中国式现代化的实践智慧

陈金龙　杨　芳

【摘要】中国式现代化是中国共产党在坚持和发展中国特色社会主义的过程中取得的重要成果，其独特贡献不仅体现在经验借鉴、理论参照、制度创设等层面，更彰显于独特的实践智慧之中。坚持党的领导、坚持社会主义方向、坚持以人民为中心，体现了中国式现代化的坚守智慧；从国情出发独立选择现代化道路、谋划现代化的发展目标和战略部署，诠释了中国式现代化的自主智慧；统筹处理好现代化建设各领域、传统与现代、人与自然等关系，彰显了中国式现代化的协调智慧；现代化整体布局、发展理念、战略思维的调整与转变，突显了中国式现代化的创新智慧；在解决好自身发展问题的同时，努力为其他国家提供更多的发展机遇、为人类实现现代化和建构人类文明新形态作出更大的贡献，展现了中国式现代化的担当智慧。中国式现代化的实践智慧是一个常谈常新的话题，需要结合建设社会主义现代化强国的伟大实践不断进行完善和充实。

【关键词】中国共产党；中国式现代化；实践智慧；社会主义现代化强国

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0001－07

作者简介：陈金龙，湖南益阳人，历史学博士，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院教授，教育部“长江学者”特聘教授；

杨　芳，河南周口人，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金高校思政课研究专项“思想政治理论课阐释中国道路的政治经济学视野研究”（21VSZ077）

实现国家现代化作为近代以来中国社会孜孜以求的奋斗目标，贯穿于党百年奋斗的伟大征程中。围绕着“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”的时代课题，中国共产党领导中国人民经过长期的艰辛探索成功推进、拓展了中国式现代化。基于历史经验，党的二十大报告对中国式现代化的鲜明特征、本质要求、重大原则展开了深入阐释，既建构了新时代中国式现代化话语体系，也彰显了中国式现代化的时代价值。事实上，中国式现代化的贡献不仅体现在经验借鉴、理论参照和制度创设等层面，更彰显于独特的实践智慧之中。新中国成立以来，中国共产党领导和探索现代化建设的实践，已经积淀而成坚守、自主、协调、创新、担当的智慧，实践智慧成为中国式现代化的鲜明标识。从马克思主义哲学的立场来看，实践智慧既不同于理论智慧，也区别于生活智慧，“是以实践观点的思维方式对待人与世界关系的智慧，是实现‘合目的性’与‘合规律性’相统一的智慧，也就是尊重客观规律与发挥主观能动性相统一的智慧”①。从实践智慧的维度对中国式现代化进行学理阐释，不仅有助于揭示中国式现代化的鲜明特征和独特优势，而且对于更好地引导和推进全面建设社会主义现代化国家的伟大实践具有十分重要的价值。

一、坚守的智慧

中国式现代化是在坚持“守正”与“创新”相统一的辩证逻辑中形成发展起来的，既主张根据

① 参见孙正聿：《毛泽东的“实践智慧”的辩证法——重读〈实践论〉〈矛盾论〉》，《哲学研究》2015 年第 3 期。

时代发展和实践要求为现代化建设不断注入新的活力，也强调坚持底线思维，避免在重大原则性问题上迷失方向、出现颠覆性错误。可以说，中国式现代化既有“变”也有“不变”，既有“发展”也有“坚持”。在不断与时俱进、开拓创新的同时，中国式现代化有其一以贯之的“守正之道”，这是中国式现代化坚守智慧的集中体现。对此，可以从坚持党的领导、坚持社会主义方向、坚持以人民为中心等方面进行审视和概括。

实现国家现代化，是中国共产党自成立起就为之不懈奋斗的目标。中国共产党的地位、宗旨和使命，决定了党是推进中国式现代化的核心领导力量，是现代化事业的谋划者和实施者。总结中国式现代化的探索历程可见，通过保障和发挥党的领导核心作用来选择现代化的发展道路、确保现代化的前进方向、设定现代化的整体目标、落实现代化的战略部署、汇聚现代化的建设力量，构成了推进中国式现代化的实践策略，是我国现代化事业取得伟大成就、产生深远影响的重要原因。经过长期的探索和实践，中国共产党对坚持以党的领导推进现代化建设这一重要原则有了更加高度的思想自觉。习近平在回顾和总结中国式现代化历程时指出：“从第一个五年计划到第十四个五年规划，一以贯之的主题是把我国建设成为社会主义现代化国家。”① 将建设社会主义现代化国家作为党一以贯之、长期奋斗的任务，既明确了中国共产党的执政任务和执政使命，也提出了通过加强和完善党的领导来推动中国式现代化的实践要求。基于这样的认识，党的二十大报告在概述中国式现代化的本质要求时，明确将坚持党的领导放在首位，突出强调了党的领导对于中国式现代化的重大意义。

选择何种发展方向、确定什么样的发展道路，是关系现代化事业兴衰成败的重大问题。改革开放初期，邓小平就反复强调：“现在我们搞四个现代化，是搞社会主义的四个现代化，不是搞别的现代化。”② 将现代化与社会主义制度紧密结合起来，确保了现代化的发展方向与价值追求，表明中国式现代化在指导思想、核心理念、发展理路上与西方资本主义的现代化模式有着根本性的区别。方向决定道路，道路决定命运。要确保中国式现代化始终沿着社会主义的方向不断前行，就必须坚定不移地走中国特色社会主义道路。究其缘由在于，中国特色社会主义道路作为实现社会主义现代化的必由之路，不仅能够避免出现颠覆性偏差和失误，确保中国式现代化稳步前进，也有助于从整体上提升现代化建设的程度与水平。事实上，中国共产党百年奋斗的历史经验已经充分证明，只要我们坚定道路自信，既不走封闭僵化的老路，也不走改旗易帜的邪路，坚定不移地走中国特色社会主义道路，就一定能够实现建设社会主义现代化强国的奋斗目标。

中国共产党的根基在人民、血脉在人民、力量在人民，党的执政基础、党的初心和使命，要求社会主义现代化建设必须始终坚持以人民为中心的发展思想，不断增强人民群众的幸福感、获得感、成就感。在领导和推进现代化建设的过程中，中国共产党在充分发挥人民群众作为历史创造者和现代化建设主体作用的同时，明确把实现好、维护好、发展好最广大人民的根本利益作为中国式现代化的价值取向。基于这样的认识，党的二十大报告强调，在全面建设社会主义现代化国家的前进道路上，必须牢牢把握坚持以人民为中心的发展思想，确保现代化建设成果更多更公平惠及全体人民③。坚持人民至上，保持党与人民群众的血肉联系，是中国共产党百年奋斗的重要历史经验。在推进社会主义现代化建设的过程中，只有坚持以人民为中心的发展思想，才能赢得人民的认可和支持，才能充分彰显中国式现代化的价值立场和价值取向。

从守正与创新的辩证统一逻辑来看，坚持守正是开拓创新的重要前提，是为了确保中国式现代化始终沿着正确的道路和方向前行，避免因出现颠覆性偏差和失误而走上改旗易帜的邪路，重蹈西方资本主义现代化的覆辙。深刻认识和把握这一点，对推进中国式现代化事业尤为关键。这是对中国式现代化坚守智慧的高度概括，深刻地揭示了我国现代化事业取得成功的根本原因。

---

① 习近平：《新发展阶段贯彻新发展理念必然要求构建新发展格局》，《求是》2022 年第 17 期。

② 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 110 页。

③ 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》，北京：人民出版社，2022 年，第 27 页。

二、自主的智慧

在人类文明发展史上，西方国家最早开启了探索现代化的历程，并在“历史向世界历史转变”的大背景下率先进入工业文明时代，享受着现代化所带来的各种福利和成果。在西方中心主义思维的影响下，一些后发国家在探索现代化的过程中不顾本国的基本国情和历史传统，盲目地效仿、照搬西方模式，结果往往事与愿违，陷入发展困境。与此形成鲜明对比的是，中国式现代化在坚持“走自己的路”的实践自觉中，既没有陷入西方中心主义的窠臼，更没有盲目照搬其他国家的政治制度，而是始终坚持独立自主地探索现代化道路、制定现代化的发展目标和战略部署。

新中国成立之后，在完成社会主义三大改造的基础上，以毛泽东为主要代表的中国共产党人在深刻吸取苏联社会主义建设经验教训的基础上，明确提出要独立自主地探索适合中国国情的社会主义建设道路，初步表明了“走自己的路”的实践自觉。遗憾的是，由于缺乏实践经验和理论准备不足等一系列复杂原因，我们党在探索社会主义建设道路过程中未能将这一原则很好地坚持和贯彻下去，甚至在某些时期还出现了一定的失误和偏差，但这并不意味着中国共产党放弃了现代化建设的独立自主原则。改革开放以来，在深刻总结历史经验和把握基本国情的基础上，邓小平从方法论的高度对如何开展社会主义现代化建设作了深刻总结：“中国的事情要按照中国的情况来办，要依靠中国人自己的力量来办。独立自主、自力更生，无论过去、现在和将来，都是我们的立足点。”[①] 更进一步看，坚持独立自主、自力更生不仅仅是对社会主义建设道路初步探索的深刻总结，更是由中国自身的基本国情和历史传统所决定的。“独特的文化传统，独特的历史命运，独特的基本国情，注定了我们必然要走适合自己特点的发展道路。”[②] 事实上，中国式现代化道路既不同于以资本逻辑为主导的西方现代化道路，也区别于以苏联模式为典型代表的传统社会主义的现代化道路，同时和许多后发国家所选择的依附性发展道路相比也存在很大差异。中国式现代化道路的探索历程说明，现代化发展道路和人类文明具有丰富性、多样性，各国的基本国情、发展状况、文化传统不同，走向现代化的过程也必然有自身的特点；在选择现代化道路的过程中必须保持强大的战略定力，不为外界干扰所惑、不为困难所惧，通过确保道路选择的自主性、独立性来掌握发展的主动权。

现代化表征着世界历史发展的前进方向，是各国难以逾越的发展阶段。然而，现代化的实现是一个长期的过程，不可能一蹴而就，必须在明确现代化发展道路的基础上，科学、合理地制定不同时期现代化的发展目标和实施战略。中国式现代化主张从本国的基本国情出发，独立自主地确立现代化的目标，通过阶段性的战略部署逐步走向现代化。中国式现代化的发展目标从新中国成立初期主要集中在工业领域、侧重于实现经济现代化，到现在发展成为涵盖“五位一体”总体布局、国家治理现代化、人的现代化的多维立体的目标体系；中国式现代化的战略部署从改革开放初期邓小平提出的“三步走”发展战略，再到党的二十大关于全面建成社会主义现代化强国的“两步走”总体战略安排，都是在科学把握社会发展的历史方位和本国国情的基础上，独立自主地确立、谋划而成的。需要强调的是，由于具体国情、发展水平、历史传统等方面的差异，不同国家实现现代化的目标和过程并不完全一样。中国式现代化的发展目标和战略部署，主要是在充分考虑具体国情与发展状况的基础上制定的，因此不能照搬照抄、简单套用。不过，其背后所蕴含的方法论原则却是值得借鉴的。在现代化过程中，结合本国的基本国情与实践要求，独立自主地探索、谋划现代化的发展目标和战略部署，是后发国家在开展现代化建设的过程中应当坚持和贯彻的基本原则。

“人类历史上没有一个民族、一个国家可以通过依赖外部力量、照搬外国模式、跟在他人后面亦步亦趋实现强大和振兴。”[③] 坚持独立自主、走自己的路，是中国式现代化能够探索出一条具有崭新

① 《邓小平文选》第 3 卷，第 3 页。

② 《习近平谈治国理政》第 1 卷，北京：外文出版社，2018 年，第 156 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 67 页。

形态的发展道路的重要原因。当然，坚持独立自主并不是要走固步自封的老路，脱离人类文明发展的康庄大道，更不是要拒绝借鉴和吸取其他国家现代化探索的积极成果；而是为了更好地揭示中国式现代化的生成逻辑和内在规定，说明中国式现代化是中国共产党领导中国人民经过长期探索而找到的、符合中国实际的发展道路。

三、协调的智慧

现代化作为一场深刻的社会变革，涵盖范围大、涉及领域广，需要秉持统筹协调的整体性思维，处理好发展演变进程中的各种关系。关于此点，邓小平在改革开放初期就曾强调：“现代化建设的任务是多方面的，各个方面需要综合平衡，不能单打一。”① 中国式现代化注重以协调发展的思维，妥善处理现代化建设各领域、传统与现代、人与自然等重大关系，为现代化的实践探索提供和谐稳定的外部环境。

中国式现代化的探索首先致力于实现经济的快速发展，通过经济现代化为其他领域的现代化提供支撑。这样的发展路径和世界上大多数国家的现代化相比并没有实质性区别，在一定程度上反映了现代化建设的普遍规律。需要注意的是，尽管经济发展在现代化建设的整体布局中具有不可代替的作用，但绝不可因此而“顾此失彼”，忽视其他领域、其他方面的建设，否则将延缓现代化的进程、制约现代化的效果。针对过去一段时间内我国现代化建设中存在的发展不平衡现象，习近平要求必须在坚持以经济建设为中心的同时，“促进现代化建设各个环节、各个方面协调发展”②。从系统论的视角来看，现代化建设布局中的各要素虽然涉及不同的领域且具有各自的发展规律，但是彼此之间实际上形成了有机统一、相辅相成的紧密关联。这就要求把统筹兼顾、协调发展的系统性思维作为推动中国式现代化建设的基本要求，通过提升发展的协调性、整体性来解决发展不平衡不充分的问题。为此，党的二十大报告特别强调，“中国式现代化是物质文明和精神文明相协调的现代化”，我们既要不断厚植现代化的物质基础，也要注意发展社会主义先进文化，促进物的全面丰富和人的全面发展③。推动现代化建设各领域、各环节的协调发展，反映了社会主义现代化建设的基本要求和内在规律，对于从整体上提升现代化建设的质量和水平具有重要意义。

现代化作为传统农业社会向现代工业社会的转变过程，在探索和推进的道路上必然会面临如何处理传统与现代关系的问题。忽视民族文化传统与历史积淀，简单照搬或移植西方国家的现代化发展模式，不仅将使本国的现代化失去民族特色，在实践上也难以获得成功。习近平指出：“抛弃传统、丢掉根本，就等于割断了自己的精神命脉。”④ 中国式现代化注意处理好传统与现代的关系，一方面将中华优秀传统文化中的大一统思想、民本思想、和合思想等合理因素有机融入现代化建设的实践之中，厚植中国式现代化的传统文化根基；另一方面积极规避民主法治精神不足、小农意识强烈等传统文化中的负面因素，尽量减少其对中国式现代化建设可能产生的消极影响⑤。传统与现代关系的合理协调，不仅厚植了中国式现代化的传统文化根基，使其具有鲜明的民族特色和历史底蕴，同时也有效避免了传统与现代之间可能产生的冲突，为现代化建设的稳步推进起到了保驾护航的作用。

在资本逻辑的主导和宰制下，西方现代化道路在促进生产力发展和社会进步的同时，也存在许多自身难以克服的弊病，生态环境的持续恶化就是其中之一。在这种情况下，如何妥善处理人与自然之间的关系，避免重蹈西方资本主义现代化的覆辙，就成为后发国家现代化建设过程中不可回避的问

① 《邓小平文选》第 2 卷，北京：人民出版社，1994 年，第 250 页。
② 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 79 页。
③ 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》，第 22 – 23 页。
④ 《习近平谈治国理政》第 1 卷，第 164 页。
⑤ 参见陈金龙：《历史经验视域下的坚持中国道路》，《马克思主义理论学科研究》2022 年第 2 期。

题。习近平强调：“人因自然而生，人与自然是一种共生关系，对自然的伤害最终会伤及人类自身。”[①] 在这一理念的指导下，中国式现代化注意处理、协调经济社会发展与生态环境保护的关系，不仅坚决摒弃“先污染、后治理”的老路，还将生态文明建设作为“五位一体”总体布局的重要内容，把“美丽”确立为建设社会主义现代化强国的目标之一。党的二十大报告强调，“中国式现代化是人与自然和谐共生的现代化”，我们要像保护眼睛一样保护自然和生态环境[②]。强调人与自然的和谐共生反映了中国式现代化建设的内在要求，是对西方现代化一贯坚持的“人类中心主义”发展理念的超越，有助于在实现经济社会发展与生态环境良性互动的基础上，走出一条可持续发展的现代化道路。

注重各要素、各组成部分之间的协调统一，是社会有机体良性运行的客观要求。社会主义现代化建设作为一项涵盖诸多要素、涉及众多领域的系统性工程，对协调性、整体性的要求更高，必须统筹处理好其中的各种关系。中国式现代化的协调智慧，不仅有效地避免了现代化建设过程中可能产生的动荡和冲突，为现代化建设提供了稳定的环境和空间，而且对于解决发展不平衡不充分的新时代社会主要矛盾也具有积极意义。

四、创新的智慧

中国式现代化是在“后发外生型”的历史境遇下展开的，不仅要解决后发国家现代化建设过程中面临的起步时间晚、资源获取难、发展动力不足等共性问题，同时还面临着由基本国情和主要矛盾所引发的特殊挑战，其复杂性、艰巨性是其他国家的现代化建设所难以比拟的。面对多种挑战和困境，中国式现代化将创新作为引领实践的重要动力，在现代化的系统布局、现代化的发展理念、现代化的战略思维等方面，提出了许多不同于传统的新思路、新观点。

现代化事业的推进和开展，有赖于对现代化布局的合理规划。基于对现代化内在规律的深刻认识和时代发展趋势的科学研判，中国共产党提出了推进国家治理体系和治理能力现代化、现代化的本质是人的现代化等新命题、新论断，从而在“五位一体”总体布局的基础上，将国家治理现代化和人的现代化作为国家现代化建设的重要目标，扩展了中国式现代化的内容和布局。国家治理现代化和人的现代化的提出，在很大程度上突破了传统现代化建设的基本领域，具有十分深远的意义和影响。就前者而言，作为全面深化改革的总目标，国家治理现代化是政治现代化的重要组成部分。这一命题的提出不仅有助于解决过去管理模式存在的弊端，而且在国家与社会的关系、国家管理与国家治理、社会主义民族国家问题等多个方面推进了历史唯物主义国家理论[③]。就后者而言，将人作为国家现代化的对象，突出强调现代化的本质是人的现代化，有助于进一步推动和实现人的全面发展。例如，党的十九届五中全会就将“促进人的全面发展”[④] 作为“十四五”时期社会发展的重要旨归；党的二十大报告把“人的全面发展、全体人民共同富裕取得更为明显的实质性进展”[⑤] 确立为 2035 年我国发展的总体目标。不同于资本逻辑主导下的西方资本主义现代化对“物”的单一追求，中国式现代化因为更加注重人的全面发展，有效地协调了人与社会、人与人之间的紧张对立关系。总之，现代化布局的完善和扩展说明，中国式现代化是在实践探索中不断丰富发展、在改革创新中不断调整创新的。

理念是行动的指引和先导，现代化建设需要发挥科学理念的引领作用。作为世界上最大的发展中

① 《习近平谈治国理政》第 2 卷，第 209 页。

② 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》，第 23 页。

③ 参见关锋：《“国家治理现代化”对历史唯物主义国家观的推进》，《教学与研究》2016 年第 11 期。

④ 《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二〇三五年远景目标的建议》，北京：人民出版社，2020 年，第 32 页。

⑤ 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》，第 24 页。

国家，中国具有独特的历史传统和复杂的基本国情，这就决定了中国式现代化在发展理念和思路方面上必然有自己的特点。经过长期的摸索和实践，中国式现代化形成不少具有创新意义的发展理念，“并联式”发展就是其中的典型代表。习近平指出，和西方发达国家“串联式”的发展过程不同，中国式现代化为了实现赶超的战略目标，采取的是“并联式”的发展过程，也就是将工业化、信息化、城镇化、农业现代化进行叠加发展①。“并联式”发展不仅集中体现了中国式现代化独特的发展过程，同时也是社会主义现代化建设应当采取的发展思路。对于中国这样的后发型国家来说，要想在短时间内成功实施赶超战略，实现从现代化“追赶者”到现代化“引领者”的转变，就不能简单地照搬和重走西方现代化的发展道路，必须依据自身的实际情况和主要任务制定出新的发展思路。在国际竞争日益激烈的背景下，如何在较短的时间内走完西方国家走过的发展历程，通过现代化建设为中华民族伟大复兴提供动力支撑，“并联式”发展提供了一个很好的思路。

在实现国家现代化的过程中，西方国家凭借“早发内生型”的起步优势和强大的综合实力，走上了一条以暴力掠夺、殖民侵略为主要特征的发展道路，借此积累了现代化建设所需的各种资源。然而，对于广大后发国家来说，这种发展道路的背后体现的是零和博弈的斗争思维，因此并不具备参考价值和借鉴意义。中国式现代化在坚持独立自主、自力更生的基础上，主张走互利共赢、和平发展的道路，强调“必须坚持同舟共济、互信互利的理念，摈弃零和博弈、赢者通吃的旧观念”②。党的二十大报告指出，“中国式现代化是走和平发展道路的现代化”，我们主张高举和平、发展、合作、共赢旗帜，在坚定维护世界发展中谋求自身发展③。从战略思维的层面看，坚持走和平发展道路是正和博弈思维的体现和运用，是对西方现代化道路所一贯坚持的零和博弈思维的摒弃和超越，为解决世界各国的现代化发展难题提供了新的思维。

创新是引领社会发展的第一动力，将创新的智慧与现代化建设结合起来，对于突破传统体制和发展模式的束缚、改变不合时宜的旧观念和旧思想有着积极意义。中国式现代化在理念、制度、思维等方面对传统的突破，不仅有效解决了自身发展过程中的诸多难题，为现代化建设注入了活力和动力，也充分彰显了中国式现代化的独特优势。

五、担当的智慧

中国式现代化在坚持“走自己的路”的实践自觉中，不仅成功探索出了一条符合本国国情的发展道路，也为解决世界各国的发展难题提供了中国方案和中国智慧，体现了民族性与世界性的辩证统一。在实现自身发展的同时，密切关注世界格局变化和时代发展潮流，力求为人类社会发展作出更大贡献，既是中国式现代化的重要价值取向，也是对中国式现代化担当智慧的生动诠释。

要为人类社会作出更多的贡献，首先必须解决好自身的发展问题。中国式现代化坚持发展才是硬道理的取向和思路，致力于通过发展不断提高现代化建设的水平和质量，并在长期的实践探索中创造了经济快速发展和社会长期稳定的两大奇迹。正因如此，中国式现代化不仅深刻改变了中华民族和中国人民的历史命运，而且在世界范围内也产生了十分深远的影响。由于在实践中取得了许多重要成就，中国式现代化在为发展中国家走向现代化提供有益借鉴的同时，也为创造人类文明新形态作出了重要贡献。这是中国式现代化世界意义的集中体现，必将在人类文明发展史上留下浓墨重彩的一笔。中国式现代化所取得的实践成就及其规模效应，是中国式现代化能为人类社会作出重要贡献的基础性前提。

随着经济全球化、政治多极化、文化多样化的深入发展，世界各国的联系与交往日益密切，这为

① 《习近平关于科技创新论述摘编》，北京：中央文献出版社，2016 年，第 24 – 25 页。

② 《习近平谈治国理政》第 2 卷，第 533 页。

③ 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》，第 23 页。

“后发外生型”国家的现代化建设提供了有利的外部环境。中国式现代化历来主张通过多边合作实现共同发展、互利共赢。正因如此，中国不仅“不会以牺牲别国利益为代价来发展自己”①，而且积极参与全球治理体系的改革和建设，努力为广大发展中国家实现现代化提供支持和帮助。以“一带一路”倡议为例。自2013年提出中外共建“丝绸之路经济带”和“21世纪海上丝绸之路”的设想以来，中国在这10年间始终坚持共建共商共享的原则，实行积极主动的发展战略，着力为推动世界各国的经济发展作出更大的贡献。截至2023年3月，已有151个国家、32个国际组织同中国签署200余份共建“一带一路”合作文件，我国与沿线国家进出口年均增长8．6%，双向投资不断迈上新台阶②。特别值得强调的是，在最近的5年内，“一带一路”建设不仅新签和升级了6个自贸协定，而且我国与自贸伙伴的货物进出口额占比也从26%提升至35%左右③。由于给许多后发国家提供了难得的发展机遇，带来了实实在在的优惠，“一带一路”倡议得到了国际社会的高度认可和积极评价，成为目前世界上最受欢迎的公共产品。中国式现代化在致力于解决好自身发展的基础上，积极为其他国家的现代化建设提供支持和帮助，从而在对外开放和交流合作中实现了互利共赢，这是中国式现代化对世界发展作出的重要贡献。

中国共产党是中国式现代化顶层设计者和具体实施者，党的执政理念、政党品质深刻影响着中国式现代化的推进和发展。中国共产党是富有国际情怀和使命担当的政党，自成立以来就一直致力于为人类谋进步、为世界谋大同。在中国共产党与世界政党领导人峰会上的主旨讲话中，习近平郑重承诺：“中国共产党将团结带领中国人民深入推进中国式现代化，为人类对现代化道路的探索作出新贡献。”④ 在领导和推进中国式现代化的过程中，中国共产党始终秉持世界眼光和国际情怀，将对中国道路的探索放到人类发展潮流、世界变化格局中来考虑，努力为人类社会的发展进步作出更大贡献。应该说，中国式现代化之所以能够在全球范围内产生深远影响，为解决世界各国的发展难题贡献中国方案、中国智慧，与中国共产党坚持胸怀天下的格局和担当是密不可分的。

中国式现代化的担当智慧具有深厚的实践基础、物质支撑和生成机理，既是现代化建设伟大成就及其规模效应的内在要求，也与中国共产党的政党品质密切相关。在世界进入百年未有之大变局的历史方位下，西方现代化模式的弊端日益显露，广大后发国家的经济社会发展水平处于长期停滞的状态。在这样的背景下，国际社会既在思考中国式现代化取得成功的奥秘所在，也期待中国式现代化为解决人类社会发展的难题作出更多贡献。基于此，党的二十大报告在概括中国式现代化的本质要求时，将推动建构人类命运共同体和创造人类文明新形态作为其中的重要内容，表达了为人类社会的进步发展作出更大贡献的决心，这对于进一步扩大中国式现代化的世界影响，增进国际社会对中国式现代化的认可和支持无疑具有积极意义。

中国式现代化“新”在哪里、“优”在何处，同其他国家的现代化发展道路相比有何独特性、创造性，从其蕴含的实践智慧中即可见一斑。当然，中国式现代化的实践智慧是一个常谈常新的话题，是在深刻总结现代化建设实践经验的基础上总结提炼出来的，因此需要结合现代化进程的推进不断进行探索和完善。党的二十大报告提出：“从现在起，中国共产党的中心任务就是团结带领全国各族人民全面建成社会主义现代化强国、实现第二个百年奋斗目标，以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴。”⑤ 可以预见的是，随着全面建设社会主义现代化国家新征程的不断推进，中国式现代化实践智慧的内涵在得到进一步充实和完善的同时，不仅将为实现中华民族伟大复兴提供强有力的支撑，也将为解决世界各国的现代化发展难题和创造人类文明新形态贡献更多更好的中国智慧。

（责任编辑　司　维）

① 《十九大以来重要文献选编》上册，北京：中央文献出版社，2019年，第42页。

② 《十组数据看新时代中国发展之变》，《新华每日电讯》2023年3月5日。

③ 《李克强作的政府工作报告（摘登）》，《人民日报》2023年3月6日。

④ 习近平：《加强政党合作 共谋人民幸福——在中国共产党与世界政党领导人峰会上的主旨讲话》，《人民日报》2021年7月7日。

⑤ 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》，第21页。

中国现代性作为新现代性的理论阐释

陈胜云

【摘要】中国现代性作为中国式现代化的结构性反应，其实存性不容置疑。中国现代性以实践意识直接反映了现代化过程中出现的人与自然、人与人之间的内在关系，在多个层面体现了社会生产方式的变迁，表现为关于现代化的日常生活意识。中国现代性要成为区别于西方现代性的新现代性，需要以批判精神全面审视现代化过程中出现的人与自然、人与人之间的内在关系，不断阻断西方现代性中象征核心权力关系的资本奴役逻辑，解构其背后更为基础的人与自然、人与人之间的深层次奴役结构。中国现代性作为新现代性，其实质是中国式现代化的主体性建构。

【关键词】中国现代性；西方现代性；中国式现代化；新现代性；资本逻辑

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0008－09

作者简介：陈胜云，哲学博士，（上海 200233）中共上海市委党校哲学教研部教授，（上海 200233）上海市习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心研究员。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“马克思主义社会发展理论的当代重大问题研究”（19ZDA020）；马克思主义理论研究和建设工程重大项目“习近平新时代中国特色社会主义思想本体论、认识论与方法论研究”（2020MZD015）

源自中国式现代化道路探索的中国现代性问题由来已久，在20世纪90年代一度成为学界的理论热点，核心主题是中国现代性何以可能。由于西方现代性范式过于强大，相关主题讨论最终被西方话语强势覆盖，中国式现代化因采纳市场体制，被西方学者误读为西方现代性的翻版。21世纪以来，鉴于中国式现代化的经济社会成效，以及中国现代性的实然存在，中国现代性问题再度成为学界的热点，核心主题转化为中国现代性作为区别于西方现代性的新现代性何以可能。党的二十大报告指出：“中国式现代化，是中国共产党领导的社会主义现代化，既有各国现代化的共同特征，更有基于自己国情的中国特色。”① 这一重大判断既对中国式现代化的基本特征作出了说明，也为我们深化阐释中国式现代化背后的现代性范式提供了重要指引。本文尝试厘析中国现代性作为中国式现代化结构性反应的形成逻辑，基于对迈克尔·哈特（Michael Hardt）和安东尼奥·奈格里（Antonio Negri）“另类现代性”核心内涵的理性分析，系统阐释中国现代性作为新现代性的可能性。

一、中国现代性作为中国式现代化的结构性反应

什么是现代性？对这个问题的回答有千万种，答案的差异性源自现代化发生场域、现代化考察视

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——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，北京，人民出版社，2022年，第22页。

角的不同。不管是以欧美现代化经验为主要场域的西方现代性，还是以批判与否定为基本特征、在20世纪后半叶渐兴的后现代性，或者是发展中国家发生的本土现代性，都可以看作是对现代化的一种结构性反应。作为现代化结构性反应的现代性界定，既避免了场域和视角的差异性障碍，又弥合了实践意识与理性反思的区隔。

（一）中国式现代化的实践意识

作为中国式现代化的结构性反应，中国现代性首先是一种现代化实践意识。从历史逻辑看，中国现代性植根于中国式现代化的实际筹划，体现为中国共产党人关于推进中国式现代化的显性意识。下文基于中国式现代化筹划的三个基本阶段加以分析，即党的十一届三中全会以前的现代化理念初步形成阶段、改革开放和社会主义现代化建设新时期现代化理念丰富和完善阶段、党的十八大以来的中国式现代化范式走向成熟阶段。

在完成社会主义革命与推进社会主义建设阶段，中国共产党逐步形成和明确了中国现代化建设目标，并以科学社会主义制度理念为指导，建立起了社会主义基本制度。早在党的七届二中全会上，毛泽东就提出了“使我们的农业和手工业逐步地向着现代化发展”① 的目标。新中国成立之后，中国共产党人开始筹划推进我国的现代化进程，1954年第一届全国人民代表大会提出了“建设起强大的现代化的工业、现代化的农业、现代化的交通运输业和现代化的国防”② 的现代化目标。1964年第三届全国人民代表大会把科学技术现代化作为重要目标，明确提出了以工业现代化、农业现代化、国防现代化和科学技术现代化为主要内涵的“四个现代化”。这里特别要强调的是，在谋划推进社会主义现代化的实际过程中，中国共产党人既坚持了科学社会主义制度理念，又很好地结合了中国实际，没有简单照搬苏联模式。

改革开放和社会主义现代化建设阶段，中国共产党人把市场经济作为推进建设社会主义现代化的重要手段，在实践路径上不断丰富和发展社会主义现代化的基本内涵。党的十一届三中全会提出了“把我国建成现代化的伟大社会主义强国”③ 的历史任务。在总结我国社会主义现代化历史经验与批判性借鉴发达国家现代化经验的基础上，中国共产党人开始思考推进社会主义现代化的有效路径。1987年，党的十三大以我国社会主要矛盾为依据，对社会主义初级阶段的经济社会发展作出重要部署，系统提出“三步走”的中国式现代化战略。在这一复杂的历史进程中，邓小平发挥了重要作用，他所提出的“社会主义本质”论，为党中央最终采纳社会主义市场经济体制提供了理论依据。

新时代中国共产党人以实际行动积极推进中国特色社会主义制度走向“更加成熟、更加定型”④ 的历史进程，中国式现代化的话语体系建构取得重要成效。这一时期的中国式现代化筹划具有一个重要特点，即以问题为导向的社会主义制度现代化被纳入中国现代性整体范式，提出国家治理体系与治理能力现代化战略，推进了中国式现代化范式的系统创新。在统筹“五位一体”总体布局的历史战略中，中国式现代化进程再次进入中国共产党人的“两阶段”的历史筹划当中。党的十九大报告明确提出社会主义现代化战略目标和战略任务：到2035年，基本实现社会主义现代化；到21世纪中叶，建成富强民主文明和谐美丽的社会主义现代化强国。⑤ 2022年，在党的二十大报告中，中国共产党领导与人口规模巨大、全体人民共同富裕、物质文明和精神文明相协调、人与自然和谐共生、走和平发展道路等被系统阐释为中国式现代化的基本特征。⑥

---

① 《毛泽东选集》第4卷，北京，人民出版社，1991年，第1430页。

② 《周恩来选集》下卷，北京：人民出版社，1984年，第132页。

③ 《改革开放三十年重要文献选编》（上），北京：中央文献出版社，2008年，第21页。

④ 同上，第634页。

⑤ 《习近平谈治国理政》第3卷，北京：外文出版社，2020年，第23页。

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——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，第22－23页。

（二）中国式现代化的生产方式变迁效应

作为中国式现代化的结构性反应，中国现代性体现了社会生产方式的变迁。从社会生产方式的变革角度看，中国现代性过程历经三个重要时期：改革开放前计划经济体制时期，计划经济体制向市场经济体制过渡时期，党的十四大之后的市场经济体系快速建构时期。

在社会主义革命过程中，我们参照苏联经济体制并结合中国实际建立起计划经济体制，直到改革开放之前，我国社会主义现代化主要在高度指令性计划背景下推进，现代化过程高度组织化。高度组织化的现代化的最大特点在于，现代化进程在人的系统性掌控之中，作为结构性反应的现代性不需要自下而上的反思要素的加入，即使有现代化实施方案的调整，也完全由中央控制系统以指令性方式完成。在高度指令性计划经济条件下，由劳动者、劳动资料和劳动对象构成的生产力系统的基本功能，最终取决于生产资料的计划性分配。就此而言，这一时期作为生产方式效应存在的中国现代性与由资本逻辑主导的西方现代性，完全是两回事。

我国经济体制改革在 1984 年实现了重要突破，党中央正式提出并确立了有计划的商品经济发展目标，我国进入了计划经济向市场经济逐步过渡的体制改革时期。这一时期最重要的特征在于计划经济体制与刚刚起步的市场经济体制并存，生产资料价格的“双轨制”[①] 是当时情形的典型表征。正是在这个时期，中国本土现代性出现了内部的反抗性变量，这就是市场变量。市场变量诱发了权力寻租，催生了“官倒”[②] 现象，并引发了 20 世纪 80 年代中期的反“官倒”情绪。这种文化情绪虽然具有局部性特征，却很快引发了人们对现代化战略本身的思考：社会主义现代化有没有可能把市场作为重要手段？问题到底是由市场经济引起的，还是由于市场经济不够发达引起的？这一系列相关问题，最终在邓小平 1992 年南方谈话中得到了解答。

在党的十四大明确提出建立社会主义市场经济体制目标之后，我国市场经济体系走上了快速建构阶段。在公有制为主体、多种所有制经济共同发展的背景下，市场经济有效激活了社会主义生产要素，但同时也伴生了物化现象。虽然“资本野蛮生长”[③] 得到了有效遏制，但其源于资本逐利本性的顽固性却引发了人们对市场经济的再反思。这一次的反思特别重要，因为它促使我们深化对经济因素与其他因素相互关系的认识，特别深化了对经济因素与思想文化之间的相互作用关系的认识。简单地说，市场经济能否与社会主义现代化整体目标相一致？从现代性的角度看，思想文化以适应市场经济的形式推进是否可行？对此，党的十六大审时度势作出明确回答：建立与社会主义市场经济相适应的社会主义思想道德体系[④]。多年来的实践经验告诉我们，市场经济为基础的社会主义现代化是可行的，有市场因素参与的中国现代性整体上是积极的。

（三）中国式现代化的日常生活意识

作为中国式现代化的结构性反应，中国现代性还表现为关于现代化的日常生活意识。日常生活意识是现代性最直接的表现形式，反映了人们对社会生活方式的现实体验。西方现代性发展到马克思那个时代，其日常生活意识层面已经受到诸多学者的关注。到了 20 世纪 50 年代，西方一大批马克思主义者更是把理论矛头指向了资本主义日常生活意识层面。中国现代性同样表现在人们日常生活意识层面，其演进过程始终贯穿着生产方式的变迁逻辑，但总体上说，日常生活意识层面的现代性表现相比西方来说，显得更加温和。

中国式现代化呈现为比较明显的自上而下筹划与自下而上生成相结合的特点，现代化筹划的坚定意志源自人们对社会主义现代化的集体期待，而人们关于现代化的日常生活意识的生成又与中国共产

① 《中共中央关于建立社会主义市场经济体制若干问题的决定》，《中华人民共和国国务院公报》1993 年第 28 期，第 1291 页。
② 《十三大以来重要文献选编》（上），北京：人民出版社，1991 年，第 308 页。
③ 《中央经济工作会议在北京举行》，《人民日报》2021 年 12 月 11 日。
④ 《中国共产党第十六次全国代表大会文件汇编》，北京：人民出版社，2002 年，第 38 页。

党人的现代化理性筹划相关联。如果从思想文化层面看，20 世纪初的思想文化运动带来了启蒙思想，中国民众的科学与民主启蒙为中国现代化筹划提供了智性前提，但并没有实际开启今天为人们所熟知的中国式现代化，现代化理念显然也没有深入到人们的生活世界。从我国社会主义革命基本完成到党的十一届三中全会召开，中国共产党引领的社会主义现代化进程在一定程度上被延缓，人们关于现代化的日常生活意识一定程度上是被遮蔽的。因此，这一时期的中国现代性也是对现代化的结构性反应，但中国现代性还未曾真正与人们的生活世界形成内在的互动关系。

党的十一届三中全会之后，向以经济建设为中心的战略转型，把人们日常生活意识聚焦点强势引导到经济领域，现代化就是生活方式这一理念开始强烈影响人们的日常生活意识，人们甚至开始担忧被现代化进程所抛弃。人们日常生活意识的转变，与现代化本身对社会各领域的强势介入相关。人们逐渐意识到现代化对于现实生活的重要性，意识到生活世界中出现的焦虑原来源自跟现代化过程的脱离。知识分子理性反思的主题已经离不开现代化，从事商品经济活动成为一部分民众实现人生目标的重要手段，到城市生活也慢慢成为年轻一代的努力动机。正是基于这样一种中国式现代化现实，有人开始比较中国现代化与西方现代化的实践路径，通过文学艺术、学理分析等，尝试用不同方式解读中国现代化，甚至希望一定程度改变原有现代化筹划。

符合历史辩证法的事实是，中国式现代化并没有因为社会各层面基于不同角度所提出的诸种质疑而被整体搁置，相反，以改变国家“贫穷”面貌和民众贫困生活状态为初衷的现代化筹划，一开始就占据着道义的制高点，并由此汇聚了推动中国式现代化的内生动力。这也告诉我们，英国学者冯·哈耶克的著作之所以很快被反向解读为欧洲中心主义，不仅仅因为中国式现代化不断走向成功，更为重要的是理论界通过反思认清了现代性发生场域的重要意义，进而意识到以中国式现代化为主导逻辑重构中国现代性的重要性。在全面建成小康社会之后，中国共产党人把实现共同富裕与人的全面自由发展作为目标，提出了新时代中国式现代化的崭新战略谋划，“共同富裕”的内涵从 20 世纪 90 年代的物质充裕，拓展到包括精神富有在内的“美好生活”整体目标。至此，中国现代性不仅仅是被动的结构性反应，它已经转化为中国式现代化的内在动机。

二、关于新现代性如何成为可能的一般性理论分析

从发生学的视角分析，现代性源自欧洲现代化过程，作为现代化的结构性反应则与欧洲现代化过程同时发生，这就是我们经常提到的西方现代性。在狭义理解的现代性语境中，启蒙思想似乎可以当作现代性来看，但启蒙思想并非现代性的全部，现代性还包括现代化背后存在的权力关系和财产关系，同时，现代性显然也包括对现代化的情绪反应、行动和结果。从现代性所指涉的一般现代化过程看，中国现代性与西方现代性都指向以科学技术进步为前提的关于社会进步的意识结构，但作为具体形式现代化的结构性反应，又源于不同地理、历史、政治及文化传统。

（一）中国现代性作为中国式现代化的理性反思

我们之所以从现代化结构性反应阐释现代性，很重要一个原因在于从学理上区分具有相对独立性的现代性与现代化，理论上由现代性实存回溯现代化基础。从现代性实存的不同层面看，即使是文学艺术层面的现代性表现，也都与作为基础的现代化过程存在着千丝万缕的联系，但是这种联系基本上是被动的适应性联系。真正具有能动反思性质的现代性层面是实践意识，对于中国现代性来说，这种实践意识主要体现在中国共产党人对于现代化过程的理性反思。回溯中国式现代化推进的实际历史，可以让我们清楚地看到，邓小平在 20 世纪 70 年代末、80 年代初提出的中国式现代化，早就预设了中国现代化的特殊性与一般性。

从中国式现代化的特殊性看，“中国式”指向的是当时中国所处的贫困状况。1980 年 1 月 16 日，

邓小平在中共中央召集的干部会议上指出：“中国这样的底子，人口这样多，耕地这样少，劳动生产率、财政收支、外贸进出口都不可能一下子大幅度提高，国民收入的增长速度不可能很快。所以，我在跟外国人谈话的时候就说，我们的四个现代化是中国式的。”① 邓小平提出中国式现代化时所处的独特历史语境，为我们理解新时代中国共产党人重申中国式现代化的现实语境提供了可能：中国共产党人在不同历史时期所面临的历史使命，使得“中国式现代化”内涵随着历史的变迁而不断丰富。简单地说，从以解决贫困问题为目标的中国式现代化，到实现共同富裕目标的中国式现代化，中国式现代化内涵越来越丰富，实现现代化的要求和难度也越来越高。所以，习近平指出：“我国现代化是人口规模巨大的现代化，是全体人民共同富裕的现代化”②。

从中国式现代化的一般性看，我们借鉴了推动西方现代化的重要手段即市场，及其主导性要素即资本。1979 年 12 月 6 日，邓小平会见日本首相大平正芳，在提到中国式现代化时，在现代化目标上突出了社会生产力发展的重要性③，这也为借鉴市场手段提供了可能性。1986 年，在党的十二届六中全会上，邓小平明确指出：“我们搞的四个现代化有个名字，就是社会主义四个现代化。我们实行开放政策，吸收资本主义社会的一些有益的东西，是作为发展社会主义社会生产力的一个补充。”④ 邓小平 1992 年南方谈话重点强调“计划和市场都是经济手段”⑤，在现代化一般性的定位上实现了理论上的突破。经过几十年的改革开放实践探索，中国共产党人不断深化对市场经济的认识，最终把社会主义市场经济体制确定为社会主义基本经济制度的重要内涵。

中国式现代化的一般性特征，为中国共产党人提出了关于中国现代性的重要反思主题：资本奴役逻辑批判。在中国，资本奴役逻辑的批判有其特定的历史逻辑与文化背景，受到批判的是资本奴役逻辑，而不是笼统的资本逻辑。在提出中国式现代化之初，邓小平就意识到这一任务的艰巨性，因此，他一再强调大家别忘记：我们搞的现代化，是社会主义现代化，现代化的目标是实现共同富裕，而不是资本主义社会的两极分化。⑥ 在胜利完成全面建成小康社会这一奋斗目标之后，新时代中国共产党人把实现全体人民的共同富裕与人的全面发展相结合，再次重申了抑制资本奴役逻辑的历史任务：“社会主义市场经济是一个伟大创造，社会主义市场经济中必然会有各种形态的资本，要发挥资本作为生产要素的积极作用，同时有效控制其消极作用。要为资本设置‘红绿灯’，依法加强对资本的有效监管，防止资本野蛮生长。”⑦ 而对资本奴役逻辑的批判，恰恰也是当代西方现代性批判的核心主题，也是迈克尔·哈特和安东尼奥·奈格里提出新现代性的根本主旨。

（二）由反现代性走向“另类现代性”的可能性

在迈克尔·哈特和安东尼奥·奈格里那里，“另类现代性”（alter – modernity）就是新现代性的代名词，这种现代性意味着与西方现代性在核心内涵上的分道扬镳，意味着在批判西方现代性基础上对权力关系和财产结构的重建，以及与之相适应的话语体系建构和更为宽泛意义上的文化重建。

哈特和奈格里基于对现代性权力关系的考察，强调反现代性本质上是对权力关系的重构，从而阐释由反现代性走向新现代性的可能性。首先，作为当代资本主义社会权力关系的存在形态，现代性与反现代性都蕴含着权力的争夺与权力关系建构。哈特和奈格里指出：“现代性不是单纯地出现在欧洲或是殖民地，而是贯穿在两者的权力关系中。也因此，反现代性的力量，如对殖民统治的反抗，并非

① 《邓小平文选》第 2 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 259 页。
② 习近平：《把握新发展阶段，贯彻新发展理念，构建新发展格局》，《求是》2021 年第 9 期。
③ 《邓小平文选》第 2 卷，第 237 页。
④ 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 181 页。
⑤ 同上，第 373 页。
⑥ 同上，第 357 页。
⑦ 《中央经济工作会议在北京举行》，《人民日报》2021 年 12 月 11 日第 1 版。

外在于现代性，而是完全内在于现代性之中，内在于权力关系之中。”[①] 当然，现代性与反现代性肯定是有区别的，他们的本质区别在于利益立场的不同。虽然现代性与反现代性在时间上是同时发生的，但是他们的权力建构方向是不一样的，现代性要完善和维护现有的资本主义权力关系，而反现代性则体现为通过抵抗尝试消解这种权力关系。资本主义社会内部的文化抵抗，或者被殖民国家的反现代性活动，本质上是反现代性的不同形式。

哈特和奈格里认为，仅靠反现代性还不足以真正走出西方现代性，因为反现代性只是想在现代性的内部争取有限的自由；而只有当我们摆脱了现代性的权力关系，从反现代性的反抗模型转向“另类模式”时，才有可能重建异于西方现代性的新现代性。哈特和奈格里指出：“另类现代性既是从反现代性传统生发而来，同时又脱离了反现代性，它超越了二元对立和反抗。”[②]

那么，怎么才能摆脱现代性及其权力关系呢？哈特和奈格里以被殖民知识分子的三个进化阶段为例作出了说明。第一阶段，被殖民知识分子被最大限度整合进欧洲文化和思想之中，以致有些知识分子都成了欧洲中心主义者，这是知识分子被殖民国家现代性强势吸纳的阶段。第二阶段，一部分有胆识的知识分子开始反抗自己思想中的欧洲中心主义与殖民权力，这属于反现代性的因素，但仍处于现代性场域之中，反现代性是现代性中出现的不稳定因素。第三阶段，从被殖民国家及其人民的利益出发，支持并组织武装斗争或政治斗争，这些知识分子开始筹划一种基于新人性的另类的现代性。哈特和奈格里指出：“革命过程的最终结果必须是新人性的创造，这就超越了现代性与反现代性的静态对立，而呈现为动态的创造性过程。从反现代性到另类现代性转变过程，并非由对立、而是由断裂和改造所构成。”[③]

在这里我们有必要作出说明，哈特和奈格里把对资本权力及其财产结构的批判，引向了生命政治的共同性，把斯宾诺莎与福柯捧为理论先导。这里存在两个基础性问题需要澄明，一是资本权力及其财产关系能否在原有的现代性内部得到有效控制，二是生命政治的共同性概念有没有走向应然性人性的抽象假设。从理论上讲，对第一问题的解答，如果从反西方现代性的被殖民立场看，由于制度基础和历史文化背景的不同，存在资本权力及其财产关系被限制在一定范围的可能。对第二个问题的解答，依赖于回答问题前对社会现实的实际分析，如果身体的共同性本身是从抽象人性论出发的理论设定，而不是现实的实践理念，那就很容易回到抽象思辨。

（三）新现代性基本原则与一般性特征

在新现代性一般性特征的分析中，我们赞同哈特和奈格里的基本立场，但是并不完全赞同他们关于新现代性的筹划方案，这套方案缺乏对当下现实社会主义现代化过程的实证分析。

哈特和奈格里强调新现代性与批判性现代性和后现代性的区别，是完全可以接受的，因为批判的现代性与后现代性确实留下了一系列需要澄清的问题。哈特和奈格里称之为“超现代性”的批判的现代性，终究是以资本主义现代性为基本范式的，所谓批判根本不触及资本权力与财产结构。因此，新现代性要确立的第一条原则就是：反抗资本主义社会的资本权力以及基于资本权力而建构起来的财产结构。同时，后现代学者对现代性事业的批判是严苛的，但是这种批判在颠覆西方现代性的基础上很少提供重建的可能性阐释。因此，新现代性要确立第二条原则：为新现代性提供“新的价值、新的知识以及新的实践”[④]。

具体到新现代性的筹划方案，我们在很大程度上区别于哈特和奈格里。在哈特和奈格里看来，新现代性有几个特征，首先，新现代性将杂多性确立为政治行动的首要因素。这里的杂多性指主体的杂

① ［美］迈克尔·哈特、［意］安东尼奥·奈格里：《大同世界》，王行坤译，北京：中国人民大学出版社，2016 年，第 49 页。
② 同上，第 71 页。
③ 同上，第 72 页。
④ 同上，第 79 页。

多性，包括工人、农民、失业者、学生、家务工作者和其他人口。从哈特和奈格里的相关论述看，他们把后福特主义时代的非物质生产作为分析基础，强调从事非物质生产的主体力量。因此，所谓的杂多性在其具体内涵上，是有具体限定的，而且这种限定建立在只具有局部意义的非物质生产基础之上。其次，新现代性必然以资源的公共性保护和社会共同组织结构为基础。其实哈特和奈格里的这一条要求并不高，因为资产阶级在夺取政权之前也强调过这种公共性或共同性，而问题在于站在谁的立场上谈这种公共性或共同性。最后，新现代性在不断转变和多样性运动中不断生成。这句话的意义在于告诉我们，新现代性是一个创造性过程，这对于任何一种现代性来说都是正确的，即便是批判的现代性和后现代性，也是如此。

我们认为，如果一定要认真对待新现代性主题，一定要讲“对共同产品进行社会性占有”“共同性筹划直接控制技术”“服务于诸众的共同自由”①，那么就必须把怎么实现社会性占有说清楚，如此才能为共同性筹划提供现实基础，最终实现现实历史主体的共同自由。因此，新现代性必须具备三个基本特征：首先，破除资本主义社会以私有制为基础的资本权力与财产结构，重建以社会集体占有生产资料为主体的经济制度；其次，以真正体现民众集体意志的共同性筹划指引现实生产活动及其衍生的其他交往活动，重建以共同性筹划为前提的有序社会关系；最后，以人类个体自由自主的活动为前提，重建现代性反思，不断推进现代化过程的主体性建构。

三、中国现代性作为新现代性的可能性阐释

中国现代性基于中国式现代化而实存，这是基本事实，但在学理上还需要从现代性范式出发加以阐释。就如上文所言，作为区别于西方现代性的新现代性来说，中国现代性作为新现代性还必须符合基本原则和基本特征。这可以从中国现代性理论渊源和现实实践两个角度进行阐释。

（一）马克思主义是中国新现代性的理论渊源

从理论渊源看，中国现代性的原则和特征源自马克思主义。马克思主义是在批判现实资本主义现代性的基础上诞生的，超越资本主义现代性是其理论的根本宗旨，因此，马克思主义的社会发展理论为我们理解新现代性的基本原则及其基本特征提供了重要理论指引。

众所周知，马克思主义创始人对资本主义的批判首先是基于对英国和法国等资本主义社会的实证分析而展开的，而且批判矛头直指资本主义现代化引发的社会弊端和矛盾。因此，马克思和恩格斯所进行资本主义社会现实批判，实质上是对西方现代性的全面批判。某些西方学者之所以对马克思和恩格斯的社会批判理论提出质疑，其目的并非要否定马克思主义的现代性批判属性，而是不赞同马克思和恩格斯的现代性批判范式。马克思和恩格斯认为，资本主义社会相对于之前的社会来说，由资本和市场激发的社会生产活力促成了生产力的极大发展，客观上为人的解放提供了条件，但是资本主义生产资料的私人占有制最终将限制社会生产力进一步发展的空间，并引发社会矛盾乃至触发社会革命。显而易见，在马克思和恩格斯看来，资本主义现代性必须由新的现代性来代替，如此才有可能进一步推进人类的彻底解放和人的全面自由发展。

从新现代性的基本原则看，马克思主义创始人不仅把资本奴役逻辑批判作为重点，而且提出了“人的全面而自由的发展”② 基本价值理念。回溯马克思主义理论的形成和发展史，《1844 年经济学哲学手稿》就已经直面资本主义现代性弊端，劳动异化批判理论实质上就是西方现代性的批判性话语体系。《德意志意识形态》为批判资本主义现代性提供了历史唯物主义基本框架，原来定位于抽象人性基础上的资本主义现代性批判，开始让位于在历史唯物主义指导下的现代性实证分析。需要注意

① ［美］迈克尔·哈特、［意］安东尼奥·奈格里：《大同世界》，第 86 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 683 页。

的是，马克思和恩格斯特意强调他们所从事的资本主义社会批判的实证性，根本目的在于突出历史唯物主义对于资本主义现代性分析的重要意义。历史唯物主义并不复杂，其核心思想在于阐释一个非常浅显却极其重要的观念："人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等。"① 而马克思主义的历史使命，就在于推进现实的人的全面自由发展。

从新现代性的三个基本特征看，马克思主义也提供了相关制度性设计理念。关于资本主义社会资本权力与财产结构的消解问题，马克思主义从生产方式的变革出发，提出了以公有制为基础的经济制度设计理念。马克思主义相信，这是彻底解决资本主义现代性问题的根本，合理的经济制度设计将推动其他领域资本权力渗透问题的解决。

关于共同性筹划问题，马克思主义提出了建立在社会生产资料公有制基础上的社会共同性建构理念。马克思主义创始人清楚地看到，资产阶级已经提出自由、平等、民主、法治、博爱等理念，而且还建立了与之相适应的社会制度，但是社会现实告诉我们，资产阶级所建立的所谓理性社会并不怎么理性，甚至整个无产阶级都被排除在自由社会之外。这里的关键不在于抽象政治理念有多么完善，而在于具体的社会生产方式是否能够促进社会共同性筹划。

关于现代性意识随着历史进步而不断变化的观点，是马克思主义在意识形态领域的重要理论贡献。马克思和恩格斯基于人类社会历史发展的现实逻辑，明确指出："在贵族统治时期占统治地位的概念是荣誉、忠诚，等等，而在资产阶级统治时期占统治地位的概念则是自由、平等，等等。"② 历史主体的自主意识是在历史中形成的，人们关于现代性的主体意识同样是在现实生活过程中形成和变迁的。马克思主义认为，历史唯物主义所阐释的人的自主意识的发展，将随着资本主义现代性的超越和新现代性的现实建构而不断实现。

（二）中国式现代化探索确证了中国新现代性

从中国现代性的现实实践看，中国现代化遵循了新现代性的两个基本原则，即资本的辩证批判与马克思主义价值理念的坚持；同时，在中国现代化现实推进过程中彰显了中国现代性不同于西方现代性的三个基本特征，即以制度优势防范和限制资本权力，以经济共同性为基础建构社会共同性，以及以现代化筹划促成现代性反思的主体自觉。从中国现代性的实存看，中国现代性虽然也体现为关于中国现代化三个层次的结构性反应，但与西方现代性相比，这种结构性反应更为主动和积极。

从基本原则看，在马克思主义指导下不断推进的中国革命、建设和改革，始终坚持了批判资本主义不合理现实的基本理论路向，始终把防范和消解资本权力及其财产结构作为己任。同时也始终坚持了人的解放与发展的基本价值理念，把人民当作历史的真正主体和实践出发点，坚持以人民为中心的发展思想。这是中国现代性对新现代性建构两条基本原则的坚持和遵循。

在现实特征方面，中国现代性充分体现了马克思主义创始人关于未来社会发展的基本制度设计理念，呈现为多个方面的系统性特征：

首先，以制度优势防范和限制资本权力，体现了资本奴役逻辑批判的彻底性。以公有制主体地位的确立为前提的经济制度建构，既符合科学社会主义的基本原则，也为防范资本野蛮生长提供了最后一道防线。自中国共产党明确提出构建社会主义市场经济体制以来，我国经济社会获得了快速发展。进入 21 世纪，中国共产党人更加清醒地认识到，既要发挥资本促进社会生产力发展的积极作用，又要规范和引导各类资本健康发展，抑制资本逐利本性，消除其社会危害③。实践表明，中国在化解国内资本物化，特别是化解人与自然紧张关系、解决腐败问题的同时，还有效化解了多次由资本主义国家引发的经济危机，并逐渐成为世界经济社会发展的重要引擎，充分体现了中国现代性的积极维度。

① 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 601 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 552 页。

③ 《依法规范和引导我国资本健康发展 发挥资本作为重要生产要素的积极作用》，《人民日报》2022 年 5 月 1 日。

哈特和奈格里把中国现代性的包容性解读为向资本主义的妥协，恰恰是没有读懂中国现代性的现实辩证法：“公有制为主体、多种所有制经济共同发展”①。显而易见，这里体现的是中国式现代化在坚持科学社会主义基本原则基础上的开放性和包容性。

其次，以经济共同性为基础建构社会共同性。马克思主义创始人在批判资本主义社会虚假共同体的基础上，强调以公有制为基础建构新的社会共同体。马克思在 1880 年《法国工人党纲领导言（草案）》中严肃重申，法国工人党在经济斗争中所做的一切努力的最终目的是“使全部生产资料归集体所有”②。值得注意的是，在这个极其重要的文本当中，马克思认为，在选举问题上，工人党可以进行一些暂时的让步，比如同意工人参加议会选举，以求在特殊背景下为无产阶级争取权力，但是生产资料归集体所有是不能放弃的根本原则。正因为有了以公有制为基础的经济制度，中国在 GDP 总量上迅速赶超了一大批发达资本主义国家，解决了绝对贫困问题，也有了进一步谋划共同富裕的底气和信心。在经济制度的共同性基础上建构起来的人民当家作主的政治共同体，恰恰是马克思和恩格斯原本设想的人民共和国理想的当代实现形式。

最后，在整体反思中国式现代化基础上不断实现主体性意识自觉。从资本权力及其财产结构到人民权力及其财产结构的历史变迁，得益于合理经济制度的建立，同时又辐射到现代性意识的各个领域。从中国特色社会主义制度建设到核心价值观倡导的自上而下的现代化筹划意识，以及自下而上生成的人们的日常生活意识，都充分体现了中国现代性所蕴含的主体性建构维度，这一维度内在于中国共产党人所推进的资本奴役逻辑及其物化意识的消解过程。我们认为，中国民众，特别是中国知识分子，一定要铭记中国式现代化起步于“贫困”，却绝不能止步于消灭“绝对贫困”，否则中国式现代化就失去了根本动机，中国现代性也就无从谈起。原因很简单，人的主体性救赎除了大声呐喊，还必须有现实的物质基础：“‘解放’是一种历史活动，不是思想活动，‘解放’是由历史的关系，是由工业状况、商业状况、农业状况、交往状况促成的。”③

综上所述，中国现代性作为中国式现代化的结构性反应，在资本权力消解、共同性社会基础建构、主体性意识自觉等多个维度，体现了区别于西方现代性的系统异质性。因此，我们可以把中国现代性看作是区别于西方现代性的新现代性，对应于中国式现代化，我们可以把它表述为中国式现代性或中国新现代性。

（责任编辑　司　维）

① 《习近平谈治国理政》第 3 卷，第 126 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，第 568 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 527 页。

卡尔·马克思的历史哲学*

［德］米夏埃尔·宽特/著　王兴赛　李靖新弘/译

【摘要】历史哲学的解释贯穿马克思的理论工作，不仅表现在他的早期著作中，也体现在后来的“政治经济学批判”之中。马克思的思想中存在一种在形而上学上要求很高的历史哲学，“对象性类本质的哲学人类学”是其历史哲学总构想的核心资源。在1843－1845年青年黑格尔派论战的语境中，马克思进一步发展了他的历史哲学，为一种以经验为基础的历史哲学构想辩护。然而，马克思和恩格斯此时尚未完全把经验的－偶然的因素与形而上学的－本质主义的因素整合到一个统一的理论之中。19世纪50年代开始，马克思试图在批判的社会哲学形式中确定因果运作机制，通过这种机制，人的类本质得以在经济过程中经验地实现。在《资本论》第一卷中，马克思对“原始积累”和“资本主义生产形式”的分析彰显了他的历史哲学构想。马克思断然反对“概念的－哲学的发展”与“历史发展”之间的简单同一。对马克思的历史哲学发生史的探究有助于我们理解马克思的哲学和马克思主义之间的关系。

【关键词】黑格尔；马克思；历史哲学；哲学人类学；异化；辩证法

中图分类号：A811　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0017－12

作者简介：米夏埃尔·宽特（Michael Quante），德国明斯特大学哲学系教授。

译者简介：王兴赛，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系特聘副研究员，中山大学实践哲学研究中心成员。

李靖新弘，（德国明斯特 48143）德国明斯特大学哲学系博士生。

马克思的整个理论工作从始至终都存在着某种历史哲学的解释。这不仅表现在他的早期著作中，也体现在他后来的政治经济学批判项目之中。文章第一部分将对《德意志意识形态》里所谓的“费尔巴哈章”中所发生的历史唯物主义转向作出解释。正是在青年黑格尔派的论战语境中，马克思进一步发展了历史哲学，转向历史唯物主义。文章第二部分探讨的问题是：在马克思本人亲自出版的主要著作《资本论》第一卷中，这种历史哲学体现在何处，使得这种历史哲学贯穿在马克思的整个理论课题之中。

一、《德意志意识形态》中的历史哲学构想及其在青年黑格尔派论战中的位置（1843－1845年）

对于任何要对马克思的作品进行系统讨论的研究来说，他的历史哲学问题都是一个主要问题。至少乍一看，马克思思想中的某种历史**哲学**基础似乎与马克思本人和正统马克思主义所宣扬的要求——哲学不再存在——不一致。倘若人们从哲学的层面（区别于经验的－单一科学的层面）来理解马克思的理论项目，那就需要去追问：马克思是否提出了一种可信的关于历史进程的哲学构想？严格来

* 本文系米夏埃尔·宽特教授2022年11月在中山大学“马克思主义哲学国际前沿讲坛”的讲稿，原文未刊发过。中译文已获作者授权。中文摘要是中译者根据正文内容提炼的。

说，在马克思那里，这一问题涉及的是人的类本质的自我实现（Selbstverwirklichung der menschlichen Gattung）的阶段，而这一阶段伴随着异化和物化而出现。在谈及历史时，它总是指马克思称之为“史前”的阶段（MEGA² II. 2，101）①，在这个阶段，人们尚未自觉地占有他们的类本质，因此也还未自觉地占有他们的历史。

1932 年，当时的编辑者们把一些材料编撰成一部统一的著作，并称之为《德意志意识形态》。在马克思主义的正统派那里，这本书中所谓的“费尔巴哈章”扮演着基础文献的作用。在他们看来，所谓“历史唯物主义”的基石就奠立在那里，而“历史唯物主义”实质上表达了马克思主义的历史构想。从那时起——讨论“德意志意识形态”的手稿写于 1845 – 1847 年间——这种构想就变成恩格斯和马克思持续不断发展的唯物主义理论的核心。

事实上，在马克思的思想中，我们可以指出一种在形而上学上要求很高的历史哲学。对黑格尔哲学所作的特定青年黑格尔派式的解释以及当时的论战状况，造就了这种历史哲学。然而，我们必须拒绝接受流传下来的历史唯物主义形象，因为它是马克思著作的 20 世纪遗产管理者编辑后的产物，它适应了马克思列宁主义主要代表的理论要求和政治实践需求。受到施蒂纳（Max Stirner）批判的影响，马克思致力于为其历史哲学层面的哲学人类学——他 1844 年在巴黎阐发了哲学人类学——提供经验上的支持和可信性。不过，他的“类本质”构想中的本质主义转向了历史哲学，这种本质主义给马克思的思想打上了烙印，［其影响］一直延续到他的政治经济学批判。在谈论《德意志意识形态》之前，我将先分五步讨论当时的争论语境。

（一）1843 – 1845 年青年黑格尔派争论语境

1. 黑格尔

马克思的思想是通过他对黑格尔哲学的理解接受而形成的。在历史哲学方面，他能够接触到黑格尔的三部主要著作，甘斯（Eduard Gans）负责编辑的《历史哲学讲演录》是对这三部著作的补充，可以视作马克思能够接触到的第四个文本。② 黑格尔的《精神现象学》就其主张而言并不是历史哲学，但青年黑格尔派从《精神现象学》的视角将黑格尔的体系理解为克服不充分的模式和状态的一系列发展阶段，从历史哲学角度来加以解释。黑格尔在他的《法哲学原理》中对历史哲学作了明确论述。在“世界历史”这一节中，黑格尔阐明，历史进程具有一种理性结构，这种过程可以在哲学上被解释为某种普遍理性的自我展开和自我实现。根据黑格尔的观点，如果人们想要把握历史的理性结构，那就必须将历史理解为“行为”，而不是一连串单纯的结果或事件。③ 在黑格尔的《哲学科学百科全书》中，我们可以发现“一般说来历史中有理性”这一命题，世界历史也被视作“精神实体”的“行动”。④ 马克思把它们转变为他的哲学人类学中的历史哲学的发展逻辑。⑤

就我们提出的问题而言，甘斯为其编辑出版的《法哲学原理》（1833 年）和《历史哲学演讲录》（1837 年）所写的“序言”也富有启发意义。⑥ 甘斯在黑格尔逻辑学的概念 – 范畴发展模式中来定位黑格尔历史哲学的具体特征。黑格尔的历史哲学是这样一种结构性分析，它借助主体性理论的构想，从目的论层面加以建构。马克思直到他后来的政治经济学批判都一直致力于这种历史哲学的理论设计。

---

① 本文中马克思恩格斯的引文均出自历史考证版，并按照“MEGA² Abteilung. Band, Seite”的格式引用。例如，“MEGA² II. 2, 101”代表《马克思恩格斯全集》历史考证版第二版第 2 部门第 2 卷第 101 页。

② 在接受史方面，这个版本具有重要意义，但就版本学的角度而言，它并不可靠。关于版本学方面的缺陷，可参见罗耶克（Tim Rojek）的著作《黑格尔的世界历史概念》。（Tim Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte*, Berlin 2017.）

③ 参见黑格尔的《法哲学原理》第 343 节。（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, § 343.）

④ 参见黑格尔《哲学科学百科全书》第 3 版第 549 节。马克思在 1844 年的手稿中使用了这个第三版。（［德］黑格尔：《哲学科学百科全书Ⅲ：精神哲学》，杨祖陶译，北京：人民出版社，2015 年，第 311 页。）

⑤ 参见宽特的“评注”及其专著《不妥协的马克思》。（Michael Quante, “Kommentar”, in Karl Marx' *Ökonomisch – philosophische Manuskripte*, Berlin 2022, S. 209 – 410; Michael Quante, *Der unversöhnte Marx* Paderborn 2022.）

⑥ 马克思确实把甘斯编辑的这两部书用于他自己的工作。（MEGA² I. 2, 3 – 137; MEGA² I. 5, 64 f., 193 und 217 ff. sowie MEGA² I. 11, 96.）

2. 布鲁诺·鲍威尔（1）

除了提到的黑格尔之外，对于马克思的历史哲学思想来说，他在1844年和1845年与布鲁诺·鲍威尔（Bruno Bauer）进行的论战具有决定性意义。19世纪40年代前半期，鲍威尔提出了“政治解放”的构想，而这意味着公民独立于宗教导向，将自己视为自主的主体。① 最终，把自己评价性地理解为宗教主体与把自己理解为自主主体不相容，因此也与民主国家的规范性基础不相容。

马克思用“人的解放”这一构想反驳鲍威尔的这种论证。鲍威尔要求的政治解放不可能是人的解放的最后阶段，因为人的二元分裂——一方面是现实的个人，另一方面是抽象的政治主体——表达了一种宗教异化的变种，这种分裂状况在人的解放中必须要被扬弃。

在赫斯（Moses Hess）和恩格斯（他们两人之后都参与了1845－1847年间的德意志意识形态手稿的写作）的启发下，马克思确信，我们必须把费尔巴哈宗教批判的基本内容转移到经济领域，因为人的类本质在那里得到实现。此外，类本质在资本主义商品交换社会这一形式中的病态实现是异化的真正根源，因此也是宗教——作为人的这种异化的某种形式——的起源和来源。

3. 马克思的哲学人类学

马克思在他于1844年写作但直到1932年才被出版的手稿——被后来的编辑称为《经济学哲学手稿》——中阐述了一种独特的哲学人类学。为了认识其历史哲学维度，我们必须解释马克思的异化概念以及对象性的类本质构想。②

马克思在这些手稿中阐述了他的异化概念（MEGA^2 I. 2，234－247）。他从社会事实出发，即在他那个时代的国民经济条件下，劳动者因一种系统必然性而陷入贫困。这种异化的原因在于生产资料私有制和雇佣劳动这种社会制度。人的完全异化是在资本主义中实现的，因为无产者在这里完全异化了他们的人的存在形式，并将他们作为类主体的本质完全外化为资本，即作为“一个自动的、自身成为过程的主体”（MEGA^2 Ⅱ. 5，109；《马克思恩格斯全集》第2版第42卷第140页）。除了“劳动者和劳动产品相异化”与“劳动者和劳动活动相异化”之外，在马克思的构想中，人的异化还存在两个维度，即“人的类本质同人相异化”以及“人与其同伴相异化”。

一方面，对人来说，资本主义社会通过如下方式异化了他的类本质，即对个体（Individuum）而言，他的类本质实现为一个难以理解且支配着他的市场，并且与之相对立，所以单个的人不能认同类的这种对象化（作为社会体制结构）。鉴于非人道的游戏规则，劳动者只是为了保证他个人的生存才参与到其生存的社会层面。另一方面，单个的人并不首先为了满足其他人的需要而进行生产。因此，按照马克思的说法，劳动者并没有在其同伴的需要中承认人的类本质，而且由于这个原因，他也无法在资本主义中实现他自己的类本质：生产资料私有制、市场和雇佣劳动不允许在生产部门中建立人与人的关系，而这种关系可以被看作人的类本质的实现。

在马克思的异化概念中，他提出了异化的起源问题。对于他的历史哲学而言，这一问题也是一个核心问题。他寻求一种答案，从人的本质中得出异化，即作为必然发展阶段的异化。马克思在他的对象性的类本质构想中拟定了一种哲学人类学，上述问题的答案就存在于哲学人类学之中。人只有通过发展他对类本质的意识，才能实现他的类本质。只有通过在一个客体中认识到他的类的特性，即这个客体是其类的特性的对象化，人才能发展他对类本质的意识。对马克思来说，正是在社会生产联系中，类力量的对象化、外化和异化才发生。资本主义是这种被异化了的对象化的终点（因此也是人类史前时期的终点）。一旦类的特性被完整地塑造了出来，人就可以开始通过社会革命来实际地占有这些类力量。

---

① 参见莫格奇（Douglas Moggach）的专著《布鲁诺·鲍威尔的哲学和政治学》。（Douglas Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge 2003；［加］道格拉斯·莫格奇：《布鲁诺·鲍威尔的哲学和政治学》，刘亚品译，北京：北京师范大学出版社，2022年。）

② 全面的说明参考宽特的“评注”。（Michael Quante，“Kommentar”，in Karl Marx' *Ökonomisch－philosophische Manuskripte*，S. 209－410.）

4. **布鲁诺·鲍威尔（2）**

1845 年，马克思在与恩格斯一起写作出版的《神圣家族，或对批判的批判所做的批判。驳布鲁诺·鲍威尔及其伙伴》中探讨了鲍威尔在 1844 年提出的社会批判。正是在这种语境中，马克思找到了作为政治行动者的无产阶级，并且把社会生产关系和社会生活关系的改变竖立为变革社会的杠杆，而鲍威尔坚持通过批判性的启蒙来实现意识变革。

与之相关，马克思同样批评了费尔巴哈：费尔巴哈不承认社会变革是消除人的异化的必要条件，在他的哲学人类学中，他还忽视了“人的生活形式”中所具有的实践－经济维度。正如马克思在其著名的《关于费尔巴哈的提纲》中分析的那样，这种忽视表现在费尔巴哈的感觉主义认识论之中。与之不同，马克思通过无产阶级来达到人的类本质的自我实现。无产阶级正是马克思所认定的经验性人选，他们是这种历史哲学得以发展的承担者。

5. **施蒂纳**

在 1844 年底出版的《唯一者及其所有物》一书中，施蒂纳批评了整个青年黑格尔派运动。他证明，费尔巴哈的人类学、布鲁诺·鲍威尔的自我意识理论以及社会主义的历史观和社会观等都还是哲学研究的形式。因此，他们都没有达到他们自己所提出的要求，即已经消除了哲学。施蒂纳在其批判中拒绝任何历史哲学构想，认为它们都是不可接受的。他在原则上反对如下看法：以基于某种历史哲学的进步为名，在更遥远的未来实现类本质。[这是因为，在他看来]，单一个体不能只是屈从于类。由于历史必然会进一步发展，人们甚至可以忽略或否决诸个体对既存社会结构所作的客观合理批评。此外，基于某种激进的唯名论和个人主义，施蒂纳还批评了所有借助哲学人类学、哲学伦理学或历史哲学来推动人的解放或对政治关系进行某种批判的尝试。施蒂纳猛烈地抨击了人类学的本质主义以及目的论历史构想，而这种批判击中了马克思正在构想但尚未发表的类本质形而上学的要害。

在我现在要谈的 1845－1847 年手稿中，恩格斯和马克思进一步与鲍威尔、施蒂纳展开论战。在努力对抗施蒂纳的基础批判（Fundamentalkritik）的同时，他们也继续与费尔巴哈的立场保持距离；同时，他们试图在这场批判运动和划定界限的运动中阐发他们自己的构想。

（二）《德意志意识形态》

在与费尔巴哈的争论中，恩格斯和马克思阐发了他们的历史哲学的主要特征。后世的编辑者把诸多文本残篇整理成章，编排了《德意志意识形态》的第一章，称之为“费尔巴哈章”。由于来源情况极其复杂，所以要回答这些手稿中的历史哲学问题的话，我们就必须先澄清版本情况。

当《德意志意识形态》在 1932 年被作为遗著以两种相互不同的版本编辑出版之后，三个相互渗透且彼此支撑的神话结合到这本著作之中。第一个神话是，这些手稿是一本未出版的专著，但基本上是由恩格斯和马克思完成的。第二个神话是，在某种历史哲学构想的形态之下，这部著作蕴含着马克思主义的基础，恩格斯后来给它贴上“历史唯物主义”这一标签。[①] 第三个神话是，这些理论宝藏就潜藏在所谓的“费尔巴哈章”之中。基于上述三个神话，为了满足发展中的马克思主义对某种坚实基础日益增长的需求，20 世纪的各种版本试图从诸手稿中建构这部假想出来的著作。[②] 对于这一项目来说，关键之处在于：将那些理论残篇——恩格斯和马克思试图在这里阐述他们自己的历史构想，从而与青年黑格尔派划清界限——编排成一个连贯的章节。[③] 陆续出版的考证版已经证明，第一个神话和第三个神话是无稽之谈。对于第二个神话——所谓的历史唯物主义的理论体系——来说，基础也因

① 参见拜尔茨（Kurt Bayertz）写作的词条“历史唯物主义”。（Kurt Bayertz，“Historischer Materialismus”，in Michael Quante，David P. Schweikard（Hg.），*Marx－Handbuch. Leben－Werk－Wirkung*，Stuttgart 2016，S. 194－208.）

② 参见胡布曼（Gerald Hubmann）的文章《从哲学批判的精神中形成的唯物史观》。（Gerald Hubmann，“Zur Entstehung der materialistischen Geschichtsauffassung aus dem Geiste der Philosophiekritik”，in *Marx－Engels－Jahrbuch*（2017/2018），Berlin 2018，S. 124－133.）

③ 关于所谓“费尔巴哈章”的形成过程、形成该章所使用的部分文本清单以及它们在不同版本中的排列变化，参见帕格尔（Ulrich Pagel）的文章《费尔巴哈章手稿的编排》。（Ulrich Pagel，“Anordnungen der Manuskripte des Feuerbach－Kapitels”，in *Marx－Engels－Jahrbuch*（2017/2018），Berlin 2018，S. 180－195.）

此被抽空。[①]

考证版的编辑者显然将关于费尔巴哈的各种手稿作为独立的文本，但同时也将它们置于其实际的联系之中。[②] 在这帙关于费尔巴哈的书卷中，我们可以找到恩格斯和马克思的历史构想的核心因素。作者们非常强调：任何历史理论都必须从相互合作的人以及社会的交互作用出发。他们确认了历史发展的三个基本因素：任何一个社会在其发展的特定历史节点上，都突出表现为生产力、社会状况和意识这三个基本因素的具体的、历史的发展形式，即社会自我解释和自我组织的具体形式（法的形式、道德形式、政治形式或宗教形式，也就是意识形态形式）。生产是指个人通过劳动和人类繁衍——两者都是社会关系——实现自我持存。人的意识既不是最初的因素，也不是首要的因素，它甚至也不独立于其他因素，而这恰是恩格斯和马克思所勾画的历史构想与唯心主义历史哲学的区别所在；然而，人的意识在唯物主义的历史模式中仍旧是一个重要的变量。人的意识是一种由人的身体属性及其所处的环境影响而产生的现象，也是一种社会的、以承认过程为中介的现象。[③]

对恩格斯和马克思来说，市民社会的劳动分工状况——以及私有财产——是在解释人的异化时最重要的因素之一。一旦物质劳动和精神劳动在某个社会中完成了分离，人们在解释历史变化时就必须要考虑独立的意识，即使这种意识在唯物主义理论中不能被视为自足的。意识在历史进程中承担何种因果角色，这取决于生产力和社会状况的具体情况。这种具体情况虽然并不会决定意识将具体承担何种因果角色，但它划定了这种角色的影响范围和内容。

根据恩格斯和马克思所使用的历史概念，历史事件是人们的行动，它们在改变市民社会整体形势的意义上带来了新的东西，并且超出了代际更替。人们可以通过恩格斯和马克思所确认的三个因素来解释所发生的变化。他们阐发了一种以经验为基础的历史哲学，它以历史和自然科学上可确定的事实为导向。一方面，这种历史哲学在上面所解释的基本结构意义上是唯物主义的。另一方面，它也契合马克思阐发的异化概念以及类本质形而上学。

恩格斯和马克思在他们的思考中也探求异化的起源问题。他们援引了人类学和生物学方面的内容（它们无论如何都是偶然的，但都可以在经验层面得到确证），从而弥补马克思在 1844 年所构想的异化概念中的解释缺陷。

那么，他们是否也成功地逃脱了施蒂纳的批判呢？但凡涉及证明异化的必然性，恩格斯和马克思就无法将施蒂纳的批判的所有方面都纳入到他们的构想之中。相反，他们必须要批驳施蒂纳的前提。因此，马克思——在手稿中对施蒂纳的批判来自马克思——**首先**努力证明：施蒂纳对历史的重构本身仍然是唯心主义历史哲学的表达，因为他无法将经验事实充分纳入他的历史哲学。**其次，**马克思继承了费尔巴哈和赫斯对施蒂纳的批判：施蒂纳“自我”的基本原则是一种哲学的构思，它没有公正地对待可在经验上进行描述的人（参见 MEGA^2 I. 5, 287 ff.）。[④]

---

① 鲁道夫（Lucas Rudolph）也得出这一结论，他提到一部“虚构的作品”，通过排除掉这部作品，恩格斯和马克思所阐发的历史唯物主义——“社会按规律发展的系统理论”——的基础就坍塌了。（Lucas Rudolph, “Die Polemik der Deutschen Ideologie”, in *Marx – Engels – Jahrbuch* (2019/2020), Berlin 2021, S. 76 f.）

② 参见 MEGA^2 第 I/5 卷的编者导言。此外，在一个单独出版的版本中，胡布曼和帕格尔发表了这部“一捆论费尔巴哈的文件”，并按时间顺序的编排加以补充，其目标是使恩格斯和马克思的自我理解过程“对今天的接受者来说也是可以理解的”。（Ulrich Pagel, Gerald Hubmann, Christine Weckwerth, “Einführung”, in *Karl Marx, Friedrich Engels: Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, Berlin 2017 (= MEGA^2 I. 5), S. 725 – 799; Gerald Hubmann, Ulrich Pagel, “Einführung”, in Gerald Hubmann, Ulrich Pagel (Hg.), *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung*, Berlin 2018, S. VII – XVIII.）

③ 关于马克思的历史哲学，参见约里奥（Marco Iorio）写作的词条“历史哲学”。唯物主义方面的内容可以专门参看拜尔茨的专著《为了改变而解释：卡尔·马克思及其哲学》。（Marco Iorio, “Geschichtsphilosophie”, in Michael Quante, David P. Schweikard (Hg.), *Marx – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2016, S. 208 – 218; Kurt Bayertz, *Interpretieren, um zu verändern. Karl Marx und seine Philosophie*, München 2018.）

④ 关于这场辩论的分析，可以参考帕格尔的专著《唯一者和德意志意识形态》以及宽特的文章。（Ulrich Pagel, *Der Einzige und die Deutsche Ideologie*, Berlin 2020; Michael Quante, “Max Stirners Kreuzzug gegen die Heiligen, oder: Die Selbstaufhebung des Antiperfektionismus”, in Michael Quante, Amir Mohseni (Hg.), *Die linken Hegelianer*, München 2015, S. 245 – 263.）

在谈到“社会关系”和“社会活动”时（MEGA² I. 5, 28），恩格斯和马克思尤其强调：历史哲学不应该虚构先验的鲁滨逊式的契约理论（也不需要这样一种构思）。根据他们的说法，他们所确定的基础有可能是偶然的（即不涉及非历史的人的基本构成）。此外，他们的构想允许在历史进程中人们能以相当不同的形式出场。在这个过程中，意识虽然不能完全独立于社会的历史状况，但恩格斯和马克思认为，它不必定（和应该）就此被贬为单纯附随的现象。①

在这一分析的基础上，恩格斯和马克思一方面通过与唯心主义的历史哲学划清界限来规定他们的历史概念：他们指责“德国人的伟大历史智慧”逃避进先验和思辨的东西之中，“因为他们认为在这里他们不会受到‘粗暴事实’的干预”（MEGA² I. 5, 27；《马克思恩格斯文集》第 1 卷第 532 页）。恩格斯和马克思抨击这些历史观的前提是唯心主义历史哲学，根据这种历史观，自我意识、理性或理念在历史中是自足的力量。与之相反，通过指出意识和社会形态依赖于生产关系这一点，恩格斯和马克思明确了他们自己的历史观的界限。他们还通过三个特征来肯定地规定他们的历史概念：**第一，**作为一种“历史性的”过程，它展示了人类的行动——恩格斯和马克思一直在谈论历史行动；**第二，**它必须是一种引起变化或某种“新”事物的行动；**第三，**这种行动能跨越代际更替来发挥作用。

恩格斯和马克思通过他们的新构想而离开了一般历史哲学的范围吗？或者说，他们的批判是仅针对历史哲学的各种唯心主义形式吗？无论如何，他们的批判与对历史所作的一种目的论的解释相兼容，它指向持续发展和进步。由于马克思的类本质形而上学具有一种目的论结构，所以对恩格斯和马克思的立场作某种唯科学主义的窄化在解释学上是不可信的。他们声称，倘若生产力没有充分发展，世界历史意义上的普遍革命也没有出现，那么社会关系的变革就不可能成功，因为“在**极端贫困**的情况下，必须重新开始争取必需品的斗争，全部陈腐污浊的东西又要死灰复燃”（MEGA² I. 5, 38；《马克思恩格斯文集》第 1 卷第 538 页），这种看法也与对历史所作的目的论解释相一致。因为这一措辞激烈的论断只表明：扬弃异化需要物质前提，但不能从哲学上确保这种扬弃一定成功。如果革命失败，异化现象就会重新出现。

恩格斯和马克思认为，在对历史事件进行纯粹经验的和“自然科学的”解释之外，还存在其他解释空间。下面这段引文清楚地证明了这一点。与此同时，这一段引文还嘲讽了施蒂纳：

> 但是，意识本身究竟采取什么形式，这是完全无关紧要的。我们从这一大堆赘述中只能得出一个结论：上述三个因素即生产力、社会状况和意识，彼此之间可能而且一定会发生矛盾，因为分工使精神活动和物质活动、享受和劳动、生产和消费由不同的个人来分担这种情况不仅成为可能，而且成为现实，而要使这三个因素彼此不发生矛盾，则只有再消灭分工。（MEGA² I. 5, 32；《马克思恩格斯文集》第 1 卷第 535 页）

我们注意到这里有一系列情态语气表达，它们指出了本质主义的类本质形而上学。这里的矛盾（Wiederspruch）范畴和下一处引文中使用的总体性（Totalität）② 范畴十分重要，它们传递了论证目标，而这个目标显然超出了纯粹经验指向的理论领域：

> 由此可见，这种历史观就在于：从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础，从市民社会作为国家的活动描述市民社会，同时从市民社会出发阐明意识的所有各种不同的理论产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程。这样做当然就能够完整地描述事物了（因而也能够描述事物的这些不同方面之间的相互作用）。（MEGA² I. 5, 45；《马克思恩格斯文集》第 1 卷第 544 页）

因此，恩格斯和马克思提出的历史构想应当被理解为一种以经验为基础的历史**哲学**，它以历史和

---

① 对这一构想的详细分析，可以进一步参考宽特的文章《历史概念与历史哲学》。（Michael Quante, “Geschichtsbegriff und Geschichtsphilosophie”, in Harald Bluhm (Hg.), *Karl Marx/Friedrich Engels – Die deutsche Ideologie*, Berlin 2009, S. 83 – 99.）

② 在《马克思恩格斯文集》中文版中，这一处引文中的德语名词“Totalität”被意译处理，变成副词“完整地”。“Die Sache in ihrer Totalität”（它们的总体性之中的事物）被翻译为“完整地描述事物”。——译者注

自然科学上可确定的事实为导向。此外，它还包含了对异化的起源及必然性问题的部分回答。在1845－1847年手稿中，两人奉行的策略是：将异化的起源定位在人的生物状况以及偶然事件中。异化一旦出现，它就会在劳动分工和私有财产的社会制度中展开，直到出现扬弃它的条件的发展阶段为止。为了证明这一诊断，恩格斯和马克思不接受施蒂纳在原则上对哲学人类学和历史哲学的否定，而是在详细的反批判中加以拒绝。

他们为一种以经验为基础的人类学和历史构想进行强烈辩护，但如何将经验的－偶然的因素与形而上学的－本质主义的因素整合到一个统一的理论中，却悬而未决。诚然，恩格斯和马克思此时给人的印象是，他们达到了令人满意的自我理解，并弥补了他们整个理论中的缺陷。然而，他们要消除德意志意识形态的尝试，就像他们自1850年以来所进行的政治经济学批判一样，归结为一个问题，青年马克思早在1843年就已经将这个问题作为他的黑格尔批判的起点：经验和形而上学之间的关系。①

直到今天，许多解释者都认为，这种理论方案根本不再表达任何哲学形式，更不用说是**历史**哲学。换言之，历史唯物主义是一种以经验为基础、进行功能分析的构想，它被赋予因果解释和预测的任务，但不借用任何形而上的东西。然而，本文第一部分做出的诊断恰恰相反。如果人们承认该文本考证版的重要性（就学术角度而言，这一点别无选择），那么就没有办法回避下述观点：1843年至1847年是恩格斯和马克思的历史哲学思想的形成期。人们无法证明一种唯物主义的转向，尽管20世纪初马克思主义正统派宣称这种转向在《德意志意识形态》一书中应该就完成了。

与考证版的文本考查结果最相符的解释其实是：我们所遇到的是一个由青年黑格尔派的论战所推动的过程。在这个过程中，马克思与恩格斯一起，使他受黑格尔启发而形成的类形而上学在经验上令人信服；与无产阶级一道，成为政治的承担者。在与他们对史前时期的哲学阐释有关的段落中，我们总能发现一些情态语气陈述以及从黑格尔哲学中提取的哲学原理，它们可以无缝地嵌入到马克思所阐发的人的类本质形而上学（作为哲学人类学）中。因此，广为宣扬的［马克思］早期作品和晚期作品之间的断裂，表现为恩格斯和马克思的如下尝试，即试图为他们从历史哲学方面所解释的哲学人类学奠定经验上的基础。按照这一思路，马克思从1850年直到其生命结束前一直进行的政治经济学批判表达了如下尝试：在批判的社会哲学形式中，确定因果运作机制（die kausalen Implementierungsmechanismen），通过这种机制，人的类本质得以在经济过程中经验地实现。

二、马克思的政治经济学批判的历史哲学基础

1849年秋，马克思与家人流亡伦敦，直至去世（1883年）。这种流亡的背后是科隆政治上动荡的两年。随着1848－1849年的民主革命运动被镇压，动荡终结了。1849年6月，马克思一家在巴黎停留，但这并没有给马克思一家的生活带来稳定。马克思被打成政治激进分子，经济状况又极其困难。1849年8月，他搬到了当时全球资本主义的中心；马克思的妻子燕妮——当时即将分娩——稍后也跟随马克思的脚步去了伦敦。

此时，在马克思的背后，并不是只有失败的尝试，即试图出版一部讨论青年黑格尔派论战的两卷本著作（在20世纪初以极有问题的编辑形式出版，标题为《德意志意识形态》）。1847年，他就用法语写作［并出版了］批判蒲鲁东的著作（1885年以“*Das Elend der Philosophie*”［《哲学的贫困》］这一德文书名出版德文版）。此后，他不再介入青年黑格尔派的论战，而是全力从事他的哲学研究，即政治经济学批判。从19世纪50年代起，他就一直致力于这一项目，但直到去世仍然没有完成。在这三十年多年间，马克思靠写新闻稿来养家糊口，但作为工人运动的组织者，他在政治和大众传播方面也一直非常活跃。当然，他的理论研究的重点在于他的政治经济学批判项目。他一直研究这一项目，直至去世。在这三十年间，马克思多次调整他的总构想和出版策略。然而，在未发表的草案、手

① 参见宽特的文章《通往唯物史观的道路?》。（Michael Quante, “Auf dem Weg zur materialistischen Geschichtsauffassung?”, in Kurt Bayertz, Matthias Hoesch (Hg.), *Die Gestaltbarkeit der Geschichte*, Hamburg 2019, S. 117－136.）

稿和摘录中，如下要求始终不变：以批判的社会哲学形式阐发一种以经验为基础、立足于跨学科研究之上的资本主义理论，它同时具有指导革命性政治变革的潜力。关于这项研究，马克思在生前只出版了简短的专著《政治经济学批判·第一分册》（1859 年）以及《资本论》（他本人于 1867 年出版《资本论》［第一卷］第一版，1872 年出版［第一卷］第二版）。除了这两个德文版之外，还有法译本。这个法译本与德文第二版平行，马克思从 1872 年开始着手［校译和出版］。从编辑的角度来看，《资本论》第一卷后来的一切版本和翻译都是有问题的。这也适用于《资本论》第二卷和第三卷（恩格斯从马克思遗稿中编辑出版），以及所谓的《资本论》第四卷（考茨基［Karl Kautsky］1905－1910 年间从马克思的遗稿中整理出来，以《剩余价值理论》为名分四册出版）。在 MEGA^2 第 2 部门中，所有能够被归入马克思政治经济学批判项目的文本都已经陆续出版。因此，马克思研究现在有可能在科学编辑版的坚实基础上获得马克思的原始文本以及他的主要著作《资本论》的各种编辑加工版。

（一）著名的 1859 年序言

如果有人问起马克思在《资本论》中所考虑的历史哲学假设和构想问题，那我们就必须——以近乎悖谬的方式——从其于 1859 年出版的那部作品《政治经济学批判》的序言以及恩格斯在受马克思之托对这部作品所写的评论中对它的理解开始。这篇序言无疑是马克思最有影响力和最著名的文本之一，对于正统的马克思主义历史哲学——后来被称为“历史唯物主义”——的发展来说，它是一份基础文献。对于马克思主义原理来说，这一文本具有奠基性力量，这一方面是由于序言在表述上很直白，另一方面是由于恩格斯通过一种富有成效且具有理论高度的解释将其转变为马克思主义的一个包罗万象的原理。由此，一种理解思路就出现了。马克思去世后，这一思路归入作为所谓科学世界观的辩证唯物主义。因此，在研究《资本论》中所包含的历史哲学假设和构想之前，我们必须简要地研究《政治经济学批判》中的这篇序言以及恩格斯在其书评中对它所作的解释。

在序言中，马克思回顾了他在1840 年代的研究：“我所得到的、并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结果，可以简要地表述如下”（我在这里引用与历史哲学有关的方面）：

> 无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程中的时候，才会产生……资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。（MEGA^2 II. 2，101；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 31 卷第 413 页）

应马克思的要求，恩格斯发表了一篇由两部分组成的书评（计划讨论该书具体经济方面的第三部分没有完成）。在第一部分，他加强了这些解释在理论上的有效性要求：马克思说的是指导线索（Leitfaden），而恩格斯把它们提升为“唯物主义历史观”（MEGA^2 II. 2，247；《马克思恩格斯全集》第 1 版第 13 卷第 526 页）。在他对马克思的方法的阐释下，恩格斯随后留下一条重要的解释进路。在马克思去世后，这一进路决定了人们对《资本论》的理解：以逻辑的方式对历史材料进行处理，

> 实际上……无非是历史的方式，不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已。历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始，而思想进程的进一步发展不过是历史过程在抽象的、理论上前后一贯的形式上的反映。（MEGA^2 II. 2，253；《马克思恩格斯文集》第 2 卷第 603 页）

马克思从未对恩格斯的这篇书评发表过意见，这符合两人在交往中的通常做法。然而，仅从下面这点就可以推断出他不同意恩格斯的解读：他在《资本论》第二版的跋中没有采纳恩格斯发表的评

论，尽管他在那里明确探讨了其政治经济学批判的方法问题。[①] 事实上，考虑到马克思组织的论证，恩格斯提出的解读——按照这种解读，《资本论》中范畴发展的辩证顺序同时是一种历史顺序——也是不合适的。辩证的概念发展和历史进程的简单等同，自 1843 年起就一直是马克思批判黑格尔历史哲学时的核心要点。然而，它却成为了恩格斯倡导的“逻辑－历史解读模式”（这是 20 世纪为这一变体建立的标签）的基础。[②]

（二）《资本论》中的历史哲学结构

1867 年，时机终于到来。在马克思的朋友和战友——他们终究想为无产阶级及其政治领导层提供资本主义批判的理论基础——的敦促下，马克思出版了《资本论》，也就是他的政治经济学批判的第一卷。他这样做基本上是不情愿的，因为他把他的理论理解为一个完整的整体（完全是黑格尔体系意义上的），其中的各个部分只能作为整体的诸因素来理解。在这本书中，三种要求结合在一起：在理论上，理解当今资本主义（作为一种进行区分和自我稳定的总体）；在哲学上，对这种社会形式和生产形式（作为一种对人来说不合适的生活形式）进行批判；［在政治上］，为消灭资本主义的政治实践奠基，为其提供一种科学指导。

从 1859 年《政治经济学批判》的序言中我们可以推断出，马克思把他当时的资本主义理解为史前时期的最后阶段，在这个阶段“全部生产力都发挥出来”。按照他的说法，这是“社会生产过程的最后一个对抗形式”，消灭它同时就是消灭受对抗驱使的历史发展。这就是马克思理解的“史前时期”，在这个时期，人类迄今为止都还没能充分实现自己。

这就为我们的问题——马克思在写作《资本论》时使用的历史哲学假设和构想——提出了框架条件。现在的关键问题是，在他对资本主义的分析中，我们应当在哪些地方，在哪种层面上，追问他的政治经济学批判中所包含的这种历史哲学。从否定方面来表述就是：我们要避免把这种历史哲学放在错误的层面中，也要避免在这本复杂著作的错误位置中去寻找这种历史哲学，例如像恩格斯暗示的“逻辑的－历史的解读模式”。在阐述马克思的政治经济学批判的历史哲学框架在哪里可以找到之前，我将简要讨论马克思研究中两种虽然广为流行且系统，但易引起误解的方案。为什么这两个方案既不符合马克思的论证结构，也不符合他在方法论上的自我理解呢？我将在第三个方案中解释原因，在第三个方案中我将提出关于《资本论》中历史哲学维度问题的另一种建议。

如前所述，在《资本论》出版前，恩格斯就已经提出了逻辑的－历史的方法，这是**第一个**方案。**如果**历史发展是从简单的社会结构发展到越来越复杂的社会结构，**而且如果**这可以等同于马克思在《资本论》中批判政治经济学时所阐述的诸范畴之概念的－哲学的发展，即从抽象到具体，**那么**概念的－范畴的发展同时阐释了历史进程的特征（这些特征可以在历史哲学方面得到确认）。

第二个方案替代（或者说补充）了恩格斯的解释，它试图把《资本论》中极其丰富的材料（经验性研究、特别是社会科学研究和历史研究的材料）视作马克思政治经济学批判这一项目中的历史哲学的藏身之所。这一策略的动机在于：一方面，马克思在 1845 年后多次表示希望不再从事哲学理论建构，而是要从事其他类型的科学；另一方面，《资本论》确实包含了大量马克思引入的经验数据和原始资料，这在表面上似乎支持第二个解读。然而，马克思在《资本论》中阐释的概念结构，以及经验－历史性的叙述无法呈现任何历史**哲学**这一事实，都反对这种将政治经济学批判解释为一种经验性的单一科学的尝试。倘若我们注意到——正如现在要表明的——马克思的陈述在特定条件下才存在效力，那么我们就会明白，他的假设不能被还原为对历史过程的经验性说明。与恩格斯和马克思针对施蒂纳的批判而构想的研究项目完全一致，我们可以把马克思引用的数据理解为一种尝试，即试图通过经验研究的成果来确保他自己的哲学理论构建，并且使之令人信服。

---

① 此处也可参见海因里希（Michael Heinrich）写作的词条“政治经济学批判项目”。（Michael Heinrich, “Das Programm der Kritik der politischen Ökonomie”, in Michael Quante und David P. Schweikard (Hg.), *Marx－Handbuch. Leben－Werk－Wirkung*, Stuttgart 2016, S. 71－118.）

② 对此见我在本文末尾的展望。

因此，我现在想提出作为替代方案的**第三个**方案，，它既符合《资本论》中的论证结构，又符合已经提到的 1859 年《政治经济学批判》的序言。在序言中，马克思在总结他自己的方法时写道（黑体是引用者所做的强调）：

*无论哪一个社会形态，在它所能容纳的**全部**生产力发挥出来以前，是**决不会**灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是**决不会**出现的……资产阶级的生产关系是社会生产过程的**最后一个对抗形式**……因此，**人类社会的史前时期**就以这种社会形态而**告终**。*（MEGA² II. 2，101；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 31 卷第 413 页）

“全部”“决不会”和“最后”这些功能词不能通过援引经验数据来证明，而是需要更强的前提。这接近于把这些功能词看作历史哲学的基础，而它们又需要哲学前提来证明其合理性。“人类社会的史前时期”，这种表达方式假定了一种基于历史哲学的阶段模式——尤其是这种生产方式在这一论断提出时确实实际存在着。

在《资本论》第六章第二节[①]中，马克思论述了所谓的“‘原始’积累”（MEGA² II. 5，574）。“**原始积累**”是指“**生产者和生产资料分离的历史过程**”（MEGA² II. 5，575；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 735 页）。在这个过程中，“暴力起着巨大的作用”（MEGA² II. 5，575；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 734 页），这个过程“所以表现为‘**原始的**’，因为它形成了**资本的前史**以及与之相适应的生产方式的［前史］”（同上，也可以参见 MEGA2 II. 5，608；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 735 页[②]）。只要资本主义社会形式还在形成过程中，资产阶级就会“为了‘**规定’工资**”和延长工作日而利用“国家权力”；正如马克思所言，这是“所谓**原始积累**的一个重要因素”（MEGA² II. 5，592；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 757 页）。在他对资本主义的史前史的叙述中，马克思只限于给那些具有决定意义的阶段命名：

在分离过程的历史中，以下要素在历史上都有划时代的意义：大量的人突然被强制地同自己的生存资料和生产资料分离，被当做不受法律保护的无产者抛向劳动市场。（MEGA² II. 5，576；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 736 页）

就我们之前提出的相关问题而言，重要之处在于，马克思断然反对“概念的－哲学的发展”与“历史发展”之间的同一性：这种“［剥夺的］历史在不同的国家带有不同的色彩，按不同的顺序通过不同的阶段”（同上）。马克思承认英国具有“典型的形式”（同上），但这种“典型的形式”不可能从经验材料中归纳获得，它展示了一种秩序化后的成果（Ordnungsleistung），即马克思概念的－逻辑的理论建构的产物。

一旦资本主义生产形式被建立，暴力就会被社会化所取代：

在资本主义生产的进展中，工人阶级日益发展，他们由于教育、传统、习惯而承认这种生产方式的要求是理所当然的自然规律。（MEGA² II. 5，591；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 757 页）

除了统治关系的内在化这一过程之外，它还会在内部进一步发展：“资本主义生产一旦站稳脚跟，它就不仅保持这种分离［即劳动者和劳动实现条件的所有权之间的分离——引者注］，而且以**不断扩大的规模再生产**这种分离”（MEGA² II. 5，575；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 735 页）。在这个过程中，不仅劳动者，而且资本家本身也被剥夺。这种“**剥夺**是通过**资本主义生产本身**的内在规律的作用，即通过**资本的积聚**进行的”（MEGA2 II. 5，609；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 779 页）。

这个积聚过程的最后将达到一种状态，在这种状态中，“生产资料的积聚和劳动的社会化，达到同它们的**资本主义**外壳不能相容的地步。这个外壳就要炸毁了。**资本主义私有制的丧钟就要响了。剥夺者就要被剥夺了**”（MEGA² II. 5，609；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 779－780 页）。只要“**资本的垄断成了**与这种垄断一起并在这种垄断之下繁盛起来的生产方式的桎梏”（同上）。

① 作者在这里采用了《资本论》第一卷德文第一版的章节划分。——译者注

② 中译文有改动。——译者注

通过这种说法，马克思在这里重拾了他在 1859 年《政治经济学批判》序言中所提到的全部方面。伴随着垄断的出现，资本主义内部的全部发展可能性就都已经实现了，这种生产形式的历史潜能也就随之枯竭。因此，与这种生产形式的对抗就被推向了高潮，这种生产形式必定转变为另一种形式，以便为社会化劳动找到一种新的形式。作为资本主义史前史，“原始积累”区别于生产方式（直至资本主义的生产方式）完整的、对抗得以产生的发展过程。马克思把后者称之为“人类社会的史前时期”（MEGA2 II. 2，101）。这里的“史前［时期］”一词代表了三个特点：（1）生产形式具有对立特征；（2）历史发展的无计划性；（3）历史发展具有规律性，它类似于自然过程，但其发展不受控制。①

在所谓“‘原始’积累”一节（$MEGA^2$ II. 5，574）的末尾，马克思总结了这种作为其《政治经济学批判》基础的历史哲学构想：

资本主义生产方式和占有方式，从而**资本主义的私有制**，是对**个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定**。对资本主义生产的否定，是它自己由于自然过程的必然性而造成的。这是**否定的否定**。这种否定**重新建立个人所有制**，然而是在资本主义时代的成就的基础上，**在自由劳动者的协作的基础上和他们对土地及靠劳动本身生产的生产资料的公有制上来重新建立**。（$MEGA^2$ II. 5，609 f.；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 42 卷第 780 页）

这里所涉及的是一种历史哲学构想，绝非历史科学的——在某种经验性的单一科学意义上的——构想，从下列事实可以清晰地说明这一点：马克思借助黑格尔的逻辑学的手段——比如“否定”和“否定的否定”——组织他所区分的两个阶段（即原始积累和资本主义生产形式）。② 对当时的读者而言，他们几乎不可能破解这一点，因为它实际上涉及马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中所提出的构想，以及马克思与恩格斯一起在论德意志意识形态的手稿中对这一构想的进一步阐述。

直到 20 世纪 30 年代，这两个文本才公开出版，以至于在此之前读者缺乏必要的背景知识来破解这一构想的实质。马克思虽然在其作品《政治经济学批判》（1859 年）的序言中指出了这一构想的前史。然而，他只提及了恩格斯和他自己在《德法年鉴》上发表的文章；除此之外，他提到了在其死后才以《德意志意识形态》之名发表的“对黑格尔以后的哲学的批判”，但只是把这份“原稿留给老鼠的牙齿去批判”（$MEGA^2$ II. 2，102；《马克思恩格斯文集》第 2 卷第 593 页）。如果忽视 1844 – 1847 年的争论语境，人们就不可能认识到，马克思的历史哲学构想具有哲学 – 人类学的基础。因此，马克思同时代的读者无法成功破解马克思运用黑格尔辩证法的具体方式。③ 马克思随后虽然试图在《资本论》第二版的“跋”中回应后一个问题（$MEGA^2$ II. 6，709 f.；《马克思恩格斯全集》第 2 版第 44 卷第 22 页），但这终归在很长一段时间内都没有成效——特别是因为，恩格斯和马克思对黑格尔的辩证法和马克思的辩证法之间的关系有着未明言的不同看法。④

三、展望：从马克思的哲学到马克思主义

马克思的作品是 20 世纪最广为接受的文本，《资本论》尤其如此。本文不讨论对马克思作品的

① 要避免可能的误解：马克思在这里并没有声称历史发展有特定的自然规律。相反，他指出史前时期历史发展背后的规律性，由于其不可预见且难以琢磨，对那些参与其中的人来说，同样具有必然性，就像（决定论式的）自然过程一样的必然性。

② 在《资本论》第二版中，这段话的措辞没有改变，只是去掉了第一版中的强调符号。恩格斯在马克思去世后编辑了第三版（1883 年），在这版中措辞则有所改变，但否定和否定之否定的辩证逻辑规定仍然存在（$MEGA^2$ II. 8，713）；在也是由恩格斯编辑的第四版（1890 年）中，情况同样如此（$MEGA^2$ Ⅱ. 10，685）。

③ 提及马克思的哲学人类学具有系统性意义，因为哲学人类学容许一种纯粹描述性的解释，也容许一种评价性的解释。这一问题关乎马克思政治经济学批判中伦理方面的内容，这展现了接受和理解《资本论》的另一个分水岭。关于这一点，参见宽特的“评注”及其专著《不妥协的马克思》第 1 部分。（Michael Quante，“Kommentar”，in Karl Marx' *Ökonomisch – philosophische Manuskripte*，Berlin 2022，S. 209 – 410；Michael Quante，*Der unversöhnte Marx*，Paderborn 2022，Teil I.）

④ 参见宽特写作的词条“辩证法”以及词条中提及的相关文献。（Michael Quante，“Dialektik”，in Michael Quante und David P. Schweikard（Hg.），*Marx – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*，Stuttgart 2016，S. 266 – 279.）

接受，也不讨论对马克思主义（与马克思的作品不是一回事）的接受。本文集中讨论《资本论》中所包含的历史哲学的接受，或更准确点说是解释。前面已经讲过，在《资本论》出版之前，恩格斯就提出了逻辑的－历史的解读，但这种解读增添了悖谬。① 马克思去世后，恩格斯编辑出版了《资本论》第一卷的第三版（1883 年）和第四版（1890 年），在他为这两版写的序言中他分别说明了他在编辑层面对马克思的文本所做的改动。正如我们可以从这两个版本的考证版（$MEGA^2$ 第 2 部门的第 8 卷和第 10 卷）中看到的那样，恩格斯在这方面做得非常克制，他试图仅仅做这样一些改动，它们是他根据马克思留下的笔记所做的可以接受的改动，它们是符合作者本人精神的。

恩格斯还从马克思的遗稿中编辑出版了《资本论》第二卷和第三卷，除了编辑工作外，恩格斯在他自己的纲领性作品中——常常是以通俗的形式——表达了政治经济学批判的核心思想。通过这些作品，恩格斯使一种学说成为基本原理，并为其创造了“历史唯物主义”的名称（$MEGA^2$ I. 32，116）。然而，无论是这个称呼还是在正统马克思主义中同样广泛传播的“辩证唯物主义”说法，在马克思本人那里都找不到。② 这样一来，就出现了两个问题：其一，唯物主义转向的意义，包括它与黑格尔辩证法的关系；其二，空间中的经验结论与逻辑学之间的关系。

马克思的政治分析和论战作品走的是另一条进路。人们在这条进路上接受了马克思的历史哲学。然而，在政治论辩的语境中，这一进路始终饱受争议。在这方面，特别是马克思与恩格斯共同写作的《共产党宣言》发挥了重要作用。虽然，除了政治行动的适当形式这一问题之外，这场争论始终涉及（历史）唯物主义和阶级斗争之间的关系，以及后来的改革或革命问题，但这一进路最初并不是由《资本论》以及其他从属于政治经济学批判这一理论项目的文本创造出来的。

相反，如果人们直接转向《资本论》中能够被发现的历史哲学构想，就会直接联系到黑格尔的历史哲学，联系到马克思在 1840 年代中期以哲学人类学的形式开始进行的哲学分析。之后，通过接受国民经济学的文献，马克思进一步发展了这种哲学分析。这条接受路线不仅在所谓的黑格尔主义的马克思主义中备受推崇，也在所谓的马克思列宁主义传统中被采纳，后者强调黑格尔辩证法的基本功能。③ 这样一来，马克思的历史哲学思想同样也被归置到了黑格尔所构划的历史哲学的传统之中。④ 显然，这样一种以形而上学为基础的历史哲学很难与如下观点相吻合：马克思在《资本论》中阐发了一种以经验为基础、并且以单一科学的方式呈现出来的政治经济学批判，它作为科学世界观能够取代唯心主义的历史哲学。正是由于这些原因，那些想要把《资本论》中蕴含的历史哲学作为一个单纯的附属物从马克思理论建构的核心领域中驱逐出去的做法，也就不难理解了。然而，这种解读终归与马克思出版过的以及遗留给我们的文本不相一致。因此，就马克思的历史哲学构想而言，我们也需要把他的哲学从［以往的］马克思主义解释中解放出来。

（责任编辑　巳　未）

① 更详细的信息参见埃尔贝（Ingo Elbe）的专著《马克思在西方》。（Ingo Elbe, *Marx im Westen*, Berlin 2008.）

② 参见拜尔茨写作的词条“历史唯物主义”及其专著《为了改变而解释》。（Kurt Bayertz, “Historisches Materialismus”, in Michael Quante und David P. Schweikard (Hg.), *Marx－Handbuch. Leben－Werk－Wirkung*, Stuttgart 2016, S. 208－218; Kurt Bayertz, *Interpretieren, um zu verändern. Karl Marx und seine Philosophie*, München 2018.）

③ Vgl. hierzu Andreas Arndt, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Berlin 2012.

④ 参见约里奥写作的词条“历史哲学”、巴克豪斯（Hans－Georg Backhaus）的专著《价值形式的辩证法》和哈特曼（Klaus Hartmann）的专著《马克思的理论》。（Marco Iorio, “Geschichtsphilosophie”, in Michael Quante und David P. Schweikard (Hg.), *Marx－Handbuch. Leben－Werk－Wirkung*, Stuttgart 2016; Hans－Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform*, Berlin 1997; Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, Berlin 1970.）

陶伯特与《德意志意识形态》的编辑和研究

赵玉兰

【摘要】在《德意志意识形态》的百年文献学研究历程中，德国 MEGA² 编辑专家英·陶伯特的编辑与研究工作可谓至关重要。正是陶伯特首创了 MEGA² 试编卷中“费尔巴哈”章的编排架构，构想了《德意志意识形态》的完整版框架，并最终正式提出了时间顺序版“费尔巴哈”章。值得一提的是，陶伯特所构想的《德意志意识形态》完整版是理解 MEGA² 版《德意志意识形态》的重要中介，它为我们在比较视域下编排中文二版《德意志意识形态》提供了有益借鉴。

【关键词】陶伯特；《德意志意识形态》；“费尔巴哈”章；MEGA²

中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0029－14

作者简介：赵玉兰，内蒙古鄂尔多斯人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院教授、中国人民大学 21 世纪中国马克思主义研究协同创新中心研究员。

基金项目：北京市社会科学基金重点项目“MEGA² 版《德意志意识形态》专题研究”（18ZXA001）；北京高校思想政治理论课高精尖创新中心重点项目“马克思恩格斯原典与《马克思主义基本原理概论》第三章的教学”（19GJJB035）

从 1926 年达·梁赞诺夫（D. Rjazanov）出版世界历史上首部原文版“费尔巴哈”章，到 2017 年世界历史上第二个原文完整版本即 MEGA² 版正式问世，《德意志意识形态》这一马克思恩格斯遗留下来的巨幅手稿经历了近百年的文本塑形历程。在这一过程中，德国 MEGA² 编辑专家英·陶伯特（I. Taubert）所开展的《德意志意识形态》编辑与研究工作可谓极为关键。这是因为，作为 MEGA² 版《德意志意识形态》的前任主编，正是陶伯特首创了 MEGA² 试编卷中“费尔巴哈”章的编排架构（1972），构想了《德意志意识形态》的完整版框架（1997），并且最终正式提出了时间顺序版“费尔巴哈”章（2004）。因此，对陶伯特的《德意志意识形态》编辑与研究工作进行深入考察，是《德意志意识形态》文献文本学研究不可或缺的一环。

一、20 世纪 70 年代：MEGA² 试编卷中的逻辑顺序版“费尔巴哈”章

早在 20 世纪 20 年代，伴随着《马克思恩格斯全集》历史考证版第一版即 MEGA¹ 编辑出版工程的实施，《德意志意识形态》这部马克思恩格斯生前未曾发表的巨幅手稿得以被收集、编辑并系统出版。1926 年，梁赞诺夫在《马克思恩格斯文库》（德文版）第一卷编辑出版了世界历史上第一部原文版“费尔巴哈”章①，使尘封 80 年的“费尔巴哈”章手稿得以为世人所知。1932 年，由弗·阿多拉茨基（V. Adoratskij）主编的 MEGA¹ 第 I/5 卷即《德意志意识形态》卷②出版，这是世界历史上首

① D. Rjazanov (Hg.), *Marx－Engels－Archiv*, Band 1, Frankfurt a. M: Marx－Engels－Archiv Verlag G. M. B. H., 1926, S. 205－306.

② V. Adoratskij (Hg.), *Marx－Engels－Gesamtausgabe* (*MEGA*¹), Band I/5, Berlin: Marx－Engels－Verlag G. M. B. H., 1932.

部《德意志意识形态》原文完整版本。正是基于《德意志意识形态》之为著作的学界基本共识[①]，这两版均采取了逻辑编排的方式，但在介入手稿的程度上并不相同。就梁赞诺夫版来说，它的逻辑编排只存在于各份手稿之间，而不介入手稿内部；而就阿多拉茨基版来说，它按照编者的逻辑对手稿进行了全面的调整、重组与挪移，从而根本地介入了手稿，备受后世诟病。1962 年，齐·巴纳（S. Bahne）在阿姆斯特丹国际社会史研究所发现了《德意志意识形态》“费尔巴哈”章的 3 页新手稿，这为《德意志意识形态》特别是“费尔巴哈”章的编排赋予新动力。此后，以巴加图利亚版（1965）和新德文版（1966）为代表的逻辑编排新版本相继问世。

正是在这一新的历史时期，由苏联和东德马克思列宁主义研究院（以下简称“马列主义研究院”）酝酿多年的 MEGA^2 编辑出版工程有了重大进展。1972 年，MEGA^2 试编卷（Probeband）正式问世。它按照 MEGA^2 的四部分（Abteilung）结构划分，从马克思恩格斯的著作、《资本论》及其准备材料、书信和摘录笔记中各选取若干例文本进行编排，展现未来 MEGA^2 正式卷次各部分的编排样式和基本体例，以呈交国际学界的马克思主义研究专家予以评鉴。其中，篇幅最大的文本就是收录于“著作”部分的《德意志意识形态》“费尔巴哈”章，而其编者正是东德马列主义研究院马克思恩格斯部的陶伯特[②]。具体来说，试编卷版“费尔巴哈”章的编排如下[③]：

一、费尔巴哈。A. 一般意识形态，特别是德意志意识形态（“费尔巴哈”章开篇的第一份异文。A 节）

一、费尔巴哈。正如德意志意识形态家们所宣告的……（“费尔巴哈”章导言的誊清稿）

一、费尔巴哈。正如我们的德意志意识形态家们所保证的……1. 一般意识形态，特别是德国哲学（“费尔巴哈”章开篇的第二份异文，包括导言的草稿和第 1 节）[④]

“各民族之间的相互关系……”（关于分工和所有制形式的誊清稿片断）

“由此可见，事情是这样的……”（关于社会存在与社会意识关系的誊清稿片断）

一、费尔巴哈。草稿和札记（马克思编号为 1－72 页的主手稿）[⑤]

从总体上看，在 20 世纪 60 年代对“费尔巴哈”章进行逻辑编排的潮流之下，试编卷亦不例外，对“费尔巴哈”章进行了先开篇、后具体内容的逻辑的、系统的编排。这一编排背后其实蕴含着一个对编者乃至当时的整个学界来说不言自明的判定，即《德意志意识形态》是一部著作，“一、费尔巴哈”正是这部著作的一章。因此，不论是在试编卷的导言中，还是在“费尔巴哈”章的附属资料中，《德意志意识形态》均被称为一部著作（Werk）[⑥]，而“一、费尔巴哈”被称为《德意志意识形态》的一“章”（Kapitel）[⑦]。进一步讲，试编卷版“费尔巴哈”章的标题就是：“《德意志意识形态》。第一卷。第一章。费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立”。[⑧] 可见，在“著作说”的框架下，对作为《德意志意识形态》第一章的“费尔巴哈”章进行逻辑编排是理所当然、毋庸置疑的。

值得一提的是，尽管试编卷版“费尔巴哈”章采用了逻辑编排方式，但是陶伯特在其中所阐述

---

① 参见赵玉兰：《〈德意志意识形态〉“著作说”源起探析》，《马克思主义与现实》，2019 年第 6 期，第 44－46 页。

② 编者在试编卷的版权页中指出，该卷收录的《德意志意识形态》“费尔巴哈”章是由“英格·陶伯特在约翰娜·德内特（Johanna Dehnert）的协助下”编辑完成的。

③ *Marx－Engels－Gesamtausgabe. Editionsgrundsätze und Probestücke*, Berlin: Dietz Verlag, 1972, S. 31－119.

④ 值得一提的是，由于这份文本的第一部分——导言的草稿——后来被马克思恩格斯删掉，因此，它并未被收录在试编卷的正文中，而是被收入卷末的异文表（*Marx－Engels－Gesamtausgabe. Editionsgrundsätze und Probestücke*, S. 419－425.）。类似地，现有的中文版亦只收录导言的誊清稿，而未收录这份草稿。

⑤ 关于这六份文本的具体内容，参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 514－516、512－513、516－520、520－523、523－526、526－587 页。

⑥ *Marx－Engels－Gesamtausgabe. Editionsgrundsätze und Probestücke*, S. 31*, 400, 401, 402, 403.

⑦ Ebenda, S. 30*, 31*, 400, 403, 404.

⑧ Ebenda, S. 31, 722.

的某些编辑考量却为她后来提出时间顺序编排方式埋下伏笔。一方面，陶伯特指出，试编卷版“费尔巴哈”章“文本编辑的起点和基础是马克思和恩格斯写作‘费尔巴哈’章所达到的阶段。呈现形式应该使得片断性特征为人所见，应该使得关于已然开始但并未完成的手稿修改过程的所有现存的或实际或可能的说明为人所知。它应该使人们认识到，手稿的写作中止于哪一阶段”。[①] 这表明，在陶伯特看来，“费尔巴哈”章所应展现的是一份份手稿现存的样态，即它们为马克思恩格斯遗留下来时所达到的写作程度、所具有的基本面貌和所表现的特征性质，而不是展现马克思恩格斯所为之构想的、最终应该达到的完成样态。可见，就文本编排的基础和出发点而言，陶伯特所依循的是现存手稿的既定样态，而非马克思恩格斯预计完成的逻辑形态。这恰恰是后来时间顺序版的一个基本主张。另一方面，导言指出，试编卷版“费尔巴哈”章之所以不同于迄今各版，并不是因为它对马克思和恩格斯“可能的意图”作出了“另外一种阐释”，而是得益于编者基于对现有资料的明确认识而作出的判定。[②] 这表明，在陶伯特看来，与其揣测难以通达的马克思恩格斯本人的手稿写作意图，不如对实实在在的现有资料进行深入考察。这就隐含着她后来在提出时间顺序版时所坚持的观点：编者不可能完成马克思恩格斯所未完成的工作；各种逻辑编排版之所以可能，恰恰就在于其编者替马克思恩格斯完成了他们所未完成的任务。此外，导言指出，“《德意志意识形态》第一章并不是在一个统一的写作过程中诞生的。毋宁说，它是由诞生于不同时间点的不同部分构成的……”[③] 这意味着，当按照逻辑顺序编排这些产生于不同时期的手稿时，就会出现文本的时间错乱特别是具有不同写作成熟度的文本的错乱，这就潜在地为时间顺序编排找到了合理性。因此，尽管试编卷以逻辑顺序编排完成了 MEGA² 版《德意志意识形态》“费尔巴哈”章的第一场预演，但它同时显现出陶伯特后来放弃逻辑顺序编排的种种端倪。

二、20 世纪 80－90 年代初：以“著作说”反对“季刊说”

1975 年，MEGA² 第 I/1 卷出版，它标志着 MEGA² 的正式问世。作为该卷的总主编，陶伯特在完成这一极具开创性意义的工作后，接下来的任务便是聚焦于青年马克思恩格斯著作的编辑工作，特别是《德意志意识形态》卷的编辑准备工作。在此期间，关于《德意志意识形态》的文献学研究出现了重大突破。1975 年和 1979 年，MEGA² 第 III/1 卷和第 III/2 卷相继出版，其中首次收录了 1848 年前第三方即他人致马克思恩格斯的书信，为马克思恩格斯的生平和传记特别是《德意志意识形态》的写作和出版史研究提供了大量珍贵文献。正是以这些新问世的文献为基础，1980 年，MEGA² 第 III/2 卷的编者之一加·格洛维娜（G. Golowina）在《马克思恩格斯年鉴》发表文章《1845－1846 年的季刊项目——关于〈德意志意识形态〉手稿最初的出版计划》。在文中，格洛维娜首次提出，1845－1846 年马克思恩格斯从事的《德意志意识形态》写作活动源于一个季刊项目，《德意志意识形态》本应作为这部季刊的前两卷出版。为此，马克思恩格斯不仅为之撰写了大量手稿，而且还向格·维尔特（G. Weerth）、卡·路·贝尔奈斯（K. L. Bernays）、罗·丹尼尔斯（R. Daniels）甚至威·魏特林（W. Weitling）约了稿。可以说，这篇文章的发表标志着“季刊说”的诞生，它使《德意志意识形态》的著作性质甚至作者归属都遭到严重质疑。[④]

面对格洛维娜这一关于《德意志意识形态》“季刊说”的新兴论断，陶伯特并没有予以迎合。相反，她依然严守“著作说”的传统观点。1987 年，陶伯特在一篇关于 MEGA² 已出版卷次对《德意志

① Ebenda, S. 416.

② Ebenda, S. 32*.

③ Ebenda, S. 31*.

④ Galina Golowina, “Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846 – zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der ‘Deutschen Ideologie’”, *Marx – Engels – Jahrbuch*, Band 3, 1980, S. 260 – 274.

意识形态》编辑工作之影响的文章中指出，“与《经济学哲学手稿》相反，在《德意志意识形态》这里，我们涉及的是一部著作（Werk），而不是若干文章或松散的手稿”。[①] 话到此处，陶伯特专门以注释的形式标注了上述格洛维娜的文章，其观点指向不言而喻。陶伯特认为，通信确实包含了关于《德意志意识形态》诞生过程和出版史的丰富说明，但是，流传下来的手稿一方面表明最终的稿本具有马克思恩格斯所给出的章节划分——它表明这部著作是一个完整整体，另一方面表明流传下来的大部分手稿是付印稿。这一流传状况也为其他材料所佐证，陶伯特列举了两个证据：在 1846 年 8 月 1 日致列斯凯的信中，马克思提到了“反对德国哲学和迄今的德国社会主义的论战性著作”[②]；在 1847 年 4 月 6 日发表于《德意志—布鲁塞尔报》的驳卡尔·格律恩（K. Grün）的声明中，马克思还提到这部著作的标题，即“‘德意志意识形态’（对以费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳为代表的现代德国哲学和以各式各样的预言家为代表的德国社会主义的批判）”。[③] 可见，陶伯特此时对格洛维娜的观点完全持拒斥态度。在她看来，《德意志意识形态》之为著作的判定绝不能因为他人致马克思恩格斯的书信所提供的新材料就予以根本否定；相反，手稿本身的文献学状况，特别是它所包含的马克思恩格斯章节划分的逻辑线索以及各份手稿之为付印稿的完成度更能反映出《德意志意识形态》本身之为著作的性质。

事实上，正是基于“著作说”的判定，陶伯特对《德意志意识形态》的总体编排并不存在疑虑，逻辑编排仍旧是她的编辑思路。因此，她更为关注的是《德意志意识形态》的收录内容或卷次构成。在 1987 年的这篇文章中，陶伯特提出了如下有待进一步研究和解决的问题：第一，莫·赫斯（M. Heβ）批判阿·卢格（A. Ruge）的手稿该以何种形式收入；第二，赫斯所写的《德意志意识形态》第二卷第五章即“‘霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士’或‘真正的社会主义’的预言”是收入正文还是附录之中；第三，《德意志意识形态》第二卷缺失的第二、三章手稿内容应该如何说明；第四，恩格斯在 1847 年发表于《德意志－布鲁塞尔报》的文章《卡尔·倍克〈穷人之歌〉或“真正的社会主义”的诗歌》是否是《德意志意识形态》第二卷的一章；第五，赫斯文献遗产中有一份迄今未发表的手稿，只流传下来 15－24 页，涉及赫斯同奥·贝克尔（A. Becker）所主编的六期《宗教运动和社会运动的快乐信使》的论争，而缺失的前 14 页很可能被赫斯用于《德意志意识形态》第二卷第五章的写作。因此，对这份手稿的内容、状况及其与《德意志意识形态》的关系也有待考察。[④] 可以说，在 20 世纪 80 年代末，陶伯特主持的《德意志意识形态》编辑和研究工作已经进展到相对深入的程度，上述几个问题都是《德意志意识形态》文本收录中的关键问题，对它们的处理将决定《德意志意识形态》的整体面貌。

在接下来的工作中，陶伯特与其团队围绕着上述几个问题不断深入研究。1988 年，东德马列主义研究院的《德意志意识形态》编辑工作启动。1989 年，研究院的配套刊物《马克思恩格斯研究论丛》第 26 期推出了陶伯特及其团队关于 MEGA^2 版《德意志意识形态》编辑与研究的 5 篇最新成果[⑤]，主要涉及与《德意志意识形态》关系密切的 5 份文本——主要由恩格斯所作的关于费尔巴哈著作的摘录、恩格斯所写的《诗歌和散文中的德国社会主义》中的两篇文章即《卡尔·倍克〈穷人之

① Inge Taubert，“Neue Erkenntnisse der MEGA－Bände I/2 und I/3 und ihre Bedeutung für die Bestimmung von Forschungs－ und Editionsaufgaben der Arbeit an dem MEGA－Band I/5（Marx/Engels：Die deutsche Ideologie）”，*Beiträge zur Marx－Engels－Forschung*，Heft 22，1987，S. 25.

② 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 383 页。

③ Inge Taubert，“Neue Erkenntnisse der MEGA－Bände I/2 und I/3 und ihre Bedeutung für die Bestimmung von Forschungs－ und Editionsaufgaben der Arbeit an dem MEGA－Band I/5（Marx/Engels：Die deutsche Ideologie）”，S. 25. 马克思的这篇文章参见《马克思恩格斯全集》第 4 卷，北京：人民出版社，1958 年，第 43 页。

④ Inge Taubert，“Neue Erkenntnisse der MEGA－Bände I/2 und I/3 und ihre Bedeutung für die Bestimmung von Forschungs－ und Editionsaufgaben der Arbeit an dem MEGA－Band I/5（Marx/Engels：Die deutsche Ideologie）”，S. 25－27.

⑤ *Beiträge zur Marx－Engels－Forschung*，Heft 26，1989，S. 101－194.

歌〉或“真正的社会主义”的诗歌》和《卡尔·格律恩〈从人的观点论歌德〉》、赫斯批判卢格的手稿以及赫斯撰写的《德意志意识形态》第二卷第五章手稿——的诞生与流传过程以及同《德意志意识形态》的渊源关系。可以说，这5篇文章既反映了苏东解体前以陶伯特为首的东德马列主义研究院在《德意志意识形态》卷编辑工作方面的文本考察重点，也反映了他们当时所达到的考证水平和研究高度。值得一提的是，陶伯特在其为5篇成果撰写的简要导论中特别指出：“马克思和恩格斯的通信在MEGA^2（1975年出版的第III/1卷和1979年出版的第III/2卷）中的完整出版为研究提供了新的资料基础。与之相联系，这两卷的编者得出了重要的结论和假说（加利娜·格洛维娜：《1845—1846年的季刊项目——关于〈德意志意识形态〉手稿最初的出版计划》，载《马克思恩格斯年鉴》第3辑，柏林，1980年）。”① 看来，随着《德意志意识形态》编辑工作的推进，陶伯特必须直面格洛维娜所得出的研究成果，并对之予以全面回应。而她此时显然仍未接纳这一观点，因而称其为“假说”，并强调在编辑MEGA^{2}第I/5卷时，“还要解决一系列研究任务，谨慎地检验现有的假说”。② 这突出反映了陶伯特对“季刊说”所持的保留态度。

1990年10月，在经历了东德解体的政治动荡后，国际马克思恩格斯基金会成立并接手了MEGA^{2}的编辑出版活动。由此，MEGA^{2}编辑出版工程从苏联和东德两国的国家合作项目转变为由国际马克思恩格斯基金会主导、各国学者联合完成的国际项目。

正是在这一历史转折期，《卡尔·马克思故居文集》第43辑于1990年年底出版，其中收录了陶伯特撰写的长达80页的论文《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯的〈德意志意识形态〉是如何诞生的？——新的观点、问题和争议》。在前言中，编者指出，1990年2月，特里尔马克思故居研究中心举办了一场主题为“马克思的首次巴黎居留和《德意志意识形态》的诞生”的国际会议，来自瑞士、法国和当时仍然存在的东德以及西德的专家学者参加了这场会议。这一文集所收录的正是此次会议的成果。编者特别指出，“在此次会议上所作的报告都为了出版而作了彻底的修改……英格·陶伯特通过对《德意志意识形态》第一卷诞生史的研究——它同样是在为这部著作的新版所进行的工作中诞生的，对她的报告《在卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯同麦克斯·施蒂纳的论战中折射出的法国大革命》以富有价值的方式作了补充”。③ 可以看出，这部文集所收录的文章在时间上恰恰经历了东德解体这一历史转折期：成稿于解体前，定稿于解体后。而就陶伯特的这篇文章来说，作为历史转折期的重要成果，它是否也存在观点的调整或转折呢？

事实上，在《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯的〈德意志意识形态〉是如何诞生的？——新的观点、问题和争议》这一总标题下，包含了陶伯特撰写的两篇文章：其一题为《对黑格尔之后哲学的批判——关于马克思和恩格斯的〈德意志意识形态〉第一卷的诞生史》④，其二题为《在卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯同麦克斯·施蒂纳的论战中折射出的法国大革命》⑤。如果说第二篇是陶伯特首次着眼于“圣麦克斯”章，特别是以其中的“自由者”一节为主要背景来考察马克思恩格斯同施蒂纳在法国大革命上的对立观点，从而既对这一章的出版史、诞生过程和编排问题作出新的论述，又对马克思恩格斯的资产阶级观、市民社会观、人道主义观和共产主义观等进行深入分析，那么第一篇则是陶伯特首次基于19世纪40年代黑格尔之后的德国哲学领域内部错综复杂的思想论争，特别是基于鲍威尔、施蒂纳、赫斯、费尔巴哈以及马克思和恩格斯在不同的文章、小册子、著作中进

① Inge Taubert, “Aus der Arbeit an der Vorbereitung des Bandes 5 der Ersten Abteilung der MEGA2 (Die deutsche Ideologie)”, *Beiträge zur Marx – Engels – Forschung*, Heft 26, 1989, S. 100.

② Ebenda.

③ Marion Barzen, “Vorwort”, *Schriften aus dem Karl – Marx – Haus*, 43, Trier, 1990, S. 7.

④ Inge Taubert, “Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des ersten Bandes der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels”, *Schriften aus dem Karl – Marx – Haus*, 43, S. 10 – 50.

⑤ Inge Taubert, “Die Französische Revolution im Prisma der Polemik von Karl Marx und Friedrich Engels mit Max Stirner”, *Schriften aus dem Karl – Marx – Haus*, 43, S. 51 – 87.

行的反复而又交错的观点论战，建构出《德意志意识形态》第一卷的写作背景和诞生历程，这可谓是陶伯特对《德意志意识形态》第一卷所作的最全面、最细致的诞生史考察。她此后亦没有就该问题突破这篇文章的广度和深度。

值得一提的是，正是在关于《德意志意识形态》第一卷诞生史的研究中，陶伯特再次表明了自己对“著作说”的支持态度：在提及《德意志意识形态》时，她依然反复使用“著作”（Werk）[①]一词进行指代，并把“圣布鲁诺”“圣麦克斯”“费尔巴哈”等部分明确地称为“章”（Kapitel）[②]。更值得注意的是，陶伯特在文中还多次引用了上述格洛维娜的文章。例如，在开篇不久，陶伯特指出，MEGA^2 第 I/4 卷和第 I/5 卷的研究任务是尽可能具体地把握马克思恩格斯从《神圣家族》到开始写作《德意志意识形态》的发展历程，尤其是要进一步阐明具体的历史环境和当时的理论论争。就此而言，对书信和摘录的汲取利用有助于找到新的起点。因此，她强调“对通信中的许多表述进行重新评估的尝试是令人欢迎的”。[③] 此处，她特别在注释中标注了格洛维娜的文章。不仅如此，在介绍“费尔巴哈”章的最早写作部分即针对鲍威尔的批判文本时，陶伯特还专门提及 1845 年年底赫斯从威斯特伐里亚带回了出版“季刊”的消息。此处，她同样引用了格洛维娜的文章作为佐证。[④] 那么，这是否意味着陶伯特改变了自己的观点，转而认可格洛维娜的“季刊说”呢？并非如此。就在这篇关于《德意志意识形态》第一卷诞生史的文章结尾处，陶伯特指出：“在与布鲁诺·鲍威尔论争的过程中诞生了‘莱比锡宗教会议’计划。这一计划通过‘圣布鲁诺’、‘圣麦克斯’、‘格拉齐安诺博士’和导论‘莱比锡宗教会议’得以实现。”[⑤] 尽管马克思恩格斯此时还没有写作独立的“费尔巴哈”章的设想，但陶伯特认为，“莱比锡宗教会议”的计划已经排除了如下观点，即“这里所涉及的是发表在一份刊物（Zeitschrift）中的论战性文集的三篇独立文章”[⑥]。陶伯特此处针对的显然是格洛维娜的观点，而且在注释中标注了这篇文章。接下来，陶伯特更加明确地表达了自己的态度：“毋宁说，所设想的很可能是一个小册子……‘莱比锡宗教会议’自然也能够在刊物中出版，但它是作为一部著作（Werk），而不是作为三篇独立的文章来出版。”[⑦] 由此可见，尽管经历了 1990 年的历史转折期，但陶伯特的观点并没有发生变化或转折。正是基于对第一卷诞生历程的细致考察，她延续了一直以来对“著作说”的肯定立场，仍然对“季刊说”持否定态度。

三、20 世纪 90 年代中期：以“季刊说”为基础的《德意志意识形态》完整版构想

1992 年，以特里尔马克思故居为基地的 MEGA^2 德法工作组宣告成立，其主要成员为陶伯特、汉·佩尔格（H. Pelger）、雅·格朗荣（J. Grandjonc）、伊·诺伊（E. Neu）和玛·狄岑（M. Dietzen）。受国际马克思恩格斯基金会委托，该工作组的主要任务是完成 MEGA^2 第 I/4、I/5 和 I/6 卷的编辑工作。而 MEGA^2 第 I/5 卷即《德意志意识形态》专题卷显然是其中的重中之重。

尽管陶伯特 1990 年仍在坚持“著作说”而否定“季刊说”，但随着研究工作的不断深入，她的观点已经发生了变化。1996 年 10 月 24－26 日，德法工作组在特里尔召开专题会议，就《德意志意识形态》的整体编辑架构进行集中研讨，格·巴加图利亚（G. Bagaturija）、郑文吉（Moon－Gil Chung）、尤·罗扬（J. Rojahn）、涩谷正（Tadashi Shibuya）等马克思恩格斯文本文献研究专家和

① Inge Taubert, “Wie entstand die *Deutsche Ideologie* von Karl Marx und Friedrich Engels? Neue Einsichten, Probleme und Streitpunkte”, *Schriften aus dem Karl－Marx－Haus*, 43, S. 9, 29.

② Ebenda, S. 9, 19, 49.

③ Ebenda, S. 12.

④ Ebenda, S. 41.

⑤ Ebenda, S. 48.

⑥ Ebenda.

⑦ Ebenda, S. 48－49.

《德意志意识形态》研究专家应邀参加了此次研讨。[①] 正是在此次专题会议的基础上，以陶伯特为首的德法工作组在《MEGA 研究》1997 年第 2 期发表了一组专栏文章，并首次提出 MEGA² 版《德意志意识形态》完整版的编排构想。

按照陶伯特及其团队的设定，MEGA² 第 I/5 卷是一部专题卷，主要收录马克思恩格斯在 1845 年 11 月至 1846 年 5 月底或 6 月初期间所写的批判“德意志意识形态”的手稿和刊印稿；该卷还收录赫斯写的两份文稿，它们都是在马克思和恩格斯的参与下写就的；该卷的标题是“卡尔·马克思，弗里德里希·恩格斯，莫泽斯·赫斯：德意志意识形态。手稿和刊印稿（1845 年 11 月至 1846 年 6 月）”。[②] 可以看出，“季刊说”的影响在此已经显露端倪。一方面，1845 年 11 月至 1846 年 6 月正是季刊项目实施期[③]，因此，把收录文稿限定于这一时期，恰恰表明陶伯特对《德意志意识形态》的季刊定位；另一方面，赫斯文章的收录及其名字列入作者之列，表明陶伯特力图按照季刊的多作者、多文稿特征来重构《德意志意识形态》。不仅如此，陶伯特还提出了一个重要问题：马克思当年与魏德迈的通信多次使用“两卷本出版物”（zweibändige Publikation）一词，那么它所意指的“确实是一部两卷本著作（Werk）还是一部书丛（Serie）或者文集（Sammlung）”。[④] 尽管陶伯特没有对此作出明确回答，但该问题的提出表明她已经对“著作说”产生了怀疑。事实上，在发表于《MEGA 研究》1997 年第 2 期的 3 篇文章中，陶伯特在谈及《德意志意识形态》时已不再习惯性地称之为“两卷本著作”，而是更多地按照马克思和恩格斯的原文，谨慎地称之为“两卷本出版物”[⑤]。这意味着，陶伯特已经放弃了曾经坚持的“著作说”，转而主张一度排斥的“季刊说”。正是以“季刊说”为基础，陶伯特提出了 MEGA² 第 I/5 卷《德意志意识形态》的整体编排架构[⑥]：

I/5 – 1 [马克思]：驳布鲁诺·鲍威尔

I/5 – 2 马克思：序言

I/5 – 3 马克思，恩格斯：一、费尔巴哈。草稿和札记

I/5 – 4 恩格斯，马克思：费尔巴哈

I/5 – 5 马克思，恩格斯：一、费尔巴哈。A. 一般意识形态，特别是德意志意识形态

I/5 – 6 马克思，恩格斯：一、费尔巴哈。正如我们的德意志意识形态家们所保证的……1. 一般意识形态，特别是德国哲学

I/5 – 7 马克思，恩格斯：一、费尔巴哈。正如德意志意识形态家们所宣告的……

I/5 – 8 马克思，恩格斯：各民族之间的相互关系……

I/5 – 9 马克思，恩格斯：由此可见，事情是这样的……

I/5 – 10 马克思，恩格斯：莱比锡宗教会议

I/5 – 11 马克思，恩格斯：二、圣布鲁诺

I/5 – 12 马克思，恩格斯：三、圣麦克斯

I/5 – 13 马克思，恩格斯：莱比锡宗教会议闭幕

---

① Jürgen Rojahn, “Spezialkonferenz ‘Die Konstitution der Deutschen Ideologie’. 24. – 26. Oktober 1996. Trier”, *MEGA – Studien*, 1997 – 1, S. 147 – 157.

② Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc, “Die Konstitution von MEGA² I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heβ: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)’”, *MEGA – Studien*, 1997 – 2, S. 49.

③ 1846 年 7 月，季刊项目因马克思恩格斯同威斯特伐里亚的出资人尤·迈耶尔和鲁·雷姆佩尔决裂而失败。(*Marx – Engels – Gesamtausgabe*, Band III/2, Berlin: Dietz Verlag, 1979, S. 243 – 245.)

④ Inge Taubert, “Manuskripte und Drucke der ‘Deutschen Ideologie’ (November 1845 bis Juni 1846). Probleme und Ergebnisse”, *MEGA – Studien*, 1997 – 2, S. 12.

⑤ *MEGA – Studien*, 1997 – 2, S. 11, 16, 32, 50, 51, 54, 55.

⑥ Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc, “Die Konstitution von MEGA² I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heβ: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)’”, S. 57.

I/5 – 14 赫斯（在马克思的参与下）：格拉齐安诺博士的著作。阿·卢格的《巴黎二载。文稿和回忆录》

I/5 – 15 马克思，恩格斯：真正的社会主义

I/5 – 16 马克思，恩格斯：一、《莱茵年鉴》或“真正的社会主义”的哲学

I/5 – 17［恩格斯］：卡尔·倍克《穷人之歌》，或“真正的社会主义”的诗歌

I/5 – 18 马克思：四、卡尔·格律恩：《法兰西和比利时的社会运动》（达姆施塔特 1845 年版）或“真正的社会主义”的历史编纂学

I/5 – 19 赫斯（在恩格斯的参与下）：五、“霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言。《新世界或人间的精神王国。通告》

除了正文收录的这 19 份文本实例外，陶伯特还计划在资料卷的异文中收录马克思写的《驳布鲁诺·鲍威尔》和《卡尔·格律恩：〈法兰西和比利时的社会运动〉（达姆施塔特 1845 年版）或“真正的社会主义”的历史编纂学》两份文本的发表版。另外，在资料卷中还将收录赫斯写的 4 篇文章，分别是《晚近的哲学家》《阿尔诺德·卢格》《共产主义预言家的密谋活动》和《奥古斯特·贝克尔的月刊：〈宗教运动和社会运动的快乐信使〉》。①

总的来说，陶伯特的《德意志意识形态》完整版的编排设想具有以下特点：

第一，从收录内容看，该版较之于 MEGA[1] 版《德意志意识形态》新增了四份文本实例。

首先，《驳布鲁诺·鲍威尔》（I/5 – 1）。这篇文章于 1846 年 1 月匿名发表于《社会明镜》。在 MEGA[1] 第 I/5 卷即《德意志意识形态》中，它被收录于附录，标题为《圣布鲁诺反对〈神圣家族〉的作者》②。阿多拉茨基在导言中指出，这篇文章在个别地方几乎逐字逐句重复了《德意志意识形态》“圣布鲁诺”章第三节结尾的内容。另外，他根据 1847 年 5 月 15 日马克思致恩格斯的信认为，这篇文章应该是马克思和埃德加·冯·威斯特华伦（E. v. Westphalen）合写的。③ 显然，对于 MEGA[1] 编者来说，《驳布鲁诺·鲍威尔》并不是《德意志意识形态》主体的组成部分，因此不宜收入正文；但是考虑到它与“圣布鲁诺”章的密切联系，便将其收入附录之中。而陶伯特之所以把这篇文章收入《德意志意识形态》正文之中，并将其置于开篇，不仅是因为它的作者经考证后证实为马克思本人，而且是因为从诞生史的角度看，这篇文章实际上是《德意志意识形态》作为两卷本出版物的写作起点。正如她指出的，“1845 年 11 月 20 日，马克思写下了文章《驳布鲁诺·鲍威尔》”，接下来，“最早在 1845 年 11 月底或 12 月初，马克思和恩格斯写下了针对布鲁诺·鲍威尔的文章《评路德维希·费尔巴哈》的论战文章，它很可能是作为计划中的季刊的文稿”，“正是这两份文本实例开启了批判黑格尔之后哲学的那些手稿的诞生史”。④

其次，主要由恩格斯完成的题为“费尔巴哈”的摘录（I/5 – 4）。在 MEGA[1] 中，这份摘录被以“恩格斯论费尔巴哈”为题收录在附录中。阿多拉茨基在导言中指出，这份摘录是恩格斯对费尔巴哈的《未来哲学原理》一书的摘录。它尽管是在《德意志意识形态》主体手稿写作工作结束后产生的，但应该是被马克思用于“费尔巴哈”章的写作。⑤ 而陶伯特指出，之所以把这份文本收入《德意志意识形态》“费尔巴哈”章，是基于它同“费尔巴哈”章主手稿（I/5 – 3）的第一部分即批判鲍威尔的文本（马克思编号的第 1 – 29 页）的密切关系，因为这份摘录恰恰是在该文本的左栏写作之后、右

① Ebenda, S. 58.

② *Marx – Engels – Gesamtausgabe* (*MEGA*[1]), Band I/5, S. 541 – 544. 该文中文标题为《对布·鲍威尔反批评的回答》，参见《马克思恩格斯全集》第 42 卷，北京：人民出版社，1979 年，第 364 – 367 页。

③ *Marx – Engels – Gesamtausgabe* (*MEGA*[1]), Band I/5, S. XVIII – XIX.

④ Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc, “Die Konstitution von MEGA[2] I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heβ: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)’”, S. 49.

⑤ *Marx – Engels – Gesamtausgabe* (*MEGA*[1]), Band I/5, S. XVIII.

栏写作之前写下的。在陶伯特看来，这份摘录可谓推动了该文本的写作。①

再次，赫斯批判卢格的文章《格拉齐安诺博士的著作》（I/5 – 14）。这篇文章原本由赫斯在 1847 年 8 月发表于《德意志 – 布鲁塞尔报》第 62 和 63 期。在 MEGA[1] 中，这份文本既未收录于正文，也未收录于附录。不过，在资料部分谈及赫斯与《德意志意识形态》的写作关系时，编者指出，“赫斯事实上为《德意志意识形态》提交了一篇文章，题目是‘格拉齐安诺博士，德国哲学的小丑’”。② 在此处的注释中，编者进一步指出，在与马克思恩格斯反目、《德意志意识形态》出版计划失败之后，赫斯从马克思那里要回了这份批判卢格的手稿。③ 那么，这份手稿在《德意志意识形态》中处于什么位置呢？编者指出，“在下文被删除的地方可以看出，卢格最初应该在《德意志意识形态》中遭到了批判”。④ 这里所谓的“被删除的地方”，正是“莱比锡宗教会议”手稿的最后一段。马克思恩格斯原本在这里写道，“在舞台深处出现了 Dottore Graziano（格拉齐安诺博士）或称作‘非常机智而有政治头脑的人’的阿尔诺德·卢格（《维干德》第 192 页）”⑤，但他们后来把这句话删掉了。陶伯特继承了 MEGA[1] 编者的观点。在她看来，按照《德意志意识形态》两卷本的计划，对卢格的批判应该构成第一卷的第四部分。⑥ 因此，她把赫斯写的这篇文章收录到《德意志意识形态》的正文之中。需要强调的是，陶伯特收录的《格拉齐安诺博士的著作》并不是曾经作为《德意志意识形态》的一部分而被送往威斯特伐里亚付印的原始手稿，因为在出版计划失败一年之后，赫斯将手稿寄给马克思以便发表，在这篇文章于《德意志 – 布鲁塞尔报》发表之后，原稿便不知所踪。⑦ 因此，陶伯特采用了发表版。

最后，恩格斯所写的《卡尔·倍克〈穷人之歌〉，或“真正的社会主义”的诗歌》（I/5 – 17）。这篇文章在 1847 年 9 月发表于《德意志 – 布鲁塞尔报》第 73 和 74 号。MEGA[1] 编者在谈及《德意志意识形态》第二卷缺失的手稿时猜测，第二、三章的手稿被恩格斯在 1847 年挑了出来，用于《真正的社会主义者》⑧ 和《德国的现状》⑨ 两篇文章的写作。⑩ 显然，陶伯特沿袭了 MEGA[1] 编者的思路，认为缺失的第二卷第二、三章被挪用于其他文章的写作。但是，与 MEGA[1] 编者不同，她认为恩格斯发表于《德意志—布鲁塞尔报》的《卡尔·倍克〈穷人之歌〉，或“真正的社会主义”的诗歌》才是第二卷的第二章，可能也是第三章。⑪ 因此，她把该文收入到《德意意识形态》的正文之中。与前述赫斯的《格拉齐安诺博士的著作》类似，这篇文章的原始手稿同样没有流传下来，陶伯特收录的也是发表版。

可以看出，在《德意志意识形态》完整版的框架结构下，陶伯特已经解决了早在 1987 年就已提出的文本收录问题：赫斯所写的关于卢格的文本和第二卷第五章均收入正文，相应地，赫斯亦成为《德意志意识形态》的作者之一；恩格斯的《卡尔·倍克〈穷人之歌〉或“真正的社会主义”的诗

---

① Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc, “Die Konstitution von MEGA[2] I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heβ: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)’”, S. 52.

② *Marx – Engels – Gesamtausgabe* (*MEGA*[1]), Band I/5, S. 564.

③ Ebenda, S. 564. Anm. 2.

④ Ebenda, S. 564 – 565.

⑤ Ebenda, S. 583. 中文参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，1960 年，第 90 页。

⑥ Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc, “Die Konstitution von MEGA[2] I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heβ: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)’”, S. 53.

⑦ Inge Taubert, “Die überlieferungsgeschichte der Manuskripte der ‘Deutschen Ideologie’ und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache”, *MEGA – Studien*, 1997 – 2, S. 33.

⑧ 参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 641 – 692 页。

⑨ 该文在中文《马克思恩格斯全集》第一版中题为《德国的制宪问题》，参见《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 46 – 65 页。

⑩ *Marx – Engels – Gesamtausgabe* (*MEGA*[1]), Band I/5, S. 563.

⑪ Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc, “Die Konstitution von MEGA[2] I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heβ: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)’”, S. 53.

歌》作为第二卷的第二或三章收入正文。至于赫斯关于第二卷第五章的残余手稿，由于其主题涉及的只是同贝克尔的《宗教运动和社会运动的快乐信使》的论争，与《德意志意识形态》并没有直接关系，而且也没有马克思恩格斯的参与，因此与其他几篇文章作为前期材料一并收入附录。可以说，诞生历程即写作史是陶伯特确定《德意志意识形态》文本收录的重要标尺。在她看来，在 1845 年 11 月至 1846 年 6 月期间诞生的、与两卷本出版物相关的手稿都应纳入正文之中。这在事实上使得她所设想的《德意志意识形态》完整版实现了对季刊项目的重构。

第二，从编排上看，陶伯特采取了逻辑与时间顺序相结合的编排方式。

首先，从整体上讲，陶伯特按照逻辑顺序编排了《德意志意识形态》。

陶伯特认为，时间顺序编排存在三个重大问题：其一，大部分手稿都被马克思和恩格斯以最终稿本的形式作了系统的编排，因此时间顺序编排将否定马克思和恩格斯所设定的系统结构；其二，各份文本实例分别构成文本整体，例如手稿有马克思恩格斯所编的页码或印张号，刊印稿则作为独立的文章而出版，因此按照时间顺序编排就会肢解文本本身；其三，时间顺序编排的前提是能够确定各份文本的写作时间或者相对的写作顺序，而这对于现存的各份手稿和刊印稿来说是难以实现的。[①] 因此，就《德意志意识形态》整体来说，陶伯特否定了时间顺序编排方式，继续沿袭传统的逻辑顺序编排方式。正如她指出的，“文本实例的编排遵循马克思和恩格斯所流传下来的、提交出版时的两卷本出版物的系统性”。[②] 由此，我们看到，整部《德意志意识形态》从其逻辑起点——《驳布鲁诺·鲍威尔》和“序言”开始，经由第一卷的“一、费尔巴哈”“莱比锡宗教会议”“二、圣布鲁诺”“三、圣麦克斯”“莱比锡宗教会议闭幕”和批判卢格的手稿，进入到第二卷的导言“真正的社会主义”和接下来的一至五章。可以说，正是基于对两卷本出版物之逻辑结构的考量，陶伯特对现存的《德意志意识形态》手稿从整体上做了逻辑的、系统的编排，使《德意志意识形态》的整体面貌似乎与我们所熟悉的、MEGA[1] 版所代表的传统样貌[③]别无二致。但是，如果考虑到陶伯特在正文中所收录的四份新文本，那么她的逻辑编排与 MEGA[1] 版还是不尽相同的。进一步讲，陶伯特的《德意志意识形态》完整版实质上重构了 1846 年 6 月时提交到威斯特伐里亚的两卷本出版物即季刊，这是她的整个编排方案的出发点和最终归宿。

其次，就“一、费尔巴哈”来说，陶伯特采取了时间顺序编排方式。

尽管陶伯特从整体上对《德意志意识形态》进行逻辑编排，但这种编排方式只适用于以付印稿形式流传下来的、因而包含马克思恩格斯的章节划分的绝大部分手稿，对于以草稿和片断形式流传下来的“一、费尔巴哈”的相关手稿，它并不适用。陶伯特认为，关于“一、费尔巴哈”的 7 份手稿（I/5 – 3 至 I/5 – 9）“既不是一章，也不是完整的一部分”，“把这些异质的部分逻辑地、系统地拼接成为一章‘一、费尔巴哈’，仍然是假想性的”。因此，对于 MEGA[2] 第 I/5 卷来说，这种编排方式“不在考虑之列”，这些文本将作为“独立的文本实例予以收录并按照时间顺序进行编排”。[④] 尽管陶伯特对“一、费尔巴哈”的时间顺序编排通过《马克思恩格斯年鉴·2003》而广为世人所知，但从此处可以看出，她的这一编排构想早在 1997 年就已经确立，并且准备在《德意志意识形态》完整版中与整体的逻辑编排方式并行使用。那么，是否可以认为，虽然陶伯特对“一、费尔巴哈”采取了时间顺序编排方式，但由于她在整体上采用了逻辑编排方式，所以她依然力求把《德意志意识形态》

① Inge Taubert, “Manuskripte und Drucke der ‘Deutschen Ideologie’ (November 1845 bis Juni 1846). Probleme und Ergebnisse”, S. 13 – 14.

② Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc, “Die Konstitution von MEGA[2] I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heβ: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)’”, S. 50.

③ *Marx – Engels – Gesamtausgabe* (*MEGA*[1]), Band I/5, S. 703 – 705.

④ Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc, “Die Konstitution von MEGA[2] I/5 ‘Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Heβ: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)’”, S. 51.

构建成一部著作呢？答案是否定的。正如陶伯特指出的，把《德意志意识形态》相关的手稿和刊印稿“拼接成一部著作《德意志意识形态》，意味着要去完成马克思和恩格斯所未完成的事情。鉴于缺乏足够的线索和证据，其结果将是一种武断的建构”①。这意味着，尽管坚持逻辑的编排，但陶伯特所力求构建的并不是一部著作，而毋宁说是她反复谈及的“两卷本出版物”，也就是季刊。可见，在放弃了“著作说”后，“季刊说”是陶伯特编排《德意志意识形态》完整版的根本理论出发点。

第三，陶伯特采取了独立的文本实例编排方式。

如果说逻辑或时间顺序编排方式是就各份文本实例之间的关系而言的，那么独立的文本实例编排方式是就文本自身来说的。所谓“文本实例”，其德文原文为 Textzeuge，Text 即“文本”之意，而 Zeuge 则是“证人”之意。由此可知，“文本实例”即以文本形态流传下来的证物，或者说作为证物的文本，它表征着作者遗留下来的可以作为其写作证物的文本。从上述陶伯特的编排框架可知，《德意志意识形态》完整版包含 19 份文本证物或文本实例。陶伯特指出，“它们将作为独立的文本实例予以收录”。② 这可谓是陶伯特确立的基本编排原则。它意味着，不管是采取整体上的逻辑顺序编排还是部分的时间顺序编排，都应保证流传下来的各份文本实例的独立性和完整性。也就是说，在进行编排时，每份文本实例本身都不容拆解、分割，不容遭到内部的篡改和介入。显然，陶伯特的这一强调是针对 MEGA[1] 所肇始的对“费尔巴哈”章的任性拆分、拼接和挪移，针对这种内部介入的编排方式的。对陶伯特而言，保证每份文本实例的独立性和完整性就意味着保证其原始样态不受侵犯，从而实现对原始文本的忠实再现。

四、21 世纪初：时间顺序版“费尔巴哈”章的问世及其后续效应

2004 年，《马克思恩格斯年鉴·2003》出版，其中专题收录了由陶伯特主编的《德意志意识形态》第一卷的前两部分：“一、费尔巴哈”和“二、圣布鲁诺”。作为备受期待的 MEGA[2] 版《德意志意识形态》的“先行版”（Vorabpublikation），该版的问世引起了极大关注。

如果说，“二、圣布鲁诺”的原始手稿本身就是马克思恩格斯完成的付印稿，因而在编排方式上没有争议，那么作为草稿、片断流传下来的“一、费尔巴哈”显然是关注的焦点。陶伯特对这版的编排确实不同于以往的各种逻辑编排版本，因为她对“一、费尔巴哈”首次正式采用了时间顺序编排方式，其编排如下③：

I/5－1 马克思：驳布鲁诺·鲍威尔

I/5－3 马克思/恩格斯：费尔巴哈和历史。草稿和札记

I/5－4 马克思/恩格斯：费尔巴哈

I/5－5 马克思/恩格斯：一、费尔巴哈。A. 一般意识形态，特别是德意志意识形态

I/5－6 马克思/恩格斯：一、费尔巴哈。1. 一般意识形态，特别是德国哲学

I/5－7 马克思/恩格斯：一、费尔巴哈。导言（正如德意志意识形态家们所宣告的……）

I/5－8 马克思/恩格斯：一、费尔巴哈。片断 1（各民族之间的相互关系……）

I/5－9 马克思/恩格斯：一、费尔巴哈。片断 2（由此可见，事情是这样的……）

在先行版导言中，陶伯特强调了三点：首先，“这组文本实例将证明，马克思和恩格斯从 1845 年 11 月底或 12 月初起并没有开始写作一部在 1845 年春就已计划的两卷本著作《德意志意识形态》，而

① Inge Taubert，“Manuskripte und Drucke der ‘Deutschen Ideologie’（November 1845 bis Juni 1846）. Probleme und Ergebnisse”，S. 6.

② Inge Taubert，Hans Pelger，Jacques Grandjonc，“Die Konstitution von MEGA² I/5 ‘Karl Marx，Friedrich Engels，Moses Heβ：Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke（November 1845 bis Juni 1846）’”，S. 50.

③ *Marx－Engels－Jahrbuch* 2003，Berlin：Akademie Verlag，2004，S. V－VI.

是写作了一份与布鲁诺·鲍威尔的《评路德维希·费尔巴哈》进行论战的文章草稿。”① 这意味着，单从《德意志意识形态》的写作起点上讲，陶伯特已然否定了“著作说”。不仅如此，与 1997 年类似，陶伯特再次强调先行版中的这些文本实例源自一部计划中的“两卷本出版物”的第一卷。② 不言而喻，这里的“两卷本出版物”其实就是指季刊。因此，陶伯特在先行版中可谓正式否定了“著作说”。其次，“一、费尔巴哈”流传下来的 7 份手稿将首次作为独立的文本实例呈现，并按照它们为马克思和恩格斯所遗留下来的样态出版。这里不会构建“费尔巴哈”章，不会由编辑完成作者马克思恩格斯所未完成的工作。③ 这里显然再次重复了陶伯特 1997 年的观点，她当时就指出，“流传状况不允许 MEGA^2 第 I/5 卷在一部著作《德意志意识形态》的框架内对‘一、费尔巴哈’章作出一种新的——同样是假想的——逻辑的、系统的建构，而是只是把手稿作为独立的文本实例予以呈现”。④ 最后，7 份文本实例将按照时间顺序编排，这有助于把握它们源于“不同时间”“不同背景”的写作过程。⑤ 可以说，陶伯特在先行版中所表达的观点让人有极其强烈的似曾相识之感，因为在 1997 年关于《德意志意识形态》完整版的构想中，上述观点均已出现。这就表明，先行版背后的基础正是 1997 年陶伯特为《德意志意识形态》提出的完整版构想。陶伯特本人亦在先行版导言中明确指出，该版的文本编排次序就是源自 1997 年提出的完整版构想。⑥

如此一来，尽管陶伯特采取的时间顺序编排方式在《德意志意识形态》特别是“费尔巴哈”章的编辑史上可谓特立独行、独树一帜，但如果沿循她本人的思想发展脉络就会发现，先行版“费尔巴哈”章并非突如其来的新鲜事物，它早在 1997 年《德意志意识形态》完整版构想中就已然出现。换言之，2004 年的先行版“费尔巴哈”章是对 1997 年《德意志意识形态》完整版中“费尔巴哈”章编辑思路的完全继承。这为我们重新审视陶伯特 1997 年的完整版构想提供了重要启示。可以看出，1997 年的《德意志意识形态》完整版构想在陶伯特心中是极具分量的，作为她和团队经过细致研究、深思熟虑所确立的编辑方案，它可谓是陶伯特为《德意志意识形态》确立的终极方案。就此而言，2004 年先行版“费尔巴哈”章不过是其 1997 年完整版构想的局部再现。在这一背景下，我们就有可能基于陶伯特的《德意志意识形态》完整版构想来考察其与 2017 年乌·帕格尔（U. Pagel）、格·胡布曼（G. Hubmann）等主编的 MEGA^2 正式版的区别与联系，而这恰恰是陶伯特的《德意志意识形态》编辑与研究工作的后续效应的最大体现。

首先，MEGA^2 版部分吸收了陶伯特的时间顺序编排方式。

MEGA^2 版《德意志意识形态》在整体上采取了逻辑编排方式，首先是第一部分“对青年黑格尔派哲学的批判”，它以“序言”为开篇，依次是“一、费尔巴哈”“莱比锡宗教会议”“二、圣布鲁诺”“三、圣麦克斯”“莱比锡宗教会议闭幕”；接下来是第二部分“对真正的社会主义的批判”，包括导言“真正的社会主义”“一、《莱茵年鉴》或‘真正的社会主义’的哲学”“四、卡尔·格律恩：《法兰西和比利时的社会运动》（达姆施塔特 1845 版），或‘真正的社会主义’的历史编纂学”“五、‘霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士’或‘真正的社会主义’的预言。《新世界或人间的精神王国。通告》”以及“关于真正的社会主义者的手稿”。⑦ 但是，就备受关注的“一、费尔巴哈”的编排来说，MEGA^2 采取了逻辑与时间顺序相结合的方式：一方面，它按照逻辑顺序依次收录了 3 份章开篇、编号为 1 – 72 页的主手稿、关于费尔巴哈的摘录以及两份片断，展现了“一、费尔巴哈”现存文本

① Ebenda, S. 6*.

② Ebenda, S. 7*.

③ Ebenda, S. 7* – 8*.

④ Inge Taubert, “Manuskripte und Drucke der ‘Deutschen Ideologie’ (November 1845 bis Juni 1846). Probleme und Ergebnisse”, S. 7.

⑤ *Marx – Engels – Jahrbuch* 2003, S. 8*.

⑥ *Marx – Engels – Jahrbuch* 2003, S. 5*.

⑦ *Marx – Engels – Gesamtausgabe* (*MEGA*^{2}), Band I/5, Berlin – Boston: De Gruyter Akademie Forschung, 2017, S. V – VIII.

的总体逻辑；另一方面，它在个别地方兼顾了时间顺序编排方式。例如，对 3 份章开篇的编排就是以写作时间为序的；对主手稿和关于费尔巴哈的摘录亦是按照其“写作开始的次序”进行编排的；两份片断由于写作时间不明，所以按照其手稿上的数字为序进行编排。① 可见，MEGA² 版并未采用纯粹的逻辑顺序编排方式，在必要时它也会采用时间顺序编排方式。就此而言，陶伯特的影响是非常明显的。

值得一提的是，MEGA² 编者在“导言”中对纯粹的时间编排方式进行了批判。他们指出，如果按照纯粹的时间顺序进行编排，那么作为独立整体流传下来的那些手稿就要被割裂成若干部分。同时，时间顺序并不是处处都能精准确定的。另外，纯粹的时间顺序会同手稿的章节划分、页码编号等表现出的作者意志发生矛盾。② 显然，MEGA² 编者此处针对的正是陶伯特的时间顺序编排方式。正如胡布曼指出的，陶伯特之所以能够编排出时间顺序版“一、费尔巴哈”，“就是因为她只编辑了一小部分手稿。如果要制作一个完整版本，就必须考虑到其他因素……我们在 MEGA² 第 I/5 卷中考虑到了所有相关因素，而不仅仅是写作时间”。③ 尽管 MEGA² 编者对纯粹的时间顺序编排方式的辩证分析很有说服力，但是，这一批判是否适用于陶伯特？换言之，对“一、费尔巴哈”采取纯粹时间顺序编排方式的陶伯特，是否会对整部《德意志意识形态》采取同样的时间顺序编排方式？答案显然是否定的。且不说，早在 1997 年陶伯特就提出了她拒绝时间编排而采用逻辑编排的三点理由——它们同 MEGA² 编者批判时间编排的理由如出一辙，单就她所提出的完整版构想就可以得出，如果她有可能最终完成 MEGA² 版《德意志意识形态》的编辑工作，那么她绝不会采取纯粹的时间顺序编排方式，1997 年的逻辑编排完整版才最可能是她所采取的编排方式。就此而言，我们不能把陶伯特的时间顺序版“一、费尔巴哈”扩大化为时间顺序版《德意志意识形态》，这将是对她的极大误解。

其次，MEGA² 版继承了陶伯特对著作构建的拒斥态度，采用了独立的文本实例编排方式。

如果说，陶伯特在 1997 年完整版构想中反复使用“两卷本出版物”来指代《德意志意识形态》，以避免对之作出著作的界定，从而强调在编排中不能拼接出一部著作形态的《德意志意识形态》，那么 MEGA² 版亦同样秉承了陶伯特确立的这一原则。正如 MEGA² 编者指出的，并不存在一部出自马克思恩格斯之手的、完整的或仅仅片断性的著作《德意志意识形态》④。因此，MEGA² 版《德意志意识形态》并不会重建一部著作⑤。正是以这一界定为基础，MEGA² 编者沿循陶伯特的思路，采取了独立的文本实例的编排方式。正如“导言”所指出的，“在本卷中，所有的手稿按照其真实的形式作为独立的文本实例出版”⑥。在拒斥著作构建的视域下，独立的文本实例编排方式更显得意味深长。它表明尽管 MEGA² 版《德意志意识形态》从整体上为我们展现出马克思恩格斯遗留手稿的逻辑性，甚至它们看起来跟 MEGA¹ 所构建的著作几乎别无二致，但这些手稿本身并不构成逻辑的、系统的著作，它们只是若干份独立的、分散的文本实例。体现 MEGA² 编者这种拒斥著作构建态度的典型例子就是“一、费尔巴哈”对关于费尔巴哈摘录的收录。如前所述，在“一、费尔巴哈”中收录的绝大部分手稿都是论述性的、连贯的文本，它们或者是章开篇，或者是片断，或者是马克思恩格斯编号的主手稿。然而，就在这些具有行文特征的文本中，突兀地插入一份关于费尔巴哈的摘录，这份摘录完全不是一篇前后连贯、具有行文样态的文稿，只是若干段没有逻辑联系的札记。这使得“一、费尔巴哈”在逻辑上看似具有的整体性彻底遭到瓦解。事实上，MEGA¹ 当年之所以把这份摘录收入附录

① Ebenda, S. 794.

② Ebenda, S. 795.

③ 赵玉兰：《MEGA² 版〈德意志意识形态〉的编辑情况分析——访德国柏林—勃兰登堡科学院 MEGA 工作站格哈尔特·胡布曼博士和乌尔里希·帕格尔博士》，《马克思主义理论学科研究》2018 年第 5 期，第 8 页。

④ *Marx – Engels – Gesamtausgabe* (*MEGA*²), Band I/5, S. 725 – 726.

⑤ Ebenda, S. 727.

⑥ Ebenda, S. 727.

而未收入正文中，就是考虑到其对“一、费尔巴哈”逻辑体系的解构，而 MEGA^2 却毫无顾忌地将其收入“一、费尔巴哈”，恰恰是要表明“一、费尔巴哈”不过是几份独立的、零散的文本实例，从而避免读者妄自施加的逻辑联系。就此而言，MEGA^2 编者完全沿袭了陶伯特的主张。

最后，MEGA^2 版承袭了陶伯特的“季刊说”判定。

尽管陶伯特起初对格洛维娜的“季刊说”持拒斥态度，但在 1997 年，“季刊说”已经成为其编排《德意志意识形态》完整版的基础。因此，她才在传统的 MEGA^1 版《德意志意识形态》的文本构成基础上增补了《驳布鲁诺·鲍威尔》《格拉齐安诺博士的著作》《卡尔·倍克〈穷人之歌〉，或“真正的社会主义”的诗歌》等文本，以便在结构上重现截至 1846 年 6 月的两卷本出版物的基本样态，而这一增补的实质就是季刊的重构。正是由于这一原因，赫斯才会与马克思、恩格斯一起，出现在作者之列。MEGA^2 虽然没有在正文中收录上述几份文本，但在附录中亦收录了同季刊项目相关的 3 份重要文本，即赫斯的《格拉齐安诺博士的著作》和《关于格奥尔格·库尔曼和奥古斯特·贝克尔的手稿片断（摘录）》，以及丹尼尔斯的《瓦·汉森博士〈1844 年特里尔圣衣展览期间发生的治疗奇迹实录〉（特里尔 1845 年版）》。按照 MEGA^2 编者的说明，之所以收录这 3 份文本，是因为它们原本是计划中的季刊第二卷的内容。进一步讲，季刊的第二卷本来还会收录维尔特、魏特林、贝尔奈斯等人的文稿。[①] 可见，MEGA^2 编者对《德意志意识形态》诞生史的考察与陶伯特是根本一致的，而“季刊说”亦成为其收录文本的基础。就此而言，MEGA^2 承袭了陶伯特的“季刊说”思路。

需要强调的是，尽管坚持“季刊说”的视域，但 MEGA^2 并不像陶伯特那样以重构多作者、多文稿的季刊为目标，而是力求呈现 1845 年 10 月至 1847 年 4－5 月——这一时间段远远长于陶伯特所设定的 1845 年 11 月至 1846 年 6 月的季刊项目时期——马克思恩格斯所写作的文本，它涉及的更是季刊项目失败后马克思恩格斯所构想的以两卷本甚至一卷本的形式出版自己所写文稿的计划。[②] 一方面，MEGA^2 的编辑视野并不限于季刊，而是扩展到季刊之后，另一方面它所关注的不是各位作者的文稿，而只是马克思恩格斯的文稿。在这一背景下，赫斯和丹尼尔斯的文稿就不宜收入正文之中，因为它们并非马克思恩格斯所写，但是由于它们都包含马克思恩格斯参与写作的痕迹，才被收录到附录中。换言之，附录收录的文本不仅要与《德意志意识形态》的诞生史有关，更需要与马克思和恩格斯有关，要带有二者的写作痕迹。对 MEGA^2 编者来说，一部题为“马克思恩格斯全集”的著作集是不可能收录其他人所写而没有马克思恩格斯参与的文本的。因此，MEGA^2 版亦没有把赫斯纳入作者范围，而是只以马克思和恩格斯作为《德意志意识形态》的作者。这里恰恰反映出陶伯特与 MEGA^2 版在以“季刊说”为共同基础的同时仍然存在的根本差异。

综上所述，陶伯特对《德意志意识形态》的编辑和研究活动，对《德意志意识形态》的文本确立以及相关的文献研究都具有重要的影响。值得一提的是，陶伯特所构想的《德意志意识形态》完整版不仅是时间顺序版的真正源头，而且是理解 MEGA^2 版《德意志意识形态》的重要中介，它为我们在比较视域下编排中文二版《德意志意识形态》提供了有益借鉴。

（责任编辑　巳　未）

① Ebenda, S. 727.

② Ebenda, S. 725－726.

葛兰西“实践哲学”的体系特征及其逻辑建构

郑　伟

【摘要】葛兰西“实践哲学”的体系外观具有强烈的“迫不得已”特征，并使其导向关于“文化领导权”的分析。通过“历史－社会”的解读模式，葛兰西哲学在有限承认历史唯物主义理论框架合法性的同时，极度强调文化的重要性。通过“文化－政治”与“文化－理论”的双重逻辑建构，葛兰西实际上提出了马克思主义引导意大利启蒙运动的革命目标。由于片面强调文化问题的重要性，造成其试图在资本主义社会内部独立解决文化领导权问题的理论缺陷。

【关键词】葛兰西；实践哲学；逻辑建构

中图分类号：B546　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0043－07

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

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

关于葛兰西哲学思想的研究，大多关注于具体观点的梳理呈现，抑或文化领导权理论的现代文化应用，关于其理论框架的探讨几乎处于空白状态。其中一个重要原因是，与绝大多数国外马克思主义者的系列论著不同，葛兰西入狱前的相关作品大多为“社论”式的“短作品”；入狱后由于外部环境的制约，他无法全面系统地阐发自己的思想体系。这就造成了葛兰西的相关著作更多地表现为“即兴”式的思想火花，而不是一种系统的理论推演。在这种情况下，葛兰西“实践哲学”研究所遇到的最大困难在于如何从整体上揭示其体系建构的特点及其逻辑。为此，关于葛兰西“实践哲学”整体建构的分析，客观上就需要在澄清其“有所不能为”的基础上，探讨其“有所为”的理论背景、生成及可能延伸的领域，从而为葛兰西“实践哲学”逻辑体系的再现提供一种历史和事实的视角。

一、“实践哲学”的体系特征：迫不得已

葛兰西“实践哲学”逻辑体系的研究和阐发，并不是一个纯粹思想史层面的资料挖掘和逻辑推演的问题，而是一个个人灾难、复杂政治斗争和有限理论研究密切交织的过程。为此，对葛兰西“实践哲学”的研究，不能简单地采取针对作品评判的“文献解读”模式。无论从生平、社会环境还是理论创作而言，“葛兰西思想”的生长都充满了“迫不得已”。如果要用一个“比喻”来形容葛兰西思想的“生成演化史”，或许可以表述为：这是一株在极度压抑和闭塞环境中“片面生长”的思想之树。葛兰西的个人生平、政治环境和理论资源，都不支持和允许他正面、系统，更不要说“自由”地阐发自己的思想。在此情况下，我们有必要从“同情”的视角，来解读其“实践哲学”所带有的“迫不得已”的体系特征。

第一，就葛兰西的个人生平而言，其与卢卡奇乃至后来的整个西方马克思主义者们存在着重大区别。葛兰西极端贫困的童年、残疾的躯体、复杂的工作环境乃至长达 12 年（1926－1937）的监禁生活，形塑了他与众不同的理论气质。1927 年，意大利法西斯集团直言监禁葛兰西的一个重要目的就

是“使这个头脑 20 年不能工作”[①]。1929 年，葛兰西入狱两年多以后，经过多方抗争，才被获准在受到严格监视的条件下进行狱中写作。这导致其作品中几乎没有涉及“阶级斗争”“无产阶级革命”等主题的相关内容。在此严酷环境中，他只能将马克思主义哲学称为“实践哲学”，将无产阶级革命称之为“客观现实的大变革”[②]。葛兰西曾积极参与意大利共产党的鼓动宣传和政治总罢工等工作，在做出巨大贡献的同时也积累了丰富的经验和大量的教训，而其狱中作品在无产阶级革命的组织实践、策略反省等领域却几乎鲜见。一个可能解释是：葛兰西在这方面的沉默更多的是出于当时的环境而不是理论上的刻意无视。

第二，面对 19 世纪末 20 世纪初意大利的时代状况，葛兰西从文化视角来解读马克思主义哲学的“主动选择”，也有其“迫不得已”的社会环境制约性因素。在葛兰西看来，20 世纪初的意大利并不具备直接进行现代无产阶级革命的基本条件。此时的意大利同时面临着资本主义反封建进程裹足不前和法国资本主义激进外来文化的巨大影响。在这种情况下，葛兰西从青年时代就开始强调文化活动和革命之间的必然联系，“正是这种愿望和需要使他一开始就成为文化的鼓动者，他无论研究任何问题都是如此”[③]。面对上述状况，葛兰西认为意大利的“民族－人民”的文化运动还没有开始，“意大利人民更喜爱外国作家……在意大利不存在一个思想上和精神上的民族统一体”[④]。法国的资产阶级激进文化及其代言人，成为意大利资本主义新文化的主导力量。在这种思想文化环境定位下，葛兰西在《狱中札记》等作品中所阐发的马克思主义引领文化建设的相关思想，显现出其对马克思主义与当时社会具体环境关系的独特理解。

第三，就葛兰西所能倚仗的理论资源来看，他无法从马克思主义的经典文本中获得直接答案。随着马克思主义的传播和马克思主义政党在意大利的建立，其所面临的一个重要问题是如何应对意大利的复杂社会环境并进行具体斗争策略的判定。传统保守文化势力、不彻底的资产阶级革命和日渐兴起的法西斯主义，成为意大利马克思主义传播无法绕开的现实课题和重大挑战：“意大利的特殊条件，即意大利半岛曾经是罗马帝国的所在地，嗣后又成为基督教的最大中心……意大利民族深受各种国内和国际力量对峙之苦，所有这些问题的总和，正是现代型式的意大利民族难产的写照。”[⑤] 单纯地从生产力与生产关系互动的角度，无法有效支撑起意大利无产阶级革命的理论合法性。由于时代环境的不同，意大利的马克思主义者无法从马克思恩格斯的相关表述中找到可以直接付诸实践的论断。在这种情况下，葛兰西必须基于已有的理论资源，进行独立思考。

第四，就葛兰西所处的党内环境来看，意共还面临着自身发展定位以及如何处理与苏联和第二国际关系问题的巨大挑战。20 世纪初，意大利社会民主党的组织是不完善的，其组织和发动马克思主义运动的能力也是弱小的。葛兰西开始走出资本主义国家和资产阶级民族的观念视野，从文化解放的角度继续推进意大利解放之路。这种路径与强调组织性和纪律性的传统马克思主义运动产生了重大分歧。在这样的环境中，葛兰西在对苏联和第二国际重大理论争论保持沉默的同时，继续推进其文化和教育问题的研究。他对意大利统一的历史进程进行了文化层面上的分析，指出了知识分子在其中应该发挥的作用、新的民族国家如何作为“消极革命”的结果而出现，以及意大利农民阶级由于其自身的局限性充其量只能对新的政治秩序予以消极的同意。基于文化解放的视角，葛兰西给知识分子所下的定义非常广泛，认为包括一切具有组织功能的人们，包括教士、商人乃至其他资产阶级，他们都在不同程度上成为社会的粘合剂。正是在这个意义上，葛兰西认为“非知识分子并不存在”[⑥]。

在上述各方面均“迫不得已”的情况下，葛兰西在早年“撒丁主义”时期就已经初步形成和擅长的文化分析视角，就成为对各方而言均“貌似无害”并可以被“容忍”的领域。对意大利法西斯

① ［意］朱塞佩·费奥里：《葛兰西传》，吴高译，北京：人民出版社，1983 年，第 249 页。
② ［意］葛兰西：《论文学》，吕同六译，北京：人民文学出版社，1983 年，第 186 页。
③ ［意］朱塞佩·费奥里：《葛兰西传》，第 109 页。
④ ［意］葛兰西：《论文学》，第 50 页。
⑤ 同上，第 19 页。
⑥ ［意］葛兰西：《狱中札记》，曹雷雨、姜丽、张跣译，郑州：河南大学出版社，2014 年，第 6 页。

政权而言，它绕开了其文字检查的重心——暴力革命；对意大利的资本主义现代性进程而言，它直指现代性启蒙在意大利的空场——文化革命的缺失；对苏联和第二国际而言，它又绕开了“主义之争”。在上述“迫不得已”的“绕开”中，葛兰西只能在“文化领导权”的领域，展开极富创新性的思考。他从文化传播及其所引发的思想启蒙的角度进行“马克思主义在意大利”的研究和阐释。这种理论聚焦也造成了削弱马克思主义哲学的现实性和物质性层面的后果，一定程度上变成历史意识的自我觉醒：“实践哲学以一种历史主义的方式思考它自身，把它自己看成是哲学思想的一个暂时的阶段，这一点不仅暗含在它的整个体系中，而且也被一个著名的论题弄得十分明确了，这个命题认为，在历史发展的某一点，其特征将是由必然王国过渡到自由王国。”①

二、“实践哲学”的“历史－社会”解读模式

从总体上看，葛兰西关于“马克思主义”的理解，要远远宽泛于马克思主义本身。葛兰西不仅将“马克思主义哲学”称之为“实践哲学”，同时称之为“新人文主义”②。如果说“实践哲学”的称谓是规避狱中写作检查的策略性手段，那么“新人文主义”则真正反映了其对马克思主义的理解——基于社会文化发展史及其重要性视角的马克思主义解读模式。与第二国际“经济－历史”的解读模式不同，葛兰西对马克思的历史唯物主义进行“历史－社会”视野下的解读。葛兰西认为，马克思主义的历史必然性不再具有历史形而上学的意义，而是体现在社会性的“具体行动”中，并表现为“历史－社会”阶段性更替的必然性。在这种解读模式中，葛兰西进一步明确了其对马克思主义哲学的定义：马克思主义哲学“不承认超验或固有（形而上学意义上的固有）的因素，而是完全建立在人类的具体行动上，而人类则受到历史必然性的驱使，劳动和改造现实”③。

在“历史－社会”解读模式中，葛兰西将“马克思主义”称为“实践哲学”的用意随之清晰起来。他一方面承认劳动在历史发展中的基础性作用，肯定马克思意义上的劳动阶级在社会发展过程中的地位，另一方面又与历史唯物主义“归根结底”意义上的决定性框架产生重大分歧，认为文化实践在社会发展的某些关键阶段同样能够决定历史进程。其观点是：“一定的历史－社会阶段，从来不是铁板一块；相反地，它充满了复杂的矛盾。当生活中某个基本力量支配着其他的力量，代表着一个历史‘高潮’的时候，一定的历史－社会阶段也就获得了‘个性’，成为发展过程中的一个‘阶段’。”④ 简言之，与其他西方马克思主义者一样，葛兰西并不否认历史唯物主义框架的一般有效性，但在社会历史发展的“决定性”因素中，他认为也应该强调观念哲学的作用。在这样的视野中，“实践”就不仅仅是主体对世界的物质性改造活动，它同时是一种对主体的生存状态的“描述”和主体的自我感受。正是在这样的解读模式中，葛兰西不再专注于强调“决定性”的层面，而是更加关注思想与现实的“文化互动”层面，强调社会各要素（尤其是思想文化要素）在历史阶段性发展过程中所产生出的复杂乃至决定性影响。从这个意义上看，葛兰西关于马克思主义的“历史－社会”解读模式与卢卡奇的无产阶级作为历史发展“主体－客体”的解读模式是殊途同归的。

在“历史－社会”解读模式中，人与世界关系的整体性架构被葛兰西哲学聚焦于文化领域，随之强调人的主体性维度的辩证法的相关内容也像在卢卡奇的《历史与阶级意识》中一样，被提升至首要的乃至决定性的地位。对葛兰西而言，他为自己确立的主要任务是如何在 20 世纪初意大利的社会文化环境中用马克思主义主导未完成的资本主义启蒙运动。为此，他采取与卢卡奇在《历史与阶级意识》中相同的对策，力图依靠马克思主义的辩证法来“超越唯心主义和传统唯物主义……［实践哲学］却正是通过它（指辩证法）来实现和表现对旧哲学的超越的”⑤。与卢卡奇不同的是，葛兰

① ［意］葛兰西：《实践哲学》，徐崇温译，重庆：重庆出版社，1990 年，第 91 页。
② ［意］葛兰西：《狱中札记》，第 320 页。
③ 同上，第 320 页。
④ ［意］葛兰西：《论文学》，第 5 页。
⑤ ［意］葛兰西：《实践哲学》，第 180 页。

西并没有强调“总体性”的无产阶级阶级意识在马克思主义辩证法中的核心地位，而是强调不同历史阶段的文化观念及其主体（知识分子）在其中的重要地位。在他看来，马克思主义政党在其中的重要作用就是首先在“历史－社会”进程中夺取特定阶段的文化领导权，进而实现对整个社会发展阶段的领导。在此，马克思哲学中的“实践”概念的生产维度实际上被削弱了，历史唯物主义与马克思辩证法思想的有机统一随之面临着被割裂的巨大风险。

在马克思那里，实践概念中内含着对“人与世界关系”的整体性理解：人们通过自己的活动创造自己的生活和自己的历史，形成自己的精神文化世界，在实践活动的结构性变迁中推动历史的发展。正是在这个意义上，马克思曾经将自己的哲学形容为“实践活动的唯物主义”①。相较于马克思哲学中的“实践”，葛兰西的“具体行动”一方面不再专注于物质生产领域，不再强调基于物质生产领域的社会分工所引发的阶级对抗和阶级斗争；另一方面，当这种“具体行动”表现为文化活动的时候，他开始强调意识形态革命的必要性和重要性。为此，葛兰西虽然承认历史发展存在着基于经济发展的“必然性”，但这种必然性作为一种“框架”，实际上在其文化领导权理论中处于“存而不论”并且可以在特定社会发展阶段“失能”的状态。如果我们将这种“存而不论”和“局部失能”定位为“悬置”和“否定”之间的一种中间状态，那么在后来的阿多诺哲学那里，它被进一步推向了极端——通过个体主体性的自我封闭来切断其与社会意识形态管控之间的联系。包括葛兰西哲学在内的整个西方马克思主义对生产力问题“存而不论”的理论姿态，实际上在“全面扬弃资本主义”的暴力革命问题上采取了“转攻为守”的现实策略。

从思想发展史的角度看，在葛兰西和马克思之间存在着一个“中介”：拉布里奥拉视角下的马克思主义。葛兰西对历史唯物主义的理解很大程度上来自于拉布里奥拉（Antonio Labriola），尤其是后者从意识形态领域重点解读历史唯物主义的视角。拉布里奥拉对马克思主义的阐释及其对人类社会发展史的理解，虽然下探到“经济”的领域，但并没有真正触及马克思“实践”的观点。从体系上看，拉布里奥拉对历史唯物主义的理解仍然是矛盾的，这一矛盾来自马克思主义的实践视角和黑格尔哲学的客观唯心主义历史观之间的冲突。在拉布里奥拉看来，“整个历史的基础是因素的总和”②，因此要在这些因素的关系中去寻求历史发展的主导性线索。这种思路虽然能够在一定程度上绕开经济决定论的观点，但由此导致了对无产阶级革命路径的游移。在这种情况下，拉布里奥拉开始强调历史科学的重要性，并认为“历史科学的首要任务就是断定和研究人为的环境、它的起源和结构、它的变化和改造”③。葛兰西给自己制定的研究路线，相当程度上是对拉布里奥拉上述目标的落实。葛兰西在“被捕后仅仅四个月，他在一封信中便谈到他将进行系统研究的设想，首先着手研究这样四个课题：十九世纪意大利社会思想史；比较语言学；皮兰德娄戏剧；通俗小说和人民文学”④。

葛兰西的实践哲学通过对社会文化思想史的解读，进一步将拉布里奥拉解读模式延伸至整个意大利历史的领域。在这样的“历史－社会”解读模式下，历史唯物主义实际上被有条件的“悬置”了。马克思主义的前提已经不再是物质生产活动，而是文化。葛兰西认为，“实践哲学是以这一切过去的文化为前提的：文艺复兴和宗教改革，德国哲学和法国革命、喀尔文主义和英国古典经济学，世俗的自由主义和作为整个现代生活观的根子的这种历史观。实践哲学是这整个的精神和道德的改革运动的顶峰”⑤。其后果是，在专注于“复杂关系”分析的时候，不同阶级之间重大矛盾乃至冲突的根源性问题被忽视了。正如葛兰西所分析的：“自由主义的全部意识形态及其本身的优缺点可以用分权的原则来概括，而自由主义的缺陷根源也因此明显起来：施加强制权力的是官僚阶级，也就是全体领导干部，他们在一定时期演化为某种等级社会。”⑥ 在此，如果我们将之与恩格斯关于资产阶级现代价值

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 140 页。
② ［意］安·拉布里奥拉：《关于历史唯物主义》，杨启潾等译，北京：人民出版社，1984 年，第 57 页。
③ 同上，第 66 页。
④ ［意］葛兰西：《论文学》，第 185 页。
⑤ ［意］葛兰西：《实践哲学》，第 115 页。
⑥ ［意］葛兰西：《狱中札记》，第 316 页。

理念的生成分析进行对比，相关的感受会更加鲜明：恩格斯认为“社会经济的进步一旦把摆脱封建桎梏和通过消除封建不平等来确立权力平等提上日程，这种要求就必定迅速扩大其范围。只要为工业和商业利益提出这一要求，就必须为广大农民要求同样的平等权利……自由和平等也很自然地被宣布为人权”①。

三、“文化－政治”与“文化－理论”的双重逻辑建构

葛兰西对文化问题的强调有其现实的原因。从宏观上看，作为葛兰西的家乡，19 世纪末 20 世纪初的意大利的撒丁岛，不仅远未达到马克思所批判的资本主义一般政治的层面，甚至连 18 世纪启蒙运动的思想都没能普及。撒丁岛当局在 1896 年的一份呈交首相的报告中写道：“除了少数城镇居民外，大家分不清什么是保守派，什么是自由派；什么是民主派，什么是激进派。至于社会主义、无政府主义与政治上的教权主义之类的名字，则几乎连听说都没有听说过。各党派……是根据古代封建的从属关系的样板建立起来的。”② 从个体角度而言，在此环境中成长起来的葛兰西，经历了“超越撒丁主义－超越民族－超越意大利国家”的思想历程。尤其是在参与和领导意大利马克思主义运动的过程中，他对意大利社会党组织的不完善及其能力的孱弱有着亲身体会。正是基于这种亲身体会和反思，他开始从意大利自身的特殊情况出发来探索马克思主义的传播与实践，试图在思想文化的层面“提振”群众对国家政治的兴趣。

相比较于强调“总体性”阶级意识的卢卡奇思路，葛兰西没有单纯从概念的角度进行文化重要性的阐发，而是深入到拉布里奥拉具体“因素”的层面。通过对常识、宗教、科学和哲学之间复杂的关系的分析，葛兰西进一步提升了“无产阶级意识形态革命”在社会文化中的重要性和必要性。在对上述具体因素的分析中，葛兰西表达了这样的观点：由于欧洲近代以来独有的“市民社会”的特征，意大利的马克思主义革命必须深入到社会文化层面，争取和获得市民社会的支持和拥护，否则便无法实现无产阶级暴力革命的胜利。无产阶级及其政党在没有取得意大利文化领导权之前，是无法获得意识形态领导权的，更不要说政治领导权。为此，葛兰西认为“实践哲学”首先需要分析复杂意识形态的形成及其之间的关系，就欧洲文化启蒙的思想线索进行系统分析：“在一切时代都存在着许多哲学体系和思潮，这种情形是怎样发生的，这些思潮是怎样产生的，它们是怎样得到散播的，以及在散播的过程中，它们为什么会沿着某些路线、朝着某些方向分裂开来?”③ 简言之，虽然葛兰西并不排斥个体主体性，但他更加强调个体主体性背后的社会文化塑造机制。这种判断同时意味着，卢卡奇意义上“总体性的阶级意识”至少在当时的意大利并不具备“真实历史存在”的基本条件。

葛兰西的“实践哲学”专注于各种文化要素及其之间相互关系，探索“文化霸权”的形成机制，分析其在资本主义社会方方面面的表现，从而表现出“文化－政治”的辩证法。在市民文化与“三权分立”关系的分析中，他认为“议会与市民社会的联系更加密切；政府和议会分别的司法权代表了成文法律的连贯性（甚至可以反对政府）。三种权力自然也是政治霸权的工具，只是程度各异：其中立法第一，司法次之，执法最次”④。在此，真正施行的“实践”层面，反而处于“最次要”的地位。在这样的视野中，葛兰西的实践哲学更为关注的是整个已有社会思想文化形态的“既定制度逻辑”。这就不可避免地造成“实践哲学”视野中思想和活动的分裂。面对这种分裂，葛兰西主要是从不同文化要素间的关系分析及社会制度框架构建的角度寻找原因：“思想和活动之间的这种对照，即两种世界观——一种在言词中得到肯定，另一种则在展开于有效的活动之中——的共存，并不是自我欺骗的产物……思想和行动的对立，不能不是一种社会历史制度的更为深刻的对立的表现。”⑤

---

① ［德］恩格斯：《反杜林论》，北京：人民出版社，2015 年，第 112 页。
② ［意］朱塞佩·费奥里：《葛兰西传》，第 8 页。
③ ［意］葛兰西：《实践哲学》，第 8 页。
④ ［意］葛兰西：《狱中札记》，第 316 页。
⑤ ［意］葛兰西：《实践哲学》，第 7－8 页。

在“文化－政治”辩证分析的基础上，葛兰西进行“文化－理论”的辩证分析。正如将马克思主义哲学称之为“实践哲学”一样，葛兰西并不拒斥“实践”的观点。与马克思不同的是，葛兰西将“实践”作为一种理论背景而不是哲学前提来使用。这就造成葛兰西哲学的一个显著特点：所有马克思主义的相关概念都被包裹在文化分析的框架之中，并在此框架下使用意识形态、革命理论等词汇。葛兰西认为，“部分积极的群众具有一种实践活动，但他们对自己的实践活动缺乏明确的理论认识。然而，就这种实践活动改变世界而言，它也包含有对世界的理解”①。在这种情况下，一旦涉及社会历史层面上的制度转向，其理论关注点就不再是实践的革命，而是文化（包括政治）上的领导权。这样，社会历史的发展再次呈现出黑格尔历史哲学的“自我意识”的层面——“成为一个特定的掌握领导权的力量的组成部分的意识（也就是政治意识），是走向更进一步的自我意识的第一步，在这种自我意识中，理论和实践最终合二为一”②。

相较于马克思，葛兰西和卢卡奇一样，认为有必要首先要解决无产阶级意识形态革命这一关键问题。这也是几乎整个西方马克思主义社会批判理论的基本基调。在这样的“判定”中，马克思主义的暴力革命论实际上被推向远方。不同的是，葛兰西的“文化理论”更加关注在市民社会内部取得“文化领导权”；而在马克思主义的视野中，“市民社会”随同整个资本主义政权，是被“无产阶级暴力革命”“扬弃”而不是“改造”的。问题在于，能否在马克思主义的框架中单纯提升“文化”或“意识形态”的重要性？在马克思的著作中，他强调以分工为基础的阶级之间的意识形态对立；在葛兰西的实践哲学中，他主要是在基于市民社会视角的“一般群众”的领域，着力展现已有的意识形态之间的复杂关系，尤其是功能重合以及在这种重合背后被掩盖起来的各个“因素”之间近乎矛盾的状态，“在事实上，一般的哲学是不存在的。存在的是各种哲学或世界观，而人们则总是在它们之间作出选择”③。在“主体性选择”视野中，葛兰西认为，“对于宗教问题，不是从忏悔的意义上，而是从一种世界观和一种相应的行为准则之间的世俗意义的信仰统一上来注意的”④。正是因为这种功能重合的视角，葛兰西“实践哲学”中的众多概念是模糊的，有时同一个概念在不同的语境中甚至前后矛盾。例如，“实践”虽然包含着主观性的因素，但有时被直接等同于“世界观”。

四、“文化领导权”的马克思主义启蒙定位

总体上看，葛兰西的实践哲学在很大程度上遵循着首先将资本主义社会中的“群众”塑造成一个意识形态整体的“卢卡奇思路”。与卢卡奇不同的是，葛兰西不是简单地从黑格尔哲学的总体性视野出发进行逻辑推演，也不是单纯强调无产阶级阶级意识的纯粹性，而是在具体的文化环境中，将之作为一个“文化革命的目标”（而不是革命中的“文化目标”）加以设定。在这样的目标视野中，整个社会文化呈现出“向马克思主义价值立场”转型的整体态势。因此，葛兰西的“文化领导权”思想，实际上是关于马克思主义文化革命的理论，它的直接表现就是切入意大利当时正在畸形发生的资本主义社会文化启蒙，使之转化为马克思主义的启蒙。在这种马克思主义引领资本主义启蒙的理论框架下，葛兰西主要表现出了如下观点：

首先，对传统文化的马克思主义启蒙，必须击破传统文化的“知识框架”。马克思主义在意大利传播所要面临的重大挑战，就是如何面对欧洲传统文化的“知识框架”和压迫性权力框架的结合态势。在葛兰西看来，欧洲的传统文化的“知识框架”正在发生面向资本主义权力框架的转型，宗教神权和资本主义世俗政权正在形成新的默契。这造成革命思想传播的重大阻力：“教会经常进行最有力的斗争以防止‘正式’形成两种宗教，一个‘知识分子’的宗教和‘普通人’的宗教。这种斗争……只是有助于强调教士在文化领域中的组织能力，以及教会能够在他自己的领域里在知识分子和普

① ［意］葛兰西：《狱中札记》，第 381 页。
② 同上，第 382 页。
③ ［意］葛兰西：《实践哲学》，第 7 页。
④ 同上，第 7 页。

通人之间建立的那种抽象的合理而公正的关系……他们给了教会一种倾向于在一定限度内满足科学和哲学要求的逐步前进的运动。”① 为此，必须首先剥夺传统知识分子的“文化霸权”，彻底地夺取知识解释权，切断传统知识框架与资本主义权力框架之间的联系。在这一方面，葛兰西对西方宗教的论述在最主要的方面继承了马克思“精神鸦片”的宏观视野，并力图从结构上说明这种“镇痛”的功能是如何实现的：努力维护传统文化知识框架的统一，通过防止群众思想上分裂的途径来阻止马克思主义阶级斗争观念的传播。

其次，要击破传统文化的“知识框架”，应继续进行马克思青年时代的“宗教批判”。鉴于20世纪初意大利尚未完成资本主义文化启蒙的现实处境，葛兰西的关注点更多地是传统文化。他认为在现代资本主义社会，欧洲的宗教组织本身也在极力适应资本主义现代社会关系的调整。葛兰西清醒地意识到，随着欧洲逐步进入现代社会，在应对社会主义思潮的过程中，当时欧洲天主教会内部也产生了一股“现代主义”的势力。他们强调作为一种现代社会力量的教会，抵制不允许天主教徒参与意大利国家事务的传统观点，对广大群众产生了一种新的行为规则的“规训”。这一做法“具有巨大的‘纪律’意义……现代主义没有创造出‘宗教集团’，而创造出了一个政党”②。在此问题上，葛兰西和马克思所处的时代背景和时代命题是存在着重大区别的。在马克思的时代，尤其是在19世纪40年代，宗教批判和政治解放运动方兴未艾，当时社会思想运动的一个重要主题就是通过揭示“宗教的本质”来进行“认识论层面的批判”，这在当时主要是由资产阶级学者鼓动的。20世纪初期，马克思主义在欧洲的传播和发展，则面临着如何在“操作的层面上”应对“欧洲传统文化”的问题。这意味着后者必须基于马克思主义传播和发展的具体需要，来制定对欧洲传统文化的“具体对策”。

再次，“文化领导权”的主体应是“有机知识分子”。在葛兰西看来，面对欧洲的传统文化，20世纪初意大利开展的宗教批判运动的先驱们，如克罗齐、金蒂雷等人，其唯心主义的“一般的内在论哲学”在拒斥天主教先验论的同时，“不能在上层和下层之间、普通人和知识分子之间创建一种意识形态上的统一”③。这就使得意大利的宗教批判运动无法形成全民性的群众效果。葛兰西的对策是：“只有在知识分子和普通人之间存在着与应当存在于理论和实践之间的同样的统一的时候，人们才有文化上的稳定性和思想上的有机性质。那就是说，只有在知识分子成为群众的有机知识分子，只有在知识分子把群众在其实践活动中提出的问题研究和整理成融贯的原则的时候，他们才和群众组成为文化的和社会的集团。”④ 在这个意义上，葛兰西认为，“实践哲学倾向于不是把‘普通人’留在常识的原始哲学的水平上，相反地，倒是把他们导向更高的生活概念”⑤。其策略是，首先必须进行“对‘常识’的一种批判”⑥。在上述判定下，葛兰西形成了一个“普通群众－（有机）知识分子－更高程度上的群众集合体”的文化革命思路。

综上所述，葛兰西对马克思主义的“实践哲学”阐发，最终聚焦到“历史－社会”框架下的马克思主义文化启蒙，提出了“文化领导权”理论，并对后世关于马克思主义文化建设的相关理论研究产生了深远影响。问题在于，在马克思视野中，文化问题本身并不能得到“独立解决”。如果没有整个社会生产方式的转型，浸淫于其中的、作为“全部社会关系总和”的人的本质就不可能得到真正的改变。从这个意义上看，传统文化的马克思主义启蒙问题的解决必须依靠两个基本要素：整个社会剥削性生产机制问题的解决和由此导致的阶级对立的消失。葛兰西把文化问题从马克思主义革命序列“独立”出来的理论尝试，所面临的最大现实挑战在于：单纯的资本主义社会的文化革命，无力改变整个资本主义社会的经济权力和政治权力架构，更无法与之直接对抗。由此带来的“文化实践”的效果，在后来阿多诺的社会批判理论中，以极度悲观主义的论调表现出来。

（责任编辑　巳　未）

① ［意］葛兰西：《实践哲学》，第9－10页。
② 同上，第13页。
③ 同上，第10页。
④ 同上，第11页。
⑤ 同上，第14页。
⑥ 同上，第12页。

重思马克思对鲍威尔的批判
——以“犹太人问题”为中心

黄　欢

【摘要】19 世纪 40 年代，马克思与鲍威尔关于犹太人问题有过三个回合的论战。以犹太人问题为中心，聚焦于马克思对鲍威尔的批判，立足于马克思和鲍威尔的文本，可以看到，马克思在批判过程中对鲍威尔的思想进行了降格处理，主要体现在将鲍威尔人的解放的主张降格为政治解放的主张。这一降格处理根源于二者思想的深层分歧，即是否承认“市民社会决定国家”这一前提，只有承诺这一前提，才能说鲍威尔只能达到政治解放的高度而达不到人的解放的高度。未澄清并重视此前提而径直将鲍威尔的主张定性为政治解放，既会掩盖鲍威尔对人的解放的关切，也会模糊马克思和鲍威尔的深层分歧所在，不利于深刻理解马克思思想的独到之处。

【关键词】马克思；鲍威尔；批判；犹太人问题
中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0050－09

作者简介：黄　欢，江西赣州人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

一、问题的提出

19 世纪 40 年代，马克思与鲍威尔关于犹太人问题有过三个回合的论战。[①] 在此论战中，马克思和鲍威尔分别提出不同的“犹太人解放”方案，各执一词，相互批判。如果聚焦于马克思对鲍威尔的批判，从马克思的文本中可以看到，在《论犹太人问题》中，马克思对鲍威尔最关键的批判即认为鲍威尔将政治解放混同于人的解放，这一关键批判由一系列具体批判支撑起来，包括错误地将犹太人问题的普遍意义视为宗教束缚与政治解放的关系问题、误解宗教束缚与政治解放的关系、误解了人权的本质、把犹太人问题视为纯粹的宗教问题，等等。在《神圣家族》中，他贯彻了《论犹太人问题》中的观点，进一步批判了鲍威尔反对群众的观点和自我意识的思辨哲学。

但如果回到鲍威尔的文本可以看到，鲍威尔的自我表述与马克思对鲍威尔的转述有所不同。例如，在《犹太人问题》中，鲍威尔的自我主张并不是政治解放，而是人的自由、人的解放。在《目前什么是批判的对象》中，鲍威尔对马克思的责难做了自我辩护：批判的立场既不是宗教的，也不是政治的。[②] 此外，鲍威尔没有把犹太人问题理解为纯粹的宗教问题。这只是其中部分内容的简要举例，下文将详细论述。这里是为了说明本文的问题关切：如果鲍威尔文本中的鲍威尔与马克思文本中的鲍威尔存在差异，二者并不完全符合，那么便不能直接套用马克思的框架来阐述鲍威尔，而是应当

① 参见聂锦芳、李彬彬编：《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，北京：中国人民大学出版社，2017 年。
② 参见［德］布鲁诺·鲍威尔：《目前什么是批判的对象》，李彬彬译，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 201 页。

回到鲍威尔的文本，追溯鲍威尔的本意，在“兼听”的基础上厘清二者的主张。[①] 这样才不会遮蔽鲍威尔的思想，才能更深入地理解鲍威尔与马克思二者思想的分歧所在。有鉴于此，有必要重新审视马克思对鲍威尔的批判。

二、马克思对鲍威尔思想的降格

在《论犹太人问题》中，马克思将鲍威尔关于犹太人问题的主张定性为“政治解放”。虽然马克思在开篇谈及鲍威尔的观点时曾提到，鲍威尔对犹太人说“作为德国人，你们应该为德国的政治解放奋斗；作为人，你们应该为人的解放奋斗”[②]。但在之后的行文中，马克思很快就将鲍威尔的主张定性为政治解放，而不是人的解放。在马克思看来，鲍威尔将犹太人问题的普遍意义理解为“宗教对国家的关系问题、宗教束缚和政治解放的矛盾问题”；他认为鲍威尔的批判远远不够，因为“只有对政治解放本身的批判，才是对犹太人问题的最终批判，也才能使这个问题真正变成‘当代的普遍问题’”；鲍威尔只是提出了国家的任务，只批判了基督教国家，却没有批判国家本身，没有探讨政治解放对人的解放的关系，因而将“政治解放和普遍的人的解放混为一谈”。[③] 在《神圣家族》中，马克思贯彻了在《论犹太人问题》中对鲍威尔的判断。

实际上，比较马克思和鲍威尔的文本可以发现，马克思对鲍威尔的主张进行了降格处理，即将鲍威尔的人的解放的主张降格为政治解放的主张。马克思主要提出了三个论据，证明鲍威尔在提出政治解放的任务。不过，这三个论据与鲍威尔的自我表述有所出入。

其一，马克思援引了鲍威尔的文本材料来证明鲍威尔在提出国家的任务。在《论犹太人问题》中，马克思摘录了鲍威尔在《犹太人问题》第六章“和大多数法国人的宗教有联系的法国犹太人”的部分内容，[④] 这部分内容是对法国犹太人问题没有得到彻底解决的情况的叙述。

他写道：“不久以前，〈众议院 1840 年 12 月 26 日的辩论〉，法国在犹太人问题上，就像经常在其他一切政治问题上一样，向我们展示了一种生活的情景，这种生活是自由的，但又通过法律取消了自己的自由，因此，它宣布这种自由是一种外观，另一方面，又在行动上推翻了自己的自由法律。”（《犹太人问题》第 64 页）

“在法国，普遍自由还未成为法律，犹太人问题也还没有得到解决，因为法律上的自由——公民一律平等——在生活中受到限制，生活仍然遭到宗教特权的控制和割裂，生活的这种不自由对法律起反作用，迫使它认可：本身自由的公民区分为被压迫者和压迫者。”（［同上］，第 65 页）[⑤]

紧接着，马克思诘问道：在鲍威尔看来，法国的犹太人问题什么时候才能解决？他继续援引了鲍威尔《犹太人问题》的文本内容来阐述鲍威尔的方案。

“比如说，犹太教徒不让自己的戒律阻止自己履行对国家和对同胞的义务，就是说，例如在犹太教的安息日去众议院并参加公开会议，那他必定不会再是犹太教徒了。任何宗教特权，从而还有特权教会的垄断，必定会被消灭，即使有些人，或者是许多人，甚至是绝大多数人，还认为自己必须履行宗教义务，那也应该看成是纯粹的私事而听其自便。”（第 65 页）“如果不再存在享有特权的宗教，那就不再有什么宗教。使宗教丧失其专有的势力，宗教就不再存在。”（第 66 页）“正像马丁·迪诺尔先生把反对在法律中提到礼拜日的建议看成是宣布基督教已经不复存在的提案一样，根据同样的理由（并且这种理由是完全有根据的），如果宣告安息日戒律对犹太人不再具有约束力，那就等于宣布

① 聂锦芳指出，“长期以来，由于不注重对原始文献资料的搜集、翻译和辨析，我们对这一复杂的思想纠葛的了解和把握，基本上都是单纯根据马克思的概括和论述来推测其批判对象乃至当时的理论图景的。”（聂锦芳：《再论“犹太人问题”——重提马克思早期思想演变中的一桩“公案”》，《现代哲学》2013 年第 6 期，第 1 页。）

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 21 页。

③ 同上，第 23、25、26 页。

④ 参见［德］布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，李彬彬译，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 80－89 页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 24 页。

取消犹太教”。(第 71 页)[①]

马克思根据这些材料，指出鲍威尔是在主张公民解放、政治解放，[②] 并将（第 65 页）的内容视为鲍威尔提出的政治解放的条件。[③]

回到鲍威尔的文本可以发现，以上这段引用材料与鲍威尔的原文语境有所不同，相关内容并不是鲍威尔主张的解决犹太人问题的方案。其中第 65 页的内容，是鲍威尔在对法国的犹太人问题尚未解决这一事实进行举例说明，而不是鲍威尔在提出政治解放的条件。这段内容承接的前文是：“但是，事实上不论在戒律中还是在生活中，都没有消灭冲突。”[④] 而第 66 页的内容，是鲍威尔在批判《辩论报》观点之时夹杂的一句具有讽刺语调的话，而不是鲍威尔对自己观点的正面表述。《辩论报》认为，如果在法律上取消星期天（这一基督教假日），就意味着法国不再有宗教。鲍威尔在后文中明确提到：“为什么要授予基督教这样的特权？国家为什么要明确支持基督教？难道其目的不是：就算基督教的假日没有得到国家的特殊授权，也不用担心一般宗教的消亡？”[⑤] 这是因为，基督教是法国大多数人的宗教。第 71 页的内容也不是鲍威尔自己的主张，而是鲍威尔对马丁·迪诺尔（Martin du Nord）和福尔德（Fould）的讽刺。在鲍威尔的文本中，第 71 页内容紧接着这句话：“但是，福尔德先生没有权利做出这种单方面的声明。”[⑥] 在接着的下一段中还有一句话：“但是，他不能这样做，因为他没有权利这样做，知道自己这样做不对，他无法想象：对一般的法国犹太人来说，安息日戒律不再有约束力了。”[⑦] 这部分内容在鲍威尔文本中的完整语境是回顾法国 1840 年 12 月 26 日的会议讨论，其中涉及一个问题，即“16 岁以下的童工在星期日不能工作”这一规定是否合适。鲍威尔谈到三种观点：中庸的代表吕内奥提议，不应该将假日规定为星期日，而应该将规定改为一周只工作六天；拥护基督教假日的马丁·迪诺尔认为，将假日规定为星期日并不违背宗教自由，犹太人依然可以选择在安息日（星期六）那天不工作；代表犹太教发言的福尔德则表示，作为国民少数部分的犹太人不想折磨法国大多数基督徒的良心，因而拒绝了吕内奥的提议。鲍威尔不同意这三种观点，认为它们最终都只能沦为中庸。中庸虽然反对宗教特权，但却不是为了自由，不是为了反对宗教，中庸的观点实际上没有摆脱宗教和特权的限制。因为在中庸者推翻专制和独裁以后，只在形式上实现了公民的平等权利，在日常生活中没有真正实现人的自由。在实际生活中，大多数人的宗教信仰仍然在压迫少数人的宗教信仰，“星期日的规定”就是其中一个例证。因此，所谓宗教自由实际上是宗教垄断，中庸造成“理论中的自由和实践中的自由的对立”。[⑧] 而马克思在《神圣家族》中再次“误用”了这部分材料，认为鲍威尔“对法律发表了与马丁（·迪诺尔）先生一致的意见”[⑨]。然而，要彻底清除宗教的鲍威尔怎么会与拥护基督教的马丁·迪诺尔的意见一致呢？可见，仅凭以上材料并不能推断出鲍威尔在提出国家的任务，不能推断出鲍威尔主张公民解放、政治解放。

那么，鲍威尔的自我主张是什么呢？答案是彻底清除宗教意识的幻觉，实现人的自由、人的解放。虽然在《犹太人问题》中，鲍威尔的确表示，犹太人由于自己狭隘的宗教本质而无法做好一个国家的公民。例如，他谈到“因为犹太人视自己为一个民族（Volk），他们在那些圈子里能表现出真实的、真诚的立场吗？进一步说，不是他们自己排斥了自己吗？因为他们作为一个民族站在所有民族的一般利益之外，因此，他们所采取的立场不是必然会处于等级利益和同业公会利益之外吗？”[⑩] 就

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 24－25 页。
② 同上，第 25 页。
③ 同上，第 28 页。
④ ［德］布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 82 页。
⑤ 同上，第 84 页。
⑥ 同上，第 87 页。
⑦ 同上，第 87 页。
⑧ 同上，第 89 页。
⑨ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 317 页。
⑩ ［德］布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 39 页。

此而言，的确可以认为在鲍威尔看来，犹太人的排他性使得他们与政治解放/公民解放是不相容的。不过，我们不能据此认为鲍威尔止步于犹太人的政治解放。在《犹太人问题》中，鲍威尔在第一章，便历数了过去种种犹太人问题的错误提法，既批判那些支持犹太人以犹太人的身份获得解放的主张，也批判那些将犹太人解放为基督徒的主张，指出“批判和这双方都是对立的”。[①] 批判主张的既不是将犹太人解放为犹太人，也不是将犹太人解放为基督徒，批判要将犹太人解放为——人。要想成为真正的人，唯一的手段就是“完全不信仰不自由（Unfreiheit）和信仰（Glaube），同时信仰自由（Freiheit）和人性（Menschlichkeit）”。[②] 在《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》一文中，他指出，“人的本质不是割礼，也不是洗礼，而是自由”。[③]

其二，马克思以“完备的基督教国家”/“完备的政治国家”[④] 这一概念为武器批判鲍威尔。马克思指出，鲍威尔只批判了基督教专制国家和立宪自由主义国家，而没有批判完备的政治国家，以此证明鲍威尔停留在政治解放的限度内。

马克思以宗教和国家的关系为尺度，提出了国家的序列：第一种是受宗教束缚的国家，这是非政治解放的国家，例如基督教专制的德国；第二种是在一定程度上摆脱了宗教束缚的国家，在这种国家中，宗教仍然保留了国教的外观，因而是部分政治解放的/政治解放不彻底的国家，例如立宪自由主义的法国；第三种是摆脱了宗教束缚的国家，即把宗教归为市民社会的其他要素的无神论国家、民主制国家，即马克思说的完备的基督教国家/完备的政治国家，例如北美部分自由州。[⑤] 据这一国家的序列，鲍威尔在《犹太人问题》中只批判了基督教专制的德国和立宪自由主义的法国，却没有批判民主制的美国。因此，在马克思看来，面对完备的基督教国家时，鲍威尔的批判就不是批判的批判。马克思在《神圣家族》中以此推论，鲍威尔在批判了基督教专制和立宪君主制之后，将会主张民主代议制。[⑥] 而在完备的基督教国家中，犹太人和基督徒都在政治上获得了解放，但还处于市民社会利己主义的冲突之中，因此还没有达成人的解放。对于马克思将鲍威尔的主张定性为政治解放，鲍威尔曾做出辩护。他在《目前什么是批判的对象》一文中谈到，批判在从事政治只是一种错觉，实际上批判真实而具有决定性的结论已经超出了政治范围；批判只是从现存事物出发，基于时代的政治症候，才在一瞬间将人的本质与政治本质等同；批判的观点既不是宗教的，也不是政治的。[⑦]

然而，马克思在《神圣家族》中不依不饶，说鲍威尔从来都犯“政治本质”的老毛病，甚至认为鲍威尔谈的是真神学、假政治，因为鲍威尔把犹太人问题从神学角度解读成犹太人和基督徒获得自由的能力的问题，忽视了关于政治利益的社会意义。马克思甚至干脆说，鲍威尔把犹太人问题解释成“纯宗教”的问题，以“宗教问题”就是“宗教问题”为满足。[⑧] 可是，这毕竟是论战性文章的特殊语气。回到鲍威尔的文本可以看到，鲍威尔并不把犹太人问题视为纯粹的宗教问题。他在《犹太人问题》中指出，犹太人问题是市民偏见、政治偏见、宗教偏见糅合在一起的问题，其中市民偏见和政治偏见是内核，宗教偏见包裹和保护着市民偏见和政治偏见，并反映了人的市民生活和政治生活的不自由。[⑨] 犹太人受压迫决不能用纯粹的宗教原因来解释，即使在中世纪，对犹太人的排挤也不是为了宗教利益，而是为了同业公会和行会的利益。人们不会因为纯粹的宗教原因而发动战争，而是为了政治利益。因此，阻碍犹太人解放的不是宗教仇恨，而是特权的效力。[⑩] 可见，鲍威尔看来，犹太人

---

① ［德］布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 34 页。

② 同上，第 80 页。

③ ［德］布鲁诺·鲍威尔：《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》，李彬彬译，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 121 页。

④ 也可称为完成了的基督教国家/完成了的政治国家。

⑤ 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 26、33 页。

⑥ 同上，第 314 页。

⑦ 参见［德］布鲁诺·鲍威尔：《目前什么是批判的对象》，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 198、200、201 页。

⑧ 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 305－307 页。

⑨ 参见［德］布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 106 页。

⑩ 同上，第 105 页。

问题是弥漫于宗教生活、市民生活和政治生活中的一切特权问题。

但是，即便鲍威尔在“纯宗教”的这一责难上可以得到辩护，该如何回应马克思对鲍威尔没有进一步批判完备的政治国家的责难呢？是否能据此判定鲍威尔的方案最终将止步于完备的政治国家，并主张民主制呢？就“犹太人问题”相关的文本而言，只能够对此给出有限的答案，因为鲍威尔本人并没有给出正面答案，要进行更充分的判断还需要依赖其他文本。

首先，能够确定的是，鲍威尔既反对基督教专制国家，也反对立宪自由主义国家，他追求的是对现存政治的一种更激进的超越方式，用他自己的话说，就是走向人与人之间的新的无界限的联结，并且这种联结是无神论的自由王国。这既可以从《犹太人问题》的表述中窥见痕迹，也可以从《目前什么是批判的对象》对法国立宪自由主义的批评中得到佐证。如此看来，鲍威尔的主张不能够被齐整的打包进“政治解放”的概念中，因为完备的政治国家并没有彻底实现鲍威尔的无神论自由王国的理念。

其次，鲍威尔未必会主张民主制。在此可以援引里谢尔（Gabriel Riesser）的理解来回应这一推论。“因为他的（布鲁诺·鲍威尔的）国家赋予每一种宗教信仰以平等的权利，不偏袒任何一种宗教，因此它不应该只是像北美的国家一样处于基督教之外，和基督教的领域分离开，不过问这个领域；鲍威尔的国家必须同时把基督教和犹太教作为某种它所仇恨的东西排斥、压制，它必须像反对犹太人和犹太教一样反对基督徒和基督教——按照我们这位作者的观点，这是由其本质的最内在的必然性推动的。”① 也就是说，根据鲍威尔的理论，北美的民主制国家并不是鲍威尔所主张的无神论的自由王国。不过，鲍威尔并未对此做出正面回应，只是说“我已经完成了批判家的任务——我接下来不需要再完成别的义务，我已经批判了犹太人与不同国家（他们生活于这些国家之中，并与其冲突的）之间的关系，而且只需要批判这种关系”②。

再次，虽然鲍威尔的措辞中常出现国家理想、更高级的国家形式等用语，也明确指出批判要为“具有决定性意义的立法奠定纯粹的基础”③，但他同样指出自己还准备了世界形式的观念，“这种世界形式不单单是法的形式，而且是社会的形式”。④ 他还批判了民族利己主义，认为各民族的未来都十分灰暗。因此，不能将鲍威尔的主张压缩为仅仅是在提出政治国家的任务。

由此可知，鲍威尔的自我主张是区分了人的解放与政治解放的，⑤ 并且他的最终追求是人的解放而非政治解放。但不管鲍威尔如何自我主张，马克思一定要将鲍威尔定格在政治解放的位置上。

此外，正是以完备的政治国家概念为武器，马克思批判鲍威尔误解了宗教和国家、宗教束缚和政治解放的关系。马克思指出，“一方面，鲍威尔要求犹太人放弃犹太教，要求一般人放弃宗教，以便作为**公民**得到解放。另一方面，鲍威尔坚决认为宗教在政治上的废除就是宗教的完全废除”。⑥ 也就是说，鲍威尔的错误体现在两个方面：一方面废除宗教是政治解放的必要条件，另一方面宗教在政治上的废除就是宗教的完全废除。在马克思看来，完备的基督教国家的现状表明，不必废除宗教也能实现政治解放，而实现了政治解放的国家中，宗教仍然生机勃勃地存在。对于第一个方面，如果说鲍威尔主张的是民主制国家，或者通过政教分离走向世俗国家，那么的确可以用不必废除宗教就能实现政

---

① ［德］布鲁诺·鲍威尔：《评讨论犹太人问题的最新著述（2）》，李彬彬译，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 189－190 页。

② 同上，第 190 页。

③ ［德］布鲁诺·鲍威尔：《评讨论犹太人问题的最新著述（1）》，李彬彬译，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 177 页。

④ ［德］布鲁诺·鲍威尔：《评讨论犹太人问题的最新著述（2）》，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 190 页。

⑤ 道格拉斯·莫格奇（Douglas Moggach）谈到，“尽管鲍威尔的分析存在种种缺陷，但他仍然坚持政治解放和人类解放之间的区别，而马克思却声称这是自己的观点”，以及“在马克思将鲍威尔视为社会主义的对手的三次猛烈抨击中，在《论犹太人问题》《神圣家族》和《德意志意识形态》中，马克思声称鲍威尔缺乏社会解放的观念，他把所有的社会问题都转化为宗教问题，他混淆了政治解放和真正的人类的解放。如果我们对鲍威尔在 1848 年以前的全部著作进行考察，这些说法似乎站不住脚”。（［加］道格拉斯·莫格奇：《布鲁诺·鲍威尔的哲学和政治学》，刘亚品译，北京：北京师范大学出版社，2022 年，第 218、250 页。）

⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 25 页。

治解放这一理由来反驳鲍威尔。但是，鲍威尔的终极追求是实现无神论的自由王国，其题中之意是全面废除宗教，而不是止步于政教分离和民主制国家。至于宗教在政治上的废除就是宗教的完全废除这一点，也不是鲍威尔的主张。正如前文提到的，鲍威尔在《犹太人问题》中谈到："就算基督教的假日没有得到国家的特殊授权，也不用担心一般的宗教消亡……因为它是多数人的宗教，因为法国人几乎以神圣的心情信奉它。"①

其三，马克思认为，鲍威尔没有理解人权的实质，并且将人权等同于人本身，因此鲍威尔将政治解放与人的解放混为一谈。鲍威尔在《犹太人问题》中的"人权和基督教国家"小节指出，犹太人只要还是作为犹太人，"那么使他成为犹太人的那种狭隘本质就一定会压倒那种把他作为人而同别人结合起来的人的本质"，基督徒也一样；只有消灭了犹太人和基督徒的特殊宗教本质，"承认人的普遍本质并视之为自己的真正本质，犹太人和基督徒才能把自己视为人，而且互相把对方作为人来对待"；在基督教世界，人权是在特权的抗争中得来的，人权是教育的结果，只有"争得和应该得到这种权利的人，才能享有"，因此，基督徒和犹太人都无法拥有人权。②

马克思认为，鲍威尔没有理解人权的真实形式。他援引北美和法国对人权的规定来反驳鲍威尔，指出人权（Menschenrechte）划分为作为"公民权"（droits du citoyen）的人权和作为"人权"（droits de l'homme）的人权，"公民权"（droits du citoyen）即公民权利（Stattsbürgerrechte），即参与政治共同体和国家的权利，属于政治自由的范畴，"人权"（droits de l'homme）则是市民社会成员的权利（die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft），如自由、平等、安全、财产等，其中就包括宗教信仰自由。③ 在马克思看来，无论是作为"公民权"的人权，还是作为"人权"的人权，都不以牺牲信仰的特权为条件。也就是说，犹太人作为犹太人也能获得人权。并且，由于任何一种人权都没有超出利己的人，即没有超出作为市民社会成员的人，因此，人权不但不是鲍威尔所说的那样，以人同人相结合在一起的本质为前提，反而是以人与人相互分隔的状态为条件。

如果鲍威尔只是主张这样的人权，那么显然他没有达到人的解放的高度。问题在于，鲍威尔所理解、追求的人权，是否等同于马克思提到的北美与法国对人权的规定？回到鲍威尔的文本语境，他没有像马克思一样专门就人权内涵进行详细分析，但从其叙述中可以看到他对特权、人权、公民权、臣民的区分：在基督教国家，犹太人既无法获得"人权"（Menschenrechte），因为犹太人的特殊本质会压倒他作为人的本质；也无法获得"公民权"④，因为基督教国家只知道臣民。也就是说，鲍威尔在此使用的人权与公民权的概念，不能等同于马克思所谈的人权与公民权的概念。这从二者的德文用词就可得到侧面佐证。一方面，鲍威尔所谈的人权（Menschenrechte）应该既包括公民权（der Stattsbürgerrechte），也包括市民社会成员的权利（die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft）。另一方面，鲍威尔所谈的人权（Menschenrechte）其内涵不能等同于马克思所援引的1791年《人权和公民权宣言》《宾夕法尼亚宪法》等法律规定的人权。在鲍威尔的语境中，当谈到人权（Menschenrechte）时，除了反抗特权走向现代人权这一维度之外，还指向人是否达成自由理性的本质。如果人仍然停留在宗教本质内，那么就无法达成自由理性的本质。鲍威尔最终要达成的不是宗教信仰自由的权利，而是完全不信仰宗教。可是，马克思坚持自己的观点，在《神圣家族》中仍然重申了这一点，认为鲍威尔教条主义的理解了人权，将人权混同于人本身，因为人权的实质只能从市民社会的角度得到理解，而不能从宗教的角度得到理解。

总之，无论鲍威尔如何为自己辩护，如何念兹在兹地说自己追求人的解放、世界形式、自由王国，在马克思看来，鲍威尔都没有切中问题的本质。当鲍威尔认为自己在主张人的本质的时候，马克

① ［德］布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，《马克思思想发展历程中的"犹太人问题"》，第84页。

② 同上，第47页。

③ 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，第39－40页。马克思表述人权、"公民权"、"人权"的相关原文词汇参见 *MEGA*^{2}, *I*/2, Berlin: Dietz Verlag, S. 156, 157.

④ 鲍威尔表述人权、公民权的相关原文词汇参见 Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig: Druck und Verlag von Friedrich Otto, 1843, S. 19, 20.

思指出鲍威尔的主张恰恰大大地低于人的本质。总之，马克思坚持认为，鲍威尔把注意力集中在宗教和国家之间的对立，将国家和人类、人权和人本身、政治解放和人类解放混为一谈。[①] 综上所述，不是鲍威尔自己不主张人的解放而主张政治解放，而是马克思将鲍威尔的思想降格为政治解放。

三、降格背后的深层思想分歧

何以鲍威尔的自我主张是人的解放，在面对马克思的责难时也尝试自我辩护，而马克思却一定要将鲍威尔的主张降格为政治解放呢？上文提到，在马克思降格鲍威尔思想所给出的证据中，既存在对部分材料语境的置换，也存在基于论战性文章的特殊语气而给出的归谬性论断。不过，这些都不是降格的关键，关键在于二者思想的深层分歧，这一分歧即是否承认“市民社会决定国家”这一前提。[②] 当马克思坚持“市民社会决定国家”这一前提时，鲍威尔的方案就注定无法上升到人的解放的高度，而最多只能上升到政治解放的高度。

其一，在马克思“市民社会决定国家”的基本理解中，市民社会成员的人是本来意义的人。[③] 当马克思把市民社会成员的人视为本来意义的人的时候，就把政治上的人视为抽象的存在。也就是说，鲍威尔和马克思对人的本质或者说人的现实性的理解存在分歧：鲍威尔认为人的本质在于理性自由意识，贬斥感性需要；马克思则认为人的现实性就在于感性需要。与之相应，他们对人的自由或者说人之为人的最高成就也有不同的理解：在 鲍威尔看来，人的最高成就是在伦理共同体中实现理性自由，马克思则认为人的自由应当是扎根在感性需要和经验生活中的劳动自由。这两种自由观的博弈，使得马克思无法赞同鲍威尔的方案。

其二，在马克思“市民社会决定国家”的基本理解中，对市民社会的真正关切是对需要、劳动、私人利益、私人权利、工商业活动等领域的关切。[④] 实际上，鲍威尔并不是没有谈社会，他曾经谈道：“批判准备了世界形式，甚至是第一次开始准备世界形式的观念。这种世界形式不单单是法的形式，而且是社会的形式，关于这种形式至少可以说，谁对它的建立毫无贡献，谁在它那里不凭自己的良心和情感来生活，他就不会感到在它那里就像在自己家里一样，也不可能参与它的历史。”[⑤] 对此，马克思认为，鲍威尔只是教条主义的理解社会，而对于社会，除了寓言教导和道德教化之外，根本说不出什么名堂。[⑥] 在马克思看来，对市民社会的变革与感性需要、劳动以及私有财产等领域的变革有关，与情感、良心无关，因此鲍威尔在根本上没有触及到市民社会的要害。

其三，在马克思“市民社会决定国家”的基本理解中，市民社会的利己主义冲突是现代社会普遍矛盾的根源。鲍威尔认为，特权的立法效力和公法状况之间的矛盾是现代社会的普遍矛盾，法国立宪自由主义的实践就体现了这一矛盾。马克思则认为，鲍威尔所说的特权的立法效力和公法状况之间的矛盾只是法国立宪主义的矛盾，“而立宪主义总的说来就是现代代议制国家和旧的特权国家之间的矛盾”[⑦]，因而还不是真正的现代政治范围内的矛盾。马克思指出，只有完备的政治国家的本质矛盾才真正切中了犹太人问题的现代性。完备的政治国家，即马克思提到的实行民主制的北美各自由州，只有在那里，犹太人问题才成为真正的现代意义上的问题。而完备的政治国家所呈现出的矛盾是市民社会与国家的二元分裂，针对这一分裂，重视市民社会的马克思将根源指向市民社会的利己主义冲

① 参见《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 111 页。

② 马克思没有在犹太人问题相关文本中直接表述过“市民社会决定国家”的观点，但可以通过马克思的相关表述概括出这一观点。例如，“这种人，市民社会的成员，是政治国家的基础、前提”，以及“只有政治上的迷信还会妄想，市民生活必须由国家来维系，其实恰恰相反，国家是由市民生活来维系的”。（《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 45、322 页。）

③ 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 43 页。

④ 同上，第 46 页。

⑤ ［德］布鲁诺·鲍威尔：《目前什么是批判的对象》，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 190 页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 301 页。

⑦ 同上，315 页。

突。实际上，鲍威尔并不是没有看到市民社会的更迭，[①] 但他没有像马克思一样在犹太人与市民社会利己主义之间构建紧密联系。在马克思看来，市民社会的利己主义精神就是犹太精神；而在鲍威尔看来，犹太人只是利用了市民社会的利己主义。[②] 这还不是问题的关键，问题的关键在于，如马克思所批判的，“犹太人问题最终归结成的这种世俗冲突……鲍威尔在抨击这些世俗对立在宗教上的表现的时候，竟听任这些世俗对立持续存在”。[③] 在马克思看来，鲍威尔之所以听任市民社会冲突的存在，是因为他承认“同政治国家对立的市民社会是必然的，因为他承认政治国家是必然的”[④]。这里，虽然鲍威尔认为政治国家是必然的这一点是有待商榷的，但较之于马克思，鲍威尔的确更重视政治国家，而不是市民社会。[⑤] 而在马克思的理解中，市民社会之于宗教、国家有根本性，市民社会决定宗教和国家，现代社会发展日益成熟，市民社会的根本性就日益明显，例如，“他们信奉宗教是由于宗教在这里是市民社会的精神”，以及“在今天，只有**政治上的迷信**还会妄想，市民生活必须由国家来维系，其实恰恰相反，国家是由市民生活来维系的”。[⑥]

可见，如果借用鲍威尔的市民偏见、政治偏见、宗教偏见的提法，那么鲍威尔对犹太人问题的分析聚焦于包裹市民偏见和政治偏见的宗教偏见外衣。而马克思将犹太人问题聚焦于作为内核的市民偏见，更确切地说，聚焦于市民社会的生产生活本身。如果借用马克思经济基础与上层建筑的提法，那么鲍威尔站到了作为上层建筑的宗教－政治这一端，而马克思则站到了作为经济基础的市民社会这一端。又因为鲍威尔和马克思都认为历史的发展遵循从低级到高级的辩证发展图式，因此只有在超越了现代社会的症结之后，才能到达更高的历史阶段。如果说在马克思看来，鲍威尔根本上谈的只是前现代的矛盾，那么这就意味着鲍威尔无法超越现代政治解放的范围。当鲍威尔自以为批判了政治解放范围内的普遍矛盾，并上升到人的解放的高度之时，实际上他只是“从局部的政治解放上升到了完全的政治解放，从立宪制国家上升到了民主代议制国家”。[⑦]

综上所述，鲍威尔和马克思对市民社会和国家的重视程度不同，导致二者发展了两条相互竞争的解放之路：一条经由现代批判促进宗教－政治变革，为立法奠定纯粹的基础，构建通往无神论的理性自由王国的解放之路；另一条则是经由无产阶级－社会革命，消灭私有财产，构建通往无私产的劳动自由联合体的解放之路。在鲍威尔那里，宗教－政治革命可以通往人的解放。而在马克思那里，宗教－政治革命无法通往人的解放。因为一旦马克思坚持“市民社会决定国家”的框架，确立了市民社会之于现代社会的根本性，那么鲍威尔所瞄准的宗教－特权、特权和公法之间的矛盾问题就被降格为前现代世界的情节，宗教、法、国家等都被降格为受市民社会决定的一些因素，如此，就只有社会革命才能从根本上解决问题，只有社会解放才是人的解放。从马克思的框架看，鲍威尔忽视了问题的根本，偏离了问题的正确轨道，因而不论鲍威尔如何辩解自己念兹在兹的是人的本质而非政治本质，在马克思看来，鲍威尔实际上都只能达到政治解放的高度，达不到人的解放的高度。

---

① ［德］布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 38 页。

② 同上，第 38 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 31 页。

④ 同上，第 32 页。

⑤ 鲍威尔对政治的重视可以从他对一则轶事的态度得到佐证。1492 年西班牙驱逐犹太人之后，大批的塞法迪犹太人来到了奥斯曼帝国，奥斯曼帝国的苏丹也欢迎犹太人的到来，因为他们能够带来商贸联系。据说苏丹巴亚希德二世听说西班牙国王斐迪南驱逐了犹太人之后感慨道，“当他使自己的土地荒芜而使我们的土地肥沃的时候，你怎么能够认为（他）是一个英明的统治者呢?”这则轶事被不仅被记录在各式各样的犹太史中，而且在大众心里留下了惯有印象，即西班牙因驱逐犹太人而导致了经济的衰弱。鲍威尔对此却有不同看法，他说：“然而，西班牙并不是因为缺少犹太居民，而是由于把不宽容、不自由和迫害作为自己政府的原则才衰落的。即使所有的犹太居民在帝国里还受人喜爱，帝国也会由于自己的罪过而衰落，而且在那些原则的压迫下，它必然会衰落。”在鲍威尔看来，西班牙衰落的原因是西班牙的政治制度的缺陷，而不是失去了犹太人提供的“经济动力”。他同样用波兰的例子重申了这个观点，指出是因为波兰政治制度的落后，才导致大量犹太人能够生存在贵族和农奴之间的巨大裂隙中。（［美］罗伯特·M·塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行、冯玮译，上海：生活·读书·新知上海三联书店，1994 年，第 459－560 页；［德］布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》，《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，第 36、37 页。）

⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 37、322 页。引文中黑体字为原文所注。

⑦ 同上，第 315 页。

四、结　　语

第一，马克思对鲍威尔的批判中糅合了对鲍威尔思想的降格，即将鲍威尔人的解放的主张降格为政治解放的主张。这一层面的降格根植于二者思想的深层分歧，这一分歧即是否承认“市民社会决定国家”这一前提。只有承诺这一前提，才能说鲍威尔只能达到政治解放的高度而达不到人的解放的高度。未澄清并重视此前提而径直将鲍威尔的主张定性为政治解放，既会掩盖鲍威尔对人的解放的关切，也会模糊马克思和鲍威尔的深层分歧所在，进而有损于深刻理解马克思思想的独到之处。

第二，在理解马克思对鲍威尔的批判时，要对那时论战性文章的特殊语气有所区分，不能被特殊语气所误导，进而误解了马克思，也误解了鲍威尔。例如，马克思行文中存在一些对鲍威尔主张的归谬性论断，但这不能理解为马克思不了解鲍威尔的思想，也不能将这些论断径直当成鲍威尔自己的主张，应当明白，这是论战性文章的特定文风使然，像这样的特殊语气同样存在于《神圣家族》的其它章节以及鲍威尔自己的行文中。不过，论战性文章的特殊语气不是降格的关键原因，理论内核的分歧才是降格的关键原因。注意到特殊语气，是为了不至于误解了马克思的重点所在。从理论的内核看，马克思把握住了鲍威尔的思想要领，而特殊语气下的“嬉笑怒骂”都服务于关键的理论分歧。注意到这点，就可以对二者的理论有更恰当地把握。

第三，梳理二者文本所的差异可以发现，并不是马克思的每一条批评，鲍威尔都有所回应，鲍威尔有自己关注的重点，不过，对于政治解放和人的解放的定位差异是鲍威尔和马克思相互论战的焦点，本文的梳理服务于这一焦点。

第四，就“犹太人问题”的现实来说，19 世纪 40 年代马克思和鲍威尔就此议题论战之时，德国正处于从前现代向现代转型的关键时期。[①] 在这一时期，犹太人的解放问题犹如时代复杂现实的一个缩影，其内与德国新旧更替的阵痛相连，外与欧洲资产阶级革命的时代浪潮相关，上承启蒙运动、宗教改革以及融合、同化运动，下启德国未来的革新路向。它与德国总体境况的重重矛盾交织在一起，在犹太人解放的焦点背后，是政治、经济、文化、社会、宗教以及民族等诸方面急剧变革的现实背景。犹太人解放的方向与德国总体发展的方向密切相关，因此这个议题会成为各方力量博弈的战场。马克思和鲍威尔的智识教养，使得他们没有将德国的犹太人问题视为犹太人的特殊问题或者德国的特殊问题，而是将德国的犹太人问题置于现代社会的普遍性问题中来看待，并寻找解决问题的普遍性方案。就实际情况而言，犹太人解放问题的确是欧洲现代化境况的一个缩影。作为欧洲的历史遗留问题，犹太人问题有长久的历史根源，当这些国家受到现代浪潮冲击，要在改革中谋求生存和出路的时候，不可避免会触及犹太人问题。犹太人解放的不同进程，也呈现了不同国家现代化道路的区别。由于理论眼光的差异，马克思和鲍威尔在定位什么才是现代意义的犹太人问题和现代社会的普遍问题时出现了分歧，做出了不同的诊断。这种分歧不仅是二者关于德国未来新路向的分歧，也是二者对于如何超越现代危机、走向人的解放之路的分歧。当马克思将鲍威尔人的解放主张降格为政治解放主张时，意味着马克思主张了一条不同于鲍威尔所主张的德国未来新出路，也意味着马克思提出了一整套新的人的解放理论以取代鲍威尔的人的解放理论。厘清这一点，有助于理解马克思对鲍威尔的批判。当然，犹太人问题只是呈现马克思与鲍威尔思想分歧的其中一个滤镜，对于二者思想的比较有待进一步研究。就此而言，本文所做的澄清只是初步的和部分的。

（责任编辑　巳　未）

① 邢来顺将 1815－1918 年视为德国从传统社会向现代社会转型的关键时期。（参见邢来顺：《德国通史第四卷：民族国家时代（1815－1918）》，南京：江苏人民出版社，2019 年，前言第 1 页。）

毛泽东对实践评价标准的体系化建构

欧阳英

【摘要】一定的价值标准的存在，是进行价值评价活动的必要前提，毛泽东在对中国革命与建设的实践活动加以评价时也不例外。毛泽东将科学的价值评价标准直接运用到对中国革命与建设实践活动的价值评价之中，使之从较早阶段开始就摆脱了盲目性而向着对中国社会进步有益的方向发展。毛泽东对中国革命与建设实践活动的价值评价标准进行了体系化建构，其中包括正义标准、实效标准、功利标准、道德标准、人民标准五个方面。这种体系化建构使得中国革命与建设实践活动有了较为系统、科学的价值评价体系作保证，避免了单一性、片面性与混淆性。

【关键词】毛泽东；实践；评价标准；体系化

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0059－07

作者简介：欧阳英，哲学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学所研究员。

基金项目：中国社会科学院理论创新工程“长城学者”计划

在毛泽东看来，所谓实践就是人类有目的地改造客观世界的物质活动。但从根本上说，所谓目的正是人的内在价值尺度的客观反映，对目的的强调体现了用价值对实践进行规范这一问题的重视，也表明对实践活动进行价值评价有着基本的价值论根据。用马克思描述劳动的话来说，社会实践就是“制造使用价值的有目的的活动”①。因此，人类实践活动的目的，不仅是为了“求真”“验真”，更是为了“求善”“创价”。对实践活动进行价值评价，是对实践活动所具有的“求善”“创价”进行准确定位的过程。价值标准的存在是进行价值评价活动的必要前提，毛泽东在对中国革命与建设实践活动加以评价时也不例外，这是“求善”“创价”的重要保证。毛泽东将科学的价值评价标准运用到对中国革命与建设实践活动的价值评价中，使之从较早阶段开始就摆脱了盲目性而向着对中国社会进步有益的方向发展。如果展开说，在对中国革命与建设实践活动进行价值评价的过程中，毛泽东主要运用的评价标准有正义标准、实效标准、功利标准、道德标准以及人民标准，这五个重要标准共同实现了实践评价标准的体系化建构，使得中国革命与建设实践在发展中增强了完整性与系统性，避免了单一性、片面性与碎片化。下面本文将对这五个重要标准进行具体的说明并分析它们之间的内在联系。

一、正义标准：“我们的事业是正义的”

在评价中国革命的过程中，正义标准是毛泽东使用得最为普遍的一种标准，由此表明毛泽东有着深刻的正义观。为使广大人民群众对中国革命的性质有更准确的理解与把握，毛泽东在《论持久战》中明确说：“中国的战争是进步的，从这种进步性，就产生了中国战争的正义性。因为这个战争是正义的，就能唤起全国的团结，激起敌国人民的同情，争取世界多数国家的援助。”“中国的短处是战

① 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 215 页。

争力量之弱，而其长处则在其战争本质的进步性和正义性。”[①] 可见，对毛泽东来说，针对战争这种实践活动，可以用正义标准来加以评价：但凡正义的战争，其“就能唤起全国的团结，激起敌国人民的同情，争取世界多数国家的援助”，因此就有取得最后胜利的可能性。毛泽东的正义标准对于中国人民赢得抗日战争的胜利，有着重要的思想指南意义，坚定了中国人民战胜日本侵略者的信心。

正义问题可被理解为对人的生存方式及社会关系的是非、善恶、美丑、合适或不合适的追问。柏拉图为城邦设立了一个总体性的正义原则，即“每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务”。他指出：“正义的人不许可自己灵魂里的各个部分相互干涉，起别的部分的作用。他应当安排好真正自己的事情，首先达到自己主宰自己，自身内秩序井然，对自己友善……并且在做所有这些事情的过程中，他都相信并称呼凡保持和符合这种和谐状态的行为是正义的行为，指导这种和谐状态的知识是智慧，而把只起破坏这种状态的行为称作不正义的行为。”这里，柏拉图指出了什么是正义、什么是不正义，它们都是“秩序”的体现：所谓正义表明“内部秩序井然”，所谓不正义就是秩序的破坏。在柏拉图那里，正义的结果是与正义的行动直接相关的，即“做正义的事在内部造成正义，做非正义的事在内部造成非正义”[②]。从本源来看，正义与社会秩序、社会关系相联，人与人之间的社会关系是正义问题产生的客观前提。倘若人们孤立自处、互不相干、没有利害关系，那么人及其行为就无所谓是非、善恶、美丑、合适或不合适，因而就没有正义问题。正义或非正义存在于人与人的交往之中。但是，倘若生活于社会中的人们具有绝对一致的利益、相互之间没有冲突与侵害，那么人间就是天国，就不会有非正义，从而也没有正义。因此，只有当人们处于相互依赖又相互冲突的关系中，人的行为及其相互关系才表现为是非、善恶、美丑、合适或不合适，才有可能产生正义问题，也才有可能出现正义标准。

正义标准可以从伦理学角度或政治哲学角度来加以理解。罗尔斯在《正义论》中对正义标准的讨论主要是从伦理学的角度来加以理解，但毛泽东所说的正义标准更多是从政治哲学的意义上加以理解，主要涉及到的是政治正义标准。1954 年，在第一届全国人民代表大会开幕式上，毛泽东说：“我们的事业是正义的。正义的事业是任何敌人也攻不破的。”[③] 这里的“正义”就是政治正义的标准。政治是人类文明的特有现象。政治所要处理的关系包括阶级内部的关系、阶级之间的关系、民族关系和国际关系等，其核心是如何确立并维持政治制度和国家政权。政治是社会生活的重要领域，是家庭生活、经济生活得以进行的条件和保证，其合理与否、合目的与否、和谐与否，所涉及的是一个十分重要的正义问题，因此，政治意义上的正义标准在评价实践活动时是带有根本性的，它能为实践活动指明正确的政治方向。在博鳌亚洲论坛 2021 年年会开幕式上，习近平提出了“我们要坚守正义，开创互尊互鉴的未来”的重要主张[④]，为解决全球治理问题贡献了具有政治正义意义的中国方案。

二、实效标准：“要看实践，要看效果”

所谓实效标准所强调的是要以客体对主体的效应作为评价实践活动的标准。这种标准是一种客观的标准，无论客体还是主体以及它们之间的相互作用，都是客观存在的。由此，客体对主体的作用和影响，即客体对主体的效应或效果也必然是客观存在的。这种效应或实效标准，实质上就是实践标准，它既具有客观性也具有直接现实性，直接表现为主客体相互作用的客观效果的事实。任何事实都是不因人而异的客观存在，事实胜于雄辩，以效应或实效为价值标准，具有很强的说服力，有利于确保评价判断的客观性、准确性、科学性。在此意义上，效应标准或实效标准是具有科学意义的价值标

① 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 449 页。

② 以上柏拉图的相关引文参见［古希腊］柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986 年，第 154、172、174 页。

③ 《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 350 页。

④ 习近平：《同舟共济克时艰，命运与共创未来——在博鳌亚洲论坛 2021 年年会开幕式上的视频主旨演讲》，《人民日报》2021 年 4 月 21 日。

准。马克思说：“无神论的博爱最初还只是哲学的、抽象的博爱，而共产主义的博爱则径直是现实的和直接追求实效的。”① 在此，共产主义的实效意义得到凸显，这表明马克思的科学社会主义理论以实效标准为旨趣，而不是像以往的空想社会主义只是停留在不切实际的空想层面，这是马克思科学社会主义理论对空想社会主义的根本性超越。毛泽东指出：“我们判断一个党、一个医生，要看实践，要看效果；判断一个作家，也是这样。”“检验一个作家的主观愿望即其动机是否正确，是否善良，不是看他的宣言，而是看他的行为（主要是作品）在社会大众中产生的效果。”② 可见，对毛泽东来说，效果、实效是评价实践活动的根本性标准，这对一个政党、一个医生甚至一个作家来说都是如此。

实践效果是与实践效益不同的概念，它们之间有联系也有区别。如果从二者都与目的相联的角度看，它们都是实践结果中合乎目的的有效部分，即具有价值性，这是它们的共同点。不同点是，实践效果是一种客观的符合了主体目的的事物或作用，它不与主体的具体利益发生联系，并不表明满足了主体哪方面的利益，只是表明通过实践活动能够取得的一种结果；实践效益却表明实践结果更进一步地与主体某一方面利益发生联系，如文化、经济、社会、政治、教育等效益。因此，效益概念在与效果概念相比较时可以看到，它是在符合目的这一价值关系基础上又更推进了一步，增加了利益维度，更明确地体现了主体的需要和利益。但不论是效果还是效益，都具有成为评价实践活动标准的属性。无论是效果还是效益，都存在着实现速度与程度问题。如在对社会主义建设提出具体要求的过程中，毛泽东使用了“多快好省”这四个字，帮助人们进一步认清了如何加快社会主义建设的发展步伐。“快”是速度问题，“多”与“省”体现了对效果的衡量，“好”关系到效益问题，从“多快好省”这四个字可看到速度、效果和效益三者的有机统一。能够做到“多快好省”，在社会主义建设过程中是重要的。倘若不注重速度，就会导致光讲质量、效益，从而使实践错失良机，进展缓慢，如何抓住“历史机遇期”正是与此相联的；倘若不注重效果问题，就会使实践只求速度或质量而不计成本，容易导致投入大于收益，从而带来资源的浪费，毛泽东将“浪费”视作“犯罪”正是从此意义上来谈论的；如果不注重效益问题，就会导致实践速度和实践效果失去具体的价值目标与满足对象。

注重客观规律、“实事求是”，是毛泽东被视为“过程论”者的重要原因。但通过对毛泽东注重实际效果这一点加以分析，可以进一步看到，除注重“过程”之外，注重实际效果也是毛泽东的思想特点。毛泽东认为，任何实践活动都应参照效果而不是宣言来加以评判，也就是说，在评价实践活动的过程中，不能光看它的口号、宣言提得多么漂亮，而应看效果，效果应被视为最根本的衡量标准。客观地说，追求最大的效益是人们各种活动的一个共同原则。例如，在生产活动中，生产者总是试图以最小的代价、最低的成本来获取最大的收益；在交换活动中，交换双方都是本着最合算、可能获得最大效益的原则来行事。反之，效益又是人们的各种活动的价值的最终确定者。因此，效益与人们的实践活动之间实际上形成了不可分割的辩证关系。对实践活动来说，实效标准是一种具有外在性的客观标准，它可以帮助我们从外部效果出发直截了当地认识某项实践活动的实际价值。

在实效这个总体标准之下，毛泽东进一步以明确的方式突显了生产力标准。生产实践是人类最基本的实践活动，生产力标准即衡量人类社会进步的最高标准。毛泽东鲜明地指出：“中国一切政党的政策及其实践在中国人民中所表现的作用的好坏、大小，归根到底，看它对于中国人民的生产力的发展是否有帮助及其帮助之大小，看它是束缚生产力的，还是解放生产力的。”③ 在此，毛泽东明确了能否促进生产力发展，是评价中国一切政党的政策及其实践在人民中所表现的作用的好与坏、大与小的根本性标准。凡是能促进生产力发展的实践就是好的实践，凡是阻碍生产力发展的实践就是坏的实践。应当看到，生产力标准是实效标准的重要落脚点之一，也是实效标准的根本内容之一，我们应该注意两者之间的辩证关系，而不将它们看成是互不相联或相互排斥的关系。

关注实践的实效标准，也是邓小平的重要思想特点。早在 1962 年，针对生产关系到底采取什么

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 187 页。

② 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 873－874、868 页。

③ 同上，第 1079 页。

形式为最好，他就明确强调“哪些形式在哪个地方能够比较容易比较快地恢复和发展农业生产，就采取哪种形式”。为此，邓小平甚至用“黄猫、黑猫，只要捉住老鼠就是好猫”① 进行了形象的比喻，加深了人们对该观点的理解。1980 年，针对发展生产力问题，他进一步指出：“社会主义经济政策对不对，归根到底要看生产力是否发展，人民收入是否增加。这是压倒一切的标准。”② “不管你搞什么，一定要有利于发展生产力。发展生产力要讲究经济效果。”③ 这就是说，生产力的发展是衡量一切工作，特别是经济工作的根本标准或最后标准（不是唯一标准），它是一种实效标准。把讲究实效界定在促进生产力的发展上，是邓小平对毛泽东提出的实效标准的重要发展。党的十三大之后，邓小平将生产力标准进一步扩展为“三个有利于”标准，即对于我们一切工作“判断的标准，应该主要看是否有利于发展社会主义社会的生产力，是否有利于增强社会主义国家的综合国力，是否有利于提高人民的生活水平”④。这是邓小平对毛泽东提出的实效标准的又一个发展，“三个有利于”标准是一种实效标准的综合，既包括生产力标准，又是生产力标准的延伸与发展。由此一来，实效标准或追求实效的原则，便成为邓小平实践思想中的一个不可缺少的并具有显著特色的重要内容。

三、功利标准：“无产阶级的革命的功利主义”

毛泽东指出：“世界上没有什么超功利主义，在阶级社会里，不是这一阶级的功利主义，就是那一阶级的功利主义。我们是无产阶级的革命的功利主义者，我们是以占全人口百分之九十以上的最广大群众的目前利益和将来利益的统一为出发点的，所以我们是以最广和最远为目标的革命的功利主义者，而不是只看到局部和目前的狭隘的功利主义者……任何一种东西，必须能使人民群众得到真实的利益，才是好的东西。”⑤ 这一论述表明，功利标准在毛泽东那里得到了积极的倡导与肯定。“正其谊不谋其利，明其道不计其功”是作为“群儒首”（西汉刘歆语）的董仲舒提出的重要观点，是中国传统社会始终坚持“重义轻利”立场的重要思想支撑。朱熹在坚持“义在利先”原则的基础上，提倡“以义生利”，主张“古圣贤之言治，必以仁义为先，而不以功利为急”⑥。因此，在中国思想史上，如何看待功利标准在评价实践活动中的作用，一直是见仁见智的。中国传统文化对功利的轻视表明了对超功利主义的提倡，就此来看，毛泽东极力强调无产阶级的革命的功利主义是中国共产党人所要坚持的，这一点必须引起人们的高度重视，这是对中国传统文化中超功利主义思想的重大超越。

毛泽东明确强调中国共产党人就是以“无产阶级的革命的功利主义”作为自己衡量实践活动的价值评判标准的，因为“唯物主义者并不一般地反对功利主义，但是反对封建阶级的、资产阶级的、小资产阶级的功利主义，反对那种口头上反对功利主义、实际上抱着最自私最短视的功利主义的伪善者”⑦。在此，毛泽东着重指出坚持无产阶级的革命的功利主义有着唯物主义基础，而并非唯心主义的主观臆想。功利标准是对实效标准中物质性这个基础特征的直接彰显。毛泽东认为，功利标准应是评价实践活动的重要标准，实际上是突出了实效标准的物质价值内涵。早在青年时期，毛泽东在世界观转变的过程中就认为，世界上什么问题最大，吃饭问题最大；大革命时期，他指出工人运动、农民运动要为工农群众谋利益；第一次国内革命战争时期，他强调要关心广大人民群众的切身利益和生活问题，要满足农民的土地要求；延安时期，他尖锐地批判了“董仲舒们所谓‘正其谊不谋其利，明其道不计其功’这些唯心的骗人的腐话”，指出“我们不能饿着肚子去‘正谊明道’，我们必须弄饭

① 《邓小平文选》第 1 卷，北京：人民出版社，1994 年，第 323 页。
② 同上，第 314 页。
③ 《邓小平文选》第 2 卷，北京：人民出版社，1994 年，第 314、312 页。
④ 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1994 年，第 372 页。
⑤ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 864 – 865 页。
⑥ ［宋］朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷 75，《朱子全书》，朱杰人、严佐之、刘永翔编，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010 年，第 3623 页。
⑦ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 864 页。

吃，我们必须注意经济工作”[①]，并明确提出我们主张无产阶级的革命的功利主义。

毛泽东主张的无产阶级革命的功利主义与其他类型的功利主义的区别在于，前者强调以人民大众的长远利益，而不是以个人的、狭隘集团的利益，或眼前的、局部的利益作为判断实践活动之“好”“坏”的价值标准。促使每个人行动起来的动力总是与他个人利益有关，但对个人眼前有效果（合乎个人利益）的东西，并不一定是检验个人的实践活动结果的合理尺度，更不是检验他所属的群体的实践活动成败的尺度。这是毛泽东的功利观并没有落到个人利益身上，而是与无产阶级的整体利益相联的重要原因。同时，毛泽东的“无产阶级的革命的功利主义”的重要意义还在于对中国传统伦理学中的“义利之辨”，即道德与功利的关系问题做出了新的回答。在中国传统的伦理学中，针对“义利之辨”问题的回答区分出两大派别：一是儒家传统，主张重义轻利；二是墨家传统，主张“义即利也”。毛泽东站在辩证唯物主义的高度，在继承墨家功利主义传统的基础上，将道德（义）和功利（利）辩证地统一在一起。中国共产党领导的革命战争是正义的战争，为取得这场正义战争的胜利，必须进行全民总动员。但是，抽象地谈论革命战争的正义性，是无法鼓舞士气的，因此毛泽东一再指出要告诉群众，投身革命战争不仅是为阶级而战，而且是为自己的利益而战，指出“一切空话都是无用的，必须给人民以看得见的物质福利”[②]，“马克思列宁主义的基本原则，就是要使群众认识到自己的利益，并且团结起来，为自己的利益而奋斗”[③]。正因为毛泽东提倡把“无产阶级的革命的功利主义”作为衡量实践的价值评判标准，所以广大人民群众有着参与由中国共产党人领导的革命实践活动的高度的积极性，使得中国的革命事业蒸蒸日上、长盛不衰。

四、道德标准：“毫不利己，专门利人”

在提出“无产阶级的革命的功利主义”这一功利标准的同时，毛泽东还注重道德标准在评价实践活动中的作用。他对道德标准的强调，与中国传统文化提倡“内圣外王”之间有着思想上的连续性。孔子提出“修己以安人”“修己以安百姓”（《论语·宪问》），是“内圣外王”思想的体现。对孔子来说，“内圣”是根本，外王由“内圣”决定，二者不能本末倒置。在毛泽东看来，无产阶级的革命实践必须符合道德原则，必须克服各种各样自私自利的“私心杂念”，努力做到“全心全意为人民服务”；任何与此相违背的行为都是不正当的，是需加以克服的。在推崇无产阶级道德原则和道德意识的过程中，毛泽东树立了白求恩、张思德、鲁迅、雷锋等道德楷模。在他看来，要从事无产阶级的革命实践，就必须像张思德那样全心全意、完全彻底地为人民服务，随时准备为了人民的利益而牺牲自己的一切；就必须像白求恩那样“毫不利己，专门利人”；就必须像雷锋那样，甘作螺丝钉，以集体主义的道德意识泯灭个人主义的意识；就必须像鲁迅那样，拥有分明的爱憎，做到“横眉冷对千夫指，俯首甘为孺子牛”。中国古代哲学家虽也说“人皆可以为尧舜”（《孟子·告天下》），但他们并不认为成为“尧舜”是一种整体行动。毛泽东超越了古人而对中国共产党人的革命实践提出了更高的道德要求，正如他“六亿神州尽舜尧”的豪迈诗篇所揭示的，使得这种革命实践是高起点的。

从西方哲学史看，边沁在提倡功利标准的同时，将道德标准的意义予以否定。他认为，由于道德意识是“一种混乱的、随心所欲的原则，仅仅以一些内心的、特殊的感情为根据”[④]，因而不应当承认道德标准的客观性。尽管道德标准的确与人为因素相关，但它仍具有客观性，任何人都无法对其中的重要内容加以删改和歪曲。斯宾塞曾说：“很明显，道德的法则必然是完美的人类的法则。”[⑤] 从本质上说，道德标准是人类对完美社会和完美行为的一种向往。人类永远不会放弃对完美的追求，道德标准是与人类整个发展过程相伴随的。无论是中国还是西方都有专人从事道德法则的研究工作，其中

① 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 465 页。
② 同上，第 467 页。
③ 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1318 页。
④ 参见［英］斯宾塞：《社会静力学》（纪念版），张雄武译，北京：商务印书馆，2017 年，第 18 页。
⑤ 同上，第 22 页。

一些认识结论甚至具有共同性，如均认为盗窃、剽窃等是不道德行为。这些共同性从一定角度反映了道德标准的客观性。在谈及共产党人行动的道德标准时，毛泽东明确提出“鞠躬尽瘁，死而后已”，号召广大中国共产党人应该学习鲁迅，积极践行“俯首甘为孺子牛”的精神。①

五、人民标准：必须以“为最广大人民群众所拥护为最高标准”

这里说的“人民标准”是指以人民为评价主体，由人民来评价实践活动的好坏、优劣、对错。为人民群众所拥护，就是得到人民群众的肯定评价；为人民群众所反对，就是得到人民群众的否定评价。在社会生活中，人民群众的评价更具有权威的意义。作为中国共产党的重要创始人，李大钊曾经有着批判英雄史观的重要论述：“夫圣智之与凡民，其间知能相去不远。彼其超群逸类者，非由时会之因缘，既在众庶之信仰。秉彝之本，无甚悬殊也。”② 毛泽东也有“人民，只有人民，才是创造世界历史的动力”等重要论述。

以人民为评价主体，是毛泽东一贯的思想。在毛泽东指出，“共产党人的一切言论行动，必须以合乎最广大人民群众的最大利益，为最广大人民群众所拥护为最高标准。应该使每一个同志懂得，只要我们依靠人民，坚决地相信人民群众的创造力是无穷无尽的，因而信任人民，和人民打成一片，那就任何困难也能克服”，要“教育每一个同志热爱人民群众，细心地倾听群众的呼声”。③ 他甚至把能否得到人民群众的拥护视为评价共产党的一切言行的最高标准。“人心的向背”是毛泽东常用来衡量社会实践得失成败的重要标准。这里的“人心”，是指作为历史创造者的人民群众的政治心理，它与社会发展的过程和规律相联。社会发展的客观过程和规律反映到人心中来，人心又通过人民群众的历史活动体现社会发展规律并实现社会发展的必然过程。这就是人们常说的“大势所趋，人心所向”。

故此，虽然“人心所向”“为最广大人民群众所拥护”均具有主观性，但它们可被视为客观标准，它们以历史发展规律为根据，是同任何违背这个客观标准而以个人喜好或少数人的喜好为依据的主观标准相区别的。人们常说“忠言逆耳，良药苦口”，即是说符合客观事实的正确的东西，却有可能为主体的喜好、偏见等主观价值评价标准所否定。但是否“为广大人民群众所拥护”这一重要的价值评价标准的确立，使人们尽量避免以个人自己主观的喜好、偏见为标准。毛泽东指出：“以中国最广大人民的最大利益为出发点的中国共产党人，相信自己的事业是完全合乎正义的，不惜牺牲自己个人的一切，随时准备拿出自己的生命去殉我们的事业，难道还有什么不适合人民需要的思想、观点、意见、办法，舍不得丢掉的吗?”④ 显然，这一论述是人民标准的重要体现，表明人民的利益是高于一切的。新中国成立后，毛泽东曾说：“总之，要按群众意见办事。无论什么办法，只有适合群众的要求，才行得通，否则终久是行不通的。”⑤ 在此，他鲜明地指出“要按群众意见办事”、要做到“适合群众的要求”等，使人民标准的客观内容得到扩展。“按群众的意见办事”“适合群众的要求”都是十分具体的，它们能帮助中国共产党人更贴近民心地从事实践活动。凡是不适合人们群众要求的办法最终都是行不通的，凡是不适合人们群众要求的实践最终也是行不通的。

邓小平在改革开放和社会主义现代化建设过程中进一步发挥了毛泽东的人民标准思想：“生产关系究竟以什么形式为最好，恐怕要采取这样一种态度，就是哪种形式在哪个地方能够比较容易比较快地恢复和发展农业生产，就采取哪种形式；群众愿意采取哪种形式，就应该采取哪种形式，不合法的使它合法起来。”⑥ 这是典型的群众路线的态度。邓小平时刻关注最广大人民群众的利益和愿望，把“人民拥护不拥护”“人民赞成不赞成”“人民高兴不高兴”“人民答应不答应”等作为制定各项方针

① 《毛泽东选集》第 3 卷，第 877 页。
② 《李大钊全集》第 1 卷，北京：人民出版社，2013 年，第 279 – 280 页。
③ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 1096、1095 页。
④ 同上，第 1096 – 1097 页。
⑤ 《建国以来重要文献选编》第 12 册，北京：中央文献出版社，1996 年，第 150 页。
⑥ 《邓小平文选》第 1 卷，第 323 页。

政策的出发点和评价其实践的标准，大大推动了中国特色社会主义事业的发展。2016 年，在中纪委十八届六次全会上，习近平指出："民心是最大的政治，正义是最强的力量。"① 这是从政治哲学层面上对人民标准的精辟概括。"人民就是江山，共产党打江山、守江山，守的是人民的心，为的是让人民过上好日子。我们党的百年奋斗史就是为人民谋幸福的历史。"② 这段饱含深情的话语，是习近平关于人民标准思想的重要体现。中国目前的改革成果是与这些重要思想分不开的。

六、结　　语

总的说来，在评价实践活动的过程中，毛泽东灵活运用了多种评价标准，构建了一个完整的评价标准体系，完成了对实践活动评价标准的体系化建设与建构，使中国革命与建设实践活动有了较为系统的、科学的价值评价体系作保证。无论正义标准、实效标准、功利标准，还是道德标准、人民标准，都是十分重要的评价实践活动的标准。这五个标准具有各自的独立性，有自己的运用场景。需要认清的是，对它们进行体系化建构从本质上说是建立在它们的各自独立的基础之上的，切忌在分不清它们各自独立的情况下去追问它们之间的相互联系，由此只会带来思想认识上的混淆乃至混乱。同时，对它们进行体系化建构，也是避免对它们进行单一、片面乃至碎片化理解与处理的重要举措。对于上述五种标准，一旦出现单一、片面以及碎片化的理解与处理，就有可能陷入无法对实践活动做出正确的综合性价值评价的泥潭，这样势必会影响实践活动的开展以及取得成功。

概言之，这五个重要标准的各自独立与相互关联主要体现在以下四个方面：第一，正义标准是从政治哲学出发所确立的标准。正义标准解决的是实践活动的方向问题。离开了正义标准，中国革命与建设实践活动就有可能偏离正确的政治方向。第二，实效标准是从"实然"出发所确立的标准，力求保证实践活动在"实事求是"意义上的唯物主义本质，因此实效标准是对马克思主义辩证唯物主义的坚持。离开了实效标准，实践活动就难以真正做到依照"实事求是"的原则去"办实事"，甚至有可能成为"假、大、空"的活动。第三，功利标准与道德标准均是从"应然"出发所确立的标准，只是前者侧重于物质利益追求的"应然"，后者侧重于精神层面追求的"应然"。功利标准与道德标准的同时出现，是邓小平所强调的物质文明与精神文明"两手抓，两手都要硬"的重要体现。从休谟对于"实然"与"应然"的区分来看，功利标准与道德标准的确立，具有同实效标准的确立同样重要的深刻意义。马克思曾经指出，"'思想'一旦离开'利益'，就一定会使自己出丑"③，由此表明了围绕利益（特别是物质利益）而展开的功利标准的重要性。但是，从道德所具有的精神追求层面的意义来看，如果实践活动没有来自道德的约束，势必会让各种"恶的实践"泛滥。同时，就实效标准体现出的是"实然"意义上的客观性而言，功利标准、道德标准体现的是"应然"意义上的主观性。这也是毛泽东之所以在功利标准上会提出无产阶级的功利主义与资产阶级的功利主义之分的重要原因。面对同一个实践活动，无产阶级与资产阶级会运用属于他们自己的不同的功利标准去进行评判，由此表现出一种与阶级立场相关的主观性。在道德标准上也存在着无产阶级的道德标准与资产阶级的道德标准之分，这是主观性的一种体现。第四，人民标准是将人民作为评价主体的一种评价标准。人民标准是综合性的标准，是前面四个标准的综合运用，也是最高标准。脱离了人民标准，其他四个标准都会落空。正如毛泽东在《论联合政府》一文所说的："全心全意地为人民服务，一刻也不脱离群众；一切从人民的利益出发，而不是从个人或小集团的利益出发；向人民负责和向党的领导机关负责的一致性；这些就是我们的出发点。"④

（责任编辑　司　维）

① 习近平：《在第十八届中央纪律检查委员会第六次全体会议上的讲话》，《人民日报》2016 年 5 月 3 日。

② 《江山就是人民 人民就是江山——习近平总书记关于以人民为中心重要论述综述》，《人民日报》2021 年 6 月 28 日。

③ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 103 页。

④ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 1094－1095 页。

“中华民族的新文化”何以自信
——毛泽东诗词的文化之“志”解读

陆智乐

【摘要】作为诗、史、思有机结合的传世经典，毛泽东诗词在诗化语言中凝聚着以毛泽东为代表的中国共产党人建立“中华民族的新文化”的情志。透过毛泽东的诗性思索，可察见这一新文化足以自信的深层原因在于：中国人民担当文化自信的主体力量，社会主义和共产主义引领文化自信的目标方向，中华大地提供文化自信的深厚土壤。毛泽东诗词蕴藏的文化之“志”富含辩证性，既突显自信与谦卑的对立统一，亦体现主体、目标、根基三位一体，昭示了“民族的科学的大众的”中华民族的新文化方向，为全面推进中华民族伟大复兴背景下的文化艺术发展提供了深刻启示。

【关键词】毛泽东诗词；文化自信；“中华民族的新文化”；民族复兴

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0066－08

作者简介：陆智乐，广东肇庆人，（广州 510275）中山大学马克思主义学院博士生。

“诗言志”自古以来即是中华诗词的抒写范式，毛泽东诗词继承并发展了这一传统，深化了“志”的内涵。一是将“言志”和“载道”结合，融汇作者偶合的情感与一贯的观念；二是在抒发个人情志的同时高扬时代大志，表现出党领导人民谋求民族独立和国家富强的时代内容，成为“20世纪中国革命和建设的史诗”①。具体到文化层面，建立“中华民族的新文化”，可谓是毛泽东诗词处处彰显的以毛泽东为代表的中国共产党人的文化之“志”，其不仅是毛泽东个人的文化主张，更是中国共产党自成立之日起就孜孜以求的文化使命②。这一文化之“志”为重塑中国人民和中华民族的文化主体性和文化自信心提供了动力，赋予毛泽东诗词独特的精神气象。综观毛泽东诗词，“指点江山，激扬文字，粪土当年万户侯”③“数风流人物，还看今朝”等洋溢文化自信气息的句子比比皆是；而纵观毛泽东一生，则不但少年时有“自信人生二百年，会当水击三千里”的豪壮诗语，且直到晚年还有“世上无难事，只要肯登攀”的慷慨词句。透过毛泽东诗词所蕴藏的文化之“志”④，可以感受其有别于理论文本的灵动气韵，从中探寻中华民族的新文化何以自信的深层依据。

① 陈晋：《毛泽东文化创新之路》，北京：商务印书馆，2020年，第165页。

② 毛泽东在1939年12月13日召开的中央政治局会议上提出“中华民族的新文化”概念，后来在《新民主主义论》中将其进一步概括为“民族的科学的大众的文化”。2021年12月14日，习近平在中国文联十一大、中国作协十大开幕式上指出：“党的百年奋斗凝结着我国文化奋进的历史。中国共产党从成立之日起就把建设民族的科学的大众的中华民族新文化作为自己的使命，积极推动文化建设和文艺繁荣发展。”

③ 《毛泽东诗词集》，北京：中央文献出版社，2003年，第6－7页。本文所引全部毛泽东诗词句，均出自本书，以下从略。

④ 如安德鲁·罗斯所指出的：“毛所说的‘文化’主要并不是指书本或艺术家，它与改造人的主体性更有关联。”本文拟在相对广义的层面来理解毛泽东的“文化”观念，其中既包括文学、艺术，也包括社会景观、人的精神面貌等。（［美］安德鲁·罗斯：《毛泽东对西方文化政治的影响》，郑洛译，《国外理论动态》2007年第8期。）

一、中国人民：支撑中华民族新文化自信的主体力量

确立文化主体性是树立文化自信的前提，一种文化只有当其“由谁创造”“为谁服务”的本体论和价值论问题得以明确，其主体性方能凸显。毛泽东深信，中国人民是支撑文化自信的主体力量，其诗词鲜明地体现了这一观念。

（一）主体身份自觉：揭示人民群众作为历史和文化的根本创造力量

毛泽东诗词蕴含着毛泽东的社会历史观和文化主体观，《贺新郎·读史》是其中的典型。这首词一反前人将五千年文明史归功于帝王将相的旧说和偏见，旗帜鲜明地突出中国人民作为中华文明史的主体，彰显人民群众是历史和文化的根本创造力量。

人民群众是创造社会历史的主体，其造就的历史成果既包括社会物质财富，亦包括社会精神财富即文化，这是历史唯物主义的基本观点。然而少年毛泽东阅读中国旧小说时，却发现书中颂扬的武将、文官等全属于统治集团，“从来没有一个农民做主人公”①。后来他在《湖南农民运动考察报告》中表达了不满：“历来只是地主有文化，农民没有文化。可是地主的文化是由农民造成的”②。历代统治者极力讴歌自己神圣英明，而创造社会物质和精神财富的人民大众却被“表现成小丑”③，这即是《读史》一词所说的“五帝三皇神圣事，骗了无涯过客”。

诚然，英雄人物对于推动历史进步起了重要作用，历代文人才子（现代语义上的知识分子）也对中华文化发展作出了杰出贡献。毛泽东并不否认这一点，他称赞贾谊“才调世无伦”、刘蕡为“中唐俊伟”、鲁迅“博大胆识铁石坚”、丁玲“纤笔一枝谁与似？三千毛瑟精兵”，但他更加高扬人民群众作为群体性英雄的历史作用。“十万工农下吉安”“百万工农齐踊跃”“独有英雄驱虎豹”等诗句，均彰显了“人人皆可为英雄”的英雄观。这种英雄观既非源自崇拜英雄个体的英雄本体论，亦非出自超脱英雄个体的社会决定论④，而是基于既承认英雄个体贡献、更强调英雄个体来自且依靠群众集体的唯物辩证的群众史观。具体到文化上，毛泽东虽将鲁迅誉为新民主主义文化革命的“旗手”“主将”和文艺军队的“总司令”，但又认为鲁迅的伟大正在于甘愿“做无产阶级和人民大众的‘牛’”⑤，是“代表全民族的大多数”的“民族英雄”⑥。质言之，人民大众才是文化实践的主力，知识分子若不联系群众，“就是‘无兵司令’，他的火力就打不倒敌人”⑦。

“文化自信”首先建立在文化主体自我觉醒的基础上，若以为文化为少数“文化人”所创造，广大劳动人民对于他者造就的文化便无“自信”可言。这正是“有多少风流人物？盗跖庄蹻流誉后，更陈王奋起挥黄钺”这一诗句的深刻之处。盗跖、庄蹻、陈胜、吴广等底层群众虽在统治者眼里不过是鼠雀之辈，但实则是历史和文化的真正创造者，是历史唯物主义者应当着力书写的“风流人物”。《读史》这首短短百余字的词，深刻蕴藏“人民，只有人民，才是创造世界历史的动力”⑧的群众史观，而这也正是中国人民和中华民族树立文化自信最根本的理论基石。

（二）主体地位确立：彰显中共领导下人民群众的文化翻身

人民群众理应是文化自信的主体力量，然而过去历朝历代的文化活动及产物大都是为剥削阶级服务的，广大劳动人民在事实上并不具备文化主体地位。正是在中国共产党的领导下，他们才得以实现经济、政治以至于文化的翻身，成为文化的主人。

---

① ［美］埃德加·斯诺：《西行漫记》，董乐山译，北京：三联书店，1979 年，第 109 页。
② 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 39 页。
③ 《毛泽东文集》第 4 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 325 页。
④ 参见胡为雄：《英雄观的变迁——从卡莱尔到普列汉诺夫再到胡克》，《中国社会科学》1994 年第 1 期。
⑤ 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 877 页。
⑥ 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 698 页。
⑦ 同上，第 708 页。
⑧ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 1031 页。

早在五四时期，毛泽东就在《湘江评论》上疾呼：包括文学、教育和思想强权在内的一切强权，“都要借平民主义的高呼，将他打倒”①。1925 年重游长沙时，他心潮澎湃地写下“指点江山，激扬文字，粪土当年万户侯”。在目睹“万类霜天竞自由”的秋景后，反观苍生百姓不自由的苦难现实，毛泽东怅然发问“苍茫大地，谁主沉浮”，尽显忧民之情。饱含人民情怀的毛泽东诗词句俯拾皆是，“洒向人间都是怨”“三军过后尽开颜”“人民五亿不团圆”等，均显示出“为人民大众”的鲜明价值取向。正如他在延安文艺座谈会上所言，文艺和文化“为什么人的问题，是一个根本的问题”②，人民大众的“文化翻身”，首先要求扭转旧文化为剥削阶级服务的立场，确立大众化的价值品格。

除了从立场上“为人民抒写”，毛泽东诗词还注重在内容上“抒写人民”。以土地革命战争期间的词作为例，正面表现工农红军的词句就不在少数。“敌军围困万千重，我自岿然不动”展现了黄洋界保卫战参战军民严阵以待的军容；“宁化、清流、归化，路隘林深苔滑”从侧面展示了红四军转移时藐视困难、大步跃进的英姿；“命令昨颁，十万工农下吉安”则用一个“下”字凝炼凸显了工农红军的执行力和战斗力。这些作品反映了毛泽东对以工农为主体的人民军队鲜明的歌颂态度。在毛泽东的倡导和示范下，工农兵的大写形象被大量革命文艺作品刻画，成就了不计其数的人民赞歌。

千百年来，由于受封建主义、帝国主义“文化大山”的压迫，底层民众尽管创造过许多文化成果，但终归只是文化的旁观者、局外人。故此，若不能实现亿万人民的“文化翻身”，就不会有真正的文化自信。毛泽东号召，长期以来旧文艺作品中人民群众和帝王将相历史主体地位的本末倒置必须“再颠倒过来”③，恢复人民文化的应有面目。从毛泽东在新中国成立前夕第一次文代会上短短百余字的发言中七次提到“人民”④，到新中国最高文学刊物定名为《人民文学》，再到“人民教师”“人民作家”“人民艺术家”等称谓大量涌现，一系列事实都充分说明：在中国共产党的领导下，饱含人民性的中华民族新文化得以确立，“人民是文化的主人”亦从唯物史观的应然变为社会历史的实然。

（三）主体需求满足：呼唤人民群众的文化参与和文化创造

古代文艺并非完全没有以下层民众为主人公的，但毕竟是少数，且其创作者“往往只是站在自己的文人立场上，给予下层民众一种俯视性的有限同情”⑤。这样的作品无法说是真正的“人民文化”，普通百姓难以从中受到感染，更谈不上因此感到自信。人民既是文化的创造者，亦是享用者，文化自信最终要落脚到充分满足人民群众的精神文化需求上。唯有如此，他们才能作为现实主体参与到文化活动之中，意识到“文化”并非遥不可及之物，而是他们真切可感甚至大有可为的现实对象。

满足人民的精神文化需求要求文化成果“言语必须接近民众”⑥，否则，老百姓难以从中受到感染，“文化翻身”和“文化自信”注定落空。毛泽东欣赏诗人白居易，因为“他用通俗易懂的口语写出精采的文艺作品”⑦。毛泽东诗词亦如此，“红军不怕远征难”“不到长城非好汉”“一万年太久，只争朝夕”等众多名句不施藻饰，平实易解，而有着巨大的感染力。《沁园春·雪》一经发表就轰动山城并迅速遍及全国。其末句“数风流人物，还看今朝”，热忱瞻盼今朝的无产大众都能成为富有文采、独领风骚的风流人物，使人民备受鼓舞振奋。七绝《为女民兵题照》亦曾唱遍神州，妇孺皆知，“中华儿女多奇志，不爱红装爱武装”，引领了 20 世纪 60 年代女性衣着的独特风尚。

在群众作为文化接受主体成为现实后，毛泽东甚至希望将其进一步提升为创作主体。作为整体的人民群众无疑是文化的创造者，但现实中个体的人民却又“一穷二白”，缺乏文化。这既是理论与实践的矛盾、整体与个体的矛盾，也是应然与实然的矛盾。因此，在召唤文化工作者做好普及工作的同时，毛泽东还要求他们提高广大群众的文化水平。在党的领导下，许多底层群众开始由文化的旁观者

① 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南人民出版社，2008 年，第 271 页。
② 《毛泽东选集》第 3 卷，第 857 页。
③ 《毛泽东书信选集》，北京：中央文献出版社，2003 年，第 199 页。
④ 《毛泽东文艺论集》，北京：中央文献出版社，2002 年，第 131 页。
⑤ 罗嗣亮：《现代中国文艺的价值转向——毛泽东文艺思想与实践新探》，北京：社会科学文献出版社，2015 年，第 295 页。
⑥ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 708 页。
⑦ ［俄］尼·费德林：《费德林回忆录：我所接触的中苏领导人》，周爱琦译，北京：新华出版社，1995 年，第 27 页。

变为文化的实践者，例如，在1944年延安的春节秧歌创作过程中，工农群众就“做了积极的参加者”[①]，实现了从知识分子的“秧歌下乡”到农民群众的“乡下秧歌”的转变。新中国成立后，更涌现出以户县农民画、工农兵学哲学等为代表的诸多群众性文化活动。这些都可以说是在“数风流人物，还看今朝”的文化之“志”指引下诞生的生气勃勃的文化景观。

二、社会主义和共产主义：引领中华民族新文化自信的目标方向

关于中国的新文化以何种思想为引领的问题，毛泽东在《新民主主义论》中指出，现时中国的新文化“是世界无产阶级社会主义新文化的一部分”，它“不能离开共产主义思想的领导”[②]。在他看来，社会主义和共产主义是引领新文化的目标方向，其诗词亦显示了这一点，例如，他曾表示《水调歌头·游泳》“反映社会主义建设”，《念奴娇·昆仑》则“是反帝的”[③]。其实，《游泳》除了反映建设现状，也描摹了建设蓝图，而《昆仑》还寄托了共产主义的理想。这些诗词彰显了社会主义和共产主义所提供的光明前途、强大力量和高尚精神，洋溢着独特且强烈的文化自信气息。

（一）前程指引：社会主义和共产主义理想描绘光明前景

据李维汉回忆，他和毛泽东等人在新民学会时期就读过宣传社会主义和共产主义的书籍，对书中描绘的美妙远景“觉得非常新鲜、美好，觉得这就应该是我们奋斗的目标”[④]。怀揣这样的目标，毛泽东在《送纵宇一郎东行》一诗中写道：“丈夫何事足萦怀，要将宇宙看稊米。沧海横流安足虑，世事纷纭从君理。”意即与革命志向相比，一切“沧海横流”都是不足虑的“稊米”小事。远大理想的明灯，照亮毛泽东等先进分子的心灵，“胸中日月常新美”，导引他们满怀信心地奋勇前行。

《浪淘沙·北戴河》写于社会主义改造火热进行的1954年。这年夏天，毛泽东到北戴河办公。出发前，他对李银桥说：“中国社会主义建设的高潮就要到了，我们到有潮水的地方去”，据李银桥回忆，此时毛泽东两眼闪闪发光，仿佛眼前“忽然展现出一个辽阔灿烂、美妙无比的世界”[⑤]。正在畅想未来社会的毛泽东在词中写道：“秦皇岛外打鱼船。一片汪洋都不见，知向谁边？”这既是对劳动人民生产安全的关心，也不妨视作对渔民乘风破浪的称赞，赞扬他们迎潮而上、顺着社会主义建设的浪潮踊跃生产的豪情。

《游泳》一词写于1956年，三大改造基本结束，将要迎来全面建设社会主义的时代。畅游长江时，毛泽东目睹建设中的长江大桥“飞架南北”，胸中绘制出“天堑变通途”的宏伟蓝图。在万里长江上修建大坝曾是孙中山先生的心愿，但在积贫积弱的旧中国终究未能实现。唯有选择了社会主义道路的新中国人民，才有信心谋划和实现“更立西江石壁，截断巫山云雨，高峡出平湖”。在同样反映建设成就与雄图的《水调歌头·重上井冈山》中，毛泽东再次以革命家的豪言壮语和诗人的浪漫笔触抒发“可上九天揽月，可下五洋捉鳖”的凌云壮志，他坚信“世上无难事”，“只要肯登攀”，社会主义和共产主义的理想前景一定会到临，满怀信心逐梦的中国人民也一定会“谈笑凯歌还”。

（二）力量聚合：社会主义制度凝聚亿万人民的磅礴伟力

“什么力量最强？民众联合的力量最强。”[⑥] 这是青年毛泽东在《湘江评论》中写下的话，后来事实证明了他的判断。中国进入社会主义社会后，“新生事物的成长条件，和过去根本不同了，好得多了”[⑦]，其中一个重要原因就在于社会主义制度能将广大人民群众组织起来，形成磅礴合力，而这一制度优越性无疑也极大增强了中国人民对社会主义先进文化特别是社会主义制度文化的自信心。

---

① 周扬：《表现新的群众的时代——看了春节秧歌以后》，《解放日报》1944年3月21日。
② 《毛泽东选集》第2卷，第705页。
③ 龚育之等：《毛泽东的读书生活》，北京：三联书店，2009年，第231页。
④ 《五四运动回忆录》上册，北京：中国社会科学出版社，1979年，第109页。
⑤ 权延赤：《我所知道的毛泽东》，成都：四川人民出版社，2016年，第29页。
⑥ 《毛泽东早期文稿》，第270页。
⑦ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第229页。

首先，社会主义制度保障中国各族人民团结合作。《浣溪沙·和柳亚子先生》写道："长夜难明赤县天，百年魔怪舞翩跹，人民五亿不团圆。一唱雄鸡天下白，万方乐奏有于阗，诗人兴会更无前。"在"百年魔怪舞翩跹"的旧社会，国内外反动派制造民族纠纷，致使"人民五亿不团圆"。只有当新民主主义革命取得胜利，升起社会主义前途的曙光，神州大地才迎来"万方乐奏"的新的时代。实现社会主义现代化是我国 56 个民族的共同目标，是各族人民团结奋斗的"最大公约数"。之所以在这一问题上不存在明显分歧，就是因为社会主义制度"能够用彻底的民主主义和民族平等的精神来解决民族问题"，"只有社会主义才能保证每一个民族都能在经济和文化上有高度的发展"①。

其次，社会主义制度聚合各行业劳动人民，为社会主义建设贡献力量。《送瘟神》一诗写道："绿水青山枉自多，华佗无奈小虫何。"20 世纪 50 年代，血吸虫病肆虐中国，纵使华佗再世恐怕也无可奈何。而在人民群众被大规模发动起来后，情势就完全不同了。经过万众一心劈山治水，"天连五岭银锄落，地动三河铁臂摇"，"党组织，科学家，人民群众，三者结合起来，瘟神就只好走路了"②。正如《八连颂》一诗所写的那样，"益在哪？团结力"。在社会主义条件下，工农兵、知识分子等各行业的劳动人民"团结如一人"，聚合成建设社会主义事业的雄伟力量。

再次，社会主义制度汇聚的磅礴伟力还体现在代际联合。理想只要坚定，就算一代人实现不了，通过下一代、再下一代人的努力，总是能够实现的。这就是毛泽东在《永久奋斗》《愚公移山》中阐明的道理。1958 年，他曾仿照陆游《示儿》写了一首颇有深意的七绝："人类今娴上太空，但悲不见五洲同。愚公尽扫饕蚊日，公祭无忘告马翁。"《示儿》是陆游遗诗，诗中至死不渝的爱国精神感人至深。毛泽东思接千载，视通万里，将陆游原诗的爱国精神升华为共产主义宏大主旨。他坚信，通过一代又一代建设者和接班人的持续奋斗，共产主义终将在全球范围取得胜利。

（三）道德感召：共产主义精神淬炼新人人格

共产主义对毛泽东而言，既是一种思想体系和社会制度，也是一种道德层面的精神追求。他曾说过"共产主义精神很好"，"搞共产主义，第一个条件是产品要多，第二个条件是精神要好"③，亦即要锻造共产主义新人的崇高境界和理想人格。这种精神诉求也充分体现在他的诗词作品中。

一是"太平世界，环球同此凉热"的国际主义精神。《昆仑》一词塑造了一个没有剥削和压迫的共产主义理想世界。词中"还东国"原作"留中国"，毛泽东后来指出："改为一截还东国。忘记了日本人是不对的。"④ 须知此词正是北上抗日时写的，但毛泽东后来竟还考虑要造福日本人民，他对于追求人类解放的博大胸襟于此可见一斑。就如《纪念白求恩》中所说的：中国共产党的国际主义"就是我们用以反对狭隘民族主义和狭隘爱国主义的国际主义"⑤。这种国际主义情操彰显了共产主义是站在为人类谋幸福的道义制高点上的伟大事业，并由此激发中国人民和中华民族的骄傲与自信。

二是"俏也不争春，只把春来报"的奉献精神。毛泽东读陆游咏梅词，反其意而作《卜算子·咏梅》，描绘他心中梅花的高洁形象。陆游词中"无意苦争春"的梅花形象是对古代君子人格的隐喻，毛泽东笔下"俏也不争春"的梅花形象则是对共产主义新人人格的隐喻。共产主义者深知自己只是实现人类解放的中介，如《共产党宣言》所说的，"无产阶级的统治将使它们更快地消失"⑥，"待到山花烂漫时"，他们就功成身退。对这首词，周恩来曾解释道："主席的意思是说，那些开拓事业的人，不一定都是收获成果的人。百花盛开之时，也是他们行将凋落的日子。"⑦ 这种无私奉献的精神感召了无数人民加入追求共产主义的行伍中，为社会主义和共产主义事业添砖加瓦，默默耕耘。

三是"遍地英雄下夕烟""六亿神州尽舜尧"的劳动精神。在马克思和恩格斯看来，在共产主义

① 《建国以来重要文献选编》第 5 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 429、432 页。
② 《〈七律二首·送瘟神〉后记》，《毛泽东诗词集》，第 217 页。
③ 《毛泽东年谱（1949－1976）》第 3 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 417、426 页。
④ 《毛泽东文艺论集》，第 196 页。
⑤ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 659 页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 419 页。
⑦ ［美］尼克松：《领袖们》，刘湖等译，北京：知识出版社，1985 年，第 321 页。

社会，劳动“本身成了生活的第一需要”，并“从一种负担变成一种快乐”①。从资本主义社会到共产主义社会的历史，实质上也是从异化劳动到自由劳动的发展过程，劳动是实现人的全面发展的重要途径。毛泽东对此深信不疑，他倡导党员干部要有劳动者的姿态，因为这“是一种高级趣味，是高尚的共产主义精神”②。当看到劳动人民用辛勤双手换来“稻菽千重浪”，他就热情歌颂“遍地英雄下夕烟”；在全国人民与血吸虫病展开艰苦斗争时，他甚至写下“六亿神州尽舜尧”，赞叹社会主义劳动者如尧舜一样人格高洁。崇高的劳动精神，激励广大劳动人民更加敬业乐业地为社会主义和共产主义事业而奋斗，并倍感自信和自豪。

三、中华大地：涵养中华民族新文化自信的深厚土壤

为树立中国人民的文化自信，毛泽东一方面主张学习马克思主义，另一方面亦深知马克思主义能在中国发挥巨大作用，“是因为中国的社会条件有了这种需要，是因为同中国人民革命的实践发生了联系，是因为被中国人民所掌握了”③。他认为，既要批判地学习借鉴一切人类文化成果，独立思考“什么东西能在我们自己的土壤里生长起来”④，也要“创造出中国自己的、有独特的民族风格的东西”，这样“才不会丧失民族信心”⑤。

（一）中国革命和建设：孕育中华民族新文化自信的实践土壤

在“三座大山”重重压迫、人民“个个同仇”的年代，中国人民要在文化上“站起来”，还须依靠政治、军事上的“霹雳一声暴动”。中国革命是在中国建立中华民族的新文化并树立文化自信的重要基础，亦是毛泽东诗词汲取精神养分的“直接的土壤”⑥。首先，正是人民革命的胜利和人民政权的建立，推翻了旧文化的政治经济基础，才“给人民的文化教育和人民的文学艺术开辟了发展的道路”⑦，中国人民的文化自信才获得牢靠的根基。其次，革命岁月中涌现出大量优秀的革命文化作品。毛泽东“在马背上哼成”的六首词⑧就是其中的典范。再次，革命实践孕育了可贵的革命精神。其中，既有“战地黄花分外香”的革命乐观主义精神，也有“敢教日月换新天”的革命英雄主义精神；既有“更加众志成城”的井冈山精神，也有“万水千山只等闲”的长征精神。这些革命文化结晶都是夯实中国人民文化自信的重要资源。

中国独立自主的建设实践也为中国人民提供了文化自信的强大底气。1956 年 4 月，毛泽东作《论十大关系》的重要讲话，这是党独立探索社会主义建设道路的开端。毛泽东后来总结道：“前八年照抄外国的经验。但从一九五六年提出十大关系起，开始找到自己的一条适合中国的路线”⑨。正是在这一时期，毛泽东写作了《游泳》这首描述社会主义建设的词。词中“不管风吹浪打，胜似闲庭信步，今日得宽馀”一句，若结合该词的写作背景，可以看作是对社会主义建设道路的隐喻。前八年照搬外国经验，受苏联模式束缚，而从提出十大关系起找到自己的路线，就“胜似闲庭信步，今日得宽馀”了。⑩ 独立自主的建设实践，彰显了中国人民自力更生的志气和骨气，也为中国人民增强精神独立性注入了厚重的底气。

（二）祖国壮丽江山：催生中华民族新文化自信的地理土壤

自然界在有人类活动参与其中后，就具有了人文意义。我国大好河山雄奇瑰丽，钟灵毓秀，也是

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 365、681 页。
② 《毛泽东文集》第 7 卷，第 378 页。
③ 《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1515 页。
④ 《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1996 年，192 页。
⑤ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 83 页。
⑥ ［日］竹内实：《诗人毛泽东》，萧延中主编：《外国学者评毛泽东》第 3 卷，北京：中国工人出版社，1997 年，第 410 页。
⑦ 《毛泽东文艺论集》，第 130 页。
⑧ 同上，第 214 页。
⑨ 《建国以来毛泽东文稿》第 9 册，北京：中央文献出版社，1996 年，第 213 页。
⑩ 参见周振甫：《毛泽东诗词欣赏》，北京：中华书局，2013 年，第 95 页。

滋养中华民族文化自信的广袤沃土。毛泽东诗词“到处都洋溢着对于祖国大地的热爱”①，诗词中的山川不仅是自然景观，还往往与社会的运动变化相互呼应②。无论革命年代的“战士指看南粤，更加郁郁葱葱”，还是建设时期的“洞庭波涌连天雪，长岛人歌动地诗”，蓬勃洋溢其中的自然美，都与中国人民的革命建设热情交相辉映。此外，毛泽东还习惯在诗词中描绘“红色”江山。“万山红遍，层林尽染”“万木霜天红烂漫”等诗句中的大片鲜红，昭示着党的光明前途，使人读来热血沸腾。

壮丽的祖国江山何以滋养人民的文化自信？一者，祖国山水养育了中华儿女，孕育了中华文明。毛泽东在《中国革命和中国共产党》开篇就提到，祖国的山川草木给我们以衣食之源、丰富矿产和舟楫灌溉之利，“从很早的古代起，我们中华民族的祖先就劳动、生息、繁殖在这块广大的土地之上”③。二者，“江山如此多娇，引无数英雄竞折腰”，中华大地上演绎了古往今来无数的动人故事，充满历史文化的厚重感。如毛泽东所说，正是“娄山关这种战争胜利和自然景物的突然遇合”④，造就了他颇为满意的词句“苍山如海，残阳如血”。三者，祖国山河的“旧貌变新颜”使人民的自信感油然而生。在革命年代，毛泽东就表达了“须晴日，看红装素裹，分外妖娆”这一寄盼，“晴日”富有象征意味，喻指在中国共产党“文治”下的美好前景。彼时，精神饱满的中国人民再来赏览今胜于昔的祖国江山，自然心生“换了人间”的赞叹。

（三）中华优秀传统文化：滋养中华民族新文化自信的传统土壤

毛泽东深知中国的新文化和新政治新经济一样，都是在历史的基础上发展而来的，建立新文化并不意味全盘否定传统文化。他主张要吸取传统文化中的积极成分，认为这是“发展民族新文化提高民族自信心的必要条件”⑤。

关于哪些是传统文化中可资利用的积极成分，毛泽东有两个基本判断。其一，“要把封建主义的东西和非封建主义的东西区别开来”⑥。只要不是封建主义的专制腐朽文化，都可以恰如其分地加以利用。毛泽东诗词本身就很好地利用了这些文化遗产，称赞“当年赋楚骚”的屈原和“击楫至今传”的祖逖等古代人物，妙用共工、嫦娥等神话典故以及化用李白、李贺等人的名篇佳句，都增加了作品的传统文化意蕴，使其具有强烈的民族风格和民族气派。其二，“封建主义的东西也不全是坏的”，“当封建主义还处在发生和发展的时候，它有很多东西还是不错的”⑦。生在封建社会早期的曹操就是毛泽东大为欣赏的历史人物。他不仅肯定曹操的军事雄才，在《论持久战》等著作中不止一次提到以少胜多的“官渡之战”；还称赞曹操的文辞风采，说曹操的诗文“极为本色”，“应当学习”⑧。《北戴河》一词化用曹操《观沧海》中“东临碣石”“秋风萧瑟”等句，鲜明体现了毛泽东对曹操的肯定和继承态度。总之，在毛泽东看来，中国传统文化固然要批判，但其中的积极成分也应合理继承，脱离了中华优秀传统文化，中华民族的文化自信就如无源之水、无本之木。

毛泽东诗词不仅吸收和继承了中国传统文化的积极成分，还彰显和推动了传统文化的创造性转化和创新性发展。毛泽东诗词因注入了强调人民主体性的唯物史观、共产主义的愿景和精神等思想内涵，升华了中国传统文化中的以民为本、天下为公、崇善尚德等经典主题，无愧为“马克思主义基本原理同中国实际相结合、同中华优秀传统文化相结合的经典范例”⑨。同时，毛泽东诗词以传统的诗情诗意书写描摹中国革命和建设实践，实现了中华优秀传统文化与革命文化、社会主义先进文化的有机融合；甚至，在改革开放新时期乃至新时代的文化语境中，亦有毛泽东诗词历久弥新的身影，例

① ［美］聂华苓、保罗·昂格尔：《革命的领袖、浪漫的诗人》，萧延中主编：《外国学者评毛泽东》第 3 卷，第 426 页。
② 参见吴欢章：《毛泽东诗词的美学光辉》，《中国毛泽东诗词研究会第十七届年会大会发言论文集》，2018 年，第 81 页。
③ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 621 页。
④ 《毛泽东文艺论集》，第 217 页。
⑤ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 707 – 708 页。
⑥ 《毛泽东文集》第 8 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 225 页。
⑦ 同上，第 225 页。
⑧ 陈晋：《毛泽东读书笔记解析》下册，广州：广东人民出版社，1996 年，第 1215 – 1216 页。
⑨ 李捷：《毛泽东对伟大建党精神的开创性贡献》，《毛泽东思想研究》2022 年第 1 期。

如，习近平就多次引用“人间正道是沧桑”诠释中国道路的正确性，引用“风景这边独好”昭示中国制度的优越性，引用“风华正茂”形容新时代的中国共产党。这说明经历五千年蕴蓄积淀的中华优秀传统文化不仅可以在文化交融与互鉴中被激活和再塑，也能够在传承与发展中吐故纳新，焕发出强大的生命力，是中国人民夯实文化自信最深厚的根基。

四、余　　论

毛泽东诗词蕴藏的文化之“志”富含辩证性——意气昂扬又不过分张扬，理直气壮却又虚怀若谷，体现了自信与谦卑的统一。例如，《人民解放军占领南京》前三联展现了人民军队无往不胜的自信形象；尾联“天若有情天亦老，人间正道是沧桑”却从能动性转向规律性的一面，使“诗人毛泽东在历史面前谦卑下来”①。为何谦卑？一者，纵观历史，人类可以改造自然，却不能打破沧桑变化的历史铁律。回看过去，秦皇汉武、唐宗宋祖，无一不是意气风发的英雄人物，却终归随历史的洪流“俱往矣”。虽说“风流人物，还看今朝”，但毛泽东深知今朝的风流人物亦不得不面对“鬓雪飞来成废料，彩云长在有新天”这一历史必然。远眺未来，“以后的路程更长，工作更伟大，更艰苦”②，所以还不能骄傲自满，要看到“天地转，光阴迫”，“只争朝夕”，把握今朝。二者，放眼世界，天下还不太平，仍有“几个苍蝇”在“嗡嗡叫”。新中国成立前夕，有人指出《义勇军进行曲》中“中华民族到了最危险的时候”一句已经过时，建议修改。毛泽东对此并不同意，认为我们“还是受着帝国主义的包围，不能忘记帝国主义对我们的压迫”③，还须“冷眼向洋看世界”，提防西方资本主义国家“用和平转变，腐蚀我们”④。自信不是自负，保持必要的谦卑，自信才有定力，方可持久。

如利夫顿（Robert Jay Lifton）所言，毛泽东自青年时代起就致力于恢复民族自豪感的斗争，在这一过程中“他将共产主义革命与农民群众和中国土地的永恒美德联为一体”⑤。在毛泽东这里，中华民族新文化自信的主体、目标、根基构成三位一体。紧紧依靠人民主体既是社会主义和共产主义的内在要求，也是扎根中华大地的必然要求。社会主义和共产主义也只有紧紧依靠人民主体、扎根中华大地才能实现。这三者也与他所提出的“民族的科学的大众的”⑥ 中华民族新文化方向相统一。主体、目标、根基分别彰显了新文化的“大众”“科学”和“民族”方向。中华民族新文化的自信，正是扎根人民、扎根社会主义、扎根中华大地的自信。

毛泽东诗词之所以传得开、留得下，之所以能为无数读者提供美学食粮和精神动力，非常重要的一点或许就在于其本身即是中华民族新文化的文艺实践范例，歌咏文化之“志”，流露出浓烈的文化自信气象。改革开放以来，中国文艺取得巨大成就，但对今天的中国文艺来说，要走出“有高原缺高峰”的瓶颈，创造无愧于民族和时代、真正走向世界的精品力作，显然不能满足于形式创新，更不能沾沾自喜于发行量、票房和收视率，而应当在坚持艺术性磨砺的同时，进一步夯实作品的文化底蕴和思想厚度。习近平指出，“没有文化自信，不可能写出有骨气、有个性、有神采的作品”⑦。对社会主义文艺而言，只有将以人民为中心的价值导向、社会主义的科学理念和五千年的中华文化底蕴有机结合，才能既彰显人民性和科学性，又不失我国的民族特色，从而在全面建设社会主义现代化国家的新征程上为实现民族复兴提供自信自强的精神力量。

（责任编辑　司　维）

① 彭丽君：《毛泽东的辩证唯物主义：未来的各种可能性》，罗嗣亮等译，《现代哲学》2017 年第 3 期。
② 《毛泽东选集》第 4 卷，第 1438 页。
③ 舒云：《开国纪事》，北京：解放军文艺出版社，1999 年，第 196 页。
④ 《毛泽东传（1949－1976）》下册，北京：中央文献出版社，2003 年，第 1027 页。
⑤ ［美］罗伯特·J. 利夫顿：《思想的永生》，萧延中主编：《外国学者评毛泽东》第 3 卷，第 233 页。
⑥ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 708－709 页。
⑦ 习近平：《在中国文联十大、中国作协九大开幕式上的讲话》，北京：人民出版社，2016 年，第 6 页。

类比统一性与“匿名”统一性
——对亚里士多德存在统一性问题的研究

尹兆坤

【摘要】亚里士多德的存在统一性被西方哲学的主流传统理解为类比的统一性，并且这种类比统一性所指向的就是实体。然而通过对亚里士多德的文本的阐释，海德格尔发现了一种不同于主流传统的对于存在统一性的理解，存在的统一性在于真理，当然这种真理不是判断的真理，而是存在的真理，这种统一性也不再是类比的统一性，而是处于匿名之中。这种“匿名”的统一性或许才是解决有关存在统一性是类比统一性还是单义性这一争论的一个更好的尝试。

【关键词】类比统一性；存在统一性；真理

中图分类号：B502.233　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0074－07

作者简介：尹兆坤，哲学博士，（西安 710119）陕西师范大学哲学学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“苏阿雷斯的形而上学及其当代阐释研究”（22BZX106）

“人们在多种意义上道说存在。”这是亚里士多德在《形而上学》中研究存在的基本纲领。亚里士多德既**广义地**谈论存在，包括偶性、真理、范畴、潜能与现实四种含义，又于范畴中探究了**狭义的存在**，即十个范畴。尽管亚里士多德以两种意义上的多样性为线索谈论存在，然而位于其底层的是一个更值得追问的问题——存在的**统一性**①。存在的统一性涉及“存在”与“统一性”两个方面，对于二者的关系，亚里士多德指出，“存在与一是统一的并且乃是某种φύσις，因为这两者总是相互伴随。”（Met. Γ2，1003b22）②“将存在者追溯到一还是存在，这根本没有什么区别；因为如果两者不是统一的，而是差异的，那么它们两者也是彼此相互朝向的，因为‘一’在任何情况下都是存在，而存在在任何情况下则都是一。”（Met. K3，1061a15）③ 由此，对存在统一性问题的探究，实际上必需在存在问题与统一性问题的双重问题下进行，下面我们以亚里士多德的统一性问题为线索展开。

一、存在的统一性作为类比统一性

“一”与存在都有多种含义，我们首先从亚里士多德对一的多重划分中确定何种“一”适合存在之统一性。亚里士多德在《形而上学》第5卷第6章中将“一”（ἕν）大致划分为三类，一是根据偶性，二是根据本性，三是其它。如果考虑在广义上的存在的统一性就会发现，根据偶性与根据本性的统一性并不能符合广义的存在统一性，因为偶性与本性的划分标准恰恰是基于一个存在的事物而做出的，而广义的存在超出了单纯存在的事物。而第三种即“其它”这种统一性包含着非常复杂的内容，托

① Martin Heidegger, *Aristoteles*, *Metaphysik Θ*1－3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, S. 27. 关于海德格尔全集版本注释采用GA和页码的方式进行标注。

② Aristotle, *Aristoteles' Metaphysik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, S. 124ff.

③ Aristotle, *Aristoteles' Metaphysik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991, S. 188ff.

马斯·阿奎那对于这种“一”进一步做了逻辑划分，即根据数的一、根据属的一、根据种的一与根据类比的一。对此，我们首先排除掉广义的存在统一性是数的统一性，因为数只是存在的一种方式。而针对种属的一，也被排除在外，因为亚里士多德在 Met. B3 中就存在与一不是“种”给出证明。如果我们赞同亚里士多德对存在不是种属意义上的一的论证，那么存在之统一性的最后选项似乎就落在根据类比的统一性。

不过亚里士多德在《形而上学》的文本中，对于根据类比的统一性的界定的确非常少，只是提到“再有，有些事物根据数目是一，另外的则根据属是一，根据种是一，根据类比是一……那种根据类比是一的是具有一种事物对于另一事物之关联的事物……后者总是跟随前者(τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ)……根据类比是一的不都是所有根据种是一”[①]。通过这段描述可以得出以下几点：其一，类比统一是数目、属、种等统一之外的另外一类；其二，类比统一性特别体现在一种**关联**上。在一种宽泛的意义上，类比统一性可以包含数学上的以及种属意义上的统一性，不过数学的与种属的统一性显然不适合广义的存在之统一性[②]。那么，这里区别于数、属与种之外的狭义的类比统一性到底如何？亚里士多德对此并未过多阐释，而在专门讨论“一”的第十卷中，我们发现类比统一性根本被省略掉。与对这种类比统一性的讨论**如此之少**形成鲜明对比的是，亚里士多德将这种统一性应用于《形而上学》的核心问题——存在问题的描述，因此存在的**类比统一性**问题成为一个长久以来备受争论的问题。[③]

尽管亚里士多德对此没有更详细的讨论，不过他在多处使用了类比统一性，我们可以在其使用中考察该问题[④]，在形而上学上，存在的类比统一性尤其关涉一种特定的关联，即“都关系到一个中心点、一类确定的事物，而不是模棱两可地说的”[⑤]。对于这种类比的统一性，亚里士多德还给出两个例子，即健康与医药。比如，“健康”的首要含义是身体健康；还可以说药草是健康的，因为它带来健康之物（产生健康）；正常的脸色是健康的，因为它是健康的标志（或者表征）；散步是健康的，因为它有益于健康；甚至一顿棒揍偶尔也可以说是健康的，当然这与身体的健康完全相反，但它是教育意义上的健康。这个例子所揭示的统一性是：作为躯体健康的第一种健康含义承担了对于其它含义进行统一的功能；这第一种健康的含义是那承载性的、主导性的根本含义，这种主导性的根本含义就

---

① Aristotle, *Aristoteles' Metaphysik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, S. 200ff.

② 根据蒙塔涅斯的翻译，“根据类比的统一性，那些一个对另一个的事物关系正如同第三个对于第四个事物的关系”这是依据托马斯·阿奎那所引用的拉丁文本翻译而来，这种类比显然指的是数学上的类比关系，刘鑫也指出，“从模式上来讲形而上学中的类比都是几何类比”。不过，从波尼茨（Hermann Bonitz）、罗斯（David Ross）等人所依据的希腊文本，看不出这种数学的类比关系。类比一词在古希腊首先的确指的是数学的比例关系，不过蒙塔涅斯认为亚里士多德用的类比统一性是关联于本原的秩序的统一性，即使数学的类比统一性也附属于此统一性。（参见刘鑫：《亚里士多德的类比学说》，《清华西方哲学研究》2015 年第 1 期，第 412 页；Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, trans. by E. M. Macicrowski, Milwaukee: Marquette University Press, 2004, p. 33.）

③ 在哲学与神学史上，存在之类比的统一性更多是在存在之类比（analogia entis）的名义下被讨论，存在之类比是经院神学家包括托马斯·阿奎那、苏阿雷斯等所广泛讨论的问题，它对于经院神学具有根本意义，甚至可以说决定着其他一切神学思想。该问题在近几十年来又被广泛讨论，怀特（Thomas Joseph White）指出近五十年来该问题都受蒙塔涅斯的影响，蒙塔涅斯指出了托马斯·阿奎那在该问题上的不坚定，因为用亚里士多德《形而上学》中的类比思想来处理上帝与存在者的关系，会导致上帝与存在者处在同样的存在之中。后世哲学家与神学家关于存在之类比的争论大体都在此，比如卡尔·巴特（Karl Barth）就反对用存在之类比来界定上帝与被造物的关系，海德格尔也将该理论纳入存在－神学之中而反对之，而天主教神学家恰恰利用存在之类比思想来说明上帝的他者性，这也被马里翁等人所认同。（Siggelkow, “The Importance of Eberhard Jüngel for the Analogia Entis Debate”, *Princeton Theological Review*, Vol. 40, No. 1, 2009, pp. 61－62.）

④ 关于古希腊哲学，特别是亚里士多德哲学中的类比问题，靳希平早在《亚里士多德与 analogia entis》一文中进行探讨，并最终落脚到海德格尔的阐释；吕纯山在《亚里士多德的类比概念》一文探究了类比在形而上学上的应用；刘鑫在《亚里士多德的类比学说》一文则对此作了深入而全面的研究，不仅追溯毕达哥拉斯与柏拉图的类比思想，而且广泛探究了动物学、伦理学－政治学以及形而上学中的类比思想。（参见靳希平：《亚里士多德与 analogia entis》，宋继杰主编：《Being 与西方哲学传统》，保定：河北大学出版社，2002 年，第 764－778 页；吕纯山：《亚里士多德的类比概念》，《世界哲学》2013 年第 5 期；刘鑫：《亚里士多德的类比学说》，《清华西方哲学研究》第 1 卷第 1 期（2015 年夏季），北京：中国社会科学出版社，2015 年，第 400－431 页。）

⑤ ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，李真译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 84 页。

具有统一其它含义的功能，这种统一性就是类比统一性[①]。由此，我们可以看到这种类比统一性具有如下特征：其一，它不是简单的类比关联，而是具有**某种主导含义**的统一性；其二，所有其它含义都以此为中心，或以之为本原。(GA33，41)[②] 根据这些特征，伯纳德·蒙塔涅斯（Bernard Montagnes）将这种类比的统一称之为“关联于第一主导者的秩序的统一性”（The unity of order in relation to a primary instance）[③]，这实际上指的是**以某物作为本原或中心**的类比统一性。[④] 亚里士多德正是基于此来界定狭义的存在（范畴）的统一性。下面结合亚里士多德的这种类比统一性的思想来进一步探究存在统一性问题。

二、存在统一于实体还是真理

亚里士多德未经说明就将健康的类比统一性应用到存在，其具体表述是：“所以，‘存在’也在许多意义上被使用，但永远是与一个本原相关的；有些事物被说成‘存在’是由于它们是实体，另一些是因为它们是实体的属性，再有一些是因为它们是朝向实体的过程，或者是实体的消解或缺乏，或性质，或制造，或产生，或者是说与实体有关的事物，或者是对这些事物或实体本身的否定。”[⑤] 通过亚里士多德的这一表述可以确认，这种类比统一性的特征，即具有类比统一性的词语有多重含义，并且在多重含义中有一个是主导性的含义或者说本原，其他所有的含义都指向这个主导性的含义。在这段文本中，亚里士多德非常明显地指出了存在之**主导性的含义就是实体**，其它的存在含义都会指向实体。不过，亚里士多德在此并没有限定存在之类比统一性的范围（即没有明确区分狭义的存在，还是广义的存在），因此我们似乎可以一般地得出结论说，那在多重意义上被道说的存在，其主导性的含义就是实体。这种观点似乎明显地被《形而上学》中的其它文本所证实，如在《形而上学》核心卷第 7－9 卷（特别是 7、8 卷）中所讨论的主题就是实体。其中，亚里士多德在第 9 卷开篇还明确指出，“第一者……存在之承载着的、主导着的、所有其它范畴都要追溯于其上的根本含义也便是实体(Οὐσία)”（GA33，43）。这种观点被后世的亚里士多德注释者所广泛接受，如亚历山大（Alexander Aphrodisias）[⑥]，经院哲学家托马斯·阿奎那也在这一意义上探讨存在之统一性[⑦]，当然还包括大部分现代的阐释者如布伦塔诺、欧文（G. E. L. Owen）、弗雷德（Michael Frede）等人[⑧]。实际上，研究第 4 卷第 2 章的绝大多数研究者都没有对这种将健康的类比统一性向存在的类比统一性

① See Jean－François Courtine, *Zwischen Wiederholung und Destruktion－die Fragenach der analogia entis*, *Heidegger und Aristoteles*, Filderstadt: Verlag Karl Alber, 2007, S. 109ff;［法］库提纳：《在重演与解构之间——论“类比的统一性”问题》，王宏健译，《德国哲学》，北京：社会科学文献出版社，2019 年，第 216－237 页。该文通过对参布伦塔诺（Franz Brentano）的《论亚里士多德存在概念的多种含义》（*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*）进一步分析了类比统一性，不过并未超出海德格尔在 1931 年讲稿中对于类比统一性的理解，也未进一步澄清此处存在的广义统一性。

② 亚里士多德将类比的本质定义为对于第一本原的道说。

③ Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, p. 23.

④ 在此，本原成为界定这种统一性的本质因素。而在亚里士多德文本中，本原恰恰根据类比才是相同的或同一的，这又在一定程度上用类比的统一来界定本原。这种看似循环的阐释实际上来自弗雷德在用法上的混淆。弗雷德在对《形而上学》Lambada 卷的考察中更重视类比的统一性，即一种类比的同名异义与核心意义上的同名异义相对立，是考察 Lambada 卷的根本因素。实际上，核心意义的同名异义也是类比的统一性，这与类比的统一性并不构成对立。由此我们可以确定两种意义上的类比统一性，即有核心的与无核心的类比统一性。这给出了另一种研究存在统一性问题的方式：注重亚里士多德在《范畴篇》中的处理方式，从语词入手，在同名异义或者同义异名或者异名异义上处理存在之统一性。不过本文并不从这种语词分析入手，而是依据亚里士多德《形而上学》的具体文本，从存在问题入手来处理。(参见聂敏里：《存在与实体》，上海：华东师范大学出版社，2011 年；J. L. Austin, “Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle”, *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press, 1970; Enrico Berti, “Multiplicity and Unity of Being in Aristotle”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 101, 2001;［德］弗雷德：《亚里士多德〈形而上学〉Lambada 卷》导论，聂敏里编：《20 世纪亚里士多德研究文选》，上海：华东师范大学出版社，2009 年，第 326 页。)

⑤［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，第 84 页。

⑥ Alexander Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics Book* 4, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994, pp. 14－18.

⑦［意］阿奎那：《亚里斯多德形上学注》，孙振青译，台北：明文书局，1991 年，第 371－372 页。

⑧ Enrico Berti, “Multiplicity and Unity of Being in Aristotle”, *Proceedings of Aristotlian Soceity*, Vol. 101, 2001, pp. 185－207.

转换的合理性提出任何疑问。不过也有一些研究者对此提出疑问，例如苏阿雷斯、蒙塔涅斯、海德格尔。苏阿雷斯、蒙塔涅斯关注到将作为类比统一性例子的健康应用到存在上的合法性问题，而海德格尔关注此处用类比统一性所包含的存在之范围问题。

首先，我们来考察将健康与存在进行类比的合法性问题。苏阿雷斯在注疏亚里士多德《形而上学》第4卷第2章时，主要关注的就是存在之类比统一性问题。他质疑这种将健康与存在进行类比的合法性。他指出，两个例子的类比方式实际上是不一样的，尽管都是类比，然而在健康的例子中，其类比的方式是其所意指的形式内在于唯一一个含义之中，而其它所意指的其它物只是名字相同。而存在的类比统一性，并不只是名字相同，而是其所意指的形式或者特征就内在于所有的含义之中。苏阿雷斯对存在的类比统一性的批判是基于晚期经院哲学存在单义性学说，对类比统一性合法性的批判就从根本上否定了将类比学说在存在统一性问题上的应用。蒙塔涅斯也看到这两者之间的差异，他的看法非常接近苏阿雷斯，认为健康的类比仅仅是外在的，如果将之类比到上帝与被造物的关系，就会导致只有上帝存在，被造物只是名字，而存在之类比是内在的，由此，上帝与被造物是一种内在的分有（participation）的关系[①]。不过，这种对于合法性的质疑，只是进一步明确了存在之类比统一性的具体方式而已，即根本上是“关联于第一主导者的秩序类比”。其次，苏阿雷斯也关注到此处存在的范围问题，他区分了两种存在，一种指的是那些真正实在的存在者，另一种指的则是更加广义的存在者，这种存在者也包括所谓的非存在者，如缺失、偶性以及理性的存在者。如果存在指的是第一种存在，那么存在之类比统一性就可以同健康的类比统一性进行比较。不过苏阿雷斯指出，此处的存在指的似乎是第二种意义上的存在，因为此处明确地提到了缺失等所谓的非存在者[②]。如果此处的存在是第二种意义上的存在，那么，此处的类比的统一性与健康的类比统一性差别就更大，这就不是意指一个概念或者特征，而是意指多个概念和特征并且是在多重意义上，这就显示出存在之类比统一性的差异性实际上远远大于健康例子之中的差异性。苏阿雷斯对于存在之类比统一性的界定实际上取决于对存在本身的界定。的确，其他的研究者如亚历山大与阿奎那，也看到了此处所提到的存在的多种样式；不过亚历山大将此处的这些样式在关系的意义上进行界定，或者是实体之属性或者是实体之否定，这样实际上并没有区分健康类比与存在类比之间的差异；而托马斯·阿奎那对于存在的确进行了划分，不过他并没有将之与类比的性质联系在一起，因此他也没有指出健康与存在的类比的差异。即使苏阿雷斯提出了两种意义上的存在，也指出了健康与存在这两种类比的差异，不过他并没有将此处的存在联系到第6卷在整体上进行思考，而这一点在海德格尔的研究中明显地凸显了出来。

其次，如果我们仔细考察《形而上学》第4卷第2章在存在之名下所列举的那些东西，那么，尽管托马斯·阿奎那以及苏阿雷斯等人在一般或广义存在的意义上理解这里的所有内容，然而这些存在的选项（包括缺失、偶性以及理性的存在者）在海德格尔看来实际上都可以归于范畴（狭义之存在）之下。这一点在亚里士多德《形而上学》第9卷第1章中也得到证实：“第一者……存在之承载着的、主导着的、所有其它范畴都要追溯于其上的根本含义也便是实体(Οὐσία)。”（GA33，43）不过，第9卷明显是在讨论过范畴之主导含义之后提及这一点的，海德格尔希望由此指出的是在范畴的存在之中，其主导性的存在就是实体。然而，实体(Οὐσία)作为诸范畴之类比统一性中的主导者仅仅是在第6卷中提到的作为四种存在之一的范畴中的主导者，仍有待追问的是那广义上的四种存在的统一性。

广义存在的统一性仍然是类比统一性吗？如果不是，那就需去寻找新的统一性的类型；而如果仍然是类比统一性，那么起主导性的存在是哪一种呢？如果承认广义上的存在之统一性为类比统一性，**我们是否应当继续在这四种存在中选择一个来作为主导性的存在？或者，此处广义的存在之统一性根本就不是类比统一性？**对此，海德格尔通过对于第9卷第10章的详细解读给出一个非常独特的见解。

如果将《形而上学》第4卷第2章中的存在界定为范畴意义上的存在，那么就需要追问更广泛

① Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, p. 44.

② Francisco Suarez, *A Commentary to Aristotle's Metaphysics*, trans. by John P. Doyle, Marquette: Marquette University Press, 2004, pp. 70 – 71.

意义上的存在（如在第 5 卷第 7 章与第 6 卷中的存在）之统一性。海德格尔在解读亚里士多德《形而上学》第 9 卷第 1 – 3 章时指出，“有关潜能与现实的这一卷是追问存在者之为存在者的一卷”（GA33，10）。海德格尔以此否认“潜能与现实”这一卷是（正如近代哲学所做的那样）有关范畴的追问，并且明确了将追问广泛意义上的存在统一性作为研究第 9 卷的根本目标。为了解答这一问题，海德格尔将目光集中于亚里士多德《形而上学》中饱受争议的第 9 卷第 10 章。由于施韦格勒（Albert Schwegler）、耶格尔（Werner Jaeger）、罗斯等都将真理问题仅仅阐释为逻辑学或者认识论问题，因而认为这一章并不归属于这一卷，而是后来插入的①。这在一定程度上是符合亚里士多德的整个构思架构的，因为亚里士多德在《形而上学》第 6 卷中已经指出真理属于广义上的四种存在含义之一，然而随即就将这种作为存在的真理排除在研究范围之外，因为“真假是思想的某种状态以及特征”。然而在第 9 卷的最后一章 Θ10，亚里士多德却再次讨论起那似乎已被排除的真理，这与之前的判断相矛盾。另外，第 9 卷第 10 章与整个第 9 卷的行文也是相脱离的，因此亚里士多德的大多数研究者可以很自然地指出这是插入的一章。

正是基于这种理解，施韦格勒、耶格尔、罗斯将其中的κυριώτατα解释为“通常意义上”（如耶格尔）、“首先”（如施韦格勒）或者直接将其删掉（如罗斯）。而海德格尔将此词译为“真正意义上的”，此词与转义(μεταφορά)相对，尽管亚里士多德也在“通常意义上”使用κύριον，然而这种“通常意义”却是以“真正的意义”为基础的②。由此，Θ10 开篇的那句话就成了“真假是真正的存在”（Met，1051b1）。海德格尔认为，亚里士多德的这句话“**是在古希腊形而上学中对于存在与真理的关系的根本把握的首次、也是最后一次最彻底的表达**”（GA31，82）。当然，海德格尔与罗斯等人在翻译上的争论是由对本章所谈的内容及其位置的不同理解造成的。如果只将“真理”认作逻辑学或认识论上的主题，那么这一章出现在讨论潜能与现实的这一卷中就是令人无法理解的，从而将之解释为是后来的附加所致，由此也就导致诸位研究者将κυριώτατα翻译为“最通常意义上”。如果按照海德格尔，归属于存在的“真在”是本章的主题，那么这一章根本上就属于这一卷，因为这一卷探讨那真正的存在；由此甚至可以说这一章是亚里士多德对于存在本身进行追问的最高点，所以翻译为真正意义上的存在就可以理解。不过，由此我们就得出一种不同于逻辑学与认识论的真理，这种真理就是归属于存在的真在。根据海德格尔，如果真在是真正意义上的存在，并且根据亚里士多德，存在与“一”就是同一个，那么对于真正意义上存在的追问实际上就是对于存在之广义统一性的追问。要真正理解这一点，还需要考察作为真正意义上存在的真理，继而考察这种存在之统一性问题。

三、存在的真理与“匿名”统一性

如果真理是亚里士多德意义上真正的存在，那么此处的真理到底是何种意义上的真理？进一步，这种真理与存在的统一性具有何种关联？或者这种统一性是何种统一性？海德格尔根据亚里士多德 Θ10 的具体文本指出③，归属于理智的真理实际上涉及连接与分离，在此就有错误的可能性，这种真理实际上就是命题真理（GA19，179）④；而归属于真正意义上的存在的真理则涉及简单物(ἁπλᾶ, Einfach)，即本原(ἀρχή)。而简单的东西只能就其自身，而不是作为他物被道说。海德格尔指出，“亚里士多德在 Θ10 中如此表达，就简单物来说不存在解释(καταφάναι)，而只有显示(φάναι)”

① ［英］大卫·罗斯：《亚里士多德的〈形而上学〉导论》，徐开来译，北京：商务印书馆，2007 年，第 34 页。

② 海德格尔就此给出了几个例证，比如伦理学是政治科学，因为这种科学是最高的、最本真的科学。（GA33，86）

③ 海德格尔分别在 1924/1925 冬季学期的讲课稿《柏拉图的〈智者〉》（GA19，187ff）、1925/1926 冬季学期的讲课稿《逻辑学》（GA21，170ff），以及 1930 年的讲课稿《论人类自由的本质》（GA31，82ff）中，对于该思想做了阐释。

④ 这点亚里士多德在《形而上学》E4 中进行了阐明。海德格尔在 1925/1926 冬季学期的讲课稿中，对亚里士多德此处的文本作了现象学解读，即强调了归属于思想的真理的“让……看”的特征。（GA21，163ff）这就打破了传统的命题真理观，而且揭示出这种真理的直观本质。

(GA31, 104)。对于解释来说，总有一个“作为结构”[①]，将某物说成某物，或者将某物领会为某物。不过，这无论如何是借助他物来解释，这种简单物如何直接显示呢？是通过努斯，海德格尔将之与触觉的直接性来类比，即不借助任何他物来进行。由此，海德格尔将《形而上学》E4 与 Θ10 这两处真理的显现方式做出区分，即在 E4 中的是理智(διάνοια)，而在 Θ10 中的则是努斯(νοῦς)。理智(διάνοια)的特点是要借助于逻各斯才能把握住本原[②]，而努斯直接把握本原[③]。由此就可以明白为什么亚里士多德要排除 E4 之真理，因为这种以διάνοια作为其显示方式的真理并不是从存在者本身而来的相应真理的存在方式，而那以νοῦς为其存在方式的真理才是存在者的真正的存在。由此，我们可以区分三种真理：一是思维之真假意义上的真理；二是作为存在者揭示方式的真理，这种真理海德格尔曾将之看作此在的存在方式，即生存论的真理（GA19, 186）[④]；然而在《形而上学》Θ10 中，**似乎还有一种存在的真理，如果我们联系到《存在与时间》，那么这种存在的真理实际上就是存在的意义即时间性**[⑤]。只有海德格尔实际上将这种真理称之为解蔽，这种遮蔽着的解蔽作为最为源始的真理还特别蕴含不在场化的在场化，不在场的在场化实际上就是一种隐匿[⑥]，这揭示的是真理的遮蔽与解蔽的双重性。另外，海德格尔明确指出，“存在的同一本质即在场”[⑦]。由此，存在的真理就是存在的本现，在现象学上这种真理与存在就最为密切的关联在一起。

即使我们承认海德格尔对于亚里士多德的阐释——真正意义上的存在即真理，我们仍然要追问广义的存在具有何种统一性？如果承认存在的统一就在于存在的真理，那么这种统一性还是类比的统一性吗？海德格尔对此是质疑的（GA33, 46）[⑧]，因为他并没有将四种存在中的任何一种认作是主导性或本原性的，而是将这四种存在之外的存在真理认作是真正意义上的存在，这就否定了类比统一性作为存在之最广泛意义上的统一性。对于这种统一性的界定，我们在亚里士多德的文本中似乎找不到任何明确的依据，然而仍然可以从这种**真理与四种存在的具体关系**来探究这种统一性。海德格尔曾展示亚里士多德之广义上的四种存在与真理的关系，他揭示出四种存在从根本上**都是遮蔽着的解蔽也即都是真理**，其中偶性是并不持续的在场者（GA31, 79），命题意义上的真理根本上也建立在在场之上(GA21, 163ff)，范畴根本上是逻各斯，进而是真理的一种方式（GA33, 7），而对潜能与现实，海德格尔也强调了其中逻各斯的基础作用，因而根本上也是真理（GA33, §14）。在这四者之间共同的就是遮蔽的解蔽即真理。在此，**真理并不是独立于四种存在的另外一种存在，而就是存在之真理，存在之本现本身**，这种真理内在于这四种差异的存在之中。对此，海德格尔明确指出：“存在之本现所依据的这个‘一’，具有庇护着的解蔽的特征，具有必须由此出发来思考的聚集的特征。这个‘一’的统一性贯通存在历史，以各种不同的形态显示出来；而不同形态的差异性起源于无蔽即庇护着的解蔽

---

① 尹兆坤：《作为结构与自身——海德格尔诠释学现象学中的核心因素》，《世界哲学》2013 年第 6 期。

② “理知(νοεῖν)总是一种思想(διανοεῖν)，这种理知是在拥有逻各斯的存在者中实行的。”

③ 努斯的对象乃是本原，亚里士多德有时也用另外一个词，即ἔσχατα（终极物），它有两种类型，即两种不同类型的本原：其一是第一性的条件，本原本身，那永恒存在者的最终的元素；其二，在具体的、个别的“这里的－这个”（Dies－Da）意义上的终极物。因而，实践努斯的对象就是第二种意义上的终极物，而理论努斯的对象是第一种意义上的终极物。

④ 可参见海德格尔在 GA18, 192 对于处身性这些生存论揭示方式的阐释。

⑤ 这三种展开状态尽管是源始的生存论真理，不过海德格尔要追寻一种具有统一性的源始的真理，这种源始的真理与此在的存在有关。海德格尔在《存在与时间》中将这种源始的生存论的真理规定为此在存在的意义也即时间性。（Vgl, SuZ, S. 316. “die ursprünglichste, grundlegende existenziale Wahrheit…. ist die Erschlossenheit des Seinssinnes der Sorge.”；尹兆坤：《真理的现象性——海德格尔对于亚里士多德ἀλήθεια的现象学阐释》，《中国现象学与哲学评论》2016 年第 1 期。）

⑥ 有λόγος的δύναμις不仅朝向其目标，而且朝向其对立物，这种对立物处在这样一种状态，“这种状态是以那作为目标的现实性之隐匿（Entzogenheit）为其特征”。(Günter Figal, *Zu Heidegger Fragen und Antworten*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009, S. 104.)

⑦ ［德］海德格尔：《尼采》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2010 年，第 1111 页。

⑧ 海德格尔指出：“存在的类比——这种规定不是对存在问题的解答，甚至不是对这种追问的实施，而是以下最难的难题、毫无出路状态的标题，古希腊哲学以及所有后来一直到今天的哲学都囿于其中。”不过存在之类比的思想在经院哲学中或许有不一样意义。(Jean－Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981, p. 70ff.)

的本质变化。”[①] 如何理解这种具有遮蔽着的解蔽的特征的“一”？这个“一”是存在之本现所依据的，由于海德格尔将存在之本现称为本有（Ereignis），所以他明确地指出“同一性的本质就是本－有的一个所有物”[②]。这种统一的方式**首先**是内在于所有差异之中，反之，差异内在于这种统一中，甚至海德格尔指出存在自身分化（GA33，14）或者说统一的差异化；**其次**这种统一包含一种遮蔽与解蔽的双重性，甚至在存在的统一性中遮蔽具有更根本的意义。这是海德格尔基于现象学对于亚里士多德的统一性给出的新阐释，这已经不是关涉于本原（Grund）的类比统一性，毋宁说是关于深渊（Ab－grund）的统一性。在这种存在统一性中，我们看到不同于种属统一性、不同于类比统一性的统一性的新形式，海德格尔任由这种统一性处于**匿名状态**中，这是尝试超越形而上学的一种形式[③]。否定了亚里士多德的存在统一性是类比的，并不等同于肯定亚里士多德存在统一性就是单义的。在此，我们必须摒除西方中世纪晚期关于存在之类比与单义的争论[④]，以及现代对于这种争论的恢复[⑤]，而是要让亚里士多德的存在统一性问题保持在其原本的思想之中，特别是放在其对存在问题的追问之中。

如果我们将存在统一性的问题重新放回到存在问题，那么就会更加清楚此处这种存在统一性思想的意义。自巴门尼德以来，存在就是一，这种存在的一在一定程度上是排除了差异与变化的。柏拉图在《智者篇》中突出的贡献，就是在存在是一上增添了另一个通种——差异，不过差异与存在仍保持着根本的对立，只是在非存在者中达到某种综合[⑥]。而根据海德格尔，亚里士多德的存在的统一性恰恰因为这种多样性或差异性（以将差异纳入存在的方式）而得救（GA33，30）。这样，存在问题本身也由于其统一性问题而得到更好的理解，因为这种特殊的统一性进一步证实了存在本身的统一与差异的双重性、解蔽与遮蔽的双重性。正是由于存在自身的遮蔽特征，这种统一性恰恰处于**匿名性中**才可更好地应和存在的本质[⑦]。

综上，主流的亚里士多德解释传统认为，存在的统一性就是类比的统一性，并且统一于实体。而海德格尔确证了狭义的存在（范畴）的统一性是类比统一性，并且统一于实体；却否认了广义的存在之统一性是类比统一性，并认为存在的统一性体现在真理上，同时一任这种统一性处于**匿名**之中。如果我们回到亚里士多德文本来对待这个问题，那么可以得出，传统阐释与海德格尔的阐释恰好给出了西方传统存在论与对于这种存在论超越的两种理解以及亚里士多德存在统一性问题的进路。这是亚里士多德形而上学对于西方哲学的重要贡献，如果加上柏拉图主义与基督教传统，对于存在之统一性问题的争论为近代哲学的发展做出重要贡献。随着现代对于存在之类比（蒙塔涅斯）与单义性思想（德勒兹）的复兴，存在之统一性问题继续为现代西方哲学的发展开辟着新的道路。

（责任编辑　行　之）

① ［德］海德格尔：《尼采》，第 1125 页。译文根据德文原文有所改动。

② ［德］海德格尔：《同一与差异》，孙周兴、陈小文、余明峰译，北京：商务印书馆，2011 年，第 45 页。

③ 亚里士多德的存在统一性问题在根本上决定着其后的形而上学传统，类比统一性更是理解存在统一性问题的主流，当然存在统一性问题的回答还可能有多种。（参见孟强：《德勒兹与单义存在论》，《哲学动态》2021 年第 3 期。）

④ 参见雷思温：《类比的崩溃：中世纪晚期的单义性革命与一本二元问题》，《哲学研究》2022 年第 5 期。

⑤ 德勒兹指出“归根结底，存在被分配给存在者的方式究竟是类比的还是单义的”，对此，他认为海德格尔所理解的存在统一性实际上是单义的，并明确指出自己在差异思想上一定程度上受海德格尔的影响。不过，海德格尔实际上力图摆脱开单义与类比的争论来谈论存在的统一性。（参见［法］德勒兹：《差异与重复》，上海：华东师范大学出版社，2019 年，第 472、501 页。）

⑥ 参见［德］海德格尔：《柏拉图的智者篇》，熊林译，北京：商务印书馆，2015 年，第 78 节。海德格尔对于柏拉图的差异做了非常细致的研究，差异对于非存在者，确切来说对于存在具有根本重要的意义。

⑦ 参见尹兆坤：《现象学的匿名性与自身遮蔽——海德格尔的后期现象学研究》，《现代哲学》2018 年第 1 期。

亚里士多德对柏拉图理念论的批判性接纳
——论《物理学》卷1章1中的一个“普遍”疑难

王大帅

【摘要】亚里士多德在其《物理学》卷1章1中提出了他著名的科学研究的方法论，即从对我们而言清晰明白的事物出发逐渐进入到就其自身而言清晰明白的事物。在阐发这一研究进路的同时，亚里士多德指出一切探索原因的科学研究都从某种“普遍之物”出发逐渐进入到个别的事物。这种观念将读者带入某种“普遍”疑难，因为它既不符合我们对科学研究以“普遍”为旨归的常识性认知，也无法与亚里士多德本人在其他文本中对“普遍”的相关论述相调和。通过分析亚里士多德对理念论的批判读者不难发现，亚里士多德此处对“普遍”的不寻常运用也许有其柏拉图的根源：亚里士多德将柏拉图意义上分离的、作为某种普遍之物的理念理解为是对事物实存的某种确认，并把它作为不可分离的属(γένος)或者本质属性(ἴδιον)接纳到自己的体系中来，并视其为某种科学研究的起点。

【关键词】亚里士多德；科学；“普遍”；研究进路；对理念论的批判
中图分类号：B502.233　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0081－07

作者简介：王大帅，山东淄博人，哲学博士，（厦门 361021）华侨大学哲学与社会发展学院暨生活哲学研究中心讲师。
基金项目：国家社会科学基金重点项目“洛布版《早期希腊哲学》译注”（18AZX014）

亚里士多德对柏拉图理念论的批评在其作品中几乎随处可见。它们以不同的形式被呈现出来，其中许多甚至充满了诡辩的色彩。这背后的原因大概在于，这两位哲学家虽然有十分不同的思考方式，但他们的思想仍然有深入的内在关联。而在选择自己哲学起点的问题上，两者更是表现出了不小的差异。对这些批评的收集、列举与分析将会是某种体量巨大且非必要的重复性工作①。故本文打算借助柏拉图理念最为人熟知且最重要的特征，即“普遍”(καθόλου)，来说明亚里士多德是如何完成对柏拉图理念的批判性采纳的。这里，笔者将从两个十分细微的要点切入：柏拉图把分离的、作为某种普遍之物的理念认作是其科学研究的终点；亚里士多德则把这种普遍之物作为不可分离的属(γένος)或者本质属性(ἴδιον)接纳到自己的体系中来，并把他们当成是其科学研究的起点。

一、《物理学》卷1章1中的“普遍”疑难

从亚里士多德的“起点”入手，笔者将把《物理学》② 卷1章1划分为三个段落：184a10－16

① See I. Düring, *Aristoteles*: *Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Winter Verlag, 1966, pp. 245－290; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York: Russell & Russell. Inc, 1962. 在《形而上学》卷1章9中，亚里士多德在第一哲学的理论框架下给出了他对理念论的某些批判性的看法。这一文本篇幅短小，内容却极其丰富，通常被认为是亚里士多德遗失作品《论理念》的精简版本。而《论理念》一文被认为部分地保存在亚历山大（Alexander of Aphrodisias）的《〈形而上学〉注释》中。(See Alexander of Aphrodisias, *On Metaphysics* 1, trans. by W. E. Dooley, New York: Cornell University Press, 1989, pp. 111－177; G. Fine, *On Ideas*: *Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1995.)

② 本文引用的《物理学》相关内容以罗斯（W. D. Ross）的希腊文校订本为底本，中译文均为笔者翻译，同时参考了张竹明译本。(*Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, ed. by W. D. Ross, Oxford: The Clarendon Press, 1936[1], 1955[2]; [古希腊] 亚里士多德，《物理学》，张竹明译，北京：商务印书馆，2012年。)

（段落一），184a16 – 23（段落二），184a23 – b14（段落三）。下文将给出段落划分的理由。

正如在亚氏其他著作中一样，我们将在段落一中读到某种关于这部著作所涉及的研究目标以及任务的一般性的导论。这里，他借助两个三段论的省略形式(enthymeme，ἐνθύμημα)来陈述它们：

段落一：A：既然在所有［其对象①］具有本原、原因或元素的研究(μέθοδοι)中，只有了解了(γνωρίζειν)这些本原、原因和元素，才会有认知(τὸ εἰδέναι)和知识(τὸ ἐπίστασθαι)。B：因为我们只有在了解了它的首要原因、首要本原、直至诸元素时，我们才认为是认识了(γιγνώσκειν)这一事物。C：那么，显然，在对自然的研究中首先尝试确定有关本原的问题。(184a10 – 16)

所谓三段论的省略形式实际上是亚里士多德的某种修辞学，指的是在上下文或者相关语境十分清楚的情况下，三段论中的某个前提可以省去，以免行文或者演讲拖沓无力。② 为了更充分地展示亚里士多德的思路，我们却不得不将它们补充进去。在段落一中，命题 A 和命题 B 组成了这样一个三段论省略；其中 A 是结论，B 是大前提；被省略的小前提是：所有研究(μεθόδους)都是有计划有目标地对关于原因和本原的知识的收集、整理以及系统化③。由此我们得出：

大前提：只有了解了某物的本原或者原因才算是认识了它。

小前提：研究是对关于本原或者原因的认知的收集、整理以及系统化。

结论：能提供认知和知识的研究必然是针对其对象的本原、原因以及元素的。

紧接着，借助这一结论，即命题 A，亚里士多德又抛出了第二个省略三段论。这是一个劝勉式的实践三段论。这里，命题 A 充当大前提，小前提同样被省略，命题 C 为结论：

大前提：能提供认知和知识的研究必然是针对其对象的本原、原因以及元素的。

小前提：对自然的研究是能提供认知和知识的研究。

结论：对自然的研究必须从对本原的研究入手。

尽管段落一中的几个概念，即了解、认识、认知和知识，仍然需要更深入的解释④，但笔者不打算对此展开讨论，这不是本文的重点。这里，我们可以将它们大致理解为同义词，表示某种“科学”的、或者通向“科学”的认知行为或者认知结果。由此，段落一的重点是：既然一切“科学”知识都来自对本原的认识，那么只有认识了自然的本原，我们才算拥有关于自然的“科学”知识；⑤ 一切“科学”研究的核心任务其实是走向本原。

由此出发，我们快速进入段落二。在段落二中，亚里士多德给出了他常常提到的研究进路或者研

---

① 此处原文为 “Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα” 。其中，关系代词ὧν修饰的是先行词μεθόδους，故其字面意思为“在所有具有本原、原因或元素的研究中”。但这种理解是不清晰且容易引起误解的，因为这里似乎是在陈述研究本身具有原因和本原，那么下文便不是在陈述对某些事物的研究的方法进路，而是对研究本身的研究的方法进路。因而，笔者在译文中补充“其对象”以完善这里的意思。(See *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, p. 456.)

② 关于这种三段论的形式，参见亚里士多德的《修辞学》卷 1 章 1，1355a12 – 14；卷 1 章 2，1357a1 – 7，13 – 15，22 – 27。值得一提的是，主流学界如罗斯和冯肯（A. Falcon）等，不太注意此处的这种三段论的形式，但这会使亚里士多德此处的论述陷入独断和教条。(See A. Falcon, “*Physics* I. I”, *Aristotle's Physics Book I. A Systematic Exploration*, ed. by D. Quarantotto, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 41 – 44.)

③ See W. Kullmann, “Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles”, *Synusia*, *Festgabe für Wolfgang Schadewaldt*, hrsg. von H. Flashar und K. Gaiser, Neske: Verlag Günther Neske Pfullingen, 1965, S. 247 – 274.

④ 关于古代注释家对这些概念的辨析，参见 *Simplicii in Aristotelis Physica*, *Libros Quattuor Priores Commentaria*, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 9, ed. by H. Diels, Berlin: Berolini: Typis et impensis G. Reimeri, 1882, pp. 12 – 13.

⑤ 人们也许会问，为什么在命题 A 和 B 中被提及的是本原、原因和元素三者，而在作为结论的命题 C 中只有本原。其实这不难理解。首先，命题 A 是一个关于所有研究的全称命题，所以不管本原、原因和元素三者是不是同义词，它们都应该被提及；因为不一定每一项研究都包含三者。其次，我们可以将本原理解为原因和元素的上级概念。这样，当本原、原因和元素同时被提及的时候，可以将希腊语中的ἤ或者καί理解为解释性的连词，从而得出“本原，即原因或者元素”。而原因和元素的不同之处在于，元素指的是某物内在性的原因，原因则不一定是内在的，比如动力因，它可以外在于研究对象。关于三者的关系可以参见《形而上学》卷 5 章 1 – 3；中译本参见［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，2003 年。

究方法[①]，而且关于“普遍”的疑难也慢慢浮现出来。

段落二：通常的研究进路是从对我们来说较为易知和明白的东西进到就自然来说较为明白和易知的东西，因为对我们来说易知的和在绝对意义上易知不是一回事。因此在这里也必须这样，从那些就自然来说不易明白，但对我们来说较易明白的东西进到就自然来说较为明白易知的东西。对我们来说明白易知的，起初是一些未经分析的、尚混合在一起的事物(τὰ συγκεχυμένα)；而元素和本原，是在从这些事物中被分析出来以后才变得对我们是易知的。(184a6－23)

在亚里士多德指出“研究进路”（这一进路必须是一条通向本原的道路）的同时，他声称那些“未经分析的、尚混合在一起”的东西是某种对我们来说较为易知的。由此，人们可以得到一个看似正确的推论：如果要走上通向某门“科学”的正确道路，我们必须从那些由诸本原或元素混合而成的东西开始，对其不断地分析、辨别，就好像以这种方式人们就能找到本原一样。但这种解释至少有两个困难。为了更好地阐释它，先看段落三的相关内容。

段落三：所以(διό)，我们必须从普遍的东西进入个别的东西(ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστα)。因为整体是为感觉(τὴν αἴσθησιν)所易知的，而普遍的东西就是某种整体。因为普遍的东西包含许多作为其部分的事物。而名称(ὄνομα)和定义(λόγος)的关系在这方面也以某种方式有相同之处；名称，比如说“圆”，以一种不确定的方式指出某个整体，其定义(ὁρισμός)则［把这一整体］分析为个别的事物。小孩子也是这样，起初总是把每一个男人都叫做爸爸，把每一个女人都叫做妈妈，之后才将他们辨别清楚。(184a23－b14)

正如大部分亚里士多德的阐释者（如亚历山大、辛布里丘、阿威罗伊和罗斯等）所意识到的，摆在面前的καθόλου（其通常意思是“一般的”或“普遍的”）并不是在寻常意义上被使用的：一方面，即便是在亚里士多德的逻辑学框架内部，“普遍”的东西也是涉及能够充当多个而非一个东西的谓词之物[②]；另一方面，几乎没有任何科学家或者哲学家会相信，一门科学是从普遍的东西开始，而不是以此为终结的。即使在亚里士多德那里，καθόλου也明显与科学知识有关，与最困难或最遥远的东西有关：“最普遍之物是最遥远的，而最靠近的则是个别的”，而且“知晓一切的人必须在最高的程度上拥有最普遍的知识……但是，这最普遍的，也是人类最难知道的”[③]。

二、对上述“普遍”疑难的辨析与解答

为了厘清和解答上述疑难，我们首先尝试解决关于καθόλου具体意涵的困难。人们可以假设，这里的καθόλου并非是在一种日常的意义上被使用的，而是如它的字面意思所暗示：κατὰ-ὅλου，就整体而言。[④] 如果这种推测成立，那么在上下文中，它指的大概是段落二中的τὰ συγκεχυμένα，即复合的东西。由此可知，段落二中那看似正确的推论有两个困难。困难一：如果亚里士多德是这样认为的，那么段落三似乎就没有意义和目的，因为在段落二结束时，通往本原的道路似乎已得到完美的解释，因此，段落三不仅是不必要的重复，而且具有误导性。困难二：它不仅破坏了段落二和段落三之间的关联，还破坏了《物理学》卷1章1和剩余诸章（章2－9）之间的关联。如果段落二中那个看似正确的推论成立，那么我们将期待亚里士多德在《物理学》卷1章2－9中从某种混合之物出发，通过不断地切分、辨析而找出本原。但与这一期待相悖，亚里士多德在《物理学》卷1章2的开头问道：“到底本原是一个还是许多个?”(184b15－16)经过一系列分析后，他又在《物理学》卷1章9的末

① 相关论述还可参见《论灵魂》卷2章2，413a11－12；《形而上学》卷7章2，1029b3－12。《论灵魂》中译本参见［古希腊］亚里士多德：《论灵魂》，陈玮译，北京：北京大学出版社，2021年。

② 参见《解释篇》章7，17a39－b1。《解释篇》中译本参见［古希腊］亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，聂敏里译，北京：商务印书馆，2017年。

③ 《形而上学》卷1章2，982a21－25。本文所引《形而上学》以耶格尔（W. Jaeger）的希腊文校订本为底本，中译参考了苗力田译本，必要时笔者根据上下文做出修改和补充。(*Aristotelis Metaphysica*, rec. W. Jaeger, Oxford: The Clarendon Press, 1957.)

④ 实际上，这种读法因为接近亚氏文本的浅表意思而时常为现代读者所采纳，但这种读法其实可以追溯至新柏拉图主义者辛布里丘。(See *Simplicii in Aristotelis Physica*, *Libros Quattuor Priores Commentaria*, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 9, pp. 19－20.)

尾总结道："我们至此确定了如下问题，即有本原存在，它们是什么以及它们有多少。"（192b2 – 3）在这中间，亚里士多德确立了对立和基底为本原，但从未提过任何混合物或者组合物。这样，亚里士多德在卷 1 章 1 中所提出的方法论似乎根本没有在相关研究中得到运用。

为了解决这两个困难，笔者认为，καθόλου在这里的确拥有一种特殊含义，但不是简单地回到它的字面所指，即某个整体。与这种解读相反，亚历山大认为，这里的"普遍"指的是某些公理，如"本原要么是一个要么是多个"等。[①] 这种解读虽然可以在某种程度上解释《物理学》卷 1 章 1 同后面几章的连贯性，但有不小的缺陷：首先，对"普遍"做这样的理解对亚里士多德来说是陌生的，没有其他相关的文本支持这一解读；第二，亚里士多德在这里宣称研究的起点是对我们来说更为清楚明白的东西，但"公理"更多地是就其自身而言或者就逻各斯而言更为清楚的东西；此外，"公理"也并非某种τὰ συγκεχυμένα，如果把这里的"普遍"理解为"公理"，则又破坏了此处上下文的连贯。在段落二的结尾，亚里士多德提到，混合物是对我们来说更为易知的东西，但他没有继续说明为什么它对我们来说更为易知，以及以何种方式对我们来说是更为易知的。如果亚里士多德不得不深究这个问题，段落三看起来就恰好是对这个问题的进一步解答。

让我们再次回到开端。从段落一的内容可知，核心任务是关涉本原的，但又并非简单地关涉到本原，而是如命题 B 中陈述的，关涉到**首要**本原。由此，我们也许有理由假设，当亚里士多德在段落三开头说"从普遍的东西进入个别的东西"时，他的意思是我们必须从普遍的感知或者普遍的意见出发，通过一系列的分析直到进入（不同研究对象的）个别的首要本原。借助这一解释，人们就能够挽回《物理学》卷 1 章 1 和剩余诸章之间的和谐关联。但应该如何理解段落二的最后一句？段落二和段落三直接的关联又是怎样的？笔者尝试给出两种可能的解读。第一，我们可以将段落二的最后一句认为是某种比喻，借助这一比喻，亚里士多德总结了他在整个段落二中所提出的研究方法，即从对我们来说较为明白易知的东西进入到就其本性来说较为明白易知的。这样，段落三开头的连词διό[②]就表明"我们必须从普遍的东西进入个别的东西"这一推理其实是以**整个段落二**为论据，而不仅仅是段落二的最后一句。在这种意义上，说"从普遍的东西进入个别的东西"与说"从对我们来说较为明白易知的东西进入到就自然来说或者就其本性来说较为明白易知的"便没什么区别，段落三进而可以被视为是对段落二的再陈述。第二，我们还可以解释道，当人们接触到未经分析的、尚混合在一起的事物时，人们最起码会得到这样的感知和意见，即它**有本原**；由此，我们必须进一步分别辨析这些混合之物，以期找出对我们来说较为易知的"本原"，然后进入就其本性来说较为易知的本原——首要本原。在这种意义上，段落二的末句和段落三的首句其实是两个因果上前后相续的论述；"从普遍的东西进入个别的东西"指的是从"有本原"这一普遍的感知，进入到"［按照前面提供的方法］找［到］本原"的进程。相比于第一种解读，这种解读明显更可取，因为前者再度让段落三沦为某种不必要的重复。经过上面的分析，我们现在应该可以认定，这里的"普遍之物"指的是某种对我们而言较为易知的东西；具体而言，"对我们而言较为易知"指的是即使我们尚未认识到首要的原因和本原，仍然可以捕捉到它的某些性质（比如它的数量），或者至少我们能够知道它的存在。总之，在通向本原的道路上，我们并非简单地从由本原或元素混合而成的东西出发，而是从某种普遍的（但就其自身而言并不清晰易知的）感知和意见入手。

由此，所谓的"普遍"疑难似乎被解决了。但还有一个简短但并非不重要的问题需要解决：在段落三中，亚里士多德说普遍的东西是某种整体且为感觉所易知。作为"某种整体"的普遍之物并不难理解，因为某种普遍的、未经解释的意见的确可以被认为是在某种类的统一性的意义上的整体。但它为什么是"为感觉所易知的"？而柏拉图的理念——它通常被柏拉图主义者解释为某种普遍之物——和这里的普遍之物之间是否有某种关联呢？答案也许是肯定的。为了发掘这其中的关联，我们还是先从这里的"感觉"入手。笔者并不认为这里的感觉可以被单纯地认定为只是与感官相关的，相

① See *Simplicii in Aristotelis Physica*, *Libros Quattuor Priores Commentaria*, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. 9, pp. 19, 21 – 33.

② διό意味着"所以"，或者更严格来说"出于这样的理由"（διὰ ὅτι）。

反，这里的“为感觉所易知”只是说明对我们而言较为明白的标准。正如门恩（S. Menn）所指出的：“为感觉所易知不一定是指在所有情况下我们对整体都有感官知觉，而是指当我们处于感官知觉是我们清晰的知识的标准的情况下，它对我们来说比其他事物更易知。”① 由此，这里的作为某种“科学”的开端或者序曲的普遍之物其实是某种类似于感官知觉般清晰地被给予我们的东西；它像是类似于敲门砖一样的前－知识，我们借助它才能进入“科学”的领域。

三、“普遍”之物是亚里士多德对理念论的某种批判性接纳吗？

通过上文的论述，我们大致澄清了《物理学》卷 1 章 1 中的“普遍”疑难。但也许还应该接续追问这样一个长久以来为学界所忽视的问题：亚里士多德为何在此处采用“普遍”这一不寻常的用法？换言之，亚里士多德此处的这种不寻常的用法，是否有其理论和思想来源？很难想象，亚里士多德在这里是以某种独白而非论辩的方式阐发其科学研究的方法论的，而其辩论的对象则最有可能的对他影响最大的柏拉图哲学。带着这个问题，我们进入亚里士多德对理念论的批评，并尝试在其中找到某种对亚里士多德来说更具有解释性的理论根据。在《形而上学》卷 1 章 9 中，亚里士多德以第一人称的视角——就好像他也是理念论的追随者一样——提出了一个问题：

人们如何能够认识所有事物的元素呢？清楚的是，［认识者］并不预先拥有某种前－知识。正如［意欲］学习几何的人可能预先知道某些其他的事物，但对这门科学的对象，即他意欲学习的东西，他却没有什么前－知识。在其他科学那里也是这样。所以，如果像某些人主张的那样，存在一门关于所有事物的科学，那么意欲学习它的人将不会提前拥有任何知识。然而每种学习却都是通过对［被认知者的］所有或者部分［要素］的前认知发生的，不管是通过证明(ἀπόδειξις)来学习，还是通过定义(ὁρισμός)来学习——因为人们必须预先知道定义的组成部分，而且这些部分必须是可知的——，同样，通过归纳(ἐπαγωγή)来学习也是如此。(992b24－33)

联系到“通向科学的方法”或者“通向本原之路”这一论题，我们可以借助上面的文本确定，亚里士多德的确为每种科学都设定了作为开端的前－知识，它在《物理学》卷 1 章 1 中以“普遍之物”的形式出现，否则人们就会不断陷入所谓的关于某物的可被研究性的“美诺难题”：如果对意欲研究或者学习的东西完全没有任何认知，人们将如何研究或者学习它呢？②

除了论题上的关联，这段文本能给我们理解《物理学》卷 1 章 1 中的“普遍之物”带来什么新的启发或帮助？虽然亚里士多德提出上述问题的大语境是对理念论的批评，但他仍指出了三种学习或者完成某种研究的方法——证明、定义和归纳，它们同样可以被视为构筑某种新科学的方法。下面将尝试通过对这三种方法的粗略分析，进一步解释《物理学》卷 1 章 1 中的“普遍之物”。

关于证明的论述主要见于亚里士多德的《后分析篇》。简单来说，所谓科学的证明或者能构筑某门具体科学的证明指的就是（常规的）三段论，即人们通过两个（正确的）前提推出某个（正确的）结论。人们通过重复这样的过程构建某门科学的知识体系。如果某个证明是正确的和有效的，那么其中的前提必须给出研究对象正确的原因。亚里士多德在《后分析篇》卷 2 章 11 中阐述道，在具体的三段论中，其小前提应当给出当前研究对象的具体原因，即根据研究目的的不同给出质料、形式、动力或者目的这四因当中的某一个或其对应者。一般而言，在理论科学中多会给出形式因、质料因或者动力因，在实践科学中则多给出目的因。以最简单和最为人熟知的三段论为例：

大前提：人是有理性的/有死的。	大前提：人应当保持健康。
小前提：苏格拉底是人。	小前提：散步能使人健康。
结论：苏格拉底是有理性的/有死的。	结论：人应该多散步。

其中，小前提分别给出了（苏格拉底的）形式因和（散步的）目的因。由此可以清楚地看到，

① S. Menn, “Physics I I: The Path to The Principles”, *Aristotle's Physics Alpha: Symposium Aristotelicum*, ed. by Katerina Ierodiakonou, Paul Kalligas and Vassilis Karasmanis, Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 41.

② 参见《枚农篇》80d 以下。中译本参见［古希腊］柏拉图：《柏拉图对话集》，王太庆译，北京：商务印书馆，2019 年。

正如亚里士多德在《物理学》卷 1 章 1 中声称的，科学研究的最终对象是事物或者现象的原因和本原。它们并非简单的、从对事物的初步分析中得出的命题或陈述，这些命题或陈述阐释的仅仅是事物或者现象的“是什么”（τί ἐστι/ὅτι），正如柏拉图理念论中的理念仅仅阐释了分有理念之物的“是什么”。原因和本原所阐释的东西更多的是“是什么”背后的“为什么”（διὰ τί/διότι）；只有融合了小前提中所给出的关于原因的命题而得出的结论，才能够提供所谓的“科学”知识。由此，对亚里士多德来说，某种科学的证明不仅仅要求通过对诸多实事的认知上升到某种对原因的认知，正如从具体事物上升到理念；它更重视通过对原因的认知而“下降”到某种科学的结论，即借助对原因的知识人们可以在任意相关情况下解释相关的现象或者事态。这也许就是亚里士多德拒绝接受柏拉图分离的理念作为某种“真正的”原因的主要缘由。在亚里士多德眼中，柏拉图的理念仅仅是某种看似是原因的东西，它作为对现实的初步观察和分析，**仅仅说出了某物的实存这一事实**，是静止而空洞的，也不能够提供任何科学知识。严格来讲，理念甚至不能说出某物实存这一事实，因为亚里士多德认为，只有说出了某物的真实的原因才是真正证明此物的存在；理念对亚里士多德来说其实是对“X 是否存在”这一问题的回答，但对这一问题的回答其实在大部分情况下是多余的，因为存在这一事实往往是被给予的且自明的。[①] 由此我们似乎可以说，作为亚里士多德科学研究的起点的“普遍之物”恰恰就是某种柏拉图理念的相似物，它仅仅是对某物实存这一事实的确认。

下面转向定义的问题。我们可以在《形而上学》卷 7 章 12 中找到亚里士多德关于定义的相对成熟的表述。这里先看与上面的引文有较强关联，即关于定义的组成部分：

> 首先我们必须考察由划分而来的定义(ὁρισμός)。在定义中，除了最初的属(γένος)和种差(διαφορά)之外，别无他物；其他的属是由最初的属加上随之推导出来的种差组成的；例如最初的属是“动物”，随后是“两足动物”，再后来是“两足无翅动物”，当定义包含诸多规定时候也是如此［由最初的属加上随之推导出来的种差组成的］。总的说来，不管是通过诸多规定还是通过少数规定来表达定义都不会造成什么差别，通过少数规定和仅仅通过两个同样也不会有差别；如果定义中只有两个规定，那么其中一个是种差，一个是属，正如“两足动物”中，动物是属，另一个是种差。而在某个属的诸多种(εἶδος)之外要么根本不存在［分离于种的］属，要么，即便存在，也仅仅是在质料的意义上(ὡς ὕλη)。(1037b27 – 1038a6)

根据这里的论述我们可以明显看到，不管定义中包含多少规定性，最终都能归约为种差加属的结构。根据《形而上学》卷 1 章 9 的陈述，如果“人们必须预先知道定义的组成部分，而且这些部分必须是可知的”，那么这里所谈及的要么是属、要么是种差、要么是两者。我们依次来看。

首先，根据亚里士多德的范畴学说，我们完全有理由将亚里士多德的属视为谓词；作为“基底”它可以被诸多事物所陈述。在这一意义上，它就是某种“普遍之物”，这种“普遍”一方面可以是“多中之一”意义上的普遍。另一方面，如引文所阐释的，它是某种质料意义上的东西，它就其自身而言并不包含认知的内容，根本不可能独立地、科学地被认知[②]，只能等待某种规定进入自身。所以，我们在定义的过程中应该从属出发，寻得其规定即种差，然后得出某个种的定义。这里的进路与《物理学》卷 1 章 1 中的“从普遍的东西进入个别的东西”不谋而合；作为开端的“普遍之物”在定义的方法中以“属”的名字被标识。而这里的思路其实也包含了对柏拉图理念论的某种翻转。对理念论有些许认识的人都不会反对，柏拉图的“理念”其实表达了某“种/属”，例如美本身表达了美的种/属、动物本身表达了动物的属，这是理念论的基本教义。亚里士多德把柏拉图的理念部分地吸收进自己的体系，但仅仅在它是某种作为“普遍之物”的属的意义上接纳了它，拒绝了它的个别性和分离性；他也不认为这种普遍之物是就其自身可被认知的，仅仅是对我们而言是易知的，这与柏拉图对理念的规定完全相反。

关于种差，亚里士多德并没有给出单独的相关讨论；在关于定义的讨论中，他做了结论性陈述：

---

① 参见《物理学》卷 2 章 1，193a3 – 6。“尝试证明自然这东西存在是幼稚可笑的；因为显然有很多这样的东西存在。谁若以不明显的事物来证明明显的事物，乃是因为他不能区分自明的事物和不自明的事物。”

② 参见《形而上学》卷 7 章 10，1036a8 以下。

“那么明显的是，定义是由种差所组成的表述(λόγος)。”（1038a8－9）如果属是定义的质料和寻找定义的起点，那么我们完全有理由得出，种差可以被认定为定义的形式[①]，由此，定义便是某种质料－形式的复合物。只有找到质料的规定性即形式之后，我们才算是完成了对某物的定义。在这个意义上，亚里士多德意义上的科学研究才算是找到某个终点，因为人们认识到（对诸具体科学而言）最重要的原因——形式因。如果说从质料到质料－形式的复合物是“从普遍的东西进入个别的东西”，那么仍有一个疑难没有解决：人们是以何种方式得到种差这一定义中的形式因的呢？在《范畴篇》对实体和偶性的简单区分之外，亚里士多德在《论题篇》卷1章8中还给出了某种针对诸谓词的更为系统和详细的区分（103b6－19），直观来看如下表所示[②]：

	该谓词可取代某物而被言说	该谓词不可取代某物而被言说
该谓词揭示某物的本质	定义	属
该谓词不揭示某物的本质	本质属性	偶性

在这四者之中，我们已经考察了定义和属，偶性也因其自身不能提供某种稳定的因果关联而被从科学研究中排除出去[③]，只剩下本质属性以待考察。在偶性和实体的分类框架内，本质属性属于偶性而非实体；虽然如此，但它在现实中就其自身而言必然属于某一类事物，就好像“奇偶”必然属于数字一样，故被称为本质属性。亚里士多德认为，某谓词被认定为本质属性，“要么是就其自身而言且永恒的，要么［在不严格的意义上］是相对于它者的、暂时的”；但不论如何，本质属性对于逻辑（论证）而言都是最为有用的(λογικὰ μάλιστα)[④]。结合之前的讨论，人们也许可以提议，所谓对逻辑（论证）最有用，指的是对本质属性的认知可以开启某种通向种差的道路。这种从对本质属性的认知进而到对种差的认知，完全可以通过上面提及的第三种方法即归纳来完成：人们通过归纳某一类事物的诸多属性，首先找到该类事物的本质属性，再逐渐确定该类事物的种差。从这一视角出发，我们完全可以把归纳方法中的本质属性理解为《物理学》卷1章1中“普遍之物”的类似物：它们都是研究的开端[⑤]。此外，这里也能看到亚里士多德对柏拉图理念的改造和利用：本质属性就像理念一样，是“就其自身而言且永恒的”，只是它不能独立地、分离地存在，只能伴随性地存在于在具体的事物之中。

通过上面的分析，我们澄清了亚里士多德通向科学的三条道路，即证明、定义和归纳。它们在方法论层面都与《物理学》卷1章1中提出的“从普遍的东西进入个别的东西”的进路相吻合，这里所谓的“普遍之物”是从基础层面对研究对象存在这一事实的确认。由此，我们也能一窥亚里士多德对柏拉图理念论的批判性吸收：为柏拉图的理念论所认作科学研究的终点的理念，对亚里士多德来说仅仅是某种开端。

（责任编辑　行　之）

① 参见《论动物的部分》卷1章3，643a24：种差是质料中的形式。Ἔστι δ᾽ ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ.

② 《论题篇》中译本可参考［古希腊］亚里士多德：《工具论》，余纪元译，北京：中国人民大学出版社，2003年。

③ 参见《形而上学》卷6章3，1027a29－b16；卷11章8，1064b15－1065a21。

④ 参见《论题篇》卷5章1，128b16－19。

⑤ 本质属性可以属于实体之外的任何一个范畴，所以亚里士多德在不同的具体研究中可以灵活地运用这一方法。比如，《物理学》卷1作为自然哲学研究的开端以研究本原的数量而开始，而本原的数量对柏拉图和亚里士多德来说的确是某种本质属性；在这里本质属性被表达为量的范畴。在《论灵魂》卷1章2－5中，亚里士多德在其灵魂学说的开头列举了灵魂的诸多本质属性。在《形而上学》卷1章2中，亚里士多德在其形而上学的开头列举了作为研究对象的智慧的诸多本质属性。

司法、市民社会与伦理
——基于学说发展史的《法哲学原理》“伦理”篇要义考论

庄振华

【摘要】黑格尔伦理架构的要害在于市民社会论述中揭示出的设定性特质和封闭性困境，而国家也只有在以更高伦理层面克服市民社会弊端的意义上，方可充当市民社会的出路。我们先从黑格尔法哲学思想发展史着眼，确定市民社会论述对于黑格尔成熟时期法哲学至关重要，再从市民社会中的司法问题切入，由此获得对市民社会自我巩固方式的初步观察，最后由此扩大到对整个伦理层面困境与出路的思考，以期达到对“伦理”篇内部各章要义的把握。

【关键词】《法哲学原理》；司法；市民社会；伦理
中图分类号：B516.35　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0088－09

作者简介：庄振华，湖北汉川人，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“黑格尔逻辑学视域下现代理性的自我调适研究”（20BZX090）

《法哲学原理》全书首重“伦理”篇，如无伦理，则抽象法与道德皆失根基，二者分别有沦为严刑酷法与伪善自恋的危险。而“伦理”全篇首重“国家”章，如无国家，则虽可通过市民社会寻求突破家庭的自然性，由市民社会的经济与法律引导公共领域，但经济与法律终究拘泥于利益框架，其终极“善治”形态不过是人人相互钳制从而利益最大化的警察社会罢了。在黑格尔眼中，国家是现代世界中使个人获得崇高人格，使文明得以挺立的必由之路。

然而“伦理”篇重心虽在“国家”章，关键却在“市民社会”章。对于这部书，当今最紧迫的课题还不是着眼于法哲学体系的指向，突出国家的根本地位，继而经由历史中世界精神的引领，上升到绝对精神，而是重新审视“伦理”篇中那个引发“国家”章之必要性的问题“原爆点”，即市民社会的结构性特质与困境。此中原因有二：一是黑格尔本人的思想历程表明，无市民社会则无现代国家，是否能展示市民社会的内在逻辑成为黑格尔前后期法哲学的关键区别。这一点经过德国学者里德尔（Manfred Riedel）对黑格尔法哲学形成史令人信服的考证[①]，已成定谳。但他的考证对义理根据的挖掘似嫌不够，尚需进一步推进。二是在中西学界对黑格尔伦理思想的接受史上产生的重重迷雾，唯有通过重审“市民社会”章的原义，方可得到澄清。马克思接受了黑格尔关于市民社会设定性的思想遗产，但将解读主要聚焦于原文诸多思想面向中的一个，即资产阶级意识形态的虚假性与阶级关系的异化。法兰克福学派第二、三代学者习惯从商谈伦理（哈贝马斯［J. Habermas］）、承认的斗争（霍耐特［A. Honneth］）等切入社会问题，失去了该学派初代学者的批判锋芒，其背后原因恐怕在于回避了市民社会的结构性特质与困境这个核心问题。当代西方学者，如荷兰学者佩佩尔扎克（A. T. Peperzak），往往为欧盟制度辩护，在肯定市民社会这一总前提下展开讨论。国内部分学者（如朱学平、韩立新）已敏锐感受到市民社会问题的价值，对于里德尔和日本学者的研究多有绍介与推进。

① 参见［德］曼弗雷德·里德尔：《在传统与革命之间——黑格尔法哲学研究》，朱学平、黄钰洲译，北京：商务印书馆，2020年，第7－67、133－190页。

在某种意义上可以说，对“市民社会”章的理解决定了对黑格尔整个伦理思想的理解，因此这方面迫切需要一个“正本清源”的工作。

上述市民社会的结构性特质与困境一言以蔽之，曰设定性与封闭性。而同时集中体现这种设定性与封闭性的典型文本首推“司法”部分。我们从黑格尔法哲学发展史的角度凸显市民社会对于整个法哲学的核心意义，再由“司法”部分切入上述结构性特质与困境，进而讨论整个伦理层面的问题症结与出路，以此呈现黑格尔伦理思想的要义。

一、从学说发展史的角度看市民社会论述的重要性

黑格尔一生法哲学著述颇丰。从中学时代的《三巨头对话录》《论希腊人与罗马人的宗教》到去世前不久发表的《论英国改革法案》，黑格尔主题性探讨法哲学、自然法、道德、伦理等问题的专著、论文与未刊草稿、讲义、残篇总计有几十种之多。我们大致可将黑格尔法哲学发展史分为四个时期：（1）草创期。学生年代与伯尔尼、法兰克福家庭教师年代的黑格尔撰写的大量手稿主要关注宗教、道德与政治问题，但这不是为了证明神学教义，而是为了关注现代伦理。怀着对古代伦理状态的尊崇，黑格尔起初试图取法于康德道德哲学与费希特知识学，排斥宗教与政治中的实定性因素，而后（主要是法兰克福时期）在荷尔德林与谢林的影响下，开始以“爱”与“生命”这些术语表达此期新的主导思想，即荷尔德林题赠给他的“大全一体”（Hen kai Pan）与他自家体贴出来的“同一与差别的同一”[①]。依此主导思想，他转而以扬弃的态度接受了实定性因素。（2）初成期。在耶拿大学担任编外讲师的前期与中期，黑格尔对于古代伦理状态的推崇不曾稍减，而且在正式发表的《论自然法》《信仰与知识》与同时期撰写的《德国宪法》《伦理体系》等草稿中将其铺展为体系性的伦理思想。这一时期的法哲学思想的一个显著特征是以柏拉图城邦政制构想与亚里士多德的家政学与政治学思想为基本架构，比如对于三个等级[②]的设想，以及将政治经济学纳入家政范畴的做法，均属此类。也就是说，此时的黑格尔还没有意识到市民社会与政治经济学在现代世界运行中的枢纽性地位与决定性作用，依然憧憬着古代伦理实体状态。（3）转折期。从耶拿后期的《精神现象学》开始，直至20年代初《法哲学原理》发表之前，黑格尔法哲学思想经历了从单纯推崇古代到立足现代思考伦理难题及其出路的漫长转折期。这个时期虽然远未达到《法哲学原理》中那种在市民社会以及家庭、国家，乃至在全部法形态中都全方位、立体性面对现代性的水平，但在思考现代性的核心特征方面已取得长足的进展。这个核心特征就是在自造进步式科学话语的同时封闭自身。与此同时，黑格尔洞察了古代伦理实体的缺陷与现代道德世界观的来源、缺陷与出路。这些都为成熟时期法哲学的面世提供了必不可少的条件。（4）成熟期。《法哲学原理》于1821年出版后，虽然一直面临学界关于黑格尔在官方审查之下的文字表述是否曲意逢迎普鲁士当局的质疑，然而不可否认，无论细节表述上是否有所“收敛”，这部书中还是可以充分见得黑格尔在法的各种形式上应对现代知性思维的方式。结合此后黑格尔多次法哲学讲座的讲义与学生笔记来看[③]，或许我们可以在个别细节上察觉出黑格尔在表述上的一些“微调”，然而《法哲学原理》的基本思想框架大体没变。希望在黑格尔这里区分“显白教诲”与“微言大义”的那种企图恐怕要落空了。

为了凸显市民社会问题的极端重要性，这里没有必要考察黑格尔四个时期的全部法哲学著作。我们仅择取后三个时期的三部代表作加以剖析，作为上述发展历程之例示。其中前两部著作仅在本节简

① 参见朱学平：《译者序言》，［德］黑格尔：《论自然法》，朱学平译，北京：商务印书馆，2021年，第v－lxix页；庄振华：《黑格尔的历史观》，上海：上海人民出版社，2013年，第86－92页。

② 当以自由与否来衡量时，黑格尔通常只区分两个等级：一是从事公共事务或哲学思考的自由人等级，二是为劳动与财产所困的非自由人等级。只不过黑格尔有时还在第二等级中再区分出处在最底层的、只与自然元素或土地打交道的最不自由的等级，作为第三等级。（参见［德］黑格尔：《论自然法》，第68－69页。）

③ 目前搜罗最齐全、编辑最权威的版本是G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 1818－1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl－Heinz Ilting, Stuttgart－Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog KG, 1973 ff.

要探讨，第三部著作则在后文中详细讨论。

正如耶拿前期的一些并不包含系统的“本质论”的逻辑学草稿表明的，黑格尔在写作《论自然法》的时候（1802 – 1803），还没有认识到现代人受到知性思维支配后，在伦理、政治、经济、社会等方面，全盘在虚假普遍性的幌子下大行特殊性（利欲）之实的做法会达到多么深重的程度，基本上还沉浸在以抽象的“同一与差异的同一”原则和柏拉图与亚里士多德（尤其是后者）的政治学熔铸而成的美好等级制想象中：从拘泥于土地与自然财物的粗朴同一性（家庭与拘泥于家庭模式的非自由人等级），到加工制作对象的差异状态（非自由人的产业等级），最后到具有普遍性眼光因而从事公共事务或哲学思考的同一状态或绝对伦理状态（自由人等级）。可以说，相比学生年代与家庭教师年代的多部作品而言，这部书在学问旨趣（绝对伦理）上已达到黑格尔成熟时期作品的高度，但实质上并不真正具备现代内容，反而因为以辩证三段式框架套用到古代内容而造就了一个非古非今的古怪成果。

我们不妨看看这部书对三个等级的具体设想，以及由此设想决定的对政治经济学的定位。最低等级（第三等级）仅与作为自然元素的土地打交道，他们无需加工客体，他们所处的伦理状态叫作“关系伦理”，即沉浸于“靠天收”的经济活动之中，不得自由。这个等级与中间等级（第二等级）一道供养最高等级（第一等级）。第二等级虽然同为非自由人等级，却具备了更多法的因素，因为他们要加工改造客体。他们只为自己劳动，将产品与他人交换以服务于自己的需求，因而整个等级处在需求与劳动、占有与财产的万千差异中，终日为劳动与财产所累，他们关心的是如何争取法意义上的权利与正义。但相比于第一等级而言，他们没有死亡的威胁。第一等级则不同，他们虽是自由人等级，却将自身生死系于共同体的整体安危上，在必要的时候需要为共同体而战，因而有死亡的威胁。这个等级从事公共事务与哲学思考，体现“绝对的伦理”。这种伦理实现了关系伦理与否定的绝对者、无限者的统一，是对两个较低等级沉浸其中的两个实践领域（经济与法）的超出①。这种等级构想简直是柏拉图与亚里士多德等级构想的翻版。黑格尔对政治经济学体系的界定会更进一步加深我们这方面的印象：大体来说，此时的黑格尔仅将经济限于家政的范围②；他认为上述体系是“自然需要以及满足这些需要的劳动和积累的普遍的相互依赖的体系”，而经济活动在主观上是人的需求和享受，在客观上则是劳动和占有③。这样的经济模式，显然只是前现代的原始农业、手工业、商业，远不具备现代产业经济这般决定法律、政治乃至整个人类生活的力量。换句话说，此时的黑格尔根本没有关于现代市民社会的系统构想。按照朱学平教授的判断，这部《论自然法》“本质上是一部不折不扣的复古之作”④。

耶拿后期完成的《精神现象学》虽然不包含系统的法哲学思想，却已在所有权、法人主体、市民生活等主题上纷纷展示出法的设定性。“知性”章认识到，科学中奉为圭臬的规律并不像科学主义的规律思维宣称的那样是对真理的掌握和对事实的解释，规律不过是对规则性反复出现的事实的公式化描述罢了，实际上对事实为何如此并无任何解释，更谈不上抓住事物的真理⑤。尽管如此，规律却给人类提供了一种貌似抓住了真理，因而无需进一步追究问题的安稳感。凭着这种虚假的自信，理性在理论、行动、法等领域怀着相信与世界“合为一体”的念头，在世界上全盘铺展上述安稳感，“理性”章便是对这一过程的描述⑥。比如在法哲学领域人们常常面临这样的问题：“保障私有财产”是否应当成为一个颠扑不破的规律？但我们在树立这一规律的时候，往往并没有想到，“自在且自为地

① ［德］黑格尔：《论自然法》，第 66 – 70 页。

② 朱学平：《译者序言》，《论自然法》，第 lxv 页。

③ ［德］黑格尔：《论自然法》，第 60、68 页。

④ 朱学平：《译者序言》，《论自然法》，第 lxv 页。说它试图“复古”与前文说它“非古非今”并不矛盾，因为复古未必成功，也未必不是为了应对现代问题。

⑤ 参见庄振华：《黑格尔论规律》，《哲学动态》2017 年第 2 期。

⑥ 参见庄振华：《黑格尔与近代理性》，《云南大学学报》社会科学版 2016 年第 6 期。

看来，私有财产并不是一个自相矛盾，它是一个孤立的或仅仅与自身一致的规定性”[①]。换句话说，保障私有财产并不是事情本身的什么真理，它只不过是人对自身与其占有物之间关系的某种固执主张。“某些东西可以不属于任何人，也可以属于一个就近占有它们的人，或者还可以属于所有的人，要么每人各取所需，要么大家平均分配，这些情况和它们的反面亦即私有财产一样，都是一个单纯的规定性，都是一个形式主义的思想。”[②] 这就明明白白指出，法现象不过是人类思维对某种占有格局的设定与维护罢了。

除了“理性”章以法现象为例表明法的设定性之外，“精神”章在西方精神史的视野下对罗马“法状态”和中世纪市民生活的梳理也可圈可点。原因在于，后两者虽不等同于现代市民社会，却为现代市民社会的形成准备了若干前提。罗马法并非直接继承了希腊城邦势力（即《安提戈涅》一剧中克瑞翁代表的势力），而消除了家庭势力（即该剧中安提戈涅代表的势力），而是打破了希腊的整个“家庭－城邦”之争的伦理状态，代之以皇帝之下法律面前人人平等的法状态。在这种状态下，家庭与城邦不再是互争雄长的不同伦理实体，个人反而被从家庭中拔擢出来，成为皇帝之下平等的法律人格。此时个人与个人之间、个人与小集体之间的关系不再是第一位的，这些关系都要以法律关系为前提，皇帝也不是可以直接将政治权力贯彻到个人头上的威权，而是一个被虚置的符号。法人主体的这样一个巨大空间成为后世公共世界运行的基本模式。

“精神”章描绘的中世纪市民生活更深刻地展现了这个公共世界的设定性。在这个以侍奉神为善恶标准的世界里，耽于物欲与增殖财富的行为依然被正统观念认为是恶的化身，因而阿谀君王的人作为“高贵意识”存在，与物质打交道的其他民众则呈现为“卑贱意识”。然而即便高贵意识也始终洗刷不掉凡人必然带有的卑贱意识残余，以高贵意识为目标的教化终究会暴露其虚伪性。最后，两种意识之争演变成争夺形式化身份的权力之争。这一事实便证明市民生活中的善恶之争、高贵低贱之争的实质不过是“话语权”（如果可以这样说的话）的争夺，善恶、高贵低贱本身不再重要，重要的是如何维持“善”与“高贵”的形象。同样的“戏码”也会在“信仰”与“纯粹洞见”这两者之间上演，最后信仰日渐虚置，纯粹洞见则由于显得更像是人人可操作、可追求的理性证明而日渐得势。然而人们分明发现，双方在争夺主导权的过程中都使用过许多并不光明磊落的手段。可见在前现代，市民对于“意识形态”与“话语权”的游戏规则早已烂熟于胸。

尽管有《精神现象学》的这些预备性讨论，《法哲学原理》中的市民社会论述作为黑格尔对现代社会机理最系统深入的展示[③]，在黑格尔的整个法哲学发展史上还是具有不可替代的权威地位。这一论述根本扭转了耶拿早期的法哲学构想，以现代产业化社会为背景，凸显了以经济活动为基础的市民社会在整个法哲学中的枢纽地位，展示出它蕴含的两个极为重要的发展方向：一是市民社会的结构性困境使得贫困与贱民（Pöbel）阶层难以消除，二是它对于伦理的需求为伦理国家提供了必要性。

二、由司法所见的市民社会结构性特质与困境

在黑格尔看来，市民社会最核心的问题并不是财富均匀与否或权力平衡与否，而是在人人共尊的虚假普遍性笼罩下人与人之间心安理得地相互制衡，从而容忍甚至促成了贫困、贱民阶层等痼疾，而最突出地表现出这种心安理得状态的便是司法。

在进入“市民社会”章之前，黑格尔对这一伦理形态的预告力透纸背。他认为市民社会是个人脱离家庭的原始统一而作为独立个体所形成的差别状态、特殊性状态：

首先抽象地说，这种情况提供特殊性的规定，诚然这种特殊性与普遍性有关，不过普遍性是基础

① ［德］黑格尔：《精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2013 年，第 260－261 页。

② 同上，第 261 页。

③ 相比之下，1817 年出版的《哲学科学全书纲要》中的论述作为讲课提纲，毕竟显得粗疏；《法哲学原理》出版后多个系列的法哲学讲座以该书为基础进行补缀、开展，但并未从根本上改变该书架构与思想。

——尽管还只是内部的基础——，因而普遍性只是在形式的意义上，在仅仅映现于特殊东西之中的意义上存在。所以，这种反映关系首先显示出伦理的丧失（Verlust），换句话说，由于伦理作为本质必然映现出来，所以这一反映关系就构成了伦理东西的现象世界，即市民社会。①

这意味着，在市民社会中，人们虽说依然身处值得信赖的伦理实体状态下②，但伦理在此形同“丧失”，即仅仅表现为一种像是根本背离伦理的扭曲状态，表现为利益这个“特殊性”状态：人人只顾维护自己的私利，只在促进私利的前提下才会照顾他人利益，人与人之间是相互利用的关系。换句话说，市民社会是以反伦理的形式呈现的伦理。那么在市民社会，伦理究竟有没有恢复的可能？在这一点上，司法看似挽狂澜于既倒：“在市民社会中，理念丧失在特殊性中，并分裂为内外两面。在司法中，市民社会回复到它的概念，即自在存在着的普遍东西跟主观特殊性的统一，不过主观特殊性存在于个别事件中，而普遍东西则存在于对抽象法的阐释（Bedeutung）中。这种统一的实现……首先构成警察的使命……其次构成同业公会。”（第 229 节）在黑格尔这里，司法绝不仅仅是解决经济纠纷的手段，它是对市民社会的伦理本义的恢复：从司法本身来看，设定了人人皆应共尊的法律，使得合法行为与不法行为分别呈现出公义与危害社会的色彩，也使得个人与个人之间的经济活动与经济纠纷必须在普遍性层面运行与解决，而不可私相授受或动用私刑；进而言之，从司法与警察、同业公会的关系来看，虽然与常态化的警察制度和同业公会相比，司法显得比较偶然，并非市民天天都能接触到的，但司法的伦理宗旨却被警察与同业公会承接过来并被发扬光大，甚至可以说该宗旨在后二者中才真正得以“实现”。

与此同时，司法也成为一个社会走向两种不同选择的分水岭：或者沉溺于单纯的特殊性与差异状态，即无止境逐利，因而将公义变成谋取私利的单纯借口；或者回向普遍性，即走向真正的公义。这两种选择的关键分水岭隐藏在司法的设定性（包括前述引文提到“阐释”）中，甚至可以说司法的设定性才是“伦理”全篇的要害。

黑格尔在“B. 司法”部分的第一个小部分“a. 作为法律的法”的开篇，就利用“法律”一词的德文词源，摆明了司法的设定性：“自在地是法（Recht）的东西，如果被设定（*gesetzt*）在它的客观定在中，这就是说，如果为了意识而被思想规定下来，并作为法和有效的东西被承认，便是法律（*Gesetz*）③；而法通过这种规定便成为一般的实定法。”（第 211 节）原因在于，“只有在自在的存在和被设定的存在（*Gesetztsein*）的这种同一中，法律的东西才作为法而具有约束力”（第 212 节）。我们一向认为神圣不可侵犯的法律（实定法），居然是这一层面的法（即市民社会里需求与满足的体系）在具体事项上经过人为认定后积淀而成的东西，这不免让人大失所望！不仅如此，黑格尔在第 212 节中还承认上述设定很可能“走样”，偏离需求的体系：“由于被设定的存在构成了定在方面，在这方面也可能有带着固执心情和其他特殊性的偶然东西加入在内，因之法律的内容和自在的法是可能不同的。”（第 212 节）这就是说，法律很可能做不到合乎其宜地维护市民社会层面自在的法，很可能会违反需求的体系。此时，如果回想一下“司法”部分出现之前，黑格尔行文中对于司法的热切期望④，恐怕会怀疑黑格尔自相矛盾。

但这种失望与怀疑的心情实际上是由于人们长期受到法律呈现出的“客观”“公正”乃至“合乎真理”的面貌的诱导，遗忘了法律的设定性之后才会产生的心理冲击。实际上，只要细品黑格尔对法律的上述界定就不难发现，法律不过就是人们对于自在的法（市民社会里需求和满足的体系）的崇高地位，即对于“法所是者和有效东西”（was Recht ist und gilt）这一地位本身的设定。而市民社

① ［德］黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961 年，第 195 页；G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, in ders.: *Werke* 7 (TWA 7), Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 338. 以下仅随文注明小节序号，译文依照德文修正。

② 参见庄振华：《伦理与现代——〈法哲学原理〉“伦理总论”释义》，《甘肃社会科学》2021 年第 5 期。

③ 在黑格尔这里，“法”的范围极广，涵括抽象法、道德、伦理及其各种细目，而“法律”仅指实定法，二者有严格区别。（参见［德］黑格尔：《法哲学原理》，“导论”与“司法”两部分。）

④ 黑格尔认为，作为市民社会经济活动之命脉的所有权只有得到司法的保护，才能具有“有效的现实性”。（第 208 节）

会里以所有权为代表的各种要素正是由于这一设定才得到保护，才具有“有效的现实性”（geltende Wirklichkeit）。换言之，法律便是已然实存的（因而有效的）市民生活由于被再度承认为有效，具有一层貌似“神圣不可侵犯”的色彩，故而其“有效性”仿佛得到背后事情本身的某种“真理”的“加持”。或者说，法律只不过是市民生活以神圣不可侵犯的名义自我巩固的手段，它根本不意味着遵照它而运行着的生活本身具有什么绝对的神圣性或真理性。

“B. 司法”部分的具体展开可以进一步深化我们对司法的设定性的认识。黑格尔从不认为司法是个别人或部分人随意“约定”而成的。作为法的一种具体落实方式，司法（Rechtspflege）当然本应具有连接市民社会与绝对精神的客观秩序功能。他甚至明言，如果要让法获得定在（即体现为具体司法形态），就需要教化，因为教化才使法被普遍承认、认识和希求（第 209 节），才使人的思维具备对市民社会中的需求与满足进行反思的能力（第 209 节“补充”）。这意味着，法一旦采取法律的形式获得定在，便成为自为的、独立自主的，而且必须以普遍东西自居（第 219 节），此后无论伤害还是刑罚，都不仅仅是当事人双方（罪犯与受害者）的私事，而是普遍的事情；而法庭也是代表法律来宣布刑罚的，刑罚带来的客观效果是法律与自身调和而扬弃犯罪，其主观效果是罪犯与他所承认的法律的调和，从而达到正义的满足（第 218、220 节）。与此相反，传统社会里的那类复仇行为从此成为“私刑”，既不合法也不公正（第 218、220 节）。在此基础上，所有权才能在市民社会里通过契约、手续等承认形式，获得真正的效力（第 217 节），连证明、证据、司法步骤（即当今所谓的“程序正义”）也成为人们的法律权利（第 222 节）；基于此，审判应该公开（第 224 节）。然而，黑格尔不忘提醒我们，司法的光鲜理念毕竟掩盖不住司法的设定性，犯罪事件的法律定性与量刑系于法官决断（第 226 节），两者落实为信念、宣誓等主观现象，并无绝对的规定（第 227 节）。

如果说司法是民众偶尔才会碰见的法律事件，警察[①]与同业公会则是日常化建制。前者因为程序的严格往往令人忽略其设定性，后者作为法律在日常生活中的实现，恰恰更充分地暴露出市民社会的封闭性弊端，即市民社会可能陷入彻底的设定性，志得意满，与更高秩序相隔绝。警察是“特殊性中的现实的法”，是对阻挠个人目的的偶然性的消除（第 230 节）；同业公会则通过特殊共同体的形式，将共同体成员的特殊福利提升为法，加以保护（第 230 节）。黑格尔先于马克思一步，看到了市民社会里这些“看起来很美”的建制背后的隐忧。市民社会把个人从家庭、自然产业这些自然纽带中连根拔起，将其完全暴露在普遍经济活动及其危险面前，极易遭受贫困。社会的普遍权力甚至代替了宗教的慰藉，安抚个人对劳动的憎恶情绪，并应对他们因遭受不公或不法待遇而产生的罪恶（第 241 节）。此外，社会还极力用普遍化的应对措施代替对于贫困的主观援助（同情、爱、道德等）（第 242 节）。

由于阶级的固化，贫困成为市民社会的痼疾[②]。市民社会常见的一种“奇观”是财富与贫困的同步增长：

> 当市民社会处在顺利展开活动的状态时，它在本身内部就被卷入人口和工业方面迈步前进的轨道。——人通过他们的需求而形成的联系既然得到了普遍化，以及用以满足需求的方式、手段的准备和供应也得到了普遍化，于是一方面财富的积累增长了，因为这两重普遍性可以产生最大利润，另一方面，特殊劳动的细分和局限性，从而束缚于这种劳动的阶级的依赖性和贫困，也愈益增长。（第 243 节）

只要市民社会被纳入疯狂发展的轨道（这其实已经是封闭性的开始了），需求与满足需求的手段的扩展便像一架“自动机”一般，促使财富不断增长；但作为这架机器上的各类部件的各阶级必须

① 这里“警察”（Polizei）概念是在古典含义上使用的，并不单纯指警员，而主要指警察制度，即通过包括武装在内的各种强制力量对市民社会合法状态的维护。

② 在黑格尔这里，如果说阶级固化是由于经济原因所致，经济与阶级同为市民社会的运作方式，二者环环相扣、互为因果，这种说法未尝不可。但如果进一步断言那是由于资本与资产阶级所致，则实非黑格尔所想。毋宁说，黑格尔认为，整个市民社会的存在从始至终都面临着封闭性的结构性危机，但这个危机的原因与出路不能仅仅在经济、资本、资产阶级这些本身处在市民社会层面的因素中寻找。

实现自身的功能，目前他们存在的唯一意义是充当这个貌似开放（不断生长）、实则封闭（强迫性运转）的整体机制的一个环节，因而无论他们的收入还是他们的贫困，乃至对这种贫困的救治，都体现出对这个封闭性整体机制的深深依赖，在本质上都不是针对他们的自然需求，而是以该机制的维持为目的。在这种情况下，有利可图的部门里生产与财富的过剩与防止贫困的手段总是不够用这两种现象必然相伴相生（第 245 节）；与此相应，贱民（Pöbel）的出现与财富向少数人的集中也不可避免（第 244 节）。这种封闭的恶性循环便是市民社会的结构性困境。

到此为止，我们对司法及其日常化形态（警察与同业公会）的设定性与封闭性已有比较深切的了解。由此回望市民社会的“需求的体系”，我们会发现这个困境其实弥漫了整个市民社会，而司法及其日常化形态只是该困境的一些比较显眼的表现形式。市民社会的经济活动看似直接针对人们的需求而来，在劳动与交换的过程中由“看不见的手”进行一种虽不显眼，却行之有效的调节，促进人们财富的增长。但这一切只是表面现象，市民社会的实质是在共同协作以相互满足需求（“人人为我，我为人人”）的表面形象吸引之下，强行把人们“拘禁”在最表面的欲望层次，进而反过来塑造人们的欲望、“幸福”乃至价值观。这一点我们很容易从“市民社会”章（尤其是“A. 需求的体系”部分）的行文中看出来。但这并不意味着市民社会与伦理完全无缘，市民社会毕竟是伦理的一种形态（虽然是相对而言最疏离于伦理的形态），伦理理念（普遍性）作为相对的整体和内在的必然性处在外部现象（特殊性）的背后（第 184 节）；与此相应，市民社会中的特殊性不是作为自由，而是作为必然性存在，即特殊东西必须将自身提高到普遍性形式，才能生存于市民社会（第 186 节）。换言之，一方面，个人以普遍性作为达到自身利益的手段（第 187 节），似乎可以将“私人生活”之外的“公共生活”[①] 当作可以虚应其事的生存手段；另一方面，个人又不得不成为社会锁链上的一个环节（第 187 节），深感自己陷入一种“不得不然”的浅薄生活中。

具体看看“A. 需求的体系”部分。黑格尔一改《论自然法》时期错置政治经济学和《精神现象学》中政治经济学无处安放的局面，明确规定政治经济学是对市民社会里看似偶然的经济活动之规律的认识（第 189 节“附释”）。以往的三个等级也在保持原有高低格局的前提下，被收摄到市民社会中：农业等级是实体性的或直接的等级，以防范未然为目的，以家庭关系为基础（第 202、203 节）；产业等级是反思的或形式的等级，以加工制造为业，分为手工业、工业与商业三个小的等级（第 202、204 节）；普遍等级以社会状态下的普遍利益为业，因而可以免于参加直接劳动，以便更好地实现普遍利益（第 202、205 节）[②]。这样井井有条的格局，从特殊性上达普遍性，看似很美好。然而在市民社会层面，即便最高等级，所操持的也无非是普遍“利益”；而社会关系中的普遍性也并没有多么高明，它无非是将人与人之间互通的抽象需求固定下来，使之成为辖制每一个人的具体的、社会的需求（第 192 节）。在市民社会里，社会需求是沟通直接的自然需求与观念性的精神需求的中介，使人脱离受缚于自然需求这种外在的必然性，进入他自造的必然性，因而看似一种解放（第 194 节）。然而由于在社会状态下，随着劳动分工，技能和手段的抽象化产生了人们相互依赖的局面，这便成为最彻底的必然性，同时生产的抽象化也引起劳动的机械化（第 198 节）。财富的增长受到资本和技能方面偶然性的制约，必然是不均衡的，这又反过来加剧财富和技能的不平等（第 200 节）。在这种情况下，奢侈与贫困必然相伴相生（第 195 节）[③]。

如上文所示，市民社会里这种局面经过司法、警察的加固，似乎难有破解之法。但黑格尔对同业公会寄予厚望，说它是其成员在被市民社会从家庭拔出之后进入的“第二个家庭”（第 252 节）。他甚至夸赞这两个家庭，说它们在市民社会基础上构成了国家的两个伦理根源（第 255 节）。黑格尔意

① 市民社会层面实际上达不到真正的公共生活，因为它并不涉及为公共事务操心或进行商讨，这里“公共生活”指的是经济活动。

② 与《论自然法》类似，黑格尔有时也将前两个等级归为一类（统称为“私人等级”，分为实体性关系的等级与特殊需要与劳动的等级，分别与这里的产业等级和农业等级对应），以便与普遍等级形成对照。（第 303 节）

③ 整个“市民社会”章可以视为《逻辑学》（指“大逻辑”）“本质论”第三篇（“现实性”）下同名的第二章（“现实性”）在精神哲学中的一种应用。这一点从黑格尔对市民社会里各层面“必然性”的展示来看，已经相当清楚。

义上的同业公会不同于后世常见的纯业务性团体、协会，还带有许多温情脉脉的“家庭”色彩。相形之下，看看当代西方这些大公司在操纵全社会舆论、需求与价值观上极尽能事的表现，我们未免对当今的市民社会还能否找到出路感到极度惶惑。

三、“伦理”篇要义

由“司法”部分切入，理解整个市民社会的结构性特质与困境之后，我们将目光放到更宏观的层面，即整个“伦理”篇，便可发现市民社会的痼疾在相当大程度上支配着整个伦理生活，从而成为当代人不得不面对的核心问题。只有把握到伦理生活的这个要害，才能明白黑格尔为什么会认为国家层面才是市民社会层面的出路，才能明白为什么他去世之后，虽然人们习惯于依照已经变化的时代状况质疑他的观点，仅仅在革命、欧盟、生态主义等新潮流之间进行取舍，但他的思想的价值反而更加紧迫地呈现出来。

相比于抽象法与道德而言，伦理不再是人与人之间的抽象关系或“自－他”内外二分的对峙格局，而是个人在其中获得依靠感的同时得以实现自身自由的实体性的法。在伦理的三种形态（家庭、市民社会、国家）中，家庭相对而言是最抽象的，是尚在概念中的伦理理念（第 181 节）。凭借血缘、恩养等自然纽带，家庭形成密不可分的一体，它的成员皆以它为根本，这无疑是一种很实在的伦理实体。家庭甚至具备一定的教化功能，因为其成员通过家庭的濡染，可以达到自身人格的成长。然而无论家庭的关联作用，还是成员对家庭的爱，都还是直接的信念与信赖。即便家庭具备一定的财富，能据此赋予成员人格以实体性定在，但在社会的大风大浪之下必定无法维持封闭，只能成为社会的附属品。黑格尔描绘了家庭成员成长与走向社会的过程：在由家庭财富赋予比较坚固的外在性和实体性人格定在的同时，个人的任性和自私转变为对一个共同体（ein Gemeinsames，指家庭）的关怀，即转变为伦理性东西（第 170 节）；随着教育和社会事业的展开，社会对家庭的上述冲击成为现实，个人固然还是家庭成员，但他只有在社会中才获得更坚实、更广泛的存在（第 170－180 节）。

问题在于，市民社会远非家庭的最终归宿。在市民社会里，人们陷入双重的必然性：一是个人能直接感受到的必然性，即个人的身份、理想、幸福与事物的地位、价值、意义都取决于一个不以个人意志为转移，却又仅仅由所有参与者的行为促成的公共系统（经济规律、道德规范、法律法规等），毫不容情；二是在比表面的社会与经济活动更深或更高之处不绝如缕的伦理理念。第二种必然性比较间接、隐微，是单纯看重经济规律的人弃之不顾的，却又在根本上关乎教化存废、文明兴亡。

黑格尔意义上的国家便是因应第二种必然性而产生的。黑格尔国家观的许多具体观点，比如信赖君主世袭和君主自然性格，以及对战争的客观意义的明确刻画，都容易遭到后世基于社会立场的人们的诟病。他们认为这是“头足倒置”的表现，黑格尔笔下的国家似乎根本没资格居于市民社会之上。而他们真实的想法很可能是，任何国家都不过是从社会层面（无论那是不是黑格尔意义上的“市民社会”）生发出来的，都没有资格要求居于社会之上。换言之，他们认为根本不存在第二种必然性，由此种必然性通达的那些比国家更高的层面，比如艺术、宗教、哲学，也都不过是“意识形态”。这里我们要提请注意的是：国家并非以市民社会本身的方式在“解决”市民社会的问题，即不是通过调整利益关系的格局，催生某种更合乎人们期待的经济、法律、政治格局，而是要促成伦理理念的复归，即在国家制度格局下促使社会向着伦理理念教化成长。

国家是伦理的一个不同于市民社会的层面，它并非在市民社会基础上添加一些国家制度就能出现，而是需要各等级国民具备一种不同于市民社会的行为与思想方式。黑格尔认为，国家早在人们习以为常的风俗中便已经以直接的、自然的方式存在，而国家间接的、有意识的存在方式则是国民的意识、知识和活动（第 257 节）。可见，国家制度虽然重要（见第 264 节），相比于风俗和国民教化这两个更原初的因素而言还是比较间接的。黑格尔看到，在国家这个尘世间能找到的自身目的（Selb-

stzweck）、最终目的（Endzweck）[①] 中，人的自由与国家相互具有最高权利，即一方面人的自由有权从国家索取其最高实现，另一方面国家也有权要求个人以襄助国家为最高义务（第 257 节）。就前者而言，国家是具体自由的现实，个人与国家互不相离（第 260 节），离开国家的自由是无法想象的。就后者而言，国家既是个人的外在必然性（国家有权强迫个人服从），也是他的内在目的（国家是个人实现真正自由的必由之路），个人在国家中的义务与权利成正比（第 261 节）。

制度在个别的、直接的实在性领域（家庭）和特殊的、反思性的实在性领域（市民社会）中均有所反映，即作为客观普遍性、作为渗透于必然性内部的理性东西的力量反映出来（第 263 节）。它作为法规，是自由与必然性的结合，既是现象也是内在东西，既是必然性也是观念性（第 265、266 节）。具体而言，国家内部制度分为：代表抽象现实性或实体性的王权，代表必然性或各活动领域中差别的行政权（Regierungsgewalt）[②]，有教养且认识和希求自身的精神，即立法权[③]。第一，黑格尔对君主立宪制期许很高，赞扬它是现代的伟大成就（第 273 节附释）。在他那里，君主与国家机器的关系类似于亚里士多德那里不动的动者与宇宙的关系，君主“不为任性所推动”（第 281 节），而国家依靠君主（及其最高咨议机关）在内部与外部的直接性，才不致堕入特殊性的任性之中（同上）。第二，行政权包括审判权与警察权（第 287 节），如毛细血管一般深入到国家与社会生活的细节之中。行政官员受到上、下两方面的制约：官员的任职取决于君王（第 292 节），同时自治团体、同业公会还会以对官员自下而上的监督补足君王自上而下的监督（第 295 节）。第三，立法权由有一定普遍性教养的人士担当，其意义在于维护普遍性、促使国家归于正道。在立法权中，王权作为最高决断环节起作用，行政权则作为咨议环节起作用（第 300 节）。立法权容纳等级结构，这一结构是为了避免君主与人民这两端的任性（第 301、302 节）。在立法权中，市民社会的不稳定的一面可以通过选派议员来维护其普遍利益（第 308、309、311 节）[④]。

黑格尔关于对外主权、国际法、世界历史这些超出国家内部制度之外的更广泛的法的讨论，同样要在前述第二种必然性的意义上理解。外交、军事、世界历史等不可仅仅被视为“内政的延续”，更不能仅仅局限于市民社会利益纠葛的眼光来看待，它们在本质上与国家一样具有升华伦理（尤其是市民社会）的设定性与消除其封闭性的使命。比如，就世界历史而言，家神、市民社会和民族精神这些特殊东西在世界历史的法庭上只作为观念性东西存在（第 341 节），即只作为被扬弃了的环节存在。各民族如果不登上东方王国、希腊王国、罗马王国和日耳曼王国的舞台，承担起世界历史的重任（即向着伦理理念提升），也得不到伦理性实体的客观性，得不到承认（第 347、349 节）。

（责任编辑　行　之）

① 这一限定是针对绝对精神而言的，因为在超出尘世建制的意义上，国家并不算最高目的。

② Regierungsgewalt 字面直译为“治理权”，其含义要比当今意义上的行政（Verwaltung 或 Administration）更广泛。

③ 值得注意的是，黑格尔的国内制度三大权力之间不是通常的“分权”关系，即不是各管一摊、互不相干，而是每一个都是整体，都包含了其他两种权力在内，或者说三者就外延而言是相互渗透、相互重叠的，只是三者所处层面不同。

④ 朱学平对黑格尔的国家内、外制度有极为系统而精详的梳理。（参见朱学平：《自由的宪制（第 272－340 节）》，西南政法大学行政法学院“纪念黑格尔《法哲学原理》出版 200 周年学术研讨会”会议论文，重庆，2021 年 11 月，第 176－223 页。）

第一哲学何以成为存在论
——对“存在论”学科的近代源起的概念史考察

谢裕伟

【摘要】“存在论”学科在近代的诞生并承担“第一哲学”的角色，是多种哲学思潮对话的结果。本文先对“存在论”这一概念的诞生过程进行简要梳理，而后着重从存在领域的三分、建立普遍科学的诉求和“存在者”概念取代“实体”概念等维度，考察“第一哲学”被确立为关于“存在者”的普遍研究的过程。最后，本文将对“存在论”这门科学确立时的基本结构和主要内容进行勾勒。在这些研究基础上，本文主张以“存在论”来翻译近代的 ontology 概念。

【关键词】存在论；第一哲学；存在者；沃尔夫
中图分类号：B086　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0097－09

作者简介：谢裕伟，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系博士后。
基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“莱布尼茨主义与康德之关系的概念史和发生学研究”（22FZXB013）

“存在论”（ontology）标识着西方形而上学的基本思想模式。沃尔夫（Christian Wolff）因其影响深远的著作《第一哲学或存在论》（*Philosophia Prima sive Ontologia*）[①] 而被普遍地认为是“存在论”这门“学科”的实际奠基人。关于该著标题所出现的两个关键词“第一哲学”与“存在论”，沃尔夫在开篇的第一节里作如是解：

> 存在论或第一哲学是关于普泛意义上的存在者（ens in genere）或者就其为存在者而言的存在者（quatenus ens est）的科学……哲学的这个部门被称为存在论，是因为它处理的是普泛意义上的存在者，此时它是通过它所关注的对象来命名的。这同一个部门通常称为第一哲学，因为它传授的是那些在理性思考（ratiocinor）中所使用的首要原则（principia）和首要概念（notiones）。[②]

据此，存在论作为“普遍形而上学”（metaphysica generalis/universalis）的地位就被标识出来了，它研究的是普泛意义上的存在者，与那些研究特定区域的存在者的“专门形而上学”（metaphysica specialis/particularis）不同。[③]

本文想探讨的问题是：为何“第一哲学”这个古老的名称会以存在论的形态来实现[④]，以至于沃尔夫可以在标题中看似轻而易举地通过一个“或”就将二者连接在一起？为何这种连接会在这门科学创建之际就出现？“存在论”所面对的“普泛意义上的存在者”与第一哲学所面对的“在理性思考

① 该书全称是《按照科学方法来考察的第一哲学或存在论，其中包含全部人类知识的原则》。限于主题，本文不考虑沃尔夫建立存在论的科学方法问题。

② C. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Frankfurt/Leibzig: Renger, 1730, § 1.

③ 沃尔夫本人没有用过这组概念，但处在该传统之下。对于这一问题，本文暂不深究。（See. L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (*Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce*), Hamburg: Meiner, 1990, S. 314.）

④ “第一哲学”是在亚里士多德的《形而上学》中直接出现的术语（参见第四卷第 2 章，1004 a 3－4 和第六卷第 1 章，1026 a 24），而“存在论”则出现于 17 世纪初。

中所使用的那些首要原则和首要概念”究竟如何联系在一起？这些问题关涉深层的思想史背景。通常被看作莱布尼茨主义集大成者的沃尔夫身处中世纪盛期以来的传统经院哲学和近代唯理论哲学的交汇处，而这一复杂的思想身份也以不同的方式体现在他所创立的存在论学科之中。① 因此，上述提问不但涉及“存在论”这个名词在近代的源起，也涉及沃尔夫等近代思想家对存在论这门学科的内容与结构的理解，更涉及当时哲学界各种思想方式在沃尔夫身上所展开的对话与纠缠。

为探讨上述问题，本文将先勾勒“存在论”一词在近代被发明的经过，初步展现它的主要含义；随后，通过分析近代早期以苏阿雷斯、笛卡尔、莱布尼茨以及沃尔夫为代表的各种哲学思考方式的对话，探索“第一哲学”与“存在论”的关联，其中特别关注的是“存在者”（ens）概念何以取代“实体”（substantia）概念而成为沃尔夫形而上学的中心的问题；最后，以沃尔夫弟子鲍姆嘉登（Alexander Baumgarten）所著的更为成熟和系统化的《形而上学》的“存在论”部分为文本基础，简要展示沃尔夫主义存在论的基本结构和核心内容，呈现这门“第一哲学”所关注的主要问题。这些分析最终将表明为何本文会将 ontology 一词译为“存在论”，而不是“本体论”或者“是者论”。

一、存在论概念与学科的源起

人们常会不加深究地使用“希腊存在论”或者“中世纪存在论”这样的表达。不过，将源自希腊语的ὄντα（是/存在，τὸ ὄν的复数）和λόγος（逻各斯）组合为ὀντολογία或拉丁语转写的 ontologia 来标记一门“关于存在的学问”，是直至 17 世纪初才发生的。目前常用的工具书如德国的《哲学历史词典》和我国的《中国大百科全书》，在对“存在论”一词的使用历史作考察时，都将德国学者郭克兰纽（Rudolph Goclenius）看作该词的发明者。② 郭克兰纽在其 1613 年出版的《哲学词典》（*Lexicon Philosophicum*）的“抽象”（Abstractio）词条中使用了 ontologia 的表达：“数学式的抽象也是存在论的(ὀντολογίκή)抽象，也就是说，是关于存在者或诸超越者的哲学的抽象。”③

不过，根据较新的研究④，郭克兰纽对该词的使用其实是受罗尔哈德（Jacobus Lorhardus）的影响，后者早在 1606 年出版的《学院八科》（*Ogdoas Scholastica*）中就使用了 ontologia 的表达，并且是直接出现在标题中的：该书全称为《学院八科，含诸艺的基本图表：语法（希腊语和拉丁语）、逻辑、修辞、天文、伦理、物理、形而上学或存在论（*Metaphysices*, *seu Ontologiae*）》。⑤ 该书是罗尔哈德专门为学校教学之用而撰写，其中第 8 卷为“形而上学或存在论”部分。正是在该卷中，ontologia 一词可能是历史上第一次出现了。不过，罗尔哈德并没有对该词进行解释，只是将之用在标题等标识性的地方（一共出现 4 次）。值得注意的是，该词此时是作为“形而上学”的同义词来使用的，既包含形而上学的普遍部分（universalis），也包含其特殊部分（particularis）。

由于罗尔哈德与郭克兰纽的教学经历曾于 1607 年在马堡有所重叠，因而有学者推测，郭克兰纽

---

① 冯特指出，沃尔夫还是“在旧经院的线索之中”，只不过是以新的时代形态来更新它。（Cf. M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1945, pp. 148 – 151.）

② K. Kremer, “Ontologie”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. by Joachim Ritter and Karlfried Gründer, Vol. 6, Basel: Schwabe, 1984, p. 1189. 该词在《中国大百科全书》中为“本体论”。词条作者为肖焕燾、李德顺。杨学功也曾简要概述 ontology 一词的使用历史，并同样将郭克兰纽看作是该词的发明者。（参见《中国大百科全书·哲学》，北京：中国大百科全书出版社，2002 年，第 35 页；杨学功：《从 Ontology 的译名之争看哲学术语的翻译原则》，宋继杰主编：《Being 与西方哲学传统》（上），保定：河北大学出版社，2002 年，第 303 – 304 页。）

③ R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Frankfurt: Becker, 1613, S. 16.（重印于 1964 年）

④ See Marco Lamanna, “Sulla prima occorrenza del termine ‘Ontologia’. Una nota biblioprafica”, *Quaestio. Yearbook of the History of the Metaphysics*, 2006（6）, pp. 557 – 570.

⑤ J. Lorhardus, *Ogdoas scholastica*, *continens diagraphen typicam artium*: *Grammatices*（*Latinae*, *Graecae*）*Logices*, *Rhetorices*, *Astronomices*, *Ethices*, *Physicses*, *Metaphysices*, *seu Ontologiae*, Sangalli: Straub, 1606.

与罗尔哈德有交流并从后者那里接受了 ontologia 这个表达，而后将之用在其《哲学词典》中。[①] 这部《哲学词典》是当时德国非常有影响力的作品，后来更是经常被沃尔夫所引用[②]，后人很容易知道此书。大概因为这个原因，人们将郭克兰纽看作“存在论”一词的发明者，而逐渐遗忘了更早的罗尔哈德。另外一个更重要的原因是：对于后来所理解的“存在论”来说，郭克兰纽确实做了非常关键的工作。郭克兰纽将哲学分成“第一哲学”和“形而上学”，前者处理普遍意义上的存在者，后者处理某种特殊存在者即独立的理智性存在者，相当于神学。他的《漫步学派－经院学派第一哲学导论》一书明确表示：“第一哲学是考察作为存在［者］的存在［者］的科学。它之所以是第一哲学，是因为它是普遍科学。”[③] 由于郭克兰纽将“存在论”表述为“关于存在者的哲学”，因此，可以认为存在论属于这种普遍科学意义上的第一哲学，它所遵循的是“数学的抽象或存在论的抽象”；与之相比，神学遵循的是另一种“抽象”方式，即“超自然”（transnaturalis）的抽象。撇除一些术语使用上的差别，郭克兰纽将“存在论”理解为哲学或者形而上学中的普遍部分，是不同于罗尔哈德将之等同于整个形而上学的做法。借此，郭克兰纽第一次将“普遍性”的诉求赋予了“存在论”这一新出现的术语（尽管这一点并未一直被强调），也将“存在论”与“第一哲学”关联在一起。

在“存在论”的概念史中，同样值得一提的是克劳贝格（Johannes Clauberg）。他出版的著作《哲学基础或存在之知》（*Elementa Philosophiae sive Ontosophia*，1647）及其修订版《关于存在者的形而上学，或更恰当的称法，存在之知》（*Metaphysica de Ente quae rectius Ontosophia*，1660，1664），虽然篇幅不长，但颇有影响。特别是他更常用的“存在之知”（ontosophia）一词，与当时新生的 ontologia 一词形成竞争关系。对于这两个术语的区别，17 世纪末的沙文（Étienne Chauvin）指出：“存在之知”这一概念着眼于其研究对象，即“存在者”（ens），而“存在论”这个概念包含了“方法”和“体系”的要素。[④] 这一区分展现了 17 世纪人们对－logia 这个概念成分的理解，而这种理解也延续到后来的概念建构中。

在接下来近百年中，“存在论”这一术语被不同作者零星地使用着。[⑤] 尽管人们在将“存在论”理解为“关于存在［者］的学科”这一点上保持一致[⑥]，但对于存在论究竟是怎样的一门科学、存在论在何种意义上是第一哲学等更具体、更根本的问题，人们很少进行专门的考虑。直至 18 世纪沃尔夫相关著作的逐渐问世和传播，对这些问题的理解才变得充分并逐渐确定。实际上，对这些问题的思考与整个早期近代形而上学的基本精神和问题意识相关。接下来，笔者将在早期近代形而上学的基本语境中分析沃尔夫将“第一哲学”确立为“存在论”的做法及其缘由。

二、第一哲学“作为”存在论

在沃尔夫的形而上学体系中，存在论被视作“普遍形而上学”，它为灵魂学、普遍宇宙学和自然神学这三门“专门形而上学”提供普遍的原则与概念。围绕存在论的这一体系角色，有三个彼此相关的问题，它们涉及“第一哲学何以成为存在论”这一问题的不同维度：（1）形而上学的专门部分

---

① Cf. P. Øhrstrøm, J. Andersen, H. Schärfe, “What Has Happened to Ontology”, *Conceptual Structure: Common Semantics for Sharing Knowledge*, ed. by F. Dau, M. －L. Mugnier & G. Stumme, Berlin, Heidelberg: Springer－Verlag, 2005, pp. 425－438. 如前文所示，在《哲学词典》中，郭克兰纽将罗尔哈德的拉丁语的 ontologia 转写为希腊语形容词ὀντολογική来使用。

② C. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, § 761.

③ R. Goclenius, *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, qua dici consuevit Metaphysica*, Frankfurt: Palthenius 1598, Praefatio § 28.

④ S. Chauvin, *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus*, Rotterodami, 1692, “Ontosophia”.

⑤ See M. Devaux, M. Lamanna, “The Rise and Early History of the Term Ontology (1606－1730)”, *Quaestio. Yearbook of the History of the Metaphysics*, 2009 (9), pp. 173－208.

⑥ 典型的还有同样具有较大影响的、由米克雷利乌斯所作的《哲学词典》（1653）：“存在论被一些人看作仿佛是哲学的本己部门（peculiaris disciplina），它处理的是存在（Ens）：而存在则被其他人设立为形而上学本身的对象。”（J. Micraelius, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Stettin, ^{2}1662, p. 928.）

何以会分成灵魂学、宇宙学和神学这三个部分？（2）为三门专门形而上学提供一门“普遍”学科的诉求是如何产生的？（3）为何这门普遍学科以“存在者”概念作为其中心？本节接下来将以这些问题为线索，尝试在早期近代哲学的历史语境中分析“第一哲学”和“存在论”两个概念的思想关联。

（一）存在区域的“三分”和对一门“普遍”学科的诉求

沃尔夫的形而上学体系呈现的是“普遍形而上学”和“专门形而上学”二分的结构。从现存文献来看，这一对术语可能最早出现在米克雷利乌斯（Johannes Micraelius）出版于 1653 年的《哲学词典》的“形而上学”词条中①，而对此二分的明确尝试则至晚可见于佩雷里乌斯（Beneditus Pererius）在《论全部自然物的共同原则与性状》一书中所表述的内容：“必然地存在着两种学科之间的区分，其一研究超越之物和最普遍的事物，另一则研究理智之物；前者称为第一哲学和普遍科学，后者则称为确切意义上的形而上学、神学、智慧学（Sapientia）或神性科学。”② 不难看出，此时“专门形而上学”仅指“神学”这一门学科。而列于沃尔夫体系中的“灵魂学”和“普遍宇宙学”这两门专门形而上学，则是典型的“近代产物”，它们从根本上是由笛卡尔哲学奠定基础的。

我们知道，笛卡尔提及了三类实体：思维实体、有形实体和上帝实体，这三类实体之间在规定性方面是彼此独立的，各有其属性、性质和样式，相互不通约。③ 虽然我们可以在苏阿雷斯的《形而上学论辩》（1597）、甚至早至阿奎那的《论存在者与本质》（约 1252 – 1256）中看到存在者领域的这种三分的初步形态，但这一“三分”的思想是在《第一哲学沉思集》及其所附的论辩文本中按照近代哲学的基本精神而得到系统性的论证，并在《哲学原理》中通过一系列相关的陈述性命题而确定下来的。受笛卡尔所影响的欧洲哲学，其后续发展实际上进一步强化了思维 – 广延 – 上帝三分的基本框架。斯宾诺莎也在这一过程中发挥着重要作用。尽管斯宾诺莎在最后出版的《伦理学》中将上帝看作唯一实体，而将思维和广延看作是这一实体的两个相互区别的、可被人类所认识的基本属性，在学理上与笛卡尔的观点有重要的差别，然而从影响史上来说，对三类存在者的存在论地位的这一改造可以说并未削弱思维 – 广延 – 上帝三分的框架。相反，通过《笛卡尔哲学原理（依几何学方式证明）》和《形而上学思想》，并特别地通过《伦理学》等或直接或间接地与笛卡尔哲学进行对话的著作，斯宾诺莎巩固了上帝 – 思维 – 广延的三分秩序。④ 在一定程度上，可以说在莱布尼茨主义形而上学确立之前，笛卡尔以及后来的哲学家们围绕笛卡尔体系所进行的争论，已经在基本框架和主要概念上为这一形而上学系统、特别是其所依据的存在区域的三分做好了准备。

面对由笛卡尔在学理上奠定的存在区域的三分，自然而然地便会产生的问题便是：这三个存在区域或者三类存在者是否具有某些共同之处？如果有，是否有必要对这些共同的东西进行研究？之所以说这些问题会“自然而然地产生”，是因为对多种不同存在者的共同点进行追问的诉求在一开始便烙印在西方形而上学的基本内涵之中。亚里士多德在《形而上学》K 卷第 3 章便明确地将“普全意义上的存在”（ὄν καθόλου）作为哲学的基本追问目标。⑤ 笛卡尔也曾在其早期的《探求真理的指导原则》中提出“普全数理”（mathesis universalis）的构想，以思考包括物质性事物和精神性事物的一切存在者的共同秩序和量度。⑥ 虽然笛卡尔在后来基本上不再使用“普全数理”这一说法，但与之相应的那种普遍性诉求也能在其关于“第一哲学”的思考中找到。

莱布尼茨同样专门提出其“普遍科学”（scientia generalis）规划。相对于亚里士多德和经院传统下的哲学家们而言，莱布尼茨对普遍学科的诉求面临着新任务，即对灵魂、物质和上帝这三个在近代

① Ibid. , p. 772.

② B. Pererius, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, Köln, ^{2}1595, p. 23. 该书于 1562 年在罗马首次出版。关于佩雷里乌斯提出普遍形而上学意义上的“第一哲学”的神学 – 哲学背景，参见［美］查尔斯·斯密特、［英］昆廷·斯金纳编：《剑桥文艺复兴哲学史》，徐卫翔译，上海：华东师范大学出版社，2020 年，第 685 – 687 页。

③ 参见［法］笛卡尔：《哲学原理》，《笛卡尔主要哲学著作选》，李琍译，上海：华东师范大学出版社，2021 年，第 185 – 188 页。

④ 参见［荷］斯宾诺莎：《形而上学思想》，《笛卡尔哲学原理》，王荫庭译，北京：商务印书馆，2019 年，第 19、119 页。斯宾诺莎在《伦理学》改变了早年的想法，只承认上帝是唯一实体。不过这与本文主题不直接相关，暂不探讨。

⑤ 参见［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，李真译，北京：人民出版社，2020 年，第 312 页，1060 b，31f. 。

⑥ 参见［法］笛卡尔：《探求真理的指导原则》，管振湖译，北京：商务印书馆，1991 年，第 20 – 21 页。

形而上学所确立的存在区域可能包含的普遍概念和普遍原则进行揭示和研究。在 1679 年秋写的一封信中，他明确表示，形而上学作为“有关存在者的科学”对于获得有关上帝、灵魂、位格（personne）、实体和属性的真正概念（veritables notions）来说是必不可少的，进而对关于上帝存在和灵魂不朽的证明都具有基础性的意义。[①] 这种基础性的形而上学研究，被莱布尼茨纳入他当时设想的“普遍科学”之中，他在随后若干年里一直将大量精力投入到该项工作上。

尽管许多哲学家都主张建立“普遍科学”，但这种普遍性应该在什么程度上达成，不同哲学家的意见相差甚远。笛卡尔在这个问题上持保守态度，他认为“实体”这个词“并不是单义地（univocè）适用于上帝和受造物的”。[②] 莱布尼茨认为，笛卡尔之所以产生这样的疑虑，是因为没有正确地理解“实体”概念的意义，而这一问题甚至将导致笛卡尔无法为受造物范围内的不同实体找到一个共同的实体概念。在 1692 年写下的被命名为《对笛卡尔〈原理〉的通论部分的考察》的笔记中，莱布尼茨针对《哲学原理》第一部分第 51 条表达了上述看法。莱布尼茨的意图在于，通过在普遍的层面上考察“实体”之为“实体”的基本本性，确立一个具有普适意义的实体概念，揭示三类存在者的基本共性，并由此为建立一门研究一切存在者的共同性质的普遍形而上学学科提供理论可能性。在 1694 年莱布尼茨的第一篇公开发表的形而上学论文《第一哲学勘误与实体的概念》（*De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*）中，这一意图以比较清晰的方式被表述出来：

笛卡尔荒谬地主张有形实体的本性在于广延。他对于灵魂与身体的结合也没有任何健全的理解。他之所以犯下这些错误，究其原因，乃在于他不能正确理解普遍意义上的实体的本性（substantiae natura in universum）……从我所提到的实体概念来看，这些问题的重要性尤其明显。这是如此富有成效，以至于我们能够从中推演出原初真理（veritates primariae），甚至推演出**上帝、精神**（mens）和**物体本性**的原初真理……[③]

这段叙述非常明确地表达了莱布尼茨的规划：在“第一哲学”名义下，以对“普遍意义上的实体的本性”的研究为切入点来获得上帝、灵魂和有形体三个存在区域的共同特性。莱布尼茨哲学的后续发展之所以围绕着实体概念和单子概念来展开，在一定程度上与这一规划有关。实际上，“单子论”的体系正是从“单子”（替换“实体”概念）的普遍本性出发来解释三类存在者的不同特征。

沃尔夫建立的存在论，正是承继着莱布尼茨明确提出的这项作为“普遍科学”的“第一哲学”的基本精神。当沃尔夫在《第一哲学或存在论》的开篇将第一哲学的本质界定为“讲授那些在理性思考中所使用的首要原则和首要概念”[④] 时，他所理解的便是这样一项任务：为哲学的其他专门学科所涉及的内容提供普遍的概念与原则。

（二）“存在者”概念的中心地位的确立

如果第一哲学需要为思维物、有形物和上帝这三类事物提供普遍的概念与原则，那么何者应成为第一哲学的核心对象？显然，当沃尔夫将第一哲学确立为存在论并将存在论定义为关于“普泛意义上的存在者”的科学时，他将“存在者”（ens）概念放置在第一哲学的中心位置。这似乎是自然而然的事情，因为“存在”和“存在者”概念一直被看作西方形而上学的主题词。不过，如果考虑“第一哲学”的古代和近代历史，那么沃尔夫此举一定程度上便是对一种极具影响力的传统的偏离。

诚然，亚里士多德说需要一门学问研究“作为存在的存在（τὸ ὂν ᾗ ὂν），以及那些就其自身而言归属于它的东西”[⑤]，但由于“实体”是“那原初地和绝然地是（存在）的东西”，因而他从根本上认为“什么是存在”的问题同时就是“什么是实体”的问题。[⑥] 通过这样来界定整个提问方式，亚

① Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, *Philosophische Briefe*, Bd. 1, Berlin: Akademie, 2006, S. 489.

② 参见［法］笛卡尔：《哲学原理》，《笛卡尔主要哲学著作选》，第 185 页。

③ ［德］莱布尼茨：《莱布尼茨早期形而上学文集》，段德智编，段德智、陈修斋、桑靖宇译，北京：商务印书馆，2017 年，第 276－278 页。译文有改动。

④ C. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, § 1.

⑤ ［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，第 70 页，1003a21－22。译文有改动。

⑥ 同上，第 177 页，1028b2－4。

里士多德将形而上学研究指向于使存在（者）成为存在（者）的那个真正本质性的东西。[①] 这一思考方式影响深远，并随着οὐσία拉丁语化为 substantia 的复杂的哲学过程而经由中世纪经院哲学[②]一直延续至早期近代的哲学中。笛卡尔将“实体”解释为“这种东西，它以如下方式实存，即为了实存它不需要其他东西”[③]，并且将思想物、有形物和上帝都理解为“实体”，尽管它们并不在同一个意义上是实体。莱布尼茨更是明确地把革新“实体”概念看作是它改造形而上学的主要手段，这在《第一哲学勘误与实体的概念》一文中体现得非常清楚。

沃尔夫对历史上实体概念的地位是有所了解的，甚至明确提到了莱布尼茨的这篇文章[④]，但他有意淡化实体概念在存在论体系中的地位，以至于它甚至没有出现在《第一哲学或存在论》的章节标题中。尽管就将“存在者”概念凌驾于“实体”概念之上这一做法而言，沃尔夫与其前辈苏阿雷斯是一致的，但沃尔夫要更为激进：苏阿雷斯将有限存在者区分为实体和偶性，沃尔夫则将对有限存在者的首要区分置于“复合存在者/简单存在者”的区分之中，而仅仅将“实体”放在“论物的变更和简单物的完善性”这一次级标题之下来加以分析。[⑤]

在沃尔夫那里，居于中心地位的不是“实体”，而是“存在者”。这一做法与苏阿雷斯的《形而上学论辩》是一致的。[⑥] 苏阿雷斯这部著作虽然影响很大，但将“存在者”放置在中心地位的做法并没有被延续。笛卡尔明确地不同意将“存在者”当作形而上学的中心概念，认为“在形而上学中，没有任何东西通过‘存在者’而被理解”（In metaphysica nihil intelligitur per ens）。[⑦] 不过，作为笛卡尔后学的克劳贝格在这一点上却没有追随笛卡尔，而是在其著作《关于存在者的形而上学，或更恰当的称法，存在之知》中将“存在者”看作形而上学的根本对象，并区分了“存在者”概念的三种不同的含义：第一，“所有可以被思考和被说出的东西”（omne，quod cogitari ac dici potest）；第二，“作为真正的某物的东西”（quod revera Aliquid est）；第三，“依其自身而实存的物”（Rem，quae per se existit）。[⑧] 第一个含义最为宽泛，甚至包含了矛盾、因而不可能的东西。而在将“存在者”看作形而上学的基本对象这一点上，沃尔夫直接继承了克劳贝格。只不过他并没有采取克劳贝格那种宽泛的定义，而是首先通过矛盾律来界定“存在者”：存在者之为存在者，必须是可能的（无矛盾的）。“存在者指的是那能够实存的东西，因而是与实存不矛盾的东西”，“可能的东西，就是存在者。”[⑨] 由此，不可能之物被排除在存在论研究的范围之外。

从西方哲学历史发展的视野来看，沃尔夫以“存在者”而不是“实体”作为第一哲学的中心概念，具有重要的哲学意义：第一，“存在者”概念涵盖了各种“可能”的东西，不管它们是实体还是属性，不管它们是现实存在的还是仅仅可能存在的。借此，“第一哲学”更直接地实现了其所要求的普遍性。这是沃尔夫建立以“存在者”概念为中心的“存在论”所具有的最直接的一层意义。第二，

---

① 就此而言，对于亚里士多德那里的οὐσία一词，笔者更倾向于以余纪元的译法“本是”为基础，译为“本在”。（参见余纪元：《亚里士多德论 *ON*》，《哲学研究》1995 年第 4 期。）

② 阿奎那在《论存在者与本质》（*De Ente et Essentia*）也明确认为，“存在（者）”一词“绝对地和首先用来言说实体，随后并且在次要的意义上用来言说偶性”。（［意］阿奎那：《论存在者与本质》，段德智译，北京：商务印书馆，2013 年，第 7 页。）

③ ［法］笛卡尔：《哲学原理》，《笛卡尔主要哲学著作选》，第 185 页。译文有改动。

④ See C. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, § 761.

⑤ 13 世纪的邓·司各脱在其“存在的单义性”理论中也突显了“存在（者）”（ens）概念的普遍性，并让“实体”概念居于次要地位，尽管是在一个与沃尔夫存在论很不相同的理论背景和时代精神之下。对此，雷思温曾撰文进行详细探讨。笔者将另文讨论司各脱与沃尔夫在此问题上的复杂的差异与联系。（参见雷思温：《救平与破裂——司各脱论形而上学与上帝的超越性》，北京：生活·读书·新知三联书店，2020 年，第 113－137 页。）

⑥ 沃尔夫在《第一哲学或存在论》中好几次提及苏阿雷斯，并肯定后者对形而上学的精深研究。关于苏阿雷斯对沃尔夫的影响，吉尔松甚至认为“苏阿雷斯造就了沃尔夫”（Suárez begot Wolff）。（See C. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, § 169; Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952, p. 112.）

⑦ See Descartes, *Œuvres de Descartes*, ed. by Charles Adam and Paul Tannery, Vol. 5, Paris: Vrin, 1903, p. 153. 此出处是笔者从陈东兴博士 2022 年 4 月 17 日在南京大学讲座“本体论与笛卡尔主义”中了解到的，特此说明并致以感谢。

⑧ J. Clauberg, *Metaphysica de Ente quae rectius Ontosophia*, in: *Johannis Claubergii Opera Omnia Philosophica*, Amsterdam: Blaev, 1691, Vol. 1, p. 283.

⑨ See C. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, § § 134－135.

放弃“实体”的中心地位，意味着第一哲学不再按照某种卓越的或者作为典范的存在者来理解存在之为存在，仅仅是从最普遍的、适用于谈论上帝与造物、实体与偶性的那些概念和原则出发来建立体系。于是，在沃尔夫的“第一哲学”中，不管是亚里士多德那里的“第一实体”，还是中世纪哲学中的“上帝”，或者莱布尼茨那里的“单子”（精神实体），都失去了其作为典范存在者的地位，不再成为讨论的出发点。这既是普遍性诉求的体现，也是讨论模式的改变，是对“第一哲学”中“第一”一词的理解方式的转变。第三，一种不优先确立典范存在者的第一哲学，也将不再将某种存在者的独立性以及它的基础地位看作是整个研究出发点，而更多考虑去追问：对于任何意义上的存在者之为存在者而言，其自身的内在可能性是如何得到规定的？这样一来，整个讨论将首要地指向对“存在者本身”这一维度，并将存在者的所有规定性都按照这一维度来划分等级并彼此关联。由此，一个以存在者的“本质－属性－样态－关系”的“由内而外”的存在论秩序框架就得以建立。

在这些分析的基础上可以看到，在沃尔夫这里，ontology 一词更适合译成“存在论”而不是“本体论”。“本体”一词，就其往往用于表示“真实的存在者”而言，常与“实体”概念联想在一起。在这个意义上，那些以“实体”为中心的形而上学系统，更适合称之为“本体论”。鉴于沃尔夫的 ontology 以“存在者”概念而不是“实体”概念为中心，它并不适于“本体论”这一译法。也有学者主张“是者论”的译法[①]，但这一译法同样不适用于沃尔夫的 ontology，因为这里所讨论的 ens（存在者）尽管在语法上是系词 esse 的分词形式，但在哲学含义——它被定义为“能够实存的东西”——上与表示联结和表示“真”的系词无关，而是指一般意义上的“东西”或者“事物”。出于这些原因，本文使用“存在论”的译法来指称沃尔夫的 ontology 学科。

三、莱布尼茨主义存在论的基本内容

在上述解释的基础上，接下来将简要介绍沃尔夫主义“存在论”的基本结构和内容，以展示这门近代学科的基本成果。除了沃尔夫本人的《第一哲学或存在论》以外，这里还会援引其弟子鲍姆嘉登的《形而上学》中的“存在论”部分，后者在表达上有时比沃尔夫更加清晰和系统化。这里首先通过一个表格来展示沃尔夫《第一哲学或存在论》一书的章节划分，以便于读者形成概观；随后分成三个小节来勾画其主要内容，并分别指出其意义所在。

部（pars）	卷（sectio）	章节内容
一般存在者的诸概念以及从中引出的各种特性（proprietas）	哲学的首要原则	矛盾律和充足根据律
	存在者的本质与实存，以及一些相关的概念	可能性与不可能性、确定性与不确定性、关于存在者的各种概念（如：内在与外在、实在与虚构、现实性等）
	存在者的诸种普遍性状（affectio）	同一性与相似性、个别性与一般性、必然性与偶然性、量、质、秩序、真与完善性
诸存在者的种类以及它们之间的相互关系	复合存在者	复合存在者的本质、广延、连续性、空间、时间、复合存在者的性质与度、运动
	简单存在者	简单存在者与复合存在者的差异、物的形态变化、有限性与无限性
	存在者之间的交互关系	诸物的依赖性及其关系、原因、标号（signum）

（一）存在论的首要原则：矛盾律和充足根据律

沃尔夫将“矛盾律”和“充足根据律”作为存在论的两条原则，这是对莱布尼茨思想的发展。莱布尼茨区分了“理性真理”和“事实真理”，并明确将矛盾律看作理性真理的原则，将充足根据律

① 参见王太庆：《我们怎么认识西方人的“是”?》，［古希腊］柏拉图：《柏拉图对话集》，王太庆译，北京：商务印书馆，2004 年，第 711 页。

看作事实真理的补充性原则。[①] 关于两条原则的应用范围，沃尔夫总体上承继了莱布尼茨的看法。

在《以理智为基础的自然原则与神恩原则》中，莱布尼茨将充足根据律表述为“没有充足的根据便没有任何事情会发生（rien ne se fait sans raison suffisante）”，并将之看作是一条形而上学的“伟大原则”（Grand principe）。[②] 沃尔夫和鲍姆嘉登基本上继承了莱布尼茨对充足根据律的理解，特别是充足根据律在事物之存在（esse）规定方面的意义，无论是其本质规定性（“何以某物是这样而不是别样的”），还是实存规定性（“何以某物以此方式而不是别的方式实存”）。[③] 这实际上意味着，一切确定性（规定性）都必须有其“根据”（ratio）。沃尔夫和鲍姆嘉登比莱布尼茨更进一步的地方在于，他们都力图证明充足根据律本身作为一条形而上学定律的确定性，并都尝试从矛盾律出发来进行推导。[④] 通过这些证明工作，充足根据律与“某物”（aliquid）、“无”（nihil）、“联结”（connexum）等基本形而上学概念联系起来，进一步刻画了它在存在论中的地位。

不过，充足根据律只是存在论的“第二”原则，第一原则是矛盾律。通过“可能之物”（possibile）的概念以及与之相关的“无”和“某物”的概念，沃尔夫主义者明确阐述了矛盾律的形而上学意义（而不仅是其逻辑意义）：“既 A 又非 A 是否定之无（nihil negativum）、不可表象者（irrepraesentabile）、不可能之物……或者说，不存在由彼此相矛盾之谓词所谓述的主词，或者说，没有东西既是又不是。0 = A + 非 A。这个定理叫做矛盾原则（principium conditionis），或者绝对第一原则。”[⑤] 按照沃尔夫主义者的理解，之所以矛盾律能够成为存在论因而是整个形而上学的第一原则，是因为它为一切意义上的“可能之物”奠基：所谓“可能”，是不包含矛盾和冲突在自身之中。只有在某个东西是“可能之物”的基础上，我们才能对这个东西进行讨论和分析。因而，整个存在论的一切规定性和形式规则，都必须建立在矛盾律和“可能之物”的基础上。这也解释了，为什么“存在论”必须将关于矛盾律的讨论作为奠基性的内容放在最开头的部分。

（二）对“存在者”的统一规定：诸谓词的等级与超越畴学说

沃尔夫主义存在论的第二个主要的部分是关于“存在者”的诸种基本规定性的讨论。这些规定性称之为“存在者之谓词”（praedicata entis），它们分成两大类：存在者的“内在（interna）谓词”和存在者的“关联（relativa）谓词”。前者指的是对存在者自身的规定，后者则着眼于多个存在者之间的关系，如相同与差异、原因与结果等。内在谓词又可以进一步分为“普遍谓词”和“对置（disiunctiva）谓词”，前者指的是个别物中可以普遍地具有的规定性，如“真”“统一性”，而后者则指那些相互对置的谓词对子，其中一方在谓述某个个别物时就自动将另一方排除出去，如必然与偶然、整体与部分、实体与偶性等。[⑥]

上述划分是就这些基本概念本身的含义进行的。如果着眼于某一个存在者身上的各种规定性之间的相对关系，则有另一种类型的划分方式。这种划分主要涉及各种内在规定性：一个存在者的内在规定性可分为本质规定性（essentialia）和性状（affectiones），前者是后者的根据（ratio）。其中，各种本质规定性的集合就构成一物的本质（essentia）。而各种性状进一步分为属性（attributa）和样态（modi），二者的区别在于属性在本质中有“充足根据”，而样态在本质中的根据是“不充足的”；换言之，属性的全部根据都在本质之中，而样式除了事物的本质以外，还具有别的根据。所有属性和样态集合在一起，被称为这个存在者的“实存”（existentia）。这样，便形成关于事物规定性的一个存在论等级秩序：本质 - 属性 - 样态 - 关系。[⑦] 所有这些规定性都既可以是肯定性的，也可以是否定性的。当一种规定性被肯定地设定在存在者身上时，它被称为存在者的“实在性”（realitates）。当它是否定地谓述存在者是，则被称为“否定性”（negationes）。

---

① 参见［德］莱布尼茨：《第一真理》，《莱布尼茨认识论文集》，段德智编译，北京：商务印书馆，2019 年，第 247 - 248 页。

② ［德］莱布尼茨：《莱布尼茨后期形而上学文集》，段德智编译，北京：商务印书馆，2019 年，第 238 页，译文有改动。

③ See C. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, § 70; A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, ^{4}1757, § 20.

④ 关于二人对充足根据律的具体阐述和证明过程，参见谢裕伟：《充足根据律与康德哲学的开端》，《现代哲学》2013 年第 5 期。

⑤ A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § § 7 - 8.

⑥ Ibid., § 6.

⑦ Ibid., § § 37 - 52.

上述概念是对“存在者”的各种规定性的分层。但在这一分层之上，还有一些更高级别、不能纳入此分层之中的概念，被看作是与“存在（是、存在者）”概念同处一个等级的。它们分别是：“一”（unum，或译为“统一性”）、“真”（verum）、“善”（bonum）。人们也将“是/存在”“一”“真”“善”统称为“超越畴”（transcendentalia），强调它们“超出”了种属系统和亚里士多德意义上的诸范畴之上的地位。① 超越畴学说的基本内涵在于，将任何“存在者”都同时刻画为“单一者”“真者”和“善者”。

实际上，无论是关于本质、属性、样态等基本规定性或谓词，还是各种超越畴的学说，都是沃尔夫主义者直接围绕“存在者”这个概念而列出的关联概念。而他的这一工作实际上是对中世纪到近代早期的学院哲学的一个继承，甚至可以说是“集大成”。我们可以在阿拉伯的亚里士多德主义者、阿奎那、苏阿雷斯、笛卡尔、斯宾诺莎等人的形而上学著作中看到类似的内容，例如关于存在分为本质和实存的思想（阿维森纳）、关于超越畴的学说（阿奎那）、关于本质－属性－关系－样态的等级秩序（斯宾诺莎）等。沃尔夫主义者的主要贡献在于，以体系化的方式给出了这些概念在谓述“存在者”时的相互关系，甚至是将之标准化。

（三）存在方式的差异化：内在对置谓词和关系谓词

上述那些直接围绕“存在者”概念而引出的基本规定性都可以纳入“内在普遍谓词”一类中，而存在论的其余内容则涉及“内在对置谓词”和“关系谓词”（也称为“外在谓词”）。这两类谓词有一个共同点，即它们总是成对出现的：偶然－必然、可变－不可变、实体－偶性、相同－差异、原因－结果，等等。鉴于此，这里有必要探讨这些谓词在沃尔夫主义存在论中的意义。

对于内在谓词和外在谓词而言，这种“成对”的意义会有所不同。内在谓词是谓述单一存在者的，因此成对的谓词处在“非此即彼”的关系中，换言之，当我们用某个对子中的其中一方来谓述某存在者时，我们至少在同一语境下不能以对子的另一方来谓述该存在者。例如，某个存在者是谓述为偶然的，意味着它至少在同一语境下不能被谓述为必然的；如果我们用“实体”来谓述某个存在者，那在同等语境下我们就不能用“偶性”来谓述该存在者。

而由于外在谓词是用来刻画多个存在者之间的关系的，其“成对”的方式同样与多个存在者之间的关系相关，因而不能完全以上述“内在对置谓词”的方式来刻画。从鲍姆嘉登所列出的四组关系谓词——相同－差异、同时－相继、原因－结果、标号－被标画者——来看，这一点是比较明显的：“相同”与“差异”、“同时”与“相继”中的每一个谓词都是直接谓述存在者之间的**关系本身**的，而“原因－结果”和“标号－被标画者”则需要成对地使用时才是对关系的标识，每一个谓词都是对多个存在者的其中一个在这种关系中的位置的刻画，例如“原因”刻画的是在因果关系中的其中一个存在者，只有“原因－结果”合在一起才是对因果关系的完整描述。

尽管有上述区别，这些谓词体现了一种共同的存在论意义：成对出现的谓词使得存在者的存在方式的差异化得以可能。在“内在普遍谓词”那里，无论是本质、属性、样态等普遍规定性，还是“是/存在”“一”“真”和“善”等超越畴，都是对一切存在者自身有效的，因而无法说明存在者在存在方式上的差别。而通过“内在对置谓词”和“关系谓词”，各种存在方式上的差异才变得可设想。“内在对置谓词”和“关系谓词”的这种差异化功能，与“内在普遍谓词”为全部存在者所赋予的统一性一样，都体现了存在论作为“第一哲学”的那种基础性地位。这种统一性和差异化的相互结合，使得各种存在者以及存在者的各种具体的规定性可以在同一个形而上学系统内获得各自的位置并结成相互关联。由此，宇宙论、心理学和神学这三门专门形而上学才得以获得其对象基础。

（责任编辑　行　之）

① 在中世纪到早期近代的经院－学院哲学中，不同哲学家所列出的“超越畴”略有不同。总体上，“是/存在”“一”“真”“善”是被普遍承认并基本被固定下来的四个“超越畴”。对此可参见康德《纯粹理性批判》的“先验分析论”第12节（B 113）。

财富与德性
——亚当·斯密论“美好生活”

程　汉

【摘要】亚当·斯密的生活哲学是当前斯密思想研究的新话题，而对“美好生活”内涵的阐释，构成了斯密生活哲学的主要内容。斯密从“财富”“道德”“美德”三重维度阐释了“美好生活”的具体内涵。斯密认为，商业社会中的商品交换和劳动分工所带来的财富的增长和普及构成了“美好生活”的基本物质前提。在此基础上，人们在追求“财富”的过程中，不能偏废“德性”。“德性”具有关于普通品德的“道德”和关于高尚品德的“美德”的双重内涵。鉴于此，“美好生活”既可以是“财富”与“道德”的统一，也可以是“财富”与“美德”的统一。

【关键词】亚当·斯密；美好生活；商业社会；道德情感
中图分类号：B561.299　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0106－08

作者简介：程　汉，安徽桐城人，（长春 130012）吉林大学哲学社会学院博士生。
基金项目：国家社会科学基金重大项目“文明形态变革的哲学理念创新”（18ZDA015）

自20世纪70年代以来，亚当·斯密（Adam Smith）思想研究的复兴浪潮并未随着时间的推移而衰退，但关于斯密生活哲学的研究并未引起研究者们的广泛注意。早在两百多年前，斯密的第一位传记作者杜格尔德·斯图尔特（Dugald Stewart）就曾指出：《道德情操论》的理论学说中“处处交织着奇特的趣味、卓越的论述、最精练和最高尚的关于生活中实际行为的格言”①。尽管斯图尔特并没有对此论断作出具体的阐释，但指出了从斯密的道德哲学出发去理解并建构斯密生活哲学，尤其是生活哲学中“美好生活”如何获取的可能路径。② 关于如何理解斯密的生活哲学，莱恩·帕特里克·汉利（Ryan Patrick Hanley）给出了重要的提示。他认为《道德情操论》指向的是“以理解何为德性特质（virtuous character）为基础的生活哲学”，并将德性（virtue）理解为对待自己的审慎（prudence）与自制（self－command）以及对待他人的正义（justice）与仁慈（benevolence），而“美好生活”本质上是以自制与仁慈为基础的生活样态。③ 我们知道，斯密在《道德情操论》中将德性的特质（character of virtue）划分为审慎、正义、仁慈与自制四种，并将作为正义原则的法律规范和道德准则比喻为支撑社会这座大厦的必不可少的支柱，而将仁慈比喻为修饰大厦的装饰品。鉴于此，我们可以将德性区分为两种：普通的品德和高尚的美德。作为正义原则的法律规范和道德准则归属于普通品德，而仁慈归属于高尚的美德。因此，将“美好生活”的本质理解为以自制和仁慈的“美德”为基础的生活样态便有失偏颇，遮蔽了商业社会中“财富”与“道德”相统一的“美好生活”的首要内涵。

① ［英］杜格尔德·斯图尔特：《亚当·斯密的生平和著作》，蒋自强、朱钟棣、钦北愚译，北京：商务印书馆，1983年，第27页。

② 当然，这并不意味着仅仅将斯密的生活哲学简化为一系列关于如何过上“美好生活”的格言或准则，虽然事实上确实有人如此作出了努力，例如当代学者诺兹·罗伯茨（Russ Roberts）在《亚当·斯密如何改变我们生活》一书中，便致力于以格言加事例的方式来解读斯密的《道德情操论》。然而，斯密的道德哲学是商业社会的产物，其首要的理论任务是为商业社会的秩序稳定以及经济发展提供道德支撑，显然，一般的格言和准则无法支撑起一套系统的关于道德判断的理论。

③ Cf. Ryan Patrick Hanley, *Our Great Purpose: Adam Smith on Living a Better Life*, Princeton: Princeton University Press, 2019, pp. 7－9.

一、“美好生活”与“财富”

自古希腊伊始，对“美好生活”的诠释始终处于不同时代哲学家的理论视域之中。在城邦社会中，“美好生活”的实现要求公民参与到城邦的政治生活之中，由此，柏拉图才会将城邦看作是“大写的人”，亚里士多德则认为“人是政治的动物”。因此，在古希腊城邦社会中，“美好生活”被打上深深的政治烙印。如果说城邦社会中“美好生活”的实现尚在此岸世界之中，那么在中世纪基督教社会中，人们对“美好生活”的希冀则被诉诸于彼岸世界的“上帝之城”中，于是“美好生活”便被披上了神秘的宗教外衣。到了近代以商业贸易为典型特征的市民社会之中，基于近代早期政治哲学家对基督教的猛烈批判，“美好生活”的实现再次回到此岸世界的现实土壤。然而，在以霍布斯和洛克为代表的社会契约论的视野下，“美好生活”仍然更多地被赋予政治色彩，政治契约对于“美好生活”的实现具有前提性的意义。无论从政治的视角理解“美好生活”，还是从宗教的视角理解“美好生活”，均无法在一个普遍性的商业社会面前保持自洽性。其意义的贫乏就在于它没有适当其时地关涉“美好生活”的最本真的维度——经济维度，而任何积极的批判都首先要切中这个已经发生变化了的社会现实。正是从经济维度出发，斯密揭示出商业社会中的商品交换和劳动分工所带来的物质财富的普及对人们追求“美好生活”所具有的前提性意义。

斯密将人类社会的发展划分为四大阶段：渔猎阶段、游牧阶段、农耕阶段和商业阶段。[①] 他认为，人类社会从渔猎阶段向商业阶段的发展是一个循序渐进的过程，其中，从农耕阶段向商业阶段的过渡具有标志性的意义，商品交换的普及和劳动分工的确立在这一过渡进程中起着决定性作用：“分工的局面，一经完全确立，一己劳动的生产物只能满足自身欲望的极小部分。他有大部分的欲望，须用自己消费不了的剩余劳动生产物，交换自己所需要别人劳动所生产的剩余物品来满足。于是，一切人都要依赖交换而生活，或者说，在相当限度内，一切人都成了商人，同时，社会本身亦就成了所谓商业社会。”[②] 在这里，斯密明白无误地表明：已然被定型的分工制度必然带来主体的欲望膨胀，此种后果恰恰将交换体系交付给一切人，毋宁说一切商人。在这种情形下，斯密看到，商业社会的一个重要特征就是全体社会成员在交换体系的统一支配下共同参与，谁也不能“独善其身”。更重要的是，商业社会中的每一个个体只有依此，才能获得相应地存在的意义与价值，在此意义上，商业社会具有城邦社会无可比拟的优势。从城邦社会（政治维度）到商业社会（经济维度），术语变换的背后是整个问题式的变革，商业社会给予了每个个体生活的意义与价值的可能性，这极大地仰赖于商业社会中最寻常，同时也最重要的商品交换。

关于商品交换，斯密指出，“我们所需的食物不是出自屠宰业者、酿酒业者、面包业者的恩惠，而仅仅是出自他们自己的利益的顾虑，我们不要求助于他们的爱他心，只要求助于他们的自爱心。我们不要向他们说我们必需，只说他们有利。”[③] 由此可以看出，斯密认为商业社会中普遍存在的商品交换建立在人的自利之心的基础之上。更重要的是，在《道德情操论》中斯密进一步通过同情共感为核心的道德心理学阐释，赋予了自利之心以道德情感基础，将古典社会中一度被贬低的自利之心改造为了商业社会所预设的善。斯密的道德哲学承接的是苏格兰启蒙思想家的情感主义路径，他们颠覆了古典哲学关于人是理性的动物的看法，将人理解为情感的动物，而在众多的情感之中，尤为关注利益的情感，也就是人的自利之心。人的自利之心是社会财富生成的内在情感动力，因此，从同情共感理论出发并证成商业社会中个体追求财富的自利之心的正当性是斯密道德哲学的重要内容。

所谓的同情共感，是指旁观者通过想象，将自己置于当事人的境况之中，从而产生的一种情感，

---

① Cf. Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, ed. by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein, Carmel: Liberty Fund, 1982, pp. 14 – 16.

② ［英］亚当·斯密：《国富论》（上），郭大力、王亚南译，南京：译林出版社，2011 年，第 17 页。

③ 同上，第 10 页。

如果旁观者的这一情感与当事人的原始情感相一致，那么二者之间的情感就具有合宜性，同情共感则由此产生，合宜性构成了判断当事人的情感是否合适的标准。斯密进一步在当事人与旁观者之间引入一种第三视角的“公正的旁观者”（impartial spectator）来确定合宜性标准的问题。个人在实际的生活经验中发现，自己有时会作为旁观者观察其他人行为，有时却会作为当事人被其他人所观察，于是，当自己作为旁观者时便会努力使自己更多地去同情他人的情感，而当自己作为当事人时则希望能够获得其他人更多地同情。并且，我们通过经验会发现，并非所有的行为与情感都会得到所有人的赞同，绝大多数情况下，人们只会赞同其中的一部分而否定另一部分，无论是当事人还是旁观者，为了追求情感的合宜性，都会将自己的情感控制在合宜的程度之内，既不能过于强烈，也不能过于平静。因此，在生活经验的基础之上，每个人内心中自然而然的会形成一个在当事人与旁观者之间的第三者，即公正的旁观者。公正的旁观者既不会有亲人般特有的好感，也不会有敌人般特有的恶意，只是与当事人和旁观者均处于一种无任何利害关系的地位，公正的旁观者构成了当事人和旁观者情感与行为的正当性的评判标准。

正是在内心的公正的旁观者的监督之下，人们的利己之心实质上是一种融入利他之心于其中的具有合宜性的利己之心。更重要的是，虽然公正的旁观者生发自社会成员中每个个体的内心，但进一步将内心的公正的旁观者予以外化，形成具有一定客观性的作为法律规范和道德准则的“一般准则”尤为重要。内心公正的旁观者外化所形成的法律规范和道德准则构成社会的元规则，从制度规则的意义上约束了个人的利己之心的无限扩展。

一旦追求利益的利己之心具备正当性，商业社会中普遍存在的以追求利益为目的的商品交换活动便能得到充分的发展。普遍的商品交换推动了劳动分工的进一步深化，劳动分工所带来的劳动生产率的提高促进了国民财富的增长。在未开化的渔猎民族间，即使所有人都参与到生产性劳动之中，但是由于劳动生产率极为低下，社会财富总量无法保证每一个劳动者过上富裕的生活，因此整个社会都处于普遍贫穷的状态之中。在文明富庶的国家，像地主这样具有劳动能力却不参与生产性劳动的人不在少数，他们甚至占有和消费了整个社会的大部分的劳动产物，但是由于生产率的提高，整个社会财富的总量足以保证最下等的劳动者也能获得足够多的生活必需品和便利品。

商业社会中的普遍的商品交换意味着劳动者的物质生产劳动不再仅仅是为了使用价值而生产，交换价值的实现促使劳动者获得相应的“财富”，在不断重复的物质生产活动和交换价值的实现的过程中，劳动者的“财富”也能获得不断地积累，这恰恰构成了“美好生活”的基本物质前提。斯密通过“财富”与“幸福”的辩证关系从侧面展现出“财富”对“美好生活”的基础性意义。“还有什么可以增加一个身体健康、没有债务、问心无愧的人的幸福呢？对处于这种境况的人来说，所有增加的幸运都可以恰当地说成是多余的；如果他因此而兴高彩烈，这必定是极为轻浮的轻率心理引起的。”① 在这段话中，斯密表达了两层含义：其一，“身体健康、没有债务、问心无愧”是“幸福”的必要基础；其二，超出必要基础之上的“财富”增长与“幸福”增长之间并不必然正相关。由此可知，拥有一定的“财富”是获得“幸福”的基本前提。基于同情共感理论，斯密分析了缺少必要的“财富”对穷人所带来的苦恼。由于同情当事人的悲伤情绪会在旁观者心里引起痛苦的情感，反之，同情当事人的快乐情绪会在旁观者心里引起愉快的情感，加之人性中趋乐避苦的倾向，因此，相较于悲伤，人们更愿意去同情他人的快乐。在普通大众的日常经验中，财富和地位总是象征着快乐，而贫穷和卑微总是象征着悲伤。由此，“穷人因为贫穷而感到羞辱。他觉得，贫穷使得人们瞧不起他；或者即使对他有所注意，也不会对他所遭受的不幸和痛苦产生同情”②。因此，人们在商业社会的物质生产活动中所获得的必要的“财富”能够有效地避免因“贫穷”而导致的不幸福的状态。

综上，斯密充分认识到商业社会中商品交换与劳动分工所带来的物质财富的普及对人们追求“美好生活”所具有的基础性意义。他开创性地从同情共感理论为核心的道德情感论出发，将商品交

① ［英］亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强等译，北京：商务印书馆，1997 年，第 54 页。

② 同上，第 61 页。

换所蕴含的自利之心改造成商业社会经济发展所必不可少的善好，普遍的商品交换推动了劳动分工的深化，由此带来的劳动生产率的提高为物质财富能普及到社会最底层的人民创造了可能性。在此基础上，他通过“财富”与“幸福”的辩证关系从侧面展现了“财富”对“美好生活”的基础性意义。

二、“美好生活”与“道德”

虽然“财富”是“幸福”的必要物质基础，但决不是获得“幸福”的决定性因素，对超出生活必要水平的“财富”的过度追求往往会导致“幸福”的退场。遗憾的是，在现实生活中，人们往往没有意识到这种利害关系，常常会认为“财富”的多少决定了“幸福”程度的强弱，于是便产生了对“财富”的崇拜心理。

在斯密看来，人们对“财富”的崇拜根源于人自身的道德情感的发生机制。斯密从悲伤与快乐所引发的人的同情感的差异出发，考察了人们追求财富以及由此形成社会分层的心理机制。斯密认为，由于同情当事人的悲伤情绪会在旁观者心里引起痛苦的情感，反之，同情当事人的快乐情绪会在旁观者心里引起愉快的情感，加之人性中趋乐避苦的倾向，相较于悲伤，人们更愿意去同情他人的快乐。在普通大众的日常经验中，财富和社会地位总是象征着快乐，而贫穷和卑微总是象征着悲伤。因此，获取大量的财富和达致崇高的社会地位不仅能满足自身的必需性的物质生活，而且还能够获得他人的同情以满足自身的虚荣心（vanity）。因此，对虚荣心的追求激发人们之间彼此竞争的野心（ambition），努力使得自己获得超过基本生活需求标准的更多的财富并确立较之于他人的更高的社会地位，从而获得更多人的同情以满足自己的虚荣心。值得注意的是，斯密并没有完全否定人们追求虚荣心的意义，在其看来，人们的同情共感所引发的虚荣心与野心构成社会经济得以持续发展的人性基础。问题是，虚荣心所引发的对“财富”的崇拜导致人们精神生活陷入“异化”状态之中。

在《道德情操论》中，斯密讲述了一个穷人孩子追求幸福的故事：穷人孩子在看到富人拥有大量的财富而过着舒适生活的时候，便认为如果自己能够获得大量的财富，就能够享受到幸福与平静。在实现这一目的的过程中，他所承受的身体和精神上的伤害可能远远大于他一辈子过着贫苦生活所承受的身体和精神上的伤害，他牺牲了自己在任何时候都可以获得的幸福与平静来换取自己可能永远享受不了的计划中的幸福与平静，直到生命的最后时刻，他才幡然醒悟，“财富和地位只是毫无价值的小玩物，如同玩物爱好者的百宝箱，不能用来实现我们肉体的舒适和心灵的平静；也如同百宝箱一样，给人带来的各种便利远远不及带给人的麻烦”①。由此，斯密对幸福作出了说明：“幸福存在于平静和享受之中。没有平静就不会有享受；哪里有理想的平静，哪里就肯定会有能带来乐趣的东西。”②需要指出的是，斯密这一说明是建立在个人已经获得生活所必需的物质财富的基础之上的。穷人孩子因为虚荣心所引发的对“财富”的崇拜使得自己失去了本来可以轻易获得的幸福与平静，内心平静的丧失便意味着其精神生活处于一种“异化”状态之中。

不仅如此，对“财富”的崇拜还会引发个人与他人关系的不断恶化。海尔布隆纳（Robert Heilbroner）曾认为，晚年的斯密表现出一种悲观主义情绪，并预见到资本主义社会发展所带来的道德上的衰败。③ 事实的确如此，斯密晚年的苦恼集中体现为对《道德情操论》第六版所进行的大幅度修改，例如在第三篇中单独增加一章题为“论由钦佩富人和大人物，轻视或怠慢穷人和小人物的这种倾向所引起的道德情操的败坏”的篇幅，表示对商业社会中人们“嫌贫爱富”的心理倾向所引起的道德情操败坏的担忧，并同时删去了初版第一卷第四篇第三章中关于斯多亚哲学思想的部分：“这意味着他对人类原始情感中可以实现斯多亚式完美德性的可能性产生了怀疑，而对基于原始情感的德性

① Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by A. L. Macfie and D. D. Raphael, Carmel: Liberty Fund, 1984, p. 181.

② ［英］亚当·斯密：《道德情操论》，第182页。

③ Cf. Robert Heilbroner, “The Paradox of Progress: Decline and Decay in *The Wealth of Nations*”, *Essay on Adam Smith*, ed. by Andrew S. Skinner and Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 524 – 539.

腐败可能性给予了高度重视。这表明他对情感与德性之间可能关系的类型认识已经随着商业社会负面现象的加剧而发生了根本性的逆转。”① 在个人的精神生活中，这种道德情感的败坏会造成个人对经济处境较差的他人产生“轻视和怠慢”的心理，如果现实生活中人们都抱有这样的心理，那么人与人之间的关系就会走向不断恶化的状态之中，显然，这与斯密在《道德情操论》开篇中所作出的人们具有关心他人幸福的天性的论断截然相反②。

问题在于，人们应该如何避免源于对“财富”的崇拜所造成的“异化”状态？前文指出，人们对“财富”的崇拜根源于自身道德情感中对他人同情和关注的渴望。斯密认为，有两条道路可以达到这样的目的，“一条是学习智慧和培养德性（virtue）；另一条是取得财富和地位”③。“财富之路”固然能够更快的达到获取别人同情和关注的目的，但人们常常会因为虚荣心所引发的对“财富”的崇拜而陷入“异化”状态。因此，对“财富之路”的选择不可偏离“德性之路”，“学习智慧和培养德性”是获得“财富和地位”的必要条件。所谓对“德性之路”的认识，本质上就是对德性的认识和践行。斯密将德性区分为普通的品德和高尚的美德，“一如平常的智力之中无才智可言，普通的品德（moral）中也无美德（virtue）可言。美德是卓越的、决非寻常的高尚美好的品德，远远高于世俗的、一般的品德”④。因此，“德性之路”也具有两重性，即关于普通品德的“道德之路”和关于高尚品德的“美德之路”。

需要注意的是，斯密的道德情感论首先关注的是关于普通品德的“道德之路”，也就是社会普通大众均能达到的一般道德品行。正是如此，在斯密看来，“财富之路”与“道德之路”的统一恰恰可以在最广大的社会中下层人士身上得以实现，主要原因有三点：其一，他们的社会地位决定了他们很难逾越法律的底线，因此大多数人都能做到遵纪守法；其二，他们的成功常常依赖于自己邻人和同等地位人的支持，这就促使他注重自身行为的端正；其三，也是最重要的，他们不仅有扎实的能力，而且具有谨慎的、正直的、坚定而有节制的行为。⑤ 上述三点原因中，第一点指向的是法律对行为的规范作用，第二、三点指向的是道德对行为的规范作用。其中，第二点中道德的涵义偏向于外在评价的道德他律，而第三点中道德的涵义偏向于内在良心（conscience）的道德自律。

法律是构成一个社会持续稳定的基石。法律源自于人们内心公正的旁观者所产生的愤恨之情（resentment），愤恨之情的对象是某种出于不当动机的产生有害倾向的行为。无论是产生原始的愤恨之情的当事人，还是产生同情的愤恨之情的旁观者，自然而然地会要求对行为者予以惩罚，并最终落实为相关的法律。法律的惩罚力度与旁观者和当事人的愤恨之情的强度正相关，旁观者和当事人的愤恨之情越大，法律的惩罚力度就越大。因此，法律在日常生活过程中是从三个层级来达到维持社会稳定的目的，“最神圣的正义法律就是那些保护我们邻居的生活和人身安全的法律；其次是那些保护个人财产和所有权的法律；最后是那些保护所谓个人权利或别人允诺归还他的东西的法律”⑥。对法律的遵守不是取决于社会生活中的个体的意愿，而是通过正义的强制性要求个体必须服从法律。一个行为人违背法律必然会招致承受这一行为的当事人和旁观者的愤恨，受到与愤恨程度相当的惩罚。但在实际生活中，当某位行为人做出不合宜的举动之后，常常不会达到激发人们愤恨情感的程度，只会达到激发人们的憎恶（hatred）情感的程度。在斯密看来，憎恶的情感和愤恨的情感之间存在着原则性的区别：愤恨要求通过强制性的法律对行为人予以适当的惩罚，憎恶不仅在情感的程度上要弱于愤恨，而且不会诉诸于法律来惩罚憎恶的对象，憎恶的情感通常只是诉诸于道德的谴责。

尽管道德不具有法律的严格性和强制性，但是不同社会的不同时代总是具有被人们广泛接受的道德准则。在人们实际的生活、生产和交往的过程中，往往是道德准则发挥着首要的作用，很多事情我

① 罗卫东：《情感 秩序 美德——亚当·斯密的伦理学世界》，北京：中国人民大学出版社，2006 年，第 272 页。
② Cf. Ryan Patrick Hanley, *Our Great Purpose: Adam Smith on Living a Better Life*, p. 6.
③ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 62.
④ ［英］亚当·斯密：《道德情操论》，第 25 页。
⑤ 同上，第 74 页。
⑥ 同上，第 104 页。

们不去做，并非是由于顾忌会触犯相关的法律，而是不愿意违背相关道德准则。人们对道德准则的普遍遵守有效地保证了商业社会中个体行为的稳定性和可预期性，为社会秩序的稳定提供了现实保障。只有在道德准则无法处理和解决某一问题时，人们才会进一步诉诸于法律的裁决。因此，斯密理想中的商业社会不是仅仅在法律强制性下运行发展的商业社会，在此意义上只能塑造出毫无道德情感的理性经济人。更重要的是，商业社会的参与者应当自觉地遵守道德准则，在追求“财富之路”的过程中不应对“道德之路”置若罔闻。道德准则并非是一种“天赋观念”式产物，而是日常生活经验积累的产物，是根据我们经验中的某种行为为他人赞同或反对而形成的。因此，人们对道德准则的遵守常常源自于一种外在的“他律”。然而，这种源于现实的旁观者意见的“他律”不可避免地具有一定的道德相对性。因此，在斯密看来，道德准则本质上应当是内在良心的道德自律。这种良心的道德自律不是来自于外部的他人评价，而是源于自己内心中公正的旁观者的评价，换言之，道德他律要求的是喜欢被称赞或害怕被谴责，而道德自律要求的则是喜欢值得被称赞或害怕值得被谴责。正是在良心自律的影响下，人们才能真正出于自身的义务感（sense of duty）去遵守相关的道德准则，这也是人类社会得以持存的重要基础，“人类社会的存在依赖于人们合理地遵守这些义务。如果人类没有普遍地把尊重重要的行为准则铭记于心，人类社会就会崩溃”①。

总之，“美好生活”的实现需要“财富之路”与“德性之路”的统一。“德性之路”具有关于普通品德的“道德之路”和关于高尚品德的“美德之路”的双重内涵，而普通品德的“道德之路”是社会普通大众均能达到的一般道德品行，这也是新兴的商业社会之所以能够具有稳定的伦理秩序的道德基石。但是，对普通品德的“道德之路”的认识和践行并不意味着超越于一般品德之上的高尚品德的“美德之路”可有可无，基于认识和实践普通道德基础之上，进一步对仁慈、和蔼可亲、令人尊敬等美德的追求是完美合宜性的体现，也是个人“美好生活”的最高理想。

三、“美好生活”与“美德”

正如“德性”具有“道德”和“美德”两种内涵，“道德之路”指向的是普通大众均能达到的一般品德，而“美德之路”指向的是超越一般品德之上的高尚品德。“美德”也具有两种内涵，即追求至善（perfection）的“美德”和追求相对至善的“美德”。在《道德情操论》中，斯密对至善的含义作出了阐述：“当我们决定对某一行为进行责备或称赞的程度时，经常会运用两个不同的标准。第一是关于完全合宜（complete propriety）和尽善尽美（perfection）的概念。在那些困难情况下，人类的行为从来不曾，或不可能达到完全合宜和尽善尽美；人们的行为同它们相比，总是显得应该受到责备和不完美的。第二是关于同这种尽善尽美接近的程度或相距多远的概念，这是大部分人的行为通常达到的标准。无论什么行为超过了这个标准，不管它同尽善尽美相距多远，似乎都应该得到称赞；无论什么行为达不到这个标准，就应该受到责备。”② 这里，斯密实际上对至善和相对至善作出了区分：至善是人类行为不曾也不可能达到的，相对至善却能在现实生活中得以实现。换言之，相对至善要求人们的行为能够超过“大部分人的行为通常达到的标准”，而这个标准就是普通大众均能达到的一般品德的“道德”。鉴于“美德”正是对“道德”的超越，“美德”便具有追求相对至善的“美德”与追求至善的“美德”这两种存在样态。

在斯密看来，虽然至善的“美德”无法在现实生活中获得实存性的存在，但能够以观念的形式被每一个人所理解，“完全合宜和尽善尽美的观念，这是我们每个人都能够理解的观念”③。斯密将至善理解为一种“观念”，似乎与柏拉图或者基督教关于“至善”的理解相仿，实则不然，二者之间存在着本质的差异。无论是柏拉图还是基督教，均将至善理解为一种先验的“观念”，人们对至善的认

① Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 163.

② ［英］亚当·斯密：《道德情操论》，第 26 - 27 页。

③ 同上，第 322 页。

识只能诉诸于自上而下的哲学沉思或上帝启示。与此不同，斯密所理解的至善是一种发端于现实生活中的自下而上的追求。因此，“美德”不在于对至善概念的抽象把握，最根本的在于需要在现实生活中通过不断践行去无限趋近于至善，而这一践行必然是一个循序渐进的缓慢过程。

在现实生活中，人们关于相对至善的“美德”的践行存在着两种不同的标准：一是以超越作为一般品德的“道德”为标准来践行“美德”，二是以完全合宜和至善为标准来践行“美德”。其中，以第一种标准践行“美德”的人存在两种情况，一是其某些实际行为确实超越于一般品德之上，二是其没有任何行为超越于一般品行之上，却自以为是地认为其行为是一种相对至善的“美德”行为。

以超越作为一般品德的“道德”为标准来践行“美德”的人，或许其某些实际行为确实超越于一般品德之上并被公正的旁观者所承认，表现为某种相对至善的“美德”形态。由于他们不是以完美合宜和至善为标准来要求自己，注意力总是集中于超越一般品德的相对至善的美德之上，因此很难认识到自己的缺点和不足。以较低的标准要求自己的这一类人在取得超越于一般人的成就以后常常会具有傲慢（assuming）、自大（arrogant）和专横（presumptuous）的倾向，主要表现为过度的赞美自己和轻视他人。加之他人对其所取得的成就钦佩不已，进一步加剧了这类人的过高自我评价，甚至陷入一种自我神化的状态之中，以致将属神的至善的“美德”加之于其自身之上。

那些以超越作为一般品德的“道德”为标准来践行“美德”并且某些实际行为确实超越于一般品德之上的人，虽然很难避免居功自傲以至于过高评价自己，但是他们确实为相对至善的“美德”的践行付诸了努力。正是如此，人们常常会对此加以体谅和同情。然而，人们却无法体谅和同情那些自认为其行为是一种相对至善的“美德”行为，实际却没有任何行为超越于一般品行之上的人。斯密将这一类人称之为“高傲的人”（the proud man）和“虚荣的人”（the vain man）。这两种人具有很多不同之处：“高傲的人”由衷地确信自己心灵深处具有长处和优点，而“虚荣的人”简直不信自己心灵深处还具有一定的长处；“高傲的人”愿意保持自身独立，而“虚荣的人”爱好附庸风雅，等等。尽管二者具有众多不同之处，但共同点都是没有在现实生活中踏踏实实地去践行“美德”。

以超越作为一般品德的“道德”为标准来践行“美德”，很难有效地达到一种一以贯之的以相对至善的“美德”为基础样态的“美好生活”，常常会陷入自我评价过高和轻视他人的状态之中。如果以完全合宜和至善为标准来践行“美德”，尽管无法也不可能达到至善的“美德”，但能够有效地保持一种常态化的以相对至善的“美德”为基础样态的“美好生活”。以超越作为一般品德的“道德”为标准来践行“美德”并且某些实际行为确实超越于一般品德之上的人，通常会自我评价过高且轻视他人，与此相反，以完全合宜和至善为标准来践行“美德”的人总会在自我评价方面表现出谦卑的姿态，而在对待他人方面常常致力于将公众的利益置放于个人利益之上。

斯密相信，如果以完全合宜和至善为标准来践行“美德”，“我们中间最有智慧和最优秀的人，在自己的品质和行为中所能见到的只是缺点和不足；除了能找到许多理由来表示谦卑、遗憾和悔改之外，找不出什么理由来妄自尊大和自以为是”①。由于践行“美德”的参照系从超越作为一般品德的“道德”到完全合宜和至善的根本性转变，真正具有“美德”之人便不会因为自己做出一些超越常人之事而忘乎所以，与至善的“美德”相比，其所作所为与普通之人相比便不具有超越性的意义。因此，以完全合宜和至善为标准来践行“美德”之人在自我评价方面总是保持一种“谦卑”的态度。

从这种“谦卑”的态度出发，具有“美德”的人不仅会意识到自身的缺点和不足，以及以完全合宜和至善为标准来践行“美德”的困难，同时会意识到他人也是如此。“因而他不会抱着轻视的态度来看待他人更大的不足。他绝不以其卑贱而凌辱他们，而是怀着最宽容的同情心去看待他们，并且，乐意以自己的劝告和实例，在一切时刻促使他们进一步提高。”② 可以看出，以完全合宜和至善为标准来践行“美德”之人在处理自己与他人关系之时，并不像以超越作为一般品德的“道德”为标准来践行“美德”之人那样，通过轻视他人来彰显自己的优越性，而是致力于在“一切时刻”促

① ［英］亚当·斯密：《道德情操论》，第 322 页。

② 同上，第 323－324 页。

进他人的“进一步提高”。由此看来，具有“美德”的人如此独特的根本原因在于他“有意识地将他人的利益和社会的利益置于自己的利益之上”①。正如斯密所言，“有智慧和有美德的人乐意在一切时候为了他那阶层或社会团体的公共利益而牺牲自己的私人利益”②。这种在处理与他人或社会的关系之时，能够主动将公众利益置于个人利益之上的“美德”，被斯密称之为仁慈，仁慈是最典型的高尚品德，我们称赞舍己为人的行为并非是因为这一行为遵守了普遍准则，而是因为这一行为超越了普遍准则的要求而成为了一种高尚品德。

在普通人看来，以完全合宜和至善为标准来践行“美德”之人，以谦卑要求自己，以仁慈对待他人，似乎全然忘却了自身利益之所在。在斯密道德情感论的视域下，利益从根本上指向的是人的同情共感。通常的利益指向的是获得他人的同情和赞扬，这也是驱动商业社会中人们追求财富和道德的重要动力。如果说具有“美德”的人同样追求某种利益，那么这种利益决不是外在他人的赞扬，而是自己内在的良心认同。也就是说，具有“美德”的人“不仅为赞扬而感到高兴，而且为做下了值得称赞的事情而感到快乐”，即使“实际上没有得到任何赞同，但是想到自己已成为自然的赞同对象，还是感到愉快”③。通过这种将外在他人的赞扬转化为内在良心认同的值得赞扬，以完全合宜和至善为标准来践行“美德”之人时刻都可以享受到芸芸众生孜孜以求的生活的幸福与宁静。

总之，以“美德”为基础样态的“美好生活”，不仅需要把握至善的“美德”观念，更需要在现实生活中以完全合宜和至善为标准来践行“美德”，并在自我评价之时保持谦卑之心，在面对他人之时保持仁慈之心。由此，便能在自我良心的认同之下体会到赞扬所带来的内心深处的愉快之情。

四、结　　语

斯密处在农耕社会向商业社会转型的人类文明形态的变革时期。社会形态变化意味着人的存在形态的改变。商业社会中的人不再是古希腊城邦中具有政治特权的公民，也不是中世纪领主管辖之下的臣民，而是近代以来伴随着商业贸易发展所兴起的市民社会中的市民，市民的典型特征就是“一切人都要依赖交换而生活，或者说，在相当限度内，一切人都成了商人”④。因此，不同于前商业社会中只有特定群体才能享有“美好生活”，商业社会中“美好生活”应当具有关涉社会中每一个个体的普遍性：其一，商业社会中的商品交换和劳动分工所带来的财富的增长和普及构成了“美好生活”的基本物质前提；其二，以人的道德情感为基础的正义原则（法律规范和道德准则）是商业社会中每一个体均能达到的道德要求。由此，“美好生活”的首要内涵在于“财富”与“道德”的统一。这里的“道德”意指以正义原则为基础的普通大众均能达到的一般品德，也是支撑商业社会得以稳定运行的支柱。在此意义上，斯密似乎抛弃了古典哲学德性论致力于追求的高尚的美德。其实不然，斯密只是将德性作出“道德”和“美德”的两层区分，“美德”指向的是超越于“道德”的高尚的品德。只不过在他看来，商业社会最基本的要求是普通大众均能达到的“财富”与“道德”的统一，在此基础上，人们仍然可以追求以“美德”为基础样态的“美好生活”。

（责任编辑　行　之）

① Ryan Patrick Hanley, *Our Great Purpose: Adam Smith on Living a Better Life*, p. 112.

② ［英］亚当·斯密：《道德情操论》，第 305 页。

③ 同上，第 145 页。

④ ［英］亚当·斯密：《国富论》（上），第 17 页。

儒家思想中的“内”与“外”
——“内圣外王”何以成为儒学之道的一个“关键词”？

陈立胜

【摘要】“内”“外”分类具有丰富多彩的象征意义。在先秦儒家，“内”不仅是德性生活的策源地，也是天植灵根之域；在《庄子》中，“道德”“天道”“本真”“物之祖”“天地精神”“太初”等形而上的终极实在与“内”联系在一起，“内之域”即是恬淡寂漠之域、自然而无为之境。惟有深入其“内”，方能做“方外之游”。“入其内”即是一不断超越各种“外”的工夫、一不断“向内而在”的过程。佛教传入中国，其明心见性之学一度“垄断”了这一“内”之领域，其学被称为“内学”，其经典被称为“内典”，儒学及其经典遂沦为“外学”与“外典”。宋明理学转向“内”，实则可归结为两个面向，即将天道性命一贯之学落实于人之心性世界中，而心性生活又必须在人世间、人伦社会（“方内”）之中实现。于是，与天道沟通的心性世界（“内圣”）与日用伦常的关切（“外王”）之关系遂成为“内外本末，始终后先，显微无间，体用一源”之关系。“内圣外王”一词因此最终成为宋明理学乃至整个儒学之道的关键词。在现代新儒家建构第三期儒学格局中，“内圣外王”一词实兼有“定性”“定向”“综合”三义于一身。

【关键词】内外；方内方外；内学；内圣外王
中图分类号：B21　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0114－14

作者简介：陈立胜，山东莱阳胡城人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系教授。
基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”（21&ZD055）

“内圣外王”一词出自《庄子·天下》，它为何及如何成为儒学的一个“用语”？它何时重新进入现代儒学的建构话语中？它是否适合用于指称儒学？此一系列问题学界仍存在一些不同的认识。

“内圣外王”一词“为何”以及“如何”成为儒学的一个“关键词”，既与儒家对“内”与“外”的理解有关，更与儒学思想的自我更新、自我转化的历史进程密切相关。概而言之，（1）先秦儒家文献中“内”与“外”具有丰富多彩的意蕴。（2）《庄子》文本中“方内”“方外”对举赋予了“内”“外”新的象征意义，“内”成为终极实在潜藏之领域，深潜于此领域方能具有超越世间的本领，而“游于四海之外”。其实，无论庄子的“天在内”抑或同一时期的孟子“尽心－知性－知天”，“心性”的向度都具有“超越”义。（3）佛教入中国，以其“明心见性”之学见称于世，世人遂称佛学为“内学”、儒学为“外学”。（4）如何将儒家的天道性命之学重新安立于心性领域，并贯彻于日用伦常的“人间世”，成为理学家重振儒家文化的重要使命，这是“内圣外王”之学一词在理学文献中被作为儒学的代名词的根本原因。（5）在现代儒学中，这个词不仅成为儒学自身“定性”“定向”用语，也成为儒家文化与西方文化相互成全而走向“世界文化”的“综合”用语。要之，“内圣外王”构成第二期儒学与第三期儒学面对外来文化之挑战而进行自我转化、自我更新的一个关键词。

一、先秦文献中的“内”与“外”

与“远近”一样，“内外”作为“空间词”取决于言词使用者的身体“定向”，其空间性在本质上是一种基于“身体”的生存论“前理解”所展开的“定向性空间”（oriented sphere），而非物理学

意义上均质的、同质的空间。身体现象学与宗教现象学从不同的角度揭示了这一日常生活空间、宗教生活空间的“异质性”特质。“己身”是“绝对的零点”（zero point）、“绝对的这儿”（absolute here），由“此”而有内外、远近之别。故“内”既有定位、取向的“原点”义，也有“元亲近”“元熟悉”义。①

先秦文献中的“作内”“作外”、“内朝”“外朝”、“内服”“外服”、“内屏”“外屏”等②，“内”皆是“己身”所居住、生活之场域。在宗法社会中，与己朝夕相处的都是拥有亲缘关系之人，故“内外”也具有人际的亲疏性质，儒家礼乐文明素以通过礼仪安顿人间秩序而闻名，秩序的安顿亦必因亲疏性质的不同而表现出不同的“条理”“规范”。“门内之治恩掩义，门外之治义掩恩。”（《礼记·丧服》）“君子之教也，外则教之以尊其君长，内则教之以孝于其亲。”（《礼记·祭统》）“外举不弃讎，内举不失亲。”（《左传·襄公二十一年》）“出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉?”（《论语·子罕》）“内则为父子，外则为君臣，人之大伦。”（《孟子·公孙丑》）此种种“内外”（“出入”）对举的表述中，“内”皆指与父兄等家人相处的“亲”“家”“私”领域，“外”则指公共的政治领域。两者必须区别对待，是谓“内外有别”。③

“异内外”则涉华夷之辨，是为中国、夷狄对举的内外，中国为“内”，夷狄为“外”（“内诸夏外夷狄”），如《公羊传·成公十五年》：“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。”

就人类整体的“类意识”而论，人属于“内”，人之外的存在者均属于“外”。《荀子·强国》：“内节于人，而外节于万物者也。”此处，“内”显系属于人类的领域，而“外”则指人之外的万物领域。

“内”之为“内”固以“己身”为原点，但作为“终极中心的这儿”（the ultimate central here）的“己身”实则是生存论意义上、能够领悟周遭世界意义的“具身化”的主体。故“内”亦具有“内心生活”“心灵活动”义，而与纯粹的外显性的身体（“外”）形成对举。“德至者色泽洽，行尽而声闻远。小人不诚于内而求之于外。”“文貌情用，相为**内外**表里。”《荀子·大略》这两段文字中的内外，“文貌”在外在表，“情用”在内在里。此处“内外”当指身心一如意义的“诚于内而形于外”之“内外”。显然内外是心身对举义。④ 孔子屡屡告诫弟子：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）“吾未见能见其过而内自讼者也。”（《论语·公冶长》）“内省不疚，夫何忧何惧。”（《论语·颜渊》）“色厉而内荏，譬诸小人，其犹穿窬之盗也与。”（《论语·阳货》）此种种“内”均系指内心生活。《周易·坤卦》：“君子敬以直内，义以方外。”内外是心物之对举义。

身心、心物意义上的内外对举义之“心”在先秦文献中亦往往称“中”或“中心”：“中静不留。”（《管子·势第四十二》）“不以物乱官，不以官乱心，是谓中得。”（《管子·内业第四十九》）“颜色整齐，中心必式。”（《管子·弟子职第五十九》）“其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。”（《孟子·滕文公上》）《荀子·解蔽》：“如凡观物有疑，中心不定，则外物不清。”此处“中心”与“外物”对置，可谓是“心”“物”对置更准确的表述。

儒学是为己之学，行仁、行礼均注重“由仁义行”而非“行仁义”（“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何?”（《论语·八佾》）），故“内”是德性生命的策源地。德形于“内”的说法在战国时期已蔚然成风：

---

① “亲近”“熟悉”一类术语是与“疏远”“陌生”相对而言的，与父母（包括养父母）、兄弟姐妹“共生”“共在”是亲近感、熟悉感的源发性的、基源性的场域，由此方有人际间的亲近感与熟悉感。故我们通常会说我与某人很亲近、很熟悉，但不会说我与父母很亲近、很熟悉。就此而言，“己身”与父母、兄弟姐妹的共生感、共在感乃至一体感乃是一种元亲近感、元熟悉感。

② 《尚书·洪范》：“汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内，吉；作外，凶。”郑玄：“内是境内，外是境外。”伪《孔传》：“内是祭祀婚冠，外是出师征伐。”《国语·鲁语下》：“天子及诸侯合民事于外朝，合神事于内朝；（神事，祭祀也，内朝在路门内也）自卿以下，合官职于外朝，合家事于内朝；寝门之内，妇人治其业焉。”《尚书·酒诰》：“越在外服，侯、甸、男、卫邦伯；越在内服，百僚、庶尹……罔敢湎于酒。”（外服，王畿以外地方封爵职事；内服，王庭朝内任职诸臣。）《荀子·大略》：“天子外屏，诸侯内屏，礼也。外屏，不欲见外也；内屏，不欲见内也。”

③ 《荀子·天论》：“礼义不修，内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人祆……故道无不明，外内异表，隐显有常，民陷乃去。”此处内外无别、外内异表均表示内外乃由不同的礼仪规导，不宜混淆。

④ “形于外”（《礼记·大学》）、“形于声”（《乐记》）、“发形于外”（《文王世子》）以及《郭店竹简》“形于中，发于色”，等等。

君子所性，仁义礼智根于心，其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。（《孟子·尽心上》）

君之在国都也，若心之在身体也。道德定于上，则百姓化于下矣。戒心形于内，则容貌动于外矣。（《管子·君臣下第三十一》）

忠诚盛于内，贵于外，形于四海。《荀子·尧问篇第三十二》

信，君子之言；忠，君子之意。忠信形于内，感动应乎外，贤圣之化也。（《文子·精诚》）

仁形于内谓之德之行，不形于内谓之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之行。智形内谓之德之行，不形于内谓之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。德之行五和谓之德，四行和谓之善。善，人道也；德，天道也。（《五行篇》）

这些“形于内”的文本都有一个共同的结构：德性内在于心中，表现于形色（视听言动、色、威仪），而感动于“四海”。值得注意的是，《五行篇》将“善”称为“人道”，将“德”称为天道，而“善”与“德”的区别在于德是形于内的，此即意味着“天道”是“形于内”的[①]，这跟孟子仁义礼智根于心的意思是相近的。[②]《孟子·离娄下》云：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安。居之安，则资之深。资之深，则取之左右逢其原。”“深造”“内资”均系向心灵深处挖掘，“夫资乎内者，深远不可竭……原者，万有之本，万德之基，万行之宗”[③]。

综上，“内”首先是亲亲之域（“私域”），是宗法社会共同体生存之域，因而也是仁政（王道）施化之域，此是人间义的“内”；其次是心灵生活之域，因而也是天道、德行扎根之域。

二、《庄子》中的“内”与“外”

《庄子》也属于先秦文献的范围，不过在《庄子》一书中，除沿用以往的“内外”诸义之外，出现大量的“四海之外”的说法，并且赋予前所未有的意义，故宜列专节论之。“游乎四海之外”的说法在内七篇中已屡屡出现：“藐姑射之山有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”（《逍遥游》）“王倪曰：至人神矣！大泽焚而不能热，河汉冱而不能寒，疾雷破山风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎?”（《齐物论》）“游乎尘垢之外。”（《齐物论》）“乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圹埌之野。”（《应帝王》）“海内”（“四海之内”）在传统儒学文献中是王政、礼仪、人伦所浸染的文明空间、世间意义空间，四海之外则属于化外之域、野蛮空间。不过，在庄子这里“四海之外”是一超越世间意义的神圣空间。抵达此空间者既需要与众不同的精神气质乃至生理气质（肌肤若冰雪，不食人间烟火，不会受到自然威力的伤害，超越利害、生死的干扰），还需要一种特殊的骑乘工具（乘云气，御飞龙、乘莽眇之鸟，骑日月），其特殊的生存方式则往往以“游”之一字标出。

外杂篇中亦有“入无穷之门，以游无极之野”（《在宥》）、“游于无人之野”（《山木》）、“芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业”（《达生》）一类说法。这些“无人”“无极之野”以及四海、六极、尘垢“之外”的表达式都只是“否定性地”表述游之对象，所游者不在方内、四海之内，游之所乘之具（“飞龙”“大鹏”“莽眇之鸟”）都具有强烈的超越大地、超越世间、超越方所、遗物离人

① 庞朴指出，《易传》中的“道”尚是隐于人外的，在《五行篇》中却被安置于人心之中，“形于内”包含着两层意思，一是人心体验“道”而有所得——德，二是人性为天之所命或显现——天性，这样心性两面都是天道形于内的一种成就。（参见庞朴：《帛书五行篇研究》，济南：齐鲁书社，1980 年，第 96 页；杨儒宾：《儒家身体观》，台北：台湾中央研究院中国文哲研究所，2003 年，第 253－292 页。）

② 黄俊杰在《马王堆帛书〈五行篇〉“形于内”的意涵》一文中指出，“形于内”的第一层思想史意义是标志着孟子学传统在思孟后学手上完成了“内转”，建立了生命“有形”与“无形”的连续性。“形于内”的第二层思想史意义是，“形于内”的“五行”渊源于“天”，展示出“天道”与“人道”的连续性。（参见黄俊杰：《孟学思想史论》，台北：东大图书股份有限公司，1991 年，第 501－511 页。）

③ 熊十力：《新唯识论》，北京：中华书局，1985 年，第 564 页。

的象征意义。不过，在外杂篇中还出现一些对“游”之内容的“肯定性”描述，如“乘道德而浮游……浮游于万物之祖”（《山木》）、“吾游于物之初”（《田子方》）、“游乎万物之所终始”（《达生》），万物之祖、物之初、万物之所终始，自是“物物而不物于物”之域。①

那么，究竟谁才能具备这种游于无人之野、无何有之乡、四海之外的资格？曰：惟入乎其内者方能游乎其外。这显然是一种典型的庄子式的“辩证的诡辞”。入乎其内即是“德充符”，即德充足于己，故能应诸外。兀者申徒嘉与郑子产同游于伯昏无人，子产以执政为悦而取笑申徒嘉之一足，申徒嘉曰：“今子与我游于形骸之内，而子索我于形骸之外，不亦过乎！”（《德充符》）依吕惠卿，伯昏无人实是“道之强名”②，申徒嘉与郑子产同游于伯昏无人即同游于“道”，故此处“游于形骸之内”，显系指“心”，即道德性命所寓之所，而“形骸之外”则指“手足状貌之间”。此终极的“内”之域是“天道”“物之祖”“本真”“天地精神”“恬淡寂漠之域”“太初淡漠之境”“溟涬之境”“自然而无为之境”。故欲游于四海之外者须下一番“内”功，要“定乎内外之分”（《逍遥游》），“券内”而不“券外”（《庚桑楚》），③“治其内，而不治其外”（《天地》），乃至要“关闭”所有与“外”接触的“孔窍”：“吾语女至道……目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。”（《在宥》）

“慎女内，闭女外”这一正反两方面的说法意味深长。此处的“外”不是“四海之外”“方之外”的“外”，而是与“方之内”对举意义上的“外”；此处的“内”也不是“四海之内”“方之内”的“内”，而是与“方之外”对举意义上的“内”。“闭女外”即是要截断世间仁义、礼乐之流；“慎女内”即是慎守“心中之心”，即是“慎独”，这个“内”即是“独”、是“道德”。这在《天道》篇可以找到确解：“外天地，遗万物，而神未尝有所困也。通乎道，合乎德，退仁义，宾礼乐，至人之心有所定矣！”显然，“闭女外”即是这里所说的“外天地，遗万物”与“退仁义，宾礼乐”；而“慎女内”即是这里所说的“神未尝有所困”与“通乎道，合乎德”。只有“闭女外”而“慎女内”，“至人之心”才会所“定”。《秋水》：“至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也，言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。故曰：天在内，人在外，德在乎天。”这里“天在内”的“天”不是“外天地”的“天”，而是天道、天德、天地精神，“人”则是指方内之人，即仁义礼乐之域的代名词。

“慎女内，闭女外”的最细致的工夫描述见于内篇《大宗师》：

吾犹告而守之，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。

“天下疏而远，故三日可外”，“物渐近于身，故七日而忘”，“生则切于己者，故九日之功乃外”。这种不断由外而内，彻底关闭了“外”而深入其“内”的工夫历程带来心灵的朗悟（“朝彻”），而见到“独”。“见独”就能超越时间（无古今）与生死（不死不生）。这种不断向“内”而在的工夫最终抵达“终极的内在者”（“独”“心中之心”），这个终极的内在者恰恰是最具有超越能力（超越世间、时间、生死）的存在者。这与现代新儒家所谓的“内在而超越”义是相近的。

“闭外”“慎内”之人方能逍遥于“方之外”“四海之外”，否则只能游走于“方之内”“四海之内”。在“人间世”（“方之内”“四海之内”）就无法作“逍遥游”吗？《大宗师》子桑户死一章给出了模糊的答案：子桑户死，好友孟子反、子琴张临尸而歌。受夫子嘱托而前来吊唁的子贡大惑不

① 徐复观称此种“游”为“精神的自由解放”。（参见徐复观：《中国艺术精神》，上海：华东师范大学出版社，2001 年，第 36－38 页。）

② “道，吾不知谁之子。象帝之先则长于上古，物无以长者也。伯则长者也，昏则吾不知谁之所自出也，吾不知谁则无人也，伯昏无人则道之强名也。”（参见［宋］吕惠卿撰、汤君集校：《庄子义集校》，北京：中华书局，2009 年，第 96 页。）

③ “券内者，行乎无名；券外者，志乎期费。行乎无名者，唯庸有光；志乎期费者，唯贾人也。”林希逸《庄子鬳斋口义校注》曰：“券内者，所求在我之内也，即孟子所谓‘求则得之’，求在内者也。”朱文熊《庄子新义》释曰：“券，契也。契于内者，履道而行自无迹；契于外者，则纷纷驰逐贪多务得而已。”（［宋］林希逸撰、周启成校注：《庄子鬳斋口义校注》，北京：中华书局，1997 年，第 361 页；［清］朱文熊、李花蕾点校：《庄子新义》，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 252－253 页。）

解，于是而有以下师徒的对话。

孔子曰："彼，游方之外者也；而丘，游方之内者也。外内不相及，而丘使女往吊之，丘则陋矣。彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气……忘其肝胆，遗其耳目，反复终始，不知端倪；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼乃恶能愦愦然为世俗之礼，以观众人之耳目哉。"（礼是为人，不是由己）子贡曰："然则夫子何方之依?"孔子曰："丘，天之戮民也。虽然，吾与汝共之。"子贡曰："敢问其方。"孔子曰："鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰：鱼相忘于江湖，人相忘乎道术。"

在这段对话中，方内与方外表示两种不同的价值取向、行为方式："方内"自然代表着"礼法"世界。与《春秋》"内诸夏而外夷狄"不同的是，这个"方内"（"海内"）实则是世俗、庸俗的意思，而"方外"不再是与华夏文明对反的"野蛮"义，而是超越世俗、超越人间的"大道无形之乡""大道寂寞无为之境"。[①] 佛教入中国后，释庄者（如林希逸）多将"方之外"视为"出世法"，"方之内"为"入世法"。[②] 而孔子的"形象"尤值得注意，与"不闻天道性命"、不明"方外"价值观的子贡不同，孔子完全清楚"方内"与"方外"是两种不同的意义世界。他一方面完全理解"游方之外者"而"盛称方外之高"，另一方面又自觉将自己定位为"游方之内者"，而有别于"游方之外者"。[③] 但"天之戮民""吾与汝共之"的说法耐人寻味。朱文熊曰：

"戮"为"勠"字。言劳民也。天苦我以宗子之职，亦无可解也。虽游于方内，然方外亦游得，故曰"吾与汝共之"，惟入世乃能出世也。曰"相造"，方内也；曰"养给""生定"，则方内而方外也。曰"相忘"，方外也；曰"江湖"，曰"道术"，方外而方内也。[④]

依此解，"吾与汝共之"打破了"外内不相及"、礼法世界/人间世与大道无形之乡/大道寂寞无为之境之间的界限。然而如何做到虽游于方内而方外亦游得？如何由外内"不相及"做到"相及"？庄子实语焉不详。

综上，《庄子》一书中的"内外"有两组完全不同的意义：

A 组：方内－方外、四海之内－四海之外，"内"代表世俗、礼乐文明，"外"代表逍遥、道德文明。[⑤] 无疑，这一意义上的"内"继承了其前的亲亲之私域义、人伦义与仁政施化义（礼乐义），只是剥夺了其"天道""德性"植根义，故是对其前的"内"之价值之"降维""降格"，而"外"则由原来的"野蛮"义升格为"逍遥义""天德义"。

B 组：形骸之内－形骸之外、慎内－闭外，"内"代表天德、万物之祖、物之初、万物之所终始、本真、天地精神所存在之域，是"恬淡寂漠之域""太初淡漠之境"、"溟涬之境""自然而无为之境"，而"外"则是世俗义。

A 组的"内外"是不相及、不相配的，B 组的"内外"也是不相及、不相配的。惟有 A 组的"内"与 B 组的"外"是相及、相配的，A 组的"外"与 B 组的"内"是相及、相配的。将 A 组的"外"与 B 组的"外"或者将 A 组的"内"与 B 组的"内"打通，由外内"不相及"做到"相及"，在"人间世"做"逍遥游"，这一步是由"理学"迈出的。而在理学诞生之前，佛教徒作为"方外之人"以"方外之教"成功地完成了对 B 组"内"的垄断而将其教推崇为"内教"、其学为"内学"。

---

① ［明］释德清撰、黄曙辉点校：《庄子内篇注》，上海：华东师范大学出版社，2009 年，第 130 页。

② ［宋］林希逸撰、周启成校注：《庄子鬳斋口义校注》，第 117 页。

③ 《论语·宪问》原壤夷俟章大致能反映孔子对待"游方之外者"的态度：原壤夷俟。子曰："幼而不孙弟，长而无述焉，老而不死是为贼。"以杖叩其胫。《礼记·檀弓上》有更详细的记载："原壤，其母死，夫子'助之沐椁'，原壤登木曰：'久矣，予之不托于音也。'歌曰：'狸首之斑然，执女手之卷然。'夫子为弗闻也者而过之。从者曰：'子未可以已乎?'夫子曰：'闻之亲者毋失其为亲也，故者毋失其为故也。'"母死不哭反歌的原壤显然与庄子《大宗师》不守礼法的"方外之人"相似，故皇侃《论语义疏》在注原壤夷俟章时就明确指出："原壤者，方外之圣人也，不拘礼教。"（［梁］皇侃撰、高尚榘校点：《论语义疏》，北京：中华书局，2013 年，第 388 页。）

④ ［清］朱文熊撰、李花蕾点校：《庄子新义》，第 69 页。

⑤ "道德"一词原为"道家"之核心概念，是高于儒家"仁义"范畴的终极实在。此处"道德文明"系在与儒家"礼乐文明"对峙意义上使用的。

三、“佛教征服中国”：对“内”的垄断

佛教传入中国，因其习俗（出家、异服、剃发）与中国不同，而自然被安顿在“方外”这一领域。“方外之人”将其经典称为“内典”、将其学称为“内学”“内教”“出世教”，儒典遂落入“外典”，儒学成为“外学”“外教”“世教”。顾炎武《日知录》设有“内典”一条。其文曰：

古之圣人所以教人之说，其行在孝弟、忠信，其职在洒扫、应对、进退，其文在《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》，其用之身在出处、去就、交际，其施之天下在政令、教化、刑罚，虽其和顺积中，而英华发外。（［原注］《乐记》）亦有体用之分，然并无用心于内之说。自老庄之学行于战国之时，而外义者告子也，外天下、外物、外生者庄子也。于是高明之士厌薄诗书，以为此先王所从治天下之糟粕。而佛氏晚入中国，其所言清净慈悲之说，适有以动乎世人之慕向者。六朝诸君子从而衍之，由清净自在之说而极之，以至于不生不死入于涅盘，则杨氏之为我也。由慈悲利物之说而极之，以至于普度众生，超拔苦海，则墨氏之兼爱也。天下之言不归杨，则归墨，而佛氏乃兼之矣。其传寖盛，后之学者遂谓其书为内典。（［原注］“内典”字见《册府元龟》引《唐会要》：“开成二年二月，王彦进准宣索《内典》目录十二卷。”）推其立言之旨，不将内释而外吾儒乎？夫内释而外吾儒，此自缁流之语，岂得士人亦云尔乎？……褚少孙补《滑稽传》，以传记、杂说为外家，是以六经为内也。东汉儒者则以七纬为内学，《六经》为外学。（［原注］《后汉书·方术传》：“自是习为内学。”注：“内学谓图谶之书也。其事秘密，故称内。”……）举图谶之文，一归之性与天道，不可得闻。（［原注］《后汉书·桓谭传》：“天道性命，圣人所难言也。自子贡以下，不可得闻。”指谓谶记。）而今百世之下，晓然皆悟其非。今之所谓内学，则又不在图谶之书，而移之释氏矣。①

依顾炎武，西汉褚少孙曾称传记、杂说为外家，显然是以六经为“内”，但此只是顾氏一家之推断，至今未见任何文献明确将六经、六经学称为内典、内学。不过，东汉儒者称七纬为“内学”②，之所以称其为“内”，端因“其事秘密”。换言之，一般儒者所不可得而闻的天道性命之学方可被称为“内学”。今人钱钟书对顾炎武的以上说法另有补充：

《日知录》卷一八又谓“东汉以《七纬》为‘内学’，《六经》为‘外学’”，似未全允。东汉亦以道家言为“内”，非止纬也。如《三国志·魏书·袁、张、凉、国、田、王、邴、管传》裴注引《魏略》称石德林“始精《诗》《书》，后**好内事，于众辈中最为玄默……常读《老子》五千文及诸内书”，与“玄默”连属，则“内事”**“内书”乃老子之学……后世道流，尚验此称。③

《太平经钞癸部》即有“外学多，内学少，外事日兴，内事日衰，故人多病”的说法。显然在佛教传入中国之前，儒道两家都一度将自己最为精微的天道性命之学称为“内”学。④

道安《二教论》（《广弘明集》卷八）云：“……故救形之教，教称为外；济神之典，典号为内。是以《智度》有内外两经，《仁王》辩内外二论，《方等》明内外两律，《百论》言内外二道。若通论内外，则该彼华夷，若局命此方，则可云儒、释。释教为内，儒教为外……寻讨源流，教唯有二，宁得有三？”⑤ 在印度佛教中，“外道”“外教”“外法”“外学”均系指不合正道的异端邪说，与此相对作为“正道”的佛教则是“内道”。就儒教与佛教关系而论，佛教为“内教”，儒教自然即成“外教”，此内外教之判虽不含褒贬义，但却有深浅之不同。佛典“济神”，故称“内典”；儒典“救

① ［清］顾炎武撰、黄汝成集释、秦克诚点校：《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994 年，第 652－653 页。

② 任蜜林研究纬书思想的专著即以“内学”为题。（参见任蜜林：《汉代内学——纬书思想通论》，成都：巴蜀书社，2011 年。）

③ 钱钟书：《管锥编》第 1 册，北京：中华书局，1986 年，第 381 页。

④ 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局，1960 年，第 720 页。评论人台湾大学蔡振丰教授指出：“宋咸注孔鲋《孔丛子》言：‘西汉士论以经术为内学，诸子杂说为外学’，而道教经典论及内学，其范围亦包括养神求仙之术，因此也有‘尹喜善内学’之说。由此推测，‘内’‘外’可能只是站在自己家门学问立场的用语，将非自家之学或没有价值的学问称为‘外学’。”

⑤ ［梁］僧祐、［唐］道宣撰：《弘明集 广弘明集》，上海：上海古籍出版社，1991 年，第 142 页。

形”，故称“外典”。①

内教、外教的说法很快就流行开来，经学家也习焉不察地加以援用。皇侃《论语义疏》解《论语》“未能事人，焉能事鬼”章，就夫子“未知生焉知死”发挥说：“外教无三世之义，见乎此句也。周孔之教，唯说现在，不明过去、未来，而子路此问事鬼神，政言鬼神在幽冥之中，其法云何也？此是问过去也。”②《论语义疏》采佛语如“无常”“方便”“印可”“圆通”疏通《论语》义理，即便“义疏”的体例也被认为袭自佛教的义疏传统，此皆可视为是皇侃援佛释儒之举，但将周孔之教径称为“外教”则俨然立于佛教立场论儒矣。而在广为流传的《颜氏家训》（《归心第十六》）中，儒教也是作为“外教”而与佛教并置而论：“内外两教，本为一体。渐积为异，深浅不同。内典初门，设五种禁；外典仁义礼智信，皆与之符。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。”③

内外教的分判既有行为规范与生活习俗（出家、异服、剃发）之异，④更有深浅、表里之差别。晁迥一方面称佛典为内典，将儒教称为“世教”“外典”，另一方面又称佛教为“方外之教”，儒教为“方内之教”：“方内之教**原情**而立法，方外之教原性而立法。二教浅深有异，内外兼济。若能和会而公共，不以胜负而交争，然后臻乎大通也。”⑤ 晁迥又言：“儒教之法，以正身为深切，勿求其名而名自得矣；道教之法，以养生为深切，勿求其功而功自成矣；佛教之法以复性为深切，勿求其证而证自知矣……**儒教本于名与情，佛教本于理与性**。儒教大意修己成美善之德，不许伐其德；佛教大意清心得微妙之相，不许住于相。”⑥ 儒家与世情、名教联系在一起，佛教则与心、性、理联系在一起，其深浅、表里之别跃然纸上。将“心”“性”“理”与儒教重新联系在一起，就成了理学家重振儒教的历史使命。智圆（号中庸子）说：“儒者饰身之教，故谓之外典也；释者，修心之教，故谓之内典也。惟身与心，则内外别矣。蚩蚩生民，岂越于身心哉？非吾二教，何以化之乎？嘻，儒乎释乎，其共为表里乎！”⑦ 晁迥儒道佛“正身”“养生”“复性”的说法影响很大，这一说法后来被宋孝宗、既简明扼要又朗朗上口的“**以佛修心，以道养生，以儒治世**”这一传世名言所取代。

“方外之教”的佛教成为“内教”“内学”，此“内”即是“心性”之领域，“方外”则是“出世间”；与此相对，“方内之教”的儒教称为“外教”“外学”，此“外”即是“形”“身”之领域，“方内”则是“世间”。**此即意味着儒教只具有安顿世间人伦秩序之修身义，而无超生死、了性命的性命义、终极关切义。儒门淡薄，收拾不住，根本原因在此**！明儒邓以赞有言：“孔辟异端而不斥老，孟辟杨墨而不斥庄，止因老庄从身心上寻求，纵千差万错，走来走去，及至水穷山尽，终要到这路上来。”⑧ 儒学要走出山穷水尽的困局，就只能从“身心”上用功，收复“失落”已久的“内”之域（“心性”“性理”“性命”之域），或者更准确地说，从儒家经典中“开显”出可与佛道二氏媲美的“内”之域。

四、理学文化自信的路径：攘“外”必先安“内”

理学文化兴起，其精神实质是“道统”的自觉。其表现即在于深化儒学的“内”之域的论述，

① 中国伊斯兰教亦有“内学”“外学”之判。外学系指“表义”学科，包括信仰、礼仪、教法等；“内学”系指“隐义”学科，包括对《古兰经》经文隐义式的阐释，特别是伊斯玛仪派、苏非派对经文的神秘主义表述。（参见金宜久主编：《伊斯兰教小辞典》，上海：上海辞书出版社，2006 年，第 150 页。）

② ［梁］皇侃撰、高尚榘校点：《论语义疏》，第 273 页，标点有改动。

③ 王利器撰：《颜氏家训集解》，北京：中华书局，1993 年，第 368 页。

④ “教有外教、内教之别，人有在家、出家之异。在家则依乎外教，服先王之法服，顺先王之法言……出家则依乎内教，服诸佛之法服，行诸佛之法行。”（［唐］谢寿：《议沙门不应拜俗状》，周绍良主编：《全唐文新编》卷 205，长春：吉林文史出版社，2000 年，2338 页。）

⑤ ［宋］晁迥撰：《法藏碎金录》卷 3，《四库全书・子部十三》，第 16 页。

⑥ ［宋］晁迥撰：《法藏碎金录》卷 1，《四库全书・子部十三》，第 6 页。

⑦ ［宋］释智圆：《中庸子传》上，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第 8 册卷 315，成都：巴蜀书社，1990 年，第 289 页。

⑧ ［明］邓以赞撰：《邓定宇先生文集》卷 1，《四库全书存目丛书・集部一五六》，济南：齐鲁书社，1997 年，第 308 页。

将天道性命贯通为内外一如之连续体。其总体策略即是将庄子的方内与方外、佛教的内教与外教二元对峙（duality）的论述转变为**两极**（polarity）论述，并由此凌越于“**囿内而遗外**”的佛老二氏之上。这一点早在韩愈的《原道》中已表露无遗：

传曰：“古之欲明明德于天下者，先治其国，欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心**天下**者，先诚其意。”**然则，古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心，而外国家，灭其天常**；子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事……曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。①

尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之道与老、佛之道不同，既有“内”这一心性向度（“正心诚意”“治其心”），又有齐家、治国、平天下这一“外”之向度，而且这一“外”之向度恰恰是由“内”发出的（“**古之所谓正心而诚其意者将以有为也**”）。李翱的《复性书》则进一步指出循源反性、慎独守中“由内而外”的工夫论路径。理学通过向“内”用功而将佛道二家的“方外之学”“内化”为儒家的心性学。这个“内”是“天道”下贯于人心之中（“天命之谓性”“明德”），而一切向内的工夫最终都不外是“复性”，用朱子的话说就是“求**复其初**，求全天之所以与我者始得”。《大学》与《中庸》自宋从《礼记》中脱颖而出，良有以也。

二程一方面自觉地将儒学扭转为一种“内学”，“学也者，使人求于内也。不求于内而求于外，非圣人之学也”②；另一方面则颠覆庄子游方之内与游方之外二元对峙说，“盖上下、本末、内外都是一理也，方是道。《庄子》曰‘游方之内’‘游方之外’者，**‘方’何尝有内外？如此，则是道有隔断，内面是一处，外面又别是一处，岂有此理？**”③ 二程更是标举“合内外之道”以彰显二氏之非：“诚者，合内外之道，不诚无物。”④ “佗有一个觉之理，可以‘敬以直内’矣，然无‘义以方外’。其直内者，要之其本亦不是。”⑤ “子曰：学佛者，于内外之道不备。”⑥ 要之，“圣人之心，未尝有在，亦无不在，盖其道合内外，体万物。”⑦

程朱理学将心性向度溯至于“天”，“天”是价值之源，陆王心学一系的“心”同样最终将“心”“良知”上溯至天，本心、良知是“天德良能”“天理之良知”。儒家的日用伦常的世间法最终被奠定在“天理”这一形而上向度。余英时指出，天理世界是“新儒家的彼世”，与“此世”相反相成：“以宇宙论而言，是‘理’与‘气’；以存在论而言，是‘形而上’与‘形而下’；在人文世界，是‘理’与‘事’；在价值论领域内，则是‘天理’与‘人欲’。”⑧

“方”无“内外”，“道”无“隔断”。一切所谓“方外之学”皆在“方内”用功。司马光《解禅偈六篇》曰：

忿怒如烈火，利欲如锬锋。终朝长戚戚，是名阿鼻狱。颜回甘陋巷，孟轲安自然，富贵如浮云，是名极乐国。孝悌通神明，忠信行蛮貊，积善来百祥，是名作因果。仁人之安宅，义人之正路，行之诚且久，是名不坏身。道德修一身，功德被万物，为贤为大圣，是名菩萨佛。言为百世师，行为天下法，久久不可掩，是名光明藏。⑨

佛教的“彼世”观念一一落实于人之当下的心性领域、人伦日用中。此正体现了二程所谓“**一天人**，齐上下，下学而上达，极高明而道中庸”这一“合内外之道”的儒学精神。这一“**即方内即**

① ［唐］韩愈撰、马其昶校注、马茂元整理：《韩昌黎文集校注》卷1，上海：上海古籍出版社，1986年，第17－18页。
② ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《河南程氏遗书》卷25，《二程集》，北京：中华书局，2004年，第319页。
③ ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《河南程氏遗书》卷1，《二程集》，第3－4页。子曰：“或言方有内外，是有间矣。道无间，方无内外。”（同上，第1177页。）
④ ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《河南程氏遗书》卷1，《二程集》，第9页。
⑤ ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《河南程氏遗书》卷2上，《二程集》，第24页。
⑥ ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《河南程氏粹言》卷1，《二程集》，第1194页。
⑦ ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《河南程氏遗书》卷3，《二程集》，第66页。
⑧ 余英时：《中国近世宗教伦理与商人精神》，合肥：安徽教育出版社，2001年，第142页。
⑨ ［宋］王辟之撰：《渑水燕谈录》卷3，上海：商务印书馆，1935年，第22－23页。

方外”的儒学论述在王阳明心学一系达到极至：

座间有言：“今人动曰生西天。”先生曰：“佛言西天有极乐园，亦非以地言也。西天只在眼前，人不善礼，往往以生西天为福，不知人行好便是极乐，便是生西天。如一家之中，父慈子孝，兄友弟恭，夫和妇顺，雍雍熙熙，有多少自在处，即此便是极乐园。若父子、兄弟、夫妇之间乖戾不和，细粒必争，睚眦必报，终日忧愁烦恼，就是兹地狱。然则天堂地狱，俱在乎我，又何事于他求哉！”①

宋明理学的“内化”路径可归结为两个面向：（1）将“天道”落实于人之“心性”世界中，而证成－天道性命一贯之学；（2）将“心性”生活安顿在人世间、人伦社会（“方内”）之中。另外，庄子往往用“**不得已**”一词描述应世、应物的心态，如“君子不得已而临莅天下”（《在宥》），“感而后应，迫而后动，**不得已**而后起”（《刻意》），“动以不得已”（《庚桑楚》），其义固然是强调虚而待物、无为而应，但其内含的无可奈何、无可逃避的意味恐怕是无法否定的②。理学家则以“**不容已**”（“理不容已”“情不容已”“一体不容已”“义不容已”“本心不容已”“真机不容已”）描述“外王”的向度，“不容已”根于本心、本性的浑然、自然之发用。在此意义上，理学给出了庄子在“人间世”做“逍遥游”儒家方案，并彻底证成了《大宗师》孔子“天之戮民”的形象。

由此，就可以理解真正儒者为何会对宋孝宗“**以佛修心，以道养生，以儒治世**”的说法不以为然了。史浩上书批评宋孝宗说：“陛下末章乃欲以佛修心、以道养生、以儒治世，是本欲融会而自生分别也。盖大**学之道**物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。**可以修心，可以养生，可以治世，无所处而不当矣，又何假释老之说耶**？”③质言之，在宋明理学的义理架构中，“心”－“身”－“世”是三位一体的，惟有在“身”与“世”中，“心”才能得到真正的安顿。

五、“儒学”何以被称为“内圣外王”之学？

如上节所述，宋明理学转向“内”，实则可归结为两个面向，即将天道性命一贯之学落实于人之心性世界中，而心性生活又必须在人世间、人伦社会（“方内”）之中实现。因此在严格意义上，所谓宋明理学转向“内”只是针对庄、佛而言的一种方便说法而已，是将二家“方外之游”的超越向度彻底安顿在“方内”的一种修辞而已。实际上，二程“上下、本末、内外都是一理”的主张表明“儒家之道”在根本上是“内外一如”之道，“天”“道”此类超越的终极实在范畴原系植根于人之“内心”，又展现于人间伦理、日常生活世界之中。“尽伦”即是“尽心”，“尽心”即是“知性”“知天”，四者，一也。

这一“由内而外”“即内即外”的义理性质在理学文化中被普遍视为儒学有别于“务内遗外”的佛老之学之所在。论者将儒学的这一义理架构上溯到《论语》“修己安人”之学、《孟子》“有不忍人之心斯有不忍人之政”之学、《大学》“明德亲民”之学与《中庸》“成己成物”之学。韩愈已将《大学》宗旨概之为“**古之所谓正心而诚其意者将以有为也**”以凸显儒学与佛老之学之异同，史浩续以“大学之道”涵括修心、养生、治世三个向度于一体。陈淳在阐述朱子读书次第时指出，《大学》规模广大而本末不遗，是古之大人所以为学之法，学《论语》则有以“识操存涵养之实”，学《孟子》则有以“为体验充广之端”，《中庸》则为圣门传授心法，要之，只有融通《四书》这种由内而外、由本达末的义理架构，始可言“**内圣外王之道**”，而致开物成务之功用。④ 真德秀《跋刘弥邵读书小记》云：“盖为仁者，成己之极；而为邦者，成物之极。体用本末，究乎此矣。颜子所以亚于圣人，而孟子期之以禹稷之事业，岂非内圣外王之学已备故邪？”⑤ 成己、成物显系《中庸》所说

① ［明］王阳明：《言行录汇集上》，《王阳明全集》（新编本）卷 40，杭州：浙江古籍出版社，2010 年，第 1642 页。
② 参见陈徽：《庄子的“不得已”之说及其思想的入世性》，《复旦学报》社会科学版 2019 年第 3 期。
③ ［宋］史浩撰：《回奏宣示御制原道辨》，《鄮峰真隐漫录》卷 10，《四库全书·集部四》，第 3 页。
④ ［宋］陈淳撰，熊国祯、高流水点校：《北溪字义》，北京：中华书局，2009 年，第 79 页。
⑤ ［宋］真德秀撰：《真西山先生集》卷 4，上海：商务印书馆，1937 年，第 61 页。

的“合外内之道”。黎立武《中庸指归》就直接称“中庸之道”为“**内圣外王之道**”，其《大学旨归》以“仁”之一字概括《大学》之旨，并说“一贯忠恕之全体，尽己尽物之全能，**内圣外王之道**也”。可见，南宋理学家已明确将儒家成己成物之学称为“内圣外王”之学，宋儒所揭示的《四书》义理系统自身即呈现一“内圣外王”的架构。

钱基博指出《庄子·天下篇》之“内圣外王”，“圣”言“通”，所以“适己性”，故曰“内”；“王”言“往”，所以“与物化”，故曰“外”。[①] 此训虽在学界流行较广，但梁涛不同意此解，他认定《天下篇》的内圣外王之道在本质上是黄老一派的思想，内圣外王一语当从《天下篇》开篇中的“神何由降，明何由出”“圣有所生，王有所成，皆原于一”二语获得确解。神、明分别代表了天、地之德，“神”落实为“内在的精神”，“明”则凝聚为外在的形体与行为，“神”“圣”“内”对应于“明”“王”“外”，二者构成整体的“一”。故“内圣”主要是指“以天地为宗”的精神境界，“外王”则是指通过“因循为用”“君无为而臣有为”所达到“海内归”“天下服”的具体事功。[②] 梁涛进一步指出，“内圣外王”一语在北宋仁宗庆历时期声势浩大的儒学复兴运动中再度被人们关注，并且开始了向“儒家”语义的转变，这一转变也与同时期庄学的蓬勃发展以及当时引庄入儒的解《庄》方式密不可分，其中以苏轼领衔的蜀学与以王安石为首的新学功不可没。程颢称邵雍为“内圣外王之学”，“内圣外王”一语也终于“完成了向儒家语义的转变，成为表达新儒学精神实质的概念”。梁涛将“内圣外王”视为北宋儒学复兴运动主题之“整体规划与概念表达”：“内圣”学旨在阐发道德性命之学，以解决人生的价值和意义的问题；外王学旨在复兴三代礼乐王政，以重建人间秩序和政治宪纲。[③] 这一对儒学复兴的时代精神之概括是精准的，但将程颢称邵雍为“内圣外王之学”视为“内圣外王”向儒家语义的转变的“完成”时刻则值得商榷。台湾学者梅广撰文指出程颢称尧夫“内圣外王之学也”只是因为邵雍是一个介乎儒、道之间的杂家人物，“内圣外王之学一语当然好听，但在明道心中这绝对不等同儒家圣人之学（同样，内圣外王之道自然也不等于儒家圣人之道）。明道、伊川绝对不会在这两者之间画上等号。”[④] **尽管程朱通过《四书》所建立的义理结构具有“内圣外王”的性质，但明确用“内圣外王之学”指称儒学、用“内圣外王之道”概括儒家之道乃是在南宋朱子后学（陈淳、真德秀、黎立武）开始的。**

的确，“内圣外王”一词有时与“帝王之学”联系在一起，成为称颂现实君主的谀词（“集内圣外王之道”用于当朝皇帝身上），有时又用于品鉴人物上面，成为恭维他人的陈言套语，但由此就认定该词“无益且有害于儒学思考，绝对不宜用之表述儒家思想”[⑤]，这一看法是偏颇的。虽然朱子、象山、阳明罕用“内圣外王”一词指示儒学义理系统，但自南宋朱子后学开始，该词就被明确用于圣人之学、儒学之道，此是不容置辩的事实。

明代王阳明高足邹守益在《篁垣别墅记》中明确将“内圣之德”与“外王之业”对举，在《励政堂说》中更是提出“**内圣外王之实学**”一语：

古之君子，先正其心，以端万化之矩，然后絜诸天下，举协而罔辟。辟也者，矩之弗矩者也。故吾心无所喜，而亲爱之政不辟矣；无所怒，而贱恶之政不辟矣；无所哀惧，而哀矜畏敬之政不辟矣。无所喜怒哀惧者，廓然大公，中也；亲爱贱恶无辟者，物来顺应，和也。中以立天下之本，和以成天

① 钱基博：《读〈庄子·天下篇〉疏记》，张丰乾编：《庄子天下篇注疏四种》，北京：华夏出版社，2009 年，第 104 页。

② 梁涛：《〈庄子·天下篇〉“内圣外王”本意发微》，《哲学研究》2013 年第 12 期。

③ 梁涛：《北宋新学、蜀学派融合儒道的“内圣外王”概念》，《文史哲》2017 年第 2 期。

④ 梅广：《“内圣外王”考略》，《清华学报》2011 年第 4 期，第 632 页。张亨认为“内圣外王”一词就其文献语境而论，乃是道家的政治理想。即便在《宋元学案》与《明儒学案》中，“被以‘内圣外王’称许之人也都是倾向道家的学者，如程明道称邵康节是‘内圣外王之学’。实际上，二程兄弟并不完全赞同康节之学。知道‘内圣外王’原出道家，其外王内涵不必是儒家所认同的，就不会奇怪为什么儒者不使用这一口号了。”当然，张亨也不完全否定“内圣外王”一词适合于儒家的思想，“如果我们不泥于语言，不执着在这四个字上，儒家岂无内圣外王的想法?”（参见张亨：《论“内圣外王”》，《东华汉学》2017 年第 25 期，第 249－250 页。）

⑤ 梅广：《“内圣外王”考略》，第 645 页。

下之务，此**内圣外王之实学也**。①

其实邹守益的父亲邹贤已将儒学归结为“天道”与“王道”，并称“**内圣外王之学，圣人之蕴尽是矣**。”② 胡缵宗于《薛文清公从政名言序》中指出：“夫周公、孔子其学与政岂与人异哉？亦曰：‘诚而已矣’，亦曰：“纯而已矣”。**然先王之至德要道，学者内圣外王之本，**不外是也。”③ 邹贤与胡缵宗将儒家内圣外王之道归结为“天德”（“至德”）与“王道”（“要道”）两项，前者是“内圣”，后者是“外王”。这一看法可以追溯到程颢：“《诗》曰：‘维天之命，于穆不已。’盖曰天之所以为天也。‘于乎不显，文王之德之纯。’盖曰文王之所以为文也，纯亦不已，此乃天德也。**有天德便可语王道**，其要只在慎独。”④ 明末清初黄宗羲弟子郑性在其《南溪偶刊·南溪不文》中也是明确将《大学》“格致诚正修齐治平”之学概之为“内圣外王之学”。⑤ 明末清初三大儒之一孙奇逢《四书近指》将整个孔子之道概括为“内圣外王修己治人之道”，此道“上可与尧、舜、文、武、周公谋，下可与颜、曾、由、赐、思、孟谋”⑥。

要之，整个宋明理学所阐述的《四书》结构具有成己成物、内外一如、体用一源的特征，“内圣外王”一语恰恰准确地表达了这一特征，故自朱子后学开始，儒家就明确以此语作为儒学之道的“代名词”。

六、“内圣外王”在现代儒学中重新登场

“内圣外王”在近现代儒学重新登场也不是始自熊十力。清末民初，抱大同理想的胡礼垣、康有为都屡屡称孔孟之道为“内圣外王之道”。

胡礼垣在《劝学篇书后·循序篇辩》中指出：“**内圣外王之道备于孔子**，孔子之心法寓于六经，六经之精要括于《论语》，而曾子、子思、孟子递衍其传。故《论语》始于言学，终于尧舜汤武之政。《大学》始于格物致知，终于治国平天下。《中庸》始于中和位育，终于笃恭而天下平。《孟子》始于义利之辨，终于尧舜以来之道。”而在《新政变通》中，胡礼垣进一步指出内圣外王之道也是二程与朱子所传承的道统：“若夫内圣外王之道，著于孔子，括于《论语》，而曾子、子思、孟子递衍其传，至二程而彰明，至朱子而大备。有明以来讲章注解无美不臻，其义之明于中国，而人无异辞，家无异说也。”⑦ 康有为在其《论语注》及《大学注序》中也称“孔子之道”为“内圣外王之道”。或受康有为影响，梁启超亦明确以“内圣外王”来概括儒家哲学的基本精神，其《儒家哲学》一书指出：儒家哲学范围广博，概括而言即是孔子所说“修己安人”，其学问最高目的，可用《庄子》“内圣外王”一语括之：“做修己的功夫，做到极处，就是内圣；做安人的功夫，做到极处，就是外王。至于条理次第，以《大学》上说得最简明。《大学》所谓‘格物致知诚意正心修身’，就是修己及内圣的功夫；所谓‘齐家治国平天下’，就是安人及外王的功夫。”梁启超接着强调，儒家学问并不能分做两橛，孔子讲“修己以安人”，加上一个“以”字，“正是将外王学问纳入内圣之中，一切以各人的自己为出发点。以现在语解释之，即专注重如何养成健全人格。人格锻炼到精纯，便是内圣；人格扩大到普遍，便是外王。儒家千言万语，各种法门，都不外归结到这一点”。⑧

在现代新儒学中，熊十力确实喜用“内圣外王”标举儒学义理系统。谛观熊子全书，早在 1913 年《翊经录绪言》中，熊十力就指出圣人之道其运无乎不在：“盖圣人内之所以穷理尽性，外之所以

① 董平编校整理：《邹守益集》卷 7、9，南京：凤凰出版社，2007 年，第 411、469 页。

② ［明］湛若水撰，钟彩钧、游腾达点校：《明故福建兵备副使易斋邹君墓志铭》，《甘泉先生续编大全》卷 11，台北：台湾中央研究院中国文哲研究所，2017 年，第 263 页。

③ ［明］胡缵宗撰：《鸟叔山人小集》卷 12，《四库全书存目丛书·集部六二》，济南：齐鲁书社，1997 年，第 325 页。

④ ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《河南程氏遗书》卷 14，《二程集》，第 141 页。

⑤ ［清］郑性撰：《南溪偶刊》，《四库未收书辑刊·八辑二十七册》，北京：北京出版社，2000 年，第 618 页。

⑥ 张显清主编：《孙奇逢集》上册，郑州：中州古籍出版社，2003 年，第 498 页。

⑦ ［清］胡礼垣：《新政真诠》五编，《胡翼南先生全集》卷 16，台北：文海出版社，1974 年，第 927 页；［清］胡礼垣：《新政真诠》六编，《胡翼南先生全集》卷 19，第 1086－1087 页。

⑧ 梁启超：《梁启超论儒家哲学》，北京：商务印书馆，2012 年，第 4－5 页。

趋时应变，其道具于是矣。”[①] 在《答牟宗三》书信中，熊十力明确提出，庄子“内圣学”一语实本自《大学》，但强调“内外”是“顺俗为言，不可泥执”。因“《大学》经文只说，本末，不言内外”，本末不二，体用不二，故“推扩不已的整体，不可横分内外”[②]。成己为“内”，成物为“外”，此只是流俗之分，实则“成物即是成己，本无内外可分，而复言内外者，乃随俗假设耳”[③]。“内圣外王”既是一体用关系，则“外王”之“王”绝不是流俗所理解的帝王之王：“王”者，“往”义，万物皆向往“太平”，向往“天下为公之大道”，此人类之共同向往之实现谓之“王”，要之，“王字，不是帝王之王。切勿误会”[④]。

熊十力以“内圣外王”概括儒家的“成己成人之学”“修己安人”亦为牟宗三所继承：“什么是‘内圣’呢？就是内而治己，作圣贤的工夫，以挺立我们自己的道德人品。”[⑤]牟宗三更进一步指出，作为“中华民族文化之命脉”的尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟一线相承之道，自孔子实起一“创辟之突进”，即“立仁教以辟精神领域”，孟子承此而实落在“内圣之本之挺立处”，其后宋儒虽未忽视于外王，然其重点与中点亦仍是落在内圣之本之挺立处，要之，“此内圣之学，就其为学言，实有其独立之领域与本性……自孔子立仁教后，此一系之发展是其最顺适而又是最本质之发展，亦是其最有成而亦最有永久价值之发展，此可曰孔子之传统”，故内圣学具有“独立的意义与自性”。[⑥] 牟宗三还指出，儒家的“内圣学”就是“性理之学”“心性之学”：“‘内圣’者，内而在于个人自己，则自觉地作圣贤工夫（作道德实践）以发展完成其德性人格之谓也。‘内圣外王’一语虽出于《庄子·天下》篇，然以之表象儒家之心愿实最为恰当。**‘外王’者，外而达于天下，则行王者之道也**。王者之道，言非霸道，此一面足见儒家之政治思想。”[⑦]

通检新儒家“内圣外王”一词之使用，该词实不只是一“孔孟之道”内涵之界定词，它还同时承载着以下三种意义。

第一，它是一比较哲学、文化类型学意义上的“**定性词**”。中国文化就其主观一面表现为“心性之学”，而其客观一面则表现为“礼乐型教化系统”，这种“仁的系统”（“道德政治的文化系统”）即是一“**内圣外王**”的系统，而有别于西方希腊传统所形成的“智的系统”。[⑧] 而就“内圣”一面看，牟宗三又称中国文化系统是由“综合的尽理之精神”所形成的“圆盈的形态”“盈教”，西方文化系统是由“分解的尽理之精神”所形成的“隔离的形态”“离教”。[⑨] 儒家的内圣学作为一种“道德宗教”跟一般的宗教不同，后者上帝的归上帝，凯撒的归凯撒，宗教与人间世是疏离的，故是“离教”，而前者则以道德实践为中心，虽上达天德而必融摄家、国、天下而为一，始能得其究极之圆满，故是“盈教”。“离教”与“盈教”之判跟理学家将儒教视为彻上彻下、成己成人之大中至正之道、将佛教视为“外人伦遗物理”之学如出一辙。[⑩]

---

① 熊十力：《熊十力论文书札》，《熊十力全集》第 8 卷，武汉：湖北教育出版社，2001 年，第 23 页。

② 熊十力：《十力语要》，《熊十力全集》第 4 卷，第 406 页。

③ 熊十力：《原儒》，上海：上海书店出版社，2009 年，第 23 页。

④ 熊十力：《乾坤衍》，《熊十力全集》第 7 卷，第 593－594 页。

⑤ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，《牟宗三先生全集》第 29 册，台北：联经出版事业有限公司，2003 年，第 398 页。

⑥ 牟宗三：《心体与性体》第 1 册，《牟宗三先生全集》第 5 册，第 199 页、第 203 页。

⑦ 同上，第 6 页。

⑧ 牟宗三：《关于文化与中国文化》《道德理想主义》，《牟宗三先生全集》第 9 册，第 321－322 页。

⑨ 牟宗三：《中国文化之特质》，《牟宗三先生全集》第 27 册，第 66－74 页。

⑩ 用陆象山的话说：“儒者虽至于无声无臭，无方无体，皆主于经世；释氏虽尽未来际普度之，皆主于出世。”实际上早在 1940 年，牟宗三即判西方文化为“宗教型”，中国文化为“礼教型”，“前者是超越的，后者是内在的”。“礼教型”作为中国文化的“教化型”，其精神是“十分实在的”：“饮食男女之间，莫非天则存在，外此无天也；日常生活之中，莫非忠恕絜矩之道，外此无道也。这其中的天则或道就是绝对的、万能的……西方人产生上帝，中国人产生理。理是我们唯一的希望，它可以弥补我们的缺陷。”这显然可以见到牟宗三后来提出的“内在超越”的端倪。翌年，牟宗三又将世界文化分为“宗教型”（西方文化）、“礼教型”（中国文化）与“圆寂型”（佛教文化）三类，并称“吾民族不能逃世，不能以夷变夏，则唯在握此至殊以实现之而成吾文化统系之独体耳”。（参见［宋］陆九渊：《陆象山全集》卷 2，北京：中国书店，第 11 页；《牟宗三先生早期文集》下册，《牟宗三先生全集》第 26 册，第 939－941、957－962、967 页。）

第二，它是一中国文化发展路径的“定向词”。中国文化“尽心、尽性、尽伦、尽制”此一综合的尽理精神，在政治上即是一“道德政治”的进路，即表现为“尽制”，亦即“外王”：“其用心唯是以成圣贤人格为终极目的，因而在政治方面亦只成为圣君贤相之形态，即此便使中国以往历史发展不出民主政治”，因为其所关注的问题“人民能安不能安”以及“君相之是否能‘正德’”，人民则始终“被动如赤子”处在“被动的潜伏状态”中，而无法在政治上自觉站起来成为能负责的主体，“人民”只是一“伦常上的‘道德存在’，而不能成为一个‘政治的存在’”。理学家偏重于内圣一面，于外王一面“弘扬不够”。但牟宗三马上指出这个“不够”是我们这个时代的断定，是“事后诸葛亮”的说法，因为在理学家所处的社会与政治形态下，也只能如此。而立足于现代，“儒家学术第三期的发展，所应负的责任即是要开这个时代所需要的外王，亦即开新的外王”，而在新外王的架构中：“要求民主政治乃是‘新外王’的第一义，此乃新外王的形式意义、形式条件”，“科学是‘新外王’的材质条件，亦即新外王的材料、内容”。在此意义上，“内圣外王”一词即指示出儒学第三期发展之方向：将传统的“道统”（内圣）、“政统”（外王）与“学统”（内圣外王之学）重新加以调适，“道统”（“道的统绪”），以内圣之学为核心，此为道德宗教之本义，原来的“外王”一面则应只限于日常生活的轨道而言之，此为道德宗教之末义。而“学统”则需融摄现代科学知识在内成一“知识之学之统绪”，“政统”则需接上“民主政治”而成一“政治形态之统绪”。① 从熊十力开始，新儒家就始终强调内圣外王之“王”不是帝王之王，唐君毅更是明确提出不应将“政治、经济、社会之问题”（此“外王”之问题）同“学术思想、宗教、艺术”（此“内圣”问题）全部合在一起，笼统合在一起不是解决问题的办法：“圣与王要分，君与师要分。以前我们的理想好像是君师之道合，内圣外王之道合。但在今日以后的时代，政治、经济的领域同纯文化领域是要分的，分后自可有一配合。分而配合，才可以解决其间之纠结所生之问题。”②

第三，它是会通古今中西以求人类文化走向坦途之“**综合词**”。未来中国的文化是一“大的综合时期”，此时期之任务即是在继承“内圣之教”基础上跟西方文化传统进行“综合”：“这个大综合就是以我们自己的文化命脉作本，要求跟西方希腊传统来一个大综合。”在这里，“内”作为外王的“策源地”是要保证“价值世界”“意义世界”“人伦世界”的本体地位，而克服近代西方文化中的“科学一层论”“理智一元论”及其“泛科学、泛事实、泛理智的态度”。“没有人性、人伦、人品、人格的尊严”，社会日常生活变成“无律无守的泛民主主义”，师道尊严、夫妇有别的人伦秩序荡然无存，最终“自由也是不保的”。因此，**“内圣外王”既有由“内圣”而开出“政道、事功与科学”这一新外王面向，亦有由“内圣”统摄“政道、事功与科学”，防止其背离本源而沦为泛科学主义、泛民主主义的面向**。③ 如此“中国儒家所谓内圣外王之道之全部的展开”，最终必有助于“形成**世界文化**之新生之一当然且必然之一前途的方向”。④

---

① 对牟宗三的三统并建说之阐述，参见郭齐勇：《牟宗三先生“三统并建”说及其现代意义》，《孔子研究》2016 年第 1 期。

② 唐君毅：《中华人文与当今世界》，《唐君毅全集》卷 8，台北：台湾学生书局，1988 年，第 21 页。徐复观还指出，现代民主政治从制度上、从法制上对政治领袖人物加以限制，权力的根源从君的手上转移到民的手上，“民意”替代了“君心”；政治人物在制度上是“人民的雇员”，居于“臣道的地位”，人民则处于“君道的地位”。领袖人物的“好恶”有一“客观的限制”，而传统虚己、纳谏、改过等君德也“客观化为议会政治、结社言论自由等的客观制度”，于是，“一个政治领袖人物，尽可以不是圣人，但不能不做圣人之事，他不能不服从选举的结果，他不能不听议会的论难”，“中国圣贤千辛万苦所要求的圣君，千辛万苦所要求的治道，在今日民主政治之下，一切都经常化、平凡化了”。汤一介《内圣外王之道》指出“圣人宜作王”（圣王合一）说，在理论上弊病很明显，其泛道德主义（道德政治化与政治道德化）取向导致有“人治”而无“法治”，并造成现世的“人王”以“圣”自居，使得“道统”“学统”成为“治通”的附庸。（参见徐复观：《中国的治道》，《中国思想史论集续编》，上海：上海书店出版社，第 324 页；汤一介：《中国传统文化的特质》，上海：上海教育出版社，2019 年，第 268－269 页。）

③ 牟宗三：《关于文化与中国文化》《道德理想主义》，《牟宗三先生全集》第 9 册，第 329－333 页。牟宗三对“自由”“道德自由与政治自由之间的关系”与“自由主义”的看法，参见彭国翔：《牟宗三的“自由”与“自由主义”观》，《儒家传统与中国哲学：新世纪的回顾与前瞻》，石家庄：河北人民出版社，2009 年，第 333－354 页。对于新儒家“内圣开外王”说种种质疑以及儒家思想与科技关系，参见李明辉：《论所谓“儒家的泛道德主义”》，《儒学与现代意识》（增订版），台北：台大出版中心，2016 年，第 79－158 页；李明辉：《儒家思想与科技问题》，《儒学与现代意识》（增订版），第 185－212 页。

④ 唐君毅：《人文精神之重建》，《唐君毅全集》卷 5，台北：台湾学生书局，1988 年，第 175 页。

需要补充的是，现代新儒家尤其唐、牟一代所用“内圣外王”一语兼有“定性词”“定向词”“综合词”三义之外，尚有“反思义”。二人对“内圣外王”一词的使用均与对中国三百多年来之学术文化精神通盘反思有关。他们共同认为明末顾、黄、王三大儒的意识是“顺着宋明数百年内圣学之完熟而要求开外王事功的意识”，这一意识与西方 17 – 19 世纪开近代文明的方向几乎是“同步的”，方向也相同，但满清入关这一方向被“堵回去了”。从此知识界丧失了“宋明理学家那种以顶天立地的精神来贯通的发展民族生命、文化生命之气概”①，自作主宰的精神气一失，学术精神便成了“由外力压迫而生之反动”，这是三百多年之学术文化精神之一大特色，其初是痛心于明亡而反理学，最后是近现代的反中国文化。从“反感”出发的思想只有羡慕嫉妒恨一类的“消极的力量”，而无正面的、主动的、积极的力量。“内之域”拱手让人，最终造成激进主义与浪漫主义的泛滥无归。②

七、结　　论

综上，本文认为，第一，“内圣外王”一语虽出自《庄子·天下篇》，但它与儒家成己成物、修己安人的德性政治理念在结构上具有高度一致性，故最终被宋明理学家所采纳而成为儒学话语中的一个关键词。第二，“内圣外王”成为儒学话语的关键词并非始自二程，而是始于朱子后学。第三，“内圣外王”在古今中西语境重新成为儒学的一个关键词始自胡礼垣与康有为，而非始自熊十力。第四，宋明理学家与现代新儒家都认为“内之域”是心性、天道、人伦之域，具有神圣的意义。在吸收（自觉与不自觉）西来文化（印度文化与西方文化）的过程中必须以此“内之域”作为“坐标”、作为文化慧命的根底而进行自我调整、自我更新。“内之域”俨然成为儒家回应“西来文化”的一个本根领域，是两次儒学伟大转型的一个“根据地”。

不过，与宋明理学家不同，从熊十力开始，新儒家讲“内圣外圣”都一直自觉地注重“分际”问题，即君与师、圣与王的分际、道德（“修己”）与政治（“安人”“治人”）的分际。在此意义上，新儒家未尝不赞同“内圣”归“内圣”，“外王”归“外王”说。然而，有“分际”就有“联系”，新儒家坚持“内圣”贞定“外王”，使之始终不与人文世界的意义脱落乃至异化。诚如史华慈（Benjamin I. Schwartz）所指出的，包括“修身与平天下”“内在领域与外在领域”等等概念在中国哲学中都是可分而又不可分、既对立而又互补的两极性（polarity）的概念。③ 故“内圣外王”用于君主的语境下固然有“圣君贤相”的意思，但在宋明理学修己安人、明德亲民四书学义理架构中，该词其本质是明体达用、体用一源之义。而在现代新儒家的语境中，“内圣”之为本体义得到保留的同时，“内圣”“外王”之间的分际意识成为“显题”。至于由“新外王”开“新内圣”的说法，究其实亦不过是内圣外王“分际”说的一种改头换面的新说法而已。④

（责任编辑　于　是）

① 唐君毅：《人文精神之重建》，《唐君毅全集》卷 5，第 128 页。

② 参见唐君毅：《人文精神之重建》，《唐君毅全集》卷 5，第 128 – 132 页；牟宗三：《“阳明学学术讨论会”引言》，《牟宗三先生全集》第 27 册，第 409 – 411、415 页。

③ Benjamin I. Schwartz，“Some Polarities in Confucian Thought”，*Confucianism in Action*，ed. by David S. Nivison & Arthur F. Wright，Stanford，Calif.：Stanford University Press，1959，pp. 50 – 62. 感谢台湾大学资深教授黄俊杰先生指出的这一点。

④ 林安梧：《从‘外王’到‘内圣’：新儒学之后对‘内圣外王’之反转》，《鹅湖月刊》2021 年第 6 期。对林安梧新说之批评，参见李瑞全：《“内圣外王”乎？“外王内圣”乎？——中国文化如何从内圣建构民主体制兼评驳所谓“外王内圣”之谬论》，《鹅湖月刊》2022 年第 8 期。

“传己之心”与“向上一路”
——心传与道统的话语竞争作为鹅湖之会的“后传”

郑泽绵

【摘要】本文从宋代儒佛互动的大背景上看朱陆之争。朱子对陆象山的批评往往牵涉到大慧宗杲与张九成。朱子将他对后者的印象投射到陆象山身上，才产生了他对陆象山的某些评价。朱子批评陆象山向孝宗进言时“向上一路未曾转拨”，“向上一路”是禅语，与“传心”相关，呼应的是二陆的鹅湖传心诗。朱子此语是批评陆象山没有转变王苹、张九成等人“借禅说儒”向皇帝进言的方式。如果士大夫放弃严谨的知识本位与经学权威而效法禅宗，恐将邯郸学步而进退失据。朱陆之争不只是伦理学、工夫论之争，也涉及士大夫在政治、宗教与知识三种权威的互动关系中如何自我定位的问题。

【关键词】朱子；陆象山；大慧宗杲；张九成；鹅湖之会；向上一路

中图分类号：B244　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0128－10

作者简介：郑泽绵，哲学博士，（香港 999077）香港中文大学哲学系副教授。

基金项目：香港大学教育资助委员会研究资助局（UGC）的优配研究金（GRF）项目“诚意与时间体验：从朱子到王阳明”（14611421）

研究朱陆之争的一个盲点是：我们未曾从朱子的视角入手去考察他所理解的陆象山接近哪种禅。还原朱子的禅学视角对解释朱陆之争极为重要。经过朱子学者近一个世纪的努力，我们得知：青年朱子在刘子翬那里认识了一僧人。据陈荣捷推测：此僧应当是大慧宗杲的弟子道谦，他使朱子对“昭昭灵灵底禅”产生了浓厚兴趣。朱子十九岁赶考时只带了《大慧语录》①，甚至科考时也是用禅宗思想去应答而得举。② 白寿彝、郭齐与束景南都指出，朱熹青年时期曾跟随道谦参禅。③ 陈荣捷认为，朱子必定曾与宗杲相会，并推测应当是朱子任同安主簿时期赴梅州或潮州见宗杲。④ 朱子晚年仍然常常提及他青年时的老师们参默照禅与宗杲的看话禅的情形，可见其印象之深。笔者近年来发表了一系列的论文，证明朱子通过宗杲而接触到唯识学的阿赖耶识观念，此观念影响了其晚年的诚意与真知思想；还证明朱子曾创造性地“以禅抑禅”：借用宗杲的思想以批评湖湘学派的“以心求心”，进而提出其敬论；更有甚者，朱子的早年老师刘子翬为朱子取字“元晦”，也反映了当时的默照禅与宗杲的看话禅之间的竞争。⑤ 这些论文系统展示了朱子如何立足于儒学而转化宗杲的工夫论成份。

---

① ［元］念常编：《佛祖历代通载》卷 20，《大正新修大藏经》（以下简称《大正藏》）第 49 册，东京：东京大藏出版株式会社，1988 年，第 691 页上。另一种说法是只带了《大慧语录》与《孟子》，陈来做过比较。（参见［宋］圆悟编：《枯崖漫录》卷 2，《新纂卍续藏》第 87 册，东京：东京株式会社国书刊行会，1975－1989 年，第 32 页中下；陈来：《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 31 页。）

② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 7 册卷 104，北京：中华书局，1986 年，第 2620 页。

③ 白寿彝：《朱熹底师承（待续）》，《文哲月刊》1936 年第 1 卷第 8 期，第 83－97 页；白寿彝：《朱熹底师承（续）》，《文哲月刊》1936 年第 1 卷第 9 期，第 79－106 页；郭齐：《弃儒崇释的真实写照——关于朱熹的两篇佚文》，《人文杂志》1995 年第 2 期；束景南：《朱子大传》，北京：商务印书馆，2003 年，第 113 页。

④ ［美］陈荣捷：《朱子与大慧禅师及其他僧人的往来》，《朱子学刊》1989 年第 1 卷第 1 期，第 141－154 页。

⑤ 参见郑泽绵：《“将第八识断一刀”——论大慧宗杲对朱熹晚年的真知与诚意思想的影响》，《中国哲学史》2021 年第 6 期；郑泽绵：《“以心求心”与“以禅抑禅”——论大慧宗杲思想对朱熹批评湖湘学派的影响》，《东吴哲学学报》2021 年第 43 期；郑泽绵：《从朱子与陆象山的字号看儒禅之代兴——经典世界中如何察名》，《中山大学学报》社会科学版 2022 年第 1 期。

宗杲对当时士大夫的影响极大。宋代禅宗高僧善于结交士大夫，宗杲尤甚，他与张浚和汤思退两位宰相都交好，前后至少有三榜状元（张九成、汪应辰与张孝祥）向他学禅，而张九成还是南宋初期很有影响力的思想家、经学家。他曾任侍讲，为宋高宗讲经学，而朱子说他暗用宗杲看话之禅讲儒学经典。宗杲把这些官场、科举、儒学中的翘楚都招至麾下，宜乎在南宋初期掀起一阵狂禅旋风。宗杲的看话禅也影响了朱子早年的老师群体。朱子青年时曾从宗杲弟子道谦参禅，李侗《与罗博文书》曰：“渠初从谦开善处下工夫来，故皆就里面体认。”① 后来朱子从学李侗，才弃禅归儒。可想而知，宗杲与张九成才是朱子早期需要超越的劲敌；而陆象山毕竟小朱子九岁，属于后进。宗杲与张九成给朱子的印象太深，以致朱子透过他们去看象山，而误以为禅。

以此误解为线索，本文将诠释朱陆之争的两个关键点：一是鹅湖之会上二陆的传心诗，二是朱子批评陆象山进谏孝宗时“向上一路未曾转拨”。以往学界没有看出这两点之间的关联。笔者注意到：“向上一路，千圣不传”是当时很著名的禅语，甚至宗杲都曾引用。朱子所说的“向上一路”其实暗指二陆的“传心诗”中的传心话语。笔者未见有学界前人指出这一点关联。此处一点通，则朱子评陆象山进谏孝宗一事，便可看成鹅湖之会的“后传”。本文将证明朱陆之争的大背景是：当时的儒者包括程门后学如王苹、张九成，往往以“传己之心”等近禅的方式向好禅的皇帝讲儒学、并顺势讽议时政，但这套方式到了陆象山已经难以为继，所以朱子强调格物优先的工夫论，坚持士大夫在知识与经学上的本位。从宏观角度看，皇权、佛教和士大夫各占据一种权威，如果士大夫放弃了精密严谨的知识本位与经学权威而去效法禅宗，最终只能是邯郸学步而进退失据。

一、朱子心目中的陆象山与宗杲、张九成的关联

欲知朱陆之争，必读《大慧语录》与张九成。这一点朱子早就提示过。他建议陆象山弟子许中应说：“世俗书有所谓《大慧语录》者，其说甚详，试取一观，则其来历见矣。”② 这暗指陆学接近宗杲的禅。他曾说吕祖谦、张栻等人不看佛书，所以不识陆象山是禅，其中又提到宗杲。他说：“汪丈尝谓某云：‘杲老禅学实自有好处。’某问之曰：‘侍郎曾究见其好处否?’又却云‘不曾’。今金溪学问真正是禅，钦夫、伯恭缘不曾看佛书，所以看他不破，只某便识得他。试将《楞严》《圆觉》之类一观，亦可粗见大意。”③ 朱子两次批评陆象山对“克己”的诠释时，都在评论陆象山之后接着谈宗杲，例如“这正是禅家之说。如杲老说‘不可说’‘不可思’之类”④。可见，朱子在象山身上看到的是宗杲的影子。思想史上不乏陆象山师从宗杲的弟子的说法。如周密说：“此外有横浦氏子韶，象山陆氏子静，亦皆以其学传授。而张尝参宗杲禅，陆又尝参杲之徒德光，故其学往往流于异端而不自知。”⑤ 朱子高足陈淳的《赵季仁书》曰：“象山本得自光老。”⑥ 当然，这些说法没有在陆象山的著作中得到证据支撑，只能存疑。明代朱子后劲罗钦顺与朱子的经历相似，早年也曾参禅，自称看得透心学是禅，有趣的是，他也曾遍阅《大慧语录》。⑦ 批评陆王心学的陈建说：“后世学术阳儒阴释之祸，实起于宗杲之教，子韶所关非小矣。”⑧ 可见，明儒仍然知道朱陆之争的大背景是宗杲与张九成在士大夫群体中的广泛影响。

---

① “渠”指朱子，“谦开善”指道谦。（［宋］李侗：《李延平集》卷1，北京：中华书局，1985年，第4页；［清］王懋竑撰、何忠礼点校：《朱熹年谱》卷1，北京：中华书局，1998年，第18页。）

② ［宋］朱熹：《答许生（中应）》，《晦庵先生朱文公文集》卷60，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第2876页。

③ “杲老”指宗杲，“金溪”指陆象山。（［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第8册卷124，第2973页。）

④ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第3册卷41，第1057页；《朱子语类》第8册卷124，第2973页。

⑤ “此外”指除朱子之外，“横浦氏子韶”指张九成，“德光”指佛照德光。（［宋］周密撰、张茂鹏点校：《道学》，《齐东野语》卷11，北京：中华书局，1983年，第202页。）

⑥ ［宋］陈淳：《与赵司直季仁二》，《北溪大全集》卷24，文渊阁《四库全书》本，第2页。

⑦ ［明］罗钦顺撰、阎韬点校：《困知记》续卷上，北京：中华书局，1990年，第58－61页。

⑧ ［明］陈建：《学蔀通辨》，吴长庚主编：《朱陆学术考辨五种》，南昌：江西高校出版社，2000年，第169页。

陈来曾引用朱子乾道二年（37 岁）所作的《杂学辨》，说明朱子在鹅湖之会之前的立场已经异于象山学。《杂学辨》批评张九成、吕本中等儒者掺杂宗杲禅学以解释儒家经典。可以说，前有朱子批评张、吕，后有朱子批评陆象山，朱子的立场和思路前后一贯。朱子说："上蔡之说，一转而为张子韶，子韶一转而为陆子静。上蔡所不敢冲突者，子韶尽冲突；子韶所不敢冲突者，子静尽冲突。"① 也就是说，朱子是按照他看张九成的成见去理解陆象山的，而朱子又将张九成看作宗杲在儒门中的"内应"。可见，在朱子理解陆象山的过程中，宗杲之禅虽不在场，却影响全局。如果不理解它在朱子心目中造成的这个成见，就无法理解朱陆之争。

二、"心传"与"道统"：鹅湖之会的传心诗与"传己之心"

陆象山声称其学是"因读《孟子》而自得之"②。朱子也不论陆象山的师承："叔器问象山师承。曰：'它们天资也高，不知师谁。然也不问师传。学者多是就气禀上做，便解偏了。'"③ 平心而论，陆学"因读《孟子》而自得之"并非不可能，而《宋元学案》所暗示的陆学源头说，如王苹、林季仲、张九成、谢良佐等，都证据不足。但有一种说法与本文相关，即陆学源自张九成。这当然不能当作信史，但它代表了同时代人对陆学的一种态度。据陈来的考证，鹅湖之会的两年前即乾道九年（1173），吕祖谦《答朱侍讲》云："抚州士人陆九龄子寿笃实孝友，兄弟皆有立，旧所学稍偏，近过此相聚累日，亦甚有问道四方之意。"④ 而朱子《答吕伯恭》曰："陆子寿闻其名甚久，恨未识之，子澄云其议论颇宗无垢，不知今竟如何也。"⑤ 这说明当时确实有人把陆氏兄弟之学联系到张九成。⑥ 而张九成是儒门中受朱子批判最严厉的思想家。据此可推断，在鹅湖之会以前，在朱子的印象中，"宗杲－张九成－陆氏"的联想链条早已建立。

鹅湖之会上朱陆的表面分歧是朱子认为应该"泛观博览，而后归之约"，而"二陆之意，欲先发明人之本心，而后使之博览"。⑦ 在会面之前，陆九龄先赋诗阐述兄弟的思想，而陆象山评论说"但第二句微有未安"，这第二句是"古圣相传只此心"。在陆象山的和诗里，这第二句对应的是"斯人千古不磨心"。二陆与朱子会面时，"先兄（陆九龄子寿）举诗才四句，元晦顾伯恭曰：子寿早已上子静船了也"，而陆象山举诗则令朱子"失色""大不怿"。⑧ 事实上，二陆都上了张九成的船。淳熙元年（1174），也就是鹅湖之会的前一年，张九成的外甥于恕刊行了一本张九成的遗著，并将此书命名为"心传录"。"心传"正是张九成思想一大特色。事实上，心传说与道统说相似，但"心传"一词更早流行。张九成早已用"传心"一词表达了类似朱子晚年《中庸章句序》中的"道统"谱系的叙事："伊尹以告归，故历举传心之法以付太甲，犹尧之禅舜、舜之禅禹，以一言相付，曰'允执厥中'是也。'中'即伊尹所谓'一德'也。君天下之法，止于此而已矣。可不念哉?"⑨

朱子《中庸章句序》认为，尧、舜、禹在禅让之际，以"允执厥中"之语丁宁告戒。这是道统的开端，也是《中庸》的思想源头。这是否受到张九成的影响，现在已无确凿的材料可以作证。但朱子在《杂学辨》中大篇幅批评《张无垢中庸解》，可知其对张九成著作之熟悉。道统思想从孟子、韩愈、程颐到朱子有一个逐渐成熟的过程，但孟子、韩愈尚未明言尧、舜、禹所传的"道"就是

① "上蔡"指谢良佐，"陆子静"指陆象山。（［明］黄宗羲：《宋元学案》卷 24，沈善洪编校：《黄宗羲全集》第 4 册，杭州：浙江古籍出版社，1985 年，第 179 页。）

② ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《语录》卷下，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980 年，第 471 页。

③ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 8 册卷 124，第 2969 页。

④ ［宋］吕祖谦：《东莱吕太史集》，黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》第 1 册，杭州：浙江古籍出版社，2008 年，第 416 页。

⑤ "无垢"指张九成。（［宋］朱熹：《答吕伯恭》，《晦庵先生朱文公文集》卷 33，第 1445 页。）

⑥ 参见陈来：《朱子哲学研究》，第 354 页。

⑦ ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《年谱》，《陆九渊集》，第 491 页。

⑧ ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《语录上》，《陆九渊集》，第 427－428 页。

⑨ ［宋］张九成撰、杨新勋整理：《咸有一德论》，《横浦集》卷 7，《张九成集》第 1 册，杭州：浙江古籍出版社，2013 年，第 83 页。

“允执厥中”，而程颐又只侧重于宣称其兄程颢远承孔孟遗绪。张九成虽然没有用“道统”二字，但用“传心”二字直接点明了所传之道的实质内容即“允执厥中”（或后来所谓“十六字心传”），这应当是朱子之前的道统观的一大进展。需说明的是，如果只是将“允执厥中”看成尧舜禹相传的心诀，并非难事，只要将《尚书》《论语》中的几则经文合而观之即可发现。杨时早已说过“三圣相授，惟中而已”①。但如果把它通过“道统”或者“心传”的概念而普遍化为一种历史叙事，并点出其内容，则需要一种思想方法的自觉，而张九成便在朱子之前已具有这种自觉。他用“心传”概念囊括了尧、舜、禹的“允执厥中”、文王武王的“敬”“德之纯”（《召诰论》谓“敬”为“自后稷至文、武传心之法”）、孔子与颜回的“克己复礼”（张九成谓之“孔子心传之要，大学之宗”），可以看出其建构“传心”谱系的积极努力和一贯的理路。②

心传说是道统说从韩愈与程颐向朱子过渡的重要一环。耐人寻味的是，虽然道统说起于排佛的韩愈，但到了要点明“道”的具体内容之际，却是那些和会儒佛的士大夫在推波助澜。另一个明证是青年朱子的老师刘子翬。他也是构造心传叙事的重要人物，深受默照禅影响，又与宗杲有书信往来。他作《圣传论》，同样点明“允执厥中”是心传所传的具体内容，甚至批评韩愈的排斥佛教的道统观念，认为佛门高僧也承道统。《圣传论》文末曰：“荦门圭窦，密契圣心，如相授受。政恐无世无之，孤圣人之道，绝学者之志，韩子之言何峻哉?”③ 朱子评价《圣传论》说：“屏山只要说释子道流皆得其传耳……他本是释学，但只是翻誊出来，说许多话耳。”④

与这种禅宗化了的“心传”相应的是“不立文字，直指人心”一般的“密契圣心”。张九成在《惟尚禅师塔铭》中说：“圣王之道，有非文字所能书，言语所能传者，是故未有六经，而尧、舜为圣帝，禹、稷、皋、夔为贤臣。学不到文字言语外，而守章句，泥训诂，欲以用天下国家，犹趋燕南征，适越北乡，虽膏车秣马，风餐雨宿，徒自苦耳，于圣王之道漠如也。”⑤ 林素芬认为，“此文藉由感慨惟尚禅师无有著作传世，抒发以心传心的圣王之道”⑥。这种超越文字、闻见而直悟本心的方式，正是张九成“心传”说的一大特色。例如，张九成在《心传录》的《论语绝句》组诗中两次言及“心传”，《吾与点也》曰“于时舍瑟方铿尔，岂意吾师亦喟然？此际风流人不识，只应潇洒得心传”，《默而识之》曰“不因闻见得心传，此理于吾甚晓然。若使一流闻见里，故知厌倦有时焉”。⑦“闻见”之学相当于二陆所讥的朱子章句、记诵、讲论之学，与“闻见”相对的则是“悟”“心传”。另一位与宗杲交往颇深、以禅解儒的儒者吕本中曰：“闻见未彻，正当以悟为则。所谓致知格物，正此事也。”⑧ 宗杲曾用“格物”“物格”等儒家概念向张九成说禅⑨，朱子说张九成与吕本中对格物的解释“乃释氏看话之法”。可见，在“宗杲－张九成－吕本中”这个圈子里，“传心－顿悟－格物”的诠释体系已经形成，而朱子早在写《杂学辨》时便已知晓⑩。朱子关注张九成的著述已久，例如他在乾道四年（1168）《答石子重》曰：“闻洪适在会稽尽取张子韶经解板行，此祸甚酷，不在洪水夷狄猛兽之下，令人寒心。”⑪ 朱子在《杂学辨》中还专门批判了《张无垢中庸解》，篇首就说张九成对《论语》《孝经》《大学》《孟子》都作过诠释，可见朱子对张氏经解的熟悉程度。

---

① ［宋］杨时撰、林海权校理：《答胡德辉问》，《杨时集》第 1 册，北京：中华书局，2018 年，第 418 页。

② 参见［宋］张九成撰、杨新勋整理：《张九成集》第 4 册，第 218、109 页。

③ ［宋］刘子翬：《屏山集》卷 1，文渊阁《四库全书》本，第 27 页。

④ “屏山”指刘子翬。（［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 6 册卷 96，第 2476 页。）

⑤ ［宋］张九成撰、杨新勋整理：《惟尚禅师塔铭》，《张九成集》，第 1306 页。

⑥ 林素芬：《张九成的圣王论述》，《（台湾）成大中文学报》2015 年第 49 期，第 48 页。

⑦ ［宋］张九成撰、杨新勋整理：《心传录》卷下，《张九成集》第 4 册，第 1232、1235 页。虽然宋代郎晔（一作朗烨）认为《论语绝句》非张九成所作，但明代以来学者和现代日本学者普遍将其视为张九成作品加以研究。（参见刘玉敏：《心学源流：张九成心学与浙东学派》，北京：人民出版社，2013 年，第 47 页。）

⑧ ［宋］朱熹：《杂学辨》，《晦庵先生朱文公文集》卷 72，《朱子全书》第 24 册，第 3494 页。

⑨ ［宋］祖咏：《大慧普觉禅师年谱》卷 1，径山藏版：《嘉兴大藏经》（简称《嘉兴藏》）第 1 册，台北：新文丰出版公司，1987 年，第 801 页中。

⑩ 《杂学辨》文末附何叔京跋语，跋文落款于乾道丙戌（1166）。

⑪ ［宋］朱熹：《答石子重》，《晦庵先生朱文公文集》卷 42，《朱子全书》第 22 册，第 1924 页。

事实上，把禅宗的“传心”的话语带入道学中的，在张九成与二陆之前，还有著名的“传己之心”之语：“告神宗曰：‘先圣后圣，若合符节。非传圣人之道，传圣人之心也；非传圣人之心也，传己之心也。己之心无异圣人之心，广大无垠，万善皆备，欲传圣人之道，扩充此心焉耳。’”① 此语被《宋元学案》归属于程颢。但据钱穆的考证，此语应当归于程门后学王苹②。它出现在王苹向宋高宗进言的箚子里：“所谓传圣人之道者，非传其道也，传其心也；非传圣人之心，传己之心也。人之心，扩而充之，可以参天地，可以赞化育，苟不能充之，则亦梏亡之矣。”③ 在鹅湖之会的次年（1176），朱子作了一篇《记疑》，收录了一些他认为可疑的语录，钱穆认为此语应当摘自王苹的《震泽记善录》。《记疑》中就包括上引这一条，其后附朱子案语曰：

愚谓此言务为高远而实无用力之地。圣贤所以告其君者，似不如是也。夫学圣人之道，乃能知圣人之心。知圣人之心以治其心，而至于与圣人之心无以异焉，是乃所谓传心者也。岂曰不传其道而传其心，不传其心而传己之心哉！且既曰己之心矣，则又何传之有？况不本于讲明存养之渐，而直以扩充为言，则亦将以何者为心之正而扩充之耶？④

《记疑》作于鹅湖之会的次年，目的可想而知：要把程门中那些与二陆传心诗有关的“可疑”的言论，判别为伪托之言。朱子《记疑》题注曰：“偶得杂书一编，不知何人所记，意其或出于吾党，而于鄙意不能无所疑也。**惧其流传久远，上累师门，**因窃识之，以俟君子考焉。淳熙丙申三月乙卯。”⑤ 据刘玉敏的考证：“王苹与九成于绍兴五年至六年（1135－1136）曾同时任职秘书省，九成任著作郎，王苹任著作佐郎，一起编写《神宗实录》。这期间不可能没有来往交流。所以王苹的思想亦可构成心学形成的一个来源。”⑥ 所以，“传心/传己之心”之说有可能是从王苹传到张九成，最后到二陆。朱子将王苹（一说程颢）的这则“可疑”的材料特别拿出来加以批评，作《记疑》附录在《杂学辨》之后，此事正好发生在鹅湖之会的次年，其中原因就再清楚不过。上文所涉事件众多，姑且列表总结如下：

时间顺序		关于“传心”的事件：王苹、张九成、二陆
南宋初年		二程弟子王苹语高宗曰：“非传其道也，传其心也；非传圣人之心，传己之心也。”（一说：北宋时程颢告神宗语）
		张九成“心传”的叙事、刘子翬的《圣传论》
孝宗时期	乾道二年（1166）	朱子作《杂学辨》，批判张九成、吕本中。
	乾道九年（1173）	朱子答吕祖谦曰：“子澄云其［陆子寿］议论颇宗无垢［张九成］”（《答吕伯恭三十六》）
	淳熙元年（1174）	于恕刊行张九成《心传录》，其中《论语绝句》两度言“心传”。
	淳熙二年（1175）	鹅湖之会：陆象山评论陆九龄之诗“第二句（“古圣相传只此心”）微有未安”，陆象山和诗第二句云“斯人千古不磨心”。
	淳熙三年（1176）	朱子作《记疑》，批判“传己之心”说，附录于《杂学辨》之后。

① ［明］黄宗羲：《宋元学案》卷 13，沈善洪编校：《黄宗羲全集》第 3 册，第 676 页。

② 钱穆：《朱子新学案》第 3 册，《钱宾四先生全集》第 13 册，台北：联经出版事业股份有限公司，1994 年，第 344－345、607－615 页。钱穆在行文中也留意到：朱子作《记疑》“上距鹅湖之会未一年”。（同上，第 344 页。）

③ ［宋］王苹：《卯三月二十四日面对札子》，《王著作集》卷 2，文渊阁《四库全书》本，第 73 页；［明］黄宗羲：《宋元学案》卷 29，沈善洪编校：《黄宗羲全集》第 4 册，第 310 页。

④ ［宋］朱熹：《记疑》，《晦庵先生朱文公文集》卷 70，《朱子全书》第 23 册，第 3397 页。

⑤ 同上，第 3397 页。“淳熙丙申”即淳熙三年（1176）。

⑥ 刘玉敏：《心学源流》，第 71 页。

三、“传己之心”、二陆传心诗与“向上一路未曾转拨”

明白了王苹（一说程颢）、张九成与二陆的“传心”说的关联，我们便可顺势解释另一个著名的“向上一路未曾转拨”的公案。这个公案近年来由于余英时的研究而备受学界重视[①]：淳熙十一年（1184）陆象山获得一次难得的“轮对”的机会向孝宗进言，他的发言稿保存至今，即《删定官轮对箚子》五则。朱子在陆象山进言之前就寄予厚望：“果得一见明主，就紧要处下得数句为佳。”陆象山《年谱》曰：“时有言奏箚差异者，元晦索之，先生纳去一本。”[②] 朱子读完《箚子》后，回信评论曰：

奏篇垂寄，得闻至论，慰沃良深。其规模宏大，而源流深远，岂腐儒鄙生所能窥测。不知对扬之际，上于何语有领会？区区私忧，正恐不免“万牛回首”之叹，然于我亦何病？语圆意活，浑浩流转，有以见所造之深、所养之厚，益加叹服。但向上一路未曾拨转处，未免使人疑着，恐是葱岭带来耳。如何如何？一笑。[③]

陆象山回信曰：“而兄尚有‘向上一路未曾拨着’之疑，岂待之太重，望之太过，未免金注之昏耶?”[④] 意思是说：一次轮对作用有限，不宜期待过高。钱穆与余英时认为，朱子说“向上一路未曾转拨”是指陆象山没有向孝宗讲“正心诚意”的内容，此说可取，但立说的证据尚有缺漏。尚未解决的问题是：（1）现存于陆象山的文集中的《轮对五箚》字面上并无禅学成分，为何朱子会讥其为“葱岭带来”的禅？（2）如何断定“正心诚意”与“向上一路”的相关性？这两个地方的证据链仍不完整[⑤]。本文通过更广泛地考察二程后学向皇帝进言的情形，破解这个谜团。

最关键的线索是：“向上一路”是禅宗惯用语，与“传心”相关。此语出自马祖道一的法嗣盘山宝积。宗杲编的《正法眼藏》也记载：“盘山和尚示众云：‘向上一路，千圣不传。学者劳形，如猿捉影。’”[⑥] 盘山故意翻转“佛祖拈花、迦叶微笑”的“传心”典故，而说“不传”。在这基础上，宗杲还专门翻转过盘山的这句话：

上堂：“盘山道：‘向上一路，千圣不传。’慈明道：‘向上一路，千圣不然。’径山道：‘向上一路，热盌鸣声。’”下座。[⑦]

甚至宗杲在给著名词人、南宋状元张孝祥说禅时，也用了“向上一路”公案。[⑧]“热盌鸣声”应当是指无用的聒噪之声。[⑨] 这是用一个突如其来的否定，让人们不要执着于“向上一路”的公案和传心与否的谜团。之所以有必要这样遮拨掉这个“向上一路”，恰好是因为对于这个话头，无论正说（“千圣传心”）还是反说（“千圣不传”或“传己之心”）都对，但都容易堕理路。“向上一路”一

① 余英时：《朱熹的历史世界》，北京：读书·生活·新知三联书店，2004 年，第 432－434 页。

② ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《年谱》，《陆九渊集》，第 495－496 页。

③ ［宋］朱熹：《寄陆子静》，《晦庵先生朱文公文集》卷 36，《朱子全书》第 21 册，第 1564 页。朱子《与刘子澄》曰：“子静寄得对语来……但不免有些禅底意思，昨答书戏之云：‘这些子恐是葱岭带来。’渠定不伏，然实是如此，讳不得也。”（［宋］朱熹：《晦庵先生朱文公文集》第 21 册卷 35，第 1549 页。）

④ ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《年谱》，《陆九渊集》，第 497 页。

⑤ 我们不应设想今天所见的陆象山《轮对五箚》已经删除了原有的禅学成分，这样会犯了“诉诸未知”的逻辑谬误。况且，此文在其它历史文献（如《宋史纪事本末》卷 20、《历代名臣奏议》卷 50）中也出现，内容并无差异。《宋史》卷 434 还概述了五箚的内容，也没有“向上一路”的说法。（［元］脱脱等撰：《宋史》第 37 册卷 434，北京：中华书局，1977 年，第 12880－12881 页。）

⑥ ［宋］宗杲编：《正法眼藏》卷 2，《新纂卍续藏》第 67 册，第 606 页上。

⑦ ［宋］宗杲撰、蕴闻编：《大慧普觉禅师语录》卷 2，《大正藏》第 47 册，第 818 页中。“上堂”之人是宗杲，“慈明”即石霜楚圆，“径山”是宗杲自称。

⑧ ［宋］普济：《五灯会元》卷 20，《新纂卍续藏》第 80 册，第 427 页下。

⑨ 例如，《大慧语录》中他给刘子羽（案：朱子十四岁时其父朱松逝世，将朱子母子托付给刘子羽赡养。刘子羽为宗杲的法嗣，其弟刘子翬是少年朱子的老师武夷三先生之一）写信说：“若真个作得个了事凡夫，释迦、达磨是甚么泥团土块？三乘、十二分教是甚么热盌鸣声?”可见，“向上一路，热盌鸣声”是否定式的“机锋”的表达。（［宋］宗杲撰、蕴闻编：《大慧普觉禅师语录》卷 27，《大正藏》第 47 册，第 925 页上。）

语在宋代流传甚广。《景德传灯录》《五灯会元》《宗镜录》等皆有记载。[①] 苏轼《龙虎铅汞论》和黄庭坚《休堂颂》都用过“向上一路”一词，明确说它是禅语，可见其流行之广。受宗杲影响的张九成在其《孟子传》中也有“千圣秘奥传心之法”的表述[②]。

明白了“向上一路，千圣不传”，就明白了王苹的“非传圣人之心，传己之心”，也明白了为何陆象山评价其兄“古圣相传只此心”一句未安，而要说“斯人千古不磨心”。这都是故意否认“相传”来达到“直指人心”的效果。朱子说“向上一路未曾转拨”，就是指陆象山面见皇帝时，没有改掉从王苹到二陆传心诗的那种言说方式。虽然借用这种方式是为了推行儒家理念，但难免弱化了儒学的立场，甚至导致后学走向杂揉儒佛的暧昧道路。

何以得知朱子如此忌讳这种杂糅儒佛的进言方式？从朱子对吕公著（与程颢同时）的批评，便可看出。《吕氏大学解》卷首的朱子案语曰：

吕氏之先与二程夫子游，故其家学最为近正，然未能不惑于浮屠、老子之说，故其末流不能无出入之弊。（小字注：按《正献公神道碑文》载：“公进读，上语及释老虚寂之旨，公曰：‘尧舜虽知此，乃以知人安民为急。’”此其所差之端也。尧舜之道，精粗本末一以贯之，其所知者，似与释老不相似也。以为所知在此而所急在彼，是二本也。本原如此，则其末流之弊，岂可胜道哉！）[③]

为了向神宗进言，吕公著难免敷衍、随顺神宗的禅学爱好，只说一句“尧舜虽知此，乃以知人安民为急”。这看似务实，其实已经将形而上的精神世界拱手让给禅宗。吕公著乃吕祖谦的天祖父，吕祖谦是朱子最重要的学术同盟。朱子批评吕本中杂禅的同时，连吕祖谦的祖辈都不放过。可见朱子对此事有多介意。这种借禅说儒的进言方式，其流风遗韵，乃至有二程后学李衡对宋高宗说“所谓禅之说，儒家亦有之……周公亦坐禅”，令高宗愕然，李衡再徐徐奏曰“周公思兼三王，以施四事……夜以继日……坐以待旦。岂非坐禅乎？”这么说虽然是针对高宗好禅而劝其“何须更问禅”[④]，可谓用心良苦，但难免让步太多：在禅宗侵占思想领地的时候，非但没有当即劝阻，反倒摆出一副“愿分一杯羹”的姿态，实在是削足适履。所以朱子批评吕公著说：尧舜之道“精粗本末一以贯之”，儒家并非仅限于伦理、政治，也在个人的精神世界上与佛教分庭抗礼。在朱子看来，只有这种不妥协的儒学立场，才能真正地赢回君主的心。只有儒家思想掌握了君心这个“天下之大本”，才能矢志不渝地推行儒家的政治理想。因此，朱子希望陆象山在与孝宗面谈时，能“转拨”这种随顺敷衍的说禅风气。

陆象山做到了吗？单凭现存的《轮对五箚》，似乎找不到答案。但是象山《语录》提供了线索，其中陆象山回忆轮对的情形：“读第二箚论道，上曰：‘自秦汉而下，无人主知道’，甚有自负之意，其说甚多说禅。答：‘臣不敢奉诏，臣之道不如此，生聚教训处便是道。’”[⑤] “生聚教训”来自《左传》：越国虽被吴国打败，但越国“十年生聚，十年教训”，发奋图强，最终一雪前耻。陆象山以主战的当务之急，支开了孝宗的谈禅兴致。可是，这与吕公著的“尧舜虽知此，乃以知人安民为急”一语，方式仍是一样的。既然朱子曾专门批评吕公著的这句话，怎会对陆象山的相似言论无动于衷？在朱子看来，这样相当于放弃了在皇帝的精神世界上直接与禅宗对决的努力。可见，陆象山在轮对中论道，反而激发了孝宗的谈禅兴致，“万牛回首”也拉不回孝宗的逃禅之心，无奈之下又用吕公著一般的方式岔开话题，但这正好深中朱子的忌讳。

为何陆象山之论道会激起了孝宗的谈禅兴致呢？这恐怕与他的进言方式有关：其《轮对五箚》仍有二程后学的“传己之心”的话语模式的隐秘的痕迹，这表现在那则引起孝宗的禅学遐想的第二箚“论道”上。象山说：“道在天下，固不可磨灭；然人能弘道，非道弘人。今陛下羽翼未成，则臣

① ［宋］道原编：《景德传灯录》卷 7，《大正藏》第 51 册，第 253 页中；［宋］普济：《五灯会元》，《新纂卍续藏》第 80 册，第 77 页中；［五代］延寿：《宗镜录》卷 41，《大正藏》第 48 册，第 657 页中。

② ［宋］张九成撰、杨新勋整理：《孟子传》卷 9，《张九成集》第 3 册，第 814 页。

③ ［宋］朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷 72，《朱子全书》第 24 册，第 3492 页。“吕氏之先”指吕本中的曾祖吕公著。

④ ［宋］李衡撰、龚昱编：《乐庵语录》卷 3，文渊阁《四库全书》本，第 1 页。

⑤ ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《语录卷下》，《陆九渊集》，第 447 页。“上”指宋孝宗。

恐陛下此心亦不能以自遂。”[①] 此处，“道……不可磨灭”对应的是陆象山那句“斯人千古不磨心”，“人能弘道，非道弘人”对应的是二程后学的“非传圣人之道，传圣人之心，非传圣人之心，传己之心”。这是用孝宗喜见的“直指人心”的说禅方式来呼唤他的“仁心”，孰料说来说去，反倒助长了孝宗说禅的自负。虽然象山的劄子上没有“发明本心”“传己之心”等语，但朱子基于他对鹅湖之会的记忆，很自然会产生禅的联想。而二程后学以来的这种“借禅说儒”“传己之心”的进言技巧，自然勾起了孝宗的谈禅兴致。尽管象山“言者无心”，难敌朱子与孝宗“听者有意”。

象山无意于援用禅学，朱子误解了他。但象山确实想用发明本心的方式向皇帝进言。他说：“诸公上殿，多好说格物，且如人主在上，便可就他身上理会，何必别言格物?”[②] 而陆象山的“格物”是指发明本心，认为“所谓格物致知者，格此物、致此知也”[③]。据上下文，这个“此”指“良知之端”。象山《与李成之》曰：“古人所以不屑屑于间政适人，而必务有以格君心者，盖君心未格，则一邪黜，一邪登，一弊去，一弊兴。如循环然，何有穷已。”此说合乎他最惯用而自信的“先立乎其大者”的发明本心之法。他在《与朱元晦书》中指出士君子应当“行其所学以格君心之非”。[④] 可见，陆象山想在向皇帝进言之际对他发明本心，已是踌躇满志，孰料竟然铩羽而归。

宋孝宗好禅甚笃，他曾撰《三教论》驳斥韩愈的排佛言论，主张“以佛修心，以道养生，以儒治世”。史浩直接纠正他说：“《大学》之道，自物格知至而至于天下平，可以修心，可以养生，可以治世，无所处而不当矣，又何假释老之说耶?”遂使孝宗修改了《三教论》。[⑤] 朱子与史浩的见地是一致的。朱子赴朝廷向孝宗进言时，“有要之于路，以‘正心诚意’为上所厌闻，戒以勿言者。先生曰：‘吾生平所学，止有此四字，岂可回互而欺吾君乎?’”[⑥] 因此，钱穆与余英时认为朱子批评陆象山“向上一路未曾转拨”是指象山没有开导君主“正心诚意”，此说可取，但需要补充说明：朱子所说的“向上一路”是禅语，正是指从二程后学的“传己之心”到张九成的“传心”、再到二陆的鹅湖传心诗的借禅说儒的进言方式。朱子用“向上一路”打暗语，是料定二陆既然写得出鹅湖传心诗，必定知此语的禅学渊源。

为了与这种“传心/传己之心”的心学话语拉开距离，朱子的道统观更注重的是“惟精惟一”的精审工夫。朱子的《孝宗皇帝挽歌词》的首句便是“精一传心妙”，在“传心”之前加上“惟精惟一”，强调明辨穷理之功是传心的先决条件。他说禅宗的“作用是性”“只认得那人心，无所谓道心，无所谓仁义礼智”[⑦]，其实暗指陆学无精一之功。挽歌还说“神心应斗转，巽令亟风扬”，这是他曾希望能通过讲学而扭转孝宗的禅心与政治方向，这才是朱子希望的“向上一路”之转拨。[⑧]

最后的问题是：谁在孝宗心里面播下了禅宗的种子？或许正是宗杲。当宋孝宗尚为皇储、不久后即将登基之际，曾请宗杲普说，两人有诗偈往来，这几乎是政治“占卜”。宗杲献偈云：“既作法中王，于法得自在。”“荷担大事不寻常。”[⑨] 对于孝宗这位尚未登基、或许正在患得患失的皇储来说，这句吉言来得正是时候。孝宗待宗杲隆宠之至，在宗杲圆寂后，让宗杲著述编入《大藏经》：“淳熙初，赐其全录八十卷随大藏流行。”[⑩] 而淳熙初年，正是鹅湖之会发生的年代。

---

① ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《删定官轮对劄子》，《陆九渊集》，第 222 页。
② ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《语录》卷上，《陆九渊集》，第 404 页。
③ ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《武陵县学记》，《陆九渊集》，第 238 页。
④ ［宋］陆九渊撰、钟哲点校：《陆九渊集》，第 129、400、26 页。
⑤ ［宋］李心传撰：《建炎杂记》乙集卷 3，文渊阁《四库全书》本，第 11－12 页。
⑥ ［清］王懋竑撰、何忠礼点校：《朱熹年谱》卷 3，第 167 页。
⑦ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 8 册卷 126，第 3022 页。
⑧ 余英时对此诗作了精辟的分析。（参见余英时：《朱熹的历史世界》，第 854－863 页。）
⑨ ［宋］宗杲撰、蕴闻编：《大慧普觉禅师语录》卷 11，《大正藏》第 47 册，第 856 页上中。
⑩ ［宋］普济：《五灯会元》卷 19，《新纂卍续藏》第 80 册，第 405 页上。

四、皇权、宗教与知识的互动——朱子与南宋儒者的自我定位之调整

从宗教、学术与权力的互动关系看，固然皇帝可以请张九成这样的状元、天下一等聪明人给他讲学，可是，无论儒者在会通儒释上做到如何天衣无缝，仍然不如宗杲这样的禅师上堂说两句费解的“机锋”，因为士大夫不具备宗教的权威，而禅宗虽然呵佛骂祖、表面上藐视权威，但是最终还是师傅决定了谁是法嗣、谁的证悟被印可。所以，禅宗在拆除了所有的可言说的标准之后，并未消解权威，反而恰恰需要一个“传灯”的系统来维系某种权威。皇权与佛教各占据一种权威。在朱子看来，如果儒者只是应和着皇帝的谈禅兴致，如张九成暗用宗杲的看话禅之法解经、给皇帝讲儒家经典，那么六经都成了“公案”，就像猜谜的“谜面”一样，而“谜底”总是禅。面对皇权与佛教两种权威，儒者如果杂糅禅学，随顺其间，适成皇帝的清谈客，无法撼动整个局面。

为什么会形成这个状况？这还要从宋儒的整体格局说起。在知识、信仰与政治权力三方面，宋儒都是更为进取的参与者。在政治方面，宋代见证了士大夫政治地位的提升和政治主体意识的觉醒。余英时指出，在宋代天子与士大夫共治天下的局面上，包括朱子、陆象山在内的宋代儒者都有得君行道的理想，希望推崇三代之治、王道或尧舜之道去规范现实的政治。在信仰方面，理学旨在构筑一个可以与禅宗抗衡的精神世界。正是因为士大夫在信仰、政治两个领域皆有积极进取的空间，所以自然产生了一些在今天看来具有实验性的尝试，而宗杲与张九成的和会儒佛的尝试便是其中一种。到了朱子，这种政治参与意识和精神世界重构的努力并没有减弱，但是朱子醒悟到：士大夫游说皇帝的那种随顺说禅的“向上一路”的进言策略已经山穷水尽：如果儒者放弃了其学术本位，放弃了其在知识上与儒家经学上的权威，而曲意附和皇帝的说禅喜好，那么儒者已经丧失了撬动整个局面的阿基米德点。况且时代变了，二程、吕公著的时代还容许宽裕温柔地坐而论道；而到了朱陆的年代，国恨家仇已经使人在面对皇帝时无法从容恬淡，陆象山对孝宗说那句“臣不敢奉诏，臣之道不如此，生聚教训处便是道”，辞气之急切，可想而知。“发明本心”的言说技巧需要一个条件：听者承认讲者的权威。但是在这种对峙的气氛中，无论陆象山口才多好、讲学多动人，总无法为一个故意回避的人发明本心。孝宗困于高宗之政，有心无力，谈禅可能只是他的一种回避的策略。

宋代出现了天子与士大夫共治天下的局面。然而，士大夫的权力来自皇权，其文学和知识上的技能在皇权看来只是维持统治的工具。但士大夫并没有完全丧失他们的权威——经学。士大夫虽不垄断经典的诠释，但毕竟由于其知识、智力上的优势而得到皇帝与民众的尊重和信任。如果士大夫放弃了以知识为基础的经学立足点，而拿五经去附会禅悟，实在是邯郸学步。因为儒者若向皇帝讲五经中的王道，皇帝不得不听；儒者若要向皇帝“直指人心”，皇帝宁可听高僧的，因为他们才有宗教权威。从朱子的视角看，在宗杲与张九成的里应外合的冲击下，儒家经学正面临危机：宗杲已经指点张九成及其外甥如何诠释“格物”和《中庸》首章，如宗杲曰：“‘天命之谓性’，便是清净法身。”① 从思想创造的角度看，这种尝试未尝不值得欣赏；但从士大夫整体的文化定位而言，这是空前的危机：长此以往，不悟佛性的人，即使解经再严密，也是支离；而顿悟佛性的人，随手拈来一句儒家经典当作公案把弄，都是妙理。这样下去，在知识层面的可靠性保障何在？儒者在经学上的权威恐将轰然倒塌。因此，朱子在宗杲与张九成的阴影之下，试图用更严谨的经学诠释，搭建一个“由知识到经学，由经学到道统”的较为稳固的精神架构，这是明智的，因为这保证了士大夫能在“知识－皇权－宗教”的三边架构中找到一个稳固的立足点。这并不等于把朱子想象成一位主张知识领域价值中立的现代知识分子。朱子认为知识、政治、信仰三者是联动的，并不存在孤立的领域。理学的最高目标一直是重建天理的信仰、并确保儒家理想对现实政治的约束力。儒家虽然是入世的，但在生活与政治各方面所承担的功能（如道统、家礼等）无疑是具有宗教性的。在这一点上，朱子与二程、张九成、陆象山并无二致。但在儒者的自我定位上，朱子看到了一些程门后学效法禅宗的弊端，因而作出了调

① ［宋］张九成撰、杨新勋整理：《心传录》卷中，《张九成集》第 4 册，第 1162 页。

整。事实上，士人阶层必须先在知识上、特别是经学中的人文知识、规范性的“理”上站稳脚跟，才有可能凭藉其知识权威而进一步在信仰与政治上产生影响力。

从这个角度看，朱陆之争并不只是两种道德理论之争，或者两种教导学生的方式之争，而是关系到士大夫的整体定位。具体到言说方式而言，则表现在“近禅”还是断然“弃禅”。儒者到底是要以何种姿态出现在皇帝和学生面前？朱子对陆象山没有转变王苹以来的“传己之心”的“借禅说儒”进言方式自然感到失望。陆象山的点拨方式能感动那些向他求学的学生，却感动不了皇帝；况且他无法建立士大夫在知识上的权威，也无意于促成一种政治与伦理的公共讨论的空间。朱子《答吕伯恭》曰：“子静旧日规模终在，其论为学之病，多说：如此即只是意见、如此即只是论议、如此即只是定本。熹因与说既是思索，即不容无意见；既是讲学，即不容无议论；统论为学规模，亦岂容无定本？”① 朱子曰：“子静说话，常是两头明，中间暗……他所以不说破，便是禅，所谓‘鸳鸯绣出从君看，莫把金针度与人’，他禅家自爱如此。”② 在公共讨论与知识积累方面，在维持士大夫阶层在知识与经学上的权威方面，朱子学更具优势。朱子和二陆鹅湖诗曰：“旧学商量加邃密，新知培养转深沉。却愁说到无言处，不信人间有古今。”③ 其深意或许正在此。

在士大夫的自我定位方面，朱子学或许在南宋的时代是士大夫群体较为合理的选择。张栻与吕祖谦都与朱子在大方向上一致。张栻《答陆子寿》曰：“圣上聪明不世出，真难逢之会，所恨臣下未有以仰称明意。大抵后世致君泽民之事业不大见于天下者，皆吾儒讲学不精之罪。”④ 吕祖谦也说：“前书所论甚当，近已尝为子静详言之。讲贯通绎，乃百代为学通法，学者缘此支离泛滥，自是人病，非是法病。见此而欲废之，正是因噎废食。”⑤ 如果从宏观思潮来看，在朱陆之争中，陆学才接近当时的主流形态：张九成之学流行于浙东、江西，而陆学的流传也在浙东与江西，颇有重叠之处；而朱子早年师从的武夷三先生也都杂揉佛老，深受宗杲影响；湖湘学派的领袖胡宏虽然辟禅，但其后学在朱子看来也参杂禅学。总之，这种思想气氛理应更适合陆象山，更何况张栻家学浸淫于宗杲看话禅，而吕祖谦曾从学于张九成⑥。综合这些因素来看，朱子学竟能异军突起，扭转宗杲与张九成的学风，而成为后世的主流，简直是奇迹。这或许与当时朱、张、吕更为鲜明地区分儒释的意识有关。而陆王心学只有到了阳明的年代，由于“觉民行道”（余英时语）的新定位，士大夫转向平民讲学，才因其简易直截而获得学说传播上更强的生命力。

本文之所以复原朱子如何误解象山的视角，不是为了加深“陆子是禅”的偏见，更不是出于门户之见，而是为了客观地研究朱子之偏见的来源。传统学术只知朱子认为陆学是禅，却不知朱子之所以有此印象的真实来源。以往学界的认知只是：朱子青年时曾与宗杲及其弟子有些交涉。学界一般只当作一件轶事，却不知其影响竟至如此之深。本文重点指出：朱子批评陆象山的上孝宗箚子“向上一路未曾拨转”，其实是暗用了禅语“向上一路，千圣不传”，直指二陆的鹅湖传心诗中那个传心还是不传心（发明本心）的老话头。此处一点通，就构成了完整的历史线索，终于可以把朱陆之争中的鹅湖之会的故事讲“全”。余英时曾引入政治的视角解释这一事件，而笔者在此基础上再加上宗教的视角，把“向上一路”这一事件看成鹅湖之会上象山的“发明本心”的理想落实在政治、宗教活动上的现实遭遇和回响。

（责任编辑　于　是）

① ［宋］朱熹：《答吕伯恭》，《晦庵先生朱文公文集》卷 34，《朱子全书》第 21 册，第 1515 页。
② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 7 册卷 104，第 2620 页。
③ ［宋］朱熹：《鹅湖寺和陆子寿》，《晦庵先生朱文公文集》卷 4，《朱子全书》第 20 册，第 365 页。
④ ［宋］张栻撰、邓洪波校点：《答陆子寿》，《张栻集》，长沙：岳麓书社，2017 年，第 739－740 页。
⑤ ［宋］吕祖谦撰：《与邢邦用》，黄灵庚、吴战垒主编：《吕祖谦全集》第 1 册，第 500 页。
⑥ 参见刘玉敏：《心学渊源》，第 237－247 页；束景南：《朱子大传》，第 360 页。

朱子设教思想在士庶中的一贯性
——以义利之辨为角度

闫雷雷

【摘要】朱子认为利有好坏，但都要严辨义利。对不好的利当然要与义严格分别，极端即为舍生取义，这对士庶来说皆然，因为这关系到人禽之辨，有民之秉彝好德为基础。而考虑到位分、责任不同，对士庶的要求则有轻重、缓急之异，理学家并非苛刻无情者；对好的利仍要严义利之辨，是避免人为利而行义以至于终不免为利而行不义，朱子因此极推重董子“正谊明道”及张南轩“无所为而为”之说。但此时严辨义利并不意味着讳言利，“利者，义之和”既为自然之理，朱子对此平正说之，以礼乐政刑之惩恶扬善与以鬼神之福善祸淫来施教、劝谕皆正大光明，而并非就是以利害动人；朱子认为根本的是先要明理，义理明则利害自明。否则用心专主于功效利害上，设教即成设伪教，劝善即不免为劝恶，而士庶并受其诬。只有在上者既明义利之辨而为之倡率，其作为为政主体的地位才能凸显，政治才成就为德化政治而免于功利主义。且安顿好鬼神之福善祸淫对时政的辅助地位，神道设教的正大、充分含义亦得以彰明。

【关键词】义利之辨；朱子；设教；士庶；一贯

中图分类号：B244.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0138－09

作者简介：闫雷雷，（北京 100084）清华大学哲学系博士后。

义利之辨可谓是儒家的第一义，士庶之别亦属君子、小人的传统划分。[①] 宋代理学兴起，对于高标理想的理学家来说，既有圣人可学而至之理想为旨归，也有修养功夫之严格为落实，其严义利之辨自不待言，程朱与象山皆然。朱子认为利有两面性。一方面，不好的利在与义冲突时，儒者之喻义、重义乃至于舍生取义自有明训。而理学中对普遍之理的追求、宋世的礼教下移，是否意味着这种严格的义利之辨扩展至庶民群体？后世对宋儒之天理、礼教的批评即着眼于此。另一面，好的利如《易传》之“利者，义之和”，对这种义中之利，以高明、纯粹为追求的理学家可谓是不甚措意，程朱推重董子的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”即是代表。那么，士人对义中之利的这种态度如果放到治人领域是否会失之迂远？后世亦对理学家有此种批评。总之，不论是义利冲突时士人坚守义的这一标准下贯到庶民是否苛刻，还是士人对义中之利不甚措意的态度放到治人领域是否迂阔的问题，两者都直接关系到儒家同一的性善之旨、修己治人的一贯之道能否成立的重要问题。[②]

本文即围绕义利之辨，展开朱子设教思想在士庶一贯的前提下两者的差别，以体现其思想纯正而

① 传统论士庶分德、位两方面而言。本文在以喻义、喻利辨别君子、小人时，士庶之别乃以德而言。在设教过程中的上下之分时，士庶之别兼德位而言，即在上者既有设教之权势，自须以德配位；而圣贤、豪杰之士其有教化之效力，又非待有位而后行。

② 徐复观是主张儒家修己与治人之标准须分开的典型代表，《释〈论语〉“民无信不立”》《儒家在修己与治人上的区别及意义》皆阐发此意，如前一文认为“诚意、正心、修身，是对政治负责人自己说的；而对人民来说，则只是‘民之所好好之，民之所恶恶之’……这种修己与治人之标准的不同，是了解中国先秦儒家思想的一大关键”。陈立胜认为，“在儒家的修身传统之中，始终保持着修身与安人的双轨制”，修身与教化乃两套话语系统，如《论语》“君子喻于义，小人喻于利”一章“即已蕴含着两种不同的教化路径”。（参见徐复观：《学术与政治之间》（新版），台北：台湾学生书局，1980 年，第 299－300 页；陈立胜：《从“修身”到“工夫”——儒家内圣学的开显与转折》，台北：台湾大学出版中心，2021 年，第 270 页。）

富有层次的特点，分为四个部分：第一部分先概述朱子的义利观；第二部分讨论在面临义利冲突时，士庶的标准是否统一的问题，主要以妇女改嫁这一聚讼问题展开；第三部分论述朱子对“利者，义之和”这一义中之利如何言说、对士庶是否有不同的言说方式的问题，义中之利主要以鬼神之福善祸淫而言；第四部分则指出基于对人群的分裂而向庶民肆言感应之理终不免沦为设伪教，而有消解为政主体、颠倒幽明关系的弊端，所以朱子的义利之辨最后落脚到明义理上来，以此来成就政治之德化意义，以及神道设教之通天人、贯幽明的正大含义。

一、朱子论义利之辨

朱子的义利之辨可以说承程子而来。程子严守义利之辨，认为“大凡出义则入利，出利则入义。天下之事，惟义利而已”，义利不两立，所争毫发，乃至于论及舍生取义时标举出“义无对”，利不足以与义相对待。[①] 朱子进一步把仁义未尝不利的意思归入“义无对”的说法，其与弟子讨论“舍生取义”章曰：

蜚卿问：“生，人心；义，道心乎?”曰：“欲生恶死，人心也；惟义所在，道心也。权轻重却又是义。明道云：‘义无对。’”或曰：“义与利对。”道夫问：“若曰‘义者，利之和’，则义依旧无对。”曰：“正是恁地。”[②]

因此，“义无对”包含了两层含义：一是在义利发生冲突时，冲突严重至于需要舍生取义、杀身成仁，此时利不足以与义对，义胜利；二是根据“利者，义之和”，仁义未尝不利，则利在义之中，由义生出，义利两者近于本末关系。这两层含义中，利其实有好坏之分，如朱子论曰：“使物各得其宜，何利如之！如此，便足以和义。这“利”字是好底。如孟子所谓战国时利，是不好底。”[③] 不好的利要严义利之辨自不待言，而好的利仍要辨别义利，是因为利究属危殆之物，不辨明义利的本末关系容易导致末之胜本、舍本逐末。所以夫子罕言利，朱子解释道：“固是得道义则功利自至；然而有得道义而功利不至者，人将于功利之徇，而不顾道义矣。”[④] 对《孟子》首章与董子“正其谊不谋其利，明其道不计其功”两说，朱子的态度偏向后者：

孟子说“未有仁而遗其亲，未有义而后其君”，便是仁义未尝不利。然董生却说“正其义不谋其利，明其道不计其功”，又是仁义未必皆利，则自不免去彼而取此。盖孟子之言虽是理之自然，然到直截剖判处，却不若董生之有力也。向闻余论，似多以利随义而言，今细思之，恐意脉中带得偏僻病患。[⑤]

董子之言，并不否认义中之利，也包含“仁义未必皆利”之意，行仁义或有危害，但不管怎样，行义时对利害之后果都不计。因此其说既避免了为功利而行道义的弊端，又在义利冲突时能直截决断，所以朱子和程子一样，十分推崇董子的义利之论，认为董子所以度越诸子者即在于此。朱子既推崇董子此语，所以当其学友张南轩据义利、王霸之辨而发出“无所为而为”之论时，朱子极力表彰道：

盖其常言有曰，“学莫先于义利之辨。而义也者，本心之所当为而不能自已，非有所为而为之者

① ［宋］程颐、程颢撰，王孝鱼点校：《二程遗书》卷 11、12，《二程集》上册，北京：中华书局，2004 年，第 124、420 页。

② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 4 册卷 59，北京：中华书局，1994 年，第 1404 页。标点有改动。另，朱子弟子云“义者，利之和”，与《易传》“利者，义之和”不同，恐记者之误，姑阙疑。以下引《朱子语类》《朱子文集》，标点亦有改动处，不再注明。

③ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 5 册卷 68，第 1707 页。程子亦对利作区分：“阴为小人，利为不善，不可一概论。夫阴助阳以成物者，君子也；其害阳者，小人也。夫利和义者，善也；其害义者，不善也。”（［宋］程颐、程颢撰，王孝鱼点校：《二程外书》卷 19，《二程集》上册，第 249 页。标点有改动。）

④ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 8 册卷 137，第 3263 页。

⑤ ［宋］朱熹：《答刘季章》，《晦庵先生朱文公文集》卷 53，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第 22 册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010 年，第 2498 页。《晦庵先生朱文公文集》以下简称为《朱子文集》。

也。一有所为而后为之，则皆人欲之私而非天理之所存矣”。呜呼，至哉言也！其亦可谓扩前圣之所未发，而同于性善、养气之功者欤！[①]

这是朱子对南轩的盖棺论定，考虑到双方的道义之交，不可以其为交情、溢美之词而忽视之。如果说在董子那里，“正其谊不谋其利”隐含的另一个意思即是“正其谊不计（避）其害”，就是把与义无关的计较、利害都扫除掉，南轩此说可以说是明显地把两者都揭示出来，所以朱子才会不吝赞美，而论学时多有援引。

通过朱子对前贤、时人义利观的评述，我们可以概述朱子的义利观为：不论利之好坏，都要严义利之辨。第一，面对不好的利，义利有冲突时，须坚持义利之辨，在某种严峻形势时即是坚持人禽之辨。这一划界的严格在士庶之间的张力需要探讨。第二，在面对好的利时严辨二者，是怕人为了利而行义，以至于沦落到为了利而行不义的后果。但对朱子这一用心后世常有误解，以为严辨义利就等于义利相妨、截然对立。实际上，朱子反对功利主义，但并不反对利，表现在两个方面：首先，“利者，义之和”属理之自然，对此利不能讳言不讲，否则有失正大；其次，讲明义也包含对如何审时度势、使义得以施行的考虑判断。如朱子说：“只要去求可求成，便不是。圣人做事，那曾不要可，不要成！只是先从这里理会去，却不曾恁地计较成败利害。”[②] 说圣人不要成功则为不近人情，但着重考虑成败利害则有害圣人心地之正大。所以朱子既有针对后世的情势拘牵而发的圣人难为论，又对谈利害有着警惕，以其有流为功利主义的危险。朱子根本上以明理为先，“只要明义理。义理明，则利害自明”[③]，以义理通晓利害，则义理不虚而利害亦得以规范而正大。

二、严辨义利与礼下庶人

孟子即已把义利之辨与人禽之辨联系起来，如“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”（《孟子·离娄下》），又论舍生取义曰“是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳”（《孟子·告子上》）。君子存此几希处，庶民虽有却多丧失。因此孟子论义利之辨严矣，而庶民亦不能外，这多少可以说是先于宋儒的“礼下庶人”论。宋以后贵贱无常，朱子制订《家礼》，即有礼下庶人之意，或者说是勉民行礼成俗。[④] 其中，影响很大、启辩亦多的是夫妇一伦中的孀妇改嫁问题，朱子曾就此事对友人有过一番劝说：“昔伊川先生尝论此事，以为饿死事小，失节事大。自世俗观之，诚为迂阔；然自知经识理之君子观之，当有以知其不可易也。伏况丞相一代元老，名教所宗，举错之间不可不审。”[⑤] 丞相之家当然不会有迫于饥寒而改嫁的情况，但伊川所论乃自饿死之极端结果来凸显失节之不可，遑论饿死以外的其他理由，所以朱子并非无端引述伊川之言。朱子认为“知经识理之君子”一定会赞同伊川此说，而知经识理之士未必皆有位，朱子对友人的劝勉就不仅仅是以德配位的思路。可以说，伊川此语是剥落了一切身份、生活状况等外在因素后下的绝对判断，改嫁非明理之君子所认可，世俗之论更多的是被批评而非含容的对象。这自然反映出朱子礼法化民、理之不易的思路。

从对此理的发明者的角度来说，这种见识、斩钉截铁之论是由程朱之先知先觉者先明、先倡的，此与是否在上位无关；从对此理的遵循者的角度来说，在义的意义上人不可失节，义本身即是一强要求，位则显得无关紧要，义就不仅仅只是对有位者的要求，乃是一普遍的道义要求。在明此理者只是自行、自尽，哪怕对世俗之论有批评，尚未扩展至治人领域，只有到了结尾处朱子点出对方的士大夫

① ［宋］朱熹：《右文殿修撰张公神道碑》，《朱子文集》卷 89，《朱子全书》第 24 册，第 4140 页。

② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 7 册卷 108，第 2687 页。

③ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 8 册卷 139，第 3322 页。

④ 如日本学者吾妻重二对《朱子家礼》表彰道：“正如‘圣人可学而至’的口号所示，朱子学不是依据家庭和阶级等‘出身’而是依据‘学问’向人们展示发展潜能。同理，朱熹在仪礼方面也构思出能为任何人所实行的仪礼书。”（［日］吾妻重二：《爱敬与仪章：东亚视域中的〈朱子家礼〉》，吴震等译，上海：上海古籍出版社，2021 年，第 15 页。）

⑤ ［宋］朱熹：《与陈师中书》，《朱子文集》卷 26，《朱子全书》第 21 册，第 1173－1174 页。

身份作为补充，方有从修己到治人的转换。这中间的层次依次是：士庶（以德言）——士（以位言）——庶（以位言），以位而言的庶民虽尚未出场，但可以说已经由在位者的士带出了。以道义而言，则行义对士庶来说都紧迫，关乎人之为人，但只有知觉者才感受到紧迫，对蚩蚩之氓而言则紧亦可、慢亦可，也就无所谓紧迫；以位而言，显见的是士较之庶紧迫得多，有位之人若对义担负不起，则民无所瞻仰、取法，所以朱子在书信后面会强调对方士人身份的重要性作为补充。可以说，位分让人须有德的理由焕发起来、不容回避的情势严峻起来。反过来，这即是说庶民在道理上仍然无可推卸之责、无法逃避之义在情势上缓和下来。如此，像朱子以百姓为“醉生梦死”① 并非是有多么鄙薄，而是不把德性成就的担子放在庶民身上。换言之，没有先知先觉者，则无所谓道义之紧迫感，亦无从强调士庶位分之别；先知先觉者既出，其人并不限于位分，即产生了不限位分之道义上的紧迫感，之后才有考虑到位分不同对士人更紧迫的要求。

士庶在情势上既有行义之缓急不同，再考虑到如守节之事，虽然饿死与其他理由在失节前皆属次要，然饿死与诸其他理由之间毕竟有轻重之别，且饿死多是民众面临的处境。因此，道义上的评价与事实案件上的裁断是不同的，朱子会考虑到士庶之别，如下面这一案例所示：

“建阳簿权县。有妇人，夫无以赡，父母欲取以归。事到官，簿断听离。致道深以为不然，谓夫妇之义，岂可以贫而相弃？官司又岂可遂从其请?”曰：“这般事都就一边看不得。若是夫不才，不能育其妻，妻无以自给，又奈何？这似不可拘以大义。只怕妻之欲离其夫，别有曲折，不可不根究。”②

上例是夫死而朱子认为妇当守节勿再嫁，此为夫不能养其妻，而朱子却又赞同听其妻离婚。这一矛盾若基于朱子对士庶差别的考量就容易理解。朱子未尝不以夫妇有恩为大义所在，且朱子任地方官时即以此劝谕百姓。③ 但这事实上在士人那里虽因以德配位而为一更急迫的要求，但亦属一相倡之举，总是在先知先觉之道义自觉之后，否则朱子也不会与友人谆谆言之；在庶人处就宽缓的多，甚至于要求、裹挟反而有悖人情，不得已而宽之任之可也。

论标准，则只有一个标准，出义则入利，入义则出利，义利之辨不容含糊。义利之辨的普遍性放在庶民身上之所以不为苛责，既体现在民众之秉彝良心上，如孟子所论“非独贤者有是心也，贤者能勿丧耳”。朱子论“心之所同然”举例曰：“如子之于父，臣之于君，其分至尊，无加于此。人皆知君父之当事，我能尽忠尽孝，天下莫不以为当然，此心之所同也。今人割股救亲，其事虽不中节，其心发之甚善，人皆以为美。又如临难赴死，其心本于爱君，人莫不悦之，而皆以为不易。”④ 民心对义理自有知觉处。而且民若触犯罪刑，亦可有王政中“杀之而不怨”的情形。以此知礼下庶人中严辨义利的当然性；论情势，有对义理分明之知觉，才会有对道义全体、紧迫之承受，庶人对义理知得浅近，士庶之间生活处境又不同，因此士庶之间行义之缓急不同，对庶人之含容并不遽然为非。这并非是自感迂阔而从众，更绝非以犬马畜民为合宜，乃是虑及民众之身份、处境而不得已之举。听妻离夫既为不得已，虽为行权，但在判官如朱子处只得如此，其心自不无缺然。然若必以大义断之、遂致饿死之事，而民以为迂，则更有憾焉；在被断之妇人处，离其夫而可活固然不失正当，但当亦不会径以夫妇相离、绝恩而己遂得一生路为欣然。民生如此固为不幸，断案如朱子之贤亦不免嗟叹。由此观之，理学家又何尝是冷酷之人?⑤

需作补充的是，除了在所责之人有士庶身份的差别，在责人者自身亦然，因士庶之别而权责不

① 朱子曰：“‘百姓日用而不知’，便是不知所谓发生，亦不知所谓收敛，醉生梦死而已。”当然，这其中也有朱子对时运日降、圣贤寥落的感慨。（［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 7 册卷 116，第 2796 页。）

② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 7 册卷 106，第 2644 页。

③ 朱子《揭示古灵先生劝谕文》释“夫妇有恩”曰：“贫穷相守为恩，若弃妻不养、夫丧改嫁，皆是无恩也。”（［宋］朱熹：《朱子文集》卷 11，《朱子全书》第 25 册，第 4620 页。）

④ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 4 册卷 95，第 1390 页。

⑤ 伊川所作《先公太中家传》载有其父程太中取甥女归嫁事，朱子弟子因此质疑曰：“取甥女归嫁一段，与前孤孀不可再嫁相反，何也?”朱子答：“大纲恁地，但人亦有不能尽者。”（［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 6 册卷 96，第 2473 页。）

同。如朱子论《大学》“齐家治国”章曰：“这是说寻常人，若自家有诸己，又何必求诸人；无诸己，又何必非诸人。如孔子说‘躬自厚而薄责于人’，‘攻其恶，毋攻人之恶’。至于《大学》之说，是有天下国家者，势不可以不责他。然又须自家有诸己，然后可以求人之善；无诸己，然后可以非人之恶。”① 如此，被责者与责人者皆有士庶之别，因此道义判断与施政断案就会有紧张与差异，更不能执一端遽判理学家之苛刻。

三、士人无须讳言义中之利

如果说对不好的利严义利之辨会存在是否苛刻的问题，尤其是下贯到庶民的时候，那么面对“利者，义之和”，此时再分辨义利是否就迂阔、不近人情？这种分辨是要回避提及义中之利吗？若否，对义中之利的言说要有何种分寸？“利者，义之和”可以表现在人事之赏罚以及鬼神之诛责两方面。朱子释孟子所言“未有仁义而遗后其君亲”曰：“义中自有利，使人而皆义，则不遗其亲，不后其君，自无不利，非和而何？”② 治世之时政善俗美，为政者举措得宜，褒善惩恶，都体现了仁义则利、不义则不利；鬼神之诛责如《尚书·汤诰》“天道福善祸淫”、《易传》“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”、阴德感应之说等，都体现了义则利、不义则不利。但问题也由此引出，有对孟子乃以利害诱惑梁、滕之君的批评③，相反，亦有以“无所为而为”陈义太高而对民众之劝善无效，劝谕民众怎么可以不讲祸福利害呢？我们以后一种批评入手，进而探究这种批评在朱子的义利之辨体系中会有怎样的应对。先来看明末清初的学者陈确庵的说法：

> 予惟古圣贤之立教也……未尝不以死生祸福之说动天下之人之心，而生其惧思也。后之儒者则不然，曰：“善，我所当为，非必有所慕而为之；恶，我所当去，非必有所畏而不为。”其义精矣。然去古人神道设教、百姓日用而不知之意，则有间矣。④

详论者之意，未尝不以“无所为而为”之说为高矣、美矣，境界要高过以祸福报应之说来劝善的“有所为而为”，然它又只对士君子有效，民众对此则无动于衷。而且儒学原本就有以“天道福善祸淫”诸说劝善的传统，那些批评善书、功过格等为功利遂已溢出儒家范围的说法实乃数典忘祖。报应设教说既堂而皇之，则不论是学者纷然为《太上感应篇》之类作序、作注，抑或善书上升为官方敕典，民间或官方的“劝善运动”都开展了起来。⑤ 如此一来，士庶之间彼此隔绝、井然不犯，感应之理在君子言之为功利而不免玷染，向庶民宣传乃有效遂成合理；实际上，这到后来就变成众人皆热衷于谈报应，无所谓士庶之别，而天人对答如响。论者以南轩“无所为而为”之说在提升君子之自修、使其标准更严苛的同时，却与民众渐行渐远，越来越孤绝，其实是认定此说偏离了孔孟原本的教旨。问题在于，儒家当然重视反求诸己、“躬自厚而薄责于人”，但这种区分与修己治人的一贯肯定是相协调的，而不是两套标准。若“无所为而为”之说陈义太高径至于有益于修己而有碍于治人，它是否还会得到朱子的赞赏，这种高明而无实难道不是朱子所批评的吗？我们先来看朱子如何辨析、运用鬼神之感应之理的，以此来回应义中之利所涉及的义利之辨的问题。

---

① ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 2 册卷 8，第 425 页。

② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 5 册卷 68，第 1709 页。

③ 如郑叔友质疑道：“吉人惟知为善而已，未尝望其报也。为善而望其报，是今世委巷溺浮图者之处心也。孟子劝滕文公曰‘苟为善，后世子孙必有王者矣’，是心何心哉！”（参见［宋］朱熹：《郑公艺圃折衷》，《朱子文集》卷 73，《朱子全书》第 24 册，第 3546－3547 页。）

④ ［明］陈瑚：《斗姆阁碑》，《确庵文稿》卷 15，《四库禁毁书丛刊》集部第 184 册，北京：北京出版社，1998 年，第 393 页。又如，孙夏峰针对时人批评功过格非儒者之道，引孟子“强为善而已矣”及《易》余庆、余殃之说辩护道：“君言报施非儒者之道，是‘无所为而为’，可与知者语，难为世人言。”（［清］孙奇逢：《日谱》卷 9，张显清主编：《孙奇逢集》下册，郑州：中州古籍出版社，2003 年，第 358 页。标点有改动。）

⑤ 皇帝如宋理宗、明嘉靖帝、清顺治帝，学者如真德秀、惠栋、俞樾，皆为《太上感应篇》或题字、或作序、或作注。（参见［宋］李昌龄、郑清之等注：《太上感应篇集释》，北京：中央编译出版社，2016 年；吴震：《明末清初劝善运动思想研究》（修订版），上海：上海人民出版，2016 年，第 51－53、415－417 页。）

朱子之鬼神观循乎传统的敬而远之的态度，且认为鬼神福善祸淫："鬼神只是二气屈伸往来。在人事，如福善祸淫，亦可见鬼神道理。《论语》少说此般话。"① 朱子既信此感应之理，遂以此设教劝善，这和前引孙夏峰所追溯的传统相一致。朱子在地方官任上晓谕百姓，曾引《孝经》"庶民之孝章"劝孝，对不孝之人乃如是儆戒曰："天所不容，地所不载，幽为鬼神所责，明为官法所诛，不可不深戒也。"② 朱子论政自是以《论语》"道之以政"章为准，"道之以德，齐之以礼"方为善治，其中亦离不开政刑。从流传下来的政令来看，朱子为政时也是这样做的。③ 值得注意的是，除了政府作为，《示俗》还包括了鬼神之责，且置于官府作为之前。朱子此处仅就不孝之人说向鬼神之诛责，可以推测，鬼神之护佑善类自亦为朱子肯认。因此，除了"道德齐礼"章中的德礼为主、政刑为辅的为政思路，在政府之人力作为之外，还存在着幽与明或者说天与人相结合的方式，这一配合关系如何后面会作探讨。我们先以此劝谕文追问，朱子劝谕百姓既以鬼责、阴谴为说，当其面对士大夫是否另有高标准相要求，或者说是只讲"无所为而为"就足够，不必说向义中之利、赏罚之劝惩，因而对两类人有两套说辞？我们先来看这两段书信：

救仁皇必至之祸，成主上莫大之孝，任此事者，非公孰能？诚能为之，天佑忠孝，必俾公炽昌寿臧，子孙保无疆之休。（《上富郑公书》）

……则公及人之功，岂细也哉！匪惟先兄父子怀结草之报，当获上天之佑，后昆享繁衍盛大之福。（《上谢帅师直书》）④

此为《程子文集》中伊川劝说大臣的两封书信之结尾语，明显是行善得报的意思，其劝勉方式竟与朱子之劝谕百姓无异。就这两段话是否为程子之语，朱子与张南轩在编订程子文集时曾有讨论，朱子以削去此语为避嫌：

与富公及谢帅书，全篇反复，无非义理。卒章之言，止是直言义理之效、感应之常。如《易》……《诗》之《雅》《颂》，极陈福禄寿考之盛，以歆动其君，而告戒之者尤不为少；《卷阿》尤著。孟子最不言利，然对梁王亦曰"未有仁义而遗后其君亲者"，答宋牼亦曰"然而不王者，未之有也"，此岂以利害动之哉？但人自以私心计之，便以为利，故不肖者则起贪欲之心，贤者则有嫌避之意，所趣虽殊，然其处心之私则一也……若使先生全篇主意专用此说，则诚害理矣。⑤

朱子认为，问题并不在书信结尾的那两段话本身对不对，义理之效、感应之常正是如此，两段话本身无可非议。但以何种心意出之、此话在全篇中轻重如何，即决定其是否有以利诱人、不够正大的问题。如果类比"观过知仁"的方式来看，庶民那里容易产生的是贪欲之心，在士人这里更容易有避嫌不讲却仍为不正大的私心，虽是矫枉过正，但与民皆失之。朱子反对的正是这种士庶的分层与隔断，不能因民众对此理的陷泥而避嫌不说。在士人自身固为不够正大，根源在误解了感应之理，对民众实际上亦有鄙薄之意，而未能通过平正地对待感应之理从而对民尽率导之责。

这种言说的分寸为什么会产生不同的回应呢？或者说应者的差别何在？"无所为而为"之说并不回避讲感应之常、自然之效，而且会产生歆动听者的效果，这种歆动与以利害之恐动究竟何异？是否兴起的一是好善恶恶之心、一是趋利避害之心？这样说来，还是误解了"无所为而为"，不免又落入批评之中。实际上，正如言者不避利害之论，闻者又岂是无所感于此？只是正大之感必有正大之应，民众的趋利避害之心在兴起的好善恶恶之心中被规范、引导了。可以说，在"无所为而为"中，人固然非为利而行义，但义中之利、理之常态的发舒无疑对人的行义是有帮助的，这种正面意义的助推

① ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第3册卷39，第1013页。

② ［宋］朱熹：《示俗》，《朱子文集》卷99，《朱子全书》第25册，第4585页。

③ 如《朱子文集》卷99之《晓谕兄弟争财产事》对兄弟二人分家且互相推脱不纳赋税，晓谕其同居共财，孝养父母；卷100《晓谕居丧持服遵礼律事》劝诫"居父母之丧而全释衰絰、尽用吉服者"，并申明律令上的惩处。（参见［宋］朱熹：《朱子文集》卷99、100，《朱子全书》第25册，第4585－4586、4617－4618页。）

④ 参见［宋］程颐、程颢撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，第598、612页。

⑤ ［宋］朱熹：《与张钦夫》（别纸），《朱子文集》卷30，《朱子全书》第21册，第1319页。

作用不可径直视为以利害动之，因为它是奠基于仁义本身的不容已之上而附丽增彩的。[①] 藉此，我们可以理解为什么不仅仅是不义而亡的教训可以让人警醒，即使是义而不利、舍生取义仍能“益为吾道之光”而让观者得以兴发。因为“利者，义之和”，所以可以且不能回避言义中之利，此时言利是对义的表彰、增彩义的盛大；而本没有义中之害，但若不得已临到舍生取义时，此时之害乃逼显义的凛然。所以对义中之利的表彰不能看作一种策略，而是人的自然应对、义本身的宣著流行之态。因此，若劝诫别人时主意专在利害上，只会感发对方的贪欲之心，这种做法当然是“有所为而为”；反之，担心落入以利害动人而绝口不言利害，其心不够正大，避嫌也不能当得上“无所为而为”。可以说，后世对南轩的批评误解了此说。

四、明神道与诚设教

朱子认为鬼神之福善祸淫是实有此理、实有其事，它决非是基于人群的差别而可以被说成可有可无。那些主张“无所为而为”之说无法对民众讲、而感应之说中的义中之利不必甚至不能对君子提的观点，很容易滑转为那样一种对感应之理的随意性、策略性言说，而把此理说差了。因此，拿儒家感应之说来批评“无所为而为”的诸般说法，可谓“其貌则孔，其心则释”。对释氏玩弄感应之理的弊病，程朱皆有批评：

或曰：“释氏地狱之类，皆是为下根之人设此，怖令为善。”先生曰：“至诚贯天地，人尚有不化，岂有立伪教而人可化乎?”[②]

“……如知觉运动，是其上一梢也；因果报应，是其下一梢也。”或曰：“因果报应，他那边有见识底，亦自不信。”曰：“虽有不信底，依旧离这个不得。如他几个高禅，纵说高杀，也依旧掉舍这个不下，将去愚人。”[③]

一旦自己为“有见识”而不信地狱、因果，却以此怖令他人信从，人群之间就分裂成两种人。设教者既作弄本来正大之鬼神，教已是伪[④]，设教之“设”亦做作，此即是“设伪教”。前引朱子与张南轩的辩论，南轩自身亦相信天道感应，但因误解感应之理中的利害为利欲，即囿此理专属不肖者所言。同样，释氏既以此为专为下根之人设，也是由于不明鬼神之理而遂说向地狱、因果之伪，其高禅之见识亦不实。朱子既反对避嫌不讲利，又强调不论贤愚，鬼神之理皆不能外。因此，当友人认为“鬼神之情状见乎幽者为不可诬，则轮回、因果之说有不可非者。谓上智不在此域可也，谓必无是理不可也”，朱子反诘道：

盖不知此理是合有邪？合无邪？以为不可谓必无是理，则是合有也。合有则盈天地之间皆是此理，无空阙处，而上智之人独不与焉，不知又向甚处安身立命？若是合无，则凡此所谓不可无之理，乃众生之妄见而非真谛也。[⑤]

把鬼神感应之理说成地狱、因果之类，进而就会以此理为或有或无、一类人有一类人无，衡诸理之无外，则或诬君子、或罪小人，顾此而失彼，反倒与其兼顾两者之初衷相悖。而误以人分两类、理遂因人而异，其根源仍在不明鬼神之理，所以朱子在此封书信中又引伊川“造化之迹”及张子“二

① 礼乐政刑之施行，若得其公正，也只是一个善善恶恶，但正如“观”卦之义，对一件事情本身的赏罚，其有劝惩、兴发作用乃自然而然，这是因为气类相通而心有同然之理。在这个意义上，哪怕最终是人因慕赏而动、有忌惮而收敛，朱子亦不否认这其中的意义。如朱子论：“若是举世恁地各举其职，有不能者，亦须勉强去做，不然，也怕公议。既无公议，更举无忌惮了!”由于设教者一上来就是以诚而感的，所以哪怕或有被感者不以诚应，民之被化始终是敞开的、通达的。（［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 7 册卷 108，第 2685 页。）

② ［宋］程颐、程颢撰，王孝鱼点校：《二程遗书》卷 13，《二程集》上册，第 139 页。

③ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 8 册卷 126，第 3036 页。

④ 如或人问释氏“因缘”之说，朱子答：“若看《书》‘作善降之百祥，作不善降之百殃’，则报应之说诚有之，但他说得来只是不是。”（［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 8 册卷 126，第 3031 页。）

⑤ ［宋］朱熹：《答吴公济》，《朱子文集》卷 43，《朱子全书》第 22 册，第 1962 页。

气之良能”论鬼神之语，言鬼神“不但见乎幽而已，以为专见乎幽，此似未识鬼神之为何物，所以溺于轮回、因果之说也”。[①] 教终须设，鬼神之理亦须妥当安置，朱子即是使其依傍于时君之作为：

德粹问：“人生即是气，死则气散。浮屠氏不足信。然世间人为恶死，若无地狱治之，彼何所惩？”曰：“吾友且说尧舜三代之世无浮屠氏，乃比屋可封，天下太平。及其后有浮屠，而为恶者满天下。若为恶者必待死然后治之，则生人立君又焉用？”滕云：“尝记前辈说，除却浮屠祠庙，天下便知向善，莫是此意？”曰：“自浮屠氏入中国，善之名便错了。渠把奉佛为善。如修桥道造路，犹有益于人。以斋僧立寺为善，善安在？所谓除浮屠祠庙便向善者，天下之人既不溺于彼，自然孝父母、悌长上，做一好人，便是善……”某问：“汉时如郑康成注二《礼》，但云鬼神是气。至佛入中国，人鬼始乱。”曰：“然。”[②]

释氏之“不足信”即在其伪，实则并无地狱，至如朱子弟子所论“人生即是气，死则气散”，弱化鬼神之意；释氏装神弄鬼以恐动人，即是不诚，根源在不明鬼神之理。这是朱子亦辟释氏为伪教的意思，前面已经论述。不过，朱子弟子虽上来就否定地狱之类的说法，但仍以恶人死后不获惩为缺憾，或者说若无死后之惩罚，恶人生时岂不肆无忌惮？这与前引程子语一条中提问者的思路很接近，即释氏彼说至少有用鬼神劝善惩恶的努力，其努力只是因基础虚妄为白费乃至有害，吾儒又该怎样弥补此空缺？或许需要一个类似于地狱的替代物？毕竟对此存而不论，且不说会使彼教趁虚而入，在儒家即缺失了一教化地盘，最终就会是此退而彼进。在程子看来，哪怕是圣王之至诚之教亦非是可以包管人人从化，冥顽不化是人力之憾、尧舜病诸，其答语近于孟子“至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也”之意，然又似意犹未尽；朱子通过“回向三代之治”看似回避了这一问题，实则摆落枝叶，溯源追本，如有时王之惩恶扬善，就不会有这样的恶人侥幸的问题，设伪教而劝善惩恶反倒是在根源上造成恶的不断出现。朱说可谓是把程子说法的两方面含义都变本加厉。程朱当然相信感应之理，但用心确实不在报应之说上与释氏校长短、争高下。人尽人事之当为，鬼神辅弼王政之不及才得以有坚实基础。大本既立，顽人不化、恶人侥幸虽仍为遗憾，然非人力所及，自属末节；相反，强人之信从，势必斤斤于每善之必报、每恶之必惩，鬼神既不足以担此，则终将曲为之说而诬枉鬼神、翻转幽明。所以朱子会认为佛教入中国后导致“人鬼始乱”，《答吴公济》一书亦以其人为不明鬼神之理。

教当然要设，但归根结底不在如何设上面，设教之诚伪取决于是否明理，策略则不必论。因此，朱子对“设教”之说甚为提防，而首重明理，若在设教用心上与他教校短量长，则不免自欺欺人而又宽假对方。对虽亦辟佛但见识不够的司马温公，朱子直言论之曰：

来书所问鬼神二事。古人诚实于此处直是见得幽明一致，如在其上下左右，非心知其不然而姑为是言以设教也。后世说“设教”二字甚害事！如温公之学问虽一本于诚，而其排释氏亦曰“吾欲扶教耳”，此只是看道理不透，非独欺人而并以自欺。此《大学》之序所以必始于格物以致其知也。[③]

据《刘先生谭录》所载，温公以释氏天堂、地狱之说为妄诞而不足信，刘元城则原释氏设教用心而赞同释氏此说，且天堂、地狱既有怖令恶人从善之效果，本身又属存而不论之领域，未可遽断其为子虚乌有，温公对此无法反驳，遂只得以“吾欲扶教”自解。[④] 以此可知温公本身并不明晓鬼神之理，所以对释氏之判定在设伪教以化人与其教为真之间模棱两可，而最终仅以表露其崇儒抑佛之心意来辩解，不得不说这是难以服人、落人下风的，且潜含着儒家之教亦虚假设之的意味，这与程子对释氏“设伪教”之断语高下立判。

因此，朱子论设教以明理为先，以为政者之施设为主体，而鬼神辅弼政教之不及乃末节，不专主

① ［宋］朱熹：《答吴公济》，《朱子文集》卷 43，《朱子全书》第 22 册，第 1961 页。

② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 8 册卷 126，第 3033－3034 页。

③ ［宋］朱熹：《答郑子上》，《朱子文集》卷 56，《朱子全书》第 23 册，第 2679 页。

④ 参见［宋］韩璧：《刘先生谭录》《诸儒鸣道集》，张元济主编：《四部丛刊》四编第 103 册，北京：中国书店，2016 年，第 1140 页。

以鬼神感应之说来劝善。当然，说人政为主体、鬼神为辅助首先树立的信念是人事亦即代天所为，人判首先彰显着神判，这之后鬼神辅王政之所不及才不会是两套系统或者说总是落后一着，幽明、天人总为一贯。如朱子曰：

如帝命文王，岂天谆谆然命之！只是文王要恁地，便是理合恁地，便是帝命之也。①

许多典礼，都是天叙天秩下了，圣人只是因而敕正之，因而用出去而已。凡其所谓冠昏丧祭之礼，与夫典章制度、文物礼乐、车舆衣服，无一件是圣人自做底。都是天做下了，圣人只是依傍他天理行将去。②

文王顺理而为、圣人制礼作乐，明面上呈现的只是圣人如何如何作为，但根源处皆在天，天无处不发挥其效力，人时时听天所命。如虽是“人能弘道”，人有主动性，但若无道可弘，则人亦不能以德润身。圣人之参赞化育即是对圣人之心即天地之心的最好体现。人的主动性并不在一味屈从于或者说玩弄鬼神上面，亦不体现于人之僭妄擅作或者说自绝于天命之时，而是圣人既有此甚大力量、阖辟乾坤之功又战战兢兢，依傍、听命于天理。如此，若时君神道设教至于极处，安顿好民众时亦即安顿好了鬼神，民之惑乱于不正之鬼神则不复存在，如朱子论曰：“老子谓‘以道莅天下者，其鬼不神’。若是王道修明，则此等不正之气都消铄了。”③ 王道修明之世，在上者既洞彻幽明，则可成就其为主导而又与民众同处其中的信仰世界。④

义利之辨在传统中即是士庶之别的判断标准，典型的如《论语》所说“君子喻于义，小人喻于利”。面对人群德性、位分的差异如何把义利之辨贯彻下去，教化即为必要。孔子论“道德、齐礼”一章、孟子恒产与恒心之辨，都体现了这种设教努力。对宋代理学家来说，既有为己之学目标的远大及相应上工夫的严格，又有礼教下移的设教努力，义利之辨标准既严格，范围亦广大。但他们受到来自两方面的批评：一是礼教下移即是以一理齐民、以高节大义责人；二是其时释氏理有断异、教分层次的教法，对理学家亦有挑战。朱子自身严义利之辨，至理无外，人性皆同，不容有义利之辨品格的折扣与瑕疵。然而，一方面是先知先觉才首先感受并领受道义之责任，而且士庶位分不同、责任亦异，对士庶责以义利之辨有轻重缓急的不同，理学家并非冷酷。另一方面，“利者，义之和”，感应之理的正大、义中之利的自然不能避嫌不讲，此于士庶皆然。理学家亦不迂阔。若不明感应之理就会唯人之信从是务，而以历历不爽之报应专对下层之人设，感应之理既被歪曲，人群亦分裂隔绝，此即是设伪教，一并连累到以礼乐政刑设教的正当性。朱子之设教既以正大之心论感应之事，以当政者之礼乐政刑为主，而感应之说、鬼神辅弼政教之不及乃其余事，此即是神道设教。如此，设教才有既正大、全面而又贯通天人的含义，而成就为君子主导、庶民被化的无外格局。

（责任编辑　于　是）

① ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 2 册卷 16，第 315 页。

② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 5 册卷 78，第 2020 页。罗整庵亦论曰：“《彖传》‘神道设教’一言，近世诸儒多错会了，其所见率与杜镐无异。夫敦典、庸礼、命德、讨罪，无非神道设教之事，不可以他求也。”（［明］罗钦顺撰、阎韬点校：《困知记》，北京：中华书局，2013 年，第 124 页。）

③ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 1 册卷 3，第 55 页。

④ 梁治平《神道设教》论曰：“秉政者也是生活在同一种信仰体系之中的‘教民’。”（参见梁治平：《法意与人情》，桂林：广西师范大学出版社，2021 年，第 17 页。）

康有为视界中的刘歆

魏义霞

【摘要】提起康有为，给人印象最深的是对孔子的推崇备至与对刘歆的深恶痛绝。《新学伪经考》中的"新学"即歆学，也就是刘歆之学。从《新学伪经考》的书名即可一目了然，刘歆在康有为的视界中足以作为反面教材，所以才被康有为当作批判的靶子。事实上，出现在康有为视界中的刘歆无一不以反面形象示人，自始至终都予以极力鞭挞也成为康有为对待刘歆的基本做法和态度。康有为之所以对刘歆极尽诋毁之能事，原因颇为复杂，可以归结为刘歆剥夺孔子的教主地位、伪篡经典、背离孔子大道以及导致中国近代的衰微等。反观康有为视界中的刘歆，不仅有助于体悟康有为对古文经学以及汉唐哲学的态度评价，而且有助于理解他的孔教观和国学观。

【关键词】康有为；刘歆；近代哲学

中图分类号：B258　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0147－08

作者简介：魏义霞，安徽濉溪人，哲学博士，（哈尔滨 150080）黑龙江大学哲学学院教授。

基金项目：国家社会科学基金重大招标项目“近代哲学家对中国学术思想的脉络梳理与当代启示”（21&ZD053）

提起康有为，给人印象最深的是他对孔子的推崇备至与对刘歆的深恶痛绝。在康有为的所有论作中，以人物作为批判的靶子著书立说而予以驳难的惟有《新学伪经考》。《新学伪经考》中的“新学”即歆学，也就是刘歆之学。从《新学伪经考》的书名即可一目了然，刘歆在康有为的视界中是重点人物，足以作为反面教材，所以才被康有为当作批判的靶子。事实上，出现在康有为视界中的刘歆无一不以反面形象示人，自始至终都予以极力鞭挞成为康有为对待刘歆的基本做法和态度。就康有为对国学人物的态度而言，刘歆的待遇非同寻常，因为只有抨击而无赞誉乃至肯定在康有为那里并不多见。可以看到，即使是对被他抨击为最大之蠹的韩非，康有为也肯定其所作《韩非子》一书的价值，尤其对其中的《显学》篇给予较高评价。康有为对怒不可遏的韩非有过肯定，对墨子、荀子和朱熹等人毁誉参半，唯独认为刘歆一无是处，恨不得将刘歆一棍子打死。给予刘歆的特殊对待体现了康有为的特殊立场，背后隐藏着深刻而复杂的原因。正是由于这个原因，反观康有为视界中的刘歆，不仅有助于体悟康有为对古文经学以及汉唐哲学的态度评价，而且有助于理解他的孔教观和国学观。

一、剥夺孔子的教主资格

康有为指出，刘歆给孔教以及中国造成了无法弥补的致命后果，这一切都源于刘歆对孔子的认识以及败坏了孔子大道。具体地说，在他看来，刘歆否认六经为孔子作，也就等于否定了孔子的教主资格。对此，康有为揭露并解释说：

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。况孔子去世卿，去奴隶，而开二千年一统平等自由之治；定同姓不婚，而人民数万万冠于大地，功莫盛焉。其改制为教主兼该三世，自据乱、升平、太平莫不备具。一世之中又有三统、三正，以待

变通，故曰上下无常不可为典要，惟变所适。其称“文王既没，文不在兹”，以文为主，尚进化也。《诗》始文王之君主以寓据乱，《书》首尧、舜之民主以示升平，《易》称见群龙无首天下治也以示太平。明堂之制上圆下方，三十六牖，七十二户，则各国之王宫议院正同之。衣长后衽，尚白尚黑，建子建丑，则今欧洲各国行焉。试问谁能于数千年前范围欧土之制乎？今兹经说泥古而不能进化，皆刘歆伪说为之，伪《左传》以夺《公羊》，而微言大义绝。不然，则我六朝时已进升平世矣。太平大同之道，今欧美尚去之万里，而何自弃其妙道大教乎？妄人寡识，以己国一日之弱而惊于欧人一日之强，乃欲尽弃其学而学焉，于我国所弃除之诸子旧说出之，欧人则珍之，而乃轻其东家邱[①]，至有谓中国无教主。敢谓孔子乃哲学家、政治家、教育家，非教主者，审若是，然则中国无教乎？于是媚外风行，群盲推波，乃至大学堂编官书亦公然采兹谬说，渐且有议谒圣不行拜跪礼者，渐且有自称西历几世纪者。无识无耻，谬妄颠愚，举国若狂，甘为奴隶。噫！何吾国人之少弱即不自立，愚顽忘耻若是之甚也！[②]

依据康有为的定位和理解，与其说孔子是哲学家、政治家或教育家，不如说孔子是宗教家。孔子不仅创立了孔教，而且是中国的教主。沿着这个思路，康有为将孔子尊称为“神明圣王”“素王”等。康有为强调，中国的教主是孔子最重要的身份，这一身份无论对于中国还是对于孔子都至关重要：对于中国来说，孔子的教主身份表明，中国拥有数千年以儒治国的传统，孔教撑起的中华文明最为光远荣耀，冠绝全球。对于孔子来说，教主表明孔子是托古改制，创立三世三统，“开二千年一统平等自由之治”。

康有为进而指出，世人以哲学家、政治家或教育家称孔子，偏偏不以教主事孔子，最终使中国沦为无教之国。更可怕的是，这种做法既使中国人丧失了民族自豪感和自信心，又使中国丧失了精神信仰和民族凝聚力。由此，耶教乘虚而入，中国人纷纷信奉耶教，从而导致信仰危机、身份迷失和文化迷惘。康有为强调，这一切都源于孔子以及孔教地位的下降，而刘歆正是使孔子地位下降的始作俑者。依据康有为的分析，正是刘歆使孔子从万人爱戴的教主沦落为备受嘲弄的“东家邱”，从而失去了教主的地位，而这一切都是刘歆伪篡经书导致的。正是刘歆以《左传》取代《春秋公羊传》，导致孔子微言大义的歇绝。对此，康有为解释说，无论孔子的教主地位还是孔教的微言大义都体现在六经中。由于“‘六经’皆孔子作，百家皆孔子之学”，孔子当仁不让地成为中国的教主，孔教也成为中国的国教。

在康有为看来，“‘六经’皆孔子作”与“百家皆孔子之学”一样证明了孔子的绝对权威和至高地位。相比较而言，“‘六经’皆孔子作”更为根本。原因在于，有了六经皆是孔子所作，才有了包括老子、墨子在内的先秦诸子皆传孔子所作的六经而来，都成为孔子后学；有了先秦诸子对孔子所作的六经的不同选择和传承发挥，才有了诸子思想的泾渭分明，最终演绎出先秦时期的百家争鸣。在此基础上，康有为指出，刘歆伪造经书，将六经说成是周公所作。这样一来，在孔子之上多了一个周公，孔子的地位和权威大打折扣，最直接的表现是孔子从创教的“神明圣王”下降为传播古代典籍的先师。更有甚者，由于刘歆将六经归功于周公，便在经典上否定、剥夺了孔子成为中国教主的资格。在这个意义上，康有为声称：

夫大地教主，未有不托神道以令人尊信者。时地为之，若不假神道而能为教主者，惟有孔子，真文明世之教主，大地所无也。及刘歆起，伪作古文经，托于周公，于是以六经为非孔子所作，但为述者。唐世遂尊周公为先圣，抑孔子为先师，于是仅以孔子为纯德懿行之圣人，而不知为教主矣。近人遂妄称孔子为哲学、政治、教育家，妄言诞称，皆缘是起，遂令中国诞育大教主而失之，岂不痛哉？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。[③]

---

① 据《孔子家语》载，这是鲁人对孔子的鄙称。

② 康有为：《欧美学校图记 英恶士弗大学校图记》，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第 8 集，北京：中国人民大学出版社，2007 年，第 125－126 页。以下所引相关文献，均出自此版本。

③ 康有为：《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》，《康有为全集》第 4 集，第 97－98 页。

依据这个说法，当今之世称孔子为哲学家、政治家和教育家而不称孔子为教主，早在刘歆伪造古文经、托于周公之时，就已经埋下了祸根。对此，唐代尊奉周公为先圣而贬抑孔子为先师便是明证。康有为强调，唐代时称孔子为“纯德懿行之圣人”，这证明了孔子已经不再是教主。循着上述逻辑，通过揭露刘歆伪篡经书、还六经真面目成为康有为试图恢复孔子教主地位的关键。康有为的初衷和做法既决定了他对刘歆的深恶痛绝，又预示了他提升孔子的权威、恢复孔教地位的过程。同时，康有为的所有做法就是谴责、揭露和抨击刘歆的过程。

二、伪篡经典

康有为指出，古文经是伪经，篡伪者便是刘歆。刘歆伪造经书造成伪经的流行，以至中国几千年传诵的经典都是刘歆染指的伪经。基于这种认识，康有为试图借助对经书的逐一辨伪，揭露、印证刘歆伪造经书的罪行，同时点明还原真经的方向。

（一）《春秋》

尽管《周礼》是今文经学与古文经学争议的焦点，然而，在康有为看来，不是《周礼》而是作为六经金钥匙的《春秋》对于孔子的地位更具有决定性的意义。有鉴于此，康有为对《春秋》的考辨、解读用力最著，对刘歆给《春秋》造成的破坏更加耿耿于怀。

《春秋》是中国古代最早的编年体史书，从西周起就有太史记载国家大事。按照历法，先有春秋，后分冬夏，因而归国史为春秋。从这个意义上说，各国都有自己的“春秋”，即国史。鲁国有鲁春秋，齐国则有齐春秋。现存《春秋》记载的鲁国历史从鲁隐公到鲁哀公，历十二代君主，基本上可视为鲁国的国史。康有为正是利用这一点，借助“春秋”将古代文献归于孔子麾下，借此将孔子打造成中国的教主。于是，他声称：

《春秋》，旧名。《墨子》云：百国《春秋》。公羊云：不修《春秋》。《楚语》：教之《春秋》。是今十一篇孔子作，公羊、穀梁所传，胡母生、董子所传本是也。《春秋》为孔子作，古今更无异论。但伪古学出，力攻改制，并铲削笔削之义，以为赴告策书，孔子据而书之，而善恶自见。杜预倡之，朱子尤主之。若此，则圣人为一誊录书手，何得谓之作乎？今特辨此。言作《春秋》者不胜录，略引数条以成例尔。①

在这里，康有为坦言《春秋》是“旧名”，不惟《春秋公羊传》，《墨子》《楚辞》皆引《春秋》，“《墨子》云：百国《春秋》”印证了各国皆有《春秋》以及《春秋》的版本众多。在这个前提下，康有为有意无意地弥合孔子所作《春秋》与各国《春秋》的区别，并借此断言《春秋》为孔子所作，古今并无异议，分歧仅在于对《春秋》版本的传承。他强调，作为今文经学——《春秋公羊传》《春秋谷梁传》的《春秋》是胡母生、董仲舒所传，这才是正版。这一版的独特意义和价值在于隐藏着孔子大道，而《春秋公羊传》的贡献恰恰体现在围绕着三世三统、托古改制的宗旨和主题解读《春秋》，注重发挥《春秋》的微言大义。不幸的是，由于古文经学的出现，一切都发生改变。胡母生、董仲舒传承的正版的《春秋》就此歇绝，流传下来的只是刘歆伪造的古文经的版本。

针对这种认定，康有为以《新学伪经考》为开端推出了一系列著作，在力图将孔子打造成托古改制的祖师爷的同时，力求恢复孔子三世三统的微言大义，光大孔门的大同之学。这用康有为本人的话说便是：

然则虽知孔子之教，当知《春秋》三世之义，当知《礼运》大同之说。欲知《礼运》大同之说，当求西汉今文五经之说，而黜东汉以来伪古文五经之说，进而求之六纬。吾有《伪经考》《孔子改制考》《春秋笔削微言大义考》《论语注》《中庸注》《孟子微》，皆发此义。庶几孔教可兴，大同之治可睹。②

① 康有为：《孔子改制考》卷10，《康有为全集》第3集，第137页。

② 康有为：《长安讲演录》，《康有为全集》第11集，第285页。

值得注意的是，康有为在此揭露、谴责古文经学败坏了《春秋》大义，直接点名批判的是杜预和朱熹而没有提到刘歆。尽管如此，刘歆对此难辞其咎，因为康有为认为伪造经书、提倡古文经学而抵制今文经学的始作俑者是刘歆，其他人包括朱熹在内都是步刘歆的后尘或受刘歆的蛊惑。因此，康有为早在 1891 年就推出《新学伪经考》，并将批判的矛头对准刘歆。不仅如此，下面这段话从另一个角度印证了这一点：

始作伪乱圣制者自刘歆，布行伪经篡孔统者成于郑玄。阅二千年岁、月、日、时之绵暧，聚百、千、万、亿衿缨之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法，诵读尊信，奉持施行，违者以非圣无法论，亦无一人敢违者，亦无一人敢疑者。于是夺孔子之经以与周公，而抑孔子为传；于是扫孔子改制之圣法……且后世之大祸，曰任奄寺，广女色，人主奢纵，权臣篡盗，是尝累毒生民、覆宗社者矣，古无有是，而皆自刘歆开之。是上为圣经之篡贼，下为国家之鸩毒者也。①

在康有为看来，刘歆以古文经篡改《春秋》的版本，造成了《春秋》版本的混乱。更严重的是，后世沿着刘歆古文经学的思路解读《春秋》，湮没了其中的微言大义，最终也背离了《春秋》的原义。对于《春秋》，康有为的解读不惮其烦，核心观点便是《春秋》作为六经之至贵隐藏着孔子托古改制、三世三统的微言大义。例如，康有为一再断言："《春秋》托始于据乱世，中而升平世，进而太平世。"② "孔子因道不行作《春秋》。"③ 这就是说，《春秋》是孔子的救世之作，寓含孔子托古改制的微言大义，隐藏着孔子由据乱世到升平世再到太平世即大同世的三世三统思想。刘歆却伪造经书，力攻托古改制之说，铲除《春秋》笔削的微言大义。如此一来，孔子便从托古改制的教主而蜕变成了"誊写书手"。刘歆的做法既贬损了孔子，又亵渎了《春秋》。这是康有为不能容忍的，故而一面作《新学伪经考》，揭露刘歆对经书的伪篡；一面作《孔子改制考》，旁征博引以证明孔子作《春秋》寄寓托古改制之义。

（二）《易》

康有为揭露，伪篡《易》并将之归功于周公是刘歆所为。有鉴于此，他反复辨明《易》之作者和源流，以此证明《易》之文出自孔子。在将《易》说成是孔子所作的同时，康有为反复揭露刘歆对《易》的伪篡。

对于《易》之作者，康有为的具体说法前后之间有所出入，主要观点是《易》之画出自伏羲和文王，《易》之文则出自孔子。对于《易》之源流、真伪和传承，康有为如是说：

故《易》之卦爻始画于牺、文，《易》之辞全出于孔子。十翼之名，史迁父受《易》于杨何未之闻，殆出于刘歆之说。④

《易》画于伏羲，卦于文王，彖、爻、象、文言、系辞作于孔子，道通天人，兼义理、象数而为之。自《史记》《法言》《论衡》，皆以《易》作于三圣，而周公不预焉。其称为《周易》，以为周公作者，皆刘歆伪古文之说也。⑤

孔子之传《易》也，自商、瞿、田、何至施、孟、梁丘、京、焦，汉时立于学官，多推卦气，此孔子之正传也。其说卦得于宣帝时河内女子，序卦、杂卦则发现于伪古文家之费氏易，此皆刘歆之伪撰也。⑥

康有为对《易》之源流的追溯与他对其他问题的看法一样前后之间并不完全一致，归纳而言，大致围绕着四个问题展开：第一，康有为始终肯定《易》之文是孔子所作，进而将《易》归功于孔子。在承认《易》画于伏羲、卦于文王的前提下，康有为强调《易》之彖、爻、象、文言、系辞皆出于孔子。这与康有为一贯宣称的包括《易》在内的六经都是孔子所作相印证。第二，康有为认为，

① 康有为：《新学伪经考》，《康有为全集》第 1 集，第 355 页。
② 康有为：《南海师承记·张三世例》，《康有为全集》第 2 集，第 262 页。
③ 康有为：《南海师承记·通三统》，《康有为全集》第 2 集，第 263 页。
④ 康有为：《孔子改制考》卷 10，《康有为全集》第 3 集，第 137 页。
⑤ 康有为：《〈易经遵朱〉序》，《康有为全集》第 11 集，第 309 页。
⑥ 同上，第 309 页。

伏羲、文王和孔子共同造就了《易》，《史记》《法言》《论衡》共同证明了这一点。这表明，《易》与周公并不相干。刘歆却将《易》称为《周易》，借助“周”之名混淆视听，让人误以为《易》（《周易》）为周公所作。基于这种认识，康有为利用西汉经典印证《易》出于伏羲、文王和孔子“三圣”而与周公无关，进而指出将周公凌驾于孔子之上是刘歆所为，将《易》说成是周公所作是从刘歆开始的。第三，康有为认为，刘歆将《易》称为《周易》，让人以为是周公所作与对以古文经伪篡《易》是同步进行的。特别是《序卦》《杂卦》，都是刘歆伪篡。更重要的是，刘歆伪造古文经以及以周公取缔孔子的绝对权威都与《周易》密切相关。第四，康有为勾勒了从伏羲、文王到孔子再到孔子后学的完整的易学谱系，借此消除刘歆对《易》的伪篡和古文经学的影响。“自商、瞿、田、何至施、孟、梁丘、京、焦”，康有为视界中的《易》传承有序，并且始终将易学的传统谱系框定在儒家经学的范围之内。在将这一谱系视为孔学正传的同时，康有为着重揭露刘歆的伪篡，旨在为孔子之《易》正本清源。一目了然，在对《易》学传承轨迹的勾勒中，康有为极力贬损道家、道教之传。经过康有为的如此勾勒，《易》成为纯粹的儒学经典，并且消除了以刘歆为首的古文经学。

进而言之，康有为之所以极力肯定《易》为孔子所作，是为了证明孔子是宗教家，而孔子的宗教家身份无论对于孔教的成立还是对于立孔教为国教都至关重要。有鉴于此，为了坐实《易》为孔子所作，康有为竭尽全力地从多个方面全方位地进行论证。其中，揭露刘歆对《易》的伪篡是他证明《易》为孔子所作的主要证据，也是他对刘歆致命错误的曝光。例如，康有为坚称，《易》之《彖》《象》《系辞》《文言》都是孔子所作，并从两个不同方向证明了这一点：第一，司马迁、扬雄对于《彖》《象》《系辞》《文言》是孔子所作并无异说。第二，搬来《论语》《史记》为自己作证。《论语》《史记》中出现了有关《易》的如下记载：“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。’”（《论语·述而》）“读《易》，韦编三绝。”（《史记·孔子世家》）依据上述记载，康有为分析并发挥说，《易》是孔子讲天道之书，道理深奥，为了尽善尽美而累易其稿，固有“韦编三绝”之说；由于期待《易》之彬彬，孔子才有“假我数年”之叹。值得注意的是，康有为一面坚称《易》为孔子所作，一面揭露刘歆对《易》的伪篡。依据康有为的揭露，《易》之《序卦》《杂卦》便出自刘歆之手，并且刘歆以《左传》篡改了孔子所作的《春秋》。沿着古文经学的思路认定《彖辞》是文王所作，《象辞》是周公所作，孔子只作《十翼》。如此说来，刘歆的罪行不惟是篡改了孔子所作的《易》，还篡改了《论语》和《春秋》。在康有为看来，刘歆的所有做法有一个共同点：在孔子之上树立周公的权威。

（三）《礼》

康有为对《礼》予以辨明，旨在揭露刘歆伪造《周礼》。对于《礼》，康有为宣称：“《礼》旧名。三代列国旧制，见予所著《旧制考》。今十七篇，孔子作，高堂生传本是也，即今《仪礼》。今文十七篇皆完好，为孔子完文，汉前皆名为《礼》，无名《仪礼》，亦无名《士礼》者。自刘歆伪作《周官》，自以为《经礼》，而抑孔子十七篇为《仪礼》，又伪天子巡狩等礼三十九篇，今目为《逸礼》，而抑《仪礼》为《士礼》。”[①] 礼有三礼，即《周礼》《仪礼》《礼记》。康有为肯定《礼》是旧名，却否定《周礼》为三代所有。他的观点是，《礼》十七篇均出自孔子之手。《礼》即《仪礼》，只有今文十七篇的《仪礼》才是《礼》。换言之，只有孔子所作的才是《礼》。对此，康有为的证据是，西汉皆名为《礼》，并没有《仪礼》或《士礼》之名。自从刘歆伪作《周官》自以为《经礼》，才有了《周礼》之名。这足以证明，《周礼》是刘歆为了假托周公伪造《周官》才出现的，目的是抑制孔子。康有为总结说，“抑《仪礼》为《士礼》”是刘歆伪造经书的手段，也是后果，而刘歆这样做的最终目的是通过《周礼》提升周公的地位。因此，康有为将《仪礼》尊称为《礼》，以此排斥《周礼》，甚至拒绝《周礼》之名。总之，下面说法在康有为那里纯属个案：“王安石为人，甚有气节，甚有毅力，甚有血性。当时创行新法，条理颇备，然其得力在《周官》，故流毒鲜。至害苍

① 康有为：《孔子改制考》卷10，《康有为全集》第3集，第130页。

生，且以八股取士，沦落人才，皆刘歆所丰蔀，而谬妄至此。”[①] 在这里，康有为尽管不忘抨击刘歆“谬妄至此”，然而却在赞扬王安石的同时肯定其“得力在《周官》”，这是康有为难得的对《周礼》即他所称谓的《周官》的正面评价。

众所周知，今文经学与古文经学之争具有两个焦点：一是周公与孔子的关系，二是《周礼》之真伪。这两点之间具有内在关联，总之都与孔子的地位密切相关。原因在于，如果承认《周礼》为周公所作，便等于承认周公对于孔子的权威性。因而，康有为坚决反对周公作《礼》即《周官》之说。康有为不仅杜绝以《周礼》之名称谓《周官》，而且不厌其烦地揭露《周官》是刘歆伪造的。对此，康有为不止一次地揭露说：“刘歆伪《周礼》，出《管子》《大戴礼》。”[②]“朱子谓《周礼》为周公作，亦为刘歆所蒙。”[③] 可见，在康有为的视界中，伪造经书是刘歆最大的罪行，而刘歆伪篡经书的证据和做法便是以古文经取代今文经。康有为以拨乱反正，揭露、揭开刘歆伪乱经书的真相为己任，故而将刘歆树立为头号敌人。《新学伪经考》便是这一目标的产物，也成为康有为平生的第一部重要著作。正如康有为在书中所言：

夫始于盗篡者，终于即真；始称伪朝者，后为正统……习非成是之后，丹黄乱色，甘辛变味。孤鸣而正易之，吾亦知其难也。然提圣法于既坠，明“六经”于闇曀，刘歆之伪不黜，孔子之道不著，吾虽孤微，乌可以已！窃怪二千年来，通人大儒，肩背相望，而咸为瞽惑，无一人焉，发奸露覆，雪先圣之沉冤，出诸儒于云雾者，岂圣制赫闇有所待邪？……冀以起亡经，翼圣制，其于孔氏之道，庶几御侮云尔。[④]

《周礼》是今文经学与古文经学争议的焦点，康有为深知这一点，故而将对刘歆伪篡经书的揭露集中在《周礼》。正是在这个意义上，他反复揭露说：

歆之精神全在《周官》，其伪作《古文书》《毛诗》《逸礼》《尔雅》，咸以辅翼之。[⑤]

盖歆为伪经，无事不力与今学相反，总集其成，则存《周官》。今学全出于孔子，古学皆托于周公，盖阳以周公居摄佐莽之篡，而阴以周公抑孔子之学，此歆之罪不容诛者也。[⑥]

为了彻底驳倒古文经学，康有为揭露古文经的出处，从源头处质疑古文经的正当性和权威性。他擅长利用人们耳熟能详的事实为自己的观点提供辩护，古文经出自孔壁便是如此。例如，古文经学得名于古文经，而古文经出自孔壁，用汉代之前的古文写成。康有为正是利用了这一点，称孔壁为虚，并从孔壁是虚进一步推出古文为赝，再由古文经为赝推出古文经出自西汉末年刘歆的伪造。经过康有为的这番论证和推演，既然古文经是假，那么，古文经学的正当性、合理性和权威性便无从谈起。沿着这个思路，康有为进一步指出，由于刘歆的影响，东汉时的经学已经没有今文经学与古文经学之分，古文经学是受刘歆欺伪所致。由此说来，所谓古文经学恰恰是新学，即刘歆为了辅助王莽篡权而伪造的新学，即刘歆之学，简称歆学。刘歆篡经之后，中国学术沦落为新学，不惟汉代的“贾、马、许、郑之学”都是新学，即使包括朱熹在内的宋儒所尊述的经典也大多出于刘歆伪篡的伪经，而不是孔子所作的真经。在这个意义上，康有为甚至断言“宋学不出歆学之一小支”。如此说来，刘歆伪篡经书的后果是致命的，扭转刘歆造成的后果成为当务之急。于是，才有了梁启超在《南海康先生传》中有关康有为为了排斥宋学而排斥刘歆之学的揭露和评价。

在康有为看来，伪造经书、篡伪经典既表明了刘歆的最大罪恶，也对中国造成了灾难性后果。因此，被刘歆伪篡的并不限于六经，但凡古文经皆是刘歆伪造，甚至被康有为奉若神明的“三史”也不能幸免。因此，他在引导学生读《汉书》时，不忘提醒他们注意刘歆对《汉书》的染指，于是才

① 康有为：《康南海先生讲学记·古今学术源流》，《康有为全集》第 2 集，第 108 页。
② 康有为：《万木草堂讲义·百官公卿表》，《康有为全集》第 2 集，第 303 页。
③ 康有为：《南海师承记·讲宋元学派》，《康有为全集》第 2 集，第 255 页。
④ 康有为：《新学伪经考》，《康有为全集》第 1 集，第 355 页。
⑤ 同上，第 395 页。
⑥ 同上，第 394 页。

有了这样的回答："《汉书》虽为刘歆伪撰，而考汉时事，舍此不得。"①

三、背离孔子大道

上述内容显示，在康有为的视界中，刘歆对经书的伪篡后果极为严重，从《春秋》到《易》再到《周礼》，都是重灾区。更有甚者，刘歆对经书的伪篡是全面而彻底的，几乎所有的重要经典无一幸免。在这个意义上，他一再强调："《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》，'六经'之序如此，无以《易》先《诗》者。颠倒之自《汉书·艺文志》始，盖《艺文志》即刘歆《七略》也。"② "《王制》之法，车甲属之大司徒。谓属之司马，刘歆说也。"③ 对于康有为而言，如果说刘歆对六经次序的颠倒是对孔学理念的根本颠覆，那么，刘歆对《王制》之法的误解则表明他对孔子之学的伪篡无孔不入。沿着这个思路，康有为抨击刘歆之学背离了孔子大道，并且予以强烈谴责和鞭挞。

康有为指出，刘歆伪造的古文经湮没了孔子的微言大义，故而背离了孔子大道。其中最直接的危害是，孔子的大同之学由此闇而不发，致使中国几千年所传始终摆脱不了小康之学的窠臼。依据康有为的说法，孔子的思想集中反映在他所作的六经中，刘歆对六经的篡伪以假乱真，让人难以窥见孔子思想的本义，从而误导了后世对孔子大道的理解。对此，康有为如是说："吾中国二千年来，凡汉、唐、宋、明，不别其治乱兴衰，总总皆小康之世也。凡中国二千年儒先所言，自荀卿、刘歆、朱子之说，所言不别其真伪、精粗、美恶，总总皆小康之道也。其故则以群经诸传所发明，皆三代之道，亦不离乎小康故也。"④ 康有为反复声称，孔子的微言大义隐藏在作为六经之首的《春秋》之中，《春秋》寓含孔子托古改制的微言大义。这意味着只有从三世三统的角度解读《春秋》，才能窥见孔子大道。偏执于古文经学的刘歆不谙其中的奥秘，造成对孔子包括三世三统、大同之学在内所有微言大义的遮蔽，并由此导致对孔教的误读。从刘歆篡伪经书开始，无论汉唐还是宋明时期，无论治世还是乱世，从刘歆所在的西汉末年到近代的中国，几千年所行皆小康之学而非大同之学。循着这个逻辑，康有为指责刘歆与荀子、朱熹一样专传孔子的小康之学，妨碍了孔子大同之道的流行。

康有为进一步揭露说，刘歆之所以酿成如此弥天大祸，造成孔子大同之学的闇而不发，是因为遵循古文经法解读孔子所作的包括《春秋》在内的六经，最大的误区在于不谙孔子的三世三统之义。基于这种认识和判断，康有为声称："若不通孔子三统、三世之义者，慎勿着笔也。盖不通三统、三世之义而论经，则开口即错，其极亦为刘歆、朱子之学而已，非偏谬则陋隘，不能包容宇宙，通变宜民，非止阻塞进化，晦盲大道，则为人所轻亦宜。"⑤

康有为连篇累牍地声称孔子大道本末远近大小精粗无所不包，同时在这个前提下谴责孔子后学一再使孔子大道"割地"⑥，曾子、荀子、刘歆和朱熹等人便是其中的典型代表。相比较而言，康有为认定，刘歆的罪行尤为不容宽恕。原因在于，如果说曾子、荀子等人尚只是侧重修身而传承孔子的小康之学，由此忽视了孔子的大同之学，那么，刘歆由于伪造古文经而将周公置于孔子之上，从根本上颠覆了孔子的地位而陷孔教于万劫不复的境地。从动机上看，前者可谓无心之失，后者则属有意之举；从后果上看，前者只是遮蔽了孔子思想的一部分，后者则是对孔子思想的全盘颠倒。因而，康有为对于刘歆的所作所为痛心疾首，甚至断言："自变乱于汉歆，佛、老于魏晋六朝，词章于唐，心性于宋、明，于是先王教学之大，六通四辟，小大粗精，无乎不在者，废坠亡灭二千年乎！无人得先王学术之全，治教之密，不独无登峰造极者，既登麓而造趾者，盖已寡矣。"⑦

---

① 康有为：《桂学答问》，《康有为全集》第 2 集，第 21 页。
② 康有为：《南海师承记·讲史记儒林传》，《康有为全集》第 2 集，第 238 页。
③ 康有为：《万木草堂口说·汉书·艺文志》，《康有为全集》第 2 集，第 189 页。
④ 康有为：《礼运注》叙，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第 5 集，第 553 页。
⑤ 康有为：《欧美学校图记 英恶士弗大学校图记》，《康有为全集》第 8 集，第 120 页。
⑥ "割地"为康有为术语，指的是使孔学的内容和范围狭隘化。
⑦ 康有为：《教学通义·尊朱》，《康有为全集》第 1 集，第 45 页。

四、导致中国在近代的衰微

依据康有为的说法，孔子主张三世进化，心系大同，早于西方二千年提出自由、平等和民主思想。刘歆从孔教内部败坏孔子大道，既妨碍了董仲舒代表的公羊学的传承，又葬送了董仲舒开创的孔教在西汉时期一统天下的辉煌。除此之外，刘歆之学作为荀学之一小支只传小康而不传大同，导致孔子自由、平等和大同思想的湮没，也使近代中国陷入落后挨打的境地。在康有为的视界中，六经皆孔子所作，地位、内容各不相同。《春秋》之所以对六经提纲挈领，是因为三世三统尽在其中。因此，《春秋》是解读孔教的金钥匙，今文经是解读《春秋》以及孔子大道的不二法门。刘歆篡改经书，提倡古文经，从内部败坏了孔教，与老子、韩非以及墨子等人从外部对孔教的败坏一起使孔教陷入万劫不复的深渊。对此，康有为解释说：

汉世家行孔学，君臣士庶，劬躬从化，《春秋》之义，深入人心。拨乱之道既昌，若推行至于隋、唐，应进化至升平之世。至今千载，中国可先大地而太平矣。不幸当秦、汉时，外则老子、韩非所传刑名法术、君尊臣卑之说，既大行于历朝，民贼得隐操其术以愚制吾民；内则新莽之时刘歆创造伪经，改《国语》为《左传》，以大攻《公》《穀》，贾逵、郑玄赞之。自晋之后，伪古学大行，《公》《穀》不得立学官，而大义乖；董、何无人传师说，而微言绝。甚且束阁三传，而抱究鲁史为遗经；废置于学，而嗤点《春秋》为“断烂朝报”。此又变中之变，而《春秋》扫地绝矣！于是三世之说不诵于人间，太平之种永绝于中国；公理不明，仁术不昌，文明不进。①

按照康有为的说法，由于董仲舒的发明与汉武帝的扶持，孔学在西汉时一统天下，出现了“家行孔学”、《春秋》大义深入人心的大好局面。若能依此推演下去，中国在隋唐时期就应该进入升平世，到了近代便可能已经对大同世（太平世）捷足先登。不幸的是，西汉的孔学盛况只是昙花一现。究其原因，刘歆难辞其咎：从外部说，老子、韩非与孔子争教；从内部说，刘歆伪造经书败坏了孔教。刘歆改《国语》为《左传》，并以《左传》大力攻击《春秋公羊传》和《春秋谷梁传》。之后的贾逵、郑玄紧随其后，由此造成自晋代开始伪古文经大行。这样一来，《春秋公羊传》《春秋谷梁传》被排斥于学宫之外，离孔子大道渐行渐远；董仲舒、何休的公羊学后继无人，孔子的微言大义闇而不发。更有甚者，“春秋三传”被束之高阁，而以鲁国史为遗经，甚至斥责《春秋》“断烂朝报”。此风气愈演愈烈，最终使《春秋》斯文扫地，《春秋公羊传》《春秋谷梁传》就此歇绝。随之而来的是，作为孔子微言大义的三世三统不诵于人间，作为三世说之最高境界的大同世即太平世也永绝于中国。在康有为看来，这是导致中国公理不明、仁义不昌的根源，由此造成的文明不进致使中国陷入落后挨打、任人宰割的境地。

综观康有为的思想不难发现，刘歆是最早被提到的国学人物之一。从被康有为纳入视野开始，刘歆就遭到他的极力鞭挞。换言之，康有为提起刘歆之日，也就是对刘歆展开猛烈批判之时。事实上，康有为对刘歆的抵制带有某种必然性，因为他认定刘歆犯了不可饶恕的致命错误，给中国造成无法挽回的巨大灾难。上述内容显示，康有为认为，刘歆的破坏给孔教和中国造成了致命后果，因而将刘歆视为孔教的头号敌人。作为康有为深恶痛绝的头号敌人，刘歆遭到康有为的猛烈抨击和极力鞭挞也就可以理解了。

（责任编辑　于　是）

① 康有为：《春秋笔削大义微言考·自序》，《康有为全集》第 6 集，第 4 页。

“伦理本位”与“乡约重建”
——梁漱溟对古代政治传统的现代转化

吴　倩

【摘要】梁漱溟从政治制度与实践层面探索了古代政治传统的现代转化之道。在传统政治特点的总体研判上，梁氏认为传统社会是伦理本位的社会，社会礼俗形构了古代社会的基本组织。在传统政治现代转化的具体理路上，梁氏探索了从乡村建设入手重建社会组织的实践方案。梁氏分析传统政治、探索现代转化始终着眼于传统的现实面相。虽然他的政治改造方案与当时中国的社会实际之间仍有一定张力，但他注重伦理情谊、强调价值引导等主张凸显了古代中国社会治理的鲜明特色，对当代中国社会治理具有一定启发。

【关键词】梁漱溟；伦理本位；乡约；乡村建设

中图分类号：B261　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2023）02－0155－06

作者简介：吴　倩，（天津 300387）天津师范大学政治与行政学院教授。

基金项目：贵州省2019年度哲学社会科学规划国学单列课题“文明比较视野中的儒学研究”（19GZGX16）

近代以来，以儒学为主导的传统政治观念和制度面临西方政治制度的猛烈冲击，对传统政治的因革损益成为时代课题。作为护持传统的现代新儒家，以熊十力、牟宗三等人为代表的“学院派”致力于梳理和重释传统政治的学理系统；与之有别，以梁漱溟为代表的“实践派”则从社会基础入手探索传统政治的重建方略。正如梁漱溟自述：“我一向喜欢行动而不甘于坐谈……我不是‘为学问而学问’的。我是感受中国问题之刺激，切志中国问题之解决，从而根追到其历史，其文化，不能不用番心，寻个明白。”① 他一生不断参与政治活动与社会实践，始终根据自己体认的“救国之道”以致思笃行。学界此前的梁漱溟研究侧重其哲学文化观与乡村建设方案，未能充分揭示梁氏制度思考与乡建实践背后的根本旨趣。不同于学院派新儒家侧重政治哲学角度构思传统之现代转化的多种理论可能，梁氏致力于考察传统政治理念所形塑的社会现实面相，及其在中西会通的现代性背景下继续存在的方式。本文力图聚焦这种现实性诠解梁氏的内在理路，立足当代中国政治建构评价其得失。

具言之，梁漱溟对政治传统的诠释与重建偏重社会维度。在认清政治重建方案既不能恢复古代专制，又不能照搬西方格局后，他主张从社会基础重建传统政治。梁氏的总体思路是以“伦理本位”概括中国政治传统之特征，以乡村建设探索整个社会重建的道路，再基于社会重建形构中国现代政治。其中，“伦理本位”的政治传统研判和“乡约改造”的乡村重建方案是两个关键性的问题。

一、“伦理本位”：古代政治的总体研判

在梁漱溟看来，中国政治传统的突出特质不在于中央集权的官僚制度，而在于伦理本位的社会结构：“‘伦理本位、职业分立’八个字，说尽了中国旧时的社会结构，——这是一很特殊的结构。”②

① 参见梁漱溟：《中国文化要义·自序》，《梁漱溟全集》第3卷，济南：山东人民出版社，2005年，第4页。

② 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第2卷，济南：山东人民出版社，2005年，第174页。

在梁氏所归纳的八字特质中，“职业分立”主要描述社会分化，而中国社会区别于西方社会最根本的特征在于“伦理本位”。

那么，伦理本位的社会有何具体意涵呢？梁漱溟指出：“伦理关系，始于家庭，而不止于家庭。何为伦理？伦即伦偶之意，就是说：人与人都在相关系中。”① “人一生下来，便有与他相关系之人（父母、兄弟等），人生且将始终在与人相关系中而生活（不能离社会）……此种种关系，即是种种伦理。”② 伦理就是人始于家庭关系而拓展开去的一系列社会关系，伦理本位的社会就是以此社会关系为基础的社会。这些社会关系始于家庭关系而不断扩大范围，形成了人际之间的种种联系。其中，家庭关系是最基本的关系，由父母兄弟、夫妇子女关系推扩出去引发出亲戚邻里、师徒朋友、君臣官民等多种关系。“家人父子，是其天然基本关系；故伦理首重家庭。父母总是最先有的，再则有兄弟姊妹。既长，则有夫妇，有子女；而宗教戚党亦即由此而生……随一个人年龄和生活之开展，而渐有其四面八方若近若远数不尽的关系。是关系，皆是伦理；伦理始于家庭，而不止于家庭。”③ 伦理关系以家庭关系为起始，此后不断扩大至师徒、官民、乡邻等各种关系。这是中国传统社会的人生实相，代表了现实的人处于四面八方的社会联系中的实情。

在伦理关系基础上，古代社会基于关系之远近而自然生发出不同程度的情谊，以及基于情谊的义务。这种伦理情谊、伦理义务在社会发展中逐渐演化为礼俗传统。“吾人亲切相关之情，几乎天伦骨肉，以至于一切相与之人，随其相与之深浅久暂，而莫不自然有其情分。因情而有义……夫妇、朋友，乃至一切相与之人，莫不自然互有应尽之义。伦理关系，即是情谊关系，亦即是其相互间的一种义务关系。伦理之‘理’，盖即于此情与义上见之。”④ 由此，人与人之间的情谊、义务都是基于伦理关系这个事实。社会中的人面对不同关系而各有其适宜的“应当”，关系双方基于共有关系的事实和自然生发的情感体察到彼此应尽的伦理责任。“由是乃使居此社会中者，每一个人对于其四面八方的伦理关系，各负有其相当义务；同时，其四面八方与他有伦理关系之人，亦各对他负有义务。全社会之人，不期而辗转互相连锁起来，无形中成为一种组织。”⑤ 正是伦理情谊与伦理义务演化成的社会礼俗形构了古代社会的基本组织。“从来中国社会秩序所赖以维持者，不在武力统治而宁在教化；不在国家法律而宁在社会礼俗。”⑥ 古代礼俗传统把整个社会的政治组织、政治目的放置在伦理关系中，“儒家之伦理名分，自是意在一些习俗观念之养成。在这些观念上，明示其人格理想；而同时一种组织秩序，亦即安排出来。因为不同的名分，正不外乎不同的职位，配合拢来，便构成一社会……它只从彼此相对关系上说话，只从应有之情与义上说话，而期望各人之自觉自勉（自己顾名思义）”⑦。古代中国社会较为理性地排定了各人不同的职位，以职位对应不同的伦理名分、伦理义务和人格理想。社会期望个人自觉地在自己的职位上保有对他人的温厚情谊，同时尽到自己的伦理义务、处理好与他人的伦理关系。这种伦理名分、伦理义务和人格理想基于人心内在自然的伦理情感而设计，并作为一种习俗世代相传，这就是梁漱溟所谓的“以礼俗而不以法律”组织社会。“此其社会秩序，殆由社会自尔维持；无假于外力，而寄于各方面或各人之自力；是礼俗之效，而非法律之效；彰彰甚明。”⑧ 不过，梁漱溟也较为清醒地指出，这种组织社会的方案只能说是儒家自春秋以来一直设想的理想秩序。它只在古代社会之不同历史时期或多或少地实现过，从未在古代中国的历史上完全落实。所以我们只能说上述方案是古人设想的一种理想状态，其实用性还有待社会历史的检验，梁氏也正是在这个

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 168 页。
② 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第 3 卷，第 81 页。
③ 同上，第 81 – 82 页。
④ 同上，第 82 页。
⑤ 同上，第 82 页。
⑥ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 179 页。
⑦ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第 3 卷，第 122 页。
⑧ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 180 页。

意义上说“其所贻于后世者，只有那伦理秩序的大轮廓”[①]。

二、乡约改造：政治重建的具体实践

在传统政治重建的具体方案上，梁漱溟主张重建礼俗、从乡村建设入手培育社会组织。应当注意的是，梁漱溟并不把乡村建设运动视为解决中国社会某一领域具体问题（如农村问题、农民问题）的方案，而是以乡村为基础、在接续礼俗传统的同时重建整个中国的社会组织，进而实现国家之政治重建的建国目标。

梁氏指出，中国古代社会是以礼俗为纽带组织起来的，所以新国家、新社会的重建必然是接续传统智慧而谋求新生，即建设新的礼俗。“所谓建设，不是建设旁的，是建设一个新的社会组织构造；——即建设新的礼俗。为什么？因为我们过去的社会组织构造，是形著于社会礼俗，不形著于国家法律，中国的一切一切，都是用一种由社会演成的习俗，靠此习俗作为大家所走之路（就是秩序）。”[②] 在礼俗重建的具体做法上，梁氏主张从乡村入手培育社会组织，在传统社会历来注重的根脉上生长新芽，这就是“中国古人所谓‘乡约’的补充改造”[③]。梁漱溟借鉴了宋明儒家极具道德理想主义色彩和践履精神的“乡约”并加以改造，来培育现代乡村社会组织。在乡约重建的基本旨趣上，梁漱溟着重强调两个方面——伦理情谊、人生向上，以接续古代政治社会之独特的精神内核。

首先，基于乡约重建的社会组织是一个以“人生向上”为目标的组织。梁漱溟认为，新社会组织与当时中国的地方自治相比的特点在于提倡人生向上的价值追求。“现在的地方自治，是很注意事情而不注意人；换言之，不注意人生向上。”[④] 这里，社会组织更重具体事务还是更重人、是否指引人生方向成为一个重要指标。这个指标是颇具儒家特色的，乡约正是充分彰显了这种德治倾向的地方自治组织。“乡约这个东西，它充满了中国人精神——人生向上之意……主要的是人生向上，把生活上一切事情包含在里边。”[⑤] 乡约与其他地方自治组织相比的优势是以引导人生、道德教化为诉求，把其他事务涵括在价值引导的框架下。那么在社会组织中，如何处理价值追求与具体事务之间的关系呢？梁漱溟根据传统儒家的政治思考认为只有上提一层解决好更高层次的要求，才能成功地做到下贯，处理好社会组织的其他具体事务。“你要去解决事情，越不能解决事情；要去安生过日子，越不能安生过日子。你能超过了这一步，有一个更高的要求。——人生向上，则事情亦可解决了。不只求安生过日子，倒能安生过日子；不只图解决事情，事情反得解决。”[⑥] 这种想法体现出儒家政治哲学的典型思维方式，可以说是基于道德理想主义情怀在一定意义上超越具体现实问题，再发挥人格力量和主观努力来处理外部事务。在梁漱溟看来，人生向上、理性发扬展现了天道生生的根本原则，提振向上的人生志气、充分开启的理性精神在一定意义上堪称世界人生的根本动力。因此，他坚持通过提振志气、发挥理性的“用力”把人生导向正面和充实的方向，进而解决好个人修身、集体议事等各项具体事务。

梁漱溟还以当时的山西村政为例进行了阐发：“我们看山西村政，可以见出他的法规，都是越改越密，越密于防制出毛病之意，其用心不为不细；可是实际上并没有什么用，且越防越糟！”[⑦] 山西村政在具体事务上斤斤计较、疲于应对，以至于把法规越改越密、防不胜防，最终使村政日益混乱。出现这种情况的原因就在于低处着眼、境界不高，斤斤计较具体事务，防范牵制导致弊端丛生。“大概走防制牵掣的路，越走越窄，大家都是不好的心理，彼此相待不高，心气越降越低，弊端越来越

① 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第 3 卷，第 122 页。
② 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 276 页。
③ 同上，第 320 页。
④ 同上，第 322 页。
⑤ 同上，第 322 页。
⑥ 同上，第 323 – 324 页。
⑦ 同上，第 328 页。

多，这个完全不是救弊之道！……所谓振起精神，迈开大步走路，就是说把人生向上之意提出来，像乡约似的，上来即将很高的意思提出来，这与气低路窄的样子完全相反！……与其防弊，不如提倡向上；要把向上的劲提起来，则弊不防自无。”① 这即是传统儒家政治哲学的思维方式：它力图提升境界，从高一层次的价值追求入手来提振生命，再在生命归正的基础上以道德理性的自信和道德人格的主导来应对日常事务，总体上展现出以价值追求引导具体实务的倾向。

其次，基于乡约重建的社会组织是一个以“伦理情谊”为本源的组织。与传统社会“伦理本位”的判断一致，梁漱溟强调新社会组织必须是一个以伦理情谊为基础的组织。“我们来组织乡村的时候，大体上是要像乡约一样，大家认识了彼此的真关系，以求增进彼此的关系，把大家放在一种互相爱惜情谊中，互相尊重中；在共同相勉于人生向上中来求解决我们的生活问题。”② 新的乡村组织是顺应古代乡约的特点，以伦理情谊为本真联系、以爱惜劝勉的力量发展自身的。它强调人与人之间的关爱劝勉，而与当时注重惩治打罚的地方自治不同。“乡约是本着彼此相爱惜、相规劝、相勉励的意思；地方自治法规则是等你犯了错即送官去办，送官之后，是打是罚一概不管，对于乡里子弟毫无爱惜之意。”③ 梁氏认为当时地方自治的惩罚机制与传统乡村治理的习惯很不相符。“检举、罢免，这在中国是很让人难堪的一种手段，是一个很粗硬的对付人的办法；这样一来，伦理之情完全没有了，人生向上之意也没有了……在中国富于情谊富于人生向上之意的人，如果自己被一村的人罢免了，他很受不了；但是他虽受不了，法规也是不顾，因为法规就是只注意事而不注意人，只图眼前事情的解决……可是他的毛病很细微，细微处正是重大处！”④ 诚如梁氏所言，“细微处正是重大处”，传统乡治与重法重罚的地方自治之间的重要差别就是治理方式的不同。前者重视伦理情谊、引导劝勉的柔性手法，后者倚重法律约束、检举罢免的刚性手段。后者的简单粗暴容易消泯乡约百姓的伦理情谊、打击其向上好善之心，使其自暴自弃，从而在根本上危及乡村社会的秩序。

在强调伦理情谊的基础上，梁漱溟主张进一步拓展乡约，一方面从内容上把乡约的道德修身意涵拓展为更广的社会建设意涵，另一方面从范围上把一乡一地的乡约拓展为各地联系的全国性地方自治组织。“改造社会，创造新文化，创造理想的社会，建立新组织——我们与古人的乡约只差这一点。我们就是本古人乡约之意来组织乡村，而将其偏乎个人者稍改为社会的。我们要来发愿改造我们的乡村，更大而改造我们的社会，创造人类新文化。”⑤ 这种拓展能够使传统乡约从偏重道德修养、地点局限分散的自治小团体发展为勉力于各项基层事务、相互联系的地方自治组织。

在讲明了“以伦理情谊为本源、以人生向上为目标”的特点后，梁漱溟着重强调了乡约组织作为一种社会力量对于国家政治重塑的重要意义。梁氏认为，乡约应当依靠社会力量在社会维度上谋求发展，并明确与政府保持距离。现代重建的乡约可以接受政府的帮助，但绝不能由政府力量主导兴办。梁氏如此强调乡约发展的社会维度主要是依据其对中国政治重建道路的总体判断。“假令中国社会将来开出一个新组织构造的路子来，一定不是从国家定一种制度所能成功的，而是从社会自己试探着走路走出来的，或者也可叫做一种教育家的社会运动，或也可说社会运动者走教育的路开出的新构造。”⑥ 中国政治的现代重建必须走自下而上的社会重建道路，而不是自上而下的政府主导道路。为什么必须如此呢？梁漱溟认为根本原因在于中国传统伦理乃至乡约组织的内在精神——自主立志、人生向上。“我们要知道乡约的主要之点，就是立志。必须从立志开头，才能有乡约；必须把人生向上之意提起来，才能有乡约……可是这种立志发愿，不是用强制力能够往前去作的。志愿者何谓也？即自动自发之意；而强制者为被动。自动与被动是不相容的……用官府的力量就是强制，强制则使乡约

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 328 – 329 页。
② 同上，第 329 – 330 页。
③ 同上，第 323 页。
④ 同上，第 323 页。
⑤ 同上，第 333 页。
⑥ 同上，第 277 页。

成为假的，落于官样文章，而则真义已失。”① 梁漱溟主要从乡约的自主自力这一点上强调其必须与政府强制力保持距离。回顾古代乡约的历史经验，他认为王阳明与吕坤等倡行官办乡约的例子亦不能代表政府强制力的成功。他们的成功毋宁说是阳明、吕坤及其弟子的自力自动带动了乡民的道德自觉。因此，自上而下的政府强制与乡约的自主自动相违背，乡约组织不能由政府主导推行。

由上可知，梁漱溟在传统政治的重建方案中强调社会维度的重要性，认为自下而上的社会重建最为必需。他主张把依托于乡村建设的社会组织运行与政府强制力量区别开来。如果回顾近代以来传统政治现代重建的探索历程，我们可以看到一些会通中西政治智慧的学者越来越多地注意到传统政治的个人、家族、帝制国家之外的社会维度。1887 年黄遵宪在《日本国志》中已经提到“社会”这个词，但尚未引起关注。后来经过严复的翻译，“群”作为社会的代名词在中国的思想界流行开来。康有为把自己家乡的乡村自治传统，加上他对西方政治的理解和游历欧洲的见闻写成《公民自治篇》。他在此书中提倡“造公民”，主张“人人有议政之权，人人有忧国之责……人人皆视其国为己之家……夫家人虽有长幼贵贱，而有事则必聚而谋之，以同其利而共其患”②。梁启超在《新民说》中亦把广东的叠绳堂、江南会、耆老会等乡土自治的经验与西方政治理论相融合，主张从基层自治着手构建社会有机体。民国四年，他说：“我以二十年来几度之阅历，吾深觉政治之基础恒在社会。”“举全国聪明才智之士悉缀集于政界，而社会方面空无人焉。”③“吾方欲稍辍其积年无用之政谈而大致意于社会事业。”④ 随着西方思想的持续引介和现代政治意识的逐步深化，“社会”逐渐成为近代以来一些有识之士关注的重要领域。梁漱溟就是在这一大趋势下注重提倡社会维度之政治重建的学者之一。梁氏倡导社会重建的突出特点是：它并不把社会与个人、家族等传统元素决然对立，而是力图挖掘传统智慧的恒常价值，进而创造性地提出了发展伦理、改造乡约以建立社会的一系列具体主张。并且，梁漱溟在传统政治艰难转型的初步探索阶段即强调社会维度必须与国家的政府力量保持距离，这从今天社会力量的发展与社会组织的建设方面来衡量依然具有一定的远见卓识。

三、梁漱溟政治重建方案的得失与启示

梁氏毕生以深思与实行探索古代政治的现代转化之路。那么，如何评价梁氏对于传统政治现代重建的思考与实践？这可以归结为三点：

第一、梁漱溟分析传统政治、探索现代转化的着眼点始终是传统的现实面相。他在总体研判中强调古代社会基于伦理关系形成的礼俗传统与社会结构，在具体实践中勉力重建乡约社会组织、探索自下而上的救国道路。其政治思考始终致力于解读传统之现实或形塑现代之新现实。在此意义上，与其说梁氏试图接续儒家政治传统的思想理路，不如说他试图推动传统社会之现实形态的现代转进。如果说作为观念形态的“政道”可以构意无穷、蕴含现代开展的多种可能性，那么作为现实形态的“社会”在历史上只发展出唯此一种特色鲜明而实有所在的样貌。我们探索政治传统的现代转化之路，在观念形态上探析多种方案固然各有巧思，在实践形态上摸索它现代转化的现实道路也至关重要。

第二、梁漱溟发掘了古代社会颇具独特性的政治传统形成的社会结构，并在中西碰撞的现代性视野下接续传统的独特结构进行现代重建，他的探索对当代中国民主政治的建构具有积极意义。梁漱溟注重伦理情谊的传统情感、注重人生向上的价值关怀、注重柔性引导的议事方式等主张凸显了古代中国社会治理的鲜明特色，对当代中国社会治理具有一定启发意义。比如，今日中国的乡村治理中依然可见一些借鉴自西方的基层民主做法在乡村社会面临水土不服、政治冷漠等困境，这在一定意义上揭

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 335 页。

② 康有为：《官制议·公民自治》，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第 7 卷，北京：中国人民大学出版社，2007 年，第 267 页。

③ 梁启超：《做官与谋生》，《饮冰室合集》第 12 册，北京：中华书局，1989 年，第 45－51 页。

④ 梁启超：《吾今后所以报国者》，《饮冰室合集》第 12 册，第 51－54 页。

示出部分舶来的基层治理方案确实与中国传统的乡村习俗较为隔膜。比如，基层竞争性选举中出现的百姓参与热情不高、候选人利用合法程序进行贿选、恶性竞争等。在此问题上，梁漱溟提倡的民主不能局限于形式流程，而应当接续中国传统的价值追求、伦理情谊等提法是有见地的。今日中国乡村虽然在市场经济条件下更为注重物质利益，容易导致亲情冷漠。村民外出打工亦造成乡村空心化等家庭凋敝的情况。但总体上看，中国的基层社会还是以家庭作为工作生活的基本单位，新的行业发展、新的交往方式也在造就新的熟人社会。因此，在当代基层治理中注重中国乡土社会一贯注重的伦理情谊、价值诉求是有益的，可以辅助乡村基层民主的有序进行。

第三、梁漱溟的政治改造方案与当时中国的社会实际之间仍然具有一定张力。应该说，梁漱溟给出的政治救国方案是深得传统精髓、前后逻辑贯通、内在精神一致、实践环环相扣的严整方案。相较于学院派新儒家而言，梁氏力图时时扣紧中国社会现实而立论，但这在一定意义上依然是学者治学论世的逻辑，它与当时中国的社会实际之间仍有一定张力。具体说来，梁氏断定中国古代社会是伦理本位，进而得出现代政治重建应当注重社会组织的道德引导（人生向上）和伦理联系（伦理情谊）。他认定中国政治的重建不能违背自主自立的德性要求，因此必须走自下而上的社会重建道路，与政府权力保持距离。应当说梁漱溟较为准确地判断了中国古代社会的基本精神，又接续这种精神旨趣提出了政治现代化方案。但是，他对中国当时社会基本情况的分析显得不尽准确，所以最终在实践上未能成功。梁氏的乡村建设实践在推行中面临“高谈社会改造而依附政权”“号称乡村运动而乡村不动”的困境[①]。一方面，梁漱溟最为注重的人民自主、自动在实践中遭遇村民的政治冷漠，另一方面，自下而上的社会建设方案在实践中亦不得不依附政权。这种主张的理想之圆满性与实践的现实困难形成鲜明对比，从一定意义上昭示了梁漱溟依靠传统儒家政治思维设计的书生救国之路的失败。梁氏晚年坦言：“假如不是今天有中国共产党革命的成功，我始终会认定我走的是中国革命唯一正确之路。”[②] 回顾中国历史，理想高远、力行艰苦的儒家知识分子在现实政治中往往受挫，与之相似，梁漱溟此番政治重建方案也难免以悲剧落幕。

终其一生，梁漱溟孜孜不倦地探索中国传统政治、传统文化走向现代的途径，以解决现代中国的困境和危机。应当说，作为一名儒家立场的知识分子，他把内圣外王的思想和实践发展到相当充分的地步，也在当时中西方交流的背景下了解西方文明、会通中西智慧。不过，由于立场和时代的局限性，梁氏重建传统政治、解决中国问题的方案还是体现出种种缺陷，他倾注最多心力的乡村建设实验也因为抗日战争的爆发而中止。即便如此，梁氏对于传统政治之基本精神的精准把握、明确转化传统走向现代的文化自觉、大胆调适融通中西的变通智慧、着眼乡村重构社会的实干担当，都为我们今天继续探索传统政治的现代意义、建构中国特色的民主政治、治理乡村基层社会提供了有益启示。

（责任编辑　于　是）

① 参见梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第 2 卷，第 573 页。

② 梁漱溟：《我的努力与反省》，《梁漱溟全集》第 6 卷，济南：山东人民出版社，2005 年，第 950 页。

现代哲学 2 2023
双月刊/2023年第2期(总第187期)/三月号
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

中国式现代化的实践智慧…… 陈金龙　杨　芳　1

中国现代性作为新现代性的理论阐释…… 陈胜云　8

卡尔·马克思的历史哲学 ……［德］米夏埃尔·宽特/著　王兴赛　李靖新弘/译　17

陶伯特与《德意志意识形态》的编辑和研究 …… 赵玉兰　29

葛兰西“实践哲学”的体系特征及其逻辑建构 …… 郑　伟　43

重思马克思对鲍威尔的批判

——以“犹太人问题”为中心 …… 黄　欢　50

毛泽东对实践评价标准的体系化建构 …… 欧阳英　59

“中华民族的新文化”何以自信

——毛泽东诗词的文化之“志”解读 …… 陆智乐　66

类比统一性与“匿名”统一性

——对亚里士多德存在统一性问题的研究 …… 尹兆坤　74

亚里士多德对柏拉图理念论的批判性接纳

——论《物理学》卷1章1中的一个“普遍”疑难 …… 王大帅　81

司法、市民社会与伦理
——基于学说发展史的《法哲学原理》“伦理”篇要义考论 …… 庄振华 88
第一哲学何以成为存在论
——对“存在论”学科的近代源起的概念史考察 …… 谢裕伟 97
财富与德性
——亚当·斯密论“美好生活” …… 程 汉 106
儒家思想中的“内”与“外”
——“内圣外王”何以成为儒学之道的一个“关键词”? …… 陈立胜 114
“传己之心”与“向上一路”
——心传与道统的话语竞争作为鹅湖之会的“后传” …… 郑泽绵 128
朱子设教思想在士庶中的一贯性
——以义利之辨为角度…… 闫雷雷 138
康有为视界中的刘歆…… 魏义霞 147
“伦理本位”与“乡约重建”
——梁漱溟对古代政治传统的现代转化…… 吴 倩 155

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1600＊18＊2023－2

MODERN PHILOSOPHY
No.2 2023 / General No.187 / March

CONTENTS

The Practical Wisdom of Chinese Modernization ····· *Chen Jinlong Yang Fang* 1
An Interpretation of Chinese Modernity as New Modernity ····· *Chen Shengyun* 8

Karl Marx's Philosophy of History
····· *Michael Quante Trans. by Wang Xingsai and Li Jingxinhong* 17
Inge Taubert and the Editing and Study of *The German Ideology* ····· *Zhao Yulan* 29
The Systematic Characteristics and Logical Construction of Gramsci's Philosophy of Praxis
····· *Zheng Wei* 43
Rethinking Marx's Critique of Bruno Bauer: Centering on the "Jewish Question" ····· *Huang Huan* 50

Mao Zedong's Systematic Construction of the Criteria to Evaluate Practice ····· *OuYang ying* 59
The Reason for the Confidence in "The New Culture of the Chinese Nation": An Interpretation of the Cultural Aspiration of Mao Zedong's Poems ····· *Lu Zhile* 66

The Analogical Unity and the "Anonymous" Unity: A Study on Aristotle's Unity of Being
····· *Yin Zhaokun* 74
Aristotle's Critical Reception of Plato's Theory of Forms: On a καθόλου-Problem in *Physics* I. I
····· *Wang Dashuai* 81

Administration of Justice, Civil Society and Ethical Life: A Review of the Part of "Ethical Life" in *Elements of the Philosophy of Right* Based on Hegel's Intellectual History ····· *Zhuang Zhenhua* 88
How is First Philosophy as Ontology Possible? A Conceptual-Historical Analysis of the Origin of "Ontology" as a Discipline ····· *Xie Yuwei* 97
Wealth and Virtue: Adam Smith on a Better Life ····· *Cheng Han* 106

The "Inner" and "Outer" Aspects of Confucianism: What Makes "Inner Sage and Outer King" a "Keyword" in the Confucian School? ····· *Chen Lisheng* 114
"Transmitting One's Own Heart" and "The Ascending Path": The Political and Religious Resonance of Zhu Xi and Lu Jiuyuan's Goose Lake Debate ····· *Zheng Zemian* 128
The Consistency of Zhu Zi's Thought on the Teaching of the Literati-officials and the Commoners: From the Perspective of the Distinction between Righteousness and Benefit ····· *Yan Leilei* 138

Liu Xin in the View of Kang Youwei ····· *Wei Yixia* 147
"Ethical-orientation" and "Reconstruction of Village Conventions": On Liang Shuming's Modern Transformation of Ancient Political Traditions ····· *Wu Qian* 155