

新时代实现人的现代化的三重逻辑

刘海春 兰 维

【摘要】中国式现代化立足于我国的基本国情，体现了社会主义的本质，它以实现物质富足、精神富有为根本要求，致力于构建人类命运共同体，为新时代中国特色社会主义建设指明了方向。人民群众作为社会主义建设的主体，是中国式现代化的探索者和践行者。中国式现代化的核心是人的现代化，而中国共产党则是领导我国人的现代化事业的核心力量。马克思主义人学所主张的为人类求解放，百年党史中贯穿的为人民谋幸福、为民族谋复兴初心使命，遵循“一元多线”发展观的中国式现代化道路是新时代实现人的现代化的理论、历史和实践逻辑。

【关键词】人的现代化；中国式现代化；理论逻辑；历史逻辑；实践逻辑

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2023）04 - 0001 - 07

作者简介：刘海春，广东湛江人，法学博士，（广州 510420）广东省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心广东外语外贸大学基地特约研究员，广东外语外贸大学马克思主义学院教授；
兰 维，四川德阳人，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“增强中华文明国际传播力影响力研究”（23AZD053）

党的二十大概括提出并深入阐述了中国式现代化理论，在推进中国式现代化的过程中，党贯彻以人民为中心的发展思想，以实现好、维护好、发展好人民群众的根本利益为发展指向，其出发点和落脚点都在于人。人是推动中国式现代化的主体，也是实现中国式现代化的目的，因而中国式现代化的关键在于实现人的现代化。习近平总书记强调“现代化的本质是人的现代化”^①。人的现代化是指人从旧的生产关系中解放出来，其意识观念和实践方式与当前生产力发展逐渐适应的过程。一个国家能否真正实现现代化取决于其是否切实推进人的现代化，只有当该国成员作为现代人而存在，具有与现代社会相适应的思想与行为方式，并与现代形式的政治、经济、文化发展相协调，国家的现代化才在真正意义上得以实现。在世界百年未有之大变局下如何实现人的现代化已成为“时代之问”。“人的现代化研究是现代化研究的一个重要领域，人的现代化评价是现代化评价的一个重要内容。”^②中国共产党作为人的现代化事业坚强有力的领导核心，始终坚持人民至上理念，秉持紧紧依靠人民、时时造福人民、牢牢固植人民的价值追求，在中国式现代化过程中努力实现人的现代化。

一、马克思主义人学所主张的为人类求解放是实现人的现代化的理论逻辑

人作为现代化的实践主体，是马克思人学的主要研究对象。马克思批判资本家对劳动者的剥削和压迫，关切人的现实生活和发展条件，为人类求解放的马克思主义人学蕴含着实现人的现代化的理论

① 中共中央文献研究室编：《十八大以来重要文献选编》（上），北京：中央文献出版社，2014 年，第 610 页。
② 何传启：《如何成为一个现代化国家：中国现代化报告概要（2001 - 2016）》，北京：北京大学出版社，2017 年，第 256 页。

逻辑。尽管马克思没有明确提出“人的现代化”，但这一命题却蕴含在其为人类求解放的思想理论体系之中。探索人类历史发展的普遍规律，其根本在于立足于人的现实存在，着眼于人的未来发展，这正是人的现代化的本质蕴意。中国共产党以马克思主义为指导思想，坚持以人民为中心的执政理念，从根本上说正是力图推进我国人的现代化。

（一）“现实的人”和“自然的人”是现代化主体的内在属性

西方哲学家沉浸于对宗教与精神的绝对信仰，把人看作抽象的、与现实割裂的人。黑格尔作为唯心主义的集大成者，认为人类社会是绝对精神的表现形式。费尔巴哈否定了人的抽象性，却将人与客观物质相分离。马克思则以一种理性的态度对他们的观点进行批判，提出有生命的现实个人存在是一切人类历史的前提，将哲学的目光投向具体的、历史的、现实的人。资本家对劳动者的压榨与剥削现象引起了马克思对人类生存与发展问题的深思，他剖析了人的异化本质，即作为劳动力而存在的个人，已经失去人的自由与个性而沦为生产的机器。他力求摒弃异化劳动，从现实的立场去考量人的存在，并认为人类自身生产具有内在规定性，它是整个人类存在与发展的需要与目的，“历史只是追求着自己目的的人的活动而已”^①。马克思对劳动异化进行解析时，也论及人与自然的关系，“自然界是人为了不致死亡而必须与之处于持续不断的交互作用过程的、人的身体”^②。自然界是人的无机身体，是人生存的物质保障，也是人的劳动对象，人与自然界发生持续的交互作用。人的肉体方面需要依靠食物、燃料、衣着等自然产品才能存活，而动植物、石头、空气等自然科学和艺术的对象以另一种方式成为人的精神的无机界。因此，由于人自身就是自然界的一部分，人的肉体和精神生活同自然界的联系，本质上就是自然界与其自身的联系，人是“自然的人”。马克思主义人学深刻阐释了人的现实属性与人的自然属性，人的现代化正是“现实的人”对自身条件的改造和“自然的人”与周围环境相适应的过程。中国共产党把握人的内在属性，在社会主义现代化建设中以人的现实存在和人的自然存在为前提，既发挥现实个人的主动性和创造性，又正确处理人与自然的关系，从内部动力的激发到外部条件的塑造，都致力于促使人在心理、思想、态度与行为方面与新时代生产力发展水平相适应。

（二）“实践的人”和“社会的人”是现代化主体的外延属性

实践是人改造世界的活动，而劳动是其具体表象，人则是实践的主体，是历史的创造者，整个历史是现实的人通过人的劳动产生的。马克思从作为主体的人出发，将对象、现实和感性当作实践去理解，而不是像先前的哲学家们那样从客体的、直观的方式去理解。“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性”^③。马克思认为正是劳动将人与自然界其他物种区分开来，劳动是人的类本质。人在生产过程中不仅与自然界相联系，还以一定方式结合起来共同劳动，并相互交换各自的劳动。人与人之间的联系与关系是生产的前提，只有在社会联系与社会关系的范围之内，人才会与自然产生关系，进而才会有生产活动。因此，马克思将实践看作理解人的本质的方式，提出人的本质是“一切社会关系的总和”，社会在人以物质生活资料为对象的生产活动所产生的彼此联系、相互交往中有机结合而成。人处于这样一个普遍联系的社会中，其意识也是社会生活的一种反映，人自身无时无刻不受其社会环境、教育因素、经济条件的影响，而人天生就是社会性的动物。人的需要得到满足，人的实践得以进行，都是置身于一定的社会形式并在特定的社会关系中才能实现。社会关系由生产力所决定，生产力的进步会使社会关系发生变化，而人也随之产生变化，这个变化的过程必然关系人的现代化。以“实践的人”和“社会的人”为中心的马克思主义人学为人的现代化锚定了理论逻辑起点，人通过自身现实活动将主观世界与客观世界相联系，成为新时代推进社会主义现代化建设的真正主体。实践作为人创造物质文明的方式，也是衍生精神文明的根源。中国共产党作为马克思主义执政党，深悉人的现代化是以实践为基础的，在社会主义现代

① [德] 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2018 年，第 89 页。

② 同上，第 52 页。

③ 同上，第 53 页。

化建设中尊重人的实践主体地位，以政治、经济、文化、社会活动为实践载体，诠释以人为本的合理性与价值性，实现人与社会的协调发展和整体优化。

（三）“人的解放”和“人的全面发展”是人的现代化终极目标

马克思在对资本主义经济的分析中揭露了资本对劳动剥削的秘密。资产阶级的压迫使劳动者失去自由时间，沦为一架为资本家生产财富的机器，并经受着肉体被折磨、精神遭摧残的痛楚。恩格斯批判资本主义这种非人的强制劳动，提出建立社会主义制度，“这种制度将给所有的人提供健康而有益的工作，给所有的人提供充裕的物质生活和闲暇时间，给所有的人提供真正的充分的自由”^①。依据人的发展状况和人的解放关系，马克思把人类历史大致分为三大形态：人的依赖性社会、物的依赖性社会 and 人的全面自由发展社会。在第三种形态中，衡量财富的尺度由劳动时间转为自由时间，可支配的自由时间正是个人得到充分发展的时间，人能够作为目的本身享受文化、艺术、社交等富含自由和创造的活动。共产主义社会正是这样一种形态，是对“人的自我异化”的积极扬弃，它旨在实现对人的本质的真正占有，人不再与自身属性相分离，并获得实质性的复归与解放。因此，马克思恩格斯在《共产党宣言》中提出“自由人联合体”构想，每个人可以在任何活动范围、任何部门内自由全面地发展，人与人之间、人与自然之间的矛盾将不复存在，人彻底摆脱“人的依赖”与“物的依赖”，从此岸的“必然王国”到达彼岸的“自由王国”。马克思恩格斯立足于“人”的解放、自由与发展所创立的理论体系是新时代实现人的现代化的根本理论依据，实现“人的解放”和“人的全面发展”是马克思主义人学所表达的终极关怀。中国共产党以人民为中心，以实现人的现代化为追求目标，努力做到发展为了人民、发展依靠人民、发展成果由人民共享，使每个个体都具备适应现代社会环境的能力，改变其落后的意识观念和实践方式，将人从旧的生产关系中解放出来并得到自由全面发展。

二、百年党史中贯穿的为人民谋幸福、为民族谋复兴初心使命是实现人的现代化的历史逻辑

当国家陷入危难之际，中国近代各种思潮和政治力量纷纷登上历史舞台，资产阶级发起以百日维新和辛亥革命为代表的救亡运动，但企图通过引进西方制度与思想来拯救国民的幻想终究落空。中国共产党打破西方模式的束缚，将马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，这才改变了国家蒙辱、人民蒙难、文明蒙尘的局面，用血与肉为人民筑起通往独立与解放之路。中国共产党百年历史中贯穿的为人民谋幸福、为民族谋复兴初心使命是实现人的现代化的历史逻辑。

（一）中国共产党深谙人的现代化基石，在百年奋斗中以文化人、以民为本

现代化绝不是与传统文化相决裂，更不是僵守传统文化而固步自封，而是对优秀传统文化进行继承与创新，人的现代化亦是如此。优秀传统文化是一个民族、一个国家、一个社会的灵魂与根源，是人的现代化发展的基石。中国共产党深谙人的现代化基石，对优秀传统文化进行继承与创新，坚持以文化人、以文育人，致力于转变人民的思想意识、丰富人民的精神世界。毛泽东同志提出“对于中国古代文化，同样，既不是一概排斥，也不是盲目搬用，而是批判地接受它，以利于推进中国的新文化”^②。这成为党的百年奋斗中对待中华优秀传统文化的坚定原则，即抛弃传统陋习和封建糟粕，继承国粹文化和优秀传统。民本思想在中华优秀传统文化中最具进步性和代表性，也是古人济世安民的智策。《尚书·五子之歌》就有经典古言“民惟邦本，本固邦宁”。新民主主义革命时期，以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人创立了群众路线，这正是秉承与创新民本思想的重要体现。毛泽东同志

^① 《马克思恩格斯全集》第28卷，北京：人民出版社，2018年，第652页。

^② 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1083页。

意识到人作为有生力量在革命和建设过程中的关键作用，始终把人民群众放在心中至高无上的位置。革命战争在他眼中就是群众的战争，只有相信群众、动员群众、依靠群众，才是克敌制胜的法宝。而对于关系到广大群众切身利益的民生问题，也丝毫不能轻视和疏忽。一切为了人民的切实利益，坚持“从群众中来，到群众中去”，是以毛泽东为主要代表的中国共产党人领导我国革命和建设取得成功的宝贵历史经验。从新民主主义革命时期到中国特色社会主义新时代的百年奋斗历史中，党始终坚持为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴的初心使命。进入新时代，习近平总书记也反复强调“江山就是人民，人民就是江山，打江山、守江山，守的是人民的心”^①，要求党员干部始终牢记“我是谁、为了谁、依靠谁”的价值理念，时刻保持与人民血脉相连、同心共济、风雨同舟，切实做到以民为亲、以民为师、以民为友。

（二）中国共产党把握人的现代化本质，在百年征程中促进人的全面发展

“当代人的全面发展实际上是指人的现代化，人的现代化是人的全面发展在当代的现实体现，实现人的现代化是人的全面发展的现实过程”^②，可见，人的现代化本质在于实现人的全面发展，人的物质、精神等多方面的发展需求得到有效满足。党坚持以人民为中心的执政理念，将中国特色社会主义总体布局从最初的“两个文明”发展为如今的“五位一体”，不断完善社会物质基础和精神条件以满足人民发展的需要。在改革开放和社会主义现代化建设新时期，邓小平提出，“在社会主义国家，一个真正的马克思主义政党在执政以后，一定要致力于发展生产力，并在这个基础上逐步提高人民的生活水平……与此同时，还要建设社会主义的精神文明，最根本的是要使广大人民有共产主义的理想，有道德，有文化，守纪律”^③。中国共产党注重人民发展需求的层次性，坚持以经济建设为中心，在创造宽裕的物质条件满足人的低层次基本生理需求之后，再满足其高层次的精神需求和发展需求。新中国成立特别是改革开放以来，中国共产党带领人民创造了经济快速发展和社会长期稳定的奇迹，用几十年的时间走完了西方发达国家数百年的历程。2021 年我国奋力打赢脱贫攻坚战，全面建成小康社会，如期完成第一个百年奋斗目标，使社会主义现代化的成果真正惠及全体人民。经过百年奋斗，人民在教育、就业、医疗、养老等方面的需求得到有效满足，中国共产党正在向第二个百年奋斗目标迈进，努力建成富强民主文明和谐美丽的社会主义现代化强国。此外，党还提出要大力实施科教兴国与人才强国战略，发展全民教育、终身教育、数字教育，构建惠及全民的学习型社会，全面提升人的精神文化素养，以实现人的全面发展。

（三）中国共产党遵循人的现代化规律，在百年大业中构建人类命运共同体

马克思将人的发展置于世界历史的范畴，认为人类交往普遍发展能够克服封闭的地域性局限，扩大人的自由限度和发展程度。因此，人的现代化并不是某一个人、某一个民族、某一个国家的现代化，而是整个人类的现代化。世界的普遍联系性决定了人的现代化具有整体性的发展规律。中国共产党遵循马克思关于人类在世界范围之内普遍交往的科学规律，以一种共同发展的大局观，加强与其他国家的友好合作，为我国人的现代化事业创造良好的国际环境。从新中国成立前夕提出的“另起炉灶、打扫干净屋子再请客、一边倒”到社会主义革命和建设时期的“和平共处五项原则”，再到改革开放新时期的“争取世界和平”，中国共产党面对复杂多变的国际形势，始终保持国家的独立性与自主性，尊重其他国家的主权与利益，与多个国家建立平等互利、和平共处的关系。中国特色社会主义进入新时代，习近平总书记对世界全球化趋势作出准确判断，深刻洞察国际局势与人的现代化的内在联系，提出构建人类命运共同体理念，把全世界人民对美好生活的向往放在国际政治经济事业的突出位置。“一带一路”的建设，为不同种族、信仰、文化背景的国家提供了相互了解、增进互信的机会，促进不同国家之间形成包容互鉴、合作共赢的新型关系。中国共产党着眼于全局与长远，在尊重

① 《习近平谈治国理政》第 4 卷，北京：外文出版社，2022 年，第 63 页。

② 郑永廷等：《人的现代化理论与实践》，北京：人民出版社，2006 年，第 236 页。

③ 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 28 页。

不同发展水平的国家的政治多元性和文化多样性的前提下，构建更加公平正义的国际秩序，奋力打破阻碍世界人民交往的隔阂。在中国共产党的领导下，全国人民为实现中华民族伟大复兴的中国梦而奋斗，而“中国人民的梦想同各国人民的梦想息息相通”^①，党在百年大业中努力寻求各国人民的共同利益，积极构建人人摆脱匮乏、人人全面发展、人人享有光明未来的世界新格局。

三、遵循“一元多线”发展观的中国式现代化道路是实现人的现代化的实践逻辑

“真正的现代化需要全面的现代化，但各个领域的现代化是不可能同步的，我们认为人的现代化是关键”^②。无疑，一个国家只有当组成它的每一个成员都作为现代人而存在，才能成为真正的现代化国家。马克思否定了将西欧资本主义起源的历史概述变成一般发展道路的说法，并举出罗马历史发展的例子进行佐证，提出“极为相似的事变发生在不同的历史环境中就引起了完全不同的结果”^③。罗荣渠尝试对马克思的观点进行复原，从历史进程立论，从而提出“一元多线”^④的发展观，超越了西方国家把现代化限制为“西方化”“工业化”或“苏联式”等诸如此类的“一元单线”发展模式。中国式现代化道路遵循“一元多线”的发展观，是由中国共产党对现代化问题进行深入研究，并在总结我国现代化实践经验和借鉴世界现代化历史的基础之上所提出的，为人的现代化事业的发展开辟了一条具有中国特色的新道路。

（一）以创造物质生活条件为基础满足人的现代化物质需求

“从严格意义上讲，显然没有人生下来就是现代化的。人只有通过变为现代化的途径，通过成熟或社会化，或兼而有之的途径，才能成为现代人”^⑤。因此，人的现代化需要一定的物质基础作支撑，也需要社会公平正义作保障。中国式现代化是实现全体人民共同富裕的现代化，它在满足人的物质需求的同时，也确保了人的现代化机会平等。实现共同富裕要分两步走，“做大蛋糕”是第一步，“分好蛋糕”是第二步。据国家统计局第七次全国人口普查公报数据显示，我国人口总量为1443497378人。^⑥人口规模巨大是现阶段的基本国情，这就需要“做大蛋糕”，即创造足额的经济总量，满足所有人的现代化物质需求。为此，中国共产党准确把握人民群众的需要，将满足人民群众的物质需求作为制定方针政策的出发点，注重现代化经济体系建设和经济高质量发展。在充分发挥巨大的人力资源优势的同时，提出要积极推进我国经济发展方式转变，优化市场主体结构，促进经济增长动力转型。其次是“分好蛋糕”，即每个人都能共享经济发展的成果。人的现代化的主体并不单指某一个人或某部分人，而是包含所有人，这就要求现代化建设成果惠及中国全体人民。人民群众是社会财富的创造者，共享社会物质财富是社会主义国家所赋予每个人的基本权利。因此，党和国家以实现共同富裕为主要目标，采用宏观调控的方式弥补市场经济的缺陷，力求缩小城市与乡村、不同区域、不同群体之间的收入差距，并通过制定合理的税收制度、就业制度、工资制度以及社会保障制度，使不同社会背景、经济状况、教育程度的人都平等地享有自我发展的物质生活条件，务求全范围、无差别、有保障地实现人的现代化。

（二）以提升思想品德素质为核心塑造人的现代化精神家园

精神文明满足人的思想层面的需求，是人改造主观世界的精神成果的总和，也是实现人的现代化的精神力量。我国坚持和完善社会主义基本经济制度，最大限度地解放和发展生产力，促使社会经济

① 《习近平谈治国理政》第2卷，北京：外文出版社，2017年，第525页。

② 刘海春：《现代化刍议》，《岭南学刊》2007年第6期。

③ 《马克思恩格斯全集》第25卷，北京：人民出版社，2001年，第145页。

④ 罗荣渠：《现代化新论：中国的现代化之路》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第58页。

⑤ [美]阿历克斯·英克尔斯：《人的现代化素质探索》，曹中德等译，天津：天津社会科学院出版社，1995年，第18页。

⑥ 国务院第七次全国人口普查领导小组办公室编：《2020年第七次全国人口普查主要数据》，北京：中国统计出版社，2021年，第50页。

持续、快速、健康发展。当前我国经济已由高速增长阶段转为高质量发展阶段，人民在经济方面的获得感、安全感明显增强。在以物质成果满足人民生存需要的基础上，需进一步加强精神文明建设，提升人的思想道德素质，实现物质文明与精神文明相协调，使人的身与心、德与智共同发展。人的现代化的主要表现之一是人在思想观念方面的现代化，而我国社会主要矛盾的变化使各种思想观念变得空前活跃，人民群众的思想观念和精神诉求也具有开放性和多元性的新特征，这为实现人的思想观念的现代化提供了契机。中国共产党以继承与弘扬我国传统美德与文化精粹为己任，在中华优秀传统文化的基础上构建社会主义思想道德体系，在全社会深入开展社会公德、职业道德、家庭美德与个人品德的建设，为人的现代化事业提供充足的精神动力和道德滋养。首先，提升社会主义思想道德模范的引领性作用。中国共产党表明在全社会塑造时代新风的决心，每两年开展一次道德模范表彰大会，将凝聚着社会主义核心价值观的榜样力量化为人民群众的道德实践，营造一种崇德向善、进德修业、爱人以德的社会氛围。其次，重视教育在塑造人的现代化精神家园中的关键性作用。一是利用培根铸魂的思想政治教育提升人的现代化精神素质。以思想政治教育方式将社会主义时代精神春风化雨，内化为人民群众日用而不觉的价值观，提升他们的道德修养。二是利用启智润心的艺术教育培养人的现代化精神品质。坚持以人民为中心的创作导向，以歌颂光明、抒发理想、鼓舞人民为目的，推出增强人民大众精神力量的高质量文化产品，培养人们真善美的思想品质。三是利用潜移默化的家庭教育培育人的现代化精神风尚。将家庭文明作为社会文明进步的重要支点，积极培育以德为先、相亲相爱、与人为善的文明家风。

（三）以推动生态文明建设为保证构建人的现代化生存环境

现代化的人不是通过实践占有自然感观世界，而是自发自觉地与自然和谐共处。中国式现代化是人与自然和谐共生的现代化，它并不是对西方现代化的模仿和改良，而是社会主义现代化的创新。“中国这个世界上人口最多的发展中巨国，似乎注定只能走另外一条独具自身特色的现代化之路，即发展方式的跃迁之路——从加强自然循环过程（而不是靠不断破坏这一过程）来发展自身之路”^①。西方国家的现代化建立在对石油、煤炭、矿产等不可再生资源掠夺式开发与利用之上，而资源的衰竭和生态的毁坏终究导致工业社会经济的破产；同时，自然生态的严重破坏也使人无法生存下去，更谈不上人的现代化发展。因此，我国吸取西方现代化的教训，提出建设社会主义生态文明，走出一条可持续发展的道路，为新时代新征程人的现代化创造良好的自然条件。党和国家把生态文明建设纳入“五位一体”总体布局之中，并将其放在全局工作的重要位置。习近平总书记提出“绿水青山就是金山银山”的生态理念，树立“双碳”目标，努力协调生态保护与经济发展的关系。一方面优化经济产业结构，对资源耗量大、生态损害大的传统产业进行改革与转型，发展资源节约、生态环保的高新技术新兴产业，落实可持续的绿色发展理念。另一方面转变经济发展方式，促进可再生能源的开发和利用，引导低碳型社会生产与消费，推进绿色循环经济的发展。此外，针对能源浪费、环境破坏、生态失衡方面的重大问题实行严厉的法治，落实社会各主体环保责任，做到有法必依、执法必严、违法必究，满足人民对扭转环境恶化态势、提高生态环境质量的热切期盼。

（四）以发展国际友好关系为目标推动人的现代化文明交往

人的现代化是时代的使命、人民的渴望，它不仅关系着中国共产党为人民谋幸福、为民族谋复兴的伟大事业，更关系着全人类最根本的利益。新时代是一个充满挑战和希望的时代，国际社会的美好未来需要全人类心怀希望、直面挑战、共同开创。习近平总书记在党的二十大报告中强调要“弘扬和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值”^②，实现不同国家之间的文明交流、文明互鉴、文明共存，坚持共商共建共享的全球治理观，努力构建和睦相处、互利共赢的国际新秩序。中

① 邓英淘：《为了多数人的现代化》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013 年，第 216—217 页。

② 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2022 年，第 63 页。

国以身作则，勇于承担大国责任，坚定奉行独立自主的和平外交政策，坚持走和平发展道路，与世界各国建立友好关系。全球化发展把整个人类的命运紧紧联系在一起，新时代人的现代化离不开世界性的普遍交往。我国坚持实行对外开放的基本国策，积极推动人的现代化文明交往。首先，掌握处理国际事务的主动权。中国共产党是我国人的现代化事业的领导核心，它凭借敏锐的政治判断力、非凡的政治领悟力以及果敢的政治执行力，能够凝聚中外人民和平发展的共识，以协商合作的方式更好地造福各国人民。其次，深化各国之间的人文交流和文明互鉴。“人是文明交流互鉴最好的载体”^①，中国共产党正确把握世界发展格局、顺应时代发展趋势，在世界范围内推动构建相互尊重、公平正义、合作共赢的新型国际关系，营造各国人民相知相通、美人之美、美美与共的和谐局面。最后，在国际事务处理中践行多边主义。中国共产党坚持和平外交政策，尊重各国自主选择社会制度和发展道路的权利，努力构建更为公正合理的国际交往秩序，推动经济全球化朝着更加开放、包容、普惠、平衡、共赢的方向发展，让全世界人民共享经济全球化发展的成果。

四、结 语

中国式现代化彰显人民至上的中国特色，弘扬天人合一的中华文明，体现和平发展的民族传统，以实现经济、政治、文化和社会的现代化为目标，适应世界现代化的发展趋势，为人的现代化开拓了新路径。但人的现代化并不是中国式现代化的副产品，两者是相辅相成、互相依赖的关系。中国式现代化为人的现代化提供有利的经济、政治、文化、社会、生态、国际条件；同时，人的现代化又成为促进中国式现代化的重要因素。正确把握两者之间的关系是新时代我国实现人的现代化的重要前提。总而言之，马克思主义人学的为人类求解放主张是新时代中国共产党推进人的现代化的理论遵循；为人民谋幸福、为民族谋复兴的百年奋斗征程是中国共产党推动人的现代化的历史印证；“一元多线”的中国式现代化道路是党的理论创新与实践创新的伟大成果，是中国共产党实现人的现代化的实践路向。

（责任编辑 司 维）

^① 《习近平谈治国理政》第3卷，北京：外文出版社，2020年，第470页。

习近平关于历史自信的重要论述及其时代价值

周家彬

【摘要】党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央围绕历史自信问题展开了一系列探索，形成了习近平关于历史自信的重要论述。习近平关于历史自信的重要论述系统回答了历史自信“是什么”、历史自信“从哪里来”、历史自信“如何形成”、坚定历史自信“为了什么”等问题，构成了一个内涵丰富、逻辑严密的思想体系。这一重要论述为认识和研究中共党史提供了科学理论指导，为把握当代中国历史方位提供了重要思考视角，为持续推进民族复兴伟业提供了强大精神力量。

【关键词】习近平；中国共产党；历史自信；时代价值

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2023)04-0008-08

作者简介：周家彬，湖北荆门人，法学博士，（北京 100872）中国人民大学中共党史党建学院副教授，中共党史党建研究院、北京高校思想政治理论课高精尖创新中心研究员。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国共产党百年历程主题研究”（21&ZD026）

2021年11月，党的十九届六中全会审议通过了《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》。在这次全会上，习近平正式提出并阐述了“历史自信”这一重要概念。在迈入新时代新征程的关键时刻，党的二十大再次强调了这一问题，提出“坚定历史自信，增强历史主动，谱写新时代中国特色社会主义更加绚丽的华章”^①。在此之前，马克思主义经典作家和中国共产党领导人没有明确提出“历史自信”这个概念。但在掌握和运用历史唯物主义的基础上，他们始终坚持从无产阶级及其政党不懈奋斗的历史中获取自信，不断巩固和增强对马克思主义的信心、对无产阶级及其政党的信心、对社会主义的信心。马克思正是在运用唯物史观研究和分析历史的基础上，发现了资本主义的内在矛盾，阐明了无产阶级推翻资本主义、解放全人类的历史使命，并在《共产党宣言》中自信地宣布“资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的”^②，从而揭示了“两个必然”这一重要规律。中国共产党创建至今，也始终坚持和不断增强历史自信。例如延安时期，在对中共党史和中国历史展开广泛研究的基础上，毛泽东得出一个重要的结论：“我们共产党是中国历史上的任何其他政党都比不上的，它最有觉悟，最有预见，能够看清前途。”^③这是中国共产党人历史自信的生动写照。也正是得益于历史自信，中国共产党才能一次次迎难而上，一次次在挫折中奋起，领导中国人民不断走向新的胜利。党的十八大以来，习近平总书记围绕历史自信问题，提出了一系列新思想新观点新论断，形成了习近平关于历史自信的重要论述。研究其生成逻辑、理论内涵和时代价值，对于深入学习掌握马克思主义唯物史观和习近平新时代中国特色社会主义思想，具有重要意义。

一、习近平关于历史自信重要论述的生成逻辑

习近平关于历史自信的重要论述，是在历史虚无主义等错误思潮对社会舆论和党员干部理想信念

① 《中国共产党第二十次全国代表大会文件汇编》，北京：人民出版社，2022年，第2页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第43页。

③ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第397页。

造成较为严重的负面影响的背景下产生的，并在以习近平同志为核心的党中央提出文化自信问题和总结党的百年奋斗成就与经验的过程中获得丰富完善。

首先，反对历史虚无主义是提出历史自信问题的重要背景。改革开放以来，中国共产党坚持物质文明和精神文明两手抓、两手硬，推动社会主义文化繁荣发展，振奋了民族精神，凝聚了国家力量。与此同时，由于信息技术日益发达，社会逐步走向全面开放，人们思想活动的独立性、选择性、多变性、差异性明显增强，舆论生态、媒体格局、传播方式发生深刻变化，意识形态工作面临的国内外环境更趋复杂。在此背景下，国内外敌对势力企图以历史为突破口，通过质疑、歪曲甚至丑化中国共产党历史等方式，否定马克思主义的指导地位、否定党的领导、否定社会主义道路、否定改革开放，导致历史虚无主义错误思潮滋长。另外，历史研究本身的复杂性，决定了研究视角的多样性。部分人在学术创新的名义下，以局部否定整体、以某些特殊时期否定整个中共党史，加剧了中共党史领域的历史虚无主义问题。^① 部分研究还带有一定的政治倾向和政治意图。历史虚无主义对人们的思想认识甚至政治认同产生了较大的负面影响，致使一些人在对中共党史的认识上出现了“不自信”的状况，他们以批评和嘲讽马克思主义为“时尚”、为噱头，认为共产主义是虚无缥缈的幻想。^②

中共党史领域的历史虚无主义，以及由此带来的“不自信”和政治认同等问题，直接推动了以习近平同志为核心的党中央对历史自信问题的思考。对于历史虚无主义，以习近平同志为核心的党中央旗帜鲜明地加以反对，在理论上对其展开批判。习近平强调，“要警惕和抵制历史虚无主义的影响，坚决抵制、反对党史问题上存在的错误观点和错误倾向”。^③ 在反对错误思潮的同时，以习近平同志为核心的党中央还推动确立正确的思想观点，力图做到标本兼治。如2013年1月，习近平阐述了新中国改革开放前后两个历史时期的关系。针对党内外曾经出现的以一个历史时期否定另一个历史时期的观点，他指出，“对改革开放前的历史时期要正确评价，不能用改革开放后的历史时期否定改革开放前的历史时期，也不能用改革开放前的历史时期否定改革开放后的历史时期”，并指出这是个“重大政治问题”，如果处理不好，就会产生严重政治后果。在此基础上，习近平强调，“总的来说，我们党的历史还是光辉的历史”^④。虽然这里没有明确使用“历史自信”概念，但强调“光辉的历史”实际上就是在讲历史自信的问题。通过这个讲话，习近平初步将中国共产党的历史自信问题摆在全党尤其是党的高级领导干部面前，并逐渐引起全党的关注和重视。

其次，“文化自信”的提出为深入探索历史自信问题提供了有利条件。中共党史领域的“不自信”问题并不是孤立存在的，而是种种“不自信”问题的一部分。“以洋为尊”“以洋为美”“去中国化”“去主流化”等倾向，曾经存在于思想文化领域的许多方面。中国共产党的历史自信问题，往往与思想文化领域其他方面的自信问题交织在一起。^⑤ 在此背景下，习近平正式提出了“文化自信”。2014年2月，习近平提出“增强文化自信和价值观自信”。此后，他又多次论述这一问题，并把文化自信纳入“四个自信”之中。他强调，“文化自信，是更基础、更广泛、更深厚的自信”^⑥。这里的“文化”不是特指某种具体文化形式，而是全部精神活动和精神成果的统称，“文化自信”也不是关于某种具体文化形式的自信，而是思想文化领域中关于自信问题的一个提纲挈领性的重要概念。

一方面，文化自信的提出，表明党开始从思想文化全局上把握自信问题，这使其可以从更广阔的角度认识历史自信问题。另一方面，在探索文化自信的过程中，习近平深刻认识到文化自信的形成离不开对历史的认知和运用。在提出文化自信问题后不久，2014年6月，习近平总结了中国共产党93年的奋斗历程和成就，指出党领导人民的奋斗“使中华民族的命运发生了历史性变化，使中华民族

① 参见武力：《唯物史观视角下的历史虚无主义辨正》，《历史研究》2015年第3期。

② 中共中央党史和文献研究院编：《习近平关于全面从严治党论述摘编》，北京：中央文献出版社，2021年，第162页。

③ 中共中央党史研究室宣传教育局编：《反对历史虚无主义论丛》第1辑，北京：中共党史出版社，2018年，第12页。

④ 习近平：《论中国共产党历史》，北京：中央文献出版社，2021年，第4-5页。

⑤ 参见陈金龙：《从第三个历史决议看中国共产党的历史自信》，《马克思主义与现实》2022年第2期。

⑥ 习近平：《论中国共产党历史》，第126页。

伟大复兴展现出前所未有的光明前景”，证明中国共产党是“不断成熟自信的党”^①。讲话点明了中国共产党的历史自信问题，为后来“历史自信”概念的形成奠定了基础。随后，他又在一系列庆祝纪念活动中继续阐述相关问题。如 2016 年，他在庆祝中国共产党成立 95 周年大会上指出，“当今世界，要说哪个政党、哪个国家、哪个民族能够自信的话，那中国共产党、中华人民共和国、中华民族是最有理由自信的。”^② 又如 2018 年，他在庆祝改革开放 40 周年大会上指出，“小到一个人、一个集体，大到一个政党、一个民族、一个国家，只要有信仰、信念、信心，就会愈挫愈奋、愈战愈勇，否则就会不战自败、不打自垮”^③。这些论述进一步明确了历史自信的地位和意义。

最后，总结党的百年奋斗成就与经验是提出“历史自信”的重要契机。2021 年 2 月，习近平在党史学习教育动员大会上提出“学史明理、学史增信、学史崇德、学史力行”的总要求。其中，“学史增信”讲的就是历史自信问题。随后，他还强调，“学史明理、学史增信、学史崇德、学史力行，就是为了增加历史自信、增进团结统一、增强斗争精神。”^④ 这就直接阐明了党史学习教育活动和历史自信的关系。3 月，他在福建考察时提出，“要从党的辉煌成就、艰辛历程、历史经验、优良传统中深刻领悟中国共产党为什么能、马克思主义为什么行、中国特色社会主义为什么好等道理，弄清楚其中的历史逻辑、理论逻辑、实践逻辑”，进一步明确了历史自信的核心内容。^⑤ 11 月，习近平在党的十九届六中全会上明确提出了“历史自信”这个概念。他指出，“这次全会《决议》充分显示了我们党高度的历史自信，向党内外、国内外展示了一个百年大党的清醒和成熟”^⑥，并对“历史自信”的内涵和来源等内容进行了阐释。

12 月，习近平在党史学习教育专题民主生活会上，围绕历史自信的重要意义、历史认知与历史自信的关系、在新征程上如何坚定历史自信等内容，进一步阐释了历史自信问题。他指出，“历史认知是历史自信的重要基础”，要持之以恒推进党史总结、学习、教育、宣传，让正确党史观更深入、更广泛地树立起来，让正史成为全党全社会的共识，教育广大党员、干部和全体人民特别是广大青年坚定历史自信、筑牢历史记忆，满怀信心地向前进。^⑦ 这一年，党中央还通过举行庆祝大会、开展“七一勋章”评选颁授和全国“两优一先”评选表彰、举办大型主题展览等系列活动彰显和增强历史自信。随后，习近平还在中央政治局会议、中央政治局常委会、省部级主要领导干部学习贯彻党的十九届六中全会精神专题研讨班开班式、十九届中央纪委六次全会和党的二十大等重要场合，反复强调历史自信问题。在此过程中，习近平关于历史自信的重要论述不断丰富并逐渐系统化。

二、习近平关于历史自信重要论述的理论内涵

习近平关于历史自信的重要论述坚持用历史唯物主义认识和分析党的历史，将历史和现实相贯通、理论 and 实践相结合，系统回答了历史自信“是什么”、历史自信“从哪里来”、历史自信“如何形成”、坚定历史自信“为了什么”等重要问题，构成了一个内涵丰富、逻辑严谨的思想体系。

（一）历史自信本质上是基于中共党史形成的政治认同

从一般意义上来看，历史自信是一定历史主体在特定历史条件下通过历史实践形成的一种积极评价自我的心理状态。但在习近平论述历史自信的具体语境中，历史自信是有明确指向的。如在“我们党高度的历史自信”“中国共产党人的历史自信”“我们党牢记初心使命、继往开来的自信担当”

① 《习近平总书记重要讲话文章选编》，北京：中央文献出版社、党建读物出版社，2016 年，第 154 页。

② 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 36 页。

③ 习近平：《论中国共产党历史》，第 237 页。

④ 《习近平谈治国理政》第 4 卷，北京：外文出版社，2022 年，第 545 页。

⑤ 习近平：《学史明理 学史增信 学史崇德 学史力行》，《求是》2021 年第 13 期。

⑥ 习近平：《以史为鉴、开创未来，埋头苦干、勇毅前行》，《求是》2022 年第 1 期。

⑦ 《习近平谈治国理政》第 4 卷，第 546 页。

“广大党员、干部和全体人民特别是广大青年坚定历史自信、筑牢历史记忆”^①等论述中，“历史”指的就是中国共产党历史，而不是泛指一切历史；“自信”主要指向对中国共产党“继往开来”的认同，这种认同既包括对过去历史的认同，也包括对现实和未来的认同。从目的指向来看，这种认同主要是为现实政治服务的，即增进对中国共产党及其领导中国人民开展的伟大事业的认同。因此，历史自信虽然表现为一种历史情感、历史心理，但在本质上还是一种政治认同。由于历史自信的主体并不只是中国共产党人，而是包括“广大党员、干部和全体人民”，因此，在习近平论述历史自信的具体语境中，“历史自信”是党内外的全体人民通过学习和理解中共党史形成的政治认同。

那么，这个政治认同的核心内容是什么呢？如前所述，习近平在党史学习教育动员大会、党的十九届六中全会等多个场合强调了中国共产党为什么能、马克思主义为什么行、中国特色社会主义为什么好的问题。这实际上揭示了历史自信的核心内容。中共党史的主题是实现中华民族伟大复兴，基于百年党史形成的历史自信的主题自然也是实现中华民族伟大复兴，而实现民族复兴离不开坚强的领导力量、科学的指导思想和正确的前进道路。因此，坚定历史自信，核心就是要在了解中共党史的基础上，深刻理解中国共产党为什么能、马克思主义为什么行、中国特色社会主义为什么好。在此基础上，历史自信所蕴含的政治认同，主要就是对中国共产党的认同、马克思主义和中国特色社会主义的认同。

这就意味着历史自信与“四个自信”在根本上是一致的。历史自信与“四个自信”的具体内涵是不同的，前者主要对象是中国共产党的历史，后者主要对象则是中国特色社会主义的道路、理论、制度和文化。但就主体而言，无论是历史自信还是“四个自信”，其主体都包括中国共产党人和全体人民。就形成过程而言，中国特色社会主义是党领导人民开创的，是在党的历史中形成和发展起来的，没有对中国共产党历史的自信，也就谈不上对中国特色社会主义的“四个自信”。就二者所蕴含的政治认同的主要内容而言，历史自信与“四个自信”相互联系、相互支撑。因此，习近平强调，“学习和总结党的历史，就要从中增强道路自信、理论自信、制度自信、文化自信”^②。可以说，历史自信本身就蕴含着对中国特色社会主义的认同，坚定历史自信有利于进一步坚定对中国特色社会主义的信心，进而增强“四个自信”。反过来，坚定“四个自信”就是对党的奋斗历程与成就的肯定，也有利于进一步坚定历史自信。

（二）历史自信源于中国共产党的性质宗旨、奋斗成就与精神

中国共产党的性质宗旨是历史自信的重要基础。习近平指出，“一百年来，我们党致力于为人民谋幸福、为中华民族谋复兴，致力于为人类谋进步、为世界谋大同，天下为公，人间正道，这是我们党具有历史自信的最大底气，是我们党在中国执政并长期执政的历史自信，也是我们党团结带领人民继续前进的历史自信。”^③科学的自我认识是历史自信形成的重要前提。性质宗旨问题，即“我是谁、为了谁”的问题，是一个政党的根本性问题。在百余年奋斗历程中，中国共产党始终自觉地坚守无产阶级政党的先进性、纯洁性和全心全意为人民服务的根本宗旨。在此基础上，中国共产党人形成了对自身初心使命的科学认识，确认自己“站在历史正确的一边，站在人类进步的一边”^④，获得人民群众的拥护和支持，进而形成了历史自信的“最大底气”。

中国共产党的奋斗成就是历史自信的实践来源。正如毛泽东所言，“人的认识，主要地依赖于物质的生产活动”^⑤。历史自信作为一种认识活动，是基于特定历史实践形成的。中国共产党是“最有理由自信的”，其基本依据就在于“放眼中华文明五千多年历史，没有哪一种政治力量能像中国共产党这样深刻地、历史性地推动中华民族发展进程”^⑥。正因为党的百年奋斗从根本上改变了中国人民

① 参见习近平：《以史为鉴、开创未来，埋头苦干、勇毅前行》，《求是》2022年第1期；习近平：《弘扬伟大建党精神坚持党的百年奋斗历史经验 增加历史自信增进团结统一增强斗争精神》，《人民日报》2021年12月29日。

② 习近平：《以史为鉴、开创未来，埋头苦干、勇毅前行》，《求是》2022年第1期。

③ 《习近平谈治国理政》第4卷，第545-546页。

④ 《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》，《人民日报》2021年11月17日。

⑤ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第282页。

⑥ 习近平：《以史为鉴、开创未来，埋头苦干、勇毅前行》，《求是》2022年第1期。

的前途命运，开辟了实现中华民族伟大复兴的正确道路，展示了马克思主义的强大生命力，深刻影响了世界历史进程，锻造了走在时代前列的中国共产党，中国共产党的历史自信才真实可信。

中国共产党的奋斗精神是历史自信的精神来源。习近平强调，“中国共产党人的历史自信，既是对奋斗成就的自信，也是对奋斗精神的自信”^①。历史自信不能凭空产生，只能在长期的历史进程中逐步形成和发展。百余年来，一代代中国共产党人孕育了许多伟大精神，如伟大建党精神、井冈山精神、长征精神、遵义会议精神、延安精神、西柏坡精神、抗美援朝精神、“两弹一星”精神、特区精神、抗震救灾精神、抗疫精神等，构筑起中国共产党人的精神谱系。这些精神展现出中国共产党人在不同历史时期的精神状态、精神品质和精神力量，蕴含着历代中国共产党人对待历史的态度、思维和方法。这些不断得到传承和发展的精神，是中国共产党历史自信的重要来源。

（三）历史自信经由正确历史认知而来

历史自信的形成离不开正确的历史认知。在习近平看来，历史自信的形成不仅建立在学习中共党史的基础之上，还建立在学习新中国史、改革开放史、社会主义发展史、中华民族发展史等多种历史的基础之上。只有了解这些历史，才能真正知道中国共产党从哪里来、是什么、要干什么，才能真正理解“没有马克思主义信仰、共产主义理想，就没有中国共产党，就没有中国特色社会主义”，“没有中国共产党，就没有新中国，就没有中华民族伟大复兴”^②，进而才能确立认同、坚定信心。

获得正确的历史认知要坚持正确的历史观。中国共产党一直很重视对唯物史观的学习和运用，如毛泽东指出，“如何研究党史呢？根本的方法马、恩、列、斯已经讲过了，就是全面的历史的方法。”^③ 这里的“全面的历史的方法”，指的就是历史唯物主义和辩证唯物主义的理论和方法。新时代，以习近平同志为核心的党中央非常重视坚持和运用唯物史观，中央政治局还专门围绕历史唯物主义基本原理和方法论、辩证唯物主义基本原理和方法论等问题展开多次集体学习。习近平强调，“要坚持用唯物史观来认识和记述历史”^④。而坚持唯物史观，就要贯彻马克思主义的立场观点方法，用具体历史的、客观全面的、联系发展的观点来看待党的历史，旗帜鲜明反对历史虚无主义。

获得正确的历史认知要注重正本清源。在正确的历史观指导下，还要开展正确的认识活动。百年党史纷繁复杂，只有正本清源才能正确地认识历史。习近平指出，“一切向前走，都不能忘记走过的路；走得再远、走到再光辉的未来，也不能忘记走过的过去，不能忘记为什么出发。”^⑤ 在习近平看来，中国共产党的历史，就是一部践行初心使命的历史，正本清源要求首先必须认识和理解党的初心使命。此外，他还提出，在宏观上，要准确把握党的历史发展的主题主线、主流本质，正确对待党在前进道路上经历的失误和曲折；在微观上，要正确地认识和评价历史事件和历史人物，澄清对党史上一些问题的模糊认识和片面理解。

（四）坚定历史自信的目的是为了掌握历史主动

习近平强调，“我们回顾历史，不是为了从成功中寻求慰藉，更不是为了躺在功劳簿上、为回避今天面临的困难和问题寻找借口，而是为了总结历史经验、把握历史规律，增强开拓前进的勇气和力量。”^⑥ 历史自信不仅是对过往成就的自信，更是对未来前途的自信。以习近平同志为核心的党中央在“两个一百年”奋斗目标交汇之际，在全党开展党史学习教育、在全社会开展“四史”教育并突出历史自信问题，就是为了总结历史、把握规律、坚定信心、走向未来，确保始终掌握新时代新征程党和国家事业发展的历史主动，不断把中华民族伟大复兴的历史伟业推向前进。

掌握历史主动必须增强历史自觉。历史自觉是历史主动的前提，只有增强历史自觉才能强化历史思维、认识历史过程、总结历史经验、把握历史大势，才能明确历史担当、抓住历史机遇、创造历史

① 习近平：《以史为鉴、开创未来，埋头苦干、勇毅前行》，《求是》2022 年第 1 期。

② 习近平：《毫不动摇坚持和加强党的全面领导》，《求是》2021 年第 18 期。

③ 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 400 页。

④ 《让历史说话用史实发言 深入开展中国人民抗日战争研究》，《人民日报》2015 年 8 月 1 日。

⑤ 中共中央党史和文献研究院编：《十八大以来重要文献选编》（下），北京：中央文献出版社，2018 年，第 345 页。

⑥ 习近平：《论中国共产党历史》，第 121 页。

伟业，进而才能掌握历史主动，“完全自觉地自己创造自己的历史”^①。对于党内党外不同的主体而言，历史自觉的内涵和要求是不同的。在习近平看来，对于全体党员、干部来说，增强历史自觉意味着要自觉做共产主义远大理想和中国特色社会主义共同理想的坚定信仰者、忠实实践者，在实现中华民族伟大复兴中国梦的历史进程中充分发挥先锋模范作用。对人民群众来说，增强历史自觉意味着要自觉做中国特色社会主义的坚定信仰者、忠实实践者，发扬优良传统，承担历史使命，把党和国家确定的奋斗目标作为自己的人生目标，以民族复兴为己任，自觉把人生理想、家庭幸福融入国家富强、民族复兴的伟业之中，做新时代的追梦人。^②

掌握历史主动必须把握历史经验和历史规律。“历史进程是受内在的一般规律支配的”^③，马克思主义者历来重视从历史中找出规律性的东西来指导实践。对此，习近平指出，“要把党的历史经验作为正确判断形势、科学预见未来、把握历史主动的重要思想武器”^④，“对历史进程的认识越全面，对历史规律的把握越深刻，党的历史智慧越丰富，对前途的掌握就越主动”^⑤。在百余年奋斗中，中国共产党积累了丰富的历史经验，不断深化对历史规律的认识。这些经验和规律，按主题可以分为革命、建设、改革的经验和规律，按内容可以分为党的建设、党的领导、党的事业的经验和规律，等等。其中最重要的，当属关于共产党执政、社会主义建设和人类社会发展的经验和规律。把握历史经验和历史规律，就能更好地把握住历史进程中必然的、本质的、稳定的联系，进而一方面增强历史主动精神，面对问题敢于迎难而上、勇于担当历史责任，另一方面正确研判发展趋势、抓住发展机遇、实现发展目标，最终掌握历史主动。

以上四个方面是习近平关于历史自信重要论述的主要理论内涵。其中，第一个方面主要回答历史自信“是什么”的问题，第二个方面主要回答历史自信“从哪里来”的问题，第三个方面主要回答历史自信“如何形成”的问题，第四个方面主要回答坚定历史自信“为了什么”的问题。

习近平关于历史自信的重要论述具有一系列鲜明特点。一是历史与现实、未来相统一。这一重要论述形成的基础是对过往历史的认知，但对这个问题的思考又是从回应现实问题即历史虚无主义问题入手的，而提出历史自信的主要目的则是指引当下和未来的工作，尤其是鼓舞全党为实现第二个百年奋斗目标、实现中华民族伟大复兴的中国梦而不懈奋斗。因此，习近平强调，“在新的赶考之路上，我们能否继续交出优异答卷，关键在于有没有坚定的历史自信。”^⑥可以说，贯通历史、现实与未来，是习近平关于历史自信重要论述的突出特点。二是历史自信与“四个自信”相统一。习近平提出，“在新时代，坚定信仰信念，最重要的就是要坚定中国特色社会主义道路自信、理论自信、制度自信、文化自信。党的百年奋斗历程和伟大成就是我们增强‘四个自信’最坚实的基础。”^⑦他还在多个场合强调要通过学习党史增强“四个自信”。这些都说明：坚定历史自信与坚定“四个自信”是内在统一的。三是科学性与人民性相统一。习近平关于历史自信重要论述贯穿着马克思主义的立场观点方法，坚持了科学的世界观和方法论，阐明了历史自信的本质、来源、形成方式和根本目的，具有深刻的理论内涵。与此同时，这一重要论述也坚持了以人民为中心的鲜明价值取向。一部中共党史就是“党与人民心心相印、与人民同甘共苦、与人民团结奋斗的历史”^⑧，在百年党史基础上形成历史自信的“最大底气”也来源于此。坚定历史自信，就是为了保证中国共产党能更好地团结带领中国人民为实现国家富强、民族振兴、人民幸福的中国梦而不懈奋斗。

① 《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第300页。

② 习近平：《论中国共产党历史》，第124、163页。

③ 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第302页。

④ 习近平：《以史为鉴、开创未来，埋头苦干、勇毅前行》，《求是》2022年第1期。

⑤ 《弘扬伟大建党精神坚持党的百年奋斗历史经验 增加历史自信增进团结一增强斗争精神》，《人民日报》2021年12月29日。

⑥ 《习近平谈治国理政》第4卷，第545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8页。

⑧ 同上，第4页。

三、习近平关于历史自信重要论述的时代价值

“历史是过去的现实，现实是未来的历史”^①。习近平关于历史自信的重要论述蕴含着认识历史、观察现实、把握未来的思想和方法，为认识和研究中共党史提供了科学理论指导，为把握当代中国历史方位提供了重要思考视角，为持续推进民族复兴伟业提供了强大精神力量。

其一，为认识和研究中共党史提供科学理论指导。对中共党史领域存在的错误观点和错误倾向的关注和回应，是习近平阐述历史自信问题的一个现实动因。基于对相关问题的思考而形成的习近平关于历史自信的重要论述，蕴含着认识和研究中共党史的科学观点和方法。

这些观点和方法可以概括为三个层次。一是马克思主义唯物史观，这是认识和研究中共党史必须坚持的根本观点和方法。其核心是“坚持辩证唯物主义和历史唯物主义的方法论，用具体历史的、客观全面的、联系发展的观点来看待党的历史”^②。二是正确党史观，这是新时代中国共产党人对唯物史观的运用与创新，是认识和研究中共党史必须坚持的理论原则。正确党史观主要针对的是何为中共党史以及如何认识中共党史的问题。对此，习近平提出了“大历史观”。他强调，“要坚持正确党史观、树立大历史观，准确把握党的历史发展的主题主线、主流本质，正确对待党在前进道路上经历的失误和曲折，从成功中吸取经验，从失误中吸取教训，不断开辟走向胜利的道路。”^③可以说，大历史观就是唯物史观在新时代党史观上的突出体现。在习近平看来，坚持大历史观，既要从长时段着眼认识和研究中共党史，将其放置于 180 多年中国近现代史、500 多年世界社会主义史和 5000 多年中华文明史中加以考察，这样才能了解其主题和主线，理清其主流和本质；又要从国际视野出发认识和研究中共党史，在世界历史发展大势中考察中共党史，阐明其国际背景、演变机理和发展规律，揭示中国共产党人为人类进步事业作出的重要贡献；还要从整体性入手认识和研究中共党史，深刻理解中共党史五大组成部分即不懈奋斗史、不怕牺牲史、理论探索史、为民造福史和自身建设史之间的逻辑关系，充分认识不同历史时期之间的内在联系，避免以一个历史时期否定另一个历史时期。三是关于认识和研究中共党史的一些具体方法。例如，关于对人物的认识和评价，他提出，“对历史人物的评价，应该放在其所处时代和社会的历史条件下去分析，不能离开对历史条件、历史过程的全面认识和对历史规律的科学把握，不能忽略历史必然性和历史偶然性的关系。”^④当下，社会思想观念日趋活跃，主流思想和非主流思想同时并存，意识形态领域的情况纷繁复杂，中共党史领域的历史虚无主义问题尚未根除。历史虚无主义的滋长，一方面固然与部分研究者的价值立场有关，但另一方面，信史无信、以论代史等问题的出现，也与一些研究者对中共党史的认识及其开展研究的方法有关。习近平关于历史自信的重要论述中蕴含的认识和研究中共党史的科学观点和方法，既贯彻了马克思主义的立场观点方法，又带有生动活泼的时代气息，对于新时代党史学习教育工作，具有重要的指导意义。

其二，为把握当代中国历史方位提供重要思考视角。一个时代、一个国家是多维度的，横向上包括社会性质、生产力水平、政治结构等方面，纵向上包括历史发展、现实情况、未来趋势等方面。因此，我们分析时代和国家的视角也是多样的。习近平关于历史自信重要论述的一个突出特点就是重视历史思维，注重从历史与现实关系的角度认识问题，这就为我们提出了一个把握当代中国历史方位的思考视角。

从历史与现实关系的视角出发观察当代中国，一是有助于我们认识中国特色社会主义形成发展的历史必然性。正如习近平所说，“历史就是历史，历史不能任意选择”^⑤。近代以来，面对民族和国家

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

② 习近平：《关于〈中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议〉的说明》，《人民日报》2021 年 11 月 17 日。

③ 同上。

④ 习近平：《论中国共产党历史》，第 56—57 页。

⑤ 同上，第 57 页。

的劫难，来自不同阶级不同派别的仁人志士纷纷登上历史舞台，旧式农民战争、地主阶级改良主义、资产阶级改良主义、资产阶级领导的旧民主主义革命等各种救国方案轮番出台，但都以失败告终。最终由中国共产党领导中国人民找到了适合中国国情的革命、建设和改革的道路，创造了新民主主义革命、社会主义革命和建设、改革开放和社会主义现代化建设、新时代中国特色社会主义的伟大成就，开辟了中国特色社会主义道路、形成了中国特色社会主义理论体系、确立了中国特色社会主义制度、发展了中国特色社会主义文化。中国特色社会主义的道路、理论、制度、文化是经过历史反复比较和选择的结果，其形成发展具有深刻的历史必然性。只有充分认识这个历史必然性，才能坚定历史自信，坚定对当代中国不断前进的信心。二是有助于我们认识中国共产党肩负的历史使命。百余年来，中国共产党带领中国人民接连实现了从几千年封建专制政治向人民民主的飞跃，从一穷二白、人口众多的东方大国大步迈进社会主义社会的飞跃，从生产力相对落后的状况到经济总量跃居世界第二的飞跃，从温饱不足到总体小康、全面小康的飞跃，推动中华民族迎来了从站起来、富起来到强起来的伟大飞跃。新时代新征程，中国共产党肩负的历史使命就是全面建成社会主义现代化强国、实现第二个百年奋斗目标，以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴。三是有助于我们认识当代中国发展的历史趋势。在总结历史成就的基础上，中国共产党坚定了历史自信，总结了自身的历史经验，形成了对历史发展趋势的科学研判。党的二十大指出，“实现中华民族伟大复兴进入了不可逆转的历史进程”^①。这既是对中共党史发展趋势的科学预判，也是对当代中国历史发展趋势的科学预判。

其三，为持续推进民族复兴伟业提供强大精神力量。正如邓小平所言，“要懂得些中国历史，这是中国发展的一个精神动力。”^② 历史自信是推动党和国家事业进步的强大精神力量。站在“两个一百年”奋斗目标的历史交汇点上继续推进民族复兴伟业，不仅需要强大的物质力量，而且需要强大的精神力量。学习贯彻习近平关于历史自信的重要论述，有利于指导人们从个人、政党和国家等不同层面，汇聚起强大精神力量。

就个人层面而言，有利于指导人们摆脱思想迷茫，实现精神主动。国家、民族和政党都是由个体组成的，个体的精神力量很大程度上影响着整体的精神力量。当下，历史不自信等问题，制约着许多个体精神力量的发挥。而这类问题的出现，在很大程度上根源于因缺乏科学理论指导而出现的思想迷失，本质上是马克思主义与非马克思主义、反马克思主义的较量。习近平关于历史自信的重要论述中蕴含着马克思主义立场观点方法，有助于引导我们坚定对马克思主义的信仰，增强学习和贯彻马克思主义唯物史观的自觉，从而正确认识历史和现实，消除思想迷茫，增强精神主动，实现精神自信与自强。就政党层面而言，有利于指导人们坚定理想信念，传承奋斗精神。中国共产党的领导是我国取得各项成就的根本保证，其精神力量的发挥，直接影响着民族复兴的进程。历史自信蕴含着中国共产党的奋斗精神，本身就是一股强大的精神力量。习近平关于历史自信的重要论述有助于传承以伟大建党精神为源头的中国共产党人精神谱系，以史为鉴、开创未来，埋头苦干、勇毅前行，掌握历史规律、增强历史自觉、实现历史主动。就国家层面而言，有利于指导人们坚定“四个自信”，凝聚精神力量。国家统一、民族团结是实现中华民族伟大复兴的基本条件，而这一条件本身的实现有赖于国家层面的精神力量发挥作用。历史自信是“四个自信”的重要支撑，“四个自信”是历史自信的集中体现，二者在根本上是一致的、贯通的。习近平关于历史自信的重要论述明确提出了通过增强历史自信来坚定“四个自信”的观点，有助于引导全国各族人民自觉地增强中国特色社会主义道路、理论、制度和文化自信，并在此基础上统一思想、凝聚共识，发扬中华民族和中国人民长期以来形成的伟大创造精神、伟大奋斗精神、伟大团结精神、伟大梦想精神，最大限度地激发全民族携手奋斗的精神力量。

（责任编辑 司 维）

^① 《中国共产党第二十次全国代表大会文件汇编》，第13页。

^② 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第358页。

恩格斯晚期的资本主义理论及其当代意义^{*}

[德] 斯迈尔·拉佩奇/著 凌菲霞 黄文韬/译

【摘要】在恩格斯晚期作品中，关于资本主义的分析重心是资本主义经济与国家之间的关系问题。恩格斯指出，近代以来，西方国家的发展进程存在根本性矛盾。一方面，对于资本主义经济蓬勃发展不可或缺的高效国家行政机制逐步完善，在削弱封建贵族特权的同时，促进了民主化进程；另一方面，资本主义发展的迫切需求成为欧洲殖民扩张的驱动力。恩格斯和马克思都认为，资本主义的发展态势迟早会触及自身不可逾越的边界，这是无法回避的问题。恩格斯预言，西方国家在此情形下会承担起经济操控的职能，即作为“资本主义机器”施行国家职能。因此，不断升级的资本主义系统性危机终将集中爆发，恩格斯在第一次世界大战爆发前25年便预言了战争的来临。虽然，在两次世界大战的空前灾难之后，资本主义发展有所复苏，但其发展态势却在近几十年中愈发颓败。恩格斯关于西方国家将由于系统性危机成为“资本主义机器”施行国家职能的预言，完全契合当下形势。同样，恩格斯关于脱缰的军事冲突升级的警示，也极具当下意义。北约组织（NATO）的再定义，即从原来的“北大西洋防御共同体”到当下的“全球性干预力量”，正是西方资本主义试图以军事力量维系摇摇欲坠的全球霸权的尝试。这种尝试不仅注定失败，并且极其危险。

【关键词】资本主义经济；资本主义国家；资本主义增长；系统性危机；民主社会主义

中图分类号：B516.7 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2023）04-0016-08

作者简介：斯迈尔·拉佩奇（Smail Rapic），德国伍珀塔尔大学人文学院哲学系教授，研究领域为实践哲学，现代哲学以及东方哲学。

译者简介：凌菲霞，广东茂名人，哲学博士，（广州 520175）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系副研究员；

黄文韬，北京人，德国伍珀塔尔大学哲学专业硕士生。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“思想史视域下中国特色社会主义制度人民至上价值研究”（20AZD004）

马克思自19世纪50年代起专注于政治经济学批判。相比之下，同时期的恩格斯有着广泛的研究兴趣，还把资本主义经济与资产阶级/资本主义国家之间的关系作为研究重点。在资本主义这个问题上他与马克思有不同的侧重点。马克思在《资本论》中指出，“法的关系”的内容是在现代欧洲与资本主义经济同步发展的资产阶级国家的“经济关系”的反映。^①据此，马克思认为资本主义经济对资产阶级国家具有决定性影响。这也符合关于经济基础—上层建筑理论的还原主义解读，即法、国家和文化都只是经济的附带现象。相反，对于资本主义经济与资产阶级国家之间的关系，恩格斯主张关于

^{*} 本文系斯迈尔·拉佩奇教授2023年5月在中山大学“马克思主义哲学国际前沿讲坛”的讲稿，英文标题为“The Analysis of Contemporary Capitalism in Engels’ Later Writings and its Relevance for Our Time”。原文未刊发过，中译文已获作者授权发表。

^① 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第103页。对于原文所引的马克思恩格斯文本，译者均已找出对应中译文。

经济基础—上层建筑理论的非还原主义解读。恩格斯在1890年10月27日给康拉德·施米特的信中写道：资产阶级的法“虽然一般地依赖于生产和贸易，但是它仍然具有对这两个领域起反作用的特殊能力”，它“又对经济基础发生反作用，并且能在某种限度内改变经济基础。”^①因此，资产阶级的法不应被理解为只是直接的“经济的反映”^②。恩格斯通过对资本主义经济与资产阶级国家的相互作用的分析，修正了马克思在《资本论》中略显片面的理论，即在资产阶级国家中的“法的关系”的内容反映了“经济的关系”。

下文将分三个部分对这个问题展开论述。首先，本文勾勒出马克思和恩格斯早期著作《德意志意识形态》所详述的经济领域与政治领域的对立，而恩格斯后来继续讨论了这个问题。接着，本文聚焦于恩格斯晚期著作对资本主义经济与资产阶级国家关系的分析。这里的分析也涉及马克斯·韦伯对资本主义经济和资产阶级国家共同发展关系的重构，并为欧洲殖民主义提供了一个解释框架。最后，本文将深入探讨恩格斯的分析在解释资本主义国家的当代社会政治状况以及它们与中国的迫在眉睫的世界政治冲突等问题的潜力。

一、《德意志意识形态》中经济领域与政治领域的对立

根据《德意志意识形态》，在所有超越了原始氏族部落的社会中，分工和贸易导致社会经济的对抗关系，后者固化为阶级对立。这些对抗关系会在市场经济中明确表现出来。其中的根本性对抗除了企业和雇佣工人之间的对抗以外，还在于商品生产者或供应者与消费者或顾客之间的利益冲突。生产者和供应者从高价中获利，消费者或买家从低价中获益。企业希望保持较低的劳动成本，而工人则希望增加他们的收入。市场经济中的这些对立关系伴随着激烈竞争：企业争夺市场份额，工人争夺工作岗位。

这种对立冲突的潜力在传统社会中仍然是隐蔽的，因为生产过程和商品交换受到阻止某些社会群体或阶层无节制地追求其经济利益的社会规范——例如印度的种姓制度或中世纪欧洲的封建制度——的制约。国家在维系社会阶级结构方面的作用表明，在所有高度发达的社会中，经济关系的对立至少是像暗潮般涌动着的。历史上社会弱势阶层的起义或富裕阶层之间的权力斗争使社会陷入动荡，这表明受分工制约的各阶层之间由经济驱动的冲突有可能升级。^③马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中强调，只有通过国家“干涉”，即通过国家对暴力的垄断，才能压制这种升级的潜力^④。如果用系统理论的术语来描述，国家的管理职能在于遏制社会团体或阶层的“特殊利益”^⑤。国家只有把自己呈现为社会普遍利益的拥护者，并在一定程度上按照这种与社会经济对立关系相反的表现来行动，才能有效地行使这种职能^⑥。然而，在以前所有的政府形式中，对不平等关系起到固化作用的社会规范都是在法律中实施的^⑦。这就证明了这样的假设：通过国家对暴力的垄断所保障的制度框架，其目的在于让弱势群体无法认识和追求他们的经济利益。因此，在《德意志意识形态》中，国家被归入社会的“上层建筑”^⑧，这意味着国家的系统职能包括遏制可被确定为隐蔽经济对立的结果的尚未解决的社会冲突。

① 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第597页。

② 同上，第597页。

③ Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* 44, Berlin: Karl Dietz Verlag Berlin, 1956–2018. Bd. 3, S. 33 (以下简称MEW).

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第537页。

⑤ 同上，第537页。

⑥ MEW 3, S. 31 f.

⑦ MEW 3, S. 62.

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第582页。

社会和法律规范体系的历史演变体现着“人的精神的不同发展阶段”^①：从上古巫术－神话世界观到高派教会（high religion/church），再到现代性的启蒙运动。约翰·洛克示范性地提出的人权思想，对现代资产阶级宪政国家具有至关重要的意义。自洛克以来，“财产”权利是资产阶级人权思想的核心，它一方面蕴含着解放的潜力：洛克通过赋予每个人对自己人身的所有权，推翻了奴隶制的规范性基础^②；他通过建立劳动财产所有权来反对封建特权。^③ 另一方面，洛克关于规范合法的财产必然是私有财产的主张^④为资本主义财产关系提供了辩护。在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯摒弃这种狭隘的、资本主义的人权概念^⑤。

二、晚期恩格斯关于资本主义经济与资产阶级国家的思想

在《反杜林论》（1878 年第 1 版与 1894 年第 3 版）以及《家庭、私有制和国家的起源》（1884 年）中，恩格斯坚持了他在《德意志意识形态》中的观点，即对于最终由分工产生的社会冲突，国家至少要部分地与经济领域的对立关系相反，才能履行其作为系统的上层建筑在遏制社会冲突方面的职能^⑥。恩格斯认为，资产阶级法律在规范性上的进步——他认为是通向“真正人的道德”^⑦的一个阶段——是出于国家在维持秩序方面的职能的具体要求，而这种职能本身是在传统社会规范受到现代侵蚀的背景下从自由市场经济中产生的。

恩格斯在遗稿残篇《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》（1884 年）与《反杜林论》中指出，在资本主义早期阶段，资产阶级工厂主与商人的利益作为经济发展的推动力，与想通过贸易壁垒阻碍长途贸易的封建领主以及身处行会秩序所制约的劳动力市场的传统手工业者的利益发生冲突^⑧。逐渐壮大的资产阶级在当时兴起的属地或民族国家的帮助下赢得了优势^⑨。此过程在系统功能意义上可以如此理解：行会特权和贸易关卡的取缔提高了经济效率；国家权力的集中遏制了中世纪占主导地位的地方封建领主（和公社）之间的冲突^⑩。随着中世纪盛行的物物交换逐渐被淘汰^⑪，货币被确立为——如恩格斯所称的——资本主义商品和劳动力市场的“平衡器（leveller）”^⑫，亦即控制机制。恩格斯赋予了新兴资产阶级职业法学家在中央国家行政机构建设中的关键“反封建”作用^⑬。他强调，只有通过没收封建财产，资产阶级－资本主义的社会形式才能占上风^⑭。在这一点上，恩格斯在一定程度上先于马克斯·韦伯提出从封建主义向资产阶级－资本主义过渡的有关观点。韦伯在《政治作为天职》中表明，现代国家是如何通过“征用”地方封建的“行政权代理人”而发展成为一种制度性的、以官僚方式组织起来的“统治形式”的^⑮。因此，恩格斯和韦伯认为，国家权力的集中化及其通

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 23 页。

② John Locke, *Second Treatise of Government*, § 4, § 22–23.

③ Ibid., § 27.

④ Ibid., § 35.

⑤ MEW 4, S. 475.

⑥ MEW 20, S. 167; MEW 21, S. 165.

⑦ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 103 页。

⑧ MEW 20, S. 249; MEW 21, S. 392 f.

⑨ MEW 21, S. 396.

⑩ MEW 21, S. 392.

⑪ MEW 21, S. 393.

⑫ 《马克思恩格斯全集》第 28 卷，北京：人民出版社，2018 年，第 231 页。

⑬ 同上，第 235 页。

⑭ MEW 21, S. 112.

⑮ Max Weber, *Politik als Beruf*, Mit einem Nachwort von Rald Dahrendorf, Stuttgart: Reclam, 1992, S. 12 f; Max Weber, *The Vocation Lectures: Science As A Vocation, Politics As A Vocation*, ed. by David S. Owen, Tracy B. Strong, Rodney Livingstone, USA: Hackett Publishing, 2004, pp. 37, 38.

过高效的行政管理而实现的合理化，对建立资本主义经济具有奠基性意义。

恩格斯在上述给康拉德·施米特的信中说，国家权力一方面可与经济发展沿着同一方向起作用，另一方面可对经济发展产生反作用^①，这种观点在《反杜林论》里对资产阶级国家的经济职能的定义中得到具体展开：恩格斯所说的“现代国家也只是资产阶级社会为了维护资本主义生产方式的一般外部条件使之不受工人和个别资本家的侵犯而建立的组织”^②。资本家对盈利的市场经济框架的典型侵犯是：通过垄断和卡特尔阻挠自由竞争，或试图通过对政治家和当局的非法干预——特别是通过腐败行为——使商业利润最大化。卢德派（Luddites，工业革命时期英国工人捣毁机器运动的参加者）为反对技术革新所进行的斗争是工人的侵犯行为。他们愤怒地反对资本家使用机器并以他们为代价增加商业利润，但却迁怒于物质生产资料本身。然而，如果没有后者，社会主义所追求的“自由王国”就只能是幻想：“自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始”^③；自由王国只有通过技术革新来取代人类的劳动能力才有可能实现^④。因此，资产阶级国家必须打击卢德派的暴力行为以及企业主侵占国家资助基础设施和教育人口所需的收入的企图，否则它将面临社会无政府状态或经济崩溃的风险。因此，它必须维护资本主义生产体系的普遍利益，反对相互冲突的特殊利益。

随着工业革命后资本主义的全球扩张，在以货币为导向的“资本主义生产方式的机制”^⑤面前，个体经济活动者的发挥空间愈发缩减。股份公司在这里扮演了关键性角色。自19世纪中期以来，这些公司为大规模的工业和基础设施项目提供了资金^⑥。在《家庭、私有制和国家的起源》的最后一章中，恩格斯认为，“国家的最高形式，民主共和国，在我们现代的社会条件下正日益成为一种不可避免的必然性”^⑦。这如何能与马克思和恩格斯的基本信念——即资产阶级法律对生产资料私有制的保障巩固了企业主与工人间的权力悬殊状态——相协调？哈贝马斯指出，历史唯物主义中的必然性概念一方面意味着因果关系或系统功能意义上的决定性，另一方面蕴含着伦理要求。^⑧如果把恩格斯的论述理解为把这些要素联系起来，就可作如下阐释：资产阶级国家只有通过民主化进程，才能在日益千篇一律的资本主义经济条件下，履行其不可或缺的维持秩序的系统职能。但是，只要生产资料的私有制继续存在，这种民主化就仍然是初级的，具有虚幻的性质。这意味着，在马克思和恩格斯所预言的资本主义基本系统性危机中，人们要么再次放弃民主化进程中的所有成果，要么通过生产资料的社会化继续推行政治民主化的尝试，从中作出选择是不可避免的。

恩格斯并未为他的观点提供精确的论证。然而，他简短而分散的阐述却与韦伯的理论融通一致，韦伯强调，存在诸多缺陷的资产阶级国家有一种民主化的趋势。^⑨韦伯把资本主义的“市场扩张”和国家权力的“官僚化”称为现代性的“两大合理化力量”^⑩。恩格斯已经表明了它们之间互为条件的关系，其中经济基础居于更根本的地位。韦伯则区分了工具理性和价值理性。^⑪韦伯意义上的工具理性行为，是指行动者总是追求“自我的目的”。^⑫相对地，在价值理性行为里，“信念”是以“特定

① MEW 37, S. 490 f.

② 《马克思恩格斯全集》第25卷，北京：人民出版社，2001年，第407页。

③ 《马克思恩格斯文集》第7卷，北京：人民出版社，2009年，第926页。

④ Marx, *Das Kapital*, MEW 23, S. 452; MEW 25, S. 828.

⑤ 《马克思恩格斯文集》第9卷，第293页。

⑥ MEW 20, S. 259.

⑦ 《马克思恩格斯全集》第28卷，北京：人民出版社，2018年，第201页。

⑧ Habermas, “Zwischen Philosophie und Wissenschaft- Marxismus als Kritik”, ders. *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1971, S. 228–289, hier S. 244.

⑨ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 5, Hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr Verlag, 1972 (以下简称 WuG), S. 567 f.

⑩ WuG, S. 419.

⑪ Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, ders. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr Verlag, 1982, S. 541–581, hier S. 565 f.

⑫ Ibid., S. 565.

的自我关系本身的无条件内在价值为指导并不计得失的”。^① 然而，在现代自由主义宪政国家中，工具理性成为了价值理性的建构性要素。经济关系逐渐转变为典型参与者追求自身利益的市场关系，这意味着生产力的提高，因此它是一个工具性意义上的合理化过程。在现代中央集权国家中，由于官僚化程度的提高，统治者愈发具有非人格化特征^②。这使得国家决策的合法性（legality），也就是形式上的正确性，成为其正当性（legitimacy）——亦即社会接受度要求的核心。自由主义宪政国家给予公民自主追求生活目标的权利。国家只要求他们尊重他人的自由。对个人利益的追求只要是在合法的框架内都是被允许的。自由宪政国家的指导性价值理性标准是保证每个公民都有设定自己目标的自由，而且这些目标必须能兼容他人的行动自由。^③ 在这个意义上，工具理性和价值理性在资产阶级法律中是捆绑在一起的。恩格斯在上述给康拉德·施米特的信中强调，资产阶级的法“必须适应于总的经济状况”，但它也必须是“不因内在矛盾而自相抵触的一种内部和谐一致的表现”^④。因此，资产阶级的法必须以一种一致性的方式捍卫资本主义生产的普遍系统利益，反对彼此对立的特殊利益。韦伯认为，规范的一致性作为价值理性的世界历史性进步的核心标准，其重要性日益增长。它在现代通过传统宗教标准的丧失而得到推进，并在资产阶级的法的“形式性质”之中得到彰显^⑤，构成了国家行政管理的规范性框架。由于资产阶级的法至少在形式上赋予了每个公民作为一个人的生命权以及——尽管是最基本的——自决自由，规范一致性的要求迫使资产阶级国家也要通过社会保障或亲属提供照顾的法律义务、慈善组织的税务减免等途径在经济上保障公民的生命。

资产阶级国家不能允许资本所有者不顾工人的生命权益而实现其利润最大化。恩格斯和韦伯对资产阶级国家的分析可解释的是，为什么在 19 世纪一系列法律得以制定，从而限制工厂的工作时间，减少童工，以及改善工作场所的保护措施并为人们提供医疗保健等。

如果资产阶级国家要有效地完成它的系统性任务，其行政部门就必须具备所需的专业知识。因此，国家行政部门必须向那些已经获得必要专业知识的人开放。国家官僚机构因而被纳入了原则上人人都能参与的劳动力市场。因此，资产阶级国家的民主化，一方面是由于它在履行对资本主义经济进行保障的系统职能时需要具有资质的职业官员，这使得“经济和社会差距对承担行政岗位的影响”部分地均等化^⑥；另一方面是由于资产阶级法律的规范性框架。在这个意义上，资产阶级民主化进程产生于现代性的“两大合理化力量”——即韦伯所说的“市场扩张”和国家权力的“官僚化”——之间的互动^⑦。

对于资产阶级国家的民主缺陷，恩格斯与韦伯从不同角度给予了解释。马克思与恩格斯强调资产阶级国家的阶级特性。由于企业可在经济繁荣期通过购置机器压低薪资水平，在经济萧条期则基于萎缩的劳动力需求压低薪资水平，因此市场经济的内在动力就已经包含了资本的累积。而资本的累积又为投资提供了条件。保障这些资金是以“维护资本主义生产方式的一般外部条件”为系统职能的资产阶级国家的任务之一^⑧。资产阶级国家既要保障国民经济的有效运作，又要优先照顾资本家，这一事实符合恩格斯关于国家两面性的总体描述，即国家作为一种似乎“凌驾于社会之上”的权力，它应该“缓和”社会阶层之间的“冲突”^⑨，而由此却同时在政治上固化了经济上的权力悬殊状态^⑩。

① Ibid., S. 565.

② WuG, S. 124.

③ WuG, S. 419, 496 ff.

④ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，第 597 页。

⑤ WuG, S. 505.

⑥ WuG, S. 567.

⑦ WuG, S. 419.

⑧ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，第 295 页。

⑨ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 189 页。

⑩ MEW 21, S. 165.

虽然韦伯本人也指出，资本的经济权力最终体现在政治权力中，但与恩格斯不同的是，他认为资产阶级国家民主化进程最大的阻碍在于“得到充分发展的官僚制的权力地位”，而不在于其阶级特性^①。每一个局外人在面对“在行政管理运作中训练有素的官员”时，都会发现自己处于“业余者”的位置，这样的局外人可能是议员、政党领袖，甚至是君主或贵族，更可能是“人民”，因为他们是在行政管理领域外部的^②。由于国家行政管理要避免其维持经济和社会秩序的职能受损，就必须维护社会系统的利益，因此它必须抵制无能的或是党派的政治指令和干预措施。由此衍生的杜绝一切外部影响的趋势，有可能使民众的民主主权陷入瘫痪。然而，根据韦伯的观点，“尽量减少‘职业官员’的行政统治”并尽可能支持“人民（demos）”或者说“公众意见”的直接统治这一基本民主要求是一把双刃剑：它相当于“现任党派领袖”的统治^③。韦伯对人民直接控制国家行政管理持有保留意见，这是由于他的核心观点，即政治的本质是斗争。在民主决策中，这种观点可以从一般利益服从于特殊利益的两种方式中体现出来：少数群体陷入不利地位；政治领袖或利益集团对多数人意愿进行操纵性引导，这些操纵者为满足自身的短期利益而不惜牺牲长远的共同利益。为了使议会对韦伯所要求的国家行政管理的控制能够增强公共福祉^④，需要政治活动家以“伦理上负责的方式”进行这种不可避免的思想与利益的斗争。一方面，他们须与属于“终极目的的伦理”——韦伯认为耶稣和阿西西的圣方济各均属其典型代表——的虚幻理想保持距离。另一方面，他们又不可被政治商业的侍从主义体制和民粹主义蛊惑人心的成功前景所腐蚀。^⑤ 韦伯在题为《政治作为天职》的演讲里的指导思想是，这种政治家至今实属罕见。

韦伯将政治与国家行政管理理解为两种对立的基本趋势与恩格斯对于国家的理解有颇多相似之处。韦伯认为，公务员“不应从事政治，而是要首先不带偏袒地[……]行‘管理’之职，且他恰恰不应做政客、领袖及其追随者一贯必做的事情：斗争”^⑥。相似地，恩格斯也将基于国家对暴力的垄断的“政治统治”与属于国家行政管理的“社会职能”对照起来^⑦。后者须掌管“社会的共同事务”^⑧。

马克思和恩格斯认为，社会阶级结构通过政治统治得以巩固。恩格斯对资本主义经济和资产阶级国家之间关系的分析，在现代西方社会内部结构方面不如韦伯详尽，但它的适用范围更广，因为它包括了韦伯的理论所缺少的关于西方殖民主义和帝国主义的解释框架。^⑨ 恩格斯认为殖民扩张的主要动力在于，资本主义生产为维持其稳定性，需要“增长和扩大”。^⑩ 只要资本主义生产一直繁荣，企业与工人的利益冲突就可得到缓和，由经济困境所引发的社会动荡就能避免。不断扩大的对劳动力的需求使得工人可根据供求规律提出加薪的要求。由此他们的消费可能性增加，对商品和服务的需求增大，而这反过来又有利于生产者和供应者。相反，当经济处于停滞或衰退期时，社会会由于失业增多以及广大民众的贫困化而变得不稳定。西方殖民主义与帝国主义通过如下方式保持资本主义国家的经济增长，即以牺牲被征服的國家的手工业为代价，在当地为其工业产品创造输出市场，同时为西方工业提供廉价原材料。在殖民主义与帝国主义下，资本对利润的追求和国家领导人对经济增长受阻导致的不稳定结果的恐惧，彼此结合到了一起。

① WuG, S. 572, vgl. S. 568.

② WuG, S. 568.

③ WuG, S. 568.

④ WuG, S. 854.

⑤ Weber, *Politik als Beruf*, S. 67–73, cf. S. 31, 38.

⑥ WuG, S. 833.

⑦ 《马克思恩格斯文集》第9卷，第186页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第25卷，第410页。

⑨ Engels, “Vorwort zur zweiten Auflage von ‘Die Lage der arbeitenden Klasse in England’” (1892), MEW 22, S. 276.

⑩ 《马克思恩格斯全集》第28卷，北京：人民出版社，2018年，第255页。

马克思和恩格斯跟后来的韦伯一样^①，都相信，资本主义增长迟早会碰触到不可逾越的边界。恩格斯认为，在这种情况下，国家会作为“资本主义的机器”“承担起对生产的领导”，从而将“资本主义关系……推到了顶点”^②。据恩格斯的观点，日益失灵的资本主义经济与国家——国家本应作为社会普遍利益的代表，却实际上为资本效命——之间对立的消失，从长久来看，会导致资产阶级—资本主义社会的衰落。恩格斯断言，资本主义关系会在具有系统威胁性的增长危机中被推到顶点，“但是在顶点上是要发生变革的。”^③ 恩格斯在这种辩证的转折中看到了两种可能性。他担心的是，在全球市场内互相竞争的资本主义力量会引爆世界大战，以转嫁国内社会矛盾。^④他对这种战争结果的预言在第一次世界大战中得到了证实：“800 万到 1000 万的士兵彼此残杀 [……] 三十年战争所造成的大破坏集中在三四年里重演出来并遍及整个大陆 [……] 旧的国家及其世代相因的治国才略一齐崩溃，以致王冠成打地滚在街上而无人拾取”。^⑤他认为避免世界大战的唯一可行的选择，就是用社会主义取代资本主义。

三、恩格斯关于现代资本主义的分析的当代意义

马克思、恩格斯和韦伯的预言，即资本主义增长迟早会碰触无法逾越的边界，在过去几十年里成为了现实。自上世纪 70 年代末以来，受到此前经年的“滞胀”危机——即在经济发展停滞的同时伴随着高通胀——的触动，西方经济政策转向新自由主义。新自由主义政策缩减国家的社会福利支出，这确实缓解了通货膨胀，但也加剧了西方国家的社会不平等状况。新自由主义，即便是在社会福利被缩减的情况下，也试图通过刺激消费重新激活经济增长。由于产能转移至低工资国家，包括中国，消费品价格得到降低；同时信贷政策得以放宽。但西方国家却不能通过这种方式保持经济的稳定增长。从增长率来看，以大幅差距高居榜首的是金融产业，而其肆意的商业行为引发了 2008 年全球金融危机。^⑥ 比尔·克林顿时期任美国财政部部长的拉里·萨摩斯 (Larry Summers) 断言，西方国家 2015 年会出现一次“长期的经济停滞”。^⑦

恩格斯的断言，即面临资本主义最终的增长危机时国家会作为“资本主义的机器”“承担起对生产的领导”，在某种意义上适用于当代西方国家。在 2008 年的全球金融危机中，为将全球金融体系从崩溃的边缘挽救回来，资本主义国家以纳税人利益为代价对银行和大企业施行了数十亿美元的救助方案。由此可见，正如科林·科鲁奇 (Colin Crouch) 在《让资本主义适应社会》一书中所强调的，当代资本主义靠“国家牺牲公共利益来将其从自身的矛盾中拯救出来”。当自由市场无力提供资本主义稳定发展所需的可持续经济增长时，当代的资本主义就会显示出根本的矛盾性。^⑧ 那么新自由主义所鼓吹的自由市场实质上已经被国家代理人和企业代表之间的“交易”大为限制。^⑨ 按新自由主义理论进行的国家服务的私有化过程，使接管这些服务的企业占据了政治垄断地位并能由此对政治施加影

① Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, ders. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Verlag, 1963, S. 17–206, hier S. 37.

② 《马克思恩格斯全集》第 25 卷，第 406 页。

③ 同上，第 407 页。

④ Engels, “Kann Europa abrüsten?” (1893), MEW 22, S. 371, 373.

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 21 卷，北京：人民出版社，1965 年，第 400 页。

⑥ Vgl. Joris Steg, *Krisen des Kapitalismus. Eine historisch-soziologische Analyse*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2019, S. 372 f.

⑦ Cf. Wolfgang Streeck, *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, London/New York: Verso, 2016, p. 66 f.

⑧ Colin Crouch, *Making Capitalism Fit for Society*, New York: Polity, 2013, p. viii.

⑨ Ibid., p. 9.

响。科鲁奇强调，据此国家把自身打造成了一家企业。^①这也接近恩格斯的主张，即国家在以市场为基础的资本主义遇到系统性危机时会作为“总资本家”而介入。但此处还需注意两者强调的重点不同：恩格斯的理论是国家承担起对生产的领导，而对于新自由主义来说，管控的核心是金融领域。

恩格斯的担忧，即资本主义国家的精英领导阶层在经济增长陷入困境时会以发动世界大战的方式来转嫁国内社会矛盾，为我们解释当下西方与中国的世界政治对峙提供了启迪。北约组织以这一目标——维护“基于规则的国际秩序”，“在世界范围内保护民主和人权”——来论证其从北大西洋防御联盟向全球性干预力量之转变的合理性。^②去年北约的“战略构想”指出：“中国与俄罗斯之间逐渐加深的战略合作伙伴关系与它们彼此强化的颠覆基于规则的国际秩序的企图，与我们的价值与利益背道而驰。”但西方国家自身也同样在破坏其声称要维护的人权和国际法准则。此处列举一些正在发生的实例。美国仍旧拒绝国际刑事法院就美国军队所犯战争罪的调查。2022年2月总统拜登征缴了阿富汗中央银行35亿美元境外资产，分发给911事件中的美籍受害者，而大部分阿富汗人民正在忍受饥饿。^③2022年9月，德国政府准许向沙特阿拉伯出口武器，而沙特阿拉伯军队正在也门犯下战争罪。^④

北约组织以维护全世界的人权和国际法的目标来掩盖其作为全球干预力量的真实动机。这些动机是什么，也不难发现。在过去几十年由新自由主义引领的全球化过程中，世界经济重心已经发生转移。产能向低工资水平国家的迁移以及全球自由贸易的建立为迄今的发展中国家带来了持续的经济增长，其经济增长率远超西方国家。这削弱了西方通过殖民主义获得的全球经济实力。西方国家将中国在经济和国际政治上的崛起视作威胁，因为西方国家的经济衰退会激化其内部的社会冲突并将之升级为暴力冲突。若言此说为耸人听闻，请见2021年1月特朗普支持者所造成的国会山骚乱事件。

北约组织试图以其新的角色定位来从军事上挽回西方所丧失掉的新殖民主义全球霸权。其注定失败的结局，可从西方权力在中东、中亚和南亚以及法属非洲的衰落中清楚见得。当下西方媒体对政客及军事长官的“与中国之战迫在眉睫”言论的轻率报道，与一战前欧洲政治的肆意妄为相差无几。德国发行量最大的严肃报纸——《南德日报》竟在2023年3月9日写道：“澳大利亚做好”与中国“开战的准备”（第7页），仿佛战争如斯乃世界上一平常事件而已。

恩格斯认为，阻止正在上演的世界大战这一毁灭性危机的唯一机会，就是实现民主社会主义从而超越资本主义。我认为我们当下再次面临此情境，只有通过民主社会主义才能带来持久的世界和平。

（责任编辑 已 未）

① Colin Crouch, *Making Capitalism Fit for Society*, p. 71.

② https://www.nato.int/cps/en/natohq/news_185000.html

③ <https://www.faz.net/aktuell/politik/biden-beschlagnahmt-afghanische-Auslandsguthaben-bei-der-fed-17799255.html>

④ 关于德国的武器出口，请参见 <https://www.tagesschau.de/investigativ/monitor/ruestungsexporte-saudi-arabien-jemen-101.html> 人权观察和联合国也门问题知名国际和地区专家小组记录了沙特空军对也门平民的轰炸，参见 <https://www.hrw.org/world-report/2022/country-chapters/saudi-arabia>, <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/HRBodies/HRCouncil/GEE-Yemen/2020-09-09-report.pdf>

白尔尼对青年恩格斯的影响

卢永欣

【摘要】 青年恩格斯的成长过程，受到诸多时代先锋和思想家的影响，其中之一就是白尔尼。白尔尼对恩格斯的影响，可从“橡树和小鸟”“文学和政治”“白尔尼和黑格尔”“极端民族主义和世界主义”四个方面进行梳理。恩格斯把白尔尼比作朝霞下的橡树，把自己比作橡树枝头的小鸟。作为“现代摩西”和“新时代施洗者约翰”的白尔尼，用他的文学行动和自由思想，引领着德国文学的发展，并直接促生了“青年德意志”，从而使德国新文学具有鲜明的政治导向。恩格斯深刻地认识到黑格尔和白尔尼思想的互补性，这一判定为“理论与实践相结合”这一马克思主义基本原则明确了思想史原型。白尔尼对待极端民族主义和世界主义的正确立场，为恩格斯思考历史、国家、民族与个人的关系，以及什么才是真正的爱国主义提供了典范。白尔尼在道德人格、文学活动、政治立场和思想品质等方面的影响，极大促进了青年恩格斯人格品行和科学世界观的确立。

【关键词】 恩格斯；白尔尼；文学；黑格尔；实践

中图分类号：B17 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2023) 04 - 0024 - 09

作者简介： 卢永欣，河南沈丘人，哲学博士，（南宁 530004）广西大学马克思主义学院副教授。

基金项目： 广西高等学校千名中青年骨干教师培育计划项目“同意论启示下我国意识形态工作发展创新研究”（C3220051303）

与恩格斯同时代的海涅（Heinrich Heine）曾说：“人是自己时代的产儿。他周围发生的是什麼，鼓舞他的是什麼——他也就成为什麼样。”^① 青年恩格斯的成长之路正体现了海涅的这一说法。与马克思相比，恩格斯的思想形成具有一定的独特性。早年辍学之后，恩格斯更多是通过投身社会实践和不断的思想求索获得新思想。在此过程中，恩格斯经历学生时代、实习生时期、柏林服兵役和曼彻斯特时期。当时激荡多变的德意志社会现实及不断涌现的思潮，使得恩格斯要在诸“原则之争”中去辨识和接受新思想，由此形成唯物史观。其间，青年恩格斯受到很多思想先锋和伟大思想家的影响，如施特劳斯、黑格尔、赫斯、费尔巴哈等，他们都可称之为恩格斯思想成长的引路人。在该时期，有一个人物对恩格斯的思想形成起着重要中介作用，他就是白尔尼（Ludwig Borne）^②。目前人们对白尔尼与恩格斯思想形成的关系的关注并不够，因而本文主要结合当时恩格斯思想成长过程，具体梳理白尔尼对青年恩格斯的影响。

一、橡树和小鸟

如果一个比喻来说明白尔尼对青年恩格斯的影响，“橡木”和“小鸟”的比喻是很恰当的。

① [保] 斯捷法·普罗杰夫：《恩格斯青年时代》，宋洪训译，北京：中国青年出版社，1984年，第6页。
② 关于路德维希·白尔尼（Ludwig Borne）的翻译，中文有四种译法：伯尔内、别尔内、伯尔纳、白尔尼。本文诸引文统一采用中央编译局《马克思恩格斯全集》中“白尔尼”的译法。

1840年6月，恩格斯在《傍晚》一诗中写道：

歌手们站在迎风挺立的橡树之上，勇敢地、无忧无虑地眺望太阳；虽然这期待已久的太阳使它们头晕目眩，但它毕竟是普照世界圣洁之光。我也是自由歌手中的一页，白尔尼就像那株橡树一样，一旦压迫者给德国紧紧地套上镣铐，我就会一跃而登上橡树的枝条。勇敢的鸟儿翱翔在自由的云霄，是的，我就是它们中间的一只小鸟，即使只当一只麻雀，我也绝不计较。^①

这里，恩格斯把白尔尼比作迎风树立的橡树，把自己比作橡树枝头的小鸟，把自由比作普照世界的圣洁的晨光。青年恩格斯和白尔尼如何构成“橡木”和“小鸟”的关系？这要从白尔尼及其社会影响说起。

路德维希·白尔尼，1786年5月6日出生于德国美茵河畔法兰克福的犹太区，死于1837年2月12日。祖父和父亲都是有钱的犹太商人，其祖父甚至建造并捐赠一个教堂给犹太教区。但在那个时代，犹太人在德国的社会地位很低，没有公民权利，法兰克福的犹太人被迫居住在狭小昏暗的犹太巷里。当他们在马路边散步，任何一个过路人对他们喊“躲开，犹太猪”时，他们还必须脱帽躬身敬礼。大多数饭店和所有公共场所都不允许犹太人进入，大型庆典或集会更不允许犹太人参加。为了阻止他们生育，该区一年内只允许十四对犹太男女结婚。白尔尼所处的家庭氛围严肃，当地的犹太人也保持着严格的宗教习俗。但小白尔尼似乎对这些有着本能的反抗。在他年幼时，就对犹太人的命运提出了率真的质疑，他也很讨厌家庭和教堂里的宗教仪式。这些经历对白尔尼的成长有着深刻的触痛：

所有这些污七八糟的东西，形成了一种压迫。在这种环境里他锻铸出了一种性格，它是那样地有力，从不屈服、软化或折裂；这种金刚石般的坚硬，使任何谄媚和恫吓都无济于事；这种性格象白鼬鼠皮那样纯洁，它的严厉时而以幽默的讥讽的面孔出现，时而藏身于嘲弄的愤懑之间。这种性格源于一种正义的情感，这种情感能在他的激情里变得烈焰熊熊。^②

白尔尼在很小的时候就受到席勒的影响，席勒的《摩西的使命》给他留下深刻印象。十几岁时白尔尼曾在柏林、哈雷、海德堡等地读书。大学的专业本来是医学，后来转攻政治和法律，1808年以论文《论领土的几何分配》拿到哲学博士学位。其间，德国作家让·保罗（Jean Paul）幽默讽刺的文风、普遍的博爱精神和充满激情的政治态度对白尔尼影响很大，塔西佗（Publius Cornelius Tacitus）简洁的文风也很吸引他。毕业后白尔尼曾在警察局做过录事工作，并开始为报纸撰稿。1818年夏，白尔尼成为独立新闻记者，并开始主持几乎由他一个人撰稿的杂志《天平》。这是一份产生了较大影响的杂志，杂志的副标题是“市民生活、科学和艺术”，当时的人们为订阅到这份杂志而高兴。除了这份杂志，白尔尼还主管《自由城法兰克福报》和《时代之翼》两份报纸，后来他因为这两份报纸遭受不断的审查而离职。之后白尔尼去了思想活跃的巴黎，并在法国七月革命稍后的1831年出版了他的成名作《巴黎书简》。《书简》为书信体裁，文风活泼犀利，切入时代现实，民族情怀鲜明，成为德国人了解法国社会运动的窗口途径。《书简》在德国引起强烈反响，白尔尼因此获得很大名声，并使他成为政治反对派所爱戴的人^③。1832年，一个为鼓舞人们为德意志国家的复兴而奋斗的大型民族集会在汉姆巴赫宫举行，有近三千人参加集会，白尔尼成为最引人注目的人物之一。他这样记录这次德国之行：

我参加了汉姆巴赫宫的集会。几乎整个国家的人都拜访了我，我因此而疲惫不堪，以至于累得病倒。当我经过诺伊施塔特的大街时，从作坊里，从在身旁驶过的马车里迸发出了喊声：“白尔尼万岁”，《巴黎书简》的作者白尔尼万岁！……人们应当为德国的爱国主义运动而感激我；我是发起者，其他人都在跟随着我。许多人含着泪把我拥抱在胸前，由于过于激动而讲不出话来。在弗赖堡，情况也是如此。大学生们在晚间聚在我的房前，为我歌唱，并欢呼着：“德国自由的捍卫者万岁！”^④

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，2005年，第161-162页。

② [丹麦]勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第6分册《青年德意志》，高中甫译，北京：人民文学出版社，1997年，第50页。

③ [苏]马利宁、申卡鲁克等：《黑格尔左派批判分析》，曾盛林译，北京：社会科学文献出版社，1987年，第40-41页。

④ [丹麦]勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第6分册《青年德意志》，第104页。

就此，我们不难理解白尔尼对恩格斯的影响。白尔尼是一个激进的自由主义者和革命民主主义者，他密切关注现实，用自己的笔和实际行动参与德国人的解放事业；他具有活跃的政治思想、把握现实的犀利眼光和异常的预测未来的能力；他认为以自由平等为革命要求的法国人将在下一轮革命中摧毁新贵族赖以生存的基础即财富，并把穷人反对富人的战争称为正义战争；他认为正义必须以力量为后盾，“正如人们所看到的那样，白尔尼猜测到了，社会主义将是一种力量，他预言了公社”^①。白尔尼对读者、人民和整个民族有着特殊的情感，他不喜欢社交场合，却和工人相处融洽，在巴黎他甚至在勉强维持生活的情况下，把自己的全部稿费散发给穷苦的德国人。1839 年左右，恩格斯在不莱梅这个思想相对自由的城市接触到白尔尼的著作，白尔尼犀利简洁的现代文风、强烈的自由民主精神、源于人民的民族情感强烈地吸引着此时的恩格斯。在不莱梅和尔后的柏林服兵役时期，恩格斯在大量书信和文章中谈到白尔尼，甚至想法设法把白尔尼的作品从法国偷运到德国。在恩格斯眼里，白尔尼是为自由和权利而斗争的伟大战士，具有不屈不挠的性格及令人敬佩的毅力，是“现代摩西”，是“德国自由的旗手，是德国当代惟一的男子汉”，是“新时代的施洗者约翰”^②。这也就不难理解，为什么恩格斯把白尔尼比作橡树，把自己比作小鸟。白尔尼对恩格斯的世界观和人格品质的形成起着重要作用。

二、文学和政治

青年时的恩格斯是个文艺青年，他写过较多诗歌、散文、剧本和文学评论，这些文学作品在形式和内容上都受到当时德国新文风的影响，尤其是受到“青年德意志”及其精神领袖白尔尼的深刻影响。在该时期，恩格斯是通过文学进行现实思考的，这一文学经历成为恩格斯思想成长的重要环节。

“青年德意志”是 1830 年法国七月革命后德国出现的一批资产阶级革命作家的总称，他们写了很多诗歌、戏剧、小说和政论文章，在政治上反对封建专制，在文艺上反对脱离现实的消极浪漫主义^③。最早提出“青年德意志”名称的，是北德意志作家鲁道夫·文巴尔克（Christian Ludolf Wienbarg），他的大学讲稿《美学出征》（因为这本书他失去了大学教职）在 1834 年出版，书的扉页写道：“谨以此书献给青年德意志，而不是老年德意志。”“青年德意志”名称的真正确立，来自一份官方审查决议。1835 年，德意志联邦议会通过了一份决议，旨在消灭被纳入“青年德意志”名下的一批年轻的和稍为年长的作家：

前段时间和最近，在德国，在“青年德意志”或“青年文学”的名称下，形成了一个文学流派，其目的公然是要用为一切阶级的读者都能看懂的文学作品来极端放肆地攻击基督教，贬低现存的社会关系，破坏一切秩序和道德……属于这个流派的人有亨利希·海涅，卡尔·古兹柯夫，亨利希·劳伯，鲁道夫·文巴尔克和特奥多尔·蒙特。^④

其实，海涅并不属于青年德意志，白尔尼也一样，但两人对青年德意志的影响很大。“按照传统惯例，‘青年德意志’既不包括被视为青年德意志之父的海涅和白尔尼，也不包括以卢格和埃希特迈尔的《哈雷年鉴》为聚合点的一帮青年学者，还不包括在四十年代用诗歌来抒发胸臆的抒情诗人——他们的感情到一八四八年才得以倾吐。”^⑤ 青年德意志追随海涅和白尔尼的文学精神，崇尚自由解放，主张文学与时代、生活及政治结合。长期以来，德国一直处于政治上不统一和经济不发展的状态，直到 17 世纪还是一个由 296 个独立邦国组成的国家^⑥，到 19 世纪 40 年代依然由 38 个独立的邦

① [丹麦] 勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第 6 分册《青年德意志》，第 99 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 451 页。

③ 杨周翰、吴达元、赵萝蕤主编：《欧洲文学史》下册，北京：人民文学出版社，1984 年，第 168 页。

④ [丹麦] 勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第 6 分册《青年德意志》，第 271 页。

⑤ 同上，第 253 页。

⑥ [苏] 谢·伊·波波夫：《康德和康德主义》，徐洪亮译，北京：人民出版社，1986 年，第 7 页。

松散结合而成^①。英国和法国已经成为资本主义强国，1834年关税同盟的建立使得德国经济出现复苏，法国“骑在马背上的世界精神”鼓舞着德国人，这种鼓舞到1830年已转化为比较明确的政治目标，周围的波兰、意大利和比利时的民族解放运动也对德国产生着影响。德国需要统一以清除资本主义发展的障碍，德国人需要破除封建专制统治以获得自由。

进步文学率先对德国人的这种吁求做出反应。处于自由前沿的白尔尼成了时代方向标。他诙谐犀利的文风，对自由和正义的热爱，对德意志民族和人民的真挚情感，坚定的信念和乐观主义精神，都鼓舞着当时的德国人。尤其是白尔尼对歌德的批判，使得那种纯粹为文学而文学的观点遭受责难。白尔尼和歌德都出生于法兰克福，与白尔尼卑微的种族出身不同，歌德是富家子弟，父亲是皇家顾问，歌德后来还接受了一个很高的宫廷职务。这一点也是白尔尼所鄙视的。最关键的是，在白尔尼看来，像歌德这样的人，自然应该为自己民族的命运呼和喊，但歌德没这样做。他批判歌德是比老鼠还胆小的人，宁愿放弃空气、阳光、自由，钻到洞里啃咬盗窃来的果实。在他看来，诗人歌德只是押韵的奴仆。白尔尼甚至引用歌德的诗来讥讽他：“我尊敬你？为什么？难道你减轻了/每个受难者的痛苦？难道你止住了/每个受难者的泪水？”^②他指责上天给了歌德火一样的舌头，歌德却不去保护正义；歌德拥有锋利的宝剑，却只用于保护自己。

白尔尼对歌德的批判的实质是文学和政治的关系，即在文学和政治问题上，是审美优先还是政治优先。显然，歌德倾向于审美优先，白尔尼倾向于政治优先。^③在那个年代，德国人对自己的民族精神仍抱有无限的激情和信任，但是法国的侵略、德国的落后、专制的重轭，给当时的人们造成很大的焦炙和困惑。这种焦炙和困惑自然会打破文学的一池春水。文学要求切入生活、政治和时代，充分释放其现实向度。白尔尼及其影响的青年德意志的文学行动正体现这一点。消极浪漫派受到激烈抨击，例如同为青年德意志精神领袖的海涅，就在《论浪漫派》中揭露浪漫主义者在社会、政治上的消极作用，指出他们逃避现实的作品只会危害祖国的幸福和自由，并称他们为“死亡的诗人”^④。但白尔尼逐渐对海涅也不满意，理由是一样的，海涅缺少革命热情，在政治上摇摆不定，过于注重艺术的形式而非内容。1835年5月，白尔尼在法国左翼共和派的机关报《改革家》上连续两期发表文章《女人闹别扭》，抨击海涅是政治上不可靠的贵族，有才气而无人品：“谁像他似的，认为形式是最高的，对他来说，形式也必定是惟一的。”^⑤基于这样的文学观，白尔尼采取了简洁明快的方式写作，用文学评论来传播正义和自由。他关心每天发生的事情，不断给德国传递法国的新消息。他以时代先知的身份，激情乐观地预测未来，坚信“即将到来的世界大火和随之而来的自由的胜利”，坚信反动派的丧钟已经敲响，他在凝聚德意志民族的精神。他甚至看到瘟疫和世界史的关系，认为瘟疫能做到政治家和魔鬼都做不到的事情。^⑥白尔尼的《巴黎书简》被认为是早期德语新闻体的经典之作，他在德国知识界的影响远超过海涅。^⑦

白尔尼及其影响的“青年德意志”对青年恩格斯的文学活动和世界观的形成起着重要作用。虽然恩格斯后来批判青年德意志并转向青年黑格尔派，但白尔尼是例外，他在恩格斯心目中一直有很高威望。大致说来，白尔尼及青年德意志对恩格斯的文学影响主要体现在：

① [苏]列·伊利切夫等：《弗里德里希·恩格斯》，程代熙等译，北京：人民出版社，1984年，第8页。

② [丹麦]勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第6分册《青年德意志》，第76页。

③ 张永清：《论青年恩格斯思想视域中的白尔尼因素》，《复旦学报》社会科学版2018年第4期。

④ 杨周翰、吴达元、赵萝蕤主编：《欧洲文学史》下册，第173页。

⑤ [德]海涅：《海涅全集》第12卷，田守玉等译，石家庄：河北教育出版社，2003年，第132页。针对指责，海涅在白尔尼死后曾写作《路德维希·白尔尼 一份备忘录》的长文，记录和“回敬”白尔尼。为了让自己的记录显得更公正，海涅在文章最后部分直接搬用了白尔尼的几段原话。本引文就出自白尔尼的这几段原话。当然，海涅的记录并没有那么公正，他在《备忘录》中异常辛辣地回击了白尔尼，把围在白尔尼周围的政治团体称为“动物园”，白尔尼则是“耗子国王”。海涅为自己的政治冷淡和贵族式的高洁做了辩护，认为自己远远走在时代的前面，“他们看不见我，由于近视，他们还以为我落在了后面”。（《海涅全集》第12卷，第90页。）关于海涅和白尔尼的这场公案的评判并不是本文的目的，本文此处仅在表明二者在文学观上的不同。

⑥ [丹麦]勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第6分册《青年德意志》，第97页。

⑦ [德]海涅：《海涅全集》第12卷，导读第1页。

第一，文学挚爱，及现代文风的培养。相较于哲学、经济学等，文学是青年恩格斯关注社会和表达内心状况的第一种文化类型。从现有文献看，恩格斯早期著作大多数体现为文学体例，如诗歌、小说、故事、剧评、文学史评论等，这些文学叙事是研究恩格斯早期思想的重要文献。这应当是德意志新文学对恩格斯的影响，新文学的现代文风也深深吸引着他。1839 年 10 月，恩格斯在致格雷培的信中说：

我正在专心研究现代风格，这无疑是整个修辞学的理想……啊！白尔尼写作的风格高超绝伦。《吞食法国人的人门采尔》是德国首屈一指的以这种风格写成的作品……现代风格包括了文风的全部优点：言简意赅，一语中的，同长长的、平铺直叙的描写相互交织；朴实无华的语言同闪闪发光的形象和迸发出耀眼火花的妙语相互交织。总之，它就像是头戴玫瑰花环、手执刺死皮顿的标枪的年轻力壮的加尼米德。^①

这种现代文风熏陶，影响着恩格斯当时及以后的写作风格。现在有一种研究倾向，即对马克思恩格斯的著作采取一种神秘的解读方式，想要从马克思恩格斯著述中发现一些隐秘的观点或者结构。这种误导式的解读本质上是同马克思恩格斯所受的现代文风熏陶相违背的。

第二，政治关切，及文学世界观的形成。如前所述，德国长期处于分裂状态，拿破仑的失败并没有给德国的统一带来希望，1814 年的巴黎协定规定，所有德意志邦国都应该保持独立，并通过联邦制进行联合。各个君主国没有兑现反法战争时给人民许诺的自由支票，甚至变本加厉地施行专制。“就在这静寂停滞的时候，一八三〇年七月革命的消息传来了，它对公众的意识有如电击一样，它赋予作家和诗人以新的勇气和一种新的激励。”^② 在七月革命的影响下，德国人的解放情绪日益高涨，消除封建割据状态、实现国家统一成为德意志人民的迫切愿望。这种情绪在文学中率先得以表达，文学要求承载更多的政治使命。这样，各种原则充斥于文学领域，如浪漫派、历史学派、自由主义、共和主义等。恩格斯就是在这种背景下接触并投身文学的，他通过文学了解世界、辨别真理、表达自己的现实关切。例如，恩格斯的第一篇政论性文章《伍珀河谷来信》就发表在青年德意志者古兹柯夫编辑的《德意志电讯》。通过文学，恩格斯开始确立正确的世界观。

第三，关注未来，及“行动”实践观的初步确立。在当时的德国，人们的思想有两种倾向，一种是保守的回到过去的，一种是自由的面向未来的。在费希特的演讲中，我们可以看到这两种倾向的并存。费希特说过：“只有懂得自己精神的深度、懂得自己的语言、也就是懂得自己本身的古老民族，才能够是自由的，才能够是世界的解放者。”^③ 德意志民族的双重人格倾向，也反映到文学领域，它们分别以浪漫派和青年德意志为代表。浪漫派对过去有着无穷的眷恋，“这些人到处都站在过去那一边反对现在”^④。海涅曾在《论浪漫派》一书中对浪漫派做了淋漓尽致的总结，认为浪漫派的施莱格尔先生们摒弃有当代气息和生命的诗歌，而把棺装着过去时代僵尸的诗歌吹得天花乱坠。作为青年德意志之父的白尔尼和海涅及青年德意志，则站在自由理性主义一边，号召人们关注现在和未来。这种精神深深影响了恩格斯，所以他把自由比作早晨的霞光，把进步诗人比作迎着朝霞歌唱的小鸟。他劝说好友格雷培设法弄到白尔尼的《吞食法国人的人门采尔》，认为“这部作品，无论是风格还是思想的威力和丰富性，无疑都是现有德国散文中的佼佼者。这是一部出色的作品，谁不了解它，谁就不能想象我们的语言蕴藏着怎样的力量”^⑤。

三、白尔尼和黑格尔

在那个激进狂飙的年代，把法国人的“心脏”和德国人的“头脑”结合起来，是当时一些进步

① 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 207 页。

② [丹麦] 勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第 6 分册《青年德意志》，第 446 页。

③ 同上，第 304 页。

④ 同上，第 305 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 218 页。

的德国人的共同意识。例如，费尔巴哈认为，“一个真正的、与生活，与人同一的哲学家，必须是高卢人和日耳曼人的血统”^①。当时的白尔尼、海涅及此后的马克思、卢格等，大致都是按照这种“高卢-日耳曼原则”行动的，他们要把德国人的哲学理性和法国人的政治激情结合起来，把理论和实践结合起来。恩格斯指出，“白尔尼第一个真实地阐发了德国同法国的相互关系”^②。最重要的是，恩格斯敏锐洞察到白尔尼和黑格尔思想的各自特点及二者思想的互补性。在写于1840年的《恩斯特·莫里茨·阿恩特》一文中，恩格斯说有两个人在埋头研究德意志精神的发展，“这两个人生前几乎素不相识，而且在他们死后人们方才认识到他们是相辅相成的。他们就是白尔尼和黑格尔”^③。那么，白尔尼和黑格尔是如何相辅相成的呢？

白尔尼所代表的是一种革命的、政治的、现实的和实践的精神。他关注现实，这种现实不是理想的现实，而是现存现实，并要求用行动去改变它。白尔尼曾引用西班牙英雄史诗《熙德颂诗》来提醒德国人：只有舌头没有手，你怎么敢说呢？这里，“手”代表的是力量、实践和行动。恩格斯说：“谁也没有像白尔尼那样描绘事业的辉煌。他浑身洋溢着生机，他浑身充满着活力。只有他的著作可以称得上是争取自由的行动。”^④那个时代很多人只是动用“舌头”，白尔尼却是主张政治实践的人。他性格爽直，勇敢刚毅，言辞幽默而犀利，是为自由和权利而斗争的伟大战士，并能够用思想引领那个时代，“只要放手让他干，他就会赶走女神维纳斯所有的臣民”^⑤。白尔尼作为“现代摩西”，以时代先知的使命自居，他完成了自己的使命。

黑格尔所代表的是一种思辨的、自由的、理性的和理论的精神，但这种精神在革命的辩证法中夹杂着妥协。黑格尔眼中的现实，是理想的现实而非现存现实，是一种有待实现的现实。恩格斯是通过施特劳斯来了解黑格尔思想的，1839年可以看作“青年德意志”和“青年黑格尔派”同时影响恩格斯的时期。在1839年4月给格雷培的信中，恩格斯自豪地承认，自己已经是一个彻底的青年德意志派，浑身充满了自由的精神，感受着自由的进步。在1839年6月15日致格雷培的信中，恩格斯同时提到白尔尼、谷兹科和施特劳斯等人，并把他们归为理性主义，还向好友推荐施特劳斯的《耶稣传》，认为这是一部无可辩驳的著作。在这封书信中，恩格斯还看到了理性主义和自由之间的关系。到了1839年10月，恩格斯以难以抑制的兴奋对格雷培说，他目前已是一个热心的施特劳斯派。在1839年11月致威廉·格雷培的信中，恩格斯指出，自己正处于成为黑格尔主义者的时刻，自己能否成为黑格尔主义者尚不明确，但施特劳斯帮助其了解到黑格尔的思想。在1839年12月致弗里德里希·格雷培的信中，恩格斯说：“通过施特劳斯，我现在走上了通向黑格尔主义的大道……我正在钻研黑格尔的《历史哲学》，一部巨著；这本书我每晚必读，它的宏伟思想完全把我吸引住了。”^⑥黑格尔及青年黑格尔派使得这时期的恩格斯摆脱了神学信仰，并把理性、自由与世界历史相结合。

那么，白尔尼和黑格尔的思想是如何相辅相成呢？粗略看来，白尔尼与黑格尔的思想气质和理论形式具有表面的不一致性，白尔尼甚至批判了黑格尔，说歌德是押韵的奴仆、黑格尔是不押韵的奴仆^⑦。黑格尔哲学一度成为官方哲学，他把自己的理论体系献给普鲁士国家，他的“凡是现实的都是合理的”命题遭到质疑，其逻辑结论更是为激进的思想家们所反对。可以说，在那个时代，人们先是指责黑格尔哲学的保守性之后，然后才发现他的思想的革命性。例如，在《终结》中，恩格斯指责黑格尔和他同时代的歌德一样，拖着一条庸人的辫子；但他也指出，海涅是第一个发现黑格尔哲学蕴含着革命性的人。《终结》是恩格斯晚年的作品，他表述出这种洞见并不奇怪。真正要赞叹的是，恩格斯在20岁左右时就看到黑格尔哲学所包含的革命性，认为黑格尔哲学深奥的体系和晦涩的文风，

① [德] 费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译，北京：商务印书馆，1984年，第111-112页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷，第272页。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第271页。

④ 同上，第272页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第47卷，第201页。

⑥ 同上，第228-230页。

⑦ [丹麦] 勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第6分册《青年德意志》，第76页。

正是为了抨击现存事物的实际状况而剑拔弩张，其哲学在理论的风平浪静的外表下暗藏着波涛汹涌。所以，此后发生的一连串的“黑格尔事件”就不奇怪了，黑格尔哲学逐渐失去官方哲学地位，谢林被聘请到柏林大学以清除黑格尔的影响，一批讲授黑格尔哲学的青年讲师被迫离开大学讲坛，如卢格、布·鲍威尔等。关于一些青年讲师被迫离开大学讲坛，恩格斯说，白尔尼在五年前就预测到这一点。黑格尔理论所包含的理性、自由、革命和未来精神，正是与白尔尼思想的对接之处。所以，恩格斯说：

这就是德国政治精神发展的最新阶段，而我们时代的任务就在于完成黑格尔思想和白尔尼思想的相互渗透。在青年黑格尔派中已经有不少白尔尼的思想，所以白尔尼可以在《哈雷年鉴》发表的不少文章上毫不犹豫地签署自己的名字。但是，思想和行动相结合，一方面还没有被充分意识到，另一方面还没有深入到国民之中。在某些方面，白尔尼仍然被看做是黑格尔直接的对立面。^①

白尔尼和黑格尔并驾齐驱而又针锋相对，我们应该看到二者思想的互补性和共同性，而不是仍把二人看做直接的对立面。应该廓清白尔尼和黑格尔之间表面的不一致，推进“科学和生活、哲学和现代倾向、白尔尼和黑格尔的相互渗透”^②，实现黑格尔思想的理论优势和白尔尼思想的实践优势的结合。白尔尼促进了青年黑格尔派的诞生，受白尔尼影响的一些年轻人后来成为青年黑格尔派，故而恩格斯把青年黑格尔派称为“《巴黎来信》作者的真正儿子”^③，认为“如果没有白尔尼的直接和间接的影响，从黑格尔学派中产生出来的自由派的形成就会更加困难。现在的问题只在廓清黑格尔和白尔尼之间被掩埋的思想道路，而且这并不困难。这两个人之间的距离比表面上所看到的更近一些。白尔尼的爽直和健康观点是黑格尔在理论上至少所指出的那些东西的实践方面”^④。这里，恩格斯提出了理论和实践结合的重要原则，这一原则后来成为马克思主义的重要原则，而这一原则的理论原型正是黑格尔和白尔尼的辩证互补关系。

四、极端民族主义和世界主义

恩格斯从白尔尼那里获得的另一个影响，就是白尔尼对待极端民族主义（德意志狂）和世界主义的正确态度。当时德国极端民族主义和世界主义的并行，让恩格斯更充分地认识到各种原则之争，也让他更深刻地思考什么才是真正的爱国主义，并在更深层次上关切个人、国家和历史的关系。

如前所述，白尔尼有着强烈的爱国主义情感，并把这种情感转化为行动。关于白尔尼的爱国情感，我们可以从海涅的述评中得以认识。在《路德维希·白尔尼 一份备忘录》中，虽然海涅对白尔尼进行包括人格评价在内的回击，并且不赞同白尔尼的激进革命态度，但对于其爱国情怀，海涅表达了充分的肯定，认为“白尔尼是个伟大的爱国者，也许是最伟大的……在此人的心灵中，一种感人的祖国之爱在欢呼也在流血”^⑤。白尔尼并不是一个极端的民族主义者。旅居法国的经历，自由、共和主义观念的坚持，长期地接触底层民众，使得他具有更宽广的世界情怀。在回击“青年德意志”的共同敌人门采尔^⑥的著作《吞噬法国人的门采尔》中，白尔尼批判了其德意志狂，揭示了德意志民族的片面性，真实地阐发了德国同法国的关系，展示出“理解欧洲各民族的地位及其使命”^⑦的情怀。白尔尼也不是一个极端的世界主义者，恩格斯说“人们往往很不公正地给白尔尼贴上世界主义

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 274 页。

② 同上，第 110 页。

③ 同上，第 450 页。

④ 同上，第 450 页。

⑤ [德] 海涅：《海涅全集》第 12 卷，第 112 页。

⑥ 门采尔对“青年德意志”者库兹科的评论文章，引起了德国政府的注意。1835 年，联邦议会颁布政令，禁止包括海涅在内的青年德意志作家的作品。后来海涅针对门采尔写了《关于告密者》一文。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 272 页。

者的标签，而事实上，同他的敌人相比，他更是一个德国人”^①。白尔尼针对极端民族主义和世界主义的立场直接影响了恩格斯。

在《恩斯特·莫里茨·阿恩特》一文中，恩格斯详细评述了德国流行的极端民族主义和世界主义，并就此表达了自己在国家民族情感上的正确立场。在该文中，恩格斯赞扬了法国大革命的伟大意义，同时反对拿破仑的侵略和掠夺。恩格斯认识到，解放战争对于德意志民族最大的成果不在于摆脱外国的统治，而是使人们认识到自己才是国家权力的源泉，才是享有主权的人民。“德意志狂”们看不到世界历史发展的趋势，片面强调民族精神，力图使德国摆脱任何外来的政治、精神和制度文明的影响，“仇恨法国已经成了义务，任何一种懂得要掌握更高着眼点的看法，都被诅咒为非德意志的思想”^②。因此，恩格斯把“德意志狂”不断用来自我炫耀的肯定的东西称为一种否定性，并认为这种世界观在哲学上是站不住脚的。按照“德意志狂”的极端民族主义逻辑，整个世界都是为德国人所创造的，而且德国人自己早已经达到历史发展的最高阶段。恩格斯批判这种极端民族主义倾向，指出“这种片面性把德国人变成以色列选民，而无视一切不是在德国土生土长的、具有世界历史意义的无数萌芽”^③。在德意志狂的片面的民族主义逻辑下，连爱国主义实质上都成了一种否定的东西。饶有意思的是，回想上世纪的两次世界大战，不能不说恩格斯看待问题的先见卓识。与德意志狂相反，在南德意志流行着另一种思潮即世界主义。“德意志狂的这个对立面就是南德意志等级会议的世界主义的自由主义。这种世界主义的自由主义否认民族差别，致力于缔造一个伟大的、自由的、联合的人类。”^④世界主义在法国七月革命之后盛行于南德意志诸邦，本质上相当于18世纪宗教上的博爱主义。恩格斯同样批判了世界主义的片面性，认为它只是一种软弱无力的虔诚愿望。恩格斯看到，从宗教文化根源上来说，德意志狂和世界主义都与德国宗教有一定关系，在一定的历史事件（如法国的入侵及七月革命）的刺激下，德国人的民族情绪演变为两种看似对立的立场，但本质上它们为德国资产阶级在民族国家问题上不同态度的体现。

恩格斯把德意志狂和世界主义这两种倾向，都当做片面性、极端性和否定性进行批评。他希望找到一种新的对待民族和世界、现在和未来、解放和自由等问题的路径。白尔尼启发了他。恩格斯谈到白尔尼在对待极端民族主义和世界主义问题上的正确立场，指出白尔尼站在德意志狂和世界主义这两个极端的交接点，“他剥掉了德意志狂的徒有虚名的华丽外衣，同时，也无情地揭开了只有软弱无力的虔诚愿望的世界主义的遮羞布”^⑤。白尔尼是一个实践家，他了解德国和法国，理解欧洲各民族的地位和使命的方式不是基于思辨，而是现实的行动。德意志狂和世界主义都因如何对待法国问题而起，但二者都沦为极端片面性，只有“白尔尼第一个真实地阐发了德国同法国的相互关系，从而他对思想作出的贡献比黑格尔主义者更大……正是白尔尼对问题的阐述表明他比平庸无奇的世界主义高明”^⑥。另外，在论述白尔尼同德意志狂、世界主义这两种倾向的关系的同时，恩格斯谈到白尔尼和黑格尔的结合问题。这种结合除了上文所讨论的原因外，还因为黑格尔的历史主义为思考民族问题提供了更好的价值向导。1842年9月，恩格斯用极具黑格尔色彩的语言说：“国家的范围一方面是一个人，另一方面是世界历史。”^⑦总体来看，恩格斯这时期对极端民族主义和世界主义的批判，及他对白尔尼立场的正确评价，为我们思考历史、国家、民族和个人的关系提供了参照，也为我们思考什么才是真正的爱国主义提供了典范。

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第271页。

② 同上，第270页。

③ 同上，第270页。

④ 同上，第271页。

⑤ 同上，第271-272页。

⑥ 同上，第272页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第41卷，北京：人民出版社，1982年，第393页。

五、结 语

严格说来，白尔尼并不是一个伟大的思想家，也不是一个杰出的文学家，他只属于那个时代，但他却影响甚至引领了那个时代，影响了德意志民族，当然也影响了恩格斯。在青年恩格斯的眼里，“白尔尼在各方面都显出是一个伟人”^①。白尔尼在道德人格、文学活动、政治立场和思想品质等方面都影响了恩格斯，成为该时期恩格斯建立健康人格和正确世界观的榜样。从道德人格上讲，恩格斯把白尔尼称为德国当代惟一的男子汉，认为他是一位很有个性相当值得尊敬的人物。虽然恩格斯后来批判了青年德意志及青年黑格尔派，但白尔尼是例外，对于白尔尼，恩格斯表现出“前后观点惊人的一贯性”^②。从文学活动上讲，白尔尼及其后的青年德意志的文学活动深刻影响了恩格斯，恩格斯这一时期主要是通过文学参与社会现实的。白尔尼是“当代精神的代表的人”，他以自己的实际行动和社会影响，促进了那个时代进步思想的成长。从政治立场上讲，白尔尼是德国自由的旗手、是主张政治实践的人，他的基本政治观点是“要求自由、平等和人民主权，实行‘中庸’政策以避免任何妥协，反对君主立宪制，力争以共和制代替君主制”。^③受白尔尼等时代思想先锋的影响，恩格斯这时期的政治理想亦是“人民参与国家管理，也就是立宪制度，其次是犹太人的解放，即废除一切宗教强制，废除贵族政体等等”^④。从思想品质上讲，白尔尼是时代的引领者，是“现代摩西”和“新时代的施洗者约翰”。他不仅被视为青年德意志之父，而且很大程度上促生了青年黑格尔派，故而恩格斯把青年黑格尔派称为“《巴黎来信》作者的真正儿子”。白尔尼对当时德国两个重要思想派别先后影响的轨迹，正是恩格斯思想的成长之路。而恩格斯对白尔尼和黑格尔思想关系的思考，为以后马克思主义关于理论与实践相结合原则的确立树立了理论雏形。最后，本文用那个时代卡·倍克的一段诗来总结白尔尼对恩格斯的影响，恩格斯在给好友的信中引用了这首诗：

难道白尔尼不是为人类牺牲？他嘹亮地吹响了自由的号角，他，今天的退尔，正向人类的高峰攀登。在那里，他沉着地磨砺自己的箭……他瞄准，射箭，自由之箭深深射入苹果——射入了地球。^⑤

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 178 页。

② [美] 特雷尔·卡弗：《马克思与恩格斯：学术思想关系》，姜海波等译，北京：中国人民大学出版社，2008 年，第 24 页。

③ [法] 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，刘丕坤等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1963 年，第 230 页。

④ 《马克思恩格斯全集》德文版补卷第 2 卷，第 366 页，转引自《马克思早期思想研究译文集》，熊子云等译，重庆：重庆出版社，1983 年，第 16 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 200 页。

经济哲学语境中《巴黎手稿》的理论成果问题

宫敬才

【摘要】《巴黎手稿》纯哲学语境的解读产生了双重误解结果，一是文献语境，二是与后继文献之间的内在联系。研究对象、研究手段和写作目的使然，马克思《巴黎手稿》语境是经济哲学语境而非纯哲学语境，取得的主要理论成果是主、客体之间的辩证关系理论，异化劳动理论和人道主义思想只是这一哲学分析框架的延伸性成果。基于这一哲学分析框架而来的理论成果是：政治经济学人学前提论、人化自然论、劳动哲学本体论和主体历史观。它们与马克思狭义政治经济学之间是互为内生变量关系，作为理论“基因”一再出现于《政治经济学批判大纲》《资本论》等后继文献中。《巴黎手稿》是马克思广义政治经济学研究的第一部文献，与《政治经济学批判大纲》《资本论》构成历史逻辑和理论逻辑皆然的三点一线关系。

【关键词】哲学分析框架；政治经济学人学前提论；人化自然论；劳动哲学本体论；主体历史观

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2023)04-0033-09

作者简介：宫敬才，(济南 250014) 山东师范大学马克思主义学院特聘教授。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“马克思《政治经济学批判大纲》中的哲学思想新探”(16AZX001)

一、问题的提出及其说明

马克思主义哲学史研究者固守纯哲学语境地论说马克思《巴黎手稿》^①，焦点是其中的异化劳动理论和人道主义思想。理论态度各不相同甚至尖锐对立，但鲜有论者提出和回答二者的哲学分析框架问题。疏忽原因不难发现，语境认知与《手稿》原生态语境脱节发挥重要作用。这种解读境况的出现与《手稿》1932年正式发表时的时代背景和理论情势有直接关系。率先解读《手稿》的是西欧社会民主党人，高扬其中的异化劳动理论和人道主义思想。理论目的有二，在1929年经济危机背景下批判资本主义雇佣劳动制度，以人道主义之名向苏联政治经济制度和意识形态主张发难。苏联人以应战者姿态入场，马克思思想由不成熟到成熟的辩证发展论是核心主张。论战特点明显可见，《手稿》解读结果的外在形式是纯哲学理论，内在灵魂是特定意识形态考量。与此形成对比的是，《手稿》研究对象、研究目的、研究手段、写作时依凭的知识背景和与后继广义政治经济学文献的关系等内容^②，没有得到表示存在的机会。纯哲学语境解读逐渐形成相对固定的路径，跟进性研究者无意识地陷入路径依赖状态中。法国哲学家阿尔都塞就是典型例证，其观点只是斯大林时期苏联观点的极端化，区别在于把辩证发展论改写为“断裂”论。久而久之，人们不再问为什么的纯哲学语境解读传

① 本文论述的《巴黎手稿》特指《1844年经济学哲学手稿》，以下简称《手稿》。

② 广义政治经济学是与狭义政治经济学相对而言的比较性概念。狭义政治经济学是教科书中的政治经济学，就经济论经济是特点。广义政治经济学客观存在于马克思文献特别是政治经济学文献中，是狭义政治经济学、哲学、历史学、法学、政治学和工艺学等诸多学科性内容的融贯为一，内在灵魂是哲学与狭义政治经济学互为内生变量。《手稿》是马克思广义政治经济学研究的第一部文献。

统正式形成，现在依然如故。

《手稿》原生态语境是经济哲学语境而非纯哲学语境。^① 如下极其重要却被纯哲学语境忽略的内容能够证明这一点：私有财产制度内部关系论，私有财产主体本质论，资产阶级经济学根本缺陷论，政治经济学人学前提论，等等。这些内容只能作为例证看待，还有更多经济哲学内容被纯哲学语境抛入视野黑洞之中，它们是马克思广义政治经济学的有机组成部分，鲜明哲学特质标示出相对独立的理论价值。

说《手稿》原生态语境是经济哲学语境的根据有三。第一，如上例证是马克思广义政治经济学研究的初步成果，与资本主义经济生活密不可分地联系在一起，实际是这种经济生活的哲学性提炼和概括。研究对象性质使然，《手稿》语境只能是经济哲学语境，“经济”是无法躲避更无法去掉的理论“基因”。第二，马克思在广义政治经济学研究的起步之处就与资产阶级经济学根本性地区别开来，不是像资产阶级经济学那样视政治经济学为自然科学意义的科学，而是哲学、狭义政治经济学、历史学、工艺学、法学和政治学等诸多学科性内容融贯为一地看待资本主义经济生活和资产阶级经济学，理论成果具有经济哲学性质是自然而然的事情。第三，写作《手稿》时期及其以后的马克思始终在经济哲学语境中思考、提出和论说问题，虽然研究对象是资本主义经济生活，但思维方式和表达逻辑皆为哲学，说《手稿》取得的理论成果是经济哲学成果名正言顺。正是以经济哲学成果为基础，马克思才能够在后继广义政治经济学研究中解决《手稿》中遇到但尚无法解决的狭义政治经济学问题，如区分劳动和劳动能力、发现劳动的二重性质、奠定劳动价值论的哲学基础、进而提出剩余价值理论，等等。

在经济哲学语境中解读《手稿》带来了需要回答的问题：马克思取得什么样的理论成果？主要内容如下：主、客体之间辩证关系的哲学分析框架、政治经济学人学前提论、人化自然论、劳动哲学本体论、主体历史观。后四个方面的内容各有自己质的规定性，但都是主、客体之间辩证关系理论的有机组成部分，是这一理论的具体性展开和深化。这种关系性质表明，主、客体之间辩证关系的哲学分析框架是《手稿》取得的最重要的理论成果。

二、哲学分析框架

马克思说：“非对象性的存在物是非存在物。”^② 带有黑格尔哲学痕迹的表述风格让人费解，但思路清晰明确，内容深邃广博，与马克思整个思想体系内在地联系在一起。命题中的内容是只有对象性存在物才是真正的存在物。存在物与对象性相对应，存在物存在与否的判定标准是具有还是不具有对象性。对象性何谓？对象具有的性质。什么性质？有所对的性质，无所对就不是对象。对象是关系性范畴，相对主体而言，以客体形式出现于主体面前，与主体之间存在必然联系，同时是对主体性质的确证。用直白的话表述，只有处于主、客体之间辩证关系中的存在物才是真正的存在物。基于这

① 客观存在于马克思文献特别是政治经济学文献中的经济哲学指称二者。一是对经济生活及其历史的哲学性提炼和概括。例如：世界历史是自然界对人类来说的生成过程（《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第196页）；私有财产是法律上的合理存在但不是经济上的合理存在，“劳动=创造他人的所有权，所有权将支配他人的劳动”，“用时间去消灭空间”（《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第292、192、538页）；“劳动资料不仅是人类劳动力发展的测量器，而且是劳动借以进行的社会关系的指示器”（《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第210页）。在马克思文献特别是政治经济学文献中，这样的例证丰富到浩如烟海的程度，是马克思经济哲学研究不可或缺且无可替代的思想资源。二是对政治经济学中哲学问题的分析和回答。在一般性理论层面说，这样的问题有六个：政治经济学逻辑前提问题、经济哲学本体论问题、经济哲学认识论问题、经济哲学方法论问题、经济哲学价值论问题和经济哲学历史观问题。马克思对如上问题作出独具特色的分析和回答，与狭义政治经济学形成互为内生变量关系，使马克思广义政治经济学能够构成与资产阶级经济学双峰并峙态势。这两个方面的内容表明，马克思经济哲学具有相对独立的理论价值。可惜的是，到目前为止，马克思经济哲学还没有被作为自觉意识层面的研究对象进行研究。隐性存在变为显性存在是马克思主义研究者有待完成的任务。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第210页。

样的思路理解问题，便有了马克思的如下命题，“人再生产整个自然界”^①。

孤立存在的人不是主体，人成为主体是一个过程，结果是主、客体之间辩证关系的形成。首先，对象的产生和存在确证了人的主体性。其次，只有通过主、客体之间的辩证关系才能满足人的生存需要，满足人之生存需要的主、客体之间的辩证关系只发生和存在于劳动过程中。^② 劳动这种主、客体之间的辩证关系具有人之生存与社会历史双重意义的前提性质和基础性质。再次，主、客体之间的辩证关系具有创造性质，这种性质既能够使主体更有效地满足生存需要，又能够满足主体的精神需要。^③ 最后，主、客体之间的辩证关系具有审美性质，用马克思的话说，“人也按照美的规律来构造”^④。基于如上界说，得出如下结论，不能被认为是唐突之举，马克思哲学分析框架基于人之劳动及其历史而来，因此是劳动中心论进而是主体中心说。

马克思批判私有财产制度弊端的根据是主、客体之间辩证关系的哲学分析框架。在资产阶级法学中，私有财产所有者与私有财产是法权意义上主、客体之间的关系；在资产阶级经济学中，私有财产使用者与私有财产是经济生活意义上主、客体之间的关系。在马克思经济哲学中，这里的主体是人，客体是私有财产，二者之间的关系包括四个方面的内容：一是创造性活动与创造性成果之间的关系，二是所有与被所有之间的关系，三是使用与被使用之间的关系，四是利害和审美性评价与评价对象之间的关系。在这四种关系中，第一种关系是前提、基础和判断标准。用这种标准衡量，第二种关系的内在本质显露出来。在创造意义上说，私有财产的主体本质是劳动，资产阶级法学和资产阶级法律只讲占有主体却不讲创造主体，此为有意掩盖。资产阶级经济学关注私有财产的使用以及为了使用而进行的交换和分配，这一切由资本掌控，造成使用的病态化即需要的异化。^⑤ 利害和审美性评价呢？为私有财产制度服务的资产阶级法学和经济学视其为不存在。

如上分析基于马克思思路而来。马克思在论述中以资产阶级法律、法学和经济学为批判对象，运用它们的范畴，指出它们的学科性思维方式。马克思之所以能够发现和指斥私有财产制度的弊端，根本原因是超越资产阶级学术的思维方式，在哲学高度，用主、客体之间辩证关系的哲学分析框架看待私有财产制度。这样的分析表明，《手稿》中主、客体之间辩证关系的哲学分析框架存在和表现于两个层面，一是纯哲学理论层面，二是纯哲学理论的具体运用层面。就第二个层面说，我们可以举出异化劳动论、私有财产主体本质论和政治经济学人学前提论等例证。没有主、客体之间辩证关系的哲学分析框架，马克思不运用这一哲学分析框架，就不可能取得如上极富理论原创性的经济哲学成果。

三、主体是“完整的人”

马克思说：“国民经济学不考察不劳动时的工人，不把工人作为人来考察，却把这种考察交给刑事司法、医生、宗教、统计表、政治和乞丐管理人去做。”^⑥ 马克思对资产阶级经济学的批判触及到重大的经济哲学问题。任何政治经济学都一样，人学前提是有机组成部分。没有这样的组成部分，政治经济学只是茫无头绪的经验材料和经济学家个人的主观性意见，不能成其为一个学科。如何理解政治经济学人学前提中的“人”？资产阶级经济学把人理解为“经济人”，即职能人，关注的是经济职能而非人。这样的“人”是生产要素，是为资本、实际是为利润追逐服务的特定工具，《手稿》称这样的“人”为“牲畜”人、“劳动人”和“商品人”。^⑦ 马克思认为作为政治经济学人学前提的

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第162页。

② 同上，第161、162页。

③ 同上，第195页。

④ 同上，第163页。

⑤ 同上，第224-225页。

⑥ 同上，第124页。

⑦ 同上，第125、170、171页。

“人”是“完整的人”^①，“完整的人”首先是“人”，其次才是经济职能和特定职业。“完整的人”是哲学人，马克思用哲学人抗衡资产阶级经济学的经济人。

如何理解和界定哲学人？如何让广义政治经济学与资产阶级经济学在政治经济学人学前提问题上根本性地区别开来？马克思的做法是把人作为主体看待，始终在主、客体之间辩证关系的哲学分析框架中理解和界定人。如下论断是证据：人是“自为的主体存在”，“人始终是主体”，人“只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命”。^②

“完整的人”到底何谓？马克思说：“对私有财产的积极的扬弃，就是说，为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的产品的感性的占有，不应当仅仅被理解为直接的、片面的享受，不应当仅仅被理解为占有、拥有。人以一种全面的方式，就是说，作为一个完整的人，占有自己的全面的本质。”^③如上论述意在表明，对私有财产制度的积极扬弃要超越资产阶级法学和资产阶级经济学的理解范围与层次，占有、拥有要具有全面性。这首先是经济哲学问题，其次才是法学和经济学等具体性学科内容问题。经济哲学层面的占有、拥有是主、客体之间辩证关系中的主体性问题，主体性的生成、存在和确证，在于主体以全面的方式占有、拥有自己全面的本质。

马克思从各不相同的角度论述“完整”之谓，归纳起来有如下三点。

第一，主、客体之间是“持续不断的交互作用过程”，这个过程具有“普遍性”，所以主体具有“普遍性”。这种普遍性体现在两个方面：“从实践领域来说”，主体的实践范围逐步扩大，程度不断加深，没有固定界限；“从理论领域来说”，主体对客体认知的范围不断扩大，程度不断加深，同样没有固定界限。^④

第二，主体具有意识性，具体内容是主体的自主性、自由性、能动性和全面性。马克思对主体这一性质进行雄辩有力地说明：“通过实践创造对象世界，改造无机界，人证明自己是有意识的类存在物。”“动物的生产是片面的，而人的生产是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的影响也进行生产，并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产；动物只是生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品直接属于它的肉体，而人则自由地面对自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把固有的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来构造。”^⑤注意马克思的论述提出的四个命题：“人的生产是全面的”、“人再生产整个自然界”、人“自由地面对自己的产品”、人“懂得按照任何一个种的尺度来进行生产”。四个命题构成微观分析框架。在作为主体的人与动物进行比较的视域中看待主、客体之间的辩证关系，重点是分析作为主体的人。作为主体的人具有自己的特点，如生产的全面性、产品性质的多样性、主体自由地面对自己的产品和生产尺度的无限性等。这些特点皆源自人的意识性，这样的意识具有全面、自主、能动和自由性质。

第三，主体具有自我确证性。自我确证是主体性的题中应有之义。“随着对象性的现实在社会中的人来说到处成为人的本质力量的现实，成为人的现实，因而成为人自己的本质力量的现实，一切对象对他来说也就成为他自身的对象化，成为确证和实现他的个性的对象，成为他的对象，这就是说，对象成为他自身。”“因此，人不仅通过思维，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。”^⑥主体在思维中进行的自我确证具有预设性质，只存在于主观意识中。主体真正意义的自我确证是通过主体与客体之间发生改造与被改造性质的实践关系，客体被主体按照预设进行“塑形”，客体发生形态变化，以产品形式表示存在，成为主体的“为我”之物。结果的出现具有根本性质，它确证了主体的预设是否符合实际以及符合到什么程度。主体的自我确证是过程，是主体在理论和实践两个层面客体化的

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第189页。

② 同上，第188、195-196、210页。

③ 同上，第189页。

④ 同上，第161页。

⑤ 同上，第162、162-163页。

⑥ 同上，第190-191、191页。

过程，同时是客体在理论和实践两个层面主体化的过程。

马克思的“完整的人”理论的提出和论证具有重大理论意义。其一，确立了马克思的广义政治经济学人学前提，为此后的广义政治经济学研究找到人学出发点，这种出发点既具有逻辑前提意义，又具有价值立场意义。其二，侧重主体地具体化和深化了主、客体之间辩证关系这一哲学分析框架，使其中有关主体的理论规定更丰富、更具体，因而具有更强大的理论张力。

四、客体是“人化的自然界”

马克思在《手稿》中论述自然界的地方有很多，较典型提法是：自然界是劳动者的劳动对象、“人再生产整个自然界”、“通过劳动而占有自然界”、社会中的自然界、“人化的自然界”、“人本学的自然界”、作为科学研究对象的自然界、通过劳动而生成的自然界、“历史所创造的自然界”、与人实际是与主体无关的自然界。^①如上例证指涉八个方面的内容：第一，作为主体自我设定和自我确证的自然界；第二，作为主体化的自然界；第三，作为人类社会历史演进过程中生成的自然界；第四，作为社会及其历史有机组成部分的自然界；第五，作为劳动对象的自然界；第六，作为劳动结果的自然界；第七，作为科学研究对象的自然界；第八，作为与人实际是与主体无关的自然界。这八个方面的内容可谓丰富，人与自然界之间关系几乎所有方面的内容都顾及到了。

当如上内容出现于我们面前时，总会有一种让人目不暇接的感觉，原因在于没有抓住其中的实质性内容，即主、客体之间辩关系的哲学分析框架。这一哲学分析框架中的主体是人，是进行劳动或科学研究的人；客体是自然界，是作为劳动对象和科学研究对象的自然界，概括地说是“人化的自然界”。就《手稿》原生态意义说，劳动是主、客体之间交互作用的过程，结果的出现是必然趋势。从结果的角度看待自然界，性质变化显而易见，马克思为我们揭示出作为劳动结果的自然而然的性质。此时的自然界是“人本学的自然界”、“历史所创造的自然界”、“人化的自然界”、社会中的自然界、肯定和确证主体性的自然界、科学研究所把握的自然界，等等。综合来看，马克思经济哲学意义上的自然界已不是先在于人、独立于人和高于人的自然界，而是与人密不可分地联系在一起、由人赋予其存在意义和作为人之劳动结果的自然界。人化自然界的性质说明，没有作为主体的人，就无所谓自然界的客观存在及其丰富多彩的性质，自然界存在的前提是作为主体的人的存在。

论述至此，不得不面对和回答新的问题，即马克思经济哲学的本体问题。上述例证的两个命题是哲学本体论命题，一是“人再生产整个自然界”，二是“被抽象地理解的、自为的、被确定为与人分隔开来的自然界，对人来说也是无”。这两个命题提出三个问题：第一，作为主体的人与自然界之间是否为生产与被生产之间的关系？第二，作为主体的人是自然界存在与否的判断标准吗？第三，相对于作为主体的人而言，自然界的范围有多大？边界在哪里？

按照《手稿》原生态思路回答上述问题，理论逻辑就会清晰起来。首先，作为主体的人与自然界之间确实是生产与被生产之间的关系，离开这种生产关系谈论自然界的独立自在及其意义没有客观事实根据。这里的“生产”是广义，既包括物质生活资料生产意义的生产，也包括科学研究意义的理论知识生产，还包括审美意义的艺术生产。其次，当我们谈论自然界的客观存在及其意义问题时，往往无意识地忽略大前提：自然界相对于谁客观存在？相对于谁有意义？这里的“谁”是作为主体的人，存在是相对于主体而言的存在，意义是相对于主体而言的意义。思维的内在逻辑昭然若揭，作为主体的人是自然界客观存在与否及其意义的判断标准。最后，自然界的范围和边界问题同样是作为主体的人的问题。自然界的范围是相对于作为主体的人的理论研究和实践活动而言的，理论研究和实践活动范围有多大，自然界范围就有多大；自然界的边界是相对于作为主体的人的理论研究和实践活

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第158、162、168、187、191、193、194、196、204、220页。

动边界而言的，作为主体的人的理论研究和实践活动边界，就是自然界的边界。^①

五、劳动哲学本体论

如上分析和论证已能够证明，劳动是人化自然过程中最基本、最核心和最重要的内容。这样的定性带来了需要回答的问题：在《手稿》经济哲学语境中，劳动范畴与主、客体之间的辩证关系是什么关系？

主、客体之间的辩证关系包括内在和外在两类关系。内在关系是作为主体的人对自我的认知、评价和确证关系。外在关系是作为主体的人对自然界的改造及其历史的关系。后者具有两种性质，即理论认知性质和实践活动性质。劳动与这两种活动的关系如下：理论认知以真、善、美为追求目标，其中的善和美以真为基础；真的获得首先是劳动过程中的经验积累和提炼，其后是劳动自身作为科学性劳动的科学研究。由此，我们发现了劳动与主、客体之间辩证关系中理论认知活动层次性质的内在联系。按照人们的习惯性理解，实践包括三种具体形式：物质生活资料的生产活动、社会协调性质的管理活动和科学文化活动。科学文化活动是理论认知活动，它以物质生活资料的生产活动为前提、基础和最终目的。社会协调管理活动同样以物质生活资料生产活动为前提、基础和最终目的。物质生活资料生产意义的劳动是主、客体之间辩证关系的母体，具有哲学本体性质。对这种劳动的论证和说明是劳动哲学本体论，《手稿》中的哲学本体论是劳动哲学本体论。

如上分析及其结论由笔者作出。问题在于劳动哲学本体论是《手稿》中客观存在的理论逻辑吗？就直接的理论呈现形式说，它不是；就实际的思想内容说，它确实是。《手稿》的学术笔记性质使然，马克思往往想到哪里就写到哪里，还没有来得及梳理思路，尚未调整表达的理论逻辑顺序，语句修饰加工更是无从谈起。在这样的思想状态中构筑关于劳动的意象世界，出现理论逻辑不连贯和表达不清晰的缺陷是正常现象。有一种办法可以解决这一问题，能够证明劳动哲学本体论的理论逻辑客观存在《手稿》之中，这就是马克思基于对劳动独具特色的理解而发表的对一系列问题的看法。这样的看法有很多，稍作梳理就可以发现八个方面的内容：第一，从劳动角度看待和分析资产阶级经济学；第二，从劳动角度看待和分析私有财产制度；第三，从劳动角度看待和分析资本与地产；第四，从劳动角度看待和分析黑格尔哲学；第五，从劳动角度看待和分析人的本质；第六，从劳动角度看待和分析自然界；第七，从劳动角度看待和分析世界历史；第八，从劳动角度看待和分析未来的共产主义社会。这八个看待劳动的角度可谓全面，基于它们而来的具体内容可谓丰富。它们的有机统一是马克思对世界及其历史的总体性看法，其中的每种看法都基于对劳动的理解而来。这说明，马克思发现了世界及其历史的客观基础是劳动，对劳动客观基础地位的论证和说明被命名为劳动哲学本体论名正言顺。

劳动哲学本体论是马克思整个理论体系的哲学基础，一再出现于后继文献中。马克思在《德意志意识形态》中以批判费尔巴哈哲学的形式论证劳动哲学本体论，我们生活于其中的世界以劳动为客观基础。^②尤为重要的是，马克思在《政治经济学批判大纲》中用劳动哲学本体论论证劳动价值

① 这是一条被《手稿》纯哲学语境解读忽略的思想线索。马克思在《手稿》中只是提出基本观点，后继文献则不断地丰富和发展这一基本观点，最终成果是人化自然辩证法。在《德意志意识形态》中，马克思以批判费尔巴哈自然观的形式指明，“每当有了一项新的发明，每当工业前进一步”，人化自然界的边界就扩展一步，与此相应，非人化自然界的边界就退缩一步（《马克思恩格斯文集》第1卷，第549-550页）；在《资本论》第1卷，马克思把如上观点凝炼为经济哲学命题，“产业越进步，这一自然界就越退缩”（《马克思恩格斯文集》第5卷，第589页）；在《资本论》第3卷，马克思揭示出自然界边界扩展与限制的辩证法，人化自然界边界的扩展过程同时是非人化自然界边界的扩展过程，用马克思的话说，“这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大”（《马克思恩格斯文集》第7卷，北京：人民出版社，2009年，第928页）。这个堪称伟大的思想线索及其理论结果可命名为人化自然辩证法。对马克思人化自然辩证法思想的展开性说明和论证，参见宫敬才：《试论马克思的人化自然辩证法》，《河北学刊》2014年第1期。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第528、529-530、541、544-545、549-550页。

论，使劳动价值论建基于真理性质的哲学基础之上，从而使自己的劳动价值论与资产阶级古典政治经济学的劳动价值论在哲学本体论基础意义上区别开来。马克思说：“单纯的自然物质，只要没有人类劳动对象化在其中，也就是说，只要它是不依赖人类劳动而存在的单纯物质，它就没有价值，因为价值只不过是对象化劳动；它就像一般元素一样没有价值。”^① 这个堪称伟大的思想线索确实是哲学，基于此说马克思发动并完成了政治经济学中的哲学本体论革命；它同时是马克思广义政治经济学理论体系的有机组成部分，因为它是劳动价值论的哲学本体论基础。可惜的是，马克思狭义政治经济学及其历史研究者往往忽略这一伟大思想线索，结果是难以准确全面地理解马克思广义政治经济学及其哲学基础。

为了更充分地说明问题，我们以马克思基于对劳动的理解批判资产阶级经济学的劳动观为例证。在资产阶级经济学的分析框架中，劳动是三位（资本、地产、雇佣劳动）一体公式中的一项，是三大生产要素之一。就外在表现形式说，资产阶级经济学把劳动置于不可或缺的理论地位。马克思在资产阶级经济学学术背景中开始广义政治经济学研究，批判资产阶级经济学劳动观是直接面临的理论任务之一。

首先，资产阶级经济学劳动观的阶级本质是“没有给劳动提供任何东西，而是给私有财产提供了一切”，它“只不过表述了异化劳动的规律罢了”。^② 马克思的指斥表明，资产阶级经济学以科学、中立因而而公正的姿态表示存在，实质是为资本和资本化的地产服务，目的是论证资本的合理性，至于劳动对资本的创造性作用和基础性地位，则被抛入视野黑洞之中。

其次，马克思为自己对资产阶级经济学劳动观阶级本质的指斥列出了根据。资产阶级经济学视劳动的目的为增加财富，实际是增加资本家的财富，劳动的其他目的被排除。在这种劳动目的支配下，进行劳动的雇佣劳动者只是增加财富的生产要素，作为人的独立自主地位和价值被淹没。在资产阶级经济学劳动观中，“物的世界的增值同人的世界的贬值成正比”^③。这是马克思广义政治经济学与资产阶级经济学之间在劳动视域问题上的根本区别。

最后，对资产阶级经济学劳动观最雄辩有力的批判是客观事实：“劳动为富人生产了奇迹般的东西，但是为工人生产了赤贫。劳动生产了宫殿，但是给工人生产了棚舍。劳动生产了美，但是使工人变成畸形。劳动用机器代替了手工劳动，但是使一部分工人回到野蛮的劳动，并使另一部分工人变成机器。劳动生产了智慧，但是给工人生产了愚钝和痴呆。”^④ 马克思写作《手稿》的1844年是西方世界工业革命的高歌猛进时期，虽然不同国家之间的具体情况稍有差别，但雇佣劳动者的劳动状况进而生存状况确实如此。就此而言，读一遍恩格斯同一时期基于实地调查材料写成的《英国工人阶级状况》就能够发现，马克思的指斥并无过分之处。

六、主体历史观

《手稿》主题思想是批判私有财产制度，展开于经济哲学语境之中。共产主义思想是这一批判的理论成果之一，马克思表述如下：“共产主义是对私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是向人自身、也就是向社会的即合乎人性的人的复归，这种复归是完全的复归，是自觉实现并在以往发展的全部财富的范围内实现的复归。”^⑤ 原生态语境地理解如上表述，含义就能够显现出来。第一，马克思论说主旨是私有财产制度的积极扬弃问题。第二，私有财产制度的内部关系表现为雇佣劳动与资本的对立，而“劳动和资本的这种对立一

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，第334页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第166页。

③ 同上，第123、127、156页。

④ 同上，第158-159页。

⑤ 同上，第185页。

达到极端，就必然是整个关系的顶点、最高阶段和灭亡”^①。第三，“顶点、最高阶段和灭亡”的另一种说法是马克思论述中的第一句话，私有财产制度的积极扬弃。第四，私有财产制度的积极扬弃是“外化劳动对人类发展进程的关系问题”^②，所以共产主义、消灭异化劳动的社会历史性质和积极扬弃私有财产制度是同义语。第五，从社会历史演进角度看，积极扬弃私有财产制度的内容可以用五个命题表述：命题一，这是生产资料所有制的社会历史性变迁，私有制变为公有制；命题二，这是劳动社会历史性质的变迁，异化劳动变为“自由的劳动”^③；命题三，这是主体社会历史性质的变迁，作为主体的劳动者由私有财产制度前提下的“牲畜”人、“机器”人、“劳动人”和“商品人”即异化的人，变为共产主义社会“完整的人”^④；命题四，社会历史演进意义的劳动者经历了三种社会历史形态变化，作为主体的人、作为异化的人和作为“完整的人”；命题五，积极扬弃之谓在于以保留私有财产制度创造的文明成果为前提。这是马克思论述中客观存在的真实含义，笔者命名其为主体历史观。

与纯哲学语境相比，主体历史观概念的提出是理解语境和具体内容的根本变化，带来了四个需要说明的问题：其一是主体历史观的内核问题，其二是主体历史观中历史意识的发育程度问题，其三是主体历史观的哲学性质问题，其四是这里的主体历史观与后继文献中相关内容的关系问题。

主体历史观的内核是作为主体的劳动者与劳动的社会历史性关系。这一关系包括理论逻辑和历史逻辑两个方面。从理论逻辑角度看，作为主体的劳动者与劳动之间的关系由五个方面的内容组成：劳动者与劳动对象之间的关系、劳动者与劳动资料之间的关系、劳动者与劳动活动之间的关系、劳动者与劳动产品之间的关系、劳动者与劳动关系之间的生产和再生产关系。从历史逻辑角度看，作为主体的劳动者与劳动之间的关系大体呈现为三种社会历史形式：第一，在生产资料公有制社会即原始社会，劳动者与劳动五个方面内容的关系是有机统一，这时劳动者从事的是自主性劳动，在劳动过程中是真正的主体；第二，在生产资料私有制社会，主要是在资本主义社会，雇佣劳动者与生产资料彻底分离，雇佣劳动者的劳动过程由资本家掌控，雇佣劳动者与劳动五个方面内容的内在联系发生分离，因此说雇佣劳动是异化劳动，而由于劳动是人的本质，所以异化劳动状态中的人是异化的人；第三，在积极扬弃私有财产制度的共产主义社会，作为主体的劳动者与生产资料重新结合为一，导致劳动异化的社会历史性条件已经消失，这时的人是“人的复归”，“复归”的人是“完整的人”。

马克思在对私有财产制度的批判过程中已具备明确的历史意识，三个例证能够证明这一点。例证一，批判黑格尔历史意识的唯心主义性质。在黑格尔那里，“全部外化历史和外化的全部消除，不过是抽象的、绝对的思维的生产史，即逻辑的思辨的思维的生产史”^⑤。例证二，已经能够明确区分工场手工业劳动和工业劳动^⑥，说明马克思对资本主义生产的不同社会历史阶段已有明确意识。例证三，或许是《莱茵报》时期的经历所致，马克思特别关注地产析分问题，具体指向是封建地产向资本化地产转型的社会历史过程，并能够作出符合社会历史实际的理论说明，概括性说法是地产三段论，即封建地产——资本化地产——共产主义社会的地产。^⑦但是，历史意识是一回事，实际的历史研究过程及其理论成果是另一回事，二者之间未必是完全一致的关系。主体历史观中的第一阶段即原始社会，作为主体的劳动者与劳动之间的关系缺乏说明和论证。可喜的是，马克思在《政治经济学批判大纲》等后继文献中弥补了这里的美中不足，我们见到的是《资本主义生产以前的各种形式》一节对原始社会劳动情况内容丰富的论述。

在纯哲学语境的《手稿》研究成果中，主体历史观被概括为人—非人—人的复归的人学三段论。

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第172页。

② 同上，第168页。

③ 同上，第152页。

④ 同上，第125、123、171、171、189页。

⑤ 同上，第203页。

⑥ 同上，第137页。

⑦ 同上，第150—154、176页。

有论者认为，这是马克思此时思想不成熟的证据，性质是“费尔巴哈的‘共同体的’人道主义”。^①此为天大的误解。马克思论述涉及到如下因素：私有财产制度、雇佣劳动者与劳动之间的异化关系和雇佣劳动者劳动的社会历史性质，诉求目标是消除雇佣劳动者劳动的异化性质，使其成为“完整的人”，目标达成以积极扬弃私有财产制度为前提。在社会历史演进意义上说，这是对异化劳动的否定，也是对原始社会自主性劳动的否定之否定。马克思理论逻辑明证可鉴，主体历史观不是费尔巴哈式人道主义，而是人学历史唯物主义。

扩大视域地看问题就能够发现，马克思发动了人学思想史革命，标志是以劳动为客观基础地看待人及其历史，作为主体历史观的理论成果是马克思理论体系的有机组成部分，成为这一理论体系的“基因”性内容。需要关注的是，作为理论“基因”的主体历史观重又出现于十几年后写作的《政治经济学批判大纲》中：“人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形式，在这种形式下，人的生产能力只是在狭小的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形式，在这种形式下，才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。”^②与《手稿》对共产主义的论述相比，这里的表述语言稍有区别，侧重点有所不同，但思想实质一致，皆为以劳动为客观基础的主体历史观。《手稿》《政治经济学批判大纲》主体历史观之间前后相继意义的内在联系表明，前者是马克思理论体系中主体历史观起源意义的文献。

七、结 论

第一，如上分析和论证试图说明，《手稿》语境不是纯哲学语境而是经济哲学语境，写作目的、研究对象、研究手段和理论成果等几个方面的情况能够证明这一点。这样的理论情势告诉我们，只有依照经济哲学语境解读《手稿》才能准确全面地理解其原生态思想。

第二，《手稿》最重要的理论成果不是异化劳动理论和人道主义思想，而是主、客体之间的辩证关系理论。它们处于不同的理论逻辑层面，前者基于后者而来，是后者理论逻辑的延伸性结果。直面异化劳动理论和人道主义思想，忽略作为哲学源头和根据的主、客体之间辩证关系理论，宣宾夺主式做法使《手稿》最重要的理论成果被抛入视野黑洞之中。回归《手稿》经济哲学语境，主、客体之间辩证关系理论的具体内容及其与异化劳动理论和人道主义思想的理论逻辑关系就能够显现出来。

第三，《手稿》中的政治经济学人学前提论、人化自然论、劳动哲学本体论和主体历史观是主、客体之间辩证关系理论的展开和具体化，进一步说明主、客体之间辩证关系理论的丰富含义和理论基础地位，同时说明它们具有相对独立的内容和意义。这四项内容中的每一项都可以作为相对独立的研究对象进行研究，拓展马克思经济哲学研究视域是可以预知的理论结果。

第四，《手稿》取得的经济哲学成果是理论“基因”，一再出现于后继文献中，是后继文献的理论基础。它们确实与《关于费尔巴哈的提纲》《德意志意识形态》等哲学性文献之间存在密不可分的联系，同时更应关注和研究的是它们与广义政治经济学文献如《政治经济学批判大纲》《资本论》之间前后相继意义的内在联系。在广义政治经济学意义上，《手稿》《政治经济学批判大纲》《资本论》之间是三点一线关系，历史逻辑和理论逻辑皆然。

（责任编辑 已 未）

① [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2010年，第220页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第107-108页。

切·格瓦拉的先驱

叶健辉

【摘要】切·格瓦拉的“新人”思想往往被视为一种不切实际的浪漫主义，因而不需要认真对待。本文通过对《古巴的社会主义与人》等文本的分析表明，“新人”思想是在回应20世纪60年代古巴社会的现实要求，并与古巴革命历程中的游击战密不可分，因而不能简单地将其视为一种脱离实际的浪漫主义。此外，切·格瓦拉的“新人”思想还可以在阿根廷社会主义思想家阿尼瓦尔·庞塞的《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》和秘鲁共产党主要创始人何塞·卡洛斯·马利亚特吉的《清晨灵魂》等著作中找到渊源，它是拉丁美洲思想传统的有机组成部分，值得认真对待。在殖民主义、种族主义沉渣泛起的今天，“新人”思想所承载的反殖民主义、反种族主义精神具有不可忽视的现实意义。

【关键词】切·格瓦拉；“新人”；阿尼瓦尔·庞塞；何塞·卡洛斯·马利亚特吉；凯列班

中图分类号：B7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)04-0042-09

作者简介：叶健辉，（杭州310018）浙江财经大学马克思主义学院副教授。

切·格瓦拉（Ernesto Che Guevara）蜚声世界，其肖像出现在这个星球的各个角落。几乎所有人都知道切·格瓦拉，不同的人对他有不同的称呼：“红色罗宾汉”、“共产主义的堂吉珂德”、“尘世基督”等。除了这些标签之外，很少有人认为需要认真对待切·格瓦拉的著作和思想。基本上，人们认为，切·格瓦拉是一个“不切实际的道德浪漫主义者”。切·格瓦拉仿佛是一个飘渺的精灵，栖息在另一个世界，跟现实的人类社会和历史没什么关系。笔者认为，不能这么轻易地打发切·格瓦拉，他不是“无根的游魂”，其“新人”思想深植于拉丁美洲传统之中，至今仍然具有现实意义。

一、切·格瓦拉的“新人”思想

集中体现切·格瓦拉“新人”思想的是其1965年发表在一份乌拉圭杂志上的著名文章《古巴的社会主义与人》（*El socialismo y hombre en Cuba*）。^①这是一封信，意在回应对外人对古巴社会的如下质疑：古巴社会是一个没有个人自由的社会，所有人都听命于国家。从形式上看，这篇文章很像马克思、恩格斯1848年的《共产党宣言》第二部分。就像马克思、恩格斯在《共产党宣言》中回应了对共产主义的种种指责一样，切·格瓦拉也在《古巴的社会主义与人》中回应了对社会主义古巴的质疑。因而，《古巴的社会主义与人》有“古巴的《共产党宣言》”^②之称，对于理解古巴革命和切·格瓦拉思想具有重要意义。

首先，《古巴的社会主义与人》简要回顾了古巴革命的历程。古巴革命起于1953年7月26日菲德尔·卡斯特罗等人领导的对蒙卡达兵营的袭击，袭击以失败告终，菲德尔·卡斯特罗（Fidel Castro）等人入狱。之后是古巴革命的另一个阶段——游击战阶段。武装的游击战士进入古巴马埃斯特

① Ernesto Che Guevara, *Ernesto Che Guevara: obras completas*, Buenos Aires: MACLA, 1997, pp. 204-222.

② Néstor Kohan, *De Ingenieros al Che*, Buenos Aires: Biblos, 2000, p. 342.

腊山区，不断展开革命活动，像催化剂一样促进了古巴人民的觉醒。越来越多人加入游击队伍，最终迎来了1959年1月1日革命的决定性胜利。革命政府成立，古巴革命进入新阶段。古巴革命政府标志性的举措是进行群众广泛参与的土地改革，除此之外，还有经济国有化等。对外方面则是在1961年4月进行反击美帝国主义入侵的吉隆滩战役。此后是社会主义建设时期。接着，《古巴的社会主义与人》提出了意在回应的问题：从表面上看，在古巴，个人服从于国家，群众以巨大的热情和纪律完成政府确定的各项任务，而发起任务的往往是菲德尔·卡斯特罗或其他高级官员，因而对古巴的批评看起来是有道理的。但实际上，国家经常出错。当国家出错的时候，集体热情会显著消退，导致事情无法进行，最后迎来纠正阶段。国家不能依赖机械主义实现预期目标，必须善于倾听群众的声音、注意群众的反应，才能解决问题。而菲德尔·卡斯特罗是倾听群众声音的大师，所以在古巴，在国家和人民、领导和群众之间存在一种紧密的“辩证统一”（unidad dialéctica）。^① 古巴人并不是机械地服从国家的指令，由此，《古巴的社会主义与人》驳斥了古巴没有个人自由的指责：古巴人民积极参与国家集体意志的形成，古巴国家是古巴人民自觉行动的结果。与社会主义条件下这种个人与社会之间自觉的、有意识的辩证互动形成对照的，是资本主义社会中个人与社会之间冰冷的、盲目的抽象关联：联结人与社会的纽带是价值规律，像狼一样互相竞争的孤立的人、作为商品存在的“异化的人”受到看不见的价值规律的支配。^② 在此，“新人”已经呼之欲出：“新人”是与资本主义旧社会有别的社会主义新社会的建设者。

但是，新生的社会主义脱胎于资本主义，就像马克思在《哥达纲领批判》中所说的那样，从资本主义到社会主义需要一个过渡时期。在帝国主义继续存在的情况下，要获得解放，还需要进行反对外部压迫、反对新殖民主义的斗争。在技术方面相对于发达国家的欠发达状态和资本外逃等因素使奇迹般的变化不可能在短时间内发生，社会主义建设将是一个艰苦而漫长的过程。由此，《古巴的社会主义与人》明确提出了“新人”思想：建设社会主义不仅需要物质基础，还需要“新人”。^③ 也就是说，社会主义需要高度发达的生产力这个物质基础，但现实的历史没有为社会主义提供这样的物质基础，因而人们需要为社会主义创造物质基础。在物质基础尚不具备的情况下，人的因素就特别重要。需要不一样的人推动历史走向社会主义，这就是“新人”。《古巴的社会主义与人》指出，虽然物质激励不可或缺，但道德因素在创造“新人”的过程中将具有根本性的作用。^④ 或者说，根本上要靠道德激励动员群众积极投身社会主义建设，这看上去是在企图完成“不可能的任务”，这就是人们通常所说的切·格瓦拉的“道德浪漫主义”。

这无疑是一种“浪漫主义”，但并非“不切实际”，在物质基础不雄厚因而无法进行大规模物质激励的情况下，能怎么办呢？不得不依靠道德激励。实际上，这更像是一种“道德现实主义”。我们不能离开20世纪60年代古巴的社会现实来讨论切·格瓦拉思想和行动。同样，看起来主要靠道德激励动员群众积极投身社会主义建设是“不可能的任务”，但古巴革命就通过游击战完成了以少胜多、以弱胜强的“不可能的任务”。1956年11月，82个知识分子乘坐格拉玛号从墨西哥出发前往古巴，登陆古巴的时候遭到伏击，只有12人活下来。就是这12人走进了马埃斯特腊山区开始打游击，在古巴广大人民特别是农民的支持下不断发展壮大，最终击败了数量和装备明显占优的政府军，取得革命的胜利。政府军方面物质条件充裕但失败了，游击队方面物资匮乏却是胜利者。这是一个奇迹：得到人民支持的少数武装力量可以战胜被认为不可战胜的军队。^⑤ 在艰苦的游击战过程中，以天为被、以地为床、像“蜗牛”^⑥一样把家背在身上的游击战士靠什么自我支持呢？根本上就是靠道德。这种道德还具有宗教色彩：切·格瓦拉在《论游击战》中将游击战士称为“战争中的耶稣会士”“苦

① Ernesto Che Guevara, *Ernesto Che Guevara: obras completas*, p. 207.

② Ibid., p. 207.

③ Ibid., p. 209.

④ Ibid., p. 210.

⑤ [古] 格瓦拉：《论游击战》，吴刚译，上海：上海译文出版社，2016年，第172页。

⑥ 同上，第56页。

行修道者”。^①或者说，游击战士在其间行军的山山水水就是其修道的道场，战争对于游击战士而言是一种苦行修道的方式。这种道德上的根本性优势使游击战士经得住严峻的考验，最终战胜了政府军。切·格瓦拉的“新人”在根底上是一个久经考验的游击战士。

就像游击队员在游击战中不断锤炼自己成为为人民解放而战斗的先锋一样，切·格瓦拉相信，古巴人特别是古巴青年也可以在社会主义建设中不断锤炼自己，成为为人民解放而劳作的先锋。应该说，这不是一个没有根据的信念，古巴革命的经验就可以支持这种信念。这意味着，劳动是游击战士的新战场。“社会主义就是生产力”^②，劳动和技术的发展至关重要。由此，就像革命时期的马埃斯特腊山区是锤炼游击战士的学校一样，革命后的整个古巴社会成为锤炼“新人”的学校。所以，切·格瓦拉在《共产主义青年应该成为什么样的人》（*Qué debe ser un joven comunista*）、《对待劳动的新态度》（*Una actitud nueva frente al trabajo*）等文章中一再强调，需要培育对待劳动的新态度，将劳动视为“人的最高尊严”，号召人们尤其是青年人成为劳动的先锋、学习的先锋。^③也就是说，“新人”集战士、劳动者和学者于一身，不仅将战场上的战斗视为一种对人的锤炼，而且将劳动和技术的发展视为一种对人的锤炼。这样的“新人”是在一个共同体中与他人共同劳动、学习、战斗的人，是与人民的甘苦、技术的进退、历史的成败紧紧相连的人。但在现实中，人们往往仍然对劳动和技术抱持一种陈旧的态度，将劳动视为一种对人的折磨和奴役，将机器视为对人的自由的限制。人们往往有一种“逃离意向”（*intento de fuga*）^④，不愿意劳动，不愿意投身于缓慢而艰苦的技术革新。或者说，人们往往在根本上仍然把人视为一个“孤立的人”，将自由视为一种“逃离”，将与他人“脱钩”视为一种“解放”。这个孤立的、抽象的、逃离社会的人就是与“新人”相对的“旧人”。资本主义就建立在孤立的“旧人”的基础之上，靠这样的“旧人”显然无法建设社会主义，需要一种与之相对的、热情参与社会建设的“新人”。可见，切·格瓦拉的“新人”思想不是一个没有根基的怪念头，而是现实的要求。

总之，“新人”的基本内涵是社会建设事业的积极参与者，具有热爱劳动、追求技术发展等基本特征。这是在回应古巴社会主义建设事业的要求。“新人”的根底则是古巴革命时期致力于土地改革、有“大地守护者”形象的“游击战士”。因而，切·格瓦拉的“新人”思想根植于古巴的社会历史现实。需要进一步指出的是，切·格瓦拉的“新人”思想可以在阿根廷社会主义思想家阿尼瓦尔·庞塞（Aníbal Ponce, 1898–1938）和秘鲁共产党主要创始人何塞·卡洛斯·马利亚特吉（José Carlos Mariátegui, 1894–1930）那里找到渊源。

二、阿尼瓦尔·庞塞：格瓦拉的阿根廷先驱

有“阿根廷马克思主义最伟大的理智精神”^⑤之称的阿尼瓦尔·庞塞在写于1935年，出版于1938年的《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》（*Humanismo burgués y humanismo proletario*）一书中明确提到“新人”。此书曾于1962年在古巴再版，阿根廷学者内斯托尔·科安（Néstor Kohan^⑥）认为，此书是切·格瓦拉“新人”思想的直接来源之一。^⑦《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》一书分为两个部分，第一部分讨论资产阶级人道主义，涉及从文艺复兴时期代表性的荷兰人文主义者伊拉斯谟到20世纪法国文人罗曼·罗兰等一系列人物，第二部分以十月革命之后的俄国为中

① [古] 格瓦拉：《论游击战》，第10、48页。

② Ernesto Che Guevara, *Ernesto Che Guevara: obras completas*, p. 84.

③ Ibid., pp. 99–112, 155–171, 106, 169.

④ Ibid., p. 215.

⑤ Sheldon B. Liss, *Marxist Thought in Latin America*, Berkeley: University of California Press, 1984, p. 49.

⑥ 或译内斯特·可汗，[南非] 格雷泽、[英] 戴维·M·沃克尔编：《20世纪的马克思主义：全球导论》，王立胜译，南京：江苏人民出版社，2010年，第276页。

⑦ Néstor Kohan, *De Ingenieros al Che*, p. 200.

心讨论无产阶级人道主义。

《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》将伊拉斯谟视为资产阶级人道主义的典型，是资产阶级时代在文化上的标志。资产阶级与封建领主或诸侯相对，文艺复兴代表了资产阶级在文化上超越中世纪的尝试。文艺复兴所倡导的古典文化复兴运动本质上是资产阶级重新解释和占有古典文化的运动。在贵族地主和僧侣主导的中世纪，朱庇特是克里特国王，忒修斯是雅典公爵，维吉尔是耶稣基督的宣告者，奥维德的诗歌则被用于对圣母玛利亚的崇拜。^① 也就是说，在中世纪，古典文化被解释为封建等级制度的捍卫者。文艺复兴颠覆了这种对古典文化的解释，以人的尊严和优越性为中心提出对古典文化的新解释：首要的现实不再是来世，而是今世。^② 古典文化不再是神圣的文化，而是世俗的文化。随着世俗生活的扩展，计算变得越来越重要，如此，不注重日常计算的贵族日渐没落，贵族所追求的神圣的崇高逐步让位于资产阶级所崇尚的世俗理性。而用来衡量世俗生活之理性与否的尺度是黄金，黄金是资产阶级计算理性凯旋的标志。伊拉斯谟的《愚人颂》实际上是一曲“黄金颂”（*canto al oro*）：^③

卡俄斯、俄耳库斯、萨图恩、伊阿珀托斯以及其他过时老朽的众神都不是我的父亲，但本身就是丰饶财富之神普路托斯，却是“诸神与众人的唯一生父”，不管荷马和赫西俄德甚至朱庇特会说些什么。他只需点一点头，今天也和过去一样，所有的东西无论是神圣的还是世俗的，全都被搅得颠倒倾覆，乱七八糟。无论是战争、和平、政府、议会、法庭、集会、婚姻、合同、条约、法律、艺术、喜庆、严重之事……一句话，人间一切公务和私事，全都按照他的意志来安排处理。^④

在伊拉斯谟笔下，财神普路托斯是支配古典世界的神，其他神在生机勃勃、熠熠生辉的财神面前全都黯然失色。而“愚人”是支配天上人间一切事务的财神普路托斯之子，出生于“不知有辛苦、衰老和疾病”的“福岛”。生命的起源要归功于来自“福岛”的“愚人”，只有通过“愚人”的祝福，生命才能繁盛。^⑤ 苏格拉底这样追求“智慧”的哲人在实际生活中毫无用处，而正是“智慧”使苏格拉底送掉了性命，柏拉图所赞许的哲人则“会把国家糟蹋到无以复加的程度”。^⑥ 整个庄严肃穆的古典世界在“愚人”的笑声中坍塌：贫穷和饥饿总是和贤人同在，而作为财神之子的“愚人”则财源滚滚，并掌管国事，一派欣欣向荣。^⑦ “愚人”不仅是古典世界的颠覆者，同样是基督教世界的改造者：真正的基督教乃是“愚人”的宗教，因为“基督教与愚昧有着某种血缘关系，但与聪明却毫不沾边”^⑧。《愚人颂》中的“愚人”就是资产阶级的化身。就像中世纪的古典研究者对封建贵族量身打造一个古典世界一样，“愚人颂”为资产阶级打造了一个新的古典世界和一种不一样的基督教，“愚人颂”实际上就是“资产阶级颂”。

“愚人”或资产阶级主宰世界的手段就是黄金所代表的财富。黄金则与哥伦布和新世界密切相关，正是由于哥伦布对新世界的“发现”，使得黄金、白银等贵金属在16世纪源源不断地涌入欧洲。贵金属的广泛流通带来市场的高度繁荣，最终使布商出身的银行家雅各布·富格尔权倾天下，不管是国王还是教皇都要在雅各布·富格尔面前俯首。^⑨ 黄金是资产阶级大踏步征服世界的标志。“黄金颂”的作者伊拉斯谟则是资产阶级在文化上的代表，因而，伊拉斯谟所代表的文艺复兴人文主义实质上是资产阶级人道主义。除了反封建这一特征之外，这种资产阶级人道主义还有恐惧“小民”（*popolo*）

① Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, La Habana: Imprenta Nacional de Cuba, 1962, p. 38.

② Ibid., p. 41.

③ Ibid., p. 64.

④ [荷]伊拉斯谟：《愚人颂》，许崇信、李寅译，南京：译林出版社，2010年，第10-11页。

⑤ 同上，第13页。

⑥ 同上，第28、29页。

⑦ 同上，第91页。

⑧ 同上，第103页。

⑨ Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, pp. 41-42.

minuto)或“下民”(bajo pueblo)的特征。^①资产阶级人道主义具有这种两面性或双重性,一方面反贵族,另一方面又反人民。伊拉斯谟在《愚人颂》中将人民称为“强有力的巨兽”,^②意大利文艺复兴的代表人物之一马尔西利奥·费奇诺(Marsilio Ficino)则将人民描述为“章鱼”:“一种无头、多足的动物”。^③可见,资产阶级蔑视人民,因为人民像章鱼一样没有头脑、注定与文化绝缘;同时也害怕人民,因为人民强壮有力。资产阶级人道主义以理性对抗贵族和教士所宣扬的宗教,却对人民宣扬宗教和隐忍。伊拉斯谟说:“与人民同感是一种耻辱。”(es vil e indigno sentir con el pueblo)^④不为人民所代表的充满激情的身体的律动所干扰,远离人民的斗争,知识分子飘渺的灵魂才能保持平静。^⑤文艺复兴所推崇的理性、人的尊严和优越等,只为远离人民的孤立的精英保留。知识的奥秘也不能向人民透露:意大利历史上英勇无畏地走向火刑柱的科学圣徒布鲁诺拒绝向人民传授科学。^⑥可见,资产阶级人道主义是一种要“逃离人民”的抽象的人道主义。

《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》将莎士比亚1611年的传奇剧《暴风雨》中的角色“爱丽儿”——一个飘渺的精灵——当作资产阶级人道主义的象征。《暴风雨》^⑦有两条故事线:一条讲的是米兰公爵普洛斯彼罗与其弟弟安东尼奥、那不勒斯王阿隆佐等人之间的纠葛;另一条讲的是流落到荒岛的普洛斯彼罗与岛上的爱丽儿、凯列班之间的纠葛。第一个故事是宫廷政变的故事:米兰公爵普洛斯彼罗的弟弟安东尼奥串通那不勒斯王阿隆佐发动宫廷政变,推翻了因究心于法术而疏于政务的普洛斯彼罗,成功篡位,成为新的米兰公爵,普洛斯彼罗和其女儿米兰达乘坐一艘船流落到一个荒岛。第二个故事是“殖民新世界”的故事:流落到荒岛的普洛斯彼罗用法术救出了被女巫西考拉克斯囚禁在一颗松树缝里的精灵爱丽儿,在爱丽儿的帮助下使西考拉克斯的儿子凯列班为自己劳动。两个故事由于新米兰公爵安东尼奥和那不勒斯王阿隆佐及其儿子腓迪南王子等人来到荒岛附近的海域而交织在一起。普洛斯彼罗役使精灵爱丽儿制造了一场暴风雨,使那不勒斯王子腓迪南与其父亲阿隆佐失散,并使腓迪南与女儿米兰达相遇;普洛斯彼罗由于女儿米兰达与腓迪南王子的联姻而使自己得以离开荒岛,回到米兰继续研究法术。最后的结局是一派大团圆,所有来自“旧世界”的人一起回到“旧世界”。另一方面,那不勒斯王阿隆佐的厨师斯丹法诺和弄臣特林鸠罗由于暴风雨而遇到凯列班,斯丹法诺的酒使凯列班痴狂,凯列班策动两人“起义”,杀死普洛斯彼罗成为新的岛主。但精灵爱丽儿获知消息并报告了普洛斯彼罗,“起义”以失败告终。

一般而言,人们把凯列班视为“野蛮”或“肉体”的象征。莎士比亚的《暴风雨》对凯列班的设定是“野性而丑怪”。^⑧在《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》所引用的《暴风雨》译本中,凯列班是“红色的怪物”(monstruo rojo)。^⑨按剧中角色的说法,凯列班“有些隔宿发霉的鱼腥气”。^⑩总之,凯列班具有丑、怪、臭等与“野蛮”相连的负面特征。“凯列班”(Caliban)一词可以回溯到最早来到新大陆的哥伦布的日记,来自“食人者”(Caníbal)一词,“食人者”又与“加勒比”(Caribe)联系在一起。^⑪与之相对,《暴风雨》中飘渺的精灵爱丽儿通常被视为“文明”或“精神”的象征。乌拉圭作家何塞·恩里克·罗多(José Enrique Rodó)在1900年出版的《爱丽儿》(Ariel)一书中就用凯列班代表强调实用的美国,而用爱丽儿代表注重精神的拉丁美洲,将爱丽儿视为拉丁美洲“拉丁性”的守护神。但在《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》一书中,凯列班

① Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, pp. 50-51.

② [荷]伊拉斯谟:《愚人颂》,第32页。

③ Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, p. 50.

④ Ibid., p. 71.

⑤ Ibid., p. 79.

⑥ Ibid., p. 52.

⑦ 参见[英]莎士比亚:《莎士比亚全集》第8卷,朱生豪等译,北京:人民文学出版社,2014年,第1-80页。

⑧ 同上,第3页。

⑨ Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, p. 83.

⑩ [英]莎士比亚:《莎士比亚全集》第8卷,第38页。

⑪ Roberto Fernández Retamar, *Todo Caliban*, Buenos Aires: CLACSO, 2004, p. 23.

是“受苦的群众”^①或人民的象征，而爱丽儿则代表鄙视劳动的旁观者或知识分子。爱丽儿的自由建立在凯列班的劳动之上，但却鄙视凯列班。鄙视凯列班的爱丽儿让人想起将人民视为“强有力的巨兽”的伊拉斯谟。凯列班的故事并没有在《暴风雨》中终止。260多年后的1878年，法国人欧内斯特·勒南（Ernest Renan）以《凯列班》为题续写了莎士比亚的《暴风雨》。与莎士比亚的《暴风雨》中凯列班的“起义”以失败告终不同，在受到巴黎公社经验冲击的欧内斯特·勒南的《凯列班》中，以“打倒拉丁文！”为号召的“起义”成功了。^②但没有懂“拉丁文”的爱丽儿的帮助，凯列班的权力不能持久。凯列班的“起义”成功了，但凯列班的事业仍然以失败告终。欧内斯特·勒南也是资产阶级人道主义谱系的一个环节，也像文艺复兴时期的前辈一样将人民视为“无头、多足的章鱼”，注定与文化绝缘。

《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》一书第一部分最后讨论了标志着资产阶级人道主义向无产阶级人道主义过渡的人物：罗曼·罗兰。罗曼·罗兰是欧内斯特·勒南的学生，早期秉持抽象人道主义的立场，专注于精神和理性的世界，远离滋扰精神独立性的人民，但他逐步发现这种爱丽儿式的飘渺的独立是一个幻象，并不真正独立，受制于外部社会条件。^③促使罗曼·罗兰走向“人民的剧场”、走向无产阶级人道主义的是1914年开始的欧洲“文明”国家之间“野蛮”的互相屠杀和1917年十月革命。1914-1918年战争是“资产阶级的黄昏”（*crepúsculo burgués*），战争所造成的前所未有的幻灭使怀疑的阴云不断蔓延，资产阶级无意间造成而又无力抵抗的工业进步成为替罪羊——“机器主义杀死了灵魂”，因为正是精良的机器使欧洲成为惨绝人寰的绞肉机。^④在资产阶级人道主义看来，机器是对人的自由的限制，灵魂要“逃离”机器世界才能获得自由。而在十月革命后的俄罗斯得到集中体现的无产阶级人道主义则认为，机器为“全面发展的人”创造了基础，只是在资本主义条件下，机器才导向人的异化。马克思在《资本论》中说：“正如我们在罗伯特·欧文那里可以详细看到的那样，从工厂制度中萌发出了未来教育的幼芽，未来教育对所有已满一定年龄的儿童来说，就是生产劳动同智育和体育相结合，它不仅是提高社会生产的一种方法，而且是造就全面发展的人的唯一方法。”^⑤与资产阶级人道主义不同，对无产阶级人道主义来说，劳动不是对人的折磨和囚禁，机器不是限制灵魂自由的障碍，而是人实现全面发展的途径。《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》就用“新人”^⑥或“本真的新人”（*auténtico Nuevo Hombre*）^⑦指代马克思这里所讲的“全面发展的人”。与资本主义“旧人”不同，社会主义“新人”自觉地接过机器这项人类文明的成果，使之作为人的全面发展服务，从而结束人类的史前阶段，开始真正的人类历史。因而，走出貌似独立的精神世界、走向在历史中劳作的人民的无产阶级人道主义是“真正的文艺复兴”。^⑧

可见，阿根廷人切·格瓦拉的“新人”思想与阿根廷社会主义思想家阿尼瓦尔·庞塞在《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》中所表达的无产阶级人道主义一脉相承，都强调“新人”区别于“旧人”的两个基本特征：一个是走向人民，另一个是肯定技术或机器的解放作用。简单地说，“新人”是一种“新型知识分子”，一种不再恐惧、蔑视人民而是走向、融入人民的知识分子。由于人民生活在劳动和机器的世界中，“新型知识分子”同样致力于技术的发展或机器的改进，为人民的解放和发展创造物质条件。如果用《暴风雨》中的角色来描述，那么“新人”就是与凯列班站在一起、为凯列班的解放而斗争的爱丽儿。古巴学者罗贝托·费尔南德斯·雷塔马（Roberto Fernández Retamar）在《凯列班总论》（*Todo Caliban*）一书中就将切·格瓦拉描述为这样的“新人”，说切·

① Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, p. 83.

② Ibid., p. 91.

③ Ibid., p. 98.

④ Ibid., pp. 105, 107.

⑤ [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第556-557页。

⑥ Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, p. 113.

⑦ Ibid., p. 158.

⑧ Ibid., p. 174.

格瓦拉是他所见过的“最凯列班化的爱丽儿”(el más calibanesco de los Arieles)。^①

三、何塞·卡洛斯·马利亚特吉：格瓦拉的秘鲁先驱

切·格瓦拉的“新人”思想不仅可以在 1962 年于古巴再版的《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》一书中找到明显的踪迹，还可以回溯到切·格瓦拉参加古巴革命前在拉丁美洲的游历。在 1952 年游历到秘鲁时，当时还是医学专业学生的切·格瓦拉曾住在秘鲁医生乌戈·佩塞(Hugo Pesce^②)家里，他们就拉丁美洲社会、政治问题展开过热烈的讨论。乌戈·佩塞是秘鲁共产党党员，在 1929 年曾接受秘鲁共产党主要创始人何塞·卡洛斯·马利亚特吉委托在拉丁美洲第一次共产党代表大会上发言，非常熟悉马利亚特吉的思想。切·格瓦拉在 1962 年版的《论游击战》中表示，乌戈·佩塞医生极大地改变了自己对社会和人生的看法。^③而在 1954 年游历到危地马拉时，切·格瓦拉结识了另一个当时在危地马拉流亡的秘鲁人伊尔达·加德亚(Hilda Gadea)，他们讨论过马利亚特吉 1928 年出版的《秘鲁七论》(7 ensayos de interpretación de la realidad peruana，中译为《关于秘鲁国情的七篇论文》)和 1950 年出版的《清晨灵魂》(El alma matinal)两部著作。^④切·格瓦拉可能还阅读过马利亚特吉 1934 年在智利出版的《为马克思主义辩护》(Defensa del marxismo)一书。^⑤唐纳德·霍奇斯(Donald Hodges)认为，《清晨灵魂》是切·格瓦拉马克思主义思想的主要来源。^⑥

马利亚特吉在《秘鲁七论》中给出了一种对拉丁美洲历史的总体解释，将拉丁美洲历史分为四个阶段：部族社会、封建主义、资本主义和共产主义。就秘鲁而言，第一阶段为印卡帝国的古代共产主义时代；西班牙在 16 世纪的征服和殖民使秘鲁进入封建主义时代；19 世纪初的独立战争则使秘鲁进入资本主义时代；1914-1918 年战争之后，资本主义陷入危机，秘鲁将进入现代社会主义或共产主义时代。但与欧洲历史呈现出某种整齐的线性特征不同，拉丁美洲历史上不同时代的更替并非截然分明，而是呈现出某种犬牙交错的形态。印卡帝国时代的因素在 20 世纪仍然有其现实影响，这在马利亚特吉生活的时代表现为印第安人问题或土著问题。马利亚特吉在《秘鲁七论》中说，印第安人从来没有真正“抛弃那种不向理性而向大自然寻求答案的生活观念。在瓦努科省的印第安人的意识中，三位家神，即瓦努科省的三座小山比基督教的‘来世’更加重要”^⑦。就像西班牙人从来没有完全征服印第安人的山区一样，在 19 世纪独立运动中登上历史舞台的秘鲁资产阶级也从来没有完全推翻封建殖民贵族的统治：“在共和国的一百年间，我们秘鲁不曾有过真正的资产阶级，不曾有过真正的资本家阶级。原来的封建阶级乔装打扮成了共和派资产阶级，保持了它们的地位。”^⑧独立战争之后的资产阶级共和国没有根本改变秘鲁的封建性质，没有根本触动贵族地主和教会的特权。或者说，领导资产阶级共和国的不是雅各宾式的、具有坚强意志、要以自己的信念塑造一个属于自己的世界的领导阶级，而是抱持殖民地心态的资产阶级，时时把目光投向原宗主国所在的欧洲，把自己看成是在拉丁美洲生活的欧洲人。资产阶级的平等纲领在理论上理所当然地包括解放印第安人，独立后的秘鲁也制订了保护印第安人的法律。但这些法律由于没有强有力的执行人而只是一堆具文。这样，在以自由、平等、博爱为旗帜的资产阶级共和国里，印第安人依然是印第安人，依然像西班牙殖民者主宰的封建时代一样遭受沉重的压迫。马利亚特吉特别指出，印第安人占秘鲁人口五分之四，是“真正的秘鲁”，却对秘鲁民族性的形成几乎不发生作用，“秘鲁的骚人墨客几乎从来没有感到与人民有什么

① Roberto Fernández Retamar, *Todo Caliban*, p. 140.

② 或译乌戈·佩谢，[古]格瓦拉：《摩托日记：拉丁美洲游记》，王绍祥译，上海：上海译文出版社，2012 年，第 203 页。

③ Néstor Kohan, *De Ingenieros al Che*, p. 198.

④ Marc Becker, *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*, Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 1993, p. 75.

⑤ Ibid., p. 76.

⑥ Ibid., p. 79.

⑦ [秘鲁]马利亚特吉：《关于秘鲁国情的七篇论文》，白凤森译，北京：商务印书馆，1987 年，第 287 页。

⑧ 同上，第 33-34 页。

联系”。^① 也就是说，秘鲁的文学仍然是一种殖民地文学，不是真正的秘鲁文学，以印第安人为主体的秘鲁人民的感情在其中得不到表达。

一句话，资产阶级所主导的资本主义时代的秘鲁仍然具有封建和殖民地性质，既不是货真价实的资产阶级共和国，也未能真正独立。需要具有坚强意志的“新人”^② 来创造真正独立的“新秘鲁”，完成 19 世纪独立战争的英雄们未竟的事业。马利亚特吉的“新人”是与民族资产阶级相对的“新人”，与拉丁美洲的真正独立或“第二次独立”^③ 相联系：“新人”的革命将不再是资产阶级民族—民主革命，而直接是“社会主义革命”。^④ 哪些人是推动秘鲁或拉丁美洲走向社会主义的“新人”呢？除了马利亚特吉这样的走向人民的新型知识分子，“新人”的主体是主要从事农业劳动的印第安人，而不是一般理论所设想的工业无产阶级。马利亚特吉所创立的意在唤起印第安人革命热情的杂志名叫《阿毛塔》(Amauta)，“阿毛塔”是秘鲁古代印卡帝国时期的通用语克丘亚语，意为“智者、导师”，马利亚特吉后来也常常被称为“阿毛塔”。也就是说，用现代社会主义思想武装起来的知识分子要带领古老的印第安人挣脱帝国主义和资本主义的锁链，走向社会主义。显然，马利亚特吉在这里所提出的社会主义是一种非常规的社会主义，他将这种社会主义称为“印第安美洲社会主义”。^⑤ 跟切·格瓦拉要靠“道德”推动人们投身社会主义建设类似，马利亚特吉的“印第安美洲社会主义”也具有“浪漫主义”色彩，因为当时的秘鲁还几乎不存在工业无产阶级，“印第安美洲社会主义”意味着要在无产阶级几乎不存在的情况下进行社会主义革命。

除了秘鲁或拉丁美洲的民族资产阶级软弱无力之外，马利亚特吉之所以提出“印第安美洲社会主义”这种超常规的“浪漫主义”设想，还跟欧洲资产阶级在 1914—1918 年战争之后的明显没落密不可分。1914—1918 年战争表明，资本主义文明已经无可挽回地衰落，资产阶级曾经引以为豪的进步的神话已经沦落，已经为虚无主义所腐蚀而丧失了感召人的魔力。马利亚特吉在《清晨灵魂》中指出，在战后资产阶级世界里游荡的是颓废的“黄昏灵魂”(alma crepuscular)。^⑥ 资产阶级的力量已经不再被视为理所当然。在 1914 年以前，欧洲白人资产阶级视其对有色人种的统治为自然而然、无可置疑之事，将“东方”和“野蛮”视为同义词。^⑦ 而东方人也“对欧洲社会、对资本主义文明有一种迷信式的尊重”^⑧，因为资本主义时代确实涌现了无数令人眼花缭乱的东西。但在 1914—1918 年战争中，人们看到的是，欧洲“文明”民族以史所未闻的“野蛮”彼此杀戮。此后，欧洲资本主义文明天然的优越性再也不是一个无需质疑的神话。尚未在战争中完全化为灰烬的精良的机器使欧洲依然有能力施行自己的意志，但欧洲的“道德武器”已明显失效。^⑨ 战后的资产阶级仿佛行尸走肉，缺乏神话、信仰、希望，但唯有神话这种伟大的存在才能使人生机勃勃地生活。马利亚特吉说：“神话引导人在历史中前行。没有神话，人的生存就没有任何历史意义。历史是由那些为一种更高的信条、一种超人的希望所占据和启明的人们所创造的。”^⑩ 资产阶级的没落在缺乏神话这一点上明白无误地展现出来，在战后资产阶级世界里弥漫着没有生气的颓废感。资产阶级已经生活在黄昏之中，只能回忆自己曾经辉煌但已褪色的往昔，而无力完成新的事业。新的历史只能由那些有别于资产阶级的“新人”来创造。只有那些拥有神话、拥有“清晨灵魂”(alma matinal)^⑪ 的“新人”才能开启新的

① [秘鲁] 马利亚特吉：《关于秘鲁国情的七篇论文》，第 177、178 页。

② José Carlos Mariátegui, *Invitación a la vida heroica*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989, p. 285.

③ José Carlos Mariátegui, *The Heroic and Creative Meaning of Socialism: Selected Essays of José Carlos Mariátegui*, tr., Michael Pearlman, New Jersey: Humanities Press, 1996, p. 130.

④ José Carlos Mariátegui, *Invitación a la vida heroica*, p. 347.

⑤ Ibid., p. 349.

⑥ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1950, p. 178.

⑦ José Carlos Mariátegui, *The Heroic and Creative Meaning of Socialism: Selected Essays of José Carlos Mariátegui*, p. 40.

⑧ Ibid., p. 36.

⑨ Ibid., p. 36.

⑩ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, p. 24.

⑪ Ibid., p. 14.

时代。无产阶级正是这种拥有神话的“新人”，这个神话的名字叫做社会革命或社会主义革命，无产阶级正以无比坚定的意志朝着这个神话前进。^① 马利亚特吉直言：“共产主义实质上是宗教的。”^② 那些批评无产阶级及其政党是在白日做梦，社会主义革命是一个不切实际的乌托邦的人无法理解这一点：“革命者的力量并不在于其科学，而在于其信仰，在于其激情，在于其意志。这是一种宗教性、神秘性、精神性的力量。这是神话的力量……革命情绪乃是一种宗教情绪。宗教的动机已经从天上转到了地上。”^③ 在革命神话的指引下，无产阶级及其政党从来也不曾有过问题无法解决、前方没有出路的念头。就像初生的资产阶级曾经大踏步征服世界一样，如今的无产阶级也将创造自己的新时代。马利亚特吉所谈论的拥有“清晨灵魂”的“新人”具有浓重的道德、宗教色彩，与切·格瓦拉的“新人”异曲同工。

四、结 语

切·格瓦拉的“新人”是以高度的道德热情投入古巴社会主义建设事业的人，热爱劳动、追求技术的发展或机器的改进，最终致力于古巴和拉丁美洲的真正独立和人的自由全面的发展。这样的“新人”可以在古巴革命时期发挥关键作用的“游击战士”那里找到基础和原型。切·格瓦拉的“新人”思想是对古巴社会历史现实的回应，并根植于古巴革命历程之中。此外，“新人”所具有的肯定技术或机器的解放作用这一特征可以在阿根廷社会主义思想家阿尼瓦尔·庞塞的《资产阶级人道主义与无产阶级人道主义》一书中找到，而“新人”所具有的道德、宗教色彩则可以在秘鲁共产党主要创始人何塞·卡洛斯·马利亚特吉的“印第安美洲社会主义”中找到。可见，切·格瓦拉的“新人”思想渊源有自，深植于拉丁美洲现实和传统之中，决不是“无根的游魂”。切·格瓦拉的“新人”还可以回溯到墨西哥著名思想家何塞·巴斯孔塞洛斯（José Vasconcelos）在 1925 年出版的《宇宙种族》（*La raza cósmica*）一书中提到的“新种族”：一种将所有种族融于一身的“梅斯蒂索”（混血）种族，这个“新种族”将创造一种“新文明”，超越由萨克逊美国所代表的与种族灭绝、种族隔离相联系的旧文明。^④ 拉丁美洲的基本特征正是“梅斯蒂索”或种族融合，因而，“梅斯蒂索”的拉丁美洲具有超越种族主义的使命。美国及西方世界的种种迹象表明，殖民主义、种族主义并没有成为过去，“新人”所承载的反殖民主义、反种族主义精神仍然具有现实意义。

（责任编辑 已 未）

① José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, p. 28.

② [秘鲁] 马利亚特吉：《关于秘鲁国情的七篇论文》，第 208 页。

③ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, p. 28.

④ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, París: Agencia Mundial de Librería, 1925, p. 16.

党的历史文献关于毛泽东思想概念内涵的概括

肖贵清 冯梦麒

【摘要】毛泽东思想概念的内涵在党的历史文献中的概括经历了一个不断发展和完善的历史过程。新民主主义革命时期，党从毛泽东思想的本质规定、概念定位、内容体系的维度对毛泽东思想的科学内涵进行了第一次系统化概括。新中国成立后特别是改革开放和社会主义现代化建设新时期，党围绕毛泽东思想与马克思主义中国化的关系、与马克思列宁主义的关系、与中国革命和建设实践的关系、与党的集体智慧的关系等方面对毛泽东思想概念进行了体系性的重新概括。中国特色社会主义进入新时代，以习近平为主要代表的中国共产党人在继承党的历史文献中关于毛泽东思想的基本论述和概括的同时，在新的历史条件下对这一概念进行了创新性的阐释。全面准确把握毛泽东思想概念的科学内涵，对于开辟马克思主义中国化时代化新境界、持续推进实践基础上的理论创新具有重要意义。

【关键词】中国共产党；毛泽东思想；科学内涵

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)04-0051-09

作者简介：肖贵清，（北京 100084）清华大学习近平新时代中国特色社会主义思想研究院常务副院长，清华大学马克思主义学院二级教授；
冯梦麒，（北京 100084）清华大学马克思主义学院博士生。

作为中国共产党的指导思想，毛泽东思想有一个形成、成熟和继续发展的过程。党对毛泽东思想这一概念内涵的认识、理解和把握也是一个不断发展和完善的过程。党在不同历史时期，分别对毛泽东思想概念的科学内涵进行了论述和概括，这些论述既一脉相承，又与时俱进，使党对毛泽东思想的科学认识更加准确、深刻和完整。

一、新民主主义革命时期党的历史文献对毛泽东思想概念内涵的概括

新民主主义革命时期，毛泽东思想概念的提出经历了一个从酝酿、形成到成熟的过程。1941年3月，党的理论工作者、延安新哲学会成员张如心在《共产党人》杂志上发表《论布尔什维克的教育家》一文，首先使用了“毛泽东同志的思想”的提法^①；1942年7月1日，《晋察冀日报》主编邓拓在《纪念“七一”全党学习掌握毛泽东主义》的社论中使用了“毛泽东主义”的概念^②；1943年7月，刘少奇在《清算党内的孟什维主义思想》一文中使用了“毛泽东同志的思想”和“毛泽东同志的思想体系”等提法^③，王稼祥在《中国共产党与中国民族解放的道路——纪念共产党二十二周年与抗战六周年》中，首次提出了“毛泽东思想”这一概念。^④1945年6月，刘少奇在党的七大上所

① 张如心：《论布尔什维克的教育家》，《共产党人》1941年第16期。

② 邓拓：《纪念“七一”全党学习掌握毛泽东主义》，《晋察冀日报》1942年7月1日。

③ 《建党以来重要文献选编（1921-1949）》第20册，北京：中央文献出版社，2011年，第410页。该书各册出版信息相同，不再一一标注。

④ 《建党以来重要文献选编（1921-1949）》第20册，第436页。

作的《关于修改党章的报告》(即《论党》)中,正式提出并全面阐述了毛泽东思想的科学概念。随后,党的七大把毛泽东思想写进了党章,正式将毛泽东思想作为党的指导思想确定下来。

从毛泽东思想这一科学概念在新民主主义革命时期党的历史文献中的概括来看,这一时期党对毛泽东思想概念内涵的认识已经包含了本质规定、概念定位和内容体系三个维度。

(一) 本质规定的概括:马克思列宁主义基本原理同中国具体实际相结合

毛泽东思想产生于马克思列宁主义与中国革命具体实际相结合的过程中,这是新民主主义革命时期中国共产党人对毛泽东思想科学体系的建构与其概念阐释的第一个维度。

在“毛泽东思想”这一概念提出之前,毛泽东首先提出了“马克思主义中国化”的科学命题。1938年10月,毛泽东在党的六届六中全会上提出:“马克思主义的中国化,使之在其每一表现中带着中国的特性,即是说,按照中国的特点去应用它,成为全党亟待了解并亟须解决的问题”^①,第一次向全党正式提出了把马克思主义与中国具体实际相结合的要求。六届六中全会后,全党掀起了学习马克思列宁主义以解决中国革命实际问题、总结中国革命的基本经验和规律的热潮。1941-1945年,通过开展整风运动,全党上下更深刻地理解了马克思主义与中国实际相结合对于中国革命的重要性,也充分地认识到毛泽东对这一结合过程所做出的重要贡献。在这一背景下,党的领导人和理论工作者开始赋予这种“结合”以一个专属性的称谓,这就是毛泽东思想概念最初的萌动和起源。

1942年7月1日,邓拓在《纪念“七一”全党学习掌握毛泽东主义》中提出,马列主义的中国化就是毛泽东主义。^② 1943年7月,刘少奇在《清算党内的孟什维主义思想》一文中指出,“毛泽东同志的思想”和“毛泽东同志的思想体系”是党内真正的马克思主义,因其“将马克思主义用于实际”“注意规定适合环境的实行马克思主义的方法和手段以及这些方法和手段的变更”。^③ 同时,王稼祥在7月5日发表的《中国共产党与中国民族解放的道路——纪念共产党二十二周年与抗战六周年》一文中也从毛泽东思想生成的角度指出:“中国共产主义,毛泽东思想,便是马克思列宁主义与中国革命运动实际经验相结合的结果。”^④ 1944年7月,罗荣桓在《学习毛泽东同志的思想》一文中提出:“毛泽东同志的思想是从马列主义的普遍真理与中国革命具体实践日益互相结合上产生发展起来,继承了中国革命百年来的历史传统而民族化了的思想。”^⑤ 党的领导人和理论工作者在这一时期的相关阐述,为党的七大对毛泽东思想这一概念的提出及其内涵的正式概括作了理论准备。1945年4月党的六届七中全会通过的《关于若干历史问题的决议》(以下简称“第一个《历史决议》”)指出,毛泽东将马克思列宁主义的科学理论“创造地应用于中国这样的以农民为主要群众、以反帝反封建为直接任务而又地广人众、情况极复杂、斗争极困难的半封建半殖民地的大国”。^⑥

在此基础上,党的七大正式赋予了毛泽东思想这一概念以马克思主义基本原理与中国革命实践相结合的内在规定性。在党的七大上,刘少奇在《关于修改党章的报告》中,从生成机制的角度对毛泽东思想的本质规定作了详尽的阐释,指出毛泽东思想“是应用马克思主义的宇宙观与社会观——辩证唯物论与历史唯物论,即在坚固的马克思列宁主义理论的基础上,根据中国这个民族的特点,依靠近代革命以及中国共产党领导人民斗争的极端丰富的经验,经过科学的缜密的分析而建设起来的。”^⑦ 此后,党的其他领导人也注意从本质规定的层面来阐释毛泽东思想。新中国成立前夕,周恩来在《学习毛泽东》一文中也指出:“毛主席把世界革命的真理——马克思列宁主义的普遍真理运用到中国,同中国的革命实践结合起来,成为毛泽东思想。”^⑧

① 《建党以来重要文献选编(1921-1949)》第15册,第651页。

② 邓拓:《纪念“七一”全党学习掌握毛泽东主义》,《晋察冀日报》1942年7月1日。

③ 《建党以来重要文献选编(1921-1949)》第20册,第406页。

④ 同上,第441页。

⑤ 《建党以来重要文献选编(1921-1949)》第21册,第357-358页。

⑥ 《建党以来重要文献选编(1921-1949)》第22册,第73页。

⑦ 同上,第390页。

⑧ 《周恩来选集》上卷,北京:人民出版社,1980年,第335页。

（二）概念定位的概括：中国的马克思列宁主义

毛泽东思想源于马克思列宁主义。在新民主主义革命时期，中国共产党人阐述毛泽东思想这一概念的一个重要维度，就是理清其与马克思主义的源流关系、确立其在马克思主义发展史上的定位——即马克思列宁主义是毛泽东思想形成的理论基础，毛泽东思想是马克思列宁主义思想体系的一个组成部分，是对马克思列宁主义的继承和发展，避免把毛泽东思想与马克思列宁主义的理论体系相脱离。

延安整风期间，党的领导人和理论工作者逐渐认识到毛泽东关于中国革命的一系列正确路线、主张和理论是马克思列宁主义在中国的运用和发展。张如心提出“毛泽东同志的理论就是中国马克思列宁主义。”^①但是，毛泽东坚持认为党的理论工作者所使用的“毛泽东主义”这一提法不妥，他曾对王稼祥指出：“我是马克思、列宁的学生，怎么可以跟他们并列？马克思有马克思主义，列宁有列宁主义，我不能提‘毛泽东主义’。我没有‘主义’。我的主义，就是马克思主义、列宁主义。”^②此后，王稼祥正式使用了“毛泽东思想”这一表述，指出“毛泽东思想就是中国的马克思列宁主义，中国的布尔什维主义，中国的共产主义”^③。由此可见，党采用“毛泽东思想”的概念来代替“毛泽东主义”，与强调这一概念从属于马克思列宁主义理论的框架体系密不可分。

1945年党的七大上，刘少奇在修改党章的报告中指出：“毛泽东思想，就是马克思列宁主义的理论与中国革命的实践之统一的思想，就是中国的共产主义，中国的马克思主义”“是马克思主义在目前时代的殖民地、半殖民地、半封建国家民族民主革命中的继续发展，就是马克思主义民族化的优秀典型”^④。这一表述正式界定了毛泽东思想与马克思主义的源流关系。此后，毛泽东本人在1949年党的七届二中全会上，再次强调毛泽东思想与马克思主义的从属关系，认为毛泽东思想是“马克思主义的普遍真理与中国革命的具体实践的统一，应该这样提法，这样提法较好。”^⑤毛泽东反对将自己与马、恩、列、斯并列起来，“如果并列起来一提，就似乎我们自己有了一切，似乎主人就是我，而请马、恩、列、斯来做陪客。我们请他们来不是做陪客的，而是做先生的，我们做学生”“我们还是作为马克思列宁主义的分店好”^⑥。

（三）内容体系的概括：关于中国革命的正确路线和正确主张

随着20世纪40年代延安整风运动的深入进行，党在深刻把握毛泽东思想的科学性和实践性的基础之上，开始对毛泽东思想的主要内容进行体系性概括，这一概括在党的七大上完成。

1942年2月，张如心在《学习和掌握毛泽东的理论和策略》一文中将毛泽东的主要思想概括为“思想路线或思想方法论”“政治路线或政治科学”“军事路线或军事科学”三个组成部分。^⑦1944年7月，罗荣桓在《学习毛泽东同志的思想》一文中，对毛泽东的军事思想作出了初步的归纳概括，指出毛泽东的军事思想是“说明中国武装斗争的特点，作为中国革命特殊的规律而发现”的学说^⑧，具体包括建立农村革命根据地、游击战、作战与宣传组织群众相结合、以党的领导和树立无产阶级思想为建军的决定性因素等内容。除军事思想外，罗荣桓还指出，毛泽东“连续发表的伟大著作《论持久战》、《新民主主义论》，号召全党的整风，改造着全党的思想，建立新民主主义的经济……表示出半殖民地或殖民地及一切被压迫民族革命与反法西斯战争的示范”^⑨。这些论述都是对毛泽东思想主要内容进行系统性概括的尝试。

1945年4月，党的六届七中全会通过了第一个《历史决议》。正如恩格斯在《反杜林论》中所

① 张如心：《学习和掌握毛泽东的理论和策略》，《解放日报》1942年2月18-19日。

② 朱仲丽接受叶永烈采访时的回忆，参见叶永烈：《历史选择了毛泽东》，成都：天地出版社，2019年，第439页。

③ 《建党以来重要文献选编（1921-1949）》第20册，第436页。

④ 《建党以来重要文献选编（1921-1949）》第22册，第390页。

⑤ 《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第259页。

⑥ 同上，第260、261页。

⑦ 张如心：《学习和掌握毛泽东的理论和策略》，《解放日报》1942年2月18-19日。

⑧ 《建党以来重要文献选编（1921-1949）》第21册，第358页。

⑨ 同上，第360页。

言，对杜林的理论体系进行的批判促成了科学社会主义理论的首次体系化阐释，“论战转变成对马克思和我所主张的辩证方法和共产主义世界观的比较连贯的阐述”^①，毛泽东思想的概念也经历了恩格斯所说的从“消极的批判”到“积极的批判”^②的体系化建构过程。第一个《历史决议》以党的发展历史为线索，从列举和反驳“左”倾路线在政治、经济等方面的主要内容入手，从政治、军事、组织和思想四个方面对作为党内正确路线代表的毛泽东思想的主要内容进行了系统阐释。

在政治上，毛泽东科学分析了中国革命的社会基础、基本性质、主要特点和发展规律，在革命任务和阶级关系的问题、革命战争和革命根据地的问题、进攻和防御的策略指导下，运用马克思列宁主义规定了中国革命正确的政治路线；在军事上，毛泽东规定了服务于正确政治路线的正确的军事路线，指出了人民军队与旧军队的本质区别和不同任务、革命战争采取的正确战略战术和战争形式等问题；在组织上，毛泽东规定了服务于“从群众中来，到群众中去”这一政治路线的组织路线，将党的建设提升到思想原则和政治原则的高度，严格实行民主集中制，正确处理新干部和老干部、外来干部和本地干部、军队干部和地方干部，以及不同部门、不同地区干部之间的关系；在思想上，毛泽东坚持“没有调查就没有发言权”的真理，坚持用辩证唯物论和历史唯物论研究中国的实际问题，反对教条主义和主观主义的危害。通过从上述四个方面阐述毛泽东关于中国革命问题的正确主张，第一个《历史决议》实际上已经初步勾勒出毛泽东思想科学体系的基本轮廓和雏形。

在1945年党的七大上，刘少奇指出，毛泽东思想是“毛泽东同志关于中国历史、社会与中国革命的理论”^③，并从九个方面对毛泽东思想的主要内容进行了完整概括和系统阐述，包括“关于现代世界情况及中国国情的分析，关于新民主主义的理论与政策，关于解放农民的理论与政策，关于革命统一战线的理论与政策，关于革命战争的理论与政策，关于革命根据地的理论与政策，关于建设新民主主义共和国的理论与政策，关于建设党的理论与政策，关于文化的理论与政策等。”^④

至此，新民主主义革命时期党从本质规定、概念定位、主要内容三个维度对毛泽东思想这一科学概念进行了初步的系统性概括，为新中国成立后特别是改革开放和社会主义现代化建设新时期党对毛泽东思想概念内涵的进一步概括奠定了基础。

二、改革开放以来党的历史文献对毛泽东思想概念内涵的概括与延展

新中国成立之初，在毛泽东本人的主张下，党在公开场合一度不使用“毛泽东思想”这一概念。例如，第一个《历史决议》于1953年作为附录收入《毛泽东选集》而首次公开发表前，毛泽东在编辑时就亲自将带有“毛泽东思想”“毛泽东思想体系”用语的地方删去。^⑤党的正式文件也将毛泽东思想替换为“毛泽东同志的著作”等提法。^⑥这样做既是为了强调毛泽东思想与马克思主义的同一性，避免二者对立，同时也是由于苏共不承认毛泽东思想这一概念，为顾及苏联感受而作出迁就。^⑦

“文革”结束后，1977年党的十一届三中全会和十一大提出要完整地、准确地理解和运用毛泽东思想的科学体系，恢复党的实事求是传统。在1978年12月党的十一届三中全会召开前夕的中央工作会议上，邓小平发表了《解放思想，实事求是，团结一致向前看》的讲话，指出“要完整地准确地理解和掌握毛泽东思想的科学原理，并在新的历史条件下加以发展”^⑧。这一时期，党内党外乃至国内国外都在密切关注中国共产党如何评价毛泽东思想，进而选择怎样的社会发展道路。党必须举起毛泽

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，2012年，第383页。

② 同上，第383页。

③ 《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第22册，第390页。

④ 同上，第391页。

⑤ 《胡乔木回忆毛泽东》（增订本），北京：人民出版社，2014年，第329页。

⑥ 《建国以来毛泽东文稿》第4册，北京：中央文献出版社，1990年，第623页。

⑦ 参见《建国以来毛泽东文稿》第4册，第623—624页；《胡乔木回忆毛泽东》（增订本），第329—330页。

⑧ 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第149页。

东思想的旗帜，从理论上确立毛泽东思想的历史地位，从而廓清认识迷雾，树立起沿着社会主义道路继续前进的信心。正如邓小平所言：“对毛泽东思想的阐述，不是仅仅涉及毛泽东同志个人的问题，这同我们党、我们国家的整个历史是分不开的……这不只是个理论问题，尤其是个政治问题，是国际国内的很大的政治问题。”^①在这一背景下，以1981年6月《关于建国以来党的若干历史问题的决议》（以下简称“第二个《历史决议》”）为中心，以邓小平为主要代表的中国共产党人对毛泽东思想这一概念做出了科学的阐释和体系性的重构，在继承其科学内涵的基础上坚持和发展了毛泽东思想。

（一）毛泽东思想体现了马克思主义中国化的本质特征：马克思主义基本原理与中国具体实际相结合的理论成果

新民主主义革命时期，党已经阐释了毛泽东思想所蕴含的“马克思主义基本原理与中国具体实际相结合”的本质规定。改革开放后，这一本质规定在党重塑毛泽东思想科学概念的过程中发挥了重要作用，成为毛泽东思想这一概念的核心内容。

改革开放初期，一些干部群众对毛泽东思想概念是否包括毛泽东晚年的错误产生了困惑，甚至出现了“正确的毛泽东思想”和“错误的毛泽东思想”相互对立的提法。面对这种认识上的误区，1979年3月，邓小平在《坚持四项基本原则》讲话中澄清道：“我们坚持的和要当作行动指南的是马列主义、毛泽东思想的基本原理，或者说是由这些基本原理构成的科学体系。至于个别的论断，那末，无论马克思、列宁和毛泽东同志，都不免有这样那样的失误。但是这些都不属于马列主义、毛泽东思想的基本原理所构成的科学体系。”^②胡耀邦也指出：“毛泽东同志和毛泽东思想有密切的联系，但表述这两个问题时，又应该适当地区别开来，不要把它们完完全全看成一回事。”^③这就明确了毛泽东思想概念的边界，即这一概念指的是毛泽东认识和主张的正确部分、科学部分，而毛泽东本人晚年的一些“左”倾错误认识则不包含在“毛泽东思想”这一概念内涵之内。

在这一认识基础上，第二个《历史决议》指出，毛泽东思想是“被实践证明了的关于中国革命的正确理论原则和经验总结”^④，着重突出了“正确的”三个字。为什么“毛泽东思想”这一概念不包括“文化大革命”的理论与实践等错误认识？负责起草第二个《历史决议》的中央书记处书记胡乔木在1980年曾从“合逻辑”的角度进行初步阐释：“所谓毛泽东思想，就是毛泽东的学说。他既然成为一种学说，那么，当然它是有逻辑性的，不然怎么能成为学说呢？不合逻辑的东西，当然不能放到这个学说里面。”^⑤1981年，第二个《历史决议》则进一步给出了回答：“毛泽东同志发动‘文化大革命’的这些左倾错误论点，明显地脱离了作为马克思列宁主义普遍原理和中国革命具体实践相结合的毛泽东思想的轨道，必须把它们同毛泽东思想完全区别开来。”“‘文化大革命’的历史，证明毛泽东同志发动‘文化大革命’的主要论点既不符合马克思列宁主义，也不符合中国实际。”^⑥这一论述清楚地表明，所谓“合逻辑”的学说，就是既符合马克思主义的基本原理，又与中国具体实际相契合的学说，这是“毛泽东思想”这一概念成立的前提和必要条件，二者相互支撑、不可偏废。

（二）毛泽东思想与马克思列宁主义的关系：马克思列宁主义在中国的运用和发展

曾几何时，对毛泽东思想的定位作了不恰当的夸大，出现诸如“马克思主义的全面发展”“马克思主义的新阶段”“第三个里程碑”等提法。“文革”结束后，一些人又提出，既然毛泽东思想就是马克思主义基本原理与中国实际的结合，那么取消毛泽东思想的提法也可以。针对这些认识上的误区，改革开放初期党面临着科学地、恰如其分地重新厘清毛泽东思想的概念定位的历史任务，包括其

① 《邓小平文选》第2卷，第299页。

② 同上，第171页。

③ 《胡耀邦文选》，北京：人民出版社，2015年，第209页。

④ 《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》，北京：人民出版社，1981年，第40页。

⑤ 《胡乔木回忆毛泽东》（增订本），第664-665页。

⑥ 《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》，第23页。

与马克思主义理论的源流关系、其在马克思主义理论体系中的地位和历史贡献等问题。

以邓小平为主要代表的中国共产党人使毛泽东思想的定位重新回到科学的轨道上。邓小平在《对起草〈关于建国以来党的若干历史问题的决议〉的意见》中讲道：“不说毛泽东思想全面地发展了马克思列宁主义，不说它是马克思主义的新阶段，这些都对。但是应该承认，毛泽东思想是马克思列宁主义在中国的运用和发展。”^①胡耀邦在1980年的全国宣传工作会议上指出：“毛泽东同志对我们党、对中国革命、对中国人民做出了最伟大的贡献……这是不能含糊的。至于对国际共产主义运动、对世界被压迫民族和人民，毛泽东同志也做出了伟大的贡献，这也是事实，但我们可以不讲，让人家去讲。”^②1980年9月，胡乔木在中共省、市、自治区党委第一书记座谈会上也讲道，虽然不能夸大毛泽东思想的世界意义，但必须认识到毛泽东思想对于中国革命的胜利发挥了马恩列斯等经典作家无可替代的决定性作用，“如果就讲马克思主义，中国革命就胜利不了”^③。在以邓小平为主要代表的中国共产党人看来，毛泽东思想从属于马克思主义，而又不完全等同于马克思主义。以毛泽东为主要代表的中国共产党人在运用马克思主义解决中国问题的同时发展了马克思主义，这是对毛泽东思想这一概念科学而准确的定位。

沿着这一思路，1981年，第二个《历史决议》提出：“毛泽东思想是马克思列宁主义在中国的运用和发展”^④，正式确定了这一概念的定位：既没有把毛泽东思想与马克思、恩格斯、列宁等经典作家的思想体系并列，更没有将其与马克思主义理论体系割裂开来，而是强调二者之“枝干”与“根”的关系，强调随着实践的发展，马克思主义这一认识世界和改造世界的科学方法也需要适应时代和具体环境的要求而增加新的内容，毛泽东思想正是在中国环境下扮演了这一角色、完成了这一任务。此后，党的重要历史文献和历次代表大会所通过的党章都沿用了第二个《历史决议》中的表述。1997年，江泽民在党的十五大报告中将毛泽东思想称为马克思主义与中国实际相结合的第一次“历史性飞跃”^⑤。这一表述既继承了此前党的历史文献中对毛泽东思想概念的定位，又将毛泽东思想对马克思主义的运用和发展提升到“飞跃”的高度，强调了毛泽东思想对中国革命和建设的历史贡献。

（三）毛泽东思想与中国革命和建设实践的关系：被实践证明了的关于中国革命和建设的正确的理论原则和经验总结

在确定毛泽东思想是“被实践证明了的关于中国革命的正确理论原则和经验总结”的基础上，以邓小平为主要代表的中国共产党人决定在第二个《历史决议》中对毛泽东思想的主要内容重新进行完整的概括。邓小平指出，第一个《历史决议》对毛泽东思想是在与三次“左”倾路线的对照中阐述的，没有专门讲毛泽东思想的全部内容，因此第二个《历史决议》“要正确地评价毛泽东思想，科学地确立毛泽东思想的指导地位，就要把毛泽东思想的主要内容，特别是今后还要继续贯彻执行的内容，用比较概括的语言写出来”^⑥。胡耀邦也指出，毛泽东思想关于中国革命和建设的“一整套理论、路线、方针”形成了一个完整的科学体系，要求全党将这一科学体系加以系统的总结和概括。^⑦

1981年党的十一届六中全会通过的第二个《历史决议》，从纵向和横向相结合的角度，从六个方面对毛泽东思想的主要内容进行了系统和完整的概括：一是关于新民主主义革命的理论，包括无产阶级领导的，以工农联盟为基础的人民大众的反对帝国主义、封建主义和官僚资本主义革命的总路线；农村包围城市的革命道路；以及统一战线、武装斗争和党的建设三大法宝等内容。二是关于社会主义革命和社会主义建设的理论，包括社会主义工业化和社会主义改造同时并举；建立人民民主专政；正确区分和处理两类不同性质的社会矛盾；探索一条农、轻、重兼顾，适合中国国情的工业化道路；调

① 《邓小平文选》第2卷，第299-300页。

② 《胡耀邦文选》，第209-210页。

③ 《胡乔木回忆毛泽东》（增订本），第663页。

④ 《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》，第40页。

⑤ 《十五大以来重要文献选编》上册，北京：中央文献出版社，2011年，第8页。

⑥ 《邓小平文选》第2卷，第292页。

⑦ 《胡耀邦文选》，第215页。

动一切积极因素，化消极因素为积极因素，团结全国各族人民建设社会主义强国等内容。三是关于革命军队建设和军事战略的理论，包括建设一支新型的人民军队的宗旨、原则和方法；实行人民战争的一系列战略战术，以及建设现代化国防等内容。四是关于政策和策略的理论，包括政策和策略是党的生命；对敌斗争和统一战线的一系列政策和策略方针等思想。五是关于思想政治工作和文化工作的理论，包括思想政治工作在经济工作和一切工作的生命线；党的文化工作方针；知识分子同工农群众相结合的思想。六是关于党的建设的理论，包括着重进行思想建党；党的三大优良作风；在党内正确开展思想斗争的方法和目的；执政党保持自身廉洁和艰苦奋斗的思想原则。

在此基础上，第二个《历史决议》将贯穿于毛泽东思想各个组成部分中的立场、观点和方法总结为毛泽东思想活的灵魂，即实事求是、群众路线和独立自主。实事求是毛泽东在与中国革命具体实际的联系中对马克思主义认识论和辩证法的阐述和发挥，是毛泽东思想的精髓；群众路线是党在中国条件下运用马克思主义关于人民群众是历史的创造者的原理的过程中形成的工作路线和价值旨归，是党在革命斗争中克服重重困难、战胜强大敌人的制胜法宝；独立自主是创造性运用马克思列宁主义基本原理解决中国革命具体问题的必然要求，是党带领全国人民探索适合中国特点的革命和建设道路的基本前提。这三条原则是毛泽东思想的根本精神，也是一系列具体原理的出发点。

第二个《历史决议》是党继第一个《历史决议》从四条路线的角度初步概括、在党的七大上首次系统性概括之后，对“毛泽东思想”这一概念的又一次全面概括与阐释。与前两次相比，这一次概括纲目结合、逻辑严密、体系完备、内容详尽。

1982年9月，党的十二大通过的《中国共产党章程》中写道：毛泽东思想“是被实践证明了的关于中国革命和建设的正确的理论原则和经验总结”^①，在党的历史上第一次将毛泽东思想的内容从“中国革命”扩展为“中国革命和建设”，对这一概念的科学内涵作了更加清晰的界定，标志着中国共产党人对毛泽东思想内容的概括形成了完整的科学体系。

（四）毛泽东思想与党的集体智慧的关系：中国共产党集体智慧的结晶

早在新民主主义革命时期，毛泽东便对第一个《历史决议》将功劳都归功于自己表达了异议：“写成代表，那还可以，如果只有我一个人，那就不成其为党了”^②，指出毛泽东思想是党的集体智慧。新中国成立后，毛泽东也多次强调毛泽东思想是“在党和人民的集体奋斗中”形成的。^③改革开放后，为防止由否定毛泽东晚年错误认识进而片面否定整个毛泽东思想体系的行为，用科学的毛泽东思想统一全党认识，党在坚持毛泽东本人对毛泽东思想的主要贡献的同时，重新强调毛泽东思想是全党的集体创造这一特征。

1979年3月，邓小平在《坚持四项基本原则》的讲话中表示：“毛泽东同志的事业和思想，都不只是他个人的事业和思想，同时是他的战友、是党、是人民的事业和思想，是半个多世纪中国人民革命斗争经验的结晶。”^④同年9月，叶剑英在在庆祝中华人民共和国成立三十周年大会上的讲话中正式指出：“毛泽东思想不止是毛泽东同志一个人智慧的产物，也是他的战友们、党和革命人民智慧的产物……毛泽东思想是半个多世纪以来中国革命斗争经验和新社会建设经验的结晶，是中国共产党集体智慧的结晶”。^⑤胡耀邦在1980年的全国宣传工作会议上指出，党强调毛泽东思想是全党奋斗的结果，就在于“这样来认识问题，就不会对毛泽东思想轻易否定”^⑥。在这些认识的指导下，1981年党的第二个《历史决议》指出，毛泽东思想“是中国共产党集体智慧的结晶。我党许多卓越领导人对它的形成和发展都作出了重要贡献，毛泽东同志的科学著作是它的集中概括。”^⑦中央文献研究室撰

① 《十二大以来重要文献选编》上册，北京：中央文献出版社，2011年，第54页。

② 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第297页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第9册，北京：中央文献出版社，1996年，第384页。

④ 《邓小平文选》第2卷，第172页。

⑤ 《叶剑英选集》，北京：人民出版社，1996年，第517页。

⑥ 《胡耀邦文选》，第215页。

⑦ 《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》，第40页。

写的《关于建国以来党的若干历史问题的决议注释本》专门解释了“集体智慧”的涵义：第一，毛泽东思想形成和发展的最深厚基础在于“党在长期的革命斗争中积累起来的丰富而独特的经验”。^①第二，党的许多领导人对毛泽东思想的形成作出了卓越贡献，包括李大钊、邓中夏、蔡和森、瞿秋白等党的早期领导人对中国革命基本理论问题的探索；周恩来、陈毅、朱德、张闻天等党的领导人在中国革命斗争的军事、经济等方面的独到见解；刘少奇、周恩来、朱德、任弼时等党的领导人对毛泽东思想一些重要部分形成和发展过程的直接参与；党的其他领导人对毛泽东思想的系统总结，或补充、丰富和发展。第三，党的历史上一些重要的文件和文献“也是包括毛泽东在内的我们党的领导人的集体智慧的结晶，是全党的宝贵精神财富，对毛泽东思想的丰富和发展同样发生过重大影响”。^②可见，毛泽东思想既包括以毛泽东为主要代表的中国共产党第一代中央领导集体的共同智慧，也是中国共产党领导中国各族人民进行革命和建设的集体智慧。这一概念之所以以毛泽东的名字命名，在于毛泽东是这一思想体系的主要贡献者和杰出代表。

总之，党在新中国成立后，特别是改革开放和社会主义现代化建设新时期，恢复和重新阐释了“毛泽东思想”概念的科学内涵，明确了毛泽东思想是马克思主义基本原理与中国具体实际相结合的理论成果，是被实践证明了的关于中国革命和建设的正确的理论原则和经验总结，是马克思列宁主义在中国的运用和发展，是中国共产党集体智慧的结晶。这一立体化的概括和总结确立了毛泽东思想的历史地位，在关键时刻起到了凝聚人心、思想整合的作用，使党避免了重犯苏共片面否定斯大林的历史错误，确保了改革开放和社会主义现代化建设行稳致远。

三、中国特色社会主义新时代党的文献对毛泽东思想概念内涵的继承和创新

中国特色社会主义进入新时代，以习近平为主要代表的中国共产党人不仅继承了党的历史文献中关于毛泽东思想概念内涵的基本论述和概括，而且在新的历史条件下进一步做出了创新性阐释。

2013年12月，习近平总书记在纪念毛泽东同志诞辰一百二十周年座谈会上的讲话中指出，毛泽东思想是“在革命和建设长期实践中，以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人，根据马克思列宁主义基本原理”形成的“适合中国情况的科学指导思想”。毛泽东思想“以独创性理论丰富和发展了马克思列宁主义”。习近平总书记指出，毛泽东思想教育了几代中国共产党人，“不仅在新民主主义革命、社会主义革命、社会主义建设时期发挥了重要作用，也为新的历史时期开创和建设中国特色社会主义发挥了重要作用”。^③这一概括与之前党的历史文献中对毛泽东思想概念的科学阐释一脉相承。

在讲话中，习近平总书记着重阐释了毛泽东思想活的灵魂的三方面在新的历史条件下的指导意义，指出党在新的历史时期坚持实事求是，就是要深入实际了解事物的本来面貌，清醒认识和正确把握我国仍处于并将长期处于社会主义初级阶段这个基本国情，坚持为了人民利益坚持真理、修正错误，不断推进实践基础上的理论创新；党在新的历史时期坚持群众路线，就是要坚持人民是决定我们前途命运的根本力量，坚持全心全意为人民服务的根本宗旨，保持党同人民群众的血肉联系，真正让人民来评判我们的工作；党在新的历史时期坚持独立自主，就是要坚持中国的事情必须由中国人民自己作主张、自己来处理，坚定不移走中国特色社会主义道路，坚持独立自主的和平外交政策、坚定不移走和平发展道路。通过这一阐释，习近平总书记强调全面准确把握贯穿于毛泽东思想中的立场、观点和方法对于推进党的建设、推进中国特色社会主义伟大事业的重要意义。

2021年11月，党的十九届六中全会通过的《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》（以下简称“第三个《历史决议》”），在继承党以往对毛泽东思想概念内涵的概括的基础上，将毛泽东思想概念的内涵概括为“马克思列宁主义在中国的创造性运用和发展，是被实践证明了的

① 中共中央文献研究室：《关于建国以来党的若干历史问题的决议注释本》，北京：人民出版社，1983年，第488页。

② 同上，第491页。

③ 习近平：《论中国共产党历史》，北京：中央文献出版社，2021年，第55页。

关于中国革命和建设的正确的理论原则和经验总结，是马克思主义中国化的第一次历史性飞跃。”^①相比于第二个《历史决议》以来党的文献中的提法，“是马克思列宁主义在中国的创造性运用和发展”增加了“创造性”三个字，进一步突出了毛泽东思想将马克思主义基本原理与中国独特的时代特点、基本国情、文化土壤相结合，从而为丰富和发展马克思列宁主义作出原创性贡献。

值得注意的是，第三个《历史决议》将毛泽东思想概念内涵的概括放在了第二部分，即“完成社会主义革命和社会主义建设”一节中，这一位置安排再次体现出党对毛泽东思想概念内涵把握的完整性：毛泽东思想是被实践证明了的关于中国革命和建设正确的理论原则和经验总结，不仅包括马克思主义基本原理与中国具体实际的“第一次结合”，即以农村包围城市、武装夺取政权的革命道路为核心内容的新民主主义革命思想，也包括马克思主义基本原理与中国具体实际的“第二次结合”，即关于社会主义革命和建设的一系列重要思想。

此外，虽然第三个《历史决议》在正文部分没有直接讲毛泽东思想是党的集体智慧的结晶，但是我们不能作出两个决议相互矛盾的解读，因为习近平总书记在《关于〈中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议〉的说明》中指出，党的前两个历史决议已经解决了党从建立到改革开放之初的重大是非问题，“其基本论述和结论至今仍然适用”^②，这当然也包括毛泽东思想是党的集体智慧的结晶的结论。2022年，党的二十大通过的《中国共产党章程》也明确指出毛泽东思想“是中国共产党集体智慧的结晶”^③，表明以习近平总书记为主要代表的中国共产党人继承了第二个《历史决议》中关于毛泽东思想“是中国共产党集体智慧的结晶”这一基本概括。

纵观党的四个历史时期的历史文献可以看出，党对毛泽东思想概念内涵的概括，既从本质规定上说明了毛泽东思想体现了马克思主义中国化的本质特征，又从其与马克思列宁主义的关系、与中国革命和建设实践的关系、与中国共产党集体智慧的关系等方面科学地阐明了毛泽东思想的涵义。

第一，毛泽东思想是马克思列宁主义基本原理同中国具体实际相结合的理论成果。马克思主义与中国具体实际相结合，既是毛泽东思想的本质规定，也是毛泽东思想的界定标准。毛泽东思想以“实事求是”为精髓，立足于中国革命和建设的生动实践，深刻把握中国的客观现实，体现了马克思主义“一切从实际出发”的基本原则和方法论。

第二，毛泽东思想是马克思列宁主义在中国的创造性运用和发展。毛泽东思想以马克思列宁主义为思想源泉，聚焦于中国现实，适用于中国范围，在运用马克思主义立场、观点和方法解决中国革命和建设中出现的问题的过程中，提出了许多科学社会主义经典作家所没有提出的新理论、新内容，实现了对马克思主义的丰富和发展。

第三，毛泽东思想是被实践证明了的关于中国革命和建设正确的理论原则和经验总结。毛泽东思想中关于新民主主义革命、社会主义革命和社会主义建设、革命军队建设和军事战略、政策和策略、思想政治工作和文化工作、党的建设的科学理论体系，不仅在中国共产党夺取革命战争的胜利、建立新中国的伟大斗争中起到了决定性作用，而且对改革开放和社会主义现代化建设事业产生了重大影响，并依然是新时代中国共产党人的科学指导思想。

第四，毛泽东思想是中国共产党集体智慧的结晶。毛泽东是毛泽东思想的主要创立者，同时毛泽东思想不是毛泽东一人的创造，也是中国共产党人带领全国人民进行革命和建设的智慧总结，是以毛泽东为主要代表的第一代中央领导集体的集体智慧，也是全党的集体智慧。

(责任编辑 司 维)

① 《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》，北京：人民出版社，2021年，第13页。

② 同上，第80页。

③ 《中国共产党章程》，北京：人民出版社，2022年，第2页。

“国家各方面的关系都要协商”

——民主革命时期毛泽东协商民主思想论析

龙其鑫

【摘要】新时代坚持走中国特色社会主义政治发展道路，必须积极发展全过程人民民主，“推进协商民主广泛多层制度化发展”则是其中一个重要部署。毛泽东作为中国共产党的第一代领导核心，是中国协商民主的重要开拓者。毛泽东对中国协商民主发展道路的思考及探索，主要体现在党的建设、军队建设、群众工作与政党政治等四个方面。这是协商民主由（党）内而（党）外的广泛多层制度化发展思路，具体化为党内协商民主、军事协商民主、党群协商民主、党际协商民主四个实践形态，最终形成“国家各方面的关系都要协商”的深刻认识，对于新时代中国协商民主制度优势转化为国家治理效能有着重要的启示意义。

【关键词】民主革命时期；毛泽东；协商民主；广泛多层性

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）04-0060-09

作者简介：龙其鑫，广东廉江人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院助理教授。

基金项目：广东省哲学社会科学规划项目“延安时期中国共产党做好民族政策宣传的经验及启示”（GD22YDS02）

新时代坚持走中国特色社会主义政治发展道路，必须积极发展全过程人民民主，“推进协商民主广泛多层制度化发展”则是其中的一个重要部署^①。毛泽东作为中国共产党的第一代领导核心，是中国协商民主发展的重要开拓者。尽管毛泽东没有直接提出推进协商民主广泛多层制度化发展的战略规划，但从民主革命时期开始，他就立足近代中国国情，积极探索具有中国特点的协商民主发展道路；在新民主主义向社会主义过渡之际，他通过回顾“政协”的发展历程，提出了“国家各方面的关系都要协商”^②的重要观点，实际上体现出他关于协商民主广泛多层制度化发展的理解。毛泽东始终认为，包括民主建设在内的全国各项工作及其积极性“有赖于党内生活的民主化”^③。因此对其而言，由（党）内而（党）外应是中国协商民主实现广泛多层制度化发展的实践逻辑，基于这一逻辑，协商民主体现在党的建设、军队建设、群众工作与政党政治等由（党）内而（党）外的四个方面并具体化为党内协商民主、军事协商民主、党群协商民主、党际协商民主的不同实践形态。

一、党内协商民主：形成“看齐”意识和实现“和衷共济”

在革命战争的严酷环境下，毛泽东很早就开始重视党内民主建设。他曾指出：“扩大党内民主，应看作是巩固党和发展党的必要的步骤，是使党在伟大斗争中生动活跃，胜任愉快，生长新的力量，突破战争难关的一个重要的武器。”^④为此，他提倡党内必须通过常委会和召开民主生活会等形式

① 《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17日。

② 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第386页。

③ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第529页。

④ 同上，第529页。

“扩大党内民主”，党内协商民主由此得以形成和发展。

（一）党内协商民主必须形成“看齐”意识，“向中央基准看齐，向大会基准看齐”

民主革命时期的政治军事局势，在客观上要求中国共产党必须健全民主集中制，从而造成一个既集中统一又民主活泼的政治局面。1938年10月，毛泽东在党的六届六中全会上作报告时提出，“由于地区的广大，情况的复杂，工作部门的不同，不同的意见是难免的，应该的，党内民主的实际，就是容许任何不同意见的提出与讨论。也正是由于民主方法，保证着交换意见，并使之概括起来作出结论，形成全党一致的方针”^①。在毛泽东看来，党内协商民主是促进和健全民主集中制的一个重要形式，能够使全党上下发扬民主，充分沟通。但他又认为，发展党内民主不但要允许党员同志之间坦诚相待的民主讨论和协商，还要形成“看齐”意识。在1945年4月召开的中共七大预备会议上，毛泽东提出，“要知道，一个队伍经常是不大整齐的，所以就要常常喊看齐，向左看齐，向右看齐，向中看齐。我们要向中央基准看齐，向大会基准看齐。看齐是原则，有偏差是实际生活，有了偏差，就喊看齐”^②。这就是说，民主革命局势下扩大党内民主和实行党内协商，其根本目的是巩固和加强党中央的政治权威，使全党形成民主和集中相结合的强大革命力量。为此，“必须坚决地克服许多地方存在着的某些无纪律状态或无政府状态，即擅自修改中央的或上级党委的政策和策略，执行他们自以为是的违背统一意志和统一纪律的极端有害的政策和策略”^③。在毛泽东看来，实行党内协商、扩大党内民主与维护 and 巩固党中央权威之间能够实现辩证统一，关键环节就在于建立健全的党内会议制度。他在1948年9月为中央起草的决定中提出，必须建立健全的党委会议制度，一切重要问题“均须交委员会讨论，由到会委员充分发表意见，做出明确决定，然后分别执行”^④。在此意义上，党内协商民主是在党中央领导下以党代会、党委会为主要载体的具体民主，而不是无组织、无纪律和无政府主义的抽象民主。

（二）发展党内协商民主，必须旗帜鲜明地反对“专断”恶习和“家长制”作风，务必“实行委员会的民主讨论，集中多数同志的意见”

在国际共产主义运动史上，“家长制”作风作为一个长期存在且影响恶劣的消极现象，对中国共产党与中国革命也产生过不少干扰。例如，以陈独秀和王明为代表的右倾和“左”倾错误，由于与个人专断相结合，给党的革命事业造成了严重损失。对此，毛泽东提出，中国共产党在领导民主革命过程中必须旗帜鲜明地反对“专断”恶习和“家长制”作风^⑤。在他看来，党委会民主讨论和集体决策的协商民主方式，不仅能够贯彻无产阶级政党的党委制和集体领导原则，还能在党的日常工作和政治生活中培育领导干部的民主作风。1945年6月，为规范地方党委干部对于国民党军队、伪军与日军的军事决策，毛泽东专门针对湘鄂赣区党委指出：“各领导干部必须十分虚心，力戒骄傲，十分谨慎，力戒浮躁，十分团结，避免并逐步消除可能的意见分歧，在情况许可条件下实行委员会的民主讨论，集中多数同志的意见，然后坚决执行之。”^⑥毛泽东坚持认为，中国共产党的革命政策和路线等问题，必须经过党委会的集体协商和民主讨论；而在各级党组织的日常工作中，党委领导同志必须认真听取基层同志的意见，及时回应和解决他们提出的各种问题，以民主讨论方式互通情况、互相启发和共同改进；只有落实协商民主，才能真正提高党委的领导力和威信力。

（三）党内同志彼此之间“不惧怕批评和自我批评”，发挥党内民主协商的政治—道德教育功能，“抵抗各种政治灰尘和政治微生物侵蚀”

批评与自我批评是中国共产党三大优良作风之一，也是解决党内矛盾的基本方法，而在毛泽东看来，这也是党内协商民主的一个具体形式与体现。中国共产党的广大党员都是为了民主革命而从五湖

① 《中共中央文件选集》第11册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第660页。

② 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第297-298页。

③ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1332页。

④ 同上，第1340-1341页。

⑤ 参见《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第72页；《毛泽东选集》第2卷，第529页。

⑥ 《毛泽东文集》第3卷，第440页。

四海汇集到一起的，有着不同的工作方式、文化观念和行为习惯，在党内生活中难免产生这样或那样的矛盾。因此，作为共产党员，不仅要善于团结和自己意见相同的同志，而且要善于团结和自己意见不同的同志一道工作。1943 年 11 月，毛泽东在陕甘宁边区第一届劳动英雄代表大会上作题为《组织起来》的报告时指出，“我们的同志，绝对大多数都是好同志。对于有了毛病的人，一经展开批评，揭发错误，也就可以改正。但是必须开展自我批评，正视错误倾向，认真实行改正”^①。在他这里，党员同志之间的相互批评以及党员个人的自我批评，具有“团结—批评—团结”的辩证过程及结构，应该作为中国共产党特有的“政治教育”方式而推广开来^②，从而实现协商民主的广泛多层制度化发展。对此，毛泽东在 1945 年 4 月发表的《论联合政府》中指出，“经常地检讨工作，在检讨中推广民主作风，不惧怕批评和自我批评，实行‘知无不言，言无不尽’，‘言者无罪，闻者足戒’，‘有则改之，无则加勉’这些中国人民的有益的格言，正是抵抗各种政治灰尘和政治微生物侵蚀我们同志的思想和我们党的肌体的唯一有效的方法”^③。在他看来，这本质上是扩大党内民主的作风建设，其民主平等的商谈过程和互相改进的评议目的形成了革命民主主义与中华优秀传统文化相结合的政治—道德教育功能，对党的作风建设能够起到“惩前毖后，治病救人”“和衷共济”的积极效果。

毛泽东认为，引入协商民主形式，鼓励党员之间互评、互议和互教，能够在党的民主生活中发挥自我启蒙的马克思主义民主教育功能——“使党员懂得什么是民主生活，什么是民主制和集中制的关系”^④，从而防止走向“极端民主化”和“自由放任主义”。而共产党作为无产阶级政党，对国家政治生活和群众生活亦具有“启蒙的中介支柱”作用^⑤，即引领国家—社会的民主化发展。在毛泽东这里，促进国家政治实现民主增量，激发全党全国各项工作的积极性，“这些积极性的发挥，有赖于党内生活的民主化。党内缺乏民主生活，发挥积极性的目的就不能达到”^⑥。这是党内协商民主的深刻意义所在，并为协商民主由（党）内而（党）外的广泛多层制度化发展提供了思想指导。

二、军事协商民主：建成“万众一心”的人民军队

“军事民主”作为中国共产党领导人民军队的“三大民主”（政治、经济、军事）制度之一，以及作为人民军队建军的一项重要原则，不仅是党内民主在军事建设上的政治延伸，而且是人民军队区别于旧军阀和国民党反动军队的一个根本标志。在毛泽东看来，军事民主能够亦应该贯彻落实到人民军队的军事生活中去，发展出官兵之间和士兵之间的军事互教、战前议战与战后评战等协商民主形式。在人民军队内部推行民主的战斗决策和平等的军事协商，能够实现协商民主对中国共产党领导军事建设的战略赋能，从而巩固人民军队的凝聚力与增强人民军队的战斗力。

（一）军事协商民主以广大士兵为主体，旨在于激发人民子弟兵的战斗意志和革命精神

近代中国的社会性质和阶级结构，决定了中国共产党在民主革命时期领导的人民军队主要由农民大众所构成，而农民的小生产观念和散漫作风不可避免对人民军队产生负面影响。为此，毛泽东提出，必须坚持以无产阶级的政治立场、组织原则和精神信仰，去团结教育和改造农民大众及主要由其构成的人民军队。在他看来，这是中国共产党领导的人民军队所特有的思想政治工作，其以民主协商的团结教育为主要形式，根本目的是实现人民军队的无产阶级革命化改造。1949 年 7 月 31 日，为纪念建军二十二周年，毛泽东在审阅批改新华社社论时指出：“这个军队的成分是工人、农民和革命知识分子，工农占百分之九十左右，革命知识分子占百分之十左右，而革命知识分子则是接受了马

① 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 934 页。

② 参见〔美〕约翰·布莱恩·斯塔尔：《毛泽东的政治哲学》，曹志为等译，北京：中国人民大学出版社，2013 年，第 173 页。

③ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 1096 页。

④ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 529 页。

⑤ 参见〔美〕阿里夫·德里克等：《毛泽东思想的批判性透视》，张放等译，北京：中国人民大学出版社，2015 年，第 167—171 页。

⑥ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 529 页。

克思列宁主义的。他们不但懂得用革命精神教育军队，坚决地执行共产党的政治路线及其各项具体政策，而且懂得革命的前途是什么，即是说革命将经过人民民主专政的共和国稳步地发展到社会主义和共产主义”^①。人民军队内部的各革命阶级通过民主协商的团结教育，不仅能够实现马克思列宁主义化的政治改造，而且能够培育革命的民主主义精神，从而使他们共同意识到：人民军队不是实行雇佣制的旧军阀军队，而是为人民大众的解放而打仗的人民军队，也是为实现中华民族的解放和复兴而奋斗的军队。只有在明白这些道理后，广大士兵才可能具有坚强战斗意志和昂扬革命精神。

（二）军事协商民主实行“官兵一致”，在军事决策上发扬民主，发扬士兵的主观能动精神

中国民主革命时期的军事生活和物质生活是极其艰苦的，这成为人民军队提高战斗力的最大制约因素之一。为此，毛泽东提倡人民军队要以旧军阀和国民党反动军队的军官专制为鉴，破除官僚主义的军事家长作风，实行军事民主，落实官兵之间的协商民主，做到“官长不打士兵，官兵待遇平等，士兵有开会说话的自由，废除烦琐的礼节，经济公开”^②。只有如此，才能让士兵们在艰苦的军旅生活和物质生活中收获民主活泼的精神生活和组织生活，实现革命民主主义的精神解放，“这样一来，官兵一致的目的就达到了，军队就增加了绝大的战斗力，长期的残酷的战争就不患不能支持”^③。在毛泽东看来，无论是战前议战或战后评战，都必须充分开展民主讨论，这能够实现军事民主决策与军事科学决策的辩证统一。1948年3月，毛泽东为中国人民解放军总部发言人起草《评西北大捷兼论解放军的新式整军运动》，他在文中指出：通过包括“诉苦”和军事决策民主化在内的新式整军运动，“部队的纯洁性提高了，纪律整顿了，群众性的练兵运动开展了，完全有领导地有秩序地在部队中进行的政治、经济、军事三方面的民主发扬了。这样就使部队万众一心，大家想办法，大家出力量，不怕牺牲，克服物质条件的困难，群威群胆，英勇杀敌。这样的军队，将是无敌于天下的”^④。易言之，在军事决策上发扬民主主义是军事协商民主的主要内容，不仅能够实现官兵之间打成一片，而且十分有助于发扬广大士兵的主观能动精神，为军事上的科学决策奠定基础。

（三）军事协商民主是“军事统一”和“军事民主”的辩证统一，必须避免军事决策与组织的“极端民主化”

早在1927年9月，为发扬军事民主，毛泽东在对秋收起义部队进行“三湾改编”过程中创立了“士兵委员会”制度。这一制度尽管在处理“民主”和“集中（统一）”的关系上出现过一些波折，但历经改革，始终对人民军队的发展产生着深远影响。毛泽东清醒地认识到：人民军队的军事民主必须以“提高党员的积极性，增强军队的战斗力”为宗旨；军事民主是手段而不是目的，“军队党组织的民主应少于地方党组织的民主。无论在军队或在地方，党内民主都应是为着巩固纪律和增强战斗力，而不是削弱这种纪律和战斗力”^⑤。军事民主必须在军纪规范下实行开来，只有遵守民主集中制，才能避免军事决策与组织的极端民主化，增强人民军队的战斗力和凝聚力。为实现这一目标，必须形成一整套军事纪律规范下的民主协商机制。为此，毛泽东在民主革命时期提出：第一，军事协商民主不能沦为军事决策与组织的极端民主化，要求人民军队各级党组织领导开展“厉行集中指导下的民主生活”，“其办法是开活动分子会，或开支部以至纵队的党员大会（须看环境的可能），派人出席作报告……党的下级机关和党员群众对于上级机关的指示，要经过详尽的讨论，以求彻底地了解指示的意义，并决定对它的执行方法”^⑥；第二，军事协商民主及其生活化能够为军事统一奠定基础，“统一在军事上尤为需要，但是军事的统一，亦应建筑在民主基础上……如果没有一种民主生活、民主关系，这种军队是不能统一作战的”^⑦；第三，军事协商民主应该并能够纠正军事决策的错误，让士兵

① 《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第314页。

② 《毛泽东选集》第1卷，第65页。

③ 《毛泽东选集》第2卷，第511页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，第1294页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第529页。

⑥ 《毛泽东选集》第1卷，第89页。

⑦ 《毛泽东文集》第3卷，第169-170页。

形成和增强对统一领导与军队纪律的政治服从，“正确的自我批评，对于领导和纪律，不但不会削弱它，而且只会增强它”^①。

毛泽东关于军事协商民主的思考，为人民军队的民主建设提供了科学的思想指导。实行军事民主是人民军队创建以来的优良传统，军事协商民主则是中国共产党领导军事民主建设的一个重要而具体的实践路径。这不仅是毛泽东对现代协商民主的开拓性探索，也是对马克思主义军队建设和军事战略思想的创造性发展。

三、党群协商民主：既要“倾听群众”又要“号召群众”

在毛泽东看来，实行人民民主有助于中国共产党走出“其兴也勃焉，其亡也忽焉”的历史周期率^②。党群协商民主本质上是中国共产党人民民主理念在群众工作的具体体现，也是领导中国革命的一条成功经验。在半殖民地半封建的旧中国，农村是人口最为集中的地方。因此，中国共产党领导民主革命的重要依托是建立和发展农村革命根据地。中国共产党和人民军队每到达一片农村地区就要和那里的群众打成一片，具体工作是密切联系群众、倾听群众意见和接受群众的批评及监督。在“倾听群众”过程中，中国共产党进而实现“号召群众”，“根据群众的觉悟程度，去启发和提高群众的觉悟，在群众出于内心自愿的原则之下，帮助群众逐步地组织起来”^③。在此意义上，党群协商民主既是中国共产党、人民军队与群众之间的互动过程，也是民主集中制在党群关系和军民关系中的生动体现。

（一）党员干部务必以“信任群众”作为政治信念，为党群之间的密切联系和民主协商创造条件

1930 年 5 月，毛泽东同朱德在寻乌马蹄冈召开红四军第一、二、四纵队大队以上干部会议，总结贯彻古田会议决议的经验，强调“干部要深入群众，要群众化”，“说服教育重于惩罚”^④。据时任红四军第二纵队第四支队政委的赖传珠回忆，此时正值贯彻古田会议决议的高潮时期，而毛泽东在会议上告诫干部必须认识到红军战士主要是由革命群众组成的，因此“我们要相信群众的力量，相信广大群众中有英雄”，从而将“说服教育”作为对待武装起来的革命群众的工作方法。“毛党代表淳淳地教导我们必须懂得革命要靠自觉，不能靠强迫命令。他反复指出，我们的战士是最懂得道理的人，只要把道理讲清，他们就会自觉地遵守纪律，勇往直前，所向无敌”^⑤，从而彰显了“说服教育”作为党群协商民主形式的重要性。1934 年 1 月，第二次全国苏维埃代表大会在江西瑞金召开，毛泽东在会上指出，中国共产党和苏维埃政府在今后工作中，必须避免出现以往地方工农代表会议“只讨论扩大红军和动员运输队，完全不理群众生活”^⑥的状况。只有真心诚意相信群众的革命力量，切实关心群众生活，党和苏维埃政府才能获得人民群众的拥护与支持，才能领导群众组织起来去抵抗敌人的军事围剿。由此可见，“真正的铜墙铁壁是什么？是群众，是千百万真心实意地拥护革命的群众。”^⑦。据此，党员干部应该反对官僚主义而采取实际的具体工作方法，抛弃命令主义的而采取耐心说服的工作方法。毛泽东的这一观点，在遵义会议后逐渐成为全党全军的共识。在接下来的全民族抗日战争和全国解放战争过程中，中国共产党始终将“信任群众”的信念落实到包括民主协商在内的各项工作中去，从而成功实现了对广大群众的革命动员。

（二）党员干部在与群众协商过程中务必虚心倾听群众意见，集中群众智慧，唯有如此才能制定正确的革命路线、方针和政策

从建党初期开始，中国共产党就将深入群众开展调查研究作为自己决策的重要方法。随着民主革

① 《毛泽东文集》第 3 卷，第 209—210 页。

② 参见黄炎培：《延安归来》，重庆：国讯书店，1945 年，第 64—65 页。

③ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 1095 页。

④ 逢先知主编：《毛泽东年谱（1893—1949）》修订本上卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 306 页。

⑤ 山西人民出版社编：《怀念毛主席》第 2 辑，太原：山西人民出版社，1978 年，第 179 页。

⑥ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 137 页。

⑦ 同上，第 139 页。

命实践的推进，以毛泽东为代表的中国共产党人对群众路线的工作方法进行了彻底的落实，形成了通过党群协商进行民主决策的优良传统。1943年6月，毛泽东在《关于领导方法的若干问题》一文中对党群协商民主的工作方法作了简要阐述：“在我党的一切实际工作中，凡属正确的领导，必须是从群众中来，到群众中去。这就是说，将群众的意见（分散的无系统的意见）集中起来（经过研究，化为集中的系统的意见），又到群众中去作宣传解释，化为群众的意见，使群众坚持下去，见之于行动，并在群众行动中考验这些意见是否正确。然后再从群众中集中起来，再到群众中坚持下去”^①。这意味着，党员干部在与群众协商过程中，务必虚心倾听人民群众的意见，集中人民群众的智慧去制定正确的革命政策，并将革命政策的实施成果惠及群众；同时，做好党群协商民主，能够帮助干部和群众实现互教互学，形成群策群力的社会治理效能。为此，毛泽东又在11月所作的《组织起来》讲话中提出，“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，然后再告诉群众（宣传），并号召群众实行起来，解决群众的问题，使群众得到解放和幸福”^②。总而言之，党员干部与人民群众保持密切联系和民主协商，能够根据人民群众的意见和建议来完善党的工作，亦能够将党的路线、方针和政策在群众中间普及开来，从而让群众理解和支持民主革命，使民主革命真正成为人民群众自己的事业。

（三）对于人民群众，党员干部务必坚持“耐心说服”的工作方法，正确对待群众的批评和监督，杜绝“命令主义”与“尾巴主义”不良作风

在近代中国社会转型的特殊境况下，以及在革命斗争的艰苦环境中，中国共产党的党员干部要做好与群众的民主协商，正确对待群众的监督、批评与建议，是一件极需政治智慧的事情。对此，毛泽东在《关心群众生活，注意工作方法》讲话中指出，对于各革命根据地的群众及其各项事情，党员干部应该自觉杜绝“命令主义”的官僚作风，防止出现无视、害怕乃至敌视群众的现象，应该以“耐心说服”取代“命令主义”作为做好与人民群众民主协商的工作作风和方法——“不反对官僚主义的工作方法而采取实际的具体的工作方法，不抛弃命令主义的工作方法而采取耐心说服的工作方法，那末，什么任务也是不能实现的”^③。所谓“耐心说服”的工作方法就是要求党员干部坚持贯彻党的群众路线，认真、平和地对待群众意见，对于群众的批评性意见，应该实事求是对待和及时改正。此外，做好与群众的民主协商工作还须克服“尾巴主义”作风。对此，毛泽东在1948年2月起草的党内指示《纠正土地改革宣传中的“左”倾错误》中批评指出：许多党员干部以为做好群众工作就是“群众要怎样办就怎样办”，于是无条件地“迁就群众中的错误意见。甚至对于并非群众的、而只是少数人的错误意见，也无批判地接受。否定了党的领导作用，助长了尾巴主义”^④。“尾巴主义”是错误且不负责任的表现，需要党员干部自我检视和纠正。1948年4月，毛泽东在《在晋绥干部会议上的讲话》中又就“尾巴主义”的相关问题提出，党员干部要辩证对待人民群众的意见，“凡属人民群众的正确意见，党必须依据情况，领导群众，加以实现；而对于人民群众中发生的不正确的意见，则必须教育群众，加以改正”^⑤，这才是党群协商民主的正确作风。

在毛泽东看来，中国共产党的领导干部做好与人民群众的民主协商工作，既要“倾听群众”又要“号召群众”，既要杜绝“命令主义”又要克服“尾巴主义”。针对革命的各种关键问题与利弊关系，党员干部必须同群众开展民主协商，以制定正确的方针和政策。毛泽东关于党群协商民主的思考与实践，推进了党员干部与群众协商过程的民主化、制度化，是党的群众路线在协商民主建设上的具体落实。

① 《毛泽东选集》第3卷，第899页。

② 同上，第933页。

③ 《毛泽东选集》第1卷，第140页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，第1281页。

⑤ 同上，第1310页。

四、党际协商民主：中国共产党与民主党派“一道商量问题、一道工作”

近代中国半殖民地半封建的社会性质，不仅催生了复杂的阶级关系，也决定着政党关系的复杂性。因此，毛泽东主张，中国共产党必须从民主革命时期中国社会阶级关系的实际出发，以党领导的革命统一战线的政策方针为指导，争取和团结各民主党派进行平等与民主的政治协商。在此意义上，党际协商民主是中国共产党党内协商民主向党外推广的一大创举。这不仅为近代中国政党政治实现民主化作出了巨大贡献，而且为中国协商民主的广泛多层制度化发展奠定了坚实的政党政治基础。

（一）近代中国阶级关系和政党关系的复杂性，决定党际协商民主需要建立共同的政治基础

党际协商民主需要有共同的政治基础，这是民主革命时期各阶级和各政党进行合作的基本前提。经过长期的革命实践及考察，以毛泽东、周恩来为代表的中国共产党人认识到，中国各民主党的阶级基础基本上由民族资产阶级（中产阶级）、开明士绅、海外侨商及其他中间阶级所构成，他们在不同程度上受到帝国主义、封建主义与官僚资本主义的压迫，因此与中国共产党一样具有反帝反封建和争取人民民主的要求^①。在毛泽东看来，这构成了党际协商民主所需要建立的共同政治基础，而这个政治基础将促进中国共产党和各民主党派实现民主合作和平等协商，也将为成功解决中国民主革命问题指明前进方向。中国共产党必须采取联合民主党的统一战线方针，通过他们团结民族资产阶级、城市小资产阶级和半无产阶级，为争取民主革命胜利而共同奋斗。1949年6月，毛泽东在《在新政治协商会议筹备会上的讲话》中指出，人民民主革命“必须打倒帝国主义、封建主义、官僚资本主义和国民党反动派的统治”，在这一共同政治基础上，能够亦必须召集一个各民主党派及其他进步力量和中国共产党一道进行民主协商的“新政协”，共商国是，共襄国策，为成立新中国创造条件。只有如此，“才能使我们的伟大的祖国脱离半殖民地的和半封建的命运，走上独立、自由、和平、统一和强盛的道路”，“这是中国共产党、各民主党派、各人民团体、各界民主人士、国内少数民族和海外华侨团结奋斗的共同的、政治基础，这也是全国人民团结奋斗的共同的、政治基础”^②。

（二）为实现与各民主党派的平等协商，中国共产党“必须与党外人员实行民主合作”

经过长期革命实践，中国共产党人意识到各民主党派在中国具有一定的社会基础，代表着民族资产阶级（中产阶级）、开明士绅、海外侨商及其他中间阶级的利益和意志，其与工农大众一样都是中国民主革命事业的重要力量。只有实现与各民主党派的平等协商，才能使他们了解中国共产党的革命主张与政策，真心实意地与中国共产党合作。抗战时期，为建立和巩固抗日民族统一战线，毛泽东在1938年10月发表的《中国共产党在民族战争中的地位》中指出：“在一切有愿意和我们合作的民主党派和民主人士存在的地方，共产党员必须采取和他们一道商量问题和一道工作的态度。那种独断专行，把同盟者置之不理的态度，是不对的。”^③为进一步发展抗日民族统一战线，中共中央指示陕甘宁边区和各抗日民主根据地必须团结和争取民主党派及无党派人士，共同参与“三三制”的革命政权建设。同时，为端正中国共产党员与党外人士的平等协商态度，毛泽东特地在1942年3月起草了题为《关于共产党员与党外人员的关系》的决定草案，指出：“共产党员必须与党外人员实行民主合作，倾听党外人员的意见，和他们一起，共同商量问题与决定问题，共同遵守少数服从多数、局部服从全体、下级服从上级的民主集中制，并须使党外人士有职有权，敢于说话，敢于负责。”^④随着解放战争的打响，人民民主革命胜利在望，中国共产党和各民主党派之间的政治合作关系需要向更加和睦团结与民主平等的方向发展。为此，毛泽东在1949年3月召开的党的七届二中全会上作报告时提出，中国共产党对于各民主党派及其信仰和思想必须加以尊重，“同党外民主人士长期合作的政策，

① 参见《毛泽东选集》第4卷，第1288-1290页；《周恩来选集》上卷，北京：人民出版社，1984年，第283-286页。

② 《毛泽东选集》第4卷，第1463-1464页。

③ 《毛泽东选集》第2卷，第526页。

④ 《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第396页。

必须在全党思想上和工作上确定下来。我们必须把党外大多数民主人士看成和自己的干部一样，同他们诚恳地坦白地商量和解决那些必须商量和解决的问题，给他们工作做，使他们在工作岗位上有职有权，使他们在工作上做出成绩来”^①，为接下来的政治协商工作创造积极条件。

（三）为实现与各民主党派的民主合作，中国共产党必须“关心和倾听党外人员的意见和要求”

近代中国社会的基本国情，客观上决定着中国各革命阶级和各党派只有建立一个民主联合的人民政权以及民主平等的政治协商机制，才能领导反帝反封建的民主革命走向胜利，中国共产党则必须在这一过程中发挥核心的领导作用^②。以全面抗战时期为例，中国共产党领导各根据地相继开展民主政权建设，初步探索出“三三制”的抗日民主政权体制。根据相关规定，抗日民主政权机关（主要包括参议会和政府）的名额分配上，代表工农阶级的共产党员、代表小资产阶级的党外进步人士和代表中产阶级、开明士绅的中间分子各占三分之一。然而，部分党员干部却一度产生了“左”的错误倾向，对民主党派和无党派爱国民主人士参政议政采取抵触和轻视态度。对此，毛泽东特别指出，在抗日民族统一战线政权建设过程中，在日常的政治和行政工作中，共产党员必须重视和党外人士的通力合作，给别人以说话的机会，择其善者而从之，“必须将关心和倾听党外人员的意见和要求及向党外人员学习，作为每个共产党员的严重责任。一切党员，都有责任经常地将党外人员的意见和要求（不论是正确的或不正确的）反映到党内及各工作部门内，而一切党组织与一切工作部门的领导人员都有责任考虑这些意见和要求，并须适时地列入议事日程，加以讨论及解决”^③。同时，毛泽东也强调，共产党人要辩证对待党外人士的批评、意见和建议，“正确的批评，应加接受，即使其批评有不确当者，亦只可在其批评完毕，并经过慎重考虑之后，加以公平的与善意的解释”^④。至于党外人士对中国共产党干部的批评、监督乃至控告，毛泽东认为必须合法与合理地开展起来。例如，“党外人员对于违犯政府法令或党的政策的党员及干部，除得向法庭或行政机关依法控诉外，并有权向各级党委控告，直到党的中央”^⑤，这有助于实现协商民主化的权力监督和权力监督化的协商民主。

（四）落实党际民主协商，中国共产党既要反对“左”倾关门主义，又要避免右倾投降主义

在民主革命进程中，中国共产党必须牢牢掌握革命统一战线的领导权，以此维护革命统一战线指导下的政党合作关系，为落实与完善党际协商民主创造条件。特别是面对国内外形势波动以及大地主大资产阶级及其政党政权对革命的动摇乃至背叛，中国共产党必须在政党合作问题上，既坚持平等协商又强调组织独立。毛泽东认为，这是政党之间实现民主协商的政治原则，“在此原则下，保存党派和阶级的独立性，保存统一战线中的独立自主；不是因合作和统一而牺牲党派和阶级的必要权利，而是相反，坚持党派和阶级的一定限度的权利；这才有利于合作，也才有所谓合作”^⑥。无产阶级及其政党尤其要强调这一政治原则，并据此在中国政党格局中发展进步力量、争取中间力量和孤立顽固的反动势力。但在全面抗战时期，面对中日民族矛盾的激化，中国共产党党内的部分同志一度错误估计国内政治形势，在政党合作和党际协商民主过程中忽略党派和阶级原则，从而在对待国民党及其代表的大地主大资产阶级上出现了过分妥协的机会主义^⑦，有重蹈大革命后期右倾主义错误的危险。为此，毛泽东特别指出，抗日民族统一战线指导下的党际协商民主必须以党派独立为前提，“必须保持加入统一战线中的任何党派在思想上、政治上和组织上的独立性，不论是国民党也好，共产党也好，其他党派也好，都是这样”^⑧。此外，经过长期的革命实践，中国共产党意识到完善党际协商民主，关键在于正确处理好与资产阶级及其政党的合作关系，坚持无产阶级的革命立场和维护工农大众的根

① 《毛泽东选集》第4卷，第1437页。

② 参见中央统战部、中央档案馆编：《中共中央抗日民族统一战线文件选编》下册，北京：档案出版社，1986年，第303-311页。

③ 《毛泽东文集》第2卷，第395页。

④ 同上，第397页。

⑤ 同上，第397页。

⑥ 《毛泽东选集》第2卷，第538-539页。

⑦ 参见中央统战部、中央档案馆编：《中共中央抗日民族统一战线文件选编》下册，第37-38页。

⑧ 《毛泽东选集》第2卷，第524页。

本利益，“一方面，要反对忽视资产阶级在一定时期中一定程度上参加革命斗争的可能性的错误……另一方面，则要反对把无产阶级和资产阶级的纲领、政策、思想、实践等等看做一样的东西，忽视它们之间的原则差别的错误”^①。总而言之，既要反对“左”倾关门主义，又要避免右倾投降主义。

毛泽东关于党际协商民主的思想主张，为近代中国政党政治实现民主化提供了正确的思想指导。尽管新民主主义革命以中国共产党为领导核心，但依然需要通过党际民主协商而实现共产党和各民主党派的通力合作，尽可能聚集一切有利于革命事业的进步力量，团结一切致力于民族解放和社会发展的进步人士，如此才能建立和巩固最广泛的革命统一战线。

五、余 论

在中国从新民主主义革命向社会主义革命过渡之际，毛泽东提出“国家各方面的关系都要协商”^②的重要论断，体现了他对中国协商民主及其广泛多层性的深刻理解。马克思主义经典作家认为，无产阶级政党及其领导的人民军队通过民主建设，能够引领国家—社会的民主化发展，并将扬弃和超越资产阶级民主政治的形式性^③。毛泽东亦指出，党内民主能够促进包括民主政治在内的全国各项工作的积极发展。中国共产党和人民军队引领的协商民主建设是全面发扬人民民主精神的实践过程，并进一步推动了党群协商民主与党际协商民主及各方面协商工作的开展，从而在长期的革命过程中逐渐建立起“一个广大的和巩固的革命统一战线”^④，不仅宣告了“第三条道路”等源于西方的旧式资产阶级民主政治的破产，而且开创了具有中国气派的新民主主义—社会主义民主政治发展道路。在毛泽东这里，中国协商民主有着三大特性：一是人民性。中国协商民主从构建之初就坚持人民至上，以人民为中心，以动员和团结全国各革命阶级的人民大众为基本目标——“这个统一战线是如此广大，它包含了工人阶级、农民阶级、城市小资产阶级和民族资产阶级”^⑤。二是全面性。“一切民主力量亟宜加强团结，共同奋斗”^⑥，中国协商民主以人民当家作主、民族解放与国家独立为出发点和落脚点，顺应了近代中国革命发展的必然趋势以及最广大人民群众的革命诉求和意志。因此，其始终致力于团结全国各革命阶级以及各党派、各团体、各界别和各民族的群众代表与进步人士，共商国是与共襄国策，从而亦是广大人民群众都能参与的一种民主形态。三是实质性。中国协商民主处理的基本是与人民群众及其根本利益息息相关的各项事务，并贯穿于中国革命、建设的实践进程中。对此，毛泽东在 1957 年发表的《关于正确处理人民内部矛盾的问题》中有过专门论述，他指出：“无论粮食问题，灾荒问题，就业问题，教育问题，知识分子问题，各种爱国力量的统一战线问题，少数民族问题，以及其他各项问题，都要从对全体人民的统筹兼顾这个观点出发，就当时当地的实际可能条件，同各方面的人协商，作出各种适当的安排。”^⑦ 这在根本上区别于西方以金钱—资本催动的票选政治，后者本质上是不同利益集团之间的博弈游戏。民主革命时期毛泽东对协商民主的探索，对于新时代协商民主的广泛多层制度化发展具有深刻的启发意义。新时代中国特色社会主义民主政治建设必须充分认识协商民主是中国的特有形式，认真协商和处理与人民根本利益息息相关的各项事务和问题，把协商民主效能转化成全过程人民民主优势，切实践行“人民当家作主”，从而汇聚实现民族复兴的磅礴力量。

（责任编辑 司 维）

① 《毛泽东选集》第 2 卷，第 607—608 页。

② 《毛泽东文集》第 6 卷，第 386 页。

③ 参见《列宁全集》第 29 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 287—288 页。

④ 《毛泽东选集》第 4 卷，第 1466 页。

⑤ 同上，第 1466 页。

⑥ 《毛泽东文集》第 5 卷，第 114 页。

⑦ 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 228 页。

“权力中心”主题

——智者起源及其历史展开

陈德中

【摘要】现实主义将政治锚定于权力，以权力为中心思考人类政治生活。现实主义的“权力中心”主题脱胎于古代希腊智者运动，在后世经历了两轮主题升级。修昔底德揭示了“权力的追逐以及权力的增长必然带来负面效应”（权力的回旋镖效应），即“权力的兴衰具有一种必然性”这一悲剧性主题。韦伯揭示了“权力支配”和“权力支配结构化”现象，阐明了精英统治不可避免等主题。从智者到现实主义必然要经历基本主张上的重大转变，但“智者三原则”已经大体框定了现实主义的哲学思考。我们至今依旧将相对主义、悲观主义以及权力优先性原则视为检验现实主义主张的三个可靠标准。

【关键词】智者；现实主义；权力中心；权力的兴衰；权力支配结构化

中图分类号：B089 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2023) 04 - 0069 - 08

作者简介：陈德中，河南淅川人，哲学博士，（北京 100732）中国社会科学院大学哲学院教授、中国社会科学院哲学所研究员。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“规范性哲学研究”（21&ZD049）

学者约翰逊（T. J. Johnson）提出，为了更好地理解政治现实主义，我们有必要关注“现实主义的智者基础”。约翰逊详尽追踪智者的思想，提炼出“智者三原则”^①：

第一，相对主义，真理和正义是相对的，不存在一个普遍可知或普遍可接受的真理；

第二，悲观主义，对于人性及其终极潜能抱着一种悲观态度；

第三，权力的优先性，承认权力——通过威胁使用武力压迫来使人信服——在理解政治互动中的优先性。

约翰逊提出了一个有意思的观点：“智者三原则”适用于后世所有的政治现实主义。不但如此，我们发现，就其作为质询标准而非作为现成答案而言，“智者三原则”成为后世政治哲学家都无法回避的三个必答题目。如何回答和处理“智者三原则”所涉及的基本问题，成为我们区分不同思想家理论走向的核心参照。“智者三原则”所涉问题具有普遍适用性，促使我们重新反思智者运动，探寻智者的理智环境与现实主义发展之间的关系。“智者三原则”彼此之间在理论上相互支撑，相互解释。其中，“权力优先性”原则更是为后来的现实主义者所接受，并被发展为现实主义观察和解释政治的核心主题，此即现实主义的“权力中心”主题。

一、智者与“权力中心”主题的形成

我们关心的第一个问题是“权力中心”主题如何脱胎于智者运动。“权力中心”主题牵涉到我们

^① T. J. Johnson, “The Idea of Power Politics: The Sophistic Foundations of Realism”, *Roots of Realism*, ed. by B. Frankel, Abingdon & New York: Routledge Press, 2013, p. 196.

对权力作为政治的通货的理解。现代人对此业已普遍接受，但在思想史上，这一主题的独立并不那么必然。智者主张思考政治时权力具有优先性。从智者的权力优先性原则到后来的“现实主义”主张，这种转变依赖于后期智者在认识论等问题上的根本转变。但显然，现实主义主张不同于智者主张。

在人类思想史上，智者第一次真正开始主动以权力为中心展开对于政治问题的思考。这一选择被当代学者称作“政治地思考政治”。“权力中心”主题是一个相当独特的主张，历来被视为“政治不正确”的一种表现。因为人类本能地视权力为首恶，人们一直试图用真理、道路、正义、爱、救赎、大同、共同善、（历史的）发展规律等来刻画政治的目标。智者似乎努力在向其对手证明，这类目标其实都误解了政治、误识了政治得以展开的真正动力。

智者主张真理与正义问题上的相对主义，早期智者的认识论支持这一点。早期的哲学智者，一头放弃神谕，一头放弃超越性哲学对人的认识的支撑。例如，普罗泰戈拉提出“人是万物的尺度”；高尔吉亚说“无物存在；如果有某物存在，人也无法认识它；即便可以认识它，也无法把它告诉别人”，因此“无物存在”。^① 认识论的主观主义导致了真理与正义问题上的相对主义。交流也是不可能的，我们能够拥有的只有论辩术。智者的相对主义源自他们对实在的本性与感性现象的关系或者说实在与表象的关系^②这一问题的回答。高斯里（W. K. C. Guthrie）在《智者》一书中提出：“在道德问题上，（对于）这一问题（的回答）导致了一种‘情景主义伦理学’。这种伦理学强调当下的实践，不相信一般的永恒法则和原则。”^③ 智者既质疑神圣律令的效力，也不再主张以超越性哲学作为社会规范的支持。在绝对主观主义的支持下，他们相信并且只能相信情景化的规范判断。极端而言，在人的论辩效力之外，不存在外在的、客观的独立有效的判断标准。在早期智者那里，力量原则围绕其绝对的主观主义认识论主张萌芽展开。

不过，早期智者的这种绝对的主观主义似乎并不为后世的现实主义所坚持。这里存在的疑问是：相对于早期智者的主观主义，后来的现实主义立场是什么样的？立场改变之后的现实主义，何以仍然持有一种相对主义？同样，对于约翰逊所总结的智者第二原则即悲观主义，阅读者也存在疑问。因为，早期智者强调人是万物的尺度，将人这个行动者从神圣秩序与宇宙秩序之中剥离出来，视其为一个独立的行动者。早期智者并无对于人性的刻画，更谈不上对人性抱有一种悲观态度。从早期智者的主观主义的相对主义，并不能够解释现实主义对于世界的看法。

针对上述疑问，约翰逊的回答是，早期智者强调人只能生活于法律、约定和习俗之中，而非生活于神圣秩序或宇宙秩序之中，因此人的德性是可教的。人必然地受制于法律、约定和习俗。早期智者虽无人性主张，但隐含着受制于法律、约定和习俗结构的必然性。这种理解接近于把人视为一种由结构性决定了的、被动的可塑造之物。早期智者即便并不拥有一种人性的悲观主义，也绝对不拥有一种人性的善的主张。

对于上述疑问的进一步回答，需要从后期政治智者安提丰、色拉叙马库斯和修昔底德主张的转变入手。^④ 安提丰主张，我们要剥去不可见的东西，揭示实际的（the actual）东西，主体对事物的特殊归属并不改变事物的实际所是，因此存在着一个外在的实在，即一个实际所是的世界（the actual world）。安提丰的政治理论注重实际的东西而不是抽象的存在，代表着从早期激进智者向现实主义类型的转变。由于有着揭示事物实际所是的主张，安提丰得以开展对于人性既有特征的研究。主张“强权即公理”（*Might is Right*）的色拉叙马库斯的世界观与安提丰相类似：他关注事物的实际所是，而非名称归属；他认为存在着一个自然秩序和人性理论：人们依照其自身的利益去行动，约定的规则只是经过审视后的这种行动的结果；可见的人类行为事实优先于不可见的哲学理论。修昔底德作为智者的门徒则确信：存在着可被理性发现的客观事实，深植于证据、拒绝神秘的理性方法或许可以有效

① 《西方哲学史原著选读》上卷，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，北京：商务印书馆，2009 年，第 54、56-57 页。

② W. K. C. Guthrie, *The Sophist*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 3.

③ Ibid., p. 4.

④ 早期哲学智者更多关心认识论话题，后期政治智者更多关心政治话题。

地解释历史，获得与个人立场无关的真理；现实独立于观察者，只要严格忠于证据，我们就可以知道现实。这里，修昔底德表现出对人类理智获知真理的能力（即对理性）的尊重，从而也使得修昔底德与相对主义拉开了距离。^①

总体来看，后期智者表达了对三个问题的关注：第一，事物的实际性（actuality）及其物质性；第二，独立的人性；第三，支配权力运行的一般法则。也就是说，后期智者关注实际性、人性和权力运行的法则，他们的主张乃是“一种特殊形式的客观主义”。他们不追求神性，也不追求理性的超越性，其对现实的理解是现象主义的“实际性”。他们在认识论上出现了从主观主义向看重实际性的转变。锚定于实际性，看重与强调实际性，也就出现了现实主义。区别于一般的理解，现实主义停留于从主观主义向客观主义转变的中途。现实主义不是主观主义，也不是客观主义。现实主义更倾向于是一种怀疑主义而不是智者的主观主义，对是否以人为尺度抱着一种冷峻的态度，其方法最终锚定客观准确、严格求实。由于早期智者是主观主义的，因此，力量原则要想独立就需要这样一个向着实际性的转变。只有立足于“实际性”，我们才能够实现力量原则的相对独立。在我们熟悉的晚期智者那里，力量原则具有了这样一种相对独立性。

这里，我们需要进一步理解智者对修辞术的强调，以及希腊人对互竞（agon）的强调。在一个民主竞争的时代，一个人的社会形象取决于他在城邦中参与政治事务的能力。修辞术赋予城邦之政治家在政治事务中的形象。智者更是以打造城邦政治家为己任。智者的主观主义认识论切断了宗教事务与超验理想对世俗事务的支撑，人成了万物的尺度，外在世界的一切存在或其不存在都依赖于作为衡量尺度的人，因而依赖于人在城邦中间运用修辞术“说服”（persuasion）。智者既不关心超越的实在，也不关心经验的真理，他们只关注何者可以给出足够多的经验表象以说服或欺骗听众。在民主的雅典城邦，这种说服的能力就是一种动力和力量。极而言之，在一个竞争性的民主雅典城邦中间，依照智者的主观主义世界观，修辞术是每个人都可以学习获得的惟一通货。

晚期政治智者进一步把权力作为实际发挥作用的力量来加以看待。他们认为，在政治这个竞技场所，实际上真正运行有效的法则是权力法则。这一法则是自然的。其他人为的规范（法律、约定、习俗）要么是虚伪无效的，要么是会被权力法则所实际取代。其中，最能体现智者将“权力中心”主题显明化的，乃是哲学史上著名的“自然（physis）- 习俗（nomos）”之辨，以及智者关于言与行关系的辨析。

政治智者声称的“正义就是强者的利益”“强力即正义”，均是“权力优先性”命题的表达。卡里克勒斯批评苏格拉底时说：

（在我看来，）自然（本性）自身表明，较好者比较差者、较强者比较弱者拥有更多，此乃公义。在很多方面它都表明，无论是在人和人之间，还是在动物和动物之间，抑或是在所有城邦和城邦之间、部族和部族之间，正义就在于优胜者统治卑弱者，前者比后者拥有更多……是的，他们依据自然（本性）的法则而行事，也许并不依据人为的立法而行事。（483d-e）^②

卡里克勒斯在这里强调，在政治生活中，权力或力量自然发挥作用，权力优先是倚重“自然正义”。智者坚持自然的强力具有优先性，而习俗以及法律是在后的。不但如此，凡是在人们声称法、约定和习俗优先的地方，其实际发挥作用的都是自然正义的基本原则。自然本性通过人的“行”不断修正和改变人的言及其表现即法律、约定与习俗。行先言后，在人的真实的行动面前，习俗是相对外在的规定，不能够准确及时地把握行动者行动的真实动力。依照力量来行事，就是依照本性来行事，这是推动行动者行动的动力之所在。

智者贡献了对政治事务真实动力的洞察。权力优先即力量优先，力量优先即自然正当性优先。力

① 关于安提丰、色拉叙马库斯和修昔底德的主张，参见 J. Orton, “This is Not The Truth”: A Methodological Inquiry into the Classical Greek Origins of Political Realism, Durham University, E-Theses Online; <http://etheses.dur.ac.uk/2434/>, 2007, pp. 114–116, 119–122, 125–127.

② Plato, *Gorgias by Plato*, trans. by B. Jowett, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1999.

量原则独立，是对于政治竞争中的人作为度量尺度的坚持。相较于早期智者，晚期的政治智者在朝着权力作为独立原则而出现的主张方向又迈进了一步。在智者那里，自然是天性，通过后天的学习，人们可以获得第二自然。随后修昔底德用人的天性（人性）来指示人的社会 and 道德本性。晚期智者强调实际性、人性和权力运行的法则，这种主张已经使得晚期智者对政治的态度蒙上一层悲观色彩。但真正的悲观主义需要在晚期智者从主观主义向现实主义的转变过程中才会最终产生，最典型的是，它需要关联于修昔底德对于“权力中心”主题的鲜明刻画。

二、修昔底德与“权力的兴衰”主题

我们关注的第二个问题是修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》（简称《战争史》）对“权力中心”主题的提炼与升华。我们认为，修昔底德第一次明确形成“权力的追逐以及权力的增长必然带来负面效应”这样一个悲剧性主题，即“权力的兴衰具有一种必然性”这一主题。权力的增长必然导致其相反方面的出现，这一主题附带引出了半个评价性的主题，那就是像雅典这样的城邦的兴衰呈现出一种令人惋叹的悲剧性特征。

在柏拉图作品中，出于话题论辩的需要，强调“权力中心”主题的智者们都大都是以辩护姿态出现的。加之柏拉图有意将智者对于政治这种世俗事务的思考与苏格拉底的哲学思考进行对照，我们因而看到，智者对于“权力中心”主题的阐发是消极防御型的。我们从柏拉图以及其他人对智者的引述或转述中，看到的多是一种对这一主题的提出、辩护，或为反驳对立主张而进行的防御性辩护。

修昔底德生活于智者运动的环境之下，受到这一环境的巨大影响。不过，他的《战争史》在表达“权力中心”主题时相当正面。《战争史》的核心主题是“权力的兴衰”。该主题认为，权力的追逐与权力的增长必然导致其相反方面的出现。这一点既适用于政治家，也适用于不同人组成的政治行为体。修昔底德注重对实际的权力分配的分析，权力追求、权力分配与再分配，以及由此带来的权力失衡，成为他分析政治动力的基本线索。权力运行的内在规律表明，权力不再是强者颁布命令（如相对主义者或色拉叙马库斯所宣称的那样），不是强者有能力将其意愿（意志）付诸实施，而是独立于强者和弱者的自身特性。权力运行的客观性得到彰显。这里无涉于主观主义和个人立场。权力政治不是某种我们认定的东西，而是某种实际所是的东西。“权力政治”这个术语乃是一个同义反复。

也有学者提出《战争史》另有一个主题，即作者对于战争等灾难的悲悯性主题。^① 这一主张的一个典型表现，就是战争爆发第一年中的伯利克里演讲，以及紧随其后的瘟疫的爆发对于伯利克里战争政策的影响。伯利克里在其演讲中骄傲地宣称雅典是全希腊的学校，其民主制是别人的模范。不过，修昔底德有意在描述瘟疫与战争之后，对照性地提出，战争是另外一个“苦涩的学校”。悲悯主题是权力兴衰主题的一个实际表现，其本身并不影响修昔底德将“权力的兴衰”作为一个特殊的“权力优先性”主题的提出。可以说，对照智者在历史上的出场，修昔底德的“权力的兴衰”主题更加冷峻、更具有现实感。

权力运行遵循着一定的规律。权力的消长是必然的，权力具有一种回旋镖效用。后一主题已经开始为修昔底德所全面接受。耶格尔（Werner Jaeger）在评价《战争史》时说，在修昔底德这里，**力量原则首次独立**。“现在，力量的原则根据其自身的法则构建了一个自己的领域，它既不废除传统的礼法，也不承认其优越性，只是从中分离和独立出来。”^② 在《战争史》中，力量原则独立出来的标志，就是其中几个著名的对话。对话双方清楚表达了实力（强力、力量、权力）优先的原则。这是那个时代的希腊人对这一原则抱有信心的表现。作为与之竞争的神谕或道德考量，现在则只是作为对照而出现。

在古典现实主义那里，政治是权力之间永恒的竞争与冲突。在其典型代表修昔底德那里，权力竞

① 参见[美]斯塔特编：《修昔底德笔下的演说》，王涛等译，北京：华夏出版社，2012年，第33页。

② [德]耶格尔：《教化》，陈文庆译，上海：华东师范大学出版社，2021年，第488页。

争主题第一次得到正式总结。修昔底德的《战争史》主题被认为是“权力的兴衰”，或者是权力的追逐与权力的增长必然导致其走向其相反方向。伴随着权力追逐和权力增长，恐惧、荣耀和自利等要素既可能成为创造性的要素，也可能转化为破坏性要素。潜在地，权力结构将促成这样一种人性特征在后果上的负面转化。智者学派的第三原则逻辑地蕴含了第二原则，从而能够发展出更多的悲观主义内涵。权力的优先性意味着，智者眼中的政治是自然强力竞逐表现的政治。在这种政治观眼里，世界就是一个巨大的力量与力量角力的舞台。如若谈论正义，那力量和力量的均衡才是正义。对于力量的习俗约束与真理性探索无涉于正义。这种互竞的世界观同时潜含着一种对权力的使用和权力的追求的悲观观察。权力运行的本性决定着，历史本身具有一种悲剧性。

修昔底德注重对于实际的权力分配的分析。权力追求、权力分配与再分配，以及由此带来的权力失衡，成为修昔底德分析政治动力的基本线索。在修昔底德这里，存在着一个政治关系必然遵从的自然法则，这一主张在整个希腊文化中并不陌生。宇宙的理性同时昭示了普遍的局限。自然的局限性也支配着人的行为，宇宙的局限性与人的局限性服从一个统一的单一原则。自然法则适用于对于权力关系的解释，安全问题由此而衍生。在修昔底德看来，政策的现实目标乃是获得权力优势，在现实政治中，道德乃是“一大堆无人相信的言辞”。道德掩盖了争论，让政策制定者丧失了其职分应该具有的真确与正直（accuracy, integrity）。

雅典的兴盛促使雅典人摆脱神圣限制和习俗正义的限制，雅典人在斯巴达不再提到神或他们行为的更高约束力。现在，他们明确宣称实力即正义。“修昔底德描述的世界乃是一个残酷无情的世界，在这个世界中，强者公然宣布且无情行使他们统治弱者的权利。”^①最终，我们看到，在政治这个竞技场，实际上真正运行有效的法则是权力法则。这一法则是自然的。其他人为的习俗要么是虚伪无效的，要么会被权力法则所实际取代。权力运行遵循着一定的规律。权力的消长是必然的，权力具有一种回旋镖效应。修昔底德的工作因而经常被看作对于权力兴衰的考察，而权力的兴衰的考察蕴涵着对历史发展的基本思考。修昔底德持有一种悲观主义的权力（兴衰）观念。权力兴衰的主题认为，权力的扩张及其运用，将会导致权力使用者走向其反面。权力的兴衰是一个无限循环的过程。“对修昔底德做整体界定的真正困难在于，事实上在人身上存在着真正的两间性（两难，ambivalence），尤其是事关权力的追求，权力运用所可能导致的滥用。修昔底德很少谈到，但是同样意识到，在其《战争史》一书中，他为这一两间性的每一面都预留了空间。”^②

作为补充，伊梅瓦（Henry R. Immerwahr）进一步主张，修昔底德《战争史》的首要主题乃是权力与苦难的关系。他令人印象深刻地指出，正是权力的兴衰带来的苦难使得修昔底德有理由判断这场战争要比波斯战争更加伟大，因而将修昔底德的这一“权力与苦难的关系”主题称作修昔底德的“悲悯陈述”：“由此，权力除了在政治领域中产生影响，还具有人性方面的悲剧意义……修昔底德确实在叙述中刻画出一幅人类处境的绝望图景。”“《战争史》是在权力病理学这一主题的基础上建构起来的……政治权力在伯罗奔尼撒半岛战争过程中经历的变化就是恶化的表征……这一恶化的重要症状就是权力施加的苦难。读者可以首先将‘病理学’看作是对‘权力之腐化的一种解释’，其次再将‘病理学’看作是对‘苦难的陈述’。”《战争史》“是对权力与苦难的双重强调”。^③

经过发展了的现实主义的悲观主义态度可以从三个层面加以理解：第一层面，利益、自保、恐惧、攻击性、荣誉感等人性的基本特性；第二层面，理性和潜能上的悲观主义（这一点与第一层面交织）；第三层面，历史观与社会发展问题上的悲观主义。古典时期的智者基本上只是表达了第一层含义。现实主义在其后来的演变过程中进一步发展出第二、三层含义。第二层面的线索在亚里士多德之后的哲学思考中渐显。第三层面的“历史观”尤其线性历史观则有待于后世历史概念的展开。

为了避免对悲观主义作一般性的情绪性解释，彭西（P. R. Pouncey）严格界定说：“我只是在下

① [美] 劳埃德-琼斯：《宙斯的正义》，程志敏译，北京：华夏出版社，2020年，第221页。

② P. R. Pouncey, *The Necessities of War: A Study of Thucydides' Pessimism*, New York: Columbia University Press, 1980, p. ix.

③ [美] 斯塔特：《修昔底德笔下的演说》，第33、24、44页。所引译文译为《战争志》，本文统一改译为《战争史》。

述含义上论及悲观主义：相信人性的自身冲动会破坏其自身成就，事实上之前正是同样的冲动促成了这些历史成就，因而其兴也由此，衰也由此。”^① 权力的兴衰被视为修昔底德《战争史》的宏观主题，其间潜涵着对于权力使用的悲观主义的观察。对于权力兴衰的不可避免性的观察，构成现实主义的一种特有的悲观主义，也成为修昔底德《战争史》的基调。对于这样的悲观主义，汉孟德（N. G. L. Hammond）提醒我们要从《战争史》叙述风格的整体转变中去体会把握：“修昔底德起初相信人的自主理性和勇敢的进取心……人的理性和进取心最终会占上风。”“战争进入第二阶段……被证明为主导这场战争的**不是理性和进取心，而是未来的不可预测性和命运女神的狡计。**”“只有在前 405 年修昔底德才意识到智慧和进取心在结局上并不具有决定性作用。”^②

实际上，悲观主义问题还与另一个问题关联：修昔底德（到底）是理性主义，还是非理性主义？埃德蒙兹（Lowell Edmunds）的看法是：“那些更强调修昔底德的方法论及其对于理性的伯利克里的钦佩者，会得出结论说修昔底德是一个乐观主义者。那些看到大量理性计划未能实施，而非理性计划却屡屡成功者，就会得出结论，说他是一个悲观主义者。二者各具其半。”^③埃德蒙兹区分行动者和史家，认为史家可以是理性的（我们据此也就能理解，现代国际关系理论本身可以理性地、科学地加以研究），但权力运行的本性决定着历史本身具有一种悲剧性。现实主义的世界观因而是一种悲观主义的世界观。

需要补充说明的是，后世的尤其是当代的现实主义对于修昔底德有几种经典性的解读。**第一种**是基于人性论的基要主义（原教旨主义），人性在此被作为一个常量。**第二种**是强调权力关系的结构主义，在此，权力结构的限制促使人的行动成为一个“必然性”，而权力结构造成的必然性又不同于命运。**第三种**是将修昔底德刻画为权力转移理论的开创者。这源于修昔底德的一个洞见，即国家间的能力分配存在着转移现象。这个现象表明，权力是动态的，权力的动态性即**权力的运用、追求及转移充满危险**。第二种和第三种同属于“结构性现实主义”。**第四种**是新政治现实主义，将修昔底德解读为“政治复杂性的学生，在这种政治复杂性中，历史、道德心理学、政治行为的误判等创造了一个悲剧性的政治宇宙”^④。

三、韦伯与“权力支配结构化”主题

修昔底德主题展开之后，权力政治的悲剧性色彩进一步彰显，认识论的相对主义则在现实主义的世界观中退居幕后。“权力中心”主题脱颖而出，该主题在 20 世纪之初的韦伯（Max Weber）那里再次获得一种全新的表达，这就是本文提出的“**权力支配**”和“**权力支配结构化**”主题。这一全新主题第一次正面关注人类合作的金字塔式结构，它仍然强调权力竞争和人类的永恒冲突，但是注意力的焦点更多转向了对人类合作组织或合作建制（如近代国家）的解释和理解。

一个有着凝聚力的政治单元何以产生？这是“主权”和“主权国家”理论讨论的核心。现代现实主义对权力支配和权力支配结构化主题的揭示，为上述理论问题贡献了一个富有竞争力的解释版本。而“权力支配结构化”主题的展开，得益于“尼采－韦伯－福柯”传统（模式）的存在。当福柯声称自己（作为其博士论文灵感）的理论工作源于他对尼采－韦伯的合理化主题的继承的时候，其思想旨归指向了将其本人也囊括其中的一个现代理论传统。这个传统贯穿了现实主义主题在近代的特殊展开。

尼采被置于首位，原因有二。第一，尼采是现实主义主题的点题者。他对西方哲学和基督教传统

① P. R. Pouncey, *The Necessities of War: A Study of Thucydides' Pessimism*, p. xiii.

② [美] 斯塔特：《修昔底德笔下的演说》，第 75－76、76、78 页。

③ L. Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975, p. 213.

④ J. A. Schlosser, “‘What Really Happened?’ Varieties of Realism in Thucydides's History”, *The Cambridge Companion to Thucydides*, ed. by P. Low, Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 302. 这里，施鲁瑟（J. A. Schlosser）的“新政治现实主义”指的是以威廉斯和高伊斯为代表的政治现实主义的当代流派。这一流派祖述尼采解读，并强调制度性因素。（Ibid., p. 301－316.）

的反思，促使他将自己对焦于以修昔底德和马基雅维利为代表的现实主义。他对理性主义和道德主义的批评，对应性地回应了智者三原则中的第一原则，这也成为当代现实主义关注的核心与焦点。第二，尼采的“权力意志”主张为“权力支配”和“权力支配结构化”主题奠定了哲学基础。意志主题深植于西方哲学传统，而“求取权力”成为意志的目标对象，这一点始于尼采。福柯被置于末位，除了他对尼采－韦伯的合理化主题的继承之外，进一步体现在他对“治理术”的历史考察。福柯“治理术”的核心是关于权力的技术治理化，是统治他人的技术与自我技术的结合。福柯治理术主张的一个思想后效，就是极端的权力中心化和极端的治理技术化。

回溯地看，“尼采－韦伯－福柯”模式构成了对“权力支配”和“权力支配结构化”主题的一个完整揭示。韦伯是这一主题的清晰表达者和实际完成者，他对这一主题的真正领悟是在1910年之后，即其“权力支配社会学”和“政治社会学”“国家社会学”主题的形成时期。在这个时期，韦伯明确认识到，我们可以用“支配－服从”（Herrschaft）关系来重新理解个人的社会合群现象。政治可作动态的理解，也可作静态的理解：动态地看，政治就是不同权力体之间的永恒竞争与冲突，静态地看，政治就是“支配－服从”关系的结构化。在《以政治为业》中，韦伯这样来定义国家：“国家是这样一个人团体，它在一定疆域之内（成功地）宣布了对正当使用暴力的垄断权……其他机构或个人被授予使用暴力的权利，只限于国家允许的范围之内。国家被认为是暴力使用‘权’的惟一来源。”毫无间隔地，韦伯继续界定说：“因此对于我们来说，‘政治’就是指争取分享权力或影响权力分配的努力，这或是发生在国家之间，或是发生在一国之内的团体之间。”^①有意思的是，在完成对国家和政治的动态界定之后，韦伯马上转身来谈论静态意义上的“国家”，并使用了“支配”概念：“就像历史上以往的制度一样，国家是一种人支配人的关系。而这种关系是由正当的（或被视为正当的）暴力手段来支持的。要让国家存在，被支配者就必须服从权力宣称它所具有的权威。人们什么时候服从，为什么服从？这种支配权有什么内在的理据和外在的手段？”^②

也就是说，动态地看，政治就是为权力而斗争，是权力的争夺和分配的事业。静态地看，作为为权力而斗争的一种结果，就是具有支配结构的“国家”的出现。韦伯的视野，是抽象的永恒的权力斗争和具体的权力斗争的结构化并置。权力支配和权力支配结构化，一方面保留了政治的动态本性即权力和权力斗争在政治中的核心主线（我们这里称其为“权力支配”主题），另一方面承认和面对了权力支配结构化的制度现实（我们这里称其为“权力支配结构化”主题）。韦伯的政治正当性的三种类型的划分，就是对于这一静态主题的考量核心。

和“权力支配社会学”所描述的双重主线并行，韦伯还描绘了两种类型的多元主义，一是不同生活方式所对应的价值域之间在终极价值设定问题上的永恒冲突，二是个人的价值选择意义上的价值冲突。“对于每一个人来说，根据他的终极立场，一方是恶魔，另一方是上帝，个人必须决定，在他看来，哪一方是上帝，哪一方是恶魔。生活中所有领域莫不如此。”^③

无论是“权力支配”和“权力支配结构化”主题，还是价值域和个人在选择问题上的多元主义，这两个层面的主题均不正面地体现于修昔底德所代表的古典现实主义者那里。我们因而主张，以韦伯和随后的伯林（Isaiah Berlin）为代表的现代现实主义，乃是现实主义的全新阶段。韦伯为近代以来的国家理论提供了一种现实主义的解释。这种解释诉诸权力支配及其结构化，而不是诉诸自然法、社会契约或公共理性。

事实上，权力结构的特性，以及权力运行的特性决定了个体自由与个体命运。权力结构化和权力的运行自有其规律，在结构化和支配化的权力结构面前，个体的自由是一种相对的自由。我们可以把韦伯政治观表述为：“平等观念深入人心，精英统治不可避免。”一种平等的价值观念何以在一个社会中潜滋暗长进而脱颖而出？这是另外一个严肃的话题。而作为对权力运行特性的反映，“精英统治

① [德] 马克斯·韦伯：《学术与政治》，冯克利译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第55页。

② 同上，第56页。

③ 同上，第40页。

不可避免”性则体现了现实主义对于政治运行自身逻辑的深刻洞察。结构化的权力支配必然呈现出权力的金字塔式分布的特性。

被我们置于末位的福柯，其“技术治理”理论给阅读者造成一种技术治理具有不可避免性乃至不可逆转性的印象。这种印象在技术治理特性日益凸显的当代，会让我们产生一种无奈感。好在权力的运行具有一种“回旋镖效应”。只要由着权力不受控制的增长，总会在某个时刻会出现掉头回转的现象。正是因为这种“权力运行的回旋镖效应”，使得权力的兴衰不断交替。这是修昔底德《战争论》的一个宏大主题，并且构成现实主义悲剧性的历史观。这种历史观的一个好处就是“未来不可预期”。正是在这里，面对日益强化的“权力支配结构化”和客观化，个体自由仍然保留着其基本的可能性。

在《新教伦理与资本主义精神》一书临近结尾处，针对现代性的铁笼已然将现代人套牢这一事实，韦伯用了三个“没有人知道”来表达他对未来的预言：

没人知道将来会是谁在这铁笼里生活；没人知道在这惊人的大发展的终点会不会又有全新的先知出现；没人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生；如果不会，那么会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢，也没人知道。因为完全可以，而且是不无道理地，这样来评说这个文化的发展的最后阶段：“专家没有灵魂，纵欲者没有心肝；这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度。”^①

韦伯这里的预言是针对着政治正当性的三种类型有感而发。“新的先知出现”对应着魅力型权威的再临，“老观念和旧理想的伟大再生”对应着传统型权威的再次主导，而“这个废物”“机械的麻木僵化”的“铁笼里的生活”对应着法理型权威的全面宰制。但是面对历史，明天的人类政治到底会走向哪里，韦伯的回答乃是“没有人知道”。

在权力中心的现实主义世界观中，个体需要在权力结构中，以及为权力而斗争的具体活动中获得自己在政治生活中的位置，开辟自己对于资源的控制权和分配权。因此，个体自由乃是具体的而不是抽象的。希腊智者的“权力即真理”的表述当然是张口即错（即现代人所说的“政治不正确”），但其初始意图乃是为了刻画人际互动模式中的“权力的优先性主题”，为了捕捉推动人类政治活动的真正动力。权力相对于什么具有优先性？权力相对于真理和正义观念具有优先性，相对于人的潜能的可能性具有优先性。现实主义主题得以确立并不断升级，源头正在于古代希腊的智者运动。清源正本，方知始终。

（责任编辑 行之）

^① [德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第143页。

从“双重自我”到“自我构成”

——康德的自我学说与柯思嘉的改造

南 星

【摘要】康德区分了双重自我，即作为思维主体的逻辑的我和作为内感觉对象的心理学的我。康德将这一区分与先验唯心论中现象和本体之间的区分联系在一起，并赋予其重要的形而上学、认识论和价值论意义。但康德的自我学说是融贯的。美国哲学家柯思嘉的“自我构成”理论继承了这一学说中的若干核心洞见，同时放弃了其中不合理的形而上学主张，既实现了对康德自我学说的成功改造，又揭示出隐藏在后者当中的一些深刻问题。

【关键词】康德；柯思嘉；自我意识；自发性；自我构成

中图分类号：B516.31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)04-0077-10

作者简介：南 星，湖北浠水人，哲学博士，（北京 100871）北京大学外国哲学研究所暨哲学系助理教授。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“认知中的情感与理性研究”（22JJD720006）

如果说笛卡尔首次将“我思”确立为哲学的基本原则和出发点，那么康德则率先从这一原则出发，发展出一套全新的、包罗万象的哲学体系。不过，与笛卡尔清晰平易的文风相比，康德关于自我的论述要晦涩和复杂得多。在笛卡尔那里，思维着的“我”可以是任何一个有理性的人类个体；但在康德那里，“我思”被称作“纯粹统觉”，而“统觉的综合统一性”被视作“一切知性使用甚至于整个逻辑”及“先验哲学”都必须附着于其上的“最高点”（B 132, 134n.）。^①这种意义上的“我思”与现实的人类个体之思维活动之间有何关系，无疑是一个不容易说清楚的问题。更令人困惑的是，在康德那里，“我”不仅意味着“思维主体”，还意味着“被思维的客体”；作为思维主体的“我”是一个“理智体”（Intelligenz），而作为被思维的客体的“我”则属于现象界（B 155）。由于康德将自我理论纳入到先验唯心论的框架中，“我”的形而上学地位就成为一个问题。

尽管康德在多个文本中反复论及这一“双重自我”，但他始终未能对其确切含义给出清晰融贯的说明。直到在生命最后阶段撰写的《遗著》（*Opus postumum*）中，康德仍在尝试利用所谓“自我设定”（*Selbstsetzung*）学说阐明双重自我的本性及其在先验哲学体系中的作用，但仅从相关文稿的极端不连贯性便可推知，康德在此处的论述仍然是不能令人满意的。于是，“自我”的概念一方面可以说构成整个先验哲学的支点，另一方面又是这个体系中最神秘难解的疑团。

由于自我概念在康德哲学中的重要地位，对这一主题的研究可以说早已汗牛充栋。但既有的研究

① 笔者在引用《纯粹理性批判》时主要参照韩林合的译本（商务印书馆，2022年），并用A/B及其后的数字分别指代该书第1版和第2版中的页码，引用康德其他作品时则主要依据李秋零主编的《康德著作全集》（中国人民大学出版社，2003-2010年），并依次标注出相应引文在“科学院版”康德全集（Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Berlin: Walter de Gruyter, 1900-）中的卷数和页码。笔者在引用康德文本时均查阅了原文并对译文做出若干改动。对于目前尚无中译的文本，引文由笔者根据德文原文译出。翻译和改动中可能出现的任何错误或问题由笔者负责。

往往要么集中在“先验演绎”或“谬误推理”中的个别段落，而未能全面考察他的相关论述；要么篇幅冗长，让读者难免迷失在论证的细节中，而无法形成对康德在这一问题上的基本立场的清晰把握。^① 海姆索特（Heinz Heimsoeth）的经典研究在适中的篇幅内广泛使用分布在康德各部著作、手稿和学生笔记中论及自我问题的有关材料，并率先强调康德自我学说的形而上学维度，但却没有对康德学说中包含的问题给出任何批判性分析。^② 本文的第一个目的就是在相关研究的基础上尽可能全面而有条理地勾勒出康德关于“我”之本性的主要观点，并对这些观点进行批判性的考察。通过这项考察，笔者将论证康德关于自我的论述在根本上是不融贯的。^③ 在笔者看来，美国当代哲学家柯思嘉（Christine M. Korsgaard）提出的“自我构成”理论，为我们理解康德的自我学说提供了一条清晰的、富有启发的线索。从这条线索出发，我们不仅可以认清康德自我学说的真正价值，而且能发现隐藏在其深处的一些关键问题。

在本节，笔者将依次考察康德在《纯粹理性批判》出版之前以及在“批判时期”的理论哲学和实践哲学中关于自我问题的论述，力求简明扼要地呈现出康德自我学说的基本内容。

（一）在《纯粹理性批判》之前的著作中，康德基本没有将“自我”当作专门的哲学概念加以使用。^④ 通过1770年代的若干课程笔记可以发现，这时的康德可以说是理性主义形而上学的忠实拥护者。从“我”的单纯概念出发，康德认为可以推出灵魂的实体性、简单性、人格性、非物质性，以及理性、自由和自发性等一系列属性（25：10，244-245，473；28：225-226）。但“我”不仅用来指称理性灵魂，而且用来指称具身的人类个体。由此康德区分了“我”的两重含义：“作为人的我和作为理智体的我。作为一个人，我是内感觉和外感觉的对象。作为理智体我仅仅是内感觉的对象。”（28：224，28：265；25：13，245-246）此时的康德不过是在重复鲍姆嘉通（A. G. Baumgarten）《形而上学》（该书是康德授课时长期使用的教科书）中“理性心理学”部分的基本结论。^⑤ 但他接下来在一份人类学课程笔记中引入另一种区分：“可以从两重角度来看待人，看作动物和看作理智体。作为动物，人能够拥有感觉、印象和表象，作为理智体，人对自身有意识，这是一切高级力量的基础；作为理智体，人对于他的状态和他的动物性有掌控力，就此而言理智体就被称作精神。”（25：475）

康德接下来用一些具体例子说明理智体对动物性的掌控力是如何体现的：（1）作为动物，人站在高塔上会感到害怕，但他的理智却告诉他无需如此。（2）人在做错事后会感到自责，这时进行责罚的是作为理智体的人，而受到责罚的则是作为动物的人。（3）按照动物性，人根据感觉是否舒适进行判断，而作为理智体，人根据善恶与否进行判断。（4）按照动物性来判断，万物绕着地球转，

① 这些研究中最值得重视的包括 Patricia Kitcher, “Kant’s Real Self”, *Self and Nature in Kant’s Philosophy*, ed. by Allen W. Wood, Ithaca: Cornell University Press, 1984, pp. 113-147; Karl Ameriks, *Kant’s Theory of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2000; Heiner F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

② Heinz Heimsoeth, “Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie”, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants: Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*, Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1956, S. 229-257.

③ 早在康德仍积极从事著述的1792年，德国哲学家舒尔策（G. E. Schulze）就在匿名出版的《埃奈西德穆》一书中对康德的自我学说展开敏锐的批评。（[G. E. Schulze], *Aenesidemus*, 1792, S. 154-160）近几十年来，关于康德自我学说最重要的批评之一来自司侔森（Peter F. Strawson），阿利森（Henry. E. Allison）针对这一批评作出详细回应。（Peter Strawson, *The Bounds of Sense*, New York: Routledge, 2019 [1966], pp. 256-258.）但笔者同意梁议众的分析，认为阿利森的回应是失败的。（参见梁议众：《康德的主体概念与同一性问题》，《哲学动态》2021年第1期。）

④ 但在1762年出版的《四个三段论格的错误繁琐》中，康德已注意到自我意识在人类认识中的重要功能，不过这时他还将自我意识视作内感觉能力的产物（2：60）。

⑤ A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle and Magdeburg, 1757. 该书被完整地重印于“科学院版”康德全集第15卷和第17卷。

地球静止不动；按照理智体来判断则并非如此。作为动物，人们会将初升时的月亮判断为更大，但作为理智体人们知道月亮的大小是恒定不变的。(5) 总之，动物性基于灵魂对形体的依赖性，而理智体则基于灵魂对形体的支配性，尽管二者之间存在冲突，但通过强制、自我控制和训导，二者终将实现和谐。(25: 475 – 476)^① 从这些例子不难看出，康德在这里几乎完全在追随柏拉图开创的西方理智主义传统，而所谓人的二重性指的就是人同时具有反思的理性和直接的感性。对这一传统来说，康德最特别的贡献在于强调了自我意识对理性能力而言的基础意义，但至少在这个时期的课程笔记中，康德还没有阐明自我意识在理性活动中发挥作用的具体方式。

要言之，在这一时期康德引入两组相互关联的区分：按照第一种区分，自我既可以指作为理智体的灵魂，又可以指具身的人类个体；按照第二种区分，人既是理智体又是动物。这两组区分显然不能完全等同起来，因为在第二种区分中，不管是被视作理智体的还是被视作动物的都是具身的人，而非笛卡尔意义上的灵魂实体。康德似乎没有注意到这一点，他对“理智体”这一术语的使用更是容易让人们把两组区分混淆起来。不过，一旦我们看清了这两组区分之间的差异，康德的想法就没有什么难以理解的地方，甚至可以说假如这就是康德双重自我学说的全部内容，那么他的思想或许仍然会在理智主义传统中留下十分深刻的印迹，但不会让后来的读者产生那么多困惑。

(二) 在 1781 年出版的《纯粹理性批判》中，康德进一步说明了“我思”在理性认识中的基础性作用，并对传统的理性心理学展开详尽批评。正是从这时起，康德的自我学说与先验唯心论交织在一起。值得注意的是，即使在所谓“批判时期”内部，康德在不同文本中关于自我的论述也不尽一致。由于篇幅有限，这里尽量简要展示康德自我学说的基本线索。尽管康德在《纯粹理性批判》中时常论及自我的不同意义或不同方面（本文开头引用的便是其中一处），但关于“双重自我”学说最明确和集中的表述却出现在一份在他生前并未正式发表的手稿中。康德写道：

我意识到我自己，这是一个已经包含双重的我的思想，即作为主体的我和作为客体的我……不过由此并不意味着一种双重的人格性 [Persönlichkeit]，而是只有那个思维和直观的我才是人格 [Person]，而客体的我，即被我直观到的东西，则与其他在我之外的对象一样是事物 [Sache]。关于前一种意义上的我（统觉的主体），即逻辑的我，作为先天表象，完全不可能进一步加以认识，它是一个什么样的存在者，它具有什么样的自然性状……但在第二种意义上的我（作为知觉的主体），即心理学的我，作为经验意识，可以有各种各样的认识。(20: 270, cf. 268)

下面将结合《纯粹理性批判》和其他著作中的相关论述来概括这段话的要点：

第一，康德虽然谈到“我”之二重性，并将它们分别命名为“逻辑的我”和“心理学的我”，但没有将它们视作两种不同的实体，而是明确指出它们属于同一个人格或主体（cf. 7: 134n., 142），甚至说“并没有一个双重的我，但却有关于这个我的双重意识，首先是纯然思维的意识，其次则是内知觉的意识（理性的和经验的意识）”（7: 397 – 398）。由此康德彻底告别了其先前的立场：两种意义上的“我”之间的区分再也不能像在理性心理学传统中那样被理解为非物质性的理性灵魂与具身的人类个体之间的区分，而仅仅意味着两种自我意识或看待自我的两种方式之间的区分。

第二，康德之所以会改变自己的立场，最关键的原因在于他对内感觉与自发性之间的关系有了新的理解。如上所述，康德很早就注意到自我意识在认识中发挥的基础性作用，但在他熟悉的理性主义形而上学中，内感觉是表象灵魂状态的能力^②，因此他很自然地将内感觉视作理性认识的基础。但在 1770 年的“教职论文”中，康德将感性与理智截然区分开来（2: 392），因此，作为感性的一部分，内感觉就很难继续充当思维活动的基础。不过康德似乎花了很长时间才最终实现立场的转变——只有到《纯粹理性批判》第一版当中，康德才首次将内感觉和作为一切认识之基础的自我意识区分开来，

① 在一份年代相近的课程笔记中，康德做了类似的解说，并把理智体对动物性的支配说成斯多亚派的努力（25: 736）。其实，这一理想并不局限于斯多亚派，而是属于自柏拉图以来西方思想的主流。

② Baumgarten, *Metaphysica*, § 535, 15: 13.

将前者称作“经验统觉”，将后者称作“先验统觉”（A 107）。在后续著作中，康德反复强调内感觉和统觉之间的区分（B 139, 152 – 156; 7: 134n., 142, 161），尤以下面这则笔记（在笔者看来）最好地体现了康德自我批判的过程：“感觉要么是内在的，要么是外在的；一种感觉只是被称作内在的，并由此被理解为统觉。但统觉不是感觉，而是我们通过它对不管是外感觉还是内感觉的对象有意识。它仅仅是一切表象与它们的共同主体之间的关系，不是与客体之间的关系。”（R 224, 15: 85）尽管这里的表述并不严谨，但不难看出第一句话代表了康德早期的观点，后面两句话则表现了他成熟的立场。

另一方面，在理性主义形而上学传统中，自发性一直被认作灵魂的重要属性之一，鲍姆嘉通在《形而上学》中也专门讨论了这一概念。^① 追随这一传统，康德在 1770 年代的课程笔记中将自发性视作与实体性、简单性、单一性并列的灵魂的四大“先验概念”之一，并将自发性与自由联系在一起（28: 265, 267 – 269）。此外，他甚至将自发性说成是高级认识能力（即广义上的知性）的特征（28: 240）。尽管如此，只有到了《纯粹理性批判》，康德才将自发性与接受性并举，将它们分别视作知性和感性的基本特征（A 50 – 51/B 74 – 75）。特别是在该书第二版中，“我思”的表象被明确说成是“一种自发性的活动，也即它不能被看作属于感性的”，理由在于一切属于我的表象都需要一种“本源性的联结”，而“在所有表象之中，联结是唯一这样的表象，它不能通过客体被给予，而只能由主体自身建立起来，因为它是主体之自身能动性 [Selbsttätigkeit, 与自发性同义] 的活动”（B 132, 133, 130）。至此，自发性彻底取代内感觉成为自我意识的基础，也成为作为思维主体的“逻辑的我”的标志性特征。

第三，自发性在康德那里不仅具有认识论的意义，而且直接蕴含主体的形而上学地位。在引入逻辑的我和心理学的我之间的区分后，康德写道：“逻辑的我诚然会在纯粹意识中指向主体，就如其在自身的那样，不是作为接受性，而是纯粹的自发性，然而在此之外关于它的本性不能有任何认识。”（20: 271）在康德先验唯心论的框架中，“如其在自身那样”意味着逻辑的我属于物自身或本体的那一侧。这在《纯粹理性批判》中可得到印证。康德在第 2 版“先验演绎”的一个脚注中说，思维的自发性使得“我将我自己称作理智体”（B 158n., cf. B 155），而“理智体”在康德那里明确指向本体界。^② 因此，逻辑的我和心理学的我之间的区分就可以完美地对应于作为本体的我和作为现象的我之间的区分。然而，《纯粹理性批判》中的另一些说法却让这一结论显得有些可疑。在第 2 版“先验演绎”中的一个令众多解释者困惑不已的段落中康德写道：“在泛而言之的表象的杂多的先验综合中，进而在统觉的总的、本源的统一性中，我并不是像我显现给我自己的那样意识到我自己的，也不是像我在自身的那样意识到我自己的；相反，我只是意识到这点，即我在 [ich bin]。”（B 157）在后面的“谬误推理”部分中还可以找到与之遥相呼应的两段话：“我思……表达了一种不确定的经验直观，即知觉”，而“一个不确定的知觉在此仅仅意指这样的某种实在的东西，它被给予了，而且仅仅是为了泛而言之的思维而被给予的，因此它不是作为显象、也不是作为在其自身的事物（本体）被给予的，而是作为某种事实上存在着的存在者被给予的”（B 422 – 423n., cf. B 429）。根据这些段落中的说法，作为思维主体的“我”似乎应当被理解为显象和物自身之外的第三种存在者，而这似乎对康德的先验唯心论提出了挑战。笔者在下文中将回到这个问题。

（三）在 1785 年出版的《道德形而上学奠基》第 3 章中，康德将双重自我学说与先验唯心论结合起来，用以说明定言命令的可能性。他首先指出，“理性在理念的名义下表现出一种如此纯粹的自发性，以至于它由此远远地超越了感性能够提供给它的一切”，因此“一个理性存在者必须把自己视为理智体……不是视为属于感官世界的，而是视为属于知性世界的”（4: 452, cf. A 546 – 547/B 574 – 575）。接下来，康德引入“两种立场”之间的著名区分：

① Baumgarten, *Metaphysica*, § § 700 – 707, 17: 130 – 132.

② 参见康德在自用的第 1 版《纯粹理性批判》中写下的一条页边评注：“‘我’是本体；‘我’作为理智体。”（R CV, 23: 34）

因此，它具有两种立场，它可以从这两种立场出发来观察自己，认识应用其力量的法则，从而认识它的一切行为的法则。首先，就它属于感官世界而言，它服从自然法则（他律）；其次，就它属于理知世界而言，它服从不依赖于自然的、并非经验性的、而是仅仅基于理性的法则。（4：452）

不过，这两种立场之间并不是完全对等的关系：“由于知性世界包含着感官世界的根据，从而也包含着感官世界的法则的根据，因而就我的意志（它完全属于知性世界）而言是直接立法的。”（4：453）换句话说，作为知性世界的一员的“我”要为感官世界中的“我”立法，所立下的法则就是自由的法则或道德法则，定言命令或“道德的应当”之可能性由此就得到解释。在稍后的地方康德又重申了这一点：人“必须以这种双重的方式表象和思维自己”，一方面将自己视作“通过感官受到刺激的对象”，另一方面将自己视作“理智体，亦即视作在理性应用中独立于感性印象的（从而属于知性世界）”（4：457）。只有作为理智体的人才是“真正的自我”（das eigentliche Selbst），而“作为人则只是他自己的显象”（4：457，cf. 461，A 492/B 520）。总之，离开了双重自我的观念，康德道德哲学中的核心概念——自主（Autonomie）或自我立法就几乎是无法理解的。

这一论证对康德来说无疑十分重要，但有论者以为其中包含一个相当严重的问题：它似乎在尝试从自我的形而上学地位这一描述性的前提出发，推导出一整套规范性的结论，因而是十分可疑的。^①或许是为了避免这个问题，在《道德形而上学奠基》之后的著作中，康德明显调整了论证策略。他没有再坚持“知性世界包含着感官世界的根据”这样的形而上学主张，而是将定言命令的可能性建立在我们关于道德法则的意识这一“理性的事实”的基础之上（5：31）。尽管如此，先验唯心论在康德的道德哲学中仍然发挥着不可或缺的作用，在他看来，只有这一理论才能让一种不同于自然秩序的自由秩序成为可能（5：42-43，93-106，114）。甚至在《实践理性批判》结尾处的那段脍炙人口的名言中康德还在强调，“头上的星空”让我意识到自己只不过是感官世界中的一个偶然的、动物性的存在者，因而是多么微不足道，而“心中的道德法则”让我意识到“我不可见的自我、我的人格性”，并“通过我的人格性无限地提升了我作为一个理智体的价值，在这种人格性中，道德法则向我启示了一种不依赖于动物性，甚至不依赖于整个感官世界的生命”（5：162）。

最后，在1797年出版的《道德形而上学》中，康德频繁使用了“现象的人”（homo phaenomenon）和“本体的人”（homo noumenon）这一对概念：前者意味着作为自然存在者或理性动物的人，后者则意味着作为道德存在者或人格的人；作为前者，人仅仅具有一种外在的价值或价格，作为后者，人具有一种绝对的内在价值或尊严。（6：239，418，423，430，434-435）。这些说法基本上是在重复《道德形而上学奠基》中的观点（cf. 4：434-435），但在此之外康德还特别利用这一区分来说明良知的可能性：在康德看来，良知可以被理解为一个法庭，在其中一个人既是被告又是法官，这显然是一个悖论。为了解消这一悖论，我们必须引入双重自我的概念：“‘我’，既是原告但也是被告，是同一个人（numero idem），但是，作为道德的、从自由概念出发的立法的主体——在这一立法中人服从一种他为自己立下的法则（homo noumenon），他应当被视为一个与赋有理性的感性人不同的人（specie diversus），不过只是在实践的方面看……而且这一种类上的[spezifische]差别就是那些刻画其特征的能力（高级能力和低级能力）之间的差别。”（6：439n.）如果不考虑《遗著》中的只言片语，那么上面这段话可以说代表着康德实践哲学中关于双重自我的最终见解。通过与上文的论述进行对比，人们也许会不无惊奇地发现，在长达十余年密集的“批判哲学”体系建构之后，康德竟然回到《纯粹理性批判》发表之前便早已形成的洞见。

① Cf. Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, pp. 211-212; Dieter Schönecker, "How is a Categorical Imperative Possible?", *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ed. by Christoph Horn and Dieter Schönecker, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, pp. 301-323.

二

至此我们对康德的自我学说已进行较为全面的考察，从这些考察中可以得出以下结论：（1）从根本上说，“双重自我”的区分指的无非就是人的理性和感性之间的区分，且这一区分同时具有认识论的、形而上学的和价值论的意义。当然，在这一点上康德并没有提出什么全新的见解，而不过是在追随柏拉图以来的理智主义传统。（2）但与柏拉图不同，康德（至少在“批判时期”）没有将人类理性理解为一种对永恒理念进行直观的能力，而是遵循笛卡尔开辟的道路，将其首先与自我意识联系在一起。（3）通过内感觉与自发性之间的区分，康德逐渐形成一种不同于笛卡尔的自我意识理论。“我”不再首要地被理解为一种灵魂实体（尽管康德从不否认灵魂的存在），而是被理解为一种自发性的活动，这种活动构成一切人类认识的基础。问题是，“我”作为一种单纯的活动，在先验唯心论的形而上学中处于何种地位？“我”的形而上学地位又有哪些价值论的意蕴？换句话说，康德全新的自我学说是否足以充当他始终坚持的柏拉图式心灵秩序和世界秩序的基础？

这一问题困扰着 200 多年来众多康德哲学的解释者。德国学者马丁（Gottfried Martin）在 20 世纪中叶出版的一部重要研究专著中指出，在思维主体的性质问题上有三种可能的答案：经验主体、普遍的人类理性以及以纯逻辑的方式被理解的先验主体或先验意识。在他看来，第二种答案是没有意义的，第一种答案可以追溯到 19 世纪初的弗里斯（J. F. Fries）及其学派那里，但这种解释会面临很大的困难。第三种答案是由新康德主义马堡学派提出的，这一学派在 19 世纪末至 20 世纪初曾盛极一时，但在二战过后已不复存在。马堡学派的解释能够很好地说明“我思”的认识论功能，但却完全消解了自我作为理智体的形而上学地位，从而切断了康德在思维主体与行动主体之间建立起的重要关联。因此，马丁和海姆索特一样，主张一种形而上学的或存在论的解释，“将个别的、但却是纯粹的、因而是理知的主体理解为认识的主体”。^①

从上节的论述可知，尽管有少量看似与之抵牾的段落，但这种形而上学解释在康德的大多数文本中都可以得到很好的支持。不管是在理论哲学还是在实践哲学的语境中，康德都倾向于将自发的思维主体或行动主体理解为本体界或知性世界中的一员。然而这一解释也有问题：首先，我们的一切认识活动——用康德的术语来说，一切“联结”或“综合”——都是发生在时间当中的，这些活动甚至可以被心理学家或认知科学家以经验的方式加以研究，因此它们决不可能属于一个在时空之外存在的、完全无法认识的本体界的存在者。其次，即使作为纯粹的“理智体”，一个有限的个别主体无论如何也很难被视作“一切知性使用甚至于整个逻辑”以及“先验哲学”都必须附着于其上的“最高点”。这两个问题分别可以通过马丁提到的第一种和第三种答案来加以解决，但这两种答案又都有各自的问题。因此，半个多世纪过去了，人们依然无法在思维主体的性质问题上达成共识，几种不同的解释思路仍有其新的支持者，不过他们大都会谨慎地表示，自己提出的解释未必适用于康德的全部文本。^② 这一事实表明，最终说来我们很可能无法对康德的自我学说形成一种完全融贯的理解。

① Gottfried Martin, *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969 [1950], S. 207 – 212, at p. 208.

② 在较近的研究中，支持将思维主体理解为现象界的经验主体的有 Patricia Kitcher, “Kant’s Real Self”, pp. 122 – 138; Patricia Kitcher, *Kant’s Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 22, 139 – 140。支持将思维主体理解为本体自我的有 James van Cleve, *Problems from Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 182 – 186。支持将思维主体理解为一种理论构造物的有 Chong – Fuk Lau, “Self – Cognition in Transcendental Philosophy”, *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, ed. by Stephen R. Palmquist, Berlin: De Gruyter, 2010, pp. 99 – 108; Guenter Zoeller, “Main Developments in Recent Scholarship on the *Critique of Pure Reason*”, *Philosophy and Phenomenological Research* 53, 1993, pp. 445 – 466。许多研究都指向一种在经验自我与本体自我之外的“第三种自我”，但对其进一步的规定则众说纷纭。余天放亦主张将思维主体理解为第三种自我，但所有这些主张“第三种自我”的解释都没有处理、甚至根本没有注意到这种解释带来的问题。（余天放：《论康德的第三种自我》，《人文杂志》2017 年第 1 期。）

对于那些对康德的自我学说并不抱有特别同情的人来说，揭示出这一学说内在的不融贯性也许便意味着研究的终点。但对于那些希望保留这一学说中核心洞见的人来说，现在必须回答以下问题：康德自我学说中的哪部分是最有价值的？哪部分是应该被放弃的？在放弃了这一部分之后，我们是否可以获得一种融贯的自我理论？毫无疑问，由于各自哲学立场的不同，不同的人对这些问题的回答也不尽相同。下文将要引入的“自我构成”理论当然不是对上述问题的唯一标准答案，但笔者希望表明，以这一理论为参照系，康德双重自我学说背后的思想动机能够更加清晰地得以揭示，而在此基础上我们也能够对其作出更加合理的评价。

三

“自我构成”（self-constitution）是美国哲学家柯思嘉在对柏拉图、亚里士多德和康德等人的哲学思想进行阐述的基础上提出的一个重要观念。在柯思嘉看来，人的理性让我们与其他动物不同，拥有一种独特的自我意识，那就是对于我们的信念和行动的根据的意识。这种意识使我们具有一种规范性自我管理的能力，而拥有这种能力意味着当一个人在选择一个行动时，他就在将自己构成为那个行动的作者，也就是在决定自己成为什么样的人。“因此我们每一个人都面临着建构一种其他动物所不具有的特殊的、个体性的同一性——即人格同一性或实践同一性——的任务。这种类型的同一性使得我们将人们视作负责任的实践变得有意义，也使得那些依赖于这种实践的种种人际关系变得有意义。”^① 这种为自身塑造一种实践同一性的活动就是所谓自我构成的活动。柯思嘉承认这个说法听起来有些像悖论：“除非你已经在那里，否则你如何能够构成你自己，创造你自己？”与之相关的另一个问题是：“如果你已经在那里了，那么你又如何需要构成你自己？”柯思嘉将这类问题恰当地称作“自我构成的悖论”。^②

为了解决这一悖论，柯思嘉从柏拉图和康德那里借来一种她称之为灵魂的“构成模型”（constitutional model）的思想。按照这种模型，理性被理解为处于人的各个部分之上的某种构成性原则，正如一个城邦的宪法（constitution）是在居于其中的公民和官员之上的某种构成性原则那样。正如宪法的功能在于将一个国家内部的不同公民统一为一个单一的能动者那样，理性的作用在于将一个人内部的各种动机整合起来，使人最终达到道德完整性（integrity）的状态。^③ 柯思嘉将康德行动理论的核心观点概括为以下命题：“禀好给出提议；理性决定是否依照它来行动，而这种决定采取的是一种立法活动的形式。这显然是构成模型。”^④ 不过，关于“自我构成的悖论”究竟如何通过这种构成模型来加以解决，柯思嘉却没有给出进一步的说明。事实上，对这一解决方案的详细说明不仅能帮助我们更好地理解柯思嘉的理论，而且将更加清晰地展现出她的理论与康德自我学说之间的关系。

尽管柯思嘉主要是从实践哲学的角度出发来谈论自我构成的，但她也明确承认在自我构成中发挥决定性作用的理性的自我意识同时也是关于我们的信念的根据的意识，因此自我构成理当体现在人们的认识活动中。在实践哲学的语境中，每个正常的成年人可以说都既有各种各样的动机或行为倾向，又有一种理性反思的能力，这种能力使他能够把这些就其自身而言缺乏关联乃至相互冲突的动机或倾向带一套合理的秩序中，从而让它们如同百川归海一般，共同汇入一个理性能动者的生命之流。类似地，在理论哲学的语境中，每个正常的成年人也可以说都既有各种各样的想法或观念，又有一种理性反思的能力，这种能力使他能够将那些就其自身而言杂乱无章乃至相互矛盾的想法带一套合理的

① Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 19–20, cf. pp. xi–xii.

② Ibid., pp. 20, 35.

③ Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 13–14, 100–102; cf. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, pp. 133–135.

④ Christine Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, p. 110.

秩序中，从而形成一套相对融贯的信念体系。所谓“自我构成”，指的无非就是这样的过程。如果不考虑人最初是如何获得理性能力的这一几乎无法回答（无论如何无法由哲学家单独予以回答）的难题，那么“自我构成的悖论”就很容易得到解决：作为一个理性的认知与行动主体，人几乎注定要持续不断地投身于自我构成的活动当中。每当一个人要思考某个问题或做出某种决定的时候，他可以说都在创造一个与思考这一问题和做出这一决定之前的他有所不同的新的自我。然而，这个新的自我不是凭空产生的，而是充分植根于那个开启这一思考或决策过程的自我的。正是由于这个缘故，我们才得以在那些持续不断的自我构成活动中保持为同一的人格。

现在我们可以不妨将康德的双重自我学说与柯思嘉的自我构成理论做一对比。柯思嘉是在康德哲学的直接影响下提出自我构成理论的，她与康德一样继承了柏拉图开创的理智主义传统，一样将理性理解为一种反思性的自我意识。尽管柯思嘉几乎没有使用“自发性”这个概念，但当她将自己构成刻画为一种活动的时候，她实际上和康德一样将自发性视作理性的根本特征。在理论哲学的语境中，自我构成几乎可以等同于康德所说的“综合”：离开了这种活动，“我就会拥有这样一个驳杂而多样的自我，就像我拥有我所意识到的诸表象那样”（B 134，cf. A 122）。尽管如此，在这两种理论之间仍然存在着一些重要区别，其中最突出的一点就在于柯思嘉完全抛弃了康德先验唯心论的形而上学。虽然柯思嘉在《自我构成》中的确零星使用本体界的概念，但她对这一概念的使用是完全非形而上学的和象征性的。^①事实上，类似的做法可以追溯到罗尔斯（John Rawls）在《正义论》中提出的对于作为公平的正义的康德式解释——在那里，罗尔斯利用他的“原初状态”学说对康德的“本体自我”概念给一种创造性的诠释，并且在为该书修订版专门补充的一段方法论说明中写道：

这种康德式解释无意成为对康德实际学说的一种解释……康德的观点是以一些深刻的二元论为标志的，特别是必然之物和偶然之物之间的二元论、形式和内容之间的二元论、理性和欲望之间的二元论以及本体和现象之间的二元论。对许多人来说，要放弃如他所理解的这些二元论就是要放弃他的理论中那些独特的东西。我不这么认为。他关于道德的构想有一种典型的结构，如果这些二元论不是在他赋予它们的意义上被理解，而是被加以改造，如果它们的道德力量是在一种经验理论的范围内被重述的，那么这种结构就可以更加清晰地被辨认出来。我称作康德式解释的那种东西就是在指出如何能做到这一点。^②

我们是否应当接受柯思嘉对康德自我学说的改造呢？根据上文的分析，康德本人的双重自我学说是融贯的，而柯思嘉的理论虽然招致各方面的批评，但很少有人认为它在融贯性方面有问题。就此而言，柯思嘉的理论无疑更具吸引力。然而，人们有理由担心，一种彻底去形而上学化的解读也许会错失康德哲学中的某些根本性的洞见。正如上文指出的，康德的道德理论是十分依赖其形而上学预设的。首先，康德断言，“如果诸显象就是诸物自身，那么自由就是无可挽救的”（A 536/B 564）。由于自由是道德不可或缺的前提条件，因此对康德而言，只有预设了先验唯心论，真正的道德才是可能的。其次，在康德那里，理性的功能不仅在于将各种预先存在的动机或行为倾向纳入到一个统一的整体中，而且自身还可以提供一种特殊类型的动机。这一点在康德对柏拉图理念学说的评论中得到清晰的表述：“我们的认识能力感受到了一种远远高于如下这点的需求，即仅仅根据综合的统一性拼写出诸显象，以便能够将它们读作经验”——知性的作用就在于此——“而我们的理性自然而然地跃升到这样一些认识，它们走到了比这样的地方——在此经验能够提供的某个对象有时能够与它们吻合——更远的地方”（A 314/B 370 - 371）。在康德看来，自由以及基于这一概念的一切实践的东西（包括上面提到的作为理智体的自我和本体的人）都是理性的特有产物，也就是说在经验中完全找不到任何与它们吻合的对象。正是因为理性具有这种超自然的属性，因此作为理性存在者的人才有可能违背一切感性冲动，仅仅出于道德法则来行动，从而做出诸如自我牺牲那样的举动来。但在柯思嘉的

① Cf. Christine Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, pp. 146, 191 - 197.

② John Rawls, *A Theory of Justice* (revised edition), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp. 226 - 227.

自我构成理论中，这样的行动似乎是无法得到解释的。最后，同样是由于理性的这种超自然的属性，“人格中的人性”对人来说才是“神圣的”，作为理性存在者的人也因此才是“目的本身”（5：87，cf. 4：429，6：423，434-435）。如果不把人的理性和自由设想为某种超自然的东西，那么康德道德哲学中最重要的命题之一——每一个作为理性存在者的人都平等地拥有一种尊严——似乎就无法得到证成。总之，看起来我们必须承认这样一个反讽式的事实，那就是尽管柯思嘉力图以一种更加合理的理论来改造康德的实践哲学，而她的理论的确吸收了后者的许多重要洞见，但这些洞见更多地属于康德的理论哲学，不足以支撑起其实践哲学中的一些关键性的主张。更简洁地说，在柯思嘉的理论中，理性发挥着与康德意义上的知性类似的作用，而康德意义上的理性几乎消失得无影无踪。

尽管如此，柯思嘉与康德理论之间的这些差异不应当直接被视作前者的缺陷。我们知道，康德形而上学的自由理论自问世以来便遭到各种敏锐的批评，即使那些对其富有同情的阐释者也不得不承认，“康德的自由理论是他哲学中最难以解释的方面，不用说也是最难以辩护的”。^①“一旦本体自由的观念扮演完了它在这出意在表明自由与自然法则逻辑上的相容性的虚构叙事中的角色，它就应当被严格地隔离在康德式伦理学之外，仿佛它携带瘟疫一般。”^②具体而言，康德自由理论最为严重的问题之一在于，假如自由仅仅属于“理智体”或“本体的人”，那么处于时空当中的现实的人类个体便不是自由的，而这意味着他们无需为自己的行动负任何道德责任。康德绝不会接受这一极为荒谬的命题，在其后期著作中，他试图通过“意志”（Wille）与“意愿”（Willkür）之间的区分来为选择的自由留下空间（参见6：226）。但只要自由还被理解为某种“超感性客体”的属性，个体的在时空中的实际行动便仍然不可能是自由的。

另一方面，康德通过诉诸人格的形而上学来为道德奠定基础的做法也是难以成立的。即使我们承认，与柯思嘉的自我构成理论相比，这种形而上学的论证能更好地说明那些自我牺牲的壮举，但只要我们对历史上那些仁人志士的英雄举动背后的动机稍作考察，就会发现一般而言它们绝不是任何类型的关于自我的形而上学，而是内容不一的各种理想信念。在某种意义上，这些理想信念的确是超感性的，因为它们并不是从任何经验中导出的，甚至在现实经验的世界中也罕有实现的可能性。然而，这并不意味着我们需要为它们设立一种特殊的形而上学，仿佛它们虽然不存在于现实的感官世界，但却存在于某一个与之不同的知性世界当中一样。要想确保它们的“实在性”，确保它们“绝非单纯的幻象”（A 314/B 371），我们要做的也许并不是给出一种特殊的形而上学理论，而是说明这些理想作为某种心理的或社会的实在是如何正当地发挥作用的。然而，正如历代评论者们不约而同注意到的那样，这种可能性对康德而言并不是敞开的，原因在于康德是一个心理学上的快乐主义者，只有在超感性的乃至超自然的理性能力中才能为一种与个人幸福不同的道德价值奠立基础。^③更加直截了当地说，正因为康德将自然界中的一切都视为仅具有相对价值的，他才不得不将绝对价值赋予一种居于自然之外的“理智体”。如果我们对人的生命采取一种更合理的看法，将（至少是某种形态的）自然生命（而非仅仅将仿佛被这一自然生命承载着的所谓“人格性”）当作“目的本身”，那么康德关于自我的形而上学理论背后的绝大多数动机便不复存在。

上面的论证或许并不足以彻底摧毁康德关于自我的形而上学，但至少表明这一形而上学理论并非像它初看起来那样有力。柯思嘉在这一理论面前止步不前也许是相当明智的。我们不妨追随柯思嘉的步伐，尝试将康德的自我学说与他的先验唯心论彻底分离开来。在这种分离之后，我们是否有必要以

① Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 1.

② Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 138.

③ 类似的批评早在19世纪的英国哲学家格林（T. H. Green）那里就已经有了。英国哲学家福特（Philippa Foot）在一篇流传甚广的著名论文中对康德提出了同样的批评。（See Terence Irwin, “Morality and Personality: Kant and Green”, *Self and Nature in Kant's Philosophy*, pp. 31-56, at p. 43; Philippa Foot, “Morality as a System of Hypothetical Imperatives”, *The Philosophical Review* 81, 1972, pp. 305-316, at p. 313.

及是否还有可能谈论一种“双重自我”呢？为了回答这个问题，我们需要重新审视自我学说。上文已强调，康德自我意识理论中的核心观念是思维的自发性，这一观念既是他有别于柏拉图和笛卡尔的独特洞见，也是他关于自我的形而上学理论的出发点。然而，在柯思嘉改造后的理论中可以清晰地看到，康德关于自发性的洞见与他的形而上学理论之间并不存在必然的关联，前者完全可以独立于后者而被保留下来。作为结果，我们可以获得一种以自发的自我构成为基础的关于认识和行动的统一理论，而无需采纳任何特殊的形而上学预设。一旦脱离了先验唯心论的预设，许多原本让人困扰不已的问题便自动消失了。我们再也无需追问关于思维主体的知识是否可能，无需追问思维主体是否应当被理解为现象自我、本体自我、抑或在它们之外的第三种自我。如果我们愿意，也可以继续谈论“双重自我”。毕竟在柯思嘉的理论中，自我构成的活动是由负责提供材料的感性能力和负责对其加以反思的理性能力共同完成的，因此我们可以将进行反思的理性能力称作逻辑的我，将被反思的那些观念、思想、动机和倾向等的总和称作心理学的我。事实上，当康德将双重自我分别刻画为“做规定的自我”和“可被规定的自我”的时候，他所表达的差不多就是这个意思（B 407，cf. B 158n.，A 402）。按照这种理解，本文开头提到的那个看上去颇有些夸张的断言——“我思”的统一性要被视作“一切知性使用甚至于整个逻辑”以及“先验哲学”都必须附着于其上的“最高点”——也就不再神秘了。正如康德在这一断言之后指出的，提供这种统一性的能力“就是知性本身”（B 134n.）。只要不给这种能力附着任何形而上学的意蕴，谈论一种“双重自我”便是毫无问题的。

在理性的反思能力之外，还有一种更强大的力量将我们引向双重自我的观念，那就是良知的力量。从早期人类学课程笔记中关于动物性和理智体的区分，到《道德形而上学》中引入“现象的人”和“本体的人”这对概念，康德双重自我学说的一个贯穿始终的主导性动机在于说明良知的那种内在的、但又至高无上的约束力。康德关于自我的形而上学理论很大程度上是为实现这一目标而做出的努力，但这一理论本身是难以让人信服的。不过，要想说明理性在道德生活中的权威性，诉诸某种形而上学理论并不是唯一可行的方案。柯思嘉的自我构成理论至少部分做到这一点，而康德本人在人类学中的相关论述也可以为我们提供一些重要的启发。无论如何，我们每个人都可以不带任何形而上学预设地谈论一个现实的自我和一个理想的自我，并将后者认同为对自身而言最重要的规范性的来源。这个理想自我的形象是由理性所决定的吗？这个理想的自我与道德有怎样的关系？康德和柯思嘉都致力于对这些问题给出确定的答案，但他们的答案未必让人信服。尽管如此，我们至少有充分的理由相信，这个理想自我的形象并不是由传统、环境和个人身上的一些偶然因素所完全决定的，并不是理性所不能触及的。而这种关于理想自我的构想——以及与之密不可分的自主的观念——可以说早已深入人心，成为今天人们在思考自己的行动和生活方式时几乎默默预设的概念框架。

（责任编辑 行之）

从显象学到符号学

——皮尔士的知觉理论

孙 宁

【摘要】本文主要考察皮尔士的知觉理论，并尝试解决皮尔士思想内部的解读疑难（推论主义与直接实在论的冲突），同时涉及当代英美哲学论域中的核心问题，即如何整合因果进程和认知进程。本文试图阐明，我们在讨论皮尔士的知觉理论时应该将视角从显象学（phaneronology）推进到他的广义符号学（semiotics）。这个推进步骤将帮助我们得到如下结论：刺激和推论的结合只有在经过符号学对显象学的转译和更新之后才是可能的，探讨知觉的基本论域必须从狭义的认识论转向广义的符号学。

【关键词】皮尔士；知觉理论；显象学；符号学

中图分类号：B712.43 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）04-0087-07

作者简介：孙 宁，浙江宁波人，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院副教授。

基金项目：复旦大学人文社科青年融合创新团队项目“实用主义与当代学术前沿”

一、引言

本文的研究对象是皮尔士（Charles Peirce）的知觉理论，主要尝试解决两个问题：一是皮尔士思想内部的解读疑难，二是古典实用主义与当下理论探讨的相关性。

皮尔士的思想历程中尽管存在一些关键性的转折，但有两个基本预设始终保持不变。第一个预设是反直觉主义（anti-intuitionism）。1877-1878年，他在《大众科学月刊》上发表了六篇总题为《对科学逻辑的说明》的论文，首次提出并阐述了自己的实用主义思想。在这组后来被称为“认知系列”（cognition series）的论文中，他明确拒斥了“笛卡尔式的直觉主义”，提出与之相对的反直觉主义立场，即每个认知都是由之前的认知所决定，不存在可以脱离推论关系的最小认知单位。一方面，这个反直觉主义的预设直接引出皮尔士的实用主义方法，他指出思维的意义“不在于实际思考了什么，而在于这一思维是如何通过被下一思维表征而与后者相连的”（CP 5: 289）^①。另一方面，经常被忽视的一点是，皮尔士对直觉主义的批判已经预见到了20世纪中叶分析哲学对“所予神话”展开的系统批判以及由此引发的整体主义转向。

皮尔士的第二个预设是直接实在论（direct realism）。从某种意义上说，皮尔士是最具有实在论倾向的实用主义者。他在《评弗雷泽的〈乔治·贝克莱著作集〉》（1871）中指出：“总有一个事物限制我们的思维，因此，有某个不是由思维创造的东西影响我们思维。诚然，直接呈现给我们的只有思维，但这些思维的原因是感觉，而感觉又受到思维之外的某物的限制。”（CP 8: 12）不同于其他实用主义者，皮尔士并没有诉诸“互动”或“交互”，而是在区分“内”与“外”的基础上强调这两个维度之间的不对等关系。和传统经验论者一样，皮尔士将外部对象造成的直接效应作为知识的起

^① Charles Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. by Charles Hartshorne, Paul Weiss and Arthur W. Burks, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958, Vol. 5, para. 289. 按照国际学界惯例，本文把出自该文献的引文均以“CP 卷数：节数”的形式随文附注。

点，同时将产生这种效应的因果进程理解为知识的绝对限制。他和经验论者的关键分歧在于如何理解这种直接效应，是停留在殊相的层面（唯名论），还是进展到共相的层面（唯实论）。

这两个预设之间存在明显的矛盾：如何在推论主义的语境中探讨对我们的认知起限制作用的外部对象？如何将对象造成的直接效应引入整体主义的意义框架？这个皮尔士思想内部的疑难也是当代分析哲学论域的核心问题：在区分因果进程和认知进程、刺激和信念网络之后，如何在一个更大理论框架中将它们整合起来？下面的讨论将从皮尔士的知觉理论着手，尝试解决这两个预设之间的矛盾。一般认为，皮尔士对知觉的探讨主要集中在后期的显象学（*phaneronology*）。本文试图阐明，显象学语境下的讨论只对知觉进程的不同层次作出区分和说明，并没有真正解决上面提到的这个根本矛盾。尽管不同的解读试图在显象学内部帮助皮尔士建构一个整全性的知觉理论，但这些尝试最终都有所欠缺。笔者的建议是，为了实现一种基于推论主义的直接实在论，我们必须将视角从显象学推进到皮尔士的广义符号学（*semiotics*）。这个推进步骤将帮助我们得到如下结论：刺激和推论的结合只有在经过符号学对显象学的转译和更新之后才是可能的，探讨知觉的基本论域必须从狭义的认识论转向广义的符号学。与此同时，这个广义符号学的方案也从一个特殊视角回答了上面提出的当代问题：因果进程和认知进程的有机整合最终落脚于皮尔士意义上的“符号进程”（*semiosis*），一个彻底符号化的世界观也许能够提供一幅较为合理的知识图景。下文将分别考察显象学和符号学视域下的知觉理论，并在此基础上给出总结性的评估。

二、显象学视域下的区分和综合

1900 年之前，皮尔士对知觉的研究并没有系统地展开，而是零星地散见于各处。根据他的反直觉主义预设，最初级的知觉也受到已有认知进程的中介，由此得到的必然推论是一种关于知觉的推论主义方案。他在 1877 年的手稿中指出，所谓的“终极感觉”（*ultimate sensation*）从一开始就隐藏着关系，这些感觉并不是独立的个体，我们对红色和蓝色感觉永远是“红色和蓝色和它们之间的关系”。并且，所有感觉之间的区别并不是本质的区分，而是关系性的区别，比如强度的差异。^①

1900 年之后，皮尔士提出一种显象学的系统构想，并开始用一系列相对成熟的语汇阐述其知觉理论。他最初使用的是“现象学”（*phenomenology*），在 1904 年之后就不再使用，改用“显象学”。^②显象学是研究“显象”（*phaneron*）的学问。皮尔士意义上的显象学包含两个要点：首先，“显象是指在任何意义上呈现给心灵的东西的总体，不管这些东西是否符合任何实在物”（CP 1: 284）。不同于“现象”或“表象”，显象并不暗示任何意义上的二分（现象和本体、表象和实在），因而是一个极为宽泛的存在域。在这个意义上，皮尔士在给詹姆士（William James）的一封信中指出，他的“显象”非常接近于后者的“纯粹经验”（CP 8: 301）。其次，显象学的目的不是描述心理进程和精神生活，而是通过对显象的精细考察揭示它的最一般化特征，也就是皮尔士的三性范畴，即“第一性”（*firstness*）、“第二性”（*secondness*）和“第三性”（*thirdness*）。作为范畴理论的典型示例，显象学必须“将最微小的精确性和最宽泛的一般化结合起来”（CP 1: 287）。

显象学的主要任务是区分知觉的不同层次，并说明这些层次之间的相互关系。它的起点是最具体的具体性，而它的最终目标又是揭示显象的最一般化特征。皮尔士认为，为了完成这个任务，显象学家必须同时具备以下三种能力：首先，他要有艺术家的敏感性；其次，他必须能够明确地决定自己看到哪些特征，以便进一步展开探究；最后，他必须“用数学家的一般化能力制造抽象的公式以把握显象特征的本质”，必须看到每个显象最终都示例了基于三性范畴展开的三元结构。（CP 5: 42）皮尔士在 1903 年左右的一篇手稿中集中探讨了显象学视域下的知觉理论。（CP 7: 597 - 688）这一理论

① Charles Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. by Max F. Fisch, Bloomington: Indiana University Press, 1982 - 2009, Vol. 3, pp. 235 - 237.

② 这里不引入显象学和现象学的关系，但两者的关联值得深入地探讨。

围绕三个核心概念展开：知觉（percept）、知觉判断（perceptual judgment）和知觉统（percipuum）。^①下面将逐一考察这三个概念。

首先来看知觉。皮尔士指出，知觉“站在门口敲着我的灵魂之门”，作为“一种有力的东西”，“它不给自己的呈现提供任何理由、辩护和借口。它并不表达任何存在的权力，只是沉默地将自身强加于我”（CP 7：619-621）。概言之，知觉是由事物强加给我们，它强迫我们承认它，但不给这种承认提供任何理由。皮尔士又进一步区分了知觉的两种表现形式：首先，知觉表现为“情感或感觉的质”（the qualities of feeling or sensation）；其次，这些质被知觉者以某种明确的方式把握为某个清晰而生动的知觉。在第一种形式中，知觉者没有任意选择和变动的自由。在第二种形式中，每个知觉又因为质与知觉者之间的作用与反作用而获得某种“独特性”（singularity）（CP 7：625）。皮尔士认为，知觉的这两种形式分别对应于显象中的第一性和第二性要素。

这里的核心问题是如何界定显象中的第一性和第二性要素。在皮尔士的范畴理论中，“第一性”作为一个基本范畴代表了一切尚未进展到关系的独立存在。他对第一性要素的界定是：“每一个质都是确实而自成一类的，不涉及任何他物之所是或如何是。”（CP 7：625）因此，作为第一性的显象不具有任何意义上的一般性，因而也就不可能是感觉材料论意义上的“一般材料”。皮尔士将这种状态界定为“原初初始性”（primordial originality）（CP 2：85）。他这样描述处在第一性下的知觉状态：“当亚当睁开双眼看到世界时，他没有作出任何区分，也没有意识到他自己的经验，他看到的是最初的、当下的、直接的、新鲜的、崭新的、主动的、初始的、自发的、自由的、生动的、转瞬即逝的。对此的每一种描述都是错误的。”（CP 1：357）他还试图阐明，作为第一性的显象只能被拥有或感受，不能被界定或分析：“一旦我们断言它，它就已经丢失了它的单纯性，因为断言已经暗示了对其他方面的否定……第一性如此柔软，你无法在触摸它时不去毁掉它。”（CP 1：357-358）不同于第一性，“第二性”作为另一个基本范畴代表了成对出现的作用力和反作用力。作为第二性的显象是根据当下此处的作用和反作用关系而获得的某种确定性，它让“原初初始性”成为当下此处的“这一个”知觉。皮尔士指出，“严格来说，第二性除了何时何地发生，没有其他存在。因此，严格来说，不同的第二性之间不存在共同的性质”（CP 1：532）。

皮尔士曾用“感质”（quale/qualia）来界定知觉中的第一性要素。他是第一位使用“感质”概念的现代哲学家，认为“每个感质都是自在自为的，它不指涉任何其他存在”（CP 6：224）。皮尔士意义上的“感质”既不是感觉材料的属性，也不是经验的现象特征，而是显象的整体性质（显象并不对表象和实在作出二分）。在这个意义上，皮尔士的“感质”非常接近杜威的“质性”（quality）。和杜威一样，皮尔士在知觉的第一性和第二性要素之间作出区分也是一种功能性的动态区分。

再来看知觉判断。皮尔士认为，尽管知觉的第二性要素已经涉及在具体关系中被把握的“这一个”，但我们还是可以在如下意义上区分知觉和知觉判断：知觉只是单纯的呈现，而作为第三性的知觉判断则以“心理命题”（mental proposition）的形式对知觉作出断言。如果说第一性涉及感受核心（feeling core），第二性是基于作用和反作用的斗争（struggle），那么第三性就已经进展到作为共相的一般观念（general idea）。这里的关键在于，知觉判断实际上是站在第三方的视角对第二性中的作用和反作用关系作出判断，它已经从二元关系（dyad）进展到三元关系（triad）。这样一来，作为第三性的知觉判断就和结合了第一性和第二性的知觉明确区分开来。

皮尔士将知觉判断对知觉的这种判断称为“表征”（represent）（CP 7：628）。不同于“表征主义”（representationalism）意义上的“表征”，皮尔士语境中的“表征”不是心灵内的东西表征心灵外的东西，而是知觉进程中各要素之间的关系。这里还要特别澄清两点。首先，从静态视角看，皮尔士认为“知觉判断表征知觉的方式只有一种，那就是作为指示符（index）或征兆（sympton），就像风向标指示风向或温度计指示温度”（CP 7：628）。皮尔士区分了三类对象符号：像似符（icon）、指示符（index）和抽象符（symbol）。像似符如实地模写对象，它们在形相上与对象的某些特征相同

^① “知觉统”（percipuum）是皮尔士的原创概念，它的特殊含义导致我们很难找到一个合适的中译。考虑到“连续统”（continuum）是皮尔士思想中的另一个核心概念，而该词的中译相对确定，因此本文姑且根据构词上的相似性，做出这样的借译。特此说明。

或类似，典型的如照片、画像、雕塑、各类图形等；指示符与对象构成某种因果或时空的关联，典型的如路标、箭头、指针、专有名词、指示代词等；抽象符与对象之间的联系完全是约定的，比如数学、科学和音乐中的各种记号。在这个分类框架下，一方面，作为指示符的知觉判断并不是如实地模写知觉，而是用一个命题抽象地概括具体的呈现；另一方面，作为指示符的知觉判断也没有脱离一定的因果或时空关联去表征知觉，这种表征并不是单纯的约定，而是受制于某种强迫性。

其次，从动态视角看，知觉判断对知觉的表征是通过朝向未来的溯因推论（abductive inference）得到某个一般性命题。皮尔士在哈佛讲座中指出，“溯因推论和知觉判断相融在一起，它们之间没有明确的界线”，或者说“知觉判断是溯因推论的极端情况”。（CP 5：181）根据皮尔士的实用主义方法，溯因推理（abduction，有时也被称为 retrodution 或 hypothesis）就是假设性地提出某个命题，并在未来的探究过程中证明、推翻或修正这个命题。皮尔士指出，我们的知觉判断也是同样意义上的溯因推理：“我说一块石头是硬的。这意味着只要石头是硬的，每当我们用刀子以适当的力度划它，都会失败。说一块石头是硬的，就是预测不管我们如何尝试，都会失败。”（CP 1：615）可以看到，在皮尔士的语境中，知觉判断本质上是一种面向未来的判断，它关心一个知觉命题能否在未来得到验证，以及由此获得的意义和效用上的连续性。“真正的事实是怎么样的并不取决于我表征了什么，而是取决于经验性的反应会是什么”，换言之，表征“指涉的是未来的经验”。（CP 5：97）

知觉（第一性和第二性）和知觉判断（第三性）的区分存在着一个关键问题。根据皮尔士的范畴理论，第三性中本质地包含了第一性和第二性。因此，知觉判断在表征知觉的同时也本质地包含了知觉，它们的区分最终只是第三性内部的区分。皮尔士意识到，知觉和知觉判断的区分即便不是不可能，也是非常微妙的。他在哈佛讲座中指出，我们无法指出阿基里斯是如何通过哪几个步骤追上乌龟的，“形成知觉判断的过程同样也是如此，这个过程是潜意识的，且无法用逻辑批判来处理，知觉判断不需要分离的推论行为，只需要在一个连续性进程中运作”（CP 5：181）。

鉴于知觉和知觉判断的这种不可区分性，皮尔士提出一个同时包含两者的概念“知觉统”，并将其界定为“直接在知觉判断中得到解释的知觉”（CP 7：643）。知觉统取消了知觉和知觉判断的区分，又试图保留两者之间的张力，因此是一个动态的概念。豪斯曼（Carl Hausman）认为，知觉统的实质是作为第三性的“普遍知觉”（generalized percept）。^①伯恩斯坦（Richard Bernstein）也指出，“当知觉统出现时，我们已经处于第三性的层面”^②。笔者认为，知觉统是一个在区分中保持张力的动态概念，它既不能被还原为知觉或知觉判断，也不是知觉和知觉判断的中间状态，它刻画的是第一性、第二性和第三性之间的流动图景。知觉统不可能单纯停留在某一性，它可以从第一性经过第二性推进到第三性，也可以从第三性经过第二性回溯到第一性。皮尔士的基本构想是，任何两个区分项之间必然存在某种中介关系，这就意味着我们在区分的同时也在综合。如果说知觉和知觉判断探讨的是知觉进程中的区分，那么知觉统探讨的则是知觉进程中的综合。这种综合不仅是三性范畴的综合，还是时间维度下的综合。皮尔士指出，知觉不是当下此刻的知觉，而且还是一个连续时间进程中的知觉，知觉统必然包含“预期”（antecipuum）和“回忆”（ponecipuum），因此它不是一个“绝对事件”。（CP 7：648）

以上围绕知觉、知觉判断和知觉统这三个概念考察了显象学语境中的知觉理论。皮尔士从三性范畴的动态关联出发，提出一幅关于知觉的流动图景。在这幅图景中，相互中介的关系代替了封闭的意义单位。这种知觉理论的基本构想是：首先，通过取消二元区分的“显象”将被强加给我们的东西和被我们拥有或感受到的东西有机地整合起来；其次，借助范畴理论将知觉进程中各层次区分开来，再通过知觉统将这些层次在一幅流动的图景中综合起来。这个理论构想存在着以下两个缺陷：第一，“显象”并不是全局性的存在域，它并不包括皮尔士意义上的“盲目的力”（blind force），因此，显象学下的知觉理论并不能令人满意地说明尚未进入知觉进程的某物如何和知觉进程发生关系，也没能有效调和推论主义方案和直接实在论诉求；第二，尽管皮尔士通过知觉统对知觉进程中的三性区分

① Carl Hausman, “In and out of Peirce’s Percepts”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 26: 3, 1990, p. 282.

② Richard Bernstein, “Peirce’s Theory of Perception”, *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, ed. by Edward Moore and Richard Robin, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1964, p. 176.

作出一定程度的综合，但仍然无法在基于层级区分的显象学框架下得到一幅完全流动的知觉图景。下文的讨论将阐明，为了克服这些缺陷，我们必须从显象学的视域转向符号学的语境。

三、符号学语境中的转译和更新

符号学对显象学的转译和更新要完成两个步骤：首先，在符号学的语境中转译知觉判断对知觉的表征；其次，在符号学的语境中更新对尚未进入知觉进程的某物的理解。

先看第一个步骤。在显象学语境中，知觉判断站在第三方的视角对第二性中的作用和反作用关系作出判断，并且知觉判断对知觉作出断言的实质是用作为指示符的知觉判断去指示知觉。可见，这些讨论已经隐含了皮尔士的符号学构想：知觉判断对知觉的表征实质上是一个符号进程，A 表征 B 实际意味着 A 将 B 解释为 C。因此，知觉判断对知觉的表征这个表面的二元结构背后是一个三元结构，即表征体（representamen）、对象（object）和解释项（interpretant）的符号关系。

这里要就多出来的第三元，也就是解释项作三点说明。第一，我们一般认为解释项是符号在解释者头脑里唤起的效用或效果，这是对皮尔士的严重误解。皮尔士明确要求对解释项作祛心理化的理解。正是在这个意义上，皮尔士的符号学从根本上有别于索绪尔（Ferdinand de Saussure）的符号学。在索绪尔那里，能指（signifier/signifiant）和所指（signified/signifié）“都是心理的，而且由联想的纽带连接在我们的脑子里”。^① 从更宽泛的视角看，皮尔士是 20 世纪初的反心理主义浪潮的主要推动者，他对解释项的祛心理化理解和弗雷格（Gottlob Frege）对“思想”（Gedanke）的探讨分享了同样的初衷，即试图用可交流的公共属性来取代主观的心理状态。只不过在弗雷格那里，公共属性最终落脚于柏拉图式的第三领域；而在皮尔士这里，公共属性最终落脚于无限展开的互释进程。

第二，皮尔士认为解释并不是一次成型的，而是一个无限延宕的进程，这就意味着得出知觉判断的过程永远处在未决定的开放状态中。他在手稿中指出：“表征的意义就是脱去不相关外衣之后的表征本身。但这件外衣永远不能被完全脱去，它只是变成了某种更为透明的东西。这样就有了一个无限后退。最后，解释项不过是持有真理之火把的另一个表征，而作为表征它又拥有自己的解释项。看，这样就又有了一个无限后退的序列。”（CP 1: 339）

第三，皮尔士区分了解释项的三个层次：“直接解释项”（immediate interpretant）、“动态解释项”（dynamic interpretant）和“最终解释项”（final interpretant）。他在给魏尔比夫人（Lady Victoria Welby）的信中这样解说这三个层次：直接解释项体现了每个符号自身的“可解释性”；动态解释项是“符号在解释者身上所制造的直接效用”，它是“单一的实际事件”；最终解释项是“在条件允许某个符号能发挥其完全效用的情况下，一个符号对于任何心灵都能制造的效用”，它是“在符号被充分思考的情况下，每个解释者一定会得到的解释结果”。^② 在皮尔士那里，解释项的这三个层次缺一不可：缺少了直接解释项，解释进程就失去了最初的原点；缺少了动态解释项，解释进程就不能作为行动实际展开；缺少了最终解释项，解释进程就无法获得阶段性的结论。

概而观之，用三元的“解释”转译二元的“表征”至少有两个理论后果。首先，皮尔士不再需要用知觉统作为中介来关联知觉和知觉判断。符号进程中不存在单纯的中介（tertium quid），因为任何一项都是中介，都随时处在解释和被解释的状态中。这样一来，皮尔士的知觉理论就从“逐级主义”（gradualism）进展到“连续主义”（synechism），他认为只有在连续主义的构想下，流动中的综合才是真正可能的。在连续的符号进程中，知觉进程中的三性要素不再是层级递进的关系，而是完全流动的解释和被解释关系，三性中任何一性都可以作为对象、表征体或解释项出现。其次，基于解释的知觉理论从封闭的私人空间进展到可交流的公共空间。皮尔士对解释项的祛心理化理解已明确揭示这一点。他试图阐明，作为符号进程的知觉必须完全抛弃个体心理层面的“本地性”（locality），

① [瑞士] 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，北京：商务印书馆，1999 年，第 100 页。

② *Semiotics and Signifys: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. by Charles Hardwick, Bloomington: Indiana University Press, 1977, pp. 110 - 111.

因为符号的本性就是不断和其他符号发生关系，它们总是要求超出自身，在解释与被解释的过程中和其他符号一起构成无限延伸的解释空间。在此基础上，皮尔士还试图阐明，在无限展开的解释与被解释关系中，任何知觉都不是绝对自明的，它们的意义是在后续的符号进程中逐渐丰富的。在这个可错论的视角下，作为符号进程的知觉是实验性的，它在不断的测试和验证中探索自己在符号进程中所处的位置，并在此基础上重构符号进程本身。

再看第二个步骤，即在符号学的语境中重新理解尚未进入知觉进程的某物。皮尔士在“认识系列”中提出“直接对象”（immediate object）作为认识的客观元素。但他逐渐认识到，直接对象并不能完全指称在认知进程外部限制认知的某物，因为直接对象本质上是和认知进程共同出现的，我们无法在离开主观元素的前提下来谈论客观元素。基于此，他在符号学体系中提出不同于直接对象的“动态对象”（dynamical object）：“直接对象是符号本身所表征的，其存在依赖于符号对它的表征；动态对象则是以某种手段决定符号之表征的实在。”（CP 4：536）他在另一处指出，直接对象可以被符号表征，而动态对象无法被符号“表达”（express），只能被符号“指示”（indicate）。（CP 8：314）

根据埃科（Umberto Eco）的解读，动态对象的提出表明符号学无法回避“有某物存在”的问题。埃科指出，“动态对象促使我们制造符号进程。我们制造符号，是因为有某物需要被言说。用一个有效但并不十分哲学化的表达来说，动态对象就是踢我们的某物（something – that – sets – to – kicking – us），并且说，‘说话！’或者说，‘说说我吧！’‘考虑我吧！’。”在这个意义上，动态对象就是“物自体”，它“总是在场，但又只能通过符号进程被捕捉”。^①埃科敏锐地看到动态对象之于符号学的重要性，但他的一个关键失误是没有看到动态对象本身就是符号进程的一个重要环节。因为这种误解，埃科认为我们还需帮助皮尔士回答如下问题：动态对象一开始是如何进入符号进程的？埃科的答案是：在皮尔士那里，最终进入符号进程的是动态对象的像似符（刺激），而非动态对象本身。^②

事实上，在皮尔士的成熟思想体系中并不存在康德意义上的物自体。他在“认识系列”中指出：“（最宽泛意义上的）可认知性和存在不仅在形而上学上是等同的，而且还是两个同义的概念。”（CP 5：257）他在晚期的《实用主义的基础》（1906）中更加明确地指出：“那个表征应该与之相一致的东西本身也是表征性的或符号性的，它是既是本体的，又是可理解可把握的，它与物自体完全不同。”（CP 5：553）皮尔士的一个核心洞见是，尽管有思维之外的某物限制着我们的思维，但我们可以在一个足够长远的思维进程中完成对它的认识。动态对象由此和皮尔士意义上的“最终意见”（ultimate opinion）关联起来。在皮尔士的语境中，动态对象的“外在性”指的是外在于个体心理，即无法被个体把握，但它可以被共同体认识。任何外在性都是一种暂态，它实际指向的是潜在性和可能性，是尚未发生但将会发生的关系。不同于埃科的解读，皮尔士的真正构想是，动态对象虽然外在于个体思维，但不外在于符号进程本身。换言之，在符号进程起点限制符号进程的动态对象在符号进程的终点成为符号进程本身。根据这种构想，动态对象同时是符号进程的“动力因”和“目的因”。

根据以上两个步骤，我们可以在符号学的视域下重新理解皮尔士的两个基本预设。一方面，皮尔士的反直觉主义在符号学中得到最终阐明：知觉的本质是既无开端也无终结的符号进程，它们永远处在连续的解释和被解释关系中。因此，探讨知觉进程的基础没有任何意义。另一方面，皮尔士的直接实在论在符号学得到了重新的解释：从思维外部强迫和限制思维的外在性不再被理解为个体意识的动力因，而被理解为符号共同体的目的因。这样一来，内和外之间的关系就被转译为已有符号进程和将来符号进程的关系。

四、广义符号学中的知觉理论

迪利（John Deely）区分了两个符号学传统：第一个符号学传统（semiology）从索绪尔一直延续至结构主义者，第二个符号学传统（semiotics）则从潘索（John Poinsett）一直延续至皮尔士。第一个是以语言

① Umberto Eco, *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*, New York: Harcourt Brace, 2000, p. 14.

② Ibid., p. 105.

为中心的符号学传统，第二个传统并不局限于以语言为代表的高阶符号，强调从自然符号到约定符号，从生物状态到语言状态的连续进程。^① 我们不妨将这两个传统下的符号学分别称为狭义符号学和广义符号学。

皮尔士的广义符号学揭示了一个彻底符号化的世界观。这个彻底符号化的世界观将符号性存在理解为最一般的实在模式（mode of ens reale）。它的彻底性主要表现在以下三个方面。第一，广义符号学认为，探讨符号的基本论域应该从人的心灵拓展到产生心灵的自然进程本身。不同于近代早期以来的狭义符号观，皮尔士认为约定符号并不是对观念的人工翻译，而是从自然符号发展而来，它们的前身是自然中的迹象（symptom）或预兆（auspice），比如烟是火的迹象、鸟的特殊飞行轨迹是某种天气的预兆等。因此，广义符号学的论域不是个体或群体的心理层面，而是最宽泛意义上的“自然—文化”连续体。第二，广义符号学认为人不仅使用符号，人本身就是符号。皮尔士和其他实用主义者一样拒绝用“表皮”之内的某个神秘部分来界定人本身。不同于其他实用主义者，皮尔士又试图通过一条特殊的思路来阐明这一点。他试图阐明，人既不是心理性存在，也不是物理性存在，而是符号性存在。皮尔士在《人的如镜本质》（1892）中指出，“个体不过是包含一般观念的符号”（CP 6: 270）。作为符号的人没有当下此处的固定本质，他永远在制造解释和被解释的关系，并在不断展开的符号进程中逐步获得他的自身规定性。与此同时，实用主义者探讨的“周遭世界”（Umwelt）也被皮尔斯最终转译为符号网络（semiotic web）。第三，广义符号学认为不仅人是符号，宇宙中的所有存在也都是符号，用皮尔士的话来说，宇宙中“弥漫着”（perfused with）符号。（CP 5: 448）在皮尔士的宇宙中，成为符号是成为事物的先决条件，一个非符号性的存在不但无法实存，也是无法被构想的。正是在这个意义上，迪利认为广义符号学在最宽泛意义上包含了人类符号学（anthroposemiotics）、动物符号学（zoosemiotics）、物理符号学（physiosemissis）和植物符号学（phytosemiosis）。^②

在广义符号学的视域下，我们理解知觉进程的背景也得到相应的更新。首先，从静态的视角来看，皮尔士试图通过显象实现的祛二元论构想在一个彻底符号化的宇宙中得到最终落实。彻底符号化的宇宙中既没有心理存在和物理存在的区分，也不存在任何非符号性的基底。在这个“符号一元论”（semiotic monism）的视域下，知觉的本质不再是用一个符号性的存在去表征另一个非符号性的存在，而是不同符号之间的相互解释。在这个意义上，广义符号学语境中并不存在如何关联符号与所指对象的“语义学问题”，因为表意模式（modi significandi）和存在模式（modi essendi）是同一种存在模式——符号性存在——的不同面向。这样一来，因果进程和认知进程，刺激和推论就在广义符号学的符号进程中得到统一。知觉理论要考虑的首要问题不再是分属不同领域的存在（因果进程和认知进程）是如何发生关系的，而是各种存在是如何在解释和被解释的关系中维持自身又超出自身的。换言之，知觉理论的主导问题不是理性的推论进程应该以何种方式回应或答复因果秩序，而是如何从已有符号进程进展到未来的符号进程。

其次，从动态的视角看，彻底符号化的宇宙中不存在两个完全无关的符号，任何符号在原则上都能和任何其他符号发生关系，只不过大多数关系通常尚未被激活。在皮尔士看来，并不存在真正意义上的“死的”符号（即不会制造关系的符号），最多存在惰性的符号。“每个思维符号都必须被相继的思维符号翻译或解释，它们都必须遵守这一法则，无一例外，除非它们想突然停止并最终死亡。”（CP 5: 284）符号的这种极端外向性（outreaching）不仅意味着符号化的知觉进程总是在处于延宕的未决定状态，还意味着知觉本身就是一个不断生长的连续统，这就要求我们从生成的视角而非存在的视角出发来考察知觉。知觉理论的首要目标不是静态的描述和分析，而是着眼于未来的关系建构。广义符号学视域下的知觉理论就不能只停留于显象学，而必须进展到规范科学和形而上学关联起来。显象层面的经验就必须和通过实验性探究得到的经验以及关于世界的最一般经验本质地关联起来。在这个意义上，知觉理论必须是皮尔士意义上的“综合哲学”（synechistic philosophy），即一种能在最大限度上整合各种资源的理论建筑。

（责任编辑 行之）

① John Deely, *Basics of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1990, p. 109.

② Ibid., p. vii.

极度痛苦论证与帕菲特的理由客观主义

李 红 陈 康

【摘要】理由主观主义者认为，实践理由依赖欲望；而理由客观主义者主张，实践理由取决于价值。近来，德里克·帕菲特用来反驳理由主观主义的极度痛苦论证引发不少讨论。这一论证旨在表明，理由主观主义蕴含了不合情理的后果，即人们没有理由想要避免极度痛苦。帕菲特相信，极度痛苦论证决定性地反驳了理由主观主义，从而有力支持了理由客观主义。本文表明，鉴于帕菲特把痛苦这类感觉的好坏归因于人们的享乐式好恶，即使极度痛苦论证成功地反驳了理由主观主义，它也并不由此支持他的理由客观主义。

【关键词】理由主观主义；理由客观主义；帕菲特；极度痛苦论证；享乐式好恶

中图分类号：B561.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)04-0094-07

作者简介：李 红，山西平陆人，哲学博士，（北京 100875）北京师范大学哲学学院教授；
陈 康，安徽安庆人，（北京 100875）北京师范大学哲学学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“规范性哲学研究”（21&ZD049）

规范性理由（normative reasons）的本质问题是当代实践理由（practical reasons）研究的核心议题^①。与之有关的争论围绕多个问题而展开，其中之一涉及理由的内容或来源^②。关于这一话题，目前存在两种主导理论，即理由主观主义（subjectivism about reasons）和理由客观主义（objectivism about reasons）^③。大致来说，前者主张我们的实践理由依赖欲望，而后者认为我们的实践理由取决于价值。

在《论重要之事》一书当中，为了捍卫客观主义，德里克·帕菲特（Derek Parfit）构造了三个论证来反驳主观主义。一般认为，帕菲特最看重其中的“极度痛苦论证”（the agony argument）^④。在他看来，这一论证决定性地反驳了主观主义^⑤。一段时间以来，痛苦论证在学界引起不少讨论^⑥。不过，这些讨论基本上都旨在表明：主观主义者能够回应痛苦论证的挑战。与上述讨论不同，本文试图阐明，即使痛苦论证成功反驳了主观主义，它也并不由此支持帕菲特的客观主义，一是因为帕菲特相

① 规范性理由指的是支持、辩护行动和态度（比如信念）的理由。
② See Ruth Chang, “Practical Reasons: The Problem of Gridlock”, *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*, ed. by Barry Dainton & Howard Robinson, London: Bloomsbury, 2014, pp. 474-475.
③ 下文分别简称“主观主义”或“主观理论”以及“客观主义”或“客观理论”。
④ 下文简称“痛苦论证”。另外两个论证是“全部或全不论证”（the all or none argument）和“不融贯性论证”（the incoherence argument）。
⑤ See Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 81.
⑥ See David Sobel, “Parfit’s Case Against Subjectivism”, *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 6, ed. by Russ Shafer-Landau, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 52-78; Michael Smith, “Parfit’s Mistaken Metaethics”, *Does Anything Really Matter: Essays on Parfit on Objectivity*, ed. by Peter Singer, Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 110-118; Yonatan Shemmer, “Subjectivism about Future Reasons or The Guise of Caring”, *Philosophy and Phenomenological Research* 101 (3), 2020, pp. 630-648; Eden Lin, “Future Desires, the Agony Argument, and Subjectivism about Reasons”, *Philosophical Review* 129 (1), 2020, pp. 95-130; 徐向东：《理性慎思与实践融贯性》，《哲学分析》2020年第3期。

信极度痛苦的本质（the nature of agony）给予人们理由想要避免这种痛苦，二是帕菲特认为痛苦之所以不好，是因为人们对痛苦感受具有一种享乐式的厌恶（hedonic dislikings）^①。然而，以上两个方面并不兼容，因此帕菲特无法融贯地宣称人们有理由想要避免极度痛苦，这将导致痛苦论证无法支持他的客观主义。不仅如此，如果痛苦论证驳倒了主观主义，其范围也仅限于大卫·索贝尔（David Sobel）所说的动机主观主义（motivational subjectivism）。但根据帕菲特的核心信条，他实际上反对的是赞成态度主观主义（pro-attitude subjectivism）。一旦阐明了这一点，帕菲特关于享乐式好恶的观点最终将会削弱他的客观主义立场。

本文第一节主要论述帕菲特对主观主义和客观主义的刻画，同时阐明痛苦论证的内容及其对主观主义构成的挑战；第二节考察帕菲特对享乐式好恶和极度痛苦的看法，进而指出痛苦论证实际上并不支持他的客观理论；第三节表明帕菲特应当在赞成态度意义上来理解主观主义，鉴于此，他关于享乐式好恶的观点最终将会损害他的客观主义立场。

一、实践理由的两类理论与极度痛苦论证

理由主观主义者和理由客观主义者都认为，事实给予我们理由。他们的主要分歧在于：究竟哪类事实给予我们理由？根据客观主义，向我们提供理由的事实与欲望或目标的对象有关，或者与我们想要实现或设法实现的事件有关。因此，这些理由属于对象给予的（object-given）理由。在帕菲特看来，对象给予的理由是基于价值的（value-based）理由，因为“仅当且由于我们所做之事或设法实现之事在某种程度上是好的或值得实现的，我们才有理由以某种方式行动”^②。而根据主观主义，给予我们理由的事实全部与我们当下（present）欲望的满足或目标的实现有关，或者依赖这些事实。由于这些事实和我们自身相关，所以这些理由是主体给予的（subject-given）理由。需要指出的是，这里所说的欲望要做广义理解，是指“任何被驱动的状态，或者任何想要某事发生且在某种程度上倾向于使之发生的状态（如果可以的话）”^③。而以上两类理论所涉及的欲望指的是目的性欲望（telic desires），即我们因其自身之故而想要它们。我们的目标则“常常是我们决定了要去设法满足的目的性欲望”^④。

主观主义的核心主张可以概括如下：某个行动是我们最有理由去做的，仅当这个行动能最好地满足我们当下充分知情（fully informed）的目的性欲望，或者我们在理想的慎思（ideal deliberation）之后会选择去实施它^⑤。所谓充分知情，就是我们知道所有相关的事实。对主观主义者而言，慎思指的是程序上合理的（procedurally rational）慎思，它涉及“充分想象我们各种不同的可能行动的重要后果，设法避免异想天开、正确地评估各种可能性和遵守某些其他的程序性规则”^⑥。充分知情且程序上合理的慎思就是理想的慎思。

帕菲特想要表明，理由主观主义具有不合情理的后果。为了揭示这种一点，他虚构了一种关于未来的极度痛苦的情形：“我知道某个未来事件会导致我经历一段时间的极度痛苦。即使在理想的慎思之后，我还是不想避免这种极度痛苦。我也没有任何其他的欲望或目标，其满足会被这一极度痛苦或者被我不想避免这一极度痛苦所挫败。”^⑦在上述情形中，我有理由想要避免且应该设法避免这一未来的极度痛苦。但主观主义无法蕴含这个符合直觉的判断，它允许我即便在充分知情且理想慎思的情

① 相应地，快乐（pleasure）之所以是好的，是因为我们对快乐具有享乐式的喜爱（hedonic likings）。对快乐和痛苦的这类态度合称“享乐式好恶”。本文的讨论主要涉及享乐式厌恶。

② Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, p. 2.

③ Ibid., p. 43.

④ Ibid., pp. 58-59.

⑤ Ibid., p. 64.

⑥ Ibid., p. 62.

⑦ Ibid., pp. 73-74.

况下依然缺乏这样的欲望。

那么，主观理论为何具有这种不合情理的后果？帕菲特主要给出两个理由。第一，主观主义者无法诉诸未来的欲望。帕菲特承认，当未来的我经历极度痛苦时，我会强烈地想要摆脱这种痛苦，但主观主义者不能主张这一可预测的未来欲望现在给予我理由想要避免未来的极度痛苦。一方面，我们对当下痛苦和未来痛苦的感知具有一种态度上的差别：“尽管我知道，当我后来处于极度痛苦之中时，我会具有一种强烈的不想处于这种状态之中的欲望，但我现在或许不想避免这一未来的极度痛苦”；另一方面，主观主义者“没有宣称，且鉴于他们的其他假设，他们也无法宣称，关于我们未来欲望的事实给予我们理由”^①。帕菲特的意思是，就主观理论的主张而言，理由只能由当下的欲望来提供，要么是我们实际具有的欲望，要么是我们慎思之后将会具有的欲望。第二，从根本上说，主观理论之所以具有不合情理的后果，是因为这些理论否认我们具有对象给予的理由，因此主观主义者不得不承认，基于他们的观点，“极度痛苦的本质并不给予我们理由想要避免处于极度痛苦之中”，但客观主义者可以主张“极度痛苦的本质的确给予我们这样一个理由”。^② 基于以上两点理由，帕菲特构造出他所说的极度痛苦论证，可以概要地表述为：前提一，我们所有人都有理由想要避免且设法避免一切未来的极度痛苦；前提二，主观主义蕴含了我们没有这样的理由；结论，主观主义是错误的。^③

上述论证的精髓在于，绝大部分主观主义者都接受前提一，即人们有理由想要避免且设法避免一切未来的极度痛苦；然而，如果主观主义是正确的，这将意味着人们没有这样的理由（前提二）。这一不合情理的后果显示，主观理论是错误的。当然，主观主义者通常并不接受这一结论，为了表明主观主义并不具有这一后果，他们一般对帕菲特给出的第一点理由持有异议，认为主观主义者可以诉诸未来的欲望^④，但并未关注帕菲特的第二点理由。较之主观主义者，客观主义者似乎可以正当地宣称极度痛苦的本质给予我们理由。但基于帕菲特的痛苦观，他无法合理地说明这一点。

二、享乐式好恶与极度痛苦的本质

痛苦论证显示，主观主义蕴含了不合情理的后果，所以它是错误的理论。显然，帕菲特想借痛苦论证表明：鉴于主观主义无法成立，我们应该转而采纳客观主义。不过，痛苦论证能否达成这一目的，不仅取决于它是否驳倒主观主义，还取决于客观主义能否令人信服地说明前提一。如果无法说明这一点，那么即便主观主义是错误的，我们也没有理由就此转向客观主义。鉴于此，为了支持客观主义，除驳倒主观理论外，帕菲特还需要表明其客观主义能够合理地说明前提一。通过把极度痛苦的本质归为对象给予的理由，帕菲特似乎满足了上述要求。然而，他实际上并未做到这一点。即便痛苦论证成功反驳了主观主义，它也并不由此支持帕菲特的客观理论。

为了得出上述结论，首先要介绍帕菲特对某一类感觉的看法，再阐明他的痛苦观。我们发现，尽管在帕菲特看来，极度痛苦的本质能够给予我们理由，但这一观点实际上与他的痛苦观产生了冲突。由此带来的直接后果是，帕菲特无法融贯地主张极度痛苦的本质给予我们理由。下面，先考察帕菲特如何理解包括痛苦（pain）在内的这类感觉（sensations）。帕菲特认为，存在一类心理状态，虽然常常被当作欲望，但最好被归为一个独立的范畴。这类心理状态就是人们对某些实际的当下感觉（actual present sensations）的享乐式好恶（hedonic likings and dislikings）。比如，有些人喜欢吃牛奶巧克力、进行艰苦的身体锻炼和洗冷水澡时的感觉，有些人则讨厌这些事物和活动。

那么，人们为什么具有这种享乐式好恶？一种常见的回答是：这些感觉本身的特征或性质给予人们理由喜爱或厌恶它们。然而，帕菲特明确拒绝了这一说法：“有时候人们声称，这些感觉的内在性

① Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, p. 74.

② Ibid., p. 81.

③ Ibid., p. 76.

④ See David Sobel, “Parfit’s Case Against Subjectivism”, *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 6, pp. 60–66.

质特征 (intrinsic qualitative features) 或它们的感受性 (what they feel like) 给予我们理由喜爱或厌恶它们, 在这一意义上, 这些感觉本身就是好的或坏的。但我认为, 我们并没有这样的理由。这些喜爱或厌恶既谈不上合理, 也谈不上不合理。”^① 帕菲特坦言, 他就比较讨厌摸天鹅绒的感觉、家蝇的嗡嗡声以及大多数顶灯令人窒息的效果。尽管这些感觉特别奇怪, 但它们不是对理由的回应, 我们没有理由喜爱或厌恶它们。这些感觉本身并无好坏之分, 它们是否令人愉悦或痛苦取决于我们的好恶态度: “这些好恶使我们具有的这些感觉是令人愉悦的 (pleasant)、痛苦的 (painful) 或是以其他方式令人不适的 (unpleasant), 或者说, 感觉是否令人愉悦部分就在于这种好恶。”^② 也就是说, 对某些实际的当下感觉的喜爱或厌恶并不来自这些感觉本身的内在性质, 这些好恶甚至不基于任何理由。帕菲特认为, 尽管这些感觉本身没有好坏之分, 但它们是有好坏之分的、复杂的心理状态的组成部分, “当我们经历疼痛 (in pain) 时, 不好的东西不是我们的感觉 (sensation), 而是我们的意识状态, 即意识到我们具有一种自己所讨厌的感觉。如果我们不讨厌这种感觉, 那么这种意识状态并不糟糕 (bad)”^③。

可见, 按照帕菲特的理解, 痛苦体验 (experiences) 包含一种感觉以及对这种感觉的享乐式厌恶。其中, 享乐式厌恶起决定作用, 因为仅当我们厌恶相应的感觉时, 我们的感觉体验才是痛苦的。可以说, 正是我们的厌恶使得相应的感觉具有痛苦性, 也是这种厌恶把糟糕性 (badness) 赋予这种感觉^④。或者说, 我们的厌恶构成感觉的痛苦性^⑤。“当我们具有某种我们非常喜爱或厌恶的感觉时, 我们大部分人也强烈地想要处于或不想处于这种意识状态。”^⑥ 帕菲特把我们对此类意识状态的欲望称为“元享乐式欲望” (meta-hedonic desires)^⑦。他认为享乐式好恶不同于元享乐式欲望, 并列出了二者之间的差异。比如, 我们厌恶的对象是感觉, 但我们欲求的对象是不具有我们所厌恶的感觉; 欲望有两种满足方式, 要么不再具有这种感觉, 要么具有这种感觉但不再厌恶它, 但厌恶却谈不上满足与否^⑧。据帕菲特的分析, 许多人混淆了享乐式好恶和元享乐式欲望, 把前者当成欲望。帕菲特之所以强调二者不同, 是因为享乐式好恶能够给予我们理由, 欲望则不能。不过, 即便享乐式好恶不是欲望, “享乐式好恶能够给予理由”这一观点依然与帕菲特的核心主张格格不入。总之, 帕菲特的痛苦观主要包含两个方面: 其一, 痛苦感觉的内在性质并不给予我们理由厌恶它; 其二, 痛苦体验不仅包括感觉, 还包含我们对这种感觉的享乐式厌恶。后者在整个痛苦体验当中起决定性作用, 即正是这种享乐式厌恶使得我们的痛苦体验具有痛苦性。

然而, 从上述痛苦观出发, 帕菲特无法融贯地宣称极度痛苦的本质给予我们理由, 因为二者无法兼容。主观理论之所以具有不合情理的后果, 根本原因在于其否认我们具有对象给予的理由, 所以主观主义者无法主张极度痛苦的本质给予我们理由想要避免这种痛苦。帕菲特宣称, 由于极度痛苦的本质属于对象给予的理由, 客观主义者可以诉诸极度痛苦的给予理由性 (reason-givingness)。但帕菲特没有意识到, 如果极度痛苦的本质属于对象给予的理由, 他便无法令人信服地说明极度痛苦的本质为何能够给予我们理由。要揭示这一点, 就需要详细地阐明极度痛苦的本质。

截至目前, 我们只知道帕菲特把极度痛苦的本质视作对象给予的理由。除此之外, 对于极度痛苦的本质, 帕菲特有没有更进一步的阐述? 答案是肯定的。在评论主观理论时, 帕菲特说: “准确地记

① Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, p. 53.

② Ibid., p. 53.

③ Ibid., p. 54. 帕菲特主要在身体疼痛的意义上理解“痛苦”和“极度痛苦”。

④ See Sharon Street, “In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters”, *Philosophical Issues* 19 (1), 2009, p. 282.

⑤ See Ruth Chang, “Can Desires Provide Reasons for Action?”, *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, ed. by R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler & Michael Smith, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 76.

⑥ Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, p. 54.

⑦ Ibid., p. 54.

⑧ Ibid., p. 54.

住具有一种强烈的疼痛是什么感觉可能很难。因为某些糟糕性 (awfulness) 消失了。但我们还是可以足够好地记住这类体验。根据主观主义者, 我们所记住的东西并不给予我们理由想要避免再次具有这样剧烈的疼痛。”^① 在另一处讨论主观理论时, 帕菲特更明确地表示, 当他宣称主观理论蕴含了极度痛苦的本质并不给予我们任何理由去避免未来的极度痛苦时, 他的意思是“当我们记住经历极度痛苦是什么感觉 (what it is like to be in agony) 时, 我们记住的东西并不支持我们想要且设法不再处于极度痛苦之中”^②。这些论述显示, 帕菲特似乎把极度痛苦的本质理解为痛苦感觉, 即痛苦的感受性 (felt-quality) 或现象学 (phenomenology)。但前文指出, 根据他的痛苦观, 感觉或感受本身并没有好坏之分, 痛苦体验之所以是痛苦的, 是因为我们对痛苦感觉具有享乐式厌恶。所以, 帕菲特需要说明, 如果极度痛苦的本质就是痛苦感觉或感受, 那么鉴于其本身并无好坏之分, 我们为什么要宣称极度痛苦的本质给予我们理由想要避免它? 前文提到, 客观理论主张, 实践理由是基于一价值的。在帕菲特看来, 仅当我们所做之事或设法实现之事在某种程度上是好的或值得实现的, 我们才有理由实施相应的行动。然而, 根据他的痛苦观, 痛苦感觉本身应当是价值中立的。基于此, 帕菲特没有理由宣称, 极度痛苦的本质给予我们理由想要避免它。

鉴于帕菲特的痛苦观还包含另一个维度, 关于极度痛苦的本质, 帕菲特的真实看法也可能是: 极度痛苦的本质并不在于痛苦的感受性, 而在于我们对痛苦感觉的享乐式厌恶。但这一说法同样难以成立, 首先并非所有人都厌恶痛苦感受^③, 而且根据帕菲特的客观理论, 我们的实践理由是对象给予的。显然, 作为对象给予的理由, 极度痛苦的本质应当属于痛苦本身的内在特征。如果极度痛苦的本质在于我们对痛苦感觉的享乐式厌恶, 那么它绝非对象给予的理由。毫无疑问, 厌恶是一种主观态度, 它并不属于对象, 而属于主体。因此, 极度痛苦的本质要想成为对象给予的理由, 它就不可能表现为我们的厌恶态度。

可见, 如果极度痛苦的本质属于对象给予的理由, 那么帕菲特只能在感受性意义上来理解极度痛苦。如此, 他便无法解释我们为何有理由想要避免且设法避免一切未来的极度痛苦。由于帕菲特无法融贯地说明这一点, 我们可以得出结论: 即使痛苦论证决定性地反驳了主观主义, 它也并不由此支持他的客观主义。

下一节将表明, 如果痛苦论证成功反驳了主观主义, 其范围也仅限于动机主观主义。然而, 帕菲特实际上反对的是赞成态度主观主义。一旦阐明了这一点, 帕菲特关于享乐式好恶的观点至少在某种程度上和赞成态度主观主义形成交集, 这不仅不符合他的客观主义, 还会削弱这一立场。

三、理由主观主义与态度依赖

根据帕菲特的客观理论, 所有的实践理由都是与欲望对象有关的事实所提供的, 欲望本身无法向我们提供任何理由。但帕菲特承认, 享乐式好恶能够给予我们理由, 尽管我们没有理由喜爱快乐或厌恶痛苦, “但我们有强有力的理由想要具有并继续具有我们非常喜爱的感觉。我们甚至具有更强的理由不想处于由于具有我们极其厌恶的感觉而带来的极度痛苦之中”, “……是我们的厌恶使得我们的意识状态是不好的, 也是它们给予我们理由去设法结束我们的痛苦或令人不适的状态”^④。在他看来, 我们对快乐的喜爱给予我们理由想要拥有它, 而我们对痛苦的厌恶给予我们理由想要避免它。他把此类理由称为“享乐式理由” (hedonic reasons)^⑤。

可见, 至少有一部分理由来自我们的态度。不过, 帕菲特似乎认为, 由于享乐式好恶不是欲望,

① Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, p. 82.

② Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 2, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 437.

③ See Gwen Bradford, “The Badness of Pain”, *Utilitas*, 2020, 32 (2), p. 242.

④ Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, pp. 56, 67.

⑤ Ibid., p. 67.

所以上述主张并没有削弱客观理论。他表示,有些人混淆了享乐式好恶和元享乐式欲望,所以错误地认为享乐式理由是基于元享乐式欲望的。但享乐式理由基于享乐式好恶,而非元享乐式欲望^①。换言之,在帕菲特看来,享乐式好恶给予我们享乐式理由,但由于享乐式好恶不同于欲望,所以他并没有向主观主义者靠拢。帕菲特应该是想说明,“享乐式好恶能够给予理由”这一观点和客观主义并不冲突。但情况并非如此。索贝尔在讨论痛苦论证时指出存在两种主观主义,即动机主观主义和赞成态度主观主义,痛苦论证即便成立,最多只能驳倒动机主观主义^②。然而,从帕菲特本人核心的元伦理学信条出发,他应当是在赞成态度意义上理解主观主义的。帕菲特关于享乐式好恶能够提供理由的观点将会削弱他的客观主义立场,也会带来相应的理论效应。

前文指出,主观主义和客观主义争论的核心问题涉及理由的来源问题。在帕菲特看来,这两类理论之间的争论,其要义在于欲望是否构成理由的最终来源。帕菲特在广义上使用欲望一词,它指任何被驱动的状态,或者任何想要某事发生且在某种程度上倾向于使之发生的状态,这种广义的欲望反映了行动者的动机状态。帕菲特之所以把主观理论可用的资源限定为欲望,与他对主观理论的理解密不可分。按照帕菲特的阐述,主观理论认为,就某个行动而言,仅当它能最好地满足我们当下充分知情的目的性欲望,或者我们在理想的慎思之后会选择去做它,我们才有理由实施该行动。这意味着理由依赖于行动者的动机。所以,索贝尔把帕菲特所批评的主观主义称为动机主观主义。

然而,帕菲特对主观主义的理解过于狭隘。围绕规范性理由的来源问题,客观主义和主观主义的分歧并不局限于欲望或动机是否提供理由。更恰当的理解是,前者主张理由来自对象,而后者认为理由依赖于主体。就此而言,我们应该把主观主义和客观主义各自的主张理解为:“主观主义者认为,行动者对某个选项的赞成或反对态度决定他是否有理由做出该选择。而客观主义者认为,做出选择的理由并不取决于行动者对该选择的意动(conative)态度。”^③按照这一理解,主观主义和客观主义的争论表现为:规范性理由是依赖于行动者的赞成或反对态度,还是独立于这些态度?

就帕菲特所持有的核心的元伦理学信条而言,他应当是在赞成态度意义上理解主观主义。在《论重要之事》一书中,他孜孜以求的一个核心信条是:存在着不可还原的规范性真理(normative truth)。顾名思义,《论重要之事》旨在探究“何事重要”这一问题。对此,帕菲特给出一个简单明了的回答:“事情重要,仅当我们有理由关心它们。”^④他坚信在这一意义上,有些事情的确是重要的,比如我们有理由想要什么以及我们有理由做什么,“按照最好的客观理论,我们具有某个理由这一事实是一个不可还原的规范性真理”^⑤。帕菲特相信,规范性真理不仅不可还原(irreducible),而且独立于行动者的反应或态度。要理解这里所说的独立的规范性真理,最好的办法莫过于和帕菲特所反对的元伦理学建构主义(metaethical constructivism)进行比较。

元伦理学建构主义者主张,事物是有价值的,归根结底是因为作为行动者的我们认为它们具有价值。在这一意义上,并不存在独立于我们的评价性态度(evaluative attitudes)或实践视角(the practical point of view)的规范性真理^⑥。价值是我们评价性态度的一种构造(construction)。对应到理由,按照莎伦·斯特里特(Sharon Street)的说法,价值的给予理由地位是由我们赋予事物的^⑦。以斯特里特为代表的建构主义者,其主要的批评对象正是帕菲特这样的规范实在论者(normative realists)。根据后者,“存在着一个行动者如何最有规范性理由去生活的事实,独立于这个行动者的评价性态

① Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, p. 67.

② See David Sobel, “Parfit’s Case Against Subjectivism”, p. 68.

③ Ibid., p. 67.

④ Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 2, p. 269.

⑤ Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, p. 109.

⑥ See Sharon Street, “Constructivism about Reasons”, *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 3, ed. by Russ Shafer – Landau, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 207.

⑦ See Sharon Street, “What is Constructivism in Ethics and Metaethics?”, *Philosophy Compass*, 2010, 5 (5), p. 371.

度，独立于这些态度和非规范性事实所蕴含的东西”^①。虽然帕菲特拒绝规范实在论这个标签，但他并不拒斥标签之下的内容。在《论重要之事》中，帕菲特在回应斯特里特时表示：“如果我们相信我们具有……对象给予的、基于价值的理由，在斯特里特的意义上，我们可能成为规范实在论者，相信存在着她所说的独立于态度的、不可还原的规范性真理。”“我的观点在斯特里特的意义上是实在论的，因为我相信存在着一些独立的不可还原的规范性真理，它们绝不是由我们创造的。”^② 对帕菲特而言，规范性真理独立于我们的态度或反应。在他那里，规范性理由的来源问题属于规范性真理的范畴，不仅独立于我们的欲望或动机，而且独立于或不依赖于我们的态度或反应。

可见，帕菲特应当在赞成态度意义上来理解主观主义。根据他的核心信条，他所反对的正是这种主观主义。因此，他关于享乐式好恶和元享乐式欲望的区分就不再重要。即使享乐式好恶不是欲望，它们依然属于主观态度。如果享乐式好恶能够给予我们理由，那么这样的理由属于依赖于态度的理由。基于此，索贝尔认为，帕菲特并不反对依赖于态度的理由^③。总之，帕菲特关于享乐式好恶可以向我们提供理由的主张，已然撼动了他的客观主义立场。他无法继续坚定地主张，规范性理由全部由对象所提供。

四、结 语

在谈及主观主义时，帕菲特指出：“理由主观主义现在已被普遍接受。许多人理所当然地认为，我们具有主体给予的理由……在许多书籍和文章中，主观主义甚至都不被说成是若干观点中最好的一个，而是被表现得仿佛它是唯一可能的观点。所以，这一观点是否为真极为重要。”^④ 对帕菲特而言，这种重要性至少体现在三个方面：其一，理由构成道德的基础，理由比道德更根本，因为“道德要求和其他的规范性要求一样，只有当它们给予我们理由时才重要”^⑤；其二，在各种元伦理学理论的冲突中，“理由提供了决定性的战场”^⑥；其三，存在着不可还原的规范性真理，这些真理主要指涉及理由的真理。“如果不存在这样的真理，那么就没有什么事情是重要的”^⑦。这样一来，等待我们的只能是虚无主义。鉴于理由概念在其理论体系中的基础地位，帕菲特必须确定究竟哪种理由理论能够胜出。借助极度痛苦论证，帕菲特希望表明，主观主义蕴含了不合情理的后果，因而是错误的理论，客观主义者才是正确的。然而，按本文的分析，即使痛苦论证成功反驳了主观主义，它也并未由此确立帕菲特的客观理论。尽管帕菲特对痛苦论证寄予厚望，但这一论证并未达成他的理论诉求。

（责任编辑 行之）

① Sharon Street, “In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters”, *Philosophical Issues*, 2009, 19 (1), p. 274.

② Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 3, Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 261, 264.

③ See David Sobel, “The Case for Stance Dependent Reasons”, *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 2019, 15 (2), p. 155.

④ Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, p. 65.

⑤ Ibid., p. 7.

⑥ Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 2, p. 269.

⑦ Ibid., p. 465.

何以成家？

——论海德格尔与虚无主义问题

陈 勇

【摘要】海德格尔的前后期思想中都包含了对于人的生存的考察，而虚无主义是理解他的生存论分析的关键线索：在《存在与时间》中日常性的生存被规定为非本真性，而本真性则被规定为了面向虚无而存在，在这个意义上这种理论本身意味着一种虚无主义。而海德格尔后期思想的一大任务在于克服虚无主义，让物成为可依靠的，让世界成为“家”^①。照料、做诗、思索等生存方式被刻画为“诗意的”，并且世界被规定为“天地神人四方域”。这种克服虚无主义的方案或许是浪漫的，但具有重要的启发意义。

【关键词】居留；本真性；虚无主义；家

中图分类号：B151 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)04-0101-08

作者简介：陈 勇，江苏张家港人，哲学博士，（上海 200240）上海交通大学人文学院副教授。

纵观海德格尔一生思想，存在问题毫无疑问是其核心，这也包括了对于人的存在或者说居留（Aufenthalt）的考察。他在《人文主义书信》^②中指出，古希腊语 $\eta\theta\omicron\varsigma$ 意味着“居留，居住的场所”，如果将伦理学理解为对于人的居留的思考，那么思考存在真理的基础存在论就构成“原初伦理学”（die ursprüngliche Ethik）。^③实际上，他在《存在与时间》中就已经将“在……中存在”（In-Sein）规定为“居住”（Wohnen）^④，在世界中存在就意味着在世界中居留。可见，即便他早期的生存论分析也是具有伦理学色彩的，虽然他没有发展出系统性的伦理学，他的思想仅仅具有“伦理学之维”^⑤，所谓的原初伦理学可以被理解为一种非系统性的伦理思想。斯特劳斯（Leo Strauss）曾指出，海德格尔思想对于伦理学与政治学而言最重要的意义在于他对虚无主义的关切。^⑥通过对于尼采强力意志哲学的解读，海德格尔将其所处时代的基本精神诊断为虚无主义，其后期思想的一大关切是对于虚无主义及其根源——西方形而上学——的克服。本文将分别考察海德格尔前后期思想中对于人的存在或者说居留的分析，虽然它们都具有伦理学之维，但其内涵发生了根本性转变，虚无主义问题是促成这个转变的关键因素。

① 需要说明的是，本文并不是在家庭（family），而是在家园（home）、居留处所的意义上来谈论家的。
② humanism（德语 Humanismus）通常被翻译为“人道主义”，这个翻译并不合适，“人道主义”通常对应的是 humanitarianism，另一个翻译“人本主义”则窄化了 humanism 的含义，因而本文译为“人文主义”。
③ Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004, S. 356-357.
④ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 2006, S. 54.
⑤ 参见孙周兴：《作为实存哲学的伦理学——海德格尔思想的伦理学之维》，《哲学研究》2008年第10期。
⑥ [美] 列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西编：《政治哲学史》，李天然译，石家庄：河北人民出版社，1993年，第1049-1052页。

一、非本真性与反讽的本真性

查尔斯·泰勒（Charles Taylor）在《本真性的伦理》一书中将对本真性的追求视为现代性的一大特征。“本真性”概念具有歧义性：一方面，它代表了一种道德理想，要求“原发性（spontaneity）原则”，即每个人都不应该盲目服从外部规范，而应该听从和表达自己内心的声音；另一方面，它面临着滑向个人主义、相对主义与虚无主义的危险。^① 这个观察对于理解现代西方哲学中的各种本真性伦理思想来说具有启发意义，本真性与虚无主义之间存在着一条隐秘的红线。

在《存在与时间》中，海德格尔将人的生存的基本特征规定为自由，用他的话来说，“此在的存在”始终意味着“能在”（Seinskönnen），“此在总是他的可能性”。^② 非本真性与本真性是对生存方式的进一步区分，它们并不是不自由状态与自由状态的区分，而是两种自由状态的区分。^③ 虽然自由对于理解人的存在以及存在一般来说是关键性的，但自由问题在《存在与时间》中并没有被展开。在随后的《论真理的本质》《形而上学的基本概念》《论人类自由的本质》等文本中，它却成为海德格尔眼中哲学的“基础问题”（Grundfrage）。^④ 《存在与时间》呈现出来的只是海德格尔自由理论的基本轮廓，即将自由区分为非本真的与本真的。^⑤

非本真性是指日常性的“常人”存在方式，尽管这种存在方式被描述为“此在的沉沦”，然而它并不意味着道德上或宗教上的堕落，而是指“迷失在常人的公共性之中”。^⑥ 常人的生活方式是平均化、扁平化与同质化的，正是这些特征带来了现代生活的便利性。“公共性”一词的德语 Öffentlichkeit 来源于 offen（公开的），公共的存在方式是习以为常的，它以天然的正当性面目呈现出来。日常的或者说正常的（normal）存在方式包含种种规范或者标准（norm），以这种存在方式生存意味着遵循规则，因而公共的常人存在方式包含规范性（normativity）。这种规范性不以实践主体的自由选择或反思为前提，被规范的常人的行动是不经意的、自然而然的。海德格尔写到：“常人无所不在，而且它使得自己避免遇到需要做出决定这样一种情况。因为常人规定了所有的判断和决定，它从此在那里总是把责任心（Verantwortlichkeit）给拿走了。”^⑦ 常人遵循规则并且要为自己的行动承担责任，但常人的行动不以“决心”（Entschlossenheit）为前提，“责任心”或者说“良心”（Gewissen）在常人的存在方式中是缺失的。在这个意义上，我们甚至可以认为这种存在方式是他律的，即非本真的（un-eigentlich）。“迷失在公共性之中”的常人可以说是无面目的，作为常人而存在的“我”并没有发现真我或者说“本真的自身”，而是将“我”理解为“常人自身”。

诚如泰勒所言，对于本真性的追求是现代社会的一个重要特征，我们同样可以尝试从这个角度来理解海德格尔的生存论分析。他对本真性的刻画充满张力：一方面，他强调非本真性与本真性的区分并不涉及道德与价值判断，而只是对于人的两种存在方式的存在论上的区分，并且本真性（“具有罪责”）是“道德上的善与恶的（即道德的）可能性的生存论条件”，本身并不能被规定为善的或者说好的；另一方面，他似乎暗示着本真性是一种比非本真性“更好的”存在方式，因为本真性意味着“此在的成为自由”，对现代人来说自由天然地比不自由更好。^⑧ 即便在存在论上本真性也比非本真性

① [加] 查尔斯·泰勒：《本真性的伦理》，程炼译，上海：上海三联书店，2012 年，第 36-38、73-75 页。

② Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 144, 42.

③ 当然，相对本真性而言，非本真性是一种比较不自由的生存方式。

④ Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, S. 114.

⑤ 关于《存在与时间》中的自由理论，参见陈勇：《〈存在与时间〉中的自由概念》，《现代哲学》2016 年第 5 期。

⑥ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 175.

⑦ Ibid., S. 127.

⑧ Ibid., S. 286, 287. “此在的成为自由”这个表达本身是带有歧义的，非本真性并不等同于不自由，只不过与本真性相比显得不自由。

“更好”，因为只有在本真性之中人的存在以及存在一般的意义才得到揭示。

在近代哲学中尝试为道德进行形而上学奠基的范例是康德哲学。康德认为，道德是建立在自由意志的基础之上的，而作为道德的形而上学基础的自由意志并不是超然于善恶的，而是绝对善的“善良意志”。此外，意志自由意味着自律：实践法则或者说道德律并不来自自然界或者上帝，而是来源于人的理性本身，人为自身立法。实践法则作为“纯粹理性的唯一事实”，作为一种纯粹的形式让人超越了自然因果律的束缚，并认识到自己不仅是自然界的一员，而且是自由王国的一员。简言之，道德以及为之奠基的自由不是自然现象，而是人的形而上学规定，道德形而上学的奠基等同于道德的奠基。^①

康德区分了他律与自律，海德格尔则区分了非本真性与本真性。在本真性中，“良心的呼唤”把人从常人自身中唤回，聆听到或者说理解了呼唤的人意识到常人的存在方式的“虚无”（Nicht）^②，意识到自己“是有罪责的”（ist schuldig），从而处于“无家状态”（Unheimlichkeit，阴森可怖状态）之中^③。从根本上说，良心经验与死亡经验是相同的，都是面向虚无而存在。在这两种经验中，人并没有停止存在，而是以不同于常人的存在方式而存在，处于“无家状态”的人意识到另一种生存可能性，即不是作为常人而存在，而是面向虚无而存在。这种生存可能性不再是公共的或者说他律的，而是本己的；人可以选择接受或者逃避它，如果是前者，那么人自己选择了自身，这种选择意味着本真性与真正的自由。在海德格尔这里，本真的自我不是一种实体或者作为“我思”的先验主体，而是自由的生存可能性，作为“真我”而存在；就其摆脱了常人的规定性而言，它不再具有任何具体的规定性，而是面向虚无而存在。海德格尔也赋予这种生存方式一种积极意义，即本真性意味着“责任心”或者说“想要有良心”。^④在康德哲学中，真正的自由并不是任意或者说随心所欲，而是自律，自由的人“出于义务，而不是合乎义务”而行动；在海德格尔这里同样如此，尽管本真的自我没有赋予自身任何一种实践法则，然而却是具有“责任心”或者说“想要有良心的”。^⑤

海德格尔的本真性理论常常被指责是唯我论与唯意志论^⑥：本真的自我摆脱了公共世界或者说他人的束缚，成为单独的“向死而存在”“想要有良心”；此外，生存的真理被规定为“决心”（Entschlossenheit）^⑦，不受社会规范制约的决心无非是另一种强力意志，正是这种唯意志论使得海德格尔后来滑向纳粹主义。即便不考虑这些，这两种批评也并非没有道理，只不过我们需要提醒自己：任何一种本真性理论都面临这种危险，各种本真性理论的一个共同特征是要求原发性原则，即自我规定。

海德格尔也指出，本真性不是对与他人的共在的否定，而是意味着本真的与他人共在：“只有出于决心的本真的自身存在才出现了本真的共处。”^⑧与他人的共在有两种极端样态：一方面是“越俎代庖”（einspringen），替他人操心，虽然它也是一种关心（Fürsorge），然而在这种共在的样态中他人的自由被否定了，用海德格尔的话来说，他人的操心被拿走了，他们成为依附者与被统治者；另一方面是“做出表率”（vorausspringen），作为本真的关心方式它将他人的操心交还给他。^⑨换句话说，

① Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 2008, S. 15, 42, 70–71, 80.

② 孙筱冷将海德格尔的本真性伦理学解释为一种应答伦理学。这种解读是有道理的，海德格尔对于本真性的分析是从“良心的呼唤”以及对这种呼唤的理解着手的；但他认为良心的呼唤并非来自于他者，而是来自此在自身，对于它的理解意味着“想要有良心”或者“决心”，在这个意义上本真性甚至意味着此在的自律。（孙筱冷：《责任与应答——海德格尔原伦理学初探》，《复旦学报》社会科学版2006年第2期。）

③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 188.

④ Ibid., S. 287–288.

⑤ 在这个意义上我们甚至可以认为，只有本真的自我才是真正的道德主体，海德格尔将义务或者说责任赋予自身，为自身“立法”，而非本真的自我或者说常人则将责任与义务看成是被给予的。

⑥ Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, S. 241–243; Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, 1910–1976, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, S. 418f.

⑦ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 297.

⑧ Ibid., S. 298.

⑨ Ibid., S. 122.

只有本真的自我才能将他人视为（与自身一样）同等自由的，他人与自我一样生存于世，操心于他们自身的存在；他人不是物，也不是千篇一律的常人，而是与自我相遇的具体的“人”。如果说本真性意味着无规定的面向虚无而存在，那么本真的自我与他人恰恰是平等的，不管在日常生活中自我与他人扮演什么样的社会角色、是何种常人。可见，本真性理论构成唯我论的对立面，本真性不仅意味着自我的真正自由状态，而且意味着对他人的自由的承认。

此外，自由地、平等地与他人共在从根本上否定了唯意志论，“决心”并不意味着漠视他人、为所欲为，而是对自身“处境”（Situation）的理解。单从《存在与时间》来看，海德格尔的本真性理论带有强烈的宿命论色彩：“决心恰恰把自身带到当下在上手者旁的操劳着的存在中，把自身驱入与他人的操心着的共在中……但作为操心的此在是被事实性与沉沦决定的。”^① 本真性不是对常人的存在方式的逃离，而是让人带着决心自由地选择这种存在方式，是超人式的热爱命运（amor fati）。走出洞穴的人决定要带着良心与责任心回到洞穴内，但洞穴内并不会因此就变为洞穴外，常人的存在方式依然是公共的、非本真的。本真性理论的宿命论色彩体现为非本真性构成人的存在的必然性规定，本真性的积极意义仅仅在于让人带着良心与责任性去选择、接受它。在海德格尔看来，公共的常人存在方式，即日常生活成为本真的这种可能性是不存在的，生存的日常性等于非本真性。^②

总地来看，《存在与时间》过分强调本真性的存在论意义，忽视了它的伦理学意义，用海德格尔的话来说，基础存在论不是规定存在者本质的形而上学，而是揭示存在的意义的现象学。他甚至将康德的“道德形而上学”视为一种基础存在论^③：“‘道德形而上学’，即此在与生存的存在论。”^④ 也就是说，基础存在论不等于原初伦理学，但包含了它。在《存在与时间》中，基础存在论的伦理学之维体现为对非本真性与本真性的区分：非本真性呈现为在家状态，在常人的日常生活中周遭事物是熟悉的，作为生存空间的周遭世界的意义与自我的角色（常人自身）是不言自明的，生存于其中则是安之若素的。但在常人存在方式中，人并不是作为真我而存在的，常人的存在方式意味着人的“异化”（Entfremdung）；^⑤ 相反，本真性呈现为无家状态，无论物、周遭世界还是生存本身都失去了不言自明的意义，世界向人呈现为虚无，真我仅仅是面向虚无而存在这种生存可能性，它是阴森可怖、充满恐惧的。此外，即便本真性意味着找到真我，获得真正的自由，但它只是一个“瞬间”（Augenblick），除了选择接受自己的处境、带着决心与良心去选择常人的存在方式外，真我别无其它选择。^⑥

这种发现真我与克服异化的方案很难说是成功的，非本真性固然意味着异化，但本真性却意味着直面虚无与反讽性的无家状态，在这种生存状态中无论物、世界还是人的生存都没有获得坚实可靠的意义。^⑦ 海德格尔对非本真性与本真性的分析带有强烈的虚无主义色彩，这种虚无主义体现了一战后欧洲的时代精神，家园（Heim，家）在战争结束后残留下来，却失去了作为家园的意义，由汽车、电话、报纸等“物”构建起来的现代世界令人感到厌倦，无家可归的现代人只能带着决心去创造新

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 298.

② Ibid., S. 126.

③ 在《现象学的基本问题》中，海德格尔分析了康德的“道德人格”（personalitas moralis）与“敬重”（Achtung）概念，并由此出发批评了舍勒将康德伦理学视为形式主义伦理学的观点。在《论人类自由的本质》中，海德格尔分析了为何康德从因果性的角度引申出自由的先验理念，并指出这种形而上学理论径路的局限。（See Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997, S. 185–198; Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, S. 139f; 蔡文菁：《自由与有限性——对海德格尔〈论人类自由的本质〉的解读》，《哲学分析》2018 年第 5 期。）

④ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 293.

⑤ Ibid., S. 178.

⑥ 回到洞穴与一直处于洞穴当然意味着两种生存状态，但“决心”或者“良心”无法让俗世生活成为本真的，对此我们并不缺乏经验，甚至它们带来的是现代悲剧，正如 20 世纪历史所展现的那样。

⑦ 孙向晨认为，现代社会的虚无主义来自“无根的个人主义”，我们要以历史性来克服个体的虚无主义。他的分析与泰勒对于本真性理论的诊断异曲同工，尽管他们抓的药方并不相同。能否通过“寻根”，即把个体放入“家”“世代性”或者“历史性”之中来克服现代虚无主义，这个问题依然有很大的探讨空间。本文将聚焦海德格尔后期抓的药方，但不主张这个药方是唯一有效的或最有效的。（孙向晨：《家——个体与亲亲》，上海：华东师范大学出版社，2019 年，第 268 页。）

的世界、构建新的家园。虚无主义与纳粹主义之间的关联并不隐秘。^①《存在与时间》中没有让日常生活世界成为家的思想。

从笛卡尔哲学中的无限的自由意志到康德哲学中的自律，再到海德格尔哲学中的“向死而存在”与“想要有良心”，泰勒所说的原发原则构成近代西方哲学的核心精神之一。现代人要自主地规定自身、自由地做出选择，真正的、本真的自由意味着摆脱一切束缚，由之而来的是直面虚无。直面虚无并不必然是消极的，可能是平等性智与慈悲心，可能是强力意志，也有可能是决心与良心，等等。但人的生存无法停留于虚无之中，走出洞穴的人还是要回到洞穴之中，只有让洞穴成为家，才会产生真正的“积极虚无主义”。但在《存在与时间》中，我们没有发现如何让日常的生活世界成为家。

二、虚无主义必然来源于形而上学？

海德格尔从来没有将自己的思想理解为虚无主义，相反，他将自己视为“欧洲虚无主义”的诊断者。在1936年开始的尼采讲座中，虚无主义成为一个核心议题。他对尼采与虚无主义的阐释并不是一项哲学史研究，他在《尼采》的前言里指出，这个文本是他从1930年到1937年的思想缩影。^②他在《尼采的话“上帝死了”》（1943）一文中同样指出，他的阐释是对虚无主义的本质的追问。^③在他的纳粹政治生涯结束、二战即将爆发之际，这种追问绝不会仅仅是出于学术的兴趣。

按照海德格尔的解释，虚无主义表面上看是指最高价值或者意义的丧失，“上帝死了”，但尼采进一步将它的根源追溯到西方形而上学或者说柏拉图主义：对于此岸世界与彼岸世界、感性世界与理智世界的区分；不仅如此，在这种区分中，此岸世界或者说感性世界的价值被贬低，最高的价值则安置在超验的彼岸世界或者说理智世界之中；由于这些最高价值是无法在此岸世界中被实现的，最终的结果是悲观主义与虚无主义。为了克服这种（消极的）虚无主义，尼采发展出“积极虚无主义”，即强力意志肯定自身以及感性世界，否定彼岸世界的存在，并为自身设定或者说创造价值。海德格尔更进一步，将尼采对柏拉图主义的颠倒，即强力意志哲学也诊断为一种主体性形而上学，理由是强力意志也是对存在者的本质的形而上学规定。^④海德格尔认为，形而上学并不必然以柏拉图主义的形态出现，而是意味着对存在者本质的规定。与尼采不同，他并不将柏拉图主义理解为虚无主义的根源，而是将它的根源规定为西方形而上学对存在的遗忘。

如果海德格尔的诊断是成立的，那么他的思想就不能被视为虚无主义，因为其关注焦点始终是存在的意义，而不是存在者的本质。但将存在、生存与世界的意义都规定为虚无的基础存在论实际上也是一种虚无主义。即便本真的自我带着决心自由地选择常人的存在方式，日常生活世界也不会成为人所居留的家园（Heim）或者说家乡（Heimat），它始终是异化的。甚至这种异化经验本身是由本真性带来的，始终以非本真的常人方式生存的人不会经验到它，一旦有了本真的虚无经验，那么原本熟悉的日常世界将被经验为异化的。《存在与时间》中带着决心去生活的人与《存在主义是一种人道主义》中自由地选择自己的生活方式的人^⑤都是现代社会中的主体性神话，并且与尼采的超人一样体现了热爱命运的英雄主义精神。

海德格尔将现代人的命运规定为无家可归状态，并不仅仅受荷尔德林的启发或者源于对尼采的阐释，而且来自其早期思想中对人的本真的无家状态的思索以及他自己的时代经验。在1933年充满战斗激情的“校长就职演说”中，他呼吁“每一个个体都一道做出决定，即便当他逃避这一决定时，

① 斯特劳斯对此的观察是富有洞见的。（参见〔美〕列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西编：《政治哲学史》，第1068-1069页。）

② Martin Heidegger, *Nietzsche*, Erster Band, Pfullingen: Neske, 1961, S. 10.

③ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2000, S. 193.

④ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Erster Band, S. 257f.

⑤ 参见〔法〕萨特：《存在主义是一种人道主义》，周煦良、汤永宽译，上海：上海译文出版社，2012年。

尤其在这个时候”^①，随后的纳粹经历则告诉他这种英雄主义是行不通的。决心或者良心并不能使常人的存在方式成为本真的，1933 年的海德格尔遗忘了自己在《存在与时间》中的洞见了么？《人文主义书信》的第一句话“对于行动的本质，我们还远远没有充分明确地加以深思”^②是他的忏悔么？行动与思考都是在世界中存在的或者说居留的方式，政治上的失败与时代悲剧使得海德格尔更加需要思考的问题是：人应该如何在世界中存在或者说居留？人与世界的关系应该是怎样的？何以克服虚无主义而居留？在《存在与时间》中，“无家状态”（Unheimlichkeit）被规定为生存的本真性；而在《人文主义书信》中，“无家可归状态”（Heimatlosigkeit）^③则被描述为（海德格尔所处的）时代与哲学面临的主要问题，从中不难发现海德格尔思想光谱的位移。

三、克服虚无与诗意栖居

虽然海德格尔的后期思想不是系统性的，但我们可以将它视为一种新人文主义。在《人文主义书信》中，他明确地与传统人文主义以及萨特的存在主义划清界限，认为这些思想都是遗忘了存在的形而上学思想，但他并没有否认自己的思想也是一种人文主义，“但它同时是人文主义，在它之中不是人，而是从存在的真理而来的人的历史性本质才是关键”^④。虽然存在的真理与天命占据了海德格尔后期思想的核心位置，但人的存在与“历史性本质”也是其后期思想中最重要的内容之一，并且与前者紧密相关。

人与存在的关系在海德格尔后期思想中发生了颠倒，不再是人筹划存在的意义，而是存在的历史规定了人的本质，人只是“存在的牧羊人”。^⑤强调人的自由与价值的现代人文主义实际上是一种人类中心主义，尼采、萨特以及海德格尔早期的思想也处于这个框架之内，而他的后期思想则是对于它的批判。虚无主义并不能通过人的自由创造来克服，正如《存在与时间》所揭示的那样，自由的本质是面向虚无而存在。海德格尔后期思想的任务之一是思考如何让世界成为“家”，如何让人在世界中“诗意地栖居”。他在《人文主义书信》中指出，家乡意味着“存在的亲近”（Nähe des Seins），克服无家可归状态只能通过对于“存在的天命”的倾听或者说“存在的澄明”来实现。^⑥

在《存在与时间》中，常人的存在方式是非本真的，而本真的存在方式是无规定性的，这种截然的对立在其后期思想中不再存在。不仅“思”与“诗”属于“诗意的”居留方式，在《艺术作品的本源》中甚至农妇的生活也被刻画为“诗意的”：“借助于这种可靠性，农妇通过这个用具而被置入大地的无声召唤之中，借助于用具的可靠性，世界对她才是确定的。世界和大地为她而在此，也为与她相随以她的方式存在的人们而在此，仅仅以这样的方式：在用具中。”^⑦虽然在农妇的日常生活中存在的真理没有被揭示，在这个意义上她的存在方式并不是原初的或者本真的，但在对于用具（一双旧鞋）的使用中她建立了与世界以及大地的坚实可靠的关联。在海德格尔看来，农妇对于庄稼的照料（pflegen）、诗人的作诗（dichten）与哲人的思索（denken）都是筑居（bauen）与居住（wohnen）的方式。^⑧他不再把一切日常生活方式规定为非本真的，而是赋予一些日常生活方式以“诗意”。^⑨此外，即便诗与思构成原初的、本真的存在方式，但它们并不是对日常生活方式的扬弃。

① Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2000, S. 117.

② Martin Heidegger, *Wegmarken*, S. 313.

③ Ibid., S. 341.

④ Ibid., S. 343.

⑤ Ibid., S. 330.

⑥ Ibid., S. 337 – 338.

⑦ Ibid., S. 19 – 20.

⑧ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 148 – 150.

⑨ 海德格尔并没有说明看报纸、开汽车、挖煤矿等现代生活方式是否也是诗意的。不可否认，海德格尔后期作品中充满了对田园牧歌式的生活的怀旧与思乡之情。

一副梵高的油画描绘了农妇（或者他自己）的鞋，这幅画作为艺术作品的作品存在并不在于鞋的再现，而是揭示了“用具的用具存在”。^① 它揭示了鞋子的可靠性以及与世界、大地的关联，赋予农妇的居留以诗意。用具也被海德格尔赋予新的意义，在《存在与时间》中作为用具的用具存在是它的“有用性”（Dienlichkeit），每个用具都存在于用具整体之中，并最终服务于人的目的（Umwillen，所为）；在《艺术作品的本源》中则相反，可靠性（Verlässlichkeit）构成用具的规定性，人需要依靠（verlassen）它们，并且只有通过它们才被置入世界之中、生活于大地之上。在人与世界的关系中，用具或者说物是一个不可或缺的中介，本真的、诗意的居留不能是无规定性的或者说虚无的，而是依赖于物所带来的意义。^②

对于“物”的追问是海德格尔后期思想中一个非常重要的主题。在《存在与时间》中，“物”被划分为作为认知对象的现成者与作为实践对象的用具（上手者），而在后期思想中“物”有了更多的形态，例如《艺术作品的本源》将艺术作品规定为不同于用具与认知对象的物。但海德格尔真正关注的并不是物的分类，而是物的本质，它在《物》一文中被规定为“聚集”（Versammlung）：“物成物（dingt）。通过成物，物让大地和天空、神圣者和必有一死者逗留；通过逗留，物让相距遥远的四方相互趋近。”^③ 物不再是人的认知对象或实践对象，也就是说，人和物之间不再是主客关系，相反，作为必有一死者的人被物聚集起来与天空、大地、神圣者一起构成世界，世界是由它们共同构成的“四方域”（Geviert）。^④ 人在世界中存在或者居留意味着与其它三者发生关联，并且这种关联是通过物才发生的，物的聚集（“物成物”）与天地神人的相互趋近（“世界的世界化”）是共同发生的。简言之，居留实际上意味着天、地、神、人、物五者之间的“诗意的”游戏^⑤，只有在这种游戏中，世界才成为人类的家园。

人与世界的关系是哲学的永久主题，也是海德格尔一直所关注的。在古希腊哲学中，世界被规定为人与物构成的宇宙整体，在近代哲学中人与世界的关系则被抽象为主客关系。即便海德格尔的早期思想将世界规定为生存视域，世界也不拥有其自在的意义，而是被人格化。他在《艺术作品的本源》中发现了作为居留根基的“大地”（Erde）：“φύσις（涌现、自然）同时也照亮了人在其上和其中赖以筑居的东西，我们称之为大地……大地是一切涌现者的返身隐匿之所。”^⑥ 大地是人与万物由之而出、并最终复归之所，它是生生不息、不断涌现的，又是深不可测的“庇护者”（Bergende），是人的居留之所。大地并不是指一个物或者一些物，作为人与物的整体，它超越了具体的存在者。

此时的海德格尔还没有放弃将世界理解为生存视域：“农妇却有一个世界，因为她逗留于存在者之敞开领域中……作品存在包含着世界的建立。”^⑦ 农妇的或者古希腊神庙开启的世界并不是物与人构成的整体，这个整体是大地，它是不可名状的一切事物的“隐匿之所”，而农妇的世界或古希腊世界则是“敞开的”意义世界。只有在敞开的世界中，大地才涌现并隐匿，在这个意义上，大地属于世界；^⑧ 反之，（意义）世界并不可见，只有通过大地，它才得以敞开自身。海德格尔将世界与

① Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2003, S. 21.

② 这里，我们可以批判海德格尔忽视了道德或者说人与人之间的伦理关系，但需要注意的是，他所谈论的并不是个人与世界的关系，而是人（类）与世界的关系，道德是另外的话题。

③ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 179.

④ Ibid., S. 180. 《道德经》第25章：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”海德格尔的《物》一文出现在他与萧师毅合译《道德经》之后，“四方域”概念是受《道德经》的启发而产生的一个合理推论。

⑤ 这种游戏是诗意的（poetic）意味着它是创造性的，在古希腊语中，poesis意味着制作、创造。虽然海德格尔没有明确指出，但我们可以认为诗意的游戏是自由的，在其中没有任何一方是统治性的、压迫性的，用他的话说，天地神人处于镜像（Spiegel）关系之中。

⑥ Martin Heidegger, *Holzwege*, S. 28.

⑦ Ibid., S. 31–32.

⑧ “作品把大地本身挪入一个世界的敞开领域中，并使之保存于其中。”（Ibid., S. 32.）

大地的这种关系形容为一种“争执”(Streit)。^①在此,他修正了自己早期思想中的世界概念,作为生存视域的世界必须与大地发生关联,由此它才不是虚无的。(狭义上的)世界与大地的争执实际上体现了(广义上的)世界的双重意义:作为生存视域(世界)与作为存在者整体(大地)。

海德格尔后期思想的一个重要意义在于指出世界是有多个维度的,在《艺术作品的本源》中是两个维度,在《物》一文中则是“天地神人”四个维度。海德格尔在揭示世界的大地维度时颠倒了人和世界的关系,世界并不等同于人的生存视域,它也是人的生存根基,并且作为必有一死者的人将复归于其中。此外,就作为敞开域而言,世界还包含了天。在《物》一文中,天被描述为“是日月运行,群星闪烁,是周而复始的季节,是昼之光明和隐晦,夜之暗沉和启明,是节日的温寒,是白云的飘忽和天空的湛蓝深远”。^②这个意义上的天似乎只是《艺术作品的本源》中的大地的一部分,但实际上我们对于“天”与对于“空”的经验是分不开的,正是因为有了敞开域或者说空,才会有在大地之上(包裹着大地)的天,换句话说,天空是没有被大地遮蔽的敞开领域,它使得大地涌现并复归于其自身。《物》一文中的天空与大地的关系来源于《艺术作品的本源》中世界与大地的关系,天空是作为敞开领域的世界,由此大地才更成其为(作为隐匿之所的)大地。值得注意的是,“天地”构成对大自然的崭新规定,这种规定在西方思想史中可谓“开天辟地”,彻底摆脱了形而上学与自然科学的束缚,赋予我们另一种审视自然的视角。

在《人文主义书信》中,海德格尔将居留与神圣者关联在一起,当谈到人的居留时,他引用了赫拉克利特的箴言“ἦθος ἀνθρώπων δαίμων”,将这句话翻译为“(平凡的)居留对人来说就是为神(非凡者)之在场而敞开的东西”。^③海德格尔谈论的并不是基督教的上帝,也不是雅典或罗马诸神或者任何一种形式的造物主,天地神人四方域中的神是指神圣者(Göttliches),它们的显现与在场(Anwesen)是相对立的^④,因而是神秘的,甚至是没有面目(persona)的。在他看来,尼采所说的“上帝之死”并不仅仅意味着基督教信仰的衰落,而且意味着人的生存的神圣维度的消亡。对于神圣者之思并不是要复兴基督教神学,而是要恢复生存的神圣维度。

海德格尔天地神人四方域的思想来自对荷尔德林诗歌的解读与翻译《老子》的经验,这一思想最著名的应用是《物》一文中对壶的分析,但从上文的分析可以看到,天地神人并不是某种诗歌经验或者对于某些特定用具的浪漫想象的产物。通过赋予世界天地神人四重意义,海德格尔重新规定了人与世界的关系或者说人的居留,本真的居留不是面向虚无而存在,而是在世界中获得意义,让世界成为“家”,克服虚无。天地神人四方域的思想是一种“家”之思,也许它并不构成普遍性经验(一切形式的伦理学也都不是),但它至少开启了一种本真居留的可能性,在虚无主义时代意味着一种原初伦理学。

(责任编辑 行之)

① “世界建基于大地,大地穿过世界而涌现出来……世界不能容忍任何锁闭,因为它是自行公开的东西。而大地是庇护者,它总是把倾向于把世界摄入它自身并且扣留在它自身之中。世界与大地的对立是一种争执。”(Ibid., S. 35.)

② Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 179 – 180.

③ Martin Heidegger, *Wegmarken*, S. 356.

④ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 180.

论胡塞尔自身意识理论的三个阶段

宋文良

【摘要】在胡塞尔自身意识思想方面，学界主要存在三种解读：1. 自身意识是后续高阶反思；2. 自身意识是原本意识所具有的前反思的、前对象化的、单阶自身觉知；3. 自身意识是原本意识对其自身的一种特殊的高阶隐性觉知。这三种解读主要是从意识研究或存在论角度做出的。相反，本文主要把自身意识问题当作一个认识论问题，亦即对知识的最终确然明见基础的追问，并通过追溯胡塞尔的思想演变，提出并解释了胡塞尔自身意识思想的以下三个阶段及其关联：1) 自身意识作为对单纯体验材料的内感知；2) 自身意识作为超越论的－内在的纯粹意识领域中个别意向行为所具有的伴随性的、潜隐性的自身觉知；3) 自身意识作为整个超越论的纯粹内在意识所具有的普遍必然本质。

【关键词】自身意识；向实然状态的还原；超越论还原；意向性；本质直观；纯粹自我
中图分类号：B516.52 **文献标识码：**A **文章编号：**1000－7660（2023）04－0109－08

作者简介：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。

自身意识（Self－consciousness/Selbstbewusstsein）是自笛卡尔以降近代哲学中的核心主题之一，也属于最饱受争议的问题。什么是自身意识呢？不同的哲学家有不同的回答。而胡塞尔是怎么理解和定义自身意识呢？不同的研究者对此又有着不同的解释。本文的目的在于通过回顾胡塞尔的思想演变，从认识论方面对胡塞尔的自身意识理论做一系统性新解。总体来说，在笔者看来，胡塞尔对自身意识的规定经历了以下三个阶段：（1）自身意识作为对当下单纯体验材料的内感知（1900/01）；（2）自身意识作为超越论的－内在的纯粹意识领域中个别意向行为所具有的伴随性的、潜隐性的自身觉知（约始自 1907 年）；（3）自身意识作为整个超越论的内在意识所具有的普遍必然本质，此即胡塞尔《观念 I》中的纯粹自我概念（1913）。在详细解释这三个定义之前，我们将首先说明自身意识问题对胡塞尔来讲到底是一个什么样的问题、它包含哪些层面；再简要评述学界对胡塞尔自身意识理论的三种代表性解读，指出这些解读基本是从意识研究或存在论的角度做出的；最后，从认识论角度，通过追溯胡塞尔的思想历程，逐次论述自身意识的以上三个定义，以期提供一种对胡塞尔自身意识理论的系统新解。

一、自身意识问题的两个层面以及对胡塞尔自身意识理论的三种代表性解读

自身意识的问题首先是一个心理学的问题，或者说存在论的问题。这里所说的心理学是指广义的以心理现象或意识为研究对象的科学。可以说，每门科学都有着专属的研究领域，都以特定类型的存在者为研究对象。因此，每门科学都是一门存在论，或者更确切地说，都是一门存在者论，即以特定类型的存在者为研究对象的理论。心理现象是一种特定类型的存在或存在者，以之为研究对象的存在论就是心理学。

什么是心理现象呢？如何区分心理现象和其它现象（如物理现象、生理现象等），并相应地界定心理现象的范围呢？一般来讲，人的主观意识就是心理现象。我们或许会讲，主观意识具有自身意

识，而外物不具有自身意识，这是区分心理现象和其它现象的一个标准。比如，我意识到前面是一棵树，同时我知道我意识到了前面是一棵树。这个“知道”就是自身意识，就是意识对其自身的意识。而这棵树被意识到的树作为物理现象则不具有自身意识，它对它自己没有意识。那么，是不是所有的主观意识，不论低级的感觉活动，还是高级的思维情感活动，都具有自身意识呢？自身意识和原本的意识（比如“对那棵树的意识”）以及反思、回忆是什么关系呢？这些提问都是从心理学或存在论的角度做出的，旨在更好地理解何为自身意识，进而更好地理解何为意识。

此外，还可以从认识论角度来理解自身意识问题。认识论或称知识论，旨在解决“什么是认识/知识”“认识/知识是否可能、如何可能”等问题。尽管知识日益积累，科学日益进步，但知识与科学一直遭受着怀疑主义者（如休谟）的攻讦。如何克服怀疑主义？是否可以寻得绝对不可被怀疑、绝对确然无误的东西呢？从近代哲学的首位哲学家笛卡尔开始，哲学家们便开始从主观意识活动或认识活动内部来寻找知识的确然性基础。借助初步的哲学反思，我们或许会获得下述看法：外在客观对象或物理对象是通过外知觉而被意识或认识到的，它们可能不存在或者不像我们所认为的那样存在；而主观感觉、主观认识活动是通过内知觉而被意识到的，它们的存在是清晰确然的。比如，所看到的树可能事实上并不是一棵树，而是一根电线杆；而主观上对“这棵树”的看或认识则确实发生了，被我们亲身内在地体验到了，因而是明白无误的。可以说，这里的内知觉就是主观意识对其自身的意识，即自身意识。但这种内知觉、这种自身意识真的是确然无误的吗？为何如此？又在何种意义上如此？这些都是从认识论的角度对自身意识的追问，旨在从自身意识之中觅得一块不可被怀疑的、绝对确然的基础，从而逐步瓦解怀疑主义的攻击，为知识和科学的可能性辩护。

胡塞尔使用“内知觉”“内意识”“原意识”等概念处理自身意识的问题。他明确指出自身意识问题所包含的存在论维度和认识论维度，而且他对自身意识问题的研究主要受认识论动机的引导，试图从中觅得“怀疑论所无法动摇的一个支柱”。^①但学界对胡塞尔自身意识的解读基本是从心理学或存在论的角度做出的，对其认识论意义关注还不够充分。对此，我们先做简要的回顾和评价。

第一种解读的代表人物包括图根特哈特（E. Tugendhat）、格洛伊（K. Gloy）、弗兰克（M. Frank）、亨利希（D. Henrich）、克拉默（K. Cramer）等。^②他们认为，胡塞尔持以下观点：自身意识以原本意识为对象，是对原本意识的反思，是一种对象化的、高阶的、反思性的意识活动。比如，看一张桌子，这是一个原本意识。所谓的自身意识就是对这个原本意识的后续反思，是内在地“看到”（知觉到）对这张桌子的看。原本意识是对原本对象（如这张桌子）的意识，是第一阶的或低阶的意识活动；而反思则以原本意识本身为对象，是第二阶的或高阶的意识活动。这一解读的支持者认为，胡塞尔反思性的自身意识理论面临着无限后退的困难。也就是说，原本的意识被后续的反思察觉到，这后续的反思又被进一步的反思察觉到，而这进一步的反思又被更进一步的反思察觉到，如此循环反复，以至无穷。

第二种解读认为，胡塞尔所理解的自身意识并不是对原本意识的后续或高阶反思，而是在原本意识发生过程中就同时伴随着它，是原本意识对其自身的一种前对象化的、前反思的意识。这种解读在当下的胡塞尔研究界应该说是标准的、被广泛接受的解读，其代表人物包括肯恩（I. Kern）、倪梁康、扎哈维（D. Zahavi）、张伟、维辛（L. Wiesing）等。^③我们可以用下述公式来表达这种解读对自身意识与原本意识之间关系的理解：

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第2卷第2部分，倪梁康译，北京：商务印书馆，2017年，第1245页。

② See Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 52 – 53; Karen Gloy, *Bewußtseinstheorien: zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, Freiburg/München: Alber, 2004, S. 296.

③ See Liangkang Ni, “Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl”, *Husserl Studies* 15, 1998, S. 77 – 99; Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First – Person Perspective*, Cambridge/Mass.: MIT Press, 2005, pp. 37 – 43; Wei Zhang, “How is a Phenomenological Reflection – Model of Self – Consciousness Possible? A Husserlian Response to E. Tugendhat’s Semantic Approach to Self – Consciousness”, *Husserl Studies* 32, 2016, pp. 47 – 66; Lambert Wiesing, *Ich für mich. Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, Berlin: Suhrkamp, 2020, S. 55 – 59.

{ [自身意识 + 意识行为 (如对某个桌子的看)] → 被意识到的对象 (如被看到的桌子) }

按这个公式, 意识行为、自身意识以及被意识到的对象等要素构成一个完整意识活动。自身意识作为其中的一个特征, 也是随其发生而发生, 随其结束而结束的。因此, 在这种解读看来, 胡塞尔的自身意识摆脱了反思性的自身意识理论所面临的无限后退难题。因为他所理解的自身意识不是一个独立的意识行为, 而只是其所具有的一个特征, 这个特征不可能再有属于它的特征。

但第二种解读没有对非对象化的自身意识做详细分析, 也没有说明它到底是如何可能的。那么, 意识如果不把自身当成对象, 不将自己对象化, 它怎么能够对自身有意识呢? 第三种解读正是针对这些困难而提出的, 其代表者是拜尔 (C. Beyer)。^① 他认为, 胡塞尔所理解的自身意识虽然不是后续的、反思性的意识行为, 但也不是全然非对象化的意识, 而是一种特殊的对象化的高阶意识行为。原本的意识活动是一种通常的对象化活动, 它将注意力全部投向它的对象。比如, 在看这张桌子时, 我的注意力集中在这张桌子上。这种包含着注意力的意识活动是通常意义上的对象化活动。但在原本意识将其注意力全部投向外在对象 (一阶对象, 如这张桌子) 的同时, 这个原本意识自身也以一种特殊的、不被关注的方式被意识到了, 即被对象化了。这是一种潜隐性的对象化方式, 它把原本的意识当作潜在对象来对待。在原本的意识行为发生的同时, 自身意识便意识到它, 但并未关注它, 所被关注的还只是原本意识行为的原初对象 (如这张桌子)。只有在后续的反思活动中, 原本的意识行为才被关注到, 才以一种被注意、被关注的方式被对象化。在第三种解读看来, 自身意识是一种特殊类型的对象化意识, 自身意识若是不以某种方式将原本意识对象化, 它也就无法意识到原本的意识。

以上三种解读主要是从意识研究或存在论的角度做出的, 它们围绕着“什么是自身意识”“自身意识与原本意识和反思之间是什么关系”等问题进行。但如上所说, 胡塞尔对自身意识的思考及其整个意识研究, 尤其是在其现象学思想初创时期, 主要受认识论兴趣引导。此外, 这三种解读或许并未充分关注到胡塞尔在自身意识问题上的思想演变, 而或许暗中预设了在胡塞尔这里存在着一个单一的、固定的自身意识理论样式。下文, 笔者将主要从认识论角度, 通过追溯胡塞尔的思想演变, 来阐释其思想历程中的三个自身意识概念及其关联。

二、自身意识作为对当下单纯体验性材料的内知觉 (1900/01)

胡塞尔的现象学哲学试图克服怀疑主义, 并为全部知识和科学奠定一个坚实基础。要克服怀疑主义, 就要先确定什么是绝对不可被怀疑的, 之后在此基础上设法逐步证明那些暂且可被怀疑者。这可以说是胡塞尔认识论奠基工作的总体路径。在出版于 1900 / 01 年的《逻辑研究》中, 便可以发现胡塞尔在这方面的努力, 本节的论述将限定在胡塞尔在这一时期的思想主张。他当时实施了“向实然状态的还原” (die Reduktion auf den reellen Bestand)。“实然状态” (reeller Bestand) 指的是认识活动中真实的、实然的、不可被怀疑、不可被否定的部分。在《逻辑研究》中, 胡塞尔认为这些部分就是意识活动中的单纯体验材料或单纯感觉。而对这些当下单纯体验的觉知就是一种内知觉, 这种内知觉就是胡塞尔这里的第一个自身意识概念。

我们先来看, 胡塞尔当时是如何理解内知觉与外知觉及其关系的。外知觉对他来说是对外部对象的感知, 是一种超越性的、意向性的意识活动。比如, 在看一个白色杯子时, 我们认为在主观的白色感觉之外, 有一个客观实在的白色杯子。就此来讲, 它超越了主观的白色感觉。实在的白色杯子不能像主观白色感觉那样直接显现, 只能借此而被构想和设定。借助于直接显现的白色感觉来意指不直接显现的、超越的外在客观对象的活动, 就是胡塞尔当时所理解的意识的意向性活动, 即外知觉。外知觉并非确然无误的, 因为“我可以怀疑, 究竟是否有一个外在对象存在, 一个与外在对象有关的感

^① See Christian Beyer, “Husserls Konzeption des Bewußtseins”, *Edmund Husserl 1859 – 2009: Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen*, Hrsg. von Konrad Cramer and Christian Beyer, Berlin: Walter de Gruyter, 2011, S. 43 – 54.

知是否正确”^①。

与之相反，内知觉只是单纯接受主观感觉，而不超出这些素朴感觉之外，去臆想和设定某个客观存在的对象。胡塞尔认为，这些内知觉中的单纯主观体验是确然明见、无可置疑的，因为“现在我们不再是通过它们而感知到那个外在的对象”，“怀疑一个内在存在的以及如其所是地内在被意指的东西，这是一种明见的背理”^②。原因在于，其中还没有任何对象可被怀疑，只针对这种纷杂的体验材料，怀疑活动还无法启动。只有意向性的认识活动超出单纯的体验材料之外去设定某个外在对象之后，怀疑活动才可能发生，才能够怀疑这个外在对象是否真的符合我们的主观认定。

这里的内知觉不是一种意向性行为，不是通常所说的认识行为，而是认识发生之前的单纯接受性的意识活动。之所以不能够说这种意识活动是一个可能错误的认识行为，正是因为它压根就还不是一种认识，而是认识之先的一种状态。在这一状态基础上，某个认识活动才可能发生。比如，我根据视觉和触觉体验来判定说前面有一杯咖啡。单纯的视觉和触觉体验还不是认识，在此基础上所做出的理解和判定才是认识，才可能有误：面前其实可能是一杯茶，因而对一杯咖啡的判定是有误的。在胡塞尔看来，要想检验某个认识是否正确，就需要暂先退回到认识发生之前的单纯体验，也就是暂先实行“向实然状态的还原”，然后再查看所做出的某个认识、某个判定是否符合单纯体验。可见，胡塞尔这一时期的认识论思想带有明显的经验主义或感觉主义色彩。所有意向性的认识活动都被他视作可被怀疑的、并非绝对确然的。此时，他还没有看到意识的意向性活动或超越性活动其实包含着多个层次和步骤，还没有看到其实并非其中的每一步都是可被怀疑的、可能错误的。这一点我们将在下一节中具体说明。

总之，胡塞尔在《逻辑研究》中把意识的意向行为理解成是超越单纯内在感觉而构想外部对象并认定其存在的活动。而作为内知觉的自身意识不是这种意义上的意向行为，也并非其中的构成性要素；毋宁说，它是与这种意向行为相抵触、相矛盾的，是这种意向行为被拆解、被解构之后的剩余物。这种意义上的意向行为是一种经验性的认识活动，它认定了经验性的实在物的存在，并反映了意识在认知过程中的综合作用和建构能力；而内知觉则是逆向的活动，试图“拆解”或“废除”意识的认知机制，而回到意识在认识论上的最原初状态，即单纯的未经阐释和建构的体验材料。胡塞尔在《逻辑研究》中尝试以这最原初状态为根据，来审视意识在认知过程的每一步是如何展开的、如何发生的、是否合法。这个内知觉意义上的自身意识与上述三种对胡塞尔自身意识理论的解读都不同：它既不是后续的反思，因为这种后续反思也是一种意向行为；也不单是完整意向行为中的一个特征或要素，因为它实际上与意向行为相抵触，是意向行为被拆解后的结果；它也不是特殊的、不带有注意力特征的对象化行为，因为这种行为也是意向性的，而内知觉则不是意向性的。但《逻辑研究》发表几年后，胡塞尔认识到这个内知觉意义上的自身意识概念是成问题的，并提出新的自身意识概念。

三、自身意识作为超越论的意向性意识中的伴随性意识（约始自 1907）

关于上述内知觉概念，我们可以追问：果真能够单纯感知体验材料而完全不加任何主观构想和解释（意识的立意功能）吗？单靠这些体验材料，可以完成认识论批判和奠基的任务吗？^③ 只有这种内知觉才不可被怀疑、才能够作为认识论基础吗？实际上，胡塞尔在 1907 年所做的五篇讲座稿《现象学的观念》中就提出超越论的还原，并以之替代向实然状态的还原。在由此开启的超越论现象学框架下，我们可以发现胡塞尔的第二个自身意识概念，即自身意识作为超越论的意向性意识所具有的伴

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第 2 卷第 2 部分，第 1261 页。

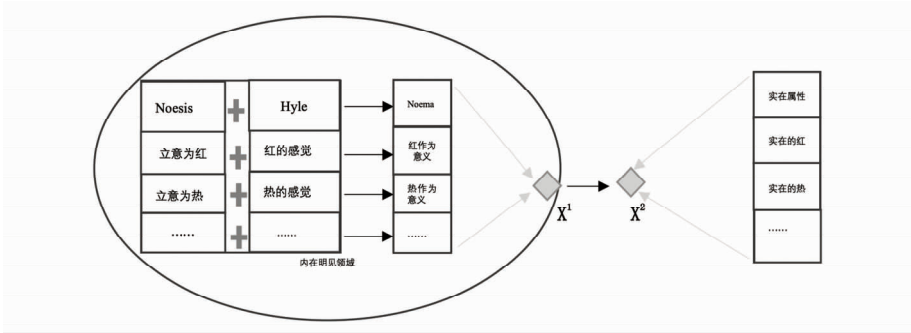
② 同上，第 1261 页。

③ 笔者认为，对这两个问题的回答都是否定性的，由于篇幅所限，在此不做深入探讨。关于这两方面质疑，参见 Dieter Lohmar, “Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den *Logischen Untersuchungen*. Die unbekannte Reduktion auf den reellen Bestand”, *Husserl Studie* 28, 2012, S. 1–24.

随性隐微意识。

胡塞尔通过超越论还原认识到，意识的超越性或者说意向性包含两个层次：意识首先超出单纯体验材料之外去设立一个单纯意义对象（单纯作为某个意涵的对象），然后再超出意义对象之外设定一个实在对象。^①他认识到，第一层的超越，即意向性作用中的单纯意义给予活动，也是绝对无可置疑的；而第二层次的超越，即意向性作用中的存在设定行为，则是可被怀疑的。如果施行向实然状态的还原，如果只认同实然的单纯体验材料的确然明见性，而不承认单纯意义对象的绝对明见性，那么，这就是一种“先入之见”^②，一种“偏见”（Vorurteil）。因此，胡塞尔的超越论还原只要求“排除作为一种仅仅是附加的实存的一般超越之物”^③，而不排除对实然的单纯体验材料的超越（即单纯的意义给予活动）。

所有不可被怀疑的、不可被超越论还原所排除的，胡塞尔称之为内在的明见领域（immanente Evidenzsphäre），这个内在领域本身包含着一种意向性结构^④。我们可以用下图来展示：



左侧椭圆内部表示绝对不可被怀疑的、确然明见的领域。这一领域包括三重要素：单纯的体验（Hyle [质料]）、中立性的意向行为（Noesis，即单纯给予意义的活动）和中立性的意向相关项（Noema，即单纯作为意义的对象）。^⑤如上节所述，单纯体验或质料之所以不可被怀疑，是因为它处在对象化或客体化的意向行为之前，其中还不包含任何被意指的对象。而中立性的意向行为以及中立性的意向相关项之所以不可被怀疑，则是因为其中不包含任何存在认定的要素。换言之，我们只是单理解所指对象的意涵，而不对其是否真实存在进行表态，或者说对此持中立态度。^⑥

这三重要素都是通过内在感知（immanente Wahrnehmung）而被确然意识到的。^⑦胡塞尔在出版于1913年的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第1卷（简称《观念I》）中将这种内在知觉看成是一种反思。^⑧胡塞尔在此所说的反思并不是通常所说的反思，而是“一种认识论上的反思”^⑨，是一种

① 关于超越一词的双重意涵，参见〔德〕胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2016年，第37-38页。
② 同上，第12页。
③ 同上，第11页。
④ 这里说的意向性已与上节讲的《逻辑研究》中的意向性不同，它不再是指向外部超越对象（实在世界等）的经验性的、带有存在认定特征的意识活动，而是超越论的意识所具有的构造内在单纯意义对象的功能。
⑤ 图中的X¹是指诸意义（红、热等）的载体（如杯子、桌子等），这个载体是一个意义基体，是特殊的意义，不包含实在设定，因此它也属于绝对不可被怀疑的内在领域。X²是指超越的（在上述第二层的意义上）实在之物或曰实体。
⑥ 比如，我们单理解“红花”或“这朵花是红的”，而不就“红花”是否存在、“这朵花是红的”是否为真做任何判断。此时还无所谓真假对错，因此“红花”作为单纯意义是不可被质疑的、确然明见的。对此，笔者将另文阐释。
⑦ 请注意这里说的内在感知与上一节中的内感知（innere Wahrnehmung）不同，因为它包含了对单纯意义对象的感知，而内感知只是对单纯体验材料的知觉。
⑧ 参见〔德〕胡塞尔：《纯粹现象学通论——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第1卷，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013年，§78，第141页。
⑨ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband, Hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, S. 54. 该书以下简称为Hua III/1.

“运用着超越论还原的超越论反思”^①，或者说是一种“纯粹‘现象学的反思’”^②，或者直截了当地说，这种反思就是超越论的还原。通过超越论还原，那些不可被怀疑的绝然明见之物被明确地呈现出来，而那些带有存在设定的超越之物则被排除在外。

这个确然明见领域也被胡塞尔称作纯粹意识，即脱离了存在设定功能的意识。单以纯粹意识为研究对象的科学就是纯粹现象学。纯粹现象学不仅揭示了纯粹意识的内在意向性结构，还指出纯粹意识内的各个意识行为都带有自身意识的特征。比如，在看某个“白色杯子”（作为还原后的单纯意义对象，而非作为实在物）时，“白色杯子”是当下意向活动的一阶对象，此时的注意力全部停留在白色杯子上；而这个看的活动本身则顺带被意识到了，是二阶的、附属性的对象。因此，意向活动在关注某个意义对象的同时，也顺带隐微地意识到了自身。可以说，意向活动包含着双重意识，它首要地意识到它的原本对象，而次要地意识到它自身。“首要地”在此是指，原本对象特别“抢眼”，吸引了全部注意力；而“次要地”是指，意识行为本身只是顺带被隐微地意识到，而并未得到关注。但需要注意，这种附带的自身意识虽未关注原本的意识活动、未明确将其对象化或主题化，但它已然是一种广义的意向性活动，是一种潜在的意向性作用。^③

这种双重意识理论其实来源于布伦塔诺。如霍夫曼（G. Hoffmann）所指出的，胡塞尔在《逻辑研究》中否定了意识的双重性^④，而在出自 1905 - 1910 年间的一篇文稿^⑤中又承认了这种双重性。^⑥其原因在于，《逻辑研究》时期胡塞尔只是承认单纯体验材料的绝对确然性，而未认识到其它确然之物，他此时还不需要处理绝对确然领域内各要素间的关系。但在超越论还原方法成熟之后，胡塞尔认识到中立性的意向活动和意向相关项也是绝对确然的。在这个背景下，他终于认识到纯粹意识具有的双重意识特征，并借以说明了原初的意向性意识与自身意识之间的关系。这个自身意识概念很接近第一节中所谈的拜尔对胡塞尔自身意识理论的解读。但需要注意，这里所说的自身意识只是表达了通过超越论还原所得到的绝对确然领域（即所谓的内在纯粹意识）所具有的性质，而不能像拜尔那样^⑦将其理解为通常意义或经验心理学意义上的某个人或某个生物体的心理活动。

在此，自身意识还只是体现在个别意向活动中的个别性质。如何能够确认在纯粹意识领域内，所有现实的和可能的意向性意识都具有自身意识特征呢？自身意识如何能够作为全部内在意识所具有的普遍必然本质呢？这些问题需要借助胡塞尔的本质还原方法来回答，这是下一节的主题。

四、自身意识作为超越论意识的本质规定性（1913）

胡塞尔将其现象学定义为关于纯粹意识的本质科学。超越论 - 现象学还原的作用在于发现和确立这门科学的研究领域，即纯粹意识，而本质还原原则旨在保障这门科学能够成为一门本质科学，而非事实科学。^⑧像意向性、时间性、自身意识等结构或特征，在这门本质科学中都必须能够作为具有普遍必然性的本质而被确立起来，而不能仅仅作作为某个或某些纯粹体验所具有的偶然事实。胡塞尔所确立的作为普遍必然本质的自身意识，在笔者看来，是通过《观念 I》的“纯粹自我”概念表现出来的。但这一概念极富争议，一些学者将其解释为笛卡尔式的作为精神实体的自我，另一些则将其认作康德

① Dieter Lohmar, “Phänomenologische Methoden und empirische Erkenntnisse”, *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, ed. by Ierna/Jacobs/Mattens, Dordrecht: Springer, 2010, S. 205.

② [德] 胡塞尔：《文章与讲演（1911 - 1921 年）》，倪梁康译，北京：人民出版社，2009 年，第 169 页。

③ 在胡塞尔这里，意向性不等于注意力，相反，“注意到或明确关注到某物”只是意向性的一种特殊模式。（参见 [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 1 卷，第 180 页注释①。）

④ 参见 [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第 2 卷第 1 部分，倪梁康译，北京：商务印书馆，2017 年，第 777 页。

⑤ 参见 [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2017 年，第 188 页。

⑥ See Gisbert Hoffmann, *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg/München: Alber, 2001, S. 44 - 49.

⑦ Christian Beyer, “Husserls Konzeption des Bewußtseins”, 2011.

⑧ 参见 [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 1 卷，第 3 - 4 页。

意义上的具有统觉能力的超越论自我。最具代表性的解读由马尔巴赫 (E. Marbach) 和肯恩做出, 他们认为这个纯粹自我指的是我思活动中的注意力特征的源点、是我思活动的执行者^①, 进而主张胡塞尔的自身意识思想与这个纯粹自我之间不存在任何关联^②。在笔者看来,《观念 I》的纯粹自我的确并非精神实体, 因为精神实体是被设定的超越对象, 需要被超越论的还原打上括号、搁置起来; 而胡塞尔明确主张纯粹自我不受超越论还原排斥。^③ 同样,《观念 I》中讲的纯粹自我也不执行统觉功能, 这一综合功能其实被胡塞尔分配给了意向活动或能思 (Noesis)。

我们着重来考虑以马尔巴赫为代表的解读, 即把这里的纯粹自我等同于我思中注意力的来源以及我思的执行者。这种解读更多只是顾及到纯粹自我与我思 (cogito) 的关系, 而并未充分说明纯粹自我与背景意识之间的关联。我思在《观念 I》中指的是一种特殊类型的意识活动, 即处在意识前景中的、现刻发生而又活跃进行着的意识活动, 比如“正在注视一支钢笔”^④, 背景意识是指处在背景中的意识活动, 比如在看一支钢笔时“顺便瞥到旁边的墨水和书等”。按马尔巴赫的解读, 纯粹自我与我思的关联是直接的, 因为纯粹自我是我思的执行者, 是我思中注意力的来源; 而它与背景意识的关联是间接的, 因为那些背景性的、“惰性的”意识活动不包含注意力, 它们需要转变为我思, 才能够获得与纯粹自我的关联。^⑤ 在笔者看来, 这种解读并不完全符合胡塞尔的描述。比如, 胡塞尔在《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 2 卷中明确指出, 纯粹自我在背景意识中是一直存在的, 而且背景意识无需转变为现刻踊跃的意识行为 (即我思) 就拥有着与纯粹自我的直接关联。^⑥

以马尔巴赫为代表的的解读还面临着其它一些问题。限于篇幅, 笔者将另文探讨, 此处则只解释纯粹自我为什么其实表达了作为本质的自身意识, 以及引入纯粹自我有哪些现象学上的根据。

自身意识作为本质, 意味着所有的体验活动——这里指的当然是纯粹意识中的所有具体意识活动, 而并非日常的或心理学意义上的心理活动——在其生发过程中、在其指向其对象 (单纯作为意义的对象) 的过程中都以某种方式对其自身有所意识。具体的意识活动具有多个种类, 包括上述被称作我思的现刻活跃意识以及背景意识。我思又包括认知活动和情感活动等。纯粹自我作为本质, 能够在种种个别意识活动中具体化, 并由此表现出不尽相同的样态。如胡塞尔所说:“按照所出现的意识行为的不同类型, 纯粹自我也以非常不同的多种模式而关联到对象。”^⑦ 在我思活动中, 纯粹自我似乎尤为活泼, 似乎成了我思行为的执行者, 我思中的注意力特征似乎表现为从纯粹自我所发出的一道精神目光, 它穿过我思活动 (比如正进行着的对某个钢笔的看) 而射向我思的对象 (被看到的钢笔)。我们可以把胡塞尔的这些形象的、带有比喻性质的描述转化成更为准确的表述: 纯粹自我的这一样态其实反映了现刻活跃的我思行为所具有的突出的、强烈的自身意识特征。而在胡塞尔笔下, 处于背景意识中的纯粹自我则表现得特别消沉怠惰, 这其实反映了背景意识所具有的微弱的、暗淡的自身意识特征。但不论自身意识在各具体意识活动中的具体表现如何不同, 我们都可以通过本质直观的方法来把握作为普遍必然本质的自身意识。也就是说, 我们可以借助某个具体的、偶然的意识行为来理解和指示具有一般性和普遍性的自身意识特征。在此, 具体意识行为发挥着示范作用, 直观地例示着自身意识特征。

① See Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Dordrecht: Springer, 1974, S. 150 – 185; Iso Kern, *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin/New York: Walter De Gruyter, 1975, S. 151 – 157; Stefano Miceli, *überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht: Springer, 2008, S. 24 – 28.

② See Iso Kern, “Selbstbewusstsein Und Ich Bei Husserl”, *Husserl – Symposium Mainz*, 27/6 – 4/7, 1988, Hrsg. von Gerhard Funke, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, S. 51 – 63.

③ 参见 [德] 胡塞尔:《纯粹现象学通论——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 1 卷, 第 104 – 105 页。

④ “我思”概念的意涵在胡塞尔的文本中是经常变化的。关于该词在《观念 I》中的意涵, 参见 [德] 胡塞尔:《纯粹现象学通论——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 1 卷, 第 61 – 63 页。

⑤ See Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, S. 200 – 201.

⑥ See Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*, Hrsg. von Marly Biemel, Dordrecht: Springer, 1991, S. 99 – 100. 该书以下简称为 Hua IV。

⑦ Hua IV, S. 98.

当然，胡塞尔实际上区分了内在的（immanent）本质和超越的（transzendent，或可译为超验的、超感的）本质。^① 就超越的本质（如：颜色、质量等）而言，本质直观在变更具体的示例时，其实面临着如何限制示例的范围的困难。比如，在认识和确认“红”的本质时，我们可以变更“红”的诸多示例（红旗、红花、红绣球等），但不确定是否突然超出了红的范围而错把别的颜色感觉认作为“红”的示例。^② 但本质直观在应用于内在的本质（如意向性、时间性以及自身意识）时，并不面临如何对示例进行限制的问题，因为在通过具体的示例来理解内在本质和作为本质的自身意识时，我们可以完全任意地更换具体的意识行为，而完全不必担心反例（即不带有自身意识特征的意识活动）的出现。基于超越的本质与内在的本质的这种差异，在胡塞尔的还原方法中，所有超越的本质也一同被放进括号并搁置起来，而内在的本质却被保留下来。

自身意识特征的普遍必然性经由这种本质直观或本质还原而得到确证。唯有仅仅把从纯粹内在意识那里直接汲取到的作为普遍必然本质的自身意识当作胡塞尔纯粹自我概念的应有之义，我们对这一概念的解读才不会超出胡塞尔在引介这一概念之初所明确规限的范围：“只在直接的、可以明见确定的本质特性及其与纯粹意识的共生性的限度内，我们才有意把纯粹自我算作一个现象学的课题，而所有超出这一限度的自我学说都将被废弃。”^③

五、结 语

本文从认识论的角度追溯了胡塞尔的三个自身意识概念。第一个自身意识概念是指对单纯体验材料的内知觉，这个定义确定了单纯体验材料在认识论上的绝对确然无疑地位。第二个自身意识概念是指内在的意向性意识所具有的伴随性的隐微意识，这个定义确定了单纯体验流、中立性的意向行为和中立性的意向相关性在认识论上的绝对确然无疑地位。第三个自身意识概念则是通过《观念 I》中的纯粹自我概念所表达出来的作为本质的自身意识。纯粹自我作为普遍必然的自身意识特征，规定了纯粹内在意识内的所有要素都必然具有着确然明见的认识论特征。因此，胡塞尔在《逻辑研究》第 2 版（1913 年）中把纯粹自我看成是确然明见的内在意识的基础，认为没有纯粹自我也就没有诸纯粹体验的确然明见性。^④

胡塞尔对自身意识问题的处理是在他的静态现象学框架下进行的，其静态现象学主要依靠超越论还原和本质还原的方法，前者的作用在于揭示纯粹意识的存在，后者的贡献在于确认纯粹意识的本质结构和特征，如意向性结构、自身意识特征等。本文对自身意识的探讨主要着眼于它与意向性的关系，至于自身意识与时间意识的关联且留待它文论述。此外，如何在带有自身意识特征的纯粹意识基础上，突破静态现象学的研究框架而进入发生现象学的问题域，并在这一问题域内研究习性、身体、其它主体以及世界、自然等如何被构造的问题，构成胡塞尔现象学所面临的进一步工作和任务。理解并评析胡塞尔的发生现象学思想及其得失，也构成我们在对其自身意识理论有所了解之后需要着手进行的进一步工作。

（责任编辑 行之）

① 参见〔德〕胡塞尔：《纯粹现象学通论——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 1 卷，第 108 - 109 页。

② See Dieter Lohmar, “Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation”, *Phänomenologische Forschungen*, 2005, S. 65 - 91.

③ Hua III/1, S. 124.

④ 参见〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》第 2 卷第 1 部分，第 779 页注释①。在笔者看来，胡塞尔在这一注释中所讲的“我在”（Ich bin）指的是诸具体的纯粹体验。

文明的对话：何以包容天下

——老子哲学新说与西方宽容理论比较^{*}

刘笑敢/著 杨柳岸/译

【摘要】 如果将当代西方政治哲学中的宽容概念与《老子》相关思想进行比较，科恩将宽容视作“在存在分歧的情况下，主体有意识地、有原则地不干涉那些反对他的人，尽管他自认为有能力予以干涉”，与老子关于“不善者亦善之”“不善人者，善人之资”“战胜以丧礼处之”的思考以及慈爱思想相融通。然而，考虑到比较研究中的不对等性，以及比较对象自身的系统性，文明对话的研究不应止步于此。细究文本，《老子》思想中实则包含超越西方宽容概念的内容。《老子》中持类似西方宽容观念的是圣人，但圣人并非宽容的直接主体，而是“道”的拟人化象征，超越万物，包容万有，无所偏私，以“无为”养育万物，使万物归于自然有序的状态。老子的目标是整个世界的和平与和谐，其思想中虽然包含了宽容理念，却远远超出西方人对这一概念的理解。在老子包容天下的襟怀中，各种差异的共生共荣就是世界的本来样貌，欣然承认，接受差异和不同，并坦然地生活于其中，那么冲突就不是必然的，战争就不是人类的宿命。这为冲突和动荡频发的今日世界分歧与对立的解决提供了一种新途径。

【关键词】 老子；包容；宽容；分歧；圣人

中图分类号：B223.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)04-0117-09

作者简介：刘笑敢，河南人，哲学博士，（北京 100875）北京师范大学特聘教授。

译者简介：杨柳岸，湖南长沙人，哲学博士，（武汉 430079）华中师范大学历史文化学院副教授。

本文产生于一场关于宽容的中西文明对话。这场对话为我的老子研究提供了新的视角和动力：第一，宽容的视角让我看到了老子思想中本来视而不见的概念和理论；第二，和西方宽容理论比较，我看到了老子哲学和中国文化不同于西方文明的独特性，这种独特性往往同时蕴含某种不足和优越性；第三，这一比较让我发现了老子的独特的包容天下的理论视野。这一发现在今天仍有其独特意义。

比较研究和文化对话的参与各方往往是不对等的，比较对象来自不同国家和不同时代，理论关切不一定是直接相关或相对应的。在本文中，我们把西方当代的宽容概念与中国古代道家理论中的相关思想放在一起对照和思考，这种做法有一定的困难，因为双方没有直截了当的对应或呼应。在现代汉语中，toleration 和 tolerance 都可以翻译成宽容，但这个汉语词在古代的儒家和道家文献中都不易找到。当然，这并不意味着类似的态度、理论和美德在古代中国社会中从来没有出现过。

本文讨论的基础是最早的道家文本，即《老子》或《道德经》，这是道家哲学和道教主要的、甚至是最重要的思想来源。从《老子》开始流传的那一刻起，它的思想就似川流一般，不断向现代中国和世界流淌，其中出现过许多分支与交汇。随着时间的推移，人们对老子的思想有了不同理解并向多维度延伸。本文的研究发现了一个《老子》思想的新面貌，一个现今流行的解释尚未涉及的新面向和课题。这不是海阔天空的遐想，而是基于对帛书、简牍等四种新出土文献和传世文献的严肃解

^{*} 本文是作者应邀参加新西兰奥塔哥大学（University of Otago）文明对话的英文论文“All Embracing: A Laozian Version of Toleration”，收入专著 *Toleration in Comparative Perspective*（Vicki A. Spencer ed., Massachusetts: Lexington Books, 2017）。中文版在杨柳岸译文的基础上根据中文语境有所增删和修润；为方便读者，译文将部分参考文献更换为在国内已发表版本。

读。新出土的版本与通行本或是任一古代版本均有不同程度的思想差异^①。我的理论分析是基于对每个术语、概念、句子和段落的仔细辨析；一般假设文本作为一个整体是具有相对一致性的系统，也就是说，它既不是一堆零散的思想的集合，也不是一个遵循现代逻辑的哲学体系。这种解读《老子》的新视角也适应现代社会对宽容的关注。

当现代学者用英语与中国古代思想概念对照引申时，似乎总是存在着必须通过现有的西方哲学术语进行工作和思考的问题。只要涉及哲学讨论，不管研究对象是中国的、印度的还是非洲的，使用西方术语都是不可避免的，尽管并没有适合所有文化和时代的哲学词汇。因此，在讨论老子的哲学时，使用西方术语和理论框架时必须谨慎。本文将尽力对西方哲学框架和老子思想背景中的差异保持敏感。因此，本文在解读文本时，一般情况下尽量不使用西方的概念，在必要时则不得不创造新的术语来表达《老子》中概念的独特含义。

一、老子哲学新说

老子的宽容或包容理论是一种新思想，但这种新观点、新角度与老子哲学的基本理论是一致的。如果缺乏对老子思想的一般性了解，那些与宽容有关的文句就会显得陌生而古怪。为此，我先简要讨论《老子》中三个最重要的概念：道、自然和无为^②。

“道”这一概念的重要性是不言而喻的，它是道家之名的来源。“道”的字面意是道路，通常可以引申为方法、原则以及政治和道德的标准与正确方向。老子的独特贡献是将“道”视作宇宙的起源和根据。“道”通常被描述为不可见、不可闻、微妙的、无形的、无穷的、模糊的、神秘的、一体的，等等。然而，如何用某一简单的现代术语或概念来定义与解释“道”，学界并无共识。即使是在现代汉语中，也没有一个词或术语能够充分地概括“道”之微妙含义，更不用说英语。可以说，“道”的概念是模糊而含混的。然而，对宇宙的起源和真相的任何调查都会面临这样的困难，即使是在现代天体物理学中也是如此，尽管他们已然使用了最先进的理论和最强大的仪器。“道”只能被视为一个不确定的、模糊的术语，对它可以做出不同解释。然而，有两个基本功能可以看作是“道”的核心要义，即宇宙的起源与根据。进入人类社会生活层面，“道”代表最重要的价值和原则，特别是人类社会自然而然的秩序和上位者运用权力时应有的“无为”原则。

值得注意的是老子对“道”的命名，这体现了老子的非凡智慧和人格。他坦言自己并不清楚“道”是什么，也不知道什么是宇宙的根源和根据。这一点常常为研究者所轻忽。第 25 章的竹简本说：“有〔状〕混成，先天地生，寂穆，独立不改”。这段话推测了宇宙的起源，但接下来还有更重要的说法：“可以为天下母。未知其名，字之曰道，吾强为之名曰大。”其中，语气里的犹豫和暧昧显示出他的谨慎和明智。老子似乎知道，他自己甚至人类都没有根据确定作为宇宙总起源和总根据的任何具体事物。人类所知的具体事物，如火、水、风、土等，都不可能产生万物和宇宙。但老子相信，世界一定有一个初始阶段和状态，宇宙是从这个阶段演化而来的，而“道”是维系这一过程和结果的基础。然而，他无法确切知道“道”究竟是什么。对他来说，“道”只是一种妥协后的表达，只是作为宇宙基础的那个阶段和状态的象征。如果一定要为它命名，老子只能说它的名字是“大”。显然，“大”不是一个恰当的名字，而是一种状态的描摹。老子的态度是符合逻辑与理性的，甚至从现代哲学和科学的角度来看也是可以理解的，它与多种关于宇宙起源的理论都是兼容的。因此，我们或许不必试图为“道”下一个精确而具体的定义。

老子的态度具有重要意义，反映出人类的知识能力是有限的，特别是关于外部世界的基本问题。

① 这四种出土文献分别是：三批残损的郭店竹简，它们大体上可以看作一个版本，尽管祖本可能不同；马王堆的两个帛书本（甲、乙）；北京大学收藏的竹简本。关于《老子》文本的流变与不同文本的思想差异，参见刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006 年，第 2-42 页。

② 这三个概念的详解，参见 Xiaogan Liu, “Laozi’s Philosophy: Textual and Conceptual Analyses”, *Dao Companion to Daoist Philosophy*, ed. by Xiaogan Liu, New York: Springer, 2015, pp. 71-100.

认识并承认这种局限性是一种颇有见地的智慧。这也是老子不提出教条式的理论或绝对的对错、好坏之标准的原因。这一点对于宽容这一话题同样重要，也极具启发性。

基于细致的文本分析，显然“自然”是老子哲学的核心或最高价值。老子断言“道法自然”，这就把“自然”置于最高的价值地位。在合成词“自然”中，“自”表示“自己”，“然”表示“如此”。因此，“自然”在字面上表示的是一种“自己如此”（self-so）或“本来如此”（so-in-and-of-itself）的状态，表明事物自发存在与发展的状态，没有人为了的干扰或强加的控制。然而，self-so 或 so-in-and-of-itself 在翻译上可能存在误导性，因为在“自然”中，“自”并不一定预设某个可能导致或启动该事物的人或主体。“自然”在多数情况下只是表示事物的存在或发生没有任何已知的原因或推动者。这点与英语中的 self 不同，后者通常指向主观性或是人为推动。因此，self-so 的翻译可能将人们对“自然”的理解错误地引向个体存在或能动性。总之，“自然”的字面意很清楚，但它的含义和内涵却复杂而晦涩，并且有着许多各异的、奇怪的解释。这是因为没有一个简单的词能准确而全面地捕捉到“自然”的全部内容。

想把握老子的“自然”，存在多层次的困难。第一，根据现存的文献，老子应该是这个术语的发明者，但他并没有给“自然”下定义，或是对其含义做解释。我们只能通过上下文来把握，并将其置入整个文本中来分析。第二，纵观历史，学者和注家一再按照自己的逻辑和观点来重构老子的“自然”之义，这使得后来的读者无法准确理解老子的原意。例如，许多学者认为老子的“自然”是所有个体生命的本质，这种理解可能出自王弼注，而王弼注的成书时间要比老子的时代晚 5-7 个世纪^①。我们应当有意识地避免使用晚出的解释来代替对原文的准确理解。第三种困难来自对“自然”的翻译。中文的“自然”和英文的 nature 经常被用来翻译彼此，因此现代学者常常自觉或不自觉地从 nature 来理解老子的“自然”，将之作为与人类文化和社会生活相对立的概念^②。这是我们忠实于文本阅读的一个重要障碍。

为正确理解老子的“自然”，我们先看第 25 章的这段话：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”显然，这四个句子都遵循“主-谓-宾”结构：人、地、天、道，分别在四个句子中作主语；“法”是常用动词；而地、天、道和自然，是动词“法”的四个宾语，尽管自然与地、天、道不同，它不是实体。这是常规的、直截了当的解读，它符合句法分析，不存在冗余，而且从“人”向“道”一步步推进，没有扭曲语法上的并行性与连贯性。这段话的意思是，人类应该关注现实世界，并从中认识天的原则；天又按照“道”的原则运作；“道”则按照“自然”的原则运作。这里，自然具有价值或规则的含义。从语法上讲，“自然”是一个名词，尽管它在这里的意思是“自然的”（natural）或“自然发展的情况”（a situation developing naturally）。在古汉语中，“自然”只有形容词或副词的意义，即使在这里它占据了主语或宾语的语法位置。“自然”与作为自然界的 nature 在概念上本无直接关联，直到 20 世纪初“自然”才用来翻译 nature 的自然界意义。因此，我使用了“人文自然”这个新术语，以此特指老子的“自然”，用来表示人类文明社会的自然和谐状态，从而与自然界、个体本性、原始社会等概念，以及霍布斯（Thomas Hobbes）理论的“自然状态”拉开距离^③。看到老子以自然和谐为最高价值和人类目标，这对于理解老子思想与宽容的观念是至关重要的。

“无为”（nonaction）是另一个关键概念。“无为”和“自然”在道家那里经常被认为是类似的术语，但这个看法并不符合《老子》文本的原意。通过仔细分析文本，可以确定“自然”是老子哲学的核心价值，而“无为”是实现该价值的一般方法。“无为”常常被译作 nonaction，这并不十分准确，但也可以作为一个符号来方便讨论，只需记住它的真正含义远超字面意即可。“无为”也被译为自然行为（acting naturally）、非目的性行为（non-purposeive action）、不费力的行为（effortless action）、不过度（never overdoing）、无意识的努力（no conscious effort）、无既定目标（no set purpose）。

① Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te Ching of Laozi as interpreted by Wang Bi*, New York: Columbia University Press, 1999, p. 96.

② Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1973, p. 153.

③ 参见刘笑敢：《老子之人文自然论纲》，《哲学研究》2004 年第 12 期。

现代语言中没有任何术语或概念与《老子》中“无为”的含义相吻合。

仔细阅读文本会发现，老子一再声称“无为”以及其他消极状态大有好处。类似概念有“无事”“不争”“不为”“不武”“不敢”“不怒”“无欲”“不有”“不恃”“无执”“无知”“无私”“无身”等。这些只是几十个类似“无为”的术语中的小部分，它们构成一个与“无为”思想相关的庞大术语家族。

“无为”实际上是一个具有双重含义的术语，它表面的意思是“无”加“为”（no-action）。作为一个孤立的术语，它的字面意是“没有任何行动”，但它在更丰富的语境中的实际含义是在主张一种卓越的、道家式的治理模式。这些带有消极意味的合成词，如“无为”“无行”或“不敢为”，实际上是希望通过一种非常规的方法促成社会和世界恢复自然而然的秩序。一个例证是“辅”。“辅”作为“无为”的一种积极形式，并非一种具体的行动方法。一方面，“辅”和“无为”可以被理解为协助、支持、赞同、鼓励，与控制、压迫、剥削、胁迫等行为相对立。另一方面，“辅”和“无为”必须排除破坏、纵容、包庇与过度保护。用现代语言来表达，“辅”和“无为”可以被解释为万物提供必要的条件和环境，使其茁壮成长。总之，“无为”和“辅”是在支持一个没有冲突和斗争的、能够自然发展和繁荣的理想世界，换言之，即人文自然的理想世界。

一些学者把“无为”当作普通人的一般行为准则，或者认为老子的圣人相当于统治者^①。这些都是不够细致的解读。细读文本可以发现，在《老子》中，“无为”的主体既不是老百姓，也不是现实世界中的任何统治者。很明显，“无为”的主体是圣人，而不是历史人物，也不是任何一个国君。圣人是所有上位者、执事者理想的典范。老子主张，统治者应当控制好自己使用和展示权力的欲望，让万物获得发展和成长的自由。简言之，“无为”不是一种目的，而是一种能够通过它来实现最高理想的措施，创化一个远离人类纷争和紧张的、合乎自然而然的秩序的、和谐的世界。

“无为”理论的基础是老子关于世界的正反互转的观点。对此，他在第 40 章中指出“反者道之动，弱者道之用”。老子提出的是一种用消极的方法实现积极的结果的模式，这在第 48 章的“无为而无不为”有所体现。这意味着，统治者实行无为而治的原则，无数的事物就会获得自由成长的机会，实现自我繁荣。显然，这种哲学与我们今天的一般思维有所不同。

二、“包容天下”：《老子》中与宽容相关的思想

西方哲学家为宽容提供了不同定义，这对我们理解西方的思想观念，并与中国文化进行比较大有帮助。科恩（Andrew Jason Cohen）指出，“宽容行为是指在存在分歧的情况下，主体有意地、有原则地不干涉那些反对他的人（或他们的行为），尽管主体自认为有能力予以干涉”^②。菲利普斯（Anne Phillips）引用霍顿（John Horton）对宽容的类似描述：“有意地选择不去干涉自己不赞成的行为。”^③而斯坎伦（T. M. Scanlon）揭示宽容概念和实践的复杂性：宽容要求我们接受他人以及他们的做法，即使我们反对这些做法；因此，宽容涉及一种介于全心全意地接受和无节制地反对之间的态度；这种中间状态使宽容成为一种令人困惑的态度；有一些事情例如谋杀是不应该被容忍的；我们在预防这些事情方面能做的很有限，但不需要为容忍这些表达作恶者价值观的行为而约束自己；在其他情况下，我们反对的情绪应该得到适当的约束，如果我们能完全摆脱这些情绪，那就更好了。^④

虽然斯坎伦使用了宽容一词，但他依照的是科恩和霍顿对宽容的定义，指的是一种有原则的、不干涉的态度，而非本文对宽容的正面定义。根据他的说法，宽容涉及复杂的情境，需要仔细分析。它

① 有马克思主义学者指出，《老子》的作者和文中的圣人代表了旧奴隶主阶级或新兴地主阶级。（参见古棣、周英：《老子通》，长春：吉林人民出版社，1991 年，第 458 页。）

② Andrew Jason Cohen, “What Toleration Is”, *Ethics* 115, No. 1, 2004, pp. 68-95.

③ John Horton, “Liberalism, Multiculturalism and Toleration”, *Liberalism Multiculturalism, and Toleration*, Basingstoke: Macmillan, 1993, p. 3; cited in Anne Phillips, “The Politicisation of Difference: Does this Make for a More Intolerant Society?”, *Toleration, Identity, and Difference*, ed. by John Horton and Susan Mendus, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1999, pp. 126-145.

④ T. M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 187.

既不是一个简单的行动，也不是一个清晰的概念，尽管关于它的写作需要准确和清晰，严肃的学者必须在这个困境中挣扎。斯坎伦提出的另一个值得注意的观点是，在生活中实现一种比宽容更好的状态，是需要付出关注和努力的。这两点对于理解老子和现代政治哲学在宽容方面的关系有重要意义。

虽然在《老子》中没有哪个概念能准确地与“宽容”相对应，但其中一些思想和表述和宽容还是有一致性的，尽管在背景和细节上颇为不同。在第49章对应的帛书中写道：“（圣）人恒无心，以百姓之心为心。善者善之，不善者亦善（之），微善也。信者信之，不信者亦信之，得信也。圣人之为天下也，歛歛焉，为天下浑心。百姓皆注其耳目焉，圣人皆咳之。”老子主张善待好人与值得信任的人，也善待坏人和不可信的人。这一观点与宽容有关。首先，圣人知道好与坏、可信与不可信的区别。其次，圣人知道普通人对待这两种人的方式不同。再次，圣人有意采取与普通人不同的做法，把坏人和不可信的人当作好人和值得信任的人。由于圣人高于所有人，有能力纠正和教育那些坏人和不值得信任的人，圣人似乎有意克制自己，不对这些人直接做什么。因此，我们可以说圣人表现出一种宽容的态度。

然而，这一案例并不属于典型的宽容行为。一般意义上的宽容是好人宽容坏人，值得信任的人宽容不可信的人。但在《老子》文本中，圣人常常“宽容”对立的双方，如好人和坏人、可信之人和不可信的人，他并不刻意改变自己的行为来表达宽容。圣人的目标是实现他的理想，即“歛歛焉，为天下浑心”，即将整个世界创化为自然和谐的社会。在西方的宽容观念中，最终的目标可能也是一个和谐的社会，但直接的诉求却是对主体的行为进行约束，而不是对最终结果的强调。简单地说，西方理论家似乎更注重操作性，规范性，而老子更注重目的性和整体性。

老子关于宽容的观点也可见于第27章第二部分关于对待好人和坏人的一些独到看法：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明。故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷。是谓要妙。”如果圣人不拒绝（“弃”）任何一个人或物，那么即使是坏人和无用之物也不应该被排斥。老子没有指出“弃”的具体含义，但可以理解为把东西当作废品扔掉，把坏人关进监狱或处死，或者判定他们是应该被消灭的敌人。不存在应该被排斥的人，那么老子的学说就可以理解为一种扩展到对每个人的宽容，包括坏人。这可以说是宽容的扩大版。老子的视野超越了单纯的、对具体对象的宽容，具有更强的积极意义和包容性。这超越了西方式的对具体行为的宽容，有了老子式的包容，对具体行为的宽容就无关紧要了。

“善人者，不善人之师”这句话是我们都能理解和接受的，但“不善人者，善人之资”的论断却启人疑窦。何以如此？何以可能？老子并没有给出解释。我们可以尝试从两个角度来理解他的想法。一方面，一个坏人被认为是坏的，是因为他的行为，譬如说他偷了邻居的东西。偷东西的行为当然是“坏”的，但他可能是一个好父亲或好儿子，而且他可能在经过适当的教育后能够帮助警察找出其他小偷。这里，一个坏人可能提供积极的帮助。另一方面，这个坏人可能是绝对的恶人，对正常的社会不能提供任何好处或帮助，比如希特勒，但当我们考察他们的历史、动机、政策与同伙时，我们能够汲取教训。通过这种方式，健康的社会可以保持警惕，对社会的邪恶面保持敏锐。在这个意义上，坏人有可能被转化为一种有用的资源。

《老子》中还有其他篇章谈到不应该抛弃坏人的问题。例如，第62章第一部分写道：“道者万物之奥，善人之宝，不善人之所保。美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何弃之有！”这段话把作为宇宙的终极来源和基础的“道”，与对万物的养育联系起来。当然也包括坏人，他们也是万物中的一员，理应受到保护。圣人作为“道”的拟人化象征，不拒绝任何人。再则，“道”或圣人不区分坏人和好人，这似乎也是一种宽容。其深层内涵是，“道”和圣人体现了对所有生灵的关怀，这种关怀不同于对坏人的单向宽容，而是对天下万物的包容。

当老子认为坏人值得保护和包容时，这种态度被进一步推向了慷慨。《老子》第63章写道：“为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。”这里，前三句展示了老子的卓越智慧，即从反面开始着手：如果你想在战斗中获胜，你不需要率先出击；太过主动会把你的弱点和缺陷暴露给对手，让他们给你致命的一击。如果每个人都奉行老子的哲学，就不会有挑衅者或是闹事者。对一个国家的统治者来说也是如此，如果统治者过分地采取主动措施控制和胁迫人民，就会给他们带来不安，最终导

致叛乱。因此，老子提倡一种有原则的“无为”，以达到“无不为”的结果，因为这意味着人们可以根据自己的意愿和条件来自由地追求自己的利益。

一般来说，老子的想法与常识或我们习惯的生活方式相悖。人们主动做某件事情通常是有目的的。比如，为了获得更好的结果，人们应该做得更多并更加果敢。但这么做，他们可能会走向极端，使自己筋疲力尽。当人们在某件事情上失败时，他们通常认为自己没有付出足够努力，或者认为失败是他们的命运。但在老子看来，巨大的努力、奋斗和挣扎是没有必要的，甚至可能是有害的，这会使他们的愿望落空，破坏他们原有的节奏。例如，一个过分渴望获得冠军的游泳运动员可能会失利，因为到了比赛的时候，她要么太紧张，要么训练得太疲惫，无法出色发挥；政治家可能会在竞选落败，因为他们对对手的攻击太过严厉，而对自己的赞美太过夸大；一个将军可能会输掉一场战斗，因为他过于渴求胜利，以至于变得焦躁与莽撞。有无数的案例表明，一味采取常规思路的行动——太急切、太积极或太严厉，往往会导致与所期望相反的结果。这些都是老子的著名论断提供给我们的教训：“反者道之动，弱者道之用。”

对于第四、五句“大小多少，报怨以德”，老子建议，我们可能不必跟进和担心那些会引发冲突和招致怨恨的损害或损失；相反，我们可以“报怨以德”。当然，这是在建议我们对引发自身怨恨的任何事物或人都保持一种宽容的态度；但即使是在这里，它也不仅仅是宽容。这里似乎又一次违背了常识和一般的道德原则。主流文化和儒家学说都强调明辨是非、善恶分明的重要性。因此，我们应该以德报德，以批评甚至惩罚来回应道德错误。怨恨一定是由某人对我们的错误行为引起的，所以我们用批评来报答，或给他或她一个教训。然而，以德报怨似乎把好与坏、对与错混为一谈。

因此，孔子不赞成老子的观点并不奇怪。有人问孔子：“以德报怨，何如？”孔子回答说：“以德报怨，何以报德？以直报怨，以德报德。”（《论语·宪问》）这里的“直”意味着以牙还牙，让犯错的人遭受惩罚，或者至少那些表达怨恨的人应该受到批评。这也是西方的宽容思想所允许的。

谈到老子如何将类似于宽容的理念延伸到战争中的敌人身上，可以看第 31 章的一段话：“兵者，不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡为上，胜而不美。而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。杀人之众多，以哀悲泣之。战胜，以丧礼处之。”

“杀人之众多”的说法有意模糊了敌我之间的差别，所以这种悲悯同样给予了被杀的敌军。这显示出赢得战争后对政治和军事上的对手的宽容。即使这种情感只是针对死去的敌军，但这对于我们反思胜利后如何对待敌人也是有意义的。遵循老子哲学的精神，约束复仇的愿望比消灭战败和投降的敌军要好。对曾经支持过自己敌人的占领区民众进行扩大化打击，会阻碍一个国家在内战或是与其他国家冲突后的团结。显然，对以前的敌人进行持续性的暴力攻击，歧视他们以及他们的家人和亲属，会使整个国家处于高度紧张，有时还会对可能发生的叛乱和反抗表现得过于敏感。相比之下，如果一个国家能够成功地避免大规模的冲突和报复行为，不对在战场上幸存下来的敌人采取进一步的暴力行动，将更容易实现双方在战后的和解。对不必要的报复和惩罚表现出极大的克制，也将使国际冲突后和平友好的国际新秩序更容易实现。这时，“包容天下”的观念比具体的宽容行为可能更有意义。

老子“战胜，以丧礼处之”的精神是一种人文主义和人道主义的精神，也契合西方平等观念背后深厚的宽容理念。可悲的是，老子的智慧和精神仅仅停留在古代道家的思想中；它们没有在中国传统文化主流中占据一席之地。纵观历史，在民间观念中，中国人相信并奉行“胜者为王，败者为寇”“汉贼不两立”的观点，这些都是在我国颇为流行的谚语，在政治和文化冲突中具有影响力。从老子的角度看，这些思想不会帮助他们赢得所期盼的战后和解，而将导致长期的政治分裂与对抗。

虽然老子应该是一个坚定的和平主义者，但他绝不是一个乐于投降的逃避者。他说，当一个人面对战争和入侵时，只要坚持“慈”，就能在进攻中获得胜利，在防御中获得安全。《老子》第 67 章指出：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣！夫慈，以战则胜，以守则固，天将救之，以慈卫之。”

宝物虽然有三件，但最重要、最强大的显然是“慈”。“慈”可以勉强翻译为 deep - love，也可

以理解或翻译为仁慈（kindness）、同情（compassion）、仁爱（benevolence）、关怀（care）、慈爱（loving-kindness）、柔情（tender-affection）、母爱（maternal love）等。虽然“慈”在英语中没有一个准确的对应词，但通过查阅字书和文本比较，可以发现它有四个方面的内容：其一，“慈”是一种没有具体对象的爱，所以它与恋人之间的情感无关；其二，因为它没有具体对象，所以它意味着一种博大而包容的爱；其三，“慈”是一种温和而长久的情感，与强烈的情感如爱欲不同；其四，尽管“慈”是对他人的一种纯粹的情感，但根据上下文，它也能给他人带来实际的利益。虽然“慈”不应该被狭义地理解为父母之爱，但又确实常被用于表达居上位者对其亲属的保护性情感。因此，“慈”可以被概括为无条件的、包容的、博大的、长久的、温柔的爱。

老子的“慈”是第一件宝物，代表了圣人对世界上所有人的基本看法和态度。圣人把坏人和不可信的人视作万物的一部分，不加区别地对待。这让人能够理解为什么圣人会以德报怨，这就像父母会引导犯了错误的孩子，而不是简单地惩罚他们。这是基于老子主张的适当推论。这样的态度类似于宽容，虽然理论背景有所不同。对所有人的“慈”也给了圣人极大的勇气，当必须采取措施时，他可以站出来保护他的人民，攻击他的敌人。这显示出绝对的自信和必胜的决心，因为圣人从不与个人或政治上的对手树敌，也决不可能以懦弱的姿态来面对强敌。因此，老子自信地认为“夫慈，以战则胜，以守则固”。换言之，老子对敌人的宽容是一种自我选择，源于他那独特的社会和道德思考。

简言之，老子的哲学不包含任何歧视。圣人把所有人的想法都当作自己的想法，并不代表一般生活中的某些特定的价值、偏好或立场。因此，圣人不必以宽容的姿态去应对他人或他人的特质。圣人体现出博大的包容性，对人和万物无所不包，通过“慈”来关照他们，以真诚来对待他们。

三、老子思想全景与当代宽容理论之异同

为进一步阐明老子哲学与现代宽容理论的异同，我们将用现代理论工具来总结前文的讨论，这构成并扩展了现代与传统、中国与西方的文明对话。

如前所述，科恩明确提出“宽容的八个界定条件”，强调“宽容行为是指①在存在分歧的境况下，②主体③有意地、④有原则地⑤不干涉那些⑥反对⑦者（或他们的行为），且⑧主体认为自己有能力予以干涉”^①。为了方便比较，我将把这些界定条件重新组合为代表行为主体的甲组和代表行为对象的乙组。甲组的首要条件是②践行宽容理念的主体（个人或团体）。其他四个条件是：③存在故意性；④出于原则性的理由；⑤不干涉；⑧处于能够干涉的地位，或者至少相信自己有能力干涉。乙组的首要条件是⑦宽容行为的客体（即被宽容的对象），他可能是①在主流社会中与甲组存在分歧的个人或者群体，他们的行为、信仰，如果得不到宽容，⑥他们将会被甲组反对（参见图1）。



图1 老子宽容思想简图

根据这八个宽容条件，老子的理论与现代自由主义的宽容概念确有相似之处：如果我们把老子笔下的圣人作为甲组②宽容的主体，他的论调似乎很适合作为一种宽容理论。圣人把坏人和不可信的人与好人和值得信任的人同等对待，以德报怨；把军事胜利看作葬礼，因为有太多的人因此失去生命，包括敌人。所有这些行为都是③有意的、④有原则的，⑤避免了对坏人和恶行作出更典型的反应，如批评、仇恨和排斥。同时，我们可以将坏人和不可信的人轻易纳入乙组：他们已经呈现出与圣人或普通人不同甚至相反的一面，所以如果圣人不表现出宽容的态度，他们通常会面临批评和惩罚⑥。

这样看来，老子的理论似乎与科恩为现代宽容概念所界定的所有条件都很吻合。图1显示了老子

① Andrew Jason Cohen, “What Toleration Is”, *Ethics* 115, No. 1, 2004, pp. 78-79.

哲学和宽容理论之间明确的对应关系。圣人与甲组的对应关系是这种比较的基础，有助于指明人类在宽容这一问题的理解上具有的普遍性与相似性。这是老子哲学中一个关注如何应对错误的或是令人反感的事物的视角，也是文明对话和文化比较研究中的一个新视角。然而，这些相似之处并不是平行比较的结果。相反，为了在现代宽容理论的框架内展开研究，我对《老子》所做的定义中的要素进行了整理，正因如此，我们忽略了老子宽容思想的原始形态。我们所做的工作只是一种在现代语境下探究老子理论的简易法门。为了更全面地考量，我们有必要关注老子的原始表述。

在《老子》中，圣人不是宽容的直接主体，尽管他似乎提倡一种宽容的态度。“他”既不是历史人物，也不是现实生活中的人，而是一个为宣传世界的理想秩序和理想状态，代表老子发言的完美模范。他是“道”的拟人化象征，超越了万物，深切关怀着所有人类和万物。因此，他不属于万物或人类，而是一个有代表性的圣像，一个指导所有人的理想。他最关心的是整个世界的情况，以及如何让万物茁壮成长。图 2 展示了圣人与普通人的关系以及宽容行为中两个对立方的关系。

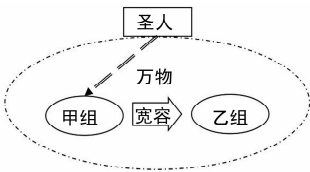


图 2 老子宽容思想全景

图 2 显示出圣人高于万物并且关心它们，图中左上方的箭头则表示甲组是圣人的代表。圣人不是宽容的主体，而从属于万物的甲组是一个假定的主体，根据圣人的学说去宽容同样从属于万物的乙组。在老子的思想中，宽容的其他界定条件都是不确定的：意图、原则和自我克制都只是假设，而不是现实中甲组可能展现的态度。甲组可能处于也可能不处于优势地位。而乙组这些宽容行为的客体，他们同样是普通人中的一员，但可能拥有不同的经历，行为与主流不一致，所以通常会遭受批评和惩罚。这一作为被宽容对象的群体在万物的世界中同样真实。但这两个群体都不等同于圣人。

总之，甲组作为圣人的化身，实际上并不存在于老子的思想体系中，乙组才更接近普通人的现实生活。圣人超越万物，无论好坏，所以他不是宽容行为的真正主体。他表面上的宽容实际是由对“无为”（nonaction）、“慈”（deep - love）和人文自然（civilized naturalness）的信奉来引导的。因此，严格来说，老子关于宽容的思想与现代西方理论有很大不同。表 1 总结了在此得出的关键论点。

表 1 老子思想与当代宽容理论的比较

比较项目	西方宽容理论	老子思想
主角	主流/精英	圣人（理想的领导模式）
尊重的对象	少数派/处于分歧中的人们	万物
有原则的行动	通过沟通和群体参与，节制惩罚性后果与反弹	“无为”，以非常规的方式获得更好的结果
是非的区别	好/坏，对/错，顺从的/不顺从的	不对万物做区分
理论原则	平等、尊重、自由	“慈”、人道主义
最高目标	和平与繁荣的社会	自然而然的和谐社会

四、从西方到中国，从宽容到包容

当代西方的宽容理论讨论的往往是具体的情境，常常是一对一的态度问题，这是一个优点，也是一个缺点。优点在于具体、容易操作、容易见效，这或许与他们的个体主义（individualism）传统相

一致。缺点可能在于就事论事，缺少更高的、从整体出发的价值原则作指引。

老子的包容与之不同。老子的关切对象和范围是天下，是无分别的天下万事万物。《老子》中没有提到过任何具体的人、家、国或邦。《老子》五千言，国或邦出现 20 余次，天下则有 60 次，是邦、国的三倍。可见，《老子》最关注的是整体的天下，是没有亲疏远近的天下的一切存在及其秩序和状态。换言之，老子之圣人最关心的是万物和所有人，也是对万事万物的无条件的容纳和关切，这显然超越了任何有具体对象的宽容。

在当代西方理论中，“宽容被称为‘自由主义的实质核心’”^①，显然，老子的包容理论可以容纳这种宽容，但明显超越了这种着眼于具体对象的宽容。老子思想中的那些似乎与西方宽容理念相符的文句背后，更高更重要的价值可称之为天下主义和人道主义，尽管老子不可能使用这些术语。老子的“道法自然”“辅万物之自然”“战胜而以丧礼处之”等主张的背后，是对整个世界的形态和秩序的关切，是对一切生存者的平等的慈柔之心，远超出某个国家或民族、某个地域或群体，更不是某个家族或集团。这样说来，老子思想的实质是没有选择的包容，是包容天下、包容万物，这就不同于对具体事物的宽恕或宽容。概括说来，西方文明突出宽容的价值，这的确是对人类文明的一大贡献。然而，本文的分析说明，宽容的理念有具体性、对象性、事件性的优点，但老子包容天下的理想有更宏大的襟怀，具有理想性、方向性和整体性的优点。老子的包容可以容纳和体现西方的宽容，而西方的宽容因其具体性而无法体现和吸纳老子包容天下的博大胸襟。

老子的目的和最高目标是整个世界的和平与和谐，它是包罗万象、涵盖一切的。这似乎过于理想，有些不切实际，特别是相对于目前道德哲学中的实用主义趋势而言。然而，人类必须面对这样一种情况：我们现代世界的价值观已经趋于支离破碎^②，或者说，我们同时面对全球化与碎片化这种似乎矛盾的现实。由于知识的专业化，我们的视野和思想正在变得日渐狭窄，世界上几乎所有地方的秩序与和平都日益受到恐怖主义和各种冲突的威胁。专业或技术手段，包括倡导宽容理论，都无法解决和消除这些动荡。世界需要一个更广阔的视野和更具包容性的心态来处理这些问题。这可能需要协调各种技术、工具和理论，包括道家的理论。

罗伯特·保罗·沃尔夫（Robert Paul Wolff）的批评是恰当的：“我们必须摒弃将社会视为竞争群体的战场的印象，制定一个比仅仅接受利益冲突和习俗差异更崇高的社会理想。我们需要一种新的社会哲学，超越多元主义，超越宽容。”^③ 针对沃尔夫的呼吁，老子的哲学，尤其是他包容天下的眼光和胸怀，为解决利益冲突和分歧提供了另一种精神、另一种途径，这就是包容天下的态度和原则。

当今人类面对全球化的现实时，不得不面对各种文化、种族、价值、道义之间的差异和冲突，面对这种复杂的矛盾和摩擦，宽容当然有其价值和意义，但毕竟有点无可奈何的、被动的意味。而在老子包容天下的襟怀中，各种差异的共生共荣就是世界的本来样貌，欣然承认和接受差异和不同并坦然地生活于其中，那么冲突就不是必然的，战争就不是人类的宿命。如果差异的各方都有这种包容的襟怀，那就不仅仅是容忍差异，而是视差异为常态，为一种共生共荣的现实或未来。显然，这种可能性是值得向往和追求的，也是可以在不同程度上实现的。这也是中西文明之对话可以带给我们的有益启示和希望吧。

（责任编辑 于 是）

① Jean Hampton, “Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?”, *Ethics* 99, No. 4, 1989, pp. 791–814.

② 根据格雷格·彭斯（Greg Pence）的说法，在麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）看来，“现代社会继承的伦理传统并不是单一的，而是一些相互冲突的传统的碎片：我们是柏拉图式的完美主义者，故而向奥运会的金牌得主致敬；是功利主义者，所以对战争中的伤员采取分级原则；是洛克主义者，肯定权利先于财产；是基督徒，将慈善、同情以及道德价值平等理想化；是康德和密尔的信徒，肯定个人自主权。无怪乎在道德哲学中道德直觉会发生冲突”。（Greg Pence, “Virtue Theory”, *A Companion to Ethics*, ed. by Peter Singer, Cambridge MA: Blackwell, 1993, pp. 249–258.）

③ Robert Paul Wolff, “Beyond Tolerance”, ed. by Robert Paul Wolff, Barrington Moore Jr., and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, London: Jonathan Cape, 1969, pp. 3–52.

儒家哲学中自我形态的探寻

——从文本分析到义理诠释

叶树勋

【摘要】作为思想的语言载体，文本是哲学史研究的基础。面向自我观念这种研究之中容易产生理论预设的议题，从文本出发，在对文本的分析中探寻思想信息就显得格外重要。儒家通常以“自”“己”“身”“我”“独”作为自我观念的表达词，以之为线索，对相关文本进行系统考辨，可探寻到儒家哲学中自我的基本形态。这包括构成性（自我之成为自我的根据）、交往性（自我和他者的关系）和反身性（自我认识自身并成就自身）三种向度。此三者在各自有别的同时又错综交会，共同交织而成的自我是儒家思考伦理道德问题的枢纽。由此切入，可获得一种研究儒家道德哲学的新进路，较之美德伦理等视角，自我问题的进路更有可能充分呈现儒家思想的内在机理。哲学义理和作为其载体的文本之间是“意”的“言”的关系，尽管“言”的分析存在有限性，但它是追寻“意”的必要路径。“言意之辨”不仅是过去的一种理论，也是现今哲学史研究中应重视的一种方法。

【关键词】儒家；自我；道德哲学；文本分析；义理诠释；言意之辨

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）04-0126-12

作者简介：叶树勋，广东河源人，哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“先秦儒家自我学说研究”（21BZX056）

自我是儒家哲学的一个重要论题。^① 儒家所思的自我是伦理领域中的道德自我，其有关伦理生活和道德问题的种种思想，在很大程度上都是围绕自我这一点来展开的。^② 学界一直很重视对儒家自我观念的研究，但如何理解其义涵，大家看法各异。相比于那些事先立足于某种理论，或为了中西比较而进行化约的研究，笔者更倾向于先抛开立场、从文本出发的做法，在对文本的分析中探寻其义涵。对此，芬格莱特（Herbert Fingarette）和成中英提示了一个很有启发性的方向：他们以“自”“己”“身”三词为线索，对其所涉文本进行分析，逐渐揭示儒家自我观的内涵和特点。^③

人们得出儒家很关切自我问题的印象，原因可能是多样的。或源于对儒家心性论的重视，虽然心性问题的自我问题，但此二者紧密相关；或源于对中西比较的关注，在比较的视域里自我问题在儒家的地位会越发地突显。而笔者得出这种印象，则是源于一种直观的文本现象。儒家典籍中存在大量的有关“自”“己”“身”“我”“独”的言论，这些频繁出现的语词在不少情况下都是表达自我观念的符号^④，其所在文本承载着儒家关于自我问题的深刻思考。如果我们选择从文本出发，那么这

① 本文所称儒家指先秦儒家。

② 一般印象中，自我是一个具有鲜明的个人主义色彩的概念，它在西方哲学上比较显赫（尤其近代以后）。实际上，在儒家哲学里，自我也是一个颇为紧要的问题。自我概念的内涵比较复杂，在不同的场合里往往有不同的含义。儒家所思的自我是伦理领域中的道德自我，这不同于西方哲学上以个人主义为基调的原子式自我，也不同于心理学或神经科学领域所研究的自我。

③ Herbert Fingarette, “The Problem of the Self in the Analects”, *Philosophy East and West*, Vol. 29, No. 2, 1979, pp. 129-140. 中译版参见[美]芬格莱特：《〈论语〉中自我的问题》，《孔子：即凡而圣》，彭国翔、张华译，南京：江苏人民出版社，2002年，第122-143页；成中英：《儒家的自我理念——论儒家哲学中的修己与自由意志》，刘雪飞译，《孔子研究》2019年第2期。

④ 观念是思想的基本单位，而语词则是表达观念的语言符号。同一观念可以由不同的语词进行表达。

些关键词所涉的文本将是研究工作的基础。

不管何种方式，哲学史研究都不可能完全脱离文本。方法的区别在于如何运用文本，是从文本出发不作预设，还是先有立场并为此去寻找文本，甚至是曲解文本。由于自我问题在西方哲学的显要性，人们论及儒家自我观时难免受西方影响，在研究中可能产生一些先入为主的预设，或遮蔽儒家思想的某些重要内质，或增加某些本来在儒家思想里不存在的内容。在此情况下，强调从文本出发，对议题相关的文本现象进行分析，就显得格外重要。这可以让研究工作具有更多的客观性，便于找到理解义理问题的恰当门径。^①

如此来看，芬格莱特和成中英所用的方法便更能显示其价值。但他们的工作还存在推进和深化的需要。这不仅因为语词和文本的范围有待扩展，而且因为在分析方法上还存在需要调整的地方。通过新的探讨，将会发现儒家哲学中自我的形态比他们已考察的要丰富、复杂许多，并且还将看到这项研究不仅涉及如何解释自我观念，在更深层的地方还关乎如何理解儒家的道德哲学。

一、语词、文本和分析路径

芬格莱特曾关注《论语》中的自我问题。他从“己”“身”两词切入，通过分析其文本认为，“己”指称自我时可能把自我当作主体（如“己欲立而立人”），也可能把自我视作他者的对象（如“不患人之不己知”），或者还可能把自我当作对自身起作用的行为者（如“行己也恭”“修己以敬”），最后一种具有自我省察的意味；而“身”字主要反映自我对自身起作用（如“三省吾身”“修身”），自我省察的意味更明显。从语法看，“己”的第一种情形是作主语，后两种是作宾语，包括作他人的宾语和作自己的宾语。当“己”作为自己的宾语时，语句中隐含了一个作为主语的自己。就“己”的直接意义而言，它指的不是芬氏所说的起作用的行为者，而是那个被作用的自身。“身”的用法有类似，如“修身”一言即省略了作为主语的自己，“身”指的是那个被作用的自身。

成中英以“自”“己”为线索考察孔子的自我观，认为“自”和“己”存在一定差异，“自”有自主、自动之义，彰显自我的主动性一面，“己”则主要反映自我的反思性一面；孔子的自我观包括主动参与和内向反思两个面向，但这不是指两种自我。在此基础上，他还洞察到孔子罕言“心”“性”，但其思想中的“自”和“己”分别包含着引发心智问题和人性问题的可能。成、芬两人的见解不无相通，成先生所言的主动参与一面，和芬氏所说的自我和他者的关系接近，而内向反思一面则类似于芬氏所说的自我对自身起作用。所不同者主要在于，成先生明确区分了两种面向，并且关注到孔子自我观和后世心性学说的内在关联。

两位学者的研究颇具启发性。诸种语词在表达自我观念时往往具有不同的特性，这和它们原来的语义、语法特点不无关系。由此展开分析，将有助于理解儒家思想中的自我。沿此方向继续考察后，笔者发现这项工作还存在推进的需要。这不仅因为语词和文本的范围有待扩展，也因为分析的方法还有待调整。儒家学说中的自我语词比他们已做研究的更丰富，“我”与“独”也是重要符号。他们主要针对《论语》进行考察，典籍之范围也需要扩展。就如何分析来看，儒家都是在关系之中谈论自我，可以把关系作为分析的背景。这里说的关系是广义的，不限于通常所讲的伦理关系。两位学者的研究一定程度上已带有这样的背景：成先生所说的主动性、芬氏所讲的“己”的前两种情形，均属自我和他者的关系；而成论的另一面、芬氏所言的第三种情形，则属于自我和自身的关系。除此以外，儒家还经常谈论自我和某种特殊事物的关系，这既不属于自我和他者的关系，也难以归入自我和自身的关系，此情形尚未进入两位的考察范围。

^① 曹峰主张，思想史研究中最好的方法是“无法之法”，即抛开预设、回到文本自身去。李巍强调，哲学史研究应遵循从语义分析到道理重构的进路。这些见解给了笔者很大启发。笔者曾提出“哲理语文学”的方法，主张对文本进行语文学分析，为哲理之探讨提供基础。本文研究亦属此法之运用。（参见曹峰：《中国古代“名”的政治思想研究》，上海：上海古籍出版社，2017年，第280-288页；李巍：《从语义分析到道理重构——早期中国哲学的新刻画》，北京：商务印书馆，2019年，第1-32页；叶树勋：《先秦道家“德”观念研究》，北京：中国社会科学出版社，2022年，第29-35页。）

比如，孔子说的“为仁由己”“克己复礼为仁”、《大学》的“德润身”、《中庸》的“君子之道本诸身”、郭店楚简《成之闻之》的“身服善以先之”、孟子讲的“此天之所与我者”，等等。这里讲的是自我和“仁”“礼”“善”“天”“道”“德”的关系。此情形不宜归为自我和他者的关系。在探讨儒家自我观时，我们所说的他者是指和自我具有伦理交往关系的他人以及人外之物，而这些事物不在此范围内。再说，即便从广义他者（自我以外的一切存在）来看，其间也有不宜归为他者的事物，比如“仁”“德”，儒家是将其看作自我得以构成的内在之物。当然，也不能以此为由将此情形归为自我和自身的关系。“仁”“德”虽内在于自我，但它们并非直接指自我。若再考虑“礼”“天”“道”等，那就更不宜归为自我和自身的关系。

因此，为更充分地探察儒家自我观的形态，有必要补充一种新的关系视域。这不仅是为了安顿和自我有关的诸种特殊事物，更关键的是，此关系还涉及儒家自我形态的一个重要向度，蕴含着儒家对于自我的某些独特之思。另需说明的是，儒家言论里并不是每句话都只体现一种关系，并且诸种关系之间还可能存在某种联系，但这些都不影响三种关系的各自存在。

从语词来看，“自”“己”“身”等词是儒家用以表达自我观念的语言符号（可将它们简称为自我语词），也是我们在研究中发现和分析相关文本的线索。但需注意的是，这些语词并不是在所有情况下都能表达自我观念，那么它们在什么时候能够表达呢？两位学者没有对此给出界定。笔者尝试提供一个方案。能够成为自我语词的符号，除了他们已关注到的三个，还包括“独”与“我”。在有关“慎其独”的研究中，“独”的符号已引起注意，而“我”还没有得到应有的关注，更需要重视。此处即以“我”为例对自我语词的条件进行解说。

首先，该语词是用作类指，而不是特指说话者本人。如孔子说的“君子道者三，我无能焉”（《论语·宪问》）、“如有用我者，吾其为东周乎”（《论语·阳货》），孟子说的“我知言，我善养吾浩然之气”（《孟子·公孙丑上》）、“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”（《孟子·公孙丑下》），此中之“我”都是第一人称代词，特指孔子本人或孟子本人，不具有类指功能，故不属于自我语词。但在以下语句中，“我”具有类指功能：

三人行，必有**我**师焉。（《论语·述而》）

我欲仁，斯仁至矣。（《论语·述而》）

鱼，**我**所欲也；熊掌，亦**我**所欲也。（《孟子·告子上》）

仁义礼智，非由外铄**我**也，**我**固有之也，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）

所谓类指功能，是说这里的“我”可代表每一人。说话者是代表所有人进行言说，在他看来其所言之情况是具有普遍性的，不仅在他身上成立，放在每一人都能成立。^①

语词的类指功能让它的所指具有普遍性，使它指涉抽象的自我观念成为可能。但并不是凡有此功能者即成为自我语词。这里涉及第二个条件，即该语词所在的文本乃是表达说话者关于自我问题的思考和看法，当满足这一点时，前面说的那种可能才会成为现实。比如，第1、3句，孔孟讲了一个人人皆适用的道理，但在其间自我问题并不突出；第2、4句则不然，它们反映的是孔孟对自我问题的某种思考，其中的“我”指抽象的自我观念。“我欲仁”一句强调自我作为“仁”之实践者的意义，“我固有之”一句则强调自我作为四德之拥有者的意义。由此再回看人称代词的法，一则此中之“我”不具类指功能，二则此中所述无关哲学上的自我问题。我们只能说那些话反映了孔孟本人的比较强烈的自我意识，但很难说它们表达了孔孟关于自我问题的具有普遍意义的思考。

二、“自”“己”“身”的文本及其思想信息

本节将运用新视域考察“自”“己”“身”的文本。“自”“己”原是反身代词，但用法不尽相同，作为自我语词时存在一定差异，所在文本也表现出不同的向度。先来看“自”之言。“自”通常

① 古文中的“我”有时可指“我们”。但这里不宜理解为“我们”。此等语句强调每一“我”的意义。

出现在“自V”(V指动词)的表达式中,意思是说“自己V自己”。如孔子讲的“自省”(自己省察自己)、“自讼”(自己责备自己),《大学》的“自欺”(自己欺骗自己),《中庸》的“自成”(自己成就自己),孟子说的“自暴”(自己残害自己)、“自弃”(自己放弃自己),荀子讲的“自知”(自己认识自己)、“自爱”(自己爱惜自己)。我们在理解时为简便计,可能会省略前一个“自己”,但这个“自己”依然存在,它的存在排除了其他事物让自己如何的可能。从语法看,“自”在“自V”中兼作主语和宾语,作为自我语词时则兼指起作用的自我和被作用的自身。为便于叙述,可将这两种角色不同的自我分别称为主我和宾我。^①兼指性是“自”的一个特点,这使得其文本一般只体现自我和自身的关系。^②

“己”的情况比较复杂。第一,所在文本表述自我和自身的关系,如孔子说的“求诸己”(在自己身上找原因)、孟子说的“反求诸己”(返回自身找原因)、《中庸》的“成己”(成就自己)。这里都隐含了主我,“己”指宾我。第二,体现自我和他者的关系,“己”可指主我,也可指宾我。前者如孔子说的“己所不欲,勿施于人”“己欲立则立人”,后者如孔子说的“不患人之不己知”、《大学》的“人之视己,如见其肺肝然”。第三,少数情况下其话语可体现自我和特殊事物的关系,如孔子说的“克己复礼为仁”^③“为仁由己”。以上为“己”之言的三种情形,比起“自”,其所涉的思想信息更丰富。需注意的是,“己”的第一种情形和“自”有所类似,但细究之又有不同。“己”不具有兼指性,当它指宾我时只能指宾我,正因如此,主语才会出现不同的可能(或是隐含的主我,或是他者)。而“自”则兼指主我和宾我,且首先指主我。因此,“V己”虽然也存在主我被隐含的情况,但它和“自V”的侧重点并不一样,前者强调宾我,后者更体现主我。比如,“成己”是说自己成就自己(而不是成就他者),而“自成”是说自己(而不是靠他者)成就自己。前者强调自我也是应该被成就的对象,后者则着重体现在成就自身过程中自我的主动性和自发性。^④

“身”是名词,原指身体。当它作为自我语词时,所在文本涉及自我的三种情形。第一,最常见的是自我和自身的关系,如曾子说的“吾日三省吾身”(每日从三个方面反省自身)、《大学》的“修身”(修养自身)、《中庸》的“反求诸其身”(返回自身找原因)、“诚身有道”(让自身依循道而做到诚)、孟子讲的“反身而诚”(返回自身而做到诚),等等。在此,“身”意谓自身,指涉宾我,主我在句中被隐含。第二,体现自我和他者的关系,如孔子说的“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”。第三,反映自我和特殊事物的关系,如《大学》的“富润屋,德润身”、《中庸》的“君子之道本诸身”、郭店楚简《成之闻之》的“身服善以先之”,这里涉及的是自我和“德”“道”“善”诸物事的关系。

在某种程度上,“自”“己”“身”作为自我语词时各有特点,所在文本的思想向度也不尽相同。“自”的兼指性让其在所在文本只体现自我和自身的关系,但同样是反身代词的“己”在用法上则比较灵活,这让其言论可涉及更多情形。“身”之言也关乎多种情形,但它又有独特之处。此词往往含有身心合一之意味,相比于“自”“己”,更体现自我的身体维度。比如,“修身”包含修养身体和修养心灵的双重意味,又如“德润身”中,“德”之于身、心都有滋润,这也就是我们常说的君子气象。

由此来看,芬氏关于“己”“身”之言的结论虽不够全面,但他关注到“己”之言的两种主要

① 以此进行区分,可把语词的指谓看得更清楚。当然,这种简称会让人联想到詹姆斯(William James)关于主我和宾我的区分。詹氏从语法进行区分,以“I”为主我,以“me”为宾我,进而又论及纯粹自我和经验自我的问题。本文所称者各自对应起作用的自我(可以是对自身起作用,也可以是对他者起作用),和被作用的自身(可以是被自我作用,也可以是被他者作用)。这有点类似于“I”和“me”的区别,但内容上与纯粹自我、经验自我的问题无关。(参见[美]詹姆斯:《心理学原理》,方双虎等译,北京:北京师范大学出版社,2019年,第313-326页。)

② “自”的兼指性在现代汉语的“自我”一词中还有保留,如“自我认识”是说“自己认识自己”。

③ 此句亦体现自我和自身的关系(自我克制自身),“己”指宾我,主我被隐含。如前所述,并不是每句话都只体现一种关系。这里关注的是“己”和“礼”“仁”的关系。

④ “自成”和“成己”均见于《中庸》:“诚者自成也,而道自道也。诚者物之终始,不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知也。”“成己”强调被成的是“己”,和“成物”相对。“自成”是说靠自己来成就自己,与“自道”相应。“道自道也”相当于说“道者自导也”,意思是“道”要靠人自觉地以之为导向。

情形，同时揭示出“身”之论的重点。成先生从“自”“己”之言切入，洞察到自我的两个面向，这确实是高明之见。但他没有从提供明细的论证。前面关于“自V”和“V己”的考辨，即是论证上的补充。另需注意的是，“自”“己”和两个面向的对应也不能绝对化，比如“自省”“自讼”也能体现自我的反思性，而“己欲立则立人”也在反映自我的主动性。另外，两位学者主要是关心语词及其文本各自的特点，实际上它们也存在共性，我们将在后面进行讨论。

三、“独”“我”之文本及其思想信息

“独”与“我”的文本不在两位学者的考察之列。“独”之文本在其他学者的研究中已引起注意，但其间的特性还有待再探索。至于“我”，虽然和它有关的某些文本在心性论等领域的研究中经常被论及（如孟子说的“仁义礼智……我固有之”），但在自我问题的研究中，“我”的文本还未得到足够关注。

“独”作为自我语词集中见于“慎其独”之论：

所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也。……此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。（《礼记·大学》）

是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。（《礼记·中庸》）

礼之以少为贵者，以其内心者也。德产之致也精微，观天子之物无可以称其德者，如此则得不以少为贵乎？是故君子慎其独也。（《礼记·礼器》）

“淑人君子，其仪一也。”能为一，然后能为君子，慎其独也。“〔瞻望弗及〕，泣涕如雨”。能“差池其羽”，然后能至哀。君子慎其独也。（郭店楚简《五行》）^①

君子至德，嘿（默）然而喻，未施而亲，不怒而威：夫此顺命，以慎其独者也。（《荀子·不苟》）

“慎其独”是儒家的一个重要理念。字面上看，这是说独处时要谨慎。但正如学者已指出的，此所谓“独”其实指向自我。^②在指自我时它还带上原来的独处、孤独之义，“慎其独”是说谨慎地对待独处时的自我。其类似用法也见于庄子的“见独”之说（《庄子·大宗师》），这是指发现独立真实的自我。“慎其独”之论只体现自我和自身的关系，“独”指宾我，主我被隐含。其语境中没有出现他者，并且恰恰要排除他者，这是“独”之语义所决定的。相比于“自”“己”“身”，“独”更能彰显自我的独立性。当然，这种独立性不是指与他者彻底无涉，他者只是暂时隐退，所谓独立性只是相对而言。儒家的一个理念是，当自我独处的时候，环境的约束力会降低，如果这时候自己能做好，那么不“独”的时候自然就能更好。在某种意义上，“独”时之“慎”是为了给“不独”亦即交往提供修养的基础。《五行》篇说“能为一，然后能为君子”，所谓“为一”正是强调“独”和不“独”之时其言行修养能够如一。

前文以“我”为例讨论了自我语词的成立条件。现把自我之“我”的主要言论分为三类：

（1）自我和特殊事物的关系

子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）

善日过我，我日过善，贤者唯其止也以异。（郭店楚简《语丛三》）

思无疆，思无期，思无邪，思无不由我者。（郭店楚简《语丛三》）

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）

① 此段亦见于马王堆帛书《五行》，文字略有差异。

② 参见王中江：《简帛文明与古代思想世界》，北京：北京大学出版社，2011年，第286-320页；杨国荣：《人类行动与实践智慧》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第248-249页；陈立胜：《“慎独”“自反”与“目光”——儒家修身学中的自我反省向度》，《深圳社会科学》2018年第1期；梁涛：《〈大学〉“诚意慎独”章新解》，《江南大学学报》人文社会科学版2020年第4期。

凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。（《孟子·公孙丑上》）
万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。（《孟子·尽心上》）
心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者。（《孟子·告子上》）
若夫志意修，德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者也。（《荀子·天论》）

（2）自我和自身的关系

求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。（《孟子·尽心上》）

（3）“我”指负面的自我

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。（《论语·子罕》）

杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。（《孟子·滕文公下》）

杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。（《孟子·尽心上》）

总体来看，“我”与“独”有所类似，语境中他者的在场性不强，自我表现出一定的独立性。^①“独”的独立性源于它的语义，而“我”的独立性则应该和它原来作为代词的特点有关。“我”用作第一人称代词时，比起同类的“吾”“予”“余”等代词，更强调自我和他者的对立。^②当“我”成为自我语词时，这种特点一定程度上被带了进来。进而察之，“我”比起“独”又有不同之处：一则，“我”可指负面之自我，如第3类，“我”是指孔孟所反对的私我或小我；二则，“我”之言中最常见的情形是自我和特殊事物的关系，而此关系在“独”之言里并无出现；最后，“独”只能指宾我，体现自我的反思性，而“我”多数作为主我出现，更彰显自我的主动性。^③

在先秦时期第一人称代词主要有“我”“吾”“予”“余”，它们在儒家典籍里都有出现。耐人寻味的是，除了“我”，其余三者似乎都没有成为自我语词。以下几处可能比较特别：

子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）

曾子曰：“吾日三省吾身。为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《论语·学而》）

子贡曰：“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”子曰：“赐也，非尔所及也。”（《论语·公冶长》）

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。（《孟子·梁惠王上》）

第1句中，“予”指孔子本人。“天生德于予”反映的是孔子的自我意识，而不是他关于自我问题的具有普遍意义的思考。当然，此言的内涵很重要，它是《中庸》所论“天命之谓性”的一个渊源。孔子就本人而论，《中庸》则把德性源于“天”此情况推扩到所有人。第2句中，“身”作为自我语词出现，但“吾”不是，它指曾子本人。芬格莱特把“吾身”解释为“我的自身”（my self），^④颇为确当。此处的“身”具有普遍性（每一人都有自己的“身”），而“吾身”则指曾子所要表明的他的“身”。第3句会让人联想到孔子所说的“己所不欲，勿施于人”。不同的是，孔子此论具有一般性，而子贡之言则在表明他自己的心志。孔子后面回答的“非尔所及也”，也说明子贡之言只是就他本人而论。在子贡之言中，不仅“吾”，包括“我”，都不具有成为自我语词所需的普遍性。第4句的“吾”是类指用法，该言语并非反映孟子关于自我问题的看法，其情形类似于“鱼，我所欲也”。如此看来，在几个第一人称代词中，只有“我”比较明显地成为自我语词。前面曾言，“我”

① “我”的独立性是相对而言的。比如孔子说的“我欲仁，斯仁至矣”，“仁”是在自我和他者的交往中得到实践。只是“我”的言论不像“自”“己”“身”之言那样，他者的在场性比较显明。

② 如《论语·八佾》：“子曰：‘赐也！尔爱其羊，我爱其礼。’”《孟子·公孙丑上》：“尔为尔，我为我，虽袒裼裸裎于我侧，尔焉能浼我哉？”《孟子·尽心下》：“在彼者，皆我所不为也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉？”这里的“我”与“尔”或“彼”相对而言，表现出较明显的对立性。

③ 在“我”之言里，“求在我者”之“我”指宾我（隐含了作为“求”之发出者的主我），其他皆指主我。诸如“善日过我”“思无不由我”“凡有四端于我者”“万物皆备于我”“此天之与我者”，“我”在语句中虽然作宾语，但它依然指主我，这里不存在对自我起作用的自我或他者。若将语序调整，则可清楚看到此点，如“万物皆备于我”是说“我备有万物”。当然，原来的语气有所不同，它强调“万物”在“我”的完备性，调整后此意味变弱。

④ Herbert Fingarette, “The Problem of the Self in the Analects”, p. 132.

更强调彼我对立，更彰显行为者的独立性和主动性。儒家在选择语言符号以表达其自我观念时，“我”的这些特点也许会影响到他们的倾向。^①

四、自我形态的三种向度及其联系

在儒家思想中，自我作为道德行为者的存在和活动离不开他者的参与。王正曾强调，儒家的道德是人伦道德，必须在有对象的情景中才能真正完成；没有与他人相关联的人伦社会，就没有道德实践的可能。^②根本上而言，儒家所思的自我是道德自我，此自我总与他者共在，离开了他者，自我就失去了呈现其意义的场所。但通过前论又可看到，在不同的语境里，他者的在场性有强弱不同的区别。总体上看，在“自”“己”“身”之言里，他者的在场性较强；而在“独”“我”之论中，他者变得有所隐退。这种区别不仅是语言上的现象，它涉及儒家关于自我的不同的思考方向。前者是把自我放在伦理关系网络中思考其种种表现，后者则是把自我作为相对独立的对象进行求索，它将导向更深层的自我之思。

“自”“己”“身”之文本都有涉及自我和自身的关系，自我反省是其间的一项重要内容。直接来看，自我反省是一件只关乎自己的事情，但实际上也涉及他者，且他者的在场性并不弱。所谓自我反省，是说自我在和他者交往的过程中要时时反省自身的所作所为。比如，孔子说的“见其过而内自讼”（《论语·公冶长》），是指在交往中如果发现自己有过错则要进行自我批评。又如，曾子说的“三省吾身”，其内容是“为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《论语·学而》），这些都是就他关系而言。再如，孟子讲的“自反”和“反求诸己”，诸如“有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也”（《孟子·离娄下》）、“发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣”（《孟子·公孙丑上》）、“行有不得者，皆反求诸己”（《孟子·离娄上》），都是说交往过程中如果出了问题，要先在自己身上找原因。总之，上述诸文本既体现自我和自身的关系，也涉及自我和他者的关系。可以说，后者是促使自我进行反省的必要环境，被反省的自我是一个交往中的自我，是一个在伦理关系网络中不断展开的自我。

在“我”的文本里，存在一处可能会让人视同于自我反省的情形，此即孟子所讲的“求在我者”（引文见第三节）。它看起来与孟子讲的“反求诸己”同义，但实际上二者存在紧要差别。“反求诸己”之义，前文已述。所谓“求在我者”，是说追求那些潜在于自我之中的事物。^③在孟子看来，世上有些事情是自我能够做主的，有些事情则不在自我的掌控范围内。可自主的事情之所以可自主，是因为它们根源于“在我者”，根源于那种确实属于“我”的东西。这种东西不仅是可自主之事成为可能的依据，它在深层意义上也是“我”之所以是“我”的根据。无此“在我者”，“我”便无法成为“我”。联系前面说的自我反省来看，“求在我者”可归为自我反省的一种表现，但又不同于一般所说的自我反省。后者指省察自我在交往时的所作所为，而前者是指求索那些真正属于“我”的东西，探寻“我”之所以是“我”的根据。如此说来，儒家的自我反思理念应作两层观：一是以“反求诸

① 由此顺带讨论下庄子言论中著名的“吾丧我”。通常认为这里的“吾”“我”俱有深义，代表自我的两种形态。笔者认为，此所谓“我”具有自我义，指庄子所否定的不良的自我；但“吾”不具有自我义，它是第一人称代词，指说话者（南郭子綦）本人。可借鉴曾子之言来分析。曾子之言的结构是吾—日三省—吾身。“吾丧我”的结构是吾—丧—我，可理解为吾—丧—吾中之我。“身”和“我”都是抽象概念，但“吾”不是。进言之，庄子此论确实含蕴关于两种自我的思考，“丧我”之后即生成一种新的自我形态，但此形态不是“吾”之所指。若要在其学说中找一个词来代表此形态，那么可以是“见独”之“独”。另外，庄子此论或沿自老子的“吾无身”思想。《老子》第13章：“何谓大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”此所谓“身”类似于“吾丧我”之“我”，指负面的自我。“吾无身”之“吾”也不具有自我义，但与“吾丧我”之“吾”不尽相同。后者特指说话者，而前者有类指功能。

② 王正：《先秦儒家道德哲学十论》，北京：世界图书出版公司，2022年，第119页。王正强调人伦社会，强调自我和他人的关联，其实还要扩展。儒家思想里自我所面向的他者还包括人以外的事物。

③ 既然“在我”，为何还要去“求”？此等事物潜在于“我”，所谓“求”，是说反思到它们并在行动中实现出来。与“求在我者”相对的“求在外者”，是指追求那些存在于自我之外的事物，虽然“求之有道”（按一定的方法去追求它），但能否得到，是自我无法掌控的，故而谓之“命”。

己”为代表的对自我之所作所为的具体反思，二是以“求在我者”为代表的对自我之所以成为自我的抽象反思，后者代表着儒家自我形态的更深层次。^①

接下来讨论自我和特殊事物的关系。儒家这方面的思考主要通过“我”之文本来表达，并且“我”之文本中最常见的正是此情形。当然，前文已指出，“己”“身”之言在少数情况下也涉及于此。结合来看，可将所涉的特殊事物整体上分作三类。第一，道义原则，如“克己复礼”的“礼”、“君子之道本诸身”的“道”、“善日过我，我日过善”“身服善以先之”的“善”。第二，自我的内在物，如“我欲仁”“为仁由己”的“仁”^②、“德润身”的“德”、“思无不由我”的“思”、“仁义礼智……我固有之”的“仁义礼智”、“凡有四端于我者”的“四端”（仁义礼智于心显现之端倪）、“万物皆备于我”的“万物”^③、“志意修，德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者也”的“志意”“德行”“知虑”。^④第三，形上本根，如“此天之所与我者”的“天”。

第一种事物指示自我在行动中所需遵循的原则，第二种涉及自我的内部构造，第三种则指向自我的形上之源。进一步看，后两种具有统一性，都关乎自我何以成为自我的问题：内在之物从现实生活层面进行回答，而本根之物从形上层面对自我确立起自我的根基。在儒家思想中，自我的内在物以“德”为核心，即便是理论差异很大的孟子和荀子，在此点上亦无分殊（只不过他们对于“德”是否为先天固有看法不同）。这也是儒家所思之自我是为道德自我的根本原因。由此而言，自我何以成为自我的问题，更具体来说，乃是自我何以成为道德自我的问题，或者说道德自我何以成立的问题。前面讲过，“求在我者”所代表的抽象反思乃是指对自我之所以成为自我的求索。联系起来看，所要“求”的正是道德自我得以成立的依据。

通过前论，还可看到儒家哲学中“天”“道”“德”这些概念的区别和联系。这几个概念在儒家研究中是绕不开的紧要议题，但它们的关系又每每纠缠不清。以自我为基点，可以将其关系看得更清楚一些。“天”作为形上本根，是自我的根源（“此天之所与我者”）；“天所与我者”的主要内容即是“德”；而“道”作为伦理原则，乃是源于自我而存在（“君子之道本诸身”），再具体点来说，乃是源于自所固有的“德”。由此可探索到“天—德—道”的内在逻辑。《中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道。”“性”与“德”同谓。此语可谓是“天—德—道”逻辑的集中表述。以上所论以思孟一系的文本为据，论至荀子学说，则情况有所不同。其思想中“德”与“道”的逻辑先后是倒过来的。人性恶的判定决定了“德”不是先天固存于己的，它的形成有待“礼义”规则（即“道”）的“化性起伪”。并且，荀子所论的“天”是自然之“天”，他没有像思孟一系那样，把“天”推到形而上的层次、以之为自我乃至万物的依据。

在前两节基础上，这里对诸文本的思想信息作了进一步考察。现在让我们对儒家哲学中自我的形态作一总结。自我所处的不同关系反映着儒家对于自我的不同的关注点，它们不是截然分开，而是错综复杂，彼此间具有内在联系。如果说自我和他者的关系体现自我的交往向度，那么自我和自身的关

① 陈立胜注意到自我反省的多样性，并把它总结为四种类型，分别是针对一生经历、一天行为、心灵生活、当下一念的反省。这启发笔者去关注自我反省的不同类型，但笔者的理解角度不同。另外，“反省”一词在日常使用中多被用来指省察自我的不良作为，故用含义更广的“反思”来统摄两种类型。自我的抽象反思体现在儒家言论上，以孟子所讲的“求在我者”为典型，故以之为代表进行讨论。荀子也言及“在我者”（引文见第三节），其论亦含抽象反思之义，但所言不如孟子明确。（参见陈立胜：《儒家修身传统中的四种反省类型》，《社会科学》2020年第8期。）

② 孔子的这两句话似乎意味着“仁”是外在的对象，有待“我”去求、“己”去“为”。实际上，“仁”是自我所固有的德性。此两言是为了强调自我的行动对于实现仁德的意义。

③ 对于孟子此论，人们可能会联想到庄子所说的“万物与我为一”，从而把“万物”理解为天地万物。实际上，孟子所说的“万物”是指“我”之所以成为道德自我的一切根据。“万物皆备于我”是说，成为道德自我的一切根据在“我”皆是完备。（参见叶树勋：《道德自我与行动意志——孟子哲学中“万物皆备于我”的义旨新探》，《哲学研究》2020年第10期。）

④ 直接来说，荀子所言的“在我者”是指“志意修，德行厚，知虑明”这些取决于自我的事情，进一步来看，则是指“志意”“德行”“知虑”这些存在于自我的事物。“德行”之“行”非谓内在之物，但此所言之重点其实在“德”。孟子亦讲“在我者”，且明确强调“求”，强调反思而“得”之。但在该言语中孟子没有对“在我者”是什么给出说明。联系其他地方来看，他关于“我”固有“四德”、备有“万物”、源于“天之所与”的言论，都和“在我者”存有联系，在深层意义上它们构成了对“在我者”的解答。

系则属于自我的反身向度。^①在自我和特殊事物的关系中，第一种事物作为塑造自我与他者之关系的规范，根本上来说属于自我的交往向度；第二、三种则关乎自我的内部构造和形上根源，它们都和自我何以成为道德自我这一前提性问题有关，可称之为自我的构成向度（此所言构成是广义的，包含形上之源）。此向度是交往实践成为可能的依据，后者是内在之物在现实生活中的具体开展。

由此回视自我反思的两个类型，可知它们分别关联着交往向度和构成向度：具体反思是指对交往中之自我的省察；抽象反思乃是指对道德自我得以成立之依据的求索，所待求索之依据即是构成向度所涉之内容。总而察之，这三个向度在各自有别的同时又错综交会，共同交织成作为儒家伦理思想之枢纽的道德自我。儒家伦理思想的不同方面，正依托于这一聚集多种向度的道德自我而得以展开。如果要在儒家的这种思想脉络中寻找一个出发点，那么它应该是自我的抽象反思，而此等反思所指向的“道德自我何以成立”问题，则构成儒家道德哲学的基源问题。^②

儒家道德哲学的起点是什么？其基源问题是什么？不同的视角下会得出不同的看法。笔者之所以有以上论断，除了已论及的原因，也与杨泽波的启发密切相关。杨先生提出，儒家承认人具有内觉的能力，通过内觉我可以觉知到我在思考“我应该如何成就道德”这个问题，因此在儒家的生生伦理学中只有“内觉”才能成为可靠的逻辑起点。^③本文所称的抽象反思与杨先生所言之内觉有相似性，但抽象反思所觉知到的问题不同于杨先生所论者。如前所述，自我的抽象反思体现在儒家言论上，以孟子所讲的“求在我者”为典型。所要“求”的，所要反思的，乃是确实在“我”之物，而此物是“我”之所以成为道德自我的内在依据。由此来看，抽象反思所觉知到的问题是“我凭什么可以成就道德”，或者说“我成为道德自我如何可能”。正是在此意义上，自我的抽象反思成为儒家道德哲学的逻辑起点，而“我成为道德自我如何可能”问题则构成儒家道德哲学的基源问题。

五、对“关系性自我”与儒家伦理类型问题的回应

前文已对文本现象进行分析，并从中探寻到儒家哲学中有关自我问题的重要信息。接下来，笔者将据此对学界的两种常见观点做些回应。在当前研究中，许多学者认为儒家所思的自我是一种“关系性自我”，此自我通过伦理关系中的角色和身份获得存在，与西方的“个体性自我”形成鲜明比照。^④有学者据此进一步得出儒家伦理思想是“角色伦理学”的结论。^⑤这类观点颇能反映儒家思想在某方面的特色，但在一种过于强调比照的视域里，它容易淡化那些更深层的实质内容。对此，廖晓炜提出了商榷意见：儒家固然突出关系、角色的重要性，但并未消解自我的自主性与个体性，以角色伦理学界定儒家伦理学，是基于对儒家自我的片面认识。^⑥在大方向上，笔者赞同廖先生的见解。笔者更关心的是，无论是角色伦理学，还是作为其依据的、同时被更多学者所主张的关系性自我，都把注意力放在儒家自我的交往向度，而忽视了作为自我存在之基础的构成向度。这类研究洞察到儒家自我之“流”（自我在各种伦理关系的表现）的特质，但对于儒家自我之“源”（自我之为自我的内在实质）则未免失察。另外，这类研究也注意到儒家关于自我反省的思想，但其所关注者是被本

① 交往向度和反身向度都包含知与行两个层次。和他者的交往包括认识他者和成就他者，反身向度也包括认识自我和成就自我。前面所讨论的自我反思的两个类型，都属于认识自我的领域。

② “基源问题”此提法源自劳思光。他认为一切个人或学派的思想理论，在根本上必是对某一问题的答复或解答，此等问题可称为基源问题。（参见劳思光：《新编中国哲学史》第1卷，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第10页。）

③ 杨泽波：《儒家生生伦理学引论》，北京：商务印书馆，2020年，第34页。

④ 此所谓“关系”不同于本文用于分析自我文本的“关系”。它指的是自我和他者的伦理关系，相当于本文所说的交往向度中的那种关系。“关系性自我”的观点很常见，较典型的研究参见张世英：《中西文化与自我》，北京：人民出版社，2011年，第71-84页；金耀基：《中国社会与文化》（增订版），香港：牛津大学出版社，2013年，第1-20页；Henry Rosemont Jr., Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?*, Taipei: National Taiwan University Press, 2016, pp. 33-58; [美]安乐哲：《儒家角色伦理学——套特色伦理学词汇》，孟巍隆译，济南：山东人民出版社，2017年，第1-6、115-128页。

⑤ 这是安乐哲（Roger T. Ames）和罗思文（Henry Rosemont Jr.）所主张，见前引二人论著。其他以“关系性自我”进行定位的学者，也关注自我作为伦理角色的表现，但没有像安、罗那样明确提出“角色伦理学”。

⑥ 廖晓炜：《〈孟子〉中的自我观——兼及儒家伦理学的定位问题》，《哲学与文化》2021年第7期。

文称为具体反思的情形，这种反思恰恰是基于伦理关系网络来展开的，如此，得出关系性自我的看法就不足为奇。^①

廖先生用自主性和个体性来指示角色伦理学所忽视的方面。其所言个体性，自然不是指原子式或个人主义之自我的属性，但笔者依然认为此论有待商榷。角色伦理学，包括关系性自我的定位，根本上是消解了儒家自我形态中的构成向度。此向度所涉内容是自我之所以是自我的内在依据，对此可用“自身性”来概括。^② 儒家思考自我之构成，核心在于求索这种“自身性”。

儒家思想中自我的道德属性决定着，对其自我观的探讨根本上是对其道德哲学的研究，从关系性自我导出角色伦理学就是一个说明。角色伦理学的提出，源于学界多年以来关于儒家伦理思想属何种类型的论争。这是一个更广泛同时也更复杂的问题。学界的争议主要集中在，儒家伦理思想到底是美德伦理学还是道义论。照目前形势来看，美德伦理的定位越发成为主流。^③ 在如何判断其类型的问题上，唐文明和黄勇都强调，关键是看美德和规则（或原则）在儒家思想里何者优先。进而他们认为，儒家思想里美德优先于规则，要基于美德才能理解规则，因此儒家伦理思想是美德伦理学。^④ 对于类型之判断，两位学者提出较有实质性的标准，倘非如此，就容易得出儒家思想既是美德伦理学又是道义论的结论，因为美德和原则在儒家思想里都很重要。

在笔者看来，如果回归儒家自身的话语，那么两位学者提出的判断方法可归结为看“德”与“道”之间何者优先。在儒家话语里，最能代表美德的符号是“德”，而最能体现伦理原则的概念是“道”。以二者关系为线索，能够使我们的考察更加集约。依前文所论，在思孟一系“德”确实优先于“道”，“道”的被理解要以“德”为前提，据此而言，思孟一系属美德伦理学。不过，这种关系在孔子思想里没那么明确。孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）此论以“道”为原则，以“德”为德性。然而，我们难以看出“德”“道”之间究竟何者优先（语序不代表思想逻辑）。孔子还讲过“天生德于予”（《论语·述而》），但如前所论，此言不具普遍性。作为《中庸》所论“天命之谓性”的思想渊源，它或许可作为认为孔子思想具有美德伦理之倾向的一个依据。进而来看荀子，情况更加复杂。如前所述，在其思想中“道”优先于“德”，“德”不是先天固有的，它的形成有待“礼义”规则（即“道”）的“化性起伪”。以此来看，荀子伦理思想似乎更接

① 学者们研究自我反省观念时所依文本是有关“自”“己”“身”的言论，而这些言论基本都是体现具体反思的。芬格莱特虽然注重文本分析，但他最终得出的结论也是关系性自我，这与他所关注的文本是“己”“身”之言有关。如果注意到“我”“独”之言，那么就有可能探知自我形态的更丰富的向度。由此也说明，对文本的观照程度直接影响到义理上所作判断的准确程度。

② 海德格尔和保罗·利科（Paul Ricoeur）曾谈过“自身性”。在海氏哲学中，自身性以及更深层的本己性是自身得以成为此在之本现的依据。利科对自身性的讨论源于自我同一性问题，他将同一性区分为相同性和自身性；此外，他强调自身性和他者性的辩证关系，即自身在具有自身性的同时必然包含他者性。相较于二人所论，儒家关于自我之“自身性”的思想在进路及内涵上皆有不同，但就自我之为自我的固有依据此点而言，其间不无相通。从利科观点来看，“关系性自我”之观点可说是只关注到自我的他者性，而忽视了自我的自身性。（参见[德]海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2012年，第338-340页；[法]保罗·利科：《作为一个他者的自身》，余碧平译，北京：商务印书馆，2013年，第169-206、461-518页。）

③ 以美德伦理定位儒家的学者比较多，陈继红的《从词源正义看儒家伦理形态论争》对此有简要回顾。近期较有代表性的学者有黄勇、唐文明等人。道义论的定位主要是李明辉的主张。另外，陈来、刘余莉、陈继红等学者，认为儒家思想兼含美德伦理学和道义论的内容。（参见陈继红：《从词源正义看儒家伦理形态论争——以德性、美德、德行三个概念为核心》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版2017年第3期；黄勇：《当代美德伦理——古代儒家的贡献》，上海：东方出版中心，2019年；黄勇：《美德伦理学——从宋明儒的观点看》，北京：商务印书馆，2022年；唐文明：《隐秘的颠覆——牟宗三、康德与原始儒家》，北京：读书·生活·新知三联书店，2012年，第111-137页；唐文明：《美德伦理学、儒家传统与现代社会的普遍困境——以陈来“儒学美德论”为中心的讨论》，《文史哲》2020年第5期；李明辉：《儒家、康德与德行伦理学》，《哲学研究》2012年第10期；陈来：《儒学美德论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年；刘余莉：《儒家伦理学——规则与美德的统一》，北京：中国社会科学出版社，2011年；陈继红：《儒家“德行伦理”与中国伦理形态的现代建构》，《哲学研究》2017年第9期。）

④ 两位学者之论断还包括其他依据，但他们强调这一条是美德伦理学最重要的特征。（参见前引唐文明著作及其论文，黄勇所著《当代美德伦理：古代儒家的贡献》的第5-9页。）

近道义论。^①

当然，这不代表笔者主张思孟一系和荀子各属美德伦理学和道义论。质言之，美德伦理学或道义论的定位，都是以西方伦理学类型为标准考察儒家思想。如同王楷指出的，这样的进路之于儒家思想，各有所得，亦各有所失。^② 在根本上，笔者并不打算在两种类型之间进行非此即彼的选择。这里是想说，两位学者提出的判断方法可归结为看“德”“道”之间何者优先，进而可见先秦儒家中只有思孟一系能符合美德伦理学的标准，孔子的情况并不明朗，至于荀子则与美德伦理存在张力。照此来看，即便认为儒家伦理是美德伦理，这一结论也是局部成立的。王楷所言之得失，由此可见一斑。

儒家伦理思想类型的论争，直接来看是关于儒家伦理思想是什么的争议，但最后落实到结果，其实是研究进路的区别。就此来讲，笔者主张以自我问题为进路，对儒家伦理思想展开研究。前面可看到，三个向度共同交织而成的道德自我，乃是儒家开展其伦理道德思考之枢纽。立足于这一枢纽，可以让儒家伦理思想的不同方面及其机理脉络获得更充分的观照。这不是说笔者要提出一种“自我伦理学”。笔者关心的是方法论意义上的如何研究，而不是本体论意义上的儒家伦理思想是什么。

当问题从“是什么”转向“如何研究”时，可看到自我问题的进路 and 美德伦理的进路具有一定的相似性，尤其是相比于道义论而言。美德伦理学和道义论之间还存在一种区别，即前者更关注行为者，而后者更重视行为。自我问题的进路虽然也关注行为（自我通过道德行动得以表现），但其基点在于行为者，由此来看，它和美德进路显得接近。另外，儒家思想中的自我乃是以“德”为核心得以构成的，这也是它作为道德自我的根本原因。这使两种进路显示出相似性。进一步看，自我问题的进路比起美德进路存在很大差异，它具有更强的统摄性，更能充分反映儒家道德哲学的内质。首先，作为各自聚焦的核心观念，“自我”的观念就比“美德”更周延。儒家思想中的自我是身心统一的道德自我。美德属心灵层面，而在此之外，身体也是儒家很重视的要素。关注身体维度，是儒家伦理思想中十分重要的一个特色。就心灵层面而言，儒家的思想也很丰富，在关心美德的同时还重视情感。当然，美德伦理学内部包括不同的子类型，比如理性主义和情感主义。相对而言，后者更能体现儒家思想中情感的意义和地位，但它依然难以含纳前面说的身体维度。

以上就各自聚焦的核心观念来看，进而分别从纵横两个角度来看两种进路的差异。从儒家诸子谱系看，不论是美德伦理不明朗的孔子，还是和美德伦理可能存在张力的荀子，都可以在自我问题的视域中得到比较充分的观照。在关切自我、据之展开道德思考这一基本立场上，儒家诸子并无分殊。虽然就自我的构成问题他们的看法不同（尤其是思孟一系和荀子），这导致他们在其他方面的思想出现差异，但这些都不影响自我问题在他们学说中作为枢纽的地位。横向观之，从儒家学理的内在构造看，自我形态中错综交会的三种向度，正能体现儒家道德哲学所涉的不同领域及其内在关系。总之，无论是从核心观念来看，还是从大局上的诸子谱系和学理构造来观察，比起目前常被采用的美德伦理进路，自我问题的进路更有可能充分呈现儒家道德哲学的机理脉络。

六、综论：兼谈作为方法的“言意之辨”

通过对文本的考察来呈现过往的哲学思想，是哲学史研究的一项基本工作。关于儒家自我观念的研究自然也不例外。并且，面对这种容易受外部理论影响而产生主观先见的议题，从文本出发，对其进行系统分析显得尤为紧要。沿着成中英和芬格莱特所提示的方向，本文梳理了先秦儒家典籍中与自

① 黄勇还将美德伦理的视域延伸到道家，认为《庄子》所提出的规范伦理是一种美德伦理。根据他在研讨儒家伦理时提出的标准来看，其实很难得出庄子思想属美德伦理的结论，甚至可以说庄子以及老子的伦理思想都更像是一种道义论。类似上述，我们也可回到道家自身的话语，以“德”“道”之关系进行考察。道家思想中是“道”优先于“德”，而不是反过来。“道家”的称谓已提示“道”的优先性，当然这还是笼统的证据。道家文本中有直接依据，如《老子》第 21 章的“孔德之容，惟道是从”，又如《庄子·天地》的“技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天”。（参见黄勇：《尊重不同的生活方式——〈庄子〉中的道家美德伦理》，《华东师范大学学报》哲学社会科学版 2011 年第 5 期。）

② 王楷在其著作中对美德伦理学、道义论和功利主义的研究进路有专门论析。（参见王楷：《天生人成——荀子工夫论的旨趣》，北京：中国社会科学出版社，2018 年，第 1-14 页。）

我问题有关的文本现象，这既是为了探寻思想信息，也希望可以为学界的相关研究提供一些材料依据和语义基础。尤其是“我”的文本，目前还没引起应有的关注，而儒家关于自我的某些紧要思考恰恰是通过这些言论来传达的。人们对儒家自我观中某些重要内容的忽视，和对“我”之文本的不够注意密切相关。

在对文本现象的分析中，我们可探寻到理解儒家自我形态的门径，从中获得基本的思想信息。儒家哲学中自我的形态整体上包括构成性、交往性和反身性三种向度，此三者在各自有别的同时又错综交会，共同交织成作为儒家伦理思想之枢纽的道德自我。儒家伦理思想的不同方面，正依托于这一聚集多种向度的道德自我而得以展开。据此，可以对目前学界常见的两种观点在一定程度上进行回应。“关系性自我”的定位颇能突显儒家思想的某方面特色，但它把注意力都放在了自我之“流”，对于自我之“源”则未免失察。伦理类型之论争的背后，其实是研究进路之别。比起目前常被采用的美德伦理进路，自我问题的进路具有更强的统摄性，更有可能充分呈现儒家道德哲学的机理。在一种多向而又集约的义理境域里，它可以更丰富地释放儒家道德哲学的意义。

思想义理和作为其语言载体的文本之间，如果借用魏晋玄学的话来说，即是“意”和“言”的关系。要探寻哲理之“意”，就文本之“言”进行分析是基本的路径，但这不代表“言”的分析就直接等同于“意”的追寻。“言”是“意”的载体，但“言”不是“意”，且“言”的分析作为一种方法，本身也存在难以避免的局限性。^①

正因为意识到“言”的有限性，王弼提出“得意忘言”的著名命题，认为要领会“意”则需超越“言”（“忘”指摆脱其限制）。耐人寻味的是，王弼在讲“忘言”之前，首先强调“用言”，强调需要通过“言”来追寻“意”。在他看来，“忘言”有个前提——得承认“言”作为“意”之载体的价值，得意识到“言”是领会“意”的必要工具。^②表面上看，这和“忘言”有点矛盾，其实王弼正是洞察到“言”作为“意”之载体的“必要而有限”的特点：因为必要，所以要“用言”；因为“有限”，所以要“忘言”。“用而忘之”才是“得意忘言”论的要害。

论至今天的哲学史研究，这何尝不是在提示一种方法呢？“用言”是前提，是哲学史研究的首要工作，其基本路径便是对议题相关的文本进行系统分析，从中寻获思想义理上的信息。所谓“忘言”则提醒我们，目标在于“意”，“用言”过程中不能本末倒置而受限于“言”。^③面向一种哲理，总有许多的“意”有待探寻和领会。“言”不是“意”，“言”的分析也不直接等同于“意”的领会，但这些都代表可以一开始就越过“言”，也不代表可以根据自己先行设定的“意”去裁剪“言”。不管怎么“忘言”，都需要从“用言”出发，“忘”得好不好，其实取决于“用”得怎么样。

（责任编辑 于 是）

① 且不论此方法在一般意义上的局限性，就本文的研究来看，其局限性便包括所考之文本只是儒家言论的某些部分，所探寻到的思想信息也仅涉及儒家学理的某些侧面。

② 在对“忘言”的聚焦中此层意思容易被忽视。王弼在《周易略例·明象》中言道：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。”王弼还讲到“言”“意”之间的“象”，这和他提出此论时的一个背景（如何看待《周易》中的“象”）有关。我们这里不讨论“象”，就“言意之辨”来看，王弼其实首先强调了“言”的价值和作用。（楼宇烈：《王弼集校释》下册，北京：中华书局，1980年，第609页。）

③ “用言”作为方法不限于文本分析，但这是必要的路径。论至作为方法的“忘言”，此间举个例子以稍作解说。前文讲到，孟子关于“我”固有“四德”、备有“万物”、源于“天之所与”的言论，在深层意义上构成对“在我者”的解答。实际上，孟子并没有明言这些话是在解说“在我者”。上述诸文本乃散见于《孟子》书中。但立足于孟子哲学之整体，我们可以推测这些话都和“在我者”存有联系，即便这种联系并无文本上的直接依据。在这个例子里，所谓“用言”和“忘言”指的是要充分利用文本所提供的信息，但又不能完全局限于此，同时还要去寻求文本之间可能隐含的某些思想脉络。另外，“忘言”经常被理解为追求那些“只可意会，不可言传”的“言外之意”。此等情况就不在可言范围内（前面说的“忘言”是在可言范围内的）。正如维特根斯坦说的：“可以言说的东西都可清楚地加以言说；而对于不可谈论的东西，人们必须以沉默待之。”既然不可言，那就只好不言了。（〔奥〕维特根斯坦：《逻辑哲学论》，韩林合译，北京：商务印书馆，2013年，第3页。）

天地、先祖、君师：《荀子》“礼有三本”思想新论

——兼谈“天地君亲师”问题

翟奎凤

【摘要】荀子提出“礼有三本”：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。”天地是万物之父母，其最大的德性就是生化万物；祖先是族类的生命来源；君师是社会治理的维系主导者。荀子及《礼记》的相关论述实际上突出了“君”的核心性，君兼有父、师的特性，既是父也是师。东汉后期的《太平经》开始有“天地君父师”的说法，“君”位于中间。大概在宋代“天地君亲师”五字连用，明代中期以后，“五大”成为人们祭拜的对象，五字牌位立在中堂，在民间流传深广。明清时期的一些儒者指出，百姓祭拜天地君亲师很荒唐，不合儒家礼制；“五大”是人们敬重、感恩的对象，普通人无权祭拜天地，活着的君亲师也不应在中堂被供奉祭拜。康有为认为，古代君主专制社会天子垄断了祭天权，而人人可以祭天体现了社会的进步。“五大”在古代，“君”是核心，后来“师”的地位越来越凸显；扬弃“天地君亲师”观念，今天应以“师”为核心；同时，以“国”替换“君”，推动传统“五大”观念转化创新，近代“天地国亲师”的说法仍有其积极意义。

【关键词】荀子；礼有三本；天地君亲师；国

中图分类号：B222.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）04-0138-09

作者简介：翟奎凤，安徽亳州人，哲学博士，（济南 250100）山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院教授。

基金项目：泰山学者工程专项经费

长期以来，我们看儒家论人的存在维度，多局限于狭隘的人伦社会关系，如常说的“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友”五伦，其中“父子、夫妇、兄弟”是家庭关系，“君臣”是政治上下级关系，“朋友”是一般性社会关系。实际上，儒家论人的存在维度是立体、多元的。与五伦相比，“天地君亲师”常被称为“五大”。明代中后期之后，“五大”的影响越来越大，与五伦一起成为儒家社会文化的重要标志性特征。“五大”的最早形态是“三大”即“父师君”。《国语·晋语》载公元前709年，曲沃武公伐翼，杀哀侯，欲胁栾成从己。栾成拒绝武公并说：“成闻之：‘民生于三，事之如一。’父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知生之族也，故一事之。唯其所在，则致死焉。报生以死，报赐以力，人之道也。”父母是生命的给予者，教师是文明的传授者，君王是生活的保障者。这里强调了“父生”“师教”“君食”的恩情重于泰山，只有以死来报答；如果因为一些利害关系而背叛父、师、君，那就不是人。这里的顺序是父-师-君，“君”排在最后。《礼记·檀弓上》说：“事亲有隐而无犯，左右就养无方，服勤至死，致丧三年。事君有犯而无隐，左右就养有方，服勤至死，方丧三年。事师无犯无隐，左右就养无方，服勤至死，心丧三年。”这里也是把“亲”“君”“师”并提，“君”在第二位，与《晋语》相比都是把“父、亲”置于最前。东汉《白虎通德论》说：“天有三光，日、月、星；地有三形，高、下、平；人有三尊，君、父、师。”这是把“君”放在最前面。此“君父师”后来更通行地表述为“君亲师”，影响很大。“君亲师”为三尊，需要人们无限敬重、感恩。

《礼记·礼运》说：“天生时而地生财，人其父生而师教之：四者，君以正用之。”这句话也见于《孔子家语·礼运》。这里在父、师、君之外，提出天与地，并且突显了君的权威性，君可以统摄天地、亲师。《荀子·礼论》说：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖，而隆君师。是礼之三本也。”这段话在《大戴礼记·礼三本》《史记·礼书》也有出现，只有个别字句的出入。这种表述把“天地”“先祖”“君师”看作礼的三个根本纲领，而且把君师看得很重要。五伦的人伦关系，没有“师”的位置，也没有天地维度。与此相比，“礼有三本”一定意义上可以说是“人有三本”，突出了“天地”和“师”的重要性，“天地”有神圣性、超越性，“师”代表着文化教育和精神文明。这样，“三本”所确立的人的存在维度就是立体的，是十字打开的。荀子“礼有三本”的论述，表明儒家礼的精神贯通天、地、人，联通宗教、政治、人伦。

多数学者认为，明清时期流行的“天地君亲师”观念源自《荀子·礼论》“礼有三本”的思想。钱穆说：“天地君亲师五字，始见荀子书中。此下两千年，五字深入人心，常挂口头。其在中国文化中国人生中之意义价值之重大，自可想象。”^①目前，关于荀子“礼之三本”具体内涵的阐释还不够深入，对明中期以后“天地君亲师”观念流行的复杂情况，需要进一步深层次学理辨析。同时，我们需要对传统“天地君亲师”观念进行反思，作创造性转化和创新性阐释，以与今天的时代精神相适应。

一、天地、先祖：生之本与类之本

“天地者，生之本”，《大戴礼记》作“性之本”，清代汪照说“生性古义通”^②，“性”即“生”的意思。这句话可以理解为天地是万物生命的本源，或者说开天辟地、天地交通，万物才产生。《易传·系辞》说“生生之谓易”“天地之大德曰生”，生化万物、生生不息是天地最大的德性。《易传·序卦传》说“有天地，然后万物生焉”，万物都是由天地交合而产生的，这实际上是把天地看成一种大父母。以天为父、以地为母的说法，大概流行于战国时期。尽管早在《尚书·周书·泰誓上》就说“惟天地万物父母，惟人万物之灵”。但这篇文献是伪古文，是后起的。与之相近的表述是《庄子·外篇·达生》所说的“天地者，万物之父母也”。《荀子·礼论》说“天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治”，这是强调天地交合产生万物。《礼记·郊特牲》说：“天地合而后万物兴焉。夫婚礼，万世之始也。”《吕氏春秋·有始览》说“天地合和，生之大经也”，“天地合”即“天地合气”。《黄帝内经·至真要大论》说：“本乎天者，天之气也，本乎地者，地之气也，天地合气，六节分而万物化生矣。”《论衡·自然》说：“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。”天地合气，生化万物，就像夫妇交合生孩子，这是中国哲学的一个较为普遍的观念。

《礼记·礼运》说：“天生时而地生财，人其父生而师教之：四者，君以正用之。”如果结合这句话来理解，那么“天地，生之本”似乎也可以指天时、地财对人的重要性。《荀子·天论》说：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”这里以天时、地财、人治为人之生存不可或缺的三个重要方面。《礼记·礼器》说：“礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。”“天时”应该主要是指寒暑风雨、四时节气等，“地财”主要是指土地上可以为人所用的资源。当然，“天时”与“地财”也是密不可分的，没有寒暑风雨日照，地财也谈不上，《管子·牧民》就说“不务天时，则财不生；不务地利，则仓廩不盈”。

如果说天地是万物生命的本源，那么先祖则是人类的本源，因此说“先祖者，类之本也”。《礼记·郊特牲》说：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。”类似的，《孔子家语·郊问》载孔子曰：“万物本于天，人本乎祖。郊之祭也，大报本反始也，故以配上帝。”

① 钱穆：《晚学盲言》上册，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第393页。

② 方向东：《大戴礼记汇校集解》上册卷1，北京：中华书局，2008年，第96页。

天垂象，圣人则之，郊所以明天道也。”显然，“万物本乎天，人本乎祖”与“天地者生之本”“先祖者类之本”的意义结构是对应的。“本乎天”可以说即是“本乎天地”，广义上的天包括着地，“天地”也可省称为“天”，说“天地”重点还是在“天”。“万物本乎天”，人作为万物之一，自然也是“本乎天”的，《春秋繁露》就说“天地者，万物之本，先祖之所出也。广大无极，其德昭明，历年众多，永永无疆”（《观德》），又说“为生不能为人，为人者天也。人之人本于天，天亦人之曾祖父也”（《为人者天》）。在古代，祭天有无上的神圣性，高于祭祖。《春秋繁露·郊祭》说：“《春秋》之义，国有大丧者，止宗庙之祭，而不止郊祭，不敢以父母之丧，废事天地之礼也。父母之丧，至哀痛悲苦也，尚不敢废郊也，孰足以废郊者？”^①古代帝王把每年祭祀天地作为国家重大神圣活动。《春秋繁露·顺命》说“父者，子之天也；天者，父之天也。无天而生，未之有也。天者万物之祖，万物非天不生。独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参然后生。”“万物之祖”可以说就是“生之本”，“阴阳”相当于父母、先祖，天地是大父母。

天地在整个礼的体系中有本源性和纲领性作用。礼本源于天地、效法天地、以天地之道为纲。对此，《礼记·乡饮酒义》说：“古之制礼也，经之以天地，纪之以日月，参之以三光，政教之本也。”《礼记·丧服四制》说：“凡礼之大体，体天地，法四时，则阴阳，顺人情，故谓之礼。譬之者，是不知礼之所由生也。”《韩诗外传》卷5说：“礼者，则天地之体，因人情而为之节文者也。”《春秋繁露·奉本》说：“礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊卑、贵贱、大小之位，而差外内、远近、新故之级者也，以德多为象。”这些都可谓是以天地为礼之本体的不同表述，一方面礼本源于天地，另一方面对天地的祭祀又是礼最重要的部分，或者说礼的重要功能就是事天地之神。《礼记·哀公问》载孔子曰：“民之所由生，礼为大。非礼无以节事天地之神也。”《荀子·礼论》说：“礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师。”天地、先祖在排序上要先于君师，有着更重要的本源性和基础性意义。荀子还说：“故王者天太祖，诸侯不敢坏，大夫士有常宗，所以别贵始；贵始，得之本也。”“天太祖”即以太祖配天，“得之本”即“德之本”，强调崇敬天、祖是德之基。

在古代，礼制等级森严。《荀子·礼论》说：“郊止乎天子，而社止于诸侯，道及士大夫，所以别尊者事尊，卑者事卑，宜大者巨，宜小者小也。”只有天子才有权利祭祀上天。《礼记·曲礼下》说：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。”天子祭天地，诸侯、大夫依次递减，而士人只能祭其先祖，而且士人与天子祭祀祖先上也有区别，天子可以祭祀七世祖先，随着爵位的递减可祭的祖先也缩小。《荀子·礼论》说：“故有天下者事七世，有一国者事五世，有五乘之地者事三世，有三乘之地者事二世，持手而食者不得立宗庙。”“持手而食”即庶人，老百姓没有权利立宗庙。《孔子家语·庙制》也说“天子立七庙”“诸侯立五庙”“大夫立三庙”“士立一庙”，而“庶人无庙，四时祭于寝”，庶人只能在家里祭祖，不得单独立庙。可见，在祭天地、祭先祖问题上有着鲜明的政治等级制。

近代康有为对“天地者，生之本也；先祖者，类之本也”多有讨论，他说：

郊社祭天地，报生之本也；禘尝祭祖宗及所自出，报类之本也。故祭莫大于郊社禘尝……众生同生于天，则万物一体，昆虫草木皆同气也；众民同出一祖，则万民同胞，四海之内皆兄弟也……故凡人大族谱焉，凡天所生万物是也；有中族谱焉，凡同黄帝祖所出之人类是也；有小族谱焉，今之族姓是也。孟子曰：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”亲亲者，小族谱也，仁之始也；仁民，中族谱也，仁之中也；爱物者，大族谱也，仁之至也。^②

康有为这里“大族谱”“中族谱”“小族谱”之说颇有意思，对“生之本”“类之本”的说明生动形象。同时，在他看来，“天地者，生之本”是仁的根源，“先祖者，类之本”是孝的根源。他说：

① 董仲舒此说也是发挥《礼记》相关论述，如《郊特牲》说：“祭之日，王皮弁以听祭报，示民严上也。丧者不哭，不敢凶服，记扫反道，乡为田烛。”

② 康有为：《春秋笔削大义微言考》，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第6集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第143页，标点有改动。以下相关文献均出自此版本，不再详述。

“然天地者，生之本；父母者，类之本。自生之本言之，则乾父坤母，众生同胞，故孔子以仁体之；自类之本言之，则父母生养，兄弟同气，故孔子以孝弟事之。”^①他认为，仁孝统一是孔子之教的重要特征。

二、君师者，治之本

从早期来看，最高统治者往往身兼教化功能，也就是说，君与师是合一的。《尚书·商书·泰誓上》说：“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。”这段话在《孟子·梁惠王下》引作“天降下民，作之君，作之师。惟曰其助上帝，宠之四方”。政教合一，最高统治者同时即是最高的老师。应该说，荀子总体上也表现出较强的君师合一的思想主张，甚至是君亲师合一；对广大民众来说，帝王是父母，也是老师。《荀子·礼论》中多段论及三年之丧的问题，并认为“君之丧”也应该三年，甚至应比三年父母之丧有过之而无不及：

君之丧，所以取三年，何也？曰：君者治辨之主也，文理之原也，情貌之尽也，相率而致隆之，不亦可乎？《诗》曰：“恺悌君子，民之父母。”彼君子者，固为民父母之说焉。父能生之，不能养之；母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，又善教诲之者也。三年毕矣哉！……以三年事之，犹未足也，直无由进之耳。

君王既是衣食父母，又在精神文化上教化大众，因此，荀子这里把君主看得比父母还重要，君既是父母，也是师，这样君亲师就是一体的。《荀子·致士》说：“君者，国之隆也；父者，家之隆也。隆一而治，二而乱：自古及今，未有二隆争重而能长久者。”“国之隆”比“家之隆”更为重要，君主大于生父。这实际上就讲到忠孝问题，忠与孝有统一性，也有紧张性的时候。大部分情况下，忠与孝是统一的，这就是人们常说的忠臣必孝子，对父母不孝的人很难是真正意义上的忠臣。同时，忠君，积极从事社会公共事务，建功立业，实现自身价值，也是扬名父母、孝养父母的重要途径。当然，有时忠孝不能两全，儒家也是选择舍小家、顾大家，但绝不会为了某种不正当、非正常或者被异化了的“忠君”，而抹杀、背叛孝亲之情。在儒家看来，孝亲之情是正常人格建立的基础，是为人之本。因此，荀子过于夸大隆君师、强调隆君师的权威性，虽有其一定合理性，但也有其流于刻薄寡恩之法家的危险性，从而游离儒家人之为人的基础。^②

荀子认为：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。故古者，列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。”（《大略》）就此而言，荀子也可以说有民本思想的因素。在荀子看来，“君”的基本功能就是“能群”。他说：“能群也。能群也者，何也？曰：善生养人者也，善班治人者也，善显设人者也，善藩饰人者也。善生养人者人亲之，善班治人者人安之，善显设人者人乐之，善藩饰人者人荣之。四统者俱，而天下归之，夫是之谓能群。”（《君道》）如果说“君”的功能主要是社会管理、政治治理，让社会安定有序、人民丰衣足食，那么“师”的主要功能应该说就是人文化成、道德教化。荀子非常重视礼，说“礼者所以正身也”，而“师者所以正礼也”，“无礼何以正身？无师吾安知礼之为是也”，师是礼的规范者，这样的“师”就是“圣人”，“情安礼，知若师，则是圣人也”（《修身》）。

荀子往往“师法”连用，如说“不是师法，而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也，舍乱妄无为也”（《修身》）。荀子对师法的重视也是以人性恶为前提的，如说“人之生固小人，无师无法

① 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第6集，第380页。

② 以色列汉学家尤锐（Yuri Pines）认为，荀子的这种观点是“对以家庭伦理为基础的‘主流儒家’传统的偏离”；《论语》和《孟子》都将家庭关系摆在政治责任之上；在郭店出土的文献，比如《六德》则表达得更激进，其将为父亲服丧的重要性置于为君主服丧之上；由此看来，政治上父权也比君权更重要。对此的争论，参见彭林：《再论郭店简〈六德〉“为父绝君”及相关问题》，《中国哲学史》2001年第2期；魏启鹏：《释〈六德〉“为父绝君”——兼答彭林先生》，《中国哲学史》2001年第2期；李存山：《再说“为父绝君”》，《江苏社会科学》2005年第5期；[以]尤锐：《展望永恒帝国——战国时代的中国政治思想》，孙英刚译，王宇校，上海：上海古籍出版社，2018年，第107页。

则唯利之见耳”（《荣辱》），又说“有师法者，人之大宝也；无师法者，人之大殃也。人无师法，则隆性矣；有师法，则隆积矣。而师法者，所得乎积，非所受乎性”（《儒效》），还说“故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也”（《性恶》）。

“性恶”更多是在自然人性的趋向上而言，要扭转此向善的趋势，就必须有师法、善法因缘的外力熏染。荀子说：“夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之。得贤师而事之，则所闻者尧舜禹汤之道也；得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。身日进于仁义而不自知也者，靡使然也。”（《性恶》）可见，荀子并非绝然主张性恶，其论性恶一是就人性自然趋向而言，二是就众人之性而言。他没有完全排除有些人“性质美而心辩知”，即天性善良聪明，但即便这样，也需要有贤师良友的护持，需要闻见尧舜禹汤之道、忠信敬让之行，才能日进于仁义、天天向上，否则在邪恶的环境中，也会陷于罪恶。因此，荀子非常强调学习的重要性：“国将兴，必贵师而重傅，贵师而重傅，则法度存。国将衰，必贱师而轻傅；贱师而轻傅，则人有快；人有快则法度坏。”（《大略》）这句话强调师傅的重要性，国家的兴衰取决于能否尊师重教。当然，荀子这里所说的“师”与“法度”密切关联，有着很强的政治性、伦理性。而在荀子最高的“师”实际上还是圣王：“凡言议期命是非，以圣王为师。”（《正论》）“学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人。”（《解蔽》）他还解释“圣王”说：“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以以为天下极矣。”（《解蔽》）这样来看，圣王即是内圣外王，“圣”偏重人伦道德，“王”偏重创制立法。

在荀子看来，如果性善，人人都天然善良，就不需要圣王和礼义；正因为性恶，圣王与礼义的价值才得以彰显。荀子说：“今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治。古者圣王以人性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也，始皆出于治，合于道者也。今人之化师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人。”（《性恶》）这种意义上的圣王可以说即是君与师的统一，是大一统之明君。荀子还说：“天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也；为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子、夫妇，是之谓至乱。”（《王制》）这里作为“礼义之始”的“君子”一定意义上可以说即是上面所说“起礼义，制法度”的“圣王”，“君子”“圣王”为人道之极，可以与天地参。“参天地”的说法在《荀子》及先秦典籍中多有出现。“与天地参”或“参天地”，一方面从德性境界上来说可谓上下与天地合流同化，另一方面从功用方面来说则表示其社会功勋可以比拟于天地生化万物，意义重大。

可以说，作为“治之本”的君师，其理想的统一形态是圣王。在没有“圣王”、君与师分离的状况下，应该说“师”是最为重要的。康有为就特别强调这一点：“人有三本。天地者，生之本也；祖宗者，类之本也；君师者，治之本也。三本孰为大？曰：师为大。人恶知天，圣师告我天而尊天；人恶知祖父，圣师告我祖父而亲祖父；人恶知君，圣师告我君而事君。生与类皆由造物，治则在人道。君之所治人道，曰礼义名分，纲纪政令，教化条理，文章正朔，衣服器械，宫室饮食事为，无一不出于师，无一不在师治之内。”^①当然，这里所说的“师”是“圣师”，是孔子之类的“至圣先师”。

三、“天地君亲师”并提与香火牌位祭祀

东汉晚期道教经典《太平经》说：“太上中古以来，人益愚，日多财，为其邪行，反自言有功于天地君父师，此即大逆不大理之人也。”^②此以“天地君父师”为五大神圣性重要存在。徐梓认为，“在《太平经》中，用的是‘天地君父师’这样一组概念。尽管它与‘天地君亲师’有微小的差异，

① 康有为：《圣学会后序代岑春煊作》，《康有为全集》第2集，第265页，标点有改动。

② 《上善臣子弟子为君父师得仙方诀第六十三》，王明编：《太平经合校》上册卷47，北京：中华书局，2014年，第141、142页。

但没有本质的区别，可以看作是“‘天地君亲师’完整序列的最早出处”^①。据刘宗周《人谱类记》载：“王文康公父训海童蒙，必尽心力，修脯不计，每与同辈论师道曰‘天地君亲师’，五者并列，师位何等尊重。”^②徐梓认为，这里的“王文康”是北宋王曙，“如果这一记载可信的话，则王曙父亲的说法，就是继《太平经》的‘天地君父师’之后，‘天地君亲师’的最早提出”；目前，基本可以判定“‘天地君亲师’在社会上广为流传开来、成为人们祭祀的对象，是在明朝中后期”。^③

明朝弘治丙辰（1496），刘麟在《山东按察司副使邵康山墓志铭》中说，邵康山“左图右史，检饬蠲静，屏几盘盂，悉有箴铭。操觚染翰，遇天地君亲师字，必敛容端楷，虽造次亦然”^④。可见，明代中期“天地君亲师”在一些知识分子已具有某种特别的神圣性，但这里还只是对其持敬重之情。黄浑在《潜谷邓先生元锡行略》中说，邓元锡曾“修家祠，上则天地君亲师，左则祖，右则社，日有参，朔望有祭”^⑤，这表明此时“天地君亲师”成为一些人拜祀的对象。阳明后学杨起元说：“五常曰君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，五大曰天地君亲师。师友以道合者也，尊则师，亲则友，道无形，故师友之功隐。五常、五大之有友与师也，犹五行之有土也。”^⑥杨起元把“天地君亲师”称为“五大”，与“五常”人伦之道并称，认为师友以道合，如五行之土，这把师友的意义看得很高。明儒李材说：“修身为本，只有一个本，随身所接，无非末者。延平曰：‘事虽纷纭，还须我处置。’毕竟宰天宰地宰人宰物，运转枢机，皆是于我。离身之外，无别有本。虽天地君亲师亦未也。”^⑦这里强调“身”为本，家国天下实际上也是“末”。这里把“天地君亲师”看作外在于人身的重要神圣性存在，但即便如此仍是“末”。晚明高僧智旭在《周易禅解》卷1中说：“屯明君道，蒙明师道，乾坤即天地父母。合而言之，天地君亲师也。”^⑧可见，“天地君亲师”观念也影响到晚明佛学界。明末陈龙正在《志是而教妄》一文批评佛教时说：“我循自然，彼拗本然，天地君亲师为五大，至彼而独知有我，举五大而咸倍之。”^⑨陈龙正以“天地君亲师”“五大”为儒教区别于佛教的重要特征。明末朱舜水的《天地君亲师说》一文，全文五段文字对天、地、君、亲、师大义予以分别阐说。文章最后朱舜水还自评说：“此文虽分五段，然总是一意。中间通以孝字贯之，盖孝为百行之原也。师者立教明伦，统承天地，故第五段总包前四段在内，读者须自理会。主敬是一篇骨子，却一字不露，中间更有主意在，明者当自得之。”^⑩这句话强调“孝”与“敬”贯穿“五大”，而“师”又为五大之统领，突显了“师”的重要性。

“天地君亲师”观念的流行在晚明的一些小说中也有表现。如《西洋记》第14回载，张天师对万岁爷说：“天地君亲师，人生于三，事之如一。故此小臣为着家师，戴此重孝。”^⑪又如《封神演义》卷3载，姬昌向纣王解释说：“臣虽至愚，上知有天，下知有地，中知有君，生身知有父母，训教知有师长。‘天、地、君、亲、师’五字，臣时刻不敢有忘，怎敢侮辱陛下，甘冒万死？”^⑫可见，在晚明“天地君亲师”观念已在社会上流传很广。到了清初，杨光先激烈攻击天主教与西洋历法，在《辟邪论》（1659）批评天主教“令皈其教者，必毁天地君亲师之牌位而不供奉也。不尊天地，以

① 徐梓：《“天地君亲师”源流考》，《北京师范大学学报》社会科学版2006年第2期，第101页。

② [明]刘宗周：《人谱·人谱类记五·旷馆职》，北京：商务印书馆，1927年，第25页。

③ 徐梓：《“天地君亲师”源流考》，《北京师范大学学报》社会科学版2006年第2期，第101、102页。徐梓还指出：“当然，这一说法见于明朝人的著述，有可能是刘宗周的追记，甚至有可能是用明朝末年已经通行的‘天地君亲师’的说法，径直表达王曙父亲的意思。”

④ [明]刘麟：《清惠集》卷8，影印文渊阁《四库全书》第1264册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第404页。

⑤ [明]焦竑：《国朝献征录》卷114《儒林》，明万历四十四年徐象榘曼山馆刻本。

⑥ [明]杨起元：《证学编》卷1，明万历四十五年年余永宁刻本。

⑦ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第15册《明儒学案》（三）卷31《止修学案》，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第751页。

⑧ [明]蕅益智旭撰、刘俊堂点校：《周易禅解》卷1，武汉：崇文书局，2015年，第23页。

⑨ [明]陈龙正：《几亭外书》卷2，明崇祯刻本。

⑩ [明]朱舜水撰、朱谦之整理：《朱舜水集》卷13，北京：中华书局，1981年，第441页。

⑪ [明]罗懋登：《西洋记》，长沙：岳麓书社，1994年，第99页。

⑫ [明]许仲琳：《封神演义》，北京：中华书局，2009年，第73-74页。

其无头腹手足，踏践污秽而贱之也；不尊君，以其为役使者之子而轻之也；不尊亲，以耶稣之无父也。天地君亲尚如此，又何有于师哉！此宣圣本主之所以遭其毁也。乾坤俱汨，五伦尽废”^①。此时，“天地君亲师”牌位供奉被视为信奉儒教的重要象征，与西方的天主教信仰存在着严重冲突。清初姚文然说：“今三尺童子莫不知天地君亲师，乃师之功德，所以与天地君亲配者，在此笔与舌而已。”^②

清初廖燕说：“宇宙有五大，师其一也。一曰天，二曰地，三曰君，四曰亲，五曰师。师配天地君而为言，则居其位者，其责任不綦重乎哉！”^③这里也是以“天地君亲师”为“五大”，所云“宇宙有五大，师其一也”有点模仿《老子》第25章所说“域中有四大，而王居其一焉”，廖燕也是特别强调“师”的重要性。清初魏礼对此评论说：“天地君亲师五字为里巷常谈，一经妙笔拈出，遂成千古大文至文。”^④可见，在清初“天地君亲师”的说法在民间已经很流行。康熙年间石成金说：“天地君亲师，此五件，世上都该感激，都该设牌位早晚焚香叩谢。切不可懈怠，做个忘恩负义的人。”^⑤感激、感恩可以理解，但早晚焚香叩谢确实有点过了。

康熙年间程汉舒在笔记中说：“今乡村人家，中堂之上，必贴‘天地君亲师’五字，不知起于何时。人要看得此五字重大，亦不至大无忌惮。”^⑥中堂上贴“天地君亲师”，在民国后乃至今天一些农村仍很流行。雍正即位后对至圣先师孔子褒谕有加，“追封五代，并享烝尝”，他在上谕中说：“五伦为百行之本，天地君亲师人所宜重。而天地君亲之义又赖师教以明，自古师道无过于孔子，诚首出之圣也。”^⑦徐梓认为，“‘天地君亲师’被全社会特别是士人所接受，成为风行宇内的祭祀对象，和清朝雍正皇帝《谕封孔子五代王爵》有关。雍正皇帝的上谕，主要标树的就是‘师’。正是借助这道上谕，‘师’才最终完全确立了在‘天地君亲师’这一序列中的地位。”^⑧由此，“天地君亲师”观念在社会各个层面的影响进一步加大。到了晚清时期，周寿昌在《天地君亲师》一文中说：“俗以天地君亲师五者合祀，比户皆然。”^⑨乔松年说：“今俗以天地君亲师五者书于一牌，而朝拜之。”^⑩可见，在晚清拜祀天地君亲师在社会上非常普遍。影响所及，琉球等地也有此风俗。1756年，周煌同翰林院侍讲全魁受命前往琉球，册封尚穆为琉球国中山王，于次年正月回国，他在《琉球国志略》中说“贵家始有祠堂，又多以‘天地君亲师’五字供奉”^⑪。

车锡伦认为，“天地君亲师”五字排位出自明代中后期的罗教。罗教代表作《五部六册》多处说：“一报天地盖载恩，二报日月照临恩，三报皇王水土恩，四报爹娘养育恩，五报祖师传法恩。”^⑫1596年，罗清的私淑弟子苏州和尚兰风在为《五部六册》作“评释”时将这“五恩”概括为一“颂”：“天地君亲师，行藏原不昧；古今圣贤道，动静自分明。”^⑬车先生认为，这是目前所能找到的“五字牌”的最早出处，认为“它虽源渊于荀子的‘三本’说，内涵却有变化，比如‘师’便指‘祖师传法’，带有帮派的意味”^⑭。应该说，罗教扩大了“天地君亲师”五字牌位的社会影响，但到底是否为其最早出处，还很难说。前面提到邓元锡在修家祠时就立了五字牌位，这应该说早于罗教；同时期的骆问礼也开始著文批评立“天地君亲师”神位的民俗现象。

① [清] 杨光先、陈占山校注：《不得已》卷上《辟邪论中》，合肥：黄山书社，2000年，第25页。

② [清] 姚文然：《姚端恪公集》外集卷10，清康熙二十二年刻本。

③ [清] 廖燕；屠友祥校注：《二十七松堂文集》卷11《续师说》，上海：上海远东出版社，1999年，第277页。

④ 同上，第278页。

⑤ [清] 石成金编：《俚言》，《传家宝全集》第1册，北京：线装书局，2008年，第6页。

⑥ [清] 陈弘谋辑、苏丽娟点校：《五种遗规》卷3《训俗遗规》，南京：凤凰出版社，2016年，第312页。

⑦ 赵之恒、牛耕、巴图主编：《大清十朝圣训》第12册卷32《清世宗圣训》，北京：北京燕山出版社，1998年，第1107页。

⑧ 徐梓：《“天地君亲师”源流考》，《北京师范大学学报》社会科学版2006年第2期，第104页。

⑨ [清] 周寿昌撰、李军政标点：《天地君亲师》，《思益堂日札》卷9，长沙：岳麓书社，1985年，第232页。

⑩ [清] 乔松年：《萝蓀亭札记》卷7，清同治刻本。

⑪ [清] 周煌撰、陈占标校：《琉球国志略》，北京：商务印书馆，2019年，第124页。

⑫ 《叹世无为卷》（五部六册之一），明刻本。

⑬ 清光绪十二年莆邑通明堂刊《开心法要·破邪显正钥匙卷》卷上之一。

⑭ 车锡伦：《天地君亲师牌位的出处》，《民俗研究》1999年第3期，第100页。

四、余 论

明代中后期乡俗拜天地、供奉天地君亲师神位现象流行，当时一些学者站在正统儒家立场对此持严厉批评态度。如曾任南京工部主事的骆问礼批评“拜天地”社会现象时说：

乡俗凡事必拜天地，亦有供天地君亲师神位者，礼殊不经。自古天子祭天地，诸侯即不得祭矣，而况于大夫士庶？……考之经传令甲，并无拜天地之文可见矣。然则士庶不礼天乎？曰：出秩刍以供郊社之祭，此其礼天地之职分也。^①

骆问礼认为，祭拜天地是天子的特权，诸侯都没有资格，更何况平民，这是严重僭越，违反了礼的精神。“秩刍”指按规定数量交给官家的草料，老百姓没有资格祭拜天地，只能为君王天子祭天作些服务性工作，提供祭祀所需物品。这个看法流露出君主社会等级制对百姓的轻视，甚至可以说是蔑视。明末大儒张履祥针对当时设置家堂、以“天地君亲师”为香火之神的社会现象也作了批评：

今按家堂香火之神，名义安仿？至于天地君亲师五者，以为民生所重，则有之矣，而立一主以祀之，则无义矣……故谓此主之立，直是无义，人未之思耳。^②

与骆问礼的看法类似，张履祥也认为如是祭祀上帝、后天意义上的天地，是天子才有的特权。至于“君”，如果是说去世的先君，则皇家九庙自有祭祀；如果是当今圣上，则不应该奉为祭拜之神。至于“亲”，祠堂已有先祖祭祀。至于“先师”，如果是指孔子，则国学、府州县学、书院都有崇祀；如果是教导过自己的老师，实际上很多人在老师活着的时候与乃师感情就不深厚。骆问礼、张履祥将祭天地、祭天看作天子的特权，平民不得祭天、祭天地。与他们的观点不同，康有为认为这是据乱世的表现。在作于1904年或稍后的《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》（简称“国教折”）^③中，康有为引述了《谷梁传·庄公三年》的“独阴不生，独阳不生，独天不生，三合然后生”，并说“《论语》子路请祷于天，孟子曰：‘虽有恶人，斋戒沐浴，可以祀上帝。’然则孔、孟大义，许人人祷祀天帝矣”^④，强调人人皆有权利祷祀上帝，专制社会帝王独享祭天权也是据乱世的表现。所引孟子这句话，1901年康有为在《孟子微》中解释说：“恶人可祀上帝，则当时民间人人皆祀上帝，可知此大地通行之礼，乃知惟天子郊禘祭天，为据乱之制。孟子传平世之学，固知人人祭天，乃平世之制也。”^⑤显然，康有为把人人可祭天、可以祷祀上帝，看作是社会文明进步的表现。与骆问礼、张履祥相比，康有为的这一看法可以说有重要的启蒙和思想解放意义，体现了民主、平等的现代精神。

到了清代后期，“天地君亲师”崇祀现象与多种信仰杂糅，变得更加复杂。如郑珍在《遵义府志》中说：“士民家必设香火，位于中堂中，大书‘天地君亲师位’，旁列孔子、文昌、关帝、灶神各纸牌，多至十余位，少则通书一纸，旁止二小行，必承以板。有神主，即置其上。富者至为龛，镂饰种种，兼世奉释道像至三五罗列。板下，位‘长生土地’，并朝夕焚香，有祷祀，必于此。”^⑥针对这种现象，遵义士人李凤翱批评说：“‘非其鬼而祭之，谄也’。冬至祀天于圆丘，夏至祀地于方泽，天地非其时不祭，非其地不祭，非其人亦不敢祭也。孔子，大圣；关公、文昌，明神，列于家庭褻地可乎？苗鬼、牛神、僧道、女尼杂于家龛俎豆之中，于理非宜，且祖宗之灵亦有所不安也。嗟乎！时

① [明] 骆问礼：《祭礼·拜天地》，《万一楼集》卷47，清嘉庆活字本。

② [清] 张履祥撰、陈祖武点校：《丧祭杂说》，《杨园先生全集》中册卷18，北京：中华书局，2002年，第532页。

③ 唐文明认为，“国教折的写就大概在1904年或稍后……国教折最能代表康有为流亡期间的孔教思想，他在流亡期间的其他地方谈到孔教问题的，主旨基本上不出国教折”。（唐文明：《数教在宽——康有为孔教思想申论》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第151—152页。）

④ 康有为：《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》，《康有为全集》第4集，第97页。

⑤ 康有为：《孟子微》，《康有为全集》第5集，第488页。

⑥ [清] 郑珍、莫友芝编纂，遵义市地方志编纂委员会办公室整理点校：《遵义府志》卷20，成都：巴蜀书社，2013年，第319页。

俗之蔽，可以思矣！”^①应该说，骆问礼、张履祥、李凤翱对以香火供奉“天地君亲师”的反思，站在传统儒家经学的立场来看，是有道理的。天、地、君、亲、师是为人所当敬重的五个重要存在，这合乎儒家经典，但以香火供奉祭拜，确实有些不类。天地或者天，是万物生命的本源；先祖（亲）为族类或个体生命的本源；“君”代表社会政治，可以表示人是社会性、政治性存在；“师”代表文化教育，是人类文化文明的传递者、发扬者。民国成立后，君主专制社会瓦解，一些学人主张把“天地君亲师”改为“天地国亲师”，以“国”来表示人的社会政治维度。一些现代新儒家又认为，国家是政治组织结构，不宜作为祭祀对象，应该改为“天地圣亲师”。如蔡仁厚认为，“天地是宇宙生命的本始，祖先是个体生命的本始，圣贤是文化生命的本始。这几个‘本、始’，都不可忽视，不可忘本。这是儒家教化传统最为核心的所在”^②。

近代严复基于“天地君亲师”观念对中西政教作了比较。他说：

盖西国之王者，其事专于作君而已。而中国帝王作君而外，兼以作师，且其社会固宗法之社会也，故又曰，元后作民父母。夫彼专为君，故所重在兵刑，而礼乐、宗教、营造、树畜、工商乃至教育文字之事，皆可放任其民，使自为之。中国帝王，下至守宰，皆以其身，兼天、地、君、亲、师之众责，兵刑二者，不足以尽之也……卒之君上之责任无穷，而民之能事，无由以发达。使后而仁，其视民也，犹儿子耳；使后而暴，其遇民也，犹奴隶矣。为儿子、奴隶异，而其于国也，无尺寸之治柄，无丝毫应有必不可夺之权利则同。^③

应该说，严复上述看法还是比较深刻犀利的。西方政治重在兵刑、重法治，政府的职权职责范围较小，很多专业的事情由社会自由发展。而过去中国帝王身兼“天地君亲师”，权利很大，有无限责任，政治、教化合一实则是一种道德的政治。

从观念上来说，由古代只有帝王才可以祭天祭地，到近代康有为强调人人可以祭天，这是思想的进步。由视天地为敬拜的对象，到以天地为性命灵魂的来源，与以身体源自父母相对，这丰富了天地与人的多元关联及其内涵的拓展。古典的“天地君亲师”观念，多是以“君”为中心、核心，有着很强的政治性。“君”统天地，兼亲师，往好方面说，这实际上就是对君王、对政治有很高的要求，这种“王政”是道德的政治性，君王既要为民父母，又要有天地神圣性，是一种圣王；而其弊端诚如严复所说，社会的一切裹挟于政治之中，民主精神与个体自由及其社会开放性难以发展。在“天地君亲师”观念后来的发展中，“师”的地位越来越凸显，朱舜水、雍正、康有为等强调五大之中“师”的重要性和根本性。应该说，这也是一种观念的进步。我们今天说“百年大计，教育为本”，实际上也是强调“师”。可见，传统的“天地君亲师”观念，予以合理的解释、阐发和转化，在今天社会建构中仍可以发挥重要积极的意义。相对来说，笔者更赞成近代“天地国亲师”的说法，一些现代新儒家提出“天地圣亲师”，将“圣”予以独立强调，似无必要；教师是人类灵魂工程师，是人类文明传承者，内含着“圣”的意义。

（责任编辑 于 是）

① [清]郑珍、莫友芝编纂，遵义市地方志编纂委员会办公室整理点校：《遵义府志》卷20，第319-320页。

② 蔡仁厚：《孔子的生命境界——儒学的反思与开展》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2010年，第32页。其实，对于“圣”的重要性，康有为也早有强调：“非天不生，非祖不出，非圣不教；故天为生之本，祖为类之本，圣为教之本。”当然，这里所强调的“圣”包含着“师”的意义。（康有为：《三本堂落成奉安昊天上帝至圣先师祖先祭文》，《康有为全集》第11集，第182页。）

③ [英]甄克思：《社会通论》，严复译，北京：商务印书馆，1981年，第133页，严复按语。

何以报君恩

——《建中靖国续灯录》中的政教关系想象

李 瞳

【摘要】北宋成书的《建中靖国续灯录》构建了一幅和谐的政教关系想象：皇帝运用世俗权力推动佛教的传播，臣子作为中介帮助皇权延及佛教，僧人则积极地用佛法来增加皇帝在尘世的权威和利益。在这样的结构中，佛教完美地融入了此世的政治权力框架。这种政教关系想象代表了不断接近世俗权力中心的汴京禅宗面向皇权的自我呈现，是宋代禅宗在世俗化过程中对“佛教祸国短祚”这一指控的集中回应。总结这一想象的特点，历史地分析其成因及影响，有助于我们从佛教的视角进一步认识其融入中华文明的过程，从而更加深入地理解佛教中国化的机制。

【关键词】《建中靖国续灯录》；惟白；“报君恩”；佛教中国化

中图分类号：B244.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)04-0147-07

作者简介：李 瞳，山东滨州人，宗教学博士，（深圳 518060）深圳大学人文学院、国学院助理教授。

基金项目：广东省哲学社会科学规划青年项目“北宋士大夫灯史撰作研究”（GD20YZX01）；深圳大学青年教师科研启动项目“北宋士大夫居士网络研究”

政教关系一直是佛教研究中的一个经典议题。关于宋代禅宗与世俗权力间关系的相关研究成果虽已十分丰富，但尚有不少未发之覆：以往研究多注重佛教政策、具体事件及具体人物等问题，侧重于历史层面的钩沉，有意无意地忽视了宗教书写的隐喻特性，对禅宗内部关于政教关系的表达关注不够，未能从政教关系想象这一方面进一步揭示禅宗融入中国文化所做的努力。就禅宗内部对宗教关系的想象，北宋的《建中靖国续灯录》为我们提供了一个极好的案例。《建中靖国续灯录》与《景德传灯录》《天圣广灯录》《嘉泰普灯录》（以下分别简称为《续灯录》《传灯录》《广灯录》《普灯录》）并称为“宋代四灯”，它成书于建中靖国元年（1101），由云门宗僧人惟白所作，经驸马张敦礼引荐，由宋徽宗赐序并准许入藏流通。在《续灯录》中，惟白描绘了一幅和谐一致的政教关系图景，使禅宗作为一种统治术融入宋代的政治框架。分析这种政教关系想象的特点，并在历史的脉络中考察其成因及影响，将有助于我们深入理解佛教中国化的机制。

一、《续灯录》中的政教关系想象

惟白在《续灯录》中描绘的政教关系图景由三方面构成，即施恩的皇帝、作为权力中介的臣子、积极“报君恩”的佛教僧人，三者共同构成一个和谐一致的有机体。需要说明的是，因灯录文体及禅宗语言的特殊性质，《续灯录》中相关的表达大多出自其他禅师的法语，甚至来自弟子的发问，但由于这些语句经过惟白的拣选，故可说它们亦体现了惟白的政教观。

在这一三重结构中，首先，作为施恩者的皇帝是最为核心的，只有皇帝尊重佛教、运用世俗权力推动佛教在此世的传播，正法方可久住。正如佛陀德逊禅师言：“恢张祖席，创立丛林，岂一僧之能

耳！必假国王大檀越与之护助，佛日乃可光扬。”^①《续灯录》从历史的角度论证了宋代皇帝对佛教的护持：“如昔仁宗皇帝，在宥四十余年，深穷禅理，洞了渊源。每万机之暇，常召大觉禅师怀琏、圆明禅师道隆于后苑升堂，交相问难，唱和偈颂；敷演宗乘，流布迄今，禅林取则。又元丰初年，神宗皇帝为求圣嗣，乃革相蓝律院，分为两禅，一曰惠林，一曰智海。召南方圆照禅师宗本、正觉禅师本逸领徒住持，开堂说法。”^②大觉怀琏为云门宗著名禅师，《续灯录》载其年过不惑，声誉便上达天听，奉诏住持净因禅院后，三次入禁中说法，仁宗对他尤为赞赏，赐号“大觉禅师”^③。这是禅僧第一次入主汴京寺院。圆明道隆指华严道隆禅师，《禅林僧宝传》中说仁宗因梦中“见龙蟠地”而寻得道隆^④，“皇佑二年，诏庐山僧怀琏至阙，演法于浚苑化成殿。上召隆问话，机锋迅捷”，即是此事。^⑤另有哲宗皇帝“不忘佛记，克绍前芳”^⑥，徽宗皇帝“度僧尼道，精崇法会；敕选禅众，举扬禅宗”，故能使“禅林讲肆，继祖传宗……天下禅门，孰不欣幸”。^⑦这些都是皇帝礼遇禅僧的案例。在惟白看来，宋代禅宗得以发展兴盛，来自皇帝的支持是一关键因素，这便是“皇恩”。

在皇帝之下，皇室成员、官员大臣亦礼重佛教，助缘“皇恩”泽及僧众。《续灯录》提及的朝中内外护有豫章郡王赵宗谔、恭王赵仲爰、驸马李遵勖、驸马张敦礼、王曙、夏竦、赵抃、王安石、章惇等数十人之多，但在对这些好佛的皇室成员、官员大臣的刻画上，与其先例《传灯录》和《广灯录》有很大不同。《传灯录》《广灯录》中多见居士与禅僧间的酬对互答，塑造了庞蕴、裴休、杨亿、李遵勖等极富禅机的在家众形象。《续灯录》中却鲜有此类禅语，在家的皇室成员、臣子最常见的礼佛表现，就是为禅僧奏请赐章服及师号。章服、师号是帝王给予僧人的极高荣誉。《大宋僧史略》言“赐人服章，极则朱紫，绿皂黄绶，乃为降次”，可知僧人之服章已成为世俗品级秩序的一种体现；又“师号，谓赐某大师也”。^⑧汪圣铎指出，世俗统治者控制了紫衣、师号的颁给权，并通过赐紫衣和师号来引导佛、道教徒为国家、社会积极效力^⑨，说明了紫衣、师号是在世俗政治框架内对僧人的肯定。由于皇室成员和臣子可以为僧人奏请紫衣、师号，如《大宋僧史略》说“每遇皇帝诞节，亲王、宰辅、节度使至刺史，得上表荐所知僧道紫衣师号”^⑩，他们因此成为世俗权力延伸至僧人的中介。《续灯录》中大量表现居士为禅僧奏请章服、师号，进一步强调了佛教与宋代政治框架的融合。

对于来自皇帝、皇室及臣子的敬重，惟白认为佛教应“报君恩”。《续灯录》中有关“报君恩”的表达共出现四十余处，形式多种多样，如“为国开堂于此日，师将何法报君恩”“凭师一滴曹溪水，四海为霖报我皇”“恩大不知何以报，一炉香篆祝尧年”^⑪等，表现出佛教对君权的积极回应。

《续灯录》中禅僧报君恩的方式大体有三种。一是参加皇家法事，追荐亡故的皇室成员。《续灯录》共提及五场皇家法事，分别是元丰三年（1080）慈圣光献皇后上仙、元丰八年（1085）神宗皇帝上仙、元符三年（1100）哲宗皇帝五七及百日、建中靖国元年（1101）钦圣宪肃皇太后五七。共有十位禅师参加了这些法会，哲宗皇帝百日时，更是出现“六院长老”（惟白、净因惟岳、慧林德逊、智海智清、褒亲有瑞、华严智明）共同说法的盛景。他们阐扬般若，深振宗风，祈愿亡者转生天道，早证菩提。如哲宗皇帝五七时，“问：‘大行皇帝上仙，未审即今居何报土？’”师云：‘不居兜率陀天上，便在莲花世界中。’”^⑫。又净因惟岳在钦圣宪肃皇太后五七上祈祷皇太后“兜率天宫陪摩耶佛母一处逍遥，无垢世界共娑竭龙女同成正觉。回耀休光，昌明宗社”^⑬。禅僧以佛法为媒介在生者与逝者间建立联系，既让逝者进入更好的死后世界，又回向现实世界中的国家命运，这是佛教对“君恩”的积极回报。二是祝太平，即在讲法时祷祝国祚长久、天下太平，这几乎成为禅师开堂时的固定内容。如法云法秀在说法时表示“即此举扬，上扶帝祚；仰冀聪明元首，芬芳万国之春；忠节

①③⑥⑪ [宋] 惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》上册，海口：海南出版社，2011年，第377页，第151页，第377页，第345、254、255页。

②⑦⑫⑬ [宋] 惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》下册，海口：海南出版社，2011年，第602页，第510、511页，第502页，第463页。

④⑤ [宋] 慧洪撰、吕有祥点校：《禅林僧宝传》，郑州：中州古籍出版社，2014年，第135页，第137页。

⑧⑩ [宋] 赞宁撰、富士平点校：《大宋僧史略校注》，北京：中华书局，2015年，第158、168页，第169页。

⑨ 汪圣铎：《宋代政教关系研究》，北京：人民出版社，2010年，第406页。

股肱，弼辅千年之运”^①；智海智清“上祝皇帝陛下，伏愿德光尧舜，道迈羲轩；资景运于万年，保瑶图于百世”。^② 三是祝圣寿，即祈愿君王寿命长久，如法云善本“师云：‘满庭嘉气合，匝地觉花开。’僧曰：‘若然者，炉薰宝香凝瑞刹，祝延睿算等南山。’”，等等。^③

不难看出，宋代禅宗的“报君恩”行为有很强的现实性。虽然佛教被认为有超越性的力量，但以上种种方式，除了追荐亡者之外，无论是回向此土，还是祝太平、祝圣寿，其落脚点都不在于抽象的“福田”，而在于统治者在此世的利益。佛教接受世俗权力的帮助，又以佛法辅佐世俗权力的实现，在世俗世界中完成了“施恩—报恩”的闭环。

对于禅宗“报君恩”的行为，《续灯录》从佛教内部给出两点理论支持。首先，“王即是佛”，皇帝即是如来的化身。惟白曾云：“今上皇帝陛下，宝月智光如来示身为金轮圣王，登大宝位，布大恩庥。”^④又智海智清曰：“我皇帝陛下是现在诸佛，以大悲愿力，顺天应人，覆育苍生，护持佛法……颂曰：‘佛有多身是处分，人间天上化凡伦。要知昔日灵山老，现作中华圣宋君。’”^⑤既然“王即是佛”，那么王化即佛化，“报皇恩”即“报佛恩”。这种理论其实是中古《华严经》佛王传统的延续，即转轮王同时具有作为世俗统治者的转轮王与作为法的代表的菩萨或佛的形象。^⑥ 智海智清就说明了其“报恩”思想的《华严经》来源，给予僧人“报君恩”最正当的理由：

问：“华严教云：‘菩萨现身作国王，于世位中最无等，福德威光胜一切，普为群萌兴利益。’且道当今皇帝是什么菩萨？”师云：“荡荡莫能名。”僧曰：“大悲愿力为人主，日用佛心治万民。”师云：“知恩始解报恩。”^⑦

其次，中国禅宗有肯定经验现象的思想，《续灯录》就此进行发挥，为此土的政治秩序的价值进行合理性辩护。如牛头宗有“道遍无情”之说，认为道体遍布于世間所有现象之中，所谓“青青翠竹，尽是真如；郁郁黄花，无非般若”^⑧；惟白则说“玉池春水，澄湛法身。金殿香氲，含容妙体。龙楼耸峻，普贤家风。凤阁穹崇，文殊宝界。御沟柳绿，尽显真如。上苑花红，全彰般若”^⑨，即富丽堂皇的皇家园林、巧夺天工的亭台楼榭正是真如妙体在现实世界的体现。洪州宗有“性在作用”的思想，如马祖道一所言：“今见闻觉知。元是汝本性。亦名本心。更不离此心别有佛。”^⑩ 因万法皆为清净自性的化现，所以主张全盘接受感官经验。《续灯录》则将此应用于政治领域，认为严整的君臣秩序亦是清净心的体现。如“问：‘但离妄缘，即如如佛。未审佛在什么处？’师云：‘万乘登龙座，千官列宝阶。’”^⑪ “问：‘法无定相，随缘构集。有佛世界，以光明为佛事。有佛世界，以庄严为佛事。未审此佛世界以何为佛事？’师云：‘坐朝问道，垂拱平章。’”^⑫

从这两方面，《续灯录》为世俗权力与佛教间的施恩报恩行为提供了合理依据，描绘出一幅“舜日与佛日高明，尧风共祖风并扇”^⑬的和谐一致的政教关系，将佛教完美地融入世俗权力的架构。

二、《建中靖国续灯录》成书的背景

《续灯录》之所以构建出这样一种政教关系想象，在于它是一部代表了京城禅宗（特别是云门宗）立场的、面向皇帝而作的作品，并且得到驸马张敦礼的支持。这三个因素的合力，使《续灯录》在选材和表现上有别于其他禅宗灯录。

北宋禅宗经过近一个世纪的努力逐渐走进京城、接近皇权，其中又以惟白所在的云门宗为代表。

①①⑬ [宋] 惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》上册，第283页，第374页，第377页。

②③④⑤⑨⑫ [宋] 惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》下册，第605页，第430页，第506页，第603页，第502页，第460页。

⑥ 古正美：《从天王传统到佛王传统》，台北：商周出版社，2003年，第230页。

⑦ [宋] 惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》下册，第599页。

⑧ [南唐] 静、筠二禅师编撰，孙昌武、[日] 衣川贤次、[日] 西口芳男点校：《祖堂集》上册，北京：中华书局，2007年，第170页。

⑩ [宋] 释延寿集、杨航整理：《宗镜录》第1册，西安：西北大学出版社，2006年，第266页。

五代末至宋初，禅宗内部虽有沩仰、临济、云门、曹洞、法眼五家之分，但很快沩仰、法眼两家先后衰微，曹洞陷入沉寂，至《续灯录》成书时，已形成云门、临济二宗平分天下的局面。在这一过程中，云门宗积极地向士大夫传法，率先在汴京获得较为充分的发展，成为禅宗在政治权力中心的主要势力。据黄启江统计，北宋一代奉诏入京传法的云门宗弟子，由三世到八世至少有十四位。^①他们往往落脚于与皇室关系密切的重要寺院，借此扩大了在皇室、士大夫中的影响，拉近了禅宗与世俗权力之间的距离，使“鸞岭传芳东震，云门列派皇都”^②。

宋代云门宗在京城之兴盛始于云门文偃下五世的大觉怀琏。^③宋初汴京有律宗、华严宗、唯识宗寺院，却无禅院。皇佑元年（1049），内侍李允宁奏请，舍汴京宅第为禅院，仁宗赐额为“十方净因”^④，此为汴梁禅居之始。次年正月，怀琏奉仁宗之命入主十方净因禅院，成为宋代第一位在京中主持寺院的禅僧。未几，仁宗宣入化成殿，与之讨论佛法大意，赐号“大觉禅师”^⑤。怀琏入禁中对仁宗说法，使仁宗“皇情大悦”。仁宗共赐予怀琏问答诗颂十七篇，足见二人关系之密切。^⑥

由云门宗禅师担任初祖的还有大相国寺的慧林禅院和智海禅院。大相国寺是汴京最大的佛寺，最为宋王室所重视。^⑦元丰三年（1080），神宗皇帝为求圣嗣，同时感慨京城内禅居不多，将大相国寺六十四院改建为二禅六律。二禅院中东为慧林，诏宗本入主；西为智海，诏本逸入主。^⑧宗本为天衣义怀弟子，他初至慧林禅院讲法时，有若“弥勒从天而降人间”；翌日入延和殿面圣，神宗对宗本颇为认可，称赞其“真福慧僧也”。^⑨宗本弟子净因惟岳后来成为十方净因禅院的第三任住持。宗本归隐灵岩后，慧林禅院的第三任住持若冲禅师亦是云门宗天衣义怀的法嗣。云门宗率先占据了十方净因、慧林和智海这三座重要禅院，其在皇室中的影响可见一斑。

云门宗由怀琏、宗本、本逸等人在汴京打开局面，临济宗紧随其后，净因道臻、慧林德逊、智海智清等人亦先后入主这三所禅院，另有褒亲有瑞、开元志添等人入京，渐渐呈与云门宗争流之势。但另一座由皇室成员请建的寺院——法云寺，一直由云门宗僧人担任住持，是云门宗在汴梁的一座重镇。元丰五年（1082），越国大长公主及驸马都尉张敦礼奏请复建法云禅寺于国之南；^⑩元祐元年（1086）又为法云寺募捐得万斤钟一口，并请苏轼为之铭。^⑪元丰七年（1084），张敦礼夫妇奏请天衣义怀的弟子圆通法秀居法云寺，为第一祖。法秀曾因讲经“妙入精微，为众发挥”而声著京洛，后归心禅门，开堂日，神宗皇帝遣中使降香并赐磨衲袈裟，皇弟荆王亲侍法筵。^⑫法秀在士大夫中影响极大，据《禅林僧宝传》记载，他曾受王安石之请住锡蒋山，进京之后，又劝阻司马光抑佛，呵斥李公麟及黄庭坚，劝诱二人行佛行。^⑬这些轶事传说不免含有僧家自高身价之辞，但法秀使“云门宗风自是兴于西北，士大夫日夕问道”^⑭，当确定无疑。法秀入灭之后，他门下两位弟子分别接任了法云寺的第二、三任住持，一位是法云善本，另一位就是《续灯录》的作者惟白。

首先，禅宗用了半个多世纪逐渐占据京城的重要寺院，在皇都站稳脚跟，与皇室日渐亲密，惟白即置身于这一历史进程之中：他嗣法法秀，又在法云寺这样一座由皇室建立的寺院担任师门中的第三

① 黄启江：《北宋佛教史论稿》，台北：台湾商务印书馆，1997年，第247页。

② [宋]惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》上册，第259页。

③ 杨曾文：《宋元禅宗史》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第114页。

④ [宋]志磐：《佛祖统纪》，《大正藏》第49册，台北：佛陀教育基金会，1990年，第412页。

⑤ [宋]慧洪撰、吕有祥点校：《禅林僧宝传》，第125页。

⑥ 同上，第126页；[宋]惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》上册，第151页。

⑦ 黄启江：《北宋佛教史论稿》，第100页。

⑧ [宋]慧洪撰、吕有祥点校：《禅林僧宝传》，第176页。“御制《建中靖国续灯录》序”作元丰三年，《僧宝传》《佛祖统纪》均作五年，或误。（参见[宋]惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》上册，“御制《建中靖国续灯录》序”第1页；[宋]慧洪撰、吕有祥点校：《禅林僧宝传》，第102页；[宋]志磐：《佛祖统纪》，《大正藏》第49册，第416页。）

⑨⑩⑪ [宋]慧洪撰、吕有祥点校：《禅林僧宝传》，第103、104页，第179页，第179页。

⑩ [宋]惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》上册，“序”第1页。

⑪ [宋]苏轼撰，张志烈、马德富、周裕锴主编：《苏轼全集校注》第12册，石家庄：河北人民出版社，2010年，第2123页。

⑫ [宋]惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》上册，第281-282页；[宋]慧洪撰、吕有祥点校：《禅林僧宝传》，第178页。

任住持，必然也与皇室有着千丝万缕的联系。他自陈“两岁中三遇陛下诏阐宗风”^①，这三次入内说法构成了《续灯录》中惟白条目的主要内容，可见是其极为重要的人生经历。另外，惟白还和越国大长公主、驸马张敦礼交往甚密，不仅惟白之入主法云寺、《续灯录》之入藏流通系由张敦礼奏请，当御旨下达时，惟白正是在张敦礼宅受付并讲法谢恩的。可想而知，皇权与佛教间的施恩报恩互动，是惟白所经历的佛教的常态。他在《续灯录》中描绘政教和谐一致的图景，强调佛教的报恩行为，实是代表不断世俗化的汴京禅宗立场进行的宗教书写。

其次，惟白在作此书时，已报着进上的目的。换句话说，他是明确以皇帝作为目标读者来编纂《续灯录》、构建这种政教关系想象的。在“上皇帝书”中，惟白先提及了宋初的《传灯录》与《广灯录》：真宗皇帝登基，改元景德，东吴僧人道原集禅门心要语句三十卷进上，真宗命翰林学士杨亿作序，更名为《景德传灯录》，入藏流通；仁宗皇帝即位，改元天圣，驸马都尉李遵勖亦集禅门语录三十卷为《天圣广灯录》，仁宗赐序并准许入藏。紧接着惟白说：“（臣）今遇陛下践祚改元，谨集禅门宗师心要语句三十卷，目为《建中靖国续灯录》，昧死上进。伏望陛下特降朝廷，依《传灯》《广灯》录例，赐序文，下印经院，编入大藏目录，随藏流行，使佛焰祖焰光明而无尽，则陛下圣祚国祚绵远而何穷也。”^②事实上，《传灯录》上进于景德元年（1004），《广灯录》成书于天圣七年（1029），均非如惟白所述成于真宗、仁宗践祚改元之时。惟白此举，意在将禅宗灯录与皇帝登基改元这一重大政治事件联系在一起，把皇帝赐序、准许入藏塑造为传统先例，并自觉地接续《传灯录》和《广灯录》，融入这一历史的轮回，利用真宗、仁宗对前两部灯录的垂青，使《续灯录》得到徽宗的肯定。可以说，惟白充分认识到徽宗皇帝作为世俗权力最高来源的特殊身份。他编纂《续灯录》就是要向这位特定的读者展现佛教助其“圣祚国祚绵远而何穷”的功能，这样，书中的种种“报皇恩”行为便得到合理的解释。

再次，在《续灯录》成书过程中起到关键作用的驸马张敦礼，也在一定程度上影响了书中所呈现出的权力结构。在引荐《续灯录》的“上皇帝札子”中，张敦礼同样提及《传灯录》和《广灯录》这两个先例，并引仁宗皇帝《御制广灯录序》中“法云滋荫”“续千灯而罔穷”等语句来论证宋朝皇室对禅宗的重视。^③《广灯录》的作者李遵勖是真宗、仁宗时期的驸马都尉，与张敦礼有着一样的外戚身份。在《续灯录》中，李遵勖和张敦礼是两位最活跃的士大夫居士，似乎可以说明张敦礼有意以李遵勖为榜样，将自己塑造成为一位皇室中的佛教外护。但历史上的李遵勖是临济宗禅师谷隐蕴聪的弟子，于禅法颇有心得，禅籍中载有其与三交智嵩、石霜楚圆、杨亿等名僧、居士的机锋酬对。然而就目前的材料而言，未见张敦礼有过任何关于禅法的探讨、请益。在《续灯录》中，张敦礼的护法行为主要集中在请禅僧出世说法及为僧人奏请章服、师号，他共为十人请过章服或师号。由此看来，张敦礼的志趣或不在禅法，而在于功德。考虑到张敦礼与惟白的关系以及在《续灯录》成书过程中的作用，他应该在较大程度上影响了《续灯录》中士大夫居士的形象。特别是李遵勖的形象，《续灯录》多次提及他为僧人请师号，而这些内容在他本人编集的《广灯录》中却没有表现，可见，张、李二人对士大夫居士作用的理解有所不同。在张敦礼及惟白看来，士大夫是皇权与佛教之间的权力中介，他们通过奏请荣誉奖赏的方式，使佛教融入到国家政治体制中。

这样，在佛教、皇权、臣子三者间的合力作用下，《续灯录》表达了一种不同于其他禅宗文献的政教关系想象，这是进入汴京后的禅宗群体面向皇权进行的一次展示，本质上是佛教中国化过程中的一个环节。

三、“报君恩”是对“祸国短祚”的回应

《续灯录》构建的政教关系想象，是禅宗在世俗化过程中，对“祸国短祚”这一指控的回应，应该将其放在佛教中国的大背景下来理解。

①②③ [宋] 惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》下册，第836页，第836-837页，第838页。

美国学者魏雅博（Albert Welter）指出，面对儒家的复兴，宋初佛教采取了两种不同的回应策略。一种以律师赞宁为代表，强调佛教与中华文化的一致性：在《大宋僧史略》中，赞宁梳理了中国佛教的制度史，并有意忽视佛教的印度传统，以此来说明佛教早已融入中国文化；另一种强调佛教的文化异质性，其代表是禅宗的《传灯录》，它突出了禅宗神秘主义、反理性、反权威的精神特质，用独特的话语吸引在文化上主张兼收并蓄的士大夫文人，这种策略最终取得了胜利。^① 此论的核心在于将佛教对世俗权力的不同态度与特定的宗派联系起来，这或许值得商榷，因为《续灯录》就提供了一个很好的反例。在《续灯录》中，惟白极力突显皇权与佛教间施恩报恩的互动，表现佛教对治理国家的帮助，正是使用了魏雅博所谓的“赞宁式”的回应策略。造成这种矛盾的原因在于，魏雅博没有在佛教面对世俗世界中细分出士大夫文人与世俗权力这两个多有重叠但又不同的对象。

《续灯录》中政教关系想象面对的对象不是思想层面的中华文化，而是皇权。作为外来文化的佛教进入中央集权的古代中国之后，人们对其对国祚的影响，便有着各种判断和想象。如东汉时，黄老与浮屠未分，佛教便被视为延祚之方。^② 随着佛教日趋独立，反佛之声渐起，对其“祸国短祚”之指控，从未停歇。如南齐张融曾作《三破论》，指责佛教“入国破国”。^③ 唐代韩愈作《论佛骨表》引用大量历史经验说明好佛之国未能长久：“汉明帝时始有佛法，明帝在位才十八年耳。其后乱亡相继，运祚不长。宋齐梁陈元魏已下事佛渐谨，年代尤促。惟梁武帝在位四十八年，前后三度舍身施佛。宗庙之祭不用牲牢，尽日一食，止于菜果。其后竟为侯景所逼，饿死台城，国亦寻灭。事佛求福，反更得祸。由此观之，佛不足信，事亦可知矣。”^④ 而后宋儒对佛教的批判逐渐向哲学层面深入，但仍可见到此类批评。如欧阳修就另辟蹊径地指出，佛教的传入是王道不行带来的附加后果：“及三代衰，王政阙，礼义废，后二百余年而佛至乎中国。”^⑤ 这种指控很难不引起君主的警惕，所以当僧人纷纷进入京城，频繁进宫参加皇家法事、与国王大臣酬作答对时，就必须面对来自皇权的凝视，不得不就佛教的社会功能与帝王之治的一致性展开论述。吴越国师、法眼宗禅师天台德韶曾说：“天下太平，大王长寿，国土丰乐，无诸患难。此是佛语，古今不易。”^⑥ 赞宁在《大宋僧史略》“行香唱导”条中为官员行香辩护，称其为忠孝之举：“况百官行香，代君也。百官事祖宗，亦臣子也。苟欲废之，如忠孝何？”^⑦ 又契嵩在《上仁宗皇帝万言书》中说：“夫王道者，皇极也，皇极者，中道之谓也。而佛之道亦曰中道，是岂不然哉？”^⑧ 可见，佛教对世俗权力的态度与宗派特质并无太大关联，而主要取决于史家与皇权的关系及所处的立场。

宋代高度中央集权，这种政治体制也对意识形态的一致性提出要求。^⑨ 同时，宋代又是禅宗不断世俗化的阶段。《续灯录》中的政教关系想象，正是禅宗在不断世俗化、渐渐接近皇权的过程中，对这一问题的集中回答。禅宗本起于山林，但自五代十国开始，禅众逐渐向城市、都邑、大中寺院分流，同时结交士大夫，取代义学形成新的都市佛教。^⑩ 这一入世的进程在北宋得到加速。一方面，北宋整体上采取了较为宽松的宗教政策，数位皇帝对佛教颇为重视，如太宗曾为佛教设启圣院、译经院、内道场，真宗、仁宗分别准许《传灯录》《广灯录》入藏流通等。特别是仁宗诏怀璉入京及神宗改建大相国寺，直接使得禅宗势力在汴梁立稳脚跟。另一方面，禅宗一改山野语言，形成了意境深远

① Albert Welter, “A Buddhist Response to the Confusian Revival: Tsan-ning and the Debate over Wen in the Early Sung”, *Buddhism in the Sung*, ed. by Peter N. Gregory and Daniel A. Getz Jr., Honolulu: University of Hawaii Press, 2000, pp. 21-61.

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：中华书局，1983年，第79页。

③ [梁]刘勰：《灭惑论》，刘立夫、魏建中、胡勇译注：《弘明集》下册，北京：中华书局，2013年，第536页。

④ [唐]韩愈撰，刘真伦、岳珍校注：《韩愈文集汇校笺注》（典藏本）第7册，北京：中华书局，2017年，第2904页。

⑤ [宋]欧阳修撰、洪本健校笺：《欧阳修诗文集校笺》上册，上海：上海古籍出版社，2009年，第511-512页。

⑥ [宋]道原撰、冯国栋点校：《景德传灯录》下册，郑州：中州古籍出版社，2019年，第723页。

⑦ [宋]赞宁撰、富士平点校：《大宋僧史略校注》，第74-75页。

⑧ [宋]契嵩撰、纪雪娟点校：《楞严文集》（校勘本），重庆：西南师范大学出版社，2016年，第178页。

⑨ 汪圣铎：《宋代政教关系研究》，第261页。

⑩ 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，南京：江苏人民出版社，2008年，第399页。

的文字禅，在士大夫中掀起空前的参禅热潮，其中有就相当多的朝廷重臣和文坛领袖，^①这种现象进一步促进了禅宗在帝国权力中心的传播。《续灯录》正是北宋禅宗世俗化进程发展到巅峰的产物。在“上皇帝书”中，惟白说：“（臣）闻天地崇高博厚，所以覆载万物也；日月丽明而腾照，所以辉华万方也；孔孟本仁而祖义，所以教养万俗也；佛祖运智而含悲，所以开觉万有也。若此四者，古今罕有齐其功者也……（臣）窃原国朝祖宗已来，以圣继圣，未尝不以佛祖妙道资以周孔仁义而化成天下也。”^②惟白认为，儒家和释家都是君王维持国家太平的重要手段，它们与天地、日月这些自然现象一样都是不可或缺的，这样便将佛教与王道完美地结合在一起。

诚然，后世作品对《续灯录》评价不高，正如魏雅博所说，“赞宁式”的融合路线遭遇了失败。如南宋悟明作《联灯会要》，直言“《续灯》所载，似无取焉”^③。雷庵正受自叙作《普灯录》因缘，是因其师阅《续灯录》，感叹帝王士庶求法之行“独是录未尝及之”^④。又晓莹在《罗湖野录》中赞叹怀琰于十方净因禅院归隐后“终藏而不出”，称其“足以羞挟恩恃宠者之颜”。^⑤以上种种，似乎都在批评《续灯录》过于强调禅僧与世俗权力的互动。但对这些批评，亦须放在历史的语境中进行考察。一方面，《续灯录》成书后不到二十年，徽宗倾心道教，转而抑制佛教；紧接着，宋廷南迁，来自北方的军事压力分散了朝廷的注意力；同时，理学渐兴，极大冲击了禅宗在士大夫中的影响。诸多因素使得南宋佛教从整体而言，难以像北宋时那样接近世俗权力中心。另一方面，北宋之后的禅史作家多志在山野，往往“杜门却扫，不与世接”^⑥，其与皇室之关系，比之惟白相去甚远。北宋之后的灯史撰作不代表京城佛教的立场，无需再经营这样的政教关系想象，故从它们的视角来看，《续灯录》的表述自然无从可取。但它们对于《续灯录》并非没有吸收借鉴。如正受在“上皇帝书”中同样说：“佛法于今正赖陛下举而振之……持此一毫善力，恭祝两宫圣寿无疆，国祚延鸿，天眷绵衍。”^⑦这正是“报君恩”的延续。又《普灯录》设“圣君”“贤臣”两部分，将宋代好佛的帝王将相编入禅宗法脉，亦是佛王传统的另一种表现。由此可知，《续灯录》对政教关系的想象不是一次“失败的尝试”，而是佛教在接近世俗权力作出的必要回应，也是佛教中国化过程中不可或缺的一部分。

四、结 语

惟白在《续灯录》中构建出了一幅“三位一体”的政教关系想象：皇帝以世俗权力推动佛教的传播，大臣是权力的中介，佛教作为受者的同时积极地以各种方式“报皇恩”。在这一结构中，原本以出尘为志的佛教完美地与君王在此世的利益结合在一起，融入了现实世界中的权力结构。这种政教关系，是作为京城禅宗代表的惟白，特意展现给作为世俗权力最高来源的皇帝的一种想象；是宋代不断世俗化的禅宗在高度中央集权的政治体制中，对“佛教祸国短祚”这一指控的集中回应；是佛教在中国化过程中采取的必要的、合理的书写手段。这并不是说京城的僧人最后都变成了政治僧、权力僧，相反，与世俗权力保持和谐的动态平衡，是佛教中国化的题中应有之义。如果不能在佛教中国化的大背景中理解惟白等京城禅僧的所作所为，反而肯定其他禅史描述的禅宗固有的反传统特质和远离世俗权力的倾向，其实是不自知地倒向了另一种政教关系想象，进入了另一种话语霸权。

（责任编辑 于 是）

① 周裕锴：《禅宗语言》，上海：复旦大学出版社，2019年，第145页。

② [宋]惟白撰、朱俊红点校：《建中靖国续灯录》下册，第836-837页。

③ [宋]悟明集、朱俊红点校：《联灯会要》上册，海口：海南出版社，2010年，“原序”第1页。

④⑦ [宋]正受撰、秦瑜点校：《嘉泰普灯录》上册，上海：上海古籍出版社，2014年，第2页，第3-4页。

⑤ [宋]晓莹：《罗湖野录》，《全宋笔记》第五编第1册，郑州：大象出版社，2012年，第218页。

⑥ 同上，“叙”第208页。

从唯物论到超越论

——16 至 18 世纪来华传教士在亚氏形质论的基础上对“太极”认识的变化

[法] 梅谦立

【摘要】耶稣会传教士于 16 世纪来到中国时，认为中国的不同知识流派都是一元论和唯物论，因此致力于引入亚里士多德的实体和个体化概念，人类灵魂的哲学和神学概念可以基于此得到发展。我们将考察与物质概念有关的四个讨论。首先，利玛窦批评理学只认识到质料因和形式因，忽视动力因和目的因，这导致利玛窦将太极、理和气等关键概念视为唯物主义而加以拒斥。利玛窦之后，亚里士多德主义著作（尤其是《柯因布拉评论》）得到更为系统的翻译，我们将分析《论天》的中文译本及其关于原初质料的讨论。在关于天体质料和月下质料是否属于同一种类的讨论中，我们将看到，来华耶稣会对著作进行了重要的修改，以适应理学思想。第三，龙华民在其报告中试图表明，儒家相当于亚里士多德本人所拒绝的前苏格拉底底的物质一元论。最后，卫方济在其《中国哲学》（1711）中试图超越西方物质与精神的二元论，转向关于中国哲学的更为中和的解释。

【关键词】理学；太极；耶稣会士；前苏格拉底学派

中图分类号：B546 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2023) 04 - 0154 - 07

作者简介：梅谦立（Thierry Meynard），法国人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系教授。

基金项目：教育部人文社会科学研究规划基金项目“西方自然哲学与中国哲学在晚明的相遇《寰有诠》研究（1628 年）”（22YJA720005）

16 世纪下半叶，亚里士多德著作开始被系统地译为欧洲各国语言。几乎与此同时，来华耶稣会士开始将亚里士多德的著作系统地翻译成中文，包括《论天》（*De coelo*）、《气象学》（*Meteorologica*）、《论生灭》（*De generatione et corruptione*）、《尼各马可伦理学》（*Ethica Nicomachea*）、《自然诸短篇》（*Parva naturalia*）、《范畴篇》（*Categoriae*）。^① 我们注意到以下事实：这些著作出现在中文中的时间与其在某些欧洲语言中出现的时间相同，甚至更早。我们要追问，亚氏学说是中国哲学的补充还是对立？耶稣会士在中国哲学中是否发现了相似之处？

一、利玛窦对原初质料和形质论的引入

利玛窦（Matteo Ricci）在将基督教神学引入中国时，意识到需要介绍亚里士多德主义哲学，特别是实体和质料的概念。在《天主实义》（1603）第 1 篇末尾，利玛窦陈述了亚氏的四因说：“天下无有一物不具此四者。四之中，其模者、质者，此二者在物之内，为物之本分，或谓阴阳是也；作

① 1623 - 1640 年间共出版了 9 部亚氏的中文译著。（See Thierry Meynard, “Aristotelian Works in Seventeenth - century China: An Updated Survey and New Analysis”, *Monumenta Serica* 65. 1, 2017, pp. 61 - 85.）

者、为者，此二者在物之外，超于物之先者也，不能为物之本分。吾按天主为物之所以然，但云作者、为者，不云模者、质者。盖天主浑全无二，胡能为物之分乎？”^① 利玛窦关于两种内在性原因（形式因和质料因）和两种超越性原因（动力因和目的因）的区分并非来自亚里士多德，而是来自阿奎那的《自然原理》（*De principiis naturae*）。利玛窦在此将形式因和质料因比作阴和阳以暗示二者的互补性，更准确地说，他将形式因视为“理”，将质料因视为“气”。

相对于四因说，利玛窦承认中国哲学是半亚氏哲学，但认为两种内在原因不能解释全部实在。利玛窦认为形式因——“理”是空洞的，因其无法单独产生实在对象：“今时实理不得生物，昔者虚理安得以生之乎？譬如今日有舆人于此，有此车理具于其心，何不即动发一乘车，而必待有树木之质，斧锯之械，匠人之工，然后成车？何初之神奇，能化天地之大，而今之衰蔽，不能发一车之小耶？”^② 对利玛窦来说，没有质料因，作为形式因的“理”不能生成任何事物。即使形式因和质料因结合在一起，这两个内在性原因也不能生成新事物，因其缺乏动力因和目的因。^③ 因此，利玛窦批评中国人忽视了有别于两种内在性原因的超越性原因的存在。

利玛窦的另一个重要观点来自亚氏以下观念：每一事物在其自身的种或属中都有特定的实体。利玛窦在罗马学院（Collegio Romano）学习逻辑学时很可能接触过波菲利之树（tree of Porphyry），他在《天主实义》中也画过类似的逻辑树。这一逻辑树基于五个共相，从一般的属开始，推导出实体的从属层次，每个层次对应一个特定的实体。利玛窦似乎遵循了耶稣会哲学家丰塞卡（Pedro da Fonseca）在《哲学导论》（*Isagoge philosophica*, 1591）中论及的实体的不同层次。利玛窦自己绘画波菲利之树，并解释如下：“苟观物类之图，则审世上固惟‘有’‘无’二者，可以别物异类焉耳。试言之：有形者为一类，则无形者异类也；生者为一类，则不生者异类也；能论理者惟人类本分，故天下万类无与能论也。”^④ 利玛窦借用了波菲利之树，以通过一种实体性而非偶性差异来确立人的特殊性，反驳了中国的以下观念：人与动物之间没有实体性差异，只有道德差异。波菲利之树可与周敦颐的太极图相对照，在后者之中，未分化的太极以阴阳之动生化了世间万物，但是未建立不同的实体。

利玛窦认为太极是理学的后期发明，并断定太极不是万物之源，因为太极不是实体。^⑤ 他在寄往欧洲的《天主实义》中附了一份拉丁文摘要（在罗马无人懂中文）。在其中，他拒绝将太极等同于西方的原初质料（*prima materia*）概念，但“如果他们接受太极是第一原则，是实体性的、智慧的、无限的，那么我们可以确定它与上帝没有什么不同”^⑥。利玛窦在此开启了太极可以被解释为更高的实体、超越质料的可能性，但他没有遵循这种本可提供与理学达成一致的基础的可能解释。

关于质料，利玛窦还引入亚氏的四元素（土、水、气、火）和四种原初性质（干、湿、热、冷）。1597–1600年，利玛窦居于南京时就已准备好介绍该理论的文本，并于1608年将其纳入《乾坤体义》。亚氏的四元素与中国的五行类似，都展示了物质世界不断转换的过程。另一个相似之处是，诸元素的转换是由内在原则决定的：对亚氏来说是四种原初性质（four primary qualities），对中国来说是阴阳。但二者之间存在重要区别：第一，对亚氏来说，物质基质保持不变，但生成和消亡意味着实体性变化，元素的旧形式消失，新形式出现，而在中国的转换中则不存在实体性变化；第二，四元素在同心球体中有自然的位置，根据亚氏的说法，它们往往会自然地回到自己的位置，但五行分布在四个基点（东南西北）和中心；第三，最明显的区别在于四与五在数量上的不同。因此，利玛窦试图证明中国人在计算木和金时出错了：当二者燃烧时，它们会分解为火、气、水和土；中国人在计算火、水、土时是正确的，但漏掉了气。为了翻译 air 这一元素，利玛窦使用了中文术语“气”，

① [意] 利玛窦：《天主实义今注》，梅谦立注、谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第85页。

② 同上，第96页。

③ 利玛窦曾于1598年在南京与洪恩和尚的著名辩论中应用了这一论证。

④ [意] 利玛窦：《天主实义今注》，第127页。

⑤ 同上，第94–95页。

⑥ Ricci, “Latin Summary”, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Revised ed. by Thierry Meynard, Boston: Institute of Jesuit Sources, 2016, p. 377.

后者确实具有气息的原初含义。“气”是理学的一个重要哲学概念，但利玛窦及其之后的耶稣会士一直将它误解为质料性的空气。^①

简言之，利玛窦将形质论引入中国，批评理学注重质料（气）和偶性形式（理）而忽略个体的实体性形式（substantial form），从而导致将万物融合为一个实体，即所谓“万物一体”。

二、《寰有诠》：原初质料、天体质料和地球质料

1628 年，傅泛际（Francisco Furtado）和李之藻在杭州刊印了《寰有诠》，其中依据《神学大全》第 1 集第 44 题对原初质料进行初步探讨：“若夫初作者与其所生之万效，则相距无量矣。然因天主妙有超然兼统万有，又因天主性体函有万有之意得亚（释云内理，亦云物之元则），故其所生之效，稍亦肖其繇出之元。至论元质，虽无所为，然既已属有，必亦微肖所出之元有。譬如言天言地，天不坏，地有坏，固不相似。然两皆属有，则亦相似也。”^② 这里要注意柏拉图的“理念”（idea，“意得亚”）一词，它被解释为“物之元则”，译自阿奎那的“万物之理”（rationes omnium rerum）。《寰有诠》进一步借用理学的“理”，将理念解释为“内理”。然而应该注意的是，利玛窦曾批评中国的“理”只是偶性形式，而这里讨论的“内理”则是实体性形式。

关于原初质料，上段引文也发现了新柏拉图主义的流溢论。对阿奎那来说，虽然物理世界的创造总是涉及形式和质料，但在涉及原初质料的特定情况中，是从普遍原则中的一种流溢。这意味着原初质料直接从上帝的心灵中产生，没有形式或质料的中介。

《寰有诠》第 2-6 卷主要来自《论天》的《柯因布拉评论》（简称《〈论天〉评论》）。亚氏在《论天》第 1 卷第 2 章讨论了天体（即第五元素）的圆周运动。《柯因布拉评论》提出了 6 个问题，前三个问题与天体的运动密切相关，后三个问题则涉及亚氏并未直接讨论的天体的实体和质料。其中，第 4 个问题是：天体是否由质料和形式组成？天体的质料是很难解决的问题，亚氏在《形而上学》VIII. 1（1042a26）中肯定了其存在，但他在其他著作中否定这一点。《柯因布拉评论》指出，司各脱（Duns Scotus）在这里看到了哲学家和神学家之间的分野。在哲学家中，阿威罗伊（Averroes）认为天体不包含质料，后来圣普桑的杜兰杜斯（Durandus of Saint - Pourçain）和其他经院哲学家都主张天体不包含质料。神学家则以《圣经》和圣奥古斯丁为依据主张天体质料的存在。^③ 根据格兰特（Edward Grant）的研究，这场中世纪的争论在 16 世纪就已落幕，不包含质料的纯粹精神性天体的观念逐渐消失。^④

在相关章节标题中，《寰有诠》给出了标准答案“天质模而成”。但在深入讨论之前，两位作者意识到，他们需要更详细地解释形质论，而利玛窦对此仅有简要介绍。因此，他们转向关于《物理学》的《柯因布拉评论》（1592，简称《〈物理学〉评论》），从中翻译了第 1 卷第 9 章中问题 3 的一个小段落，解释了“元质”作为“底赖”（substratum），在偶性形式的各种变化中保持不变。神学家坚持天的质料维度，是因为担心将天抬得过高。天虽然可以说是永恒的，但不能说是精神性的，因其含有质料。《〈物理学〉评论》表达了其反对抬高天体的立场，并批评柏拉图式的天体概念近乎虚无（prope nihil），倾向于使天去质料化。^⑤ 天的质料性的最重要证据是经验性的，即天体可以被人类感官感知，同时天体有数量和运动。

① See Williard Peterson, “Natural Western Philosophy in Late Ming China”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 117. 4, 1973, pp. 295 - 322, 306.

② [葡] 傅泛际、[明] 李之藻：《寰有诠》，黄兴涛编：《明清之际西学文本》第 3 册，北京：中华书局，2013 年，第 1214 页。

③ *Commentarii collegii conimbricensis Societatis Iesu in quatuor libros de coelo Aristotelis Stagiritae*, Lisbon: Simone Lopes, 1593, I. c. 2. q. 4. a. 1, p. 38.

④ Edward Grant, *Planets, Stars, & Orbs: The Medieval Cosmos, 1200 - 1687*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 260 - 261.

⑤ *Commentarii collegii conimbricensis Societatis Iesu in octo libros physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: António Mariz, 1592, I. c. 9. q. 2. a. 3, p. 164.

《〈论天〉评论》用形而上学的术语解释，天体是由质料因和实体性形式因构成的：“有体受之所以然与体模之所以然。”^① 由于形质论的确适用于天体，《〈论天〉评论》有一个后续问题：天体质料和地球质料是否属于同一种类？它首先提到，对罗马的吉尔斯（Aegydius Romanus）来说，存在一个同一种类，不过主要区别在于地球质料具有对立之物，而天体质料则没有，因此后者是永恒的。阿奎那则持相反立场，肯定了两者之间的实体性差异。这场争论一直持续到 17 世纪都未得到解决。在这个问题上，《〈论天〉评论》表现出极大的审慎，考虑到这两个立场具有同样的可能性，但为了更接近亚氏的立场以及与其保持一致，它决定“坚持在种类上区分天体和地球质料的观点”。^②

早在 16 世纪，新的天文发现，如第谷（Tycho Brahe）的新星（SN 1572，又名仙后座 B）和其他彗星，已开始挑战月上月下世界截然二分的观念，暗示二者之间质料上的连续性。出于教义上的原因，《〈论天〉评论》仍坚持亚氏和阿奎那的观点，同时认为天文学所支持的观点同样存在可能性。值得注意的是，《寰有诠》持相反立场，肯定天体和地球质料属于同一种类，推翻了《〈论天〉评论》的论证。《寰有诠》首先认为，如果天体和月下质料在种类上有所区别，那么原初质料就不可能是所有物理事物的质料因；其次，由于有一个纯粹行动，在物理事物中必然有一个纯粹潜能；再次，根据罗马的吉尔斯，天体质料不应高于地球质料，因为二者都位于实体的最底层且同样远离上帝；此外，《寰有诠》引用《圣经·创世纪》论证，上帝在次日仅用水创造了诸天与火气二行。其余的论证转向讨论地球质料中事物之间相对立的问题。天体中不存在对立，因为天体质料并不渴求任何事物，且天体的形式也没有对立物。简言之，《寰有诠》承认天体质料和地球质料之间的差异，但认为这些差异并不使其归属于不同的种类。

《寰有诠》放弃两种质料种类理论的第二个原因可以追溯到强调天地之间连续性的中国哲学。在中国，金、水、火、木、土五星经由五行得名。亚氏则认为，四元素在天上不实在地存在，只能作为地上四元素的潜在原因。更根本的是，宋儒的理学家发展了一种形质论，认为所有的实体都由“理”和“气”组成。例如，张载强调“气”作为构成宇宙万物的基本之物的主导作用，它通过阴阳的作用而具象化。在这一宇宙论中，月上和月下两个世界没有空间的区分，相同的“气”充满整个宇宙。李之藻明显会非常认同天地由同一种质料构成。对中国人而言，月下和月上世界的严格区分是很难理解和接受的。总之，傅泛际对新天文学发现的敏感，与李之藻对中国思想的敏感相结合，可能有助于解释二人对《柯因布拉评论》文本的修正。^③

三、龙华民：作为前苏格拉底物质一元论的中国哲学

1610 年利玛窦去世后，龙华民（Niccolò Longobardo）卷入了关于中国术语的争论，即利玛窦认为“上帝”“天神”和“灵魂”等古代中国术语与基督教的天主、天使和人类灵魂的概念等同的做法是否正确。在写于 1623–1629 年的报告中，龙华民论证，利玛窦的上述做法是不正确的，因为中国术语并不指代任何超验或精神实体，仅指代物质实在。他提出，中国哲学对应于前苏格拉底的一元论，并主张基于正统亚里士多德主义拒绝中国哲学，且儒家术语不应如利玛窦那样被用于在中文中传递基督教的信息。他认为所有前苏格拉底哲学家都持有物质一元论立场，“万物是一个单独的连续实体，彼此之间没有区别，除非从其外部感觉来看，而后者是不可靠的”，并指责“他们忽视万能的造物主，其作为第一个动力因创造了整个宇宙，而且他们坚持无中不能生有的一般原则”。^④ 龙华民对唯物主义的批评显然与其对无神论的更强烈批评有关。他的报告将前苏格拉底唯物一元论应用于宋

① 黄兴涛编：《明清之际西学文本》第 3 册，第 1258 页。

② *Commentarii collegii conimbricensis Societatis Iesu in quatuor libros de coelo Aristotelis Stagiritae*, I. c. 2. q. 6. a. 3, p. 52.

③ 然而，在多重天的种类问题上，《寰有诠》坚持《评论》的立场，认为每重天体都有自身的种类。的确，由于每重天都有自身的运动，一旦背离亚氏的立场，解释系统中便很容易产生很多问题。

④ Niccolò Longobardo, *A Brief Response on the Controversy over Shangdi, Tianshen and Linghun*, ed. by Thierry Meynard and Daniel Canaris, Singapore: Palgrave, 2021, p. 134.

儒理学，并进一步论证其适用于整个中国哲学。前苏格拉底学派的“万物为一”（*Omnia sunt unum*）正对应中国的“万物一体”。

以下讨论龙华民所论的中国的物质概念。对邵雍来说，最高实在是“理”或“混沌”，等同于原初质料（*prima materia*），是永恒的、不朽的、最简单的、纯粹的、精微的，不具有形体、形状和颜色。邵雍宇宙论的一个要素引起龙华民的关注：宇宙是永恒的，同时经历完全的毁灭和重生。对邵雍来说，一个周期相当于一元，即 129600 年。龙华民称其为“太岁”，他多次提到宇宙生灭无穷循环的观念，并确定这一信念在全中国都很普遍。在西方，赫拉克利特持有类似观点，这再次将中国哲学与前苏格拉底哲学联系起来，并明示了二者的唯物主义底色。基于汉代的《孝经钩命决》，龙华民以五个步骤或运动（“五运”指太易、太初、太始、太素、太极）描述宇宙的动态构成：“气通过五次流溢自然而偶然地从无限而巨大的原初质料中溢出。”^① 有趣的是，龙华民使用新柏拉图主义的流溢（*emanation*）概念，来强调同一实体在不同领域中展开的过程的连续性，这表明理学与新柏拉图主义一样是一元论的，缺乏“从无中生有”的观念。

龙华民通过讨论太极继续解释邵雍的宇宙起源论：理生成太极，太极仅在其宇宙起源论的第二阶段介入其中。^② 他由此将太极解释为第二质料或“元气”。理是不朽和无限的，太极也是不朽的，但在空间上被限制于一个“特定的有限球体”之内。此外，太极并非完全独立于理而存在，而是存在于理之中，太极“同样是不朽的实体，但更具物质性，并且可以通过凝聚和疏散、运动和静止、热和冷而变化”^③。这些成对的术语表明太极层面的实体不再是纯粹的，而是由阴阳构成。这解释了生成和消亡的机制，但阴和阳是根据亚氏的原初性质（如热和冷）和次要性质（如密和疏）来理解的。如上所论，与亚氏的教导相反，性质的变化不会导致实体的变化，因其始终是同一个实体，只是从未定的状态发展为越来越具体的形状。

龙华民将中国哲学解释为唯物主义，很大程度上源于亚氏哲学对唯物主义一元论的拒斥。欧洲耶稣会对于唯物主义和无神论的问题相当敏感，外出传教的耶稣会士更是如此。与利玛窦及其他耶稣会士一样，龙华民的实在论是由精神和物质领域之间严格的二分法所塑造的。他是第一个对宋儒理学进行比较深入分析以展示其唯物主义一元论面向的西方人。如同前苏格拉底学派将诸如不朽之类的神圣属性归于原初质料或物质元素，他认为理学将同样的神圣属性归于太极，对二者来说，其神性的概念都因其泛神论面向而有缺陷。另外，龙华民把理学解释为唯物主义的主要理由是太极是不朽的实体，但更具物质性。他之所以有这样的理解，是因为他将太极解释为第二质料或“元气”。至少在邵雍那里，太极跟理是一个层次的概念，没有证据表明邵雍把太极理解为元气。事实上，把太极理解为元气的，主要是汉、唐的儒者。龙华民的错误在于误以为中国哲学（尤其是宋代新儒家）把太极理解为元气，从而得出中国哲学属于唯物主义的结论。^④

四、卫方济：超越物质的中国哲学

1711 年，卫方济（François Noël）在布拉格出版了《中国哲学》（*Philosophia sinica*）。此时距龙华民的报告已过去 80 多年，笛卡尔主义和斯宾诺莎主义等新哲学思潮正塑造着欧洲思想。在中国，明王朝已崩溃，清王朝将朱熹思想奉为正统，开放和多元的思想不复存在。天主教会内部的礼仪之争使梵蒂冈也主张信仰和礼仪实践的正统性，谴责儒家礼仪是迷信行为。作为回应，康熙进一步控制基督宗教并限制其活动。在这种情况下，这本《中国哲学》为基督教和儒家的会通做出最后努力。

在《中国哲学》第 2 章的问题 3 中，卫方济提问“中国文人所理解的世界最初起源是什么”，并

① Ibid., p. 122.

② 然而，在一些段落中（如 13. 12），龙华民似乎像朱熹一样将理等同于太极。（Ibid., p. 145.）

③ Ibid., p. 123.

④ 感谢华东师范大学方旭东教授向笔者提出龙华民对“太极”的一些理解来源于汉代儒家。

通过解释“理”和“气”的概念及其关系来作答。与其前辈耶稣会士不同，卫方济将“理”理解为能动的原则（*ratio activa*），“理”被赋予生成的力量。^①他拒绝将“气”理解为惰性物质或可感的气（*sensibilis aër*）的唯物主义解释，将“气”称为生命气息（*vitalis aura*）或生命原则（*principium vitale*），包括物质世界和精神世界。^②他提到理学家程颐“只气便是神”的观点来支持这种解释，认为“气就是神本身”（*Aer est ipse Spiritus*）。^③不过，从程颐这句话的上下文来看，“只气便是神”其实是说“神只是气”，因为程颐反对那种人格化的神祇理解，他所持的主要是“鬼神者，二气之良能也”的气化论的鬼神理解。如傅锡洪所说：“‘鬼神只是气’应该理解为鬼神并不是‘气’以外的东西。同样地，‘只气便是神’说的也并不是‘气 = 神’，而是说神并不是‘气’以外的东西。这两句话实际上等同于‘气外无神’，强调的是阴阳之气的限定作用，也就是仅就此气的变化，就足以了解不可见的神。”^④可见，卫方济试图摆脱前辈耶稣会士对气的唯物主义的理

解，倾向于把气理解为精神性的。

卫方济提出了对中国式形质论的一种创造性解释。对他来说，所有实在不能简化为理和气，而是“一个无限的充满生命和智慧の基体（*suppositum*），包含在普遍的理和气中”^⑤。经院式的基体概念相当于为一个事物的所有偶性奠基的个体实体，卫方济认为在理和气中存在这样一个奠基性的无限实体。他试图表明，事物的存在和活动来自第一实体，后者并未脱离事物，而是在其之内。

卫方济论证，中国人在理智上区分了精神上的非受造物与物质上的受造物，但他对“中国人的这一区分不够清晰，并显然将精神与物质、理性与身体混为一谈”表示遗憾，认为这主要是中文语言和词汇的问题。^⑥在《中国哲学》第1篇，卫方济多次提到太极，并研究中国人是否用其称谓“至高无上的天主，就像上帝是万物的第一因”^⑦。第2章的问题5专门处理此一主题。与其前辈相反，卫方济超越了太极的唯物主义解释，创造性地提出太极应该通过自然（*natura*）的概念来理解。龙华民将前苏格拉底哲学家视为无神论者，卫方济则将德谟克利特和伊壁鸠鲁视为上帝观念的支持者。^⑧更具体地说，卫方济引述关于自然的统一概念的中世纪观念，以其双重和互补的维度表达存在的整体性：在其创造的维度，自然是神圣的，称为“能产的自然”（*natura naturans*），意味着造物主上帝；在其被动的维度，自然是被生成的，称为“所产的自然”（*natura naturata*），意味着被创造的世界。根据米特斯特拉斯（Jürgen Mittelstrass）的研究，阿威罗伊和司各脱使用了这种自然的双重概念。^⑨阿奎那仅提到过一次“能产的自然”，且未采纳这一概念。^⑩《柯因布拉评论》并不回避使用这一概念，尽管其指出一些糟糕的作者滥用了自然的概念。^⑪这种自然的双重概念允许超越基督宗教神学传统的二元论，即上帝与受造物、实体的形式与物质之间的强力划分，将其统一在自然的单一范畴下，同时保留了上帝相对于世界的超越性，避免了泛神论的问题。

作为无名的存在，太极超越可感世界，因此卫方济引用朱熹《太极图说解》的前几行：“上天之

① François Noël, “Philosophia sinica”, *Tractatus primus*, c. 2. q. 3, p. 75.

② Ibid., q. 1. §. 2, p. 34.

③ Ibid., c. 2. q. 3, p. 75; [宋]程颐、程颐撰，王孝鱼点校：《二程遗书》卷22，《二程集》，北京：中华书局，2004年，第288页。

④ 傅锡洪：《宋代代理学鬼神论的形成》，《中山大学学报》社会科学版2018年第5期，第150页。

⑤ François Noël, “Philosophia sinica”, *Tractatus primus*, c. 2. q. 3. §. 1, p. 37.

⑥ Ibid., c. 2. q. 3, p. 76.

⑦ Ibid., c. 2, p. 29.

⑧ Ibid., c. 2. q. 6, p. 142.

⑨ Jürgen Mittelstrass, “Nature and Science in the Renaissance”, *Metaphysics and Philosophy of Science in the 17th and 18th Centuries*, ed. by R. S. Woolhouse, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 17–43, 19.

⑩ Aquinas, *Summa theologiae*, Ia. IIae. q. 85. a. 6.

⑪ François Noël, “Philosophia sinica”, *Tractatus primus*, c. 2. q. 6, p. 138; *Commentarii collegii conimbricensis Societatis Iesu octo libros physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: Antonius à Mariz, 1592, p. 217 (II, c. 2, q. 1, a. 1).

载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根底也。故曰：无极而太极。非太极之外复有无极也。”^① 此处朱熹引用《诗经》，以表达太极超越可感世界、没有分化却是具体可见世界的基础。卫方济诉诸亚氏的动力因（*causa effectiva*）概念解释“枢纽”和“根底”。如上所论，经院哲学家认为其是超越性的。通过这种方式，卫方济建立了他的论点，认为太极是世界的超越性原因，或者如他所论是“能产的自然”。太极是世界的超越性原因，同时在世间活动。关于这一点，卫方济引用蔡清在其《四书蒙引》中对《中庸》第 26 章的评论：“天道之至诚无息，如何？……此正是上天之载无声无臭处，以主宰者言也。至于覆载生成处，乃其功用也。”^② 对蔡清来说，“上天之载无声无臭”指太极，并进一步以“主宰者”对其进行解释，“覆载生成”则被解释为太极的“功用”。卫方济总结道：“现在很清楚，太极，或第一终极物，通常意味着精神、理性、唯一的和精神的原因、天主、客观所见的上帝（独立于主观心灵）、万物的第一创造者，以及能产的自然。”^③ 通过将太极等同于作为“能产的自然”的上帝，卫方济表达了其作为世界的创造者和世界中的能动性原则的双重超越性。这意味着太极或上帝对世界来说既是超越性的又是内在性的。与西方哲学和基督教中精神与物质的二元论传统相反，卫方济对太极的解释肯定了内在性世界与超越性并非完全分离，可被视为后者的延伸和活动的领域。卫方济可能受到上帝作为“能产的自然”的斯宾诺莎主义观念影响，但他并不是斯宾诺莎主义者，对后者来说，“能产的自然”内在于其结果，即“所产的自然”。

五、结 论

我们可以在更大的形而上学语境中重构西方对中国哲学中的原初物质和形质论的理解的探究。方岚生（Franklin Perkins）论证，大约在公元前 4 世纪，中国思想坚决拥护具有四个特征的宇宙起源论，即一元论、自发生成（*spontaneous generation*）、内在和循环，“这种取向与基于二元论或本体论上独立的实体的哲学相反，后者大部分时候在欧洲思想史上占据主导地位。可以说，欧洲形而上学更关注调和（*reconciliation*）问题（本体论上不同的事物如何相互作用），中国形而上学则更关注区分（*distinction*）问题（个体化的基础是什么）”^④。正如方岚生所论，中国传统始于一元论，试图阐明差异；而西方传统始于二元论，试图将差异调和为更统一的东西。尽管前提截然相反，但这两种传统从理论结果来看不无趋同之处。

从耶稣会士对中国物质观的分析，我们可以看出这一趋同是基于来自欧洲的新经院哲学。利玛窦指出宋儒理学的局限性，同时开启了将太极解释为超越之物的可能性。通过对天体和地球质料的讨论，傅汎际和李之藻抓住了《柯因布拉评论》所揭示的天体质料与地球质料属于同一种类的可能性。龙华民迈出重要一步，从前苏格拉底思想汲取资源理解宋儒，但其对前苏格拉底哲学的解读纯粹是亚氏的，因此非常合乎逻辑地认为，就像亚氏拒绝古希腊思想家的一元论一样，西方人在中国必须拒绝理学。几十年后，龙华民的探究激发了卫方济将太极解释为“能产的自然”。只有卫方济严肃地尝试从西方传统中的非亚里士多德资源中汲取灵感，这使其有了更灵活的解释框架。在越来越深入地研究中国哲学文本的过程中，卫方济能够选择与中国观念产生共鸣的西方观念，通过“能产的自然”概念将西方的上帝观念与理学的太极概念联系起来，从而开辟了有待进一步探索的新道路。

（责任编辑 于 是）

① François Noël, “Philosophia sinica”, *Tractatus primus*, c. 2. q. 6, p. 139.

② Ibid., c. 2. q. 6, p. 143.

③ Ibid., c. 2. q. 6, p. 139.

④ Franklin Perkins, “Metaphysics in Chinese Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), ed. by Edward N. Zalta, URL = 〈<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/chinese-metaphysics/>〉, 最后访问时间 2023 年 7 月 20 日。

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

新时代实现人的现代化的三重逻辑·····	刘海春 兰 维	1
习近平关于历史自信的重要论述及其时代价值·····	周家彬	8

恩格斯晚期的资本主义理论及其当代意义

..... [德] 斯迈尔·拉佩奇/著 凌菲霞 黄文韬/译	16
白尔尼对青年恩格斯的影响	卢永欣 24

经济哲学语境中《巴黎手稿》的理论成果问题 ·····	宫敬才	33
切·格瓦拉的先驱 ·····	叶健辉	42

党的历史文献关于毛泽东思想概念内涵的概括 ·····	肖贵清 冯梦麒	51
“国家各方面的关系都要协商” ——民主革命时期毛泽东协商民主思想论析 ·····	龙其鑫	60

“权力中心”主题

——智者起源及其历史展开 ·····	陈德中	69
从“双重自我”到“自我构成” ——康德的自我学说与柯思嘉的改造 ·····	南 星	77

从显象学到符号学		
——皮尔士的知觉理论	孙 宁	87
极度痛苦论证与帕菲特的理由客观主义	李 红 陈 康	94
何以为家？		
——论海德格尔与虚无主义问题	陈 勇	101
论胡塞尔自身意识理论的三个阶段	宋文良	109
文明的对话：何以包容天下		
——老子哲学新说与西方宽容理论比较	刘笑敢/著 杨柳岸/译	117
儒家哲学中自我形态的探寻		
——从文本分析到义理诠释	叶树勋	126
天地、先祖、君师：《荀子》“礼有三本”思想新论		
——兼谈“天地君亲师”问题	翟奎凤	138
何以报君恩		
——《建中靖国续灯录》中的政教关系想象	李 瞳	147
从唯物论到超越论		
——16 至 18 世纪来华传教士在亚氏形质论的基础上对“太极”认识的变化	[法] 梅谦立	154

The Triple Logic of Realizing Human Modernization in the New Era	Liu Haichun Lan Wei	1
Xi Jinping’s Key Discourse on Historical Confidence and Its Contemporary Significance	Zhou Jiabin	8
The Analysis of Contemporary Capitalism in Engels’ Later Writings and Its Relevance for Our Time	Smail Rapic Trans. by Ling Feixia & Huang Wentao	16
Ludwig Born’s Influence on the Young Engels	Lu Yongxin	24
The Theoretical Achievements of the <i>Paris Manuscripts</i> in the Context of Economic Philosophy	Gong Jingcai	33
Forerunners of Ernesto Che Guevara	Ye Jianhui	42
A Summary of the Connotations of Mao Zedong Thought in the Historical Literature of the Communist Party of China	Xiao Guiqing Feng Mengqi	51
“Consultation is Necessary in Various Political Relations within the State”: An Analysis of Mao Zedong’s Thought on Consultative Democracy during the Time of Democratic Revolution	Long Qixin	60
Power-Centre Theme: The Sophistic Origin and Its Updates in Realist Theory	Chen Dezhong	69
From “Two-fold Self” to “Self-constitution”: Kant’s Theory of the Self and Christine M. Korsgaard’s Recast	Nan Xing	77
From Phaneroscopy to Semiotics: Charles Peirce’s Theory of Perception	Sun Ning	87
The Agony Argument and Derek Parfit’s Objectivism about Reasons	Li Hong Chen Kang	94
Coming Home: Heidegger and the Problem of Nihilism	Chen Yong	101
On the Three Stages of Husserl’s Theory of Self-Consciousness	Song Wenliang	109
All-Embracing: A Laozian Version of Toleration	Liu Xiaogan trans. by Yang Liu’an	117
The Exploration of the Form of the Self in Confucian Philosophy: From Textual Analysis to the Interpretation of Meanings and Ideas	Ye Shuxun	126
Heaven and Earth, Ancestry, Rulers and Teachers: A New Theory on the Idea of “Three Roots of Rites” in the Xunzi and the “Heaven-earth-sovereign-parent-teacher” Problem	Zhai Kuifeng	138
How to Repay the Imperial Grace: the Image of the Relationship between Buddhism and the State in <i>Jianzhongjingguo Xudeng Lu</i>	Li Tong	147
From Materialism to Transcendentalism: Changes in the Understanding of “Taiji” based on Aristotle’s Hylomorphism by Missionaries in China from Sixteenth to Eighteenth Centuries	Thierry Meynard	154