

从“全心全意为人民服务”到“以人民为中心”

——新时代习近平对毛泽东为人民服务思想的守正创新

杨 畅 尤世豪

【摘要】从毛泽东提出“全心全意为人民服务”到习近平提出“以人民为中心”，中国共产党人始终坚持人民至上的根本政治立场，坚持全心全意为人民服务的根本宗旨不动摇，坚持树牢群众观点和践行群众路线不动摇，坚持以人民利益为最高评判标准不动摇。习近平继承并发展了毛泽东为人民服务思想的鲜明特质、深邃内涵，在新时代新征程中将中国共产党立党为公、执政为民的理念贯穿始终。

【关键词】毛泽东；习近平；人民至上；政治立场

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)06-0001-10

作者简介：杨 畅，（长沙 410003）湖南省社会科学院（湖南省人民政府发展研究中心）研究员；
尤世豪，（湘潭 411105）湘潭大学马克思主义学院研究生。

基金项目：湖南省社会科学院（湖南省人民政府发展研究中心）重大课题“习近平新时代中国特色社会主义思想对毛泽东思想的传承与发展研究”；湖南省社会科学基金项目“新时代国家治理优势视阈下政府公信力提升路径研究”（19YBA209）

《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》将“坚持人民至上”作为中国共产党百年奋斗的十条历史经验之一；党的二十大报告又将“必须坚持人民至上”摆在了“六个必须坚持”的首位，提出要“站稳人民立场、把握人民愿望、尊重人民创造、集中人民智慧”^①。中国共产党根基在人民、血脉在人民、力量在人民，把人民放在心中最高位置，彰显了马克思主义政党的人民性品格。毛泽东历来强调，“要站在无产阶级的和人民大众的立场”^②，并把全心全意为人民服务作为中国共产党的根本宗旨。习近平指出，“人民立场是中国共产党的根本政治立场”^③，进一步提出了以人民为中心的执政理念。习近平继承并发展了毛泽东为人民服务思想，在坚持全心全意为人民服务的根本宗旨不动摇，坚持树牢群众观点和践行群众路线不动摇，坚持以人民利益作为最高评判标准不动摇三个方面，有着高度的一致性，体现了守正创新理论品质。

一、“人民至上”：新时代新征程坚持全心全意为人民服务的根本宗旨不动摇

“与天下同利者，天下持之；擅天下之利者，天下谋之。”（《管子·版法解》）中国共产党是以全心全意为人民服务为宗旨的马克思主义政党，党始终代表最广大人民群众的根本利益，没有任何自己

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》，《人民日报》2022年10月26日。
② 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第848页。
③ 《习近平谈治国理政》第2卷，北京：外文出版社，2017年，第40页。

特殊的利益。毛泽东和习近平始终强调党员、干部要把人民放在心中最高位置，永远和人民同呼吸、共命运、心连心。

（一）坚持人民至上的根本政治立场

从毛泽东提出“全心全意为人民服务”的思想到习近平阐述“坚持人民至上”“民心是最大的政治”，中国共产党人始终心怀人民群众，与人民群众有福同享、有难同当，有盐同咸、无盐同淡。牢记“为什么人的问题”是一个根本的问题、原则的问题，深刻认识到权力是人民赋予的，要有服务人民、献身使命的政治意识，这是思想觉悟先进的体现。

在毛泽东和习近平的领导实践中，坚持人民至上的根本政治立场一以贯之。中央苏区时期，毛泽东在 1934 年召开的第二次全国工农兵代表大会上着重强调了“关心群众生活，注意工作方法”的问题，并指出：“要使广大群众认识我们是代表他们的利益的，是和他们呼吸相通的。”^① 新中国成立前夕，毛泽东反复强调国家政权的人民性，他提出：“我们是人民民主专政，各级政府都要加上‘人民’二字，各种政权机关都要加上‘人民’二字。”^② 新中国成立后，中南海新华门的影壁上，熠熠生辉的是毛泽东题写的“为人民服务”五个大字。同样，执政为民是习近平首要的政治品格。习近平在当选党的总书记后的首次公开讲话中指出，“人民对美好生活的向往，就是我们的奋斗目标”^③，宣示了执政为民的坚定决心。习近平强调：“全党同志要时刻牢记，我们的权力是党和人民赋予的，是用来为党和人民做事的，只能用来为党分忧、为国干事、为民谋利。”^④ 在以习近平同志为核心的党中央坚强领导下，中华民族解决了千百年来存在的绝对贫困问题，展现出中国共产党人一切为了人民的责任担当。2013 年 11 月，习近平在湖南省十八洞村首次提出“精准扶贫”重要理念。2021 年 2 月，习近平在全国脱贫攻坚总结表彰大会上宣布：“我国脱贫攻坚战取得了全面胜利，现行标准下 9899 万农村贫困人口全部脱贫，832 个贫困县全部摘帽，12.8 万个贫困村全部出列，区域性整体贫困得到解决，完成了消除绝对贫困的艰巨任务，创造了又一个彪炳史册的人间奇迹！”^⑤ 新冠疫情爆发后，中国共产党始终坚持人民至上、生命至上，坚决打赢疫情防控人民战争、总体战、阻击战，最大限度保护了人民生命安全和身体健康。以习近平同志为核心的党中央不断践行“治国有常，利民为本”的执政理念，在发展中保障和改善民生，紧紧抓住人民最关心最直接最现实的利益问题，兑现对人民的庄严执政承诺。

（二）忠于人民公仆的角色定位

从毛泽东指出“我们一切工作干部，不论职位高低，都是人民的勤务员”^⑥，到习近平提出“永远做人民公仆”“我将无我，不负人民”，“人民公仆”始终是中国共产党人的角色定位。党的干部是人民的公仆，这是对其本质特征的高度概括。毛泽东指出：“我们所做的一切，都是为人民服务。”^⑦ 在领导中国革命和建设的过程中，毛泽东始终把当好人民公仆作为共产党人的政治操守。中央苏区时期，毛泽东给自己的粮食定量只是一线普通战士的 3/4。延安时期，埃德加·斯诺这样记载中共主要领导人的生活：毛泽东住在简陋的窑洞里；周恩来睡在土炕上；彭德怀穿的背心是用缴获敌人的降落伞做的……延安处处呈现“只见公仆不见官”的政治气象。新中国成立前夕，毛泽东亲自主持起草《中国人民政治协商会议共同纲领》，明确指出一切国家机关都要“厉行廉洁的、朴素的为人民服务

① 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 138 页。

② 《毛泽东文集》第 5 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 135 页。

③ 《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014 年，第 4 页。

④ 习近平：《在纪念刘少奇同志诞辰 120 周年座谈会上的讲话》，《人民日报》2018 年 11 月 24 日。

⑤ 习近平：《在全国脱贫攻坚总结表彰大会上的讲话》，《人民日报》2021 年 2 月 26 日。

⑥ 《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 243 页。

⑦ 同上，第 243 页。

的革命工作作风”^①。新中国成立后，毛泽东的子女没有享受到任何特权；亲友想进京谋事，亦被他一一劝回。毛泽东用自己的实际行动充分诠释了中国共产党人的公仆意识。同样，习近平指出：“中国共产党的性质决定了我们党的各级干部都是人民公仆”^②，“心无百姓莫为‘官’”^③。20世纪60至70年代，习近平在陕西梁家河插队时，为增加农田面积，寒冬农闲时节，时常赤脚站在冰水中凿冰清理坝基，还把北京奖励给先进知青的三轮摩托车换成手扶拖拉机等农用工具供乡亲们使用。在谈及七年知青生活时，习近平说道：“作为一个人民公仆，陕北高原是我的根，因为这里培养出了我不变的信念：要为人民做实事！”“无论我走到哪里，永远是黄土地的儿子。”^④党的十八大以来，习近平一再要求广大党员、干部忠于“人民公仆”的角色定位。2012年12月，习近平当选党的总书记后首次离京视察时，就指示工作人员沿途不封路、不清场、不铺红毯，下车后与群众结伴而行，入住普通酒店普通套房，吃自助餐，为践行中央八项规定作出表率。2013年在湖南十八洞村，习近平向石爬专老人这样作自我介绍：“我是人民的勤务员”。2017年习近平在新当选的十九届中央政治局常委同中外记者见面会上强调，我们要永葆蓬勃朝气，永远做人民公仆、时代先锋、民族脊梁。新时代以来，以习近平同志为主要代表的中国共产党人始终展现出“对人民饱含深情，心中装着人民，工作为了人民，想群众之所想，急群众之所急，解群众之所难，密切联系群众，坚定依靠群众，一心一意为百姓造福”^⑤的公仆情怀和赤子之心。

（三）牢记区别于其他政党的根本标志

从毛泽东指出和最广大的人民群众取得最密切的联系“是我们共产党人区别于其他任何政党的又一个显著的标志”^⑥，到习近平强调“全心全意为人民服务，是我们党一切行动的根本出发点和落脚点，是我们党区别于其他一切政党的根本标志”^⑦，全心全意服务人民始终是中国共产党人旗帜鲜明的政党标识。党的根基在人民、血脉在人民、力量在人民，镌刻着深深的人民印记。毛泽东将有无群众观点看作是共产党同国民党的根本区别，他着重指出：“共产党员是一种特别的人，他们完全不谋私利，而只为民族与人民求福利。”^⑧他要求广大党员、干部绝对不能“半心半意或者三分之二的心三分之二的意为人民服务”^⑨，必须全心全意为人民服务，主动舍弃个人利益而服从于民族和人民的利益。1945年，毛泽东在党的七大报告中深入论述了“一切从人民的利益出发，而不是从个人或小组的利益出发”^⑩的观点。新中国成立后，他多次告诫全党和全体干部：“我们的人民政府是真正代表人民利益的政府，是为人民服务的政府。”^⑪在把人民群众放在首位、把群众利益放在首位这一问题上，习近平与毛泽东一脉相承。习近平强调：“党章明确规定，我们党没有自己特殊的利益，党在任何时候都把群众利益放在第一位。这是我们党作为马克思主义政党区别于其他政党的显著标志。”^⑫在2021年的“七一勋章”颁授仪式上，习近平指出，“江山就是人民，人民就是江山。全党同志都要坚持人民立场、人民至上，坚持不懈为群众办实事做好事，始终保持同人民群众的血肉联

① 《建国以来重要文献选编》第1册，北京：中央文献出版社，1992年，第6页。

② 习近平：《摆脱贫困》，福州：福建人民出版社，1992年，第154页。

③ 习近平：《之江新语》，杭州：浙江人民出版社，2007年，第26页。

④ 人民日报评论部：《习近平讲故事》，北京：人民出版社，2017年，第43页。

⑤ 《习近平关于社会主义精神文明建设论述摘编》，北京：中央文献出版社，2022年，第169页。

⑥ 《毛泽东选集》第3卷，第1094页。

⑦ 《习近平谈治国理政》，第28页。

⑧ 《毛泽东文集》第3卷，第47页。

⑨ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第285页。

⑩ 《毛泽东选集》第3卷，第1094-1096页。

⑪ 《毛泽东文集》第7卷，第205页。

⑫ 《习近平谈治国理政》第4卷，北京：外文出版社，2022年，第53页。

系。”^① 习近平号召全体党员要向雷锋、郭明义、罗阳、焦裕禄、谷文昌、杨善洲等优秀党员、干部学习，向获得“共和国勋章”“七一勋章”“八一勋章”的英雄模范学习，用自觉行动践行共产党人“全心全意为人民服务”的根本宗旨。

总之，毛泽东和习近平都始终坚持马克思主义唯物史观和群众史观的根本立场，始终倡导和践行“人民公仆”和“人民勤务员”的政治理念，把为人民服务作为根本价值立场。习近平进一步发展了毛泽东的为人民服务思想，“以人民为中心”是党的根本宗旨在新时代的创新性话语表达，进一步充实了“为人民服务”的科学内涵与价值意蕴。在新时代党的政治话语中，人民主体地位更加突出：强调人民群众既是历史的“剧中人”，也是历史的“剧作者”，党的一切工作都要围绕和服从人民这个“中心”展开，时刻不能偏离这个“中心”；为人民谋利益的要求更高：进入中国特色社会主义新时代，社会主要矛盾已转变为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾，人民利益的内涵不断拓展，共产党人为人民谋利益的奋斗进程永无止境；执政为民的意味更强：“以人民为中心”的政治理念表明，“人民”是中国共产党制定一切路线、方针、政策所围绕的中心，是党领导改革发展稳定、内政外交国防、治党治国治军的基准所在。

二、“拜人民为师”：新时代新征程坚持树牢群众观点和践行群众路线不动摇

人民群众是历史的创造者，是推动历史发展的根本力量。这是历史唯物主义最基本的观点之一。从毛泽东在革命实践中总结出“从群众中来，到群众中去”的群众路线，到党的十八大以来习近平将群众路线提升至“我们党的生命线和根本工作路线”^② 的高度，中国共产党始终坚持和贯彻群众路线，与人民群众站在一起、想在一起、干在一起，不断依靠人民力量夺取新的更大胜利。

（一）指出党的最大政治优势是密切联系群众

从毛泽东把“和最广大的人民群众取得最密切的联系”^③ 作为中国共产党的优良作风，到习近平提出“我们党的最大政治优势是密切联系群众”^④ 的重要论述，密切联系群众始终是中国共产党人的优良传统和政治优势。

密切联系群众是中国共产党在革命、建设和改革各个历史时期取得成功的根本经验。毛泽东高度重视党群关系、干群关系，强调要保持共产党员相信群众、依靠群众的政治本色，只有密切联系群众，才有可能正确地执行任务、政策和保持良好的工作作风。他在党的七大上指出：“二十四年的经验告诉我们，凡属正确的任务、政策和工作作风，都是和当时当地的群众要求相适合，都是联系群众的；凡属错误的任务、政策和工作作风，都是和当时当地的群众要求不相适合，都是脱离群众的。”^⑤ 毛泽东还强调党员干部要始终保持廉洁作风，与人民群众同甘共苦。他对贪污腐败严惩不贷，1932 年依规处决瑞金县叶坪村苏维埃政府主席谢步升，1940 年支持陕甘宁边区政府对肖玉璧死刑的判决，1951 年亲自督办刘青山、张子善案件。这一系列举措使人民群众看到了党和政府与贪污腐败现象、贪污腐败分子作斗争的坚强决心，使党风政风更加清朗，保持了党和人民群众的血肉联系。新时代，面对中华民族伟大复兴战略全局和世界百年未有之大变局，习近平深刻认识到密切联系群众的重要性，强调“密切党群、干群关系，保持同人民群众的血肉联系，始终是我们党立于不败之地的根基”^⑥。党的十八大以来，全党先后组织开展党的群众路线教育实践活动、“不忘初心、牢记使命”主

① 《习近平关于社会主义精神文明建设论述摘编》，第 169 页。

② 《十八大以来重要文献选编》上册，北京：中央文献出版社，2014 年，第 323 页。

③ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 1094 页。

④ 《十八大以来重要文献选编》上册，第 698 页。

⑤ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 1095 页。

⑥ 《习近平谈治国理政》，第 15 页。

题教育等集中教育活动，以引导广大党员做到始终密切联系群众。新时代的中国共产党人“面对面”倾听民情民意，“点对点”解决急难愁盼问题，让“门好进、脸好看、事好办”成为常态，广大群众的获得感更加明显、幸福感更可持续、安全感更有保障。同时，坚定不移推进党风廉政建设和反腐败斗争。以习近平同志为核心的党中央以“得罪千百人、不负十四亿”的使命担当，刀刃向内、刮骨疗毒，取得反腐败斗争压倒性胜利并全面巩固，使党群、干群关系更加密切。

（二）强调人民群众才是真正的英雄

从毛泽东指出“群众才是真正的英雄”^①，到习近平强调“人民是历史的创造者，人民才是真正的英雄”^②，中国共产党人始终坚信人民群众是推动党和人民事业不断取得成功的根本性力量。

依靠人民力量，是中国共产党不断取得成功的奥秘所在。人民的力量是无穷无尽的，党始终相信人民、依靠人民，进而发挥亿万人民的创造伟力。在《论联合政府》中，毛泽东强调：“人民，只有人民，才是创造世界历史的动力。”^③毛泽东深刻认识到只有依靠人民，积极引导人民群众投身革命，才能改变中国半殖民地半封建的社会性质。革命战争年代，中国大地上涌现出人民群众“最后一碗米送去做军粮，最后一尺布送去做军装，最后一件老棉袄盖在担架上，最后一个亲骨肉送去上战场”^④的感人场景，党依靠人民实现了民族独立、人民解放。新中国开国大典上，毛泽东在天安门城楼上一遍又一遍地高呼“人民万岁”。可以说，共和国的巍峨大厦是人民群众用一砖一瓦砌起来的，社会主义革命和建设时期的成就也是靠人民群众奋斗出来的。习近平继承了毛泽东关于人民力量的观点，强调“人民是创造历史的动力，我们共产党人任何时候都不要忘记这个历史唯物主义最基本的道理”^⑤。英雄，是一个民族最闪亮的坐标。习近平在不同场合多次缅怀革命英烈，讲述人民英雄事迹，向人民英雄致敬。中华民族能够经历磨难而不断发展壮大，主要是因为在大灾大难面前有千千万万人民群众挺身而出、勇毅前行，不论是突如其来的新冠疫情，还是地震、洪水、干旱、山火等自然灾害和一些安全事故，人民群众总是在其中发挥着根本性的作用，他们毫无疑问是真正的英雄。“前进道路上，无论是风高浪急还是惊涛骇浪，人民永远是我们最坚实的依托、最强大的底气。”^⑥新时代新征程，我们要“拜人民为师，把政治智慧的增长、治国理政本领的增强深深扎根于人民的创造性实践之中，使各方面提出的真知灼见都能运用于治国理政”^⑦。只有始终站稳人民立场、把握人民愿望、尊重人民创造、集中人民智慧，才能在以中国式现代化推进中华民族伟大复兴、实现第二个百年奋斗目标的新征程上创造新的辉煌。

（三）坚持从群众中来、到群众中去的工作方法

从毛泽东指出“凡属正确的领导，必须是从群众中来，到群众中去”^⑧，到习近平提出“时代变化了，但从群众中来、到群众中去的工作方法不能变”^⑨的重要论断，调查研究始终是中国共产党人制定方针政策的重要工作方法，也是最好的工作方法之一。

调查研究是中国共产党的传家宝，是做好各项工作的基本功。只有制定正确的路线方针政策，党的各项决策才能从根本上得到群众认可和贯彻执行。而只有深入实际、深入基层、深入群众，才能充分了解和掌握实际情况，制定出科学的路线方针政策。“没有调查，没有发言权”^⑩。毛泽东曾多次深

① 《毛泽东选集》第3卷，第790页。
② 《习近平谈治国理政》第3卷，北京：外文出版社，2020年，第139页。
③ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第1031页。
④ 《十八大以来重要文献选编》下册，北京：中央文献出版社，2018年，第814-815页。
⑤ 中共中央宣传部编：《习近平总书记系列重要讲话读本（2016年版）》，北京：人民出版社，2016年，第128页。
⑥ 习近平：《在二十届中央政治局常委同中外记者见面时的讲话》，《求是》2022年第22期。
⑦ 《习近平著作选读》第1卷，北京：人民出版社，2023年，第273页。
⑧ 《毛泽东选集》第3卷，第899页。
⑨ 《团结动员亿万职工积极建功新时代 开创我国工运事业和工会工作新局面》，《人民日报》2018年10月30日。
⑩ 《毛泽东选集》第1卷，第109页。

入工人运动和农民运动中进行调研，形成《中国社会各阶级的分析》和《湖南农民运动考察报告》等重要的调查研究成果，“农村包围城市”“枪杆子里面出政权”等具有中国特点的正确革命道路与革命观点相继提出。新中国成立后，面对国民经济出现的严峻形势，毛泽东和中共中央专门就经济建设问题听取国务院 34 个部门和国家计委的汇报，在对经济建设问题进行大量调查研究的基础上，形成了《论十大关系》报告，提出了一整套符合中国实际的方针政策。习近平充分继承了毛泽东的调查研究思想，每到一个地方做的第一件事情就是深入调研。习近平要求“各级领导干部要深入实际，深入群众，坚持从群众中来到群众中去。不懂得或不坚持这样做，没有这样一套基本功，就不是一个称职的领导干部”^①；要“拜人民为师，做到干中学、学中干，学以致用、用以促学、学用相长，千万不能夸夸其谈、陷于‘客里空’”^②。习近平在正定工作期间走遍所有乡村，在宁德工作期间提出“四下基层”，在浙江工作期间用一年多时间跑遍了全省 90 个县市区。党的十八大之后，中央出台《关于改进工作作风、密切联系群众的八项规定》，首要规定就是要改进和加强调查研究。脱贫攻坚战打响后，为更好地掌握基层实际情况，进而制定科学正确的扶贫战略，习近平走遍了全国 14 个集中连片特困地区，先后深入河北阜平县骆驼湾村等 24 个贫困村考察调研，直接听取贫困地区干部群众意见。随着互联网的高速发展，走好网上群众路线成为新时代领导干部运用从群众中来、到群众中去的工作方法在网络平台开展工作的新要求。2022 年，党的二十大相关工作网络征求意见活动累计收到网民建言超过 854.2 万条^③。习近平就研究吸收网民对党的二十大相关工作意见建议作出重要指示：“要总结这次活动的成功做法，走好新形势下的群众路线，善于通过互联网等各种渠道问需于民、问计于民，更好倾听民声、尊重民意、顺应民心，把党和国家各项工作做得更好。”^④ 2023 年党中央印发的《关于在全党大兴调查研究的工作方案》，体现了调查研究这个党的传家宝与群众路线这个党的生命线和根本工作路线的充分结合。

（四）善于总结群众实践经验

从毛泽东总结推广“枫桥经验”到习近平强调“把‘枫桥经验’坚持好、发展好，把党的群众路线坚持好、贯彻好”，中国共产党始终坚持从群众实践中总结经验，并将其逐步推广。

人民群众富有无穷的创造力，正确的斗争策略往往是在人民群众的实践中产生的。毛泽东曾专门指出要向群众的实践学习，强调“我们应该走到群众中间去，向群众学习，把他们的经验综合起来，成为更好的有条理的道理和办法”^⑤。在毛泽东的指导下，通过总结人民群众在闽西土地革命斗争中的经验，中共闽西一大通过了《土地问题决议案》，为根据地建设提供了“抽多补少”等方针政策。在领导社会主义教育运动过程中，毛泽东亲笔批示对于“枫桥经验”要“各地仿效，经过试点，推广去做”^⑥，逐步把“枫桥经验”推向全国。习近平同样十分重视总结群众实践经验。习近平强调：“我们党一步步走过来，很重要的一条就是不断总结经验。”^⑦ 在福建任职期间，习近平六年内七访晋江，深入调研晋江由“高产穷县”踏上“再造新晋江”快速发展道路的成功经验。党的十八大以来，习近平对“枫桥经验”的创新发展给予高度关注，进一步深化新的历史条件下“枫桥经验”的时代内涵，使之成为坚持和完善发展中国特色社会主义制度、推进国家治理体系和治理能力现代化的重要治理理念，成为新时代解决人民内部矛盾行之有效的社会治理方案。在改革开放 40 周年、新中国成立 70 周年、建党 100 周年的庆祝大会上，习近平先后提出的“九个必须坚持”“五个坚持”“九个必

① 习近平：《摆脱贫困》，第 14 页。

② 《习近平谈治国理政》，第 406 页。

③ 《善于通过互联网等各种渠道问需于民问计于民 更好倾听民声尊重民意顺应民心》，《人民日报》2022 年 6 月 27 日。

④ 同上。

⑤ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 933 页。

⑥ 《建国以来毛泽东文稿》第 10 册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 416 页。

⑦ 习近平：《在党史学习教育动员大会上的讲话》，北京：人民出版社，2021 年，第 16 页。

须”，在脱贫攻坚总结表彰大会上强调的“七个坚持”，《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》概括的十条历史经验以及党的二十大报告中的“五个必由之路”和“五条重大原则”，无不蕴含着人民群众的实践经验和实践智慧。

（五）警惕脱离群众的危害

从毛泽东提出要“全心全意地为人民服务，一刻也不脱离群众”^①，到习近平强调“党执政后的最大危险是脱离群众”^②，作风建设始终是中国共产党人的永恒课题。

优良作风是中国共产党永葆先进性和纯洁性，凝聚人心、汇聚力量的关键所在。毛泽东强调，“无论是官僚主义倾向或军阀主义倾向，其毛病的性质都是一样，就是脱离群众”^③。同人民群众相结合，就必须做到反对特殊化，警惕和批判官僚主义等脱离群众的危险行为。1939 年秋，延安马列学院专门派四人到杨家岭接毛泽东来作报告，毛泽东严肃指出这样做是要不得的，万万不能沾染官僚习气。全民族抗日战争时期，毛泽东用自己栽种的蔬菜和一只老母鸡招待陈嘉庚一行，与蒋介石花 800 大洋宴请陈嘉庚形成鲜明对比。他严厉告诫党员领导干部，要警惕资产阶级糖衣炮弹的袭击，反对浪费，禁止贪污，自觉抵制外界不良诱惑以维护干部队伍的纯洁性。新中国成立后，毛泽东更是将紧密联系群众作为治国理政的基本理念，将其贯穿于党的建设、国家建设和干部队伍建设之中。习近平同样高度警惕党员、干部脱离群众的危害，把提升党群、干群关系作为长期的奋斗目标，强调“我们党来自人民，失去人民拥护和支持，党就会失去根基”^④，“要坚定不移反对腐败，坚持不懈反对和克服形式主义、官僚主义，防止发生因脱离群众而最终失去群众的现象”^⑤。2012 年 12 月，中央政治局会议审议通过“八项规定”。2022 年 10 月，二十届中央政治局第一次会议审议通过《贯彻落实中央八项规定实施细则》，强调必须始终把中央八项规定作为长期有效的铁规矩、硬杠杠。新时代的前十年，中央纪委国家监委立案审查调查 553 名中管干部，全国纪检监察机关共立案审查调查各级“一把手”20.7 万人。全面从严治党使党保持优良作风和风清气正的党内政治生态，密切了与人民群众的联系。

总之，毛泽东和习近平都始终坚持群众观点、践行群众路线；始终遵循唯物史观关于人民群众是历史的创造者这一基本观点和根本要求；始终坚持实事求是这一根本原则，要求练好调查研究这个基本功；都深刻认识到人民的创造性实践是产生宝贵经验的不竭源泉；都强调要正确处理好党和群众的关系，切实转变工作作风，以身作则长抓党的作风建设。习近平又进一步发展了毛泽东的群众观点和群众路线思想，作出“群众路线是我们党的生命线和根本工作路线”的新论断，开创了新时代群众工作的新格局。新时代以来，以密切联系群众为主题的活动持续开展，从 2013 年开展的群众路线教育实践活动，到 2019 年开展的旨在教育引导广大党员干部努力保持党同人民群众血肉联系的“不忘初心、牢记使命”主题教育，再到 2023 年开展的学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育，在全党开启了大兴调查研究之风的新局面，对群众路线的学习、教育和实践方式不断创新并取得显著成效。在这一过程中，习近平提出“网上群众路线”的新概念，要求通过网上听取民声了解民意和线下办实事解难题相结合，实现了群众路线的新突破和新发展；强调继续推进党的理论创新必须走好群众路线，大兴调查研究，注重从人民的创造性实践中总结新鲜经验，不断夯实马克思主义中国化时代化的群众基础。

① 《毛泽东选集》第 3 卷，第 1094 页。
② 《习近平谈治国理政》，第 28 页。
③ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 934 页。
④ 《十八大以来重要文献选编》下册，第 427 页。
⑤ 习近平：《坚持人民至上》，《求是》2022 年第 20 期。

三、“人民是阅卷人”：新时代新征程坚持人民利益标准不动摇

“为民造福是立党为公、执政为民的本质要求。”^① 中国共产党是一切以人民利益为根本出发点的马克思主义政党，党的全部活动和全部工作都是为了实现好维护好发展好人民的利益。从毛泽东强调“共产党是为民族、为人民谋利益的政党”^②，到党的十八大以来习近平提出“人民对美好生活的向往就是我们的奋斗目标”^③，中国共产党始终“把为民办事、为民造福作为最重要的政绩，把为老百姓办了多少好事实事作为检验政绩的重要标准”^④。“人民利益标准”是人民评判党和国家一切工作的根本标准、最高准绳。

（一）解决人民群众最实际的利益问题

从毛泽东指出柴米油盐、衣食住行、生老病死等“一切群众的实际生活问题，都是我们应当注意的问题”^⑤，到习近平提出“着力解决好人民群众急难愁盼问题”^⑥的重要论断，让人民群众得到实实在在的利益始终是中国共产党人心系群众的最朴实而生动的体现。

群众事，无小事，要始终把事关群众生活的问题当作大事、要事去办。毛泽东强调：“对于广大群众的切身利益问题，群众的生活问题，就一点也不能疏忽，一点也不能看轻。”^⑦ 革命战争时期，毛泽东将“组织革命战争，改良群众生活”^⑧ 看作是共产党人的两大任务。1933 年在瑞金时，为解决群众饮水问题，毛泽东亲自带领红军战士勘探水源、垫沙石、铺木炭，为群众挖了一口被亲切地称为“红井”的水井，也为当地群众留下了“吃水不忘挖井人，时刻想念毛主席”的佳话。新中国成立后，毛泽东对群众生活问题时时牵挂在心。1953 年，他收到沈钧儒反映血吸虫病流行的信件后，复信指出：“血吸虫病危害甚大，必须着重防治。”^⑨ 他多次派人前往灾区调查研究，亲自领导消灭血吸虫病的斗争，并取得重大胜利。习近平充分继承了毛泽东为人民解决实际利益问题的思想观点，强调要时刻把群众安危冷暖放在心上，及时准确了解群众所思、所盼、所忧、所急，把群众工作做实、做深、做细、做透。每到一处考察，习近平都要看看当地人民群众的生活过得怎样。1991 年，习近平得知平潭渔业资源枯竭，渔民打不到鱼，生活困难，立即召集民政等有关部门下拨 60 多万斤粮食给平潭，解决百姓的温饱问题。党的十八大以来，习近平高度关注群众生活，要求各级领导干部把更多精力用在民生问题上，努力“使改革发展成果更多更公平惠及全体人民”^⑩。以习近平同志为核心的党中央深入贯彻以人民为中心的发展思想，“在幼有所育、学有所教、劳有所得、病有所医、老有所养、住有所居、弱有所扶上持续用力，建成世界上规模最大的教育体系、社会保障体系、医疗卫生体系，人民群众获得感、幸福感、安全感更加充实、更有保障、更可持续，共同富裕取得新成效”^⑪。

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》，《人民日报》2022 年 10 月 26 日。

② 《毛泽东选集》第 3 卷，第 809 页。

③ 《习近平谈治国理政》，第 101 页。

④ 习近平：《坚持人民至上》，《求是》2022 年第 20 期。

⑤ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 137 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》，《人民日报》2022 年 10 月 26 日。

⑦ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 136 页。

⑧ 同上，第 139 页。

⑨ 《毛泽东年谱》第 5 卷，北京：中央文献出版社，2023 年，第 171 页。

⑩ 《习近平谈治国理政》第 4 卷，第 134 页。

⑪ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，《人民日报》2022 年 10 月 26 日。

（二）强调人民群众是最高评判者

从毛泽东提出“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”^①，到习近平提出“人民是我们党的工作的最高裁决者和最终评判者”^②，代表最广大人民的根本利益终是衡量中国共产党人工作成效的最高标准。

人民群众是最好的老师，虚心向人民学习，诚恳接受群众提出的建议和意见，包括尖锐的批评意见是每位党员、干部都应该树立的正确工作态度。在《论联合政府》中，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。”^③1942年，陕甘宁边区老农的一句“为甚不让雷公劈死毛泽东”，让毛泽东高度重视。在调查后发现是由于边区政府征收公粮过重，引起了群众的不满。党中央和边区政府立刻作出了减少公粮的决定，同时开展大生产运动，以实际行动赢取群众拥护。同样，习近平也将人民满意不满意作为检验工作绩效的根本标准。习近平强调：“检验我们一切工作的成效，最终都要看人民是否真正得到了实惠，人民生活是否真正得到了改善，这是坚持立党为公、执政为民的根本要求，是党和人民事业不断发展的重要保证。”^④2015年，习近平在贵州花茂村考察时指出，“党中央的政策好不好，要看乡亲们是笑还是哭”^⑤。在谋划“十四五”时期经济社会发展规划时，习近平在湖南长沙召开基层干部群众代表座谈会，专门听取了村支书、乡村教师、扶贫干部、农民工、货车司机、快递小哥、餐馆店主等基层代表的发言，充分体现了人民群众是经济社会发展的最高评判者。

（三）交出让人民群众满意的答卷

从1949年毛泽东与周恩来关于“进京赶考”和“决不当李自成”的对谈，到习近平提出的“在新的赶考之路上向历史和人民交出新的优异答卷”的重要论断，“人民满意”始终是中国共产党的奋斗方向。

在党的七届二中全会上，毛泽东把进驻北平、完成新中国建国大业，形象地称为“进京赶考”，并提醒全党决不当李自成，一定要考出好成绩。以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人领导中国人民浴血奋战、百折不挠，将一个饱受列强欺凌和宰割、被称为“东亚病夫”的旧中国，变成一个人民当家作主、屹立在世界东方的新中国，彻底结束了旧中国半殖民地半封建社会的历史，彻底结束了近代以来中华民族的屈辱历史，实现了中国从几千年封建专制政治向人民民主的伟大飞跃。新中国成立后，以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人领导人民完成社会主义革命，消灭一切剥削制度，实现了中华民族有史以来最为广泛而深刻的社会变革，实现了一穷二白、人口众多的东方大国大步迈进社会主义社会的伟大飞跃。实践证明，中国人民从此站起来了，中国共产党在这场历史性考试中取得了优异成绩。在十八届中央政治局常委同中外记者见面时，习近平强调要“努力向历史、向人民交出一份合格的答卷”^⑥。党的十八大以来，习近平始终坚持以人民为中心的发展思想，历史性地解决了绝对贫困问题，实现了小康这个中华民族的千年梦想。“时代是出卷人，我们是答卷人，人民是阅卷人”^⑦。新征程上，习近平再次提醒全党“必须时刻保持解决大党独有难题的清醒和坚定”^⑧，向党和人民交出一份“满意的答卷”。从合格到满意，一词之变的背后，是以习近平同志为主要代表的中

① 《毛泽东选集》第3卷，第1096页。
② 《习近平谈治国理政》，第28页。
③ 《毛泽东选集》第3卷，第1096页。
④ 《习近平关于社会主义经济建设论述摘编》，北京：中央文献出版社，2017年，第19页。
⑤ 习近平：《论“三农”工作》，北京：中央文献出版社，2022年，第117-118页。
⑥ 《习近平谈治国理政》，第5页。
⑦ 《习近平关于社会主义精神文明建设论述摘编》，第151页。
⑧ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，《人民日报》2022年10月26日。

国共产党人“勤勉敬业、求真务实、真抓实干、精益求精”^①创造出来的经得起实践、人民、历史检验的实绩。在二十届中央政治局常委同中外记者见面时，习近平指出，“一路走来，我们紧紧依靠人民交出了一份又一份载入史册的答卷，面向未来，我们仍然要依靠人民创造新的历史伟业”。^②

总之，毛泽东和习近平都非常注重为人民群众谋取实惠、增进福祉；都始终把人民放在心中最高位置，倾听人民群众的呼声，用人民利益是否得到保障和党是否得到人民拥护来评判党的一切工作成效，都强调要书写让人民满意的时代答卷。习近平进一步赓续和弘扬了毛泽东“进京赶考”的精神，以“三个务必”的要求提高了考评的标准，务必不忘初心、牢记使命，务必谦虚谨慎、艰苦奋斗，务必敢于斗争、善于斗争，坚定历史自信，增强历史主动，为人民群众谱写新时代中国特色社会主义更加绚丽的华章；以更精准的问题意识回应了人民的诉求，以习近平同志为核心的党中央出台一系列重大方针政策，推出一系列重大举措，推进一系列重大工作，战胜一系列重大风险挑战，解决了许多长期想解决而没有解决的难题，办成了许多过去想办而没有办成的大事，推动党和国家事业取得历史性成就、发生历史性变革；以突出的成绩赢得了人民的信任拥护，国外机构和学者在中国所作的多次民调显示，中国共产党和中国政府在人民群众中的信任度、满意度和支持率高居世界榜首。美国知名公关公司爱德曼 2022 年发布信任度调查报告显示，2021 年中国民众对本国政府的信任度高达 91%，在受访国家中排名第一。^③

综合来看，在中国革命、建设、改革发展不同历史时期，中国共产党人将马克思主义群众史观的普遍原理运用于中国实践，形成了内涵丰富的人民观。毛泽东为人民服务思想是群众史观在中国大地上的创造性运用和发展，习近平人民至上论是群众史观在中国特色社会主义新时代的延续、升华与创新，彰显了群众史观的价值意蕴，凸显了中国共产党人的价值追求和立党为公、执政为民的执政理念，夯实了党的领导的深厚群众根基。在强国建设、民族复兴新征程上，党带领人民以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴，必将进一步彰显马克思主义人民观的伟大真理力量和实践力量。

(责任编辑 司 维)

① 《十八大以来重要文献选编》上册，第 338 页。

② 《习近平著作选读》第 2 卷，北京：人民出版社，2023 年，第 612 页。

③ 《美国信任度调查报告：中国民众对政府信任度达 91%》，“中华人民共和国中央人民政府”网站 2022 年 1 月 21 日，网址 https://www.gov.cn/xinwen/2022-01/21/content_5669735.htm。

【编者按】：卢卡奇《历史与阶级意识》诞生于经典马克思主义运动与新生的列宁主义运动的交错点上，既是筹划也是症状，影响及于今日。2023 年适值《历史与阶级意识》出版 100 周年，本刊遴选汉语学界卢卡奇研究的若干新作，辑为专栏，再论卢卡奇其人其学，一则以纪念，一则以展望。

论卢卡奇《历史与阶级意识》中的保守主义成分

颜 岩

【摘要】《历史与阶级意识》在西方马克思主义发展史中具有重要的地位和影响力，卢卡奇在书中试图恢复马克思主义辩证法的批判性和革命性，但由于未能完全洞察和拒斥黑格尔和韦伯思想中的保守主义成分，最终在理论上陷入了悖论。深刻剖析黑格尔的历史哲学和法哲学以及韦伯的合理化和官僚制思想，揭露其中内含的资产阶级意识形态因素，不仅是正确评价卢卡奇思想的根本前提，也是阻断《历史与阶级意识》理论错误对后世产生消极影响的关键。梅扎罗斯对《历史与阶级意识》思想遗产的评估可为我们提供重要的理论参考，但由于忽视了马克思主义历史性方法的积极影响，因此他对卢卡奇思想中保守主义成分的评估有失公允。

【关键词】《历史与阶级意识》；卢卡奇；黑格尔；韦伯；保守主义

中图分类号：B089.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）06-0011-08

作者简介：颜 岩，河南济源人，哲学博士，（武汉 430073）中南财经政法大学哲学院教授，（南京 210023）南京大学马克思主义社会理论研究中心兼职研究员。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“东欧新马克思主义社会批判理论的逻辑嬗变及其当代价值研究”（22JJD710021）

引 言

1923 年，卢卡奇出版了《历史与阶级意识》，强调要弄清马克思的历史辩证法就必须“回到黑格尔”，“砸碎那座以其历史形式存在的体系的‘死’建筑，以便救出他的思想的最有现实意义的倾向，使它们在现在能够再次成为充满活力和有效的力量”^①。笔者丝毫不怀疑卢卡奇拯救马克思主义革命辩证法的良善动机，他在书中也的确阐明了黑格尔辩证法与马克思辩证法的原则性差别，而从方法论层面对实证主义哲学和经济学的批判，再次确证了其核心理论关切是恢复马克思主义的批判性和革命性。问题在于，卢卡奇是否成功地将黑格尔主义中的保守主义元素彻底剔除出去？马克思主义辩证法的革命性是否真的得以完全恢复？鉴于《历史与阶级意识》在西方马克思主义发展史中具有重要地位和巨大影响，澄清上述问题不仅是合理评估卢卡奇思想的关键，也是正确把握西方马克思主义整体走向以及理论本质的需要。卢卡奇后来深刻反省了书中存在的理论错误（唯心主义的伦理偏见、取

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1999 年，第 45 页。

消自然本体论、唯心主义的实践观、革命乌托邦主义等),并警示说“理论上错误的部分往往影响最大”^①。笔者认为上述错误并非卢卡奇的自谦之辞,而是实实在在存在的,若不加以认真辨析将会导致理论含混乃至政策上的失误,因此必须审慎对待。

韦伯对卢卡奇思想的形成产生了重要影响,这是一个不争的事实。但当卢卡奇通过韦伯的方法论眼镜观察马克思时,是否有意识地屏蔽掉了其中内含的“保守主义元素”?卢卡奇从不避讳自己同韦伯的学术联系,韦伯也非常欣赏卢卡奇的才华。在《历史与阶级意识》中,韦伯的合理化理论是理解物化概念最重要的支援背景,但学界一般将研究重心置于卢卡奇如何改造和吸收韦伯思想这一点上,未能充分意识到韦伯思想中的保守主义成分有可能渗透到卢卡奇思想中,进而挫败其恢复马克思革命辩证法的良善愿望。从根本上说,韦伯思想的立足点是资本主义市民社会,这意味着理论中必然带有保守主义的消极成分。卢卡奇无疑是一位坚定的马克思主义者,自从1918年转向马克思主义之后,他便“全心全意地承认共产主义是一种道德的、精神的和政治的解答。尽管经历了多种不同的哲学冒险活动,但他还是使自己把余生完全置身于共产主义运动”^②。显然,在卢卡奇的马克思主义革命立场和韦伯的资本主义市民社会立场之间存在张力,但卢卡奇并未充分意识到这一点,因此他对韦伯思想的挪用最终陷入了悖论。本文借助卢卡奇的学生梅扎罗斯(István Mészáros)对《历史与阶级意识》的评论,重点剖析黑格尔的历史哲学以及韦伯的合理化(官僚制)思想的消极成分,进而揭示《历史与阶级意识》中潜藏的保守主义成分,为正确评价卢卡奇思想提供新的思路。

一、为什么说黑格尔是“非批判的实证主义”?

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中指出,黑格尔思想虽然在《精神现象学》中已经有有了一个完全否定的和批判的外表,但晚期著作却是一种非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义,并且这种保守主义成分已经以一种潜在的方式,作为萌芽、潜能和秘密存在于早期思想中。这就表明,黑格尔思想内在地具有保守主义的元素,与其说是唯心主义体系扼杀了辩证法的革命性,不如说是狭隘的市民社会立场决定了唯心主义体系必然战胜辩证法。在晚年自传中,卢卡奇强调亚里士多德、黑格尔和马克思是无人能比的真正思想家,足见黑格尔在其心中的地位。因此,学界通常将卢卡奇视为黑格尔主义的马克思主义者。

梅扎罗斯虽然是卢卡奇的学生,却奉行“吾爱吾师但更爱真理”的原则,在《超越资本》中竟使用整整五章篇幅的内容来评估卢卡奇的思想遗产,其基本结论是:卢卡奇不幸沾染了黑格尔主义的保守主义成分,因此在理论上陷入了悖论。梅扎罗斯对黑格尔哲学中的保守主义成分持尖锐的批判态度,认为黑格尔哲学“以客观历史规律压制人”,总是“把历史作为一种无情的客观运动来把握,这种运动自身具有不会被幻想的主观设计和相应的唯意志干预所驯服的强制逻辑”。^③如果说黑格尔认为历史的真正进步在于扬弃市民社会,人类进入共产主义社会,那么强调历史规律的客观必然性就有合理性,但黑格尔是要用伦理国家调和市民社会的矛盾,强调“自在自为的国家就是伦理性的整体,是自由的现实化”^④,这就背离了马克思自由人联合体的思想,陷入了市民社会的狭隘视界,塑造了资本普遍永恒统治的神话。与斯密等国民经济学家一样,黑格尔意识到市民社会自私自利的个人一定会把他人视为手段,但他对市民社会的积极面和必然性给予充分肯定,认定“个人的生活和福利以及他的权利的定在,都同众人的生活、福利和权利交织在一起,它们只能建立在这种制度的基础

① [匈] 卢卡奇:《历史与阶级意识》,第23页。

② [波兰] 莱泽克·科拉科夫斯基:《马克思主义的主要流派》第3卷,侯一麟、张玲霞译,哈尔滨:黑龙江大学出版社,2015年,第244页。

③ [英] 梅扎罗斯:《超越资本——关于一种过渡理论》上册,郑一明等译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第22页。

④ [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258页。

上”^①。黑格尔虽然没有像斯密那样认为“看不见的手”可以自动实现社会利益的最大化，但却相信伦理国家能够调节市民社会的矛盾，实现社会的总体和谐。可见，斯密和黑格尔均宣告了“历史的终结”，陷入了“资本永恒论”的意识形态幻想。

众所周知，黑格尔并非乐观主义者，他强调历史中普遍存在恶，启蒙理性必然在市民社会陷入困境，因此必须用超个体的绝对理性解决时代的难题。在黑格尔眼里，拿破仑虽然是世界历史人物，但也不过是世界精神实现自身目的的工具，历史是世界精神自我实现的过程，终将在普遍永恒资本的秩序中落下帷幕。马克思是在“资本永恒”“历史终结”等问题上与黑格尔分道扬镳的，他并没有“把资本视为历史过程中的一种难以改变的终极，而是视为一种动态的运动，这种运动即使有其明显的不可抗拒的全球扩张逻辑，也应该看成是暂时的”^②。马克思充分意识到资本增殖的严重后果，因此承认“人类能力的发展是以占大多数的个人甚至阶级为代价的”^③。马克思的历史哲学与黑格尔的历史哲学存在本质差别，后者带有强烈的目的论色彩，而前者并不是目的论。正如伊格尔顿（Terry Eagleton）所言：“目的论的理论认为人类社会的每个历史阶段都是之前历史进程的必然产物。在这个过程中，每个阶段本身都是必需的，而所有这些历史阶段都是实现某种特定目标所必不可少的条件。这个目标本身是必然的，它是隐藏在整个历史过程背后的驱动力。”^④黑格尔之所以为历史设定目的，主要是为了追求思维和存在的同一以及概念和现实的和解，这样一来，历史发展就变成一个封闭的圆圈，“历史终结论”是其必然结果。

黑格尔较早地在《历史哲学》中提出全球的概念，他将世界历史的发展进程视为必然过程，认为人类一定会抵达“历史的绝对终点”。依此逻辑，欧洲的殖民统治就是不可改变的理性命运，人们只能按照世界历史的既定发展轨迹展开行动。梅扎罗斯认为黑格尔强调世界历史具有自身的客观发展规律是正确的，但由于忽略了资本对现代世界的决定性作用，他未能看到“全球化的过程是以加强资本的最富动力的统治（和剥削）中心、以使绝大多数人意识到不断增长的不平等和极度苦难而自称的”^⑤。黑格尔的问题是，如果世界精神给予人类的是残酷的资本剥削秩序，是否意味着人类将终日生活在资本的全球统治之下呢？与斯密相信“看不见的手”在道德上代表全善一样，黑格尔也认为世界精神一定会将人类带往美好的社会，但这一哲学价值预设并不符合社会现实，二者都是以不改变市民社会的基本结构和资本主义私有制为前提的。黑格尔之所以忽视资本的消极面，主要是因为他站在国民经济学家立场上的言说的，从市民社会普遍存在的人与人的依赖关系出发，他强调分工使“人们之间在满足其他需要上的依赖性和相互关系得以完成，并使之成为一种完全必然性”^⑥。也就是说，黑格尔认为人与人之间通过物结成密不可分的联系，这不仅天经地义，而且对个人和社会都大有裨益，因为“每个人在为自己取得、生产和享受的同时，也正为了其他一切人的享受而生产和取得。在一切人相互依赖全面交织中所含有的必然性，现在对每个人说来，就是普遍而持久的财富”^⑦。在这里，“普遍而持久的财富”并不是泛指一般物质财富，而是特指资本主义社会的财富生产方式和分配方式，这就暗含了资本统治的普遍性和永恒性。不难看出，黑格尔并没有直接论证资本的永恒性，而是通过揭示资本主义社会普遍存在的人与人的依赖关系，强调个人应服从一种普遍物——伦理国家，进而间接论证资本关系的永恒在场的。在《1857-1858年经济学手稿》中，马克思强调资本主义社会是一个抽象占统治地位的社会，但与黑格尔不同，他反对一切凌驾于人之上的抽象力量，认为抽象的统治只是人类社会特定阶段的产物，因而具有历史暂时性。也就是说，马克思在事实层面

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，第198页。

② [英] 梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》上册，第24页。

③ [英] 特里·伊格尔顿：《马克思为什么是对的》，李杨、任文科、郑义译，北京：新星出版社，2011年，第62页。

④ 同上，第63页。

⑤ [英] 梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》上册，第31页。

⑥ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，第210页。

⑦ 同上，第210页。

虽然承认资本主义社会的不同个体以物为中介形成了普遍联系，甚至从“为共产主义社会创造物质前提条件”出发认定这是一种历史进步，但却在价值立场上认定这是虚假的普遍性，只有自由人联合体才具有真正的普遍性。

更进一步，梅扎罗斯一针见血地指出，黑格尔的辩证法是辩护式的“伪辩证法”。在他看来，利己主义的特殊性不可能与伦理国家的普遍性相调和，因为“在我们的现存世界中，如果不能克服资本/劳动关系——特殊的个人被嵌入这种关系并借助它而受到统治——的对抗性矛盾，普遍性就不可能出现”^①。也就是说，不消灭资本，普遍性就只能对主体形成统治和压迫关系，现代社会的实质恰恰在于资本制造的虚假普遍性对人的统治。黑格尔哲学最大的保守性不仅在于间接地论证了“资本永恒论”，还在于内在地宣扬一种“资本德性论”，即认为资本统治能够确保人的多元需要的实现，因而具有伟大的德性。与斯密一样，黑格尔错误地将资本强制视为个人间的全面互惠，但事实上这种互惠是不存在的、虚构的，核心问题在于“个人所属的哪个阶级实际上创造了‘国家的财富’，哪个阶级窃取了这种生产的利益；或者更准确地说，个人所属的哪个阶级必须被限制在强制的从属功能，哪些特殊的个人——用马克思的术语是‘资本的人格化’——实行着控制的功能”^②。通过保留利己主义的个体以及强调人与人的互惠交往，黑格尔宣称资本制度具有无与伦比的合理性和正义性。诚然，黑格尔指认了利己主义的危害，强调特殊性没有节制和尺度，将会把情欲导入恶的无限，“市民社会在这些对立中以及它们错综复杂的关系中，既提供了荒淫和贫困的景象，也提供了为两者所共同的生理上和伦理上蜕化的景象”^③。但与斯密一样，黑格尔宁愿将危险视为人类社会发展的不可或缺的基本条件，并相信“我在促进我的目的的同时，也促进了普遍物，而普遍物反过来又促进了我的目的”^④。黑格尔的总体逻辑是，特殊性必然走向普遍性，而普遍性能够实现社会的总体和谐，因此即便市民社会有可能导致人的异化，也具有天然的合法性。这显然是一种保守主义的意识形态。

综上，黑格尔哲学尤其是法哲学和历史哲学带有浓厚的保守主义色彩，它不仅是一般意义上的唯心主义，也是“非批判的实证主义”。至于黑格尔哲学缘何具有保守性，笔者完全赞同梅扎罗斯的如下分析：“败坏黑格尔哲学的不仅仅是它的唯心主义，而在于他持有‘政治经济学的立场’的事实，这意味着对作为社会新陈代谢控制的资本抱一种总的无批判的态度。”^⑤与黑格尔的辩证法不同，马克思的辩证法直面资本的统治，科学地揭示了资本主义社会发展的物质基础和一般规律，并为超越资本提供了根本性的解决方案。

二、黑格尔主义对《历史与阶级意识》的消极影响

卢卡奇并不是在《历史与阶级意识》中才沾染上黑格尔主义习气的，按照学界公认的说法，他在《小说理论》（1916）中便从康德走向了黑格尔。卢卡奇本人在《历史与阶级意识》新版序言中确证了这一点：“第一次世界大战期间，我再次着手研究马克思，不过这次……是受黑格尔的影响。”^⑥《小说理论》是在卢卡奇对世界局势的永久绝望的心绪中脱稿的，当时他最关心的是“谁把我们从西方文明中拯救出来”这个问题。卢卡奇将西方文明的危机归结为“总体性的丧失”，指出“我们的世界变得无限之大，它在每一个角落都隐藏着比希腊世界更丰富多彩的礼物和危险，然而，这种丰富多彩却扬弃它生存的基本的和积极的意义：总体”^⑦。虽然卢卡奇在《历史与阶级意识》中不再强调

① [英] 梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》上册，第33页。

② 同上，第34页。

③ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，第199页。

④ 同上，第199页。

⑤ [英] 梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》上册，第53页。

⑥ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第2页。

⑦ [匈] 卢卡奇：《小说理论》，燕宏远、李怀涛译，北京：商务印书馆，2012年，第25页。

个人而是强调阶级，但他对总体性的倚重是一以贯之的，从根源上看这可以追溯至黑格尔主义。梅扎罗斯尽管承认《历史与阶级意识》意味着卢卡奇思想发生了巨大断裂，但深信“有分量的知识分子不可能简单地在每次文化—政治风向发生转变之时清空自己”^①。从研究主题上看，卢卡奇思想的连续性主要表现为对文化可能性的关注，“文化就是卢卡奇生命中‘唯一的’思想”^②。而从研究方法和理论实质上看，卢卡奇思想的连续性主要表现为对黑格尔主义的继承。《历史与阶级意识》的进步性在于弱化了“心灵”和“形式”的先验性，强调它们是资本主义社会结构的产物。从马克思主义立场出发，卢卡奇意识到资本主义社会作为总体性的存在正在对个人施加客观的结构性强制，因此仅凭康德主义的抽象形式不能消除现实中的异化。这意味着必须放弃早期秉持的个人主义视角，转向阶级话语：“个体决不能成为事物的尺度，这是因为个体面对的是必定作为僵化事物的集合体的客观现实。个体发现这些事物是已经存在的、一成不变的。面对这样的事物，个体只能作出承认或者拒绝的主观判断。只有阶级（而不是‘类’，类只是按照直观的精神塑造出来的神秘化的个体）才能和现实的总体发生关系并起到实际上的改造作用。”^③必须指出，强调阶级并不意味着卢卡奇摆脱了黑格尔主义，他的无产阶级“历史主客体同一论”恰恰是黑格尔主义的翻版，用他自己的话说：“将无产阶级看作真正人类历史的同一的主体—客体并不是一种克服唯心主义体系的唯物主义实现，而是一种想比黑格尔更加黑格尔的尝试。”^④

究其根本，卢卡奇的问题出在十月革命后对欧洲革命形势的乐观估计，这使得他低估资本，高估阶级意识。马克思在1858年前后曾对革命保有乐观主义态度，但也透漏出某种“不确定性”。他在一封写给恩格斯的信中指出：“资产阶级社会的真实任务是建立世界市场（至少是一个轮廓）和以这种市场为基础的生产。因为地球是圆的，所以随着加利福尼亚和澳大利亚的殖民地化，随着中国和日本的大门开放，这个过程看来已完成了。对我们来说，困难的问题是：大陆上革命已经迫在眉睫，并将立即具有社会主义的性质。但是，由于在极为广阔的领域内资产阶级社会还在走上坡路，革命在这个小小角落里不会必然被镇压吗？”^⑤在这里，“小小角落”指的是西欧，马克思内心的担忧是，资本主义生产方式正在向全球范围扩展，在总体上仍然处于上升期，那么在这种情势下它能够被推翻吗？20世纪20年代虽然与19世纪中叶存在较大差异，但资本主义全球扩张的总趋势并未发生改变，调整后的资本主义生产关系仍能在一定程度上促进生产力的发展，这就意味着简单粗暴地宣称资本主义即将灭亡必然失效。就此而言，卢卡奇的学生费赫尔（Ferenc Fehér）的如下判断不无道理：“这本书中所蕴涵的关于救世主即将再次降临的希望，即通过国际无产阶级自觉行动来获得迅速而彻底的救赎的构想，在20世纪20年代后期消失得无影无踪。”^⑥在梅扎罗斯看来，卢卡奇在《历史与阶级意识》中虽然从个体走向阶级，但却简单地将资本主义危机归为“无产阶级的意识危机”，认为只要无产阶级摆脱物化意识，就可以重新以革命主体的身份改造世界，推翻资本主义社会。这种唯意志论决定了卢卡奇必然对无产阶级采取非批判的态度，并最终陷入主观主义。

《历史与阶级意识》的明显悖论在于：一方面，从马克思主义的阶级革命理论出发，卢卡奇要论证无产阶级革命的历史必然性，就必须诉诸黑格尔主义强势的历史哲学；另一方面，从对文化的形而上学存在论分析出发，卢卡奇要消除日常生活的异化，就必须诉诸个体的自主意识，探讨伦理道德的选择性而不是客观规律的必然性。受《1844年经济学哲学手稿》影响，卢卡奇在20世纪30年代开始反思《历史与阶级意识》中的乌托邦主义，但并没有转向早期对个人和抽象形式的关注，而是转向类，强调个体和类的统一是解决社会危机的关键。此外，卢卡奇还将希望寄托在审美活动上，认为

① [英] 梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》上册，第341页。

② [匈牙利] 阿格妮丝·赫勒主编：《卢卡奇再评价》，衣俊卿等译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2011年，第5页。

③ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第294页。

④ 同上，第19页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第29卷，北京：人民出版社，1972年，第348页。

⑥ [匈牙利] 阿格妮丝·赫勒主编：《卢卡奇再评价》，第98页。

正是在对艺术品的欣赏和理解过程中个体能够意识到自己的类本质，并擢升到类的层级。但无论怎样，卢卡奇在《历史与阶级意识》中并没有超出黑格尔的历史哲学，历史哲学中的保守主义因素也被继承下来，作为马克思主义理论家和革命家这确有反讽的意味。在梅扎罗斯看来，卢卡奇最大的悲剧是过于强调阶级意识的重要性，他假定工人阶级是总体观点的真正拥有者，但从这种情境出发，“除了从规则跳到规则，不可能有任何出路”^①。由于保留了黑格尔的唯心主义话语，卢卡奇暗示无产阶级战胜资本主义社会仅靠意识行动就能实现，即不改变资本—劳动统治关系就能获得解放。在这里，马克思主义的物质（经济）首要性原则被排挤到边缘位置，卢卡奇也深陷概念神话的迷宫中无法自拔。

三、《历史与阶级意识》中潜藏的“韦伯包袱”

梅扎罗斯强调，卢卡奇之所以会“比黑格尔更黑格尔化”，还源于其身上背负着沉重的“韦伯包袱”。卢卡奇从不讳言韦伯思想的影响，坦承韦伯的方法论著作对阅读和理解马克思的《资本论》“起了澄清问题和开拓思路的作用”^②。问题在于，恰恰是韦伯思想中最保守和最具破坏性的观点影响了《历史与阶级意识》的概念框架，这主要体现在卢卡奇对韦伯“合理性”“可计算性”等概念的挪用和评估上。

1917 年，韦伯在《社会和经济中价值中立性的意义》一文中提出，社会科学研究不仅应该区分事实判断和价值判断，而且研究者应该保持价值中立性。在他看来，资本主义是一个从非理性向合理性发展的过程，依据可计算性原则运行的市场资本主义就是合理性的资本主义，这种资本主义在政治上表现为官僚制。韦伯并不认为合理性的资本主义社会就是完美的，官僚制社会也可以成为囚禁人类的“铁笼”，并将个人变成微不足道的机器齿轮；但从总体上看，他认为资本主义社会的弊病可以通过民主化的方式予以消除。与韦伯一样，卢卡奇在价值层面上也批判资本主义官僚制，认为它导致片面分工、破坏人性、侵入心灵衍生物化意识；但在事实层面上，他基本认同韦伯关于资本主义官僚制带来高效率的判断。譬如，在谈到法官判案时，他大段转引韦伯的论述：“在这里，法官像在具有合理法律的官僚国家中那样或多或少是一架法律条款自动机，人们在这架机器上面投进去案卷，再放入必要的费用，它从下面就吐出或多或少具有令人信服理由的判决：因此，法官行使职责至少大体上是可以计算出来的。”^③从物化角度看，卢卡奇反对一切系统对个性的侵袭，他嘲讽新闻工作者“没有气节”、出卖信念，反对工人的劳动力同个性相分离，因为这让工人变成物。但从历史发展规律的角度看，卢卡奇又认为这些物化现象是资本主义社会特定生产关系的产物，因此具有一定的历史必然性。

韦伯的一个重要理论贡献在于区分了早期资本主义和现代资本主义，二者最大的区别是经济和政治的关联度不同，在现代资本主义社会，人们被神秘的“企业家”和“政治家”控制，资本统治是通过资本人格化确立的。梅扎罗斯认为韦伯的理论存在两个致命缺陷：一是非历史地无限拓展资本主义的概念，混淆资本主义与前资本主义的本质差别；二是将资本主义社会特有的对抗和矛盾消解在“合理的技术”“合理的法律体系”“合理的管理”等幻想体制中。以官僚制为例，尽管韦伯承认官僚制有可能演化为官僚统治，但他还是相信官僚制带来的高效率能够为人类带来解放，资本主义制度是最佳的政治体制。按照韦伯的设想，官僚制运用可计算性原则将人非人格化，虽然取消了人的个性，但大大提高了工作效率：“到处的经验都显示，纯粹官僚型的行政组织——即一元化的官僚制——由纯技术的观点来看，可能获得最高的效率。就此意义而言，它乃是对人类行使支配的已知方式

① [英] 梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》上册，第 383 页。

② [匈] 卢卡奇：《卢卡奇自传》，杜章智编，李渚青、莫立知译，北京：社会科学文献出版社，1986 年，第 206 页。

③ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 165 页。

中，最理性者。在明确性、稳定性、纪律的严格性、及可依赖性诸方面，它都比其他形式的组织优越。”^① 韦伯不仅肯定官僚制，而且以非历史的态度将官僚制和可计算性原则视为现代社会无法超克的基本特征，这就表明废除官僚制是一项“不可能的任务”。韦伯并不认为废除资本主义私有制将会终结官僚制：“如果为官僚系统所控制的人们，企图逃避现存官僚组织的影响力，则一般而言，只有建立另外一个组织才有可能。然而这个组织也将同样地官僚化。”^② 正是在强调官僚制和可计算性原则不可根除这个意义上，梅扎罗斯认为韦伯陷入保守主义的意识形态，其理论“没有为对抗的社会阶级的行动留下余地，更不用说为将从属阶级变成控制社会秩序的阶级的任何合理可行战略的可行性留下余地”^③。就像前面提到的法官判案的例子，如果法官在官僚制中只是“颁布法律条款的自动机器”，除例行公事外不能对法令做出任何合理的解释，那么“可计算性”将不仅带来“高效率”，而且还会导致可怕的后果，那就是掩盖统治阶级的利益和巩固资本的统治。

梅扎罗斯关于“韦伯包袱”的分析未能洞察到卢卡奇思想的高度复杂性，他只看到了卢卡奇在事实层面上对合理性和量化原则的“肯定”，忽略了作为马克思主义者的卢卡奇在价值层面上对韦伯物化理论的“否定”。从总体上看，韦伯的物化理论是非批判的、肯定性的，其核心要害在于“价值中立原则”导致了对工具合理性的偏袒和肯定，这一致思趋向又进一步导致对资本主义生产关系物化的“悬置”和“无视”。然而，马克思成熟期的物化理论存在两个不同层面：其一是生产关系的物化，马克思对此持否定和批判态度；其二是生产过程的物化，也就是对象化，马克思对此持肯定态度。韦伯主要是在第二个层面探讨物化的，因此他肯定可计算性原则和量化。卢卡奇的问题在于混淆了物化的上述两个层面，这就必然陷入悖论，有时肯定韦伯的物化，有时又站在批判的立场上反对可计算性原则和量化。但从根本上说，韦伯对物化的理解还是占据了上风，这最终导致一种奇特的现象，那就是卢卡奇总是在反对韦伯的表层话语中实质性地肯定韦伯。张一兵正确还原了卢卡奇物化理论的社会背景，即它“描述的不是马克思面对的19世纪的资本主义市场交换中的社会关系的颠倒状况，而是韦伯所描述的从泰勒制以来的20世纪工业文明对象化技术进程中的合理化（量化的可计算的标准化进程）”^④。质言之，卢卡奇虽然在《历史与阶级意识》中反对工具理性，这一点与韦伯明显不同，但他对物化的理解恰恰是建立在韦伯物化理论基础上的，因此仍可以被称为“韦伯包袱”。

四、结 语

必须指出，卢卡奇与韦伯在如何看待“人类终极”的问题上存在根本差异，卢卡奇反对韦伯的“价值中立原则”，他在《什么是正统马克思主义？》中旗帜鲜明地反对“科学性”“事实性”“纯粹客观规律”，并指出“当‘科学’认为这些‘事实’直接表现的方式是科学的重要真实性的基础，它们的存在形式是形成科学概念的出发点的时候，它就是简单地、教条地站在资本主义社会的基础上，无批判地把它本质、它的客观结构、它的规律性当作‘科学’的不变基础”^⑤。卢卡奇还意识到形式化的数学方法不能解决人的存在问题，因此认识论必须返回本体论，接受实践和价值的引导。然而，卢卡奇并不认为康德的道德命令或黑格尔的理性的狡计成功解决了问题，他要努力寻求的是一种非形式化的、集体主义的解决方案，即诉诸无产阶级的阶级意识和革命活动。但梅扎罗斯并不满意卢卡奇的解决方案，在他看来，《历史与阶级意识》陷入黑格尔的唯心主义是理论逻辑的必然，既然卢卡奇认定资本主义社会的危机是意识形态危机，就必然会倚重无产阶级的阶级意识，进而削弱马克思主义的物质（经济）首要性原则。也就是说，只要卢卡奇未能从政治经济学批判的角度审视资本

① 郑乐平编译：《经济·社会·宗教——马克斯·韦伯文选》，上海：上海社会科学院出版社，1997年，第180页。

② 同上，第181页。

③ [英]梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》上册，第399页。

④ 张一兵：《文本的深度耕犁》第1卷，北京：中国人民大学出版社，2004年，第50页。

⑤ [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，第56页。

主义生产方式的秘密，就只能停留在黑格尔的意识哲学之内，背负“韦伯包袱”前行。从根本上看，梅扎罗斯认为卢卡奇的基本困境是“毕生试图通过社会意识的直接干预来解决他所发现的矛盾以寻求解放之道”^①，但问题在于，社会意识形态既不能直接干预资本统治，也不能重塑社会新陈代谢的生产秩序。卢卡奇在无奈之下只能求助于知识分子的救赎，但他忽视了仅仅依靠知识分子的“外部灌输”，群众是不可能摆脱物化和资本统治的，因为“‘从外部’（这意味着从有利于社会永远存在的统治阶级的立场出发）来解决这些问题注定要破产，以改头换面的形式继续存在的资本的力量将无法消除；只要资本（无论以何种形式）仍然是控制社会新陈代谢的杠杆，在世袭的基础上维护资本主义复兴的危险性也将无法消除”^②。此外，卢卡奇晚年的伦理学和美学转向也具有一定的必然性，理论与现实的强烈反差迫使他不得不放弃《历史与阶级意识》中的阶级理论，转而诉诸类的普遍性和道德，即强调具有较高道德水平和审美能力的人能够意识到个体和类的统一，进而摆脱物化。尽管卢卡奇一生总是以一种乐观的态度唤起人们的革命热情，但他不得不面对资本统治的现实。梅扎罗斯认为一旦人们接受卢卡奇的哲学本体论，就只能赞同现实中的矛盾和悲剧是实现“自为人性”的不可逆转的阶段，这就与斯密、黑格尔、韦伯等人一样，在事实层面上再次确证了资本统治的别无选择性。但真实情况是，资本不可避免地影响政治，政治必然影响道德，因此问题的关键是如何让伦理学积极地干预政治，而不是抽象地宣称道德和政治是同一的。总之，梅扎罗斯认为卢卡奇的根本问题是“试图在抽象的方法论和玄妙的本体论层次上解决尖锐的政治和社会经济问题，而没有指出要批判地从战略上来克服现在已经看出的困难和矛盾所必需的物质和制度中介”^③。如果这个判断是准确的，那么《历史与阶级意识》这部本应最具革命性和批判性的著作带有保守主义色彩便不足为奇了。张一兵的分析一语中的：卢卡奇虽然有幸未被第二国际的教条化马克思主义所毒化，并且直接悟到马克思主义的科学批判精神，但“他还是没能意识到，对黑格尔式的总体逻辑张力和韦伯—席美尔式的物化批判的依存，仍然会使他重新唤起物化劳动者革命阶级意志的愿望变成镜花水月”^④。

最后要指出的是，无论是梅扎罗斯还是卢卡奇的其他学生（布达佩斯学派），均没有完全拒斥《历史与阶级意识》，费赫尔虽然认为《历史与阶级意识》中的构想在 20 世纪 20 年代末便崩溃了，但声称“无论是朋友还是敌人都同样承认，《历史和阶级意识》一书的出版是马克思逝世之后马克思主义哲学史上最重要的事件”^⑤。梅扎罗斯对《历史与阶级意识》持保留态度，但强调这是过渡时期的一部非常重要的著作，“在其作者的一生中都是一个关键的参考点……在卢卡奇的理论发展中起到一个分水岭的作用”^⑥。另外，梅扎罗斯虽然对黑格尔和韦伯思想遗产中的保守主义成分有精准的分析，但忽视了马克思主义的历史性方法对《历史与阶级意识》的积极影响。笔者认为，卢卡奇的思想是高度复杂和充满矛盾的，或许正如他自己所言，任何常人的胸中都藏着两个灵魂，正是马克思主义的历史性方法让他时刻保持警醒，因此批判性和革命性的成分并没有完全消失在保守主义的意识形态洪流之中。

（责任编辑 已 未）

① [英] 梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》上册，第 466 页。

② 同上，第 482 页。

③ 同上，第 497 页。

④ 张一兵：《文本的深度耕犁》第 1 卷，第 1 页。

⑤ [匈牙利] 阿格妮丝·赫勒主编：《卢卡奇再评价》，第 97 页。

⑥ [英] 梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》上册，第 416 页。

卢卡奇对自然辩证法的态度转变及其根源

司 强

【摘要】从《历史与阶级意识》到《关于社会存在的本体论》，卢卡奇对恩格斯自然辩证法的态度经历了从否定到肯定的转变，这种转变的实质是总体性辩证法从以黑格尔的观念论为基础，将自然与历史相区分的二元论，到构建社会存在本体论的唯物主义一元论的尝试。只要坚持唯物主义一元论，辩证法就不仅仅存在于自然领域，而且必须涵盖社会和历史领域。就此而言，马克思与恩格斯之间并无原则性区别。卢卡奇早年对恩格斯自然辩证法的批评是误读。

【关键词】辩证法；唯物主义；一元论；自在之物

中图分类号：B089.1 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2023）06-0019-06

作者简介：司 强，湖北襄阳人，哲学博士，（宁波 315211）宁波大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“马克思对德国历史主义的批判和超越研究”（23FZX004）

在《历史与阶级意识》中，通过对恩格斯的自然辩证法的批判，卢卡奇揭开了马克思与恩格斯之间差异的序幕，并在西方学界引起了持久争论。但在通常的研究中，卢卡奇晚年对自然辩证法的重新肯定，并未得到足够重视。回顾卢卡奇对自然辩证法态度的转变，无论是对澄清卢卡奇所引发的马克思与恩格斯之间的对立，还是对理解卢卡奇的总体性辩证法及其理论基础，都具有重要意义。

一、自然、历史与思维的统一：恩格斯的自然辩证法

在批判哲学中，理论理性与实践理性分属于不同的领域。在理论理性中，对象提供材料，主体对材料进行加工。在实践理性中，主体不依赖于对象，道德律令源于主体自身。按照这种划分，人既属于现象界，又属于物自体。作为现象界中的存在，人的认知依赖对象所提供的材料，必须按照自然规律行事。作为物自体中的存在，人不依赖于对象，只以自己的自由意志作为行动的出发点，服从道德律。以此划分为依据，康德认为历史哲学的对象是人的行动，属于意志自由的领域，但历史哲学又不是直接以自由意志为研究对象，它是自由意志的活动在现象界中的表现，这种表现展现为一种合乎规律的进程。换言之，在历史领域，人不是按照本能行事，历史不属于自然科学的研究范围，表现为动物或生物的自然史。人也不是像有理性的世界公民那样，按照理性来行事，使得历史合乎理性计划。尽管个体行动的出发点是自由意志，但是行动的结果出现在现象界中，体现为合乎规律的过程。这意味着历史既不是自然史，也不是理性的规划，呈现为一定的目的。历史哲学只能是哲学家以实证的历史为基础的揣测。“既然宏观上根本不能在人类及其活动中预设任何理性的自有意图，他便尝试看能不能在人类事务的这种荒诞进程中揭示一个自然意图；从这个自然意图出发，行事没有自己的计划的造物却仍然可能有一个遵从自然的某个计划的历史。”^① 自然计划的历史，并不意味着现实中的历史进程有一个意图，它只是哲学家对历史的主观想法。反之，如果以世界历史进程必然符合某些理念来撰

^① [德] 康德：《康德全集》第8卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第25页。

写历史，人就不再是有限的理性存在者，而是无限的理性存在者，其实质乃是以上帝自居，这样只能产生一部小说。

尽管恩格斯与康德一样认为人类社会与自然不同，即人类社会和历史是有意识的人的参与，而自然史是无意识的自然过程。但恩格斯将意识当做劳动的产物，意识并不具有独立性，它只是物质资料的生产和生活的反映。所以，尽管在历史进程中有意识的参与，最终也符合物质运动及其规律即辩证法。恩格斯在《自然辩证法》中指出，社会历史与自然史尽管在起点有所不同，但就结果而言，它们与思维一样都服从辩证法：

在本书中，辩证法被看做关于一切运动的最普遍的规律的科学。这就是说，辩证法的规律无论对自然界中和人类历史中的运动，还是对思维的运动，都必定是同样适用的。一个这样的规律可以在这三个领域中的两个领域中，甚至在所有三个领域中被认识到，只有形而上学的懒汉才不明白他所认识到的是同一个规律。^①

由此可知，恩格斯与康德关于历史哲学的根本分歧在于：恩格斯认为历史哲学可以像自然科学一样，揭示出历史的一般规律；康德认为历史哲学不是自然史，而是掌握实证历史的哲学家对历史的揣想。这种分歧的关键在于二者对人的看法，即恩格斯坚持一元论，而康德坚持二元论——现象界与自在之物的划分。

正因坚持一元论，恩格斯对康德的自在之物概念持批评态度。他在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中指出，生产实践（即实验）和工业是对自在之物的最好驳斥，当在现实的工业生产中制造某物并为我们服务时，我们就认识了某物：

对这些以及其他一切哲学上的怪论的最令人信服的驳斥是实践，即实验和工业。既然我们自己能够制造出某一自然过程，按照它的条件把它生产出来，并使它为我们的目的服务，从而证明我们对这一过程的理解是正确的，那么康德的不可捉摸的“自在之物”就完结了。动植物体内所产生的化学物质，在有机化学开始把它们一一制造出来以前，一直是这种“自在之物”；一旦把它们制造出来，“自在之物”就变成为我之物了，例如茜草的色素——茜素，我们已经不再从地里的茜草根中取得，而是用便宜得多、简单得多的方法从煤焦油里提炼出来了。^②

总之，恩格斯对康德的自在之物的批评，关键在于康德坚持二元论，即现象界与物自体的区分，而恩格斯坚持一元论，是劳动（制造工具）使人从类人猿中分化出来，并且通过劳动和交往，产生了语言和意识，由此意识失去了独立性成为劳动的产物。一旦通过劳动（现实中的工业生产和实验）制造出某物，那么自在之物就变成为我之物，自在之物的神秘性就消失了。此外，由于劳动是物质资料的生产和生活过程，所以历史呈现为物质资料的生产（生产力）与生产中的人与人之间的关系（生产关系）之间矛盾，这种关系与自然史和思维一样，是一个符合辩证法的过程。自然界中的物质运动、思维运动和历史发展都符合物质运动的规律——辩证法。

二、自然与历史的分离：卢卡奇对自然辩证法的误读

在《历史与阶级意识》中，卢卡奇对自然辩证法做出了著名的批评。批评涉及以下几个方面：其一，恩格斯术语使用不够精确，并误读了康德的自在之物概念。恩格斯认为当我们在有机化学领域，把动植物体内的化学物质（自在之物）制造出来，就变成为我之物。卢卡奇指出，一方面恩格斯在术语上错误地使用了自在和自为的概念，即自在和为我是相等同的概念，当恩格斯指出制造出某物就意味着从自在之物，转变为为我之物，是语词的误用；另一方面，按照康德认识论，即使是制造出某物，也不能是认识了某物，它也只是属于对现象界的认识，而不是认识到自在之物，更不能克服二律背反。其二，更重要的是，恩格斯误解了实践概念。

① [德] 恩格斯：《自然辩证法》，北京：人民出版社，2018 年，第 183 页。引文的“这本书”指《反杜林论》。

② [德] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，韦建桦编，北京：人民出版社，2014 年，第 19-20 页。

恩格斯的最深的误解在于他把工业和实验的行为看作是——辩证的和哲学的意义上的——实践。其实，实验恰恰是最纯粹的直观。实验者创造了一种人为抽象的环境，以便排除主体方面和客体方面的一切起妨碍作用的不合理因素，从而有可能顺利地观察到被观察规律不受干扰地发挥的作用。他力求把他的观察的物质基础尽可能地归结为纯理性的“产品”，归结为数学的“理念的”材料。^①

工业和实验不是实践，实践应该包括主体和客体之间的互动关系，而实验需要尽量排除主体的影响。就排除主体的影响而言，卢卡奇认为工业服从于自然科学的规律：“工业——只要它是制定了目标的——在根本的意义上，在辩证的和历史的意义上，仅仅是社会的自然规律的客体，而不是其主体。”^② 换句话说，卢卡奇认为自然科学领域与社会历史领域属于完全不同的领域，恩格斯把自然科学领域的规律——自然辩证法，运用于社会历史领域，由此导致了恩格斯对自在之物的误读，并误解了实践概念。

卢卡奇之所以批评恩格斯的自然辩证法，是因为在他看来，恰恰是自然辩证法导致第二国际的机械唯物主义和宿命论，并远离了辩证法。

恩格斯在《反杜林论》中的论述对于后来理论的作用具有决定性的影响。不管我们怎样看待这些论述，认为它是经典也好，批评它也好，认为它不完整甚至有破绽也好，我们都必须承认在那里没有谈到这个方面。就是说，他把概念在辩证法中的形成方式与在“形而上学”中的形成方式对立起来；他更尖锐地强调指出在辩证法中概念（及其与之相应的对象）的僵化轮廓将消失；他认为，辩证法是由一个规定转变为另一个规定的连续不断的过程，是矛盾的不断扬弃，不断相互转换，因此片面的和僵化的因果关系必定为相互作用所取代。但是他对最根本的相互作用，即历史过程中的主体和客体之间的辩证关系连提都没有提到，更不要说把它置于与它相称的方法论的中心地位了。然而没有这一因素，辩证方法就不再是革命的方法，不管如何想（终归是妄想）保持“流动的”概念。因为这意味着未能认识到，在一切形而上学中，客体，即思考的对象，必须保持未被触动和改变，因而思考本身始终只是直观的，不能成为实践的；而对辩证方法说来，中心问题乃是改变现实。如果理论的这一中心作用被忽视，那末构造“流动的”概念的优点就会全成问题，成为纯“科学的”事情。^③

在卢卡奇看来，辩证法不能是自然辩证法，而是革命的辩证法，这一方法的核心是主客体之间的辩证运动。一旦忽略辩证法中的主体因素，辩证法就成为纯粹的科学，即世界的一般运动规律，这样革命运动中的主体因素就被忽略了。忽略了革命中的主体因素，必然导致宿命论。第二国际的正统马克思主义，以自然辩证法为基础，将资本主义的灭亡当作自然规律，忽略了革命中的主体作用，陷入经济宿命论和实证主义，由此在无产阶级革命运动中，失去了革命的主导权。

卢卡奇将革命的辩证法限制在社会历史领域，因为在这一领域，有意识的主体参与其中，而在自然界中，无论是有机物还是无机物都没有主体参与。也就是说，辩证法是主体和客体、理论与实践之间的相互作用，它只能存在于社会和历史领域。在自然界中，只存在客体，没有主体因素的介入。

这里把这种方法限制在历史和社会领域，极为重要。恩格斯对辩证法的表述之所以造成误解，主要是因为他错误地跟着黑格尔把这种方法也扩大到对自然界的认识上。然而辩证法的决定性因素，即主体和客体的相互作用、理论和实践的统一、在作为范畴基础的现实中的历史变化是思想中的变化的根本原因等等，并不存在于我们对自然的认识中。^④

由于辩证法只存在于社会历史领域，而这一领域的特征在于主体或意识的介入。由此，卢卡奇强调理论或主体与现实的辩证关系，并以此为基础，论证了马克思的辩证法对德国古典哲学的继承关系。卢卡奇把康德的自在之物问题归结为理性主义与非理性的内容之间的冲突，并把这种冲突归结为商品经济占统治地位的资本主义经济所导致的物化问题。康德的《实践理性批判》及其引发的费希

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1999年，第209-210页。

② 同上，第210页。

③ 同上，第50页。

④ 同上，第51页。

特哲学，被卢卡奇解读为以道德实践来解决自在之物（物化问题）的难题，而《判断力批判》以席勒为中介，通达黑格尔和马克思的辩证法，最终在马克思的总体性辩证法中，也就是无产阶级革命中，找到了解决物化问题或自在之物问题的答案。通过对德国古典哲学的创造性解读，卢卡奇将马克思的理论阐释为德国古典哲学的继承者，即马克思解决了从康德到黑格尔企图解决但又无法完成的现代社会的物化问题。

在卢卡奇看来，无产阶级的特殊地位，使其能够承担起解决物化难题的使命。面对现代世界的物化现实，无产阶级和资产阶级都陷入物化意识。但是，资产阶级在物化中拥有双重地位：一方面，资产阶级作为单独的个体面对社会的客观必然性陷入直接性，只能理解具体现象，而无法理解总体，陷入物化意识；另一方面，保持着一种表面上的主体地位。物化加剧、剥削程度的增加意味着资产阶级的地位被巩固和需求被满足，以及可供投机和计算的对象数量扩大。但在物化的现实中，无产阶级不具有主体地位，当工人试图幻想自己是生活的主体时，残酷的社会现实将会粉碎他的幻想。物化在工人身上达到顶点，剥削程度的增加，对工人意味着毁灭，工人的劳动时间不仅意味着他作为商品被出卖，更意味着人的灵魂消亡。物化的极致意味着拯救的开始，工人完全可以通过革命反对残酷的物化现实。无产阶级革命的关键就在于认识到自己是与历史同一的主客体，即无产阶级阶级意识的觉醒。

以阶级意识的觉醒程度为标准，卢卡奇将无产阶级政党的发展分为三个阶段：第一阶段，革命意识尚未觉醒，革命只是抽象的可能性（早期的乌托邦主义）；第二阶段，从对无产阶级革命的无意识到对革命的自觉。以卢森堡为代表觉醒的无产阶级意识陷入自发斗争理论，以孟什维克党为代表觉醒的无产阶级意识由于受到资产阶级的影响以及工人阶级内部的分化，陷入阶级意识的危机；自发的群众运动理论无法掌握无产阶级阶级意识，孟什维克党陷入阶级意识的危机，二者都无法真正承担起无产阶级革命的历史使命。第三阶段，无产阶级革命所实现的是从自然王国向自由王国的飞跃，这一飞跃只能采取有意识的步骤，这种有意识的步骤只能由革命阶级的觉悟部分——先锋队来实现。党作为革命的先锋队是历史与个人之间的中介，是理论与实践的中介。作为无产阶级先锋队的共产党是自由的、有意识的集体意志，是无产阶级阶级意识的实体化。由于无产阶级革命的关键在于阶级意识，无产阶级政党是掌握了阶级意识的政党，这样，卢卡奇心中的党就演变为伦理实体。新型无产阶级政党的特质在于要求其党员全身心地投入革命，严格服从党的纪律，为纯洁的革命意识而斗争，革命沦为意识的革命。

由于卢卡奇认为辩证法只存在于历史领域，这就与恩格斯坚持唯物主义一元论，即辩证法是自然、历史和思维的规律不同，卢卡奇陷入了新的二元论。又由于社会历史领域与自然领域的差别在于主体的参与，即意识的作用，所以卢卡奇所推崇的总体性辩证法，在本体论上以意识为基础，必然陷入唯心主义，即“以救世主自居的乌托邦主义”。

三、重建一元论：社会存在本体论

卢卡奇对总体性辩证法的本体论错误有清醒的认识。他在1971年的《自传对话录》的访谈中指出，总体性辩证法只有普遍适用于自然和社会历史领域，才能是唯物主义辩证法：

这本书的根本的本体论的错误，是我只承认社会中的存在才是真正的存在，由于自然辩证法被否认，马克思主义从非有机自然界推出有机自然界、从有机自然界通过劳动范畴推出社会的那种普遍性就完全失去了，这里还应该补充的是，在全面的社会和政治观点中，刚才提到的以救世主自居的宗派主义起了很大的作用。^①

在《关于社会存在的本体论》中，卢卡奇企图以劳动范畴为核心，为总体性辩证法奠定社会存在论的基础，即以劳动这种物质资料的生产为基础，为辩证法奠定唯物主义的一元论基础。卢卡奇的

① [匈] 卢卡奇：《卢卡奇自传》，杜章智编，李渚青、莫立知译，北京：社会科学文献出版社，1986年，第118-119页。引文的“这本书”指《历史与阶级意识》。

社会存在本体论以有目的的劳动为核心，将目的论严格限制在劳动（社会实践）领域。由于设定目的的劳动，使得社会存在作为更高级的存在形式超越了有机生命的存在阶段。设定目的的劳动是为了满足人的需要而发生的活动，一方面体现了与无机自然和有机自然在起源上的联系，另一方面又造就了一个新的、更复杂的存在阶段，即社会存在。在以设定目的的劳动为核心的社会存在中，目的论与因果性并存，双方作为同一个劳动过程的两个对立面相互作用。在劳动中，要确定实现目的的手段，就必须包含对对象和过程的因果性认识，确定手段成为劳动与科学之间发生关联的中介。通过设定目的的劳动，一方面社会存在获得不同于有机和无机自然的新的质的范畴；另一方面意识从有机存在的伴随现象，上升为对社会存在本身的认识。这样，社会存在就表现为两种相互异质的因素，即社会存在及其在意识中的反映。最初意识只是对社会存在的反映，在反映中主体与对象疏离，即反映既受到目的设定劳动制约，又具有选择的特征，这种选择性受到自然因果性的劳动对象与劳动手段的限制，选择必须客观地反映现实。在选择中还要把一切本能的、情感的，可能蒙蔽主体洞察力的因素排除掉，由本能过渡到人的自我意识。因此，选择的过程就成为人的潜能变成现实的过程，即通过设定目的的劳动，人才真正成为人。

最初设定目的的劳动是狭义的劳动，它以人的活动将自然对象变成使用价值为目的。在更高级的社会实践形式中，劳动对他人或群体的影响占主导地位。在社会实践模式的劳动中，“构成劳动的本体论结构基础的，仍然是目的论设定及其所发动的被设定的因果链”^①。但是，此时目的论设定不再是人与自然之间的关系，而是在人与他人或群体之间进行目的论设定，其意图不再是直接改变对象，其手段不再是直接影响对象，而是影响他人。由于在此阶段劳动与他人和群体相关，不可避免地夹杂着社会利益。卢卡奇将社会实践中的劳动的目的设定称之为第二性的目的论设定。在社会实践的劳动中，主体通过有意识地进行目的论设定，与世界保持一定的距离，才产生了主客体关系。主客体关系的产生同时意味着主体用概念把握对象，用语言表达对象。语言和概念成为社会存在整体的要素，参与到自身的再生产之中。在第二性的目的论设定中，主体的行为及其目的的实现，超越直接的因果性设定，产生应该和价值的维度。意识也越来越独立于因果性，获得一种新的质的特征。“这种意识已不再是生物学意义上的伴随现象，而是构成新产生的社会存在的一个根本的、能动的要素。”^② 卢卡奇认为从本体论的发生学角度，自由的基础在于对诸多可能性所作的选择进行抽象，使之与现实相脱离。更为一般的选择只有作为逻辑的和认识的抽象思维的产物才是可能的，并由此产生艺术和科学独立化的趋势。自由与必然的矛盾由此产生。自由问题、价值问题只有在社会存在本体论的角度才能加以解决，例如对发生作用的因果链条的认识越恰当，主体在这些因果链条的统治中，所获得的自由越有保障。决定性和自由之间不可分割地相互联系在一起。

通过再生产过程，劳动不断地超越自身，尤其是伴随着分工将其他活动如语言、交换等纳入再生产过程，人的生命在生物学意义的再生产越来越具有社会性，并与生物学意义的再生产相异。通过分工，社会劳动的再生产，发展为社会整体的再生产。分工同时促进了个体之间的社会交往，使得个体在客观上把不完整的人提高为合类的存在物。卢卡奇将有机生物称为“无声的类”，而从有机生物到“非无声的类”的转变，等同于从无意识向有意识的转变，即人以合目的性劳动实现人与自然界的分离。在社会再生产中，通过分工，人从局限于类的局部表现形式——“非无声的合类性”分为许多独立的部分，与之相应，日常生活的直接的意识形态也遵循这种划分。就此而言，生物学存在和社会存在构成人的存在基础，通过分工和再生产，人克服自己生物学上的特征，越来越朝社会化方向发展，而社会的发展又在人身上产生新的二元性，即局部性和合类性之间的斗争。

合目的性劳动意味着意识就是社会存在的组成部分。伴随着劳动从个体向社会再生产的发展，意识加以抽象化，走向独立，形成对社会再生产整体的意识，意识是社会存在的本体论构成因素。目的论与因果关系之间的辩证关系，在社会再生产中表现为上层建筑与经济基础之间的辩证关系。

① [匈] 卢卡奇：《关于社会存在的本体论》下卷，白锡堃、张西平、李秋零等译，重庆：重庆出版社，1993年，第51页。

② 同上，第106页。

经济发展朝着社会化和合类性整体化的方向发展，世界市场成为实现人的合类性的物质和经济基础。“生产力的发展直接导致形成人类的更高的才能，而这本身却同时包含着在这一过程中牺牲多数个人（甚至整个阶级）的可能性。这种矛盾是必然的。”^① 人的才能的发展并不一定导致个性的发展，二者之间的冲突表现为异化。异化是一种历史现象，是社会再生产必然产生的一种现象。人类劳动的合类性使人能够认识到异化，尤其是艺术将矛头直接对准异化。个体可以在其生活中克服异化，但是“个人反抗自身异化的斗争无论怎样始终不渝，甚至无论怎样富有英雄气概，通常还是根本触动不了异化的存在基础”^②。克服异化，首先要进行意识形态批判，其次要将个人对异化的反抗与社会实践的反抗相结合，从自在的合类性向自觉的合类性的发展，彻底改变异化的社会基础，实现必然王国向自由王国的发展。

四、结 论

卢卡奇晚年撰写社会存在本体论的目的在于弥合物质与意识之间的二元论，也就是旧唯物主义和唯心主义之间的对立。首先，就意识的产生机理而言，卢卡奇一方面指出伴随着劳动出现，人的意识不再是动物式的伴随意识，而是通过劳动达到自我意识；另一方面卢卡奇劳动的概念自身以目的论设定为特征，即以人的意识为特征，从逻辑上说卢卡奇存在循环论证，目的论设定本身已经假设了意识存在。其次，对于意识的作用也存在矛盾之处。在劳动的目的论设定中，卢卡奇强调劳动使意识从动物的伴随意识上升为自我意识，意识是非存在和非现实，但在再生产中，卢卡奇转而强调意识是社会存在的本体论因素，意识不再是副现象。意识作用的矛盾其实质是本体论上二元论难题的表现。再次，劳动的合目的性与人的劳动的合类性之间的矛盾。无声的类——非无声的类，自在的类——自为的类，这一劳动的合类性是卢卡奇解释整体历史的框架。但是，劳动自身的目的性设定源于人的需要，劳动只是满足人的需要的活动。正如卢卡奇批评黑格尔将局限于劳动的合目的性提升为一个宇宙学的范畴，并以合目的性来解释历史，卢卡奇与黑格尔一样，将满足人的需要的劳动中的合目的性，提升为整个人类社会整体的合目的性，并以合目的性解释历史。可以说，卢卡奇晚年以合目的的劳动为核心的社会存在本体论，仍然没有解决二元论的难题，并未为总体性辩证法奠定唯物主义的一元论基础。

卢卡奇对恩格斯自然辩证法的批评，指出了第二国际正统马克思主义的机械主义和宿命论的缺陷，论证了马克思主义与德国古典哲学之间的继承关系。但此批评以黑格尔的观念论为基础，在本体论上陷入二元论。尽管卢卡奇晚年的社会存在本体论企图重建唯物主义一元论，但并不成功。就此而言，在卢卡奇的影响下，莱文、卡弗等人以自然辩证法为标准，坚持马克思与恩格斯对立的观点，乃是对卢卡奇思想的误读。只要坚持唯物主义一元论，就必须承认辩证法不仅存在于自然领域，而且存在于社会历史领域。

（责任编辑 已 未）

① [匈] 卢卡奇：《关于社会存在的本体论》下卷，第 617 页。

② 同上，第 817 页。

卢卡奇与现代资本主义文明批判

——民族与人类命运共同体的内涵与趋势

鲁绍臣

【摘要】 在《历史与阶级意识》出版一百周年之际，回顾青年卢卡奇对西方现代资本主义文明物化与商品形式的批判，阐发他的总体性、社会性、人类性和量质统一的共同体思想，在由主张全面竞争的新自由资本主义全球化导致两极分化、不平衡发展、相互敌视和生产过剩的时代是极有意义的。不过本文认为，卢卡奇过于从意义、伦理和文化的视角阐述共同体的内涵是有失偏颇的，而以促进和实现人的积极本质与积极存在为导向并积极动态调整二者关系的新型民族与人类命运共同体，才更加符合马克思历史唯物主义的原则，并启示了新的世界历史趋势与发展方向。

【关键词】 现代文明批判；共同体；新自由资本主义；人类命运共同体；世界历史
中图分类号： B089.1 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000-7660 (2023) 06-0025-09

作者简介： 鲁绍臣，云南昭通人，哲学博士，（上海 200433）复旦大学当代国外马克思主义研究中心、民族研究院暨国家四部委铸牢研究基地研究员，复旦大学哲学学院副教授。

基金项目： 国家社会科学基金项目“21 世纪国外左翼对新自由主义的批判及其超越路径研究”（23BKS195）；国家社会科学基金重大专项“中华民族共同体的基础理论及其国际视野”（23VMZ001）

一、物化与西方现代资本主义文明的危机

就如国际卢卡奇协会主席吕迪格·丹内曼（Rüdiger Dannemann）所认为的，“青年时代的卢卡奇是崇尚审美的，他的出身让他能够深入而真实地观察资本主义文化和生活世界的阴暗面。这造就了卢卡奇一生都一以贯之地对资本主义采取批判和蔑视的态度”^①。换言之，自始至终，卢卡奇都与马克思通过历史唯物主义政治哲学对资本主义展开的科学性与政治相结合的批判路径相去甚远。或者说，崇尚审美的卢卡奇自开始就拒斥了马克思哲学中的科学性。卢卡奇持续展开了“谁能把困于西方文明中的我们拯救出来呢”^②，以及我们要如何摆脱“西方文明的奴役”的追问，这些追问基本停留在文化和意义的层面。在他看来，以西方为代表的资本主义文明是排斥英雄、缺乏根据、平庸乏味的“无意义”文明，他因此在《心灵与形式》《小说理论》等文本中用浪漫主义和个人好恶的笔调将西方现代资本主义文明描画为“被上帝所遗弃的世界”^③，在《历史与阶级意识》的序言中则借用费希特的

① 刘健：《卢卡奇思想遗产的批判性回顾与研究展望——访国际卢卡奇协会主席吕迪格·丹内曼博士》，《马克思主义理论学科研究》2022 年第 4 期。
② Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, trans. by Anna Bostock, London: The Merlin Press, 1971, p. 11.
③ Ibid., p. 88.

话将其称为“绝对罪孽的时代”^①，人们不再能够体验为坚守最高的生命价值而不惜走向死亡的崇高的愉悦感，这种英雄主义情结的愉悦感来自对形而上学必然性的敬畏，对形而上学必然性的体验和理解所产生的“令人沉醉的愉悦”则是崇尚利己的现代资本文明所缺失的。^②

卢卡奇在《小说理论》中承认自己受惠于德国浪漫派为自己提供的“理论起点”，试图通过“生命哲学”的“活的灵魂”的浪漫主义共同体思想，把人类从工业主义、世俗主义的现代“僵死的经济”中解放出来。^③在早期卢卡奇的这些文字中，我们能深切地感受到一种“禁欲主义和宗教救世主的弥赛亚乌托邦主义”情结，而这种禁欲主义批判路径的根本缺陷在于极强的主观性。这种反叛看似彻底，实则极度虚弱，经不起任何狂风暴雨或持久战的考验。这种虚弱甚至进而会转换为一种非理性的暴怒，并形成卢卡奇后来在《理性的毁灭》中所说的法西斯主义的动力源泉。

卢卡奇“能从早期浪漫主义的反资本主义思想逐渐转向马克思主义研究，与他的祖国匈牙利当时正在进行的现代化进程以及第一次世界大战密切相关”^④，也与他对象马克思思想的了解和接受，特别是俄国十月革命的胜利有关。后者使得卢卡奇看到新的希望，并被其形容为打开了通向未来的窗口，也是人类摆脱战争和资本主义道路的命运新曙光。在思想上，卢卡奇一方面开始清算新康德主义的主观方案，另一方面和第二国际无批判的“科学主义”保持距离：“《历史与阶级意识》的重大成就之一，在于使那曾被社会民主党机会主义的‘科学性’打入冷宫的总体范畴，重新恢复了它在马克思全部著作中一向占有的方法论的核心地位。”^⑤恢复马克思主义的实践和文化批判的线索是卢卡奇的成就，他在《布尔什维克主义是一个道德问题》（1918）、《共产主义的道德基础》（1919）、《策略和伦理学》（1919）、《道德在共产主义生产中的作用》（1919）和《共产党的道德使命》（1920）等文本中关于超越资本文明的思考，基本上都是道德主义和唯心主义的批判，即使到了《历史与阶级意识》时期，他也始终未能将无产阶级革命和物质利益与经济问题联系起来讨论。在加入共产党后，卢卡奇公开表示之所以加入共产党，仅仅是出于道德动机，他很渴望也很享受政党内部的“兄弟情谊”。但他没有考虑到共产党的特殊性恰恰首先在于其科学性，他甚至对马克思主义的客观取向进行彻底否定，这反过来是卢卡奇的失败之处。

卢卡奇借助马克思《资本论》中的商品拜物教理论把现代资本文明理解为商品交换体系，并在此基础上展开了从总体上对资本主义社会工具理性和物化性质的批判。在这种总体批判中，卢卡奇思考的是商品形式绝对化的支配地位，以及由此造成的表现为“整个社会的普遍命运”的“合理机械化的和可计算性的原则”。卢卡奇开始摆脱韦伯合理化意识的影响，进而追随马克思，主张商品形式的绝对化是现代资本文明的问题起点。现代资本文明的一切问题都可以从商品分析中得到解释的基本信念深深影响着卢卡奇，在他看来，在现代资本主义文明中，商品形式的绝对地位所产生的物化逻辑使得劳动者在劳动过程中不管主观愿不愿意，在客观上都必须以效率为最高的目标，或者干脆完全成为生产的机器体系的一个环节，完全服从现成的、不依赖于劳动者而运行的规律与系统。在芬伯格（Andrew Feenberg）看来，正如弗兰西斯·培根所言的“要命令自然，就必须服从自然”，卢卡奇看到现代资本主义社会的个人也面临这一艰难的选择，即“要命令这个社会，就必须服从这个社会”^⑥，并且最终变成第二自然的“理所当然、天经地义”的直观态度。不过和后来马尔库塞在《单向度的人》中的绝对化描述不同，卢卡奇认为“工人以物化过程和变成为商品，虽然毁灭他，使他的‘灵

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，2017年，第27页。

② [匈] 卢卡奇：《卢卡奇论戏剧》，陈奇佳主编，罗璇等译，北京：北京大学出版社，2014年，第50页。

③ [英] G·H·R 帕金森：《格奥尔格·卢卡奇》，翁绍军译，上海：上海人民出版社，1999年，第5页。

④ 刘健：《卢卡奇思想遗产的批判性回顾与研究展望——访国际卢卡奇协会主席吕迪格·丹内曼博士》，《马克思主义理论学科研究》2022年第4期。

⑤ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第13页。

⑥ [加] 安德鲁·芬伯格：《卢卡奇的物化理论与当代社会运动》，孙海洋译，《国外理论动态》2023年第3期。

魂’枯萎和畸变（只要他不是有意识地表示反抗），然而恰恰又使他的人的灵魂的本质没有变为商品。因此他可以在内心里使自己完全客观地反对他的这种存在”^①。

也就是说，在卢卡奇看来，不管如何，无产阶级的生命仍然能感受到能动的主体与被动的主体性形式的错位与矛盾：“人同时是主体和客体，是主动的能动者和被动的受难者。”^② 作为无产者的工人在生产和劳动的过程中感到自身的被动性、无力、非人的生存的现实，甚至是毁灭。劳动者被撕裂为“物化的量”与“生命和灵魂的质”两极对立。不过，虽然“尚未枯萎的灵魂”仍然会起来反抗，但是相比资本主义现代文明的强大性，其是无比脆弱的，无产阶级不得不屈服于现代资本主义的“绝对命令”。因此，在现代资本主义物化的世界里，有机的共同体和完善的人格也就被破坏了，卢卡奇通过引用马克思的论述来阐明了这一境况：现代资本主义使得作为人与生命创造力的“时间就失去了它的质的、可变的、流动的性质：它凝固成一个精确划定界限的、在量上可测定的、由在量上可测定的一些‘物’（工人的物化的、机械地客体化的、同人的整个人格完全分离开的‘成果’）充满的连续统一体，即凝固成一个空间。”^③

卢卡奇不仅看到资本主义现代文明在商品拜物教的意义上破坏了有机共同体，而且还在阶级统治和对抗的意义上撕裂着整个社会：它表现为资产阶级的量、知性的数理知识、流水线的管理和无产阶级肉体与生命的质的对抗。卢卡奇的洞见在于通过量与质的对立发现了西方现代文明类型的阶级性与统治性。卢卡奇指出：“剥削的数量上的差异对资本家来说，具有他从数量上规定他的计算对象的直接形式；对工人来说，则是他的全部肉体的、精神的和道德的等等存在的决定性的质的范畴……量到质的骤变……是存在的真正对象形式的呈现，是那种混乱的反思规定的崩溃，这种反思规定在纯粹直接的、消极的、直观的态度阶段，歪曲了真正的对象性。”^④ 但在卢卡奇看来，无产阶级的自我意识会使得自身在劳动的“数量化的外衣下”又一次认出“质的活的内核”，无论如何，无产阶级仍然是冲破物化命运的物质力量与肉身。

量与质的骤变使得黑格尔关于现代文明是一种以货币为中介的抽象统治、西美尔等人将资本主义视为死的事实、韦伯等将资本主义视为一种均质的合理化牢笼等说法变得可疑。卢卡奇指出，真正的辩证方法是洞察整体与部分的关系的错位，对西方的现代资本主义文明来说，“当然这一切都只是隐含我们在劳动时间问题上所遇到的量和质的辩证对立之中”。^⑤ 在此，我们发现卢卡奇已经深刻洞察到在普遍商品交换形式中所隐藏着的阶级对立与不平等。卢卡奇也曾寄希望于无产阶级自身能把社会认识为历史的总体，并且认识到不推翻这个由部分所构成的总体就不能获得解放。

在这种错位中，卢卡奇指认西方现代文明仍然是一种人类社会史前史的文明，在这种文明类型中，阶级与政治立场牢牢规定着其真理的内涵，其关于平等、自由和民主的理论与真正的社会实践是脱节的，或者说是一种虚假的意识形态幻象。在此，卢卡奇彻底摆脱了近代西方非理性主义的个体批判的传统，对他来说，现代资本主义并不是由个体的自由意识所产生，恰恰相反，个体是这些已经存在，甚至表现为一成不变的社会条件的产物，因此个体决不能成为评判事物的尺度，最多只能作出承认或者拒绝的主观判断。与之不同，阶级在现代资本主义的宰制和反抗的过程中“才能和现实的总体发生关系并起到实际上的改造作用”^⑥。在这里，卢卡奇否定了晚年访谈中提出的个性与类的命令合一的思想，指出能承担起文明转型和共同体重建重任的是而且只能是阶级，这在今天可转换为民

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 231 页。

② Georg Lukács, *Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, trans. by Rodney Livingstone, London: Merlin Press, 1976, p. 194.

③ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 137 页。

④ 同上，第 225 页。

⑤ 同上，第 228 页。

⑥ 同上，第 255 页。

族，尤其是在资本全球化过程中被整体摆置于无产阶级地位的民族。对卢卡奇来说，阶级主体革命意识的“突出的实践的本质就表现为，相应的正确的意识就意味着它的对象的改变，而且首先是，它自身的改变”^①。革命与政治就顺其自然地变成立场与意识的转变，弗雷德里克·詹姆逊（F. Jameson）以略带调侃的口吻评论道：“人们有一种感觉，卢卡奇思想的最纯正的后继者不是在诸多马克思主义者中，而是在某种女性主义者中，在那里，《历史与阶级意识》的独特概念运演已经被扩展到整个规划。”^②

卢卡奇对阶级意识的强调，使得他忽视了利益、欲望和需要对于革命的重要性，即对西方资本主义文明带来的贫富两极分化、区域发展的不平衡、生产的停滞与失业的增加的忽视。这和马克思在《共产党宣言》和《资本论》中的斗争原则——在发展生产力和财富增长的基础上减轻痛苦和缩短人类进步与解放的进程——相去甚远。作为一种伦理与价值主张，历史唯物主义政治哲学对物质现实与生产力的关注，被卢卡奇批评为和西方资本文明分享了相同的真理。在卢卡奇看来，历史唯物主义强调的必然性和客观性是一种与自由和实践相对立的、完全异质的世界，并将自由明确定义为某种和必然性、客观规律水火不相容的东西。在此，我们也能感受到卢卡奇既完全不能理解马克思所阐发的必然王国和自由王国相互辩证统一的思想，也未能真正理解到马克思对资本文明面的称赞。

二、文化、伦理与类：卢卡奇的共同体思想

对卢卡奇来说，变革与实践的目标首先是作为总体的文化类型与生活范式：“文化：能够统一生活，一个强大到足以提高生活且丰富生活的统一力量……每一种文化都意味着对生活的征服。文化意味着对生活各方面的强大统一……一切表达最重要的东西是个人如何对生活作出反应，如何作为一个整体来回应和面对生活……在真正的文化中，所有的事物都具有象征意义。”^③真正好的文化共同体的核心特征是人的全面发展：“一般来说，文化的发展如果只是涉及人的某一点，而不是使整个人格特征都得到全面发展，这往往会削弱人的个性。”^④除了量质之间的骤变和不平等外，现代资本主义割裂了物质生产与文化生命意义的关联，新的共同体就是要重建这种关联性。在这种新的文化总体性中，“总体性只有在一切事物在未被形式所包含之前就已经具有同质性的情况下才有存在的可能；在那里，形式并不是一种约束，而只是一种逐渐形成的意识，一种对沉睡的一切事物的显露，一种在内心深处对必须被赋予形式的事物的模糊的渴望；在那里，知识即是美德，美德即是幸福；在那里，美即为显现世界的意义之地”^⑤。而资本主义的文化生活是碎片化、虚无主义和去神圣化的，在生命的意义与价值的层次上，资产阶级的活动本质上是非生产性、随波逐流和盲目的，无法建构起稳定的、实质的、团结的关系。

在卢卡奇看来，虽然资本主义文明的范式危机重重，但文化和社会存在范式的变革并不会自动发生，而只能由政治实践加以介入。康斯坦丁诺斯·卡沃拉科斯（Konstantinos Kavoulakos）在《〈历史与阶级意识〉中的危机与实践》一文中指出，对卢卡奇来说，危机被理解为社会生活更深层次的不和谐的表现，揭示了在“正常”社会条件下现代社会对人类施加的暴力。^⑥危机经验中的阶级差异可

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第 262 页。

② F. Jameson, “History and Class Consciousness as an ‘Unfinished Project’”, *Rethinking Marxism*, Vol. 1, No. 1, 1988, pp. 49–72.

③ Georg Lukács, *The Lukács Reader*, ed. by Arpad Kadarkay, Cambridge: Blackwell, 1995, pp. 146–148.

④ A. Arato, “Lukács’ Path to Marxism (1910–1923)”, *Telos*, 1971 (7), pp. 128–136.

⑤ Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, p. 34.

⑥ See Konstantinos Kavoulakos, “Crisis and Praxis in Lukács’ History and Class Consciousness”, *Science & Society*, Vol. 87, No. 2, 2023, pp. 161–181.

以导致新形式的社会意识，从而导致“革命性的实践”，但也可能会无限地通过生产与再生产的逻辑延续下去。换言之，资本主义社会在经济方面所代表的社会化形式仿佛有一种绝对的无限性，排除了经济自动向更高的水平发展和变化的可能性。不过，虽然卢卡奇认为“无限广大”的现代资本主义世界远比古希腊封闭世界蕴藏着“更丰美之礼物及危险”，但他并不主张重回古代的地方性共同体。

按照卢卡奇在《理性的毁灭》中的分析，文化保守主义和浪漫主义一旦参与政治，就反而成为纳粹的思想资源。在卢卡奇看来，德国贵族浪漫主义的根源“在于其近代资产阶级的缓慢发展”，但他们的兴盛“绝不意味着，德国可以免去一般的欧洲资本主义道路的普遍发展必然性，经历一个完全特殊的成为民族国家的过程”。^① 因此，德国非理性浪漫主义“最符合身处德国苦难之中的德国知识分子的地位，一方面符合他们那种没有根基的漂浮状态，另一方面也符合他们以客观上是错误的、社会上是危险的思想‘深邃’来克服德国苦难的企图”^②，因此注定了是一场“民族的浪漫主义迷途”的悲剧。在和韦伯的谈话中，卢卡奇曾明确指出，贵族式反资本主义的浪漫主义“越好，就是越糟”。^③

在卢卡奇的思想中可以看到，与马克思类似，他有一个人类从地方共同体向民族—国家共同体、再向人类命运共同发展的历史逻辑线索：原始的人类小集体发展成为大集体，成为民族、国家这个必然的一体化过程。但这个过程并不是抽象和中立的，而是具有政治性或者阶级性的。卢卡奇据此指出，阶级斗争作为人类社会史前史的阶段，只有阶级的立场，还未能真正上升到人类命运的立场，从而也没有真理的客观性。卢卡奇因此主张“对辩证方法说来，中心问题乃是改变现实”^④。但改变现实的路径是自发主义还是实践与建构的路径呢？经历过工团主义斗争失败的卢卡奇深知，纯粹依赖阶级自发的意识是不稳定的，他因此批评自己的“思想一直在这样的两端徘徊：一方面是吸收马克思主义和政治行动主义，另一方面则是纯粹唯心主义的伦理成见不断增强”^⑤。通过向列宁主义的靠近，卢卡奇为自己找到了新的理论突破口。在他看来，为了防止无产阶级个人被物的欲望所引诱，政党的高度集权、严格的组织性和纪律性就极为必要与合理：“在其他的领域中则有着稳定的假象（服务条例、养老金等等）和个人上升为统治阶级的抽象的可能性。这样‘地位意识’就被培养起来了，这种意识能有效地阻止阶级意识的产生。”^⑥ 很有意思的地方恰恰在于，原本在量与质的错位中能很好分析出来的自发主义逻辑，面对资本主义社会民族—国家治理的复杂性（福利与社会保障等）和被压迫群众的复杂性，不得不转变成建构主义的列宁主义路径，无产阶级的革命主体性地位从而被抽象和虚幻化了。

既然资本主义社会的意识形态假象无法完全避免，那么，无产阶级政党作为先锋队就“担当着崇高的角色：它是无产阶级阶级意识的支柱，是无产阶级历史使命的良知”。^⑦ 对承担教育和引导责任的无产阶级政党来说，“共产党的纪律、每一个成员无条件地全身心地投入运动实践，是实现真正自由的唯一可能途径……纪律问题一方面是党的基本实践问题，它真正发挥职能所不可或缺的前提条件。另一方面，它绝不仅仅是技术和实践问题：它是革命发展中最崇高和最重要的精神问题之一”^⑧。卢卡奇成功借用列宁的先锋队思想，即共产党是无产阶级最觉悟部分即先锋队所构成的，其既以无产阶级为思想前提，又对整体性和纪律性的联系有本质的理解，其和资产阶级政党最不相同的地方在于

① [匈] 卢卡奇：《理性的毁灭》，王玖兴等译，南京：江苏教育出版社，2005年，第1页。

② 范大灿编选：《卢卡契文学论文选（论德语文学）》，北京：人民文学出版社，1986年，第62—63页。

③ Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, p. 11.

④ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第47页。

⑤ 同上，第3页。

⑥ 同上，第231页。

⑦ 同上，第86页。

⑧ 同上，第369页。

它并不是以权利与义务关系为特征的政党类型。在卢卡奇看来，真正的无产阶级意识就是通过政党组织形成的无产阶级的伦理学，通过将无产阶级的解放斗争从经济领域辩证地转变为自由领域的政治行动，才能完成理论和实践的统一。

为了更高的伦理秩序，卢卡奇完全不顾辩证法在黑格尔那里是国家的统一性与个体特殊性的统一，在马克思那里是共同体与全面发展的个体的辩证统一，是人的需要、欲望与审美的辩证统一、人的本质的积极实现与人的积极存在相统一的历史唯物主义政治哲学。通过强调无产阶级政党的领导权的重要性，卢卡奇给出了批评卢森堡的理由：岂不说无产阶级尚且会受到资本主义的物质诱惑，如果其他阶层，比如小资产阶级、农民、被压迫民族等“也决然地参加了革命，他们可能在一定的情况下推进它。但是他们也很容易使它偏向反革命的方向”^①，因而批评卢森堡的阶级理论是一种对理想型式（ideal-type）的分析。而彼得·胡迪斯（P. Hudis）反过来批评卢卡奇：“卢卡奇对《历史与阶级意识》的辩护表明，他原来的哲学范畴无法解释无产阶级的自我活动，所以他最终神化了‘党’。”^② 贾菲（Aaron Jaffe）据此认为：“卢卡奇对康德的评价在某种程度上也可以说是对他自己的评价：由于不能把形式和内容的联系理解为、‘创造为’具体的联系，而且不仅仅是纯形式估计的基础，这就陷入了自由与必然、唯意志论与宿命论的不可克服的两难困境之中。”^③

因此，卢卡奇所理解的无产阶级政党不是《共产党宣言》中明白条件、必然性与结果，从而根据历史条件采取适当的政治行动的政党，而只是在伦理与道德上“比任何资产阶级政党或机会主义工人政党更高类型的组织，这表现在它对它所有成员的更高的要求上”，这就难以避免深陷伦理和政治浪漫主义的窠臼之中而不能自拔，“与其说它符合真正的马克思主义学说，莫若讲它更接近当时流行于共产主义左派之中的以救世主自居的乌托邦主义”。^④ 卢卡奇为了彰显立场和原则的坚定，对无产阶级通过议会斗争改善自身的处境和缓解资本主义社会的阶段性矛盾与危机的做法是持批评态度的，对具有文明性的资产阶级也是采取完全敌对的态度。因此，我们发现卢卡奇对资本主义的批判更多的是基于道德义愤和浪漫情怀，量与质的骤变并没有在他那里进一步深化为通过积极的国家治理对现代社会贫困问题、两极分化、失业和生产过剩问题的探讨和解决，他也始终无法回答革命之后“怎么办”的民族—国家治理逻辑的问题。因此，卢卡奇自视为列宁主义著作的《历史与阶级意识》，被列宁批评为对马克思主义的理解仅仅停留在字面水平。列宁对卢卡奇1920年在《共产主义》上发表“论议会制问题”进行了公开的批评，并在《共产主义运动中的“左派”幼稚病》一书中，批判了这种在“‘原则上’反对妥协，不论什么妥协都一概加以反对”的做法“简直是难于当真对待的孩子气”，并直接点名批评卢卡奇的文章“左得很，糟得很”。^⑤

卢卡奇曾斥责法兰克福学派的批判理论家及其后继者们堕入“深渊大酒店”（Grand Hotel Abgrund），但何谓资本主义的深渊是需要进一步商榷的，如果未能深入到无产阶级现实生活领域，不明白在生存、自由和伦理中，生存和物质财富的丰富性是无产阶级的首要需求，而商品形式和资本的雇佣劳动这些条件和情况有助于解决这一问题，卢卡奇自己就永远无法摆脱“认识论的贵族主义”的指责。不过，卢卡奇的可敬之处在于，他坦率承认“他无法以《政治经济学批判》的水准进行一种马克思主义者的当下分析，同时寄希望于未来的马克思主义者们完成这一使命”。^⑥

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第353页。

② P. Hudis, “The Dialectic and the Party”, *News and Letters*, Vol. 46, No. 5, 2001, p. 5.

③ [美] 亚伦·贾菲：《论卢卡奇政治哲学的方法论困境》，凌菲霞译，《国外理论动态》2021年第4期。

④ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第11页。

⑤ 《列宁全集》第39卷，北京：人民出版社，2017年，第17、127页。

⑥ 刘健：《卢卡奇思想遗产的批判性回顾与研究展望——访国际卢卡奇协会主席吕迪格·丹内曼博士》，《马克思主义理论学科研究》2022年第4期。

三、民族与人类命运共同体：从卢卡奇回到马克思

对比卢卡奇，我们发现马克思对现代资本文明的批判并没有完全绕开文化、意义和伦理等方面的问题。但与卢卡奇不同，在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思在人类学本体论的意义上强调：“人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物；因为它感到自己是受动的，所以是一个有激情的存在物。激情、热情是人强烈追求自己的对象的本质力量。”^①就是说，马克思并没有把物质欲望视为洪水猛兽，反而将之视为人类学的本体论证明。不过与直观的唯物主义不同，马克思认为这一本体论的现实性依赖它的对象——被改造和加工后的自然界来加以确保，指出“只有通过发达的工业，也就是以私有财产为中介，人的激情的本体论本质才既在其总体上、又在其人性中存在”。^②被卢卡奇作为物化所批判的工业和私有财产，被马克思视为人的本质力量打开了的书本。与卢卡奇的乌托邦主义革命理想不同，成熟时期的马克思并没有直接批判被黑格尔视为普遍性中介的货币，而是指出，作为一种现代社会客观的力量，其已然成为人的欲望得以实现的必要前提。马克思进一步指出，作为交换价值的货币是现代资本主义的社会关系，而且是唯一并且具有权力属性的社会关系。虽然在现代社会，人的欲望的实现并不是直接和完全自由的，以交换价值和价值增殖为生产目的的社会关系从一开始已包含着对个人的规定，甚至是完全的否定，但如果在条件不成熟时贸然废除以货币为载体的商品交换形式，就只会回到人对人的直接支配的时代。

此外，马克思比卢卡奇更深刻地分析了现代资本文明形式平等原则下的支配与从属关系，而这才是马克思着力批判和试图矫正的方面。在马克思看来，现代社会欲望分配逻辑的平等、自由和相关的治理原则都不过是以货币为载体的社会关系的理想化表达，“发展着统治和从属的经济关系”是纯粹自由主义的“资本主义积累的绝对的、一般的规律”，也是马克思对资本主义展开批判的深层逻辑之一，其“使相对过剩人口或产业后备军同积累的规模和能力始终保持平衡的规律把工人钉在资本上，比赫斐斯塔司的楔子把普罗米修斯钉在岩石上钉得还要牢。这一规律制约着同资本积累相适应的贫困积累。因此，在一极是财富的积累，同时在另一极，即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面，是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累”。^③在这里，与卢卡奇量质骤变的理论一样，马克思认为要建构真正的自由、平等的共同体，就需要对资本主义的剥削和压迫进行斗争。但马克思并没有想要连同商品和货币形式这一使得全人类相互联系起来的中介一并摧毁掉，而是主张用社会主义的民族—国家治理的方式，来完成黑格尔所不能解决的贫困与贱民问题。

马克思共同体理论的第二个层面是作为人的积极存在的自由，这方面倒是和卢卡奇有相通之处，马克思在历史性和对象化活动的语境下，将超越需要和欲望支配逻辑的自由自觉的活动视为人的真正本体论存在的证明。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出：“旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类。”^④但和卢卡奇不同，对马克思来说，即使是超越需要和欲望逻辑的本体论自由仍然是社会历史条件的产物。而首要的条件是工作日的缩短和自由时间的增加，自由时间是人的积极存在和生命的尺度，而且是人作为主体的自由发展的空间。如果人们整日在生存线的边缘挣扎，生存和活着是头等任务，作为“人的积极存在”的自由时间这一本体论的自由就毫无可能，因此工作日的缩短是实现人的积极存在的必要条件。卢卡奇曾经在《技术与社会》中探讨了生产力与生产关系的关系，但不管是在《历史与阶级意识》还是《技术与社会》中，卢卡

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2014年，第270页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第242页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第289、290页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第502页。

奇都把生产力的发展当作是资本文明唯一的结果，他不知道如果不进行积极的治理，资本逻辑就会成为生产力的桎梏。

因此，充分发挥资本文明的积极性，缩短劳动时间，使得纯粹的劳动时间量不再阻止人类的发展，就需要辩证地增加自由时间，以便全力发展艺术和科学成为现实的可能，“从整个社会来说，创造可以自由支配的时间，也就是创造产生科学、艺术等等的时间”。^① 但这是一个长期的循环过程，完全离开商品和资本文明，就会增加这一过程的长度。就中国来说，习近平总书记指出，“中国仍然是世界上最大的发展中国家，中国的人均国内生产总值仅相当于全球平均水平的三分之二、美国的七分之一，排在世界 80 位左右”，“中国人民要过上美好生活，还要继续付出艰苦努力”。^② 其中，最重要的路径就是高水平的改革开放。也就是说，对于当下的中国来说，物质财富的增长、人的全面发展、社会治理和共同富裕是并行不悖的。

卢卡奇主张和一切资产阶级的机构决裂，与资产阶级进行决战。但和卢卡奇一劳永逸的革命观不同，马克思将和资本作斗争理解为长期和过程性的。这是卢卡奇未能处理的一个政治经济学批判的向度，即对资本主义量质骤变的斗争，是满足人们基本和丰富的物质需要，并增加从事科学、审美和艺术生产的时间，从而形成良性循环的辩证运动。不管是卢卡奇还是后来的哈贝马斯等人，都容易从审美的视角评价作为人的积极存在的对象化活动：“马克思给予劳动的是一种生产美学的解释，并把劳动看作是外化、对象化和占有本质力量的循环过程。”^③ 但对马克思来说，人的积极存在同时或者说主要是一个政治经济学的概念，也是反过来促使资本的健康发展和避免利润率下降的根本途径。包括卢卡奇在内的整个西方马克思主义都未能很好地意识到这一点，直到奈格里（Antonio Negri）和哈特（Michael Hardt）等对非物质的认知劳动的深入研究，才建立了劳动时间与人的积极存在的关联^④。而资本主义长期无限延长劳动者劳动时间的做法，毫无疑问阻碍了这一进程的早日到来，资本主义国家的消极治理，甚至是完全站在资本一边的新自由资本主义治理逻辑，使得现代资本变得极其野蛮，并导致两极分化和民族国家间的仇视与斗争。然而，全球的相互联系与分工是缩短必要劳动时间的重要前提，也意味着一种新的世界主义和人类命运共同体的治理逻辑势在必行。

“西方文明的福祉刚好包藏了它的祸根。”^⑤ 唯有不断“把人的世界和人的关系还给人自己”为旨趣的“人的全面发展”才能完成“物的全面丰富”与人的自由的辩证统一，才能科学地避免这一祸根。黑格尔曾指出：“一个民族在世界历史的发展阶段中究竟占据着什么样的位置，不在于这个民族外在成就的高低，而在于这个民族所体现出的精神，要看该民族体现了何种阶段的世界精神。”^⑥ 到底是始终停留于以人的欲望为根本的逻辑目的的阶段，还是以物化为前提，以人的自由而全面的发展为根本旨趣，就成了两者的根本差异。对西方现代资本主义文明来说，“在政治经济学领域内，自由的科学研究遇到的敌人，不只是它在一切其他领域内遇到的敌人。政治经济学所研究的材料的特殊性质，把人们心中最激烈、最卑鄙、最恶劣的感情，把代表私人利益的复仇女神召唤到战场上来反对自由的科学研究”。^⑦ 在这一点上，卢卡奇关于文化与意义共同体的思考很值得借鉴，其与中国古代强调“君子贵乎天道”和“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”等民族文化精神是相通的。

虽然马克思也设想了完全合理、完全无剥削和完全自由研究和发展的社会，但那是人类社会最终的理想，当下之中国则应是努力保持物质财富的增长逻辑和人的自由而全面发展逻辑的平衡与辩证统

① 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，北京：人民出版社，1979 年，第 381 页。

② 习近平：《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 30 页。

③ [德] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，上海：译林出版社，2011 年，第 385 页。

④ 参见鲁绍臣：《新自由资本主义的新法西斯主义转向：根源与出路》，《国外理论动态》2023 年第 5 期。

⑤ 哈佛燕京学社主编：《全球化与文明对话》，南京：江苏教育出版社，2004 年，第 134 页。

⑥ [德] 黑格尔：《黑格尔历史哲学》，潘高峰译，北京：九州出版社，2011 年，第 58 页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，第 84 页。

一，其背后的根据是效率与公平的辩证统一，也就是欲望驱动的生产发展和个人的全面发展驱动的生产力发展的平衡统一。资本现代化是“人的依赖关系”的历史终结和“以物的依赖性为基础的人的独立性”历史生成，而复兴中华优秀传统文化并展开伦理、道德与文化建设是促进这一资本现代化的逻辑向“自由个性”的转型，最终实现物质全面丰富、人的全面发展和社会关系友善相统一的治理目标：“人终于成为自己的社会结合的主人，从而也就成为自然界的主人，成为自身的主人——自由的人。”^① 最终的理想和目标就是每个国家和民族，每个个体都能够做自己的主人。

对马克思来说，价值与道德问题当然是重要的，但在马克思那里，“价值批判是以对历史事实的科学分析为基础的。例如马克思对商品拜物教的批判就是在对商品价值的历史起源作了严格科学的分析之后才作出的。而在卢卡奇那里，价值问题却成了核心问题、要害问题”。^② 而俞吾金先生认为这是谁更优先问题，而不是非此即彼的问题。对此，习近平总书记将历史唯物主义与中国政治实践的关系高度概括为：“毛泽东同志提出的以农村包围城市、武装夺取政权的道路，我们党带领人民进行艰辛的社会主义建设探索，新的历史时期我们党科学分析我国社会主要矛盾、果断决定把党和国家工作中心转移到经济建设上来、实行改革开放，都是正确运用历史唯物主义的结果。”^③ 可以说，今天中国走高质量发展、文化强国、中华民族现代文明建设的路，同样是运用马克思的历史唯物主义哲学得出的结论。

在此，我们能感受到马克思在《1857 - 1858 年经济学手稿》中关于生命的原始丰富和现代社会关系的单一性之间的矛盾，留恋原始丰富性和传统生命共同体或完全停留在资本主义物质与商品世界之中，都是荒谬与可笑的重大判断。积极的国家治理总是能根据历史的发展适时调整重点，让他们以合适的方式与比例存在。卢卡奇在晚年通过用辩证法去指导民族 - 国家的治理工作时指出，其最高的目标就是“个性的自由发展和他们对类的命令的自愿完成高度和谐一致”。^④ 科拉科夫斯基在《马克思主义的主流：崩溃》一书中指出，卢卡奇始终认为无产阶级不会“接受世界本来的样子”。问题是，离开民族 - 国家的实体性运行，这不过是一种空想或愿望罢了。作为研究者，一百年后的今天再评价《历史与阶级意识》及卢卡奇的其他作品，我们应该回到《历史与阶级意识》本来的样子：其毫无疑问并非“博物馆中的工艺品”。由其开创的西方马克思主义对人类根本问题的思考也并非完全终结，但毫无疑问不能将其视为顶礼膜拜的《圣经》。回到当下马克思历史唯物主义所揭示的现实生活，我们将能给予其一个适度的评价：他揭示现代社会众多危机的一种，而由这种危机所带来的不满还在持续增长，因此《历史与阶级意识》还将持续成为人们关注和研究的对象。

(责任编辑 已 未)

① 《马克思恩格斯文集》第3卷，北京：人民出版社，2009年，第566页。

② 孙伯鍙：《卢卡奇与马克思》，南京：南京大学出版社，1999年，第5-6页。

③ 习近平：《论党的宣传思想工作》，北京：中央文献出版社，2020年，第31页。

④ 《马列主义研究资料（1985年第6辑）》，北京：人民出版社，1986年，第188页。

马克思“资本观”三题议

——与邱海平教授商榷

王峰明

【摘要】 不能把资本的增殖性和剥削性割裂开来。价值增殖是资本追求的唯一目的，为此必须与工人发生剥削关系和雇佣关系，后者作为“死劳动”对“活劳动”的单向度、不平等的权力—支配关系构成资本主义生产关系的本质内容。既不能把资本等同于物，也不能把资本等同于生产要素。如果说生产要素是一种物（如机器）在技术关系中获得的规定，那么，资本就是这种物在权力关系或生产关系中获得的规定。技术关系与权力关系是两种性质不同的关系，不能混为一谈。社会主义需要资本，并不是因为资本不再追求价值增殖和不再剥削劳动，而是因为处于初级阶段的社会主义需要吸收和借鉴资本的文明成果，即现代化大生产所亟需的技术手段和管理经验。要消除资本所造成的各种经济和社会问题，就必须大力发展社会主义公有制，不断探索公有制的有效实现形式。

【关键词】 资本特性；生产要素；资本主义；社会主义；《资本论》

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)06-0034-11

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

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

资本问题无疑是当今时代的重大理论和现实问题。2021年12月，中央经济工作会议提出“要正确认识和把握资本的特性和行为规律”，“有效控制其消极作用”，“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”。^① 资本究竟是什么？如何认识资本的特性并把握其行为规律？如何看待资本与社会主义的关系？这些问题一直为学界所关注并反复讨论。如果不谈马克思及其《资本论》，对资本问题尽可以见仁见智，这本是学术争鸣的正常格局。但笔者发现，一些人意在阐述“马克思关于资本和资本主义的理论”，与马克思《资本论》中的思想却明显不一致，甚至有严重背离之嫌。在此，笔者以邱海平教授《关于社会主义利用资本的几个理论问题》^② 一文（以下简称“邱文”）为例，就其中论及的三个问题予以讨论，向邱海平教授请教并供学界同仁批判指正。

一、资本具有多重规定性吗？

（一）“邱文”认为，“关于什么是资本，马克思在《资本论》中做了最全面最系统最深刻的分析”，他“抽丝剥茧式地揭示了资本的多重规定性和丰富内涵”。那么，依照“邱文”对《资本论》的解读，资本究竟具有哪些规定性和涵义呢？

其一，“货币是资本的最初表现形式，资本是能够带来价值增殖的价值”，并且马克思“把资本实现的价值增殖部分叫作剩余价值”，这是资本的第一重规定。“邱文”强调，“必须认识到，这是关于资本的最一般分析，揭示了一切资本的一般特征，适用于不同历史时代的所有资本，其中也包括社

① 《中央经济工作会议在北京举行：习近平李克强作重要讲话 栗战书汪洋王沪宁赵乐际韩正出席会议》，《人民日报》2021年12月11日第01版。

② 邱海平：《关于社会主义利用资本的几个理论问题》，《经济学动态》2022年第7期。

会主义条件下的资本”。

的确，马克思一再强调价值增殖或“资本的增殖是资本主义生产的唯一目的”^①，并明确地把“劳动过程和价值增殖过程”看成是资本主义生产过程（而非资本本身）所具有的二重性。^②问题是，如何理解“价值增殖”？“资本的增殖”的德语原文是“die Verwertung des Kapitals”^③，其英译文则是“self-expansion of capital”^④。显然，“增殖”意指资本的“自我扩大”。而“劳动过程和价值增殖过程”的德语原文是“Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß”^⑤，其英译文则是“The labour-process and the process of producing surplus-value”^⑥。可见，资本的自我扩大即增殖所指的，实际上就是剩余价值的生产和创造，就是资本家对工人创造的剩余价值的无偿占有。对此，马克思讲得非常清楚：“剩余价值的创造”就是资本“价值的自行增殖”，因此，“在生产过程内部，价值增殖和剩余劳动的生产（剩余时间的对象化）完全是一回事”。^⑦马克思的如下论述同样体现了这一道理：“价值只是对象化劳动，而剩余价值（资本的价值增殖）只是超过再生产劳动能力所必需的那部分对象化劳动而形成的余额。”^⑧而对工人剩余价值的无偿占有，不就是资本所具有的剥削特性吗？马克思讲：任何资本都具有一种“剥削欲和统治欲”，并且“作为剩余劳动的榨取者和劳动力的剥削者，资本在精力、贪婪和效率方面，远远超过了以往一切以直接强制劳动为基础的生产制度”^⑨。

资本的增殖属性在本质上就是其剥削属性。只要是资本，就具有剥削的特性；只要是剥削，就是对劳动者剩余劳动的无偿占有。资本剥削不过是无偿占有劳动者剩余劳动的一种特殊历史形式。以此来看，“邱文”只谈资本与剩余价值和价值增殖的联系，却闭口不谈资本对工人剩余价值的无偿占有，不谈资本对劳动的剥削，这是否是一种刻意的回避呢？此外，“带来价值增殖的价值”这种表达值得推敲，因为价值增殖本身就包含了原价值和剩余价值两个部分，资本是带来剩余价值的价值。

其二，“资本在本质上是一种特定的、属于一定历史阶段的生产方式和生产关系”，这是资本的第二重规定。“邱文”认为，在这里，“马克思对于资本的理解已经从一般性上升到了特殊性层面，即不仅把资本理解为所有可以获得价值增殖的货币或价值，而且进一步理解为一种特定的、属于一定历史阶段的社会生产方式，即通过劳动力商品的买卖而建立的资本主义生产方式”。

笔者以为，第一，“邱文”把资本与生产关系和生产方式联系起来。既然如此，就应该看到，构成这种生产关系的“两极”的恰恰是资本家阶级和雇佣工人阶级。^⑩在资本家阶级与雇佣工人阶级之间存在的雇用与被雇用、剥削与被剥削的关系，不就是作为一种生产关系的资本的实际内容吗？“邱文”只谈生产关系，却闭口不谈剥削关系，这是否又是一种刻意的回避呢？第二，历史地看，资本当然是一种特殊的生产关系，也是对劳动者的一种特殊的剥削方式；但是，生产关系并不是资本的特殊规定或特殊属性，而是资本的一般规定或一般属性。只要是资本，无论处于何种社会形态中，就一定是一种生产关系，即结构化了的雇佣劳动关系或剥削关系。第三，即使说生产关系是资本的特殊规定，价值增殖是其一般规定，从后者到前者也决不能说是从一般“上升到”特殊。从特殊“上升”到一般层面，从一般“下降”到特殊层面，这应该是逻辑学的常识。

其三，“资本是一种特殊的运动，不能把资本理解为一种静止物”，这是“邱文”理解的资本的第三重规定。

对此，我们不禁要问，如果说把资本理解为一种“静止的物”是错误的，那么把它理解为一种

① [德] 马克思：《资本论》第3卷，北京：人民出版社，2004年，第270页。

② [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第207页。

③ K. Marx, *Das Kapital*, Dritter Band, Berlin: Dietz Verlag, 1966, S. 251-252.

④ K. Marx, *Capital*, Vol. III, New York: International Publishers, 1967, p. 241.

⑤ K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band, Berlin: Dietz Verlag, 1968, S. 192.

⑥ K. Marx, *Capital*, Vol. I, New York: International Publishers, 1967, p. 173.

⑦ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第359、384页。

⑧ 同上，第377页。

⑨ [德] 马克思：《资本论》第1卷，第736、359页。

⑩ 参见《马克思恩格斯全集》第30卷，第255页。

“运动的物”就对了么？在“邱文”看来确实如此，因为它声称“认为马克思把资本仅仅理解为‘物质实体和力量’是没有根据的”。这就是说，资本不仅是一种“物质实体和力量”，而且是处于运动（而非静止）中的物质实体和力量。因此，把资本理解为一种物质实体和力量本身并不错，只是不够全面而已。遗憾的是，马克思从来没有把资本理解为一种物质实体和力量，他说：“资本不是一种物，而是一种以物为中介的人和人之间的社会关系”^①。可见，资本压根儿就不是一种“物”，无论它是静止之物还是运动之物。

其四，“资本是一种特殊的社会权力”，并且“资本权力首先来源于它的第一个表现形式——货币，而货币本身的权力来源于它作为一般等价物的特殊规定性以及由此而产生的各方面职能”，这是“邱文”所理解的资本的第四重规定。

笔者以为，第一，“邱文”把资本权力和货币权力混淆了。无论货币作为一般等价物具有什么样的特殊规定性和职能，货币的权力归货币，资本的权力归资本，不能把货币权力和资本权力混为一谈。第二，任何权力都是一种支配关系。资本作为一种权力－支配关系，它在本质上就是生产关系，反之亦然。换言之，作为一种经济权力的资本与作为一种生产关系的资本，在内容上是相同的，都是指雇佣工人－劳动者与资本家－非劳动者在物质生产过程中所发生的单向度、不平等的支配关系。用马克思的话说，在资本主义生产中，“不是工人使用劳动条件，相反地，而是劳动条件使用工人”，资本主义是一种“工人为生产过程而存在，不是生产过程为工人而存在”的社会形式。^② 第三，这种权力－支配关系是以物为中介而形成的，或者说是通过人与物的关系而形成的，一方面是人和生产资料（劳动条件）的所有权（力）关系，另一方面是人和劳动产品（劳动结果）的分配权（力）关系。资本家阶级之所以处于支配地位，就在于它是生产资料的所有者；反之，工人阶级之所以处于被支配地位，就在于它失去了生产资料，只能靠出卖自己的劳动力维持生计。“邱文”不仅把权力关系与生产关系割裂开来，而且对作为一种权力关系和生产关系的资本的理解是极为肤浅和片面的。

（二）“邱文”讲：“我们不仅要全面认识资本的多重规定性，而且必须深刻把握资本的多种规定性之间的辩证关系及其内在统一性。”然而，从“邱文”的论述中，我们丝毫看不出资本的多种规定性所具有的内在统一性。例如，价值增殖规定与生产关系规定与其像“邱文”所说的，是处于不同层面的两种不同的规定，毋宁说是从不同侧面和角度对资本的同一种规定的揭示和把握。价值增殖揭示了资本主义生产的目的，这种目的在资本的运动中实现，并且是由作为一种权力－支配关系的生产关系所决定的，体现了资本与劳动之间的雇佣关系和剥削关系。因此，决不能把增殖规定和生产关系规定、把增殖属性和剥削属性分割开来。它们是以不同方式所表达的资本的同一种规定和属性，而非两种不同的属性，更非两种性质不同的资本。

“邱文”把增殖规定看成是资本的一般规定，就是说，它是一切历史形式的资本所共有的规定。“邱文”还把生产关系看成是资本的特殊规定，就是说，不同社会形态中的生产关系不同，资本就具有性质不同的规定。例如，“正是由于货币始终是资本的前提和第一种表现形式，货币到资本的转化具有内在的必然性，但是，货币究竟是转化为什么性质的资本，则取决于一定的社会制度和历史条件”。换言之，社会制度和历史条件不同，货币就会转化为不同性质的资本。在社会主义制度中，货币转化为社会主义性质的资本；在资本主义制度中，货币就转化为资本主义性质的资本。那么，这两种性质截然不同的资本究竟有何区别呢？“邱文”始终没有正面回答这个关键问题，尽管它一再强调要“深刻认识资本主义制度中的资本和社会主义制度中的资本的共性与本质区别，深化认识社会主义市场经济中各类资本的特性与双重作用”。

在国内经济学界，有一种所谓的“资本二重性”理论。或者认为，“剥削”即无偿占有工人剩余劳动创造的剩余价值，只是资本的一种特性；此外，资本还具有保值和增殖的特性，因为举凡资本就会追求价值的保值和增殖。如果说剥削特性是资本主义的资本所特有的，体现了资本主义资本的个性，那么增殖特性就是一切资本所共同具有的，体现了资本主义的资本和社会主义的资本的共性。换

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，第877-878页。

② 同上，第487、563页。

言之，在保值和增殖这一点上，社会主义的资本和资本主义的资本并无本质的区别。或者认为，资本一方面以机器、厂房和原材料等物质形式存在，这体现了资本的物质属性；另一方面，资本是存在于资本家阶级和雇佣工人阶级之间的剥削与被剥削的社会关系，这又体现了资本的社会属性。如果说前者是一种技术－物质关系，那么后者就是一种经济－社会关系；如果说前者体现了资本的一般性并为一切历史形式的社会制度所共有，那么后者就体现了资本的特殊性并为资本主义制度所特有。在这种“资本二重性”理论的基础上，一些人不仅区分了“资本主义资本”和“社会主义资本”，而且进一步把社会主义资本叫做“公有资本”或“国有资本”。

可以说，“邱文”与上述观点并无二致，不过是所谓“资本二重性”理论的翻版。它把增殖规定和资本的剥削规定割裂开来，把前者看成是资本的一般规定，认为社会主义的“国有资本和国有企业同样具有追求价值增殖的基本动机和目标”。由此不难推断，它把剥削规定看成是资本主义资本和社会主义资本的本质区别。实际上，所谓“社会主义资本”概念和“资本二重性”理论，不仅在逻辑上难以成立，也缺乏起码的文献依据。通过文献检索就会发现，马克思的著作中从来没有出现“公有资本”或“国有资本”这样的概念，也找不到“社会主义资本”或“共产主义资本”这样的提法。更何况，货币能否转化为资本，并不取决于货币本身，而是取决于资本的原始积累。只有通过原始积累，完成劳动者和劳动条件的强制分离，才能使货币转化为资本。并且，货币只要转化为资本，追求增殖和剥削劳动就构成其本质规定，舍此无他。

（三）“邱文”提出，要把资本与资本主义区别开来，“资本不等于资本主义”。在过去一段历史时期，人们曾经有一种误解：“把资本与资本主义等同起来，从而把社会主义与资本对立起来，并且认为这是以马克思的理论为根据的。”实际上，马克思“把产业资本在整个社会生产中取得支配和统治地位理解为资本主义生产方式和资本主义社会得以建立的根本标志”；其理论表明“资本主义或资本主义社会是资本以及资本主义生产方式占统治地位或者成为‘普照的光’的社会形态，无论之前还是之后，仅仅存在资本和资本主义生产方式，并不意味着这个社会就是资本主义社会”。在马克思的理论中，“资本与资本主义是既有联系又有区别的两个概念”。简言之，资本主义就是资本占据统治地位的社会，在其他社会中尽管存在资本，但并不占据统治地位。“邱文”的这一观点当然不错。

但是，资本是否占据统治地位与资本是否具有不同的性质，这完全是两回事，从前者无法推出后者来。资本在资本主义社会占据统治地位，并不意味着当在其他社会中不占据统治地位时，资本的性质就发生了改变。例如，在资本主义社会中资本具有增殖性和剥削性，并不意味着资本在社会主义社会中就不再具有增殖性和剥削性。实际上，只要存在着资本，无论是否占据统治地位，处于资本主义社会还是非资本主义社会，都存在着对劳动者的“剥削”，否则就不成其为“资本”了。因此，马克思认为资本主义生产方式从一开始就具有两个特征：一方面，“它生产的产品是商品。使它和其他生产方式相区别的，不在于生产商品，而在于，成为商品是它的产品的占统治地位的、决定的性质。这首先意味着，工人自己也只是表现为商品的出售者，因而表现为自由的雇佣工人”；另一方面，“剩余价值的生产是生产的直接目的和决定动机”。^①如果说前者强调的是雇佣劳动和雇佣关系，那么后者强调的就是价值增殖和剥削关系，总之，对劳动者的剥削是资本和资本主义的本质特征。即使是存在于前资本主义社会中不占统治地位的资本，即商人资本和高利贷资本，它们虽然“没有资本的生产方式”，但却具“有资本的剥削方式”^②。也就是说，资本寄生于各种非资本主义的生产方式中，“剥削已有的生产方式，而不是创造这种生产方式，它是从外部同这种生产方式发生关系”^③。

问题是，无论在资本主义社会还是在社会主义社会，在私营企业还是在国有企业，劳动者都要付出剩余劳动，何以在前者这种剩余劳动体现着资本家的剥削，而在后者就不是剥削呢？在谈到原始共同体的生产时，马克思指出，“个人在维持其生存所必需的直接劳动”即必要劳动之外，总是要以这样那样的形式完成一定的剩余劳动。由于“这种劳动无论对于共同体或作为共同体成员的每个个人

① [德] 马克思《资本论》第3卷，第995－996、997页。

② 同上，第676页。

③ 同上，第689页。

来说都是必要的”，所以“这种劳动就不是个人完成的剩余劳动，而是他的必要劳动的一部分，这种劳动所以必要，是为了使他把他自己作为共同体成员再生产出来，从而也把共同体再生产出来，而共同体本身则是个人从事生产活动的一般条件”。^① 这就表明，在公有制（如原始公有制）条件下，劳动者的必要劳动与剩余劳动不具有对抗性，必要劳动是劳动者为满足自己作为“个人”的需要（如食物）所付出的劳动，而剩余劳动是劳动者为满足自己作为“共同体成员”的需要（如道路等公共建筑）所付出的劳动。剩余劳动来自于劳动者，最后又回归于劳动者，可谓“羊毛出在羊身上，羊毛又用在羊身上”。在这里，在一切公有制条件下，并不存在劳动者的剩余劳动被非劳动者无偿占有的情况，因而也就不存在剥削关系。与此不同，在资本主义条件下，“剩余劳动时间只是作为对立面，只是同必要劳动时间对立地存在着，因此，资本把必要劳动时间作为它的再生产和价值增殖的必要条件”。^② 就是说，这种剩余劳动只是对资本的再生产即对资本的价值增殖来说，才是必要的；对工人而言，它不仅不是必要的，反而是有害的。换言之，劳动者的必要劳动和剩余劳动是一种对立的关系，剩余劳动被资本家无偿地据为己有，进而形成对劳动者单向度的、不平等的经济剥削关系。

二、资本是“生产要素”吗？

（一）在资本与生产要素的关系问题上，“邱文”认为：一方面，“马克思的资本循环理论表明，正是在循环中，产业资本依次采取了货币资本、生产资本和商品资本等物质形式，特别是资本从货币形式转化为生产要素形式之后，生产资料和劳动力成为资本的表现形式，只是在这里，资本主要表现为狭义的生产要素”。就是说，生产资料和劳动力构成生产资本的两种形式，在此意义上，资本是一种狭义的生产要素；另一方面，“由于产业资本必须依次采取货币、生产要素和商品等形式，那么如果说流通环节是广义的生产过程的必要环节，相应地，货币和商品也是广义的生产过程不可或缺的元素。从这个意义上可以说，产业资本及其各种表现形式都是广义的生产要素，在商品资本和货币资本职能独立化而形成商业资本和借贷资本之后，也不会改变它们是广义的生产要素这一基本性质”。就是说，不仅作为产业资本存在形式的商品资本和货币资本（即流通资本）是广义的生产要素，而且独立于产业资本的商品经营资本和货币经营资本也是广义的生产要素。

如所周知，把资本看成是生产要素，是资产阶级经济学家的普遍理论倾向。例如，庸俗经济学的鼻祖 J. 萨伊提出了“效用价值论”，认为由于“事实已经证明，所生产出来的价值，都是归因于劳动、资本和自然力这三者的作用和协力，其中以能耕种的土地为最重要因素但不是唯一因素”；所以生产要素由“劳动、资本和自然力”构成，“除这些外，没有其他因素能生产价值或能扩大人类的财富”。^③ 资产阶级经济学在往后的演化中又把技术和管理等添加到生产要素中。例如，剑桥学派创始人马歇尔提出了“均衡价值论”或“剪刀价值论”，认为除了土地、劳动和资本以外，所谓“组织”也是一个“独立的生产要素”，而“管理”是工业组织的重要职能^④。

（二）那么，马克思是如何看待生产要素问题的呢？究竟什么是生产要素？物质生产由哪些生产要素构成？资本是否是生产要素？在这一问题上，马克思与资产阶级经济学的区别是什么呢？

就生产要素的内涵而言，马克思指出：“就劳动过程只是人和自然之间的单纯过程来说，劳动过程的简单要素是这个过程的一切社会发展形式所共有的。”^⑤ 或者说，“它不以人类生活的任何形式为转移”，“是人和自然之间的物质变换的一般条件，是人类生活的永恒的自然条件”。^⑥ 这就是说，作为由人引起、调整和控制的人与自然之间的物质变换过程，劳动反映和体现了人与自然之间的技术—改造关系，生产要素则是这一过程赖以进行的必要条件，无论在什么样的社会形态或社会形式中，这

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 523 页。

② 同上，第 542—543 页。

③ [法] 萨伊：《政治经济学概论：财富的生产、分配和消费》，陈福生、陈振骅译，北京：商务印书馆，1963 年，第 75—76 页。

④ 参见 [英] A. 马歇尔：《经济学原理》上卷，朱志泰译，北京：商务印书馆，1964 年，第 157—158 页。

⑤ [德] 马克思：《资本论》第 3 卷，第 1000 页。

⑥ [德] 马克思：《资本论》第 1 卷，第 215 页。

些要素都是物质生产所不可或缺的。这样，马克思就把生产过程中的“技术关系”和“权力－支配关系”区分开来。前者不仅包括人与自然之间的技术－改造关系，而且包括物质生产中人与人之间的技术－合作关系（主要指分工和协作关系），而后者在本质上就是生产关系。这是两种性质不同的关系，不能混为一谈。生产要素所体现的是技术关系而非权力－支配关系。生产要素之所以是生产过程的“必要”因素，就在于它们在技术意义上是不可或缺的。

就生产要素的外延而言，马克思指出：“劳动过程的简单要素是：有目的的活动或劳动本身，劳动对象和劳动资料。”^①就是说，劳动者、劳动资料和劳动对象构成一切历史形式的物质生产所不可或缺的因素。由于“劳动资料和劳动对象二者表现为生产资料，劳动本身则表现为生产劳动”，所以“劳动过程所需要的一切因素：物的因素和人的因素，即生产资料和劳动力”。^②换言之，生产要素可以进一步概括为生产资料和劳动力，生产资料是劳动资料和劳动对象的统一，构成生产过程的“物的”（或死的）要素，劳动者则构成生产过程的“人的”（或活的）要素。这就是众所周知的“三要素论”和“两要素论”。马克思在谈到资本剥削时指出：“形成流通行为的先导行为，即劳动力的买和卖，本身又是建立在先于社会产品的分配并作为其前提的生产要素的分配的基础上的，也就是建立在作为工人的商品的劳动力和作为非工人的财产的生产资料互相分离的基础上的。”^③这就是说，劳动力的买和卖，是资本剥削的前提条件；而生产要素的分配即劳动力和生产资料的互相分离，则是劳动力买卖的前提。可见，生产要素包括劳动力和生产资料两个方面，并且“不论生产的社会的形式如何，劳动者和生产资料始终是生产的因素”^④。可以说，把生产资料和劳动力看成是两种生产要素，这是马克思始终不渝的理论立场^⑤。

就资本与生产要素的关系而言，首先，马克思认为生产资料和劳动力“二者在彼此分离的情况下只在可能性上是生产因素。凡要进行生产，它们就必须结合起来。实行这种结合的特殊方式和方法，使社会结构区分为各个不同的经济时期”。而在考察资本主义生产的场合，“自由工人和他的生产资料的分离，是既定的出发点，并且我们已经看到，二者在资本家手中是怎样和在什么条件下结合起来的——就是作为他的资本的存在的生产方式结合起来的。因此，形成商品的人的要素和物的要素这样结合起来一同进入的现实过程，即生产过程，本身就成为资本的一种职能，成为资本主义的生产过程”^⑥。这就是说，资本并不是生产要素，而是把生产要素即生产资料和劳动力结合起来的一种特殊社会方式和方法。

其次，马克思指出：“单纯从资本的物质方面来理解资本，把资本看成生产工具，完全抛开使生产工具变为资本的经济形式，这就使经济学家们陷入种种困难之中。”例如，“罗西把资本同技术意义上的生产工具完全混为一谈了，这样说来，每个野蛮人都是资本家了”。^⑦这就是说，资本离不开一定的物，但物本身并不是资本；既不能把资本等同于物，更不能把资本看成是生产要素（如生产工具）。如果说生产要素是一种物在技术关系中获得的规定性，那么资本就是这种物在权力－支配关系中获得的规定性。同一种物（如机器），当它处于技术关系中充当劳动工具等时就是生产要素，当它处于权力－支配关系中充当吮吸雇佣工人剩余价值的手段时就是资本。当然，这种物本身既不是生产要素，也不是资本，而仅仅是一种例如叫做“机器”的物。因此，生产要素和资本是以物为载体的两种不同性质的关系的体现，如果把资本等同于生产要素，就会混淆这两种性质不同的关系。无论是权力关系还是技术关系，它们都需要一定的物来承载，但既不能把这种关系等同于物本身，更不能把性质不同的关系混为一谈。

最后，一种物的技术性质是在一定技术关系中获得，这种技术关系又是由物所具有的机械的、

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，第208页。

② 同上，第211、215页。

③ [德] 马克思：《资本论》第2卷，北京：人民出版社，2004年，第427-428页。

④ 同上，第44页。

⑤ 同上，第40、65、94、395页。

⑥ 同上，第44页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第594页。

物理的、化学的等自然属性决定的。如果把资本看成是一种物或一种物所具有的技术性质，“这一点就被利用来为资本辩护，把资本与一般简单劳动过程的一种要素混淆或等同起来，从而说什么用于生产另外一种产品的产品就是资本，原材料是资本，或者劳动工具，生产工具是资本，因此，资本是同一切分配关系和社会生产形式无关的、一般劳动过程的因素、生产的因素”。^① 这就是说，把资本等同于物，进而把资本确立为物质生产不可或缺的生产要素，这是资产阶级辩护论的一贯伎俩。照此，资本就不再是处于一定历史阶段的生产形式和分配关系，不再是一种具有历史性和暂时性的生产关系，而是成了一种自然的、绝对的、永恒的东西。

（三）需要指出的是，马克思在论述资本和生产要素的关系时，有时会明确地用“表现为”这样的词语提醒我们，资本从表面上看是生产要素，实际上并不是生产要素，资本作为生产要素不过是一种外在形式或表面现象。但是，有时马克思是在转述和评价其他人的观点，如果不注意仔细甄别，就会误以为马克思是在表达自己的观点。因此，对马克思的论述需要结合具体语境进行具体分析，决不能想当然地或者出于某种外在的利益考虑，把马克思批驳的观点强加给马克思。

例如，针对庸俗经济学三位一体的收入分配公式，马克思指出：“由每年新追加的劳动新加进的价值，——从而，年产品中体现这个价值并且能够从总收益中取出和分离出来的部分，——分成三个部分，它们采取三种不同的收入形式，这些形式表明，这个价值的一部分属于或归于劳动力的所有者，另一部分属于或归于资本的所有者，第三部分属于或归于地产的所有者。因此，这就是分配的关系或形式，因为它们表示出新生产的总价值在不同生产要素的所有者中间进行分配的关系。”^② 在此，马克思似乎承认“资本”是与“地产”和“劳动力”并列的生产要素，若果真如此，就与上述马克思关于资本不是生产要素的论断发生冲突。与此类似，马克思讲：“商品价值的各个组成部分是作为独立的收入互相对立的，并且它们作为独立的收入，是与劳动、资本和土地这三种彼此完全不同的生产要素发生关系，因而好像它们就是由这些东西产生的。”^③ 这一段论述似乎比上一段更明确地肯定了资本是一种生产要素。

实际上，只要认真研读就会明白，马克思在此是在转述资产阶级经济学家的错误观点，而非正面陈述自己的理论主张。如前所述，把劳动、资本和土地看成是三个并列的生产要素，这是资产阶级经济学家的共同理论主张。对马克思而言，不仅资本不是生产要素，而且一般意义上的土地也不是生产要素。在其现实性上，土地必须转化为劳动资料或劳动对象，即必须转化为生产资料，才能成为生产要素。对于资本和生产要素的关系，马克思说：“只是由于劳动采取雇佣劳动的形式，生产资料采取资本的形式这样的前提，——也就是说，只是由于这两个基本的生产要素采取这种独特的社会形式，——价值（产品）的一部分才表现为剩余价值，这个剩余价值才表现为利润（地租），表现为资本家的赢利，表现为可供支配的、归他所有的追加的财富。”^④ 可见，如果说雇佣劳动是劳动力在资本主义条件下所采取的一种社会形式，那么资本就是生产资料在资本主义条件下所采取的一种社会形式。生产资料只是资本的物质载体，资本和资本的载体是两种性质不同的东西，不能混为一谈。如上所述，生产要素体现的是“技术关系”，或者说是物在技术关系中所获得的规定，而资本在本质上则是一种“权力－支配关系”，二者具有本质的区别，断不可混为一谈。

三、社会主义何以需要资本？

（一）“邱文”认为，在新的时代条件下，要加强资本理论研究，就“需要对两个重要理论问题作出回答，其中一个基本问题是为什么社会主义可以有资本，另一个更深层问题则是为什么公有制经济本身可以而且必须采取资本的形式”，并且“这两个问题是具有内在逻辑联系的，只有先回答第

① 《马克思恩格斯全集》第 32 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 71 页。

② [德] 马克思：《资本论》第 3 卷，第 993 页。

③ 同上，第 982 页。

④ 同上，第 998 页。

一个问题，然后才能进一步回答第二个问题”。那么，它是如何回答第一个问题的呢？

“邱文”讲：“在市场经济条件下，资本是联系各种经济组织和形式的纽带，正是通过资本以及资本市场，社会经济资源才能经过市场机制得以流动和优化配置，从而促进整个社会资源配置效率和生产效率的不断提高。”因此，在建立和发展社会主义市场经济的过程中，“就必然要充分利用各种资本在资源配置和组织中的重要作用，否则，就是不完整的市场经济”。这就是说，在社会主义社会，资本存在的必要性在于它是优化资源配置和提高生产效率的客观需要。

“邱文”的观点值得商榷。第一，一般地讲，市场是配置资源——包括资本、劳动力和土地等所谓生产要素——的手段，此外还有计划等其他手段。换言之，资本本身（实则是资本的物质载体）就是一种有待合理配置的资源，资本在此怎么反倒成了资源配置的手段呢？第二，在资产阶级经济学中，由于把货币等同于资本，所以把货币市场也等同于资本市场。其实，货币不一定都承担资本职能，没有资本也不一定就没有市场。历史上，资产阶级把自然经济中的简单商品生产推进到商品经济或市场经济，但市场经济不等于资本主义。因为体现市场经济本质特征的是价值规律，而体现资本主义经济本质特征的则是增殖规律。“邱文”不仅混淆了货币和资本，而且混淆了市场经济和资本主义。第三，无论资源配置还是生产效率，都会受到生产关系和经济关系的决定和制约。生产关系不同，不仅资源的内涵和外延不同，而且衡量效率高低的标准也不同。一种生产资料，作为资本家阶级掌控的资源，对工人阶级而言就只是吮吸其剩余劳动的手段而决不是资源。对资本家而言，工人工资越高，其生产效率就越低；而在工人阶级自己的合作工厂中，高工资恰恰是其较高生产效率的回报。由于无视生产关系的决定作用，所以“邱文”所说的资源和效率都是抽象的、非历史的。

“邱文”还讲：无论在计划经济体制下还是在市场经济体制下，“由于都存在货币，从而都需要通过资金或资本积累推动工业化和现代化建设。无论是‘资金’还是‘资本’，虽然用语不同，但它们都是以货币形式代表的经济资源或社会的剩余产品或剩余价值，从这个意义上来说，‘资金’具有‘资本’的基本功能”。由此，它认为：从历史上看，“在我国改革开放以前出于意识形态的原因并不使用‘资本’概念，而是使用‘资金’概念，但这并不能改变‘资金’具有‘资本’的特点与功能这一事实，只不过它不是私人资本，而是公有资本或国有资本”，同时“由于受制度和体制的制约，其作为资本的特点和功能还没有得到充分发挥”；从现实来看，“从我国社会主义初级阶段的多种所有制经济结构来看，个体经济、民营经济、外资经济等非公经济的恢复和发展一开始就具有市场经济的性质，它们的经营和运行一开始就是以资本为中心的”。这就是说，资本是社会主义实现工业化和现代化的必然选择。无论在过去还是现在，我国社会主义一直存在资本，只是叫法或名称不同而已。

如何看待“邱文”的观点？第一，实现工业化和现代化，资本主义依靠的是资本积累，即把剩余价值不断转化为资本，而社会主义依靠的则是资金积累。资金和资本是性质不同的两种东西，作为货币的货币和作为资本的货币具有本质的区别。这是马克思主义政治经济学的常识。第二，虽然说资金和资本都会采用货币形式，但作为资金的货币和作为资本的货币具有本质的区别。当资金执行资本的基本职能时，它就不再是作为货币的货币，而是转化为作为资本的货币。作为货币的资金追求的是剩余产品或剩余劳动，而作为资本的资金追求的是剩余价值或价值增殖。剩余产品和剩余价值是两个性质不同的概念，怎么能够混为一谈呢？第三，从社会主义改造完成到改革开放新时期，我国社会存在着资金即作为货币的货币，但并不存在资本或作为资本的货币^①。把作为货币的货币叫做“资金”而非“资本”，也与意识形态无关，而是因为现实经济关系中，压根就不存在资本或作为资本的货币。换言之，这是现实经济关系使然，并非意识形态斗争的需要。社会主义中国把作为货币的货币与作为资本的货币严格区分开来，这是一种何其宝贵的理论清醒！第四，如果像“邱文”所说的存在着具有社会主义性质的国有资本或公有资本，那么资本就决不会受到制度性制约。社会主义公有制怎么会对具有社会主义性质的国有或公有资本产生制约作用呢？受社会主义公有制制约或约束的，只能是具有资本主义性质的资

^① “邱文”也认为，在实行“工资制”和“工分制”的计划经济体制下，并“不存在真正意义上的资本，更不存在私人资本”。令人费解的是，它在此又在绞尽脑汁地论证传统社会主义经济中事实上存在着“资本”即“公有资本或国有资本”（而非私人资本），虽然称之为“资金”。

本；因受公有制的制度性制约而没有得到充分发挥的资本的功能，也只能是其剥削劳动的功能。社会主义中国不仅制约资本剥削，而且最终会消灭资本剥削，这又是一种何其宝贵的实践定力！第五，无论采取何种形式，只要是私营经济，就可以说是以资本为中心的。但是，个体经济则不然，其经营活动如果有什么中心，那也只能是资金而非资本。“邱文”把个体经济和私营经济混淆了。

对于第二个问题，即“为什么公有制经济本身可以而且必然采取资本的形式”，“邱文”认为，“依据前述马克思关于资本的基本理论，‘资本’最重要的内涵和一般特征在于它是适应社会化大生产需要的一种社会经济组织方式，正因为如此，以生产资料私有制为基础的资本主义经济可以采取资本这种社会生产和经济组织方式，以生产资料公有制为基础的社会主义经济同样可以采取资本这种社会生产和经济组织方式”。从社会主义市场经济看，由于“社会主义经济与市场经济的有机融合，必然使公有制经济中的财产采取资本的形式”，所以“社会主义公有制经济采取资本形式，是社会主义市场经济发展的必然结果”。

“邱文”的观点是偏颇的。第一，如果说资本是适应社会化大生产需要的一种经济组织方式，那么它与其他经济组织方式的区别就在于追求价值增殖，即通过无偿占有工人的剩余价值来实现对工人的剥削。我们决不能无视资本作为经济组织方式的规定和追求价值增殖或剥削的规定之间的内在联系。第二，作为把生产资料和劳动力结合起来的一种方式，资本当然是实现社会化大生产的一种组织方式；但这并不是与其特殊规定相对的资本的一般规定，而是一切生产关系都具有的一般或普遍规定。换言之，任何生产关系都是组织经济的一种方式，在组织经济的方式这一规定上，难以把资本和其他生产关系区别开来。第三，作为两种性质不同的生产关系，公有制是社会主义组织生产的方式，私有制或雇佣劳动制是资本主义组织生产的方式，它们都是实现社会化大生产的组织方式。把资本看成是社会主义公有制所采取的经济组织方式，这是一种概念混乱的表现。因此，公有制经济采取资本的生产和组织方式，既没有可能性，也没有必要性，更谈不上历史必然性。那么，资本在社会主义社会存在的必要性甚或必然性究竟何在？

（二）其实，社会主义之所以需要资本，并不是因为资本在社会主义中没有剥削性，而是因为资本剥削仍然具有现实的合理性，一如资本剥削曾经具有历史的合理性。这主要表现在以下两个方面。

一方面，历史地看，资本具有巨大的文明面和文明作用。对此，马克思指出：“只有资本主义的商品生产，才成为一个划时代的剥削方式，这种剥削方式在它的历史发展中，由于劳动过程的组织和技术的巨大成就，使社会的整个经济结构发生变革，并且不可比拟地超越了以前的一切时期。”^① 资本不仅在“技术”方面取得巨大成就，在“组织”方面也取得巨大成就。如果说前者指的是资本所推动的现代科学和技术的发展，那么后者指的就是：由于资本推动了基于分工和协作的“社会劳动生产力”^② 的发展，使劳动关系发生巨大变化，所以，协调劳动关系和管理劳动过程成为开展物质生产的重要保障，现代化大生产的管理经验也成为资本主义的巨大优势。在谈到资本集中及其社会效应时，马克思讲：“随着这种集中或少数资本家对多数资本家的剥夺，规模不断扩大的劳动过程的协作形式日益发展，科学日益被自觉地应用于技术方面，土地日益被有计划地利用，劳动资料日益转化为只能共同使用的劳动资料，一切生产资料因作为结合的、社会的劳动的生产资料使用而日益节省，各国人民日益被卷入世界市场网，从而资本主义制度日益具有国际的性质。”^③ 总之，科学的发展及其在技术上的应用，连同结合或联合劳动及其协调和管理经验等，这些就是资本主义取得的巨大成就。

另一方面，现实地看，社会主义需要也必须吸收和借鉴资本的文明成果。如果说资本主义私有制是对个体私有制的否定，那么，“资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定的否定。这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就的基础上，也就是说，在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制。”^④ 在此，马

① [德] 马克思：《资本论》第2卷，第44页。

② 同上，第395页。

③ [德] 马克思：《资本论》第1卷，第874页。

④ 同上，第874页。

克思讲得很明确，未来新社会必须建立在资本主义的成就的基础上，主要是协作和对生产资料的共同占有，即联合劳动。在其晚年（1881），马克思在《给维·伊·查苏里奇的复信（初稿）》中讲：由于俄国“农业公社”和控制着世界市场的西方资本主义生产方式“同时存在”，这“就使俄国可以不通过资本主义制度的卡夫丁峡谷，而把资本主义制度所创造的一切积极的成果用到公社中来”。^① 尽管马克思对跨越资本主义的问题持谨慎态度，以致正式复信非常简短，并略去了资本主义能否被跨越的问题^②；但其中一点很重要，这就是“把资本主义制度所创造的一切积极的成果用到公社中来”，即强调吸收资本主义文明成果的重要性。以此来看，“邱文”从“文明交流与互鉴”的角度阐述资本之于社会主义的必要性，认为“在对外开放和国际经济合作中，资本就必然进入社会主义经济之中”。但是，经过交流和互鉴的资本其性质就改变了吗？为社会主义所利用的资本就不再具有资本主义性质吗？具有资本主义性质的资本能够转化为具有社会主义性质的资本吗？显然不能，不然就只能是一种自欺欺人。

（三）对社会主义利用资本的问题，笔者以为应该强调和明确以下几点，从而保持一份必要而重要的清醒和情怀。

其一，借鉴和吸收资本的文明面，就需要与资本和资本主义打交道，甚至需要发展资本因素和资本关系。但是，决不会也不可能出现公有制经济与资本的所谓“有机融合”或“内在统一”，从而形成所谓的“国有资本”或“公有资本”^③。因为作为一种生产关系，资本是一种生产资料的私有制，与社会主义公有制构成内在联系的是也只能是作为货币的货币即资金，而不是作为资本的货币或货币资本。“公有资本”或“国有资本”的说法明显牵强。如果说在“社会”层面，公有制经济和资本是一种和平“并存”关系，那么二者在“制度”层面就是一种激烈“竞争”关系，竞争的走势事关社会主义事业的兴衰成败。

实际上，不同性质的生产关系和经济成分在同一社会形态中的并存和竞争，是历史演化中的一种常态。其中，除了占统治地位的生产关系和经济关系，既有以“残余”形式存在的过去旧社会的生产关系和经济关系，也有以“萌芽”形式存在的代表未来新社会的生产关系和经济关系。在资本主义社会中，不仅存在资本关系，还存在着旧的封建关系和新社会关系（如工人创办的“合作工厂”^④）。认为资本和资本主义可以“一下子”或一劳永逸地退出历史舞台，甚至像过去那样，试图用法律和行政手段消除非社会主义经济关系，追求单一的公有制经济，无疑是一种不切实际的幻想，也有悖于马克思资本理论的基本精神。资本和资本主义的消亡终将是一个长期的历史过程，资本因素和资本关系在社会主义初级阶段的强势存在和发展，难道不是一件很正常的事情吗？

其二，资本的文明作用体现了资本的历史合理性和存在理由，但决不能把这种合理性抽象化、非历史化。

与前资本主义的自然共同体经济相比较，资本当然具有巨大的文明作用；但是，与超越资本主义的更高级的经济形态相比较，资本带有自身难以摆脱的弊病和固有的历史局限性。因此，决不能不顾现实经济关系发展的具体情况和所处的具体历史方位，抽象地看待发展资本的问题。当一个地区的经济和社会存在着大量前资本主义的因素和关系时，发展资本私有制无疑是一种进步，值得肯定和支持；但是，当已经实现了社会主义公有制的单位和地区，其经济和社会发展遇到暂时的困难、处于一时的困境的时候，如果置广大人民群众的意见和利益于不顾，用资本私有制取代社会主义公有制，就是一种巨大的倒退，理应受到反对和抵制。

同时，必须看到，“雇佣工人的协作只是资本同时使用他们的结果。他们的职能上的联系和他们作为生产总体所形成的统一，存在于他们之外，存在于把他们集合和联结在一起的资本中”^⑤。就是

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第765页。

② 同上，第774-775页。

③ 从现实情况看，公有制经济和资本的“外在联合”不仅是可能的，而且是必要的，所谓“公有资本”和“国有资本”不过是一种政策性甚或是策略性用语，与马克思的资本理论分处不同论域。

④ 参见〔德〕马克思：《资本论》第3卷，第499页。

⑤ 〔德〕马克思：《资本论》第1卷，第385页。

说,对工人阶级而言,以资本为纽带而实现的劳动的联合不过是一种“外在”联合。这种联合对劳动者而言是一种难以驾驭且被其驾驭的力量,由此所推动的社会劳动的生产力的发展,也服从和服务于资本实现价值增殖的目的。换言之,资本发展生产力,决不是为了多、快、好、省地生产物美价廉的商品,以满足人民群众不断增长的物质文化生活的需要,而是也只能是为了无偿占有剩余价值,从而实现资本的价值增殖。在现实中,如果哪个资本家或资本主义企业能够使自己的“个别劳动生产力”高于“社会劳动生产力”,它不仅能够获得社会平均的剩余价值和利润,还会获得超额剩余价值或超额利润,从而在市场竞争中处于有利位置。社会生产力的发展是每个个别资本家和资本主义企业竞相提高个别生产力的结果,后者又是它们追逐超额剩余价值和超额利润的结果。因此,一方面,随着资本私有制的发展,必然会使一个地区的经济和社会出现严重的两极分化,周期性引爆经济危机,引发严重的环境危机乃至公共卫生和健康危机;另一方面,在资本发展的“一定点”上,资本私有制与生产力的发展就会形成尖锐对抗。马克思讲:“资本本身在其历史发展中所造成的生产力的发展,在达到一定点以后,就会不是造成而是消除资本的自行增殖。”^①这就表明,“资本既不是生产力发展的绝对形式,也不是与生产力发展绝对一致的财富形式”^②。

其三,要切实解决资本带来的种种现实问题,就决不能像“邱文”所主张的让公有制经济采取资本的形式,恰恰相反,而是要大力发展公有制经济本身,不断探索公有制经济的有效实现形式。

资本所造成的各种经济和社会问题,不仅引起工人阶级的强烈反抗,也倒逼资本主义国家进行强制干预。马克思指出:“现代工业的历史告诉我们,资本的无限贪求从来不会由于工人的分散的努力而受到约束,而斗争必然首先采取阶级斗争的形式,从而引起国家政权的干涉,直到每天的总劳动时间规定一定的界限。”^③这就表明,法律对工作日的规定,决不是资本主义自发演化的结果,更不是某种所谓法权观念的产物,而是工人阶级长期斗争的结果,也是资本主义国家政权对经济发展的政治干预和反作用。因此,早在机器大工业时代,以教育条款和卫生条款为内容,对工人阶级维护自身权益具有重要作用的工厂立法,就在客观上起到节制和控制资本的作用。对此,马克思讲:“工厂立法是社会对其生产过程自发形态的第一次有意识、有计划的反作用。”^④在当代,以立法的形式,如劳动法、工资法、反垄断法、反不正当竞争法等来规范和节制资本,把资本运行控制在一定范围内,已经成为资本主义国家的普遍做法。

但是,通过行政措施和国家立法对资本予以规范和引导,只能在一定程度上防止和避免资本的野蛮生长和由此带来的种种现实问题。因为“资本是根本不关心工人的健康和寿命的,除非社会迫使他去关心”^⑤,并且资本有一双“山猫眼睛”^⑥,随时寻觅着法律的漏洞和赚钱的机会,更何况“资本害怕没有利润或利润太少……为了100%的利润,它就敢践踏一切人间法律;有300%的利润,它就敢犯任何罪行,甚至冒绞首的危险”^⑦。因此,要从根本上消除这些现实问题,就必须大力发展社会主义公有制,不断探索公有制的有效实现形式。我们引进资本、发展资本的初衷,是为了解决现代化大生产所亟需的“技术”和“管理”问题,一句话,是为了更好地解放和发展生产力。既然如此,就理应把马克思所说的“利用资本本身来消灭资本”^⑧,作为社会主义国家对待资本的总的原则和基本策略贯彻始终。为此,就必须不断提高与资本进行博弈和驾驭资本的能力,这自然是一项长期而艰巨的任务,需要几代马克思主义者和社会主义国家的不懈奋斗和上下求索。

(责任编辑 已 未)

① 《马克思恩格斯全集》第31卷,北京:人民出版社,1998年,第149页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷,第396页。

③ 《马克思恩格斯全集》第32卷,第207页。

④ [德]马克思:《资本论》第1卷,第553页。

⑤ 同上,第311页。

⑥ 同上,第332页。

⑦ 同上,第871页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第30卷,第390-391页。

毛泽东掌握和发挥历史主动的思想及其当代价值

尚庆飞

【摘要】毛泽东掌握和发挥历史主动的思想对中国革命和建设产生了重大影响，在不同时期呈现出不同的理论图景。青年毛泽东在对各种思潮的比较下，最终选择了马克思主义，找到了掌握历史主动的科学理论。新民主主义革命时期，毛泽东通过推动马克思主义中国化、加强党的建设、总结历史经验和规律，推动中国共产党把握革命时期的历史主动。社会主义革命和建设时期，毛泽东为掌握历史主动接续努力，既有正面经验，也有反面教训。考察毛泽东掌握和发挥历史主动的思想，具有重要的当代价值。

【关键词】毛泽东；历史主动；中国共产党

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）06-0045-06

作者简介：尚庆飞，山东莒南人，哲学博士，（南通 226019）南通大学马克思主义学院教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“‘两个结合’与马克思主义中国化时代化的创新机制研究”（22VRC009）

一部中国近现代史，从一定意义上说就是一部探索如何走向历史主动的历史。鸦片战争以来，一批又一批仁人志士探寻掌握历史主动的方法，从太平天国运动到洋务运动，从君主立宪到民主共和，无论是农民阶级、地主阶级还是资产阶级，他们试图掌握历史主动的尝试都先后遭遇失败。十月革命后，马克思主义科学理论传入中国，中国共产党应运而生，把握历史主动的重任历史性地落在了中国共产党人肩上。毛泽东作为党的第一代领导集体的核心，是推动国家和民族从历史被动转向历史主动的代表性人物。毛泽东的一生都在为掌握历史主动而奋斗，其发挥历史主动的思想深刻影响了中国革命和建设，在当代中国仍然持续发挥着作用。

一、青年毛泽东发挥历史主动的思想的初步形成

在成为马克思主义者之前，青年毛泽东发挥历史主动的思想受各种社会思潮影响，在不同时期经历了多次转变。但他探索历史主动的出发点却是一以贯之的，即对国家和民族前途命运的忧患意识。17岁时，毛泽东读到关于瓜分中国的小册子后，“对国家的前途感到沮丧，开始意识到，国家兴亡，匹夫有责”^①。正是由于这样的初心，青年毛泽东不断探索如何发挥历史主动，最终在对各种思潮的比较下选择了马克思主义。

起初，毛泽东认同资产阶级改良主义的方案，只是反对君主专制，却不反对君主制度，他“崇拜康有为和梁启超”^②。1911年毛泽东在长沙时接触到同盟会创办的《民立报》，了解到广州武装起义的事迹，开始拥护革命党人，逐渐从资产阶级改良主义转向了资产阶级民主主义。辛亥革命爆发后，他更是投笔从戎，加入起义新军。返回学校后，他在学习与实践再次发生思想变化。1916年

① [美] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，董乐山译，北京：东方出版社，2010年，第125-126页。

② 同上，第127页。

毛泽东多次写信给萧子升谈到对时局的看法，在从长沙返回韶山途中目睹了陆荣廷的桂军，指出桂军“招摇道涂，侧目而横睨，与诸无赖集博通衢大街，逻卒熟视不敢问”；面对封建军阀借反对袁世凯争权夺利，指出“南北军兴，湘为斗场，省城波浪迭兴，当春夏之交，危险万状，而能镇定不挠”。^①这反映了毛泽东的思想认识从反对君主专制到反对封建制度再到反对封建军阀的不断深入。但康有为、梁启超、孙中山的理论与实践并没有使近代中国摆脱历史被动，毛泽东也逐渐认识到“今之纷纷，毋亦诸人本身本领之不足，无术以救天下之难”^②，转而认为救国救民的道路在于改造哲学和伦理学，使得“天下皆为圣贤”。在陈独秀主编的《新青年》创刊以后，毛泽东成为《新青年》的热心读者。《新青年》灌输给毛泽东的是个性解放学说，在五四时期成为他批判帝国主义和封建主义的主要武器。毛泽东还受到康德主义影响，在读了《伦理学原理》后，其哲学思想的主要倾向表现为二元论，为后来转向唯物主义提供了桥梁。^③总的来说，毛泽东一直在为国家和民族如何掌握历史主动努力探索，但所接触的理论都没有清晰地揭示历史规律，各种思潮和实践轮番出台，但都没有从根本上改变国家和民族的面貌。

十月革命后，随着马克思主义在中国迅速传播，毛泽东开始向马克思主义者转变。他曾回忆道，在此之前，“我的思想是自由主义、民主改良主义、空想社会主义等思想的大杂烩。我憧憬‘十九世纪的民主’、乌托邦主义和旧式的自由主义，但是我反对军阀和反对帝国主义是明确无疑的”^④。沿着反帝反封建的路径，他探索着掌握历史主动的路径，在短短几年思想发生翻天覆地的变化。1918年毛泽东经杨昌济介绍认识了李大钊，并开始读一些有关马克思主义的书刊。其后，他在自己主编的《湘江评论》创刊宣言中指出：“世界什么问题最大？吃饭问题最大。什么力量最强？民众联合的力量最强。什么不要怕？天不要怕，鬼不要怕，死人不要怕，官僚不要怕，军阀不要怕，资本家不要怕。”^⑤在随后刊登的《民众的大联合》一文中，毛泽东认为民众的大联合是改造国家的根本方法，赞扬俄罗斯“打倒贵族，驱逐富人，劳农两界合立了委办政府，红旗军东驰西突，扫荡了多少敌人，协约国为之改容，全世界为之震动”^⑥。该文反映出毛泽东对马克思主义的观点已有一定了解，在无政府主义思潮启蒙下，更是有了具体的阶级立场。虽然这时他离马克思主义还有一定距离，但已经接近找到历史依靠谁前进的答案。当然无政府主义思潮的启蒙“也只是学理层面的探讨，现实革命斗争的实践则是毛泽东最终走向马克思主义的主要的、决定性的因素”^⑦。驱张运动为毛泽东告别无政府主义提供了契机，在这期间他阅读了《共产党宣言》《阶级斗争》《社会主义史》等有关马克思主义的书籍。第二次到上海后，与陈独秀的谈话对毛泽东产生深刻影响。在理论和实践双重互动的影响下，毛泽东最终成为一名马克思主义者。但理论与实践是存在间距的，如何将科学理论转化为增强历史主动的思想武器，以毛泽东为代表的中国共产党人还需要在实践中进行长时间探索。

二、新民主主义革命时期毛泽东发挥历史主动的思想的发展成熟

1949年毛泽东在《唯心历史观的破产》一文中指出：“自从中国人学会了马克思列宁主义以后，中国人在精神上就由被动转入主动。”^⑧这一观点不仅深刻地解释了近代中国从历史被动转向历史主动的根本原因在于科学理论的指导，还表征了增强历史主动的方法，即“学会”马克思列宁主义。^⑨真理的相对性决定了“学会”马克思主义只有进行时，没有完成时。真理的客观性又决定了在具体

① 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第41、43页。

② 同上，第84页。

③ 参见金羽、王兴国：《毛泽东：走向马克思主义》，杭州：浙江人民出版社，1993年，第5页。

④ [美]埃德加·斯诺：《西行漫记》，第139-140页。

⑤ 《毛泽东早期文稿》，第292页。

⑥ 同上，第390页。

⑦ 尚庆飞：《短暂的启蒙与深刻的印痕——近代中国无政府主义思潮与毛泽东的心路历程》，《现代哲学》2008年第2期。

⑧ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1516页。

⑨ 参见沈绍卿、尚庆飞：《从历史被动到历史主动——中国特色社会主义道路自信与实践路径》，《南京社会科学》2023年第11期。

历史条件下能达到“学会了”的状态。在革命实践中，毛泽东发挥历史主动的思想不断发展并走向成熟，集中体现在“学会了”马克思主义。

第一，推动马克思主义中国化，为中国共产党在革命时期把握历史主动奠定根本前提。毛泽东是推动马克思主义中国化的奠基性人物，以其命名的毛泽东思想实现了马克思主义中国化的第一次历史性飞跃，推动近代中国摆脱了历史被动。一方面，发挥历史主动，必须回答历史前进的动力问题。马克思、恩格斯认为人民群众是历史的创造者，但基于欧洲的具体实际，曾提出农民是中间等级的观点。十月革命将科学理论转化为具体实践，城市包围农村是俄国革命的重要经验。中国共产党人面对生动的社会实践时，最初因为缺乏经验，采取了教条主义、本本主义的态度，将经典作家的具体结论当作金科玉律，将苏联经验照搬照抄，使革命一度陷入危机。中国革命具有自己的特殊性，农民占人口的绝大多数，受帝国主义、封建主义和官僚资本主义的三重压迫。毛泽东从中国具体实际出发，将农民组织起来，推动中国共产党逐步走上一条农村包围城市、武装夺取政权的正确革命道路。另一方面，发挥历史主动，必须回答历史前进的方向问题。在党的历史上，既有人主张民主革命和社会主义革命分两个阶段进行，其实质是放弃党对民主革命的领导，走向右倾错误；也有人主张“毕其功于一役”，在反帝反封建的同时也反对民族资产阶级，从而走向了“左”倾错误。毛泽东则依据中国革命的历史特点，提出新民主主义革命是无产阶级领导的资产阶级革命，革命的方向既不是资产阶级专政的共和国，也不是无产阶级专政的共和国，而是新民主主义共和国，新民主主义共和国“是过渡的形式，但是不可移易的必要的形式”^①。毛泽东提出的新民主主义理论，发展了马克思主义的社会形态理论，指明了革命的方向。

第二，加强党的建设，增强发挥历史主动的主体力量。马克思曾高度评价巴黎公社运动中的无产阶级：“这些巴黎人，具有何等的灵活性，何等的历史主动性，何等的自我牺牲精神”^②。无产阶级的历史主动性来源于自身的特性，他们具有彻底的革命性，只有解放全人类才能最终解放自己，因此他们代表着全人类的根本利益和历史前进的方向。但巴黎公社运动最终还是失败了，一个重要原因在于缺乏坚强有力的无产阶级政党领导。无产阶级只有在科学理论武装的无产阶级政党领导下，其历史主动性转化的实践才能遵循历史规律从而创造新的历史。毛泽东深刻认识到党的建设对于把握历史主动的重要性。一方面，尤其重视从思想上建设党，保持党的先进性。毛泽东将思想建党摆在党的建设的首位有其特定的历史背景。1928年毛泽东在给中央的报告中提到，“边界各县的党，几乎完全是农民成分的党，若不给以无产阶级的思想领导，其趋向是会要错误的”^③。在党的发展过程中，农民出身的党员逐渐占绝大多数是中国共产党的独特党情，小资产阶级出身的亦不在少数，党内非无产阶级思想时常产生负面影响。因此，加强理论武装，使党员既在组织上入党，也在思想上入党，就十分必要。在《古田会议决议》中，毛泽东提出“从教育上提高党内的政治水平”，“加强官兵的政治训练”^④等观点。在扩大的六届六中全会上，毛泽东强调“如果没有革命理论，没有历史知识，没有对于实际运动的深刻的了解，要取得胜利是不可能的”^⑤。延安整风运动期间，毛泽东指出：“我们已定思想、政治、政策、军事、党务五项为政治局业务中心，而以掌握思想为第一项。”^⑥这些重要论断，为建设一个马克思主义理论武装的政党提供了指导。另一方面，提出通过“民主新路”跳出历史周期率。黄炎培在延安提出的历史周期率问题令人警醒，在中外历史上，“其兴也浚焉”“其亡也忽焉”的现象比比皆是。中国历史上不乏所谓的“开元盛世”“康乾盛世”等王朝鼎盛期，也不乏“为政以德”“民贵君轻”的思想，但这些封建王朝都跳不出治乱兴衰的历史周期率。封建统治阶级不代表人民群众的根本利益，在封建王朝后期，往往出现土地兼并、吏治腐败、藩镇割据等问题，广大人民群

① 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第675页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第493页。

③ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第77页。

④ 同上，第87页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第533页。

⑥ 《毛泽东年谱（1893—1949）》中卷，北京：中央文献出版社，2013年，第364页。

众在封建剥削下苦不堪言。在西方历史上，资本主义取代封建主义具有历史进步性，但资产阶级本质上仍是剥削阶级，资产阶级的民主政治“本质上都是资本专政的‘钱主政治’，对人民来说只是形式上的民主”^①，生产社会化和生产资料私人占有的矛盾无法得到解决，经济危机周期性爆发，这决定了资本主义国家也无法跳出历史周期率。无产阶级政党代表先进生产力的发展方向和最广大人民群众的根本利益，跳出历史周期率具备了历史可能性。但无产阶级政党也面临着诸多考验，物质、精神、能力、外部环境等方面的考验都有可能使无产阶级政党脱离群众，从而陷入历史周期率循环。毛泽东从实践中概括出跳出历史周期率的第一个答案——民主，以人民监督政府、人人起来负责，无产阶级政权就不会人亡政息。

第三，强调研究和总结历史，推动制定《关于若干历史问题的决议》，深化对历史规律的认识。延安时期，在相对稳定的环境下，毛泽东组织党内大规模学习和研究历史，通过总结历史经验更好地开展实践。他主持编辑了《六大以来》《六大以前》和《两条路线》三部历史文献集，这些党史文献为学习和研究中共党史提供了基础材料，如《六大以来》“同志们读了之后恍然大悟，发生了启发思想的作用”^②。1942 年毛泽东在中央学习组作了《如何研究中共党史》的讲话，强调研究党史要遵循“全面的历史的方法”，采取“古今中外法”，“应该以中国做中心”^③，为开展党史研究提供了方法指导。1944 年毛泽东在中央政治局会议上关于路线学习的六条意见和《学习与时局》一文中的一些论断，涉及了历史的评价问题，如指出“我们要强调产生错误的社会原因，不要强调个人问题”^④，“对于任何问题应取分析态度，不要否定一切”^⑤等，这些论断为第一个历史决议的制定提供了指导。第一个历史决议的制定遵循实事求是的原则，以历史事实为依据，前后历时近四年，进行了广泛的讨论、严谨的论证，凝聚了全党智慧，毛泽东对其进行了反复修改。第一个历史决议总结了党史的正反两方面经验，形成了关于中国革命的规律性认识，增强了历史主动。

三、社会主义革命和建设时期毛泽东发挥历史主动的思想的接续推进

新中国成立后，中国共产党站在新的历史起点上，面临着新的历史任务。社会主义作为新生的事物，没有太多可以借鉴的经验。在这样的背景下，毛泽东发挥历史主动的思想接续推进，总体上取得了很大成就，但也留下了历史教训。

第一，推动“第二次结合”，为中国共产党在社会主义革命和建设时期把握历史主动奠定了根本前提。一者，提出和发展人民民主专政理论，强调严格区分和正确处理敌我矛盾和人民内部矛盾，探索了发展社会主义的动力问题。新民主主义革命时期，党在不同历史条件下关于国体问题有着不同的认识，从“工农民主专政”到“各革命阶级联合专政”，再到 1949 年 6 月毛泽东在《论人民民主专政》一文中系统阐述了“人民民主专政”的科学概念。毛泽东指出：“人民是什么？在中国，在现阶段，是工人阶级，农民阶级，城市小资产阶级和民族资产阶级……对人民内部的民主方面和对反动派的专政方面，互相结合起来，就是人民民主专政。”^⑥在这里，毛泽东阐释了人民的内涵以及民主和专政的关系，新中国的国家政权即是按人民民主专政的原则建立，发展了马克思主义无产阶级专政理论。社会主义改造后，在重大社会变革下很多矛盾纷涌而至，1956 年出现了工人罢工、学生罢课、农民要求退社等现象，再加上苏共二十大、波匈事件的发生，这就必须思考：社会主义社会究竟是否存在矛盾？如何解决现实存在的问题？《关于正确处理人民内部矛盾的问题》是回答上述问题的代表性理论成果，毛泽东在该文中指出，社会主义社会的基本矛盾仍然是生产力和生产关系、经济基础和

① 王传利：《“延安窑洞对”论析》，《马克思主义研究》2016 年第 1 期。

② 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 399 页。

③ 同上，第 399—407 页。

④ 《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 94 页。

⑤ 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 938 页。

⑥ 《毛泽东选集》第 4 卷，第 1475 页。

上层建筑之间的矛盾，强调敌我矛盾和人民内部的矛盾是两类不同性质的矛盾，明确了社会主义社会的矛盾不是对抗性矛盾，加深了对社会主义社会矛盾的认识。二者，提出正确处理我国社会主义建设的十大关系，探索了如何发展社会主义的问题。新中国成立后，在苏联社会主义建设的成功经验影响下，“以苏为师”在全国范围内成为共识，无论在经济、政治还是文化领域，都进行了全方位学习。苏共二十大的召开和苏联模式暴露的问题，使毛泽东逐步认识到从“以苏为师”转向“以苏为鉴”、辩证地看待苏联经验的重要性。他指出：“最近苏联方面暴露了他们在建设社会主义过程中的一些缺点和错误，他们走过的弯路，你还想走？”^①“以苏为鉴”并不是否定苏联的成功经验，而是需要辩证地看待苏联社会主义建设模式的优点和缺点。毛泽东充分认识到实现共产主义事业的艰巨性，“不犯错误是不可能的，因为我们走的是前无古人的道路”^②。在充分总结历史经验和开展调查研究的基础上，他提出了社会主义建设的十大关系问题，强调调动一切积极因素为社会主义事业服务，如在重工业、轻工业和农业的关系中，提出优先发展重工业，但农业、轻工业的投资比例需要加重，吸取了苏联片面发展重工业的教训。

第二，探索社会主义现代化建设，为开创中国式现代化奠定了基础。自第一次工业革命以来，现代化构成了掌握历史主动的一般路径，欧美国家通过率先实现资本主义现代化，曾经掌握了历史主动。^③社会主义相较于资本主义有着巨大的优越性，蕴含着解放和发展生产力的趋势，但如何将社会主义的优越性转化为社会主义现代化的动力，仍是摆在社会主义国家面前的难题，毛泽东为此进行了初步探索。一方面，毛泽东充分学习其他国家现代化的有益经验。资本主义的发展推动机器大生产代替手工劳动，使生产力水平相较于传统社会有了质的飞跃，由此带动了社会各领域从传统向现代迈进。毛泽东充分认识到资本主义的历史进步性，一者体现在对新民主主义社会的构想，指出“只有经过民主主义，才能达到社会主义，这是马克思主义的天经地义”^④；二者体现在社会主义改造完成后不久，毛泽东在同民建和工商联负责人谈话时指出资产阶级的两面性，“可以消灭了资本主义，又搞资本主义”^⑤，但遗憾的是没有最终付诸实践。对于苏联经验，毛泽东在新中国成立之初更是主张全盘学习，这也推动了我国重工业以及军事国防领域的发展。另一方面，毛泽东充分反思西方现代化和苏联现代化的弊端，坚持独立自主地探索社会主义道路。独立自主是毛泽东思想活的灵魂，独立自主精神也是毛泽东精神的重要组成部分。面对一穷二白的国家，毛泽东强调坚持独立自主、自力更生，不依附于其他国家，最终建立起了较为完整的工业体系和国民经济体系，为开创中国式现代化奠定了坚实基础。

第三，急于掌握历史主动，发动“大跃进”运动与人民公社化运动带来了深刻教训。“理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。”^⑥这决定了掌握历史主动总是要与历史发展的进程紧密相关，如果超越或脱离具体的历史阶段谈历史主动，就有可能将实践引入误区。为了尽快掌握历史主动、改变中国贫穷落后的面貌，毛泽东在看到人民群众建设社会主义的积极性后，认为经济建设应该搞得更快一些。党的八大二次会议通过了“鼓足干劲、力争上游、多快好省地建设社会主义”的总路线。同时，“大跃进”运动和人民公社化运动相继发动。毛泽东对于实践的乐观估计，脱离了中国的具体国情，背离了他自己一向强调的实事求是的原则，使社会主义建设的探索过程出现了曲折，留下了深刻教训。

四、毛泽东发挥历史主动的思想的启示与价值

回顾毛泽东发挥历史主动的思想，在绝大数时间中都产生了积极意义和重大作用，积累了宝贵经

① 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1996年，第23页。

② 《毛泽东年谱（1949—1976）》第2卷，北京：人民出版社，2013年，第549页。

③ 参见沈绍卿、尚庆飞：《从历史被动到历史主动——中国特色社会主义道路自信与实践路径》，《南京社会科学》2023年第11期。

④ 《毛泽东选集》第3卷，第1060页。

⑤ 《毛泽东文集》第7卷，第170页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第209页。

验。毛泽东晚年在探索社会主义建设过程中的失误，从主观上而言仍是为了掌握历史主动所犯的过错，但由于脱离了具体实际，导致留下了深刻教训。毛泽东发挥历史主动的两种经验，一种是成功的，一种是失败的，应该视作为“两份历史遗产”^①，从中吸取经验教训，为新时代中国共产党增强历史主动提供启示。

第一，推动马克思主义中国化时代化是中国共产党和中国人民把握国家和民族发展历史主动的根本所在。首先，马克思主义是科学的理论体系，其中，生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的辩证关系原理揭示了历史如何前进，人民是历史创造者的观点揭示了历史依靠谁前进，“两个必然”和“两个决不会”揭示了历史向何处前进的问题，这三大问题的科学揭示是把握历史主动的前提。^②其次，“马克思的整个世界观不是教义，而是方法”^③。在党的历史上，教条主义曾给中国革命和建设实践带来了重大挫折，以毛泽东为代表的中国共产党人在革命和建设时期的探索实践充分证明了发展马克思主义是对马克思主义最好的坚持，只有不断推动马克思主义中国化时代化，才能不断激发马克思主义理论的活力。最后，必须坚持以唯物史观认识历史，不断总结历史经验、把握历史规律，从而增强历史主动。第一个历史决议的制定，开启了中国共产党系统总结历史经验和规律的先河，在革命时期把握了历史主动。中国共产党相继制定的第二个历史决议、第三个历史决议，同样在不同时期增强了历史主动。面向未来，仍要继续发扬中国共产党总结历史经验、把握历史规律的优良传统，以历史映照现实、以历史远观未来。

第二，党的建设是把握历史主动的重要保障。毛泽东关于加强党的建设的论述尤其是思想建党的论述，推动了中国共产党增强历史主动。新时代仍然要重视思想建党、理论强党，以马克思主义武装头脑、指导实践，增强工作的主动性和预见性。要继续发掘毛泽东关于党的政治建设、组织建设、作风建设等方面的理论资源，保持党的先进性和纯洁性，推动中国共产党始终走在时代前列。同时，继中国共产党人找到跳出历史周期率的“民主新路”以来，以习近平同志为主要代表的中国共产党人，找到了跳出历史周期率的第二个答案——自我革命。新时代新征程中国共产党需要统筹把握“两个答案”的辩证统一性，在“两个答案”的有机结合中建设长期执政的马克思主义执政党。

第三，保持历史耐心是把握历史主动的必要条件。“大跃进”运动、人民公社化运动以及毛泽东晚年失误证明了保持历史耐心的极端重要性。理论的科学、制度的优越、人民的拥护都是中国共产党和社会主义相较于其他政党和其他制度的突出优势，但优势转换为现实生产力水平仍需要历史的积淀。改革开放以来，中国用几十年时间走完了西方发达国家几百年的现代化历程，使科学社会主义在21世纪中国焕发生机活力，彰显了社会主义的优越性。但经济社会发展有其客观规律，我们既不能超越历史阶段提出不切实际的目标，也不能过分估计人民群众精神力量的作用，而是必须立足于基本国情，锚定历史方位，把握马克思主义历史辩证法的精髓，以坚定的历史耐心推进中华民族伟大复兴。

此外，我们还需要深入发掘毛泽东精神在毛泽东发挥历史主动过程中的重要性，毛泽东精神“代表了20世纪中华民族在西方强势文明挤压下，不甘落后、英勇奋战、自强不息的生存意志和进步追求”^④，彰显了中国共产党的历史主动精神。发掘毛泽东精神，有利于在新时代进一步弘扬包括历史主动精神在内的中国共产党人精神谱系，为把握历史主动提供精神支撑。

（责任编辑 司 维）

① 参见刘林元：《毛泽东的两份历史遗产与中国特色社会主义的理论和实践》，《南京政治学院学报》2013年第1期。该文指出，党的十一届三中全会以后的历史证明，毛泽东的两种历史经验——成功的和失败的，两份历史遗产——毛泽东思想和毛泽东晚年失误的教训，都直接或间接地影响到改革开放后建设中国特色社会主义的实践。

② 参见沈绍卿、尚庆飞：《从历史被动到历史主动——中国特色社会主义道路自信与实践路径》，《南京社会科学》2023年第11期。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第664页。

④ 尚庆飞：《新时代背景下深化毛泽东研究的若干重大问题》，《东岳论丛》2019年第3期。

毛泽东农村调查与中国共产党集体理性决策模式的形成

——土地革命政策制定过程考察

王礼鑫

【摘要】接受马克思列宁主义指导的中国共产党，在组建、成长中逐步形成了一种集体理性决策模式。该模式的组成模块及其要素，能够确保党的领导集体对所处环境及面对的问题作出的反应趋向于整体利益。但在1927年前，党的政策实践活动不充分，这一模式也不完备。土地革命时期，毛泽东通过农村调查，解决了土地没收范围、土地分配数量标准、富农问题等问题，形成了一套切实可行的土地革命政策。农村调查在促成土地革命从原理到方案的操作化、配套化、协同化的同时，也促进了集体理性决策模式的形成和发展。农村调查成为政策反馈机制，为中国共产党的能动性决策提供了条件，集体理性决策模式进而具有了自主学习功能。

【关键词】毛泽东；中国共产党；农村调查；集体理性决策模式
中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2023）06-0051-11

作者简介：王礼鑫，湖北竹溪人，法学博士，（上海 200234）上海师范大学哲学与法政学院教授。

一、导 言

从历史与实践总结中国经验，进行学理性提炼，构建中国自主知识体系，依然是一项未竟事业。有关中国共产党决策模式的研究也需要深化。本文尝试以土地革命政策过程为例，来说明党的富有特色的决策模式——集体理性决策模式的形成。

1927年八七会议确定了实行土地革命和武装起义的方针。到1931年，“基本上形成了一套比较切实可行的土地革命的路线、政策和方法”。^①从政策过程角度看，土地革命路线、政策、方法（以下简称土地革命政策）是党的早期重大政策实践活动。一方面，土地革命政策是党已具雏形的决策模式运转的输出；另一方面，土地革命政策过程对党的决策模式发展亦有重要影响。然而，以土地革命政策过程为案例的决策模式研究，或从决策模式角度分析土地革命政策过程的研究，均付诸阙如。

中国共产党以列宁建党学说为指导，按照民主集中制组织起来，进而形成一种“集体理性”决策模式。所谓集体理性，指决策层在观念、制度等的约束下对所处环境及面对的问题作出的反应是理性的，能够实现共同体整体利益。集体理性决策模式包括三个模块：观念、规则、能动性，各模块由相应元素构成，如图1所示。图1中，虚线（点式）区隔了决策环境与决策模式、政策；政策是模式运转的输出；反馈回路是以调查研究为主要内容的模块。

这一模式意味着中国共产党的领导集体在决策过程中：其一，在观念维度具有共识，即视政策为原理应用的共识（政策属性共识）、坚持民主集中制的共识（决策规则共识）、坚持党和人民整体利益高于一切的共识（政策价值共识）等。这些观念共识是集体理性决策模式的规范基础。其二，决

^① 中共中央党史和文献研究院：《中国共产党的一百年（新民主主义革命时期）》，北京：中共党史出版社，2022年，第131页。

策层在决策时，在制度维度遵循各种规则，包括法定会议决定、将分歧诉诸为认知的归因、以决策者为中心的信息和知识汇聚、下级依上级决定并联系本地实际的灵活执行、以总和算法来检验决策的评价等。其三，决策层在决策时，因运用调查研究而具有能动性。调查研究活动及其成果，包括对实际情形的调查、对政策实施过程的调查、对政策结果的调查等。一方面，调查研究为决策提供依据；另一方面，调查研究作为政策反馈机制，赋予了决策者能动性，增强了决策模式开放性——开展了调查研究的决策者或参与者有可能引入新理论或原理，或创立新理论或原理，这将诱发新的原理应用活动，启动新的政策过程循环（即政策学习与政策变迁）。集体理性决策模式由此具有自主学习功能。

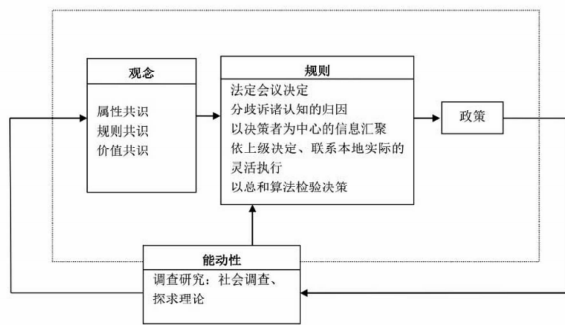


图1 中国共产党的集体理性决策模式

集体理性决策模式的组成元素在各国决策模式中或多或少存在并发挥作用。但区别在于，中国共产党使得调查研究成为一个模块，作为反馈回路的中介，因而与其他模块构成一种新组合。新组合意味着将涌现新特性。调查研究——不是作为决策依据的调查研究，而是作为政策反馈机制、孕育决策者能动性的调查研究，是集体理性决策模式的独有特点。

笔者沿袭政策制定研究的知识路径而提出集体理性决策模式。在政策制定理论中，如果将政策视为因变量，那么常见的自变量有两种：权力、知识。^①由此，形成两种理论：一种将决策过程刻画为利益或权力博弈过程，另一种视决策过程是解决共同体所面临问题（集体困惑）而形成集体智慧、共同行动以追求集体利益的过程。不少学者使用权力理论来刻画中国决策过程，使用的理论工具包括多元主义、官僚竞争、派系政治等^②，但并不能很好地揭示重大政策形成。近来，也有学者采取知识途径。如宁骚、欧阳康等认为公共决策是社会认识过程^③；王绍光等指出：理解中国的政策过程，重要的是从政策学习而不是权力的角度，更为核心的是“通过何种机制来集中决策参与者的智慧，以制定出好的政策”^④。

集体理性决策模式突出了政策的本质属性是原理应用的观点（属性共识）。马克思主义政党认为，科学社会主义是改造社会的原理，要运用原理于本国实际。这是政策制定研究的知识途径过去所忽略的观点。这个观点与近代以来技术是科学原理之运用的观念、“工程思维”等异曲同工。根据属性共识，政策制定的着力点是使政策操作化、配套化、协同化。操作化要求方案合理（符合原理）、符合实际情形、符合效率原则，能被群众接受；配套化要求政策的各部分、各环节彼此配合、有序衔接而不发生冲突；协同化要求该政策与其他政策相协调而不抵牾。

集体理性决策模式，与完全理性决策模式不同，也与渐进决策模式、集思广益型决策模式存在差

① Claudio M. Radaelli, “The Role of Knowledge in the Policy Process”, *Journal of European Public Policy*, 1995 (2), pp. 158 – 183.

② 薛澜、陈玲：《中国公共政策过程的研究：西方学者的视角及其启示》，《中国行政管理》2005 年第 7 期。

③ 参见宁骚：《中国公共政策为什么成功？——基于中国经验的政策过程模型构建与阐释》，《新视野》2012 年第 1 期；欧阳康、孟小非：《社会预警问题的哲学透析——多维内涵、系统结构及其认知发生过程》，《哲学动态》2019 年第 11 期。

④ 王绍光等：《中国中央政府“集思广益型”决策模式——国家“十二五”规划的出台》，《中国软科学》2014 年第 6 期。

别。完全理性决策模式也追求最优政策，但认为决策过程是从已知备选方案中择优，这与政策形成的实际过程不符；集体理性决策模式则认为政策是生长、演化的，政策从原则构想、简明纲领成长为可操作、相配套、能协同的全套方案，一项重大政策的决策过程是一个“认识－实践”反复进行的过程。渐进决策模式也认为政策过程常常“泥泞前行”，政策在调适中成长，但集体理性决策模式凸显了决策主体的集体性，凸显了政策追求集体共同利益的特征，从而要求决策更趋于理性。集思广益型决策模式主张，决策过程是通过一定的程序和机制安排以集中代表着不同方面观点的参与者的智慧，不断优化政策文本的过程^①。集体理性决策模式赞同这一观点，但从观念、制度、主体等三个模块构建了模式，凸显了集思广益型决策模式关注不多的观念模块，尤其将调查研究作为独立模块，与这一模式存在显著差别。

历史地看，集体理性决策模式经历了初创、发展、成熟的过程。党的重大政策实践与这一模式之间的关系是：重大政策是模式运转的输出，而这一模式也通过重大政策实践而发展、完善。这意味着，图1是集体理性决策模式的成熟版。党在1921－1927年尚处于幼年期，故模式为初创版（1.0版）。那么，1927年后，这一决策模式通过何种重大政策实践而发展为2.0版？

土地革命政策是党早期的重大政策之一。众所周知，毛泽东等是土地革命政策的主要制定者，并且他开展的农村调查是其中极其重要的活动。可以推测，农村调查推动了集体理性决策模式从1.0版发展到2.0版。因此，本文要回答的是：毛泽东的农村调查如何推动了集体理性决策模式发展？

二、中国共产党集体理性决策模式的1.0版

中国共产党的成立表明，“中国先进分子终于选择马克思主义的科学社会主义作为改造中国社会的武器，选择走俄国十月革命的道路，并根据列宁的建党学说组建起中国无产阶级的政党”。^② 列宁建党学说、俄国布尔什维克的经验等，均转化为共产国际对中共建党的实际指导。从决策角度看，集体理性决策模式在党的创建中已具雏形——不仅观念、规则等模块的主要元素已形成，而且强调调查社会实际以作为制定革命斗争策略的依据。但在1927年前，党独立自主地制定重大政策的经验不足，集体理性决策模式处于“调试”状态、初创阶段，可视为1.0版。

首先，党创建时，集体理性决策模式“观念”中的价值共识、属性共识、规则共识已经确立，但都处于初步实践中。党运用马克思主义原理于实际的经验，尤为不足。

党是由学习了马克思主义基本原理的中国先进分子在领导工人运动过程中创立的，初心使命是为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴。这是党遵照的价值共识、属性共识的基石。党的二大《关于共产党的组织章程决议案》开宗明义地指出：我们共产党“应当是无产阶级中最有革命精神的大群众组织起来为无产阶级之利益而奋斗的政党，为无产阶级做革命运动的急先锋”；“个个党员须牺牲个人的感情意见及利益关系以拥护党的一致。”^③ 另外，以民主集中制为中心的规则共识也已经确立。党的二大通过的《中国共产党加入第三国际决议案》、党章，明确了党“必须建筑于德莫克乃西的中央集权的原则上”^④。

此一时期，“属性共识”缺乏实践经验。承认马克思列宁主义的先进性、科学性和指导地位，意识到马克思主义原理与中国实际相结合的原则，并不意味着能自动地、一贯地作出科学和正确的决策。党的二大制定了反帝反封建的民主革命纲领，解决了革命对象、动力问题，这固然说明“只有用马克思主义武装起来的中国共产党才能为中国革命指明方向”。但党在当时对中国革命问题的认识

① 王绍光等：《中国中央政府“集思广益型”决策模式——国家“十二五”规划的出台》，《中国软科学》2014年第6期。

② 中共中央党史和文献研究院：《中国共产党的一百年（新民主主义革命时期）》，第38页。

③ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第1册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第90－91页。

④ 同上，第70页。

仍有不足。^① 而大革命失败的原因，除反革命力量强大等客观因素外，跟没有摆脱共产国际一些错误的指导也有关，还包括“党还处在幼年时期，缺乏应付如此复杂环境的政治经验，缺乏对中国社会和中国革命基本问题的深刻认识，还不善于将马克思主义基本原理同中国革命具体实际结合起来”。^②

其次，伴随着党的组建、活动开展，集体理性决策模式的法定会议决定规则已确立，其他规则处于形成之中。

法定会议决定规则在党的组建中即已建立并运行。党的一大代表的记录提供了证据。记录写到，关于党的纲领中的许多问题都经过了长时间辩论，最后有的做出了决定，而也有引起争论的议题，未能作出结论，留到下次代表大会去解决。^③ 该规则的主要内容——作为决策主体的“会议”由党章等规定主要经选举产生、决定等必须由会议作出、会议采取少数服从多数规则等——很快就为二大党章所规定。^④ 其他规则——分歧诉诸认知的归因、以决策者为中心的信息知识汇聚、下级根据上级决议联系本地实际灵活地执行等，都在实践中初步运作、发展。例如，通过党内决议把不同意见、党内争论等归结为认识不同、思想错误的做法，作为信息汇集机制的党内报告制度^⑤，党的文件要求下级灵活执行的决议^⑥等，都已出现。

第三，出现了重视社会调查以确定战略策略的思想和活动，但调查仅仅作为以决策者为中心的信息知识汇聚机制的一部分。

十九世纪末，现代社会调查已传入中国。^⑦ 在马克思主义传播过程中，马克思、恩格斯、列宁的调查研究方法^⑧对中国先进分子产生了影响。李大钊、毛泽东等在建党前就开展过多次社会调查。^⑨ 党成立后，把“努力研究中国的客观的实际情形，而求得一最合宜的实际的解决中国问题的方案”作为“第一任务”。^⑩ 中央决议、通知中，常常要求地方开展调查。^⑪ 不过，此一时期的社会调查主要是信息知识汇聚机制的一部分。

本文用图 2 来说明集体理性决策模式的 1.0 版。该图以线式虚线框、线式虚线的方式突出显示：虽然党在幼年时期也有较丰富的社会调查，但其功能主要是作为决策的依据，社会调查是以决策者为中心的信息知识汇聚机制的一部分。

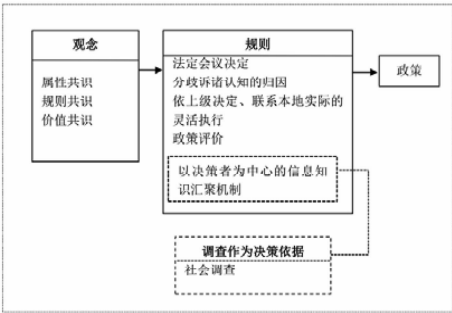


图 2 中国共产党集体理性决策模式 1.0 版

① 中共中央党史和文献研究院：《中国共产党的一百年（新民主主义革命时期）》，第 44 页。
② 同上，第 90 页。
③ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第 1 册，第 556—559 页。
④ 同上，第 96—97 页。
⑤ 刘琦：《新民主主义革命时期中国共产党探索建立请示报告制度的历程》，《党的文献》2022 年第 3 期。
⑥ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第 2 册，北京：中共中央党校出版社，1989 年，第 570 页。
⑦ 李章鹏：《现代社会调查在中国的兴起：1897—1937》，北京：西苑出版社，2021 年，第 71—211 页。
⑧ 王礼鑫：《构建政策实践观念：中国共产党的调查研究方法概论》，北京：人民出版社，2020 年，第 100—178 页。
⑨ 参见黄道炫：《调查与革命：社会改造追求下的李大钊》，《理论学刊》2021 年第 4 期；孙克信、于良华、佟玉琨、徐素华：《毛泽东调查研究活动简史》，北京：中国社会科学出版社，1984 年，第 1—16 页。
⑩ 中共中央党史和文献研究院：《中国共产党的一百年（新民主主义革命时期）》，第 41 页。
⑪ 例如，中央要求“代表关于该区劳动状况，必须有统计的报告”。（中央档案馆：《中共中央文件选集》第 1 册，第 26 页。）

1.0 版与成熟版的一个关键区别是：1.0 版还不具备反馈回路，政策过程还缺乏一个稳定、有效的渠道去准确及时地捕获政策的各种后果——实际效果、目标群体的感受等，并反馈给决策者。在实际的政策活动中，当直接后果、间接后果、隐性后果等出现后，决策者有所感知，是一种自然的政策反馈现象，但这种反馈具有时滞性、不确定性等。关键还在于，以发展的观点看，原理也会继续发展，因此，政策反馈还承担着促进政策学习、变迁的功能，即引入新的原理或提出新的原理以开启新的政策循环。反之，政策反馈机制欠缺，不利于政策学习和变迁。

1.0 版的不成熟，是党处于幼年、政策实践活动还不充分尤其是缺乏独立自主地主导政策过程的表现。大革命失败后，党开辟了革命新道路，集体理性决策模式发展到新形态。

三、毛泽东与一套切实可行的土地革命政策

党的土地革命政策，是在几个关键问题上——土地没收范围、土地分配方法、富农问题、分配后土地所有权等——形成一套比较切实可行的解决办法后形成的。主要内容是：“依靠贫农、雇农，联合中农，限制富农，消灭地主阶级，变封建土地所有制为农民土地所有制；以乡为单位，按人口平均分配土地，在原耕地基础上，抽多补少，抽肥补瘦，等等。”^① 其主要创立者是毛泽东。

毛泽东主持或参与起草的土地革命政策文本，依次有纲领、井冈山土地法、兴国土地法、二七土地法、苏维埃土地法。早在 1927 年 4 月 19 日，毛泽东即提出解决土地问题应有一个纲领，内容包括解决土地问题的意义、土地没收的标准和分配的方法、以什么机关来没收和分配土地、禁止买卖土地和土地国有问题、征收地税问题。^② 这虽然只是一个纲领性建议，但可以看到，建议既涉及操作（土地没收标准和分配方法），也涉及配套（土地买卖问题、国有问题），还涉及协同（农民以什么机关来实施政策）。8 月，他指导湖南省委制定了土地纲领草案。1928 年底，他主持起草了井冈山土地法。该法吸取了他以湖南省委土地纲领草案、中央决议等为指导开展土地革命的经验教训，共 9 条，近千字。较之前纲领增加的内容，涉及操作（分配方法、分配的数量标准）、配套（山林如何分、土地税如何征）、协同（采取苏维埃政权形式，乡村手工业工人、红军官兵等土地分配等）。接着，经过兴国土地法和闽西、赣南土地革命实践，到 1930 年二七土地法、苏维埃土地法，内容有四章 30 余条，两千多字。增加的主要是涉及配套、协同的具体内容，如对乡村中的工商学、无业游民、外出不在家乡、城市失业工人及贫民等如何分配土地的规定，对各种债务的详细规定，根据农民分田每年收谷数量而区分 8 个等第税率的规定，对豪绅地主及家属是否分田、对富农采取抽多补少抽肥补瘦原则的规定等。1931 年 2 月，毛泽东要求公布并执行土地分定后农民私有、可自由出卖的政策，明确了土地农民所有制。至此，一套切实可行的土地革命政策形成了。

但上述勾勒还不足以作为论证集体理性决策模式所发挥的作用及本身发展的论据。接下来将分析土地革命的情境，分析毛泽东与中央在土地革命政策上的异同，即呈现从原理到一套可行方案（操作化、配套化、协同化）的过程，为下节讨论提供依据。

在大革命失败、中国革命陷入低潮的背景下，土地革命政策形成于毛泽东等领导红军创建革命根据地的活动中。由此，土地革命政策受限于以下两种情境：一是中央关于土地革命的政策指导及其给定的方案空间；二是红军发展的区域空间——毛泽东、朱德带领红军发动农民打土豪、分田地、建立苏维埃政权，根据地处于反动势力围剿之中，面临生死存亡威胁。

先看前一种情境。此间（1927 - 1931）中央领导集体发生了数次重大调整。这种频繁变动，再加上共产国际指导意见的急剧变化，政策也频频更改。反映中央政策的文件主要是：1927 年 7 月国民革命的目前行动政纲草案、中央通告农字第九号（目前农民运动总策略）、8 月 3 日中央关于湘鄂粤赣四省农民秋收暴动大纲、八七会议最近农民斗争的决议案、11 月中国共产党土地问题党纲草案、

① 中共中央党史和文献研究院：《中国共产党的一百年（新民主主义革命时期）》，第 130 - 131 页。

② 毛泽东：《在土地委员会第一次扩大会议上的发言》，《毛泽东文集》第 1 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 42 - 43 页。

1928 年 3 月中央第 37 号通告即关于没收土地与建立苏维埃、7 月六大土地问题决议案、1929 年 8 月中央接受共产国际指示的决议、1930 年 5 月土地暂行法等^①。

后一种情境，毛泽东、朱德等带领的红军，在开辟根据地过程中经常遭遇缺乏群众和组织基础、敌强我弱的艰难险境，也经常出现军事失败。白色恐怖、交通不便等还造成迟迟不能收到中央文件。毛泽东等不得不考虑哪种政策更能迅速赢得农民支持、扩大支持同盟、削弱敌人。土地革命政策就是在这种情境中发展的。

在土地革命政策制定中，中共中央、毛泽东等都致力于操作化、配套化、协同化。比较而言，中央具有了解苏联经验、认识革命总体形势、掌握全国各地做法经验教训等优势。劣势是，客观上不太了解中国各地具体情形——土地占有和阶级斗争实际、红军所处斗争环境等，所以对于政策的操作、配套、协同等缺少直观感受；主观上存在盲目照搬、因错误估计革命总形势而发生指导错误等。毛泽东长期关注农民问题，而红军所处的严峻环境决定了：毛泽东等不得不直接面对和处理政策的操作、配套、协同等问题。如果不能以其能动性处理好具体情境中的问题，将遭遇挫折、失败。毛泽东的优势是从教训中打破权威迷信^②，并对上级指导意见采取分析的态度^③，尤其是已形成重视调查、善于从实际出发思考政策的作风。

土地革命政策形成过程中，各种具体问题是如何解决然后达到可操作、能配套、可协同的？图 3 说明了土地革命的各种具体问题与政策方案不同维度的关系。通常，一个具体问题不止涉及一个维度（图 3 中，由具体问题出发的箭头多于 1 个）。如，没收范围，这是土地革命政策的关键，主要涉及操作，但因牵连地主类型（大中小）、富农等，故也涉及协同等。再如夏收或分青问题——土地分配如果在播种后进行，那么已种庄稼的收成归原种者还是土地分定后的农户？这是土地没收、分配中的具体问题，如果解决不好，将影响效果、进展等。分青这个例子生动地说明，原理应用中的具体问题，有些是决策者难以预见的，需要在实施中继续操作化、配套化、协同化。

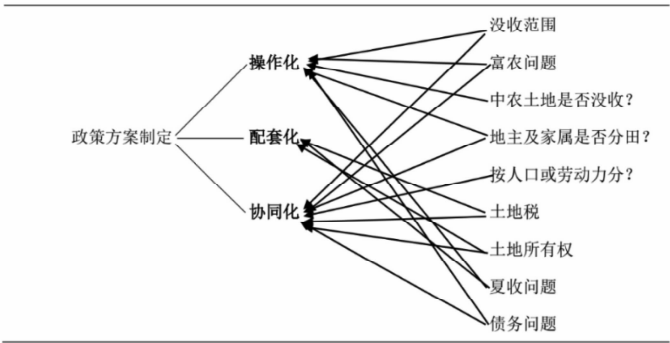


图 3 土地革命中具体问题及其政策维度示意图

下面选择没收范围等几个具体问题，比较此间中共中央与毛泽东政策主张之异同，呈现从原理到一套可行方案的过程。

首先是土地没收范围、对象问题。中央方面，从五大到八七会议，主张没收土豪劣绅大地主反革命及一切祠堂庙宇的土地，但不没收小地主（如 50 亩以下地主）的土地而实行减租。^④ 南昌起义部队前委讨论时发生争论，第二次讨论通过了没收 200 亩以上大地主土地的政策，但随后从部队里一位

① 这些文献参阅《中共中央文件选集》第 3-6 册。
② 毛泽东：《在中央紧急会议上的发言》，《毛泽东文集》第 1 卷，第 47 页。
③ 中共中央文献研究室编：《毛泽东传》（一），北京：中央文献出版社，2013 年，第 147 页。
④ 参见《中共中央文件选集》第 3 册的五大“土地问题决议案”、“国民革命的目前行动纲领草案”、中央通告农字第九号——目前农民运动总策略、中央关于湘鄂粤赣四省农民秋收暴动大纲等。

广东农民处获知：如果只没收200亩以上大地主的土地，便是耕者无其田。^①9月后到六大前，中央政策是没收一切土地。1928年六大规定了没收地主阶级土地的政策。

毛泽东对土地没收范围这一问题率先进行了探索，经历湘赣边等土地革命实践后接受了六大的主张。八七会议上，他提出，一定要定大中地主标准；并且“小地主问题是土地问题的中心问题，困难的是在不没收小地主土地，如此，则有许多没有大地主的地方，农协则要停止工作，所以要根本取消地主制”。^②18日，他在湖南省委会议上提出：没收整个地主阶级的土地分配给农民。^③湖南省委制定的土地纲领草案规定：没收一切土地，包括小地主自耕农在内。^④1928年3月至4月，井冈山开展小范围土地革命时，以湖南省委的草案为依据。5、6月，湘赣边根据地大范围开展土地革命——此时，中国共产党土地问题党纲草案、关于没收土地与建立苏维埃的通告已传达到井冈山，中央精神与毛泽东的主张一致：没收一切土地。但通过实践，毛泽东意识到：农村中间阶级自耕农、富农拖延土地革命，他们在革命形势不利于红军时容易发生“反水”，中小商人相对损失大。^⑤这表明，他在反思没收一切土地的政策。因此，六大决议传达到井冈山，井冈山土地法制定4个月后，他主持制定的兴国土地法即作出修改：把没收一切土地改为没收一切公共土地及地主阶级的土地。

其次，关于富农问题。中共中央方面，六大确立了中立富农政策，提出：要根据富农对革命的不同态度采取不同策略，在富农动摇于革命与反革命之间的时期，党不应该故意加紧反对富农的斗争。^⑥但一年后，共产国际批评了该政策。8月，中央承认错误，作出接受共产国际指示的决议，并要求：各党部要根据实际情形制定策略。毛泽东方面，六大召开同时期，他对富农问题并无充分认识。但他在湘赣边实施没收一切土地的政策后发现“中间阶级（小地主、富农）在革命高潮时受到打击，白色恐怖一来，马上反水”，在革命低潮时，根据地最困难的问题就在拿不住中间阶级。由此，他主张作出某些让步。^⑦这是从实践中取得经验而形成了接近六大富农政策的主张。收到六大决议后，1929年7月毛泽东指导闽西地区对富农问题作出规定：不没收富农土地、抽多补少等。^⑧中央接受共产国际批评的决议传达到根据地后，重新担任红四军前委书记的毛泽东，在主持处理了重要事务（主持召开古田会议，红四军回师赣南、建立了较巩固的根据地）后，即开展了以富农问题为主题的寻乌调查。经过调查，对于富农类型、剥削方法等形成认识，并发现土地斗争的中心是富农与贫农或肥瘦分配的斗争。^⑨接着，经他审阅的富农问题决议明确了“抽肥补瘦”原则。

再次，土地分配的数量标准，即劳动力标准还是人口标准。这一具体问题涉及土地革命政策的操作性（按劳动力分配，过程更复杂、实施时间更长）、配套性（按劳动力分有利于产量，按人口分有利于老幼）。中央方面，有时倾向于按劳动力分，有时承认两种方法。如1928年3月《关于没收土地与建立苏维埃》提出以劳动力标准为主。^⑩1930年5月《土地暂行法》同时规定了两种分配标准，并允许各乡苏维埃按照实际情形来决定适当的方法。毛泽东方面，由他指导的湖南草案提出按工作能力和消费量分配土地。^⑪但他很快改变了主张。井冈山土地革命最早试点采取人口平均分配。^⑫井冈山土地法虽然规定了两个标准，但强调以人口标准为主，还不惜笔墨作了解释。但当时中央的劳动力

① 中央档案馆：《中共中央文件选集》第3册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第413页。

② 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱（1893—1949）》（修订本上卷），北京：中央文献出版社，2013年，第206页。

③ 同上，第208页。

④ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第3册，第355页。

⑤ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991，第69—71页。

⑥ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第4册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第356页。

⑦ 《毛泽东选集》第1卷，第69—71页。

⑧ 郭德宏：《第二次国内革命战争时期党的土地政策的演变》，《中国社会科学》1980年第6期。

⑨ 《毛泽东农村调查文集》，第174页。

⑩ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第4册，第152页。

⑪ 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱（1893—1949）》（修订本上卷），第209页。

⑫ 中共中央文献研究室编：《毛泽东传》（一），第179页。

标准已传达到井冈山，毛泽东于是也提出，“现依中央办法，改以劳动力为标准”^①。到1930年后，毛泽东明确主张人口标准，并反对劳动力标准。如，二七会议上他批评按劳动力、耕种能力分配土地的做法；6月，经他审阅的富农问题决议，明确规定采取人口标准并给予详细解释。

最后，被没收土地后的在乡地主及其家属是否分田。这一具体问题属于地主土地没收后的后续问题，也属于革命后如何处理与地主的关系问题，关系到配套、协同。中央方面，六大确定了地主不分田^②，此后几年未改变。毛泽东方面，他于1927年8月参加湖南省委讨论时提出，对被没收土地的地主，必须有妥善方法加以安置，主张对不能工作或工作能力不足及老弱的地主，应由农协在农业税之内征收若干农产物平均分配给此等分子。井冈山时期的政策是：土地被分配掉的地主也给以生活出路^③，即给地主一份土地^④。1929年7月，经他指导的闽西党的一大通过的土地问题决议规定，在符合条件时，地主家属可酌量分与田地。1930年二七土地法、8月苏维埃土地法规定：“豪绅地主及反动派的家属，经苏维埃审查，准其在乡居住，又无他种方法维持生活的，得酌量分子田地。”^⑤

上述关于土地革命几个具体问题的政策形成过程，展示了中共中央、毛泽东之间从认识不同步到同步或维持分歧等多种情形。土地没收范围政策的形成，说明了毛泽东对没收地主阶级土地这一正确原则的接受；富农问题的认识及其政策形成，说明了毛泽东根据中央要求结合实际而具体化，制定出既符合原理也反映实际并能实现目的的政策；土地数量分配的人口标准而不是劳动力标准的确立，是毛泽东对具体政策的明确、优化，说明了他从实际出发对政策要满足协同性的强调。富农问题决议提出，人口标准优于劳动力标准的原因是：争取群众是目前策略的第一个标准，发展生产不是目前策略的第一标准。关于地主及其家属是否分田的政策，毛泽东则因应残酷斗争环境的现实需要，在坚持政策原则的同时，出于政策配套、协同要求，改变了中央的具体政策^⑥。

综上，可以看出毛泽东对于一套切实可行土地革命政策形成的重要贡献。1931年11月后，毛泽东逐渐被排挤出中央苏区党和红军的核心决策层，王明等推行“平分一切土地”^⑦、地主不分田、富农分坏田等政策，土地革命发生曲折。

四、毛泽东农村调查与中国共产党集体理性决策模式2.0版

基于上节对一套切实可行的土地革命政策形成过程的梳理，本节先回答：集体理性决策模式是如何作用于土地革命政策形成的；然后重点回答：毛泽东在土地革命政策制定中的农村调查如何推进了集体理性决策模式的发展。

先回答第一个问题。在土地革命政策形成中，集体理性决策模式的观念共识、运行规则等发挥了作用，既塑造了政策过程，也对政策本身产生了影响。

从观念看，属性共识、价值共识等均发挥作用。党确立土地革命方针固然受中国长期处于农业社会、农民要求耕者有其田等影响，但跟马克思主义、共产国际对中国革命的性质、任务的规定或建议直接相关。基本观念是：土地革命政策是马克思主义土地革命理论在中国的应用，是改造社会的革命行动。这种属性共识、价值共识规定了土地革命政策的根本内容：打倒地主阶级、消灭土地地主所有制。这决定了即使土地革命触动、损害了部分共产党员的个人、家庭利益，党也坚决地支持和推动。

① 《毛泽东选集》第1卷，第71页。

② 赵曾廷等：《土地革命中阶级政策的变化与共产国际的关系》，《历史研究》1983年第3期。

③ 中共中央文献研究室编：《毛泽东传》（一），第179页。

④ 赵曾廷等：《土地革命中阶级政策的变化与共产国际的关系》，《历史研究》1983年第3期。

⑤ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第6册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第656页。

⑥ 随着实践开展和时间推移，更多领导人看到了这种配套性、协同性。如周恩来认为：“如果根据‘六大’的原则，没收地主阶级的一切土地，只分给贫苦的农民，那就必然发展到从肉体上消灭地主或驱逐地主出苏区。这样对斗争是不利的。”（《周恩来选集》上卷，北京：人民出版社，1980年，第182页。）

⑦ 刘祥：《一九三〇年至一九三一年苏区“平分一切土地”政策的形成及影响》，《中共党史研究》2018年第8期。

从规则看，法定会议决定、下级依上级决议并联系本地实际的灵活执行等，对土地政策过程产生了重要影响。如《毛泽东年谱》记载的这一时期他主持的会议，均经中央或上级授权或选举产生（法定）；会议经过充分讨论，作决定时遵守少数服从多数规则。在一些会议上，尽管毛泽东的主张是正确的，但属于少数，一旦根据多数意见作出决定，他都予以执行。如制定井冈山土地法时，他并不赞同共同耕种等，但土地法仍有此内容，因“同志中主张者不少”。^①下级依上级决议并联系本地实际灵活执行有了丰富实践。一方面，毛泽东对于中央关于土地革命目标、步骤等方面的原则规定，都采取先坚决执行的态度。前文已述，无论是井冈山最早的土地改革试点，还是井冈山土地法、兴国土地法，他都以上级决定或文件为根据。另一方面，他又根据实际情况和实践经验，就没收范围、分配方法、富农问题、地主及其家属是否分田、土地农民所有制等制定了切实可行的政策。

前文已推断，集体理性决策模式的成长与党的成长具有同步性。土地革命政策实践是党脱离幼年期后的重大政策实践活动之一，故也可能推动该模式的发展。众所周知，毛泽东在领导制定土地革命政策过程中，一个在党的历史上前所未有的政策制定方法就是农村调查。这说明，农村调查作为毛泽东对集体理性决策模式的重大贡献，与该模式的发展有关。

这一时期，毛泽东开展的农村调查次数多、深入实际程度深。《毛泽东农村调查文集》收录的两部土地法、十篇调查报告以及《反对本本主义》等都是这一时期的重要著作。这些调查的政策功能在于：首先，为形成方案提供依据——弄清农村土地占有状况、阶级关系、农民要求等。毛泽东在提出政策方案前，总是先开展调查。八七会议上，他发言说明为何当年2月即向中央建议开展土地革命时，直言：因为对湖南农民运动进行了一个多月的调查。他说：当我未到长沙之先，对党完全站在地主方面的决议无由反对……直到在湖南住了三十多天，才完全改变了我的态度。^②八七会议后回到湖南，参加省委会议前，他先召开调查会。^③井冈山时期，他先在宁冈、遂川、永新等地进行调查，然后再决定土地革命政策。^④前文已述的富农问题，同样如此：为弄清富农问题和提出政策，他专门进行了寻乌调查等。其次，调查政策实施，目的是了解下级执行情况以及解决执行中有关政策操作、配套、协同等问题。井冈山时期，在采取全部没收、彻底分配的政策后，他调查发现“实际执行时却大受中间阶级的阻碍”，如延宕分田地时间；到无可延宕时，即隐瞒土地实数，或自据肥田，把瘠田让人^⑤。1930年初，他在赣西南调查发现存在慢分田、不分田、按劳动力标准分配等情况。调查结果为他调整政策、监控政策实施提供了依据。第三，注重对实施结果、效果等开展调查，为评价政策、坚持或调整政策等提供依据。兴国调查中，他详细地了解了贫农、中农在土地革命后的收益。^⑥他还对土地数量分配方法以及慢分还是快分做了调查。根据调查，他从政策效果角度肯定了人口标准和快分策略，因为土地革命的关键是要造成革命声势，打击地主阶级，特别是要让贫雇农迅速受益，对红军及苏维埃形成支持。

毛泽东的农村调查对集体理性决策模式的主要贡献，其一在于丰富和发展了集体理性决策模式的规则。具体来说，一则，农村调查意味着信息和知识汇聚机制中增加了一条，即决策者亲自开展、深入实际调查。此前汇聚机制主要依赖自下而上的报告，现在多了一个正式的由上而下的调查。二则，毛泽东通过农村调查将土地革命方针与实际相结合而实现操作化、配套化、协同化，形成一套切实可行的土地革命政策，是“下级根据上级决议并联系本地实际灵活执行”的生动实践。三则，农村调查确立了以实际后果为依据、以总和算法来检验决策的政策评价规则。这是毛泽东在土地数量分配标准形成过程中明确提出的。在党的幼年时期，由于实践经验不丰富等原因，这一规则并没有作为一个清晰的规范而存在。因此，存在着以理论、以上级文件中的规定等来评价政策的做法。但在残酷斗争

① 《毛泽东农村调查文集》，第37页。

② 《毛泽东文集》第1卷，第46页。

③ 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱（1893—1949）》（修订本上卷），2013年，第207页。

④ 《毛泽东选集》第1卷，第68—69页。

⑤ 同上，第69页。

⑥ 《毛泽东农村调查文集》，第216—221页。

中，来自环境的威胁迫使决策者必须以政策是否有利于取得斗争胜利为标准。就是说，土地分配数量标准，不以是否有利于产量来评判，而必须从党和红军生存发展角度来评判，属于政策协同问题或次要矛盾服从于主要矛盾的问题，要以总计结果来评判。

其二在于农村调查成为政策反馈机制，作为决策模式反馈回路的中介，为决策模式运转萌生自主学习功能提供必要条件。由此，以农村调查为内容的能动性模块形成，决策模式发展到 2.0 版。

随着以调查为基础的政策活动开展，一方面，客观实际要求决策者对原理、理论等进行再认识。因为，根据原理、理论、上级决定等而制定的策略方法，与实际情况是否一致、与群众要求和愿望是否一致等问题，在后果总是不利于决策者时，将引发决策者反思以至于深化对原理的再认识。这种再认识，属于政策循环中的政策反馈。另一方面，决策者在政策过程中的角色从单一到多元，能动性可能会增加。在土地革命实践中，客观环境要求决策者兼具方案设计者、执行者、监控者、评估者、变迁推动者等多种角色。这需要一种行为规则帮助决策者同时扮演这些角色，而农村调查就是这样一种规则。毛泽东既调查了实际情况以作为方案制定的依据，也调查了政策实施以监控政策执行，还调查了政策后果以评估政策、作为政策变迁的基础等，从而集方案设计、执行、监控、评估、推动变迁等角色于一身，更具灵活性、主动性，可以及时调整策略。总之，从政策过程整体看，通过农村调查，决策者基于政策实践对原理再认识，进而产生能动性，由此，政策过程具有反馈机制，决策模式具备了反馈回路，农村调查由此成为决策模式的独立模块。

伴随着农村调查成为政策反馈机制，集体理性决策模式在运作中具有萌生新功能——自主学习功能的可能性。自主学习功能表现为通过调查研究而创新理论、提出新原理，由此开启新的应用过程。将农村调查引入到决策过程，增强了决策过程的开放性。因为，当更多人进行社会调查时，信息、知识等更加多样化，将促进政策学习；当新的原理被采纳，“原理－应用”或政策过程将开启新循环，发生于理论学习的政策变迁。那么，新的原理、理论以何种方法而产生？答案是调查研究^①——农村调查的升级版。延安时期，当毛泽东以调查研究取代农村调查，并对其意涵进行阐释时，即表明党找到了一种提出创新性革命道路、发展马克思主义的方法。调查研究成为集体理性决策模式发挥自主学习功能的动力系统。

综上，有了农村调查，集体理性决策模式从 1.0 版跃升为 2.0 版（图 4）。2.0 版明确将“能动性”作为一个模块，这是对决策者基于农村调查而具有能动性的概括；增加了反馈回路，而“能动性”是反馈回路的中介，表明调查的政策反馈功能；由该模块引出的指向“规则”的箭头线，表明社会调查的原初作用，如提供决策依据等。

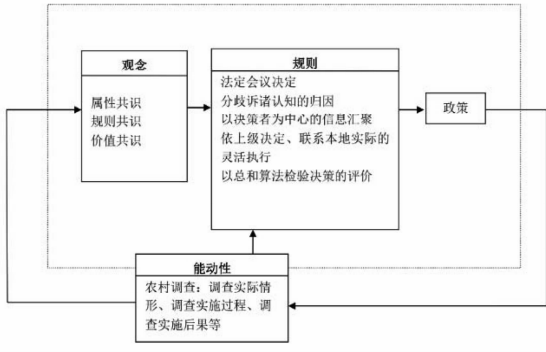


图 4 中国共产党集体理性决策模式 2.0 版

① 调查研究与农村调查、社会调查等比较而言，既包括对实际的调查，也包括对马克思主义等原理、理论的研究。

五、结 语

笔者从知识途径研究政策制定，提出中国共产党具有一种集体理性决策模式的主张。本文尝试揭示2.0版的形成过程。从该模式发展看，其三个模块中，观念、规则，在党的组建中经列宁建党学说指导及俄国经验而得。本文着重论证了：毛泽东领导的土地革命政策过程推动了集体理性决策模式的发展，其中的农村调查成为政策反馈机制，决策模式由此增加了“能动性”模块，并具备了自主学习功能。学界关于农村调查功能或作用的研究成果^①汗牛充栋，但本文这个观点与前人研究结论不同。

历史地看，集体理性决策模式的初创、发展、成熟，是中国政策制定方法现代化的体现。晚清民初，急剧变化且混乱不堪的政治运转未能推动中国决策模式由传统向现代的转变。党创建中从马列主义习得的集体理性决策模式即具有现代性——如属性共识是一种现代观念、法定会议决定规则取代了个人独裁、调查是现代的社会研究方法。但决策模式还需要适应中国实际。1927到1931年，在充满不确定性和极端困难的情况下，毛泽东等通过农村调查形成了土地革命政策，由此，党具有了独立自主地主导政策过程的经验，也标志着集体理性决策模式超越了初创版本，获得重要发展。

农村调查、调查研究、集体理性决策模式等，建构了中国共产党的政策活动实践，塑造了中国政治的基本面貌。例如，当面临用权力还是认知力来认识党内权威及其基础的课题时，调查研究揭示了，认知力是个体与集体领导的主要基础。正如“没有调查没有发言权”所要求的，权力、权威源于调查、正确决策。因此，“中共领导层接受毛泽东的领导，不能简单地解释为是因为他们与毛斗争失败或屈服于毛在党内的权威；而是多少折射了他们对毛泽东领导红军和全党的卓越才能的认可，以及对毛泽东中国革命理论独创性的信服。”^② 调查研究制度化后，集体调查研究成为集体理性决策模式的新元素。由调查研究赋能的集体理性决策模式也是以“党的领导”为本质特征的中国制度具有适应性、韧性的一个原因。土地革命政策过程已展示出，在充满不确定性和极端困难的情况下，毛泽东通过农村调查形成了一套适合实际的创新方案，取得了成功。领导，即必须促成相关各方为前所未见或难以对付的问题制定一个创新的应对方式。^③ 调查研究是党的领导力的根基。由此，调查研究被确立为党的领导的重要方法，是党的思想路线和群众路线的操作方法，成为党的传家宝。

（责任编辑 司 维）

① 近年代表性文献参见吴重庆：《中国革命中的阶级分析、底层收益与社会再造——基于对毛泽东在中央苏区的农村调查报告的分析》，《现代哲学》2013年第6期；孟庆延：《理念、策略与实践：毛泽东早期农村调查的历史社会学考察》，《社会学研究》2018年第4期。

② 李怀印：《现代中国的形成（1600—1949）》，桂林：广西师范大学出版社，2022年，第318页。

③ [英]基思·格林特：《领导力》，马睿译，南京：译林出版社，2018年，第16页。

对含义意向的现象学重审^{*}

[德] 克里斯托弗·古特兰德/著 宋文良/译 王鸿赫/校

【摘要】 本文致力于研究胡塞尔在《逻辑研究》中对认识加以阐明时所使用的核心概念——含义意向。本文首先对“含义”和“意向”这两个要素做了详细分析，接着对由此产生的“含义意向”这一表达的多样性进行现象学考察。这一考察揭示了针对个别对象的含义意向，以及所谓符号性的含义意向所面临的疑难。本文对这两方面的疑难进行深入探讨，并提出解决方案。在用胡塞尔自己提出的反例反驳了逻辑含义起源于感性直观这一观点之后，对含义意识本身的研究便得以开启。本文揭示了含义意识如何在最为多样的行为种类中（不仅仅在感知和想象中）原初地造就了含义，以及我们因何必须在感性之充盈与含义之清晰之间做出一以贯之的区分。这为研究和比较含义意识在所有行为种类中的功能铺平了道路。

【关键词】 含义；意向；符号的；符号性的；胡塞尔；现象学

中图分类号：B516.52 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2023)06-0062-11

作者简介： 克里斯托弗·古特兰德 (Christopher Gutland)，德国人，弗赖堡大学哲学博士，(杭州 310030) 浙江大学哲学学院副教授。

译者简介： 宋文良，河北邢台人，弗赖堡大学哲学博士，(杭州 310030) 浙江大学哲学学院博士后。

校者简介： 王鸿赫，黑龙江加格达奇人，哲学博士，(上海 200240) 上海交通大学人文学院哲学系副教授。

引 言

胡塞尔在《逻辑研究》中呼吁：“我们要回到‘实事本身’。”^① 在这个呼吁之后的第2页，胡塞尔将《逻辑研究》的目的与“含义意向”这个表达联系起来：

与逻辑体验相关的现象学的目的在于……为逻辑学的所有基础性概念赋予固定的含义。通过回溯到含义意向和含义充实之间的本质关系，并对这一本质关系进行分析研究，这些固定含义就得到了澄清，其所具有的可能的认识功能也得到了理解，并且同时得到了保障；简言之，需要被固定下来的这些含义就是纯粹逻辑学本身的兴趣所要求的，并且主要是认识批判上的、尝试对纯粹逻辑学这门学科之本质进行深入观察的兴趣所要求的。^②

胡塞尔试图通过把含义回溯到感性直观来阐明逻辑学，本文将以胡塞尔的这一意图为着眼点来探讨含义意向。“含义意向”一词没有出现在《纯粹逻辑学导引》（《逻辑研究》第1卷）中，但在《胡塞尔全集》第19卷（《逻辑研究》第2卷）中出现200多次，这已显示出它对胡塞尔专门从现象学上对逻辑学知识的阐明所具有的重要意义。但胡塞尔并未对他的进路感到满意。他在1901年写给

^{*} 在此，我对宋文良的细心翻译和王鸿赫的细致校对表示衷心感谢。此外，我还要感谢他们二位以及蔡文菁、钱立卿、高松、罗志达的批评性评议，这些评议促使我对文章内容做出更清晰的表述。文章为中文首发，已授权翻译和发表。

^① Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, *Husserliana* (即《胡塞尔全集》，以下简称Hua) Bd. XIX/1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, S. 10/A 7/ B₁6.

^② Ebd., S. 10-11/A 8/B₁6-7.

纳托普 (Paul Natorp) 的信中说:“我还没有完成对认识的批判,我现在更觉得自己是个初学者。”^①特别是在对逻辑学的阐释具有核心重要性的第六研究中,胡塞尔想要对关于含义意向和含义充实的学说进行“彻底的改写”。^②梅勒 (Ullrich Melle) 和西尼加利亚 (Corrado Sinigaglia) 谈到,这种改写经历了多次失败,直至胡塞尔完全放弃了它。^③胡塞尔写信给道伯特 (Johannes Daubert) 说:“我已经筋疲力尽。”^④图根特哈特 (Ernst Tugendhat) 认为,胡塞尔的这种后来“被当作是理所当然的”本质直观只能“通过回溯到《逻辑研究》才能得到解释”^⑤。由此,胡塞尔在改写工作上的这个失败就尤为值得关注。

本文将试图找出胡塞尔的含义意向构想所包含的矛盾和问题,并尝试尽可能地对其加以解决,当然这些尝试都需在胡塞尔的意义上理解。胡塞尔的预设,即含义在感性直观中有其起源,就是这里要探讨的核心问题。让我们先从“含义”和“意向”这两个组成部分开始对“含义意向”一词进行澄清。

一、什么是含义意向?

(一) 含义

胡塞尔首先将含义认定为是与直观和语言相区别的一个独立的现象领域。他批评洛克错把“含义意向由以得到充实的感性-直观图像当成了含义本身”^⑥,强调一个以语言的方式得到表达的含义也可以在缺乏充实性直观的情况下被理解。^⑦如果含义不是一种直观,那人们就可以在语言现象中,即在语词和语句中来设想它。但胡塞尔的论断“表达 (Ausdruck) 这一概念包含着对含义的拥有”^⑧是反对这一观点的。胡塞尔用无含义的语言现象证明了这一点,比如 Abracadabra 一词和“绿色是或”这个句子^⑨。因此,语言现象和含义不是一回事。^⑩但如果含义既不是直观也不是语言,那它是什么呢?根据胡塞尔的观点,“含义……本身就是普遍的对象”^⑪,“含义是观念的 (因而也是固定的) 同一体……它们不受河流式的主观表象和思维的影响”^⑫。在此,我们暂先接受这种将含义界定为观念的普遍对象的主张。

(二) 意向的诸种类

胡塞尔的出发点是认定了存在着两种把含义当作对象来进行意指的方式,即两种真正意义上的含义意向。他写道:“含义,尽管它们本身是普遍的对象,就它们所指的对象而言,可以分为个别含义

① 转引自 Corrado Sinigaglia, “Zeichen und Bedeutung. Zu einer Umarbeitung der Sechsten Logischen Untersuchung”, *Husserl Studies* 14, Nr. 3, 1997, S. 212, 注脚 1.

② Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, Husserliana Bd. XIX/2, Den Haag; Martinus Nijhoff, 1984, S. 533/B₂ III.

③ Ullrich Melle, “Signitive und signifikative Intentionen”, *Husserl Studies* 15, Nr. 3, 1998, S. 167 – 169; Sinigaglia, “Zeichen und Bedeutung”, S. 179 – 184.

④ 转引自 Corrado Sinigaglia, “Zeichen und Bedeutung”, S. 241, 注脚 14.

⑤ Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. Aufl., Berlin; de Gruyter, 1967, S. 108 – 109.

⑥ Husserl, Hua XIX/1, S. 137/A 131/B₁131.

⑦ Husserl, Hua XIX/2, S. 550/A 487/B₂15.

⑧ Husserl, Hua XIX/1, S. 59/A 54/B₁54.

⑨ Husserl, Hua XIX/1, S. 59/A 54/B₁54.

⑩ 胡塞尔在含义意向是否只能借助语言才能出现的问题上摇摆不定,有时承认一种无语词的认知,有时又以一种从现象学上来讲有问题的方式假定,语词是“以一种完全非直观的方式”被意识到的。(See Husserl, Hua XIX/2, 592/A 562/B₂62; See Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil*, hrsg. von Ullrich Melle, Husserliana Bd. XX/1, Den Haag; Martinus Nijhoff, 2002, S. 86.)

⑪ Husserl, Hua XIX/1, S. 108/A 103/B₁103.

⑫ Ebd., S. 94/A 89/B₁89. 胡塞尔在 1907 年左右改变了想法。(See Kevin Mulligan, “Meaning Something and Meanings”, *Grazer Philosophische Studien* 82, Nr. 1, 2011, p. 272.)

和种类含义”^①。胡塞尔强化了这一点，并根据情况的不同，“意向或可朝向个别物，或可朝向某个种类”^②，在此，种类（spezifisch）或类（speziell）是与种类（Spezies）、本质（Wesen）或共相（Eidos）同义的。

所关涉的这两类不同对象又对应着两种不同的、对这些对象加以意指的方式。梅勒指出，“意向性”这一表述具有“引发混乱的双面性”，即“意向性作为对……的意识以及意向性作为倾向（Tendenz）”^③。他对胡塞尔的引用和评论如下：“从字句中产生的倾向必须与真正的含义表象（Bedeutungsvorstellung）区分开来。在已提到的一份研究手稿中，胡塞尔说到，‘……将符号的和符号性的意向混为一谈是错误的。’（A I 17 II, 78a）。提示意向意义上的意指（Bedeuten）必须与主题指称上的意指区分开来。”^④例如，我们可以体验到一种语言现象（单词或句子），并认为它有着某个含义，但却没有明确意识到这个含义。胡塞尔在这里谈到“在意图获取某个含义意义上的含义意向”^⑤，又补充说这样的意向“本身并不造就含义”^⑥。他称这种意义上的“我意指”或“我思”（cogito）是一种倾向意义上的“意求”（Langen）^⑦。

人们无法一下子理解的困难句子便是一例。人们已清楚意识到一个作为语言现象的句子，但它所表达的含义还未被意识到。这就是一种**符号意向**，其特点在于**朝向含义的倾向**，这是梅勒所说的双面性中的一个方面。当我们注意到这句话或这个词是没有含义的，意即根本没有含义时，这样一种含义意向就**落空**了。上面提到的 Abracadabra 和“绿色是或”的例子就反映了这种情况。但**感性直观不能直接充实符号意向**，即不能直接实现求得某个含义的意图。因为这里的倾向是朝向一个观念的普遍性对象，而非一个感性对象。

相反，**符号性的意向**无需寻求含义，而是已经意识到含义。从梅勒所指出的双面性的意义上来讲，意向在这里指的是**已经实现了的对某个含义的意识**。梅勒把单纯的倾向或者说意求与“对……的意识”区分开来，这种区分在符号意向和符号性意向那里都表明是正确的。人们不应简单地把符号的含义意向等同于倾向性，把符号性的含义意向等同于“对……的意识”。相反，倾向性和“对……的意识”具有如下两种形式：在**符号意向**那里，已被意识到的基础（对……的意识）对应于感性直观的语言现象，意求（倾向性）在此指向语言现象的尚不清楚的含义。相反，**符号性意向**具有一个清楚的对含义的意识，而意求在此指向的是尚未被给予的感性充实。因此，当符号意向转化为符号性的意向时，它就实现了它的倾向（意求）。因为那个在符号意向中所寻求的对含义的意识，在符号性的意向中实现了。因此，梅勒说：“符号意向过渡到了符号性的意向，并在符号性意向中得到了充实。”^⑧相反，按胡塞尔的说法，符号性的意向——《逻辑研究》中的“含义意向”通常指的就是符号性的意向——则倾向于在感性直观中得到充实。^⑨

总之，含义既不是感性直观也不是语言，而是**普遍的对象**。而诸意向首先根据它们是关联于个别对象抑或关联于**种类对象**而得到区分。而诸意向之间的区别又体现在，意向是否作为意求**通过符号**指向一个尚不清楚的含义，抑或一个清楚的对含义的意识以**符号性的方式**作为意指活动的基础起作用。

① Husserl, Hua XIX/1, S. 108/A 103/B₁103.

② Ebd., S. 146/A 140 – 141/B₁141.

③ Ullrich Melle, “Signitive und signifikative Intentionen”, S. 176.

④ Ebd., S. 177.

⑤ Husserl, Hua XIX/2, S. 869.

⑥ Ebd., S. 870.

⑦ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil*, hrsg. von Ullrich Melle, Husserliana Bd. XX/2, Den Haag: Martinus Nijhoff, 2005, S. 139.

⑧ Ullrich Melle, “Signitive und signifikative Intentionen”, S. 177.

⑨ Husserl, Hua XIX/2, S. 648/A 590/B₂118.

二、胡塞尔后续思想的发展顺序

在探讨上述这些可能性如何进行组合之前，我们必须先回应一个反对意见。在前文提到的改写工作的尝试中，胡塞尔愈发驳斥了他之前的将含义意向当作独立行为的学说，并用带有倾向的空乏意向取代了含义意向这一类的行为与直观行为的相符。^① 这可能是他后来几乎没有谈到含义意向的原因。那么，为什么仍需对胡塞尔早期的含义意向学说予以现象学的关注呢？这是因为，胡塞尔同样不满意这些改写工作并最终放弃了，正如他放弃了他早期的学说。对于如何评价这些改写，我同意梅勒的观点，梅勒认为这些尝试是“失败的”但又“特别有益”^②，因此，我在现象学上同样认真对待胡塞尔早期的和后期的进路。也有研究者认为，胡塞尔的改写工作是一种进步。不过，这种看法主要涉及胡塞尔后期将含义还原为语言或直观的做法。在我看来，只有坚持含义的不可还原性，含义的特性才能显现出来，所以在此想谈的是其中的一些进路。

（一）依据直观对含义的解释

伯恩（Thomas Byrne）在谈到不合逻辑和荒谬时说：“我能够用符号且富有含义地意指的东西比我能够直观到的要多得多。”^③ 而关于胡塞尔在第六研究中讲的含义意向，伯恩认为它“排除了我可以实行一个符号性的、不包含相应的充实性直观的含义意向的可能性”。^④ 在我看来，这两点都是正确的。后者与胡塞尔的自我批评以及和图根特哈特的批评相关，下面会加以讨论。对于胡塞尔后来用空乏意向取代含义意向的做法，伯恩描述道：“空乏行为并未在其准充盈的基质和准空乏的基质之间做出区分，因为它根本没有基质（substance）。”^⑤ 由此，伯恩认为，不合逻辑的对象和荒谬的对象何以是可被意指的这个问题就得到解决，而且与梅勒相反，他认为胡塞尔的改写工作是成功的。^⑥

但我看到这里有两个问题，对此我想引用胡塞尔改写过的一段话来说明：

当空乏的含义意识转变为相应的直观性的含义意识后，“充实”也就实现了。但在这个“相合”阶段，真正的“相合”还没有发生。毋宁说，在此字句意识（Wortlautbewusstsein）与直观性的意识直接关联了起来，空乏意识被直观性的意识取代了，现在这个直观性的意识本身作为含义而发挥作用，而无需以继续存在的空乏意识为中介……如果直观再次消失，那就不会只留下被意识到的字句，因为直观性的意识并未简单“消失”，而是将自己转化成了空乏的设想型意识，这个空乏的设想型意识现在接管了意指（Bedeuten）功能。^⑦

在此，“空乏的设想型意识”被植入了“意指功能”。尽管这种意识是空的，但它仍被继续设想成是直观性的（“因为直观性的意识并未简单‘消失’”）。伯恩也强调这一点，谈到胡塞尔“现在主张，空乏意向是直观性意向的变体”^⑧。因此，空的行为应当是直观性的，但又完全是空的。但是，在这完全的空乏中，是什么促成了对某个具体含义，如对某个违背逻辑的对象的朝向呢？^⑨ 当然，这肯定不是尚未被赋予意义的字句意识。此外，如果意指功能是被置于一个不含基质的、完全空洞的直观中，那么就没有留下在现象学上还能被描述的东西，使得对某个具体含义的意向能够与对另一个含义的意向彼此区分开来。这是第一个问题。

① Husserl, Hua XX/2, S. 162 – 164, 171 – 172, 177, 204 – 207, 298.

② Ullrich Melle, “Signitive und signifikative Intentionen”, S. 181.

③ Thomas Byrne, “Smashing Husserl’s Dark Mirror: Rectifying the Inconsistent Theory of Impossible Meaning and Signitive Substance from the *Logical Investigations*”, *Axiomathes* 31, Nr. 2, 2021, p. 128.

④ Ebd., p. 129.

⑤ Ebd., p. 139.

⑥ Ebd., pp. 138 – 142.

⑦ Husserl, Hua XX/2, S. 151.

⑧ Thomas Byrne, “Smashing Husserl’s Dark Mirror”, p. 138. 原文中的斜体格式未被引用。

⑨ 王鸿赫曾向我指出，这样一个紧张状态在上一个出自胡塞尔的引文中就直接反映在语言层面，因为胡塞尔在那儿也谈到直观消失了，而空乏的意指并未消失。特此致谢。

第二个问题与梅勒的下述说法有关：“《逻辑研究》的学说是，每一个真正的表达，即在直观上被充实了的表达都包含以一种具有识别作用的相合综合（Deckungssynthesis）的形式进行的认识。”^①上述引文表明，胡塞尔后来拒绝了这种相合，启用了一种单纯的行为替换模式。但这样一来，人们就不能再像胡塞尔以前要求的那样，“确信现刻进行的抽象活动的对象真的就是语词性的意指活动在规律表达（Gesetzesausdruck）中所意指的东西”^②，因为意识中互相替换的行为并不必然意指同一个对象。因此，胡塞尔通过行为的替换而取代了同一化综合或相合综合，就让人无法检验，后来出现的东西（替换者）是否与先前的被意指物（被替换者）完全相符。

基于上述原因，我不能同意伯恩的下述说法：替换掉直观上无基质的空乏意向，这样就“干净利落地解决了问题”。^③

（二）依据语法对含义的解释

西尼加利亚继胡塞尔之后谈到，逻辑对象“在本质上是通过语言形式”^④而呈现的。胡塞尔主张语言与思维几乎相等同或语法与范畴几乎相等同，与此相关的是他努力将语言作为一种特殊的符号（Zeichen）或标号（Signal）而与其他符号或标号区分开来。在这方面，梅勒和西尼加利亚引述了胡塞尔的说法——在标号领域内不存在语法。^⑤在此，又一次可以用胡塞尔来反对胡塞尔，因为胡塞尔在其它地方明确警告“极端主义的害处……它过度限制了逻辑形式的范围，[并]拒绝了广泛存在的逻辑上的重要差异，将其误认为只是语法上的差异”^⑥，换言之，不要把范畴与语法划等号。

将这两者等同起来的一个例子就是边钦（Matteo Bianchin）的主张：“范畴形式不过是句法形式”^⑦。比如，人们接受了胡塞尔把“词形变化前缀和后缀”（Flexionspräfixe und -suffixe）归于“真正的综合分类法”（Synkategorematica）的做法^⑧。根据边钦的观点，这些句法形式就是范畴本身，而非范畴的偶然表达。但中文并没有词形变化。因此，留下的唯一选择就是：要么汉语缺乏这些范畴，要么德语中包含着就范畴层面来讲无关紧要的形式。这两种选择当然都是错的，但为了从现象学上看清这一点，人们必须能够区分范畴和语言要素（比如语法）。语法形式只是对范畴的表达，其本身并非范畴。语法形式与通过理解语法形式而思考到的范畴是不相干的，正如被理解的“兔子”的本质与“兔子”这个词是不相干的。

这个问题也表现在西尼加利亚是如何与胡塞尔一道已然正确地理解了感知中的立义思维，这种立义思维使得感知活动对范畴的把握得以可能。^⑨既然对于感知活动来说范畴把握都是可能的，那么就没有理由只在语言中寻求范畴性。另外，洛玛（Dieter Lohmar）的新近研究令人信服地表明，即便脱离语言，亦即当我们以图像的形式在情景式想象中来表现事物的诸关联时，我们也能进行思维。^⑩因此，范畴思维可以在不同行为种类中出现，而不必只在以语言为表达工具的行为中。

三、可能的和不可能的含义意向

我们先来以图表的方式回顾一下不同种类的意向：

① Ulrich Melle, “Signitive und signifikative Intentionen”, S. 171.

② Husserl, Hua XIX/1, S. 10/A 7/B₁6.

③ Thomas Byrne, “Smashing Husserl’s Dark Mirror”, p. 139.

④ Husserl, Hua XX/2, S. 20, 原文中的斜体格式未被引用; Corrado Sinigaglia, “Zeichen und Bedeutung”, S. 189.

⑤ Husserl, Hua XX/2, S. 53; Ulrich Melle, “Signitive und signifikative Intentionen”, S. 170; Corrado Sinigaglia, “Zeichen und Bedeutung”, S. 196.

⑥ Husserl, Hua XIX/1, S. 19/A 14/B₁14.

⑦ Matteo Bianchin, “Husserl on Meaning, Grammar, and the Structure of Content”, *Husserl Studies* 34, 2018, pp. 199 – 120.

⑧ Husserl, Hua XIX/1, S. 315/A 297/B₁306.

⑨ Corrado Sinigaglia, “Zeichen und Bedeutung”, S. 185 – 186.

⑩ See Dieter Lohmar, “Non – Linguistic Thinking and Communication. Its Semantics and Some Application”, *Phenomenology of Thinking: Philosophical Investigations into the Character of Cognitive Experiences*, ed. by Thiemo Breyer und Christopher Gutland, New York: Routledge, 2016, pp. 173 – 175.

意向的种类	
个别的：对某个以感性的方式个别化了的对象或事态的意向	种类的：对某个类（或某个共相 [Eidos]、某个本质）的意向
符号的：对某个语言现象的明确意识以及对某个尚未被意识到的含义的意求	符号性的：对某个含义的明确意识以及对该含义之感性充实的意求

这里有四种可能的组合，所有组合都至少需要简单考虑一下。

对个别物的符号意向：在此某个语言现象被清楚体验到，而意向是朝向某个尚不清楚的个别对象。这就是说，我们从一个语言符号那里只是得知，它所指的是一个个别对象。问题是，如果含义是一个普遍对象，那这种意向怎么能指向某个个别对象本身呢？

对个别物的符号性意向：这指的是，我们知道用一个语言符号指的是谁或者是哪个个别对象，但并未栩栩如生地想象。借助普遍含义而对个别对象进行意指的可能性问题，在这里同样存在。

对某个类的符号意向：这种情况反映在当我们仍在寻找、但还未理解一个词语或句子的含义之时，比如还不知道“大二十面体”这一表述的普遍含义时的情形，以及上文谈到的令人费解的句子。

对某个类的符号性意向：这是指我们根据一个词或一个句子的普遍含义来理解它的情况。上面前两种可能性产生的问题，即借助普遍物来意指某个个别对象如何可能，现在倒转过来了。在符号性意指活动中，人们已意识到含义。既然已意识到某个普遍物，为什么还要在倾向（Tendenz）的意义上再次意求同一个普遍物（或类）呢？^① 换句话说，为什么不直接研究已然存在的含义意识呢？

这两个问题，即如何借助普遍物而对个别物进行意指的问题，以及已被意识到的普遍对象是不是非要通过对个别物的直观才算真正得到充实的问题，现在需要得到深入探讨和解决。

四、专名作为表达关系的范例以及与之相关的问题

为什么胡塞尔认为可以借助一个普遍对象来意指一个个别对象本身呢？答案在于，胡塞尔有时会把只是某些对象具有而其它对象不具有的普遍特征归给个别对象。当然，这样的假设会导致普遍性概念陷入荒谬。胡塞尔是怎么走到这一步呢？

西尼加利亚正确地指出：“在《逻辑研究》第一版中，专有名词……是表达关系的范例，整个《第六研究》都是以此为基础……来推进的。”^② 胡塞尔谈到“专名舒尔策（即众所周知的一个人名）”^③ 的例子，并使用“专名的含义意向”^④ 的说法。据此，舒尔策这个专名对这个个人来讲像是有着普遍含义。胡塞尔多次明确谈到“专有含义”（Eigenbedeutungen）^⑤，甚至谈到对“所想到的舒尔茨的概念把握”^⑥，仿佛具有专名的每个人都有他自己的概念。但通常而言，普遍物是处于个别物之上的。一个普遍物（一个类）包揽了诸多附属性的个别物，但使得同属于一个类的诸个别物互相对得以区分的，不再是普遍物。

为什么胡塞尔把普遍物放置到一个更深的层面，即个别物的层面呢？胡塞尔面临的困难是，尽管对象的呈现是变化的，但被意指的对象是同一的。用他的话说：“在想到舒尔策这个专名时所浮现的

① 每当胡塞尔认为含义（尤其是范畴）的自身被给予性只有在感性直观的基础上才是可能的时，这种倾向便会表现出来。（See Husserl, Hua XIX/2, S. 540 – 541/A 477 – 478/B2 5 – 6; S. 674 – 676/A 617 – 619 / B2 145 – 147.）但这个预设，即认定所有种类的本质形式的自身被给予性都必然在感性中有其基础，也构成本质变更的基础。

② Ebd. , S. 187.

③ Husserl, Hua XIX/1, S. 305/A 290/B₁298.

④ Husserl, Hua XIX/2, S. 913.

⑤ Husserl, Hua XIX/1, S. 305 – 308, 565, 658 – 660, 816, 873, 913.

⑥ Ebd. , S. 306/B₁298.

内容可以有多种变化……但这个专名却具有同一的含义，总是‘直接’指称着同一个**舒尔策**。”^① 胡塞尔在对意识进行分析时，似乎也就“瓦解”了个别物，个别物一方面瓦解成表象之杂多，另一方面又仍在这些变化中保持同一。尽管这同一物必须是**诸差异的一个复合体**，但一个含义意向如何能够意指这**同一个个别物**呢？胡塞尔的立足点是，这只能通过处在个别物层次的理想的普遍物来保障。这使得胡塞尔混淆了理想物与感性充实。

为看到这一预设的问题所在，需要注意到，胡塞尔将含义理解为“意指的同一者”^②。但这就有了两个不同的定义：一是作为普遍性的含义，二是作为意指的同一者的含义。胡塞尔似乎认为两者是一样的。在我看来，胡塞尔的这一主张与第六逻辑研究的失败以及后来改写工作的失败相关。为了证明这一点，需更深入探讨胡塞尔对含义的理解。

先谈一个要点：一个不包含任何普遍性（没有本质成分）的意向不可能意指任何个别对象，因为胡塞尔正确地强调“每个单独的对象都包含一个本质成分”^③。如果连个别对象的本质成分都不能被意指，那么这个个别对象就不可能被立为“某物”。与此同时，只就其本质成分看，这个被意指的对象**并不是这个个别对象**。按照胡塞尔的说法，“凡是属于某个个别物之本质的成分，也都可以为另一个个别物所拥有”^④。鉴于此，我们也认识到，对个别物的意向，在原则上不可能通过个别物之本质成分的呈现而得到实现。换句话说，在意指个别对象时，意指的同一者不能只由普遍物构成。

因此，当我们意指一个个别对象本身时，尽管这也包含了对某个作为普遍对象的含义的意指，但不止如此。本质的个别化或个体化是通过空间位置、时间延续以及具体的感性显现等因素来实现的。因此，如果我们要意指个别物本身，这些因素必须同本质成分一道被意指。^⑤ 在现象学概念中，“空乏意向”最合适用来描述对这些因素进行非直观地一同意指的情形。因为空乏意向指向的是一个其本质成分在感性中个别化了的个别对象。因此，没有感性直观，这样的对象就不能作为它本身被给予。意向的充实学说，在描述针对个别对象的意向方面是很有价值的。

在此，我们可能会记起，胡塞尔在后来的改写工作中曾考虑干脆用空乏意向来取代含义意向。^⑥ 但借助本就意指着个别物的空乏意向，我们将无法合理地来意指普遍对象本身。这样一来，我们就必须一直坚持要求具体的感性直观，尽管这些感性直观从原则上讲并不能充实观念的或普遍的对象。进一步来看，这样的要求甚至会让人忽视了如下问题：普遍对象本身如何会自身被给予（selbstgegeben）？

第六逻辑研究正是面临这个问题。图根特哈特认为，“意义（含义）在《逻辑研究》中被规定为行为本身的观念本质”^⑦，但在他看来，这一预设“恰恰在真理问题上（真理问题指的就是与‘事实本身’相符的问题），很难坚持下去。因此在第六研究中，意义和对象之间的区分突然完全消失了。尽管一方面还谈论着‘含义意向’，但另一方面，整个充实问题都已理所当然地以所意指的‘对象’的自身被给予性为导向了。”^⑧ 换言之，在第六研究中，胡塞尔寻求普遍对象的充实，而这一充实要具备**事实本身自身被给予**的形式，就像个别对象本身被给予那样。这样一来，胡塞尔又退回到他之前所批评的洛克的态度：将含义原本的自身被给予性置入到感性直观的充实中。^⑨

如上所述，胡塞尔把专名当作范例来分析，忽略了（观念）含义和（个别）对象之间的区别，因为他把对某个同一物的意向与对某个普遍物的意向混为一谈。在胡塞尔看来，“语词含义的普遍

① Husserl, Hua XIX/1, S. 306/B₁298 – 299.

② Ebd., S. 58/A 52/B₁52.

③ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Karl Schuhmann, Husserliana Bd. III/1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, S. 20.

④ Ebd., S. 13. 原文中的着重号未被引用。

⑤ 物理事物肯定是如此，而在心灵现象（如情感）方面则需要一定调整。

⑥ Husserl, Hua XX/2, S. 298.

⑦ Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 95.

⑧ Ebd., S. 95.

⑨ Husserl, Hua XIX/1, S. 137/A 131/B₁131.

性”既存在于“对个别意指物的表达中，比如在专名中”，又存在于“与个别概念相对立的种属概念所具有的普遍性当中”，语词含义的普遍性“以同样的方式包括了这两者”。^① 由于把这两者相提并论，传统哲学意义上的普遍物与胡塞尔自己独特的“个别概念”之间的、依意识经验而可以做出的区分就缺失了，而这一区分对于阐明范畴来讲是极为重要的。胡塞尔也注意到，这是成问题的。在第2版中，就对象变换性与对象同一性的问题，胡塞尔以一种自我批评的方式谈到，“第六研究没有充分顾及到含义意向的双面性”。^②

尽管胡塞尔明确拒绝“通过借助感性内容来为纯范畴规律奠基，意即为那些就其意涵来讲已排除了感性成分的规律奠基”^③，但他的范畴直观仍旧始终与感性基础捆绑着。这样就看不到对阐明逻辑学而言极为重要的问题，即普遍对象本身是如何被意识到的。我们只有对含义在符号性的含义意向中如何被意识到的方式进行深入探讨，才能进一步处理这个问题。

五、符号性意向中的含义双重化是不必要的

如果符号性的含义意向朝向某个类，但已经拥有对这个类的意识，就会有这样的问题：在此，还有什么东西是在倾向的意义上被意指了呢？在这个问题上，本文与笔者的另一篇文章是相交织的，那篇文章从充实概念出发处理了同一个问题。^④ 因此，本文不再讨论充实的问题，而是在意指活动的框架内来讨论问题。那么，我们能不能通过符号性的、被意识到的含义来阐明含义本身呢？这个问题胡塞尔也向他自己提出了，表现了他的诚实：

但为什么一个“非本真”的含义表象，即单纯的含义意向，是不足够的呢？它不包含可以充当含义“之”观念化的基础的要旨要素吗？符号意向和空乏意向是“含糊不清的”，或多或少如此。一般来讲，它们经常缺乏“明晰性”。这看来仍是一个有待处理的现象学分析的领域。^⑤

在此，胡塞尔提到作为根据的含义意识可能带有的含糊不清，但也承认这种含糊不清“一般来讲经常存在”。反过来说，这意味着含义意向并非在本质上就必然是含糊不清的。在一个注释中，他进一步思考了一种不奠基在直观上的含义意识的可能性：

但这就是说，对逻辑事态的明见性而言，对某个示范性事态的完全直观并不包含在明见性形式当中、并不包含在所要求的明见性的真正的被给予性中。但现在还没有澄清，就这些术语而言，为什么抑或是否可以完全取消直观，而只借助符号来展示范例就足够了呢？毕竟，借助符号而进行的观念活动也包含着含义，它们的确是观念活动，而且是关于同一意义的观念活动。^⑥

胡塞尔以此表述了这里所思考的问题：意义在两个行为中是相同的，那么为使这一意义清晰可见，我为什么需要关于同一意义的双重意识呢？如果我以语言-符号式的观念为根据便可获得相同的意义，那么我为什么不能直接研究这个意义呢？西尼加利亚也谈到，“由于对意指行为之特殊本性的深深误解而引发的多余的双重化”^⑦，并对这一双重化追问到，“范畴行为不已经是一种概念行为了吗？那为什么还要以另外的概念把握活动作为根据呢？”^⑧ 对此，梅勒援引胡塞尔的话说：“与字句相统一的意指活动并不是观念化行为，而是‘一种特殊的认识’。(A I 17 I, 121b)”^⑨ 但梅勒在结尾处

① Husserl, Hua XIX/2, S. 564/A 502/B₂ 30.

② Husserl, Hua XIX/1, S. 309-310/B₁ 301-302.

③ Husserl, Hua XIX/2, S. 728/A 671/B₂ 199.

④ 参见[德]古特兰德·克里斯托弗：《论胡塞尔现象学中观念充实的伪问题》，王鸿赫译，《哲学分析》2020年第6期。该文没有对“符号的”和“符号性的”进行术语上的区分，但比照了通过这两个术语而被分开的行为种类。

⑤ Edmund Husserl, *Untersuchungen zur Urteilstheorie*, hrsg. von Robin D. Rollinger, Husserliana Bd. XL, Dordrecht: Springer, 2009, S. 173.

⑥ Ebd., S. 172-173.

⑦ Sinigaglia, “Zeichen und Bedeutung”, S. 199.

⑧ Ebd., S. 205.

⑨ Melle, “Signitive und signifikative Intentionen”, S. 172-173.

补充到：“胡塞尔在他的手稿中并未尝试进一步规定这一特殊性。有些难以设想的是，这应该会是一种什么样的认识。”^① 为了解决意义双重化的问题，本文采纳了胡塞尔的上述建议，意即要开启现象学分析的一个新领域。

六、一个解决方案

因为在含糊意向中对含义的寻求还未结束，而寻求含义对符号意向来讲又是特征性的，因此我这里把含糊意向算作符号意向。符号意向因而包括对尚未被意识到的含义或尚且含糊地被意识到的含义的意向。相反，在符号性的含义意向中，含义已然被清晰意识到了。但这种情况到底是否存在呢？为了能明见地肯定这一情况，就必须先反驳胡塞尔的成见：含义在感性直观中有其起源。

（一）感性直观并非含义的起源地

为了对含义进行现象学的澄清，胡塞尔要求回溯到感性直观（或者说“实事本身”，如其本身直观呈现的那样）。^② 但在《逻辑研究》结尾，胡塞尔做了一个后果严重的坦言，在我看来，这个坦言在现象学研究中尚未得到充分的重视：“众所周知，绝大多数的普遍性陈述，特别是科学陈述，在没有任何澄清性的直观的情况下仍是有意义的，只有极少部分的普遍性陈述（即使是正确的和有根据的陈述）是可以通过直观而得到充分验明的。”^③ 这意味着，只有极小部分的科学陈述可以在现象学上得到验证。更重要的是，这些在现象学上无法得到验证的陈述，其中有些也是正确的和有根据的。如果情况确是如此，那现象学作为一门认识论就失败了，因为通过回溯到直观而进行的对知识的现象学解释，只能验证所观察到的最小部分的科学真理。

在这段引文前面，胡塞尔以几何图形为例，说明了以感性方式来直观普遍物的不可能性：“众所周知，几何学意义上的图形是一种理想上的极限，而根本无法以直观的方式具体显现。”^④ 在其它地方，胡塞尔也反对这样的假设：只有以感性为基础的直观才能对普遍含义进行确然明见的澄清。

仔细来看，一般来讲，没有任何一个几何学概念可以完全相即地以感性方式呈现。我们想象或画出一个线条，由此言说或思考，这是一条直线。对所有图形来讲，情况都是这样。在任何情况下，图像只是作为理智活动的支点。图像并未提供关于被意指对象的一个真实示例，而只是提供了诸感性形态的示例，这些感性形态带有感性的形式，是几何学的“理想化活动”的自然起点。在这些几何学思维的理智活动过程中，几何图像的观念就被构想出来了，并在通过定义而形成的表达的固定含义中体现出来。^⑤

这里的说法与《逻辑研究》开头不同，胡塞尔在那里要求回溯到实事本身，即回溯到感性直观。在上述引文中，“通过定义而形成的表达”并不包含模糊不清的含义，而是包含“固定含义”，而且这个“固定含义”不是通过感性直观，而是通过“理智活动”而得到的。关于感性直观，胡塞尔当时谈到：“易逝的感性图像只是以现象学上可把握和可描述的方式发挥着辅助理解的作用，但它们本身并不能充当含义或含义的载体。”^⑥

胡塞尔在修订第六“逻辑研究”时再次清楚注意到，含义并不在感性直观中有其起源，与之相应也不能以感性的方式得到充实。他写道：“我曾说的知识的完满性级别是在澄清和充实方面的级别。这或许要求多重的修改。”^⑦ 也就是说，胡塞尔注意到，他错误地在感性充实中寻找“通过概念

① Melle, “Signitive und signifikative Intentionen”, S. 174.

② Husserl, Hua XIX/1, S. 10/A 7/B₁6.

③ Husserl, Hua XIX/2, S. 662/A 605/B₂133.

④ Ebd.

⑤ Husserl, Hua XIX/1, S. 70/A 65/B₁65.

⑥ Ebd., S. 71/A 65/B₁65.

⑦ Husserl, Hua XX/2, S. 312.

进行认识意义上的理解”^①，而并未探索我们如何经验概念或含义本身这一问题。他写道：“而知识的完满性也是理解上的进步；我理解得越多，我认识的也就越多。”^② 西尼加利亚对此做出准确的评论，胡塞尔“在《逻辑研究》中逐步趋向完全还原掉概念性的‘作为 (als)’”。^③ 胡塞尔把概念性的所是内涵完全还原到了感性充实之上。因此，他一直追问感性充实，尽管他本来要寻找的是概念内容。

胡塞尔用另一个例子说明这一问题：“笛卡尔就已经指出了千角形的例子，并且用它来说明了想象力和理智能力的区别。”^④ 大概没有人能够分辨以感性直观的方式所呈现的到底是 999 个角，还是 1000 个角或者 1001 个角，因此没人能够借助感性直观来获得对千角形的确然明见认识。在这里，感性直观的丰富细节阻碍了清晰的理解，而 1000 个角的含义本身却可以清楚地被理解、被认识。胡塞尔的这些反例证明了，并非所有的含义作为思维的（“理智活动”的）对象在感性直观中有其起源，非但如此，可以说没有任何含义作为思维的（“理智活动”的）对象可以在感性直观中有其起源。

拒绝含义起源于感性直观，这有别于如下观点：即便完全没有感性经验，我们仍能经验含义。即使感性直观始终是含义生成的必要条件，造就含义的诱因与起源也并非一回事。含义起源于胡塞尔所提及的理智活动。因此，胡塞尔所持有的含义“必然起源于直观”^⑤ 的成见是毫无根据的，它可能来自休谟^⑥或康德^⑦。相反，每一篇我们可以从中学到新东西的文章都证明了，含义的形成如何不依赖于对所思之物的感性直观。

（二）为什么相合综合不能澄清含义？

为什么含义（比如逻辑范畴）不需要相合综合或同一化综合，以使其清楚地被体验到呢？一个简单思考可以表明这一点。胡塞尔把感知中的统觉称作一种“盈余，这种盈余在体验本身当中、在体验的描述性内容当中是相对于感觉的原始此在而存在的”^⑧。在对语言的理解方面，胡塞尔也谈到统觉，尽管有着更多迟疑。他写道：“奠基在字句意识基础上的特别的言语行为是对字句的一种特殊的更高级别的统觉（或者更好地说：理解），这个行为为字句‘赋予了意义’。”^⑨ 理解活动，无论是语言上的还是感知上的，都是以意义的给予或含义的赋予为前提的。在感觉中（无论是关于某物还是某个词语的感觉），含义尚不存在。只有基于意向活动的含义赋予作用，含义才在意向相关项（Noema）中被经验到。

通常我们需要通过这样的意义给予活动（统觉、含义赋予）才能将某物理解为是此物或彼物，亦即理解它的本质所是。只有借助于业已与感觉材料不同之物，即借助于含义（或本质），我才能将感觉材料理解为是某物。但我如何经验含义或本质本身呢？为了理解含义，我是否像在感觉材料那儿一样仍还需要一个赋予含义行为呢？并非如此。我在此的确已经经验到一个含义，并不需要再为含义赋予一个含义。

① Husserl, Hua XX/2, S. 312.

② Ebd.

③ Sinigaglia, “Zeichen und Bedeutung”, S. 200.

④ Husserl, Hua XIX/1, S. 70/A64/B₁64.

⑤ Husserl, Hua XIX/1, S. 10/A 7/B₁5.

⑥ 即休谟的假设：一切可想到的东西（思想、观念）在内容上必然是对原初的感性印象（impressions）的复制，并且只有通过回溯到这些原初的感性印象才能得到澄清。（See David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by Peter Millican, Oxford World's Classics, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 45–46.）

⑦ 按照康德的说法，“如果不以感性直观为条件，范畴……本身不具有概念的客观有效性”（Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg: Meiner, 1998, A 246）。有时出于这个原因，康德也宣称：“没有内容的思维是空洞的，没有概念的直观是盲目的。”（同上，A 51/B 75）不难看出，康德的这些说法会助长胡塞尔的假设，即“单纯”被思维到的普遍性是“空的”，需要“感性直观的充实”。

⑧ Husserl, Hua XIX/1, S. 399/A 363/B₁385.

⑨ Husserl, Hua XX/2, S. 138.

因此，我们意识到含义（也可以说本质、概念、范畴、理念^①）的方式是特殊的。任何深入研究含义意识的人都会注意到：对于含义来讲，被意识到与理解是不可分割的统一体。这一点使含义与感觉材料以及想象材料相区别。^② 如果像胡塞尔在第六逻辑研究中所做的那样，为对含义进行阐明而诉诸另外某个行为的相合综合，那就无法澄清含义以何种方式被经验到。胡塞尔一直未能注意到，含义意识仅依据自身。其原因可能在于，这意味着意向性并不适用于含义。因为含义不需要被立义为某物，相反，通过立义，含义本身就直接被意识到了。

当胡塞尔谈到“本身不包含任何意向性的感觉”^③时，他肯定注意到并非意识中的所有体验都是意向性的。但由于偏见，他并没有认识到，这同样适用于含义本身如何被意识到的方式。在这方面他一生都受制于这一偏见，即认为含义或概念必然在直观中有其起源。毋宁说，它们的起源——不论是在类型（Typen）、本质、理念、含义、概念、范畴或普遍性层面上都是一样的——在于理智活动，正是理智活动才首要地促成对它们的意识。我们可以正确地将对理智内容的经验称作直观。但这是一种其内容不需要任何进一步立义的特殊直观，因为直观内容就已经是可被理解的，也是可被意识到的。具有讽刺意味的是，含义如此显而易见，现在却经常致使我们未能注意到对它的直观。^④ 只有关注到对含义的直观，现象学才能不仅研究所有科学知识的最小部分，而是研究对所有科学知识的意识。

从上述认识出发，我们就可以从现象学上阐明奠基其自身当中的逻辑学，胡塞尔在《导引》（《逻辑研究》第1卷）中也曾强烈主张，逻辑学的基础就在它自身中。由于胡塞尔缺乏上述认识，他对逻辑学所做的进一步阐明的尝试，最终将他导向某些成问题的假设，比如他设想了“一种主观的逻辑，但它只在唯我论的范围内先天地有效”^⑤。洛伊多尔特（Sophie Loidolt）注意到，胡塞尔如何日益“压低逻辑的有效性……并要求对逻辑学进行证明”^⑥。这样一来，胡塞尔就违背了他的如下主张：“对于意指、思维、认识以及其中所生发的观念和规律，我们不能加以解释，而只需进行单纯现象学上的澄清。”^⑦

相反，如果我们像早期胡塞尔那样，只想对逻辑学进行现象学上的澄清，就应该更深入地在经验中研究这里所展示的含义意识。我们对含义经验本身研究得愈深入，便会愈加认识到德里达对胡塞尔的批评是错误的：胡塞尔接受了观念对象并因而是一个形而上学家。^⑧ 而胡塞尔的如下主张就愈加表明是正确的，而且是就最多样的构造阶段而言：

看不到观念是一种心灵的盲目；由于偏见，人们变得没有能力对自己直观到的东西做出判断。而真实的情况是，每个人可以说是无时无刻不在看见“观念”和“本质”，人借助它们进行思维，并也做出本质判断——只是人们从他们的认识论“立场”出发错解了观念和本质。^⑨

（责任编辑 行之）

① 在胡塞尔看来，本质是以被动的方式而范畴是以主动的方式被构造出来的，对这两者的反思目光能够展示它们在观念内容上的相似性。（See Christopher Gutland, *Denk – Erfahrung*, Freiburg: Alber Karl, 2018, S. 419 – 425 und S. 497 – 511.）如果对反思作为一种现象学方法所具有的价值抱有疑虑，参见 Liangkang Ni, “Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl”, *Husserl Studies* 15, Nr. 2, 1998, S. 83 – 86, 90 – 91, 97 – 98.

② See Christopher Gutland, *Denk – Erfahrung*, S. 337 – 378.

③ Husserl, *Hua III/1*, S. 192. 原文中的着重号未被引用。

④ Ebd., S. 515 – 517.

⑤ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von Paul Janssen, *Husserliana Bd. XVII*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, S. 276.

⑥ Sophie Loidolt, “Anschauliche Ausweisung als die phänomenologische Form epistemischer Rechtfertigung: Zur intentionalen Struktur der Rechtfertigung in der Phänomenologie Husserls”, *History of Philosophy & Logical Analysis* 16, Nr. 1, 5. April 2013, S. 147.

⑦ Husserl, *Hua XIX/2*, S. 729/A 672/B₂200. 洛伊多尔特似乎又忘记了胡塞尔对逻辑学有效性的中止，因为她后来写道，“从《逻辑研究》一直到《危机》”，胡塞尔所进行的都只是澄清而非解释。（See Loidolt, “Anschauliche Ausweisung als die phänomenologische Form epistemischer Rechtfertigung”, S. 156.）

⑧ James M. Edie, “Husserl vs. Derrida”, *Human Studies* 13, Nr. 2, 1. April 1990, S. 108.

⑨ Husserl, *Hua III/1*, S. 48.

通往“世界哲学”的两条道路

——胡塞尔与雅斯贝斯

王嘉新

【摘要】 雅斯贝斯晚年提出了一种基于哲学交往理论的世界哲学构想。胡塞尔现象学也内涵着对哲学在世界层次如何运用的设想。两者从不同侧面辩护了一种超出文化差异的普遍哲学。胡塞尔的“同一个世界”理论是这一普遍的世界哲学在主体性结构中的本质根据，世界哲学意味着对普遍人性的科学式进入。而雅斯贝斯从大全论的基本结构出发，认为世界哲学是来临中的真理，是世界哲学史研究的结果。在这种表面的区别下，两者分享了传统的柏拉图主义的“永恒哲学”观念。本文分析这两条道路各自的思想路径，并尝试从比较哲学的当代处境出发对它们进行初步的检讨。

【关键词】 哲学史；统域；永恒哲学

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）06-0073-08

作者简介：王嘉新，哲学博士，（西安 710049）西安交通大学人文社会科学学院院长聘副教授。
基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“围绕‘质料’问题的现象学研究”（21FZXB050）

胡塞尔与雅斯贝斯的思想交往不多。在 1913 年的第一次愉快交往过后，他们似乎遗忘了对方。^①雅斯贝斯把胡塞尔安置在传统意识主题研究的框架内，走向对人类此在的“生存”分析。在这一表面印象的背后，他们之间有许多对话空间。胡塞尔没有像雅斯贝斯一样，对二战后各民族之间的哲学与文化交往有那么多的切身体知，因此也没有像雅斯贝斯一样直接提出“世界哲学”的概念。尽管如此，胡塞尔的“生活世界”理论自身蕴含着包括跨文化哲学在内的一种世界哲学的基本框架。在胡塞尔那里，“世界哲学”关乎“绝对的伦理”“普遍世界知识”；而在雅斯贝斯那里，“世界哲学”意指一种适用于全人类的哲学形态，一种经过了充分的跨文化交流而达到的普遍可理解的哲学形态。本文试图把二者作为“世界哲学”的理论内容剥离出来，并加以比较研究。

很难说，胡塞尔和雅斯贝斯在世界哲学这一主题上是两个直接竞争的理论模型。毋宁说，它们各自描绘了世界哲学的某些方面；同时，两者都给世界哲学盖上了“永恒哲学”（*philosophia perennis*）的印章。雅斯贝斯拒绝把世界哲学理解作为普遍科学的哲学的拓展，胡塞尔也反衬出雅斯贝斯进入世界哲学史时的含混与游移不定。本文将在当下的解释学处境中，整理和系统化胡塞尔和雅斯贝斯所提供的世界哲学之框架，最后在与这一框架的比照中，展示张祥龙先生在 20 世纪 90 年代就开始的方法论探索所具有的标志性意义。

一、胡塞尔如何设想“世界哲学”

很容易想象，在一些理论家的眼中，胡塞尔被看作是一种跨文化哲学中的基础主义（*Fundamentalismus*），

^① See Paola Ricci Sindoni, “Teleology and Philosophical Historiography: Husserl and Jaspers”, *The Teleologies in Husserlian Phenomenology, Analecta Husserliana*, Vol. 10, ed. by A. T. Tymieniecka, Dordrecht: Springer, 1979, pp. 281-282.

而且是没有撇清欧洲中心主义的坏的基础主义。^① 无疑，胡塞尔是基础主义者，更准确地说，胡塞尔是哲学的基础主义者。不过，区别于一般的文化基础主义者，胡塞尔虽然承认哲学根植于公元前 6 世纪的希腊城邦，被这种特别的前哲学的生活世界所触发，但他并不认为哲学是一种文化产物，而是一种态度的转换。^② 正如胡塞尔一贯的立场，哲学是一次在希腊发生的“突破”。^③ 根据《欧洲科学的危机与超越论现象学》，与哲学相关的毋宁是超越论现象学的本质、一种本质的自觉、目的论的自觉，这一点优先于历史的、具体的、偶然的经验发生，因此优先于某一种特定的文化形态。换言之，希腊只是哲学在经验上偶然的“诞生地”（Hua 6, 321），并不是希腊使得哲学发生。正如，几何学扎根于希腊世界，但并不是希腊文化创生的，它还依赖几何学家的“第一次的创造活动”（schöpferische Aktivität; Hua 6, 367），一种特别的精神成就。因此，胡塞尔的哲学基础主义意味着哲学与文化是异质性的，各有其本质。用米蒂纳（Timo Miettinen）的话说：“理论的理念性的出现，不仅带来一类新的文化对象，而且也带来了一种全新的创造的视域。”^④ 在胡塞尔看来，作为理论态度的哲学超越了具体文化，无法因果地产生于或者被消解在具体文化的意义关联之中。甚至在贝奈特（Rudolf Bernet）看来，哲学就像宇航员一样，可以降落在任何合适的土壤上将自己再领地化。^⑤ 从这一视角出发，超越论现象学本身天然地蕴涵着朝向超文化的“世界哲学”的可能。

在对生活世界的结构分析中，胡塞尔特别指出这样一种主体生活的先天结构：在我的世界视域中我具有世界，那么我并不是只是具有事实的、有限的与视域相关的世界，而是也具有无限地可构成的世界，这个世界是作为在无限可能性的有限空间中的可能经验——无限中的未知。（Hua 39, 56–57）胡塞尔强调，这样的世界结构本身说明了，任何在交往的可能性中发生的变化都作为可能性存在于这一个结构之中，在交往中的主体所具有的不同的世界，都能在主体的相互关系中实现一种“同一性的综合”，即关于“同一个世界的各种显现”的综合。（Hua 39, 56–57）

这一综合的结构本身就是我的世界结构，胡塞尔强调：“我所说的真的东西，我能追求的这种真的东西，都预设了我的世界视域，我的世界统觉（Weltapperzeption），世界统觉意味着其他人的世界统觉与我的世界统觉是同一个统一体。”（Hua 39, 160）我的世界统觉也提供给我一个由可信且熟悉的东西构成的宇宙，因此我的世界是无限的，包含全部我可经验的东西。这些都是以类型化的熟识与否，即在预先的统觉意义中进入到我的经验中的。那么，与我的类型统觉不符的东西就被经验为陌生的。我的周遭世界（Umwelt）也总是包含着陌生性，亲熟与陌生的差异并不是偶然的区分，而是“每个世界的稳固结构”。（Hua 15, 431）

胡塞尔特别强调，同一个世界的统觉及其本质的亲熟与陌生之别就是世界的本体论。它提供了全部经验的基底，即主体任何可能的经验都是关于这一世界的。这一世界“对在交往中的人和各种人性而言是作为同一个被构成的，并且就算经验可以在单个主体和主体相互间出现各种接错或者补充性的扩展”，这一世界也是颠扑不破的同一个。它具有“无条件的必然性和普遍性”，对任何“不连贯的、可能的现实性”也是有效的。（Hua 39, 56–57）在交互主体性理论中揭示的这种“同一世界”理论，为中国人的世界、印度人的世界、德国人的世界等不同的文化概念提供了普遍基础。我的世界总是这样那样的民族—历史—文化之世界中的一种。

主体的周遭世界不只是感知中呈现的时空世界，还是一种民族的周遭世界（völkische Umwelt）。

① 游淙祺从瓦登菲尔斯（Bernhard Waldenfels）的立场出发，认为胡塞尔没有摆脱欧洲中心主义影响。胡塞尔坚持一种奠基的理念（Grundlegungsidee），并且认为“理性”所发现的“同一个世界”这一事实为一个普遍秩序提供了基础，超越任何文化和历史，因此是非常典型的“欧洲”的哲学普遍主义的观点。（See Chung-Chi Yu, *Life-world and Cultural Difference: Husserl, Schutz, and Waldenfels*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019, S. 162.）

② See Klaus Held, “Husserl und Griechen”, *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 22, Freiburg: Alber Verlag, 1989, S. 142–146.

③ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Dordrecht: Springer, 1993, S. 321. 下文涉及《胡塞尔全集》之处均依惯例简略为 Hua，并以卷数加页码的方式夹注于文中。

④ Timo Miettinen, “Husserl and Europe”, *Routledge Handbook of Philosophy and Europe*, ed. by Darian Meacham & Nicolas de Warren, London: Routledge, 2021, p. 78.

⑤ Rudolf Bernet, “Was ist deutsche Philosophie”, *Husserl und deutscher Idealismus*, ed. by F. Fabianelli & S. Luft, Dordrecht: Springer, 2014. pp. 26–27.

胡塞尔指出：“人之为人总是一种‘人性’中的成员，即一个特定意义上的民族的成员。”（Hua 39, 344）这样的民族世界中包含了各种实体（Realitäten）。在人们的共同生活和相互影响中、在代际的传承中，这些实体获得其存在意义（Seinsinn）。胡塞尔举例，如果他在中国看到一个建筑，他无从判断建筑是庙宇还是国家机构。这是他缺失对这一民族世界中实体之存在意义的理解所导致的。胡塞尔认为，这样的实体与时空中的物一样，构成每个主体的周遭世界。更重要的是，这种实体具体且直接地对民族中的每个个体都是有效的。（Hua 39, 345）胡塞尔的“周遭世界”理论本身就是跨文化的，跨文化性与包含陌生与亲熟的周遭世界中的开放的类型性统觉本质地关联在一起。胡塞尔讲：“在人之生活过程中，也在人的生活的必然的共同体化（Vergemeinschaftung）过程中，世界从常新的统觉出发创生出不断被信赖的意义，不断更新着自身规定的意义。”（Hua 39, 163）共同体化是在同一个世界基础上的无限构成，它在陌生和亲熟的交融中不断提升。

提升至何种限度？按照贝奈特对胡塞尔的解读，人类的共同体化将共同的生活世界提升到“地球”（Erde）的层次，这意味着对周遭世界的所属文化领地进行去领地化。那时，哲学不是随着文化领地消失而不再了，而是从“太空”来对地球进行观察。^①换言之，胡塞尔认为“人的生活的必然的共同体化”会真正促使一种有内容的“世界哲学”的意义构成，各种跨文化的交流和理解的结果将为“世界哲学”的生成提供可能；“世界哲学”意味着对具体的周遭世界及其文化类型的普遍化努力，一种哲学的“理论化”。在必然的共同体化之下，超出跨文化理解层面的统觉－理解活动，进入到一种关于整个人类之人性的一般哲学化，这是一种依赖于理论态度达成的“普遍的世界知识”（universale Weltkenntnis）。

在胡塞尔那里，共同体化的过程不是没有目标，它依赖于“神的唯一性”这一理念。在胡塞尔看来，“神”是与人之一般的相关项（Korrelat），是每个真实的乃至想象的人的相关项，也是唯一的同一个世界的相关项。“唯一的神”在胡塞尔那里被等同于人性、等同于人的世界性（Hua 39, 164 – 166），因此胡塞尔也把“唯一的神”称作是“绝对的普遍的人的伦理”。胡塞尔强调：“普遍的伦理与宗教明显只是纯粹的形式，抽象地在它们的普遍一般性中，并且在人与之周遭世界的具体化中，通常是保持着一种未被规定的开放。”（Hua 39, 166）而这一未被规定性就成了留给哲学家的任务，即我们这里认为的世界哲学的任务。在胡塞尔看来，通往这样的世界－神的道路可以分为两条，一条当然是在历史中的“启示”（Offenbarung）——通过历史中的人物（Stifter）对这一普遍人性的创造——这一点直接指向雅斯贝斯指出的轴心时代，另外一条道路则是哲学。在胡塞尔看来，哲学这种普遍世界知识是非历史的，它是突入到历史中的（Einbrechendes）。因为它作为普遍知识指向唯一的神和唯一的人性，它就其自身而言是神学的（eo ipso theologisch），但是哲学这条道路并不了解启示，也不以启示为前提条件，因此哲学又是无神论的（atheistisch）。胡塞尔说：“因此，如果这样的一种科学确乎引向了神，那么它的神之路似乎就是无神论之神之道路了，正如无神论通往真正的无条件的普遍人性一样，这种人性被理解为那种超民族的，超历史的规范化的基底，所规范的是真正人性造就的超时间的超经验的东西。”（Hua 39, 167）

在胡塞尔看来，通过哲学的“科学性”理论地来实现对同一个世界的普遍知识，即关于人性的普遍规定，既是哲学的原初意涵，也是哲学共同体当下的任务。“哲学共同体是这种普遍兴趣的承载者，并且每个哲学家都在他的部分来实现这种兴趣，通过他的特定任务，他服务于这种普遍的认识，合理地给自己提出这种任务。”（Hua 39, 165）在胡塞尔看来，哲学意味着“一种自主的知识的突破，一种通过这种知识激发的新型的普遍的对实践的规范化（Normierung）的突破”（Hua 39, 167），这一点当然不受限于哲学家本身所属的文化世界。从胡塞尔的思路来看，如果哲学在希腊城邦取得如欧洲哲学这样的一种有连续性的文化形式，那么在未来“世界哲学”就将是哲学家的内在要求，必然要随着人类的共同体化加深，获得更加普遍的文化形式。世界哲学必定走向对普遍人性的新的科学规定，走向人类根据普遍伦理自觉加之于自身的实践新规范。

① Rudolf Bernet, “Was ist deutsche Philosophie”, pp. 26 – 27.

二、雅斯贝斯 – 世界哲学的逻辑结构

雅斯贝斯在其晚年明确提出了“世界哲学”概念。自 1937 年开始，雅斯贝斯读了大量印度哲学与中国哲学的材料，这些新材料给其带来很大冲击^①。雅斯贝斯希望把中国、印度等哲学思想容纳到一个统一的哲学视域之中。从 1941 年开始，雅斯贝斯甚至把世界哲学史的写作当作是自己毕生工作的总结。^② 他晚年所有哲学史方面的著作都归属于世界哲学史这一庞大的规划，可见哲学史对雅斯贝斯的特别意义。对世界哲学史而言，一种来临中的“世界哲学”是无法回避的理念，^③ 它表达的是一种在个体身上发生的不同思想传统的理性交往所呈现的统一性。

这一统一性何以可能呢？在胡塞尔那里，“同一个世界”是世界哲学之普遍性视角的根本保证。而雅斯贝斯将统一性的哲学根据交给他的大全论（*Periechontologie*）体系。在雅斯贝斯的晚期思想中有两条平行轨道，一条是哲学逻辑，另一条就是世界哲学史。正如利诺弗纳（Andreas Rinofner）指出的：“雅斯贝斯从一开始就认为，要在哲学逻辑之侧面并且与哲学逻辑一道，推动哲学的世界史计划，这是必须的。”^④ 《哲学逻辑》是关于大全论的系统研究，它保证了这样一种空间，在其中，真理和存在对人来说都成为当下的，这一空间给可以设想的、最广泛意义上的交流提供了场域。^⑤ 而哲学史——在雅斯贝斯眼中哲学史一定是世界史——则是“对历史上出现的哲学内容的表达”，实际上是哲学思考本身的各种进路，这些哲学内容之间的关系绝不像看起来的那样前后有序（*Nacheinander*），实际上更重要的是它们之间的交融（*Ineinander*）^⑥，这种交融性就发生在大全论提供的空间之中。

根据利诺弗纳的重构，雅斯贝斯把大全论理解为“开放的”（*offenhaltend*）系统，这一系统的特点是保持着普遍的“立足点之灵活性”（*Standpunktsbeweglichkeit*）。^⑦ 不难理解，立足点的灵活性表明，就哲学史进行的哲学活动不受到哲学家所在传统的具体限制。由此，大全论可以给哲学的历史反思提供自由空间，所有的样态、内容和方法论构想都居于其中，并能够以它们本己的方式得到思考。大全论就意味着这样一种统域（*das Umgreifende*）：在其中，“原则上任意一种哲学立场都能就其自身的前提和要求，实际地得到恰当对待”^⑧。因此，大全论是普遍的哲学史自身的可能性条件。正如萨尼尔（Hans Saner）在《世界哲学史：导论》的编者前言中指出的，雅斯贝斯尝试进行一种“多面的历史写作”（*poly – aspektische Geschichtsschreibung*）^⑨。多面意味着一种去中心化的哲学对话的活动，去中心化并不意味着哲学活动之间是毫无关系的游离与碰撞，因为在不同的哲学之间存在着“共同关联点”（*gemeinsamer Bezugspunkt*），它们处在一个统域之中。^⑩

大全只是纯粹的理论设定吗？它为什么能够提供支持比较哲学研究的最大空间呢？在萨尼尔整理的“世界哲学史第二卷：历史的内容；导论”这一部分手稿中，雅斯贝斯给出了答案。首先，哲学本身不是固定的知识，而是“内在行动，在这一内在的行动中人才生存地来到了自身”^⑪。换言之，

① See Ram Adhar Mall, “Interkulturelle Philosophie und deren Ansätze bei Jaspers”, *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*, hrsg. von Reiner Wiehl & Dominic Kaegi, Heidelberg: Winter Verlag, 1999, S. 160; 张汝伦：《走向世界哲学——从雅斯贝斯的观点看》，《文史哲》2008 年第 3 期。

② Karl Jaspers, *Philosophische Autobiografie*, München: Piper Verlag, 1984, S. 122.

③ See Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie: Einleitung*, München: Piper Verlag, 1982, S. 76.

④ Andreas Rinofner, “Periechontologie und Weltgeschichte der Philosophie”, *Karl Jaspers Philosophie auf dem Weg zur “Weltphilosophie”*, ed. by Leonard H. Ehrlich and Richard Wisser, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998, S. 55.

⑤ See Richard Wisser, “Projekt und Vision einer ‘Weltgeschichte der Philosophie’ und ‘Weltphilosophie’ als Folgen der ‘Grundverfassung’ von Karl Jaspers”, *Karl Jaspers Philosophie auf dem Weg zur “Weltphilosophie”*, S. 66.

⑥ See Karl Jaspers, “Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung”, *Karl Jaspers Philosophie auf dem Weg zur “Weltphilosophie”*, S. 12.

⑦ Andreas Rinofner, “Periechontologie und Weltgeschichte der Philosophie”, S. 57.

⑧ Ibid., S. 53.

⑨ Hans Saner, “Vorwort des Herausgebers”, *Weltgeschichte der Philosophie: Einleitung*, München: Piper Verlag, 1982, S. 6.

⑩ Karl Jaspers, “Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung”, S. 7.

⑪ Ibid., S. 10.

雅斯贝斯认为，哲学本质上是一种行动中、交往中的自身意识的生成。思想本身离不开对象化，即主体与客体的分裂（Spaltung），分裂表明两个起初在一起的东西被撕裂开。^① 没有二元的分裂，思想就是不可能的，哲学当然不例外。但是，哲学不同于科学，它并不沉陷在对象性之中，哲学不只在思考主体与客体，而且在这种思考中反思到更深远的统域。雅斯贝斯说：“哲学的事情是那统域，它尽管只是在对象那里才变得澄明（hellwerdend），但是它本身并不是对象。哲学是通过对对象的思考而在这统域的根基中实现无限地自身深化。”^② 在他看来，“在哲学思想中，必然持续发生的是从对所思对象的沉沦中的返回”^③。统域自身是对象性发生的条件，任何对象性的东西都有它在统域中的“真实的符号存在”。哲学的目标在对象性思考的同时返归统域，哲学反抗的是把对象当成是自在的纯粹对象，无视它在统域中的真实缘起。不难看到，“统域”与胡塞尔作为全部意义起源之视域的“生活世界”及其对客观主义的批判何其相似。正如胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中自然地进入到超越论现象学的目的论历史一样，雅斯贝斯将各种历史的哲学要素都通归指向那无可对象化的“统域整体”（das umgreifende Ganze）。不同的是，雅斯贝斯认为，全部哲学家都不应该按照编年史、更不应该按照目的论的方式被编排，他们每个人都首先作为个体，作为“存在之全体的反映”被理解，他们也作为对话者出现在开放的空间之中。^④ 在他看来，这就是世界哲学的一般前提。

雅斯贝斯的“世界哲学”更多的是一种先行的信念，这体现在他对欧洲哲学的批判态度之中。正如他的著名论断所指出的：“我们正走在这样一条从欧洲哲学的日落到世界哲学的黎明的道路上。”^⑤ 尽管“世界哲学”是来临中的，但它提供了更高的视角让我们审视欧洲哲学。雅斯贝斯有意识地反转了过往的欧洲哲学从自身出发的思维惯性。用欧洲的问题意识、思维和概念进入其它思想传统，不仅无法真正公平地对待其它的哲学传统，也无法让欧洲传统本身得到反省。在雅斯贝斯看来，“世界哲学”这一概念的效力就体现在，破除以往被无条件接受的欧洲哲学史叙事。例如，文德尔班的哲学史默许了从黑格尔到当下一直被认为是不言而喻的东西，“仿佛希腊、基督教、中世纪以及现代是一个个人所共知的整体”，似乎可以从原则上将它们区分开，并且加以对立。^⑥ 与之不同，雅斯贝斯试图从基本现象的角度提出基本问题（Grundfragen），尝试在世界历史的意义上将基本问题作为整体，而不是以某个传统为基础的问题作为基本问题。

那么，基本问题何以可能呢？难道问题本身不是在和具体的思想历史的关系中？这些问题的所问一旦被关联到普遍性，难道不会消融不见？雅斯贝斯承认，任何对基本现象的刻画和提问，都意味着提问者具有某种“精神性的诸整体理解”^⑦。问题是，这样的“某种”理解似乎不足以支持向其它别的样式的理解发问的合法根据，那么世界哲学史的观察者又如何能够提出一个有意义的基本问题呢？雅斯贝斯给出的答案是：观察者起码能够“通过对人的存在根基上的一些规定（Verfassung）”来提出基本问题，“从这一规定出发，我们所有人在各种不同的显现中看到并且经验到那同一个东西”^⑧。可以说，雅斯贝斯的哲学史观察，某种意义上践行了胡塞尔所讲的那种专属于哲学家的普遍兴趣，这些关乎人之存在的根本规定，当然是普遍人性的等价词。

尽管雅斯贝斯强调个体的哲学家在大全支撑的理性空间中对各种思想进行主题式的对比研究，但他不试图否认自己的思想在欧洲的传统之中，其《世界哲学史》也特别强调“哲学思考在事实上只能在它的历史关联中发生”^⑨。雅斯贝斯认为，如笛卡尔一样的大哲学家，他最激烈地反对旧哲学，

① 对分裂与关系差别的辨析，参见[德]汉斯·萨尼尔：《雅斯贝斯传》，张继武、倪梁康译，北京：商务印书馆，2022年，第93页。

② Karl Jaspers, “Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung”, S. 10.

③ Ibid., S. 10.

④ See Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, München: Piper Verlag, 2012, S. 29.

⑤ Karl Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München: R. Piper & Co. Verlag, 1951, S. 391.

⑥ Karl Jaspers, “Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung”, S. 8.

⑦ 笔者认为，这一含混的提法可以被认为是胡塞尔的文化方面的“周遭世界”概念。

⑧ Karl Jaspers, “Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung”, S. 9.

⑨ Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie: Einleitung*, S. 42.

但后来者并不认为他脱离了哲学的轨道^①；因此，雅斯贝斯的态度表达了这样一种立场：传统对我们的束缚远远超出了想象。对欧洲哲学中包含的惯性和偏见的克服，需要一种激烈的“世界哲学”的理念作为反剂。

根据利诺弗纳看法，以大全论为视野，雅斯贝斯的主张不能被理解为一种任意理解（*verstehen*）与接受（*akzeptieren*）的“解释学系统”，因为“大全论本身是普遍理解的空间，同时也是普遍批判的空间”^②。作为一种理论实践的哲学史写作，是饱含真理要求的。只不过雅斯贝斯强调，这一真理要求必须不归属于某个特定的哲学传统。就世界哲学史的写作而言，雅斯贝斯也承认他不得不对哲学的内容首先做出划分（*Einteilung*）；这种划分是来自传统的^③，包括但不限于印度的、中国的、希腊的哲学，宇宙论、神学、存在论，全部（世界、神）、人等。这样的区分（*Trennung*）已经造就了“前见”（*Vorgriff*）。这种划分只是对表面的前景（*Vordergrund*）的划分，也可能是不恰当的撕裂。雅斯贝斯乐观地认为，不恰当的分裂会在哲学史的写作活动中被克服，即在哲学这种内在行动中发现这些区块之间更深层的关联。因此，“世界哲学”对雅斯贝斯来说同样是一种引导性的理念，它尚未占有具体的结论，世界哲学史“期待着世界哲学的到来，也迎接着世界哲学的到来”^④。

三、对 照

非常醒目的是，雅斯贝斯的“世界哲学”构想比胡塞尔的更加主动和具有活力。雅斯贝斯不仅肯定了哲学间的交流是理解，更加强调“交流中的理解同时是斗争，而且是一种特别类型的斗争，它不是为了权利，不是某一方的胜利，而是为了双方都能获知的真理”^⑤。“斗争”这一说法建立在哲学交流之上，在相异者之间的交流的形式就是“斗争”，包括发问、反驳、驳斥，也包括质疑、倾听和坚持己见。因此，雅斯贝斯认为哲学意义上的交流是一种友爱的斗争（*liebender Kampf*）。通过斗争才能从各自的基本发问扩展到普遍的世界哲学。因此，其它的哲学不只是陌生者，而是被当作必要的对话者，并且是积极的对话者。在这种哲学史写作的背后，是受到永恒哲学召唤的、带有自我意识的寻找，这其中一方面是个体的生存论基础，另一方面是雅斯贝斯对“理性”概念的改造。从世界哲学的意义看，雅斯贝斯将一般化的理性、交往意愿和交往行动提升到人类共同体层面。

对胡塞尔而言，文化相对性根植于不同的文化世界，即不同的周遭世界的历史性发生以及它们的代际延续。他特别强调：“自然生活都是出自本己—家乡的—传统的生活”，“自然生活的经验与实践也是从传统中得到其规矩的。”（Hua 39, 342）这样的传统有它自身的“领地”。（Hua 39, 342）对我而言的陌生文化的实体，必然是另一个主体的亲熟文化的实体。没有什么文化的概念、内容、传统中的习俗等是无原初本己世界的。因此，不同领地中的原初产生的“思想”——雅斯贝斯意义上的自身作为“在世界中的人”的生存意识——一定依赖于它的本己世界才能得到理解，任何主体都是通过自身的本己世界来对陌生世界中的这些思想进行统觉式的后理解（*nachverstehen*）——与雅斯贝斯的生存式的本己化（*Aneignung*）也是类似的——并且想要彻底地理解一种陌己的文化，就必须走进这一世界的代际传承的历史性之中。然而，在胡塞尔的视角下，这种扎根于文化的思想不同于哲学，因为哲学是在历史中发生的非历史的科学态度。对这些有领地的文化进行哲学研究是可能的，但是反过来，通过具体文化的周遭世界来理解哲学是不可能的。这并不意味着哲学高于具体世界的周遭文化，只是意味着哲学具有无可替代的特别性。雅斯贝斯认为哲学与科学已经成为“张力至深的极点”^⑥，而胡塞尔认为哲学是一种特别的严格科学，这一点几乎是两者在奠基一种“世界哲学”概念时显现出的最根本差异。

① Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie: Einleitung*, S. 42.

② Andreas Rinofner, “Periechontologie und Weltgeschichte der Philosophie”, S. 54.

③ Karl Jaspers, “Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung”, S. 15.

④ See Karl Jaspers, “Nekrolog”, *Karl Jaspers Philosophie auf dem Weg zur “Weltphilosophie”*, S. 4.

⑤ Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie: Einleitung*, S. 74 – 75.

⑥ Karl Jaspers, “Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung”, S. 12.

对胡塞尔来说，“世界哲学”的概念是“哲学”的分析命题，哲学总是作为“世界哲学”对跨文化的理解 and 交流提供一种理念的规范性要求。对胡塞尔来说，跨文化理解是必然尊重历史性规定的领域，而世界哲学是必然要理论地理解（反思地超越）这种历史规定的领域。显然，可以想象的“世界哲学”的形成离不开一种“经验基础”（Erfahrungsboden；Hua 6, 104），即各个民族及其文化在“共同体化”的过程，越来越深入地进入到共历史的进程之中，但是哲学作为一条科学－神（绝对人性－伦理）的道路，已经先于任何共同体化而被哲学揭示，它的具体化应该体现在对人类层面的实践的规范性作用之中。作为理念的世界哲学应当自上而下地对历史发生－实践的跨文化交往的过程和结果进行规范。

雅斯贝斯认为，实际上有某种属于“人之存在的真理”^①，作为对这一真理的多面显示的世界哲学，是一种“整体图景”，这一图景“是作为一种昏暗的背景起作用的，它是一种促动的力量，但自身并不是清晰的”^②。雅斯贝斯甚至着力避免对这一内容进行进一步的规定，唯恐落入到某一种传统和哲学的限制之中，因此世界哲学史本身是“在各种图景和脉络的交织中展现的对整体的非直接的观看”^③。在雅斯贝斯看来，“通过这样的哲学思考，我们越过了许多观点和可能性，进入到一个自由的空间，一种漂浮（Schwebe），其中充实不可忽视地增长”^④。在这种状况中的哲学史追问不可避免地面临这样的问题：“在历史上存在着若干真正生成的统域吗？存在着哲学信念的多样的、相互排斥的不同起源吗？或者说它们全部围绕着一个原则呢？”^⑤ 雅斯贝斯干脆就在这样的不确定性中展开哲学史研究，尽管他设定了大全论的基础。雅斯贝斯把哲学定义为：“人在世界中的存在及其自身意识的生成的方式，以及人从这种意识出发生活在整体中的方式。”^⑥ 在这方面，雅斯贝斯的世界哲学理念更多地是理论家个体的内在实践，而胡塞尔则认为世界哲学必定意味着在共同体生活的交融中的社会乃至政治实践。

胡塞尔和雅斯贝斯对于不同的国家、民族、文化在必然的共同化进程中的状况有不同的感知。在胡塞尔那里，周遭世界中的“陌生的”东西对我来说并未直接被感知为有“威胁的”，“陌生性”导致“冲突”这一惯常的心理联结并未被真正触及。而在现实的跨文化交往中，与陌生文化的遭遇并不经常被经验为一种有益丰富，而是首先被经验为威胁。更令人沮丧的是，恰好在技术高度发展的文化空间中，宗教与规范的基础主义反倒在增加。这说明由科学、技术、消费和媒介带来的全球化过程并没有把人带向一体化，反而带向分化。从这一基本的事实出发，雅斯贝斯对交往意愿的强调就凸显了他本身促成世界哲学的实践意愿，而胡塞尔的世界哲学依赖的经验共同体化恐怕不容易达成。

四、反 思

雅斯贝斯经历了二战和与战后德国政治的决裂。在移居瑞士之后，他的哲学史计划承载了明确的政治实践意义。一个值得注意的现象是，胡塞尔和雅斯贝斯对“祖国”概念持完全不同的态度。胡塞尔对“祖国”（Vaterland）表现出相当的热忱，在对“亲熟世界”的刻画中，他反复确认了“祖国”的历史传统形成的领地的同一性。（Hua 39, 252, 270, 421）相比之下，雅斯贝斯则经历了这一概念的丧失。在写给自己的悼词中，雅斯贝斯说：“政治祖国的丧失让他陷入到无根状态。在这种失落中，人之存在的本原，还有与在德国以及散落在世界各地的友人间的友谊，以及对世界公民的梦想支持了他们夫妇。”^⑦ 对他来说，欧洲的传统这个时候剥去了不可拒绝的一面，成为他获得的“馈赠”

① Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie: Einleitung*, S. 143.

② Ibid., S. 140.

③ Ibid., S. 141.

④ Karl Jaspers, “Weltgeschichte der Philosophie – Zweites Buch: Geschichte der Gehalte: Einleitung”, S. 14.

⑤ Ibid., S. 14.

⑥ Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie: Einleitung*, S. 20.

⑦ Karl Jaspers, “Nekrolog”, S. 3–4.

的一部分^①。胡塞尔是哲学意义上的普世主义者，他同时紧密地与“德国”这样的周遭世界联系在一起。可以说，胡塞尔比较客观且自然地保留了传统的基本权力，雅斯贝斯则由于与传统的断裂而有意识地进入去传统的、去中心化的对世界哲学的构想。

胡塞尔和雅斯贝斯实际上都已经面对着这样一个严肃的问题：在一场通往“世界哲学”的运动中——如果这种运动是可能的且真实的——，那么“我们的”“传统的”究竟意味着什么？对这一点该持何种态度？在这一点，他们都不同于海德格尔。海德格尔认为，“西方－欧洲的哲学”这种说法在本质上是一种同语反复，因为哲学就其本质而言就是希腊的。^② 哲学与西方－欧洲是锁闭在一起的。胡塞尔认为，哲学扎根于希腊，它曾经塑造了欧洲，未来它可能与其它的地域和文化相结合，成为世界哲学。雅斯贝斯的立场更加激进，他认为哲学是一种人的存在方式，现在到了欧洲摆脱独占哲学的幻觉，进入普遍人性反思的时刻。

瓦登菲尔斯批评胡塞尔，认为胡塞尔天然地具有关乎人性的普遍性设想，而且这种设想“从自我出发，经过他人，最后终于总体性”^③，已经是一种不自觉地从小欧洲中心出发的看法。无独有偶，塞萨纳（Andreas Cesana）批评雅斯贝斯，认为他的世界哲学过于受到传统的“永恒哲学”的影响，因而接受了一个过分西方的思想模式^④。个体的哲学家从自己的生存理解出发，与“大哲学家”交流，最终归于真理的“永恒的一”。^⑤ 因此，无论胡塞尔还是雅斯贝斯，都试图建立一种超越具体文化的普遍的视角，这一视角都指向唯一的真理、神。这是典型的西方思维，二者对“世界哲学”的构想实质上是以这一绝对的维度为前提的。

在东方，张祥龙很早就意识到胡塞尔乃至雅斯贝斯思想中的这种西方定式^⑥，并且就比较哲学尝试了新的方法。在《海德格尔思想与中国天道》一书中，张祥龙与雅斯贝斯一样，反对哲学思考陷入到主客分离的层次，主张更深层次的构成性贡献——雅斯贝斯认为是“统域”。但是，张祥龙指出，对（比较的）哲学史文本解释敞开的是更加原初的视域，它“既不是纯客观的，也不是纯主观的，而是能引发出那不可事先测度而又合乎某种更本源的尺度的领会势态”，强调“得机得势地理解中西思想关系的本源视野”。^⑦ 这一本源视野既不把作为绝对理念的世界哲学预设为目的地，也不接受雅斯贝斯设想的人之存在的生存性真理，它甚至只是许诺了差异性和相似性，有意避免同一性与总体性。东西方思想毋宁像“两张有所叠加的航片”，哲学思考只是试图“引发”（ereignen）东西方各自的原初发生。张祥龙认为，在这种引发中，东西方思想将会发生一种原初共鸣，在终极视域的开启和交融中，主体、存在、整体性等“范畴束缚”被有意卸下，而传统的哲学划分如认识论、形而上学、伦理学等——雅斯贝斯觉得这种划分是困扰，但是将其作为解释学前件接受下来了——也被“消解”了。^⑧ 对于张祥龙来说，从各自的传统中回到各自的原初发生，再让这种原初发生带动与其它传统的原初发生的共鸣，才是一条既通往历史又通往未来的世界哲学之路。这条道路是一条受到海德格尔思想启发的道路，但是扬弃了海德格尔对本源之封闭性的遐想。

（责任编辑 行之）

① Karl Jaspers, “Nekrolog”, S. 4.

② Martin Heidegger, *Was ist Das – die Philosophie*, Pfullingen: Neske, 1956, S. 6f.

③ Chung – Chi Yu, *Life – world and Cultural Difference*; Husserl, Schutz, and Waldenfels, S. 175.

④ Andreas Cesana, “Karl Jaspers und die Herausforderung der interkulturellen Philosophie”, *Jahrbuch der Österreichischen Karl – Jaspers – Gesellschaft*, Bd. 13, 2000, S. 69 – 88, hier S. 85 – 86.

⑤ See Paola Ricci Sindoni, “Teleology and Philosophical Historiography: Husserl and Jaspers”, pp. 289 – 290.

⑥ See Xianglong Zhang, “Life – World and Higher Human Nature”, *Phenomenology of Interculturality and Life – World*, Phänomenologische Forschungen – Sonderband, Freiburg: Alber, 1998, S. 42 – 53.

⑦ 张祥龙：《海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年，第3、4页。

⑧ 同上，第3页。

破出存在：列维纳斯论身体

——物质性、感受性和超越性的三重交织

张荔君

【摘要】身体的地位在当代法国哲学中的地位得到逐步提升，列维纳斯从存在论的角度深入考察了身体的功能。在列维纳斯思想中，身体以物质性、感受性以及超越性为主要特征，这三重特性交织于其身体理论之中。身体的物质性表现为自身同一、自身凝聚以及对超越性的排除，身体的感受性由前期仅仅具有同一性扩展为兼具同一性与超越性。身体在其同一性中产生自身分裂，这种分裂体现在母性身体这一典型化的身体样式之中。母性身体的特点表现为在自身中“孕育他者”，因此，由外在性引发的超越便在身体内部被引发。列维纳斯后期极力探寻“别于存在”“破出存在”的方式，身体的这三重特征为主体如何从内部实现超越，从主体内部“破出存在”、实现主体的“内爆”提供了一种可能的解释方案。

【关键词】身体；物质性；感受性；超越性；母性

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)06-0081-08

作者简介：张荔君，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系博士后。

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

西方哲学主流传统认为人由灵魂（精神/思想）和身体这两部分构成，这一传统强调精神、思想而贬抑身体，精神意味着人的崇高性和超越性，身体则标志着人的动物性和有限性，身体总是遭到贬抑和排斥。身体被当作精神的负担，精神的攀升最终通过摆脱身体的有限性来克服身体的障碍。身体问题在当代法国哲学的语境中占据着重要的位置，并且与主体性问题密不可分，对身体的探讨构成了当代法国哲学探讨主体性的独特视角，身体的哲学地位经过当代法国哲学的重新诠释也得以愈加凸显。对身体的重视构成受胡塞尔、海德格尔影响下法国哲学发展的重要一环，也构成列维纳斯思想的核心问题之一。在列维纳斯看来，身体既是内在性或享受实现的场所，也是形而上学的超越运动^①得以进行的基础。理查德·科亨（Richard Cohen）曾在《别于存在》^②的英译本导言中指出：列维纳斯的伦理回归到主体内在的感受性，回归到自我牺牲的、替代的主体，因此超越更深地根植于身体之中。^③ 本文拟通过物质性、感受性和超越性这三重特征对列维纳斯的身体观进行阐释，对这三重特征在身体问题上的交织进行说明，并以身体问题为示例来探讨列维纳斯“破出存在”（dés-inter-essement）的思想意图及可能的实现方案。

① “形而上学的超越”表示主体“向绝对他者的超越”，超越并不是否定，而是与无限他者构成一种并不进行同一化的“关系”，既维持主体的内在性又维持他者的绝对差异性。因此就超越运动的方向而言，形而上学的超越是“向上的”，朝向绝对他者的；从超越关系的两端，即主体和他者而言，二者的地位是“不对称”的，他者高于主体，因此二者之间的关系也是“不对称”的，关系的不对称性保证了超越运动的单向性。（参见[法]列维纳斯：《总体与无限》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第一部分第一章。）

② Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1974. 本文将该书名译为《别于存在或超越去在》（简称《别于存在》），伍晓明译为《另外于是，或在超过是其所是之处》（北京：北京大学出版社，2019年），下文简称《另外于是》。

③ Cf. Richard Cohen, “Forward”, *Lévinas, Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1988, p. xii.

一、物质性与安置：身体的同一性与享受之延迟

身体与主体的主体性、主体的诞生相关联。主体的诞生通过安置（position）而发生，也就是通过身体的在此（ici）占据空间、通过身体以拥有位置（avoir lieu）而发生。身体安放于“此”，这个在此的“位置”（lieu）并不是一种客观空间或几何学意义上的空间，而是作为开端的事件，身体的“此”就是安置这一行为实现的事件。安置（position）意味着存在者从有（il y a）的匿名性中自身凝聚，身体通过定位“在匿名存在中的爆发”^①并以自身为出发点。因此，身体首先并不是一个容器或者功能体，而是作为开端的行动和事件。列维纳斯指出，将身体当作事件，并不是将身体看作安置的工具或象征，而是将它看作安置本身，“通过身体完成了从事件向存在者的脱变（la mue）”^②。身体的安置作为开端的事件标志着一个存在者的诞生，即主体的诞生。可以看到，存在者的首要特点就在于通过身体而获取自身，列维纳斯称为“固守于（s'occuper）自身”^③或“凝结于自身”^④，这意味着存在者被束缚于其自身之同一性，这种固守于自身的方式即主体的“物质性”（la matérialité）^⑤。鲁道夫·卡林（Rodolphe Calin）更进一步指出，身体能实现安置正是由于它的物质性，物质性使身体具有“重量”。^⑥

身体的“安置”使主体的诞生这一事件得以实现，然而作为开端事件的发生是瞬间性的，主体生存的维持无法得到充分地展示。因此，事件仅仅是生存论分析的第一步，还不足以说明主体的存在结构和存在方式。这就需要过渡到《总体与无限》（1961）阶段的相关分析中：“物质性”所表现的自身束缚和自身同一过渡为关于“内在性”（intériorité）的具体存在结构的分析，列维纳斯将这个结构的特点凝练为“享受”所具有的“感受性”（sensibilité）。“享受”意味着存在者诞生后的具体生存方式，其主要特点表现为对他异性的吸收，意味着将其所享用的各种对象转化为同一。“享受”的运作是一种“需要-满足”的模式：需要源于缺乏，它寻求填补自身缺乏的对象，比如享用食物、睡眠、晒太阳等日常生活内容，它们都因缺乏而能够通过“享受”活动得以满足。^⑦感受性还意味着当下在此，进一步加强“固守于自身”的身体安置，“我是我自身，我在这里，我在家，我是居住，我是在世界中的内在”^⑧的这种自身同一，享受最终回返自身，即返回到主体内在性的生存，身体在享受的回返运动中不断自身凝结。

在“需要-满足”的模式中，需要具有某种两可性：一方面需要意味着依赖，对赖以生存的物质的性或元素的依赖；另一方面需要的满足具有不确定性：满足需要之物（饥饿所需要的食物、口渴需要的水等）对于需要而言是外在的，属于与自身不同的相对他者。为了自身的满足能够维持，自我就必须世界中通过一系列的家政活动（占有、劳动、居住等）延长满足，以克服满足需要的不确定性，需要因此同时包含着对不确定性的克服。“享受”活动通过身体进行，需要的两可性即身体的两可性：身体是对物质性或元素的依赖，同时是对不确定性的克服。身体一方面表现为对物质性的依赖，同一化运动进行的场所，同一化运动的中心；另一方面，为了克服需要之满足的不确定性，身体又是占有、劳动等一系列活动得以进行的基础，通过承担一系列的家政活动，身体保证需要能够得到延迟的满足，并以此为基础克服存在者诞生于其中的有的匿名性，而将自身保持为在世界之中存在

① Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 2013, p. 105.

② Ibid., p. 105.

③ Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 36.

④ Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 104.

⑤ Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 36.

⑥ Cf. Rodolphe Calin, “Le corps de la responsabilité, sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas”, *Les études philosophiques*, 2006 (03), p. 300.

⑦ 参见[法]列维纳斯：《总体与无限》，第4页。“我能够‘享用’这些实在之物，很大程度上，还能够用它们来满足我自己，好像它们只是我的缺乏之物。因此，它们的他异性就被吸收在我的同一性之中。”

⑧ 同上，第119页。

的个体，即保持为同一。然而，对需要及身体的这种两可性阐释为存在者存在的不稳定性留下了空间：由于维持存在者生存的物质性或元素来自于世界，它们相对于存在者而言是外在的，因此会产生这些元素的缺失或为了生存而争夺的情况，而克服这一问题的办法仅仅是通过一系列的家政活动。从时间性的角度而言，这种克服的方式是将需要延迟，以身体在世界之中不断地劳作和活动来抵御将来的不确定。这一解决办法实际上是不断地推迟不确定性，而并非真正地解决和面对不确定性。

可见，身体承担着两重功能：第一，身体通过安置，作为开端这一事件实现主体的诞生；第二，身体承担着主体生存，可以分为两个方面，即身体承担着主体的同一化的具体活动，将主体维持为“持守于自身”的内在性；为了保存生存、延迟满足而建立起家，通过一系列家政活动实现对世界的占有。如果说通过身体的“安置”实现存在者的诞生这个事件是准备性的阶段，那么享受带来的占有将存在者安置于家中，这便是身体的同一化活动在世界之中的具体实现。^①换言之，列维纳斯通过对身体的安置和享受进行的分析表明了主体纯粹内在性的生存方式，身体在具体生存活动中承担着积极的作用，也是建立内在性的关节点。内在性的建立是为了给超越性提供基础，是通向他者的超越运动的准备阶段。然而，通过上述分析可以看到，在内在性的生存之中，身体似乎并没有为形而上学的超越留下空间，也无法解决将来之不确定性的问题。

身体仅仅为内在性的生存提供了解释，而并未为超越性留下空间，这种理解在列维纳斯更为早期的思想中已经可以窥见。早在1934年，列维纳斯在法国的《精神》杂志中发表了一篇题为《对希特勒主义哲学的反思》^②的文章。在这篇文章中，列维纳斯指出由于西方哲学本身的缺陷，希特勒主义式的悲剧不可避免。在他看来，西方哲学的缺陷在于其主流思想将人与其肉身割裂开来，自苏格拉底开始就将身体看成是牢笼、枷锁，禁锢着人的灵魂：“身体像苏格拉底在雅典牢狱中戴着的锁链一样重压在哲学家的身上……身体是障碍。它阻碍着精神的自由冲动，它把精神又带回到尘世的条件中。但是作为障碍，它是要被克服的。”^③人系缚于身体，并且因为系缚于身体而没有逃避自己的权利，“身体不仅是把我们与不可改变的物质世界联系起来的快乐或痛苦的偶然物，它对自我的附着以其附着自身而宝贵。没人能够避免这种附着”^④，然而西方精神不愿意承认这种身体性的重要性。希特勒主义正是利用了这一点，将种族、血统等生物学观念混入其中，最终造成极端的种族主义屠杀。克里斯蒂安·西奥坎（Cristian Ciocan）指出，列维纳斯正是在这个时期开始形成关于身体的思想，他开始将人的身体看作是一种“依附/黏着”（attachement），“身体提供了一种体验，它使人依附在自己的位置上却又无法使其脱离”^⑤，人之存在的根基就是以身体的方式黏着于这个世界，因此人的身体性阻止一切超越的运动。^⑥可见，在列维纳斯此时的理解中，人以身体的方式被固定于世界之中。身体使得人的存在有了支撑点，为人的具体生存活动的展开的提供了空间，因此为内在性的生存提供了积极的描述，同时内在性的建立构成超越的必要环节。但是，这种内在性的生存以自我保存为基础，它的运作方式即同一化，而同一化又意味着对超越的抵抗。更进一步，人被固定于身体产生了某种悖论式的影响：身体是内在性生存的基础，而内在性的生存一方面构成超越的前提，另一方面却由于其同一化运作的要求而抵抗着超越运动。这种理解延续到《总体与无限》之中，甚至到了《别于存在》中也依然能看到他对这种理解的坚持。

在写给戴维森教授的信（发表于1990年）中，列维纳斯坦言，在《对希特勒主义哲学的反思》一文中，他确信西方“野蛮的根源在于根本的恶的本质可能性，而这种可能性处于为了存在而操心

① 参见[法]列维纳斯：《总体与无限》，第119页，第92页。

② Levinas, “Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme”, *Les imprévus de l'histoire*, Paris: Fata Morgana, 1994, pp. 23-33. 中译版参见[法]列维纳斯：《对希特勒主义哲学的反思》，范民译，朱刚校，《西北人文科学评论》2010年第1期，第52-57页；[法]列维纳斯：《关于希特勒主义哲学的几个反思》，邓刚译，《法兰西思想评论》2011年，第326-335页。本文引文参照范民译本。

③ [法]列维纳斯：《对希特勒主义哲学的反思》，第54页。

④ 同上，第55页。

⑤ Cristian Ciocan, “Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas”, *Les études philosophiques*, 2013 (2), p. 204.

⑥ Ibid., p. 205.

的此在的本体论之中”^①，这预示着列维纳斯对存在论和西方传统理解的基调，也解释了为何他一直寻求超越，甚至寻求“别于存在”“破出存在”的可能性。问题在于，身体真的无法为形而上学的超越提供某种说明吗？“破出存在”的可能性难道无法在其身体理论中找到突破口吗？

二、感受性的二重性与母性身体

1965 年的《意向性与感觉》^② 一文中，列维纳斯通过对胡塞尔的分析引出他自己关于身体的看法，他指出，身体既是表象的中心点和零点，它同时逾越出这个零点。换言之，身体既是进行构造的出发点和中心，同时已经内在于其所构造的世界，并由此能够“面对着”世界。这样的身体不仅“在世界之中”，“同时面对着世界并先于世界，并且抵抗着结构的的同时性”^③。列维纳斯开始使用“历时性”（diachronie）概念，这一概念在其后期思想中处于核心地位。列维纳斯在这篇文章中还指出，主体的终极秘密在于这种与结构的的同时性不同的“历时性”，“历时性比结构的的同时性更为强大”^④。“历时性”意味着非同时性、非同一化，不与自身等同，通过这个概念，列维纳斯将他异性的因素引入到身体的建构之中。尽管列维纳斯并未在这篇文章中进行详细阐释，但这个概念的引入表明了身体的建构中存在着裂隙，而这种裂隙为其后期思想的发展进行预演。然而，这种裂隙是如何可能的？它在身体问题中又是如何表现的？

阿尔特兹 - 阿尔贝拉（Altez - Albela）考察了身体在列维纳斯不同阶段思想中的功能，她指出，在《从实存到实存者》这个阶段，身体是“意识的降临”或主体的实体化的第一个场所（即“安置”这一事件），身体是关于“此处”的现象学经验。感受性被列维纳斯阐释为走出匿名性（即出离有）的因素，这与列维纳斯整个“超越性的计划”是相吻合的。她还强调，在列维纳斯的早期作品中，尽管身体承载着“作为超越的事件”的功能，但身体同时是固定住自身的基础。身体作为实体化的场所向自身回缩，受到存在和世界的限制，身体一方面是有限的，但同时承载着超越。^⑤ 然而，在前述讨论中可以看到，身体尽管承担着主体诞生并维持主体生存的功能，但主体的整个生存结构是一种同一化的运作，这种运作之中缺乏进行超越的动力。那么，作为这种结构之基础的身体又如何能够承载“形而上学的超越”呢？

要回答上述问题，就要回到感受性这个关键性的概念。前文已表明，感受性是享受的特点，它的功能在于维持一个封闭内在的自我的生存。但是，感受性这个概念在列维纳斯思想后期具有新的含义。《别于存在》阶段，感受性从享受扩展为“易受伤害性”（vulnérabilité），扩展为“易受伤害性”的感受性在自我之中打开了一道缝隙，主体不再仅仅是自身同一的，其内部已经包含了差异。基于此，内在性就不再仅仅是一种迎接他异性的可能性，而是在其内部已经产生裂隙并为他异性留出了空间。感受性新增了“易受伤害性”这一义，这一义主要体现为“母性”身体，“易受伤害性”和“母性”意味着主体内在的痛苦和创伤，易受伤害意义上的身体表明主体内在受他异性侵扰，并在其同一性之先已经蕴含着向他者的敞开。这一变化带来的结果是：原本从外部而来的他人的诫命变成了“主体内在的沉默之声，它在同一的核心中震颤，并阻止同一安位于自身”^⑥。主体因此不再仅仅是封闭的内在性，而是由于其身体中的裂隙而蕴含了打破自身的倾向，因此也就具有了向他异性敞开的伦理倾向。如贝蒂娜·贝戈（Bettina Bergo）所言，列维纳斯“将感受性理解为向着他者的前自然的易受伤害性，以及被称为‘母性’的他者的内在控制……由于主体性是母性，分裂的主体性已经

① [法] 列维纳斯：《对希特勒主义哲学的反思》，第 57 页。

② Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 2001, pp. 201 - 225.

③ Ibid., p. 222.

④ Ibid., p. 222.

⑤ Cf. Fleurdeliz R. Altez - Albela, "The Body and Transcendence in Emmanuel Levinas' Phenomenological Ethics", *Kritike*, Vol. 5, 2011 (1), pp. 39 - 40.

⑥ Francis Guibal, "Commandement, anarchie, ambiguïté: La pratique philosophique de l'excès chez E. Levinas", *Archives de Philosophie*, 2006 (4), p. 557.

意味着伦理”。^① 基于此，为了达到其思想的伦理诉求，列维纳斯将人的存在置于“享受的内在性以及伦理的超越性之间对立的紧张之中”^②，这种对立的紧张体现在感受性的享受和“易受伤害性”这二重性的对立紧张之中。

列维纳斯在其后期思想中指出“人的身体性作为感受痛苦的可能性，作为易受病痛的感受性，作为在毫无遮掩的自我暴露中、在自己的皮肤中的忍痛受苦的本己性，作为易受伤害的感受性”^③。然而，感受性的痛苦这一义并不是在感受性扩展为易受伤害性的含义之后才存在的，在关于感受性之享受的分析中，已经可以窥见痛苦的端倪。列维纳斯在《别于存在》的注释中提示他早年曾对疲惫（fatigue）进行过分析。^④ 在其早期的分析中，存在（existence）的基本结构分为两种：一是存在（être），另一是拥有（avoir）。这个结构被称为“存在之努力”（conatus essendi）。只有在存在之努力中才会有“疲惫”，疲惫本质上是疲于存在；努力意味着挣脱出疲惫，从存在的匿名性中挣脱，但这种努力却又随时可能重新落回疲惫。疲惫和努力形成了“存在之努力”结构中的张力：努力意味着承担存在，而承担存在就意味着行动，存在者的存在即行动。^⑤ 然而，相对于存在的匿名性而言，努力构成的行动总是“滞后”的，这种滞后即疲惫感的来源。就时间性的角度而言，存在者的存在以时间性的“瞬间”之开端作为标志，瞬间之所以能够实现这种功能，是因为在瞬间中首先蕴含着“一个行动，通过这一行动，实存者获取自身”^⑥，每一瞬间都是一次行动的开始，即挣脱存在之匿名性的努力，瞬间的延续意味着作为开始的行动的不断重复。瞬间因此包含了一种悖论：瞬间是作为开端的存在者的一次性事件；但为了维持其存在，瞬间又必须不断地进行重复，不断地保持重新开始，否则就有重新落入匿名性的危险。这就表明存在者获得其存在的方式是一种延迟的方式，而为了维持其存在又必须克服这种自身延迟，克服匿名性的裹挟从而使得不断地开始成为可能。因此，在瞬间中实现的自身聚集总是滞后的，需要不断地重新开始才能维持自身之存在。^⑦ 这种延迟表明存在者在诞生之初通过努力挣脱匿名性，却又随时可能陷于疲惫所具有的痛苦。不仅如此，在享受活动中，身体性的活动仍然是“存在之努力”带来的劳累，身体的延续是衰老的过程，^⑧ 劳累和衰老都是享受之痛苦的表现，是对自身存在的疲乏（lassitude）。可以看到，享受不仅仅意味着快乐，还无处不透露着身体的疲惫，享受的快乐中隐含着身体痛苦的延迟和逼近。

身体性的存在即便在享受的快乐中也已经处于忍耐和痛苦之中，感受性之痛苦因此才有可能打断享受，在痛苦中自我撕裂，将自己献出去“为了他者”。^⑨ 身体中享受与易受伤害性的两重张力通过给主体带来痛苦而使主体不安，阻挠着自我在享受的满足中获得的快乐。然而，享受之满足对于痛苦而言又是不可或缺的，倘若没有享受的满足，痛苦也会失去意义，列维纳斯始终坚持享受“乃是包

① Bettina Bergo, “What is Levinas Doing? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Un-Conscious”, *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 38, No. 2, 2005, p. 131.

② Ibid., p. 136.

③ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 65-66; [法] 列维纳斯：《另外于是》，第132页，译文对照法文原文有改动。

④ Cf. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 69, note 39.

⑤ Levinas, *De l'existence à l'existant*, pp. 37-46.

⑥ Ibid., p. 111.

⑦ 卡林认为，列维纳斯这里关于“疲惫”的分析指出了身体的两可性：身体既是定位，又具有重量（物质性）。身体的原初运动是一种“疲惫”的开始，它一开始的自身延迟恰恰使它成为开始，开始意味着在不离开任何地方的前提下进入自身，因此才能如列维纳斯所说“发生在瞬间或瞬间之前”。（Cf. Rodolphe Calin, “Le corps de la responsabilité, sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas”, pp. 300-301.）

⑧ Cf. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 71.

⑨ Ibid., pp. 70-72. 列维纳斯擅长这种两可性的表达。在《别于存在》中，他通过痛苦、焦虑等各种情感状态来表示自我的分裂状态：“这种两可性是不确定的，因为它的‘明见性’仅仅在于它是一种痛苦的感发性……并不能从任何时间或空间中发现它的来源。我们不能说痛苦有着某种内在的或外在的来源。”贝戈认为，列维纳斯这种描述或许可为精神分析无法解决焦虑的起源这类问题提供了一种有益的思路。（Cf. Bettina Bergo, “What is Levinas Doing? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Un-Conscious”, p. 130.）

含在感受性及其作为向着他人暴露的易受伤害性中的为了他者的条件”^①。感受性的痛苦使享受成为给予的条件，并且能以其全部的内在性暴露于他者的面前，直至于将享受的内在性作为礼物完全许献给他者。这样，享受之内在性才可能“食人以食，衣人以衣，居人以居”，倾其所有给予他人。^②这样，享受的身体才能以其“血肉之躯”而为他者“出血”，而无论自己愿意与否都要“从那在完满的享受中品尝着面包的嘴里夺走满嘴的面包”^③。

这一分析的关键在于通过感受性向主体“前起源”之处的回归，从而追溯到主体前起源地受到他者影响的状态，追溯到先于诞生（*pré - naissance*）或自然之前（*pré - nature*）的状态，列维纳斯以“母性”（*maternité*）作为示例来阐述这种状态。^④列维纳斯将母性表述为“同者中的他异性”（*altérité - dans - le - même*），“他者孕育于同一之中”^⑤。主体因此被规定为“同中有异”者，被主体内在的痛苦所支配。母性这一概念的关键含义在于“孕育”（*gestation*），“孕育”表达出他者在主体之中并影响着主体的那种状态。母性身体的感受性是纯粹的忍痛苦和受折磨，即“母腹之呻吟”（*gémissement des entrailles*）。这是一种彻底的被动状态，在这种状态中只有“对于诸他者的应承”（*responsabilité*），一个直至于去替代他者的应承，一个既忍受折磨之结果，也忍受折磨本身的应承在进行表示，“甚至怀有/支撑着（*porter*）对于折磨者之折磨的应承”^⑥。列维纳斯指出，母性的这种特征表达出“易受伤害性的最终意义”^⑦，即感受性的彻底被动性。列维纳斯以母性身体来表示主体的肉身化（*incarnation*），即忍痛苦的感受性身体，“作为感受性的主体性，它的肉身化乃是有去无回的放弃，是母性，是那为了他者忍受痛苦的身体，是作为被动性并且否弃自身的身体，纯粹的忍受的身体”。^⑧换言之，如果享受的内在性意味着身体构成了主体存在之“结”（*nœud*），那么对于母性身体的分析则进一步表明主体的这个结“在被结到自己身上之前就被结到他人之上了”^⑨。这与通过享受来阐释身体有着明显的不同，但列维纳斯从没有放弃过前一种解释方案。在他看来，自我的肉身化意味着我的身体中有着“某种不可克服的模棱两可”：作为纯粹享受性的身体，通过自我满足而自得其乐，并通过自身生存之努力（*conatus*）去维持享受，这是身体的积极方面。然而，列维纳斯认为这样的身体“将自身肯定为动物”，他甚至毫不客气地指出享受的身体“乃是一条狗，它认出了回来占据其财物的尤利西斯竟然是自己的主人”^⑩，享受的身体最终是要被超越的。换言之，纯粹物质性和享受的身体是自我中心式的，尽管显示了存在者维持自身存在所进行的努力，但这种身体最终是要被否定的，它构成超越的阶梯。

如果说主体的建立是通过“安置”（*position*），即通过占据一个位置，通过居住占有而实现和维持，那么母性的身体则是通过“放倒/解除安置”（*déposition*）而朝向他人，以身体的安置和享受作为给予他人的礼物，主体才能以其“血肉之躯”为代价为他者“出血”。母性身体显示出主体在其内在的痛苦中孕育他人，以及奉献的无条件性和被动性。贝戈曾以拉康“莫比乌斯环”般的主体性来

① Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 93.; [法] 列维纳斯：《另外于是》，第182页，译文对照法文原文有改动。

② Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 97. 礼物（*don*）和给予（*donner*）之间存在词源的联系，列维纳斯以此表明感受性“只有作为给予才有意义”，但给予却并不表明任何的主动性，给予是被动的。礼物并不是赠与，而是被感受性之痛苦所夺走的，夺走以直接的方式“破坏”了享受的内在性，因此礼物是我满嘴的面包、我的全部享受。给予是被动性，是从我这里“夺走”的意义，因此“只有作为从自身之享受中去夺走才具有意义”。（Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 93.）

③ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 93.; [法] 列维纳斯：《另外于是》，第182页。

④ 列维纳斯曾指出，他将圣经中的 *Rakhamin* 一词翻译为“怜悯”，其中包含了 *Rekhem* 一词，即子宫。就像母性所具有的情感那样。贝戈也曾指出，“母性”使人联想到 *rehem* 一词，在犹太传统中，*rehem* 一词是仁慈（*mercy*）和子宫（*uterus*）的希伯来词源。（Cf. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Fata Morgana, 1972, p. 122, note 6; Bettina Bergo, “What is Levinas Doing? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Un-Conscious”, p. 141.）

⑤ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 85, p. 95.

⑥ Ibid., p. 95. “怀有”是“孕育”着他者之同一的另一种表达。

⑦ Ibid., p. 137.

⑧ Ibid., p. 100.; [法] 列维纳斯：《另外于是》，第194页，译文对照法文原文有改动。

⑨ Ibid., p. 96.; [法] 列维纳斯：《另外于是》，第188页。

⑩ Ibid., p. 100.; [法] 列维纳斯：《另外于是》，第194页，译文对照法文原文有改动。

类比母性的特点：“当一个人沿着环状带前进时，里面的东西出人意料地成了外面的东西”，“身体在其内在的感受性中向外开放，同时也体验到他的内在”。^① 母性身体这种奇特的悖谬为列维纳斯式的形而上学超越提供一种具体的可能方案。

三、破出存在：超越的方案与身体的内爆

列维纳斯哲学中，超越表示主体与绝对他者、他人的关系，超越是由“形而上学的欲望”引发的运动。“形而上学的欲望”不同于需要：“被以形而上学的方式欲望的他者不是像我吃的面包、我居住的国家、我欣赏的风景这样的‘他者’……形而上学的欲望则趋向完全别样的事物，趋向绝对他者。”^② 在列维纳斯看来，人们通常理解的欲望其实是需要，它本质上是渴望返回的“怀乡病”，而真正的欲望（形而上学的欲望）并不寻求也不可能寻求返回，形而上学的欲望不回头地走向绝对外在性。欲望的贫乏不能如需要那样被满足，在超越中，欲望者与所欲者之间的距离不但没有减少或取消，反而被不断地拉大。形而上学欲望的极致就是盲目地走向其所欲望者，即“为不可见者而死”^③。概言之，超越即朝向绝对他者的运动，这一运动的代价是对主体内在性的彻底放弃。

列维纳斯关于超越的方案主要有两种：一是超越由外在性激发，二是超越由内在性中的差异引发。前者主要见于《总体与无限》第三、四部分，主要通过他者的面容、爱欲关系、生育关系和子亲关系等进行讨论；后者比较复杂，在《别于存在》中主要通过感受性的拓展（“易受伤害性”“母性”）、无限之荣耀与主体之见证等方式来讨论超越如何发生。就身体问题的视角而言，爱欲、生育关系中的被爱者（女性）或儿子，“面对面”关系中的面容都是外在的，它们外在于我的身体而独立，都属于主体与外在性关系的例示。与之不同，就第二种超越方案而言，母性身体并不是外在于我的身体的另一具身体，而就是我的享受的身体，就是同一化的身体，母性身体中孕育的他人意味着身体从内部对其自身的权能和同一性进行瓦解。

列维纳斯后期通过突出身体的“历时性”，转向了第二种阐释方案。阿尔特兹－阿尔贝拉指出身体是列维纳斯思想的一个重要隐喻，身体问题提供了谈论超越的方式，即“通过主体所具有的内在性来解释超越”的方式。^④ 在阿尔贝拉看来，《总体与无限》中关于身体的例子其实已经可以实现存在论意义上的主体向“为了他人”的伦理主体的过渡，体现在第一种阐释方案的例示中，它们被阐释为与他者的关系原型，以“面容”所具有绝对外在性为前提。因此，阿尔贝拉猜测：列维纳斯通过面容而彰显他者的话语，这或许是因为这种方式比“对主体的否定”的方式要更好。^⑤ 如果说第二种方案中“他者孕育在同一之中”的母性身体是阿尔贝拉所谓的“对主体的否定”的方式，那么这种“否定”实际上将主体从其内在性中“解放”出来，从主体内在的差异中找到了超越的动力。因此，这样一种“否定”方式在积极的意义上指明了超越运动如何在主体之内发生，为既封闭又向他人敞开的主体提供了一条从自身出发离自身的通道。这也是《别于存在》阶段从第一种阐释方案过渡到第二种解释方案的原因。

需要指出的是，第二种方案并不意味着对第一种方案的全然放弃，这一点体现在身体的两重性之中。卡林以身体同时具有“重量”又是对主体的“解放”来重述这种两重性，并进一步指出列维纳斯式超越的真正含义正是在于“解放”：如果感受性是“在他者的超越性中被抓住”（即“母性”），那么“超越与肉身化是同义的，因此身体性的主体才能从自身中解放出来，从其存在的重量中解放出来”。^⑥ 这意味着主体的肉身化过程已经蕴含着他者的参与，也意味着这一过程已然蕴含着超越，

① Bettina Bergo, “What is Levinas Doing? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Un-Conscious”, p. 137. 黑体字为引者所加。

② [法] 列维纳斯：《总体与无限》，第4页。

③ 同上，第5页。

④ Cf. Fleurdeliz R. Altez – Albela, “The Body and Transcendence in Emmanuel Levinas’ Phenomenological Ethics”, pp. 44 – 45.

⑤ Ibid., p. 46.

⑥ Cf. Rodolphe Calin, “Le corps de la responsabilité, sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas”, p. 309.

因此肉身化之身体才有可能构成超越的条件。换言之，身体作为“超越的器官”具体地提供了超越进行的方式。用列维纳斯的话来说，身体的身体性“作为感受性本身”，“已经表示着存在之去在的一结 (nœud) 或一解 (dénouement)”^①。这意味着身体既是主体存在之“结”，是其实现自身存在的方式，又是出离存在、实现超越的“解”。存在之“结”即主体之肉身化，这种肉身化在“被系缚至我的身体之前就已经被系缚于他人了”^②，也就是说，就肉身化的过程而言，身体性的实存方式已经处在对他异性的参照之中。身体的安置即存在之“结”，当它作为易受伤害的母性身体而将自身许献给他人时，通过身体的安置建立的整个生存结构就被“放倒” (déposition)。放倒意味着“解除 - (身体占据的) 位置” (dé-position)，取消身体的安置，取消由于身体的安置所带来的世界中的一切所有物，乃至这个身体本身，即取消整个内在性。主体通过放倒自身才能真正地实现肉身化，感受性的身体成为“纯粹的给予”，^③ 最终，身体以彻底破出自身的方式成为实现超越的“解”。

母性的身体成为第二种阐释方案的例示，身体的“放倒”已经蕴含在“孕育着他者”的母性身体中，这一分析带来的意义在于：作为绝对外在性的他人对于主体而言是超越的，而通过母性身体回溯到主体“前起源”的处境中，列维纳斯发现了“他者孕育于同者”之中这一结构，这意味着主体在前起源之处已经是某种“同中有异者”。换言之，外在性已经内嵌到主体的发生之中，甚至先于主体性的建立。这使得主体内部发生某种断裂，主体不再与自身重合，不再是自身同一，而是“已被毫无保留地献出”。他异性在主体的内部找到一道缝隙，这道缝隙使得主体与他者的关系能在主体之内得到说明，因此，主体与他者的关系不再是“面对面”的处境，而是在主体前起源之处，他人原初的“萦怀” (obsession)^④ 的处境。这就为主体对他者的“替代”，主体对他人负有无可逃避之责任提供了阐释空间，也为列维纳斯“破出存在”思想指向提供了一条可能的实现路径。

四、结 语

在列维纳斯看来，西方哲学是“对内在性的认识”的传统，哲学成为这种“内在性本身”，哲学史便成了对“超越进行破坏的历史”。^⑤ 他的身体理论为主体如何实现超越，以及伦理关系如何通过超越性在主体内部具体地发生提供了一条可能的路径。身体展示出物质性、感受性与超越性的三重交织，感受性在享受的物质性与自身撕裂的超越性这两重特征之间来回摆动，这种摆动体现出列维纳斯式的身体性的辩证法，体现了列维纳斯从感受性主体的现象学走向伦理的超越性的挣扎。^⑥ 如果说在身体实现的享受之满足状态中，享受之凝聚标志着主体最初的一体性，那么母性身体标志着身体内部的分裂就意味着最初的一体性中蕴含的分裂。这构成了身体的两重性，身体一方面是实现主体凝聚、主体同一化的场所，另一方面也是主体内部撕裂从而进行超越的场所。在列维纳斯看来，分裂中蕴含的超越性比主体最初的一体性更加原初，真正主体性不再意味着自身同一，主体的生存不再意味着同一化的活动，而是意味着自身分裂中向他者的敞开以及向他者的超越。这为内在性如何爆破，从而为如何走出存在论提供了一条可能的路径。

(责任编辑 行之)

① Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 97. nœud 意味着“结”或“扣”，其动词意为打结；dénouement 为“解开结扣”的名词含义，列维纳斯通过这两个词的词源联系来表明主体不仅是存在的一个“扣”“结”，还是对这一“扣”“结”之“解”，主体为解开自身之“结”而进行的超越即为其“解”。(参见 [法] 列维纳斯：《另外于是》，第 188 页，第 37 页注释 4。)

② Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 96.

③ 佩雷 (Félix Perez) 指出感受性正是从享受转变为这种“纯粹的给予”，感受性作为享受的同时又因暴露于他者而被剥夺了其自身之享受，从而变成“纯粹的给予”。(Félix Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas: ce n'est pas moi, c'est l'autre*, Paris: L'Harmattan, 2001, p. 144.)

④ obsession 一般译为“困扰”“纠缠”，本文按《另外于是》中的译法译为“萦怀”，详细理由将在别处给出。

⑤ [法] 列维纳斯：《论来到观念的上帝》，王恒、王士盛译，北京：商务印书馆，2019 年，第 101、95 页。

⑥ Cf. Fleurbaey R. Altez - Albela, “The Body and Transcendence in Emmanuel Levinas' Phenomenological Ethics”, p. 47.

“从未克服”的挑战

——谢林哲学两个节点中的斯宾诺莎

王 丁

【摘要】 在德国唯心论产生的最初阶段，斯宾诺莎同时作为谢林与黑格尔哲学的典范影响了他们的体系建构方式，尤其是谢林的“同一哲学”。但谢林在继承斯宾诺莎的同时，也延续了斯宾诺莎那里无限者自身与特定无限者，即实体与属性之间关系未得澄清的疑难。这一疑难促成谢林晚期哲学对神与自由概念的重新思索。伴随着谢林最后的思索，在他眼里曾经作为体系本原的“实体”概念，就被转化为描述终极偶然性的“不可预思之在”，而这意味着德国唯心论对于斯宾诺莎的接受和处理最终的失败。

【关键词】 谢林；体系；斯宾诺莎；无限者

中图分类号：B516.34 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2023)06-0089-10

作者简介：王 丁，哲学博士，（济南 250100）山东大学哲学与社会发展学院教授、山东大学中国诠释学研究中心主任。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“谢林晚期哲学体系的双重视角重建及其影响史研究”（23CZX040）

在德国唯心论的发展历程中，或许没有人与斯宾诺莎的纠葛比谢林更深。诚如海德格尔所言：“倘若谢林根本上曾同一个体系斗争过，那这个体系就是斯宾诺莎的体系。并且倘若曾有某一位思想家曾看清了斯宾诺莎的真正错误，那么他就是谢林。”^① 不论谢林是否真的是在同斯宾诺莎“斗争”，必须承认斯宾诺莎对谢林的影响是整体性的：哲学的整体理解、阐述方式、体系构造的方式。这不禁让我们问：斯宾诺莎对谢林而言意味着什么？如果把海德格尔“谢林推动德意志观念论从内部超出其本己的基本立场”的判词^②，以及谢林的整个哲学生涯考虑在内，那么这个问题可进一步表达为：斯宾诺莎对于一种参与了德国唯心论的建构、又从其内部寻求克服和完结德国唯心论的哲学来说意味着什么？如果把由雅各比引发的泛神论之争，与斯宾诺莎哲学进入后康德哲学视野的思想脉络^③考虑在内，那么这个问题还可以表达为：斯宾诺莎对于整个德国唯心论，以及在其中已经蕴含的对它的扬弃和克服而言意味着什么？更进一步，如果把斯宾诺莎对于后唯心论哲学的影响考虑进来，还可以继续追问：从斯宾诺莎哲学出发来看，该如何理解整个德国唯心论运动？它是一种应对斯宾诺莎带来的挑战的不成功尝试吗？如果是，它所尝试的又是什么呢？

要事关宏旨地把握这些关系，就要从这样的节点切入：它既构成谢林哲学自身的重要节点，也构成德国唯心论发展历程的重要节点，与此同时，一种对斯宾诺莎的基础性理解也伴随着这个节点的内在要求进入这一思想运动，简言之，要寻找勾连出谢林-斯宾诺莎-德国唯心论这三者之整体性节点。在谢林那里，这样的节点有两个：一是在谢林开始批判费希特及整个主体性-批判哲学、以斯宾

① [德] 海德格尔：《谢林：论人类自由的本质》，王丁、李阳译，北京：商务印书馆，2018年，第69页。

② 同上，第7页。

③ See W. Jeaschke & A. Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*, München: Beck, 2012, S. 24.

诺莎哲学为“范型”构造“绝对同一性哲学”之际所标示的节点，二是谢林开始批判包括黑格尔在内的整个德国唯心论运动、以斯宾诺莎哲学为“肯定哲学”的先声之际所标示的节点。

笼统来看，第一个节点始于谢林致信黑格尔宣称自己已经成了一个“斯宾诺莎主义者”^①，它决定了德国唯心论的内在性大全一体体系框架以谢林－黑格尔的两种方案得到完成，在这一时期，谢林与黑格尔关于斯宾诺莎的评论是几乎类似的^②。因此，第一个节点所关涉的是谢林和黑格尔在面对费希特引发的先验（超越）主体性哲学内在困难之际，在体系建构中最为核心的超越性和内在性问题。第二个节点则由谢林独自开启，始于谢林从“世界时代”时期开始的对唯心论大全一体体系之内在性的批判，它所处理的是在前一个节点支配范围中本应得到解决的超越－内在性张力问题，这一问题在谢林对黑格尔的批判中再次“溢出”为存在与自由之间的张力问题。事实上，从谢林的角度看，相应于上述两个节点，可以说斯宾诺莎实际上以不同的面貌两次“进入”了德国唯心论，这两次“进入”的时机恰好也是谢林晚期哲学开启，以及德国唯心论内在“断裂”发生^③的缝隙。因此，理解斯宾诺莎－谢林－德国唯心论这两个作为三重体节点的意义，实则是理解在德国唯心论的演进中体系建构自身的疑难，进而才能理解斯宾诺莎何以需要“两次进入”德国唯心论。

一、“我已经成了斯宾诺莎主义者”

1795年谢林给黑格尔写了一封著名的信，说自己“最近已经成了斯宾诺莎主义者”，理由是“在我看来，一切哲学的最高本原是纯粹、绝对自我，这种自我……绝非以客体为条件，而是凭自由被设定”^④。谢林认为黑格尔会“对此惊讶”，因为斯宾诺莎哲学在基本结构上就与康德－费希特的先验哲学相对立。一方面，谢林认为斯宾诺莎哲学的起点是绝对的客体或者非我，而康德－费希特哲学起点是绝对自我；另一方面，在斯宾诺莎体系中，其实并没有作为先验哲学之成果、作为一个独立本原的“人类自我”的位置，斯宾诺莎更多地是希望消解这一本原，也就是通过引向一种“从永恒的立场看”，来消解从“人的立场看”引发的各种迷乱^⑤。但谢林认为，只消用一个无条件的、“凭自由”设定的“绝对自我”替换斯宾诺莎那里看似“非我”的本原，且同时坚持斯宾诺莎从“最高本原”出发、因而能够构造一种体系内在统一性的总体结构，那么批判－先验哲学的成果和康德之后哲学面临无法成为“科学”、无法建立统一性的僵局就会突破。在同一年出版的《论自我作为哲学的本原》一文中，谢林也相信自己能用这种方式拯救斯宾诺莎这条“死狗”：

在我看来，比起我们这个从一切可能体系的碎片拼凑起来、进而使得真哲学濒于死亡的所谓“教养”世界里那些还在苟延残喘、圈地自萌的体系，斯宾诺莎体系及其所有谬误，都更加值得重视……（那些体系）始终摇摆在天上和地下之间，它们缺乏深入一切知识之最终点的勇气。^⑥

在谢林看来，较之于其他任何事情，最不能容忍的是“一切知识之最终点”的缺乏，而这就是康德之后哲学无法成为“科学”的根本原因，所以“对纯粹理性进行批判的整条道路，不可能是也是作为科学的哲学的道路”^⑦。“作为科学的哲学”需要去探索一种较之于康德所确立的“统觉的先

① Schelling an Hegel, 4. 2. 1795, aus *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, S. 126.

② 黑格尔对斯宾诺莎的不同接受与转换情况，参见 Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 174 – 175.

③ 关于把谢林晚期哲学的发生理解为德国唯心论的一种“内在断裂”，参见 Thomas Buchheim, *Eins von Allem*, Hamburg: Felix Meiner, 1992, S. 22.

④ Schelling an Hegel, 4. 2. 1795.

⑤ Wolfgang Bartuschat, *Spinozas Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 2017, S. 400.

⑥ F. W. J. Schelling, *Historische – kritische Ausgabe*, Im Auftr. d. Schelling – Komm. d. Bayer. Akad. d. Wiss., hrsg. von H. M. Baumgartner u. a., Stuttgart: Frommann – Holzboog, 1976ff (本文以下按国际通行方式简称为 AA), I. 2, S. 70.

⑦ AA, I. 2, S. 71.

天运用”而言“更为源初的综合”，而后者“仍需一种更高的绝对统一性才能得到把握”^①。也就是说，以对真知识（纯粹理性）进行批判为目的的哲学完全可以停留在对于统觉之一般作用的考察上，但作为“科学”的哲学所要求的“一切知识之最终点”则是对统觉之一般作用进行的更高奠基。前者考察具体知识如何可能，后者则考察知识活动本身的前提。因此，哲学从“批判”到“科学”的过渡并非自然而然的，也并非出自“批判”必然要求的内在结果。相反，这一步可以完全不跨出，因为谢林也承认总有一些人由于“对一切真理都无所谓”^②，而并不关心这一更高的奠基。因此，谢林之所以要成为一个“斯宾诺莎主义者”，根本原因在于一种与哲学之为“批判”有着等同急迫性、哲学作为“科学”的平行要求。实际上，斯宾诺莎代表的是从一个最高本原出发为哲学进行奠基的那类人，正如斯宾诺莎并不取消笛卡尔的结论，而是对之进行统一性的“补充”，谢林也并不取消康德－费希特的结论，而是对之进行“奠基”。

应该注意到，谢林在这里要进行的是为“一切知识”进行奠基，尽管对知识进行奠基并不一定就是知识行为^③，但在这个文本里，谢林仍是以一种他设想的终极知识活动为一切知识奠基，而这一不假思索的行为把斯宾诺莎体系与整个先验哲学的固有张力带入为体系建基的行为中：

倘若我们只能把我们知识中的最终之物，囿图视为外在于我们的沉默画作（这是斯宾诺莎的比方），那我们绝不会知道，我们正在进行知识活动这一实情：而如果这个最终之物自身是一切知识的条件，乃至它对自己认识的条件，也就是我们知识中唯一的直接者，那么我们恰恰是通过我们在进行知识这一实情而进行着知识，也恰恰由此发现本原。^④

可见，谢林在这里首先要求，那个为知识奠基的东西不可以在我们之外，它必须是内在的，这种内在性保证我们的知识活动在作为一个直接“被给予”的“实情”的同时，是一种内在于知识的“实情”，而非一种外在被给予的实情。因此，这种直接的被给予性来自这个本原自身也是“它对自己认识的条件”，亦即这个本原对自身的认识构成了自身的直接被给予性，或者说，它通过一种自身认识而给出自身。只有如此，我们才能“知道”我们在进行知识的“实情”，即知识活动本身方同时为知识活动的“此在”，谢林也把这个作为知识之“实情”的“此在”称为“一切（知识的）实在性的源初根据”^⑤。在他看来，只有一种“绝对自我”才能满足这一要求，因为它“根本不可能成为客体”^⑥，即根本不可能成为外在被给予的东西，只有在它那里“思想和存在这两个本原汇合为一”^⑦。从笛卡尔－康德－费希特的这条先验哲学线索来看，“自我”乍看起来确实如此：它确实以一种永不间断的自身关联而存在着，或者说，它作为自身之实现活动（aktus）的现实存在就是一种总是关联于自身的“反思”。就此而言，可以说“存在着的自我”就是“思想着的自我”，所以谢林在这个意义上说“只不过因为自我存在，它才被思考，只不过因为它被思考，它才存在”^⑧。这进一步被表达为“自我存在，因为自我存在”，因为自我的这种特质被认为“因为在它仅仅思考自身之际，就已经存在，也正因为它存在，所以它仅仅思考自身”，在谢林看来这是一种“绝对的因果性”。正是这个被设想的“绝对的因果性”，让谢林认为自己找到一个类似于斯宾诺莎那里“自因本原”的起点。

总的来看，整个奠基步骤是：第一，为“知识”寻求实在性根基，首先被认为是一种知识之实情在知识活动内部的“被给予”；第二，这实际上已经表明，对知识活动之本原的追溯其实是在探究一般性的知识活动本身；第三，这种一般性的知识活动被认为就是“绝对自我”；第四，“自我”的

① AA, I. 2, S. 72.

② AA, I. 2, S. 74.

③ See Lore Huehn, *Fichte und Schelling oder: über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1994, S. 211.

④ AA, I. 2, S. 85.

⑤ AA, I. 2, S. 90.

⑥ AA, I. 2, S. 86.

⑦ AA, I. 2, S. 90.

⑧ AA, I. 2, S. 90.

绝对性意味着它的活动本身就是自身之存在的被给予，因而也被视为“自因”。如果说前两个步骤是先验哲学的一般操作，那后两步则把先验哲学与斯宾诺莎的单一本原奠基模式间的张力带向前台：第一，谢林声称，为了把握康德那里作为知识活动之一般本原的统觉，他会诉诸一种更高的“绝对统一性”，但这种更高的统一性仅仅是“自我”在其运作中的思想与存在的统一性。先验哲学意义上的自我的这种统一性仅仅在其运作中是“绝对的”，但就其自身而言并非是绝对的。因为“自我”总是一个返回自身的关联性结构，这一结构的绝对性仅仅在其自身之内，当跳出这一内在性活动追问自我的存在之际，它存在的实情并不能通过其活动被给予。第二，自我固然是“通过对自己的认识”而给予自己在其活动中的存在，但这种思想与存在的同时被给予，实际上只发生在自我在对自己进行认识之际产生的“自为存在”中。整个先验哲学的进路就是把一切知识活动最终的基础追溯到自我的这种自为活动上，只有这种方式才能保证谢林在这里要求的知识内的奠基。第三，假如自我有另一重面向，即中止这种通过对自己的认识而产生的自为存在，那这种所谓的知识内在奠基还能否进行，或者说这种奠基是否只是一种单向的奠基？而单从为一切知识活动奠基这一点来看，回溯一切知识活动的最基本结构是否就意味着为知识奠基？如果这就意味着对知识进行奠基，就会涉及知识之一般与具体知识之间的关系问题，也就是再次遭遇费希特那里无法解决的从绝对自我中演绎出相对自我的难题。进一步，固然可以说这种知识活动之一般作为一切具体知识的基础一并运作在具体知识中，正如斯宾诺莎的实体一并运作在其属性中，但如果这种“一并运作”仅仅是“自我”的自为存在的结果，而自我的“自在存在”又无力被它的“自为存在”所把握，那就意味着这个进行着奠基的本原实际上并没有把握自身，它甚至没有对自身完成真正的奠基。所以“绝对自我”表面上的“绝对因果性”实际上并不存在，它并非真正意义上的自因者。换句话说，“自我”实际上既是内在的，也是超越的。

因此，一方面，作为一切知识内在性基础的“自我”并非真正意义上的“绝对者”，它的绝对性是片面的，自我总是伴随着一种自为的“作为”结构，即它的绝对性是一种次级绝对性，这种绝对性无法把握它的“自在”存在，或者说它的“自在”存在并不参与其“自为”存在。另一方面，谢林为了保存批判哲学的成果，即作为“康德哲学的结果”的主体性之一般，他必须确保奠基性的本原能够保证主体性的自由，而非像斯宾诺莎那样取消主体性的自由^①。因此，谢林所谓的“成为一个斯宾诺莎主义者”其实是一种自我期许，即确立一个能够不取消主体性之一般的本原，但在具体建构的过程中，先验主体性哲学和斯宾诺莎哲学的问题会同时出现并彼此纠缠在一起：先验哲学的最终本原，也就是自我-知识活动之一般根本就不是一个真正能完成奠基的绝对者。斯宾诺莎体系所确立的那个本原，实际上是以消解主体性自由的方式达到一种与整体必然性和解的自由，因为斯宾诺莎的体系整体是以一种力学的必然勾连起来的^②。所以谢林必须解决以下三个问题：第一，让本原能够自在且自为地把握自身，即克服先验-主体性哲学的一般法则；第二，这个本原同时要让先验-主体性哲学的一般法则即“自我”得以可能，也就是说，它作为一个绝对者必须在自身中有能够涵括主体性的这种相对自由的能力，必须同时作为主体性之自由的奠定者和扬弃者；第三，主体性哲学对存在整体的关联和构造方式，在结构上完全不同于斯宾诺莎的数学-几何式构造方式，因此必须从那个所追求的本原出发，构造合乎其本性的存在整体的内在结构。

二、“我以斯宾诺莎为典范”

1801 年，黑格尔发表了对其整个哲学具有决定性意义的《论费希特与谢林哲学体系的差别》，而谢林同年发表的《对我的哲学体系的阐述》则完全模仿斯宾诺莎的《伦理学》来阐述他著名的“同一哲学”。在这一文本的前言中谢林就强调，“据内容和事情来看”，斯宾诺莎“在整个体系上都是最

① Wolfgang Bartuschat, *Spinosas Philosophie*, S. 394.

② Ibid., S. 394.

接近我的人”，而且“即便就形式来看，也有充分理由以斯宾诺莎为典范”^①。不管黑格尔还是谢林，在这一时期都看出哲学要成为“科学”，必须扬弃主体性－先验哲学的“反思进路”。正如黑格尔所说：“如果理性涤除了反思的主体性，那么斯宾诺莎的那种质朴性也必定能一并得到尊重，因为它是以哲学本身来开启哲学，并且让理性随即就与二律背反一道出场”^②。而这种“涤除反思的主体性”指向某种理性的质朴性的方法，也是在谢林这一时期的基本方法：

每个人都可能感到要去思想理性；为了把理性思想为绝对的，也就是说，为了达至我所要求的立场上，理性必须从思想者那里被抽离出来。对于进行这种抽离活动的人来说，理性会终止朝向某种主体之物，而大多数人都认为，理性就是指向某种主体之物的……在我们这里，理性全然从思想之中被抽离出来了；通过这种抽离活动，理性也就成了真正的自－在体，这一自－在体就处在主观之物和客观之物的无差别点中。^③

谢林对“绝对”的把握已然从自我在其自为存在中的片面绝对性，提升到要把握“自在”理性的绝对性。这种提升要求“终止朝向某种主体性之物”，进行一种对“指向主体性”的某种“自然习惯”的抽离，这种抽离就是他著名的“理智直观”。“理智直观”并不是一种知识的内在奠基，而是一种哲学立场的彻底变更：“哲学的立场就是理性的立场……也就是如其在理性中存在地那样认识事物”，而不是就事物是对“持续不断的反思而言的对象来看待它们”^④。因此，这种变更可以说是双重的：一方面，之前的那种知识的内在性奠基模式已经完全被“抽离”，这是一种从主体性－自为的知识态度向着理性－自在的态度的“跳跃”。可见，这种认识姿态的变更并非像先前在知识内部进行奠基那样是一种在自身结构内的连续追溯，而是更接近斯宾诺莎那里“真观念”的直观方法；另一方面，与之对应，这种立场变更要求重新理解“事物”，因为在整个先验哲学框架内，事物只能被理解为主体性行为之相关项、在主体面前“显现”的“对象”，“人们并没有如事物在理性中存在地那样看待事物，而是习惯于如它们显现地那样去看待它们”^⑤。

谢林对“绝对理性”的进一步阐述，都在提示人们把他这一时期的整个体系建构跟斯宾诺莎的进行类比，比如“在理性之外无物存在，在理性之中才有一切”，“除了从绝对者的立场出发的哲学，不存在其他哲学”，等等^⑥。正如在斯宾诺莎那里，实体其实就是没有进入属性，因而也没有从特定角度被呈现的事物自身；在谢林这里，理性同样是事物自身。因此，自在的理性也就是自在的事物，或者说，这里的“理性”就是“存在者”这个理念本身^⑦，所以“据自在地存在而言，没有任何东西是被产生的”，“事物都是无限的并且就是绝对同一性（理性）自身”，“一切存在的东西，自在地看，并非绝对同一性的显像，反而就是它自身”^⑧。因此，德国唯心论的“大全一体”体系追求，也就是在一之中把握一切的方案，在谢林这里就以一种典型的“斯宾诺莎主义”的方式，通过构造一个自在地看自身即全即一的理性－事物之整体，得到与黑格尔方案相平行的完成。前文所述的那种要构造真正后康德“斯宾诺莎主义”必须面对的三个问题，在这谢林的这一方案中也能看到回应。第一个问题，即本原对自身自在存在的把握，恰恰以“理智直观”的方式对先验－主体性哲学一般法则的“弃绝”，在此“弃绝”中发生了绝对理性对自身的认识。这种认识作为一种非主体性的认识，同时也是理性在认识自己之际对自己存在的直接给予，“理性并不是在太一之外对它作出肯定，毋宁

① F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1856–1861 (本文以下按国际通行方式简写为SW) IV, S. 113.

② G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801–1907*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 37.

③ SW, IV, S. 115.

④ SW, IV, S. 116.

⑤ SW, IV, S. 116.

⑥ SW, IV, S. 115.

⑦ 这是谢林在晚期哲学中对这一时期成果进行回顾时的总结。（〔德〕谢林：《启示哲学导论》，王丁译，北京：北京大学出版社，2019年，第126–127页。）

⑧ SW, IV, S. 120.

说理性是一种关于上帝的知识，而这种知识本身就包含在上帝之内……这种知识本身就是上帝的存在”^①。尽管这里的说法看起来类似于 1795 年以先验哲学进路进行的知识内在性奠基，即某种认识活动与其存在具有共属一体的特性，但其内涵完全不同。因为“自我”只有在其自为存在中才可能发生这种认识——存在的一并被给予，而当谢林在此已经超出自我，追溯到“存在者”这个理念的时候，它同时作为一和全体，不可能像任何一个对象那样产生存在和认识的差异。对于这样一个东西，只可能说“它是它”，换句话说，这个在其自在存在中的理性——存在者——（即）绝对者的三重性整体，实际上就是一个绝对的“自身相同者”，而“自身相同者”对自身的认识只可能是“绝对同一性”——“理性与绝对同一性是一”，“一切存在的东西，据本质而言……就是绝对同一性自身，但据存在的形式来看，则是一种对绝对同一性的认识（ $A = A$ ）”^②，两者的这种共属关系实际上构成了认识——存在的一般性背景视域，一切对具体存在的言说都要以此为前提。在这里，可以听到斯宾诺莎“实体，我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西”^③的回响。

现在谢林对先验——主体性哲学的克服体现为两点：一是以“跳跃”到自在的理性的方式，构造出理性——自在事物的前——对象的同一性整体，即以——种柏拉图——新柏拉图主义式的“太一”理念替换了斯宾诺莎的实体本原^④；二是在“对绝对同一性的认识”即 $A = A$ 这个一般认识形式下，把存在——认识的一般原则，即同一性本身从任何一个在某种特定哲学趋向（先验哲学——自然哲学）中^⑤承载着这种同一性的具体本原——比如自我或者自然——那里剥离出来，并指明是绝对同一性使具体的同一者成为从它出发所构造的那种区域同一性——比如先验哲学的知识领域或自然哲学的动力学领域——的本原，因为不管是知识活动还是动力学进程，它们作为不能彼此还原的独立领域（否则就会陷入费希特式的唯心论或倒退回前批判的实在论），各自的前提必须追溯到一个存在——知识之一般的视域性本原，而非具体的、作为特定“同一者”的本原。从这一点出发，这种不系于任何一个具体——区域性的理念式本原，恰恰使包括“自我”这个主体性哲学之本原在内的区域得以可能。这也就回应了第二个问题：这种更高的同一性——同一者的本原，以去主体性的方式为主体性活动之一般提供了最终的奠基，在这一视野内，这一本原以一种非内在的连续性方式同时成为“先验哲学”和“自然哲学”的共同前提。

从以上两点出发，第三个问题即从这种视野中如何理解存在整体的构造方式也能得到回应。这在斯宾诺莎那里并不成问题，因为在他那里，整体的构造与联络方式都是一种力量作用的普遍因果性。但谢林尽管在对“同一哲学”的本原确立上沿用了斯宾诺莎的方案，但在体系内部对存在整体进行构造的时候，就不可能继续沿用斯宾诺莎的那种认为整体的要素之间以力的单一作用而联结的方式。因为一种“唯心论的斯宾诺莎主义”需要在保存先验——主体性哲学的成果同时，在谢林这里还有一个特殊任务是保存自然的自立性，即为之进行奠基并超越它。也就是说，不仅理性——事物的对应关系作为奠基性的本原必须被揭示，主体——对象的先验哲学关系、动力学——生成的自然哲学关系也要一并在体系中得到奠基。也就是说，不管是谢林还是黑格尔，这个时候需要解决的问题都是如何在从一个自身“质朴”的体系本原出发，在保证体系内不同区域具有不同存在方式和关系，并且不同区域具有彼此非还原的自立性的情况下，同时构造它们之间的统一性。换句话说，就是要从单一本原出发，构造出彼此独立的区域性多本原系统。而谢林哲学中的区域性本原，就是“自我”与“自然”。自我以一种“反思”的态度来看待存在整体，并从“自我”在其自为活动中出现的自关联式的先天综合活动固有的那种同一性，来构造存在整体的同一性。“自然”则以一种不断自身他者化的“生成”动

① [德] 谢林：《哲学与宗教》，先刚译，北京：北京大学出版社，2017 年，第 182 页。

② SW, IV, S. 118, 122.

③ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1983 年，第一部分命题 3。

④ 关于谢林“同一哲学”中新柏拉图主义要素，参见 Werner Beierwaltes, *Das Wahre Selbst*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001, S. 189–190.

⑤ [德] 谢林：《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社，2016 年，第 120 页。

力学进程来呈现整体^①。在“自我”的反思态度中，自然不会成为主体。在“自然”的生成过程中，“自我”是其最终产物。因此，存在整体既可以在源自“自我”的同一性中被表象为客体，也可以在源自“自然”的同一性中被呈现为具有内在张力和生机的生成性连续总体。所以谢林的这一体系可以被视作一种“一本原的二元论”，诚如他总结的：“（我的）这个完满的唯心主义体系必须把二元论包揽在自身内……其次，这个体系必须把绝对同一性包揽在自身内。”^②

对“自我”和“自然”这样的区域性本原来说，“一本原的二元论”中的本原表现为“既是 - 也非”的东西，即它们各自从自身的法则出发无力把握，而必须承认的更高本原——不仅“自我”因为无力把握自己的自在存在而需要诉诸更高的东西，而且“自然”无力说明自身为何在其存在中已然进行着他者化的生成^③。也就是说，这个更高本原不能从“自我”和“自然”各自的内在性领域出发得到确立，它超越于两者之上。另一方面，从这一本原出发来看，“自我”和“自然”这两个特殊区域，即“同一性”的殊异运作领域对这个最高本原来说表现为“即是 - 也是”。也就是说，自在的事物在能够总是作为整体呈现在同一性的殊异化运作中的同时，在不扰动同一性（理性） - 事物自身这个整体结构作为认识 - 存在的总体视域的情况下^④，呈现为不同的总体性。这种“既非 - 也非”且“既是 - 也是”的双重结构，就是谢林“同一哲学”的真正结构：

绝对者就其自身而言既非这样也非那样，但同时又是二者相同的本质，是二者的同一性，因为它尽管独立于二者，但按照相同的方式既可以在这个属性下，也可以在那个属性下被观察。^⑤

“既非 - 也非”这个结构对应的是“理智直观”的“跳跃”式超越性奠基方案，“既是 - 也是”这个结构对应的是构造体系内多样性的方案。而体系内的“多”，即彼此有所区分的区域性本原，实际上就是在特定运作、处在特定形式下的“绝对同一性”，即著名的“潜能阶次（Potenz）”。因此，体系内结构的分割就是“绝对同一性”自身与特定的同一性之间的关系。这些特定的同一性同时构成了“绝对同一性”的“自为存在”，即在自身中以特定方式呈现着本原自身的区域总体性，都是以特定的方式在肯定绝对同一性 - 事物自身的总体结构：“理念（特定的同一性）通过殊异性成为一种自为的无限性，成为一个自足的世界”^⑥。

谢林通过把斯宾诺莎的实体 - 属性的关系改造为“绝对同一性” - “特定同一性”的关系，才真正建构了一种“唯心论的斯宾诺莎主义”，即“大全一体”的科学。但从1795 - 1801年开始的体系方案来看，仍然有一种“超越”和“内在”的张力悬而未决：一方面，在1795年的方案里，“自我”的自在存在是其自为存在的“超越者”；另一方面，在“同一哲学”的方案里，本原 - 绝对同一性自身相对于特定本原 - 特定形式来说，也总是一个“超越者”。换句话说，本原自身的有限形式的产生是悬而未决的，它产生的原因仍欠说明。从“同一哲学”的体系中可以看到，有限 - 无限之间作为同一性自身的特殊 - 一般性关系已经得到说明，但是，无限性中何以发生了有限性？也就是说，存在总体何以会产生先验 - 主体性的世界和自然世界的区分？它们结构上的同一性无力解释它们毕竟存在的实情。1801年开始的体系方案及其后续阐述都把有限性的诞生诉诸“流溢说”：“形式作为一个特殊的东西，毋需绝对者的介入，从绝对者的丰盈的绝对性那里流溢出来。”^⑦“流溢”这种描述其实就是“不解释”，但正如同一时期的谢林批判斯宾诺莎说的，如果认为实体具有思维和广延这两种属性，那“究竟为什么要设定一个思维和一个广延呢？对此斯宾诺莎欠我们一个答案”^⑧。我们也可以问谢林：为什么要设定自然和自我这两种特定的同一性呢，你欠我们一个答案。1810年的《斯图

① [德] 谢林：《近代哲学史》，第137页。

② 同上，第164页。

③ 参见王丁：《存在、历史与自由——谢林晚期哲学的基本问题》，《哲学研究》2020年第9期。

④ “绝对同一性（无限者）并不走出自己，一切存在的东西，只要它们存在，就是无限者自身。”（SW, IV, S. 120.）

⑤ [德] 谢林：《哲学与宗教》，第32页。

⑥ 同上，第203页。

⑦ 同上，第44页。

⑧ 同上，第121页。

加特私人讲授录》是谢林在基本论题和体系建构上最后一次直接回应 1801 年开始的“同一哲学”，其中最显著的阐述变化是，他把特定同一性在绝对同一性中的出现诉诸绝对者的“意愿”，进而引发了晚期哲学中最为核心的自由问题：“（绝对者/上帝）必须心甘情愿地把自身限定在第一个潜能阶次上”，“这一行为是心甘情愿的，因为除了上帝的自由之外，世界没有别的解释根据”^①。

三、“斯宾诺莎主义……那绽出的迷狂”

特定同一性作为整体的特定存在方式的一般形式，尽管构成绝对同一性的特定自为存在，但一旦要为“世界毕竟如此存在”，“绝对同一性毕竟如此限制了自身”这样的“实情”找到“解释根据”，那就需要考察绝对者，也就是神自身的自为存在问题：

原初本质必须不仅在自身之内，而且在自身之外也是……绝对同一性，也就是说，它必须启示自身作为绝对同一性，必须通过行动而使绝对同一性成为一个现实的东西——它必须在实存之内也展现为一个就本质而言是……绝对同一性的东西。^②

在 1810 年的这个对“同一哲学”的整体纲领进行彻底修正的文段里，可以看到谢林“晚期哲学”基本轮廓的出现。首先，绝对同一性“在自身之外的存在”是在前面已经提过、1801 年体系方案中完全被排除在外的情况。其次，在这里出现了“启示”“外化”“行动”“实存”等尽管在之前的论述中出现过、但从未被用来描述体系本原自身的词，因为在之前彻底的“斯宾诺莎式”体系构造中，所有这些描述都被认为是对体系及其本原的误解。这种描述上的变化确实表明谢林思想发生了一种内在转折，而这一转折的核心在于“启示自身作为绝对同一性”，亦即本原自身的自为存在问题。谢林从这个时期开始对这个问题的处理，并不是返回黑格尔以“实体就是主体”的主导纲领、为斯宾诺莎的基本体系结构赋予一种内在主体性的方案，因为在这个方案里，绝对者以次第展开的方式在体系演进的最后才作为自身整全地自为存在。对于自己之前和黑格尔共有的那种对绝对者的自为存在的构造方式，即把绝对者的自为存在理解为绝对者自身处在特定形式下的存在，进而这种特定性会引发绝对者为追求整全自为存在而产生一种内在性运动的必然性，谢林把这种体系构造方式称为缺乏现实的“纯粹思想”，也就是“否定哲学”（negative Philosophie）：“在纯粹的思想中，神（绝对者）只不过是终点，是结论；但人们现实地称作神的神，乃是那个能够开启某物的开创者”，这样的神绝非“纯然的理性－理念”^③。也就是说，绝对者的自为存在就是它的“外化”和“启示”，在谢林这里已然不再是一个能够认为与黑格尔体系方案相平行的问题，因为这里的“自为存在”不再是绝对者－本原－理性－绝对同一性与自身的有限形式之间的内在关系，而是绝对者自身的自为存在，即绝对者的自身关系。绝对者并非在它阶段性地展开在有限形式内的过程中，逐步自为地存在起来，而是在这个展开活动之先就获得自为的存在，这种意义上的绝对者就是谢林所谓的“开创者”。

可以看到，这一问题的提出实际上挑战了谢林和黑格尔之前尽管路径不同、但实质结构相同的“唯心论斯宾诺莎主义”，因为在这个结构里，绝对者的自为存在之于绝对者自身，正如属性之于实体，不管是实体还是绝对者，实际上都“实存”在属性及其自为存在之内。这种平行结构本质上体现为一种“表现主义”，即世界总是作为一个必然的相关项，作为绝对者必然的自为存在形式与绝对者相关联。在谢林看来，不管是黑格尔为绝对者赋予主体性内在展开维度的模式，还是自己“同一哲学”中的“流溢说”，其实都没有为“绝对者毕竟存在于有限的自为存在形式中”这一实情提供任何说明，因为两种方案都不提供任何对自为存在之动力的解释。在黑格尔和谢林早先的体系筹划中，绝对者必须在其内在且特定的自为形式中展开或存在才能实现自身，正如谢林在 1801 年体系方案中

① [德] 谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，先刚译，北京：北京大学出版社，2019 年，第 119－120 页。

② 同上，第 114 页。

③ [德] 谢林：《启示哲学导论》，第 233 页。

就明确说的：“绝对同一性唯有作为同一性的同一性而存在。”^① 也就是说，绝对同一性“作为”自身的存在，必须呈现为诸多特定同一性的同一性，即本原/绝对者只有在自身的内在环节中才能获得其自为存在。为了能够理解绝对者的内在性自为存在，必须理解绝对者对自身的自为存在。这种理解之要求实际上已经揭示出谢林和黑格尔所致力构造的那种大全一体“科学”自身所固有的内在－超越性问题，即对自为－有限－特定的本原形式之实存的说明并没有被“内化”到体系结构内，因此，体系的现实“实存”实际上超越了体系的构造原则，进而世界自身的现实“实存”成了世界之理念的他者。这也表明斯宾诺莎的实体－属性结构在为谢林与黑格尔所希望的“科学”提供基本模型之后，也会如前述谢林已经表明的斯宾诺莎“欠解释”那样，与“科学”一并遭遇其“实存”的困难，但这一困难实则标识着德国唯心论以谢林和黑格尔的内在性“大全一体”体系建构的完成。

晚期谢林对黑格尔进行批判的实质，在一定程度上就是一种指明上述这种完成并尝试再次开启“大全一体”科学的尝试。这种尝试具有多重被误解的危险，但着眼于谢林在这一时期对斯宾诺莎的讨论，着眼于斯宾诺莎不再作为“典范”而是作为“对手”进入体系讨论的事实，可以看到这种尝试不仅确实存在，而且表明了斯宾诺莎哲学更丰富的一面。

绝对者对自身而言的自为存在是一个难题，就需要看到绝对者在其内在展开之前、为其内在展开的现实性之故而已然自为存在的必要性。按谢林的表达，就是要看到把绝对者理解为神，即看到设定一个无世界的已然自为存在着的绝对者的必要性，也要看到把世界的实存理解为一个已然自为的绝对者的自由创造，而非以先前的方式，把世界理解为绝对者内在必然性展开之结果的必要性。这两重必要性实际上揭示了德国唯心论在其第二阶段，即谢林－黑格尔平行完成阶段中被遮蔽的两重偶然性，即世界实存的偶然性、神之为神对自身自为存在的偶然性。谢林之所以在1810年的阐述中引入“自由”“心甘情愿”“行动”等字眼，并强调只有“自由”才能提供“最终说明”，恰恰是对这种偶然性的揭示。谢林晚期哲学的核心问题“为什么毕竟有某物存在”“为什么无不存在”，正是对这一双重偶在性问题的锚定。涉及谢林晚期“创世学说”的世界实存的偶然性问题在此无法展开，但涉及绝对者自身自为存在的问题，也就是上帝存在证明问题则直接关联于斯宾诺莎哲学的“二次进入”。

在对笛卡尔的上帝存在证明的分析中，谢林认为，笛卡尔实际上揭示了神/绝对者这个概念的一种内在张力，即笛卡尔证明的核心其实是在说：“如果上帝存在着，那么他是一种必然存在”，但这根本不可能得出“上帝是存在着的”。也就是说，笛卡尔的预设是：“最完满的本质只能是一种必然的存在……不可能是一种偶然的存在。”^② 因此，尽管对上帝存在的先天证明是无效的，但它指明了这里“必然存在”－“不能偶然存在”的一种更深层次关系。所以“存在论证明所留下的唯一真理”就是：“最高的本质，如果它实存，只能先天地就是存在着，也就是说，它必定是必然实存着，必定是先于自己的概念，也先于一切概念的存在者。”^③ 可见，真正意义上的“必然存在”实则是一种先于自己对自己的把握，即“先于自己的概念”的存在，这种意义上的“必然性”实际上是一种“荒谬性”、一种“源初偶然性”、一种原始的荒唐。而神之为神，即神的自身自为存在实则是神对这种“必然存在”的超出，“神始终比‘必然存在着的本质’更丰富”，但“对斯宾诺莎而言，上帝仅仅是一个必然存在着的本质，他剔除了笛卡尔对于这个概念曾作出的全部考虑”^④。在这种视角下，斯宾诺莎的实体概念就不再是一个在先前体系筹划下被认为的“绝对同一性”起点，相反，实体这个概念所刻画的反倒是“上帝通过他的本质的单纯必然性而存在着，即只能存在着，而不是保持为一种（作为原因）能够存在的东西”，实体不过是“一个让思维无计可施的东西”^⑤。在这个意义上，谢林把斯宾诺莎的实体概念等同于他晚期著名的“不可预思之在”（das unvordenkliche Sein）：

① SW, IV, S. 121.

② [德] 谢林：《近代哲学史》，第18页。

③ [德] 谢林：《启示哲学导论》，第228页。

④ [德] 谢林：《近代哲学史》，第39页。

⑤ 同上，第41页。

（在斯宾诺莎那里）上帝不是一个进行自由创造的精神，不是一个能够独立于自身、独立于它的直接存在而发挥作用的精神，毋宁说他完全包括在他不可预思的存在之内，因此事物在上帝之内也只能作为一些特殊的形式和样式存在着，上帝的存在则是通过它们呈现出来。^①

实体概念尽管自身排除了全部偶然性，但这一排除意味着它作为源初必然之物自身的绝对偶然性，因此实体并非一个奠基性的概念，而是一种拒斥了思辨理性内在性奠基的非－奠基性概念：

理性（思想）只能把（必然的存在者）设定为绝对的自身之外者，理性由此也在这一设定活动中被设定在了自身之外，处在绝对的绽出迷狂状态中。这样一来，谁还会没有感受到比如斯宾诺莎主义，和一切从绝对实存者出发的学说中的那种绽出迷狂呢！^②

可见，谢林是借斯宾诺莎来批判自己和黑格尔先前没有注意到绝对者自身自为存在。在自身内建构内在大全一体性的理性/思想，在“必然存在”面前的这种绽出，实际上说明了绝对者自身自为存在的问题，已然构成谢林－黑格尔先前体系方案边界，也就是内在性思辨辩证法无法从自身法则出发解决的偶在性问题的危机。在对这一危机的揭示中，斯宾诺莎哲学不再作为“典范”，而是作为“先驱”和“对手”被提升到更高的视野中：

斯宾诺莎体系一直都将是一个典范。如果一个体系以自由为旨归，同时又和斯宾诺莎体系具有同样一些伟大的特征、具有同样的单纯性，即成为斯宾诺莎体系的完满对立面，那么它就会是真正的最高者。^③

因此，完满的“唯心论的斯宾诺莎主义”实际上有着双重要求，一是以斯宾诺莎体系为典范，对大全一体进行一种内在性建构，二是克服在斯宾诺莎那里对一切存在的最终偶然性的一般性刻画，即克服实体概念，也就是指明真正的绝对者何以“多出”作为终极偶在的必然存在，绝对者何以能够自身自为存在。这种克服真正的疑难，正是如何把一种能直面存在自身的偶然性、而非处在思辨辩证法内在性建构中的那种关联于“行动”和“意愿”的自由概念，融入体系总体中。综上可见，这种疑难促成德国唯心论在晚期谢林那里的再次开启，更重要的是促成了蕴含在斯宾诺莎那里的一种深刻整体性偶在论的再次被揭示。在这种意义上，斯宾诺莎体系对德国唯心论的出现与展开来说，既是作为“典范”的奠基者，也是作为揭示这种整体论自身偶在性的“终结者”。体系自身结构引发的超越与内在间的张力，最终溢出为存在与自由间的张力，这两重张力将会在谢林之后以多重方式进入现代哲学的视野中，迄今仍未得到最终的弥合。更令人惊讶的是，斯宾诺莎体系竟把这两者同时聚集在自己身上，而这一点恰恰构成了斯宾诺莎哲学在后唯心论时代恒常的当下性，正如谢林所说，“斯宾诺莎主义饱受指责……但它永远都没有过时，直到如今都还从未被克服”^④。

（责任编辑 行之）

① [德] 谢林：《近代哲学史》，第 43 页。

② 同上，第 43 页。

③ [德] 谢林：《启示哲学导论》，第 221 页。

④ [德] 谢林：《近代哲学史》，第 43 页。

论黑格尔本质逻辑中 Reflexion 的内在结构

沈 秋

【摘要】本文主要通过对黑格尔《逻辑学》本质论开端的“Reflexion”（返回自身）这一概念进行梳理，探究本质逻辑中包含的原初主体性结构。首先，展示存在逻辑如何通过“绝对的无区别”这一概念完成向本质逻辑的过渡；其次，说明在本质逻辑的开端，返回自身是如何通过“自行设立”“外在的返回”以及“自我规定”这三个环节展开其结构的；最后，证明返回自身是最基本的主体性结构或形态，而不是一般意义上作为主体的反思活动。

【关键词】逻辑学；本质论；返回自身；主体性；外在反思

中图分类号：B516.35 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）06-0099-09

作者简介：沈 秋，哲学博士，（重庆 400044）重庆大学哲学系讲师。

本质论是黑格尔《逻辑学》中从存在论转向概念论的重要环节。黑格尔将本质（Wesen）定义为 Reflexion，“是保持在自身之内的变易和过渡运动”。（GW 11，249，24-25）^① Reflexion 一词可以被理解为多重含义，包括反射、反映、反思、返回自身等。而在哲学中对 Reflexion 最习惯的理解就是反思，强调人作为理性的思维主体以自身的思维活动为对象，强调主体区分自身为对象，但同时又与自身同一的关系。在黑格尔研究中，对 Reflexion 的理解也常常关联着上述多种含义，并且是多种含义相互交织的，由此加大了理解难度。^② 按照霍尔盖特（Stephen Houlgate）的说法，本质论的困难很大程度上来自黑格尔对 Reflexion 一词的使用，但唯有通过 Reflexion，我们才能理解黑格尔所说的本质是什么。^③ 德语学界在理解 Reflexion 这一概念时，主要侧重的是绝对的否定性（die absolute Negativität）所具有的自反特征，或者说否定与否定自身相关联的特征。^④ 英语学界对 Reflexion 的理

① 本文将以“全集卷数，页码，行数”的方式标注黑格尔原文位置，引文由本文作者按照黑格尔全集（Gesammelte Werke in 31 Bänden）译出，简称为 GW 译出。（G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik* (1812/1813), *Gesammelte Werke*, Band 11, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner, 1978; *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die Objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein* (1832), *Gesammelte Werke*, Band 21, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner, 1985.)

② 关于 Reflexion 一词的词源和概念史，参见贾红雨：《黑格尔的 Reflexion 原则》，《世界哲学》2017 年第 1 期。

③ Cf. Stephen Houlgate, “Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel’s *Science of Logic*”, *A Companion to Hegel*, ed. by Stephen Houlgate, Michael Baur, Chichester/Malden: Wiley-Blackwell, 2011, p. 139.

④ 例如，亨利希（Dieter Henrich）的“自主的否定”（die autonome Negation），科赫（Anton Friedrich Koch）的“否定的自关联”（die Selbstbeziehung der Negation）以及匡特（Michael Quante）的“自我指涉”（Selbstbeziehen）。（Cf. Dieter Henrich, “Hegels Grundoperation”, *Der Idealismus und seine Gegenwart*, hrsg. von Ute Guzzoni, Bernhard Rang, Ludwig Siep, Hamburg: Felix Meiner, 1976; Anton Friedrich Koch, “Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53, 1999; Michael Quante, “Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst”, *Hegel – Studien Beiheft 67: Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. von Michael Quante, Nadine Mooren, Hamburg: Felix Meiner, 2018.）

解也存在分歧，或将其理解为思维对简单的现象的反思活动^①，或将其理解为“非－直接性”（non－immediacy）^②。在中文学界，贾红雨指出 Reflexion 包含返回、反映和反思三重含义，并在思维以自身为对象从而返回到自身的意义上将它理解为反思。^③ 总体上，学界在解释 Reflexion 这一概念时倾向于将重点放在纯粹思维（das reine Denken）作为绝对的否定活动内部所包含的既对立又同一的关系，而且已有的解释主要侧重于这一概念的某个特征或面向。本文尝试说明，Reflexion 在本质逻辑中指的是纯粹思维从它直接的对象返回自身的过程和一般结构，而上述的对立同一关系和反思概念都来源于这个返回自身的过程。返回自身（Reflexion）是一切主体性的基本形态。^④

返回自身是黑格尔用以说明纯粹思维如何从它的对象向作为纯粹运动的思维本身过渡的重要环节。一方面，通过返回自身这一概念，黑格尔将存在论中某物（Etwas）和他者（Anderes）之间发生的变易和过渡引向了本质论中在自身之内的变易和过渡，即绝对的否定（Negation）不断回到自身的过程；另一方面，在返回自身这个运动中包含着最基本的主体性结构，即通过自我区分来达到自我同一。^⑤ 这种最基本的返回自身是此后一系列更具体的主体性的基础结构或基本形态。

本文将分三个部分来说明这个回到自身的否定运动：第一部分将简要论述黑格尔在存在论尾声如何引出存在向本质的过渡，以及过渡到本质之后存在与本质之间的关系；第二部分将梳理黑格尔对 Reflexion 的三重划分，并以此论证最初的本质概念在何种意义上是返回自身的纯粹运动；第三部分将探讨这一返回自身的运动与主体性之间的关系。

一、存在向本质的过渡及其与本质的关系

（一）存在如何向本质过渡

在存在向本质过渡之前，“绝对的无区别（Indifferenz）是存在^⑥的最后一个规定”。（GW 21, 381, 22）在存在论的“质”（Qualität）、“量”（Quantität）、“尺度”（Maß）三个环节中，如果说质或规定性（Bestimmtheit）所要解决的是事物最初步的同一性问题，即让一个事物在与他者直接的、抽象的对立关系中保持为自身，那么量或大小（Größe）需要解决的就是某物的外在规定即大小本身，而到了尺度的环节，一个事物之为一个事物就取决于它所拥有的特有的量，也就是说，这个量代表了事物的质，同时质必须表现为它所特有的量。这是最为初级的和最为一般的描述事物的方式。

事物的质被表达为它所具有的特定的量，即尺度。这个作为尺度的量或表达着事物的质的量会像纯粹的量一样进入量之间的比例（Verhältnis），也就是尺度的比例。某物之为它自身，在于它所特有的量。按照黑格尔给出的例子，这种特殊的量最初可能只是体现在它自身内部的量的关系，比如它自

① 丕平（Robert Pippin）没有从否定运动切入，而是直接从通常的知性反思含义来理解 Reflexion 一词，跳过了自我指涉或自反结构。（Cf. Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self – Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 201; Robert Pippin, “Hegel's Logic of Essence”, *Schelling – Studien*, Bd. 1, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2013, S. 79ff.）

② 霍尔盖特援引耶什克（Walter Jaeschke）的观点，反驳了丕平对 Reflexion 的理解。耶什克指出，Reflexion 既不是意识的也不是知性的反思，而是作为某种本体论结构的单纯的 Reflexion（Reflexion überhaupt）。这一观点其实是黑格尔不止一次强调的。霍尔盖特将 Reflexion 解释为经过对存在论中一系列规定的不断否定而达到的本质或否定运动，包含着自否定运动的本质，是与直接的存在相区别的非－直接性的、经过否定中介的结构。（Cf. Walter Jaeschke, “Äußerliche Reflexion und Immanente Reflexion”, *Hegel – Studien* 13, 1978, S. 89; Stephen Houlgate, “Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel's *Science of Logic*”, pp. 141 – 142.）

③ 参见贾红雨：《论黑格尔哲学体系的开端问题》，《哲学研究》2017 年第 6 期。先刚在新译本中将 Reflexion 译为“反映”。（参见〔德〕黑格尔：《黑格尔著作集》第 6 卷：《逻辑学》II，先刚译，北京：人民出版社，2021 年。）

④ 本文将 Reflexion 译为“返回自身”，旨在与另一种对其的通常译法和理解即“反思”进行区分。“反思”一词在中文语境中通常指理性个体（人）对思维对象（包括人本身）的某种思维活动或能力。而在《逻辑学》中，黑格尔用它指代的是纯粹思维从由自身设立的诸种思维（或存在）规定向设立动作的返回，是一般结构，它比作为理性活动的“反思”更基础、更一般且更形式化。下文将论及把 Reflexion 等同于一般“反思”概念后带来的问题，即《逻辑学》中的理论观察者介入和干涉纯粹思维自身发展过程的问题。（参见〔德〕黑格尔：《逻辑学》，杨一之译，北京：商务印书馆，2001 年。）

⑤ Cf. Dieter Henrich, “Hegels Logik der Reflexion”, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, S. 134ff.

⑥ 本文引文包括二手文献引文中的黑体强调，均为原文作者所加。

身的重量和体积形成的比例，即某物的密度。进一步，一种化学物质，比如一种酸之为这种酸，还表现在它与一系列的碱进行中和时，都显示出特定的中和比例。其他种类的酸和一系列碱则形成其他的比例关系，由此形成了酸的比例序列。反之，不同的碱和一系列的酸进行中和时，也显示出不同的比例，由此构成碱的比例序列。所有的酸碱中和反应中出现的比例构成两个比例的序列，被称作尺度比例的节点线（Knotenlinie）。尺度比例的节点线所表达的就是所有酸碱物质整体作为一种“基质”（Substrat）。（GW 21, 364, 32）在这个基质中，存在论中的一切规定都被扬弃了，包括所有质的、量的和尺度的规定都被扬弃在“基质”这个规定中，但同时也被包含在其中。基质本身什么也不是，是无尺度的东西（das Maßlose），是绝对的无区别。（GW 21, 373, 5–24）^① 在这样的无区别之中，一切的区别（Unterschied）对于这个无区别而言仅仅只是“外在的，量上的区别”。（GW 21, 381, 24）尽管这个无区别身上确实带着区别，但这样的区别只是同一个基质自身内部的区别。例如，酸和碱、离心力和向心力作为对立的关系项，是酸碱度本身和力本身内在的区别。酸和碱作为同一种基质（就是酸碱度作为整体）的两种表现，它们的区别就表现在二者在量上存在反比例关系。^② 酸无法作为单独的基质完全脱离碱而存在。当以氢离子浓度来表述酸值的时候，氢氧根离子的浓度已经以反比例的形式出现在其中，即 $\text{pOH} = 14 - \text{pH}$ 。酸和碱看似是区别，实则是无区别。（GW 21, 376, 10–17）同一个基质的两个互为反比例的量不仅是两个量，同时还表现为两种质。只不过两种质对于那个基质而言都是外在的，或者说是它自身内部的区分。

与质最后的规定即一（Eins），及量最后的规定即指数关系一样，作为尺度的最后一个规定，绝对的无区别是纯粹存在（das reine Sein）在存在论中经过一系列规定，最后又将所有规定扬弃在自身之内而得到的“存在的最后一个规定”。在无区别这个规定中，所有质的区分、量的差别及整个存在论中的一切规定都被扬弃了，但这些被扬弃了的规定仍旧被保留在无区别之中。存在成为真正的统一体（Einheit），或者说总体（Totalität）。（GW 21, 382, 31–383, 6）此前存在论中那些被认为是相互对立的、直接的和自在的存在规定如今都成了某个统一体自我排斥所产生的规定，都被包含在这个统一体内部。这个统一体表现为在不断排斥自身的过程中仍旧保持与自身同一的东西。这个在自身内部不断区分，却又不断扬弃这些区分，并始终与自身保持同一的总体或统一体就被称为本质。

在存在论的尾声，黑格尔通过绝对的无区别这个规定把此前属于存在的一系列直接的对立都扬弃在上述的整体或统一体之中，并将后者看作隐藏在直接对立的定在背后的本质。这样一来，又会引发另一个问题：这个作为整体的本质将会重新与此前作为对立规定显现出来的定在进入对立。因此，在本质论的开端，黑格尔首先要解决的或者说要扬弃的就是本质与之前的定在之间的对立关系。这种关系被称为本质的东西和非本质的东西之间的关系，这样的关系将会作为一个空的区分而被扬弃。

（二）非本质的假象和否定一切的本质

本质的概念来源于对一系列直接的、变动不居的规定的否定，即在所有变动不居的多样的规定背后，必须有一个包含了所有这些多样规定的总体。而本质就是这样一个总体，所有存在论中的变易或规定都被当作总体内部的变易否定了。对这个总体而言，超出自身而成为某个他物的那种变易已经不存在了。所有的变易都只能是同一总体内部的变易，是从自身变易为自身。如果说在存在论中，一系列的规定就像是种子发芽再由树苗生长为大树，而种子、嫩芽、树苗和大树是不同的规定，有着各自的定在，那么到了本质中，这些规定之间的区分都被扬弃了。树之为树就在于树作为本质扬弃并包含了所有这些阶段的规定性，树生长的每个阶段都是即将被否定的规定。存在论中的否定就像树的生长运动，它既是存在论中一系列规定得以产生的原因，又是回到存在自身的运动。^③ 只不过它是在经

① 尺度比例节点线所要表明的是某种一般形式，即两种相反的质的规定各自都在对方的尺度中获得连续性，二者因而可以被看作是同一种基质的两个面向，从而进入无尺度这一规定。

② 黑格尔在注释（Anmerkung）中所举的是天体椭圆运动中的向心力和离心力在对方那里获得连续性的例子（GW 21, 377–381），化学中酸碱值表述方式 pH 和 pOH 也处在同样的关系中，即 $\text{pOH} = 14 - \text{pH}$ 。事实上，这一类关系已经是本质论中“颠倒的世界”（die verkehrte Welt）所要讨论的问题了。

③ Cf. Stephen Houlgate, “Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel’s *Science of Logic*”, p. 141.

过一系列规定之后重新被“纯粹化”(gereinigt)的存在(GW 11, 241, 28),也就是本质。

在这样一个总体中,存在论的所有规定都被存在自身所具有的无限运动否定了,此时剩下的就只有一个自在自为的本质。说它是自在的(Ansichsein),是因为此前所有的规定都被扬弃在它的内部,它只在它自身;说它是自为的(Fürsichsein),是因为相比于自在存在,它还是自身运动的,作为运动,它否定和扬弃着自身内部的一切差异,并由此成为它自身,规定着自身。(GW 11, 242, 14 - 21)^① 这样一个否定就是自主的否定(die autonome Negation),或者说只能关联到它自身的否定。^②

本质中的所有区分都只能是本质内部的、对自身的区分。如果说存在论中纯粹存在最初没有任何规定,需要一个纯粹思维推动才能发展出它之后的一系列规定;那么纯粹的本质在最开始就没有那么“纯粹”,它虽然扬弃了自身内部的所有规定,但保留了整个存在论中最关键的要素,即否定运动或对自身的无限否定。黑格尔称之为“单纯的否定性”(einfache Negativität)。(GW 11, 242, 37)

本质论中的返回自身(Reflexion)和存在论中的变易或过渡之间的根本区别,在于返回自身是始终处在自身之中的变易和过渡运动。在其中,一切被区分出的规定都是要被否定的,都将作为假象消失在本质之中,或者说返回到本质自身。(GW 11, 247, 25 - 30)而存在论的变易或过渡表示的则是同一事物两个互相对立的环节之间的转变关系,并且这样的对立的环节之间始终存在着一个界限。

而“本质的(东西)”和“非本质的(东西)”就是黑格尔用来形容本质和存在之间外在关系的两个形容词。在存在论中,那些直接的、单面的(einseitig)规定都在无区别这一最后的规定中被扬弃了,由此所有直接的规定都变成被设立的存在(Gesetzsein),并被包含在扬弃一切对立区分的、“否定的总体”(die negative Totalität)(GW 21, 382, 14)之中。从这个角度看,两个相互对立的定在相较于否定的总体似乎是不一样的,相互对立的定在是已经被扬弃了的,而否定的总体则是经过对一切定在的扬弃而得到的更为根本的东西(das Wesentliche)。这样一来,总体本身看起来又会退回到与定在的对立之中,或者说本质又会退回到与存在的对立之中。

事实上,在与本质的关系中,存在或定在已经不能保持为与本质相异或对立的东西。在本质中,已经被扬弃的存在被称为假象(der Schein)^③。存在或者说作为假象的存在,只是看起来还是“独立于本质的”“与本质不同”的规定。(GW 11, 246, 13 - 14)事实上,整个存在或者说存在论中的一系列规定都被本质否定或扬弃了,在与本质的关系中,存在(更准确地说是定在)只还作为被否定掉的东西,作为本质的一个环节出现。

存在整个地过渡到本质之后,就只能以非存在的方式即假象的方式存在于本质之中。而这个由存在转向非存在的过程并不全然是存在的本性,更多地是“本质的否定本性”(die negative Natur des Wesens)。(GW 11, 247, 33 - 34)因为最初以单面的、直接的方式存在的那些规定,本身就是作为基质的本质通过“闪现”(Scheinen)(GW 11, 249, 2)而得到的结果。^④到了本质论,存在整个地回到本质,既是存在向本质的过渡,更是本质回到自身的运动。

本质总是已经经过返回自身这一运动中中介过的规定,也就是说,本质总是某个直接存在的本质,是某个假象的本质。从这个意义上说,本质不是直接的东西,而是通过对假象的扬弃所得的结果。问

① 匡特认为,本质作为否定运动,其“自在存在”强调的是否定运动只在自身,并且扬弃了与他者的一切关联,而本质的“自为存在”说的是本质的否定运动是由自身推动的。(Cf. Michael Quante, “Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst”, S. 280.)

② Cf. Dieter Henrich, “Hegels Grundoperation”; Anton Friedrich Koch, “Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik”.

③ 或译为显相、幻想、映象。假象(或显相、幻象)一词所要表明的是存在论中的一系列规定(即定在)在设立它们的本质即返回自身的否定面前,是单面的、非本质的、已经被扬弃的规定。

④ 黑格尔用“闪现”一词强调的是存在中的一系列规定是由本质的否定运动显现出来的,而且这些规定又会被这个否定运动不断否定推进,直至回到作为否定运动的本质自身。本质和假象之间的对立关系最终也将作为假象被扬弃,二者都在对方中显现自身,在这个意义上Scheinen还将获得“映现”这层含义,二者绝对的无区分还要经过对同一(Identität)与区分(Unterschied)二者关系的扬弃来达到。下文将在二者尚有区分的情况下作为同一的东西这个意义上进行讨论,突出Scheinen一词“闪现”的含义。(参见[德]黑格尔:《逻辑学》,杨一之译,北京:商务印书馆,2001年;[德]黑格尔:《黑格尔著作集》第6卷:《逻辑学》II,先刚译,北京:人民出版社,2021年。)

题是，本质之为本质，是使得假象得以闪现的东西，因而又被看作是比较假象更为直接和原初的东西。在这个意义上，本质又是最直接的东西，具有某种直接性，并且不同于存在或假象的直接性。^① 所以此时已经没有存在了，原本直接的存在只剩下一个假象，是本质闪现的结果，并且本质终将回到自身。于是本质变成真正的存在，而之前存在论中的那些直接的规定性也变成假象的直接性，并且归根结底只是本质自己的直接性，也就是“已经完全经过中介的或返回到自身的直接性”（die schlechthin vermittelte oder reflectirte Unmittelbarkeit）（GW 11, 248, 3）。

本质是绝对的否定性，而在这个绝对的否定性中仍有持存的一面，即获得规定的一面，这就造成绝对否定的东西获得短暂的存在，有了存在的假象。本质闪现从而成为假象，也就是存在论中的存在，而后假象又出于本质自身的绝对否定而回到作为绝对否定的自身，这就是本质在自身之内的运动，被称为返回自身（Reflexion）。^② 我们看到，黑格尔没有把本质解释为把存在论中各组对立规定直接包括进自身的整体或统一体，而是将其看作产生这些对立规定的否定运动本身，以此消除了本质作为整体和一系列相互对立的规定作为环节之间复又出现的对立。只有作为产生环节并将环节扬弃和包含在自身中的运动，本质才能获得返回自身的特征，否则它就只能再次沦为对立关系的一方。

二、本质作为返回自身的运动

以上是返回自身较广义的含义，是存在回到自身进入本质的过程。至此，返回自身才刚刚作为一个论题出现，是没有任何内容的，而在本质逻辑的开端，黑格尔才开始用 Reflexion 的三个层面展开了返回自身的发展过程：（1）本质最初只是一个单纯的否定运动，或者说是上面所说的绝对的否定性。简单地说，本质作为返回自身就是这样一个设定^③——否定一切。^④ 本质最简单的、最直接形态就是返回自身的否定运动，这就是黑格尔所说的进行设立或设定的返回自身（die setzende Reflexion）。但是否定一切这个设立（或设定）本身就预先设定（voraussetzen）了与它自身对立的环节，即这个设定也会被它自身否定。（2）因此，本质作为否定运动，在一定程度上不是从自身出发进行否定的，而是从预先设定的面向进行否定，并回到否定自身的。在这个意义上，黑格尔把本质中的变易称为“从无到无的运动”（GW 11, 250, 31），这是返回运动的第二个面向，也就是外在的返回自身（die äußere Reflexion）。（3）最后，单纯的否定运动通过自身展现出来的上述两个面向获得了规定，或者说对自身进行了规定，也就是进行规定的返回自身（die bestimmende Reflexion）。

（一）进行设立的返回自身：否定一切

进行设立的返回自身是黑格尔借以展开整个本质逻辑本身发展进程的第一个规定。和在存在逻辑的开头一样，黑格尔在本质逻辑的最开始，仍旧想要从一个最抽象、拥有最少内容的规定出发，借由纯粹思维推动来发展出后续的逻辑规定。这样一个最抽象、拥有最少内容的规定在本质逻辑中就表现为“否定一切”，被黑格尔称为“进行设立的返回自身”，而后续一系列的本质规定都由其发展而来。

“从无到无的运动”“绝对的否定性”“纯粹的否定性”（die reine Negativität）以及“与自身关联的否定性”这类表述要说明的都是本质的最基本性质，即本质否定一切，包括这个否定自身，并且以此来保持与自身的一致。^⑤ 当然，它也否定这种与自身的一致。（GW 11, 250, 29–30）本质的变易不像存在论开头的纯粹的存在和无之间的变易，从一个环节过渡到另一个环节；在本质的过渡那里，只有本质自身作为纯粹的运动，否定着自身，并以此来保持与自身的等同。（GW 11, 250, 33–251, 3）

① 参见亨利希关于直接性（Unmittelbarkeit）一词含义变迁的论述。（Cf. Dieter Henrich, “Hegels Logik der Reflexion”, S. 105ff.）

② GW 11, 249, 18. “本质在它的这一自身运动之中就是返回自身（Reflexion）。”

③ setzen 一词既有“设立”或“建立”的意思，也可以兼有“设定”的意思。

④ 这个设定事实上自存在论的开端就一直潜藏着，只是在存在论中，这个否定总是伴随着各种不同的存在规定，或者说陷在存在（定在）的泥潭里。并且由于这个设定是否定地关联自身的，还会引发无限否定的过程“ $\neg(\neg(\neg(\dots)))$ ”。（Cf. Anton Friedrich Koch, “Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik”, S. 15–16, 21–23.）

⑤ Cf. Dieter Henrich, “Hegels Grundoperation”, S. 216. “否定，否定着否定，也否定自身。”

本质是彻彻底底的无，是纯粹的、否定一切的运动。由于本质的这种否定性，发展出了它后续的直接性和规定性。它直接地以否定的方式指向自身。否定一切这个设定让本质不断回到自身，回到否定一切。本质的直接性要比存在的诸规定所具有的直接性更原初。（GW 11, 251, 8 – 13）在作为返回自身的本质中，初始的和返回的是同一个状态，就是否定一切这一运动。（GW 11, 251, 13 – 14）

设立和预先设定（Voraussetzen）是本质作为返回自身这同一个否定运动的两种表述。首先，从本质作为单纯返回自身的运动而言，在返回过程中除了本质自身没有其他环节，是从自身到自身的运动，也就是从无到无的运动，是单纯的否定动作和进行设立的动作，是一个设定；（GW 11, 251, 15 – 17）其次，从这个单纯的否定动作出发，带来的还有对这个否定本身的否定，所以此前否定一切的设定不仅是简单的设定，还是一个预先设定，即否定一切这个设定会被自己否定，并以此成为它自身。^① 返回自身看起来是从对预先设定的扬弃开始的，但是反过来，这个预先设定原本就是由返回自身这个设定而来的，或者说它就是返回自身。预先设定被扬弃之后所要达到的状态，仍旧是预先设定的状态，就是否定一切。在否定一切这个设定中，直接地存在着与这个设定本身相排斥的要素。当否定自身和返回自身是一回事时，排斥自身和与自身同一就变成一回事。“自我排斥就是到达自身。”（GW 11, 252, 9）作为返回自身的本质由此获得两个面向：一是设立自身为否定一切的运动；二是这个作为否定一切的自身被它自身所否定，造成自我排斥。因为在这个设立中，这个设立自身同样被包含在“一切”之中，“因而本质作为返回其实就是它与自身的排斥”（GW 11, 251, 32 – 33）。

本质的设立本身就是一个矛盾，作为否定一切的运动，这个设立不得不否定它自身。否定一切这个设立自己把自己扬弃了。并且否定一切这个设立预先就设定了对自己的扬弃，但同时这个预先设定又要被设立扬弃。作为返回自身的本质就这样以否定自身的方式不断回到自身，或者说达到与自身的同一。从存在论的角度看，存在论中的一切规定都是作为否定一切这个设定的对象存在的，本质的直接性（Unmittelbarkeit）就体现在存在论中的所有规定性都在不断地被否定和扬弃着。直到本质回到自身，否定运动的对象才从存在的一系列规定变成了否定本身。

（二）外在的返回自身和外在反思的差别

如上所述，返回自身其实是从否定一切这一设定（或者说预先设定）出发的。通过对这个最先的设定或者说预先设定的扬弃来到达自身，这是作为返回自身的本质的另一个面向。外在的返回自身所强调的是，本质作为返回自身是从某个直接的、与返回自身相异的预先设定开始的。

绝对的返回自身（本质）从根本上只是单纯地返回自身，即设立的返回自身。但是在设立这个返回自身的同时，本质已经预先设定了存在作为自己的假象，并通过扬弃这个看似与它对立的、作为假象的直接存在而回到自身。返回自身首先把自己预先设定成一个要被扬弃的假象，在这个意义上，本质是外在的返回自身，即从一个看起来不是它本身的、与它相区别的东西那里出发回到自身。

存在论中的一系列外在的、直接的规定，一开始是作为不断否定的过程，返回自身看起来好像是从这些直接的东西开始的。这个过程对于本质而言看似是外在的。存在论中的每一步否定推进看起来仅仅只是属于我们的，是外在于返回自身的本质的。（GW 11, 253, 30 – 34）事实上，这些直接的规定以及对它们的否定，原本就是本质自己为自己预先设定的。Die äußere Reflexion（或 die äußerliche Reflexion）的歧义就集中体现在黑格尔对 Reflexion 的定义。Reflexion 不是意识的或知性的反思，这一点黑格尔不止一次强调。^② Reflexion 如果被理解为是属于意识的或知性的，或者是属于作为思维运动的观察者的我们的，那么它就是在外在反思的意义上被理解的。如果是作为比意识的或知性的反思更加原初的返回活动，即作为本质的返回自身，那么 die äußere Reflexion 指的就只是本质从那些由它为自己设立或预先设定的假象，也就是从本质的外在区分出发，从存在论的一系列外在规定出发，回到作为返回自身的本质。

① Cf. Dieter Henrich, “Hegels Grundoperation”, S. 216.

② GW 11, 254, 23 – 25. “但这里讨论的既不是意识的反思，也不是以特殊和普遍作为其规定的知性的特定反思，而是返回自身一般（Reflexion überhaupt）。”（Cf. GW 21, 381, 27 – 382, 6.）

在外在的返回自身中，也就是从存在论的一系列规定返回本质的过程中，本质只表现为与那些直接的、被设立的有限的规定相对立的无限过程。但如上所述，存在论中那些直接的规定也是由作为返回自身的本质自己设立的。这些直接的规定就是返回自身，这“不单单是自在的，也就是说对于我们而言的或者是处在外在反思之中的”，也是由本质自己设立起来的，是“被设立的”（gesetzt）。（GW 11, 253, 30–32）到了本质阶段，此前在存在论中被视为属于外在的返回自身的规定如今都成了本质为自身设立的规定。外在的返回自身不再是外在于存在论中那些直接的规定的返回自身，而是与这些直接的规定一并被纳入到作为返回自身的本质之中。至此，进行设立的返回自身（包括预先设定）和外在的返回自身得到统一，成为进行规定的返回自身（die bestimmende Reflexion）。

（三）返回自身规定自身

作为进行规定的返回自身，本质是外在的返回自身，又是进行设立的返回自身。进行规定的返回自身可以说是被规定的返回自身（die bestimmte Reflexion），这个返回自身由于上述两个面向获得了规定，只不过因为这两个面向都是由这个返回自身自己给出的，所以它又是自身规定自身的。在只有返回自身这个唯一的运动的情况下，被规定的和进行规定的都是它自身，它既是进行规定者，又是被规定者。^① 说返回自身是进行规定的，是相对于存在论最初的纯粹存在只能被规定而言的；而在本质论的开端，作为返回自身的本质，既是被规定的，又是自身规定着自身的。说本质是外在的返回自身，是因为本质最初是以存在或者包含着否定的存在，即定在的形式出现的。这样的定在在本质那里就成了“被设立的存在”（Gesetzsein）。（GW 11, 255, 37）这个被设立的存在终究要被扬弃并回到它与自身的同一，即回到设立本身，或者说回到作为设立的本质中去。^② “被设立的存在”这个表述所要解决的就是本质如何设立一个看似与自身相异的直接存在，或者说定在，而后又扬弃这个由它自己设立的定在回到自身的过程。定在作为带着否定的存在，其实是被设定的存在，并且是终究要回到设定本身，也就是本质的。在这个意义上，被设定的存在是定在和本质之间的中间项（die Mitte）（GW 11, 256, 2）。定在、被设定的存在和本质根本上是同一个返回自身的运动在不同阶段的形态。

至此，返回自身的规定（Reflexionsbestimmung），就是本质中的规定获得了与存在论中的规定性相区别的形态。在质的规定性即存在逻辑中，某物总是处在“与他者的直接的关系”之中，而被设立的存在所表述的虽然也是与他者的关系，但这个他者是“返回到自身的存在”（das Reflectirtseyen in sich）。（GW 11, 256, 21）即在返回自身这个结构中，没有真正的他者。反之，在存在论中，不论是肯定的还是否定的规定性，都处在与对方的相互关联中，并获得定在的形态。存在总是处在与否定的关联之中，因而是定在；即便是否定本身，在质的规定性中也是被当作某种存在着的规定性来理解的。“与此相反，返回自身的规定则是以返回到自身的存在作为根基的。”（GW 11, 256, 13–14）

在本质中，被设立的存在是与返回自身的本质相对立、但根本上又属于本质的那个环节，是返回自身的规定的一个环节。作为由否定一切这一设定而来的存在（即 Gesetzsein），本质其实只是单纯的否定。但这个单纯的否定立即就要通过自身的设定（即否定一切）而关涉自身。

否定那个由自身设立出来的自身的假象，以此来达到否定自身，同时返回到自身并与自身等同（die Gleichheit mit sich）的状态，这就是返回自身的规定。与自身等同，是本质中各规定的基础，也是区别于存在论中一系列规定的主要因素。在作为返回自身的本质中，真正的对立已经消失了，或者

① Cf. Dieter Henrich, “Hegels Grundoperation”, S. 215.

② 在存在论的开头，黑格尔曾对外在反思做过简短的说明。在存在论中，所有的规定都有其否定的一面，这就导致一种质疑：存在论中的一系列规定并不是由存在自身推进的，而是由外在反思推动的，否则存在论寸步难行。将 Reflexion 一词理解成反思，正好符合了这种质疑。外在的反思听起来好像是观察者所特有的思维动作，是在存在论中的一系列规定之外的思维，是一个第三者（das Dritte）。然而在黑格尔所作的说明中，并没有将逻辑学推进的动力归给这个所谓的“我们的反思”（unsere Reflexion），而是指出逻辑学进展是“事情本身”（die Sache selbst）（GW 11, 25, 24）在向前推进，我们的反思或外在的比较只是起到“解释或预告”的作用。（Cf. GW 21, 97–98）而在本质论，黑格尔特意强调了“外在的返回自身”（die äußere Reflexion）和进行设立的返回自身是同一个返回自身，并且这里所讨论的 Reflexion 并不是意识或知性层面的反思，而是本质作为单纯的返回自身的否定运动。（Cf. GW 11, 254, Anmerkung.）

说被设立的存在已经消失了。不仅存在论中肯定的规定与否定的规定之间的对立消失了，被设立的规定（即存在中的一系列规定）与本质的规定（即返回自身并与自身等同这个规定）之间的区别也消失了。在本质中，被设定的存在已经被扬弃了，真正持存着的是返回自身的存在。

三、本质论中的主体性形态

在本质论的大标题下，黑格尔还给出一个从存在向本质过渡的一般原因，即知（das Wissen）或认识（die Erkenntnis）总是假定“在存在的背后还有某种与存在不同的东西，并且这个背后的东西构成了存在的真理”。（GW 11, 241, 4-8）最开始，认识的对象只能是直接的存在，只有超出存在，或者更准确地说是进入存在本身，即到达直接的存在的背后，认识才能“记起”（sich erinnern）并发现本质。黑格尔把本质称作“无时间的过去了的存在”。（GW 11, 241, 13-15）也就是说，本质在逻辑上是先于存在的，只是在时间上，认识首先面对的是由本质预先设定的直接的存在。当我们问到存在背后的东西时，就已经问到了一个在逻辑上先于作为假象的存在而存在的东西。思维在面对已经出现的直接的存在时，认为这个直接的存在不是最终的存在或存在最终的样子，而是某个在它背后的真正的存在显现出来的假象。但本质总是假象的本质，或者说本质必须是某个假象的本质，这就是本质自身内部包含的根本矛盾。本质是本质自身，假象也在同样程度上属于本质自身。本质必须表现为某个看起来与它自身对立的直接存在的本质。这就是本质概念最初包含的最基本、最抽象和最没有内容的与自身对立、但同时又返回自身的结构。接下来的讨论将说明，从根本上而言，本质概念所包含的这种自反形态就是最简单的和最形式化的主体性。

如黑格尔所说，上述认识过程看似是认识的运动或活动，其实是“存在自身的运动”。（GW 11, 241, 20-22）这就引出一个问题：存在自身是如何运动的？

一种可能的解释是，黑格尔所说的存在自身的运动，指的就是处在思维中的存在的运动，也就是说，存在论中的一系列规定性本就不是独立存在的，而是纯粹思维对最开始的纯粹存在这个原初对象不断地进行思维从而发展出的结果。^①这意味着把黑格尔所说的认识活动等同于思维运动本身，同时把存在当作纯粹思维^②的对象，把存在和对存在的思维等同起来。更进一步，纯粹思维在存在论中起到的作用，就是不断地否定每一个规定，并以此推进这些规定。纯粹的思维就是绝对的否定运动。^③

第二种可能的解释是，认识属于持理论态度的观察者，即一般理解的外在反思，而不是以上所说的作为本质的外在的返回自身。存在中的一系列对立规定都只是外在反思给出的。而存在作为本质所预先设定的直接的东西，具有某种特有的动力可以返回到那个设立自身的本质。这样一来，思维和存在就是两个截然分开的要素，前者作为观察者，后者作为被观察的对象由自身推动自身向前发展。^④

两种说法各有其合理之处，但无论采取哪种解释，存在都必须是由自身设立并最终返回自身的。从存在论转向本质论之后，他者就彻底作为假象被扬弃了。本质是“绝对的自在存在……因为他在（das Anderssein）和与他者的关联已经被完全扬弃了”。（GW 11, 242, 16-18）在本质论的开端，黑格尔想要强调的是，只存在一个与自身同一的本质，存在论中那些直接的、存在着的（seiend）规定（包括否定），也都是由进行设立的本质自己设立起来的结果，最终要回到设立活动本身的。在返回自身的运动中，我们看到了本质概念中包含的三个层次的返回自身。总的来说，黑格尔对三个层次的

① Cf. Anton Friedrich Koch, “Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik”, S. 10. “因此纯粹的存在就是对那个纯粹存在的思维或直观。”关于纯粹思维，参见科赫关于前景逻辑（Vordergrundlogik）和背景逻辑（Hintergrundlogik）的论述。（Anton Friedrich Koch, *Die Evolution des logischen Raumes*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, S. 61ff.）

② 纯粹思维区别于上面提到的黑格尔在外在的返回自身一节的注释（GW 11, 254-255）所说的意识的或知性的反思，纯粹的思维只把一般的思维规定或《逻辑学》中的一系列规定当作自己的对象。

③ Cf. Anton Friedrich Koch, “Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik”.

④ 对于这种一般意义上的外在反思，也就是处在逻辑发展之外的、所谓真正“外在的”（äußerliche）反思，及其与逻辑进程中的返回自身的区别，耶什克做过较为全面的总结。（Cf. Walter Jaeschke, “Äußerliche Reflexion und Immanente Reflexion”, S. 90.）

返回自身的展开都是围绕着“设立”这个活动进行的。如上所述，这个设立不仅设立了一个否定的、返回自身的本质，而且预先设定了直接的规定，作为本质的假象。

将自身视为一个不同于自身的东西或自身的对立面，而后又将这个对立面否定，从而回到自身，这是主体（Subjekt）的基本形态。亨利希把这种将自身设定为他者，并将这个他者重新视为自身的结构理解为最一般的、广义的“我”。^① 而匡特则把“我”这个概念中的主体性理解为指涉活动（Beziehen）和被指涉对象的同一性，即我既是指涉活动，同时又是被指涉的对象。^②

纯粹思维作为设立活动就是这样一个区分自身、同时又因此与自身同一的绝对否定。至此，纯粹思维的对象就不再是存在论中那些直接的规定，而是纯粹思维本身，或者说是预先设定了这些直接规定的设立活动本身，即黑格尔在本质论的开头所说的存在背后的东西。只不过这个存在背后的东西作为绝对否定的返回自身的运动，事实上什么也不是，是纯粹的否定性。这个“自主的否定”或“自关联的否定”就是纯粹思维中最简单的主体性。这个否定性将在本质论的后续发展中展现为一系列属于存在本身的否定性，或者说返回到作为否定的自身的规定，如根据（Grund）、物自身（Ding an sich）、力（Kraft）以及实体（Substanz），等等。所有这些回到自身的否定的规定，都有与其对应的显现的一面。根据和被根据奠定的东西（das Begründete）、物自身和物的特征（Eigenschaften）、力和力的表现（Äußerung）以及实体和现实（Wirklichkeit）之间的对立都只是同一个事物内部的、与自身的对立，是自身对自身的区分。

事实上，整个本质论就是事物自身和由自身区分出来的显现之间的矛盾不断推进的过程。事物自身作为一个否定的、返回自身的规定，作为整体的规定总是与从它内部区分出来的显现相对立的。当这个否定的、作为整体的规定与从它自身区分出来的显现的规定达到完全一致时，也就是事物成为自身，或者说成为概念并进入主体性之时。

四、结 语

Reflexion 一词在一般意义上被理解为反思或反射，但它更根本的含义是否定地返回自身。在本质论的开头还没有任何真正意义上的意识或知性层面的反思，Reflexion 所表达的只是最简单的、没有任何内容的纯粹的返回自身的结构，是纯粹思维在存在论中经历了一系列的否定动作之后，最后将否定的矛头指向自身的结构。而此后的意识的反思和知性的反思都拥有这个返回自身的基本结构或形态。所以，黑格尔在本质论开端所说的 Reflexion 要比之后任何形式的反思都更为原初，之后的主体意义上的反思是从这个返回自身的结构发展而来的，并且都蕴含着这个最初的主体性。

（责任编辑 行之）

^① Dieter Henrich, “Hegels Logik der Reflexion”, S. 134.

^② 在这个意义上，匡特直接将本质论看作是自我意识的雏形。（Cf. Michael Quante, “Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst”, S. 276–277.）

论康德道德哲学中的责任伦理思想

——基于对至善思想的考察

罗亚玲

【摘要】 韦伯、约纳斯和阿佩尔等责任伦理学家不管是将责任伦理视为对康德道德哲学的补充，还是将之视为对康德道德哲学的改造，都预设了后者是缺少责任伦理之维的意念伦理。本文质疑这一预设，试图基于对康德至善思想的考察，表明康德道德哲学思想中包含了责任伦理的思想。本文将先指出责任伦理学主张在承认道德原则的基础上在原则应用环节纳入对行动后果的考量，是一种整合义务论伦理学和后果论伦理学的尝试，并呈现了以阿佩尔为代表的典型责任伦理基本论证思路。在此基础上，本文在康德实践哲学的框架内对其至善思想展开考察，通过对至善所包含的德福一致思想、上帝理念的分析以及对其论证思路的重构，表明至善思想体现了责任伦理的主张，并且康德的论证思路与阿佩尔对责任伦理的论证思路基本一致。

【关键词】 责任伦理；至善；德福一致；上帝；康德

中图分类号：B516.31 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2023)06-0108-09

作者简介：罗亚玲，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“责任伦理视角下的康德道德哲学研究”（20BZX092）

自马克斯·韦伯（Max Weber）提出责任伦理（Verantwortungsethik）的概念以来，尤其是汉斯·约纳斯（Hans Jonas）的责任伦理思想得到广泛传播以来，康德的伦理学获得一个富有特色的标签——意念伦理（Gesinnungsethik）。这是一个带有贬义色彩的标签，它表示这种伦理学只强调遵循道德原则、不考虑行动后果，因此是对康德道德哲学的一种批评。这种批评其实并不新鲜，一直以来对康德道德哲学的所谓原则伦理、严格主义以及圣人伦理之类的批评表达的也是同样的意思。但在康德研究领域，意念伦理之说的提出还是在德国学界引发了一小波相关讨论热潮，马提亚斯·凯特纳（Matthias Kettner）和哈拉尔德·克尔（Harald Köhl）等学者都直接针对康德道德哲学是否为意念伦理的问题发表过著述，并对此给出了肯定的答案。^①此外，阿佩尔派的对话伦理学家，包括阿佩尔（Karl-Otto Apel）本人及其弟子迪特里希·伯勒尔（Dieterich Böhler）及再传弟子米夏·H·维尔纳（Micha H. Werner）等人，在阐发对话伦理学思想时都指出对话伦理学的贡献在于通过引入一个责任伦理的维度来补充康德道德哲学的不足，这表明他们都预设了康德的思想本身是缺乏责任伦理之维的意念伦理。据此，康德伦理学之为意念伦理似乎是毋庸置疑的事实。

但康德伦理学究竟是否为缺少责任伦理之维的意念伦理，始终是一个可以继续追究的问题。在德国学界，奥特弗里德·赫费（Otfried Höffe）自1970年代以来一直尝试以亚里士多德主义的视角来理解康德的普遍主义伦理思想，强调判断力在其中的地位和意义；克里斯托弗·胡比希（Christoph Hubig）等则试图从康德和亚里士多德那里获取思想资源建构其责任伦理思想；莱纳·维默尔（Reiner

^① See Matthias Kettner, “Kant als Gesinnungsethiker?”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (5), 1992, S. 525–541; Harald Köhl, *Kants Gesinnungsethik* (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 25), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990.

Wimmer) 指出康德的定言命令式具有双重功能, 即一方面作为基本的道德原则, 另一方面作为道德判断的程序性原则^①, 表明定言命令式与阿佩尔的对话原则的相似性, 直接提示了康德道德哲学中可能生发责任伦理的空间。他们的工作无疑为回答我们的问题提供了新思路。

本文隶属于一个系统性的研究项目, 该项目旨在通过深入康德道德哲学的诸多环节, 展现其义务论伦理学的责任伦理之维。基于对责任伦理之要旨和可能性的基本把握, 本文聚焦于康德的至善思想, 通过对至善思想之内涵和论证思路的系统梳理, 表明其所包含的责任伦理思想。

一、责任伦理的要旨和可能性

责任伦理概念最早由马克斯·韦伯在其 1919 年题为《以政治为业》的著名演讲中提出。在当时刚刚经历战争创伤、处于混乱之中的德国, 韦伯深刻地意识到, “人们身上普遍和存在的缺陷”使得我们“根本没有权力假定人的善良和完美”, 不完美的人和不完美的世界使得世上的事从来都是善因未必结出善果, 他因此反对用目的把手段神圣化, 反对简单地把“出于纯洁意念的行动最终造成的恶果”归诸“这个世界”, 归诸“世人的愚蠢”或“创造这些愚人的上帝的意志”。^② 他提出意念伦理和责任伦理的区分, 前者指那种只考虑遵循道德原则不顾行动之可能结果的伦理学, 后者主张同时纳入对行动后果的考虑。他批评意念伦理没有充分考虑现实世界的缺陷, 不足以指导真实世界中人们的行动。他提倡的责任伦理尽管因主张对行动的可能后果负责而区别于意念伦理, 但作为对意念伦理的补充^③, 又区别于后果论的伦理学, 它预设了所谓意念伦理的基本义务或原则。

责任伦理在当代的发展与汉斯·约纳斯《责任原则——建构一种适合科技文明的伦理学的尝试》一书的出版有着重要关系。约纳斯认为, 在科技文明条件下, 人类行为发生的本质性变化使其面临新的伦理挑战。这种本质性变化在于: 一方面, 人类行动后果可能产生重大和深远影响, 重大到可能毁灭人类, 深远到可能涉及遥远的子孙后代; 另一方面, 由于人类行动的集体性和累积效应, 其后果变得越来越难以预知, 人类逐渐失去对其行动后果的掌控能力。^④ 之所以说这种情况使得人类面临新的伦理挑战, 是因为所有传统伦理学都是“当前伦理”(Ethik der Gegenwart), 都直接预设了人类的存在和人类本质的恒定不变, 没有一种传统伦理学考虑人类可能毁灭或人的本质可能发生变化的问题。^⑤ 约纳斯主张在科技时代, 人类应当承担起对其行动之长远后果的责任, 这是其责任伦理的主题。阿佩尔称约纳斯主张的这种责任为未来责任, 以区别于韦伯的后果责任。但约纳斯和韦伯一样, 把自己的责任伦理与康德的意念伦理相区别, 并且把责任伦理视为对意念伦理的补充。

在约纳斯出版其《责任原则》一书之前, 阿佩尔的对话伦理学就已经表达了与未来责任原则相一致的主张。其先验语用学路向的对话伦理学通过两个步骤完成基本道德原则的伦理: 首先通过对理想交往共同体之可能性条件的先验反思, 确立了平等权利和参与对话的义务等基本原则(这被称为其对话伦理学的 A 部分), 然后基于对现实交往共同体的局限性以及理想和现实的辩证关系的考虑, 证成了两条基本的策略性道德原则作为补充原则, 为道德原则在具体情境下的灵活应用提供合理性辩护和指引性原则(这被称为 B 部分)。B 部分证成的两条原则是以保护人类的持续存在为要旨的生存原则, 和谋求社会进步的解放原则。^⑥ 尽管阿佩尔当时尚未使用责任伦理的概念, 但其生存原则和解放原则可以说既包含了韦伯对现实世界之缺陷的考虑, 也包含了约纳斯对科技时代人类行动可能的毁灭性后果的考虑。这使得阿佩尔在约纳斯《责任原则》出版之后, 一方面看到约纳斯未来责任原则的深刻洞见, 另一方面也敏锐发现其未来责任思想在论证和应用上的困难。出于对未来责任问题的关

① Reiner Wimmer, “Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik”, *Kant – Studien* 73 (3), 1982, S. 291 – 320.

② [德] 马克斯·韦伯:《以政治为业》,《马克斯·韦伯全集》第 17 卷,吕叔君译,北京:人民出版社,2021 年,第 223 页。

③ 同上,第 234 页。

④ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, S. 27ff, 31.

⑤ Ibid., S. 22ff.

⑥ [德] 卡尔-奥托·阿佩尔:《哲学的改造》,孙周兴、陆兴华译,上海:上海译文出版社,1997 年,第 337 页。

注，阿佩尔后期在其对话伦理学中强化责任概念，并提出对话－责任伦理学（Diskurs－Verantwortungsethik）之说。其中，阿佩尔进一步明确其对话伦理学的 A、B 两个部分的论证思路，并将其两部分确立的道德原则阐发为平等权利和共同责任两大原则，以此为未来责任原则提供合理的哲学论证，同时阐明其应用之可能性。这些工作既是对韦伯和约纳斯的责任伦理思想的整合，也体现了一个明确的意图，即让责任伦理成为一种独立的伦理学思想，而不仅仅是作为对意念伦理的补充。

结合上述责任伦理从韦伯到阿佩尔的发展历程，可以做两点总结，为下文考察康德的思想提供参照。第一点涉及责任伦理的基本主张。不难发现，责任伦理既不同于原则伦理意义上的义务论伦理学，又区别于后果论伦理学。责任伦理的要旨在于，在承认普遍有效之道德原则的基础上，在原则应用的环节中纳入对行动后果的考量，并通过这种方式进一步建构基本的道德原则。因此，一种独立的责任伦理就是要整合义务论和后果论，或者说要建构一种义务论伦理学，这种义务论伦理学既承认道德原则的普遍有效性，又能为道德原则在具体情境下的灵活应用留下空间和进一步的原则指导。第二点涉及责任伦理的可能建构思路。虽然韦伯和约纳斯并没有完成建构一门独立的责任伦理的任务，但阿佩尔的工作给出了较为充分的提示。阿佩尔的 A、B 两部分论证策略从根本上说就是：首先从一个抽象的理性的视角出发，即通过对理想交往共同体或理想对话之可能行条件的先验反思，确立一些基本的道德原则；然后结合对现实世界之局限性的认识，将之前确立的基本道德原则视为指导性理念，进一步确立具有责任伦理意涵的策略性道德原则。第二步的论证是对第一步的扩展，为第一步确立的原则在现实世界中的灵活应用提供进一步的指导原则，其总体思路完全符合责任伦理整合义务论和后果论的基本宗旨。

二、至善理念的基本主张

至善这一概念在康德的三大批判、《纯然理性界限内的宗教》以及《道德形而上学》^①等重要著作中均有出现，可谓康德思想中最重要的概念之一。一直以来，尽管围绕与其相关的德福一致问题以及灵魂不灭和上帝存在两大预设较多讨论，该概念在康德思想中的地位和重要性仍未得到足够重视，以致至善与其道德哲学的相关性甚至被当成一个值得怀疑的问题。本文无意在整个康德哲学的框架内对至善思想展开全面考察，而是试图在其道德哲学中对至善的内涵和论证思路进行系统梳理，表明其所包含的责任伦理思想及其对理解康德伦理学基本主张的重要意义。

（一）至善即德福一致

康德至善概念对应的德文词是 das höchste Gut，可直译为“最高的善”，但康德用此概念并非意指德性的最完善状态，而是指“有理性能力的有限者”的“完整和圆满的善”（KpV 5: 110）。尽管“有理性能力的有限者”和“完整和圆满的善”等表述的特殊含义有待进一步明确，但康德在提出至善概念时即明确指出，至善即在于“德福一致”，它包含“德”和“福”两个要素，是对德福相匹配的要求。

弗洛里安·马韦德（Florian Marwede）指出，康德的至善概念包含的“德”的要素，在不同语境下可分别理解为“美德”（Tugend）或“道德”（Sittlichkeit）^②，这在《实践理性批判》有关至善的部分不难找到印证，也没有太多理解上的困难，在此不多讨论。相反，至善概念中“福”的要素有较多的敏感性和争议，尽管康德其实明确表明这个“福”无非就是作为人之感性欲求对象的幸福，即人的尘世生活的满足。康德强调，至善所包含的“德”和“福”是“两个在种类上完全不同的要素”（KpV 5: 112）。他因此批评伊比鸠鲁派和斯多亚派的思想，认为前者把德视为实现福的手段，

① 《纯然理性界限内的宗教》（*Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*）是康德有关宗教思想的系列论文集编，以下简称《宗教论文集》，标注缩略为 Religion。《道德形而上学》（*Die Metaphysik der Sitten*），以下缩略为 MS。《实践理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*），以下缩略为 KpV。本文引用康德文献均在正文中标注著作名称的德文简写及科学院版卷次和页码。

② Florian Marwede, *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2018, S. 115.

后者主张德即是福，两者其实都否定了德和福是两种不同的要素（KpV 5：111 – 112）。康德尤其对斯多亚学派的主张做了严厉批评，认为他们“根本不想让至善的第二个成分，亦即幸福，被视为人的欲求能力的一个特殊对象”。

他们的智者（指斯多亚派的智者，笔者注）宛如一个意识到自己人格的卓越性的神祇一般独立于自然（在他的满意方面），因为他们虽然使这位智者遭受不幸，但却使他不屈从于这些不幸（同时也把他表现为脱离了恶的），这样就实际上删除了至善的第二个要素，亦即自身的幸福，因为他们把这一要素仅仅设定在行动和对自己人格价值的满足中，从而将它包括在道德思维方式的意识中，但在这里，他们通过自己的本性的声音就已经能够充分地被驳倒了。（KpV 5：127）

这个“福”之所以带有敏感性，是因为在康德道德哲学的语境中，引入“幸福”作为至善的不可删除的组成要素，这很容易遭致各种批评。康德在其道德哲学的不同著作中反复强调道德形而上学的必要性，排除作为经验性概念的幸福在道德奠基中的地位。在他看来，幸福是理性存在者现实的目的，“作为促进幸福的手段”的行动要求只是“机智的建议”，是实然的假言命令式，而非道德的定言命令式。为此，叔本华和黑格尔曾批评康德在引入至善的理念时显得自相矛盾或不纯粹，因为这虽然可以调和其形式主义伦理学和幸福论伦理学的紧张关系，但也会威胁其伦理学的自律道德基础，使其陷入他律道德。当代的艾伦·伍德（Allen W. Wood）认为康德的至善的思想包含了目的论的考虑^①，国内学者如孙小玲和张会永也在相关文章中指出其中有后果论的思想^②，虽然他们对此的评论有所不同，但在对把至善理解为一种目的这一点上基本一致。

但康德对道德形而上学的坚持使他根本无意与幸福论扯上任何暧昧关系，他也一直对此保持足够的警惕。即便是在其晚年的《道德形而上学》中，我们还能看到这样鲜明的表态：“如果幸福（幸福原则）取代自由（内在立法的自由原则）被确立为原则，其后果便是一切道德的安乐死。”（MS 6：378）因此，我们对德福一致的理念不能作这样的理解，好像幸福被作为道德的规定根据而被纳入到康德的思想中。迈克尔·阿尔布雷希特（Michael Albrecht）和苏珊娜·韦佩尔（Susanne Weiper）等德国学者在驳斥上述他律嫌疑时，都强调康德在《实践理性批判》中把至善视为纯粹实践理性或纯粹意志的完备对象而非规定根据。他们指出，康德在“纯粹实践理性的辩证论”中提出至善理念，是作为对纯粹实践理性的对象问题的回答，这不同于其在“纯粹实践理性的分析论”对纯粹意志的规定根据问题的回答。^③ 尽管至善何以成为纯粹意志的完备对象还需要进一步的说明，但可以明确的是，纯粹意志之规定根据问题和纯粹意志的对象问题是两个不同的问题，对它们的处理在康德这里是两个步骤的工作，后者在前者的基础上展开，前者确立了道德法则（这是“德福一致”之“德”的依据），后者得出至善的理念（德福一致）。这意味着，道德法则是“使至善和至善的造就或者促成成为自己的客体的根据”（KpV 5：109）。这一点非常重要，康德说“在此即使最小的误解都会歪曲意向”，并特地提醒我们至善作为纯粹意志的完备对象的提出，并非“在道德法则之前把某个客体以一种善的名义假定为意志的规定根据，然后从它派生出至上的实践原则，在这种情况下，这种道德原则任何时候都会带来他律，并排斥道德原则”（KpV 5：109）。

因此，在至善的理念中，“德”和“福”不是作为两个并列的要素被纳入其中，“德”是“第一个条件”，“福”是“第二个要素”，两者之间是一种“隶属关系”。（KpV 5：119）“德”是“配享幸福的条件”，“福”以“德”为前提，是“与对义务的那种遵循相适应的幸福”（Religion 6：5）。在德福一致的主张中，“福”“并非独自就绝对善并在一切考虑中都是善的东西，而是在任何时候都

① Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca and New York: Cornell University Press, 1970, pp. 69 – 99; *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

② 参见孙小玲：《康德伦理学中义务与目的之贯通》，《哲学研究》2021年第9期；张会永：《论一种康德式的至善后果主义》，《哲学研究》2018年第6期。

③ Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim u. a.: Georg Olms, 1978, S. 58ff; Susanne Weiper, *Triebfeder und höchstes Gut: Untersuchung zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler* (Epistemata, Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 275), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, S. 57.

以道德上的合乎法则的行为为前提条件”(KpV 5: 111)。幸福在此完全不是幸福论或目的论伦理学中确立起来的那种应然的目的,这种目的是道德的直接根据;幸福或对幸福的追求在此毋宁说是作为一种实然的要素出现,这种事实要素构成道德行动的限制要素。德福一致表达的是合乎道德地追求幸福的要求,以及把幸福分配给有德之人的要求,如果说前者主要是对个人德性的要求,那么后者则包括对社会公正的要求,但这都意味着至善不是作为一个目的被引入康德的道德哲学之中,它表达的还是规范性的要求。如此解读在康德有关至善与上帝理念的论述中,以及在其至善的论证思路中,都能得到进一步的印证。

(二) 至善与上帝的理念

康德在提出德福一致的理念之后,显然需要进一步探讨如何实现至善。不可否认,在此问题上,康德的思想在不同著作中有一些矛盾和摇摆。在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》等著作中,康德指出至善的理念需要预设灵魂不灭和上帝存在:前者是实现德之完善的条件,因为德之完善一个是无止境的进步过程,这“惟有预设同一个理性存在者的一种无限绵延的实存和人格性(人们把这称为灵魂的不死)才是可能的”(KpV 5: 122);后者是实现德福匹配的条件,“惟有假定自然的一个拥有与道德意向相符合的因果性的至上原因,尘世中的至善才是可能的”(KpV 5: 125)。这有浓厚的宗教和神学的色彩,容易给人一种印象,好像康德虽然在至善思想中务实地纳入了对道德行动之后果的思考,但最终又将之交给来生和仁慈的上帝。这似乎是一种与其启蒙思想和理性精神相悖的消极做法。^①此外,如佐布李斯特(Marc Zobrist)所指出的,康德对德作为至善的“至上条件”的强调,以及对具有神圣意味的永福(Seligkeit)概念的阐发,也容易挤压至善理念中福的维度,最终使得至善的思想局限于如何修德以配享幸福的问题,从而退回到其所批评的斯多亚主义的立场。^②但如果回到《宗教论文集》和《道德形而上学》等论著,我们还是可以获得一个在其自律道德思想中较为自洽的理解。

在《宗教论文集》的第一版导言中,在引出那个把我们的“义务”以及“与对义务的那种遵循相适应的幸福”“结合在一起并包含在自身之中”的“尘世上的至善理念”之后,康德马上指出,“为使这种至善可能,我们必须假定一个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者,惟有这个存在者才能把至善的两种要素结合起来”。(Religion 6: 5)不难发现,与之前的著作相比,这里只提到“一个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者”(即上帝),而没有提灵魂不灭这一前提。此外,在《宗教论文集》中,康德在处理道德完善性问题时不再执着于道德完善的最终实现,而是更关注在难以达到真正完善的有限生命中,如何通过不断向善的努力得以配享幸福。针对这一问题关切,上帝作为“知人心的审判者”出场:“一个知人心的审判必须被设想为这样的审判,它是从被告的普遍意念,而不是从这意念的显象、从与法则相背离或者相一致的行动作出的。”(Religion 6: 73)康德以此提示,即便达不到真正的道德完善,改恶向善的努力也足以表明善的意念,从而能够合理地希望得到相应的幸福。而到更晚出版的《道德形而上学》之《德性论的形而上学初始根据》(简称《德性论》)中,康德已经不再提灵魂不灭的前提,他探讨的是在完善性理念指引下的实践要求,即促进自己的完善和他人的幸福的德性义务。

康德之所以说上帝是一位知人心者,是因为上帝是作为使至善得以可能的条件被设想和引入其思想之中的。因此,这个上帝是人的一个理念,而非外在的权威,上帝“(创世的)终极目的也就是那种同时能够并且应该是人的终极目的的东西”(Religion 6: 6)。这个上帝之所以是“更高的、道德的、最圣洁的和全能的”,显然是基于对现实中造成德福不一的各种原因的考虑,比如缺乏公正的环境(好人得不到好报)、缺乏对行动后果的认知(好心办坏事)或纯粹的坏运气。对上帝的描画就是对德福一致之前提条件的构想。如果说“更高的、道德的、最圣洁的”是针对人的德性和制度公正

① Susanne Weiper, *Triebfeder und höchstes Gut: Untersuchung zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, S. 96ff.

② See Marc Zobrist, *Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation*, *Kant – Studien* 99 (3), 2008, S. 305ff.

的要求，那么“全能的”就进一步涉及对行为之可能后果的认知等方面的要求，这与后来韦伯和阿佩尔对于现实世界之缺陷的考虑完全一致，甚至约纳斯责任伦理所主张的获取知识的义务^①也已经包含于其中。康德因此指出，“上帝存在”这个命题是从道德中产生的，是在实践关系中被假定的，它不是一个理论命题，而是一个实践命题。可见，“上帝存在”这一命题的提出，其意图不在于在理论上要求承认有一个超越的存在者，而是表达实践上的希望和要求，希望至善实现并要求努力促使其实现，即“每个人都应该使尘世上的至善成为自己的终极目的”（*Religion* 6: 6）。

需要注意的是，这一表述虽然出现了“目的”概念，但这个“终极目的”并非古希腊哲学中那种处于目的金字塔顶尖的最高目的（人们是为了欲求这个最高目的而欲求别的目的），而是“包含着其他所有目的的不可避免的、同时又是充足的条件的目的”（*Religion* 6: 6）。也就是说，至善之所以应当成为每个人的“终极目的”，是因为它作为保证人们所有其他目的得以实现的“不可避免的、同时又是充足的条件”而被纯然的理性所希望或要求。它表达的依然是规范性的要求，它之所以可被称为目的，是因为这种规范性要求不只是消极的、限制性的要求，而是有着积极的内容。这启发我们反过来理解前面提到的至善作为有理性能力的有限者的“完整和圆满的善”，康德在其他语境下还有“纯粹实践理性对象之无条件总体”或“纯粹意志的全部客体”之说（KpV 5: 108, 109），他的意思显然不是说至善囊括了纯粹理性所有的对象，而是说至善是使所有其他的对象得以可能的条件。

至此，至善的内涵及其所包含的道德要求就更加清楚了。需要指出的是，康德以至善理念作为道德向宗教过渡的思想环节，这充分表明其宗教思想的理性特质：它无关乎传统意义上的信仰，而关乎希望，是对康德的“我能够希望什么的问题”的回答。在此意义上，《宗教论文集》的文章可以被理解为借助传统宗教的概念和故事阐发其理性宗教思想的尝试：善的原则与恶的原则的斗争涉及个体道德完善的问题，伦理共同体的思想则包含了对制度的思考，这些都是作为使德福一致能为可能的条件来讨论的。如此则康德的宗教思想完全符合启蒙和理性主义精神，他并未将至善的实现寄托于来世，寄托于那个作为信仰对象的上帝，而是以至善为指导性理念提出诸如个体完善和制度建设等积极的和理性的道德要求。

三、至善理念的论证

结合至善的内涵及其所包含的道德要求，其实已经能够初步体会其责任伦理的意味，但为了更清晰地呈现其责任伦理的思想，有必要进一步考察康德如何在其思想中引入至善的理念。这涉及至善的论证问题：至善何以成为纯粹意志的完备对象？或者说，为何每个人都应当使尘世上的至善成为自己的终极目的？康德回答这些问题的思路对于把握至善的思想显然有重要意义。尽管这正是至善思想之所以困难和充满争议的原因所在，康德似乎并未专门对此进行系统的论证，甚至说这些结论的得出只是基于一种“洞察”（*Religion* 6: 6）。但基于康德在《实践理性批判》和《宗教论文集》等文献的相关论述，我们还是可以试着重构其基本论证思路。

（一）两步论证法

在《实践理性批判》中，德福一致的理念出现于“纯粹实践理性的辩证论”部分，康德强调这部分是在“纯粹实践理性的分析论”的基础上展开的，这表明康德对至善的论证是通过两个步骤才最终完成。按照康德的说法，“分析论”包括纯粹实践理性的逻辑论和感性论（KpV 5: 90），旨在分析阐明纯粹实践理性的原则、概念以及敬重作为道德情感的先天可能性，最终确立了道德法则作为纯粹意志的规定根据所具有的纯粹性和约束力。“辩证论”则转向纯粹理性在实践中的应用，追问纯粹实践理性的对象，并确立至善作为“纯粹实践理性对象的无条件总体”或“纯粹意志的全部客体”（KpV 5: 108, 109）。不难发现，从“分析论”到“辩证论”的推进，有一个视角或立足点的变化或扩展：前者基于一个抽象的、理性的视角，它虽然预设了作为道德行动者的人的感性方面（否则就

^① Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 28.

谈不上道德)，但悬置了人的感性有限性问题，重在表明道德的纯粹性和约束力；后者转向理性在实践中的应用，立足于作为有限的理性存在者的人，需要一种理性思考兼顾感性需求的双重视角。

之所以在纯粹实践理性的应用中需要进一步追问纯粹理性的对象，从行动理论的角度看，在于意志仅有形式的规定尚不能形成行动。康德曾指出：“倘若不与目的发生任何关系，人就根本不能做出任何意志规定。”（*Religion* 6: 4）而道德的行动没有先行的目的，只能通过设想可能的结果确定其目的。这在纯粹实践理性的应用中是可能的也是必要的，因为作为道德行动者的人是有限的理性存在者，人的自然属性决定了他总是以追求某种幸福为目的，也决定了他需要在意道德行动的后果。

虽然就道德来说，为了正当地行动并不需要一个目的，相反，从根本上来说，包含着运用自由的形式条件的法则对它来说就足够了。但是，从道德中毕竟产生出一种目的，因为对于理性而言，回答“从我们的这种正当行为中究竟产生出什么”这个问题，以及即使正当行为会产生什么结果并不完全由我们掌握，但我们能够以什么作为一个目的来调整自己的所作所为，以便至少与它协调一致，这些都不可能是无关要紧的。（*Religion* 6: 5）

这里说的“协调一致”也就是人的自然本性与道德本性的协调一致。结合上文对德福一致之可能性的分析可以得出，追求两者协调一致的重点在于克服德福不一可能带来的两者之间的冲突，或者更确切地说，在于克服人的自然有限性方面的限制对道德行动的阻碍。按照康德的理解，尽管法则具有绝对的必要性，并且对法则的敬重本身就是一种强有力的道德情感（*MS* 6: 408），但对于有限理性存在者而言，德福不一无疑会对敬重情感的自然生发构成障碍。正是基于这样的考虑，理性必须把德福一致规定为“终极目的”。这也是佐布李斯特和韦佩尔等当代学者把康德的至善思想与动机问题联系起来的原因，尽管他们对至善思想的具体理解和评价有所不同，但都看到至善的理念是为克服道德动机的可能障碍而提出的。^①

至此，至善的思想经由分析论到辩证论两个步骤的论证思路就很清楚了。需要强调的是，辩证论将人的自然本性纳入考虑，并不意味着转而直接出于偏好而行动，而是据此提示：纯然的理性必定需要“照顾”到人的需求，使相应行动的结果成为人所“喜爱的东西”（*Religion* 6: 6）。这也是辩证论基于分析论之说所意谓的。因此，尽管我们出于修辞的考虑称“辩证论”的视角为“双重视角”，但这种双重视角并非理想视角和现实视角或理性与感性的相互掺合或妥协，而是在理性基础上对感性的接纳和规范。并且其中对人的感性方面的考虑只是形式性的，尚未涉及人的具体感性规定性，并非经验意义上对感性的把握，而只是对人的自然属性的确认，或者说对人的感性先天性的确认。

对照阿佩尔在其对话伦理学的 B 部分论证中提出的理想交往共同体和现实交往共同体之双重先天性之说^②，康德这里可以说包含了“理性感性双重先天性”的思想。如此，康德才有理由说至善是纯粹实践理性的完备对象，也才有理由说“‘要使尘世上的至善成为你的终极目的’这一命题，是一个先天综合命题”。（*Religion* 6: 6）据此，我们就能断言，康德论证至善思想的思路与阿佩尔对话－责任伦理学 B 部分论证思路基本上是一致的。“分析论”和“辩证论”就是康德道德哲学的 A、B 两部分，前者基于“理性先天性”阐明了纯粹实践理性的形式规定根据，得出相互平等和尊重的基本道德规范，后者基于“理性和感性双重先天性”阐明了作为纯粹实践理性之完备对象的至善理念，并由此得出“要使尘世上的至善成为你的终极目的”的道德要求。

康德在《实践理性批判》中将至善视为“理性的兴趣”或“纯粹理性的实践兴趣”，并称这是“理性的应用在某个别的、亦即实践的意图中的扩展，这与理性那本身在于限制思辨的违禁的兴趣是根本不相悖的”（*KpV* 5: 121）。有评论者以康德也将至善视为纯粹意志的规定根据（*KpV* 5: 109 – 110）为由，指责康德之混乱或自相矛盾^③，因为他之前说过法则是纯粹意志的规定根据，而至善是

① Marc Zobrist, *Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation*, S. 285 – 286; Susanne Weiper, *Triebfeder und höchstes Gut: Untersuchung zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, S. 56ff.

② [德] 卡尔·奥托·阿佩尔：《哲学的改造》，第 335 – 336 页。

③ Marc Zobrist, *Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation*, *Kant – Studien*, S. 291ff.

其完备对象。但基于上文分析过的至善理念中“德”和“福”两要素的隶属关系，以及这里所说的“扩展”，这个所谓的混乱或矛盾并非不可消解。至善的理念是在分析论中建构的道德法则的基础上确立起来，其确立扩展了道德法则的内涵，就此而言可以说是纯粹意志的规定根据。

这一“扩展”是康德道德哲学中的一个重要环节，康德伦理学之所以被简单认定为意念伦理或原则伦理，与这一环节没有得到充分重视不无关系。这一扩展涉及对人的感性有限性的考虑，旨在协调整理性和感性的关系。这充分表明康德思想的落脚点不是任何抽象的理性存在者，而是“有理性能力的有限者”或“有限的理性存在者”，其伦理学决不是韦伯所批评的“圣人的伦理”，而是如艾塞尔（Andrea Marlen Esser）所说的“有限者的伦理”^①。从“分析论”到“感性论”两个步骤的论证，不仅彰显了理性的权威，而且顾及感性的障碍和限制。由此扩展出来的至善理念，甚至就其具体主张而言，若不考虑一些具体的细节和侧重，与阿佩尔的责任伦理有很多一致之处：相互平等和尊重的要求与阿佩尔的平等权利原则基本一致，而至善理念所包含的德性完善和制度完善的要求也与阿佩尔 B 部分的进步原则有重合之处。康德的伦理学，无论在问题意识、解决思路甚至在观点上，都与阿佩尔的责任伦理有着惊人的一致。^②

（二）对一个可能的质疑的回应

以上重构的两步论证法使得我们较为便利地把康德的思路与阿佩尔关联起来，从而发现他们思路和观点的相似性。但佐布李斯特和马韦德等学者在重构至善思想的论证思路时，都不曾特别强调这种两步论证法：佐布李斯特认为康德在论证中预设了一个理性的视角，而马韦德则指出康德是通过一个思想实验完成至善理念的建构。这是否会成为对本文的一个质疑？

佐布李斯特和马韦德的判断都基于康德宗教论文集中的这段文字：

假定有一个人，他尊重道德法则并且思考这样的问题（这是他很难避免的），即如果他能够的话，他会在实践理性的指导下为自己创造一个什么样的世界，而且他还要把自己作为一个成员置入这个世界，那么，他就会不仅恰好像至善的道德理念在选择纯然听凭至善时所造成的那样来选择世界，而且还会要求确实存在一个世界，因为道德法则要求实现通过我们而可能的至善，即使他按照这一个理念发现自己有为了自己的人格而丧失幸福的危险，因为他可能会不能符合以理性为条件的幸福。因此，他会感到这一判断是完全公允的，如同由一位局外人作出的，但同时又会感到理性强迫他承认这一判断是他自己的判断。（*Religion* 6: 5-6）

康德在此假定了一个人，这个人显然是一个真实的、可能偏私的有限理性存在者，他在思考他生活于其中的世界应当是怎样的世界。这就是马韦德说的思想实验。按照康德的分析，这个人必定会设想一个能够实现至善的世界并且希望这样的世界能够存在，这不是因为他通过计算发现这样的世界有利于他本人的生存（考虑其现实情况，结论未必如此），而是“理性强迫他”做出这样的判断。也就是说，理性强迫他悬置他本人的德性和幸福的可能状态，“像一个公允的局外人一样做出判断”。这也就是佐布李斯特所说的理性的视角。

但这一思想实验何以适合用作对至善思想的论证？康德如何能够合理地预设一个理性的视角？康德在此必定考虑到人的感性和理性双重属性，并预设了理性的权威和约束力，这主要对应于两步论证法中的第二步工作。正如佐布李斯特批评康德没有充分论证其理性的视角，这一工作孤立地看是有问题的，只有将之置于两步论证的架构中，其中有关理性权威和约束力的约束才不至于显得突兀。

有意思的是，阿佩尔也有类似的淡化两个步骤的论证策略。在驳斥哈贝马斯将交往行动和策略性行动作为两种不同的行动类型相提并论的做法时，阿佩尔强调，一个现实的行动者虽然事实上可能采

① Andrea Marlen Esser, *Eine Ethik für die Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart: frommann - holzboog, 2004, S. 17.

② 当然这不是说他们的观点完全一致，两者之间还存在一些不同，比如阿佩尔更侧重于制度建设，而康德则发展出较为体系化的德性论思想，毋宁说，这是不同时代中哲学家的不同侧重。康德的法权论对应于阿佩尔的制度建设主张，而阿佩尔虽然没有强调美德培养，但这并不意味着其伦理中不能生发出德性论的维度。（参见罗亚玲：《平等权利和共同责任——阿佩尔对话伦理学研究》，北京：人民出版社，2020年，第77页。）

取策略性行动，但当其需要针对其他相关者为自己的诉求辩护时，即当他在面临合理性检验的时候，他必须——用康德的话就是“理性强迫他”——作为一个对话者进行自我辩护，必须超越自我中心的立场考虑所有相关者的利益。^① 这里同样包含一个预设，即对交往行动之基础性地位或交往理性的预设，而这一预设同样需要置于阿佩尔对话－责任伦理学的两步论证之中才能得到充分的解释。

因此，佐布李斯特和马韦德重构出来的至善思想论证方式，不足以作为对两步论证法的反驳，相反，只有置于两步重构法的大框架之中才能得到合理的解释。当然可以进一步质疑两步论证法，这将是一个更大的课题。但无论是在康德这里还是在阿佩尔那里，两步论证的策略都充分表明了其义务论伦理学的责任伦理意识。

四、小 结

以上我们首先结合责任伦理的发展脉络分析得出：责任伦理作为一种整合义务论伦理学和后果论伦理学的尝试，其要旨在于既承认道德原则之普遍有效性，又主张在原则应用中纳入对行动后果的考虑。建构一门独立的责任伦理需要通过两个步骤，首先从一个抽象的理性的视角出发确立义务论伦理学的一些基本道德原则，然后结合原则应用的现实处境，将之前确立的基本道德原则视为指导性理念以证成策略性的道德原则作为补充。而通过对至善所包含的德福一致理念和上帝理念的分析，以及对至善思想的论证思路的梳理，尤其是通过将康德的论证思路与阿佩尔对话责任伦理的论证思路进行对照，我们发现：康德的至善思想，无论就其基本主张还是就其论证思路而言，都与阿佩尔对话伦理学 B 部分阐发的责任思想有很多一致之处。这些一致体现了康德道德哲学中的责任伦理思想，尽管他当时尚未使用责任伦理的概念。

其实，如果把康德的道德哲学体系与阿佩尔的对话责任伦理学体系做进一步的对照，甚至还能进一步得出，至善思想可以说就是康德道德哲学中的 B 部分。如此，我们还能更为鲜明地呈现康德道德哲学的责任伦理之维以及至善思想在其中的关键地位。当然，这需要基于对至善在康德道德哲学中的地位考察，本文限于篇幅暂且打住。无论如何，通过发掘康德道德哲学中的责任伦理思想，我们希望能够回应针对康德的所谓信念伦理或严格主义的批评，为重新理解康德道德哲学以及其当代意义提供新的视角。

（责任编辑 行之）

^① Karl - Otto Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1998, S. 712ff.

儒家伦理学能否解读为严格意义上的美德伦理学？

韩燕丽

【摘要】关于儒家伦理学能否解读为美德伦理学，学界一直存有争论。争论的实质可以归结为儒家伦理学究竟能否解读为严格意义上的美德伦理学，而不是儒家伦理学能否解读为一种关于美德的伦理学，这是因为后者似乎是一个显而易见的事实：任何进路的伦理学理论都可以有关于美德的伦理学，无论是康德主义的伦理学还是后果主义的伦理学，包括儒家伦理学，这没有什么可争论的。真正需要弄清楚的是儒家伦理学究竟能否解读为严格意义上或标准意义上的美德伦理学。证成儒家伦理学可以满足严格意义上的美德伦理学的两个基本要求，即基础性要求和完备性要求，可以解读为严格意义上的美德伦理学，不仅可以推动儒家伦理思想的深入研究与创新，还可以彰显儒家伦理学的当代价值。

【关键词】美德；独立性；基本概念；儒家伦理学

中图分类号：B024 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2023) 06 - 0117 - 08

作者简介：韩燕丽，山东聊城人，哲学博士，（济南 250103）中共山东省委党校（山东行政学院）副教授，山东省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心省委党校（行政学院）基地研究员、山东省政德与廉洁文化中心研究员。

基金项目：中共山东省委党校（山东行政学院）创新工程科技支撑重大项目（2022CX007）

中国儒家哲学是在不断重新诠释前人经典的过程中获得进步与发展的。如何从当代和全人类的眼光（包含中西比较的方法）去研究儒家伦理思想，推陈出新，以彰显中国儒学的当代价值和世界意义，成为近几十年来国内外儒家伦理研究的一种趋向。随着西方美德伦理学的复兴与发展，何种意义上的美德伦理学可以适用于儒家，成为 20 世纪 90 年代至今海内外儒学研究者关注的一个焦点。事实上，国内外研究美德伦理学的学者，特别是海外学者，无论是赞成抑或否定美德伦理学研究进路，对于“美德伦理学”和“关于美德的伦理学”之间的严格区别已逐渐达成相当程度的共识。美德伦理学，或者说严格意义上的美德伦理学，是以美德概念为其基本概念的伦理学或者美德概念，或美德问题具有首要性（primacy）的伦理学，相对于基本的或首要的美德概念或美德问题，其他的伦理学概念或问题都是派生的、从属的。而采取康德主义、后果主义或其他研究进路研究美德的伦理学是关于美德的伦理学，而非严格意义上的美德伦理学，因为美德或美德问题在他们那里都只具有从属的或派生的地位。由于任何进路的伦理学都可以研究美德，因而儒家可以有关于美德的伦理学，是一个显而易见的、无可争辩的事实。因此，关于儒家伦理学（包括孟子伦理学）是否是一种美德伦理学的争论，实质上应当是关于儒家伦理学是否可以严格意义上的美德伦理学的争论。争论的焦点在于：儒家究竟有没有作为伦理学的基本或首要概念的美德概念？如果有，这种解读能否完整地表达儒家对这个世界究竟应当怎样的看法。

本文聚焦近年来相关学者对这一问题的相关论述，对这一问题重新梳理，证成严格意义上的美德伦理学适用于儒家伦理学。首先，对学界已有讨论进行归类阐述，指出目前存有诸多争论的主要原因，进一步分析儒家能否解读为美德伦理学的争论实质。接着，逐步分析和批判儒家美德伦理学不可以成立面临的各种指责，指出各种指责背后隐藏的各种理论预设以及各个理论预设可能存在的问题。

我们将发现，美德伦理学适用于儒家美德伦理学的关键是如何设置讨论标准，儒家伦理学是否是一种美德伦理学或严格意义上的美德伦理学亟需给出阐释。

一、关于儒家能否解读为美德伦理学争论的实质

随着美德伦理学的发展，儒家美德伦理学逐渐成为一种新的研究趋势。这一方面得益于英语世界中中国哲学研究的迅猛发展，另一方面基于中国哲学自身融入世界话语体系的需要。在这种背景下，中国哲学如何以一种合适的身份或诠释方式被世界哲学体系所熟悉以及认同，成为一个重要的问题，儒家美德伦理学由此而蓬勃发展。具体来说，儒家伦理学是否是一种美德伦理学，历经了以下三个发展阶段。

争论的第一阶段起于20世纪90年代并影响至今。这一阶段争论的典型特征是，双方都以古希腊亚里士多德伦理学为美德伦理的范本，来谈论儒家伦理是否是美德伦理。一派主张儒家伦理学是一种亚氏意义上的美德伦理学（亦译为德性伦理学或德行伦理学），如沈清松、潘小慧、蔡信安、余纪元、万百安（B. W. van Norden）、沈美华（May Sim）等；另一派则主张不是，如安乐哲（Roger Ames）、罗斯文（Henry Rosemont）、南乐山（Robert Cummings Neville）等。这一阶段最具代表性的专著性成果当属余纪元的《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，他将孔子与亚氏伦理学进行比较，表明儒家也有自己的美德伦理学。但他所参照的美德伦理学范本是亚氏伦理学，而按照严格意义上的美德伦理，亚氏伦理学是否是真正意义上的美德伦理都是成问题的。^① 据此来说明儒家伦理可以是一种美德伦理，会遇到种种难以克服的困难；至多只能说明儒家伦理是一种关于美德的伦理，而非严格意义上的美德伦理。这将大大削弱儒家学说美德伦理解读的理论价值，也不利于儒家美德伦理与西方严格意义上的美德伦理进行对话与交流。

争论的第二阶段大致发生在近十年，主要讨论的问题是美德伦理学是否可以涵盖儒家伦理学的全部。毋庸置疑，儒家伦理学与美德伦理学一样都重视美德品质，但重视不等于可以涵盖儒家伦理学全部。陈来在《儒学美德论》一书中对儒家伦理与美德伦理进行了比较研究，通过将美德做出各种解释以及分类的方式来说明儒家对美德的推崇。他指出，“所有美德伦理的优点儒家伦理都具备”^②，儒家伦理作为美德伦理无可置疑，问题只在于如何解读，以及这种解读是否可以涵盖整个儒家伦理思想。杨国荣则指出儒家思想基于仁和礼的统一，既不同于亚氏的德性伦理，也有别于康德的规范伦理，“仅仅从德性伦理的角度考察儒学，似乎不足以把握儒学的全部”^③。刘余莉、黄藿也给出过类似的观点^④。

值得注意的是，陈来的《儒学美德论》一书尽管高度肯定认可对儒家美德伦理进行解读的意义和价值，但该书的重心不在于发展和捍卫儒家美德伦理，而是旨在通过儒家伦理与美德伦理的比较研究，“加深对儒家美德理论和道德思想的理解”。^⑤ 该书认为儒家美德伦理并不能涵盖全部儒家伦理思想，实际上对将儒家伦理解读为严格意义上的美德伦理提出了严峻的挑战：严格意义上的儒家美德伦理能否涵盖陈来所说的“五个统一”^⑥？能否解释杨国荣所说的仁与礼的统一？

第三阶段大致起于本世纪初并延续至今。双方不再以亚氏伦理学为美德伦理的唯一范本，也不再聚焦于两种伦理学是否可以完全等同，争论的重点转向儒家伦理可否解读为一种严格意义上的美德伦

① 亚里士多德伦理学是否是一种美德伦理学，学界存有争议。（参见黄勇：《理想类型的美德伦理学家：亚里士多德还是朱熹？》，《哲学动态》2018年第9期。）

② 陈来：《儒学美德论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年，第284页。

③ 杨国荣：《再思儒学》，济南：济南出版社，2019年，第28页。

④ 参见刘余莉：《儒家伦理学》，北京：中国社会科学出版社，2011年。

⑤ 陈来：《儒学美德论》，第2页。

⑥ 这“五个统一”主要是指原则与美德的统一、德性与德行的统一、道德与非道德的统一、公德与私德的统一、道德境界与超道德境界的统一。（参见陈来：《儒学美德论》，第300页。）

理。支持者主要有斯洛特 (Michael Slote)、詹世友、黄勇、唐文明、邵显侠等。反对者主要有李明辉和萧阳,与以往的反对者不同,他们并不反对儒家可以有关于美德的伦理学,但反对儒家有严格意义上的或“标准”意义上的美德伦理学。在这一争论中,关于儒家美德伦理研究成果也不再是亚氏意义上的美德伦理。例如,詹世友强调孟子伦理是由内心亲证善端,而非把规范作为前提的美德伦理^①;邵显侠强调孟子和儒家伦理是一种情感主义的美德伦理;黄勇则认为朱熹的伦理思想比亚氏伦理学更符合理想形态的美德伦理。此方面的杰出代表无疑是黄勇,其《当代美德伦理——古代儒家的贡献》一书讨论的儒家美德伦理是严格意义上的美德伦理。黄氏在“导论”中提出了美德伦理的理想形态和历史形态的概念,并以朱熹为例,证明儒家伦理比亚氏伦理更符合理想形态的美德伦理,是一种更本真的美德伦理。但正如黄氏所言,该书不是试图阐述一种完备的本真的儒家美德伦理,而是重在讨论儒家对当代美德伦理可以做出的贡献,该书也没有具体讨论在儒家美德伦理思想中最具代表性的孟子美德伦理。事实上,儒家伦理学可以进一步建构更完备、更系统的、严格意义上的儒家美德伦理体系,这一体系绝不止是黄勇所说的分类意义上的,而是表达这个世界应当怎样的不可或缺的体系。总之,严格意义上的儒家美德伦理就其本意而言是将美德概念视为伦理学的基本概念,伦理学的其他概念和问题都可以通过它们得到解释和回答。儒家伦理学需要对这一系列问题给出正面回应。

二、儒家可不可以解读为严格意义上的美德伦理学?

事实上,很多学者并不反对儒家可以有关于美德的伦理学,但反对儒家有严格意义上的或“标准”意义上的美德伦理学,更多地这种严格意义上或标准意义上的美德伦理学是一种符合诸多规范伦理学家期许的美德伦理学。他们试图用自己的论点表明儒家伦理学需要对学界给出他们为何是严格意义上的美德伦理学的原因,而不仅仅是关于美德伦理学的正面回应。面对以往规范伦理学的各种批评,儒家美德伦理学要想真正得到学界认可,不能“只破不立”,不能仅仅停留在对以往规范伦理学批评回应的层面上,必须援引儒家伦理学基本概念自身合理性来对其可行性给出进一步分析。换言之,想证明儒家美德伦理学并非关于美德的理论,而是一种严格意义上的美德伦理学,就不仅要说明儒家重视美德,而且需要证明美德伦理学的基本概念是且仅是美德,由美德概念能够完整地演绎出该伦理学的全部内容。

这一观点得到学界的认可,但在演绎各自立场的过程中仍有不少争论。很多学者从不同角度对儒家美德伦理学是否有自己的基本概念表示怀疑。有学者依据新亚里士多德主义美德伦理学家赫斯特豪斯 (R. Hursthouse) 对何为美德伦理学的概括性表述清单^②,一方面延续弗兰克纳 (William Frankena) 对美德伦理学的批评,认为“每一种美德的定义都依赖相应的规范伦理学理论”^③,另一方面指出目前众多美德伦理学理论中依赖于互相排斥甚至互相对立的“哲学体系”,在此基础上发展的美德伦理学不可能成为一种独立类型的美德伦理学。前者值得商榷:作者误解了赫斯特豪斯清单的真实意图及立场。赫斯特豪斯在清单引文的下方明确指出:“我之所以列出上述清单,是因为对美德伦理学的这些描述实在太常见,而不是因为我觉得它们很好。相反,我认为就其粗糙的简短性而言,这些描述存在着严重的误导性。当然,它们各自包含一定的真理 (这正是它们如此常见的原因),而随着

① 詹世友:《孟子道德学说的美德伦理特征及其现代省思》,《道德与文明》2008年第3期。

② 赫斯特豪斯此处的清单原文表述是:美德伦理学被描绘成许多样子。它被描述为:(1)一种“以行为者为中心”而不是“以行为为中心”的伦理学;(2)它更关心“是什么”,而不是“做什么”;(3)它着手处理的是“我应当成为什么样的人”,而不是“我应当采取怎样的行为”;(4)它以特定的德性概念(好、优秀、美德),而不是以义务论的概念(正确、义务、责任)为基础;(5)它拒绝承认伦理学可以凭借那些能够提供具体行为指南的规则或原则的形式而法典化。(参见[新西兰]罗莎琳德·赫斯特豪斯:《美德伦理学》,李义天译,南京:译林出版社,2015年,第27页。)

③ 邓安庆:《美德伦理学:历史及其问题》,邓安庆主编:《伦理学术第7辑:美德伦理新探》,上海:上海教育出版社,2019年,第14页。

我们的推进，我也会返回这些描述，指出他们可能包含哪些真理以及限定条件。”^① 换言之，赫斯特豪斯列出上述清单的目的不是完全否定这些陈述，只是因为这些陈述的简短性表达，容易引起人们对美德伦理学界定的相关误解。这些清单包含一定的真理，但这些真理涉及一定的限定条件，需要对这些真理适用的范围给出进一步的限定性说明。后者也可以被完全反驳：在今天的美德伦理学语境中，儒家美德伦理学或新亚里士多德主义美德伦理学未必是严格意义上的美德伦理学，他们之间甚至对某些问题存有纷争，但我们不能据此说明美德伦理学不具有独立性，或儒家伦理学不是严格意义上的美德伦理学。任何一种理论都是在争论与反驳中愈加成熟完善。

再如，在《警惕“美德伦理学”的僭妄》一文中，邓安庆犀利地指出“美德伦理学复兴”的过程中表现出“美德的僭妄”，“原因就在于当代美德伦理学家中的一些代表人物为了把‘美德伦理’阐释为与功利主义后果论和康德主义道义论相对立的唯一合理的伦理学类型，为自己提出了根本无法完成的一个任务，即将‘美德’（virtue）阐释为伦理学的元概念，不从一个人的行为及其行动原则出发，不以规范性概念为媒介，而仅仅注目于德性本身，将其作为一个基础性的、非衍生性的概念，来阐明什么是善，什么是一个善的行为，什么是一个好人”^②。事实上真的如此么？美德伦理学的美德之所以不能是一种基础性的元概念，是因为美德在古希腊哲学中是一个功能概念，但美德的功能发挥之后，更重要的是怎么样才能获得幸福，实现人生的兴旺发达状态。亚里士多德通过聚焦培育美德来阐述道德行为者怎样才能实现人生的兴旺发达。再者，邓文初始阶段就假定了性善论的谬误性，认为将美德视为天生、生而具有的道德品质是不可能的。问题是，若按照亚里士多德的文本，美德并不完全是反乎自然的，如《尼各马可伦理学》所讲的“自然赋予我们接受德性的能力，而这种能力通过习惯而完善。其次，自然馈赠我们的所有能力都是先以潜能形式为我们所获得，然后才表现在我们的活动中”^③。用孟子的话说，这种人特有的美德能力就是“端”。所以，我们不能只看到美德的实现层面，忽视了它潜在可能性层面。美德不仅仅是为道德典范所具有的、静态的道德品质或品格，更是在道德实践中不断生成发展的动态概念。

邓文还指出，斯洛特没有给出文本证据，说明亚里士多德需要用有美德的个体来说明好的行动。但这样的文本在亚氏文献中并不在少数。例如，“一个人被称为公正的人或节制的人，却不是仅仅因为做了这样的行为，而是因为他像公正的人或节制的人那样地做了这样的行为”^④。这句话较为清楚地表现出行为者为中心的立场。再如，“究竟选择哪种行为更好，这很难说清楚。因为，具体情境中有许多差异”^⑤。在解释这句话时，亚里士多德引入各种具体的美德，如勇敢是一种美德，勇敢的人是出于高贵而面对死的人。亚里士多德又区分了各种“算不得真正勇敢”的情形，从无知的勇敢、乐观的勇敢、愤怒的勇敢、经验的勇敢到公民的勇敢。这几类勇敢者在面对通常的情境时，表现得与真正的勇敢者没有区别，因此在有效的道德情境出现之前，从行为上无法区分这几类勇敢与真正的勇敢。问题在于，如果在日常情境中无法区别真正的勇敢者，那么等到面临突发情境时，理论上人们是无法判断这些勇敢者中哪个做出真正的勇敢行为。人们的判断只能依据之前被公认为真正的勇敢者（在希腊语境中即英雄）在此种情境中的选择来进行。所以亚里士多德说：“面对已预见到的危险而如此的表现，可以是出于推断和逻各斯的，而面对突发的危险而如此表现则必定是出于品质的。”^⑥可见，真正勇敢的行为是出于勇敢这一美德的。总之，亚里士多德的美德伦理，在今天的美德伦理学语境中，未必是严格意义上的美德伦理学，但支撑斯洛特的观点的文本证据不在少数。按照这种思路，邓安庆大概会认为要更充分地证明一种儒家作为严格美德伦理的依据和可能性，必须要说明儒家

① [新西兰] 罗莎琳德·赫斯特豪斯：《美德伦理学》，第 27 页。

② 邓安庆：《警惕“美德伦理学”的僭妄》，《伦理学术第 11 辑：美德伦理学的重新定位》，上海：上海教育出版社，2021 年，主编导读部分。

③ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003 年，第 36 页。

④ 同上，第 42 页。

⑤ 同上，第 60 页。

⑥ 同上，第 86 页。

思想是否能够充分证明美德是一个元概念,以孟子为例的话,仁与义在孟子这里不依赖于礼的规范性是否可以得到阐明等诸如此类的问题。

承认儒家美德伦理学有自己的基本概念,除了意味着承认儒家美德伦理学中美德可以以概念还原的方式作为一个元概念,解释推导出其他概念,还意味着承认儒家美德伦理学像罗伯特·罗登(Robert B. Louden)等指出的那样,在一元论策略下以美德作为基本概念建构自身的理论体系。正是在此意义上,美德伦理学家试图证明美德伦理学具有与其他伦理道德理论一样的“等级结构”,但反对者们试图证明美德伦理学的“等级结构”并不成功,以此来攻击美德伦理学。

不妨进一步考察对这一观点最成功的论证。萧阳指出作为一种伦理学理论,标准美德伦理学具有总体上的“等级结构”,萧阳对“总体的等级结构”的定义是:概念X是伦理学E中的基本概念,当E是基于X的伦理学,即X逻辑上先于并独立于E中的其它概念,并且这些所有其它概念都从X中衍生而来,那么E具有以X概念为基础的“总体的等级结构”。他认为孔孟的学说更接近一种具有总体上的非等级结构,存在“局部性的”基本概念,但没有一个“总体性的”基本概念的非标准伦理学理论,这意味着儒家伦理学不是一种严格意义的美德伦理学,只是一种关于美德伦理的理论。为了说明这点,萧阳试图从“礼在其生活领域中的基础地位”“人伦在孟子伦理学中至少要与美德平等的基础地位”“仁政并不要求仁作为必要条件”(这是最弱的角度),来说明儒家伦理学的非等级结构特征。用他的话说,儒家伦理学在某些生活领域的局部亚结构可能是有基本概念的等级结构,但“没有一个‘总体性的’基础概念”^①,所以儒家伦理学不可能是一种严格意义上的美德伦理学。

这种观点值得进一步商榷。当萧阳指出美德伦理学“模仿了另外两种伦理学”时,似乎暗示美德伦理学存有不模仿另外两种伦理学的空间,或者说存有基本概念的可能。在“好礼”论证中,萧氏认为“礼”在儒家伦理学中是先于“好礼”的基本概念,但“礼”不可以作为一种基本概念。“《论语》中伦理学的总体结构并不将礼当作‘总体上’的基础概念,因为并非所有其他概念都能通过礼的概念来得到定义,所以说,《论语》中伦理学理论的总体结构依旧是‘扁平’的,尽管其中存在着局部的‘等级’亚结构。”他之所以这么说,是因为他试图通过引入一种“总体上的等级结构”,为美德伦理学提供一种更合适的底层结构。他认为存在两种可能的“总体上的非等级结构”,一种是简单的不存在可以衍生出所有其他概念的基本概念,另一种是不存在基本概念,但存在具有不同基本概念的等级亚结构,而儒家伦理学的“礼”就不是一种总体上的基本概念。“人们最终应该获得许多美德,‘好礼’就是其中的一种美德。但是,这个美德不是基础概念。至少就好礼这一美德来说,‘礼’是基础概念,礼是在独立于好礼这一美德的条件下先被给出的,再从‘礼’这个基础概念衍生出来‘好礼’这个美德概念:那些使人喜好礼的品性特质就是‘好礼’的美德。”^②对此,黄勇指出,仁是目的,礼是手段,所以礼不是真正的基本概念。但黄勇并没有直接回答萧阳文中“好礼”这个美德的问题,在黄的论证中,“好礼”是次级美德,“礼”是行为规范,而“仁”是基础美德(cardinal virtue),这种关系类似于“守法”“法”“义”的关系。这样的话,“好礼”在儒家美德伦理的美德表中占据的还是次要地位。萧氏指出,“《论语》中伦理学的总体结构并不将‘礼’当作‘总体上’的基础概念,因为并非所有其他概念都能通过礼的概念来得到定义”^③。这一观点的完整表述也许是,礼在人伦这一生活空间内是基本概念,且不可化约为仁义。如果进一步引用黄勇对广义美德伦理学、狭义美德伦理学的分类^④,结合萧阳的分析理路,尤其是“好礼”中礼的基础地位的思路,他将在很大程度上承认在《论语》的狭义伦理空间中,仁是唯一的基本概念,且仁是美德。这就相当于至少在狭义的伦理空间中,萧阳已经承认儒家美德伦理学具有基本概念,儒家美德伦理学是一种严格意义上的美德伦理学。我们需要做的是,在其他的生活空间中进一步扩展仁的基础性地位,

① 参见萧阳:《论“美德伦理学”何以不适用于儒家》,《华东师范大学学报》哲学社会科学版2020年第3期。

② 黄勇:《儒家伦理学与美德伦理学:与李明辉、安乐哲和萧阳商榷》,《社会科学》2020年第10期。

③ 本段萧阳相关观点,参见萧阳:《论“美德伦理学”何以不适用于儒家》,《华东师范大学学报》哲学社会科学版2020年第3期。

④ 参见黄勇:《儒家伦理学与美德伦理学:与李明辉、安乐哲和萧阳商榷》,《社会科学》2020年第10期。

或者将那些非美德的基本概念解释为美德；同时应注意到，“好礼”论证不是文章的论证核心，而是为了进一步说明作者的等级结构特征。至于“人伦”论证，孟子伦理学是以“人伦”为基本概念的关系伦理学这一说法并不充分。就像黄勇反驳的，没有充足的文本证据可以证明“人伦”的基础性地位。在《孟子》中，“人伦”一词共出现6次，加上“大伦”的相关表述也只有9次。萧氏对“人伦”的理解似乎局限于“人际关系”。但孟子在有的文本中，例如“饱食”“暖衣”而无“人伦”，“近乎禽兽”（《滕文公上》）中使用“人伦”时，其实表示的是“一种好的人际关系”的可能性。在此意义上，黄勇亦歪曲了萧阳的论证。

事实上，对于儒家伦理学的“等级结构”问题，萧氏所有关于“等级结构”的结论所蕴含的假设是，儒家伦理学并不具有功利主义、义务论那样的“等级结构”，所以儒家伦理学不是美德伦理学。这一假设是否成立值得商榷。“等级结构”之所以是儒家美德伦理学存在的重要因素，是因为大家潜在地认为一种伦理学若要有独立性，必须有自己的基本概念，且基本概念推演出其他派生概念，其他派生概念可以通过概念还原主义还原为基本概念，进而构建伦理体系。但是基本概念与派生概念的关系并非一定是严格意义上的单维度的推演关系，基本概念可能是一系列较为丰富的概念，也可能是一个概念系统，源头的或者优先的基本概念一定是极少数的几个甚至是一个概念，这并没有定论。但是萧阳在论证过程中显然是忽略了基本概念的这种可能性。与此同时，概念还原也不是萧阳理解的那样，必然是一种严格的还原体系，有时人们在反思或思考伦理问题时，优先会想到一些作为参考的概念，人们优先想到的、作为参照的概念仅仅是因为自身的“优先关系”而被人们获得，甚至作为基本概念。这种“优先关系”在思维体系中被等同于“还原关系”。^①所以，我们应该重新审视儒家美德伦理学中基本概念与概念还原的关系类型，而不是对儒家美德伦理学等级结构进行盲目否定。毕竟，儒家伦理学拥有自己的美德基本概念体系，不一定完全与义务论、目的论的基本概念体系一致。总之，通过上述分析，儒家伦理学不是一种严格意义上的美德伦理学，这一论断并不成立。

三、儒家为何可以解读为严格意义上的美德伦理学

儒家伦理学是一种严格意义上的美德伦理学，是具有自己的基本美德概念且追求理论自足性的伦理学。这一观点尽管未被明确提出以及讨论，但从未被学界遗漏。有些学者尽管没有明确指出儒家美德伦理学是一种严格意义上的美德伦理学，但在阐述相关理论时是从严格意义上的美德伦理学角度展开讨论的。西方美德伦理学的代表人物迈克尔·斯洛特（Michael Slote）就曾将美德伦理学定义为：“一个完全意义上的美德伦理学必须将德性论概念（如‘好’或‘卓越’）而非道义论概念（如‘道德上错误’，‘应该’，‘正当’与‘义务’）作为首要的，而且它必须更多地强调对行动者与其内在动机和品质特质的伦理评价，相对于对行动和选择的评价来说。”^②斯洛特所说的完全意义上的美德伦理学就是严格意义上的美德伦理学，它必须满足两个核心的、彼此紧密联系的要求：第一，基础性要求，即美德伦理学的基本概念（亦即基础概念）是且仅是美德；第二，完备性要求，即由美德概念能够完整地演绎出该伦理学的全部内容。按照这一逻辑，我们完全可以证成儒家伦理学是一种严格意义上的美德伦理学。

儒家伦理学（至少以孟子为代表的儒家伦理学）完全可以满足基础性要求，即儒家的诸美德概念完全可以成为儒家伦理学的基础或基本概念。所谓基础或基本概念，是指“一个理论中无法通过其他概念加以解释或定义，但却可以用来解释或定义其他概念的概念”^③。对儒家伦理学来说，美德概念作为其基础概念就意味着，美德概念是整个伦理学架构以及价值取向的主要概念，且美德概念可以产生一系列次阶概念，基础概念和次阶概念互相联系、互相作用，建构起可以与以往规范伦理学相

① 参见韩燕丽：《也论基本概念》，《道德与文明》2019年第2期。

② [美] 迈克尔·斯洛特：《从道德到美德》，周亮译，南京：译林出版社，2017年，第107页。

③ 陈真：《何为美德伦理学》，《哲学研究》2016年第7期。

抗衡的伦理学框架。反对将儒家伦理学解读为严格意义上的美德伦理学的主要观点是：儒家伦理学的基本或基础概念是可以通过规则加以表达的义务或礼，而美德不过是遵守义务或礼的心理倾向，因而儒家的美德概念只是派生的，礼和义务才是儒家伦理学的基本概念。^①

这种观点显然有悖于我们对儒家伦理学的一些基本直觉。人们常常称孔子的哲学是仁学，此处的“仁”显然是一个美德概念，由此可以派生出关于“仁”的义务或行为规范。蒙培元曾经多次给出过类似的表述。比如，在《孔子‘仁’的重要意义》一文中，蒙培元明确指出，“仁并非是‘是什么’，而是‘要如何’，是一种存在状态，表现为目的性的过程”，“仁不在别处，就在每个人的心里，在自己的身体之内，仁就是人之所以为人的内在德性”。^②对于道德行为者而言，仁是一种存在状态，是一种内在德性品质。《论语·述而》曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”这里的“我欲仁”就是道德行为者想要践行美德行为的一种心理状态，“斯仁至矣”就是道德行为者真正拥有仁这种行为准则。再如，《论语·颜渊》曰：“樊迟问仁。子曰‘爱人’。”“爱人”显然是一种值得称赞的心理状态（即美德），将其表达为规则是“应当爱人”，这显然是美德规则，亦即包含美德概念的行为规则。可以说，我们很难将孔子的“仁”理解为一种仅仅是为了遵守“爱人”规则的心理倾向，或者我们很难理解为先有“爱人”的规则，然后才有遵守此规则的心理状态“仁”。所谓“仁者爱人”，“仁者”是一个美德概念，只有具有仁之美德的人才会有爱人之行为，而不是先有爱人之义务，后有仁者。儒家伦理学中关于仁的另一种主要观点是“为仁由己”，它强调的依然是行为者值得称赞的心灵状态（即美德）是首要的，它甚至无需规则，直接可以导致仁的行为，即便有规则也是包含美德概念的行为规则。

孟子的“四端说”更为明显地表明了儒家诸美德概念是儒家伦理学的基本概念，“四端之心”无法还原为规则、义务等，因为它们就是值得称赞的情感状态或心灵状态。这种情感状态是对外部环境刺激下的直接的情感反应^③，没有任何规则或义务作为中介。“四端”就是发端、起源、源头之意，用现代伦理学的术语就是：它们是基本的、首要的。四端之心，如不忍之心就是一种值得称赞和肯定的心灵美德状态，它很难是一种规范或义务或礼，但它们却是所有行为规则之源头。

源于四端之心的仁义礼智，首先是美德意义上的伦理学概念，然后才是体现美德要求的行为规则（即所谓义务）的概念。相对于四端之心，它们是派生的美德概念；相对于行为规则，它们又是更基本的伦理学概念。邵显侠就曾指出，孟子伦理学的“四德”不是一个简单的概念称谓或概念符号，而是一种关于人心的应然性美德规范，这种美德规范规定了人应当成为怎样的人，或者说这种美德规范是人性的评价性概念，而不仅仅是以往规范伦理学类型中的确定不变的行为规范，儒家伦理学中的仁义礼智，在不同的情境中可以给出不同形态的行为规范。^④黄勇在回应萧阳的批评时也指出，《孟子·滕文公上》第四章讲“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信”，在实际生活中父子有亲、君臣有义，但如何保证人伦关系（人与人之间的关系）的和谐、如何确定什么是好的人伦，最终还要取决于五种美德“亲、义、别、序、信”，这事实上证明了美德概念（好人）较之于人伦概念的首要性，美德概念是一种基本的伦理学概念，或者用黄勇的话说“这五种关系是有五种美德规范的，因为不可能比这五种美德更根本，因而也就不可能是基础概念”。^⑤

其次，儒家伦理学能够完全满足完备性的要求，即儒家伦理学中所有其他的非美德的伦理学概念，如以礼为代表的行为规则、义务概念、社会政治理想或政治制度等，都可以从儒家的诸美德概念

① 典型的如李明辉的观点，他认为儒家伦理学不是一种美德伦理，而是一种义务论。（参见李明辉：《儒家、康德与德行伦理学》，《哲学研究》2012年第10期。）

② 蒙培元：《孔子“仁”的重要意义》，《北京行政学院学报》2006年第1期。

③ 学界对于“四端之心”为何是一种本然的情感状态有着很多分析。比如，曾海军指出：“孟子通过反思得出恻隐之心非因任何后天经验的结论，由此将恻隐之心落实在本然之心。”（曾海军：《无恻隐之心，非人也》，《理论学刊》2023年第3期。）

④ 邵显侠：《论孟子的道德情感主义》，《中国哲学史》2012年第4期。

⑤ 黄勇：《儒家伦理学与美德伦理学：与李明辉、安乐哲和萧阳商榷》，《社会科学》2020年第10期。

中推导或演绎出来。从四端之心派生出的伦理学概念，首先是美德概念（如仁义礼智），其次才是包含美德概念的行为规则，二者逻辑上无法分开，但内容上则是美德为本、为源，规则义务为辅和派生的。赫斯特豪斯曾经在多篇文章中指出，美德伦理学中可以存有提供大量的美德规则，这些规则主要来源于美德或恶德的术语，这些术语暗含的行为规则可以对人们的行为起到指导作用，尽管这些规则要“通过在某种或某些意义上必然具有评价性的术语或概念来表达”；她还进一步举例说每一种美德品质都有着对应的行为规则，比如诚实是美德概念，从这一美德概念中可以衍生出两条规则，一是“不要撒谎”，二是“要说真话”。^① 遵循这一逻辑，儒家伦理学中的美德概念（如仁义礼智）也延伸出一些派生的美德规则。美德概念系统能够派生出行为规范内容以及能够派生出价值评价内容。一个比较明显的例子就是“五伦”，它首先是美德，然后是体现美德或表现美德的行为概念或行为规则。

关于社会政治理想，孟子以“不忍之心”为基本美德概念的政治哲学或政治理想，包括其社会经济理想，本质上就是一种严格意义上的美德伦理学的道德政治学说。在孟子的理想政治社会中，统治者必须具备一定的品质“以不忍人之心，行不忍人之政”，践行“民贵君轻”民本主义，推行“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心”，才能真正实现“贤人”作为一种美德概念的贤人政治。孟子的政治理想是他将“四端之心”扩而充之的结果，“四端之心”是实现贤人政治的根本保证。詹世友曾指出在孟子的道德学说中，君主必须“德能称其位，一旦失德，君主就是独夫民贼”，“王道政治就是基于美德的政治秩序”。^② 白彤东也对孟子道德学说中的贤能政治给予认可态度，并依据大人小人的理解，指出“这一政体引入和强化了那些有能力、有道德的贤能者的作用”，得出“治权在贤”的结论。^③

综上，儒家伦理学不仅可以解读为一种严格意义上的美德伦理学，而且这种解读比康德主义等其他的解读似乎更为符合儒家伦理学的本来面目。但不可否认的是，这种解读也面临一些挑战。比如，具有首要性的美德概念应具有合理性，如何说明儒家美德概念自身的合理性，避免因采用其他概念的解释而将其变成派生性概念？再如，西方严格意义上的美德伦理学中的美德概念与其他非美德的伦理概念之间的关系多是演绎推理的，而儒家的思维方式多是比喻类比或解释性的，我们如何按照非演绎的方式重构儒家严格意义上的美德伦理学评价体系？这些都是需要解决的问题。不管怎样，将儒家伦理学解读为一种严格意义上的美德伦理学是对儒家伦理学研究的创新与推进，可以进一步彰显儒家伦理学的当代价值，有助于形成具有中国特色的美德伦理学体系，尽管这条道路上会有一些坎坷。

（责任编辑 于 是）

① [新西兰] 罗莎琳德·赫斯特豪斯：《美德伦理学》，第 41、43 页。

② 詹世友：《孟子道德学说的美德伦理特征及其现代省思》，《道德与文明》2008 年第 3 期。

③ 白彤东：《主权在民，治权在贤：儒家之混合政体及其优越性》，《文史哲》2013 年第 3 期。

梁启超儒学观的转变

——从《新民说》到《欧游心影录》

千春松

【摘要】在清末民初，人们政治观念的转变往往可以从他们对儒家的态度变化中窥测到。梁启超也是这样，他的思想复杂多变，尤其是政治主张随着时代的变迁差异很大。所以最好的方式是勾勒梁启超的思想演变线索，来发现他的思想与时代的共振。此方面研究目前并不充分，本文即是以梁启超的《新民说》和《欧游心影录》为线索，在他对儒家思想的态度的矛盾中，探讨他对“国家”与“天下”等问题的思考。

【关键词】梁启超；《新民说》；《欧游心影录》

中图分类号：B259.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）06-0125-08

作者简介：千春松，（北京 100871）北京大学哲学系教授。

基金项目：教育部中华优秀传统文化专项课题（A类）“近代中国国家观年研究”（23JDTZ001）

一、“以今日之我，难昔日之我”：梁启超思想的复杂性

梁启超在投师康有为之后，在万木草堂与其他康门弟子一起研读《春秋公羊传》和《春秋繁露》，因而成为晚清公羊学的追随者。不过，按梁启超的叙述，最令他激动的是康有为的“大同义”，曾决意要宣传而被康有为以时机不成熟而阻止。但是，康梁之间对儒家如何引领当时思想的路径分歧，在康有为集合学生撰作《新学伪经考》时期就已经有所表现：“启超治《伪经考》，时复不嫌于其师之武断，后遂置不复道。其师好引纬书，以神秘性说孔子，启超亦不谓然。”^①的确，为了强调公羊学对于“改制”的意义，康有为多有引述纬书，将孔子视为“大地教主”的说法，而这些是梁启超所不能认同的。不过，梁启超的反抗也许并不十分激烈，1897年他去长沙时务学堂开讲，主要内容即是宣传康有为的思想，其中也包括陆九渊、王阳明的哲学和公羊家的思想。^②

戊戌变法失败之后，梁启超流亡到日本，接触了日本思想界译介西方的许多言论。^③他同样与革命派多有往来，在1903年春夏之交，甚至与部分康门弟子一样转而支持革命派的主张，引发了康梁之间的思想分歧。他这个时期开始写作影响巨大的《新民说》。就在写作期间即1903年前后，他的思想发生了很大变化。一方面，在康有为的严厉斥责下，梁启超放弃了甚为激烈的革命主张，重新回到康有为的君主立宪立场，并写下《开明专制论》，主张在中国实行开明专制，反对革命派的“共和

① 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超全集》第10集，北京：中国人民大学出版社，2018年，第277页。

② 苏舆所编的《翼教丛编》中收录有叶德辉批评梁启超《春秋界说》《孟子界说》的文字一篇，其中《春秋界说》主要阐发的还是托古改制等公羊学的思想。可见，在戊戌变法之前，梁启超并没有真正放弃春秋学的观点，可能是不同意大地教主的思想。（参见叶吏部：《正界篇》，苏舆编：《翼教丛编》，上海：上海书店出版社，2002年，第89-94页。）

③ 郑匡民先生说，梁启超利用“和文汉读法”广泛阅读日本书以及日译西籍，涉及当时日本各流派的思想，也摄取了西方思想的许多方面，并经过他所创办的《清议报》《新民丛报》《新小说报》等刊物向国内广泛传播。（参见郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，成都：四川人民出版社，2020年，第2页。）

制”理想。按张朋园等先生的说法，在1903年以后，梁启超改变了救国的方针，1903年以前的梁启超，“与其说他是维新派，不如说他是革命派，更为接近事实，更为合理”^①。然而在考察了美国等地之后，梁启超发现民主制度并不如他想象的那么完美，他接受国家有机体的观念，强调群体自由高于个人自由，并认为一个国家的建立需要有强有力的权威。通过跟孙中山等人的接触，梁启超反而认为在缺乏政治基础的国家建立共和政治，可能的后果是诞生一个不负责任的专政，因此转而主张“开明专制”，认为这是在当时的中国最为合理的政治体制。特别是革命派所主张的民族革命的手段，让梁启超担心民族分离主义的滋长。在他看来，中国注定要建立一个多民族国家，采用种族主义的革命可能会导致国家的分裂，因此开始提倡大民族主义，并首先提出了“中华民族”概念。

虽然在政治上与康有为再度合流，但梁启超在孔教问题上与康有为越走越远。康有为之所以强调孔教的重要性，是要为新的国家提供共同信仰以增强凝聚力；而梁启超则认为创立孔教与建立现代国家的目标并无直接关联，更与国家是否能强大无关。他说：“启超自三十以后，已绝口不谈‘伪经’，亦不甚谈‘改制’。而其师康有为大倡设孔教会、定国教、祀天、配孔诸义，国中附和不乏，启超不谓然，屡起而驳之。”^②从这段梁启超的自述可以看到，对于康有为保教立国的设想，他不但不同意，还写专文批驳。梁启超流亡到日本之后，深受日本进化主义思想的影响，将宗教视为迷信和缺乏人格独立的根源，因此反对将孔子视为教主，认为尊孔的本质是“依傍”，“此病根不拔，则思想终无独立自由之望……然持论既屡与其师不合，康、梁学派遂分”^③。

由此，许多学者认为，康梁在孔教问题上的分途，表明梁启超的思想实质上已经离开了儒家。比如，列文森和张灏等认为，梁启超思想不再是儒家传统的现代发展。同样的观点以刘纪曜先生的表述最为系统，他认为“梁氏在形式上虽仍跟着传统，但是在实质上已离开传统……在理想上，梁氏肯定追求基本的道德社会，然而却已完全放弃儒家‘内圣外王’的理想；在手段上，他不再以圣人作为中心枢纽，而以国民全体作为手段的诉求对象；在论证上，他除了保留形式的道德本体之信念与修养工夫之论证外，其他传统儒家在‘心性’方面的论证，都已被抛弃”^④，他的结论是梁启超与丁文江和胡适的思想立场更为接近。

将梁启超和胡适、丁文江这样的对儒家传统多持否定意见的人士进行比较可能并不匹配，即使在20世纪初，梁启超对孔教多有过激的言辞，但他并没有否定儒家思想作为中国人道德价值的基础。他在民国建立之后，也参与了立孔教为国教的活动。特别是作为巴黎和会代表游历了第一次世界大战以后的欧洲之后，他对儒家的态度有很大的“反转”。据此，有许多学者认定梁启超没有脱离儒家立场。黄克武先生这从四个方面论证了梁启超在1903年之后与儒家传统之间的连续性：首先，针对个人修养，梁启超依然持道德优先，这与传统儒家的为己之学是一致的。其次，虽然梁启超重新定义了道德的范围，一度批评儒家缺乏公德只重私德。但1903年之后，他又强调公德的养成不能离开私德的基础，私德和公德之间是内在统一的，这与《大学》的修齐治平和《中庸》的成己成物的理想之间有连续性。再次，他对宋明理学中道德形而上学的部分虽然讨论不多，但是他思想中的良知本体论和其他修身工夫是紧密相连的。最后，梁启超继承了清中叶以来的经世传统，企图解决内在道德、知识追求和外在事功上的成就的统一，并一直尝试着会通中西，这样的观念被牟宗三和唐君毅等人所继承。^⑤这种强调梁启超与现代新儒家的连续性的说法，是将整个近代儒学视为一个整体发展的一种比较公允的看法。

梁启超与儒家关系的诸多分歧很大程度上源自其思想复杂多变，也是因为他思想上的新旧交战和

① 张朋园：《梁启超与清季革命》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2007年，第79页。

② 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超全集》第10集，第279页。

③ 同上，第280-281页。

④ 刘纪曜：《梁启超与儒家传统》，台湾师范大学历史研究所博士论文，1985年。转引自黄克武：《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》，北京：新星出版社，2006年，第25-26页。

⑤ 黄克武：《梁启超与儒家传统：以清末王学为中心之考察》，李喜所编：《梁启超与近代中国社会文化》，天津：天津古籍出版社，2005年，第146-147页。

性格上的矛盾纠结，正如他所说：“其保守性与进取性常交战于胸中，随感情而发，所执往往前后相矛盾。尝自言曰：‘不惜以今日之我，难昔日之我。’世多以此为诟病，而其言论之效力亦往往相消，盖生性之弱点然矣。”^① 将保守性和进取性的“交战”解释为生性上的弱点，多少是把近代士人的普遍性的困境个体化了。近代中国知识阶层在接触西方并试图学习西方，但包括与梁启超关系密切的严复等西学先驱在内，他们身上总是能体现出由激进的反传统向温和的回归儒家传统的“回转”。梁启超因为经历复杂，所以在立场上的转变表现得更为复杂和多元。

梁启超转投康有为的万木草堂，改宗公羊学，在湖南时务学堂时期主要是传播公羊学以及变法革新思想，由此引发了翼教派的攻击。梁启超虽然积极传播康有为的公羊学观念，但并不能看出他有坚定的经学立场。在戊戌前，梁启超就已经放弃了他的公羊学的立场。有趣的是，到了晚年转入学术事业之后，梁启超又开始借助一些公羊学的因素来阐发自己对儒家传统的理解。

在1920年所作的《孔子》中，他在讨论孔子的政治思想的时候，就强调《春秋》是孔子政治观念的载体，并列专门的章节来说明“春秋的性质”。首先，《春秋》非史，如果春秋是记录史实的，那么孔子就不是好的史家，因为《春秋》含有大多的褒贬和“曲笔”，如果把《春秋》看成是历史的话，既把《春秋》毁了，也把史学毁了。其次，《春秋》是孔子改制明义之书。《春秋》是一部革命性的政治书，要借它来建设一个孔子的理想国，所以《春秋》说的是“天子之事”，为万世立法则。第三，治《春秋》当宗《公羊传》，辅之以《谷梁传》和《春秋繁露》。这一点继承了康有为将《左传》看成刘歆增删改窜的说法，重视《春秋繁露》也是康有为的一贯理路。第四，《春秋》的微言大义，传在口说。第五，存在着未修《春秋》与既修《春秋》。最后两条都是在用公羊义理说明孔子的许多政治理想是要从《春秋》的字里行间仔细品读出来，而不能拘泥于字面。^②

在这里我们可以看到，虽然梁启超对谶纬之学做了有限度的批评，但基本立场是回归到乃师康有为的今文家的立场上。所以，梳理梁启超对儒学、儒教的认识，可以从另一个侧面了解梁启超政治哲学的演变。

二、《新民说》对传统儒家的反思

从效果而言，梁启超的言论以破坏为特色。不过，具体到儒家，他始终是褒贬并举。在影响巨大的《论中国学术思想变迁之大势》中，梁启超在谈到儒学统一时代的到来所产生的影响时认为，儒学对于中国人的风俗、名节和民志的确立意义重大。他列举说：“一曰名节盛而风俗美也”，儒家以名教行世，把名节看作是公私道德的根本，并转化为社会风俗，这样便抑制了人们求利的冲动；“二曰民志定而国小康也”，儒家虽以大同为目标，但发展却不可躐等，小康是通向大同的必经之路，这样小康社会秩序也有其合理性。

而在不良后果方面，他也提出两条：“三曰民权狭而政本不立也。儒教之政治思想，有自相矛盾者一事，则君民权限不分明是也……儒教之所最缺点者，在专为君说法，而不为民说法。”规劝君主主要行仁政和体恤民意，这固然是儒家所坚持的，若民无权制约，如或有君不行仁政，那些劝说就没有任何的效果。因为君有权而无义务，民有义务而无权利，这样中国几千年的政体是“儒其名而法其实也”^③。

还有一项不良的后果是“一尊定而进化沉滞也”。深受进化论影响的梁启超坚信只有竞争才能促进事物的发展，政治上的权力独占谓之专制，而不容别的学说之发展的思想控制也是专制。儒家思想的一尊造成中国的思想专制，这虽非孔子之本意，“夫吾中国学术思想之衰，实自儒学统一时代

① 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超全集》第10集，第279页。

② 梁启超：《孔子》，《梁启超全集》第10集，第347-348页。

③ 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，《梁启超全集》第3集，第61-62页。

始”^①。应该说，这个评判还是比较公允的。

梁启超对儒家的思想进行更为仔细的剖析的是《新民说》，与《论中国学术思想变迁之大势》（第三至二十二号，五十三至五十八号）、《保教非所以尊孔》（二号）一样，《新民说》（第一至十四号），也是《新民丛报》时期的作品。梁启超《新民说》的写作，是在流亡日本时期大量接触当时在日本影响巨大的思想家福泽渝吉、中村正直、中江兆民等人的作品后有感而发的。一直致力于制度变革却以失败告终的他深感国民的素质对于国家发展的重要性，因此期待塑造一代新的国民，就要从道德和价值观上入手。他认为一个国家的文明要发展，要在世界上有竞争力，关键在于国民的素质。他比较中西差异之后，指出西方之所以获得成功，关键是有其国民素质和价值观念做支撑。他希望中国的国民也具备这样一些的“长处”，所以要“新民”。

由此可见，《新民说》很大程度上可以看作是梁启超对中西不同道德和价值观念之间所进行的对比，并取长补短。所以在书的开头，梁启超就宣称：新民是要面对内政和外交这两个当时所面对的关键问题，“新民”并非是完全移植外来的价值，而是面对内政疲弱和国际上的“民族帝国主义”，我们需要一种新的“国民”：“新民云者，非欲吾民尽弃其旧以从人也。新之义有二：一曰，淬厉其所本有而新之；二曰，采补其所本无而新之。”^②他既反对墨守成规的保守，也反对“心醉西风者流”。但是从作品的陈述中，我们可以看到他的倾向性，他更多是要用西方近代的观念来“革新”中国人的观念，而“淬厉”本有道德的工作并没有真正展开。《新民说》中与儒家思想关系最为密切的部分是讨论天下国家观、公德私德之辨和自由民权意识的培育。

（一）对于天下国家

梁启超认为，欧洲近代以来的社会发展主要是基于“民族主义”和“国家意识”：

自十六世纪以来（约四百年前），欧洲所以发达，世界所以进步，皆由民族主义（Nationalism）所磅礴冲激而成。民族主义者何？各地同种族、同言语、同宗教、同习俗之人，相视如同胞，务独立自主，组织完备之政府，以谋公益而御他族是也。此主义发达既极，驯至十九世纪之末（近二三十年），乃更进而为民族帝国主义（National Imperialism），民族帝国主义者何？其国民之实力，充于内而不得不溢于外，于是汲汲焉求扩张权力于他地，以为我尾闾。其下手也，或以兵力，或以商务，或以工业，或以教会，而一用政策以指挥调护之是也。^③

他举俄国和德国的扩张例子来佐证。这是对西方近代民族国家体系的一种十分清晰的描述，并指出民族主义在对外关系上，往往会发展为“民族帝国主义”，对弱小的民族国家进行扩张和倾夺。中国近代的衰弱就是受到民族帝国主义的欺凌而中国自身则缺乏这种意识。

梁启超评论道：中国的儒者开口就是平天下治天下，将国家视为渺小的一物，这导致中国人知有天下而不知有国家，知有一己而不知有国家。梁启超将是否发展出“国家”的观念视为文明与野蛮之别。以前的中国人只知道有朝廷，而不知有国家，所以并没有发展出爱国的精神。在国际关系中，持有万物一体、天下一家的世界主义立场，也会产生对国家在价值上的轻视。他说，世界主义固然是美好的理想，但在充满竞争的国际格局里，国家才应成为一切关怀的基点。他在《论国家思想》一节中，对“国民”概念做了解释。他说，人类早期并无国家思想，只有部落思想。“有国家思想，能自布政治者，谓之国民。天下未有无国民而可以成国者也。”^④有了世界，就有国家之观念，即你与别的国家一起构成“世界”：

宗教家之论，动言天国，言大同，言一切众生。所谓博爱主义、世界主义，抑岂不至德而深仁也哉？虽然，此等主义，其脱离理想界而入于现实界也，果可期乎？此其事或待至万数千年后，吾不敢知，若今日将安取之？夫竞争者，文明之母也，竞争一日停，则文明之进步立止。由一人之竞争而为

① 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，《梁启超全集》第3集，第63页。

② 梁启超：《新民说·释新民之义》，《梁启超全集》第2集，第533页。

③ 梁启超：《新民说·论新民为今日中国第一急务》，《梁启超全集》第2集，第530-531页。

④ 梁启超：《新民说·论国家思想》，《梁启超全集》第2集，第543页。

一家；由一家而为一乡族，由一乡族而为一国。一国者，团体之最大圈，而竞争之最高潮也。若曰并国界而破之，无论其事之不可成，即成矣，而竞争绝，毋乃文明亦与之俱绝乎！况人之性非能终无竞争者也。然则大同以后，不转瞬而必复以他事起竞争于天国中，而彼时则已返为部民之竞争，而非复国民之竞争，是率天下人而复归于野蛮也。今世学者非不知此主义之为美也，然以其为心界之美，而非历史上之美。故定案以国家为最上之团体，而不以世界为最上之团体，盖有由也。然则言博爱者，杀其一身之私以爱一家可也，杀其一家之私以爱一乡族可也，杀其一身、一家、一乡族之私以爱一国可也。国也者，私爱之本位，而博爱之极点。不及焉者野蛮也，过焉者亦野蛮也。何也？其为部民而非国民，一也。^①

在这里，梁启超认为古代儒家的天下主义和其师康有为的大同主义都是不切实际的理想化的方案，如果方案过于理想而难以落实，则又为野蛮者也。

（二）对于公德和私德

公私问题为近代思想家所关注的大问题。梁启超认为，传统的儒家伦理主要是在私德上着力，导致国民缺乏公德，而公德是国家所赖以成立的根本因素。他对公私观念作了新的说明，并开始用新旧来描述中西的伦理观念上的差异：

今试以中国旧伦理与泰西新伦理相比较。旧伦理之分类，曰君臣，曰父子，曰兄弟，曰夫妇，曰朋友；新伦理之分类，曰家族伦理，曰社会（即人群）伦理，曰国家伦理。旧伦理所重者，则一私人对于一私人之事也；（一私人之独善其身，固属于私德之范围，即一私人与他私人交涉之道义，仍属于私德之范围也。此可以法律上公法、私法之范围证明之。）新伦理所重者，则一私人对于一团体之事也。（以新伦理之分类，归纳旧伦理，则关于家族伦理者三：父子也，兄弟也，夫妇也；关于社会伦理者一：朋友也；关于国家伦理者一：君臣也。然朋友一伦，决不足以尽社会伦理。君臣一伦，尤不足以尽国家伦理。何也？凡人对于社会之义务，决不徒在相知之朋友而已，即绝迹不与人相交者，仍于社会上有不可不尽之责任。至国家者，尤非君臣所能专有，若仅言君臣之义，则使以礼、事以忠，全属两个私人感恩效力之事耳，于大体无关也。将所谓逸民不事王侯者，岂不在此伦范围之外乎？夫人必备此三伦理之义务，然后人格乃成。若中国之五伦，则惟于家族伦理稍为完整，至社会、国家伦理，不备滋多，此缺憾之必当补者也，皆由重私德轻公德所生之结果也。）夫一私人之所以自处，与一私人之对于他私人，其间必贵有道德者存，此奚待言！虽然，此道德之一部分，而非其全体也。全体者，合公私而兼善之者也。^②

梁启超以儒家五伦观念出发，认为儒家伦理中对于家族伦理有完整的系统，而对于社会国家的伦理则不完备。一个人应该公德和私德兼备，但以往的道德教育只提倡私德而不注重公德，造成传统道德的偏向，也造成公德和私德之间的妨碍：“私德、公德，本并行不悖者也。然提倡之者既有所偏，其末流或遂至相妨。”^③ 其实，就公私关系而言，近代的中国人并不提倡西方启蒙意义上的个体观念，而是比较重视“群”的意识。严复在翻译西方的自由概念的时候，就考虑到个人权利和群体责任之间的关系，所以强调“群己权界”。对此，梁启超批评了不在其位不谋其政的思想，认为“人之生息于一群也，安享其本群之权利，即有当尽于其本群之义务”^④。如果只享受权利，而不尽其义务，那么这个人不但无益于群体的利益，反而会称为群体之“蠹”，因此每一社会成员要善于“合群”。梁启超提倡的新道德就是以合群为目的的公德：“吾辈生于此群，生于此群之今日，宜纵观宇内之大势，静察吾族之所宜，而发明一种新道德，以求所以固吾群、善吾群、进吾群之道。未可以前王先哲

① 梁启超：《新民说·论国家思想》，《梁启超全集》第2集，第544-545页。黄进兴说：“梁氏的《新民说》毋庸讳言，充溢了强烈的国家意识，并且见证了从普遍王权（天下），至现代列国体系的转变；这个转变连带调整了固有的道德秩序。”（黄进兴：《追求伦理的现代性：梁启超的道德革命及其追随者》，黄进兴：《从理学到伦理学——清末民初道德意识的转化》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2013年，第118页。）

② 梁启超：《新民说·论公德》，《梁启超全集》第2集，第539-540页。

③ 同上，第540页。

④ 同上，第540页。

所罕言者，遂以自画而不敢进也。知有公德，而新道德出焉矣！而新民出焉矣！”^① 梁启超深受日本的进化主义思想的影响，所以常持一种相对主义的态度来评断传统儒家伦理，提出“道德革命论”。这固然是种族竞争的大势所趋，但对于道德系统的稳定性也造成一定的破坏。^②

（三）自由和民权

梁启超的自由观深受中江兆民等人的影响，比较重视团体的自由，而不是个人的自由。他认为文明的发展就是不断由个人的自由向追求团体的自由方向发展，所以真正的自由是对秩序和法律的服从。与此同时，梁启超的自由也指向对于思想的自由，因此要不成为心的“奴隶”，就要不做古人的奴隶、世俗的奴隶、境遇的奴隶和情欲的奴隶。

对于权利的思想，梁启超特别反对中国传统所提倡的宽柔以教、以德报怨的妥协主义，他认为这会被人视为懦弱而变本加厉，在社会竞争中处于不利的地位。郑匡民先生认为，梁启超因为受加藤弘之和宇都宫五翻译的《为权利而斗争》一书的影响，认为人的权利来自于“强”，世界既然是一个竞争的场，所以无所谓道德和正义，只有生存竞争，而强者则是通过斗争才能获得，所以他甚至主张强权就是权利。^③ 他借用儒家的仁来说明中国人缺乏权利意识的根源：

大抵中国善言仁，而泰西善言义。仁者，人也，我利人，人亦利我，是所重者常在人。义者，我也，我不害人，而亦不许人之害我，是所重者常在我。此二德果孰为至乎？在千万年后大同太平之世界，吾不敢言，若在今日，则义也者。诚救时之至德要道哉！夫出吾仁以仁人者，虽非侵人自由，而待仁于人者，则是放弃自由也。仁焉者多，则待仁于人者亦必多，其弊可以使人格日趋于卑下。（欧西百年前，以施济贫民为政府之责任，而贫民日以多。后悟此理，厘而裁之，而民反殷富焉。君子爱人以德，不闻以姑息。故使人各能自立而不倚赖他人者上也。若曰吾举天下人而仁之，毋乃降斯人使下己一等乎？）若是乎，仁政者，非政体之至焉者也。吾中国人惟日望仁政于其君上也，故遇仁焉者，则为之婴儿；遇不仁焉者，则为之鱼肉。古今仁君少而暴君多，故吾民自数千年来祖宗之遗传，即以受人鱼肉为天经地义，而‘权利’二字之识想，断绝于吾人脑质中者固已久矣。^④

儒家的政治哲学之基础在于仁，由不忍人之心而发展出仁政。但在梁启超看来，这样的政体因为抑制了人们的竞争求生存之心，导致人们缺乏权利意识，只是等待圣人来行仁政。所以，养成国民的权利意识是建构现代国家的一项基础性的工作，但他天真地认为个体权利之和就等于群体之权利，由此，他所谓的自由也不是个人基于权利基础上的自由，而是国家在竞争的世界中的平等权利。

从对于《新民说》的上述分析可知，梁启超虽然主张中西兼采，但总体的倾向是贬低儒学而褒扬西方的价值观念，也就是说他的“新民”的基础是以西方的价值观念来改造中国人。

梁启超1903年有一次美国之行，在回国后，他的思想发生了重大转变。他在《新民丛报》上发表《论私德》，当时就有人批评梁启超屡次自悔前论，适足淆乱人心。不过，因为过于从族群和国家的角度来看待自由和权利，梁启超言论的自相矛盾是不可避免的。他辩解说：“私德与公德，非对待之名词，而相属之名词也……夫所谓公德云者，就其本体言之，谓一团体中公共之德性也；就其构成此本体之作用言之，谓个人对于本团体公共观念所发之德性也。夫聚群盲不能成一离娄，聚群聋不能成一师旷，聚群怯不能成一乌获。故一私人而无所私有之德性，则群此百千万亿之私人，而必不能成公有之德性。”^⑤ 梁启超说私德与公德之间不可区分。他自我批评道，以前认为建设新道德要尽弃旧道德有失偏颇，道德起源于人的良心，并无新旧之分，所以以别的社会伦理原则来改造国民，就好像“吹沙求饭”，是不可能的。他还编写《德育鉴》和《节本明儒学案》，认为儒家的价值观，特

① 梁启超：《新民说·论公德》，《梁启超全集》第2集，第542页。

② 郑匡民：《梁启超的政治哲学》，千春松主编：《中国政治哲学史》第3卷，北京：中国人民大学出版社，2017年，第194页。

③ 同上，第212页。

④ 梁启超：《新民说·论公德》，《梁启超全集》第2集，第559页。

⑤ 同上，第633页。

别是阳明心学对于培育国民的私德十分重要。^①

三、《欧游心影录》对儒家文化的重拾

1919年梁启超在游历刚刚结束第一次世界大战的欧洲的时候，发现欧洲人正在经历着一次价值观矛盾^②，社会思潮中互相对立的思想，如个人主义与社会主义、社会主义与国家主义、国家主义与个人主义、世界主义与国家主义之间都在发生尖锐的冲突。对于科学也是这样，在上帝已经被人杀死的时代，人们在质疑人生的意义能否由科学方法来赋予：“现今思想界最大的危机，就在这一点。宗教和旧哲学，既已被科学打得个旗靡辙乱，这位‘科学先生’便自当仁不让起来，要凭他的试验发明个宇宙新大原理。却是那大原理且不消说，敢是各科各科的小原理也是日新月异。今日认为真理，明日已成谬见。新权威到底树立不来，旧权威却是不要恢复了。所以全社会人心，都陷入怀疑、沉闷、畏惧之中，好象失了罗针的海船遇着风、遇着雾，不知前途怎生是好。”^③由科学所带来的物质进步并没有给人带来预想中的幸福，反而导致了精神的迷茫，所以梁启超呼吁人们从“科学万能”中醒悟过来：“一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍，我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。好像沙漠中失路的旅人，远远望见个大黑影，拼命往前赶，以为可以靠他向导，那知赶上几程，影子却不见了，因此无限凄惶失望。影子是谁？就是这位‘科学先生’。欧洲人做了一场科学万能的大梦，到如今却叫起科学破产来。”^④

如何解决这个问题？在文化上就是要对自己的文化传统存有敬意，并融合中西方文明，建立一个世界主义的国家。为什么要有国家呢？因为国家才容易把国家以内的一群人聚拢起来。然而我们却要去锻造一种新的文明，融合西方人的实验科学方法和中国人热爱和平的价值观：“我希望我们可爱的青年，第一步，要人人存一个尊重爱护本国文化的诚意；第二步，要用那西洋人研究学问的方法去研究他，得他的真相；第三步，把自己的文化综合起来，还拿别人的补助他，叫他起一种化合作用，成了一个新文化系统；第四步，把这新系统往外扩充，叫人类全体都得着他好处。”^⑤第四步则是要把这个新文化系统向外扩充，使世界受益。

在这个时期，梁启超的想法更像是一个调和论者，即中国的道德原则和西方的科学方法，具体地说就是将西方的物质文明与东方的精神文明、西方的个性解放和中国的人格修养结合起来。他还创造了一个名词叫“尽性主义”来概括这种结合了东西方优点的新文明形态：“国民树立的根本义，在发展个性。《中庸》里头有句话说得最好：‘惟天下至诚为能尽其性。’我们就借来起一个名叫做‘尽性主义’。这尽性主义，是要把各人的天赋良能，发挥到十分圆满。就私人而论，必须如此，这才不至成为天地间一赘疣，人人可以自立，不必累人，也不必仰人鼻息。就社会国家而论，必须如此，然后人人各用其所长，自动的创造进化，合起来便成坚固的国家、进步的社会。”^⑥这种说法在《新民说》的“论私德”部分已经出现了，这里只是更为强调其与儒家思想的同调性。

梁启超一直将竞争视为进化的根据和文明创造的动力。在这个阶段，他了解了一些社会主义的理

① 郑匡民认为，梁启超由提倡公德向私德转变与访美体验和革命派的迅速发展有关，但其目的依然在于固群，所以不能将梁启超提倡私德和王学认为是政治上的后退。陈来认为，梁启超重视个人道德的重要性，表明儒家思想对他的深刻影响。（参见郑匡民：《梁启超的政治哲学》，干春松主编：《中国政治哲学史》第3卷，第218页；陈来：《儒家美德论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年，第132页。）

② 20世纪20-30年代，欧洲流行一种有关没落和衰败的言论，其主要症候是：反历史主义；体认非理性因素在历史中所扮角色的重新重视；历史循环论的复活；体认欧洲并不居于世界的中心，且处于文化没落的痛苦之中。显然，这种观点深深地影响到梁启超晚年的文化主张，使他更接近于折衷主义。（参见耿云志：《五四以后梁启超关于中国文化建设的思考》，李喜所主编：《梁启超与近代中国社会文化》，第240页。）

③ 梁启超：《欧游心影录》，《梁启超全集》第10集，第63页。

④ 同上，第64页。

⑤ 同上，第85页。

⑥ 同上，第73-74页。

论，认为竞争和强者的权利会导致社会的不公，要用互助主义来补救。他认为中国古代就有丰富的互助精神：“中国社会制度颇有互助精神，竞争之说，素为中国人所不解，而互助则西方人不甚了解。中国礼教及祖先崇拜，皆有一部分出于克己精神和牺牲精神者，中国人之特性不能抛弃个人享乐，而欧人则反之。夫以道德上而言，决不能谓个人享乐主义为高，则中国人之所长，正在能维持社会的生存与增长……因此吾以为不必学他人之竞争主义，不如就固有之特性而修正与扩充之也。”^① 与《新民说》时期极力主张竞争不同的是，这个时期的梁启超开始强调互助的重要性。

在政治制度上，梁启超一直主张国民的参与。这个时候，他认为中国传统的民本主义有一种超脱政治的态度，所以像袁世凯这样的强人政治并不符合中国人的政治习性：“其实自民本主义而言，中国人民向来有不愿政府干涉之心，亦殊合民本主义之精神。对于此种特性不可漠视，往者吾人徒作中央集权之迷梦，而忘却此种固有特性。须知集权与中国民性最不相容，强行之，其结果不生反动，必生变态，此所以吾人虽欲效法欧洲而不能成功者也。”^② 梁启超在民国成立之后一直主张共和，并不惜与康有为决裂来坚持民主政治的理想。在经历许多政治波折之后，他改而认为民本主义和西方代议制的结合是最符合中国的政治体制，并主张要把中国的国民性发扬光大。

四、总 结

以上分析揭示了《新民说》与《欧游心影录》中，梁启超在不同时期的儒学观的转变。《新民说》时期以贬低儒家为主，《欧游心影录》则强调儒家思想在现代世界中仍有价值。虽然梁启超的态度前后差异较大，但在目的上依然有着一致性，即培育国民道德以建设一个现代国家。正因如此，在批判儒学为主的《新民说》中，更为重视个体心性的阳明学还是受到了梁启超的青睐。而在深入了解西方文明危机之后，他又立足于文化层面找寻儒家的现代价值，以塑造新的国民性、建立一个会通中西的新国家。总的来说，梁启超的儒学观始终围绕着建设国家的主题而展开，并不断因时局改易。随着对世界局势认知更为清晰，梁启超对儒学也更加认同。这一现象值得反思。

（责任编辑 于 是）

① 梁启超：《在中国公学之演说》，《申报》1920 年 3 月 14 日。（参见丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，上海：上海人民出版社，2009 年，第 579 页，标点有改动。）

② 同上。

临界的思想

——梁启超社会主义论的三重构造及其思想方式

周展安

【摘要】本文从世界大势与社会主义、中国现实与社会主义、中国思想与现实主义三个层面分别探讨梁启超的社会主义论，综合地呈现了梁启超社会主义论的来源、内容、特点、演变过程、现实效能以及这诸多方面所形成的张力结构，勾勒了一个独特的“社会主义者梁启超”的形象。通过对梁启超社会主义论的分析，本文进一步探讨了梁启超的思想方式。那是一种在极限状况中展开的临界的思想。这种临界的思想展示了梁启超的运思特质，也提示了梁启超所代表的清末以至1920年代中国思想的走势及其突围的方向。

【关键词】梁启超；社会主义；思想；大势

中图分类号：B259.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）06-0133-11

作者简介：周展安，（上海200433）复旦大学马克思主义研究院副教授。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“中国社会主义革命的思想史阐释研究”（20HKSB044）

一、引言

梁启超是一位始终紧贴着时代状况而铺展其理路的思想家。他关心时代乃至要介入并试图直接左右时代，于是有参与戊戌变法、成立政闻社、组建共和党、担任司法总长等一系列举动，使其在思想人物之外，更兼以政治人物闻名于世。1915年，梁启超自我总结道：“吾二十年来之生涯，皆政治生涯也。”“政治谭以外，虽非无言论，然匣剑帷灯，意固有所属，凡归于政治而已。”^①这是梁启超属意政治的自白，也是其因袁世凯复辟而遭遇政治挫败的自我反省之言。但对政治生涯的反省并不意味着他从此消极避世，而只是调转其参与世事的方向，重思“吾今后所以报国”的新路。因为认识到一国之聪明才智之士臻集于政治而导致社会凋敝，于是从关心政治转向关心社会，以政治为社会之产物，以社会为政治之根基，认为“当知吾侪所栖托之社会，孕乎其间者，不知几许大事业，横乎其前者，不知几许大希望，及中国一息未亡之顷，其容我回旋之地，不知凡几”^②。由关心时事而至于直接参与政治、由追随老师而独立组党、由“以言论转移国民心理”而不惜加入袁世凯的“责任内阁”与虎谋皮、由政治挫败而鼓吹夯实社会基础，梁启超紧贴时代、投身时代的执着与迫切于此可见。正是在这样的脉络中，梁启超抓住了当时在世界范围内作为前沿性时代思潮与新颖政治方案的社会主义，并由置身于论争态势而来的紧张感和自觉性，发展出其关于社会主义的一系列重要论述。

对于梁启超的社会主义论述，学界已积累不少成果。本文尝试在既有研究的基础上，进一步探讨梁启超社会主义论的内在构造，主要基于三个层面的考量。其一，梁启超对社会主义问题的关注，贯穿其思想生涯的始终。这提示我们社会主义问题在梁启超整体运思中的重要性，也提示我们需要在梁

① 梁启超：《吾今后所以报国者》，《梁启超全集》第9卷，北京：北京出版社，1999年，第2805页。以下除特别注明外，凡引梁启超文，均出自该版本，出版社和出版时间从略。

② 梁启超：《〈大中华〉发刊辞》，《梁启超全集》第9卷，第2828页。

启超整体的运思过程中去把握其社会主义论的位置。学界既有的一些研究多侧重1906年前后梁启超的社会主义论。^①诚然,1906年前后梁启超以《新民丛报》为阵地,和《民报》的胡汉民等人围绕社会革命、土地国有等问题所展开的论争,构成梁启超社会主义论的重要内容,但并不能覆盖梁启超在此之外包含在今文经学、世界大势、经济竞争、欧战、先秦政治思想、中国阶级变动等课题中更为复杂的社会主义论。其二,对梁启超而言,社会主义并不是一个凝固的理念,而是在具体的历史中回应时代危局的诸多方式之一,其本身是处于状况中的,也是不断发展的,无法一言以蔽之。^②研究梁启超的社会主义论,不是去测定梁启超距离某种规范定义的社会主义之远近,而是去考察梁启超经由社会主义如何理解和把握时代危局。在这种危局面前,“梁启超”和“社会主义”同时处于相互开放的、不断推进的状况之中。如果将这时的“社会主义”凝固化,或者立足历史后来的走势反观梁启超的论述,则可能只会赋予梁启超一个落伍的、有待超越和克服的位置。^③比捏着一种标尺作价值评判更重要的,是如何跳脱目的论的视野,立足一种“同时代史意识”去激活似乎是落伍者的东西本身所可能包含的思想活力。其三,梁启超的社会主义论展现了其运思的极限状态,这对于我们把握梁启超在中国近现代思想史上的位置有重要的启发。这里,我们需要首先辨析一个前提问题,即什么是思想,或者说,当我们说梁启超是思想家时,这究竟意味着什么。一般而言,我们称梁启超为思想家,或者我们去讨论梁启超的思想,是在讨论梁启超对某些问题的看法,比如对政制国体的看法、对古今学术的看法,等等。但本文想进一步定义的,是所谓思想不是对某些问题的看法,而是如何把握问题的方式。而探讨梁启超的社会主义论,尤其能见出梁启超讨论问题的方式。这是因为和社会主义相关的世界局势、经济、阶级、民众的地位等问题,对梁启超既有的运思资源和框架来说,都是新的问题。或者说,学海堂出身的梁启超竟然可以把社会主义问题作为自己的思考对象,这本身就在呈现其思想的极限。

循着上述思路,本文试图对梁启超的社会主义论进行整体性的、历史性的考察。具体而言,本文将从世界大势与社会主义、中国现实与社会主义、中国思想与社会主义三个层面分别讨论梁启超的社会主义论。世界大势、中国现实、中国思想,是梁启超思考社会主义问题的三条脉络,循各自脉络而来的社会主义论既有交汇,又充满张力。本文认为,通过对梁启超社会主义论的分析,可以进一步探讨梁启超的思想方式,那是一种在极限状况中展开的“临界的思想”。所谓“临界”既指梁启超的思想不断向着新的现实问题趋近的态势,这些新的现实问题包括外资入侵的问题、贫富分化的问题、阶级对立问题等,三重构造的社会主义论即是这种态势展开的主要场合,同时也指在这种态势中,梁启超的运思方式本身不断遭遇极限的状况。换言之,在对社会主义问题的思考上,梁启超既在思想内容上,又在思想方式上,使自己陷入不断突破而又不断遭遇新的界限的状况,即临界的状况。这种“临界的思想”展示了梁启超的运思特质,也提示了梁启超所代表的清末以至1920年代中国思想的走势及其突围的方向。

二、世界大势与社会主义

“夫泰西诸国之相逼,中国数千年来未有之变局”^④的强烈冲击,迫使中国近代的思想者不能不

① 关于梁启超1906年之前接触社会主义之脉络的分析,参见[美]伯纳尔:《一九〇七年以前中国的社会主义思潮》,丘权政等译,福州:福建人民出版社,1985年,第77-82页;[美]张灏:《梁启超与中国思想的过渡(1890-1907)》,崔志海、葛夫平译,南京:江苏人民出版社,1995年,第154-155页;张朋园:《梁启超与清季革命》,上海:上海三联书店,2013年,第161-167页。

② 勒文森认为“梁启超同共产主义者一致的地方”集中表现对西方文明的批判。(参见[美]约瑟夫·阿·勒文森:《梁启超与中国近代思想》,刘伟等译,成都:四川人民出版社,1986年,第290-295页。)

③ 参见蔡尚思:《梁启超在政治上学术上和思想上的不同地位——再论梁启超后期的思想体系问题》,《学术月刊》1961年第6期;历史系中国近代史学批判小组:《梁启超〈先秦政治思想史〉批判》,《北京师范大学学报》(社会科学版)1961年第1期。

④ 康有为:《上清帝第四书》,汤志钧编:《康有为政论集》上册,北京:中华书局,1981年,第149页。

越出固有的对中国本身的关心，而将眼光投射于以泰西诸国为主体内容的世界大势。康有为在《上清帝第二书》《上清帝第三书》《上清帝第四书》中三次重复“今之为治，当以开创之势治天下，不当以守成之势治天下；当以列国并立之势治天下，不当以一统垂裳之势治天下”^①，显示出放眼世界大势、“天下大势”的迫切。从世界大势出发来运思，构成中国近代思想者的基本特征。这一特征在梁启超身上尤其突出。立足世界大势，不仅体现在他的学术见解上，而且影响到其职业选择，从最初办《中外纪闻》开始，梁启超正是基于国人“全瞽于世界大势”^②这一现实状况而展开其近乎终身的报业生涯。

追溯梁启超对世界大势关注的完整脉络，当从其初遇康有为接受“三世说”谈起，但就“世界大势”对梁启超的运思发挥支配性作用而言，则以1900年前后为顶峰。这是由1899年英俄两国就在华利益问题签订协约引起瓜分危机^③、1900年八国联军侵占北京及签订《辛丑条约》、1899年梁启超出游美国等事件与经历所促成的。经历这一系列事件之后，梁启超对亡国灭种的危险有了更加切近的认识，使其确认“生存竞争，优胜劣败，天下万世之公理也”^④。新的世界大势、新的时空观，都在这种认识的引导下而生成。正如梁启超在《二十世纪太平洋歌》中所咏叹的：“尔时太平洋中二十世纪之天地，悲剧喜剧壮剧惨剧齐鞞。”^⑤这种新的世界大势，即是民族竞争的大势；这种新的时空观，即是由“太平洋”和“世纪”为坐标轴的时空观。^⑥

从这时起，论及世界大势的文字就密集起来。1899年所发表的《论近世国民竞争之大势及中国前途》可推为第一篇纵论世界大势的文章。其中严格区分国民竞争与国家竞争，认为当今世界大势乃国民竞争，具体地说，这种竞争“非属于国家之事，而属于人群之事，非属于君相之事，而属于民间之事。非属于政治之事，而属于经济之事”。^⑦正是在这个“经济之事”上，“世界大势”与“社会主义”发生了关联。“世界大势”首先是国家间、政治上的竞争，这个竞争的完整链条，是从家族主义时代到酋长主义时代到帝国主义时代，再从民族主义时代到民族帝国时代，最后则是万国大同主义时代。家族主义时代云云，属于过去，万国大同主义时代属于未来，而当前的大势即是从民族主义时代到民族帝国主义时代。“民族主义，全盛于十九世纪，而其萌达也在十八世纪之下半，民族帝国主义，全盛于二十世纪，而其萌达也在十九世纪之下半。今日之世界，实不外此两大主义活剧之舞台也。”^⑧但是，在二十世纪的民族帝国主义时代的竞争中，其核心“不在腕力而在脑力，不在沙场而在市场”，“二十世纪之世界，雄于平准界者则为强国，畜于平准界者则为弱国，绝于平准界者则为不国”，而在这种平准界也即经济领域的竞争中，则在国家间与国家内部同时产生“资本家与劳力者之间，画然分为两阶级。富者日以富，而贫者日以贫”^⑨的现象，社会主义问题就从此发生。概括而言，即是世界大势进展至民族帝国主义阶段、民族帝国主义的竞争主要表现为经济竞争、由经济竞争而导致贫富的阶级对立、为了克服阶级对立而出现社会主义。用他给吴仲遥的《社会主义论》一书作序的话来说则是：“世界之问题亦多矣，而最大者宜莫如经济问题。经济问题之内容亦多矣，而今日世界各国之最苦于解决者，尤莫如其中之分配问题。坐是之故，而有所谓社会主义者兴。”^⑩

梁启超还把这种和民族帝国主义相伴而生的社会主义归于一个更大的形势框架之中，这就是从“放任主义”到“干涉主义”的框架。十八世纪至十九世纪上半叶是放任主义的时代，十九世纪下半

① 康有为：《上清帝第二书》，《康有为政论集》上册，第122页。

② 梁启超：《鄙人对于言论界之过去及将来》，《梁启超全集》第8卷，第2508页。

③ 1899年的《瓜分危言》和《亡羊录》即为此而作。

④ 梁启超：《夏威夷游记》，汤志钧、汤仁泽编：《梁启超全集》第17集，北京：中国人民大学出版社，2018年，第266页。

⑤ 梁启超：《二十世纪太平洋歌》，《梁启超全集》第18卷，第5427页。

⑥ 关于“世纪”范畴的诞生如何重新界定晚清时期的中西古今关系，参见汪晖：《世纪的诞生：中国革命与政治的逻辑》，北京：生活·读书·新知三联书店，2020年，第94-106页。

⑦ 梁启超：《论近世国民竞争之大势及中国前途》，《梁启超全集》第2卷，第310页。

⑧ 梁启超：《国家思想变迁异同论》，《梁启超全集》第2卷，第458页。

⑨ 梁启超：《论民族竞争之大势》，《梁启超全集》第4卷，第898页。

⑩ 梁启超：《社会主义论序》，《梁启超全集》第6卷，第1701页。

叶是干涉主义和放任主义竞争的时代，二十世纪则是干涉主义全盛的时代。梁启超认为，这种干涉主义全盛时代在政治上的表现是帝国主义，在经济上的表现就是社会主义。他甚至断言：“社会主义，其必将磅礴于二十世纪也明矣。”^① 这里所说的帝国主义，其实质就是国家主义，即突出国家本身的调节力量，其背后的理论脉络即伯伦知理的国家有机体说。将帝国主义/国家主义与社会主义并立，在一般看来是颇为突兀的，但在梁启超，这二者是相互配合的，这不仅因为它们都属于干涉主义，而且因为社会主义要处理的兼并问题、贫富问题正需要国家主义的介入。这一思路的归结就是梁启超对“托辣斯”的倡导。

梁启超把托辣斯组织的兴起和社会主义问题的发生叙述为一个共同的历史脉络：自由竞争导致弱肉强食，兼并盛行，生计界秩序破坏，劳动者不得已依附于大资本家，于是出现这样一种极端状况：“庸率任意克减，而劳力者病；物品复趋粗恶，而消费者病；原料任其独占，而生产者亦病。此近世贫富两级之人，所以日日冲突，而社会问题所由起也。”梁启超认为，从学理上解决此极端状况的就是社会主义，从实际上解决此极端状况的就是托辣斯：“社会主义者，自由竞争反动之结果；托辣斯者，自由竞争反动之过渡也。”^② 托辣斯果然能解决上述问题吗？在《二十世纪之巨灵托辣斯》一文中，梁启超极力为自己所认可的托辣斯进行辩护，他不是没有意识到托辣斯本身作为垄断组织也要参与竞争的一面，但他认为“托辣斯者，是使旧有之诸公司，悉逃其害，而共蒙其利也”，甚至认为托辣斯的宗旨与马克思的学理并不矛盾，这“有合于麦喀士之学理，实为变私财以作公财之近阶梯”。^③ 在这一脉络中所勾勒的托辣斯，其精神就是梁启超后来反复论及的国家社会主义。

这种特殊的国家社会主义的前提是国家主义的成立。随着欧战的爆发，梁启超预感到国家主义本身处在危机之中，所以原本在国家主义框架内存在且可以被国家主义化解的社会主义，隐然要取得一个更加独立的地位。在现实层面，则是社会主义理论意图回应的贫富差距问题将更加突出。在欧战刚刚爆发的1914年，梁启超就开始预测战争的走势。他坚信德国必将取胜，因为德国是当世国家建设的典范，也是符合国家主义标准的典范。德国若战败，则意味着作为政治原理的国家主义的失败，这是绝不能发生的，因为这根本违背他素来所信靠的进化论原则：“使德而败，则历史上进化原则，自今其可以摧弃矣。”^④ 但是，战争实际的局势却不利于德国，巴黎的久攻不下，就已经使德国显出疲态。面对实际的战局，梁启超不得不对国家主义产生怀疑：“若问战后世界大势之变迁如何，则兹事体大，益非敢对。然吾犹有逆揣者二事焉：一曰，政治思想必大变动，而国家主义或遂熄。二曰生计组织必大变动，而社会主义行将大昌也。”^⑤ 如所周知，这一结果果然被其言中。1918年在欧洲游历了一圈之后，梁启超观察到欧洲思想乃处于一连串的矛盾之中：“个人主义和社会主义矛盾，社会主义和国家主义矛盾，国家主义和个人主义也矛盾，世界主义和国家主义又矛盾。”^⑥ 这一连串的矛盾使欧洲文明显出“世纪末”的颓势，而社会主义问题却愈形剧烈，使梁启超隐约感到“贫富两阶级战争，这句话说了已经几十年，今日却渐渐到了不能不实现的时代”^⑦。面对这种局势，他观察到两种应对的方式，一是普通社会党所采取的承认现存政治组织而将生产机关国有化的方式，二是所谓俄国过激党的将现存政治组织打破的方式。梁启超通常被视为温和派，但面对世界局势的大变，他不能不将思路推进到这样的极限，即预测到“社会革命恐怕是二十世纪史唯一的特色”，“世界上一切工业国家，那一国不是早经分为两国？那资本国和劳动国，早晚总有一回短兵相接拼个你死我活”^⑧。

梁启超是立足世界大势而建立其对社会主义的基本认识框架的，或者说，他是从世界大势的内在

① 梁启超：《干涉与放任》，《梁启超全集》第2卷，第384页。

② 梁启超：《二十世纪之巨灵托辣斯》，《梁启超全集》第4卷，第1100页。

③ 同上，第1101、1110页。

④ 梁启超：《欧洲战役史论》，《梁启超全集》第9卷，第2719页。

⑤ 同上，第2721页。

⑥ 梁启超：《欧游心影录节录》，《梁启超全集》第10卷，第2975页。

⑦ 同上，第2971页。

⑧ 同上，第2972页。

的、实然的、历史的角度来接受社会主义的，这一点区别于那种将社会主义作为应然之理念的思路。从以上分析可知，立足世界大势而把握社会主义，在梁启超那里还经历了一个变化的过程，即社会主义革命从在世界竞争大势内部可以被化解的状态，进至本身作为世界大势的状态。早期曾预测的“二十世纪民族竞争之惨剧，千枝万叶，千流万湍，而悉结集于此一点”^①，对梁启超来说正是到了欧战和十月革命之后真正化为现实。这种转变的过程，提示了梁启超思想中用通常的“改良主义”所无法涵盖的内容。

三、中国现实与社会主义

世界大势构成梁启超思想取径的判准，但这种判准却无法直接贯彻到中国现实这一层面。究其原因，乃在于世界大势本身所包含的等级性以及这种大势所依赖的优胜劣汰的进化论，对中国现实来说具有一种极其强烈的排斥意味。中国是世界之一分子，但似乎并不在作为原理和判准的“世界大势”内部，或者说，世界大势正以其对中国的排斥和淘汰而彰显自身。于是，在“大势”那边作为民族帝国主义在平准界竞争之结果的社会主义问题，对于梁启超来说，就无法立刻在中国现实内部找到恰当的对对应物，也即循着世界大势所得的社会主义来观察其在中国现实中的适应性，首先所感受到的是时代的错位，是理论与现实之间的龃龉。

从这种错位的感受出发，是在立足世界大势以论证社会主义必然发生的同时，对社会主义相对中国现实而言过于超前的反复提醒。诚然“二十世纪之人类，苟不能为资本家，即不得不为劳力者，盖平准界之大势所必然也”^②，但这种在平准界的竞争之所以发生，是民族帝国主义膨胀的缘故，而民族帝国主义又是由民族主义的膨胀而来。反观中国，政治上尚处于不能自立的状态，民族主义国家主义尚且不能谈，更何况社会主义。不仅如此，在国民竞争而非国家竞争的大势中，中国当时甚至还不止于政治的不能自立，而且处于国民对于国家没有爱国心、没有自觉意识的阶段，于是可能永远沉沦于被剥夺的位置而不自知。

这一认识在1906年前后与《民报》进行论争的过程中获得更加充分的说明。这场论争从1905年底开始，至1907年上半年结束，持续大概一年半有余。双方就政治革命是否应与社会革命宗教革命并行、是否应该实行土地国有、如何认识“下等社会”的国民程度、如何认识外资等问题展开了往复辩论。如伯纳尔的研究所指出的，论战的主题以及双方在辩论中的具体观点都有变化^③，但就社会主义的态度而言，梁启超可以说始终坚持将原理上即世界大势意义上的社会主义与施之于中国现实的社会主义加以严格区分的态度。他一方面宣告“社会主义为高尚纯洁之主义”，并且主张“开明专制中及政治革命后之立法事业，当参以国家社会主义的精神，以豫消将来社会革命之祸”；另一方面又历数土地国有之弊与国民程度之低，认为“社会主义之极端的土地国有主义，吾所不取。今日以社会革命提倡国民，吾认为不必要”，尤其是因为国民程度太低，所以“野心家欲以极端的社会主义与政治革命种族革命同时并行，吾认其为煽动乞丐流氓之具”。^④他将社会主义区分为“辨理的社会主义”和“感情的社会革命”两类，而“感情的社会革命”即是不顾中国之实际，拨动国民极端之感情，其结果只能是“为国中养成多数空论之辈”。^⑤

梁启超不厌其烦，不仅对《民报》的观点悉加驳论，而且从正面对中国现阶段之不能实行社会革命进行条分缕析的说明，其所论证有不必行、不可行、不能行三个方面。所谓不必行，是指中国因为没有贵族制度、财产继承上的平均相续法和极轻的赋税，使得社会上并无贫富悬隔的现象。所谓不

① 梁启超：《论民族竞争之大势》，《梁启超全集》第4卷，第899页。引文的“此一点”指社会主义革命。

② 同上，第899页。

③ [美] 伯纳尔：《一九〇七年以前中国的社会主义思潮》，第118-119页。

④ 梁启超：《答某报第四号对于〈新民丛报〉之驳论》，《梁启超全集》第6卷，第1626页。

⑤ 同上，第1626、1623页。

可行，是指中国因为产业孱弱、生产落后，所以根本还谈不上分配问题，从而谈不上社会革命。所谓不能行，是指一场真正圆满的社会革命，必举一切生产机关而为国有，而此国家要能够担负全国人之各项需求之责任，然而中国今日绝无此等政府。所以《民报》所鼓吹的土地国有只能是鲁莽灭裂之举，“一若但解决土地问题，则社会问题即全部解决者然，是由未识社会主义之为何物也”。^①

历数社会革命之不必行、不可行、不能行，尤其是置身于一场声势浩大的论争之中来阐发其观点，梁启超在论争中还悍然放言：“吾以为策中国今日经济界之前途，当以奖励资本家为第一义，而以保护劳动者为第二义。”^② 如此种种，容易予人一种梁启超站在所谓革命派的对立面、不赞成社会主义的印象。“革命与改良”这种素被广泛接受的认识框架，也因这种印象而更加得到强化。但是，革命与改良都不是单一层面的，而是有多样的层次；它们不是截然对立的，而是有诸多的交集，在不同历史条件下亦有不同内涵，在此一种政治、社会的力学关系中被把握为革命的内容，在彼一种力学关系中可能被把握为改良的内容，反之亦然。上文呈现了梁启超基于世界大势和中国现实而对社会主义的不同评价和取舍，但这并不意味着立足中国现实就绝然表现为对社会主义的反对。相反，正因为立足中国现实，梁启超的社会主义论包含了更为复杂的面目，更展现了理念和现实之间的摩擦与纠缠。梁启超批评“感情的社会革命”，但高度肯定“辨理的社会主义”；他反对动员下等社会来参与政治运动，但认为“非必由人民暴动举行社会革命，乃可以达社会主义之目的，此吾所主张也”^③。即便在论战的剑拔弩张之中，梁启超也没有放弃对社会主义的肯定。他之提倡资本主义，并不是在与社会主义相对立的意义上对作为一种意识形态的资本主义的肯定，而是激于一种强烈的外资亡国和国民竞争的意识。他所感觉恐怖的是外国资本将全体中国人置于被压迫阶级的境况。^④ 这种恐怖直到其回国之后仍伴随着他，正所谓“若夫中国，则资本家多为外人非我国人，资本家日多则我国家即日即于亡，可不惧哉？”^⑤ 这一担心并非无据，事实上，正是欧战的爆发给了中国民族工业以发展的时机，这一时期工业的发展也为随后政党政治的展开准备了一定的阶级基础。

不仅如此，即便是对于那种激进的社会主义倡导，比如资本国有之说，梁启超也并未回避，而是以之为现实选择的导引，时时悬在眼前。他预感到“‘国有’政策，自今以往，日益占势力矣”，由此认为“社会主义家言，且并倡资本归公（即资本国有）之说，此其义在今日中国，固万难实行，（即泰西各国亦未能实行。）然此实世界之公理，将来必至之符。今若为国家百年长计，则改革伊始，不可不为应此趋势之预备”。^⑥ 他认为在产业萎靡的状况下，诚然没有发生严重的分配问题，但这并不意味着对社会主义问题就可以置之不问，因为“但使我国家既进步而得驰骋于世界竞争之林，则夫今日世界各国之大问题，自无一不相随以移植于我国，又势所必至也，然则社会主义一问题，无论以世界人类分子之资格，或以中国国民分子之资格，而皆不容以对岸火灾视之，抑章章”^⑦。这种将社会主义作为现实选择之导引的倾向，越到后来越明显，认为梁启超鼓吹社会革命之圆满只是一种“保守的拖延战术”^⑧ 可能并不公允。梁启超对社会主义作为“高尚纯洁之主义”的肯定绝非信口之谈，而近乎成为其思想的底色，这一点在欧战之后的思想言论中可以看得更清楚。

1921年，在回复张东荪论社会主义的信中，梁启超一开头就吐露其内心的苦闷：“所谓苦闷者，非对于主义本身之何去何从尚有所疑问也，正以确信此主义必须进行，而在进行之途中必经过一种事实——其事实之性质，一面为本主义之敌，一面又为本主义之友，吾辈应付此种事实之态度，友视

① 这三个方面的分析，参见梁启超：《杂答某报》，夏晓虹辑：《〈饮冰室合集〉集外文》上册，北京：北京大学出版社，2005年，第416、421、424页。

② 同上，第421页。“奖励”原文如此。

③ 梁启超：《答某报第四号对于〈新民丛报〉之驳论》，《梁启超全集》第6卷，第1626页。

④ 参见梁启超：《杂答某报》，《〈饮冰室合集〉集外文》上册，第420页。

⑤ 梁启超：《在北京商会欢迎会演说辞》，《梁启超全集》第8卷，第2521页。

⑥ 梁启超：《外资输入问题》，《梁启超全集》第5卷，第1336页。

⑦ 梁启超：《社会主义论序》，《梁启超全集》第6集，北京：中国人民大学出版社，2018年，第228页。

⑧ [美]伯纳尔：《一九〇七年以前中国的社会主义思潮》，第133页。

耶？敌视耶？”^① 这里的“主义”即“社会主义”。这句话清楚地说明，此时的梁启超不仅对社会主义理论本身而且对社会主义行之于中国是确信无疑的。这与他 1906 年前后虽原理性地肯定社会主义但仍将之置于未来的维度有显著不同，又呼应了上节所论社会主义从作为世界竞争大势的一个内部环节跃升为大势本身的脉动。在此语境中，可以说梁启超是作为一个社会主义者而运思的，他的苦闷源自如何更妥帖地立足现实来推行社会主义，更具体地说，是对于社会主义运动的担纲者或者政治主体的思考。这也表现于其接下来一段时期对无枪阶级与有枪阶级（1921）、无产阶级与无业阶级（1925）、无业游民与有业平民（1926）等问题的反复讨论。梁启超此时诚然还强调应发展资本主义，但这不是对资本主义有何留恋，他明确说“磨牙吮血之资本主义”会导致“极可厌可憎之畸形的发展”；^② 他也不是尝试首先发展资本主义，待生产繁荣之后再考虑社会主义问题这种两步走的方法，而是意识到采取资本主义只是为了发展生产的不得已之举，采取资本主义的同时应采取社会主义的方式予以矫正，或者说，这是一种在社会主义框架内的资本主义生产。如他所明白宣告的：“不能不属望于资本家，原属不得已之办法”，“必同时有非资本主义的生产，以与资本主义的生产相为骈进。”^③ 由此，所谓苦闷，同时也是对于在中国从事社会主义运动而至少暂时不能不依靠此“磨牙吮血之资本主义”而来的苦闷。依靠资本主义不仅是生产所需，也是为了锻造劳动阶级，因为社会主义的实现“不能不以劳动阶级为运动之主体”^④。他由此而展望着“万不容缓”的“社会主义的群众运动”：“社会主义的群众运动，今日可行否耶？吾以为吾辈既属望劳动阶级为将来改造社会之主体，则现在向此方面下功夫，实万不容缓，不能以其人数尚少而漠视之。”^⑤ 在此，梁启超不惟是从中国现实内部去肯定社会主义的理论分析者，而且是一个几乎要踏入群众运动的、行动的社会主义者。

四、中国思想与社会主义

世界大势为梁启超认识和接受社会主义提供了基本框架，或者更直接地说，社会主义就是作为世界大势的一环而为梁启超所接受的。但梁启超之接受社会主义，并且推举它为“高尚纯洁之主义”，却不纯然是出于世界大势的威力，还由于他在中国历史、中国思想内部看到其中可以与社会主义相接榫的内容，进一步说，社会主义就其作为一种思想而言被梁启超立足中国思想内在化了。前文曾提及在欧战之后，在对现实问题的思考中，社会主义甚至成为梁启超思想的底色，这一点正与梁启超对中国思想尤其是先秦思想所包含的社会主义性质的阐释同步。

将社会主义与中国思想关联在一起的第一个场合，是对自己老师康有为哲学思想的阐释。在 1901 年发表于《清议报》上的《南海康先生传》中，梁启超有这样的论述：“先生之哲学，社会主义派哲学也。泰西社会主义，原于希腊之柏拉图，有共产之论。及十八世纪，桑士蒙、康德之徒大倡之，其组织渐完备，隐然为政治上一潜势力。先生未尝读诸氏之书，而其理想与之暗合者甚多。其论据之本，在《戴记·礼运》篇孔子告子游之语。”^⑥ 诚然，这里所提及的社会主义还只是桑士蒙即圣西门一派的所谓空想性质的社会主义，但是能将康有为的哲学断然定义为社会主义派哲学，在当时不能不说是一个极为新颖的创造。读下文的长篇论述可知，这里说的康有为哲学就是《大同书》的内容概要，而这也是《大同书》第一次公布于世。将自己老师秘而不宣的著作直接称为社会主义派哲学，正说明社会主义在此时的梁启超思想中印记之深。康有为在《大同书》中没有直接使用过“社会主义”的提法，但书中提及“傅氏之论生计”“工人联党”“人群之说”“均产之说”^⑦ 等说明他显

① 梁启超：《复张东荪书论社会主义运动》，《梁启超全集》第 11 卷，第 3329 页。

② 同上，第 3331 页。

③ 同上，第 3333 页。

④ 同上，第 3331 页。

⑤ 同上，第 3333 页。

⑥ 梁启超：《南海康先生传》，《梁启超全集》第 2 集，北京：中国人民大学出版社，第 371 页。

⑦ 康有为：《大同书》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 228-229 页。“傅氏”即傅立叶。

然了解社会主义,^①实际上,“人群之说”即“社会主义”^②。但是,梁启超此处所论,其语脉却不是承接康有为的社会主义论而已,而是要将康有为从《礼运》以及佛学特别是华严宗那里得来的思想与作为一种外来新思想的社会主义进行对接,或者说,是要提出中国固有思想中的社会主义维度,从而为其接受作为世界大势之一环的社会主义奠定基础。他极力强调康有为“未读一西书”^③,目的或许不仅在突出老师“冥心孤往”的独创性,更为了显示社会主义在中国思想中的源生性。

1904年,他发表《中国之社会主义》,将麦喀士(即马克思)和拉士梭尔(即拉萨尔)论在一处,认为他们所代表的社会主义思想虽“颇耸听闻”,但其实无甚稀奇,因为“吾中国固夙有之”,王莽的“分田劫假”和宋代苏洵所论井田制废除之后田主与耕者对立的状况,与麦喀士、拉士梭尔等人之论口吻逼肖,进而断言“中国古代井田制度,正与近世之社会主义同一立脚点”。^④此处所论,显示三年前他对老师的表彰并非只是出于私意,而是立足更宽广的中国史与中国思想的平心之论。

致力于开掘中国历史和中国思想自身的社会主义维度,在欧战之后更加集中。这一点与梁启超逐渐淡出政治、转向讲学著述尤其是对中国文化中国思想的研究有关,也与他从这时起对作为一种政治道路的社会主义有更内在的接受这一动向互为表里。如上文所述,欧战之后,梁启超不仅在世界大势的脉络上将社会主义作为大势本身来加以把握,而且更显示出将社会主义作为内在于中国现实的、正在进行的政治运动来理解的倾向。他是把社会主义作为已经在中国发生的运动为前提,来思考如何扩大劳动阶级和转化游民阶级,从而锻造更广大的政治主体的。

对这一脉络的完整把握,或当从《欧游心影录》开始。《欧游心影录》已经提及其与欧洲“社会党名士”在谈话中说起“孔子的‘四海之内皆兄弟’,‘不患寡而患不均’,跟着又讲到井田制度,又讲些墨子的‘兼爱’、‘寝兵’”等学说,从而引起对方的兴趣与赞叹。^⑤更重要的是,梁启超通过对战后西方的生计、财政、革命、科学、思想、文学等几乎全方位文明状况的检讨,而提出的新文明再造以及“中国人对于世界文明之大责任”^⑥这一课题,相当于为其接下来系统整理中国历史和中国思想中的社会主义倾向确立了总前提。

这种整理可以分为两种脉络来加以解析。首先,是立足中国历史,对中国社会结构之阶级状况的梳理。梁启超对中国古代社会阶级状况的论述散见于1920年代的多篇文字之中,最集中的当推1925年在清华大学所讲的《中国文化史——社会组织篇》中题为“阶级”的上下两节。梁启超认识到阶级是人类社会所不能免的普遍现象。他历数从春秋时期以至清代阶级演变的脉络,并不否认比如六朝以至唐代的族望门第之别,也不否认在金元清时期以种族区别阶级的现象。在《阶级(下)》中,他对中国古代奴隶身份的源起和流衍也做了系统梳理,看到“最近至清中叶仍常发见有承认买卖人口为正当权利之法令”,而且“就事实上论,奴婢至今依然为变相的存在”,但他的总判断是中国“自有成文史籍以来,严格的阶级分别,即已不甚可见”。^⑦这个意思在1921年有更斩截的概括:“故就大体论之,自汉以来,国民之公私权乃至生计的机会,皆可谓一切绝对的平等。”^⑧

对中国古代社会无明显阶级对立的现象,钱穆、梁漱溟等都有过肯定性的分析。梁启超的分析与钱、梁等有重叠之处,也有自己的特点。其一,梁启超的论述紧密承接对中国固有历史之平等精神和社会主义倾向的分析,是在经过对西方文明的反思之后,为了承当“中国人对于世界文明之大责任”

① 关于康有为接触社会主义的脉络,参见[美]萧公权:《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,汪荣祖译,南京:江苏人民出版社,2007年,第342-344页。

② 梁启超在《进化论革命者颌德之学说》中引述赫胥黎的话,以夹注说明“社会主义”即“人群主义”。这里的关节点是对social一词的译法。因此,可以说《大同书》是提到了“社会主义”的,这一点以前似没有研究者论及。(梁启超:《进化论革命者颌德之学说》,《梁启超全集》第4卷,第1026页。)

③ 梁启超:《南海康先生传》,《梁启超全集》第2集,北京:中国人民大学出版社,第379页。

④ 梁启超:《中国之社会主义》,《梁启超全集》第2卷,第392页。

⑤ 梁启超:《欧游心影录节录》,《梁启超全集》第10卷,第2986页。

⑥ 同上,第2985页。

⑦ 梁启超:《中国文化史》,《梁启超全集》第17卷,第5103、5089页。

⑧ 梁启超:《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》,《梁启超全集》第11卷,第3345页。

的脉络中引发的。其二，更重要的是，梁启超并不否认以贫富对立为主要内容的阶级问题在现阶段和将来的存在，或者说，他并不否认现阶段和将来阶级斗争之可能，他所积极论述的是古代。他明确说：“现代新阶级发生，全以‘生计的’地位为分野，前此之血族的、宗教的阶级，已成陈迹。我国国民虽未受旧阶级之毒，然今后新阶级之发生，终不能免，所谓‘绝对平等’者，权衡将破，不别谋所以顺应之，其敝或视他国更甚。”^① 这一认识也贯穿到后面，他对奴隶问题的预言是“奴之名，固非现代所能复活，然而变相之奴且将应运生焉”^②。此“运”即生计分野之运，即现代新阶级分化之运。这也是梁启超在1920年代反复论及有业阶级、无业阶级、游民阶级等问题的根本原因。

其次，在阶级状况的分析脉络之外，是更加密集的对中国古代思想之社会主义倾向的高扬。这当中尤其典型的是1922年先后在北京法政专门学校和南京东南大学等地所讲的《先秦政治思想史》一书。该书开宗明义，在“序论”中即指出：“我国自春秋战国以还，学术勃兴，而所谓‘百家言’者，盖罔不归宿于政治。其政治思想有大特色三：曰世界主义，曰平民主义或民本主义，曰社会主义。此三种主义之内容，与现代欧美人所倡导者为同为异，孰优孰劣，此属别问题。要之此三种主义，为我国人夙所信仰。”^③ 其“社会主义”的具体表现，梁启超从生计、阶级、法律等多个方面进行论述，其中特别指出“我国之生计学说，常以分配论为首位，而生产论乃在次位也”^④。这特别见于孟子的经济思想。附带着说，梁启超对先秦思想之积极面的发掘，特别注重对经济问题的分析，其表彰孟子“认经济问题为改良社会之根本，与后世之耻言生计而高谈道德者有异矣”^⑤ 也是其夫子自道。这些分析的特点可以说都显示社会主义思想对他的影响。总之，在梁启超看来，欧洲的社会主义思想传播不过百年，而“我国则孔墨孟荀商韩以至许行白圭之徒，其所论列，殆无一不带有社会主义色彩。”^⑥

不仅春秋战国思想如此，在中国历史的源头处，在夏殷时期、在大禹那里就已经具备了此类思想：“其政治上之理想，则世界主义、统一主义、平等主义、博爱主义等，发达最早，此皆大禹人格之化成。”^⑦ 为进一步阐明此义，梁启超详论三代时期的天教和祖教，认为“此等最阔远最普遍最高尚之世界主义博爱主义，三千年前西方各国各教所未见及者，我国盖视为布帛菽粟焉，此天教祖教之极效也”^⑧。

更进一步，在梁启超看来，中国固有思想中不仅富有社会主义的精神，从而可以接引西方的社会主义思想，而且还有为后者所不及的、更加超越的维度。他认为儒家的絜矩之道和同类意识超过“国民意识”“阶级意识”，因为后者导向人之相离嫉，而前者导向人之相和合，导向一种“天下”政治。他认为《礼记》所载之“不必藏诸己”“不必为己”等“与今世社会主义家艳称之‘各尽所能，各取所需’两格言正相函，但其背影中别有一种极温柔敦厚之人生观在，有一种‘无所谓而为’的精神在”^⑨。他还批评“近代欧美学说——无论资本主义者流，社会主义者流，皆奖励人心以专从物质界讨生活”，从而都是浅薄偏枯的，而儒家思想中别有一种可以导人精神生活向上、尽人之性的能量，可以建设一个“仁的社会”。^⑩ 诚然，这些批评未必全部成立，在梁启超那里这些也并不是定论。他的儒家论持有一种始终开放的对话的态势，儒家自来就吸收过道家佛家的思想，现阶段也要吸

① 梁启超：《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》，《梁启超全集》第11卷，第3345页。

② 梁启超：《中国文化史》，《梁启超全集》第17卷，第5104页。

③ 梁启超：《先秦政治思想史》，《梁启超全集》第12卷，第3604页。

④ 同上，第3605页。

⑤ 梁启超：《老孔墨以后学派概观》，《梁启超全集》第11卷，第3324页。

⑥ 梁启超：《先秦政治思想史》，《梁启超全集》第12卷，第3605页。

⑦ 梁启超：《纪夏殷王业》，《梁启超全集》第12卷，第3472页。

⑧ 梁启超：《志三代宗教礼学》，《梁启超全集》第12卷，第3597页。

⑨ 梁启超：《先秦政治思想史》，《梁启超全集》第12卷，第3640页。“无所谓而为”，原文如此，且多个版本如此，疑应为“无所为而为”。

⑩ 同上，第3694页。

收社会主义的思想。他甚至说：“凡欧洲新的政治学说，社会主义，皆与儒家以极大的影响。”^①当梁启超在去世前两年写下这句话的时候，他心里所想到的例证或许就是自己。

五、结 论

梁启超著述宏富，所涉论题极为庞杂。举凡古今中西的思想学术、政制国体、内务外交、财政货币、疆域民族、地理交通、天文历法、科学宗教、家族婚姻、国性民风、文学艺术，等等，无不列。这当中，他所身历的戊戌变法、民国肇造、办报组党等事件，其以专书的规模加以探讨的新民说、新史学、近三百年学术史等课题，都是历来研究者所特别关注的。相比之下，其社会主义论述就数量来说在其全部论述中占比较小，又没有形成专书，不免显得浮泛。但是，通过以上分析可以发现，社会主义问题在梁启超的思想世界中发挥了极为重要的综合作用，他对世界大势、中国现实、中国历史与思想的观念都汇集于其社会主义论这个点上，而且“社会主义”是作为这诸方面的观念之归宿而存在的。上文曾指出，梁启超不仅在理论上接受社会主义，而且近乎是一个行动的社会主义者，“社会主义的群众运动”这一前景在其后期的思想世界中占据越来越重要的位置。当然，正如梁启超自己也意识到的，他从贫富对立、分配、有产无产等角度对社会主义的理解未必符合关于社会主义的规范定义，然而这不足为病，因为从来没有一个具体的时空条件能够完全复制那种规范的定义。进一步说，所谓规范定义只能是一种理论假说。历史总是在特定风土中展开的，在这特定的风土中，所有规范性的理论都可能而且必然是变形的。名与实的关系不是单向抑制或者相互束缚的关系，而是相互导引、相互激发的关系。在相互的导引和激发中，既有的名与实会同时蜕变，而将历史推向新的高度，这正是梁启超所努力的方向。

我们通过对梁启超在世界大势、中国现实、中国思想这三条线索的社会主义论述的分析，综合呈现了梁启超社会主义论的来源、内容、特点、演变过程、现实效能以及这诸多方面所形成的张力结构，从而可以说勾勒了一个“社会主义者梁启超”的形象。但这并非本文的终点，甚至并非本文的目的，因为这一形象本身仍然是开放的。这是一个通过自己的思想苦斗从内部凝结起来的形象，而不是随顺和屈服于时流的结果。本文想进一步提出的是梁启超在社会主义这个问题上，尤其是在如何将作为世界大势且是“高尚纯洁之主义”的社会主义运用于解释中国现实，并与中国固有的历史脉动和思想脉动相勾连的问题界面上，其所表现出来的欣喜、困顿、挣扎、激越等姿态里面所包含的思想方式。相比于这一边界明晰的、作为结果的形象，更重要的毋宁说是这一形象得以完成的那个绵延的、苦斗的思想过程。

然而如果不勾勒梁启超的社会主义论，就几乎不可能触及到严格意义上的梁启超的思想方式。正是由社会主义这个总问题才带出如下一系列问题：如何结合经济来运思或者说经济地思考，如何理解资本、暴力、精英群体、士人、群众运动、劳动阶级、游民，等等。在此，社会主义不是一种作为答案的主义话语，而是作为新问题的一根引线而存在的。由此引线所牵出的这一系列新问题是素所研习和写作的今文经学、清代思想学术、道佛学，以及他所表彰的大学问家如斯宾塞、赫胥黎、达尔文，大政治家如霍布斯、卢梭、伯伦知理，大哲学家如笛卡尔、斯宾诺莎、康德等所无法直接回答的，也就是能够暴露出其固有知识体系之限度的问题。而正是固有知识体系之限度的展露，或者说对这种限度的自觉，召唤着新的思想方式的诞生。

综合而言，经历了欧战、十月革命、“五四”等一系列新的历史事件，进入二十年代之后，新的社会现实逐步凸显，在这新的社会现实当中，最具新颖性也是最具冲击力的就是底层“民众”作为新的社会力量的凸显。“民”、“民众”是在清末的历史变局中登场的，《民报》与《新民丛报》的取名即来自那一变局。但在那时，“民”或者“民众”还主要停留在理念的状态中，民之名与民之实还没有真正对应。只有在经历了1920年前后内外一系列事件的刺激之后，“民众”才逐渐摆脱理念化

^① 梁启超：《儒家哲学》，《梁启超全集》第17卷，第496页。

的状态而现实化，作为理念的“民众”此时开始具备了自己的肉身。对于这种新的现实，思想界的回应方式可概括为三种。一种是绕开或者背向这一现实，仍然沿着清末以来的路径而拓展其思想和学问世界的，这一取向在进入二十年代以后逐渐被目为保守。一种是目击世变而迅速放弃旧学并抓住了新思想新学说而与新现实共同摆荡的，这一取向在当时被目为新派。第三种，则是没有放弃对新现实的把握，同时也不放弃自己的固有学问，于是呈现出一种竭力伸展自己固有学问之极致来触碰现实的运思轨迹。如果将1920年前后的现实问题比作是一面高墙，则第一种思想方式是貌似绕开高墙，而实质是驻足于高墙之内的方式，第二种方式是凭借新思想的云梯翻越高墙的方式，第三种方式则既不是驻足也不是轻松跨越，而是竭力伸展自己的思想指爪，试图推倒这堵墙而又不能不碰壁的方式。这第三种方式，就是梁启超的方式。从这里，也就能把握梁启超的思想位置。

梁启超的学问之密度与思想之深度，或有可商之处，但梁启超最可贵的地方，就在于他始终努力自觉内在于自己的时代，始终努力保持把自己的同时代问题化并持续地加以追问。关心和思考现实是一句熟语，但要真正关心和思考现实又谈何容易。现实一方面是作为经验材料的杂乱无章，一方面又是作为瞬间的稍纵即逝。于是，我们习见的和现实的关系要么是被现实所压倒，要么是执守一套学说以试图压倒现实。执守无论旧或者新的某套学说以绕开或赶上现实，说到底都是将现实推开，让自己处于安全状态的外部性的方法。梁启超的选择则相反，他自然还没有完全放弃自己的所学所信，但他没有回避现实，他并且持续使自己保持对现实的敏感，持续地追问现实。现实横亘在他前面，他碰壁，但他没有停下，他持续使自己的运思趋向于去把握这种新的现实，从而使碰壁成为其运思的常态。也正是在这种不断碰壁的过程之中，梁启超展现了其运思的极限状态。

这种极限状态的具体展开，即是既有的思想被撑到极致，不断向前、向着未知的状况伸展。及物、及于新的现实问题，但又不能完全地把握这些问题，更不能穿越这些问题，而只能竭力地去抓取，以至于在这些问题上留下斑斑指痕。这是一个思想与问题撕扯的界面。思想在这个界面上挣扎，乃至困顿、徘徊。它不是平滑流利的，而是带着迟疑的钝感。当梁启超属望劳动阶级成为将来改造改造社会之主体，而又认为“游民阶级运动之结果，只有增加游民”^①；当其意识到政治运动的意义，但是对“今日之中国，是否当以政治运动为主要的国民运动”，认为“吾亦不敢言”^②；当其认识到“由少数而多数而大多数而最大多数而全体，便是政治的极轨，也是政治进化一定的程序”^③，而同时困惑于中国的有产阶级和无产阶级究竟如何划分；当其痛悔于“始终脱不掉‘贤人政治’的旧观念，始终想凭借一种固有的旧势力来改良这国家，所以和那些不该共事或不愿共事的人，也共过几回事。虽然我自信没有做坏事，多少总不免被人利用我做坏事，我良心上无限苦痛，觉得简直是我间接的罪恶”^④，等等，即是展现了这种迟疑的钝感，展现了这种思想的极限。必须强调，这不是在检讨梁启超思想的“局限”，仿佛这是可以轻易跨过和解决的问题。实际上，政治主体的锻造、政治运动的利弊、阶级的划分等，在此后历史上也不是一下子就解决了的，而且有的问题还不断反复。以为可以一次性就能解决问题，可能只是问题的空洞化和历史的反复。相反，正是在梁启超的迟疑的钝感之中，保留着对现实难题本身的忠诚，保留着其在极限中运思的艰苦，和由忠诚与艰苦而来的沉实之感。这也因此就是使思想不断地保持在由否定和自我否定所构成的不安定之中，使思想持续面对未知的次元，使思想裂变奔突而时时欲冲破其自身界限即处于临界的状态之中。这是一种临界中的思想，是思想的临界。

(责任编辑 于 是)

① 梁启超：《复张东荪书论社会主义运动》，《梁启超全集》第11卷，第3334页。

② 梁启超：《政治运动之意义及价值》，《梁启超全集》第11卷，第3338页。

③ 梁启超：《无枪阶级对有枪阶级》，《梁启超全集》第11卷，第3389页。

④ 梁启超：《外交软内政软》，《梁启超全集》第11卷，第3410页。

论董仲舒的“张三世”学说

——以何休为参照系

郭晓东

【摘要】“张三世”学说是两汉《公羊》学最为核心的义旨之一。两汉《公羊》师说大多失传，董仲舒之说相对零散，唯有何休留下系统性的《公羊》“张三世”说，但何休《公羊解诂》从未提及董仲舒，使得何休的“张三世”是否可以溯源到董仲舒那里遂成为一个问题，学者对此众说纷纭，莫衷一是。通过以何休之说为参照系来考察董仲舒的论说，可以发现何休关于“张三世”说的两层内涵在董仲舒那里都可窥见一斑，由此足见董、何之论《春秋》“三世”并无实质性的不同。不过，董仲舒的“三世”思想虽然不殊于何休，却没有何休那么成体系性的论述，其理论形态相对而言也没那么成熟。

【关键词】董仲舒；何休；公羊学；张三世

中图分类号：B234.4 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)06-0144-08

作者简介：郭晓东，（上海 200433）复旦大学哲学学院教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“《春秋》三传学术通史”（19ZDA252）；国家社会科学基金一般项目“董仲舒与何休对《春秋公羊传》诠释之比较研究”（19BZX046）

汉代经师多有《春秋》“三世”之说，东汉的宋均与何休均将“张三世”说视为《公羊》核心义旨之“三科九旨”的有机组成部分。宋均“张三世”说的具体内涵我们不得而知，何休在《公羊解诂》中则对“三世”说做了相当系统的表述。何休的“三世”说对后世产生了巨大影响，“张三世”学说被认为是《公羊》学最重要的义理之一，清代刘逢禄作《春秋公羊何氏释例》，首录“张三世例”^①，康有为则称其为“孔子非常大义”“《春秋》第一大义”。^②然而，清末苏舆作《春秋繁露义证》时，引用钱塘的说法曰：“何氏三科九旨之说，实本仲舒。”苏舆又说：“何氏三科九旨，所谓‘张三世’，见此篇；‘通三统’，见《三代改制篇》；‘异外内’，见《王道篇》。”^③可见，苏舆与钱塘俱以为在董仲舒那里就已经有了“张三世”说，何休之“张三世”实本之于董仲舒。不过，何休在《公羊解诂》中只字未曾提及董仲舒，对于董仲舒的“三世”学说，后世学者亦众说纷纭，莫衷一是。于是，我们不能不追问：董仲舒的《公羊》思想中有没有同于何休的“张三世”学说？若诚如苏舆、钱塘等人所说，何休的“张三世”学说本之于董仲舒，那么董、何有关“张三世”说的异同到底如何？鉴于何休对《春秋》的“张三世”思想已有成体系的论说，而董仲舒那里只有若干零星的表述，因此不妨以何休的“张三世”说为参照系，来具体考察董仲舒的论述。

一、董仲舒与何休论“三世”之断限

董仲舒于《春秋繁露·楚庄王》曰：

① [清]刘逢禄撰、曾亦点校：《春秋公羊经何氏释例 春秋公羊释例后录》，上海：上海古籍出版社，2013年，第5页。

② 康有为：《春秋董氏学》卷2，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第2集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第324页。

③ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，2015年，第22页，标点有改动。

《春秋》分十二世以为三等，有见，有闻，有传闻。有见三世，有闻四世，有传闻五世。故哀、定、昭，君子之所见也；襄、成、文、宣，君子之所闻也；僖、闵、庄、桓、隐，君子之所传闻也。所见六十一年，所闻八十五年，所传闻九十六年。^①

这里董仲舒将《春秋》二百四十二年分“三等”，即“有见、有闻与有传闻”。“有见、有闻与有传闻”的说法，本之于《公羊传》隐公元年、桓公二年与哀公十四年分别提及的“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”一语，这大概是后世“三世”说的最早雏形，尽管董仲舒没用“三世”而用“三等”。又《春秋纬·演孔图》曰：

昭、定、哀，为所见；文、宣、成、襄，为所闻；隐、桓、庄、闵、僖，为所传闻。^②

东汉何休于隐公元年“公子益师卒”注云：

“所见”者，谓昭、定、哀，已与父时事也。“所闻”者，谓文、宣、成、襄，王父时事也；“所传闻”者，谓隐、桓、庄、闵、僖，高祖、曾祖时事也。^③

由上可以非常清楚地看到，董仲舒、《演孔图》与何休的说法几乎如出一辙，将鲁昭公、定公与哀公的时代定为所见世，将文、宣、成、襄定为所闻世，将隐、桓、庄、闵、僖定为所传闻世。其后董仲舒后学颜安乐，将所见世的起始时间断自孔子出生的鲁襄公二十一年，理由是孔子出生之后，就应该属孔子所见之世。对此，徐彦指出，“凡言见者，目睹其事，心识其理，乃可以为见。孔子始生，未能识别，宁得谓之所见乎？”^④又有东汉郑玄根据《孝经援神契》“《春秋》三世，以九九八十一为限”的说法，认为“隐元年尽僖十八年为一世，自僖十九年尽襄十二年又为一世，自襄十三年尽哀十四年又为一世”^⑤。其后，徐彦反驳说：“尔时孔子未生，焉得谓之所见乎？”“《援神契》者自是《孝经纬》横说义之言，更作一理，非是正解《春秋》之物。”^⑥就《公羊》学说史而言，颜安乐与郑玄的说法并不为后人所普遍接受。^⑦

从上述诸材料看，《演孔图》与何休对“三世”之断代同于董仲舒，虽然两汉时期对“三世”之断限有其他歧说，但董、何应该代表着当时主流的说法。这种共同的看法虽然不足以表明何休之说渊源于董仲舒，但多少可以表明两汉经师对“三世”之断代应该有一共同的师说源头。

二、从“缘情制礼”的精神看董仲舒与何休论“三世异辞”的共同点

就“三世”说而言，光是“三世”之断代，并没有什么实质性的意义。既然“三世”之划分本之于“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”，那么更关键的是要说清楚“三世”何以“异辞”。《春秋繁露·楚庄王》又进而论所见、所闻与所传闻曰：

于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩，与情俱也。是故逐季氏而言又雩，微其辞也。子赤杀，弗忍书日，痛其祸也。子般杀而书乙未，杀其恩也。屈伸之志，详略之文，皆应之。吾以其近近而远远，亲亲而疏疏也。^⑧

昭二十五年，“秋，七月，上辛，大雩。季辛，又雩”。《公羊传》曰：“又雩者何？又雩者，非雩也，聚众以逐季氏也。”^⑨鲁昭公要逐季氏而力所不及，为季氏所逐，《春秋》为昭公讳而称“又雩”，所以董仲舒称“微其辞”。庄三十二年“冬，十月，乙未，子般卒”，文十八年，“冬，十月，

① [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第9-10页。

② 安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》中册，石家庄：河北人民出版社，1994年，第584页。

③ [汉] 何休注、[唐] 徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》上册，上海：上海古籍出版社，2014年，第38页。

④ 同上，第5页。

⑤ 同上，第4页。

⑥ 同上，第5页。

⑦ 比较有代表性的例外是清中叶孔广森所作的《春秋公羊经传通义》，对于三世的断限，采用了颜安乐的说法。（参见[清] 庄存与、孔广森撰，郭晓东、陆建松、邹辉杰点校：《春秋正辞 春秋公羊经传通义》，上海：上海古籍出版社，2014年，第253页。）

⑧ [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第10-11页。

⑨ [汉] 何休注、[唐] 徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》下册，第1004页。

子卒”，子般为鲁庄公之子，子赤为鲁文公之子，俱为未逾年之君，俱为臣子所弑，然而前者书日而后者不书日，为什么会有这一书法上的差别呢？对于子赤卒不书日，《公羊传》作出了解释：“子卒者孰谓？谓子赤也。何以不日？隐之也。何隐尔？弑也。弑则何以不日？不忍言也。”^①也就是说，子赤被人所弑，《春秋》为是子隐痛而不忍书其日，这就是董仲舒所谓“弗忍书日”，是所谓“痛其祸”。至于子般卒为什么《春秋》忍书“乙未”？《公羊传》对此未作解释，而董仲舒认为是“杀其恩”，即相对于子赤而言，在情感上有所降杀。之所以如此，董仲舒认为，子般卒于所传闻之时，而子赤卒于所闻之时，所闻之时近于所传闻之时，所以恩有所降杀，此即“近近而远远，亲亲而疏疏”之意，就如陈立所说的“近者亲，远者疏，亲者恩深，疏者恩杀”^②，所以董仲舒认为《春秋》于三个世代的书法各不相同，是“与情俱也”。

为什么“三世”所以异辞是“与情俱也”？董仲舒只是说“近近而远远，亲亲而疏疏”，并没有给出进一步的解释。不过如果以何休的说法为参照系，则可以对董生之说有一个更清楚的理解。

如上节引文所见，何休将所见世具体为自己与自己父亲的时代，所闻世为祖父的时代，而所传闻世为高祖、曾祖的时代。之所以将《春秋》三世与自己的父祖曾高的时代相对应，何休认为这里面体现了“缘情制礼”之义。他说：“所以三世者，礼为父母三年，为祖父母期，为曾祖父母齐衰三月。立爱自亲始，故《春秋》据哀录隐，上治祖祢。”^③就丧服制度而言，为父母服三年之丧，为祖父母服期，为曾祖高祖父母服齐衰三月，越近于己所服越重，越远于己所服越轻。其所以如此，礼家认为，从“亲亲”的角度来讲，“立爱自亲始”，每个人与父母的情感最深，其次是祖父母，再次是曾祖高祖父母，从父母到曾祖高祖父母，其情渐次降杀，此即《礼记·丧服小记》所谓“亲亲”之“上杀”义。^④在董仲舒那里只是提到“近近而远远，亲亲而疏疏”，并没有何休说得这么明确，不过《春秋繁露·奉本》有“杀隐、桓以为远祖，宗定、哀以为考妣”的说法，多少也具有以隐桓时代为远祖时代即高祖曾祖时代、定哀时代为自己与父母之时代的意味，就此而言，董说与何休事实上相差并不远。在这个意义上，“三世”既然对应于父祖曾高的不同时代，那么由于“亲亲”之等级不同，“三世”就有“异辞”，即所谓“‘异辞’者，见恩有厚薄，义有深浅”。^⑤何休举例说：

所见之世，臣子恩其君父尤厚，故多微辞是也。所闻之世，恩王父少杀，故立炀宫不日，武宫日是也。所传闻之世，恩高祖、曾祖又少杀，故子赤卒不日，子般卒日是也。^⑥

何休这里的说法与前引董仲舒的说法几乎没有区别。子般卒日，子赤不日，就是因为所传闻世较所闻世而言恩情有所杀减，此即董仲舒所说的“于传闻杀其恩”之意。所见世所以“微其辞”，董仲舒举昭公逐季氏而言又雩为例，又称“与情俱也”，则“又雩”之为微辞，是为昭公讳恶。何休亦言：“不书逐季氏者，讳不能逐，反起下孙，及为所败，故因雩起其事也。”^⑦昭公在所见世，如何休所说，君父于臣子恩深义重，是以凡君父之恶，不忍直书而为之讳，故多“微辞”。

《公羊传》于定公元年又称“定、哀多微辞，主人习其读而问其传，则未知己之有罪焉尔”，何休注曰：“此孔子畏时君，上以讳尊隆恩，下以辟害容身，慎之至也。”^⑧于何氏而言，所见世所以“微其辞”，又有畏时君而辟害容身的考虑。于此可以对照董仲舒的说法：“义不讪上，智不危身。故远者以义讳，近者以智畏。畏与义兼，则世逾近而言逾谨矣。此定、哀之所以微其辞。”^⑨“近者以智畏”，即何休所说“畏时君”；“义不讪上，智不危身”之类的说法，即何休所说的“上以讳尊隆恩，

① [汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》上册，第592页。

② [清]陈立撰、刘尚慈点校：《公羊义疏》第1册，北京：中华书局，2017年，第396页。

③ [汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》上册，第38页。

④ 《礼记·丧服小记》曰：“亲亲，以三为五，以五为九，上杀，下杀，旁杀。”孔颖达疏曰：“上杀者，据己上服父、祖而减杀。”([汉]郑玄注、[唐]孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第1296页，标点有改动。)

⑤ [汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》上册，第38页。

⑥ [汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》上册第125页，下册第1196页。

⑦ [汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》下册，第1004页。

⑧ 同上，第1050页。

⑨ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第12-13页。

下以辟害容身”；“世逾近而言逾谨”，即何氏“慎之至也”之义。可见，所见世之“微其辞”，从情感上讲要为君父讳以隆恩，从现实上讲要畏时君以远害，董仲舒与何休之说都没有多大差别。

三、何休“张三世”说中的“三世治法”义

由上文看，就缘情制礼的角度说，“三世”所以“异辞”，是何休所说的“恩有厚薄，义有深浅”，亦即董仲舒所说的“与情俱也”。但这只是所以“异辞”一个方面的理由。如果仅仅停留在这一层面，则“张三世”学说只是一种书法体例而已，何以自汉代以来就被视为《公羊》学最核心的义旨呢？“三世”说于《公羊》学之所以重要，在于何休对“三世异辞”的解释中发挥出一套由“衰乱世”经“升平世”并走向“太平世”的“三世”之治法。《公羊传》哀十四年称“拨乱世反诸正，莫近诸《春秋》”^①，在何休看来，孔子作《春秋》是要“以《春秋》当新王”，从而完成其拨乱反正的使命。因此，“三世”所以“异辞”者，就是如何休所说的是孔子“制治乱之法”。^②在这个意义上，何休从三世治法之不同来看“三世异辞”：

于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗疏，故内其国而外诸夏，先详内而后治外，录大略小，内小恶书，外小恶不书，大国有大夫，小国略称人，内离会书，外离会不书是也。于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄，书外离会，小国有大夫，宣十一年“秋，晋侯会狄於濮”，襄二十三年“邾娄剽我来奔”是也。至所见之世，著治太平，夷狄进至于爵，天下远近、小大若一，用心尤深而详，故崇仁义，讥二名，晋魏曼多、仲孙何忌是也。^③

在何休看来，《春秋》之“新王”在受命之初为“衰乱世”，此时王化秩序尚未建立，王者“见治起于衰乱之中，用心尚疏略”。所谓用心之“疏略”指治理这一世代，用心不宜过细，治法不当过严。这具体体现在书法上则是内外有别，以鲁国为内，诸夏为外，鲁国的小恶详而书之，诸夏之小恶则略而不书，以此来表明先治鲁国而后治诸夏的道理。到了“所闻世”，王化秩序在鲁国已经建立，同时普及到诸夏国家，只有夷狄尚未被及王化，所以内外之别变成了以诸夏为内、以夷狄为外，书法上就表现为详于诸夏、略于夷狄，这就是先治诸夏而后治夷狄的意思。何休称这一阶段为“见治升平”，升即进的意思，徐彦称之为“稍稍上进而至于太平”，所以又称之为“升平世”。第三个阶段是“所见世”，何休称“著治太平”^④，所以称“太平世”。这一阶段太平的王化秩序已经普遍建立，不再有大国与小国的区别，也不再有文明与野蛮的区分，所以称“夷狄进至于爵，天下远近小大若一”。此即皮锡瑞所说的：“外内无异，则不必攘；远近小大若一，且不忍攘。圣人心同天地，以天下为一家，中国为一人。”^⑤这是一个在理论上被设想成为人人都能够讲信修睦的时代，被设想成为一个无恶行可讥可责的时代，从而“衰乱世”与“升平世”的治世方法在这一阶段都不再适用。这一世代治世的特点是“用心尤深而详”，即治法较衰乱、升平二世为严为详，其具体表现之一便是《公羊》的“讥二名”之说。所谓“讥二名”指的是在“太平世”已经“文致太平”，这时王者治定，没有什么可讥可责，只有取名字取两个字的做法略有非礼之处，便要予以讥责。^⑥

一般治《公羊》者认为，“张三世”说最有意义的便是何休对“三世”作出“衰乱世、升平世与太平世”的发挥。^⑦不过，学者们往往将何休的这一发挥视为一历史哲学，认为何休阐释了一种理

① [汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》下册，第1199页。

② [汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》上册，第38页。

③ 同上，第38页。

④ 所谓“著治太平”，徐彦称“当尔之时，实非太平，但《春秋》之义若治之大平于昭、定、哀也”。（同上，第40页。）

⑤ [清]皮锡瑞：《春秋通论》，吴仰湘编：《皮锡瑞全集》第6册，北京：中华书局，2015年，第502页。

⑥ 定公六年《公羊传》曰：“此仲孙何忌也，曷为谓之仲孙忌？讥二名。二名，非礼也。”何休注：“为其难讳也。一字为名，令难言而易讳，所以长臣子之敬，不逼下也。《春秋》定、哀之间，文致太平，欲见王者治定，无所复为讥，唯有二名，故讥之。此《春秋》之制也。”（[汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》下册，第1088页。）

⑦ 黄开国：《公羊学发展史》，北京：人民出版社，2013年，第193页。

想的社会进化理论。^①与之相应，学者们普遍认为，在董仲舒那里，对“张三世”之论述并未达到何休这一高度^②，或者仅仅是认为董仲舒的说法只是开启了他休说之肇端。例如，李威熊先生说：“这是董氏对‘三世’的批评立场，他本着儒家亲疏远近的大义，朝代近者，只有‘微其辞’，但对于朝代愈远者，则批评的态度越为苛严。这或许是后来公羊家‘据乱世’、‘升平世’、‘太平世’‘三世’理想进化社会之说的肇端。”^③姜广辉先生主编的《中国经学思想史》认为，董仲舒的思想中已具有何休这一“张三世”的变易观。^④但这一说法受到黄开国先生的反驳。^⑤那么，董仲舒的“三世”说到底有没有何休这样一种“衰乱世、升平世与太平世”的内涵？这值得我们进一步加以考察。

四、以何休为参照系看董仲舒之“三世治法”义

之所以对董仲舒的“三世”学说是否具有何休所说的“衰乱、升平与太平”之义有所争论，根本的原因在于，在董仲舒那里并没有像何休那样明确地提出“三世治法”的系统性理论。然而，在《春秋繁露》中，董仲舒还是有诸多文字涉及“三世治法”，只不过董仲舒的文字相当晦涩，粗看上去，似乎很难读出其中包含有“衰乱、升平与太平”的意思。但是，如果我们将董仲舒的这些论述衡之以何休的“三世治法”说，那么这些貌似晦涩的文字或许可以昭然大明，而董仲舒的“三世”说就可以完整地呈现在我们面前。

《春秋繁露·王道》曰：“亲近以来远，未有不先近而致远者也。故内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄，言自近者始也。”^⑥凌曙与苏舆的注都引用了《公羊》成公十五年传及何休注。^⑦在凌曙与苏舆看来，对《公羊传》“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”的理解，董仲舒与何休并没有什么差异。何休隐公元年注“公子益师卒”，称所传闻世“内其国而外诸夏”，称所闻世为“内诸夏而外夷狄”；至所见世，则“著治太平，夷狄进至于爵，天下远近大小若一”。与之相似，徐勤也指出：“盖至治著大同，远近、大小若一，而无内外之殊者，理之所必至者也。先近致远，详内略外，等差秩然者，势之所不能骤变者也。”^⑧所谓“治著大同，远近、大小若一，而无内外之殊者”，如果据何休的说法，显然指的是“太平世”；所谓“先近致远，详内略外，差等秩然者”，衡之以何休，则指三世书法之不同。《俞序》篇曰：“《春秋》详己而略人，因其国而容天下。”^⑨所谓“详己而略人”，就是何休详内略外的书法，即所传闻世，“先详内而后治外，录大略小，内小恶书，外小恶不书”之类。“因其国而容天下”即何休托鲁国为京师，所谓有“先正京师，乃正诸夏，诸夏正，乃正夷狄”，也就是徐勤所谓的“治著大同，远近、大小若一，而无内外之殊者”。

故始言大恶杀君亡国，终言赦小过，是亦始于麤粗，终于精微，教化流行，德泽大洽，天下之人人有士君子之行而少过矣，亦讥二名之意也。（《俞序》篇）^⑩

① 参见黄朴民：《文致太平——何休与公羊学发微》，长沙：岳麓书社，2013年，第165页；黄开国：《公羊学发展史》，第193页。需要指出的是，关于何休说“衰乱、升平、太平”，目的并不是要说一种历史哲学，而是阐述一种如何拨乱反正的政治哲学。当然，这样一种政治哲学确实寄托了孔子对理想社会的期许，认为历史应该如是而向前发展。正如赵伯雄所说：“何休的真意不在于要说明历史曾经是怎样的，而在于说明王者应当是怎样的。他的三世说，只是借历史来表达政治理想。”（参见赵伯雄：《春秋学史》，济南：山东教育出版社，2004年，第225页。）

② 如赵伯雄认为，在董仲舒那里“绝没有后来何休所说的什么‘据乱、升平、太平’的三世说”。（参见赵伯雄：《春秋学史》，第135页。）

③ 李威熊：《董仲舒与西汉学术》，台北：文史哲出版社，1978年，第103-104页。

④ 姜广辉主编：《中国经学思想史》第2卷，北京：中国社会科学出版社，2003年，第66-69页。

⑤ 黄开国：《公羊学发展史》，第194页。

⑥ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第112页。

⑦ 参见[汉]董仲舒撰、[清]凌曙注：《春秋繁露》，北京：中华书局，1975年，第136-137页；[清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第112页。

⑧ 康有为：《康有为全集》第2册，第415页。

⑨ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第158页。

⑩ 同上，第160页，标点有改动。

《俞序》篇这里两言“终”“始”，那么这里所谓“始”与“终”到底指的是什么？可以合理的解释是，“始”即《春秋》之始，“终”即《春秋》之终。《春秋》之始言“大恶杀君亡国”，又言“始于羸粗”，如果不从何休对“衰乱世”描述来加以解释，就难以说得通。“大恶杀君亡国”是对“衰乱世”的描述，“始于羸粗”也就是何休隐公元年注所说的“用心尚羸犷”之意。^①“终言赦小过”，又“终于精微”，又“教化流行，德泽大洽”，又曰“讥二名”，则显然与何休对“太平世”的说法若合符契。^②

大国齐宋，离不言会。微国之君，卒葬之礼，录而辞繁。远夷之君，内而不外。当此之时，鲁无鄙疆，诸侯之伐哀者皆言我。邾娄庶其、鼻我，邾娄大夫，其于我无以亲，以近之故，乃得显明。隐、桓，亲《春秋》之先人也，益师卒而不日，于稷之会，言其成宋乱，以远外也。黄池之会，以两伯之辞，言不以为外，以近内也。（《奉本》篇）^③

陈其泰先生指出：“董氏这段论述，概括了所见、所闻世、所传闻世书法之不同。”^④段熙仲先生也称本段讲的是所见、所闻、所传闻三世，不过据段先生所举例，则段先生实际上认为本段讲的是“太平世”。^⑤蒋庆先生则认为以上是董子述“太平世”的文字。^⑥下面我们就随文对这段材料作一个详细的解读，进一步从中考察董仲舒“三世”说的意含。

“离不言会”，分别见于《公羊传》桓公二年与五年。那么，为什么称“大国齐宋，离不言会”？卢文昭据桓公五年“齐侯郑伯如纪”及传文“离不言会”，认为“此齐宋当作齐郑”^⑦。在何休看来，所传闻世，内诸夏而外夷狄，内离会书，外离会不书，齐、宋相对于鲁国为“外”，所以大国如齐、宋亦离不言会。如果就所传闻世来讲，这是读得通的。但正如卢文昭所说，“此在所传闻之世，而下文即言所见之世，文不相蒙”^⑧，因此这里恐怕不能所传闻世讲。何休于宣公十一年注曰“离不言会，言会者，见所闻世”^⑨，意谓到所闻世，内诸夏而外夷狄，始可以书外离会，则可以说“大国齐宋，离言会”。至于所见世，如苏舆所说“所见闻世，远近大小若一，当书‘外离会’审矣。此文盖衍‘不’字”^⑩，则所见世齐宋亦当书离会，则确实如苏舆说“大国齐宋，离不言会”应该读为“大国齐宋离言会”，故段熙仲先生举例云“定十四年秋，齐侯、宋公会于洮”^⑪，是也。

所谓“微国之君，卒葬之礼，录而辞繁”者，据何休的观点看，在衰乱世，录大略小，大国之君卒日葬月，小国之君不书卒葬；到了升平世，相较于衰乱世书法略详，小国国君卒月葬时；到太平世，大国小国被一视同仁，都卒日葬月，所以董仲舒称之曰“录而辞繁”。凌曙、苏舆注俱据哀公三年“冬十月癸卯，秦伯卒”，并引何注曰“哀公著治太平之终。小国卒葬极于哀公者，皆卒日葬月”^⑫，则凌曙与苏舆亦据何休之说，认为此句是董仲舒述“太平世”的文字。

所谓“远夷之君，内而不外”者，苏舆引昭公十五年何休注曰：“戎曼称子者，入昭公，见王道

① 卢文昭指出，何休隐元年“用心尚羸犷”，就根据于此。（参见[清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第160页。）

② 苏舆注“亦讥二名之义也”，即引何休定六年及隐元年的注，得之。钟肇鹏称：“‘讥二名’，所谓‘终于精微’也。”此皆以何休论“太平世”来解释董仲舒。唯苏舆对“教化流行，德泽大洽，天下之人人有士君子之行而少过矣”一语的解释引成公十五年“会吴钟离”何注，即“至于所闻世，可得殊，又卓然有君子之行”。如果按苏舆之意，则“天下之人人有士君子之行而少过”指的是“升平世”，恐不是太妥。成公十五年何注是特指楚庄王“卓然有君子之行”，故楚国入升平世不殊会，而非董仲舒所说的“天下之人人有士君子之行而少过”。董仲舒所说的是“太平世”人人有君子之行，无可讥责，故唯二名可讥。（钟肇鹏：《春秋繁露校释》，第370页；[清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第160-161页。）

③ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第274-276页，标点有改动。

④ 姜广辉主编：《中国经学思想史》第2卷，第67页。

⑤ 段熙仲撰、鲁同群等点校：《春秋公羊学讲疏》，南京：南京师范大学出版社，2002年，第487页。

⑥ 蒋庆：《公羊学引论》，沈阳：辽宁教育出版社，1995年，256-257页。

⑦ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第274页。

⑧ 同上，第274页。

⑨ [汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》下册，第657页。

⑩ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第274页。

⑪ 段熙仲撰、鲁同群等点校：《春秋公羊学讲疏》，第487页。

⑫ [汉]董仲舒撰、[清]凌曙注：《春秋繁露》，第349页；[清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第275页。

太平，百蛮职贡，夷狄皆进至其爵。”^① 根据何休，衰乱世“内其国而外诸夏”，不及于治夷狄；升平世“内诸夏而外夷狄”，始治夷狄；只有到了太平世，才夷夏混同为一，不再以“外”视夷狄，所以说“远夷之君”可以“内而不外”。

“当此之时，鲁无鄙疆，诸侯之伐衰者皆言我”，此时即所见世。哀公八年，《春秋》记“吴伐我”，十一年“齐国书率师伐我”，可以与之相比的是所传闻世的庄公十九年，“齐人、宋人、陈人伐我西鄙”，以及所闻世的成二年“齐侯伐我北鄙”。两相对照，则所见世之哀公时代不言伐我鄙疆，而直言“伐我”，这就是所谓“鲁无鄙疆，诸侯之伐衰者皆言我”。然而，董仲舒何以特别强调所见世“鲁无鄙疆”？关于哀公时代直言“伐我”而不言伐我鄙疆，何休并不认为有什么深意。哀公八年注曰“不言鄙者，起围鲁也”^②，意谓非仅仅伐我边鄙之地。尽管如此，衡之何休对太平世的描述，“鲁无鄙疆”之说则有更多的意味。何休又从《公羊》“王鲁”义出发，其于成公十五年注中称“假鲁以为京师”，又称“明当先正京师，乃正诸夏；诸夏正，乃正夷狄，以渐治之”^③。“明当先正京师，乃正诸夏”，对应的是所传闻世；“诸夏正，乃正夷狄”，指的是升平世；至于太平世，“天下远近小大若一”，则自然鲁国无鄙疆界域可言。因此，鲁所以“无鄙疆”，则如凌曙所云“无鄙疆，言王化所及者远”^④。苏舆则曰：“所传闻之世，来接内者书其小恶，其不来者不治，明化自近始，有界域。至于近则内外渐进而从同矣，故云‘无鄙疆’，此所谓王义也。”^⑤

《春秋》襄公二十一年书“邾娄庶其以漆、闾丘来奔”，襄公二十三年，“邾娄鼻我来奔”。邾娄是小国，本不当书大夫，《公羊传》襄二十三年称“以近书也”。何休注曰：“以奔无他义，知以治近升平书也。所传闻世，见治始起，外诸夏，录大略小，大国有大夫，小国略称人；所闻之世，内诸夏，治小如大，廩廩近升平，故小国有大夫，治之渐也。见于邾娄者，自近始也。”^⑥ 在此意义上，董仲舒说，“邾娄庶其、鼻我，邾娄大夫，其于我无以亲，以近之故，乃得显明”，即邾娄虽非鲁之亲，但邾娄庶其、鼻我来奔之时，方入升平世，故何休解解为“治近升平”，因此而得以书。^⑦

隐公元年，“公子益师卒”不书日，《公羊传》称“远也”。何休认为，从“恩有厚薄，义有深浅”的角度看，“于所传闻之世，高祖、曾祖之臣恩浅，大夫卒，有罪无罪皆不日，略之也。”^⑧ 桓公二年，“公会齐侯、陈侯、郑伯于稷，以成宋乱”。《公羊传》认为这是大恶，而《春秋》不为之讳，是“远也”。何休认为，“所传闻之世，恩高祖、曾祖又少杀”^⑨，故不为桓公讳。虽然董仲舒说隐、桓是“亲《春秋》之先人”，但因为时代久远，所以大夫卒不书日以略之，国君大恶不为之讳，这就是所谓“远外”。

哀公十三年，“公会晋侯及吴子于黄池。”《公羊传》认为，书“晋侯及吴子”，是张两伯之辞。^⑩ 董仲舒称“言不以为外”，指吴是夷狄，本来应该“外”之，而不当以诸夏之子爵相称，但《春秋》仍然书“吴子”，于董仲舒而言，此即“近近”之意，故称“以近内也”。苏舆解释说：“董意以吴

① [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第275页。

② [汉] 何休注、[唐] 徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》下册，第1164页。

③ 同上，第758-759页。

④ [汉] 董仲舒撰、[清] 凌曙注：《春秋繁露》，第349页。

⑤ [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第275页。

⑥ [汉] 何休注、[唐] 徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》下册，第857页。

⑦ 凌曙注全引何休襄二十一年注文。（参见[汉] 董仲舒撰、[清] 凌曙注：《春秋繁露》，第450页。）按：邾娄庶其来奔，《公羊传》称“重地”之故而书其大夫，何休以为“恶受人叛臣邑，故重而书之”，传文及何注均与董说有所出入。卢文弨疑“邾娄庶其”为衍文。如果立足于董仲舒现有的文本而强为之说，则庶其来奔在襄二十一年，与襄二十三年“邾娄鼻我来奔”相接，亦或可以从中引申出“近于升平”义。（参见[汉] 何休注、[唐] 徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》下册，第854页；[清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第275-276页。）

⑧ [汉] 何休注、[唐] 徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》上册，第38页。

⑨ 同上，第125页。

⑩ 《公羊传》曰：“其言‘及吴子’何？会两伯之辞也。”何休注曰：“晋序上者，主会文也；吴言‘及’者，亦人往为主之文也。方不与夷狄主中国，而又事实当见，不可爵夺，故张两伯辞。”（参见[汉] 何休注、[唐] 徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》下册，第1182页。）

进称子，为远近大小若一之征。”^①此亦即以何休的“太平世”解董仲舒。

总之，从上述《王道》《俞序》《奉本》诸篇文字看，董仲舒所论者，皆何休后来所阐发的《春秋》“三世”之义，只有从何休的视角来看董仲舒，则董仲舒“三世”说的内涵才真正得以显明，由此亦可见董、何之无异。

五、小 结

清末魏源作《董子春秋发微》七卷，颇不满于何休对董仲舒只字不提，从而试图将《公羊》学的核心义旨直接追溯到董仲舒那里，可惜其书未曾刊刻，以至于没有流传下来，今仅存《董子春秋发微序》一文。不过，在序文所胪列的目录中，认为阐发“张三世例”的，有《蕃露》《俞序》与《奉本》三篇。^②魏源所说的《蕃露》篇即今通行本之《楚庄王》^③，一般认为董仲舒论“三世”，即体现在该篇中，正如钱塘所说的。而魏源所称《俞序》与《奉本》诸篇则较少被人所关注，就此而言，魏源可谓慧眼独具。

刘逢禄在《释三科例上》中指出：“分十二世以为三等，有见三世，有闻四世，有传闻五世。若是者，有二义焉：于所见微其辞，于所闻痛其祸，于所传闻杀其恩，此一义也；于所传闻世，见拨乱始治；于所闻世，见治廩廩进升平；于所见世见，治太平。此又一义也。”^④此为传统《春秋》之“张三世”说作了言简意赅的归纳。以刘氏所述“三世”之第一义看，“于所见微其辞，于所闻痛其祸，于所传闻杀其恩”，此本之董仲舒，而何休说“异辞者，见恩有厚薄，义有深浅”，此与董氏之说全同。刘逢禄所说第二义，即“所传闻世，见拨乱始治；于所闻世，见治廩廩进升平；于所见世见，治太平”，这是对何休的总结，然而我们也从《王道》《俞序》《奉本》诸篇中可以绎中何休的这一层含义。因此可以说，通过以何休为参照系，董仲舒的“张三世”学说遂可以得到更好的理解，从而可以认为董仲舒与何休之“三世”说并没有实质性的不同，至少可以说董仲舒已经开了何休“三世”说的先声。当然，从另一角度来说，何休之“张三世”说，呈现的是一完整的有体系性的理论形态，并成为理解《公羊传》的根本大例之一；^⑤而董仲舒的“张三世”思想虽然并不异于何休，却没有像何邵公那样得到清晰的表述，也没有如何氏那样具有一种理论的系统性。当然，关于何休的“张三世”思想是否因此可以直接溯源到董仲舒那里，则未必有明确的证据。正如笔者曾经说过的：“从某种意义上讲，作为汉代《公羊》学者，董仲舒与何休对《春秋》及《公羊》经义不可能没有在宏观上的共同理解。如果从正统公羊家的角度来说，董、何所诠释的公羊微言大义，正是先秦以来师师口传的结果，他们有着共同的学术与思想渊源。董仲舒与何休年代未远，源流相接，虽然未必密合无失，但大旨应该相差不远。”^⑥就此而言，何休诸说在董仲舒那里见其端绪也是可以理解的，甚至就方法论上讲，通过以何休为参照系来理解董仲舒，不仅是合法的，也是必要的。^⑦

（责任编辑 于 是）

① [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第276页。

② [清] 魏源：《魏源集》上册，北京：中华书局，1976年，第135页。

③ 魏源指出，“至繁露者，首篇之名，以其兼撮三科九旨，为全书之冠冕，故以繁露名其首篇”。（[清] 魏源：《魏源集》上册，第135页。）

④ [清] 刘逢禄：《刘礼部集》卷4，清道光十年思误斋刻本，第1页。

⑤ 参见[清] 刘逢禄、曾亦点校：《春秋公羊经何氏释例 春秋公羊释例后录》，第5-9页。

⑥ 郭晓东：《董仲舒〈春秋〉学之“异外内”——以何休为参照系》，《衡水学院学报》2021年第6期。

⑦ 正如黄铭所说：“如果从公羊学的理路出发，从内部理解董仲舒与何休的学说，以何解董的诠释方式是合法的，可能还是必要的，因为董仲舒后学的著作并没有流传下来。我们与其另立新解，不如从时代相近的《公羊解诂》去诠释董仲舒的春秋学，不必刻意夸大董、何之间的差别。”（参见黄铭：《略论董仲舒春秋学研究的方法论问题》，《海南大学学报》2019年第1期。）

杜预“体元”说探源

——兼论《左传》与《公羊》的元年之争

刘禹彤

【摘要】杜预以“体元居正”总结《春秋》“元年春王正月”之义，终结了两汉关于《春秋》之元的争论。然而，“体元”之义直至宋初无确解。程颐以“体仁”解“体元”，胡安国承之。明末王夫之等人质疑宋儒“体仁”说，但有破而无立。事实上，杜预“体元”说基于“开元”与“体元”的张力而立义，以配合左氏学的《春秋》中兴说。“体元”作为杜预对“元”的增字解经，重心在“体”不在“元”，“体”实则“继体守文”之“体”，核心是与《公羊》新王受命改元的“元年”释义抗衡。孔颖达据元气论和《易传》解释“体元”之义，造成对杜预的误解，但无意中延续了董何与杜预之外，刘歆对《春秋》之元的第三条解释路径，也启发了宋儒的“体仁”说。

【关键词】杜预；《春秋》；《周易》；班固；《两都赋》

中图分类号：B235.9 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）06-0152-09

作者简介：刘禹彤，（北京 100084）清华大学哲学系博士生。

一、引言：唐人的疑问

《春秋》经文以“元年春王正月”为开端，杜预注曰：“人君即位，欲其体元以居正，故不言一年一月也。”^①杜氏以《春秋》为史记大纲，《左传》为史实详目。因此，“元年春王正月”六个字中，年、春、王、月四字皆史官记事通例，唯独“元”与“正”寓含《春秋》特笔。杜预认为不言“一年一月”而言“元年正月”，是希望人君即位能做到“体元以居正”。唐代之后史书于新君即位之际，常美其辞曰“体元居正”。但“体元”的含义究竟是什么，成为唐德宗贞元十九年（西元 803 年）科举考试明经一科的考题：

问：褒贬之书，宣父约于史氏；清婉之传，卜商授于门人。经有体元，且无训说……邹氏、夹氏，学既不传，尸子、沈子，复为何者？鄙夫未达，有仁嘉言。^②

此时士人应试明经科，义理皆据《五经正义》。孔颖达主持的《五经正义》于唐太宗贞观十六年（642 年）编成，后经多位学士校订增损，唐高宗永徽四年（653 年）正式颁行。杜预以“体元”注解《春秋》之元，孔颖达《左传正义》释曰“与元同体”，语焉而不详，显然不孚众望。因此，在孔颖达之后近二百年（803 年）的官方考题还发出了“经有体元，且无训说”的疑难。我们看不到唐朝考生的回答，历朝纷解亦难得其要。本文试图探究的正是这道科举考题。

① [清]阮元校刻：《阮刻春秋左传注疏》（清嘉庆刻本影印）第 1 册，杭州：浙江大学出版社，2015 年，第 115 页。

② [清]徐松撰、孟二冬补正：《登科记考补正》中册，北京：中华书局，2019 年，第 574 页。

二、宋儒的回答：体元即体仁

胡安国《春秋》学多有得于程颐，程颐《春秋传》没有直接释“元”之义，但伊川在注《周易》时，提出以“体仁”解释“体元”。《易·乾》曰：“君子体仁，足以长人。”程颐注曰：“体法于乾之仁，乃为君长之道，足以长人也。体仁，体元也。比而效之谓之体。”^①“体”即效法之义，“体元”即效法仁道。程颐以元解仁，从属于以儒家仁义礼智对应《乾卦》元亨利贞的基本逻辑，然而，不仅《周易》有元，《春秋》亦有元，六经之间存在统一性，于是勾连《周易》与《春秋》的解释得到宋儒的广泛认可。胡安国《春秋传》最早据此提出对“体元”的系统见解：

即位之一年必称元年者，明人君之用也。“大哉乾元，万物资始”，天之用也。“至哉坤元，万物资生”，地之用也；成位乎其中，则与天地参。故体元者，人主之职，而调元者，宰相之事。元即仁也，仁，人心也。《春秋》深明其用当自贵者始，故治国先正其心，以正朝廷与百官，而远近莫不一于正矣。^②

为了证明程颐以仁解元的合理性，胡安国用了巧妙的论证结构。《胡传》短短二百字的注解依次征引了程颐、杜预、孟子、董仲舒四家的说法。首先，与胡安国时代最为接近的程颐强调《春秋》是圣人之用，胡安国开头便直指《春秋》之元是“人君之用”，《周易》“大哉乾元，万物资始”是“天之用”，“至哉坤元，万物资生”是“地之用”。《春秋》言人，《周易》言天地，共同穷尽了天地人三才之用。接下来，《胡传》正式进入杜预“体元”说的训解。程颐认为“体”是效法之义，但按照胡安国的逻辑，人君与宰相分属“体元”与“调元”之职，“体元”是体，“调元”是用，即区分了元的体和用两个维度。“体元”之体即“体用”之体。胡安国强调整部《春秋》是人君之用，而《春秋》之体在元，明体而达用，元之体可以统筹《春秋》二百四十二年人君之用。

换言之，胡安国理解的“体元”是“以元为体”。那么，“元”该如何解释？胡安国指出，“元即仁也，仁，人心也”。程颐早已指出“体元”与“体仁”互通，胡安国的推进乃是引入孟子以仁为人心所固有之善端的观点，巩固元与仁之间的关系。董仲舒对仁的看法异于孟子，孟子以仁为人心，但董仲舒言“仁者，天之心也”^③，将孟子拉回“人心”的仁重新推向“天心”。《胡传》序言绕过董仲舒与何休，指出孟子才可谓得《春秋》真传。在“元即仁也，仁，人心也”的解释中，董仲舒的天命圣人与建国立教问题，被胡安国内化成道德人心问题。

最后，胡安国为了证明自己的解释并不脱离传统《春秋》学脉络，援引了董仲舒《天人三策》。《胡传》所谓“《春秋》深明其用当自贵者始，故治国先正其心，以正朝廷与百官，而远近莫不一于正矣”，几乎是程颐和董仲舒原话的拼接，首句“《春秋》深明其用”是程颐的观点，“当自贵者始，故治国先正其心……莫不一于正”出自董仲舒《天人三策》。以汉代首席《春秋》经师董仲舒作结，胡安国的整个论证看似继承了传统，但思想内涵已完全不同于董仲舒，也不同于杜预。

宋儒对《春秋》学的关注有其侧重点，比如孙复等宋初学者关注尊王问题，二程以降的《春秋》学关注王霸义利之辨。宋儒普遍绕过汉儒，转而将孟子思想作为《春秋》纲领。因此，直到宋代才正式出现了孟子传《春秋》的论调。《孟子·公孙丑上》曰：“以力假仁者霸……以德行仁者王。”王道行仁，霸道假仁，王霸的分界线在于王者有仁心，而霸者徒有仁表。因此，仁与不仁是胡安国研习《春秋》时的判教标准。为了让“仁”成为最高的标准，最简便的做法就是将之作为《春秋》开门见山的第一要旨，即将“仁”与“元”进行义理上的整合。胡安国反复强调“元即仁”：

① [宋]程颐撰、王孝鱼点校：《周易程氏传》，北京：中华书局，2011年，第5页。

② [宋]胡安国撰、钱伟强点校：《春秋胡氏传》，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第2页，标点有改动。

③ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第162页。

元者何？仁是也。仁者何？心是也。建立万法，酬酢万事，帅馭万夫，统理万国，皆此心之用也。尧、舜、禹以天下相授，尧所以命舜，舜亦以命禹，首曰“人心惟危，道心惟微”，周公称乃考文王“惟克厥宅心，乃克立兹常事”，故一心定而万物服矣。^①

汉代公羊家眼中的《春秋》是孔子寄法后世的虚拟王朝，《春秋》之元是天命降祚于新王改元立教的标志。因此，改元不是人心问题，而是天命与政教的问题。但在宋儒看来，改元已是遥远的故事。南宋王应麟言：“战国而下，此义不明。秦惠文王十四年，更为元年，《汲冢竹书》，魏惠王有后元，始变谓一为元之制。汉文十有六年，惑方士说，改后元年，景帝因之，壬辰改中元，戊戌改后元，犹未以号纪年也。武帝则因事建号，历代袭沿，《春秋》之义不明久矣。”^②从历史实际来看，汉武帝之后的帝王在位期间皆可随意改元。改元早已在历史进程中丧失了天命的含义，宋人不得不更新对“元”的认识，才能让《春秋》免于束之高阁的宿命。因此，胡安国在将“元”理解为“仁”之后，还必须破除“元”与“天命”的关联。《胡传》曰：“《春秋》之法，以人合天，不任于天，以义立命，不委于命，而宇宙在其手者也。”^③“不任于天”“不委于命”，胡安国认为人可以通过能动性屹立于天地之间，而不需要被动地仰赖天命。

换言之，宋儒开启了不任天命、但任人心的《春秋》学。胡安国《春秋传》序言开头便说：“《春秋》鲁史尔，仲尼就加笔削，乃史外传心之要典也，而孟氏发明宗旨。”^④胡安国越过两汉魏晋的今古文《春秋》学，遥指发明人心的孟子才可谓得《春秋》真传。胡安国之后，《春秋》“传心”成为宋人的普遍认识，胡安国之侄胡寅继承《胡传》以人心为归的基本思路而加以细化：

三代得天下以仁，其失天下以不仁，仁者人君之大用，即所谓元也。元与仁古文盖一字，易置其体，乃小异耳……不能体元，则其心不仁，心不仁则事不义，《春秋》之所治也。是故学者以《春秋》为传心之要典。问其目于君子，君子曰：王正月者，心之体也；及邾、宋盟，妄心也；克段，贼心也；归仲子赙，邪心也；祭伯来，貳心也；益师卒而不日，慢心也；仁则无是矣。^⑤

三代的更迭不是天命的转移，而是仁心的得失。仁贯穿古今，成为宋儒遥契三代精神的线索或曰道统。胡寅先通过造字法认定“元”与“仁”本是一字，元既然是人心之仁，继而区分出仁心的对立面——妄心、贼心、貳心、慢心。《春秋》作为“传心之要典”所要保住的是仁心，而所应破除的就是妄心、贼心、貳心与慢心，《春秋》完全成为一部修养心性之学。总之，胡安国的“体元”是“以仁为体”，胡寅的解读实际上是进一步“以心为体”。

宋儒对“体元”的改造，使得杜预遗留的问题第一次得到系统解释，直至晚清依然有学者遥相呼应。苏舆《春秋繁露义证》引用王应麟的说法：“《春秋》书元年，人君之元，即乾坤之元也。元，即仁也。仁，人心也。众非元后何戴？后体元则仁覆天下也。”^⑥在董仲舒等汉儒看来，“元”是国君的元年，新君改元然后施行政教，因此，元与众庶不产生直接关联。但在宋人王应麟看来，元不需要以圣王为中介，而是直接与天下苍生相关；众人虽然不是作为元后的天子，但不代表众人与元无关；天子体元即体仁，体仁便可使仁覆天下之人。经过宋人的努力，汉人缥缈的天命落实并收束进以仁为核心的人心修养体系中，其优点是使元具备了彻上彻下的主导性。但与此同时，《春秋》学作为仁学的下属，逐渐丧失了独立的品格。

① [宋] 胡安国撰、钱伟强点校：《春秋胡氏传》，第37-38页。

② [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第68页。

③ [宋] 胡安国撰、钱伟强点校：《春秋胡氏传》，第397页。

④ 同上，第1页。

⑤ [宋] 胡寅撰、刘依平注解：《读史管见》下册，长沙：岳麓书社，2011年，第1071页。

⑥ [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第67页。

三、“体元”说疑云

在宋儒之前，唐人多杂糅杜预《左氏》学“体元”说与两汉《公羊》义理。如《旧唐书》所载，唐肃宗时的一道诏书称：“钦若昊天，定时成岁，《春秋》五始，义在体元，惟以纪年，更无润色。”^①《春秋》五始本为《公羊》家言，以“元年、春、王、正月、公即位”为五个开端，作为从天道至王道的层层相扣，勾勒“大一统”的逻辑线索。杜预既然想成一家之言，必然反对《公羊》的元年释义，因此没有直接采用《公羊》的五始说。但唐肃宗诏书所言“《春秋》五始，义在体元”，将《公羊》“五始”的根本意义嫁接到杜预“体元”说之中。

初唐长孙无忌也参与了《五经正义》的修订工作，他对“体元”的理解显然也杂糅了《公羊》的受命改元说。《通典》记载长孙无忌之言曰：“伏惟高祖太武皇帝躬受天命，奄有神州，创制改物，体元居正，为国始祖，抑有旧章。”^②长孙无忌认为，唐高祖李渊作为开国皇帝有“体元居正”之功，但他显然不甚明了杜预“体元居正”之义，将《公羊》家的“受命改元”和《左氏》家杜预的“体元居正”混而为一。有唐一代，始终没有学者对杜预“体元”说提出恰当解释，直到宋人给出了“体仁”的回答。

朱子对《胡传》已颇有微词，但元朝以《胡传》取士，直到晚明才遭到士林拒斥。王夫之《春秋家说》认为必须先肃清《胡传》，方可言《春秋》。至清乾隆年间，《胡传》乃在官方废除。明末清初对胡安国的反思从对“体元”的解释开始。黄宗羲认为，胡安国所谓的“体元”与“调元”皆附会之辞。^③王夫之也认为将“体元”解释成“体仁”，更多是宋儒悬于《春秋》元年之上的空帽，实属强言而立义：

乃为之言曰：元，仁也，乾之资始，坤之资生者也。夫乾之资始，坤之资生，仁也。唯仁以始，唯仁以终，故曰“乃统天”。统天者，统天之所有造，而六位时成一元矣。令漫天之以“元”始，以“亨”“利”中，以“贞”终，则始无“贞”而终无“元”。俯仰以观天地之化，曾是各有眇而不相贯乎？故夫人君之以仁体元也，自践阼之初迄顾命之顷，无异致也。初年而元，将二年而不元矣，其将取法于亨乎？而体仁长人之德，岂一年而竟乎？志学之事，在谨于始；凝道之功，必慎于终。故曰仁以为己任，死而后已。天以仁覆，地以仁载，历终如始，而大始者不匮。^④

王夫之反对宋儒《春秋》学以“仁”解“元”的传统，若国君即位第一年言元年，元代表“以仁体元”，是否意味着第二年、第三年就不再需要体仁？王船山的反驳隶属对程朱理学的整体反思，即警惕宋儒眼中的天与人“各有眇而不相贯”。仁应当贯穿始终，不能只是高悬于《春秋》开头的“元年”之上。实际上，《春秋》之“元”在王夫之看来无实义，若强行赋予《春秋》之元以特殊或深刻的义理，反而容易导致元与万物的截断，或曰天与人的分隔。值得注意的是，胡安国所谓《周易》乾元、坤元与《春秋》之元三者并立，分别代表天地人三才之用。然而，在王夫之对胡安国的复述中，“元，仁也，乾之资始，坤之资生者”，《春秋》之元与《周易》乾坤之元已经合而为一。换言之，胡安国认为《春秋》之元与《周易》乾坤之元相互独立，历代《春秋》学者皆重视起首之“元”，不会轻易将《春秋》之元与《周易》乾坤之元等量齐观，否则难免破坏其中一经的独立性，而更有可能是以《春秋》为《周易》的附属。在更为服膺《易》学的王夫之眼中，《春秋》之元即隶属于《周易》元亨利贞之元。

① [后晋] 刘昫等撰：《旧唐书》第1册，北京：中华书局，1975年，第262页。

② [唐] 杜佑撰、王文锦等点校：《通典》第2册，北京：中华书局，1988年，第1223页。

③ [清] 黄宗羲撰、陈乃乾编：《黄梨洲文集》，北京：中华书局，2009年，第314页。

④ [明] 王夫之撰：《春秋稗疏·春秋家说·春秋世论·续春秋左氏传博议》，长沙：岳麓书社，2010年，第109-110页。

在船山之前，已有宋儒试图会通《春秋》之元与《周易》之元。明末诸儒指责以“体仁”解“体元”实属叠床架屋之后，《易》学的视角重新为杜预的“体元”说提供了活力。清朝汇通《周易》乾元与《春秋》之元逐渐成为解释主流，认为《春秋》开头所体贴的正是《周易》元亨利贞之道。比如《周易·乾·彖》曰：“首出庶物，万国咸宁。”曹元弼释曰：“‘首出庶物’二句，人君体元成既济之事。”^①《周易》无“体元”一词，在杜预之后，“体元”才流行开来。乾卦为首，万物创生，曹元弼认为乾首即要求人君体元。《易·系辞》曰：“寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此。”曹元弼释曰：“《易》隐初入微，元之神也。知几其神，圣人体元之神也。”^②在曹元弼看来，“体元”一词可以脱离《春秋》而成为一个普遍概念，人君与圣人皆应“体元”。曹元弼的“体”不再是程颐的“效法”之体，也不是胡安国眼中的“体用”之体，而是“体会”之体，人君与圣人应当能够体会元之精妙。

晚明以降，学者对宋儒以“体仁”解“体元”破而不立，后续即使《左传》学者也没有提出对“体元”的见解。清代乾嘉考据之学兴起后，学者不断回溯两汉之学，《左传》学也以追踪杜预之前的贾逵、服虔为尚，刘文淇《春秋左传旧注疏证》、洪亮吉《春秋左传诂》等著作皆未讨论杜预“体元”说。此外，清代《公羊》学复兴之后，讨论的核心回到了“元”本身。晚清《公羊》家更关心孔子法的普遍性，比如康有为试图会通《春秋》之元与《易》之元有更明确的问题意识，即证明孔子之道有一个形而上的“元”作为总摄与归依。^③熊十力也直言“《春秋》与《大易》相表里。《易》首建乾元，明万化之原也。而《春秋》以元统天，与《易》同旨”。^④同时，熊十力再次回归被晚明学者抛弃的宋代解释，重新提出“元”就是“仁”：“三统原是一统，一者仁也。《春秋》始于元，元即仁。虽随世改制，而皆本仁以为治。”^⑤熊十力重拾宋儒的解释，但问题意识与宋儒不同。在熊氏看来，旧内圣可以开出新外王的核心在于“仁”。“元”作为新朝改制的标志，内圣的核心“仁”在这一“随时改制”的过程中，依然可以为新治统提供源源不竭的能量。因此，熊十力眼中的“体元”即“本仁”，以另一种方式回归了宋儒以仁解元的传统。

综上所述，唐宋到明清乃至近代的解释史几经兜转，依然没有澄清唐人提出的问题。我们只有回到杜预及其能够获取的汉代思想资源，才能廓清“体元”说的本来面目。

四、西汉开元与东汉体元

不少学者认为杜预“体元”说来自董仲舒，比如中唐的刘蕡曾上疏曰：“臣谨按《春秋》，人君之道在体元以居正，昔董仲舒为汉武帝言之略矣。”^⑥日本的竹添光鸿也认为，杜预的“体元居正”继承的是董仲舒。竹添光鸿的证据是董仲舒《对策》言：“《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所谓大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。《春秋》深探其本，而反自贵者始。故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方，四方正，远近莫敢一于正。”竹添光鸿指出，杜预“体元居正”盖本于此。^⑦“居正”说的确可谓继承了董仲舒这段话中反复强调的“正”，但“体元”之“体”从何可见？董仲舒论新王受命改制，改元即改制的首要

① [清]曹元弼撰、吴小峰整理：《周易集解补释》上册，上海：上海人民出版社，2019年，第18页。

② [清]曹元弼撰、吴小峰整理：《周易集解补释》下册，上海：上海人民出版社，2019年，第847页。

③ [清]康有为撰、楼宇烈整理：《春秋董氏学》，北京：中华书局，1990年，第124页。康有为列举《易》“大哉乾元，乃统天”、何休“元者，气也”、易纬“太初为气之始”、春秋纬“太一含元，布精乃生阴阳”，以及《易》“太极生两仪”等说法，认为这些说法共同表明“孔子之道，运本于元，以统天地”。

④ 熊十力：《熊十力全集》第3卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第1019页。

⑤ 同上，第1049页。

⑥ [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》第15册，第5068页。

⑦ [日]竹添光鸿：《左传会笺》，于景祥、刘海松整理，沈阳：辽海出版社，2008年，第4页。

任务。杜预有意与《公羊》家立异，断非沿用董仲舒此说。

“体元”一词非杜预首创，依目前可见，杜预之前有两篇文献提到“体元”，一是《易纬》，二是班固《东都赋》。《易纬·乾凿度》曰：“生曰象，又假生曰寓，化象物邪，象正体元。”^①大意谓万物由象而生，“象正体元”应是一个主谓词组，象可正则体可元。《易纬》这段话前后有阙，殆与杜预“体元”关系甚微。那么，杜预之前完整可考的“体元”说还剩班固的《东都赋》。

班固以《汉书》奠定其史家地位，以《白虎通》集两汉经说大成，又以《两都赋》闻名天下，位列《文选》之首。因此，《两都赋》作为经史大家班固的代表作，不能单纯从文学审美的角度加以解读。《毛传》所谓“升高能赋，可以为大夫”，汉赋是《诗经》六义“风雅颂赋比兴”之赋的发展。刘勰《文心雕龙·诠赋》称赞以京都赋为代表的汉大赋“体国经野，义尚光大”，“体国经野”语出《周官》，后多用于指称经世之学，可见汉大赋与汉代经学有同辙之谊。并且，班固《两都赋》的创作本身便带有强烈的经世意图。《两都赋》即《西都赋》和《东都赋》的合称。其创作动机是东汉迁都洛阳之后，部分国人怀念西都长安，欲复西汉之旧。《两都赋》对比西都长安和东都洛阳，以纠时人心态：长安和洛阳的对比不止是两座都城的较量，更是西汉与东汉不同精神气象的呈现；时人思长安不只是思念长安的繁华，而是王莽之后人心思汉的延续；人心思汉也不只是对一个朝代的怀念，而是对“汉德”的归依；^②汉德不仅仅是汉代之德，更是唐尧以来圣王相传，又经孔子《春秋》总成的最高德性。然而，汉祚中缺，东汉再受命，如何界定东汉与西汉的关系，不仅是东汉帝王的问题，还是班固《两都赋》要解决的核心问题：

大汉之开元也，奋布衣以登皇位，由数期而创万代……往者王莽作逆，汉祚中缺……（光武）绍百王之荒屯，因造化之荡涤，体元立制，继天而作，系唐统，接汉绪。^③

班固为我们理解“体元”之义提供了一条重要线索——西汉“开元”、东汉“体元”。东汉必须符合汉德的召唤，才能得天下之心。因此，除了《两都赋》之外，班固还“作《典引篇》，述叙汉德”^④。与班固同时的儒生也多有歌颂汉德之文。班固的父亲班彪曾言：“百姓讴吟，思仰汉德。”^⑤东汉士人与百姓皆心慕汉德，“汉德”成为联结西汉与东汉的精神纽带。那么，如何将这条精神纽带落实到政治层面？东汉政权自称“更受命”，即不以开创性的王朝自任，而是对前朝的继承与中兴。东汉的创立不是为了寻求新突破，而是要尽快恢复被扰乱旧秩序。因此，班固提出了东汉再受命的另一种表述：西汉“开元”，东汉继承汉德而称“体元”，即“系唐统，接汉绪”，与西汉之元同体。

可见，班固“体元”之体来自《公羊》学的“继体守文”之体。《公羊》文九年传言：“继文王之体，守文王之法度。”继文王之体，即在血脉与精神上继承文王；守文王之法度，即在制度与文为上继承文王。继体守文是对受命王之后每一代王者的要求。光武帝的确是汉室血脉，故可称得上继体。因此，班固称东汉“体元”而立，符合东汉再受命的自我定位，并且顺应了时人对汉德的忠心。但东汉不止是对西汉的继承，实际上，班固认为东汉是“继体而不守文”的王朝，《东都赋》称光武帝“体元立制”，体元即继西汉之体，立制即创东汉之制：

今论者但知诵虞、夏之《书》，咏殷、周之《诗》，讲羲、文之《易》，论孔氏之《春秋》，罕能精古今之清浊，究汉德之所由。唯子颇识旧典，又徒驰骋乎末流。温故知新已难，而知德者鲜矣。^⑥

① [清]赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬》上册，北京：中华书局，2012年，第24页。

② 《后汉书·卢芳传》曰：“王莽时，天下咸思汉德。”《后汉书·冯衍传》曰：“今海内溃乱，人怀汉德，甚于诗人思召公也。”（参见[南朝宋]范晔撰、[唐]李贤等注：《后汉书》第2册，北京：中华书局，1965年，第505页；《后汉书》第4册，第963页。）

③ [清]高步瀛撰，沈玉成、曹道衡点校：《文选李注义疏》第1册，北京：中华书局，1985年，第154-162页。

④ [南朝宋]范晔撰、[唐]李贤等注：《后汉书》第5册，第1375页。

⑤ 同上，第1323页。

⑥ [清]高步瀛撰，沈玉成、曹道衡点校：《文选李注义疏》第1册，第218-219页。

时人皆歌颂汉德，但班固认为鲜有人真懂汉德。汉德不是“诵虞夏之《书》，咏殷周之《诗》，讲义文之《易》，论孔氏之《春秋》”，将经书倒背如流也无与于汉德，因为汉德在于温尧之故而知汉之新。东汉与西汉的不同在于东汉敢于“知新”，更敢于将经义落实到现实政治中。《西都赋》只赞美长安城的金碧辉煌，“雕玉璚以居楹，裁金壁以饰珰”；《东都赋》全篇展现的则是东汉礼制的完备，“盛三雍之上仪，修袞龙之法服”，最后班固以三雍之诗作结，即《明堂诗》《辟雍诗》《灵台诗》。三雍是重要的经学制度设计，班固用“体元立制”重新定义汉德，东汉在继承西汉的血脉之后，经学与汉制有了更实际的结合，真正落实了唐尧至孔子孕育的汉德。《两都赋》将汉德与西汉剥离开来，汉德不仅属于西汉，因为汉德的实质是尧道。“元”即“汉德”，西汉开元可以算汉德的开端；但东汉体元，继汉德之体，与尧道融为一体，成为汉德的“中兴”。

可见，杜预注《春秋》“元年春王正月”曰“体元以居正”，极可能是取班固《东都赋》所代表的东汉“体元”之义与《公羊传》之“大居正”合成一新词。同时，班固的“体元”说可以成为杜预突破两汉《春秋》学“元年”解释的方便法门。

五、杜预与“继体改元”

即便我们难以断言杜预直接继承了班固的西汉“开元”与东汉“体元”说，但以“体元”为“继体改元”在杜预的整体思路中也完全成立。两汉《春秋》学以《公羊》学为主导，《左氏》学也分享了很多《公羊》学的基本预判。因此，杜预《春秋经传集解序》指责两汉《左氏》家“于丘明之传，有所不通，皆没而不说，而更肤引《公羊》《穀梁》”^①，认为贾逵、服虔等《左氏》先师自乱家法，表明自己“今所以为异，专修丘明之传以释经”，即打算彻底与两汉《公羊》学立异。唯其如此，《左传》才能成为真正独立的解释系统。杜预《左传》学的独立，正是以解释《春秋》第一个字“元”为开端。

许慎《五经异义》没有记载《公羊》与《左传》关于“元年”的争议，表明直到东汉中后期，《左氏》的元年释义都不足与《公羊》抗衡。比如，贾逵《左氏长义》只是指责《公羊》托鲁隐公为受命王，以元年为新王受命元年是名不正言不顺，但并没有提出《左氏》自己的元年释义。晚于杜预的徐彦《公羊疏》第一次明确指出了《公羊》与《左传》元年释义的尖锐对立：

若《左氏》之义，不问天子诸侯，皆得称元年。若《公羊》之义，唯天子乃得称元年，诸侯不得称元年。此鲁隐公，诸侯也，而得称元年者，《春秋》托王于鲁，以隐公为受命之王，故得称元年矣。^②

《公羊》家认为《春秋》托王于鲁，即托鲁隐公为新王即位改元。然而，杜预认为元年是鲁隐公的元年，而王正月是周平王的正月。周天子颁朔于诸侯，诸侯藏于祖庙，于每月初一告朔朝庙，领受周天子的历法和政令。新任天子或诸侯于正月即位，同时改称元年。这样一来，《春秋》所有诸侯国的新君即位改称元年都吻合历史传统。杜预所谓新君即位“体元居正”，此“体元”即“继体守文”之“体”，继体有两层含义，一是继承始受命先祖之体，二是继承先考之体，新君即位同时继承受命先祖与先考之体。在杜预看来，新任天子与诸侯都是继体君，皆可改元，故称“体元”。

班固认为东汉继承西汉之体，故称“体元”，杜预将之用于解释《春秋》之“元年”，元不是新王之元年，而是继体君之元年，不仅提出了《左氏》自己的元年释义，还第一次有力攻击了《公羊》的“王鲁”说。杜预深知，一旦击破王鲁说，将会动摇《公羊》学的根基。鲁隐公只是历史上一个普通的诸侯，还是寄寓了《春秋》之法的新王？《公羊》家预设“惟王者然后改元立号”，因为只有

① [清]阮元校刻：《阮刻春秋左传注疏》第1册，第57页。

② [汉]何休注、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》上册，上海：上海古籍出版社，2014年，第6页。

王者才有资格继天奉元、养成万物。《春秋》假托鲁国承担起天下化首的重任，只有托王于鲁，《春秋》大一统的义理才有归依。“王鲁”与“大一统”实质上都是孔子的立法，杜预“体元”说所要反驳的正是孔子立法这件事本身。

杜预既然认为元年是继体君之元年，而非受命王之元年，那么孔子的身份就发生了偏转。如果《春秋》没有托新王受命于鲁，鲁隐公只是鲁国漫长历史中的一个诸侯，那么《春秋》就只是周代历史长卷中的一页，作为鲁史之《春秋》自然是周公之法的延续，何来孔子以《春秋》当新王之说？杜预《春秋序》引一家之言孔子为素王、左丘明是素臣，并未加反驳，表明他不反对孔子是素王，但他眼中的“孔子素王”更像一个比喻：孔子不是《公羊》家眼中创作《春秋》的真素王，而是孔子继承周公之志修《春秋》，就像素王一般。杜预《春秋序》言：“仲尼因鲁史策书成文，考其真伪，而志其典礼，上以遵周公之遗制，下以明将来之法。”^①孔子是周公遗制的传承者，而不是新王之法的开创者，就像鲁隐公是周礼尽在之鲁的传承者，是继体中兴的“体元”者，而不是垂法将来的“开元”者。

孔颖达不明杜预“体元”之义，故杂引《公羊》和《周易》为之解。《左传正义》曰：“言欲其体元以居正者，元正实是始长之义，但因名以广之，元者，气之本也，善之长也。人君执大本，长庶物，欲其与元同体，故年称元年。”^②“气之本”和“善之长”皆有违杜义。首先看“气之本”，董仲舒已提到“元气”一词，但不以元气解元，以元为“元气”始于何休。何休在《公羊》家内部第一次正式引入《易》学“卦气”说来解释《春秋》之“元”^③，将《春秋》之元视为创生天地的源头。杜预以《春秋》为鲁史旧文，绝非一套理论构想，因此“体元”不会是何休“元气”论设想的宇宙创生论，而只是现实国君更迭的继体之元。此外，杜预有意与《公羊》家立异，自然不会直接采用何休的“元气”说。因此，孔颖达以“元者，气之本”解释“体元”，与杜预之意南辕北辙。

其次，孔颖达以“善之长”释“元”，采自《周易·文言》：“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子，行此四德者，故曰‘乾，元亨利贞。’”^④《左传正义》多剿袭二刘之说，但刘炫《春秋规过》明确反对杜预“体元居正”以及《公羊》家的元年释义，认为“元”除了“始”之外别无他意。可见，此处以“气之本，善之长”来解释“元”可能就是孔颖达诸人的理解。孔颖达不明杜预“体元”为继体之义，故据元气论和《易传》赋予元在宇宙论和道德论中的最高地位，最终与杜预之义南辕北辙。

然而，孔颖达这一违背杜预的解释却意外接续了刘歆以《易》学比附《春秋》学的传统。刘歆初年本治《易》学，后领校秘书时发掘《左氏》，据《汉书·楚元王传》载，刘歆之前的《左氏》只有字义训诂之学，但刘歆之后《左氏》学“章句义理备焉”。^⑤刘歆的《左氏》学著作没有流传下来，但从《三统历》可推知刘歆《左氏》学的研究思路：

（《春秋》）经元一以统始，《易》太极之首也。《春秋》二以目岁，《易》两仪之中也。于春每月书王，《易》三极之统也。于四时虽亡事必书时月，《易》四象之节也。时月以建分至启闭之分，《易》八卦之位也。象事成败，《易》吉凶之效也。朝聘会盟，《易》大业之本也。故《易》与《春秋》，天、人之道也。《传》曰：“龟，象也。筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”

① [清]阮元校刻：《阮刻春秋左传注疏》第1册，第36页。

② 同上，第118-119页。

③ 参见庐鸣东：《何休“卦气说”窥管——〈春秋〉“元年春王正月”例释》，《东华汉学》2004年第2期。徐复观也承认《春秋》元气说是《易》学的渗入，但认为肇始于董仲舒。徐复观的观点已遭到周桂钿等学者的反驳，以元气解元是何休开启的传统。（参见徐复观：《两汉思想史》第2册，北京：九州出版社，2014年，第328-329页。）

④ [唐]李鼎祚撰、王丰先点校：《周易集解》，北京：中华书局，2016年，第9页。

⑤ [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第7册，北京：中华书局，1962年，第1967页。

是故元始有象一也，春秋二也，三统三也，四时四也，合而为十，成五体。以五乘十，大衍之数也，而道据其一，其余四十九，所当用也，故著以为数。^①

刘歆认为《易》与《春秋》分别代表天、人之道，实质上是认为《春秋》学缺乏终极的基础，只讲人道而不讲天道。因此，刘歆认为《春秋》之“元”可比附《易》之“太极”，取“春秋”为名符合《易》两仪之中，三统符合《易》三极之统，并通过《易》学为《春秋》学搭建起一个形而上或宇宙论的开端。接着，刘歆引《左传》的龟策之法为例，占卜求的是天象与天数，但通过天象和天数才可知人事的吉凶祸福，暗示《春秋》的创作本身就以《周易》为模板。比如，《春秋》之“元”加上春秋、三统、四时共有十端，以五乘十恰好符合《周易》大衍之数五十的要求。可见，刘歆开启了以《周易》天学笼罩《春秋》人学的传统。

这一以《易》学解释《春秋》学的脉络，还可追溯至刘歆与董仲舒之争。近现代学者普遍承认，董仲舒哲学的核心是天，但即便董仲舒《公羊》学如此重视天的维度，我们也看不到董仲舒直接以善于言天的《易》学作为《春秋》学的理论基点。《春秋繁露·玉杯》排列六经之序曰“《易》《春秋》明其知”，二者功能相通，皆明知之学。《春秋繁露·精华》说《春秋》“其辞体天之微”，如果善于查验，那么《春秋》可谓“无物不在”“天下尽矣”。^②董仲舒认为《易》与《春秋》有相通之处，《春秋》本身便兼包天人，非刘歆眼中互补式的以《周易》提携《春秋》，而是互明式的《易》与《春秋》志同道合。因此，直接以《易》学比附《春秋》不是董仲舒《公羊》学的传统路径，而是源于刘歆《左氏》学的新传统。

刘歆以《周易》比附《春秋》，对此后的《春秋》学产生了难以磨灭的影响。不仅《左氏》学受到刘歆的影响，何休以源于《易》学的“元气”释“元”，或许也一定程度上受到刘歆的启发。但刘歆首先以《易》名家，两汉《公羊》《穀梁》或是《左氏》专经学者皆未完全照搬刘歆的思路，因为《春秋》经师首先会承认《春秋》本身的义理系统和解经路径。何休以“元气”解释“元”，与其说是《易》学的引入，不如说是借用《易》学资源来搭建《公羊》自身的理论框架。杜预一心证明《左传》具有独立的解释系统，自然也不甘于附庸《周易》。因此，杜预没有沿用任何一家的元年释义，转而吸纳了“开元”与“体元”的张力，在对抗《公羊》元年释义的同时，也是自立门户的标志。

《春秋》是一套“开元”的断裂性法度，抑或“体元”的延续性法度？《公羊》与《左传》在此产生分歧。《公羊》截断众流的新王期待秩序的开新，《左氏》承前启后的中兴苦心于文明的延续。杜预认为《春秋》鲁隐公是继体之君，而非受命之王，“元年”不是一套素王之法之开端，不包含宇宙论或道德论的建构。因此，杜预以中兴的“体元”对抗《公羊》新王的“开元”。杜预尚有汉人专经博士成一家之言的余风，即在贯通一经义理始末的前提下对具体经文作出贴合全局的理解，而不是直接通过以经解经，在表面上实现每一条经文解释最大限度的合理化。杜预“体元”说基于对《春秋》学的整体把握，孔颖达对“体元”的解释则糅合了看似相关的不同经文。不过，孔颖达引《周易》解释杜预“体元”说，虽然歪曲了杜预的思路，恰恰发扬了刘歆的传统。换言之，孔颖达接续了《春秋》之元在董何与杜预之外的第三条解释路径。此后宋儒以仁释元，某种意义上推进的恰是刘歆《春秋》学的思路。

（责任编辑 于 是）

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第4册，第981-983页。

② [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第96-97页。

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

从“全心全意为人民服务”到“以人民为中心”

——新时代习近平对毛泽东为人民服务思想的守正创新····· 杨 畅 尤世豪 1

纪念卢卡奇《历史与阶级意识》出版100周年

论卢卡奇《历史与阶级意识》中的保守主义成分····· 颜 岩 11

卢卡奇对自然辩证法的态度转变及其根源····· 司 强 19

卢卡奇与现代资本文明批判

——民族与人类命运共同体的内涵与趋势····· 鲁绍臣 25

马克思“资本观”三题议

——与邱海平教授商榷····· 王峰明 34

毛泽东掌握和发挥历史主动的思想及其当代价值····· 尚庆飞 45

毛泽东农村调查与中国共产党集体理性决策模式的形成

——土地革命政策制定过程考察····· 王礼鑫 51

对含义意向的现象学重审····· [德] 克里斯托弗·古特兰德/著 宋文良/译 王鸿赫/校 62

通往“世界哲学”的两条道路	
——胡塞尔与雅斯贝斯	王嘉新 73
破出存在：列维纳斯论身体	
——物质性、感受性和超越性的三重交织	张荔君 81
“从未克服”的挑战	
——谢林哲学两个节点中的斯宾诺莎	王 丁 89
论黑格尔本质逻辑中 Reflexion 的内在结构	沈 秋 99
论康德道德哲学中的责任伦理思想	
——基于对至善思想的考察	罗亚玲 108
儒家伦理学能否解读为严格意义上的美德伦理学？	韩燕丽 117
梁启超儒学观的转变	
——从《新民说》到《欧游心影录》	干春松 125
临界的思想	
——梁启超社会主义论的三重构造及其思想方式	周展安 133
论董仲舒的“张三世”学说	
——以何休为参照系	郭晓东 144
杜预“体元”说探源	
——兼论《左传》与《公羊》的元年之争	刘禹彤 152

From “Serving the People Wholeheartedly” to “Putting the People at the Centre”: Xi Jinping’s Preservation and Innovation of Mao Zedong’s Thought of Serving the People in the New Era	Yang Chang	You Shihao	1
On the Conservative Elements in Lukács’ <i>History and Class Consciousness</i>	Yan Yan		11
The Change of Lukács’ Attitude towards Dialectics of Nature and Its Roots	Si Qiang		19
Lukács’ Critique of Modern Capitalist Civilization: The Connotation and Trend of National and Human Communities	Lu Shaochen		25
Three Issues about Marx’s “View of Capital”: A Discussion with Professor Qiu Haiping	Wang Fengming		34
Mao Zedong’s Mastery and Application of the Idea of Historical Initiative and their Contemporary Relevance	Shang Qingfei		45
Mao Zedong’s Rural Investigation and the Formation of the Collective Rational Decision – making Mode of the Communist Party of China: A Study of the Policy – making Process of the Agrarian Revolution	Wang Lixin		51
A Revision of Husserl’s Meaning Intention	Christopher Gutland	Trans. by Song Wenliang Proof. by Wang Honghe	62
Two Approaches to “World Philosophy”: Husserl and Jaspers	Wang Jiaxin		73
Disinterestedness: Interconnections of Materiality, Sensibility, and Transcendence in Levinas’ Theory of the Body	Zhang Lijun		81
The Challenge “Never Overcome”: Spinoza in the Two Key Links of Schelling’s Philosophy	Wang Ding		89
On the Inner Structure of “Reflexion” in Hegel’s Logic of Essence	Shen Qiu		99
On the Ethics of Responsibility in Kant’s Moral Philosophy: Based on an Investigation of the Idea of the Highest Good	Luo Yaling		108
Can Confucian Ethics be Interpreted as Virtue Ethics Proper?	Han Yanli		117
The Transformation of Liang Qichao’s View of Confucianism: From <i>On New Chinese</i> (<i>Xinminshuo</i>) to <i>Impressions from Travels in Europe</i> (<i>Ouyou Xinyin Lu</i>)	Gan Chunsong		125
Thinking in the Critical State: The Triple Structure of Liang Qichao’s Socialist Theory and His Way of Thinking	Zhou Zhan’an		133
On Dong Zhongshu’s Theory of “Zhang San Shi”: With He Xiu’s Theory as a Reference	Guo Xiaodong		144
The Origin of Du Yu’s Theory of “ <i>Ti Yuan</i> ”: And on the Controversy over <i>Yuan</i> between Zuo Zhuan and Gong Yang	Liu Yutong		152