之主宰尚需静存动察的动静交相工夫，以确保此心时刻保持戒惧而不可有丝毫须臾放纵。本心如为事物所阻挠，缺乏对心体的澄澈工夫，则必然导致心乱气浊，正如枯之反覆，而终将丧失本心。

康斋结合《孟子》浩然之气章“持志毋暴气”说来克除自家暴怒情绪，消除气质偏驳所带来的问题。“以事暴怒，即悔之。须持其志，毋暴其气。”<sup>⑥</sup>此情绪对治、气质变化乃理学基本工夫。康斋指出与真心相对的是妄想，与元气相对的是客气，为学需要避免二者之戕害与遮蔽。“毋以妄想戕真心，客气伤元气。”<sup>⑦</sup>此外，康斋在《陈言十事》中引用《孟子》“责难于君”“过化存神”“保民而王”说劝告君王。

**第五，不怨不尤之《论语》。**康斋对《论语》反复玩味，对其“不怨不尤”及“克己”说尤有体悟，反复言及“不怨不尤，下学上达”说，以为自励人生之座右铭。“不怨天，不尤人，下学而上达，非圣人其孰知此味也哉！”<sup>⑧</sup>“人须于贫贱患难上立得脚住，克治粗暴，使心性纯然，‘上不怨天，下不尤人’，物我两忘，惟知有理而已。”<sup>⑨</sup>康斋认为不怨不尤乃圣人境界，赞赏横渠“学至于不尤人，学之至也”说，反思自家践履工夫距此甚远。就康斋而言，不怨不尤表现为当以安分知命之心，乐观面对贫病交攻不可支撑之境，以此困境作为磨刀石以磨砺德性，在艰辛患难之中自我挺立，克治不平暴躁之情，做到心性纯一无杂无染，实现忘我忘物，惟理是求。康斋于《论语》颇多感激受用，自认于处困之道所获得者皆可归诸夫子忠信笃敬之教。“处困之时所得为者，‘言忠信、行笃敬’而已。”<sup>⑩</sup>他还教女儿读《论语》，“为小女授《论语》，感圣人之微言，悚然思奋。”<sup>⑪</sup>可见康斋之心始终为圣贤之言所打动。而对其影响颇大者，则是克己说。克己工夫贯穿康斋一生，“平生慕克己”，康斋以克己变化性情。他在35岁时对克己工夫有一反思。“与弼气质偏于刚忿，永乐庚寅，年二十，从洗马杨先生学，方始觉之……与弼深以刚忿为言，始欲下克之功……厥后克之功虽时有之，其如卤莽灭裂何！”<sup>⑫</sup>康斋二十岁受学杨溥后，察觉自身气质偏于刚硬急躁之病。后与友人于南京相谈日新工夫，决定以克己工夫消除刚忿之偏。此后虽不废克己工夫，但支离破碎，不成连贯。经过十五六年用功，仍未克除此病，深感惭愧。康斋详细记录了克己工夫之情形。

去冬今春，用功甚力，而日用之间，觉得愈加辛苦……五六月来，觉气象渐好，于是益加苦功，逐日有进，心气稍稍和平。虽时当逆境，不免少动于中，寻即排遣，而终无大害也。二十日，又一逆

①②③④⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷11，第1291页，第1290页，第1288页，第1286页，第1295页，第1305页，第1300页，第1294页，第1300页，第1296页，第1286-1287页。

⑤ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第331页。

事排遣不下，心愈不悦。盖平日但制而不行，未有拔去病根之意……但当于万有不齐之中，详审其理以应之，则善矣。于是中心洒然。此殆克己复礼之一端乎？……读书穷理，从事于敬恕之间，渐进于克己复礼之地，此吾志也。<sup>①</sup>

康斋开始用功甚力，但觉辛苦而实无受用，由此怀疑圣贤境界难以达到，终究难免小人之归。此克己工夫之艰苦无效，动摇了其成圣贤之志。但他在困难中继续坚持，半年之后觉得有所受用，气象变好，心气平和。表现为即便在逆境中为外物所触动而难免有动于心，但迅即排遣消除之，不再对情绪造成干扰。但近一个月来，遇见逆心之事，却无法排遣，反思此因平日工夫是强制压下，即克伐怨欲之克而非克己拔去病根。其病根在于心气未达到和平，而竭力排斥可能影响内心之外物，结果适得其反，犯了明道《定性书》所论“欲绝灭外物以定心”的为学通病。康斋重思，心体如太虚，无所不包，所包之宇宙万物，万有不齐，各有特性，不可因自己不喜而排斥之。正确的态度是理性承认事物的差异，不以主观好恶而迎接排斥，此即正心工夫，心不可有所偏、有所著，著物则为物化。康斋由此采用“审理以应”的眼光看待事物，以求做到中心洒然，体认到此即克己复礼之学。制而不行与以理应事带来两种截然不同的效果，前者痛苦窒碍，后者愉悦顺畅。二者工夫差别还体现在：前者对乐境只是偶尔有之，无法持续且仅限于身处顺境之中；后者则能做到持续不断处于乐境，尤其能面对逆境保持心体之乐。康斋由此大大提振了做圣学工夫的决心，并采用朱子学的三种基本工夫：由读书穷理，主敬行恕而达到克己复礼。康斋把克复当作工夫目标所在，盖克己复礼为仁乃颜子工夫，敬恕则是仲弓之工夫，朱子以乾道、坤道区别二者。康斋牢牢领会了朱子的教导，敬恕与克复构成康斋一生工夫主线，也是他对朱子《四书》学的真实体证。

程门对克己工夫有精辟论述，提出“治怒为难”说，康斋克己之学亦是从克治暴怒等不良情绪入手，他亲切真实记录了如何克治怒之情绪。“小童失鸭，略暴怒。较之去年失鸭，减多矣。未能不动心者，学未力耳。”<sup>②</sup>“一日，以事暴怒，即止。数日事不顺，未免胸次时生磊嵬。然此气稟之偏，学问之疵，顿无亦难，只得渐次消磨之。”<sup>③</sup>康斋所暴怒之事乃极平常之生活琐事，如小孩把鸭子弄丢了，丢失鸭子对生活困顿的康斋不是小事，康斋对小孩如此之不小心“略暴怒”，但立即反思此番“暴怒”较之去年已大为收敛，可见学有进步。然而衡之以不动心境界，则相差甚远。康斋还反思虽能克制其怒，然却未能化除其怒。故当面对不顺之烦心事，则胸中郁结不化。此即朱子所言气稟学问之偏颇瑕疵，一时工夫不能化除，当以积累工夫，逐渐消除。反思晚上遇逆心事，心为之动，但迅即消除不快之心，而未表现愤怒之意。此怒意只是蕴含于心，发之于心，尚未“形诸于色”，由此见出工夫有进步。康斋认为工夫当由此点滴积累向前，反复打磨，方有进步，不可躁进。反思自家饭后暴怒之举，虽合乎其理，然未能做到从容以对。康斋始终在打磨“治怒”工夫，认为心之劳累、不宁等因素皆是为喜怒等情所动。故特别向往有朝一日能达到延平“终日无疾言遽色”的境界。

康斋说：“文公先生又云：‘李先生初间也是豪迈底人，后来也是琢磨之功’。观此，则李先生岂是生来便如此，盖学力所致也。”<sup>④</sup>康斋认为，延平并非气质生性如此，而是学力所致，经过反复琢磨工夫，才由豪迈转入平和一路。反思自家不能克除自身血气之刚暴，虽无事干扰之时仰慕心平气和、“与物皆春”的一团和悦之境，然一旦事不如意，则动辄为外物所扰，急迫狂躁怒形于色。思及延平并无圣贤师友，完全由刻苦自修，达到责己严、待人宽之和悦境界。由此坚信圣贤必可学而至，人性本善而气质可化。见出康斋实以延平为典范，盖延平乃常年隐居乡村，不为世知，苦修圣学而造乎高明境界者，与康斋民间儒者身份颇多相似。

康斋的克己实处处体现为对自家之反思、自责，与之相对的是稍不如意，则动辄责人。康斋于此有深切反省：

因暴怒，徐思之，以责人无恕故也。欲责人，须思吾能此事否。苟能之，又思曰：吾学圣贤方能此，安可遽责彼未尝用功与用功未深者乎？况责人此理，吾未必皆能乎此也。以此度之，平生责人，

①②③④ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷11，第1287页，第1290页，第1290页，第1286页。

谬妄多矣。戒之，戒之。信哉！“躬自厚而薄责于人，则远怨”，“以责人之心责己，则尽道也”。<sup>①</sup>

康斋因暴怒责备他人而反思缺少推己及人的“恕”的工夫。在责人之前当先责己，责人之不能当先自问己之是否能。即便能之，当反思己为何能。被责者乃非学圣贤者，或虽学而功夫尚浅者，故当包容而不应遽责之。以此反思，自家往日责人之过谬甚多，当以此为戒而不轻于责人。领悟《论语》“躬自厚而薄责于人”、《中庸章句》“君子之道四”章朱注所引张子以责人之心责己说，实即忠恕之道，要求自己“凡百皆当责己”<sup>②</sup>。康斋还讨论了克治与立志的关系，认为知道自家病痛却克治不够坚决勇猛者，实属无志者。“知而克治不勇，使其势日甚，可乎哉？志之不立，古人之深戒也。”<sup>③</sup>可见立志、克治、勇三者具有内在关系。康斋曾严厉告诫弟子为学必须勇猛，见其无勇于为学之志而叹息不已。“与九韶痛言为学不可不勇，而此公自无奋发激昂、拔俗出群之志。”<sup>④</sup>这一点亦符合朱子精神，朱子即根据颜子能承担克己复礼工夫而判定颜子乃具大勇者。而康斋对自身病痛的反省克治，亦足以见出其为学之勇。

康斋《四书》工夫始终面对的是心与物、境的关系。康斋遵循朱子教导，既强调读书以收敛此心，以主敬来涵养此心，又坚持时刻以克己来化除暴躁情绪。盖面对生活压力与种种不如意，情绪容易被点滴琐事所点燃激怒。康斋于此时刻开展严格的心灵内省，不时加以对照，以确保在克己工夫上取得进步，如此而求得心安。读书、应事、自省三者构成康斋工夫知、行、意的一个整体。康斋之自省除当境反省外，多在睡后、枕上，此时心尚未与事相接，以此清明之心加以反思，更见真切分明。康斋的自省表现为大书于壁的自我警戒之法，以此时时对照、省察。

## 五、经典印证与生命教化

以上从经典印证与生命教化的角度，探讨了康斋四书学与其修身工夫、圣贤之学的关系，颇有可感可启之处。康斋对《四书》的体认，在形式上并不采用朱子学紧扣经文的注疏形式，亦不采用后来阳明学流行的聚众讲会形式，而是直接以心、事、行与相关经文印证发明，使经典义理直接对人生践履发挥引领、激发、矫正、评估等作用。康斋从不阐释经典义理，而是以农耕劳作、身心工夫来与经典对照，可谓彻底实现了经典的日用生活化和身心实践化转向，突出了个体人生体验与经典普遍义理的关联。他摒弃了日益繁琐精密的朱子四书学的学院化路径，开启了四书学的自我教化之路。康斋对《四书》的工夫践履，面向生活本身，是一种彻底的生命儒学，其讲道之所即是劳息之处。康斋讲学与生活亲密无间，融为一体，真正做到了随时讲学，随时劳作的知行一体。康斋所面对的主要对象，不再是书院、学堂之读书人，其目的不是为了培养科举精英，甚至也不是为了培养读书种子，而是面向民间士子，面向真正追求自我生命，成就圣贤人格之人。康斋之学，脱下了学院化、学术化的华美外衣，而打着赤脚，戴着蓑衣伫立于田间地头，体现了“农村老儒”（钱穆语）“田园哲人”（林继平语）回归大地的淳朴气象，带来一股清新自然的儒者之风。正如其《枕上作》所言，“为学旷锄犁，事农疏典籍。学弛心性芜，农惰饥冻逼。二者贵兼之，庶几日滋益。”<sup>⑤</sup>此诗生动道出了其耕读并进的为学风格。故康斋从不徒事辨析分殊，不走格物穷理一路，而是采用诗歌、日记、格言等抒写内在生命的证道感悟。它直面自我内心私欲、敞开心扉痛加切责，亲切展现了战胜自我、跃升境界、梦契圣贤的欣悦、期盼；真实再现了追求圣贤道路上的苦闷、焦虑、徘徊、烦恼等，带有强烈的存在主义意味。康斋之学平实、亲切、感人，既无朱子学芜杂、繁琐的经院哲学之弊，又无阳明学空谈玄思放纵不拘之病，是最为生活化的日用践履之学，最本色地体现了生活的原生态，展现了求道过程中由泪水、汗水交织而成的理欲搏斗之艰辛紧张过程，给从学者树立了最真实的榜样，而没有丝毫的做作、隐瞒。康斋的风格不是坐而论道，而是行而证道，不是半日静坐、半日读书之悠闲从容，而是半日劳作、半日体证之艰困。其为学历程真切展现了如何在时间有限、贫病交迫、独学无友的境遇

①②③④ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷11，第1291页，第1298页，第1300页，第1293页。

⑤ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷2，第985页。

下坚守圣贤之志，如何在物质、身体、精神三重绞索的束缚下，挺立德性工夫。康斋真正体现了夫子所倡导的贫而好学，困而力学的精神。他完全凭借一腔志向，无由师承，不由朋友，而坚毅、独立、一往直前地走在求证圣贤之路上。在这个意义上，康斋实乃“虽无文王犹兴”的豪杰之士，而其为学路径较之朱子学、阳明学具有更为切实可行的大众意义和个体色彩。

正因康斋道德工夫的纯粹与严肃，故被素持严格道德标尺的刘宗周称赞为“醇乎醇”，认为其德性醇正尚在薛瑄、白沙之上，堪称明儒第一人。宗周对康斋颇有所契而极表推崇，言：“先生之学，刻苦奋励，多从五更枕上汗流泪下得来……盖七十年如一日，愤乐相生，可谓独得圣贤之心精者。至于学之道，大要在涵养性情，而以克己安贫为实地。此正孔、颜寻向上工夫，故不事著述而契道真，言动之间，悉归平澹……充其所诣，庶几‘依乎中庸，遁世不见知而不悔’气象。”<sup>①</sup>表彰了康斋为学精进勇猛，持之有恒，真诚恳切，自我搏斗，愤乐相生的特点，肯定其工夫要领在涵养性情，克己安贫，契合孔颜圣学，评价其达到了乐天知命气象。

需要重申的是，在康斋一生追求圣贤之志的道路上，最根本的依靠就是以《四书》为核心的儒家经典著作。他视读经典为人生大幸，“日亲圣贤嘉谟，何幸如之！”<sup>②</sup>康斋时刻将日常举止、内在意识，诉诸书中圣贤义理，使书之义理与鲜活生命相互映照，成为其精神生命的照耀与内心痛楚的疗治，经典成为康斋生命中的“忘忧草”而非僵硬无聊的教训，“平生但亲笔砚及圣贤图籍，则不知贫贱患难之在身也。”<sup>③</sup>就康斋言，应事与读书一体互动，应事是康斋朝向圣贤之途中自我生命的显现，读书则是圣贤人格对康斋的呈现，在两种生命实践的对照中，康斋的生命精神不断向着圣贤义理靠近。正如精卫填海一般，康斋以全副生命朝着这一似乎不可能的巨大目标跋涉。于康斋而言，圣贤人格以具体鲜活的形象在梦境中出现，圣贤义理以流水般的方式在心灵中浇灌，离开了圣贤之书，康斋成圣之路寸步难行。康斋在圣贤之书获得心灵的宁静纯一，如饮甘醇而醉心不已。“玩夫子之言，如饮醇醪，不觉心醉也。”<sup>④</sup>“至哉圣贤言，妙契心自醉！”<sup>⑤</sup>

康斋这一面对经典，自我教化的求学历程，表明《四书》经典确乎具有指引学者为学工夫、解脱心灵痛苦的根本意义。只要个体生命真实投入与经典的往复印证之中，则每一孤独的个体，无论处于何等生存境遇，皆有通向圣贤梦想之可能；如能做到“日以圣贤嘉言善行沃润”生命，做到“惟专心于此（《四书》），笃信之，固守之，深好之，读以千万而不计其功”，于《四书》经典“须令成诵，使其言如自己出”<sup>⑥</sup>，则为学之味自别，为学之功不期而然。故研读经典不仅是过往儒者成就自我、提升德性的普遍必由之路，同样是身处多元价值背景下后来者的不二之选。

（责任编辑 于 是）

① [清] 黄宗羲撰、沈芝盈点校：《明儒学案》（修订本），第3-4页。

②③④ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷11，第1309页，第1298页，第1306页。

⑤ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷1，第956页。

⑥ [明] 吴与弼撰、宫云维点校：《康斋先生文集》卷8，第1224-1225页。

# 诚－独－形－化

## ——先秦思想中的诚论谱系

赖区平

【摘要】先秦思想中有一条涉及诚、慎独、形、化等基本观念的共同线索：《中庸》揭示了从曲－诚、形－著－明到动－变－化几个层次的修养历程；《孟子》刻画了论人的六个品级，即善、信、美、大、圣、神；《荀子》在一段话里三次描述了一个类似的修养历程，包括善、独、诚、形－明、变－化等环节；《大学》提示了一个包括意、诚、独、形－著的结构。综观各家之说，可见先秦思想中内含的一个诚论谱系，它以诚为中心，是“诚则能动”这一战国思想共识的系统化，具体包括“善－诚－独、形－著－明、动－变－化”等不同层次和环节。厘清这一谱系，可为解决《大学》诚意章等的相关疑难提供新思路。

【关键词】诚；慎独；《大学》；《中庸》；《孟子》；《荀子》

中图分类号：B22 文献标识码：A 文章编号：1000－7660（2022）04－0145－09

作者简介：赖区平，广东河源人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系暨东西哲学与文明互鉴研究中心副教授。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“作为话语体系的朱子‘心’学研究”（19FZX072）；国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”（15ZDB005）

自简帛《五行》等文献出土以来，学界对慎独的含义、不同文献中慎独的含义是否一致等问题做了深入探讨。例如，独非指独处，而是指心或“内心的专一状态”<sup>①</sup>。而内心专一其实是心志之一，可见慎独有一个心志论的背景。<sup>②</sup>这对理解传世经典文献很有启发，同时也激活了更多有意义的问题。以《大学》为例，意是有善有恶的吗？传统对此有不同看法。另外，《大学》说“诚于中，形于外”，真的指小人心中“实有此恶”而形见于外吗？<sup>③</sup>那样的话，诚和形都是可善可恶或中性的。现在，如果说独是心志之一，这对理解意、诚和形的性质问题有何影响吗？我们知道，古典思想中有一种认为诚则能感动事物、精诚则能感应的诚论，<sup>④</sup>其中有感应论的底色，构成儒道各家的共识。本文的思路是，在此基础上做一个拓展研究，提出先秦思想中有一条关涉“诚－独－形－化”的拓展了的诚论谱系，从而将相关问题和观念群置于更大的思想场域中，加以整体把握。

① 梁涛：《郭店楚简与“君子慎独”》，梁涛、斯云龙编：《出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集》，桂林：漓江出版社，2012年，第36页。

② 龙涌霖：《早期儒学心志论及其慎独工夫——从简帛〈五行〉的“一”谈起》，《古典学研究》第4辑，上海：华东师范大学出版社，2019年，第188－200页。

③ [宋]朱熹：《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第524页。

④ [日]佐藤将之：《战国时代“诚”概念的形成与意义：以〈孟子〉、〈庄子〉、〈吕氏春秋〉为中心》，《（台湾）清华学报》2005年第2期。

## 一、《中庸》诚论谱系的三个层次

《中庸》开篇说戒慎恐惧乎其所不睹不闻，又说慎其独。这是学界研究慎独问题时都会关注的。不过，为了把握慎独的语境，让我们把眼光投向此篇后半部分。那里先谈诚明的关系，接着是“唯天下至诚，为能尽其性”一段，然后就说：

其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，唯天下至诚为能化。（《礼记·中庸》）

前段讲至诚的圣人能尽自己、他人以及万物全体之性，这段则讲其次未至诚之人，如何通过修养努力达到至诚。其中包括了从曲到化共八个环节，可略分三个阶段或层次，第一层是曲、诚（致曲），第二层是形、著、明，第三层是动、变、化。

按朱子注：“致，推致也。曲，一偏也……其次则必自其善端发见之偏，而悉推致之，以各造其极也。”<sup>①</sup> 可注意的是，曲不是随意的偏曲，而是偏曲之善。例如气质温厚之人偏于仁，气质刚毅之人偏于义，曲虽是偏，却是善之偏。朱子也强调：“伊川说得好，将‘曲’专做好处，所以云‘或仁或义，或孝或弟’，就此等处推致其极。”“然观其下文‘曲能有诚’一句，则专是主好说。”<sup>②</sup> 这点对于理解整个系列非常重要：曲是善的，意味着其后的诚、形以至于化，也都是善的，而非可善可恶或中性的。

致曲就是将一曲之善全都推到极致的地步，朱子认为这正如孟子说的扩充其四端。<sup>③</sup> 这个推致、扩充包含几个方面：首先，是让善意善行做到极致。像《大学》所说的，好善“如好好色”、恶恶“如恶恶臭”，好恶都做到十分真切，而不是在好善的同时又有一分不情愿的意思，或这个好事只做到七七八八的地步。在这个过程中，就逐渐形成了真切而恒常的德性。其次，是将此一偏曲之善推广到所有同类的事。不是一事或部分事如此，而是同类中事事如此，充满其类。后来朱子解释此章时尤其强调这点。最后，是将所有偏曲之善都一一推致其极，做到十分真切并充满其类。即不是扩充一个善端，而是四端众善都扩充至极，朱子注文说“悉”推而“各”造，就是这个意思。以上三方面，分别指向偏曲之善的深度、广度（扩展范围）、数量（众多偏曲之善）。<sup>④</sup> 换个说法，无论是一种偏曲之善还是众多偏曲之善，都要在深度上做到真切、在广度上充满其类。

那么，“曲能有诚”是什么意思呢？这是说偏曲之善里就有诚，还是说曲能进一步做到诚？对此，朱子认为，曲也是能有诚的，但这句话应是后一个意思。<sup>⑤</sup> 这表明，从曲进到诚有一个过程。诚者实也，曲虽然是善，但还没有十分切实，也没有充实其类，因此要进一步在深度、广度上都落实了，才叫做诚。朱子说：“‘其次致曲’，则未能如此，须是事事上推致其诚，逐旋做将去，以至于尽性也。‘曲能有诚’一句，犹言若曲处能尽其诚，则‘诚则形，形则著’云云也。盖曲处若不能有其诚，则其善端之发见者，或存或亡，终不能实有诸己。故须就此一偏发见处，便推致之，使有诚则不失也。”<sup>⑥</sup> 可见，朱子认为，这里的“诚”是尽其诚、推致偏曲之善使之有诚，因此跟“致曲”同义，至少包含了“致曲”的两个方面，即在深度上要十分真切，在广度上要充满其类。当然，下面会看到，如果结合《荀子》《大学》所说，还可设想另一种理解：《中庸》这里的“诚”只指前一义（在深度上十分真切），“曲能有诚，诚则形”的表述省略了后一义（在广度上充满其类）。

以上是第一层。第二层是形、著、明。朱子注：“形者，积中而发外。著，则又加显矣。明，则

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2021年，第33页。

② [宋]朱熹：《朱子语类》，《朱子全书》第16册，第2119页。

③ [宋]朱熹：《四书或问》，《朱子全书》第6册，第597页。

④ 陈荣开也对“致曲”做了细致分析，只不过从量和质两个方面展开。（参见陈荣开：《“致曲”进程中质的提升与量的扩充的相互关系——朱子对〈孟子〉“充无欲害人之心，而仁不可胜用”章的诠释》，《哲学动态》2018年第1期。）

⑤ [宋]朱熹：《朱子语类》，《朱子全书》第16册，第2121页。

⑥ 同上，第2119页。

又有光辉发越之盛也。”<sup>①</sup> 偏曲之善能达到诚，“善而皆诚有诸己”<sup>②</sup>，积聚于中就会形见于外，将这“诚”表露在言语、动作、行为中。“‘著’则人闻其言而知其为善言，见其行与动而知其为善行善动。‘明’则言为法，行为则，动为道，与天下共明斯道矣。”<sup>③</sup> 形、著、明，指这内在的“诚”通过外面的言行事业而形见出来，乃至显著、彰明而有光辉，其表现的程度不断加强。

第三层是动、变、化。朱子注：“动者，诚能动物。变者，物从而变。化，则有不知其所以然者。”<sup>④</sup> 由诚而发的言行事业，真实不虚，自然能打动人，使人改过变善，日迁于善而不自知。船山更细致地解说：“夫既明而光辉见于天下，则人心之欣动自有不容已者，耳目一新而心志警，‘明则动’矣。夫志未动则习于旧染而安之，既已动矣，自勉于善之可为，自力于不善之必去也，‘动则变’矣。习而不变，则必待督责而后改，既已变矣，不善日已远而忘其故态，善日以迁而无待劝进也，‘变则化’矣。至于变，而以正人心于当然，至于化，而且以顺人心于固然矣；则存诸中者流行于天壤矣。”<sup>⑤</sup> 动是不容已地被初步打动；变、化二者相对，变是渐变，还需勉力，化是顿化，顺其自然。动、变、化，三者体现了不同强度的诚能动物之力量，是一个程度不断加深的感应作用过程。

总的来看，“其次致曲”一段在诚论的语境下描述了诚或修养的三个层次，由此而达到至诚。其中，“诚则形”“明则动”是两个大的转关处；而从形到著、明，从动到变、化，则指示两个大关节各自内部的转进。元儒许谦说：“形著明，就已上说；动变化，就物上说。”<sup>⑥</sup> “曲—诚”意味着自身内在的状态和努力，这是基础；“形—著—明”就这诚表现在自身的言行事业上而言，而“动—变—化”则就内在的诚及其外在表现对人物的作用影响而言。内在、外在及其影响，这三个层次并非相互隔绝，也不是截然分别先后，内在的诚善必表现于外，并对事物产生影响。

从“曲—诚”到“形—著—明”再到“动—变—化”，《中庸》诚论谱系的这八个环节、三个层次与“慎其独”是否有什么关系呢？要厘清这个问题，还得接着看孟子、荀子等的相关论述。

## 二、《孟子》论人的六个品级

谈到孟子的诚论，人们会想起“居下位而不获于上……反身不诚，不悦于亲矣；诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也”（《孟子·离娄上》）和“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉”（《孟子·尽心上》）这两段，前一段更直接提出诚则能动的观念，朱子在解《中庸》“明则动”时，也援引此说而注：“动者，诚能动物”。以下不拟探讨直接谈此观念的章节，而是基于此着重关注下面这一章：

浩生不害问曰：“乐正子，何人也？”孟子曰：“善人也，信人也。”“何谓善？何谓信？”曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信。充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。乐正子，二之中，四之下也。”（《孟子·尽心下》）

这里因评价乐正子，而分出了人物的几个品级：善、信、美、大、圣、神，朱子称为“六谓”之说：“要见等级，只是孟子‘六谓’之说。”<sup>⑦</sup>

一个人处心行事、待人接物，让人们觉得他是可欲可爱的，这个人就是善人。不过，这种善“或其天质之美，或其知及而勉慕焉，未必其真以为然，而果能不失也”<sup>⑧</sup>，即这善未必真实不虚、稳

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第33页。

② [明]王夫之：《四书训义》（上），《船山全书》第7册，长沙：岳麓书社，2011年，第191页。

③ [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第549页。

④ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第33页。

⑤ [明]王夫之：《四书训义》（上），《船山全书》第7册，第192页。

⑥ [明]胡广等纂修，周群、王玉琴校注：《四书大全校注》上册，武汉：武汉大学出版社，2009年，第214页。

⑦ [宋]朱熹：《朱子语类》，《朱子全书》第15册，第1245页。

⑧ [宋]朱熹：《四书或问》，《朱子全书》第6册，第1010页。

固不失。朱子注引张子说：“志仁无恶之谓善，诚善于身之谓信。”<sup>①</sup> 善人有志于仁，就不会为恶了，但这种志向可能还不真切，善不稳固实有，有时可能缺失。因此还要努力，以求真实地保有这善在身上，这就是信。“凡所谓善，皆实有之，如恶恶臭，如好好色，是则可谓信人矣。”<sup>②</sup> 此处援引《大学》诚意章之说解，据此，“信”对应于《大学》的“诚意”或其要达到的结果，即“意诚”。

由有诸己之诚信，就可进到充实之美。“力行其善，至于充满而积实，则美在其中而无待于外矣。”<sup>③</sup> 信人能够好善如好好色、恶恶如恶恶臭，惻隐或羞恶之意已很真切，但仍难免有未能好善或恶恶的情况。例如孟子就曾批评乐正子：“子之从于子敖来，徒餽啜也。我不意子学古之道，而以餽啜也。”（《孟子·离娄上》）乐正子已是信人，却仍为了求食获利而不择所从，没能贯彻其所学之道。“观其从于子敖，则其有诸己者或未实也。”<sup>④</sup> 可见，哪怕一个正义的人，只要未能“充类至义之尽”（《孟子·万章下》），就难免做出不合道义的事。原因在于，羞恶之义所含盖的事类，其数量很庞大，总有细微难辨之事，“信人”虽然实有其善，仍未充满其类：“善之量大，自微小而积之，以彻乎万事万物，而皆有其必合之则，则在于充；善之体微，自显著而求之，以极乎不睹不闻，而皆有其无妄之真，则在于实。”<sup>⑤</sup> 同一类善事，其量旁大、其体细微，能够充满而积实，方是美人。在《孟子》文本中，“充”特指在广度上充满其类，而非在深度上追求真切。如孟子说：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。”（《孟子·公孙丑上》）这里的“有”和“充”是一个对子，二者恰对应于信（有诸己）和美（充实）。

接下来，是“充实而有光辉”之“大”。朱子注：“和顺积中，而英华发外；美在其中，而畅于四支，发于事业，则德业至盛而不可加矣。”<sup>⑥</sup> 善、信、美表露在外面的言行事业中，光辉照物，这就是大。

然后是“大而化之之谓圣”，这里的关键是“化”的问题。化一般有二义，一是化物（包括化人），使物被感化；二是修为者自化，修为进入化境。赵岐、王船山主前说；张子、朱子主后说。朱子注：“大而能化，使其大者泯然无复可见之迹，则不思不勉、从容中道，而非人力之所能为矣。张子曰：‘大可为也，化不可为也，在熟之而已矣。’”<sup>⑦</sup> 化指修行者化掉其大之迹，入于化境。而赵氏注：“大行其道，使天下化之，是为圣人。”<sup>⑧</sup> 化指使天下为圣人所化。王船山钦服张子、朱子，但此处则认为：“‘化’，《注》语太高而无实，盖亦物为所化耳。风动一时，兴起百世，不待教导，而物自趋于善。”<sup>⑨</sup> 化指物为人所化。笔者也认同“化物”之说，理由如下：其一，孟子别处也说到“化之”：“君子之所以教者五：有如时雨化之者……”（《孟子·尽心上》）这是说君子教化人，就像及时雨之滋润草木一样，这个“化之”是化人、化物之意。其二，更重要的是从整体结构上来看。此章揭示了一个有不同层次的诚论谱系，诚能动物、化物，乃是诚论的题中应有之义。大而化之之圣作为其中一个层次，化最好解为化物。如下所论，如果结合《中庸》《荀子》来看，这点将会看得更清楚。当然，诚而能化物，也说明施诚者自修已达化境，二者是一体之两面，从义理上说本无冲突。

最后，是“圣而不可知之谓神”。圣与神是否同一品级，未有定论。程子、朱子以为是同一品级，朱子注引程子说：“圣不可知，谓圣之至妙，人所不能测，非圣人之上又有一等神人也。”<sup>⑩</sup> 赵岐、王船山则以为圣、神二者是不同级别，笔者认同此说。赵氏注：“有圣知之明，其道不可得知，

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第378页。

② 同上，第378页。

③ 同上，第378页。

④ 同上，第379页。

⑤ [明]王夫之：《四书训义》（下），《船山全书》第8册，第937页。

⑥ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第378页。

⑦ 同上，第378页。

⑧ [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第994页。

⑨ [明]王夫之：《四书笺解》，《船山全书》第6册，第374页。

⑩ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第378-379页。

是为神人。”<sup>①</sup> 此处提及圣知（智），按孟子对“圣”有独特用法，认为伯夷、伊尹、柳下惠也是圣人，是圣之清、任、和者，孔子则是“圣之时者”（《孟子·万章下》）。差别在于，孔子兼具圣智，而其他三位虽在某一德性上做到极致，但智德有所欠缺。据此，伯夷等是各尽一德之圣人，而孔子则是高于一般圣人的神人。船山正是这样看的：“‘不可知’者，不据一德以极其至，乃时中之妙，即至于圣人，尚不知其从心不逾之矩，而大人以下，愈不能测。”<sup>②</sup> 神人将众德都发挥到极致而有时中之神妙，这是连圣人都没法测知的，更不用说大人以下之人了。

综上，《孟子》此章界定了人的六个品级：善人、信人、美人、大人、圣人、神人，从修养角度看，也就是修养的六个阶段层次。现在，如果将此对照《中庸》诚论谱系的八环节、三层次（曲—诚、形—著—明、动—变—化），会有什么有意思的发现吗？

《孟子》这里的“善”，也就是《中庸》的“曲”，即偏曲之善；而“信”和“美”则恰好对应《中庸》曲能有诚之“诚”的两方面：在深度上要十分真切，即是信；在广度上要充满其类，即是美。诚者实也，这既是一事要诚（十分真切、实有诸己），也是事事要诚（充实其类）。这样一来，《中庸》的“诚”就包括《孟子》说的信和美。若结合《大学》的诚意和《中庸》的曲能有诚，可见诚（实）有广狭二义：狭义的诚指善之实有诸己、真切切实，这就是《孟子》的有诸己之“信”，在此，诚、信是一个意思，如孟子说：“彼以爱兄之道来，故诚信而喜之，奚伪焉？”（《孟子·万章上》）诚、信二字同义并用，与伪相对；广义的诚则还包括善之扩而充之、充实其类，即兼含《孟子》的有诸己之“信”和充实之“美”。但无论哪种含义，诚（信、美）都是纯善无恶的。

关于“大”，孟子说大是有“光辉”的。前引朱子注解“大”时，提到“和顺积中，而英华发外”，此语出自《礼记·乐记》。有趣的是，朱子也援引此语来注解《中庸》“诚则形”之“形”：“形者，积中而发外。”并且，朱子还援引《孟子》“光辉”之说来解《中庸》“著则明”之“明”：“明，则又有光辉发越之盛也。”<sup>③</sup> 贯串来看，“大”其实包含从发形于外到昭明光辉的整个过程，换言之，《中庸》诚论的第二层分为“形、著、明”三个环节，《孟子》则一言以蔽之，曰“大”。

与此类似，孟子说“大而化之之谓圣”，大之后就是圣。而《中庸》则说“明则动，动则变，变则化”，明之后有动、变、化这三个步骤。从动、变到化是一个程度不断加深的感应作用过程。这个感应过程，《中庸》分为三个环节，而《孟子》则只提到最后一环，即化物、化民之圣。结合圣、神来看，则《中庸》详列“化”及其前的环节，而《孟子》则侧重“化”及其后的环节。尽管如此，这整个历程的基本轮廓还是大致相近的。如果说《中庸》构筑了三层次、八环节的诚论谱系，那么《孟子》论人的六个品级显然也基于诚论谱系而形成。可见对于身心修炼历程、人物品级，或者说诚论谱系，思孟之学有一个基本一致的看法。但这是否仅限于思孟之学呢？

### 三、《荀子》的诚论谱系

现在，让我们来看非议思孟的荀子所讲的那段著名的诚论话语：

君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣，唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常，以至其诚者也。君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威。夫此顺命，以慎其独者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形，不形则虽作于心，见于色，出于言，民犹若未从也，虽从必疑。天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其类至。操之则得之，舍之则失之。操而得之则轻，轻则独行，独行而不舍，则济矣。济而

① [清] 焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，第994页。

② [明] 王夫之：《四书笺解》，《船山全书》第6册，第374页。

③ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第33页。

材尽，长迁而不反其初，则化矣。（《荀子·不苟》）

这段话的中心，是“善之为道者，不诚则不独，不独则不形，不形则虽作于心，见于色，出于言，民犹若未从也，虽从必疑”这一整句。不形而民不从，反过来讲，能形则民就会从。所谓“从”，指民之顺从、从化，实质就是上文的“能变、能化”，下文的“化万物、化万民”。孔子说：“择其善者而从之，其不善者而改之。”（《论语·述而》）朱子注：“从其善而改其恶。”孔子又说：“法语之言，能无从乎？改之为贵……说而不绎，从而不改，吾末如之何也已矣。”（《论语·子罕》）另，前引朱子注《中庸》“动则变”也说：“变，物从而改。”民能“从”在上位者，就会迁善改过。荀子此言大意是：善这种东西，如果不能做到诚，就不能做到独；如果不能做到独，就不能进而做到形；如果不能做到形，就不能做到使民顺从而变化。由此来看，“善之为道”这一整句提示了“善、诚、独、形、从（变－化）”这样一个内部连贯的谱系。

接着再看这段话的前面部分：“诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。”可知“善之为道者”之善，具体指仁义。关于变、化，杨惊注：“驯致于善，谓之化；改其旧质，谓之变。”变是改过，化是迁善。有学者说：“变者化之渐，化者变之成，其实亦相通。”另有学者说：“上文属化于仁，属变于义，本自互文，不必拘拘。或变或化，与时俱行，故曰天德。”<sup>①</sup> 变、化二字互文相应。变、化二字在对象或程度上有别，但也可相通。由此类推，这里说的“形－神”和“理－明”，也有互文的意味。这部分是说，仁义之善要诚心去坚守和执行，如此则能形－神/理－明，能做到后者，则能变/化。这里展示了“仁义（善）、诚心、形－神/理－明、变化”这样一个谱系。

类似地，这段话后面的部分说：“操而得之则轻，轻则独行，独行而不舍，则济矣。济而材尽，长迁而不反其初，则化矣。”关于“独行”，杨惊说是“慎独之事自行矣”<sup>②</sup>，则这里的“独”是名词，即独这种东西。操而得之，这个“之”当指前文所说诚心所行、所守的东西，即仁义之善；能操而得之，即是实有此善；这样就会轻，就能独自或“专一而行道”<sup>③</sup>，这里的独应是形容词，但也照应慎独之独；这样不舍不失，就能救济民众，这是独行之善表现在行动事业上；能济民而极尽民材，民众就会持久迁善而不会返回到最初状态，如此则民就会从化了。因此，这部分又提到“之（善）、得（诚）、轻－独－不舍、济（济民）－化（化民）”这样一个谱系。

综观这段话的前、中、后几个部分，可以得到这样大致类似的谱系：

| 《荀子·不苟》的诚论谱系 |      |      |        |         |       |
|--------------|------|------|--------|---------|-------|
| 前部           | 仁义   | 诚心   |        | 形－神/理－明 | 变－化   |
| 中部           | 善    | 诚    | 独      | 形       | 从     |
| 后部           | 之（善） | 得（诚） | 轻－独－不舍 | 济（济民）   | 化（化民） |
| 整合           | 善    | 诚    | 独      | 形－明     | 变－化   |

在这段话中，荀子反复谈了几次修养的历程，其轮廓大致相近，这是值得注意的。其中最大的差异在于，从诚到形的过渡问题。为论述方便，这点下面再详谈。此外，前部不仅提到“形”，也提到“神”，而且还有与“形－神”并列的“理－明”路线。理是条理清晰、秩序井然，如此则可见纹理之彰明。另外，后部不仅有“独”，还描述了“轻”“不舍”，形成“轻－独－不舍”的三个小步骤。由此，整合三部分的论述，则可得到一个较完备的谱系：善（仁义）、诚、独（轻－独－不舍）、形（－神/理－）明、变－化。

① 王天海校释：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 104 页。  
② 同上，第 107 页。  
③ 同上，第 107 页。

#### 四、一个对照分析

如果进一步将《荀子》的谱系对参《中庸》，尤其是《孟子》，并进而对观《大学》，情况就更明晰了。最明显的是，《荀子》的“善之为道”一段，与《孟子》的“可欲之谓善”一段，极其相近。首先，“善之为道”的善，即是可欲之善。而这种仁义之善还不稳固，所以需要诚心持守执行，使此善实有诸己。《荀子》接着说，此善“不诚则不独，不独则不形，不形则（不从）”，这是否定性的讲法；肯定性地讲就是：此善若能诚，则进而能独；能独，则进而能形—明；能形—明，则进而能变—化（能从）。《荀子》的诚、独、形—明、变—化，大致正对应于《孟子》的信、美、大、圣（化）。《荀子》的诚是狭义之诚，如前所说，这也就是信，即切实保有此善在身上。

而这诚信之善进一步在身上扩充夯实、充满其类，以至无所往而不为仁、无所往而不为义，使这诚/信在身上达到极致，这就是美。换言之，如果此处所论《孟子》《荀子》的谱系大致不谬，那么独与诚确有内在关系，但二者并非等同。独就是美，也就是诚的极致。诚在广度上充满其类，扩充至极处，使得同一类事中事事皆诚，就成为独。按《中庸》末章说：“《诗》云：‘潜虽伏矣，亦孔之昭！’故君子内省不疚，无恶于志。君子之所不可及者，其唯人之所不见乎！”朱子注：“承上文言‘莫见乎隐、莫显乎微’也。疚，病也。无恶于志，犹言无愧于心，此君子谨独之事也。”<sup>①</sup>朱子将此处关联于《中庸》开篇慎独之说，可谓洞见。只不过，这里的独并非指有善有恶的意念，而恰是那虽潜伏却仍昭明的“志”。而据简帛《五行》，独也指心志之一。可见，《中庸》《五行》的慎独含义相同。从诚论谱系来看，独是心志之一，而这就是诚的极致，二者是相通的。

接下来，《孟子》中的“大”隐括了《中庸》第二层次的三个环节“形、著、明”，而荀子则说到“形—神、理—明”，其中，形、明均见于《中庸》，显然这几组用语同属一个阵营。最后，与此相似，《荀子》的“变—化”，《孟子》的大而化之之“圣”，《中庸》的“动、变、化”，也都隶属相同的层次。

这种类似的描述也见于其他文本。如《易传》说：“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。”（《易传·文言·乾》）存其诚，对应于诚；善世而不伐，是诚的施用，形见于行动事业中；德博，博即是“大”；德博而化，即是大而化之之圣。

当然，诸多文本乃至其内部的描述中也有不少差异。例如《孟子》《荀子》中的神含义有别，至少在表述上，《孟子》的神在化之后，《荀子》的神则在变—化之前。又如，《荀子》“养心莫善于诚”一段话三个部分的论述中，前部和中、后部之间就有一个重要差异：前部从诚直接到形，中、后部则在二者之间还有过渡环节。中部说“不诚则不独，不独则不形”，在诚和形之间还有一个“独”的步骤；后部的意思也类似，在“得”（诚）和“济”（济民、形于外）之间，更有“轻—独—不舍”的环节。而前部只是说“诚心守仁则形”，即由“诚”直接到“形”，省略了“独”这一环节；当然，这也可以理解为，“诚心”本身包括了诚和独两个环节，这是广义之诚。

如果对照诸家之说，这种差异就更清楚。（1）《荀子》说的“不诚则不独，不独则不形”，类似于《孟子》的“有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大”。后者在信、大之间还有“美”，前者在诚、形之间还有“独”。（2）《荀子》说的“诚心守仁则形”，则类似于《中庸》的“诚则形”、《大学》的“诚于中，形于外”。前面说到，《中庸》“曲能有诚，诚则形”的“诚”，可理解为包含两义：在深度上十分真切（信）、在广度上充满其类（美）；但也可设想，诚其实只包含前一义，而省略了后一义，也就是省略独或美这一环节。同样，《大学》“诚于中，形于外”的诚，也可有这两种理解。平实地看，这两种理解都通。我们知道，《中庸》《大学》《荀子》都提到了慎独，《大学》《荀子》还是在同一段落中提到慎独。无论采取何种理解，可以肯定的是，这些文本的作者们都不会忽略，在诚（狭义之诚）和形之间，还有“美/独”这一环节。若此说不谬，则我们大

<sup>①</sup> [宋]朱熹：《四书章句集注》，第40页。

可在《中庸》《大学》的整个谱系中补足“独”这一环。简言之，诚、独既有分别，又有关联，独是诚（狭义）的扩充极致，而广义之诚则包括独。

这样一来，《中庸》《孟子》《荀子》等先秦文献描述了一个轮廓相近的、关于修养历程或人物品级的谱系，其核心是“诚能动物”的观念，可谓“诚－动”之说的扩展版和系统化，是一个包括“善－诚－独－形－动－化”等步骤在内的诚论谱系。不同文本强调了不同的环节和层次，例如《中庸》提及“曲－诚、形－著－明、动－变－化”八个环节，大略可分三个层次；《孟子》则从人的六个品级来总结这个谱系：善、信、美、大、圣、神；《荀子》甚至在短短一段话中提出几种近似而又有别的论述，大致包括“善、诚、独、形－神/理－明、变－化”诸环节。如果将诸多文本整合起来，大致是包含“善－诚－独、形－著－明、动－变－化”诸基本观念的诚论谱系。其中可分三个层次，每个层次又有三个环节。第一层次是内在的真切、充实过程，诚的力量不断加深加广，第二层次是外在的形著、昭明过程，表现为各种行动举措、事业功绩，第三层次是诚的内力及其外在事业对天下之人、天地万物所起到的变化作用，表现为感动众物、变化万民。这一谱系可列示如下。为了方便，这里将《大学》有关“意、诚意、慎独、形－著”之说也先行列出，下面再作说明。

| 先秦思想中的诚论谱系 |   |   |   |         |   |   |       |   |   |
|------------|---|---|---|---------|---|---|-------|---|---|
| 《中庸》       | 曲 | 诚 |   | 形－著－明   |   |   | 动－变－化 |   |   |
| 《孟子》       | 善 | 信 | 美 | 大       |   |   | 圣－神   |   |   |
| 《荀子》       | 善 | 诚 | 独 | 形－神/理－明 |   |   | 变－化   |   |   |
| 《大学》       | 意 | 诚 | 独 | 形－著     |   |   |       |   |   |
| 综合         | 善 | 诚 | 独 | 形       | 著 | 明 | 动     | 变 | 化 |
| 第一层        |   |   |   | 第二层     |   |   | 第三层   |   |   |

五、诚－独－形：重思《大学》诚意章

这一诚论谱系有何意义？对我们理解相关文本和观念有何启发？整个诚论谱系以善为前提和基础，是一个从基本的善不断走向至善、至诚的历程。因此，这一谱系的相关观念其性质都是善的，明确这点很关键。由此，让我们回观本文开头所说《大学》诚意章的问题。

《大学》说的诚意，不管是诚还是意，都是善的，而非可善可恶或中性的。意就是好善恶恶之意，这是善意；“诚”也只是“诚”此善意，让此善意十分真切。同样，所谓“诚于中，形于外”，绝不可能指实有此恶于中、形此恶于外。《荀子》说“诚心守仁则形”、“不独则不形”，杨倞注：“诚心守于仁爱，则必形见于外。”对此，钟泰说：“形之为言显也，《易》曰‘显诸仁’。非‘形见于外’之谓也。杨注失之。”有学者也说：“‘不独则不形’者，形非形于外也，形即形此独也。”<sup>①</sup>此说极精当。形只能是形此仁、形此独，所以《荀子》下文说：“不形则虽作于心，见于色，出于言，民犹若未从也。”可注意的是，形和见截然有别，即使不“形”，却仍可“见”于色。形有独特用法，其对象特指善物。但杨注也未必误，只要补出所形之物即可，因为《荀子》这里的“形”（跟《中庸》“诚则形”、《大学》“诚于中，形于外”的形一样），形的方向确实是向外现形（形于外）；但形的对象则是纯善之仁或独（形此仁、形此独）。因此，完整的表述是“形此独于外”。当然，在其他文本中，形的方向未必是形于外，如《五行》说仁义诸德或“形于内”或“不形于内”<sup>②</sup>，由此

① 王天海校释：《荀子校释》，第 103、105 页。  
② 李零：《郭店楚简校读记》（增订本），北京：中国人民大学出版社，2007 年，第 100 页。

分出德之行和行。但无论内外，所形之物都是善的。

总之，无论思孟、荀子所持是性善论还是性恶论，这一谱系中的“诚、独、形”等都具有善的性质。换言之，它们在这思想场域中都有自带舞台的独特用法，不能泛化理解或用后世的用法来理解。因此，诚、形只能是实其善、形其善，而不可能是实其恶、形其恶。也因此，荀子说：“小人不诚于内而求之于外。”（《荀子·大略》）在诚论的思想场域中，可以说小人之恶“存”于内、“见”于外，却不能说小人之恶“诚”于内、“形”于外。同样，《大学》“诚于中，形于外”一语，虽然紧跟在“小人闲居”一段故事之后，却不是对小人为恶自欺的总结，而是说：有诚于中必形之于外，无诚于中则必不形于外，小人“闲居为不善”正指后一种情形，所以如果君子不想做成小人，就必须慎守其纯善之独。因此，先秦文献中“慎其独”前面都有“君子”这一限定语：慎独只是对君子的要求，小人则无法做到也不要求其做到慎独。诚然，《大学》这里还说小人在面对君子时想要“著其善”，而如朱子注所言，小人“欲诈为善而卒不可诈”<sup>①</sup>，如果心中没有善，也就无法形著其善。

当然，人们会质疑：“小人闲居”一段之后何以不总结为反面的“不诚于中，不形于外”，却说正面的“诚于中，形于外”，何以有此跳跃？按《大学》其下的修身正心章，中间说“身有所忿懣则不得其正”一段和“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味”一段，二者都是反面的，但开头的引语和最后的结语却都是正面的：“所谓修身在正其心者”，“此谓修身在正其心”（《大学》）。可见《大学》本有此种在后人看来比较跳跃的行文之法。

进而，《大学》诚意章也谈到慎独。如果说独是诚的极致，那么从诚意到慎独，也存在某种深化关系。好善恶恶之意本身是善的，这是整个谱系的起点，正如《孟子》的“可欲之谓善”；但这意未必稳固真切，因此需要诚其意，好善如好好色、恶恶如恶恶臭，使这善意十分真切，这就是“有诸己之谓信”。如前所引，朱子正是用诚意之好恶来对应解释“信”：“凡所谓善，皆实有之，如恶恶臭，如好好色，是则可谓信人矣。”<sup>②</sup>但意诚之后，仍未必能事事如此。就像乐正子，已是信诚之人，实用诸己，但遇到细微难辨之事，也难以贯彻这诚信。因此需进一步做慎独工夫，仁爱者将仁之事类扩充至极、义勇者将义之事类充满至极，以求无所往而不为仁、无所往而不为义，使得这诚实之意进至于独一之心志，这样，诚的基地就彻底坚固夯实了。进而，这诚和独也就能“形于外”，也就能真正地“著其善”，这正对应于《中庸》的“诚则形”、《荀子》的“不独则不形”。由此来看，明儒断定意和独都是纯善无恶的，有其独到之处。这里还涉及心、志、意的关系，限于篇幅，不拟展开。不过，以上的讨论应足以表明，《大学》诚意章的“诚其意”“著其善”“慎其独”以及“诚于中，形于外”，确实提示了一个“意（善）、诚、独、形 - 著”的诚论谱系。这一以诚为中心的谱系提供了一个广阔的思想场域，由此当能更好地解决相关问题。

（责任编辑 于 是）

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第7页。

② 同上，第378页。

# 政教抑或天理

## ——《论语》“礼之用，和为贵”章的汉、宋阐释研究

皮迷迷

【摘要】汉魏六朝儒者与宋代儒者对《论语》“礼之用，和为贵”章的解释有极大差别，核心差异在于对“礼”“乐”内涵的不同理解，是为汉、宋儒学转型的重要表现之一。汉学将礼乐理解为政教之法，礼教与乐教各有所主，亦各有所偏，因此应该礼乐相辅；时移世易，随着经典难以敷治之问题的产生以及治经方式的转变，宋学将礼乐定义为“天理之节文”，并为礼的正当性提供了新的论证。汉、宋之学对礼乐的不同理解，树立了两种不同的礼学模型，对于认识整个中国传统具有重要的意义。

【关键词】礼乐；政教；天理；《论语》

中图分类号：B21 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2022）04-0154-07

作者简介：皮迷迷，安徽铜陵人，哲学博士，（北京 100089）首都师范大学政法学院哲学系讲师。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”（15ZDB005）

汉、宋学术转型乃儒学史上一重大问题，其所牵涉的政治、社会、历史转变极为复杂，所包含的思想、学术、观念差异纷繁复杂多，若仅以寥寥数语做概括，未免失于表浅，若欲细究其中条理，则又千头万绪，枝节众多。就此而言，《论语》一经因记载事迹多端，广涉万理，遍及为学、为政、德性、礼乐等多个方面，是为考察汉、宋思想之别的绝佳文本。《学而》篇的“礼之用，和为贵”章，看似寻常，细究之下，实为汉、宋儒者对礼乐内涵不同理解的关键所在。<sup>①</sup> 此章内容如下：

有子曰：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。小大由之，有所不行。知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”（《论语·学而》）

从字面上看，此章是孔门弟子有若对“礼”与“和”之关系的阐述。其中有待解释的问题包括：一，为什么礼之用以“和”为贵？二，“和”当作何理解？三，“小大由之”的“之”所指为何？四，“小大由之”当上属还是下属？五，为什么“知和而和，不以礼节之”是“不可行”的？历史上，汉唐儒者与宋儒对此章的解释产生了极大差异。不同的解读背后隐藏着什么样的思想与观念背景，这种差异缘何产生？均是值得深入讨论的问题。

### 一、汉学解读：作为政教之法的“礼”与“乐”

汉儒对此章的解释，今可见者唯有马融对“知和而和，不以礼节之，亦不可行也”一句的注解：“人知礼贵和，而每事从和，不以礼为节，亦不可行。”<sup>②</sup>虽然简略，但可以明确的是，马融将“礼”与“和”看成是相辅相须的两个部分，“和”不必然与“礼”关联在一起，亦可以独立于“礼”存在，而只有以“礼”节制的“和”才是值得推崇的。

① 前人研究多关注章中“小大由之”句的上属和下属的读法，亦有研究注意到此章的异代歧解，然未能揭示异代阐释差异背后更为根本和深刻的思想学术差异。

② [魏]何晏集解、[唐]陆德明音义、[宋]邢昺疏：《论语注疏》（宋蜀刻本），桂林：广西师大出版社，2019年，第34页。

宋人邢昺的《论语注疏》发挥其义云：

正义曰：“此章言礼乐为用相须乃美。“礼之用，和为贵”者，和，谓乐也。乐主和同，故谓乐为和。夫礼胜则离，谓所居不和也，故礼贵用和，使不至于离也。“先王之道，斯为美”者，斯，此也。言先王治民之道，以此礼贵和美，礼节民心，乐和民声。乐至则无怨，礼至则不争，揖让而治天下者，礼乐之谓也，是先王之美道也。“小大由之，有所不行”者，由，用也。言每事小大皆用礼，而不以乐和之，则其政有所不行也。“知和而和，不以礼节之，亦不可行也”者，言人知礼贵和，而每事从和，不以礼为节，亦不可行也。<sup>①</sup>

根据邢《疏》，此章在结构上可以分为两个部分，前一个部分是“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美”，主在提出“礼之用，和为贵”的观点。在此，“和”被理解为“乐”的代称，则此章表面论“礼”“和”关系，实则论“礼”“乐”关系。对于为何以“乐”解“和”，邢昺给出的理由是“乐主和同”，显系沿用《礼记·乐记》之说：“乐者为同，礼者为异，同则相亲，异则相敬。”<sup>②</sup>根据邢昺之说，“礼”和“乐”各有所主，亦各有所偏。“礼胜则离”亦是称引《乐记》之言“乐胜则流，礼胜则离”。对于“离”字，邢昺以“居不和”解之，乃援引郑玄对《乐记》“礼胜则离”的注文：“离谓析居不和”<sup>③</sup>，意为礼本为定尊卑名分，过胜则易导致生活共同体的分裂离析，是为失和。因此，“礼之用，和为贵”的意思是，因为主于分别差异的“礼”存在着导致析居不和的可能，施用者才要在施用之时，辅以和同人民的“乐”，“先王之道斯为美”谓先王正是了解“礼”“乐”各自的特性和关系，才以礼乐相须之道治民。后一个部分是“小大由之，有所不行。知和而和，不以礼节之，亦不可行也”。在邢昺看来，“小大由之，有所不行”与“知和而和，不以礼节之，亦不可行也”是并列结构，是顺承前文礼乐相辅方可为治的思路，从礼胜而少乐和乐胜而少礼两个方面，阐述礼乐不相须带来的偏弊。

邢昺之疏虽成于宋代，但其所本乃南朝皇侃所撰《论语义疏》<sup>④</sup>，其述此章章旨云：

此以下明人君行化，必礼乐相须。用乐和民心，以礼检民迹。迹检心和，故风化乃美。故云“礼之用，和为贵”。和即乐也。变乐言和，见乐功也。乐既言和，则礼宜言敬。但乐用在内为隐，故言其功也。<sup>⑤</sup>

显而易见，邢《疏》对此章旨义的把握，对于“和”的理解，以及对章内各段逻辑结构的划分，皆深受皇《疏》影响。和邢《疏》有所不同的是，在解释为何人君行化必礼乐相须时，皇《疏》对礼、乐进行了内、外的区分，以礼主“检民迹”，即对民的外在行为进行约束和规定，以乐主“和民心”，对民的内心情感进行调适。在皇《疏》看来，正因礼、乐有内、外之分，有子才没有说“礼之用乐为贵”，而是变“乐”言“和”，以彰“乐”呈现于外的功用。

虽然皇《疏》成于玄风炽盛的六朝，解经不可避免地带有玄学色彩，但其书广揽自东汉至南朝众家经说，学者称其“博极群籍，囊括古义”<sup>⑥</sup>。汉代对礼乐问题的基本认识，在皇《疏》中被继承了下来。在先秦两汉的思想文本中，礼与乐是一组常被并举的概念，且与政治教化紧密关联。《论语》中，孔子云：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”<sup>⑦</sup>《孝经》云：“移风易俗莫善于乐，安上治民莫善于礼。”<sup>⑧</sup>《礼记·经解》云：“广博易良，《乐》教也……恭俭庄敬，《礼》教也。”<sup>⑨</sup>可以说，礼乐是政治教化的重要开展方式。而在政教的具体开展中，礼与乐所承担的功能各有

① [魏]何晏集解、[唐]陆德明音义、[宋]邢昺疏：《论语注疏》（宋蜀刻本），第34页。

②③ [汉]郑玄注、[唐]孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》中册卷47，上海：上海古籍出版社，2008年，第1470页，第1470页。

④ 四库馆臣论邢《疏》云：“晁公武《读书志》称其亦因皇侃所采诸儒之说，刊定而成。今观其书，大抵翦皇氏之枝蔓，而稍传以义理。”（参见[清]纪昀总纂：《四库全书总目提要》第1册，石家庄：河北人民出版社，2000年，第919页。）

⑤ [梁]皇侃撰、高尚榘校点：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年，第17页。

⑥ 参见简博贤：《今存南北朝经学遗籍考》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1975年，第241页。

⑦ [魏]何晏集解、[唐]陆德明音义、[宋]邢昺疏：《论语注疏》卷17，第477页。

⑧ [唐]李隆基注、[宋]邢昺疏、金良年整理：《孝经注疏》，上海：上海古籍出版社，2009年，第62页。

⑨ [汉]郑玄注、[唐]孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》下册卷58，第1903页。

不同，这与礼、乐各自的特性有关。

对于礼、乐的特性及其表现在政教中的具体功能差异，《礼记·乐记》进行了非常细致的分疏：其说云：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声……乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也……是故先王慎所以感之者。故礼以道其志，乐以和其声。”<sup>①</sup>在《乐记》的理解中，音声起于人心对于外物的感受，是人的内在情感对外部世界的一种反应，这种感受并不是个人的、差异化的，而是普遍存在于人群之中，不因人的地位、才智的差异而有所不同的。那么，乐作为一种演奏出来的音声，就自然能够与人心相感通，对人内在的情绪感受产生影响。这种“内”的特性，使乐在政教中具备了“和”的功用：“是故治世之音安以乐，其政和。”<sup>②</sup>正因为乐能够普遍作用于人心，内在地影响和塑造人的情绪、感受，才能够将千千万万存在智性、德性差异的心灵，在情感体验上统合在一起。相较而言，礼的属性与功用都甚为不同：“乐由中出，礼自外作”<sup>③</sup>，“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬”<sup>④</sup>，“乐者，天地之和也。礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别”<sup>⑤</sup>。就内而言，人的情感体验虽然可以相通，但就外而言，人与人之间显然存在着年龄、性别、样貌、才智、出身、境遇的诸种差异，而礼正是基于这种形于外的差异和分别所建立的秩序。简言之，乐是内在的、温和的、潜移默化的政教方式，礼是外在的、庄敬的、秩序井然的政教方式。二者各有所长，就意味着各有偏弊。《乐记》云“乐胜则流，礼胜则离”<sup>⑥</sup>，“乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴”<sup>⑦</sup>。乐之弊在于流荡无节，以至于恣肆，礼之弊在于严苛过甚，以至于怨离，因此，好的政教模式必须礼乐相互配合，正可互救偏弊。

汉朝礼乐相配的政教模式可以上溯至五帝三王之时。汉武帝策问云：“盖闻五帝三王之道，改制作乐而天下洽和，百王同之。”<sup>⑧</sup>推崇儒术的汉代政治亦重礼乐之功。自汉初起，就不断有儒者在讨论汉应当如何在承秦大乱之后，继周之业，开展政教。一种看法认为当“定制度，兴礼乐，然后诸侯轨道，百姓素朴，狱讼衰息”<sup>⑨</sup>，进行汉代的礼乐创制；另一种看法认为，应该先据先王之礼乐行教化于民，达到太平之后方能治礼作乐<sup>⑩</sup>。可见，礼乐在两汉政治中确实扮演着举足轻重的作用，如西汉武帝行封禅、郊祀，东汉光武立明堂、辟雍，河间献王“聘求幽隐，修兴雅乐以助化”<sup>⑪</sup>等等。

本于先秦两汉对于礼乐政教问题的基本认识，皇、邢二《疏》在解释先王能够通过“礼之用，和为贵”达至美政时，自然会想到变“乐”言“和”。一方面，以“和”解“乐”，符合先秦以来对“乐”的政教功能的认识；另一方面，五帝三王以来的理想政治皆是通过以礼乐为主的政教模式实现的，正因礼、乐各有所主、各有所偏，在举政教之法时往往礼乐并称。因此，在汉学的视野中，有子此言是在古典政教的语境之中，称赞先王礼乐相须的美政，并强调二者在政教中的互补关系。

## 二、宋学视角：作为天理之节文的礼乐

前儒对于“礼之用，和为贵”章的解释，到了宋代，尤其是到了朱子处，发生了重大的转变。首先，朱子对“礼”做出了新的定义，“礼者，天理之节文，人事之仪则也”<sup>⑫</sup>；其次，朱子对“和”也有不同解释，“和者，从容不迫之意”<sup>⑬</sup>，将“和”描绘成一种呈现于行礼之人身上的状态、气象，只字不提“和”与“乐”的关系。一旦放弃了以“乐”解“和”，朱子就必须重新解释为什么“礼

①②③④⑤⑥⑦ [汉] 郑玄注、[唐] 孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》中册卷47，第1455-1456页，第1456-1457页，第1472页，第1470页，第1477页，第1470页，第1477页。

⑧ [汉] 班固撰、颜师古注释：《董仲舒传》，《汉书》第8册卷56，北京：中华书局，1962年，第2496页。

⑨ [汉] 班固撰、颜师古注释：《礼乐志》，《汉书》第4册卷22，第1030页。

⑩ 《白虎通·礼乐》云：“太平乃制礼作乐何？夫礼乐所以防奢淫。天下人民饥寒，何乐之乎？功成作乐，治定制礼。”又董仲舒云：“王者未作乐之时，乃用先王之乐宜于世者，而以深入教化于民。教化之情不得，雅颂之乐不成，故王者功成作乐。”（参见[清] 陈立撰、吴则虞点校：《白虎通疏证》上册，北京：中华书局，1994年，第98页；[汉] 班固撰、颜师古注释：《董仲舒传》，《汉书》第8册卷56，第2499页。）

⑪ [汉] 班固撰、颜师古注释：《礼乐志》，《汉书》第4册卷22，第1071页。

⑫⑬ [宋] 朱熹撰：《四书章句集注》卷1，北京：中华书局，1983年，第51页，第51页。

之用，和为贵”，毕竟在前儒的理解中，“乐”与“和”的关系才是更为密切的，而主于分别和秩序的“礼”是庄敬、严明的，很难与“和”关联起来。

朱子云：“盖礼之为体虽严，而皆出于自然之理，故其为用，必从容而不迫，乃为可贵。”<sup>①</sup>朱子抓住“礼之用”的“用”字，转以体、用关系解释礼、和关系。此一思路盖出于范祖禹、谢良佐诸儒，《四书章句集注》云：“范氏曰：‘凡礼之体主于敬，而其用则以和为贵。’”<sup>②</sup>范氏以礼为体、以和为用，但是仍未跳出以“乐”解“和”的传统：“敬者，礼之所以立也；和者，乐之所由生也。”<sup>③</sup>上蔡亦说：“礼乐之道，异用而同体。”<sup>④</sup>范、谢二氏之所以仍然将“乐”纳入到解释之中，大抵是因为对礼、和关系尚未能妥善处理。而朱子以“从容不迫”解“和”，实际上悄然转变了“礼之用，和为贵”的发生场景——从一个施展政教的场景转向了个人德性修养的场景。于是，“礼”就变成了个人修养过程中用以约束、规范自己的“体”，“和”则是自然呈现于外的一种宽缓舒泰的气质。

如此一来，前人对此章的结构安排就不得不做出调整。原本“小大由之，有所不行”与“知和而和，不以礼节之，亦不可行也”是分别在描述礼胜与乐胜的偏弊，如果礼与和并不是二事，就不存在相辅相须的问题，因为礼本身就已经是“先王之道，斯为美”的全部内容，那么“小大由之，有所不行”就无法讲通。因此，宋儒改变了原有的章句结构，将“小大由之”句上属<sup>⑤</sup>，新的结构变成两个部分，前半部分是“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之”，意思是先王之道以礼为治，礼之发用于人之身能够从容不迫，故而为美，正因如此，无论事之大小，皆须由礼而行；后半部分是“有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也”。在此，朱子贯彻了不以“乐”解“和”的原则：“承上文而言，如此而复有所不行者，以其徒知和之为贵而一于和，不复以礼节之，则亦非复理之本然矣，所以流荡忘反，而亦不可行也。”<sup>⑥</sup>“和”作为一种显露于外的精神状态、行为表现，只有以礼为节，或者说以礼为其内在之质，发见于外才是恰当、中节的。显然，经过朱子的解释，整章的重点落在了“礼”的一端，相较于发用的“和”，作为本体的“礼”显然是更为根本和紧要的。《朱子语类》云：“有礼而不和，则尚是存得那本之体在。若只管和，则并本都忘了。就这两意说，又自有轻重。”<sup>⑦</sup>并且，礼与和不为两事，而是合为一体，此“和”是“礼中之和”。

然而，为什么朱子以“从容不迫”来解“和”？这是一种怎样的“和”？主于严敬的“礼”如何能够发用成为“和”？在《语类》中，朱子与弟子们就这些问题进行了反复讨论。在《集注》中，朱子对于“礼”与“和”的一贯性做了如下解释：“盖礼之为体虽严，而皆出于自然之理，故其为用，必从容而不迫。”<sup>⑧</sup>又云：“愚谓严而泰，和而节，此理之自然，礼之全体也。”<sup>⑨</sup>无论是“自然之理”还是“理之自然”，所强调的都是“礼”合于自然的属性，《语类》载：

先生问学者：“今人行礼，多只是严，如何得他和？”答者皆不契。曰：“只是要知得礼合如此，所以行之则和缓而不迫。盖圣人制礼，无一节是强人，皆是合如此。且如孔子与上大夫言时，自然閤閤；与下大夫言时，自然侃侃。在学者须知道与上大夫言合用閤閤，与下大夫言合用侃侃，便自然和……黄有开因举先生旧说云：“且如父坐子立，君尊臣卑，多少是严！若见得父合坐，子合立，君合尊，臣合卑，则无不妥矣。曰：“然”。”<sup>⑩</sup>

朱子指出，礼之行虽看似严格，与“和”无涉，但追根溯源，礼在本质上是圣人顺应自然所制。父坐子立，君尊臣卑，形式上是严格的仪节，但从“礼”是“天理节文之自然”的角度来看，这些仪节的设置，皆是合于人心，并非自外强迫人去遵守。因此，以“从容不迫”解“和”，重在“不迫”，因礼于人不迫不违，才能有从容之态，而非是在行礼时故意做出从容不迫的样子。

在朱子看来，“和”不仅与“礼”有着内在的贯通性，二者更是不可分割的一体。因此，前儒以

①②③ [宋] 朱熹撰：《四书章句集注》卷1，北京：中华书局，1983年，第51页，第52页，第52页。

④ [宋] 朱熹撰：《朱子语类》卷22，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第14册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第765页。

⑤ 《四书章句集注》引程子云：“程子曰：‘礼胜则离，故礼之用和为贵。先王之道以斯为美，而小大由之。’”可知程子即是将“小大由之”上属。（参见[宋]朱熹撰：《四书章句集注》卷1，第52页。）

⑥⑧⑨ [宋] 朱熹撰：《四书章句集注》卷1，第51-52页，第51页，第52页。

⑦⑩ [宋] 朱熹撰：《朱子语类》卷22，《朱子全书》（修订本）第14册，第763页，第759页。

乐主和、礼主敬的分别，是他着力要摒除的。《语类》载有弟子问“礼之用，和为贵”句云：“今观《内则》一篇，则子事父母之礼亦严矣。然下气怡色，则和可知也。观《玉藻》《乡党》所载，则臣之事君，礼亦严矣。然一爵而言言，二爵而油油，君在与与，则和可知也”<sup>①</sup>，弟子认为《礼记》《论语》诸篇所载之礼，有严有和，心疑为什么“礼之用”当以“和”为贵。朱子答曰：“如此，则和与礼成二物矣。须是见得礼便是和，乃可。如‘入公门，鞠躬如也，如不容’，可谓至严矣！然而自肯甘心为之，而无厌倦之意者，乃所以为和也。”<sup>②</sup>朱子反对从仪节表面的严、和来看待礼，如此是将严、和区别对待，未能识得“礼”的本质。无论具体的仪节规定是严格还是和缓，就礼本是合于人心之自然而言，人心甘情愿去行之，因此是和的。

然而，朱子如此解“和”，与一般人对礼的直观感受终究有所差异。因此，朱子所谓的“和”显然不是表浅的感受，而是需要经过一番认知的工夫才能领会。朱子答弟子如何能做“和”的工夫时云：“且如今人被些子灯花落手，便说痛；到灼艾时，因甚不以为痛？只缘知道自家病合当灼艾，出于情愿，自不以为痛也。”<sup>③</sup>朱子以灯花烫手与灼艾二事为喻，无论是灯花落手还是艾灸，都会让人产生灼痛感，但只因人在理性上能够认知艾灸的功效，才心甘情愿灼艾而不生畏。因此，如果没有一番穷理工夫，寻常人自然是无法认知和体验此种深层之“和”。

对于朱子不沿袭前儒之说，以“乐”解“和”，弟子们亦存困惑。有弟子问：“诸先生以和为乐，未知是否？”朱子答：“和似未可便说乐，然亦有乐底意思”<sup>④</sup>。又有弟子问：“和便是乐否？”朱子曰：“也是礼中之乐，未便是乐。乐中亦有礼，如天子八佾，诸侯六，大夫四，士二，又是乐中之礼。”<sup>⑤</sup>对于是否能够以“乐”解“和”，朱子的态度多少显得有些暧昧。一方面，他并未明确否定“乐”与“和”存在着关联，但另一方面，他却反对仅是以“乐”解“和”，因为相较于“乐”，“礼”才是朱子更加重视的对象。在先秦两汉文本中各有所主、各有所职的礼与乐，到了朱子处，“乐”被统入了更加广义的“礼”之中。事实上，已经有弟子意识到“乐”的尴尬处境。有弟子问：“礼以全体言，何故用和？”朱子曰：“如此，则不消得乐。”<sup>⑥</sup>虽然朱子在此并不赞同对乐的消解，但显然乐教在宋时已无实践的可能。朱子云：

此等礼，古人目熟耳闻，凡其周旋曲折，升降揖逊，无人不晓。后世尽不得见其详，却只有个说礼处，云“大礼与天地同节”云云。又如乐尽亡了，而今却只空留得许多说乐处，云“流而不息，合同而化”云云。<sup>⑦</sup>

古乐亦难遽复，且于今乐中去其噍杀、促数之音，并考其律吕，令得其正；更令掌词命之官制撰乐章，其间略述教化训戒及宾主相与之情，及如人主待臣下恩意之类，令人歌之，亦足以养人心之和平。<sup>⑧</sup>

礼教包括礼文与礼容，即便礼容不全，礼文亦足为参考。乐教不然，若无音律与演奏之法，则其教无从施展，乐之理只能附入礼的理论中加以认识和讨论。纵然朱子提出了几种关于恢复乐教的可能方式，也仅仅是对行礼过程的配合，对人心略施感染而已。

### 三、从汉、宋之别看礼乐内涵的转变

汉唐儒者与宋儒对于此章解释的巨大差异，源自汉、宋儒学的转向，尤其是对礼乐问题所产生的认识转变。

汉唐儒学对“礼”之内涵的理解、研习《礼》经的方式以及对“礼”在政治与社会生活层面的实践模式，至宋代发生了深刻转变。原因是多方面的，首先是宋代在政治模式、社会结构、经济形态等各个方面的重大转变。<sup>⑨</sup>基于科举制度建立起的天子—文官行政体系，打破了旧有的门阀贵族政治，

①②③④⑤⑥ [宋]朱熹撰：《朱子语类》卷22，《朱子全书》（修订本）第14册，第759—760页，第760页，第760页，第767页，第762—763页，第763页。

⑦⑧ [宋]朱熹撰：《朱子语类》卷74，《朱子全书》（修订本）第17册，第2974页，第2877页。

⑨ 自内藤湖南以降，日本学者多以宋代为中国近世的开端，并从政治史、法制史、科举史、都市史、宗祖史、农业史、商业史等多个侧面细致研究了宋代相较于此前时代的深刻变化。

加快了社会阶层的流动，商业化程度的极大提高与教育的普及推动了市民社会的兴起，也带来了更复杂的社会身份组成。这种种变化，让据说是对上古三代治世之法的记载的《礼》经中的很多内容，变得难以施用。<sup>①</sup>朱子以古今庙祭的变化为例云：“古者各有始祖庙，以藏祧主。如適士二庙，各有门、堂、寝，各三间，是十八间屋。今士人如何要行得！”<sup>②</sup>“唐大臣长安立庙，后世子孙，必其官至大臣，乃得祭其庙，此其法不善也。”<sup>③</sup>古今之变，让经书中所记载的庙祭变得难以施行。一方面，宋之士人无法像古之士人般立十八间屋的二庙，另一方面，唐代的庙制改革则让普通之士无法立庙。

其次，当经典所载具体名物度数难切世用，对经典的解释目标与方法也会随之发生改变。礼为圣人所制，此一信念为整个儒学传统所遵奉，但圣人所制之礼要如何理解与应用，在历史中却有着不同的看法。汉代去古未远，尚能以经书敷治，以礼乐行政教，皮锡瑞《经学历史》云：“惟汉人知孔子维世立教之义，故谓孔子为汉定道，为汉制作。当时儒者尊信六经之学可以治世，孔子之道可为弘亮洪业、赞扬迪哲之用。朝廷议礼、议政无不引经；公卿大夫士吏，无不通一艺以上。”<sup>④</sup>然而，自东汉末天下大乱，经书的权威性开始动摇。一个显著的转变是，六朝儒生开始不满足于只是解释六经文字，而是尝试透过六经文字去认识隐藏在六经背后的制作者——圣人本体，于是出现了诸如“六籍是圣人之筌蹄，亦无关于鱼兔矣”<sup>⑤</sup>的说法，经典解释开始转向玄理化与抽象化。但《礼》经作为六经中最具体、最有规定性的文本，极难被义理化和抽象化，赵翼称“六朝人最重三《礼》之学，唐初犹然”<sup>⑥</sup>，《礼》经之学在六朝仍为显学，直到宋代才发生根本性转变。

经典解释方式的转变也带来了对教化问题的全新认识。汉人对教化的理解，遵循经书中所载的始于三代的礼乐政教模式，圣人所设的礼乐制度为不同阶层、不同身份之人安排了相应的行为规范和德性要求，伴随着礼乐开展，实现化民成俗。因此，人所能学和所当遵者，不过圣人所制之法而已。职是之故，汉儒的人性理论以圣凡之性悬绝<sup>⑦</sup>，而宋儒在圣凡同禀天命之性的层面上，将遥不可及、深不可识的圣人降至人间，对“圣人心”的讨论也日益深入。程子云：“读书者，当观圣人所以作经之意，与圣人所以用心，与圣人所以至圣人，而吾之所以未至者，所以未得者，句句而求之，昼诵而味之，中夜而思之，平其心，易其气，阙其疑，则圣人之意见矣。”<sup>⑧</sup>在程子看来，比六经文字更重要的是圣人所以作经之意与圣人用心，而这些皆是凡人可以企及的。朱子问弟子《尚书》当如何看，弟子答：“须要考历代之变。”朱子曰：“世变难看。唐、虞、三代事浩大阔远，何处测度？不若求圣人心。如尧则考其所以治民，舜则考其所以事君。且如《汤誓》，汤曰：‘予畏上帝，不敢不正。’熟读岂不见汤之心？”<sup>⑨</sup>在宋儒看来，世变万千而制法不一，所不变者，乃圣人以为法之本，把握此本，即是把握圣人心，圣人虽远，若能体贴圣人心以应世变，则无虑世变。因此，凡人所学，不再是六经文字、圣人制法，而是直接学做圣人。

与这些转变相应，宋儒发展出了一套处理礼乐问题的新思路，朱子云：“圣人有作，古礼未必尽用。须别有个措置，视许多琐细制度皆若具文，且是要理会大本大原。”<sup>⑩</sup>即突破具体的礼文科条，转

① 因时势移易而导致礼乐为虚名、难以继续发挥政教功能的问题，在唐代已经显露出来。（参见冯茜：《唐宋之际礼学思想的转型》，北京：生活·读书·新知三联出版社，2020年。）

②③ [宋]朱熹撰：《朱子语类》卷74，《朱子全书》（修订本）第17册，第3036-3037页，第3037页。

④ [清]皮锡瑞撰、周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局，2008年，第26页。

⑤ [梁]皇侃撰、高尚榘校点：《论语义疏》，第110页。

⑥ [清]赵翼撰、王树民校正：《廿二史札记校正》，北京：中华书局，1984年，第440页。

⑦ 如董仲舒之“性三品”说，即以圣凡悬绝，“圣人之性不可以名性”。（参见董仲舒撰、苏舆义证：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第311-312页。）

⑧ [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《伊川先生语十一》，《河南程氏遗书》卷25，《二程集》上册，北京：中华书局，2004年，第322页。

⑨ [宋]朱熹撰：《朱子语类》卷74，《朱子全书》（修订本）第16册，第2632页。

⑩ [宋]朱熹撰：《朱子语类》卷84，《朱子全书》（修订本）第17册，第2878页。

而探寻礼文背后的义理基础。<sup>①</sup>礼的性质不再是三代圣人治世之迹或圣人所设之法，而成了“天理之节文”。学者学礼，应该通过这些节文度数，去把握圣人制礼时所遵循的天理<sup>②</sup>，礼与理之间实现了贯通。可以看到，当“礼”被关联于“天理”之时，宋儒不仅对礼的本质进行了重新定义，还开启了对礼的正当性的重新论证。在汉儒看来，礼的正当性无需论证，圣人制礼这一信念本身就保证了礼的权威性和合法性。而到了宋代，经典对现实世界的解释力与规范性极大减弱，导致古礼的正当性成为问题，天理而非圣人，成了礼的合法性的根本依据所在。

值得注意的是，朱子言礼，常以“天理之节文”称之，但在“礼之用，和为贵”章的注解中，却多了“自然”二字。一方面，“天理节文之自然”固然是要解释礼何以能“和”，另一方面，对“自然”的强调也与宋儒对礼的正当性的重新论证有关。天理固然已经成为礼之合法性的新依据，但是仍需说明，作为“天理之节文”的礼为什么应该为人所接受？事实上，礼乐作为一种“制作”之物，它与自然人性之间天然地存在某种紧张。传统儒学的典型处理方式于《系辞传》的描述中可见一斑：“古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《易传·系辞传》）即通过一种关于圣人取法自然以制作文明的叙事，调和两者之间的紧张。宋儒亦承袭了这一思路，不过朱子所谓的“自然”已非实然之自然，而是应然之自然，即“天理之自然”。在对弟子关于《乐记》中“礼胜则离，乐胜则流”一句的发问作答时，朱子云：

礼乐者，皆天理之自然。节文也是天理自然有底，和乐也是天理自然有底。然这天理本是侏侗一直下来，圣人就其中立个界限，分成段子；其本如此，其末亦如此；其外如此，其里亦如此，但不可差其界限耳。才差其界限，则便是不合天理。<sup>③</sup>

朱子用“天理”与“自然”将礼与乐涵摄其中，指出礼貌若严敬而乐看似和乐，只不过是圣人于一整体中暂立之界限，实则无本末内外之分，那么，天理即是自然，礼乐既合天理，亦合自然。

#### 四、简短的结语

礼学作为中国独有之学，在漫长的历史中，既积累了丰富的制度层面的实践，也发展出了复杂的思想义理体系。近年来，古代礼学思想颇受学界关注，既有对郊祀、禘祫等专礼的研究，也有一些断代礼学思想研究。然而，从儒学史或思想史的视野出发，对礼学思想的发展脉络所进行的研究，尚有充分的开展空间。一方面，从汉代到宋代，礼乐内涵及其功用的转变，为认识儒学的发展提供了重要视角。礼乐问题既是汉、宋之学关切的核心议题，也是推动汉、宋学术转向的一股关键动力。汉代以礼乐为政教之法，能通经致用；郑玄精研三《礼》，遍注群经，更是塑造了以礼学为底色的经学体系。然而，经典中所载礼乐之制，毕竟为先王遗法，其礼文纵可敷治一时，却难以范围万世，此种以礼学为核心的经学阐释体系，沿至于宋代，终于发生根本变革。另一方面，汉、宋之学对礼乐问题的不同理解，树立了两种不同的礼学模型。一种以礼乐制度为本，一种以礼乐精神与义理为本。这两种礼学模型，构成了此后清代汉、宋学术论争与调和过程中的重要议题。<sup>④</sup>由此可见，礼乐问题对于理解汉、宋学术之变及各自的发展具有重要意义。

（责任编辑 于是）

① 陈畅指出，礼乐经由性理奠基，得以从封建制中分离出来，但这并不意味着封建礼乐的问题被取消了，而是以精神内核的方式重现于平民化时代的伦理秩序。（参见陈畅：《理学视域中的道统与政教——以朱子〈论语集注〉为中心的考察》，《现代哲学》2018年第1期。）

② 冯茜认为“礼就其原则和精神实质而言是自然、自在而非人为的，圣人制礼是对它的顺应，礼学研究的目标在于揭示圣人制礼时所依循的基本原理。”（参见冯茜：《唐宋之际礼学思想的转型》，第13页。）

③ [宋]朱熹撰：《朱子语类》卷87，《朱子全书》（修订本）第17册，第2973页。

④ 如乾嘉汉学的代表学者凌廷堪的学术就表现出“以礼代理”的思想倾向，而晚清曾国藩曾提出“礼学经世”的主张，即希望通过对制礼之义和当代之世的结合，实现汉、宋融合。（参见张寿安：《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，石家庄：河北教育出版社，2001年；凌鹏：《“世变方殷”中的“礼学经世”演变史——兼论曾国藩汉宋之学与经世学的融合》，《北京大学学报》哲学社会科学版2022年第3期。）

一本教科书、一个时代、一种评价

——对 20 世纪 50 - 60 年代中国马克思主义哲学原理教科书的再思考（下）

|                          |     |    |
|--------------------------|-----|----|
| .....                    | 何 萍 | 1  |
| 论恩格斯辩证法思想的实践哲学意蕴 .....   | 刘 宇 | 13 |
| 马克思社会哲学的生物学基础 .....      | 姚 远 | 25 |
| 卡尔·马克思的政治经济学批判的观点        |     |    |
| ..... [俄] 伊·伊·考夫曼/著 张静/译 |     | 39 |

|                           |         |    |
|---------------------------|---------|----|
| 深刻理解中国共产党大历史观的科学方法论 ..... | 刘卓红 牟修新 | 44 |
| “从贤”为艾思奇化名考辨 .....        | 李 亮     | 52 |
| 导向新民主主义革命的物质力量            |         |    |
| ——《大众哲学》与马克思主义的大众启蒙 ..... | 谭群玉     | 59 |

胡塞尔与舒茨

|                      |         |    |
|----------------------|---------|----|
| ——社会现象学的问题与可能 .....  | 倪梁康     | 73 |
| 必须之思与超越之思            |         |    |
| ——列维纳斯与比昂的思想谐振 ..... | 刘系舟 王 恒 | 82 |

|                                |     |     |
|--------------------------------|-----|-----|
| 海德格尔哲学中的“友爱”                   |     |     |
| ——一种共享式的共在 .....               | 张云翼 | 90  |
| 柏拉图《蒂迈欧篇》中的本原理论 .....          | 聂敏里 | 98  |
| 道德动机与规范性问题                     |     |     |
| ——论科斯嘉德对威廉斯心理学挑战的回应 .....      | 伍俊钢 | 110 |
|                                |     |     |
| 体悟、言说与规则                       |     |     |
| ——“杨简扇讼”案例的哲学分析 .....          | 东方朔 | 119 |
| 牟宗三判教思维下的儒家实有形态说论衡 .....       | 马士彪 | 128 |
|                                |     |     |
| 贫困身与圣贤梦                        |     |     |
| ——吴康斋《四书》工夫论及其意义 .....         | 许家星 | 134 |
| 诚－独－形－化                        |     |     |
| ——先秦思想中的诚论谱系 .....             | 赖区平 | 145 |
| 政教抑或天理                         |     |     |
| ——《论语》“礼之用，和为贵”章的汉、宋阐释研究 ..... | 皮迷迷 | 154 |

---

|                                                                                                                                                       |                                    |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------|----|
| A Textbook, an Era and an Evaluation: Reflections upon the Chinese Textbooks on the Principles of Marxist Philosophy in the 1950s and 1960s (Part II) | He Ping                            | 1  |
| On the Practical Philosophical Implications of Engels' Dialectic Thought                                                                              | Liu Yu                             | 13 |
| The Biological Basis of Marx's Social Philosophy                                                                                                      | Yao Yuan                           | 25 |
| Karl Marx's Views in His Critique of Political Economy                                                                                                | I. I. Kaufman Trans. by Zhang Jing | 39 |

---

|                                                                                                                                 |                         |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------|----|
| The Scientific Methodology of the Grand Conception of History of the Communist Party of China                                   | Liu Zhuohong Mou Xiuxin | 44 |
| Textual Research on <i>Cong Xian</i> as the Pseudonym for Ai Siqi                                                               | Li Liang                | 52 |
| The Material Force Leading to the New Democratic Revolution: <i>Popular Philosophy</i> and the Popular Understanding of Marxism | Tan Qunyu               | 59 |

---

|                                                                                                                                           |                      |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|-----|
| Husserl and Schütz: Problems and Possibilities of Social Phenomenology                                                                    | Ni Liangkang         | 73  |
| The Necessitarian Thinking and the Transcendent Thinking: A Study of the Convergence of the Thoughts of Levinas and Wilfred Ruprecht Bion | Liu Xizhou Wang Heng | 82  |
| Friendship in Heidegger's Philosophy: "Being with" as Sharing                                                                             | Zhang Yunyi          | 90  |
| The Theory of Principles in Plato's <i>Timaeus</i>                                                                                        | Nie Minli            | 98  |
| Moral Motivation and the Normative Question: On C. M. Korsgaard's Response to the Psychological Challenge from Bernard Williams           | Wu Jungang           | 110 |

---

|                                                                                                    |               |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|-----|
| Awareness, Speech and Rules: A Philosophical Analysis of the Case of "Yang Jian Fan-lawsuit"       | Dong Fangshuo | 119 |
| A Critical Study of the Confucian Doctrine of the Being Form Based on Mou's Thinking of Syncretism | Ma Shibiao    | 128 |

---

|                                                                                                                                                                                                        |            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|-----|
| The Destitute Body and the Sage's Dream: Wu Kangzhai's Gongfu Theory of <i>Four Books</i> and Its Significance                                                                                         | Xu Jiaxing | 134 |
| <i>Cheng-Du-Xing-Hua</i> : The Genealogy of the <i>Cheng Theory</i> in Pre-Qin Thought                                                                                                                 | Lai Quping | 145 |
| The Political Education or the Divine Principle: A Study of the Interpretations in the Han and Song Dynasties of the Chapter "Harmony as the Most Precious Function of Rituals" in the <i>Analects</i> | Pi Mimi    | 154 |