

苏联马克思学的遗产

——中国视角

鲁克俭 李靖新弘

【摘要】 苏联马克思学具有极高的理论价值，深刻地影响和塑造了西方学界的马克思研究，但其原创性解读却位于中国学者的视域之外。20 世纪 20 年代，苏联马克思主义学家率先从哲学角度解读《资本论》，开启了《资本论》哲学研究这一新领域。西方学界 20 世纪 50 年代以来的《资本论》研究与苏联马克思学之间具有非常紧密的联系。鲁宾、帕舒卡尼斯、伊里因科夫等人的研究成果先后影响了日本的宇野学派、法国的阿尔都塞学派、西德的“新马克思阅读”以及英语世界的“新辩证法学派”。类似于《资本论》哲学研究，苏联马克思主义法学家帕舒卡尼斯、马克思主义心理学家维果茨基、马克思主义哲学家伊里因科夫基于马克思相关文本对唯物史观所作的新解读，既有别于苏联马哲教科书的正统，又没有投向形形色色西方马克思主义（特别是其人道主义思潮）的怀抱，是真正的“回到马克思”。苏联马克思学是苏联学者留给中国学者的宝贵遗产，能为新时代中国马克思主义哲学研究注入新的活力，助推近年来中国学界如火如荼的《资本论》哲学研究，并且启发中国学者对马克思的唯物史观展开区别于苏联马哲教科书、西方马克思主义和西方马克思学的新解读。

【关键词】 苏联马克思学；《资本论》哲学研究；唯物史观

中图分类号：B512.7 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660 (2022) 05-0001-23

作者简介：鲁克俭，河南平顶山人，哲学博士，（北京 100875）北京师范大学哲学学院教授。

李靖新弘，浙江丽水人，（德国明斯特 48143）德国明斯特大学哲学系博士生。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“基于 MEGA² 的马克思早期文本研究”（15ZDB001）

国内部分学者否认存在“苏联马克思学”，只承认存在“苏联马克思研究”。即便是那些肯定“苏联马克思学”的国内学者，也大多从梁赞诺夫（Д. Б. Рязанов）“马克思研究”（Marxforschung）一词的用法出发。^① 据考证，20 世纪 20 年代苏维埃俄国就出现了“马克思学”（марксоведение）一词。在俄语中，表示“学”的后缀有许多（ология、оведение、стика 等）。例如，法学（правоведение）的后缀是 оведение，政治学（политология）的后缀是 ология，语言学（лингвистика）的后缀是 стика。苏联学者往往用 марксоведение 表示他们认可的马克思学，而用 марксология 表示他们反对的“马克思学”，尤其是“资产阶级的马克思学”（буржуазная марксология）。

苏联马克思学包括马克思文献学和文本解读（思想阐释）两大部分。凭借《马克思恩格斯全集》俄文版和 MEGA，苏联马克思学的文献学成果已经惠及全球，并获得国际承认。中国学者也大多从文献学角度评价苏联的马克思研究成果。与之相比，苏联马克思学者的原创性解读却长期位于中国学者的视域之外，其价值被严重低估。本文着重考察苏联马克思学对马克思文本的思想解读成果，并且基

^① 参见王东、赵玉兰：《“马克思学”一词源流的新发现》，《吉林大学社会科学学报》2007 年第 6 期。该文提到了 марксоведение 和 марксология，但未对此加以区分。

于当代中国马克思主义哲学研究的视角来审视苏联马克思学的思想遗产，首先聚焦苏联马克思学的《资本论》哲学研究，接着讨论苏联马克思学在当代西方《资本论》研究中的影响，最后着重剖析苏联马克思学对唯物史观的新解读，讨论苏联马克思学遗产在当代中国马克思主义哲学研究中的价值。

一、苏联马克思学的《资本论》哲学研究

19世纪末以来，《资本论》往往被视作经济学领域的研究对象，东西方学界的《资本论》研究也基本是经济学进路的解读。例如，庞巴维克（Eugen von Böhm-Bawerk）的《卡尔·马克思及其体系的终结》（1896）、希法亭（Rudolf Hilferding）对庞巴维克的反击、卢森贝（Д. И. Розенберг）的马克思主义经济史研究，都是经济学视域中的研究。20世纪20年代，苏联马克思学家鲁宾（И. И. Рубин）率先在经济学语境中展开《资本论》的哲学研究，帕舒卡尼斯（Е. Б. Пашуканис）、拉祖莫夫斯基（И. П. Разумовский）等则在法学语境中讨论了《资本论》中的哲学思想。然而，随着鲁宾退出历史舞台，苏联马克思学的《资本论》哲学研究陷入一个相对停滞的阶段。20世纪50年代以来，罗森塔尔（М. М. Розенталь）、季诺维也夫（А. А. Зиновьев）、伊里因科夫（Э. В. Ильенков，也译作“伊林柯夫”“伊林科夫”等）、瓦久林（В. А. Вазюлин）等人把目光再度转向《资本论》中的辩证法，苏联马克思学的《资本论》哲学研究进入一个全新阶段。

（一）20世纪20年代围绕“价值理论”的研究

受梁赞诺夫之托，鲁宾1919年开始翻译梅林（Franz Mehring）编辑的《马恩遗著》第3卷和相关书信。1922年，梁赞诺夫又把鲁宾吸纳到《马恩全集》俄文第一版的编译团队。正是在梁赞诺夫的支持下，鲁宾得以在1926—1930年间出任苏联马恩研究院政治经济所负责人，编译《评阿·瓦格纳的“政治经济学教科书”》等马克思和恩格斯的未刊手稿，并且重译《政治经济学批判》（1859）等经典著作。20世纪20年代，鲁宾产出了诸多高质量的研究成果，《马克思价值理论文集》（Очерки по теории стоимости Маркса）就是这一时期最具代表性的研究成果。经过三年多的酝酿和写作，鲁宾在1923年正式出版这一代表作。此后，在短短的几年内，鲁宾克服诸多困难，分别于1924年、1928年、1929—1930年四次再版这一著作^①。

《马克思价值理论文集》第1版的篇幅不大，仅百余页。文集分为“马克思的商品拜物教理论”和“马克思的劳动价值论”两部分，收入12篇文章。第1版出版后，苏联学者褒贬不一，但没有引发大范围的争论。莫特廖夫（В. Е. Мотылев）注意到鲁宾的“商品拜物教”研究，将其视作全书最具价值、最引人瞩目的部分^②，但科恩（А. Ф. Кон）等人对鲁宾的研究却不以为然。此时，苏联学者还没有把注意力集中到“抽象劳动”“社会劳动”等核心问题，科恩也仅仅只是从“价值”的角度批判鲁宾。1924年，《马克思价值理论文集》第2版出版，鲁宾增加了7章正文（即第2版中的第3、4、8、13、15、17、18章），补充了一份附录（“马克思的术语”）。从第2版开始，《马克思价值理论文集》的结构大致确定下来，即正文（2部分19章）加附录的结构。鲁宾没有在第2版中修改他关于“抽象劳动”的观点（第12、14章），但新版本问世后却引来大量批判。《在马克思主义的旗

① 各版本间均有差异，详细情况参见日本学者竹永进（Susumu Takenaga）的文章（Такенага С. Исаак Рубин и спор о природе стоимостив Советском Союзе в 1920-х гг // И. И. Рубин: Политическая экономия и современность. Под редакцией М. И. Воейкова и Д. В. Мельника. М.: Институт экономики РАН, 2017. С. 66-117）。1929年和1930年出版的均属于第四版，但仍有细微的技术性改动。

② 参：Мотылев В. Е. [Рецензия] И. И. Рубин. «Очерки по теории стоимости Маркса» // Под знаменем марксизма. № 4-5. 1923. С. 296.

帜下》接连发表多篇批判鲁宾的文章，沃兹涅先斯基（А. А. Вознесенский）^①、达什科夫斯基（И. Дашковский）^② 等人纷纷把矛头指向鲁宾的“抽象劳动”阐释。沙布斯（С. С. Шабс）更是出版专著批判鲁宾，专门讨论马克思经济体系中的社会劳动问题。^③

此后，苏联学界围绕“抽象劳动”等问题展开大量的学术争论。为了澄清自己的观点，鲁宾全面修订、出版了《马克思价值理论文集》第3版。鲁宾对“马克思的商品拜物教理论”部分的修改较少，仅仅在第3章中增加了“物的人格化”（персонификация вещей）的分析。鉴于学界的批判主要围绕价值理论学说（特别是“抽象劳动”问题），鲁宾着重修改了文集第2部分第8—14章（尤其是第12、14章）。他实质性地重写了第12章的内容，并且将该章的标题从第2版的“价值和交换价值（价值内容和价值形式）”修改为“价值内容和价值形式”。鉴于科恩和沙布斯等人都认为鲁宾的“抽象劳动”缺少生理学基础，鲁宾在“抽象劳动”（第14章）中增补了对生理劳动、抽象劳动与交换、定量劳动等问题的想法。考虑到狭义价值理论的范围和界限问题，鲁宾删去第14章对劳动能力概念的分析，准备日后再展开详细讨论。相应地，鲁宾修订了“商品平等与劳动平等”（第11章）和“马克思价值理论的基本特征”（第8章）中的内容，纠正了第2版第208页中的一处错误说法，删去了关于“价值可能由流通领域中的劳动形成”的说法。此外，为了方便读者理解著作的结构，鲁宾还在第8章的末尾新增了部分文字，着重介绍著作第二部分的结构，揭示后续各章之间的内部关系。在其他章节中，鲁宾也修改了部分表述，使其著作更加清晰、准确，避免读者产生不必要的误解，例如“交换优先于生产”这种错误的说法。值得一提的是，为了澄清自己的观点，鲁宾还在第三版中新增了第2个附录。^④ 附录二是对达什科夫斯基、沙布斯和科恩等批判者的回应。1929年，鲁宾又在第4版中增加了一个长达60页的附录三，从“政治经济学的对象”“物质—技术生产过程及其社会形式”“古典作家与马克思”“商品拜物教理论”“物化和未物化的人的生产关系”“辩证方法”等六个方面全面回应别索诺夫（С. Бессонов）的批判。

由此可见，鲁宾与批判者的论战主要集中于“马克思的价值理论”。以鲁宾的论著为坐标，苏联学界在20世纪20年代深入探讨了“抽象劳动”“社会劳动”“价值本质”等问题。尽管学者们持有不同观点，但直到1929年底，围绕鲁宾的论战仍然是学术性的探讨。在论战中，鲁宾对自己的一些观点进行了修正，对《资本论》第1章的理论结构进行了新的阐释。在鲁宾看来，马克思的政治经济学的研究对象不是物质生产过程中技术层面的东西，而是这一过程中形成的社会关系。经济范畴不过是社会生产关系的一种理论抽象。具体劳动在交换过程中转化为抽象劳动，进而演变为社会劳动。恰恰是在交换过程中，物被“人格化”，并且反过来影响了生产者。因此，商品生产者之间的联系不在于生产过程本身，而在于交换行为。可见，鲁宾已经从《资本论》中读出了马克思的社会哲学，从物的关系中洞悉了人的社会关系，并且意识到在资本主义商品经济中，人的关系必然表现为一种物的关系。不过，在再版过程中，鲁宾也软化了自己的观点，不再绝对地强调“抽象劳动由交换创造”，不再将“生产”和“交换”视作相互独立的过程。苏联哲学家格里戈里·德波林（Гр. А. Деборин）高度赞扬鲁宾的新版本，认为鲁宾推进了价值理论的研究，但也隐隐担心鲁宾将马克思的方法定性为“社会学的”（социологический）方法有可能招致不必要的麻烦。^⑤ 这种担心不无道理，因为在20世纪20年代末，苏联学界普遍将“社会学”（социология）视作西方国家的资产阶级科学，批判这种“社会学”把“社会关系”与“直接生产过程”完全分离开来。格里戈里·德波林在

① См.: Вознесенский А. А. К вопросу о понимании категории абстрактного труда // Под знаменем марксизма. № 12. 1925. С. 119 – 142.

② См.: Дашковский И. К. Абстрактный труд и экономические категории Маркса // Под знаменем марксизма. № 6. 1926. С. 196 – 219.

③ См.: Шабс С. С. Проблема общественного труда в экономической системе Маркса: Критика “Очерков по теории стоимости Маркса” И. Рубина. Москва: Гос. изд – во, 1928.

④ 第2版增加了第一个附录“马克思的术语”。

⑤ См.: Деборин Гр. И. И. Рубин. Очерки по теории стоимости Маркса // Под знаменем марксизма. № 11. 1928. С. 207 – 212.

书评中为鲁宾的观点作了辩护,认为他只是用词不当,因为鲁宾在其他文章中已经表明马克思的方法不仅是辩证的而且是唯物的。遗憾的是,格里戈里·德波林一语成谶,科恩等人稍后的批判恰恰以此为突破口,并且逐渐给鲁宾贴上“唯心主义者”“反革命”的标签。事实上,除了极少数的研究者之外,鲁宾同时代的苏联学者还没有看到价值形式研究具有的学术价值,更没有关注到“商品拜物教”的哲学意蕴。尽管卢卡奇(Georg Lukács)的“商品拜物教”研究早在1923年就被译介到了苏联,但苏联学者此时还没有预感到国际马克思研究领域即将出现一场理论革命,也没有意识到鲁宾“商品拜物教”研究的价值。

鉴于卢卡奇的拜物教研究具有广泛的影响力,我们还需要从内容出发考察卢卡奇与鲁宾的拜物教研究之间的关系。^①换言之,两者的研究是相互独立的吗?他们是否受到对方的影响?卢卡奇著名的物化理论出自《历史与阶级意识》的“物化和无产阶级意识”一章,该章写于1922年。卢卡奇关于物化问题的探讨是从马克思《资本论》第1卷的商品拜物教理论出发的^②,而卢卡奇的物化理论具有韦伯新康德主义的痕迹,特别是关于合理化的思想。换句话说,卢卡奇即使不从马克思的商品拜物教理论出发,仍然不影响其物化理论,商品拜物教理论只是卢卡奇阐发其物化理论的由头。与之不同,鲁宾从经济学视角切入并关注到马克思《资本论》中的商品拜物教思想的价值。在学术谱系上,他对商品拜物教的研究继承了希法亭等奥地利马克思主义者的方法。借助奥地利学派的思想资源(从社会性和历史性角度出发解读马克思的经济学),鲁宾实质性地挑战了20世纪20年代初苏俄(联)经济学界盛行的《资本论》解释。例如,司徒卢威(П. Б. Струве)在《资本论》俄译本(1899)前言中把马克思的价值理论视作与资本主义经济现实毫无关系的一种历史赘述,而波格丹诺夫(А. А. Богданов)和斯捷潘诺夫(И. И. Степанов)的《政治经济学教程》(Курсе политической экономии)则取消了商品拜物教与价值概念之间的联系,仅仅将其看做阶级社会的社会意识形态。鲁宾的研究是对上述流行解释的理论反拨。

卢卡奇和鲁宾从两个方向出发会师于“商品拜物教”:鲁宾从政治经济学内部出发,顺着希法亭关于劳动价值论的分析,破除了第二国际和苏联学界对《资本论》的解释,其着力点是商品经济生产关系的一般理论;卢卡奇从政治经济学外部(社会哲学)出发,借助黑格尔的哲学和韦伯的新康德主义,激活了《资本论》中商品拜物教的理论价值。他们都把商品拜物教与社会关系范畴紧密地联系起来。卢卡奇通过《资本论》解读出“物化”思想,鲁宾在分析商品拜物教时也意识到,在商品经济的结构中,人的社会关系不可避免地表现为物的形式。

基于以上理由,可以说卢卡奇的商品拜物教研究独立于鲁宾的研究,但不能排除卢卡奇通过梁赞诺夫受到苏俄学者(特别是鲁宾)影响的可能性。1923年,《历史与阶级意识》甫一出版,卢卡奇就在莫斯科的《社会主义科学院通报》1923年第4—6期连载了经其首肯的《物化和无产阶级意识》俄译文。^③卢卡奇的这一举动很可能就是为了回馈鲁宾的“拜物教研究”,试图与鲁宾进行学术互动。然而,由于鲁宾的拜物教研究思路和理论旨趣都与卢卡奇的研究相去甚远,所以鲁宾在再版时仍然没有提及卢卡奇,而是集中回应苏联内部的批判。近年来,俄罗斯学者也倾向于认为鲁宾的研究完全独立于卢卡奇。^④

鲁宾在修订再版《马克思价值理论文集》期间,还写作了与之相关的《马克思货币理论文集》

① 卢卡奇与鲁宾的拜物教研究之间的关系问题,参见王校楠:《异化、拜物教、物化与异价值形式——基于20世纪20年代两种〈资本论〉解读路径的概念考察》,《中国高校社会科学》2022年第2期。

② 严格来说,卢卡奇是从《资本论》第1卷第4版出发的。然而,《资本论》第1卷第1版的商品拜物教理论与此后版本所在位置有所不同。从第2版开始,“商品的拜物教性质及其秘密”独立成节(即“商品”章的第4节)。与卢卡奇不同,鲁宾已注意到版本的差异,并且从版本的角度引申出一些思想解读。

③ 卢卡奇《物化与无产阶级意识》俄译文分3期连载。(Лукач Г. Материализация и пролетарское сознание // Вестник Социалистической академии. № 4. 1923. С. 186—222; № 5. 1923. С. 74—120; № 6. 1923. С. 116—185.)

④ См.: Мареев С. Н. Из истории советской философии. Лукач-Выготский-Ильенков. М.: Культурная революция, 2008. С. 103.

(Очерки по теории денег Маркса)。^① 鲁宾生前没有出版这一手稿。1991年初,鲁宾的两个侄子才将这份手稿捐赠给苏共中央马列研究院中央党务档案(即现在的“俄罗斯国家社会政治史档案馆”)。^② 然而,在苏联解体的大背景下,俄罗斯学者大多不愿意再触碰与马克思有关的作品,鲁宾未刊手稿的编辑和出版工作自然也举步维艰。在MEGA²俄罗斯团队负责人瓦西娜(Л. Л. Васина)的不懈努力下,直到2011年(鲁宾诞辰125周年),鲁宾的《马克思货币理论文集》才在俄罗斯正式刊出。事实上,这一手稿是《马克思价值理论文集》的姊妹篇,与之具有紧密的亲缘性关系。在手稿开篇,鲁宾就写道:“马克思的货币理论与他的价值理论紧密地、不可分割地联系在一起。这一联系比马克思经济体系其他部分之间的联系更加紧密。”^③ 根据原始手稿修改情况可知,鲁宾最初写定的标题是“马克思的价值理论与货币理论”(Теория стоимости и теория денег Маркса),之后扩写时才拟定了新标题,即“马克思货币理论文集”。

《马克思货币理论文集》手稿共八章,可以大致分为两个部分:第一部分(第1—5章)讨论“一般货币理论”,强调货币理论与价值理论之间的整体性;第二部分(第6—8章)考察货币的基本职能。尽管鲁宾的写作顺序与《资本论》第1章的结构类似,但他没有简单地复述马克思的词句,而是在逻辑上重构了马克思的论证。鲁宾的问题意识是:马克思的价值理论在多大程度上建立在货币经济的预设之上?^④

基于《政治经济学批判》和《资本论》第1卷开头部分的内容,鲁宾在文集的第一部分重构了“价值”与“货币”之间的逻辑关系。在接受“货币与商品之间具有基本同一性”这一大前提的情况下,鲁宾反推了马克思的逻辑:(1)想要解释“货币”这一具体现象就必须将其还原为均等化的商品,进而探讨商品的等式(价值形式);(2)想要建立价值形式,就必须将商品还原为均等化的社会劳动(价值内容);(3)想要理解价值内容,就必须在交换流通中把握抽象劳动。因此,当马克思从“价值理论”转向“货币理论”时,他就必须经历三个环环相扣的阶段,即“1)价值或商品的理论;2)商品转化为货币的理论;3)货币理论本身”^⑤。在第一阶段,作为价值内容的社会劳动抽象为价值形式;在第二阶段,商品在价值形式中建构关系,商品转化为货币;在第三阶段,货币被视作最终的结果。尽管货币可以还原为价值,但货币理论不能还原为价值理论。在鲁宾看来,价值理论与货币理论研究的是同一个过程的两个不同方面。价值理论研究的是商品换商品的过程(W—G—W),而货币理论讨论的是为什么商品换商品必然“以商品换货币和货币换商品的形式(W—G和G—W)”^⑥出现。可见,在逻辑上,货币理论不仅是价值理论的产物,而且是建构价值理论的关键一环。“价值形式”联结了“价值理论”和“货币理论”。

在确立了“货币理论”的逻辑合法性之后,鲁宾在第二部分讨论了货币的三种职能,即“价值尺度”“流通手段”和“货币贮藏”。在这一部分,鲁宾的目的并不是转述马克思《资本论》第1卷第3章的内容,而是在批判考茨基(Karl Kautsky)、希法亭等人观点的同时,重新阐释马克思对货币职能的理解。在讨论货币职能的时候,鲁宾从分析“价值尺度”和“流通手段”这两种职能之间的关系入手。就这一问题而言,马克思没有给出出现成的答案。如果不认真阅读马克思的著作,甚至会觉得马克思在不同段落的论述相互矛盾。基于《资本论》第1卷第2章“交换过程”的文本,鲁宾厘清了“价值尺度”与“流通手段”之间相互联系、相互支撑的关系。在鲁宾看来,价值尺度和流通

① 鲁宾的《马克思货币理论文集》是在他翻译马克思《政治经济学批判》(1859)的过程中形成的,写于1923—1928年间,第一部分和第二部分在写作时间上有断裂,第一部分始于1923年,1923年3月至1924年中某个时间点上中断,第二部分写于1926年底至1928年初。就写作动机而言,第二部分的写作与《马克思价值理论文集》第3版的修订工作密切相关。

② См.: Васина Л. Л. И. И. Рубин-возвращение из забвения // И. И. Рубин: Политическая экономия и современность. С. 18.

③ Рубин И. И. Очерки по теории денег Маркса // Истоки. Социокультурная среда экономической деятельности и экономического познания. М.: Изд. дом ВШЭ, 2011. С. 501.

④ См.: Там же. С. 502.

⑤ Там же. С. 515.

⑥ Там же. С. 502.

手段这两个职能“都以发达的商品经济为前提”^①，马克思没有从一种职能推导出另一种职能，而是从交换过程和商品所有者的关系中同时推出这两种职能，它们都反应了“商品交换的社会总过程”^②。

在分析完“价值尺度”和“流通手段”这两个职能之后，鲁宾转向货币的贮藏职能。他意识到，“贮藏”具有悠久的历史，早在贵金属成为货币之前，人们就会将其作为特定的奢侈品贮藏起来，但古代社会和现代社会的贮藏具有不同目的。鲁宾从“社会权力”的角度谈论古代社会的贮藏，但强调在发达的商品社会中，货币贮藏是“商品流通的正常、持续和必要的功能之一”^③。在他看来，现代社会中每一个商品生产者都交替扮演买者和卖者两个角色，但他们必须保留一部分通过销售而获得的货币，而不是将其全部都释放到流通领域。正如鲁宾在分析货币理论与价值理论的区别时指出的， $W-G-W$ 的过程必然会拆分成 $W-G$ 和 $G-W$ 两个有机的过程。因此，鲁宾认为，为了确保日后的再生产和消费，发达商品社会中的个体也会保留一部分货币在手中， $W-G$ 中得到的部分货币会暂时退出流通领域，以贮藏的形式保存起来。

鲁宾的解释能自圆其说，但偏离了马克思“货币贮藏”（Schatzbildung）的真正含义，因为在马克思看来，“货币贮藏本身并无任何内在的界限，并无任何限度，它是一个没有止境的过程”^④。在分析完货币贮藏职能后，鲁宾的手稿戛然而止，没有继续分析支付手段和世界货币。这种不完整性或许与手稿的未完成性有关，也可能是鲁宾有意把马克思的货币理论限制在前三种职能之中，因为它们真正地展示了货币理论与价值理论之间的内在联系。

鲁宾的《资本论》哲学研究在苏联学界掀起波澜，引起激烈的论战。20世纪20年代末，原先带有学术探讨性质的论战逐渐演变为政治批斗，鲁宾被贴上“唯心主义”的标签。^⑤自鲁宾在学术舞台上被迫消失之后，苏联部分学者就有意识地与其割席，甚至把鲁宾的思想称为“反革命的鲁宾习气”（контрреволюционная рубинщина）^⑥。正是在这一背景下，20世纪30-40年代，苏联的《资本论》哲学研究进入一个相对沉寂的阶段。

（二）20世纪50年代以来围绕“逻辑与方法”的研究

20世纪50年代，苏联的青年学者不满教条化的课本，他们以马克思的辩证法作为理论突破口，在辩证唯物主义的旗下重启《资本论》的哲学研究。与20世纪20年代聚焦“价值理论”的讨论不同，苏联新一代学者把目光转向了《资本论》的逻辑与方法。

事实上，20世纪20年代末，在鲁宾和列宁的影响下，库什尼（И. А. Кушин）就曾研究《资本论》的逻辑结构。1929年，库什尼在莫斯科出版了苏联学界第一部严肃讨论《资本论》结构的著作——《马克思〈资本论〉的辩证结构》。^⑦尽管库什尼的著作篇幅不长，但却是苏联学者首次从辩证法出发重构《资本论》中的概念。库什尼从“商品”概念出发推演《资本论》三卷中所有的范畴，认为经济范畴的发展就是从量到质、从质到量的过渡。值得注意的是，库什尼还在著作第2章专门考察了逻辑进程和历史进程之间的关系，认为两者之间的外部巧合无法掩盖内部的差异。毫无疑问，在《资本论》研究史中，库什尼的著作具有划时代的意义，第一次从方法论的角度剖析了《资本论》中的辩证结构。然而，正如鲁宾在为其写作的序言中所言，库什尼的许多命题仍然过于武断，没有澄清《资本论》辩证结构中真正的等价物，也没有说明诸范畴为什么能够实现过渡。库什尼也知道这一不足，他此时的目的仅仅在于揭示马克思经济理论的内在辩证法，因此没有必要去证明这种辩证法的出发点，也没有计划去论证这种结构的科学性。按照库什尼的构想，这一著作仅仅只是他《经济科学导论》（Введение в экономическую науку）的一部分。遗憾的是，在鲁宾被迫退出学术舞

① Рубин И. И. Очерки по теории денег Маркса. С. 596.

② Там же. С. 559.

③ Там же. С. 598.

④ 《马克思恩格斯全集》第31卷，北京：人民出版社，1998年，第526页。

⑤ См.: Васина Л. Л. И. И. Рубин-возвращение из забвения. С. 39.

⑥ Мареев С. Н. Из истории советской философии. Лукач-Выготский-Ильенков. С. 103.

⑦ Кушин И. А. Диалектическое строение Капитала К. Маркса. М.: Государственное издательство, 1929.

台后，库什尼无法按照既定的计划推进研究，其他学者也没能站在库什尼的肩膀上推进《资本论》的哲学研究。

直到20世纪50年，苏联新一代研究者才重拾《资本论》，在辩证唯物主义的旗号下研究《资本论》中的逻辑与方法。由于历史原因，库什尼的研究成果此时已经淡出人们的视野，新一代学者几乎是在全新的地基上重启研究。20世纪50年代，莫斯科大学哲学系的两位年轻学生开启了苏联马克思学《资本论》哲学研究的新阶段。

1953年9月，伊里因科夫通过副博士论文答辩。在《马克思〈政治经济学批判〉中的唯物辩证法的几个问题》中，他最大限度地利用了马克思《1857—1858年经济学手稿》的材料，尤其是“导言”部分的内容。伊里因科夫对科学理论和经验现实之间的内在关系提出了新的见解，冲击了列宁的哲学观点。他新颖的观点吸引了大批青年学生。次年9月，季诺维也夫也凭借《从抽象上升到具体：基于马克思的〈资本论〉》一文通过了副博士论文答辩。季诺维也夫的答辩吸引了众多哲学系的师生，他的影响力丝毫不逊于伊里因科夫。然而，与伊里因科夫继承德国古典哲学传统的研究进路不同，季诺维也夫采纳了20世纪分析哲学的路子，重点考察《资本论》的逻辑结构。在答辩之前，莫斯科大学哲学系对季诺维也夫的论文争议很大，每个人都能看到作品中的创新点，但并不是每个人都能接受这种新颖的方法。在某种意义上，季诺维也夫比英美“分析马克思主义”更早地把分析哲学与马克思主义结合在一起。此外，他的副博士论文还为“莫斯科方法论小组”（Московский методологический кружок）奠定了学术基础。值得一提的是，在青年学生的刺激下，罗森塔尔也涉足《资本论》研究，并且很快就出版了官方认可的著作《马克思〈资本论〉中的辩证法问题》（1955）。1967年，罗森塔尔还再版了这一著作，进一步证明列宁哲学的正确性。

与罗森塔尔不同，季诺维也夫和伊里因科夫的副博士论文都迟迟没有出版。1955年，季诺维也夫和伊里因科夫离开莫斯科大学哲学系，双双进入苏联科学院哲学研究所工作。伊里因科夫继续深入研究《资本论》中的唯物辩证法问题，而季诺维也夫很快就告别了马克思学，转向符号逻辑研究。在副博士论文的基础上，伊里因科夫在1956年完成了代表作《科学理论思维中抽象与具体的辩证法》（Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении）。然而，由于这一著作偏离了苏联教科书的辩证唯物主义的傳統，苏联科学院哲学研究所时任所长费多谢耶夫（П. Н. Федосеев）下令阻止该书的出版。经过长达两年的协商和专家鉴定（十多份鉴定书），伊里因科夫的著作获得出版的可能，1958年完成了清样工作，但最终仍胎死腹中。直到1960年，经过大量的删改和审查，伊里因科夫的这一著作终于正式出版，书名修改为《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》。此书一经出版就引发广泛的国际关注，伊里因科夫的学术影响力进一步扩大。直到1997年，伊里因科夫的《科学理论思维中抽象与具体的辩证法》^①才在莫斯科首次完整出版，而季诺维也夫的副博士论文更是直到2002年才在莫斯科出版^②。

在了解苏联学界对辩证唯物主义的阐释的过程中，国内学界也引进了罗森塔尔、伊里因科夫等人的《资本论》研究成果。1957年，罗森塔尔的《马克思〈资本论〉中的辩证法问题》中译本就已经产生了广泛影响。20世纪80—90年代，伊里因科夫1960年出版的俄文著作《马克思〈资本论〉中的抽象和具体的辩证法》相继出现了2个独立的中译本，即郭铁民译本（1986年，福建人民出版社）和孙开焕译本（1992年，山东人民出版社）。遗憾的是，即便是这两本著作，国内学者对它们的了解也不完整。

一方面，很少有国内学者知道罗森塔尔在1967年全面修订再版了他的著作，文本内容发生了极大变化。罗森塔尔本人都把修订本视作一本“新书”。与第1版的目标相同，第2版的目标也在于澄清《资本论》辩证法的主要方面和要素。然而，第二版不再仅仅从客观辩证法的角度讨论《资本

① Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: Российская политическая энциклопедия, 1997.

② Зиновьев А. А. Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале Капитала К. Маркса). М.: ИФ РАН, 2002.

论》，而是把全书分为两个相互补充的部分，第一部分主要致力于“客观的”辩证法以及它们在辩证范畴和规律中的再现，第二部分则关注一种“主观的”辩证法，即“思维运动的辩证法及其走向客观真理的形式”。^① 1967年，罗森塔尔已经注意到《资本论》辩证法具有两个相互关联的维度，甚至在第一部分的末尾谈论到了《资本论》中的“异化”范畴以及“异化与社会主义”。值得一提的是，罗森塔尔在第二部分第8—9章详细讨论了“抽象”“抽象的东西”“具体的东西”以及“从抽象东西上升到具体东西的道路”。尽管第1版第7—8章也谈论过“科学抽象”和“认识中的抽象和具体”，但第2版的讨论明显更加全面和系统。罗森塔尔的这一修改可以看作是他对伊里因科夫的回应，他本人也在序言中专门提到了伊里因科夫的著作。与此同时，这种修改也体现了伊里因科夫对罗森塔尔的影响，伊里因科夫在话题上刺激了罗森塔尔的研究。遗憾的是，罗森塔尔的著作仅仅呈现了两种辩证法，没有把辩证方法（即马克思《资本论》中的方法）本身作为研究对象，也没有重构《资本论》自身的逻辑结构。

另一方面，伊里因科夫1960年正式出版的俄文著作是经过审查和删改的，中文读者尚未见到伊里因科夫原著的理论旨趣和思想脉络。如果我们把《科学理论思维中抽象与具体的辩证法》（1958年清样）和《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》（1960）对比阅读，就会发现这完全是两本书。按照伊里因科夫原来的构想，他的著作分为两大部分，即“具体与抽象的范畴作为辩证逻辑的范畴”和“从抽象上升到具体是辩证法相一致的逻辑形式”，每一部分又包含相互联系的三章。然而，在1960年正式出版的版本中，第一部分的前两章内容几乎被完全删除，第二部分则相对完整地保留下来。在1958年清样的第1章中，伊里因科夫对“具体”概念有更加深入的探讨。他不仅从经验论和唯理论两个角度分析了“具体”一词的内涵和历史命运，还讨论了德国古典哲学（康德、黑格尔）中的“具体”。此时，为了更好地说明“具体”的内涵，伊里因科夫还专门设置章节讨论了意识、感知、理性和知性等哲学概念以及他们之间的关系。在结构和内容上，第1章更像是专业的德国古典哲学研究，而非马克思研究。毫无疑问，在伊里因科夫看来，马克思的思想根植于德国古典哲学，这类背景性分析不仅是重要的，而且是必要的。然而，苏联审稿人把这种背景性研究视作对辩证唯物主义的偏离。鉴于审稿人的质疑和否定，伊里因科夫不得不删去这些哲学史的内容，直接呈现马克思的观点。同样，为了能够顺利出版著作，伊里因科夫删除了第2章中论述辩证法和形式逻辑的关系的片段，亦不再保留第2章的标题“思维的抽象——概念”。正是因为伊里因科夫把经过大量删改的第1章和第2章合并为了1章，所以1960年的著作从“两部分六大章”的结构变成五章。尽管第3—6章的章节标题相对完整地保留了下来，但其正文内容却有巨大变化。

与伊里因科夫不同，由于季诺维也夫转向纯逻辑的研究，他不着急出版自己的博士论文。直到2002年，在俄罗斯学者的强烈呼吁和恳求之下，80岁高龄的季诺维也夫才将其博士论文送交出版社。事实上，季诺维也夫的做法有利有弊。一方面，他的著作没有被篡改，时隔半个世纪后才原封不动地出版。20世纪下半叶，在季诺维也夫的博士论文未出版的情况下，读者想要阅读或引用他的论文，就只能前往学校图书馆和档案馆，这保全了他的观点。倘若他当年执着于出版，或许也会被要求大量删改不合时宜的文风。另一方面，季诺维也夫的做法限制了他的影响力。季诺维也夫没有获得伊里因科夫那样的国际影响力。事实上，倘若英美分析马克思主义的学者能更早地看到季诺维也夫的著作，他们可能会产生别样的理论共鸣，甚至会对苏联马克思学产生崇拜之情。

从行文风格来看，季诺维也夫的论文带有明显的分析哲学味道。第1章确定了分析的原则以及“上升”的普遍特征，还审视了李嘉图和黑格尔方法的不足。季诺维也夫把资本主义经济体系看作一个有机整体。在这个整体内部，存在诸多相互分离又相互作用的孤立元素。在季诺维也夫看来，想要理解这个整体，就必须按照一定的联系和顺序抽象出不同的角度和关系，进而越来越全面、准确地把握这个整体和各种现象。所谓“抽象”，就是研究某一面得到的概念；所谓“具体”，就是研究若干个侧面后得到的概念。可见，季诺维也夫从数量关系上建立了“抽象”与“具体”之间的关系，强

① Подробнее см.: Розенталь М. М. Диалектика “Капитала” К. Маркса. Изд. 2-е доп. и переработ. М.: Мысль, 1967.

调诸多“抽象”概念之间也有一种特殊的联系，它们聚合在一起就能过渡到“具体”。这样，季诺维也夫赋予“从抽象上升到具体”这一命题独特的含义，即人们在观察客体时用来解释现象的一种手段。“具体”本身并不是目的，而是更加准确地描述现象的一种手段。

在第2—3章，季诺维也夫用近乎几何证明的方式讨论了“上升的简单要素”和“上升的主要方向”，给出了从抽象上升到具体的过渡形式。这里，季诺维也夫的目的并不是详细地分析“上升”的各种可能性，而是为了说明诸“抽象”之间的联系也可以成为研究的对象。因此，第2章的核心目标是澄清“上升”中最简单的要素，包括上升的起点、阶段和部分，第3章才重点考察上升的主要方向以及“抽象”之间的相互作用。通过研究，季诺维也夫得出最终结论，强调《资本论》方法在实践中的价值。在他看来，“从抽象上升到具体”的方法适用于分析一切有机的整体，而且在特殊情况下还能够发展为适用于其他科学的独立方法。

纵观苏联马克思学的发展史，伊里因科夫、季诺维也夫和罗森塔尔的三部著作具有里程碑式的意义。在苏联马克思学内部，他们再度开启《资本论》哲学研究的大门。如果说20世纪20年代苏联马克思学的《资本论》研究主要集中在马克思的价值理论，那么20世纪50年代以降的研究则聚焦《资本论》的逻辑与方法。伊里因科夫和季诺维也夫的副博士论文在实质上共享了研究主题，都在处理马克思《资本论》及其手稿中的“具体与抽象问题”。两者的不同之处在于，伊里因科夫具体地讨论马克思的“具体”和“抽象”概念，而季诺维也夫重构了从抽象上升到具体的逻辑过程；伊里因科夫的研究带有浓厚的新黑格尔主义的特点，强调思维与存在的同一性；季诺维也夫则更强调存在与思维之间的非同一性，认为逻辑顺序往往与历史顺序不一致。尽管伊里因科夫和季诺维也夫在具体的观点上针锋相对，但他们的《资本论》研究共同激发了苏联青年学生的兴趣，复兴了20世纪20年代苏联早期马克思学的热闹场面。

在伊里因科夫、季诺维也夫和罗森塔尔的影响下，苏联学界涌现了一批研究《资本论》逻辑和方法的著作。其中，季普欣（В. Н. Типухин）的《马克思〈资本论〉从抽象上升到具体的方法》（1958年副博士论文，1961年出版）、曼科夫斯基（Л. А. Маньковский）的《马克思〈资本论〉中的逻辑范畴》（1962）、奥鲁杰夫（З. М. Оруджев）的《马克思与辩证逻辑》（1964）和《马克思〈资本论〉中辩证法、逻辑学与认识论的统一》（1968）、瓦久林的《马克思〈资本论〉的逻辑》（1968年第1版，2002年第2版）等著作具有较高的学术价值。此外，卡甘（А. М. Коган）等人还专门研究了马克思“六册计划”中的方法。

其中，季普欣和奥鲁杰夫的著作都涉及“从抽象上升到具体”的方法。季普欣勾勒了《资本论》第1卷中的显性结构，即商品到资本的运动，并且论述了资本的抽象表达和本质。在他看来，资本的再现就是具体的整体的再现。与季普欣非常具体地讨论《资本论》的结构不同，奥鲁杰夫的研究更加关注辩证逻辑原理。在原理研究的背景下，奥鲁杰夫也涉足“从抽象上升到具体”。他把马克思的这一方法看作是思维形式的辩证法，是归纳与演绎的统一、分析与综合的统一。曼科夫斯基和瓦久林则没有停留在“从抽象上升到具体”这一特殊的方法，而是试图在《资本论》的框架中尽可能系统地建构马克思的范畴体系。在确定了建构原则（第1章）之后，曼科夫斯基用11章的篇幅来讨论马克思经济体系中的诸多范畴，涉及物、质、量、关系、尺度、形式、表象、现实性、运动等范畴。尽管他的考察范围非常广泛，但他仍然没能在整体上搭建起一个成功的体系，只是触及了辩证法中的某几个方面，辩证逻辑的整体再现问题仍然没有被解决。在某种意义上，瓦久林借助黑格尔的《逻辑学》解决了这一问题，成功地建构了《资本论》的客观逻辑体系。尽管瓦久林的建构仍然有一些生硬，但他毕竟成功地把黑格尔的《逻辑学》移植到《资本论》。与阿瑟（Christopher J. Arthur）、莫斯利（Fred Moseley）等英美学者相比，瓦久林更早地把黑格尔《逻辑学》和马克思《资本论》融合在一起，开启了一种互文式解读。

综上所述，苏联马克思学的《资本论》哲学研究具有悠久的传统。与同时期的西方马克思学相比，苏联学者的研究成果毫不逊色，甚至在材料、话题和方法上都全面领先西方学界。时至今日，苏联马克思学者对《资本论》的解读仍然具有极高的学术价值。近年来，俄罗斯学者也开始重拾鲁宾、

伊里因科夫、季诺维也夫的研究。苏联马克思学者的成果非但没有在历史的车轮下委弃泥涂，反而迎来了新一轮的讨论。自鲁宾诞辰125周年的会议（2011）以来，鲁宾学（рубиноведение）在俄罗斯和西方世界蔚然成风。季诺维也夫的副博士论文在2021年甚至再度出版。伊里因科夫研究也已经成为当代哲学研究中的又一个热点。自1991年以来，俄语学界每年或每两年举办一次“伊里因科夫阅读”（Читая Ильенкова）论坛，持续挖掘伊里因科夫的思想遗产，至今已经产出了200多篇论文。

二、苏联马克思学对西方世界《资本论》研究的激活

1923年，卢卡奇的《历史与阶级意识》横空出世，《物化与无产阶级意识》一文立即译介到了苏联。尽管苏联《社会主义科学院通报》编辑部不认可卢卡奇的观点和立场，^①但卢卡奇的文章仍然分三期完整地连载出来。与之相比，西方学界却错失了译介鲁宾《马克思价值理论文集》的最佳时机。鲁宾的思想还没来得及被译介到西方世界^②，他的著作就已经被苏联当局查封了。《1844年经济学哲学手稿》公开问世之后（1932），人们对卢卡奇的物化思想肃然起敬，但西方学者此时已经很难再在苏联的学术研究中找到鲁宾的蛛丝马迹。

罗斯多尔斯基（Roman Rosdolsky）最先在西方学界中“复活”鲁宾。在鲁宾“消失”数十年之后，罗斯多尔斯基在《卡尔·马克思的使用价值：对迄今为止的马克思阐释的一个批判》（1959）一文中重提《马克思价值理论文集》，并把鲁宾称为“著名的俄国国民经济学家”（der namhafte russische Nationalökonom）^③。在考察马克思《资本论》的“形式”与“内容”时，鲁宾的研究成果影响了罗斯多尔斯基，使其坚信马克思在这一问题上继承了黑格尔的立场，而非康德的立场。在罗斯多尔斯基的推动下，鲁宾在西方学界“复活”，苏联马克思学的研究成果重新进入西方学者的视域之中。20世纪60年代中后期开始，鲁宾、帕舒卡尼斯等苏联学者的研究成果激活了西方学界的《资本论》研究。1965年，德国学者图赫舍雷尔（Walter Tuchscheerer）在柏林出版专著《〈资本论〉出现之前》（*Bevor „Das Kapital“ Entstand*）^④，将鲁宾及其论战对手的论著列入参考文献。20世纪70年代，西方学界甚至掀起一股“鲁宾热”，他的《马克思价值理论文集》被快速地翻译到各大语言世界。^⑤越来越多的西方学者发现，鲁宾等苏联学者半个世纪前的研究成果非但没有过时，反而具有鲜明的问题意识、超前的学术价值。他的思想遗产在西方哲学和经济学界都产生了持久的影响。

在哲学领域，鲁宾的价值形式研究为西方学者进一步研究马克思《资本论》提供了思想资源。德国“新马克思阅读”代表人物埃尔贝（Ingo Elbe）甚至直接把鲁宾和帕舒卡尼斯的作品视作“新马克思阅读”的先驱（Vorreiter）。^⑥在埃尔贝看来，“新马克思阅读”真正的诞生地在“东方”，西德20世纪70年代的辩论可能早在1923年（鲁宾著作出版时）就已经拉开了序幕。此外，以阿瑟为代表的英美“新辩证法学派”也高度重视苏联马克思学的研究成果，强调鲁宾重新开启了“价值形式”问题的研究。^⑦因此，在理论渊源层面，鲁宾不仅是德国“新马克思阅读”的先驱，也是英美

① 期刊编辑在1923年第6期的脚注中声明：“编辑部认为卢卡奇先生的文章在某些地方是有争议的，其术语也不总是马克思主义的。”（Лзукач Г. Материализация и пролетарское сознание // Вестник Социалистической академии. № 6. 1923. С. 116.）

② 20世纪20年代末，苏联学界关于价值本质的论战已被译介到日本。日本甚至编译出版了鲁宾及其批判者的文集。但受语言局限，日本人编辑的文集在日本之外几乎没有引起什么注意。截至20世纪60年代，西方学界对鲁宾的了解都极其有限。

③ See Roman Rosdolsky, “Der Gebrauchswert bei Karl Marx. Eine Kritik der bisherigen Marx-Interpretation”, *Krklos*, 12 (1), 1959, S. 33.

④ 参见〔德〕瓦·图赫舍雷尔：《马克思经济理论的形成和发展（1843—1858）》，马经青译，北京：人民出版社，1981年。中译本修改了德文本的标题，删除了参考文献清单。

⑤ 《马克思价值理论文集》被陆续翻译为英语（1972）、德语（1973）、西班牙语（1974）、意大利语（1976）、法语（1977）、葡萄牙语（1980）等西方语言。英译本是诸多译本的底本。英译本以俄文第3版为底本，但删去了第3版中的序言、导言以及两个附录，也没有关注到俄文第4版中进一步增加的内容。

⑥ See Ingo Elbe, *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, 2. korrigierte Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 2010, S. 29, 33–34.

⑦ See Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Leiden: Brill, p. 11.

“新辩证法学派”的领航人。当代西方学者的价值形式研究仍然位于鲁宾思想的延长线之上。“新马克思阅读”与“新辩证法学派”都是苏联 20 世纪 20 年代马克思学的当代回响，是苏联马克思学在西方发展出来的两支既有区别又有联系的学术分支。在鲁宾的肩膀上，西方学者进一步融入黑格尔的思想资源，从逻辑体系角度重构马克思《资本论》的思想脉络。

在政治经济学领域，鲁宾的《马克思价值理论文集》在 20 世纪 70 年代的价值转形问题的争论中发挥了至关重要的作用。在与新李嘉图学派论战的过程中，西方马克思主义者的目光逐渐聚焦到“抽象劳动”这个概念，并且将问题意识凝练为“抽象劳动如何表达”。在这一理论背景下，鲁宾的著作成为西方马克思主义者的重要灵感来源。20 世纪 70 年代以来，西方学界涌现出一个“鲁宾学派”（Rubin School）。福利（Duncan Foley）、利皮耶茨（Alain Lipietz）和德弗洛埃（Michael de Vroey）都明确接受这个称呼。“鲁宾学派”认为货币是抽象劳动的直接体现与唯一衡量标准。贝内蒂（Carlo Benetti）等人甚至认为，只有通过劳动与商品的交换，私人劳动才能得到验证并成为抽象的社会劳动。然而，“鲁宾学派”的解释既不能让新李嘉图学派的人信服，也不能让马克思主义者信服。有部分学者把“鲁宾学派”的错误归咎于鲁宾，认为鲁宾及其追随者夸大了货币和流通范畴的意义，消解了劳动和生产的作用。然而，这种批判没能击中鲁宾，因为鲁宾本人也不可能认同“鲁宾学派”这种极端化的解释。例如，德弗洛埃宣称交换创造价值^①，这恰恰是鲁宾本人明确否定的内容。由于西方学界没有把鲁宾《马克思价值理论文集》中的附录翻译出来，他们才对鲁宾的观点产生了诸多误解。虽然鲁宾强调货币和交换在马克思价值理论中的重要地位，但“鲁宾学派”走向了极端，过分抬高流通过程的社会学意义，否定了生产在资本循环中的首要地位。在这个意义上，“鲁宾学派”不仅背离了马克思，也背离了鲁宾。希腊学者马夫罗迪亚斯（Stavros D. Mavroudeas）已经看到“鲁宾学派”与鲁宾之间不一致性^②，这意味着西方学者有必要更严肃地把握鲁宾的观点。

鉴于鲁宾在当代《资本论》研究中的价值日益显现，西方学者近年来也密切关注俄罗斯鲁宾学的新成果。《马克思货币理论文集》俄文版（2011）正式发行后，德国学者次年就出版了德文译本和相关研究文集。^③此后，希腊文版（2015）、日文版（2016）、英文版（2017）也相继出版。值得一提的是，《对马克思〈资本论〉的回应》一书不仅完整收入了《马克思货币理论文集》的英译文，还首次用英语刊出了鲁宾 20 世纪 20 年代后期写作的另外 5 篇文章，即《奥地利学派》（1926）、《马克思关于生产和消费的学说》（1930）、《通往〈资本论〉第 1 章文本的历史》（1929）、《马克思经济体系中范畴的辩证发展》（1929）。^④作为《马克思价值理论文集》的姊妹篇，鲁宾的这一手稿再次刺激了当代西方学界的《资本论》研究。这些新材料已经成为他们解读马克思《资本论》时新的灵感来源和重要参考文献。

事实上，西方学界 20 世纪 50 年代以来的《资本论》研究与苏联马克思学之间具有非常紧密的联系。除了鲁宾，帕舒卡尼斯、罗森塔尔、伊里因科夫等人的著作都深刻地影响了西方学者的《资本论》哲学研究。帕舒卡尼斯和鲁宾的影响在历史过程中慢慢显现出来，他们的著作是作为历史文献进入西方学者的《资本论》研究中的。尽管帕舒卡尼斯的代表作《法的一般理论与马克思主义》在 1929 年就被译介到德语世界，但它的影响力最初仅局限在法学领域。20 世纪 60 - 70 年代，随着

① See Michel de Vroey, “On the Obsolescence of the Marxian Theory of Value: A Critical Review”, *Capital & Class*, 6 (2), 1982, p. 40.

② See Stavros D. Mavroudeas, “Forms of Existence of Abstract Labour and Value-Form”, Alan Freeman, Andrew Kliman and Julian Wells (eds.), *The New Value Controversy and the Foundations of Economics*, Northampton: Edward Elgar Publishing, 2004, p. 189.

③ See Isaak I. Rubin, “Studien zur Geldtheorie von Marx”, Carl-Erich Vollgraf, Richard Sperl, Rolf Hecker (Hrsg.), *Isaak Il'jič Rubin: Marxforscher-Ökonom-Verbannter* (1886 - 1937), Hamburg: Argument Verlag, 2012, S. 9 - 118.

④ See Richard B. Day and Daniel F. Gaido (eds.), *Responses to Marx's Capital: From Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin*, Leiden: Brill, 2018, pp. 429 - 817.

这一著作的新译本的出版（尤其是附有科尔施^①、阿瑟^②评论和序言的新译本），西方马克思主义者和西方马克思学者陆续关注到帕舒卡尼斯。在德国，帕舒卡尼斯立刻影响了当时的“新马克思阅读”。如果说“新马克思阅读”关于资本逻辑的研究可以直接追溯到鲁宾的价值理论研究，那么“新马克思阅读”的“国家溯源”研究则与帕舒卡尼斯的“法律形式”密切相关。布兰克（Bernhard Blanke）等人从“简单流通”出发推论国家形式，强调法律形式是商品形式与国家形式之间的中介。在理论渊源上，他们不仅注意到帕舒卡尼斯的贡献，更是紧密围绕帕舒卡尼斯的观点推进研究。^③

如果说鲁宾、帕舒卡尼斯等苏联早期马克思主义学家在半个世纪之后才在西方学界产生理论回响，那么伊里因科夫、罗森塔尔等苏联晚期马克思主义学家的成果则在第一时间就被译介到西方，成为西方学界家喻户晓的著作。

1955年，在得知伊里因科夫因《认识论提纲》被莫斯科大学解聘之后，意大利共产党时任总书记陶里亚蒂（Palmiro Togliatti）公开声援伊里因科夫。此后，意大利共产党就密切关注伊里因科夫的思想动态。伊里因科夫1955年发表的期刊文章《论科学理论认识中抽象与具体的辩证法》^④立即被翻译成意大利文^⑤。这篇文章吸引了意大利哲学家们极大的兴趣。德拉-沃尔佩（Galvano Della-Volpe）、科莱蒂（Lucio Colletti）和彼得拉内拉（Giulio Pietranera）等人不仅想要进一步阅读伊里因科夫的其他作品，还想要与伊里因科夫本人通信。由于没有伊里因科夫的通讯方式，他们还联系了意大利-苏联文化关系协会的秘书切罗尼（Umberto Cerroni）。切罗尼给苏联《哲学问题》杂志社的领导写信汇报了此事。^⑥切罗尼的联系无果而终，但伊里因科夫和意大利之间的故事并没有因此终结。

1958年，在伊里因科夫的俄文专著仍在审查和排版之际，意大利知名出版商费尔特里内利（G. Feltrinelli）就收到了伊里因科夫的副本（打印稿）。苏联科学院哲学研究所时任所长费多谢耶夫发现了即将出版的意大利文版，勃然大怒，称伊里因科夫是“哲学界的帕斯捷尔纳克”。^⑦伊里因科夫矢口否认自己主动寄送手稿。他的朋友甚至声称，意大利驻莫斯科记者莱维（Arrigo Levi）盗取了手稿。但很难相信伊里因科夫完全不知情，而且在此之后仍然与莱维保持友情。^⑧事实上，意大利出版社收到的副本很有可能来自斯特拉达（Vittorio Strada），即《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》意大利文版的译者之一。20世纪50年代末，斯特拉达在莫斯科大学哲学系求学，曾向伊里因科夫索要过一份副本。当伊里因科夫得知自己著作的意大利版即将出版时，他平静地接受了。^⑨然而，帕斯捷尔纳克在意大利出版禁书的消息曝光后，伊里因科夫不得不勒令意大利出版社暂缓出版。

尽管伊里因科夫主动中止了意大利版，但意大利学者持续追踪伊里因科夫这一著作的动向。1961年（俄文著作正式出版的次年），意大利出版社就推出了《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》意大利译本。^⑩1962年，法国学者科昂（Francis Cohen）也根据俄语原文节译了这一著作，并且将第三章公开发表在法国期刊《马克思主义指导下的国际研究》（*Recherches internationales à la lumière*

① See Karl Korsch, “Rezension von Pashukanis”, E. Pashukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1966.

② See C. Arthur, “Editor’s Introduction”, E. Pashukanis, *Law and Marxism: A General Theory*, London: Ink Links, 1978.

③ See Ingo Elbe, *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, S. 356.

④ Ильенков Э. В. О диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом познании // *Вопросы философии*. № 1. 1955. С. 42–56.

⑤ É. Il'enkov, “Dialettica di astratto e concreto nella conoscenza scientifica”, *Critica Economica*, 3, 1955 (giugno).

⑥ См.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. С. 3.

⑦ 帕斯捷尔纳克（Б. Л. Пастернак）1957年底在意大利出版了批判苏联体制的小说《日内瓦医生》，并因此荣获1958年诺贝尔文学奖。

⑧ См.: Майданский А. Д. «Русский европеец» Э. В. Ильенков и западный марксизм // *Вопросы философии*. № 3. 2015. С. 95.

⑨ См.: Пружинин Б. И. и Лекторский В. А. О жизни и философии. Беседа Б. И. Пружинина с В. А. Лекторским // *Вопросы философии*. № 8. 2012. С. 13.

⑩ See E. V. Il'enkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Milano: Feltrinelli, 1961.

du marxisme, 简称《国际研究》)。^① 这一法文译文引起了德国著名学者施密特 (Alfred Schmidt) 的注意。他以法译文为底本编译了德译文, 并且将其收入《马克思主义认识论文集》(1969)。在施密特看来, 伊里因科夫的这一著作已经引起国际性的关注, 而德国读者很可能对伊里因科夫关于“研究方法”和“叙述方法”关系的讨论感兴趣。^② 事实上, 德国学者的确受到伊里因科夫的影响, 以施密特为代表的学者甚至开始从唯物主义的角度解读和接受黑格尔。美国著名马克思主义家莱文 (Norman Levine) 认为, 以施密特为代表的“唯物主义的黑格尔接受派”的源头就在苏联与东欧, 施密特学派位于“列宁—德波林—罗森塔尔—伊里因科夫—科西克—泽勒尼”^③ 的理论延长线上。可见, 伊里因科夫、罗森塔尔等人的《资本论》哲学研究深刻地影响了德国学者。1979 年, 莫斯科出版了《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》的德语全译本, 收入了伊里因科夫写的“德文版序”。此后, 伊里因科夫在德语世界的影响力进一步扩大, 迈纳斯 (Reinhard Meiners)、库内 (Frank Kuhne)、夸斯 (Georg Quaas) 等人的著作都直接受惠于伊里因科夫。20 世纪 80 年代, 随着伊里因科夫著作的英文版正式发行, 米尼 (Mark E. Meaney)、塞耶斯 (Sean Sayers) 等英美学者也开始关注伊里因科夫, 并且把伊里因科夫的思想视作破除“分析马克思主义”的武器。

回顾伊里因科夫在西方的接受史, 不难发现意大利学者做出了重要贡献。在某种意义上, 意大利学者是连接伊里因科夫与西方世界的桥梁。意大利学者最先关注到伊里因科夫等苏联新一代哲学家的研究成果, 并且将其译介到西方。《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》意大利译本还收录了科莱蒂写的序言。在长达 53 页的序言中, 科莱蒂只用了不到 5 页的篇幅来评介伊里因科夫的著作。^④ 因此, 与其说科莱蒂的序言是对伊里因科夫的研究成果的介绍, 不如说是他自己的哲学解读。在罗森塔尔和伊里因科夫的刺激下, 科莱蒂在序言中仔细讨论了《资本论》的逻辑和方法。此时, 科莱蒂仍然坚持剥离马克思思想中的黑格尔要素, 但他的立场已经有所松动, 开始不自觉地背离德拉—沃尔佩的解释传统, 尝试在黑格尔主义的语境中来解释马克思的哲学。

科莱蒂已经看到了新一代苏联哲学家的可取之处, 也预感意大利学者会受到伊里因科夫等人的刺激, 从而更加关注《资本论》所暗含的哲学问题 and 经济理论。在他看来, 苏联新一代学者与老一辈之间的差异明显, “苏联马克思主义的少壮派” (giovane scuola marxista sovietica) 回归严谨的文本研究, 并且肩负起“哲学重建” (ricostruzione filosofica) 的重担。^⑤ 他把伊里因科夫看作苏联少壮派中最富趣味的学者。一方面, 在伊里因科夫之前, 苏联学界很少谈论《资本论》的逻辑; 另一方面, 伊里因科夫讨论的话题恰好是意大利本土马克思主义者长期关注的内容。因此, 在科莱蒂看来, 尽管伊里因科夫充满了“学究气”, 但他著作蕴含的原创性和严肃性却不可以被抹杀。

科莱蒂也指出了伊里因科夫的不足: 其一, 伊里因科夫的《资本论》解读没有超出第 1 卷的范围, 因此还算不上真正的重构; 其二, 伊里因科夫的黑格尔批判不够彻底和清晰, 没有看到马克思辩证法的“实验结构” (la struttura sperimentale), 即没有看到“实验” (esperimento) 和“实践” (pratica) 的作用^⑥。毫无疑问, 科莱蒂的批判是从意大利本土的“实践哲学”解读出发的, 他指责伊里因科夫忽视了“实践”, 没有看到观念和事实是如何在实践中统一起来的。此时, 科莱蒂仍然把唯物主义的“实践”概念看作实现“同一性”的唯一方法, 还没有体会到伊里因科夫的著作中暗含着另一条通达“同一性”的道路, 即伊里因科夫日后加以发挥的“观念的东西”。

尽管伊里因科夫此时还没有系统地阐发“观念的东西”, 但他的这一思想已经润物无声地影响了

① See Evald Il'enkov, “La dialectique de l'abstrait et du concret dans le Capital de Marx”, *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 1962, n. 33–34, pp. 99–158. 该期特刊的主题是“苏联哲学”。《国际研究》(1960) 还出过一期“青年马克思”的特刊, 阿尔都塞《保卫马克思》中的《论青年马克思 (理论问题)》一文就是对该期论文的回应。

② Alfred Schmidt (Hrsg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 15.

③ Norman Levine, *Divergent Paths: Hegel in Marxism and Engelsism*, Lanham: Rowan & Littlefield Publishers, 2006, p. 37.

④ Lucio Colletti, “Prefazione”, E. V. Il'enkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, pp. VII–LIX.

⑤ Ibid., p. LVI.

⑥ Ibid., p. LVIII.

部分西方学者。例如，在《读〈资本论〉》中，阿尔都塞（Louis Althusser）高度评价伊里因科夫的《资本论》研究。^①此外，阿尔都塞1974年参加在莫斯科召开的第十届国际黑格尔哲学大会时，还专门委托组委会将签名本《读〈资本论〉》转赠伊里因科夫。^②更重要的是，在阿尔都塞的《读〈资本论〉》以及《关于唯物辩证法》一文（即《保卫马克思》的第6章）中，我们可以找到伊里因科夫的印记。可以说，《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》的法语节译文（1962）直接影响了阿尔都塞的思想表达。^③

与科莱蒂及其他西方马克思主义者或马克思学者激烈批评辩证唯物主义不同，阿尔都塞充分肯定辩证唯物主义就是马克思主义哲学，即科学“理论”（带引号的）。不过阿尔都塞已经悄悄地将辩证唯物主义置换为唯物辩证法。与科莱蒂强调马克思的“物质辩证法”不同^④，当然也有别于列宁关于“辩证法的要素”的思想，阿尔都塞的唯物辩证法有两个核心内容，即“矛盾论”以及“从抽象到具体”的辩证法。众所周知，阿尔都塞的矛盾论是受1937年毛泽东《矛盾论》的启发。但是，就“从抽象到具体”的辩证法而言，阿尔都塞的思想来源更为复杂。

截至20世纪60年代初，在研究马克思《资本论》方法问题的学者中，专门研究过马克思的“具体”和“抽象”的学者数量有限。虽然罗森塔尔和泽勒尼（Jindřich Zelený）的《资本论》研究具有很大的影响力，但《马克思〈资本论〉中的辩证法问题》（1955年俄文）和《马克思〈资本论〉的逻辑结构》（1962年捷克文）两本著作都没有专门讨论过“具体”和“抽象”。伊里因科夫、季诺维也夫、德拉-沃尔佩和戈德利耶（Maurice Godelier）是这一时期为数不多专门讨论过“具体”和“抽象”的重要学者。毫无疑问，阿尔都塞的理论视野是开阔的，他对同时期的相关研究都非常熟悉（季诺维也夫的研究除外）。相应地，阿尔都塞对“从抽象到具体”的解释中也可以看到德拉-沃尔佩、戈德利耶和伊里因科夫的“影子”。

阿尔都塞通过通信、阅读和读书会了解到德拉-沃尔佩和戈德利耶的马克思研究。通过意大利马克思主义者科莱蒂，他接触到德拉-沃尔佩的著作。截至1963年3月，阿尔都塞至少已经阅读过德拉-沃尔佩的《卢梭和马克思》《对神秘化的辩证法的研究》^⑤，熟悉后者关于“具体—抽象—具体的方法论循环”的思想。与此同时，阿尔都塞还通过《资本论》读书会深入了解了戈德利耶的《资本论》研究成果。在筹备《资本论》读书会期间，阿尔都塞了解到戈德利耶曾经发表过相关论文，^⑥于是邀请戈德利耶率先报告已有的研究成果。1965年1月底，在阿尔都塞的《资本论》读书会上，戈德利耶汇报了几年前在法国杂志《经济与政治》上发表的文章。因此，阿尔都塞也非常熟悉戈德利耶对“从抽象到具体”的解读。

然而，从《保卫马克思》“关于唯物辩证法”（1963年3-4月）和《读〈资本论〉》中关于“从抽象到具体”辩证法的论述（1965）来看，阿尔都塞对“从抽象到具体”辩证法的理解即非来自德拉-沃尔佩，也非来自戈德利耶。第一，他们对“抽象”的理解完全不同。虽然德拉-沃尔佩和戈德利耶对“从抽象到具体”的理解完全不同，但他们有一个共同点，即强调“抽象”是实证的实验科学的理论假说。阿尔都塞对他们的解释心知肚明，但没有苟同，其“抽象”与德拉-沃尔佩、戈德利耶的“抽象”完全不同。第二，他们对“从抽象到具体”的内涵的理解不一致。德拉-沃尔

① 参见[法]阿尔都塞、巴里巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，北京：中央编译出版社，2017年，第81页。

② 签名内容为：“赠伊里因科夫，致以崇高敬意，作为理论上兄弟情义的象征。——路易·阿尔都塞”

③ 法国期刊《国际研究》是阿尔都塞非常熟悉且关注的期刊。在写作《关于唯物辩证法》（1963）一文前，阿尔都塞至少已经读过伊里因科夫《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》第三章“从抽象上升到具体”的法译文（载《国际研究》1962年第33-34期）。

④ 科莱蒂剔除了矛盾学说。

⑤ See Louis Althusser, *Lettres à Franca* (1961-1973), Paris: Stock/Imec, 1998, pp. 382, 389.

⑥ 20世纪60年代初，戈德利耶在《经济与政治》发表过两篇相关论文，即《马克思〈资本论〉中方法的结构》（1960年第70号、71号）和《〈资本论〉方法的几个方面》（1961）。

佩的“具体—抽象—具体的方法论循环”与逻辑实证主义的覆盖律模型具有同构性^①，其中的“从抽象到具体”是对科学假说的证实过程。戈德利耶则仅仅把“从抽象到具体”看作马克思《资本论》结构的叙述方法。然而，阿尔都塞既没有把这一过程看作“证实过程”，也不仅仅把它当作一种“叙述方法”。在他看来，“从抽象到具体”首先是马克思的研究方法，其次才是《资本论》的叙述方法。因此，尽管阿尔都塞深谙德拉—沃尔佩和戈德利耶的理论，但他们在谈论“从抽象到具体”辩证法时却鲜有共鸣。

实际上，从《保卫马克思》“关于唯物辩证法”到《读〈资本论〉》，阿尔都塞对“从抽象到具体”的蹩脚解释^②与伊里因科夫对“从抽象到具体”的解释大致吻合，但没有达到伊里因科夫的理论高度，颇有“东施效颦”之嫌。具体而言，伊里因科夫至少在以下7个方面直接或间接地影响了阿尔都塞：(1)对“抽象”的理解^③；(2)“从抽象到具体”首先是研究方法，但也是叙述方法；(3)关于“认识对象”与“现实对象”的区分^④；(4)关于“典型状况”的论述^⑤；(5)作为具体的科学“事实”（即德拉—沃尔佩“具体—抽象—具体”的循环辩证法中的“具体”）总是渗透着理论（具有一般性）^⑥；(6)关于“理论加工”一词的借用^⑦，以及与此相关的“认识的生产”和“理论实践”的蹩脚说法；(7)对狭隘的经验主义唯名论的否定以及对唯物主义实在论的肯定^⑧。毫无疑问，阿尔都塞与伊里因科夫之间的思想关联问题是一个可供深入研究的问题域。然而，在《资本论》哲学研究中，阿尔都塞的光芒太亮，以至于我们常常忘记了阿尔都塞同时代的其他研究者，以伊里因科夫为代表的苏联马克思学家的《资本论》研究的价值被严重低估。

事实上，伊里因科夫不仅影响了意大利和法国的学者，也深刻影响了德语世界和英美学者，进而影响了“新辩证法学派”和“新马克思阅读”的当代走向。通过施密特主编的认识论文集，伊里因科夫的思想进入德国学者的视野，刺激了巴克豪斯（Hans-Georg Backhaus）等人的《资本论》研究。20世纪70年代，在研究马克思的价值形式时，巴克豪斯仍然以敌视的态度审视伊里因科夫，仍把伊里因科夫的解释视为一种“前货币的价值理论”（prämonetäre Werttheorie）^⑨。在他看来，伊里因科夫的表述延续了传统的错误解读，即把“价值”理解为一种客观的经济现实，这种解读会使马克思的价值形式陷入自相矛盾的境地，缔造出“简单商品生产”的神话。^⑩然而，在深入了解伊里因科夫的观点之后，巴克豪斯淡化了他的批判，甚至开始向德国学者推荐伊里因科夫的著作，称赞伊里因科夫成功地阐明了马克思方法的本质特征。^⑪伊里因科夫也对巴克豪斯的工作产生了兴趣，翻译了巴克豪

① 卡尔纳普、波普尔、亨普尔都与覆盖律模型有关。不过，波普尔在《科学发现的逻辑》（1934）中将“证实性原则”改为“证伪性原则”。关于德拉—沃尔佩与逻辑实证主义的关系（联系与区别），这里不再赘述。

② 科莱蒂曾谈到阿尔都塞送给他一本《读〈资本论〉》，但读后感觉不知所云。相反，阿尔都塞在写给科莱蒂的书信中充满了对意大利马克思主义学者的溢美之辞，并自称法国研究者相对于意大利同行就像是“乡巴佬”。（See Francesca Izzo, “Althusser and Italy: A Two-Fold Challenge to Gramsci and Della Volpe”, *International Critical Thought*, 5 (2), 2015, pp. 200–210.）

③ 阿尔都塞关于“抽象”有许多夹生饭式的用词，诸如“初次抽象”“全新的抽象”“一般甲”“一般乙”“一般丙”，其中，他把“一般丙”看作是思想中的具体。

④ 伊里因科夫强调“思想具体”与“现实具体”的区分。

⑤ “典型状况”是伊里因科夫在《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》第三章中的用语，1962年的法译文译作“典型状况”（cas typique）。阿尔都塞有“典型关系”（rapports typiques）等说法，它们与矛盾的特殊性有关。（See Evald Ilienkov, “La dialectique de l'abstrait et du concret dans le Capital de Marx”, p. 132; Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris: La Découverte, 2005, p. 181.）

⑥ 即科学哲学中著名的“观察渗透理论”。汉森（N. R. Hanson）1958年在《发现的模式》中首次明确提出这一理论。在此之前，纽拉特和卡尔纳普也曾阐发过相关思想。

⑦ “理论加工”是伊里因科夫在《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》中反复使用的说法。在阿尔都塞可以阅读到的第三章中，伊里因科夫也多次使用类似的表述。

⑧ 在果实问题上，阿尔都塞批判《神圣家族》中的唯名论。阿尔都塞的这一批判似乎令人意外，但事实上并不意外，因为伊里因科夫率先表达了类似的看法。（参见〔苏联〕伊林柯夫：《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》，孙开焕、鲍世明译，济南：山东人民出版社，1992年，第166–170页。）

⑨ Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform*, Freiburg: Ca ira-Verlag, 1997, S. 114.

⑩ Ibid., S. 114

⑪ Ibid., S. 488.

斯的文章，但生前没有发表。巴克豪斯与伊里因科夫之间的理论互动是西方马克思学与苏联马克思学互动的又一案例。

截至20世纪60年代后期，伊里因科夫的影响蔓延到英语世界。1966年，美国印第安纳州圣母大学举办题为“马克思与西方世界”的国际研讨会。在西方马克思学的发展史中，这一国际会议具有划时代的意义，20世纪中叶最杰出的马克思主义学家几乎悉数出席。^① 尽管伊里因科夫“因病”缺席会议，但他提前发送的文本仍然分发给与会者。伊里因科夫有理有据地反驳了西方学界炮制的“两个马克思的对立”，认为《1844年手稿》有助于理解《资本论》。在他看来，一旦忽视了抽象的哲学用语，《资本论》就有可能被视作完全与人无关的经济著作；借助《1844年手稿》，人们能更清楚地理解马克思的方法，以及马克思与黑格尔之间的关系。^② 值得一提的是，由于缺少英文译本，英语读者此时还不能完全理解伊里因科夫所谓的“马克思的方法”。随着伊里因科夫的代表作被译介到英语世界，英语世界的学者对伊里因科夫产生了更大的兴趣。

近年来，“新辩证法学派”的理论关注点逐渐从鲁宾转向伊里因科夫。伊里因科夫对“抽象”和“具体”的讨论推进了英语世界20世纪70年代以降的价值转形争论。在《马克思的价值》（2002）一书中，萨德-费洛（Alfredo Saad-Filho）已尝试从伊里因科夫的角度反思“新辩证法学派”的观点^③，伊里因科夫的唯物主义辩证法成为他批判“新辩证法学派”的理论跳板。与之类似，布朗（Andrew Brown）也利用伊里因科夫的思想资源重思“新辩证法学派”的价值理论。在反思和回应这些批判的时候，作为“新辩证法学派”的重要代表，莫斯利高度赞扬萨德-费洛把伊里因科夫的思想引入“新辩证法学派”的行为，并且意识到伊里因科夫是一位值得深入研究的苏联理论家。^④

综上所述，西方学界20世纪50—60年代以来的《资本论》研究与苏联马克思学关系紧密。苏联学者的《资本论》文本解读在哲学、政治经济学等领域均领先于西方学者。尽管他们不一定完全认可苏联学者的解读，但鲁宾、伊里因科夫等苏联马克思学者的论著仍然是他们展开新一轮解读的灵感来源和思想资源。

三、苏联马克思学的唯物史观新解读及其启示

除了《资本论》哲学研究，苏联马克思学对唯物史观的新解读也极具原创性。帕舒卡尼斯、维果茨基（Л. С. Выготский）、伊里因科夫等人的研究是这方面的代表，它们的解读不逊于西方学者对唯物史观的各种解读，而且更具借鉴意义。

（一）帕舒卡尼斯的“法律形式”

作为法学家，帕舒卡尼斯的研究是从“法律”这一上层建筑入手的。他反对将“法律”简单地理解为统治阶级的意志表达，而是基于马克思的《资本论》把“法律形式”与“商品形式”融合在一起，从交换关系中推导出权利、法律和国家。帕舒卡尼斯的论证过程可以重构为以下三个步骤：

第一，通过建立商品和法律主体之间的联系，帕舒卡尼斯把法哲学问题转换为一个商品经济哲学问题。鉴于“一切法律关系（юридическое отношение）都是主体之间的关系”^⑤，帕舒卡尼斯决定从“主体”出发研究法的一般理论。在他看来，“法律主体（субъект прав）的范畴是从市场上的交换行为中抽象出来的”，“恰恰是在交换行为中，主体第一次在其定义之中彻底地展示了自身”^⑥。基

① 参见李靖新弘：《传承与互动：英语世界马克思学发展的内在逻辑及当代启示》，《湖北行政学院学报》2021年第3期。

② E. V. Il'enkov, "From the Marxist-Leninist Point of View", Nicholas Lobkowicz (ed.), *Marx and the Western World*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967, pp. 404-405.

③ 参见[英]阿尔弗雷多·萨德-费洛：《马克思的价值——当代资本主义政治经济学批判》，周丹、孔祥润译，北京：社会科学文献出版社，2021年。

④ See Fred Moseley, "Alfredo Saad Filho: The Value of Marx", *Capital & Class*, 27 (2), 2003, pp. 210-212.

⑤ Папуканис Е. В. Общая теория права и марксизм. М.: Изд-во Коммунистической Академии, 1927. С. 62.

⑥ Там же. С. 68.

于此，他强调“主体之间的法律关系只是那些成为了商品的劳动产品之间的关系的另一种说法”^①。这样，帕舒卡尼斯就把建立在主体范畴之上的法哲学还原为一种商品经济的哲学。

第二，借助马克思在《资本论》第1卷中的“商品形式”的论述，帕舒卡尼斯在商品经济哲学中寻找到“法律形式”的源头。他在商品的交换关系中看到“法律形式”的本质，因为“商品形式”揭示了商品所有者（法律主体）之间的关系。这样，“法律形式”就只是交换关系的一种法律表达，“法律形式”与“商品形式”只是同一个内容的两种不同的表达。

第三，由于“法律形式”根植于商品交换，帕舒卡尼斯就可以从经济基础（商品交换过程）出发解释上层建筑（法律、道德、国家等）。在这种溯源逻辑中，法律关系的逻辑就是“商品－货币”关系的逻辑反映，法律、国家的本质则是商品交换流通过程中派生出来的一个表象。因此，他把国家、法律等上层建筑都看作是特定历史阶段中的现象，即商品交换条件下才会存在的现象。基于此，他自然而然地得出了国家消亡论、法律消亡论。

值得一提的是，苏联时期官方学者往往基于“法律消亡论”批判帕舒卡尼斯，称其为法律虚无主义者。如若仔细考虑帕舒卡尼斯的观点，就会发现，这种特定的“消亡论”恰恰体现了他对唯物史观的看法。由于“法律形式”根植于商品交换，所以“法律形式”的形态也会随着“商品交换”的发展而发展。在扬弃了资本主义社会的商品交换之后，“法律形式”自然就被扬弃了，法律也就消亡了。正如马克思在《哥达纲领批判》中提示的，共产主义第一阶段还保留着“资产阶级权利的狭隘眼界”^②，但到高级阶段时则会扬弃权利范式^③，扬弃商品交换行为，实现“各尽所能，各取所需”^④。在这个意义上，帕舒卡尼斯的解读与马克思对国家、权利和法的理解是一致的。苏联官方学者的批判反而与马克思主义的唯物史观以及共产主义理念格格不入，体现出一种源自资产阶级意识形态和狭隘眼界的“国家崇拜”。西方马克思主义者科亨（G. A. Cohen）就曾经基于误解批判过马克思，认为马克思的理论仍然囿于资产阶级的眼界。^⑤如果科亨看到帕舒卡尼斯的解释，他或许会收回自己不准确的批判，重新考察马克思的国家理论。科亨的批判从反面证明了帕舒卡尼斯“法律消亡论”的远见卓识，即提前补好了可能被资产阶级思想家攻击的理论漏洞。

帕舒卡尼斯是苏联早期马克思学的代表人物，他以法学理论为突破口，创造性地解释了“经济基础”和“上层建筑”之间的关联。尽管他的解读仍然带有一些机械性，但为当代中国学者理解马克思主义唯物史观提供了一种可能性。在20世纪20年代，帕舒卡尼斯、拉祖莫夫斯基等苏联学者还运用唯物史观分析了黑格尔的《法哲学》，甚至创造性地把《法哲学》与《资本论》放在一起比较阅读。这一法哲学进路的《资本论》研究至今仍然具有很大的拓展空间。

（二）维果茨基的“文化－历史”

如果说帕舒卡尼斯的唯物史观研究是单刀直入地分析上层建筑，那么伊里因科夫、维果茨基等人的唯物史观研究则掩藏在“辩证唯物主义”的旗号之下。在这一背景下，国内外学者很少从历史唯物主义的角度把握伊里因科夫、维果茨基等苏联马克思学者的研究成果，仅仅从唯物辩证法的角度理解他们的研究。这恰恰有可能误解20世纪50年代以降的苏联马克思学的理论价值，会与苏联马克思学中最宝贵的遗产擦肩而过。例如，有国内学者称“伊里因科夫一生研究的中心课题是唯物主义辩证法”^⑥，但这一判断误读了伊里因科夫的“观念的东西”（идеальное）。尽管伊里因科夫在《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》一书中已经涉及到“观念”问题，但1960年以后他关于“观念的东西”的研究标志着其研究重心已转向唯物史观的新解读。这种理论转向与维果茨基及其学派的影响有关。因此，在详细解读伊里因科夫的唯物史观新解读之前，有必要先回顾维果茨基的理论。

① Пашуканис Е. Б. Общая теория права и марксизм. С. 41.

② 《马克思恩格斯文集》第3卷，北京：人民出版社，2009年，第436页。

③ 参见鲁克俭：《马克思对权利范式的超越》，《马克思主义与现实》2022年第1期。

④ 参见鲁克俭：《马克思是否关注分配正义——从“按需分配”的中译文谈起》，《马克思主义理论学科研究》2020年第2期。

⑤ 同上。

⑥ 贾泽林：《一位引人注目的苏联哲学家——Э·伊里因科夫》，《国外社会科学》1986年第2期，第65页。

维果茨基以辩证唯物主义心理学为旗号批评同时代的所谓唯心主义心理学，特别是格式塔心理学，成为与皮亚杰齐名的国际著名心理学家。倘若仔细剖析维果茨基的心理学就会发现，辩证唯物主义只是政治正确的旗号，他的真正贡献在于创立了基于唯物史观的“文化－历史”理论（культурно-историческая теория）和“内化”（интериоризация）学说的心理学。维果茨基认为，人的高级心理机能是在人的活动中形成和发展起来并借助语言实现的，维果茨基与列昂季耶夫（А. Н. Леонтьев）、卢里亚（А. Р. Лурия）等人由此形成了极具影响的文化历史学派——“维列鲁学派”（Круг Выготского）。当然，维果茨基所理解的唯物史观不同于当时苏联马哲原理教科书的简单理解，而是凸显了劳动实践和社会交往，从而很独特地从心理学的视角更新了对唯物史观的认识，而这种认识无意识地突破了当时苏联流行的唯物史观解读，更接近马克思《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中的唯物史观，而非1859年《〈政治经济学批判〉序言》中关于唯物史观的教科书式经典表述。

首先，当时流行的历史唯物主义教科书对唯物史观基本原理的阐发，都是基于辩证唯物主义原理在社会历史领域的运用，强调社会存在决定社会意识，强调生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾运动规律。维果茨基的心理学打着辩证唯物主义的旗号，具有鲜明的时代印记。但维果茨基所理解的唯物史观，却是以劳动实践为基础的。

其次，维果茨基所理解的唯物史观，强调社会交往。历史唯物主义教科书的一大特色在于批判抽象人性论，强调人的“社会性”。教科书往往强调马克思《关于费尔巴哈的提纲》中的说法，即在现实性上人的本质“是一切社会关系的总和”^①。然而，这种“社会性”在教科书中最终沦为被抽空了社会内容的“词句”。除了“生产”关系，社会“交往”关系也被忽略了，而这恰恰是后来哈贝马斯（Jürgen Habermas）重建历史唯物主义所主要推进的方面。

再次，维果茨基的理论拓展了《关于费尔巴哈的提纲》第三条中的内容^②。《关于费尔巴哈的提纲》第三条中的哲学阐释已经非常接近《德意志意识形态》中的唯物史观，即人的生产生活是唯物史观的前提以及生产力与生产关系的矛盾运动。马克思这里所强调的“环境的改变”，因《1844年手稿》著名的“人化的自然”说法而被人普遍接受。但是，马克思这里所强调（其实是承接了《1844年手稿》笔记本III）的“人的改变”的思想，却没有引起（特别是马哲教科书书写）足够的重视。资产阶级抽象人性论被简单置换成人的“阶级性”，但后者仍具有凝固不变的特点^③。维果茨基的“文化－历史”理论很好地兼顾了“环境的改变”和“人的改变”，即“文化－历史”既是“环境的改变（即人化的自然）”成果，也是儿童心理发展的前提，与此同时，人的文化－历史又是劳动实践的产物^④。正如恩格斯把婴儿在母体子宫中的发育看作是生物进化的缩影，维果茨基把儿童心理发展看作是人类历史发展的缩影^⑤。人的劳动实践活动在创造文化－历史的同时，也在改变着人的心理^⑥结构（即人的本质力量的发展）。儿童的心理发展，正是在现有文化－历史文明成果的基础上，将前

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第501页。

② 《提纲》第三条马克思的稿本是“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看做是并合理地理解为革命的实践”，恩格斯修改过的稿本是“环境的改变和人的活动的一致，只能被看做是并合理地理解为变革的实践”，其要义是“环境的改变与人的改变统一于实践”。（参见《马克思恩格斯文集》第1卷，第500、504页。）

③ 无产阶级从自在阶级到自为阶级的阶级意识形成的历史过程，被阶级意识的“灌输论”光芒所掩盖。

④ 这是《德意志意识形态》唯物史观的基本观点。

⑤ 维果茨基在《高级心理机能的社会起源理论》中强调，“高级形式的一切内部的东西必然曾经是外部的东西”，“过去曾经是为别人的东西，现在却成为自己的东西”，“任何一种高级心理机能起初都是社会的机能”；“一切高级心理机能都曾是外部的，因为它在成为内部的以前是社会的，它从前是两个人之间的社会关系”；“一切高级心理机能乃是内化了的的社会方面的关系”；“如果我们改动一下马克思的名言，我们就可以说，人的心理实质乃是移置在内部并成为个性的机能及其结构形式的社会关系的总和”。（参见《维果茨基全集》第2卷，龚浩然、王永译，合肥：安徽教育出版社，2016年，第173-175页。）

⑥ 马克思在《1844年手稿》中有如下著名论断：“工业的历史和工业的已经生成的对象性的存在，是一本打开了的关于人的本质力量的书，是感性地摆在我们面前的人的心理学；对这种心理学人们至今还没有从它同人的本质的联系，而总是仅仅从外在的有用性这种关系来理解……”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第192页。）

人创造的文化成果内化于人的高级心理机能之中。维果茨基的创新之处在于强调儿童心理发展以语言符号系统为中介，将人类文化成果内化于心理结构。这一内化过程需要儿童参与到社会交往，因为生活交往就是语言符号系统的载体。只有儿童参与其中，语言符号系统的工具性作用才会发生作用，儿童心理发展才能成为现实。皮亚杰建构主义（康德传统）的认识心理结构发生认识论，不注重文化-历史，也不注重心理结构建构过程中社会交往的作用，而是片面强调主体（儿童）在个体能动活动中的自身心理建构及其对外在环境的改变作用^①。维果茨基则自觉以唯物史观为理论基础，创立了苏联马克思主义传统的心理学体系。如果说皮亚杰把人类文化的密码置于康德式的先验结构能力^②之中，那么维果茨基则是把人类文化的密码置于现实社会生活之中。儿童心理发展的过程，就是人类文化密码被激活（唤醒），并被内化（或建构）为儿童个体的心理结构。二者殊途同归，相得益彰。在某种意义上，李泽厚提出的文化心理“积淀说”就很好地实现了皮亚杰与维果茨基心理学的互补。^③

（三）伊里因科夫的“观念的东西”

受到维果茨基的影响，伊里因科夫也强调“个体意识”也“客观现实”之间存在着某种“中间地带”，即历史地形成的文化，它是个体心理活动的前提和条件。在对“中间地带”的讨论方面，《观念东西的辩证法》（Диалектика идеального）一文最为完整地呈现了伊里因科夫的解释。^④ 维果茨基关于“意识（心理）”和“观念”的新认识直接启发了伊里因科夫，但伊里因科夫的“观念的东西”概念却直接来自马克思。马克思在《资本论》第1卷第2版跋中有提到：“观念的东西（das Ideelle）不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西（Materielle）而已。”^⑤ 马克思使用的“das Ideelle”一词是由形容词“ideell”变化出来的中性名词，可以译为“观念的东西”或“观念东西”。伊里因科夫继承了马克思的这一表述，在俄语中使用由形容词“идеальный”的中性形式演变出来的名词“идеальное”来表示“观念的东西”。围绕“观念的东西”概念，伊里因科夫积极挖掘马克思的相关思想，极大推进了对唯物史观的新认识。

首先，“观念的东西”是“思想的具体”或“具体的总体”，或者用马克思的话来说就是“许多规定的综合”“多样性的统一”^⑥。伊里因科夫的副博士论文（1953）涉及“抽象”和“具体”，可以被视作“观念的东西”研究的先声。20世纪50年代，伊里因科夫已经区分了“观念”和“概念”。这相当于黑格尔的“理性”概念与“知性”概念。然而，伊里因科夫的“观念的东西”并不等于“观念”。就“观念的东西”的内涵而言，伊里因科夫又花了20多年加以深化，最终在《观念东西的辩证法》中完整地展示了自己的思考。

第二，在解释“观念的东西”时，伊里因科夫并不仅仅笼统地在唯物主义与唯心主义对立（即所谓“哲学的基本问题”）或超越这种对立的意义上强调“观念的东西”的客观性，而是特别强调价值形式（包括价值的货币形式）的观念性。伊里因科夫注意到马克思在分析货币形式时的表述，即

① 维果茨基指出，“与皮亚杰不同，我们认为：发展并不是朝着社会化进行的，而是朝社会关系转化为心理机能的方向进行的。”（《维果茨基全集》第2卷，第175页。）

② 皮亚杰对先验结构如何形成这一问题存而不论。实际上，先验结构存在与否以及何以存在，是一个哲学问题，而不是心理学要探讨的话题。

③ “积淀说”是李泽厚的重要理论，解释了主体心理结构的形成。《康德哲学与建立主体性哲学论纲》（1980）和《关于主体性的补充说明》（1983）两篇文章相对集中地阐释了“积淀说”。

④ 《观念东西的辩证法》是伊里因科夫1974年为哲学研究所计划的两卷本著作专门写作的一章内容。然而，哲学研究所领导看到内容后不同意出版这一内容。1977年，英国剑桥大学学者达格利什（Robert Daughlish）根据伊里因科夫的手稿选译了部分内容，以英译文的形式率先发表。伊里因科夫去世当年，苏联期刊《哲学问题》第六、七期连载了这一遗稿，但删改了部分内容，并且将标题修改为《观念的东西问题》。之后，在《艺术与共产主义观念》（1984）、《哲学与文化》（1991）等两本编著中，这篇文章两度重印，但篇幅越删越短，1991年的版本甚至出现了大量错字、缺字。2009年，俄罗斯期刊《逻各斯》（Логос）按照手稿副本（保存在索罗金的档案中）第一次完整地刊出了伊里因科夫的《观念东西的辩证法》。2012年，英译文在著名期刊《历史唯物主义》（Historical Materialism）刊出。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第22页；MEGA²/II/6，S. 709。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第42页。

“商品的价格或货币形式，同商品的价值形式本身一样，是一种与商品的可以捉摸的实在的物体形式不同的，因而只是观念的或想象的形式”^①。在他看来，价值形式完全不同于可感的实体形式的东西，而是一种“观念的东西”^②。这些“东西”的神秘性就在于他们的“观念性”。更重要的是，伊利因科夫强调“价值形式的观念性是一般观念性中最典型、最具特征的案例”^③，因此价值形式的概念能够最为典型地彰显辩证唯物主义在理解“观念的东西”这一问题时的作用。可见，基于《资本论》第1卷，伊利因科夫已经意识到马克思最先揭示了“观念的东西”的秘密，并且把价值形式当作典型的观念形式。事实上，当伊里因科夫说“唯心主义是对观念形式之客观性的思辨解释”^④，并且强调这种客观性“存在于人的文化空间之中，独立于个体的意志和意识”^⑤的时候，他并非在为唯心主义辩护，而是较早敏锐地把握到马克思《资本论》哲学的唯物主义实在论思想（即价值是实体）^⑥，从而破解了庸俗经济学家在价值问题上对马克思的无休止纠缠^⑦。需要说明的是，在《观念的东西》（1962）一文中，伊里因科夫只是谈及货币这种观念东西的形式，尚未将“价值形式”列入“观念的东西”加以考察，而在《观念东西的辩证法》（20世纪70年代中期）一文中，伊里因科夫用很长的篇幅讨论“价值形式”。这一举动或许是受到了鲁宾的《马克思价值理论文集》的启发。不论如何，伊里因科夫的解读往前走了一大步。尽管他还没有系统地考察马克思的“现实抽象”思想，但其解读已经蕴含着价值是一种“现实抽象”的观点。因此，伊里因科夫在“新马克思阅读”运动中找到了知音。

第三，作为“思想具体”的“观念的东西”，是人与动物的本质区别所在。伊利因科夫的这一思想深化马克思《1844年手稿》关于“人的本质（自由自觉的活动）”的理解。尽管马克思后来放弃了“人的本质”这一概念，但他保留了最能体现“自由自觉的活动”的“观念的东西”，并且将其视为人与动物之间的本质区别。马克思在《资本论》中说：“我们要考察的是专属于人的那种形式的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。”^⑧伊里因科夫看懂了马克思这段话蕴含的深意。在《观念的东西》词条中，伊利因科夫明确指出，“观念上的行动计划”^⑨把人与动物区别开来。“建筑师并不只在头脑中，而是在头脑的帮助下，从观念的角度（в плане представления），直接在图纸上，在绘图板上，构造房屋。”^⑩10多年后，伊里因科夫在《观念东西的辩证法》中更进一步地论述了人与动物之间的区别：一方面，动物不把自己与自己的生活区别开来，而人把自己的生活变成自己的意志和意识的对象；另一方面，无论动物进化到何种高度，我们都无法从它们的角度严肃地讨论“观念的东西”。伊利因科夫明确表明动物不存在“观念维度”和“观念的东西”，但也意识到人类也并非生来就掌握先验的观念，“人只有通过将历史地发展起来的社会生活活动形式内化于自身，只有共同地借助生活方式的社会维度，只有共同地借助文化，才能获得生活活动的‘观念的’维度”^⑪。

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，第115页。

② Ильенков Э. Диалектика идеального // Логос. № 1 (69). 2009. С. 40.

③ Там же. С. 46.

④ Там же. С. 45.

⑤ Там же. С. 45.

⑥ 参见鲁克俭：《抽象辩证法：唯物主义实在论的根据》，《马克思主义理论学科研究》2019年第1期。

⑦ 庸俗经济学家（特别是20世纪现代西方经济学家）一直批评马克思的“价值”概念是不必要的理论虚构，并在哲学上把马克思与黑格尔一起视作应当被淘汰的“本质主义者”。伊里因科夫明确意识到这一点，即对于凯恩斯来说，“价值”是一种神话、一个空洞的词语，并自觉与波普尔新实证主义的“世界3”的说法划清界限。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第5卷，第208页。

⑨ Ильенков Э. Идеальное // Философская энциклопедия. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1962. С. 225.

⑩ Там же. С. 226.

⑪ Ильенков Э. Диалектика идеального. С. 58.

第四,“观念的东西”不是先验的观念,而是人的活动的产物和形式,或者说以内化于人的活动的方式而存在的东西。由于伊利因科夫把“观念的东西”视为人的活动的形式,所以它仅仅存在于“活动”之中,而不存在于“活动的结果”之中。^①可见,“观念的东西”也是一种过程性的东西,一旦“活动”消失了,“观念的东西”本身就不复存在。因此,伊里因科夫对唯心主义先验观念论的批评,并不是简单地将其“头足倒置”,而是进一步走向了社会生产(劳动实践)。马克思恩格斯在《德意志意识形态》中已经形成了类似观点,但长期被苏联教科书所忽视。伊里因科夫的解释突破了苏联教科书,更准确地揭示了马克思的唯物史观与先验观念论之间的联系和区别。伊里因科夫虽然强调“观念”和“观念的东西”,但没有因此就倒向先验观念论的怀抱,而是致力于重塑一个唯物主义的观念论,强调“物质”与“观念”的统一。在《观念的东西》中,伊里因科夫提到:“观念的东西本身只有通过社会的人改变自然界的物质—实践活动这一过程,才能被产生和再生产,它一般只有在这一过程的进程之中,只有在这一进程持续进行并以更大的规模重新发生时才存在。”^②在《观念东西的辩证法》一文中,伊里因科夫更是揭示了“物质的东西”和“观念的东西”之间的辩证关系。在现实的进程中,“观念的东西”和“物质的东西”彼此转换,最终回环相扣为一个循环过程。一方面,“物质的东西”转变为“观念的东西”。在伊里因科夫看来,社会中的人的物质生活不仅生产物质产品和观念产品,也开启了“现实的观念化(идеализация действительности)”,即把“物质的东西”转变为“观念的东西”。作为结果,“观念的东西”成为社会的人的物质生活的构成部分。另一方面,“观念的东西”又转化为“物质的东西”。伊里因科夫把这一过程称之为“观念的东西的物质化(материализация идеального)”^③,或观念东西的对象化、具身化。这两个相反的运动过程在逻辑上互为开端,共同构成了螺旋上升的运动。在这个过程中,“观念性”的奥秘破壳而出,它既是社会中的人加诸于自然之物的一种印记,也是自然之物在人的活动过程中反过来塑造人的一种形式。

第五,“观念的东西”是一种意会知识。1958年,波兰尼(Michael Polanyi)的《个人知识》(Personal Knowledge)由芝加哥大学出版社出版。虽然目前还不能断定伊里因科夫读过波兰尼的这一著作,但伊里因科夫在《观念的东西》(1962)中确实提出了与波兰尼“意会知识”类似的思想,只不过用的是“观念的东西”这一表述。伊里因科夫写道:“一个人不能把观念的东西本身,即作为纯粹的活动形式[的]观念的东西,传达给另一个人。人可以花费百年的时间来观察和尝试画家或工程师的活动,采纳他们的活动方法和活动形式,但基于这种方法,人能模仿到的仅仅只是他们工作的外在方法,而决不是观念映象本身,决不是活动能力本身。观念的东西作为主观活动的形式,只有通过同样能动地对这种主体活动的对象和产物进行活动,即通过其产物的形式,通过事物的客观形式,通过其能动的‘非对象化’(распредмечивание),才能被把握。”^④

第六,“观念的东西”是“意义”和“文化”的世界。承接维果茨基的“文化-历史”理论,伊里因科夫也在“个体意识”和“客观现实”之间寻找到一个“中间环节”,即“历史地形成的文化”^⑤。就个体心理活动而言,这一“文化”是个体活动的前提和条件,它直接地表现为一种“意义的体系”,在个体面前物化为外在于心理的现实。可见,伊利因科夫的“观念的东西”联结了主观的个体意识与客观的社会现实。与英国的“文化唯物主义”(Cultural materialism)相比,伊里因科夫的“文化”理论在时间上更早,在理论上更深刻。

第七,伊里因科夫在《观念的东西》中试图系统阐发基于唯物史观的马克思的语言符号论。斯大林有“语言是思维的外壳”的所谓马克思主义语言学。表面上看,“语言是思维的外壳”比较接近

① Ильенков Э. Идеальное. С. 225.

② Там же. С. 225.

③ Ильенков Э. Диалектика идеального. С. 36.

④ Ильенков Э. Идеальное. С. 226.

⑤ Ильенков Э. Диалектика идеального. С. 55.

《德意志意识形态》中“语言是思想的直接现实”^①的说法，但这与马克思在《德意志意识形态》中基于唯物史观所奠定的语言理论还相差甚远。早在20世纪20年代，维果茨基就明确提出儿童在出生后的最初几年里言语与思维是分离的。^②伊里因科夫另辟蹊径，从《资本论》中马克思关于货币符号论的论述，引申出马克思的语言符号论，而这正与《德意志意识形态》中的语言理论契合。马克思不赞同富拉顿（John Fullarton）等人的货币价值符号论，也批评拉萨尔（Ferdinand Lassalle）“错误地把货币说成只是价值符号”^③。在马克思看来，价值符号只是“价值的纯粹象征性的表现”^④。马克思沿着货币符号论的逻辑，以价值形式论解释了货币为何会被看作是符号。马克思的思路是：货币不仅仅是价值，它首先是商品，然后商品（用以交换的劳动产品）的价值形式从简单价值形式过渡到一般价值形式，从而出现一般等价物。一般等价物就相当于符号：首先，它是物质性的“躯体”；其次，它代表的是一种普遍的东西（犹如躯体的灵魂），而非“躯体”本身；它类似于马克思典型化方法中的“典型”^⑤。与符号一样，一般等价物的产生具有偶然性，但一般等价物最后固定到金银，就是约定俗成的产物；到了铸币（或法币），它就成为一种规范性的符号^⑥。不过，由于马克思把货币回溯到商品，马克思的货币符号论与流行的货币价值符号论有了本质区别。伊里因科夫就是在此基础上，把语言的产生与符号联系在一起，从而将语言回溯到具有“躯体”的普遍（即“典型”），并且最终将语言归结为劳动实践。伊里因科夫在《观念的东西》中写道：“《资本论》就价值的货币形态的产生和演进问题仔细考察了事物转化为符号、符号又进而转变为记号的辩证法。”^⑦据此，他进一步推论了语言与社会劳动之间的逻辑关系，即“社会劳动产生了对语言的需求，然后产生了语言、言语本身”^⑧。伊里因科夫在逻辑上建立了语言和劳动的关系，并且揭示了“物一行一言一行一物”^⑨这一不断循环往复的运动过程。

四、小 结

苏联马克思主义哲学研究主要有三条路径：文献学和版本考证研究、思想解读研究和围绕教科书书写而进行的研究。前两者属于苏联马克思学的范畴，而围绕马哲教科书（包括马哲原理和马哲史）进行的马克思主义哲学研究，则紧密结合苏联各个时期的现实需要（特别是政治需要）。时过境迁，回头检视苏联马克思主义哲学研究史，它真正留给中国马哲学界的遗产，就剩下苏联马克思学。如果说苏联马克思学的文献学和版本研究激活了21世纪之后的中国马克思文本研究新进路，那么苏联马克思学的思想解读研究成果，则为中国马哲界当下的马克思思想解读研究（包括作为新热点的《资本论》哲学研究和自20世纪80年代以来连绵不断的唯物史观新解读）提供了现成的思想资源。与西方马克思主义和西方马克思学的马克思思想解读研究成果相比，苏联马克思学非但不缺乏学术深度和原创性，而且更少可能被污名化。

令人遗憾的是，西方学者更敏锐地捕捉到苏联马克思学思想解读研究成果的价值，而中国马哲学

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第525页。

② 维果茨基接受了索绪尔关于言语（与个体相关）和语言（与社会相关）的区分。维果茨基认为，言语可以独立于思维（甚至在成年人中），“在4-5岁间，儿童的言语和思维逐渐转为同步进行”。（参见《维果茨基全集》第2卷，第310、316页。）

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷，第126页。

④ 同上，第235页。

⑤ 马克思的《资本论》就是以英国作为资本主义生产方式的“典型”。通过对英国“这个”国家的生产方式的解剖，即经过“具体—抽象—具体”的研究过程而得出思想具体，得出一个貌似“先验的结构”，再运用辩证的叙述方法而呈现出资本主义生产方式的一般（或“资本一般”）。

⑥ “货币符号本身需要得到客观的社会公认，而纸做的象征是靠强制流通得到这种公认的。”（《马克思恩格斯文集》第5卷，第152页。）

⑦ Ильенков Э. Идеальное. С. 224.

⑧ Там же. С. 224.

⑨ Там же. С. 224.

界更多关注（特别是20世纪50年代-80年代）与马哲教科书相关的苏联马克思主义哲学研究成果。尽管伊里因科夫的论著在20世纪50年代开始就被陆续译介到汉语世界^①，但其价值没有得到中国马哲学者的真正理解，中国马哲学者仍然是戴着马哲原理教科书的有色眼镜来看待伊里因科夫的相关研究成果，仅仅把伊里因科夫看作是苏联马克思主义哲学研究众多观点中的一家。与此同时，鲁宾、维果茨基^②、帕舒卡尼斯^③则完全被中国马哲学界无视。

甚至与日本学者相比，中国学者对苏联马克思学的了解也是极其不够的。同为东方国家，日本在20世纪20年代末就汇编出版了鲁宾及其批判者的文集（收入1927年以来苏联主要期刊的重要文章）。截至20世纪30年代，日本学者已经非常熟悉苏联学界关于价值本质的争论，并且充分吸收和借鉴了苏联学者的思想资源。宇野弘藏（Kozo Uno）及其学派直接受到鲁宾《资本论》研究的启发，而宇野学派又通过关根友彦（Thomas T. Sekine）影响到英语世界的“新辩证法学派”。中国学者不必效仿日本学者的做法，但有必要重新挖掘和审视苏联马克思学的思想遗产。苏联马克思主义学家（尤其是伊里因科夫这样的职业马克思主义哲学家）的《资本论》哲学研究和唯物史观新解读，既实现了对苏联教科书的真正突破，又没有投入西方马克思主义的怀抱^④，可以说是真正地“回到马克思”，是留给中国马哲学界的宝贵遗产。

意识形态性和学术性是马克思主义研究的两个轮子，两者缺一不可。对当代中国马克思主义哲学研究者而言，面向文本文献的研究与面向现实的研究是两个紧密结合的部分。不过，中国学者在具体的研究中可以有一些分工，我们既需要有一部分人（甚至绝大多数人）从事结合现实政策和现实需要而进行的研究，也需要少数人专门从事文本文献研究。一方面，后者的文本研究能够为前者的现实研究提供文本基础；另一方面，扎实的文本文献研究也能够为意识形态领域的斗争提供基础，有利地回应西方学界部分敌视、扭曲马克思和马克思主义的声音。

（责任编辑 已 未）

① 伊林科夫：《论思维矛盾问题》，《学习译丛》1957年第12期。

② 维果茨基只是被中国心理学界和教育学界所关注。

③ 尽管中国法学界很早就译介了帕舒卡尼斯的法学思想，但帕舒卡尼斯和他的著作早已为中国当代法学界所遗忘。可以说，国内学界对帕舒卡尼斯的理解还相当不够充分，更没有从唯物史观新解读的角度理解他的“法律形式”。

④ 很难说20世纪80年代苏联的马哲教科书书写没有像东欧社会主义国家的马哲教科书书写以及更激进的东欧新马克思主义那样，被西方马克思主义人道主义思潮的塞壬歌声迷乱了心智。

反思对马克思主义的政治哲学诠释

高 超

【摘要】马克思主义重视政治哲学所研究的重大问题，但这不等于马克思主义必须有自己的政治哲学部分，更不等于马克思主义本身就是一种政治哲学。作为实证科学的唯物史观具有比政治哲学更强的规范性；研究事实问题的剩余价值理论能够回答政治哲学不能回答的价值问题；马克思主义否认政治活动从根本上变革社会制度的可能性。因此，对马克思主义作政治哲学诠释可能缺乏确切和迫切的必要性，并且与马克思主义基本原理相冲突。马克思主义是真理性与道义性的统一，但其道义力量必须以其真理力量为前提和基础。用政治哲学去补充、捍卫或代替马克思主义科学理论，是多余的、徒劳的、危险的。

【关键词】马克思主义；政治哲学；实证；规范；事实；价值

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2022）05-0024-08

作者简介：高 超，辽宁本溪人，哲学博士，（长春 130012）吉林大学哲学基础理论研究中心专职研究员、副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“构建当代中国马克思主义哲学学术体系研究”（19ZDA017）

20 世纪 70 年代，随着约翰·罗尔斯（John Bordley Rawls）《正义论》的发表，政治哲学开始成为“第一哲学”。这一历史演变也深刻地影响了当代中国哲学界。但对于马克思主义哲学界来说，这却是一种挑战。长期以来，以辩证唯物主义为核心的马克思主义哲学并不包含专门的政治哲学部分，但政治哲学所关心的问题显然也是马克思主义哲学关心的重大问题。于是，在马克思主义哲学界，一些学者主张构建“马克思主义政治哲学”，一些学者提出马克思主义原本就包含政治哲学，有些学者甚至宣称包括剩余价值理论在内的整个马克思主义，总的来说就是一种政治哲学。

这些主张都有其合理性。列奥·施特劳斯（Leo Strauss）认为，“如果人们把获得有关好的生活、好的社会的知识作为他们明确的目标，政治哲学就出现了”^①；罗尔斯认为，“政治哲学的一种作用是有助于人们思考作为一个整体的政治制度和社会制度……的基本目标和目的”^②。“好的生活”和“好的社会”是马克思主义所追求的目标，“政治制度”和“社会制度”也是马克思主义所关心的问题。此外，马克思主义强烈的正义感和强大的道义力量就连它的反对者也不能否认。所以，说马克思主义与政治哲学无关，是无论如何也说不通的。

但若说一种学说只要关心“政治制度”“社会制度”、追求“好的生活”“好的社会”就是政治哲学，“那么我们就几乎是把人类自古以来的一切思想都含括在其中了”^③。很多政治哲学家都强调，政治哲学是“实践哲学”和“规范性理论”，根本区别于实证科学或描述性理论。因此，若要将马克思主义诠释为一种政治哲学，就必须回应如下几个问题：第一，马克思主义是否必须被诠释为政治哲学，才能研究“政治制度”和“社会制度”，才能追求“好的生活”和“好的社会”，才能具有正义

① [美] 施特劳斯：《什么是政治哲学》，李世祥等译，北京：华夏出版社，2019 年，第 2 页。
② [美] 罗尔斯：《作为公平的正义——正义新论》，姚大志译，北京：中国社会科学出版社，2011 年，第 9 页。
③ [美] 萨拜因：《政治学说史》上卷，邓正来译，上海：上海人民出版社，2008 年，第 12 页。

感和道义力量？这个问题又包含两个子问题：其一，作为实证科学的唯物史观不能具有规范功能吗？其二，研究事实问题的剩余价值理论不能回答价值问题吗？第二，如果对马克思主义的政治哲学诠释不是必要的，那这种诠释是否仍是可能的？

一、作为实证科学的唯物史观何以具有规范功能

马克思主义批判作为一种哲学思潮的实证主义，但以自然科学为典范的现代科学的实证精神及其方法和标准是得到马克思主义肯定的。马克思、恩格斯曾说过：“在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。”^①当然，也有一些学者反对将唯物史观理解为实证科学，特别是为了对唯物史观作政治哲学诠释，一些学者更是需要对唯物史观进行非实证化的解读。这里我们不必卷入关于如何理解马克思、恩格斯所说“实证”一词含义的争论，而只需分析，为了使唯物史观具有规范性，是否必须排斥其实证性。

这里所说的“实证性”主要指的是获致描述性知识所采取的一种方法以及检验这种知识的标准。除了实证方法，人们也曾通过臆想、纯粹思辨或阅读经典来获取知识。不过，今天人们普遍认同，至少为了获取关于自然界的知识，实证的方法 and 标准是最为有效和可靠的。但很多人认为这种方法和标准是有局限的，即它只适用于描述性理论，对于“规范性理论”则是无效的。正因如此，如果要使唯物史观成为一种政治哲学学说，就必须将其与“实证性”划清界限，因为政治哲学是“规范性理论”，否则就与政治科学无异了。

这种看法的前提是，我们拥有两类理论——描述性的和规范性的。例如，自然科学和社会科学都是描述性理论；伦理学也有描述性理论及其元理论，但其主要形态是“规范性理论”，即所谓“规范伦理学”；大多数政治哲学家都认为，政治哲学归根结底也是规范性的。而这种看法的前提又在于，我们都承认存在两类语句——描述性的和规范性的。“打雷要下雨”是一个描述性语句，“下雨要打伞”是一个规范性语句。但问题在于，存在描述性的和规范性的两类语句，并不能推论出存在相应的两类理论。因为理论固然是由语句构成的，但与同样由语句构成的文学作品不同，理论必须由具有真值的语句即命题构成。^②然而，规范性语句“都不是陈述”，“它们都是指令”，“一个指令不能按真或假来归类”^③。这种语句发挥的是语言的“表达”作用，正像“一首抒情诗没有断定的意义”一样，规范性语句“没有理论的意义，它不含有知识”^④。既然规范性语句不能用真假加以评判，我们也就不能用它们构造理论。

那么，我们能否从由描述性语句构成的理论中逻辑地推论出规范性语句呢？这个问题已由休谟决定性地给出了否定的回答。很多学者试图作出否定的否定，但他们都是在伦理学的学科范围内进行研究的，然而休谟的论证纯粹是在形式逻辑范围内进行的。休谟说：“作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人事作了一番议论；可是突然之间，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命题中通常的‘是’与‘不是’等连系词，而是没有一个命题不是由一个‘应该’或一个‘不应该’联系起来的。”^⑤形式逻辑的推理不可能推论出前提中不包含的信息。如果一组描述性语句不包含任何一个规范性词语，它们就不可能推出规范性语句。所有宣称能够推论出的人，都是在推理过程中乘人不备甚至不自觉地塞入了规范性词语。比如“吸烟有害健康”并不能推出“你应该戒烟”，但如果配合“你应该戒除有害健康的习惯”的话，那就能够得到“你应该戒烟”这个规范性语句了，但其中的“应该”一词显然不包含在“吸烟有害健康”这个描述性语句中。

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第526页。

② 罗尔斯在《正义论》开篇即指出：“正义是社会制度的首要德性，正像真理是思想体系的首要德性一样。”（〔美〕罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第3页。）

③ 〔德〕赖欣巴哈：《科学哲学的兴起》，伯尼译，北京：商务印书馆，1983年，第216页。

④ 〔德〕卡尔纳普：《哲学和逻辑句法》，傅季重译，上海：上海人民出版社，1962年，第13页。

⑤ 〔英〕休谟：《人性论》，关文运译，北京：商务印书馆，1980年，第509页。

如果规范性语句本身不能构成理论，它又不能从由描述性语句所构成的理论中逻辑地推论出来，那么这是否意味着描述性语句与规范性语句之间存在一条绝对的鸿沟？是否意味着作为实证科学的唯物史观不能具有政治哲学所期许的规范功能？是否意味着若要实现唯物史观的规范功能，就必须使其非实证化？考察作为实证科学之典范的自然科学将能帮助我们回答这些问题。

生理学是研究生物机体的各种生命现象，特别是机体各组成部分的功能及实现其功能的内在机制的一门科学，它所提供的是描述这些现象、功能及其机制的语句，而不包含任何规范性语句。正如黑格尔说的那样，“生理学并不是教人消化的”。但生理学仅仅具有描述的功能吗？当我们通过生理学的描述知道了消化的规律，我们也就知道了如果要保持健康，就应该如何饮食。这样，对于希望保持健康的人来说，生理学的描述性语句显然具有规范的功能。这一功能的实现所依赖的逻辑步骤与上述“戒烟”的例子是一致的。可以说，生理学确实不是教人消化的，但它却能教人健康地消化。不仅像生理学这样直接以人为对象的科学具有规范性，不直接以人为对象的物理学、化学等也都具有规范性。比如，我们可以根据力学规律建筑房屋，也可以随心所欲地建造，但如果我们希望它最终能够建造起来而且坚固耐用，那么就应该遵循力学规律。在实际生活中，自然科学所产生的规范性的力量远远强于道德甚至法律。数学和逻辑学的规范性力量可能更为强大，以致于有人索性称这两门科学就是“规范科学”。

显然，数学、逻辑学和自然科学一样，都不提供包含“应该”“价值”或“善”之类词语的语句。尽管在很多人看来数学事实、逻辑事实与自然科学的事实有很大不同，但数学和逻辑学依然是在描述这些事实，是在发挥语言的“表述”作用，而不是在“表达”。前述学者显然是混淆了“规范性理论”与“理论的规范性”。“规范性”是一个含混的词语，它在这里指的主要是“规范功能”。很多东西都具有这种功能，比如命令、标志、语气、眼神，这些都是语言或广义的符号，再如高墙和电网则提供了物理上的规范功能。可见，由描述性语句构成的理论具有规范功能，是显见和平常的。那么，唯物史观所包含的那些描述性语句也具有规范功能吗？

在《〈政治经济学批判〉序言》中马克思指出，“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系……发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就来到了。”但“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。”^① 这些语句都是描述性的，它们描述了生产力与生产关系之间的矛盾运动关系，看起来并没有什么规范性可言，但正如想要健康就得按照生理学规律去饮食一样，想要取得社会革命的成功，就必须遵循社会历史发展的规律。一个阶级及其政党如果尊重唯物史观，那么它就会在旧社会“所能容纳的全部生产力发挥出来以前”以这种或那种方式解放和发展生产力，而不是匆忙发动社会革命。当然，它也可以作出相反的选择，但那就必然要受到规律的惩罚。

综上，如果对马克思主义作政治哲学诠释的理由仅仅是或主要是认为传统上表现为实证科学的唯物史观缺少规范性，那这种诉求是完全不必要的。规范性语句不能构成理论，但“任何一种理论都具有规范的功能”^②。而且，理论的客观性、普遍性、可靠性越高，其规范性也就越强。从这个意义上说，要发挥马克思主义的规范性功能，所需要做的或许不是将马克思主义诠释为政治哲学，而是进一步推进马克思主义的科学化。当唯物史观最终“成了同实证科学一样精确的科学理论”^③时，资产阶级自然也得服从于它的规范了。

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第591-592页。

② 孙正聿：《哲学通论》，北京：北京师范大学出版社，2020年，第98页。

③ 高清海主编：《马克思主义哲学基础》，北京：北京师范大学出版社，2012年，第66页。

二、研究事实问题的剩余价值理论如何回答价值问题

当前学界构建“马克思主义政治哲学”的两大理论资源，一个是唯物史观，另一个是《资本论》及其手稿。但由于《资本论》及其手稿在传统上一直被认为是马克思主义政治经济学文本，比唯物史观距离政治哲学更远，所以围绕这些文本与一般哲学特别是政治哲学之关系的争论，就成了当前马克思主义哲学界的热点。一些学者主张对《资本论》及其手稿进行哲学诠释，特别是政治哲学诠释。《资本论》及其手稿卷帙浩繁、内容丰富，总有一些文本可以被当作政治哲学来诠释，但它最为核心的内容还是剩余价值理论。当然，诠释本身并无绝对的真假对错可言，但若要对《资本论》及其手稿作政治哲学诠释，就必须证明，不作这种诠释，研究事实问题的剩余价值理论就不可能回答有关“正义”“应得”之类的价值问题。

单就《资本论》及其手稿中的表述来说，剩余价值理论无疑是研究事实问题的理论。但马克思主义者和它的反对者都承认，马克思的剩余价值理论是有其价值诉求的。这是由政治经济学这门学科本身的性质所决定的。马克思在《资本论》第一卷第一版序言中说：“政治经济学所研究的材料的特殊性质，把人们心中最激烈、最卑鄙、最恶劣的感情，把代表私人利益的复仇女神召唤到战场上来反对自由的科学研究。”^① 马克思的政治经济学学说代表最广大无产阶级的利益，这无疑也是一种价值诉求。那么剩余价值理论是否因此就不是单纯的研究事实问题的科学理论，而成了解决价值问题的政治哲学了呢？换言之，剩余价值理论归根结底要回答的是“剩余价值应该归资本家和地主所有还是应该归工人所有”这一问题，它在字面上明显是一个应然性的价值问题。研究事实问题的剩余价值理论能够回答这个问题吗？

上一节我们已经根据休谟的观点和论证表明，对事实问题的研究本身并不能直接得到对价值问题的回答。哲学史上，一些哲学家认为并不存在所谓“价值问题”。他们主张，一个问题必须在原则上是有答案的，答案是有真假之分的，而价值判断或规范性语句是没有真假可言的，因而并不构成问题。然而在实际生活中，人们经常会就一些“价值问题”展开争论，比如“是否应该制定某条法律？”“是否应该对某国采取某种措施？”当然也包括“剩余价值应该归资本家和地主所有还是归工人所有”这一问题。人们对这些问题的争论往往会得到一个确切的结果并付诸实践，怎么能说对这些“价值问题”的争论是没有意义的呢？

阿尔弗雷德·艾耶尔（Alfred Jules Ayer）指出，“我们认为人们实际上并没有争论价值问题。”乍然一看，这一点似乎是一个很矛盾的论断。因为，我们确实是在从事于一种争论，这种争论通常被看作是关于价值问题的争论。但是，在所有这类情况中，如果我们仔细地考察一下，我们就发现所争论的并不是真正关于价值问题，而是关于事实问题。”“在道德问题上，仅当一个价值系统是预定的，论证才是可能的。”“先假定某一个人具有某些道德原则，接着我们论证说，他为了前后一致，就必须在道德上以某种态度对待某些事物。我们没有论证到的和不能论证到的是这些道德原则的效准。我们只是按照我们自己的情感，称赞或责备这些道德原则。”^②

几乎不会有人就“杀人偿命，欠债还钱”这一道德原则展开争论。当人们在法庭上就被告是否应该被判处死刑而进行争论时，人们争论的是“他是否杀了人”这个事实问题，而非“杀人是否应该偿命”这个“价值问题”。当然，人们有时似乎对杀人的事实没有争议，但仍旧为杀人者是否应该偿命而展开争论，比如被告宣称自己是正当防卫。但这里所发生的争论依然是关于事实问题的。人们对于正当防卫致人死亡不应该偿命是没有争议的，有争议的显然是对其正当防卫的事实认定。在文明社会中，人们对于一些基本的道德规范具有普遍而稳定的共识，其中很多还以法律的形式得到了有力的确认。人们通常不会对这些道德规范和法律产生争论，争论往往都在于对事实的认定。

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第10页。

② [英] 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，尹大贻译，上海：上海译文出版社，2015年，第91、92-93页。

这些争论有着这样的一般形式：对于任何X，如果X是P，那么X应该Q（这是一个道德原则或价值信念）；A是P（这是一个事实判断）；A应该Q（这是一个价值判断）。比如，对于任何人，如果他是欠债的，那么他应该还钱；甲是欠债的；甲应该还钱。人们所秉持的信念是一个价值判断，人们所要得到的结论当然也是一个价值判断，但人们真正争论的却是一个事实问题，比如甲是否欠债。当然，人们也会就道德原则发生分歧，这些分歧有些还可以找到其中隐含的事实争论，不能找到的，就只能是意愿和情感的表达了。如果这些分歧可以通过理论争论的方式解决，那么专政、革命和战争等物理意义上的规范也就不必要了。

现在需要回答的是有关剩余价值归属的问题。“剩余价值应该归资本家和地主所有还是归工人所有”这个包含了“应该”一词的问题，实际上竟然是一个事实问题吗？这个问题的一般形式是“剩余价值应该归谁所有”。显然，资产阶级经济学家认为剩余价值应该归资本家和地主所有，马克思则认为应该归工人所有。但这个一般形式的问题还要求有一个比“资本家和地主”或“工人”更为一般的答案。对此，马克思与资产阶级经济学家的答案是完全一致的，即剩余价值应该归“剩余价值的创造者”所有。可见，对于这个应然性的“价值问题”的一般形式，人们并不存在任何分歧。分歧在于，“剩余价值的创造者”是谁？这显然是一个事实问题。重商主义者认为是商业活动，重农学派认为是农业劳动，让-巴蒂斯特·萨伊（Jean-Baptiste Say）认为是资本和土地，马克思则认为是工人的活劳动创造了剩余价值。

马克思与资产阶级经济学家争论的确实是“剩余价值应该归谁所有”这个“价值问题”，但这个问题的答案包含着事实性和价值性两个部分，而双方对价值性部分是没有争议的。所以这个在表面上是“价值问题”的问题，实际上却是一个事实问题。因此，研究事实问题的剩余价值理论之所以能够回答“价值问题”，就在于这个“价值问题”实际上是一个事实问题，而且就是剩余价值理论所研究的事实问题。恩格斯就说分配是否“公平”的问题“同经济学没有什么关系”，“我们不过是说，这个经济事实同我们的道德情感相矛盾”，“所以马克思从来不把他的共产主义要求建立在这样的基础上，而是建立在资本主义生产方式的必然的、我们眼见一天甚于一天的崩溃上；他只说了剩余价值由无酬劳动构成这个简单的事实”^①。不仅如此，正是因为“剩余价值应该归谁所有”这个问题不是政治哲学所研究的“价值问题”，所以政治哲学反而回答不了这个问题。“剩余价值应该归它的创造者所有吗？”这倒可以是一个政治哲学问题，但至少马克思与他的论敌们对这个问题没有争议。

这样，马克思从早年从事过的法哲学、政治哲学研究转向政治经济学研究也就容易理解了。马克思关心的人类解放问题确实可以是一个政治哲学问题，但正因为这个问题实质上是一个事实问题，所以政治哲学没有能力回答它，只有政治经济学才能回答。而通过强调马克思的工作是“政治经济学批判”而不是“政治经济学原理”来说明它的哲学属性的做法，看来也是弄巧成拙了。

恩格斯曾说过：“是做一天公平的工作，得一天公平的工资吗？可是什么是一天公平的工资和一天公平的工作呢？它们是怎样由现代社会生存和发展的规律决定的呢？要回答这个问题，我们不当应用道德学或法学，也不应当诉诸任何人道、正义甚至慈悲之类的温情。在道德上是公平的甚至在法律上是公平的，而从社会上来看很可能是很不公平的。社会的公平或不公平，只能用一种科学来断定，那就是研究生产和交换的物质事实的科学——政治经济学。”^②这段话原本是讽刺和批判资产阶级政治经济学的，但它的一般性结论却是普遍适用的。工人在资产阶级政治经济学中是找不到真正的公平和正义的，但也决不可能在任何形式的道德学、法学或政治哲学中找到。工人只能在马克思主义政治经济学中找到它。

综上，人们通常争论的“价值问题”，往往实际上却是事实问题，马克思主义所关心的种种“价值问题”也不例外。这表明，作为研究事实问题的剩余价值理论，不仅能够回答这些“价值问题”，而且只有它才能真正回答这些问题。这样，被诠释为政治哲学的马克思主义不仅是不必要的，而且还

① 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第203-204页。

② 《马克思恩格斯全集》第19卷，北京：人民出版社，1963年，第273页。

是不充分的，因为它回答不了自己提出的问题。

三、具有道义力量的马克思主义为何排斥政治哲学

对“政治制度”和“社会制度”的研究以及对“好的生活”和“好的社会”的追求，是政治哲学这门学科的鲜明特色，而马克思主义所研究和追求的也无外于此。照此说来，无论马克思主义有几个来源和几个组成部分，它归根结底都应该是一种政治哲学。更何况马克思、恩格斯还曾撰写过很多可以被视为政治哲学经典的著述。那么，为什么传统上处于主流地位的马克思主义理论体系却表现出明确的实证科学特征，而似乎缺少专门的、系统的政治哲学部分？

事实上，主张构建“马克思主义政治哲学”的学者也大都承认，对马克思主义作实证科学的理解是有文本根据的。虽然人们对于如何理解《德意志意识形态》中“在思辨终止的地方”开始的“真正的实证科学”还存在巨大分歧，但毕竟马克思、恩格斯明确使用了“实证科学”一词，所以承担举证责任的应该是反对将马克思主义理解为实证科学的一方。马克思、恩格斯批判作为一种哲学思潮的实证主义，但他们十分重视实证科学。实证科学对于马克思主义的世界观和方法论也具有决定性的意义。试想，如果没有“自然科学和工业的强大而日益迅猛的进步”^①，唯物主义和可知论能否战胜唯心主义和不可知论？既然黑格尔已经“全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式”^②，辩证法的三大规律也都被黑格尔阐明^③，那么对辩证法的唯物主义改造具有决定性意义的，不就是通过自然科学的最新成果证明辩证法是自然界固有的规律吗？

最重要的是，唯物史观和剩余价值理论都表现出了明确的实证科学的特征，特别是经常被马克思主义的批评者紧抓不放，而被马克思主义的辩护者避之不及的它的“决定论”色彩。这一特点似乎与任何价值性、规范性、正义感和道义力量都是冲突的。“决定论”色彩在马克思主义中有两种不同的形式。在《〈政治经济学批判〉序言》中马克思说：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”^④这是人们通常所说的“经济决定论”的表述，即在社会系统诸要素中，经济这一要素是起决定作用的。在《资本论》第一卷第一版序言中马克思指出：“资本主义生产的自然规律”“以铁的必然性发生作用”；“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象”；“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律”，“它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段”^⑤。这是卡尔·波普尔（Karl Popper）所指责的“历史决定论”的表述，即历史是被预定好的，它的未来是被过去和现在所决定的。这两种形式的“决定论”不是一回事。说系统中存在能够决定其他要素的要素，不等于说这个系统的未来状态已经被决定了；而说一个系统的未来状态已被决定，也不等于说这个系统中必然存在一个能决定其他要素的要素。

这两种形式的“决定论”都是与政治哲学相冲突的。政治哲学自视为一种“规范性理论”，而不是描述规范性现象或分析规范性语句的描述性理论。因此，政治哲学所自诩的“规范性”必须是能够产生实际效果的规范功能。用罗尔斯的话说，如果一项制度不正义，那么“就必须加以改造或废除”^⑥。但如果这项制度不能被改造或废除，那么政治哲学在这项制度上就没有决定性的意义，或至少不能完成它为自己提出的任务；如果这项制度虽然能够被改造或废除，但能够改造或废除它的是政治哲学以外的力量，那么政治哲学在这里也没有什么特别重要的意义。因此，马克思上述带有“决定论”色彩的表述，在这两种意义上都与政治哲学是不相容的。

当然，这是就唯物史观所关心的是那些根本性问题而不是相比之下显得细枝末节的问题而言的。

① 《马克思恩格斯文集》第4卷，第280页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷，第22页。

③ 参见《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第463页。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第591页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第5卷，第8、9-10页。

⑥ [美] 罗尔斯：《正义论》，第3页。

针对指责唯物史观是一种“决定论”的意见，恩格斯就指出：“根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产”；“如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定性的因素，那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。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着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素”^①。恩格斯在这里区分了历史变动的“内容”与“形式”，认为经济因素的唯一决定性作用就是就历史变动的“内容”而言的，上层建筑的各种因素是但只是对历史变动的“形式”而言的。

以英、法两国近代历史的发展为例，生产方式从“手推磨”到“蒸汽磨”的变革，社会制度从封建制度到资本主义制度的变革，生产关系从人身依附关系到雇佣劳动关系的变革，是这两国历史发展的共同的实质性内容，也将是整个世界历史发展的内容。如果这种内容在各个国家都相同，那么决定它的因素也应该相同。既然各个国家的自然条件、民族精神、风俗习惯、宗教信仰等因素都各不相同，但驱动生产工具的力量是一样的，那么我们就有理由相信这种力量是决定这一内容的“唯一决定性的因素”。但英国的资本主义制度是通过一场不流血的“光荣革命”而确立的，在法国确立这项制度却经过了血流成河的“大革命”；两国相同的社会制度在政治制度上又分别表现为君主立宪制和民主共和制。这正是恩格斯所说的“决定着这一斗争的形式的”“上层建筑的各种因素：阶级斗争的各种政治形式及其成果——由胜利了的阶级在获胜以后确立的宪法等等，各种法的形式以及所有这些实际斗争在参加者头脑中的反映，政治的、法律的和哲学的理论”^②，等等。这其中当然也包括政治哲学。

可见，唯物史观决不是认为“经济因素是唯一决定性的因素”的“经济决定论”，也不是认为一切细节都是命中注定的“历史决定论”。但它相信对于历史变动的实质性内容来说，“经济的前提和条件归根到底是决定性的”，它相信“一个社会”“不能用法令取消自然的发展阶段”。如果只要求选择社会变革的形式，只要求变革政治制度或法律，那么政治哲学还是很有意义的，但如果希图在任意生产力水平下改造或废除现行的社会制度、建立新的社会制度，那么政治哲学就触碰到了唯物史观的底线。当然，这种意义上的政治哲学与唯物史观谁对谁错是一个需要实证裁决的问题，这里所指出的只是这两者之间的冲突关系。

在《〈政治经济学批判〉序言》关于唯物史观的经典表述中，有一段重要文本经常被引用者略过——“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、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”^③ 恩格斯则更加直白地指出：“一切社会变迁和政治变革的终极原因”，“不应当到有关时代的哲学中去寻找，而应当到有关时代的经济中去寻找”^④。在不能不顾忌这些经典表述的情况下，要对马克思主义作政治哲学诠释，就必须与这些表述中的“哲学”撇清关系，并尽力与政治经济学发生关系。这样，近来热度颇高的《资本论》的哲学化，特别是道德哲学化、政治哲学化就顺理成章了，更不用说唯物史观的政治哲学化了。当然，还有学者不得不承认，将政治哲学说成是“对物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革”的研究而非“意识形态的形式”，实在过于牵强，便提出了所谓“超学科”的解读。总之，前两节均已表明，这些尝试实际上都是不必要的。

就历史在最宏观的尺度上必然按照一定的规律变动来说，马克思主义可能并不涉及正义或道义的

① 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第591页。

② 同上，第591页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第592页。

④ 《马克思恩格斯文集》第9卷，2009年，第284页。马克思和恩格斯的这两段表述都是规范性的，规范马克思主义者应该如何研究社会变革。这些论断的规范性就来源于唯物史观的描述性内容，即通常所说的“经典表述”——既然社会变动的决定性力量是经济，那么为了找到社会变动的原因，当然要进行经济学而非哲学研究了。

问题；而在较小的尺度上虽然存在这些问题，但它们又不是“雄踞人类思想高峰”^①的马克思主义所关心的问题。那么马克思主义的道义力量何在？就在于它对资产阶级正义观念和道义观念的批判，而这种批判是通过对历史变动的规律和剩余价值的本质的科学研究实现的。

四、结 语

马克思主义的强大生命力是其真理力量和道义力量的统一。但在这个统一关系中，谁才是基础性、前提性、决定性的因素？上述分析已经表明，马克思主义的真理力量不依赖于它的道义力量，相反，它的道义力量必须依赖于它的真理力量。试想，如果生产力与生产关系之间并不存在矛盾运动关系，如果现存社会的一般利润率并不会趋于下降，那么“资本主义外壳”何以炸毁？“资本主义私有制的丧钟”如何敲响？如果剩余价值不是工人剩余劳动的产物，那么资本家还是“剥夺者”吗？他又凭什么被剥夺呢？如果没有唯物史观和剩余价值理论在实证科学意义上的真理力量，那么无产阶级革命和共产主义社会的合法性也将站不住脚。

当对马克思主义作政治哲学诠释的努力聚焦于马克思主义的道义力量或以道义力量为基础的统一时，不要忘记几乎没有人不承认马克思主义的道义力量，但很多人却否认或忽视马克思主义的真理力量。路德·宾克莱（Luther J. Binkley）就宣称，“作为我们选择世界观时的一位有影响的预言家的马克思永世长存，而作为经济学家和历史必然道路的预言家的马克思则已经降到只能引起历史兴趣的被人遗忘的地步。”^②特里·伊格尔顿（Terry Eagleton）从十个方面阐述“马克思为什么是对的”，又高度评价马克思主义对“妇女解放、世界和平、反法西斯斗争与殖民地民族解放运动等一系列政治运动”所作出的“无法比拟的贡献”^③，但他几乎只字未提剩余价值理论。可以说，伊格尔顿的这种“辩护”放在任何一位心忧人类命运、情系世界和平的思想家、艺术家身上都是适用的。当人们追问剩余价值理论正确与否的时候，不知道伊格尔顿又将如何证明马克思是对的。

总之，对于马克思主义的实证科学理论，用政治哲学去补充它是多余的，去捍卫它是徒劳的，去代替它则是危险的。如果“作为经济学家和历史必然道路的预言家的马克思，已经降到只能引起人们历史兴趣的被人遗忘的地步”，那么“作为我们在选择世界观时有影响的预言家的马克思”是否“永世长存”，也就不再重要了。

（责任编辑 已 未）

① 陈先达：《雄踞人类思想高峰的马克思》，《光明日报》2018年3月26日第15版。

② [美] 宾克莱：《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》，马元德、陈白澄等译，北京：商务印书馆，1983年，第106页。

③ [英] 伊格尔顿：《马克思为什么是对的》，李杨、任文科、郑义译，北京：新星出版社，2011年，第235页。

交往异化还是物象化－物化？

——论《穆勒摘要》中的货币理论

周 阳

【摘要】与平子友长的物象化不同，望月清司的交往异化并没有充分考虑使用价值的维度。平子友长的物象化概念建立在《资本论》价值形式理论基础之上，它具有包含关系规定与特征规定、价值维度与使用价值维度于一个“物”自身之中的二重化结构。尽管这种物象化理论是一种科学理论，但它并不能解释《穆勒摘要》中的货币异化现象。《穆勒摘要》中的货币异化运动呈现为推理论的逻辑形式，它虽然也具有“社会活动”－“物”这两个规定，但这两个规定并不像物象化－物化那样是一个事物共存但不共显的方面，而是作为相互外在的两个实体而共存、共显的。

【关键词】《穆勒摘要》；交往异化；物象化；物化

中图分类号：B313.7 文献标识码：A 文章编号：1000－7660（2022）05－0032－07

作者简介：周 阳，浙江金华人，哲学博士，（北京 100875）北京师范大学马克思主义学院讲师。

基金项目：教育部人文社会科学研究一般项目“世界历史视域下的马克思共同体理论与人类命运共同体研究”（19YJC710116）

《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》^①（以下简称《穆勒摘要》）中的货币异化现象呈现为“人→作为人的本质异化的私有财产→作为私有财产异化的货币”的形态。望月清司（Mochizuki Seiji）将这一形态称为“交往异化”^②，其逻辑进程被表述为“产品→商品→交换价值、货币”。平子友长（Tairako Tomonaga）同时使用了“物象化”^③与“异化”，但对他来说，物象化与异化是同一个理论的两个相互统一却并不直接相同的侧面，且这一理论的核心是“物象化”，其结构呈现为“人与人的社会关系→物象与物象的关系→物化”，“异化”只是作为“物象化”的效果而呈现的。本文想探讨的是，在对《穆勒摘要》的货币异化现象的解释上，交往异化与物象化，哪种理论更有效？我们是否还有第三种选择？

一、交往异化的“单面性”形态及其困境

望月清司认为，《穆勒摘要》中交往异化的逻辑是“产品→商品→交换价值、货币”，具体的“使用价值”并非必要条件。在望月清司看来，“产品→商品”是指从本来意义上的“交往”即“人与人之间无中介的相互补充活动”向“交换”即“人与人之间以物与物之间的关系为中介的相互联结活动”的转变，这里虽然离不开“使用价值”，但只需假定存在一般（而非具体）的使用价值即可；这种使用价值的讨论并没有出现在《穆勒摘要》中，而是出现在《第三手稿》的分工发展论中，且这种彻底肯定分工、私有化会带来生产力发展的使用价值论就是《巴黎手稿》使用价值论的全部

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第149－189页。

② 如无特别说明，本文的“交往异化”概念仅在望月清司的意义上使用。

③ 如无特别说明，本文的“物象化”概念仅在平子友长的意义上使用。

内容；因此，“商品→交换价值、货币”的转变并不是对具体的使用价值的讨论，而只是对私人所有的否定方面的分析。

望月清司指出，就“交往”而言，“在不存在私人所有的情况下，暂时离自己远去的劳动产品（劳动过程异化）会通过共同体内分工的转让＝外化行为（社会交往异化），以他人产品的形式再回归自身……在这里，活动和享受在不通过货币这一意义上是无中介的（＝直接的）”；而关于“交往”向“交换”（“交往的异化形式是‘交换’”）的转变，则是由于“在劳动过程中的‘对象化＝外化’和共同体内享受的‘外化＝转让’这两方面都包含着异化的可能”，特别是由于共同体之间的相互外化＝转化，“通过使自己劳动产品外化来占有他人的劳动产品，这已经是共同体内部自在地发生的行为。但是，共同体成员……在与其他共同体……对立中将这一行为自为化的”。^①

但事实上，如果抛开“使用价值”，“交往异化”是无法成立的，它甚至无法解释交往的产生和完成：劳动者为什么必然会放弃、转让自己的劳动产品，又为什么必然会接受他人的劳动产品？望月清司也注意到这一点：马克思认为，“购买产品的人——他自己没有生产——只是换取别人生产的产品”（“营利劳动”），但是，这段话却并没有给我们提供有关放弃自己人格性的一方通过交换又获取他人人格性问题的令人信服的分析……因为刺激他人对自己产品需要并使他人产生交换冲动的，只能是这一产品的使用价值、人格性……自己的人格通过交换而回归。这一交换的标准只能是使用价值”。望月清司认为使用价值维度的缺失是《穆勒摘要》自身的缺陷，但他自我安慰道：“我们可以在阅读时自己来弥补，譬如把‘私人所有的相互外化’就读成是‘所有的相互享受’，因而也是人的＝社会交往的异化等”。^②

望月清司认为他的自我安慰是有根据的：《第三手稿》对“分工”的肯定方面的论述，不仅补足了《穆勒摘要》缺失的“使用价值”维度，还对“使用价值”做了更全面的阐释。“‘分工’被明显地表象为社会的物质代谢”：尽管分工带来了私人所有，而且人为私人所有带来的异化所遮蔽，但在这一过程中，分工本身、交往和生产力都获得了最大的发展，因此，“从这一概括中我们可以看出，马克思已经具备了使用价值＝质料观点和价值观点……这一双重视角。”^③

望月清司进一步指出，《穆勒摘要》只有对价值的分析而没有对使用价值的分析，后者只存在于《第三手稿》。但这种割裂价值与使用价值的看法却使望月清司在解释《穆勒摘要》中货币问题时陷入了自相矛盾。望月清司曾高度评价《穆勒摘要》中的货币认识：“货币是私人所有的外化形态”，而“私人所有＝外化的类活动”，类活动又被与“社会的活动”等同起来，因此，“作为流通的中介的货币”这一认识已经超越了《论犹太人问题》中的实体性货币认识。但在分析《第三手稿》之后，望月清司却不得不指出，《穆勒摘要》的货币理论是不成熟的，因为它并没有从使用价值＝质料的角度来展开“社会交往”概念，而是将理论重心转向了对“私人所有否定方面的分析”。^④可是如果不是从具体的使用价值（“需要”等）方面入手的货币分析，所谓“私人所有否定方面”的分析还能是别的什么呢？

因此，尽管望月清司承认，马克思通过分析货币的本质发现了人与人之间的社会交往，但为了保留他独特的分工－使用价值理论，望月清司刻意掩盖了货币所展现的商品价值与使用价值的矛盾关系，而这一点事实上是《穆勒摘要》货币论开头讨论货币的中介性时就揭示出来的：即基督与货币的关系的论述（以下简称“基督三项式”与“货币三项式”）：“基督最初代表：（1）上帝面前的人；（2）人面前的上帝；（3）人面前的人。同样，货币按照自己的概念最初代表：（1）为了私有财产的私有财产；（2）为了私有财产的社会；（3）为了社会的私有财产。”（表1）^⑤

① [日] 望月清司：《马克思历史理论研究》，韩立新译，北京：北京师范大学出版社，2009年，第91、96-97、97-98页。

② 同上，第107、108页。

③ 同上，第109、112、113页。

④ 同上，第84、85、107、108页。

⑤ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第165页。

表 1

基督	上帝面前的人	人面前的上帝	人面前的人
货币	为了私有财产的私有财产	为了私有财产的社会	为了社会的私人财产

只要对上表稍作分析就会看到，如果不引入使用价值，如下问题是无法解决的：

第一，仅以价值为标准是无法区分人与上帝、私有财产（商品）与货币的，因为这样的话，商品与货币就只能有“量”的区分，而不存在像人与上帝的差别那样的实质区分。

第二，如果商品与货币、“为了私有财产的私有财产”与“为了私有财产的社会”的区分不具有实质性，就不能解释“为了社会的私人财产”这个第三项有何不同于前两项的独立性。当《1844 年经济学哲学手稿》的编译者将“基督三项式”与“货币三项式”解释为一种费尔巴哈主义的应用时，就有这个问题：“马克思在外化的上帝和外化的人这些定义中，再现了费尔巴哈在《基督教的本质》一书中，特别是在第 2 章《宗教的一般本质》和第 3 章《作为理智本质的上帝》中所表达的思想。”^①但《基督教的本质》第 2、3 章并没有在“中介”的意义上谈人与上帝的关系；更重要的是，虽然《基督教的本质》第 16、17 章等处有在“中介”的意义上谈论过类似观点，即基督“这个中间存在者……是一个同时又是上帝的人，是一个同时又是人的上帝”，但该书第 7 章又指出，“第三人格”是“女性”而不是作为人本身的“圣灵”^②——这种男性－女性二元结构显然无法对应“人面前的人”（“为了社会的私有财产”）这种从人出发向人本身回复的三元论。

第三，如果看不到“为了社会的私人财产”这个第三项的独立性，就看不到价值与使用价值之间复杂而有序的相互关系，就会像望月清司那样将与货币相关的“私人所有否定方面的分析”混同于实体性的货币认识（《穆勒摘要》的这个部分有很大篇幅是在谈与使用价值相关的金银问题），就会只看到使用价值的肯定方面，看不到其否定方面，或者将这种否定方面完全归于价值。

二、物象化的“二重化”结构及其射程

与望月清司的交往异化理论不同，平子友长的物象化理论认为商品自始至终是一个“二重物”（ein zwieschlächtiges Ding），包含（交换）价值与使用价值的双重规定的矛盾，这一矛盾展现为物象化（本质环节，wesentliche Moment，这是关系规定，Verhältnis – Bestimmung）与物化（现象环节，erscheinende Moment，这是特征规定，Eigenschafts – Bestimmung）两个逻辑环节，但这两个环节既不是完全割裂的^③，二者的矛盾也不会像望月清司所理解的那样完全消解在价值中；相反，商品矛盾的两个规定，社会关系规定（物象化）转变为特性规定（物化），是同一个“物”中始终共同存在但并不共同“显现”的两个环节，只是矛盾“显现”的方式本身是变化着的（“二重过程”或二次颠倒）。

所谓物象化，是指“个人与个人的社会关系转化为物象与物象的社会关系这一现象就被称为物象化（Versachlichung）”^④。所谓物化（Verdinglichung），“是指物象了的各种社会关系契机作为属于对象的物（Ding）本身的、对象的自然属性而现象的过程。物化是指社会关系的位相本身消失，转移成物——属性（Eigenschaft）的内在关系的位相”^⑤。

这里，“人与人的社会关系→物象与物象的关系→物化”的确是一个二次颠倒序列，但这里的二次颠倒并不是单纯时间序列意义上的（第一阶段仅完成物象化而不涉及物化，相当于商品阶段；物

① [德] 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，第 212－213 页。
② [德] 费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆，2017 年，第 185、92 页。
③ 参见平子友长的博士论文《マルクスの経済学批判の方法と形態規定の弁証法》。
④ [日] 平子友长：《物象化・物化・异化：马克思物象化论的基础范畴及其逻辑构成》，王琪译，《马克思主义与现实》2015 年第 1 期，第 29 页。
⑤ 韩立新：《〈巴黎手稿〉研究——马克思思想的转折点》，北京：北京师范大学出版社，2014 年，第 368 页。

化要等到物象化完成之后才能建立起来，相当于货币环节)；相反，第一次颠倒同时包含了物象化与物化两个不同环节，“当物象化将人的联系规定颠倒为事物的关系规定时，物化也将关系规定进一步颠倒为物的特征规定。作为关系规定承担者的东西就是事物，只要它现在被描述为特征规定的承担者，那么它也将变成物”^①。物象化的同时必然导致物化，物象化与物化毋宁说是一个矛盾的不同方面，它们包含在同一个“物”中，共同存在，但并不共同显现，即只显现出“物化”的形式。而第二次颠倒不仅出现在货币环节，即同一个“物”中的关系规定与特征规定这两种规定、两种本质统一为一种单一本质，其契机就内在于商品形式之中，即内在于“简单的价值形式”的等价形式（价值形式论）之中。^②

就价值形式论而言，在《资本论》“20 码麻布值 1 件上衣”这一事态中，由于使用价值与价值之间、具体劳动与抽象人类劳动之间、私人劳动与社会劳动之间的矛盾，20 码麻布的价值本性就其普遍性（抽象的人类劳动等）而言，它不能直接表现自身，而只能通过与另一个商品即 1 件上衣的“自然形式”的关系来表现自身；在 1 件上衣这里，“使用价值成为它的对立面即价值的表现形式”，“具体劳动成为它的对立面即抽象人类劳动的表现形式”，“私人劳动成为它的对立面的形式，成为直接社会形式的劳动”。^③ 20 码麻布处于“相对价值形态”，其价值是被表现出来的；1 件上衣处于等价形态，它提供体现商品的价值的自然“材料”。“在这种价值关系中，麻布首先作为价值镜（Wertspiegel）然后作为价值物（Wertding）”，“价值镜表示反映处于相对价值形态的商品中不可见实体价值的镜子，价值物是指某种使用价值以其具体的使用价值形态直接体现价值的物品”^④。

第一，是 20 码麻布自己将 1 件上衣放到与自己相等的位置上，即用 1 件上衣的自然形式作为“价值镜”来表现 20 码麻布自己的价值。这里有两层含义：就“价值镜”的意义而言，这是一种“关系规定”（对应“物象化”）；但要注意，在这一价值表现关系中，是 20 码麻布自己“主动”将 1 件上衣的“自然形式”放置到 20 码麻布自己相等的位置上，即将一种关系规定“主动”设置为一种特征规定。

第二，由此，1 件上衣的“自然形式”对于 20 码麻布就具有“价值物”的意义，即 1 件上衣以其使用价值形式直接表现 20 码麻布的价值（对应“物化”，或“物化”的第一次颠倒），1 件上衣由此获得直接“交换性”，而缝上衣的具体劳动成为抽象的人类劳动。麻布反而只有通过上衣才获得“交换性”，进而织“麻布”的劳动才成为抽象的人类劳动（这就是“物化”的第二次颠倒）。^⑤

物象化理论是商品矛盾的逻辑展开论，并不涉及商品世界的历史生成，所以，尽管平子友长也认为《穆勒摘要》中存在“异化论”，而且这个异化论是“营利劳动论”，但他认为营利劳动论是以物象化为前提的，因为《穆勒摘要》中已经有了物象化理论的雏形：

以物象化为前提的异化论，就物象这一侧来看，它是物象（作为资本关系的物化的生产手段）对劳动者的支配。物象的支配又表现为双重颠倒过程，即作为客体的生产资料颠倒为主体，以及作为主体的劳动者颠倒为被吸收尽可能多的劳动的客体。无论是资本家，还是雇佣工人，都是物象的人格化，雇佣工人在本质上是受物象的支配而非受个别的资本家支配。就劳动这一侧来看，以物象化为前提的异化论“意味着劳动中自我创造过程是作为自我剥夺过程和自我奴役化过程进行的”。^⑥与望月清司不同，在平子友长看来，《穆勒摘要》中的“营利劳动”并不能还原为市民社会中小私有者之间的关系，相反，它只能被视为以物象化为前提的劳动，即资本主义经济体系中的雇佣劳动。^⑦

但这一阐发仍有不清晰之处：平子友长的物象化理论建立在《资本论》的劳动价值论的基础上，可是《穆勒摘要》中批判劳动价值论的马克思能建立以价值论为基础的物象化理论吗？平子友长引

①② [日] 平子友长：《“物象化”与“物化”同黑格尔辩证法的联系》，李乾坤译，《马克思主义与现实》2012 年第 4 期。

③ 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 811、812、813 页。

④⑤⑥ [日] 平子友长：《物象化·物化·异化：马克思物象化论的基础范畴及其逻辑构成》，王琪译，《马克思主义与现实》2015 年第 1 期。译文有改动。

⑦ [日] 平子友长：《マルクスにおける物象化・物化・疎外：廣松涉批判》，《唯物論》第 93 号，2019 年 12 月。

“货币的本质，首先……（他没有引后面的这句‘不在于财产通过它转让’^①——引者）而在于人的产品赖以相互补充的中介活动或中介运动、人的、社会的行动异化了并成为在人之外的物质东西的属性，成为货币的属性”这段话^②，证明马克思此时已经具有对物化（“物质的东西的属性”、“货币的属性”）的认识，不过，马克思诚然批判了货币主义的理解，即以感知的形式来把握社会关系，但他此时所理解的社会关系却并不是作为物象化意义上不可见的性质的“价值”（物象化与物化共在，但物象本身并不显现）。

三、货币异化的“推理论”逻辑及其限界

在《穆勒摘要》中，马克思并没有在物象化的意义上把握社会关系，如果把平子友长没有引的“货币的本质，首先不在于财产通过它转让”这句话考虑进来，这一点是十分清楚的：《穆勒摘要》“人→作为人的本质异化的私有财产→作为私有财产异化的货币”的逻辑结构中，人的“中介活动”、“互相补充的类活动和类生活”、普遍需求的满足^③是在不考虑私有财产的转让关系（“物象化”）的情况下直接发生了异化的，这就是货币的异化。货币异化是作为一个实体的货币（“物”、对“物”的需要）与作为另一个实体的社会联系（“普遍需要的满足”）这两个共同存在且共同显现的实体之间的关系，而不是在一个实体中的与“关系性规定”共同存在但代替了“关系性规定”而独自显现的“特征性规定”。因此，这也不是“物化”。

马克思的确认为，“这个中介就成为真正的上帝……同这个中介脱离的物，失去了自己的价值。因此，只有在这些物代表这个中介的情况下这些物才有价值，而最初似乎是只有在这个中介代表这些物的情况下这个中介才有价值”，但是，“中介”与“物”是相互外在的，即“中介”与“物”始终是共同显现的。^④ 马克思在此之后所列的“基督三项式”与“货币三项式”就是想说明这个问题：“基督是外化的上帝和外化的人。上帝只有在它代表基督时才有价值；人也只有在他代表基督时才有价值。货币的情况也是一样”，即“人-基督-上帝”。^⑤ 上帝、基督与人这三者是相互作用的，他们会相互结合、相互分离（相互中介），但它们始终是共同显现的。

如果我们像马克思在《论犹太人问题》中所做的那样^⑥，以推理论的逻辑形式（见表2）来把握这两个三项式（见表3），上述相互中介但共同显现的情况就会清楚得多。

在“质的推理”阶段，中介是特殊性，无论小项、大项还是中项（中介），都是一些质的规定性、特殊性。因此，马克思说基督是“上帝面前的人”，就是说基督和人都是特殊的存在；说货币是“为了私有财产的私有财产”，是因为货币是和其他私有财产一样的私有财产。但是，“质的推理”的要点在于个别性与普遍性实现抽象同一，这一个别性-普遍性的统一在与特殊性结合的同时又否定特殊性，最终达到抽象的普遍性，即诸环节都成为抽象普遍的特殊性。这一点表现在推理第二式中，与普遍性直接同一的个别性在其自身之中就包含了他者的规定性，这样的个别性是对特殊性的“否定”，而特殊性通过这种否定而剥离其规定性，上升为“抽象的普遍性”。^⑦

① [日] 平子友长：《マルクスにおける物象化・物化・疎外：廣松涉批判》，《唯物論》第93号，2019年12月。

② [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第164、165页。

③ 在马克思看来，交往是“类活动和类享受（Gattungsgenuß）”或“社会的活动和社会的享受”，除“社会联系”以外，还必须考虑到“享受”“需要”的问题，考虑与“使用价值”相关的问题。（[德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第170页。译文有改动。）

④ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第164、165页。

⑤ 同上，第165页。

⑥ 周阳：《市民社会批判、政治批判与宗教批判的统一——重审〈论犹太人问题〉的内在逻辑》，《兰州大学学报》社会科学版2021年第3期。

⑦ [德] 黑格尔：《逻辑学》下卷，杨一之译，北京：商务印书馆，2017年，第353-357页。

表 2

质的推理 个别－特殊－普遍	第一式：个别－特殊－普遍
	第二式：特殊－个别－普遍
	第三式：个别－普遍－特殊
	第四式：普遍－普遍－普遍或数学的推理
反思推理 特殊－个别－普遍	全称推理
	归纳推理
	类比推理
必然推理 个别－普遍－特殊	直言推理
	假言推理
	选言推理

表 3

中介	特殊性	个别性	普遍性
推理	质的推理	反思推理	必然推理
基督	上帝面前的人	人面前的上帝	人面前的人
货币	为了私有财产的私有财产	为了私有财产的社会	为了社会的私有财产

“为了私有财产的私有财产”环节的要点也正在于通过“个别性”的货币、“物”，作为“特殊性”的人的需要与作为“普遍性”的“互相补充的类活动和类生活”、“普遍的需要的满足”实现同一。但这种同一是抽象的：货币与需要的统一是个别性与普遍性的统一，就货币是社会关系的外化、“自然物”而言，货币是“物”、是对“物”的需求，只是通过货币这个“物”，人的“普遍的需求”得到了满足，因此货币构成“把我同人的生活，同社会，同自然界和人联结起来的纽带”；但作为货币－需要，“货币就已是个性的普遍颠倒”，因为货币－需要既是个别性与特殊性（需要）的结合（对货币的需要），又是对特殊性（需要，其他的需要）的否定，“没有货币的人也有需求，但他的需求……对我、对第三者、对〔另一个人〕〔XLIII〕是不起任何作用的”，“货币是一种外在的、并非从作为人的人和作为社会的人类社会产生的……普遍手段和能力”，通过这种否定所达致的普遍性是抽象的普遍性，是抽象的普遍需求的虚假满足，由此，各项都呈现为作为特殊性的私有财产。^①

在“反思推理”阶段，中介是个别性，但这一个别性是个别性自身与普遍性建立起来的反思同一。因此，马克思说基督是“人面前的上帝”，因为在基督这一“神－人”那里，作为人的基督克服人的特殊性与上帝达到反思同一；而马克思所谓货币是“为了私有财产的社会”，是就作为“货币”的“私有财产”克服了“私有财产”的特殊性与普遍性的“社会”建立起反思同一关系而言的。对于“反思推理”来说，个别性与普遍性建立起反思同一，它不再受特殊性的限制，但它也没有将特殊性真正纳入自身之中。^② 这一点只有到反思推理的最后（类比推理）才出现转变。类比推理的形式是“个别－普遍－特殊”，在这里，作为中项的普遍性是指普遍的本质。^③ 这里存在个别性与其他个别性、个别性与普遍性的不一致性，这种不一致性就是普遍本质本身的内在规定。

① [德] 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，第 143、144、145 页。
② [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，2017 年，第 368 页。
③ [德] 黑格尔：《逻辑学》下卷，第 373、374 页。

“为了私人财产的社会”环节的要点在于人与社会的反思同一，即货币。但这里的货币只是囊括了特殊性，并没有将特殊性建立在自身之中，在马克思看来，货币就和“类比推理”的“中介”一样，其本质就是个别性与普遍性的“不一致”本身，也正因如此，马克思既不赞成货币主义将“个别性”（感性的贵金属）当作货币的本质的观点，也不赞同国民经济学将“普遍性”（生产费用等）当作货币的本质的观点。^①

在“必然推理”阶段，中介是普遍性，但这是将个别性、特殊性与普遍性的“差别”与“同一”自由地设定在自身之内的普遍性，这种普遍性又弥漫在个别性、特殊性之中；马克思所谓基督作为“人面前的人”也是如此，每个人都将自身与神的“差别”与“同一”内化于自身之中，因而每个人都是神（人－神）；而马克思所谓货币是“为了社会的私有财产”，也就是指私有财产、货币与“社会联系”已经内在地统一在一起，是私有财产的社会，也是社会的私有财产。这就表现在“信用”形式中，“互相补充的类活动和类生活”、“普遍需要的满足”与它们的异化形式货币竟然达到了统一，人仿佛从“物”（货币）又回到人本身、社会关系本身，但事实上这是最深层次的异化，物与社会联系是外在对立的，但现在这种外在对立既内化到了物之中，也内化到了社会联系之中。

在信用环节，似乎出现了“人的复归”，“出现一种假象，似乎异己的物质力量的权力被打破了，自我异化的关系被扬弃了，人又重新处在人与人的关系之中”，交换的中介从物质形式返回到了人，其代价却是人成了物质性中介本身，人与人之间的交换关系（信用）仍然是以货币交换为其基础的，“人本身代替了金属或货币，成为交换的中介，但是人不是作为人，而是作为某种资本和利息的存在”。^② 因此，在“信用”中，人的异化达到最深刻的程度，这是人与人的真正的分离，“不是货币被人取消，而是人本身变成货币，或者是货币和人并为一体。人的个性本身、人的道德本身既成了买卖的物品，又成了货币存在于其中的物质”，“货币与人的分离”既构成了货币的本质，也构成了人的本质。^③

四、结 论

第一，交往异化片面强调（交换）价值，而没有考虑到使用价值对交往本身的重要性，没有真正理解交往，因此，交往异化甚至都不能视为“交往”的异化。

第二，在物象化理论中，商品自始至终是一个“二重物”，包含价值与使用价值的双重规定的矛盾，这一矛盾展现为物象化与物化这两个共在但并不共显的逻辑环节，而矛盾的发展要经历两次颠倒，但在两次颠倒中，改变的仅仅是物象化与物化的矛盾关系的显现形式，这一矛盾本身在资本主义社会中并不能被根除。

第三，无论是通过交往异化还是物象化，都无法把握《穆勒摘要》中货币异化的理论结构，这一结构表现为以特殊性为中介→以个别性为中介→以普遍性为中介的推理论形式；而就内容而言，与物象化－物化结构不同，《穆勒摘要》中货币异化运动虽也有“社会活动”－“物”这两个规定，但它们是作为相互中介的两个事物而共同显现的。

（责任编辑 已 未）

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第166－167页。

② 同上，第169页。

③ 同上，第169页。

重思卢卡奇与阿多诺关于现代主义的论争

——基于虚无主义批判视角的分析

杨丽婷

【摘要】 卢卡奇与阿多诺关于现代主义的论争是西方马克思主义美学史上的重要事件。卢卡奇对现代主义的批判与阿多诺对现代主义的推崇形成强烈对比。从虚无主义批判视角看，在卢卡奇那里，现代主义是虚无主义的美学表现；而在阿多诺那里，现代主义是虚无主义的对抗性力量。卢卡奇与阿多诺承袭尼采与海德格尔的审美救赎，开拓了一条富有黑格尔-马克思主义色彩的独特路径。他们既批判性地回应了尼采与海德格尔的困境，也创造性地运用了马克思主义的思想资源；既有基于西方马克思主义传统的共识，也充分展示了各自的理论旨趣和个性色彩。从总体性的辩证法到否定的辩证法，审美救赎的黑格尔-马克思主义路径呈现了清晰的思想史图景。

【关键词】 现代主义；虚无主义；现实主义；审美救赎；辩证法

中图分类号：B516 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660 (2022) 05-0039-07

作者简介：杨丽婷，福建泉州人，哲学博士，（广州 510635）广东省社会科学院哲学与宗教研究所研究员。
基金项目：国家社会科学基金一般项目“马克思主义认识论语境演变与意识形态认同的关联机制研究”（18BKS010）

卢卡奇与阿多诺关于现代主义的论争，是20世纪西方马克思主义美学史上的重要事件。该论争最早起源于20世纪30年代至40年代卢卡奇与布洛赫关于表现主义的论争。后期，阿多诺加入论战。争论的主题演变为现实主义与包括表现主义、先锋派艺术在内的现代主义之争。争论的焦点从哪一种艺术更富有革命性和批判性，演变为哪一种艺术在现代条件下具有有效性和合理性。卢卡奇的政治生涯丰富曲折，理论语境复杂多元，观点几经周转变化，但其对现代主义的批判和对现实主义的推崇却始终不变。^① 卢卡奇对现代主义的批判与阿多诺对现代主义的推崇形成强烈的对比。从虚无主义批判的视角来看，在卢卡奇那里，现代主义是虚无主义的美学表现；而在阿多诺那里，现代主义是虚无主义的对抗性力量。卢卡奇与阿多诺都不是尼采与海德格尔意义上的虚无主义言说者，但毫无疑问，卢卡奇与阿多诺都是虚无主义的批判者。在面对虚无主义这一共同的时代问题时，卢卡奇与阿多诺皆选择了尼采、海德格尔式的审美救赎方式，但西方马克思主义的独特立场使他们有别于尼采与海德格尔，开拓了一条富有黑格尔-马克思主义色彩的审美救赎路径。

一、卢卡奇：现代主义是虚无主义的美学表现

当尼采把虚无主义视为现代社会“最恐怖的来客”、当海德格尔宣布“虚无主义乃是现代人的无家可归之状态”时，虚无主义批判便成为重要的时代命题。卢卡奇没有专门针对虚无主义进行著书

^① 1958年，卢卡奇出版《当代现实主义的意义》时再次强调自己在1938年时的主张。同年底，阿多诺发表《被迫的调和——评格奥尔格·卢卡奇〈反对被误解的现实主义〉》，与卢卡奇展开针锋相对的论战。

立说，但并不妨碍其思想成为虚无主义批判的重要资源。如果说海德格尔的虚无主义批判是在形而上学的层面上描述了人的异化状态，那么卢卡奇的物化理论则更早地从社会历史批判的角度呈现了现代人的虚无主义状态^①。而卢卡奇对现代主义的批判，既展示了现代主义与虚无主义的内在关系，也反映了卢卡奇对虚无主义的理解和应对。

卢卡奇批判了现代主义的三个特点：一是过分重视技巧创新而流于空洞的形式主义。现代主义喜欢采用意识流、荒诞剧、寓言等新技巧的创新表明其与传统的决裂，展示与众不同的艺术风格。但在卢卡奇看来，决定一件特定艺术作品风格的，不是形式主义意义上的技术，而是作品背后的世界观或意识形态。二是过分强调主观体验而割裂了人与存在的社会-历史环境。在现代主义作品中，人本质上是孤独的、不合群的，不能与其他人建立关系的。卢卡奇在此评价了海德格尔。海德格尔将人类的存在描述为“被抛的存在”。对个体的本体论意义上的孤独性的描述，再也没有比之更生动的描述。人的孤独和生命意义的虚无成为普遍的人的存在状况。这是现代主义理论和实践的特征。卢卡奇强烈批判这种现代主义人性观，坚持认为人是社会存在物，人的本质离不开其所处的社会历史环境。“这些人的命运是特定社会或历史环境中某些类型的人的特征……总之，他们的孤独是特定的社会命运，不是人类的普遍状况”^②。三是现实的稀薄导致人格的解体。卢卡奇批判的核心在于现代主义把握现实的方式。现代主义通过牺牲环境的客观现实为代价来提升人的主体性，使人与其所处的社会-历史环境割裂开来，成为非历史的存在。他既不创造世界，也不是由世界创造出来的。这种主体性本身就是贫乏和抽象的，随之而来的是人格的必然解体。现代主义诗人艾略特（Thomas Stearns Eliot）的《空心人》描述了这一状况：“有形状但无形式，有阴影但无颜色，是瘫痪了的力量，有姿势而无行动。”^③

根据卢卡奇的逻辑，现代主义是虚无主义的美学表现，二者的内在关联在于：一是现代主义将人的孤独状态和生命意义的虚无提升为本体论层面上的人的普遍生存状况，这使虚无主义不仅是特定历史环境条件下的社会事实，而且成为普遍的人之状况；二是现代主义使现实主观化、稀薄化，消解了现实与潜能的辩证关系。由于缺乏客观的社会体制的批判和历史远景，虚无主义变成一个非历史性的问题，而克服虚无主义随之成为无望的挣扎。

由此可见，卢卡奇所理解的虚无主义核心内涵是人之生存状况的异化，表现为个体的孤独和生命意义的虚无。在这一点上，卢卡奇与尼采、海德格尔是一致的，他们都是在现代化、世俗化这一现代性历史境遇下对人类生存状况进行的价值论（或存在论）反思。但对卢卡奇而言，虚无主义不是最高价值的自行贬黜过程，也不是对存在的遗忘历史，而是对客观实在的否定，将世界简化为纯粹的主观性。因此，在对虚无主义的性质诊断上，卢卡奇与尼采、海德格尔等人有不同的判断。尼采和海德格尔都把虚无主义视为西方历史的“基本事件”。在尼采看来，虚无主义本质上是现代性的危机，是历史发展的“症候”“特征”；在海德格尔看来，虚无主义成为现代性的必然结果，是西方历史的“内在逻辑”。而对卢卡奇而言，虚无主义是一个“社会范畴”，这是人们当下生活的普遍状况，但并非必然状况。

换言之，虚无主义是特定社会历史条件下的产物。卢卡奇强调虚无主义的历史性本质。现代主义割裂了人与存在的社会历史环境，使客观现实稀薄化，消解了人格和生命意义生发的原初机制，使虚无主义这一历史性问题展示出“非历史性”特征。这正是卢卡奇所批判的现代主义的意识形态特性。同时，卢卡奇批判了海德格尔的存在主义。他认为海德格尔表面上十分强调人的“历史性”，这看上去与现代主义背道而驰，但其实不然。海德格尔所谓的“世界”只是存在论的范畴，世界归属于人之此在，是此在在世的一个环节，不涉及人所处的现实社会历史环境。海德格尔所谓的“历史性”只是存在论意义上的历史，并不是真正的历史过程。卢卡奇指出，“海德格尔在他的体系中承认‘本

① 参见杨丽婷：《走出虚无主义的深渊：路径与反思》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第4章第1节。

② Georg Lukács, *The Meaning of Contemporary Realism*, trans. by John and Necke Mander, London: Merlin Press, 1962, p. 20.

③ Ibid., p. 25.

真的’历史性的存在，这一事实并不重要。我已经在其他地方指出，海德格尔倾向于将历史性贬低为‘庸俗的’；他的‘本真的’历史性与非历史性没有区别”^①。总之，现代主义是虚无主义的审美表现，存在主义则是虚无主义的哲学表达。

在对虚无主义的根源分析上，卢卡奇也有其独到之处。在卢卡奇看来，虚无主义根源于当下的社会经济制度：“虚无主义与犬儒主义，绝望与焦虑，怀疑与自厌都是知识分子必须生活于其中的资本主义社会的自然（spontaneous）产物。”^② 虚无主义是资本主义条件下的产物，是现代性在具体的社会历史条件下展示出来的“症候”。资本主义社会的物化现象是虚无主义的现实表征。与尼采相比，卢卡奇的分析的深刻之处在于挖掘了虚无主义作为现代性产物的社会历史基础和政治、经济制度根源，展示了西方马克思主义者对马克思主义资源的创造性运用。

在对虚无主义的克服上，卢卡奇的希望是伟大的现实主义。他沿袭了尼采和海德格尔式的审美救赎路线，认为艺术具有天然的审美优势，但并非所有的艺术都具有救赎功能，只有伟大的现实主义能够承担这一历史使命。首先，伟大的现实主义区别于当时苏联主流的“社会主义现实主义”。卢卡奇强调，伟大艺术家对现实的渴望可以使他们突破世界观和政治立场的局限、客观地反映现实，因此在资本主义社会中，伟大的现实主义能够看透虚无表象背后的社会关系本质。其次，伟大的现实主义表现出与现代主义争锋相对的特征。伟大的现实主义透过破碎的社会现象呈现社会－历史的总体性，而现代主义放弃了对社会历史总体性的揭示。伟大的现实主义致力于主客观的辩证统一，而现代主义只强调主观体验、割裂了客观的社会历史环境。伟大的现实主义通过典型的刻画达成本质与现象的统一，现代主义则“阻碍对现象和本质的活生生的辩证法在艺术上的突破”^③。最后，伟大的现实主义的内涵具有一个转化和发展过程。在卢卡奇的语境中，现实主义最初只是一种文学风格和创造方式，逐渐转变为真实描写社会现实的艺术标准和衡量评价文学优劣成败的最高标准，最后成为反映社会生活本质和发展趋势的审美追求和认识方式，因而伟大的现实主义具有了明确的伦理功能和认识论意义。卢卡奇认为，伟大的现实主义是对现实的模仿与再现，它能够真实、客观地反映社会－历史总体性，揭示社会生活的本质和历史发展的趋势，实现本质与现象在艺术上的统一，达成人与现实的和解。因此，伟大的现实主义成为破除虚无主义的审美力量。

二、阿多诺：现代主义是虚无主义的对抗性力量

阿多诺在《否定的辩证法》中曾简要回顾虚无主义问题的历史与现状，展示了对虚无主义的理解和批判。但他关于虚无主义的洞见更多地是蕴含在对以海德格尔为代表的同一性哲学的批判中。^④ 对他而言，存在主义与虚无主义是同义词，“对虚无的信仰就像对存在的信仰一样都是枯燥乏味的”^⑤。在这一点上，阿多诺与卢卡奇是一致的。有意思的是，卢卡奇将现代主义视为虚无主义的审美表现，阿多诺则在现代主义那里寻找到对抗虚无主义的力量。

首先，在艺术把握现实的方式上，阿多诺批评卢卡奇拘泥于镜子式的反映论。阿多诺认为，现实主义所反映的现实并非“客观现实”，而是资本主义社会里异化了的现实。阿多诺毫不客气地批评卢卡奇，认为“只有蹩脚的认识论才会无视这个异化了的世界，试图将物化了的客观现实永远固定下来”^⑥。与现实主义对现实的照相式或“透视式”的摹写不同，现代主义以否定性的方式反映了现实的本质。“人的孤独在一个极端个人主义的社会是以社会作为媒介的，这种孤独具有本质的历史内涵。被卢卡奇扣上颓废、形式主义和唯美主义帽子的波德莱尔所表现的并非永恒不变的人的本性、孤

① Georg Lukács, *The Meaning of Contemporary Realism*, p. 21.

② Ibid., p. 91.

③ 《卢卡契文学论文集》（二），北京：中国社会科学出版社，1981年，第13页。

④ 参见杨丽婷：《虚无主义的审美救赎：阿多诺的启示》，北京：社会科学文献出版社，2015年。

⑤ [德]阿多诺：《否定的辩证法》，张峰译，上海：上海人民出版社，2020年，第331页。

⑥ 柳鸣九主编：《二十世纪现实主义》，北京：中国社会科学出版社，1992年，第298-299页。

独或沉沦，而是人在现代社会里的本质；本质在波德莱尔的诗里并不是抽象的自在之物，而是具有深刻的社会性。”^①可见，卢卡奇与阿多诺的根本分歧在于对现实的理解。在卢卡奇看来，现实主义通过达成本质与现象在艺术上的统一和历史总体性的证实来捕捉现实，形成对社会生活本质和历史发展趋势的总体性认识。阿多诺则更敏锐地注意到现实的意识形态属性。面对晚期资本主义异化了的现实，通过现实主义等传统的艺术手段达成总体性认识已不再可能。现代主义以反叛者的姿态对异化了的现实进行批判和否定，使人们对这个世界获得更清醒的认识。在此，阿多诺提出了艺术的否定性美学原则。现代艺术采用光怪陆离的艺术形式，以否定的方式呈现现实。

其次，在艺术的形式与内容关系上，阿多诺批判了卢卡奇狭隘的形式观。阿多诺认为，卢卡奇停留在形式与内容的传统二分思维中，将形式与内容人为地割裂开来，产生了形式与内容的对立。阿多诺指出：“他把黑格尔对美学中康德形式主义的批判粗暴地简单化，声称人们过高地估计了现代艺术中的风格、形式和表现手段，并将它们夸大到不适当的程度，似乎他不知道，正是这些因素使艺术作为一种认识区别于科学的认识，艺术作品倘若在其存在方式上没有差异，便取消了它自身。”^②与卢卡奇对内容的推崇不同，阿多诺高度重视艺术的形式法则，认为形式并不是外在于艺术作品的，而是内在于自身的形式法则。是艺术作品的形式，而不是内容，决定了其客观性和真理性。阿多诺重视形式对内容的穿透性和组合能力，认为形式是所有内容细节的社会联结和构造，在作品内部模仿并再现社会关系。所以，艺术作品的形式内在体现了社会。因为作品形式对现实内容的吸纳不是直接的吸收，而是否定性的吸纳，这使得艺术的形式具有批判现实的功能。他通过对形式的崭新理解，强调了现代艺术的社会性和批判性特征。

最后，在艺术与现实的关系上，阿多诺批判卢卡奇简单地将艺术所反映的现实与经验现实等同起来，片面理解了艺术与现实的内在联系，忽视了艺术与现实的差异。阿多诺认为，卢卡奇把艺术仅仅当作经验世界的复制，认为艺术应该是对现实的客观反映，这是将艺术认识与科学认识的辩证统一简单化且将二者等同起来。阿多诺承认，艺术始终是一种社会事实。“艺术根植于现实，在现实中实现其功能，以多种多样的方式与现实发生关联。但艺术之所以是艺术，按照其自身规定性，应当是现实存在状况的背弃。哲学把这一性质称之为审美表象。”^③正是因为艺术与现实保持距离，才使其保持自律性，使艺术作品“通过被纳入主体、被主体体验过并以形象的方式表现出来的现实与外在的、未被主体加工过的现实状况的对比来批判现实”^④。对卢卡奇而言，艺术是对现实的总体性认识；对阿多诺而言，艺术是对现实的否定性认识。卢卡奇认为，在艺术作品中人与现实达成了和解，阿多诺则拒绝这种和解。在他看来，卢卡奇式的和解是一种被迫的和解，是对异化了的现实的妥协和顺从。

根据阿多诺的思路，现代主义是虚无主义的对抗性力量。其内在逻辑表现为：在晚期资本主义时代，现实主义所追求的对客观现实的总体性认识已不再可能。“照相式的忠实今天已经通过经验的贬值成功地与意识形态的控制结合起来”^⑤，这本身就是一种虚无主义表征。现代主义以否定和批判的方式呈现当下人类生活的虚无状态，“这种孤独被推向极端并走到了尽头，便会转化为自身的对立面，孤独的意识通过揭露人的普遍现状便包含了自身消亡的潜在可能性。而这恰恰是真正的先锋派作品所要达到的目标”^⑥。卢卡奇只看到了现代主义对虚无主义问题的呈现，却没有注意到这种呈现背后的批判。

在对虚无主义的核心内涵的理解上，阿多诺与海德格尔、卢卡奇等是一致的，即虚无主义反映了现代性境遇下普遍生命意义的虚无。但阿多诺更敏锐地洞察到虚无主义与奥斯维辛的本质关联，这使他从根本上区别于其他的虚无主义批判者。在阿多诺看来，奥斯维辛集中营是虚无主义的现实表征，

① 柳鸣九主编：《二十世纪现实主义》，第297页。

② 同上，第293页。

③ 同上，第298页。

④ 同上，第299页。

⑤ 同上，第302页。

⑥ 同上，第301页。

它并非偶然的个别的历史事件，而是以统治和支配为本质的主体性哲学的极致表现，是虚无主义在现时代的惨烈爆发。在奥斯维辛之后，人们面临着更为严重的虚无主义：摒弃现代主体理性对人的极致统治与支配之后，如何生发与建构生命的意义？对此，阿多诺在认识论层面上对主客体的关系进行反思，对形而上学的同一性原则进行批判。对他来说，虚无主义源于主客体关系之失衡，是现代主体理性过分僭越、忽视“客体的优先性”、破坏主客体与中介三者之间的星丛关系而导致的。与卢卡奇着重于虚无主义的社会制度根源分析不同，阿多诺从认识论层面对虚无主义的根源进行分析，揭示了虚无主义产生的认识论机制。与海德格尔将生命意义的生发和建构归于超越主客体之上的“存在”不同，阿多诺仍然寄希望于理性的自我反思和“纠正”。换言之，通过返回未经损害的理性自身，借助理性之辩证法，在主客体关系领域内寻求人与现实的和解、一种非强制的和解。现代主义坚守艺术的形式法则，自觉与现实保持距离，在自律与他律的矛盾中达成人与现实的非强制的和解。奥斯维辛之后如何写诗？阿多诺的时代之问在现代主义那里获得答案。

三、共识与差异：富有黑格尔－马克思主义色彩的审美救赎路径

卢卡奇与阿多诺关于现代主义的论争表明，他们都深刻感受到虚无主义作为普遍的时代问题对人类生存状况的威胁，并且都将解决问题的希望寄托于艺术的审美救赎功能。从虚无主义批判史的视角来看，卢卡奇与阿多诺承袭了尼采与海德格尔的审美救赎路线，但他们对黑格尔－马克思主义传统的继承和发扬使其从根本上区别于尼采与海德格尔，开拓出一条富有西方马克思主义个性色彩的独特路径。正如伊格尔顿所言，“乔治·卢卡奇和泰奥多尔·阿多诺分别代表黑格尔－马克思主义的‘肯定’要素和‘否定’要素”^①。卢卡奇与阿多诺的审美救赎既有共识，也有差异。

首先，批判非理性主义、坚守理性，这是卢卡奇与阿多诺区别于尼采与海德格尔的根本之处。尼采和海德格尔彻底放弃理性，走向非理性主义，这不是对虚无主义问题的解决，而是逃避。这是卢卡奇和阿多诺基于黑格尔－马克思主义立场的共识。对卢卡奇来说，非理性主义是虚无主义的思想基础。他认为，从谢林、叔本华、克尔凯郭尔、尼采直至稍后的生命哲学思潮，这些非理性主义的实质就是将未被解决的问题设定为事实上不可解决的问题，通过假定某种更高类型的认识，如信仰或直觉，去代替理性的认识，这样，人们收获的就只能是虚无主义和绝望。同时，非理性主义的一个重要特征就是为现存的资本主义辩护。无论是叔本华、克尔凯郭尔还是尼采，皆以不同的方式把资本主义所特有的属性视为人类普遍共性。这样，虚无主义便成为令人望而生畏的天命。在卢卡奇看来，非理性主义所悬置的问题可由辩证法获得解决。辩证法的任务就是提出理性来扬弃这些矛盾，达成人与现实的总体性和解。

阿多诺通过对工具理性的批判感受到主体理性所导致的虚无主义。虚无主义产生的认识论根源在于理性认知的主客体关系之失衡。彻底放弃理性，这是将婴儿与洗澡水一起倒掉的错误做法；解决问题的关键在于通过启蒙的辩证法恢复“未经损害的理性”。换言之，理性可以通过自身辩证法的演绎超越工具理性“坏”的阶段，恢复主体－客体和谐关系。这是阿多诺从黑格尔－马克思主义的辩证法处继承的财富。此外，尽管尼采和海德格尔都意识到近代主体理性对人的压制，但因为他们都是在主体和客体分离对立的关系基础上理解主体性和客体性的，这使主体主义问题成为尼采和海德格尔审美救赎遭遇的核心困境。阿多诺认为，正是辩证法思想的缺乏，使尼采和海德格尔无法理解主体和客体之间原初的相互关联、互为中介的辩证关系。在此，阿多诺通过对同一性原则的批判，强调客体的优先性，致力于建构一种主客体相互关联、互为中介的和谐的关系星丛。

其次，强调审美救赎的历史性，是卢卡奇与阿多诺超越尼采与海德格尔的关键之处。尼采和海德格尔的审美救赎因缺乏对社会历史维度的考察，导致缺乏坚实社会历史根基的支撑，抽象于具体的社会历史境域之外。卢卡奇与阿多诺都重视对现实的社会历史维度的考察，这是西方马克思主义从其马

^① [英] 伊格尔顿：《沃尔特·本雅明或走向革命批评》，郭国良、陆汉臻译，南京：译林出版社，2005年，第12页。

克思主义来源中继承来的重要视角。卢卡奇侧重于强调客观的社会-历史条件，重视对具体的社会历史关系进行考察。虚无主义是资本主义条件下的历史性产物，因此，对客观的社会-历史条件的考察将首先揭露虚无主义“非历史性”的意识形态表象，揭示出破除虚无主义的历史可能性。物化现象是虚无主义的现实表现，因此，审美救赎具有了具体的历史性内容，体现为对资本主义条件下的物化问题的历史性超越。要走出物化意识，必须有一种能对社会-历史总体性进行把握的意识，这种总体性意识的承担主体只能是无产阶级。伟大的现实主义正是无产阶级意识在审美上的表现和运用。在此意义上，卢卡奇的伟大现实主义“开创了‘西方马克思主义’理论家研究艺术-历史-意识形态这三者关系的传统”^①。

阿多诺同样强调艺术在现实的社会历史境域中受到的影响，对审美的历史性、审美得以发挥救赎的前提以及其在现实历史条件下的具体形态做了细致考察。因此，阿多诺的审美救赎始终保持对现实的具体的社会历史境域的考量。只有立足于具体的社会历史关系，才能保证审美救赎具有坚实的社会历史根基的支撑，而不是抽象的、脱离现实的社会历史生活的冥想；只有深入考察具体的社会历史关系，才能保证审美救赎具有强烈的批判和反思能力，而不是沦为意识形态的掩护工具。对具体的、现实的社会历史境域进行内在性批判，这是西方马克思主义一以贯之的主旨，在对审美救赎历史性的理解上，卢卡奇和阿多诺贯彻了这一主旨。正是对这一主旨的贯彻，使阿多诺对卢卡奇进行了批评。阿多诺敏锐地洞察到，社会历史条件的变化使卢卡奇的传统审美方式不再适用于当下的资本主义现实。晚期资本主义社会的总体性早已异化为同一性，传统审美救赎方式也随之意识形态化，通过总体性的辩证法达成人与现实的和解已不再可能，只有否定的辩证法中才能保留审美救赎的星丛之光。

最后，对辩证法的创造性运用是卢卡奇与阿多诺的审美救赎最富有个性色彩之处。对卢卡奇来说，伟大的现实主义与总体性的辩证法是内在一致的。伟大的现实主义是总体性的辩证法在审美上的表达。总体性的辩证法是卢卡奇的理论旨趣和哲学基础，也是其审美救赎的思想内核。在历史的地平线上展开的辩证法能够达成社会历史的总体性认识，实现主体与客体的统一、人与现实的和解，因而成为破除虚无主义的根本出路。把总体性的辩证法注入审美救赎，使其成为根本性的方法论原则和存在论依据，这是卢卡奇所开创的富有黑格尔-马克思主义色彩的独特路径。总体性的辩证法的黑格尔主义来源众所皆知。卢卡奇曾明确宣告：“对任何想要回到马克思主义的人来说，恢复马克思主义的黑格尔传统是一项迫切的义务。”^② 卢卡奇看重黑格尔的“实体即主体”的辩证总体观和生成逻辑学。黑格尔的主体通过否定自身汲取现实感，现实因主体的外化拥有存在的必然性，在主体的自我设定和自我生成的辩证过程中，主体和客体在意识领域达成了和解。卢卡奇继承了黑格尔的方法论架构，也意识到黑格尔的问题所在，即黑格尔并未真正洞察辩证法的存在论基础，借“国民精神”压抑“真实历史”。卢卡奇强调辩证法关乎实际内容的生成，即“历史的问题”。“改良主义者只看到连续性，而先锋派只看到裂痕、深渊和灾难。然而，历史却是连续性与间断性、渐进与革命的能动的辩证统一。”^③ 卢卡奇的历史是总体的纵向展开，是感性的、动态的、蕴含主客体相互作用的辩证统一体，表现为具体的社会-历史过程。卢卡奇继承了马克思的总体叙事。一方面，卢卡奇强调总体性的方法论特征和存在论意蕴，关注人类社会发展的历史总体，强调社会历史领域的总体性。另一方面，卢卡奇试图通过总体、历史和辩证法的互释原则捕获现实、达成具体的和解。总体性的辩证法揭露资本主义社会的物化现实，通过无产阶级意识的生成扬弃物化，形成社会历史的总体性认识，达成人与现实的和解。这样，审美救赎不仅具有了现实的主体，而且成为具体的历史性实践。不过，卢卡奇始终未能达到马克思的高度。总体性辩证法的审美救赎不可避免地陷入乌托邦式的救世主义困境。“卢卡奇影响了整个左翼阵营的学术构造，例如‘物化-审美’的救赎理念在铺成了乌托邦化的叙事理念的

① 冯宪光：《“西方马克思主义”美学研究》，重庆：重庆人民出版社，1997年，第92页。

② [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京：商务印书馆，1999年，第16页。

③ 《卢卡契文学论文集》（二），第30页。

同时，也以其敞开的意识形态和文化结构提供了‘非同一性’的介入契机”^①。

在阿多诺看来，总体性的辩证法达成的主客体的统一是同一性的强制、暴力的和解。以牺牲客体来抬高主体的方式本质上是对客体的压制，仍然是“概念拜物教”。因此，阿多诺反对这种体系化的辩证法，强调“辩证法是始终如一的对非同一性的意识”^②。只有保持对非同一性的意识，尊重客体的优先性才能达成非暴力的和解。“卢卡奇的辩证法本质上还是一种黑格尔式的主体性思维，而阿多诺则试图通过对客体的优先性来克服这种思维。阿多诺认为，承认客体的优先地位是走向唯物主义的通道，这恰是他区别于卢卡奇的关键一点。”^③如果说总体性的辩证法的立足点倾向于主体优先性，那么否定的辩证法的立足点则更倾向于客体优先性。对阿多诺而言，客体的概念用肯定的方式表达了非同一的东西。“非同一的东西是社会生活中的一个内在要素，这个要素必然以幻相的形式出现，必然表现为不可克服的矛盾，这种矛盾是客观的。如果人们有非同一性的观念，那么对这种客观的矛盾的认识就成为变革社会的理论。因此，阿多诺的虚无主义更具有一种社会批判的精神。”^④保持客体的优先性、捍卫非同一性与强调辩证法的“唯物主义”是内在一致的，这一取向使阿多诺比卢卡奇更为接近马克思。因此，批判抽象性、强调对象性构成阿多诺继承马克思批判黑格尔辩证法的逻辑起点。与此同时，阿多诺还强调否定的辩证法与实证主义的差别，尊重客体的优先性并不意味着简单接受事物所直接呈现的样子，而是要把握客体之所以成为这样的客观条件。主体和客体不是既定的，而是互相建构起来的，否定的辩证法要呈现的便是主体和客体之间作为彼此区别者相互建构、互为中介的非暴力和解过程。审美认知是一种非抽象性的整体性反映，因此具有“认识论上的优越性”，它更能体现主体与客体之间非暴力的和谐的星丛关系。由此，否定的辩证法构成了审美救赎的思想内核。但与卢卡奇的审美救赎具有明确的历史主体和人民性不同，阿多诺的审美救赎走向了精英化。阿多诺发现，文化工业中的大众艺术早已沦为现存的顺从和模仿，它加剧了当下人们的被奴役状态。只有在现代主义的光怪陆离和混乱荒诞之中才保留了审美的微弱的星丛之光。从总体性的辩证法到否定的辩证法，审美救赎的黑格尔－马克思主义路径具有了清晰的思想史图景。

（责任编辑 已 未）

① 高晓溪：《略论卢卡奇的总体性辩证法及其思想史效应》，《世界哲学》2021年第6期，第23页。

② [德]阿多诺：《否定的辩证法》，第3页。

③ 谢永康：《从“否定性的辩证法”到“否定的辩证法”——阿多诺与黑格尔－马克思哲学传统》，《社会科学战线》2007年第4期，第36页。

④ 王晓升：《抽象虚无主义批判——阿多诺的“具体虚无主义”及其特征》，《山东社会科学》2020年第11期，第38页。

生产关系变革还是社会关系变革

——关于毛泽东发展生产力思想的再思考

代红凯

【摘要】 解放和发展生产力，建成生产力高度发达的社会主义现代化国家，是毛泽东领导民主革命和社会主义建设的根本追求，也是深刻把握毛泽东思想的一条主线。毛泽东在坚持辩证唯物主义和历史唯物主义方法论的基础上，围绕生产力与生产关系、经济基础与上层建筑等要素，构建了一套创新、系统、蕴含独特思考的生产力发展思想。毛泽东在充分强调生产力决定性地位和生产力不断变化发展的基础上，规划经济基础和上层建筑的联动变革，以使其更好地反作用于生产力的发展。其中，生产关系变革只是发展生产力的关键一环，而作为经济基础和上层建筑融汇结合体的社会关系变革，根本上即人与人之间的社会关系变革，才是毛泽东发展生产力的根本举措。

【关键词】 毛泽东；生产力；发展；生产关系；社会关系

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2022）05-0046-06

作者简介：代红凯，河南商丘人，法学博士，（北京 100029）《思想理论教育导刊》编辑部高级编辑、副编审。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“毛泽东构建新民主主义革命话语的历史经验和现实启示研究”（18CKS010）

关于毛泽东发展生产力思想的研究并不是一个新的议题。自上世纪 80 年代至今，党和理论界对毛泽东发展生产力思想的研究已经形成了较为稳定的成果和结论。需要注意的是，这些对毛泽东发展生产力思想的研究和评价，尽管充分肯定了其试图迅速改变中国贫穷落后面貌、建设社会主义现代化国家的主观愿望，但对其发展生产力的方法论评判在整体上还是批判性和否定性的。研究者更多地是在社会主义建设既定事实的基础上进行一种“先入为主”式的回顾和判断，是一种基于经验事实层面进行理论认知和价值判断的“潜意识”反思和审视。这虽然在一定程度上能够清晰呈现出毛泽东发展生产力思想在实践层面应有的正反意蕴，但同时也遮蔽了这一思想在理论价值层面的广阔空间和潜在价值，局限在毛泽东过分强调生产关系反作用于生产力的阐释框架之中。

因此，在超脱既往事实判断和价值判断的基础上，回到毛泽东发展生产力思想的原生语境，细致梳理这一思想形成发展的脉络，便会发现在似乎已经封闭的研究空间中仍闪耀着一束孱弱且坚强的星星之火，指向毛泽东发展生产力的另一条蹊径：不是生产关系变革，而是经济基础和上层建筑融汇结合的社会关系变革，才是推动生产力发展的根本之路。

一、“生产力——社会关系”：毛泽东发展生产力的二元互动模式

在毛泽东发展生产力思想中，生产力、生产关系、经济基础、上层建筑等马克思主义政治经济学概念构成了一个完整严密的话语体系，并且形成了生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑，上

层建筑反作用于经济基础、生产关系反作用于生产力的辩证统一的动态发展系统。在这一宏观、既定的理论框架中，需要重新审视“社会关系”在毛泽东发展生产力思想结构中的地位和作用：什么是社会关系？社会关系变革在毛泽东的思想结构中处于何种位置？它与生产关系变革和上层建筑变革有何种关联？到底是生产关系变革还是社会关系变革才是毛泽东发展生产力的根本举措？

毋庸置疑，无论革命时期还是建设时期，毛泽东一直非常重视发展生产力，他指出：革命的“目的不在于建立一个新的政府、一个新的生产关系，而在于发展生产”。^①从目前学界相关研究成果来看，毛泽东变革生产关系发展生产力已是学界共识。但为引入本文所要探讨的议题，仍有必要再次回到毛泽东的著作文本，重新研究分析毛泽东的思想话语，对其发展生产力思想的辩证框架进行简要的回顾和审视，在回归文本中确定毛泽东发展生产力的模式架构。

唯物辩证法是毛泽东分析社会发展动力的根本方法论，只有基于辩证法的视角才能深入把握他对社会历史发展的认知，也才能对其发展生产力思想有更为科学、准确的理解。毛泽东认为矛盾是世界发展的动力，人类社会的发展也在于其内部的矛盾运动，“社会的变化，主要地是由于社会内部矛盾的发展，即生产力和生产关系的矛盾，阶级之间的矛盾，新旧之间的矛盾，由于这些矛盾的发展，推动了社会的前进，推动了新旧社会的代谢”^②。因此要从生产力和生产关系、经济基础和上层建筑等矛盾要素的辩证运动中来理解社会主义经济建设问题、社会主义的发展问题，“要以生产力和生产关系的平衡和不平衡，生产关系和上层建筑的平衡和不平衡，作为纲，来研究社会主义社会的经济问题”^③。可以看出，毛泽东发展生产力思想是一个动态的、辩证的、发展的结构系统，而不是生产力静止、生产力和生产关系构成僵化关系或生产关系单向决定生产力的生硬结构。

毛泽东认为生产力是最具革命性的因素，是不断向前发展的，因此同与之相对应的生产关系和上层建筑时常发生冲突和矛盾，而当这种冲突积累到一定程度时，当生产关系已经不能适应生产力进一步发展的需求时，必然要在生产关系领域以及上层建筑中发生革命性的变革，这种变革可能是主动性的改革，也有可能是被动性的革命，而党改造社会的主观能动性的介入点就在生产关系这里，这正是毛泽东强调“政治经济学研究的对象主要是生产关系”^④“我注意得较多的是制度方面的问题，生产关系方面的问题”^⑤的缘由所在。所以从毛泽东发展生产力思想话语的直观表达来看，他一直强调必须重视生产关系研究。他在承认生产力决定性作用的基础上，倾向于不断变革生产关系来适应并刺激生产力以更快的速度发展，“当着不变更生产关系，生产力就不能发展的时候，生产关系的变更就起了主要的决定的作用”^⑥。即使是进行上层建筑的暴力革命，夺取政权，改变国家机器，其目的也是以此为根据建立新的生产关系以便发展生产力，“首先制造舆论，夺取政权，然后解决所有制问题，再大大发展生产力，这是一般规律”，“这个一般规律，对无产阶级革命和资产阶级革命都是适用的，基本上是一致的”。^⑦从历史事实看，也正是在这样的理论方法指导下，毛泽东才在领导社会主义革命和建设的过程中，一直强调社会主义建设总路线就是解决所有制的问题，就是逐步改变生产关系，就是要使生产资料社会主义所有制（即公有制）成为国家和社会惟一的经济基础。

从上可以看出，无论理论界的研究，还是毛泽东发展生产力的话语表达，抑或是社会主义建设的历史事实，似乎都确证了毛泽东过于强调推进生产关系变革来发展生产力的理论主张，逐渐形成了关于毛泽东的“生产力——生产关系”二元或“生产力——生产关系——上层建筑”的三元话语框架。但通过细致梳理毛泽东发展生产力的论述后，相较于生产力、生产关系、经济基础、上层建筑等众所

① 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第182页。

② 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第302页。

③ 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第130-131页。

④ 同上，第131页。

⑤ 同上，第303页。

⑥ 《毛泽东选集》第1卷，第325-326页。

⑦ 《毛泽东文集》第8卷，第132页。

周知的因素，我们会发现还有一个被提及不多但却极其重要的因素，即“社会关系”。

在毛泽东关于发展生产力的谈话中，有两次提及“社会关系”。一是在中共八届二中全会上的讲话中，毛泽东指出：“上层建筑也是一种社会关系。上层建筑是建立在经济基础上的。所谓经济基础，就是生产关系，主要是所有制。生产力是最革命的因素。生产力发展了，总是要革命的。生产力有两项，一项是人，一项是工具。工具是人创造的。工具要革命，它会通过人来讲话，通过劳动者来讲话，破坏旧的生产关系，破坏旧的社会关系。”^① 这里毛泽东将上层建筑纳入社会关系之中，但显然社会关系的内涵空间更大，其不仅包括上层建筑，应当还包括其他内容，但毛泽东在此并未作出说明。二是在20世纪五六十年代之交读苏联政治经济学教科书时，当读到教科书上的“过渡时期包括整个一个历史时期，在这个时期中要进行一切社会关系的根本改造，要消灭旧的资本主义的基础，建立新的社会主义的基础，保证社会主义胜利所必需的生产力的发展”这里时，毛泽东说：“在过渡时期中，要‘进行一切社会关系的根本改造’，这个提法原则上对。所谓一切社会关系，应该包括生产关系和上层建筑，包括经济、政治、思想、文化各方面的关系。”^② 在这里，毛泽东对社会关系概念的内涵进行了丰富发展，将生产关系和上层建筑等人类社会的主要领域都纳入了社会关系之中。

从这两段论述可以看出，毛泽东对社会关系一词的概念界定经历了一个发展过程，即由将上层建筑界定到社会关系范围之内到后来将生产关系和上层建筑统归为社会关系。社会关系一词虽然在毛泽东发展生产力思想话语中只出现两次，但却意义非凡，它的出现使毛泽东发展生产力思想突破了传统的“生产力—生产关系”的二元模式或者“生产力—生产关系—上层建筑”的三元模式，形成了“生产力——社会关系”的二元互动模式，呈现出更为独特的理论蕴涵。这样，毛泽东发展生产力思想就超出了通过生产关系和上层建筑变革反作用于生产力发展的传统理解，具有了更多的可能性：

一是上层建筑的变革也是一种社会关系变革；二是为发展生产力而推动的生产关系变革和上层建筑变革可直接界定为社会关系变革。毛泽东强调，发展生产力不能只通过生产关系变革或上层建筑变革的单一工程推动，而是要通过生产关系、上层建筑二者联动变革的系统工程进行，即是说要通过社会关系变革推动生产力发展，这是毛泽东社会关系变革的核心指向。“技术的革命、生产关系的革命、上层建筑的革命，要同时并进，互相结合，要经常注意解决生产关系与生产力、上层建筑与经济基础的矛盾”^③。我们需要从毛泽东对生产力、生产关系、上层建筑的概念界定中更进一步把握毛泽东所强调的社会关系变革的根本意蕴，进而得出毛泽东关于发展生产力的话语体系根本上是一种旨在实现人与人社会关系变革的“生产力—社会关系”的二元互动模式。

二、社会关系的具体呈现：人与人之间的社会关系

社会关系不是一个抽象的概念，而且具有真切的实际意义。从宏观上来看，毛泽东关于社会关系的概念界定包括经济基础和上层建筑两部分内容。那么社会关系的具体表现为何呢？在整体把握毛泽东发展生产力思想的基础上，通过他对生产力、生产关系、上层建筑的概念界定，会发现三者之间存在交叉重叠的部分，而这三者间尤其是生产关系和上层建筑的交汇贯通之处，正是准确定位社会关系内涵的关键所在。

毛泽东对生产力概念的界定有其独特的理解，何谓生产力？他指出：“生产者和生产资料结合起来，就是社会的生产力。”^④ 生产资料意指生产过程中必要的生产工具和劳动对象。一定情况下，毛泽东也会将生产力直接简化界定为生产者和生产工具两项。在他的认知中，生产对象是既定的客观存在，它的内在能量的转化和释放只能通过生产主体主观能动性的发挥以及生产工具的创造性运用。在

① 毛泽东：《在中国共产党第八届中央委员会第二次全体会议上的讲话》，1956年11月15日。

② 《毛泽东年谱（1949—1976）》第4卷，北京：中央文献出版社，2013年，第249页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第9册，北京：中央文献出版社，1996年，第32页。

④ 《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第55页。

这个意义上，毛泽东直接强调生产力主要就是劳动者和劳动工具两项，其中尤其强调劳动者的主体能动因素，“生产力的首要部分是人，是劳动者，是工人和农民”^①。关于生产关系概念的界定，毛泽东指出：“我们都讲政治经济学，政治经济学讲的生产关系包括三个方面：一是生产资料所有制（谁占有生产资料）。二是谁占统治地位，是资产阶级还是无产阶级，讲相互关系。……三是分配。这都是讲生产关系。”^②同时，他还强调，人与人在社会生产中结成的关系是生产关系的主要方面，“人们为着要进行生产，就必须在生产过程中彼此发生一定的相互关系，否则就无法进行生产。因为人们的生产从来就是社会的生产，不能孤立地进行生产。这种人们在社会生产过程中的相互关系，就是社会的生产关系”^③。就上层建筑的概念而言，毛泽东指出，“生产关系的总和，就组成社会的经济结构，即现实的基础，而法律的及政治的上层建筑物，就是在这个基础上竖立起来的”^④，上层建筑还包括政府、意识形态、文化、艺术等要素，这些要素的核心点也是围绕着作为主体的人展开的。人不仅是独立的个体，也是身处社会之中的群体，是社会性的存在，其自身不仅深深打上生产资料所有制的烙印，而且受文化、法律、道德、制度等约束，且无论规章制度或是文化观念、意识形态等作用的发挥，都要借助人这一社会的主体才能实现。从毛泽东对生产力、生产关系、上层建筑的概念界定中可以看出，三者虽各有其边界，但却是一个辩证统一、动态发展的系统，而三者的交汇贯通之处、统一运转之轴，就是作为社会主体的人。

在毛泽东发展生产力思想的话语表达中，作为主体的人是生产力发展的根本力量，生产关系的主要表现就是由生产资料所有制决定了的人与人之间的社会关系尤其是阶级关系，政治、法律、意识形态等上层建筑力量也要通过人这一必要中介才能集中展现。即是说，人以及人与人之间的社会关系是毛泽东生产力、生产关系、上层建筑概念群的交集部分。如果从宏观上来说，社会关系是一切经济基础和上层建筑的总和，那么从更加具体和细微角度来说，社会关系即生产力、经济基础和上层建筑的交集处——人与人之间的相互关系。这也恰恰符合马克思关于人的本质的经典论断：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^⑤

三、社会关系变革：通过人与人之间关系的平等化推动生产力发展

既然生产力、生产关系和上层建筑联动变革的集合点在人，在于人与人之间的相互关系，因此，发展生产力，实现生产关系和上层建筑的联动变革，就要抓住主要矛盾，清晰定位到其交集处，即作为主体力量的人及人与人的社会关系方面，也只有抓住了人与人的社会关系的变革，调动人的积极性主动性，才能从最根本处推动生产力发展。在生产资料所有制和上层建筑基本确立之后，只有实现人与人社会关系的变革尤其是打破社会关系上陈旧的条条框框，建立人与人之间的平等关系，以此来激发人民群众的积极性和创造才能，生产力才能大大发展起来。中共中央文献研究室主编的《毛泽东传》指出：“解决人与人在生产中的相互关系问题，建立起一种平等的关系，这是毛泽东的一个重要思想，也是他执着追求的一种理想。他认为，人与人的平等关系一旦建立起来，蕴藏在人民群众中的劳动热情、生产积极性就会解放出来，成为无穷无尽的力量。”^⑥这即是毛泽东社会关系变革的根本旨向。那么如何进行社会关系变革来达到人与人相互平等的目标呢？在毛泽东发展生产力思想中，社会关系内含经济基础和上层建筑两方面，因此，人与人相互关系的变革也主要是通过这两方面来进行。

① 《毛泽东年谱（1949—1976）》第5卷，北京：中央文献出版社，2013年，第353页。

② 同上，第552页。

③ 《毛泽东文集》第5卷，第55页。

④ 同上，第57页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第139页。

⑥ 中共中央文献研究室：《毛泽东传》第4册，北京：中央文献出版社，2011年，第1752—1753页。

首先，变革生产关系。毛泽东认为消灭生产资料私有制、建立生产资料公有制的变革，将为实现人与人的平等社会关系奠定根本基础，“这样的改革，生产工具根本没有变化，但人与人之间的生产关系变化了”^①。因为人与人之间的阶级关系、依附关系、不平等关系根本上是由人对生产资料的所有权不同造成的，这是毛泽东以唯物史观分析人类社会所得出的深刻见解。他一针见血指出封建社会农民和地主之间关系的本质所在：“生产资料的使用，例如农民使用（租用）地主的土地，只是地主对于土地的所有关系的结果，这种所有关系表现为佃农对地主的隶属关系（人与人的关系）”^②。因此，要打破这种不平等的隶属关系、剥削关系，实现人与人之间的真正平等关系，在根本上就是要变革生产关系，建立生产资料公有制。这是实现人与人之间社会关系变革的根本举措，也是毛泽东为何如此重视生产关系变革的根本缘由所在。

其次，变革上层建筑。毛泽东认为，生产资料所有制革命完成以后，不能自然而然地认为人与人之间的平等关系就会建立，这方面还有许多工作要做。“所有制改变以后，人们的平等关系，不会自然出现的”^③，而且“所有制方面的革命，在一定时期内是有底的，但是，人们在劳动生产和分配中的相互关系，总要不断地改进，这方面很难说有什么底”^④。因此，在生产关系领域进行所有制革命之后，要进一步完善社会关系变革，实现人与人之间的平等关系，就要对上层建筑领域进行革命性变革，重要的突破点就在上层建筑的政治制度、意识形态、文化艺术等方面。如要重视制度之于人的重要作用，他指出：“解决生产关系问题，要解决生产的诸种关系，也就是各种制度问题，不单是要解决一个所有制问题”^⑤。因此，就要敢于改变或打破那些造成人与人之间产生对立、等级和隔阂的制度。就国家机关的制度改革来说，“最根本的一条，就是联系群众”^⑥；而对企业的管理来说，主要“采取集中领导和群众运动相结合，工人群众、领导干部和技术人员三结合，干部参加劳动，工人参加管理，不断改革不合理的规章制度，等等”^⑦。

此外，还要进行思想文化方面的变革，主要包括批判封建主义特权思想、资本主义个人主义思想，树立共产主义集体精神等。为此，毛泽东采取的主要措施就是整风运动，致力于祛除他称之为“国民党作风”“旧社会习气”的不良思想文化，要求领导者采取平等态度待人。他指出：“在所有制解决以后，资产阶级的法权制度还存在，如等级制度，领导与群众的关系问题。整风以来，资产阶级的法权制度差不多破坏完了，领导干部不靠威风，不靠官架子，而是靠为人民服务、为人民谋福利，靠说服”^⑧，“以前没有解放，一部分上层建筑，一些环节，有错误、缺点，生产关系上不完善。因为整风，就改善了，攻破了，破坏了不好的，建立了比较好的，人与人之间的关系比较平等了，能讲话了，可以贴大字报了，老爷气少了，这样，群众就高兴了，就来了一个生产高潮。现在这个高涨的群众情绪，自从盘古开天地，三皇五帝到于今，没有见过”^⑨。毛泽东特别强调，上层建筑的制度方面和思想文化方面都体现了人与人的关系，“这种关系是改变还是不改变，对于推进还是阻碍生产力的发展，都有直接的影响”^⑩。

概言之，毛泽东之所以如此强烈关注人与人之间的平等，通过这种平等关系的建构激发人民群众的主观能动性，认为只要激发人民群众的潜力、调动人民群众的积极性就可以创造一切奇迹，这并不是一个直线条、单向度的论断和命题，如果这样理解的话，很容易得出毛泽东犯了主观唯心主义认知

① 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第71页。

② 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第63-64页。

③ 《毛泽东年谱（1949-1976）》第3卷，北京：中央文献出版社，2013年，第417页。

④ 《毛泽东文集》第8卷，第135-136页。

⑤ 《毛泽东年谱（1949-1976）》第2卷，北京：中央文献出版社，2013年，第529页。

⑥ 《毛泽东年谱（1949-1976）》第6卷，北京：中央文献出版社，2013年，第156页。

⑦ 《毛泽东文集》第8卷，第135页。

⑧ 同上，第417页。

⑨ 中共中央文献研究室：《毛泽东传》第4册，第1751页。

⑩ 《毛泽东文集》第8卷，第135页。

错误的简单结论。实际上，毛泽东这个重大命题其背后是以一整套由生产力、生产关系、上层建筑、社会关系等历史唯物主义范畴建构起来的严密、完整且独具特色的思想观点作为支撑的。也只有将人与人之间平等关系的实现置于毛泽东关于发展生产力的“生产力——社会关系”二元互动模式中，才能对其进行辩证、深刻和准确的理解。人与人之间平等关系的实现是生产关系和上层建筑联动变革的集中体现，也即是社会关系变革的集中体现，是社会关系变革之所以推动生产力发展的根本原因所在。

四、一个开放性的议题：毛泽东社会关系变革命题再思考

通过上面的论述，我们已经可以粗线条勾勒并确定毛泽东“生产力——社会关系”二元互动模式的基本逻辑，即社会关系变革而非生产关系变革才是毛泽东发展生产力的根本举措。毛泽东坚持了历史唯物主义基本原理并对其进行了独特的发展和创造，在传统“生产力——生产关系”辩证统一的二元动态模式或“生产力——生产关系——上层建筑”辩证统一的三元动态模式中，他引入“社会关系”这一重要概念，并将生产关系和上层建筑都纳入社会关系之中，以此进行了革命性创造，使传统的生产力发展模式转化为“生产力——社会关系”辩证统一的二元互动模式。毛泽东认为只有进行社会关系变革，才是发展生产力的根本举措。而社会关系变革的聚焦点乃是生产关系和上层建筑革命的交汇处——人与人之间社会关系的变革，这种变革的指向乃是希望实现社会的平等、公平来激发人民群众内在的积极性和磅礴力量。他“试图颠覆中国传统差序格局所构成的社会政治‘身份’体系，以前所未有的激进方式，通过重建政治‘身份’的途径，执著推进现代中国政治发展的进程”^①。为了推进社会关系变革，实现人与人的平等，在经济基础领域，他不断改变生产关系，追求纯而又纯的公有制，试图在生产资料所有制的根本处打破人与人之间依附、剥削、对立的关系；在上层建筑领域，他不断尝试进行多种制度改革，并进行思想领域、文化领域的“革命”，在人民群众的灵魂深处祛除旧疾，播种集体主义、共产主义的精神火种。对待毛泽东“生产力——社会关系”二元互动模式这一精密复杂的理论学说，如何超脱既往的曲折历史和苦痛历史记忆的纠缠，从更宽阔、更长远时空中客观评析其思想内涵和价值诉求，这的确是一个应该更加严肃、深入思考的问题，甚至也成为当下如何评估毛泽东的思想、把握毛泽东的思想内在价值的重大议题。

如果从纯理论的维度来审视毛泽东的“生产力——社会关系”二元互动模式，就会发现这一思想展现出如此独特的价值和魅力，它无疑是毛泽东对马克思主义生产力思想的发展和创新。然而，一个看起来似乎竟无懈可击的理论学说在走向历史实践的过程中缘何却走向了自己的反面？毛泽东关于发展生产力的“生产力——社会关系”二元互动模式留给今天的是否只是事实层面的经验和教训？这些都需要学者冷静下来认真思考。

而在实践中，毛泽东所期望实现的社会关系变革仍是一个未能完全实现的梦想。尤其是在现代化的快速进程中确保人民主体地位和社会平等的实现，推动思想文化模式的现代化转化等等，这一系列重大的时代课题和现实问题，迫使我们在回顾毛泽东社会关系变革思想时，必须跳出历史记忆的枷锁，重新审视它跨越时空的内在价值。毛泽东在推进中国现代化的过程中时刻关注人民主体地位的弱化现象，并通过生产关系和上层建筑的联动变革实现社会关系变革，极力维护人民群众的主体地位，以使人民群众在获得主体身份的过程中释放内在的激情和力量从而加速生产力的发展，这为中国在实现现代化的过程中走自己的路提供了重要的精神资源，也是值得我们继续深化研究的一个重要的开放性议题。

（责任编辑 司 维）

^① 萧延中：《“身份”的颠覆与重建——毛泽东晚年政治思想的伦理基础》，《湖南科技大学学报》社会科学版2005年第4期。

毛泽东工业化思想的历史逻辑与范式转化

徐 坤

【摘要】毛泽东工业化思想的形成与发展并非一蹴而就，在不同的历史阶段呈现出动态的变化性，即在不同的时代主题和实践任务之下展现出关于工业化发展道路不同的理论思考，彰显出关于中国工业化问题的认知范式转化。毛泽东工业化思想形成与发展的历史进程，经历了救亡图存的忧患意识与毛泽东工业化思想的历史性出场、从“以苏为师”到“以苏为鉴”的主体自觉，以及从社会主义工业化向社会主义现代化的整体性转变三大历史阶段。当前，在新时代历史语境下全面把握中国式现代化道路的历史渊源，需要厘清毛泽东时代关于“中国的工业化道路”理论与实践探索的基本历程，其不仅关乎中国共产党人探索中国式现代化道路的“原问题”，也关乎当前对中国式现代化道路时代价值的理解。

【关键词】毛泽东；工业化思想；历史逻辑；范式转化

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2022）05-0052-07

作者简介：徐 坤，河北承德人，法学博士，（南京 210000）南京航空航天大学马克思主义学院讲师，江苏省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心南京航空航天大学基地研究员。

基金项目：中央高校基本科研业务费项目“中国共产党工业化探索的历史进程与基本经验研究”（ND2022015）

工业化被公认为是人类发展史上最具颠覆性的历史变革，其一经出现便在社会生产领域引发了惊涛骇浪，同时还从本质上重塑了人类生活和人类文明的基本样态。工业化作为人类现代化进程中的重要标识，是任何一个民族国家在由前现代社会向现代社会转变过程中，都不能脱离的历史主线和不可跨越的历史阶段。中国工业化起步比西方国家晚了近一个世纪，从 1840 年鸦片战争至今，中国从未停止关于工业化理论和实践探索的脚步，从最初遭遇西方工业文明侵扰时的惊慌失措，再到今天稳步迈向世界工业强国的淡定从容，中国共产党领导中国人民成功地开辟了一条具有中国特色的工业化道路。这条正确道路的选择和历史成就的取得离不开一代又一代仁人志士的接续努力。毛泽东作为中国共产党领导中国人民开展工业化建设的代表人物，继承了近代以来中国工业化发展的核心主题，经过革命和建设时期的艰辛探索，逐步形成了符合中国实际、具有中国风格、彰显社会主义属性的工业化思想。毛泽东工业化思想的形成并非一蹴而就，其背后彰显着特殊的历史逻辑和范式转换。以历史发生学的方式考察毛泽东工业化思想的形成与发展进程，可见其主要经历了三大阶段，即救亡图存的忧患意识与毛泽东工业化思想的历史性出场、从“以苏为师”到“以苏为鉴”的主体自觉，以及从社会主义工业化向社会主义现代化的整体性转变。在当前全面建设社会主义现代化强国新的历史征程上，科学把握中国式现代化道路的理论渊源与丰富内涵，必须回溯到毛泽东时代关于中国工业化道路的原初探索，从历史发展的连续性探索之中汲取实践的经验与理论的智慧。

一、历史生成：从救亡图存的忧患意识到建立工业国的设想

鸦片战争以降，率先完成工业革命的西方列强凭借坚船利炮将中华帝国的优越感打入尘埃，使长

期以来奉行闭关锁国的中国不得不放弃原先一直固守的“天朝中心论”，开始思考自身在世界历史体系中的位置。自此以后，“国家蒙辱、人民蒙难、文明蒙尘”^①，古老中国在西方工业文明和资本主义经济的双重冲击下遭遇了前所未有的历史性生存危机，经历了亡国灭种的历史考验。半殖民地半封建社会的中国究竟应该向何处去？这一问题成为彼时中国先进分子在寻求救亡图存之路时所必须回答的首要问题。在此背景下，中国人开始将目光转向西方世界，开启了漫长而又坎坷的学习西方之路。诚如毛泽东所言，“自从一八四〇年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理”^②。然而从“器物”（洋务运动）到“制度”（戊戌变法）再到“文化”（新文化运动）的一系列学习西方的探索，“你方唱罢我登场”，却无一例外走向了失败。纵观近代中国仁人志士向西方学习的历程，既有关乎“体用”问题的宏观层面探讨，又有关乎具体实施方案的微观层面求索。在向西方学习技术、制度和文化的多条线索中，如何结合中国半殖民地半封建社会基本国情走出一条符合中国实际的工业化道路，摆脱西方工业化内含的殖民主义逻辑的侵扰，成为近代中国遭遇西方工业化逻辑之后所产生的内在历史性问题。

毛泽东工业化思想的历史性生成，在很大程度上源于近代以来救亡图存的忧患意识。通过发展工业摆脱“落后挨打”状态，是近代中国仁人志士的普遍共识。无论是主张发展近代工业的洪仁玕，还是决心创办军事工业的洋务派，抑或是主张“定为工国”的康有为，无不体现近代仁人志士通过工业化实现救亡图存的美好愿景。毛泽东关于中国工业化问题的思考与近代中国的悲惨遭遇息息相关，同时也与近代以来仁人志士思考“中国应当实现国家富强”的问题有纵向的逻辑继承性。青年毛泽东曾一度受到当时社会思潮的影响，认为化解中国近代所遭遇的民族危机离不开关于“大本大源”之宏大命题的思考，解决实业（工业化）与教育这些相对枝节性的问题无法真正帮助中国摆脱危机。然而，随着世界局势和国内外状况的变化，毛泽东的思想也随之发生转变，他开始逐步意识到工业化对于近代积贫积弱的中国有着极端的重要性。从青年时代到新中国成立之前，毛泽东虽未对中国工业化问题作出长篇大论，但在这一时期有许多关于工业化问题的深刻表述，并且相关表述呈现出关于中国工业化道路的前瞻性思考。从总体上来看，一方面，毛泽东努力摆脱本源性（诸如呼声革命、新人锻造等伦理道德层面的反抗）的早期救亡图存思想，开始意识到国家富强的必经之路是工业化；另一方面，毛泽东开创性地提出在土地革命的基础上构建新民主主义工业化国家的战略目标。毛泽东之所以认识到工业化对于未来中国前途命运的重大意义，与当时社会思潮的发展密不可分。

20世纪20-30年代，中国在“何以立国”的问题上爆发过一场影响深远的争论，争论的交锋点主要围绕“以工立国”还是“以农立国”。这场争论产生的诸多影响之一，便是在很大程度上推动了工业化理念的广泛传播。毛泽东当时也深受“工业立国”思想的影响，加之他本身对于中国近代以来“落后挨打”的悲惨境遇有着深刻的感知，对于西方工业化的强大物质逻辑有着直接的感触，朝向工业救国的思想转向也就具备了内在的逻辑必然性。毛泽东在1927年4月土地委员会第一次扩大会议上的发言中，就已经开始阐述土地问题与工业化发展二者之间的辩证关系。在他看来，解决土地问题对于中国革命的胜利至关重要，而解决土地问题还有一个重要意义便是“发展中国工业”^③。“大革命”失败后，中国共产党被迫战略转移到农村地区，受客观条件的限制，革命根据地军事工业并不发达，但毛泽东始终没有放弃“发展工业生产”的主张^④。尽管不断面对敌人的围追堵截，但毛泽东依然强调要“有计划地恢复和发展手工业和某些工业。”^⑤由此可见，毛泽东此时已经提出了推进工业化的问题，但由于革命战争年代客观条件的限制，这一问题更多作为一种未来的远景规划或美好愿景，其本人对于究竟如何发展工业化尚未做出系统完整的思考。

① 习近平：《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》，北京：人民出版社，2021年，第2页。

② 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1469页。

③ 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第43页。

④ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第130页。

⑤ 同上，第133页。

抗日战争时期，直面日寇铁蹄特别是帝国主义现代军事工业的洪流，使中国人对工业化物质逻辑特别是强大军事工业的力量有了更为深刻的现实感触。这一时期，毛泽东将“必须发展工业”^①视为打败日本帝国主义和建设新中国的前提和基础，提出反对日本帝国主义侵略、进行持久战斗的重要举措就是“努力于建设新军和发展新的军事工业”^②。在1940年《论政策》一文中，毛泽东明确指出推动抗日根据地工业建设的重要性，“应该积极发展工业农业和商品的流通。应该吸引愿来的外地资本家到我抗日根据地开办实业”^③，“要打倒日本帝国主义，必需有工业；要中国的民族独立有巩固的保障，就必需工业化”^④。

单纯在理论层面意识到工业化的重要性并不足够，如何在实践中推动工业化建设，这是毛泽东思考的又一个重要问题。毛泽东意识到，近代中国历史上曾经出现的形形色色的工业救国思想之所以未能在实践上取得成功，其根本原因在于未能扫清中国工业发展的政治障碍，即未能从根本上解决近代中国半殖民地半封建社会的基本矛盾——推翻“三座大山”以实现民族独立和人民解放。因此，在1940年创作的《新民主主义论》中，毛泽东明确提出未来社会的政治构想——新民主主义社会，为中国工业化发展扫清政治层面障碍提供了正确的理论指引。在毛泽东看来，实现新民主主义社会与发展工业化之间有着紧密的关联，倘若不具备大规模的工业，便不可能有巩固的国防，也不可能有人民之幸福、国家之富强。在新民主主义社会建立之后，主要任务便是集中力量发展工业（重工业和轻工业），“使中国由农业国变为工业国”^⑤。1944年毛泽东明确指出，新民主主义革命的核心是土地革命，解决土地问题是在中国推动工业发展的前提。^⑥

众所周知，工业化的实现离不开两个基础性的条件：一是推动工业化发展的资金，二是推动工业化发展的人力资源。在封建土地所有制条件下，中国工业化发展并不具备上述两大条件。一者，广大农民附庸于封建土地所有制基础之上，并不具备独立的人格主体，不能为工业化的发展提供源源不断的自由劳动力；二者，小农经济生产的落后性，使得推进大规模工业化发展缺乏资金支撑。由此观之，通过新民主主义革命完成对土地所有制的变革，构成了在中国推动工业化发展的前提。因为一方面农民通过土地革命实现了自身的独立与解放，这也为其转变为自由劳动力并转移到城市之中，进而成为支撑工业发展的产业工人提供了条件。正如毛泽东曾经设想的那样，在中国发展民族工业和建设现代城市需要经历将农村人口转变为城市人口的长过程。另一方面，通过土地革命可以促进农业发展，农业发展不仅可以为工业化发展提供丰富原料和广阔市场，而且在一定程度上还可以解决工业发展资金短缺的问题。可见，完成土地改革是推动生产力发展和提升国家工业化水平的基础性前提。概言之，一方面通过新民主主义革命可以为工业化扫清系列政治障碍，另一方面工业化发展本身也有助于为新民主主义革命的胜利提供坚实的物质保障。

在毛泽东的战略设想中，新民主主义社会作为反对封建社会的革命性产物，其与封建社会存在着本质性区别，这种区别主要表现为工业基础与农业基础的根本性差异，“由农业基础到工业基础，正是我们革命的任务。”^⑦新民主主义社会必须建立在工业充分发展的基础之上，因为这是推动中国社会进步、摆脱“落后挨打”的重要动力。“工业化必须是新民主主义社会的主要经济基础。只有工业社会才能是充分民主的社会。”^⑧就此意义而言，新民主主义革命的中心任务就是完成土地革命，并在此基础上建立起现代的工业社会。

毛泽东在关于新民主主义社会的理论预设中，初步勾勒了通过工业化实现由农业国向工业国转变

① 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1080页。

② 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第470页。

③ 同上，第768页。

④ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第146页。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷，第1081页。

⑥ 参见《毛泽东文集》第3卷，第183—184页。

⑦ 同上，第207页。

⑧ 同上，第184页。

的美好蓝图，但在这一过程中关于工业化内涵和具体实现步骤的认识，经历了不断变化和发展的过程。一方面，关于“工业国”的认识和理解是不断变化的。毛泽东在《论联合政府》中所提出要建立工业国指的是新民主主义的工业国，然而，到了解放战争时期，特别是随着战争逐步走向胜利，中国共产党成为工业化的主导力量，毛泽东越来越强调社会主义因素的重要性，更加注重利用工业化促进新民主主义向社会主义的转变。另一方面，毛泽东对于实现工业化的具体步骤和实施方案的认识也经历了一个发展过程。尽管毛泽东多次强调“必须有步骤地解决国家工业化的问题”^①，但是一开始在具体实现工业化的进程与步骤方法上并没有明确的规划。毛泽东倡导的“两个转变”——由农业国转变为工业国、由新民主主义国家转变为社会主义国家，也呈现出一定意义上的理论预想性，关于这一问题的认识在新中国成立后领导大规模的工业化建设过程中，逐步得到了丰富和发展。

总的来说，毛泽东工业化思想在新中国成立之前历经从萌生到进一步发展的过程，最后形成相对系统的工业化理论预设。这是以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人关于中国工业化发展目标的最初理论与实践探索，之所以设定这一理想目标，主要是基于中国是落后的农业大国、不断遭受列强欺凌之上的考量，其最终目的是通过发展新民主主义的工业，以从根本上实现民族独立、国家富强与人民幸福的目标。

二、主体自觉：从“以苏为师”到“以苏为鉴”

新中国成立后，中国共产党面临的是千疮百孔、百废待兴的烂摊子。当时工业化的真实状况是“一辆汽车、一架飞机、一辆坦克、一辆拖拉机都不能造”^②。世界各国在观望中国共产党如何处理新生政权所面临的一系列理论和实践问题。例如，在社会主义公有制尚未确立的情况下，国家的工业化应该如何推进？在原料、资金、市场等因素都相对不足的条件下，应该如何推动工业化起步？在推动工业化进程中，如何处理好工业建设与提高人民生活水平的关系？面对上述复杂问题的考验，以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人进行了艰辛探索，通过从“以苏为师”、学习苏联工业化建设经验，到“以苏为鉴”、立足中国国情的主体性建构，探索出一条彰显本国特色的社会主义工业化道路。

新中国成立之初，由于现实经验的相对缺乏，毛泽东对于中国工业化如何开展这一问题，并未形成科学理性的思考，在推进工业化建设的过程中主要以学习效仿苏联工业化模式的形式加以展开。毛泽东之所以选择学习和模仿苏联的工业化模式，是由多方面原因综合决定的。一方面，当时中国面临着复杂的国际环境，以美国为首的西方资本主义国家对中国进行经济封锁和政治孤立，工业化发展面临着严峻的外部环境，“中国只能接触到那些与苏联站在一起的国家里的有限市场和技术”。^③另一方面，苏联工业化的成功实践，为其应对恶劣的国际环境和巩固社会主义政权奠定了坚实基础，而这无疑使百废待兴的中国看到了走向胜利的曙光，“苏联共产党就是我们的最好的先生，我们必须向他们学习”。^④

苏联工业化过程中卓有成效的做法、令人瞩目的成就，对毛泽东工业化思想的发展产生了重要影响。为了在推进工业化的过程中更好地学习苏联的做法和经验，毛泽东主张“应该在全国掀起一个学习苏联的高潮，来建设我们的国家”。^⑤此时在中国传播甚广的《联共（布）党史简明教程》，着重介绍了斯大林关于重工业优先发展的工业化思想。在苏联社会主义建设理论和经验的影响下，毛泽东制定了在计划经济体制下优先发展重工业的战略，采取以发展生产力与变革生产关系相结合的方式

① 《毛泽东选集》第4卷，第1477页。

② 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第329页。

③ [美] 吉尔伯特·罗兹曼主编：《中国的现代化》，南京：江苏人民出版社，2010年，第406页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，第1481页。

⑤ 《毛泽东文集》第6卷，第264页。

推进工业化建设，制定了以“一化三改”为主要内容的过渡时期总路线。1956年底，“三大改造”顺利完成，社会主义基本制度确立，为集中力量发展工业化提供了根本制度保障。此外，新中国制定和实施了以优先发展重工业为核心的“一五”计划，逐步建立了独立的和比较完整的工业体系。中国共产党在学习苏联工业化模式和经验的过程中取得了诸多显著成就，但由于历史和现实诸多因素的综合影响，确实也存在一些矛盾和问题，这引起了党中央和毛泽东的警觉。加之随着苏共二十大的召开，苏联工业化模式中逐步暴露出一些弊端与问题，这也让毛泽东认识到必须要“引以为戒”^①，即由全盘学习苏联工业化转向“以苏为鉴”。

毛泽东工业化思想之所以经历从“以苏为师”到“以苏为鉴”的逻辑转变，具有主客观两方面的原因。一方面，从主观上来看，随着中国工业化实践经验的日益丰富，毛泽东对于工业化的认识和理解逐步深入，开始意识到苏联工业化模式中存在的不足和弊端。此外毛泽东本人始终坚持要将马克思主义基本原理与中国的具体实际相结合，面对缺乏创造性而照搬照抄苏联经验的做法，毛泽东“总觉得不满意，心情不舒畅”^②，一定要结合中国实际找到适合中国国情的工业化发展方案。另一方面，从客观上来看，苏联工业化建设过程中由于没有处理好“农轻重”发展的顺序和比例关系，“片面地注重重工业，忽视农业和轻工业”^③，最终造成了人民生活水平长期得不到提高和经济比例失衡，反过来影响了苏联工业化的健康发展。正如毛泽东所言，“最近苏联方面暴露了他们在建设社会主义过程中的一些缺点和错误……过去我们就是鉴于他们的经验教训，少走了一些弯路，现在当然更要引以为戒。”^④由此可见，以批判性态度对待苏联工业化的经验，强调推动马克思主义与中国具体实际的“第二次结合”，标志着毛泽东独立自主探索中国工业化发展道路的开端。

毛泽东工业化思想的主体性意识生成，集中体现在《论十大关系》和《关于正确处理人民内部矛盾的问题》等文本的相关论述之中。从总体上来看，毛泽东在自主探索工业化道路的过程中，始终坚持统筹兼顾和协调发展的实践原则。他关于中国工业化问题的思考，主要涉及“农轻重”比例关系问题，工业的空间布局问题（如沿海工业与内地工业的关系问题），国家、生产单位、个人三者之间的关系问题。首先，农业、轻工业、重工业的关系问题构成了《论十大关系》首先阐述的重要问题。毛泽东强调在重点发展重工业的前提下，“适当地调整重工业和农业、轻工业的投资比例”^⑤，“中国工业化的道路”问题就是辩证处理工业化发展进程中“农轻重”的比重问题。其次，毛泽东关于工业的空间布局问题的思考，是建立在对国际和国内局势科学分析基础之上的理论结晶。毛泽东认为，在短时间内爆发新的世界大战的可能性较小，可以利用沿海地区的工业基础和地理优势发展工业，对发展沿海地区工业采取消极态度是不对的，沿海地区工业的发展对于内地工业的发展具有积极的促进作用。但积极发展沿海工业并不意味着新的工厂都建在沿海地区，“新的工业大部分应该摆在内地”，这对于平衡工业布局大有裨益。最后，在思考如何正确处理国家、生产单位、个人三者之间关系问题时，毛泽东秉承“都必须兼顾，不能只顾一头”^⑥的科学态度，特别强调要处理好国家和农民的关系。同时，他强调无论是中央还是地方都要发展工业，特别是在社会主义建设过程中要充分调动地方的积极性。

在充分总结苏联工业化模式深刻教训基础上，毛泽东立足本国实际所提出的一系列理论观点和实践举措，深刻影响了未来中国工业化的基本布局与实践走向。特别是工农业投资比例调整与两者同步发展的思想，对规避苏联片面发展重工业而长期忽略轻工业与农业发展的不良影响具有突破性意义。在这一时期，毛泽东工业化思想实现了从学习苏联工业模式向“以苏为鉴”的范式转换，尤其是此时正式提出探索“中国工业化的道路”的重要思想，标志着毛泽东工业化思想在新中国工业化的伟

① 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第23页。

② 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第117页。

③ 《毛泽东文集》第7卷，第24页。

④ 同上，第23页。

⑤ 同上，第24页。

⑥ 同上，第30页。

大实践探索中逐步走向成熟。

三、整体性转变：从工业化到现代化

随着工业化进程的不断推进和对工业化内涵理解的不断深化，毛泽东工业化思想实现了从社会主义工业化向社会主义现代化的整体性转变，其主要表现为将工业化置于社会主义现代化的整体逻辑中加以综合把握，更加强调科学技术对推动中国工业化发展的重要作用。

“工业化”和“现代化”是两个联系十分紧密，又极其容易被人们混淆的概念。因此，在对毛泽东工业化思想的整体性转变展开具体论述之前，有必要对上述两个重要概念进行基本辨析，对二者之间的关系进行基本梳理。通常所理解的“工业化”，意指制造业（包括轻重两种制造业）的发展^①，而现代化则是对科学革命以来，人类发展进程中社会急剧变动的总称^②。二者既有区别又有联系，工业化和现代化的共性是二者都表现为社会的变革与进步，不同之处在于后者的内涵较前者更为丰富，引起变革的范围和影响更大。或者以更加简便的方式来看，工业化更加强调物质层面的社会变革，而现代化则是基于工业化基础之上更加全面、更加丰富的概念，不仅包含物质生产方式由前现代到机器化生产的变革，而且包括思想层面启蒙理性的凸显以及人的现代化等内涵。

实际上，通过对相关文献资料的检索不难发现，毛泽东本人一开始并未明确区分现代化和工业化的概念。这一点可以进一步从相关概念史的考证中得到证明。在革命战争年代，毛泽东经常运用与“工业化”和“现代化”内涵相近的概念，例如“社会化”“近代化”等，来形容工业和农业发展的目标。毛泽东在《论联合政府》中指出，“中国工人阶级的任务，不但是为着建立新民主主义的国家而斗争，而且是为着中国的工业化和农业近代化而斗争”^③。随着大规模工业化建设的稳步推进，以及工业化显著成就带来的方方面面的深刻社会变化，毛泽东开始将工业化置于更加宽广的视角加以把握，即将工业化与现代化联系起来考虑。尽管当时中国的经济文化发展水平相对落后，但毛泽东对工业化的理解没有局限在经济技术层面，而是将其与现代化的本质属性相关联，从更加宽广的视角出发加以把握。这一转变实际上也折射出毛泽东本人思想的变化。例如，在全国一届人大一次会议开幕式上的讲话中，他明确提出建设“一个工业化的具有高度现代文化程度的伟大的国家”。^④在1957年全国宣传工作会议上，提出要将我国建设为“具有现代工业、现代农业和现代科学文化的社会主义国家”。^⑤在读苏联《政治经济学教科书》的过程中，毛泽东在原先工业、农业和科学文化现代化的基础上，新增国防现代化，正式提出了“四个现代化”思想。毛泽东之所以会将工业化建设拓展到内涵更为丰富的现代化领域，实现对工业化内涵认知的整体性转变，背后有着复杂的原因。

首先，实现农业现代化与毛泽东一直秉承的农业、轻工业和重工业协调发展的基本原则息息相关，与此同时苏联《政治经济学教科书》中关于工业化与农业现代化的内容也对毛泽东产生了重要影响。毛泽东在推动中国工业化的过程中，意识到工业化不是一个单一的概念，实现工业化也包含着农业现代化。他曾指出，即使我国的工业总产值占工农业总产值超过70%，也并不意味我国已经完成了工业化的目标^⑥，因为我国的社会主义建设还是建立在散漫而落后的农民小商品经济基础上，还未建成最统一的社会主义工业基础^⑦。要想实现工业化的长足发展，必须解决好“社会主义工业化和个体农业经济之间的大矛盾”^⑧，必须坚持社会主义工业和农业“两条腿走路”的方针。

① 参见[美]吉尔伯特·罗兹曼主编：《中国的现代化》，第5页。

② 参见罗荣渠：《现代化新论——中国的现代化之路》，上海：华东师范大学出版社，2013年，第10页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，第1081页。

④ 《建国以来重要文献选编》第5册，北京：中央文献出版社，2011年，第400页。

⑤ 《毛泽东文集》第7卷，第268页。

⑥ 参见中华人民共和国国史学会编印：《毛泽东读社会主义政治经济学的批注和谈话（简本）》，2000年，第199页。

⑦ 同上，第298-299页。

⑧ 《毛泽东文集》第7卷，第220页。

其次，强调科学文化现代化在推动工业化发展过程中的重要作用，也是这一时期毛泽东关于工业化思考的重要维度。毛泽东强调要实现科学技术的现代化，一方面是由于社会主义实践过程中的革命对象和革命任务发生了深刻变化，当时的主要任务是要“团结全国各族人民进行一场新的战争——向自然界开战，发展我们的经济”^①，科学技术是“向自然开战”的重要武器；另一方面，当时苏联成功发射了人造卫星，“开辟了人类征服自然界的新纪元”^②，毛泽东再次深刻感受到科学技术的极端重要性，将技术革命视为推进工业化高速发展的关键因素和实施“赶超战略”的重要途径。毛泽东不仅认识到科学技术在工业发展领域的重要性，还十分强调思想文化因素的重要价值，强调文化和观念在人们实践过程中所具有的主观能动性。他认为科学技术固然具有重要作用，但技术本身并不是无主体的客观过程，人是掌握和运用技术的文化主体，所以要努力实现科学文化现代化。

最后，毛泽东在原先工业、农业和科学文化现代化的基础上，新增国防现代化，背后也存在着深层次的原因。一方面，在毛泽东看来，处理好经济建设和国防建设关系是工业化发展过程中必须要考虑的重要实践主题，“只有经济建设发展得更快了，国防建设才能够有更大的进步”^③。工业化作为经济建设的核心议题，当然与国防现代化息息相关，现代工业与现代国防二者之间是相辅相成、相互促进的辩证关系。另一方面，中苏关系变化是毛泽东提出国防现代化的另一重要原因。鉴于中苏关系的变化，毛泽东开始调整国家安全战略，在军事防御战略上作出重要调整，国防现代化问题被提到前所未有的高度。

概言之，推进中国工业化发展是毛泽东的毕生追求，他在不同历史条件下结合时代特征，对中国工业化道路作出了难能可贵的探索。从总体上来看，毛泽东工业化思想具有两个鲜明的理论特征：一是建构性，二是批判性。所谓建构性，集中体现在毛泽东对中国工业化道路探索的开拓性。可以说，毛泽东工业化思想是在“善于破坏一个旧世界”基础上展开的，本质上是关于中国工业化道路的全新探索，是“更善于建设一个新世界”的集中反映。所谓批判性，集中体现在毛泽东工业化思想对于资本主义工业化道路和苏联工业化模式的批判性逻辑。从本质上来说，毛泽东工业化思想始终彰显着社会主义的鲜明属性。中国工业化道路是在社会主义的框架内展开的，是立足于公有制基础之上、以计划经济和按劳分配的方式加以展开，并通过集体化与工业化并重的方式加以推进的，其在逻辑出发点和价值旨归等方面具有鲜明的社会主义属性。同时毛泽东工业化思想始终围绕服务于社会主义国家社会生产力提升和人民生活水平提高的本质性需求，从根本上区别于资本主义工业化道路和苏联的工业化道路。中国共产党在总结党百年奋斗的历史意义时，明确提出“党领导人民成功走出中国式现代化道路，创造了人类文明新形态”^④。全面把握中国式现代化道路必须坚持历史唯物主义的理论原则，需要从中国共产党百年现代化的接续性探索之中加以定位，需要认真发掘毛泽东工业化思想留下的理论“富矿”，因为中国式现代化道路的诸多本质性特征——党领导的社会主义现代化、全体人民共同富裕等，都能够在毛泽东工业化思想中探寻到理论上的雏形。

（责任编辑 司 维）

① 《毛泽东文集》第7卷，第216页。

② 同上，第313页。

③ 同上，第27页。

④ 《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64页。

中国马克思主义国家理论研究的政党视角

石德金

【摘要】 由于受到批判对手认识论的影响，或者由于对马克思主义国家理论及其中国化逻辑的解读不够全面，中国学界曾普遍以“国家－社会”中心作为马克思主义国家理论研究的主要视角，而未能将政党因素置于中心位置。然而，这种视角并不能揭示马克思主义国家理论的核心要义。通过对“国家－社会”中心视角的认识论局限的审视与反思，对经典作家关于马克思主义国家理论逻辑的还原，以及对马克思主义国家理论中国化内在逻辑的阐明，文章认为政党视角是对“国家－社会”中心视角的反思和补充，是马克思主义国家理论及其中国化内在逻辑的应有之义和必然选择，因此也是中国马克思主义国家理论研究的应有视角。

【关键词】 中国共产党；政党视角；“国家－社会”中心；马克思主义国家理论；中国化

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000－7660（2022）05－0059－08

作者简介：石德金，广东封开人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副教授。
基金项目：国家社会科学基金一般项目“中国共产党提升国家治理效能的运行机制研究”（21BKS199）

党的十九届六中全会指出，中国共产党百年奋斗的首要历史经验是“坚持党的领导”，中国共产党是领导我们事业的“核心力量”。^① 可见，中国共产党在整个国家治理中具有不可替代的领导核心地位。然而，不管是随着普兰查斯和密利本德之争而兴起的西方马克思主义国家理论研究，还是我国政治学界对于国家理论的研究，要么受到西方传统政治理论和治理理论认识论的影响，要么基于对经典马克思主义国家理论及其中国化不够全面的解读，往往局限于“国家－社会”中心的视角，未能将政党因素置于应有的地位。近年来，众多学者力图构建中国特色哲学社会科学话语体系以观照中国现实，主张将“政党”带进国家与社会关系范畴，并突出“政党”的核心位置^②，以政党为视角的国家理论研究逐渐兴起。为更好阐明政党视角是中国马克思主义国家理论研究的应有视角，不仅有必要对“国家－社会”中心研究视角的认识论局限加以反思，而且有必要重新阐明马克思主义国家理论及其中国化的内在逻辑和本质要求。

一、“国家－社会”中心研究视角的认识论基础及其局限性

马克思主义国家理论研究，特别是西方马克思主义国家理论研究往往受到西方政治学认识论传统的影响。正如普兰查斯所强调的，“认识论”对于科学研究具有极端重要性，因此有必要探究马克思主义国家理论研究背后的认识论因素。普兰查斯指责密利本德在认识论上没有摆脱资产阶级认识论的

① 《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65页。
② 参见林尚立：《以政党为中心：中国反腐败体系的建构及其基本框架》，《中共中央党校学报》2009年第4期；杨光斌：《制度变迁中的政党中心主义》，《西华大学学报》哲学社会科学版2010年第2期；景跃进：《将政党带进来——国家与社会关系范畴的反思与重构》，《探索与争鸣》2019年第8期；郭定平：《政党中心的国家治理：中国的经验》，《政治学研究》2019年第3期。

影响,存在着“被对手的认识论原则无意识地 and 悄悄地污染”的风险^①。殊不知,包括普兰查斯在内,整个西方马克思主义国家理论研究都或多或少地受到批判对象认识论的影响。密利本德是在“由行为主义方法论和多元主义理论定义的方法论中挑战资产阶级社会科学”,而普兰查斯的认识论“也可以追溯到帕森斯、阿尔蒙德和阿普特的系统分析和结构功能主义方法”^②。他们在挑战资产阶级国家理论的同时,也受到了各种西方政治学研究视角的影响。对此,斯考克波评价道,这些较早的新马克思主义国家理论研究者都“深受社会中心主义的假设的影响”^③。为此,斯考克波等人在学界发起了“找回国家”运动,在“国家中心”视角下强调国家相对于社会的自主性,试图超越行为主义和多元主义,凸显了一种制度主义的认识论。但是,总的来看,因其认识论的限制,两种理论视角“所共有的一个主要缺陷就是对社会或国家两种政治行为主体一方的偏重,而忽略了社会整体性利益的表达,即缺乏有机连接二者的力量,造成了国家与社会的二元对立”^④。此外,新千年以来我国马克思主义国家理论研究,受到西方马克思主义国家理论、新兴治理理论以及国家回归学派认识论的影响,也有意无意地从“国家-社会”中心视角出发。为了进一步澄清马克思主义国家理论应有的研究视角,有必要考察“国家-社会”中心视角的认识论本质,以及这种认识论的解释限度。

首先,“国家-社会”中心论弱化了政党的应有作用,无法充分阐释西方国家的政治实践。“国家-社会”中心论要么受到多元主义认识论的影响,要么受到结构功能主义或制度主义认识论的影响,因此,要么从多元角色、要么从制度要素出发,阐述市场、市民社会、非政府组织和国家制度的关系,弱化了政党的应有作用。更重要的是,“国家-社会”中心论或多或少受到西方政党理论的影响,最多将政党看作社会多元主体中的一元,仅发挥代表和表达的功能。正如萨托利所说:“政党首先且最主要的是表达的手段:它们是工具,是代理机构,通过表达人民的要求而代表他们。”^⑤然而,就现实而言,政党在政治实践中并非简单地发挥代表和表达功能,或者仅仅充当国家与社会之间的桥梁,而是在国家治理中发挥着更为重要的作用。即使就西方具有较完备政治制度体系的国家而言,政党在政治活动中的作用也是必不可少的。譬如亨廷顿就关注到了政党的作用,尽管他认为在具备高度发达政治制度的国家中,“政党的作用是第二位的,是补充制度的力量,而不是填补制度真空的力量”^⑥。即使是“政党衰落”“政党危机”等悲观论调,也并非完全否定、排斥政党,而是从侧面呼吁政党变革与调适自身以摆脱危机。如卡茨和梅尔提出的“卡特尔政党”概念,给予政党与国家同等的地位,因为这一概念本身就意味着“政党与国家之间相互渗透”^⑦,在此过程中,政党不但不被削弱,而且在不断的自我调适中强化了自身在政治生活中的作用。由此可见,即使是在西方,“政党”也是政治实践的关键要素。然而,“国家-社会”中心视角囿于认识论的局限,未能对西方政党的调适与变革作出充分阐释,进而难以阐明政党在国家与社会治理中的应有作用。

其次,带有强烈“普适性”色彩的“国家-社会”中心论,难以充分解释后发展国家的“特殊性”。“国家-社会”中心论,往往用一种超历史的、“普适的”、静止的认识论看待政治现象,而不是将之看作一种历史的、动态的、具有社会特殊性的辩证发展过程。尽管历史制度主义者也会运用比较历史分析的方法,但其个案研究的最终目的还是构建普遍性的理论,如斯考克波就是为了构建超越个案局限的普遍性的革命理论。因此,“国家-社会”中心视角由于其超历史的、“普适的”、静止的认识论局限,容易将建构在西方经验下的理论范式,包装成“普遍适用”的“共识”输出到后发展

① Nicos Poulantzas, “The Problem of the Capitalist State”, *New Left Review*, Vol. 58, Nov/Dec 1969, p. 70.

② Clyde W. Barrow, “The Miliband - Poulantzas Debate: An Intellectual History”, ed. by Stanley Aronowitz and Peter Bratsis, *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2002, p. 9.

③ [美] 埃文斯、鲁施迈耶、斯考克波编著:《找回国家》,方力维等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第5页。

④ 张伟:《作为主导现代化进程新范式的“政党中心主义”》,《社会主义研究》2021年第1期。

⑤ [意] 萨托利:《政党与政党体制》,王明进译,北京:商务印书馆,2006年,第56页。

⑥ [美] 亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,王冠华、刘为等译,上海:上海人民出版社,2008年,第334页。

⑦ Richard S. Katz and Peter Mair, “Changing Models of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party”, *Party Politics*, Vol. 1, No. 1, Jan 1995, p. 17.

国家，最终可能导致这些后发展国家沦为“失败国家”。究其认识论根源，在于“国家－社会”中心论所固有的内在矛盾。一方面，不管是注重社会力量作用的社会中心论，还是强调国家中心地位的国家中心论，都预设着这样一种潜在的前提，即一个国家须拥有稳定的政治结构。实质上，它们依托的是韦伯式国家观，但问题是，很多后发展国家并未建立起韦伯所设想的具有特定疆域、垄断合法暴力、建立起科层制的现代国家体系。诚如亨廷顿所说，政治权威和稳定秩序对于正处在现代化之中的后发展国家具有重要性，但对于已构筑起韦伯式现代化制度的国家，如美国，其本身的历史经验决定了他们无需考虑“创造权威和集中权力”，反而是“限制权威和分散权力”，故更强调社会力量^①。因此，不管是社会中心论还是国家中心论都未能充分考虑不同国家的历史特殊性。另一方面，“国家－社会”中心论无法充分解释政党在现代国家形成中的重要作用。由于“超历史的”认识论影响，“欧美国家否认政党是与国家和社会平行的结构性力量”^②，西方学者和政治家没有把政党视为与国家和社会相媲美的力量，由此弱化了“政党”在西方现代国家形成中的特殊历史作用。诚然，就西方政治实践而言，在很大程度上，成熟的政党是国家秩序和宪政体制的产物，但这并不构成低估政党应有作用的充分理由，因为在西方现代国家的形成中政党本身就构成了其宪政体系的重要元素。换言之，与现代国家一样，政党也经历了从不成熟状态走向成熟状态的过程。因此，更确切地说，西方现代国家与政党的形成是一种相互形塑的同步过程。这些低估政党作用的理论范式更无法解释后发展国家的缔造历程。在诸多后发展国家中，“政党是社会政治危机的产物，是现代化的领导者和推动者”^③。比如，在中国走向独立自主的过程中，政党锻造了军队，创建了国家秩序。

最后，发端于上世纪90年代的治理理论也未能超越“国家－社会”中心论的认识论局限，致使政党被置于更低的地位。诚然，治理理论试图超越国家与社会二元对立框架，形成涵盖政府、企业和社会团体等多元主体在内的网络状治理格局，但就其认识论实质而言，难掩其弱化政党权威的倾向。治理理论的认识论前提是“实证主义认识论（positivist epistemology），属于经验主义（empiricism）认识论”^④，主张知识来源于经验。对于治理理论的代表性学者来说，其拥有的经验显然是西方语境下的经验，这种经验强调“无需政府”的治理和“多元主体”的共同参与。建立在这种经验基础上的认识论呈现出强烈的“去中心化”“去权威主义”倾向。哪怕治理理论强调再多的“价值中立”“中性意义”的立场，都掩盖不了其“强烈的意识形态色彩”，其“新自由主义”本质昭然若揭^⑤。这种认识论立场，决定了在治理理论中，“国家只是众多权威来源中的一个，只是众多组织中的一个”^⑥。随着国家地位的降格，政党地位也就进一步被弱化。诚然，强调多元主体参与并达成合作和共识或许是一种可取的理想状态，但是，强调治理过程中每个主体的平等地位，无疑意味着“政党没有什么特殊的地位和作用，至多只是多元主体之一”^⑦，由此在很大程度上缩小了政党在国家治理中发挥作用的空间。

可见，不管是“国家－社会”中心论，还是对其试图加以超越的治理理论，都明显受到西方经验及建立在此基础上的西方认识论的局限，未能赋予政党以应有的地位。这种弱化政党作用的理论视角，即使就西方经验本身而言也缺乏足够的说服力，更何况应用到后发展国家，特别是社会主义国家的分析当中。因此，中国马克思主义国家理论研究应该摆脱这种认识论的纠缠，从政党、国家与社会关系的本真逻辑出发，或能找到另一种对中国国家治理现代化更具积极意义的研究视角。鉴于此，如要跳出基于西方经验传统的“国家－社会”中心框架，政党视角的国家理论研究或是另一种可替代

① [美] 亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，第6页。

② 王侃：《以政党为中心的中国话语与中国道路》，《浙江学刊》2020年第5期。

③ 王邦佐：《中国政党制度的社会生态分析》，上海：上海人民出版社，2000年，第183页。

④ 翁士洪：《论治理理论的哲学基础》，《中国治理评论》2014年第1期。

⑤ 参见王绍光：《治理研究：正本清源》，《开放时代》2018年第2期。

⑥ James N. Rosenau, "Toward an Ontology for Global Governance", ed. by Martin Hewson and Timothy J Sinclair, *Approaches to Global Governance Theory*, New York: State University of New York Press, 1999, p. 295.

⑦ 郭定平：《政党中心的国家治理：中国的经验》，《政治学研究》2019年第3期。

的方案。

二、政党视角是马克思主义国家理论的应有视角

如果政党视角是国家理论研究的另一种可替代方案,那么它是否符合马克思主义国家理论的内在逻辑?通过对经典著作更深层次的解读,我们发现,不管是基于唯物史观的内在逻辑,还是出于无产阶级革命和专政的实践需要,马克思、恩格斯和列宁都特别看重无产阶级政党在国家建构和国家治理中的作用。

尽管马克思和恩格斯没有对政党作为一种组织形式的议题进行持续和连贯的分析,但是,这并不意味着马克思和恩格斯忽视了这些问题。事实上,马克思和恩格斯在多种意义上都给予政党以重要乃至优先的位置。首先,就唯物史观的表述本身而言,马克思和恩格斯都为“政党”等上层建筑因素发挥作用留下足够的空间。诚然,由于论战的需要,马克思和恩格斯反复强调经济基础的决定性作用,“不是始终都有时间、地点和机会来给其他参与相互作用的因素以应有的重视”^①。对政党这一上层建筑要素更是如此,除了人们熟知的《共产党宣言》这一纲领性文件外,马克思和恩格斯似乎很少专门论述。然而,这并不意味着他们不重视“政党”等上层建筑。正如恩格斯所说,“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着这一斗争的形式的,还有上层建筑的各种因素”^②。换言之,作为上层建筑的“政党”也是影响历史进程的重要因素。实质上,从1846到1848年间,马克思和恩格斯就“开始思考共产党在革命过程中的地位问题”^③。马克思和恩格斯从领导布鲁塞尔“共产主义通讯委员会”,到改组“正义者同盟”,进而在他们起草的《共产党宣言》中明确提出,无产阶级政党是领导无产阶级斗争和夺取政权的先锋队,是无产阶级走向自我解放、实现共产主义的引领者。可见,无产阶级政党一直是马克思主义国家理论的预设前提和应有之义。

其次,在探讨无产阶级专政何以可能的问题上,马克思和恩格斯都强调无产阶级政党的优先地位。如果说,“在建立民族国家的过程中西方的政党体系并没有发挥作用,只是在合法性危机的问题解决之后——也就是在宪政统治被接受之后——才运作起来”^④,那么,无产阶级专政的国家则是无产阶级政党打碎旧国家机器后重新构建的结果,即无产阶级政党先在于无产阶级专政国家。马克思和恩格斯坚决反对“原来意义上的国家”^⑤的优先性,强调必须摧毁一切旧的国家机器。据此,恩格斯强调必须首先“组成一个不同于其他所有政党并与它们对立的特殊政党,一个自觉的阶级政党”,^⑥然后才能夺取革命的胜利,进而构建过渡时期的无产阶级专政国家。正如马克思在给弗里德里希·波尔特的信中指出的,“工人阶级的政治运动自然是以为自身夺得政权作为最终目的,为此当然需要一种发展到一定程度的、在经济斗争中成长起来的工人阶级的预先的组织。”^⑦在理论与实践相结合的过程中,通过总结工人运动的经验教训,马克思和恩格斯充分认识到,缺乏自己政党组织领导“偶发的”“零散的”工人运动,或是遭到政府当局的疯狂镇压、或是沦为统治阶级手中的玩物,难以实现自身利益,因此,自1847年共产主义者同盟成立以来,他们始终将无产阶级政党置于夺取无产阶级革命专政的胜利乃至整个工人阶级运动的优先地位。

再次,尽管马克思和恩格斯没有见证无产阶级政党成为一国执政党,也没有专门论述无产阶级政党在无产阶级专政国家中的地位和作用,但是,这绝不意味着他们认为无产阶级政党在过渡时期不重要了,相反,他们依然把无产阶级政党看作是过渡时期无产阶级专政国家的领导核心。在《法兰西

① 《恩格斯致约瑟夫·布洛赫》,《马克思恩格斯文集》第10卷,北京:人民出版社,2009年,第593页。

② 同上,第591页。

③ [法]米歇尔·罗伊:《马克思主义的政党理论》,赵超摘译,《国外理论动态》2010年第8期。

④ [意]萨托利:《政党与政党体制》,第37页。

⑤ [德]恩格斯:《给奥·倍倍尔的信》,《马克思恩格斯文集》第3卷,北京:人民出版社,2009年,第414页。

⑥ 《恩格斯致格罗松·特里尔》,《马克思恩格斯文集》第10卷,第578页。

⑦ 《马克思致弗里德里希·波尔特》,《马克思恩格斯文集》第10卷,第369页。

内战》中，我们可以看到马克思关于无产阶级专政国家的两个基本观点：一是“工人阶级不能简单地掌握现成的国家机器，并运用它来达到自己的目的”^①；二是公社由“市政委员组成”，“是一个实干的而不是议会式的机构，它既是行政机关，同时也是立法机关”。^②一旦无产阶级夺取政权后，无产阶级政党与国家及其委员会是何种关系？对此，不管是在《法兰西内战》，还是在其它文本中，马克思和恩格斯都没有详尽回答。但根据马克思和恩格斯的基本逻辑，我们仍能得出这样的结论，即他们依然认为，在新型国家中无产阶级政党仍处于领导地位。这主要是因为，马克思和恩格斯始终强调无产阶级与无产阶级政党的一致性。马克思在描述八小时工作制运动时就指出，“如果说这种运动以某种预先的组织为前提，那么它们本身也同样是这种组织发展的手段。”^③在《共产党宣言》中他们更是强调，共产党人“没有任何同整个无产阶级的利益不同的利益”，“始终代表整个运动的利益”。^④按此逻辑，工人阶级掌握国家机器在很大程度上可以理解为工人政党掌握国家政权。此外，在某些具体的表述中，恩格斯更是直接表明了这层意思。譬如，在《法德农民问题》中，恩格斯就直接提到“我们的党一旦掌握了国家政权”^⑤这样的词句。可见，尽管马克思和恩格斯没有对夺取政权后的无产阶级政党展开具体详尽的阐述，但是仍有证据表明，他们依然将夺取政权后的无产阶级政党视为新型国家的领导力量。正如巴迪欧所说：“政党也是一个高度集中和有纪律的组织者，其能力完全是在于接管国家权力。它担负着建立新国家的任务，也承载着无产阶级专政的使命。”^⑥

密利本德曾指出，马克思和列宁都强调阶级和政党的作用，但马克思更强调阶级的作用，列宁更强调党和组织的作用。^⑦密利本德对马克思的评判或许有待商榷，但他对列宁的评价则是中肯的。如果说马克思和恩格斯较少直接论述无产阶级政党与无产阶级专政国家的关系，只能通过相关阐述来推定的话，那么列宁则详尽明确地阐述了无产阶级政党在建构和治理无产阶级专政国家中的领导核心地位。首先，列宁强调了无产阶级政党对于无产阶级专政国家构建的优先地位。列宁在实践中并未机械地运用唯物史观的基本原理，而是将经济基础与上层建筑关系的基本原理与实际应用结合起来，将本质规律与具体现象统一起来，从俄国所处的具体历史情境出发，积极地将“政党”这一上层建筑要素运用于国家与革命的实践当中，使其在国家失序、社会混乱的俄国，成为填补权力和权威“真空”的不二之选。对此，亨廷顿评价道，通过强调“政党”以及“政治的优先地位”，建立起“强大的革命组织”，列宁“为政治秩序奠定了先决条件”^⑧。列宁明确指出：“无产阶级在争取政权的斗争中，除了组织，没有别的武器，”因为“马克思主义原则形成的思想一致是用组织的物质统一来巩固的，这个组织把千百万劳动者团结成一支工人阶级的大军”。^⑨因此，在列宁看来，“只有工人阶级的政党，即共产党，才能团结、教育和组织无产阶级和全体劳动群众的先锋队”，“不这样，便不能实现无产阶级专政”。^⑩

其次，列宁具体阐述了无产阶级政党如何掌握国家和治理国家的问题。列宁继承了马克思对议会制的批判，强调苏维埃组织要摒弃“资产阶级民主制消极的一面，即立法权和行政权分立的议会制”。^⑪在这种前提下，无产阶级政党可以通过党的代表大会及其任命的机关来掌握新型国家机器。列宁指出，“党的代表大会……尽可能把各个积极组织的所有代表团结起来，任命中央机关”，“使它

① [德] 马克思：《法兰西内战》，《马克思恩格斯文集》第3卷，第151页。

② 同上，第154页。

③ 《马克思致弗里德里希·波尔特》，《马克思恩格斯文集》第10卷，第369页。

④ [德] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第44页。

⑤ [德] 恩格斯：《法德农民问题》，《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第529页。

⑥ Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, trans. by David Macey and Steve Corcoran, London and New York: Verso Press, 2010, p. 182.

⑦ 参见[英] 密利本德：《马克思主义与政治学》，黄子都译，北京：商务印书馆，1984年，第129-132页。

⑧ [美] 亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，第277页。

⑨ 《进一步，退两步》，《列宁全集》第8卷，北京：人民出版社，2017年，第415页。

⑩ 《俄共（布）第十次代表大会文献》，《列宁全集》第41卷，北京：人民出版社，2017年，第85页。

⑪ 《俄共（布）纲领草案》，《列宁专题文集（论无产阶级政党）》，北京：人民出版社，2009年，第193页。

们成为党的最高机关”。^①在《工人论党内分裂》中，列宁明确了要以民主集中制的原则实现党对国家的具体领导。此外，列宁还阐述了无产阶级政党对国家各项具体工作的领导问题。他不但强调党对公职人员的培养和领导，比如强调“全党必须系统地、逐步地和坚定不移地为中央机关培养称职的人”^②，要“把无产阶级的代表人物放到重要岗位上去，而且不断提拔他们”^③，而且强调“国家政权的一切政治经济工作都由工人阶级觉悟的先锋队共产党领导”^④。可见，列宁将无产阶级政党置于对无产阶级专政各方面工作进行全面领导的地位。

显然，在马克思、恩格斯和列宁等马克思主义经典作家看来，从资本主义到共产主义的过渡时期，不管是夺取革命的胜利，建构无产阶级专政的社会主义国家，还是社会主义国家的建设和治理，无产阶级政党都是领导力量，处于中心地位。无产阶级政党作为各项事业领导核心的地位，是唯物史观的内在要求。因此，对社会主义国家的研究，理应确立政党的研究视角，这无疑是马克思主义国家理论研究的应有视角。

三、政党视角是马克思主义国家理论中国化实践逻辑的必然选择

就中国的国家理论研究而言，政党视角不但是由马克思主义国家理论的一般逻辑所决定的，而且是马克思主义国家理论中国化的实践逻辑所要求的。在马克思主义国家理论中国化的实践过程中，形成了以中国共产党为领导核心的国家制度，因此，在中国马克思主义国家理论研究中，政党视角是不可或缺的。只有从政党视角出发，我们才能真正理解马克思主义国家理论中国化何以凸显了政党的地位和作用，也才能理解何以形成以中国共产党为领导核心的国家制度，进而揭示其内在的独特逻辑。

首先，从政党视角出发，才能更好地理解中国基本国情中的政党因素。马克思主义国家理论中国化首先是与我国基本国情相结合的过程。在这种结合的过程中，因应我国不同阶段的国情特征、不同时期的矛盾挑战，以马克思主义为指导的中国共产党的领导核心地位得到不断凸显。回顾党的百年历史，不管是新民主主义革命时期，还是社会主义革命和建设时期，抑或改革开放和社会主义现代化建设时期，乃至中国特色社会主义新时代，不同时期的国情特征都表明，不管是为争取国家之独立，还是为确保社会之稳定和发展，都需要构建一个强有力的国家。然而，谁是强有力国家的缔造者和建设者？谁是稳定秩序的构建者和维护者？二者的答案无疑都是中国共产党。可以说，党的百年历史充分证明，“中国共产党领导是历史的选择、人民的选择”^⑤。

新民主主义革命时期，中华民族遭受前所未有的劫难，“在中国，事情非常明白，谁能领导人民推翻帝国主义和封建势力，谁就能取得人民的信仰”，“谁能领导人民驱逐日本帝国主义，并实施民主政治，谁就是人民的救星。历史已经证明：中国资产阶级是不能尽此责任的，这个责任就不得不落在无产阶级的肩上了。”^⑥而无产阶级要想取得胜利，就必须在中国共产党的领导下组织起来，“离开了中国共产党的领导，任何革命都不能成功”^⑦。社会主义革命和建设时期，新中国一穷二白、百废待兴、底子薄弱，“缺乏现代经济与社会基础的条件”，因此要实现现代化就必定要借助有效的领导力量，而作为新中国的缔造者和建设者的中国共产党，便顺理成章地“在国家成长中”占据“中心

① 《进一步，退两步》，《列宁全集》第8卷，第397页。

② 《给〈火星报〉编辑部的信》，《列宁全集》第8卷，第88页。

③ 《在全俄中央执行委员会、莫斯科苏维埃和全俄工会代表大会联席会议上的讲话》，《列宁全集》第35卷，北京：人民出版社，2017年，第417页。

④ 《关于工会在新经济政策条件下的作用和任务的提纲草案》，《列宁全集》第42卷，北京：人民出版社，2017年，第381页。

⑤ 习近平：《在纪念辛亥革命110周年大会上的讲话》，北京：人民出版社，2021年，第6-7页。

⑥ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第674页。

⑦ 《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》第2卷，第651页。

地位”、发挥“核心作用”^①。改革开放带来了“急剧的社会变革”^②，面对价值多元、利益分化、社会失衡等挑战，“现代政党”似乎是应对这些挑战的“唯一手段”^③，而中国革命建设的内在逻辑、历史形成的路径依赖、政党自身的领导力等因素决定了中国共产党在推进改革开放中的领导核心作用。中国特色社会主义进入新时代，社会主要矛盾发生转变，国内外风险挑战不断，反观世界上一些大国的崩溃或者衰败，“其中一个普遍的原因就是中央权威丧失、国家无法集中统一”^④，以史为鉴，在复杂的国内国际局势之下，为实现第二个百年奋斗目标，亟需一个强有力的政治权威和核心统筹全局、协调各方。

由前观之，尽管四个历史时期的具体国情有所不同，但它们的特征都指向一种共同的诉求，即需要强有力的组织来构建强有力的国家以实现民族独立、社会稳定和经济发展。历史实践表明，这个强有力的组织就是中国共产党。显然，从政党视角出发，更有助于我们深刻理解我国基本国情始终指向中国共产党这一领导核心的内在逻辑。就中国国情的内在逻辑而言，党的领导就是“中国最大的国情”，是中国特色社会主义“最本质的特征”^⑤。“坚持党的领导”是中国共产党百年奋斗的首要历史经验，中国人民和中华民族之所以取得伟大成就，“最根本的是有中国共产党的坚强领导”^⑥。

其次，从政党视角出发，才能更好地融贯马克思主义国家理论中国化中的中华优秀传统文化因素。马克思主义国家理论中国化就是要构建一种既体现马克思主义价值诉求，又彰显中华优秀传统文化价值底蕴的国家制度，即在国家制度安排中将马克思主义价值诉求与中华优秀传统文化价值底蕴有机结合，而中国共产党就是实现这种结合的领导力量。正如习近平总书记指出的，“在带领中国人民进行革命、建设、改革的长期历史实践中，中国共产党人始终是中国优秀传统文化的忠实继承者和弘扬者，从孔夫子到孙中山，我们都注意汲取其中积极的养分。”^⑦中国共产党反对教条主义地对待马克思主义，而是始终致力于将马克思主义植根于中华优秀传统文化的土壤。据此，只有从政党视角出发，深入剖析中国共产党的性质，揭示其与中华优秀传统文化的内在契合性，才能真正理解这种结合何以可能。

中国共产党是中国工人阶级的先锋队，同时是中国人民和中华民族的先锋队，全心全意为人民服务是党一切工作的根本出发点和落脚点。因此，中国共产党的性质完全体现了以人民为中心的价值取向，正如习近平总书记所说：“人民立场是中国共产党的根本政治立场，是马克思主义政党区别于其他政党的显著标志。”^⑧中国共产党的这一价值诉求，既是马克思主义国家理论与中华优秀传统文化相结合的核心纽带，又是推动两者结合进而形成中国特色社会主义国家制度的内在动力。中国传统文化倡导“民惟邦本，本固邦宁”“民贵君轻”等民本思想，而马克思主义国家理论则坚持人民群众的政治主体地位，以无产阶级和全人类解放作为最终价值诉求。可见，这两者都体现了对“人民”的重视，它们的融合必然指向“以人民为中心”的制度诉求。因此，“以人民为中心”既是新中国国家制度构建的逻辑起点，也是其根本的价值追求，而坚持“以人民为中心”的中国共产党自然也就成为这种制度的领导力量。诚如毛泽东所说：“我们是人民民主专政，各级政府都要加上‘人民’二字，各种政权机关都要加上‘人民’二字，如法院叫人民法院，军队叫人民解放军”。^⑨我国的国家制度必须扎根于“人民”之中，充分体现“以人民为中心”的价值取向，这既是中国共产党的性质

① 林尚立编：《中国共产党与国家建设》，天津：天津人民出版社，2017年，第5-6页。

② 王绍光：《安邦之道：国家转型的目标与途径》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第536页。

③ [美] 安东尼·奥罗姆：《政治社会学导论》，张华青、何俊志等译，上海：上海人民出版社，2014年，第191页。

④ 习近平：《论坚持党对一切工作的领导》，北京：中央文献出版社，2019年，第220页。

⑤ 习近平：《中国共产党领导是中国特色社会主义最本质的特征》，《求是》2020年第14期。

⑥ 《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65页。

⑦ 习近平：《在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的讲话》，北京：人民出版社，2014年，第13页。

⑧ 《十八大以来重要文献选编》（下），北京：中央文献出版社，2018年，第352页。

⑨ 《在中共中央政治局会议上的报告和结论》，《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第135页。

与中华优秀传统文化内在契合性的必然指向，也是中国共产党推动马克思主义国家理论与中华优秀传统文化相结合的必然结果。

最后，从政党视角出发，才能更深刻地理解我国政治制度优秀传统与政党中心的内在关联性。马克思认为，“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^①任何历史活动与实践都是在已有的、继承下来的历史传统基础上开展的，马克思主义国家理论中国化也不例外，不应抛弃千百年传承下来的国家政治制度传统，而应吸纳其积极因素。“大一统”基因绵延至今，一个统一的、整体的中国既是历代中国人的政治选择，也是我国政治制度传统的优秀成分。对中国而言，“大一统是中国之轴，失去了大一统，中国也就失去了整体存续的基础与价值”^②。大一统的国家传统蕴含的集中、整体、统一的特性，内在地要求我们通过集中力量维系中华民族的大一统，建设现代国家。而中国社会历史发展最终将这种源自大一统国家传统中的力量，赋予了能够凝聚民心、能够“动员与组织人民进行革命的革命党”^③，即中国共产党。因此，从政党视角出发，彰显我国现代国家建构中的政党因素，有助于我们更好地厘清马克思主义国家理论中国化进程中的国家建构与政治制度优秀传统之间的内在逻辑。

从政党视角不难看到，我国现代国家建构的最初探索基本上就是政党制度选择的过程。在这一探索过程中，最初也尝试过完全西方化的政党制度，模仿西方国家的议会选举、多党竞争，但最终陷入党派攻讦、相互倾轧的泥潭，所谓“三权分立”的西式国家制度无法承担起凝聚社会力量的使命。孙中山意识到，只有构建一个全面主导国家革命和建设的强大政党，才能符合中国政治制度优秀传统的独特逻辑，才能满足现代化国家建设的需要。基于此，在共产国际和中国共产党的帮助下，孙中山改组国民党，实行“联俄、联共、扶助农工”三大政策，走上了“以党建国”的探索道路。可以说，“中国近代社会的演变中，民族国家的建构过程其实就是选择政党的历史过程。”^④国民党曾经作为整合国家社会的“领导核心”走上历史舞台，但由于“社会基础比较窄”，“组织基础比较弱”^⑤，组织能力相当有限，并且在实行“以党治国”的过程中剥夺了其他各党派的平等权利，带有“威权主义政党”的排他性特质，最终走向衰败。与之相较，中国共产党扎根群众、凝聚群众、领导人民军队，具有广泛的社会基础和强大的组织能力，最终成为全面领导国家和社会的核心。更重要的是，以中国共产党为领导核心的国家政治制度，并非某些西方学者所谓的“威权主义政治制度”，中国共产党也不是具有排他性的“威权主义政党”。相反，在中国共产党的领导下，坚持多党合作与政治协商制度，形成了中国共产党和各民主党派之间长期共存、相互监督的良好关系，构建了充分彰显全过程人民民主的中国特色社会主义国家政治制度。显然，从政党视角出发，才能更好地阐明我国以党建国的政治选择，在很大程度上，这也是马克思主义国家理论与我国政治制度优秀传统相结合的结果。

综上所述，不管是基于对“国家－社会”中心视角的反思，还是马克思主义经典作家关于国家问题的理论逻辑，抑或马克思主义国家理论中国化的实践逻辑，政党视角都是中国马克思主义国家理论研究的应有视角。诚然，政党视角并不意味着对“国家－社会”中心视角的全盘否定，实际上，社会中心论对社会力量的关注，国家中心论对国家自主性、国家能力等要素的强调，均为国家治理现代化提供了重要的理论参照。相较而言，政党视角不但符合马克思主义国家理论的传统，而且更契合我国发展实际，在研究我国国家治理问题时更具解释力。

(责任编辑 司 维)

① [德] 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯文集》第2卷，第470-471页。

② 林尚立：《大一统与共和：中国现代政治的缘起》，《复旦政治学评论》2016年第1期。

③ 同上。

④ 齐卫平：《中国共产党与国家治理现代化：角色使命和责任担当》，《求实》2015年第7期。

⑤ 王绍光：《政党政治的跨国历史比较》，《文化纵横》2018年第4期。

论自我持存的基本问题

——以罗宾森驳帕菲特为例

吴向东 秦 岭

【摘要】 在近现代形而上学的问题域中，关涉自我持存的“人格同一性”问题始终是一个重要的基本问题。帕菲特在《人格同一性》一文中指出了传统同一性结构的内在矛盾，并采用心理连续性作为存活中重要的事情（what matters）来解决这一问题。罗宾森通过同卵双生双胞胎换脑的思想实验作为反例责难帕菲特的观点，并认为人格是一个“进一步的事实”（a further fact）。通过详细和严格地分析罗宾森实验中的前提，将发现如果把影响实验条件的直觉和预设排除于考虑范围之外，那么该思想实验实际上并不能驳斥帕菲特的观点。帕菲特的视角转变是该问题史中重要的观念革命，其观点不仅在论证上是更稳固的，而且具有启发性意义。

【关键词】 人格同一性；建构主义；心理标准；维金斯事例；双胞胎实验

中图分类号：B561.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2022）05-0067-08

作者简介：吴向东，（北京 100875）北京师范大学价值与文化研究中心暨哲学学院教授；

秦 岭，（北京 100875）北京师范大学哲学学院硕士生。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“价值观基础理论研究”（19JJD710001）

自我持存一直以来都是对人的存在进行哲学讨论的重要议题。在近现代的哲学传统中，这一议题被专门放置在“人格同一性”（Personal Identity）之中来展开。在泛化的关于自我认同和身份认同的讨论中，我们也常常会使用“Identity”一词，并以此表达对自身具体社会身份、角色等的认知和关切。相比在这些含义上的使用，“Personal Identity”所标识的人格同一性问题则更为基本，其主要关切t2时刻下的个体p2与t1时刻下的个体p1在何种意义上被归结为某个持存的“我”，这一归结的成立是如何保障的。围绕这一问题，各个理论派别从自身视角出发给出了极其多样的解答。洛克以前的哲学家大多将人格同一性的成立和保障追溯到一个“进一步的事实”，或诉诸实体，或依靠灵魂。洛克则在《人类理解论》中将人格同一性归结为心理上的连续，从而开辟了心理主义传统。此后，实体主义、心理主义、动物主义、结构主义等各类观点争相涌流。在这些讨论中，常常出现一些视角和基本问题的模糊性。一方面，许多涉及人格同一性的讨论并没有清晰地界定自己的主题，混淆了“自我对自身同一性的理解”与“他人将我视作持存的同一者”这两种不同的情况。另一方面，一些理论流派借以说明人格同一性的出发点含义不明，以动物主义为例，其将人格同一性视为“作为动物的持存”，但关于“动物”的含义却很难给出清晰的回答。

帕菲特（Derek Parfit）在1971年发表的《人格同一性》一文中所作的分析，对理解“人格同一性”问题给出了启发性见解。帕菲特继承了洛克以来的心理主义传统，将讨论的主题限定在自我对自身持存的建构和理解上，并在此基础上引入“准记忆”（q-memory）等概念，试图克服洛克传统所存在的循环论证问题。此外，帕菲特理论的一个特点在于，他不直接将“人格同一性”视作某种绝对事实或既定观念，而是将之视作我们自我建构和理解的过程，着力分析我们对“人格同一性”一词的使用及其意义。通过这一思维进路变革，帕菲特创造性地用维金斯事例说明，人格同一性不过表述了心理连续性的一种特定情况，将它作为“一对一”绝对事实的传统观点并不成立。帕菲特的

变革引发了学界热议，不少学者试图恢复将“人格同一性”作为“进一步事实”的地位。其中，约翰·罗宾森（John Robinson）设想了一个相当经典的同卵双胞胎思想实验来反驳帕菲特的观点，从内在批判的角度鲜明地反映了实体主义对心理主义的拒斥。但是，从帕菲特的文本及围绕这一文本的解读来看，如果剥除影响思想实验的不当直觉和预设，罗宾森的反驳并不能有效驳斥帕菲特的论证。对实体主义传统的拒斥是帕菲特理论的重要贡献，当代建构主义在对有关问题进行细化、延伸和争论的同时，仍然承继了帕菲特所奠定的理论基础。因此，通过对罗宾森与帕菲特关于人格同一性问题论争的探讨，我们能更好地把握当代“人格同一性”研究的问题意识和理论转向的内在机理。

一、帕菲特对人格同一性问题的基本理解

帕菲特在《人格同一性》中首先通过维金斯事例的运用，说明了一对一、全有或全无的同一性逻辑关系在回应存活问题时存在的内部矛盾：维金斯设想了一个手术事例的版本。在这一手术事例中，我的大脑被分为两个半脑，其中每个半脑都被安置在新的身体中。并且每个术后人都拥有我的性格和我生活的表面记忆。对于我而言究竟发生了什么呢？似乎只有三种可能：（1）我没有存活；（2）我作为两个人中的一个存活；（3）我作为两个人存活。^①

对于（1）来说，帕菲特认为如果我的一半大脑被成功地移植而另一半被损坏，我显然能够存活，现在两个半脑都成功移植，双重的成功怎么能算作失败呢？对于（2）来说，显然我们无法说清楚是什么使我成为其中一个而不是另一个。而在（3）中，如果存活意味着同一性这种一对一、全有或全无的逻辑关系，那么这一表述就存在矛盾，没有意义。此外，如果说我在术后具有两个身体和一个分裂的心灵，这种说法在永久的分裂事例中也是不合适的。可见，在维金斯事例中，我的存活是明显的，但是我的同一性问题却没有一个答案。传统观念一向秉持的“存活蕴含人格同一性”的命题如果是真的，那么只有在前件为假的时候，后件才可能为假。但在上述例子中，（1）的否定告诉我们我的存活是真的，而（2）的否定和（3）的确认则表明人格同一性确实是非真的。同时，以上三种情况已经穷尽了发生在我身上的可能性，所以上述真值关系也并非是不周延的举例所导致的。因此，唯一的解释就是存活并不保证既予的绝对一对一的同一关系。帕菲特通过维金斯事例不仅表明了传统一对一同一关系在描述特定情况时的缺陷，也否认了将人格同一性视作存活中理所当然的事实看法。^②

如果存活并不意味着有一个既予的、为进一步事实的同一性，那么我们在“人格同一性”这一术语时究竟在描述什么？或者说“同一性判断所关联的重要性”（the importance attaches to a judgment of identity）究竟是什么？帕菲特进一步主张，同一性只是一种描述心理连续性的方便的语言，存活中真正重要的事情是心理上的连续性——这更多地涉及一种程度上的关系。^③从逻辑关系上看，人格同一性的语言蕴含心理连续性。在该蕴含式中，人格同一性充当前件，而心理的连续性充当后件。当前件为真时，后件也必然为真，这表明帕菲特并不否认人格同一性可用以理解特殊的、一对一的心理连续性关系。但当后件为真时，前件并不一定为真，例如当心理连续性存在一对多或分叉的形式时，同一性的语言就无法胜任。这样，如果我们承认心理上的连续性蕴含存活，虽然可以合理地推出同一性也蕴含存活，但存活并不意味着同一性。由此，帕菲特以一种近似语言哲学的视角，将同一性视作心理领域的自我理解和建构。

然而，正如道格拉斯·埃林（Douglas Ehring）在《分裂、融合与帕菲特革命》一文所指出的，分裂的事例并不能为同一性判断所关联的重要性就是心理的连续性提供一个稳固的证明，因为存活不蕴含同一性并不意味着同一性就是用来描述心理连续性的，它同样可能用来描述某些其他事实。^④因而，帕菲特在维金斯事例之外借助“准记忆”和多个人格融合的例子进一步加强自己的论证。

① Derek Parfit, "Personal Identity", *The Philosophy Review*, Vol. 80, No. 1, Jan. 1971, p. 5.

② Ibid., pp. 4-10.

③ Ibid., p. 14.

④ See Douglas Ehring, "Fission, Fusion and the Parfit Revolution", *Philosophy Studies*, Vol. 94, No. 3, Jun. 1999, pp. 329-332.

首先，同一性判断所关联的重要性本身不能以同一性的存在为必要条件，否则就陷入循环论证。针对这一问题，帕菲特引入“准记忆”概念。按照一般经验，我们的记忆总是带有第一人称视角，因而记忆总是被理解为“我的”某种记忆，即记忆本身以人格同一性为前提。而“准记忆”是一种不包含人格预设的记忆，即记忆的视角并不意味着“我，现在似乎记得那个经验的人格，就是曾经具有那个经验的人格”^①，这只是我们不由自主的、直觉性的假定。在现实生活中，我们很少经验到非第一人称视角的记忆，也很难摆脱对记忆属我性的假定。但就逻辑功能而言，“准记忆”传达的观念是十分清晰的，即人格的同一作为一种未经证成的直觉必须悬置起来。帕菲特所使用的另一个例子也为准记忆在经验上的可能性提供了支持。

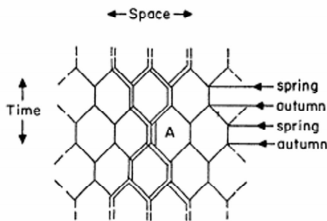


图1 阿米巴虫的生长过程

如图1^②所示，帕菲特借助阿米巴虫在春天分裂、在秋天融合的特征，说明我们的人格也可能具有类似的情况。就像维金斯实验中人格出现分裂一样，不同半脑的合并、脑神经元细胞的移植等也可能造成人格的融合。对于图中任意点A，他可能拥有某种记忆，但该记忆并不来源于某个与A一一对应的人格。

其次，帕菲特进一步用图1尤其是融合的情况，说明不仅人格作为非一对一的关系是有意义的，而且这种关系中的存活和心理连续性或联结性的程度紧密相关的。在融合的事例中，没有明显的存活也没有明显的不存活。正如道格拉斯对帕菲特事例所作的说明，如果我们建立一个跨越不同融合事例的光谱，其范围包含我的个性占支配地位的事例到别人的个性占支配地位的事例，对我的存活而言重要的事情显然是递减的。由此，心理的连续性或联结性与生存呈现出明显的程度上的相关性，而关于存活的重要事情的其他备选项并没有这一特征，这就对心理标准提供了较有力的说明。^③ 这些论述再次表明，以往对人格同一性的探讨往往是直接认定其存在，进而寻找判定同一性的充分必要条件。帕菲特所采取的方式则更类似于将同一性看作一个概念或语词，从而进一步分析其指涉的事实以及这种事实的建构与形成过程。

二、罗宾森实验及其预设

帕菲特否认一对一的同一性关系对于存活的重要性，尤其否认了实体主义基于“进一步事实”的同一性，并提供一种心理上的标准。但一对一的同一性观念毕竟根深蒂固，形而上学领域对“进一步事实”的讨论也经历了一个长期的过程，因而围绕帕菲特所用事例及其心理标准的反驳十分常见。例如，麦格奈尔（Thomas Magnell）就从维金斯实验的可能性和人格认同对存活的重要意义两个角度批驳了帕菲特消解同一性的做法^④；伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）则通过交换身体手术

① Derek Parfit, “Personal Identity”, *The Philosophy Review*, Vol. 80, No. 1, Jan. 1971, p. 15. 帕菲特明确指出，他继承了舒梅克（Sydney Shoemaker）关于“准记忆”的阐释。关于“准记忆”定义与特征更详尽的说明，参见 Sydney Shoemaker, “Persons and Their Pasts”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 7, No. 4, Oct. 1970, pp. 270–272.

② Derek Parfit, “Personal Identity”, *The Philosophy Review*, Vol. 80, No. 1, Jan. 1971, p. 22.

③ See Douglas Ehring, “Fission, Fusion and the Parfit Revolution”, *Philosophy Studies*, Vol. 94, No. 3, Jun. 1999, p. 332.

④ See Thomas Magnell, “On Parfit’s Personal Identity”, *Symposia: Readings in Philosophy*, ed. by Ohio University Department of Philosophy, London: Pearson Custom Publishing, 2001, p. 21.

等事例强调一对多心理连续性的不可靠，并凸显了身体的重要性^①。当然，在帕菲特面临的反驳中，试图恢复作为“进一步事实”的同一性的实体主义观点，最集中地反映出帕菲特的建构主义路径与传统观点的差别。这些理论家对仅有心理连续性就能够蕴含存活这一命题做出诸多反驳，例如认为心理连续性背后的主体性、准记忆本身的统合连结等必须由不可还原的实体同一性来保障^②，亦或指出依据某些实体标准，我们在维金斯实验中也能确定一个占支配地位的人格。^③但这些反驳大多缺乏经验证据的支持，在面对大脑分裂、复制等情况时仍不可避免地陷入模糊和混乱。同时，由于这些观点同帕菲特的理论在一些基本直觉和立场上差距过大，讨论往往流于外部，难以体现两派理论冲突的细节与内在机理。而罗宾森《人格同一性与存活》一文的反例虽不能体现所有为实体主义辩护的论据，但相较于其他辩护路径，罗宾森试图通过考察帕菲特所用事例的内部逻辑矛盾来恢复“进一步事实”的重要性，最大程度上契合了帕菲特自身所设定的理论语境和讨论方式，充分调动了日常直觉在论证中的作用。二者充分的理论对弈更加鲜明、生动地体现了实体主义与建构主义的核心差异，即在“心理连续性蕴含存活”这一命题上的争论及对“进一步事实”的不同态度。

罗宾森主要通过一个同卵双胞胎的思想实验来构建对帕菲特的反驳。他试图区分精确的相似和同一性，希望说明完全的心理连续性^④可能仅仅保证了一种精确的相似，而我们的人格同一性实际上是由有别于这种连续性的“进一步事实”来保障的，这种“进一步事实”也是确定我们存活下来的必要条件。^⑤这就构成了对“心理的连续性可以蕴含存活”命题的否定，并彻底回退至关于人格同一性的传统观点。

罗宾森在论文中首先引用了帕菲特所使用的说明心理连续性与存活的关系的一个事例：在一场实验中，我大脑中的细胞被我的精确的复制品所替换。在该实验手术中，神经元细胞采取逐个替换的方式，并且完美的复制品保证了完全的心理连续性。^⑥帕菲特认为完美的复制品保证了存活中一切重要的事情，尽管他与术前的那个人不是同一的。罗宾森在直觉上暂且表达了对帕菲特这一事例结论的认同，但提供了一个改编的版本：实验中采用的神经元细胞不再是由我的细胞复制而来，而是来自另一个人的大脑；不过这个人非常特别，因为他是我同卵双生的兄弟，他与我的大脑和身体在细节上均十分相似，和我的复制品相差无几；我大脑中的神经元正是被这样一个复制品，这个复制人格的神经元取代了。^⑦

罗宾森认为在这个事例中，当大脑被完全替换后，我似乎并没有存活下来，存活的仅仅是与我相似的我的兄弟。这两个事例的本质差别在于，原先事例的复制品是由“我”的分裂或复刻而得到的，里面似乎包含着某种作为“进一步事实”的“我性”，但这在改编后的事例中并不具备。据此，罗宾森指出在心理连续性条件未发生变化的情况下，我们对两个事例持有不同的直觉，正是因为心理连续性之外有某种“进一步事实”发挥作用。

上述实验最值得注意的地方在于，罗宾森希望否定的是“心理的连续性可以蕴含存活”，否定这一蕴含式的唯一方法即肯定前件并同时否定后件。也就是说，如果罗宾森希望对帕菲特做出一个有效内部批判，那么在改编版的思想实验中，完全的心理连续性需要被控制为不能改变的量，罗宾森在文章中也承认了这一点。而要说明“完全的心理连续性”这个最关键的逻辑预设究竟如何在罗宾森设

① See Bernard Williams, “The Self and the Future”, *Philosophical Review* Vol. 79, No. 2, Apr. 1970, pp. 161–180.

② 例如，斯温伯恩（Richard Swinburne）认为心理主义、物理主义等还原论路径不过为人格同一性提供了一些经验上的证据，同人格实体本身是有差别的。奥克兰德（L. Nathan Oaklander）则指出统合、连结等概念本身预设了同一性。（See Richard Swinburne, “Personal Identity: The Dualist Theory”, *Metaphysics: An Anthology*, ed. by Jaegwon Kim and Ernst Sosa, Chichester: Blackwell Publishing Ltd., 1999, pp. 377–392; L. Nathan Oaklander, “Parfit, Circularity and the Unity of Consciousness”, *Mind, New Series*, Vol. 96, No. 384, Oct. 1987, p. 527.）

③ See Dymtro Sepetyi, “The Soul and Personal Identity: Derek Parfit’s Arguments in the Substance Dualist Perspective”, *Perichoresis*, Vol. 15, No. 2, Feb. 2017, pp. 18–21.

④ 帕菲特在“Personal Identity”一文中使用“心理联结性”（psychological connectedness）来指涉直接的、紧密的心理联系，用“心理连续性”（psychological continuity）指涉间接的、相对松散的心理联系。但罗宾森在论证中没有细分二者，他所使用的“完全的心理连续性”（full psychological continuity）可以理解为与帕菲特的“心理联结性”具有同一程度的概念。

⑤ See John Robinson, “Personal Identity and Survival”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 6, Jun. 1988, pp. 319–328.

⑥ Ibid., p. 321.

⑦ Ibid., p. 321.

置的实验事例中予以严格的保障，一方面需要基于罗宾森对身心关系的解释，另一方面则需借助他对我和我兄弟所保持一致性的规定。

首先，罗宾森的实验基于如下前提：我们的精神状态是附随于我们的物理状态的，因而只要我们有相同的物理状态，我们就会有相同的精神状态。^① 按照对身心关系的一般理解，我们通常会认为，即便是大脑精确相似的双胞胎，他们也会在性格、心理状态和心理连续性方面十分不同。但罗宾森对附随关系的说明完全能够将这种情况排除在他所设想的事例之外。按照身心附随所指示的逻辑关系，如下命题也是正确的：如果我们的精神状态发生变化，那么我们的物理状态一定发生了变化。也就是说，日常生活所见的双胞胎精神状态不同，是因为他们已经具有了不同的大脑。依照罗宾森所设想的事例，由于实验所使用的两个大脑在各种细节上都保持精确地相似，我和我的双胞胎兄弟就不可能具有不同的心理状态，“完全的心理连续性”便得到严格的保障。值得注意的是，思想实验场景设定的核心功能在于形象地展现论证中的逻辑关系，尽管一一对应的身心附随关系在日常经验的视角下难以理解，但就逻辑功能考察的角度而言，日常直觉造成的困难可以先予以搁置。^②

其次，要保证实验前后的个体之间保持“完全的心理连续性”，我和我的兄弟就必须保有“完全的心理连续性”。这要求我们严格地理解我和我兄弟之间类似“复制品”的关系和二者心灵主动性上严格的一致。依照罗宾森对实验事例进行的描述，所谓类似“复制品”的关系体现在我和我的兄弟所具有的心理连续性会保障他与我共同具有一个过去自我，他会倾向于认为他就是我。我们似乎一开始就很难有理由将我的兄弟视为一个正常的独立的人，而且这样设想的意义也不明显。对我的兄弟的存在方式比较合理的理解似乎只能做如下描述：他是我天生附带的一个复制品，并且具有同步备份的功能。同理，在这种关系中，我也可以被同样合理地描述为他的备份。当然，同身心附随的观念一样，这一设定与我们的日常直觉相去甚远。例如，就“复制品”这一观念而言，假如我和我的兄弟都记得我们昨天下午5点开着同一辆车在50号公路上飞驰，难道有两个人在开车吗？诸如此类的设想确实构成了合理的质疑，但如果要从内部考察罗宾森实验的论证，那么就不得不暂时接受其提出的怪异的观念，尽可能地不在上述常识的意义上思考我和我的兄弟的关系。

我和我兄弟两人心灵主动性之间的关系在罗宾森实验中则显得更为微妙。针对这一点，我们不妨借用帕菲特在《人格同一性》一文中的一个说法来做进一步说明，即我和我的兄弟具有同一种心灵，但其支配着两个身体。^③ 帕菲特在原文中否定这一说法的原因在于其设想的裂脑人具有永久分裂和独自发展的特点，但在罗宾森给出的事例中，帕菲特的这一设想显然可以合理地适用。按照通常对心灵主动性的理解切入事例，会认为我和我的兄弟具有两个独立的心灵，它们只是在对过去的回忆上偶然地精确相似，而在未来的意识活动和自主抉择上可能出现分歧。但正如帕菲特所作的澄清，这种理解并没有达到完全的心理连续性的要求，我们不能将心理连续性狭隘地理解为仅仅包含“准记忆”的东西，其还包含着关涉未来的“准意向”“准承诺”等。^④ 况且基于罗宾森给出的精神状态附随于物理状态的说法，说我和我的兄弟具有同一种心灵还有物理上的保障。因此，在我和我的兄弟的这种关系中，与其设定两种主动的心灵，不妨说两人都具有心灵的主动性，但这种主动性精确地按照同一种方式活动。

三、对罗宾森实验的反驳

通过澄清罗宾森实验中的预设可知，在罗宾森实验中，我和我的兄弟的关系呈现出两种主要特征：一方面，我们作为同一个过去自我的延续而存在；另一方面，我们心灵的主动性按照同一种方式来活动。在《人格同一性》和《理与人》中，帕菲特所举的多个有关人格复制及融合的例子都涉及了类

① See John Robinson, “Personal Identity and Survival”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 6, Jun. 1988, p. 321.

② 帕菲特在《理与人》中指出，思想实验有时在技术上是不可可能的，或者是根本不可可能的，但思想实验的意义在于我们的问题和我们要努力表明的东西。（See Derek Parfit, *Reasons and Persons*, p. 219.）

③ See Derek Parfit, “Personal Identity”, *The Philosophy Review*, Vol. 80, No. 1, Jan. 1971, p. 7.

④ Ibid., p. 17.

似的特征，并说明了在这些情况中心理标准均能保持解释力。^①但在罗宾森的论文发表后，帕菲特并没有专门对“同卵双胞胎”的例子进行回应。依照帕菲特既有论述中表现出的基本观念，我们将分别从罗宾森实验两方面的特征着手，针对性地反驳罗宾森的实体性观点。

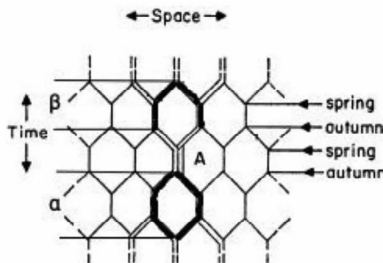


图2 分裂论证和融合论证的差别

如图2所示，围绕第一个特征，我们将罗宾森的实验看作 α 段所表示的过程，即类似维金斯事例中当事人先分裂后融合的过程，并通过着重强调“同一个过去自我”的逻辑意义构建“分裂论证反驳路径”；而围绕第二个特征，我们更倾向于将换脑的实验类比为帕菲特所设想的两个人格融合的例子，即 β 段所表示的过程，从存活程度变化的角度构建“融合论证反驳路径”。通过分析可以表明，从分裂论证的路径来考察罗宾森实验，能够达成对罗宾森论证的初步拒斥，而从融合论证的路径进行考察，则能彻底消解罗宾森的责难。

（一）分裂论证反驳路径

从分裂论证的路径切入，首先可以发现一些微妙的视角问题。在帕菲特的事例中，假想实验更明显地体现为一个先分裂后换脑的过程，因而术中的两个人和维金斯事例中的裂脑人相似，均是同一个过去自我的存续。相应地，当我们说换脑手术后我存活下来时，通常是将术后人和分裂前的我进行对比，由于术中的每个人都能明显地追溯到术前的我，那么术后人作为术前的我存活就没有什么争议。而在罗宾森的事例中，我们是将术后人与术中的相对于我兄弟的那个我进行对比，由于术中似乎确实存在着我之外的人，并且我的大脑被我的兄弟的大脑完全替换，我们就会认为我的兄弟存活下来。从上文的分析可知，虽然我和我的兄弟并不是从一种实际上的分裂中产生的，但我们在逻辑上与同一个过去自我保持着心理上的连续性。况且，不同于两个裂脑人永久分裂后各自独立生活的情况，我和我的兄弟在心理连续性上保持的特殊关系，使得我们并不是作为两个人独立存在。因而，罗宾森实验过程可以依据先分裂后融合的模式进行描述。在这个实验中，我和我的兄弟同样延续了过去的我的存活，我们其中任意一个的存活都是等同的。

然而，罗宾森实验能够对心理标准提出一个进一步的责难，即上述这种视角预设了一种松散的同一性信念。无论是实际上的分裂还是逻辑上的分裂，都难以避免我的分身包含着一种“我”的信念的问题，似乎从我分裂而来的人格带有某种作为“进一步事实”的“我性”，而这种信念恰恰是罗宾森在实验中予以排除的。虽然不同于传统的实体观念，诸如“我性”这类松散的同一性信念也不限于严格的一对一的关系中，但无论如何，其作为一种不同于心理标准的“进一步事实”，确实提供了一条替代性解释路径。相比于先分裂后融合的模式，“我性”的存在要求把我和我的兄弟的手术看作一场不同人之间的脑移植，并且倾向于认为最后只有我兄弟的大脑保存下来，因而只有我的兄弟存活。但下文将说明，即便取消了分裂视角而将手术仅仅看作两个术中人之间的问题，心理标准仍然能得到较好地支持。

^① 除了罗宾森引用的例子，帕菲特在《理与人》中还提及很多类似的变体，如某人在电子传输器中被复制并传送到火星、两个半脑的联系被切断并同步工作、大脑被移植入他人身体、安眠药造成断片等事例，帕菲特对这些事例的基本态度是“被复制并不像普通死亡那么糟糕，其几乎与通常情形下的存活一样好”。（See Derek Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 199 – 201, 247, 254 – 255, 287 – 288.）

（二）融合论证驳斥路径

将手术看作两个术中人之间的问题并以此考察我的存活，与帕菲特在《人格同一性》设想过的两个术后人永久分裂后各自独立生活的例子具有相似性。不同的是，帕菲特手术中那两个产物在拥有一个人格的全部特性的同时，能够在这个地球的两端生活（如果他们后来相遇了，他们甚至认不出彼此）。^① 在这种情况下，帕菲特会认为再去否认他们是不同的人就变得不能容忍。而在罗宾森所设想的手术中，我和我的兄弟还保持着完全的心理连续性。虽然我们重叠的、同时空的存在似乎确实使得将我们分为两个人看待显得更为合理，例如如果我们中有一个要挨打，那么是哪一个人挨打就是一个有意义的问题。但即便是作为两个人看待，也不一定会妨碍存活问题。我们将说明，为何在这种情况下我和我兄弟之间的换脑可以被更合理地描述为融合的过程，并在此基础上通过多角度的分析表明，存活在这里仍然是一个心理上的程度问题，如果我们遵循罗宾森给出的条件，那么至少不会推出不存活的结论。

如果我们认为在罗宾森实验中“两个人”的意思是，换脑前后由术前人认为自己是“我”变为术后人认为自己是“我的兄弟”，那么我们会倾向于认为我没有存活，就像是用一个完全不同的大脑替换了我的大脑，术后人只与术中人的一个保持一对一的关系。如果这样理解“两个人”，罗宾森实验就并不符合完全的心理连续性的条件。在通常的完全换脑的事例中，我们直觉上倾向于认为我没有存活，那是因为心理连续性的程度变化处于融合事例的光谱的末端，大脑完全替换后，心理连续性也被相应地替换了；并且由于二者程度的变化似乎总是相关的、一致的，我们会习惯性地直接用大脑的变化来直观地判断，赋予其在存活中的重要性。但是不同于日常手术事例的情况，在罗宾森的实验中，我的大脑和心理状态以一种特殊的方式被替换，即我的替换者本身就包含与我相差无几的部分。在这种情况下，相比于换脑，我和我兄弟之间的手术更类似于两个人格融合的过程，而我也在很大程度上以一种非常规的方式延续下来。

为了保证不受直觉干扰预设实验的结果，我们可以用如下的思维方式：我在我的书房中看书，而我的大脑在我无意识的过程中被我的兄弟的大脑替换了，由于我和我的兄弟之间保持着完全的心理连续性，因而无论从经验内省还是外在观察的方式，似乎都无法得出我没有存活的结论。^② 从这个例子可知，作为结果的个体完全可以被相容地理解为我和我兄弟的融合。实体主义之所以否认这一点，是由于其认定完全的换脑必定会导致一对一的自我实体被置换。但依照上文的分析和这个事例呈现出的情况，我们对大脑重要性的理解和对实体延续性的建构，恰恰依赖于我们心理连续性的情况。同理，究竟将手术理解为否认我存活的换脑还是包含我存活的融合，关键不在于手术形式带给我们的直观印象，而在于手术在心理连续性上造成的后果。

当然我们也不能忽视，罗宾森还进一步为其思想实验补充了一个场景，试图诉诸日常直觉突出“进一步事实”在论证上的优势。可以将这个场景简要地概括如下：我们现将连续换脑实验中的大脑分别命名为 B1、B2、B3……那么可以将 B1 视作术前的我的大脑，而 B2、B3 等则为被置换入我的脑壳的我的双胞胎兄弟的大脑。如果现在的我被告知了换脑的操作，并且我被替换的大脑 B1 会被保存并重新组装起来，那么我会关心 B1 的情况并且认为那才是我。^③

这个直觉性的选择确实容易接受，但这个事例在直觉上具有合理性，是因为多数人在思考时仍然将自己代入 B1 的角度。而在罗宾森实验中，从 B2 或 B3 的视角看待这一事例更加合理，在此基础上心理连续性和融合的思维模式仍然能保持充分的解释力。首先，我们可以想象，假如站在 B2 的角度考虑这个问题，这只是一个我的过去自我复活的情况。^④ 在这种情况下，如果年龄跨度较大，例如 80

① Derek Parfit, “Personal Identity”, *The Philosophy Review*, Vol. 80, No. 1, Jan. 1971, p. 7.

② 帕菲特在《理与人》中举过类似的例子：持有类似笛卡尔式的实体自我观的人，会认为即便在这种情况下我也有可能为另一个人所取代而不复存在；但是，这种观点显然是不可证伪、无法论证，因而是神秘主义的。（See Derek Parfit, *Reasons and Persons*, p. 228.）

③ John Robinson, “Personal Identity and Survival”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 6, Jun. 1988, p. 322.

④ 在一个安眠药事例中，帕菲特用过类似的说法，他将“断片的我”和“醒来的我”之间的关系比喻为“我”和“明天的我”之间的关系。（See Derek Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 287–288.）

岁的我突然见到8岁的我，那么我和过去自我的心理连续性将会十分松散，承认他们作为完全不同的两个人存活是没有问题的。但在B1和B2的例子中，他们还保持着很强的心理连续性，因而仍然可以将他们都视为我的存活。由此，就可以将我和我的兄弟谁存活的问题，转述为我和我的过去自我同时存活的问题。尽管这同样会造成直觉上的怪异，但这种怪异并不影响我不含矛盾地存活。

其次，既然思考角度的变化会引起态度的变化，那么我们为什么要站在B2的角度？对这个问题的解释不仅是从B2出发展开辩护的关键，而且能解答我们在罗宾森的实验中为何会关心B1。B1类似于一个过去自我，当他见到未来自我B2的时候，心理上的连续性是没有证成的。例如，20岁的我突然见到25岁的我，20岁的我会倾向于将他当作另一个人，这是未亲证的心理连续性所导致的不信任。但在25岁的我那里，他会对20岁的我感到亲切并把他当作自己，因为在25岁的我那里，心理连续性已经证成了。我对B1的关心实际上就像20岁的我会认为只有自己才是我，而将25岁的我视作另一个人一样，毕竟和未来的自我同时存在是一件怪异的事情，况且二者心理上的连续还是作为过去的我无法体验的。如果罗宾森希望在实验中通过保持心理上的连续性和否定存活的方式来驳斥帕菲特，那么选择B2的视角来看待我的存活显然更合适，其周全地包含并证成了B1、B2心理状态完成了的融合。这样设想的话，那就如在连续换脑中的体验一样，我们会倾向于认为我存活了。

即便这样，可能还会有人反驳说，似乎无论如何，在实验中存活的总是我，即使在上述把脑子保存下来又重新组装的例子中，我的兄弟似乎也没有恢复他的身份，这对我的兄弟来说太不公平。这个反驳显然将我的存活与存活的是我这两个陈述搞混了，后者很容易暗示一种一对一的同一关系，前者却可以和我的兄弟的存活在同一术后人身上相容地存在，就像融合的例子所表明的那样。上述例子总是涉及到我的存活，是因为我们是从我的视角来思考这一问题的，但从我的兄弟的视角来看，不会得出与在我的视角下不同的结论。在这个手术中我和我的兄弟都在一定程度上存活了，因而两个视角的描述是可以同时成立的，并不存在一种非此即彼的逻辑关系。

从上述论述可知，在与另一个人进行换脑、融合或两个重叠存在的人格在不同条件、视角下理解换脑的这些事例中，对存活的理解程度与心理连续性的程度紧密相关，而大脑标准或者“我性”这种松散的同一性信念都不能呈现出这种特质^①。在罗宾森设想的实验中，没有明显的存活也没有明显的不存活，如果没有给出一些程度的让步，我们就极有可能基于自己对程度的理解和偏好做出非此即彼的选择。但正如帕菲特所说：“是说‘我’，或是说‘我的未来自我中的一个’，或是‘一个后代的自我’完全取决于选择。一定要同意的是，关键仅在于是否运用了这个析取。”^②如果我们排除日常直觉和不当预设的干扰，至少可以接受这个析取，同意存活是一个合理的答案。

四、结 论

罗宾森试图将人格同一性恢复为“进一步事实”的努力并不成功。同卵双胞胎这一极端事例，反而为以往被视作理所当然的、先在既予的同一性观念的反思增添了一个机会，更清晰地表明了建构主义路径在“人格同一性”问题上的贡献。帕菲特一方面否认了在“人格同一性”问题上概念与实体朴素的对应关系，而将之变革为主体理解和言说自身心理连续性的一种建构行为，关注了意识、心理参与对人格认同的重要性，并对此给出较为稳固的论证，奠定了建构主义的方法论基础。另一方面，他通过“光谱”比喻等方式建立了心理连续性与存活的正相关关系，为存活的判定提供了一个直接的、合乎直觉的准则。这不仅使心理主义流派对心理连续性的影响因素等进行了进一步探究，同时使叙事主义、行动主义等其他派别必须回应自身准则与心理连续性的关系。正因如此，帕菲特的理论在当下仍能保持生机与活力。

（下转第81页）

① 罗宾森自己也承认，他在提供非独断地、明晰标识程度变化的标准上存在困难。（See John Robinson, “Personal Identity and Survival”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 6, Jun. 1988, p. 321.）

② Derek Parfit, “Personal Identity”, *The Philosophy Review*, Vol. 80, No. 1, Jan. 1971, p. 25.

蔑称的言语行为理论

刘 畅

【摘要】作为一种规范性词语，蔑称不仅指称一个群体，也具有贬低性和冒犯性。蔑称是当前国外语言哲学的研究热点，因为其诸多特性对语言哲学提出挑战。例如，“黑鬼”这样的蔑称的贬低性和冒犯性从何而来？是否属于其真值条件内容的一部分？常见的理论认为，蔑称表达了贬低性或冒犯性的内容。但这忽视了蔑称在表达内容之外的用途。本文将提出一种蔑称的言语行为理论：蔑称的用途，除了指称，还包括做出贬低和冒犯这两种言语行为。该理论能解释蔑称的诸多特性。例如，蔑称对真值条件的贡献不包括其贬低性，因为贬低性来自言语行为的语力而非内容。相较于其他理论，这一新理论具备两个优势：能够区分贬低性和冒犯性，并能解释蔑称的非贬低性使用。

【关键词】蔑称；歧视语；规范性语言；言语行为；语言哲学

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)05-0075-07

作者简介：刘 畅，北京人，哲学博士，（上海 200240）上海交通大学人文学院助理教授。

基金项目：上海交通大学“双一流”建设项目科研启动费资助（WH220509001）

蔑称（slurs）是一种具有贬低性和冒犯性的词语，比如“黑鬼”（nig * * r）^①这一蔑称不仅指称黑人，也被用来贬低、冒犯黑人。蔑称兼具描述性和规范性，表现出一系列有趣的特性，对语言哲学提出了新问题。例如，有别于纯粹描述性词语，蔑称具有贬低性，所以蔑称理论需要解释为何“黑鬼”带有贬低性、而相应的中性词“黑人”却没有。蔑称也具有冒犯性，比如公开使用“黑鬼”会冒犯黑人群体。冒犯性和贬低性十分相近，所以我们要澄清二者的异同。此外，蔑称还具有真值条件贡献、强弱差异、不可转述性、独立性、不可移置性等特点。蔑称理论的工作，就是解释为何蔑称具有这些特性。

蔑称是当前国外语言哲学的研究重点，因为其对诸多哲学领域有重大影响。在语言哲学上，蔑称的贬低性挑战了意义的直接指称理论（direct reference theory）。该理论认为，一个词的意义就是其指称。但“黑鬼”和“黑人”指称相同，意义却看起来不同。在伦理学上，需要探讨“黑鬼”这样的蔑称和“懦夫”这种厚道德概念（thick moral concepts）的异同。在政治哲学上，法律是否应该禁用蔑称，也是管制冒犯性言论的重要议题。

当前的很多蔑称理论，主张蔑称表达了贬低性或冒犯性的内容。例如，真值条件内容理论（truth - conditional content theory）会认为，“黑鬼”的指称与“黑人”不同，而是指“懒惰、暴力……并因此该被歧视、排斥……的黑人”。^② 规约隐涵理论（conventional implicature theory）认为，“黑鬼”

① “黑鬼”对应的英文蔑称侮辱性极强。因此笔者将其部分隐去，以避免造成冒犯。

② See Christopher Hom, “The Semantics of Racial Epithets”, *Journal of Philosophy*, 105 (8), 2008, pp. 416 - 440; 张璠:《评蔑称语的组合外在论》，《哲学研究》2018年第11期。“黑鬼”这种蔑称看似支持了真值条件内容理论。例如“黑鬼”的贬义，似乎来自“黑”和“鬼”两字的贬义。但是，一个词的意义并非其部分的意义的组合，正如“神圣罗马帝国”的意义并不是“神圣的、罗马的、帝国”，而是指历史上一个德国国家。

的指称与“黑人”相同，但表达了“说话者鄙视黑人”的规约隐涵。^①然而，这些理论只关注蔑称表达的内容，忽视了蔑称在表达内容之外的用途。^②

本文将提出一种蔑称的言语行为理论来解释其特性。根据这一新理论，蔑称具有贬低性和冒犯性，因为其用途是去贬低和冒犯指称的对象。说“亚当是个黑鬼”不仅表达了“亚当是黑人”的真值条件内容，也做出了贬低黑人和冒犯听者的言语行为。蔑称的冒犯性不同于其贬低性，因为贬低是以言行事行为（illocutionary act），而冒犯是以言取效行为（perlocutionary act）。相较于禁忌理论、规约隐涵理论等，笔者的理论具备两个优势：能够区分贬低性和冒犯性，并能解释蔑称的非贬低性使用。本文将以如下方式展开：第一节介绍蔑称理论需要解释的特性，第二节构建蔑称的言语行为理论，第三节应用该理论来解释蔑称的特性，第四节论证该理论相对于其他理论的两个优势，第五节总结全文。

一、蔑称的特性

在构建蔑称理论之前，首先要澄清蔑称的诸多特性。以此为基础，蔑称理论才能解释为何蔑称具有这些特性。当前文献一般认为，蔑称理论需要解释蔑称具有的以下属性：^③

贬低性（derogatory force/derogatory power）：不同于中性词，蔑称具有贬低性，被用来贬低别人。比如，“黑鬼”这一蔑称具有对黑人群体的贬低性，而其对应的中性词“黑人”却没有。相应地，蔑称理论需要解释为何“黑鬼”这种蔑称具有贬低性，以及贬低性来自何种机制。例如，蔑称理论可以主张贬低性来自于蔑称本身的意义、说话者对蔑称的用法或者蔑称的社会属性等机制。

冒犯性（offensiveness）：蔑称不仅具有贬低性，也具有冒犯性。换句话说，蔑称经常被用来冒犯听者。无意中说出蔑称，也可能会冒犯某些群体，从而产生冲突。蔑称理论也要解释，为何“黑鬼”这样的蔑称会让人感到冒犯。既有的理论常把冒犯性和贬低性混为一谈，默认解释了冒犯性就解释了贬低性，反之亦然。所以，蔑称理论需要澄清贬低性和冒犯性的关系。

对真值条件的贡献（truth-conditional contribution）：作为一种规范性词语，蔑称具有指称，或者对真值条件的贡献。有些纯情感表达词（pure expressives）仅具有表达情感的用途，不影响真值条件。例如，“天他妈的是蓝的”为真，当且仅当“天是蓝的”为真。不同于纯情感表达词，句子中的蔑称会决定句子的真值条件。一个蔑称对真值条件的贡献，似乎等同于其对应的中性词。因此把蔑称替换成对应的中性词，句子真值条件不变。假设亚当是一位黑人。尽管把“黑鬼”替换为“黑人”，以下两句话真值应该相同：（1）亚当是个黑鬼；（2）亚当是个黑人。

贬低性的强弱差异（force variability）：蔑称的贬低性有强弱之分，比如“黑鬼”这一蔑称的贬义性远超“英国佬”（limey）的贬义性。蔑称理论必须解释，为何有些蔑称的贬低性比其他蔑称更强。需要注意的是，该特性并不包括历史上同一蔑称的贬低性的强弱变化。例如，“为何‘黑鬼’的贬低性在历史上逐渐增强”涉及一个不同的问题，类似于“为何‘马达加斯加’指称马达加斯加”这样的元语言问题。

不可转述性（descriptive ineffability）：蔑称的贬低性似乎难以用纯描述性的词语（descriptive terms）来转述。换言之，我们无法把蔑称转译成中性的描述性词语而不丢失部分意义。例如，哪些

① Daniel Whiting, “It’s Not What You Said, It’s the Way You Said It: Slurs and Conventional Implicatures”, *Analytic Philosophy*, 54 (3), 2013, pp. 364–377; Adam Sennet and David Copp, “Pejoratives and Ways of Thinking”, *Analytic Philosophy*, 58 (3), 2017, pp. 248–271.

② 由于篇幅所限，本文将只讨论禁忌理论和规约隐涵理论（参见第四节）。

③ See Christopher Hom, “The Semantics of Racial Epithets”, *Journal of Philosophy*, 105 (8), 2008, p. 426; Christopher Hom, “Pejoratives”, *Philosophy Compass* 5, No. 2, 2010, pp. 164–169; Renée Jorgensen Bolinger, “The Pragmatics of Slurs”, *Noûs* 49, No. 1, 2015, p. 1; Adam M. Croom, “Slurs”, *Language Sciences* 33, 2011, pp. 343–346; Robin Jeshion, “Expressivism and the Offensiveness of Slurs”, *Philosophical Perspectives* 27, No. 1, 2013, p. 232; Jennifer Hornsby, “Meaning and Uselessness: How to Think about Derogatory Words”, *Midwest Studies in Philosophy* 25, No. 1, 2001, pp. 128–129.

词可以准确地转述“黑鬼”？“黑鬼”是指“低智商的黑人”，还是“有犯罪倾向的黑人”？似乎任何一种转述都不够准确。蔑称理论需要解释为何蔑称的贬低性难以转述，以及转述之后失去了什么。

独立性（independence）：不同于其他规范性词语，蔑称的贬低性独立于其指称或真值条件内容，因此所有蔑称都有对应的中性词。这些中性词指称同样的对象，但没有贬低性。比如，“黑鬼”的贬低性独立于其对黑人的指称，其对应的中性词“黑人”具有同样的指称，但失去了贬义。相比之下，“傻逼”这样的一般性贬义词（general pejorative），难以找到同指称的中性词。^①合理的理论必须能够区分开蔑称的贬低性和它们的真值条件内容。

不可移置性（non-displaceability）：这是指当蔑称处于连接词的辖域内，仍然保留其贬低性。换句话说，蔑称的贬低性可以突破否定、合取等连接词的辖域。考虑以下例子：（3）亚当不是黑鬼；（4）如果亚当是黑鬼，他就爱吃炸鸡。虽然“黑鬼”被局限在“不是”和“如果”的辖域中，但仍然让整个句子具有贬低性，使用以上两个句子仍然构成对黑人的贬低。相比之下，“傻逼”这种一般性贬义词不具有不可移置性，其贬低性不能突破连接词的辖域，例如“亚当不是傻逼”和“如果亚当是傻逼，他就爱吃炸鸡”并没有贬低亚当。

说话者中心性（agent-centeredness）：蔑称表达一种轻蔑、贬低的态度。有趣的是，蔑称总是表达说话者的态度，而不一定表达第三方的态度。考虑“（5）鲍勃相信亚当是个黑鬼”这一命题态度报告句。如果说话者在这句话中使用了“黑鬼”，可以推断出说话者对黑人的轻蔑态度。相反，从这句话中无法推断出鲍勃对黑人的轻蔑，可能鲍勃只是相信亚当是黑人而并无轻蔑之意，是说话者在描述鲍勃的信念时用蔑称表达了说话者对黑人的轻蔑。

推理难题（inference puzzle）：蔑称似乎还能影响推理的有效性。解释这种影响就构成了推理难题。对比下面两个论证：论证（6）看起来是“有效”（valid）论证，假如一个人接受了“亚当是黑鬼”，他必须接受“亚当是黑人”；相比之下，论证（7）看起来是“无效”（invalid）的，假如有人接受“亚当是黑人”，他也可以拒绝承认“亚当是黑鬼”。为什么蔑称能影响推理“有效性”？这种“有效性”与传统意义上保存真值的有效性有何异同？

（6）前提：亚当是个黑鬼。结论：所以，亚当是个黑人。

（7）前提：亚当是个黑人。结论：所以，亚当是个黑鬼。

二、蔑称的言语行为理论

为了解释蔑称的这些特性，本文将构建一种蔑称的言语行为理论（the speech act theory of slurs）。正如奥斯汀（John Langshaw Austin）和维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）所指出，语言的功能不仅是描述、指称对象，也包含用语言做出各种行为的用途（use）。^②例如，“你好”的用途并非仅指称某个对象，而是做出打招呼这一行为。在此意义上，蔑称类似于“你好”“再见”这种词，其用途不仅是指称一类人，而是做出贬低、冒犯他们的行为。^③蔑称的言语行为理论主张蔑称的用途，在指称之外，即是去贬低和冒犯其指称的群体。这也解释了蔑称的贬低性和冒犯性。笔者将逐一分析这两种用途。

蔑称的第一个用途是做出贬低这一言语行为。比如说出“亚当是个黑鬼”这句话，不仅在描述亚当的种族，也在贬低亚当所属的黑人群体。说话者通过贬低黑人群体，一并贬低了亚当。贬低这一言语行为，按照奥斯汀的分类，属于以言行事行为，即在说话中做出的行为（doing something in say-

① “傻逼”这种一般性贬义词，在文献中不被当作语言哲学上的蔑称（slurs），因为它们贬低个人而非整个群体。一般性贬义词无法找到对应的中性词。即便“傻逼”的指称等同于对应的“愚蠢的人”，后者也算不上中性词。

② See J. L. Austin, “Performative Utterances”, *Philosophical Papers*, ed. by J. O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 238; Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 25.

③ 不同于“你好”这种词，蔑称仍然具有指称。

ing something)。^① 具体而言,贬低是一种表达性言语行为 (expressive illocutionary acts)。表达性言语行为包含打招呼、恭喜、致哀等,其要点 (illocutionary point) 在于表达说话者的情感态度。^② 而贬低的要点在于表达说话者对于对象的轻蔑 (contempt)。例如,贬低黑人的言语行为,旨在表达说话者对黑人的轻蔑。

蔑称的第二个用途是做出冒犯这一言语行为。对亚当说出“亚当是个黑鬼”,不仅贬低了他所属黑人群体,而且冒犯了亚当或者其他听者。按照奥斯汀的划分,冒犯属于以言取效行为。不同于以言行事行为,以言取效行为是通过说话来达成某些效果的行为 (producing certain effects by saying something)。比如,对伤心之人说“好了好了”来安慰他,是一种以言取效行为。但是成功地安慰对方,需要产生让对方感到抚慰的效果,仅说出“好了好了”并不足够。类似地,冒犯这种以言取效行为,也需要通过说话产生让听者感到冒犯的效果。蔑称能够令人感到冒犯,是因为它们产生的负面联想。比如“黑鬼”会让听者联想到奴隶制的残酷以及种族主义的歧视,从而感到冒犯。

至此,我们可以把蔑称的言语行为理论总结如下:蔑称的用途,除了指称一个群体,也包含做出贬低该群体的以言行事行为,以及冒犯听者的以言取效行为。

对于蔑称的言语行为理论,笔者需要澄清以下几点:

第一,本理论主张蔑称的用途包括贬低和冒犯,并非否认蔑称存在指称。蔑称具有指称,也对真值条件做出贡献。蔑称对真值条件的贡献,等同于其相应的中性词。因此,“黑鬼”和“黑人”具有相同的指称,即黑人这一群体。“亚当是黑鬼”为真,当且仅当“亚当是黑人”为真。

第二,贬低和冒犯这两种用途并不冲突。一句带有蔑称的话,可以既是贬低又是冒犯,因为一句话能同时构成以言行事行为和以言取效行为。例如对枪手说“开枪打她!”这句话,可以同时是命令这一以言行事行为,也是说服这一以言取效行为。

第三,说话者使用蔑称,不保证会成功做出贬低或者冒犯的行为。一方面,贬低这种以言行事行为要想成功,必须满足特定的有效性条件 (felicity condition):唯有说话者意图让听者也蔑视对象时,使用蔑称才构成贬低。比如,一个无知幼童不知道“黑鬼”的意思,但出于淘气使用该词。这种情况下,幼童并没有在贬低黑人,因为他只是为了好玩,无意让听者产生对黑人的蔑视。另一方面,使用蔑称也不总是构成冒犯。冒犯作为一种以言取效行为,旨在产生让听者感到冒犯的效果。如果听者未感到冒犯,使用蔑称并不构成冒犯对方的行为。例如说话者当着一群种族主义者大谈“黑鬼”,这些种族主义听者歧视黑人,使用“黑鬼”并没有冒犯到他们。

第四,虽然具有贬低和冒犯的用途,但蔑称可以不用来贬低和冒犯对象。一个词具有约定俗成的用途,并不妨碍说话者把该词挪作他用。这就好比筷子的用途是用来吃饭,也可以拿来盘头发、疏通管道。蔑称的用途是用来冒犯和贬低,也可以被用来开玩笑、表示亲密、甚至骄傲。^③ 比如,“酷儿” (queer) 原本是贬低、冒犯性少数群体的蔑称,近年来该词逐渐被该群体“挪用” (appropriation),用来表达对自己身份的认同和骄傲,甚至专门的学科被命名为“酷儿研究”。

第五,不使用蔑称也可以进行贬低或冒犯,所以蔑称不是贬低性和冒犯性语言的必要条件。假如一个外国人语带讥讽地说“中国人都爱吃猪大肠”,虽然这句话不带一个脏字,仍然能构成对中国人的贬低或者冒犯。需要注意的是,“爱吃猪大肠”并非蔑称,不具有约定俗成的贬低和冒犯的用途。

三、言语行为理论解释蔑称的特性

定义蔑称的言语行为理论之后,笔者将用该理论来逐一解释蔑称的特性,展示该理论的解释力。

第一,蔑称具有**贬低性**,因为其用途之一即是做出贬低这一以言行事行为。例如,“黑鬼”带有贬低性,因为其用途是做出贬低黑人群体的行为。这种用途是约定俗成的,就像筷子约定的用途之一

① J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 99.

② John R. Searle and Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 38.

③ See Randall Kennedy, *Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word*, New York: Vintage Books, 2003, pp. 3-43.

是夹取食物。

第二，蔑称带有**冒犯性**，因为其另一用途是做出冒犯这一以言取效行为。这是因为蔑称会让听者联产生负面的联想，从而制造感到冒犯的效果。比如说出“黑鬼”这个词会冒犯黑人群体，因为该词让他们想起所受到的歧视和压迫。

第三，蔑称对**真值条件的贡献**，等同于它们所对应的中性词。例如，“亚当是黑鬼”的真值条件等同于“亚当是黑人”。蔑称的贬低性和冒犯性，并不影响其对真值条件的贡献。

第四，**贬低性的强弱差异**，源于蔑称做出的贬低行为的强弱。强烈的贬低比轻微的贬低，表达了更强烈的轻蔑态度。因此，“黑鬼”带有比“英国佬”更强的贬低性，因为前者的用途是做出更强的贬低行为。

第五，蔑称具有**不可转述性**，因为用词语做出言语行为不同于用词语描述对象。比如“你好”与“我对你打招呼”的意义并不相同，因为描述打招呼并非是在打招呼。类似地，“黑鬼”不能被转述成“低智商的黑人”或“有犯罪倾向的黑人”，因为“黑鬼”的用途是做出贬低黑人的行为，而非描述黑人。

第六，蔑称的贬低性具有**独立性**，因为蔑称的用途独立于它们的指称或真值条件内容。例如敬语“您”具有表示尊敬的用途，但和“你”一样在语境中指称听者。类似地，“黑鬼”的用途是做出贬低这一行为，独立于其对黑人的指称。中性词“黑人”具有和“黑鬼”一样的真值条件内容，但缺乏贬低的用途。

第七，蔑称具有**不可移置性**。这是因为有些词语在连接词的辖域之中，仍然保留原有的用途。例如格林（Mitchell Green）指出，“If snow is, as I suppose, white, then grass is green”中的“as I suppose”任然保留其做出设想的用途。^①类似地，“如果亚当是黑鬼，他就爱吃炸鸡”这一条件句，用途仍然包括做出贬低黑人这一言语行为。

第八，蔑称具有**说话者中心性**，因为其用途之一是做出贬低的行为。当说话者使用“黑鬼”这一蔑称时，是他在做出贬低黑人的行为，表达的永远是他自己的态度，而并不一定是他人的态度。^②

第九，蔑称会产生**推理难题**，因为言语行为之间也可以存在或缺乏蕴含关系（illocutionary entailment）。^③例如，我们无法从“我为A道歉”推出“我为A道歉，并且保证B”，前者的用途并不蕴含后者用途，即做出保证的言语行为。与此类似，接受“亚当是黑人”的前提，并不一定要接受“亚当是黑鬼”的结论，因为带有蔑称的结论包含了前提所没有的用途，即贬低黑人的言语行为。

四、言语行为理论的优势

本节将论证，比起其他理论，蔑称的言语行为理论具备两个优势：能够区分贬低性和冒犯性，并能解释蔑称的非贬低性使用。

该理论的第一个优势，在于能够**区分蔑称的贬低性和冒犯性**。文献中的理论常把贬低性和冒犯性混为一谈。虽然蔑称兼具贬低性和冒犯性，但二者是不同的特性。这里可以给出两个理由。第一，贬低性不同于冒犯性，因为很多词语具有冒犯性却不具有贬低性。例如，韩国与日本争议的岛屿被日本称为“竹岛”，“竹岛”对于韩国人具有冒犯性，因为他们称该岛为“独岛”。然而“竹岛”并没有贬低性，这一名字并非对争议岛屿的蔑称或贬义词。第二，蔑称的贬低性和冒犯性往往具有不同的对象。比如“黑鬼”具有针对黑人的贬低性，但其冒犯性却有更广泛的对象。这一蔑称不仅会冒犯黑人，也会冒犯其他反对种族主义的人。当称呼一位黑人是“黑鬼”的时候，他的白人朋友也会感到冒犯，虽然贬低的是黑人群体而非白人。

① Mitchell S. Green, “Illocutionary Force and Semantic Content”, *Linguistics and Philosophy* 23, No. 5, 2000, p. 447.

② 虽然使用蔑称总是表达说话者的态度，但也不排除同时表达第三方的态度。笔者的理论允许（5）“鲍勃相信亚当是个黑鬼”同时也表达鲍勃的轻蔑态度。

③ John R. Searle and Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, pp. 129 – 137.

无法区分蔑称的贬低性和冒犯性，对一些蔑称理论构成挑战。这些理论往往把贬低性和冒犯性混同起来。^① 比如，蔑称的**禁忌理论**（prohibitionism）把贬低性默认为冒犯性，并给出同一种解释：蔑称具有冒犯性（或贬低性），因为使用蔑称会违反禁止蔑称的社会禁忌。^② 然而，禁忌理论无法解释为何蔑称的贬低性和冒犯性具有不同的对象。“黑鬼”的贬低性针对的是黑人群体，但该蔑称却能冒犯黑人之外反对种族歧视的人。按照禁忌理论，使用“黑鬼”会让很多反对种族歧视的人感到冒犯，因为挑战了他们的禁忌。但如果冒犯性等同于贬低性，“黑鬼”就不仅贬低了黑人，也贬低了其他反种族歧视人士。然而，这一点与我们的直觉相悖。

作为一种回应，禁忌理论可能会区分贬低性和冒犯性，并主张蔑称理论的工作仅限于解释冒犯性，而不需解释蔑称的贬低性。这是因为进行贬低的是说话者，蔑称本身并不具有贬低性。笔者反对取消蔑称的贬低性，因为这种回应难以解释同为冒犯性词汇的“黑鬼”和“竹岛”（指称以外）的区别。如果两者都没有贬低性，为何前者会在很多字典中被标为贬义词，而后者不会？

蔑称的言语行为理论可以区分贬低性和冒犯性。这是因为贬低是以言行事行为，而冒犯是以言取效行为，两种言语行为可以分离。例如，使用“竹岛”这一名称会冒犯韩国人，但其用途并非去贬低该岛。就蔑称而言，“黑鬼”的贬低性和冒犯性具有不同的对象，因为贬低和冒犯两种行为的对象不同。用“黑鬼”来贬低黑人，表达的是说话者对黑人这一对象群体的蔑视。而使用“黑鬼”会冒犯黑人之外的对象，因为反对种族歧视的听者即便不是黑人，听到该蔑称也会感到冒犯。

言语行为理论的第二个优势，在于能够**解释蔑称的非贬低使用**（non-derogatory use）。虽然贬低是蔑称的用途之一，但使用蔑称不一定构成贬低。有些时候，说话者使用蔑称，并非是在贬低对方。美国黑人法律学者肯尼迪（Randall Kennedy）发现，“黑鬼”这个词在黑人社群之内，除了用来贬低黑人之外，也被用来开玩笑、表示亲密、呼吁团结或者表达被压迫者共同的处境。例如，“詹姆斯·布朗是个真真正正的黑鬼”（“James Brown is a straight-up nig * * r”）这句话，曾被用来表达对该黑人音乐家的灵魂乐成就的敬意。^③

非贬低性使用挑战了很多蔑称理论。这些理论往往无法允许语境因素影响蔑称的贬低性。比如，蔑称的**规约隐涵理论**（conventional implicature theory）无法解释非贬低性使用。该理论主张蔑称的真值条件内容和相应的中性词完全相同，但是蔑称带有负面的规约隐涵。例如，“亚当是个黑鬼”与“亚当是个黑人”所言（或真值条件）相同，但隐含了说话者对黑人的蔑视（类似于“张三有钱但是慷慨”和“张三有钱并且慷慨”的区别，前者隐含了有钱和慷慨的矛盾）。这句话额外的规约隐涵，是由“黑鬼”该词的规约意义（conventional meaning）决定的。因此，只要使用“黑鬼”这一蔑称，所说的话就因其规约意义而带有贬低性。按照蔑称的规约隐涵理论，“詹姆斯·布朗是个真真正正的黑鬼”在任何语境中都带有贬低性，不会有非贬低性使用。

对笔者论证的回应之一，是主张规约隐涵在有些语境下可以被取消，比如富人语带讽刺地高喊“有钱但是慷慨”就没有隐含有钱和慷慨的矛盾。但笔者认为，在这一例子中，正是说话者先通过规约隐涵表达了有钱和慷慨的矛盾，才能通过讽刺否认这一矛盾。

相比之下，言语行为理论能够解释蔑称的非贬低性使用。贬低作为一种以言行事行为，其成功有赖于有效性条件的满足。正如第二节所提到的，要想成功做出贬低的言语行为，说话者必须意图听者也蔑视被贬的对象。如果不满足有效性条件，虽然说话者用了贬低性的词，但他所说的话并不构成贬低的行为，故而产生蔑称的非贬低性使用。例如，当黑人乐迷说“詹姆斯·布朗是个真真正正的黑鬼”的时候，他们作为黑人不可能意图让听者产生对黑人的蔑视，故而这句话不构成贬低的行为。

① 大部分蔑称理论默认“贬低”和“冒犯”这两个术语所指相同，可以互相混用。例如，蔑称的独立性在文献中既被称为“贬低的独立性”，又被称为“冒犯的独立性”。

② Luvell Anderson and Ernie Lepore, “What Did You Call Me? Slurs as Prohibited Words”, *Analytic Philosophy* 54, No. 3, 2013, pp. 350 – 363.

③ Randall Kennedy, *Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word*, p. 30.

五、结 论

至此，本文构建了一种蔑称的言语行为理论。笔者主张蔑称的用途（在指称之外），即是做出贬低和冒犯的行为。贬低是一种以言行事行为，其目的在于表达对说话者的轻蔑。冒犯则是一种以言取效行为，即产生让听者感到冒犯的效果的行为。这一新理论可以解释蔑称的诸多特性。例如，蔑称具有贬低性和冒犯性，因为其用途就是做出贬低和冒犯的言语行为。蔑称具有不可转述性，因为贬低这一言语行为不能被转述为对对象的描述。蔑称的言语行为理论具备两个优势。第一，该理论能够区分贬低性和冒犯性，因为贬低和冒犯各属不同类别的言语行为。相比之下，禁忌理论却把二者混为一谈，难以解释为何“黑鬼”的贬低性针对黑人，其冒犯的对象却不止黑人。第二，该理论能够解释蔑称的非贬低性使用。这是因为，贬低的有效性条件没有满足时，使用贬低性词汇也无法成功做出贬低的言语行为。蔑称的规约隐涵理论则预言，任何情况下使用蔑称都带有贬低性。

最后，蔑称的言语行为理论为解释规范性语言提供了新思路。人类不仅用语言描述这个世界，也做出评价、褒贬的行为。该理论对蔑称的解释，有希望扩展到道德谓词（“错”）、厚概念（“勇敢”）、品味谓词（“好吃”）、情感表达词（“该死的”）等领域。这也有待于进一步探索。

（责任编辑 行之）

（上接第 74 页）

同时值得注意的是，帕菲特将人格同一性的建构问题限制在自我理解的内在视角，因而他主要是从单个意识的分裂、融合来考察主动性在人格认同中的作用的，至多涉及复数的“单个意识”的关系。尽管他在进一步的理论展开中论及人际关系与社会性的问题，但正如查尔斯·泰勒（Charles Taylor）指出的，他在这些问题上仍然将“点状的”或“中性的”自我抽离出来作为出发点，而共同体对个体生活的浸润则被忽视了，因此，帕菲特的方案最终背离了整体性，导向了“任意性”与“自在性”。^①从帕菲特的相关文本能够看到，在处理具体情境时，他的确常常徘徊于主观主义和传统观点中对先在的合理心理序列的预设。在回答社会性问题方面的缺陷表明，帕菲特对关系性、建构性思维的运用并不彻底，最终将意识活动单一化、抽象化了。而对具体性的渴求和追问愈加提醒我们，社会性不应仅仅作为复数的单个自我活动的结果，也应作为前提性的内容对意识起内在作用。意识对心理连续性进行整合的路径、方式，以及这种整合对每个自我完整性确证的意义，无疑都是在社会中形成和激活的。可以说，当前学界从行动、叙事、价值判断等角度切入推进人格同一性的建构主义解释，对意识的具体丰富性进行探讨，很大程度上就来自对帕菲特理论困境的再反思。

（责任编辑 行之）

^① 参见[加]查尔斯·泰勒：《自我的根源——现代认同的形成》，韩震等译，南京：译林出版社，2012年，第73页。此外，泰勒指出，麦金泰尔（Alasdair C. MacIntyre）的《追寻德性》、保罗·利科（Paul Ricœur）的《时间与叙述》和布鲁纳（Jerome S. Bruner）的《实际的心灵，可能的世界》也持有类似的意见，强调了“共同的、融贯的叙述”的重要性。

摩尔对快乐主义的批评

——兼论“内在价值”对“快乐”的取代

谢声远

【摘要】 功利主义理论的快乐主义有三种：自然的快乐主义（边沁）、混杂的快乐主义（密尔）、直觉的快乐主义（西季威克）。自然的快乐主义试图以自然为基础论证快乐是善，摩尔指责其犯了自然主义谬误；混杂的快乐主义试图用一种直觉方法来修正边沁的理论，摩尔认为其不但没有避免自然主义谬误，反而误用了直觉方法；直觉的快乐主义虽然正确地引入直觉主义来避免自然主义谬误，但摩尔认为这种方式不能通过“有机统一原则”和“绝对孤立原则”的检验。本文通过讨论摩尔对不同类型的快乐主义的批评，表明摩尔批判快乐主义的目的在于从功利主义理论中驱除快乐主义，并用内在价值理论取代快乐主义在功利主义中的基础性作用。

【关键词】 摩尔；快乐主义；自然主义谬误；内在价值

中图分类号：B561.55 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2022）05-0082-08

作者简介：谢声远，浙江温州人，（上海 200433）复旦大学哲学学院博士生。

以边沁（J. Bentham）、密尔（J. S. Mill）和西季威克（H. Sidgwick）为代表的古典功利主义都以快乐主义（Hedonism）为基础。摩尔（G. E. Moore）认为快乐主义缺乏稳固根基，提出内在价值理论来取代快乐主义在功利主义中的作用。学界普遍承认摩尔对快乐主义的批评及其内在价值理论是导致 20 世纪快乐主义衰弱和现代功利主义诞生的重要原因，但对摩尔批判快乐主义的彻底性和内在价值理论的优势却缺少深刻的认识。本文前三个部分分别讨论摩尔对上述三位的“自然快乐主义”“混杂快乐主义”“直觉快乐主义”的批评，并将讨论集中在快乐的界定、快乐的具体性质以及快乐的道德合理性（Rationality）^① 三个方面，第四部分讨论摩尔的内在价值理论的优势，以及它如何代替快乐主义。

一、边沁的自然快乐主义

摩尔认为快乐主义有两种谬误：自然主义谬误和非自然主义谬误。这里探讨以边沁为代表的自然快乐主义，并揭示摩尔如何论证边沁犯了自然主义谬误。

（一）边沁的快乐主义理论

首先，边沁将快乐视为一个自然对象（natural object）。“自然把人类置于两种主公——快乐和痛苦——的主宰下。”^② 边沁认为自然能决定人被快乐和痛苦主宰，是一个规则制定者（lawgiver）。快乐遵循自然法则主宰人类，其必然是一种自然对象。虽然边沁在其所有著作中都没有明确定义快乐，

^① 西季威克用“合理性”这一术语指欲求该事物是“正当的”（right），或“应当”（ought）欲求该事物，或指该事物是善的。本文将这一术语扩展性地用于边沁、密尔和摩尔的相关思想。

^② [英] 边沁：《道德与立法原理导论》，时殷弘译，北京：商务印书馆，2012 年，第 56 页。

也认为定义本身是不可能的,^① 但这不妨碍他指出快乐概念的实在 (real) 含义: “其纯度, 指相反感觉不随之而来的可能性, 即苦不随乐至, 乐不随苦生。”^② 边沁在这里明确指出快乐和痛苦是两种相反的感觉 (sensation)。

但在具体文段中, 边沁对快乐的表述显出了歧义性。他还默许了另一种虚构 (fictitious) 含义: “功利 (utility) 是指任何客体的这么一种性质: 由此, 它倾向于给利益有关者带来实惠、好处、快乐、利益或幸福 (所有这些在此含义相同)。”^③ 如果快乐能够等同于实惠、好处、利益或幸福, 那么快乐就不仅仅是感觉。实惠、好处在实践中往往指一些具体事物, 例如钱和权等。如果这些事物等同于快乐, 那么就可以得出边沁对快乐的第二个界定: 快乐就是功利。功利在边沁那里指的是一种带来各种好事物的性质, 边沁以此将快乐与后果连接起来。

其次, 快乐的两种含义都可以被统摄在同一自然对象的概念下, 边沁恰恰认为只有结合这两种含义才能完整描述快乐。边沁以此明确指出快乐的一个重要性质: 可公度性 (commensurability), 即快乐可以在量上进行比较。他认为, 若需估算快乐的量, 需要考虑七个量化标准: 强度、持续时间、确定性、关联性、丰度、纯度、广度。排除其他条件 (诱因、敏感性等) 之后, 快乐的值便可通过计算得到。

最后, 边沁将快乐视为行为合理性的基础: “它 (功利原理) 按照看来势必增大或减小利益有关者之幸福的倾向, 亦即促进或妨碍此种幸福的倾向, 来赞成或非难任何一项行动。”^④ 这里 “幸福” 的主要内容就是快乐, 这句话意味着快乐的增加或减少能够成为行为合理性的标准。

结合快乐的界定、性质和功利原理, 边沁对快乐道德合理性的论证可重构如下: (1) 快乐是一种支配行为的自然对象; (2) 快乐作为自然对象具有可公度性, 可以在量上进行计算; (3) 快乐的量是衡量行为合理性的标准。

(二) 边沁的自然主义谬误

摩尔批评边沁犯了自然主义谬误 (the naturalistic fallacy), 认为善是一个不可分析的简单概念, 一旦试图定义就会犯下自然主义谬误。^⑤ 这一谬误之所以是 “自然主义的”, 是因为它将自然对象 (属性) 等同于伦理对象 (属性)。摩尔用 “开放性问题” 论证 (open question argument) 来说明这一点: “善是善” “快乐是快乐” 都是封闭性的同义反复命题, “快乐是善” 这一命题乍看是开放性的, 一旦反问 “善是快乐吗”, 由于已把快乐定义为善, 这一问题就等同于 “善是善吗”; 换言之, 如果认为 “快乐是善”, 那就是在说 “快乐” 和 “善” 是同一对象, 这种开放性问题仍然可以还原为封闭性问题, 因而只是同义反复。^⑥ 因此, 摩尔批评边沁犯了自然主义谬误, 其实是说后者将作为自然对象的 “快乐” 等同于作为伦理对象的 “善”, 从而让两个对象达成一种封闭性的同一关系。

首先, 摩尔同意快乐是一种自然对象:

假设某人说 “我是快乐的” ……这意味着他那通过某些确定无疑的特征与他人区分开的确定无疑的心灵中, 在此时拥有某种确定无疑的感觉, 名叫快乐。“快乐的” 仅仅意味着拥有快乐, 尽管我们能够变得更快乐或更不快乐, 甚至我们会承认此时拥有这一种或那一种快乐; 不管是多是少, 是这种还是那种, 只要它是我们拥有的快乐, 被我们拥有的它本身就是一种确定的、绝对不可定义的事物, 是在任何程度和任何种类上同一的事物。^⑦

由此可见, 摩尔对快乐的理解是: (1) 快乐是一种感觉; (2) 快乐具有某种程度的可公度性; (3) 快乐是不可定义的自然对象。摩尔认为快乐不可定义, 是在本体论上强调快乐的不可分析性,

① Amnon Goldworth, “Bentham’s Concept of Pleasure: Its Relation to Fictitious Terms”, *Ethics*, Vol. 82, No. 4, Jul. 1972, p. 335.

② [英] 边沁: 《道德与立法原理导论》, 第 88 页。

③ 同上, 第 59 页。

④ 同上, 第 59 页。

⑤ [英] 摩尔: 《伦理学原理》, 陈德中译, 北京: 商务印书馆, 2017 年, 第 11 页。

⑥ 同上, 第 17-18 页。

⑦ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 12-13. 此处中译本有误, 笔者根据英文版自译。

即自身就是最基本的存在、不由其他事物组成。摩尔将自然对象定义为“作为自然科学以及心理学研究主题的那些东西”，或是“在时间上已经存在的、正在存在的和即将存在的东西”^①。总之，摩尔将快乐描述为一种具有自然属性的、不可分析的、存在于时间之中的实在。

其次，当摩尔提出善是一种伦理对象时，是在区分伦理对象和自然对象。对他而言，善和快乐都不可分析，因而作为对象由作为自身的单一属性所构成。相比自然属性，伦理属性并不存在于特定时间之中，因此并非作为自然对象存在。总之，摩尔将善描述成一种具有伦理属性的、不可分析的、并不独立存在于时间之中的伦理对象。

最后，快乐不同于善是必然的，因为它们是两种不同的对象（属性）。摩尔批评边沁犯了自然主义谬误，就是指边沁错误地将快乐等同于善，即将自然对象（属性）等同于伦理对象（属性）。

综上所述，摩尔对边沁式快乐主义的批判最终指向对“快乐是善”这一基本命题的否定；尽管两人在快乐的界定和性质上具有共识，但是通过“自然主义谬误”的指责，摩尔最终否定了边沁将快乐等同于善的观点。

二、密尔的混杂快乐主义

密尔意识到边沁的快乐主义存在的问题并尝试修正。然而摩尔认为，密尔的自然主义谬误更加明显，而且他不合理地引入直觉主义要素来构建论证，反而影响了快乐主义理论的统一性。

（一）密尔对快乐主义的修正

密尔完全同意边沁关于快乐的含义、性质和道德合理性的观点。密尔修正了边沁在论述快乐可公度性时遗留的缺陷，并为快乐的道德合理性提供了证明。

一方面，密尔在使用“快乐”这个词时没有脱离边沁两种快乐含义的框架：“……从伊壁鸠鲁到边沁，都从来没有把功利理解为某种与快乐判然有别的東西，而是把它理解为快乐本身以及免除痛苦；他们从来不把有用看作令人愉快或美观的对立面，而总是宣称，除了其他东西以外，有用还意味着令人愉快或美观。”^② 这表明密尔认为自己对“快乐”概念的使用与边沁并不冲突，而且揭示了他将快乐与功利等同。在这一前提下，密尔指出了快乐概念的复杂性：“特别是要说明，痛苦和快乐的观念究竟包含了哪些东西，在多大程度上这是个未决的问题。”^③ 对于密尔而言，快乐概念的定义是开放的，能包容不同的解释。因此，“快乐是一种感觉”同样能够纳入密尔对快乐的界定中。

另一方面，由于快乐的可公度性会导致快乐主义庸俗化^④，密尔试图引入另一种性质来修正边沁的快乐主义。他指出，人类拥有高于动物欲望的独有官能，运用这些官能产生的快乐是高级快乐（如“心灵的快乐”），而人和动物共有的官能只能产生低级快乐（如“肉体的快乐”）。高级快乐与低级快乐之间是质的差别，即前者在任何情况下都比后者更值得欲求（more desirable）。^⑤ 这一标准观点（the standard view）^⑥ 揭示了快乐的另一种性质：不可公度性（incommensurability），即快乐具有质的差别。

快乐的不可公度性意味着快乐不仅是自然对象，还是伦理对象。密尔认为高级快乐和低级快乐之间不可公度，选择前者要比后者更为正当。密尔指出，一个对象值得欲求与它令人快乐是同一件事^⑦，那么“更令人快乐”的高级快乐会“更值得欲求”，这意味着前者相比后者更应该被选择。边沁的自然主义还原论会认为，快乐的伦理属性直接来源于其自然属性；而在密尔这里，快乐的伦理属

① [英] 摩尔：《伦理学原理》，第46页。

② J. S. Mill, *Utilitarianism and On Liberty*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, p. 185.

③ [英] 穆勒：《功利主义》，徐大建译，北京：商务印书馆，2019年，第8页。这里的“穆勒”即是本文所称的“密尔”。

④ 所谓“猪的哲学”，是指高雅的快乐与庸俗的快乐无法区别、“图钉游戏与诗歌”同价。

⑤ [英] 穆勒：《功利主义》，第10页。

⑥ Christoph Schmidt - Petri, “Mill on Quality and Quantity”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 210, Jan. 2003, p. 102.

⑦ [英] 穆勒：《功利主义》，第47页。

性独立于自然属性。密尔认为，快乐可以同时进行量和质的比较，但他并没有说明两种性质的关联，仅将它们看作两种独立性质。不过，密尔试图从快乐的自然属性推论出其伦理属性：“要证明任何东西值得欲求，唯一可能的证据是人们实际上欲求它。”^① 换言之，快乐之所以值得欲求，是因为每个人都欲求它。在此基础上，密尔试图证明快乐不仅是值得欲求的善，而且是唯一值得欲求的终极善：

人们无论欲求什么东西，如果不是把它当作达到自身之外的某个目的、从而最终达到幸福（快乐）的手段，那么就是把它自身当作了幸福的一部分，而且除非它已成了幸福的一部分，否则就不会因为自身而被人欲求。^②

密尔的论证可重构如下：（1）快乐是人们实际欲求的，因而是值得欲求的；（2）人们欲求的其他东西是快乐的手段或是快乐的一部分。（3）快乐是唯一值得欲求的目的。密尔承认，他的论证只不过是一种描述，因为“终极目的的问题是无法在证明一词的日常意义上得到证明的”^③。总之，密尔认为快乐是值得欲求的，实际上是奠定在快乐被欲求这一事实上。

（二）密尔的自然主义谬误

摩尔承认，他对密尔的批评实际上是对西季威克在《伦理学方法》中对密尔批评的重述，西季威克的观点甚至更详细。但摩尔并没有全盘复述，而是通过批评密尔引出了对西季威克的批评。

首先，摩尔认为快乐仅仅是一种感觉，而密尔将不属于快乐的东西纳入快乐概念。“一种快乐（a pleasure）完全是一个误导人的术语，它隐瞒了我们所讨论的不是快乐而是另外某种东西这样一个事实。这另外的某种东西或许必然产生快乐，不过它还是完全不同于快乐。”^④ 密尔认为快乐等同于令人愉快的事物以及快乐概念的开放性，其实是将某些产生快乐的事物等同于快乐本身。开放性会导致歧义：当欲求一种令人愉快的事物时，究竟是在欲求快乐感觉，还是在欲求能够产生快乐感觉的事物？不仅如此，如果快乐按照密尔所言是唯一被欲求的，那么令人愉快的事物要么可还原为快乐，要么仅是获取快乐的手段，而密尔似乎混淆了两者，从而加深了他在快乐定义方面造成的混乱。此外，令人愉快的事物究竟是先产生快乐刺激人的心灵而被欲求，还是在满足欲求之后得到快乐，抑或两种机制都存在，在密尔那里同样悬而未决。

其次，密尔在快乐概念的含义上的错误，直接导致他认为快乐具有不可公度性——不同事物之间有质的差别，因而无法按照统一标准进行比较。摩尔否认了快乐的不可公度性，指出密尔区分两种快乐仅基于人的偏好。摩尔明确将不可公度性视为直觉判断：“密尔的偏好判断只不过是一种直觉型的判断，而我也一直主张，它是建立快乐主义原则或其他任何原则所必需的。”^⑤ 密尔的观点可转述为：由直觉可得，一种令人愉快的事物比另一种令人愉快的事物更值得欲求。依靠直觉的命题无疑不具有普遍必然性，两种快乐之间的差别并不像密尔说的那样明显，至少摩尔认为每个人会根据自身偏好做出不同的选择。而密尔认为“值得欲求的”既是“实际被欲求的”也是“应该被欲求的”，这里同样暗含着直觉判断：他将“实际被欲求的”和“应该被欲求的”不经证明就统一在“值得欲求的”这一概念下。摩尔认为善的确是应该被欲求的，但并不是实际被欲求的，也并不意味着“实际被欲求的”就能推理出或等同于“应该被欲求的”。因此，他重述了西季威克的观点来批评密尔：密尔用“值得欲求的”（desirable）同时表达了“实际被欲求的”（actually desired）和“应该被欲求的”（ought to be desired），但前者仅是“应该被欲求的”的意思。^⑥ 因此，密尔将“值得欲求的”等同于“善”，实际上是将作为自然对象的“实际被欲求”之物和作为伦理对象的“应该被欲求”之物同时等同于作为伦理对象的善。摩尔认为密尔使用了直觉判断，是因为密尔在语义上将实然等同于应然，而且密尔犯了自然主义谬误。

① [英] 穆勒：《功利主义》，第42页。

② 同上，第46页。括号里的内容为引者补充，此处的幸福也可以用来指快乐。

③ 同上，第42页。

④ [英] 摩尔：《伦理学原理》，第90页。

⑤ 同上，第89页。

⑥ 摩尔甚至没有像西季威克那样严格区分“实际被欲求的”和“可能被欲求的”。

最后，当摩尔已经证明密尔犯了自然主义谬误的时候，快乐作为唯一终极善的基础就不存在，因此快乐自然不具有道德上的合理性。

三、西季威克的直觉快乐主义

西季威克在批判密尔的基础上继承发展了边沁的理论，并试图引入直觉主义来为快乐的道德合理性奠定基础。摩尔认为，西季威克的理论虽然没有自然主义谬误，但他混淆了手段与目的，而且没有合理运用他的直觉主义方法。

（一）西季威克的快乐主义理论

西季威克深受直觉主义思想的影响，是古典功利主义的集大成者。西季威克在快乐的定义、性质上为边沁辩护，并批判密尔关于快乐之道德合理性的论证，认为只有引入正确的直觉主义才能证明相关命题。

首先，西季威克更严谨地定义了快乐：（1）快乐作为感觉是值得欲求的；（2）快乐的值可以通过一些量化标准估算。^①边沁的快乐既是令人愉快的事物，又可以是纯粹的感觉；而西季威克认为，快乐仅仅是一种感觉（feeling）^②，并仅在作为一种感觉的前提上，快乐可以进行量的比较。因此，“快乐是一种感觉”这一命题——包括西季威克以此为前提推断出的其他命题——是纯粹的心理学术命题。西季威克藉此消除了快乐在定义上的歧义性，为快乐的可公度性奠定了更精确的基础。

其次，西季威克否定了密尔的不可公度性的说法：“为了不自相矛盾地推导出把快乐作为合理行为的唯一终极目的的方法，我们必须接受边沁的命题：快乐的所有质的比较必须被分解为量的比较。”^③快乐作为感觉在量上是可公度的，并不存在质的差别；即使某些快乐看似有质的差别，也能被还原为量的区分。通过否定不可公度性，西季威克消解了密尔的量质二分。

最后，西季威克指出，密尔对快乐之道德合理性的证明是失败的。正如摩尔所引，西季威克认为密尔在两层含义上理解“值得欲求的”：（1）能够被欲求的（can be desired）；（2）应该被欲求的。^④与密尔不同，西季威克仅把“值得欲求的”理解为“可能被欲求的”（would be desired）^⑤，而非“应该被欲求的”或“实际被欲求的”。“可能被欲求”指快乐可被选择并成为欲求的对象；正因为快乐可被选择，那么它既可被实际上欲求，也可被认为应该去欲求。在这一前提下，西季威克引入直觉主义来论证“可能被欲求”何以转变成“应该被欲求”。直觉主义的基本假设是人有能力看清何种行为自身就是正当合理的。^⑥但这只是常识道德（教义直觉主义），没有普遍必然性。西季威克直觉主义方法的精髓，就在于用理性直觉（哲学直觉主义）从常识道德中攫取出三条普遍自明的原则，并证明它们是“可能被欲求”转变成“应该被欲求”的中介，以此为快乐之道德合理性提供直觉依据：（1）审慎原则，即“每个人应当追求他自己的整体善或最大善”^⑦；（2）公正原则，即“若非由于境况和本性存在差别，那么他人施于自身的行为不正当时，自身施予他人也是一样”^⑧；（3）仁爱原则，即“每个人的善都同等重要，除非在经过审慎或公正地判断某个人的善较小之后”^⑨。

西季威克认为，（1）快乐在常识道德中视为善，那么个体应该追求自己的最大快乐；（2）每一个体都不应阻碍其他个体追求快乐；（3）每一个体的快乐都同等重要。快乐作为一种值得欲求的

① [英] 西季威克：《伦理学方法》，廖申白译，北京：中国社会科学出版社，1993年，第149页。

② 在西季威克这里，“sensation”和“feeling”皆可翻译为“感觉”，两者在用法上没有区别。

③ [英] 西季威克：《伦理学方法》，第116页。

④ 同上，第402页。

⑤ 同上，第132页。

⑥ 同上，第220页。

⑦ 陈江进：《功利主义与实践理性：西季威克道德哲学思想研究》，北京：人民出版社，2013年，第68页。

⑧ 参见[英] 西季威克：《伦理学方法》，第395页。此处原文较长，因此根据原文进行转述。

⑨ 陈江进：《功利主义与实践理性：西季威克道德哲学思想研究》，第73页。

善，只有综合这三条直觉主义原则才能在普遍意义上“应该被欲求”。在西季威克这里，作为感觉的快乐实际上是一种值得欲求的对快乐意识，而其他值得欲求的事物要么能还原为快乐，要么伴随着快乐。^①由此西季威克得出结论：（4）快乐是唯一应该被欲求的终极善。综上所述，西季威克重新辨析了快乐的定义，并通过直觉主义方法证明了快乐是唯一应该被欲求的终极善。

（二）直觉主义方法的缺陷

摩尔认为，西季威克的直觉快乐主义是唯一没有自然主义谬误的理论。在快乐的含义和性质上，摩尔完全同意西季威克，但他认为西季威克对快乐之道德合理性的论证是不成立的。

首先，在原则上，摩尔运用有机统一的原则（principle of organic unity）批判西季威克的直觉主义方法：“整体的价值一定不能被认为是等同于其部分的价值的总和。”^②摩尔认为，不应该将终极善视为等同于快乐的简单对象。终极善可以是由包括快乐在内的许多事物组成的复杂整体，而快乐在其中不一定具有价值。换言之，如果快乐与其他善事物都是终极善的一部分，那么按照有机统一原则，可能快乐或善事物本身都没有价值，但组成终极善时就有价值。此外，摩尔不同意西季威克认为常识道德中的真理、美和德性这些善事物需要依赖于快乐获得价值。他认为根据常识道德，这些事物本身具有价值。因此，摩尔会如此反驳西季威克：（1）根据常识道德，真理、美和德性这些善事物本身具有价值；（2）根据有机统一原则，终极善可以是整体，其价值并不等于“善的事物”或快乐本身的价值；（3）快乐不可能仅凭自身成为终极善。在这种情况下，摩尔否定了快乐是唯一终极善的可能性。常识道德上的冲突和有机统一原则的缺乏，体现了西季威克诉诸常识道德和直觉主义方法的不可靠性。

其次，在快乐之道德合理性上，摩尔运用绝对孤立法（method of absolute isolation）批判西季威克混淆了目的与手段。“我用来表明快乐本身不是唯一的善的方法，就是考虑，假定快乐绝对孤立地存在，剥离了所有其通常伴随物，我们应该赋予它什么价值的方法。”^③摩尔认为，没有使用这种方法的西季威克犯了两个错误：第一，西季威克错误地认为美、真理、自由和德性本身没有价值。摩尔以“美”为例提供了一种“两个世界”论证：假设存在两个世界，世界A只有美，世界B只有丑，那么即使每个人都不存在于世界A或B，没有相关的意识活动，但让他们选择的话，他们必然会选择世界A。^④通过这一论证，摩尔证明美本身具有价值，因而西季威克的前提就是错误的。第二，西季威克没有考虑到快乐本身与对快乐意识之间存在差别。前者就是快乐的感觉本身，后者是对这种感觉的认识。如果快乐作为目的是终极善，那么对快乐意识似乎是一种手段善；但如果没有对快乐意识，快乐作为目的善就无法被人感觉到。因此，对快乐意识如此重要，必须被包含在作为目的的快乐之中。摩尔认为，即使是对快乐意识也不是终极善：如果只有一种意识而没有快乐本身，那么很难想象这种意识具有价值。

综上所述，摩尔认为西季威克的直觉主义方法无法通过有机统一原则和绝对孤立法的检验。因此，没有自然主义谬误的西季威克也无法证明快乐具有道德合理性。

四、功利主义的理想基础：内在价值理论

通过批判三种快乐主义，摩尔彻底否定了快乐是唯一终极善的观点，提供了一种新的内在价值理论。

（一）摩尔的内在价值理论

摩尔引入了新的伦理基本单位来判断人的行为和动机的合理性。这一基本单位就是“内在价值”

① [英] 西季威克：《伦理学方法》，第412-413页。

② [英] 摩尔：《伦理学原理》，第31页。

③ 同上，第103页。

④ 同上，第95-96页。

(intrinsic value)。摩尔并不严格区分内在价值和内在善 (intrinsic good) 概念。

首先,摩尔用绝对孤立法来定义内在善:“内在善”就是事物的存在本身将会是一件善的事情,即使它完全孤立地单独存在,不具有任何其他伴随物或后果。^① 审美享受 (aesthetic enjoyments) 和个人情感 (personal affection) 是两种具有内在善的事物。摩尔总结出内在善的两个特征:内在善必须包含感觉和意识,内在善必然是复合善^②。根据有机统一原则,作为复合善的组成部分不一定是善,但复合善作为一个整体可以单独存在。

其次,摩尔如此描述内在价值:“内在价值仅仅意味着这样一种价值:事物是否拥有它以及在什么程度上拥有它的问题完全取决于所涉事物的内在本质。”^③ 在此基础上,摩尔为内在价值赋予了伦理含义:

每当一个行为是正确的时候,它之所以正确,仅仅是由于行为者当初决不能做出任何其它的、使其全部后果内在地具有更大价值的行为;每当一个行为是错误的时候,仅仅是由于行为者当初本可以做出其它的能使其全部后果内在地具有更大价值的行为。^④

摩尔指出,内在价值是判断行为正确性的标准。虽然无法定义这种价值,但既然价值可以有大小,那么就具有可公度性。同时,内在价值遵循有机统一原则。有机统一原则虽然意味着内在价值并不遵循一种直接性的加法原则,但仍然承认价值的量是可以计算的。^⑤

由此可见,“内在善”更强调善作为伦理属性本身,而“内在价值”更强调价值对内在本质的反映。在摩尔看来,事物的内在本质就是组成事物的自然属性,价值是内在本质的直接反映,而善是依附于自然属性但客观存在的伦理属性。因此,所有事物都具有内在价值,但不一定具有内在善,也有可能是内在恶甚至中立的。^⑥ 当且仅当具有内在价值的事物同时具有内在善时,才可以说“内在价值”和“内在善”在用法上没有区别,并只有在这种情况下,这种价值的量与行为的善性呈现出正相关的趋势。

最后,摩尔的内在价值理论可以总结如下:(1)在所有情况下内在价值都仅由内在本质决定;(2)内在价值遵循有机统一原则;(3)当且仅当内在价值和内在善都存在时,两者呈正相关。总之,内在价值理论包含了“内在善”和“内在价值”两个概念,它以“有机统一原则”和“绝对孤立法”为主要原则和方法,能够衡量行为和事物的道德合理性。在此基础上,内在价值理论能够替代快乐主义,并和后果论很好地结合起来,从而能为功利主义奠基。

(二) 快乐与内在价值

虽然快乐在内在价值理论中不是内在善,但根据有机统一原则,无论是快乐本身还是对快乐意识,仍然能够作为复合善的组成部分并增加其内在价值。摩尔认为,快乐与内在价值的关系遵循如下原则:(1)内在价值并不与快乐的量相对称^⑦;(2)快乐会增加具有内在善的整体的内在价值^⑧;(3)快乐有可能减小不具有内在善的整体的内在价值^⑨。

就(1)而言,内在价值作为依附内在本质的伦理基本单位,能够在内在善存在的情况下衡量内在善的程度;而快乐是一种客观存在的感觉,与内在善没有必然相关性,因此快乐和内在价值并不会

① [英] 乔治·爱德华·穆尔:《伦理学》,戴杨毅译,北京:中国人民大学出版社,1985年,第31页。这一版人名“摩尔”译为“穆尔”,为求统一,正文皆为“摩尔”。

② [英] 摩尔:《伦理学》,第125页。

③ G. E. Moore, “The Conception of Intrinsic Value”, *Philosophical Studies*, ed. by James Rachels, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 260.

④ [英] 摩尔:《伦理学》,第33页。

⑤ 卡尔森 (Erik Carlson) 认为,有机统一原则可以与加法原则相容,前提是对内在价值进行进一步划分。(Erik Carlson, “Organic Unities, Non-Trade-Off, and the Additivity of Intrinsic Value”, *The Journal of Ethics*, Vol. 5, No. 4, Aug. 2001, p. 341.)

⑥ 可以说,内在价值相比内在善和内在恶更抽象,积极的内在价值就是内在善,消极的内在价值就是内在恶。

⑦ [英] 摩尔:《伦理学》,第123页。

⑧ [英] 摩尔:《伦理学原理》,第233页。

⑨ 同上,第233页。

在量上对称。具体而言，快乐主义认为快乐是唯一的价值因素，排斥其他所有的具有价值的事物；而内在价值是一种在承认其他价值因素存在的前提下才能成立的抽象化基本单位。因此，摩尔才要否决“认为某一整体的内在价值总与该整体中的某种单一的因素的价值相对称”^①的观点。内在价值是在综合考虑整体各部分以及整体本身的前提下得出的伦理基本单位，而不是只考虑快乐，因此具有更广泛的适用性。

就（2）而言，正是因为内在价值具有更广泛的适用性，所以它承认快乐对内在价值的影响。快乐并非毫无作用，而是能够增加或减少事物的内在价值。这意味着快乐能够作为复合善的部分，并在很大程度上影响复合善的内在价值：“不论何物，看来如果不是既含有某种感情（feeling）又含有意识的某种其他形式，就不可能是内在善的，并且，如同我们前面已谈到的，看来在这种感情之中，必须包含有一定数量的快乐。”^②因此，快乐作为感觉能够成为具有内在善的整体的必要部分。而通过与内在善结合，快乐能够增加事物整体的内在价值。这再次证明快乐作为自然对象没有伦理属性，只能通过与内在善相结合，在结合为一个整体的情况下才能分有某种内在价值；而这时快乐虽然具有内在价值，也只是基于它作为整体之部分的前提下，一旦脱离整体就会失去内在价值。

就（3）而言，快乐成为具有内在恶的整体的一部分时，甚至会增加整体的内在恶，从而减小整体的内在善或者内在价值。因此，内在价值理论将快乐视为整体的一部分，允许它在有机统一原则下发挥自己的独特作用。

综上所述，内在价值理论不仅能替代快乐主义，还具有更好的适用性和包容性。一方面，内在价值是更抽象的伦理基本单位，能够衡量快乐或包括快乐的有机整体的内在价值，因此具有更广的适用性，也更适合成为功利主义的基础。另一方面，相较将快乐视为唯一终极善的快乐主义理论，内在价值理论允许具有内在善的复合整体存在，并承认这些整体都具有内在价值，因而展现了更强的包容性，可以丰富功利主义的“最大化”原则。

（责任编辑 行之）

① [英] 摩尔：《伦理学》，第124页。

② 同上，第125页。

法情感：“自然”的抑或“历史”的？

——重温布伦塔诺与耶林的一个论争

郝亿春 张智涛

【摘要】“法情感”是自然法领域一个重要却被严重忽视了的主题。本文重温百年前布伦塔诺与耶林的一个论争，希望借此唤起对“法情感”问题的重视与关注。在对“法情感”进行三层划分且分别考察的基础上，耶林进一步认为“法情感”完全是特定社会历史的产物，它既不在“天赋”意义上是“自然”的，也不在“普遍有效”的意义上是“自然”的。布伦塔诺认同“法情感”不是“天赋”的，但认为作为一种法情感的“正当之爱”是普遍有效的。这种内在的普遍有效性来源于所爱对象之所以“值得爱”的“本质优越性”，而“正当之爱”之所以“正当”也正在于它能够明见这种作为对象“自然”本性的“本质优越性”。本文认为，耶林的“法情感”与布伦塔诺的“正当之爱”在某种意义上都既是“自然”的也是“历史”的；其主要分歧在于：“法情感”中出现的是“个体权利”这种“法原则”，而“正当之爱”所呈现的是“实践至善”这种伦常原则。

【关键词】耶林；布伦塔诺；权利；法情感；正当之爱

中图分类号：B516.49 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2022）05-0090-08

作者简介：郝亿春，河北赤城人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系教授；
张智涛，甘肃陇西人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

如果人们之间要良性地合作共存，那么“法”^①就是必不可少的。在个体中与“法”相应的情感能力和机制就是“法情感”^②。法情感在社会生活中的重要作用是毋庸置疑的，就连继承康德理性主义传统的罗尔斯（John Bordley Rawls）也把属于法情感的正义感置于有些出人意料的位置：“一个具有一种正义感能力的人，就是我们对他有正义的责任的充分和必要条件。”^③然而，对于“法情感”的系统研究并不多见。本文通过重温百年前布伦塔诺（Franz Clemens Brentano，以下简称布氏）与耶林（Rudolf von Jhering）有关法情感的一个论争而试图表明：什么是法情感？“法情感”及其相应的“法原则”是天赋的还是社会历史的产物？法情感在何种意义上具有“普遍有效性”？

一、跟随耶林确定现代“法情感”的三个层次

耶林在其名篇《为权利而斗争》（*Der Kampf um's Recht*，1872）中，阐述了“法情感”在个人、社会和国家三个层面的具体体现形式。

① 这里的“法”即最宽泛意义上的“规范”，既包括习俗礼法、实定法律，也包括更抽象层面的“自然法”。在这种最宽泛的意义上，“法”与“道德”或“伦常”的范围大有重叠。

② “Rechtsgefühl”的中译仍不太固定，大致有“法感”“法权感”“法情感”“正义感”“是非感”等几种译法。在其最宽泛的意义上，法情感也就是道德情感，不论是耶林还是布伦塔诺，都不仅没严格区分二者，而且在不少地方将二者等同或互换使用。鉴于此，我们选取更具涵盖性的“法情感”中译。

③ [美] 罗尔斯：《罗尔斯论文全集》上册，陈肖生译，吉林：吉林出版集团，2013年，第132页。

在个人层面，“法情感”与人格感或尊严感紧密关联。人格感不仅包含个体自身受到侵害时的情感反应，同时也包含个体的所有物受到侵害时的情感反应，因为“盗贼和劫匪的行为不仅侵害了我的财产，而且还损害了我的人格”。^① 这种情感反应是由于每个人对自己的所有物都具有一种“所有权感”，对其所有物的剥夺同时就是对其所有权感的伤害。面对这种伤害，正常的反应就是出现像受侮辱、遭冒犯等这种痛苦的情感以及随之而来的愤恨等报复性情感。耶林认为，一种健康的法情感必须具有某种敏感性，虽然不同职业或阶层的人所敏感的所有物会有不同，比如农民一般对土地权更为敏感、军人一般对荣誉更为敏感、商人一般对钱财更为敏感，等等。这是因为对于不同所有物的敏感性实际上是在维护各自特殊的生存条件，即“法情感”之所以出现可以溯源到个体的“自我保存”本能。“法情感”不仅具有敏感性，还必须转化为反击伤害、保卫权利的行动力：“法情感的本质是行动——缺少行动，法情感将逐渐萎缩，直至完全凋零，最终感受不到任何痛苦。在我看来，敏感性和行动力，是健全的法情感的两个要素。敏感性，即感受权利侵害行为痛苦的能力；行动力，即拒绝攻击的勇气与决心。”^② 总之，在个人层面，法情感体现为一种健全的权利感以及对伤害这种权利感的情感反应。

在社会层面，法情感主要体现为正义感。这种正义感可以与实定法（positives Recht）相吻合或相背离。当实定法能够公平地体现和维护其成员的权利时，基于此的法情感就与正义感一致。在这种情况下，如果发现任何一位共同体成员的权利受到伤害，一个具有健全法情感的成员对受伤害者都会产生同情和支持的情感，而对进行伤害者都会产生义愤和敌视的情感。对于这种法情感的产生机制当然可以做出不同的解释。比如，耶林提出的“权利理念”说：一个人将自身的人格感和权利感提升为普遍性的权利信念，在这种情况下，哪怕只是对他人的权利伤害，同时也是对自己权利信念的伤害，因而自然而然地引发出同情感和义愤感。耶林也给出了另一条从自身利益解释这种法情感产生机制的途径：权利是法律的载体，对权利的伤害就是对法律的侵害，而对法律的侵害就是对社会共同利益的侵害，社会共同利益自然包括“我”的利益。在这种解释模式中，“利己主义者由此不知不觉地超越了自己和自己的权利，权利人被提升到法律的代表者的高度”^③。当然，对这种法情感何以可能的更直接解释是，每个人都拥有设身处地将自己置换为被伤害者的同理心。

当法律制度不够完善时，正义感就体现为一种与实定法相抵牾的理想型法情感。这种法情感既可能被传统习俗引导，也可能被更为普世性的自然法引导。前者比如看重名誉的绅士对立法禁止决斗的态度，以及人们对安提戈涅出于习俗而违法葬亲的同情；后者比如奴隶制度下开明人士对于废奴运动的赞同。

在国家层面，法情感体现为对自己所在国家的认同感。这种认同感有两个来源。首先，真正的国家利益是其个体成员利益的汇总和扩展。对国家的认同感源于国家对个体权利的保护而获得的权利感，因而，不论是出于对自己权利的捍卫，还是出于对包含自身权利的共同体权益的捍卫，个体权利感都会自然扩展为对国家的认同感和爱国心。而真正汇集了全民权利感的国家自身不论对内还是对外，都是强大而有力的：“国家力量同法情感力量是同义词，培育国民的法情感，就是在培育国家的健康与力量。”^④ 耶林也将国民的法情感比喻为国家这棵大树的根，如果这个根不再能发挥作用，国家这棵大树就会枯竭而亡。而专制主义就是要想方设法破坏法情感这个根，因而，不论它看上去多么庞大，它也不会赢得真正的尊重。耶林以当时的中国为例：“具有数亿人的中国，只要还保留对成年人的严加管教，就绝不会获得像小国瑞士那样受人尊敬的国际地位。”^⑤

其次，国家仅仅宣称代表国民的利益是不够的，它的公权力必须切实地来源于其国民，因而必须

① [德] 耶林：《为权利而斗争》，刘权译，北京：法律出版社，2019年，第16页。为了术语一致，引文的翻译略有改动，下同。

② 同上，第29页。

③ 同上，第40页。

④ 同上，第50页。

⑤ 同上，第48页。

设计出能够充分体现每个公民——而不仅仅是只体现某些成员或特殊集团——意愿的公权运行机制。在这个前提下，个体的法情感具体体现为国家的主人翁感。

不难看出，耶林主要是基于个体的权利感^①而对各个层面的法情感内容进行讨论的。如果更为全面地看，在个体层面的健全法情感也应当包括损害他者（包括个体、团体、国家等）利益所应当出现的羞愧、悔恨以及负罪等情感。另外，社会层面的正义感也自然会扩展到国际社会，大国恃强凌弱、国际战争伤及平民、恐怖主义滥杀无辜等同样会激发义愤感。当然，对动物及环境的肆意伤害也会激发义愤，也可以被看作自然法在自然领域引发的法情感。

二、耶林：“法情感”不是“自然”的而是“历史”的

如果说耶林的《为权利而斗争》是在实践操作层面讨论法情感的作用体现以及对侵害法情感的应对方式，那么他的《法情感之起源》（*über die Entstehung des Rechtsgefühles*, 1884）就是在直接思考与法情感相关的基本理论问题：“作为我们的最高原则和真理的法情感的内容是源自哪里呢？这些真理是天赋的吗？……还是历史的产物？”^②需要注意的是，这里所讲的“法情感的内容”并非指上文所指出的法情感本身的情态，而是指法情感的对象——“最高原则”，即以伦常道德原则为基础的宽泛意义上的“法”。在对上述问题的回应中，一种观点是“天赋论”的，即认为我们天生就具有伦常道德，正是自然将之赋予了我们；另一种观点是“历史论”的，即认为社会历史完全能够给予我们有关伦常道德何以产生的合理说明。这两种观点的对立可以简洁地表述为：“伦常道德的本原是自然呢，还是历史呢？”^③作为曾经信奉“天赋论”而又改弦更张的思想家，耶林的立论建立在其对“天赋论”批判的基础之上。

耶林将古希腊哲人首先提出的、与实定法相对的自然正义（法）作为天赋论的最初形式，他认为后来罗马法中与市民法（*jus civile*）相对的万民法（*jus gentium*）也属天赋论形态。耶林将天赋论分为三种类型：“质朴的”（*naiv*）、科学或进化论的、形式主义的。质朴的观点认为：“伦常（*sittlich*）真理被自然自身预先确定为最高的法原则（*Rechtsprincipien*）。我们只要凭借我们的法情感，或是凭借我们的理智发问，这些真理就不言而喻地出现了。”^④比如，不得偷盗、不准谋杀、不准说谎等伦常原则已经事先存在于我们的情感或理智之中，从而可以适时适地直接发用。进化论的观点虽然不认为伦常原则的全部内容已被自然预先规定，可心灵中存在着它们的萌芽，而这些萌芽终将被历史及思想家所揭示。法哲学的任务就是凭借法情感中出现的思想将这些原则挖掘出来并使之科学化，而正是“自然”将这些原则的萌芽根植于人们的心灵之中。与前两种观点认为伦常原则或是整个地或是其萌芽已经存在于人的心灵中不同，第三种观点并不诉诸这些实质性内容，而是认为就像我们的自我保存本能是权利原则的本源一样，我们的道德本能就是所有道德原则的本源。至于这种道德本能的具体内容是什么，它是不予给出的，故而这种观点也被称为“形式主义”的。

天赋论的上述三种形态的共同之处在于，都认为存在着普遍、必然、永恒的伦常原则，相应地在心灵中也存在着发现或接受这些原则的情感或理性机制。耶林认为，这种天赋论从根本上忽视了这些伦常原则及其心灵接受机制的复杂社会历史基础。如果从人类历史进程看，既不存在普遍、必然、永恒的伦常原则，也不存在现成的相应心灵机制，所有这些原则和机制都是特定历史情境的产物，因而都是相对性的。下述引文集中体现了耶林所持的、与天赋论对立的“历史的观点”：

我认为，法情感即该意义上的伦常情感，就如同法与伦常上的真理内容一样，都是历史的产物；

① 在耶林看来，“Recht”兼具“法”和“权利”两重含义。实定法意义上的“法情感”就是“权利感”。当然，不论是德文的“Recht”，还是拉丁文的“ius”，除上述两重含义之外都还具有第三重含义，即“正当”“正确”或“正义”。（同上，第3页。）

② [德]耶林：《法权感的产生》，王洪亮译，北京：商务印书馆，2016年，第7页。为了术语一致，引文的翻译略有改动，下同。

③ 同上，第9页。

④ 同上，第12页。

法原则、法设置、伦常准则规范不是被这种情感所预先规定的，而是生活的力量、实践的需要使这些制度产生了。在它们存在并被反映出来之后，人类的情感扩展着它的内容……我们的情感依赖于真实的事实，即在历史中实现的事实；但是法情感又超越了事实，因为它将具体的事实进行了一般化，并产生了原则，这些原则并没有以此种方式被包含在法律设置之中。^①

这就是在法情感、法原则上与天赋论对立的历史论的基本立场。为了充分表明其历史观点的优越性，耶林从下述三个方面进行了对照性强化论证。

首先，如果从人的自然本性的角度看，历史的观点比天赋论能更科学地解释伦常原则的产生机制。天赋论一方面承认人的自我保存本能，另一方面则认为人具有天赋的道德本能，但它不能合理说明这两种本能如何协调一致而不至于导致内心矛盾。耶林将这种二元论称作“心理上的两院制”。他自己后退一步，就像天赋论那样，也承认人的“自我保存”本能，但并不承认“道德本能”，只是承认人具有一种天然的“精神”（Geist）力量。自我保存的本能加上这种可以根据周遭环境而调试自身的精神力量足以创造整个伦常世界秩序。其中关键的一步就是：人们发现如果要自我保存及增进自己的福利，就必须与他人共同生活，于是必须服从一定的社会规则。这种社会规则就是社会对个人的要求，当这种规则被权力所维持时就是法律，当其只被公众所认可时，就是道德（Moral）或伦常。因而，这种所谓的“道德”只不过是自我保存本能发展出来的“社会生物的秩序”。与天赋论所讲的道德是心灵中的天赋能力不同，耶林断言“道德开始于社会”^②。因而，像不得杀人、不得说谎等所谓天赋原则，如果威胁到自我保存的本能，那么都是可以也应当被违背的。问题是，如果处处存在例外情况，那么一个原则也就自我取消，从而难以称其为原则。进而言之，即便自然“本能”也不是天赋的，而是历史与经验的产物。比如，即使一些低等的动物，它们的本能也能够经验和环境中自然地改变：根据某些地方的观察表明，鸟儿一开始会撞在电线和电杆上，可本能最终教会了它们避开这些危险物。这就表明，从来都不存在天赋的道德原则、道德本能和道德情感，一切都是社会历史和经验教训的产物，从而都能够在具体社会历史演进中得到统一的科学解释。

其次，从各民族实际走过的道路来看，所支持的也是历史的观点而非天赋论。如果按照天赋论的说法，那么道德原则应适用于所有民族，体现在所有时间以及所有发展阶段。众所周知，所有民族都经历过野蛮人的阶段。如果天赋论成立，那么天赋的法情感和法原则应当首先体现在野蛮人身上，因为他们更是自然的孩子、最接近于自然。可天赋论者面对这一明显的矛盾事实的回应却是：“人们怎么能仅仅论及野蛮人呢？只有文明民族才有权威性。”^③即使退一步讲，哪怕被认为是文明的民族，也大都经历过没有道德的时期，比如德国历史上的克洛维（Chlodwig）时代、古希腊的《荷马史诗》时代，等等。在这些时代，我们更多看到的不是高尚、道德、虔敬、仁爱和慈善，而是强力、阴谋、欺骗、复仇和残暴，其中难以发现后来公认的法情感和法原则。即使随后出现了道德原则，但这种原则只是适用于本邦，甚至只适用于本邦的公民。希腊城邦适用于公民的伦常原则不会同样适用于奴隶，罗马法也完全不会保护外邦人。人类社会历史在纵轴和横轴上的经验都表明，天赋论所主张的普遍性的法情感和法原则是缺乏事实依据的。果真如此，那如何解释人类特定阶段在重要法律制度以及伦常观念上，不同民族的一致性呢？事实上，这种一致性并非只能通过天赋论来进行解释。耶林给出的解释方式是“合目的性”的观念。这就如同各文明在特定阶段都发明了货币与文字，那是因为它们“最符合目的的手段，该手段是其目的自身所赋予的；经过了无数次失败的尝试，人们终于发现了正确的手段，这甚至对于所有民族都是理所应当的”^④。也就是说，到了文明发展的一定阶段，不同民族都具有一致的法情感和法原则，是因为它们是满足社会成员的自我保存和增进自我福利的最有效手段。

① [德] 耶林：《法权感的产生》，第15页。

② 同上，第18页。

③ 同上，第27页。

④ 同上，第25页。

再次，如果天赋论是站不住脚的，那么如何解释法情感在很多时候会超越其身处的法制度和法原则呢？诚然，一个人所处的伦常生活环境在其伦常观念的形成中起着重要作用，耶林甚至将这种环境因素比喻为成长中吸入道德还是不道德的“孢子”或“空气”，但这并不意味着一个人的伦常观念会被这种环境完全决定。相反，正常的人都会具有一种“精神的抽象能力”，这种无意识的能力就像化学反应一样能够合成一种原来所没有的新观念：“这种无意识的抽象活动导致了法情感先于那些已经实现在我们的法律设置之中的法原则。”^① 耶林对此总结道：“我们的情感依赖于真实的事实，即在历史中实现的事实；但是法情感又超越了事实，因为它将具体的事实进行了一般化，并产生了原则，这些原则并没有以此种方式被包含在法律设置之中。”^② 他认为这种能力首先出现在处于先进地位的法律人士身上：“一个民族的法情感，而且经常是受过训练的个体——在科学意义上我们采用法学家的说法——的法情感，是领先于法律的。”^③ 这种法情感、法原则既非通过归纳得出，也非通过演绎得出，而是经常在夜半三更时突然出现。耶林也将在法情感中出现法原则的神秘过程比喻为不同元素相互反应而产生“化合物”的过程。

虽然耶林曾对天赋论深信不疑，可对罗马法的深入研究以及对进化论的接受使他彻底反省和批判原有的立场。当以历史的观点来看法情感的起源时，不论是诉诸理智的还是诉诸情感的天赋论便都不堪一击。当然，还有一种更为隐秘的“天赋论”需要耶林面对，那就是他前期崇敬的“历史法学派”大师萨维尼（Friedrich Karl von Savigny）所主张的“历史”天赋论。这种理论虽然承认法和道德的历史发展，但同时相信这种“历史”必定有一种“神性的”或“民族精神”的源头，整个的“历史”无非是这一源头的“道成肉身”。^④ 如果说耶林所持的“自然历史的方法”在前期或多或少残留有这种浪漫主义的痕迹，那么其后期的“自然”则完全涤除了超个体主义的因素，试图仅凭个体的“自我保存”本能以及追求自我利益的目的来解释法情感、法原则的产生和发展。虽然在这种解释过程中，耶林尽力避免借助超越性的“神”“民族精神”等神秘的前提，但他仍然不会赤裸裸地反对上帝。他巧妙地把上帝从历史之前移置到历史之中，即把自己所描述的从不完美到更完美的永恒发展进程看作是上帝的展现——“历史中的上帝”^⑤。在耶林看来，从历史的观点出发就能够对历史进行公正地评价，而非像天赋论那样颠倒是非：“天赋论只知道永恒不变的道德教条，对该观点而言，过去总是不道德的。但他们恰恰搞颠倒了，将我们的道德原则移植到那个时代，就如同当人们想把需要夏天热量的植物放在寒冷的冬夜一样。”^⑥

三、布伦塔诺：法情感（正当之爱）是“自然”的

在耶林《论法情感之起源》发表五年之后，同样是邀请耶林发表这个演讲的“维也纳法学协会”，邀请布伦塔诺就耶林发表的这个演讲来发表看法。布氏当时演讲的题目是《法与伦常的自然裁定》（*Von der natürlichen Sanktion für recht und sittlich*, 1889），后来以《伦常认识的本源》（*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*）发表。

上文看到，对于“自然法”及相应的法情感，耶林不仅试图消解“天赋”意义上的“自然”，而且试图消解“普遍有效性”意义上的自然。鉴于此，布氏首先区分了“自然法”的两层含义：

“自然的（*natürlich*）”一词可以在两个完全不同的意义上使用：A. 它可以意指天然赋予的或天生的，相对于或是通过经验获得的或是在历史过程中获得的。B. 它也可以意指那样一些法规（Re-

① [德] 耶林：《法权感的产生》，第43页。

② 同上，第15页。

③ 同上，第44页。

④ 参见[德] 奥科·贝伦茨：《耶林的法律演化论：在历史法学派与现代之间》，[德] 耶林：《法学是一门科学吗？》，李君韬译，北京：法律出版社，2010年，第96-99页。

⑤ [德] 耶林：《法权感的产生》，第49页。

⑥ 同上，第48页。

gel), 即, 它们是自在自为地、凭藉其自身的本性而被我们获知为正当的和具有约束力的。在这种“自然”意义上的法规, 相对于那些依靠实定权力而任意确立的法规。^①

就第一层含义而言, 布氏完全认同耶林的看法:

耶林认为——正如洛克所认为的那样——并不存在天赋的道德原则, 在这一点上, 我完全同意他的看法。与耶林相同, 我既不相信“自然法”是自然教给所有具有灵魂之物的; 也不相信“万民法”所说: 法律——像罗马法理学家们所教导的那样——是由所有人群的普遍同意而形成的理性自然法……那种认为存在着一种适合于所有人群的共同法典的学说, 或许在古代世界可信, 但于今却不再可信了。如今我们知道了一些人类学的东西以及更多原始人群的习俗, 我们认识到法律只是不少先进民族所共有的文化之产物, 而绝非自然的产物。所以, 在这一点上, 我完全赞同耶林。我原则上同意他的下述断言: 即历史上曾有过既没有伦常认识也没有伦常情感的时代, 或者起码那一时期不存在人们共同接受的东西……在坚持最早的法律和惩罚系统是在没有受到任何类似伦理的法情感之类的影响而建立的这一点上, 耶林当然是对的。因而, 在它们是天生的即被自然给出的意义上, 并不存在自然伦常规章和法律准则。^②

在布氏看来, 耶林由拒绝上述第一层意义的“自然”而连带着拒绝上述第二层意义的“自然”。耶林从历史的永恒发展出发, 认为任何价值都是暂时的、相对的, 因而不存在普遍有效的法情感和法原则。布氏针对这层含义向耶林提出商榷, 认为在这种意义上存在普遍有效的“自然法”:

是否存在诸如伦常真理这样的东西? 这种真理由自然自身教导, 且独立于教会、政治以及其他任何类型的社会权威。是否存在这样一种伦常法则, 它在具有普遍有效 (allgemeingültig) 而无可置疑——无论何时何地对于任何能思能感的存在者都是有效的——的意义上是自然的? 且我们能够认识这样一种伦常法则吗? 这正是我要与耶林商榷的地方。他对这个问题会给予否定的回答, 而我的回答却是断然肯定的。^③

这里关键是对“普遍有效”的理解。如果这种普遍有效性是出于盲目习俗或外在任意命令而导致的共同认可和普遍接受, 布氏也认为它们会随着社会历史的变迁而改变, 从而成为耶林所主张的历史主义的佐证。事实上, 布氏提出的是另一种普遍有效性——“内在”的普遍有效性, 即“自在自为地、凭藉其自身的本性而被我们获知为正当的和具有约束力的”。这种内在本性既出自事物自身, 也能够被心灵的基本能力所获知。这种“获知”并非依靠一种纯粹“理性”, 而是依靠自身包含着认知能力的情感, 布氏称这种广义上的法情感为“正当之爱” (richtig charakterisierte Liebe)^④ 或“正当性情感” (richtig charakterisierte Gemütsstätigkeiten)。正如真、假可以被心灵的一种自然认识能力所区分和确证, 好、坏也可以被这种“正当之爱”所呈现或确认。就像法情感一样, 正当之爱首先是一种情感。布氏强调这种爱首先是一种“明证” (evident) 情感。所谓“明证”, 就是这种爱可以被自身所必然伴随的“内知觉” (innere Wahrnehmung) 清楚明白地察觉到。其实, 耶林所讲的法情感也能被明证地觉察到, 虽然他强调法情感对法原则的“抽象过程”是一种“无意识”状态。

仅有对“爱”这种情感的明证性并不足以保证其正当性, 也不能保障所爱对象的正当性。哪怕我错爱了一个人, 这种爱的情感对我而言也是明证的, 虽然后来发现这个人其实是不值得爱的。由此看来, 爱的正当性以及所爱对象的正当性另有其来源, 布氏认为这个正当性来源就是所爱之物是“值得爱的” (liebenswert)。布氏将这种出自其本性而“值得爱”之物的根据追溯至这个事物本身所具有的“本质优越性” (wesentlicher Vorzug) 或“内在优越性” (innere Vorzüglichkeit), 正是这种优越性给予一个对象以及指向它的爱以“内在正当性” (innere Richtigkeit)^⑤。于是, “本质优越性”就

① Franz Brentano, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, trans. by M. Chisholm and E. H. Schneewind, New York: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1969, p. 4.

② Ibid., p. 5.

③ Ibid., p. 6.

④ “正当之爱”只是简洁的表述, 其中当然包含各种情感类型, 同时也包含其反面“正当之恨”。

⑤ Cf. Franz Brentano, *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, p. 10.

成为正当之爱以及值得爱之物的普遍有效性之最终根据。

问题是，我们如何发现一个事物的“本质优越性”呢？布氏认为，这要通过一种明证性的经验。比如，看到一朵花时经验到了对这种花的喜爱，这种喜爱是明证和确定无疑的，它源于这朵花的“本质优越性”——美。在这种情况下，其它正常的人看到这朵花也必然会具有这种明证性的喜爱。对于知识亦然，当获得一种知识时经验到一种明证性的爱，那么这种爱就源于知识的“本质优越性”——真，其他正常的人也都会对这种知识具有这种明证性的爱。当然，从时间性看，哪怕是对同一种“本质优越性”，也存在着“先知”“后知”或“先觉”“后觉”的次序，不过这种次序只是进行正当之爱的个体在现实时间中的次序，它并不影响所经验对象之“本质优越性”的普遍和有效。换言之，有些对象出于其本性就是美的，而有些对象出于其本性就是真的。当正常人的情感与这些对象相即时，自然会产生明证性的“正当之爱”，正是在这同一个“正当之爱”行为中，确证了对象的“本质优越性”，从而确证了它是值得爱的。由此看来，建基于“正当之爱”和“本质优越性”之上的普遍有效性并非一种无条件的普遍有效，而是只有满足一定条件，它才会“普遍有效”。

事实上，正当之爱更多体现在对相互比较中的对象之“优越性”的识别中。比如，人们都会爱知识胜过爱错误、爱一个好东西的整体胜过爱其一部分，等等。这种“优选”（*vorziehen*）或“偏爱”（*Vorliebe*）情形对所有正常的人都是明见的。这样就会形成一系列“优选”的规则，即选择活动所应遵循的“价值律”。^①在布氏看来，如果遵从这些价值律，最终必然会优选“更多的价值而非更少的价值”（大数定律）。而对一个个体而言，追求更多的价值也就意味着：一个人要在力所能及范围内促进善好（价值）最大化。这个“范围”可以囊括我们理性所及的万事万物。这也就是被称为“最高价值律”的“实践至善”原则。布氏认为，这些价值律特别是“实践至善”原则，应当成为人们生活和选择过程中遵循的根本准则。就其是应当统领我们生活的总原则而言，也可以称之为一种自然法^②，而与之相应的“正当之爱”也就是一种“法情感”。上文看到，这种价值原则是通过人的自然（本性）能力即“正当之爱”而呈现和识别的，也是通过对象的“本质优越性”而确保的，它具有“自然”的基础。无独有偶，这种“实践至善”原则与基督教传统的“爱邻者”及东方文化传统的“泛爱万物”也具有一致性。

总之，布氏把法情感即正当之爱的“自然”性理解为一种普遍有效性，这种普遍有效性是通过“正当之爱”的明证本性见证，以及通过所爱对象之“值得爱”本性而得以确保的。换言之，布氏是从心灵和对象之自然“本性”的意义上来说证成法情感是“自然”的。

四、结语：处于“自然”与“历史”之间的“法情感”

不论是耶林的“法情感”，还是布氏的“正当之爱”，都是发觉或呈现最高价值原则的心灵机制。虽然耶林没有强调法情感中的明见性因素，可他也认为这种情感是正常人都能够体验到的，因而在这个方面“法情感”和“正当之爱”并没有实质性的差异。其实质性的差异在于是否承认情感的对象或内容具有“普遍有效性”。由于耶林把法情感作为具体的社会历史环境的产物，环境又在不断变化，因而不会出现普遍有效的法情感，那么由其发觉的法原则也就不会是普遍有效的。不同的是，布氏将正当之爱的对象确定为凭借其本性就“值得爱”的“本质优越”之物，因而它“独立于教会、政治以及其它任何类型的社会权威”^③。当然，哪怕在布氏这里，这种正当之爱的出现也必须以文明社会的出现为前提。

① Cf. Franz Brentano, *The Foundation and Construction of Ethics*, trans. by E. H. Schneewind, New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 2009, pp. 133–136.

② 布伦塔诺区分出三种“法”：纯粹的自然法，符合纯粹伦理常裁定的实定法，符合外在裁定的实定法。布氏的价值律及“实践至善”原则应当属于“纯粹自然法”。（Cf. Franz Brentano, *The Foundation and Construction of Ethics*, p. 215.）

③ Franz Brentano, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, p. 6.

进一步追究，在法情感及其对象的普遍有效性问题上，耶林和布氏的观点并没有布氏想象的那么截然对立。虽然耶林强调法情感的永恒发展，可他诉诸的法情感主要是为了维护“自我保存”及自我利益，其主要体现为“权利感”。在耶林看来，这种法情感在中期罗马法中就充分体现出来：“中期罗马法完全满足健全的法情感要求。”^① 他也认为，直到现代社会，法情感仍然是以“权利感”为核心的。也就是说，在长达一、两千年的社会历史发展中，法情感及其对象并没有发生根本性改变。在这个意义上，耶林诉诸的法情感及法原则具有某种“普遍有效性”。

布氏声称自己依据的“正当之爱”以及相应的“价值律”具有内在的普遍有效性，可这种普遍有效性事实上没有他自己想象的那样“普遍”和“有效”。至少他承认在文明社会之前是不会出现正当之爱及道德法则的；也就是说，它们其实是特定社会历史时期——文明社会——的产物。如果不具备文明社会已经得到公认的一系列善好和价值，布氏就难以运用其正当之爱呈现和识别出它们。再者，正当之爱不仅要爱表象（美）、判断（真）等内在价值，而且要爱“身体善好”“物质生活条件”“其法律保障个人权益的有序社会”^② 等，而这正是耶林所致力于维护的“个人权利”的内容。因而，在这个意义上，布氏的“正当之爱”也可以包含耶林所诉诸的“权利感”。^③

不论是耶林的“法情感”，还是布氏的“正当之爱”，都是人类文明社会所塑造的心灵能力之体现，其所致力于维护的都是人类文明社会的成果，只不过一个强调的是利益性的“权利”，而另一个强调的是内在性的“价值”，它们处于人类生活不同的层面，并不构成实质性的对立和相互否定。

如果从耶林主张的“法情感”与布氏主张的“正当之爱”都具有某种程度的普遍有效性且对实定法都具有某种超越性来看，它们都可以算作某种“自然法”，只是其“法原则”有所不同：布氏的法原则（最高价值原则）是“实践至善”原则，这种类似于功利主义的原则会褒扬为了“价值最大化”而进行自觉自愿的牺牲；而耶林以自我保存和发展为原则的法情感却赞同以“快乐”和“利益”为目的的个人主义。^④ 另外，这两种法情感针对同一件事情也会出现不同的情感感受和价值判定。耶林的法情感（权利感）在“夏洛克”败诉的案件中感受到了法官的不公：“对于已经赋予从活生生的肉体上割下一磅肉的权利的人，却不允许在割肉时出现必然发生的流血。法官可以很好地承认佣人离开的权利，但在佣人离开的时候禁止留下脚印，因为在订购佣人服务时没有这样的规定。”^⑤ 而对于同样的败诉，布氏的法情感（正当之爱）所感受到的却是公正：“夏洛克有权让血流出来，因为如果他想要那一磅肉的话，血是不可避免地会流出来的——但同样真实的是，契约本身基于不公正之条件，而这足以令其失去效力。”^⑥ 这看起来倒有些像当今自由主义思潮中右翼立场与左翼立场的分歧。

（责任编辑 行之）

① [德] 耶林：《为权利而斗争》，第 56 页。

② Cf. Franz Brentano, *The Foundation and Construction of Ethics*, pp. 142–143.

③ 从布氏对私有财产和劳动分工的赞同以及对空想社会主义、国家主义和专制主义的批判中也可以得出这个结论。（Cf. *ibid.*, pp. 221–224.）

④ Cf. *ibid.*, p. 217.

⑤ [德] 耶林：《为权利而斗争》，第 41 页。

⑥ Franz Brentano, *The Foundation and Construction of Ethics*, p. 218.

尼采与德性伦理学运动

韩王韦

【摘要】20 世纪 50 年代以来，随着德性伦理学运动的发展，尼采与德性伦理学的关系逐渐成为人们关注的热点。麦金太尔把尼采放到德性伦理学的对立面，索罗门把尼采理解为亚里士多德式德性伦理学家，斯旺顿认为尼采提供了不同于亚里士多德的德性伦理学方案。本文认为，有必要把德性伦理学运动和德性伦理学传统区分开来。尼采与亚里士多德都可以被理解为德性伦理学传统中的一部分，尽管他们为德性伦理学运动提供了不可或缺的思想资源，但他们并非现代意义上的德性伦理学家。

【关键词】尼采；亚里士多德；德性；德性伦理学；德性伦理学运动

中图分类号：B516.47 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2022)05-0098-06

作者简介：韩王韦，山西运城人，哲学博士，（上海 200025）上海社会科学院哲学研究所副研究员。

众所周知，德性伦理学运动起源于 20 世纪 50、60 年代。其宗旨是通过批判功利主义后果论和康德义务论，把现代道德哲学的重心转移到“德性”之上。随着这场运动的深化与发展，如何应对尼采的“价值重估”所可能带来的价值虚无主义，以及如何应对尼采的“视角理论”所可能带来的道德相对主义，成为学界亟需解决的难题。同时，尼采与德性伦理学之间的关系也成为人们关注的热点。相关研究大多聚焦于以下两个问题：尼采是不是德性伦理学家？应该如何理解其伦理思想与亚里士多德传统之间的关系？

一、关于“尼采与德性伦理学”的争论

二战以后，经过考夫曼（Walter Arnold Kaufmann）、洛维特（Karl Löwith）、施特劳斯（Leo Strauss）等人的努力，尼采逐渐从纳粹的歪曲利用中分离出来。不过，在相当长一段时间里，人们并未把他与德性伦理学运动直接关联起来。较早谈论两者之间关系的是麦金太尔（Alasdair C. MacIntyre）。在《追寻美德》（1981）一书中，麦金太尔把尼采放到亚里士多德传统的对立面，试图从否定性角度理解尼采之于德性伦理学运动的意义。他认为，尼采不是德性伦理学家，尼采的出现意味着启蒙运动以来的各种伦理学筹划（如密尔、边沁的功利主义，康德的义务论等）走向破产，而价值多元主义、价值相对主义则走向兴盛。因此，现代人必须在“尼采还是亚里士多德”的问题上做出选择：要么遵循启蒙哲学家的各种筹划“直至其崩溃”，最终仅剩“尼采式诊断与尼采式疑难”；要么主张启蒙以来的各种筹划都是错误的，回到亚里士多德，重构德性伦理学。^① 麦金太尔的解释在学界引起诸多争议。难道尼采就没有提供任何德性伦理学的建设性方案？尼采与亚里士多德传统的分歧竟如此之大，以至于只能把他放到德性伦理学的框架之外去理解？

索罗门（Robert C. Solomon）在《与尼采一起生活》中对麦金太尔提出了尖锐批评。索罗门认

^① [美] 麦金太尔：《追寻美德：道德理论研究》，宋继杰译，南京：译林出版社，2011 年，第 149 页。

为，麦金太尔抛弃了“通过尼采”来“重新思考亚里士多德”的可能性，他想要人们在“尼采还是亚里士多德”的问题上做出选择，其实是想要人们在“尼采还是麦金太尔”的问题上做出选择^①。也就是说，人们要么像麦金太尔那样把尼采视作亚里士多德传统的对立面，要么把尼采“如其所是”地视为亚里士多德传统中的一部分。索罗门虽然赞同麦金太尔对于启蒙筹划失败的诊断，但认为尼采并没有远离亚里士多德传统。我们从尼采那里学到的不仅仅是“智识上的乐趣”，还有“如何过一种更好的生活”^②。因此，尼采“没有拒斥亚里士多德”，而是回到《尼各马可伦理学》里“那个仍与战士紧密相关的贵族传统之中”，尼采所谓的“新价值”不过是翻新、改造了一些“相当古老的”旧价值，使之得以“适应我们的时代”。^③可见，在麦金太尔号召大家回到亚里士多德之前，尼采其实早就已经回到了亚里士多德。

索罗门的这种观点也颇有争议，因为尼采与亚里士多德之间的区别是显而易见的。在亚里士多德那里，所谓的“好生活”，其实是一种被实践智慧所引导的合乎理性的生活。这种“好生活”理想显然不可能获得尼采的欢心，因为它属于尼采所批判的理性主义伦理学范畴。尼采激烈地反对“节制”和“中庸之道”，公开宣扬“非理性”和“非道德”，这些无疑都与亚里士多德的气质相左。索罗门虽然承认尼采与亚里士多德之间存在一些根本性差异，但仍然相信这些差异并不能够掩盖两者思想上的诸多相似之处：他们“都是功能主义者（functionalist），自然主义者，目的论者”，都与功利主义和康德伦理学相对立。^④索罗门认为，与亚里士多德一样，尼采思考的重心是“成为什么样的人”和“什么样的生活才是好生活”。尼采是一位标榜“丰富内在生命”的哲学向导，因此与其关注“他真正说了些什么”或“我们应当如何理解他”，还不如关注他作为“范例”“会怎样塑造我们”。^⑤

值得注意的是，索罗门把尼采解释为亚里士多德意义上的德性伦理学家，会进一步强化德性伦理学中亚里士多德的统治力。众所周知，安斯库姆（Elizabeth Anscombe）以后，亚里士多德伦理学长期被视为德性伦理学的主流和正统，甚至在麦金太尔“回到亚里士多德”口号的误导之下，德性伦理学还经常会与亚里士多德伦理学相混同。索罗门虽然对麦金太尔的尼采阐释有所批评，但并没有否认亚里士多德之于德性伦理学的正统地位。相反，通过把尼采这样的异类纳入到亚里士多德传统，他还在一定程度上强化了亚里士多德对于德性伦理学的统治。

斯旺顿（Christine Swanton）批评认为，德性伦理学是多元的，而不是一元的^⑥；因此，应该把亚里士多德伦理学或新亚里士多德主义伦理学视作德性伦理学的一种，就像康德伦理学是义务论伦理学的一种一样^⑦。其实，在斯旺顿之前，亨特（Lester Hunt）就曾指出，尼采提供了一种与亚里士多德不同的德性伦理学。^⑧

尽管斯旺顿等人的观点不无道理，但却可能给后续研究带来其他麻烦。如果德性伦理学是多元的，亚里士多德伦理学只是德性伦理学其中的一个特殊类型，那么把某位哲学家彻底地划出德性伦理学之外就很困难。斯旺顿在《尼采德性伦理学概要》一文中指出，德性伦理学至少需要处理以下两个问题：什么使得某个行为正确？什么使得某种品质特征成为德性？斯旺顿认为，尼采对这两个问题都做了有效的回答，因此尼采伦理学无疑是一种（不同于亚里士多德传统的）德性伦理学。^⑨但是，我们很难找到对这两个问题完全不做回应的哲学家。如果从斯旺顿的立场出发，我们就会承认不同的哲学家提供了不同的德性伦理学方案。于是，这些不同方案之间的争执可能会消解掉德性伦理学当代复兴的意义。不仅奥古斯丁、阿奎纳、休谟、尼采，甚至康德似乎都有资格被纳入到德性伦理学的范畴。于是，人们就需要面对一个庞大无比的德性伦理学清单。德性伦理学最终可能会随着这个清单的扩张而变成一个无所不包的概念，从而失去其应有的意义。

①②③④⑤ [美] 索罗门：《与尼采一起生活：伟大的“非道德主义者”对我们的教诲》，郝苑译，北京：生活·读书·新知三联书店，2018年，第253、261页，第3页，第254、279页，第255页，第23页。

⑥ Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, New York: Oxford University Press, 2003, pp. 4-5.

⑦ Christine Swanton, *Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, Chichester: Wiley Blackwell, 2015, p. xii.

⑧ [加] 克莉丝汀·戴格尔：《尼采：德性伦理学……德性政治学？》，韩王译，载《现代外国哲学》2018年第14辑，第84页。

⑨ Christine Swanton, "Outline of a Nietzschean Virtue Ethics", *International Studies in Philosophy* XXX: 3, 1998, p. 29.

显然，学界在处理尼采与亚里士多德的关系问题上陷入了两难：要么像索罗门那样，把尼采视作亚里士多德式的德性伦理学家，进一步强化亚里士多德对德性伦理学的统治；要么像斯旺顿那样，主张德性伦理学的多元化，把尼采伦理学视作跟亚里士多德伦理学并驾齐驱的思想资源。但是，如果尼采能够有幸入选德性伦理学清单，那么其他哲学家为什么就应该被拒之门外呢？围绕着这份清单的争执可能会让学界陷入不必要的内耗。因此，要解决这一问题，就需要重新考察尼采与亚里士多德以及德性伦理学运动之间的关系。在追问“尼采是不是一位德性伦理学家”之前，首先要追问：尼采在伦理学上是不是一位亚里士多德主义者？尼采的伦理学诉求与德性伦理学运动是否一致？

二、尼采是亚里士多德主义者吗？

学界通常认为，尼采早期只读过亚里士多德的《修辞学》和《诗学》。最新研究表明，除了这两本著作以外，尼采还对《范畴篇》《动物志》《论灵魂》《论梦》《尼各马可伦理学》《政治学》《大伦理学》等作品有所涉猎且颇为熟知。^①也就是说，亚里士多德对于尼采的影响是全方位的，不只限于诗学和艺术，在自然哲学、形而上学、伦理学和政治学等领域，亚里士多德的影响也是较为显著的。考夫曼在其名著《尼采：哲学家、心理学家、敌基督者》中认为，亚里士多德伦理学，尤其是“灵魂之伟大”（megalopsychia）概念，对尼采有着巨大影响。离开亚里士多德，尼采的“敌基督教”或“价值重估”就很难能被正确理解。^②考夫曼曾经执教于普林斯顿大学长达33年，是最早把尼采引入美国学界的学者之一。他的这种观点虽然受到许多指责，但也收获了不少拥趸，索罗门就是其拥护者之一。

索罗门从考夫曼的立场出发，把研究重心放在尼采与亚里士多德的思想关联之上。不过，与其说他成功地证明了两者之间的关联，不如说他成功地罗列了两者表面上的诸多相似之处：尼采与亚里士多德都赞美“勇气”，都对荷马史诗中的战士传统表示认同，都把德性与卓越关联起来，都试图“通过范例来展示德性”，都把哲学家首先视作一种“范例”，等等。^③尽管跟考夫曼相比，索罗门对尼采与亚里士多德关系的梳理更为全面和系统，但他依然因为过于注重两者之间表面的相似，忽视了两之间本质的不同。

早在1980年，马格努斯（Bernd Magnus）就已经在《亚里士多德与尼采：“灵魂之伟大”与“超人”》一文中批评了考夫曼的观点。他认为考夫曼对于亚里士多德和尼采关系的解读过于表面和肤浅，亚里士多德的幸福目的论延续了苏格拉底、柏拉图的理性主义伦理学传统，不可能真正获得尼采的认同，而且《尼各马可伦理学》中跟“伦理德性”（ἠθικὴ ἀρετή）有关的“灵魂之伟大”概念和尼采的“超人”概念之间并无直接联系。^④

对此，卡梅伦（Frank Cameron）在其博士论文《尼采与道德之“问题”》中指出，关键不在于尼采与亚里士多德之间是否存在相似之处，而在于这些相似之处是否足以使尼采与德性伦理学传统相兼容。尽管尼采也强调生命之卓越，但“他与亚里士多德伦理学并无亲缘关系”^⑤。尼采对于“理性”和“节制”的批判，“意味着德性伦理学的倾覆，而并非意味着尼采与亚里士多德心意相通”^⑥。

马格努斯和卡梅伦的观点是有道理的。他们注意到，通过罗列相似之处来证明尼采是亚里士多德主义者并不值得称道，因为这样做不仅会误读尼采，也会误读亚里士多德。尼采的价值绝不在于他跟

① Jing Huang, “Nietzsche als Leser des Aristoteles”, *Nietzsche als Leser*, hrsg. von Hans – Peter Anschutz, Armin Thomas Müller, Mike Rottmann und Yannick Souladié, Berlin/Boston: De Gruyter, 2021, S. 131 – 155.

② Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York: Vintage Books, 1968, p. 382.

③ [美] 索罗门：《与尼采一起生活：伟大的“非道德主义者”对我们的教诲》，第273 – 310页。

④ Bernd Magnus, “Aristotle and Nietzsche: ‘Megalopsychia’ and ‘Uebermensch’”, *The Greeks and the Good Life: Proceedings of the Ninth Annual Philosophy Symposium*, ed. by David J. Depew, Fullerton: California State University, 1980, pp. 260 – 295.

⑤ Frank Cameron, *Nietzsche and the ‘Problem’ of Morality*, Dissertation, The University of Ottawa (Canada), 2001, pp. 165 – 176.

⑥ [加] 克莉丝汀·戴格尔：《尼采：德性伦理学……德性政治学？》，《现代外国哲学》2018年第14辑，第84 – 85页。

亚里士多德或其他任何哲学家之间有着某种思想上的相似，而在于他的哲学气质、伦理诉求以及表达方式的与众不同。唯有这种不同，才使得尼采成其自身，并且在哲学史上获得一席之地。

尽管尼采没有像批判苏格拉底、基督教那样严厉地批判亚里士多德，甚至相反，他还时常直接或间接地肯定亚里士多德的观点^①。但是，这并不足以证明尼采是一位亚里士多德主义者。尼采与亚里士多德之间至少存在着以下三点根本性差别：

第一，在亚里士多德那里，幸福（eudaimonia）是生命的最高善和最终目的。尼采虽然如亚里士多德那样，把幸福与生命“兴盛”（flourishing）关联起来，并且对“兴盛”给予了极大关注，但他反对把幸福或兴盛视作生命的目的。如果一个人的生活不幸福、生命不兴盛，那么这个人就很难跟“主人道德”结缘。因此，生活幸福或生命兴盛，只是区分“主人道德”与“奴隶道德”两大伦理学类型的前提，或者说是评判生命健康与否的前提。尼采晚期所谓的“重估一切价值”，就是想要追问基于幸福或兴盛之上的价值应当是何种价值。

第二，尼采曾批判苏格拉底，认为他把理性视作最高德性，在哲学史上开启了理性与德性相混同的潮流。亚里士多德作为这一传统的继承人显然也处于尼采的批判范围之内。尽管亚里士多德在《尼各马可伦理学》里提到了与营养生长有关的德性，但他却认为依据这种德性无法评判一个人的好与坏，因此“它不属于人的德性”^②，人的德性（理智德性和伦理德性）与理性紧密相关。在这一点上尼采与亚里士多德截然相反。他认为，德性与理性无关，而与人的生命力有关。德性首先应该是自然德性，即与营养生长有关的德性。自然德性是一切伦理实践的根基。理性不是检验德性的标准，人的德性才是检验理性的标准。如果理性与人的德性相违背，那么理性就是既反自然又反人性的。

第三，如果说亚里士多德伦理学以人为中心，那么尼采的伦理学则试图破除这个中心。亚里士多德认为，人既不同于动物，又不同于神，只有人才要过城邦生活，而动物和神则不然。^③ 亚里士多德是从人的特殊性角度出发来研究人，他试图把人从“动物－人－神”的结构当中突现出来。尼采则相反，他试图把人还原到“动物－人－神”的结构中，从普遍性角度或生命整体的角度出发来研究人。在《偶像的黄昏》一书里，尼采指出，亚里士多德忽视了“人可以既是动物又是神”（KSA 6, 59）。“既是动物又是神”表明人身上既具备自然的动物性，又具备超自然的神性。而人性既不自然，又不超自然。尼采大多数情况下对人性是持批判态度的，他更看重人身上的动物性和神性。因此，他才在中、后期提出了“回归自然”和“超人”的口号。

众所周知，19世纪以来，人的地位遭受到极大的挑战。在尼采讲“上帝死了”之前，“细胞学说”和达尔文进化论就已经把文艺复兴以来赋予人的特殊性地位给取消掉了。人成为一个需要被重新定义的物种，不再是自然的宠儿和造物的皇冠。弗莱堡大学教授索梅尔（Andreas Urs Sommer）认为，“人的重新动物化”是19世纪人类学的一个显著特征。^④“细胞学说”把人放到生物层面去认知，认为一切生物（包括动物和植物）都是由细胞构成的。如果说柏拉图、亚里士多德以来的传统是把人与动物、植物区别开来，那么到了19世纪，人又被重新还原到动物、植物里，也就是说人被重新还原到自然里。同时，达尔文进化论也把还原到物种层面去思考。人只是自然选择过程的产物，很可能并非生命进化的终点和目的。这对康德以来把人视作目的的思想有着极大冲击。尼采受到了19世纪生物学进展的影响。他认为，重新动物化并不意味着人要退回到动物状态，而是意味着人获得一个重新思考自身的机会。通过动物化，人可以再次发现生命内在的“神性”——自我超越本能，正是这种本能促使生命从动物进化成为人。“神性”内在于生命，而非外在于生命。基于此，尼采认为，人并不特殊，人只是过渡性的“绳索”或“桥梁”（KSA 4, 16－17），人最终是要超越人的。

① 例如在《敌基督者》第7节里（KSA 6, 174），尼采批判基督教同情观时，还颇为赞同地指出“亚里士多德把同情视为一种有病的、危险的状态”。（Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988. 本文按学界惯例将之简写为KSA，并给出卷数及页码。）

② [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，2013年，第33页。

③ [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，2019年，第9页。

④ [德] 安德里亚斯·乌尔斯·索梅尔：《人、动物、历史：19世纪人类学的幻灭》，朱轶译，《哲学分析》2018年第3期。

综上可知,尼采与亚里士多德传统相距甚远,他不仅反对亚里士多德的幸福目的论,还反对亚里士多德将理性与德性相混同的做法。此外,19世纪基督教式微所带来的信仰危机,以及科学进展(尤其是生物学进展)所带来的人的危机,使尼采不可能像亚里士多德那样,对人这个物种和人的政治活动抱有信心。

三、尼采是德性伦理学家吗?

既然尼采在伦理学上很难说是一位亚里士多德主义者,那么应该如何理解他与德性伦理学运动之间的关系?或者说,尼采是一位现代意义上的德性伦理学家吗?

德性伦理学运动之所以兴起,是因为人们意识到,功利主义的“后果论”和康德的“义务论”过于强调理性规则,而忽视了道德行动者的人格完善和品性的培养。因此,德性伦理学试图把“德性”置于“行为”“后果”“责任”之前,更关注人的品质结构,而不是“为行动提供最终指导”的“普遍规则”。此外,德性伦理学还承认,恰当的欲望与情感可以在道德生活中起到积极的作用,因而会在一定程度上“支持情感和欲望等非理性部分的复兴”。^①如此看来,尼采似乎跟德性伦理学运动的旨趣相契合,他也反对后果论和义务论,也支持情感、欲望等非理性部分的复兴。

劳登(Robert Louden)在《应用伦理学百科全书》(*Encyclopedia of Applied Ethics*)“德性伦理学”词条中指出,当代德性伦理学有批判性和建设性两面:批判性体现于对后果论和义务论的假设、方法、旨趣的驳斥,建设性则体现于发展和捍卫一种以德性为导向的规范伦理学方案。目前,人们虽然在德性伦理学的批判性方面达成一定程度的共识,但在德性伦理学的建设性方面还存在许多争议。正如劳登所言,德性伦理学家在概念和规范的共识问题上,并不比其竞争对手做得更好。^②

尽管越来越多的学者意识到,后果论和义务论对于“行动”“责任”的关注,可能会导致人们忽视“行动者”本身,但绝大多数伦理学家并不认为德性伦理学必然要取代后果论和义务论,他们更倾向于一种融合论立场,即认为德性伦理学与其理论对手之间存在着调和的可能性。近些年,国内外出现了不少研究康德德性论和功利主义德性论的成果,其目的无非是想做一种调和性的工作。

在如何理解尼采与德性伦理学的关系问题上,调和论也占据上风。麦金太尔虽然从否定性角度出发,把尼采放到德性伦理学的对立面,但他也承认,对德性伦理学的复兴而言,尼采的批判性资源与亚里士多德的建设性资源都是不可或缺的。索罗门之所以把尼采理解为亚里士多德传统的一部分,是因为他认识到,近代以来,单一文化体系被多元文化体系所取代,想要为伦理学寻找一种价值或习俗上的统一性已经不再可能,于是,启蒙哲学家试图借助“理性”和“规则”来为伦理学寻找一种新的统一性。尽管如麦金太尔所言,尼采的出现意味着启蒙筹划的失败和重构德性伦理学的迫切,但“回到亚里士多德”并不是一件容易的事情。因为亚里士多德伦理学与当前的现实生活之间存在着巨大的鸿沟,而尼采的“价值重估”和“视角理论”在某种程度上又代表着当前的现实。如果我们拒绝从尼采的角度重新理解亚里士多德,那么德性伦理学就很难能拥有足够开放的未来。

斯旺顿批评认为,不能把德性伦理学局限于亚里士多德传统当中。休谟的“情感论”和尼采的“生成论”都为之增添了新的内容。在《休谟与尼采的德性伦理学》一书中,斯旺顿总结了尼采对德性伦理学的三大贡献:第一,把“动机倾向的深层心理特质”视作“德性的一个方面”;第二,根据“人的角色、类型、力量”等生命特征来区分德性;第三,“肯定生命,并将之理解作为一种规范”。以此为基础,她分析了尼采思想中“克服”(overcoming)概念的动力学特征以及“成为你所是”(become who you are)的存在学意义,进而把尼采的德性伦理学定义为“生成性德性伦理学”(virtue eth-

① [加]克莉丝汀·戴格尔:《尼采:德性伦理学……德性政治学?》,《现代外国哲学》2018年第14辑,第85-86页。

② Robert B. Louden, "Virtue Ethics", *Encyclopedia of Applied Ethics (Second Edition)*, Vol. 4, editor-in-chief Ruth Chadwick, San Diego: Academic Press, 2012, pp. 503-505.

ics of becoming)^①。斯旺顿认为，尼采驳斥了标准化的目的论观点，否认有一种总体上适合人类的完美状态，并拒绝将此完美状态视作人的终极目标，由此开辟了一个德性伦理学的新方向。然而，斯旺顿并没有给出令人信服的论证，来说明尼采的“生成性德性伦理学”不是亚里士多德伦理学的一个现代变体，因为“生成性德性伦理学”似乎就是去掉了目的论指向的亚里士多德伦理学。

麦金太尔认为，在亚里士多德的目的论框架中，完整的道德结构应该具备三重要素：未受教化的“偶然所是之人性”、“实现其目的，而可能所是之人性”以及“理性伦理学之诫律”。^②也就是说，唯有通过实践智慧和习惯的培养，让理性诫律发挥作用，方能使未受教化的“偶然所是之人性”转变为目的得以实现的“可能所是之人性”。而启蒙哲学家背离了亚里士多德传统，他们拒斥目的论人性观，抛弃了对“可能所是之人性”的思考，于是，未受教化的“偶然所是之人性”与理性诫律之间的矛盾就变得不可调和，启蒙筹划的失败不可避免。在斯旺顿看来，尼采虽然拒斥了亚里士多德的目的论人性观，但并未抛弃对“可能所是之人性”的思考。尼采为德性伦理学寻找到一条目的论框架之外的实存主义路径。

斯洛特（Michael Slote）承认，把尼采理解为德性伦理学家是很困难的。尼采虽然认为“我们应当促进善”，但对于“何为善”，他“却有着与众不同且颇具争议的看法”^③。斯洛特倾向于把尼采伦理思想解释为一种“基于行动者”（agent-based）的德性伦理学。不过，他对“行动者”的理解与尼采大相径庭。在尼采那里，行动者必须不断地“自我克服”，自我克服的目的不是追求“至善”，而是“超人”。在《查拉图斯特拉如是说》中，尼采说：“我想，你们一定会把我的超人——称作魔鬼！”“我厌倦了这些至高者和至善者：我要摆脱他们，从他们的‘高处’出发，向上，直达超人。”（KSA 4, 186）斯洛特与大多数伦理学家一样，对于尼采的“超人”是极为警惕的。

可见，无论是把尼采放到亚里士多德传统的对立面，还是把尼采理解为亚里士多德传统中的一部分，抑或者把尼采思想解释为“生成性德性伦理学”和“基于行动者的德性伦理学”，都会引来争议。尽管尼采伦理思想的核心是德性论，他的德性论也确实给德性伦理学运动提供了一定程度的借鉴和启发，但如果因此就把他理解为德性伦理学家，有简单化和脸谱化之嫌，因为仅从德性伦理学角度，不足以概括尼采的思想全貌。

较为明智的做法或许是，把德性伦理学运动与德性伦理传统区分开来。德性伦理学运动毕竟是现代产物，是在批判功利主义和义务论的过程中发展出来的。其哲学气质已与德性伦理传统，尤其是亚里士多德传统大不相同。基于这一区分，我们或许可以把尼采理解为德性伦理传统的一部分，而无需把他理解为现代意义上的德性伦理学家。

四、结 论

20 世纪后半叶以来，德性伦理学运动方兴未艾。但迄今为止学界尚未就一些关键性问题达成共识。例如，德性伦理学对后果论和义务论的批评是否公允且有效？如何在现代语境下定义德性，并处理德性与德性之间，或具体德性之间的关系？如何将德性伦理学付诸应用？等等。众所周知，德性伦理学运动广泛地吸取了各种思想资源为其所用，包括亚里士多德主义、斯多亚主义、情感主义（以休谟为代表）以及 19 至 20 世纪的意志论哲学（以尼采为代表）。此外，德性伦理学运动还继承了启蒙的遗产，譬如它受到近代以来平权思潮的影响，拒绝像亚里士多德、尼采那样，把哲学目光聚焦于少数“贵族”之上。因此，不能简单地把德性伦理学运动视作亚里士多德传统或斯多亚传统的复兴，更不能简单地把休谟的情感论和尼采的意志论理解为现代意义上的德性伦理学。

（责任编辑 行之）

① Christine Swanton, *Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*, p. 195.

② [美] 麦金太尔：《追寻美德：道德理论研究》，第 67 页。

③ Michael Slote, “Nietzsche and Virtue Ethics”, *International Studies in Philosophy* 30 (3), 1998, p. 23.

没有私有财产，慷慨可能吗？

——亚里士多德论慷慨与私有财产^{*}

高健康

【摘要】在批判柏拉图的财产公有学说时，亚里士多德认为，私有财产是实践慷慨德性的必要条件。艾尔文借助“朋友之间应该共享财产”的说法，认为这种朋友关系可以推广到整个城邦，以此来反驳亚里士多德。梅修、丘斯卡等聚焦于“推广”这一问题来反驳艾尔文。与此不同，本文从意愿和适度两个关键词来反驳艾尔文。首先，从意愿的角度看，不仅“朋友之间应该共享财产”蕴含着亚里士多德的意愿观念，而且慷慨本身也是出于意愿的品质。因此施行慷慨需要出于意愿，而且使用朋友的财产，不能违背朋友的意愿。其次，慷慨也是一种适度的品质。如果使用共同的财富，主体无法进行适当地计算，即使能够帮助别人，这种行为也算不上亚里士多德意义上的慷慨。因此，艾尔文对亚里士多德的批评并不成立，要想为柏拉图的财产公有学说进行辩护，还需要更多其他的论证。

【关键词】亚里士多德；慷慨；友爱；意愿；适度

中图分类号：B502.233 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2022）05-0104-07

作者简介：高健康，河南太康人，哲学博士，（广州 511363）广州商学院马克思主义学院讲师，（珠海 519082）中山大学哲学系（珠海）博士后。

基金项目：中山大学中央高校基本科研业务费专项基金青年教师培育项目“古希腊美德伦理学研究”

在《理想国》一书中，柏拉图提出了著名的财产公有学说^①。同样著名的是，他的学生亚里士多德在《政治学》的第二卷第五章中借助慷慨（*eleutheriotēs*, *liberality/generosity*）^②德性等对此所作的批判（《政治学》1263a41-b14）。亚里士多德的这一批判从问世以来就争议不断。最近几十年来，在英美学界批判亚里士多德财产观的学者中，艾尔文（T. H. Irwin）可以说是最有影响的。艾尔文批判亚里士多德，进而为柏拉图的财产公有学说提供辩护。在他看来，财产公有的城邦共同体中，慷慨仍然是有可能的。艾尔文的这一批判赢得后来很多学者的肯定^③，但也有反对的声音，比如梅修

* 感谢陈建洪教授对本文的宝贵意见，也感谢匿名评审专家所提出的很有启发的问题。文中若有疏漏，由本人负责。

① 实际上，柏拉图只是对护卫者阶层剥夺私有财产和核心家庭。

② “慷慨”的希腊词为 *eleutheriotēs*，英译为 *liberality/generosity* 等。本文所引用的《尼各马可伦理学》（以下简称“《伦理学》”）文本来自廖申白译本（商务印书馆，2003），同时参考《亚里士多德全集》牛津修订版（Princeton University Press, 1984）及洛布（Leob）希英对照版（Harvard University Press, 1934）；本文所引用的《政治学》文本来自吴寿彭译本（商务印书馆，2011）、同时参考了劳德（Lord）英译本（University of Chicago Press, 2013）。译文有改动。依照惯例，文中引用只标明其贝克标准编码。

③ See Mike W. Martin, *Virtuous giving: Philanthropy, Voluntary Service, and Caring*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, p. 174; Christopher A. Franks, *He Became Poor: The Poverty of Christ and Aquinas's Economic Teachings*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009, p. 165; Barbara Koziak, *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*, University Park: Penn State University Press, 2010, p. 102.

(R. Mayhew) 和丘斯卡 (J. Chuska)^① 等先后从亚里士多德对友爱 (*philia*, friendship)^② 的论述来批判艾尔文。本文打算沿着这一思路，主要结合亚里士多德对意愿和适度等概念的论证，澄清艾尔文对亚里士多德慷慨观的误解，进而为亚里士多德的慷慨观辩护。在叙述顺序上，首先梳理艾尔文对亚里士多德的批判，再述评梅修和丘斯卡等对艾尔文的反驳，最后从意愿 (*ekousion*, the voluntary) 和适度 (*meson/mesotes*, mean) 等观念出发，展开对艾尔文的批评，从而为亚里士多德辩护。本文试图表明，艾尔文因为误解了亚里士多德的友爱观中的意愿因素和适度理论，进而误解了他对财产与慷慨关系的看法。在亚里士多德那里，慷慨基于行动者的意愿，以财产的私有制为基础。

一、艾尔文对亚里士多德的批评

在开始讨论艾尔文对亚里士多德的批评之前，我们首先勾勒一下亚里士多德关于慷慨的论述。他对慷慨的论述并不集中于《政治学》，而是集中于《尼各马可伦理学》。在《尼各马可伦理学》的第四卷第一章，亚里士多德详细讨论了慷慨德性。在具体的道德德性中，慷慨紧接着勇敢和节制，是第三个被讨论的。如果考虑到勇敢和节制这两种德性是柏拉图已经着重讨论过的，而慷慨德性是柏拉图没有详细讨论过的，那么可以说慷慨德性更具有亚里士多德的特色。亚里士多德把慷慨与勇敢、节制和正义分为不同的领域来进行界定：

[慷慨] 似乎是财富方面的适度。我们不是在战争事务上，或我们称赞一个人节制的那些事务上，说一个人慷慨。我们也不就他的判断^③而说一个人慷慨。我们是就一个人给予和接受财物的行为，尤其是给予的行为，而说他慷慨。所谓财物，我们指的是可以用钱来衡量其价值的东西。挥霍和吝啬是财物方面的过度与不及。(《伦理学》1119b23-30)

在亚里士多德看来，慷慨与财富或财物的给予和接受相关，尤其指的是给予的行为。传统的观点认为这里的财富或财物需要是私有财产^④，而艾尔文要挑战的就是这一传统看法。艾尔文的《亚里士多德〈政治学〉中的慷慨与财产》(1987)^⑤一文，是对亚里士多德的慷慨观批判的最早尝试。在两年后出版的《亚里士多德的第一原理》(1989)^⑥这本书中，他概述了上文的看法。而收在《亚里士多德〈政治学〉评论》(1991)的《亚里士多德对私有财产的辩护》一文，则是他之前论文的修订版和更加完善的版本^⑦。考虑到艾尔文的这些作品间的紧密关系，这里把其中的论证归纳在一起论述。艾尔文对亚里士多德慷慨观的批评主要有三点：

首先也最主要的反驳是，艾尔文认为，对于施行慷慨来说，私有财产并非必需。尽管艾尔文确认了亚里士多德的观点是，慷慨的实施离不开私有财产，但是他认为亚里士多德的这一看法并不成立。他首先重构了亚里士多德关于慷慨德性与私有财产的论证，认为德性品质体现的是个体的自由和自主

① See Jeff Chuska, *Aristotle's Best Regime: A Reading of Aristotle's Politics*, VII. 1-10, Lanham: University Press of America, 2000, p. 227ff; Robert Mayhew, "Aristotle on Property", *The Review of Metaphysics* 46, 1993, pp. 803-831.

② 亚里士多德《伦理学》所论述的友爱，一般被中外学界视为一种伦理德性，如廖申白在《亚里士多德友爱论研究》中所作的那样。余纪元意识到亚里士多德的友爱并非一种简单的德性。施特劳斯 (Leo Strauss) 等学者则从《伦理学》一书的整个叙述框架来推断友爱是一种情感。对此，笔者已另撰文专门处理这一问题。(参见廖申白：《亚里士多德友爱论研究》，北京：北京师范大学出版社，2009年，第93-99页；余纪元：《亚里士多德伦理学》，北京：中国人民大学出版社，2011年，第182-183页；[美] 施特劳斯：《修辞术与城邦——亚里士多德修辞术讲疏》，上海：华东师范大学出版社，2016年，第278-279页。)

③ 根据英语学界的研究，这里的“判断”并非指一般的判断，而是特指“司法判决”(judicial decisions)，其涉及的是正义德性。(See Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. by H. Rackham, Vol. XIX, Aristotle, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934, p. 189; Howard J. Curzer, *Aristotle and the Virtues*, New York: Oxford University Press, 2012, p. 84.)

④ 参见[美] 考克斯：《亚里士多德和马基雅维利论慷慨》，柯常咏译，《城邦与自然：亚里士多德与现当代性》，刘小枫编、柯常咏等译，北京：华夏出版社，2010年，第169-174页。

⑤ Terence H. Irwin, "Generosity and Property in Aristotle's *Politics*", *Social Philosophy and Policy* 4 (2), 1987, pp. 37-54.

⑥ Terence H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

⑦ Terence H. Irwin, "Aristotle's Defense of Private Property", *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. by D. Keyt and F. D. Miller, New York: Blackwell Publishing, 1991, p. 200.

性，个体的自由和自主性依赖闲暇，闲暇又依赖私有财产，因此慷慨作为德性也需要自由和自主性。此外他指出，慷慨作为给予的德性，还需要个体的损失或付出，而自主性和付出都需要私有财产。他认为，亚里士多德的观点是，慷慨需要私有财产作为其实施的必要条件。艾尔文自己的看法则是，承认慷慨需要自由和自主性，但否认自主性需要私有财产以及慷慨需要个体的损失。他又引入亚里士多德的友爱观来进行论证。具体来说，他借助亚里士多德关于“朋友是另一个自我”和“朋友之间共享一切”(*koina ta philōn*)^①的论述来批评亚里士多德。艾尔文认为，首先，一个人使用朋友的资源等同于自己的花费。如果有德之人把同一个国家的人都视为朋友，把公共的善视为自己的善的一部分，那么他使用公共的资源施行慷慨就等于自己的花费。这样，闲暇也不一定非要借助于个人的财富来实现。没有私有财产，施行慷慨仍然可能。在一个理想的国家的集体行动中，公民可以利用自己扮演的角色，在没有排他性所有权的情况下实践慷慨，除此之外，他也可以利用国家租借给的一些资源，酌情使用^②。对此，艾尔文举了国家把一个有十年租期的分配物给公民个体的例子。公民个体对这个分配物只有使用权，没有所有权，但这不妨碍得到这个分配物的公民利用这些财产资源而实践慷慨。同时，慷慨并不尝试把资源描述为私有财产。更进一步，作为把个人利益和他人利益认同一致的结果，在他赠予出去的是他朋友或者共同体的资源时，甚至这个人并不拥有财产，也不会经受损失。在艾尔文看来，无论如何，如果不这么看，将会破坏亚里士多德关于友爱的整个陈述。因此，对于慷慨行动的发生来说，慷慨并不要求财产一定是私有的。

其次，艾尔文从贪婪这一情感或欲望的角度来批评亚里士多德。他认为，亚里士多德把贪婪作为人的自然倾向，道德教育的本质被设想为规范和改正人的各种倾向，培养公民真正的德性包括训练公民对待私有财产的态度，教育公民正确对待财产的前提是贪婪的存在，而贪婪即使不是人的本性，它一旦存在并成为习惯也是根深蒂固、难以消除的。也就是说，道德教育能否消除私有制产生的不良后果是可疑的。更进一步，艾尔文认为，如果亚里士多德认为道德教育可以根治私有制产生的不良后果，那么柏拉图也可以用道德教育来消除公有制产生的不良后果^③。

最后，艾尔文联系慷慨与正义国家，来限定慷慨的使用范围。他认为，亚里士多德关于慷慨与私有财产的论述即使正确，但因慷慨并不是帮助穷人，也意义不大。他说：

对于一个国家来说，私有财产意味着，在这个国家里所有的公民都能过上闲暇和德性的生活，以便每个人都有外在善的充足供应从而使他们摆脱对外在善的关注。亚里士多德所想的，不是通过使极端贫困的人依赖富人的慈善以满足其需要；实际上，他反对这一点，因为他强调了让下层阶级变得贫穷和依赖的罪恶，例如1309a20-6；和参考1329b41-1330a18。他想要保护的那种类型的慷慨假定了，公民处于大致的平等状态，没有人完全依赖于他人的慷慨。既然这些是亚里士多德假定的私有财产的背景条件，他的观点就产生了这样一种可能性，即在私有财产的条件下，财产助长了他想避免的各种恶，私有财产的各种好处可能会被避免这些其他罪恶的更大的重要性所压倒。^④

笔者同意艾尔文对亚里士多德批评的最后一点，也就是亚里士多德对慷慨范围的限定。本文将集中精力批评艾尔文的第一个观点，试图为亚里士多德的论述提供辩护。

① 据说这一俗语或格言是毕达哥拉斯最早提出的，其汉语有不同的翻译，如“朋友之间不分彼此”“朋友们的东西确实公有”“朋友的财物就是共同的财物”和“朋友彼此不分家”等。本文尝试翻译为“朋友之间共享一切”。在笔者看来，朋友之间可以共享一切，主要指的是共享财物，但还可能包含更多，比如柏拉图在《理想国》中对妻子和孩子需要公有的论证时就借用了这句俗语（《理想国》424a）。（参见〔古希腊〕第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，徐开来、薄林译，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第396页。）

② Terence H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, p. 640.

③ Terence H. Irwin, "Generosity and Property in Aristotle's *Politics*", *Social Philosophy and Policy* 4 (2), 1987, pp. 47-50.

④ Terence H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, p. 639. note 51.

二、以往学者对艾尔文的反驳

以往学者对艾尔文的反驳主要集中在他从友爱出发所作的论证。梅修和丘斯卡等先后从友爱的强度等方面来反驳艾尔文。首先，梅修认为，艾尔文借助友爱来反驳亚里士多德关于慷慨的论述，这是从亲密朋友或家庭成员之间的爱延伸推广了共同体成员（公民）之间的友爱，但这种推广是不可能的。即使亲密朋友之间或家庭成员之间可以有共同的物品，也不能以同样的方式来看待和使用共同体的资源。他说：

我可能会把一个亲密的朋友（或家庭成员）的资源分配看作是我的一种付出，从某种意义上说，既然这些朋友的物品是共同的，但我与共同体并没有同样的关系，因此我也不可能以这样的方式看待共同体的资源。^①

对此，米勒（F. D. Miller）补充说：

梅修的论证是由亚里士多德的这一论证提供支持：政治友爱缺乏德性友爱，政治友爱太无力以至于无法支持利益的真正认同。因此，亚里士多德似乎有很好的理由得出结论说，私有财产对于完全的慷慨是必要的。^②

笔者赞同梅修和米勒对艾尔文的批评。需要指出的是，首先，米勒对梅修的第一个论证的概括还可以进一步提升为，在亚里士多德的人性论中爱有差等，自爱高于对他人的爱。其次，涉及到亚里士多德对友爱的论述，尤其是对政治友爱与德性友爱的论述。亚里士多德在《尼各马可伦理学》一书中根据可爱的对象的不同，把友爱分为有用的友爱、快乐的友爱和德性的友爱三种类型，其中德性的友爱才是原初意义的、完善的友爱（《伦理学》第八卷第2-3节）^③。他的这种划分是仅限于政治共同体中平等的成员之间的，像家庭这种不平等的成员之间的友爱只被亚里士多德视为类似的友爱。问题是政治友爱，也就是公民之间的友爱与他所划分的三种典型的友爱类型之间的关系是什么。对此，学界至少存在两种看法，一种认为政治友爱属于有用的友爱^④，另一种认为政治友爱属于或相关于德性的友爱。本文所讨论的艾尔文就持有后一种看法^⑤，米勒和梅修则持前一种看法。

其次，在《亚里士多德的最佳政制》一书的第十一章“公餐，财产和经济”中，丘斯卡也批评了艾尔文的“慷慨并不需要私有财产”的看法。在他看来，亚里士多德虽然赞同朋友之间共享一切（《伦理学》1159b29-32），但也详细说明了这么做意味着什么，并在很大程度上对这个看法做了限定。朋友之间关系的亲密度不同决定了所能共享的资源种类和数量。只有“兄弟和伙伴”才是可以共享一切财产的朋友，共享什么和共享多少是由关系的亲密程度所决定的。丘斯卡反驳艾尔文的论证的第二个理由是，根据亚里士多德的看法，一个好人拥有很多朋友既不可能也不可欲，他在他的一生中应该满足于只发现“少数几个”这样的朋友（《伦理学》1171a18-20）。这就意味着，个体将有、也只是有少数几个朋友跟他共享一切，但他不会和每个人以及城邦共享一切。这一点对于普通的政制和最佳政制都同样真实^⑥。这里，丘斯卡指出，家庭成员之间的友爱比城邦共同体成员之间的友爱更为亲密。只有在家庭成员之间才有可能共享一切财产。他又指出了基于德性友爱的朋友之稀少。借助这两点，丘斯卡尽管和艾尔文一样肯定了“朋友之间共享一切”，但他在很大程度上限制了财产共享的范围，从而在一定程度上反驳了艾尔文利用友爱为“慷慨不需要私有财产”所作的论证。

① Robert. Mayhew, “Aristotle on Property”, *The Review of Metaphysics* 46, 1993, pp. 814-815.

② Fred D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 325.

③ 在《欧台谟伦理学》（VII. 2）中，亚里士多德更明确地把友爱的“核心含义”界定为德性的友爱，而另外两种友爱（有用的和快乐的友爱）都是因为与德性的友爱相似而被称为友爱的。

④ Julia Annas, “Comment on J. Cooper”, *Aristotle's "Politik": Akten des XI Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee*, ed. by G. Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 248.

⑤ Terence H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, pp. 398-399, 421.

⑥ Jeff Chuska, *Aristotle's Best Regime: A Reading of Aristotle's Politics*, VII. 1-10, p. 227.

亚里士多德所引用的这句古希腊俗语我们将在下一部分分析，这里需要指出的是，艾尔文并未清楚地表明他所说的这种友爱指的是家庭成员之间的友爱（家庭友爱），还是德性友爱。在亚里士多德看来，家庭友爱与德性友爱之间虽然相似但有着本质区别。家庭友爱是不平等的成员之间的友爱，尽管亚里士多德也把家庭成员之间的关系与政治共同体中的政体形式做了类比（《伦理学》1161a及以下），而后者（基于德性的友爱）则一定是平等的成员之间的友爱（《伦理学》1158a1-2），尽管一个城邦中平等成员之间的友爱不一定是德性友爱。但无论是哪一种，都不能从中类推城邦之间的友爱。首先，如果艾尔文所说的友爱指的是家庭成员之间的友爱，那么这种友爱是无法推出城邦成员之间的友爱的。这是因为，不同于柏拉图，亚里士多德在《政治学》第一卷中指出了家长与城邦政治家和君王的区别，以及相应地，家庭和城邦在本质上的区别（《政治学》1252a8-16）。与之相关的是，家庭成员之间的友爱与城邦共同体成员之间的友爱的区别。因为这一区别，艾尔文从家庭成员之间的友爱推出城邦之间的友爱的做法是成问题的。这或许是，在家庭中的友爱不同于其他更大的共同体如城邦中的友爱，家庭中的友爱的强度更大。其次，如果艾尔文所说的友爱指的是真正的友爱（德性友爱），那么这种友爱同样无法推出城邦成员之间的友爱。因为真正的友爱非常难得，一个人不可能是许多人的朋友（《伦理学》1171a18-20）。对于亚里士多德来说，真正的朋友之间才能真正共享一切。而政治友爱（城邦中的友爱）则是朋友很多，而且关系比较松散的，因此基于政治友爱的朋友之间所能共享的东西很少。在本文看来，基于亚里士多德关于友爱的分类对艾尔文的批评只是一个方面，我们还可以从亚里士多德关于意愿和适度等的论述展开更进一步的批评。

三、基于意愿和适度等对艾尔文的批评

首先是基于亚里士多德的意愿理论对艾尔文的批评。我们可以指出，“朋友之间共享一切”这一俗语中蕴含着意愿观念。这一古希腊俗语，柏拉图和亚里士多德都不止一次提到^①，但他们对此的理解不仅不同，甚至完全相反。斯塔利（R. F. Stalley）评论说：

尽管柏拉图和亚里士多德不止一次提到“朋友之间共享一切”的格言，他们在完全相反的意义上去理解。柏拉图似乎认为，拥有公共财产使我们成为朋友，并因此希望取消私有财产。亚里士多德的观点是，友爱部分地在于把一个人的物品慷慨地赠予他人。因此私有财产是慷慨的前提条件而非其障碍。^②

本文赞同斯塔利的看法，柏拉图和亚里士多德是在不同的侧重上使用这一俗语。但斯塔利的评论并未注意到这一俗语中所体现的意愿或意志观念。按照学界一般的看法，严格说来，古希腊思想中并不存在西方从中世纪以来发展至现代的“意愿”概念，但仍有理由认为与意志相关的道德问题的讨论在亚里士多德的思想中并未真正缺席^③。从意愿观念来看亚里士多德对“朋友之间共享一切”这一俗语的引用，该俗语所表示的是，一个人使用朋友的财产要经过朋友的明确的或默许的同意，也就是要考虑和符合朋友的意愿，而不是不经过朋友的允许，肆无忌惮地使用朋友的财产，无论是他自己消费，还是拿去帮助他人。

从这一俗语所包含的意愿观念来看艾尔文的论证，可以发现艾尔文尽管引用了这一观点，但却忽视了其中的意愿内涵，因此艾尔文所说的利用朋友的资源所行使的就算不上慷慨。如果使用朋友的资源是违背朋友的意愿的，那么这种获得资源的方式属于在索取上的过度，这被亚里士多德称为“吝啬”这种与慷慨相反的恶（《伦理学》1121b17）。如果在使用朋友的资源之前，经过朋友的同意，符

① 参见柏拉图的《吕西斯》207c、《斐德若》279c、《理想国》424a与449c、《法义》739c，以及亚里士多德的《伦理学》1159b31、《政治学》1263a29等。

② Richard F. Stalley, “Aristotle’s Criticism of Plato’s Republic”, *A Companion to Aristotle’s Politics*, p. 196.

③ 参见黄裕生：《“自由意志”的出场与伦理学基础的更替》，《江苏行政学院学报》2018年第1期；聂敏里：《意志的缺席——对古典希腊道德心理学的批评》，《哲学研究》2018年第6期；郝亿春：《“意志”缺席？“谁”来负责？——回应对亚里士多德伦理学的一种批评》，《哲学动态》2020年第2期。

合朋友的意愿，这只能说明朋友已经做了对你的使用权或所有权的转让。对于转让给你所有权的，这已经完成了朋友对你的赠予，从而这个财产已经属于你所有；而对于朋友只是同意跟你共享使用权的，你则无权把它赠予他人。而且追根溯源，朋友的财产也是需要是私有财产。如果最初的资源是公有的，使用这种公有的财产去实践慷慨也是不可能的，既然公有财产被认为是共同体的全体成员公有的，不仅你有份，我也有份，你拿我本来就有份的东西给我，算不上真正的慷慨。因为财产公有是一种强迫性的制度（《理想国》卷四 423e、卷五 457c、462b），并且如果财产全部是公有的，那么拿本来我也有份的财产帮助我就变得可笑。因此，在柏拉图的财产公有的社会中，慷慨并不可能。

从慷慨作为伦理德性是出于意愿的品质这一点出发，艾尔文关于公有制下慷慨是可能的论证也是难以令人信服的。在亚里士多德那里，慷慨是出于意愿的品质。因为伦理德性是一种选择的品质（*hexis prohairetike*）（《伦理学》1105b1；1106b36），选择属于意愿（《伦理学》1111b6 - 7；1112a15 - 16），是经过考虑之后的、对力所能及的事物的期望（《伦理学》1113a9 - 10）。因此，慷慨作为伦理德性，体现了行动者的选择和意愿的品质，相应地，慷慨行动是体现了行动者的选择和意愿的行动。亚里士多德对财产“私有公用”的制度设计，则可以使人有物品可以自由地赠予他人，并且体现人的意愿。当亚里士多德赞同“朋友之间共享一切”时，他想要表达的是，一个人应该在不损害自己生存和幸福的条件下，有条件地乐于将自己的财产分享给朋友，而不是我们可以不考虑朋友的意愿，肆无忌惮地花费朋友的财产。财产公有的制度如果是立法者的设计，是一种强制性的制度，那就很难说是出于其成员的意愿。因此，在柏拉图理想国的公有制中，慷慨并不可能。正如亚里士多德所断言的，柏拉图的理想国家取消了慷慨德性。对亚里士多德来说，“朋友之间共享一切”的格言旨在鼓励个体施行慷慨，而不是违背朋友的意愿，花费朋友的资源。

其次，从适度角度对艾尔文的批评。在亚里士多德看来，慷慨作为伦理德性也是一种适度。“所谓慷慨是相对于一个人的财物而言的。因为慷慨并不在于给予的数量，而在于给予者的品质，而这品质又是相对于给予者的财物而言的。”（《伦理学》1120b7 - 10）“慷慨的人，也像其他有德性的人一样，是为高尚〔高贵〕的事而给予。他会以正确的方式给予：以适当的数量、在适当的时间、给予适当的人，按照正确的给予的所有条件来给予。”（《伦理学》1120a24 - 27）因此，亚里士多德的慷慨涉及适度的观念，强调的是个人在实践智慧的指导下，量力而行，而不是借钱行善。一个人当然能够把借来的东西给予别人，但在亚里士多德看来这并不可取。从适度的角度来看，艾尔文从德性友爱扩展出城邦成员之间的友爱也是错误的。因为假定艾尔文的看法成立，从友爱可以扩展出城邦成员之间的友爱。整个城邦共同体的财产都可以视作其成员的财产，这就会产生无法衡量自己有多少可以用来实践慷慨的资源的问题，从而导致了慷慨的不可能。当朋友的数量扩展到整个城邦，把整个城邦成员都视为朋友并且共享财产，那么一个人就无法确切或者大致地知道自己有多少财富，因此无法根据自己财富的数量来确定应该在多大程度上帮助朋友，从而就没办法施行慷慨。而艾尔文所举的十年租期的分配物的例子，更是远离亚里士多德对慷慨观的界定。如果被给予的东西是给予者（慷慨主体）和接受者共同拥有的，既然这也是接受者所有的东西，那么慷慨行动就变得不必要了。这种把本来属于接受者的东西给予接受者的行为，应该叫做正义，而不能称为慷慨。

最后，本文从潜能与现实的角度来批判艾尔文。的确，根据亚里士多德对习惯训练的强调，他会承认，如果人已经是贪婪的，已经形成了贪婪的习惯，要想通过道德教育使人变得慷慨是几乎不可能的。但是，如果没有人的贪婪，那么慷慨就是没有必要的，这一看法也并不成立。因为结合亚里士多德的自爱观以及潜能和现实的理论，可以发现即使没有人的贪婪，慷慨也有必要。只要有人有贪婪和自私的潜能或可能性，慷慨就是必要的。在《政治学》第一卷第二章，他说：“人类由于志趋善良而有所成就，成为最优良的动物，如果不讲礼法、违背正义，他就堕落为最恶劣的动物……城邦以正义为原则，由正义衍生的礼法，可凭以判断〔人间的〕是非曲直，正义恰正是树立社会秩序的基础。”（《政治学》1253a 及以下）同样，在《政治学》第二卷第五章讨论到财产制度的部分，他也肯定了人有自爱的自然情感，并认为这种自然情感如果不通过道德教育善加引导，就很有可能成为自私的情感（《政治学》1263b2 - 8）。尽管亚里士多德肯定了人既有变好的倾向也有作恶的可能，但他认为正

确的道德教育有可能使得人变得正义和慷慨。总之，不是自私贪婪的现实，而是潜能使得慷慨成为必要。我们经验生活中的多数人的贪婪或自私，并不能使得亚里士多德关于慷慨的论证成为不可能，恰恰相反，这使得慷慨以及慷慨的教育成为必要。

四、结 语

总结上述，艾尔文为柏拉图的财产公有学说辩护，对亚里士多德所进行的批评是站不住脚的。艾尔文认为，亚里士多德虽然赞同慷慨学说，但没有成功解决友爱和慷慨之间的紧张。“朋友之间共享一切”使得亚里士多德的慷慨德性没有私有财产也可以践行。而本文则通过引入亚里士多德关于“意愿”和“适度”的论述到他的友爱理论，分析他关于“朋友之间共享一切”这一俗语的理解。我们就可以看到这一俗语本身所应包含的朋友之意愿的层面，以及在财产公有的城邦中对适度进行理性计算的困难。这些因素使得柏拉图财产公有的城邦中的公民施行慷慨要么不必要，要么不可能。

与艾尔文不同，有些学者认为亚里士多德本人就意图使自己关于慷慨的论述不成立，他们试图论证亚里士多德关于正义的论述与慷慨的论述之间存在冲突，来得出这一结论。比如，柯林斯（S. Collins）、沃德（A. Ward）和路德维希（Paul W. Ludwig）等学者就在各自的著作中认为，亚里士多德实际上是在批评他所论述的慷慨德性^①。这些学者的看法如果成立的话，将引发一个不同寻常的问题，即亚里士多德对他自己所论述的伦理德性的态度问题。亚里士多德对他自己在伦理学著作中所论述的德性，如果不是所有，至少是对部分德性持批评态度吗？他到底批评哪些德性，又肯定了哪些德性？我们做出这一判断的依据是什么？当然，这些问题已经超出本文的主题，笔者将在其他论文中展开论述。

（责任编辑 行之）

^① See S. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 45; A. Ward, “Generosity and Inequality in Aristotle’s Ethics”, *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 28 (2), 2011, pp. 267–278; Paul W. Ludwig, *Rediscovering Political Friendship: Aristotle’s Theory and Modern Identity, Community, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 89, note 47.

关于现象学美学史分期的初步设想

——从马里翁－亨利的还原观出发

方向红 黄子明

【摘要】现象学美学史的研究长期以来缺乏历史分期的理论依据，本文立足于现象学与美学的内在关联，参照现象学内部的范式转换并结合美学自身的特点对现象学美学进行分期。法国新现象学家马里翁和亨利从现象学还原角度概括现象学运动史，提出三种还原的类型，即胡塞尔的超越论还原、海德格尔的生存论还原和“新现象学”的给予性还原，最终达到实事的自身给予。现象学美学史据此分为三个时期：（1）德国现象学美学阶段，实现了超越论还原和生存论还原；（2）法国现象学美学阶段，实现了对两大还原的综合并发展为身体现象学美学；（3）德法“新现象学”美学阶段，在对生存论还原进行还原的基础上分别实现了生态转向和神学转向。现象学的范式转换影响着现象学美学对美及其显现方式的理解模式的更新，二者的历史分期是高度重合的。

【关键词】现象学美学；历史分期；还原

中图分类号：B516 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2022)05-0111-07

作者简介：方向红，（广州 510275）中山大学哲学系教授；

黄子明，（广州 510275）中山大学哲学系副研究员。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“法国‘新现象学’研究”（21AZX011）

一场延续一个多世纪的现象学运动已蔚然大观，一部现象学运动史也早已问世，可与现象学运动几乎同期展开的现象学美学运动却至今缺少一部严格的现象学美学史，究其原因，可能是多方面的，但根本的原因也许还是在于现象学美学史的分期问题。我们知道，凡是历史都涉及到分期问题，而分期的依据是相关的理论设定或学术范式，现象学美学史当然也不例外。由于缺乏一种俯视现象学美学史的目光，目前已出版的各类现象学美学史的文章或著作鲜有对这个问题作过全面的反思。

说到现象学美学史，当首推塞普（Hans Rainer Sepp）和任沛德（Lester Embree）合编的有着广泛影响的著作《现象学美学手册》^①，但即使在两人合作撰写的导言中，现象学美学史也没有任何分期，他们只是按照时间顺序并结合地域对现象学美学史上的重要人物逐一作了介绍。国内有一本作为专名出现的《现象学美学史》^②，在“绪论”中作者对历史分期有着明确的意识，但在具体分期时，还是用几个先后出现的概念来框架现象学美学的发展史^③，而对这些概念背后的学理支持、不同发展阶段的现象学美学与相应时期的现象学之间的关系、其自身内部的问题以及各阶段之间的转化逻辑避而不谈，似乎现象学美学的发展是突然之间从一种研究模式进入到另一种研究模式。对现象学美学分期真正具有方法论自觉的作品应该是苏宏斌的《现象学美学导论》，作者明确强调探讨现象学美学问题之哲学前提的重要性并将其归之于现象学的意向性理论^④。这种做法给出了现象学美学所依据的学

① H. R. Sepp & L. Embree (eds.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010.

② 郭勇健：《现象学美学史》，北京：社会科学文献出版社，2018年。

③ 同上，第8页。

④ 苏宏斌：《现象学美学导论》，北京：商务印书馆，2005年，第7页。

术范式，满足了我们的严格性要求，但由于作者以杜夫海纳（Mikel Dufrenne）的《审美经验现象学》为自己著作的“基本框架”^①，所以在杜夫海纳这本书之外或之后的现象学美学思想便不再进入该书的视域，这使得作者不可能对这个问题进行全面的反思。其他涉及现象学美学史的文献也存在这样那样的问题，如伊格尔顿（Terry Eagleton）的《二十世纪西方文学理论》在谈到现象学美学的发展史时只是给出了“意义”及其理解的一条单一的线索^②，斯坦福哲学百科谈到了一些重要的现象学美学家，但却没有出现“现象学美学”这个词条，如此等等不一而足。

本文的做法是，站在现象学和现象学美学的最新发展点上，依据现象学运动史的分期、现象学与美学的内在关联并结合美学自身的特点对现象学美学进行分期。这个做法的理由是，美学本身的每一次流变都依赖于哲学理论的转变，现象学美学更是如此，现象学美学学派的每一场内部争论以及学派之间的每一次思想冲突和理论演进都与同时期现象学理论的争论和转向密不可分。正如哲学是美学的上位学科一样，现象学也是现象学美学的上位学科。因此，对现象学美学史的分期就不能仅仅停留在现象学美学发展史的内部，而必须从现象学运动史的高度把握这个问题。

当然，对现象学运动史的理解有很多种，对它的分期也有很多不同的观点，我们这里遵从的是法国“新现象学”家马里翁（Jean-Luc Marion）和亨利（Michel Henry）从现象学还原角度对现象学运动史的理解。

一、现象学还原与现象学运动的转向

马里翁认为，迄今为止，在现象学运动史上一共存在过三种类型的还原。对于这三种还原，他给出了非常明确的描述。关于第一种还原，他说：

第一种还原是超越论的还原（这个还原是“笛卡尔的”，“康德的”还是“现象学的”，在这里并不重要），它等同于对象的构造。（1）对它的展开是为了意向的自我（*Je*）或构造性的自我。（2）它把被构造的对象给予自我。（3）对这些对象的把握是在区域存在论中进行的，而区域存在论通过形式存在论完全符合于对象性的视域。（4）这样，它便从被给予性中排除了所有无法被回溯到对象性之上的东西，就是说，排除了所有存在方式（意识的存在方式，用具的存在方式以及世界的存在方式等）在原则上的差异。^③

这段话的关键词是自我、意向、通过区域存在论而出现的对象以及通过形式存在论而出现的对象性^④，马里翁在这里不无道理地把它们统统称为对象性，因为从根本上来说，自我和对象也都是意识对象，都是意向性意义上的对象性。

这就是第一种还原，在马里翁看来，它的缺陷在于两个方面。一方面，所有那些无法还原到对象性之上的东西就不再进入胡塞尔意识哲学的眼帘了；另一方面，事物的多种多样的存在方式，例如意识的存在方式、用具的存在方式、世界的存在方式等等，都被敕平了，相互之间不再有根本性的区别。显然，这些缺陷不是两个缺陷，而是同一个缺陷的两个方面。

为了克服这个缺陷，海德格尔发动了第二次还原，马里翁将其称为生存论还原：

第二种还原表现为生存论上的还原，它的方式是通过生存性的存在者而推动这个还原……（1）它还原到此在，对它的理解所依据的是它的意向性，——这种意向性已经着眼于存在者之整体而被扩展至在世中，并且通过操心而被一直回溯到它的超越性。（2）它给出了（或声称给出了）不同的存

① 苏宏斌：《现象学美学导论》，第7页。

② [英] 伊格尔顿：《二十世纪西方文学理论》，伍晓明译，西安：陕西师范大学出版社，1987年，第69-99页。

③ [法] 马里翁：《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，方向红译，上海：上海译文出版社，2009年，第348页。以下简称《还原与给予》。

④ 在胡塞尔那里，对象（*Gegenstand*）和对象性（*Gegenständlichkeit*）是不同的，前者位于特定的区域之中，例如钢笔位于学习用品这个区域中，而后者是某种类似于对象一样的东西，例如一个句子“这支钢笔是借来的”，其意义本身就是一个类似于对象的东西，它的组成成分中包含了形式化的要素如“这、是”等等。

在方式，因而也给出了存在论差异本身，简言之，给出了“存在的现象”；(3) 它依据时间的境域，因而它尤其依据作为原初的和终极的现象的存在本身。(4) 于是，它排除了那些不必存在的东西，特别是排除了“存在的现象”的先决条件（无聊，要求，等等）。^①

这段话的关键词有此在、存在者之整体、在世、存在论差异、存在的现象等等，在马里翁看来，经过了生存论还原，我们发现对象性的先决条件在于生存论，正是由于此在在世中的各种生存活动才产生出意识的各种对象性。由此，一个不可避免的问题出现了：生存论的先决条件是什么？或者如马里翁所说，“‘存在的现象’的先决条件”是什么？

对于这个问题，胡塞尔的“被给予”概念是一个不自觉的回应，而海德格尔所谈到的“存在的呼声”或“吁求”以及作为情绪出现的“深度无聊”已经透露出并指引着可能的回答，马里翁正是沿着胡塞尔和海德格尔在无意和有意之间开辟的道路继续深化现象学还原的，他把还原推进到第三阶段：

恰当地说，第三种还原——我们全部事业的目的仅仅在于使我们不可避免地认识到这一点——不存在，因为严格地实行着还原的呼声不再来自存在的境域（也不来自对象性的视域），而是来自纯粹形式的呼声。(1) 它还原到被吁请者，其方式是把任何自我（Je），甚至任何此在回溯到单纯的听者的形象，而呼声——由于它的不确定性，它仍然是绝对的——恰恰先于这种形象并创设了这种形象。(2) 它给出了赠礼本身：这是一个让人走向呼声之要求的赠礼，或者是让人避开呼声之要求的赠礼。(3) 它所依据的仅仅是绝对无条件的呼声和绝对无约束的回应的视域。(4) 这个要求在前提和规定上的原初缺席使它有可能发出召唤，而且这种召唤没有任何限制，——它既不局限于客观化之物的上面，也不局限于非客观化之物的上面；既不局限于不必存在的东西上面，也不局限于必须存在的东西上面。最后的还原还原到被吁请者，因而给出了所有能召唤的和能被召唤的东西。^②

这一段的关键词有呼声、召唤、吁请者、赠礼等，在马里翁看来，呼声、召唤和赠礼都是“绝对无条件的”和“绝对无约束的”，它们位于自我和存在之先并使之成为可能，也就是说，它们越出了意识哲学和存在论。正是在这里，现象学需要实行第三次还原，也正是由于生存论还原受到还原，所以马里翁说“第三种还原……不存在”。由这种“不存在的”还原所给出的绝对意义上的吁请者就是马里翁所谓的“神”。

如果回顾现象学还原的三次历程，我们就会发现，随着还原的彻底性的增加，被给予的实事也越来越多。马里翁把这种情况总结为“有多少还原，就有多少被给予”^③，亨利对这种情况更加准确的表述是“还原越多，给予越多”^④。当然，这并不意味着还原可以无限进行下去。在马里翁眼里，第三次还原是最后的还原，因为它已经达到了实事本身的自身给予的程度了。

现在我们可以考察一下现象学运动的历史分期问题了。从第三次还原的视角出发，我们可以非常清晰地看出现象学发展的三个不同阶段：意识现象学阶段、存在现象学阶段以及“新现象学”阶段。意识现象学以意识为最高概念，以意向性统摄自我、意向活动和意向对象三个方面的研究。这三个方面可以接续几乎所有哲学领域的研究：从认识论到价值论，从符号学到判断理论，从经验主体到先验自我，从本我论到交互主体性，从伦理到审美，无一不在意识现象学的辐射范围之内。胡塞尔显然是这一现象学的代表，其他如舍勒（Max Scheler）、哈特曼（Nicolai Hartmann）、慕尼黑小组、哥廷根小组等也都属于这一阶段；存在现象学以存在为最高概念，通过对此在在世中的生存论分析将意识现象学的总体思路安置在一个全新的基础之上并对意识现象学的几乎所有的概念进行了颠覆并提供了新的解决方案。这一现象学的代表当首推海德格尔，但胡塞尔中晚期的发生现象学也具有典型的生存论特色，属于这一阶段的现象学家还包括伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）、萨特、梅洛-庞蒂（Mau-

① [法] 马里翁：《还原与给予》，第348-349页。

② 同上，第349页。黑体为原作者所加。

③ 同上，第348页。

④ [法] 亨利：《现象学的四条原理》，王炳文译，《哲学译丛》1993年第1期，第25页。

rice Merleau - Ponty) 等人。需要补充说明的是,萨特和梅洛 - 庞蒂虽然也笼罩在胡塞尔和海德格尔思想的巨大阴影之下,但他们从法国思想传统出发对已有的现象学概念,如海德格尔的“情绪”(萨特)、胡塞尔的“身体”(萨特、梅洛 - 庞蒂)等,所作的新的描述和分析,其丰富性和深度远远超出了经典现象学家的讨论域,对于现象学运动乃至现象学美学运动的转向都起到了决定性的作用。

“新现象学”派在20世纪80年代几乎在德法同时诞生,虽然对他们的命名相差了30年^①。“新现象学”的共同特点是对生存论还原进行还原,以便进入到一个全新的、超出存在论的领域。法国“新现象学”的思路在前述的马里翁的还原理论中可以看得很清楚,而在德国,罗姆巴赫(Heinrich Rombach)的表述似乎更加直截了当:“摆脱并超越先验现象学思想是困难的,而且会遭到形形色色的敌视,而摆脱并超越存在论现象学就更为困难且会遭到更多的敌视。然而现象学思想迫使自身趋向于此。”^②法国“新现象学”的主要人物有马里翁、晚期列维纳斯(Emmanuel Levinas)、晚期德里达(Jacques Derrida)、亨利·里希尔(Marc Richir)等人,他们无视意识现象学的规定和存在现象学的要求去重新思考意识、自我、主体、存在、此在和在世等主题,完成了现象学运动的神学转向;德国“新现象学”的旗手是施密茨(Hermann Schmitz)和罗姆巴赫,后者通过自己的“结构现象学”和“密释学”取消了人凌驾于自然之上的位置,把人降为自然之“大结构”的一部分,而前者则更进一步,他批判地继承了胡塞尔、海德格尔和梅洛 - 庞蒂的现象学,创造性地将海德格尔的生存论“情绪”理论以及胡塞尔和梅洛 - 庞蒂的“身体”学说引向一种新的、基于自然之上的“气氛”。两人合力完成了现象学运动的生态转向。

有了现象学还原理论以及建立在这个理论之上的对现象学运动历史分期的理解,我们现在便可以尝试对现象学美学史进行分期了。

二、关于现象学美学史分期的初步设想

我们将现象学美学的发展史分为三个阶段:(1)德国现象学美学,这一阶段可进一步细分为哥廷根 - 慕尼黑阶段、弗莱堡 - 康斯坦茨阶段;(2)法国现象学美学;(3)德法“新现象学”美学。下面将具体介绍各个阶段的思想特征、主要人物和核心概念^③。

(一) 德国现象学美学阶段

这一时期的现象学美学围绕着意识现象学和存在现象学展开美学思考。现象学作为20世纪初的新思潮登上历史舞台,其基本思想方法和立场初步形成,现象学美学随之初具雏形。这个阶段奠定了后来现象学美学的基本方法和主要议题的基调,后来的现象学美学无论是拓展还是批判,都与这一时期的现象学美学的工作密切相关。依据现象学自身的逻辑发展,这一时期的美学又可以分为哥廷根 - 慕尼黑阶段和弗莱堡 - 康斯坦茨阶段,分别基于现象学的两大传统,即胡塞尔开创的“意识现象学”和海德格尔开创的“生存论现象学”。

第一,哥廷根 - 慕尼黑阶段。这一阶段的思想特征可以概括为意识现象学美学。现象学兴起于哥廷根小组,而现象学美学却初成于慕尼黑小组。胡塞尔的现象学在慕尼黑利普斯(Theodor Lipps)的学生圈子里首先赢得了一批支持者,他们对美学和艺术问题感兴趣,在慕尼黑形成了现象学美学。道伯特(Johannes Daubert)是两个小组之间的重要联系人,他关注对人的感觉感受的考察。哥廷根小组的代表人物有沙普(Wilhelm Schapp),他侧重感知现象学研究,他的“故事哲学”展开对叙事结构的现象学研究。由于有着现象学和移情心理学的双重理论来源,这一时期的现象学美学也伴随着一

① 施密茨在1980年就出版了以“新现象学”命名的专著,而整整新一代法国现象学家直到2011年才由冈代克(H.-D. Gondek)和腾格尔义(L. Tengelyi)给出了相同的名称。(See Hermann Schmitz, *Neue Phänomenologie*, Bonn: Bouvier, 1980; H.-D. Gondek & L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.)

② [德]罗姆巴赫:《现象学之道》,王俊译,《世界哲学》2006年第2期,第13页。

③ 下文对现象学美学个别人物的谱系学关联及其评价参照了《现象学美学手册》。

些内部争论，如康拉德（Theodor Conrad）坚持在美学中将现象学方法**独立于**心理学解释，而费舍尔（Aloys Fischer）则主张通过现象学与心理学方法的**结合**来分析审美享受。总的来说，这一时期的现象学美学的共同点在于从意识尤其是从意识的意向性结构来谈审美，关注的重点在于感受、享受、价值等问题。最重要的代表人物为盖格尔（Moritz Geiger），他从现象学角度对心理学美学进行了**批判性吸收**，将基于心理事件的事实论美学提升为基于审美享受的价值论美学，赋予审美价值以现象学的客观性，形成了现象学的心理学美学。

第二，弗莱堡－康斯坦茨阶段。这一阶段的思想特征可以概括为存在现象学美学及其与意识现象学美学的调和。如果说上一阶段对应着胡塞尔早期思想即本质现象学，那么这一阶段则对应胡塞尔晚期思想（发生现象学、交互主体性现象学、生活世界现象学）以及海德格尔早期基础存在论时期的思想。在这一阶段，美的显现不再以单纯意识哲学的方式来考察，而是置于“此在”的“在世之在”的生存论基地上来探讨。这一时期的美学除了继承上一阶段的基于审美体验的美学价值论，还发展了具有艺术存在论意味的艺术哲学。这一组人物有一部分来自哥廷根和慕尼黑小组，他们尝试将现象学两大传统加以综合，形成了两种不同的努力方向：舍勒将艺术表现性还原到作品的创作过程中，而哈特曼则强调艺术作品的完成还在于它的被接受和被解释的过程中，这些视角都是**基于意识现象学重塑艺术存在论**；与此相反，考夫曼（Fritz Kaufmann）尝试以生存论改造早期的移情理论，这是**基于存在论重塑审美意识理论**。另外，这一时期还包括现象学美学界影响最为深远的波兰籍哲学家英加登（Roman Ingarden）（尽管他的主要成就并不都是在德国时期完成的），他将审美对象归结于“纯粹意向对象”，对不同类型的艺术作品加以详细的层次分析，旨在对每一种审美范畴的价值给予定位，建立现象学的艺术存在论。胡塞尔的另一位学生芬克（Eugen Fink）的“游戏理论”作为艺术表现论结合了两大大传统，“游戏”作为一种“符号”既在世界之中（现象学存在论），又朝向世界（意识现象学），他尝试在综合的基础上超越海德格尔。伽达默尔继承了他的老师哈特曼的思路，将艺术作品如何通过解释得以实现的理论充分发展起来，创建了奠基于现象学土壤中的哲学解释学，由此诞生了解释学美学，其解释学美学的最新发展表现为在康斯坦茨形成的接受美学学派。这一学派以姚斯（Hans Robert Jauss）和伊泽尔（Wolfgang Iser）为代表，这种美学在某种意义上是对胡塞尔交互主体性思想在美学领域的回应，它强调读者对于文本之完成的重要意义。其中伊泽尔的接受美学吸收了英加登关于文学作品的美学思想，认为是文本与读者的交互作用构成了文学作品的意义，强调作品完成的动态过程以及文学的社会功能。

（二）法国现象学美学阶段

这一阶段的特点可以概括为身体现象学美学。在西方美学传统中，身体维度是长期缺位的，法国现象学美学将德国现象学中已经出现的身体理论作为核心要素纳入艺术和美学理论。这一阶段的现象学美学主要是对弗莱堡－康斯坦茨阶段的存在论美学议题的回应、批判和改造。萨特和梅洛－庞蒂就是这一阶段的代表。萨特不仅在意识现象学美学的意义上处理了感觉与想象、呈现与再现等传统范畴的关系，更重要的是在存在现象学美学的意义上将身体引入现象学和现象学美学，对身体的自为性、为他性、散朴性及其在情绪、自欺、爱和性等方面的表现提出了自己见解；梅洛－庞蒂更是实现现象学美学的身体转向的关键人物，他的知觉现象学通过对知觉的超越性和直接性显现结构的描述来说明知觉活动对于揭示人的“在世之在”的基础性意义，而知觉恰恰是表明人与世界之统一关联的最原始而直接的身体性活动。在《眼与心》中，梅洛－庞蒂通过还原消解了对视觉感知的笛卡尔式的理解模式，艺术是通过身体与现实的“原始而生动”的接触方式而显现的。在这里，真实与想象、可见与不可见、主动与被动等范畴在新的知觉理论中得到重新思考。审美知觉的超越性最终通过身体与世界、身体与作品之间的“可逆性”概念得以完成，这是胡塞尔的“意向性”理论在存在论及审美现象学中的拓展。“可逆性”意味着从意识分析向存在论过渡的一条完成路径，它表明世界和艺术家是同一个力量的两个方面，艺术作品在其创作和表达的过程中得以实现。

特别值得一提的是杜夫海纳，作为德法现象学美学的集大成者，他在自己的美学体系中对意识现象学美学和存在现象学美学进行沟通、诠释和整合。他的著作《审美经验现象学》被视为“现象学

运动中美学方面不仅篇幅最大而且很可能是内容最广泛的著作”^①，该著作既有古典美学的精致架构，又有现象学的先锋思想，其论题范围和思想综合性达到当时最高水平。杜夫海纳的美学思想表现出对德法现象学传统的诸多渊源的合流：他将“审美经验”从“审美知觉”和“审美对象”两方面加以分析，其结构是复刻胡塞尔的超越论意识现象学将“纯粹意识”分为“意向活动”和“意向相关项”两方面；审美对象被归结为“知觉对象”而不是想象对象，这是深刻理解了胡塞尔的超越论还原得出的结果，同时对知觉的审美直接性的强调与梅洛－庞蒂的知觉理论有深刻关联；对“审美经验”的先天性的分析则是综合了胡塞尔的发生现象学和海德格尔的艺术作品本体论，对于审美普遍性的传统问题给予现象学角度的回应；而他对“纯粹美学”理想的批判性探讨则是站在现象学的开放性立场上对传统存在论美学建构理想的回应。他的《诗境》将人与自然的和谐视为艺术存在论的最终基础，其中蕴含着“新现象学”的萌芽思想。

（三）德法“新现象学”美学

如果说德法现象学美学是一段过去了的、可以初步加以定论的思想历程，那么德法“新现象学”美学则是正在进行中的、活生生的当下的历史，其中一些核心人物尚健在，他们的思想还在不断酝酿、完善和建构中。尽管如此，但这一阶段现象学美学的总体特征还是非常清楚的，那就是美学家们试图完成对此前现象学工作的反思、综合、批判与超越。这种超越，与德法“新现象学”的超越相呼应，表现为两种不同的转向——生态转向和神学转向。

第一，德国新现象学美学。这一阶段的特点可以概括为现象学美学的生态转向。这一转向的主要推动者是罗姆巴赫和施密茨，从罗姆巴赫的“大结构”可以直接走向生态现象学并进而走向现象学生态美学，而施密茨的“气氛”本身就是一种“气氛美学”。当然，这种气氛美学与现象学生态美学在理论背景和实践旨趣上并无二致，甚至在波默（Gernot Böhme）那里，前者只是后者在理论探索上的进一步展开和深化。

第二，法国新现象学美学。这一阶段的特点可以概括为现象学美学的神学转向。最具代表性的人物当推马里翁、亨利、里希尔、后期德里达和利科（Paul Ricoeur）。无论是马里翁关于“不可见者”与“可见者的交错”，亨利关于康定斯基绘画中存在的“内在的悸动”和内在的启示，或者是德里达在政治学、伦理学和美学中发现的“幽灵”，抑或是利科在《活的隐喻》中所谓的在诗歌中“创造与启示的耦合”，都无一例外地朝向那经验不仅无法驱除反而将其凸显出来的绝对超越者。

这是我们对现象学美学历史分期的初步尝试。可以看出，这种尝试与现象学运动本身的历史分期既高度重合，但也有不完全对应的地方，这该如何解释呢？

三、几点补充说明

现象学美学是现象学的下位学科，它作为现象学运动的一个有机的组成部分，与现象学运动是同时发生、同步展开的，因此它的分期与现象学运动的分期高度重合是一件不言而喻的事情。这里的重合表现在三个方面：地域重合、人物重合和主题重合。一般来说，现象学在某地发生的突破会立即引发现象学美学在同一地方的形成或转向。无论是在哥廷根－慕尼黑这个地域，还是在弗莱堡－康斯坦茨这两个地域，也无论是在德国还是在法国，我们看到的情况都是一样的；同理，一些现象学家在完成现象学基本框架和核心概念的突破之后会亲自将自己的创新应用到现象学美学的讨论之中，这方面的例子很多，典型者如海德格尔、萨特、梅洛－庞蒂、德里达、利科、马里翁、亨利等等；同样，有很多重要的主题或概念在现象学和现象学美学那里是通用的，如感知、图像、体验、对象、价值、解释、接受、主体、生存、世界、情绪、可见、不可见等等。这些现象都会让我们不假思索地认为现象学美学与现象学在分期上必然是完全重合的。

但如果我们仔细审视现象学和它的子学科的展开状况，我们会发现它们也有不少不完全对应的地

^① [美] 施皮格伯格：《现象学运动》，王炳文，张金言译，北京：商务印书馆，2011年，第792页。

方。在地域上，有一些现象学美学家，他们不在德国或法国，也不用德语或法语写作，例如，俄罗斯的施佩特（G. Shpet）、日本的西田几多郎（K. Nishida）、西班牙的加塞特（J. O. y Gasset）、意大利的班菲（A. Banfi）等，按理说，他们似乎无法归入我们的分期系统里去。不过，如果根据现象学美学每个发展阶段的思想特征再结合他们各自的理论框架和关键概念，他们的美学思想应当属于意识现象学美学或者存在现象学美学。在编撰现象学美学史时，在这两个阶段之下增加一些补充说明，这样便可以消除地域不对应的情况。

在人物上也有一些不对应的地方，这有两个方面的表现。一方面，有的现象学家前后期思想不一致，例如，胡塞尔的早期思想属于哥廷根－慕尼黑阶段，中后期思想总体上属于弗莱堡－康斯坦茨阶段；海德格尔中期思想属于弗莱堡－康斯坦茨阶段，而他的后期思想则达到了德法“新现象学”阶段；达到这一阶段的现象学家还有晚期德里达、后期利科、中后期列维纳斯等等，而这些人的早期还停留在法国现象学阶段；另一方面，有的人在现象学界和现象学美学界的地位差别很大，例如，盖格尔和杜夫海纳同为现象学美学界的巨擘，但他们在现象学运动中的地位并不高。对于这两点，我们也可以很容易消除其中的不对应状况。对于前者，我们只要不固执于同一个现象学家的所谓的思想整体，而是将他们的不同思想时期置于现象学美学史的不同阶段，就可以实现这种对应；而对于后者，我们不必拘泥于他们在现象学领域中究竟完成哪些创新或突破，而是要着眼于他们接受了哪个阶段的现象学思想范式以及如何将这个范式成功地与美学问题嫁接在一起。这样，不对应的状况自然也就消失了。

尽管现象学与现象学美学共享某些概念，但还是有大量的概念彼此并不对应，这当然是完全可以理解的，我们这里只想强调的是，现象学运动的每个阶段都有自己的最高概念，其他概念围绕最高概念铺开，它们一起形成现象学的某种理论构架，而相应阶段的现象学美学并不会以现象学的最高概念为自己的思考目标，它只是在这种理论构架下作关于美的显现问题的探讨。因此，就像意识现象学美学不会也不能以意识为自己的最高概念一样，存在现象学美学也不以存在作为自己的思考目标，同理，现象学运动的身体转向也好，神学转向或生态转向也罢，在现象学美学上都被转换为对美及其显现方式的新的理解。

现象学运动史和现象学美学发展史在分期上是高度重合的，坚持这一点，现象学美学的不同阶段内部的谱系关联及其外部的起承转合就可以看得一清二楚，而放弃这一点，则不仅会让现象学美学史的分期失去理论依据，甚至还会影响到我们对现象学美学流派的理解和评价，例如，国内有些学者在进行现象学生态美学或气氛美学研究时对海德格尔的早期、中期和后期思想不作区分，直接拿来当作自己的论证资源，这在学理上存在较为严重的问题。从马里翁或罗姆巴赫的还原理论可以看得很清楚，海德格尔的早期和中期都隶属于生存论现象学美学阶段，只有晚期的思想才从根本上超越了存在，达到了德法“新现象学”的高度，而西方的现象学生态美学或气氛美学的学理基础则是已经完成第三次还原的德法“新现象学”。没有分期的依据，缺乏学理的支撑，我们如何能真正理解现象学生态美学和气氛美学？又如何对它们作出恰当的批评和评价？因此，我们必须坚持现象学还原视域下的现象学运动史分期及其对于现象学美学史分期的指导意义，坚持现象学运动史分期的优先性及其与现象学美学史分期的高度重合性。

（责任编辑 行之）

儒家思想与 21 世纪的对话*

黄俊杰

【摘要】本文是作者所编《儒家思想与 21 世纪的对话》一书的导论。本书 14 位作者都在不同程度与不同角度上看到“西方现代性的危机”，尤其表现在“自”“他”关系的危机、社会网络的危机以及“人”与“自然”关系的危机。本文阐释本书各篇论文所提出之儒家 3 大核心价值，即万物同体论与感通论、心性论与圣贤观、整体论，并简述本书各篇论文作者对“儒学是什么”以及“21 世纪应如何”这两大问题的思考及意见。

【关键词】西方现代性危机；社会网络危机；感通论；圣贤观；整体论

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)05-0118-09

作者简介：黄俊杰，台湾高雄人，(台北 10617) 台湾大学特聘讲座教授暨欧洲研究院院士。

21 世纪是一个狂风暴雨、旋岚偃岳、激流湍急、回旋振荡、人心危疑震撼、惶惶不安的新时代。在 20 世纪即将告终之际，世界意见领袖与知识分子对 21 世纪的来临充满了乐观的情怀。1990 年东西德统一，1991 年苏联崩解，战后美俄两大集团冷战宣告结束，欧盟快速发展，有人认为人类历史即将终结，“民主政治”与“资本主义”将成为人类历史的方向。^① 联合国国际教科文组织 (UNESCO) 在 1998 年发表《高等教育世界宣言》，对未来人才培育充满期待。^② 但是，2001 年 9 月 11 日，纽约世界贸易中心发生恐怖攻击事件，以最血腥的方式警示人类：21 世纪的前途系于不同文明的信仰与宗教之间的对话。“911 事件”是 1776 年美国建国以来，除了 1941 年日本偷袭珍珠港事件之外，第一次由外国势力发动的在美国本土的战争，对美国造成巨大创伤，催生了美国联邦政府国土安全部。此事件之后，哈佛大学推动通识教育改革，新增“信仰与宗教”与“美国与世界”两大课程领域，可视作美国高等教育界对 911 事件的回应。接着，2007 年起于纽约华尔街而伤及全美国的“次贷危机”(Subprime mortgage crisis)，以及其后席卷全球的“金融海啸”，更启示人类：资

* 本文是作者所编《儒家思想与 21 世纪的对话》(台大高研院东亚儒学研究中心，2022 年待刊)一书之导论，该书是作者担任总主持人的“儒家思想的 21 世纪新意义”研究计划(2019. 8. 1-2022. 7. 31)第 1 年度的研究成果。本计划共包括 13 项子计划，课题组成员包括海峡两岸与日本学者共 14 人，预计 3 年计划执行完毕，将在台大、政大、台湾“中研”院出版 3 本中文书；另将邀请欧美学者与海峡两岸学者 10 余人，以英文撰写论文，将由本文作者编成专书《儒家思想的 21 世纪意义》(Confucianism for the 21st Century)并在欧洲出版。该计划是由位于台北市的中华教育文化基金会(简称中基会)赞助，中基会创立于 1924 年，基金源自美国退还的庚子赔款，历届董事皆为望重士林的一时之选。本计划目的是从 21 世纪视野出发思考，探索儒家传统之核心价值，弘扬儒学在 21 世纪的新意义与新启示。

① Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Maxwell Macmillan International, 1992.

② “World Declaration on Higher Education in the Twenty-First Century: Vision and Action”(UNESCO, 9, October, 1998), <http://unesdoc.unesco.org/images/1100/001138/113878eb.pdf>, 最后访问日期 2022 年 6 月 2 日。

本主义的贪得无厌，必须有所调整，否则人类将一起沉沦。

进入 21 世纪以后，我们看到工业革命以后快速发展的全球化巨流，在国际之间以及各国国内所带来的贫富鸿沟加深、分配正义荡然无存等负面效果，激起了反全球化的滔天巨浪，两者的激荡与拉锯更是加深了庶民的痛苦。21 世纪以后，世界各国政治日趋两极化，双方的拉扯造成政治学家所谓“民主退潮”的现象。^① 生产与行销的自动化，使失业人口快速上升。2019 年末开始，“新冠病毒”（COVID-19）爆发，肆虐全球，造成全球政经秩序舆图换稿，改变人类生活方式，对人类前途投下巨大阴影。极端气候层出不穷，更是直接威胁人类的生存与永续发展。

在以上所描述的 21 世纪人类的歧路与苦难之中，源远流长的儒家传统到底能提出什么意见？儒家如何应对 21 世纪世路的荆棘、崎岖与磨难？《儒家思想与 21 世纪的对话》这部书就是 14 位研究儒学的学者针对上述问题所提出的思考。我想在这篇导言中，综述本书各篇文字的主要论点，提炼重要命题，以就教于本书读者诸君子。

二

这部书共包括两部分：第一部分“儒家思想与 21 世纪”包括 8 篇论文，主要内容都是探讨中国儒家思想的不同面向，或朝鲜、日本、越南儒学的核心价值，及其在 21 世纪可能具有的新意义；第二部分“儒家思想面对现代挑战”包括 5 篇论文，都触及儒家思想对现代挑战的因应。

我无法在这里重述本书每篇论文的论点，事实上也无此必要。我想在这篇导言中，将本书各章作者的论述加以钩元提要，整合他们所提出的主要看法与重要命题。针对 21 世纪政治、经济、社会与环境的诸多变局，本书各篇论文作者都亲证亲历、感同身受。2000 多年前，太史公司马迁（145 - 86BCE）撰《史记·六国年表》，编写秦统一之前 270 年间六国的史实。司马迁盱衡战国世变与人物升沉，原始察终，见盛观衰，尝云，“以其近己，而俗变相类，议卑而易行也”。本书 14 位作者身处世变，大难目击，不能无动于心，发而为文，皆将太史公揭橥的“议卑而易行”之目标悬为鹄的，虽不能至，但心向往之。黄冠闵在论文中指出，21 世纪的巨变主要表现而为“社会存在网络崩解”与“生命存在环境威胁”。那么，21 世纪两大“崩解”如何形成？林远泽在其论文中进一步指出，上述“崩解”主要是源自于“西方现代性危机”：

西方现代性的成功很可能是建立在，它非常有效地挑动了人类心灵最深处的自私与恐惧。在当代我们总是依据西方现代性的标准，亦即实行资本主义市场经济与科层官僚制的国家统治之程度，来衡量一个民族或国家的现代化程度。但现代的经济系统与政治系统之所以能够非常有效的运作，必须先预设人人都是追求个人生命自我保存之极端自私与仅是恐惧死亡的存有着者。^②

林远泽对“西方现代性”的危机之分析，可谓一针见血，切中问题之所在。工业革命以后西方的“现代化”建立在资本主义市场经济与官僚制度的国家统治方式之上，在表面的“理性”之中，潜藏着巨大的“非理性”，也就是所谓“理性”建立在人类心灵最深刻的自私与恐惧之上，这是一种“非理性”的力量。正如 20 世纪上半叶美国历史学家贝克（Carl L. Becker）所说，18 世纪欧陆的哲士（philosophers）批判并扬弃教会与《圣经》的权威，但却对“自然”与“理性”的权威表现出幼稚的信仰；^③ 他们摧毁了中古时代奥古斯丁所建立的“天国”，却用新的建材在地上建立了一个新的“天国”。可以说，18 世纪欧洲启蒙运动以后所发展的“西方现代性”，很大程度上是建立在“理性”中的“非理性”元素之上，导致了今日遍布世界的诸多天灾与人祸。如果从 19 世纪欧洲市民阶级崛

① Larry Diamond, “Facing up to the Democratic Recession”, *Democracy in Decline?* ed. by Larry Diamond and Marc F. Plattner, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015, pp. 98 - 118.

② 参见林远泽：《西方现代性危机与儒家伦理在 21 世纪的新意义》，《儒家思想与 21 世纪的对话》，第 12 页，引文中的黑体字是我所加的，以示强调。

③ Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth - Century Philosophers*, New Haven and London: Yale University Press, 2003, pp. 30 - 31.

起的历史来看，今日的灾难与西方现代性的内在矛盾，以及西方近代市民阶级的自私，有其深刻之关系。20世纪“当代新儒家”徐复观曾说：“作为西方近代文化主体的市民阶级，在他们联合劳苦大众战胜了王权、贵族、僧侣阶级以后，立刻忘记了自身的痛苦经验，转而视劳苦大众为低级之人，觉得这些人只是为了市民阶级的利润而存在；在政治上当然无平等权利之可言。”^①徐复观的观察十分敏锐且深刻，他指出了近代西方的市民阶级之自私与自利的基本性格。西方资本主义市场经济追求利益而忽视企业伦理，造成人类永续发展日益困难。台湾大学前校长、著名经济学家孙震最近就指出：“世界发展的希望在孔子，唯有将孔子伦理优先的价值观引入现代西方市场经济，并改变当前功利导向的社会诱因制度，让个人利益与社会利益一致，世界才有永续发展的可能。”^②这确实点出了21世纪的一项重大危机。孔子说“放于利而行，多怨”（《论语·里仁》），信然！

以上这种源自于“西方现代性”的根本问题，与我们在21世纪习见的“自他关系的危机”，以及黄冠闵所说“社会网络的崩解”，甚至“人”与“自然”关系的崩解，实在不可分割且互为因果。

三

针对以上的当代危机，本书作者们提出哪些具有“现代相关性”的儒学核心价值及其21世纪新启示呢？在申论本书各位作者的看法之前，我想先征引20世纪“当代新儒家”学者在1958年发表的宣言《中国文化与世界：我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》这本小册子的一段话作为引言。这篇宣言的共同作者牟宗三、张君勱、徐复观与唐君毅说：

近代西方人之心灵，乃一面通接于唯一之上帝之无限的神圣，一面亦是能依普遍的理性，以认识自然世界。由此而转至近代文艺复兴时代，人对其自身有一自觉时，此二者即结合为个人人格尊严之自觉，与一种求精神上的自由之要求。由此而求改革宗教，逐渐建立民族国家，进而求自由运用理性，形成启蒙运动；求多方面的了解自然与人类社会历史，并求本对自然之知识，以改造自然；本对人类社会政治文化之理想，以改造人间。于是政治上之自由与民主、经济上之自由与公平，社会上之博爱等理想，遂相缘而生。

然此近代之西方文化，在其突飞猛进之途程中，亦明显的表现有种种之冲突、种种之问题。如由宗教改革而有宗教之战争；由民族国家之分别建立而有民族国家之战争；由产业革命而有资本主义社会中劳资之对立；为向外争取资源，开发殖民地，而有压迫弱小民族之帝国主义行动；及为争取殖民地而生之帝国主义间之战争；为实现经济平等之共产主义之理想，而导致苏俄之极权政治，遂有今日之极权世界，与西方民主国家之对立。^③

以上这段引文虽然很长，但很重要，代表20世纪中叶漂泊香江的“当代新儒家”知识群体对近代西方文化的共同看法。这确实一针见血地直指近代西方文化之光明面与黑暗面，可称公允。这份宣言写作于百年来“西风压倒东风”的历史背景之中，认为“中国近百年来之文化问题，皆表现于西方文化对中国之冲击”^④，希望从当时“以西摄中”的时代思潮中挣脱而出，重申中国文化的“中国性”（Chineseness）在于“文化的一本性”，重建中国人的“文化认同”，为民族文化招魂，以解决现

① 徐复观：《反极权主义与反殖民主义》，《徐复观杂文·记所思》，台北：时报文化出版事业有限公司，1980年，第214-215页。

② 孙震：《孔子新传》，台北：天下文化出版事业有限公司，2021年，第21页。

③ 这份宣言原刊于《民主评论》1958年第9卷第1期，中英译本分别参见《唐君毅全集》卷2，台北：台湾学生书局，1991年，第48-63页，引文见第49-50页；Carsun Chang, “A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture”, *The Development of NeoConfucian Thought*, Vol. 2, New York: Bookman Associates, 1962, pp. 455-483.

④ 唐君毅：《中国文化之精神价值》，台北：正中书局，1953年，第345页。

代中国人的“意义的危机”。^① 70 年前这些“当代新儒家”学者飘泊香江、栖迟台岛，他们在颠沛流离中所抱持的气魄承担，非常令人动容。本书许多作者对儒家传统与 21 世纪的互动，所提出的诸多命题与上世纪“当代新儒家”的意见颇有可以互相发明之处。

四

本书作者所提出的对 21 世纪的人类可能具有启示的第 1 个儒家核心价值是“万物同体论与感通论”。

儒家“万物同体论”中潜藏着“和”这个概念。“和”早已出现在中国古代典籍之中，《国语·郑语》中西周末年周太史史伯所说的“和实生物，同则不继”，就是肯定万物必须有其多样性才能生长。孔子也有“君子和而不同”（《论语·子路》）之说，古籍中的“和”字有万物并行而不悖之意。到了东汉乱世，新道家大兴，“个人”意识抬头，相对于“同”而言的“异”的价值更受到肯定。^②南宋伟大儒者朱子（晦庵）写《仁说》，起首就引程明道所说“天地以生物为心者也”一语。明末大儒王阳明在《大学问》一文中更是强调“大人者，以天地万物为一体者也”，所以人与天地万物可以互相“感通”。可以说，儒家的核心价值之一就是人类与天地万物视为一体而达到万物和谐的境界。这种“万物一体论”与感通论可以说是同一种理念的两种表述，而以儒家的“仁”为其最核心之价值。林远泽在其论文之结论中指出，欧陆的启蒙运动有其自我欺瞒的性格，儒家的性善论与天道性命相贯通的超越意识，可以济近代西方文化之穷。

在儒家传统中，与“万物一体论”密切相关的就是所谓“感通论”。黄冠闵在论文中探讨了 20 世纪“当代新儒家”从熊十力到牟宗三与唐君毅对于“感通”的新发挥，指出“当代新儒家”的“感通论”，在对问题的回应、尊重多样的差异性、注重不同生命之间的动态连结、强调连结互动的公共性以及及时空交错与跨越上，对 21 世纪的人类具有深刻的启示，可以促进人类凝聚行动力、重视物种的平衡，展现了他所谓的“脆弱中的坚韧”。

在儒家的“万物一体论”中，潜藏着的另一个未经明言的概念，即与“特殊主义”（particularism）相对的“普遍主义”（universalism）。儒家传统有许多对应性概念，既对立又互补，如“修身与平天下”“内在领域与外在领域”“知与行”“德与业”“学与思”“人与己”“本与末”“君子与小人”“义与利”“古与今”等。^③“普遍主义与特殊主义”这一组对应性概念，在儒家思想中落实到社会政治生活就是“公德”与“私德”之辨，这是展望 21 世纪华人政治与社会的发展时必须深入思辨的大问题。本书作者之一李明辉在其论文中延续了李国鼎于 1981 年 3 月 15 日应邀在“中国社会学社”年会演讲提出的以“群我关系”作为传统的“五伦”之外的“第六伦”的倡议^④，把孔、孟对“公德”与“私德”的论述分析并归纳为四点：“首先，孔、孟对公德与私德之区分，以及公领域与私领域之分际有清楚的认识。其次，孔、孟对公德与私德同样重视，他们之所以强调两者之分际，是为了在各自的领域同时保存两者。第三，孔、孟承认公德与私德可能发生冲突，而思考化解之道。第

① Hao Chang, “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China”, *The Limits of Change, Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, ed. by Charlotte Furth, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976, pp. 276–302; 张灏著、林镇国译：《新儒家与当代中国的思想危机》，傅乐诗等：《近代中国思想人物论——保守主义》，台北：时报文化出版事业有限公司，1980 年，第 367–397 页。

② Ying-shih Yü, “Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-chin China”, *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, ed. by Donald J. Munro, Ann Arbor: The University of Michigan, 1985, pp. 121–156; Ying-shih Yü, *Chinese History and Culture: Sixth Century B. C. E. to Seventeenth Century*, Vol. 1, New York: Columbia University Press, 2016, pp. 134–165; 余英时著、李彤译：《魏晋时期的个人主义和新道家运动》，《人文与理性的中国》，台北：联经出版公司，2008 年，第 23–58 页。

③ Benjamin I. Schwartz, “Some Polarities in Confucian Thought”, *Confucianism in Action*, ed. by David S. Nivison & Arthur F. Wright, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959, pp. 50–62.

④ 1981 年 3 月 28 日，李国鼎在《联合报》发表专文《经济发展与伦理建设：第六伦的倡立与国家现代化》。

四，在公德与私德不一致的情况下，孔、孟首先顾及公德，私德次之。”^① 上述看法不仅澄清了从五四时代以降关于儒家重“私”轻“公”的误解，而且对21世纪“私”字当头的资本主义黑暗面，从儒家视野指出一条平坦可行的道路。

关于儒家在21世纪特具意义的“普遍主义”精神，我在论文中挖掘朱子学的三大核心价值——“理”“仁”“公共”，并指出“朱子学中的‘公共’主张，深深浸润在儒家的‘社群主义’（communitarianism）精神之中，可以适度矫治近代欧美社会过度的‘个人主义’……朱子学中的‘公共’精神特别强调‘自我’与‘他者’互动时的‘公’，对于‘后新冠病毒’的时代中急需重建人与人的‘相互连结性’（interconnectedness，或日语的‘絆’〔きずな〕），特别具有意义，必将发挥新时代的启示。”^② 我认为，朱子学的“公共”精神是21世纪人类可以开发的精神资源。朱子学的这种“普遍主义”，同时承认并肯定“殊别之理”与“普遍之理”。朱子在解释《论语·里仁》中孔子的“吾道一以贯之”一语时，同时肯定“一本”与“万殊”既不可分割又互为阐扬，这对21世纪全球化时代的世界特别具有启示，使“公”与“私”各得其所。^③ 10余年前，日本学者也大力提倡“公共哲学”，强调在21世纪“活私开公”的重要性。^④

本书第4篇论文作者陈立胜，将阳明学置于全球化时代的脉络中衡量，并抉发阳明学在21世纪所具有的新意义。“新冠病毒”肆虐之后，全球各地之间投资、教育、政治、经纪、社会、思想的“脱钩”（decoupling）问题日益严峻。陈立胜主张从阳明学的“万物一体之仁”的学说，以及阳明学中的“心”学之中开发新的思想资源，使全球的国与国、人与人、业与业之间，都能通“心”、通“良知”，使阳明“致良知”之学所潜藏的“生人之道”，更能服务于全人类的“互通有无”与“相生相养”。陈立胜强调：王阳明所主张的“万物一体之仁”这项命题，具有既内在于历史文化传统之中，又同时不断向异己的传统、向天地万物开放的性质。“一体之仁”具有次第性、脉络性与无限开放性，使个体获得安身立命之根源，促使自我在忠实于社群、传统的同时，又忠实于人类共同体与宇宙生命的共同体，确实具有对治21世纪诸多病痛的精神动力。陈立胜曾撰专书析论王阳明“致良知”工夫论^⑤，他在本书论文中进一步将“致良知”工夫置于21世纪脉络中思考，确能发潜德之幽光。

阳明“心”学中潜藏的“感通论”的精神动力，近年来在中国大陆颇有复兴之趋势。本书第11篇论文作者张昆将检讨了阳明学在近年来大陆企业界的发展风潮，指出阳明心学与现代企业经营理论运用实有其“现代相关性”：第一，阳明心学具有一种内向超越力量与宗教心性性格，可以灵活运用于组织管理上；第二，阳明具有组织管理的智慧。张昆将以大陆的“致良知四合院”为例，分析阳明学在当代企业培训课程中所发挥的作用以及出现的负面现象。他最后还发挥了良知企业的“心灵领导”及其对21世纪新意义：阳明“拔本塞源论”不仅有丰富的精神资源，对应于西方心灵领导理论所揭示的三大特质（愿景、利他的爱、希望/信仰），以及灵性共同体的四个内涵（“体验内心的平静”“共享深度的反思”“追逐共同的希望”“感受彼此的关爱”），而且阳明的“一体之仁”思想更具备西方心灵领导理论所缺乏的元素。

阳明学东传日本之后，在异域开花结果，展现出与中国阳明学不同的思想风貌。日本学者沟口雄

① 李明辉：《公德、私德之分与儒家传统》，《儒家思想与21世纪的对话》，第288页。

② 参见黄俊杰：《朱子学能对21世纪提供什么精神资源？》，《儒家思想与21世纪的对话》，第90页。

③ 我曾撰文讨论日韩儒者对“公”“私”问题的看法。（参见黄俊杰：《东亚近世儒者对“公”“私”领域分际的思考：从孟子与桃应的对话出发》，《东亚儒学：经典与诠释的辩证》，台北：台大出版中心，2007年，第395-418页；Chun-chieh Huang, “East Asian Conceptions of the Public and Private Realms”, *Taking Confucian Ethics Seriously: Contemporary Theories and Application*, ed. by Kam-por Yu, Julia Tao and Philip J. Ivanhoe., Albany: State University of New York, 2010, pp. 73-97.）

④ [日]佐佐木毅、[韩]金泰昌主编：《公共哲学》，东京：东京大学出版会，2001-2004年，共15卷。中译本在2009年由人民出版社出版。

⑤ 陈立胜：《入圣之机——王阳明致良知工夫论研究》，北京：生活·读书新知三联书店，2019年。

三就早已提出中日阳明学是“两种阳明学”之说法。^① 本书第 13 篇论文作者绪形康选择 20 世纪中国“当代新儒家”代表人物、《中华民国宪法》起草人之一的张君勱为研究对象。绪形康分析了张君勱一贯的立场，就是以“直觉”作为解释的方法，赋予“良知”一词以贯通生命与伦理的关键地位。绪形康指出：张君勱对新儒家思想史的研究，正与日本左派学者相反，强调德川时代（1603 - 1868）日本阳明学正确继承“性即理”与“致良知”等阳明学之核心概念；日本阳明学者通过明朝遗民朱舜水的人格，充分了解阳明学开启的主观能动性思想，真正体现了兼有客观精神和客观理想的文化意识。因此，张君勱主张德川时代日本阳明学，与其说是日本化的阳明学，不如说是承继中国新儒家阳明学本身的内在精神，也就是道德“意识”之发动。这种“意识”的发现，推动近代日本启蒙思想的潮流，进而影响晚清思想家如康有为、梁启超、孙中山等人。张君勱也借鉴阳明学在日本明治维新所发挥的作用，希望重振式微于清代的阳明学传统。张君勱的新儒家思想史研究是近代中国学术研究的重要成果，并具有 21 世纪的新启示。

儒家“万物一体论”与“感通论”，如果放在思想领域就会涉及“正统”与“异端”之辨的问题，这是儒家、基督教、伊斯兰教以及犹太教传统都出现的问题。本书第 5 篇论文作者许怡龄在论文中比较了朝鲜与越南两国的儒者对这个问题的不同处理方式，指出“朝鲜朱子学强化了正统与异端间的紧张关系，视异端为洪水猛兽，致力维持朝鲜朱子学的纯净；越南知识分子也吸收朱子学，但其整体方向走向儒释道三教合一，不在意各学说间的差异，而倾向揉合各教之说”^②。许怡龄称朝鲜思想史的特征为“线状结构”、越南思想史的特征为“树状结构”。在 21 世纪多元文化之间，在既密切互动又相互碰撞的新时代，我们既要学习朝鲜儒者对外来的中国文化全力探求、深入其意的精神，又要以海纳百川的宽容态度面对异文化。朝鲜儒者对朱子学深入追求、生死以之的态度，与越南儒者在儒、释、道思想之间包容并存、求同存异的经验，也许同样具有 21 世纪的“现代相关性”。

本书论文作者提出的儒家的“万物一体论”与“感通论”这一项核心价值，不仅涉及上文所说的 21 世纪“自我”与“他者”的关系，也直接触及“人”与“自然”的关系。诚如唐君毅所说：“儒家之肯定自然世界之实在，依于心之虚灵明觉之涵盖性，与对自然世界之仁心与敬意。故中国儒家视人与自然之关系，先纯为情上之一直接感通之关系。”^③ 儒家之所以将“人”与“自然”视为“直接感通”的关系，不将“自然”视为“它”（It），而将“自然”视为可以亲切对话、携手同行的“你”（Thou），^④ 主要是由于儒家最核心的价值理念——“仁”。^⑤ 徐复观曾说：“中国的仁的文化，落到现实上，是由融合感通而发生安定的作用。其流弊则沈滞、臃肿，以至堕退，而终于迷失其本性。这便是中国文化对中国现在堕落不堪的人所应负的责任。欧洲力的文化，落到现实上，是由追求、征服，而发生推动向前的作用。其流弊则尖锐、飞扬以至于爆裂。而人类的各种努力，适足以造成人类的自毁。这便是所谓今日世界文化的危机。”^⑥ 徐复观在 1950 年所说的这段话也许失之僵硬，但能同时观照中西文化之积极面与消极面，可称公允。本书作者在论述之中偶而或直接或间接地触及“人”与“自然”的“一体感”与“感通感”，这种“一体感”源自孟子所说的“恻隐之心”，这种“心”是人与天地万物共存共荣、共感的状态下的“心”。陈立胜曾在另一篇文章中称孟子所说的“恻隐之心”就是一种“心弦”，^⑦ 这种“心弦”一经触动，人就不再是宇宙间孤零零的存在，就可以“赞天地之化育”（《中庸》），与天地万物达到“感通”之境界。

① [日] 沟口雄三：《李卓吾·两种阳明学》，孙军悦、李晓东译，北京：生活·读书·新知三联书店，2014 年。

② 参见许怡龄：《儒家正统异端论及其 21 世纪新意义》，《儒家思想与 21 世纪的对话》，第 120 页。

③ 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第 138 页，黑体字是我所加，以示强调。

④ Martin Buber, *I and Thou*, Eastford: Martino Publishing, 2010.

⑤ 参见黄俊杰：《东亚儒家仁学史论》，台北：台大出版中心，2017 年。

⑥ 徐复观：《复性与复古》，《徐复观文存》，台北：台湾学生书局，1991 年，第 132 页。

⑦ 陈立胜：《恻隐之心：“同感”、“同情”与“在世基调”》，《哲学研究》2011 年第 12 期，第 26 页。

五

本书作者所提出的具有21世纪新意义的第2项儒家价值理念是“儒家的心性论与圣贤观”。近3000年来,东亚各国的儒家学者虽然也思考超越性的问题,正如北宋程颢的诗所说的“道通天地有形外,思入风云变态中”(《秋日偶成》),但绝大多数的儒者关心“生成”(becoming)问题(即成圣成贤的问题)远过于“存有”(being)的问题;儒者研阅经典时,解明文义只是起点,他们更关心的是“如何经由研阅经典而受到经典中的义理所感召并转化生命”这个问题;真正的儒者关心的不仅是“如何解释世界”这个问题,更是“如何改变世界”的问题。儒者深信“世界的改变”必始于“自我的改变”,而“自我的改变”必先转化自我之心性,并企慕圣贤、优入圣域。人之自我之转化与改变,必始于教育,所以东亚各国历代伟大儒者,常常也是伟大的教育工作者。

本书第2篇论文作者蔡振丰申论了儒家心性论及其在21世纪的意义。蔡振丰分析儒家心性论的发展与时俱进,孟子所提“性善”与“良知良能”等论述是儒家心性论的远源。宋儒以“心”“性”“理”等核心概念区辨儒佛。明代阳明“心”学则接受佛教影响而特重对治“念”之修养工夫。蔡振丰主张:“因为儒家心性论不是一种与孔、孟相关的权威性教条,而是一种对心、性关系的思考,所以它既不会有一成不变的诠释,也不会脱离了与现实活动的关联,在此理解下,宋明以来的儒学者乃有‘在事上磨练’的说法。在今日,‘在事上磨练’中的‘事’应该比古人所说的更为多元,而包括学科的理论建构、宗教生活、经济活动、政治制度、协商与咨商。”^①蔡振丰认为,儒家心性论中的“仁”学在21世纪应与“理性的公共运用”(public use of reason)、“相互性判准”(the criterion of reciprocity)、“公民相待之道的义务”(duty of civility)等概念互动,以开启其21世纪新意义。

本书第6篇论文作者林维杰研究儒家的圣贤观,指出在历史上“行为的圣贤”与“言说的圣贤”有时并不重迭。当代语言哲学大师索尔(John R. Searle)曾提出“言说-行动理论”^②,但人的“行为”有时是以“存心”而不是以“言说”作为基础的,“行为”一旦进入论述而化为“言说”,被固定成为现代人所谓“文本”(text)之后,就可能产生20世纪法国哲学家里克尔(Paul Ricoeur)所说的“文本意旨”(textual meaning)与文本作者的“心理意旨”(psychological meaning)的分道扬镳。^③林维杰强调儒家的圣象观,重视将“理念型人物”转化为“意象型人物”。所谓圣贤的“意象”,可以激发学习者“兴起心志以做人”(用唐君毅语)^④,可以“兴发”学习者之内在善良本性,在21世纪具有启示。传统学问通过“文字与理念”的结合而呈现的方式,也许较难为21世纪的人所接受,但儒家的意象论比较容易从“思辨的理念”转为“想象的理念”,也就是通过各种与理念有着异质属性的材质而连结理念。林维杰认为,叙事意象可能是儒学及人文学在21世纪可以深耕与复兴的重要方案之一。

儒家企慕圣贤,孔子毕生志“道”、求“道”,以“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》)自任。乘载孔子之“道”的《论语》,东传日本以后引起极大回响,说解纷纷^⑤,其中18世纪日本古文辞学派大师荻生徂徕(物茂卿)可称大家。本书第8章论文作者藤井伦明(ふじい みちあき)与金培懿两位教授,就以荻生徂徕为个案,探讨日本儒学的核心价值及其在21世纪的新意义。荻生徂徕有

① 参见蔡振丰:《儒家的心性论及其在21世纪中的意义》,《儒家思想与21世纪的对话》,第61页。

② John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

③ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, ed. and trans. by John B. Thompson, New York: Cambridge University Press, 1981, p. 139.

④ 唐君毅:《孟子之立人之道(上)》,《中国哲学原论·原道篇》卷1,香港:新亚研究所,1976年,第210-213页。

⑤ 参见黄俊杰:《德川日本论语诠释史论》,台北:台大出版中心,2007年。

一句名言：“道者，先王之道也。”^① 藤井伦明等告诉我们：获生徂徕回归古代的先王之教的复古立场，开始一个超越儒家立场的、诸子百家兼容并蓄的思想世界，其思想中的“道”是一个广袤的世界，“道”有其超越时空性之特质，徂徕特重“个性”的普世价值，使徂徕学具有其 21 世纪的新意义。

藤井伦明等又指出，徂徕的教育方法不在抽象的言语的教诲，而强调纳“身”于“礼”，通过“礼”而“治心”。徂徕的教育哲学重点不是如宋儒的“以心治心”，而是在于“以礼治心”，徂徕的教育观粗看似有强烈的复古主义色彩，实则对 21 世纪的教育深具启示。今日的大学教育崇尚价值相对主义与价值中立主义，美国芝加哥大学著名学者布鲁姆（Allan Bloom）曾在 1987 年撰写专书，分析德国思想家韦伯（Max Weber）、海德格尔（Martin Heidegger）与奥国精神医学家弗洛伊德（Sigmund Freud）等人的学说流行于美国知识界，对美国的大学青年造成“美国心灵的封闭”的现象。^② 这种现代教育中“价值的迷惘”问题，到 21 世纪似乎更加严重，青年世代的“心”更加难以安立。获生徂徕来提倡“以礼治心”，回到《诗》《书》《礼》《乐》等古典文献所开启的价值世界，也许是一条较为平坦可行的道路。

朝鲜时代（1392 - 1910）儒学成为思想主流，朱子学几乎已经取得类国教之地位。^③ 朝鲜儒学史发展了许多思想论争，在儒学史上特重创新之意义。本书第 7 篇论文作者杨祖汉浸润朝鲜儒学历有年所，著作宏富。^④ 他在本书论文首先整体回顾朝鲜时代儒学的重要论争，包括儒佛论争、“四端七情”论争、理气论争与“人性物性异同论”之论争等，其中以“四端七情论”与“人性物性异同论”最为重要，在中文学界也各有专书出版。^⑤ 以上这些论争显示，朝鲜朱子学者深入朱子学殿堂，以高度精密的方法寻找朱子学之演变及其矛盾，从而提出新见解。^⑥ 杨祖汉在回顾朝鲜儒学史中的论争之后，指出朝鲜儒者不论如何争辩，都持守儒学成德之教，生死以之，令人动容。朝鲜儒者所开启的“人物性异同论”在 21 世纪深具意义，也许可以为许多当代哲学家所深思的“动物权”（animal's right）、环境伦理学（environmental ethics）或“深度生态学”（deep ecology）等新课题提供传统文化的思想资源。

六

本书作者所提出具有 21 世纪新意义的第 3 项儒家价值理念是“整体论”。所谓“整体论”思维方式，认为宇宙与天地万物的“部份”与“部份”之间，以及“部份”与“全体”之间，都具有有机连动、互相渗透、交互作用的关系。这种“整体论”思维方式可以上溯到《易经》的“宇宙生成论”（cosmogony）中“太极生两仪”“两仪生四象”的论述，将宇宙万物加以分类，确认各自的属性及其相互关系，由此推衍而生所谓“联系性思维”（correlative thinking）^⑦ 或“联系性的人类宇宙论”

① “道者，先王之道也”一语，屡见于徂徕著作，如《论语征》及《辨道》各条。（参见〔日〕获生徂徕：《论语征》，〔日〕关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》，东京：风出版，1973 年，第 7 卷，第 79、82、149、297、324、308 页；〔日〕获生徂徕：《辨道》，《日本思想大系》上册，东京：岩波书店，1982 年，第 200 页。）

② Allan Bloom, *The Closing of The American Mind*, New York: Simon and Schuster, 1987; [美] 艾伦·布鲁姆：《走向封闭的美国精神》，缪青、宋丽娜等译，北京：中国社会科学出版社，1994 年。

③ Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*, Cambridge, Mass. and London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992, pp. 3 - 27.

④ 杨祖汉：《从当代儒学观点看韩国儒学的重要论争》，台北：台大出版中心，2005 年；杨祖汉：《从当代儒学观点看韩国儒学的重要论争续编》，台北：台大出版中心，2017 年。

⑤ 李明辉：《四端与七情——关于道德情感的比较哲学探讨》，台北：台大出版中心，2005 年；吕政倚：《人性、物性同异之辨——中韩儒学与当代“内在超越”说之争议》，台北：新文丰出版公司，2020 年。

⑥ 姜智恩：《被误读的儒学史》，台北：联经出版公司，2020 年，第 294 页。

⑦ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1956, p. 279.

(correlative anthropocosmology)。^① 这种整体论思维传统表现在“人”与“自然”之间、人的“身”与“心”之间以及“个人”与“社会”之间，都有其联系互动之关系。

本书第12篇论文作者陈昭瑛比较了“当代新儒家”徐复观与20世纪西方马克思主义思想家卢卡奇(Georg Lukács)对西方现代主义的批判及其理论基础，指出徐复观与卢卡奇的文学观皆以整体性(totality)为核心概念，并以整体性、内在目的论与批判的模仿等三个面向比较了二者的美学观之相似之处。这篇论文抉发徐、卢二人思想的核心概念——“整体性”，确是二人共享的思想平台，也是对21世纪具有特殊启示的一个概念。

徐复观思想中确实呈现出明显的整体论倾向，这与历代儒家思维方式是一脉相承的。陈昭瑛在纪念徐复观的一篇文章中曾解释了徐复观方法论中的整体论思考倾向：“整体与部分两者间的互动，成为复观先生掌握古代各门学问的方法论原则。他常通过古代政经结构去看文艺与思想，或通过文艺与思想去看政经结构。他也常提到他的方法是比较的观点，也是发展的观点。所谓比较的观点，即是结构的整体性。”^② 这项阐释非常精准。徐复观正是从整体论立场出发，批判现代艺术之问题在于切断个人与社会之有机联系。徐复观说：“现代艺术的精神背景，是由一群感触敏锐的人，感触到时代的绝望、个人的绝望，因而把自己与社会绝缘，与自然绝缘，只是闭锁在个人的‘无意识’里面，或表出它的‘欲动’（性欲冲动），或表出它的孤绝、幽暗；这才是现代艺术之所以成为现代艺术的最基本的特征。”^③

徐复观批判20世纪西方现代艺术的意见虽然敏锐并一针见血，但也许并不完全适用于21世纪的状况，不过徐复观承自儒家传统的“整体性”概念，在疫情肆虐的21世纪却取得了新意义。在病毒肆虐的新时代里，“部份”与“部份”的脱钩、“部份”与“整体”的脱钩成为生活的日常状态。因此，如何从目前的脱钩之中，在人与人、国与国、文明与文明之间重建“相互关联性”(interconnect-edness)^④，就成为21世纪重大挑战之一。也许作为20世纪“新儒家”的徐复观所强调的“整体论”观点，对后疫情时代的21世纪当有重要的启示，值得我们加以抉发阐扬。

以上梳理并简述了本书各篇论文作者对“儒学是什么”以及“21世纪应如何”这两大问题的思考及意见，作为读者诸君子阅览本书时的参考。我们的见解也许拘于一隅而未能见其大体，我们的论点也许各有所偏而未能得其肯綮，但我们抱持虔诚恭敬之心，希望从儒学传统中提炼因应21世纪苦难的精神资源，读者诸君子其有承许我们用心之良善，而补苴我们之不足者，则幸甚焉。

(责任编辑 于 是)

① Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985, p. 350.

② 陈昭瑛：《一个时代的开端》，《徐复观文存》，台北：台湾学生书局，1991年，第368、370页。我曾对徐复观思想史方法论之整体论倾向有所探讨。（参见黄俊杰：《思想史家徐复观：思想史方法论及其实践》，《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》，台北：台大出版中心，2018年，第1-40页。）

③ 徐复观：《现代艺术的永恒性问题》，《徐复观文录选粹》，台北：台湾学生书局，1980年，第268页。

④ 社会学家吉登斯曾以“相互关联性”作为全球化时代最大特征。（See Anthony Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge: Polity Press, 1994, pp. 4-5.）

对中国哲学传统的创造性书写

——八卷本《冯达文文集》评议

郑淑红

【摘要】八卷本《冯达文文集》全方位地勾勒出冯先生四十多年哲学探索的心路历程。《文集》写作风格统一，以极其宏阔的思想视野展示了儒、释、道三大传统各自的独特魅力。在学理上，《文集》各卷独成一帙又相互发明，从哲学、宗教、文化的角度对儒释道三家思想进行了清晰、简洁而富有洞见的阐发。总体而言，《文集》展示了冯先生一以贯之的价值关怀，呈现了清晰自洽的论证思路，以汉唐宇宙论为哲学聚焦之方法，以道家理想为思想价值之底色，以情本论/事本论为全体精神之基调，由此创造性地书写整全的中国哲学传统，通过以道解儒、道禅合一的经典诠释理路，形成以道家传统为本位的中国思想史叙事。

【关键词】冯达文；情本论；事本论；类归

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)05-0127-07

作者简介：郑淑红，（广州 510275）中山大学哲学系暨中山大学中国优秀传统文化普及教育研究中心副教授。

由河北教育出版社推出的这套八卷本《冯达文文集》^①（简称《文集》）体现了冯先生四十多年来的学术成就。冯先生以极其宏阔的思想视野展示了中国哲学的总体风貌，引导读者进入源远流长的中国思想史。《文集》各卷均自成一体，在内容上相互呼应而各有千秋，八卷本写作风格统一，均以清晰的笔触、优雅的句式阐发深刻复杂的哲学与宗教问题，从哲学、宗教及文化等多个维度诠释中国思想传统，可谓表述简练而洞见迭出。^②

一、《文集》各卷主旨及总体架构

《文集》由八卷组成，各卷主旨鲜明，简要勾勒如下：

第1卷《早期中国哲学略论》即1989年出版的《中国哲学的探索与困惑：从殷周到魏晋》一书，冯先生在书中没有采用那个年代流行的“唯物”“唯心”话语体系，而是关注早期中国哲学思想特别是古典宇宙论的认知模式，试图给予古代圣贤的思想一种逻辑化的结构，同时揭示作为这种知识架构之基础的价值与信念。

第2卷《宋明新儒学略论》涵盖宋明时期，论述了从周敦颐到王夫之等诸多理学家的哲学思想。冯先生以高屋建瓴的笔法，将宋明理学思想分为五个类型：第一类是以周敦颐和张载为代表的从宇宙论/宇宙生成论中推演出道德的方法，即“由本源论引申的成德论”；第二类是以程颐和朱熹为代表的将道德与知识结合的路径，即“由主‘知’论架构的成德论”；第三类是对“心（志）”之本体优

① 冯达文：《冯达文文集》（8卷本），石家庄：河北教育出版社，2020年。

② 本文是在英文书评的基础上扩充修订而成，因篇幅所限，英文书评中只提出基本观点而没有展开详细论述。（See Shuhong Zheng, “Review of Anthology of Feng Dawen”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 20, No. 3, 2021, pp. 505-508.）

先性的关注，即“由主‘志’论确立的成德论”，其代表人物是陆象山和王阳明；第四类是以陈白沙与王艮为代表的主“情”派，即“由主‘情’论开示的境界论”；最后一类是以王夫之与黄宗羲为代表的重“用”派，即“由致‘用’学体现的经验知识论”。就内容而言，第2卷紧承第1卷，均以哲学概念提炼各家思想，以提纲挈领的方式向读者展现中国哲学思想在历史进程中的逻辑演绎。其语言平实凝练，其架构则气势恢弘。

第3卷《中国古典哲学略述》在结构上分为先秦、汉唐、宋元明清三篇，体大思精，涵盖了前两卷没有涉及的隋唐佛教思想。从内容上可以看出，《文集》的前三卷相映成趣，完整地展示了中国哲学从先秦到汉唐及宋元明清的思想史脉络。

第4卷《道家哲学略述》是一部道家哲学专著，与前三卷相比，本卷包含更为复杂的哲学思辨与更加精致的文本分析，所讨论的内容涉及多个哲学议题，包括道家哲学史、系统化的道教理论以及道教与儒、佛两家的关系等。

第5卷《情理之间》结集冯先生已发表的儒学论文。在这里冯先生创造性地使用“事本论”一词来解释王艮所创立的泰州学派，与陈白沙的“情本论”相呼应。冯先生还将惠能与白沙进行比较，指出二者在本体论上都以存在论^①为取向，故在功夫论上必极力排拒知识论。

第6卷《无有之际》精选了一组道家与道教的论文，涵盖道家理论中的生成论—本体论、道教的宗教特征以及道教与佛教的超越精神等论域。本卷与第4卷一脉相承，卷四中所提及的一些论点在卷六中得以深化与细化。在这里还可以看到冯先生对经典诠释方法的重视，他特意撰文讨论《老子》古典诠释的两种进路，将河上公注本与王弼注本进行对比研究。

第7卷《学思之路》呈现出与前六卷不同的研究路径，其研究兴趣从哲学延伸到文化领域，对岭南文化的研究在此脱颖而出，对六祖禅师惠能的关注成为本卷的亮点。

第8卷《中国哲学入门》是为非哲学专业的读者打造的一本中国哲学通史。全书以清通的语言讲解中国古典哲学的理论与概念，由此揭示中国思想传统中特有的认知结构、生活方式及价值信念。

总体而言，八卷本中最能体现冯先生个人思想体系的当属第4卷。本卷从老子其人与《老子》其书入手，用老庄哲学、黄老思潮与魏晋玄学三大板块勾勒出道家哲学的发展脉络；再由道家哲学思辨转入道教理论研究，涵盖外丹道、内丹道理论、重玄学及全真道的“三教合一”论；最后阐明道家思想如何深刻地影响了儒学的理论建构以及佛教在中国的发展，从思想史的角度，廓清了儒学、道家与佛教在学理上的内在关联。如此宏大的架构在今天的学术著作中极为罕见，如果把这种写作风格与思想旨趣放在近四十年中国哲学学科的发展史以及中国哲学史的书写脉络中，就可以非常清楚地看到宏大的思想史勾勒与深细的专题论文写作之间的差异，从中可以感受到老一辈学人宽广的胸襟与无畏的气魄，这是习惯于专业学术训练与学科划分的后学所望尘莫及的。

从整体架构来看，冯先生的这套八卷本《文集》呈现了一个多层次的三元结构，不仅涵盖儒、释、道三家，同时涉及哲学、宗教与文化三个维度。就思想与方法而言，《文集》各卷之间不乏共通性，由此可以看出冯先生一以贯之的学术旨趣与价值关怀，以下将从《文集》的哲学聚焦、思想底色、精神基调三个方面展开论述。

二、哲学聚焦：汉唐宇宙论与“类归”认知模式

在如此广阔的研究视野下，冯先生将哲学探索的重点聚焦于汉唐宇宙论以及相应的“类归”认知模式。事实上，对两汉时期发展起来的元气本源论/宇宙生成论的关注构成八卷本《文集》的主轴，对该主题的论述大致分为四个板块：儒道两家共享的《易传》宇宙生成论、董仲舒天人同类通感论、道教神仙论与丹道学。从中可以看出冯先生要为汉唐宇宙论正名的学术抱负，他不同意港台新

^① 白沙、惠能的“本体论”为“存在论”一说，其写作背景为20世纪80年代西方哲学从本质论向存在论转换的潮流。冯先生曾以“所以然”（本质论）与“然”（存在论）区别程朱与“情本论”，这在今天看来显得有些突兀。

儒家如牟宗三^①、劳思光^②等人对汉唐宇宙论的思想史定位，其观点跟李泽厚^③对秦汉思想的推崇如出一辙。冯先生以哲学的方式探讨两汉宇宙生成论在科学认识与思维方式上的特色与价值：

为什么两汉本是对宇宙的起源、宇宙的演化、万物的形成这类科学问题思考、探究最活跃、最富理性精神的时代，却同时又是神灵信仰极流行、神学意识极浓重的时代？这两者有密切的逻辑相关性吗？^④

冯先生选择从具有自然哲学性质的《易传》入手来回答这一问题。就历史情境而言，儒道两家思想在战国晚期之后有日趋融通的发展态势，《易传》便是儒道合流的产物。《易传》一方面引入道家的本源论，另一方面又不像老庄那样对万物的生成做否定的描述，而是正面解释世界的生成与万物的存在，从宇宙论的高度为现存事物立论。简言之，《易传》是通过吸收道家的本源论来构筑儒学的宇宙生成论。其理论成就不仅在于它为宇宙万物预设了一个终极的共同本源“太极”，还在于它提供了一幅整全的宇宙图景，万物在其中相互关联，而支撑这幅整全宇宙图景的思维方式便是同类之间的归并转换与异类之间的交合推荡。^⑤

《易传》的这种思维模式在董仲舒的思想中得到进一步发挥，董仲舒提供的宇宙图景更具系统整体性与灵活变通性。与《易传》不同的是，董仲舒不再以抽象的“太极”为神，而以直观、可感的“天”为神；不以“太极”为本源，而以可感的“天地之气”为化生万物之共同本源；与此相应，由本源到万物的生成秩序也不再是一个抽象的从“一”开始的纯数理推演系列（太极—两仪—四象—八卦），而是一种更切近农业生产的自然生化过程，即由阴阳之气到四时五行到万物。^⑥在董仲舒的思想中，“天”是作为一切神奇联系与变化的最终解释者而给出的，根本不存在自然之天与人格神之天的分别与杂凑这类问题，因为自然之天与人格神之天在他的思想体系中是完全重合的。

与董仲舒苦心追求其理论之现实政治意义不同，两汉之交的道教学者更关注宇宙生成论的科学价值。元气本源论为道教神仙论与丹道学提供了宇宙论依据。具体而言，汉代兴起的元气本源论是以感性、现实的物质充填老庄哲学的“道”，把纯精神境界的追求转变为可感、实存的追求，从而为道教修炼者“从现象界通向实存性的真在界构筑了桥梁”。^⑦从东汉时期出现的《太平经》及魏伯阳的《周易参同契》可以看出，以元气本源论为特色的道教宇宙论实际上是把一切事物及其变化的终极原因归入元气，如此便赋予元气无限的功能。在这样的理论体系中，既能化生万物又使万物相互转化的“元气”无疑扮演着“神”的角色。一方面，由元气本源论可以开出道教神仙信仰，《太平经》就直接把元气化生过程神灵化，依元气生化次第建立起由神至人的信仰系统；^⑧另一方面，宇宙生成论也可以转化为丹道学，被称为“万古丹经王”的《周易参同契》就把炼丹的过程视为模拟宇宙生化的过程，视天地为大宇宙，人体为小宇宙，按宇宙生化规则设计丹炉。^⑨如果说《易传》与董仲舒的理论旨趣是借助类的归入与转换以求得对现实现存事物的确认与把握，那么道教所祈求的得道成仙则要

① 冯先生肯定宇宙论具有认知意义，那么从认识如何可以推出价值信仰，或者说从“是”如何能够转出“应当”？回答是从对宇宙对天地万物的敬畏与感恩中转出。这与牟宗三的观点形成鲜明对比。牟先生坚持认为从宇宙论无法引申出道德价值，在他看来，董仲舒以宇宙论为中心就是要先建立宇宙论然后才能讲道德，这是儒家不赞成的。（参见牟宗三：《中国哲学十九讲》，台北：学生书局，1983年，第76页。）

② 劳思光直接将两汉至唐代看作中国哲学的衰乱期，明言“两汉期间，支配儒生思想者，非孔孟心性之义，而为混合各种玄虚荒诞因素之宇宙论”。（参见劳思光：《新编中国哲学史》第2卷，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第3页。）

③ 李泽厚认为，以阴阳五行来建构系统论宇宙图式的秦汉思想为中国文化心理结构奠定了稳固的基础。（参见李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年，第135页。）

④ 冯达文：《早期中国哲学略论》，《冯达文文集》第1卷，第184页。

⑤ 同上，第188、195页。

⑥ 同上，第201页。

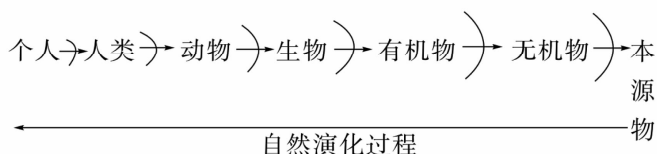
⑦ 同上，第216—217页。

⑧ 《太平经》又把元气化生的次第区分为六等，其中最本始的为混一未分之元气。元气为“无形委气之神人”，“神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣人”。（参见王明编：《致善除邪令人受道戒文》，《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第298页。）

⑨ 冯达文：《中国古典哲学略述》，《冯达文文集》第3卷，第225页。

实现人在身心两方面从现实现存状态向原初本源状态的全然复归。^①

以上四种形态的宇宙论所显示的中国古典思想在认知上有一个突出特点，为了表述方便，冯先生自创“类归”这一术语来指明这样种认知方式。所谓类归，就是将每一个体事物归入其种属、类别等，以便将它嵌入整个宇宙网络中并从它与其他事物及整体宇宙关系的角度来认识它。^② 比如说，我们可以把个人归入人类圈，把人类归入动物类圈，把动物类归入生物类圈，把生物类归入有机物类圈，把有机物类归入无机物类圈以至于现存万物的最初本源。^③



按冯先生的理解，这种类的归入及圈层不断拓展的过程，就是向历史的源头处追溯自然演化的过程。它与分析或分解的认知方式正好相反：分析方式关切“区别”，区别越精确，就越容易操作及量化，由此延伸出近代以降的技术科学；类归方式侧重“关联”，恰恰要模糊、消解种种区别，从种种个别经验出发通过联想而建构起宇宙的关联图像，这样的宇宙便充满神秘性。^④

冯先生的“类归”跟李约瑟 (Joseph Needham)^⑤ 与葛瑞汉 (A. C. Graham) 所说的“关联性思维” (correlative thinking)^⑥ 相似，但他的论述比李氏、葛氏更系统也更深入。冯先生将“类归”纳入中国古典宇宙论发展的思想史脉络当中，并且给予此认知模式一种宗教意味。如前所述，冯先生将“类归”认知方式与汉魏时期儒家与道教传统中的神学思想联系起来。他非常明确地将“类归”作为阴阳宇宙生成论/宇宙论的认识论基础，并指出这种宇宙论不仅催生了董仲舒的天人感应思想，更重要的是，它还进一步影响了道教丹道学和神仙论的发展，这两种思想在魏伯阳的《周易参同契》和葛洪的《抱朴子》中均有体现。^⑦ 以“类归”为契机，冯先生深刻揭示了汉唐宇宙论思想对中国本土宗教——道教发展的重要意义。对他而言，尽管儒家和道教之间存在着种种差异，但宇宙生生不息的创生过程则是儒道两家学者永恒的灵感源泉。

冯先生在书中一再强调，宇宙论所揭示的是原始生命力在时空中的演化过程，天地宇宙与天下万物在此演化过程中会形成并受制于不同的节律，而“类”的概念所依据的恰恰是这种演化的节律。因此，中国古典宇宙论中的“类”所要表达的不是形构上的同异关系，而是指万物在相同或不同时空的运化节律中，由于所获得的相同或不同的能量（生命力）、信息而形成的相同或不同的关联，这才是古人依五行、四时、阴阳之分类所体认的“类”概念。这样的“类”概念是在农业文明中建构起来的知识类型，它与在工业文明中建构起来的知识类型有别。具体而言，工业文明取分解—分析法，关切事物的构成，着意于把事物的构件拆开并予以计度（量化），以“离”“别”为重；农业文明则取“类归法”，关切事物的生成，着意于事物与周围的环境和事物内部的构件的关联与平衡，故以“中”“和”为重。^⑧ 这样一种与农业文明密切相关的古典宇宙论及其“类归方式”有其独特的认知价值，作为“类归”性认知方式的实践学科（如中医以阴阳、四时、五行论生理、病理、治理、药理）亦具正当性。

① 冯达文：《早期中国哲学略论》，《冯达文文集》第1卷，第220—221页。

② 冯达文：《早期中国哲学略论》，《冯达文文集》第1卷，第207页；《中国古典哲学略述》，《冯达文文集》第3卷，第173—174页。

③ 冯达文：《早期中国哲学略论》，《冯达文文集》第1卷，第227页。

④ 冯达文：《中国古典哲学略述》，《冯达文文集》第3卷，第236页。

⑤ 参见[英]李约瑟：《中国古代科学思想史》，陈立夫等译，南昌：江西人民出版社，1999年，第359—363页。

⑥ 参见[英]葛瑞汉：《论道者——中国古代哲学论辩》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社，2003年，第365—372页。

⑦ 冯达文：《中国古典哲学略述》，《冯达文文集》第3卷，第211—218页。

⑧ 冯达文：《道家哲学略述》，《冯达文文集》第4卷，第273—281页。

三、思想底色：道家传统及其当代价值

冯先生的哲学探索是在思想史的宏大背景中展开的,《文集》各卷呈现的思想史写作基本上以儒释道三大传统的动态发展为主轴,他称之为中国三大古典思想文化体系,三家在思想史中均有各自独立的发展脉络也呈现不同的理论特色。就致思方向而言,儒家立足于以道德理想对社会与人生作正面的建构,道家与佛学则是以对社会与人生的价值反省为起点,即道家反省的向度是社会,佛学反省则直指人生本身。^①

尽管冯先生对儒释道三家予以同等重视,但他在《文集》各卷中勾勒的中国思想史风景线是以道家思想为底色的,读者不难从其字里行间读出冯先生对道家思想的青睐。以《文集》第4卷为例,冯先生在写完道家思想史后,特别撰写两章,从思想史的角度梳理了道家对儒学变迁以及中国佛学特别是禅宗的影响。简而言之,道家的形上思维直接而深刻地影响了儒学的理论建构,具体表现在两个方面:(1)老子思想中的宇宙论形上建构,经黄老思潮为汉唐儒学所吸纳,使儒家价值能够依托天地宇宙而具客观性;(2)老子思想的本体论向度,经魏晋玄学为宋明儒学所援引,成为儒学引领个体变化其“气质之性”以契接“天命之性”的理论基础。^②

就道佛关系而言,冯先生聚焦于禅与道的会通,从观念建构与境界追求入手,将道家传统中的老庄思想及魏晋玄学与禅宗南宗顿教思想做了对比与融通。从惠能“得法偈”不难看出禅宗思想的道家渊源,此偈中“菩提本无树”与“本来无一物”二句均透露出以“无”为本的玄学底蕴。从论证的逻辑来看,禅宗是以心之“本无”确保(佛)性之“清静”,而不采纳般若学以“因缘无自性”说“空”的传统径路,由此可见禅宗惠能一系与老子、王弼思想(更准确地说是王弼所理解的老子思想)有相似的本体论建构。^③如果说道家以“道”为绝对本体,那么禅家则指“心”为绝对本体。道家以“道”为“虚空”,禅宗指“心”为“虚空”;道家以“自然”论“道”,禅宗以“自然”论“心”。凡道家以“道”为说,禅宗均以“心”为言。^④在精神境界上,禅宗顿教的所谓“任心而行”,即道家所主的“任自然”“因顺自然”行事。^⑤

冯先生在《文集》中较少辨析三家思想的差异,他更关注三者之间的互鉴与融通。就思想源头与本体论倾向而言,三者之间的差异更明显,简单来说,儒道为一系,佛法为另一系。儒道植根于中国思想传统,尽管儒家更多着眼于切入现实的政治哲学,而道家以超拔于现实世界的精神自由为旨归,但两家都讲“内圣外王”之学。东晋时期随着佛教传播的深入及佛典翻译的成熟,般若学的“性空”观念对中国传统人性论构成致命的冲击。因为儒道两家都肯定“人性”“本性”为实有,是百姓日用之间和自身生命现实体验之中的一种存在;而佛教则认为“人性”“本性”根本是空,是“至无空豁之真如佛性的某种幻相”。此后三家思想相互启发但始终保持各自的立场,到唐宋时期儒释道三家都有了成熟的心性学理论,禅宗即是佛家的心性学。尽管禅宗是中国化的佛教,在精神旨趣上受到道家思想的影响,与印度佛教有很大区别。但禅宗终归是一种佛教,其空灵明净的精神旨趣看似与庄子接近,而实质上与般若性空思想具有内在的逻辑联系。^⑥

儒释道三家在历史中的相互影响非常复杂,冯先生在导言中特别诚恳地指出,他对儒释道三家关系的探讨仅限于道家对儒佛两家的影响而无意于反转过来探讨儒佛两家对道家的影响。^⑦这种侧重于单向而非相互影响的写作思路表明,冯先生基本上是立足于道家传统,对儒、佛思想进行道家式的解

① 冯达文:《道家哲学略述》,《冯达文文集》第4卷,第370-371页。

② 冯达文:《情理之间》,《冯达文文集》第5卷,第33-34页。

③ 冯达文:《学思之路》,《冯达文文集》第7卷,第231-233页。

④ 同上,第243页。

⑤ 同上,第237页。

⑥ 参见卢国龙:《道教哲学》,北京:华夏出版社,2007年,第425-426页。

⑦ 冯达文:《道家哲学略述》,《冯达文文集》第4卷,第282、370页。

读。无论是“以道解儒”还是“以道解佛”，最后彰显的都是道家立场及价值。这点在冯先生对宋明理学家及现代新儒家的批判中有充分体现。例如，在《文集》第2卷的结语“走出新儒学——重评现代儒学之‘内圣外王’论”一章中，冯先生在对牟宗三、徐复观和唐君毅给予赞许的同时，也指出了新儒家“由内圣开出外王”的口号是毫无根据且难以实现的。这是由于儒家的“入世拯救”难免使儒学意识形态化，同时也倾向于给道德强加一个神圣的光环，尽管道德在当今已沦为一种工具性的存在。相比之下，道家或许可以提供一种更好的解决方式和相对来说与当代世界更兼容的价值。而道家思想之所以更具现代意义，是因为它在承认“坠落”的同时还能够为人类指点生命的方向，能给人以“善”与“真”，而且特许了人类心灵的闲适与自由。^①

冯先生对宋明理学的理解同样由道家立场所主导，这使得他的解释新颖且深刻，但也有所逸出。就这一点而言，冯先生对周敦颐《太极图说》的分析极好地彰显了他的诠释风格。冯先生根据道家的否定性方法，将《太极图说》中“无极—太极”化生万物的过程解释为“本真”散失的过程。依照这种思路，万物在最初生成时即被赋予内在的自我否定因素，也只有通过否弃自己，个体存在才得以回复“本真”。^②显然，冯先生以一种道家论述逸出了周敦颐《太极图说》原文的语脉，而这种创新的解读与周敦颐思想中的儒家伦理观念“中正仁义”似为两事。

四、精神基调：以“情”为本与以“事”为本

冯先生对中国思想史中的“情本论”一系有非常独到的理解，他在《文集》中对三大传统的解读深得“情”之三昧。他所理解的“情”既是植根于生活世界的世间情感，又是未经社会规范过、未受知性与德性加工过的人之真性情。

“情”就充盈于每个个人的心中，就流溢在每个个人的每一瞬眼神里，每一种行事中。它其实不需要神秘力量的支撑，神秘力量只会使人离开自己，把自己“异在化”；它其实也不需要逻辑理论的证取，逻辑理论只会把人分开、打散，使自己与他人“间隔化”。所以回归于真性情，以“情”为“本体”，诚然具有特殊的意义！^③

冯先生在这里呼唤的人之“真性情”无疑具足道家所追求的“本真”^④意味，这样的“情”绝无造作虚伪，直呈人的自然一本然性。显然，在孔孟儒学中“情”尚未被提升到本体的高度，不能以“情本论”指称之。直到明代中叶，在江门白沙特别是阳明后学—泰州学那里，才形成儒道合流的“情本论”与“事本论”。冯先生认为“情”之本体与“事”之本体相通，正如“事”与“情”之连通而成“事情”一样，“情”的本体论又可释为“事”的本体论。两者的区别仅仅在于：“情”本论旨在确认人之情感比理性更具本真性与至上性；“事”本论旨在申明“事”比“理”更具本然性与先在性。^⑤就纯粹学理而言，白沙心学与泰州王学对程朱一系之“天理”的拒斥，也是哲学反思：以“事”和“情”呈现的活泼泼的日常生活方式与生活世界，何以自身不具正当性？为何一定要在“事”与“情”之外/之上建构起一套“道”与“理”，并赋予其形而上的、彼岸性的意义，用以统摄人们日常的生活世界？^⑥

在精神上与白沙心学之情本论及泰州王学之事本论最契合的当属惠能开创的平民禅学。在中国佛教发展史上，惠能一系的禅法实际上把对佛、佛法、净土的宗教信仰，完全归结为一种中国传统式的心性修养。南宗禅全幅肯现实存日常生活，排拒贵族式伦理—政治说教与哲学上的空洞冥想，确认每个人未经（政治的、认知的、道德的、审美的）着意框整过的意念即具圆足性与绝对性，它使

① 冯达文：《宋明新儒学略论》，《冯达文文集》第2卷，第297—307页。

② 同上，第48页。

③ 冯达文：《学思之路》，《冯达文文集》第7卷，第48—49页。

④ 冯达文：《中国古典哲学略述》，《冯达文文集》第3卷，第390页。

⑤ 冯达文：《情理之间》，《冯达文文集》第5卷，第269页。

⑥ 同上，第53页。

平民百姓日常平庸“无意义”的生活获得社会本体的意义。^①正是在情本论/事本论的基础上，冯先生尝试从学理与境界两方面融通儒、道、禅三家。

值得注意的是，冯先生强调“情”与“事”的本体论意义，更多是出于对人的个体性与心灵自由的关注，而无意于拒斥公共性。在《文集》的部分章节中可以看到，为“情”的本体论地位辩护似乎成为冯先生的学术使命，他通过削弱“智”或“心”的主导地位来衬托“情”的优先性，这一主题贯穿于冯先生对中国哲学和宗教的哲学诠释。明白了这点就不难理解为何像朱熹^②那般睿智的思想者以及王阳明^③一类活力四射的行动者都难入冯先生法眼，真正让他倾心的是具有诗人气质的陈白沙以及泰州学派的创始人王艮。通过对“情本论”的阐发，冯先生为非智识论者甚至是反智论者（如陈白沙、王艮和六祖慧能）提供了更多的空间。在冯先生对精英主义和智识论的有意淡化中，我们很容易看到他对自发性与共通性的赏识，对僵化秩序及精确计算的反抗，甚至还有一种对禁欲主义理念的摒弃。

由“情本论”一系发展出重“身”的思想，泰州学人甚至将“身”升格到与“道”同等的至尊地位，以“身”为“天地万物之本”。^④在中国思想史上，情本论思潮史无前例地推崇并认可“身体我”，而“身体我”直指个体存在。既然如此，情本论为何没有朝着个体本位的方向发展？冯先生对这个问题的回答是，情本论原本可以走向个体本位，但儒家不把个体看作“利益”，而是指向“情感”，情感可以藉由通感而走向他人，这就有一个普遍性的问题。只是，这种普遍性不是既成的一种“存在”，而是由推己及人生成的，是在主体实践过程中开出的。如果说这也是一种本体论，那么它是生成性的本体论。冯先生的形上学致思是将信仰与理性、绝对性与普遍性区分开来。他将具有绝对意义的“本体”归为个人信仰，而赋予经验认知普遍意义。个人信仰有绝对性但没有普遍性，公共理性具普遍性但没有绝对性。因此，由经验认知给出的“理”以及由“理”建立的公共施設，一定不可以赋予先验本体的意义。此种运思为晚辈后学进一步探讨中国哲学的“现代意义”留下足够的理论空间。

五、结 语

这套八卷本《文集》的写作历时近半个世纪，它不仅为我们勾勒出冯先生四十多年来哲学探索的心路历程，同时也见证了“中国哲学”乃至“中国宗教学”这些学科的发展。冯先生在其学术生涯中始终保持开放的胸襟，对前辈时贤包括海外学者的研究成果均有吸纳。这套《文集》完整记录了一位服膺于古圣先贤而悠游于古典精神世界的中国哲人的学思成果，包括对现代性及现代学术的深刻反思，对中国文化乃至人类命运的真切关注，对人之为人的哲学追问。总体而言，《文集》展示了冯先生一以贯之的价值关怀，呈现了清晰自洽的论证思路，以汉唐宇宙论为哲学聚焦之方法，以道家理想为思想价值之底色，以情本论/事本论为全体精神之基调，由此创造性地书写整全的中国哲学传统。在学理上，《文集》各卷独成一帙又相互发明，从哲学、宗教和文化的角度对儒释道三家思想进行了清晰、简洁而富有洞见的阐发，诚为不可错过的学术精品。

（责任编辑 于 是）

① 参见冯达文：《学思之路》，《冯达文文集》第7卷，第391页。

② 冯先生在检讨21世纪的儒学观时，特别谈及他对李泽厚的“情本论”疑虑。他说李泽厚一方面将“情本体”视为儒学的基本特质，称之为一个民族的、中国的、世界的、人类的视角，另一方面又推崇儒学脉络中重知识理性的一系，即荀子—董仲舒—朱熹。冯先生无法理解李泽厚为何主张“情本论”却又推崇重“知”这一系，在他看来，“情”本与重“知”是相互排斥的两种思想径路。（参见冯达文：《情理之间》，《冯达文文集》第5卷，第66—67页。）

③ 冯先生特别指出，“在明代学术中，白沙学比之阳明学更有特色。我个人更偏好白沙学而疏远阳明学”。（参见冯达文：《情理之间》，《冯达文文集》第5卷，第404页。）

④ 参见冯达文：《中国哲学入门》，《冯达文文集》第8卷，第301页。

“未能事人，焉能事鬼”

——以两汉子学的妖孽叙事为中心

曾海军

【摘要】由两汉各种子学典籍中的妖孽叙事可知，孔子所言“未能事人，焉能事鬼”成功地塑造了我们的传统如何面对鬼神。一类妖孽之事多属“天垂象”之列，可称为“天妖”，另一类妖孽多为植物或动物所化，均从地出，可称为“地孽”，还有一类属于人自兴妖孽的“人妖”。“人妖”者，人祸是也。有德之人其言其行正大光明，不会留给妖孽以任何可乘之机，妖孽亦不自作。

【关键词】妖孽；善政；儒家

中图分类号：B234.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2022）05-0134-07

作者简介：曾海军，湖南平江人，哲学博士，（成都 610064）四川大学哲学系教授。

关于死亡问题，孔子有过一个著名的论断，叫做“未知生，焉知死”。现代学人多以此为据，认为儒家未能正视死亡问题，以“未知生”为由就打发了死亡问题，未免过于轻率。本文不直接涉及死亡问题，而想讨论与此并列的孔子的另一个论断，即“未能事人，焉能事鬼”。若以为儒家回避了死亡，那必定也能在同样意义上质疑儒家回避了鬼神。反过来，孔子声称“未能事人，焉能事鬼”，若能充分展现如何决定性地塑造了后人对待鬼神的态度，那么必定能在同样意义上回应对待死亡的态度。问题不在于是否回避了，而在于这个传统面对鬼神或死亡时，是否提供了足够强的思想力量和足够大的思想空间。本文的研究工作便致力于此，集中于两汉各种子学典籍的范围，收集各种有关妖孽的叙事文本，并按天妖、地孽、人祸三类进行梳理，由此揭明所有这些妖孽叙事无不一一印证着“未能事人，焉能事鬼”的基本态度。这一研究工作将以无可争辩的方式阐明，“未能事人，焉能事鬼”的确具有足够强大的思想力量和空间，成功塑造了我们的传统如何面对鬼神。由此，再要质疑儒家回避了鬼神，便是无的放矢。死亡问题也一样。先将孔子的这一语录引出：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’敢问死。曰：‘未知生，焉知死？’”^① 下面开始相关的文本梳理和具体的思想研究。

一、天妖：“顺天地，犯三妖”

《国语》中伯阳父以阴阳解三川地震那个有名的故事^②，常常用来表征某种人文主义思想的萌芽。一般认为，以阴阳二气解释地震这一现象，虽说并不科学，但至少比用鬼神或妖孽的方式来解释要进步得多。不过，这种看法有意无意忽视了最关键的一点，即三川地震预示着西周的灭亡，这不还是属于迷信吗？凑巧的是，这个故事在西汉子书《说苑·辨物》中亦有重现^③。三川地震如同夏亡时的伊

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016年，第126页。

② 徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，北京：中华书局，2002年，第26-27页。

③ [汉]刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，北京：中华书局，1987年，第446-447页。

洛水干、商亡时的黄河水竭，意味着西周王朝的灭亡。或许用今天的眼光看，将自然现象与王朝更替联系起来没有科学根据，不过，以“土无所演，民乏财用”言百姓穷困，以“周德如二代之季”言统治残暴呢？即便以阴阳二气解释地震，是否意味着就属于今天所谓的自然现象，恐怕亦不尽然。类似这种故事在西汉子书籍中屡见不鲜，虽说没有这么强的思想性，往往多有古怪精灵，甚至情节可恐、形象可怖，然则背后的人文观念却十分鲜明，一点也没减损其思想的深刻性。若全当《聊斋志异》来读，就未免太可惜了。在这些故事中，面对各种不可思议的天妖、地孽，往圣先贤们表现出惊人的淡定，分明是神鬼附体、妖孽作祟，却全以人事待之。在这个意义上，与伯阳父解释三川地震的故事其实一脉相承，看起来天妖地孽之类的形象，比起阴阳二气显得更为粗陋，但最终无不归结于人主无德而百姓疾苦上，这才是最具价值的。

与通过“山崩川竭”来判断王朝的命运相类似，在《说苑·权谋》中还有一个晋国太史屠馮通过异象预判亡国的故事^①。在这个故事中，“示晋公以天妖、日月星辰之行多不当”和中山国的“亡国之风”，与周王朝的“天与之乱人与善谏者”，表述上虽大不一样，天妖与风俗尤其不同类，但在体现人主“无德义”而“百姓多怨”上，其实并无二致。中山国之俗看起来全是人事，所谓男女无别、“淫昏康乐”之类，晋国示以天妖，也未必不是人事。这充分说明，天妖并无特殊之处，不管何种妖孽，全以人事待之即可。这正是“未能事人，焉能事鬼”之意。伯阳父以阴阳二气论地震固然充满着人文思想的光辉，但将一种彻底的人文姿态贯穿于各种版本的妖孽叙事中，并不会因妖孽的形象而减损其人文价值。比如，除了伯阳父论地震的故事，《韩诗外传》中还有一个周文王即位八年时发生地震的故事^②。这个故事中出现的地震，周文王虽以天妖视之，却完全以人事待之。地震发生后，有司建议迁移国都，文王则以为不如“改行重善以移之”，由是谨礼节、饰辞令、颁爵列等，实施各种善政而地震消停。

妖孽虽出于天地之间，却并不代表天地的作为，相反还可能忤逆天地之道，人则能顺天地而除妖孽。是故文王可“践妖”，而武王可“犯妖”：

武王伐纣，晨举脂烛。过隧斩岸，过水折舟，过谷发梁，过山焚莱，示民无返志也。至于有戎之隧，大风折旆，散宜生谏曰：“此其妖欤？”武王曰：“非也！天落兵也。”风霁而乘以大雨，水平地而耒，散宜生又谏曰：“此其妖欤？”武王曰：“非也！天洒兵也。”卜而龟燔，散宜生又谏曰：“此其妖欤？”武王曰：“不利以祷祠，利以击众，是燔之已。”故武王顺天地、犯三妖，而禽纣于牧野，其所独见者精也。^③

武王帅师出征而路遇各种天妖，先是遇上了大风摧折旗帜这等极易动摇军心之事，好不容易风停了却又暴雨大作，水积而道不通，最后占卜之时龟甲还不起兆痕，可谓出尽了幺蛾子。然武王始终不为所动，最终败纣于牧野。武王伐纣遭遇天妖的情形比较罕见，常见的类型是大旱、大火或地震之类的天灾。春秋时期，在应对天灾上最著名的思想事件，可能得数郑国名相子产论天道与人道。在宋、卫、陈、郑皆遇大火的背景下，卜师裨灶建议用国之宝器禳灾，以免再遇大火。子产顶住压力，坚称“天道远，人道迩，非所及也，何以知之”，最后“亦不复火，郑之未灾也”，这当然与子产积极采取各种防火措施有关。^④就这次事件而言，可与子产媲美的是齐国名相晏婴。

根据《说苑·辨物》的记载，在齐国大旱之时，景公想加收赋敛以祠灵山或河伯，晏子明确表示反对，理由很有意思。他反问景公说，天旱得这么厉害，灵山焦热，百川枯竭，你以为灵山和河伯就不忧心吗？他建议景公，不如避宫殿而居野外，与灵山、河伯共忧患。^⑤景公将大旱的缘由找到灵

① [汉] 刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第316-318页。

② [汉] 韩婴撰、许维通校释：《韩诗外传集释》，北京：中华书局，1980年，第81-83页。

③ [汉] 刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第329页。

④ 参见[周]左丘明传、[晋]杜预注、[唐]孔颖达正义：《春秋左传正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第1580-1585页。

⑤ [汉] 刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第452页。此事亦见于《晏子春秋》的《景公欲祠灵山河伯以祷雨晏子谏》，类似的故事在《晏子春秋》中还有不少，《说苑》当属转述。（参见张纯一撰、梁运华点校：《晏子春秋校注》，北京：中华书局，2014年，第279-281页。）

山或河伯之神，晏子并未批评这属于迷信。但景公想趁此搜刮民脂民膏，以祭祀神灵的方式求雨，晏子就不同意。问题不在于有个灵山之神或河伯之神的观念有什么不妥，不能允许这种神灵观念助纣为虐才更为重要。天有大旱，遭受苦难的肯定是百姓，以求雨为由加收赋敛，纯属火上浇油，什么样的神灵会允许这种事情发生呢？晏子让景公出居野外而与灵山、河伯共忧患，实质上就是与受苦的百姓共患难，由此而懂得体恤民间疾苦。可见，说的虽是灵山、河伯神灵之事，却完全以百姓疾苦这种人事待之。晏子这种应对天灾的故事多有流传，其中最具戏剧性的一次也是《说苑·辨物》中关于地震的故事。齐景公惊艳于卜师柏常骞的禳灾手法，问他能否益寿呢？柏常骞信心满满地说，针对景公这种诸侯，增加七年寿命没问题。他让齐景公把祭神的東西准备好，并神秘地说，若成功益寿，将有地震发生。这事让晏子知道了，他正告柏常骞，“惟以政与德顺乎神”可以益寿，并不动声色说，之前观天象就知有地震发生，这就是所谓益寿的征兆吗？柏常骞知道瞒不住内行人，只好承认是这回事。晏子最后说到，要让君王懂得轻赋敛、少费民才是正道。^①

这个故事听起来挺震撼的，柏常骞这么高端的欺骗手法，晏子居然也能识破。或许在今天的人看来，一听晏子仰观天象而预知地震，就以为不过是个荒诞的故事，这就错失了最具人文价值之处。两千多年前，就有人对祭神而益寿这样的做法不屑一顾，而心心念念在于政与德，在于减轻百姓负担，这是非常了不得的。面对各种妖孽或神怪，往圣先贤们很早就既不以为异，亦不以为意，因为他们心里早已有了最为正确的大道，即善政。治理百姓，给百姓带来最大的福祉，什么样的妖魔鬼怪也都必须服从这条大道。唯有在这一条康庄大道上，可以一路降妖除魔，确保平安。无论怎样叙说妖孽，其要皆不出这个道理。再如，周惠王十五年，有神降于莘，据说是丹朱，其受在虢国，因虢国政荒，“民怒神怨”，其后晋灭之。^② 还有晋平公时有黄熊入梦，据说为鲧所化，而致其久病不起，后祀夏郊而病愈，^③ 等等。前引民怒，后废常祀，表面上在说神，背后说的全是治理百姓的问题。简而言之：

《易》曰：“天垂象，见吉凶，圣人则之。”昔者高宗、成王感于雉雉、暴风之变，修身自改，而享丰昌之福也。逮秦皇帝即位，彗星四见，蝗虫蔽天，冬雷夏冻，石陨东郡，大人出临洮，妖孽并见，荧惑守心星，茀大角，大角以亡，终不能改。二世立，又重其恶。及即位，日月薄蚀，山林沦亡，辰星出于四孟，太白经天而行，无云而雷，枉矢夜光，荧惑袭月，孽火烧宫，野禽戏庭，都门内崩。天变动于上，群臣昏于朝，百姓乱于下，遂不察，是以亡也。^④

妖孽总是伴随着乱政，若能“修身自改”则“享丰昌之福”，若“终不能改”便只能自取灭亡。所谓“圣人则之”，“则”的不是天所显现的“象”，不是随这些乱象起伏，而搞成群魔乱舞的样子。“则”的是吉凶之道，或吉或凶两条道路，全在于人事上的把握，用心治理而施行善政便吉，无心治理而倒行逆施便凶。“未能事人，焉能事鬼”的正面表达便是，能事人方能事鬼，能治理百姓而施行善政，妖孽便自行消散。

二、地孽：“妖孽不胜善政”

前文所及妖孽之事，多属“天垂象”之列，如地震、暴风雨、大旱、大火及神秘的天象、神灵等，故划为“天妖”的范围。还有大量的妖孽多为植物或动物所化，均从地出，另外称为“地孽”。“妖”与“孽”并无特别区分，仅从现象上分为天与地两类，以便梳理。这类地孽的形象，两汉子书当中说来说去也就是树、蛇、鸟这么几种，并不算繁多。先从《韩诗外传》记载的商汤时长出一颗谷树说起。汤王之庭突然冒出一颗谷树，而且还“三日而大拱”，就是才生长三天树干就已经大到要

① [汉] 刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第448-449页。此事亦见于《晏子春秋·柏常骞禳泉死将为景公请寿晏子识其妄》，在《太卜给景公能动地晏子知其妄使卜自晓公》中有另一个“臣非能动地，地固将动也”的版本。（参见张纯一撰、梁运华点校：《子春秋校注》，第279-281、359-360页。）

② [汉] 刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第458-460页。

③ 同上，第465-466页。

④ 同上，第445页。

两手合抱了。这属于典型的树妖作怪，肯定不是什么好事，是很恐怖的现象。然汤王“见妖而为善”，淡定行善政，于是妖孽不见而国家昌盛。^① 这种植物精灵的身影在相关典籍中出现过很多次，场景差不多，用意也一致。但有时又属于祥瑞，比如周成王时就发生过一次类似事件。这次的植物精灵是三颗树长在一起，成为一颗大得不得了树，周公以为这预示着“天下其和而为一乎”，其后果然有远方邦国“重三译而来朝”，即不惜辗转翻译来朝。^② 孔子有云“近者说，远者来”^③，又曰“远人不服，则修文德以来之”^④，“重译而朝”是后世表达“远者来”的经典叙述方式，通过修文德而吸引远方邦国，还是善政的意思。妖孽居然配合这种善政而现以祥瑞，显得颇有喜剧意味。这些植物精灵的元素在另一则故事中进行了整合：

孔子曰：“存亡祸福皆在己而已，天灾地妖，亦不能杀也。昔者殷王帝辛之时，爵生鸟于城之隅。工人占之曰：‘凡小以生巨，国家必社，王名必倍。’帝辛喜爵之德，不治国家，亢暴无极，外寇乃至，遂亡殷国，此逆天之时，诡福反为祸也。至殷王武丁之时，先王道缺，刑法弛，桑谷俱生于朝，七月而大拱。工人占之曰：‘桑谷者，野物也。野物生于朝，意朝亡乎？’武丁恐骇，侧身修行，思昔先王之政，兴灭国，继绝世，举逸民，明养老之道。三年之后，远方之君重译而朝者六国。此迎天时，得祸反为福也。故妖孽者，天所以警天子诸侯也；恶梦者，所以警士大夫也。故妖孽不胜善政，恶梦不胜善行也。至治之极，祸反为福。故《太甲》曰：‘天作孽，犹可违；自作孽，不可逭。’”^⑤

所谓“爵生鸟”，《孔子家语》为“雀生大鸟”，雀小鸟大，非比寻常，占以为祥瑞，结果却因不施善政而亡。桑谷生于朝而七月大拱，与汤王之庭的谷树一般，依然是亡国的凶兆。经过帝王实心行善政，王朝兴盛而后远方来朝者六国，由此表明“妖孽不胜善政”。^⑥ 既有植物成精，也就有动物为妖。关于雀生鸟的妖孽之事，《新书·春秋》还记录有另一个故事^⑦。故事的叙述风格与帝辛时“爵生鸟”一模一样，也是自以为祥瑞而使劲折腾，结果导致“祥反为祸”。这个故事被刘向收录之后，他以史家的严谨做了辨析，认为宋史占以为祥瑞，这肯定有问题。经过一番分析，刘向以为“爵生鸛于城隅者，以亡国也”，属于典型的凶兆而非祥瑞，是康王不知道警醒，导致亡国只是应验而已。^⑧ 雀生鸟的妖孽之事究竟属于祥瑞还是凶兆，不妨仁者见仁，智者见智，但在导向施行善政的目的上并无二致。除了雀鸟这种妖孽，传统文化中更享盛名的恐怕是蛇妖。蛇妖的出场也比较早，据说晋文公出猎时就遇到过。当有人表示准备驱妖时，晋文公却以“妖不胜德”为由放弃田猎，退而行善政。有意思的是，此时却由天帝出面，以蛇妖“当圣君道为”而诛杀。^⑨ 此与前文所言妖孽并不代表天地的作为相吻合，人君顺天地之道而施行善政，妖孽才是要被诛杀的对象。

与蛇相关的另一则故事流传甚广，带着善良的童真，特别暖人心。孙叔敖是楚国著名的令尹，给后人留下许多的佳话，这则发生在他小时候的故事，很具有代表性。自己见到两头蛇，以为命不久矣，却还不忘担忧他人的安危，这样的人定能为百姓担当，即所谓“人闻之，皆谕其能仁也。及为令尹，未治而国人信之”^⑩。孙叔敖成为令尹之后，以此心而治理百姓，真有些孟子所谓“以不忍人之心，行不忍人之政”^⑪的意味。妖孽的兴风作浪在这种一片赤诚之心跟前，根本就不值得一提。围

① [汉] 韩婴撰、许维通校释：《韩诗外传集释》，第81页。

② [汉] 刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第457-458页。

③ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第146页。

④ 同上，第171页。

⑤ [汉] 刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第247-248页。

⑥ 另见《孔子家语》的《五仪解》篇。（参见高尚举、张滨郑、张燕校注：《孔子家语校注》，北京：中华书局，2021年，第83-84页。）

⑦ [汉] 贾谊撰、阎振益、钟夏校注：《新书校注》，北京：中华书局，2000年，第248页。

⑧ 参见[汉] 刘向撰、赵善治疏证：《新序疏证》，上海：华东师范大学出版社，1989年，第123页。

⑨ 同上，第42页。故事亦见《新书·春秋》。

⑩ [汉] 贾谊撰、阎振益、钟夏校注：《新书校注》，第250页。

⑪ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第238页。

绕着蛇妖的祸福，在晋国太子那里发生过一件比较奇特的事。晋太子路遇蛇妖缠绕马车的左轮，御车人见多识广，以为此乃太子即将得国的祥瑞，要太子赶紧下车祭拜。不想太子完全不觉得这是祥瑞，立马调头回府。无论御车人如何劝说，他坚决拒绝，认为祭拜蛇妖，无非表明自己得国心切，难免有篡夺乱国之嫌。就此而言，晋太子不受妖孽的蛊惑，不受佞人的怂恿，可谓明君子矣！至于他为何最终以死远嫌，做得如此极端，则有些不可理喻。^①

同样还是发生在晋国的另一则故事，也是国君出猎，路遇异象，却急迫地以祥瑞自诬，煞是可笑。虽然师旷料事有如神明，精准地预知晋平公的死期，不免令人生疑，但这并非重点。晋平公一见乳虎伏而不动，二见有鸟环而不去，便想以霸王之主自居。师旷一旁看下去，提醒说不过是事出有因，并非君王德义如此所致。晋平公听了心里很不高兴，居然想着如何报复师旷。他布荆棘于阶梯之上，逼着师旷脱鞋刺足，伏地刺膝，却若无其事地说不过是想开个玩笑，由此可见其行径之恶劣，完全当得上师旷所言“人自兴妖”。^②《尚书》所谓“天作孽，犹可违；自作孽，不可逭”^③，晋平公之谓也！晋平公不行善政，却还一门心思盼望天降祥瑞，最后竟至自兴妖孽，不得善终。在这个意义上，晋平公所遇妖孽之事，实质上属于“人妖”，属于自取灭亡。除了“天妖”“地孽”这类形象与事件，两汉子书对于这种人自兴妖孽之事，亦多有叙述。“人妖”者，人祸是也。

三、人祸：“人妖最可畏”

以上所论各种天妖、地孽，既不可全当虚语看，亦不可煞有介事地全都坐实了看。这个意思听起来比较矛盾，其实不然。古人有论如是：

传曰：雩而雨者何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。星坠木鸣，国人皆恐，何也？是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之可也，畏之非也。夫日月之薄蚀，怪星之党见，风雨之不时，是无世而不尝有也。上明政平，是虽并至无伤也。上闇政险，是虽无一无益也。夫万物之有灾，人妖最可畏也。曰何谓人妖？曰枯耕伤稼，枯耘伤岁，政险失民，田秽稼恶，糴贵民饥，道有死人，寇盗并起，上下乖离，邻人相暴，对门相盗，礼义不修，牛马相生，六畜作妖，臣下杀上，父子相疑，是谓人妖。妖是生于乱。传曰：天地之灾，隐而废也，万物之怪，书不说也。无用之变，不急之察，弃而不治。若夫君臣之义，父子之亲，男女之别，切瑳而不舍也。《诗》曰：“如切如磋，如错如磨。”^④

这一段西汉子书中关于人妖可畏的叙述来自《荀子·天论》。通过祭祀求雨而果然下了雨，如何理解这种现象呢？没什么不好理解的，就好比没搞祭祀活动也照样会下雨。这种看法想必让今人感到吃惊，以为古人怎么可能有此见识。今人总以为古人喜欢搞迷信活动，其实今人明白“犹不雩而雨”是什么意思，却未必明白既然如此，古人为何仍然主张雩祭呢？甚至包括陨星坠落这种天象，古人也已经认识到可以“怪之”却不必“畏之”。类似于日食、月食、流星等罕见天象，以及旱涝等罕见天灾，要是政治清明，这些异象同时出现也无伤大雅，要是政治昏暗，这些异象都没出现又有什么意义呢？可见，通过这样一种见识，对于各种天妖、地孽的叙述，不可能坐实了看。对此，荀子有一种解释：“日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。”^⑤在荀子看来，像日月之食、雩祭、卜筮这种礼仪，并非以为这种方式管用，而是一种文化作用。

当然，荀子的看法并不代表传统儒家的全部，若熟悉董仲舒的思想就不难发现，董子不厌其烦地记录求雨、止雨这种祭拜的具体仪文，很难相信他如荀子那般主张“非以为得求也”。董子可能深信这是管用的，而不能全当虚语看。应当说，在这虚实之间，荀子与董子大概代表了两种极端：荀子

① [汉] 刘向撰、赵善治疏证：《新序疏证》，第186页。

② [汉] 刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第467-469页。

③ [汉] 孔安国传，[唐] 孔颖达疏，廖明春、陈明整理：《尚书正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第252页。

④ [汉] 韩婴撰、许维通校释：《韩诗外传集释》，第37-39页。

⑤ [清] 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第316页。

主张天人相分，将妖孽之事表达得尽可能虚；董子主张天人相副，将鬼神之事表达得尽可能实。尽管有虚实之分歧如此，但同作为儒家思想的重要代表人物，两者更多地具有思想上的一致性。如荀子论“祭”则云：“祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。”^①董子论“祭”则曰：“君子之祭也，躬亲之，致其中心之诚，尽敬洁之道，以接至尊，故鬼享之。享之如此，乃可谓之能祭。”^②以“爱敬”或“诚敬”论“祭”，这是儒家共同的立场。更有荀子主张“事死如事生，事亡如事存”^③，而董子认为“重祭事，如事生”^④，皆由孔子所言“未知生，焉知死”而来，两者保持着高度的一致。

虚化妖孽之事，目的在于强调“万物之有灾，人妖最可畏”，即比起天妖、地孽，因失于治理所导致的人祸更为可怕。而且，因天地之间的乱象所导致的灾、怪、变之类的，未必都不重大，却并非治理之常。治理针对的人伦之常，所谓“君臣之义，父子之亲，男女之别，切磋而不舍也”，治理的工夫要下在君臣、父子、夫妇这些伦常之道上，如治玉一般切磋不止。妖孽属于变、异、怪，不多见乃至很罕见，常言所谓“以不变而应万变”，即以常道、常法应对各种变异、古怪。“子不语怪、力、乱、神”^⑤，就是不在这方面下工夫。“未能事人”，事人是常；“焉能事鬼”，事鬼是变。不以常道，如何应对变化？故妖孽之乱，人以常道应之，并不足畏；若人伦失序，人道失常，无以应之，才是最可畏者。人自兴妖孽，便是自乱阵脚，自顾尚且不暇，还何以应之？所谓“人妖最可畏”，此言不虚矣！古人对此有着深刻的洞察：

武王胜殷，得二虜而问焉。曰：“而国有妖乎？”一虜答曰：“吾国有妖，昼见星而天雨血，此吾国之妖也。”一虜答曰：“此则妖也，虽然，非其大者也。吾国之妖，其大者，子不听父，弟不听兄，君令不行，此妖之大者也。”^⑥

纣王乱殷，天下失序，乃至白昼见星而天降血雨，此种失常之事却并非妖之大者。父子、兄弟、君臣之伦失序，才是妖之大者。这是由于有人之伦常在，则其他失常之事有可资应对者，以有常应对失常，失常之事终归复于有常；而失去了人之伦常，就彻底丧失了恢复有常的可能性。类似的故事有另一个版本：

赵简子问于翟封荼曰：“吾闻翟雨谷三日，信乎？”曰：“信。”“又闻雨血三日，信乎？”曰：“信。”“又闻马生牛，牛生马，信乎？”曰：“信。”简子曰：“大哉，妖亦足以亡国矣！”对曰：“雨谷三日，蚩风之所飘也。雨血三日，鸢鸟击于上也。马生牛，牛生马，杂牧也。此非翟之妖也。”简子曰：“然则翟之妖奚也？”对曰：“其国数散，其君幼弱，其诸卿货，其大夫比党以求禄爵，其百官肆断而无告，其政令不竟而数化，其士巧贪而有怨：此其妖也。”^⑦

“雨谷三日”“雨血三日”“马生牛，牛生马”之类，是古代典籍中很典型的妖孽叙事，此处却一一化解，所有这些现象都成了不足为怪的自然事件。是什么力量导致如此强大的见识，使得两千多年前的古人就不再迷信，其效果甚至有点类似于今天的“走近科学”栏目？正是孔子所奠定的“未能事人，焉能事鬼”的人文精神，与失于治理而导致的人伦混乱相比，这些根本都算不上妖。这两则故事虽然各异，其后的观念则惊人的一致。所谓“天地之灾”或“万物之怪”均可“弃而不治”，惟有“君臣之义，父子之亲，男女之别”这类人伦关系，如同治玉之切磋、琢磨，需要精心治理。此即经由“未能事人，焉能事鬼”所塑造的伟大人文观念，以至于妖孽成为国家兴亡的征兆，《中庸》所谓“国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽”^⑧是也，董子亦谓“帝王之将兴也，其美

① [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第376页。

② [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第441页。

③ [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第378页。

④ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第442页。

⑤ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第98页。

⑥ [汉]刘向撰、赵善治疏证：《新序疏证》，第44页。

⑦ [汉]刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第469-470页。

⑧ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第34页。

祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。物故以类相召也”^①。由是，妖孽与治理成为一体两面之事，妖孽兴不过是改过治理的机会，妖孽不兴反而可能错失了这种机会：

楚庄王见天不见妖而地不出孽，则祷于山川曰：“天其忘予欤？”此能求过于天，必不逆谏矣。安不忘危，故能终而成霸功焉。^②

楚庄王“求过于天”，把“天不见妖”“地不出孽”当成失去了谴告的机会，还以为天把他给忘了，可谓深意味。至此，兴风作浪的妖孽最终被儒家伟大的人文力量打败，一句“未能事人，焉能事鬼”彻底收服了妖孽，并利用妖孽作为改过治理的机会。无论天妖抑或地孽，其实都是虚晃一枪，只有“人妖最可畏”，杜绝人祸最是正道。

四、余论：“妖不胜德”

以上所举诸多应对各类天灾地妖的奇闻异事，看起来纷然淆乱，毫无头绪，实则有一套完整的观念相互照应，孔子所言“未能事人，焉能事鬼”的人文精神始终贯彻于其中。先从武王出征“顺天地，犯三妖”和晋文公出猎“天帝杀蛇”可以看出，妖孽作祟并不代表天地的作为，而与天地之道相悖逆，是以文王可以“践妖”。无论践妖或犯妖，都不是驱之攻之，问题不在于与妖孽斗法，而是“见妖而为善”。施行善政是应对所有天灾地妖的根本大法，贯穿全部故事的思想主旨都在于“改行重善”，具体如轻赋敛、赦罪人，吊死问疾、怀柔远人，思先王之政、顺天地之道，所有作为都指向造福百姓的善政，如此则“天灾地妖，亦不能杀也”。在各种致力于人事的作为之后，不管何种天灾地妖，统统都会烟消云散，此即所谓“妖不胜德”或“妖孽不胜善政”。晏子所谓与灵山、河伯共忧患，其实就是与身在疾苦中的百姓共忧患。子产有云“天道远，人道迩”，作为统治者惟有一心治理人间百姓、造福天下万民，“惟以政与德顺乎神”，什么妖魔鬼怪都近不了身。眼里只有鬼神固然瓦解了人文，而断然声称全无鬼神也未必能拯救人文。不管是否有鬼神，始终以人事待之，完全致力于人事的作为，才是真正高明的人文精神。

在各种妖孽叙事的文本中，让人毫无意外的是，往往像成汤、文王、武王、成王，或晋文公、楚庄王这种天子、君王形象，都不会让妖孽得逞，而纣王、齐景公、晋平公、宋康王等这种暴虐的国君形象，却一个个都败于妖孽。当然不是文王这个系列的君王都有如孙悟空般降妖伏魔的本领，区别仅仅在于前一个系列的君王属于有德之君，而后一个系列的国君属于无德之君，即所谓“妖不胜德”。妖何以不能胜德，古人有云：

夫妖不胜德，邪不伐正，天之经也。虽时有违，然智者守其正道，而不近于淫鬼。所谓淫鬼者，闲邪精物，非有守司、真神灵也。鬼之有此，犹人之有奸言卖平以干求者也。若或诱之，则远来不止，而终必有咎。鬼神亦然，故申繻曰：“人之所忌，其气炎以取之。人无衅焉，妖不自作。”是谓人不可多忌，多忌妄畏，实致妖祥。^③

喜欢作怪的妖孽属于“淫鬼”一类，并非真神灵。此类淫鬼如同奸佞小人一般，人若去诱惑或挑衅，则必然招致此类淫鬼而获咎。有德之人其言其行正大光明，不会留给妖孽以任何可乘之机，妖孽亦不自作。《大学》有云“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”^④，儒家强大的德治精神，才是战胜各类妖魔鬼怪的法宝。

（责任编辑 于 是）

① [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第358-359页。

② [汉] 刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第24页。

③ [东汉] 王符撰、汪继培笺、魏代富校补：《潜夫论校补》，济南：山东人民出版社，2020年，第398-400页。

④ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第4页。

佛性与世界

——王安石佛学的此岸关怀

成 玮

【摘要】王安石的儒学心性论颇经变迁，最终结论是性兼善恶。此点扬雄已着先鞭，但他将性具体定义为空无对象的情感可能性，仍见新意。性体经由识力接触外物，乃生情感。在佛学上，王氏认为佛性普遍存在，自释迦以至众生之别，主要在于六识作用不同。这与儒学心性论结构相近，受到后者影响。就修持言，王安石不一味追求一超直入，相对肯定语言的诱掖功能。这使得他于禅宗内部，倾向当时云门一系。就现象言，王氏反对此岸世界纯属因缘聚合，以为外境分解到最后，存在分无可分的微末本体——六尘，略近乎小乘佛教“分析空”的立场。这两方面思维模式，也早见于其儒学观点中，政教观与诗歌观可以为例。综观王安石之说，多援儒入释，时有奇特解会。背后一以贯之的，则是他无时或已的此岸关怀。

【关键词】王安石；情感可能性；佛性；六尘；此岸关怀

中图分类号：B244.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)05-0141-10

作者简介：成 玮，上海人，文学博士，（上海 200062）华东师范大学国际汉语文化学院副教授。

佛学是王安石思想的重要部分，学界自来不乏研讨。举例言之，蒋义斌注目他融通儒、释的努力，刘洋续加发挥；李祥俊称他得“大乘佛学和禅宗的真精神”；徐文明称他“尽管重视般若空义，对于佛性如来藏学说同样有深入的研究”；方笑一称他“似乎既有大乘空宗的思想，又杂有说一切有部的思想”；张煜称他“对于大乘佛学颇有悟解”，均就其流派归属有所探究。^① 张培锋、李承贵、赵伟等也各有论述^②。然而，对于王氏佛学的特殊精神，抉发尚有不足。朱世英曾于定林寺闻其剖白心迹：“吾止以雪峰一句语作宰相。”雪峰义存禅师那句话是：“这老子尝为众生，自是什么？”^③ 这有类于佛教所说普度众生。但是，后者旨在救拔众生，脱离生死流转之苦，获登彼岸，根本上否定此岸。王安石却要安顿此岸世界的秩序，所以挺身拜相，所以“雅爱冯道，尝谓其能屈身以安人，如诸佛菩萨之行”^④。在他眼里，诸佛菩萨之行无非使人安居在世。此岸关怀，乃其佛学思考的一项特色^⑤。本文尝试分析，王氏具体构造出怎样的义理内容来放置这种关怀。一旦步入义理深细处，对于

① 蒋义斌：《宋代儒释调和论及排佛论之演进》，台北：商务印书馆，1988年，第31-58页；刘洋：《王安石诗作与佛禅之关系研究》，北京：中央民族大学出版社，2013年，第83-89页；李祥俊：《王安石学术思想研究》，北京：北京师范大学出版社，2000年，第350页；徐文明：《出入自在——王安石与佛禅》，郑州：河南人民出版社，2001年，第286页；方笑一：《北宋新学与文学》，上海：上海古籍出版社，2008年，第168页；张煜：《心性与时论——北宋文人与佛教论稿》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第256页。

② 张培锋：《宋代士大夫佛学与文学》，北京：宗教文化出版社，2007年，第160-167页；李承贵：《儒士视域中的佛教——宋代儒士佛教观研究》，北京：宗教文化出版社，2007年，第50-110页；赵伟：《北宋文人与佛教》，北京：中国社会科学出版社，2020年，第131-159页。

③ [宋]释惠洪撰、黄宝华整理：《冷斋夜话》卷10引，朱易安等主编：《全宋笔记》第2编第9册，郑州：大象出版社，2017年，第83页。以下《全宋笔记》第2编各册均出自此版本。

④ [宋]魏泰撰、燕永成整理：《东轩笔录》卷9，《全宋笔记》第2编第8册，第65页。

⑤ 李承贵认为“‘佛用于世’是王安石佛教观的重要特征”，可与本文所论互参。（李承贵：《儒士视域中的佛教——宋代儒士佛教观研究》，第106页。）

他所参取的思想资源及其他若干问题,认识也会推进一层。

一、识由命定:儒佛心性论的同构痕迹

不妨从一篇记体文说起。嘉祐二年(1057年),王安石撰《真州长芦寺经藏记》^①,此文可分四节。首节云释迦牟尼止观双运,“止而无所系,观而无所逐”,无数有所系、有所逐之人翕然宗奉。释迦为之说法,言语聚沙成塔,佛经遂至汗牛充栋。次节承前点题,叙述僧人智福建高屋以贮内典,“閤壮靡丽”。复次由是兴慨:“夫道之在天下莫非命,而有废兴,时也。知出之有命,兴之有时,则彼所以当天下贫窶之时,能独鼓舞得其财以有所建立,每至于此,盖无足以疑。”末节交代作记缘由,乃循兴造者智福之请。整篇文章,议叙交互而下,层次秩然。问题在于,第一节与第三节的议论有何关联?王安石文以“瘦硬通神”著称^②,层折精紧,倘说两节毫无接驳,未免失之散缓,不似其手笔。回答这一问题的前提在于究明第三节是何含义。此节拈出“命”与“时”一对概念,解释智福募建经藏何以成效卓著。其时“天下贫窶”,显非募化的最佳机缘,因而所谓“兴之有时”也属虚语陪衬。实际上,聚焦点全落在“出之有命”一端,智福的成功唯命是赖。

王安石所言之“命”,是一股盲目的不可抗力。《扬孟》说:“孟子之言命,曰‘莫非命也’;扬子之言命,曰‘人为不为命’也……扬子之所谓命者,正命也;孟子之所谓命者,兼命之不正者言之也。”^③王氏承认命有正有不正,倾向于孟子一方。“莫非命也”语出《孟子·尽心上》,同篇又说“夭寿不貳,修身以俟之,所以立命也”^④。言行检束之人,夭寿命数也不齐同,足证天命无所拣择。王安石说“夫人服之以貌而不以心,与之以名而不以实,能以其位终身而无谪者,盖亦幸而已矣”,不肖者可能贵显以终;又说“善之不必福,其已久矣”,贤能者可能困蹇以没。^⑤可见,天命盲目、未必赏善罚恶确是他的立场。

王安石又把“命”的概念,贯彻到心性论中。^⑥《对难》开篇说“予为《扬孟论》以辨言性命者之失,而有难予者曰”云云,知为《扬孟》一文姊妹篇,缴足意旨。文内明言“又岂唯贵贱祸福哉?凡人之圣贤不肖,莫非命矣”^⑦,不但穷达祸福谓之命,先天人性差异也谓之命。劳思光指出,“中国学人论‘性’时,大体只在‘心性’与‘才性’间徘徊争执”^⑧。王安石谓之命者,究系心性抑或才性?单就上引这段看,圣贤不肖为命,仿佛偏于心性,实则不然。《推命对》说:“夫贵若贱,天所为也;贤不肖,吾所为也。”^⑨贤与不肖可凭人力扭转,并非命定,上段措辞不谨而已。在王氏眼里,先天命定不同的,实是才性禀赋。《性论》称:“谓其才之有小大,而识之有昏明也……非谓其性之异也。”^⑩人之性体无别,有别之处只在才性,譬如才华、识力之属。《酬王伯虎》诗:“吾闻人之初,好恶尚无朕。帝与凿耳目,贤愚遂殊品。”^⑪好恶不显朕兆,系性体原初状态。疏凿耳目,则识

① 王水照主编:《王安石全集》第7册,上海:复旦大学出版社,2017年,第1473页。此篇所作时间参见刘成国:《王安石年谱长编》,北京:中华书局,2019年,第416页。若无说明,本文中王安石著述系年均从此年谱,《王安石全集》均出自同一版本。

② [清]刘熙载撰、王气中笺注:《艺概笺注》卷1,贵阳:贵州人民出版社,1986年,第99页。

③ 王水照主编:《王安石全集》第6册,第1167-1168页。

④ [清]焦循:《孟子正义》卷26,北京:中华书局,1987年,第879、878页。“人为不为命”非扬雄原文,疑出自《法言·问道》:“吾于天与,见无为之为矣。”扬雄称天本无所为,其实取消了天命。《法言·重黎》又称楚汉相争,“屈人者克,自屈者负,天曷故焉”,纯是人为结果,并非天命所致。王安石的概括虽将人为作用划出天命之外,却仍肯定天命存在,与原意有差。(汪荣宝撰、陈仲夫点校:《法言义疏》卷6、14,北京:中华书局,1987年,第114、361页。)

⑤ 王水照主编:《王安石全集》第7册,第1449、1505页。

⑥ 本文兼谈儒家与佛教的心性论,为简括计,以下称前者“心性论”、后者“佛性论”。

⑦ 王水照主编:《王安石全集》第6册,第1238页。王安石《与王逢原书》其一说:“吾身治矣,而人之治不治,系吾得志与否耳。身犹属于命,天下之治,其可以不属于命乎?”(王水照主编:《王安石全集》第7册,第1335页。)

⑧ 劳思光:《新编中国哲学史》(增订本)卷2,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第156页。

⑨ 王水照主编:《王安石全集》第6册,第1254-1255页。

⑩ 王水照主编:《王安石全集》第7册附录1,第1828页。

⑪ [宋]王安石撰、[宋]李壁笺注、高克勤点校:《王荆文公诗笺注》上册卷6,上海:上海古籍出版社,2010年,第154页。

力启动，贤不肖由是分途。依此理路，倘非天纵之圣，自须淬炼才性方能尽性。

为何淬炼才性可以上窥性体？这与王安石的性情说有关：“喜怒哀乐好恶欲，未发于外而存于心，性也；喜怒哀乐好恶欲，发于外而见于行，情也。性者情之本，情者性之用。”性外发为情，遂进入经验世界。而外发之由，是与外物相接，“情之发于外者为外物之所累，而遂入于恶也”，“情之发于外而为外物之所感，而遂入于善者”^①。接触外物的媒介，如上所述便是识力。王安石论谢景平：“其于道德之意、性命之理，则求之而不至，闻矣而不疑。”^②道德性命闻之不疑，是识力尚可；求之不至，是犹有不足，下语极见斟酌。识力等差，俨然成了王氏衡量人物的重要尺度。

统观王安石的心性论，儒佛交涉之迹甚明。“识”之一字，原为释家常用，儒家则罕言之。这是语词上的佛学痕迹。就思想内容看，则有一变化过程。他早年持性善立场，认为“以一圣二贤之心而求之，则性归于善而已矣”^③，但不久便改弦易辙。《原性》说：“性生乎情。有情，然后善恶形焉，而性不可以善恶言也。”^④性无善恶可言，唯情乃有。《性情》则说：“盖君子养性之善，故情亦善；小人养性之恶，故情亦恶。”^⑤性也分善恶，情之善恶即导源于斯，又与前一说异趋。两说均摒弃了早期性善论，它们孰先孰后？刘敞《公是先生弟子记》堪为佐证。其书卷4引王安石语：“情生于性而后有善恶，善恶非所以言性也。”彼时王氏主张，性不可言善恶。下文载“王子曰……往应之曰……”云云，是二人尝就此当面论辩^⑥。刘敞在嘉祐年间，与王安石共事朝中；嘉祐五年（1060）九月出知永兴军^⑦，嗣后双方再未聚首。因而，这次面谈必在嘉祐五年以前。而王氏《再答龚深父论语孟子书》说：“凶可以谓之性亡，而不可以谓之性无恶。孔子曰：‘性相近也，习相远也’，言相近之性，以习而相远，则习不可以不慎，非谓天下之性皆相近而已矣。”^⑧这是说人性兼备善恶，且个体之间存在等差。《再答》一书紧承《答龚深父书》，后者作于治平元年（1064），则前者也系同年所撰，较与刘敞之辩为晚。可知性中善恶并存，是王安石的最后见解，他从性善论起步，经由性无善恶可言，终于抵达性兼善恶的结论。

《扬孟》谓：“孟子之言性，曰‘性善’；扬子之言性，曰‘善恶混’……孟子之所谓性者，正性也；扬子之所谓性者，兼性之不正者言之也。”^⑨王安石承认性有正有不正，倾向于扬雄一方，也属末期意见。他之所以推重扬氏，甚至称“扬雄者，自孟轲以来未有及之者”^⑩，关键即在于此。论者或以为，王氏的性可为恶说，“恐是受天台宗‘佛性具恶’的思想影响”^⑪。不过天台宗自智顗倡此论调，即有取于扬雄^⑫。探本穷源，依然会追到扬氏身上。王氏心性定论与扬雄相关，是确切不移的^⑬。

然而究其本质，王安石的心性论并不同于扬雄。扬雄《法言·修身》称：“人之性也，善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与？”^⑭性落实于经验世界，以气为之媒介而非外物。至于性体本身为何，扬雄未作更多解说。王安石却对性体言之甚晰。《原性》说：“古者有不谓喜怒爱恶欲，情者乎？喜怒爱恶欲而善，然后从而命之曰仁也、义也；喜怒爱恶欲而不

① 王水照主编：《王安石全集》第6册，第1218页。

② 王水照主编：《王安石全集》第7册，第1657页。

③ 王水照主编：《王安石全集》第7册附录1，第1828页。“一圣”指孔子，“二贤”指子思、孟子。

④ 王水照主编：《王安石全集》第6册，第1234页。

⑤ 同上，第1218页。

⑥ [宋]刘敞、崔敦礼撰，黄曙辉点校：《公是先生弟子记 自言》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第60、61页。此条材料及王安石心性论变化次第，承华东师范大学古籍研究所刘成国兄提示，谨致谢忱。

⑦ [宋]李焘撰：《续资治通鉴长编》第8册卷192，北京：中华书局，2004年，第4644页。

⑧ 王水照主编：《王安石全集》第6册，第1295页。

⑨ 同上，第1167页。

⑩ 同上，第1293页。

⑪ 蒋义斌：《宋代儒释调和论及排佛论之演进》，台北：商务印书馆，1988年，第45页。

⑫ 潘桂明：《中国佛教思想史稿》第2卷，南京：江苏人民出版社，2009年，第88-89页。

⑬ 傅斯年《性命古训辨证》称“汉儒性说之特点为其善恶二元论”，今见最早之例是董仲舒《春秋繁露》。此在汉代，非仅扬雄一家之言。（欧阳哲生编：《傅斯年文集》第2卷，北京：中华书局，2017年，第682页。）

⑭ 汪荣宝撰、陈仲夫点校：《法言义疏》卷5，第85页。

善，然后从而命之曰不仁也、不义也……孔子曰：‘性相近也，习相远也。’吾之言如此。”^①《性情》说：“喜怒哀乐好恶欲，未发于外而存于心，性也；喜怒哀乐好恶欲，发于外而见于行，情也。”^②前一文写于“性不可言善恶”阶段，后一文写于“性具善恶”阶段，分处不同思想时期，但对人性内涵的理解无大区别。所谓性，指产生情感的可能性；所谓情，指这种可能性遇外物而生的具体情感。情之善恶，视情感对象而定。性只是一种空无对象的可能性，因其空无对象，固不妨说善恶难言；因其包蕴各种可能，又不妨说善恶悉备。如此看来，王安石心性论的后两个时期，表层观点虽异，内里实一脉相承。

王安石的佛性论，在某种程度上与心性论同一构造。《楞严经》卷3谈六识“识性无源，因于六种根尘妄出”云云，王氏晚期《楞严经解》释云：“识虽在六根，而性非从所。性非从所，即非因缘，亦非自然。”^③六识体性真实，无生无灭；只是经由六根而与六尘交接，作用分了等级。《楞严经》卷2：“阿难，是诸近远诸有物性，虽复差殊，同汝见精清净所瞩，则诸物类自有差别，见性无殊。”王氏释云：“言众生以至菩萨、如来，明见有差别，而见性无殊。”^④见即眼识作用，眼识系六识之一。论其体性，如来、菩萨与众生一般无二；论其作用，如来、菩萨所见，却远较众生为广；这是命定不同，修持方法随之而异。王安石阐说佛祖与徒众，何故在室罗筏城各处赴斋会：“佛与比丘在辰巳间应供，名为斋者，与众生接，不得不斋。又以佛性故，等视众生，而以交神之道见之。”^⑤在佛性层面，佛祖与众生平等，“众生不异佛，佛即是众生”^⑥；在修持层面，却有上下床之别。佛祖无须持斋，而为接引众生计，不得不开此方便法门。然而殊途同归，众生也能成佛。《楞严经》卷4的“十方如来于十八界一一修行，皆得圆满无上菩提……故我宣扬，令汝但于一门深入，入一无妄，彼六知根一时清净”等句，王氏释云：“土，色也；水，识也。识、色相杂，故名为浊。若根不缘尘，则识、色不偶；识、色不偶，则水杂土成清莹矣。”^⑦众生一旦把六根与六尘隔断，俾六识体性自若，即可证得无上菩提。要之，众生同具佛性，六识本体也无减损^⑧，唯独六识作用不及。这与王安石心性论的圣贤不肖之性大同小异，主要是才、识参差不齐，声气正尔相通。

苏轼称王安石“少学孔、孟，晚师瞿、聃”^⑨，仿佛他暮年始习佛理，后人多承此说^⑩。有学者观察到，王安石并非晚年始与佛教产生关联，早岁在家乡江西临川已颇相亲近。^⑪不过，王氏对佛教的态度，前后实有发展。约在嘉祐六年（1061），他作《涟水军淳化院经藏记》，认为老庄与佛教之徒，“其为有似乎吾之仁义者”^⑫，弥合三教而犹带保留。熙宁五年（1072）则对宋神宗直言“臣观佛书，乃与经合，盖理如此，则虽相去远，其合犹符节也”^⑬，绝无回圜。退居江宁后注释佛经，所入益深，

① 王水照主编：《王安石全集》第6册，第1234-1235页。

② 同上，第1218页。

③ 王水照主编：《王安石全集》第4册，第281页。

④ 同上，第272-273页。《楞严经》原文标点有改动。按王安石本句所释，非针对经文此段，当系串讲上段“诸菩萨等见百千界；十方如来穷尽微尘清净国土，无所不瞩；众生洞视不过分寸”一句。《楞严经解》今人辑本所录《楞严》原文，疑有脱漏。（一诚长老主编：《重修频伽精舍校刊大藏经》成帙，长春：吉林出版集团有限责任公司，2007年，第13页。）

⑤ 同上，第267页。

⑥ [宋]王安石撰、[宋]李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》卷4，第80页。

⑦ 王水照主编：《王安石全集》第4册，第285页。

⑧ 在王安石看来，六识本体实即佛性，说详下节。

⑨ [宋]苏轼撰、孔凡礼点校：《王安石赠太傅制》，《苏轼文集》第3册卷38，北京：中华书局，1986年，第1077页。

⑩ 参见李祥俊：《王安石学术思想研究》，第303页；方笑一：《北宋新学与文学》，第163页；杨天保：《金陵王学研究——王安石早期学术思想的历史考察（1021-1067）》，上海：上海人民出版社，2008年，第262-263页。

⑪ 参见[美]刘子健：《宋代中国的改革：王安石及其新政》，张钰翰译，上海：上海人民出版社，2022年，第110页；张培锋：《宋代士大夫佛学与文学》，第161页；李承贵：《儒士视域中的佛教——宋代儒士佛教观研究》，第83-84页；赵伟：《北宋文人与佛教》，第132-133页。

⑫ 王水照主编：《王安石全集》第7册，第1474页。

⑬ [宋]李焘：《续资治通鉴长编》卷233，第5660页“熙宁五年五月甲午条”。

病笃时甚至嘱咐叶涛：“君聪明，宜博读佛书，慎勿徒劳作世间言语。”^① 设若以首度拜相为中期、此前为早期、此后为晚期，王安石对佛教从有限肯定到彻底肯定再到倾心相与，关系逐步升温，轨迹宛然。可是，其心性论的基本意见在嘉祐五年前便已成型。从这一角度观察，王氏心性论与佛性论之间，前者对后者影响较多。

回到《真州长芦寺经藏记》。第三节所言之“命”，如同王氏在心性论称“凡人之圣贤不肖，莫非命矣”一样，也包括命定的才性差异。若简单解为个体命运，上下文无着落，过分突兀。相反，第四节交代兴建者求记，紧接上段便说“智福有才略，善治其徒众”，全由才性着眼，解为才性则豁然贯通。此前，庆历六年（1046）《扬州龙兴讲院记》叙龙兴寺中讲院落成，同样归功于“盖其学者之材，亦多有以动世耳”^②，可资参证。如此看来，第三节进一步说明了第一节所述佛祖与众生，一者不为外物动摇，一者却随外物簸荡，其深层是何缘故。全篇意脉周流，似断实连。曾国藩论文气，讲求“每段分束之际似断不断”，“每段张起之际似承非承”等^③，梁启超移用以评王安石：“余谓欲领取之，惟熟诵半山文，其庶几矣。”^④ 这篇经藏记便是佳例。

比较王氏心性论与佛性论，同中也有异在。儒家赋予人性以情感内容，起源甚早。譬如孟子讲性善，依傍“恻隐之心”“羞恶之心”（《孟子·公孙丑上》）等为据，这些“实际亦即是恻隐之情、羞恶之情”^⑤。但孟子口中之性，是具有实际内容的道德情感端倪；王安石将性定义为空无对象的情感可能性，则未之前闻，丰富了心性论的内容。相形之下，他对佛性本体却无胜解。倡导佛性普遍存在，而六识作用有殊，就把后者放到更引人思索的位置。质言之，王氏心性论的突破在“体”，佛性论的突破则在“用”，思想史意义大相径庭。

二、多元修持与此岸关怀

王安石的佛性论，进而又推衍出什么样的思想？今从修持论与现象论两方面加以追踪。

先说修持论。既然佛祖以至众生，识力不等，其修持之方，自也无法统一。王安石最向往的，当然还是不假阶渐，一超直入。皇祐三年（1051）《璨公信心铭》顶礼禅宗三祖僧璨：“璨公所传，等观初心。”^⑥ 传为僧璨所作《信心铭》说：“绝言绝虑，无处不通……一心不生，万法无咎。”^⑦ 王氏所谓“初心”，即此绝言虑、不生心的状态，只能一念顿悟而至^⑧。直到晚期，《答张奉议》仍有“我久欲忘言语道”之句。此诗起首“五马渡江开国处”，李壁注“晋元帝五马渡江，一马化龙，言金陵也”^⑨。王氏又有《次韵张德甫奉议》，李壁注“张奉议，必从公谈禅学佛者”，酬答乃同一人。后一诗云“谁拂定林幽处壁”，定林也系金陵名刹^⑩。王安石与张德甫谈论佛理，始终在金陵。而奉议郎之职，虽设于唐代，入宋却因避太宗讳，易为奉直郎^⑪，元丰改制方恢复其名^⑫。“张奉议”之

① [宋] 朱熹纂辑：《三朝名臣言行录》卷6之二引《荆公语录》，朱杰人等主编：《朱子全书》第12册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第548页。

② 某些文集版本不存此句，龙舒本《王文公文集》有之。（参见王水照主编：《王安石全集》第7册，第1468页。）

③ [清] 曾国藩撰、[清] 王启原校编：《求阙斋日记类钞》卷下，北京：朝华出版社，2018年，第162页，“文艺”门辛亥七月条。

④ 梁启超：《梁启超传记五种》，天津：百花文艺出版社，2009年，第241页。

⑤ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014年，第157页。

⑥ 王水照主编：《王安石全集》第6册，第747页。

⑦ [宋] 道原撰、顾宏义译注：《景德传灯录译注》第5册卷30，上海：上海书店出版社，2010年，第2396页。

⑧ 参见徐文明：《出入自在——王安石与佛禅》，第31页。

⑨ [宋] 王安石撰、[宋] 李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》中册卷29，第715页。（参见[唐] 房玄龄等撰：《晋书》第1册卷6、第3册卷28，北京：中华书局，1974年，第157、845页。）

⑩ [宋] 王安石撰、[宋] 李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》中册卷26，第648页。

⑪ [宋] 李攸：《宋朝事实》卷1，上海：商务印书馆，1935年，第8页。

⑫ [宋] 脱脱等撰：《宋史》第12册卷169，北京：中华书局，1985年，第4053页。

称，必出自元丰以降。综合两方面因素，可知二诗作于王安石罢相退居期间。他对摒绝言虑的顿悟，崇尚至老不变。

与此同时，王氏也接纳其他修持方式。元丰三年（1080）《请秀长老疏》其一“牟尼以无边阐教，诸祖以直指明宗。虽开方便之多门，同趣涅槃之一路”^①，直言方便施設，无所不可。他退居后，延揽僧人相当多元。《白鹤吟示觉海元公》李壁注，引一跋载其本事：“《白鹤吟》，留钟山觉海之诗也。先是，讲僧行详与公交旧，公延居山中。详有经论，每以善辩为名，毁訾禅宗……（公）悟详譎妄，遂逐详而留师，乃作是诗焉。”《送李生白华岩修道》李壁注：“岩主是为宝月禅师，熙、丰间人，居岩之绝顶，持戒诵经……介父在金陵，尝遣人致师，师不出。”^② 这表明讲经、持戒之僧，均在王氏的关注范围。有趣的是，据叶梦得说：“王荆公不耐静坐，非卧即行。”^③ 因此，王氏不甚措意坐禅，戒律也无法尽守。事实上，除顿悟外，唯有注重经教一途。他晚期遍注《金刚》《维摩诘》《楞严》等经^④，即是明证。元丰七年（1084）《酬俞秀老》“有言未必输摩诘”，李壁注“诗意盖谓有言不必便输摩诘之一默”^⑤，将这一态度表露无遗。

就现存文献看，《真州长芦寺经藏记》是最先正视言教的表述，且明确道出这是为接引中人之资特设方便。由于其人众多，言语遂孳生不已，“此其书之行乎中国，所以至于五千四十八卷，而尚未足以为多也”^⑥。此文写在嘉祐四年（1059），王安石进京为朝官之前。入朝未几，他便结识了大觉怀琏^⑦，款接甚殷。后者阐扬“古佛堂中曾无异说，流通句内诚有多谈”^⑧，肯定言语宣述，与王氏合若针芥，必然加固后者对言教的倚重。然则未入朝前，王安石可能由何处汲取这一想法？《涟水军淳化院经藏记》提示了一条线索：“若通之瑞新，闽之怀琏，皆今之为佛而超然，吾所谓贤而与之游者也。此二人者，既以其所学自脱于世之淫浊，而又皆有聪明辩智之才，故吾乐以其所得者间语焉。”^⑨ 他并举瑞新与怀琏，许为“聪明辩智之才”，两位禅师皆不废语言文字。庆历七年（1047），王氏知鄞县时，便与瑞新定交^⑩，“爱其材能，数与之游”^⑪。伫闻后者绪论，不足为怪。

瑞新属云门宗，列入福昌惟善禅师法嗣^⑫。怀琏是推动云门宗入驻京城、传播中原的关键人物^⑬。王安石对语言传法作用的强调，与云门宗颇有干系。若单看人际交往，他与临济宗也往还密切，常与

① 王水照主编：《王安石全集》第7册附录1，第1768页。王安石《寄无为军张居士》也说：“真心妙道终无二，末学殊方自不同。”（〔宋〕王安石撰、〔宋〕李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》中册卷32，第801页。）

② 〔宋〕王安石撰、〔宋〕李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》上册卷3、下册卷48，第68、1330页。王安石有《寄西庵禅师行详》《宿北山示行详上人》《寄北山详大师》，参见〔宋〕李壁：《王荆文公诗笺注》中册卷22、下册卷48，第526-527、534页、1337-1338页。

③ 〔宋〕叶梦得：《避暑录话》卷1，《全宋笔记》第2编第10册，第226页。

④ 参见王水照主编：《王安石全集》第7册附录1，第1766-1767页。

⑤ 〔宋〕王安石撰、〔宋〕李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》中册卷28，第682页。

⑥ 王水照主编：《王安石全集》第7册，第1473页。智昇《开元释教录》第3册卷19《入藏录上》统计入藏佛籍，“总一千七十六部，合五千四十八卷”，王安石所说“五千四十八卷”本此。（〔唐〕智昇《开元释教录》，北京：中华书局，2018年，第1287页。）

⑦ 嘉祐五年，王安石有《送契丹使还次韵答净因长老》，据刘成国考辨，净因长老即怀琏。王氏与怀琏相识，较此更早。（〔宋〕王安石撰、〔宋〕李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》中册卷23，第561页；刘成国：《王安石年谱长编》，第532-534页。）

⑧ 〔宋〕惠洪撰、吕有祥点校：《禅林僧宝传》卷18，郑州：中州古籍出版社，2014年，第125页。

⑨ 王水照主编：《王安石全集》第7册，第1474页。

⑩ 刘成国：《王安石年谱长编》，第179-180页。

⑪ 王水照主编：《王安石全集》第6册，第1279页。

⑫ 〔宋〕普济撰、苏渊雷点校：《五灯会元》卷15，北京：中华书局，1984年，第992页。

⑬ 杨曾文：《宋元禅宗史》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第114页。

赞元觉海、真净克文等盘桓^①。然而，这些临济宗禅师大都弱化言语作用。觉海“知言而能默”^②，禅风偏于寡言；克文阐扬“直指大众即心见性成佛……但认古人一切言句为禅为道，有甚干涉”^③，也相对弃置语言，均与王安石不无距离。王氏更倾心于云门宗，晚期延请圆通法秀继赞元觉海之任，主持钟山太平兴国寺，仍然表态“愿临真觉之道场，亲受云门之法印”^④。何以如此？从这里不难窥见消息。

北宋禅悦之风席卷朝野，主要在熙宁（1068—1077）以后，云门宗北上是一标志。借由语言文字习禅、教禅，随即大行其道^⑤。王安石得风气之先，而且深度介入这一进程，这是其修持论的历史意义。

次说现象论。如何认识作为现象的世界万有？王安石《怀古二首》其一“谩知谈实相，欲辩已忘言”两句，李壁补注：“富公彦国（弼）尝有颂云：‘执相诚非，破相亦妄。不执不破，是名实相’，与公此联亦同。”^⑥执相是认现象为有，破相是认现象为空，依李壁引证，王氏双遣空、有，不落一边，与富弼同揆。这原是大乘中观学派之常谈，然而越到晚期，他越突出妙有。《拟寒山拾得二十首》其九“有一即有二，有三即有四。一二三四五，有亦何妨事。如火能烧手，要须方便智”^⑦，强调妙有以及了知妙有的善巧方便。李壁注《寄吴氏女子一首》说“公有《拟寒山》诗，晚岁作，深造佛理”^⑧，明确把这组拟诗系于晚期。元丰元年（1078）《庐山文殊像现瑞记》说：“有有以观空，空亦幻；空空以观有，幻亦实。幻、实果有辨乎？”^⑨刘定自称登庐山而睹云瑞，请王安石撰记。王氏对其侈陈祥瑞似有微词，故后文以“如子所睹，可以记，可以无记”讽之，重点在可以无记。本来与之相应，空、有两端，重点也当放在真空。但王安石以空为幻，不滞于空，反而突显“有”的一定真实性，与后文所言错位。此等处最能见出他对妙有的关注。

这种关注，化为曲折的佛学思索。惠洪《林间录》卷下载：“王文公罢相，归老钟山。见衲子必探其道学，尤通《首楞严》。尝自疏其义……每曰：‘今凡看此经者，见其所示‘性觉妙明，本觉明妙’，知根身器界，生起不出我心。窃自疑今钟山，山川一都会耳，而游于其中，无虑千人，岂有千人内心共一外境耶？借如千人之中，一人忽死，则此山川何尝随灭？人去境留，则经言山河大地生起之理不然。何以会通，称佛本意耶？’”^⑩王氏怀疑心生外境万有之说：若真如此，为何众人能不约而同，幻化出同一外境？又为何少去一人，外境也不因此削减？由是推之，外境并非尽数源于人心，必须别寻一部分存在基础。

元丰三年（1080）《答蔡天启书》，有节议论值得注意：“得书，说‘同生基以色立’，诚如是也。所谓‘犹如野马熠熠清扰’者，日光入隙，所见是也。众生以识精冰合，此而成身，众生为想所阴，不依日光，则不能见。想阴既尽，心光发宣，则不假日光，了了见此。此即所谓‘见同生基’也。”^⑪这一节对释《楞严经》卷10开头^⑫。王安石之见，应即撰著《楞严经解》的成果。略引经文相应段落如次：

① 参见张鸣：《王安石与释氏的因缘及有关诗歌臆解》，邓乔彬编：《第五届宋代文学国际研讨会论文集》，广州：暨南大学出版社，2009年，第139—140页；刘洋、王文华：《王安石与高僧真净克文》，《北京化工大学学报》社会科学版2007年第4期，第43—46页。刘洋、王文华称王安石与克文相识，在元丰八年（1085年），刘成国则系于元丰七年，当以七年为是。（参见刘成国：《王安石年谱长编》，第2143页。）

② 王水照主编：《王安石全集》第6册，第747页。

③ [宋] 晁补之编集：《古尊宿语录》下册卷43，北京：中华书局，1994年，第812页。

④ 王水照主编：《王安石全集》第7册附录1，第1769页。

⑤ 周裕锴：《禅宗语言》，上海：复旦大学出版社，2017年，第144页。

⑥ [宋] 王安石撰、[宋] 李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》中册卷22，第541页。标点有改动，“妄”字原作“妄”。

⑦ [宋] 王安石撰、[宋] 李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》上册卷4，第91页。

⑧ [宋] 王安石撰、[宋] 李壁笺注、高克勤点校：《王荆文公诗笺注》上册卷1，第24页。

⑨ 王水照主编：《王安石全集》第7册，第1476页。

⑩ 朱易安等主编：《全宋笔记》第9编第1册，郑州：大象出版社，2018年，第237—238页。标点有改动。

⑪ 王水照主编：《王安石全集》第6册，第1312—1313页。

⑫ 方笑一已点出这封书信系解《楞严》之作，并有论析。（方笑一：《北宋新学与文学》，第170—171页。）

阿难，彼善男子，修三摩提想阴尽者，是人平常梦想销灭，寤寐恒一，觉明虚静……生灭根元从此披露，见诸十方十二众生，毕殚其类。虽未通其各命由绪，见同生基，犹如野马熠熠清扰，为浮尘根究竟枢穴，此则名为行阴区宇。若此清扰熠熠元性，性入元澄，一澄元习，如波澜灭，化为澄水，名行阴尽。是人则能超众生浊，观其所由，幽隐妄想以为其本。^①

王氏所解，与原意颇有出入。经文云五阴（又译五蕴）之中，想阴消尽，乃入行阴境界。“见同生基，犹如野马熠熠清扰……此则名为行阴区宇”，尘埃（野马）浮游用以形容同生基，二者实为一事。王安石却区分为两个层级：尘埃浮游，须待日光而后照见，属于想阴境界；不待日光，自然见得分明，始是行阴境界，始是“见同生基”。如此一来，“见同生基”的焦点不复在同生基，而是转向怎样“见”法。经文谓同生基是众生生灭流转的根源，其实等于行阴——念念相继的精神活动^②。北宋长水子璿释云“见同生基者，同分生基即行阴也。十二品类同以行阴为其基本，犹如野马者，尘合阳气，鼓而为之”^③，一语道尽。在王安石那里，想阴与行阴境界均见得同生基，能见条件不同罢了，则同生基不会等于行阴，那又是指什么？

王氏说：“众生以识精冰合，此而成身。”^④成就生灭流转中的肉身，必先“识精冰合”。“识精”之名见《楞严经》。释迦开示二种根本：一是无始生死根本，即令众生堕入生死流转的攀缘心；二是本来清净的心体，“识精元明”^⑤。冰则是王安石常用的譬喻。《楞严经》卷3：“生死死生，生生死死，如旋火轮，未有休息。阿难，如水成冰，如冰成水。”王氏释云：“如水成冰，留碍不通。冰还成水，流通无碍。此水与冰，但是一性。四大和合，则如水成冰。性真圆融，则冰还成水。”^⑥在经文里，水与冰乃是生死循环间的两种状态；王氏却以水为真性，以冰为掉入轮回的状态^⑦。所谓“冰合”，指识精凝结，进入生灭循环。这种状态是否便称同生基？答案是否定的，因为王氏明说“同生基以色立”，物质现象也属必要成分。那么，同生基指什么？识精冰合后，又如何与之交会而生肉身？读此一函尚难通晓。

幸运的是，《楞严经解》有节阐发恰可互证。经文卷一载，世尊问阿难：“唯心与目，今何所在？”阿难答：“我今观此浮根四尘，只在我面；如是识心，实居身内。”王安石扣住“浮根四尘”（眼、耳、鼻、舌四种浮尘根）一语，畅论根与尘。他一方面说“若所谓浮根四尘，离尘无相，故根为相元。若所谓根元，清净四大，四大性空，清净本然，故元为性本，即如来藏也”，清净本心（如来藏）是六根的本源；另一方面说“一切有相，皆揽尘成体，及其蔽也，还散为尘……众生六根，亦复如是。以尘为相，无有自性，非四尘不生，非四尘不养”，外尘是六根的基质^⑧。清净本心与六尘交会而生六根，而六根就是肉身之一部分，如经文所言“只在我面”云云。这一思路与《答蔡天启书》相当契合。返观《答书》便了然，“同生基以色生……所见是也”，这是色尘，准确地说，是以色尘代指六尘。清净本心就是识精，超出生灭，自身不会与六尘相交，须冰合而后可。冰合以后的状态，既然与六根、六尘搭配，只能是六识。上文论证王安石的六识，体性真实，至此可以更进一步，六识体性实即清净佛性，并非佛性之外另立一事。无论《答书》抑或《经解》，皆是讲佛性转出

① 一诚长老主编：《重修频伽精舍校刊大藏经》成帙，第83页。

② 《楞严经》卷2：“譬如暴流，波浪相续，前际后际，不相踰越。行阴当知亦复如是。”（一诚长老主编：《重修频伽精舍校刊大藏经》成帙，第19页。）

③ [宋]释子璿：《首楞严义疏注经》卷10之一，日本宽永壬申（1632）丰雪斋刊本，第2页。（参见[明]真鉴：《大佛顶首楞严经正脉疏》卷38，上海：商务印书馆，1936年，第1004页。）

④ 此句解读，承上海财经大学哲学系王格兄提示，谨致谢忱。

⑤ 一诚长老主编：《重修频伽精舍校刊大藏经》成帙，第8页。

⑥ 王水照主编：《王安石全集》第4册，第280页。

⑦ 王安石的《字说》（张钰翰辑本）卷4释“涣”字：“夫水本无冰，遇寒则凝；性本无碍，有物则结。有道之士，豁然大悟，万事销亡，如春冰顿释。”全同《楞严经解》之说。据叶梦得转述，王安石“自言《字说》深处，亦多出佛书”，这点也是一证。（王水照主编：《王安石全集》第1册，第231页；[宋]叶梦得：《岩下放言》卷上，《全宋笔记》第2编第9册，第328页。）

⑧ 王水照主编：《王安石全集》第4册，第268页。

六识，与六尘交会而生肉身（六根）。照《楞严经》的意思：“识性无源，因于六种根尘妄出。”^①六根并不待六识而生，相反，六识要待六根妄起，方生作用。王氏却给六识以生成肉身（六根）的可能性，这使得它与此岸世界的联结愈发紧密。

在王安石理解中，六尘拥有相对独立性，且构成现象世界的根基之一。这与简单说世界万有皆无自性，当体即空不同。“一切有相，皆揽尘成体，及其蔽也，还散为尘”，视六尘为世界的本体。万有生灭缘于六尘聚散，无有自性，故外境为空；可是六尘本身分无可分，恒定存有。外境非尽幻化，存在恒定的微末本体。这就解答了他自己关于何以“人去境留”的疑惑，赋予此岸世界更多实在性。

当体空是大乘佛教的说法；把世界分解到微末本体，则接近小乘佛教的“分析空”。王氏有意无意间，又略似于后者^②。明人王格说“余观介甫之人，亦采摭百家，蹂躏群籍，而自举己意以键制之”^③，真切描绘出王氏广征博采、六经注我的作风。王安石的现象论，每与所据佛经乖违，观上文可知。事实上，小乘佛教分析出的外境本体也非六尘^④。重要的是，透过王氏种种六经注我，窥探其“己意”所在：无疑，更大程度地肯定此岸世界，系其佛学主导取向。在佛性论上，承认众生六识作用与佛有差，从而在修持论上接纳多种从入之途，对此岸仅是略多关照，并不必然推出这样一套现象论。由此言之，对世界万有本质的体悟，方是王氏此岸关怀的集中展现。

三、世法之助：以政教观与诗歌观为例

王安石声称“臣观佛书，乃与经合”，儒释理无二致。因此，不妨将其佛学观念泛化，看作一种普遍性的思维形态。至于这种思维形态，在他是否即以佛学为始源，值得细意体察。

在现象论方面，对于此岸世界实在性的较多体认，使得王氏安邦济民的政治追求，意义更加稳定。不过其经世之志，显然非发端自佛学，这一点不待烦言。在修持论方面，则须多说几句。苏轼批评王安石：“王氏之文，未必不善也，而患在于好使人同己。自孔子不能使人同，颜渊之仁，子路之勇，不能以相移。而王氏欲以其学同天下！地之美者，同于生物，不同于所生。惟荒瘠斥卤之地，弥望皆黄茅白苇，此则王氏之同也。”^⑤数语流传后世，尽人皆知。就对终极道理的把握而言，王安石确有定于一的态势。他弥合三教，以为众理皆归于一理，远超出寻常儒生见识。所以韩愈、欧阳修那类斥佛教为夷狄之法的见解^⑥，从未出于王氏笔下。就抵达终极道理的途径而言，情形略复杂些。王氏是赞成多元化的。纵向来说，佛祖与众生六识作用不同，语言对前者毫无必要，对后者却不失为启诱佛性之方；横向来说，即在众生之中，或持戒，或习经，或禅定，取径也可不同。这种纵横多途的思维模式，不仅呈现于佛学，同样呈现于儒学。以下举其政教观与诗歌观为例，稍加推寻。

论政教观，王安石自身体察道理，与教人方法迥别。《答曾子固书》自述：“读经而已，则不足以知经。故某自百家诸子之书，至于《难经》《素问》《本草》、诸小说无所不读，农夫、女工无所不问，然后于经为能知其大体而无疑。”^⑦他泛览百家而返求之，始得儒经真意。《上仁宗皇帝言事书》却建议：“所谓士者，又非特使之不得见异物而已，一示之以先王之道，而百家诸子之异说，皆屏之而莫敢习者焉。”^⑧约束士子阅读面，限于儒经而止。苏轼对他的批评，主要针对这一层次。区

① 一诚长老主编：《重修频伽精舍校刊大藏经》成帙，第26页。

② 方笑一解读王安石《答蒋颖叔书》，也注意到其中“杂有（小乘）说一切有部的思想”。（方笑一：《北宋新学与文学》，第168页。）

③ 王水照主编：《王安石全集》第7册附录2，第1867页。

④ 参见释印顺：《印度佛教思想史》，北京：中华书局，2010年，第62-64页。

⑤ [宋]苏轼撰、孔凡礼点校：《苏轼文集》卷49，第1427页。

⑥ 参见[唐]韩愈撰、马其昶校注：《韩昌黎文集校注》卷8，上海：上海古籍出版社，1986年，第613页；[宋]欧阳修撰、洪本健校笺：《欧阳修诗文集校笺》上册，上海：上海古籍出版社，2009年，第511页。

⑦ 王水照主编：《王安石全集》第6册，第1314页。标点有改动。

⑧ 同上，第756页。王安石教士之法，除了经学上的“期命辨说”，还有“诵歌弦舞”，后者姑不具论。（王水照主编：《王安石全集》第7册，第1447页。）

别之故安在？这与其自我定位有关。王氏尝代天子立言：“盖先王以礼让为国，士之有为有守，得伸其志，而在上不敢以势加焉。朕率是道，以君多士。”^① 这虽为司马光而发，隐然也自居王者之师。君主本就可能兼为圣人，《进洪范表》称“圣人必考古成己，然后以所尝学，措之事业，为天下利”，而期许宋神宗“考箕子之所述，以深发独智，趣时应物”^②，便是以圣人待神宗。能作王者之师，更是先觉者无疑。通常士子则不然，“人之才，未尝不自人主陶冶而成之者也”^③，属于后觉者。诱掖而至，始可“官之”以“任事”^④。阅读上的博综与封闭之异，正对应着先觉与后觉之分。

较通常士子更下一阶的，是庶民百姓。对他们，王安石着眼于风俗：“窳人之子，短褐未尽完，趋末之民，巧伪未尽抑，其故何也？殆风俗有所未尽淳欤？”^⑤ 他向神宗追忆前尘，“诚以陛下初访臣以事，臣即以‘变风俗、立法度’为先”^⑥，足见净化风俗乃其一贯主张。《仙源县太君夏侯氏墓碣》说：“予读《诗》，惟周士大夫侯公之妃，修身饬行，动止以礼，能辅佐劝勉其君子，而王道赖以成。盖其法度之教非一日，而其习俗不得不然也。”^⑦ 移风易俗的要着，则是善设法度条令^⑧。不同等级之人，施设各别，历历分明。这是修“道”的纵向分层例证。兹列表以明之：

分等	方法	目标
圣人	出入百家	体察道理
士子	专习儒经	拜官任事
庶民	法度约束	风俗淳美

论诗歌观，王氏称其父王益所作“虽此不足尽识其志，然讽咏情性，其亦有有助于道者”^⑨，诗篇也能成为体道之具。至于写法，却允许百舸争流。《灵谷诗序》形容舅父吴氏：“观其镌刻万物而接之以藻绩，非夫诗人之巧者，亦孰能至于此？”《张刑部诗序》形容张彦博之父：“明而不华，喜讽道而不刻切，其唐人善诗者之徒欤？”^⑩ 吴氏刻划切至，而张氏绝不穷形尽相；吴氏铺陈辞藻，而张氏一径清朗无华，几于针锋相对。两极都为王安石所称道，正是修“道”的横向分化例证。

由上所述可知，王氏之学固有单向度的一面，但从入道途径看，也不乏纵横开阖、多元铺展的一面。合而论之，乃得其全。此其一。本节所引诗文，率多撰于其前、中期；而他关于修持论与现象论的佛学见地，则基本发表于晚期。在这里，与其说是出世法影响了世间法，毋宁说是世间法影响了出世法。对于此点，前人理解似不充分。譬如朱熹有言：“王介甫平生读许多书，说许多道理，临了舍宅为寺，却请两个僧来住持，也是被他笑。”^⑪ 仿佛王安石儒学修为不坚，致暮年被佛门扳去。王氏援儒入释的迹象，因而有待重新体认。此其二。细究起来，他大抵是取儒家心性论，改造佛家心性论；又取儒家修身法、世界观，改造佛家修持论、现象论。其间运思幽微，时有奇特解会，而背后一以贯之的精神底色，则是他无时或已的此岸关怀。

（责任编辑 于 是）

① 王水照主编：《王安石全集》第 6 册，第 907-908 页。
② 同上，第 1064、1065 页。
③ 同上，第 752 页。
④ 同上，第 799 页。
⑤ 同上，第 1250 页。
⑥ 同上，第 832 页。
⑦ 王水照主编：《王安石全集》第 7 册，第 1699 页。
⑧ 参见〔美〕刘子健：《宋代中国的改革：王安石及其新政》，第 119-122 页。
⑨ 王水照主编：《王安石全集》第 6 册，第 1271 页。
⑩ 王水照主编：《王安石全集》第 7 册，第 1484 页，第 1488 页。
⑪ 〔宋〕黎靖德编：《朱子语类》卷 126，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 18 册，第 3958 页。

朱熹的“为文”论

吕 欣

【摘要】朱熹所谓“文”主要是指经典及经典解释之文，是“道”之所寄处。“为文”则是“文”实现其价值传承的关键路径。无“文”载道，学者对圣人之道便无从把握。不学“为文”及实践“为文”，理学家的传道事业亦无法实现。朱熹所论“为文”，要求学者规避“作文害道”的风险，在学习圣贤文章与为文之方后，由心所发，自然为文，非刻意造作，如此为文才能传递圣人之道。朱熹通过带有述作兼具性质的经典诠释工作以传道，实践了“为文”以承“斯文”。

【关键词】朱熹；为文；述而不作；文以载道；经典解释

中图分类号：B244.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2022）05-0151-10

作者简介：吕 欣，（北京 100871）北京大学哲学系助理研究员。

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）

有北宋道学以来，理学家们研读经典而后出的自得之学，不断贯穿到经典诠释史当中。理学宗师朱熹穷其一生在做的工作便是经典解释。不赋予经典以增值的价值，经典便会失去生命力。“为文”即进一步推进经典解释工作的重要体现。《中庸章句·序》言“吾道之所寄不越乎语言文字之间”^①，朱熹所谓的“文”就是对经典之文、圣贤文章以及承载了圣人之道的语言文字而言。“平生为文凡一百卷，生徒问答凡八十卷，别录十卷”^②的朱熹，用自身实在的“为文”经验与成果，将其立体丰富的学术思想系统及理学家所传之道，寄予在他所留下的语言文字间。

本文之所以研究朱熹的“为文”论，旨在探索作为道学家的朱熹如此重视“载道之文”的内在动因，以及理学家“为文传道”的理论依据及实践方法。道之所寄在文，道的传承需要“为文”，没有文的传承，道便流于不可知。朱熹说的“为文”，就是要以学圣人之文^③为基础，通过语言文字，把载道之文“文”出来。朱熹用“为文”代替“作文”，一方面是出于“作文害道”的意识，认为如苏轼这样偏重于词章创作、流于佛老而远离圣人之道者，问题出在专于作文会流入弊害^④；另一方面，朱熹很少明言其要“为文”，是因其“为文”论建立在尊崇孔子“述而不作”的基础上，又认为“为文”是学者学习《六经》等圣贤文章而后得的自然结果，因而述与作的“致中和”可谓朱熹所论“为文”的工夫，也是理学家为文传道由内而外的实现路径。本文按照从内在理路到发为实践这一过程，对朱熹的“为文”论进行具体分析，以呈现朱熹“为文”论的格局与重要意义。探究朱熹所论的“为文”，有助于拓展朱子哲学的研究维度，加深学界对朱熹思想格局与张力的认知。

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第15页。

② [元]脱脱等：《宋史·朱熹传》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第27册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第533页。

③ 朱熹“文”的思想，有一从“学文”到“为文”的建构。朱熹从《论语》中的“文”出发，阐释而创发出了一套自己对“学文”的理解、延伸与实践。（参见吕欣：《朱熹的“学文”论》，《中国哲学史》2021年第6期。）

④ 吕欣：《朱熹论苏轼之“文”》，《中华文化论坛》2021年第2期。

一、“作文”与“为文”之辨

《论语·述而》中，孔子说他对三代文明特别是西周文明是“述而不作”的。孔子说的“作”是“创作”的意思，“述”则是“阐述原创性文本，而不是单独创作，这表明孔子已经具有了经典创作与经典诠释的意识”^①。朱熹更多言“为文”而不是“作文”，正是由于“作”出乎孔子“述而不作”的语境。

（一）“作”与“述而不作”

按照宋儒的道统说，后人需明道，而不是造道。道统的目的是传承，不是要刻意造作。所以，朱子的“为文”，就是要用语言文字把“道”文出来。朱子赞成程子“作文害道”之说，是因为“作文”的文，是操弄文字，这个文离开了道，至少不近道。

实际上，朱熹并没有对“作”与“为”二字做出过自觉地、具体地分辨，或者说两字的区别对朱熹来说是默认的、自然而然的。朱熹将“作”直解为“创始”，视“作”为一种标新立异的行为，是未脱离“述而不作”的思想语境。“作”字的最早本义是“耕作”^②。许慎将“作”释为“起”^③。美国汉学家普鸣（Michael Puett）于此指出：“许慎对‘作’字的定义恰恰旨在强调一种‘效仿’（imitative）义，而非把一方意志强加给另一方。与此相反……曾氏将‘作’字具体坐落在‘整田’‘耕地’之义上，或许为‘作’字蒙上了一层很重的‘主动造作’（active work）、‘开垦’（domestication）意味。”^④先秦思想史文献中，尤以楚简《恒先》着重“作”（共出现12次），将“作”视为“天地万物生成的基本方式……是人事发生的原因……通过‘作’的线索，《恒先》逐步解说了世界从无到有、从简单到复杂、从自然到文明这一系列演化如何发生的问题，在形上与形下相贯通的思维中，将‘作’的观念推到一个新的义理高度”^⑤。

白川静释“作”字本义为“建造”，认为唯有如此，才能获得许慎所强调的“起”义。^⑥而加藤常贤认为，“作”字字形像刀，本义为“切”或“凿”，从中引申出“塑造”“打造”“为”（making）、“创作”（creating）等后起义项^⑦。加藤所引申的起义项“为”（making）和“作”之义在何种意义上相通？朱熹为什么更倾向于讲“为文”？

朱熹遵循孔子“述而不作”精神，将“述而不作”之“作”解释为“创始也”^⑧，言“作非圣人不能，而述则贤者可及”^⑨。《朱子语类》卷34载：

徐兄问：“‘述而不作’，是制作之‘作’乎？”曰：“是。孔子未尝作一事，如删《诗》，定《书》，皆是因《诗》《书》而删定。”^⑩

《论语集注》中，朱熹针对“述而不作”章还分析了孔子删定《六经》之举：

孔子删《诗》《书》，定《礼》《乐》，赞《周易》，修《春秋》，皆传先王之旧，而未尝有所作也，故其自言如此。盖不惟不敢当作者之圣，而亦不敢显然自附于古之贤人；盖其德愈盛而心愈下，

① 王中江：《出土文献与早期儒家的美德伦理和政治》，贵阳：孔学堂书局，2020年，第166页。

② 曾宪通：《“作”字探源——兼谈未字的流变》，《古文字研究》第19辑，1992年，第408-421页。

③ [汉]许慎撰、[宋]徐铉校定：《说文解字》，北京：中华书局，2013年，第162页。

④ [美]普鸣：《作与不作：早期中国对创新与技艺问题的辩论》，杨起予译，北京：三联书店，2020年，第306页。

⑤ 叶树勋：《从“或作”“气作”到“自作为事”——楚简〈恒先〉中“作”的意蕴探析》，《中山大学学报》社会科学版2017年第2期，第150页。

⑥ [日]白川静：《金文通释》，神户：白鹤美术馆，1962-1984年，第1631-1633页。

⑦ [日]加藤常贤：《汉字的起源》，东京：角川书店，1970年，第412-416页。

⑧ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第93页。

⑨ 同上，第93页。

⑩ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第3册卷34，北京：中华书局，1986年，第855页。

不自知其辞之谦也。^①

朱熹这样说，实则在隐喻自己所举的四书系统也是皆传先贤之旧，而“未尝有所作也”。缘乎对孔子之道的尊崇，对“述而不作”的坚持，理学家们虽未对“作文”“为文”做过明确辨析，但多习惯性地对“作文”一词有成见，具体表现在“作文害道”这类表达，此“文”专指专意创作文章。程颐直言“作文害道”，朱熹尤为认同，相关内容也被纳入了《近思录》：

问：“作文害道否？”曰：“害也。”凡为文，不专意则不工，若专意则志局于此，又安能与天地同其大也？……今为文者，专务章句，悦人耳目。既务悦人，非俳优而何？”……曰：“游、夏称文学，何也？”曰：“游、夏亦何尝秉笔学为词章也？且如‘观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下’，此岂词章之文也？”^②

顺承程颐，朱熹不提倡的“作文”主要针对创作词章之文。那么，当时世人留下的全部新作都不能划进符合朱熹要求的“文”的范畴吗？《朱子语类》云：

先生举以与学者云：“读书须是自肯下工夫始得。某向得之甚难，故不敢轻说与人。至于不得已而为注释者，亦是博采诸先生及前辈之精微写出与人看，极是简要，省了多少工夫。学者又自轻看了，依旧不得力。”^③

“为”有“不得已而为”的层面，并非有意。朱熹不说“不得已而作”，而说“不得已而为”，也是受“述而不作”的用语习惯影响。仔细研读朱熹的书信及《朱子语类》，可发现朱熹对“为文”并未像对“作文”那样，顺承伊川“作文害道”的思路予以否认，而是立规矩、提要求，提出“为文”的范例及注意事项。

（二）“为”与“为文”

《尔雅·释言》有“作，为也”，“作”“为”看似本无大出入。但其词义存在细微区别。据研究发现，印欧语系词汇的语文学研究即显示了相似的取径。^④例如，日本学者吉冈源一郎（Gen - Ichiro Yoshioka）对印欧语汇中表示“作”“做”（doing）的语词分析表明，这类抽象词汇都有确切、具体的词源：“如‘做’‘为’这种含糊、抽象的概念应为引申义，皆建立在一些更为具体的影响之上。此乃人类心理之必然进程，而语言上的证据也完全证实了这一预设。”^⑤

语境不同，“为”的意思与词性也会转换。例如“生而为人”的“为”是作为之意，而“为文”或“为学”之“为”是指从事。此外，“为”还有“以……为目的”的意思，如“为了谁”。朱熹所言“为文”之“为”是指从事层面，而从事的内容可以是学、也可以是践行。因此，“为”能没有人的主观意识性吗？当然不。对于朱熹的“为文”之“为”，这种意识性是下意识地、自发地践行。逻辑上由读圣贤文章有所心得而达到一定积累后，自然落笔撰文。

“为”确实有学习和撰文两层意思，这不是朱熹的创见。《论语·阳货》有“人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面面而立也与”之说，“为”成了学习研究基础上而来的行为状态；《论语·述而》的“抑为之不厌，诲人不倦”，对应《孟子·公孙丑上》的“子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也’”。皇侃《论语义疏》言“为，犹学也。”^⑥《孟子·滕文公上》曰：“有为神农之言者许行，自楚之滕。”焦循《孟子正义》曰：“为神农之言即治神农之道也。”^⑦“为”还有“撰写”意。如《尚书·金縢》中“公乃为诗以贻王”，“为诗”是“写诗”之意；韩愈《酬别留后侍郎》诗中有“为文无

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第93页。

② [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第239页。

③ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第7册卷121，第2939-2940页。

④ [美]普鸣：《作与不作：早期中国对创新与技艺问题的论辩》，第307页。

⑤ Gen - Ichiro Yoshioka, *A Semantic Study of the Verbs of Doing and Making in the Indo - European Languages*, Tokyo: Tokyo Tsukiji Type Foundry, 1908, pp. 38, 7.

⑥ [梁]皇侃撰、高尚架点校：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年，第180页。

⑦ [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第365页。

出相如右”，“为文”是“写文章”；章太炎《馥书·学变》中“姚信《士纬》作焉”“恕为《兴性论》，其书不传”^①，“作”“为”皆是“撰写”之意，且无贬义。

“为文”作为动宾结构的词语，在朱熹语境中潜藏着对学而累积、自然成文之“文”的肯定，以及对巧言造作、舞文弄墨之“文”的排斥。换言之，朱熹对“文”的期许，是一个从“学”到“写”而“为”之过程，这个过程具备自然而成的特质，所以“为文”是“学文”的延伸与成果表达。朱熹明确表示，今人的“作文”都不足以称之为“文”，此处包含了朱熹对时人作文章的批评，也突出了他“文”之思想的定位——作为价值观念的、符合孔子“斯文”之“文”：

今人作文，皆不足为文。大抵专务节字，更易新好生面辞语。至说义理处，又不肯分晓。观前辈欧苏诸公作文，何尝如此？圣人之言坦易明白，因言以明道，正欲使天下后世由此求之。使圣人立言要教人难晓，圣人之经定不作矣。若其义理精奥处，人所未晓，自是其所见未到耳。学者须玩味深思，久之自可见。何尝如今人欲说又不敢分晓说！不知是甚所见。^②

“作文”与“为文”本来应该是相通的，都是动宾结构。但是，今人的“作文”，为何不够“文”的标准或资格？朱熹更明确地对“作文”者的动机有要求：

太凡义理积得多后，贯通了，自然见效。不是今日理会得一件，便要做一件用。譬如富人积财，积得多了，自无不如意。又如人学作文，亦须广看多后，自然成文可观。不然，读得这一件，却将来排凑做。韩昌黎论为文，便也要读书涵味多后，自然好。^③

这里朱熹说了三遍的“自然”，实则同于日常言的“自然而然”，即水到渠成的意思。尽管这三处“自然”的使用本非哲学概念的“自然”，但“自然成文可观”背后有着对积累后贯通的实践经验的要求。这前后之间藏着一种缘乎自身原因的导向，“文”不会自己就“作”出来，但可以在累积贯通后自然而然地“成文”，这是一种贯通而来的结果。“自己如此，不假外力”作为汉语“自然”一词的本义，体征上可与“Physis”一词在古希腊文中的词根“phyo”之本义“产生、生长、涌现”^④相比照，这在朱熹语境里表达为“见效”“成”。

学者“读书涵味”到一定程度，“成文”或“为文”便成了顺其自然的结果。即便今人要“学作文”，也只是一种志向或愿望的先在表述；读书积累广多以后，“作文”的愿望就会被“自然成文”的结果所取代。朱熹对韩愈的批评不少，唯独对韩愈“为文”论中谈到的多读书涵养非常提倡，原因也是出于“自然”才好。必须注意的是，“为”的定位本身包含“作”的层面，如果是专意“为文”，那么和“作文”便无甚差别。如果是自然地、不得已而“为文”，那么朱熹使用“为文”便是强调由“学文”而来、顺理成章的结果。

二、“学为文”与“为文”典范

在朱熹看来，“为文”的前提条件是学者的为学涵养基础是否是中正的、承续圣人之道。在方法上，“为文”也要先“学为文”，熟习“为文”典范。“学为文”不仅仅是学写文章，更是领会道并且把道“文”出来。《语类》中有一处朱熹对老苏学文而“学为文”的肯定评价：

老苏自述其学为文处有云：“取古人之文而读之，始觉其出言用意与己大异。及其久也，读之益精，胸中豁然以明，若人之言固当然者。”此是他于学文上功夫有见处，可取以喻今日读书，其功夫亦合如此。^⑤

“学为文”就是学写文章。可见，朱熹对于“为文”的期许建立在是否能真正通过学文，而通达

① 章太炎：《馥书》（重订本），《章太炎全集》第3册，上海：上海人民出版社，1984年，第145页。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第8册卷139，第3318页。

③ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册卷9，第157-158页。

④ 吴国盛：《自然的发现》，《北京大学学报》哲学社会科学版2008年第2期。

⑤ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册卷11，第178页。

明晓古人之文的精义之上。对经典之文的掌握程度，影响了学者为文运用是否能真的合圣贤之道，这也是朱熹评判他人之“文”是害道还是传道的标准。

既然“学为文”是学写文章，而“为文”之“文”又是文章之文，这使得我们在理解朱熹“为文”论时，容易陷入现代学科意义上的“文学”视角。这样不免会使得理解的结果存在偏见与误区。在朱熹的语境中，“文学”非今人所言“文学”之意，而其“为文”论，也是建立在符合孔子“斯文”之道的基础上展开的写文章之论，尤以圣人之精神为思想基础，以此强调自然成文。

（一）走向“解释”：“文学”“学为文”与沟通圣贤

朱熹言：“孔门之所谓文学，又非今日文章之比。”^①孔门的“文学”是什么？和朱熹所论“为文”有何关系呢？《论语·先进》中有“四科十哲”章：“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。”皇侃《论语义疏》引范甯解：“文学，谓善先王典文”^②。朱熹在《论语或问》中对“文学”的解释为：“文学者，学于《诗》《书》《礼》《乐》之文，而能言其意者也。”^③且不论此处的《论语》原文是否为孔子所言^④，单就朱熹于“文学”的解释，可知朱熹对《论语》中“学文”与“文学”的解读是一脉相承的，而“为文”的原理与方法也是顺此而来。朱熹又说：

不须说子夏是大儒小儒，且要求个自家使处。圣人为万世立言，岂专为子夏设……君子儒上达，小人儒下达，须是见得分晓始得，人自是不觉察耳。今自道已会读书，看义理，做文章，便道别人不会；自以为说得行，便谓强得人，此便是小人儒。^⑤

朱熹认为，以“大儒小儒”评断子夏是无须的。说到时下只是道自己“会看书，看义理，做文章”，却说别人不会的这种自以为是，且自认为强过他人的行为，便是“小人儒”，而子夏决不如此。“文学”若是学为文的结果，也是自然成文的结果。伊川谈及过圣人如何“为文”，朱熹认同并收入了《近思录》：

曰：“古者学为文否？”曰：“人见《六经》，便以为圣人亦作文，不知圣人亦摭发胸中所蕴，自成文耳。所谓‘有德者必有言’也。”曰：“游、夏称文学，何也？”曰：“游、夏亦何尝秉笔学为词章也？且如‘观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下’，此岂词章之文也？”^⑥

“圣人亦摭发胸中所蕴，自成文耳”，对应的是《易传》中“观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下”的说辞。朱熹非常赞同这种“化成”“成文”的自然“为文”状态，这是朱熹“文学”在实行方面的宗旨。

无论从“斯文”的角度还是“文章”的视角来看，四书五经作为经典之文，都是古之圣贤“为文”之典范。四书系统中的经典文本固然符合朱熹对“文学”的要求。但这不能证明朱熹只重视儒学经书，而不重视今天中文学科所谓的“古代文学作品”。从学习品读圣贤书到为文，此间亦有与己意沟通对话的过程，而后豁然以明圣人言之当然之理。这实际上是切己工夫之体察：

今人读书，多不就切己上体察，但于纸上，文义上说得去便了。如此，济得甚事！“何必读书，然后为学？”子曰：“是故恶夫佞者！”古人亦须读书始得。但古人读书，将以求道。不然，读作何用？……文字浩瀚，难看，亦难记。将已晓得底体在身上，却是自家易晓易做底事。解经已是不得已，若只就注解上说，将来何济！如画那人一般，画底却识那人。别人不识，须因这画去求那人，始

① [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第2册卷23，第564页。

② 程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》第3册，北京：中华书局，1990年，第744页。

③ [宋]朱熹：《论语或问》，《朱子全书》第6册，第787页。

④ 《论语》“四科十哲”章是否为孔子所言或其弟子（含再传弟子）附记，历来争议未平。朱熹则依吴氏意见，以为“凡称名者，夫子之辞，弟子师前相谓之辞；称字者，弟子自相谓之辞，亦或弟子门人之辞”，认为以此章尽为夫子之言是“考之不审”。（参见[宋]朱熹：《论语或问》，《朱子全书》第6册，第787-788页。）

⑤ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第3册卷32，第805页。

⑥ [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，第239页。

得。今便以画唤做那人，不得。”^①

这正是朱熹对“学以为己”的最好说明。读书学文，通过经典之文而自得于心。而切己体察之后，人不是僵尸，总有行动。朱熹言“解经已是不得已”，但没说解经不合理。后又言：“读书之法，有大本大原处，有大纲大目处，又有逐事上理会处，又其次则解释文义。”^② 解释文义虽是次要的，但在把握大本大原、大纲大目的前提下，再逐事上理会地读书后，解释文义也是自然而然、顺理成章的。解释的工作，实际上是“学为文”的展开，所有的解释都包含着解释者的自我意识。朱熹不断为这份意识的无限接近圣贤之心建立合理性，方法便是读书法，但实际的效果，并不能一言以蔽之。

（二）非刻意而“为文”：求之六经而后得

六经是圣贤文章的重要典例，也是朱熹语境中“为文”的重要典范。学者“为文”必须从圣人的“为文”经验得来，需要学者潜心涵泳《六经》之文：“朱文公谓是科习谄谀夸大之辞，竞骈俪雕刻之巧，当稍更文体，以深厚简严为主。然则学者必涵泳《六经》之文，以培其本云。”^③ 在朱熹眼中，为文当以“深厚简严为主”，依据便是经典。深究义理，通过经典而落实身心。朱熹眼中今人之文不是没有好文：“《好学论》是程子十八岁时，已做得这文好，这个说话便是所以为学之本，惟知所本，然后可以为学。”^④ 《好学论》是伊川的代表作《颜子所好何学论》的简称。《近思录》中体现“为学之道”的精彩选段就是出自此篇：

颜子则必思而后得，必勉而后中……以其好学之心，假之以年，则不日而化矣。后人不达，以谓圣本生知，不学可至，而为学之道遂失。不求诸己而求诸外，以博闻强记、巧文丽辞为工，荣华其言，鲜有至于道者。^⑤

《近思录》收录此条的上一条是周敦颐的“圣人之道彼以文辞而已”。濂溪云“学者当寻孔、颜乐处”，此说影响了伊川。朱熹在学术上之所以推崇周敦颐和二程，主要是因周子、二程的学问承续了孔颜乐处之正统学风。圣人为文是不像今人作文目的性极强，再一条《近思录》收伊川《答朱长文书》言：“后之人始执卷则以文章为先，平生所为动多于圣人。然有之无所补，无之靡所阙，乃无用之赘言也。”^⑥ 张伯行集解云：“后之人不知求道，当其始执卷读书，便以作文章为头一著事……不切于人心，不关于世道……徒烦人耳目，愈多愈可厌。”^⑦ 如此不分主次以作文章为先且目的不正确的作文者，在朱熹看来自然是令人生厌并值得谴责的。

朱熹素来肯定道学一脉“求之六经然后得之”的为学求道工夫，认为如此为文则“不可诬”：

诵其诗，读其书，则周、范之造诣固殊，而程、张之契悟亦异。如曰仲尼、颜子所乐，吟风弄月以归，皆是当时口传心受的当亲切处。后来二先生举似后学，亦不将作第二义看。然则行状所谓反求之六经然后得之者，特语夫功用之大全耳。至其入处，则自濂溪，不可诬也。^⑧

宋人文字上，朱熹习惯反思欧韩、苏、柳之文有造作词章之嫌，而对理学鼻祖周敦颐喜爱有加。朱熹非常推崇周敦颐的“文以载道”说。濂溪言：“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之事业。彼以文辞而已者，陋矣！”^⑨ 这绝非意味着周敦颐将“文学”限定在传圣人之道之绝对目的上，而是提倡因圣人之道是听闻学习后，而存乎于心，德行自觉蕴蓄，实践为自然而为的事业，这才是文以载道的精粹。朱熹推崇“文以载道”说，压制的是远离道德，徒修于浮表的文辞，并非全然压制文章之学。非用意而为的“为文”论，也与宋代文章学的样貌有呼应。

① [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册卷11，第181页。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册卷11，第182页。

③ [宋]王应麟：《玉海·辞学指南序》，王水照编：《历代文话》第1册，上海：复旦大学出版社，2007年，第908页。

④ [宋]朱熹、吕祖谦纂，张京华辑校：《近思录集释》上册，长沙：岳麓书社，2010年，第133页。

⑤ 同上，第125页。

⑥ 同上，第146页。

⑦ 同上，第147页。

⑧ [宋]朱熹：《晦庵朱文公先生文集》卷30，《朱子全书》第21册，第1305页。

⑨ [宋]周敦颐撰、陈克明点校：《周敦颐集》，北京：中华书局，1990年，第39页。

例如，陈骙推崇无意为文，提倡自然和协式为文：“夫乐奏而不和，乐不可闻，文作而不协，文不可诵，文协尚矣；是以古人之文，发于自然，其协也亦自然，后世之文，出于有意，其协也亦有意。”^①有学者指出，陈骙这种言论体现了文章的和与协是自然而然形成的，这是站在文章之学的角度来说。陈骙以音乐比喻文章，认为音韵和协是文意自然的外在显现。^②而这与朱熹在文章之学上的观点是相通的：“古人情意温厚宽和，道得言语自恁地好。当时协韵，只是要便于讽咏而已。到得后来，一向于字韵上严切，却无意思。”^③

类似的，叶适对“不务与事称，而纳谄以希进”之文，直指为“最鄙下”，极为反对“泛辞拈枝弄叶”^④之文。但叶适的说法重点在文章有实义这一点，与朱熹文论的广与深刻不可同日而语。以陈骙等为代表的宋代文章学家，持有复古的文章观，与朱熹的本旨并不矛盾，但其所言工夫重点更多放在提倡文章学用浅语和常语、言简意赅、蓄意为工等^⑤，呈现了宋代文话文章学思想的繁荣。方法论上，朱熹最为直接的表达是推崇孟子的“作文之法”，以《孟子》作为为文典范：

读《孟子》，非惟看它义理，熟读之，便晓作文之法：首尾照应，血脉贯通，语意反复，明白峻洁，无一字闲。人若能如此作文，便是第一等文章！^⑥

《孟子》之书，明白亲切，无甚可疑者。只要日日熟读，须教它在吾肚中先千百转，便自然纯熟。某初看时，要逐句去看它，便觉得意思浅迫。至后来放宽看，却有条理。然此书不特是义理精明，又且是甚次第文章。某因读，亦知作文之法。^⑦

朱熹“为文”论中，圣人的书写经验可以提供教人的具体书写经验。写作方法上，圣人非刻意而所为之文“首尾照应”“血脉连贯”“语意反复”“明白峻洁”“无一闲字”且有“条理”。此般为文经验，后世学者须求之六经方后能得。

三、“文便是道”与“为文”传道

“为文”是要传道，须有具体的文字文章载体。要说明的是，“文章”一词在《论语·公冶长》中就有：“子贡曰：‘夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。’”朱熹对“文章”的解释为：“德之见乎外者，威仪文辞皆是也。”^⑧但唐宋时代卓然于世的文章之学，却将“文章”在孔子时代的“斯文”狭隘化、模糊化。在朱熹看来，“文”要呼应“天不丧斯文”的格局，“文”甚至就是“道”。

（一）“文便是道”说

“文便是道”是朱熹论及“文”的极致定位，也是朱熹对学者“为文”的最终期待：“三代圣贤文章，皆从此心写出，文便是道。”^⑨在朱熹眼中，“文”的最佳典范便是三代圣贤之文章。朱熹作为道学家，传道是他的使命。而经典之文载道，朱熹不遗余力地传“文”以传“道”。他推举经典、塑造四书系统，为的便是传圣贤之文以传道。在这种意义上，“文”与“道”已经高度合一。朱熹前所未有地提升了“文”的地位与“为文”的价值。

关于“文道”关系，朱熹最著名的一段比喻出自《朱子语类·论文》：“道者，文之根本；文者，

① [宋] 陈骙、李淦撰，王利器校点：《文则》甲三，《文则 文章精义》，北京：人民文学出版社，1960年，第6页。

② 张海鹏等：《宋代文章学与文体形态研究》，广州：中山大学出版社，2018年，第50页。

③ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第6册卷80，第2081页。

④ [宋] 叶适：《习学记言序目》下册，北京：中华书局，1977年，第730页。

⑤ 张海鹏等：《宋代文章学与文体形态研究》，第51-55页。

⑥ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第2册卷19，第436页。

⑦ 同上，第436-437页。

⑧ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第79页。

⑨ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第8册卷139，第3319页。

道之枝叶。惟其根本乎道，所以发之于文，皆道也。”^①“枝叶”与“根”本是事物的一体两面。根是看不见的，叶能看得见。这亦可比附于朱熹“已发未发”的工夫论描述。“绿叶”对“根”是“依赖”的，落叶终会归根，故“文”与“道”二者是往复而共生的关系。朱熹此段说的“皆道”，即不论“文”之根本乎“道”的这个“道”，还是由此发之于“文”的这个“文”，皆是“道”。所以，朱熹这段话强调的重点是“文”与“道”这种发生、往复进而共生的关系。当然，这种“文”的前提是要发乎“道”，而朱熹所推崇的三代之文章便是如此产生的。而合乎“道”的道德文章，不论文体如何，辞藻是否华丽，都是符合“文便是道”意味的“文”。

经典也有诞生之初。《六经》作者留下了《六经》，这是圣人“为文”的结果。经典文本的作者即古代圣贤，他们为什么会为文？从此心写出，也是前文一直所讲的自然而为。问题是，“道”不是写出来的，是纯粹自然的，但《六经》之“文”毕竟是“文本”，属于人为物而非天然存在的自然物。“文”与“道”若划等号，是否始终存在解释不了的断裂？

如果用自然而为文的思路分析经典的产生，必然面对的是朱熹的哲学立场本身和他的诠释对象之间的契合性问题。对此，有学者借助伽达默尔诠释学涉及的“美学-存有论”论述对接朱子的观点，尝试回答“认识对象可否视为诠释对象”的问题^②。有趣的是，罗马时代哲学家、新柏拉图主义奠基者普罗提诺（Plotinus）的“流溢”（Emanation）理论，可于此处略说一二。普罗提诺的“流溢”并非指主动创造，不同于作为外求活动的创造，“流溢”是大全灵魂出于“常常凝思至善，时时渴望可理知的本性”，而“在不断吸收之后就变得满溢，甚至要溢出来”^③的状态，是自然流淌、物满自溢的，无损于自身的生成过程。而最为原初的，则是自身完全、一无所需的“太一”（the One），它的充盈流溢出来，“产生出它自身之外新的东西”^④，而这超越了一切思想对象的“太一”，“柏拉图说，‘它不能被言说或书写’（柏拉图《书信》）。然而我们的言说和书写都直接指向它”^⑤。此处“太一”若对应中国哲学语境中的“道”，“道”流溢出的言说和书写，可是“文”吗？对应到朱熹的文道关系论里，可比照的是揭露“文”之自然意味的话：“文皆是从道中流出”^⑥，“文是文，道是道，文只如喫饭时下饭耳”^⑦。钱穆指出，朱熹这里的“文”，“乃言广义之文学，以经学、文学贯通合一言之，而理学精神亦自包孕在内”^⑧。这即跳出《六经》本身，又非现代观念中的文学的定义。而这被赋予多样性含义的“文”，也绝非无所不包。也即在朱熹这里，并非所有文本意义上的“文”都可以配于道。朱熹对所有文本意义上的“文”做出了分类：

有治世之文，有衰世之文，有乱世之文。六经，治世之文也……至于乱世之文，则战国是也。然有英伟气，非衰世国语之文之比也。^⑨

治世之文，必与道具。治世之文是圣人之文。然而这样的解读，前提上均是将“文”放在文本意义上。朱熹对三代圣贤文章的推崇，教人投入地体会，切己而与圣人相融地读圣贤之文，这都是朱熹“文”论在文本意义上的强调。教人学经典之文，以至为文时也能从此心写出好文。这是一个基础的层面，也是朱熹“文”论的基础主干。但“文”“道”关系论是可以跳出文本意义上的“文”来讨论的，这也是朱熹“文”论的最终次第。

（二）《四书章句集注》与为文传道

朱熹一生刻苦读圣贤之文，精心注经，积累到一定程度而自然成文，用其身体力行在实现“为

① 同上，第3319页。

② 林维杰：《朱熹与经典诠释》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第20页。

③ [古罗马] 普罗提诺：《九章集》上册，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第133页。

④ [古罗马] 普罗提诺：《九章集》下册，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2018年，第472页。

⑤ 同上，第768页。

⑥ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第8册卷139，第3305页。

⑦ 同上，第3305页。

⑧ 钱穆：《朱子新学案》（一），《钱宾四先生全集》第11册，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年版，第230页。

⑨ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第8册卷139，第3297页。

文”传道。朱熹一生留下过多种文体的文本作品，但其最看重的还是《四书章句集注》。此看似“述而不作”的作品，蕴含了朱熹本人的诸多见地。所谓见地，也是朱熹读书研究到一定程度而自然而然流露出源乎经典的见地：这符合读六经而后得的效果，即“为文”的结果。朱熹本人对其为传道而留下的作品相当有信心，且有着将个人作品传下去的意识。

“集注”体是由编者集合选取各家注解，既包括自己的注释，也采纳他人的注释，着重且仅以句为单位。这一定程度上会反映出编者的思想倾向，也能体现出编者对“字斟句酌”的看重。治学严谨的朱熹编《论语集注》，可谓用心良多，且于《集注》的成书相当之重视。在《答廖子晦》中：

《论语集注》已移文两县，并作书嘱之矣。今人得书不读，只要卖钱，是何见识？苦恼杀人，奈何奈何。余隐之所刊，闻之已久，亦未之见。此等文字不成器，将来亦自消灭，不能管得也。郑台州奇祸可骇，天意殊不可晓，令人忧惧。人还草此，未暇它及。惟千万自爱，不宣。^①

这段书信文字，字里行间流露出朱熹对《论语集注》流传命运的深切担忧。相较于《或问》的无暇修订，《集注》是“屡改不定”的谨慎与用力：“承需《论语或问》，此书久无功夫修得，只《集注》屡改不定，却与《或问》前后不相应矣。”^②再如《答潘谦之》中：

看《论语》只看《集注》，涵泳自有味。《集义》《或问》不必句句理会，却看一经一史，推广此意尤佳。^③

对于《论语集注》字句的悉心琢磨，朱熹一再有所强调。相较之下，《集义》和《或问》在体例与质量上都不及《集注》对原典每一句精雕细琢，所以不用句句都去理会。在《语类》中：

“某《语》《孟》集注，添一字不得，减一字不得，公子细看。”又曰：“不多一个字，不少一个字。”

“某于《论》《孟》，四十余年理会，中间逐字称等，不教偏些子。学者将注处，宜子细看。”又曰：“解说圣贤之言，要义理相接去，如水相接去，则水流不碍。”后又云：“《中庸解》每番看过，不甚有疑。《大学》则一面看，一面疑，未甚惬意，所以改削不已。”

读书别无法，只管看，便是法……自家都未要先立意见，且虚心只管看。来看去，自然晓得。某那《集注》都详备，只是要人看无一字闲。那个无紧要闲底字，越要看。自家意里说是闲字，那个正是紧要字。^④

对于《大学章句》，朱熹也是肯定地说“《大学章句》次第得皆明白易晓”^⑤，还说可以将《或问》用来参《章句》，而《章句》则是用来解“本文”的。学者熟读了《大学》正文之后，则需要仔细看《大学章句》：

“看《大学》，且逐章理会。须先读本文，念得，次将《章句》来解本文，又将《或问》来参《章句》。须逐一令记得，反复寻究，待他浹洽。既逐段晓得，将来统看温寻过，这方始是。须是靠他这心，若一向靠写底，如何得。”又曰：“只要熟，不要贪多。”

“学者且去熟读《大学》正文了，又子细看《章句》。《或问》未要看，俟有疑处，方可去看。”^⑥

朱熹将《四书章句集注》与经典原文紧紧捆绑，阅读重要性仅次于原典。邓艾民在《朱熹与〈朱子语类〉》中说，由于朱熹“集中平生精力编写《四书集注》，因此他教导学生时要求他们认真学习”^⑦。事实证明，经典诠释的工作会自然而然激发诠释者的创造性，朱熹对经典之文的格致研习，终成了其对四书系统的塑造。朱熹对四书系统塑造的集中体现便是编纂了《四书章句集注》，此“为

① [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷45，《朱子全书》第22册，第2087-2088页。

② [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷50，《朱子全书》第22册，第2292页。

③ [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷55，《朱子全书》第23册，第2590页。

④ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第2册卷19，第437、437、437-438页。

⑤ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册卷14，第257页。

⑥ 同上，第257页。

⑦ 邓艾民：《朱熹与〈朱子语类〉》，[宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第12页。

文”之举增长了经典本身的价值，也是朱熹为中国哲学史、思想史及学术史进程留下的最重要的一笔。由此，朱熹通过“为文”实践完成了其作为理学巨擘传递圣人之道之事业。

四、余 论

朱子卒后九年，即宁宗嘉定二年（1209），赐谥曰“文”。《宋史·朱熹传》载：“嘉泰初，学禁稍弛。二年，诏：‘朱熹已致仕，除华文阁待制，与致仕恩泽。’后侂胄死，诏赐熹遗表恩泽，谥曰文。”^①《论语集注》中，朱熹解读为：“文者，顺理而成章之谓。谥法亦有所谓锡民爵位曰文者。”^②这便是朱熹语境中“顺理成章”的出处，也可谓朱熹一生为文践行的真实写照。

经过思想史的发展演变，时至今日，我们仍然承续着“斯文”的精神。“天不丧斯文”，幸而有人“为文”以传承“斯文”，推动着历史文明的进程。值得深思的是，“对于具有自觉意识的存在（人类社会和文明）而言，存在不再是如其所是（as it is）的自然存在，而是具有历史性的历史存在，于是，‘存在’（to be）的问题转换为等价于‘因作而在’（to be made to be）的问题。‘作’就是去创造一种‘存在’的历史，也就是使一种存在成为不可还原（irreducible）为一般存在概念的历史性存在”^③。

朱熹所论的“为文”，从存在论与历史哲学合并的角度看，正是处于“作”与“不作”之间，对“文”成为文明自觉延续载体之存在，所持的深重期许。今人所言的“做中国哲学”，是“从中国哲学史研究导向中国哲学意义阐述或创作的一种观点，其‘中国哲学’概念指体现中国文化精神或经验的哲学”^④。藉由朱熹的“为文”以及其谈到的“为文”经验与方法，重新思考“文”这一中国文化精神集中体现的概念，亦不失为对“做中国哲学”工作的一份努力。

（责任编辑 于 是）

① [元] 脱脱等：《宋史·朱熹传》，《朱子全书》第 27 册，第 532 页。

② [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第 154 页。

③ 赵汀阳：《惠此中国：作为一个神性概念的中国》，北京：中信出版社，2016 年，第 2 页。

④ 陈少明：《“做中国哲学”再思考》，《哲学动态》2019 年第 9 期，第 33 页。

苏联马克思学的遗产

——中国视角	鲁克俭 李靖新弘	1
反思对马克思主义的政治哲学诠释	高超	24
交往异化还是物象化－物化？		
——论《穆勒摘要》中的货币理论	周阳	32
重思卢卡奇与阿多诺关于现代主义的论争		
——基于虚无主义批判视角的分析	杨丽婷	39

生产关系变革还是社会关系变革

——关于毛泽东发展生产力思想的再思考	代红凯	46
毛泽东工业化思想的历史逻辑与范式转化	徐坤	52
中国马克思主义国家理论研究的政党视角	石德金	59

论自我持存的基本问题

——以罗宾森驳帕菲特为例	吴向东 秦岭	67
蔑称的言语行为理论	刘畅	75
摩尔对快乐主义的批评		
——兼论“内在价值”对“快乐”的取代	谢声远	82

法情感：“自然”的抑或“历史”的？		
——重温布伦塔诺与耶林的一个论争	郝亿春 张智涛	90
尼采与德性伦理学运动	韩王伟	98
没有私有财产，慷慨可能吗？		
——亚里士多德论慷慨与私有财产	高健康	104
关于现象学美学史分期的初步设想		
——从马里翁－亨利的还原观出发	方向红 黄子明	111
儒家思想与 21 世纪的对话	黄俊杰	118
对中国哲学传统的创造性书写		
——八卷本《冯达文文集》评议	郑淑红	127
“未能事人，焉能事鬼”		
——以两汉子学的妖孽叙事为中心	曾海军	134
佛性与世界		
——王安石佛学的此岸关怀	成 玮	141
朱熹的“为文”论	吕 欣	151

The Heritage of Soviet Marxology in the Perspective of China	Lu Kejian	Li Jingxinhong	1
Reflection on the Necessity and Possibility of “Marxist Political Philosophy”	Gao Chao		24
Alienation of Commerce or Reification-Thingification? On the Monetary Theory in <i>Auszüge aus James Mills Buch “Éléments d’économie politique”</i>	Zhou Yang		32
Rethinking the Debate between Lukács and Adorno on Modernism: An Analysis Based on the Critical Perspective of Nihilism	Yang Liting		39
Transformation of Productive or Social Relations: A Rethink of Mao Zedong’s Thought on Developing Productive Forces	Dai Hongkai		46
The Historical Logic and Paradigm Transformation of Mao Zedong’s Thought on Industrialization	Xu Kun		52
The Party Perspective in the Study of China’s Marxist State Theory	Shi Dejin		59
On the Primary Question of Self-Identity: With John Robinson’s Refutation of Derek Parfit as an Example	Wu Xiangdong	Qin Ling	67
A Speech Act Theory of Slurs	Liu Chang		75
G. E. Moore’s Criticism of Hedonism: The Replacement of “Pleasure” by “Intrinsic Value”	Xie Shengyuan		82
Feelings of Law: Natural or Historical? A Rethink of a Contestation between F. Brentano and R. Jhering	Hao Yichun	Zhang Zhitao	90
Nietzsche and the Virtue Ethics Movement	Han Wangwei		98
Is Liberality Possible Without Private Property? Aristotle on Liberality and Private Property	Gao Jiankang		104
Preliminary Conception on the Historical Periodization of Phenomenological Aesthetics; From Marion-Henry’s View of Reduction	Fang Xianghong	Huang Ziming	111
The Dialogue between Confucian Thought and the 21st Century	Huang Junjie		118
A Creative Writing of the Chinese Philosophical Tradition: Remarks on the Eight-Volume <i>Anthology of Feng Dawen</i>	Zheng Shuhong		127
“You Are Not Yet Able to Serve Human Beings, So How Could You Serve Ghosts?” : A Focus on the Demon Narration in the Classics of the Western and Eastern Han Dynasties	Zeng Haijun		134
The Buddhist Nature and the World: The Concern for This Shore in Wang Anshi’s Buddhist Studies	Cheng Wei		141
Zhu Xi’s Theory of “Turning into Texts”	Lu Xin		151