

**【编者按】**：习近平总书记在党的二十大报告中强调：“不断谱写马克思主义中国化时代化新篇章，是当代中国共产党人的庄严历史责任。”党的十八大以来，中国共产党将马克思主义基本原理同中国具体实际、中华优秀传统文化相结合，取得重大理论创新成果，集中体现为习近平新时代中国特色社会主义思想。学习贯彻党的二十大精神，需要全面把握习近平新时代中国特色社会主义思想的世界观、方法论和贯穿其中的立场观点方法。本刊近年来十分重视刊发有关党的创新理论的研究成果。在广东省委宣传部的指导和大力支持下，本刊拟从本期起推出“习近平新时代中国特色社会主义思想研究”专栏，与广大读者一道，深刻学习领会习近平新时代中国特色社会主义思想的精神实质和丰富内涵，敬请关注。

## “六个坚持”是习近平新时代中国特色社会主义思想的理论精髓

王立胜 聂家华

**【摘要】** 理论精髓是一个理论体系的内核和灵魂。党的二十大报告坚持文本依据、理论依据和现实依据的有机统一，从坚持人民至上、坚持自信自立、坚持守正创新、坚持问题导向、坚持系统观念、坚持胸怀天下等方面，科学总结了贯穿于习近平新时代中国特色社会主义思想的立场观点方法。“六个坚持”就是用高度凝练和带有鲜明民族特色、时代特色的话语概括提炼的习近平新时代中国特色社会主义思想的理论精髓。“六个坚持”作为相互联系、内在统一的有机整体，处于理论体系的核心和统摄地位，贯穿于习近平新时代中国特色社会主义思想形成和发展的全过程，体现在理论体系的各个方面。只有全面把握“六个坚持”，才能真正领悟党的创新理论的道理学理哲理。

**【关键词】** 习近平新时代中国特色社会主义思想；理论精髓；“六个坚持”；逻辑结构

**中图分类号：**B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2022)06-0001-11

**作者简介：**王立胜，山东莒南人，法学博士，（北京 100732）中国社会科学院大学哲学院教授、中国社会科学院哲学研究所研究员；

聂家华，山东沂源人，史学博士，（日照 276826）曲阜师范大学马克思主义学院教授。

**基金项目：**2021年度马克思主义理论研究和建设工程重大项目、国家社科基金重大项目“习近平新时代中国特色社会主义思想科学体系和逻辑结构研究”（2021MZD006）

习近平在党的二十大报告中强调，“继续推进实践基础上的理论创新，首先要把握好新时代中国特色社会主义思想的世界观和方法论，坚持好、运用好贯穿其中的立场观点方法”<sup>①</sup>，并从坚持人民至上、坚持自信自立、坚持守正创新、坚持问题导向、坚持系统观念、坚持胸怀天下等六个方面进行了总结和阐释，系统揭示了党的创新理论的价值取向、政治立场、精神品格、思想方法、最终旨归。“六个坚持”作为相互联系、内在统一的有机整体，处于理论体系的核心和统摄地位，贯穿于理论体系的各方面，构成习近平新时代中国特色社会主义思想的精髓，是在“十个明确”“十四个坚持”“十三个方面成就”的基础上，对习近平新时代中国特色社会主义思想体系的进一步概括。认真梳理

<sup>①</sup> 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日。

和解读作为理论精髓的“六个坚持”，对于全面把握习近平新时代中国特色社会主义思想的基本内涵及其各理论观点之间的有机联系，真正领悟其道理学理哲理，更好地运用党的创新理论来指导实践、推动工作，具有重要意义。

## 一、理论精髓释义

任何科学理论都有其特定的理论体系和逻辑结构，具体表现为理论体系内部各构成要素之间相互联系、相互作用的关系及其特定秩序和组织形式。在黑格尔看来，凡真理都是一个体系，“关于理念或绝对的科学，本质上应该是一个体系”<sup>①</sup>。习近平新时代中国特色社会主义思想作为当代中国马克思主义、二十一世纪马克思主义，同样是一个内涵丰富、逻辑严密、结构完整的科学理论体系。从逻辑结构来看，这一党的创新理论是由理论主题、哲学基础、基本理论、基本方略、理论精髓等部分构成的。其中，理论主题是习近平新时代中国特色社会主义思想所回应和解答的根本性问题；哲学基础是习近平新时代中国特色社会主义思想的根基；基本理论是习近平新时代中国特色社会主义思想的理论主体部分，是运用富于时代特色的新范畴、新概念，经过逻辑分析，对理论主题作出的系统回答，具有世界观属性和突出的思辨色彩，这集中表述为“十个明确”；基本方略是基本理论贯彻落实到各项工作中的行动纲领、基本要求，党的十九大报告将其概括为“十四个坚持”；理论精髓是习近平新时代中国特色社会主义思想理论体系的内核和灵魂，即“六个坚持”。

所谓精髓，是指事物的精华、精粹。理论精髓是一个理论体系的精华、实质和核心，贯穿于该理论的形成、发展全过程，蕴含于理论体系的基本观点之中，精髓之于理论体系具有本质意义，处于核心地位。任何一个理论都有一以贯之的精髓作为基础，这是理论保持活力和生命力的内在源泉。“六个坚持”深刻揭示了习近平新时代中国特色社会主义思想的政治立场、理论品格、精神气质和思想方法，是贯穿、体现在这一理论体系各基本观点中的根本立场和基本方法，是从总体上反映和贯通这一理论全部内容的最根本的特点和属性，构成习近平新时代中国特色社会主义思想体系中的精髓部分。

精髓是理论体系不可或缺的构成部分。首先，理论精髓具有哲学规定性。正因为如此，理论精髓才能超越具体观点，成为贯通全部理论体系的灵魂和基本精神，为思维和实践提供正确的指导。具体而言，“理论精髓的哲学规定性主要是指由于方法论的规范和制约而使理论精髓具有的属性，它的哲学规定性即是方法论属性，而不是世界观属性”<sup>②</sup>。其次，理论的价值和归宿在于服务和指导实践。科学理论要实现自身的价值，就必须回归实践，指导实践，改造世界。而世界观层面的理论具有突出的抽象性、思辨性，方法论则通俗、简明，具有操作性和实用性，因此，世界观层面的理论只有在转化为方法论之后，才能服务和指导实践，形成巨大的物质力量。<sup>③</sup>从这个意义上讲，具有方法论属性的精髓更贴近实践，能够更充分地实现和彰显理论的价值，带动和引领理论回归实践、走向其归宿。同样，“六个坚持”作为习近平新时代中国特色社会主义思想的精髓，可以充分实现和彰显党的创新理论的真理伟力和实践伟力。一方面，“六个坚持”作为方法论，是理论和实践的桥梁，具有极强的可操作性，可以直接指导广大人民群众的实践。另一方面，作为理论精髓的“六个坚持”，反映了广大人民群众的生活和实践，其道理、方法又特别简单、透明、通俗、可行，贴近人民，易于为人民群众所理解、把握和运用，能够直接增强人民群众认识世界和改造世界的能力。

作为习近平新时代中国特色社会主义思想的精髓，“六个坚持”是贯穿这一理论体系的主线，是推进马克思主义中国化时代化的根本遵循，也是用于指导新时代中国特色社会主义事业的基本立场观点方法。只有全面认识和深刻理解“六个坚持”这个理论精髓，系统把握党的创新理论的立场观点方法，才能把握住习近平新时代中国特色社会主义思想的基本内涵，真正领悟其道理学理哲理，做到

<sup>①</sup> [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，2009年，第56页。

<sup>②③</sup> 王思怀、刘敦俊、张亚强：《试论中国特色社会主义理论体系精髓的规范表述》，《理论导刊》2011年第1期，第34页。

“知其言更知其义、知其然更知其所以然”，才能在实践层面有效推进其基本方略，更好地运用党的创新理论来指导实践、推动工作，切实把党的创新理论贯彻落实到党和国家工作各方面、全过程。

## 二、习近平新时代中国特色社会主义思想精髓的基本内涵

党的二十大报告坚持辩证唯物主义和历史唯物主义，坚持文本依据、理论依据和现实依据的有机统一，从坚持人民至上、坚持自信自立、坚持守正创新、坚持问题导向、坚持系统观念、坚持胸怀天下六个方面，科学概括并系统阐释了习近平新时代中国特色社会主义思想的理论精髓。

### （一）坚持人民至上

党的二十大报告指出：“人民性是马克思主义的本质属性，党的理论是来自人民、为了人民、造福人民的理论。”<sup>①</sup>作为当代中国马克思主义、二十一世纪马克思主义，习近平新时代中国特色社会主义思想源于人民群众的伟大实践，是人民智慧和能量的凝聚，并在指导改革开放和社会主义现代化建设的实践中检验和发展自己，造福人民，成为人民群众认识世界和改造世界的强大思想武器。这一思想体系的全部理论观点，都贯穿和蕴含着维护和发展人民根本利益这一价值关怀。

第一，习近平新时代中国特色社会主义思想来自人民。马克思主义认为，实践是认识的来源和认识发展的动力。“人民的创造性实践是理论创新的不竭源泉。一切脱离人民的理论都是苍白无力的”<sup>②</sup>。习近平新时代中国特色社会主义思想来自人民，是广大人民群众实践经验和智慧的总结，又在人民群众的实践活动中得到检验和发展。

首先，习近平新时代中国特色社会主义思想源于广大人民群众的实践。人民群众是社会实践的主体，社会实践实质上是人民群众的实践，社会的发展进步归根到底是人民群众推动的结果。我们党在奋斗历程中，始终把人民群众作为革命、建设和改革的实践主体，“人民是历史的创造者，是决定党和国家前途命运的根本力量”<sup>③</sup>。“新时代的伟大成就是党和人民一道拼出来、干出来、奋斗出来的”<sup>④</sup>。党的根基在人民、血脉在人民、力量在人民，人民群众的实践是推动改革发展的智慧和力量之源。认识来源于实践，主要来源于人民群众的实践，无论是推进党的实践创新，还是实现党的理论创新，都必须深入基层、深入群众，拜群众为师、向群众学习，不断总结人民群众在实践中创造的经验，及时反映人民群众的愿望和要求。党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央始终站稳人民立场，密切联系群众、紧紧依靠群众，从群众中来、到群众中去，从人民群众的实践中总结经验、积累智慧，不断深化和拓展我们党对共产党执政规律、社会主义建设规律和人类社会发展规律的认识。新时代以广大人民群众为主体的改革开放和社会主义现代化建设实践成为源头活水，孕育和涵养了习近平新时代中国特色社会主义思想。

其次，习近平新时代中国特色社会主义思想在人民群众的实践中得到检验和发展。实践在改造世界的过程中也审视着人的认识是否与客观事实相符合。认识只有回到实践中，才能得到检验与发展。党的十八大以来，在习近平新时代中国特色社会主义思想的科学指导下，党团结带领全国各族人民“攻克了许多长期没有解决的难题，办成了许多事关长远的大事要事，推动党和国家事业取得举世瞩目的重大成就”<sup>⑤</sup>。打赢脱贫攻坚战，如期全面建成小康社会，实现第一个百年奋斗目标，国家经济实力、科技实力、综合国力跃上新台阶，迎来了中华民族伟大复兴的光明前景，充分展示了习近平新时代中国特色社会主义思想的科学价值和实践伟力。同时，这一党的创新理论也在接受人民实践检验的同时获得进一步发展。

第二，习近平新时代中国特色社会主义思想为了人民、造福人民。马克思主义的全部理论都立足于为绝大多数人谋利益，把实现全人类的解放作为最高价值追求。“一切不为人民造福的理论都是没

①② 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日。

③ 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，北京：人民出版社，2017年，第21页。

④⑤ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日。

有生命力的。”<sup>①</sup> 习近平新时代中国特色社会主义思想坚持人民至上的价值立场，把握人民愿望、尊重人民创造、反映人民诉求，是指导人民群众认识世界、改造世界、创造美好生活的科学思想武器。

为人民谋幸福，为民族谋复兴，是中国共产党的初心和使命，也是习近平新时代中国特色社会主义思想的鲜明立场和崇高追求。党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央坚持以人民为中心的发展理念和实践准则，“以最广大人民群众的根本利益作为一切工作的出发点和落脚点，用行动和成就塑造了为民奋斗的形象”。<sup>②</sup> 立足新发展阶段，贯彻新发展理念，构建新发展格局，推动高质量发展，提出和确立一系列亲民爱民、忧民为民的理念和措施，使人民群众获得感、幸福感、安全感更加充实，充分彰显了习近平新时代中国特色社会主义思想的人民性。

总之，“人民”在习近平新时代中国特色社会主义思想中具有基础性、根本性的地位和作用，人民至上是其理论基点、实践原点和价值支点，其思想实质就是“人民至上论”。

## （二）坚持自信自立

自信自立是中国共产党的基因底色。习近平指出：“当今世界，要说哪个政党、哪个国家、哪个民族能够自信的话，那中国共产党、中华人民共和国、中华民族是最有理由自信的！”<sup>③</sup> 习近平新时代中国特色社会主义思想是中国共产党人立足本国国情、以中华优秀传统文化为根基，依靠自身力量实践出来的，凸显了鲜明的自信自立特性。

第一，习近平新时代中国特色社会主义思想是中国共产党人依靠自身力量实践出来的。“党的百年奋斗成功道路是党领导人民独立自主探索开辟出来的，马克思主义的中国篇章是中国共产党人依靠自身力量实践出来的，贯穿其中的一个基本点就是中国的问题必须从中国基本国情出发，由中国人自己来解答。”<sup>④</sup> 习近平新时代中国特色社会主义思想就是以习近平同志为核心的党中央立足中国国情，立足新时代改革开放和社会主义现代化建设实际，坚持马克思主义的立场观点方法，对关系新时代党和国家事业发展的一系列重大理论和实践问题进行了深邃思考和科学判断，而提出的一系列原创性的治国理政新理念新思想新战略。

马克思主义是科学的世界观和方法论，“我们坚持以马克思主义为指导，是要运用其科学的世界观和方法论解决中国的问题，而不是要背诵和重复其具体结论和词句，更不能把马克思主义当成一成不变的教条”<sup>⑤</sup>。习近平新时代中国特色社会主义思想着眼解决新时代改革开放和社会主义现代化建设的实际问题，不断回答新时代背景下的中国之问、人民之问、时代之问，回应百年未有之大变局背景下的世界之问，形成了经得起实践检验的重大理论创新成果，进而指导新时代改革开放和社会主义现代化建设，为世界发展贡献中国智慧。总之，坚持马克思主义科学理论的指导，坚持从新时代的国情出发，坚持依靠自身力量自主探索，敢于面对各种风险挑战和勇于实践，并不断从胜利走向胜利，是自信自立底气的重要来源，也是自信自立特质的主要表现。

第二，习近平新时代中国特色社会主义思想深深植根于中华优秀传统文化。“坚持和发展马克思主义，必须同中华优秀传统文化相结合。只有植根本国、本民族历史文化沃土，马克思主义真理之树才能根深叶茂。”<sup>⑥</sup> 以习近平同志为核心的党中央坚定历史自信、文化自信，坚持古为今用、推陈出新，积极推进中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展，把中华优秀传统文化作为党的创新理论的重要滋养。习近平新时代中国特色社会主义思想就是把马克思主义思想精髓同中华优秀传统文化精华贯通起来而形成的具有中国风格、中国气派的理论体系，带有鲜明的民族性特质。

首先，习近平新时代中国特色社会主义思想是在中华优秀传统文化土壤里生长起来的。“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。”<sup>⑦</sup> 习近平新时代中国特色社

①④⑤⑥ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日。

② 聂家华：《中国共产党百年奋斗形象的经验性建构》，《中国特色社会主义研究》2022年第3期。

③ 习近平：《在党史学习教育动员大会上的讲话》，《求是》2021年第7期。

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》，《人民日报》2014年9月25日。

会主义思想在形成发展过程中融入了中华优秀传统文化的基因，蕴含着深厚的传统文化底蕴。

“中华优秀传统文化源远流长、博大精深，是中华文明的智慧结晶，其中蕴含的天下为公、民为邦本、为政以德、革故鼎新、任人唯贤、天人合一、自强不息、厚德载物、讲信修睦、亲仁善邻等，是中国人民在长期生产生活中积累的宇宙观、天下观、社会观、道德观的重要体现，同科学社会主义价值观主张具有高度契合性。”<sup>①</sup> 在习近平新时代中国特色社会主义思想形成和发展过程中，我们党坚持把马克思主义基本原理与中华优秀传统文化相结合，自觉运用马克思主义的立场、观点和方法，对中华优秀传统文化的精髓精华、思维方式、精神品格、话语方式加以创新性阐发和创造性运用，构建出具有突出民族主体性和民族风格的创新理论。无论是习近平新时代中国特色社会主义思想的哲学基础、价值取向，还是理论主题、基本方略，无一不渗透着中华优秀传统文化的精髓。例如在吸收、升华中华优秀传统文化“民惟邦本”的文脉传承基础上，习近平反复阐述坚持人民主体地位的根本观点，形成了以人民为中心的思想，将其作为价值立场贯穿于习近平新时代中国特色社会主义思想体系的每一部分；把“与时偕行”“包容汇通”“知行合一”“以身许国”等优秀传统文化精髓，创造性转化为新时代中国共产党人积极弘扬和践行的创新精神、开放精神、实践精神和担当意识。

其次，习近平新时代中国特色社会主义思想是用中国话语总结中国经验，概括中国道路，讲述中国故事而形成的土生土长的理论，具有突出的中国风格和中国气派。中国共产党以继承和弘扬优秀传统文化的高度自觉和对优秀传统文化的高度自信，深入挖掘和充分利用优秀传统文化中的话语资源，建构了既有民族气派又有时代特点、为大众所喜闻乐见的中国特色话语体系。在话语方式上，吸收和借鉴具有民族特点、适应民族心理的话语表达方式，增强了话语力量。

### （三）坚持守正创新

守正创新是习近平新时代中国特色社会主义思想鲜明的理论品格。以习近平同志为代表的中国共产党人，在坚持马克思主义基本原理、坚持党的领导、坚持中国特色社会主义的前提下，敢于说前人没有说过的新话，敢于干前人没有干过的事情，不断推进实践创新和理论创新，实现了马克思主义中国化新的飞跃。

第一，习近平新时代中国特色社会主义思想毫不动摇地坚持马克思主义基本原理、中国共产党的领导地位和中国特色社会主义。守正是开辟马克思主义中国化时代化新境界的前提和基础，目的在于以马克思主义的科学原理指导我们认识世界和改造世界，以坚持党的全面领导和中国特色社会主义确保理论创新的正确道路和方向，离开了正确原则、立场、方向、制度，理论创新只会走向邪路和歧途。“守正才能不迷失方向、不犯颠覆性错误，创新才能把握时代、引领时代”<sup>②</sup>。

首先，坚持马克思主义基本原理不动摇。马克思主义基本原理是马克思主义理论的精髓，蕴含着具有普遍指导意义的规律性认识，是我们党开展一切实践创新和理论创新理论依据。习近平新时代中国特色社会主义思想系统阐发了马克思主义的真理性，认为就科学性、真理性 and 实践性而言，没有一种思想理论能达到马克思主义的高度。“时代在变化，社会在发展，但马克思主义基本原理依然是科学真理。”<sup>③</sup> “无论时代如何变迁、科学如何进步，马克思主义依然显示出科学思想的伟力，依然占据着真理和道义制高点。”<sup>④</sup> 习近平一再强调，马克思主义是我们立党立国、兴党兴国的根本指导思想，是我们做好一切工作的看家本领，必须不断提高运用马克思主义基本原理分析和解决实际问题的能力。习近平新时代中国特色社会主义思想就是坚持用马克思主义的立场、观点、方法分析和解答新时代重大理论和实践问题而形成的科学理论。

其次，坚持党的全面领导不动摇。坚持党的全面领导，确保党始终总揽全局、协调各方，是进行一切实践创新和理论创新的根本前提。党的十八大以来，习近平反复强调，“必须坚持党对一切工作的领导”<sup>⑤</sup>。“党政军民学，东西南北中，党是领导一切的，”“党的领导是做好党和国家各项工作的

①② 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日。

③④ 《习近平谈治国理政》第2卷，北京：外文出版社，2017年，第66页，第329页。

⑤ 习近平：《在庆祝改革开放40周年大会上的讲话》，《人民日报》2018年12月19日。

根本保证，是我国政治稳定、经济发展、民族团结、社会稳定的根本点。”<sup>①</sup> 坚持党的全面领导构成了习近平新时代中国特色社会主义思想的核心要义，贯穿在这一理论体系的始终和各方面。在“十个明确”中，首先就是明确中国特色社会主义最本质的特征是中国共产党领导，中国特色社会主义制度的最大优势是中国共产党领导，中国共产党是最高政治领导力量。在“十四个坚持”中，首要的就是坚持党对一切工作的领导。

最后，坚持中国特色社会主义不动摇。只有坚持中国特色社会主义，才能保证所有的创新都沿着正确方向进行，不迷失方向、不走老路、不走邪路。坚持中国特色社会主义是贯通习近平新时代中国特色社会主义思想体系的一条主线。党的十八大以来，习近平围绕这一问题作了一系列重要论述，反复强调中国特色社会主义是党和人民历经千辛万苦、付出巨大代价取得的根本成就，是实现中华民族伟大复兴的正确道路，只有中国特色社会主义才能发展中国；中国特色社会主义坚持了科学社会主义基本原则，具有科学社会主义性质；中国特色社会主义是实现中华民族伟大复兴的唯一正确道路，不仅走得对、走得通，而且也一定能够走得稳、走得好。新时代中国特色社会主义思想就是关于坚持和发展中国特色社会主义的理论。

第二，习近平新时代中国特色社会主义思想是我们党在新时代的重大理论创新，是马克思主义中国化的最新理论成果。与时俱进是马克思主义的理论品格，恩格斯指出，“我们的理论是发展着的理论，而不是必须背得滚瓜烂熟并机械地加以重复的教条”<sup>②</sup>。而创新则是开辟马克思主义中国化时代化新境界的方法和途径，目的在于推进马克思主义的科学原理与时俱进。守正不意味着保守，没有创新，守正将难以为继，将导致马克思主义失去生机。

创新同样是习近平新时代中国特色社会主义思想的理论特性，具体体现为发展性、开放性。一方面，就理论而言，马克思主义本身就具有随着时代发展而不断发展的内在品性，也正是不断创新和发展赋予马克思主义强大的理论生机。另一方面，就实践而言，实践是推进马克思主义中国化不断发展的根本动力，实践永无止境，理论创新亦无止境。习近平新时代中国特色社会主义思想在继承的基础上，紧紧围绕“新时代坚持和发展什么样的中国特色社会主义、怎样坚持和发展中国特色社会主义，建设什么样的社会主义现代化强国、怎样建设社会主义现代化强国，建设什么样的长期执政的马克思主义政党、怎样建设长期执政的马克思主义政党等重大时代课题”<sup>③</sup>，在诸多方面创新和发展了马克思主义，集中体现为“十个明确”和“十四个坚持”。不仅如此，习近平新时代中国特色社会主义思想始终面向时代开放，将时代发展提供的新实践和新知识纳入进来，实现内容上的拓展、丰富和深化，从而保持旺盛的生命活力。

#### （四）坚持问题导向

“问题是时代的声音，回答并指导解决问题是理论的根本任务。”<sup>④</sup> 习近平要求全党，“我们一定要以我国改革开放和现代化建设的实际问题、以我们正在做的事情为中心，着眼于马克思主义理论的运用，着眼于对实际问题的理论思考，着眼于新的实践和新的发展”<sup>⑤</sup>。

第一，问题是时代的声音，是“事物矛盾的表现形式”。坚持问题意识和问题导向是马克思主义的鲜明特点。马克思指出，“一个时代的迫切问题，有着和任何在内容上有根据的因而也是合理的问题共同的命运：主要的困难不是答案，而是问题”<sup>⑥</sup>。在马克思看来，出现问题并不可怕，应该正确看待问题，“问题是时代的格言，是表现时代自己内心状态的最实际的呼声”<sup>⑦</sup>。中国共产党是为解决中国问题、探索“中国向何处去”的正确道路而产生的。毛泽东强调，“问题就是事物的矛盾。哪里

① 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9页。

② 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第562页。

③ 《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》，北京：人民出版社，2021年，第25-26页。

④ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日。

⑤ 中共中央文献研究室编：《十八大以来重要文献选编》（上），北京：中央文献出版社，2014年，第75页。

⑥⑦ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第203页。

有没有解决的矛盾，哪里就有问题”<sup>①</sup>。面对错综复杂的中国革命问题，毛泽东强调要善于抓主要矛盾，才能把握事物的本质属性和时代的发展脉搏。邓小平指出，发展起来以后的问题不比不发展时少，必须“不断研究新情况、解决新问题、寻找新办法、制定新制度”<sup>②</sup>，用发展的手段解决问题，在解决问题中推动新发展，保证社会主义现代化建设顺利进行。

新时代，习近平始终坚持问题意识和问题导向，密切关注时代的发展变化。他指出，“问题是事物矛盾的表现形式，我们强调增强问题意识、坚持问题导向，就是承认矛盾的普遍性、客观性，就是要善于把认识和化解矛盾作为打开工作局面的突破口”<sup>③</sup>。他要求全党必须清醒地认识到，我们面临的各种问题“不是短期的而是长期的，至少要伴随实现第二个百年奋斗目标全过程，这个过程不可能是轻轻松松、顺顺当当的”<sup>④</sup>；着重强调了问题意识和问题导向的重要性，要求全党要立足于中国发展的现实问题来开展各项工作。

坚持问题意识、解答时代问题是理论创新发展的根据，理论创新的过程就是发现和解答问题的过程。习近平指出：“问题是创新的起点，也是创新的动力源。只有聆听时代的声音，回应时代的呼唤，认真研究解决重大而紧迫的问题，才能真正把握住历史脉络、找到发展规律，推动理论创新。”<sup>⑤</sup>习近平新时代中国特色社会主义思想具有鲜明而强烈的问题导向，紧紧围绕新时代中国发展面临的各种问题，“聚焦实践遇到的新问题、改革发展稳定存在的深层次问题、人民群众急难愁盼问题、国际变局中的重大问题、党的建设面临的突出问题，不断提出真正解决问题的新理念新思路新办法”<sup>⑥</sup>，科学布局，精准施策，指导解决了一个又一个世界难题，显示出极其强大的思想伟力。

第二，习近平新时代中国特色社会主义思想深刻回答了新时代党和国家发展面临的一系列重大理论和现实问题。问题导向是习近平新时代中国特色社会主义思想的理论特质和精髓。党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央灵活运用马克思主义基本原理，坚持问题导向，善于发现问题，敢于直面问题，冷静分析问题，科学解决问题，“不断回答中国之问、世界之问、人民之问、时代之问，作出符合中国实际和时代要求的正确回答，得出符合客观规律的科学认识”<sup>⑦</sup>，创立了习近平新时代中国特色社会主义思想。首先，以人民为中心提出问题。习近平新时代中国特色社会主义思想坚持“以人民为中心”的理念，从人的角度看待问题，将问题的产生、分析和解决的每个过程都与人民群众具体的、现实的生产生活相联系，不仅关注人民群众生活小事，还注重将其放在国家发展大局中去认识，统筹把握人民群众生产生活的眼前问题和事关中华民族伟大复兴的长远问题。其次，以历史为镜鉴直面问题。历史是最好的教科书，也是最好的清醒剂。习近平在谈到党取得的伟大成绩时指出：“我讲这个话时也是有深深的忧患意识的”<sup>⑧</sup>。必须以历史为镜鉴，处理好前进道路上的各种问题和风险挑战。再次，以“求是”为尺度研究问题。研究问题必须要瞄准“实事”，从实际出发；要在“求”上下功夫，用好调查研究的方法；要做到“求是”，探究问题背后的本质和规律。最后，以改革为动力解决问题。中国共产党领导人民干革命、搞建设、抓改革，从来都是为了解决中国的现实问题。改革自问题始，而问题伴随事物发展始终，改革只有进行时没有完成时，解决我国发展过程中面临的一系列突出问题，必须坚持深化改革。

### （五）坚持系统观念

“万事万物是相互联系、相互依存的。只有用普遍联系的、全面系统的、发展变化的观点观察事物，才能把握事物发展规律。”<sup>⑨</sup>系统观念是辩证唯物主义的认识论和方法论，也是习近平新时代中国特色社会主义思想的核心要义和精髓。新时代，面对错综复杂的国际形势、艰巨繁重的改革发展稳定

① 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第839页。

② 《邓小平年谱（1975—1997）》（下），北京：中央文献出版社，2004年，第810页。

③ 习近平：《辩证唯物主义是中国共产党人的世界观和方法论》，《求是》2019年第1期。

④ 习近平：《在全国抗击新冠肺炎疫情表彰大会上的讲话》，北京：人民出版社，2020年，第13页。

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

⑥⑦⑨ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日。

⑧ 习近平：《坚持和发展中国特色社会主义要一以贯之》，《求是》2022年第18期。

任务，以习近平同志为核心的党中央坚持系统思维，“善于通过历史看现实、透过现象看本质，把握好全局和局部、当前和长远、宏观和微观、主要矛盾和次要矛盾、特殊和一般的关系，不断提高战略思维、历史思维、辩证思维、系统思维、创新思维、法治思维、底线思维能力，为前瞻性思考、全局性谋划、整体性推进党和国家各项事业提供科学思想方法”<sup>①</sup>。

第一，辩证的观点。辩证思维是唯物辩证法的思维方式，是主张全面、系统、普遍地认识事物，进而抓住主要矛盾和矛盾的主要方面，把握事物的本质规定性及其发展规律，用以指导工作的思维方法。党的十八大以来，习近平专门就学习掌握马克思主义哲学，提高辩证思维能力进行了系统论述，指出“辩证唯物主义是中国共产党人的世界观和方法论”，要求全党“自觉地坚持和运用辩证唯物主义世界观和方法论，增强辩证思维、战略思维能力，努力提高解决我国改革发展基本问题的本领”<sup>②</sup>，并且充分运用辩证思维方法科学擘画新时代中国特色社会主义的总体布局和战略布局，实现了思想方法在理论和实践上的不断升华。首先，正确认识和处理经济发展与环境保护的辩证关系。习近平多次讲到，“经济发展和环境保护是传统发展模式中的一对‘两难’矛盾，是相互依存、对立统一的关系”<sup>③</sup>，“我们追求人与自然的和谐，经济与社会的和谐，通俗地讲，就是既要绿水青山，又要金山银山”，“绿水青山与金山银山既会产生矛盾，又可辩证统一”。<sup>④</sup>其次，正确认识和处理改革前后两个时期的辩证关系，运用唯物辩证法的两点论，科学论述两个时期的辩证关系，指出改革前后两个时期本质上都是党领导人民进行社会主义建设的实践探索，不能相互否定。再次，在科学把握社会主要矛盾、中心任务、战略安排等方面都体现了辩证思维。在处理这些问题时，充分考虑事物发展的各个方面因素，既坚持“两点论”，又有所侧重，反对“均衡论”，把两点论和重点论有机结合。

第二，发展的观点。唯物辩证法认为，无论是自然界、人类社会还是人的思维都是在不断地运动、变化和发展的，事物的发展具有普遍性和客观性。发展的实质就是事物的前进、上升，是新事物代替旧事物。习近平始终坚持用发展的观点看问题。首先，善于把握历史规律，掌握历史主动，准确识变、科学应变、主动求变，不断推进理论创新、实践创新、制度创新。如提出“两个大局”、新时代我国社会主要矛盾转化等重大判断，科学把握中国社会发展的前途问题；同时站在世界发展的高度，将中国发展与世界发展联系起来，提出人类命运共同体、全人类共同价值、全球治理观等新思想，科学预见人类社会发展的趋势。其次，坚持发展是解决一切问题的基础和关键。现阶段我国社会主要矛盾是人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾，要解决社会主要矛盾，必须坚持发展的观点。习近平新时代中国特色社会主义思想就是在深刻洞悉宏观局势、把握时代潮流基础上的预见性、引领性的理论创新。

第三，系统的观点。正如恩格斯指出的，“我们所接触到的整个自然界构成一个体系，即各种物体相联系的总体”<sup>⑤</sup>。每个事物都是这个体系中的一个环节、一个组成部分。系统思维要求把认识对象视为系统，从系统与要素之间、要素与要素之间、系统与环境之间的联系和作用来把握认识对象的整体性、关联性。这种注重统筹兼顾、综合平衡、总揽全局的系统思维方法，贯穿于习近平新时代中国特色社会主义思想的始终，为统筹推进各领域改革、全面推进国家治理现代化提供了科学指导。以习近平同志为核心的党中央为应对复杂性问题与挑战、适应国情世情需要，在深刻总结历史经验的基础上，提出要坚持运用系统思维推进社会主义现代化建设，注重全局谋划，统筹“两个大局”、统筹推进“五位一体”总体布局、协调推进“四个全面”战略布局，将系统思维融入到治国理政新思想新理念中，将党的全部奋斗历程都纳入到中华民族伟大复兴战略全局中。“全面建成小康社会后，我们将开启全面建设社会主义现代化国家新征程，我国发展环境面临深刻复杂变化，发展不平衡不充分问题仍然突出，经济社会发展中矛盾错综复杂，必须从系统观念出发加以谋划和解决，全面协调推动

① 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日。

② 习近平：《坚持运用辩证唯物主义世界观方法论 提高解决我国改革发展基本问题本领》，《人民日报》2015年1月25日。

③④ 习近平：《之江新语》，杭州：浙江人民出版社，2007年，第223页，第153页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，2012年，第952页。

各领域工作和社会主义现代化建设。”<sup>①</sup>

第四，历史的观点。坚持以历史唯物主义为指导，追溯历史源头、回望历史过程、总结历史经验、探索历史规律来判明大势、定位当下、开辟未来，是认识历史、把握现实、推动发展的科学思维方法。党的十八大以来，习近平非常重视历史思维的运用，强调要“坚持用唯物史观来认识历史，坚持实事求是的思想路线，分清主流和支流，坚持真理，修正错误，发扬经验，吸取教训”<sup>②</sup>。这些重要论述充分体现出习近平深邃的历史眼光和深刻的历史思维。首先，尊重历史事实，把握历史规律。尊重历史事实是历史思维的前提，习近平指出：“历史就是历史，事实就是事实，任何人都不能改变历史和事实。”<sup>③</sup> 尊重历史事实，就要透过纷繁复杂的历史现象，抓住历史发展的本质和规律，揭示出隐藏在现象背后能够指导现实的真理，并通过对规律的认识把握未来的趋势。其次，正确对待历史，科学评价历史。历史发展有自身客观规律，是不以人的意志为转移的。必须坚持唯物史观，实事求是地评价中华文明史、社会主义发展史、中国近现代史以及党史、国史、改革开放史，准确把握历史发展的主题主线、主流本质。再次，总结历史经验，汲取历史智慧。“善于总结历史经验、并通过总结历史经验推动党自身的成长壮大和党领导的事业发展，是我们党的成功之道和优良传统。”<sup>④</sup> 历史是最好的教科书，今天发生的很多事情都可以在历史上找到影子，历史上发生的很多事情也可以作为今天的镜鉴。“重视历史、研究历史、借鉴历史，可以给人类带来很多了解昨天、把握今天、开创明天的智慧。”<sup>⑤</sup>

#### （六）坚持胸怀天下

党的二十大报告指出：“中国共产党是为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴的党，也是为人类谋进步、为世界谋大同的党。我们要拓展世界眼光，深刻洞察人类发展进步潮流，积极回应各国人民普遍关切，为解决人类面临的共同问题作出贡献”<sup>⑥</sup>。习近平新时代中国特色社会主义思想以海纳百川的胸襟，提出并阐发了构建人类命运共同体的倡议，提出全球发展倡议、全球安全倡议，倡导弘扬全人类共同价值，凸显了中国特有的大国风范和大国担当，生动体现了胸怀天下的理论品格。

第一，站在世界发展大局谋划的战略眼光。习近平新时代中国特色社会主义思想既立足中国又放眼世界，既关怀当下又远眺未来，蕴含着胸怀天下的丰富内涵和思想精髓。坚持胸怀天下，集中体现了以习近平为代表的中国共产党人对中国和世界发展大势、人类前途命运的深邃思考，体现了习近平新时代中国特色社会主义思想的高瞻远瞩、放眼世界的战略眼光。

马克思主义具有宏大的世界历史视野，科学揭示了人类社会发​​展规律，深刻阐明了将共产主义视为未来社会发展图景的历史必然性，并在此基础上描绘出“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>⑦</sup> 的社会理想状态。中国共产党作为马克思主义理论的坚定实践者，继承了马克思主义的世界视野和战略眼光，善于站在中国和世界发展大局的高度进行战略谋划。习近平指出：“领导干部要胸怀两个大局，一个是中华民族伟大复兴的战略全局，一个是世界百年未有之大变局，这是我们谋划工作的基本出发点。”<sup>⑧</sup> 谋划和推进党和国家各项工作，必须深入分析国际国内大势，始终站在中国和世界发展大局的高度，科学谋划发展思路<sup>⑨</sup>，从人类发展大潮流、世界变化大格局、中国发展大历史正确认识和处理同外部世界的关系，站在历史正确的一边，站在人类进步的一边，以高瞻远瞩的眼光、宽广博大的胸襟和自强不息的奋斗深刻改变世界发展的趋势和格局。

① 《习近平谈治国理政》第4卷，北京：外文出版社，2022年，第128页。

② 习近平：《在党史学习教育动员大会上的讲话》，《求是》2021年第7期。

③ 习近平：《在纪念全民族抗战爆发七十七周年仪式上的讲话》，《人民日报》2014年7月8日。

④ 孙迪亮：《党的百年历史成就和经验的唯物史观底蕴》，《马克思主义研究》2021年第11期。

⑤ 《习近平致信祝贺第二十二届国际历史科学大会开幕》，《人民日报》2015年8月24日。

⑥ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第422页。

⑧ 《习近平总书记江西考察并主持召开座谈会微镜头》，《人民日报》2019年5月23日。

⑨ 《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十四个五年规划和二零三五年远景目标的建议》，北京：人民出版社，2020年，第157页。

第二，勇于解决世界发展难题的大国担当。胸怀天下，既是一种战略思维，也是一种使命担当。党的十八大以来，世界正处于百年未有之大变局，人类又一次处在历史的十字路口，“世界怎么了，我们怎么办”成为世界之问、时代之问。面对这些复杂情况，我们党坚持将解决中国发展问题同解决世界发展问题相结合，诠释了中国胸怀天下的大国担当。首先，坚持推动构建人类命运共同体，科学回答世界怎么了、我们怎么办的时代之问。习近平站在人类历史发展进程的高度，正确把握国际形势的深刻变化，高瞻远瞩地提出构建人类命运共同体的中国方案，深刻揭示了世界各国相互依存和人类命运紧密相连的客观现实和发展规律，为人类社会实现共同发展、持续繁荣绘制了蓝图、指明了方向。其次，坚守和弘扬全人类共同价值，科学提出解决不同文明之间如何交流互鉴、共同发展的现实路径。世界是丰富多彩的，多样性是人类文明的魅力所在，更是世界发展的活力和动力之源。习近平首次提出全人类共同价值并阐释其基本内涵，倡导不同文明交流互鉴，促进人类文明发展。再次，践行共商共建共享的全球治理观，深刻解答建设一个什么样的世界、如何建设这个世界的重大课题。习近平指出全球治理“是国际社会大家的事，要坚持共商共建共享原则”<sup>①</sup>，应该“坚持多边参与、多方参与，由大家商量着办”，不搞单边主义和“一国独霸”，不搞一方主导或由几方凑在一起说了算<sup>②</sup>，体现了在解决世界发展难题、推动世界和平发展事业中的中国智慧和担当。

可见，习近平新时代中国特色社会主义思想始终把握人类进步大势，以世界眼光关注人类前途命运，以高度的历史清醒和历史自觉，从纷繁复杂的现象中把握大局，在世界变局中引领方向，为解决人类面临的共同问题提供了中国智慧、中国方案。

### 三、习近平新时代中国特色社会主义思想精髓的功能作用

理论精髓是理论体系的核心和灵魂，是其得以建构并不断发展的立场观点和方法。党的二十大报告坚持辩证唯物主义和历史唯物主义，基于党的十九大、十九届六中全会概括的“十个明确”“四个坚持”“十三个方面成就”等主要内容，用“六个坚持”回答了习近平新时代中国特色社会主义思想的价值取向、政治立场、思想方法、理论品格等一系列重大问题，总结了贯穿于这一理论体系的立场观点方法。“六个坚持”就是用高度凝练且带有鲜明民族特色、时代特色的话语概括出来的习近平新时代中国特色社会主义思想的理论精髓，是马克思主义世界观方法论的中国表达和时代表达。

作为一个相互联系、有机统一的整体，“六个坚持”贯穿于习近平新时代中国特色社会主义思想形成和发展的全过程，贯通于整个理论体系之中，体现在理论体系的各个方面。

第一，“六个坚持”在习近平新时代中国特色社会主义思想的理论体系中处于核心层次，发挥统摄作用。理论精髓与整个理论体系之间呈现为形神关系。精髓是神魂，贯穿于习近平新时代中国特色社会主义思想理论体系的始终，融合于这一理论体系的理论主题、哲学基础、基本理论、基本方略之中，蕴含于这一理论体系的方方面面，理论体系内容是形体，时时处处都承载和体现着精髓。

无精髓则无法生成内容，无内容则无法彰显精髓。“六个坚持”是理论体系的核心，属于哲学层次。理论精髓的方法论属性，使其显著区别于其他构成部分。尽管“基本理论”“基本方略”等是习近平新时代中国特色社会主义思想体系中极为重要的构成因素，对于理论体系的建构具有十分重要的意义，但是，无论它们何等重要，均不能替代理论精髓。理论精髓是建构理论体系的基本方法和依据，是稳固、继续理论体系的坚实基础，是发展和完善理论体系的动力。

第二，“六个坚持”是习近平新时代中国特色社会主义思想形成与发展的基础。理论精髓具有方法论属性，是建构理论体系的工具和依据，理论体系就是人们遵循精髓所提供的方法论，不断总结社会实践经验、深化对事物发展规律的认识而形成的。“正是由于人们在社会实践活动中掌握并正确地运用了某一精髓，以它作为认识问题、分析问题的世界观和方法论，此理论体系才得以形成并随着实

<sup>①</sup> 《习近平谈治国理政》第2卷，第449页。

<sup>②</sup> 同上，第536页。

践而不断发展。”<sup>①</sup>

“六个坚持”推动习近平新时代中国特色社会主义思想随着实践的发展与时代的变化而生成、发展和完善，是习近平新时代中国特色社会主义思想形成和发展的方法论基础。党的十八大以来，以习近平同志为主要代表的中国共产党人，根据国内外形势新变化和实践中新要求，坚持人民至上的价值立场，坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，运用辩证思维、历史思维，深刻总结并充分运用党成立以来的历史经验，从新的实际出发，求真务实，守正创新，在继承前人的同时突破陈规，不断解决新课题、实现新突破、开拓新境界。坚持问题导向，立足中国，胸怀天下，科学回答了党和国家事业发展、党治国理政的一系列重大时代课题，以全新的视野深化对共产党执政规律、社会主义建设规律、人类社会发展规律的认识，创立了习近平新时代中国特色社会主义思想，实现了马克思主义中国化新的飞跃，开辟了马克思主义中国化时代化的新境界。

总之，习近平新时代中国特色社会主义思想的形成和不断发展，是“六个坚持”的生动展开，其在发展中的每一个重大突破和重要观点，无不是“六个坚持”的结果。

第三，“六个坚持”贯穿、融合于习近平新时代中国特色社会主义思想的各个方面。首先，“六个坚持”是深入思考和系统回答理论主题的基本遵循。理论主题是习近平新时代中国特色社会主义思想要回应和解答的根本性问题，党的十九大报告将其概括为“新时代坚持和发展什么样的中国特色社会主义、怎样坚持和发展中国特色社会主义”。习近平立足中国实际，遵循并运用“六个坚持”，深入思考和系统回答了这一时代课题，续写了中国特色社会主义新篇章。例如，坚持系统观念、辩证思维，进一步强调中国特色社会主义是科学社会主义理论逻辑和中国社会发展历史逻辑的辩证统一，是根植于中国大地、反映中国人民意愿、适应中国和时代发展进步要求的科学社会主义；坚持守正创新，旗帜鲜明地强调中国特色社会主义首先是社会主义而不是其他什么主义，要毫不动摇地坚持中国特色社会主义方向。

其次，“六个坚持”贯穿在“基本理论”当中，是我们党在新时代认识和揭示三大规律的方法论依据。“基本理论”是习近平新时代中国特色社会主义思想的理论主干或主体内涵，是支撑整个思想体系的“四梁八柱”，这集中表述为“十个明确”。“十个明确”运用富于时代特色的新范畴、新概念、新论断，对新时代坚持和发展中国特色社会主义的总目标、总任务、总体布局、战略布局和发展方向、发展方式和发展动力、战略步骤、外部条件、政治保证等根本性问题作了系统阐述，集中代表了党在新时代对共产党执政规律、社会主义建设规律和人类社会发展规律的基本认识。在这里，习近平立足新的实践，运用“六个坚持”这一马克思主义的立场观点方法，发展了社会主义本质论和社会主义初级阶段论，提出了中国特色社会主义进入新时代，明确了中国特色社会主义的定位；作出社会主要矛盾转化的重大判断，提出新发展理念，强化了促进人的全面发展和共同富裕的发展方向。这些无不是“六个坚持”这一理论精髓的生动体现。

最后，“六个坚持”融合于习近平新时代中国特色社会主义思想的基本方略中。基本方略是把习近平新时代中国特色社会主义思想中的基本理论贯彻落实在各项工作中的基本纲领、基本要求，党的十九大报告将其概括为“十四个坚持”，涵盖了改革、发展、稳定、内政、外交、国防、治党、治国、治军的方方面面，是新时代坚持和发展中国特色社会主义的总体安排和路线图。“十四个坚持”既关注时代发展脉搏，又顺应人民群众的意愿；既着眼于对全局性、长远性、整体性重大问题的谋划，又关注解决问题的具体路径和实践过程；既强调着眼于解决现实问题，又提出宏伟奋斗目标；既关注中华民族与中国人民的前途命运，又强调为人类进步事业奋斗，所有这些都鲜活地体现了人民至上、问题导向、系统观念和胸怀天下等理论精髓。

(责任编辑 司 维)

<sup>①</sup> 王永贵、洪光东：《论坚持中国特色社会主义理论体系精髓——纪念改革开放30周年》，《南京师大学报（社会科学版）》2008年第4期。

# 深刻理解“三个务必”中的斗争精神和斗争内涵

杨明伟

**【摘要】**党的二十大报告在序篇中提出“三个务必”的新要求，特别是落点在“敢于斗争、善于斗争”，结语提出了“团结奋斗”的号召，这其中有着深刻内涵和深远用意，充分反映了新时代中国共产党人面对一切风险挑战展现出的清醒头脑、丰富智慧和科学逻辑。从中国共产党走过的百年奋斗历程和已经开启的新征程看，斗争的历史教育了我们，斗争的实践告诫了我们：什么是斗争的逻辑，什么是胜利的逻辑。深入学习贯彻党的二十大精神，特别是全面体会“敢于斗争、善于斗争”的精神内涵，有必要深刻理解中国共产党的斗争思想、斗争品格、斗争力量、斗争原则和斗争艺术。“斗争”精神，体现了中国共产党思想路线的深刻内涵，包含着中国共产党政治品格的基本内容，凝聚着中国共产党强大力量的精神基础和队伍血性，彰显了中国共产党在重大问题上的原则立场，也反映了中国共产党处理棘手难题的智慧策略和高超艺术。把握这些内容，对于我们开启第二个百年新征程，全面推进中华民族伟大复兴，具有极为重要的理论意义和现实意义。

**【关键词】**中国共产党；“三个务必”；敢于斗争；善于斗争；斗争精神

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0012-09

**作者简介：**杨明伟，（北京 100017）中共中央党史和文献研究院对外合作交流局局长、研究员，（武汉 430072）武汉大学马克思主义学院教授。

党的二十大报告在开篇点明大会的主题后，紧接着针对走过百年奋斗历程、立志于中华民族千秋伟业、致力于人类和平与发展崇高事业的党以及责任重大、使命光荣的全体党员，提出了“三个务必”的新要求：“全党同志务必不忘初心、牢记使命，务必谦虚谨慎、艰苦奋斗，务必敢于斗争、善于斗争，坚定历史自信，增强历史主动，谱写新时代中国特色社会主义更加绚丽的华章。”<sup>①</sup>从“三个务必”排列顺序看，起点在“不忘初心、牢记使命”，落点在“敢于斗争、善于斗争”，有其自身的内在逻辑。深入理解“三个务必”的内涵，特别是深入学习理解“敢于斗争、善于斗争”的斗争精神和斗争内涵，对我们开启第二个百年新征程，全面推进中华民族伟大复兴，具有极为重要的理论意义和现实意义。

## 序论：“斗争”为何如此重要

观察中国共产党所走过的百年曲折而光辉的历程，我们会发现，她始终与伟大斗争中凝结起的一系列伟大精神相伴，这主要是因为，在百年奋斗史上，这个党面对的大多数局面不是顺境，而是艰难困苦甚至逆境。身处艰难而不屈奋斗，历经淬火而百炼成钢，自然也就形成了前赴后继奋斗、舍生忘死牺牲的“斗争”品格和必胜信念。

<sup>①</sup> 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，《人民日报》2022年10月26日。以下凡引党的二十大报告，不再单独作注。

在国内斗争中，中国人民为拯救民族危亡，奋起反抗一切反派势力，无数仁人志士奔走呐喊，进行了可歌可泣的斗争。近代以来，为实现中华民族伟大复兴，中国人民进行了一系列不屈不挠的斗争。自从有了中国共产党的领导，中国人民才真正找到了一条通过团结奋斗实现伟大梦想的正确道路。特别是党领导下的人民军队在人民支持下，以一往无前的英雄气概同穷凶极恶的敌人进行了殊死斗争，为夺取一个又一个的伟大胜利建立了不朽的历史功勋。

在国际斗争中，中国共产党一方面坚持独立自主的和平外交政策，倡导和坚持和平共处五项原则，坚定维护国家独立、主权、尊严；另一方面坚定地站在历史正确的一边，站在人类进步的一边，支持和援助世界被压迫民族解放事业、新独立国家建设事业，支持各国人民的正义斗争，反对帝国主义、霸权主义、殖民主义、种族主义，为实现世界永续和平发展，为推动构建人类命运共同体而不懈奋斗。正是在这种正义斗争中，新中国的国际形象一步步树立起来，旧中国的屈辱外交一去不复返。

在自我革命中，中国共产党一经成立就面临着与党内各种错误思想，各种错误路线，各类假马克思主义、反马克思主义或形形色色的错误倾向的斗争，正如毛泽东在给《关于纠正党内的错误思想》一文作题注时所指出的：“共产党和各种错误思想作斗争，学到了许多东西，积累了相当丰富的经验。”<sup>①</sup>党的思想路线、政治路线、组织路线和群众路线，既是在客观实际斗争中产生的，也是在同自身存在的各种错误思想、错误路线的斗争中产生和不断丰富发展的，这些斗争的结果，促进党不断从斗争中创造出一个又一个的新局面。

从一定意义上说，没有斗争，就没有中国共产党，就没有中国共产党领导下在革命、建设、改革各个历史时期取得的伟大成就，也就不可能有中华民族伟大复兴。斗争的历史教育了我们，斗争的实践告诫了我们：什么是斗争的逻辑，什么是胜利的逻辑。

1949年8月，毛泽东在新中国即将成立的时候，为回应美国方面发表的《美国与中国的关系》白皮书和美国国务卿艾奇逊的一些错误论调，写下了《丢掉幻想，准备斗争》这篇经典文章。他当时给美国政客们讲了两个逻辑、两条定律：“捣乱，失败，再捣乱，再失败，直至灭亡——这就是帝国主义和世界上一切反动派对待人民事业的逻辑，他们决不会违背这个逻辑的。这是一条马克思主义的定律。”“斗争，失败，再斗争，再失败，再斗争，直至胜利——这就是人民的逻辑，他们也是决不会违背这个逻辑的。这是马克思主义的又一条定律。”在这样的历史逻辑和历史定律下，中国共产党和中国人民唯有站起来、豁出去，敢于斗争、敢于胜利，除此以外没有任何一条别的路可走。为此，毛泽东清晰地告诉美国政客们，中国共产党及其领导的队伍是怎样取得胜利的：“斗争，失败，再斗争，再失败，再斗争，积一百零九年的经验，积几百次大小斗争的经验，军事的和政治的、经济的和文化的、流血的和不流血的经验，方才获得今天这样的基本上的成功。这就是精神条件，没有这个精神条件，革命是不能胜利的。”他提醒那些还存在幻想的人们：“‘准备斗争’的口号，是对于在中国和帝国主义国家的关系的问题上，特别是在中国和美国的关系的问题上，还抱有某些幻想的人们说的。他们在这个问题上还是被动的，还没有下决心，还没有和美国帝国主义（以及英国帝国主义）作长期斗争的决心，因为他们对美国还有幻想。”<sup>②</sup>毛泽东这里说的，就是中国共产党人之所以能够不惧一切牺牲、战胜一切困难所具备的核心精神内涵。这一精神内涵，自中国共产党成立之日就确立起来，成为伟大建党精神的重要组成部分。

在庆祝中国共产党成立一百周年大会上，习近平特别提出：“一百年前，中国共产党的先驱们创建了中国共产党，形成了坚持真理、坚守理想，践行初心、担当使命，不怕牺牲、英勇斗争，对党忠诚、不负人民的伟大建党精神，这是中国共产党的精神之源。”<sup>③</sup>这既是对伟大建党精神的深刻概括，也是对中国共产党继续带领人民实现中华民族伟大复兴的精神要求。其中“不怕牺牲、英勇斗争”作为伟大建党精神的一个核心内涵，包含着极为丰富的内容，充分反映了中国共产党一路走来的精神

① 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第85页。

② 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1484-1488页。

③ 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8页。

状态和政党特性。

在党的十九大报告中，习近平明确指出：“中华民族是历经磨难、不屈不挠的伟大民族，中国人民是勤劳勇敢、自强不息的伟大人民，中国共产党是敢于斗争、敢于胜利的伟大政党。历史车轮滚滚向前，时代潮流浩浩荡荡。历史只会眷顾坚定者、奋进者、搏击者，而不会等待犹豫者、懈怠者、畏难者。”<sup>①</sup>这是对中华民族、中国人民、中国共产党性格特质和斗争精神的一个总体概括。

在党的二十大报告中，习近平再次强调：进入新时代，中国共产党“团结带领全党全军全国各族人民撸起袖子加油干、风雨无阻向前行，义无反顾进行具有许多新的历史特点的伟大斗争”。这是对全党、全军、全国各族人民在新时代所走过道路的生动描述，也是对开启新征程后中国共产党应该干什么提出的根本要求。

“中国共产党是敢于斗争、敢于胜利的伟大政党。”这是每一个共产党员必须牢牢把握并时时磨砺的精神品格。从创建中国共产党到走过一百年光辉历程，这个党所形成的伟大精神谱系中，留下了斗争精神和斗争内涵的深深印记；在开启的未来新征程里，仍然需要我们牢记“务必敢于斗争、善于斗争”的新要求。习近平多次说过，行百里者半九十。中华民族伟大复兴，绝不是轻轻松松、敲锣打鼓就能实现的。<sup>②</sup>全党必须准备付出更为艰巨、更为艰苦的努力。在这种艰巨、艰苦的努力中，继续发扬“不怕牺牲、英勇斗争”的精神，对于实现中华民族伟大复兴，至关重要。

深入学习贯彻党的二十大精神，体会“敢于斗争、善于斗争”的精神内涵，有必要深入理解中国共产党的斗争思想、斗争品格、斗争力量、斗争原则和斗争艺术。

## 一、“斗争”精神体现了中国共产党思想路线的深刻内涵

党的二十大报告在阐述“开辟马克思主义中国化时代化新境界”时，特别重申了必须坚持解放思想、实事求是、与时俱进、求真务实等一切从实际出发的思想路线问题。中国共产党思想路线的出发点，是一切从实际出发；中国共产党思想路线的核心，是实事求是。值得注意的是，中国共产党面临的实际，几乎都是充满着尖锐复杂局面的斗争实际。正因为如此，毛泽东早在1930年第一次明确提出共产党人的“思想路线”概念时，给这个概念规定的基本内核就是“从斗争中创造新局面”。他特别指出：“共产党的正确而不动摇的斗争策略，决不是少数人坐在房子里能够产生的，它是要在群众的斗争过程中才能产生的，这就是说要在实际经验中才能产生。”那些“具有一成不变的保守的形式的空洞乐观的头脑的同志们”，“想法是完全错误的，完全不是共产党人从斗争中创造新局面的思想路线，完全是一种保守路线。”毛泽东大声疾呼“唤醒这些同志”：“速速改变保守思想！换取共产党人的进步的斗争思想！到斗争中去！到群众中作实际调查去！”<sup>③</sup>这就清楚地告诉我们，正确的思想认识是从斗争实际中得来的，正确的斗争策略是在团结群众一起斗争的过程中产生的，到实际中去和到群众中去的目的，就是去开展实实在在的斗争，只有这样才能创造出新局面。

中国共产党的思想路线中还有一些基本内涵，比如“理论联系实际”。理论所要联系的“实际”，既是复杂的斗争实际，也是广大人民群众面临的实际问题、实际困难。这些都需要在斗争中加以解决。党的一切为了群众、一切依靠群众的群众路线，与从群众中来、到群众中去的思想和工作路线是相互统一的。联系实际和联系群众的一个最重要的内容，就是组织和团结群众一起斗争，这也是党的光荣传统。新中国成立初期，邓小平在总结中国共产党走过的三十年历程时，提出了“永远记取党的斗争经验和教训”的要求。他明确指出：“三十年来，我们党之所以能不断领导群众走向胜利，根

① 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2017年，第69页。

② 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，第15页。

③ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第115-116页。

本的原因就是党从未脱离群众，而且为群众制定了符合他们利益的斗争纲领，并组织他们进行斗争，这是我们党的光荣传统。”<sup>①</sup>正因为中国共产党能够密切联系群众，所以人民群众信赖这个党几十年甚至上百年如一日，不断将最优秀的分子输送到这个组织中来，使党组织由建党时的几十人发展成为今天的九千多万人，也使得这个党在革命、建设、改革的每一个最困难的时刻，都能团结带领人民群众一起奋斗，从未失去斗争的信心。再比如，“在实践中检验和发展真理”。中国共产党探求真理和坚持真理的过程，正是与谬误进行反复较量、不断斗争的过程，也是一切从实际出发和实事求是的过程。

党的第二个历史决议讲到毛泽东思想的形成问题时特别强调：毛泽东思想这一创造性的理论成果，恰恰是与错误思想作斗争的产物，“以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人，根据马克思列宁主义的基本原理，把中国长期革命实践中的一系列独创性经验作了理论概括，形成了适合中国情况的科学的指导思想，这就是马克思列宁主义普遍原理和中国革命具体实践相结合的产物——毛泽东思想。在一个半殖民地、半封建的东方大国里进行革命，必然遇到许多特殊的复杂问题。靠背诵马克思列宁主义一般原理和照搬外国经验，不可能解决这些问题。主要在本世纪二十年代后期和三十年代前期在国际共产主义运动中和我们党内盛行的把马克思主义教条化、把共产国际决议和苏联经验神圣化的错误倾向，曾使中国革命几乎陷于绝境。毛泽东思想是在同这种错误倾向作斗争并深刻总结这方面的历史经验的过程中逐渐形成和发展起来的。”这个决议还深刻地总结了毛泽东思想活的灵魂，即实事求是、群众路线和独立自主，并指出毛泽东“在中国革命的长期艰苦斗争中形成了具有中国共产党人特色的这些立场、观点和方法”<sup>②</sup>。

党的奋斗史充分证明，中国化的马克思主义理论创新发展的任何一个脚印，都是在斗争中烙下的。党的二十大报告指出：“马克思主义是我们立党立国、兴党兴国的根本指导思想。实践告诉我们，中国共产党为什么能，中国特色社会主义为什么好，归根到底是马克思主义行，是中国化时代化的马克思主义行。”这种“行”，恰恰是在斗争实践中锤炼出来的。在我们不断开创马克思主义中国化时代化新境界的过程中，始终都会面临真理与谬误的斗争、正确路线与错误倾向的较量。实践是不可穷尽的，认识也不可穷尽，那么真理也不会穷尽，真理总是在不断与谬误的相比较中存在、相斗争中发展起来的，我们的认识是否符合客观实际，最终只能通过斗争实践来解决。马克思主义的真理也是如此，也会在与各种谬误和错误思潮的斗争中不断创新、不断发展。“斗争”内涵，本身就是马克思主义创新发展的题中应有之义。

## 二、“斗争”精神包含着中国共产党政治品格的基本内容

中国共产党的政治品格是由马克思主义政党的政治属性决定的，也是由党与人民群众的血肉联系决定的，对此我们可以从不同的角度进行总结概括，但“敢于斗争、敢于胜利”的政治品格，是这个党的显著特征。正如习近平所指出的：“中国共产党是敢于斗争、敢于胜利的伟大政党。”这是对中国共产党的政治品格和斗争精神作出的准确定位。

“敢于斗争、敢于胜利”，是中国共产党走上政治舞台的那一刻起就自觉确立并不断磨砺出来的精神品格。作为无产阶级的先锋队，中国共产党是在中华民族面临深重灾难从而不屈抗争中应运而生的，在不断奋进、英勇搏击中逐步成长起来的。一个在抗争中建立起来的党，一个在为人民谋幸福、为民族谋复兴而前赴后继中成长壮大的党，自然就养成了“不怕牺牲、英勇斗争”的政治品格，这种品格已经深深融入了中国共产党的伟大建党精神中。

“敢于斗争、敢于胜利”，是中国共产党能够取得胜利的政治基础。党的第二个历史决议明确概括了党的政治品格，指出党为建立新中国而进行的“二十八年斗争的胜利充分说明”：“中国共产党

<sup>①</sup> 《邓小平文集（一九四九～一九七四年）》上卷，北京：人民出版社，2014年，第248、257页。

<sup>②</sup> 《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》，北京：人民出版社，1981年，第39-40、47页。

是无产阶级的先锋队，是全心全意为人民服务的不谋任何私利的政党，是敢于并善于领导人民百折不挠地向敌人作斗争的政党。”<sup>①</sup> 这个党，曾经在革命时期的复杂环境和艰难困苦中一路与斗争相伴走来，在斗争中成长壮大；不仅如此，进入建设时期和改革开放时期后，特别是进入新时代后，进一步推进中国特色社会主义事业，开启全面建设社会主义现代化国家的历史新征程，一路上都面对着斗争的局面、充满着斗争的艰辛。正如习近平深刻指出的：“建立中国共产党、成立中华人民共和国、实行改革开放、推进新时代中国特色社会主义事业，都是在斗争中诞生、在斗争中发展、在斗争中壮大的。”<sup>②</sup> 走向民族复兴，仍然需要坚持敢于斗争、敢于胜利，并进一步筑牢这种取胜的政治基础。

“敢于斗争、敢于胜利”，是中国共产党应对一切风险挑战的政治优势。在革命、建设、改革的各个历史时期，中国共产党人始终奉行以人民为中心、一切为了人民、全心全意为人民服务的理念和宗旨。在风险挑战来临时，中国共产党人为了人民甘愿奉献自己的一切，甚至牺牲生命。习近平在庆祝中国共产党成立一百周年大会上指出：“一百年来，中国共产党团结带领中国人民，以‘为有牺牲多壮志，敢教日月换新天’的大无畏气概，书写了中华民族几千年历史上最恢宏的史诗。”<sup>③</sup> 他还说过：“没有敢于牺牲的品质，再好的武器装备也不能保证胜利。”<sup>④</sup> 中国共产党及其领导下的队伍，正是靠敢于斗争和敢于牺牲的政治品格和政治优势才能化险为夷、成就事业。在重大灾害或疫情来临时也是如此，为保护人民利益和生命安全，中国共产党及其领导下的队伍不惜一切代价，什么都可以豁得出去！

党的二十大报告特别点明了中国共产党的这种敢于斗争的意志品质：“在原则问题上寸步不让，以坚定的意志品质维护国家主权、安全、发展利益。”中国共产党为了国家、民族和人民群众甘愿在斗争中牺牲自己、也乐于在斗争中成就自己。敢于斗争、敢于胜利，早已成为中国共产党人鲜明的政治品格，也成为党的突出政治优势。

### 三、“斗争”精神凝聚着中国共产党强大力量的精神基础和队伍血性

有无斗争精神，反映一个政党有无强大精神力量，更反映一支队伍有无战斗力。在庆祝中国共产党成立一百周年大会上，习近平作出深刻总结：“敢于斗争、敢于胜利，是中国共产党不可战胜的强大精神力量。”<sup>⑤</sup>

敢于斗争和敢于胜利的强大精神力量来源于哪里呢？从根本上来讲毫无疑问是从人民中来的，为了人民而斗争、与人民一起奋斗，就有了无穷的力量；而离开人民，就会失去力量并一事无成。正如党的第二个历史决议所说的：“党是阶级的先进部队，党是为人民的利益而存在和奋斗的，但是党永远只是人民的一小部分；离开人民，党的一切斗争和理想不但都会落空，而且都要变得毫无意义。”<sup>⑥</sup> 党的第三个历史决议在总结党的百年奋斗历史时，则用一大段话来阐述“坚持敢于斗争”的重要历史经验和党的力量来源，并深刻指出：“敢于斗争、敢于胜利，是党和人民不可战胜的强大精神力量。党和人民取得的一切成就，不是天上掉下来的，不是别人恩赐的，而是通过不断斗争取得的。党在内忧外患中诞生、在历经磨难中成长、在攻坚克难中壮大，为了人民、国家、民族，为了理想信念，无论敌人如何强大、道路如何艰险、挑战如何严峻，党总是绝不畏惧、绝不退缩，不怕牺牲、百折不挠。只要我们把握新的伟大斗争的历史特点，抓住和用好历史机遇，下好先手棋、打好主动仗，发扬斗争精神，增强斗争本领，凝聚起全党全国人民的意志和力量，就一定能够战胜一切可以预见和

① 《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》，第5页。

② 《习近平谈治国理政》第3卷，北京：外文出版社，2020年，第225页。

③ 习近平：《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》，第7页。

④ 习近平：《在庆祝中国人民解放军建军90周年大会上的讲话》，北京：人民出版社，2017年，第10页。

⑤ 习近平：《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》，第17页。

⑥ 《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》，第49页。

难以预见的风险挑战。”<sup>①</sup>

有了这样强大的斗争力量，就决定了在党的绝对领导下，人民军队能够形成“一不怕苦、二不怕死”的血性胆魄。有无坚决的斗争精神，在两军对峙的时候结果会大不一样。以解放战争期间的1946年夏天为例，当时党领导的队伍与美国支持下的蒋介石集团形成对峙形势，双方“已到和战最后关头”。此时东北民主联军西满军区致电中央，考虑了两种方案，毛泽东果断回电指出：“你们分析中许多观点是合乎实际的，是好的，但缺点是对美帝国主义及蒋介石的困难条件估计不足，同时对国际国内人民民主力量所具备的顺利条件也估计不足。”毛泽东提出：对美蒋的压力与要求，我们“主要的政策不是让步而是斗争”，“如无坚决斗争精神，则结果将极坏”。<sup>②</sup>一年后的1947年8月，刘邓大军在千里跃进大别山途中，在河南省境内的汝河遭遇到了前有敌军布阵挡路，后有追兵紧逼追杀的险情，几乎陷入绝境。对此邓小平坚毅有力地表示：“现在除了坚决打过去之外，没有别的出路。”<sup>③</sup>刘伯承更明确地提出：“现在要用进攻的手段来对付进攻的敌人，狭路相逢勇者胜，不顾一切地打过去！”<sup>④</sup>刘邓大军为此强渡汝河，经过激战终于打开了一条通路，顺利渡过汝河。党及其领导的人民军队，就是靠这种血性和胆魄一路闯关夺隘，最后取得胜利的。正如习近平深刻指出的：“人民军队从胜利走向胜利，彰显了战斗精神的伟大力量。敢于斗争、敢于胜利，一不怕苦、二不怕死，是人民军队血性胆魄的生动写照。”<sup>⑤</sup>

新中国成立后，面对内外压力和各种各样的极端困难，党和人民军队始终保持着这种强大力量和队伍血性。毛泽东作过这样的“战略方面”总结：“我们共产党人是不怕困难著名的”，“我们从来就是不可战胜的”，“我们可以藐视而且必须藐视人世遭逢的任何巨大的困难，把它们放在‘不在话下’的位置。这就是我们的乐观主义。”“不管任何巨大的困难，我们一眼就看透了它的底子。”毛泽东还进一步对战略上藐视敌人的科学依据作出说明：“这种乐观主义是有科学根据的。只要我们更多地懂得马克思列宁主义，更多地懂得自然科学，一句话，更多地懂得客观世界的规律，少犯主观主义错误，我们的革命工作和建设工作，是一定能够达到目的的。”<sup>⑥</sup>

历史和现实都充分说明，一切较量甚至战争都不仅是物质的较量，更是精神的比拼；没有顽强的意志和敢于牺牲的品质，没有敢于斗争和敢于胜利的勇气，纵使武器装备如何先进，也不能保证胜利。过去中国共产党依靠这种强大精神力量和队伍血性，克服了一切困难、压倒了一切敌人；在未来的新征程上，党仍然需要凝聚起这样的强大精神力量和队伍血性战胜前进道路上的一切艰难险阻，与一切试图阻止中华民族伟大复兴历史进程的敌人作坚决的斗争。

#### 四、“斗争”精神彰显了中国共产党的重大原则立场

中国共产党提倡的斗争精神，是有原则的，并不是随随便便地“乱斗一气”。我们讲“斗争”，往往体现在原则问题上。在党内和国内问题上，我们提倡的“斗争”主要是针对违反党的原则和违规、违纪、违法的言行以及各种丑恶现象；在国际问题上，我们主张的“斗争”主要是体现在维护国家主权和领土完整、维护中国国际形象，在这样的国际斗争中，我们历来坚持寸土不让、寸步不让的原则。中国共产党在历史上，面对一切强敌特别是外部干涉势力，自毛泽东那一代领导人起，就树起了“敢于斗争、敢于胜利”的坚决态度和必胜勇气；特别是“面对武装到牙齿的美帝国主义，坚持针锋相对的斗争”<sup>⑦</sup>，从此西方列强随意霸凌甚至侵略中国的时代一去不复返了。以下略举几例。

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69-70页。

② 《毛泽东文集》第4卷，北京：人民出版社，1996年，第146页。

③ 唐云峰主编：《追寻小平足迹》，北京：中央文献出版社，2015年，第167页。

④ 中国中共党史人物研究会编：《中共党史人物传：精选本·军事卷》上卷，北京：中共党史出版社，2010年，第352页。

⑤ 习近平：《在庆祝中国人民解放军建军90周年大会上的讲话》，第9页。

⑥ 《建国以来重要文献选编》第6册，北京：中央文献出版社，1993年，第105-106页。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第10册，北京：中央文献出版社，1996年，第365页。

原则问题之国家安全——“如果置之不理，美帝必然得寸进尺”<sup>①</sup>。以抗美援朝为例。1950年，在朝鲜战争中，美军继仁川登陆后，不顾中国政府的一再警告，越过三八线占领平壤，企图迅速占领整个朝鲜，并公然声称：“在历史上，鸭绿江并不是把（中朝）两国截然划分的不可逾越的障碍。”<sup>②</sup>同时，美国飞机多次侵入中国领空，轰炸丹东地区，战火即将烧到鸭绿江边。美国之所以如此肆意妄为，就是认定中国不敢出兵与美国对抗。10月，中国党和政府应朝鲜党和政府的请求，作出了“抗美援朝、保家卫国”的决策，迅速组成中国人民志愿军入朝参战。毛泽东在解释作出这一重大决策时说：我们急切需要和平建设，如果要我写出和平建设的理由，可以写有百条千条，但这百条千条的理由不能抵住六个大字，就是“不能置之不理”。现在美帝的侵略矛头直指我国东北，假如它真的把朝鲜搞垮了，纵不过鸭绿江，我们的东北也时常在它的威胁中过日子，要进行和平建设也有困难。所以，我们对朝鲜问题，如果置之不理，美帝必然得寸进尺，走日本侵略中国的老路，甚至比日本搞得更凶。它要把三把尖刀插在我们的身上，从朝鲜一把刀插在我们的头上，以台湾一把刀插在我们的腰上，把越南一把刀插在我们的脚上。天下有变，它就从三方面向我们进攻，那我们就被动了。我们抗美援朝就是不许它的如意算盘得逞。“打得一拳开，免得百拳来。”<sup>③</sup>毛泽东和中共中央作出这一决策，就是因为“抗美援朝，保家卫国”这一重大原则问题上，我们没有任何退路；涉及到新中国的国家和人民安全以及国际公平正义这样的重大问题，我们必须作好准备、进行坚决的斗争。

原则问题之反对干涉内政——“不要怕鬼，你越怕鬼，你就不能活”。以美国干涉台湾海峡为例。新中国成立后，美国加紧了干涉我国内政的行动，与台湾当局达成协防协议，不断加强在台湾的军事力量。蒋介石一方面加紧与美国勾结，欲借助美国军事力量防守台湾，另一方面又对美国一些人鼓吹的“台湾问题国际化”“把台湾交给联合国托管”有所警惕。鉴于美蒋在台海军事行动活跃，毛泽东和中共中央决定在重大原则问题上“与鬼斗法”，抓住时机教训一下美蒋集团，做出了炮击金门的重大决策。1959年4月，毛泽东在一次党的会议上解释了对这一决策的考虑，他引用《聊斋志异》里书生晚上与鬼斗法的故事说：“《聊斋志异》的作者告诉我们，不要怕鬼，你越怕鬼，你就不能活，他就要跑进来把你吃掉。我们不怕鬼，所以炮击金门、马祖。这一仗打下去之后，现在台湾海峡风平浪静，通行无阻，所有的船只不干涉了。”<sup>④</sup>台湾是中国的台湾，在涉及到祖国统一这一重大原则问题上，不容许任何外来干涉。

原则问题之主权回归——“一点也软不得，必须坚决顶住”。以中英之间有关香港回归中国的问题为例。英国首相撒切尔夫人在中英有关这一问题的会谈时曾提出：“香港要保持现在的繁荣，必须由英国人统治，没有英国人的统治，香港的繁荣就没有了。”<sup>⑤</sup>这个问题，涉及到中国的主权。对英国领导人的这一论调，邓小平坚定地回答：“讹诈的方式和主张，是吓不倒中国人的”，“在主权问题上没有回旋的余地”<sup>⑥</sup>。他还说：“如果说宣布要收回香港就会像夫人说的‘带来灾难性的影响’，那我们要勇敢地面对这个灾难，做出决策。”<sup>⑦</sup>后来，彭定康接任港督，在香港问题上继续对抗中国，邓小平进一步指出：“香港问题就是一句话，对英国人一点也软不得。”对他们背信弃义的做法，“必须坚决顶住，决不能让步”；如果他们一意孤行，“中方就要另起炉灶”。<sup>⑧</sup>

这些事例充分说明，在涉及中国主权安全、国家利益和中华民族前途命运以及党和人民根本利益等等重大原则问题上，中国共产党的原则立场历来是坚定的，斗争历来是坚决的。如果在这些重大问题上不坚持原则立场，既损害党、国家和民族的根本利益，也不利于我们团结世界上大多数国家和人

① 《毛泽东年谱（1949—1976）》第1卷，北京：中央文献出版社，2013年，第230页。

② 《彭德怀军事文选》，北京：中央文献出版社，1988年，第444—445页。

③ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第1卷，第230页。

④ 《党的文献》编辑部编：《中共党史重大事件述实（增补本）》，北京：人民出版社，2008年，第148页。

⑤ 李纲：《邓小平与香港问题的成功解决——外交部原副部长周南访谈录》，《党的文献》2007年第4期。

⑥ 《邓小平年谱（1975—1997）》下卷，北京：中央文献出版社，2004年，第1307页。

⑦ 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第14页。

⑧ 李纲：《邓小平与香港问题的成功解决——外交部原副部长周南访谈录》，《党的文献》2007年第4期。

民、不利于树立中国的国际形象。

中国特色社会主义进入新时代以来，以美国为首的西方国家继续习惯性地运用双重标准、说一套做一套，并对中国进一步采取围堵和施压。对此，以习近平同志为核心的党中央态度十分坚决，对他们背信弃义的做法，不仅坚决顶住，而且决不让步。保证国家安全，是新时代党和国家的头等大事。习近平明确提出了总体国家安全观，涵盖政治、军事、国土、经济、文化、社会、科技、网络、生态、资源、核、海外利益、太空、深海、极地、生物等诸多领域，要求全党增强斗争精神、提高斗争本领，落实防范化解各种风险的领导责任和工作责任。党的二十大报告也特别强调：“国家安全是民族复兴的根基，社会稳定是国家强盛的前提。”在这样的根本性和前提性问题上，只能强化斗争意识、提高斗争本领。面对来自外部的各种围堵、打压、捣乱、颠覆活动，必须发扬不信邪、不怕鬼的精神，同企图颠覆中国共产党领导和我国社会主义制度、企图迟滞甚至阻断中华民族伟大复兴进程的一切势力斗争到底，一味退让只能换来得寸进尺的霸凌，委曲求全只能招致更为屈辱的境况。习近平在讲到军队和国防建设时还特别强调：“我军历来以敢打敢拼闻名于世，过去我们钢少气多，现在钢多了，气要更多，骨头要更硬。”<sup>①</sup>事实证明，如果敢于斗争，别人就高看你一眼；如果一交手就认怂，反而被人瞧不起。

当然，对待自身存在的问题，中国共产党也从来不回避，而是采取自我革命和自我斗争的方式。正如党的第二个历史决议所坦承的：“党的领导不会没有错误，但是党和人民的亲密团结必定能够纠正这种错误，任何人都不能用党曾犯过错误作为削弱、摆脱甚至破坏党的领导的理由。削弱、摆脱和破坏党的领导，只会犯更大的错误，并且招致严重的灾难。为了坚持党的领导，必须改善党的领导。”<sup>②</sup>党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央以前所未有的力度抓党风廉政建设和反腐败斗争，全方位地大力推进惩治和预防腐败体系建设，对党内存在的腐败问题采取“零容忍”的态度，对自身机体滋生的毒瘤进行刮骨疗毒，坚决铲除一切损害党的先进性和纯洁性的因素。党的第三个历史决议在总结党的百年历史经验时，特别强调了“坚持自我革命”这条重要经验，并深刻指出：“勇于自我革命是中国共产党区别于其他政党的显著标志。自我革命精神是党永葆青春活力的强大支撑。先进的马克思主义政党不是天生的，而是在不断自我革命中淬炼而成的。党历经百年沧桑更加充满活力，其奥秘就在于始终坚持真理、修正错误。党的伟大不在于不犯错误，而在于从不讳疾忌医，积极开展批评和自我批评，敢于直面问题，勇于自我革命。只要我们不断清除一切损害党的先进性和纯洁性的因素，不断清除一切侵蚀党的健康肌体的病毒，就一定能够确保党不变质、不变色、不变味，确保党在新时代坚持和发展中国特色社会主义的历史进程中始终成为坚强领导核心。”<sup>③</sup>

## 五、“斗争”精神反映了中国共产党处理棘手难题的智慧策略和高超艺术

斗争是绕不开、躲不过的，但斗争也是艰难而复杂的。中国共产党一方面强调“敢于斗争、敢于胜利”，另一个方面也提倡“善于斗争、善于胜利”。习近平深刻指出：“斗争是一门艺术，要善于斗争。”<sup>④</sup>这就告诉我们，斗争不是蛮干，必须注重策略方法，讲求斗争艺术。在许多时候，斗争需要我们作“两手”准备甚至“多手”准备。

斗争艺术反映在斗争与团结的关系问题上，要谋求对立面的统一。正如毛泽东所说：“斗争是团结的手段，团结是斗争的目的。以斗争求团结则团结存，以退让求团结则团结亡。”<sup>⑤</sup>这是一种原则性与灵活性的高度统一。毛泽东多次强调这种统一性，他深刻指出：“斗争的目的是坚持马克思主义

<sup>①</sup> 中共中央宣传部编：《习近平新时代中国特色社会主义思想学习纲要》，北京：学习出版社、人民出版社，2019年，第193页。

<sup>②</sup> 《关于建国以来党的若干历史问题的决议注释本》，北京：人民出版社，1983年，第62页。

<sup>③</sup> 《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》，第70-71页。

<sup>④</sup> 《习近平谈治国理政》第3卷，第227页。

<sup>⑤</sup> 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第745页。

原则，这叫原则性，这是一只手。另一只手讲团结，团结的目的是给他一条出路，跟他讲妥协，这叫做灵活性。原则性和灵活性的统一，是马克思列宁主义的原则，这是一种对立面的统一。”他还说过：“在各个策略阶段上，要善于斗争，又善于妥协”。<sup>①</sup>

斗争艺术反映在敌强我弱或敌情复杂的情况下，要作“两手”或“多手”准备，甚至作最坏的打算，同时充分发动群众。比如，在解放战争期间的1946年，面对当时“敌强我弱”的东北形势，陈云明确提出：“准备两手”，“只要发动群众，在东北建立起巩固的根据地来，我必胜。”他清醒地看到：“敌强我弱的状况在今后一个时期还会存在。敌之所以强，主要是因为美国人帮助；我之所以弱，主要是老百姓没有发动起来，同时一部分部队和干部思想上混乱。当然，对敌之强既不应夸大，亦不应看轻。我应不放松有利条件，也不能存在侥幸心理，应在思想上作最坏的打算。”面对美国采取假仁假义的两面手法，陈云进一步提出：“我也需要准备两手，慎重对待之。不能寄希望于国际条件的变化。”<sup>②</sup>以革命的两手对付反革命的两手，既是中国共产党从残酷的现实得出的经验教训，也充分地反映出中国共产党人处理复杂棘手问题的斗争艺术。

斗争艺术反映在面对多种困难和强敌众多的情况下，要注重寻找主攻方向，集中力量攻其一面并逐步解决。比如，毛泽东在谈到“不要四面出击”问题时提出：“我们绝不可树敌太多，必须在一个方面有所让步，有所缓和，集中力量向另一方面进攻。”他还在谈到“我们在战术上必须重视一切困难”时特别提出：“对于每一个具体的困难，我们都要采取认真对待的态度，创造必要的条件，讲究对付的方法，一个一个地、一批一批地将它们克服下去。”<sup>③</sup>这就告诉我们，在战略上藐视巨大困难和强大敌人的前提下，在战术上还要讲究对付它们的方法，攻其一点或薄弱环节，一个一个地或一批一批地解决问题。

斗争艺术反映在国际斗争中，更要讲究原则的坚定性与策略的灵活性。在国际斗争中，必须深刻认识错综复杂的国际环境带来的新矛盾新挑战，既敢于斗争，逢山开道、遇水架桥；又善于斗争，讲究策略、掌握分寸。只有这样才能战胜一切风险挑战，最终维护好国家的根本利益。

总之，既敢于斗争又善于斗争，体现了斗争的辩证法。特别是在军事斗争中，只有作好充分的军事斗争准备，人民军队才有能力维护和平、遏制危机、打赢战争。能战方能止战，准备打才可能不必打，越不能打越可能挨打，这就是战争与和平的辩证法。坚持原则、敢于斗争，讲的是战略层面的坚定性；讲究策略、善于斗争，讲的是战术层面的灵活性。中国共产党历来强调，在原则问题上，必须坚持原则、敢于斗争；而在各个策略阶段上，要善于斗争，要从实际出发，量力而行，讲究斗争策略和斗争艺术。

承担着全面推进中华民族伟大复兴艰巨任务的中国共产党，面对国内国际极为复杂的局面和环境，必须保持战略和战术上的清醒，深刻认识我国社会主要矛盾变化带来的新特征新要求，深刻认识错综复杂的国际环境带来的新矛盾新挑战，敢于斗争，善于斗争。党的二十大报告开篇就提出了“务必敢于斗争、善于斗争”的要求，结语又提出了“团结奋斗”的号召，这其中的深刻内涵和深运用意不言而喻，充分反映了新时代中国共产党人面对一切风险挑战展现出的清醒头脑、丰富智慧和科学逻辑。

（责任编辑 司 维）

① 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第331-332页。

② 《陈云文选》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第315-316、319页。

③ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第75、393页。

# 论马克思主义与建构主义的辩证关系

包大为

**【摘要】**建构是近代哲学史的一种研究，是理念论哲学在启蒙时代蜕变而出的新的形而上学传统。建构从一般的方法走向“主义”有赖于康德对形而上学的改造。通过建构主义，康德将先天与必然、经验与普遍衔接了起来，试图为人类的认知找到属人的支点，使得由认知到道德的自主成为可能；同时为科学的认知找到可靠的认识论基础，使得知识可以取代无限存在者或意志而为人类立法。康德之后，围绕着建构主义的结论和局限，黑格尔试图重新定义更为具体且客观的形而上学方法，以看似客观主义的唯心论或看似肯定的否定哲学将自己的哲学指认为完成形而上学的终点。黑格尔之后，面对具体科学和历史发展所给出的现实命题与具体内容，马克思主义以实践的主体扬弃了理性的主体，以历史与理论互相作用的辩证关系扬弃了历史建构或建构历史的理想模型。但是在当代学术论争中，有待走进日常与现实的概念总是会给予观念论以客观的土壤，进而使得建构主义不合时宜地介入马克思主义。

**【关键词】**建构主义；批判；黑格尔；马克思；实践

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0021-09

**作者简介：**包大为，浙江萧山人，哲学博士，（杭州 310058）浙江大学马克思主义学院研究员。

**基金项目：**浙江省哲学社会科学规划课题一般项目“国家治理体系的马克思主义政治哲学基础研究”（21NDJC033YB）

在当代的哲学讨论中，不乏建构性马克思主义或建构历史唯物主义的声浪。但是，在学界大谈特谈建构的同时，深究建构之内涵与思想源流者却寥寥。事实上，从培根到康德，是建构之为哲学方法从自在走向自觉的哲学史，也是一部既为了人之自由，又向着确定知识的哲学史。自由意味着主体之于自然与他者的能动与自觉，确定知识则意味着主体能以自身之故通达对象。在一般的哲学史见解中，康德哲学是建构之完成，其“哥白尼式的革命”使得知识的可靠来源不再是表象而是对象，进而在可感且可知的知识范围内使得批判哲学成为一种可能。但是，这是否意味着后世思想史中基于建构的批判哲学必然是康德主义的呢？是否存在其他界定科学的视角以及由此产生的建构方法呢？这些问题的答案在黑格尔哲学中得到了历史的解答，而在马克思那里则得到了实践的解答。

## 一、由建构而批判

康德的建构，不论其成果还是其方法，都对后世哲学影响至深。康德哲学所确立的不仅是形而上学的合法形式，更是思考道德实践之有限性与规范性的必要准则。在这个被后世命名为建构主义的思想史进路中，人们似乎看到解决困扰近代哲学的两类矛盾的希望，即笛卡尔以来的反思的主体与世界的矛盾，以及弗朗西斯·培根以来的经验的主体与理性的矛盾。通过重新界定主体与客体之关系，康德为理性划定了界限，为知识找到了兼具客观性与普遍性的基础，既使得曾经因理性之绝对而独断的理性主义的“狂妄”黯然，也使得曾经因经验之实在而满足于特殊与感性的“肤浅”赧然。主体不再是因理性而与感知对象“为敌”的圣物，而是在直观形式下能够建构——因而认识对象的能动者。

康德的建构克服了旧形而上学的模糊、独断和潜在神秘主义的特征（虽然这些特征在一些后世

的粗心读者那里时常被加诸于康德),在形式上完成了近代哲学趋向于科学的建构主义冲动。在前建构主义的哲学中,认识即是表象(represent)的过程,但是关于表象本身的形而上学的理解却是不可能的,不论是身心二元的理性主义或更早的唯理论都无法论证知识的普遍必然性的基础,也无法使得主观世界与具体客观世界相恰。霍布斯和维科以降,未被命名为建构主义的建构的意图开始显现,知识的对象开始逐渐取代理性的或经验的表象。夏甄陶认为,近代哲学在注意到经验论和唯理论的片面性之后,康德率先试图把感性经验和理性思维结合起来,并试图区分认知过程中的两类判断:一是区分了不依赖于经验而具有真实严格的普遍必然性的先天判断和依赖于经验而不具有严格普遍必然性的后天判断,二是区分了不能提供关于事物的知识的分析判断和能提供关于事物的知识的综合判断。这一区分使得先天的分析判断和后天的综合判断成为唯一可能的知识来源,也就是“没有任何别的道路,唯有通过概念,或是通过直观;但这两者本身要么是先天地、要么是后天地被给予出来的”<sup>①</sup>。先天综合判断所构成的认识论前所未有地指出了获得真正的知识的过程是从感性直观形式提供经验开始,然后把杂多的经验归属于判断中的概念,即用先天的知性概念(范畴)对经验进行综合,达到先天综合知识。<sup>②</sup>

康德的建构主义最为直接的积极意义在于揭示出形而上学乃至道德科学化的路径,即批判的方法。为了引导读者在思辨和实践中能正确运用纯粹理性,康德试图将作为“消极”方法的建构跃向批判的方法。在这一方法之下,科学的形而上学的未来与批判哲学的前景是一致的。从建构始,以批判终。建构使得形而上学被简化为基于纯粹理性的知识。当这种知识作为“在一切纯粹先天知识方面检查理性的能力的一种入门(预习)”,将构成批判的哲学;相反,当其作为“纯粹理性的(科学的)系统”,成为“出自纯粹理性并系统关联起来的全部(真实的和虚假的)哲学知识”,则将构成形而上学。<sup>③</sup>结合《纯粹理性批判》第一版序言中关于独断论之为“专制者”和怀疑论之为“游牧民族”的隐喻,不难看出康德的建构的最终意图不是缔造一个新的形而上学体系,而是将批判——这一“自救”的方法提供给现代形而上学。因为到了启蒙时代,包括哲学在内的一切不经论证和实验的知识都将遭受科学的“最终审判”。纯粹理性批判所呈现出来的批判方法是一般且普遍必然的,正如建构方法所阐明的人类认知结构是一般的,“不是对某些书或体系的批判,而是对一般理性能力的批判,是就一切可以独立于任何经验而追求的知识来说的,因而是对一般形而上学的可能性和不可能性进行裁决,对它的根源、范围和界限加以规定”<sup>④</sup>。故而康德的由建构而至批判的哲学在某种程度上是一种方法论之学,也正因为如此,其关于数学和物理学知识的先验条件能够与实践理性批判紧密结合起来,对上帝、道德、自由等“非法”的科学思维对象的辨识和排斥,成为论证几何学方法的必要环节和现实目的。

由于其一般性,作为方法论之学的康德建构主义得以在近现代自由主义政治哲学中发挥着奠基性的影响。保罗·盖耶尔(Paul Guyer)认为,康德在《纯粹理性批判》中论证了我们将自然的基本法则施加于显象这种做法至少在实在的一个更深层次上为自由保留了可能性,在《实践理性批判》中又补充说我们对于实行道德法则要求的义务的意识在更深的层次上,不仅意味着我们的根本的自由的可能性而且还意味着它的现实性。这种现实性在于先天的分析判断和后天的综合判断分别赋予了人类认知以普遍必然性与客观实在性,而这种被命名为科学的知识并不依赖于任何其他主体或者道德实体,进而使得自主或自律(autonomy)成为道德哲学之核心概念成为可能。基于建构主义的一般方法和批判结果,康德将自主性视为基本的道德价值,为自由的实践原则留下了巨大的空间,同时又确立了理性——而非欲望在这个空间中的支配地位。<sup>⑤</sup>由科学知识之自主性到实践理性之自由结果,康德的建构主义无疑是具有革命性的,这在启蒙运动中以哲学与宗教为革命主题的普鲁士尤为明显。在为

① [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2017年,第36页。

② 夏甄陶:《认识论引论》,北京:人民出版社,1986年,第28页。

③ [德]康德:《纯粹理性批判》,第484页。

④ 同上,第3页。

⑤ [美]保罗·盖耶尔:《康德》,宫睿译,北京:人民出版社,2015年,第5页。

《纯粹理性批判》所作的初次辩护《未来形而上学导论》中，康德打算直接从“先验哲学”进入到他的“形而上学”的修正形式，将在前者中所获得的经验的先天综合的原则应用到自然科学和道德的最为基本的概念中去，其最为直接的影响就是拒绝在知识的领域为信仰留下地盘。<sup>①</sup> 赖尔（Peter Hanns Reill）就直言，康德以其方法论的自信，拒绝成为上帝的羊群，甚至早在1763年的《证明上帝存在惟一可能的证据》（*Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*）一文中就已经试图调和莱布尼茨和牛顿之间——而不是教派之间的关于上帝本质的争论，以其颇为熟悉的当时的力学原理力求改造出一种具有物理学形式的神学。<sup>②</sup> 康德的认识论革命所蕴含的伦理价值得到了后世学者的肯定。费希特就认为，康德哲学证明了“作为经验基础的独立不倚的非我或自然界是多种多样的；自然界没有一个部分完全等同于另一部分”，以至于不论是人还是其它理性生物都是完全平等的成员。<sup>③</sup>

然而，康德所期许的一般的方法论之学的依据却面临着普遍性的匮乏。回顾近代以来欧陆哲学史，不难发现康德的建构主义最为核心的批判对象是唯理论，而不是经验主义或者怀疑论。构成康德的形而上学方法论的要素事实上几乎完全被以形式逻辑的演绎法为主要工具的唯理论哲学所占据。在所有批判唯理论及其独断认识论的过程中，康德最为自信的论据是当时的自然科学。正如李泽厚指出：“康德精通当时的自然科学，对于科学知识的客观真理性并不怀疑。康德相信欧几里德几何和牛顿力学能适用于一切经验对象，即普遍必然地客观有效。欧几里德几何和牛顿力学当然都是一种‘综合判断’，即依靠感性经验提供材料的，但它们又偏偏具有无往而不适用的普遍必然性。”<sup>④</sup> 因此，先天综合判断的起点无疑是自然科学之有效性，其目的则又是回到自然科学，其所依靠的却是在科学之外论证认识论结构的有效性。这就使得康德不断地将哲学的普遍必然性与自然科学已然呈现的有效知识形式嫁接起来。比如，“康德非常重视数学，认为只有数学在其中，自然科学才成其为科学，因为数学是先天综合判断，它构成了所谓纯粹的要素以作为基础。康德甚至认为，如果化学还不能把分子运动计算和表现在空间（数学）里，就不能成为科学。至于自然科学本质，康德认为其中也包含先天综合判断作为基础……”<sup>⑤</sup> 然而，问题在于启蒙运动以来自然科学的发展并不仅仅依赖知识的有效形式，而是同时依赖经验所提供的感性直观，但是康德对于感性直观本身并不信任。康德所承认的经验仅在于为纯粹的直观形式提供客观实在性：“即使是空间和时间，尽管这些概念摆脱一切经验性的东西而如此纯粹，尽管它们如此肯定地在内心中完全先天地被表现出来，但如果它们没有被指明在经验对象上的必然运用，它们就毕竟是没有客观效力、没有意义和所指的……经验的可能性就是赋予我们的一切先天知识以客观实在性的东西。”<sup>⑥</sup> 在康德建构知识的有效形式和批判的一般方法的过程中，自然科学所真正面对的经验（*Erfahrung*）事实上被替换成哲学的“经验的”（*empirisch*）；弗朗西斯·培根以来所确立的从经验之实验入手的分析判断被视为同义反复。<sup>⑦</sup> 康德真正信任的事实上仍然是思辨形而上学，这正是他与同时期苏格兰启蒙主义哲学的根本区别。休谟对思辨形而上学的辛辣嘲讽尽管启发了康德，但是后者并不打算追随前者彻底摒弃思辨形而上学，而是以自然科学之论据对形而上学进行积极的重构。当自然科学以及由其推动的客观世界逐渐超出了建构主义所规定的范畴，针对批判的批判，或者对建构的建构也就成为思想史的必然。

① [美] 保罗·盖耶尔：《康德》，第37页。

② Peter Hanns Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley: University of California Press, 2005, p. 160.

③ [德] 费希特：《论学者的使命、人的使命》，梁志学、沈真译，北京：商务印书馆，1984年，第26页。

④ 李泽厚：《批判哲学的批判——康德述评》，北京：人民出版社，1984年，第66页。

⑤ 同上，第68页。

⑥ [德] 康德：《纯粹理性批判》，第115页。

⑦ 康德认为：“经验判断就其本身而言全都是综合的。若把一个分析判断建立于经验基础上则是荒谬的，因为我可以完全不超出我的概念之外去构想分析判断，因而为此不需要有经验的任何证据。说一个物体是有广延的，这是一个先天确定的命题，而不是什么经验判断。因为在我去经验之前，我已经在这个概念中有了作出这个判断的一切条件，我只是从该概念中按照矛盾律抽出这一谓词，并借此同时就能意识到这个判断的必然性，它是经验永远也不会告诉我的。”（[德] 康德：《纯粹理性批判》，第7页。）

## 二、来自思辨的不满

李泽厚认为，黑格尔展示的是人类主体性的客观现实斗争，而康德抓住的则是人类主体性的主观心理建构。后者在20世纪趋向科学范式的研究中似乎产生了许多具有“家族类似”（family similarities）的方向，例如乔姆斯基（Noam Chomsky）最终把语言机制归结为某种人类普遍具有的先验理性；斯特劳斯（Claude Levi - Strauss）最终也把社会民俗结构归结为普遍的“脑”即人所共有的某种普遍的心理深层结构。<sup>①</sup> 康德哲学当然无法与科学本身划上等号，但新旧康德主义都试图将建构转述为具体科学的一种方法。只不过具体科学是以客观世界之运动探寻特定的物质原理，而建构则是以人类意识之范畴探寻所谓的纯粹科学。这种科学事实上是以科学命名的关于科学认识论的讨论，其与具体科学构成了两种通向科学的路径——主观主义和客观主义。对于熟悉马克思主义的读者而言，客观主义的一些特征或许并不陌生。客观主义认为知识不是来自于主观的心理或范畴，而是源自生产的社会关系，问题的关键不是主体对事实的建构，而是外在于认知主体的客观世界。如果说作为主观主义的纯粹科学的建构所要提供的是“万物皆备于我”的知识，那么客观主义所追求的则是客观世界之本真样态的说明，而“科学的经验规律和理论命题就是用来提供这些原原本本的描述”<sup>②</sup>。这种无疑外在于具体科学的关于科学认识的定义不尽然是康德的本义，而是新康德主义影响下心理主义与心理学杂糅的结果。其中一个重要的原因在于康德的建构通常被理解为拒绝本体论的（例如“物自体”概念）纯粹的认识论传统。这个传统在后世使得费希特的唯我或谢林的同一都成为了在纯粹的主观性中寻找客观性的哲学，并且最终在黑格尔由精神而至历史与自然的逻辑学中完成并且扬弃了自身。

黑格尔对康德的建构主义的批判无疑是最为系统的。这一方面由于建构主义与历史主义不可避免的矛盾，另一方面是由于黑格尔所要完成的不是摒弃建构所代表的理念论传统，而是要为这个传统的现代完成找到一个新的方向。正如先刚所指出：谢林所说的“否定哲学”是包括近代哲学乃至整个西方哲学在内的“纯粹唯理论”（Reinrationalismus）传统，即把“理性”“思维”“逻辑”等当作最高本原，并从理性出发解释一切存在者，把一切存在者（包括理性和思维本身）都理解为通过思维而建构出来的东西，而黑格尔哲学是“否定哲学”的最高代表——他一方面把“否定哲学”推到了极致，另一方面却企图把“肯定哲学”的内容包揽在自身之内，使自身同时成为“肯定哲学”。<sup>③</sup> 康德试图以人类建构对象的过程呈现出知识的普遍客观的基础，但这在黑格尔看来是虚假与残缺的普遍客观性，具体而言体现为三个问题。

一是从结果来看，建构的知性是无思辨的。黑格尔认为，康德哲学只是一种显白学说（die exoterische Lehre），其所主张的“知性不可以超越经验”，使得超越经验的认知能力所产生的只能是“脑中幻象的理论理性”。黑格尔并不反对知性与经验的关系，而是反对因经验有限之故束缚了理性之潜力，尤其反对康德的建构主义“从科学方面为那种放弃思辨思维的做法作出了论证”<sup>④</sup>。丢失了思辨思维之后的后果是颇为直接的，即在纯粹理性的二律背反中的“辩证阐述”实际上完全扼杀了辩证性。作为普遍理念的“假象的客观性和矛盾的必然性”将自在之物规定为理性不可思维的对象，进而就把客观普遍性连同假象的客观性推到了理性之外的领域。但事实上思维和自在之物的矛盾关系不仅体现为理性的内在否定，更体现为理性思维原则本身就已经“兼顾到自在存在着的東西”。因此，将理性与知性、思维与自在之物对立起来的建构主义，只是“停留于辩证因素的抽象的——否定的方面”，进而迫使理性承认自身无法认识无限者。<sup>⑤</sup> 既然无限者是合乎理性的东西，即先天的可以提供范畴的东西，那么无法认识无限者就是悖论性的，因为理性是从“有条件的东西”出发去把握无

① 李泽厚：《批判哲学的批判——康德述评》，第57页

② [奥] 卡林·诺尔-塞蒂纳：《制造知识——建构主义与科学的与境性》，王善博等译，北京：东方出版社，2001年，第2-3页

③ 先刚：《重思谢林对于黑格尔的批评以及黑格尔的可能回应》，《江苏社会科学》2020年第4期

④ 《黑格尔著作集5：逻辑学I》，先刚译，北京：人民出版社，2019年，第3页。

⑤ 同上，第34页。

限者的能力。黑格尔不无讽刺地指出，建构主义代表了没有经历训练、不自由的思维能力，正因其无法摆脱感性的、具体的表象活动和推理活动，故而只能牢牢抓住各个概念的规定性来进行认识和自我训练——而真正的辩证思维是在主客观的统一之中把握矛盾，以及在否定性中把握肯定性。

二是从原则来看，建构的逻辑是陈旧且无生命的。在黑格尔看来，形式逻辑是“各种规定和命题的汇编”，其“幸运”之处在于“它遥遥领先于其他科学，老早就达到了完满”。相比之下，康德的先验逻辑是否实现了逻辑的彻底改造呢？黑格尔给出的答案是否定的。他认为先验逻辑之于形式逻辑，其创新之处“只是把一些东西省略掉而已”<sup>①</sup>。虽然按照一般的理解，形式逻辑的普遍性在于形式本身，而先验逻辑更多地与内容之真假有关；先验逻辑将自身进行了认识论的改造，使得本体、认知和表象等成为逻辑的新主题，进而使得经由逻辑检验的综合判断能够拓展新的知识。黑格尔认为先验逻辑所关涉的形式之下的内容本身仍然是形式的，即先验逻辑与形式逻辑都受制于某种先天的形式。他甚至直接指出康德并没有扬弃形式逻辑，而是“出于一种本能重新发现了三段式，并且将这种尚且处于僵死状态的、尚未概念化的三段式提升到了一种绝对的意义，使得真实形式伴随着它的真实内容同时建立起来，随之得出了科学这一概念”<sup>②</sup>。在黑格尔看来，康德以没有生命力的范式、不折不扣的线条轮廓取代了三段式，进而“把一个科学的有机组织降格为一张图表”。这使得“按图索骥”的简单推论和判断能够上升为所谓的“科学”，亦即“只要把范式的某个规定作为一个谓词陈述出来，就已经把握并说出了一个形态的本性和生命”。<sup>③</sup>如果说亚里士多德的形式主义的坏处在于无法提供新的可靠的知识，那么先验逻辑的形式主义的坏处则在于假装提供了真实有效的知识，但事实上仍然浮于感性和想象。

三是从论证来看，建构的科学性是外在且片面的。黑格尔并不认可康德哲学所实现的科学，因为这种科学所依赖的并不是与具体的、生动的世界同行的真知，而是在这个世界中抽象出来的形式。凭借这种形式声称实现知识革命的康德哲学，在黑格尔看来就如同只会死记硬背和应试考试却不会举一反三和创新思维的教条。康德以数学作为普遍性的尺度来评判科学，而黑格尔讽刺道：“就数学的真理而言，我们更不会把那样一个人看作几何学家，他熟记欧几里德定理，却不知道其证明，借助于一个对比来说就是，他仅仅外在地，而不是内在地知道这些定理。”<sup>④</sup>黑格尔指出，建构主义的核心是运用“外在的、空洞的公式”，无法触及内在生命或实存的自身运动，只是道出了感性知识中关于直观的单纯规定性。即使就康德哲学中格调不高的感性知识而言，建构所做的也只是把捏在一起的“静止的感性事物”当作了概念，“至于真正重要的事情，即将感性表象的概念或意义陈述出来，却被省略了”。这是事实并没有认真地探寻知识的真理性，而是越过真理性，直接以形式与范畴来对知识的本质进行规定。黑格尔不提倡将事物的形式与质料分离，更反对将运动的事物作为静态的标本进行切割并装入贴着标签的“密封罐”。他认为在康德范畴表里，“事物的活生生的本质同样也被剥离或者掩盖了”，而建构不过是“一种单调的绝对绘画术……沉沦在绝对者的空洞性之中，以便制造出一种纯粹的同一体，制造出一种没有形式的白色。一方是范式及其僵死规定的单调同色，一方是绝对同一体，尽管双方相互之间也有着过渡，但都是同样一个僵死的知性，都是同样一种外在的认识活动……科学只能通过概念之固有的生命而形成成为一个有机体。在科学里，范式把一个外在的规定性黏附在实存身上，而这个规定性就是一个已然得到充实的内容所具有的灵魂，它自己推动着自己”<sup>⑤</sup>。

但是，黑格尔本身是否仍然行进在继续建构的道路上呢？如果以康德最初的理论意图的“元建构”来看，答案似乎是肯定的。黑格尔在表面上将作为精神外化之历史作为客观性的来源，进而论证知识通达客体与无限的可能性。但事实上黑格尔的意图是将斯宾诺莎的实体哲学和康德的主体哲学统一起来，以此来补充排斥实体的费希特、莱因霍尔德以及笃信理智直观的谢林。尤其在黑格尔的时

① 《黑格尔著作集5：逻辑学I》，第29页。

② 《黑格尔著作集3：精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2013年，第31页。

③ 同上，第31页。

④ 同上，第26页。

⑤ 同上，第32-33页。

代，建构的意义更多地已经从康德哲学转移到了谢林哲学，后者的哲学建构（或作为科学的哲学）试图在先天的理智直观中呈现特殊的客观世界，进而呈现普遍与特殊、无限与有限的统一。而黑格尔最焦虑的问题在于：行进到近代历史的人类文明业已呈现的人类思维之精深、伟力与变动不居的活力，已经迫使一切先天的理智直观或者范畴向精神外化出来的万千世界屈服。继续建构当然仍是一个必要的工作，因为非如此，就无法以人的视角来理解世界。但是除此之外，最重要的就是要认识到：“精神经过两千多年的持续劳作之后，对于自己的思维，对于其自身内的纯粹本质性，必定已经具有了一个更高层次的意识。实践世界、宗教世界、科学世界的精神已经在每一种实在意识和观念意识中以各种形态崛起，如果人们把这些形态和逻辑——这是精神对于自己的纯粹本质的意识——置身其中的形态加以比较，就会发现一个如此巨大的落差（尽管那种最肤浅的观察还不会立即注意到这一点），即当前的逻辑根本就不适合、也配不上精神在那些领域里面取得的各种成就。”<sup>①</sup>

### 三、历史的真理与建构的真正扬弃

如果说建构主义之立论基础的问题在黑格尔的逻辑学中被部分地暴露出来，那么建构主义的现实困境则更为直接地体现为受到其影响的政治哲学。如上文所述，康德为知识“立心”的伦理意图是为主体“立命”，亦即以知性的真实主体维度来推演出实践主体的应然价值，其中最为核心的就是自主与自由。故而在近代政治哲学史中，康德的建构主义具有划时代的影响。从先天之客观与经验之普遍的批判视角出发，康德既摈弃了唯意志论与形而上学的应然尺度，将存在却不合理的“任性”“为所欲为”驱逐出现代价值规范，也否定了合理却无效的旧道德形而上学，提出人类能够且应当以主体先验的道德能力来制定法和秩序，最终实现看似由人法主导、实则客观必然的社会状态。这种状态如同卢梭所畅想的理想城邦，合乎理性的法已经替代了过去一切自然法与非法，为人类社会塑造出了一个新的自然状态，这种状态如同自然属性那般，如同主体与生俱来的道德本能，而不是外在强加的枷锁。康德与其所崇拜的卢梭相似，都认为通过道德形式（如理性、自爱）就能够设计出良法善治的价值结构，从而克服现实社会中理性与意志、必然与自由的矛盾。然而，相比于关注现实政治条件与物质基础的卢梭，康德的任务是将形而上学重建为一门包括认识论与伦理学的科学，其关注的是不受外在条件左右的理性本身，这就使得从康德直至罗尔斯的漫长的建构主义政治哲学中，理性都如同是与经验相矛盾的法庭，只承认或判定其认为能够自主解释的对象，否则就会导致自由的丧失或理性的僭越。桑希尔（Chris Thornhill）认为，“支撑康德道德世界的是经院哲学道德世界的倒置”，经院哲学的形而上学在宇宙中假定了一种道德秩序，这种秩序源于上帝的旨意并且在自然法中得到延续，而康德所认可的法律则拒斥了看起来外在于主体的宇宙或自然。<sup>②</sup> 倒果为因观之，康德所认可的形式法与道德所隐含的是与客观对立的“普遍者的我”。这在黑格尔看来显然是冒牌的，但那种拒斥感性经验的确定性而只接受形式的确定性的“科学”同样如此。黑格尔认为，“如果有人要求科学推导出、建构起、先天地发现（或者随便换什么说法）所谓的这一个物或这一个人，并把这当作科学的试金石，那么这是科学无论如何都做不到的”。建构主义所不承认的感性确定性实际上包含了主体与客体、主体与他者之间辩证且真实的关系，感性确定性经验到“它的本质既不是在对象里面，也不是在我之内，同样，直接性既不是对象的直接性，也不是我的直接性。因为就本质和直接性而言，我所意谓的毋宁是一种无关本质的东西，而且对象和我都是普遍者”<sup>③</sup>。与之相反，仅与自身相关的自主或自由的价值规范不仅是危险的，而且是不可能的。“最高的、与普遍自由最为对立的现实性，或更确切地说，普遍自由将要面对的唯一对象，是一个现实的自我意识本身的自由和个别性……普遍自由的唯一事业和唯一行为是死亡，一种没有任何内容和意义的死亡。任何被否定的东西，都是那个绝

① 《黑格尔著作集5：逻辑学I》，第29页。

② Chris Thornhill, *German Political Philosophy: The Metaphysics of Law*, London: Routledge, 2006, p. 104.

③ 《黑格尔著作集3：精神现象学》，第65页。

对自由的自主体的一个未得到充实的点。”<sup>①</sup>

当然，建构主义所缺乏的真实的普遍性，在黑格尔的精神现象学和法哲学中也没有真正涌现，因为黑格尔止步于将否定性的哲学进行肯定性的转述。对黑格尔关于建构主义的批判“接着讲”的实则是马克思主义哲学。但是，马克思主义本身与建构似乎又是脱不开干系的，即认为马克思主义是以建构或批判的方法对建构主义传统的发展。在宏观层面，朱利安·阿加（Jolyon Agar）认为，马克思主义的辩证法吸纳了黑格尔主义的方法论原则，并且将这些原则与活跃的唯心主义相剥离，实现这一点的原因在于黑格尔哲学站在康德哲学之上，克服了纯粹的主观性，其辩证的现实主义（dialectical realism）所受到的是潜在的本体论唯心主义的推动，为科学探究和现象学经验提供主题的物质世界在本质上被视为观念的外化（externalisation）。<sup>②</sup> 盖瑞斯·琼斯（Gareth Stedman Jones）则认为马克思在1844年的创新是将唯心主义的洞见应用于对劳动的理解，一方面讨论“社会问题”和无产阶级的困境，另一方面则提出与《精神现象学》中的劳动相一致的改变世界的意义——马克思将社会主义与人类的自我活动联系起来，而这种活动肇始于康德完成的哲学革命。<sup>③</sup> 更具体来看，误解主要是认为马克思主义戏仿了康德的科学形式。例如巴里巴尔（Etienne Balibar）认为，马克思和恩格斯诉诸还原论的阶级斗争概念，得出革命实践中互斥的两种主体形式——群众与阶级，以“戏仿康德”（parody Kant）的路径得出一个结论：没有群众运动，阶级斗争是空洞的；没有阶级斗争，群众运动是盲目的——只不过这两种主体形式之间没有普遍且先天的范畴将其联系起来。<sup>④</sup> 而更为典型的则是恩格斯对新康德主义的批判。恩格斯所使用的形容词认识论（erkenntnistheoretisch）正是新康德主义者用来限定知识问题的词，与之相似的还有《反杜林论》中的世界观（Weltanschauung），而不是 Anschauung der Welt。尽管恩格斯试图反驳科学形式的唯心主义，但是却似乎与康德“殊途同归”地诉诸主体发现客观规律的认识论或实践论，甚至为将“进化规律”（抑或发展规律）增添为主体建构对象与知识的新内容，巴里巴尔认为在这一点上“恩格斯显然比康德更亚里士多德”<sup>⑤</sup>。同样的问题还出现于对《资本论》的解读。雅克·比岱（Jacques Bidet）认为，马克思指出资本主义社会中人与人的关系经过交换中介的事物化和颠倒（Verkehrung）是一种意识形态现象，是对生产关系中完成的形式再现，只不过在意识形态中这种再现的表象（Erscheinung）成为幻象（Schein）。为了说明这一过程，马克思将这种幻象类比为康德的先验幻象，并且经常谈及“错误和混乱”。当然，比岱并没有偏离太远。他也指出，当马克思回到确定的历史生产方式中，与康德的类比也就随之结束，一方面马克思并没有将现象范畴与科学范畴等同起来，另一方面马克思所说的科学不再与心智的普遍结构相关联，而是通过断言其特定的范畴来建立超越现象的真实秩序。<sup>⑥</sup>

当然，熟知历史唯物主义与唯心主义的读者不难理解，马克思主义与德国唯心主义的“暧昧关系”实际上并不复杂。只不过像诺曼·莱文（Norman Levine）这样的“半截子”唯物主义者无法接受思想史的事实，只能感叹道：“在积极的方面，马克思接受了唯心主义的精神现象学原理，在费希特、康德和黑格尔的思想中，心灵是推动现实向前发展的主观推进剂，理念是将现实带入未来的原初动力；在消极方面，马克思是唯心主义的批评者，因为唯心主义没有正确评估现实本身的推动力。”<sup>⑦</sup> 马克思主义与建构主义最初是何种关系？马克思主义在何种意义上也是一种建构的理论？要回答这些问题必须采取历史——思想史的视角，进而去理解马克思和恩格斯对“思辨错觉”（康德、费尔巴

① 《黑格尔著作集3：精神现象学》，第364-365页。

② Jolyon Agar, *Rethinking Marxism: From Kant and Hegel to Marx and Engels*, London: Routledge, 2006, p. 160.

③ Gareth Stedman Jones, “History and Nature in Karl Marx: Marx’s Debt to German Idealism”, *History Workshop Journal*, 2017 Issue 83, pp. 98-117.

④ Etienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas Studies on Politics and Philosophy Before and after Marx*, trans. by James Swenson, New York: Routledge, 1994, p. 171.

⑤ Ibid., pp. 107-108.

⑥ Jacques Bidet, *Exploring Marx’s Capital: Philosophical, Economic and Political Dimensions*, trans. by David Fernbach, Leiden: Brill, 2007, pp. 212-213.

⑦ Norman Levine, *Marx’s Rebellion Against Lenin*, London: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 117-118.

哈)或对现象必然性(黑格尔)的批判,从而把握到马克思主义的真正独创性,即“通过拷问其行为模式、权力和统治效果来确认各种理想性的原因和必然性”<sup>①</sup>。正因为马克思主义从一开始就没有打算在形式逻辑或先验逻辑中来处理建构主义,所以马克思和恩格斯对康德认识论的理论基础的评价也是颇为辩证的(或者说矛盾的)。

一方面是对建构的方法及其结论的肯定。在方法论层面,俞吾金认为,“通过深入的批判和反思,马克思扬弃了康德的‘实践理性’概念,但从中剥离出‘实践’概念,并赋予它以新的内涵”<sup>②</sup>,即哲学应当不再附着于对象去解释世界,而是应当改变世界。而诺曼·莱文则略显夸张地认为,“尽管马克思认为康德过度关注心灵,但他仍然采用了康德的批判方法。正如马克思必须被视为黑格尔的学生一样,他也是康德批判工具的忠实实践者”,马克思的政治经济学批判与康德如出一辙,只不过其目标是具有民族主义形式的德国唯心主义,试图为这种仍然特殊的形式找到具体的内容与更为普遍的世界历史的形式。<sup>③</sup>而在对旧形而上学的批判中,马克思直截了当地将康德视为近代哲学的分界点,“康德以前的狭隘庸俗思维方式”至多只能在与简单范畴纠缠之余杂糅一些“自然科学的材料”。<sup>④</sup>在结论层面,恩格斯对康德的星云假设给予高度的肯定,认为“康德在这个完全适合于形而上学思维方式的观念上打开了第一个突破口,而且用的是很科学的方法,以致他所使用的大多数论据,直到现在还有效。当然,严格地说,康德的学说且到现在还是一个假说。但是哥白尼的宇宙体系直到今天也不过是一个假说,而自从分光镜驳倒一切异议,证明星空有这种炽热的气团以来,科学界对于康德学说的反对沉默下来了”<sup>⑤</sup>。而在1874年恩格斯给马克思的一封信中,更直接地将康德视为具有科学性的哲学家:“就回到真正思考问题的自然观而论,在英国这里要比在德国认真得多,在这里人们不是到叔本华和哈特曼那里去,而至少是到伊壁鸠鲁、笛卡儿、休谟和康德那里去寻求出路。”<sup>⑥</sup>

另一方面则是对建构的历史局限和唯心主义特征的否定。这主要体现为马克思主义与黑格尔主义的密切关系,尤其是青年马克思对黑格尔批判康德哲学的观点的认同。阿维内利(Shlomo Avineri)认为,青年马克思之所以能够摆脱康德之后困扰德国哲学的“应然”与“实然”的矛盾,是因为他熟悉了黑格尔的著作。<sup>⑦</sup>这个观点见诸马克思在1837年11月写给父亲的信,马克思在信中坦承:“我从理想主义——顺便提一下,我曾拿它同康德和费希特的理想主义作比较,并从中吸取营养——转而向现实本身去寻求观念。如果说神先前是超脱尘世的,那么现在它们已经成为尘世的中心。我读过黑格尔哲学的一些片断,我不喜欢它那种离奇古怪的调子。我想再度潜入大海,不过有个明确的目的,这就是要证实精神本性也和肉体本性一样是必要的、具体的并有着坚实的基础。”<sup>⑧</sup>从这封信中可以清楚地看出,青年马克思被黑格尔的哲学所吸引,因为他认为黑格尔哲学是改变现实的(尽管枯燥的)有力的工具。肖恩·塞耶斯(Sean Sayers)更直接地指出,黑格尔的伟大成就是用具体的、辩证的、社会的、历史的和发展的术语来看待人类的意识、意志和理性,坚持认为,实践与道德、政治与理想不是先验理性运作的产物而是历史的产物,这就需要既承认人类世界与自然世界的区别,又要承认意识、意志和理性在自在之物中的积极作用——而这正是黑格尔与马克思的共识。<sup>⑨</sup>这个“共识”体现在马克思对蒲鲁东的批判中:“康德的无法解决的‘二律背反’,现在必须用黑格尔的‘矛盾’作为阐发手段来代替了”,而蒲鲁东“辩证地说明经济范畴的体系”的企图只能体现为“他对科学辩证法的秘密了解得多么肤浅,另一方面他又是多么赞同思辨哲学的幻想,因为他不是把经济范畴看做历史的、与物质生产的一定发展阶段相适应的生产关系的理论表现,而是荒谬地把它看做预先存

① Etienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas Studies on Politics and Philosophy Before and after Marx*, p. 92.

② 俞吾金:《康德是通向马克思的桥梁》,《复旦学报》社会科学版2009年第4期,第6页。

③ Norman Levine, *Marx's Rebellion Against Lenin*, London: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 118-119.

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷,北京:人民出版社,2009年,第601页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第9卷,北京:人民出版社,2009年,第61-62页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第10卷,北京:人民出版社,2009年,第401页。

⑦ Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, London: Cambridge University Press, 1968, p. 8.

⑧ 《马克思恩格斯全集》第47卷,北京:人民出版社,2004年,第12-13页。

⑨ Sean Sayers, *Marxism and Human Nature*, London: Routledge, 1998, p. 97.

在的、永恒的观念”<sup>①</sup>。当然，恩格斯对建构出来的科学的批判更为简略，在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，他指出：“对这些以及其他一切哲学上的怪论的最令人信服的驳斥是实践，即实验和工业。既然我们自己能够制造出某一自然过程，按照它的条件把它生产出来，并使它为我们的目的服务，从而证明我们对这一过程的理解是正确的，那么康德的不可捉摸的‘自在之物’就完结了。”<sup>②</sup>

总之，历史的路径让马克思主义最初与黑格尔主义成为了批判建构主义的同路人，只不过前者的意图已经超越了对哲学革命之胜果的争夺。在恩格斯看来，工业生产和劳动实践所驱动的社会革命“比法国的政治革命或德国的哲学革命在实践上更快地达到目的……比任何其他一种革命都更广泛，更有深远影响……人类知识和人类生活关系中的任何领域，哪怕是最生僻的领域，无不对社会革命发生作用，同时也无不在这一革命的影响下发生某些变化。社会革命才是真正的革命，政治的和哲学的革命必定通向社会革命”<sup>③</sup>。当前之所以仍然有人倾向于以康德的口吻来阐述历史唯物主义，甚至试图在当代科学与技术进展的加持下对马克思主义进行建构主义的改造，主要原因有二：一是马克思主义的伦理化解读之风尚大行其道。一些人或许难以跟上马克思（更遑论列宁）的步伐，不仅难以超越社会结构所造成的道德形式，而且试图将革命、解放或阶级等活跃的历史要素塑造成不可知的抽象之物，进而塑造出道德和审美的教条。然而，正如费尔巴哈所设计的适用于“为一切时代、一切民族、一切情况”的道德论，这种徒有无产阶级或马克思主义标签的道德“和康德的绝对命令一样软弱无力”，因为“每一个阶级，甚至每一个行业，都各有各的道德”<sup>④</sup>，而在当代世界上所生活的是具体的、历史的人——而不仅仅是具有同等先验能力的主体。二是无法认识到历史的建构是一个悖论。生产力、经济基础和意识形态不是先天的范畴，无产阶级不是建构某种知识或道德的主体，共产主义更不是现实主义乌托邦（realistic utopia）的构想。历史的建构是一种悖论，历史也不应被当作外在于主体的对象。在每一个实践向命运“投降”并且将历史交给命运的低潮时刻，就会出现屈从于阶级社会所强加的各种范畴的“建构”，或者在纯粹思辨的层面滑向客观主义的决定论。而建构历史则更是一种狂妄，脱离具体科学和革命实践的“建构”最终所遭遇的是失败或者假装为成功的失败。历史的发展当然是由矛盾驱动的，但是这个矛盾不是抽象的概念。如果对历史提供的新知识和新矛盾一无所知，只是从自由、解放等范畴出发去推演科学、道德和政治的理想模式，最终只能是“设定自己，自相对立，自相合成”<sup>⑤</sup>的纯粹理性的运动。理性的证成如果只能依靠无知之幕这样的理论假设，那么理性在现实中注定永远无法遭遇其合理的却不可能的条件，犬儒与失败将成为这种理想模型的宿命。政治自由主义者并未料想到理性多元论（rational pluralism）在当代成为了现代身份政治和犬儒主义的理论奥援，然而马克思却早已察觉到了建构通达历史的困境：“康德认为，共和国作为唯一合理的国家形式，是实践理性的要求，是一种永远不能实现但又是我们应该永远力求实现和牢记在心的目标。”<sup>⑥</sup>马克思主义从来不是建构出来的，在未来也将仍然行进在实践所创造的主客体矛盾发展——以及这种发展不断问题化与理论化的道路上。正如列斐伏尔所说，“观念欠马克思主义一个新的理想，即具体的自由”，但是有待实现的具体正义、自由和真理要进入现实，显然无法依靠观念，只能依靠马克思主义与斗争实践的密切联系。<sup>⑦</sup>换而言之，“人的思维是否具有客观的[gegenständlich]真理性，这不是一个理论的问题，而是一个实践的问题”<sup>⑧</sup>的结论就已经否定了新旧版本的形式上的科学建构或者实际上的经院哲学。

（责任编辑 巴 未）

① 《马克思恩格斯文集》第3卷，北京：人民出版社，2009年，第19页。

② 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第279页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第87页。

④ 《马克思恩格斯文集》第4卷，第294页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第601页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第152页。

⑦ Henri Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris: Presses universitaires de France, 1970, pp. 14 - 15.

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第500页。

# 如何看待经济对宗教的决定作用？

## ——评马克斯·韦伯对唯物史观“统一决定论”的批评

王峰明 高 少

**【摘要】** 基于宗教起源和宗教信仰的具体性和多样性，韦伯对唯物史观的经济统一（或一元）决定论提出质疑和批评。造成这种分歧的根本原因，不仅在于韦伯只是关注宗教的现象特征，无意于揭示背后的本质和规律，以现象的多样性否定本质层面经济的统一决定作用；而且在于韦伯把经济对宗教的决定作用解读为一一对应的线性关系，而实际上，它所强调的是宗教必须适合于或有利于经济的发展。就宗教的起源而言，宗教的产生总是多种因素综合作用的结果，其中充满了随机性、偶然性和不确定性；但在本质层面，宗教只有适合于和有利于经济的发展，才能生成成为一种社会现象。就不同阶层的宗教信仰而言，相同的经济生活模式可以对应于不同的宗教信仰，相同的宗教信仰也可以对应于不同的经济生活模式，只要这种宗教信仰是同这种经济生活模式相适应的。在此意义上，韦伯的宗教社会学不仅不是对唯物史观经济决定论的否定，反而在经验层面提供了具体材料和实证支撑。

**【关键词】** 宗教；经济决定论；唯物史观；韦伯；马克思

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0030-11

**作者简介：**王峰明，山西阳泉人，哲学博士，（北京 100084）清华大学马克思主义学院教授；

高 少，云南香格里拉人，（北京 100084）清华大学马克思主义学院博士生。

**基金项目：**国家社会科学基金重点项目“《资本论》的社会批判理论及其当代价值研究”（22AKS004）

### 一、引言

卡尔·马克思与马克斯·韦伯同为德国社会学的奠基者，他们之间的学术关系一直是学界关注的重要议题。在其学术生涯的早期，韦伯就对马克思思想有一定了解，并且和同时代一些倾向于马克思主义的学者如维尔纳·桑巴特（Werner Sombart）保持着持久而频繁的学术来往。更为重要的是，他在政治活动中与奉行马克思主义的德国社会民主党交往密切。这些都使得对马克思思想发表意见成为韦伯理论活动中难以回避的事情。事实表明，尽管韦伯一再宣称回应唯物史观不是他众多著作的理论主题，但他却总是在各种场合谈论和回应唯物史观的基本理论主张，并且明显扮演了一个马克思的批评者的角色。用德国社会民主党理论家考茨基的话说：“他（指韦伯——引注）对每一个可能有点马克思主义气味的术语都抱有一种往往简直可笑的厌恶之感。”<sup>①</sup>

例如，在德国社会学学会第一次会议上，韦伯就对唯物史观及其倡导者提出了尖锐批评：“我不敢苟同发言者之一的这种说法，即某一个要素——技术或经济要素——可以成为另一个要素的‘终极’原因或者‘真正的’原因。”因为只要审视一下这些因果联系就会发现，“它们有时是从技术问题延伸到了经济与政治问题，有时则是从政治问题延伸到了宗教与经济问题”。这里并不存在任何休

<sup>①</sup> [德] 卡尔·考茨基：《唯物主义历史观》第5分册，《哲学研究》编辑部编译，上海：上海人民出版社，1964年，第58页。

止点。在他看来，“常见有人主张的那种唯物史观，即经济在某种意义上说是这个因果链的终点，作为一个科学命题已经彻底完结了”。<sup>①</sup>

从这一批评来看，韦伯认为：第一，唯物史观奉行的是一种发生学的因果路线，关注和追问事物之间产生与被产生的因果联系。其中，产生者为原因，被产生者为结果。在时间上，产生结果的原因在先，由原因产生的结果在后。第二，这一理论路线的宗旨在于通过追寻和确认所谓的终极原因或真正的原因而达及由因果联系构成的因果链的终点或休止点。第三，这个终极原因或真正的原因就是技术或经济要素，社会的其他要素如政治和文化都是由技术或经济要素产生的，也只能用技术或经济要素才能得到解释和说明。第四，唯物史观是一种技术或经济要素决定论，即把技术或经济要素看成是政治和文化等社会要素产生的终极原因，政治和文化等社会要素都不过是技术或经济要素的结果。并且，这是一种单向度的线性决定，即只能是技术或经济要素对政治和文化要素具有决定作用，相反的关系是不成立的。这样，韦伯就把唯物史观理解为因果意义上的技术或经济要素的一元线性决定论。

在韦伯看来，在经济、政治和文化等社会要素之间并不存在单向度的因果联系，经济要素既可以是政治和文化要素的原因，也可以是它们的结果。现实中的因果链条并不都是以经济要素为起点，而是呈现为互因互果的复杂关系，既可以从技术或经济要素到政治和文化要素，也可以从政治和文化要素到技术或经济要素。这就表明，唯物史观的基本理论主张并不成立，这一点在宗教问题上表现得最为明显。在《经济与社会》的宗教社会学部分，韦伯明确地把唯物史观对宗教的解释概括为“经济力量对宗教信仰的统一决定论”<sup>②</sup>，并从宗教起源的具体性和宗教信仰的多样性等多个方面对这种统一（或一元）决定论提出质疑和批评。<sup>③</sup> 虽说韦伯的批评本身并不新鲜，但这种批评极具代表性，它所依托的宗教社会学也极为独特。鉴于此，本文对这种批评予以回应，希望以此澄清对马克思经济决定论和唯物史观的一些误读误解，推进对马克思历史决定论思想的深入研究。

## 二、宗教起源的多样性与“统一决定论”

### （一）韦伯基于宗教起源的多样性对唯物史观的批评

首先，从宗教的受众方面来看，其宗教行为的动机具有多样性，不一定都与经济相联系。在韦伯看来，受众宗教行为最初的激发“都是以现世为取向的”，即都是为了得到现实中的某种好处。这种好处一如《旧约·申命记》所说的：使你和你的子孙们可以得福，并且，使你的日子在耶和華你神所賜的大地上可以长久。可见，根据宗教或巫术的要求而实施行动的原因具有多样性，不一定是经济的。或者说，这些多样性的原因是难以用统一的经济加以解释和说明的。基于此，韦伯认为，即使在宗教演进的原初阶段，就已经出现了一切形式的“宗教恩宠说”，即宗教是授人以恩宠的，否则人们便不会有宗教信仰。这种恩宠说，从“*gratia infusa*”延伸到最严格的因善行而得救的信条。其中，“*gratia infusa*”是拉丁文，意为“浇灌的恩宠”，天主教指信徒由此而生爱、由爱而生成信仰，于是获得称义的能力。因此，如果一个人（例如一个南欧农民）觉得尽管遵循了宗教惯常的程序却无法获得相应的益处，就无法有效地阻止他“在一尊圣徒像面前表示不敬”。<sup>④</sup>

其次，从施行宗教活动的人来看，其所具有的超凡魅力具有多样性，难以用统一的经济加以解释。韦伯认为，凡是实施宗教或巫术行为的人，他们都必须具有一种非凡力量或超凡魅力。例如，对某种现象的常规性是更大还是更小，他们具有常人所没有的判别能力，尽管对其中的科学道理连他们自己也不得而知。因为从现代自然观来看，只有现代人才能区分其正确与错误，实施宗教或巫术行为

① [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》第1卷，阎克文译，上海：上海人民出版社，2009年，第43页。

② 同上，第612页。

③ 吉登斯认为，尽管韦伯强调马克思思想和德国社会民主党内庸俗马克思主义之间的差异，但他对二者背后的“决定论架构”均持反对态度。（参见[英] 安东尼·吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华、潘华凌译，上海：上海译文出版社，2013年，第246-247页。）

④ [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》第1卷，第526页。

的人所依循的不过是一些日常的经验规则。这也说明，宗教或巫术激发的外部表现都是相对理性的，特别是在其最初表现的时候。又如，他们有能力进入那种符合原始经验、被看成是可以产生某些气象、医疗、占卜和通灵术效果的先决条件的“迷醉状态”。<sup>①</sup>而对于常人或俗人来说，由于过着一种程式化的普通生活，所以“这种心理状态仅仅在偶然的行动中才能达到”<sup>②</sup>。在韦伯看来，这种超凡魅力可分为两种类型，一种是先天固有的，另一种则是后天通过某些非凡手段产生的。就前者而言，如果与这一称号完全匹配，那就意味着某物或某人全然是因为拜大自然所赐而具有与生俱来的超凡魅力天赋，因而在后天是不可能通过任何手段而习得的；就后者而言，能够发展出具有超凡魅力的力量的，据信也只有这样一些人或物，在他（它）们身上已经存在着超凡魅力的萌芽，只不过一直处于休眠状态，需要通过迷醉或者其他情态才能被唤醒。<sup>③</sup>这无疑是宗教恩宠说的又一种表现形式，即施行宗教活动的人的超凡魅力同样体现了宗教给予这些人的恩惠和宠爱。

最后，从宗教偶像方面来看，人们信仰的偶像具有多样性，难以用统一的经济加以解释。韦伯认为，在最初的宗教表现形式中已经包含这样一种抽象观念，即某种存在物隐藏在具有超凡魅力的自然物、人造物、动物或人物“背后”并且支配着他（它）们的活动。<sup>④</sup>这就是对“精灵”的信仰。后者被视为某种不确定的东西，具有某种形状却又看不见，没有人格却又具有某种意志。任何一个具体存在物，一旦成为精灵的宿主，就会获得某种特殊力量。当然，精灵也会离开它的宿主，使之失去这种特殊力量从而回归于凡常。精灵甚至会化为乌有，不再对任何事物发挥任何作用。在此，很难证明具备何种经济条件才会产生精灵信仰。韦伯认为，由于迷醉采取了“狂欢”(orgy)的形式，所以它并非是一种经常性活动。作为其中的施行者，巫师的作用不可或缺。正是基于这种经验的狂欢条件并且很大程度上是在巫师职业实践的影响下，“灵魂”的概念被逐步抽象或演绎出来。作为一种独立的实体，它存在于自然物的内部、背后、或者旁边，犹如隐藏在人体里面的东西，在人做梦、晕厥、迷醉或死亡的时候，可以离他而去。<sup>⑤</sup>由此就产生了人们对灵魂的信仰和各种泛灵论。随后，还不断演化或产生出对魔鬼和诸神的信仰，“它们与人类之间关系的安排便构成了宗教表现的领域”<sup>⑥</sup>。无论是精灵和灵魂，还是魔鬼和诸神，即使撇开这些信仰对象的多样性，单是从它们的产生和演化来看，除了经济关切以外，显然还有其他因素（例如巫师的技艺和迷醉的运用）在其中发挥了重要作用，很难用统一的经济原因加以解释。

## （二）唯物史观基于经济决定论对宗教起源问题的诠释

关于古代共同体及其宗教观念，马克思在《资本论》中指出，这种共同体“存在的条件是：劳动生产力处于低级发展阶段，与此相应，人们在物质生活生产过程内部的关系，即他们彼此之间以及他们同自然之间的关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中”<sup>⑦</sup>。这表明，古代的自然宗教和民间宗教，既是对物质生产内部人与人之间的狭隘关系的反映，也是对人与自然之间的狭隘关系的反映；社会关系的这种狭隘性同处于低级发展阶段的劳动生产力相适应，正是这种发展程度较低的生产力决定了人与自然之间关系的狭隘性，进而决定了物质生产过程中人与人之间关系（即生产关系）的狭隘性。以此来看，宗教的形成既离不开物质生产力的作用，也离不开生产关系的作用。

其实，早在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯就认为，“这种自然宗教或对自然界的这种特定关系，是由社会形式决定的”，并且，由于“自然界几乎还没有被历史的进程所改变”，所以“人们对自然界的狭隘的关系决定着他们之间的狭隘的关系，而他们之间的狭隘的关系又决定着他们

① [德] 马克思·韦伯：《经济与社会》第1卷，第525页。

② 同上，第527页。

③ 同上，第525-526页。

④ 同上，第526页。

⑤ 同上，第527页。

⑥ 同上，第528页。

⑦ [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第97页。

对自然界的狭隘的关系”。<sup>①</sup> 这就是说，第一，自然宗教观念地体现和反映了人们对自然界的特定关系，或者说是以观念的形式存在的人们对自然界的特定关系，而人们对自然界的这种特定关系所表征的，就是他们对自然界的狭隘关系，或者说就是人们对自然界的关系的狭隘性；第二，人与自然关系的狭隘性决定或制约着人与人关系的狭隘性，同时，人与人关系的狭隘性又决定或制约着人与自然关系的狭隘性，而造成这种狭隘关系的最终根源在于人类对自然界作用的有限性，即在于物质生产力较低的发展阶段；第三，如果说人们同自然界之间的狭隘关系体现了社会生产力较低的发展阶段，那么，人们之间的同样狭隘的关系则体现了社会生产关系较低的发展阶段。因此，自然宗教既与生产力的发展阶段相适应，也与生产关系的发展阶段相适应，是物质生产力和生产关系（即经济或经济关系）共同作用的结果。

一方面，关于人们对自然界的狭隘关系，马克思和恩格斯指出，“自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同自然界的完全像动物同自然界的完全像动物一样，人们就像牲畜一样屈服于自然界”<sup>②</sup>。当人像动物一样出没于大自然的时候，人对自然的关系当然是极其狭隘的。这种现实状况反映在人们的观念或意识中，就产生了自然宗教，自然宗教无非是“对自然界的一种纯粹动物式的意识”<sup>③</sup>。另一方面，关于人与人之间的狭隘关系，马克思和恩格斯指出：“‘宗教’和‘政治’只是时代的现实动因的形式”，而人们“现实的利益”无疑是最重要的现实动因。<sup>④</sup> 这种现实利益既包括政治利益也包括最根本的经济利益，而所谓经济利益无非就是人们对劳动条件的所有权（力）关系和对劳动产品的分配权（力）关系，即作为权力—支配关系的社会生产关系。在阶级社会中，生产资料掌握在少数统治阶级手中，劳动大众则沦为被统治和剥削的手段和工具；少数人的发展建立在大多数人有限发展的基础之上。由此，就形成了经济关系和生产关系的对抗性，并决定了人与人关系的狭隘性。从统治阶级方面来看，宗教不过是统治阶级维护其统治和实现经济利益的手段和工具，或者说宗教必须有利于统治阶级的统治和其经济利益的实现；从被统治阶级方面来看，宗教则是逃离或摆脱、反抗或抵制阶级统治的手段和工具，或者说宗教必须有利于被统治阶级逃离或摆脱、反抗或抵制现实苦难。这样，宗教既可以成为统治阶级联合起来对抗被统治阶级从而维护自身利益的手段和工具，也可以成为被统治阶级联合起来对抗统治阶级从而维护自身利益的手段和工具。前者一如：“巴黎的六月起义和对起义的血腥镇压，使欧洲大陆和英国的统治阶级的一切派别……都在拯救财产、宗教、家庭和社会的共同口号下联合起来了！工人阶级到处被排除在法律保护之外，被革出教门，受到‘嫌疑犯处罚法’的迫害。”<sup>⑤</sup> 后者则如：“委员会认为，劳动时间受自然规律的限制，若有违反，必受惩罚。老板们用解雇来威胁工人，迫使他们违背宗教信仰，违反国家法律，冒犯社会舆论〈这些全是指星期日劳动〉，这样老板们就挑起劳资之间的仇恨，提供了危害宗教、道德和社会秩序的先例。”<sup>⑥</sup>

在马克思看来，第一，“只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教反映才会消失”。<sup>⑦</sup> 显然，只要人与自然的关系和人与人的关系是狭隘的或具有狭隘性，这种关系就既不明白也不合理。第二，“只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由联合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下的时候，它才

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第82页。

② 同上，第81—82页。

③ 同上，第82页。

④ 同上，第93、94页。

⑤ [德]马克思：《资本论》第1卷，第329页。

⑥ 同上，第292页。这段话出自《1861年爱尔兰面包业委员会的报告》，尖括号〈〉内的文字是马克思加的。尽管说这是英国政府指派的调查委员会提交的报告，但鉴于构成调查委员会的委员是一些“有全权去揭发真相”并且“内行、公正、坚决的人们”，笔者视之为有利于限制工作日、维护工人阶级利益的材料，而宗教信仰则成为为工人阶级辩护的重要依据，一如宗教信仰是统治阶级维护自身利益的重要依据。（同上，第9页。）

⑦ 同上，第97页。

会把自己的神秘的纱幕揭掉”。<sup>①</sup>显然，只要存在着生产资料的私有制，就无法消除人与人的利益对立从而实现彼此的自由联合，就无法消除自然力量和自然规律的异己性和盲目性从而实现对物质生产过程的自觉调整和控制，也就无法消除物质生产过程的宗教反映这层神秘纱幕。第三，就宗教的最终消亡而言，“这需要有一定的社会物质基础或一系列物质生存条件”；同时，“这些条件本身又是长期的、痛苦的发展史的自然产物”。<sup>②</sup>显然，随着物质生产力的发展，在消除了生产资料的私有制条件下，即使人们依然面临生、老、病、死这些自然存在和自然规律的挑战，但由此生发的决不再是宗教观念，而是一种敬畏生命、敬畏自然的宗教情怀。<sup>③</sup>

总之，在宗教的起源问题上，韦伯的宗教社会学与马克思的唯物史观有着截然不同的解释。那么，造成这种解释差异的原因究竟是什么？韦伯对唯物史观宗教起源论的批评是否合理？他自己的宗教起源论本身又是否合理呢？

### 三、宗教信仰的多样性与“统一决定论”

#### （一）韦伯基于宗教信仰的多样性对唯物史观的批评

就人们的宗教观念和宗教态度而言，韦伯认为“如果撇开享有高度社会与经济特权的那些阶层不谈，我们立刻就会看到明显更加多样化的各种宗教态度”<sup>④</sup>。也就是说，特权阶层的宗教信仰自然是多样的，而那些非特权阶层的宗教信仰则更加多元化。其中，手工业者和小商人等小资产阶级宗教信仰的多元化最显著也最具代表性。在他看来，基督教从一开始就是手工业者的宗教，因为它的救世主是一个小城镇的手艺人，传道者则是到处流浪的工匠。据说，这些工匠当中最伟大的是一位四处漫游的帐篷制造者。从时间上看，在整个古代时期，基督教共同体都带有浓厚的城市色彩，其信徒主要来自手工业者，其中既有自由人也有不自由的奴隶。而在中世纪，小资产阶级尽管并非基督教最正统的追随者，但却始终是其最虔诚的追随者。这些都充分说明了基督教与手工业者的紧密联系。<sup>⑤</sup>

但是，基督教与手工业者之间的这种联系，并不足以证明经济（即手工业生产）的统一决定作用。这是因为，一方面，从基督教本身来看，它并非铁板一块，而是有着各种不同的流派。在它们当中，既有古代世界中驱魔逐鬼的圣灵预言，也有中世纪那种对正统的制度化教会的狂热虔诚，还有苦行僧式的隐修等。而一个明显的事实是，在基督教那里，尽管不同流派各行其是，但它们同时都能在小资产阶级当中找到其支持者和信徒。韦伯由此认为“这种多样性……至少证明了，在手工业者当中从来就不存在经济力量对宗教信仰的统一决定论”<sup>⑥</sup>。也就是说，手工业者或小资产阶级所信奉的基督教的多样性证伪了经济的统一决定作用，或者说用经济（即手工业生产）的统一决定作用无法解释这种多样性。

另一方面，从手工业者及其信仰状况来看，他们与基督教并不具有天然的联系，因为在职业分化的早期阶段，人们总是把手工业者和巫术联系在一起。任何一种不同寻常并且不易广泛传播的专门技艺，都会被看作具有巫术的超凡魅力，无论它们具有个人性质还是家族遗传性质。只有依靠特定巫术手段的保障，才能获得和维持这种超凡魅力。与此种早期观念相联系的是，在现实中，手工业者作为“超凡魅力的体现者要被各种禁忌……从普通人（农民）的共同体中分离出来，并且往往不得享有土地所有权”<sup>⑦</sup>。并且，凡是各种手艺保存在拥有原材料的古代群体手中的地方，由于“这种群体最初都是闯入共同体提供技艺的，后来又分别作为定居在共同体中的外乡人提供他们的手艺”，所以这种

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，第97页。

② 同上，第97页。

③ 在此意义上，笔者不赞成经济和科学越是发展、宗教就越是昌盛的说法，这种说法把宗教和宗教情怀混淆了。

④ [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》第1卷，第611页。

⑤ 同上，第612页。

⑥ 同上，第612页。

⑦ 同上，第614页。

手工业者群体会被“置于贱民的地位，并以巫术把他们的操作和技术加以定型”。<sup>①</sup> 不过，移民城市的兴起彻底打破了这种巫术框架。与农民相比，不仅手工业者会更加理性地思考自己的生产活动，小商贩也会更加理性地思考自己的经商之道。尤其是那些在室内从事各种劳动的手艺人，比如纺织业的从业者，他们在诸多不同的劳动过程中都有了进行反思的时间和机会，并萌生出强烈的教派意愿或宗教倾向。这样，“一旦有先知或者改革者打破了纯巫术观念或仪式主义观念的束缚，工匠、手艺人和小资产阶级就会倾向于接受一种（往往是原始的）理性主义的道德人生观或宗教人生观”<sup>②</sup>。基督教和手工业者的最初联系由此形成，尽管说这种联系并不能证明经济的统一决定作用。

当然，韦伯承认，“从理论上说，小资产阶级因其特有的经济生活模式，确实会倾向于某种理性的伦理宗教，如果出现这种宗教的条件确实具备的话”<sup>③</sup>。换言之，他并不否认手工业者基于共同的经济生活而在信仰方面具有共同性，以及这种共同性所显示的与其他社会阶层（如农民）的差异。这表现在：与大自然较为疏远的城市经济生活和对这种生活的有目的的控制和精打细算，使得手工业者的宗教信仰带有鲜明的理性特征，从而与农民巫术信仰的非理性区别开来。此外，受其经济生活的影响，手工业者很容易接受一种包含着补偿伦理的世界观，从而使其宗教信仰带有明显的伦理特征。<sup>④</sup> 但在韦伯看来，这种对比“远不意味着什么统一决定论”。<sup>⑤</sup> 也就是说，农民和手工业者在经济生活和宗教信仰方面的上述差异同样不足以证明经济对宗教的统一决定作用，或者说并不能把二者宗教信仰的差异归结为其经济生活的差异。因为一方面，上述补偿伦理观念“在一切非特权阶层中都是一种很正常的思维走向”<sup>⑥</sup>，并不是手工业者独有的信仰。即便是农民也并不绝对排斥这种补偿伦理观念，尽管说只有在特定条件下即“只有在令他们浸淫其中的巫术被其他力量铲除之后”，他们才会需要并接受这种补偿观念。<sup>⑦</sup> 从会众宗教的信仰者来看，“荷兰的弗里斯兰农村平原地区为浸礼派会众宗教以最完备的形式在民间广泛传播提供了最初的园地，而德国的明斯特城则是它以社会革命的形式登台亮相的主要场所”<sup>⑧</sup>。这也表明手工业者与农民的经济生活虽然不同，但他们既可以拥有各自不同的宗教信仰，也可以分享相同的宗教信仰，一如会众宗教既可以成为城市手工业者的信仰，也可以成为农村中农民的信仰。不管怎样，“这一事实非常清楚地表明，统一决定论是不存在的”<sup>⑨</sup>。

另一方面，从小资产阶级和手工业者本身来看，其信仰在不同国家也不尽相同。例如在中国，小商人或小生意人虽然也精于计算，但他们并非一种理性宗教的载体或信仰者，同样，中国的手工业者也不是理性宗教的信徒。因为除了巫术观念以外，他们充其量也就是信奉佛教的“羯磨说”。正因为“缺少一种伦理上理性化的宗教”，所以才“对他们的技术中本来就有限的理性主义产生了不利影响”。<sup>⑩</sup> 由此，韦伯认为从手工业者和小资产阶级群体的存在中，尚不足以产生一种哪怕最一般类型的伦理性狂热虔诚。也就是说，手工业者的存在并不是理性的伦理宗教赖以产生的充分条件。印度就是这方面的典型例子，“那里是种姓禁忌和灵魂转世信仰在影响着手工业者阶层的道德观并使之定型的”<sup>⑪</sup>。这样，从世界范围来看，同样是手工业者或小资产阶级，其宗教信仰却千差万别、多种多样。从总体情况来看，在小资产阶级尤其是手工业者当中，其信仰始终存在着巨大反差。这其中，既包括印度的种姓禁忌和圣事与狂欢类型的巫术宗教，或者神秘教义传播者的宗教，也包括中国的万物有灵论；既包括伊斯兰的苦行僧宗教，也包括早期基督教——特别是盛行于罗马帝国东半部——那种圣灵

① [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》第1卷，第614页。

② 同上，第614页。

③ 同上，第613页。

④ 同上，第613页。

⑤ 同上，第612-613页。

⑥ 同上，第613页。

⑦ 同上，第613-614页。

⑧ 同上，第613页。

⑨ 同上，第613页。

⑩ 同上，第615页。

⑪ 同上，第615页。

激荡的会众宗教。并且，这些群体当中还存在其他一些宗教表现形式，例如古希腊人对神的敬畏，对酒神狄俄尼索斯的狂欢式礼赞和膜拜；又如，在古代城市犹太民族中，法利赛人对律法的忠诚，中世纪形形色色的教派信仰，以及那种基本上属于崇拜偶像的基督教；再如，在现代社会初期就已经出现的各种类型的新教。不言而喻，在信仰方面存在的“这些不同的现象表明了这些群体中存在着最大可能的差异”。<sup>①</sup> 鉴于此，韦伯得出结论：“毫无疑问，手工业者与小资产阶级生活的这些普遍性条件，对于宗教并没有统一的决定性。”<sup>②</sup>

总之，存在于基督教和手工业者之间的上述种种关系表明，不仅同一种宗教（如基督教）可以在不同的社会阶层（如手工业者和农民）中找到其信仰者，宗教是同一的，但其信仰者则是多样的；而且同一阶层（如手工业者）的人们也可以信仰不同的宗教（如巫术宗教和理性宗教），信仰者是同一阶层的人们，但其宗教信仰则是多样的。存在于这两种情况下的宗教信仰的多样性都是难以用经济（如手工业生产）的统一作用加以解释的。

## （二）基于马克思唯物史观对韦伯批评的回应

如何看待韦伯的批评？笔者认为：第一，韦伯所提出的，无非就是经济的一元决定性与宗教信仰的多样性，即统一性与多样性之间的关系问题。可以说，这个问题由来已久，并且是一些人从不同方面、以不同方式质疑和批评唯物史观的聚焦点。如果说社会存在决定社会意识，那么如何解释意识的自主发展及其多样性问题？如果说生产力决定生产关系，那么如何解释生产关系的自主发展及其多样性问题？如果说经济基础决定上层建筑，那么如何解释上层建筑的自主发展及其多样性问题？同样，如果说经济关系决定宗教和宗教观念，那么如何解释宗教的自主发展及其多样性问题？等等，不一而足。对于宗教在产生和发展中所呈现出来的多样性，韦伯给予了多侧面、多角度的观照和阐释，既包括相同经济基础（如手工业生产）之上宗教信仰的历史变迁和多样性（如手工业者从非理性的巫术信仰向理性伦理宗教的转化，不同国家、地区和民族中手工业者不同的宗教信仰），也包括相同宗教信仰（如会众宗教）所依赖的经济基础的多样性（如会众宗教在城市手工业者和乡村农民中的广泛传播），还包括同一种宗教内部的分化和多样性（如基督教内部的各种流派），等等。

第二，破解上述问题的关键在于如何理解“决定”一词的含义。在谈到生产和交往的关系时，马克思指出，交往的形式是由物质生产和生产力“决定”的，交往形式必须与物质生产和生产力的发展“相适应”。<sup>③</sup> 这就表明，在唯物史观的决定论视域中，所谓“决定”，指的就是“与……相适应”或“与……相适合”。经济关系决定宗教观念，指的就是宗教观念必须与经济关系的发展相适应，必须符合经济关系发展的要求，一如衣服必须适合于或适应于人的身体。如果衣服不适合人，最终被抛弃掉的总是衣服而不是人；同样，如果宗教观念不适合经济关系发展的要求，最终被抛弃掉的总是宗教观念而不是经济发展。前者是一个人皆知之的简单道理，后者则是长期以来备受质疑和批评的客观规律。

历史事实一再证明，宗教观念必须与经济发展相适应，而不是经济发展必须与宗教观念相适应；经济发展决定宗教观念，而不是宗教观念决定经济发展。马克思认为，生产者把他们的产品当作商品，从而当作价值来对待，而且通过这种“物”的形式，把他们的私人劳动当作等同的人类劳动来互相发生关系，这是商品生产者的社会中社会生产关系的一般特点。对于这种社会来说，“崇拜抽象人的基督教，特别是资产阶级发展阶段的基督教，如新教、自然神教等等，是最适当的宗教形式”。<sup>④</sup> 简言之，以新教、自然神教等形式出现的基督教，无疑是与资本主义商品生产和经济发展相适应或相适合的宗教形式。与此不同，如果说“封建制度是中世纪的生产和交往关系的政治形式”，那么“教

① [德] 马克思·韦伯：《经济与社会》第1卷，第611-612页。

② 同上，第614-615页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第68、72页。

④ [德] 马克思：《资本论》第1卷，第97页。

阶制”就是“封建制度的观念形式”。<sup>①</sup>也就是说，教阶制成为与中世纪封建主义生产方式或经济发展相适应或相适合的宗教形式。一种宗教观念和行爲，一旦不利于或不适合于经济发展的需要，就会像过时的衣服被人抛弃一样被经济发展所抛弃。例如，在资本主义条件下，由于工人终生不外就是劳动力，所以“他的全部可供支配的时间，按照自然和法律都是劳动时间”，应当被用于资本的自行增殖。至于说个人受教育的时间，发展智力的时间，履行社会职能的时间，进行社会交往的时间，自由运用体力和智力的时间，乃至星期日的休息时间（即使是在信守安息日的国家里），这些“全都是废话！”<sup>②</sup>在资本追求价值增殖的经济本质和规律的作用下，人们的宗教活动乃至宗教观念势必会遭受严重冲击。这是劳动与资本之间的经济“契约”对宗教“教义”的胜利，它充分说明宗教活动必须与经济发展相适应，经济发展决定宗教观念和行爲，而非宗教观念和行爲决定经济发展。

第三，问题的关键还在于衣服必须适合于人，而适合于人的衣服则决不是固定的和唯一的，而是充满了变化和多样性。同样，宗教观念必须适合于经济发展的要求，而适合于经济发展要求的宗教观念也决不是固定的和唯一的，而是充满了变化和多样性。唯物史观确立经济对宗教的一元决定作用，决不是否定和排斥宗教观念的变化和多样性，而是强调存在于本质和规律层面经济和宗教之间的这种决定与被决定关系的单向性和非对称性。把经济的一元决定作用与宗教观念的变化和多样性绝对割裂开来、对立起来，与唯物史观的基本原理是背道而驰的。以宗教观念的变化和多样性为理由，质疑和否定唯物史观的经济一元决定论，这本身就是对唯物史观的严重误解，因而是一种无的放矢。

韦伯并不否认宗教观念与经济生活之间的关联：“宗教或巫术的表现与思维肯定不会脱离有目的的日常行爲，特别是因为宗教与巫术行动有着突出的经济目的。”<sup>③</sup>但同时，他又明确反对经济的统一（或一元）决定作用。个中原因就在于，他认为经济的一元决定作用是排斥多样性的，至少无法对多样性提供解释。这暴露出韦伯对唯物史观经济一元决定论的误解，并且这种误解绝非个别和偶然现象，而是具有相当的代表性和普遍性。对“决定”一词的含义，韦伯的理解是：有A则必然会有也只能有B。在一定经济基础（如手工业生产）之上存在着也只能存在一种形式的宗教观念（如基督教）。而唯物史观的理解是：无论是B还是C或D，都必须与A相适应，都必须有利于或适合于A的发展。只要有利于或适合于经济（如手工业生产）的发展，不同的宗教观念（如韦伯所言理性宗教和巫术宗教）可以并存和自主发展，人们也可以在它们之间进行自主选择。因此，就宗教观念与经济发展的关系而言，宗教观念必须与经济发展相适应，但适应于经济发展的宗教可以是多样的，而不一定是单一的；就宗教观念（如基督教）本身而言，在基本精神相同的情况下，也可以并且必然会呈现出多种多样的外在形式（如韦伯所言基督教的各种流派）。这是因为，宗教观念与经济基础之间的联系从来就不是直接的而是间接的，由于一些中介环节和因素的作用，宗教观念往往会以一种歪曲的形式表现和反映经济基础。只有对这些中介环节和因素进行考察和研究，才能发现宗教观念与经济基础之间的本质性联系。正如亨利希·库诺（Heinrich Cunow）所指出的：“只有不仅对经济形态和观点的历史变迁进行仔细的研究，而且还要把有关民族的心理与思考方式和发展阶段一并加以考虑，方能认识到宗教概念和经济状况的关系。”<sup>④</sup>

第四，就前述宗教的起源问题而言，一种宗教观念最初的激发和萌生肯定是多种因素作用的结果，因而充满了随机性、偶然性和多样性，如果把它同某种必然性相联系，就会陷入宿命论和神秘主义。但是，当这种宗教观念不断地被激发出来，反复出现，最终发展为一种普遍的社会现象，甚至上升为一种国家意志从而受到法律的保护时，它就决不是偶然的。其中一个必要条件就是，它必须与经济即物质生产的发展相适应，必须既有利于生产力的发展，也有利于生产关系和现实利益关系的维系

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第191页。

② [德]马克思：《资本论》第1卷，第306页。

③ [德]马克思·韦伯：《经济与社会》第1卷，第525页。

④ [德]亨利希·库诺：《马克思的历史、社会和国家学说——马克思的社会学的基本要点》，袁志英译，上海：上海译文出版社，2006年，第533页。

和巩固。<sup>①</sup> 否则,这种宗教观念即使偶然被激发出来,也会或迟或早或慢或快地被现实的经济关系和经济力量所浇灭。这就是在宗教起源问题上唯物史观的经济一元决定论的基本立场。

这一立场同时表明,如果把一种经济关系和生产方式的起源或产生归结为宗教观念的作用,那就是一种典型的倒果为因或因果颠倒。在其《新教伦理与资本主义精神》中,韦伯用所谓的“新教伦理”即克勤克俭不断积累财富的精神解释西欧资本主义的发生和发展<sup>②</sup>,就是一个典型案例。就此问题,马克思明确指出:一部分货币可以单纯通过等价物交换而积累起来,即使假定货币是通过本人劳动而换得的,但这在历史上也是一种“微不足道的来源”。<sup>③</sup> 这就表明,克勤克俭式财富积累在资本主义起源中的作用简直不值一提。其一,正是由高利贷、特别是对土地财产发放的高利贷,以及由商人的利润所积累起来的动产即货币财富,“才转化为本来意义的资本,即产业资本”。<sup>④</sup> 也就是说,产业资本的前身是高利贷资本和商人资本,而不是小生产者的克勤克俭式货币积累。其二,仅有货币财富,哪怕它已经取得某种统治地位,也还不足以使它转化为资本,否则“古代罗马、拜占庭等等的历史就会以自由劳动和资本而告終了,或者确切些说,从此就会开始新的历史了”。虽说在那里,旧的所有制关系的解体也是与货币财富和商业等的发展相联系的,但“这种解体事实上不是导致工业的发展,而是导致乡村对城市的统治”<sup>⑤</sup>。也就是说,在货币财富的基础上,既可以走上以城市产业资本为基础的资本主义道路,也可以走上以乡村统治城市为基础的封建主义道路。因此,仅有货币财富的积累尚不足以产生资本主义。其三,“存在于货币形式上的财富,只是由于而且只有劳动的客观条件同劳动本身相分离,才可能用来交换劳动的客观条件”<sup>⑥</sup>。也就是说,如果没有劳动者同其劳动条件的分离,货币财富就不可能转化为资本;而没有资本的原始积累,就不可能把劳动者同其劳动条件即生产资料分离开来。因此,充满了血与火的资本原始积累在资本主义起源中发挥了至关重要的作用,没有原始积累,就不可能产生资本主义生产方式。这一点恰恰是排斥和否定唯物史观经济一元决定论的韦伯所难以理解也理解不了的。

#### 四、结 语

首先,韦伯批判和否定唯物史观经济统一(或一元)决定论的一个关键理由在于,所谓手工磨坊产生封建主义,蒸汽磨坊产生资本主义,这显然“是一种技术建构而不是经济建构”。并且可以确切地证明,这个论断根本站不住脚,因为“一直延伸到现时代的手工磨坊时代,在所有领域都曾产生出了所有可以想象到的文化‘上层建筑’”。<sup>⑦</sup> 这就是说,由于把经济等同于技术,所以唯物史观的经济决定论实际上是一种技术决定论。并且由于在相同的技术(如手工磨坊)基础之上产生了多种多样的文化上层建筑,所以唯物史观的经济一元决定论是错误的。实际上,陷于误区的并非马克思,而恰恰是韦伯自己。美籍奥地利经济学家熊彼特(Joseph Alois Schumpeter)就认为,尽管马克思的“这个说法把技术要素强调到危险程度,但理解了单纯技术不是一切,它还是可以接受的”<sup>⑧</sup>。笔者则

① 对于经济与宗教之间的这种决定论关系,一些人类学研究提供了经验证明。例如,印度教教徒不可宰杀牛的信仰“有着切合实际的经济原因”,因为“母牛和它们生育的公牛提供了用其他方式无法轻易得到的各种资源”。([美]卡罗尔·R.恩贝尔、梅尔文·恩贝尔:《文化人类学》,王晴锋译,北京:商务印书馆,2021年,第539页。)

② 参见[德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,马奇炎、陈婧译,北京:北京大学出版社,2012年。尽管在一些人看来,韦伯并没有把新教伦理看成是推动资本主义产生的唯一因素,但不能由此抹煞在这一问题上韦伯和马克思思想的异质性。与马克思不同,韦伯认为可以“凭借禁欲主义的强制节俭来实现资本的积累。”(同上,第174页。)

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第499页。

④ 同上,第499页。

⑤ 同上,第501页。

⑥ 同上,第499页。

⑦ [德]马克斯·韦伯:《经济与社会》第1卷,第44页。

⑧ [美]约瑟夫·熊彼特:《资本主义、社会主义与民主》,吴良健译,北京:商务印书馆,1999年,第54页。

以为：第一，马克思讲“经济发展即社会生产关系和社会生产力发展”<sup>①</sup>，可见，所谓“经济发展”既是指生产力的发展，也是指生产关系的发展。相应地，所谓“经济”既包括生产力，也包括生产关系。如果说生产力表示的是人与自然之间的物质和能量变换关系，那么生产关系所表示的就是人与人之间的权力—支配关系。第二，经济基础对上层建筑的一元决定作用，或者说经济对政治和文化的一元决定作用处于本质层面，显示着社会存在和历史发展的必然性、规律性和确定性；在现象层面存在的，则是各种具体的经济因素、政治因素和文化因素之间的相互作用，并且充满了随机性、偶然性和不确定性。第三，正是在各种经济因素、政治因素和文化因素随机的相互作用中，形成并呈现出经济对政治和文化的一元决定作用。这种决定作用在时间上表现为一种总的趋势和趋势决定，在空间上则表现为一种整体结构和结构决定。<sup>②</sup>用马克思的话说，只有通过现象层面的随机性、偶然性和不确定性，处于本质层面的必然性、确定性和客观规律才能“为自己开辟道路”<sup>③</sup>。同样，只有通过处于现象层面宗教观念的随机变化和多样性发展，处于本质和规律层面经济关系的决定作用才能为自己开辟道路。这是本质和规律的实现方式和作用方式，也是经济关系对宗教观念的一元、单向决定作用的实现方式和作用方式。

以此来看，韦伯以存在于作为经济因素的工具或技术与各种政治因素和文化因素之间的相互作用为由，质疑和否定唯物史观的经济决定论，这明显把处于不同层面的关系和问题混淆了，因为经济不同于经济因素，前者处于本质和规律层面，后者则处于现象具体层面。无论是工具和技术，还是自然力和劳动分工，它们都是物质生产力的具体存在形式，属于经济因素而非经济。<sup>④</sup>某种具体的经济因素（如生产工具）可以表示经济发展的现实状况，但决不能把经济等同于具体的经济因素，把经济发展等同于某种经济因素的发展。唯物史观所主张的，是经济（而非经济因素）的一元决定论，并且，经济的一元决定作用处于本质抽象（而非现象具体）层面。

其次，韦伯从一开始就申明“我们甚至并不关心宗教的本质，因为我们的任务是研究一种特殊社会行动类型的条件和效果”<sup>⑤</sup>。也就是说，他着手研究的是宗教活动作为一种特殊的社会行为类型，其产生需要具备哪些具体条件，又会产生哪些具体后果或效果。这些问题显然都处于现象（而非本质）层面，对它们的研究终究是一种现象（而非本质）性归纳和描述。在韦伯看来，“外在的宗教表现过程非常多样，只有从有关个人的主观经验、观念和目的的角度——简言之，从宗教表现的‘意义’（Sinn）——出发才能理解这种表现”<sup>⑥</sup>。这里不仅充满变化和多样性的宗教的外在表现过程处于现象具体层面，而且这一外在过程借以得到理解和解释的个人的主观经验、观念和目的等同样处于现象具体层面。一方面，在人的个体层面是不存在本质和规律的，也难以在人的个体层面把握本质和规律；<sup>⑦</sup>另一方面，在主观层面不仅难以把握事物的本质和规律，反而会被现象的表面特征（假象）所迷惑和误导。其结果就是也只能是围绕着现象兜圈子，就现象论现象，难以进到事物的本质和规律的深处，甚至是用现象特征否定现象背后的本质和规律。例如，在谈到理性的伦理宗教时，韦伯指出：“只有会众的狂热虔诚，特别是理性和伦理类型的会众狂热虔诚，才有可能——特别是在城市小资产阶级当中——很容易地赢得追随者，并在特定环境下对这些群体的生活方式发挥持久影响。”<sup>⑧</sup>在此，他把理性的伦理宗教赖以产生的基础和充分条件归结为狂热虔诚这种主观的精神状态，并断言：“实

① 《马克思恩格斯全集》第32卷，北京：人民出版社，1998年，第42页。

② 参见王峰明：《对生产力一元决定论的反思与新释》，《马克思主义研究》2012年第10期。

③ [德]马克思：《资本论》第3卷，北京：人民出版社，2004年，第938页。

④ 对“经济”和“经济因素”的区分，参见《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第696页。

⑤ [德]马克思·韦伯：《经济与社会》第1卷，第524页。

⑥ 同上，第524页。

⑦ 马克思讲：“只有在个别考察时才具有偶然性。”个别地考察事物，所抓住的只能是偶然性。同样，从人的个体身上所看到的，也只能是各种偶然性。（[德]马克思：《资本论》第2卷，北京：人民出版社，2004年，第351页）

⑧ [德]马克思·韦伯：《经济与社会》第1卷，第615页。

际发生的情况就是如此”<sup>①</sup>。这明显是一种同义反复，即理性的伦理宗教（观念）产生于会众的理性和伦理类型的狂热虔诚（精神），简言之，观念是产生观念的原因，精神是产生精神的原因。

既然说韦伯关注的是宗教的外在“表现模式”或各种“不同的现象”<sup>②</sup>，无意于深究宗教的本质和规律，那么他对唯物史观的经济统一决定论的质疑和批评，无论是基于宗教起源的多样性还是基于信众宗教信仰的多样性，就都是无效的。因为现象层面各种具体的经济因素、政治因素和文化因素之间的随机作用和由此呈现出来的变化和多样性，并不排斥和否定本质层面经济对政治和文化的单向决定作用，并不排斥和否定经济对宗教的统一或一元决定作用。马克思指出：“相同的经济基础——按主要条件来说相同——可以由于无数不同的经验的情况，自然条件，种族关系，各种从外部发生作用的历史影响等等，而在现象上显示出无穷无尽的变异和色彩差异，这些变异和差异只有通过对这些经验上已存在的情况进行分析才可以理解。”<sup>③</sup>也就是说，本质相同的经济基础或生产方式，其外在表现形式——不仅包括其经济表现形式，而且包括其政治表现形式和文化表现形式——决不是固定的和单一的，而是充满了变化和多样性，决不能用其表现形式的多样性排斥和否定本质关系的统一性。同样，决不能以现象层面人们的宗教观念、行为的变化和多样性排斥和否定本质层面经济的统一或一元决定作用。否则就会像庸俗经济学那样，一方面“把毫无规律性的现象说成是规律本身”<sup>④</sup>，另一方面又“抓住了现象的外表来反对现象的规律”。<sup>⑤</sup>

最后，针对韦伯对唯物史观的经济一元决定论的质疑和批评，考茨基指出：“清教主义肯定是大大有助于发展工业资本主义和使英国成为工业资本主义的典型国家的。关于这一点，韦伯曾经作了十分深刻而重要的论述。但是，他的论述既没有驳倒唯物主义历史观，也没有驳倒马克思在《资本论》里所作的关于工业资本主义的成长过程的说明。”<sup>⑥</sup>换言之，韦伯对马克思的批评是无效的。熊彼特甚至认为：“马克思并不认为，宗教、哲学、艺术流派、伦理观念和政治决断可以简化为经济动机，或者无关紧要。他只是试图揭示造成它们、并成为它们兴衰原因的经济条件。全部马克思·韦伯的事实和论点完全符合马克思的体系。”<sup>⑦</sup>就是说，韦伯不仅没有驳倒马克思，反而站在与马克思相同的立场上。在笔者看来，在宗教与经济的关系问题上，如果说韦伯有什么理论贡献的话，波兰马克思主义经济学家奥斯卡·兰格（Oskar R. Lange）的如下评判和建议值得思考：韦伯“对收集历史材料无疑做出了有用的贡献”，马克思主义能够也应当充分重视和利用其“在收集历史材料中的成就”。<sup>⑧</sup>同时要看到，他基于宗教在现象上呈现出的最大程度的多样性反对经济的统一（或一元）决定论的理论逻辑，无论如何都难以成立。马克思和恩格斯曾讲：“法国人和英国人至少抱着一种毕竟是同现实最接近的政治幻想，而德国人却在‘纯粹精神’的领域中兜圈子，把宗教幻想推崇为历史的动力。”<sup>⑨</sup>当韦伯用新教伦理解释资本主义的起源时，当他用宗教表现形式的多样性质疑和否定唯物史观的经济决定论时，又何尝不是如此呢？

（责任编辑 已 未）

① [德] 马克思·韦伯：《经济与社会》第1卷，第615页。

② 同上，第612页。

③ [德] 马克思：《资本论》第3卷，第894-895页。

④ 《马克思恩格斯全集》第32卷，第447页。

⑤ [德] 马克思：《资本论》第1卷，第356页。

⑥ [德] 卡尔·考茨基：《唯物主义历史观》第5分册，第104页。

⑦ [美] 约瑟夫·熊彼特：《资本主义、社会主义与民主》，第52页。

⑧ [波] 奥斯卡·R. 兰格：《政治经济学》第1卷，王宏昌译，北京：商务印书馆，2020年，第257页。

⑨ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第94页。

# 发现时间

## ——日常生活批判哲学的节奏分析

邱 婕

**【摘要】**节奏分析<sup>①</sup>是关于时间、日常生活与社会的哲思，回应了现代社会加速的时间性危机。时间具有两种理想类型，即自然的循环时间和计量的线性时间，相应地形成循环韵律和线性节奏两种社会系统运转机制。作为空间生产的理论合奏，现代社会时间生产表征为线性节奏主导和韵律失衡，加速与匮乏的时间悖反现象直指日常生活的新异化。重拾现象学的箴言，日常生活批判哲学以“节奏”作为批判武器，以“异化-反异化”的逻辑洞悉时间权力的规训，最终以诗性瞬间的意向创构突围时间困局。

**【关键词】**节奏；韵律；瞬间；日常生活；列斐伏尔

中图分类号：B016.9 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0041-08

**作者简介：**邱 婕，江西九江人，（南京 210023）南京大学社会学院博士生。

**基金项目：**国家社会科学基金重大项目“中国共产党与传统文化关系的百年历程与经验总结”（18ZDA001）

“节奏（韵律）”<sup>②</sup>作为哲学问题标划了日常生活批判的时间维度。从列斐伏尔（Henri Lefebvre）描写的窗外巴黎街头可以看到、听到红绿灯下行人的等待和脚步声、车辆的穿梭和鸣笛声，还有树木、花朵的生长和凋落，每一存在都有特殊的时间节奏，时而中断、时而加速<sup>③</sup>。如果说日常生活是一个剧场，那么不同节奏则共同构成一个起承转合的乐章。时间的“节奏”与“空间的生产”的重要性不分轩輊，列斐伏尔不仅从空间视角提出了日常生活和城市研究的批判理路，还通过“节奏分析”（rhythmanalysis）勾勒了一条时间线索，其遗作《节奏的分析要素》被视为《日常生活批判》的第四卷。由于列斐伏尔被学界定位为“空间转向”思潮的推动者，空间生产理论的研究备受青睐，然而他在晚年定论之际系统阐释的时间和节奏分析却一直被忽视，加之英译本的迟来导致这一研究领域在国内学界着墨鲜少。反观现代社会，技术争分夺秒地加速的另一面是时间贫困的生存情境，自奥古斯丁以来的“时间之问”仍未解惑。重思现代性的时间悖反，需要回到日常生活批判哲学的最后一章，发现日常生活结构化的时间机制。对此，节奏分析引出了新的研究视角来回应此时此刻的“时间之问”，解析社会系统何以在时间延伸中持存。

<sup>①</sup> 列斐伏尔晚年的思考主题转向时间问题，提出节奏分析的方法，并且曾在《空间的生产》的总结部分预告了“节奏分析”是空间生产理论的收尾。（参见[法]亨利·列斐伏尔：《空间的生产》，刘怀玉等译，北京：商务印书馆，2021年，第596页。）

<sup>②</sup> 国内学界通常将rhythm译为“节奏”或“韵律”，但尚未区分，在此对译文加以说明。据词源学考察，chronos与kairos都表示时间，chronos侧重计时器测量的物理时间，kairos指涉具有特定意向的生活时间。鉴于词义的细微差别，本文以“节奏”突出物理时间的计量，“韵律”侧重日常生活的意义。（参见[英]埃利奥特·贾克斯：《时间之谜》，[英]约翰·哈萨德编：《时间社会学》，朱红文、李捷译，北京：北京师范大学出版社，2009年，第16-17页。）

<sup>③</sup> Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, trans. by Stuart Elden and Gerald Moore, London and New York: Continuum, 2004, pp. 27-31.

## 一、加速与流逝：现代社会的时间症结

时间是社会运行的基本框架，承载并规约日常生活及行为习惯。今昔对比，前现代社会具有春耕秋收的时间韵律，勾连了自然与日常行为、生命历程及其意义，个体互动基于共在的时间情境。在以日历为时间表征的传统中，所谓“记日子”是指“记忆动感情的事”<sup>①</sup>，节气不仅影响工作和生活的先后顺序，还用以区分祭祀祈福、婚丧嫁娶、出行会友等行为“宜”或“不宜”的日子。相较之下，现代社会的时间变得抽象化、虚化，空间激增和扩张使社会链接不再局限于固定的此时此刻，人们不必再依照日出而作、日落而息的自然时间循规蹈矩。取而代之的是理性主义的时间计算，以分、秒精准测量的钟表时间将个体卷入同时性、快节奏的泰勒主义，生发出一种速度崇拜并导致社会系统不断加速，改变了社会运转的时间机制。

其一，过去、现在、未来的切割和技术性加速。技术媒介通过预先设定同质、量化的时间间隔，将时间切割成无数个时点，时间不再是从过去到未来的“绵延”，也不再是胡塞尔式的“晕圈”，每一刻都是“扩张了的现在”，对未来从长计议的筹划变成“越快越好，最好就是现在”<sup>②</sup>。可以说，时间就是经验到的“现在”，现代人淹没在无数个当下体验中。在这个意义上，我们才能理解列斐伏尔为何声称“随着现代性的来临，时间从社会空间中消失了”<sup>③</sup>。与过去决裂的现代性神话作用于社会系统，最直接的逻辑就是加速，导致自我时间、他者时间、制度化的标准时间出现分化。罗萨（Hartmut Rosa）用现象学视角观察技术加速对“在时间中存在”方式的改变，将其隐喻为“滑坡”（slippery slope）现象<sup>④</sup>，如同在加速社会搭建了一个“滑坡”，每个人必须不断努力跟上标准时间的步伐，否则会因所谓的“不合时宜”而被迫滑落，进而导致社会关系出现没有回应的静默与共鸣的阙无。罗萨承接了霍耐特的理论，从承认与沟通的时间性切入，诊断了现代社会在技术、社会变迁和生活步调上的加速及其在时间面向上产生的新异化形式<sup>⑤</sup>。

其二，从技术到生活步调的加速，以自我为参照的私人时间或生活时间的匮乏日益突显。现代社会加速的结果反而是时间压力悖论。以“现在”为中心的时间切割和区隔引发社会系统快速运转，工业生产无休无止的流水式时间以及“时间就是金钱”<sup>⑥</sup>的观念要求在最少时间实现功绩最大化，也引起对未来向现在逼近、现在被埋藏到过去的时间紧迫感。斯戈（Juliet B. Schor）曾揭示“时间荒”现象隐藏的是“工作-消费”逻辑，人们一边放弃闲暇时间拼命工作，一边借由消费来填补闲暇的空缺，并针对“时间荒”问题提出了较为激进的政治策略<sup>⑦</sup>。按照这一逻辑，即便技术介入时间管理所增加的空闲时间，也只是落入消费陷阱的闲暇假象，印证了鲍德里亚（Jean Baudrillard）提出的“休闲的悲剧”<sup>⑧</sup>。当今中国面临的时间荒问题更加严峻，互联网金融催生的网络借贷、分期付款等交换机制，更隐蔽地推动人们透支“未来”的工作时间以换取“现在”的消费满足。除了消费主义根源之外，劳动力再生产的负担、无效制度与无效时间、全球产业分工与价值链低端等结构性因素也导致了中国人“瞎忙”的无闲状态<sup>⑨</sup>。当人们试图以“快”的方式来消解未来的不确定，实际上却是

① 费孝通：《江村经济》，上海：上海人民出版社，2007年，第119页。

② [奥] 赫尔嘉·诺沃特尼：《时间：现代与后现代经验》，金梦兰、张网成译，北京：北京师范大学出版社，2011年，第36页。

③ [法] 亨利·列斐伏尔：《空间的生产》，第140页。

④ Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, trans. by Jonathan Trejo - Mathys, New York: Columbia University Press, 2013, p. 117.

⑤ [德] 哈特穆特·罗萨：《新异化的诞生：社会加速批判理论大纲》，郑作彧译，上海：上海人民出版社，2018年，第13页。

⑥ 出自富兰克林的劝诫，韦伯曾援引这句资本主义精神的宣言，来论证新教伦理中的时间纪律。（参见[德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第24页。）

⑦ Juliet B. Schor, "The Triple Imperative: Global Ecology, Poverty and Worktime Reduction", *Berkeley Journal of Sociology*, 2001 (45), pp. 2-16.

⑧ [法] 让·鲍德里亚：《消费社会》，刘成富、全志钢译，南京：南京大学出版社，2014年，第146页。

⑨ 参见王宁：《压力化生存——“时间荒”解析》，《山东社会科学》2013年第9期。

以加速的表象激化了时间贫困的现代性危机。

## 二、钟表与节奏：社会实在论的时间释义

现代社会加速的悖论刻画了两种时间面向，即自然属性和社会属性，一是根据自然规律或生命周期表现为昼夜更替、春去秋来的循环时间；二是在社会实践中生成并用于计算劳动量的线性时间。进而，形成循环韵律和线性节奏两种社会生活模式。在现代化的社会变迁过程，抽象化、量化的线性时间逐渐成为主导并宰制自然生命的循环韵律，勾勒出社会时间生产的路径。

### （一）循环时间和线性时间

循环时间（cyclic time）和线性时间（linear time）是时间概念的两种尺度，产生于不同的社会阶段。根据马克思对历史的划分，最初的社会形式是“人的依赖关系（起初完全是自然发生的）……人的生产能力只是在狭小的范围内和孤立的地点上发展着”<sup>①</sup>。农业文明与生产劳动所形成的社会时间尚未出现时空的分离和抽象，时间认知是具象地依照昼夜交替、四季更迭的天文历法，具有“春耕、夏耘、秋收、冬藏”（《荀子·王制》）季节性的循环特征。例如，《诗经》生动地刻画了古代中国农民生活的时间安排，“霜降而妇功成，嫁娶者行焉”道出了在农耕劳作之外，婚礼等生活仪式和节庆也遵照“季节节律”<sup>②</sup>。古典典籍中“时发”“时行”“随时”等卦辞都体现了“奉天时”的传统时间观，并且时间轮回被作为宗教表象的主题来加强社会整合。直至现代工业文明的理性激发与神话祛魅，逐渐打破了循环时间的主导。

第二阶段是与商业、交换价值等同步发展的现代社会，形成“以物的依赖性为基础的人的独立性”<sup>③</sup>。随后，马克思剖析了现代社会的中介机制，即“交换价值 = 物化在产品中的相对劳动时间”<sup>④</sup>。围绕交换价值和劳动时间量的结算，具象的时间被换算成抽象、标准化的线性时间。线性时间是被科学测量合理化为一维的物理时间，从一个初始的零点开始计时，直至一个分割的截点。钟表等计时工具的发明，使社会系统的组织模式变得精确化。从列斐伏尔对现代社会“一天”的描绘中可以看到人们在同一时间被闹钟唤醒，然后吃饭、工作、休息，即便个体分开独处，每个人或多或少在同样的时间做着同样的事<sup>⑤</sup>。一切行为都被机械地强加了标准化的时间单位，划分到相应的时间片段，线性时间成为支配社会运转的结构性机制。

现代性导致循环时间从属于线性时间，但并不意味循环时间从社会系统中退场。在二者的区分中，列斐伏尔更多地承接了尼采式的变易和循环思想，而与马克思-黑格尔式的进步论和历史概念相区别<sup>⑥</sup>。线性时间和笛卡尔几何学一样仅仅是计算化、抽象化的还原，当人们试图跳出循环时间而深夜不睡、午时不食，结果只是变得神思恍惚，这正是列斐伏尔以身体“心律不齐”所类比的韵律失衡。由此，节奏分析以时间线索进入日常生活批判哲学的问题域。

### （二）循环韵律与线性节奏

节奏为时间研究提供了具象视角。不论是自然界的春去秋来，还是社会生活的春耕秋收，万事万物都以某种节奏呈现存在的规律。如果抛开节奏不谈，时间只是抽象概念<sup>⑦</sup>。那么，何谓节奏？其一般性概念是什么？列斐伏尔延续奥古斯丁对时间的设问方式提出，“每个人都有自己的节奏，几乎所有人在使用这个词的时候都认为自己理解词义。然而，词义仍然晦暗不明”<sup>⑧</sup>。不同于速度的机械性

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第107页。

② [法] 葛兰言：《古代中国的节庆与歌谣》，赵丙祥、张宏明译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第151页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第107页。

④ 同上，第109页。

⑤ Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, p. 75.

⑥ Ibid., p. xi.

⑦ Ibid., p. 60.

⑧ Ibid., p. 5.

快、慢，列斐伏尔将节奏定义为“重复中的运动和差异，其中包括循环重复和线性重复”<sup>①</sup>。除了重复和差异，循环和线性、连续和间断、定性和定量等对反概念也具体刻画了节奏概念的图谱。根据两种时间尺度，节奏可划分为两种理想类型：一是以自然为尺度的循环韵律，涵盖生老病死、四季轮回；二是以他物为量尺的线性节奏，是计时技术精密化的产物。循环韵律和线性节奏共同构成了日常生活和社会实践的框架。

论及日常生活与时间的内在关联，海德格尔曾指出“在世存在”奠基于时间性，时间性意味着此在的过去“向来已经走在它的前头”，这一源始时间显然区别于存在者层次上的线性时间计算，而与日常生活所谓的“日常”“日复一日”的循环、轮回最切近。时间的存在论结构具有三层含义：一是“此在的存在向来是从它的将来方面‘演历’的”；二是“就其存在方式而言原就‘是’它的过去”；三是“此在通过它当下去存在的方式”展开可能性并在存在之领会中成长。<sup>②</sup>一言以蔽之，存在的意义正是在过去（曾在）、现在（当前）、未来（将来）的统一性中绽出。但是现代社会以数字化的绝对零点切断了这种统一性，线性节奏摒弃了过去，附着于以社会经济增益导向的生产方式和技术理性，并以节奏框定社会成员作为“剧中人”所扮演的角色及其行为限域。由此，节奏分析提供了解析特定社会系统的研究方法。

### （三）基于关系实在的社会时间

节奏分析标画了日常生活的时间性框架及其社会建构的属性。日出而作日落而息、生于斯长于斯等生活韵律或节奏常被视为不言自明的，但恰恰是这些细微的重复与差异构成了人类自我持存与社会变迁的基本要素。《空间的生产》一书的结尾曾预告了“节奏分析”的构想，按照“空间的生产”理论思路，时间同样是一种社会的产品，正是社会实践、关系等机制作用才使时间成为可以被钟表测量的实在。因此，社会时间更具有本源性。这是区别于时间常识的社会本体论，不仅仅停留在解释物理时间的社会意义，而是将时间理解为一种变化、生产的社会性构成。

从社会时间范畴来理解，节奏隐喻一种社会性关系。每一存在都有特定的节奏，而“每一节奏都是特定时间和空间的关系”<sup>③</sup>，都表明社会生活相互联结的复杂性。列斐伏尔所要说明的，是循环韵律和线性节奏的辩证关系。如果将时间视为和空间一样的社会产品，那么不同的社会历史阶段及其生产方式会导致循环韵律和线性节奏呈现不同的关系形态，或协调、或冲突，在关系交织中生成特定时间框架并维系日常生活乃至社会制度的运行。工业社会以来，线性节奏逐渐占主导，尤其城市在线性时间规制下不分昼夜、24小时运转，可以说是一种“反自然”<sup>④</sup>的方式。但倘若以量化的线性时间来寻求对自然的完全控制，反而会产生无节奏、无韵律的时间问题，甚至引起社会系统和日常生活的失范。

基于社会实在论的时间理解，可以跳出自然科学话语体系“只见物不见人”的时间观。列斐伏尔的演绎逻辑是将日常生活批判哲学扎根于“生活世界”，循环韵律以及线性节奏关系的嬗变是日常生活批判的主要轴线。回溯影响列斐伏尔的现象学和存在主义马克思主义，“回到事情本身”的方法提供了一条致思路径，从日常生活的细微处理解时间本身，以及时间之于社会构成的意义。

## 三、回到时间本身：重拾现象学的箴言

自然科学体系仅仅将时间作为一个物理参数，对其他社会事实加以解释注脚。相较之下，节奏分析依循现象学的方法，按照研究“事情的事实性是如何构成”的思路，来探索“社会时间的时

① Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, p. 90.

② [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2018年，第26页。

③ Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, p. 89.

④ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. II, *Foundations for a Sociology of the Everyday*, trans. by John Moore, London and New York: Verso, 2002, p. 49.

是如何构成”。回到日常生活倾听节奏，可以通过在此的时间情境来解析此时此刻的日常生活与实践是如何组织起来，回答社会时间如何可能的问题。

### （一）生活世界的归位

“生活世界”的提出引发了一次哲学范式变革。现象学先驱胡塞尔曾批评实证主义思潮的盛行，“在十九世纪后半叶，现代人让自己的整个世界观受实证科学支配，并迷惑于实证科学所造就的‘繁荣’。这种独特现象意味着，现代人漫不经心地抹去了那些对于真正的人来说至关重要的问题”<sup>①</sup>。实证主义追求的“科学性”遗忘了生活世界，时间释义也长期落于自然科学话语的窠臼。从伽利略物理学对自然的数学化开始，近代客观主义、理性主义以“纯几何学”为标尺，形成了一般的时间纯形式，但是由几何学概念、公式、证明等规定的“测量的技艺”看不到感性直观和经验到的时间。因而，胡塞尔提出要恢复自然科学的“生活世界的起源”，推动了日常生活的转向。

列斐伏尔对计量化时间和线性节奏的反思，正是站在19世纪末英法学界提出的反实证主义立场。科学危机乃至哲学危机是以所谓的“科学性”遮蔽“社会性”，以“理性选择”的人片面地理解并替代“日常生活”的人。按照列斐伏尔本人的说法，日常生活批判是基于现象学“生活世界”概念而“勇敢往前跨出的一步”<sup>②</sup>，主张采用一种新的哲学方法，即以经验的方式来理解存在。胡塞尔明确定义“生活世界”范畴，是“以一个身体的、动感权能的自我性为中心，而这个自我性本身又始终感知一经验地朝向它的周围世界的个别事物”<sup>③</sup>。基于现象学的重思，客观事物是由经验被给予的，是可以被看见、听见、理解的。因此，日常生活时间不同于物理时间和心理时间，而是指向了一个在时间中流动、绽出的开放性世界。

### （二）时间与日常生活的意义之门

日常生活是人、时空和社会共在的交汇处。常规、惯习往往看似不言而喻、平淡无奇，实质上深嵌了文化中最深刻的部分。人们熟视无睹的日常性恰恰因其重复、循环，而具有一种尚未言明的“实践感”。时间正是如此，人们几时起床、工作，似乎是无需道说的自发行为，但每个人每时每刻的行为由共同的社会时间和集体节奏所“装置”。节奏分析的方法论意义就是从日常生活的平凡之处去解析社会系统持存的机制。

时间作为日常生活的框架，是生命意义建立与诠释的过程。现象学试图超越线性观把过去、现在、未来三相位区隔开来的做法<sup>④</sup>，强调生活时间在经验流中涌现，是一个“双向无限的时间延展域”，每一刻的现在意味着“已知的和未知的、直接现存的和非现存的过去和未来”<sup>⑤</sup>。借用现象学的哲学钥匙，可以定义社会时间是一种连接了日常行为（意向活动）和生活意义的“意向相关项”。索罗金（Pitirim A. Sorokin）和默顿（Robert K. Merton）曾以马达加斯加人们煮大米等同半个小时、烤玉米等同15分钟的生活惯习来论证社会时间与天文时间的区别<sup>⑥</sup>，体现了时间作为意向相关项所指的意向活动；中国传统道家思想讲究在黄道吉日可嫁娶、乔迁，吉时吉日体现了时间作为意向相关项指向的意义。这两个地方性知识给出了时间是一种“意向相关项”的例证。基于社会时间的理解，才能明白为何列斐伏尔在对日常生活批判哲学进行正本清源工作时，开宗明义地指出节奏和循环是最贴近“日常”的替代词<sup>⑦</sup>。日常经验、生平等词汇，都说明了每一刻“生动的”（lived）现在都是过去与未来的相连，意味着日常生活的意义在时间延展中绽放。

① [德] 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，张庆熊译，上海：上海译文出版社，2005年，第7页。

② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. II, p. 24.

③ 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第274页。

④ 陈群志：《胡塞尔现象学解决时间三相位的互不兼容问题》，《现代哲学》2018年第2期。

⑤ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1992年，第90页。

⑥ Pitirim A. Sorokin & Robert K. Merton, "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", *The American Journal of Sociology*, 1937 (5), pp. 615-629.

⑦ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. II, p. 19.

### （三）日常生活批判与阶层视角

现象学就社会本体论给出了新的解释，即生活世界不是抽象的、不变的“一”。列斐伏尔汲取现象学的思路，在马克思经济基础和上层建筑的经典命题之外提出日常生活这一总体性层次，将其辩证地定义为“社会实践整体中的一个层次”<sup>①</sup>，是表达社会关系总和的层次<sup>②</sup>。落脚到具体社会实在，如“临窗而望”<sup>③</sup>可以看到街道、行人、花草、树木等等，交织着“多重韵律”（polyrhythmia），汇聚了所有社会关系的生产和再生产，并且包含各种行为差异和冲突。列斐伏尔曾以操劳家庭琐事的女性、工厂的劳工、专业的数学家为例证，比较分析不同群体日常生活的差异<sup>④</sup>。“层次”术语在日常生活批判哲学中表达了阶层视角，不同阶层具有特殊的时间经验和现实生存情境，不能混杂为同一个抽象的生活世界。

现代社会的工作、劳动时间是依照工业生产的节奏，专业分工将时间肢解并切割掉了日常生活中涵盖的剩余价值。沿袭劳动价值论的思路，作为社会产品的时间具有使用价值和交换价值的双重属性<sup>⑤</sup>。工人劳动过程由线性时间与节奏宰制，弱化了日常生活的闲暇时间所具有的使用价值，抽象劳动和工作时间生产的交换价值外溢，反而成为日常生活的全部。劳动本身的重复循环被打乱，关于劳动者自身的身体韵律也从属于社会劳动时间和机器的节奏。牺牲使用价值来获得交换价值的路径导向了消费时间，救平了日常生活丰富的可能性。

日常生活往往被贴上琐碎、平淡、乏味的标签，延续现象学传统可以发现这个被遗忘了的生活世界是社会关系、社会结构汇聚的最深层次。日常生活时间也是被不断建构的社会产物，而非完全预先“给定的”。循环时间和线性时间的冲突以及韵律失衡，揭示出现代社会是如何重新改写了时间，现代性的线性时间与节奏突显了日常生活的新异化。由此，列斐伏尔进一步推演马克思的经典命题，指出通过改造日常生活才能改造世界<sup>⑥</sup>，这一政治旨趣正是节奏分析的最终落脚点。

## 四、韵律的重奏：日常生活批判的时空合题

节奏分析打破将时间和空间界定为两个不同实体的哲学传统，提出一个时空合题。近代以来，不论是笛卡尔式时间观，还是牛顿的绝对论，都囿于客观时间范畴。这导致时间被理解为空间容器式的外在客体、化约为数量集合，尤其是被用以测量速度，一旦时间被无限切分则会陷入“阿基里斯追不上乌龟”的芝诺悖论<sup>⑦</sup>。节奏分析不是将时间划分为生活时间、工作时间、闲暇时间、历史时间等，而是重在时间、空间在日常生活中交织的关系。列斐伏尔甚至言明空间生产的理论意义是重新发现“空间中的时间（首先是生产的时间）”<sup>⑧</sup>，并且用心跳、舞步、街道的车水马龙等浪漫色彩和美学想象的描述，表达“时间化的空间”“地方化的时间”概念<sup>⑨</sup>。在这一意义上，生命绵延与空间化时间相切并置入多重社会实在，社会时间的内涵得到进一步丰富，成为日常生活批判的有力武器。

### （一）日常生活的重复与差异

日常生活深藏了人们“日用而不知”的时间结构，其基本特征是重复与差异。首先，重复是韵律的前提。列斐伏尔指出，“日常生活由重复构成：劳动和休闲的行为，人类或机器的机械运动，小

① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. II, p. 31.

② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. I, *Introduction*, trans. by John Moore, with a preface by Michel Trebitsch, London and New York: Verso, 1991, p. 97.

③ 在“Seen from the Window”（《临窗而望》）一文中，列斐伏尔通过节奏分析对日常生活总体性给出具体例证。（See Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, p. 31.）

④ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. II, pp. 51-52.

⑤ Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, p. 74.

⑥ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. II, p. 33.

⑦ [法] 柏格森：《时间与自由意志》，吴士栋译，北京：商务印书馆，1989年，第76页。

⑧ [法] 亨利·列斐伏尔：《空间的生产》，第135页。

⑨ Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, p. 89.

时，日，周，月，年，线性和循环的重复，自然和理性的时间，等等”<sup>①</sup>，表明日常生活经验按照时间重复轮回不断重现，时间正是在日复一日中限定人们行动方式、塑造文化模式。循环、线性两种不同的重复形态，相应地形成了吉登斯（Anthony Giddens）区分的每日（day-to-day）生活和日常（everyday）生活<sup>②</sup>。

其次，循环时间、线性时间的交织意味着重复与差异的辩证关系，重复包含并产生差异，这是时间生产的基本形式。与循环、线性这对概念一致，没有独立、绝对的循环，也没有绝对、同一的重复，并且“总有新的、不可预见的某些东西介入重复之中：即差异”<sup>③</sup>。实际上，重复的形式包含了丰富、多样的异质性内容。因此，列斐伏尔感慨“黎明总是具有非凡的魔力”<sup>④</sup>。作为意向相关项的时间，每一次循环都意味着新的社会行为涌现，日常生活也由于重复中的差异和开放性而具有丰富意义。但是，现代社会的工具理性使钟表逐渐成为唯一的测量标准，线性观及其标准化的时间测定从意向性关系中抽离，社会经济、技术等因素改变了循环韵律，如全天候的夜间工作逐渐吞噬夜晚，打破了多重韵律的动态平衡。

## （二）韵律失衡：线性时间的生产与规训

观察现代社会的时间体制，时间无声无息地造就了一种意识形态，人们误以为时间是自然而然的循环韵律，但实际经验是高度同一化的生活节奏。借用荷马史诗中“奥德修斯”神话的隐喻，海妖塞壬的策略就是“时间领域的分离”，诱使人们“回到一板一眼的时间尺度”，这种控制机制给每时每刻都赋予“幸福”许诺，但这条道路却通向了顺从和劳作。<sup>⑤</sup> 根据霍克海默（Max Horkheimer）和阿道尔诺（Theodor W. Adorno）的诠释，奥德修斯是西方资产阶级的一个原型，也是现代性时间的隐喻。钟表时间和线性节奏通过重新组织特定的社会序列，即“活动-休息-娱乐”<sup>⑥</sup>的模式，全时段地控制日常生产生活。调控日常惯习、生活节奏的时间技术与空间生产技术如出一辙，是另一个微观权力的规训机制。

节奏分析的逻辑起点是区分循环韵律和线性节奏，表达了时间作为社会产品的两层意涵：一是源于宇宙自然的循环韵律先于线性节奏并具有本源性；二是线性节奏是现代工业社会的产物，数字计量逐渐消解时间的质的规定性。多重韵律和节奏的交织冲突，产生时间空隙，导致制度、发展、人口、交换、工作等节奏的混乱和危机，列斐伏尔诊断“韵律失衡”（arrhythmia）这一现代社会的病根<sup>⑦</sup>。渗透日常生活的单调重复与线性节奏指向了一种新的时间异化，时间成为对象化的异己存在，被切割成分散的点、块而分派给待完成的工作事项。人们开始感到没有时间“去做”（to do）每件事，但每一次“做”（doing）事情都占据着时间<sup>⑧</sup>。忙碌遮蔽了生活的意义，无论是家庭私人生活还是个体所属共同体的公共生活都因为抽象的计时而变得标准化、同质化，即便是工作劳动之余的闲暇也沦为虚假自由。典型例证是节庆的商品化，前现代社会的节日庆典或宗教仪式遵照自然循环韵律，但是现代社会的节日大多是通过春季焕新、年终大促等对自然韵律的拙劣模仿转向了消费主义的狂欢。资本逻辑嵌入生命时间，节奏成为商品。人们的时间感知被改写，但日常生活的节奏化以常规的形式遮蔽了内时间意识。对此，使日常生活成为艺术的美学想象寄托于残留的循环韵律。

## （三）诗性的瞬间：日常生活新异化的解题

日常生活是现代性症结最深重的层次，也是反异化的策源地。列斐伏尔承接了马克思的劳动异化

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, trans. by Sacha Rabinovitch, New York: Harper & Row, 1971, p. 18.

② Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981, pp. 10-11.

③ Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, p. 6.

④ Ibid., p. 73.

⑤ [德] 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法——哲学断片》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2006年，第26-27页。

⑥ Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, p. 41.

⑦ Ibid., p. 67.

⑧ Ibid., p. 74.

理论,并坦言“关于异化理论仍没有讲完”<sup>①</sup>。异化不仅仅发生在劳动场所,而且以节奏化的机制在更深层、普遍的日常生活层次产生。因此,列斐伏尔的改造方案试图挣脱线性时间的裹挟,将诗性瞬间作为改造和革命的时间奇点,诉诸非线性的时间来完成节奏化反拨和日常生活批判的解题。

作为非线性时间表征的“瞬间”重新指向了日常生活实践的差异和多重性,是打破节奏化的特殊时刻。列斐伏尔从人的本质论起,指出人类文明生活的理性在于建立了“瞬间”,这是社会人与动物的区别<sup>②</sup>。置于社会基质的直观场,瞬间指向了日常生活实践。在好友古尔维奇(Georges Gurvitch)<sup>③</sup>的时间研究以及福柯、德里达等人的差异性哲学影响下,列斐伏尔划分了多种瞬间类型:一是游戏的瞬间,使每一个现实或瞬间都走向绝对,如同深渊,令人陷入其中并产生潜在的眩晕感,这种绝对是异化的特殊形式;二是闲暇的瞬间,由于技术文明的介入,闲暇的瞬间被理性、有意识的方式改变成消遣;三是正义的瞬间,只存在于文明社会,提供了一套关于社会生活的框架和公式,从个人生命的“末日审判”到社会案件的法律判定都具有同一时间机制;四是诗性的瞬间,短暂的微笑、眼泪乃至云朵等能够以语言的形式在未来无限重复,因此得以成为永恒<sup>④</sup>。列斐伏尔认为,“每一个瞬间都是一个部分的整体,反射或折射出一个整体(整体的实践),包括社会的辩证关系以及社会人与自然之间的关系。”<sup>⑤</sup>也就是说,瞬间显现出时间晕圈及其内在的种种社会关系,使其成为“生动的”社会时间的意义。在这个意义上,特殊的即刻摆脱了先验逻辑的桎梏并且超越了笛卡尔式的物理时间<sup>⑥</sup>。所以,瞬间的意向创构挑战了线性时间观,提供挣脱庸庸碌碌的枷锁并恢复日常生活总体性。

节奏分析从时间维度提供了现代性批判的独特视角。列斐伏尔将抽象的时间议题聚焦于日常生活,试图重建海德格尔式的另一种“基础本体论”,通过将悬而未决的“时间之问”转化为现象学式的设问来探索“社会时间的空间性是如何构成”,开辟了一种新的时间理解模式,即通过此时此刻的现身情景来“看”嵌入在日常生活、社会结构的时间。时间以特殊的韵律或节奏规定了日常生活的程式,前现代社会的运行主要是按照自然宇宙的循环韵律,现代社会则产生了以钟表时间为尺度的节奏化。从循环韵律到线性节奏的主导,刻画出现代社会日常生活的单调重复,揭示了社会时间生产的资本逻辑。日常生活批判哲学以“节奏”作为批判武器,将马克思的劳动异化推进一步,异化不仅仅在劳动领域,更通过节奏化的方式深入渗透在日常生活层次,其核心是时间规训。资本生产的节奏不仅停留在劳动的机械重复,而且以钟表技术为工具吞噬了全部的自然循环韵律。物的节奏谋杀了生命的韵律,控制日常生活层次所有的社会实践,使其束缚在表象、线性节奏之中。日常生活批判以“异化-反异化”为逻辑主线,关于节奏化的社会诊断试图唤醒个体的生命意识,创造诗性、差异化的时空共同体。循环韵律和线性节奏的和谐、蕴含多重可能性的瞬间时刻,是予以日常生活总体性呈现的“希望的时间”。

(责任编辑 已未)

① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. I, p. 63.

② Henri Lefebvre, “History, Time and Space”, *Henri Lefebvre: Key Writings*, eds. by Stuart Elden, Elizabeth Lebas and Eleonore Kofman, New York and London: Continuum, 2003, p. 166.

③ 乔治·古尔维奇提出社会时间的多样性,划分持续性时间、循环时间、迟滞时间等八种类型,强调从时间来总体把握社会关系,启发了列斐伏尔对时间异质性的思考。(See Georges Gurvitch, *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1964, pp. 30-33.)

④ Henri Lefebvre, “History, Time and Space”, *Henri Lefebvre: Key Writings*, pp. 166-169.

⑤ *Ibid.*, p. 172.

⑥ 参见刘怀玉:《日常生活批判的瞬间、差异空间与节奏视角——以列斐伏尔为例》,《哲学分析》2016年第6期。

# 黑格尔与马克思

## ——百年回眸<sup>\*</sup>

[德] 阿克塞尔·霍耐特/著 孙海洋/译

**【摘要】** 黑格尔与马克思之间的思想关系，是贯穿整个马克思主义哲学史的一个核心问题，随着新文献的发现和关注点的变迁，在不同的时代和阐释者那里呈现出殊异的面相。黑格尔和马克思对现代社会的分析诊断依赖于共同的历史哲学前提，即人类历史的发展是一个不断克服自然的限制、逐渐实现自由的进步过程。黑格尔社会理论的优点在于“社会”概念的广包内涵、社会进步的规范阐释、社会自由的民主潜能，相比之下，马克思则基于丰富的历史经验以及对权力和统治的深入剖析，揭示了资本主义市场的破坏性及其对诸生活领域的实质吸纳。在双方适当修正的基础上，若能将马克思对资本主义的批判性分析嵌入黑格尔的社会理论框架，则能实现卓有成效的相互补充。

**【关键词】** 黑格尔；马克思；历史；社会；资本

中图分类号：B516.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0049-10

**作者简介：**阿克塞尔·霍耐特（Axel Honneth），当代德国著名哲学家、社会批判理论家，德国法兰克福大学哲学系、美国哥伦比亚大学哲学系教授，法兰克福大学社会研究所原所长。

**译者简介：**孙海洋，山东广饶人，哲学博士，（北京 100091）中央党校（国家行政学院）哲学部副教授。

**基金项目：**国家社会科学基金青年项目“批判理论语境中马克思与黑格尔关系再研究”（17CZX006）

关于黑格尔与马克思之间关系的观点，从一开始就有很大的分歧。自 19 世纪末以降，每个时代似乎都对他们之间的关系有自己的看法。马克思去世后不久，在社会民主主义的早期发展过程中，人们普遍认为，这两位思想家之间关联甚少。人们往往承认费尔巴哈对马克思思想的重要影响，以及康德的相关性。但黑格尔哲学的重要性则被忽视了。<sup>①</sup>直到《巴黎手稿》的发现使人们对青年马克思有了新的认识，这种情况才发生了显著改变，引领学者们在马克思的著作中追寻黑格尔思想的踪迹，直至其成熟的政治经济学批判。人们很快认识到，后者的结构也渗透着黑格尔辩证方法的深刻影响。<sup>②</sup>第二次世界大战之后，人们对马克思著作的兴趣最初集中在异化和物化等主题上，他们彼此理论之间的其他联系也开始被发现。现在，一个核心问题是黑格尔关于精神必然自我异化为自己的他者的观点。这些黑格尔主义的马克思主义的解释遭到了阿尔都塞的坚决反对<sup>③</sup>，他提出了在马克思早期著作与晚期著作之间存在“认识论的断裂”的观点，标志着马克思成熟的经济学著作从黑格尔的影响之下彻底解放出来。今天，流行的观点再次走到了它的反面。有人甚至可能会说，这两位思想家现在比

\* 本文原载《女性主义、资本主义与批判》（*Feminism, Capitalism, and Critique*, eds. by Banu Bargu and Chiara Bottici, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 185-208）。本文摘要和关键词为译者所加。

① 关于康德对马克思影响的争论，可以追溯到 19 世纪晚期，这方面的确凿依据可参见 H. J. Sandkühler and R. De La Vega (eds.), *Marxismus und Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

② 一个例子是 Herbert Marcuse, *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*; reprinted in *Schriften*, Vol. 1. zu Klampen: Springe, 2004.

③ Louis Althusser, *For Marx*, New York: Verso, 1969.

以往任何时候都更加紧密地联系在一起，以一种更加相互影响的方式得到解读。黑格尔的著作不仅像卢卡奇时代那样被视为马克思哲学灵感的来源，而且被视为社会理论的宝库，可以用来补充和完善马克思的学说。

这种关于黑格尔与马克思关系的新评价是由过去数十年中发生的一些不太显著的解释上的变化所促成的。例如，查尔斯·泰勒的开创性研究（特别是他的《黑格尔与现代社会》一书）使得如下观点对我们来说更加自然，即黑格尔不仅是致力于从总体上理解世界的体系建构者，而且是一位经验丰富的社会理论家。<sup>①</sup> 黑格尔的《法哲学原理》在今天被视为诊断现代社会之动力和危机的一种尝试，其中包含了社会分析的萌芽，预见到了这一当时尚未存在的学科之核心观点。进一步的学术研究使我们更加清楚地认识到黑格尔的“客观精神”是如何将作为相互承认行为之结果的社会整合概念化的（例如，阿克塞尔·霍耐特的《为承认而斗争》<sup>②</sup>，米夏埃尔·宽特的《精神的现实性：黑格尔研究》<sup>③</sup>）。与过去的解读相比，这也使得黑格尔理论的社会学维度变得更加清晰。

与此同时，对马克思理论的阐释也经历了类似的变化。马克斯·韦伯和约瑟夫·熊彼特已经采取了一种审慎的方式，将马克思的著作视为他们自己解释资本主义社会时的竞争者。这种趋势一直持续至今，甚至有所增强，因为现实情况越来越没有理由将马克思的理论视为哲学本身的革命性替代，或理解现代性的纯粹解释性路径的替代方案。到现在为止，我们已经习惯于将马克思对资本主义的诊断从其政治和实践语境中分离开来，并视其如既往，至少在某种程度上：一种试图理解现代社会之动力和危机的尝试。由于这些不同解释的转变，我们不再假设二者关系存在着彻底的断裂或非连续性。相反，我们倾向于将他们视作为现代社会提供了竞争性的分析，因此当我们询问一方可能从另一方那里学到些什么时是有意义的。

我的目标就是从这一稍显不同寻常的视角比较这两位思想家的理论。我的出发点是关于历史哲学的假设，它为黑格尔和马克思的现代社会诊断提供了一个参考框架。第二步，我将讨论黑格尔社会理论相比马克思而言的优点所在。第三步，我将反转这一视角，并考察马克思对资本主义分析的优点。最后会引出这样一个问题，即在何种条件下以何种方式可以使这两种方法实现卓有成效的相互补充。

## 一、共同的历史视界

从当代的视角回顾黑格尔和马克思的著作，我们很容易注意到，他们的社会分析有着惊人的相似之处，即都依赖于关于历史哲学的前提。今天，这些理论共性使我们可以从比较的视角来看待这两位思想家。诚然，许多其他19世纪的社会理论家共享了黑格尔和马克思的目标，即揭示现代社会的驱动力量和运动规律。法国的克劳德·昂利·圣西门（Henri Saint-Simon）和阿历克西·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville）以及英国的约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill）就代表了整个的观念谱系。但是，即便抽象出这三位作者之间的显著差异，黑格尔和马克思依然可以凭借二者为了理解他们时代的社会挑战因而都依赖于一种历史哲学这一事实进一步与他们分隔开来。尽管二者之间存在差异，但他们共享一个特定的假设，即现代社会是理性在外部世界显现自身这一发展过程的最新阶段。

众所周知，黑格尔对现代社会的解释依赖于这样一种历史哲学，它假定历史就是精神实现其自身的过程。他指责康德和费希特都未能正确理解理性的本质。尽管两人都承认理性是一切现实的基础，但他们都没有认识到，理性不仅仅是人的一种能力，而是一种综合一切的实体，它随着时间的推移逐渐展开，直至其完全实现自身的潜能。这种本体论假设使黑格尔能够把整个人类历史解释为精神的自我实现过程中的一个特定阶段。精神首先通过自身的自发性活动在自然界中实现自身，然后复归自身

① Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

② Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, 1992.

③ Michael Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin: Suhrkamp, 2011, S. 231-252.

并通过自我决定来形塑整个世界，这就是“自由意识的进步”<sup>①</sup>。今天，这一框架似乎在全部人类历史的背后预设了一种自由不断实现的客观目的论，这对我们而言似乎相当陌生。<sup>②</sup>然而，如果没有它，黑格尔对现代社会的解释就无法得到恰当地理解。对他来说，现代的制度和实践首先是世界历史进程中自由意识不断实现之最高阶段的体现，这一阶段标志着每个人真正自主生活的一切前提都得以实现。黑格尔认为，现代社会是一个漫长且冲突不断的发展过程的产物，对他来说，现代社会是自由的制度化实现。<sup>③</sup>

尽管马克思并不赞同黑格尔历史哲学的这一结论，但他从中汲取了自己理解现代社会特定结构的基本要素。出生在黑格尔之后近半个世纪的马克思，不再是一个坚持一切现实都是自我决定的精神之实现的哲学唯心主义者。在马克思的思想发展之初，他身受费尔巴哈自然主义的影响，而那种认为一切存在都是理性展开过程之产物的观点，对他来说还是完全陌生的。<sup>④</sup>对马克思而言，作为人类的我们首先被自然所包围，而且我们必须以一种富有成效的方式同自然保持联系，以便维持自身。我们能够做到这一点是因为我们能够使用工具，这使我们与所有其他生物区别开来。马克思认为，人类的特殊地位正在于他们通过相互联系彼此的意图进而建立起一种全新的、不可还原的社会阶级的精神活动，从而形成一种相互合作的能力。<sup>⑤</sup>辅之以最近的实证发现，这一基本观点为迈克尔·托马塞洛（Michael Tomasello）等人的理论指明了道路<sup>⑥</sup>，他认为合作劳动的确立促使我们人类能够发展出基本的道德形式和多视角思维。

尽管马克思和黑格尔之间存在这样的距离，但马克思对人类基于他们的合作能力通过劳动来改造自然的过程的描述，近乎再现了黑格尔关于精神的自我发展的解释。马克思认为，一旦我们学会了通过相互接受彼此的观点来合作使用工具，自然就开始逐渐被我们所形塑，并反映出我们自身的理性决断，由此导致的结果是我们自由领域的逐渐的扩展。<sup>⑦</sup>马克思在这里所说的人的本质性精神力量，即我们类（species）的合作能力，在结构上与黑格尔所描述的精神之特征相似。尽管“理性”对他们来说意味着两种不同的东西——对马克思来说是一种人类能力，对黑格尔来说则是一种理解一切的精神特性——但他们都认为理性是一种只有通过在外在于它的事物中实现自身才能得到充分发展的东西。这两位思想家的不同之处在于，马克思的自然主义假设使得他确定了理性之自我展开过程的起点，而在黑格尔看来，这一起点已然是理性在自然中实现自身的结果。但是，像马克思一样，黑格尔也把人类社会的历史看作一个过程，在这个过程中，通过精神性力量的劳动，自然的限制逐渐减少，相应地，人类社会实践的自由逐渐增加。这些相似之处表明，马克思始终是黑格尔的门徒，特别是关于他的核心假设：社会随着时间的发展构成了“自由意识的进步”。通过合作实践，我们通过在周遭自然界中的劳动，赋予我们自己的精神以客观现实性，这样，我们就在这个世界中找到了归宿，从而为形成社会规范和制度创造了越来越多的机会。

马克思采用了黑格尔关于历史哲学的核心假设，这也就解释了为什么他不得不将现代社会描述为

① G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Theorie – Werkausgabe, Vol. 12, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1970, S. 32.

② 关于黑格尔的历史哲学能否被解读成世界历史为确保自由的实现而表现出一种“客观的”目的论，目前正在争论之中。许多相关段落也允许一种更为康德式的解释，大意是说，只有从一种致力于理性的哲学观的视角，才能在人类历史上发现这种目的论。这一点在黑格尔那里尤为明显。

③ 关于黑格尔在《法哲学原理》中的目标，参见 Axel Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, 2010.

④ Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19 Jahrhunderts*, Hamburg : Meiner Verlag, 1978, S. 78 – 136.

⑤ 参见马克思的相关著作。关于这一主题，更一般的论述参见布鲁德尼：《马克思告别哲学的尝试》，陈浩译，北京：中国人民大学出版社，2019年，第五章。——译者注

⑥ Michael Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Cambridge: Harvard University Press, 2016, ch. 3.

⑦ 参见马克思的名言，“工业的历史”是“一本打开了的关于人的本质力量的书”。（《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第192页。——译者注）

社会结构历史演变的最高阶段。马克思著作的许多章节表明，他将人类迄今为止的历史看作是一个克服自然限制和束缚的过程，这在当代资产阶级社会相对自由的实践中得出了初步的结论。<sup>①</sup>

然而，就现代社会的自由而言，马克思和黑格尔对其利弊得失的评价存在一些差异。这些差异表明，他们对于（人类）文明的历史——被视为精神的自我异化过程——毕竟有某些不同的构想。马克思将这一过程首先看作是人对自然界的日益增长的支配，即从外在自然和内在自然的限制中解放出来，而黑格尔的构想更为重视的是人与人之间相互联系方式的逐渐转变。对黑格尔来说，克服自然的限制总是会对社会实践中的道德规范产生影响，而马克思则将这种克服更为狭义地界定为人类生产力的扩张——广义的理解则包括控制我们的环境和自身动机潜能的方法。这一根本差异表明，尽管黑格尔和马克思都遵循了精神的自我异化模式，但他们对异化过程的实质和特征则有着截然不同的看法。不论是关于理性的内容，还是关于理性在历史中实现的机制，他们之间几乎毫无共识可言，因此，不可避免地对现代社会的成就作出迥然不同的评价。如果更密切地关注黑格尔和马克思关于历史发展特征的这些差异，那么我们将更容易地认识到黑格尔社会理论相较马克思的优势所在。

黑格尔和马克思似乎都接受了这样的假设，即人类历史是一个逐渐实现自由的过程。在黑格尔看来，这是因为精神在自然界中实现了自身，然后又复归自身，它力图在社会制度的世界中体现自己的决定，这种决定存在于不受外在限制的自我实现中。因此，精神必须以这样一种方式在人类历史和社会中表现出来，即它逐渐产生所有社会成员之自由公共生活所必需的制度性前提。我们已经看到，这样一种观念论的影响在马克思那里表现为如下思想，即精神或理性只有通过将自身异化为外在于它的东西，才能实现自身。但是，根据他的自然主义假设，马克思对这一思想的解释聚焦于人与自然之间的交往过程。由此使得他毕生致力于这样一种观念，即只要我们能够依靠我们的合作潜能将自然界转化为一个反映我们的理性目标，并进而能够满足这些目标的地方，我们作为人类就能够使自由变为历史的现实。

在我看来，不管黑格尔和马克思之间有何不同，那都是他们将理性的社会实现置于不同领域这一事实的结果。黑格尔将这一过程置于精神与我们社会制度之间的关系中，因为精神已经先验地对自然界发生作用。相比之下，马克思则将这一过程置于人类理性与自然环境之间的关系中，因为他无法接受一种未经社会实践中介的自然的先验的精神化（a priori spiritualization of nature）。这一差异也可以表述如下：马克思借鉴了黑格尔所引入的发展模式来描述社会的进步，但黑格尔的初衷却是表现精神在自然界中实现的先验过程。这种对黑格尔图式的倾向性接受的结果，或许可以被恰当地描述为，忽视了理性活动塑造我们受管制的社会生活之规范秩序的方式。尽管马克思的理论起点——即，人类合作这一事实——使其致力于社会规范的系统发生，但他对我们类历史（our species history）的重建仍然局限于我们的理性能力如何导致人类对自然支配的扩张。因此，马克思将理性的实现完全等同于我们相对自然界而言日益增加的自由。哈贝马斯所谓的“我们社会交往的内在框架”<sup>②</sup>对自由实现方式的相应的忽视，使得马克思的理论，相较于黑格尔哲学对社会理论的影响而言，稍显逊色。

## 二、黑格尔社会理论的优点

黑格尔社会理论的第一个优点在于，他的“社会”概念使其能够比马克思更为广泛地考量制度形式的谱系，因为马克思更为关注的是人类对自然的控制。显然，当黑格尔试图将社会理解为“客观精神”时，对他而言，这势必包含那些人类学着满足仅仅是“自然的”需要的一切社会形式。只有在精神产生了允许人类世代繁衍的制度时，精神才能实现其客观性，并在一定的社会形态中变得自

<sup>①</sup> 参见《共产党宣言》中对“资产阶级”之“非常革命的作用”的论述。（《马克思恩格斯文集》第1卷，第33页。——译者注）

<sup>②</sup> Jürgen Habermas, “Arbeit und Interaktion”, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 9-48.

在。当黑格尔谈及我们现在所说的“社会”时<sup>①</sup>，他心中所想乃是社会实践的总和，通过文化与规范的共性相互校准，但同时，重要的是，它必须能够满足我们最基本的需要。撇开黑格尔的唯心主义假设，“客观精神”这一概念以一种令人惊讶的方式预见古典社会学的基本观点：就是说，社会是被规范地整合起来的诸单元，各种稳定的、制度化的、相互联系的实践在其中发挥着社会再生产所必不可少的一系列功能。相比之下，马克思对人与自然关系的侧重，使得他接受了一种更为有限的社会概念。“生产关系”这一术语，经常被他用来当作“社会”的同义词，给人的印象是，一个社会的所有制度最终目的都是为了有效地利用自然。但是，不论政治统治还是家庭繁衍，这两个社会活动的领域，都无法仅仅诉诸经济目的来充分理解它们的规范结构。

与黑格尔相比，马克思在术语选择上不甚充足，特别是当我们考虑到卡尔·波兰尼（Karl Polanyi）的研究时，后者表明只有少数前资本主义社会知道类似的与众不同的独立的经济再生产领域。如果我们相信波兰尼<sup>②</sup>和其他经济史学家（马塞尔·莫斯）的话<sup>③</sup>，劳动与交换的经济关系过去曾经如此彻底地嵌入其他社会功能之中，以致于它们既不能被经验为独立的活动，也不能被规范地调节。如果追随马克思将所有社会都理解为“生产关系”，理解为人类控制自然的各种不同形式的制度化表现，或许会使人有所疑虑。黑格尔的进路在这里则更有说服力：“客观精神”概念仅仅表现了这一事实，即社会活动的不同领域，包括那些致力于不同生命机能的表现，首先是一般规范的表现，从而是某种“精神性”的东西，尽管这些规范的具体内容以及不同功能领域之间的关系依赖于人类历史的进步。鉴于最近的哲学进展，这一概念的唯心主义残余——它包括如下观念，即这些规范是被称为“精神”的自我决定的实体之产物——可以被轻而易举的涤除。我们可以像约翰·塞尔和其他社会理论家那样，将“精神性”规范的产生视作相互合作的主体所展开的认知活动。于是，“唯心主义”所剩下的就只有这样一种主张，即社会依赖于其成员就不同功能领域的规范调节所达成的一定的主体间共识。<sup>④</sup>

关于黑格尔与马克思的进一步比较，并没有什么不同：就是说，如何思考自由进步得以实现的社会制度问题，产生于人类历史的发展过程之中。就此而言，这位唯心主义者似乎比其唯物主义后继者处于更为有利的位置。正如我们所看到的，这两位思想家都是从这样一种假设出发的，即这一过程应该被视为精神过程的逐渐外化或异化的结果，就是说，精神与某种异于自身的他者相互作用。在黑格尔的理论中，出于体系的原因，这一“他者”包含了社会再生产所需要的所有制度。另一方面，对马克思而言，精神的“他者”则是外在自然和内在自然，我们可以通过合作能力逐渐控制它们，并且我们可以通过这种方式而变得自在。

如果我们现在要问这两位哲学家各自对这一理性的自我实现过程之驱动力的解释，可以看出，黑格尔的解释策略稍胜一筹。尽管他认为理性的实现作为一个过程受到理性本身的影响，从这个意义上说它是一种自主的发展，他也需要至少提供一种大致合理的解释，来说明这一人类历史的进步如何被理解成一种世俗的社会事件。在此，他依赖于这样一种启发性的创见，即当一种历史性的生活形式不再能够为个人要求——产生于这一生活形式的伦理结构基础之上——的实现提供充足的规范性空间时，这种生活形式就终结了。<sup>⑤</sup> 因此，对黑格尔而言，每一种社会形态都包含了自我转化的种子，因为它不可避免地致使一些群体产生出道德上的希望和期望，而这些希望和期望无法在现存的制度框架

① 黑格尔自己对“社会”一词的使用仅限于“需要的体系”，在《法哲学原理》中，他也提到“资产阶级社会”。在亚当·斯密之后，他用这些术语指称的是资本主义市场社会这一近代历史结构。在当下语境中，当我谈及黑格尔的社会概念时，浮现在我脑海中的是黑格尔的“客观精神”（尤其表现为“民族精神”），就是说社会分化的过程可以归因为最一般的单元。

② Karl Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, ch. 2.

③ Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London: Norton, 1969.

④ 奥斯特里奇提出了一个有趣的比较，并从黑格尔式的视角对塞尔进行了批判。（See Sebastian Ostritsch, “Hegel and Searle on the Necessity of Social Reality”, *Rivista di Estetica*, Vol. 57, 2014, pp. 205–218.

⑤ 这一解释模式参见黑格尔在《精神现象学》中对索福克勒斯的解释。关于这里的解释，更一般的论述参见 A. Särkelä, “Ein Drama in drei Akten. Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 61, 2013.

内得以恰当地实现。诚然，这一“道德的”解释在社会学上是差强人意的，因为它在很大程度上使我们对于这些结构上无法满足的要求以何种方式产生于社会冲突的语境之中一无所知。黑格尔只是在少数地方表明，他将这种冲突视为争取承认的斗争，在这种斗争中，那些对自由——全新的以及此前未知的自由——的社会实现的渴望与内在地产生产这些渴望的现存社会秩序发生冲突。但这一简短的概述足以表明，黑格尔的努力是富有成效的，他试图为精神在客观制度中的自我实现这一自我驱动过程寻找一种日常的社会补充。在社会学假设的充实下，黑格尔的基本进路得以发展出一种卓有成效的观念，即推动自由实现之历史过程的是为以前被排斥群体的社会融合而斗争。<sup>①</sup>

相比之下，马克思为了说明我们自由的逐步扩展而提出的关于社会机制的阐释看起来不太令人信服。正如许多人——如柯奈留斯·卡斯托里亚蒂斯（Cornelius Castoriadis）<sup>②</sup>——已经观察到的，他的解释方案往往依赖于一种技术决定论，这种决定论倾向于掩盖而非阐明他所断言的（人类）对自然的日益掌控与其不断增加的自由之间的联系。这一解释模型的出发点仍然是这样一种观点，即我们的合作能力使得我们能够越来越占有外在自然和内在自然。但是，在解释实现自由的进步动力时，马克思只关心后者，即我们与周遭自然界的联系。马克思用“生产力”这一术语指称我们在任何时候对自然的这一方面的统治，它指的是一个社会为了自身的目的利用任其支配的现存自然资源之技术手段和方法的总和。第二步，马克思认为，我们不断改进和提高合作能力的过程，就蕴含着社会生产力不断提高的历史过程。他认为，历史越往前发展，对自然界予以生产性占有的社会技术能力就越强。马克思解释方案的决定性步骤是第三步。他断言，所有社会的制度结构——他试图将其统统归入“生产关系”这一术语之下——都具有一定程度的惯性和刚性特征，以致于任何生产力的提高都会导致这些制度结构对新的生产力和生产方式的滞后性调节。因此，马克思解释方案的精髓在于，随着操纵自然的技术能力的内在进步，必然经常地引起社会交往方式的规范性改进。

关于这种模式，一个不甚清晰的地方在于，为什么我们应该相信生产力的发展在每个阶段都将使制度化的社会秩序实现更大程度的自由。尽管在某种意义上，技术进步会增加我们的活动空间，而不是自然的限制，但若由此推出社会自由的自行增长还是相当可疑的。通常情况恰恰相反，改进的技术将会危及先前所获自由的持存。就内在于生产力发展的规范性潜能而言，马克思对自由的逐步实现所作的解释略显乐观。与黑格尔不同，马克思认为技术进步本身能够将制度化的社会秩序从社会统治和继承而来的依赖关系中解放出来。

马克思似乎意识到了这一缺陷，于是他在第一种解释方法之外补充了第二种解释方案，至少发展出了一个大致轮廓。<sup>③</sup> 第二种方案认为，推动社会自由实现的动力，不仅是我们技术能力的内生性增长，而且是被压迫阶级为了实现自身需求和利益而进行的斗争。这一点在《共产党宣言》中尤为突出，这一替代方案并未完全独立于第一种解释，因为马克思将不同阶级争取统治地位的利益与特定阶段生产力发展所提供的施加影响的机会联系起来。正如资产阶级在历史上开始争取社会统治地位时，他们对生产资料的控制也日渐增强一样，一旦新的工厂体系创造出必要的经济前提，无产阶级也会夺权上台。显而易见，关于社会进步的第二种解释，聚焦于阶级斗争的变革力量，仍然未能使社会实践的历史变迁独立发挥作用。相反，马克思认为，实现自由的进步最终来自于受压迫群体为各自经济利益的社会优势而斗争——好像我们有权这样假设，所有前现代社会都已确立并以这样一种独特的经济生产领域为中心。因此，马克思的第二种解释方案与黑格尔的方法相比仍然有所差异，后者将社会等同于精神在社会制度中的自我实现。马克思没有明确阐明，在任何特定社会群体的斗争中，究竟哪种社会包容和承认是有争议的，他只是简单地假设了经济利益的优先性，但缺乏历史证据的支

① 继黑格尔之后，杜威也提出了类似的解释。（See J. Dewey, *Lectures in China*, 1919 - 1920, Honolulu: University of Hawaii Press, 1973, pp. 64 - 71.）

② Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, ch. I. 2.

③ 关于这两种解释模式之间的张力，参见 Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 52 - 59.

撑。这就强化了先前的看法，即马克思将社会组织形式的多样性还原为单一的“生产关系”范畴是不明智的。

当我们把马克思对现代社会成就的分析与黑格尔的观点加以比较时，就会发现马克思经济还原论的第三个瑕疵。如上所述，这两位思想家都认为，现代社会秩序是理性的自我实现之世界历史进程的最高阶段，因为现代社会制度已经大大扩展了个人自由的空间。像黑格尔一样，马克思认为，对封建和贵族社会秩序的克服，就等于是从继承而来的依赖关系和隶属形式中解放出来，使得现在的人们享有更广泛的个人自决的机会。<sup>①</sup> 但是，当谈到对这些新创造的自由提供更详尽的阐释这一进一步的理论任务时，我们会发现这两位思想家之间存在实质性的差异，这一点我一开始就已经简要提到过。黑格尔的观点是，现代社会秩序的“合理性”在于这样一个事实，即它为其社会成员提供了一系列的社会角色，这些角色将会使他们在相互承认的条件下自由地实现他们的个性。对黑格尔来说，这包括新社会秩序的所有核心制度：建立在相互同情基础上的家庭、市场、国家。综上所述，黑格尔认为这三个活动领域相当于一种现代形式的“伦理生活”，他用这一术语来表示，个人自由是在现存实践的共同作用中实现的，而不是在私人的选择行为中实现的。<sup>②</sup> 然而，尽管黑格尔主张交往自由高于个人或私人自由，但他从未怀疑过现代法权结构的规范性意义。相反，纵观其著作，黑格尔继续将当时才刚确立的自由与平等原则视为现代社会的主要成就，因为这些自由要求国家保护每个人在不受他人干涉的情况下有机会检验并巩固其道德决断。

关于如何定位自己，这对马克思而言是一个相当不确定的问题。一方面，马克思对黑格尔关于伦理生活的整个学说抱持深度的怀疑，因为他认为黑格尔掩盖了现存社会结构的缺陷。我将在下面对此详加说明。但除此之外，马克思也怀疑，现代自由权利是否真的应该被赋予规范性意义，就像他的先驱们所做的那样。如果我们回顾一下马克思是如何描绘自由得以在世界中实现的历史进程的，我们就会对现代社会的成就作出截然不同的评价。这一新社会结构的独特性，不是自由在人与人关系领域的扩展，而是自由在人类与自然环境关系领域的扩展。马克思认为，通过这种方式获得的自由，体现在生产能力的极大提高上，尚未充分反映在资本主义生产关系中。我们越来越有能力控制自然的进程并使其为我们自己的目的服务，这就要求一种完全不同于当前制度秩序的社会自由。在马克思看来，由于社会的惯性，这些当前的安排反映了一种纯粹私人的与利己主义的自由概念。大规模改进的生产技术和方法创造了一种可能性——实际上是一种历史的需要——以更宽泛的合作概念取代这种狭隘的、以市场为基础的自由概念。目前，唯一与现代生产力状况相适应的社会生产关系是，使劳动组织和产品的分配服从于自由联合的生产者之共同意志。但是，不管这一社会主义的愿景多么吸引人，多么具有前瞻性，它还是使马克思没有充分发掘现代自由权利的民主潜能。在他看来，这些权利所提供的对个人自决的保护过于注重私人利益，因此与竞争性的资本主义经济体系并无二致。因此，他并不把它们看作是新社会秩序的规范性成就，而是视作一种衰落秩序的残余。<sup>③</sup>

就这一点而言，黑格尔的优势要胜过马克思。的确，像马克思一样，黑格尔对于自由主义倾向也深持保留态度，自由主义将个人自由等同于不受约束地追求自己私人利益的自由。像他的唯物主义继承者一样，黑格尔尚未意识到这些自由权利对于促进平等公民的民主政治决策所作出的巨大贡献。然而，黑格尔认为，赋予所有社会成员以平等的个人自决权这一新原则是现代社会的一项不可逆转的成就。与马克思不同，黑格尔深信，任何其他更具交往性或伦理性的自由形式，都将继续要求把个人受保护的权力作为其规范性基础，以发展和追求自己的特定目标。<sup>④</sup>

① Frederick Neuhouser, “Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit”, eds. by Rahel Jaeggi and Daniel Loick, *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp, 2013, S. 39.

② Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

③ 参见马克思的相关著作，更详细的评论参见 Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp, 2015, S. 60.

④ Frederick Neuhouser, “Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit”, *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, S. 25–47.

### 三、马克思的洞见及其在黑格尔社会理论中可能的位置

到目前为止我所说的，似乎让人觉得黑格尔的社会理论在各个方面都优于马克思的历史唯物主义。就一种足够复杂的社会概念而言，就确定自由实现背后的驱动力而言，就对现代性之规范性成就的诊断而言，黑格尔提供的解释无疑更好或者对我们今天的目的来说更有成效。然而，这种初步的比较极具误导性，因为它完全聚焦于以一种历史哲学作为补充的社会理论的概念资源。一旦我们将注意力从这些基本问题转移到这两种竞争性理论的经验内容上，事情就会变得有所不同，而且马克思社会分析的优点也显露出来。在这最后一节，我将概括呈现问题的另一方面。在这样做的时候，重要的是记住，马克思有额外50年的时间来观察现代社会的实际发展。黑格尔在资本主义工业化之初就提出了他的社会理论，而马克思写作的年代则处于这一发展的顶点，这就使得他对现代经济秩序的毁灭性潜能处于一种有利的认知地位。马克思的社会理论相较黑格尔来说的优点，可能部分地要归功于这一富余的历史经验，但也要部分地归功于马克思对权力和统治的更为深入的分析。

正如我们所看到的，黑格尔假定“自由意识的进步”之世界历史进程至少在现代伦理生活的社会结构中得出了初步的结论。他有权作出这一判断，因为在他看来，现代社会的这三个领域——基于互爱的家庭、资本主义市场、现代宪政国家——为这一社会的成员通过与他人自由合作来实现他们的个性提供了制度前提，这建立在对他们个人的自由选择予以法律保护的基础上。<sup>①</sup>正是这样一种现代社会的想象是马克思所不愿也不能接受的。基于他的政治经济学研究，马克思提出了不同于黑格尔的假设，即资本主义市场，这一三元结构的第二个要素，包含着同时危及个人自由与其他两个领域之规范性自治的破坏性力量。诚然，黑格尔对市场体系（他称之为“市民社会”）也持怀疑态度。在《法哲学原理》中，他建议通过管制与合作机构来遏制市场过度的威胁。<sup>②</sup>但马克思主义认为，允许经济产品和服务进行自由交换的领域之存在，可能会破坏整个伦理实践网络，这与黑格尔不同。然而，这正是马克思的政治经济学批判所试图展示和说明的，而且他的努力提出了许多深刻的见解，这些见解我们可以用来极大地丰富黑格尔的社会理论。

通过发展这一批判性计划，截至目前所讨论过的马克思理论的比较劣势反而对他有利。将社会概念还原为一套“生产关系”使得他完全聚焦于经济领域，并从政治或制度影响的抽象中研究其发展。在这里，马克思注意到了几个重要的现象，这在黑格尔的《法哲学原理》中，即便有，也只是被模糊地预见到了。因此，他认为，作为新经济秩序的规范性基础之一，雇佣合同根本无法实现其关于个人自由选择的允诺，因为那些靠工资谋生的人被迫同意合同的条款，而根本没有替代性选择。此外，根据马克思的观点，他们的生产劳动创造了剩余价值，但他们却没有得到报偿，因此，他们受到了结构性的和不合理的剥削。由此获利的企业家不断被迫要求将其所得进行再投资，以期获得更多的利润，这要求他不断为自己的产品开辟新的市场。这就为资本主义市场带来了扩张性动力，从而致使所有生活领域都逐渐服从于市场原则，马克思称之为“实际上的从属”（real subsumption），还导致了资本主义权力的进一步扩张，政府变成了阶级统治，法治也屈从于“阶级正义”。马克思对资本主义分析的这四个要素，补充解释了为什么卷入这一经济体系中的人难以理解其有害机制。在他看来，这种解释将现存的一切合法化、隐匿化、模糊化，马克思把这样的解释称为“意识形态”。他的目标之一就是阐明经济交换的实践何以必然产生出这样的意识形态。

马克思关于资本主义分析的所有这些基本假设，并不是都经受住了他的理论所遭受的那种批判性审视。由于经济学家和其他社会科学家的反对，有些主张需要加以改进，有些主张则不得不完全放

① 与此同时，黑格尔在确定国家是一个实现自由的主体间性领域时也面临着巨大的困难。托伊尼森对这些困难提出了令人印象深刻的精确处理。（See Michael Theunissen, “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, eds. by D. Henrich and R. -P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart: Klett - Cotta, 1982, S. 317 - 381.）

② Hans - Christoph Schmidt am Busch, “Anerkennung” als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin: De Gruyter, 2011, part III.

弃。例如，今天马克思的劳动价值论仍然存在争论，而这构成了他关于雇佣劳动者遭受结构性剥削的观点的基础。同样有争议的还有他关于意识形态认知效果的假设，在他看来，意识形态在某种意义上源于经济实践本身。但马克思分析资本主义的两个核心要素——他关于雇佣工人不自由的观点和他关于竞争市场的内在扩张动力的观点——在后来的发展中被证明是有弹性的，这几乎不容置疑。特别是在目睹了过去几十年所谓的新自由主义打破经济壁垒之后，我们今天可以有把握地假设，在我们的经济体系内部存在一种压力，它往往会逐渐破坏雇佣劳动者以及其他生活领域的个人选择自由。但这一审慎的观察应该促使我们再次转向黑格尔的社会理论。

我们已经看到，尽管有其哲学上的优势，黑格尔社会理论对当代社会的介入，并没有充分考虑资本主义经济体系的危险动力。因此，现在的问题是，马克思所指认的资本主义的各个方面如何才能在不完全破坏其内在结构的前提下被整合进黑格尔社会理论的框架。最后，我想就如何处理这个问题提出一些设想。

每一次试图以刚才暗示的方式调和这两种理论的尝试——通过保留德国唯心主义社会理论的一种缓和版本，并补充以他的唯物主义追随者对资本主义分析的结果——都面临着一些严重的障碍。最大的挑战当然是这样一个事实，即马克思对资本主义的分析，在一定程度上似乎使其免受由于其他目的而改变的尝试。在黑格尔的影响下，现代经济体系的内在结构和扩张动力，以一种特殊的方式被描绘出来，仿佛它们是由“资本”的自主活动所引起的，形成了一个不受外界影响的封闭循环。不论人们选择何种方法论阐释，不论人们认为这是对黑格尔的《逻辑学》还是《精神现象学》的模仿<sup>①</sup>，它都不能与黑格尔社会理论的框架直接兼容。毕竟，在黑格尔看来，社会结构的形成，从根本上来说，不是由“资本”决定的，而是由共同社会规范所构成的“客观精神”决定的。

为了将马克思对资本主义的分析整合进黑格尔社会理论的框架，我们首先需要突破的就是马克思所谓的描述方式。我们必须放弃这样的观念，即“资本”，像黑格尔的“精神”一样，是自主运动的，并通过其内在动力渗透到社会各个领域。相反，我们应该对资本主义经济领域采取一种更为开放的概念，给那些不断变化的社会规范的影响以应有的地位。只有通过这种政治经济学的重新定位，我们才能公正地对待这样一个历史事实，即追逐利润原则的机会随着制度和文化环境的变化而变化，比如，今天就比四五十年前大得多。<sup>②</sup>

第一个修正的结果是，资本主义经济被视为部分地依赖于黑格尔用“客观精神”一词所指认的制度规则的内容。要将马克思对资本主义的分析与受黑格尔启发的社会理论结合起来，还需要第二处修正，这里涉及的不是其解释性内容，而是其社会学框架。我们已经看到，马克思的“生产关系”观念将所有社会领域描述为直接或间接地与控制自然的目标相关。在他分析资本主义的语境中，这就产生了一个问题，当充满活力的资本主义市场化原则渗透到社会生活的其他领域中时，他将缺乏概念资源来确定究竟违反了何种规范。<sup>③</sup> 描述这种缺陷的另一种方式是说，马克思缺乏对社会功能复杂性的理解，这种社会功能复杂性要求不同的活动领域受不同规范的制约，这些规范允许这些活动实现其各种特定的功能。因此，他无法解释，当资本主义的利润和市场化原则开始影响并最终主导以前不受经济因素影响的其他社会再生产领域时，为什么我们会觉得它是危险的或有问题的。因此，在这一点上，如果马克思对资本主义的分析要想成为黑格尔社会理论的一个富有成效的因素，也需要一定的修正。我们需要的是意识到，在现代社会中，资本主义市场只是社会活动诸领域的一种，而且每一领域都有其特定的功能，要求其活动受它们自身的一套特定的规范所支配。

我刚才所说的表明，黑格尔的社会理论，就其本身而言，并没有满足为实现充分吸收马克思对资本主义分析的重要洞见所需要的全部要求。如果马克思缺乏对现代社会功能复杂性的理解，黑格尔也

① Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

② Wolfgang Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Berlin: Suhrkamp, 2013.

③ Jürgen Habermas, “Literaturbericht zur philosophischen Debatte um Marx und den Marxismus”, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 2nd ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

就无法认识到在各种功能专门化的社会领域之间存在着深度的规范性紧张。黑格尔的伦理生活学说承认这样一种可能性，国家的失败或其成员的理性缺陷，可能会导致支配特定领域的规范趋于枯竭，就像过去那样。但他没有考虑到这样一种可能性，即这些不同规范中的一种可能会侵入其他社会领域，并破坏或使适合它们的规范失效。我们可以说，黑格尔认为，社会分化的过程是一个不可逆转的既定的过程，不可能被未来的发展所改变。无论一个理性有序的现代社会可能面临何种内部风险，家庭、市场与国家之间的功能分化被理所当然地认为是现代社会新秩序的永恒特征。然而，这一假设使得黑格尔的理论丧失了马克思试图通过描绘资本关系对一切社会领域的“吸纳”来分析不同过程的概念资源。黑格尔从未考虑过资本主义思维方式侵入非经济生活领域的可能性。因此，在这一方面，他的理论需要根本的修正。现代社会的功能分化不应被视为一种永恒的经验给定的物，而仅仅是一种规范性目标，在任何特定的时间，或多或少地在一种社会制度中完全实现，这取决于当时的社会斗争。

如果黑格尔的理论要在今天成为马克思分析资本主义的概念框架的话，这并不是其社会理论中需要系统修正的唯一要素。进一步的修正涉及黑格尔对如下观点的依赖，即契约观念为市场经济体系提供了法律基础，从而确保其普遍合理性与合法性，因为契约双方的义务是自愿承担的。这种情形的错误不在于下述观念，即契约是新经济秩序的合法性基础，因为它允许每个人自由决定如何利用其经济资源与服务，这与此前经济制度对个人关系和从属关系的依赖形成了鲜明对比。亚当·斯密（Adam Smith）在《国富论》中极为清晰地阐述了以契约为基础的经济秩序的规范性美德，因此黑格尔在这一点上能够完全步其后尘。<sup>①</sup> 黑格尔观点的问题出在如下方面，即他简单地将商事双方之间的契约特征转化为企业主与雇佣劳动者之间的关系。他天真地忽视了胁迫与强制的影响，这证明他更倾向于忽视权力与统治的现象。黑格尔的伦理生活学说似乎完全没有意识到这样一种可能性，即个人对现存的“伦理”义务的赞成，可能并不是出于理性的考量，而是由于缺乏替代方案，武力威胁，抑或是巧妙地说服。然而，这些正是马克思在描述资本主义时想要将其置于核心位置的因素，他将雇佣合同的表面自愿视为纯粹的幻觉，因为那些依赖工资生活的人别无选择，要么表示同意，要么身陷贫困。黑格尔认为现代社会的伦理结构赋予自由理念以制度上的现实性，这使他完全忽略了那些持续至今依然在助长对特定人群的强制和压迫的社会机制。他错误地将争取包容和承认的斗争之终结定位在了现代性的起点，并以一种自愿和非强制性合作的乐观态度来描述此后的社会关系。

修正黑格尔社会理论的这一严重缺陷，需要的不仅仅是用武力和强迫观念来补充他的现代伦理生活模式。毋宁说，它要求我们运用黑格尔自己的范畴来解释每一社会领域中的哪些内在机制使得其中的一部分参与者支配了其他人：例如，男人如何利用爱与相爱的规范来压迫妇女，或者忠于国家的规范如何通过对相关职责的“归化”与固化来用以动员民众。只有做到这一点——就是说，只有表明当相互承认的不同制度形式能够产生一定的排斥和强制时——马克思对资本主义分析的结果才能被恰当地融入黑格尔的社会理论。因为只有这样，市场对自由的剥夺，马克思政治经济学批判的对象，才能被整合进对现代社会的更为全面的描述之中，这一描述的焦点也会扩展到其他的压迫形式。

我所概述的各种修正，仍然只使我们朝着在黑格尔与马克思的社会理论进路之间建立一种相互影响关系的目标迈进了一半。直到现在，我还没有提及这种观念的和解所必然面临的巨大挑战：即修正黑格尔的精神概念，使其至少在某种程度上能够接近马克思的理论起点，也就是说，嵌入社会的个体之间的合作。尽管我呼吁双方都进行修正，但问题在于，如何实现唯物主义与唯心主义之间、人在自然界中的形象与对自我决定精神的呼吁之间的和解。但就这篇文章的目的而言，我希望表明，马克思对资本主义的分析，只有嵌入黑格尔的社会理论之中，才能有所获益。如果年轻哲学家的理论中包含的宝贵见解被转换到他的前辈所提出的框架中，这些见解可能会更好更准确地表达出来。

（责任编辑 已未）

<sup>①</sup> Lisa Herzog, *Inventing the Market: Smith, Hegel and Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

# 三个历史决议与毛泽东思想阐释的整体性探究

杨新宾

**【摘要】** 作为中国共产党总结历史经验的经典之作，三个历史决议具有鲜明的整体性特质，在一些重大问题上既保持原则、立场的一脉相承，又实现了具体观点、结论的与时俱进，这鲜明体现在对毛泽东思想的阐释中。三个历史决议以辩证唯物主义和历史唯物主义为根本遵循，凝练了毛泽东思想评价的科学方法；以马克思主义中国化为理论线索，揭示了毛泽东思想的生成逻辑；以内涵阐释为重要内容，接续完成对毛泽东思想的内涵界定；以意义呈现为最终目标，共同确立并捍卫毛泽东思想的历史地位。

**【关键词】** 中国共产党；三个历史决议；毛泽东思想；整体性

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0059-09

**作者简介：** 杨新宾，历史学博士，(秦皇岛 066004) 燕山大学马克思主义学院副教授，(北京 100084) 北京高校中国特色社会主义理论协同创新中心(清华大学)研究员。

**基金项目：** 北京市习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心重大项目“习近平总书记关于中国共产党历史的重要论述研究”(21LLZZA049)；河北省高等学校青年拔尖人才项目“三个《历史决议》与毛泽东思想的阐释逻辑研究”(BJS2022017)

在百年党史中先后产生了三个历史决议，即《关于若干历史问题的决议》《关于建国以来党的若干历史问题的决议》和《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》(以下分别简称第一、二、三个历史决议)。从整体视域看，中国共产党对一些重大问题的分析与评判非常注重相关结论的稳定性和连续性，其中三个历史决议是最重要的文本依据。2021年2月，习近平在党史学习教育动员大会上的讲话中强调，对党史上重大事件、重要会议、重要人物的评价“要坚持以我们党关于历史问题的两个决议和党中央有关精神为依据”<sup>①</sup>。这也成为第三个历史决议审议时的基本考虑：“关于党的十八大之前党的历史上的重大事件、重要会议、重要人物，前两个历史决议、党的一系列重要文献都有过大量论述，都郑重作过结论。这次全会决议坚持这些基本论述和结论”<sup>②</sup>。因此，三个历史决议虽有各自的问题指向，但也是互为支撑的理论整体。毛泽东思想是马克思主义中国化的第一次历史性飞跃，并作为核心话语贯穿三个历史决议，这在马克思主义中国化所有理论成果中具有唯一性。考察三个历史决议对毛泽东思想进行阐释的根本方法、理论线索、基本任务及根本宗旨的整体性，具有显著的理论意义。

## 一、以辩证唯物主义和历史唯物主义凝练毛泽东思想评价的科学方法

历史总结不是史料堆砌或史实罗列，而是在史实梳理基础上的历史认知、历史评价及历史解释，蕴含着主体与客体、经验与规律、现象与本质的张力与互动，其中必然隐嵌着特定的立场、观点和方法。党史研究是政治性、思想性和学术性的高度统一，正如习近平所言：“党史研究是一门研究中国

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

<sup>②</sup> 习近平：《关于〈中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议〉的说明》，《求是》2021年第23期。

共产党的历史、从中国共产党的活动揭示当代中国社会运动规律的科学”<sup>①</sup>。辩证唯物主义与历史唯物主义是马克思主义的哲学基石，是中国共产党观察一切问题，包括自身历史问题的根本出发点，也是三个历史决议对毛泽东思想阐释整体性的本质规定。

### （一）辩证唯物主义和历史唯物主义是三个历史决议的根本方法论

第一个历史决议是中国共产党系统审视自身历史的开端。党之所以在成立初期屡犯或“左”或右的错误，根源在于对马克思主义采取了形式主义和教条主义的态度，未能将其内在的立场、观点和方法灵活运用于中国革命实践。能否真正掌握并灵活运用马克思主义的思想方法，成为衡量中国共产党是否成熟的标准之一。决议在将毛泽东思想与错误路线比较时，明确以是否遵从辩证唯物主义与历史唯物主义为分水岭，“一切政治路线、军事路线和组织路线之正确或错误，其思想根源都在于它们是否从马克思列宁主义的辩证唯物论和历史唯物论出发，是否从中国革命的客观实际和中国人民的客观需要出发”<sup>②</sup>。历次路线错误的本质，就在于“违背辩证唯物论和历史唯物论，把片面的相对的真理夸大为普遍的绝对的真理”<sup>③</sup>。毛泽东成为党内正确路线的代表，亦源于他“根据马克思列宁主义的普遍真理，根据辩证唯物论和历史唯物论，具体地分析了当时国内外党内的现实情况及其特点”<sup>④</sup>。中国共产党在审视自身历史问题时，从一开始就保持了理论上的清醒与自觉，牢牢抓住了无产阶级最为根本的“批判的武器”。从这个角度讲，第一个历史决议的最大意义就是将党的历史反思筑基于马克思主义的根本方法，确立了党总结历史经验的根本标准。

第二个历史决议的主要任务是弥合历史转折时期党在一系列复杂历史问题上的思想分歧。决议“运用马克思主义的辩证唯物论和历史唯物论”<sup>⑤</sup>，寓繁于简，破立结合，科学评价了毛泽东的历史地位，全面概括了毛泽东思想的内容，特别是以“活的灵魂”凝练了毛泽东思想的立场、观点与方法，并强调其是“把辩证唯物主义和历史唯物主义运用于无产阶级政党的全部工作”<sup>⑥</sup>的产物，突出了毛泽东思想哲学层面的普遍意义。第二个历史决议实际以毛泽东思想为范例确立了马克思主义中国化理论成果的认定标准，区分了历史合力与杰出人物作用的主次关系，辨析了党的整体成功与局部失误，较好处理了社会主义运动中必然性与偶然性、前进性与曲折性等多重关系，标志着党对马克思主义的运用达到了更加娴熟的程度。

第三个历史决议是对百年党史的系统总结，其所面向的时限之长、领域之广、内涵之繁前所未有。总结好党的光辉历程、辉煌成就、宝贵经验，特别是十八大以来的原创性思想、变革性实践、突破性进展和标志性成果，是一项极具挑战的系统工程。决议将辩证唯物主义与历史唯物主义作为纵观百年党史的根本立足点，“坚持辩证唯物主义和历史唯物主义的方法论，用具体历史的、客观全面的、联系发展的观点来看待党的历史”<sup>⑦</sup>，并将其发展为正确党史观与大历史观，实现了马克思主义在党史领域的创造性应用。决议将百年党史放置于中华民族发展史、世界社会主义发展史与人类社会发展史中，把握宏观历史趋势，掌握根本历史规律，从头绪繁杂的历史脉络中抓住了主题主线、主流本质，辩证、历史、全面地评析了党的失误和曲折，科学总结了正反两方面的经验教训，既完成了对历史主题、历史分期、历史成就的回溯式梳理，描绘了百年党史清晰的路线图，也实现了对历史意义、历史经验、根本问题的规律性体认，萃取了百年党史丰厚的营养剂，既回望历史，又映照现实、远观未来，极大深化了对共产党执政规律、社会主义建设规律及人类社会发展规律的认识，充分彰显了党的历史自信和历史主动精神。

### （二）辩证唯物主义、历史唯物主义与毛泽东思想评价的科学原则

在马克思主义的理论体系中，辩证唯物主义与历史唯物主义是内在一致的，辩证唯物主义必然要

① 习近平：《在全国党史工作会议上的讲话（摘要）》，《中共党史研究》2010年第8期。

② 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第987页。

③ 同上，第989页。

④ 同上，第987页。

⑤ 《三中全会以来重要文献选编》（下），北京：人民出版社，2011年，第175页。

⑥ 同上，第162页。

⑦ 习近平：《关于〈中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议〉的说明》，《求是》2021年第23期。

求在社会历史领域贯彻唯物主义观点，历史唯物主义是辩证唯物主义走向彻底的逻辑结果。三个历史决议立足辩证唯物主义与历史唯物主义，形成了一系列历史评价的原则和范式，展示了党自我审视的历史智慧与娴熟技巧，这鲜明体现在毛泽东思想评价上。

其一，分清主流与支流，实现两点论与重点论的统一。第一个历史决议对建党以来24年的历史进行整体评估，得出了成绩是主流的结论，“党在个别时期中所犯的‘左’、右倾错误，对于二十四年来在我党领导之下的轰轰烈烈地发展着的、取得了伟大成绩和丰富经验的整个中国革命事业说来，不过是一些部分的现象”<sup>①</sup>。第二个历史决议起草时，邓小平强调聚焦关键问题，从大处着眼，“宜粗不宜细”。决议对新中国成立以来党的历史做了基本判断，认为“三十二年来我们取得的成就还是主要的”<sup>②</sup>，“从历史发展的长远观点看问题，我们党的错误和挫折终究只是一时的现象”<sup>③</sup>。第三个历史决议将重心放在总结党的百年奋斗重大成就和历史经验上，表明党的自我认知已从孤立、偶发的经验积累上升为系统、整体的规律把握，并具备了示范性的模式或版本效应，这也是决议提出“中国式现代化道路”和“人类文明新形态”的底气，也宣示了党的历史的伟大、光荣和正确。三个历史决议对党史主流作出了科学公正的判断，为各自叙述的历史时段定下了整体基调，还原了毛泽东思想形成和发展的历史坐标，为正确评价毛泽东思想创造了客观公正的历史语境。

其二，坚持客观、全面，以长时段、大范围的视角实现对毛泽东思想及其实践的科学历史评价。第一个历史决议通过对建党以来24年历史的回顾，梳理了毛泽东思想与中国革命的互动关系，阐释了毛泽东思想在中国革命若干重大问题上的观点，并通过与各种错误路线的对比揭示了毛泽东思想的理论特性，将毛泽东思想的科学性深植于中国革命的历史土壤之中。第二个历史决议特别回顾了新中国成立前28年党的历史，突出了毛泽东在一系列历史节点上的关键作用，如秋收起义、遵义会议、抗日民族统一战线、整风运动等，得出了“毛泽东同志被公认为中国共产党和中国各族人民的伟大领袖，在党和人民集体奋斗中产生的毛泽东思想被公认为党的指导思想，这是中华人民共和国建国以前二十八年历史发展的必然结果”<sup>④</sup>的结论，克服了对毛泽东评价的思维局限，以毛泽东一生的重大贡献平抑了对其晚年错误的苛责，为坚持毛泽东思想提供了“大历史”层面实践成就的支撑。第三个历史决议将毛泽东思想置于百年党史的宏大叙事中，围绕中华民族伟大复兴的历史主题，揭示了毛泽东思想引领党和人民在新民主主义革命时期、社会主义革命和建设时期取得的历史成就，指出其为民族复兴创造了根本社会条件，奠定了根本政治前提与制度基础，为中国特色社会主义建设提供了宝贵经验、理论准备与物质基础，进一步凸显了毛泽东思想的广泛作用场域，展示了其在中华民族伟大复兴中的巨大实践效能。

其三，坚持联系和发展的观点，以“坚持真理、修正错误”的辩证态度坚持并发展毛泽东思想。第一个历史决议重点剖析了建党以来24年的路线错误，毛泽东思想主要作为正向参照出现。但毛泽东亦坦承自己犯过不少错误，“决议把许多好事挂在我的账上，我不反对，但这并不否认我有缺点错误，只是因为考虑到党的利益才没有写在上面，这是大家要认识清楚的”<sup>⑤</sup>。因此，第一个历史决议中虽未直接出现毛泽东既往失误的内容，但背后始终秉持了客观、清醒的历史态度。第二个历史决议起草时，邓小平在毛泽东的评价问题上提出“实事求是”“恰如其分”的原则，特别强调“不能把所有的问题都归结到个人品质上”<sup>⑥</sup>。对于五十年代中期以后的失误和曲折，决议没有纠缠于毛泽东个人的责任，而是将重心放在深挖社会历史根源上，如社会主义建设经验的不足，阶级斗争与群众运动的思维惯性，对马克思主义若干观点的教条化理解，中苏论战的附带效应，封建专制思想的遗毒等。这种反思既全面、彻底，也确证了坚持毛泽东思想的充分理由，即“毛泽东同志的错误在于违反了

① 《毛泽东选集》第3卷，第998页。

② 《三中全会以来重要文献选编》（下），第132页。

③ 同上，第173页。

④ 同上，第129页。

⑤ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第284页。

⑥ 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第301页。

他自己正确的东西”<sup>①</sup>。第三个历史决议没有回避毛泽东晚年的错误，坦承“文化大革命”“使党、国家、人民遭到新中国成立以来最严重的挫折和损失，教训极其惨痛”<sup>②</sup>，同时强调“党的伟大不在于不犯错误，而在于从不讳疾忌医，积极开展批评和自我批评，敢于直面问题，勇于自我革命”<sup>③</sup>，既吸取历史教训，又归纳了“自我革命”的正面经验，两者共同辐辏于“从党的百年奋斗中看清楚过去我们为什么能够成功、弄明白未来我们怎样才能继续成功”<sup>④</sup>的决议初衷。

三个历史决议共同坚守了马克思主义的根本立场，将辩证唯物主义和历史唯物主义方法论转化为历史评价的智慧、策略与技巧，充分展示了马克思主义“解释世界”的强大功能，使毛泽东思想评价建立在科学、公正的基础上，于史有据，于理可信。

## 二、以马克思主义中国化作为毛泽东思想阐释的理论线索

中国共产党百年奋斗的重大意义之一就是“展示了马克思主义的强大生命力”，这主要是通过马克思主义中国化实现的，“中国化才能落地生根、本土化才能深入人心”<sup>⑤</sup>。三个历史决议揭示了马克思主义同中国具体实际和中华优秀传统文化的互动关系，从结合机制、理论特性和成果形态等方面确认了毛泽东思想作为马克思主义中国化第一次历史性飞跃之重要成果的理论属性。

第一个历史决议带有强烈的“革命”话语色彩，其所涉及的历史阶段，马克思主义中国化的实践主要聚焦于探索适合中国国情的革命道路。决议开篇就将建党以来24年总括为马克思主义中国化的历史，“中国共产党自一九二一年产生以来，就以马克思列宁主义的普遍真理和中国革命的具体实践相结合为自己一切工作的指针”<sup>⑥</sup>；并以马克思主义中国化诠释了毛泽东思想的理论特性，“毛泽东同志代表中国无产阶级和中国人民，将人类最高智慧——马克思列宁主义的科学理论，创造地应用于中国这样的以农民为主要群众、以反帝反封建为直接任务而又地广人众、情况极复杂、斗争极困难的半封建半殖民地的大国，光辉地发展了列宁斯大林关于殖民地半殖民地问题的学说和斯大林关于中国革命问题的学说”<sup>⑦</sup>，准确把握了毛泽东思想产生的历史条件、社会环境及阶级基础，凸显了新民主主义革命理论相对于马克思、恩格斯、列宁、斯大林等经典作家革命理论的原创新性贡献。在具体论述时，决议也屡屡强调毛泽东思想在政治、军事、组织、思想方法等方面的一系列创新性观点，实际上是马克思主义中国化的另一种表达方式。第一个历史决议正式确认了毛泽东思想作为马克思主义中国化成果的理论属性，是中国共产党理论觉醒和思想成熟的重要标志。

第二个历史决议主要解决党在“建设”语境下的失误和挫折问题。为重塑党内外对毛泽东思想的信心，决议反复强调毛泽东思想对马克思主义的继承和发展，“毛泽东思想是马克思列宁主义在中国的运用和发展，是被实践证明了的关于中国革命的正确理论原则和经验总结”<sup>⑧</sup>，并具体阐释了毛泽东思想在理论观点及方法论上对马克思主义的丰富和发展。就理论观点而言，如新民主主义理论“发展了马克思列宁主义关于无产阶级在民主革命中的领导权的思想”<sup>⑨</sup>；人民民主专政理论“丰富了马克思列宁主义关于无产阶级专政的学说”<sup>⑩</sup>；军事理论是“对马克思列宁主义的军事理论的极为杰出的贡献”<sup>⑪</sup>；党的建设理论成功解决了“在无产阶级人数很少而战斗力很强，农民和其他小资产阶

① 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第298页。

② 《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14页。

③ 同上，第70页。

④ 同上，第2页。

⑤ 同上，第66页。

⑥ 《毛泽东选集》第3卷，第952页。

⑦ 同上，第952页。

⑧ 《三中全会以来重要文献选编》（下），第156页。

⑨ 同上，第157页。

⑩ 同上，第158页。

⑪ 同上，第159页。

级占人口大多数的国家，建设一个具有广大群众性的、马克思主义的无产阶级政党”<sup>①</sup>的艰巨任务。就方法论而言，决议强调毛泽东思想“活的灵魂”是对马克思主义基本原理的灵活运用，如实事求是实现了“把马克思列宁主义普遍原理同中国革命具体实践相结合”<sup>②</sup>；群众路线是“把马克思列宁主义关于人民群众是历史的创造者的原理系统地应用在党的全部活动中”<sup>③</sup>的结果；独立自主、自力更生解决了一国进行无产阶级革命的依靠力量与理论来源问题，即“首先需要各国无产阶级立足于本国，依靠本国革命理论和人民群众的努力，使马克思列宁主义的普遍原理同本国革命的具体实践相结合”<sup>④</sup>。“活的灵魂”标识了毛泽东思想与马克思主义的本质耦合，明晰了马克思主义中国化的实现路径、价值指向与基本动力，是毛泽东思想推进马克思主义中国化第一次历史性飞跃的基本依据和话语表达。

第三个历史决议将马克思主义中国化的百年历程体系化、规律化，并将“理论创新”列为党的十条历史经验之一，对马克思主义中国化的结合机制、生成路径有了更全面的认识。“理论创新”的关键是马克思主义中国化，途径是马克思主义同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合。决议梳理了毛泽东思想在不同历史时期对马克思主义中国化的贡献，在新民主主义革命时期，毛泽东探索了“把马克思列宁主义基本原理同中国具体实际相结合……开辟了农村包围城市、武装夺取政权的正确革命道路”<sup>⑤</sup>；社会主义革命和建设时期，毛泽东提出了马克思主义基本原理同中国具体实际的“第二次结合”，进行了一系列实践探索，如三大改造、正确处理敌我矛盾与人民内部矛盾，科学把握“十大关系”，发展“长期共存、互相监督”的政党关系，推行“百花齐放、百家争鸣”的文化方针，初步思考了社会主义建设的关键问题，如社会主义社会的长期性、中国工业化道路及价值规律的应用等。在对毛泽东思想进行总体评价时，第三个历史决议再次强调，“毛泽东思想是马克思列宁主义在中国的创造性运用和发展”，凸显了对马克思主义开拓性、突破性的发展，这与其作为马克思主义中国化的第一次历史性飞跃的历史地位是相适应的。

三个历史决议对毛泽东思想作为马克思主义中国化理论成果的认识是逐步深入的，从枚举具体观点上的个别突破，到凝练具有方法论意义的理论品质，再到总结基本路径与根本规律，最终确立和维护了毛泽东思想在马克思主义中国化链条中的历史地位。

### 三、以阐释毛泽东思想内涵为重要内容

毛泽东思想是一个内涵丰富、逻辑严密的理论体系，它以毛泽东为主要代表的中国共产党人的实践探索为前提，历经长期的理论诠释与体系建构，三个历史决议在其中发挥了关键作用。

#### （一）第一个历史决议对毛泽东思想的初步概括

第一个历史决议产生时，毛泽东思想中的新民主主义革命理论部分已趋于成熟，决议在批驳各种错误路线时，也往往以毛泽东的观点为据。据胡乔木回忆，决议当时已有“毛泽东思想体系”<sup>⑥</sup>的表述，但由于苏联共产党拒绝承认这一提法，考虑到两党关系，决议在收入《毛泽东选集》时抹去了相关痕迹，并着力“强调马列主义、斯大林对中国的指导”<sup>⑦</sup>，这是现在第一个历史决议没有出现“毛泽东思想”的原因。此外，受制于纠正路线错误的书写宗旨，毛泽东思想更多以分散的形式出现在决议中，尚未形成严密的理论体系。即便如此，第一个历史决议也已涉及毛泽东思想的许多根本命题，其基本轮廓已然成形。

例如，第一个历史决议总结了毛泽东对中国革命性质的科学认识，“即是既区别于旧民主主义又

① 《三中全会以来重要文献选编》（下），第161页。

② 同上，第162页。

③ 同上，第163页。

④ 同上，第164页。

⑤ 《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7页。

⑥ 胡乔木：《胡乔木回忆毛泽东》，北京：人民出版社，1994年，第325页。

⑦ 周兵：《〈关于若干历史问题的决议〉的版本研究》，《中共党史研究》2012年第3期。

区别于社会主义的新民主主义的革命”<sup>①</sup>。决议指出了毛泽东军事思想的两个立足点：其一，人民军队具有特殊性质，“它必须是服从于无产阶级思想领导的、服务于人民斗争和根据地建设的工具”<sup>②</sup>；其二，革命战争需采取特殊形式，“它必须在承认敌强我弱、敌大我小的条件下，充分地利用敌之弱点与我之优点，充分地依靠人民群众的力量，以求得生存、胜利和发展”<sup>③</sup>。决议指出了毛泽东思想中群众路线、民主集中制及正确开展党内思想斗争的内容，涉及了民主与集中、批评与自我批评等基本范畴。决议针对党内外小资产阶级大量存在的现实，指出“采取教育方法，将党内的小资产阶级思想加以分析和克服，促进其无产阶级化，是完全必要的”<sup>④</sup>。决议指出了毛泽东思想的若干特性，如聚焦中国革命实际问题，重视对中国社会的调查研究，在群众中检验党的政策、策略等。

从后来公认的毛泽东思想体系看，第一个历史决议已涉及新民主主义革命理论、军队建设理论、思想政治工作和文化工作理论、党的建设理论、政策与策略理论等主干内容，也已初具“活的灵魂”的方法论雏形，为毛泽东思想的后续阐释奠定了基础。

## （二）第二个历史决议对毛泽东思想的全面概括

鉴于第一个历史决议无法涵盖毛泽东思想在1945年之后，特别是关于社会主义革命和社会主义建设的丰富内容，加之“文化大革命”中将毛泽东思想教条化、庸俗化的不良倾向，邓小平多次提出要“准确”“完整”理解毛泽东思想。厘定毛泽东思想的理论边界并把握其实质，成为坚持毛泽东思想的前提，如胡乔木所说：“我们讲坚持毛泽东思想，是讲坚持什么。……不答复这个问题，坚持毛泽东思想这个口号就没有力量”<sup>⑤</sup>。

第二个历史决议对毛泽东思想进行系统梳理，将其界定为六个方面的内容，即新民主主义革命理论、社会主义革命和社会主义建设理论、革命军队建设和军事战略理论、政策和策略理论、思想政治工作和文化工作理论、党的建设理论等，其框架主要来自第一个历史决议，即将此前毛泽东关于这些问题的分散论述集中起来，冠以明确的理论名目，并对其理论内涵、内在逻辑予以系统阐释。在此基础上，决议也为毛泽东思想充实了崭新内容，将新中国成立后毛泽东关于社会主义革命和建设的新鲜经验，汇聚为“社会主义革命和社会主义建设理论”，实现了对毛泽东思想内容的历史拓展，并以“活的灵魂”对毛泽东思想进行了方法论意义上的凝练，揭示其根本立场、观点与方法。

从整体看，第二个历史决议完成了对毛泽东思想的内容认定，构建了毛泽东思想的理论体系与话语范式，明确了毛泽东思想的思想边界与理论主干，实际上回答了“什么是毛泽东思想、如何坚持毛泽东思想”的时代命题。直至现在，我们对毛泽东思想的阐释也基本是在这个框架下进行的。

## （三）第三个历史决议对毛泽东思想的最新认识

第三个历史决议充分尊重已有结论，并未对毛泽东思想施以过多笔墨，代之以提纲挈领式的回顾，呈现出简洁明快、高度凝练的特点。同时，决议吸收了改革开放以来党对毛泽东思想的新认识，特别是毛泽东同志诞辰100周年、110周年及120周年纪念大会或座谈会上的重要论断，并紧紧围绕中华民族伟大复兴的主题，对毛泽东思想作出了一些新的阐释。

习近平指出：“一百年来，中国共产党团结带领中国人民进行的一切奋斗、一切牺牲、一切创造，归结起来就是一个主题：实现中华民族伟大复兴”<sup>⑥</sup>。围绕这一主题，第三个历史决议将百年党史划分为夺取新民主主义革命伟大胜利、完成社会主义革命和推进社会主义建设、进行改革开放和社会主义现代化建设和开创中国特色社会主义新时代等四个时期，并依据“主要任务—主要矛盾—历史成就—理论飞跃—历史意义”构建了百年党史的阐释逻辑。毛泽东思想跨越其中两个历史时期，即新民主主义革命时期和社会主义革命和建设时期。

① 《毛泽东选集》第3卷，第971页。

② 同上，第982页。

③ 同上，第982页。

④ 同上，第996页。

⑤ 《胡乔木文集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第137页。

⑥ 习近平：《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》，《求是》2021年第14期。

决议指出，在新民主主义革命时期，以毛泽东为主要代表的中国共产党人对近代中国社会主要矛盾做出了科学判断，得出了“实现中华民族伟大复兴，必须进行反帝反封建斗争”<sup>①</sup>的正确结论。中国人民在毛泽东思想的指引下，经过二十八年的艰苦奋斗，实现了民族独立和人民解放，为实现中华民族伟大复兴创造了根本社会条件。在社会主义革命和建设时期，中国共产党带领全国各族人民建立人民民主专政的国家政权，通过社会主义改造实现了向社会主义的和平过渡，开启了社会主义现代化建设的历史征程，并在社会主义社会主要矛盾、执政条件下党的建设、外交战略等方面进行新的理论思考，为中华民族伟大复兴奠定了根本的政治前提和制度基础，也为中国特色社会主义建设提供了宝贵经验、理论准备和物质基础。

由此，第三个历史决议对毛泽东思想的最新认识可归结为两点：其一，将中国共产党革命、建设、改革的阶段性任务汇聚为中华民族伟大复兴的历史主题，阐明了毛泽东思想与党和人民奋斗实践之间的相互关系，从中华民族伟大复兴的高度确立了毛泽东思想的历史贡献。其二，揭示了毛泽东思想与之后马克思主义中国化两次新飞跃之间的接续关系，凸显了其在马克思主义中国化整体链条中的奠基作用和深远影响，回应了将革命与建设、改革开放前与改革开放后对立起来的错误论调，捍卫了百年党史历史叙事的整体性。

#### 四、以确立、维护毛泽东思想的指导地位为最终目标

毛泽东思想是中国共产党人集体智慧的结晶，但这并不排斥毛泽东同志的主要贡献，两者在一定程度上具有一而二、二而一的关系。三个历史决议从各自角度科学评价了毛泽东的功过是非，确立并捍卫了毛泽东思想的指导地位。在抵制、回击各种歪曲、贬低毛泽东思想的错误思潮中，三个历史决议是最权威的文本依据，已经发挥并将继续发挥着“压舱石”的作用。

##### （一）第一个历史决议与毛泽东思想指导地位的实际确立

与清理路线错误的历史任务相适应，第一个历史决议采取了“正反对比”的书写方式，始终将毛泽东作为正确路线的代表，通过与错误主张的一一对照，将毛泽东思想的真理性清晰呈现出来。

这种书写方式集中体现在对第三次“左”倾错误的批驳上。决议指出：“左”倾路线的代表者在政治上，背离毛泽东对中国革命仍属于资产阶级民主革命的正确判断，混淆民主革命与社会主义革命的界限；背离毛泽东“农村包围城市、武装夺取政权”的基本观点，热衷于以城市为中心的武装起义；背离毛泽东主张“利用矛盾，争取多数，反对少数，各个击破”<sup>②</sup>的主张，实行盲目“进攻路线”。在军事上，背离毛泽东对人民军队性质及武装斗争战略、战术的主张，反对合理的游击作战，热衷于阵地战、持久战等所谓“正规战”。在组织上，背离毛泽东群众路线和民主集中制的主张，执行宗派主义的组织路线与干部政策，以“残酷斗争”“无情打击”进行错误的党内斗争。在思想上，教条主义者墨守若干教条与个别字句，“抛弃了马克思列宁主义的实质”<sup>③</sup>，经验主义者则满足于具体、狭隘的局部经验，“醉心于狭隘的无原则的所谓实际主义和无头脑无前途的事务主义”<sup>④</sup>，两者都割裂了马克思主义基本原理与中国具体实际的关系。

“正反对比”是展示某一思想科学性的有效方法，“用批判这样一种错误来更好地确立毛泽东同志的地位，确立毛泽东思想的地位……这是历史和当时的条件要求这样作的”<sup>⑤</sup>，第一个历史决议在党史上首次确立了毛泽东思想的指导地位，并强化了毛泽东同志在全党的领导核心地位，毛泽东思想成为全党团结统一的思想纽带，为“七大”将毛泽东思想确立为党的指导思想奠定了基础。

##### （二）第二个历史决议对毛泽东思想指导地位的坚决维护

第二个历史决议的主要任务是修复“文化大革命”对毛泽东思想的创伤，准确、全面把握毛泽

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》，第4页。

② 《毛泽东选集》第3卷，第979页。

③ 同上，第988页。

④ 同上，第989页。

⑤ 《邓力群文集》第1卷，北京：当代中国出版社，1998年，第596页。

东思想的内容与实质，在澄清历史问题的基础上继续坚持毛泽东思想，“确立毛泽东同志的历史地位，坚持和发展毛泽东思想。这是最核心的一条”<sup>①</sup>。

其一，决议澄清了若干关键问题，排除了对坚持毛泽东思想的干扰。一方面，决议剖析“文化大革命”从理论到实践的的错误，得出了“‘文化大革命’是一场由领导者错误发动，被反革命集团利用，给党、国家和各族人民带来严重灾难的内乱”的科学结论，指出其“明显脱离了作为马克思主义普遍原理和中国革命具体实践相结合的毛泽东思想的轨道，必须把它们同毛泽东思想完全区别开来”<sup>②</sup>，从而划清了毛泽东思想与“文化大革命”的界限，捍卫了毛泽东思想的科学性。另一方面，决议区分了毛泽东思想与毛泽东晚年错误，将毛泽东思想定性为“中国共产党集体智慧的结晶”，并予以坚决维护。早在1979年，邓小平就指出：“毛泽东同志的事业和思想，都不只是他个人的事业和思想，同时是他的战友、是党、是人民的事业和思想，是半个多世纪中国人民革命斗争经验的结晶”<sup>③</sup>。决议贯彻这一结论，规避了将毛泽东思想与毛泽东个人简单捆绑的认知陷阱，为坚持毛泽东思想清除了逻辑障碍。

其二，决议号召全党积极学习毛泽东著作，指明了坚持毛泽东思想的具体方法。当时陈云提出学习毛泽东著作的建议，“要把《实践论》、《矛盾论》、《论持久战》、《战争和战略问题》等著作选编一下”<sup>④</sup>，这一意见得到邓小平支持。因此，决议非常强调毛泽东著作的思想特性，“这些著作中包含的许多基本原理、原则和科学方法，是有普遍意义的，现在和今后对我们都具有重要的指导作用”，“我们应该把学习毛泽东同志的科学著作同学习马克思、恩格斯、列宁、斯大林的科学著作结合起来”<sup>⑤</sup>。决议在行文中作了巧妙安排，即在阐释毛泽东思想内容与“活的灵魂”时，将毛泽东相关著作附录其后，建构了文本对思想的支撑关系。例如，关于新民主主义革命的理论，决议指出“这方面的主要著作有：《中国社会各阶级的分析》、《湖南农民运动考察报告》、《星星之火，可以燎原》、《〈共产党人〉发刊词》、《新民主主义论》、《论联合政府》、《目前形势和我们的任务》”<sup>⑥</sup>。这种书写方式是决议的精心安排，所附篇章是毛泽东思想的浓缩和精华，也是学习毛泽东思想的经典书单。

其三，决议通过重申四项基本原则，继续高举毛泽东思想的伟大旗帜。“四项基本原则”最早由邓小平在1979年党的理论务虚会上提出。此次务虚会触及了毛泽东和毛泽东思想的评价问题，部分代表的发言有明显的偏颇与错误。受中央委托，邓小平在会上作了《坚持四项基本原则》的讲话，表明了党继续坚持毛泽东思想的态度与决心：“毛泽东思想过去是中国革命的旗帜，今后将永远是中国社会主义事业和反霸权主义事业的旗帜，我们将永远高举毛泽东思想的旗帜前进”<sup>⑦</sup>。决议遵循邓小平讲话精神，将坚持四项基本原则摆在极端重要的位置，“四项基本原则，是全党团结和全国各族人民团结的共同的、政治基础，也是社会主义现代化建设事业顺利进行的根本保证。一切偏离四项基本原则的言论和行动都是错误的，一切否定和破坏四项基本原则的言论和行动都是不能容许的”<sup>⑧</sup>。因此，坚持四项基本原则是决议反思精神的集中体现，也是点睛之笔。如果说邓小平在理论务虚会上提出坚持毛泽东思想，还只是民主讨论基础上对错误言论的疏解与引导，第二个历史决议则以党内权威文件作出了具有全党约束力的正式结论，“今后作为一个共产党员来说，要在这个统一的口径下来讲话。思想不通，组织服从”<sup>⑨</sup>。

### （三）第三个历史决议与毛泽东思想历史地位的百年呈现

就外在形式而言，第三个历史决议对毛泽东思想的阐释似乎并不突出，但若通观决议的内在逻辑

① 《邓小平文选》第2卷，第291页。

② 《三中全会以来重要文献选编》（下），第142页。

③ 《邓小平文选》第2卷，第172页。

④ 《陈云文选》第3卷，北京：人民出版社，2015年，第285页。

⑤ 《三中全会以来重要文献选编》（下），第165页。

⑥ 同上，第157页。

⑦ 《邓小平文选》第2卷，第172页。

⑧ 《三中全会以来重要文献选编》（下），第166页。

⑨ 《邓小平文选》第2卷，第383页。

辑,就会发现毛泽东思想早已融入其中,特别在党的百年奋斗历史意义与历史经验中,成为贯穿始终的隐形线索,体现了对毛泽东思想奠基性、原创性、经典性意义的肯定与尊重,这是由毛泽东思想在党史、新中国史、改革开放史和社会主义发展史上的独特地位决定的。

第三个历史决议从五个方面总结了党百年奋斗的历史意义,即“从根本上改变了中国人民的前途命运”“开辟了中华民族伟大复兴的正确道路”“展示了马克思主义的强大生命力”“深刻影响了世界历史进程”“锻造了走在时代前列的中国共产党”,这在某种程度上亦可视为毛泽东思想的意义呈现。毛泽东作为“近代以来中国伟大的爱国者和民族英雄”<sup>①</sup>,通过新民主主义革命、社会主义革命和建设两个历史时期的艰辛探索,为民族复兴奠定了根本的社会条件、理论基础、制度基础和物质基础,为“从根本上改变中国人民的前途命运”创造了条件,也是“中华民族伟大复兴的正确道路”的第一步。毛泽东作为马克思主义中国化的开拓者,创造性解决了马克思主义基本原理同中国具体实际、同中华优秀传统文化相结合的一系列重大问题,实现了马克思主义中国化的第一次历史性飞跃,使马克思主义的科学性与真理性、人民性与实践性、开放性与时代性得到充分彰显,是“马克思主义强大生命力”的最好例证。毛泽东思想指导下中国革命与建设的巨大成就,极大增强了社会主义阵营的力量,有力鼓舞了被压迫民族争取民族独立、人民解放的斗争,“毛泽东同志属于中国,也属于世界”<sup>②</sup>,是中国共产党“深刻影响了世界历史进程”的有力证明。毛泽东思想关于党的建设理论,创造性地解决了在农民及小资产阶级占据人口多数的国家建设无产阶级政党的重大问题,凝练了诸如党领导一切、全心全意为人民服务、思想建党、发挥政治工作“生命线”作用、弘扬三大作风等一系列宝贵经验,为“锻造走在时代前列的中国共产党”提供了价值遵循和实践准则。

第三个历史决议将党的百年奋斗历史经验总结为十个方面,即“坚持党的领导”“坚持人民至上”“坚持理论创新”“坚持独立自主”“坚持中国道路”“坚持胸怀天下”“坚持开拓创新”“坚持敢于斗争”“坚持统一战线”“坚持自我革命”,这十条经验亦与毛泽东思想一脉相承、高度吻合。有的本身就是毛泽东思想中的重要命题,如毛泽东思想中党的建设理论与“坚持党的领导”,“活的灵魂”之一的“独立自主、自力更生”与“坚持独立自主”,“三大法宝”之一的“统一战线”与“坚持统一战线”;有的是同一命题的不同表述,如“全心全意为人民服务”与“坚持人民至上”,“党的建设的伟大工程”与“坚持自我革命”等。有的虽是立足百年党史的整体性概括,但毛泽东思想也起到了理论先河的作用,如毛泽东思想一系列理论、实践的创造,诠释了“理论创新”与“开拓创新”;毛泽东思想立足中国实际,走出了一条适合中国国情的革命与建设道路,是“坚持中国道路”的光辉范例;毛泽东思想中包含了对世界局势的深刻思考,始终将中华民族的解放事业视为世界无产阶级革命的一部分,支持被压迫民族争取民族独立、人民解放的斗争,见证了中国共产党“胸怀天下”的广博胸襟;毛泽东思想的产生与发展,也是中国共产党不断克服一系列艰难险阻、不断增强自身斗争本领的过程,为党和人民挺起了“敢于斗争”的精神脊梁。

总体看来,三个历史决议既各有侧重,又彼此衔接,共同构建了对毛泽东思想完整、准确的历史叙事,确立、维护和巩固了毛泽东思想的指导地位,也体现了党对毛泽东思想认识的不断深化和与时俱进。三个历史决议对毛泽东思想的阐释是大历史观与正确党史观的科学运用,也是中国共产党重视总结历史经验、善于总结历史经验的光辉范例。

(责任编辑 司 维)

① 习近平:《论中国共产党历史》,北京:中央文献出版社,2021年,第49页。

② 同上,第55页。

**【主持人按】**：医学哲学是一个跨学科的新兴领域，它以对健康与疾病议题的哲学探讨为主要内容。如我们在疫情中无数次所见，健康与疾病不是纯粹的医学科学问题，它们与每个人都有关；它们的改善或解决，不仅需要医学界的力量，也需要包括哲学研究者在内的广大人文社科学者的贡献。正因如此，医学哲学不是传统意义上的“扶手椅哲学”，而是以真实世界的求索、苦痛与奉献作为其动力源。本期《现代哲学》开设“医学哲学”专栏，为读者推介围绕健康与疾病议题展开的哲学研究。本期推出三篇文章：第一篇来自医学哲学领域奠基人物之一、美国哲学家詹姆斯·马库姆（James A. Marcum），他很高兴地授权我们将他的 *Humanizing Modern Medicine: An Introductory Philosophy of Medicine* 一书的引言译为中文；第二篇来自杨玉昌，探讨哲学咨询的理论及运用；第三篇来自尹洁，考察分析医疗正义问题的若干进路。它们从不同角度共同展示出医学哲学作为一个哲学前沿领域的丰富面向、广阔前景与无限活力。我们也期待并欢迎更多同道的加入。

## 什么是医学哲学？\*

[美] 詹姆斯·马库姆/著 张 萌 潘大为/译

中图分类号：B712.6 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2022) 06 - 0068 - 09

**作者简介**：詹姆斯·马库姆（James A. Marcum），美国哲学家，医学哲学领域奠基人物之一。

**译者简介**：张 萌，（广州 510275）中山大学哲学系博士生；

潘大为，（广州 510275）中山大学哲学系副教授，中山大学医学哲学与人文实践协同创新重点实验室研究员。

**基金项目**：广东省哲学社会科学创新工程 2022 年度特别委托项目（GD22TWCXGC03）

本书的书名可能会引发两个方面的疑问。第一个方面是书名本身，因为它关乎哲学与医学的关系。这两者的关系应该是“哲学与医学”（philosophy and medicine）、“医学中的哲学”（philosophy in medicine），还是“关于医学的哲学”（philosophy of medicine）？如果是最后一种——正如本书的书名所示，又将引起另一个方面的问题，即这种关系是否可以作为一个学科存在。我要首先讨论这两个问题，我的讨论将通过讨论对医学知识和实践的生物学模型（biomedical model）与人文主义或人道模型（humanistic or humane model）的考查和对照护质量危机（quality-of-care crisis）的处理，为由此发展而来的医学哲学给予一个定位。

### 一、哲学与医学、医学中的哲学、关于医学的哲学

在 1974 年举办的首届哲学与医学跨学科研讨会中的一次圆桌讨论中，杰罗姆·谢弗（Jerome Shaffer）质疑医学和哲学之间有任何关系或交互的合法性。“我倾向于认为，存在医学问题，也存在

\* 本文是詹姆斯·马库姆的著作 *Humanizing Modern Medicine: An Introductory Philosophy of Medicine*（Springer 2008）一书的引言部分，原文标题为“Introduction: A Philosophy of Medicine?”，译文标题为译者所加。本文已取得作者授权翻译，译文有删节。

哲学问题。但是它们之间没有重叠，也没有模糊地带。不存在一个可类比于生物化学或天体物理、可被称为医学－哲学或哲学－医学的领域。”<sup>①</sup> 尽管他承认或许有“关于医学的哲学”这样的领域，但由医学知识和实践产生的问题最好是由心灵哲学家、科学哲学家或者伦理学家来解决。由此，谢弗总结说：“医学哲学作为一个学科没有存在的必要。”<sup>②</sup>

埃德蒙·佩莱格里诺（Edmund Pellegrino）对谢弗的观点提出异议，认为谢弗对哲学与医学之间关系的否认本身就是“把医学相关问题哲学化了”<sup>③</sup>。佩莱格里诺区分了“医学中的哲学”与“关于医学的哲学”。哲学和医学之间的第一种关系，亦即“医学中的哲学”，是没有问题的，它仍然是用哲学方法来解决哲学问题，例如医学知识和实践中的因果性。至于第二种关系即“关于医学的哲学”，佩莱格里诺承认，考虑到医学的本质，其存在是有问题的。不过，与谢弗的观点相左，佩莱格里诺认为医学不仅仅是构成它的各种科学知识的总和。医学哲学涉及对医学的本质或核心特质的界定。若干年后，佩莱格里诺<sup>④</sup>在《医学与哲学杂志》的创刊号的一篇重要论文中，提出了两个学科之间的第三种关系，即“哲学与医学”。这种关系涉及这两个学科之间的重叠。

格洛夫·维尔威<sup>⑤</sup>（Gerlof Verwey）对佩莱格里诺和大卫·托马斯玛（David Thomasma）的《医学实践的哲学基础》做出了重要评论。他指出，当代医学哲学这一新生领域已产出了它的第一个成果。佩莱格里诺和托马斯玛重申并进一步发展了由佩莱格里诺首次提出的哲学与医学之间的三种关系。二人认为，“‘哲学与医学’包括了对那些医学和哲学共有的问题的考查”<sup>⑥</sup>，这些问题包括意识、身心关系、知觉和语言。这种关系是合作性的，两个学科仍然保留各自的独立身份。尽管这两个学科彼此独立，但其中每个学科都可以利用另一个学科的概念资源来解决一个当下遇到的问题。这种互动往往会产出关于健康或疾痛的新观念，特别是在通过对话方式进行时。<sup>⑦</sup>

佩莱格里诺和托马斯玛认为，“‘医学中的哲学’是指将传统的哲学工具——批判性反思、论辩推理、澄清价值和目的，或提出一阶问题——应用于那些被视为医学问题的对象”<sup>⑧</sup>。这些问题可能涉及逻辑或知识论议题，但主要涉及伦理议题。在这种关系中，“哲学家们在医学场景中发挥作用——作为教育者和训练有素的思想者，展示哲学怎样阐明和批判性地考查医师们的日常工作”<sup>⑨</sup>。佩莱格里诺以存在主义和现象学的运用为例，展示了将哲学用以分析医学的范本。

佩莱格里诺和托马斯玛认为，在哲学与医学的三种关系中，“关于医学的哲学”是最有问题、需要详细阐明的一种。医学哲学是对有关医学知识和实践的哲学议题进行检查。根据佩莱格里诺和托马斯玛的说法，这种关系被定义为“一套系统的方法，用以详细阐述、澄清和处理医学中的哲学问题”<sup>⑩</sup>。哲学家在面对医学时的角色，是运用批判性的和论辩性的方法论处理医学、尤其是临床中的哲学议题。医学哲学是解释“临床时刻的整个场域”<sup>⑪</sup>。

对佩莱格里诺和托马斯玛来说，“关于医学的哲学”的功能是既是描述性的，也是规范性的。

① J. Shaffer, “Round-table Discussion”, *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences*, eds. by H. T. Engelhardt, Jr., S. F. Spicker, Dordrecht: Reidel, 1975, pp. 215-216.

② Ibid., p. 218.

③ E. D. Pellegrino, “Round-table Discussion”, *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences*, p. 231.

④ E. D. Pellegrino, “Philosophy of Medicine: Problematic and Potential”, *Journal of Medicine and Philosophy* 1, 1976, pp. 5-31.

⑤ G. Verwey, “Toward a Systematic Philosophy of Medicine”, *Theoretical Medicine* 8, 1987, pp. 163-177.

⑥ E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*, New York: Oxford University Press, 1981, p. 29.

⑦ E. D. Pellegrino, “What the Philosophy of Medicine is”, *Theoretical Medicine and Bioethics* 19, 1998, pp. 315-336.

⑧ E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*, p. 29.

⑨ Ibid., p. 30.

⑩ Ibid., p. 28.

⑪ Ibid., p. 28.

“关于医学的哲学从它所依据的公理假设出发，寻求医学是什么和应该是什么”<sup>①</sup>。正是在这样一种精神指引下，一种医学哲学，特别是关于医学知识与实践的形而上学、知识论和伦理学得以发展起来。这一进路的关键问题是何谓医学的本质。不过，在讨论这个问题之前，“关于医学的哲学”（以下称“医学哲学”——译者注）是否存在这一问题必须先得到处理。

## 二、医学哲学是否存在？

在1976年科学哲学协会关于医学哲学及其与科学哲学的关系的研讨会上，特里斯特拉姆·恩格尔哈特（Tristram Engelhardt）也对谢弗的断言，即“没有需要医学哲学解决的问题”<sup>②</sup>做出了回应。恩格尔哈特不仅对“医学哲学是否存在？”这个问题给出了肯定的回答，而且区分了医学哲学的弱版本和强版本。弱版本的医学哲学是关于生命伦理学、身心二元论之类议题，与佩莱格里诺的“医学中的哲学”相似。强版本的医学哲学则关注医学特有的概念，例如健康与疾病。医学哲学与生物学哲学的区别在于，健康与疾病的概念与其说是物种问题，不如说是个体人类的问题：“对人类来说，什么是健康和疾病，这取决于一些非常复杂的判断，这些判断涉及痛苦、人类的目标以及，就这一点而言，人类特有的方式或形貌。”<sup>③</sup>

佩莱格里诺的文章接下来从两方面论证了医学哲学作为一门独立学科存在的理由。第一，医学不是那些构成它的各个学科的简单总和。佩莱格里诺说：“医学需要洞察、知识、技巧、来自科学领域的技术、艺术、以及人文学科。但它需要这些是服务于一个明确的目的，即治愈病人，而这不是这其中任何学科的目的。因此，医学哲学并不等同于生物学哲学、文学、历史或社会学，尽管这些学科每一个都会对医学的特定事业有所贡献。”<sup>④</sup>第二，医学哲学也不同于医学本身。医学哲学研究的议题虽然与医学的有重叠，但它是把医学当作它的研究对象。佩莱格里诺总结说，医学哲学“寻求理解和界定医学现象的底层概念”<sup>⑤</sup>。

在20世纪90年代早期，亚瑟·凯普兰（Arthur Caplan）认为，医学哲学实际上是科学哲学的一个分支，而它的目标或重点应该放在知识论而不是伦理学方面。

根据凯普兰的说法，医学哲学不存在，因为它不符合作为一个研究领域或学科的必要标准。凯普兰认为一个研究领域应具有三个标准。第一个标准是：“一个被整合进那些邻近领域的研究主题。”<sup>⑥</sup>换言之，这门学科必须与其他已经明确建立起来的学科是融贯的。第二，一门学科需要一个“经典，即一套核心文本、文章、书籍和案例研究，那些希望进入该研究领域的人研读它们，那些在这一领域共同工作的人引用它们”<sup>⑦</sup>。凯普兰认为医学哲学缺乏这样的经典。最后，“一个研究领域应该有特定的研究问题、谜题以及借以建立它的边界的思想挑战”<sup>⑧</sup>。除了疾病和健康的概念之外，医学哲学也未能满足这一标准。

凯普兰在提出“医学哲学不存在”这一观点时，已经准确地预料到它可能遭遇的挑战。不过，只有少数人对他的医学哲学的定义提出异议。争论主要集中于医学哲学是否达到了使一个研究领域或学科得以成立的必要标准，只有少数人质疑这些标准本身。例如，尽管维克·维拉诺维奇<sup>⑨</sup>（Vic

① E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*, p. 30.

② H. T. Engelhardt, Jr., “Is There a Philosophy of Medicine?”, *PSA* 2, 1976, p. 94.

③ *Ibid.*, p. 102.

④ E. D. Pellegrino, “Philosophy of Medicine: Towards a Definition”, *Journal of Medicine and Philosophy* 11, 1986, p. 13.

⑤ *Ibid.*, p. 14.

⑥ A. L. Caplan, “Does the Philosophy of Medicine Exist?”, *Theoretical Medicine* 13, 1992, p. 72.

⑦ *Ibid.*, p. 72.

⑧ *Ibid.*, p. 73.

⑨ V. Velanovich, “Does Philosophy of Medicine Exist? A Commentary on Caplan”, *Theoretical Medicine* 15, 1994, pp. 88–91.

Velanovich) 同意凯普兰的结论, 但他认为, 根据约翰·杜威 (John Dewey) 关于一个学科逻辑发展的概念来看, 医学哲学是一个发展中的领域。

对于凯普兰的第一条标准, 维拉诺维奇承认, 医学哲学与其他学科的整合还远未完成。对于第二条标准, 他引用了杰弗瑞·斯派克 (Jeffery Spike) 关于医学哲学教学的文章 (他指出凯普兰也提到了这篇文章) 以及威尔弗里德·洛伦兹 (Wilfried Loren) 关于理论外科学的著作列表, 认为它们为医学哲学领域所要树立的经典提供了一个基础。最后, 维拉诺维奇列出了一系列关于医学因果、还原论和解释的形而上学、本体论和知识论问题, 他认为这些为医学哲学提供了重要问题和谜题。维拉诺维奇得出结论说, “我认为, (医学哲学) 应该被视为一个发展中的研究领域, 它最终将满足凯普兰提出的所有标准。”<sup>①</sup>

凯普兰关于医学哲学不存在的观点受到的质疑主要集中在—门学科得以成立的标准上, 但他对医学哲学的定义也引发了一些批评。一些医学哲学家认为凯普兰的定义过于狭窄, 并希望扩大其范围。例如, 恩格尔哈特和凯文·维尔德斯 (Kevin Wildes) 就主张扩大医学哲学的概念。—方面, 他们认为, 凯普兰说医学哲学与科学哲学、或生物学哲学相比没有独特的研究问题, 这一观点不无道理, 但另一方面, 他们不同意凯普兰的是, 他们认为, “哲学研究和哲学分析如何导向对医学的理解, 对这一点进行探究仍然是有价值的”<sup>②</sup>。肯尼斯·沙夫纳 (Kenneth Schaffner) 和恩格尔哈特认为医学哲学的概念甚至可以更加广泛, “包括那些从医学中产生、或与医学相关联的认识论、价值论、逻辑学、方法论和形而上学问题”<sup>③</sup>。这些问题不仅包括自然科学, 也包括社会科学, 例如乔治·恩格尔 (George Engel) 的生物—心理—社会模型。

对于宽泛的或拓展了的医学哲学定义, 佩莱格里诺坚持认为, 这样的定义会“淡化医学哲学的专门性, 并削弱对—组明确的研究问题的确立”<sup>④</sup>。他提出了一个更窄的定义, 即“对医学事宜的批判性思考——关于那些使医学成为医学的内容、方法、概念和预设”<sup>⑤</sup>。—关系的目的是理解医学本身, 亦即构成医学的终极实在, 这一实在超乎医学领域中被研究的各种实体。为此, 佩莱格里诺认为医学哲学需要一个对医学精准的、或者说狭窄的定义。

在佩莱格里诺看来, 尽管医学依赖自然科学, 但它并不仅仅是自然科学的一个分支。更确切地说, 医学关注的不仅是获得真理, 而是针对性地应用真理, 以服务于个人和社会的健康。—目标亦即医患的临床会遇。佩莱格里诺总结说, “医学哲学关注的是围绕人类与健康、疾痛、疾病、死亡的会遇而发生的种种现象, 以及对预防 and 治疗的渴求”<sup>⑥</sup>。医学哲学的基础也是医学的终极目的 (telos): 医生对患者疗愈的关切。<sup>⑦</sup>

维尔德斯对佩莱格里诺和凯普兰的观点都做出了回应, 认为他们没有考虑医学实践所处的更广泛的社会情境。佩莱格里诺和凯普兰对医学哲学的定义都过于狭隘短视, 纠结于医学的本质。凯普兰的进路, 就其把医学视为—种应用科学而言, 过于偏向分析, 而佩莱格里诺的进路, 就其聚焦于医患接触而言, 又过于偏向现象学。维尔德斯认为, 更广泛的进路应考虑到医学的社会或文化维度。“医学是—套社会建构的实践, 医学哲学若要有治疗性 (就医学目前遭遇的危机而言), 就必须将这种社会维度纳入考虑范围”<sup>⑧</sup>。维尔德斯所说的社会建构, 是指医学实践是在特定的社会或文化情境下进行

① V. Velanovich, “Does Philosophy of Medicine Exist? A Commentary on Caplan”, *Theoretical Medicine* 15, 1994, p. 81.

② H. T. Engelhardt, Jr., K. W. Wildes, “Philosophy of Medicine”, *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 3, ed. by W. T. Reich, New York: Simon & Schuster/Macmillan, 1995, p. 1683.

③ K. F. Schaffner, H. T. Engelhardt, Jr., “Philosophy of Medicine”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, ed. by E. Craig, New York: Routledge, 1998, p. 264.

④ E. D. Pellegrino, “What the Philosophy of Medicine is”, *Theoretical Medicine and Bioethics* 19, 1998, p. 319.

⑤ Ibid., p. 325.

⑥ Ibid., p. 327.

⑦ Ibid., pp. 315–336.

⑧ K. W. Wildes, “The Crisis of Medicine: Philosophy and the Social Construction of Medicine”, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11, 2001, p. 74.

的。他认为，像健康和疾病这样的概念毕竟是文化负载的。他总结道，“医学哲学若要检视医学实践，必须考虑到社会结构，而不能被过于狭隘地构造起来”<sup>①</sup>。

佩莱格里诺回应了维尔德斯的观点，他强调医学的终极目的，认为这种终极目的，就医患关系作为一种现实的疗愈关系而言，乃是医学的突出特点。“显然，这种关系不是医学的全部。但在我看来，它是使医学成为一种独特的人类活动的根本原因”<sup>②</sup>。事实上，一种基于目的论的医学哲学是“在像我们这样一个道德和社会多元主义盛行的时代，医学职业伦理整体而言唯一的可靠基础。”<sup>③</sup>佩莱格里诺承认，他并未强调社会性（the social）在定义医学哲学时的首要地位。原因在于，他遵循亚里士多德的推演，即从有德性的个体到有德性的社会。也正是在这个意义上，佩莱格里诺认为他的医学哲学中已经纳入了医疗实践的社会维度。对佩莱格里诺来说，维尔德斯对医学的社会建构特质的强调类似于唯名论，因其“并未提供任何恒久稳固的关于医学的理论，也因而并未提供任何恒久稳固的关于医疗职业的伦理学”<sup>④</sup>。

最近，威廉·斯坦普西（William Stempsey）提出了一个更广泛的医学哲学概念。他指出，“如今的医学哲学家们不仅要处理医学伦理和医患关系问题，还要处理医学模型、关于人类本质的视野、健康与疾病的概念、身体的概念、证据的知识论标准以及其他话题”<sup>⑤</sup>。他将医学哲学视为一个哲学学科的分支，并通过以下三个因素对其进行定位。

第一个因素是一个人用以划分世界的形而上学世界观。例如，一个人持整体论还是还原论立场，这会深刻影响其医学知识与实践。当然，医学哲学可以用来澄清医学的形而上学基础。第二个因素是一个人对邻近学科的理解。斯坦普西认为，从历史上看，医学和哲学的关系，对这两个学科来说都是一种富有成果的关系，“即使我们看待哲学和医学这两个学科的方式不断变化，在医学思想和实践的后面一直潜藏着哲学的身影”<sup>⑥</sup>。最后一个因素是看待这两个学科的角度。斯坦普西指出，关于医学哲学是否存在的争议，根源在于对这两个学科的短视。“我们不应让狭隘的学科界限蒙蔽我们的双眼，让我们看不到一种具有宽广视野的医学哲学本身所固有的丰富性”<sup>⑦</sup>。他的结论是呼吁建立一种综合医学知识与实践的历史、哲学和社会维度的“医学研究”学科。

### 三、医学哲学：医学知识与实践的模型

从本书的书名可以看出，我选择了“医学哲学”这种对哲学与医学关系的理解，我认为医学哲学是哲学的一个分支学科。哲学与医学这两个学科之间的关系不仅仅是“哲学与医学”，因为它们拥有许多共同的研究问题，也不仅仅是“医学中的哲学”，因为哲学家使用医学，不仅是为了做哲学，也是为了了解医学的本质。更确切地，我将医学哲学定义如下：关于医学知识与实践的各种不同模型的形而上学和本体论、知识论、价值论和伦理学分析。这样一个定义植根于一种对哲学分析的标准刻画。这种分析的目标是要揭示医学的本质，后者可归结为“什么是医学？”这一问题。这个问题是现代西方医学面临的照护质量危机的关键，也是我的医学哲学关注的首要问题。

模型是指作为理论解释或构造而提出的系统或现象的理想化概念或表征。换句话说，模型是理想化的，而不是真实存在的，也就是说，它们是概念性的。它们通常从一个抽象的角度表征或解释一个

① K. W. Wildes, “The Crisis of Medicine: Philosophy and the Social Construction of Medicine”, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11, 2001, p. 85.

② E. D. Pellegrino, “Philosophy of Medicine: Should It Be Teleologically or Socially Constructed”, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11, 2001, p. 171.

③ Ibid., p. 173.

④ Ibid., p. 177.

⑤ W. E. Stempsey, “The Philosophy of Medicine: Development of a Discipline”, *Medicine, Health Care and Philosophy* 7, 2004, p. 246.

⑥ Ibid., p. 248.

⑦ Ibid., p. 250.

现象或系统。所以，模型是不断变化的，其解释力可以提升或退化。这种解释力的一部分在于预测未来事件的能力。模型因而可以帮助人们直观地了解自然和社会世界的运作，操纵它们向更好或更坏的方向发展。本书所分析的现代西方医学的两种模型是生物医学模型和人文主义或人道模型。它们的历史相互交织。对这两种模型的历史做一个简单分析为本书的哲学分析提供了必要的背景。

西方医学的第一个代表人物是希波克拉底（Hippocrates）。希波克拉底文集影响了西方医学一千多年。即使在今天，医学生在毕业典礼上也经常齐声宣读希波克拉底誓言的改良版本。西方医学的另一个重要人物是盖伦（Galen），他的影响同样跨越千年。直到十六和十七世纪的科学革命，特别是安德烈亚斯·维萨留斯（Andreas Vesalius）的解剖学著作和威廉·哈维（William Harvey）关于血液循环的实验著作，盖伦的医学知识与实践进路才受到挑战。到19世纪末和20世纪初，生物医学模型、或对抗模型成为了医学知识与实践的主流模型。

在美国，美国的生物医学模型起源于19世纪晚期，特别是生理学或实验医学从欧洲的输出。<sup>①</sup>实验医学发展的代表人物之一——如果不是唯一的主要人物的话——是巴黎的克劳德·伯纳德（Claude Bernard）。<sup>②</sup>美国医生前往欧洲，从欧洲带回最新的科学进展<sup>③</sup>。伯纳德通过他的几位学生对美国医学科学的发展产生了重大影响，其中包括威廉·安德森（William Henry Anderson）、约翰·道尔顿（John Call Dalton）、弗兰克·唐纳森（Frank Donaldson）和西拉斯·米切尔（Silas Weir Mitchell）。<sup>④-⑤</sup>伯纳德对美国教育影响深远，在授课中使用动物来说明生理学原理，彻底改变了医学教学法。“我们甚至可以说，（美国）的生理学示范教学应归功于伯纳德的影响”<sup>⑥</sup>。除了伯纳德外，其他欧洲科学家，包括剑桥的迈克尔·福斯特（Michael Foster）和莱比锡的卡尔·路德维希（Carl Ludwig），也影响了美国实验医学的发展。<sup>⑦-⑧</sup>

在美国，1889年亦即霍普金斯医学院成立四年后，约翰霍普金斯医院开业，这通常被视为生物医学模型肇始的一个里程碑事件。<sup>⑨</sup>进入这所医学院需要严格的本科科学教育，霍普金斯医学院的教师向学生传授的是以当代科学知识为基础的医学。霍普金斯设立了一个标准，这一标准成为美国乃至世界医学教育与实践的标杆。<sup>⑩</sup>除了霍普金斯医学院外，1901年成立的洛克菲勒医学研究所也对美国医学中的生物医学模型的发展和建立做出了重大贡献。<sup>⑪</sup>最后，亚伯拉罕·弗莱克斯纳（Abraham Flexner）在1910年提交给卡内基基金会的报告也产生了重要影响，它推动了医学教育的教学法变革，使其跟进科学医学。<sup>⑫-⑬</sup>

① J. Duffy, *From Humors to Medical Science: A History of American Medicine*, Urbana: University of Illinois Press, 1993.

② J. M. D. Olmsted, E. H. Olmsted, *Claude Bernard and the Experimental Method in Medicine*. New York: Henry Schuman, 1952.

③ W. B. Fye, *The Development of American Physiology: Scientific Medicine in the Nineteenth Century*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

④ E. B. Carmichael, “Claude Bernard, Experimental Physiologists and Teacher”, *Alabama Journal of Medical Sciences* 9, 1972, pp. 349 – 360.

⑤ J. A. Marcum, “Claude Bernard, John Call Dalton, Jr., and the Experimental Method in American Medicine”, *Proceedings of the 39th International Congress on the History of Medicine*, ed. by A. Musajo – Somma, Bari: University of Bari, 2004, pp. 139 – 146.

⑥ A. Flint, Jr., “Claude Bernard and His Physiological Works”, *American Journal of the Medical Sciences* 151, 1878, p. 173.

⑦ W. B. Fye, *The Development of American Physiology: Scientific Medicine in the Nineteenth Century*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

⑧ G. L. Geison, *Michael Foster and the Cambridge School of Physiology: The Scientific Enterprise in Late Victorian Society*, Princeton: Princeton University Press, 1978.

⑨ A. M. Chesney, *The Johns Hopkins Hospital and the Johns Hopkins University School of Medicine: A Chronicle*, Vol. I: *Early Years*, 1867 – 1893, Baltimore: Johns Hopkins, 1943.

⑩ K. M. Ludmerer, *Learning to Heal: The Development of American Medical Education*, New York: Basic Books, 1985.

⑪ G. W. Corner, *A History of the Rockefeller Institute, 1901 – 1953*, New York: Rockefeller Institute Press, 1964.

⑫ A. Flexner, *Medical Education in the United States and Canada: A Report to the Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching*, Boston: Merrymount, 1910.

⑬ C. Boelen, “A New Paradigm for Medical Schools a Century after Flexner’s Report”, *Bulletin of the World Health Organization* 80, 2002, pp. 592 – 593.

如今，生物学模型是美国以及其他西方发达国家和地区医学知识与实践的主导模型，也正在成为东方和欠发达国家的主流模型。在这种模型中，患者被简化为一个由各个机械世界式的部位组合起来的躯体。医生对患者的情感超然的关切是为了识别患病的身体部位，运用业内认可的医学知识中的最新科技进展，对其进行治疗或更换。医学干预的目的是为了治愈患者，使其免于永久伤病或可能的死亡。

尽管生物学模型大大促进了美国医学的发展，但其一大潜在问题是医生和患者的疏离。通过将患者还原为一堆身体部位，患者作为一个人的身份在医生的临床凝视中消失了。<sup>①</sup>这种消失导致了一场困扰当今美国医学的照护质量危机，业已侵蚀了那种在早期美国医学中习以为常的医患亲密性。例如，如今美国医学实践的大部分基础设施都在迎合医生的工作安排，这种迎合牺牲了病人的生活方式，有时甚至以病人的健康和福祉为代价。重要的是，恩格尔指出，这一危机的根源在于“固守一种疾病的（生物学）模型已不能满足医学或精神病学所承担的科学任务和社会责任”<sup>②</sup>。换句话说，危机的起因在于，心理与社会维度与患者疾痛经历相关，然而与此同时，医生却无法把患者视作一个生病的人。

为了应照顾质量的危机，在过去的几十年里，一些现代医学从业者提出了对生物学模型进行人文主义调适，以将患者和医生的人性一面重新纳入医学知识与实践。迈克尔·施华茨（Michael Schwartz）和奥斯本·威金斯（Osborne Wiggins）对人文主义或人道医学做了一个比较宽泛的定义：“医学实践关注的是整全的人，而不仅是患者的疾病。”<sup>③</sup>他们并不反对科学医学，而是扩大其范围，把患者的心理和社会维度也包括在内。戴维斯·弗洛伊德（Davis Floyd）和圣约翰（St. John）同意这中对人文主义模型的观点，“人文主义者只是希望使技术医学（生物学）人性化，也就是说，使其成为关系性的，伙伴关系导向的，在个人层面反应灵敏，并富有同情心”<sup>④</sup>。

生物学模型的人文主义调适包括常见的对生物学模型的改革，例如恩格尔的生物-心理-社会模型，到现象学家们为取代生物学模型而做出的非常规努力。<sup>⑤</sup>在人文主义模型中，患者被认为是人（或自我），或至少是一个由具有活生生情境或社会经济条件的身体和精神组成的有机体。在医生的共情的凝视和照护下，通常借助科学的循证医学或传统医疗手段，但也可能——借助作为最后手段的非传统疗法，具有知情权和自主性的患者接受治疗，甚至被疗愈。

根据生物学模型，患者是一个由一件件身体部件组成的机器，这些部件损毁时可被修复或被新的部件替换。不仅如此，可以通过科学分析找到病因，疾病是一个客观实体，它通常被视为与机体相关，而很少被视为心理的或精神的。健康的概念是指没有疾病，或身体各部件功能正常。医生们只关注识别造成疾病的物理原因或实体。一旦通过客观的诊断程序确定病因，采取的治疗手段通常是药物治疗或外科手术。医生选择的确切治疗方式也是基于对随机临床试验中获得的数据的统计分析。所以，医生实际上是一个机械师或技师，其任务是确定病人身体的哪一个部件坏了或生病了，并修补或替换它。

生物学世界观在人文主义模型中得到了改良，后者的形而上学立场通常是二元论的，由两种不可还原的实体，即躯体和心灵组成。其他的人文主义模型基于整体论立场，即人（或自我）是一个整体，不仅包括个体，也包括人所处的环境或生活世界。虽然人文主义模型的支持者欣赏生物学模型中的还原论形而上学预设以及这一模型为西方医学的技术面向提供的益处，但他们将其看作是医学

① A. MacIntyre, "Medicine Aimed at the Care of Persons Rather than What...?", *Changing Values in Medicine*, eds. by J. Cassell, M. Siegler, Frederick: United Publications of America, 1979, pp. 83-96.

② G. L. Engel, "The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine", *Science* 196, 1977, p. 129.

③ M. A. Schwartz, O. P. Wiggins, "Scientific and Humanistic Medicine", *The Task of Medicine: Dialogue at Wickenburg*, ed. by K. L. White, Menlo Park: Henry J. Kaiser Family Foundation, 1988, p. 159.

④ R. Davis-Floyd, G. St. John, *From Doctor to Healer: The Transformative Journey*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1998, p. 82.

⑤ S. K. Toombs, *Handbook of Phenomenology and Medicine*, Dordrecht: Kluwer, 2001.

知识与实践的一个不充分预设。他们一般都赞同某种形式的涌现论，即系统的属性不是由各个部分的属性决定，而是超乎其上。遵循人文主义模型的人在一定程度上接受生物医学模型的物理主义或物质主义本体论承诺，然而，这种承诺在人文模型中是被软化了的，因患者的心理或精神状态——以及对某些人而言，灵性状态也被考虑在内。

持人文主义进路的医生不把患者还原为躯体，他们不只是机械师，他们把患者看作是由身心共同组成的人。重要的是，心灵和身体经常相互影响彼此的行为和状态。因此，患者的心灵和身体是互补的，在进行诊断或选择疗法时必须把两者都考虑在内。因为病人的疾痛可能不仅仅是机体层面的（一种疾病），还可能包括心理和社会因素（分别是苦痛或疾痛）。因果关系不仅仅是躯体的，还包括那些关于患者作为人的信息。不仅如此，病人不再被视为一个与任何背景或框架相分离的、由各个部件组成的机械，而是被视为一个处于社会经济环境或文化背景中的有机体或人。作为一个有机体或一个人，病人不仅仅是不同身体部位的总和，而且还表现出超越这些部件的属性。因此，对于某些人文主义模型而言，一个重要的本体论承诺是有机体主义。

生物医学模型中的医学实践基于客观的或科学的知识，依赖自然科学、尤其是生物医学科学的技术发展。医学知识的获取和运用反映了这些学科的技术和手段。例如，随机双盲对照试验，亦即确定新药或外科手术疗效的金标准。这种科学实践限定了生物医学模型下何种医学知识与实践是可接受的。这种模型下的医学知识通常基于机械的因果关系。最后，生物医学模型中的认知断言依赖于从实验室实验和临床研究中获得的命题陈述间的逻辑关系。医学知识与实践的发展轨迹是从实验室到临床。在这个模型中，几乎没有给医生或患者的直觉或情感维度留下多少空间，这种模型下的医学知识因而通常是非人化的。

尽管人文主义或人道模型与生物医学模型有一些共同的知识论特征。但前者依赖从业者的情感和直觉。情感和直觉不必然成为医学判断和实践的障碍；如果审慎使用，并受到生物医学模型的认识和经验界限的约束，它们可以使医生获得与患者疾痛相关的更多信息，超乎像实验室检查这样的量化数据之上。这些信息来自于医生对情感和直觉资源的使用，是主观的和人性化的。在这些信息的背后是“他者”的面孔。<sup>①</sup> 在这个模型中获得的知识类型取决于信息的因果关系，其中患者的心理社会维度是诊断和治疗疾痛的一个重要因素。不仅如此，在诊断或治疗过程中，患者不只是一个顺从或被动的主体，而是一个积极的主体。病人作为一个知情的认知主体是人文主义医学的一环。

生物医学模型基于客观性价值，强调医学实践中科学的解决问题的方面。疾病的诊断和治疗，对作为机械师或技师的医生来说是一个待解的谜题。疾病的诊断依赖于将患者简化为一组客观数据，医生从这些数据中诊断患者的疾病。从这个诊断中，医生选择了合适的治疗方式，通常很少与病人协商。医生的伦理立场是使病人免于疾病并最终免于死亡。根据生物医学模型，死亡意味着失败，要不惜一切代价来避免。医生对患者的关切超然于情感之外，不论这种情感是医生自身的或是病人的。不仅如此，患者与医生的关系是被动的。医生是拥有知识和权力来拯救病人的权威人物，因此医生与病人的关系是一种支配关系，是家长制的。

与那种情感超然、以理性态度关注患者的患病身体部位的医生不同，人文主义模型下的医生在理性和情感上都关心患者作为人的健康。这类医疗实践的底层逻辑是共情，它塑造了医生的立场。通过这种立场，医生可以洞见患者疾痛的种种特征，包括丧失整体性、确定性、控制、行动自由和熟悉的世界。<sup>②</sup> 医生不再是治疗病人的最高权威和权力的中心，而是以一个参与者的身份与其他医疗服务提供者一道，共同参与治疗。换句话说，患者是一个自主的人，在做出如何进行治疗的选择上，应尊重患者的意愿。不仅如此，医生认识到病人的心/身往往能自愈，而医生和患者的角色往往是协

① A. I. Tauber, "From the Self to the Other: Building a Philosophy of Medicine", *Meta Medical Ethics: The Philosophical Foundations of Bioethics*, ed. by M. A. Grodin, Dordrecht: Kluwer, 1995, pp. 158 - 195.

② S. K. Toombs, *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Dordrecht: Kluwer, 1993.

助这一过程，而不是阻碍它。医患之间相互尊重，尊重彼此在治疗过程中的作用和贡献。最后，根据这个模型，死亡不必然意味着失败，而是患者生命中的另一个或可能是最后的阶段。

我认为，现代医学必须经历一场革命，不是从逻各斯（*logos*）或精神气质（*ethos*）方面，而在于同情（*pathos*）。具体来说，同情可以将技术和信息的逻各斯转变为一种智慧，一种能够为病人和医生都找到一条最佳和适当的存在与行动方式的智慧。同情也可以将生物学模型下那种医生情感超然的关切的精神气质、或人文主义模型下那种医生共情的照护的精神气质，转化为一种既温柔又奔放的富有同情心的爱。这种爱不是自作多情的多愁善感，而是一种切近疾痛之苦的强烈激情。只有一种既富有智慧，又充满爱意的立场才能带领美国医学走出照护质量危机。

#### 四、总 结

这里所说的医学哲学是基于对医学知识与实践的生物学模型和人文主义模型的形而上学、知识论和伦理学边界的分析，旨在应对当代医学的照护质量危机。这场危机要求我们对这些进行仔细的哲学分析，以提供一个系统的框架，用以评估对生物学模型的种种人文主义或人道改良。若要在医学知识与实践的各种可选方式、尤其是在如何界定医学的本质的问题上做出理智抉择，这样的评估必不可少。照护质量的危机，实际上是一场关于医学的本质的危机。医学是否应该被视为一种严格意义上的科学？医学的艺术在医疗实践中扮演、或应该扮演什么角色？处理这些问题和其他类似问题、以及照护质量危机的一个重要途径，是借助哲学、以及历史学、社会学、人类学和其他社会科学的力量。

我们无法预知现代医学的未来方向，更无法规定它应该向什么方向发展，但显然，除非它的主要任务、即健康照护（*healthcare*）发生大的改变，它的初衷、亦即对人类境况的深刻关切不会改变。关于医学知识与实践，存在着不止一种模型，这些模型彼此竞争并不断演变，通过对这些模型的哲学边界的研究，我们可以看到，对于现代医学面临的危机，没有简单的解决方案。我们已经确定无疑地看到，一个范式转移正在医学领域中进行，这种范式转移对于21世纪医学来说不可或缺。

（责任编辑 行之）

# 以哲学为模型的哲学治疗何以可能

## ——从哲学咨询的实践看

杨玉昌

**【摘要】**20世纪80年代哲学咨询的兴起及其在世界范围内的传播，引发了人们对于哲学治疗的关注。哲学专业学生对监狱服刑人员的咨询帮教实践表明，以哲学为模型的哲学治疗不仅具有必要性和可行性，而且具有不同于医学模型的精神病治疗和心理治疗的独特治疗方式。例如，以存在主义为模型的哲学治疗可以将存在主义关于人的存在的理论，尤其是关于人如何从禁锢到自由的思想，用于引导监狱服刑人员乃至一般人走出人生困境，实现自我转变，从而突破医学模型的精神病治疗和心理治疗所固有的局限。各种模型的哲学治疗相互补充和促进，共同推动哲学治疗的发展。

**【关键词】**哲学咨询；哲学治疗；哲学模型；存在主义

**中图分类号：**B26 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2022)06-0077-08

**作者简介：**杨玉昌，(广州510275)中山大学哲学系副教授，中山大学医学哲学与人文实践协同创新重点实验室研究员。

**基金项目：**广东省2021年度哲学社会科学规划一般项目“当代哲学咨询与希腊化时期哲学思想比较研究”(GD21CZX02)

当代哲学家努斯鲍姆(Martha C. Nussbaum)认为希腊化时期的哲学是以医学为模型的，它不同于哲学研究中的“柏拉图式的进路”和“基于日常信念的进路”，主张将哲学的批判力量与对生活的投入结合起来，认为哲学不是一种关于世界的纯粹理论，而是对人们在生活中遇到的问题的一种批判性的思考，哲学具有治疗性。这种以医学为模型的哲学虽然有助于我们重新理解哲学的意义，但在其治疗实践中必然受到医学模型的限制，难以与心理治疗区分开来，哲学在其中实际上被医学化了。然而，从起源和发展上来看，哲学的主流并非是以医学为模型的，而是为了探索关于世界和人生的根本问题。那么，这种具有本原性的哲学是否能够对人的心理疾病进行一种哲学治疗呢？换句话说，是否存在一种以哲学为模型的哲学治疗呢？如果存在，这种治疗何以可能？20世纪80年代发源于欧洲随后传播到世界各地的哲学咨询表明，一种以哲学为模型的哲学治疗不仅可以存在，而且具有极大的发展潜力。哲学咨询具有不同于心理咨询的非疾病化的特点，其目的是寻求对话而非诊断，认为仅仅互动本身就会有所帮助。因此，哲学咨询不仅体现了一种以哲学为模型的哲学治疗的必要性和可行性，而且体现了其不同于以医学为模型的哲学治疗的独特的治疗方式。在此主要结合哲学专业学生的监狱咨询帮教实践对以哲学为模型的哲学治疗做一些思考，希望能抛砖引玉，引发更多的探索<sup>①</sup>。

### 一、以哲学为模型的哲学治疗的意义

众所周知，现代精神病治疗是建立在实证科学的基础上的，它把精神病看成是人的大脑疾病，试

<sup>①</sup> 本文的写作涉及的实践部分主要参考了作者多年来带领中山大学哲学系哲学专业“福柯研究”专修课学生赴监狱和脑科医院进行课程实习的成果。实习内容主要是为服刑人员开展咨询帮教和与医生、病人交流。学生们在咨询过程中主要运用了在哲学课上学过的各种哲学理论，因而该咨询活动可以被视为一种哲学咨询。

图通过药物治疗、物理治疗等方法加以诊治。现代心理治疗采用各种心理治疗技术治疗人的心理疾病，每一种技术都有其前提假设和严格的操作程序，因而与精神病治疗具有相似的实证科学性质。现代精神病治疗和心理治疗在实践中日益表现出其局限性，迫使我们从哲学上加以反思，尝试提出一种能够弥补其不足的、以哲学为模型的哲学治疗。事实上，一些心理治疗师从自己长期的治疗实践中已经认识到了哲学对于心理治疗的意义。如存在主义心理治疗师亚隆（Irvin D. Yalom）说：“只要治疗是一种个人的深层经验，对任何思想体系的心理治疗进行实证研究就都会包含偏差，价值有限……我无法相信我们高度技术化、计算机化的统计方法足以如实描绘被试的真实经验……了解另一个个体内心世界的正确方法是‘现象学’的方法，直接去看现象本身，不以‘标准化’工具和前提假设来与他人相会。”<sup>①</sup> 亚隆把存在主义的方法视为一种宝贵的、有效的心理治疗范式，他的这一治疗思想和实践突破了传统心理治疗和努斯鲍姆所谓以医学为模型的哲学治疗的局限，预示了一种以哲学为模型的哲学治疗存在的可能性。

以哲学为模型的哲学治疗既不同于现代精神病治疗和心理治疗，也不同于以医学为模型的哲学治疗，它尝试运用哲学对在有关信念和价值等方面出现问题的人进行治疗。现代精神病治疗和心理治疗分别偏重大脑和心理方面理解人的精神心理问题，这使得它们一方面可以发挥其特长对病人进行治疗，解决病人的相关问题，另一方面也因其对人的理解具有某种狭隘性而使其治疗效果打上折扣，甚至对一些问题无能为力。而以医学为模型的哲学治疗看似可以纠正现代精神病治疗和心理治疗的偏颇，发挥哲学固有的对人的生活进行检查和批判的功能，然而其所遵循的医学模型必然使其在实践中受到某种局限，并不能真正实现哲学用于指导人生的初衷。具体说，与现代精神病治疗和心理治疗以及以医学为模型的哲学治疗相比，以哲学为模型的哲学治疗在治疗对象、治疗关系、治疗方法和治疗目的方面都有着显著的不同。其治疗对象不是被视为在生理和心理上患有某种疾病的病人，而是在信念和价值等方面遇到问题的正常人；治疗关系中治疗者与接受治疗者之间并非单纯给予与接受的等级关系，而是彼此平等合作的关系；作为治疗方法的谈话并非治疗的手段，而就是治疗本身；治疗目的不是使来访者成为符合某种社会标准的所谓正常人，而是使来访者自己的人生得到改善和提升。

哲学咨询就是一种以哲学为模型的哲学治疗的具体实践。“今天，‘哲学咨询’（‘Philosophical Counseling’）的术语主要是指把哲学话语作为一种特殊的途径和方法运用于咨询之中，是一种治疗的实践……‘哲学咨询’的术语也指任何一种利用哲学的内容和技术所做的咨询。”<sup>②</sup> 哲学咨询能够为正在努力走出其真实生活困境的人提供可靠的理论知识和实践方法。当哲学提供真正具有人性的成长条件，帮助个人持续地发展其建构性的潜力，使个人生活有最大程度的实现时，哲学就是一种治疗。哲学训练使咨询师和治疗师免于强制性地坚持各种心理治疗学派所要求的特殊的技巧，他们使用不受限制的哲学方法帮助来到他们这里的人<sup>③</sup>。哲学咨询师并不像医生那样掌握某种能够治疗病人的特殊知识技能，也不把哲学当成一种治疗心理疾病的工具，而是与来访者一起探讨关于人的存在、价值、意义等几乎人人都会遇到的问题并由此使其症结得到化解，哲学咨询师熟悉的各种哲学理论和哲学思维在潜移默化中起作用并接受检验。哲学咨询的开始、过程和终结都是尝试性的。因此，以哲学为模型的哲学治疗要比以实证科学为基础的精神病治疗和心理治疗或医学模型的哲学治疗更为开放，更能适应当代日趋复杂多变的社会需要。哲学专业学生的监狱咨询帮教实践就说明了这一点。

从表面上看，哲学与监狱似乎并没有什么关系，哲学专业学生与服刑人员是两个毫不相干的群体，让前者为后者做咨询是否可行？无论是监狱管理者、服刑人员还是哲学专业学生都不免怀有此种疑问。的确，一开始咨询时学生和服刑人员都对对方感到陌生，可是一旦进入咨询之后他们就发现这种相互陌生对于展开对话来说正是一种优势，他们可以由此抛开身份、职业、性别、年龄等限制而进入一种自由的交谈。有服刑人员问学生哲学是什么？学生回答说哲学就是对生活中一切有意思而又值

① [美] 欧文·D. 亚隆：《存在主义心理治疗》，黄峥、张怡玲、沈东郁译，北京：商务印书馆，2015年，第25-26页。

② Peter B. Raabe, *Philosophy's Role in Counseling and Psychotherapy*, Lanham/Boulder/New York/Toronto/Plymouth, UK: Jason Aronson, 2014, p. 186.

③ *Ibid.*, p. 186.

得思考的东西的思考。这个充满各种可能性的宽泛的回答为双方接下来的交谈提供了一个良好的平台。缺乏具体定义的哲学有着比其他学科更大程度的自由和包容，这使得哲学专业学生能够接纳服刑人员的各种问题，探索各种可能的答案，从而更可能赢得后者的信赖。对于服刑人员来说，学生们在对话中没有像法官、警官或心理医生那样把他们当成服刑人员或病人，这对于他们是一种心灵的解放，正是这种从已有身份和地位的解放才使他们有可能自由地面对问题，重构自己。“许多不会接受心理治疗的人会觉得和别人谈论自己的想法和世界观更加有趣，更容易接受。”<sup>①</sup>哲学的这种非疾病化的面对和处理问题的方式在当今所谓心理治疗的年代受到了特殊的欢迎，哲学咨询正是在这样一个背景下产生并迅速发展起来的。

哲学咨询所体现的这种以哲学为模型的哲学治疗其实在古代已有迹可寻。虽然努斯鲍姆认为希腊化时期的哲学家是以医学为模型的，但她也看到其中斯多亚学哲学家所做的哲学治疗实际上已经超出了医学模型的限制：“既然他们认为积极的实践推理具有内在价值，他们就鼓励学生不要去听从任何人的权威（不管是教师说的，还是从书本中了解到的），而是要掌控自己的生活。这实际上意味着废除医学模型所暗示的那种在教师和学生之间的不对称，尽管教师仍在激励和辅导学生，但是要让学生通过自己的独立思考得出结论……教师不是权威：学生的理性才是唯一真正的权威。”<sup>②</sup>斯多亚学派哲学家效仿苏格拉底，认为学生的自主性较之舒适感更加重要，甚至比自己去信奉正确的观点都重要。这表明希腊化时期的一些哲学家已经开始意识到以哲学为模型的哲学治疗具有以医学为模型的哲学治疗所不具有的独特优势，前者是一种比后者更加彻底的哲学治疗。例如，有一个人要去罗马应付一起涉及自己名誉的官司，爱比克泰德说他对于这件事没有什么要说的，他要说的是关于这个人的认识和看法，这才是更重要的和需要认真对待的。“了解我的认识和看法吧，告诉我你的认识和看法吧，这样才能说你跟我会过面。让我们互相审查一下对方，如果我有什么错误的认识和看法，你就[替我]把它剔除掉；如果你有什么错误的认识和看法，你也要拿出来[让我知道]。这才叫做真正的与哲学家会面呢。”<sup>③</sup>当代以哲学为模型的哲学治疗正是对这种哲学治疗的继承和发展。如果说希腊化时期以医学为模型的哲学颠覆了柏拉图所描绘的哲学图景，那么当代以哲学为模型的哲学治疗则颠覆了现代精神病治疗和心理治疗乃至以医学为模型的哲学治疗对于治疗的认识，为人的健康成长开辟了更为宽广的道路。实际上，当代哲学咨询的兴起首先是源于现代精神病治疗和心理治疗中存在的问题，反映了由于后者的局限而产生出的一种新的需要，这种需要与现代社会本身的发展息息相关。

现代社会与传统社会相比已经发生了并且正在发生着急剧的变化，人们工作、生活的环境和方式都跟过去大不相同，而人们的精神观念往往跟不上外界变迁的速度，从而容易产生出各种心理的不适乃至病症，抑郁症的流行就是例证。这种状况超出了通常精神病治疗和心理治疗的范围。从学生的咨询经历中可知，服刑人员的心理问题大都与“我是谁？”这一人生的根本问题有关，很多服刑人员是因为不知道自己应该做什么而陷入从众思维或是顺从权威走上犯罪道路的。监狱管理人员认为，现在的许多年轻人由于失去了中国传统以家族和家庭为中心的管教，在大城市里自由流动，很容易结成团伙，走上犯罪的歧途。事实上，哲学专业学生在咨询时发现很多服刑人员跟自己年龄相近，甚至更年轻，而他们说自己进去的原因多是交友不慎。由此看来，现代人的心理抑郁、焦虑乃至犯罪都有其社会和思想土壤，如果只对他们进行心理治疗，其实是治标不治本。监狱管理人员也意识到了这一点，说他们只能对服刑人员的犯罪进行惩罚和管教，而对其他方面感到无能为力。大概也正是因为这个原因，监狱才愿意邀请看上去并非直接相关的哲学专业学生为服刑人员做咨询帮教。学生在监狱咨询中也发现有服刑人员在认真地阅读哲学书籍并从中受益，这说明他们也意识到哲学的价值并尝试着通过学习哲学来使自己走出困境。监狱的图书室和警官的办公室都藏有许多关于人生的哲学著作。当代社

① [美] 罗·马里诺夫：《哲学是一剂良药——用思想大师的智慧开解日常生活的难题》，黄亮译，北京：新华出版社，2010年，第10页。

② [美] 玛莎·努斯鲍姆：《欲望的治疗——希腊化时期的伦理理论与实践》，徐向东、陈玮译，北京：北京大学出版社，2018年，第507页。

③ [古希腊] 爱比克泰德：《爱比克泰德论说集》，王文华译，北京：商务印书馆，2009年，第349页。

会的图书市场上也流行着大量解释哲学经典的心灵鸡汤式的书籍。这些现象都表明以哲学为模型的哲学治疗既反映了当代社会的广泛需要，也具有在现实中进行实践的可能性。

## 二、以哲学为模型的哲学治疗的可行性

哲学何以能够作为一种区别于医学的模型用于哲学治疗？从根本上说这是由哲学本身的性质所决定的。哲学问题既具有普遍性、超越性，同时又具有个体性和内在性，比如存在的意义作为哲学的一个基本问题与每个人都密切相关。只要他向自己发问，他就是在做哲学思考，过哲学生活。哲学问题的性质决定了探究哲学问题的活动只能采取不断的反思批判和持续的对话的形式，这就使得哲学应当并且必须回溯到人的生活实践并在其中得到发展。正因如此，以哲学为模型的哲学治疗能够突破现代精神病治疗和心理治疗以及以医学为模型的哲学治疗所受到的学科限制，发挥其独特的作用：

第一，各种现代精神病治疗和心埋治疗都有其特定的预设，因而也同时都有其“所见”和“所蔽”，只看到前者而无视后者就不可能做好治疗。一个人所受的专业知识训练在使他可以看到常人看不到的东西的同时也使其视野受到某种限制，对其他一些重要的东西熟视无睹。余德慧说自己在从大一拿到临床心理学博士学位的十年间一直在心理病理的文化思维里打转，从来没想到真正的心理咨商可以在病床旁边。他发现，心理治疗的正统是“到心理世界去矫治心理疾病”，而这被证明只是幻想，因为许多心病来自于自己与世界的关系<sup>①</sup>。在医院见习报告中，也有学生针对带教医生所讲的“心理疾病是大脑问题”提出了自己的看法，认为哲学对精神病的成因和治疗有着不同的见解，哲学治疗并不是要替换精神病学的治疗，而是提出一种不同的治疗思路。

第二，只有以哲学为模型的哲学治疗可以摆脱任何特定的预设，凭借其不断的质疑、反思和批判揭示各种现代精神病治疗和心理治疗的“所蔽”，使其获得自知之明。马里诺夫（Lou Marinoff）认为精神病治疗和心埋治疗的一大问题是其模拟医学模式。亚隆正是因为看到了心理治疗的实证研究中包含偏差，价值有限，才转向哲学求助。有一位哲学系学生在实习报告中提到其在脑科医院实习时经常被问到为何来医院实习，哲学与医院有什么联系，该同学思考后这样回答：“医学上的一些基本概念，比如身体、健康、疾病、精神，都是需要哲学对其进行阐释与梳理的；再说，何谓医德，医德应该是怎样的，什么样的标准才有理由成为医德的度量衡等，如心理学一样，医学也是实验科学，它们往往默认某些前提来进行研究，实验过程准确，结果便是可取的，但是某些前提往往是模糊不清的，比如对生病与健康的界定，交由数据去确定是否合理？为何身体与精神的双重健康才是人的健康？这个健康标准中是否遗漏了其他的关于人的什么内容？”<sup>②</sup> 当该同学询问一个负责生物治疗的护工生物治疗如何进行及原理时，后者直言你肯定听不懂，说了也白说。护工只看到了自己的知识的价值却看不到其局限，而哲学系学生虽没有护工的知识却知道其限制，正是在这一点上前者的“无知”胜过了后者的“有知”。

第三，以哲学为模型的哲学治疗是一种“有学问的无知”，它一方面探索各种精神病治疗和心埋治疗所不能回答的问题，成为对它们的有益而必要的补充，另一方面也通过“学习和提问”促使来访者反思自己的一些价值信念，评判它们的合理性，尝试用理性思考进行修正。有一位参与监狱咨询帮教的同学认为，作为哲学专业学生，我们既不能像心理学专业学生那样抚慰他们的心灵，也不能像医生那样治疗他们的疾病，但是却可以帮助他们思考他们当下特殊社会身份的意义，并尝试着厘清和改写这个意义。“哲学咨询的意义并不一定在于传递什么价值观，而是尝试着引导咨询者发现自己本身被遮蔽的理性，发现自己日常的思维懒惰，从而开始对自己的生活进行全方位的有效的反思。”<sup>③</sup> 另一位同学也认为我们能够帮助女监的服刑人员“认识到并纠正错误观念”，正是这些错误观念作为“长期日积月累所沉淀的习性”影响了她们的选择。其实我们每个人都是借自己秉持的一套信念系统

① [美] 李察·詹纳：《医院里的哲学家》，谭家瑜译，台北：心灵工坊文化事业股份有限公司，2001年，第10页。

② 杨玉昌主编：《哲学的田野》，北京：知识产权出版社，2020年，第74页。

③ 同上，第191页。

看待世界，选择以何种方式与他人相处，并决定自己的行动。哲学咨询正可以在这个领域发挥作用。在开展哲学咨询的过程中，我们可以运用各类逻辑和分析手段，帮助来访者检查自己的信念，发现有哪些假设和前提潜移默化地影响着自己的思维模式，并反思其中是否存在不合理之处。

第四，以哲学为模型的哲学治疗的主要方式是哲学咨询，亦即通过开展真正自由、平等和开放的谈话为咨询双方打开新的视野，开启新的道路。在哲学咨询中，咨询师不是扮演权威式的角色，而是更倾向于与来访者建立一种平等和相互信任的关系，双方的交流是在合作中探寻某些问题的答案。“相对于心理治疗，通过哲学手段和方法来进行引导治疗的优势在于哲学治疗中的双方不是医者与被患者的关系，而是倾听者和诉说者的关系；在哲学对谈的过程中，倾听者以哲学的方式引导诉说者讲述并引起思考，由此所发生的改变是诉说者主动得来的，而非被动引导的结果。”<sup>①</sup> 倾听和诉说哲学咨询中不像在心理咨询中那样只是手段，而其本身就是一种治疗。这是因为对于人的精神和心理疾病的治疗在本质上是帮助陷入困境的人找到一条出路，为此需要当事人实现一种自我转变，这种转变对于当事人常常是在无意中发生的。在此，哲学咨询所提供的没有任何预设的自由交谈恰好可以发挥出各种心理咨询因其理论预设所难以发挥的作用。在监狱咨询中，有服刑人员对咨询学生说自己的心一直堵着，很辛苦，而在讲给同学后心情就轻松多了。有同学也觉得在帮教活动中授课倒是其次，真正能起到帮助作用的就是认真倾听，做好一个听众，让对方无处宣泄的情感得到合理地发泄。监狱中服刑人员的心灵也像其身体一样处于一种囚禁中，他很难向与其有着利害关系的监狱警官和其他服刑人员倾诉心事，而咨询同学作为一个陌生人和匆匆过客却能赢得其信任，这正像哲学的无知打开了我们求知的大门，而其他学科却容易因其已有的知识而将自己封闭起来。与此同时，这种充满平等和自由氛围的哲学咨询对于咨询者本身也提供了一个转变的契机。有同学说自己在咨询中增长了见识，感到在课本上很难获得如此真实深切的体会，相信这一活动能够对自己以后的整个人生都有所助益。

第五，由于以哲学为模型的哲学治疗致力于人的思维方式和价值观念的改变，因而其治疗效果相比各种精神病治疗和心理咨询要更为根本和彻底。有课程实习同学认为，哲学咨询不仅从心理层面，而且从根本的认知和思维方式的层面对人产生影响，这使得哲学咨询在精神和心理疾病预防阶段以及后期康复阶段能够比药物治疗和心理咨询发挥更好的效果。也有同学从自己的监狱咨询帮教经历中认识到哲学虽然不像法律那样谈论随人的意志转移而变化的东西，也不像心理学那样能够解释一个人特定的想法或行动，但是哲学更能合理地解释一个具有同一性的独立存在的人连续不断的一系列想法和行为，哲学对人有理想人格的期盼和目标，因而哲学能够从看待世界的根本方法上对人产生颠覆性的、深远的影响，或许这才是哲学带给人的最有价值、最与众不同的东西<sup>②</sup>。

其实，以哲学为模型的哲学治疗的可行性并非始于今日，而是早在哲学在东西方产生之初就已显现出来。苏格拉底说：“我知道我一无所知。”他与之进行对话的对象包括政客、智者、诗人、工匠等，他认为他们都自以为有知其实却没有，而他自己虽然无知却知道自己无知，在这一点上他超过了他们。老子说：“知不知上，不知知病。”（《道德经》第71章）“众人皆有余，而我独若遗，我愚人之心也哉。”（《道德经》第20章）这说明老子也认为意识到自己无知的人才真正具有知识，而那些自以为有知的人其实并没有真正的知识。可见苏格拉底和老子都试图通过一种自觉的“无知”破除人们的“自以为是”，使他们意识到自己的无知，从而开始转向追求真正的知识。这样他们就分别在东西方哲学史上不约而同地开启了“用‘无知的有知’治疗‘有知的无知’”的独特的哲学治疗模式。这种治疗模式与各种现代精神病治疗和心理咨询“用‘有知’治疗‘无知’”的治疗模式形成对照，前者在对立的意义上是对后者的颠覆和否定，而在克服的意义上则是对后者的修正和改善。

哲学咨询在实践中运用了这种“用‘无知的有知’治疗‘有知的无知’”的哲学治疗模式。哲学咨询致力于通过不停的问答揭示来访者自身存在的问题和矛盾，从而使来访者的自我转变成为可能。“也许哲学对于一个陷于抑郁的人能做的首要的事情之一就是帮助他们认识他们的盲点，他们的

① 杨玉昌编著：《规训、自知力与自我救赎——面对精神疾病与犯罪的哲学思考》，西安：陕西人民出版社，2020年，第107页。

② 同上，第18页。

看不见的偏见，成问题的信念，有害的价值，无根据的或不正确的假设，不合理的恐惧，等等。”<sup>①</sup>哲学咨询师可以帮助来访者洞察问题的解决方案，寻找替代性视角，发现和创造意义。哲学专业学生的监狱咨询体现了这种独特的哲学治疗模式。许多学生在与服刑人员交谈中都有一种看似矛盾的感受，一方面意识到自己无法帮助服刑人员解决什么具体问题，从而有一种深深的无力感，另一方面同时又强烈地感受到自己的交谈还是发挥了一点帮助的作用，给对方带去了一些安慰。这种感受正反映了哲学的“无知之知”“无用之用”的特性。老子说：“凿户牖以为室，当其无，有室之用。”（《道德经》第11章）许多学生都谈到自己的咨询相当于为服刑人员提供了一个窗口，让他们可以透一口气，了解外面的一些信息。这看起来似乎微不足道，但对于监狱中的服刑人员来说却弥足珍贵。有学生这样说到与自己交流的一位服刑人员的变化：“听我说起自己是哲学系的学生，大叔眼睛一亮，神情似乎更加明朗起来，我们的话匣子也由此打开……在这短短的几十分钟里，他与我聊哲学，聊人生，我看到他许久得以倾诉的畅达心情，我看到他那份修行者的洒脱，还有，我看到那张始终微笑着的普通人的脸庞。”<sup>②</sup>学生先称其对话者为“哲学爱好者”“修行者”，最后又强调了他作为普通人的身份。这说明普通人同样可以进行哲学交谈并从中受益。与服刑人员相比，普通人看似自由，其实也是活在各自关于自我的一个牢笼当中，困苦不堪，因而普通人也需要一种来自哲学的启蒙和引导。因此，监狱的隐喻不仅适用于囚徒和哲学家，同时也适用于普通人，后者也需要像前者那样探求如何走出自我的牢笼的途径。

### 三、以存在主义为模型的哲学治疗实践探索

既然以哲学为模型的哲学治疗具有可行性，那么它是如何具体实施的呢？现代心理治疗有各种派别，每一个派别在其治疗实践中都有各自的特点，以哲学为模型的哲学治疗在其实践中是否也有自己的特点呢？哲学中有各种哲学理论，应该如何将这些理论运用于哲学治疗的实践呢？对于这些问题的回答需要结合哲学咨询的实践进行。由于在监狱咨询帮教中学生主要是利用了存在主义哲学，因而他们的咨询实践也就体现了以存在主义为模型的哲学治疗的特点，所以在此以存在主义为例探讨一下以哲学为模型的哲学治疗的实践问题。

不同于亚隆的存在主义心理治疗仍主要着眼于心理治疗层面，以存在主义为模型的哲学治疗试图回到存在主义哲学本身中寻找哲学治疗实践的理论资源和具体方法。存在主义在西方哲学史上率先反对传统的主客二分，提出了一种关于人和世界的全新的理解。海德格尔用此在表达个人的存在，认为此在与世界是浑然一体，不可分割的，此在是世界的此在，世界是此在的世界。一方面，此在并没有固定的本质，此在的本质在于它“去存在 [Zu-sein]”<sup>③</sup>，另一方面，此在并非孤立的存在，而是与其他的此在共同在世。由于此在在世是我们对事物最原始、最基本的观点，因而我们对环境中的事物和周围的人的共同体有一种个人的操心。我到底是谁？这是一个具有核心意义的认同问题。萨特提出“存在先于本质”，认为我们是自由的，不存在什么“本质”决定我们是谁，他反对弗洛伊德关于人的行为是机械地决定于非理性的欲望的观点，强调我们必须选择，我们只有在行动中才存在，我们只是我们的行动和目的的总和。我们处在一个“主体间性”的世界，我们总是在同他人的关系中行动，我们必须对行动负责。萨特继承了黑格尔的认同和承认问题，认为不同主体相遇时存在着为承认而战的斗争，对他人而言我们是谁的问题，对于我们来说至关重要。萨特后期也看到了人的自由的局限，认为人不能选择自己的出生、社会地位和家庭背景，但萨特仍然相信自由，认为人在已有的背景下能够成为自己所是。从这种存在主义关于人和世界的认识出发，以存在主义为模型的哲学治疗就会把人置于人与世界的关系之中进行考察，既看到个人的选择和行动，也看到这些选择和行动与他人和世界息息相关，从而具有了比各种精神病治疗和心理咨询更为开阔的视野。“当精神分析的改变据说

① Peter B. Raabe, *Philosophy's Role in Counseling and Psychotherapy*, p. 188.

② 杨玉昌：《后现代主义哲学与抑郁症治疗》，北京：中国社会科学出版社，2019年，第328-329页。

③ [德]海德格尔：《存在与时间》（中文修订第二版），陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2016年，第63页。

是发生在一个人的内部，或心灵内部，而存在的治疗主张改变发生在外部或‘之间’（in-between），在人参与世界的点上，受过哲学训练的咨询师或治疗师把改变视为个人从内部和外部被激活。”<sup>①</sup>

存在主义关于人和世界的认识使其具有了将人从西方传统哲学的束缚中解救出来的治疗性质。存在主义利用现象学的方法，也就是试图如其所显现的那样来描述人和世界，反对那种只把自然科学所描述的东西视为真实的倾向，这样它就就其所有的多样性、全面性重构了人和世界，避免了以科学主义哲学为基础的单向度的标准化。可以说，存在主义阐述了关于人的一种从丧失到获得，从束缚到自由的过程。例如，存在主义的先驱尼采讲述了精神从骆驼（“你应”）到狮子（“我要”）再到孩子（“我是”）的三种变形，其核心正是指人从丧失自己到重新赢得自己的过程。代表精神最后一种变形的孩子是“无辜和遗忘”，是“自转的轮子”，这说明尼采并不是用科学知识，而是用基于人的“无知”的意志使人得到“一种神圣的肯定”。尼采把意志无法改变过去形容为意志自身的囚牢，而肯定永恒轮回正是使意志重获自由的方式。与尼采相似，海德格尔关于人作为此在是被抛到可能性中，萨特关于人是被判定自由的说法都表达了一种从束缚到自由的转变。人的“被抛”和“被判定”说明人原本是不自由的，就像囚徒一样处于被监禁的状态，而与此同时，人又是被抛入可能性中，被判定是自由的，从而人又是能够并且应当做出自己的选择，成为自己想成为的人的。可见，海德格尔和萨特都是要从人的存在本身阐明人的困境及其出路，认为关于人的过去和未来并不存在任何本质的限定。这实际上是用一种关于人的过去与未来的“无知”将各种基于传统习俗或科学知识的关于人的认识悬置起来，从而使人得以拥有自由选择和行动的勇气。

既然存在主义关于人和世界的关系的理论，尤其是其关于人从束缚到自由的思想具有针对现代人的治疗性，那么存在主义就可以用来作为一种哲学模型对现代人的精神和心理疾病进行哲学治疗。监狱咨询帮教就是这种哲学治疗的一个典型。一般来说，监狱的职责既是对服刑人员既往罪行的惩罚，又是对服刑人员面向未来的改造，而服刑人员既要接受监狱的惩罚，又要致力于自我的重塑。惩罚是要确定服刑人员的身份，服刑人员在接受惩罚中是被动的，改造或重塑则要求服刑人员具有某种主动性。在接受惩罚和改造的过程中，服刑人员如何实现从被动到主动的转变，对于监狱管理者和服刑人员双方来说都是一个艰巨的任务。从被动到主动就是从禁锢到自由，这既是存在主义在其哲学中所表达的关于人的一个根本处境，同时也是监狱中服刑人员乃至生活中每一个普通人的基本处境。存在主义沉思生活的三个问题（“我们从哪里来？我们是谁？我们往哪里去？”）与监狱向服刑人员问的三个问题（“你是什么人？这里是什么地方？你来这里干什么？”）十分相似，它们往往也是生活中人们经常向自己发问的三个问题。因此，监狱中服刑人员从禁锢到自由的转变既可以被视作存在主义能够在其中发挥治疗作用的一个实践领域，也可以被普通人视为一个值得借鉴的帮助自己实现类似转变的范例。其实，萨特的存在主义与萨特在二战期间作为战俘被关在纳粹集中营的人生经历有着密切的关系，他关于人的自由、选择、行动等的思想都可以用来使人正确认识禁锢、绝望和死亡，努力争取自由、希望和新生。

存在主义所关心的自身认同即“我是谁？”正是监狱中服刑人员所面对的一个主要问题，他们迫切需要摆脱由于其过去的行为所带来的罪人的身份困境，重新认识和塑造自己，成为一个新人。这对于他们来说正是一个从监禁到自由的过程。也许正是因为监狱与存在主义存在着如此惊人的相似之处，现实中监狱其实已经在不自觉地运用存在主义理论对服刑人员进行改造，而服刑人员也在用它进行自我塑造了。有同学在实习时注意到女监教学楼的教室里墙上挂着一副书法作品：“重要的不是你身在何处，而是你在往哪个方向去”，认为这句话体现了监狱对服刑人员自我塑造的关怀<sup>②</sup>。有同学发现男监中服刑人员的床上都放着一本“日历”，有的上面写着：“自主自强，从容面对一切”“经历过人生的磨难，才会知道珍惜拥有。”有一个服刑人员是其所在监区的文化宣传员，他说他会抓紧别人休闲、打牌的时间读书看报，“监狱其实就是一个大染缸，你想把自己变成什么样就可以变成什么样，我不是不会打牌，甚至我打的比他们好多了，但是我觉得这是浪费时间，不管什么时候都

<sup>①</sup> Peter B. Raabe, *Philosophy's Role in Counseling and Psychotherapy*, p. 191.

<sup>②</sup> 杨玉昌编著：《哲学的田野》，第208页。

应该好好利用时间多学习一些东西、多充实自己。”<sup>①</sup>有同学临走时收到监狱出监队赠送的由服刑人员制作的一个卡片，上面画着站在树枝上的一只鹰，看上去很威武，旁边写着：“英雄莫问出处”。有同学对服刑人员的咨询谈话也体现了存在主义关于人的自由的思想：“我告诉她我们每个人年轻的时候都有过叛逆和不懂事，都会犯下很多错误、伤害了家人、伤害了自己，但是过去的事情就让它过去吧，我们现在需要做的是面向未来、过好当下”<sup>②</sup>。哲学专业学生在对监狱服刑人员的咨询中遇到的一个常见的问题是后者大都给自己确立了一个犯罪的标签，从而陷入无尽的愧疚和自责之中无法自拔，他们怀疑自己已经没有未来。的确，服刑人员无疑要为自己的过去承担责任，受到惩罚，但是他们要重新做人，同样需要走出过去的阴影。正是在这里，哲学专业学生发现自己以前学过的存在主义，能够在监狱咨询帮教中发挥出独特的作用。他们从存在主义出发把人更多地理解为一个总是面向未来不断生成的过程，认为人不应被包括过去在内的一些固有的东西所束缚，而应自由地去探索和开创自己新的可能性。

在监狱咨询过程中，学生们利用了存在主义关于人的“在世”生存、把行动作为出发点的思想去帮助服刑人员分析和处理他们所面对的问题，比如女监中有服刑人员在咨询中怀疑自己患了强迫症，有的说自己有同性恋倾向，也有的从原本开朗乐观的性格变得内向、孤僻，不爱与人交往了，等等，咨询同学认为这些看似有些病态的心理状况是与服刑人员脱离了自己原来的生活，身处监狱这一特殊环境密不可分的，因而其治疗之道也就不能仅限于解决服刑人员的心理问题，而必须详细地考察服刑人员的“在世”状态，也就是其所处环境、人际关系和日常行为。有学生反思自己喜欢有规律的生活，但是如果自己想改变还是可以的，而服刑人员却不行，这就是有无自由的区别所在。因此需要改变的也不仅是服刑人员的心理，还包括服刑人员的生存环境、人际关系和日常行为，后者对于他们的改造来说同样甚至更为重要。监狱欢迎学生去监狱帮教也是想为服刑人员的机械生活带来一点变化，一个暂时的可以与外人面对面放松交谈的机会。实习监狱曾希望学生能对穷困服刑人员的家庭进行走访，帮助解决服刑人员子女的生活和教育问题，这也是一个帮助服刑人员解除后顾之忧从而安心改造的办法。学生在咨询中建议服刑人员有空闲时积极参加体育活动，读一些有兴趣的书，平时微笑待人，改善人际关系等。服刑人员问的最多的问题是社会是如何看待他们的，他们出去以后是否还能找到工作、适应环境，这也说明了存在主义关于人的自我认同以及人总是面向未来进行筹划的思想对于理解服刑人员的困境并帮助他们走出困境十分重要。学生们结合存在主义思想，对这些问题给予了具有启发性的回答。正是在这些方面，以存在主义为模型的哲学治疗超越了一般心理治疗以及存在主义心理治疗的局限，取得了独特的哲学治疗效果。

需要说明的是，哲学治疗的模型并不仅限于存在主义，而是可以采用各种其他的哲学资源。马里诺夫在《柏拉图灵丹》一书中列举的哲学咨询可以借鉴利用的哲学资源几乎涵盖了哲学史上各种哲学流派和众多哲学家。事实上，哲学专业学生在监狱咨询帮教中不仅利用了存在主义，而且利用了儒家、道家和佛教中的思想，并且都取得了很好的咨询效果。产生和发展于现代西方国家的存在主义具有个体主义倾向，这种倾向使得将存在主义应用于当代中国的哲学咨询中难免有其局限性，我们可以并且应当发掘中国传统哲学中的各种哲学资源，以它们为模型构建出能够更加适应当代中国国情的哲学治疗。由于哲学咨询和哲学治疗最终面对的是人类生活实践，因而以各种哲学为模型的哲学治疗尽管看上去彼此相异，甚至相互冲突，但它们都可以在哲学治疗的实践中并行不悖，相得益彰。例如，以存在主义为模型的哲学治疗侧重自我，强调人的自由选择和创造，而以中国传统哲学各家思想为模型的哲学治疗往往侧重人伦关系和自然之道，两者可以分别运用于主体性缺失和主体性偏执两种不同情况。正是各种模型的哲学治疗之间的差异和张力使它们之间形成了相互补充和促进的关系。以哲学为模型的哲学治疗正在随着哲学咨询实践的开展而得到越来越多的重视和探索，呈现出日益丰富多元的发展趋势。

（责任编辑 行之）

① 杨玉昌编著：《哲学的田野》，第247页。

② 同上，第228页。

# 医疗公正为什么重要？

尹 洁

**【摘要】**过去三四十年来，社会科学、公共卫生等领域关于健康不平等、健康差距等相关话题的文献大量涌现，与之相应的哲学探讨不仅为数较少，更遗憾的是，其在跨学科合作上的效果不明。但医疗公正作为一种必须与实践问题整合的、面向应用的理论，对它的探求与反思首先要解决的却是一个基本的理论问题，即“医疗公正为什么重要”。无论是诉诸于罗尔斯的机会平等还是转向森和纳斯鲍姆的能力进路，健康不管作为一种万能的“机会”还是“能力”甚至是“元能力”，都似乎难以仅凭自身奠定健康之于正义的重要性，即无法就医疗公正为什么是独立于一般性社会正义的理论议题给出满意的正当化说明。本文试图通过重新梳理和分析现有医疗公正理论进路，在澄清健康的价值及其与福祉关系的基础上，尝试性地回答医疗公正的重要性。

**【关键词】**医疗公正；机会平等；元能力；健康的定义；健康的价值

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0085-07

作者简介：尹 洁，（上海 200433）复旦大学哲学学院青年研究员。

在谈及“医疗公正”这样较为复合、概念层次意蕴较多的话题之时，我们需要对一些预设做前期的说明，比如，在“医疗公正”这样的概念当中有多少不同层次的思考在起相互作用。不同的学科切近健康资源分配问题之时所使用的术语不同，也可以揭示出各个进路不同的侧重，比如公共卫生着重处理健康差距（health disparity），社会学科诸如政策分析当中常见的术语是健康不平等（health inequality）<sup>①</sup>，唯有在哲学伦理学进路里面才集中出现医疗公正（health justice）<sup>②</sup>。正义或公正一词的使用意味着背后有一系列复杂的哲学概念考察和主张，而不像其他学科一样注重于揭示现象层面的不平等、分析背后的经验性要素以便于找到实际的对策。除了这种学科间基本概念的内涵区分之外，更为重要的是探索在何种意义上公共卫生、社会科学等进路的研究能与一种哲学伦理学的框架相链接。这一工作需要由哲学伦理学自身的证成来开启，即为什么医疗公正这一概念和理论框架是重要的，或者说，为什么不能满足于借由其他学科展现和分析的与现象层面的健康资源分配相关的不平等来完成这一任务。

## 一、为什么健康具有特殊的道德重要性？

先想象这样的一个例子，如果你即将有一个孩子出生，你希望她或他拥有如下哪种资质（注意

① 在丹尼尔斯看来，“健康公平”（health equity）才是合适的术语，而使用“健康差距”（health disparity）是一种委婉语（euphemism）。（See N. Daniels, “Reducing Health Disparities: No Simple Matters”, *Inequalities in Health: Concepts, Measures, and Ethics*, eds. by Nir Eyal, Samia A. Hurst, Ole F. Norheim, Daniel Wikler, New York: Oxford University, 2013, p. 178.）

② Health justice 按照直译并不是“医疗公正”而是“健康正义”，但后者的表述不符合中文的思维，而且与长久以来国内学界的用语不一致。本文沿用国内术语，但需说明的是，所谓“医疗公正”的讨论不仅限于卫生保健资源的获取（access）或分配（distribution），而是主要与丹尼尔斯的扩展一致，即将更为广义的“健康”作为核心。

这三个选项是排他的): a. 天赋, b. 健康, c. 财富。<sup>①</sup> 那么, 在这个单选题中, 人们选择“健康”选项的原因是什么? 也许只是简单地认同这样一个常识: 没有健康, 其他一切都是无意义的, 哪怕拥有财富也难以得到利用、拥有天赋也难以得到发挥。但这只是在一种消极层面给出了健康的意义, 即便我们当中没有人不认同健康的道德重要性, 这一常识化或者直觉式的反应依然没有从正面道出健康的重要性到底意指什么。关心医疗公正的哲学家则进一步追问: 健康在什么意义上具备特殊的“道德重要性”(moral importance/significance)? 进而, 与医疗公正这个问题更为相关的是, 为什么健康的这一特殊道德重要性与社会公正或正义相关? 换言之, 健康为什么是一种应该在分配正义中被处理的对象或内容, 为什么不能是来自于慈善或者人道主义的考虑? 退一步, 医疗公正即便被单纯地作为分配正义<sup>②</sup>的话题, 也需要与医疗(或更为广义的健康)做一个合理的链接, 即需要处理医疗保健资源或者健康是如何能够成为分配“通货”的。

明确将健康的道德重要性问题提出的是诺曼·丹尼尔斯(Norman Daniels), 在《正义的健康: 公平地满足健康机会》中<sup>③</sup>, 他用了一整章来处理这一问题, 这一章节在其整套理论论证当中的作用也颇为核心。丹尼尔斯的理论来源于一种罗尔斯式的正义论框架, 这个理论的核心在于“机会”, 但在罗尔斯的“机会”和丹尼尔斯的“机会”之间存在着一种差异, 后者谈论的是获得正常生活周期(life span)所需要的机会, 而罗尔斯笔下的“机会”则具备更为特定的与社会公职相关的含义。由此, 在借用罗尔斯正义理论框架的同时, 丹尼尔斯必须相应地扩展罗尔斯的机会概念, 扩展社会基本善的清单, 但是这样一来正义的范围似乎就发生了变化。丹尼尔斯所认同的健康权<sup>④</sup>不是单指人们对于卫生保健资源公平分配和获取的诉求, 而是人们对于健康的社会决定因子之公平分配的权利, 即当健康的社会决定因子被以公正的方式分配之时, 才能认为这样的社会安排是道德上可接受的。<sup>⑤</sup>

社会决定因子在最近几十年的公共卫生相关研究中是较为主流的考察参数, 其中主要的指标包括对于经济稳定性、邻里与物理环境、教育、食物、社区与社会环境以及卫生保健系统等的评估。关于这些因素在何种程度上影响了人群的健康水平, 我们可以从海量的实证研究获得证据。尽管这是一个非常主流的流行病学考量, 但从流行病到伦理学的跨越仍然很大, 需要一个理论上的证成。也就是说, 我们可以并且也应该从公共政策、流行病学的角度来研究各种社会决定因子对于人群的健康影响, 并基于这些经验研究来倡导对于特定脆弱人群的补足措施, 但是这一点并不意味着在理论层面上, 尤其是在与医疗公正主题相关的理论层面上关于健康的定义必须要整合社会决定因子。纵观当今各种进路的“医疗公正”理论或主张, 会发现它们无一例外地预设了各自关于“健康”的概念, 这是因为每种理论进路都将医疗公正的必要性奠基于自身进路对于健康之道德重要性的特定理解之上。下面, 我们分别基于当今医疗公正诸理论中的两个目标维度的主张来分析其合理性, 并由之定位医疗公正的重要性所在。这两个目标维度分别是倡导更多“机会”和倡导更多“福祉”, 前者以丹尼尔斯为代表, 后者以范卡塔普瑞姆(Sridhar Venkatapuram)为代表。

① 有意思的是, 在笔者演讲现场所做的调研中, 不同听众群体的投票倾向不一致。在国际、私立性质的高等院校, 选择“天赋”和“健康”的人虽然未至旗鼓相当, 也有相当数量的人选择了“天赋”而不是“健康”, 而在国内公立性质的高等院校, 绝大多数听众选择了“健康”。这一差异现象也许可以更专业的方式得到进一步的探索, 比如这一点是否能揭示一种在优绩主义(meritocracy)社会常见的信念, 但这不是本文的重点。

② 在济贫法出台之前, 富人对于穷人的援助被看作是出于善意的, 而非作为义务, 借由此种阐释带出的是在人道主义的义务和正义的义务之间的区分。(See S. Fleishacker, *A Short History of Distributive Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. 25.)

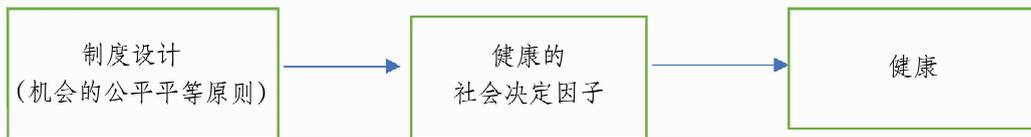
③ See N. Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge, MA: Belnap, 2008, pp. 29-68.

④ 我们在这里不预设或直接承认有一个“健康权”(the right to health/the right to health care), 毕竟关于是否存在这样一种权利, 或者说对于这种权利的界说是否有意义是存在争议的。(See B. Brody, “Why the Right to Health Care is not a Useful Concept for Policy Debates”, *Rights to Health Care*, eds. by Thomas J. Bole and William B. Bondeson, Dordrecht: Kluwer Publishers, pp. 113-131.)

⑤ 这种观点从一开始就避免了一种基于误解的反对意见。这种误解认为, 健康不可能获得所谓公平公正的分配, 因为健康无法取得公平结果, 先天基因禀赋的差异和后天的偶然因素都是影响一个人或者人群健康的重要变量。丹尼尔斯并没有认为健康的健康决定因子会导向一个完全平等的结果, 他事实上也区分并处理了在最佳结果和公平程序(best outcome Vs. fair procedure)之间的张力问题。

## 二、基于机会公平平等的医疗公正框架

简单来说，我们可以将丹尼尔斯的理论框架理解为下图所示：



借用罗尔斯在《正义论》中给出的正义两原则，丹尼尔斯认为，如果我们可以通过在社会制度的设计中融入作为两原则中的“机会平等原则”，那么我们就有可能使健康的社会决定因子达到公正的分配，从而产生促进人群健康的结果。但我们需要区分社会正义与健康在两个层次上的关系：一是按照上图简化的丹尼尔斯的理论逻辑来理解社会正义和健康较为间接的关系，即社会正义所导向的机会公平平等能使得所有人有获得健康的可能，虽然这并不必然意味着从结果上而言人人都能获得健康，鉴于我们各自有着不同的先天条件和后天的偶然因素，这显然是不现实的；二是认为社会正义能对健康有一种直接的促进关系，社会正义的环境相较于其他而言本身具有促进人群健康的作用，即如果我们能尽可能地达成一个较为公正的社会环境，那么环境本身在一种经验的意义上有利于人群健康水平的提升。这两个层次的侧重点有所不同，我们无法在纯粹理论层面来揣测是否社会正义的环境更有助于提升人群健康水平，正如李普特-拉什木森（K. Lippert - Rasmussen）注意到的，断然假设这一点结论的人还需要面临组间差异和组内差异的区分问题。<sup>①</sup>

丹尼尔斯的健康正义理论是一个处理健康不平等问题的一个颇为系统性的尝试，相较于其他从哲学训练的基底开始反思健康差异问题的尝试而言，丹尼尔斯不仅能够从哲学出发，还能以哲学分析的方式给真正的卫生政策实践提供伦理评估依据。我们甚至可以将丹尼尔斯的这一体系看作是实践伦理学的一个经典案例，这个案例提供了一个轨迹清晰的方法论路线，借此，我们知晓从伦理学的概念和理论构建与反思怎样逐步进展到将其嵌入真正的实践问题，使得哲学伦理学真正提供指导实践的核心理论与工具。因此，无论学界是否能接受一种基于机会公平平等原则之上的医疗公正原则，都不影响丹尼尔斯这么多年来尝试建立的这个医疗公正理论框架的示范性意义。

但丹尼尔斯的理论究竟有没有就健康在医疗公正中的重要性做出实质的推进？有学者认为，丹尼尔斯的做法使得健康仅仅具备工具价值，因为如果丹尼尔斯在一种强意义上坚持罗尔斯的正义论框架，对其而言最重要的就不是健康本身，而更应该是“机会的公平平等”，如果是这样，会有其他多种方式也能够实现机会的公平平等，而不需要单纯强调健康<sup>②</sup>。正是借助于罗尔斯的正义论框架，丹尼尔斯似乎仅仅揭示了健康之于社会正义的工具价值而非内在价值，健康的内在价值没有被体现出来，这样他关于“健康具有特殊的道德重要性”的观点力度就被减弱了。换句话说，丹尼尔斯仅仅表明了健康需要正义，而不是正义需要健康。既然正义可以通过其他的途径来达到，为什么要强调健康才是最具备道德重要性的呢？为什么教育、住房、交通等不具备类似的道德重要性？如果健康不具备这样的特殊道德重要性，那么医疗公正就可以消融在一般性的社会正义当中，至少在理论上不具备独立的地位。

<sup>①</sup> See K. Lippert - Rasmussen, “When Group Measure of Health Should Matter”, *Inequalities in Health: Concept, Measures, and Ethics*, eds. by Nir Eyal, Samia A. Hurst, Ole F. Norheim, Daniel Wikler, New York: Oxford University Press, 2013, pp. 52 - 65.

<sup>②</sup> See A. Rid, N. Biller - Andorno, “Justice in Action? Introduction to the Minisymposium on Norman Daniels ‘Just Health’: Meeting Health Needs Fairly”, *Journal of Medical Ethics*, 35 (1), 2009, pp. 1 - 2.

### 三、基于能力进路的健康“元能力”理论

可见，将罗尔斯式的机会作为分配正义当中的“通货”，可能会使得我们难以给出一个不消融在一般性社会正义框架中的医疗公正理论。由此，我们可以转向主张另一种“通货”的理论——纳斯鲍姆（M. Nussbaum）的能力进路。纳斯鲍姆的观点是，为了实现亚里士多德意义上的“繁荣”（flourishing）目标，人类必须具备基本的十种能力，包括生命、身体健康、身体完整性、感受与想象力和思维、情感、实践理性、与他人的关联、与其他物种的关系、游戏、控制自身环境。<sup>①</sup>但这些要素是不是对于所有人而言都是通用的？纳斯鲍姆的清单常被质疑带有身份偏见，比如她一再使用印度贫困妇女作为例证来说明十项基本能力的重要性，这些例子连同其关于能力清单的阐释使得纳斯鲍姆似乎仅仅从其白人中产阶级妇女的身份出发来看待人类所共有的能力（capability）或功能（functioning），也使得她的例子被认为同样带有类似的“偏见”。这一偏见阻碍了纳斯鲍姆使其定义的能力成为“通货”的尝试。

在纳斯鲍姆所定义的这些能力中，与卫生保健或者健康最相关的是“身体健康”（bodily health），但范卡塔普瑞姆认为，如果将身体健康作为人类基本能力或功能的一种，就无法凸显健康的特殊重要性，即健康之于人类繁荣发展而言最为独特的意义。与在丹尼尔斯那里遭遇的反驳类似，如果未能建立健康的特殊重要性，论证其在社会正义中的独立地位也会遭遇阻碍。正是在这里，健康的定义被明确地引入讨论，作为极其核心理论基础奠定了后续一系列关于健康正义（health justice）话题的探讨。对于范卡塔普瑞姆而言，丹尼尔斯对健康的定义没有能够给他的医疗公正理论提供合适的基础，丹尼尔斯将健康看作是能保证所谓“正常机会范围”（normal opportunity range）的生理机能，这种偏向自然主义（naturalism）的健康定义忽略了社会语境对于健康的形塑。范卡塔普瑞姆认为，最好的定义健康的方式是将纳斯鲍姆的能力进路与健康的规范主义（normative）定义整合，尤其是诺登菲尔特（Lennart Nordenfelt）的健康定义。规范主义强调生物机体的健康当且仅当生物机体的能力对其而言是好的，这意味着健康的定义在这里是评价性的（evaluative），与自然主义坚持认为生物机体健康的定义与其能力无关的观点正好相反，规范主义必须借助与价值紧密相关的能力来定义健康。

回顾自然主义和规范主义的区分会发现，这是一种涉及健康定义根本倾向上的差异，自然主义认为健康的定义与价值无涉，而规范主义认为我们关于健康的定义一定是价值嵌入的。但自然主义倾向的生物统计健康定义会面临极大的难题，比如，难以说明当群体中的大部分都落入一种惯常的疾病状态时，这到底应该被当作一种常态还是疾病。<sup>②</sup>范卡塔普瑞姆认为，诺登菲尔特的规范主义健康定义更能够凸显健康之于人自身所设定的目标而言是最重要的作用，但诺登菲尔特的理论没有给予目标规划或设定以清晰的描述。为了弥补这个缺陷，范卡塔普瑞姆引入了纳斯鲍姆的能力理论，由此，规范主义的健康定义，合并能力进路的那十个清晰的能力就构成了范卡塔普瑞姆改造过的健康定义的一个重要部分，即构成其目标部分。注意范卡塔普瑞姆给出的健康定义也并不单纯停留于此，仍然是为了随后要倡导的医疗公正理论给出基础。<sup>③</sup>

在笔者看来，范卡塔普瑞姆采取健康的规范主义定义法显示出他有一个关于健康价值的根本看法：健康对于他而言不具备所谓的内在价值，而仅仅是当驱动人类各种目的的完成和实现的时候才有价值。换句话说，在这种意义上，他很可能会面临与丹尼尔斯类似的质疑。在丹尼尔斯那里，健康似

① See M. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Capability Approach*, Cambridge: Belknap Press, 2013, pp. 33–34.

② 由于健康的生物统计定义法将大多数人的生理状态当作“正常”，就会出现一种极端的反例：当人群中的大部分生理指标变化一致的时候（比如都有高血压高血脂时），异常反倒被当作正常。

③ 有趣的是，医学哲学家史瑞姆（T. Schramme）认同并采取了同样的路径来给出其关于医疗公正的看法，这种逻辑都是先确立健康的定义，再由之引出医疗公正的理论框架。笔者认为，这种进路不适用于建构医疗公正理论框架，更倾向于从健康价值出发来引申出医疗公正的重要性。（See T. Schramme, *Just Enough Health: Theories of Health Justice*, London: Rowman & Littlefield, 2019, pp. 59–75.）

乎只是实现机会均等的一种手段<sup>①</sup>，这使得健康的本质性重要地位大打折扣，但凡我们能找到其他同样使得机会均等成为可能的途径或方式，健康作为中介而言就不是必要的，这负面地影响了基于这个维度所确立的健康正义（health justice）。同样地，如果健康如范卡塔普瑞姆所言是一种元能力，那么它也只是因为其促成了那些重要能力的实现才是重要的，在他看来，健康的独特价值在于它促成了那些对于保障人类基本尊严而言最为核心的能力群。

不仅如此，范卡塔普瑞姆的健康定义当中有一个模糊的概念——人类尊严，这是一个在生命伦理学文献当中多次被要求澄清甚至被认为是“无用的”概念<sup>②</sup>。尽管众所周知的各种官方文献诸如国际人权法案（international bill of rights）也体现了这一观念或价值，但所谓文件层面的展现并没有使得人们在相关的实践中对它的理解更为深刻。相反，我们一再援引和重复这样一个概念，在具体的生命伦理案例中，论辩双方甚至都以此为武器来捍卫自己的观点或立场。例如，在安乐死是否是道德上可允许的这一长久争论中，支持方认为安乐死维持了人的尊严，而反对方则认为安乐死是对于那些处于痛苦当中的人的尊严的冒犯。遗憾的是，在这些使用当中，“尊严”概念的定义都不明晰，甚至其使用陷入了混乱。那么，我们是否能如麦克林等学者一样接受其无用？

笔者认为不能，尽管诉诸尊严概念很可能并不能就生命伦理学中的大部分争辩作出最终裁定，但它对于我们厘清在这些争论中的观点和立场预设具有重要作用，对于推进相关的讨论也具有实质意义。按照基尔纳（John Kilner）的分类<sup>③</sup>，尊严的涵义赋予要么来自特定的关于人类特征的观点（比如认为理性是人类尊严的来源），要么来自对于人类自身的肯定。前者在康德的道德哲学体系中得到最为集中的体现，即人类尊严来自于其理性给予自身的立法，正是理性的自主或自律使得人具备独一无二的尊严，尊重人其实就是尊重人内在的理性。康德的道德主张尽管具备鼓舞人心的恒久价值，但是同样需要面对无法处理边缘群体的难题。后者则能在多种宗教当中找到相应的原型，例如，基督教认为人因其是上帝的形象以及具备和上帝的紧密联系而具有相应的尊严。但这两种锚定尊严概念内涵的尝试共同需要面对的问题是，它们都预设了特定的关于人的本质的看法——被基尔纳称作是“人类学信条”（anthropological creed）的假设，而任何一种个别或特殊的信条都是需要证成的。但个人尊严究竟是不是必须锚定在一个不可质疑的起点上？还是也可以是一个基于人类社会语境和文化语境的构建，并且同样是实在的？

然而，即便有可能找到一个方式来赋予范卡塔普瑞姆这里使用的“尊严”概念的内涵，他对于健康的定义还需要面临一些来自更为基本层面的挑战。范卡塔普瑞姆将健康描述为“能反映值得获取平等人类尊严生活的那种成为某人和做某事所需要达到的一系列基本能力簇的元能力”<sup>④</sup>。理查森（Henry Richardson）则质疑健康可以被合理地理解为拥有核心人类能力的元能力<sup>⑤</sup>，虽然要使得其他每个核心能力成为可能，确实需要一定的健康水平，但如果要这么说，那具有一定的教育水平是必要的，拥有少量收入或财富以及至少几个朋友也是必要的。如果一定要借用努斯鲍姆的话，似乎最依赖于一般水平的收入或财富的核心能力是她清单里面列的实践理性能力，它有助于形成一个人如何利用他人的能力，并涉及根据一个人的善的观念来制定人生计划，这一点倒是与罗尔斯那里的设定极为相似。以此类推，其他的核心能力似乎可以用同样的逻辑来理解，即似乎可以充当所谓“元能力”。

① 这里使用“似乎”一词，是因为这里先不论对丹尼尔斯的可能辩护（即关于是否仅仅将健康当作是实现机会平等的手段），丹尼尔斯也许可以有更进一步的辩护。

② See R. Macklin, “Human Dignity is a Useless Concept”, *BMJ*, 2003 Dec. 20, 327 (7429), pp. 1419 – 1420.

③ See J. Kilner, “Human Dignity”, *Encyclopedia of Bioethics*, 4<sup>th</sup> edition, 2014, Vol. 3, pp. 1557 – 1564.

④ See S. Venkatapuram, *Health Justice*, Cambridge: Polity Press, 2011, p. 23.

⑤ See H. Richardson, “Capabilities and the Definition of Health: Comments on Venkatapuram”, *Bioethics*, 2016, Vol. 30, issue 1, pp. 1 – 7.

#### 四、健康的价值及其与福祉的关系

理查森对于范卡塔普瑞姆的反驳其实预设了一系列有关健康的传统观念，这些观念涉及我们如何看待和评价健康的价值。当我们说健康具备价值的时候，到底意指什么？正如本文开篇所提及的那个调研显示的，常识告诉我们最多的似乎并不是健康的所谓内在价值，而是工具价值，即人们认为健康之所以是不可或缺的，是因为没有健康便无法实现人生的那些重要目标。在这个意义上，范卡塔普瑞姆恰恰把握到了这一常识或直觉。遗憾的是，在将健康作为必要条件之时，他将健康置于一个二阶的位置，当健康成为二阶“基本善”（“益品”）的时候，它在被赋予更为基础的地位的同时，它与其他基本善的关系处于难以描绘的境地。

由于健康在当今医学哲学当中的三种主流定义<sup>①</sup>难以整合成一个兼容的命题，也无法引申出关于价值的判断，笔者建议借鉴实践当中卫生政策的策略，转向审查健康的反面即疾病带给人的负担（the burden of disease）。世卫组织通常建议关注点在衡量疾病的健康负担上，但布鲁姆（John Broome）认为，这些所谓的健康负担不能与疾病的其他类型的负担分开。他倡导的是计算疾病对福利或福祉的影响，因为疾病既给人带来健康方面的负担，也带来其他类型的负担，这些似乎无法在计算的时候分离开来。疾病对健康的影响无法与其他影响分开的主要原因是诸要素之间复杂的因果网，并且这些相互作用的原因如何运作这一事实在很大程度上取决于每个人的整体情况。正如他用实例指出的：如果一个人的住房条件好，哮喘病对其而言就不会那么糟糕。<sup>②</sup>同样的道理，残疾、精神障碍和癌症患者在有很好的支持环境条件下，也没有那么糟糕。

而布鲁姆的这个洞见，在理查森看来，似乎与世界卫生组织自身关于健康的定义更能相互呼应，麻烦的是世界卫生组织又在健康价值的评估上建议仅仅计算疾病负担的健康层面。基于世界卫生组织的定义，健康是一种完满的身心健康的状态，而不仅仅是没有疾病和虚弱，依照这个健康定义似乎衡量疾病对健康的影响的唯一明智的方法就是衡量疾病的福祉。但这并不是因为实际上健康与幸福是相同的，健康与幸福不是一回事情。假设A的状况在各方面都很好，但他突然发现自己最信任的亲密朋友/爱人背叛了自己，还骗光或者偷走他所有的钱。因此，A的幸福受到直接而巨大的打击，但他的健康并未受到打击。（当然A的糟糕境况有可能随后会变成一个影响其健康的负面因素，但是这是一种因果关系，这不意味着健康和幸福之间有一种必然的、概念上的蕴含关系。）因此，理查森认为，如果要用范卡塔普瑞姆把健康定义为元能力的办法来解决此问题，需要做一些额外的概念上的处理，得有一些特定的成分能将健康和财富、感情等区分开。只是把注意力集中在依赖于身体的元能力的要素上是不够的，因为包括所有元能力在内的所有能力都取决于身体。不依靠身体，人什么也干不成，什么也成为不了。但健康似乎既不是核心人类能力的唯一元能力，也不是核心人类能力的元能力之一，而只是如理查森主张的那样，仅仅是人类核心能力的元能力的非自愿身体方面<sup>③</sup>。这样修改后的观点保留了核心人类能力的决定性作用，也保留了元能力的思想；但是它接受了上文指出的观点，即从概念上讲，基本能力只能是一种元能力，这种基本元能力具有许多不同方面，而健康只是其中一

① 这里指的是生物统计理论（BST, biostatistical theory）的健康定义、规范主义的健康定义、制度化的健康定义三种定义。（See C. Boorse, “Health as a Theoretical Concept”, *Philosophy of Science* 44, No. 4, 1977, pp. 542 – 573; L. Nordenfelt, *On the Nature of Health: An Action – theoretic Approach*, Dordrecht: Reidel, 1987; R. Kukla, “Medicalization, ‘Normal Function’, and the Definition of Health”, *The Routledge Guidebook to Bioethics*, eds. by John Arras, Elizabeth Fenton, and Rebecca Kukla, New York: Routledge, 2015, pp. 515 – 530.）

② See J. Broome. Measuring the Burden of Disease by Aggregating Wellbeing. In Murray CJL, Salomon, JA Mathers CD Lopez AD, ed. *Summary Measures of Population Health: Concepts, Ethics, Measurement and Applications*, Geneva: World Health Organization, 2002. pp. 91 – 113.

③ 虽然一个人的消化过程或免疫反应无法在人的意志控制下，但倘若有的选，人们都会选择让其正常运转，同样也会在其不正常运作的情况下自愿接受干预（药物或手术治疗等）来恢复其功能。

个方面。这个定义的好处是将自然主义的描述和规范主义注重的人生目标整合到了一起。

笔者认为，这一修正虽然在某种程度上解决了范卡塔普瑞姆的健康定义问题，却没有能够解决我们根本的追问——健康的道德重要性何在？这一点还是没有能从健康的定义中引申出来。从以上的讨论中获得的启示是，我们仍要专注在健康的价值上，尤其是在其与人类福祉的紧密关系上来考察。尼尔森（Lasse Nielsen）为了能捍卫一种仍然能基于能力进路的医疗公正理论框架，对健康的价值做了一个相当细致的分型<sup>①</sup>，认为有三种类型的健康价值构成能力进路的基础：一是健康的功能价值，即健康提供对维持人类生命而言必需的机体功能，而不论人们如何感知这一事实；二是健康的能动性价值，即健康提供人们能够实现自由所需要的能动性，而不论人们是否意图想要实现这些自由；三是健康的“生殖”功能价值，即“生殖”并非字面意思的而是引申意义上的，它表示一定程度的健康是促成其他重要能力的前提条件。尼尔森还补充了虽然不属于健康本身，但却是与健康中的正义问题紧密相关的一种价值——健康-能动性价值（the health-agency value）。这是因为健康相关决定的作出本身也预设一种极为重要的选择自由，使得此种特定的、影响人健康水平的能动性具备内在价值。这一从健康价值出发的对于健康道德重要性的阐释，兼容了丹尼尔斯机会进路和范卡塔普瑞姆的元能力进路，避免了上文提到的理论问题，尤其回避了从无法令人满意的健康定义开启来导出健康道德重要性的尝试路线。

## 五、结 语

综上所述，医疗公正的重要性在一种本质的意义上依赖于人类社会对于健康价值和意义的评估。在这个意义上，医疗公正不是首先作为社会正义的一个分支或衍生物出现的，其旨趣不在于获得社会地位的平等，或者是为了保障那种社会交往中必须具备的、罗尔斯所强调的自尊。医疗公正具备独立地位，不能被消解在一般性的社会正义框架之内。健康的重要性既奠基于其内在价值，也依赖于其工具性价值。健康的重要性既不必要一定是因为健康能作为唯一的、实现机会公平平等的手段，也不需要它作为实现人生各项重要目标的唯一的元能力。因此，基于这两个特定观点对于丹尼尔斯和范卡塔普瑞姆的反驳，并不能就此减损医疗公正自身的重要性，哪怕他们的理论确实都有各自的缺陷。

同时，医疗公正的重要性并非取决于一个奠基于健康定义之上的健康重要性判断。换句话说，我们不是通过在医学哲学当中找到一个最为合适的健康定义——无论它是自然主义的还是规范主义的——然后由这个面临最少理论质疑的定义得到一个关于健康重要性的判断，再由这样一个判断引申出医疗公正的重要性。医疗公正之重要性是由健康的价值及其与人类福祉之间的紧密关联所赋予的。

（责任编辑 行之）

<sup>①</sup> See L. Nielsen, “Why Health Matters to Justice: A Capability Theory Perspective”, *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 18. No. 2, Special Issue: everyday reason talk (Apr. 2015), pp. 403-415.

# 海德格尔对康德自由与因果性奠基关系的颠倒及其意义

赵卫国

**【摘要】**近代哲学为自然科学奠基和为自由论证的双重使命，促使康德以因果性为切入点，对一般自然和自由之可能性问题进行透彻的思考，他提出“自然因果性”和“自由因果性”来解决经验世界的统一及其超越问题。囿于希腊人将存在者之存在理解为“持久的在场性”这一传统，以自然因果性为核心构造自然的统一性，成为他思考形而上学问题和方法的背景，甚至自由或自由因果性，在某种意义上也是从这个背景中被逼迫出来的。海德格尔揭示出康德将自由问题奠基于因果性问题上的传统及时代局限性，认为因果性作为现成存在者之存在规定，反而是要基于人的自由。这种颠倒将“人为自然立法”放在人的根本的时间性和有限性视野中考察，随着立法的客观性转变为历史性，事物的可能性因人的自由而得以最大限度的彰显。现代科学面对的各种不确定性，以及科学范式革命的历史性，同时得到了形而上学层面的解释。

**【关键词】**持久的在场性，自然因果性，自由因果性，先验自由，实践自由

**中图分类号：**B516.54 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2022)06-0092-08

**作者简介：**赵卫国，山西大同人，哲学博士，(西安 710119) 陕西师范大学哲学学院教授。

**基金项目：**国家社会科学基金项目“尼采生命发生学视角中海德格尔存在发生学的限度”(20XZX014)

自由问题与因果性问题貌似并不相干，前者一般被归入伦理学论域，涉及人性，后者则更多是自然哲学，甚至自然科学谈论的话题。然而在康德那里，两者却被结合在一起并构成其最重要的课题，他为此还特别提出了“自由因果性”概念，以与“自然因果性”导致的必然性相对反，由此将问题上升到自由与自然或必然这样的高度。无论是为自然立法还是为道德立法，根本上都是主体不同层面的自由之体现，前者由自然因果性主导，却适得其反，使现象界的万物，包括主体失去自由，后者则关系到自由因果性，彰显本体领域主体之真正的自由。在《论人的自由之本质》中，海德格尔敏锐地发现了康德在探究自由问题时诉诸于一般因果性，甚至将自由奠基于因果性这件事，由此顺藤摸瓜，揭示出康德思维方式上的时代性和局限性。在他看来，因果性乃至自然和世界的统一性及其超越，反而要奠基于人的本质的自由，并关联于“存在与时间”这一真正的形而上学的问题，梳理这一颠倒，有助于我们看到“人为自然立法”从客观性到历史性的转变，其内涵的不断丰富。

## 一、康德领会存在者之存在的希腊渊源：持久的在场性

众所周知，康德关注因果性问题与休谟的刺激有关，而我们一般都会以“太阳晒”“石头热”为例来说明因果关联。低层次的解释往往仅仅关注两个事件之间关联的普遍性和必然性问题，导致的结果是，或者仅从认识论层面，强调主观的因果范畴在普遍有效性意义上的客观规范功能，或者干脆倾向于经验层面，谋求归纳问题的概率论解决途径。但因果范畴所涉及的问题远非这些，就休谟本人而言，他怀疑的远不止原因和结果之间关联的客观性，遵循其怀疑之彻底性，最后导致的是实体、自然或整个世界之存在就知识而言的不可知。康德正是在这种形而上学的高度上应对休谟的挑战，他的任务是要论证自然或世界，准确地说，有原因、有结果、有规律的自然或世界之“存在”，这就是海德

格尔一再坚持说康德《纯粹理性批判》解决的是形而上学问题，而不仅限于知识论的原因之一。说《批判》为数学和自然科学奠基，也只能在这种意义上，而绝不仅限于因果关系联结的客观性，才算拔到了哲学的高度。

康德对作为整体的存在者或事物，对一般自然或世界之存在的领会方式，除了鲜明的时代特征之外，同样有其理论渊源。在《论人的本质之自由》中，海德格尔详尽探究了希腊人对οὐσία的理解，并认为康德继承的就是这个传统。οὐσία这个词通常被翻译为“实体”。海德格尔认为，希腊人日常理解的这个词的含义乍一看显得粗俗，只不过就是家资、财产、房屋、院子之类的东西，但细究起来含义颇深，他甚至夸张地讲：“如果说这个词简直是如此的天然而不会令人感到诧异，那么，我们由此就可以推断出，希腊人前哲学的语言就已经是哲学的了。情况实际上就是这样。古代哲学基本词汇之历史，只是一个突出的证据，表明希腊语言本身就是哲学的，也就是说，并不是通过哲学化的术语来实施，而是作为进行着哲学活动的语言和语言形态。”<sup>①</sup>家产、财物之类，通常都被看作是看得见摸得着，摆在面前的，实实在在的东西，用哲学术语讲，就是在场的东西。但是这些实在的东西毕竟是身外之物，易得也易逝，所谓富不过三代，专业术语就是，从在场的变成不在场的；当然也可以反过来，由不在场的变成在场的，如一夜暴富。但无论在场或不在场，它们都是希腊人所看重的，决定着、至少体现着一个人的身份、地位乃至价值。当然，海德格尔是要将这种日常领会提升到基础哲学的层面。希腊人不像现代人，把事物的存在和其运动规律分开来研究，他们对存在的理解和对运动的理解是一致的，一个事物如何存在，它是什么，它就如何运动，反之亦然。海德格尔非常关注亚里士多德对运动的理解，除了对四因说、潜能实现说的解读之外，他在这里特别提出了亚里士多德解释运动的“三本原”说，即基底、形式和缺乏。希腊人理解的运动比较宽泛，不限于近代科学中的位移，而是接近现代人理解的“变化”，包括从无到有的生，和从有到无的灭。但运动最主要的形式，还是比如一支粉笔从白色到红色，水由固态到液态或气态的“运动”。三本原中的“形式”和“缺乏”都是指形式，前者是现有的形式，后者是现在所不是、变化后才有的形式。事物的形式可变，且种类繁多，但从普遍意义上，可归结为在场的形式和不在场的形式，比如粉笔的“白”之前在场，之后不在场，运动从形式上就是在场和不在场的转化。除此之外，还有一个关键的要素：基底。尽管形式发生了变化，但变化了的东西还是前面的同一个，这个基底，躺在下面的，是持久的东西。“很显然，必须有一个东西作对立的基础，对立必须有两面。别种说法是不必要的，对立的双方相继地出现或不出现就能完成变化的任务。”<sup>②</sup>对于这三个要素，不同思想家各有侧重，而海德格尔认为，οὐσία作为使某个存在者成其所是，或者说成为一个存在者，并使之做相应运动的东西，综合了三个环节的内涵，变中之不变，是希腊人理解的真正的存在者之存在：持久的在场性。

从对运动的思考再降回到“低俗”层面，“我们把房屋和院子，财富，希腊人用οὐσία指称的东西，称为在场（Anwesen）。实际上，用οὐσία所意指的无非就是持续的在场性（Anwesenheit），而人们正是在存在性（Seiendheit）的名下领会这个词的。这个东西，不断的在场性，在场的持续性，我们用‘存在’（Sein）来指称”<sup>③</sup>。具体的财富、资产或得或失，总是当下在场或不在，但财富或资产本身，被希腊人所看重，是因为它的变中之不变的“持久的在场”，超越仅仅当下的在场。“在οὐσία概念中包含着当前（Gegenwart）和不当前（Ungegenwart）的状态。同样，人们现在也可以说：如果ἀπουσία-παρουσία意味着不在场—在场，那么，仅οὐσία就意味着本质，某种超脱于两者之上的，既不是这一方也不是另一方的东西。”<sup>④</sup>同样的思路用于思考存在者与存在的关系，这就是说，存在者或许在，或许不在，但使存在者成为存在者的存在，存在性，却不因具体存在者的有无，不因其形式的变化而持续地在场。虽说οὐσία层面的持久在场性，通常更多地被降到παρουσία层面，即当下的在场

① [德] 海德格尔：《论人的自由之本质》，赵卫国译，北京：商务印书馆，2021年，第55页。

② [古希腊] 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，北京，商务印书馆，1997年，第37页。

③ [德] 海德格尔：《论人的自由之本质》，第56页。

④ 同上，第65-66页。

性，多少影响了后人对存在的领会，但大思想家们却不会被误导，直至近代康德、黑格尔对实体性、现实性等范畴的理解，都遵循着希腊人的传统。比如黑格尔理解的现实性，就是现存和不现存之统一的现实性，因而才会有凡是现实的都是合理的这种论断。康德对自然之统一性的建构与超越的思考，也是在这个背景下进行的。

## 二、因果性建构的自然之统一及其存在

康德对存在者或自然之存在的理解，一方面继承了“持久的在场性”这一传统，另一方面必然打上时代的烙印。科学研究领域繁多，涉及广泛，但就普遍而言，无非就是寻找某事物的原因，推论或预测某事件导致的结果。休谟的彻底怀疑精神，一方面动摇了科学的根基，但从侧面也表明了因果性的重要地位，康德正是接着休谟，将因果性作为其理性批判的切入点。后来的叔本华更是极端地将因果性视作表象世界中唯一重要的范畴：“悟性只有一个功能，即是直接认识因果关系这一功能。”<sup>①</sup>这里的“悟性”一般翻译为“知性”。“因为因果律是悟性真正的形式，不过也是悟性唯一的形式，而其余的十一个范畴都只是些死胡同。”<sup>②</sup>因果性也被诸多学者认作是《纯粹理性批判》中最重要、最基本的问题之一。在纯粹知性一切综合原理的系统展示一节中，探究因果性的第二类比占据最大篇幅。哲学家们如此注重因果性，绝非偶然，应该说，无论休谟的怀疑，康德的现象界建构，还是叔本华的表象形成，因果范畴都超出了仅仅认识论层面，而是涉及到自然或世界的统一，甚至存在的问题。“康德在‘第二类比’中谈到了因果性。康德将类比称为一组特定的原理，通过它们所表达的是，什么东西属于‘现象之存在’，即，属于存在者之现成存在，‘自然界’，它是如何通达我们的。”<sup>③</sup>

对于我们人呈现出来的自然变动不居，有的循环往复，有的一去不返，但无论形式如何多样，我们总是根据经验之类比的三条原理：持存性、因果性和协同性原理，谋求对其统一的把握。其中持存性原理是基础，康德认为，如果单纯是各种不同状态的相继，一个终止而另一个开始，这被称为变更(Wechsel)，这种纯粹的“运动”其实是我们人类不可理解，至少是不可认识的。与变更不同，变化(Veränderung)是“同一个对象”的各种状态相继产生，“只有持存的东西(实体)才是变化的，可变的并不经受变化，而是经受某种变更”。<sup>④</sup>现象中持存的东西即实体，是“一切时间规定的诸基底”，“因此，持存性就是一个必要的条件，只有在此条件下，那些现象才能在一个可能的经验中被规定为诸事物和对象”。<sup>⑤</sup>这里已经提到了“诸事物”“诸现象”和“可能的经验”，可见，康德要论证的，绝不是某支粉笔由红变白这样一种简单的变化，持存性原理一开始就潜在地，并最终指向事物或一般自然之整体。而因果性原理，则是把握具体自然变化的先天原理，是科学活动之核心关切的基础，是实体持存性的具体展开。比如“太阳晒”导致“石头热”，如果我们将两个环节分开来看，有时间上的“先”和“后”，因果性范畴通过时间的这种接续关系，规范表象的对象之发生关系，使自然万物联系起来。而康德在因果性原理中，专门谈到了与“先晒后热”貌似不同的接续关系，即“同时”的因果性，比如火炉把一所房子烤暖和，一个球把枕头压了一个坑。这种前因后果之时间间距“很小”，甚至为“零”，但这并不妨碍因果性原理的功能，“在此我们必须充分注意，我们针对的是时间秩序，而不是时间过程；即使没有任何时间流过，这种关系仍在。在原因的原因性及其直接结果之间的时间可以是无限小的(因此它们可以是同时的)，但前者对后者的关系却仍然总是可以按照时间来规定的”<sup>⑥</sup>。其实，太阳晒石头和火炉烤屋子并无实质差别，如果我们将太阳和石头放在一个

① [德]叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，2020年，第73页。

② 同上，第605页。

③ [德]海德格尔：《论人的自由之本质》，第162页。

④ [德]康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2017年，第133页。

⑤ 同上，第134页。

⑥ 同上，第142页。

系统中看，把“太阳晒热石头”这个“事件”整体，看作一个“实体”，那么，这事件就是实体的两个状态或性质的前后变化，只是在自然科学的层面上，人们习惯于考虑外在相关的两个事物间的、经验性的因果关系。因此，因果性原理实际上是扩充了、丰富了持存性原理，而因果性的这种“同时性”本身又蕴含着经验的第三类比，协同性原理。因果性规定了事物之间的相互关联，“现在，只有那本身是另一个东西或它的诸规定的原因的东西，才规定另一个东西在时间中的位置。所以，每个实体（既然它只能就其诸规定而言是一个结果）都必须是另一个实体中的某些规定的原因性，并且同时自身包含有另一个实体的原因性的诸结果，就是说，它必须（直接或间接地）处在力学性的协同性中，如果这种同时并存要在任何一个可能的经验中得到认识的话”<sup>①</sup>。认识经验中相继的因果性，又要以交互因果性，即同时存在的协同性原理为前提，而“协同性”令人首先想到的，就是作为整体的统一的自然。类似黑格尔的正反合逻辑，经过三条类比原理共同构建起来的自然，就是一个生机勃勃的，运动变化着的，有因有果的，有时间相继的，但同时，又可以探究其变中之不变规律的，可整体把握的，我们可以通达的自然。

非常明显，康德通过以因果性原理为核心的经验的类比原理，要解决的是“经验的知识及对象得以可能”这样的大问题，旨在构建自然的统一性，它超越了作为环节的“持存”和“变化”，以及时间“过程”意义上的接续，所论证的就是希腊人理解的“持久的在场性”的现代版。新时代对康德提出的任务，就是要为“存在”着这样一个自然及其统一性进行论证，在“有”了这样一个统一的、有因有果、有规律的自然“存在”的基础上，自然科学才可以探寻事物之具体的规律和原因，推算具体的结果，才能真正应对休谟对世界之“存在”的怀疑。一句话，因果性属于使一般经验得以可能的东西，因果性原理最终服务于自然之统一性，或者说，服务于变化而统一的自然之建构，在此意义上才可以说，哲学为数学和自然科学奠基。

### 三、被自然因果性逼迫出来的自由因果性

为数学和自然科学奠基固然重要，但这只是西方近代另外一个更重要，甚至最重要的思想主题的一部分，那就是自由。知性对自然界的立法职能，本身就彰显了人的自由，为主动认识并征服自然提供了哲学层面的论证。人们所面对的不是混沌无序，对之束手无策的自然，一个虽然运动变化着，但整体可把握的统一的自然，不是自在的，而是由“我们”确立起来的。现在，希腊人理解的“持久的在场性”再显时代特色，一上来就与主体相关，这与近代思想的中心从自然或神转移到人相一致。然而，应了卢梭的话：“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。”<sup>②</sup>人作为主体，自由地为自然所立之法，却把自己牢牢地限制在因果关系的链条之中，主体的任何行为都能找到与之相关的原因，并产生相应的结果。持久在场的自然，决定了作为知识主体的现象界中的人，无法跳出这个持久的、统一的“场”。更重要的是，人自身也被建构成了现象中的自己的对象，相互之间也互为对象，并被抛入各种关系、条框、规则的制约之中，所谓“人在江湖，身不由己”，作为真正自己的、本体的自由完全消失了。莱布尼茨为了拯救自由，不惜将单子规定为不可与外界沟通，不受外界影响的封闭个体，而为确保一个客观的世界，又不得不指望万能的神来做前定和谐。康德将神逐出了现象界，人承担建构自然的任务，结果却仍难免本体的人及其自由的消失，而这一切，都与为自然立法的核心要素，自然因果性息息相关。

于是，自然因果性成了自由的绊脚石，为解决时代悖论，康德提出了与“依照自然的因果性”（Kausalität nach der Natur）相对的“出于自由的因果性”（Kausalität aus Freiheit）。由此，一方面我们看到，海德格尔反复强调康德《纯粹理性批判》不是关注知识理论，而是形而上学问题，这是有道理的。在自然哲学方面，为数学、自然科学奠基是在论证自然之“存在”的基础上，而不仅限于

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，第147页。

② [法] 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，2005年，第4页。

规律的客观性。而康德在第一版序言中也明确说：“我所理解的纯粹理性批判……是就一切可以独立于任何经验而追求的知识来说的，因而是对一般形而上学的可能性和不可能性进行裁决……”<sup>①</sup> 这里确实没有什么知识论的戏份，康德心中更纯粹的形而上学，是超越现象的“理念”级别的东西，自由乃其中之一，甚至最重要的对象，它是道德的基础。为知识划定界限，最终是要为道德留有余地，乃至为此，他特意提出了“自由因果性”的概念，拯救自由，更一般而言，就是在拯救形而上学。

另一方面，“出于自由的因果性”的提出，恰恰是为了对抗“依照自然的因果性”，尽管这种因果性形式特殊，甚至出类拔萃，但既然是出于对抗的意图，那被对抗的东西，就仍然构成它的背景。“当自由在康德的意义上与因果性问题联系在一起时，甚至当它被确定为一种与自然因果性根本不同的东西时也一样。它始终还是或恰恰就是因果性，——定位于现存事物之现成存在之关联的因果性。”<sup>②</sup> 希腊人理解的“持久的在场性”，现在化身为主体构造的一般自然，这个自然在康德这里，就是现成的现存事物之整体，其运动变化由自然因果性主宰。自由因果性的提出，某种意义上是被自然因果性给逼出来的。理性天生地就有追求原因结果系列之完备性的冲动，诉求其最终的根源。第三组二律背反的正题和反题，虽然同样是将现象和物自身不加区分而造成的伪命题，但正题却更为普通理智所喜爱，它宣称“按照自然律的因果性并不是世界的全部现象全都可以由之导出的唯一因果性，为了解释这些现象，还有必要假定一种由自由而来的因果性”；而按照反题“没有什么自由，相反，世界上的一切东西都只是按照自然律发生的”，它要求一种不断回溯原因的无休止提升，由此，认识活动就将永远达不到某个固定的地点，从而得以喘息和休憩，普通理智“它在那种从有条件者到条件的无休止的上升而永远有一只脚悬空的情况下，是根本不会感到愉悦的”。<sup>③</sup> 因此，我们就必须“先验地”思考自由，即作为绝对自发性的先验的自由。这种自发开启某个系列，无需再向前追溯的原因性，就赋予了条件系列以完备性，这就是自由因果性。可见，康德提出的先验自由，首先是从宇宙论出发去理解的自由，甚至实践的自由也要基于这种先验的自由。由实体性、因果性和协同性构建起来的自然，虽然在知性层面上获得了一种变化中的统一，而理性进一步要求因果序列的完备性和整体理念本身，追问这一切的终极原因，基督教曾用创世说给予回答，在康德这里，这个第一因被自由所取代。这样，由因果性切入的世界整体之存在的宇宙论问题就与自由问题结合在一起，“我们在这样的关联中恰恰提到康德，这样做，不是要从哲学家们的观点中随便引用一些著名的证据，而是说，之所以这样做，是因为康德在自由问题的历史中占有一个显著的位置。康德第一次把自由问题明确带进了与形而上学基本问题的根本关联之中”<sup>④</sup>。自由因果性是为了解决比自然形而上学更形而上的问题逼迫出来的。

#### 四、道德主体的行动及结构的现成性

尽管康德将“心中的道德法则”看得比“头顶的灿烂星空”更重要，并专门提出自由因果性来拯救自由并进而拯救道德，但其基准仍然是自然因果性，换句话说，自由问题毕竟是从一般因果性问题切入并发挥的。自由是道德的基础，与人的行动密切相关，康德重视道德，人们习惯性地就把康德的行动概念，直接等同于道德行动。而海德格尔却发现，康德的“行动”概念首先是“事物属性”，而不是人的属性。“‘行动’对于康德来说，毋宁是一般活动的名称。行动根本不首先或唯一与德性的行为或道德-不道德的活动相关，不仅与理性行为无关，也与心灵活动无关，毋宁说，它与有生命的，甚至首先与无生命的自然的发生过程相关。人们在揭示康德的时候，总是一再地忽视这一点，并

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，第3页。

② [德] 海德格尔：《论人的自由之本质》，第176页。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判》，第297页。

④ [德] 海德格尔：《论人的自由之本质》，第23页。

从一开始就将行动理解为道德行动，而不重视刚刚说过的内容。”<sup>①</sup>“行动”在康德那里居然首先是一般活动，是从自然发生过程及其作用关联出发来思考的，甚至道德的、自由的行动的概念，如果仅仅从存在论或宇宙论层面上考察，也是定位于现成存在的“事物”的意义上。“因此，康德毫不犹豫地使用‘自然行动’这样一个术语或概念。在《导论》中他谈到了连续不断的物质的行动，甚至进一步：每一种自然原因都‘必将开始去行动’。”<sup>②</sup>与“自然行动”“物质的行动”这些提法相应，我们习惯上想象的康德的行动主体，人，其实并不首先以道德属性而突显于万物之上，而只是一般性地作为行动的主体，即原因性存在，“这里的主体可以和行动做同样的理解”<sup>③</sup>。只是说，由于人秉承自由的品性，可以自发地“开始去行动”，从而作为某种原因导致相应的结果，从人这里，更容易设想“绝对的自发性”，比如康德说，我可以自由地从椅子上站起来。但是，这与为了解决不断上溯原因的困惑而设想自发的开端，与人们通过把握现象而推论说，现象一定是某个东西的显现，本体是其原因这种存在论层面的解释，并无本质上的区别。可见，对自由的主体及其行动的讨论，首先处在现存事物层面，具体而言，处在因果性的论域之中，只是情形特殊。

毋庸置疑，康德那么激烈将现象与本体做严格区分，形成那么多层面的“二元论”或“矛盾”，被后人所诟病，其初衷就是要在他的思维框架下拯救道德和自由，宽泛地讲，拯救形而上学。换用海德格尔的话，就是试图超出自然统一性层面上的“持久的在场性”框架。为此，仅仅停留在人的先验自由或绝对自发性是不够的，在这个范围内，自由的理念的客观实在性只能悬设而得不到落实。因此，为解决世界整体问题的先验的自由，最终要走向本体领域中实践的自由。然而，康德本人明确指出，先验自由是实践自由的基础。“值得特别注意的是，以这个自由的先验理念为根据的是自由的实践的概念，前者在后者中构成了历来环绕着自由的可能性问题的那些困难的真正契机”<sup>④</sup>。将存在领会为“持久的在场性”不仅在自然层面，而且在道德层面，甚至在思维方式上，制约着康德对实践自由的思考，尽管是以试图突破的方式。无论如何，人的行动毕竟与自然的或物质的行动不同，因此，有关道德的行动大多被康德称为实践，其主体也更多地指涉“人格”。“实践是行动的一种特殊形式，是通过一个意志而可能的东西，是那样一种关系，原因性存在之主体，规定者，与通过意志被标划的结果的关系。”<sup>⑤</sup>就此而言，实践着的人格，虽然与从自然视角看待的一般行动主体有别，但仍然是一个现存的持存性实体，《实践理性批判》论证自由的事实性，阐明道德何以可能，某种意义上，就是要阐述这个自由实体自己对自己负责，自己决定自己的“绝对”自发性结构。“自由诚然是道德法则的存在理由，道德法则却是自由的认识理由。因为如果道德法则不是预先在我们的理性中被明白地思想到，那么我们就绝不会认为我们有正当理由去认定某种像自由一样的东西。但是，假使没有自由，那么道德法则就不会在我们内心找到。”<sup>⑥</sup>就是这个结构，决定了作为人格的道德主体，能够超越自然因果性的束缚，超越时间而自发地开启自己，决定了纯粹理性是实践的以及自由的事实性。自然因果性链条中，一事物的发生需不断追溯他物，受引起与被引起关系的制约，而其意志仅仅服从纯粹实践理性，自由地按照道德法则行动的人格主体，却有自己创造自己，这一点使人高居于万物之上。然而，因果性毕竟是规定现成存在者的存在方式之一，自己创造自己，其实只不过是上帝造物在近代改头换面的表达。听从绝对命令去自由行动的主体，仍是一个现存着的实体，一个有能力创造自己的被造物。创造者和被造物，事先都被设定为现存的东西，而规定了这个实体的自由的，同样是理性和意志之间的现存关系。“超越”是实体自身的丰富和完善，宽泛地讲，仍然属于“变化”的范畴，而变化仍是实体的变化，其原因是一般因果性之特殊形式的自由因果性，这里的实体是作为人格的道德主体，最终，希腊人理解的“持久的在场性”，仍然牢牢地束缚着康德对自由这个

① [德] 海德格尔：《论人的自由之本质》，第209-210页。

② 同上，第210-211页。

③ 同上，第211页。

④ [德] 康德：《纯粹理性批判》，第434页。

⑤ [德] 海德格尔：《论人的自由之本质》，第286页。

⑥ [德] 康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，2018年，第2页。

“事物”的理解，尽管他努力以不同于思考自然的方式来思考自由。

## 五、人类立法的可能性与有限性

海德格尔将康德对先验自由的讨论，说成是通往自由的第一条道路，将讨论实践自由看作第二条道路。“如果有第二条道路导向自由，更准确地说，通往人本身的自由，而后者就此而言，始终仍只是世界存在物的一种情况，那么，第一条道路关于自由所说的，也同样适用于第二条道路。”<sup>①</sup>可见，他认为康德思考自由的两条道路虽然完全不同，康德也极力分开两个领域，但以自然因果性为主的一般因果性，仍然是思考自由的背景，其根源在于将存在者之存在理解为“持久的在场”。第一条路上涉及的先验自由，主要是为了解决作为经验之整体的自然之可能性及其完备性问题，经验的对象就是现存的事物，人同样位列其中。而对实践自由的讨论，虽然把人看作了自己创造自己，甚至“生成”自己的人格的出类拔萃的存在物，但仍然是一种现存性的生成物。自由作为因果性的特殊形式，构成实体性人格的原因性存在，这里，持久在场的实体转化成了道德主体或人格，其现存结构规定了自由的事实性，因此，第一条道路的局限也同样适合于第二条。先验哲学的高度形式化，对确定性、普遍有效的客观性的追求，借助因果性建构自然统一性甚至思考自由，本身就是希腊存在之领会的近代表现形式，契合当时的自然科学，特别是牛顿力学的宇宙观。

到了海德格尔时代，随着相对论和量子力学等新理论的产生，经验科学层面的传统因果观发生了动摇，随后出现的五花八门的新理论非但没能给自然以确定的解释，反而使人们认为“基于新的物理学理论，物质（原子结构）的电磁理论、相对论和量子理论，目前为止适用着的因果性定律，已经失去了其无例外的普适性。这首先表现在，对物质性过程的过程特性的理解变得成问题了。维护各种新问题和知识其真正的基础和根据，重新正面去把握和规定自然的可能性丧失了”<sup>②</sup>。不仅自然变得不可捉摸，甚至随着“薛定谔猫”问题的提出，“这种情况也同样适合于关于有机体之本质的问题，关于有生命的东西之活力的本质的问题，以及关于那些我们说‘它活着或死了’的存在者之存在方式的基本状况的问题”<sup>③</sup>。一个生命体的死活都成了不确定的，自然的混沌与不确定性越来越突显。历史科学同样使人迷茫，甚至连什么是历史这样的问题，人们如果严肃对待，往往也束手无策。加上世界秩序的动荡，特别是两次世界大战，严重动摇了欧洲人对理性的确定性和客观性的信念。

但所有困境之积极的方面，就是促使哲学家们重新解释时代，反思传统直至对存在的重新领会。海德格尔认为，近代科学取得的成就及其普适性，远远胜过毫无建树且争论不休的“哲学”，如果哲学本身仍沉迷于所谓的客观性，必将被各部门具体科学所取代，以至“哲学的终结”。对知识确定性或客观性的论证，是笛卡尔以来，包括康德的近代哲学的任务之一，而确定性来自基督教的神所确保的可靠性，德文中的“Gewißheit”兼有确定性和可靠性的含义，进一步向前，可靠性就被海德格尔追溯到了希腊人理解的“持久的在场性”。“存在的意义被规定为 παρουσία 或 οὐσία，这在存在论时间状态上的涵义是在场。存在者的存在被把握为在场，这就是说存在者是就一定的时间样式即现在而得到领会的。”<sup>④</sup>在场的、现在的较不在场的，肯定是更可靠的、确定的，哲学一直沉迷为科学论证这样的确定性和客观性。可是现在，经验层面的自然和历史科学自身遇到了新问题，它们竟然自己开始怀疑自己，乃至怀疑知识或世界的客观性，面对这种情况，哲学又何为呢？

正如康德旨在追问形而上学何以可能，却顺带为数学和自然科学奠基一样，海德格尔追问存在的意义和真理的发生，却顺带解释了人为自然立法的有限性和可能性。以库恩为代表的历史主义科学哲学思想家，从经验层面上发现了科学范式的多样性和科学革命的历史性，他们都因难以解释不可通约

① [德] 海德格尔：《论人的自由之本质》，第 272—273 页。

② 同上，第 156—157 页。

③ 同上，第 157 页。

④ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，2014 年，第 29—30 页。

性而导向相对主义。海德格尔告诉我们，人为自然立法的历史性，其根源在于此在的时间性及其生存的有限性，康德只是隐约触及到，但并没有真正进入“存在与时间”这个形而上学的基本问题，具体而言，没有对主体的存在方式做进一步深思。此在因其时间性而能够响应存在之真理的发生，从这方面看，他“高于”主体，首先，可以让存在者在时间中“存在”，之后，还有能力用因果性等范畴或原理对之进行规定和塑造。但另一方面，此在又“低于”主体，因其时间中存在而有限，无法构建永恒不变的客观性，也无法达成普遍有效性，其无论为自然，还是为道德所立的各种规律或法则，必将在经验层面上表现出历史性和多样性。伦理道德层面上的相对主义，使人感到不快，但科学范式的百花齐放，却不是什么坏事。为自然和道德立法基于此在自由的禀赋，而在海德格尔看来，最高的自由并非仅仅表现为“主观能动性”，而是屈尊自己作为存在之真理发生的场所，倾听存在的呼声而面对事物，这样，在展开自身最大可能性的同时，也可能开启事物之最大的可能性，世界才会每一天都是新的，而这就意味着最高可能的创造。人对自然的最高立法，不是用因果性等框架将自然做统一的规定，而是让自然和事物保持其自然而然，对人展示出更加丰富多彩的面相。“泰然任之”不仅仅是海德格尔面对技术控制的无奈感叹，也是多样化生存态度的积极表达。

## 六、结 语

尽管有新近自然科学和历史科学对世界之不确定性的思考，有库恩的范式论对康德科学观的挑战，但经验科学并不能从根本上动摇康德为其奠定的基础，即，自然是有规律的，可以把握的，至少，统一的自然是存在着的，持久在场的。由历史主义发展为相对主义，也不能阻止科学家们去研究其“范式”之内的因果性，只是各种因果性之间可能“不可通约”而已。而海德格尔关注的层面，是人为自然立法从客观性向历史性转变的根据，其根源在于此在的时间性和有限性，他思考的是人所建构的“客观”意义的历史性，以及突破这些意义束缚的可能性。在《形而上学的基本概念》中，他提出“石头无世界”“动物缺乏世界”，而“人建构着世界”。人之所以不断建构各种意义世界，维护其客观性，恰恰是因为此在面对自己生存的不确定性，面对自己的时间。对自身根本有限性的领会，迫使它寻求无限的、永恒的意义和价值。“人是悬挂在自己编织的意义之网上的动物”，这句话多少流露出某种悲情。而海德格尔不仅指出了人建构意义世界的根据，而且在他看来，人因其有限而承受真理的敞开与遮蔽，不断追问存在的意义，打开事物的可能性，感受哲学对人的一种进攻特性（Angriffscharakter），这恰恰是此在真正的自由。

“‘因果性’不是最原始的东西，并包含了生存的有限性，后者根本不能首先或唯一地从‘经验’，从知识出发，从理论的东西出发，但同样也不能从实践的东西出发去把握。那么，到哪里去寻找人的有限性的最深的本质呢？在存在之领会中，在存在的发生中。这就是追问活动，当我们追问对于人的自由问题的问题维度时，就会自行发生。”<sup>①</sup>因果性本身就是现成存在者的现成存在规定性，此在不拘泥于因果性所构建的确定性和客观性，甚至不拘泥于因果性本身，海德格尔认为这是此在最高的自由。康德同样说，自由超越现象，超越时间，具体一些，也就是超越因果，但康德没能进一步思考一种“无因无果”的自由，这种自由是对于不确定性的敞开和承受。因为这样一来，其先验哲学建构起来的客观性就会坍塌，经验科学的普适性将遭到质疑，这是他那个时代不曾想到，也很难接受的。然而，当人为自然立法走向极端，因果性的计算和算计大行其道，甚至成为思考自由的基础，直至化身为使他人异化的座架时，海德格尔对有限存在者的自由之本质的思考，将其颠倒为因果性的根据，对立法之客观性的质疑，就展现出了新时代的意义和价值。

（责任编辑 行之）

<sup>①</sup> [德] 海德格尔：《论人的自由之本质》，第175页。

# 形而上学的存在论改造

## ——论海德格尔对康德的阐释与形而上学奠基问题

张晋一

**【摘要】** 对于海德格尔而言，康德的重要性不言而喻。海氏对康德阐释的根本旨趣在于：“为形而上学奠基”何以在康德处变成“纯粹理性批判”？在康德那里，海氏自己对于存在论差异、存在意义的多样性、存在领会的可能性以及此在的有限性之构想获得了印证。通过对康德的阐释，海德格尔得出结论：康德沿袭了传统神学的理解，通过上帝将人规定为现成的有限实体，着眼于人的有限性，才需要进行“纯粹理性批判”。海德格尔对康德的学说进行了存在论改造，并认为康德对“先天综合如何可能”这个问题的研究实际意图在于通过一般形而上学（存在论）为存在者进行奠基。通过《纯粹理性批判》，康德将特殊形而上学的对象从一般形而上学的研究中分离了出来。

**【关键词】** 有限性；纯粹理性批判；一般形而上学；特殊形而上学

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0100-09

**作者简介：**张晋一，甘肃天水人，哲学博士，（济南 250100）山东大学易学与中国古代哲学研究中心、哲学与社会发展学院博士后。

### —

什么是第一实体？这是《形而上学》的核心问题。亚里士多德对这个问题的研究沿着两个方向展开，一是存在者之为存在者，即研究存在者最普遍的规定性，属于一般形而上学的研究；二是最高的存在者，即神，神是存在者实存的基础，属于特殊形而上学的研究。但一般形而上学与特殊形而上学究竟是什么关系？这个问题涉及到存在者在形而上学中的奠基问题，海德格尔选择在康德哲学中印证他关于这个问题的构想。

彼时德国哲学界正处在新康德主义的笼罩下，除去学术氛围以及对康德的阐释外，就哲学思考本身而言，海氏在《康德书》开篇就言明了“康德开端”（Kantischer Ansatz）。<sup>①</sup> 康德缘何在海德格尔的思考中成为一个“开端”？显然，海德格尔不是一个新康德主义者。然而，海氏对康德的阐释究竟是“强暴式的解释”，还是一次试图探入形而上学深处的冒险？海德格尔对形而上学的存在论改造又蕴含着怎样的学理基础？

海德格尔试图重新回到哲学上的“康德开端”，因为康德让人们第一次清晰地认识到，统摄表象的范畴绝不是表象、本质与实存是不同的存在方式、先验想象力的综合作用以及人是有限实体，这就是海德格尔意图以存在论差异、存在意义的多样性、存在领会的可能性以及此在的有限性为名所揭示的东西。以上的思考节点给出了一个海氏与康德哲学对接的可能性。在激进地推进了康德的哲思后，海氏认定，康德默认了前人对特殊形而上学的理解，借作为最高存在者的上帝，为人的存在划定了限

<sup>①</sup> [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，北京：商务印书馆，2018年，第12页。

度，即人是现成的有限实体。正是因为人的有限性限制了人对超感性之物（Übersinnliches）的认识，为了确保认识的有效性，故而必须进行“纯粹理性批判”，亦即以一般形而上学为框架，在存在论上为存在者进行奠基。<sup>①</sup>在此过程中，先验自我作为最终的原因支撑了现象界的持存，并且出于对“人的有限性”的确证以及对“现象与本体”的区分，康德将特殊形而上学的对象——作为最高的存在者的上帝——从一般形而上学的研究中分离出来。因此，在康德那里，一般形而上学与特殊形而上学共同参与了对人这种存在者的规定。<sup>②</sup>

笔者试图以上述思考节点为轴心，阐明海德格尔与康德在哲学思考上的同构性，尽管他们的术语系统有显著差异；而后力图在一个更大的、形而上学的构成环节中，给出海氏定论的理由以及上述论题在康德哲学中的表现形态，这同样能够回答海德格尔为何独为康德哲学冠以“开端”（Ansatz）之名。<sup>③</sup>

## 二

### （一）范畴不是表象与存在论差异

康德认为，实在性不是实在物，实存/定在（Dasein）不是实存者。<sup>④</sup>实在性与实存/定在（Dasein）在康德的系统中是知性范畴，知性范畴是统觉自我用来整理感性杂多的东西，它与现成存在的具体之物不可等同。这一点用海德格尔的话来说就是：（存在者的）存在不是存在者。

康德的命题是：“存在不是一个实在的谓词”。<sup>⑤</sup>在康德那里，实存/定在（Dasein）这个概念与下列一系列概念相等同，譬如经院哲学的术语 *existentia*（实有）、实有/实存（*Exsistenz*）、现实性（*Wirklichkeit*）。这些术语在海氏的系统中被称为现成在手存在（*Vorhandensein*）或现成在手性（*Vorhandenheit*）。而实在性（*Realität*）的意思是实事性（*Sachheit*）、实事规定性（*Sachbestimmtheit*）、可能性（*Möglichkeit*）。<sup>⑥</sup>从根本上说，实在性（*Realität*）属于质的范畴，而实存（*Dasein*）属于模态范畴。<sup>⑦</sup>

在康德看来，“存在”不是实在的谓词，因为它没有带来超出主词的概念的结果，它没有对主词进行实在性规定，也没有对主词之规定性的内涵的有所扩展。“存在”无论是对主词的现实状态的陈述，还是用作系词，康德都不认为“存在”在实事规定性上对主词进行了本质性规定。<sup>⑧</sup>这实际上指明了历史上对上帝的存在论证明犯下的共同错误，上帝的实存不能从其概念的完满性中被推导出来。

海德格尔对康德的命题进行了偏移和改造。他认为，“存在不是一个实在的谓词”实质上说的是

① 一些研究者并未突出在形而上学整体的背景下处理相关文献。例如，威泽斯顿（Martin Weatherston）认为，接受性（直观）的条件是通过范畴的综合能力源初地被带到直观的呈现之上，一方面综合是知性的能力而不起源于直观，另一方面综合是接受性的条件。站在近代哲学的立场来看，作者的观点是可以成立的，但也因此在根本上服从了康德的禁令：范畴是不能被直观的。而海德格尔的意图在于所有的“范畴”和“先天”都必须回溯到其显现的源泉处得到说明，这个突破恰恰取决于对胡塞尔“范畴直观”理论的承认。

② 有一些研究忽视了形而上学本身的机制，亦即忽视了特殊形而上学和一般形而上学的关系问题。（See Alberto Moreiras, “Heidegger, Kant, and the Problem of Transcendence”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXIV, No. 1, 1986; Karin de Boer & Stephen Howard, “A Ground Completely Overgrown: Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics”, *British Journal For The History of Philosophy*, Vol. 27, No. 2, London/ New York: Routledge, 2019, pp. 358 - 377.）

③ 海德格尔在《哲学论稿：〈从本有而来〉》中认为前苏格拉底时期的希腊哲学是第一开端，而他希望开辟的是从本有而来的另一开端（参见〔美〕吉利兰德：《海德格尔对形而上学批判中的两个自我批判》，张晋一译，《现代哲学》2020年第3期）。而海德格尔评价康德使用了康德开端（*Kantischer Ansatz*）一词，*Ansatz*有萌芽、支点、开端的意思。

④ “给这种纯粹综合提供统一性、并只是以这种必然的综合统一的表象为内容的那些概念，则为一个出现的对象的知识提供了第三种东西，而且是建立在知性上的。”（〔德〕康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2017年，A 79/B 104.）

⑤ 参见〔德〕康德：《纯粹理性批判》，A 598/B 626。

⑥ 参见〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，丁耘译，北京：商务印书馆，2018年，第43页。

⑦ 同上，第48页。

⑧ 参见〔德〕康德：《纯粹理性批判》，A 598/B 626；〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，第44页。

“存在一般不是任何物的谓词”<sup>①</sup>。因为存在根本上不是任何存在者，（存在者的）存在在范畴上规定了存在者的存在方式。从康德的术语系统来看，范畴不是对象，但在知性的综合作用下规定了对象，它是使统摄对象成为可能的知性条件。根据康德，范畴是一个有限的表象活动中对统一性的纯粹表象，它依赖于纯粹综合，又因为纯粹综合是在纯粹直观（时间和空间）的视域中展开的，范畴在根本上依赖于纯粹直观的自身勾连。由此，海氏认为“……关键在于揭露范畴的本质：范畴不是观念，而是纯粹的，通过想象力与时间有着本质性关联的概念”<sup>②</sup>。

“范畴不是观念对象”意味着“存在者的存在”不是存在者，在静态的意义上，可以说这就是“存在论差异”的表现。如前文所述，存在和存在者之间有本质性的区别。而这个问题在存在论上的分说，则必定经由本质与实存这对贯穿了哲学史的存在样态得以展现。

## （二）本质与实存的关系及存在意义的多样性

这里引出一个新的问题，在现成存在者这里，“什么被设定了，以及它是如何被设定的？”<sup>③</sup>这里的“什么”与“如何”涉及到存在者的存在方式。也就是说，本质与实存在康德那里是不同的存在方式。在海氏看来，康德已经看出存在意义的多样性，但康德未曾追问的是这种多样性的来源，即存在能够在什么意义上被领会。“什么”是关于事质内容（Wasgehalt）、在质的范畴下的追问，“如何”则是关于主体进行判断的综合能力、在模态的范畴下的追问。康德对这个问题的回应是：“在一实有者中所设定的不比在一可能者中更多；（因为这里谈的是它的谓词），但如该[实有者]与事物自身之绝对肯定有关，则实有着的某物就设定了比单纯可能的某物更多的东西。”<sup>④</sup>

在质、量、关系、模态四组范畴中，其他三组范畴是概念与概念、表象与表象之间的出自客观对象“本性”的关系，仅有模态范畴是纯主观的东西，亦即与知觉相关。<sup>⑤</sup>然而，知觉在康德处被含混于行知觉、被知觉之物、被知觉者之被知觉性，康德也未曾界定知觉就是此三者的统一。<sup>⑥</sup>海氏认为，知觉概念的含混只有通过对其先行领会——作为此在的超越性——这种既非主观又非客观的意向性才能得到解释。<sup>⑦</sup>

现成者之可发现性，也就是说可知觉性，预设了现成性之被展示性。被知觉性在其可能性上是植根于对现成性的领会之中的……属于（在知觉中被知觉到的）存在者的不仅仅有存在者之被发现性（存在者是被发现的），而且还有：被发现的存在者之存在方式被领会了，也就是说被展示了。<sup>⑧</sup>

海氏指出，仅仅从主体的角度谈论知觉的能力和作用会引发对存在者的态度的含混，极端化的情况下则会造成主观与客观的割裂。只有同时从两个方向上才能澄清问题：一是主体对存在者的发现、知觉和揭示；二是存在者的存在在世界中敞开。这就意味着，对知觉的解释要放到意向性的结构中，而意向性的根据在于此在生存的超越性，这种超越性的阐明又植基于此在之时间性的绽出性。<sup>⑨</sup>

海氏这样做的理由在于，他希望将本质与实存这样的存在建构重新放回它们的发生上，即重新放回到此在之时间性之绽出性的境域中。不过，康德毕竟已经看出了本质和实存之间的“差异”。康德以否定的形式——存在（系词、分析判断的谓词、对对象现实存在的设定）“不是”一个实在的谓词——收获了两个洞见：一是本质和实存是不同的存在建构；二是在静态的意义上，存在不是存在者。这两个洞见在传统的存在论中有其传承渊源。由此，海氏追问道：“一个存在者之现实性如何与它的

① [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第47页。

② [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第98-99页。

③ [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第55页。

④ 同上，第55页。同文段另一译文，参见[德] 康德：《证明上帝存在的惟一可能证据》，《前批判时期著作II》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第82页。

⑤ 参见[德] 康德：《纯粹理性批判》，A 233/B 286；[德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第61-62页。

⑥ 参见[德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第65-66页。

⑦ 同上，第86-87页。

⑧ 同上，第96-97页。

⑨ 同上，第454-456页。

实在性相关?”<sup>①</sup> 海氏认为,对本质与实存的领会必须被重新放回到“制作的视角”<sup>②</sup>中才能够得到部分的澄清:“首先正是在那属于制作性施为的存在领悟中,因此也就是在对毋需被制作的的东西的领悟中才能产生先于并且为了进一步制作的、自在地存在的存在者。”<sup>③</sup>

综上,本质与实存虽然在康德的系统中分属于质的范畴和模态的范畴,可是当海氏把这两种对存在者的规定性回溯到更加动态的制作性视角的时候,存在者源初地含有本质与实存两种可能的存在规定,这就揭露了存在意义的复多性。此外,借由制作性视角的揭示,虽然在发生上本质先于实存,但这两种存在方式不是以静态的、并列的形式出现在知性范畴中的,这就为进一步追问存在的意义问题保留了可能性。

### (三) 先验想象力的作用与存在领会的可能性

根据康德,感性的先天形式是时间与空间,知性是保证判断正确性的条件。受制于人有限的接受性,知性必须通过感性所提供的材料进行判断,因此知性“低于”感性;与此同时,感性材料不会直接地就是知识,所有的范畴以及表象都是知性作用的结果,这意味着知性“高于”感性。而先验想象力沟通了感性与知性,它既有知性自由的自发性的构型能力,又必须要依赖于感性的接受性。<sup>④</sup>在海氏看来,先验想象力作为一种沟通了感性和知性的“中间者”,不是由于感性和知性需要被沟通而被设定出来的东西:如果没有源初的知性与感性的综合统一、没有先验想象力的奠基作用,即如果没有此在的超越性、没有此在对存在者之存在的领会,自我无法获取任何表象。

但是,所有对时间图式和先验想象力的阐释都已经植基于一个古老的存在论的前提:人相比于上帝是有限的存在者。这意味着人的直观是派生性的、有限的直观,这种直观并不能像拥有原生性直观的上帝一样<sup>⑤</sup>,在直观活动中将存在者的实存带给存在者,相反要以存在者的实存为存在状态上的前提。<sup>⑥</sup>因此,对于人这样的有限存在者而言,知性的参与是必不可少的。但在海氏看来,综合了知性与感性的根柢的先验想象力——作为一种规定了存在者的可能的纯粹统一性(存在领会的可能性)——给出了关于特定存在者的规整作用及其敞开的境域,是最为核心的关节点。

这里涉及康德对时间的理解以及先验想象力在时间中的规整作用。<sup>⑦</sup>首先,人对存在者的认识“必须要在一存在者作为已然现成的东西公开之际,才能领受那存在物……但是,为了存在物能够将自身作为自身供奉出来,其可能的相遇活动的境域必须要自身具有奉献的表征”<sup>⑧</sup>。

其次,根据康德从知性到感性的先验演绎来看,自我作为拥有表象能力的先验统觉是以一种纯粹综合,即以先验的想象力为前提的<sup>⑨</sup>。“先验统觉,就其本质而言,关乎纯粹的想象力……作为纯粹的想象力,它必然先天地就是形成着的,亦即是纯粹生产性的(produktiv)。康德也将纯粹的生产性的想象力称为‘先验的’。”<sup>⑩</sup>因此,先验想象力如果能够提供知性和感性的通道,必定是和作为一切表象的感性前提即时间相关;而从感性到知性的先验演绎来看,时间作为纯粹普遍的直观,在提供存在者可被理解的感性形式的同时,必定还需要一种能够让存在者前来相遇的自由的能力,这种能力提供了现成存在者成为面对主体而立的对象的关联性。那么这个与存在者的连结、这个关系则是想象力作用的结果:“在规定性关系的纯粹形成过程中,想象力预先就给出了规整性的合一。”<sup>⑪</sup>

① [德]海德格尔:《现象学之基本问题》,第107页。

② 同上,第151、157页。

③ 同上,第164页。

④ 参见[德]康德:《纯粹理性批判》,A 78-79/B 104-105;[德]海德格尔:《康德与形而上学疑难》,第143-144页。

⑤ 参见[德]康德:《纯粹理性批判》,A 20/B 34、B 72;[德]康德:《论可感世界与理知世界的形式及其原则》,《前批判时期著作II》,第402-403页。

⑥ 参见[德]康德:《纯粹理性批判》,A 20/B 34。

⑦ 同上,A 120。

⑧ 参见[德]海德格尔:《康德与形而上学疑难》,第102、80-81、83-85、88、102-103、165-166、206页。

⑨ 参见[德]康德:《纯粹理性批判》,A 118。

⑩ [德]海德格尔:《康德与形而上学疑难》,第91-92页。

⑪ 同上,第94页。

最后，“规则的表像就是图式”<sup>①</sup>。所谓符合论的真理，并不是说将已经现成属于主体的观念“套在”作为对象的存在者身上，也不是说主体仅仅有对素朴经验图像意义上的“感性直观”，然后根据经验抽象出观念。就一切关于对象的认识而言，首先必须根据每一被给出的存在者的现实状况的统一性的图式（存在者的存在）——规则的规整作用，亦即知性概念的纯粹感性化——而被表象出来。<sup>②</sup>因此，“所有概念性的表像活动，就其本质而言，都是图式化。但所有有限的认知，作为运思着的直观，必然就是概念性的”<sup>③</sup>。

在先验图式化中，范畴得以成为范畴，就是说范畴即使作为纯粹概念，也只能从接受性的直观中找到根据。海德格尔总结道：“认识作为有限的认知，必定是自身给出者的一种领受着、运思着的直观，而且还是纯粹的直观。它是一种纯粹的图式化。纯粹知识的三个要素的纯粹统一，在先验图式的概念中，作为‘先验的时间规定性’表述出来。”<sup>④</sup>

由此，范畴被通过先验想象力被植基于纯粹感性就意味着，对纯粹知性范畴的深究在存在论上就是定向于对存在领会之可能性的追问。没有源初在先验上对存在的领会、先验想象力的成像作用、境界的敞开，任何存在者在存在论上都会是未加规定的状态。而这个先验的可能性，归根结底就植基于人的此在的有限性之中。

#### （四）主体的有限性与此在的有限性

康德所说的人的有限性有两个方面的背景，首先是中世纪神学传统中的人的有限性，即人在本质上就是受造物、有限者，即相对于卓越存在者的“位格”上的有限；其次是先验哲学中的人的有限性，即人不得不依赖于感性才能“有”认识。康德认为，先验自我、概观自我以及道德自我共同“构成”了人<sup>⑤</sup>，人因此同时具有知性的自发性（Spontaneität）和感性的激发性（Affektion）/接受性（Rezeptivität）。人是有限的实体，自发性意味着主动性，而激发性 and 接受性意味着被动性。海氏则认为此在的有限性不应该从上述两个方面来理解，而应该着眼于此在的实际生存，这里同时包含了此在对存在的领悟以及由之一道产生的此在的超越性。

康德从否定的方面揭示出来的东西是正确的，主体的确不能像事物一样进入感性直观形式，从而被知性范畴作为某种本质所规定，人与物的存在方式之间有截然的差异。海氏认为，阻止康德作出突破的地方在于，康德沿袭了传统形而上学对时间是感性直观形式的理解，因此人作为理性存在者就不在经验意义上的、作为现在的前后相续的时间之内，进而未能开启理解存在者之存在的时间境界。<sup>⑥</sup>

根据康德，先验主体的理性人格以一个无时间的、现成性的、行动的、自身作为目的的方式实存。<sup>⑦</sup>虽然有服从道德律与因果律的差异，但人与物在康德的系统里都在存在论上被刻画为现成性。这种现成性源于作为人与物——它们都是有限的存在者<sup>⑧</sup>——的每一个有限实体虽然有其自身的界限，但它们都服从原因性<sup>⑨</sup>的支配。它们在存在论上已经是交互共在的，但又只能在存在状态上来实现现实中的交互作用，也就是其主体只能根据作用于现象界的原因性、根据存在者的效用来认识、改造和操作，而不能直接在物自身的意义上实现交流。<sup>⑩</sup>正是由于人的有限性，人必须根据感性直观形式和知性范畴统握现象：“有限性就是对接受性之必然指引，这就是说，不可能自身便是另一个存在

① [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第112页。

② 参见 [德] 康德：《纯粹理性批判》，B 152。

③ [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第114页；[德] 康德：《纯粹理性批判》，A 142/B 181。

④ [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第135页。

⑤ 参见 [德] 康德：《纯粹理性批判》，B 132、A 99；[德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第197-199页。

⑥ 参见 [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第209页。

⑦ 参见 [德] 康德：《纯粹理性批判》，B 132。

⑧ 参见 [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第215-216页。

⑨ 原因性分为自然的原因性（因果律，用来支配事物 [Sachen]）和自由的原因性（人自身就是目的，在此意义上人“有”自由）。原因性（和从属性）在康德那里属于知性的“关系范畴”，原因性作为发挥作用的机能预先规定了执行此机制的有限实体，在这个意义上，人和物都是现成的。（参见 [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第214页。）

⑩ 同上，第213-214页。

者的创造者与制作者。”<sup>①</sup>在海氏看来，这种有限性根本上仍旧未经考察，其存在论上的判定仍然根植于希腊-中世纪存在论。<sup>②</sup>

根据康德，从否定的方面来讲，存在不是一个实在的谓词；从肯定的方面来讲，存在和知觉相关。此在（主体）对存在者的揭示（知觉）必然已经预设了对存在者之存在的领会，只有将存在领会为在场，才能在知觉的意义上说存在就是设定/肯定。<sup>③</sup>而存在之境域（时间）的敞开，在存在论上有赖于对基础存在论（生存论）的考察，有赖于对“此在生存之超越性根植于时间性”<sup>④</sup>的考察。因此，“……‘存在就是知觉’的意思是说，存在乃是一种独特的意向行为亦即当前化，这就是说连带一种独特图型（出场呈现）的、在时间性之统一之中的绽出”<sup>⑤</sup>。实存虽然被康德阐释为了绝对肯定，<sup>⑥</sup>但是，康德的意思并不是说主体创造了存在者的实存或创造了一种关系（存在方式），主体始终只能接受刺激并运用自身携带的范畴能力对对象进行综合。这一点在海德格尔看来仅仅意味着离开对存在的领会，我们甚至不能用“知觉”和“设定”去表达我们与存在者之间的关联。<sup>⑦</sup>

康德通过回溯到主体的研究，的确开启了追问“先验的东西”的可能性。海德格尔解释说：“我并不是知觉（*perzipiere*），而是统觉（*apperzipiere*）自我。统觉之本源的综合统一乃是在存在论上对突出主体的特性描述。”<sup>⑧</sup>这个自我性（*Ichheit*）就是先验的人格，康德借先验自我说出的东西，即认识并不首先是关于一般对象的认识，而首先是关于认识方式之先天（在康德那里表现为知性范畴）的认识，这在海氏看来就是在研究关于存在者之存在方式的存在论问题。因此，“由于存在论处理存在者之存在……存在论才是先验-哲学”<sup>⑨</sup>。

尽管康德在现成性的意义上理解本质与实存，但他还是在存在论上对人与物之间作出了“存在者的两个基本种类”<sup>⑩</sup>的划分。<sup>⑪</sup>然而，就康德哲学系统内部而言，我们无法找到人的存在规定。首先，从康德系统的内部来看，以范畴作为阐释自我的路径，会将范畴运用在作为范畴之物基础的、使范畴得以可能的先验自我之上，而范畴在康德系统里只能被用于经验性之物，这会引入谬误推理。其次，虽然康德给出了“自身就是目的”的道德人格存在论规定，即人的实存是不同于事物的自由的实存，但他仍然是以现成性界定道德自我为有限实体，并且没有给出先验自我、概观自我和道德自我的统一的存在论规定，康德在原则上遵循了笛卡尔的划分，即精神和身体是主体两种不同的存在样态，它们相较于上帝都是有限的受造物。<sup>⑫</sup>

因此，自笛卡尔以来所开启的“主体性哲学”的失误在于，其表面上把主体放在哲学的核心位置，但实质上并未对主体及其存在方式（孰性 [*Werheit*] 和生存）进行追问；同时，也放弃了形而上学的疑难问题，即对存在者实存的根据展开追问。所以，近代哲学的成就被海氏以严厉的口吻诊断为“臆测的（*vermeintlich*）批判性的新开端”<sup>⑬</sup>，它恰恰是继承了希腊-中世纪哲学成见而不是推进了对存在的意义的追问，即没有追问存在意义的复多性及其可能的统一性。<sup>⑭</sup>将存在存在者化的阐释

① [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第 217 页。

② 同上，第 218 页。

③ 同上，第 464-465、467-468 页。

④ 同上，第 447-448 页。

⑤ 同上，第 468 页。

⑥ 同上，第 470 页。

⑦ 同上，第 470-471 页。

⑧ 同上，第 181 页。

⑨ [德] 同上，第 182 页。

⑩ 同上，第 200 页。

⑪ 参见 [德] 康德：《道德形而上学的奠基》，《康德著作全集》第 4 卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005 年，第 395 页。

⑫ 参见 [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第 199-209 页。

⑬ 同上，第 176 页，译文有改动。

⑭ 同上，第 169-175、253 页。

是错误的，因为“存在论差异”是动态的差异化过程，即“存在与存在者之区别乃是时间性之时间化中被时间化的”<sup>①</sup>。

海氏认为，生存作为此在的存在方式，“本身就是有限性，而这种有限性的存在方式，只有基于存在之领悟才是可能的”<sup>②</sup>。因为此在的生存总是着眼于它已经是存在者的实际性之上，亦即它总是已经被抛入一个世界之中。在此基础上，此在才能为自己的生存进行筹划。“生存就意味着：在托付给那如此可依赖的存在物之为存在物中，对存在物之为存在物的依赖性。”<sup>③</sup>海氏所谓此在的有限性和此在的超越性是共属一体的两面，没有此在被抛的有限性作为依托，此在的超越性是无从谈起的。如果此在如果没有从它的在此（Da）存在中将自身公开出来，此在式的存在者以及非此在式的存在者对于此在而言都将是不可通达的。<sup>④</sup>

综上，海德格尔认为，对此在的有限性的根本规定要摆脱两个先见。其一，有限性不能来自于希腊—中世纪的神学传统，因为这是一种未经考察的意见。无论是作为善的理念意义上最高的存在者，还是作为创世意义上的上帝的最高存在者，人都是在与最高存在者的比较中，即在有限不完美造物 and 无限完美创造者之关系的意义上被理解为有限性。其二，有限性并不来自于人的先验规定。人虽然拥有知性的自发性，但作为有限的存在者不可避免地“掺杂了”感性的接受性，即必须从其奠基性的纯粹直观形式中确证其有限。但是，先验自我、心理学自我和道德自我三者中并没有理所当然的自身一致性，相反，它们还处于彼此平行的关系之中。海氏越过了对主体统一性的追问，转而追问此在的孰性（Werheit），由此海氏才会认为“比人更源初的是人那里的此在的有限性”<sup>⑤</sup>。此在的有限性在根本上要着眼于作为绝对超越的存在，即着眼于对存在的领会，唯有对存在的领会，此在才能作为与众不同的存在者承担起自身的生存。

### 三

根据前文，尽管海德格尔与康德运用了不同的术语系统，但他们在哲学思考的关键节点上有着彼此之间互相切入并且对接的可能。那么，如果站在一个更涵括的形而上学立场，海氏如何理解康德的工作呢？

“形而上学”（Metaphysik）的名称是一个对亚里士多德文献的编纂学上的认定，这部分文稿位于“物理学之后”。它的研究内容在形式上（在研究“物理学”的基础的意义上）有一致性，但在实质内容上则未必如此。形而上学分为一般形而上学和特殊形而上学。根据海氏的分说，“什么是存在者”这个问题实际上是在追问两件事：“（究竟）什么是存在者？”“什么（何者）是（绝对）存在者？”<sup>⑥</sup>这两个方向指明了“一般存在者乃是基地（Boden）意义上的根据（Grund），任何一种对存在者的进一步考察都在此基地上活动。作为最高存在者的存在者则是使一切存在者进入存在而产生出来的那个东西意义上的根据”<sup>⑦</sup>。

在康德那里，一般形而上学和特殊形而上学的知识都是“出自纯粹理性的科学知识”<sup>⑧</sup>。康德在哲学的出发点上受到特殊形而上学的影响（人被界定为与无限实体相对的有限实体），他为了阐明特殊形而上学的对象，即消除传统上关于超感性之物（Übersinnliches）的理性宇宙论、理性心理学与理性神学的混乱意见，就必须倚靠一般形而上学来对存在者在存在论上的普遍规定和根据进行奠基。也

① [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第474页。

② [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第247页。

③ 同上，第247页。

④ 同上，第246-248页。

⑤ 同上，第248页，译文有改动。

⑥ 参见[德] 海德格尔：《康德的存在论题》，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第531页。

⑦ 同上，第531页。

⑧ 参见[德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第15-16页。

就是说，海氏认为康德有一个以特殊形而上学为背景深入到一般形而上学的思考过程，一般形而上学必须要为特殊形而上学在存在论－先验上奠基，纯粹理性<sup>①</sup>首先要“自身检视”，才能够确保其所有对特殊形而上学及其对象的判断不会沦为臆想。因此，在海氏看来，康德的思路是：“对形而上学的内在可能性进行划界，在这一意义上为形而上学进行某种奠基。这一奠基……指向那特殊形而上学的本质规定性……对这样的知识之内在可能性的发问，发现自己又退回到了更普遍的发问，即对存在物本身的一般公开状态的内在可能性进行发问。”<sup>②</sup>

按照海德格尔的阐释，康德的根本旨趣并非是对知识的确定性的执着，“哥白尼式的转向”的首要意义绝不是单纯认识论的。<sup>③</sup>相反，海氏认为，康德对形而上学奠基的问题有着清醒的认识：“对特殊的形而上学之内在可能性的筹划，越过了对存在者之可能性的发问，回溯到了去询问那使得存在状态上的知识成为可能的东西的可能性的问题……对存在论的内在可能性的疑难就蕴含着对一般形而上学的可能性进行发问。为特殊形而上学的奠基的企图就在自身中迫使自己回到了询问一般形而上学之本质的问题。”<sup>④</sup>

先天在海氏看来，就是研究存在者之存在，即存在者的存在论根据。而这种研究在康德的系统中被称为“先天综合的可能性问题”。界定存在论知识（纯粹理性的限度）的过程就是纯粹理性自身批判的过程：“这样，对存在论认知的可能性的发问就变成了去疑问先天综合判断的本质……因此，只要那些包含在理性中的原理构成了某种先天认识的可能性，对存在论认知的可能性的暴露就必然成为对纯粹理性之本质的澄清……从而也就是对其本质的可能性的限制和节制（批判）。形而上学奠基作为存在论之本质的暴露，就是‘纯粹理性批判’。”<sup>⑤</sup>

由此，海氏认定，康德的哲学旨趣首先必定是形而上学的，纯粹理性自身批判的过程就是一般形而上学为存在者奠基的过程，转换为海氏的语言，即存在者的存在规定了存在者，即使这个存在者是非－感性（Nicht－sinnliches）的最高存在者。

根据希腊－中世纪的哲学－神学传统，上帝作为绝对存在者沟通了存在论与神学，一方面在存在论上就是超越的存在（上帝永恒存在），另一方面在存在状态上祂是每一存在者实际存在的原因（上帝创世）。因此，存在论和神学在传统的视角来看是兼容的，研究存在和研究神学在“形而上学”中是一回事。<sup>⑥</sup>但是，康德通过“存在不是一个实在的谓词”实质上彻底切断了存在论和神学的联系，“上帝存在”这个命题并没有述谓上帝的属性，相反一物之实存仅仅来自于主体的“绝对肯定”。正是由于康德将知性的统一性归结为先验自我的统觉功能，先验自我在现象界里实际上取代了作为创世者的上帝（“我”统觉一切现象）的位置，成为现象界的最高存在者并且在整体中维系了现象界。而海德格尔对康德的核心批评恰恰在于，康德没有对自我在存在论上进行规定。在存在论上，存在是每一存在者的先天。每一存在者必须着眼于其存在才能被通达。

然而，让康德保持沉默的本体界和理性理念，相对于有限实体的人而言都保持为超越的，这实际上是用否定的方式再次说明“我”仅仅是现象界的赖以维系的原因。如果从存在论－神学这个更加涵括的形而上学立场来看，康德为纯粹理性的划界无疑是正确的。但康德对一般形而上学的研究，并没有让存在者的存在论基础得到说明，只是以另一种形式在整体中（即现象界的整体中）通达了最高的存在者（“我”作为现象界的最终根据）。同样的批判也适用于《存在与时间》，即此在通过畏的现身情态还原至此在的本真性，赢得了本己的存在，但此在在生存论的视角下正是康德意义上的那

① “纯粹理性是‘这样的一种理性，它含有绝对先天认知事物的诸原理’”。（[德]海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第21页。）

② 同上，第17－18页。

③ 同上，第20页。

④ 同上，第19、142页，译文有改动。

⑤ 同上，第22页。

⑥ 参见孙周兴：《形而上学的本质之问与实存之问》，《后哲学的哲学问题》，北京：商务印书馆，2009年，第11－14页。

个统摄现象界的“自我”。<sup>①</sup>由此，“此在的存在”和“存在”之间必定也是深渊性的断裂。<sup>②</sup>

在《康德书》的结尾，海氏以反问的方式确证，没有对存在——作为绝对的超越、差异性和“外在性”的无限性——的领会，此在会失去存在论上的依托：“……如果没有一种‘事先被设为前提的’(vorausgesetzt)无限性，此在(Dasein)的有限性还会哪怕仅仅作为问题自身展开出来吗？”<sup>③</sup>由此，可以说海氏所谓绝对超越的“无限性”，并不是和有限存在者相对立的、极限意义上的无(定)限性，即不是康德意义上指导和调节人类认识的理念(内在的无限性)。这里没有趋近或背离作为无限性本身的存在的问题，因为存在对于存在者而言，存在作为绝对的超越就是虚无。

#### 四

综上所述，海德格尔和康德哲学在不同的论题下处理了实质上一致的问题。海氏对康德的阐释基于一个形而上学的背景，他并非意图证明康德的失误。恰恰相反，海氏赞同康德通过纯粹理性批判为理性划界，实际上是意图通过一般形而上学为特殊形而上学奠基。

从康德系统内部来看，康德已经证明知性范畴不是对象、本质与实存是不同的存在方式、先验想象力作为时间的图式沟通了感性和知性、人作为有限实体的有限性。此外，康德还以否定的方式证明了纯粹自我的超越性，即自我不能通过范畴加以规定。遗憾的是，康德对自我的理解受到古代存在-神-逻辑学的影响，将人看作由无限者创造的受造物，因此未能在存在论上统一统觉自我、概观自我和道德自我。但是，以否定的方式，康德明确地将特殊形而上学的对象——作为最高的存在者的上帝从一般形而上学的研究中分离出来。

同样的论题在海德格尔那里则表现为，存在者的存在不能被等同于存在者、存在具有意义的复多性、存在领会的可能性要依循时间线索被阐发以及此在的有限性。海氏的意图在于，存在作为绝对超越的无限性必须要和无限存在者(灵魂、世界与上帝)的无限可趋近性相区别，存在者在存在论上的基础要和其在存在状态上的基础区分开来，存在为存在者提供存在论之规定性的基础，而“整体中的存在者”则是存在者在其存在状态上的终极原因。存在超越于“整体中的存在者”，则再一次印证了存在与存在者之间的“不”。

(责任编辑 行之)

① 海德格尔和笛卡尔、康德的距离在《存在与时间》中远没有他本人所设想的那么遥远。(参见[美]皮埃特·霍夫曼：《死亡，时间，历史：〈存在与时间〉的第二篇》，《剑桥海德格尔研究指南》(第2版)，李旭、张东锋译，北京：北京师范大学出版社，2018年，第244-265页。)

② 如果生存论可以被理解对认识论的奠基，那么生存论和认识论就不能被割裂地看作是截然不同的两类哲学。(参见俞吾金：《形而上学发展史上的三次翻转——海德格尔形而上学之思的启迪》，《中国社会科学》2009年第6期；张晋一：《从“畏”到“无聊”——从情调的角度理解海德格尔对生存论视角的修正与补充》，《安徽大学学报》哲学社会科学版2021年第4期。)

③ [德]海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第267页，译文有改动。

# 汉语哲学语境中的 Being 难题

## ——评王路教授的“一是到底论”

詹文杰

**【摘要】**王路教授的“一是到底论”主张应当把西方哲学概念 being 翻译为“是”，而且这种译法要贯彻到底，不仅针对同一个哲学家的不同文本和不同语境，而且针对古今所有的西方哲学家。本文概述并批评了这种“一是到底论”，并且提出如下几点主张：首先，“to be”不仅仅是系词，而且是表示某种特殊活动的动词；其次，简单地应用“一词一译”原则来支持“一是到底”的译法是有困难的；再次，尽管西方传统形而上学与“to be”的语义和句法问题相关，但不能将它全然混同于逻辑学。本文最后把汉语语境中翻译和理解 being 的困难归结为跨文化翻译和理解本身的困难。

**【关键词】**being；是；存在；一是到底论；“一词一译”原则

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0109-08

**作者简介：**詹文杰，（北京 102488）中国社会科学院大学哲学院教授，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所研究员。

**基金项目：**中国社会科学院创新工程 A 类课题“汉语西方哲学的基础理论与前沿问题研究”（2018ZXSCXA02）

尽管西方哲学家们对于如何理解 being 有诸多不同想法，但是西方人在语词使用层面上没有遇到实质的困难，例如说英语的人用 being、说德语的人用 das Sein，说法语的人用 l'être，都可以顺利地传达古希腊人用 on（这是古希腊语 ὄν 的拉丁写法）来表达的概念。但是到了汉语语境，情况就有所不同，我们应该用汉语中的哪个词来表示 being 概念这本身就是个问题。明朝末年李之藻与葡萄牙传教士傅汎际（Francois Furtado）合作翻译的《名理探》把亚里士多德的 on 概念译作“有”。到了 20 世纪，不少学者仍用“有”来翻译，例如杨一之把黑格尔《逻辑学》中的 das Sein 翻译为“有”。不过，越来越多的学者开始使用“存在”或“在”来翻译它，例如，贺麟等人把德国古典哲学中的 das Sein，苗力田等人把亚里士多德哲学中的 on，都翻译为“存在”，而熊伟在翻译海德格尔《形而上学导论》时以“在”来对应 das Sein。此外，陈康提出中文的“有”和“存在”在传达 being 的含义时会出现不恰当的情况，他尝试使用“是”来表达柏拉图的 on、esti 或 einai，等等。在陈康之后又有不少学者从各自不同的理论视角出发提出 being 应该翻译为“是”或“是者”，而不应该翻译为“存在”或者“有”，其中最具代表性的就是王路的“一是到底论”。不过这种“一是到底论”在学界似乎没有得到普遍认同，相反，很多学者仍主张应当（至少在有些语境中）把 being 翻译为“存在”或“有”。这方面的争论还在持续。本文的目标主要是对王路的“一是到底论”给出一些评论，并借此表达我关于 being 问题的某些理解。<sup>①</sup> 由于在汉语中应该把 being 译作什么在这里还是个疑问，所以我们在行文中就不得不暂时保留 being 不译，而不是事先就用某个中文译名来讨论它。

王路教授的“一是到底论”的基本观点可以这样来表达：应当把英文哲学概念 being（德文 das

<sup>①</sup> 本文评论的王路教授的观点主要参见王路：《一“是”到底论》，北京：清华大学出版社，2017 年。

Sein, 古希腊文 to on) 翻译为“是”,而且这种译法要贯彻到底,不仅针对同一个哲学家的不同文本和不同语境,而且针对古今所有的西方哲学家,不仅针对“S is P”句型中的 is,也针对“S is”句型中的 is,还针对 to be (德文 sein) 的合成词(如 Dasein 应当翻译为“此是”,等等)。王路教授为他的“一是到底论”提供了多方面的理由。针对这些观点和理由,我在许多方面有不同意见,下面试给出我的评论。

## 一、Being 仅仅是一个系词吗?

王路教授“一是到底论”的理由之一是:being 的系词用法(“S is P”中的 is)是核心用法,而存在用法(“S is”中的 is)不是基本用法。他提出,“语境论者过于注重 being 有多种含义,以为由此 being 的翻译注定不能一是到底。而一是到底论强调 being 的系词含义,认为 being 的通常用法是系词,而且它的存在含义也是来自它的非系词用法,因而与系词相关”<sup>①</sup>。“只要把 being 翻译为‘存在’,就在字面上阉割了它的系词特征,因而消除了所有关于其系词以及与系词相关理解的可能性。”<sup>②</sup>“一是到底论……可以保证正确地理解 being 的存在含义,而且可以保留其产生存在含义的语境,从而保留了正确理解 being 的可能性。”<sup>③</sup>王路教授当然注意到“S is”和“S is P”这两种句式是不同的,不过他对待这两种句式有不同态度,因为他把“S is P”这种句式看作正常的句式,里面的 is 是正常的系词,而把“S is”这种句式视为不太正常的特例。例如,他认为海德格尔举出的例子“Gott ist”和“Die Erde ist”这两句话“不是日常表达,不具有普遍性,因而说明不了……关于 Sein 的论述”<sup>④</sup>。他经常表示,“S is”的句式是罕见的,“God is”是一个特例。在他看来,“能够说明 being 含义的还是‘S 是 P’这种句式的例子”,而“‘a 是’这样的句式就不行”<sup>⑤</sup>。

王路教授的这个理由是可以质疑的。首先,“S is”句式中的 is 跟“S is P”中的 is 一样是正常用法,而不是罕见的例外。如果说在现代语言中“S is”句式比较少见的话,那么在古典语言中,尤其在古希腊语中,这种句式是很常见的。“God is”这种句子决不是个特例。其次,更为关键的是, to be 首先是个动词,然后才被视为一个系词,而且动词含义是更本源的含义。从形式上看, to be 与其他动词一样有人称、数、时态、语态、语气等的变位形式,可以有相应的分词和动名词,完全符合动词的所有特征。从含义上看, to be 与其他动词一样可以表达特定的活动、事件或存在状态,只不过这种活动是一种比较特殊的活动。正如海德格尔指出的, to be (sein) 的词源含义主要表示“自身站立”,或者“自身从自身中站出来并维持站立”<sup>⑥</sup>。作为动词的 to be 可以表示某种活动,这本不值得奇怪,不过它确实有区别于其他动词的特别之处。我在《真假之辩:柏拉图〈智者〉研究》中曾有一个说明:有些动词(例如“打”“捉”“建造”)表达某个东西(自身)对另一个东西(他者)的“作用”,有些动词(例如“走”“飞”“生长”)表达“自身”在某种意义上的“运动-变化”,然而, to be 的特殊之处在于它既不表示“自身”针对“他者”的“作用”,也不表示“自身”的“变化”(因为“变化”总是让“自身”在某种意义上成为“他者”),而表示“自身维持自身”,“自身”“作为自身”而“在场-出现”。<sup>⑦</sup>这样,就动词的本源含义来说,“S is”表示“S 自身维持其自身”,而“S is P”表示“S 作为 P 而显现自身”。中文的“存在”“有”和“是”之所以在相应的语境适合于翻译 to be, 乃是因为它们在某种意义上都关联于“自身维持自身”这个含义。<sup>⑧</sup> 哪怕我们把这些 is

① 王路:《“是”到底论》,第 340 页。

② 同上,第 334 页。

③ 同上,第 340 页。

④ 同上,第 299 页。

⑤ 同上,第 301 页。

⑥ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen; Niemeyer, 1987, S. 54-55. 中译本参见 [德] 海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,北京:商务印书馆,1996 年,第 71 页。

⑦ 詹文杰:《真假之辩:柏拉图〈智者〉研究》,南京:江苏人民出版社,2011 年,第 183 页。

⑧ 同上,第 184-185 页。

都翻译为“是”，那么这里的“是”也应该被解读为有表示活动的意思，而不仅仅是系词。例如，“The earth is”表示“大地自身持存”，“The sky is blue”表示“天空自身显现为蓝色的”。“The sky is blue”的is不仅在语言上表示谓词对于主词的“谓述”，在心理上表示说话者的“肯定判断”，而且首先表示一件事正在“出现—发生”。

王路教授批评熊伟先生把海德格尔的例句“Der Hund ist im Garten”翻译为“狗在花园里”，认为应该翻译为“狗是在花园里”，并且说“狗在花园里”中的“在”是介词，所以这是个有严重语法错误的翻译。<sup>①</sup>在这点上我需要为熊伟先生做一些辩护。“在”确实可以表示介词，例如“这件事发生在去年”。但是，“在”也可以表示动词，其中一个含义是存在、生存、活着，例如“他的父母都还在”，另一个含义是出场或出现于某个位置，例如“你的铅笔在桌子上呢”。汉语词典还会告诉我们“在”的其他动词用法，这里不详细说。<sup>②</sup>总之，“狗在花园里”这句话中的“在”不是介词用法，而是动词用法，表示出场或出现于某个位置，它是对ist的翻译，而不是对im的翻译。熊伟没有犯低级的语法错误，他显然很清楚中文“在”有这种动词用法，就像另一个例子“地球在”（Die Erde ist），这里的“在”也不会是介词用法，而是动词用法。海德格尔在《形而上学导论》中处处表明Sein是个动词，表示某种特殊的活动，而熊伟不可能不知道这点；他选择“在”而不是“有”或“是”来翻译它，与其说是一个错误，不如说是经过深思熟虑之后采取的方案，只不过这个方案仍然不能十分完美地应用到所有的西文例句中。例如，“Das Buch ist mir”需要翻译为“这本书是（ist）我的”。类似这样的例子当然是“是派”乐意拿来支持自己观点的。但是，“在派”或“存在派”仍然可以解释说，这里的“是”实际也可以转换为“在/存在”，即“这本书是（ist）我的”可以被解释为：这本书作为我的所有物而“存在—出场”。只要不把ist单纯理解为系词，而是理解为有实义的动词，那么把它翻译为“是”时我们也不能忘记它的实义。

英语to be在古希腊语的对应该动词是einai。我们在古希腊语文献中可以看到大量einai作为实义动词表示“存在”“在场”等含义的例子。这里只举一例，柏拉图《普罗泰戈拉》320c8-d1：“*ēn gar pote chronos hote theoi men ēsan, thnēta de genē ouk ēn*”（曾有一段时间诸神存在，而有死的物种还不存在）。<sup>③</sup>这里的ēsan和ēn是einai的未完成时形式（相当于英文was），它们显然表示实义的“存在”或“存有”，而非无实义的系词。实义动词einai可以派生出很多合成词，例如ap-einai、par-einai、syn-einai、en-einai等；这些合成词中einai的意思更接近中文的“存在—在场”而非“是”。Apeinai的意思是“不在场”“离场”，pareinai的意思是“在场”“出场”，syneinai的意思是“共在”“共处”，eneinai的意思是“存在于其中”。这些词如果用中文“离是”“共是”“是于其中”之类的来翻译，就会显得莫名其妙。从上述情况我们也不难发现einai这个动词的实义性，它远不是“系词”这个标签可以涵盖的。

## 二、“一词一译”原则可以无限制地得到应用吗？

王路教授的另一个论证是：being是多义的也不一定导致它要用多个不同的汉语词来翻译，因为being的多义性可以被我们说成“是”的多义性；“把being看作系词意义上的东西，它也是多义的”，因为“可以在偶性的意义上、也可以在依其自身的意义上说事物‘是’”。<sup>④</sup>总之，being的多义性在这里被王路教授解释为系词用法内部的多义，而不是与系词用法并列的多义；同时，他主张关于be-

① 王路：《“是”到底论》，第3、160-161页。

② 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编：《现代汉语词典》第7版，北京：商务印书馆，2019年，第1629页。

③ 王路似乎反对通过举出反例的方式来反驳他的“一是到底论”。但是，为什么通过举出反例的方式不能证伪一个普遍论断呢？合乎逻辑的观点是，如果一个人能够举出哪怕一个反例，也可以证伪一个普遍论断。想要捍卫“一是到底论”显然不能通过从原则上否认反例具有证明力的方式来实现，而只能通过说明不存在真正意义上的反例来实现。实际上，王路自己就是通过举出一些反例来说明有些语境的being翻译为“存在”是行不通的，从而否定“存在译法”的普遍有效性。（参见王路：《“是”到底论》，第275页。）

④ 同上，第319-322、322、321页。

ing 应该采取“一词一译”的原则，而不能一词多译。他进一步论证，英文 being 和 existence 是两个不同的词，假如我们需要用“存在”来翻译 existence，那么就一定不能将 being 翻译为“存在”，否则就无法区分 being 和 existence，而且将两者分别译为“存在”和“生存”也行不通；“存在”这个中文词适合用于翻译 existence，而 existence 异于 being，因而“存在”异于 being；“是与 being，存在与 existence，乃是对应的词，因此可以互译”<sup>①</sup>。他还举例说，“God is”应当翻译为“上帝是”而不是“上帝存在”，因为“God is”和“God exists”是两句不同的话，如果把后者翻译为“上帝存在”，那么就不能把前者做同样的翻译，否则原文两个不同的句子在中文里变得无法区分。<sup>②</sup>

然而，王路教授的这些主张也可以商榷。首先，being 的多义不完全是系词用法内部的多义。亚里士多德的确谈论了系词用法内部的区分，但还谈到与系词用法相区分的其他用法。当亚里士多德说“可以在偶性的意义上、也可以在依其自身的意义上说事物‘is’”的时候，这里的 is 的确还都属于系词用法。但是，系词用法仍然仅仅是 is 的多种用法中的一种。亚里士多德还提及 is 的其他用法，其中一种表示“真”，另一种表示可以被潜能和实现限定的 is。至少后面一种 is 就不单纯是系词用法的 is，而根本上表示一种活动。如果说这种活动的类型还不是那么清楚，那么有一点是非常清楚的，即亚里士多德以类比的方式用“认识”（epistasthai）和“休止”（ēremein）这两个动词所表示的活动来说明 to be（希腊语 einai）这种活动也有潜能和实现两个方面（《形而上学》1017a7 - b9）。<sup>③</sup> 仔细阅读亚里士多德文本，不可能不注意到 to be 的这种用法，而且也难以把它简单地归结为系词用法或谓述用法。这种用法的 to be 或许更接近于动词“存在”的意思，至少中文“存在”适合于表示某种活动。即使我们勉强用中文“是”来翻译这种用法的 to be，也需要解释说它不是单纯的系词或判断词，而是表示某种活动，而这实际上扩充了中文“是”的功能，让它担负起了它本来没有的职责。

其次，“一词一译”原则不能无限制地得到应用，尽管译名的统一性是良好翻译的重要标准之一。如果某个译者把同一部外文哲学著作中的同一术语翻译为不同的中文语词，那么读者很有理由抱怨该译者没能坚持“一词一译”原则，从而质疑其翻译的质量。但这种指责的合理性是有限度的，一旦把“一词一译”原则变成毫无限制的原则，那么它的不合理性将变得非常明显，因为真正应该得到坚持的其实是“一义一译”原则。我们需要区分语词和它的含义。翻译活动表面上是将一门语言中的语词转换为另一门语言的语词，但实质上它是要把一门语言中的特定意思通过另一门语言表达出来，因而，翻译活动不是简单的语词转写，更重要的是语义传达。如果某个语词是单义词，那么关于它的翻译就相对简单，“一义一译”和“一词一译”不会有明显的冲突。如果某个语词是多义词，那么翻译者就必须留意这个词到底表示什么含义（尤其是在某个语境对于词义的限定不是那么明确的时候），然后在目标语言中为这个特定含义找到相应的语词来传达，这时候固守“一词一译”原则反而是成问题的。

让我们假定有一门语言 L1，其中有两个语词 A（a）和 B（b, c, d）。这里的 A 和 B 是语词符号，a、b、c、d 是语词的含义。不难看到，A 是单义词，B 是多义词。再设想有另外一门语言 L2，而且我们需要从中寻找某些语词来翻译 L1 的 A 和 B。那么，理想的情况是，语言 L2 中恰好有“甲”（a）和“乙”（b, c, d）；这样，我们可以顺利地用“甲”翻译 A、用“乙”翻译 B，至于“乙”究竟表示 b、c 还是 d，译者某种意义上可以交给读者自己去领会。然而，实际的语言很可能没有这么理想，譬如，有可能我们只能在语言 L2 中找到“甲”（a, e）、“乙”（b, c）、“丙”（d），诸如此类<sup>④</sup>。这样一来，一方面，我们的确可以用“甲”来翻译 A，但是仅仅取其含义 a，同时需要排除含义 e；另一方面，当 B 表示含义 b 或 c 的时候，我们可以用“乙”来翻译，但是当 B 表示含义 d 的

① 王路：《“是”到底论》，第 307 - 313、313 页。

② 同上，第 294 - 295 页。

③ W. Jaeger (ed.), *Aristotelis: Metaphysica*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

④ 在极端不利的情况下，甚至可能无法在 L2 中找到任何现成的语词可以用来翻译 L1 的某个词 C 的含义。这时候，为了在 L2 中表达 C，就可能需要把 C 当作外来词直接引入到 L2 中，要么通过音译或转写（transliteration）的方式（如“披萨是从意大利传到中国的”），要么通过混说的方式（如“我实在不清楚海德格尔讲的 Dasein 是什么意思”）。假如人们不满足于音译或混说，那么可能就需要在 L2 中构造新词来传达 C，如“我实在不清楚海德格尔讲的‘此在’是什么意思”。

时候,就需要用“丙”来翻译它。由此可见,只要语词并不都是单义词,而且有待翻译的语言(L1)和目标语言(L2)在词汇上并不存在严格的一一对应关系,那么“一词一译”的原则就决不可能得到无条件应用。例如,古希腊语的 *logos* 一词根据不同语境可能需要超过 10 个词语(如陈述、句子、言语、定义、理由、理性、比例,等等)来转译它。英语的 *bank* 需要用“银行”“堤岸”等不同词语来翻译。动词的情况也类似,例如英语的 *call*,想用一个中文词来统一翻译它也是不可能的。如果说 *be* 也是多义的,不能强行用同一个中文词来翻译,为什么这就是一件让人难以接受的事呢?反过来,我们也不能无条件地说,由于 *being* 和 *existence* 是两个不同的词,就不能用同一个中文语词来翻译;因为这还是取决于它们的含义,而如果在特定语境中它们的含义相同,那么用同一个词来翻译就是可行的。

实际上,王路教授对于词语和含义的区分有清楚的认识,只不过他从这个认识推出的翻译方法跟我上面提到的翻译方法恰好是相悖的。按照我前面的意思,翻译的根本任务是含义的转译,而不仅仅是语词的置换,因而采用什么译名取决于译名原有的含义,而且我们可以用不同译名来传达原语言中同一词语的不同含义,也可以用同一译名来译原语言中不同词语的同一含义。但是,王路教授似乎主张另一种翻译原则,即翻译首先是语词符号的置换,而译名的含义是第二位的,是可以通过解释来“赋予”的。他说,我们要“区别语言与语言所表达的东西”<sup>①</sup>，“是”和 *being* 只是一个语词,是“语言形式”,它区别于“它所表达的意思”;我们只是用“是”这个语言形式来替换西方语言的 *being* 这个语言形式,可以暂不涉及 *being* 所表达的意思。这样我们就很清楚王路教授的终极理由了。他主张在所有语境中都用“是”翻译 *being*,实质上是就“语言形式”而言的,不是就语言形式所表达的意思而言的。说白了,*being* 是一种语言的符号,“是”是另一种语言的符号,我们可以用“是”这个符号来替代 *being* 这个符号,至于 *being* 和“是”这些符号“指什么”、表达什么意思,“那是可以讨论的”。按照他的意思,我们用这些符号来指什么,似乎并不取决于这些符号自身,而是取决于我们怎么解释它们。他反问:“为什么用同一个词(引者补:‘是’)翻译了 *being* 之后,就不能做出多义的理解呢?”<sup>②</sup> 所以,王路教授的观点是,一方面“S is”句型中的 *is* 应当翻译为“是”,另一方面我们可以把“S 是”解释为“S 存在”。这里,王路教授实际上通过这样的解释而赋予了中文“是”以存在含义,即中文“是”除了系词含义之外还可以表示“存在”。王路教授认同表述 P——“*being* 有两种含义,一种是系词,另一种表示存在”,而且认为表述 P 不能转换为表述 B——“‘存在’有两种含义,一种是系词,另一种表示存在”,但是 P 可以转换为表述 A——“‘是’有两种含义,一种是系词,另一种表示存在”。<sup>③</sup> 对此我要说,王路教授的这个观点已经突破了把 *to be* 和“是”仅仅理解为系词的狭隘观点,他实际上承认了 *to be* 具有存在含义,只不过“一词一译”的原则阻止他采用“存在”译法来补充“是”译法,从而使他转去寻求对中文“是”的含义进行改造或扩充。正是在后面这点上,“一是到底论”的反对者会有不同的主张,即“是”这个中文词有约定俗成的用法,如果它的“非系词用法”或“存在用法”还没有得到我们这个语言共同体的广泛接受,那么像“上帝是”这样的句子对于说汉语的普通人就几乎无法理解,因此,“存在”译法即使不是普遍成立的,也是不可或缺的补充,而“一词一译”的原则不是神圣不可侵犯的。

### 三、形而上学的含义和西方哲学的“一脉相承”问题

王路教授主张“一是到底论”显然不仅仅是关心一个哲学术语的翻译问题,其背后实际有某种哲学观在起作用,它涉及如何理解哲学这门学问的性质。按照他的观点,我们需要在语言和逻辑维度上来讨论有关的西方哲学问题,抛开这个维度将妨碍我们理解西方哲学的精髓。<sup>④</sup> 如果我们用中文

① 王路:《一“是”到底论》,第 337-338 页。

② 同上,第 338 页。

③ 同上,第 278 页。

④ 同上,第 7-9 页。

“是”而非“存在”来理解和翻译西方语言的 being, 就能够发现关于 being 的讨论直接与“S 是 P”的句法形式相关、跟逻辑问题相关, 从而明白西方哲学家的讨论离不开语言和逻辑方面的考虑, 离不开关于判断的肯定和否定的考虑, 离不开关于真假的考虑。如果我们仅仅用“存在”来翻译和理解 being, 那么我们很可能完全错失西方哲学家在语言和逻辑方面的考虑。他还说: “西方哲学中有关‘是’的研究乃是一种最宽泛的知识论意义上的研究, 即与人们的认识相关的研究。这也充分显示出哲学研究的特征, 或者说, 这就是形而上学, 它充分显示出形而上学的特征。”<sup>①</sup> 他认为形而上学、认识论和逻辑学没有实质性区别, “形而上学乃是关于人的认识的研究”<sup>②</sup>。在他看来, 形而上学研究人的认识, 而人的认识由语言表达, 由句子表达, 这样关于句子的意义及其真假的研究(即逻辑研究)也就是关于人的认识的研究(认识论), 从而也就是形而上学研究。<sup>③</sup>

我认为, 一方面, 王路教授强调 being 的系词用法、重视句法问题、强调需要在语言和逻辑维度上来讨论有关问题, 这些的确非常重要, 缺了这个维度可能就没法准确理解很多哲学家的思想; 另一方面, 语言和逻辑维度的问题只是复杂的 being 问题的一个维度, 而不是全部, 把形而上学和逻辑学完全混同起来谈论也是不合适的。黑格尔在他的《逻辑学》里似乎试图以逻辑学的名义构造一套形而上学体系, 但他的“逻辑学”在什么意义上可算是通常意义上的逻辑学, 仍是可疑的。通常所谓逻辑学研究的是有效推理的条件或者正确推论的结构和原则, 而黑格尔所谓“逻辑学”谈论的却是“思想的发展过程, 在这个过程中, 一个范畴被另一个范畴所包含, 并由此发展为它的对立面”<sup>④</sup>, 而且这种思想过程被认为是世界中现实发生的一切事件的本质结构。通常所谓形而上学, “指对实在的最基本的成分或特性的研究(ontology), 或者对我们在说明实在时所用的最基本概念的研究”<sup>⑤</sup>。形而上学的目标在于讨论实在或世界的本质结构或基本构成方式, 它要讨论什么东西存在、存在的东西如何存在(按照“是派”的译法: 什么东西是, 是的东西如何是), 等等。这里的“是/存在”与语言和逻辑问题相关, 但不完全是语言和逻辑问题。

逻辑学家关心“S is P”中的 is, 因为它似乎是句子中的逻辑常项。这个 is 经过名词化处理, 被称为 being, 它指的还是那个作为系词的 is。逻辑学家关心的这个 is 主要与句法和逻辑问题相关, 也就是看重 is 的谓述和断真的功能。但是, 哲学家不仅仅关心“S is P”中的 is, 而且关心作为“that which is”的主项 S 和谓项 P。当某个哲学家谈论 being(古希腊语 on)时, 有时指的是“S is P”中的 is, 这时他会关心句法和逻辑问题(从而表现为语言学和逻辑学的思考者); 有时他用 being 指的实际上是 S 和 P, 这时他关心的不是那个 is, 而是“that which is”(古希腊语 to on)或者复数的“those which are”(古希腊语 ta onta)。西方哲学中的 ontology 字面上就是关于 on(复数 onta)的理论, 也就是关于“that which is”(复数 those which are)的理论, 用德文来说就是关于 das Seiende(复数 die Seienden)的理论, 因而是关于“诸事物”的理论, 而不单纯是系词理论或逻辑学理论。逻辑学特别关注“是”和“S 是 P”这样的句子结构, 而形而上学关注的实际上是万事万物(尤其是它们的根本结构或原理), 只不过古希腊人恰好用“诸是者”(ta onta)来统称万事万物, 所以他们的形而上学大致等同于“是者论”(ontology)。西方形而上学会跟逻辑学密切相关, 确实从“是者”和“是”的密切相关可以看出端倪。中国古代也有研究万事万物之根本结构或原理的学问, 也可以算是某种形而上学, 但它不能被说成是 ontology, 因为中国古代思想家并不从“是”和“是者”出发来讨论形而上学问题。

柏拉图在讨论 to on(是者, 实在)时, 常常把它跟持存性、自身同一性、真实性关联在一起, 从而把它跟生成变化的东西、假象、虚假的东西相对置, 而 to on 之所以有这些方面的含义, 与动词 einai 的词源含义“自身维持自身”是密切相关的。古希腊形而上学主要不是探讨事实和命题之真(这主要是逻辑学的任务), 而是讨论实在和事物之真。真实的事物首先就是自身维持自身的、具有

① 王路:《一“是”到底论》,第348页。

② 同上,第370页。

③ 同上,第370-371页。

④ [英]布宁、余纪元编著:《西方哲学英汉对照辞典》,北京:人民出版社,2001年,第561页。

⑤ 同上,第614页。

自身同一性的事物，而且只有这样的东西才被视为真正知识的对象，无论柏拉图的理念（idea, eidos）还是亚里士多德的实体（ousia）都是这样的东西，它也是狭义的“是者”（to on）。在亚里士多德的语境中，最广义的“是者”指一切，它可以包括作为实体的“苏格拉底”“马”、作为性质的“白”“甜”、作为数量的“三尺”“五升”等，也就是亚里士多德所说的那些范畴。这些范畴对于亚里士多德而言就是实在之最基本成分。在这种作为范畴论的“是者论”视野中，系词所表示的某些逻辑关系（例如等同、从属）本身也属于一类范畴，即“关系”范畴，从而也可以被当作某个“是者”。包括亚里士多德在内的古代哲学家分享一个共同的世界观，即世界是“诸事物”（诸是者）的总体。当维特根斯坦说“世界是事实的总体，而不是事物的总体”<sup>①</sup>，这显然超越了古代哲学家的观点，因为这样一来，事实和命题之类而不是实体和属性之类成为哲学探讨的关键话题。这样，似乎更重要的是句子和由句子所表示的东西，而非孤立的词语和词语所表示的东西。

当海德格尔说传统哲学关注“是者/存在者”（das Seiende）而遗忘了“是/存在”（das Sein）本身，他的意思不是说传统哲学关注“是者/存在者”而遗忘了语言层面上的系词，而是说传统哲学关注名词化了的 das Seiende（作为在场者的“是者/存在者”），关注对象化了的“事物”，而遗忘了作为动词本身的 Sein 所表达的那个意思，即某种特殊的活动，也就是自身在场、自身出现、“自身从自身中站出来并维持站立”；这种活动尤其指生命活动，即“生存”（die Existenz），而且最根本的是当下活着的自我的生存，这就是“此在之存在”（das Sein des Daseins）。对于海德格尔而言，传统形而上学作为“是者/存在者/实体”之学根本上是对象化的事物之学，而他要作的工作是转向关于“此在”的生存论分析，或者说一种生命现象学。当我们仅仅从语言层面的系词来理解“das Sein des Daseins”，把它解读为“此是之是”，显然就完全错过了海德格尔所说的意思。如果说“是”只是一个符号，我们首先可以拿它来翻译海德格尔的哲学术语，然后把它解释为有“生存”的含义，那么这种说法固然突破了系词理解的弊病，也会遇到上面提及的那种尴尬，即普通的汉语言说者并不把中文“是”理解为“生存”或“存在”之类的意思。按照一是到底的翻译方式造就的许多术语（例如如此是、“在-世界-中-是”“有罪欠是”“恶是”“向死而是”“能整体是”等<sup>②</sup>），对于读者而言是一种帮助还是一种妨碍就很难说了。

此外，王路教授在《一“是”到底论》中试图分别讨论从古至今的多位西方哲学家关于 being 的论述，而且他不认为这些哲学家关于 being 的理解有根本的不同，或者说，他不认为关于 being 的理解在哲学发展史上发生过重大的断裂。他说：“与 being 相关，语境论展现的乃是一种断裂的历史。别的不说，人们看不到从‘是’到‘有’到‘存在’有什么联系。它们之间的联系充其量是解释出来的，因为至少字面上是没有的。一是到底论展现的则是一个一脉相承的历史。”<sup>③</sup> 这种观点也值得商榷。如果西方哲学的历史本身具有断裂的情况，那么我们为什么要维持“一脉相承”的假定，而不如实呈现这种断裂呢？亚里士多德、黑格尔和海德格尔的哲学由于使用了一贯的术语（to on、das Sein），就必定是“相承”大于“断裂”吗？通过一是到底的译法从“字面上”呈现出来的一致性是否可能只是非常表面的一致性，反而掩盖了它们实质上的差异和断裂？为什么我们不能说，being 概念本身具有内在张力和丰富性，不同时代或不同流派的哲学家实际上只是各自强调了其中某些方面或某些维度？这点至少是可以讨论的。

#### 四、结 语

汉语学界的学人遭遇到的直接问题是，在汉语语境中如何理解和翻译西方哲学著作中出现的 be-

① [英] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，1996年，第25页。

② 这些译法见于熊林（溥林）翻译的海德格尔《是与时》，未出版电子稿。熊林在自己的翻译实践中贯彻了一是到底论，尽管他似乎没有像王路这样从理论上为一是到底论提供辩护。另外，从他使用“是着”来翻译古希腊语分词 on 这点可以看出，他自觉从动词来理解“是”，而非把“是”视为只具有句法功能的系词。

③ 王路：《一“是”到底论》，第339页。

ing (to on, das Sein) 这个词及其派生术语, 如 ousia、ontology、essence、Dasein、Sosein 等。但是这个问题立即被转换为: 我们应该用哪个汉语词来翻译 being 及其派生词? 这个转换蕴含了某些或明或暗的预设, 而这些预设可能改变了原有的问题。这些预设可能有: (A) being 在汉语中是可译的, 即有某个汉语词能够充当 being 的译名; (B) 只有一个汉语词 (最) 能够充当 being 的译名; (C) being 只有一个 (最重要的) 含义。我认为, 预设 (A) 是可疑的, 而且预设 (B) 和 (C) 是更加可疑的。王路教授的“一是到底论”基本上不谈论跨文化理解和翻译的可能性问题, 而是默认它是可能的。“存在派”或“语境派”中有些人对跨语言的思想转换的可能性也缺乏反思, 不过也有些人对此有很自觉的意识。“是派”与“存在派”(或“语境派”)之间的分歧不是最根本的, 因为它们共同预设了 being 的中文翻译是可能的。最大的分歧是“可译派”和“不可译派”之间的分歧, 承认还是不承认 being 的不可译性是完全不同的两种立场。我总体上同情不可译派的立场。在《真假之辨: 柏拉图〈智者〉研究》的“后记”中我表达过这个观点, 即 to be 在西方语言中承担了多种不同角色或功能, 而汉语词汇中没有一个词能够同时担当这些不同的功能。

……西方语言中 to be 这一个词同时担当了多种不同的角色, 而汉语中没有单独的一个词能够同时担当这些角色, 于是, 我们只能让“是”担当一部分角色, 让“存在”担当一部分角色, 让其他语词担当一部分角色。但是, “部分”不能取代“整体”, 当我们需要一个词来表示整体的、尚未区分的 to be 的时候, 在汉语词汇里就无法找到了。有些人认为自己找到了, 但实际经不起推敲。我们可以“解释”它, 如我在本书里尝试的那样, 但是我们无法简单地“翻译”它。<sup>①</sup>

同样在这篇“后记”中, 我还表达了一个观点: 我们需要对异质文化的“异质性”有一种自觉, 对跨文化翻译和跨文化理解的可能性和不可能性有一种反省, 而不能想当然地认为, 西方哲学的所有问题都一定是汉语哲学的问题, 西方哲学的所有概念一定能够在现成的汉语哲学中找到严格对应的概念。“‘to be’和‘being’属于‘希腊-西方’的语言, 不属于传统汉语; 它们蕴含的思想方式是‘希腊-西方’的, 不是传统汉语的; 这些语词引起的哲学难题本来只属于‘希腊人-西方人’, 而不属于传统汉语言说者……‘to be’与‘是’和‘有’有相通的地方, 但不能等同; ‘not to be’与‘非’、‘无’也有相通的地方, 也不能等同。”<sup>②</sup> 然而, 有些人对汉语可以翻译 being 抱有过分乐观的态度, 他们不仅在翻译实践中使用“是”“有”或“存在”之类的中文词, 而且认为这些词是完全恰当的, 能够充分传达西文的 being。不管在具体翻译作品中我本人是如何处理 being 及其相关词的, 在理论上我同情不可译论, 即认为 being 作为哲学概念在中文里没有完全对应的现成语词可以直接对译, 而所有的翻译都是“不得不译”时采取的权宜之计, 并且都是不完美的。在翻译实践上, 我赞成依具体情况做具体分析, 容许在不同语境 (尤其针对不同时代的不同写作者的著作) 使用不同的译法, 并且认为应当尽可能在给出特定译法的同时说明该译法的局限性, 提醒读者 being 还有别的用法或含义。让我用“和合本”《新约·约翰福音》的开头作为最后的例子: “太初有道, 道与神同在, 道就是神”(en archē ēn ho logos, kai ho logos ēn pros ton theon, kai theos ēn ho logos), 这里的“有”“在”和“是”乃是对同一个希腊语词 ēn (相当于英文 was) 的翻译, 而且这种译法看起来很合适, 至于汉语读者根本看不出来原文是同一个词, 那就只能依靠翻译者给予提醒了。

(责任编辑 行之)

① 詹文杰:《真假之辨: 柏拉图〈智者〉研究》, 第291页。

② 同上, 第291-292页。

# 主体的形成

## ——论传统儒家的二体说

沈顺福

**【摘要】**体用论是中国传统哲学的基本形态。体即主体，用即活动，体用关系即存在主体及其活动。在儒家这里，仁爱、仁生、仁通之仁便是用，具体的行为。这种行为的主体首先是气质形体如心。自然的气质人心无法确保行为的正当性。理应运而生。理隐身于道中。对道的学习不仅是为了明理，而且是为了心理汇通。心理汇通之后，理转变为性，成为性体。形体与性体构成了传统儒家的二体说。人的完整身份或主体应该包含三个部分，即气质形体、普遍性体，以及自主个性。三者合作才能形成完整的行为主体。

**【关键词】**体用论；儒家；性；理；体

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0117-09

**作者简介：**沈顺福，（济南 250100）山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授。

**基金项目：**国家社会科学基金后期资助重点项目“传统儒家心灵哲学研究”（20FZX005）

汉语哲学的基本形态是体用论。体用论由体与用两个概念组成，其中，体是存在的主体，用是主体的存在。从人的角度来看，人的存在之用便是人的生存或行为，体便是行为的主体。用出于体，由体而达用。正确的用即行为产生于合法的主体。那么，合法的主体是什么呢？或者说，正确行为的主体由哪些要素构成呢？这是本文的主要问题。本文指出：体用之用指人的行为如儒家之仁，仁即用；作为用的仁产生于体，体即主体，包括气质形体和普遍本性，二者合成用之体，这是传统儒家的主体观；不过，合法而完整的主体应该由三体合成，即气质的形体、普遍的性体以及自主的个体；传统儒家仅仅持二体说，二体说应该改为三体说。

### 一、作为道德行为的仁与用

体用论之体，本义指身体。身体乃是行为主体，因此，体主要指行为主体，用即主体的存在。从人的角度来说，人体之用便是人的行为，或者说，用乃是由主体所发动的自然而合理的行为。那么，什么是人类合理的行为呢？传统儒家将这种合理的行为叫做仁。对仁的思考成为传统儒家哲学的主要任务。从传统儒家历史发展来看，仁的内涵大约经历了三个不同的阶段，即，先秦时期的仁爱说、秦汉时期的仁生说，以及宋明时期的仁通说三个阶段。

仁爱说将爱视为仁的主要内涵。“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。”<sup>①</sup>孔子给出了简洁而经典的答案：仁即爱，比如“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”<sup>②</sup>。立己而立人、达己而达人的做法便是仁。

<sup>①</sup> 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2006年，第146页。

<sup>②</sup> 同上，第72页。

“克己复礼为仁。”<sup>①</sup> 仁就是遵循礼仪规范的道德行为，由仁而实现爱人的目的。孟子曰：“亲亲，仁也。”<sup>②</sup> 孝敬自己的父母便是仁，孝敬之仁便是爱父母。“仁者爱人”<sup>③</sup> 因此成为儒家的道德纲领。董仲舒直接指出：“仁者，爱人之名也。”<sup>④</sup> 我们把爱人的行为叫做仁，仁即爱人，如“泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。”<sup>⑤</sup> 仁即爱群生。二程曰：“民须仁之，物则爱之。”<sup>⑥</sup> 对待民众要有仁爱。这种仁，二程曰：“仁，人此；义，宜此。事亲仁之实，从兄义之实，须去一道中别出。”<sup>⑦</sup> 仁即为人该做的事情，比如事亲、从兄等皆是仁。仁即爱人，这也是传统儒家的核心观念。

到了秦汉时期，儒家的仁爱观念发展为仁生说，以生释仁。董仲舒将人道之仁升华为天道，曰：“仁，天心，故次以天心。”<sup>⑧</sup> 仁是天心。天不仅是一种自然存在物，而且具有生化万物的本领，是万物生存之本，即“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之”<sup>⑨</sup>。天生万物。这种生化万物的行为，董仲舒称之为仁，仁即生物。“仁之美者在于天。天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有养而成之，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。”<sup>⑩</sup> 天道之仁在于生物。仁即生万物，这成为仁的第二个内涵。仁生说在宋明理学时期得到继承。二程曰：“天以生为道。”<sup>⑪</sup> 天道便是生。仁即生物。朱熹也将仁视为“生意”：“仁，浑沦言，则浑沦都是一个生意，义礼智都是仁；对言，则仁与义礼智一般。”<sup>⑫</sup> 仁即生生不息，这个“生意”之仁具体于生存中：“得此生意以有生，然后有礼智义信。以先后言之，则仁为先；以大小言之，则仁为大。”<sup>⑬</sup> 作为生意之仁具体于仁、义、礼、智四德中。王阳明曰：“仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息。”<sup>⑭</sup> 仁是生生不息。仁即生。仁生说成为传统儒家的仁学新观念。

在仁爱说与仁生说的基础上，理学家以通释仁，提出了仁通说。二程曰：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”<sup>⑮</sup> 仁即气质贯通。当宇宙之间气质贯通时，它便形成一个生命体，即万物一体。故二程曰：“仁者，浑然与物同体。”<sup>⑯</sup> 当宇宙万物合为一个生命体时便是仁。仁即贯通一体。朱熹曰：“仁者固能与万物为一，谓万物为一为仁，亦不可。譬如说屋，不论屋是木做柱，竹做壁，却只说屋如此大，容得许多物。如万物为一，只是说得仁之量。”<sup>⑰</sup> 仁即将宇宙万物合成一个形体生物，之间无有间隔。无间隔便无私：“谓之无私欲然后仁，则可；谓无私便是仁，则不可。盖惟无私欲而后仁始见，如无所壅底而后水方行。”<sup>⑱</sup> 万物无私，如同一人，人与人之间便无不爱。王阳明曰：“心，一而已。以其全体恻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理

① 同上，第138页。

② 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2008年，第238页。

③ 同上，第152页。

④ [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，2015年，第245页。

⑤ 同上，第161页。

⑥ [宋] 程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，北京：中华书局，2004年，第87页。

⑦ 同上，第80页。

⑧ [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第158页。

⑨ 同上，第165页。

⑩ 同上，第321页。

⑪ [宋] 程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》下册，第1175页。

⑫ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，北京：中华书局，1986年，第107页。

⑬ 同上，第105页。

⑭ [明] 王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，1992年，第26页。

⑮ [宋] 程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，第15页。

⑯ 同上，第16-17页。

⑰ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第118-119页。

⑱ 同上，第117页。

而言谓之理。”<sup>①</sup> 仁即贯通全体。宇宙万物之间圆融而无碍：“世之君子惟务致其良知，则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体，求天下无治，不可得矣。”<sup>②</sup> 仁即万物一体，又叫致良知。致良知即贯通。王阳明日：“仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息。”<sup>③</sup> 万物之间气化流行而生生不息。这种生生不息的气化活动便是仁气贯通，并据此而形成整体。人与人之间如同一体：“圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以复其心体之同然。”<sup>④</sup> 圣人的仁道便是教人万物一体，如此便可以无私而亲如手足。这种亲如手足之爱便是贯通之仁。

从儒学史来看，仁分别获得了三种不同的内涵，即爱、生和通。仁爱说、仁生说和仁通说分别从不同角度揭示了仁的性质。这种仁，理学家从体用论的角度称之为用，仁即用。张载曰：“明庶物，察人伦，然后能精义致用，性其仁而行。”<sup>⑤</sup> 由性而为便是仁，也叫用。仁是正确的行为，因此是道。故，张载曰：“德，其体，道，其用，一于气而已。”<sup>⑥</sup> 生生不息的道即仁便是德之所用。仁即用。二程曰：“公而以人体之，故为仁。只为公，则物我兼照，故仁，所以能恕，所以能爱，恕则仁之施，爱则仁之用也。”<sup>⑦</sup> 仁兼体用，其中仁爱之仁便是用。用即行为。朱熹曰：“盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万物各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也。”<sup>⑧</sup> 万物的生生不息便是道之用。其中的“道体”即道的形体。道的形体是无形的、生生不息之仁。“专言仁者，是兼体用而言”<sup>⑨</sup>，仁兼体用，既可以为形而上之体，又可以为流行之用，表现于“亲亲、仁民、爱物”<sup>⑩</sup> 等具体行为中。作为用的仁即具体的行为，故朱熹曰“仁在事”<sup>⑪</sup>。仁即做什么事，属于行为。王阳明日：“故致此良知之真诚恻怛，以事亲便是孝；致此真知之真诚恻怛，以从兄便是弟；致此良知之真诚恻怛，以事君便是忠：只是一个良知，一个真诚恻怛……此良知之妙用。”<sup>⑫</sup> 仁孝忠信等仁的活动无非是良知本体主导下的气质“妙用”。

爱、生与通的仁是用，用即行为。那么，这种行为如何产生呢？具体地说，仁用之体即主体是什么呢？或者说，道德行为的主体是什么？作为行为主体的体通常包含三项内容，即形体、性体和个体。我们首先来看形体。

## 二、体之一：气质形体

仁义行为从何而来？早期古典儒家以本源论解释了这个问题。孔子曰：“为仁由己。”<sup>⑬</sup> 己即自身，近似于心或性。不过孔子似乎并没有明确这一点。孟子明确指出：“恻隐之心，仁之端也。”<sup>⑭</sup> 仁产生于恻隐之心，仁产生于人心，人心是仁义行为的起点。这种心有四种即四端，“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达”<sup>⑮</sup>。四端即四种心，孟子按照惯例，将其理解为性，

① [明] 王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》上册，第43页。

② 同上，第79页。

③ 同上，第26页。

④ 同上，第54页。

⑤ [宋] 张载撰、章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第38页。

⑥ 同上，第15页。

⑦ [宋] 程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，第153页。

⑧ [宋] 朱熹：《论语集注》，《四书五经》上册，天津：天津市古籍书店，1988年，第15页。

⑨ [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第115页。

⑩ 同上，第118页。

⑪ 同上，第116页。

⑫ [明] 王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》上册，第84-85页。

⑬ 杨伯峻：《论语译注》，第138页。

⑭ 杨伯峻：《孟子译注》，第59页。

⑮ 同上，第59页。

四端之心即性。性天生在我，扩充它便可以成就仁义、产生仁义之举。仁义的行为产生于善良之性。善良的行为即用获得了合法的基础。荀子曰：“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。唯仁之为守，唯义之为行。”<sup>①</sup>以诚养心便可以形成仁义行为。这个所养之心便是“仁心”<sup>②</sup>。“礼以顺人心为本，故亡于礼经而顺人心者，皆礼也。”<sup>③</sup>依据仁心而行便是仁。仁义行为产生于心，或曰心是行为的本源。这也是中国传统生存论的基本观念，即心是生存的本源，生存便是心动。仁义行为，作为一种生存现象，一定产生于人心。生存产生于心动，行为也出自于心动。只有心动才会激发我们如此行为。心灵是人类行为的主导者。荀子曰：“有欲无欲，异类也，生死也，非治乱也。欲之多寡，异类也，情之数也，非治乱也。”<sup>④</sup>人一定有心灵活动即欲，否则便无法生存。

孟子的性本论与荀子的心本论皆属于体用论的早期形体。其中，孟子所说的性、荀子所说的心，皆属于形体之物。孟子有“大体”说：“从其大体为大人，从其小体为小人……耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”<sup>⑤</sup>四端之心即性是“大体”，成就大体者便是大人。大体即四心或性，属于形体。荀子所说的仁心，作为气质性的心脏，也是形体之物，也属于形体。这样，早期儒家性本论和心本论皆以形体之物为本源。这个本源性存在便关联着体用之体。早期思想家以心或性来表示行为主体即体，或者说，心或性便是体用之体的早期形态。

理学家对早期尤其是孟子的性的内涵进行了深化，提炼出形而下之气和形而上之性。形而下的气质构成形体，形而上的人性便是性体。其中，气质形体便是气质之心。二程曰：“性之本谓之命，性之自然者谓之天，自性之有形者谓之心，自性之有动者谓之情，凡此数者皆一也。”<sup>⑥</sup>心是形体之体，也是活动的主宰者。二程曰：“人必有仁义之心，然后仁与义之气粹然达于外。”<sup>⑦</sup>仁义之心是气质人心，仁义行为必然显示为某种气质而外现。朱熹解释曰：“假如耳便是体，听便是用；目是体，见是用。”<sup>⑧</sup>耳朵是形体之物，听便是其使用。朱熹曰：“大体，心也。”<sup>⑨</sup>朱熹将心称为“大体”，心是体。朱熹曰：“自心而言，则心为体，敬和为用；以敬对和而言，则敬为体，和为用。”<sup>⑩</sup>从体用范畴来看，形体之心是体，敬畏，作为其活动，便是用。心是体。“知之体动，而静在其中；仁之体静，而动在其中。”<sup>⑪</sup>知之体即认知之体只能是人心。人心，作为认知主体，虽然活动，但是内含性理，故而静在其中。人心，作为形体之体，主导了人的行为即用。如仁，朱熹曰：“仁者，心之德。心不违仁者，无私欲而有其德也。”<sup>⑫</sup>仁产生于人心。如果我们将仁视为一种爱之情，那么，这个亲爱之情的行为主体便是人心。故，朱熹称之为“心之德”。不过，此种形体之体，朱熹常常将其排除在体用论之外：“看来心有动静：其体，则谓之易；其理，则谓之道；其用，则谓之神……体不是‘体用’之‘体’，恰似说‘体质’之‘体’，犹云‘其质则谓之易’。”<sup>⑬</sup>也就是说，朱熹通常将体用论之体限定为抽象的无形体之体。这便是后来王夫之批评他的主要原因之一。气质之心是形体或主体，虽然不同于抽象的性体，却也是一种自然之体，不可否认。

① [清]王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》第2册，上海：上海书店出版社，1986年，第28页。

② 同上，第282页。

③ 同上，第324页。

④ 同上，第283-284页。

⑤ 杨伯峻：《孟子译注》，第208页。

⑥ [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，第318页。

⑦ 同上，第70页。

⑧ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第3页。

⑨ [宋]朱熹：《孟子集注》，《四书五经》上册，第90页。

⑩ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第2册，第519页。

⑪ [宋]朱熹：《晦庵先生文集》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第1366页。

⑫ [宋]朱熹：《论语集注》，《四书五经》上册，第23页。

⑬ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第84页。

王阳明曰：“自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心；心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠，自此以往，名至于无穷，只一性而已。”<sup>①</sup> 人的忠孝行为不仅发自于人心，而且符合人性，是人类的必然行为。这种行为便是用，人心是其体。其中，“仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息……自此而仁民，而爱物，便是发干生枝生叶。”<sup>②</sup> 仁便是产生于人心的爱。王夫之明确指出：“夫手足，体也；持行，用也。”<sup>③</sup> 体即形体，其活动便是用。比如，“况心之与意，动之与静，相为体用，而无分于主辅，故曰‘动静无端’。”<sup>④</sup> 心是体。对胡宏的心体说，王夫之大加赞赏：“故唯胡氏‘心即体、欲即用’之说为当。‘即’字速妙。而心之与欲，亦无分界，则体用合，诚明一，如天之非自明而诚矣。”<sup>⑤</sup> 心是体，心灵的活动如欲等便是其用。人心是人类主动行为的主导者与发动者。心是体，欲、意、情、思乃至行等皆是其用。

意、思等行为产生于人心。由于人的天生气质之心善恶莫辨、无法确定，因此，由自然的气质人心所主导的行为的合理性或正当性便失去保障。自然的气质形体的合法性遭到了怀疑或否定。这种理论的典型代表是传统佛教，以形体之物为虚空。传统儒家虽然没有如此极端，却也相信自然的气质形体的不确定性。二程曰：“‘以心无形体也，自操舍言之耳。夫心之所存，一主乎事，则在此矣。’子因以目视地曰：‘过则无声臭矣。其曰放心者，谓心本善而流于不善是放也，心则无存亡矣。’”<sup>⑥</sup> 二程提出心无形体。所谓心无形体并非说心是虚空之实体或不存在，而是说它依赖于操舍而不确定。形而下的气质之心是不确定的。用现代康德哲学的话来说即，经验的物体或现象乃是人类主观活动的结果、缺乏真实性。维特根斯坦曰：“所谓‘事物’是自足的，仅仅指它存在于所有的可能环境中，这种自足的形体仅仅是一个联系形体，通过这些联系而关联着各种原子状态，因此这种形体是依他性的。”<sup>⑦</sup> 事物是变化的，气质之物也是变化的。变化的事物是不确定的。形体之心也是不确定的，无法自主主导或完成仁义行为。因此，形体之心必须借助于另外的力量才能完成道德的仁义行为。

### 三、理与性：性体的产生

自然人心所主导的行为是自然的的活动。这种自然活动缺乏确定性与合法性。只有理的加入才能让该行为合理与合法，从而转变为道德的行为。气质的人心必须与绝对的天理相结合才能确保其行为的合理性，即正当的行为即用不仅是气化流行，而且内含某种特殊的实体来确保其性质。这个特殊实体便是理。

什么是理？二程曰：“穷物理者，穷其所以然也。”<sup>⑧</sup> 理即事物的“所以然”者，是合理行为的终极性依据。“且如说皇天震怒，终不是有人在上震怒？只是理如此。”<sup>⑨</sup> 苍天的震怒便因于理。二程曰：“在天为命，在义为理（疑是在物为理），在人为性，主于身为心，其实一也。”<sup>⑩</sup> 对于人间事物或人类行为来说，正确的义举的依据便是理。理是合理行为的根本依据。朱熹曰：“只是言人之性本无不善，而其日用之间莫不有当然之则。则，所谓天理也。人若每事做得是，则便合天理。”<sup>⑪</sup> 理是

① [明]王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》上册，第15页。

② 同上，第26页。

③ [清]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，长沙：岳麓书社，2011年，第454页。

④ 同上，第425页。

⑤ 同上，第601页。

⑥ [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》下册，第1258页。

⑦ 引文为笔者翻译，原文参见 Wittgenstein, *Logisch - Philosophische Abhandlung, Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1955, p. 32.

⑧ [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》下册，第1272页。

⑨ [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，第290页。

⑩ 同上，第204页。

⑪ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第2册，第387页。

人们正当行为或道德行为的根据。比如“仁者，爱之理，心之德也。”<sup>①</sup>仁不仅是爱，而且是合理之爱。陆九渊曰：“见孺子将入井，而有怵惕惻隐之心者，此理也；可羞之事，则羞之，可恶之事，则恶之者，此理也。”<sup>②</sup>惻隐之心所引发的仁义行为最终依据于理。理确保了人心活动的正当性。王阳明曰：“若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。”<sup>③</sup>天理即良知是人心活动的合法性依据，行为有理便是合理的行为。超越之理的加入彻底改变了人心活动的性质。

从伦理学的角度来看，理是什么？伦理是维护整体秩序的风俗习惯。这个风俗习惯不仅由具体的行为组成，而且这些行为所表现出的形式便是道德规则或行为原理，儒家称之为道。道即行为原理。“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”<sup>④</sup>人们将道当作自己的行为指南或行为原理。孔子曰：“朝闻道，夕死可矣。”<sup>⑤</sup>道是可以被听见（“闻”）的经验观念。这些观念形态的道不仅出自于某些圣贤的总结与抽象，而且其本身有一定的客观依据。人类的道德规则类似于经验科学的科学命题。这些命题不仅出自于那些伟大的科学家的抽象，而且具有客观的依据。这种客观依据便是理。理是合理的公共原理的客观依据。原理是道，客观依据便是此道的客观依据。故，理在道中。朱熹曰：“道便是路，理是那文理……‘道’字包得大，理是‘道’字里面许多理脉……‘道’字宏大，‘理’字精密。”<sup>⑥</sup>道是行为原理，理则是其根据。“理是有条瓣逐一路子。以各有条，谓之理；人所共由，谓之道。”<sup>⑦</sup>道是行为原理，理便是其依据。比如君臣之间通常要求臣忠于君、父子之间子女要孝顺父母，前者便是忠，后者便是孝。忠孝分属于不同的道德规则即道。理便是忠孝等道德规则的客观依据。“父子有父子之理，君臣有君臣之理。”<sup>⑧</sup>君臣之间只能适用于君爱臣忠的原理，即臣忠于君、听从君主的指令。这不仅是君主个人的愿望，而且也是客观的要求，具有客观性或实在性。在人类社会的几乎所有的政体中通常都会发现臣听从君主的现象。人们把这种普遍现象背后的实体性存在叫做理。因此，理学家所说的理至少具备三项内涵，一是客观实在性，“且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里”<sup>⑨</sup>。其次，理是普遍实体。朱熹曰：“天地间只是这个道理流行周遍。”<sup>⑩</sup>理无处不在。这个无处不在的天理是普遍实体。英语中的普遍（universal）一词本身指“宇宙”。理是宇宙之间独立存在的实体，与人类并列存在于宇宙中。理的第三个性质是形而上性，即理是形而上的超越实体，不可以被经验或感官所认知。从伦理学的角度来说，理便是让道德规则获得存在论支持的普遍实体，有了它，道德规则便不仅是观念性存在，而是具备客观实在性，是真实的观念。这种客观实在性让这些道德规则或道德陈述转变为真理。获得了存在论辩护的道德规则便是真理。真理的性质让道德规则获得了存在的底气：这种道德陈述或命令也是真理，具有不可抗拒的力量、应当被执行或接受。

普遍之理仅仅蕴含于道德原理中。我们只有通过学习道德原理即道并对其反思，才能汇通其中蕴含着的理，并进而将其转化为行为主体。这便是性。性产生于理，即，性理贯通。二程曰：“自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”<sup>⑪</sup>在天言理，在人言性。天理落实于人间便是性。朱熹曰：“只是这理，在天则曰‘命’，在人则曰‘性’。”<sup>⑫</sup>性与理仅仅是形态不同而已，

① [宋]朱熹：《论语集注》，《四书五经》上册，第1页。

② [宋]陆九渊：《陆象山全集》，北京：中国书店，1992年，第3页。

③ [明]王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》上册，第45页。

④ 杨伯峻：《论语译注》，第76页。

⑤ 同上，第40页。

⑥ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第99页。

⑦ 同上，第99页。

⑧ 同上，第83页。

⑨ 同上，第4页。

⑩ 同上，第156页。

⑪ [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，第296-297页。

⑫ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第83页。

本质上是同一个存在。王夫之曰：“在天谓之理，在天之授人物也谓之命，在人受之于气质也谓之性。”<sup>①</sup>当天理落实于人的身体中时，理变为性。故，性即理。性即理并非说性与理之间具有同一性。二者之间的关系，我们可以借用弗雷格的指称理论来说，即，二者之间的意谓（meaning）是一样的，但是，意味（sense）则不同。从意谓来说，所指为同一存在；从意味来看，二者所产生的功能、效果等有区别。性与理乃是同一种存在实体的不同存在形态或存在阶段并因此产生不同的效果。

性理贯通，因此，理学家常常性理不分，称理是体。程颢曰：“理义，体用也。理义之说我心。”<sup>②</sup>理义之间是体用关系，其中理是体。这个理，在人便是性。故，性是体。二程曰：“心一也，有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也。”<sup>③</sup>统一的心中不仅有贯通天下的气质之心，而且内含寂然不动的性体。谢良佐曰：“性，本体也。目视耳听，手举足运，见于作用者，心也。”<sup>④</sup>性是本体。朱熹曰：“人之性情，心之体用，本然全具，而各有条理如此。”<sup>⑤</sup>人性是体，心情是其用，二者合作形成体用关系。朱熹曰：“心有体用。未发之前是心之体，已发之际乃心之用，如何指定说得！盖主宰运用底便是心，性便是会恁地做底理。性则一定在这里，到主宰运用却在心。情只是几个路子，随这路子恁地做去底，却又是心。”<sup>⑥</sup>心体即性，是未发之体，心情是已发之用。未发之性通过心灵的发用而转变为理，从而确保行为的合法性。在此，性又转变为理，落实于行为中。王阳明曰：“身之主宰便是心；心之所发便是意；意之本体便是知；意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物。”<sup>⑦</sup>意即心灵及其所主导的行为，其体便是良知（“知”）。良知即性。作为性的良知落实于行为之中便表现为事亲、仁民而爱物。王夫之曰：“心性固非有二，而性为体，心为用，心涵性，性丽心，故朱子以心言诚，以理言道，（章句已云‘性即理也’。）则道为性所赅存之体，诚为心所流行之用。”<sup>⑧</sup>心兼体用，性是心之体，心是性之用。性即体，又称性体。性体以抽象之性为体，从而区别于气质的形体。

#### 四、个体与三体说

对道的认知与接受最终指向道背后的理，从而实现心理合一。当心理合一时，理转变为性，从而成为体。这个过程便是“体”。二程曰：“体道，少能体即贤，尽能体即圣。”<sup>⑨</sup>心通过体会理、体道、实现与道理合一，从而形成性体。性体便成为行为主体。朱熹曰：“性则就其全体而万物所得以为生者言之，理则就其事物物各有其则者言之。”<sup>⑩</sup>朱熹这段话其实也揭示了性与理的转换，即如果说理仅仅是抽象地隐含于事件之中（用），那么当我们对这个使用中的理进行观察时，它自然而然地被主体化，从而成为行为主体即性体。我们把事件比作川流、川流的运行的客观必然性是川流之理，川流及其理的源头便是性。从伦理学的角度来看，理即作为道德规则的存在论依据，属于道德行为的抽象实体。它隐含于用之中。性便是这个道德行为的主体。这便是性体。这样，传统儒家将人类的道德行为主体分为两类要素，一个是气质形体，如人心，另一个由理转化而来的性体。形体与性体构成了传统儒家的主体说。

① [明]王夫之：《读四书大全》，《船山全书》第6册，第865页。

② [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，第133页。

③ [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》下册，第1183页。

④ [宋]谢良佐：《上蔡语录》，《朱子全书》外编第3册，上海：华东师范大学出版社，2010年，第2页。

⑤ [宋]朱熹：《孟子集注》，《四书五经》上册，第25页。

⑥ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第90页。

⑦ [明]王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》上册，第6页。

⑧ [明]王夫之：《船山全书》第6册，第557页。

⑨ [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，第96页。

⑩ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第82页。

形体的产生源自于对道、理的认可与接受。可是现实中的道理不是单数，而是复数，即，我们常常既可以遵循此种原理，也可以接受彼种原理，如忠、孝原理。现实中的公民有时候可能因为尽忠而无法尽孝，或尽孝无法尽忠。这便需要行为人的选择。当某人选择了尽忠时，他便确定了自己的公民身份，反过来说，当某人选择了尽孝时，他便确定了自己的人子身份。因此，行为主体的身份及其行为原理，在现实中，是复数。个体的人常常具有多重身份，如区别于其他生物的人类、一个国家的公民、政体的君臣、家庭中的父子等。与之相应，人的行为不仅仅只有仁爱这一种。我们还有敬畏、孝顺、忠诚、友善等。在万物一体观念中，猪马牛羊皆是我的兄弟同胞，我们应该仁爱它们。可是一旦我们群体中的某人生命受到了威胁，比如心脏出现了问题、需要置换一个心脏，那么，我们完全可以宰杀一头强壮而健康的猪、取其心脏、为人所用。为了饮食，我们不惜消耗大量的生命体，包括植物和动物。这便意味着万物一体观念的破产。准确地说，作为一种道德观念，万物一体观下的仁爱观念也是有限的。它不仅不是唯一的选项，而且存在着一定的局限。现实中的几乎所有的道德观念、行为原理、法则或规范等都是相对的。

那么，我们应该选定哪一类原理或法则作为我们的行为原理、形成哪一种与之相应的身份呢？这是传统儒家无法回答的问题，或者说，这是传统儒家忽略的问题。体如何产生呢？体会之体，必定是某人的行为。这一行为由谁做主呢？行为人心理合一之体，与谁之理相合呢？体即用，一种普遍化活动。这种普遍化活动由谁主导呢？康德说：“定言命令可以这样表达：遵循一种由自己的意志所决定的、同时可以成为普遍的自然法则的准则去行动。”<sup>①</sup> 康德这段话，换成体用论模型，自主的我是体，决定接纳某项法则是用。体会之体，最终决定于自己。我认为接纳哪一种理、哪一类法则，我们就接纳它。我们接纳一种我认可的法则、然后形成自己的新身份。而新身份的形成最终决定于原始身份。人的原始身份，在传统儒家那里只有以气质之心为代表的小我。其实不然。相对于新身份的人类原始身份还包含自己做主的自我。这个自我，从形式上看，由两个部分构成，即气质的小我和自主性。这个自主性，近似于康德的自由观念。它排除了人的自然情感与冲动，也独立于现实的经验效果，因而是完全自由而自主的。它是完全独立于经验与情感的纯粹的自我。正是这个自主性主导着气质的小我接纳了某项法则与普遍之理。这样，气质的小我，普遍之理或其观念形态的行为原理，以及自主性合起来，共同形成了人的新身份。

新身份应该包含三项内涵，即，自主的个体、普遍的性体，和气质的形体。气质形体便是以气质之心为主要代表的小我。这不仅是自然的，而且也是必然的。它关乎生死存亡。有之则生，无之则亡。不过，这一气质存在，作为自然性存在，一定是自然的，无法确保其活动的合理性与正当性。普遍之道与理的出现可以有效地纠正自然存在的不足。这种普遍之理与道，从伦理学的角度而言便是道德法则及其背后的道德实体。严格说来，理学家所说的道才是现代伦理学的道德法则，而理是康德所说的道德法则的“形式”或理念。除非人们机械地接受某些道德法则，否则，人们在学习这些法则、体会这些法则背后的理念时，自主性的自我一定会出场。

道德行为一定是具体的行为或事件。具体事件一定是具体行为人主导而产生的行为或活动。它一定是具体而特殊的事情。道德法则以及背后的普遍之理皆是逻辑存在，而不是具体的存在。这些逻辑存在，或者存在于理论世界，或者存在于理性世界，总之不是具体的事实。这些逻辑存在如同“空中种树”<sup>②</sup>，如果没有具体的土壤，这些树种如何落实而生长？这些逻辑存在必须与具体存在相结合，如同树种与土壤相配合一样，这些逻辑存在才能变成真实的存在。与这些逻辑存在相适应的东西只能是具体存在。具体存在一定具备两项要素，一是气质存在，二是让这个气质存在具备特殊性或具体性的东西。前者便是以气质人心为代表的小我，后者便是通常所说的个体性。没有个体性的气质存在，也可以是一个自然生物，但不可能成为具体事件的行为者。具体事件的行为者一定是具备个体性或自

① 引文为笔者翻译，原文参见 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kant's Werke*, Band IV, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 421.

② 参见《三观玄义》卷上，《续藏经》二编第四套第一册。

主性的气质生物。只有具备自主性的生命体才能成为具体行为或事件的主体。没有自主性或个体性的行为者如一般动物，虽然有所作为，但是这些作为决不能成为超越性（transcendental）行为。因为超越性行为只能产生于自主性的自我在吸收与接纳了超越之理、并将其转变为自己的新身份、成为新主体之后的行为。没有自主性，便无法接受超越之理。只有自主性的自我的出场才能实现与普遍之理的汇通：我愿意将这个原理转化为我的新身份、理转变为性、成为体或主体。作为行为主体的体必然包含三个部分，即形体、性体和个体。

## 五、余论：主体与主观

关于主体的理论不仅是汉语哲学的重要内容，更是西方哲学关注的焦点之一。西方哲学所说的主体如英语通常指 subject，其内涵非常复杂，既可以指主语、臣民，也可以指主观，甚至可以指某种属性的主体等<sup>①</sup>。其中，尤其值得关注的是主语和主观这两个内涵，也就是说，在英语中，主语、主体与主观由同一个单词来表示，从而形成主体即主观的关联。当我们对主体进行性质深化或追问时，主体变成主体性即 subjectivity。主体性不仅可以指物理性主体的性质，而且可能指主观性，即在西语中，主体性与主观性是一个单词，主体性通常关联着主观性。主体性不仅表示行为主体的实体性质，而且表达了个体的主观意愿，具有个体的自主性。黑格尔说：“没有自由的意志是一个空洞的词汇，只有在意志中自由才能够成为现实，如同主体。”<sup>②</sup> 主体即意志自由者，也就是说，主体通常指意志做主的人。这也符合西方哲学对人的基本定义，即人不仅是生物，而且是理性存在者，思维是人的本质属性，主体的生存一定伴随着主观的观念。因此，在西方哲学传统中，主体与主观的内在一致性不言而喻。

与西方的主体即主观的传统观念相比较，在汉语中，主体与主观、主体性与主观性是两个不同的概念。主体（性）主要指客观存在，主观（性）主要指精神存在，二者之间的区别非常大。这种差别将直接影响到我们对上述概念的理解与使用。我们通常用主体性来翻译 subjectivity。这种理解或翻译便可能会产生误解，即，我们可能会遗忘了主观性。如黑格尔说：“意志的主体（观）的（Subjektive）一面便是其自我意识和个体性的一面，区别于它的暗含的内容。这种主体性（Subjektivität）是自我意识与自身的绝对统一体或纯粹形式。此种一体便是‘我 = 我’的等式，即，完全内化的意识和抽象的自我依赖。”<sup>③</sup> 此处的主体性不仅是一种实体，而且内含主观性，是观念与实体的统一。如果我们仅仅从汉语的主体性来理解它，便可能会忽略其主观性的内涵。

汉语的主体概念通常指客观存在，缺乏主观性内涵，区别于西方哲学的主体概念。汉语的主体，作为客观存在，通常分为两类，即，具体的个体主体和普遍的人类主体。与之相应，主体性也分为两类，即，普遍的人类主体性和具体的个体主体性。其中，人性代表了作为种类的人类主体。当我们弘扬人性时，从客观上来说，便突出了人类在宇宙之中的地位和作用。因此，对人性的弘扬乃是对人类主体性的弘扬。如《论语》曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”<sup>④</sup> 人们常常将这段话解读为对主体性的弘扬。这说对了一半。它仅仅表示对人类主体性的讴歌与弘扬，即人类不仅是一种生物，而且可以积极主动地面对宇宙法则、主动地掌握人类的命运。注意，它仅仅是说人类可以“欲仁则仁”，而不是说我可以如何如何。它不讨论个人的欲望与想法。个人想法属于个体主体性。个体主体性依赖于理性个体的自主性反思而产生。这关联着主观性。因此，个体主体性必然与主观性活动相关。传统哲学缺乏这一视角。因此，在传统儒家哲学史上，人们主要关注人类主体性，却忽略了个体主体性。

（责任编辑 于 是）

① Inc. Merriam - Webster, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Meriam - Webster Inc, 1990, p. 1174.

② 引文为笔者翻译，原文参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Werke* 7, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1970, p. 46, Zusatz.

③ Ibid., p. 76.

④ 杨伯峻：《论语译注》，第85页。

# 重罚轻赏

## ——韩非子对二柄的不对等使用诠释

白彤东

**【摘要】**据通常的理解，韩非子的制度构建以赏罚二柄为核心，赏罚并用且并重。但韩非子实际支持的是重罚轻赏。他之所以支持重罚，是因为小罪可以导致大的后果，因此重罚是适当的。并且，重罚可以通过杀鸡儆猴来养成人民的守法习惯，也可以改变心存侥幸的潜在犯罪者的理性计算，使其选择不去犯罪，还可以同时吓阻大罪与小罪，因而比轻罚在治理上更有效。重罚可以以刑去刑，轻刑反而会以刑致刑，所以重罚并不比轻罚严酷。这种轻罪重罚、以刑去刑的观点，似乎在当代新加坡的社会实践与所谓破窗理论这一警察执法理论中得到支持。就少赏乃至无赏而重罚的原因，韩非子指出，罚比赏的耗费少。根据韩非子所理解的人性，在奖赏导致了富足的情况下，赏对人类行动的驱动力丧失。虽然罚超过一定阈值的时候，人类对罚不再敏感，但这个阈值相对较高。也就是说，人类对罚的畏惧相对更为恒常。并且，人类对痛苦比对快乐的认知更加普世。因此，罚是比赏更普遍和更有效的国家治理工具。韩非子轻赏的立场背后所隐含的人类对痛苦的畏惧更加普遍与恒常的观点，是对与韩非子思想看似呼应的西方功利主义者的痛苦与快乐并重的观点的一个修正。

**【关键词】**韩非子；重罚轻赏；破窗理论；功利主义

**中图分类号：**B226.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2022)06-0126-07

**作者简介：**白彤东，北京人，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院教授。

**基金项目：**国家社会科学基金一般课题“古今中西参照下的《韩非子》政治哲学研究”（17BZX053）

对韩非子稍有了解的人都知道，他的国家治理以赏罚二柄为核心。但哪怕是在中国思想乃至法家的研究者中间，很多人都没有意识到，韩非子的这二柄并不是“等重”的。即使在少数意识到韩非子并不是赏罚并重的学者中间，他们往往也没有对此给出充分的解释。本文从《韩非子》文本出发，展示韩非子的重罚轻赏思想，并对其加以解释。这些解释的背后，是韩非子对人性的一些基本判断与相应的治理主张。这些都有超越地域和时间的普世可能。在基于文本的解释之上，本文会将韩非子的这些思想与西方的功利主义哲学、当代治理中的所谓破窗理论与治理实践、心理学对人性的一些研究进行初步比较，以期达到让它们可以相互启发和推进的效果。

### 一、为二柄所掩盖的重罚轻赏

根据通常的理解，韩非子的人性论是一种性恶论，其核心观点是人都是趋利避害的。这种理解有很多问题，忽略了韩非子的人性论的很多微妙且重要之处。<sup>①</sup>不过，我们依然可以说，对绝大多数民众来讲，对利害的趋避确实是他们行动的最主要的驱动力，因而国家治理的最有效的工具是基于利害的赏罚。也就是说，国家制度应该以所谓赏罚二柄为核心。《韩非子》也多赏罚并提，如《韩非子·主道》曰：

<sup>①</sup> 参见白彤东：《韩非子人性说探微》，《哲学研究》2021年第4期。

是故明君之行赏也，暖乎如时雨，百姓利其泽；其行罚也，畏乎如雷霆，神圣不能解也。故明君无偷赏，无赦罚。赏偷，则功臣堕其业；赦罚，则奸臣易为非。是故诚有功则虽疏贱必赏，诚有过则虽近爱必诛。疏贱必赏，近爱必诛，则疏贱者不怠，而近爱者不骄也。<sup>①</sup>

如果我们仔细考察文本，会发现事实并非如此。施觉怀指出：“《韩非子》中强调用罚的地方举不胜举，强调用赏的地方则一处也没有。如果提到赏，一定是与罚并举，没有单独提赏的。而单独提到罚的地方不少。”<sup>②</sup> 施觉怀的这一说法与笔者的印象一致。比如，在《韩非子·五蠹》讲了一个用儒家式的三种手段（“三美”）即“父母之爱、乡人之行、师长之智”都无法改变的“不才之子”，在官府的暴力威胁下马上变易其行为的故事。对此，韩非子的总结是“民固骄于爱，听于威矣”。又如，《韩非子·显学》在指出慈母之爱不如严厉的家法之后，韩非子说“威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱”。即使说这里的爱、德乃至三美都不是赏，但至少可以看到这里强调的是罚的有效，而赏被忽略了。

在讨论韩非子赏罚观念的二手文献中，很多只是泛泛提一下韩非子赏罚并用，并没有注意到这些细节与分别。<sup>③</sup> 不过，还是有些学者注意到韩非子在赏罚二柄中对刑的重视。例如，郭春莲的《韩非法律思想研究》一书有“韩非重刑思想”一章<sup>④</sup>，但她在这一章主要是为重刑辩护，而不是考察为何在看似并重的赏罚二柄中，韩非子会重刑轻赏。<sup>⑤</sup> 何永军在其专著中注意到在一些地方韩非子认为“刑只应以当否来评价”，并引用了《韩非子·难二》篇所言“夫刑当无多，不当无少”来支持这一判断，进而认为这是韩非子所受的儒家影响的体现；但韩非子又有轻罪重刑的想法，与“刑当”的想法矛盾，因而认为这是韩非子沿袭商鞅的说法。<sup>⑥</sup> 但何永军没有进一步讨论轻罪重刑的原因。霍存福的《法家重刑思想的逻辑分析》一文实际处理了很多话题，但他的论述并不是很清晰，例如在文章第一节，他没有明确分析对重罪和轻罪施以重刑的区别，只是泛泛谈到重刑的吓阻作用；在文章第二节，他看到了法家不重视赏这一柄的一个原因——赏会使民富，而民富之后会变得不勤劳，对国家不利。<sup>⑦</sup>

郭沫若在其著名的《十批判书》“韩非子的批判”一章，明确指出了韩非子重刑轻赏的立场。他所归纳的韩非子七种权术里面，第六条就是“罚须严峻，赏须审慎”，对此，他在后面展开的时候给出的明确解释是“重刑可以无界限”而“厚赏则不能无界限”，“因此赏便必须审慎”。<sup>⑧</sup> 下面我们会看到，这个解释过于简单且是有问题的。在上文引用的《韩非评传》中，施觉怀明确指出，韩非子对赏罚有三种提法，即重刑厚赏、重刑轻赏、只刑不赏；他进一步认为，这三种看似矛盾的提法自有其逐步发展的线索，并且其背后有一种共同的法律公平的想法，而不是如何永军所说的前后矛盾。<sup>⑨</sup> 不过，施觉怀虽有所涉及，但他对韩非子重刑少赏背后的原因还是没有给出充分讨论。下文将通过对本文的分析，展示韩非子并非支持赏罚并重，并且给出韩非子重刑轻赏或者只刑不赏的种种原因。

① 本文所引《韩非子》参见陈奇猷的《韩非子新校注》（上海古籍出版社，2000），但对个别标点有所改动，并且按其注释，对原文文字也有修改。比如这段最后出现的“疏贱必赏”，乃根据其注添加。

② 施觉怀：《韩非评传》，南京：南京大学出版社，2001年，第395页。

③ 比如，王威威在讨论韩非子基于趋利避害而建立起赏罚机制的时候，并未区分赏与罚孰轻孰重。又如，在宋洪兵对韩非子是法治还是刑治的非常好的辨析中，他指出韩非子除用刑之外，还强调用赏，也就是说，韩非子的思想不能简单归为刑治。但宋洪兵并没有进一步分析刑赏在使用权重上的差别，这一差别如果存在，尤其是韩非子确实重刑轻赏的话，这会为某种改良版的韩非子刑治说提过支持，因而是宋洪兵需要处理的，但他没有对此进行分析，可能恰恰来自于韩非子是刑赏并重的判断。（王威威：《韩非思想研究：以黄老为本》，南京：南京大学出版社，2012年，第143-144页；宋洪兵：《循法成德：韩非子真精神的当代诠释》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第235-236页。）

④ 郭春莲：《韩非法律思想研究》，上海：上海人民出版社，2012年，第247-271页。

⑤ 《韩非子》中有用“重罚”的，也有用“重刑”的，意思相通。在本文，这两种表达也是相通的。

⑥ 参见何永军：《中国古代法制的思想世界》，北京：中华书局，2020年，第303-304页。

⑦ 参见霍存福：《法家重刑思想的逻辑分析》，《法制与社会发展》2005年第6期，第67-70页。

⑧ 郭沫若：《郭沫若全集历史编第二卷·十批判书》，北京：人民出版社，1982年，第353、378、379页。

⑨ 参见施觉怀：《韩非评传》，第393-396页。施觉怀用“罚”而不是用“刑”，而形容赏罚轻重的词汇也不太一致，笔者这里在文字上对他原有表达有所修改。

## 二、轻罪重刑的理由

如上所述，韩非子并非一味地赏罚并提，并且他不支持赏罚并用乃至赏罚并重的观点。让我们首先看看他如何提出和解释（轻罪）重刑的观点。比如，《韩非子·内储说上》讲到：

殷之法，刑弃灰于街者。子贡以为重，问之仲尼。仲尼曰：“知治之道也。夫弃灰于街必掩人，掩人，人必怒，怒则斗，斗必三族相残也，此残三族之道也，虽刑之可也。且夫重罚者，人之所恶也；而无弃灰，人之所易也。使人行之所易，而无离所恶，此治之道。”<sup>①</sup>

《韩非子》里多有借孔子之口，表达韩非子本人的立场，并批评儒家的例子。这与《庄子》中利用孔子来批评儒家、支持庄子的思想很类似。我们一般觉得法家的韩非子与道家的庄子思想很不同。即便我们认为韩非子或法家与道家有关系，一般也认为与韩非子有关联的是黄老道家传统，而非老庄道家传统。<sup>②</sup> 不过，在讽刺儒家的立场和修辞使用上，韩非子与庄子确实很相像。他们（乃至老庄道家路线与法家）之间是否有相互的影响甚至有惺惺相惜之处，都是值得玩味的话题。<sup>③</sup> 在这个例子里，韩非子借孔子之口，给出了轻罪重刑的两个原因。第一，看似无关痛痒的小罪过，可能会产生危害社会的重大后果（弃灰导致三族相残）。换句话说，从其社会后果看，看似的轻罪其实是很严重的，因此被施以重刑是恰当的（“虽刑之可也”），即轻罪重刑并不违反刑当的原则。第二，这种轻罪重罚是“治之道”。为何如此？《韩非子·六反》指出“重一奸之罪而止境内之邪，此所以为治也”，这就是现在所说的“杀鸡儆猴”的意思。虽然不很明确，但在这里和其他地方，韩非子为轻罪重罚乃治之道提供的一个隐含的原因，即轻罪重刑的吓阻作用会使人民养成守法习惯，天下自然大治。

轻罪重刑的第三个原因，解释起来要复杂一些。在《韩非子·内储说上》的另一处，韩非子提到，用分尸示众（“辜磔于市”）的重刑，尸体都堵住了河水（“壅离其水”），仍然不能阻止荆南丽水窃采黄金的猖狂。而如果把比黄金贵重得多的天下给一个人，前提条件是杀了他，“庸人不为也”。这种差别的原因在于犯罪是否必然会得到惩罚。在盗采黄金的例子，人民犯罪不必然被抓、不必然被惩罚，因此他们会有侥幸心理。在《韩非子·五蠹》，韩非子指出：“故十仞之城，楼季弗能逾者，峭也；千仞之山，跛羊易牧者，夷也。故明王峭其法而严其刑也。布帛寻常，庸人不释；铍金百溢，盗跖不掇。不必害则不释寻常，必害手则不掇百溢，故明主必其诛也。”通过两个非常直观的例子（不高但陡峭的城墙，楼季这样擅于攀登的人都不能越过，但平缓的高山瘸腿的母羊都能爬上去；一般的人都会去偷布帛，但熔化的金子连盗跖这样的大盗都不动），韩非子得出了惩罚一定要“峭”、要“严”、也要“必”。<sup>④</sup>

但是，即使执法者保证必然以重刑处罚犯法之人，我们怎么能保证没有漏网之鱼或者人民不心存成为漏网之鱼的侥幸呢？一个可能的答案就是把“网格”弄得尽量小，以什伍制度（每五家为一伍，十家为一什）为基础，实行连坐制度，对社会实行“网格化管理”。这是商鞅发展出来的一套办法。韩非子在《韩非子·奸劫弑臣》中对“行商君之法”后“告奸者众”的现象持赞许态度，在《韩非子·定法》（“公孙鞅之治秦也……”）与《韩非子·制分》（“然则去微奸之道奈何……”）中更直接描述与推崇了商鞅的什伍连坐之法。<sup>⑤</sup>

① 在这之后，韩非子还给出了另一个版本。在这个版本中，重刑改成了断手，而孔子的解释只强调了这一解释中“且夫”之后的解释。

② 参见王中江：《根源、制度和秩序：从老子到黄老》，北京：中国人民大学出版社，2018年，第191-229页。

③ 参见高专诚：《〈韩非子〉中的孔子》（上、中、下），《名作欣赏》2018年第7、8、9期；杨玲；《互见文献视域下的〈庄子〉与〈韩非子〉关系析论》，《诸子学刊》2021年第1期；杨玲、闫丽红：《〈韩非子·内储说上〉篇‘孔子言’论法文献胜说》，《甘肃社会科学》2017年第4期。最后两篇文章的分析更加详尽，但杨玲和闫丽红认为《韩非子·内储说上》的孔子言没有歪曲孔子，与笔者的立场相反。

④ 有意思的是，韩非子紧接着指出“是以赏莫如厚而信，使民利之；罚莫如重而必，使民畏之”《韩非子·五蠹》，这似乎又是说赏罚并用和并重。但是，韩非子这里并没有给出厚赏重要和有效的解释，实际上只是为重罚背书。

⑤ 参见郭春莲：《韩非法律思想研究》，上海：上海人民出版社，2012年，第253-256页。

即使有“网眼”很小的网格化治理，怀侥幸心理的人仍然存在。如果只与犯罪获利相应的害来惩罚，因为害不是必然的、百分之百的，意图犯法者的理性计算的结果是这个风险值得去冒。因此，对犯罪的惩罚要有效，惩罚带来的害，就要高于犯罪所获的利，或更准确地讲，惩罚的害乘以抓住罪犯的几率要高于犯罪本身所获的利。韩非子指出：

所谓重刑者，奸之所利者细，而上之所加焉者大也。民不以小利蒙大罪，故奸必止者也。所谓轻刑者，奸之所利者大，上之所加焉者小也。民慕其利而傲其罪，故奸不止也。（《韩非子·六反》）。<sup>①</sup>

从这些论述可以看到，轻罪重刑的第三个原因是，通过加重刑罚改变了人的理性计算结果，人民就不犯罪了。这里的重刑与轻罪还是相当的，只不过不是狭义的“当”，而是考虑到抓捕犯罪的可能性和以国家安定为考量的基础上的广义的“当”。结合轻罪重刑的第一个原因，可以看到前面提到的何永军所认为轻罪重刑与刑当之间的矛盾并不存在。

轻罪重罚的第四个原因是“夫以重止者，未必以轻止也；以轻止者，必以重止矣”（《韩非子·六反》），即从制止犯罪的角度，重刑比轻刑更加有效。但是，为了“治”、为了效率而对轻罪施以重刑，是否太过严酷呢？

对此，韩非子有以下回应。在前面重惩弃灰者的讨论中，“孔子”指出“无弃灰，人之所易”，这里隐含的前提是，法律严酷与否的前提是不违法是否容易做到。看似严酷的法律，如果人民很容易做到遵守它（比如前面提到的不弃灰），就不会受到其惩罚；看似再宽缓的法律，如果没有人可以很容易地遵守，比如每眨一次眼罚款一元，这样的法律也是严酷的。

并且，在不弃灰容易做到的同时，当人民又知道弃灰的害很大，他们就更不会弃灰了。于是这条看似严酷的惩罚，恰恰因为其严酷，并且因为人民可以很容易选择不去做它要惩罚的行为，所以这一惩罚在现实中失去了惩罚对象，宛若不存在一样。韩非子在《韩非子·六反》中指出，在轻罪重刑下“奸尽止，则此奚伤于民也”；在《韩非子》其他的地方，他称之为“以刑去刑”；在《韩非子·守道》，他指出：“古之善守者，以其所重禁其所轻，以其所难止其所易”；在《韩非子·内储说上》中，他对此做了更详细的展开：“公孙鞅之法也重轻罪。重罪者，人之所难犯也；而小过者，人之所易去也。使人去其所易，无离其所难，此治之道。夫小过不生，大罪不至，是人无罪而乱不生也。一曰：公孙鞅曰：‘行刑重其轻者，轻者不至，重者不来，是谓以刑去刑。’”这里引的高鞅的话，在《韩非子·饬令》里有一模一样的说法。<sup>②</sup>

与上述情况相对，轻刑看似宽缓，但因为不会让人民畏惧，甚至不会让人民在乎，反而鼓励人民犯罪，最终会让人民遭到法律的惩罚。在《韩非子·内储说上》，子产死前告诉他的继任者“必以严莅人。夫火形严，故人鲜灼；水形懦，故人多溺。子必严子之形，无令溺子之懦”<sup>③</sup>。如火一样的重刑，让人畏惧，反而很少会烧到人。“温柔”如水的轻刑，不让人提防，反而会让人溺死。

在《韩非子·六反》中，韩非子又给出另一个很直观的比喻：“故先圣有谚曰：‘不蹶于山，而蹶于垤’。山者大，故人顺之；垤微小，故人易之也。”重刑犹如大山，人民无法忽略，反而不会被绊倒（“蹶”）。轻刑有如小土堆（“垤”），人民不在意，反而容易被绊倒。他接下来总结说：“今轻刑罚，民必易之。犯而不诛，是驱国而弃之也；犯而诛之，是为民设陷也。是故轻罪者，民之垤也。是以轻罪之为民道也，非乱国也，则设民陷也，此则可谓伤民矣！”这是说人民不被轻刑所吓阻，因而犯罪的人就多；不处罚，国家就会崩溃；处罚，那是“陷民”，给人民设下的圈套。这可谓国家制

① 这里的粗细大小，都是相互比较而言的。

② 这一篇也与《商君书·靳令》大体相同。文字很接近，都强调了轻罪重刑、以刑去刑的想法。但《韩非子·饬令》缺少批判“六虱”的内容，在文字上也有所出入。这两篇之间的关联，是个很有意思的话题。

③ 在《左传·昭公二十年》中，有子产这段话的另一个版本。在这个版本中，子产的话要长一些。更重要的是，在这个版本中，子产将“以宽服民”的德者放在第一位，其次才是“猛”。这之后才用了水火的比喻，指出宽缓之政的潜在困难。在继任人果然在宽与猛之间如何掌握好平衡经历了些曲折。对此，孔子评论说为政要宽猛相济。这明显与韩非子所“引用”的不同。虽然《左传》的记载不一定可信，韩非子的说法可能另有根据，但更大的可能是，韩非子为了表达其政治观点而笔削春秋。这种做法在《韩非子》中屡见不鲜。（本文所引《左传》参见杨伯峻：《春秋左传注》（第三版），北京：中华书局，2009年。）

度体系意义上的“钓鱼执法”。比起几个警察钓鱼执法，这种国家的钓鱼执法“伤民”是更加深刻和全面的。

在《韩非子·赏刑》中，韩非子指出：“重刑明民，大制使人，则上利。行刑，重其轻者，轻者不至，重者不来，此谓以刑去刑。罪重而刑轻，刑轻则事生，此谓以刑致刑，其国必削。”<sup>①</sup> 重刑以刑去刑，因此并不严苛，实乃宽缓。轻刑以刑致刑，看似宽缓，实乃严苛。因此，从国家安定与百姓福祉来考虑，轻罪重刑都是更好的选择。

战国历史久远，对很多所谓“史实”争议较多。在当代社会中，有争议相对较小的事例，可以支持韩非子的说法。在新加坡，很多在其他国家都不是罪的行为（如嚼口香糖）都被当作违法，同时其惩罚（如鞭刑）常常为西方国家所诟病。但是，在这种轻罪重刑的体制下，犯罪的人确实很少，很少有人（除一些不知天高地厚的外国游客）受到惩罚<sup>②</sup>，似乎印证了韩非子“以刑去刑”的说法。

从理论上讲，在当代美国治安管理中，有著名的“破窗理论”（Broken Window Theory）。这一理论始于政治学家 George L. Kelling 和犯罪学家 James Q. Wilson 的一篇文章。<sup>③</sup> 他们援引社会心理学的研究，尤其是曾经在 1971 年做过著名的斯坦福监狱实验（Stanford Prison Experiment）的 Philip Zimbardo 更早（1969）的一个实验。后者在治安混乱的纽约布朗克斯（Bronx）与治安良好的加州湾区的帕罗阿托（Palo Alto）各遗弃了一辆小汽车。前者一如预期地很快被盗、拆干净，而后者在长达一周多的时间中完好无损。于是，Zimbardo 自己打碎了这辆车的一个车窗。很快这辆车也被盗、拆干净，而参与者往往是看着体面的白人（其实布朗克斯的大多参与者也是）。他们指出，一个社区看似无关痛痒的无序（disorder）现象，就宛若上面实验的一个破窗。如果这样的事情没有被处理，其他人就会认为没人关注这个社区，犯罪也无关紧要。于是，从公寓楼一个被砸破的窗户或者一个强行乞讨事件开始，最终重罪频仍，整个社区走上了破败的不归路。这里的基本论证与韩非子的轻罪重罚的几个论证都遥相呼应，佐证了韩非子思想的超越古今中西的普世性。当然，笔者要指出，破窗理论的两作者更多是从民众的福祉出发，而韩非子更关注国家的管制。前者因而关注民众的安全感，而不一定是在现实中实现的犯罪。与双方出发点不同相关，破窗理论的两作者强调的是轻罪必应，而非轻罪重刑。该文章在应对或者处理轻罪或者破坏秩序的行为上，更强调非正式（informal）的、情境式的应对，而不是普遍法则（惩罚）的应用。他们还担心专注于与犯罪斗争（crime-fighting）、惩罚犯罪而不是维护秩序会招致违反人权与破坏法律程序的麻烦，而对这种麻烦的回避会导致警察决定“躺平”，这种现象在最近美国几起引起公愤的执法事件里有明显的展现。实际上，即使非正式应对轻罪也有公正（equity）和不强化种种偏见（bigotry）的问题。与此相对，韩非子明显对人权和这两位作者所谈论的公正不太关心，他的讨论也没有这两位作者那么深入细致。但是，至少要看到，韩非子的论证有超越时空的合理性和洞见，可以被改良后应用到当代社会。<sup>④</sup>

### 三、少赏的理由与利、害的不对等

以上论述只是解释了对轻罪为什么要重罚而不是轻罚，其根据还是韩非子对人趋利避害的判断。而他对“少赏”的解释，揭示了赏与罚（利与害）的不等价。

就为何要侧重用罚而不要轻用赏的问题，在《韩非子·内储说上》里面，韩非子又一次编排孔子。鲁国大火失控，人民不去救火，而去追逐被火烧出来的野兽。鲁哀公让孔子出主意。孔子首先

① 《商君书·赏刑》中有很类似的文字，不过在“大制”之后加有批判六虱的言论。《商君书·去强》中也有类似段落。

② 这里一个比较著名的案件是当时年仅 18 岁的美国人 Michael Peter Fay 因为涂鸦而被判鞭刑和监禁。此事件导致了美国与新加坡的外交风波。需要指出的是，这里的“鞭刑”，实际上用的是木棒，并且被惩罚者在受刑后可能会留下永久性疤痕，因此确实是很重的惩罚，也因此为西方国家所诟病。

③ George L. Kelling and James Q. Wilson, “Broken Windows: The Police and Neighborhood Safety”, *The Atlantic Monthly*, Manhattan Institute, March 1982.

④ 破窗理论后来在纽约市付诸实践，表面上取得很大成功，但也引起很多非议。对此的讨论非常多，这里不再列举。这些讨论会为我们反思韩非子的轻罪重刑思想提供更多借鉴。笔者感谢评审人推动笔者对破窗理论与韩非子思想的更深入比较。

解释道，“夫逐兽者乐而无罚，救火者苦而无赏，此火之所以无救也”，这里讲的是还基于利害之上的赏罚；他接着指出，“事急，不及以赏。救火者尽赏之，则国不足以赏于人。请徒行罚”；然后他下令重惩不救火与逐兽之人，但并没有给救火的人提供奖赏，结果是“令下未遍而火已救矣”。在国家机器已经完备的情况下，罚的额外耗费要少，因为本来国家已经养活着执行国家暴力统治的官吏。因此，从国家的利害计算看，罚更有利，要被倚重。同时，“事急，不及以赏”意味着在紧急情况下奖赏不如惩罚有效，因而不被采用。这里隐含的前提是人对害的规避比对赏的渴望更加敏感和迫切。这一前提与下面展开讨论的韩非子之所以要重罚轻赏的另一个原因紧密相关。

在前面引述的《韩非子·饬令》对重刑少赏的讨论中，韩非子其实首先给出的是对少赏的解释：“重刑少赏。上爱民，民死赏。多赏轻刑，上不爱民，民不死赏。”也就是说，当奖赏太多，赏就失去了驱动力。这背后的原因是韩非子人性论里经常被忽略的一个重要观点，即人并不是在任何条件下都是趋利避害的。在高度富足的情况下，会对利不再敏感（但对害依然敏感），即所谓“穰岁之秋，疏客必食”（《韩非子·五蠹》）。在丰年的秋天即物质极大富足的时候，我们连陌生人都会招待他吃饭，而不在乎因而损失的这一点点利益。要在相对穷困的情况下，人的基于利害的理性计算才能起作用。<sup>①</sup>在《韩非子·解老》中，韩非子指出：

人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿富贵之谓福。而福本于有祸，故曰：“祸兮福之所倚。”以成其功也。人有福则富贵至，富贵至则衣食美，衣食美则骄心生，骄心生则行邪僻而动弃理。行邪僻则身死天，动弃理则无成功。夫内有死天之难，而外无成功之名者，大祸也。而祸本生于有福，故曰：“福兮祸之伏。”

这是讲，人民在物质相对匮乏的时候，能够理性计算，改善自己的生活，因祸而致福；而在富裕以后，因为前面讲到的对利的计算被忽视，最终会导致祸害。

上述观点在《商君书》里也有所表述，如“穷则生知而权利”（《商君书·算地》）、“夫民忧则思，思则出度；乐则淫，淫则生佚”（《商君书·开塞》）。<sup>②</sup>对此，贺凌虚总结说，据《商君书》，民之计虑在穷困之时才显得清明。<sup>③</sup>即使在富足的状态下，我们可以不计较利益的获取，甚至做出利他的行为，但我们对刑罚的恐惧仍然存在。准确地讲，我们在富裕的时候只是对利的计算不敏感，但对害的计算依然敏感。换句话说，在驱动人行动的趋利与避害之间，避害更有刚性与普适性。这就意味着在赏与罚之间，罚更根本。如《韩非子·制分》里所说，当“其民重法而畏禁”的时候，他们宁愿不要遭受刑罚（“毋抵罪”），也不敢期待奖赏（“胥赏”）。因此，如果国家以驱使人民为致富强的手段，就应该重刑轻赏，如《商君书·说民第五》讲的“罚重，爵尊；赏轻，刑威”。

当然，我们可以反驳说，与奖赏太多使得赏失去驱动力对应，罚得太多，罚也会失去驱动力。《老子》第74章中所说的“民不畏死，奈何以死惧之”就描述了这样的情况。<sup>④</sup>那么，韩非子的赏罚不对等，必须还有进一步的原因。第一，如果社会是韩非子的理想社会，其主体是良民，政府暴虐以至于“民不畏死”的状态不会出现，罚一直有效；但如果民众勤奋工作获得过多奖赏，赏不再有效。第二，与第一点相关，韩非子的目的是达到民众守法，不守法自然要罚，而守法本身的奖赏仅仅是“不罚而已”。正如前面提到的《韩非子·制分》的说法，法律严明的社会里面，人民只期待不被罚，并不奢望君主的奖赏。第三，如“民不畏死”所暗示的，罚失去驱动力都是比较极端的情况，而让赏失去驱动力的“穰岁之秋”相对常见。因此，韩非子的赏罚不对称，隐含着趋利与避害在对人的驱

① 参见白彤东：《韩非人性说探微》，《哲学研究》2021年第4期。

② 本文所引《商君书》参见贺凌虚：《商君书今注今译》，台北：台湾商务印书馆，1987年。

③ 同上，第241-242页。

④ 本文所引《老子》参见陈鼓应：《老子今注今译》（参照简帛本最新修订版），北京：商务印书馆，2003年。前面提到，郭沫若解释韩非子为何重罚轻赏的时候，说赏是有极限的，即一人之下万万人之上，但罚是没有极限的。具体地讲，除以死威胁之外，还可以威胁株连他人，“株连到无穷尽”。事实上，当株连扩大到一个人所亲近的人之外，即使有亲戚关系，恐怕威胁就到了极致，人也就不畏死了。在郭沫若考虑的向度上，赏与罚是对应的，而不是他说的不对等（一个有极限，一个没有极限）的情况。赏与罚的不对等，应该按笔者下面的解释。（郭沫若：《郭沫若全集历史编第二卷·十批判书》，第378页。）

动力上并非对等。利与害都是超过一定阈值就对人的驱动力大幅下降，但利的阈值比害的阈值低得多。韩非子赏罚不对等所隐含的对人性的观察，也为当代心理学、神经科学的研究所佐证。这些研究更一般地表明，哪怕是都在阈值之内，避害的驱动力明显强于趋利的驱动力。<sup>①</sup>甚至这可以被更普遍化地表达为“坏比好（在影响力上）更强”（bad is stronger than good），或所谓负面偏见（negativity bias）或负面效应（negativity effect）。<sup>②</sup>第四，与第三点相关，痛苦可能确实比快乐更具有普适性。虽然也有具有个人性的痛苦，但人类对痛苦认识的重叠性要比对快乐的认识的重叠性更高。比如，佛教讲八苦但并没有讲快乐，其背后的一个原因可能恰恰是苦更普适。又如，康德指出，对幸福的（正面）理解可能有很大的不确定性；但对一个遭受痛风的人来讲，幸福为病痛被抑制是比较明确的，这也隐含着痛苦比快乐更加确定的观察。<sup>③</sup>这些虽然不是韩非子明确指出的，但确实与他重视二柄中罚的一柄呼应。

韩非子对人性趋利避害的解释的一个很显然的比较对象，是所谓的功利主义者。比如，功利主义奠基人边沁（Jeremy Bentham）在其《道德与立法原则导论》一书中，第一句就开宗明义地指出，“自然将人类放置在痛苦与快乐这两个主权者式的主子之下”<sup>④</sup>。这部著作就是基于人类的趋利避害的事实，试图建立起一套道德、政治、与立法的科学体系，与韩非子的用赏罚二柄建立起来的、因道全法的国家体系似有呼应。但是，边沁及其他功利主义者一般是将快乐与痛苦并列为驱动人行动的根本动力。通过上文的分析可知，韩非子认为（回避）痛苦其实是人类行动更根本的驱动，其对痛苦的认知更具有普遍性。这是对功利主义思想的重要修正。具体来讲，以赏罚为基础的法律制度体系，应该以重（视）罚轻（视）赏来达到国家治理的效果。同时，作为以人民福祉为目标的国家制度，应该更关注减少人类共同承认的痛苦，而非增进认识上更加多元的快乐。<sup>⑤</sup>

总之，韩非子对轻罪重刑、重刑轻赏有丰富的理论分析，其赏罚二柄并非总是并用的，也不是并重的，而是“一柄重，一柄轻”。这可以让我们理解韩非子的微妙之处，也为更广泛的比较政治理论与比较政治哲学提供一个起点。

（责任编辑 于 是）

① See Adam Shriver, “The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain to Animal Welfare”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Vol. 23 (2014), Issue 2, pp. 152–162.

② See Roy F. Baumeister et al, “Bad Is Stronger Than Good”, *Review of General Psychology*, Vol. 5 (2001), No. 4, pp. 323–370. 不过，韩非子这里隐含的意思是，利与害大幅度失效的阈值是不一样的，并且利、害的驱动力在阈值之内和之外都会有很大变化。这是否能作为以及如何为心理学与行动理论的研究充分佐证，有待进一步讨论。如果按照尼采的说法，对大众来讲避害确实更重要，但强者不避痛苦、挑战自我、追求荣耀。也就是说，利、害的驱动力，也许要分不同人群来研究。更一般地讲，虽然行为经济学的重要理论“前景理论”（prospect theory）也指出人类对损失比对获得更敏感，但这一理论还认为获得与损失所参照的点（the reference point）是因因人而异的，并无客观一致的标准。这可能会构成对韩非子（以及某些心理学解释）的挑战。笔者感谢评审人推动对第三条原因的深入讨论。（See Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ed. by Keith Ansell-Pearson, trans. by Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Daniel Kahneman and Amos Tversky, “Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk”, *Econometrica*, Vol. 47, No. 2 (Mar., 1979), pp. 263–292.）

③ 参见康德的《道德形上学基础》（4：399）。英译本参见 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans and ed. by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 12.

④ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner Press, 1948, p. 1.

⑤ 前面提到 Adam Shriver 的文章也从痛苦和快乐不对等出发，试图修正功利主义理论。（Adam Shriver, “The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain to Animal Welfare”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Vol. 23 (2014), Issue 2, pp. 152–162.）

# 刘宗周独体论的思想历程与义理建构

雷 静

**【摘要】**独体是刘宗周哲学的核心观念，在其义理建构的思想历程中，呈现了“本体-流行-境界”的论域推进与交相阐发：(1) 52岁始提“独”为好恶一机；54岁明确提出“独体”概念，并以好恶一机来诠释独体；66岁指出“好恶之性发为喜怒哀乐”，在体用流行语境中，以好恶一机来界定独体之为主宰流行的枢机、本体含义，确立独体作为心性相即的统体。(2) 宗周探讨独体流行主要集中于59岁（丙子之悟）至60岁，认为好恶之意即无善无恶之体，独体是存发一机、中和一性、寂感一体的体用相即的统体，从而彰显了独体作为无滞于善恶的实体（仁体）亦即好恶一机作为主宰流行的枢纽。(3) 独体论完成于66岁，体现于“独体即天枢”的境界，“独体-天枢”作为宇宙实体，是心性与天道维度相即贯通的一体，表现为好恶一机（独体）相即于德妙一原（天枢）。

**【关键词】**刘宗周；独体；好恶一机；天枢；德妙一原

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0133-07

**作者简介：**雷 静，哲学博士，（广州 510631）华南师范大学哲学与社会发展学院副教授。

**基金项目：**国家社会科学基金后期资助项目“从‘责任’到‘信任’：宋明理学道德——政治哲学的新探索”（17FZX019）；贵州省2019年度哲学社会科学规划国学单列课题“良知学的工夫历程与工夫谱系研究”（19GZGX19）

《大学》好恶说（好善恶恶）是宋明理学家阐发心性的经典资源，尤其是阳明学者诠释良知的重点。理学殿军刘宗周，以意根“好恶一机”来界定独体，体现了阳明学发展的趋向。牟宗三、唐君毅首揭宗周回到《大学》“好恶之意”，由“好恶一机互见”来诠释道德本体<sup>①</sup>。陈来、林月惠、黄敏浩、高海波等皆以意（意根）、好恶、独或独体互释<sup>②</sup>。陈立胜揭示了阳明学研几谱系所呈现的好恶之几面向，指出“独”与“意”被称为独体、意体，“几学”成为显学，“好善恶恶”这一“意志”面向成为了良知第一义。<sup>③</sup> 研究者们认同“好恶一机”是独体的内涵以及独体通贯心性天的特质<sup>④</sup>，对于理解宗周本体论有着关键意义，但仍有许多问题值得深入系统的阐明。从思想历程而言，

① 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年，第377、366-367页；唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第312、313页。

② 陈来：《宋明理学》（第2版），上海：华东师范大学出版社，2004年，第296页；林月惠：《刘蕺山对〈大学〉“诚意”章的诠释》，《中国文哲研究集刊》2001年第19期，第431-432、439页；黄敏浩：《刘宗周及其慎独哲学》，台北：学生书局，2001年，第158、159页；高海波：《慎独与诚意：刘蕺山哲学思想研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年，第364-375、391-405页。

③ 参见陈立胜：《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，第232页；陈立胜：《从“修身”到“工夫”：儒家“内圣学”的开显与转折》，台北：台湾大学人文社会高等研究院，2021年，第402、404页。

④ 戴璉璋：《儒家慎独说的解读》，《中国文哲研究集刊》2003年第23期，第220-221页；陈佳铭：《刘蕺山的易学中之“以心著性”型态》，《鹅湖月刊》2009年第412期，第38-42页。

宗周怎样基于“好恶”来逐步推进独体论的义理建构，其相关的文本与思想历程，尚无专门讨论<sup>①</sup>。宗周对独体的思索，开展为自体、流行、境界等论域的逐层推进与交相阐发，本文将进入宗周思想发展的历程，考察其独体论的义理建构。

## 一、独体为好恶一机

宗周以好恶为诠释独体的要义，始于52岁（崇祯二年，1629年）所作《大学古记约义》（简称《约义》）<sup>②</sup>及《大学杂言》。《大学杂言》未标记著述时间，其序曰“一夕，偶思而得之，因谓诸生曰：《大学》一篇是人道全谱”<sup>③</sup>，《约义》开篇亦言“惟《大学》直提人道全局”<sup>④</sup>，似复述《大学杂言》之语气。刘灼《年谱》记录崇祯二年夏，宗周于杭州先觉祠会友、讲学<sup>⑤</sup>。《大学杂言》序也提到与诸生讲《大学》，且其首次完整解释了“《中庸》是《大学》注疏”的涵义，而《约义》则仅简述此语<sup>⑥</sup>，故《大学杂言》至少与《约义》同在崇祯二年。

对于“《中庸》原是《大学》注疏”<sup>⑦</sup>，林月惠认为，宗周以《中庸》的义理来诠释《大学》，使《中庸》与《大学》的“慎独”义相互融摄交织<sup>⑧</sup>。这也符合宗周本人在《大学杂言》中的解释：“‘慎独’一义，特见于‘诚意’章，尤为吃紧，故曰《中庸》是《大学》注疏。”<sup>⑨</sup>基于此认识，他在《大学杂言》将《中庸》未发之中的本体意义赋予给《大学》好恶之“意”，以“好恶—几—意”来诠释至善本体。

好、恶二字，是《大学》一篇骨子，直贯到平天下处。中间忿懣、恐惧、好乐、忧患、亲爱、贱恶、畏敬、哀矜、赦情，皆好、恶之几所发。

好、恶两端最微，盖动而未形有无之间者。动而未形有无之间，为吉之先见，即至善之体呈露处。止有一善，更无不善。所好在此，所恶即在彼，非实有好、恶两念对偶而发也。此几一动，才授之喜、怒、哀、乐四者，而刑赏进退生焉，依然只是此意之好恶而已。<sup>⑩</sup>

宗周以好恶为《大学》的“骨子”、贯通纲目的要义，《中庸》“未发之中”即《大学》“诚意”之“意”，意就是“好恶一几”，好善善恶相即为一几，好恶一几乃是心几、“动而无动的深微本体”<sup>⑪</sup>。四德七情皆“好恶一几”所发，“好恶一几”作为意识活动的主宰、枢机，是纯粹至善的道德本体、意根，而非善恶两分的经验意念。<sup>⑫</sup>

在《大学古记约义》中，侧重于活动的枢机、主宰之意，好恶之几也被称为好恶之机。由好恶之机来诠释“独”（本体），并依次立足于“好恶之机（独）—喜怒哀乐（四德）—七情—身家国天下”的本体流行层次，来实践慎独工夫。在“独”为本体的前提下，宗周以慎独作为贯通《大学》

① 学界对宗周慎独思想的分期主要基于刘灼年谱所说48岁提出慎独、59岁丙子之悟，如高海波以48—59岁、59岁以后分别为前期、后期慎独思想阶段，陈畅以48岁以前、48—57岁、57—68岁为早、中、晚年期。然从牟、唐以来，学者公认的“独体—好恶一机”内涵来看，宗周何时以好恶来看独，何时正式提出独体（好恶一机）概念，以及独体概念如何统合了存发、中和、寂感诸义，乃至独体概念完成的境界，都尚未有专门的思想历程考察与文本分析。（参见高海波：《慎独与诚意：刘蕺山哲学思想研究》，第246页；陈畅：《自然与政教——刘宗周慎独哲学研究》，上海：上海人民出版社，2016年，第130页。）

② [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第9册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第124页。以下所引《刘宗周全集》均出自此版本，不再详述。

③ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第2册，第615页。

④ 同上，第604页。

⑤ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第9册，第84页。

⑥ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第2册，第620、605页。

⑦ 同上，第605页。

⑧ 林月惠：《刘蕺山对〈大学〉“诚意”章的诠释》，《中国文哲研究集刊》2001年第19期。

⑨ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第2册，第620页。

⑩ 同上，第621页。

⑪ 高海波：《慎独与诚意：刘蕺山哲学思想研究》，第395页。

⑫ 好恶之几的纯粹性与整全性，参见雷静：《从“理一分殊”、“万物一体”到“一统于万”：刘蕺山融汇朱、王的本体论探析》，《中国哲学史》2010年第4期。

八条目的工夫首脑，好恶之机即是意根、本体，在此层面的慎独工夫表现为诚意，工夫落脚处即好善恶之心体。喜怒哀乐是自好恶之机（意根）流行出来的本然意识，在此层面的慎独工夫表现为正心，工夫落脚处即心体本然发用之喜怒哀乐（四德）。七情是喜怒哀乐体现于身体的现实意识，发用随身体气禀而有正与不正，在此层面的慎独工夫表现为修身，工夫下手处即为七情之所在<sup>①</sup>。从本体流行的现实范围来看，修身、齐家、治国、明明德于天下是与之对应的慎独工夫在各领域的表现。

明确提出独体概念，并以好恶一机来诠释独体，分别体现于宗周 54 岁（崇祯四年，1631 年）所作《中庸首章说》与《独箴》<sup>②</sup>。《中庸首章说》指出独体是未发之中、本体，“独体惺惺”，“‘喜怒哀乐之未发谓之中’，此独体也”，“独之外，别无本体；慎独之外，别无工夫”<sup>③</sup>。为更确切地说明《中庸首章说》的慎独工夫，宗周又作《独箴》解答“慎独下手处”、“以明圣学之要”<sup>④</sup>，以好恶一机来诠释独体，论述其心性合一特质：

圣学本心，惟心本天。维玄维默，体乎太虚。因所不见，是名曰“独”。独本无知，因物有知。物体于知，好恶立焉。好恶一机，藏于至静。感物而动，七情著焉。自身而家，自家而国。国而天下，庆赏刑威。惟所措焉，是为心量。其大无外，故名曰天。天命所命，即吾独知。一气流行，分阴分阳。运为四气，性体乃朕。率为五常，殊为万事。<sup>⑤</sup>

《独箴》以“惟心本天”提纲挈领，论说心体即独体、性体。从心体即独体而言，独体（太虚）具有独出于、超越于有形万物的绝对性，好恶一机之独一无二的至善定向、定准，正是独体的绝对性在心体维度的呈现，故心体即独体。从心体即性体而言，首先二者活动范围相即：以心量来指称心体能够作用的现实范围，心体由自身而扩展至家国天下的伦理活动的范围，必然从属于独体创造活动的性天整体。而且，二者的体用流行同构、贯通：心之体用——由好恶互根而有喜怒哀乐流行，同构、贯通于性之体用——由阴阳互根而有四气（春夏秋冬）流行。总之，从本体流行的角度看，更强化了“独体为好恶一机”的义理：心体即独体、好恶一机之一机无二，反映了独体的本体超越；心体即性体、好恶一机相即于阴阳一气，反映了独体的本体流行。

独体作为流行之体的意义，最终被宗周在 66 岁《学言》（即《存疑杂著》）<sup>⑥</sup> 中凝炼为“好恶之性发为喜怒哀乐”。

“正心”章言好乐，见此意之好者机；言忿懣，见此意之恶者机；言恐惧忧患，见忿懣之变者机，盖好恶之性发而为四端矣。<sup>⑦</sup>

好恶从主意而决，故就心宗指点；喜怒从气机而流，故就性宗指点。毕竟有好恶而后有喜怒，不无标本之辨，故喜怒有情可状，而好恶托体最微。<sup>⑧</sup>

宗周虽在 52 岁诠释《大学》时，已将好恶作为动而未形的中体之几，好恶之几动而有喜怒哀乐<sup>⑨</sup>，而此时方有“好恶之性发为喜怒哀乐”的明确提法，好恶一机之独体作为心体、性体，是流行之主宰，心体侧重于好善恶恶之价值主宰义，性体侧重于好恶一机之流行枢机义。性体的好恶相即之一机，呈现为喜怒哀乐四气循环相济之一体。好恶之性发为喜怒哀乐，既体现了由好恶之体发为四气之用的体用流行层次，又凸显了“好恶一机 - 四气一体”的体用相即的理则。“独体为好恶一机”的含义统合了心性维度：从心体而言，独体是好恶一机、超越善恶对待的至善本体；从性体而言，好恶一机之独体发为喜怒哀乐，为主宰一切流行的枢机；从心性相即而言，好恶一机的人心之性，同于阴阳一气的天地之性，由好恶（阴阳）互动而有喜怒哀乐（四气）流行。

① 本段引述《约义》内容，参见[明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第2册，第611页。

② [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第9册，第98页。

③ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第269-270页。

④ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第9册，第98页。

⑤ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第6册，第800页。

⑥ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第425页。

⑦ 同上，第406页。

⑧ 同上，第412页。

⑨ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第2册，第621页。

综上所述，独体为好恶一机的义理是以心性相即的统体来界定独体，从《独箴》到《存疑杂著》都是基于本体流行来彰显心、性、独三者的相即，显发了独体作为主宰流行的实体。这就需要进入宗周关于独体流行的论说，来探讨“独体”（好恶一机）的实体意涵。

## 二、“好恶之意即无善无恶之体”

宗周考察独体流行的成果集中于59-60岁。他于59岁（崇祯九年丙子，1636年）悟到独体为太极，“无极而太极，独之体也”<sup>①</sup>。在此背景下，他进一步深化了“好恶一机”的实体意义：“好恶者，此心最初之机，即四者之所自来，所谓意也……又就中指出最初之机，则仅有体物不遗之物而已，此所谓独也。”<sup>②</sup>“最初之机”指向“之所自来”的所以然，好恶一机之意根是七情的根据，意根又以其自身的知好知恶为根据、从而表现为自根自因。唯独宇宙实体才具有自根自因的特质，故其能体物不遗、成为万物的终极根据（太极）。宗周本年的另一重要体悟“好善恶恶之意，即是无善无恶之体，此之谓‘无极而太极’”<sup>③</sup>，明确指出“好恶之意即无善无恶之体”，由此突显了独体为太极的实体意蕴，而“无善无恶”是阳明学的著名义理，关联于存发、中和、寂感等本体流行脉络，故需要进入宗周的相关讨论，才能理解如何证成好恶（独体）之实体意义。

宗周60岁后工夫更为圆熟且得力，他将独体流行的自然而然境界表述为“独体即天枢”<sup>④</sup>，在此语境下进一步探索存发中和等问题。早在51岁（崇祯元年，1628年）补订的《论语学案》<sup>⑤</sup>中，他曾描述了天枢作为天道运动的枢纽：“天一气周流，无时不运旋，独有北辰处一点不动，如磨心车毂然，乃万化皆从此出。故曰‘天枢’。”<sup>⑥</sup>在60岁给弟子金铉、鲍滨的信中，特别指点独体即天枢，以此说明斂发一机的境界。“一斂一发，自是造化流行不息之气机，而必有所以枢纽乎是，运旋乎是，则所谓天枢也，即所谓独体也。”<sup>⑦</sup>天枢位于周天度数之中，是宇宙运行的枢纽。天道左旋，即逆时针、以天枢为中心不断向内旋入<sup>⑧</sup>。天不断运旋向内，处于运旋中心的天枢呈现出持续向内收敛、收紧，绵密不绝而至无穷，故显现毫无缝隙、仿佛静止的样子<sup>⑨</sup>。天枢本身常斂常止，其所存与所发之间毫无间隙，故宗周可依斂发一机而言本体工夫之存发一机。

在天枢斂发一机的天道观背景下，宗周指出了独体一喜怒哀乐的中和一性、存发一机的流行方式。至于进一步如何看待天枢与独体之间的相即关系，他66岁时给予明确解说，后节将详述。

《中庸》言喜怒哀乐，专指四德言，非以七情言也……乃四时之气所以循环而不穷者，独赖有中气存乎其间，而发之即谓之太和元气，是以谓之中，谓之和中，于所性为信，于心为真实无妄之心，于天道为乾元亨利贞，而于时为四季。故自喜怒哀乐之存诸中而言，谓之中，不必其未发之前别有气象也。即天道之元亨利贞，运于於穆者是也。自喜怒哀乐之发于外而言，谓之和中，不必其已发之时又有气象也。即天道之元亨利贞，呈于化育者是也。惟存发总是一机，故中和浑是一性……此独体之妙，所以即隐即见，即微即显，而慎独之学，即中和即位育，此千圣学脉也。<sup>⑩</sup>

朱熹四德论认为，仁义礼智为天道生气流行<sup>⑪</sup>。宗周之喜怒哀乐四德说进一步指出，仁义礼智四德统摄于一心，相应于春夏秋冬统摄于一气、生气流行的天道法则。由此豁显了四德说的宇宙论，如

① [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第356页。

② 同上，第351页。

③ 同上，第371页。

④ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第5册，第299页。

⑤ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第10册，第718页。

⑥ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第1册，第262页。

⑦ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第5册，第299页。

⑧ 同上，第299页。

⑨ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第1册，第261-262页。

⑩ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第373-374页。

⑪ 陈来：《仁学本体论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第330页。

学者指出的，宗周之最精微的心性工夫，被内在到最纯粹的气化流行<sup>①</sup>，其哲学以气言心，为心性论建构起客观的宇宙论基础<sup>②</sup>。喜怒哀乐存发一机构成“独体（流行）之妙”的全体：四气所存即四气“存诸中”，循环不息之四气的存在根据在于中、中气，此中气即独体（於穆不已之体）。独体（中气）与四气的关系正是天道之乾与元亨利贞的同质异层关系，体用相即言其同质，体用有别言其异层，故以中气言独体，并非将其下拉至形质之气，而是强调独体流行的体用相即义。中气流行即为太和元气、亦为四气之所发，故而中和一气为独体流行的统体。宗周在57岁（崇祯七年，1634年）所著《圣学宗要》已指出独中具有喜怒哀乐四者，其所存为中，所发为和<sup>③</sup>，此处更强调中和一性，都是天道元亨利贞运动。将四气所存对应于宇宙枢机（独体）主宰元亨利贞的有序运旋，将四气所发对应于天道运化产生万事万物。从独体作为体用相即、中和一性的流行统体来看，其既是主宰之本体，又是流行之本源，四气所存之枢机，亦是四气所发之先机，故又曰存发一机。中和一性、存发一机，也是寂感一体的心性相即机制<sup>④</sup>：

性情之德，有即心而见者，有离心而见者。即心而言，则寂然不动，感而遂通，当喜而喜，当怒而怒，当哀而哀，当乐而乐。由中导和，有前后际，而实非判然分为二时。离心而言，则维天於穆，一气流行，自喜而乐，自乐而怒，自怒而哀，自哀而复喜。由中导和，有显微际，而亦非截然分为两在。然即心离心，总见此心之妙，而心之与性，不可以分合言也。故寂然不动之中，四气实相为循环；而感而遂通之际，四气又迭以时出。<sup>⑤</sup>

“即心”言心体之寂感一体，心体活动是由寂而感的一气流行，体用贯通无碍，喜怒哀乐顺心体好恶的本然之则，亦即道德本体呈露其“所当然”的法则；由中导和、由未发之中发为已发之和，虽体用有别、逻辑上具备形而上下的微显、精粗之分，但未发已发、寂与感，并非存在时间先后之别，而是体用相即的统体。“离心”言性体之寂感一体，性体活动是由寂而感的一气流行，即宇宙本体呈露其“所以然”的法则，喜怒哀乐呈现为四气在时空中依次出现并循环不息；由中导和、由中气枢纽而主宰四气依次运旋，本体隐而不彰、而四气流行显现，呈现为体用贯通的生气流行全体。最后又综合心体性体而言寂感：寂然不动之时，心性只是一理，心识活动还未开展，四气蕴含其中但还未成形，只有四气循环的所当然之理。感而遂通之际，心性只是一气，心识活动已经展开为经验现象，性体流行在时空中呈现，所当然之理在现实中表现为所以然之序，即心体之喜怒哀乐流行遵循当然之则的秩序，在合适不偏的时空依次出现。

中和一性、存发一机作为独体、天枢运旋流行的机制，既被用于说明心体流行的由体发用的顺当然之理，又被用于说明性体流行的由微至著的顺自然之序，最后还可以说明寂时心体即性体、为存有之理则，感时心体即性体、为流行之秩序，故心性相即、寂感一体。宗周提出的存发一机，既分别解释了心体、性体各自的寂感一体机制，又综合心体性体，诠释了心性相即的机制。

基于独体存发一机、寂感一体、心性相即的流行特点，宗周提出独体是“无善无恶之体”、“无极而太极”，以彰显独体流行之一体无碍：

心无善恶，而一点独知，知善知恶。知善知恶之知，即是好善恶恶之意；好善恶恶之意，即是无善无恶之体，此之谓“无极而太极”。<sup>⑥</sup>

① 杨儒宾：《异议的意义：近世东亚的反理学思潮》，上海：上海古籍出版社，2019年，第170页。

② 高海波：《慎独与诚意：刘蕺山哲学思想研究》，第75页。

③ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第229-230页。

④ 对于这段文本（“性情之德……”），杨祖汉指出，非牟宗三所谓心性分设、以心著性，而是“以心摄性”、从心之活动以证悟性。本文同意杨说之心性合言，但“以心著性”“以心摄性”都较似凸显心体，而宗周文本最终落在心性相即一体，强调流行统体之一体义。此统体义，黄敏浩释为“一物之本末”、意根独体之体用，故独体包含了本末体用两面。本文认为，此本末体用之统体义，体现了宗周“一统于万”的本体论特色。（参见杨祖汉：《论蕺山是否属“以心著性”之型态》，《鹅湖月志》2007年第39期；黄敏浩：《牟宗三先生对刘蕺山“物即是知，非知之所照”的诠释》，《当代儒学研究》2010年第8期；雷静：《从“理一分殊”、“万物一体”到“一统于万”——刘蕺山融汇朱王的本体论探析》，《中国哲学史》2010年第4期）

⑤ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第372页。

⑥ 同上，第371页。

阳明四句教是从心之本体无滞无留的意义上讲无善无恶<sup>①</sup>，而宗周是从独体即太极实体的角度来讲“无善无恶之体”，由此独体也被称为心极：“独者，心极也。心本无极，而气机之流行不能无屈伸、往来、消长之位，是为二仪。而中和从此名焉。”<sup>②</sup>宗周并非要否定心体无滞之义，他以中和、寂感、动静之一体来界定心体，呈现了心体“不滞于有”<sup>③</sup>的意义。寂感也是阳明学论无善无恶所引出的核心问题，“无善无恶是心之体”为王阳明天泉证道四句教首句<sup>④</sup>，邹守益、王畿等弟子接续此教，阐发阳明提出的“常寂常感是中和位育之学”<sup>⑤</sup>“定即良知之体”<sup>⑥</sup>，即从动静皆定的寂感一体，来讲良知本体无滞于善恶之义。如王畿论一体之仁：“夫一体之谓仁，万物皆备于我，非意之也……致虚，则自无物欲之间，吾之良知自与万物相为流通而无所凝滞。”<sup>⑦</sup>良知、一体之仁流行无碍，突显了仁体流行这一终极问题。仁体（流行）作为寂感一体、心身一如的统体，为晚年阳明所特别重视，他提出“良知便是太虚”，以无形太虚统摄一切有形万物的发用流行，来阐发良知、仁体流行的境界<sup>⑧</sup>，无善无恶的心体无滞之义，被升华为仁体流行无碍的境界论，这里已暗含了“仁体是无善无恶之体”的思路。宗周批评阳明四句教，并非反对阳明学无善无恶说之心体无滞、仁体流行等意蕴，而是忧虑明末玄虚而荡的工夫流弊、将“无善无恶”等同为佛老之虚无。由此可能理解他批评“无善无恶”说不遗余力，但又强调“无善无恶之体”，彰显了仁体流行的意蕴。

综上所述，宗周在天枢敛发一机的天道背景下，论说独体一喜怒哀乐存发一机、中和一性的流行方式，在此基础上诠释寂感一体、心性相即，从而呈现独体为存发、中和、寂感、心性相即一体的统体，发展了阳明学关于寂感一体、无滞于善恶的仁体流行的义理。但宗周没有笼统地使用一体之仁的话语，而是将“无善无恶之体”“无极而太极”明确为独体，并解释其之所以主宰流行，乃在于其是万物流行的枢纽：“独便是太极；喜怒哀乐便是太极之阳动阴静；天地位，万物育，便是乾道成男，坤道成女，万物化生；盈天地间只是一点太和元气流行，而未发之中实为之枢纽其间，是为无极而太极。”<sup>⑨</sup>枢纽即前文所揭示的好恶一机之主宰、枢机，宗周将无善无恶心体的无滞，客观地、确定地表达为好恶一机的枢纽机制，朗现了独体作为无滞于善恶对待的仁体（无善无恶之体）。由此，独体作为实体，亦即好恶一机为流行枢纽。虽然宗周以好恶一机的枢纽义诠释了独体的实体义，但好恶一机毕竟侧重于心性维度，而如前文指出的“独体即天枢”应当是宇宙实体的更为直接的表述，故最终需要说明好恶一机与天枢的相即关系。

### 三、“好恶一机”相即于“德妙一原”

前文已述宗周60岁时，与弟子论“独体即天枢”，说明敛发一机之天道与工夫。他66岁著《读易图说》《周易古文钞》<sup>⑩</sup>，更深地契入“独体即天枢”的境界。他以《易》的体用之全为工夫原则，论说好恶与七情的体用贯通，显发本体工夫圆融一体。这也是他进一步阐明“独体即天枢”、独体之心性天道维度相即的工夫论背景。

宗周在《读易图说》中提出，心体为好恶之意，七情是其发用，分别是《易》所指的体用、圆

① 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：人民出版社，1991年，第205页。

② [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第353-354页。

③ [同上]，第354页。

④ [明]王阳明撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》新编本第1册，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第128页。

⑤ [明]邹守益撰、董平编校：《邹守益集》上册，南京：凤凰出版社，2007年，第398页。

⑥ [明]王畿：《龙溪王先生全集》，四库全书存目丛书编纂委员会编：《四库全书存目丛书·集部98》，济南：齐鲁书社，1997年，第435页。

⑦ 同上，第284页。

⑧ [明]王阳明撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》新编本第1册，第117页。具体论述笔者将以《寂感与心身：以王阳明理学诗为例》为题另文讨论。

⑨ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第432页。

⑩ [明]刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第9册，第140页。

方，也是矩与规<sup>①</sup>。落实到工夫上讲，从好恶之本体入手，是存心养性的涵养之功，从七情之发用入手，是省察克治之功，宗周指出这两项工夫的相即：“就性情上理会，则曰‘涵养’；就念虑上提撕，则曰‘省察’；就气质上销镕，则曰‘克治’。省克得轻安，即是涵养；涵养得分明，即是省克，其实一也，皆不是落后着事。”<sup>②</sup> 涵养是省察克治的头脑，省克是涵养的呈现，二者是含藏互根、相即为一体的工夫双轮，从而实现了由体发用乃至由用显体，正如孔子晚年从心所欲不逾矩的圆融工夫。工夫之涵养省克一体互根，相即贯通于本体（独体）之好恶一机互见。

独体之好恶一机，工夫之互根一体，本体工夫相即贯通于天道，这三者之同构，即《周易古文钞》所说的“德妙一原”。

一部《易》书皆从乾、坤两画而出，乾坤分阴分阳，不过两物耳，而妙在合处。分则为物，物乃不化；合则为德，德妙一原。

性命之理，无往不在：在天阴阳，在地刚柔，在人仁义。分之以见两在之机，合之以见一原之妙。<sup>③</sup>

德妙一原的天道，既是宇宙实体、万物本原所呈现的阴阳互根的一体，也是实体运动所体现的阴阳互济、相即贯通的法则。心性必然含摄于天道流行之全体，故性命之理是天道与心性相即贯通的整体，从而可知意根、独体好恶之一体两面、一机互见，相即贯通于天道之德妙一原。德妙一原之为阴阳互根、一体贞定，被《读易图说》直观地诠释为天枢之为阴阳相配、左旋定向。

此人心先天之象。太极之体，其仪于阳者，有天道焉。所谓“惟天之命，於穆不已”也。天道左旋三百六十五度四分度之一，其数也。而数从中起，天枢建焉。

此具《河图》之象。图一三五七九，二四六八十，皆左旋而阴阳相配。五行以相生为序，五十居中，有天枢之义。<sup>④</sup>

所谓“人心先天之象”“太极之体”“於穆不已”，如前文所述，指的就是独体。此处以易图来诠释“独体即天枢”，贯通了好恶一机与德妙一原。独体好恶一机之至善，不仅是道德价值取向，更是天道本体境界。天枢即阴阳互根的宇宙实体，且呈现为朝左旋转不息之定向。天枢并非静止不动的点，而是阴阳一体、左旋运动的定向（德妙一原），独体并非悬空的本体，而是好善即恶恶的至善（好恶一机）。定向与至善，都是活泼泼的、存在于“分之以见两在之机，合之以见一原之妙”的德妙一原的天道中，从而好恶一机的实体意义，本就是作为宇宙实体的天枢的呈现，由此彰显了心性天道贯通的圆融化境。

综合全文可见，好恶一机之独体，因其自知好恶、一机无二，故为自根自因的实体。独体流行存发一机、寂感一体、心性相即，从而呈现为无滞于善恶的仁体、实体，且独体之所以是主宰流行的实体，乃在于其作为好恶一机的枢纽。“好恶一机－独体”的实体义，最终被归结于独体即天枢的境界，独体之好恶一机，即天枢之德妙一原，宇宙实体的心性与天道维度相即无碍。这既是宗周体证到的本体之实相，更是始终不离本心之好恶的至善境界。

（责任编辑 于是）

① [明] 刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第126页。

② 同上，第413页。

③ [明] 刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第1册，第230、238页。

④ [明] 刘宗周撰，吴光主编、点校，钟彩钧审校：《刘宗周全集》第3册，第116-117页。

# 立教还是变法

## ——论康有为《孔子改制考》的主旨

马永康

**【摘要】**近年来，有学者提出康有为撰著《孔子改制考》的主旨是“发明孔子之学”，质疑其为变法维新提供理论依据或思想基础的通常看法。无疑，它的文本结构重在立教而非改制，和他多次从立教定位此书相符。但他在奏折中游动于立教与变法之间，也应非空言。这是由于他的孔教理论建构，以创教来引领改制，在立教与变法之间形成了一种层递式的涵摄结构：立教涵摄改制，而改制在未到达太平大同前又涵摄变法。当然，处于逻辑在先和价值优位的是立教而非变法，但两者并非非此即彼的对立关系，不能因此抹杀它为变法提供理论和思想基础的作用。

**【关键词】**康有为；《孔子改制考》；立教；变法

中图分类号：B258 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0140-08

**作者简介：**马永康，（广州 510275）中山大学哲学系暨广州与中外文化交流研究中心副教授。

**基金项目：**国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”（15ZDB005）

学界通常认为，康有为戊戌前刊行《新学伪经考》和《孔子改制考》（以下简称“《改制考》”），旨在为变法维新提供理论依据或思想基础。<sup>①</sup>近年来，有学者认为两书的形式和内容与变法脱节，而康有为又声称要建构孔教，故提出其主旨是“发明孔子之学”或“创制立教”。<sup>②</sup>由此，两书主旨是立教还是变法，成为需要澄清的问题。

在两书中，《新学伪经考》刊行时，康有为尚为一介布衣，而它的主要内容是清扫古文经学，确立今文经学，重在破；《改制考》刊行时，他已在士人群体中声名鹊起，它的主要内容是在前书基础上正面阐述其主张，重在立。此外，康有为多次言及《改制考》，这为把握其主旨提供了更多文献资料。为此，本文以《改制考》为对象，对其撰述主旨作一些澄清。鉴于目前学界对《改制考》的研究已取得不少成果，本文将不揣僻陋，略人所详，详人所略：首先，直接从较少人关注的《改制考》文本结构入手，分析其特征，以便为后续讨论提供基础；其次，梳理康有为对它的定位，呈现其主观意图；最后，就其孔教理论建构简要分析其主旨。

<sup>①</sup> 参见萧公权：《康有为思想研究》，汪荣祖译，北京：新星出版社，2005年，第65页；洪锡昌：《康有为〈孔子改制考〉研究》，台北：花木兰文化出版社，2009年，第3页。

<sup>②</sup> 宋德华可能是最早质疑通常看法的学者。茅海建在新著中支持宋德华的观点。（参见宋德华：《近代岭南文化价值观的演变》，广州：中山大学出版社，2016年，第152-157页；《从启蒙维新到尊孔复辟——康有为政治与文化思想的演变》，北京：文化艺术出版社，2018年，第95-102页；茅海建：《戊戌时期康有为、梁启超的思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2021年，第53页。）



	第二部分	第三部分
创教	卷二“周末诸子并起创教考”	卷七“儒教为孔子所创考”
改制	卷三“诸子创教改制考”	卷八“孔子为制法之王考”、卷九“孔子创儒教改制考”、卷十“六经皆孔子改制所作考”
托古	卷四“诸子改制托古考”	卷十一“孔子改制托古考”、卷十二“孔子改制法尧舜文王考”
学说交攻	卷五“诸子争教互攻考”	卷十三“孔子改制弟子时人据旧制问难考”、卷十四“诸子攻儒考”、卷十五“墨老攻儒尤盛考”、卷十六“儒墨争教交攻考”、卷十七“儒攻诸子考”
学说传承	卷六“墨老弟子后学考”	卷十八“儒墨最盛并称考”、卷十九“鲁国全从儒教考”、卷二十“儒教遍传天下战国秦汉时尤盛考”、卷二十一“汉武帝后儒教一统考”

在第二、三部分的逻辑结构中，有两个环节颇为特殊：

其一，创教。创教是首环，引领出改制等议题。康有为如此安排，是因为他断定“凡大地教主，无不改制立法也”<sup>①</sup>，即创教是改制的充分条件，逻辑上涵摄改制，反之不然。但这论断并没有贯彻到全书中。有学者对全书作统计后得出：“诸子创教者有十七家，而改制者只有十六家，创教而无改制者，有子桑伯子、少正卯、子莫、陈仲子、纵横家、兵家等六家；反之，无创教而改制者，计有宋铎、尹文、慎到、惠子、邓析、林既等六家。”<sup>②</sup>由此引出一个问题：创教是否为改制的必要前提？传统今文经学讲孔子改制，大多不以创教为前提，如他推崇的董仲舒、何休。而且，《我史》“光绪十八年”（1892）条载的撰写原计划也未见创教的想法。<sup>③</sup>因而，创教应是其撰著时所加，而将它作为首环，恐怕是要突出创教。

其二，学说传承环节用了四卷来考证孔子学说的传承，但内容并不限定在孔子改制上，而是泛化为儒学的传承。其中，大致修习过儒学的人物都被收录，如东方朔、王充、张衡<sup>④</sup>等；还有诸如《诗》《易》的传承等不少内容，与改制关系不大，芜杂而松垮。

这两个环节一共七卷（含诸子部分），篇幅几占全书一半，均非阐述孔子改制所必需。这是否康有为的思维不清所致？恐非如此。如果跳出孔子改制，从其曾宣称的立教来看，它们就是不可或缺的部分。首先，创教是孔教得以成立的前提。如果孔子不是创教者，孔教就无法成立。设定上古茫昧无可稽考，就是要突出孔子的空前地位，以证成孔子创教。其次，学说传承通过引用大量史料，旨在表明孔教的历史影响巨大，国人早已在其范围内。这是立教的历史依据。后来，他就强调孔教早已为国人信奉，只需加以严密的组织化即可。

由上可见，《改制考》文本的重心是立教，而非改制。这不意味着改制不重要，改制是孔教理论的重要组成部分。特别是卷十二“孔子改制法尧舜文王考”中，明确提出“孔子拨乱升平，托文王以行君主之仁政，尤注意太平，托尧、舜以行民主之太平”<sup>⑤</sup>，将君主、民主等政制与“三世”说结合，展示了改制蕴有指引社会发展的强大作用。因此，以“改制考”命名全书，似不如“立教考”更能准确概括全书内容。康有为仍以“改制考”命名，很可能是要借儒学传统中渊源颇深的孔子改制来推广其思想。改制无疑是今文经学的核心，即便在非今文经学中，孔子为万世立法的思想影响力也不容小觑。当然，他的今文经学与传统不同，如创造性地增加了托古环节，引入大量西方政制及价值，等等。而“立教考”很可能遭致更多非议，至少其“教”应激于晚清基督宗教在中国的快速传播，带有明显的宗教意味，与传统儒学扫荡鬼神的教诲不合。《改制考》偏重立教的结构安排，与康有为对此书的定位相关。

① 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第3集，第111页。

② 洪缙昌：《康有为〈孔子改制考〉研究》，第77页。

③ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第5集，第82页。

④ 参见姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第3集，第249、255、256页。

⑤ 同上，第150页。

## 二、自我定位：在立教与变法之间游动

在现存文献中，康有为多次言及《改制考》的主旨，但有些暧昧，游动于立教与变法之间。康有为最早述及《改制考》，是1891年前后与朱一新的通信。在通信中，他言及孔子改制<sup>①</sup>，希望获得对方的认可和支持，却遭致朱一新“今托于素王改制之文，以便其推行新法之实”“今不揣其本，而漫云改制，制则改矣，将毋义理亦与之俱改乎”的批评<sup>②</sup>。对此，他复信申述道：

故仆之急急以强国为事者，亦以卫教也。沮格而归，屏绝杂书，日夜穷孔子之学，乃得非常异义，而后知孔子为创教之圣，立人伦，创井田，发三统，明文质，道尧舜，演阴阳，精微深博，无所不包。仆今发明之，使孔子之道有不藉国力而可传者，但能发敷教之义，宣扬布护，可使混一地球。（夹注：非宣扬则亦不能，故今最要是敷教之义。）仆窃不自逊让，于孔子之道，似有一日之明，二千年来无人见及此者，其它略有成说。先辟伪经，以著孔子之真面目；次明孔子之改制，以见生民未有；（夹注：仆言改制自是一端，于今日之宜改法亦无预，足下亦误会。）以礼学、字学附之，以成一统；以七十子后学记续之，以见大宗。辑西汉以前之说为“五经”之注，以存旧说，而为之经；然后发孔子微言大义，以为之纬。<sup>③</sup>

康有为直言寻求强国的目的是护卫儒教。他自称在1888年第一次上书光绪帝不达后回乡（“沮格而归”），致力于钻研孔学，悟出孔子是“创教之圣”，其道“无所不包”，并自信找到了不凭借国力而能将孔子之道传遍世界的办法——“敷教之义”和“宣扬”。“敷教之义”即按其所悟来“发明”孔教，“宣扬”则借鉴了基督宗教的传教。所提“发明”孔教的计划庞大，后来不少得到落实。其中，“先辟伪经”应指《新学伪经考》，“次明孔子之改制”应指《改制考》。值得注意的是，他在夹注中断然否认朱一新对其借孔子改制来推动变法的批评，明确提出改制无预于“今日之宜改法”，将改制与变法截然切分，但未加解释。从上下文来看，他将改制与卫教相连，归属孔教问题，而将变法与强国相连，归属于另外的行为。

康有为倡导孔子改制是否真的“无预”变法？揆诸当时实际，很可能是“真想”。理由如下：第一，1888年上书不达对康有为打击不小。他由此深知在当时等级分明的社会中，一介布衣不具备与闻政事的资格，故而“既不谈政事，复事经说，发古文经之伪，明今学之正”<sup>④</sup>。上引文中强调“不藉国力”，就企图绕开政治力量，应受了上书不达的影响。即便到1897年，他声名鹊起，预感清廷必亡而无可作为，想到巴西“开辟新国”，“以存吾种”。<sup>⑤</sup>在他心中，文化比国家更重要。第二，《我史》所载《改制考》的原撰著计划，意在改造经学理论。康有为自言撰著《改制考》萌念甚早：“自丙戌年（1886）与陈庆筮议修改《五礼通考》，始属稿。及己丑（1889）在京师，既谢国事，又为之。”<sup>⑥</sup>1892年，他又和门人弟子一起编著。原计划是：

是时所编辑之书甚多，而《孔子改制考》体裁博大，选同学高才助编纂焉。以孔子所制之礼，与三代旧制不同，更与刘歆伪礼相反，古今淆乱，莫得折衷，考者甚难。乃刺取古今礼说，立例以括之：

一、孔子定说，以《春秋公羊》、《董氏繁露》、《礼王制》、《论语》、《孟子》、《荀子》为主。

次、三统说，孔子每立一制，皆有三统，若建子、建寅、建丑，尚白、尚黑、尚赤，鸡鸣，平

① [清] 苏舆编、杨著点校：《翼教丛编》卷6《来书三》，台北：台湾“中央研究院”中国文哲研究所，2005年。此书收有康有为致朱一新的三通书信，为姜义华、张荣华编校的《康有为全集》未录。

② 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第1集，第327-328页。

③ 同上，第325页。

④ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第5集，第73页。

⑤ 同上，第88页。

⑥ 同上，第82页。括号内年份为笔者添加。

旦，日午为朔，托之夏、殷、周者，制虽异而同为孔子之正说，皆可从也。

三、曰存旧，周初遗制，诸国旧俗，皆杂见于诸子，而管子最多，刘歆所采以为礼者。然可以考旧制，故次焉。

四、曰辟伪，刘歆伪撰《周礼》、《左传》及诸古文经之说，向来窜乱于诸经中者，辞而辟之。

五、曰传谬，自刘歆以后，诸儒展转附会讹传者。<sup>①</sup>

原计划的目标是考证孔子所制之礼，以与三代旧制和刘歆“伪礼”分开。“立例”与刊行本分别明显：没有涉及孔子创教；强调三统，还没有明显的太平大同理想；虽有孔子托古的想法，但认为三代旧制“杂见于诸子”，可稽考；等等。从计划来看，偏于考据，学术化色彩很强，不见明显的鼓动变法之意，至少不会比刊行本多。

此外，梁启超1896年多次致信康有为说：“尚有一法于此，我辈以教为主，国之存亡于教无与，或一切不问，专以讲学授徒为事，俟吾党俱有成就之后，乃始出而传教，是亦一道也。”“不知我辈宗旨乃传教也，非为政也；乃救地球及无量世界众生也，非救一国也。一国之亡于我何与焉。”<sup>②</sup> 尽管当时康门也积极宣传变法，但梁启超明确他们“以教为主”，旨在“传教”，而非“为政”。这也可佐证在康有为心中，立教重于变法。

综上所述，康有为在未获光绪帝赏识前，深感政治上无所作为，致力于立教。《改制考》于1897年冬刊刻，它在文本结构上凸出立教，正与此宗旨相一致。

1898年初，《改制考》问世。不久，康有为意外获得光绪帝的赏识，可进呈撰著。6月，他呈递了《请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写〈孔子改制考〉进呈御览以尊圣师而保大教折》，附呈《改制考》的改编本。<sup>③</sup> 此折涉及设立孔教会、定教律、立尊孔之典、变科举等多项内容，提出变法之本在于尊崇孔子：“非尊崇孔子，无以维人心而厉忠义。此又变法之本也。”<sup>④</sup> 他意图借朝廷力量在全国推行孔教，使孔教建制化。对于《改制考》，他写道：

臣考孔子制作六经，集前圣大成，为中国教主，为神明圣王，凡中国制度义理，皆出焉……臣谨从孟子、董仲舒之义，纂周汉人之说，成《孔子改制考》一书，谨写进呈，敬备乙览。伏惟皇上典学传心，上接孔子之传，以明孔子之道。伏乞皇上举行临雍之礼，令礼官议尊崇之典；特下明诏，令天下淫祠皆改为孔庙，令士庶、男女咸许膜拜祭祀……<sup>⑤</sup>

《改制考》是考证孔子为改制教主之作，使尊崇孔子更有依据，因而紧接其下是尊孔的具体建议。这表明《改制考》是为了立教，未明确提及与变法的关联。

《改制考》刊刻后招致了不少攻击，其中孙家鼐上奏参劾“孔子改制称王”，令“人人存改制之心，人人谓素王可作”，“导天下于乱”。光绪帝于是下发谕旨，让孙家鼐传旨给康有为，删除孔子改制称王字样。<sup>⑥</sup> 康有为则借光绪帝赏赐编书银的机会，呈《恭谢天恩并陈编纂群书以助变法请及时发愤速筹全局折》申辩道：“凡臣所著书，或旁采外国，或上述圣贤；虽名义不同，务在变法，期于发明新义，转风气推行新法，至于自强。”<sup>⑦</sup> 此时，他以变法来统领其撰述，《改制考》属于“上述圣贤”类，成为倡导变法之书。在此基调上，他自陈了撰著的“苦衷微意”：

即如《孔子改制考》一书，臣别有苦心，诸臣多有未能达此意者……而特著此书之苦衷微意，不敢不陈于君父之前。诚以守旧者不欲变法，实为便其私图；而往往陈义甚高，动引孔、孟、程、朱以钳人口。臣考古先圣人，莫大于孔子，而系《易》著穷变通久之义，《论语》有“夏时殷辂”之

① 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第5集，第82页。

② 丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海：上海人民出版社，2009年，第39页。

③ 参见张荣华：《康有为〈孔子改制考〉进呈本的思想宗旨》，《复旦学报》社会科学版2013年第1期。

④ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第4集，第94页。

⑤ 同上，第94页。

⑥ 茅海建：《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第534页。

⑦ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第4集，第385页。

文。盖损益三代，变通宜民，道主日新，不开泥古，孔子之所以为圣实在是。故汉以前儒者，皆称孔子为改制纯儒，董仲舒尤累言之。改者变也，制者法也，盖谓孔子为变法之圣人也。自后世大义不明，视孔子为拘守古法之人，视六经为先王陈迹之作。于是守旧之习深入人心，至今为梗；既乖先圣垂教之意，尤窒国家维新之机。臣故博征往籍，发明孔子变法大义，使守旧者无所藉口，庶于变法自强，能正其本。区区之意，窃在于是。<sup>①</sup>

与上折相比，此折明确《改制考》是要借助最大的“古先圣人”孔子倡导改制，使守旧者无所凭借。他直接将改制解释为变法，由此孔子成为“变法之圣人”，《改制考》也就变为鼓吹变法的撰著。他甚而策略性地提出：“合无仰恳天恩，将臣所著《孔子改制考》易名《孔子变法考》，抑或仍名改制考之处，伏候圣裁。”只要光绪帝做出裁断，无论名称为何，《改制考》都将获得皇权加持，一举清除相关指责。对于孙家鼐的参劾，他辩称“王”是“人臣最贵之称”，称孔子为王是“卑褻”而非尊崇，因而“实无有孔子称王之说”。<sup>②</sup>

流亡海外后，康有为修改了两折。在修改后的《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》中，提出以孔子纪年、废淫祀等，进一步推动孔教的建制化，而谈及《改制考》时说“臣今所编撰，特发明孔子为改制教主，六经皆孔子所作，俾国人知教主，共尊信之。皇上乙夜览观，知大圣之改制，审通变之宜民，所以训谕国人，尊崇教主，必有在矣”<sup>③</sup>，重心明显在立教上。而《谢赏编书银两乞定开国会期并先选才议政许民上书言事折》则未言及《改制考》。<sup>④</sup>

进入民国后，康有为都从立教角度言及《改制考》。如1913年《覆山东孔道会书》说：“惟自昔者逾冠之岁，先窥百国之书，预忧洪水之来，深虑教宗之变……不量鄙薄，负荷大教，群经注成，陈祭庚子，而以《孔子改制考》先焉。欲以孔道推四海而皆准，范千世而罔外。”<sup>⑤</sup>1920年前致信时也说：“吾所著发明孔教之书，有《孔子改制考》、《伪经考》、《论语注》、《中庸注》、《孟子微》，又《春秋微言大义考》，又《春秋董子学》。”<sup>⑥</sup>

从现存文献来看，康有为多数场合将《改制考》定位为“发明孔教”之作，仅在奏折中宣称是变法之书。能否简单凭借数量多寡来作判断？无疑，他的奏折摸准了光绪帝当时有志变法，但欺君是大罪，而且其极感恩光绪帝的知遇，所说应非空言。这样，如何理解其撰著主旨在立教与变法之间的游动？

### 三、关联立教与变法的改制

康有为在奏折中宣称《孔制考》主旨是变法时，直接将“改制”释义为变法，明确《改制考》是变法之书。而如前所述，《改制考》断定“凡大地教主，无不改制立法也”，以创教引领改制，建构起其孔教理论。为突出这一主张，他常称孔子为“改制教主”。由此，改制成为联结立教和变法的关联项，理解改制在《改制考》中的地位是理解其主旨变动的关键。

创教和改制本是可以分立的两项内容，康有为何以在《孔制考》中将它们融合在一起？这主要是因为它们各自有着不同针对性，并且都与其济世救民的志向相关。

康有为强调创教，目标是将传统儒学宗教化为孔教，以便抗衡基督宗教等在中国的广泛传播，卫护儒学。他认为教与风俗人心、国家盛衰相关：“夫天之生民，有身则采君以群之，有心则尊师以教之；君以纪纲治大群，师以义理教人心。然政令徒范其外，教化则入其中；故凡天下国之盛衰，必视

① 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第4集，第385-386页。

② 同上，第386页。

③ 同上，第98页。

④ 同上，第389-390页。

⑤ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第10集，第28页。

⑥ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第11集，第118页。

其教之隆否。教隆则风俗人心美，而君坐收其治；不隆则风俗人心坏，而国亦从之。此古今所同轨，万国之道义也。”<sup>①</sup> 以身、心之分为基础，他将人类的需要区分为社会性的“群”与个体化的“心”。政令纲纪等用来治“群”，而教则塑造风俗人心。在此视野下，传统儒学是维系中国风俗人心的核心，也可说是中国文明的特质：“若我国以儒治国垂数千年，笃生教主，不假异地，此乃大地之所无，而吾国文明之最光远有耀者也。”<sup>②</sup> 但是，传统儒学当时面临着基督宗教等的激烈冲击。由于身处广东这一近代中西文化交流的桥头堡，而且不少康氏族人在基督教传播较快的广西为官，他很早就了解到基督宗教在中国的快速传播，因而对传统儒学的存亡焦虑万分。这种焦虑散见于其文中，如“臣实见数十年来，天主、耶苏各教横行中土，士民为其所诱者日多一日，寻至挟教力以割吾地、弱吾国。其患不可胜言，皆由吾士民不知自尊其教，徒借孔子为干禄之具，故圣教微而外教得而乘之。木腐生蠹，滋为可惧”<sup>③</sup>。需要说明的是，他并非出于狭隘的民族主义情绪起而卫护儒学，而是基于其所知各教的比较，尽管不一定深入和准确。他曾据阴阳之义来判分世界各教：“阳教”是孔教，特征是“顺人之情”，讲究人伦等；“阴教”以佛教为代表，基督宗教等被认为由它所出，特征是“逆人之情”，去伦绝欲等。<sup>④</sup> 他认可孔教，一方面与早年确立的“务致诸生于极乐世界”的志向相关。<sup>⑤</sup> 他认定人皆有去苦求乐之心，需要满足世俗之情，顺应人情的孔教自然被其作为首选的教化体系。另一方面，他认为基督宗教教义浅陋，而孔教精微，基督宗教能在中国快速传播的原因有二：教义上，基督宗教讲上帝，这对关心实际功用的普通民众具有强烈的吸引力；<sup>⑥</sup> 组织上，基督宗教“行之条理密”，而孔教“行之条理疏”。<sup>⑦</sup> 为此，他在建构孔教理论时，相应地吸纳基督宗教在传播上的优势，既为孔教引入神化孔子、鬼神等内容，以增强对民众的吸引力，又致力谋求孔教的组织化。就整体而言，他偏重教的外在功能，对宗教情感、体验等认识不足，因而其孔教理论的宗教性相对较弱。

康有为重视改制，也与其早年确定的远大志向相关。由于制度对个体的影响直观可见，他为落实志向，治学取向偏重于制度，廖平就评价他“平生专以制度说经”。<sup>⑧</sup> 在1891年前后，他与廖平在广州相晤，受到影响而转向推尊今文经学。他的经学转向，显然与今文经学关注制度，能为他提供更多思想资源相关。其中，今文经学确立了孔子素王改制的形象，而“三统”说提出孔子之制有黑、白、赤三统，需要因时而采取不同的治理方式（统），“三世”说则蕴有人类社会将从据乱、升平到太平发展的理论色彩。康有为承接这些资源，作了不同程度的发挥：以素王改制为基础，增加了孔子创教作教主等内容；而对“三统”“三世”说，早期注重阐发“三统”，因有助于突破“祖宗之法不可变”的观念，戊戌前后转向阐发“三世”，特别是与《礼运》大同结合，呈现出人类社会从据乱进至升平小康，最后进至太平大同的历史规律，同时用具体的改制、价值等加以充实，如将君主制与升平世、民主制与太平世挂钩。<sup>⑨</sup> 《改制考》中的改制，从序言将太平大同结合起来看，已偏重阐发“三世”。在这视域中，改制成为推动社会不断向前的动力，只要在未到达太平大同目标之前，人类社会都需要不断因时改制。改制的时效范围非常广阔，不仅包括当前变法，而且包括进至太平大同之前的所有未来时段。

康有为将创教、改制融合为孔教理论，不仅希望叠合两者的不同针对性，而且力图使两者在内部

① 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第4集，第94页。

② 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第8集，第125页。

③ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第4集，第386页。

④ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第1集，第103页。

⑤ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第5集，第64页。

⑥ 参见马永康：《康有为的〈中庸注〉与孔教》，《中山大学学报》社会科学版2014年第4期。

⑦ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第4集，第93页。

⑧ 李耀仙主编：《廖平选集》（上），成都：巴蜀书社，1998年，第447页。

⑨ 参见马永康：《从“三统”、“三世”到“三世三重”——论康有为的思想》，《华东师范大学学报》哲学社会科学版2010年第3期。

形成理论上的相互支持：孔教顺应人情，比基督宗教等更有益于安顿人心，而且孔子的教主身位也能为改制说提供理论依据；而改制以实现太平大同为终极目标，孔教因改制的嵌入而能笼罩人类社会的发展，成为世间法的极则。只有实现终极的大同太平目标后，孔教才会失去指引作用：“大同太平，则孔子之志也，至于是时，孔子三世之说已尽行，惟《易》言阴阳消息，可传而不显矣。盖病已除矣，无所用药，岸已登矣，筏当亦舍。”<sup>①</sup>

在康有为的孔教理论中，立教与变法通过改制形成了一种层递式的涵摄关系：立教涵摄改制，而改制又涵摄变法。处于逻辑在先和价值优位的无疑是立教，而非变法。这由于立教涉及整套孔教理论，只要立教成功，改制自然也就连带着被接受，从而引动变法。而且，康有为重视教化的存亡甚于国家。

对此，可验之于康有为的宣传行动。在他至迟于1891年悟出孔教“无所不包”后<sup>②</sup>，对其所悟颇为自信，但也深知任何理论要发挥力量，需要以获得大众认同为前提，至少形成某种程度的共识。这离不开宣传。在前引致朱一新信中，他明确提出使孔子之道“混一地球”需要具备两个条件——“敷教之义”和“宣扬”。在《改制考》未刊行前，他及其弟子已展开宣传，不失时机地利用办会、出版刊物等形式进行，引发不少负面效应。如1896年初在《强学报》倡导孔子纪年，即属于孔教理论的体现，这也成为《强学报》被迫停刊的原因之一。《改制考》的刊行，以文字形式确立了孔教理论的总纲，后续只是进一步深化和拓展。这更是大致落实了“敷教之义”的需要，因而他更加偏重“宣扬”，争取立教。这也是他获得向光绪进呈撰著的特权后，即迅速呈送《改制考》，目的是要借助政治力量来立教。尽管他们当时也在力促变法，但对他而言立教无疑重于变法，念兹在兹的是立教，没有虑及《改制考》会对变法产生不利的负面效应。<sup>③</sup>如翁同龢本来支持他的变法主张，但因读《改制考》而予以拒斥。

明晰了立教、改制和变法的涵摄关系后，就可以明了立教与变法并非非此即彼的对立关系，而康有为对《改制考》定位的游动，均非空言，只是因时强调不同的部分。当他主动进呈时，强调立教，偏重整体；而受参劾而申辩时，强调变法，偏重改制。他否认朱一新的批评，是因为“今日之宜改法”属于当前，只是改制时效范围内的一个时段，两者不能等同。一旦将两者等同，无疑缩窄了改制的时效范围，使孔教无法笼罩人类社会的发展。当然，那时的他，立教意图无疑更为强烈。

此外，尽管《改制考》所提出的孔子所改制度极其有限：“若冠服、三年丧、亲迎、井田、学校、选举，尤其大而著者。”<sup>④</sup>这些显然不是维新派变法的基本诉求，因而它无法充当具体的变法纲领。但这似乎不能抹杀它对变法的指引作用，因为它明确提出因时改制，具有破除顽固派“祖宗之法不可变”的功用，同时也表明人类社会需要不断进化。他在奏折中倡导振兴商务、设立京师大学堂等举措，体现了中国社会需要不断向前发展的思想。就此而言，《改制考》无疑为戊戌变法提供了思想和理论基础。

(责任编辑 于 是)

① 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，第188页。

② 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第1集，第325页。

③ 参见贾小叶：《戊戌时期学术政治纷争研究：以“康党”为视角》，北京：社会科学文献出版社，2017年。

④ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第3集，第111-112页。

# 《大同书》反思夫妇之伦的理论依据

范广欣

**【摘要】**《大同书》反思两性关系和夫妇之伦一共提出了五条理论依据，即天人合一的世界观、（体现在经典中的）孔子的立法原意、近代价值、功利主义和三世说。康有为对前两条依据作了详尽的阐述，而对后三条依据则讨论得比较简略而分散。这样处理不是因为后几条依据不重要，而是因为它们或者是外来思潮，或者在传统思想中不够主流，不是广大读者共享的文化背景和共识。新文明的建设，须在民族的传统中汲取营养，因而对受传统文化教育的人具有说服力，同时须融合古今中外提出涵盖并超越外来价值的崇高理想，为所有可贵的价值添加新的含义。

**【关键词】**康有为；天人合一；经典原意；近代价值；传统文化

**中图分类号：**B258 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2022)06-0148-07

**作者简介：**范广欣，江苏扬州人，哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学学院副教授。

康有为《大同书》批判中国传统最激进之处并不在于否定君主制，而在于对儒家夫妇之伦和父子之伦的反思，甚至连梁启超都认为《大同书》的关键在“毁灭家族”。<sup>①</sup>一个值得深思却研究较少的问题是，康有为批判家族伦理的理论依据是什么？

以往的研究对康有为《大同书》的思想渊源乃至哲学基础有所探讨，但很少直接面对《大同书》做社会批判和伦理批判的理论依据问题。理论依据不等同于思想渊源，理论依据指的是作者在论证自己的观点时所运用的比较理论性、系统性的思路，所以必须在《大同书》中可以找到文献依据，而不能通过人生经历或者其它著作去推测，还必须是具有理论意义的一般性的、理性的思路，而不是经验的、情感的或分散的思想资源。此外，理论依据与思想渊源还有一点不同。《大同书》中用来支持论点的理论依据，有些的确反映了康有为真实的思想，而有些可能更多反映了时代的潮流和共识，是康有为为了说服读者而采用。所以当我们发现不同的理论依据可能存在冲突时，要区分哪些是主要的、核心的，哪些是次要的、边缘的。讨论《大同书》批判家族伦理的理论依据，就是要立足《大同书》原文，思考康有为的论证是否足以支持他的批判以及他所提出的激进的、乌托邦式的解决方案，在多大程度上对（跟他分享共同文化而又具有理性能力的）读者具有说服力。

下文将重点分析《大同书》对当时两性关系和夫妇之伦的批判，因为这部分内容提供了较为丰富而复杂的理论依据，对传统社会的基本价值观也构成较为严重的挑战。<sup>②</sup>除了这些理论依据自身的合理性和说服力，我们还将进一步思考康有为在服务于理性思考的基础上融合中西思想资源的努力对我们今天继承传统、创造新文明所具有的借鉴作用。

<sup>①</sup> 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998年，第81页。

<sup>②</sup> 相比之下，尽管康有为在检讨父子之伦时提出了更激烈的解决方案，但他所提出的理论依据却较单纯，即对传统价值的解读及三世说，在价值观上更显得不激进：康有为从未否定家庭之爱与孝的道德价值，因为家庭之爱是仁爱的基础，而孝的本质是报恩。正是为了突破家庭对仁爱的限制、更好地报恩，康氏才提出在太平世以公家取代私家，以公养公育取代私养私育。（参见范广欣：《康有为〈大同书〉论家与孝：对“毁灭家族”说的重估》，《中国哲学史》2019年第1期。）

《大同书》对两性关系和夫妇关系的反思和批判大致可分为三个部分：第一部分是批判当时不公平、不平等的男女关系，第二部分是追溯男女不平等的起源和逐步发展，第三部分是介绍恢复男女平等的具体方案。其中，理论依据集中在第一部分（中华本作“妇女之苦总论”）。以第一部分为主要文本可以发现，康有为批判各国普遍存在的男女不平等现象、（并在此基础上）反思传统夫妇之伦，提出的主要理论依据有五条，下文将逐一讨论。

## 一、天人合一的世界观

所谓天人合一的世界观，意味着天人之间存在一种特殊的对应关系。归根结底是上天不仅赋予每个人生命，还规定人间的道德、政治和社会秩序不能长期堕落而偏离正义，更近代的理解是上天还赋予个人一套完整的权利和义务。天人合一的世界观，是张灏先生研究康有为思想时采用的术语，他认为这一世界观反映了康氏在写作《大同书》之前获得的对仁的激进化理解，即以仁为代表的价值伦理吸收了西方自由理念（包括个人自由、平等和民主等），冲击乃至颠覆以礼为代表的规范伦理。<sup>①</sup>其他学者将康有为对天人关系的理解称为“人为天生”说，指出这个学说构成了康氏讨论人伦问题的哲学基础，他将这一学说从经典传统中抽离出来而重新演绎，构建了以独立、平等、君子为核心的大同世界。<sup>②</sup>接下来要讨论的就是这一世界观在《大同书》中如何展现、如何支持康氏思考男女关系和夫妇关系，以及如何与来自西方的近代价值观念并存。

康有为在《大同书·第二论女》开篇指出女性受到的歧视和迫害是天下最不公平的事情，呼吁拯救当时的女性出苦海，并为未来的女性带来“平等、大同、自立之乐”。这里“平等”是置于“大同”和“自立”之前的首要快乐之源。他随即论证男女平等的合理性，因为在此基础上才能检讨过去和当下的两性关系，并反思传统的夫妇之伦。下面一段话应该是全篇的理论基础：

夫以物理之有奇偶、阴阳，即有雌雄、牝牡，至于人则有男女，此固天理之必至，而物形所不可少者也。既同为人，其聪明睿哲同，其性情气质同，其德义嗜欲同，其身首手足同，其耳目口鼻同，其能行坐执持同，其能视听语默同，其能饮食衣服同，其能游观作止同，其能执事穷理同……故以公理言之，女子当与男子一切同之；以实效征之，女子当与男子一切平之。此为天理之至公，人道之至平，亘宇宙而莫易，质鬼神而无疑，亿万世以待圣人而不惑，亿万劫以待众议而难偏。<sup>③</sup>

这段话没有直接讲“人由天生”，而是暗示“天理”与“公理”、“天理”与“人道”的合一，意思是说人类社会普遍接受的道理、人类社会公平正义的秩序原则都有超越的、来自上天的依据。“天理”是支持男女平等（乃至人人平等）的核心概念。有意思的是，第一句和其它部分之间存在一个明显的张力。“此固天理之必至，而物形所不可少者也”是说，男女的区分有天理的依据。“天理”不仅支持男女平等，也规定了男女之间的差异。康有为在理论上承认男女的区分是正常的，有差异有互补才能形成和谐的整体。不过，第一句以后，康氏没有接着这个意思讲，而是连续用了十二个“同”字，最后得出结论：“故以公理言之，女子当与男子一切同之；以实效征之，女子当与男子一切平之。”反复强调“同”，康氏是否忽略了性别差异？他是否认为男女本质是一样的？如果本质一样，男女之间的差异是否还有意义？

康有为似乎认为男女的确有区别，这个区别是自然的，是现实世界（或者说表象世界）的一部分，但是区别并不重要，重要的是大家都是人。上天赋予了人同样的本质，人人都有一颗心灵、一样的身体机能和行为能力。我们要追问的是：根据他认同的理论，男女的区别不也是上天赋予的吗？

① Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)*, Berkeley: University of California Press, 1987, pp. 46-50.

② 参见宫志舫：《“人为天生”：康有为大同思想的根基》，《中国哲学史》2018年第2期；吴飞：《康有为对人伦的否定》，《中国哲学史》2019年第1期。

③ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第53页。

为什么这个区别完全不重要呢？最根本的问题或许是，在追求平等的过程中如何面对并弥补差异？

从“天理”出发解释男女的区别和同一，其实提供了两条走向平等之路：一条强调差异互补，另一条强调无差别待遇。这两条路并不一定互相排斥。康氏的处理不能不说是忽略差异而过于执着同一，一方面未能充分利用传统理论蕴含的两方面资源，因而显得说服力不足，另一方面恐怕也影响了以后《大同书》的读者对平等之路的理解，使他们倾向追求无差别的待遇，而非在彼此充分尊重的基础上差异互补、合作共赢。对于康有为来说，天人合一的世界观体现在“天理”对人间秩序的规范，其中最重要的一条规范似乎是人人平等，不论男女或者其它差别。在接下来的具体论证中，康氏几番引用“人为天生”说，说明上天不仅赋予人们平等的权利，还赋予他们平等的责任，对后者的强调超越了西方自由学说对平等的一般理解。

康氏先引用“人为天生”说挑战“夫为妻纲”，力证女性不能因为婚姻关系失去独立自主这一基本的平等权利。他说：“凡人皆天生，不论男女。人人皆有天与之体，即有自立之权。上隶于天，与人平等，无形体之异也；其有交合，亦皆平等。”<sup>①</sup>“凡人皆天生，不论男女”是说：从本质上讲，不管是男是女，人的生命都是上天而非父母给予的。从这个前提出发，康氏试图论证女性乃至所有在社会中居于弱势的群体所应得的“自立之权”和“平等”待遇。“人人皆有天与之体，即有自立之权”强调，既然从本质上讲人的生命都是上天赋予的，那么人与人之间包括男女之间就不存在实质的差异而应该拥有同等的能力和尊严，因此每个人都有不被别人支配的权利，也就是“自立之权”。这个判断超越了男权、女权，关系到所有人是否可以独立自主、不受他人干预。

康有为接着说：“上隶于天，与人平等，无形体之异也；其有交合，亦皆平等。”因为上天赋予人的生命，人只隶属于天，所以人与人之间都是平等的。“无形体之异也”说的是，无论有没有形体差异都不重要。在中国哲学中，这一点是有理论依据的，即《孟子》对“贵体”和“贱体”、“大体”和“小体”的区分。孟子认为，人既有“贵体”和“大体”，也有“贱体”和“小体”，前者指人的心灵，后者指人的感官。对人而言，心灵才是最重要的所在，外在的身体皆为次要。追求心灵的满足便是大人君子，而追求感官的满足便是小人。<sup>②</sup>包括基督教在内的西方传统也认为，相比于灵魂，人的躯体并不重要。所以，在康有为的观点里既有外来的因素，又有传统的转化。他的结论是，不单男女差异不重要，身体上所有的差异都不重要，重要的是人之为人的共同本质，即道德良心和包括智力在内的各种能力。这个共同的本质决定了人人平等，人与人之间的所有交往联合都应在平等基础上进行，男女之间的婚姻也不例外。所谓“夫为妻纲”如果是要求丈夫对妻子的绝对权威和绝对支配地位，就完全没有合理性。

康有为还引用“人为天生”说论证女性应和男性一样进入公共领域，平等承担公共责任，促进公益。他指出：

女子为天生之人，即当同担荷天下之事者也。性分所固有者，分于天之仁智，当施于人人；职分所当为者，既有人之心思，当任其事业……天之生人，予以耳目、手足、心知、百体，即当各效其劳，各分其职，通力合作以济公益。安有一人坐食者耶？<sup>③</sup>

既然女子的生命也是由上天赋予的，那么女子就应当同男子一样承担对天下对大家（人类共同体）的责任。换言之，生而为人，就应当尽到作为人的责任。个人对于大家的责任是什么？是要以上天赋予的德性善待所有人，以上天赋予人的智力，承担大家共同的事业。简言之，人与人不仅共享平等的权利，也共同承担平等的责任。既然大家都是平等的人，那么不论男女都要承担一份事业，都要尽其所能对人类共同体负责。对这个观点可以有两种理解：一种理解认为，男女平等的关键是女性进入公共领域，自食其力，经济自主，跟男性一样为大家做贡献。具体的工作可以有差别，与个体的差别相适应，但是与所有人融入大家促进公益这个共同点相比，具体的差别并不重要。在所有人都投

① 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，第57页。笔者根据自己的理解，对标点做了调整。

② 《孟子·告子上》原文为：“体有贵贱，有大小。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。”

③ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，第64页

人共同事业的基础上，女性才享有真正的平等。另一种理解认为，只有在参与公共生活的过程中，人们才能实现自己的价值。从康有为强调自食其力可以看出，他是倾向于第一种理解。

简言之，天人合一的世界观包括上天为人间秩序确立了规范和人为天生两种叙述，康有为的具体结论是人人平等，个体的差别不重要，人们不仅拥有平等权利，即在处理自身事务时独立自主，不受他人干预，在相互关系中受到他人的充分尊重，而且还要参与劳动以平等承担对人类共同体的义务。前者受自由学说的影响，后者则带有社会主义色彩。

## 二、从经典出发寻找孔子的“立法原意”

为了反思据说是孔子以来确立的传统两性关系和夫妇之伦，康有为主张回到源头，探索经典的本义。康有为在戊戌变法前夕曾经写过《孔子改制考》。根据康氏所理解的今文经学的观点，孔子是素王，他没有实际上统治天下，因此不是世俗理解的王，而是立法家，通过改定六经为万世立法。<sup>①</sup>因此，经典本义便反映了孔子的“立法原意”。具体而言，孔子为中国人立的不是刑法或政治法，而是文明法，即文明奠基和发展的基本原则：在经典里面蕴含的是我们文明的根基，解读经典就是回到我们的文明的源头，了解其未被历史扭曲的本质。

回到经典，康有为一开始还是强调男女平等的原则，尤其认为不论男女都可以通过教育改变命运，贡献社群。康氏指出，经典传统并未否定女性受教育、做君子的权利。他说：

昔孔子之立学造士以创科举也，原为世卿不平等而特矫之……《诗》称，“厘尔女士”，夫女而称“士”，然则《王制》学校中之进士、选士、秀士、俊士，岂有别焉？<sup>②</sup>

在康氏看来，孔子兴办教育、培养士人乃至选拔优秀的读书人担任官职，都是为了矫正世袭贵族垄断权力的不平等现象。孔子既然不能容忍男子之间因为出身而导致的不平等，又如何能容忍男女之间因为身体的差异而导致的不平等？康氏认为《诗经·大雅·既醉》“厘尔女士”体现了孔子的原意，女士就是女中君子。基于所有经典都经过孔子的加工和再创作，都反映了孔子的“立法原意”这个信念，康氏进一步推论说，不仅《诗经》承认士人君子可以是女性，《礼记·王制》介绍三代的学校制度，涉及多个有关“士”的术语，其中的“士”都包括女性成员。关于《诗经》中“女士”的含义，存在两种不同的理解。唐代孔颖达在《毛诗正义》中指出，“女士，谓女而有士行者”<sup>③</sup>，也就是说女子有士君子的德行就可以称为女士。康有为的理解可能是从孔颖达来，尽管康氏不仅强调女士的德行，也重视其才能。另一种理解来自晚清俞樾《古书疑义举例》卷一：“女士者，士女也……倒文以协韵。”<sup>④</sup>俞氏认为，“女士”即“士女”，泛指男男女女。俞氏的说法对理解《诗经》原意似乎更有说服力，但孔颖达的说法由于编入《十三经注疏》而影响更大，形成自身传统。总之，康氏的诠释其来有自，不完全是个人在近代西学东渐之际的凭空创造。

更富有康氏特色的解读出自《礼记·礼运》。从两性关系出发，他开始直接讨论传统的夫妇之伦：“《礼运》记孔子之立大同制也，曰‘女有岿’。‘岿’者，岿然独立之象，所以存其自立之权也。”<sup>⑤</sup>《礼运》原文中描述大同社会，提到“男有分，女有归”。通常认为，这是指在理想社会里男人要有自己安身立命的职分或事业，女子要嫁一个好人家的归宿。将“归”改为“岿”，说岿然不动，代表女性独立，这是一个创造性诠释。显然，康氏不是反对婚姻本身，而是反对在婚姻中妻

① “立法家”的英文是 lawgiver 或 legislator。西方古典的传统和希伯来的传统都强调立法家的角色，即为政治社会或文明奠定基本法则。对中国近代影响甚巨的卢梭，便在《社会契约论》第2卷第7章专门讨论“立法家”。(See Jean-Jacques Rousseau, *Of the Social Contract*, rpt. *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. and trans. by Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 68-72.)

② 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，第55页。

③ [唐]孔颖达：《毛诗正义》，[清]阮元校刻：《十三经注疏：清嘉庆刊本》第1册，北京：中华书局，2009年，第1157页。

④ 俞樾：《古书疑义举例五种》，北京：中华书局，1956年，第20页。

⑤ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，第58页。

子失去自己独立的人格，不再是社会的一分子，而完全变成丈夫和夫家的附属品。

对于康氏的说法，可以从考据和义理两方面加以质疑：康氏是否有文献依据证明“岿”在古文中的确可以写作“归”？更深刻的质疑或许是，如果女性像一块块高耸的石头岿然独立，那么大同社会是否还能实现？除自由、独立、平等以外，大同有没有其它实质的内容？康氏将平等、自立与大同并举<sup>①</sup>，说明大同具有超出平等、独立以外的价值，意味着去除人与人之间所有的隔阂和障碍。如果男女都像一块块岿然不动的巨石，彼此分割而独立，那么和谐快乐的大同社会如何实现？

独立是弥足珍贵的价值，但独立不是人类的唯一价值，就像自由、平等不是人类社会所依赖的全部价值。作为社会理想的大同却是超越所有这些价值的价值。大同包含了自由、平等、独立，却要超出这些价值的总和。如果大同意味着博爱之仁的实现，除了以上所有价值，还必须包括人与人之间的充满温情的互动互助和互相依赖。<sup>②</sup>如果坚持“女有岿”的解释，将独立视为不可妥协的第一价值，那么夫妻之间乃至人与人之间是否存在亲密关系？人人自由、平等、独立的社会不一定是温馨的社会，完全可以冷漠的社会，甚至还可能是霍布斯式的自然状态，一方面人人自由、平等、独立，另一方面互相敌视，为争夺资源而不惜生死相搏。

有没有更好的诠释方法，既不用改动文字或者证明“岿”可以写作“归”，又可以肯定女性对社会不可替代的贡献并保留大同的理想？在《大同书》接下来的讨论中可以找到答案。《礼运》原文用“男有分”与“女有归”并列，体现了性别的分工，男人的工作在家外，而女子的作用在家内。有趣的是，康氏在描述男女不平等的起源时并未否认性别的分工。他指出从最早的时代起，男女即有体质的差异，但体质差异一开始并未造成不平等的出现。女性尽管体质较弱留在家中，却创造了文明。因为男性要不断获取必要的资源才能维持人类的生存，所以没有余力做创造的工作，而女性在家利用男性提供的资源和闲暇发明了各种器物，创造了文字。<sup>③</sup>简言之，上古性别分工的结果是男人解决必要的生存问题，而女子创造文明。这个解释比“女有岿”要好。当男人在外面打猎以维持生计，女子在家里创造文明的时候，男女之间是一种互补性为主的关系，这时候不平等尚未出现。平等社会并不排斥人与人之间的亲密关系，更不必否认差别和在差别基础上的互补与合作。

关于夫妇之伦最集中的讨论见康有为对《仪礼·士昏礼》和《礼记·昏义》所载婚礼的解释。

夫孔子特行亲迎之礼，亲迎御轮，以明男先于女之义，故墨子以为祗喘若仆，其于慎始何如？故夫妻则合昏同食，于舅姑则亲飧妇致醴。故孔子斥侯堂侯箸之非，发冕而亲迎之义，曰“妻者，齐也”，体与夫齐也，又曰将以“合二姓之好”，继先祖之后，敢不敬乎？故曰“敬身为大”。敬妻为大，故明相敬如宾之义，未有发相待如奴之义也。<sup>④</sup>

康有为认为传统的婚礼包括亲迎之礼是孔子的创造，婚礼的安排处处体现了夫妇平等以及男方对新妇的尊重。墨子对于儒家婚礼的一个评价是迎新郎的新郎亲自驾车，谨慎谦卑太过，对新娘简直像对父母一样，因此是不孝（《墨子·非儒下》）。康氏却认为这一点正说明儒家重视婚姻，尊重妻子在家庭中的地位，因为夫妇之伦从婚礼开始，男女之间正式的亲密关系也始于婚礼。

接下来，康氏从婚礼的规定和广东人的习俗一正一反两方面说明妻子在家中应有的地位。婚礼的细节说明夫妻之间平等、尊重而亲密，妻子对公婆礼敬有加，却不以仆役自居。让妻子等候并服侍公婆吃饭，尽管是当时广东社会的习俗，孔子却不能接受。相反，孔子之所以主张新郎应该郑重其事盛装迎娶新娘，其实有两条深刻的理由：第一，“妻者，齐也”，是从字义入手说明妻子跟丈夫地位相当。第二，婚姻“将以‘合二姓之好’，继先祖之后”。在中国传统里面，婚姻关系绝不是两个人的自由关系，而是两个家庭乃至两个家族的结合。从大同的理想出发，“合二姓之好”意味着两家人之

① 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，第53页。

② 在这个意义上，大同社会超越了共和政治，因为共和政治的前提是人与人之间的平等和独立，而大同社会最重要的价值是博爱，真正相爱的人之间最重要的恐怕不是坚守独立、平等，而是幸福的互相依赖。

③ 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，第66-67页。

④ 同上，第63页。这个版本文字有不可解之处，因此根据中华本作了解。 (参见康有为著、朱维铮编校：《康有为大同论二种》，上海：中西书局，2012年，第171页。)

间的界限因年轻男女的结合而模糊，人们可以将亲密关系从一个家庭推及到另一个家庭。“继先祖之后”是说新婚夫妇会孕育孩子，孩子继承了祖宗的血脉，所以孩子很重要，进而孩子的母亲也很重要。康有为在这里顺应祖宗崇拜的传统，认为既然孩子是祖先的后代，那么尊敬孩子的母亲亦是理所应当。无论从两个家庭的结合还是从继承祖先的血脉出发，妻子都应得到应有的尊敬。

接着第二条理由，康有为从“敬身为大”推出“敬妻为大”。“敬身为大”大致是说，孝顺父母，就要保重父母给我们的身体。从“敬身为大”到“敬妻为大”的逻辑是什么？妻子以自己的身体孕育了孩子，为了延续祖宗的血脉，男子不仅要保重自己的身体，还要敬重妻子的身体。康氏的结论是，按照孔子的立法原意，夫妇之伦应该“相敬如宾”，而不是男方将女方当作奴仆而轻贱、盘剥。“相敬如宾”是否意味着夫妻之间总是保持一定距离而不够亲密？人与人相处既不能因为要强调独立而否认亲密关系，也不能因为亲密关系而否认尊重的必要。尊重不仅仅表现为形式性的礼貌，而应该表现为不将自己的意愿强加与人，在设身处地、在平等待人的基础上考虑别人的感受和需要。

从以上理由可以看出康有为对经典文献作了创造性解读，“合二姓之好，继先祖之后”是比较传统的理由，“妻者，齐也”则因为抽离原来的语境而发生了关键的转化。古人有妻有妾，“妻者，齐也”出自班固《白虎通》，原文强调妻子与丈夫对等而妾则不重要。<sup>①</sup> 尽管本来的重点是区分妻妾，但不可否认这句话包含正妻与丈夫是大致对等的关系这层意思。“敬身为大”本来是说因为“身”是父母所赐，所以孝敬父母就要保重身体。从“敬身为大”到“敬妻为大”发生了一次关键的跳跃，康氏提出了大胆的见解，尽管并未将逻辑关系阐述清楚。结合上下文，笔者的理解是，丈夫和妻子的身体都是先祖的血脉得以传承的中介，因此都值得敬重，妻子的身体因孕育孩子而更显重要。

### 三、其它理论依据：近代价值、功利主义和三世说

以上重点讨论了天人合一的世界观和圣人的立法原意。这两条是《大同书》反思传统两性关系和夫妇之伦阐述最充分而且贯穿前后的理论依据。接下来的三条依据，相关论述比较分散，不成系统也不够彰显，有些仅服务于个别论点，而不具有全局意义，因此笔者认为相对次要的理论依据。

第三条依据来自近代价值。在近代价值中最突出的是“平等”，其次是“自立”“自主”和“自由”，三个概念经常连用，从不同角度表达个人自由的观念。偶尔出现的还有来自社会契约论和国际公法的观念以及“文明”和“野蛮”的对立。<sup>②</sup> 有趣的是，康有为只字不提上述观念的外来属性，比如他征引相关论述却不提契约论或公法的名目。他还举两个例子说明“平等”这个观念为中国传统文化所固有：其一，西晋左思作诗批评世家大族对权力的垄断，表达平等政治参与的诉求；<sup>③</sup> 其二，《春秋》记载出嫁的女子无须改用夫姓，证明孔子支持男女平等。<sup>④</sup>

第四条依据来自功利主义。康有为从功利或实用出发，说明赋予女性平等权利、改良夫妇之伦可以带来社会整体的进步，给大家带来福利或快乐。他有三个具体的论点：第一，充分利用女性人才，可以提高国家的竞争力；<sup>⑤</sup> 第二，健康、有文化的女性有利于“传种”；<sup>⑥</sup> 第三，女性受教育，家庭才能和谐幸福。<sup>⑦</sup> 因为女性不受教育，夫妇之间、男女之间就不会有共同的趣味和意见，强迫不受教育的人与受教育的人共同生活，他们在一起很难幸福。说女性受教育可以增进家庭幸福，不完全是将维护女性权益当成手段或工具，因为家庭幸福和谐，得益的是所有人，不论男女。

第五条理论依据是三世说。按照康有为在《大同书》中的划分，文明世界从古至今分为三个阶

① [清] 陈立撰、吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年，第490页。

② 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，第56、57-58、64页。

③ 同上，第54页。

④ 同上，第58页。

⑤ 同上，第54、56页。

⑥ 同上，第61页。

⑦ 同上，第65页。

段：据乱世、升平世和太平世。这里康氏并未对三世说做系统介绍，而是重点突出“太平世”的理想。具体而言，康氏尽管意识到欧美国家不限制女性在日常生活中的行动自由，接近升平世的状态，比中国和其它非西方国家先进，却不满足于以欧美的现状为标准，而一定要确立“太平世”作为人类社会发展的最高理想，并以此最高理想为标准批判欧美之不足。<sup>①</sup>

以“太平”为标准，西方国家最大的问题是不承认女性拥有参政议政、管理国家的权利。康有为认为，不仅有才能的女子可参选议员，所有女性都应该成为公民，即同男子一样直接对共同体负责，平等承担所有公共义务，同时享有相应的权利。在当下，女性应该成为国家的平等一员，称为“国民”，将来国家消亡，他们应该成为人类共同体的平等一员，称为“天民”。在他看来，“以女子为公民”是各国均未实现的“太平之第一义”。<sup>②</sup> 根据康氏的叙述，争取两性在政治上的平等权利，关键还是要改变女性属于家庭、只有男性才能在公共领域占有一席之地的传统观念，因此他才必须突破“男有分，女有归”的限制，强调女性固然独立并不是丈夫和夫家的附属品。

#### 四、结 论

一部论著的理论依据与思想来源尽管内容可能有重叠，研究的意义却并不一样。研究思想来源是为了了解作者真实的想法如何形成、受什么影响，而检讨理论依据则帮助我们理解作者的假想读者、写作意图和写作策略。通过梳理《大同书》运用的理论依据可以发现，康有为以接受传统文化教育的广大（男性）读书人为假想读者，力图从传统文化的主流思想和共识出发，充分发掘其中蕴藏的道德理想主义，从根基深处说服他们接受对现存两性关系和夫妇之伦的批判，进而接受更为激进的、乌托邦式的解决方案。《大同书》反思两性关系和夫妇之伦一共提出了五条理论依据，即天人合一的世界观、（体现在经典中的）孔子的立法原意、近代价值、功利主义和三世说。康有为对前两条依据作了比较详尽的阐述，以支持其主要论点，而对后三条依据则讨论得比较简略而分散，其中功利主义和三世说只是用来支持个别的分论点。他之所以对不同的理论依据区别对待，不是因为后几条依据在他的思想里不重要，而是因为它们或者是外来思潮，或者在传统思想中不够主流，不是广大读者共享的文化背景和共识。相比之下，天人合一的世界观，早在《易传》《中庸》等典籍中萌芽，在汉学、宋学中一路发展，绝对是传统文化的主流。另一方面，所谓孔子的立法原意，固然是今文经学的执着，但是回到经典，从文字出发重建儒家的黄金时代，发掘其根深蒂固的政治理想和道德伦理，却也是古文经学乃至宋明理学的信念。

尽管近代价值，尤其是平等、独立，已经渗透到康有为对天人合一的世界观和孔子的立法原意的理解中，他只是使用这些概念，却不曾在西方思想的语境中介绍近代价值的基本含义。相反，他还不厌其烦地强调这些价值本来就蕴涵在中国传统中。我们不应该将这一现象归结为他不熟悉西方政治思想，或者他坚持西学中源说，而应该理解为：他清楚地意识到他的读者群绝大部分是受传统教育的读书人，所以必须充分动员传统的资源才能说服他们，让外来的概念在他们思想里扎根。这一策略固然有重要缺陷，使读者不能深入了解这些概念在西方语境中的本义，却也帮助了这些外来价值实现本土化，让它们融入大同的理想，同时受到中国文化的滋养。前述理论依据分工合作，互相支持。一方面，正是近代价值观和天人合一世界观的融合产生了“天赋人权”这样充满中国特色而且深入人心的观念；另一方面，各条理论依据之间尽管偶有冲突，但并非不可调和，对《大同书》的说服力不构成严重的影响。新文明的建设，须在民族的传统中汲取营养，因而对受传统文化教育的人具有说服力，同时须融合古今中外提出涵盖并超越外来价值的崇高理想，这一崇高理想将为所有可贵的价值添加新的含义。研究《大同书》的理论依据对我们最重要的启发即在于此。

（责任编辑 于 是）

① 姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第7集，第61-62页。

② 同上，第56-57页。

# 传统与现代

## ——孙中山伦理思想新探

方映灵

**【摘要】**孙中山高度重视道德对于革命的功用，他超越传统、构筑现代，一方面融合扬弃中西方伦理思想精华，创造性地提出了“忠孝、仁爱、信义、和平”新“八德”，体现了由传统“以家为本”向现代“以国为本”的转变，以及“国家至上”的爱国主义现代价值观；另一方面反对“全盘西化”，对“自由、平等、博爱”及“互助论”进行了新诠释，反对自由主义、无政府主义、天赋人权论以及社会达尔文主义。他基于爱国主义所倡导的民族主义与国家主义和帝国主义有着本质区别，也与当今世界狭隘的民族主义截然不同，具有划时代的宝贵价值和重大现实意义。

**【关键词】**孙中山；伦理思想；辛亥革命；三民主义；民族主义

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2022)06-0155-06

**作者简介：**方映灵，（深圳 518028）深圳市社会科学院社会发展研究所研究员。

2021年是辛亥革命110周年。作为“伟大的民族英雄、伟大的爱国主义者、中国民主革命的伟大先驱”<sup>①</sup>的孙中山，为“导致持续二千年之久的王朝体制崩溃的革命”<sup>②</sup>创下了丰功伟绩，并以“三民主义”等卓越理论建树，为中华文明做出了宝贵贡献。在实现中华民族伟大复兴中国梦、“在新的时代条件下推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展”<sup>③</sup>的今天，从传统与现代的视角对孙中山的伦理思想进行新探讨，具有重大价值意义。

### 一、道德救世与“天下为公”

孙中山所处的是一个风雨飘摇、救亡图存的时代。1840年鸦片战争后，中华民族被动融入世界发展，艰难开启探寻民族独立、国家富强的现代化征程，从洋务运动到戊戌变法，再到孙中山领导的辛亥革命，及至中国共产党领导的“建国革命”<sup>④</sup>，从器物层面到政治体制层面，近代的爱国志士一次次、一层层前赴后继地探索着救国救世之路。

“道德救世”是中国近代的重要思潮<sup>⑤</sup>。近代许多爱国志士都把社会国家腐败衰弱的原因归结为文化精神因素，特别是道德。“现代中国第一流之政论家”梁启超提出“新民说”，认为“民德、民智、民力，实为政治、学术、技艺之大原”<sup>⑥</sup>。革命极力倡导者章太炎则明确说“道德衰亡，诚亡国

① 习近平：《在纪念辛亥革命110周年大会上的讲话》，《人民日报》2021年10月10日。

② [日]沟口雄三：《辛亥革命新论》，《开放时代》2008年第4期。

③ 习近平：《给〈文史哲〉编辑部全体编辑人员回信》，《人民日报》2021年5月11日。

④ [日]沟口雄三：《辛亥革命新论》，《开放时代》2008年第4期。

⑤ 参见方映灵：《传统与现代：中国思想文化论集》，广州：广东人民出版社，2021年，第58-83页。

⑥ 梁启超：《新民说·释新民主主义》，《梁启超全集》第3卷，北京：北京出版社，1999年，第658页。

灭种之根极也”，“道德堕废者，革命不成之原”，主张建立无神论宗教，以此增进革命道德。<sup>①</sup>

受“道德救世”时代思潮的影响，孙中山也认为用道德“感化人群的奋斗更是重要”<sup>②</sup>。“方今国事颠跻，根本之图，自以鼓吹民气、唤醒社会最为切要”<sup>③</sup>，并赞赏“五四”运动是“人皆激发天良，誓死为爱国之运动”<sup>④</sup>。不过，作为革命领袖，孙中山对社会革命有全面的清醒认识，除了认为“中国近代物质文明不进步，因之心性文明之进步亦为之稽迟”<sup>⑤</sup>。还更明确地说经济问题“不是道德心和感情作用可以解决得了的”<sup>⑥</sup>。这充分显示了孙中山作为革命实践家和领袖高于梁启超、章太炎等同时代思想家之处。

对于如何用道德“感化人群”，孙中山的认识与梁启超提倡“新民说”、章太炎建立新宗教等不同。孙中山受近代达尔文进化论影响，认为人是从动物进化来的，动物兽性仍然残留于人当中，“我们要人类进步，是在造就高尚人格。要人类有高尚人格，就在减少兽性，增多人性”<sup>⑦</sup>。在他看来，人人都有两种思想，“一种就是利己，一种就是利人”<sup>⑧</sup>，但社会要进步、革命要成功，就必须培养“公共心”，从而“造就高尚人格”。

如何“造就高尚人格”？与梁启超、章太炎等诉诸于提倡虚空的佛教不同，孙中山承继了传统儒家“修身、齐家、治国、平天下”的修身进路，认为“我们现在要能够齐家、治国，不受外国的压迫，根本上便要从修身起”<sup>⑨</sup>。由于这一传统儒家的修身进路，戴季陶于20世纪20年代在《孙文主义之哲学的基础》一书中，便以此认为孙中山“完全是中国的正统思想”<sup>⑩</sup>。事实并非如此。无论是修身的内容还是目标，孙中山的伦理思想都不可能“完全是中国的正统思想”。

孙中山所设想的革命途径和理想境界，是通过“修身”而“造就高尚人格”，继而齐家、治国、平天下，最终实现“大同世界”，并由此提出“天下为公”的思想。孙中山认为，世界已进入“民权”时代，“这种民权主义，是以人民为主人的、以官吏为奴仆的……这就叫做以民为主，这就是实行民权”<sup>⑪</sup>；“今经革命之后，专制已覆，人民为一国之主”<sup>⑫</sup>；这种“世界潮流是不可以复压”<sup>⑬</sup>的；“为三民主义去奋斗，就是死了，也是成仁取义”<sup>⑭</sup>；“为主义去革命，成仁取义，留名千古，至今谁人不敬仰他们呢？”<sup>⑮</sup>为革命为真理为主义为人民的幸福而奋斗牺牲，是孙中山所提倡的人生价值观，而奋斗的结果就是最终实现“大同世界”的理想。“大同世界”社会是一个“天下为公”的社会，人人互助互爱，是一个普遍幸福的社会。

孙中山身体力行“为主义奋斗”的一生与“天下为公”的高尚人格得到了同为革命领袖的列宁的高度评价。列宁于1912年专门针对孙中山写过《中国的民主主义和民粹主义》一文，认为孙中山的民主主义“是真正伟大的人民的真正伟大的思想”，高度评价孙中山是“充满着崇高精神和英雄气概的革命的民主主义者”<sup>⑯</sup>。毛泽东于1956年在纪念孙中山诞辰90周年时也说：“他全心全意地为了改造中国而耗费了毕生的精力，真是鞠躬尽瘁，死而后已。”也许是作为回应以及同为革命领袖的惺

① 章太炎：《革命道德说》，《章太炎全集》第4卷，上海：上海人民出版社，1985年，第277、284页。

② 孙中山：《在广州中国国民党恩亲大会的演说》，《孙中山全集》第8卷，北京：中华书局，1986年，第286页。

③ 孙中山：《复李梦庚函》，《孙中山全集》第5卷，第91页。

④ 孙中山：《致海外国民党同志函》，《孙中山全集》第5卷，第210页。

⑤ 孙中山：《建国方略·建国方略之一：孙文学说——行易知难（心理建设）》，《孙中山全集》第6卷，第180页。

⑥ 孙中山：《三民主义·民生主义（第一讲）》，《孙中山全集》第9卷，第362页。

⑦ 孙中山：《在广州全国青年联合会的演说》，《孙中山全集》第8卷，第316页。

⑧ 孙中山：《三民主义·民权主义（第三讲）》，《孙中山全集》第9卷，第298页。

⑨ 孙中山：《三民主义·民族主义（第六讲）》，《孙中山全集》第9卷，第250页。

⑩ 戴季陶：《孙文主义之哲学的基础》，《民国丛书》第3编之6，上海：上海书店，1991年，第43页。

⑪ 孙中山：《在广州农民联欢会的演讲》，《孙中山全集》第10卷，第461页。

⑫ 孙中山：《建国方略·建国方略之一：孙文学说——行易知难（心理建设）》，《孙中山全集》第6卷，第223-224页。

⑬ 孙中山：《在桂林对滇贛粤军的演说》，《孙中山全集》第6卷，第210页。

⑭ 孙中山：《在广州对东路讨贼军的演说》，《孙中山全集》第9卷，第572页。

⑮ 孙中山：《在广州中国国民党恩亲大会的演说》，《孙中山全集》第8卷，第286页。

⑯ [苏联]列宁：《中国的民主主义和民粹主义》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译：《列宁选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第291-292页。

惺相惜，十月革命后，孙中山高度关注并称赞列宁是“一个革命之大成功者，是一个革命中之圣人，是一个革命中最好的模范”<sup>①</sup>，并以此改组国民党，把旧三民主义发展为新三民主义，为革命党人做出道德表率。

孙中山的人生观是中国近代民主革命高潮的产物。从矢志革命推翻帝制建立中华民国到1925年逝世，孙中山所处的时期正是革命高潮时期。他“天下为公”的道德理想，“为主义奋斗”的人生观以及“大同世界”的社会理想，虽然被列宁认为是“少女般的天真”<sup>②</sup>，是一种不切实际的空想，但却反映出孙中山个人的“崇高精神和英雄气概”，也充分反映了中国人民“不仅会向往自由和平等，而且会同中国历来的压迫者作斗争”<sup>③</sup>，折射出近代民主革命“是一个向上发展而不是衰落下去的阶级所固有的；这个阶级不惧怕未来，而是相信未来，奋不顾身地为未来而斗争”<sup>④</sup>的一种时代精神风貌。

## 二、传统与现代：新八德与国际主义

孙中山所处的时代是一个风云变幻、中西方文化激烈冲突碰撞的时代，也是一个传统与现代思想融合交汇的时代。在这样的时代背景下，孙中山的伦理思想必然带上时代的烙印和特征。

对于中国传统伦理，孙中山非常重视传统道德的继承。在他看来，近百年来中华民族丢掉了传统高尚的“固有的道德”，这是中国由强而衰的一个重要原因：“从前中国民族的道德……比外国民族的道德高尚得多。我们现在要恢复民族的地位……就要把固有的旧道德先恢复起来。”<sup>⑤</sup>这不仅体现了孙中山为中华民族争独立谋复兴的奋斗宗旨，而且体现了他对中华民族和传统文化的自信，这种民族自信与文化自信在今天实现中华民族伟大复兴中国梦的征途中，仍然具有十分重要的启迪意义。

对于传统“固有的旧道德”，孙中山认为“首是忠孝，次是仁爱，其次是信义，其次是和平”<sup>⑥</sup>。此外，还有“智仁勇”精神<sup>⑦</sup>。这里，孙中山创造性地提出了“忠孝、仁爱、信义、和平”新“八德”。

中国传统的“八德”源自于孟子的“五常”，即仁、义、礼、智、信，发展至宋代则为“八德”，即孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻。朱熹说：“使吾孝、弟、忠、信、礼、义、廉、耻之行日笃，而身无不修也。”（《朱熹文集》卷79）王阳明则说：“今教童子，惟当以孝弟忠信礼义廉耻为专务。”（《传习录》卷中）由此，孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻被作为传统“八德”而流传。

显然，孙中山“忠孝、仁爱、信义、和平”的新“八德”，既是对传统“八德”“孝悌、忠信、礼义、廉耻”的继承，也是在吸收西方近代“自由、平等、博爱”道德精华后，重构出来的近代中国新道德。在这个新“八德”中，“忠”取代“孝”成为新“八德”之首，既突出体现了孙中山“国家至上”的爱国主义博大胸襟与现代价值观，也体现了近代中国从“国破”必然“家亡”的血泪领悟后，由传统“以家为本”向“以国为本”的根本转变。而“仁爱”“和平”可说是中西道德精华相融合后的思想结晶，既体现了“仁者爱人”“和为贵”“为万世开太平”等中国传统思想精华，又融合了西方“自由、平等、博爱”、国际主义、和平主义等现代思想与价值观。

孙中山并不主张全盘接受传统旧道德，而是要扬弃和发展现代新道德。他虽然用的是旧道德名称，但实际上是进行了“中体西用”式的新诠释，可说是“旧瓶装新酒”。例如，对于新“八德”中“忠”的解释，孙中山说“忠字的好道德还是要保存”<sup>⑧</sup>，但明确指出“我们在民国之内，照道理

① 孙中山：《关于列宁逝世的演说》，《孙中山全集》第9卷，第136页。

② [苏联]列宁：《中国的民主主义和民粹主义》，《列宁选集》第2卷，第294页。

③ 同上，第291页。

④ 同上，第292页。

⑤ 孙中山：《三民主义·民族主义（第六讲）》，《孙中山全集》第9卷，第243页。

⑥ 同上，第243页。

⑦ 孙中山：《在桂林对滇贛粤军的演说》，《孙中山全集》第6卷，第9-40页。

⑧ 孙中山：《三民主义·民族主义（第六讲）》，《孙中山全集》第9卷，第244页。

上说,还是要尽忠,不忠于君,要忠于国,要忠于民、要为四万万人去效忠”<sup>①</sup>。显然,孙中山所讲的“忠”不但不是传统旧道德,而恰恰是以“自由、平等、博爱”为主的时代新内容,反对的是传统“忠君”旧道德,体现了深厚的爱国主义精神。

对于“仁爱”,孙中山的解说与传统儒家也有区别。他赞赏墨子的“兼爱”说,认为中国“古时最讲爱字的莫过于墨子。墨子所讲的‘兼爱’,与耶稣所讲的‘博爱’是一样的”<sup>②</sup>。可见,他对“仁爱”的解释不仅与传统定义不同,而且融合了西方“自由、平等、博爱”的新思想。不仅如此,孙中山还认为革命党人、革命军人的“仁”应表现为爱国、救国,三民主义即“为军人之仁所由表现”<sup>③</sup>。把爱国、救国、实行三民主义作为“仁爱”的内容,既突出地体现了孙中山“以国为本”的爱国主义情怀,也充分体现了孙中山伦理思想的实践性与时代性。

对于“信义”与“和平”,孙中山着重强调“信义”“和平”是中国优于西方的美德,“中国人几千年酷爱和平……说到和平的道德,更是驾乎外国人”<sup>④</sup>。这里不仅充分体现了一种民族自信与文化自信,而且对近代帝国主义不讲信义、侵略成性却声称“博爱”不啻是一种有力的驳斥。

从以上可知,孙中山所谓的“恢复中国固有的道德”,绝不是对中国传统道德伦理的简单恢复,而是赋予传统道德范畴以崭新的内容。那种把孙中山说成是复古派人物那样“完全是中国的正统思想”的观点,无疑是不恰当、不合适的,在当时“五四”新文化运动风起云涌的时代背景下更显得别有用心。在戊戌变法时期,确实有封建顽固派出于维护旧制度的需要,竭力维护传统伦理纲常,仇视新道德。如张之洞说:“三纲为中国神圣相传之至教,礼政之原本、人禽之大防,以保教也。”“使民权之说一倡,愚民必喜,乱民必作,纪纲不行,大乱四起。”<sup>⑤</sup>而康有为、严复等维新派人物,虽然开始也提倡新道德,但不久也逐渐变为复古派。孙中山伦理思想的重大意义在于反对了封建顽固派与复古派,从国际视野和时代高度,对传统旧伦理纲常进行了开创性地改造与新诠释,从而构建了近代资产阶级新道德。更难能可贵的是,孙中山对待传统旧道德,不同于“五四”新文化运动的全盘否定,而是采取一种“取其精华、去其糟粕、古为今用”的扬弃态度。虽然他赞扬“五四”新文化运动反对旧道德、提倡新道德是“实为最有价值之事”<sup>⑥</sup>,但也明确说对中华民族“固有的东西,如果是好的,当然是要保存,不好的才可以放弃”<sup>⑦</sup>。这种对待民族传统的理性态度和方式,至今仍是

我们对待民族传统唯一正确可取的态度。

对于西方伦理思想,孙中山也反对“全盘西化”。这最突出地表现在对“自由、平等、博爱”及“互助论”的态度上。孙中山是“自由、平等、博爱”口号的拥护者、提倡者。早在20世纪初,他就明确宣布:“我等今日与前代殊……虽经纬万端,要其一贯之精神则为自由、平等、博爱。”<sup>⑧</sup>尽管如此,他并没有简单孤立地照搬“自由、平等、博爱”的内容,也没有全盘接受西方对此的论述,而是选择改造后将其融于三民主义思想之中,以适应当时中国革命的需要。

对于“自由”,在孙中山看来,自由最重要的应指民族和国家的自由、独立和自主,“个人不可太过自由,国家要得完全自由”<sup>⑨</sup>,“要牺牲个人的自由,个人的平等。把各人的自由、平等,都贡献到革命党内来”<sup>⑩</sup>。显然,孙中山在肯定个人自由的前提下反对西方的极端个人自由化和无政府主义,希望以此改变当时革命队伍一盘散沙的状态,从而增强革命党的团结及战斗力。这种对“自由”的理解已与西方原本的“自由”完全不同。当然,孙中山把个人的自由同团体、国家的自由完全对立

① 孙中山:《三民主义·民族主义(第六讲)》,《孙中山全集》第9卷,第244页。

② 同上,第244页。

③ 孙中山:《在桂林对滇赣粤军的演说》,《孙中山全集》第6卷,第29页。

④ 孙中山:《三民主义·民族主义(第六讲)》,《孙中山全集》第9卷,第246-247页。

⑤ 苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》第12册,石家庄:河北人民出版社,1998年,第9704、9722页。

⑥ 孙中山:《致海外国民党同志函》,《孙中山全集》第5卷,1985年,第210页。

⑦ 孙中山:《三民主义·民族主义(第六讲)》,《孙中山全集》第9卷,第243页。

⑧ 孙中山:《中国同盟会革命方略》,《孙中山全集》第1卷,1981年,第296页。

⑨ 孙中山:《三民主义·民权主义(第二讲)》,《孙中山全集》第9卷,第282页。

⑩ 孙中山:《在黄埔军官学校的告别演讲》,《孙中山全集》第11卷,第268、271页。

起来，把自由与纪律、服从、集中对立起来，对当时的无政府主义、极端自由化也未能找到理论根源与解决途径的做法，使他领导下的革命党未能像中国共产党那样，用铁的纪律形成革命队伍真正的战斗力并最后取得革命的成功，由此可见孙中山所代表的近代中国资产阶级以及所领导的民主革命的软弱性。

对于“平等”，孙中山也与西方传统的平等观不同。孙中山主要讲政治平等，一再提倡民众权力地位的平等，“我们讲民权平等……是要人民在政治上的地位平等”<sup>①</sup>，“我们主张民权革命，便铲平那些阶级，要政治上人人都是平等”<sup>②</sup>。但他反对西方的“天赋人权论”，认为这种理论只是对“打破君主的专制”有意义和作用。他区别了“天生的”不平等与“人为的”不平等，认为“天生人类本来也是不平等的”，人天生有聪明才力的差异，但“人为的”不平等是由于“特殊阶级的人过于暴虐无道”造成的，因此“要打破君权、使人人都是平等的”<sup>③</sup>。由此，他区分了“真平等”与“假平等”，“政治上的地位平等”“始初起点的地位平等”就是“真平等”，而不顾“天生的”不平等、“不管各人天赋的聪明才力”的不同就是“假平等”。<sup>④</sup>

对于“博爱”，孙中山同样予以新诠释。他赞赏西方人道主义的博爱，认为人道主义的博爱是“广义之博爱”<sup>⑤</sup>，但在内涵上还是结合具体革命实践，融进三民主义的内容。他说：“我们的民生主义是图四万万人人幸福的，为四万万人人谋幸福就是博爱。”<sup>⑥</sup>可见，他的“博爱”内容与西方并不相同。

以拿来主义吸收西方思想精华，同时反对“全盘西化”，这种扬弃态度同样体现在孙中山对于“互助”思想的运用中。“互助论”是19世纪末俄国无政府主义者克鲁泡特金（Пётр Алексе́евич Кропоткин）所提出的理论。它反对社会达尔文主义把生存竞争看作是社会进化的规律，认为“互助”才是生物界乃至人类社会进化的基本原则。孙中山是达尔文进化论的拥护者，但也同时融合贯通了“互助论”的思想。在他看来，“物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会国家者，互助之体也；仁义道德者，互助之用也”<sup>⑦</sup>。孙中山的“互助”观点既与克鲁泡特金“互助论”不同，也与社会达尔文主义不同。他引入了“互助”思想作为社会国家进步原则，反对社会达尔文主义，从而在理论上有力地谴责了以此为基础的帝国主义的弱肉强食侵略欺压政策。这充分体现了孙中山作为一个政治家、思想家的博学睿智，也体现出一种国际主义、和平主义的博大胸襟。

从上可知，孙中山力图融合扬弃、继承发展中西方伦理思想精华，面对时代作出了超越传统、构筑现代又融合传统与现代的新诠释，充分体现了近代中国由传统“以家为本”向现代“以国为本”的伦理转变，以及“国家至上”的爱国主义现代价值观。

### 三、爱国主义与民族主义

爱国主义是孙中山伦理思想的核心并贯穿始终。孙中山创立“三民主义”，以民族主义反对帝国主义的侵略和奴役，以民权主义反对封建专制主义压迫，以民生主义求得民生幸福、实现“大同世界”理想。“三民主义”以及“为主义奋斗”的人生价值观，高度集中体现了孙中山的爱国主义思想与实践。

爱国主义与民族主义是密切联系的。戴季陶曾中肯地解读过孙中山的民族主义，认为孙中山的民族主义是建立在民族平等基础上的，而不是像国家主义、帝国主义那样压迫其它民族，“以一民族为主体而压迫他民族所组成的国族，是国家主义、帝国主义，而不是民族主义”<sup>⑧</sup>。不仅如此，孙中山

① 孙中山：《三民主义·民权主义（第三讲）》，《孙中山全集》第9卷，第286页。

② 孙中山：《在广东第一女子师范学校校庆纪念会的演说》，《孙中山全集》第10卷，第31页。

③ 孙中山：《三民主义·民权主义（第二讲）》，《孙中山全集》第9卷，第284、285、283页。

④ 同上，第285-288页。

⑤ 孙中山：《在上海中国社会党的演说》，《孙中山全集》第2卷，1982年，第510页。

⑥ 孙中山：《三民主义·民权主义（第二讲）》，《孙中山全集》第9卷，第283页。

⑦ 孙中山：《建国方略·建国方略之一：孙文学说——行易知难（心理建设）》，《孙中山全集》第6卷，1985年，第195-196页。

⑧ 戴季陶：《日本论》，北京：光明日报出版社，2013年，第73页。

的民族主义也反对狭隘民族主义，“我们受屈民族，必先要把我们民族自由平等的地位恢复起来之后，才配得来讲世界主义”<sup>①</sup>。由此，孙中山批判了帝国主义所谓的“世界主义”理论。这种理论主张取消国界，组成“世界国家”“世界政府”，统一世界经济和文化。在孙中山看来，这种世界主义“其实就是有强权无公理的主义”<sup>②</sup>，必须先恢复发扬光大民族主义，“然后再去谈世界主义，乃有实际”<sup>③</sup>。在积贫积弱又一盘散沙的近代中国，孙中山这种思路无疑是非常明智和切中肯綮的，有力反驳了所谓的“世界主义”。

应该说，对于民族主义与世界主义这一思想，孙中山充分体现了他作为一个政治家、思想家的高瞻远瞩。20世纪末，美国著名政治学家亨廷顿（Samuel Huntington）也看到这个问题并做出论断：“如果民族国家是分裂的，而且又被日益扩散的国内冲突搞得无所适从，它也不可能是国际事务的坚实基础。”<sup>④</sup>这一看法与孙中山的观点是高度一致、超越时空相互呼应的。显然，孙中山基于爱国主义所倡导的民族主义，才真正是国际主义的“坚实基础”。

孙中山所处的近代中国，正如美国前国务卿基辛格（Henry Alfred Kissinger）所客观总结的：“中国因其国土广袤而免于完全沦为殖民地，但它失去了对关键国内事务的控制权。”<sup>⑤</sup>正是面对这样风雨飘摇、内忧外患的国内外形势，孙中山切中时弊地提出“反映和概括了当时整个时代的要求和历史的动向”<sup>⑥</sup>的三民主义学说，在国际上以民族主义反抗帝国主义。只有民族统一独立、国家团结富强，才能“乃有实际”谈得上承担国际事务，成为“国际事务的坚实基础”。孙中山关于民族主义与国际主义的这一思想具有划时代的价值意义，时至今日，我们仍然强调建设富强中国对于世界和平稳定发展的“压舱石”作用。

民族主义作为孙中山“三民主义”这个“当时中国最先进最完整的思想体系”中的“首要的组成部分”和“全体革命派的旗帜”<sup>⑦</sup>，与世界上的国家主义和帝国主义有着本质区别。挪威政治学家约翰·加尔通（Johan Galtung）说：“帝国主义对我们意味着什么？当然是殖民主义……杀戮是帝国的一部分。”<sup>⑧</sup>这一论断可谓一针见血。在世界历史进程中，由民族主义变为国家主义再变为帝国主义<sup>⑨</sup>，这种进路并不鲜见。戴季陶在分析日本帝国主义这种进路时，就指出了孙中山“三民主义”的独特价值。在他看来，孙中山的民族主义、民权主义、民生主义的“三民主义”，是“以民族平等为基础，以民权为骨干，以世界大同为目标”，从而避免重蹈过去一切帝国主义的覆辙，“三民主义所以是解决现代人类生存问题的最完美的原则，价值即在于此”<sup>⑩</sup>。

孙中山为挽救民族国家危亡而提出的民族主义，与当今世界的民族主义截然不同。在21世纪，“‘民族’一词已声名狼藉，‘民族主义’变成了一个粗俗的字眼……民族主义被用来分裂人们、将灭绝人性的行为合法化”<sup>⑪</sup>，这样的民族主义不仅是一种狭隘的民族主义，也是一种民粹主义、暴力主义。这与孙中山为维护世界和平而提出的民族主义，不仅不可同日而语，而且完全是背道而驰的。

在国际风云变幻、全球化发展的今天，如何处理好爱国主义、民族主义与世界主义、国际主义的关系，仍然是中华民族伟大复兴征程中必须面临的重要课题。因此，孙中山的伦理思想所具有的划时代宝贵价值和重大现实意义，值得我们珍视继承和继续探讨。

（责任编辑 于 是）

① 孙中山：《三民主义·民族主义（第四讲）》，《孙中山全集》第9卷，第226页。

② 同上，第231页。

③ 同上，第231页。

④ [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》（修订版），北京：新华出版社，2015年，第14页。

⑤ [美]亨利·基辛格：《世界秩序》，胡利平等译，北京：中信出版社，2019年，第225页。

⑥ 李泽厚：《中国近代思想史论》，人民出版社，1986年，第313页。

⑦ 同上，第313页。

⑧ [挪威]约翰·加尔通：《美帝国的崩溃》，阮岳湘译，北京：人民出版社，2013年，第13-14页。

⑨ 戴季陶：《日本论》，第85页。

⑩ 同上，第85页。

⑪ [挪威]约翰·加尔通：《美帝国的崩溃》，第114页。

## 习近平新时代中国特色社会主义思想研究

- “六个坚持”是习近平新时代中国特色社会主义思想的理论精髓 ..... 王立胜 聂家华 1
- 深刻理解“三个务必”中的斗争精神和斗争内涵 ..... 杨明伟 12

- 论马克思主义与建构主义的辩证关系 ..... 包大为 21

## 如何看待经济对宗教的决定作用?

- 评马克思·韦伯对唯物史观“统一决定论”的批评 ..... 王峰明 高 少 30

## 发现时间

- 日常生活批判哲学的节奏分析 ..... 邱 婕 41

## 黑格尔与马克思

- 百年回眸 ..... [德] 阿克塞尔·霍耐特/著 孙海洋/译 49

- 三个历史决议与毛泽东思想阐释的整体性探究 ..... 杨新宾 59

## 医学哲学

- 什么是医学哲学? ..... [美] 詹姆斯·马库姆/著 张 萌 潘大为/译 68

## 以哲学为模型的哲学治疗何以可能

- 从哲学咨询的实践看 ..... 杨玉昌 77

医疗公正为什么重要? .....	尹 洁	85
<hr/>		
海德格尔对康德自由与因果性奠基关系的颠倒及其意义 .....	赵卫国	92
形而上学的存在论改造		
——论海德格尔对康德的阐释与形而上学奠基问题 .....	张晋一	100
汉语哲学语境中的 Being 难题		
——评王路教授的“一是到底论” .....	詹文杰	109
<hr/>		
主体的形成		
——论传统儒家的二体说 .....	沈顺福	117
重罚轻赏		
——韩非子对二柄的不对等使用诠释 .....	白彤东	126
刘宗周独体论的思想历程与义理建构 .....	雷 静	133
<hr/>		
立教还是变法		
——论康有为《孔子改制考》的主旨 .....	马永康	140
《大同书》反思夫妇之伦的理论依据 .....	范广欣	148
传统与现代		
——孙中山伦理思想新探 .....	方映灵	155

---

On the “Six Principles to be Upheld” as the Theoretical Essence of Xi Jinping’s Thought on Socialism with Chinese Characteristics for a New Era .....	<i>Wang Lisheng Nie Jiahua</i>	1
An Intensive Study on the Spirit and Connotations of Struggles in the “Three Imperatives” .....	<i>Yang Mingwei</i>	12

---

On the Dialectical Relationship between Marxism and Constructivism .....	<i>Bao Dawei</i>	21
How to View the Role of Economy in Determining Religion? A Review of Max Weber’s Criticism of “Monistic Determinism” of the Materialist Conception of History .....	<i>Wang Fengming Gao Shao</i>	30
The Discovery of Time; The “Rhythmanalysis” in the Critical Philosophy of Everyday Life .....	<i>Qiu Jie</i>	41
Hegel and Marx; A Reassessment After One Century .....	<i>Axel Honneth Trans. by Sun Haiyang</i>	49

---

An Inquiry into the Theoretical Wholeness of the Explanations of Mao Zedong Thought in the Three Historical Resolutions .....	<i>Yang Xinbin</i>	59
--	--------------------	----

---

Introduction; A Philosophy of Medicine? .....	<i>James A. Marcum Trans. by Zhang Meng and Pan Dawei</i>	68
How Is Philosophical Therapy with Philosophy as a Model Possible? From the Practice of Philosophical Counseling .....	<i>Yang Yuchang</i>	77
Why Does Health Care Justice Matter? .....	<i>Yin Jie</i>	85

---

Heidegger’s Reversal of Kant’s View of Causality as the Foundation of Freedom and Its Significance .....	<i>Zhao Weiguo</i>	92
The Existential Transformation of Metaphysics; On Heidegger’s Interpretation of Kant and the Problem of Grounding for Metaphysics .....	<i>Zhang Jinyi</i>	100
The “Being” Conundrum in the Chinese Philosophical Context; On Professor Wang Lu’s View of Being .....	<i>Zhan Wenjie</i>	109

---

The Formation of the Subject; On the Confucian Theory of Two Bodies .....	<i>Shen Shunfu</i>	117
Heavy Punishment and Few Rewards; On Han Feizi’s Unequal Reliance on the Two Handles .....	<i>Bai Tongdong</i>	126
The Development and the System of Liu Zongzhou’s Theory of the Independent Entity .....	<i>Lei Jing</i>	133

---

For Establishing a Confucian Religion or the Reform Movement; On the Purpose of Kang Youwei’s <i>A Study of Confucius as a Reformer of Institutions</i> .....	<i>Ma Yongkang</i>	140
The Theoretical Foundations of the Relationship between the Husband and the Wife in <i>Datong Shu</i> .....	<i>Fan Guangxin</i>	148
Tradition and Modernity; A New Inquiry into Sun Yat – sen’s Ethical Thought .....	<i>Fang Yingling</i>	155