

中国式现代化的伦理旨趣及其文化逻辑

李 萍 张 琼

【摘要】“现代化”是人类社会文明发展特定阶段的产物，亦是促进传统社会转型，向更高级文明形态演进的手段、目标与过程。中国式现代化道路是基于中华民族追求现代化的历史前提、文化传统，在艰难的实践探索中开辟的社会主义现代化道路。纵观近百年思想史，考察中国现代化的启蒙、实践开启及其在新的历史方位下的发展，可以透视其背后的伦理旨趣及文化逻辑。如何认识和处理中国现代化历史进程中传统与现代、物质文明与精神文明、中国文化与西方文化的关系，是贯穿中国现代化实践的伦理旨趣。中国式现代化的伦理旨趣及文化逻辑具有三个基点：“新的历史方位”奠定了“中国式现代化”的价值基础；“中国式现代化”的根本主旨在于立足国家现代化的“特殊性”基础，并追求人类文明发展大道的普遍性价值，进而实现二者的有机统一；“中国式现代化”强调在对传统文化的创造性转化和创新性发展中建设中华民族现代文明，这是其内在的文化逻辑。

【关键词】中国式现代化；伦理；文化；中华民族现代文明

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2023）05-0001-07

作者简介：李 萍，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授，（广州 510006）广东外语外贸大学云山学者工作室首席专家；
张 琼，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国马克思主义哲学新形态研究”（22&ZD032）；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）

党的十八大以来，习近平总书记对文化自信、人类文明新形态、中华民族现代文明等重大问题作出了十分丰富的阐述。党的二十大报告把“以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴”作为中国共产党在新时代新征程的使命任务。何谓“中国式现代化”？其背后的伦理旨趣是什么？如何理解其发展的文化逻辑？本文尝试从思想史的角度对其进行阐述。

一、中国现代化的启蒙：三大思想论战发出的文化先声

从中国近现代思想史观析，19 世纪中叶爆发的“鸦片战争”在打开中国大门的同时，使中国逐渐沦为半殖民地半封建社会。面对帝国主义、封建主义的双重压迫，国家积贫积弱，民不聊生，拯救中华民族于危亡之境迫在眉睫。20 世纪初，先是爆发了五四新文化运动，中华民族的先进分子竖起了反帝反封建、科学与民主的旗帜，随之而起的三大思想论战——“东西文化论战”“社会主义问题论战”“人生观论战”此起彼伏，发出了中国现代化启蒙的文化先声。

“东西文化论战”始于五四运动前夕，持续十年有加的这场论战围绕着“中国文化和中国社会的出路”主题展开辩论。这场论战的第一阶段从“如何认识东西文化”入题，聚焦于比较东西文化优劣并进而引申出东西文明的异同之争。随之转向第二阶段，争论的焦点转为“东西文化能否调和”即如何处理东西文化间的关系、建立新的文化的问题。论战随着梁启超《欧游心影录》与梁漱溟《东西文化及其哲学》的相继发表被推向一个新高潮，并开始关注东西文化如何结合的实践问题。东

西文化论战作为五四新文化运动的一个重要组成部分不仅直接推动了新文化运动的发展，也为现代科学与民主观念的深入人心发挥了重要的思想启蒙作用。

“社会主义问题论战”是紧随着五四运动和“东西文化论战”而起的，拉开这场论战帷幕的正是最早在中国传播社会主义思潮的宣传者之一张东荪。1920年11月他在《时事新报》上发表时评《由内地旅行而得之又一教训》，直言“有一部分人住通商口岸，眼所见都是西洋物质文明的工业状态，于是觉得西方人所攻击西方物质文明的话，都可移到东方来，而忘了内地的状态和欧洲大不相同”。^①张东荪特别强调的是，当时中国人的生活状况除了少数住在通商口岸的人之外，大多数的人都尚未过上“人的生活”。中国近代以来的民族危亡，主要是深受欧美资本主义入侵带来的压迫所致，正可谓“欧美之资本主义不倒，则中国永无翻身之日”^②。所以“救中国只有一条路”，就是要发展物质文明，实业救民。

以陈独秀、李大钊等早期中国共产党人为代表的马克思派，对于张东荪等改良派所指出的大多数中国人尚未过着“人的生活”之现实感同身受，并认同迫切需要发展物质文明。但在怎样才能从根本上拯救中华民族于危难之际的问题上，马克思派与改良派分道扬镳了。马克思派主张，必须要用革命手段推翻半殖民地半封建社会的旧制度，建立社会主义新制度，既要反对帝国主义的侵略压迫，又要反对封建主义的统治压迫。

这场论战从单纯的中西文化、文明优劣异同的争论开始，直接转向了为处于深刻危机中的中国社会寻找出路的争论，并在客观上催生了中国共产党，促进了早期中国共产党人与马克思主义的结缘，使中国在黑暗中找到了通向光明的社会主义前途。

紧随其后，1923年，以张君勱在清华大学为即将赴美学习科学的学生所作的演讲为靶子，以丁文江、胡适为代表的“科学派”与以张君勱、梁启超为代表的“玄学派”展开了“科学与人生观”的论战，历史上亦称之为“科玄论战”“人生观论战”。^③这场论战的焦点从形式上看是“物质文明”与“精神文明”何者为要之争，实际上双方都暗含了同一个前提：西洋文化重物质及制度，中国文化重精神与道德，即中国代表“传统”，代表“精神文明”，西方代表“现代”，代表昌盛的“物质文明”。因此，论战的实质焦点转向了东西文明差异性的争论。

面对20世纪初中华民族内忧外患、积贫积弱的严峻现实，“玄学派”从理想主义的立场为中国文化辩护显然处于弱势，科学派以现实主义立场对封建传统文化的批判和对科学的辩护则明显处于优势。科学派的立场与“社会主义问题论战”中马克思派的唯物主义观点具有不谋而合的共识。人生观论战不仅是五四新文化运动的继续，更是后“五四”时期中国思想界对五四新文化运动“科学与民主”基本理念及对中国传统文化的进一步深刻反思。

综上所述，五四新文化运动及随之而起的三大思想论战，不仅在时间上有历时性和共时性的交集，在论战主题上更是高度聚焦：即什么原因致使一个古老文明的东方大国沦为“东亚病夫”？中华民族如何才能摆脱这苦难困境，其出路何在？而贯穿论战的红线，或者说中国现代化启蒙的伦理旨趣，就是如何认识和处理传统与现代、物质文明与精神文明、中国文化与西方文化的关系。在此意义上可以说，三大思想论战发出了中国必须走向现代文明的文化先声。

三大思想论战亦揭示了文化、文明形态与现代化的实质及其相互之间的关系。文化既是文明形态的有机部分，又是文明观念形态的凝结和人的内在尺度。梁漱溟先生曾把文化直接定义为“人类生活的样法”^④，表明特定的文化对特定人群生存方式的深刻影响。同时特定的文化传统使代与代之间、一个历史阶段与另一个历史阶段之间保持了某种连续性和同一性，构成了一个社会创造与再创造自己的文化密码，并给人类生存带来了秩序和意义。如果说“文明”特别是物质文明主要表达一个社会

① 左玉河编：《中国近代思想家文库·张东荪卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第143页。

② 同上，第147页。

③ 1925年，上海亚东书局出版了《科学与人生观之论战》，该书后被收入《中国现代文化史料丛刊》，并更改书名为《科学玄学论战集》（台湾帕尔书店，1980），其中收集了当时19位思想家的29篇文章。

④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1999年，第60页。

的发展形态，代表着社会发展的硬实力的话，那么“文化”就是反映一定社会形态中的人的意识、心理、价值与行为等达至的文明水平，代表社会发展的软实力。二者互为表里，在某种意义上也互为前提和条件，构成文明社会的基本价值。

“现代化”既是人类社会文明发展特定阶段的产物，亦是促进传统社会转型，向更高级文明形态演进的手段、目标与过程，因此其内含文化与文明变化的基本价值趋向，是文化样态与文明形态矛盾运动的表现形式。正如英格尔斯（Alex Inkeles）对现代化实质的揭示所言，一个国家可以从国外引进现代化的科学技术和卓有成效的管理方法，但是，如果这个国家的人民缺乏一种广泛的现代心理，自身还没有从心理、思想、态度和行为上都经历一个向现代化的转变，那就注定不能成功地使其从一个落后国家跨入自身拥有持续发展能力的现代化国家之列。^①

马克思主义经典作家则深刻揭示了人类文明形态演进的基本矛盾和规律。马克思在其著作中多次提及“社会形态”“社会经济形态”等概念，并从不同维度对社会形态的形成、发展和演进展开论述。社会形态理论与唯物史观具有重要关联，或即是马克思主义历史唯物主义的基本思想表达。经典作家曾从三个维度论述“社会形态”的更替和发展：一是马克思与恩格斯在其合著的《德意志意识形态》中，从“交往方式”的维度分析历史的发展，首次提出“社会经济形态”这一重要概念，提出了“分工的各个不同发展阶段，同时也就是所有制的各种不同形式”^②的观点，从根本上区别于青年黑格尔派与费尔巴哈等人的唯心主义论断。二是马克思在《政治经济学批判（1857—1858年手稿）》中，从人的发展状况之维，阐释社会形态更替的根据。马克思指出，个人的生存与发展被完全置于共同体之中，个人的生产能力在共同体之中缓慢发展，即是“人的依赖关系”阶段。随着生产能力不断进步，社会形成了普遍且全面的交换、需求和能力体系，便是“物的依赖性为基础的人的独立性”阶段。最终，社会达到以“个人全面发展和他们的共同的、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”的第三个阶段，^③即共产主义社会。三是马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中，从生产方式的维度来阐述社会形态的演变。马克思指出，“大体说来，亚细亚的、古希腊罗马的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看做是社会经济的形态演进的几个时代”，^④揭示了社会形态的基本内容和演进动力。

然而，马克思、恩格斯无论从哪个维度阐释社会形态的演变发展，其立场始终是没有改变的，即社会形态是由经济基础和上层建筑构成的社会有机体，包括经济基础、上层建筑、社会存在、社会意识等内容。而生产力的发展则是社会形态更迭的最主要的动力，生产力在一种社会形态中释放出它的全部力量，新的生产关系则在这种社会形态当中慢慢成熟，那么旧的社会形态就会被新的社会形态所代替。

经典作家的深刻洞见揭示了文明形态发展演进的基石、路径与方向。按照马克思主义历史唯物主义的观点，一个社会的文明形态是社会生产力发展及其与生产关系矛盾运动的产物。文化是一个民族国家的精神标识，落实到人类主体，就是特定族群的生存方式、思维方式及其精神面貌等的总体样态。所谓现代化，就是实现传统社会向现代社会转型的动力，是现代文明形态的建设过程。可见，五四时期的“三大思想论战”不仅是中华民族对中国社会前途命运的追问，更表达了中华民族追求现代文明的文化觉醒和现代启蒙。

二、新时期中国现代化的开启：艰难的实践求索

20 世纪初中民族的“伦理觉悟”，并没有轻而易举地让中国走向现代文明社会，在中国共产党

① 参见〔美〕阿历克斯·英格尔斯：《人的现代化——心理·思想·态度·行为》，殷陆军编译，成都：四川人民出版社，1985年，第20—21页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第521页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第107—108页。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第592页。

的领导下，中国人民经过艰苦卓绝的斗争，推翻了“三座大山”，取得新民主主义革命的胜利，建立了新中国。而面对旧中国留下的深重危机，如何在经济文化落后的国家建设社会主义现代文明国家，如何回答贯穿中国现代化进程的上述三个基本伦理关系问题，马克思主义经典作家那里并没有现成的答案。在马克思的学说中，社会主义、共产主义是人类理想的、高级的文明社会形态，而这种“理想”是在对资本主义发展阶段进步性的肯定和对资本主义本质批判的基础上建立的，是社会生产力高度发展的产物，而中国的情形则完全不同。这就意味着中国的现代化道路是一条充满艰难曲折，充满特殊矛盾与挑战的探索之路，对中国共产党和中华民族来说，这是一个全新的考验。在苦苦求索的实践中，我们曾受到教条主义和极左路线的影响，走过不少弯路，照搬苏联模式留下了深刻的教训，“文革”十年动乱更是把国民经济推向崩溃的边缘。此时，中华民族追求现代文明的实践，再次面临严峻的危机和考验。

在这历史的关键时刻，1978 年发生了两件将永远铭刻在社会主义现代化发展史册的伟大事件：其一是 1978 年 5 月 10 日、11 日先后在中央党校《理论动态》和《光明日报》发表《实践是检验真理的唯一标准》一文，及随后引发的真理标准问题的大讨论。这篇只有三千多字的短文之所以引起了深刻影响中国社会主义现代化进程的大讨论，就在于其有力地 from 思想上破解了教条主义的魔咒，为恢复我们党实事求是的思想路线奠定了广泛的认识基础。

文章在论述马克思、恩格斯、毛泽东等革命导师们不仅提出了实践是检验真理的唯一标准，而且“亲自作出了用实践去检验一切理论包括自己所提出的理论的光辉榜样”之基础上，进一步指出，“我们不仅承认实践是真理的标准，而且要从发展的观点看待实践的标准”。“社会主义对于我们来说，有许多地方还是未被认识的必然王国。我们要完成这个伟大的任务，面临着许多新的问题，需要我们去认识，去研究，躺在马列主义毛泽东思想的现成条文上，甚至拿现成的公式去限制、宰割、裁剪无限丰富的飞速发展的革命实践，这种态度是错误的”。只有“勇于研究生动的实际生活，研究现实的确切事实，研究新的实践中提出的新问题。只有这样，才是对待马克思主义的正确态度，才能够逐步地由必然王国向自由王国前进”。^①

其二是 1978 年 12 月 18 日至 22 日，中国共产党召开了十一届三中全会，在深刻总结新中国成立以来艰难曲折的社会主义实践探索的基础上，作出了把党的工作重心转移到经济建设上来，开启改革开放和社会主义现代化的伟大征程的历史性决策，通过拨乱反正，把历史的车轮推入了正确的轨道，实现了新中国成立以来党的历史上具有深远意义的伟大转折，使中国进入了改革开放和社会主义现代化建设新时期，这也标志着现代中华文明的建设与发展开启了一个新的时代。

回眸中国现代化的实践历程，在某种意义上可以说，中国共产党是用改革开放的方式打开了社会主义现代化新时期的大门，我们坚持马克思主义历史唯物主义的基本立场和观点，基于中国社会发展的特殊矛盾，明确提出改革开放的首要任务就是要改善人民的物质生活，实现国家的富强，这也构成改革肇始时一条重要的动力因。然而，实现四个现代化，要求大幅度地提高生产力，也就必然要求多方面地改变同生产力发展不相适应的生产关系和上层建筑，改变一切不相适应的管理方式、活动方式和思维方式，因此，这确实是一场广泛、深刻的革命。

在我国开启现代化伟大实践之初，中国改革开放总设计师邓小平就明确指出，基于中国人口多、底子薄、生产力落后、商品经济不发达的国情，中国的社会主义还处于“初级阶段”。这种具体历史条件决定了中国要想摆脱贫穷落后，奔向富强、民主、文明的目标，必须实行“三步走”的发展战略：第一步是解决人民的温饱问题，第二步是在 20 世纪末人民生活达到小康水平，第三步是到下世纪中叶人均国民生产总值达到中等发达国家水平，人民生活比较富裕，基本实现现代化。

实践证明，中国的社会主义现代化实现了对人民的承诺：完成了第一步、第二步中华文明发展的战略要求，正在向着第三步的战略目标前进。我国国民经济总产值跃居、稳居世界第二，消灭了绝对贫困，实现了全面小康，人民的物质生活和精神生活水平得到了根本的改善和提高，真正彰显了社会

① 参见本报特约评论员：《实践是检验真理的唯一标准》，《光明日报》1978 年 5 月 11 日。

主义制度的优越性，与我们党建设新中国的初心及伦理旨趣一脉相承。中华民族现代文明的发展和巨大进步，得到举世公认，得到人民的真心拥护。

反思中国现代化，这场革命取得巨大成功的根本经验就在于我们党恢复了马克思列宁主义、毛泽东思想的精髓即“实事求是”，把“解放思想，实事求是”重新确定为我们党在新时期的思想路线，并通过改革开放的实践，开辟了一条有中国特色的社会主义建设道路。

反思中国现代化，理性这面镜子也清晰地提醒着我们，在中国现代化的历史进程中，在认识与处理传统与现代、物质文明与精神文明、中国文化与西方文化关系这三大基础性问题时，始终贯穿着自己特殊的矛盾，中国现代化的发展与反思并没有止步，也不能止步。

第一，关于传统与现代。这是任何一个国家在追求现代化的发展中面对自己历史、文化传统时所必须作出回答和选择的基本问题。无论我们的主观意图如何，中国现代化的历史进程都无法摆脱其植根的文化土壤和深厚的传统之基。任何传统，无论其类型如何，都“可能成为人们热烈依恋过去的对象”，具有相当的“预制力”功能，而中华优秀传统文化的博大精深和源远流长，以及其曾经的辉煌和独立，使其对现代文明产生更大的惯性“障碍”与更强的文化拉力。与此同时，中国近现代以来，“传统”所遭遇的批判却又是空前的，中国现代化的历史进程始终与反传统的道德批判交织在一起。如何使传统与现代这种两极性的拉力变成一种连接文明发展的张力，仍是中华民族现代文明建设需要进一步思考的重要问题。

第二，关于物质文明与精神文明。中国社会主义现代化新征程是从中国社会经济极其低谷的时期开启的，解放生产力，解决贫困问题成为当务之急。因此，在物质文明与精神文明的天平上，本能地追求物质文明有某种不可遏制的急迫性。但实际上，经历极左思潮冲击后的“精神文明”也并不健全，拨乱反正的文化要求和社会急剧转型的文化冲突对中华民族现代文明的发展提出了双重使命。如何在中国现代化的文明取向上，坚持物质文明发展的基础性、优先性定位与开掘精神文明的创造力、引领力的有机统一，仍然是建设中华民族现代文明需要把握和处理好的重要问题。

第三，中国社会主义现代化新征程是在相当封闭之后实行对外开放的背景下拉开帷幕的，因此“物极必反”的心态，使西方崇拜曾成为一种现代“时髦”，而且这种时髦又无可选择地变成了某种潜移默化的生活方式。即中国人尚未来得及对“何为现代化”进行深刻的理性反思就进入了所谓“现代性的轨道”。一方面中国作为后发展的现代化国家，客观上存在着与西方现代文明发展的历史差距；另一方面如何克服盲目崇洋，简单对标，而忽略中国文化“本来的轨迹”^①的问题依然错综复杂。如何在对中国传统文化进行创造性转化与创新性发展的基础上，充分吸收包括西方优秀文化在内的一切人类文明的先进成果，仍是中华民族现代文明建设需要审慎思考的重要问题。

三、新时代中国式现代化发展：历史方向与文化逻辑

在中国共产党的领导下，中国人民经过几十年的不懈奋斗，历史的车轮从改革开放新时期驶入了中国特色社会主义新时代，如何深刻理解“中国式现代化”对于中华民族现代文明发展的意义及其文化逻辑，我们认为有三个重要的基点：

第一，“新的历史方位”奠定了“中国式现代化”的价值基础。习近平总书记在党的十九大报告中庄严宣告：“经过长期努力，中国特色社会主义进入了新时代，这是我国发展新的历史方位”，并用“三个意味”对新的历史方位作了深刻概括：意味着近代以来久经磨难的中华民族迎来了从站起来、富起来到强起来的伟大飞跃；意味着科学社会主义在二十一世纪的中国焕发出强大生机活力；意味着中国特色社会主义道路、理论、制度、文化不断发展，拓展了发展中国家走向现代化的途径，给

^① 参见牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士宣言》，《民主评论》1958年1月第9卷第1期。

世界提供了一种全新选择和中国智慧。^①

可见，所谓新的历史方位，即从大历史观的角度揭示中华民族现代文明体所处的历史地位及其生长的方向，这是一个重要的历史判断和重大的政治判断。这个判断为“中国式现代化”奠定了基本的价值基础和取向。这就是要在具有历史性、连续性和发展性的中国现代化进程中，自觉、主动地推进中华民族现代文明的发展；要从世界文明发展的历史趋势和大格局中认识把握中华民族现代文明发展的特点和意义；要将中华民族现代文明的建设置于已发生深刻变化的中国特色社会主义事业的历史进程和已发生巨大变革的“世界历史进程”中加以把握。这为全面深刻理解“中国式现代化”的内涵旨趣，为新时代中国特色社会主义实践的深入发展指明了方向，并极大地丰富、完善了中国特色社会主义的思想体系。

第二，“中国式现代化”的根本主旨，在于实现遵循国家现代化发展的特殊性规律与追求人类文明发展的普遍性价值的有机统一。顺应中国现代化所处新的历史方位之逻辑，我们可以进一步理解，在全球化的历史背景下，所谓“中国式现代化”并不是要片面固化中国现代化发展的“特殊性”，拒绝人类文明发展的普遍性；而是强调中国现代化是基于中华文明发展的历史前提、文化传统及现实国情展开的现代化，因而中国现代化的性质、道路、目的与战略手段有自己的特色内涵，它既不是简单套用其他国家社会主义现代化的模板，也不是资本主义现代化的翻版。中国现代化是根据马克思、恩格斯揭示的人类文明形态发展规律，批判吸收人类多元文明优秀成果，特别是其他国家走向现代化过程中的经验教训基础上，依靠广大人民的能动性、创造性在实践中不断推进完善的。因而“中国式现代化”“既有各国现代化的共同特征，更有基于自己国情的中国特色”^②。同时，“中国式现代化”又是中华民族在人类文明历史发展中的一种选择，它既是中国独有的，又是与世界文明的发展普遍联系的。中国推动共建人类命运共同体，倡导全人类共同价值，正是将中华文明的发展自觉置于世界文明的普遍联系中加以把握的深刻考量。

习近平站在中华民族现代文明发展新历史起点上坚定地指出：“在五千多年中华文明深厚基础上开辟和发展中国特色社会主义，把马克思主义基本原理同中国具体实际、同中华优秀传统文化相结合是必由之路。这是我们在探索中国特色社会主义道路中得出的规律性的认识，是我们取得成功的最大法宝”。^③“两个结合”是中国共产党在向第二个百年奋斗目标进军的历史征程上发出的深刻“伦理觉悟”，它将从根本上奠定新时代中华民族现代文明建设的思想基础，而实现马克思主义理论的中国化、时代化，正是特殊性与普遍性有机统一的实践形式。

第三，“中国式现代化”强调在对传统文化的创造性转化和创新性发展中建设中华民族现代文明。这个逻辑包含了三个重要特征。其一，中华文化具有较强的内省力和批判力，这来源于中华文明具有重“天人合一”“天人合德”的文化传统。“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的士人之心，即是对天人合德的体悟。这种“天人交贯”的生命意识，既指由上天彻下于人之内，亦指人由下至上通于天，是一体两面的双向交融。不同于西方哲学的主客二分，不同于西方宗教在人之外寻找超越性价值的传统，中华文化的超越性来自人的心性仁义与天道相通。即人的德性源于心性，性即为天理，心通于天，因而它是流动的，是有反思力的，正是这种反求诸己的文化禀赋使得中华文明能在不断的自我超越中，保持旺盛的创造力。

在中国追求现代化的历史进程中，我们可以清晰地印证这一思想的轨迹：20 世纪之初，面对中华民族陷入深重危亡之现实，“三大思想论战”直指文化传统的封建性展开深刻的批判；50 年代末叶，面对西方学术界断言“中华文明已经死了”，已成为“博物馆里的文明”的论断，新儒家向世界发出“中国文化对世界的重要性”之辩护；80 年代初，面对十年动乱造成人性扭曲之精神残缺，“潘

① 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，《人民日报》2017 年 10 月 28 日。

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》，《人民日报》2022 年 10 月 26 日。

③ 《习近平在文化传承发展座谈会上强调 担负起新的文化使命 努力建设中华民族现代文明》，《人民日报》2023 年 6 月 3 日。

晓”发出对人生价值和意义的反思与追问；新世纪以来，面对经济全球化趋势与逆全球化的矛盾，中华民族倡导通过文明对话，携手共建人类命运共同体。显然，这充分展现了中华文明之所以五千多年绵延不断的内驱力，正是来自于对文化传统始终保持历史的敬畏和积极扬弃的发展定力。

其二，中华文化具有突出的包容性，这使得中华民族的文化传统具有丰富的精神资源和潜在力量。汤一介先生曾深刻指出，从中国历史上看，儒家文化有两种不同的形态，作为官方意识形态的文化和作为理念形态的儒家文化，前者确实存在某种专政和暴力的性质，即使是这样，它也并非有着强烈的扩张性。而作为理念形态的儒家文化，它主张“和为贵”。^①儒家文化中的“和”并不是排除差异性的同质性之“合”，相反，儒家文化视“同”为“和”的对立面，视“异”为“和”的先行条件，因此，“和”是包含差异的。

贵“和”的包容性禀赋使得中华文明不仅保持对己文化的多元性宽容，这包括了多元民族、多元宗教及其多元的生活方式等，在多元文化的相互融合中建立起中华文化的主体性。同时，对外来文化的先进性抱有兼收并蓄的胸怀和张力。无论是百余年前面对中华民族的深重危机，中国共产党选择了与中华文化传统不同来源的马克思主义，作为开辟中国现代化道路的理论武器，还是将“改革开放”作为一个具有鲜明意识形态禀性的政治口号及社会转型的重大标志，都充分彰显了中国文化的包容性和张力。正如习近平所指出的，马克思主义和中华优秀传统文化来源不同，但彼此存在高度的契合性。相互契合才能有机结合，“‘结合’的结果是互相成就，造就了一个有机统一的新的文化生命体，让马克思主义成为中国的，中华优秀传统文化成为现代的，让经由‘结合’而形成的新文化成为中国式现代化的文化形态。”^②中华文化的这种特质，使得中华文化具有绵延不断的、持久的生命力。儒家思想中普遍和谐的观念无疑将对人类社会和平与发展做出特殊的贡献；中国“和而不同”的伦理原则对于应对全球化时代文化多元发展的新形势，无疑可以提供具有正面价值的资源。

其三，中华文化强调人生实践之智慧，“经世致用”的实践理性使得中华文明的发展彰显开放性的价值。在儒学的思想中，“仁”所指涉的自我结构是一个包含他者存在的开放性结构，自我结构内部的“自我”并不是孤立的绝缘体，其与他者之间具有同一性，并可通达。在孟子看来，个人的主体性是“为己之学”的起点，但“己”并非是孤立之个体，而是家国天下关系中的结点或中心点。人不仅具有多面向，而且可以同时展开，只要人们能反求诸己，求其所放之心，尽量发挥扩展自己的本心，就可达人之境界。所谓“修身、齐家、治国、平天下”就是由主体本心外推的逻辑。“推己及人”“成人成己”的思考方式与向度，使得人类可结成一个自我与天、与人、与物一体的关系，结成一个“和而不同”的社会。

杜维明在对“现代性”及全球伦理的困境与启蒙进行深刻反思的基础上指出，近现代以来，西方文明的冲击造成了极大的偏差，现代人受到物质主义、科学主义的影响，忽视了人的终极精神性问题。以自我为中心的个人主义在促进资本主义发展的同时，个人主义的极端性也致其走上一条不归路。反思现代性，我们必须要走一条具有中国特色的道路，而这条路是由我们的历史、文化、社会所使然之路。^③与西方文明传统相比，在中国传统文化中，正义的价值和自由一样重要；同情比理性更必要；人的责任，特别是个人对家庭、社会、人类的责任比权利更重要；礼治比法治更基础；社会和谐比个体发展更优先。显然，这是不同于西方文明的另外一种价值体系。面对人类的共同伦理困境，从世界文明发展的趋势观之，中华文明思考方式之特质，试图为求解普遍困境提供一把特殊钥匙，其实这是一种向度，一个开放的向度。因此，这条路既是中国的，也应该是世界的。即这条路源自中国历史文化发展的轨迹，同时又是开放的，它是世界普遍性中的特殊性，其特殊性中又蕴含着世界的普遍性。中华文化的这种实践理性价值对于世界秩序的重建、人类文明的发展无疑有其特别的意义。

（责任编辑 司 维）

① 参见汤一介：《评亨廷顿的〈文明的冲突？〉》，《哲学研究》1994年第3期。

② 《习近平在文化传承发展座谈会上强调 担负起新的文化使命 努力建设中华民族现代文明》，《人民日报》2023年6月3日。

③ 参见杜维明：《以精神人文主义应对全球伦理困境》，《文汇报》2017年10月1日。

人类文明新形态对“文明不均衡发展”的批判与超越

李双套

【摘要】人类文明新形态对资本主义文明形态进行了批判性拯救，但其革命性价值不仅体现在超越了作为一种特殊文明的资本主义文明形态，更体现在克服了人类既有的一切文明类型的共同缺陷，人类既有的一切文明类型的共同缺陷在于文明的不均衡发展。所以，人类文明新形态所提供的不仅是一种新的文明样态，至为关键的是提供了一种新的文明范式，找到了文明的出路：超越文明的不均衡发展，走向文明的协调性发展。这是康德意义上的文明“哥白尼式革命”。此外，从形式上看，在出场语境的意义上，人类文明新形态在文明协调性发展的语境下出场。

【关键词】文明形态；人类文明新形态；文明不均衡；文明协调性

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2023)05-0008-08

作者简介：李双套，浙江安吉人，哲学博士，（北京 100091）中央党校马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国马克思主义哲学史资料整理及研究”（21&ZD047）

人类文明新形态具有特定的批判指向，因为只有在比较的视野中才可谈论“新”。人类文明新形态的“新”体现在何处？既有研究走向两极。一极是从极为宽泛的意义上理解其“新”，将人类文明新形态等同于中国式现代化道路，将党的领导、人民至上、理论创新等等都归为人类文明新形态的内涵，这种理解将人类文明新形态的内涵无限延伸，无法凸显出“新”的独特性价值和革命性意义；一极是从极为狭窄的意义上理解其“新”，只从人类文明新形态对资本主义文明的超越角度理解，认为人类文明新形态是一种既利用资本又驾驭资本的文明，这种理解无法面对“新经济政策”所提供的文明样态，“新经济政策”同样着眼于社会主义与资本的关系问题。那么，如何超越这两种理解方式呢？从文明转型的角度理解人类文明新形态，可以认为人类文明新形态终结（Ausgang）了“文明不均衡”，为文明不均衡找到了出路（Ausgang）^①，走向了文明的协调性发展。

一、人类文明新形态与资本主义文明的连接

对人类文明新形态的阐释，需要一个理论上的纵深。作为一种社会主义文明样态，人类文明新形态不能不面对资本主义文明形态。人类文明新形态是在和资本主义文明形态“对话”中创立起来的，这种“对话”就表现为批判式拯救，通过这种批判式拯救，达至人类文明新形态与资本主义文明形态的连接。

首先，从文明发展的一般规律来说，人类文明新形态超越资本主义文明形态。人类文明形态演进具有一般规律，虽然不同的思想家对于人类文明的认识具有不同观点，但是都不否认人类文明形态演进具有规律性。德国哲学家斯宾格勒认为人类的历史是不真实的，真实存在的只是文明的历史。在

^① 在德语中，“Ausgang”兼有“终结”和“出路”的内涵。（参见俞吾金：《论马克思对德国古典哲学遗产的解读》，《中国社会科学》2006年第2期）

《西方的没落》中，他提出了“文明忧患论”，认为文明的发展和生物的进化一样。他以生物学视角看待文明的发展及其规律，认为西方文明自19世纪以来进入到没落时代。英国历史学家汤因比创立了“文明形态历史观”，在汤因比看来，历史研究不应该以国别为单位，而应该以比国家更大的文明作为单位，“从文明的角度，而不是从国家的角度去考察历史”^①。他认为文明是人类发展的决定性因素。美国学者亨廷顿持类似观点，他对人类冲突进行文明决定的解释，认为“世界上最重要的国家绝大多数来自不同的文明。最可能逐步升级为更大规模的战争的地区冲突是那些来自不同文明的集团和国家之间的冲突”^②。如果从哲学角度思考斯宾格勒、汤因比和亨廷顿的文明观，可以发现，他们文明观的哲学基础都是黑格尔的理性主义。黑格尔并不否认哲学的任务在于理解存在，也就是说要从“存在”出发理解文明，但黑格尔所说的“存在”并不是马克思所说的“现实生活过程”，而是理性，“哲学的任务在于理解存在的东西，因为存在的东西就是理性”^③。在黑格尔看来，人类文明史就是人类的精神现象学。

马克思认为文明发展有其内在规律，但是不能离开“现实生活过程”抽象地、孤立地理解文明的演化。他认为在任何时候，文明都只是“被意识到了的存在”^④，问题不在于“政治的利益”，更不在于“纯粹的思想”，而在于“现实的利益”。理解文明不能靠“理论上的演绎来实现”，文明作为观念形态的“现实生活过程”，必须“从物质实践出发”解释。在哲学史上，黑格尔最早将文明与时代联系起来，他提出哲学是“把握在思想中的它的时代”^⑤。马克思同样认为应该从时代出发把握文明，他根据人类“物质实践”的差别，将人类历史划分为不同的社会形态，不同的社会形态对应不同的文明样态。资本主义以前的社会形态，表现为“人的依赖”，与“人的依赖”相伴随的文明样态就是依附性文明，人的生产能力非常狭隘，“只是在狭小的范围内和孤立的地点上发展着”^⑥，这种社会形态下出现的文明同样只能在“狭小的范围”和“孤立的地点”发展。作为上层建筑，文明的职责是为在“狭小的范围”和“孤立的地点”发展的“人的生产能力”辩护。资本主义时代，表现为“物的依赖”，与“物的依赖”相伴随的文明样态是资本增值文明。现代社会，资本成为社会发展主导性逻辑，成为社会生活“特殊的以太”“普照的光”，增值逻辑不仅是经济生活的逻辑，也泛化到社会生活诸方面，如政治、文化、生态等。资本增值成为生产方式的唯一目的，法国学者米歇尔·博德就指出，“资本主义是一种通过生产方式在起作用的逻辑，一种盲目发展而又顽强积累的逻辑”^⑦，这种社会形态下的文明服务于资本增值。资本主义时代以后的社会形态是“自由个性”形态，与这种社会形态相伴随的就是服务于人的自由发展的文明样态。在社会形态更替的意义上理解人类文明形态的更替，新的文明超越旧的文明是文明更替的一般规律，作为对资本增值文明的超越，人类文明新形态这一新的文明形态是对资本主义文明的超越。

其次，从人类文明新形态的形成背景来说，人类文明新形态在重提资本文明作用的前提下诞生。人类文明新形态是对资本主义文明形态的超越，这种超越并不是全盘否定，而是在肯定资本文明作用的前提下产生的。马克思深刻论述了资本的文明性，他认为应当从社会形态更替的角度去认识资本的文明作用，与资本所创造的社会形态相比，以前的社会形态只是表现为“人类的地方性发展”“对自然的崇拜”^⑧。同时，和之前的阶段相比，资本主导的社会更有利于“生产力的发展”“社会关系的发展”“更高级的新形态的各种要素的创造”^⑨。在创立中国式现代化道路的进程中，我们再次回到了

① [英] 汤因比：《文明经受着考验》，沈辉等译，杭州：浙江人民出版社，1988年，第191页。

② [美] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》（修订版），周琪等译，北京：新华出版社，2010年，第7页。

③ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范杨、张金泰译，北京：商务印书馆，1961年，序言第14页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第525页。

⑤ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，序言第14页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第52页。

⑦ [法] 米歇尔·博德：《资本主义史（1500-1980）》，吴艾美等译，北京：东方出版社，1986年，第145页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第8卷，第90页。

⑨ 《马克思恩格斯文集》第7卷，北京：人民出版社，2009年，第928页。

马克思所讲的资本文明性，也逐步创立了人类文明新形态。从人类文明新形态的创立来说，这一新形态与中国式现代化道路紧密相连，是伴随着中国式现代化道路而同步出现的文明形态。中国式现代化道路基于对传统社会主义现代化道路的反思而提出，同样，人类文明新形态也是作为对传统社会主义文明形态的反思而创立。传统社会主义文明形态推动了人类文明进步，但是随着时代主题的转换，其弊端也凸显出来，邓小平就指出列宁因为搞了新经济政策，“思路比较好”，“但是后来苏联的模式僵化了”^①。之所以“僵化”，其中一个原因就是没有处理好社会主义和资本文明的关系问题，也就是没有正确对待资本主义的文明成果。人类文明新形态在继承传统社会主义基本原则的基础上，依据时代主题的变化而有所突破，正确地对待资本主义的文明成果，将在传统社会主义视域下的“资本主义因素”解放出来，承认“商品经济”“市场经济”的合法性，也把资本的文明性纳入到人类文明新形态的创立中。

再次，从人类文明新形态的存在“时空”来说，人类文明新形态是“马克思主义所指明的历史时代”的产物。习近平指出“我们依然处在马克思主义所指明的历史时代”^②，而马克思主义指明的时代也就是“从资本主义向社会主义过渡的历史时代”^③。在马克思看来，随着资本主义的兴起，会出现“历史向世界历史的转变”^④过程。而历史向世界历史转变的过程，从城乡关系来说，就是“农村”从属于“城市”的过程；从文明演进来说，就是“未开化和半开化的国家”从属于“文明的国家”的过程；从东方和西方的关系来说，就是“东方”从属于“西方”的过程^⑤。但是这个过程并不是一蹴而就，这是一个发挥资本主义所能容纳“全部生产力”的过程，在资本主义“所能容纳的全部生产力发挥出来以前”^⑥，这个过程将持续存在。而人类历史的创造过程又不是“随心所欲”，更不可能在“自己选定的条件”下创造，历史的创造只能在“直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件”^⑦下进行。人类文明新形态不是与资本主义文明形态的断裂，而是对资本主义文明形态的辩证性超越，要以资本主义创造的文明作为基础。在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思就指出这种超越是在“以往发展的全部财富的范围内”^⑧实现的。一言以蔽之，人类文明新形态是建立在资本主义历史发展成就之上的。基于此，“历史向世界历史的转变”及其所带来的“马克思主义所指明的历史时代”就是人类文明新形态的存在“时空”。既然和“资本主义”共存，同处一个“时空”，则存在如何对待资本主义文明形态的问题。

二、既有的一切文明所表现出的“文明不均衡”现象及其原因

如果仅仅将人类文明新形态理解为对资本主义文明形态这一种文明形态的超越，则矮化了人类文明新形态的革命性意义。人类文明新形态不仅超越了资本主义这种特殊的文明形态，也克服了既有的一切文明类型的共同缺陷。既有的一切文明都表现出文明的不均衡现象，所谓文明不均衡是指在人类社会的发展过程中，本属于一体的物质文明、精神文明、政治文明、社会文明和生态文明几者之间出现不协调，其中一种或几种文明较为发达，而其他文明较为落后的情况。

在古希腊罗马时代，文明不均衡主要体现为精神文明的较为发达和其他文明的落后状态。这一时期的哲学、艺术、建筑、宗教、法律、体育等等都深刻影响了后世，产生了诸多伟大的思想家，如柏

① 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 139 页。

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

③ 《我们依然处在马克思主义所指明的历史时代——访中国社会科学院党组成员、当代中国研究所所长姜辉》，《马克思主义研究》2019 年第 1 期。

④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 541 页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 36 页。

⑥ 同上，第 592 页。

⑦ 同上，第 470—471 页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 185 页。

拉图、亚里士多德、修昔底德等等。古希腊的哲学为现代自然科学奠定了基础。现代自然科学是用原理、逻辑和数学公式来表达自然规律的体系，如果没有古希腊哲学所奠定的范畴、逻辑推理，现代自然科学就无法建立。也是在这个意义上，康德将现代自然科学视为数学化的自然。罗马法为现代西方国家的法制建设提供了重要资源。古代奥林匹克运动会的兴盛既昭示人类文明的重大进步，也彰显出希腊文明的巨大繁荣。古希腊为人类创造了宝贵的精神文明成果，但是古希腊时期的其他文明则较为落后。比如政治文明，一般认为古希腊出现了民主制，因此，其政治文明值得推崇，事实上，古希腊的民主制和现代意义上的民主制不可同日而语。古希腊的民主制仅仅是公民的政治参与，而公民是指20岁以上有雅典血统的男子，妇女、外来人、奴隶都没有参与城邦治理的权力。古希腊文明是西方文明的起源，在起源之初就表现出了文明的不均衡现象。

到了资本主义时代，文明不均衡现象则更加凸显。主要体现为物质文明快速发展和其他文明滞后发展的二元分离。马克思从道德和历史两个角度深刻批判了资本主义时代的文明不均衡现象。一方面，在资本主义时代，人类在极短的时间内创造了较为发达的物质文明，在不到一百年的历史中，创造的物质文明“比过去一切世代创造的全部”^①还要多。另一方面，物质文明以外的文明几近崩溃。工人阶级的存在与本质发生严重分离，工人“连动物的需要也不再有了……连野蛮人、动物都还有猎捕、运动等等的需要，有和同类交往的需要”^②，工人只有在劳动的时候才被当作人。衡量人的价值的唯一标准就是是否能生产商品，能否带来资本增值。到了晚期资本主义阶段，包括文化、环境也都沦落为商品，出现了文化工业，文化从高雅现象沦落为资本增值的工具。生态马克思主义认为生态危机的出现，根源也在资本主义制度，因为资本增值逻辑超越了环境保护逻辑。可见，资本主义时代的物质文明与精神文明、社会文明、生态文明存在严重不均衡。

何以出现文明不均衡？文明不均衡反映出社会发展中上层建筑与经济基础的不同步。在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯对这种不同步从“分工”角度进行了阐释，他们认为是“分工”导致了上层建筑与经济基础的不均衡，也导致了文明不均衡。随着物质劳动与精神劳动的分离，“享受和劳动、生产和消费”分别“由不同的个人来分担”的现象成为现实。即人的实践活动出现了领域分离，导致不同领域的文明由不同群体、阶级来创造，所以，出现了文明的不均衡。但这只是出现了文明不均衡的可能，具体到文明不均衡的原因来说，则在于其哲学基础的思辨性和抽象性。“分工”会导致“思想独立化”倾向，统治阶级“赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想”^③。也就是“赋予自己的思想”思辨性与抽象性，使之成为一种思辨哲学。

思辨哲学构成了人类既有的一切文明类型的哲学基础。整个西方哲学的传统都是思辨哲学，思辨哲学对世界寻求一种超越性的理解，包括文明在内的一切事物都被纳入到这个超感性世界中去，“整个现实世界都淹没在抽象世界之中，即淹没在逻辑范畴的世界之中”^④。在古希腊时期，“逻辑范畴”对现实世界的淹没就表现为理念的统治。比如，古希腊的政治文明把城邦治理寄托在“正义”的基础上，认为城邦的治理者要把追求“正义”作为最高目标，只有正义才能使城邦至善，才能维持城邦的秩序与和谐。那么，治理城邦的“正义”是什么样态的呢？在柏拉图看来，“正义”必须符合“善”的理念。一切实践活动、文明创造活动的目的都指向善，善成为人类一切文明创造的最高目标和主宰。到了资本主义时代，“逻辑范畴”对现实世界的淹没主要表现为资本与形而上学合谋，资本逻辑成为形而上学的现实运作。劳动、技术、文化、文明等一切现实的存在物都被商品化、资本化、抽象化、价值化，人类走向商品拜物教、资本拜物教。资本成为统治人全部生活的最高存在、终极存在，资本主导着人与世界、人与人以及人与自身的一切关系。在此意义上，资本成为社会生活的

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第36页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第225页。

③ 同上，第552页。

④ 同上，第600页。

“本质”和“本体”，一切存在物都要通过资本来证明自身存在的意义和价值。

建立在思辨哲学基础上的文明观必然追寻一种终极的文明，试图用这个终极的文明主导、宰制多元的现实生活。“自然界的人性和历史所创造的自然界——人的产品——的人性，就表现在它们是抽象精神的产品”^①。理想的文明创造原则应该是：不同文明背后有不同的逻辑，政治文明的逻辑、物质文明的逻辑、精神文明的逻辑、社会文明的逻辑和生态文明的逻辑各不相同，也就是说应该“各美其美”，在“各美其美”的基础上形成“合力”，成为一个整体。也只有不同文明都按照自身逻辑运行，不同种类的文明才可能相互协调，形成一个整体。如果用同一种逻辑主导所有文明，让所有的文明服从于某一种逻辑，不认可每一领域都有自身的运行逻辑，那就会导致各种文明偏离自身逻辑。比如在资本主义时代，资本逻辑不仅主宰物质文明，也主宰政治文明、精神文明、社会文明和生态文明等等，所有文明都背离自身逻辑，服从资本逻辑，无法按照自身逻辑运行，这必然导致文明不均衡。

人类文明新形态的哲学基础是马克思主义哲学，马克思主义哲学认为思辨哲学的缺陷在于追求终极存在，也就是颠倒了“意识”与“存在”的关系，把派生性的“意识”理解为第一性。因此，要批判思辨哲学，就需要对颠倒的关系再颠倒。在马克思看来，“感性实践活动”是人“本性”的存在和活动方式。因此，需要确立“感性实践活动”的本体论地位，以此作为人类文明形成和进步的动力。所以，马克思主义哲学批判的不仅是作为资本主义文明哲学基础的资本形而上学，而且是既有一切文明类型的哲学基础，即形而上学本身，也就是摧毁思辨哲学。在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思专辟一节：“黑格尔辩证法和整个哲学的批判”。在这里，马克思不仅批判了“黑格尔辩证法”，也强调要把“整个哲学”作为批判和超越的对象。将“感性实践活动”确立为文明的基础，承认不同文明背后由不同逻辑主导，就不会陷入到文明的思辨理解中。简言之，马克思主义哲学终结了思辨哲学以及在此基础上建立起来的一切文明类型。

三、人类文明新形态超越“文明不均衡”的三重线索

马克思主义哲学终结了既有一切文明类型的哲学基础。这种终结即体现在马克思主义哲学的基本观点中，也体现在中国共产党对这一观点的具体实践中。针对文明分离，在理论线索上，马克思主义哲学强调文明协调性发展；在历史线索上，中国共产党的百年奋斗史就是一部强调文明协调发展的历史；在现实线索上，习近平的一系列重要论述都强调文明的协调性发展。这就构成了人类文明新形态超越“文明不均衡”的三重线索。

从理论线索来说，强调文明协调性发展是马克思主义哲学的基本观点。在马克思看来，文明创造与生产分不开，“文明是实践的事情”^②。马克思主义哲学是全面生产的理论。在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思将“全面生产”与“动物的生产”对立，认为“动物的生产是片面的，而人的生产是全面的”^③。在《德意志意识形态》中，马克思提出“全面生产”概念，认为“同整个世界的生产（也同精神的生产）发生实际联系，才能获得利用全球的这种全面的生产（人们的创造）的能力”^④。马克思认为全面生产包括物质生活资料的生产，即“物质生产”（人类历史的第一个前提）；物质生活资料的再生产；人的生产，即人的繁殖；精神生产，即思想、观念、意识的生产和社会关系的生产。建立在全面生产基础上的文明就是全面文明。同时，马克思的全面文明观点也体现在他的其他重要概念中。如，在《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思提出了“经济的社会形态”（ökonomische Gesellschaftsformation）概念，作为对“社会”整体性发展的思考。在通常的理解中，人

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 204 页。

② 同上，第 97 页。

③ 同上，第 162 页。

④ 同上，第 541 - 542 页。

们总是将“经济社会形态”与“物质社会形态”等同，对“经济社会形态”作狭义理解，将其与“政治社会形态”“文化社会形态”和“技术社会形态”相类比。事实上，这一概念并不等同于经济生活、物质文明，而是指以经济生活为基础的作为整体的社会^①。文明与社会相关联，与“经济的社会形态”关联的就是以物质文明为基础的全面文明。再如，在关于未来社会的“人”的设想中，马克思使用的德文概念是“个体”（Individuum），而 Individuum 就是具有人格尊严的、自由的人，如果用文明概念来审视，也是兼具各种文明的人，可谓之“全面文明人”。

从历史线索来说，中国共产党的百年文明实践探索史就是一部强调文明协调性发展的历史。在《新民主主义论》中，毛泽东就将政治、经济、文化作为一个整体来思考，他指出，我们要建立一个“政治上自由”“经济上繁荣”“文明先进”的新中国。在《论十大关系》中，毛泽东分析了带有全局性的十大关系，提出了综合平衡、统筹兼顾的发展方针。改革开放以来，中国共产党始终将文明的协调发展作为目标来追求。1982年，十二大报告将建设“高度文明、高度民主的社会主义国家”^②作为建设有中国特色的社会主义的总任务，这就把政治文明和精神文明协调起来思考；1983年，邓小平提出“建设物质文明”的同时，“还要建设社会主义的精神文明”^③，也就是把物质文明和精神文明都作为社会主义建设的任务；1987年，十三大报告把“富强、民主、文明的社会主义现代化国家”纳入到党的基本路线中，作为社会主义现代化建设的目标，这就统筹考虑了物质文明、政治文明和精神文明三者之间的关系；1992年，十四大报告提出“两手抓”战略，“一手抓物质文明，一手抓精神文明”，同时提出吸收和借鉴“世界各国包括资本主义发达国家所创造的一切先进文明成果”的问题，即如何处理“中华文明”与“外来文明”、“社会主义文明”和“资本主义文明”的关系，这些都是文明协调性的内涵；1997年，十五大报告指出，“经济建设这个中心”，“经济体制改革”“政治体制改革”“精神文明建设”都要有新发展，还提出“实现经济发展和社会全面进步”，实际上已经提出了物质文明、精神文明、政治文明和社会文明的协调发展问题，只是还未出现明晰的术语；2002年，十六大报告第一次提出了“政治文明”概念，并强调了各文明之间的协调发展，指出要促进“物质文明、政治文明和精神文明的协调发展”；2007年，十七大报告第一次提出了“生态文明”概念，强调牢固树立生态文明观念，并提出传统文化与现代文明的协调发展，使传统文化“与现代文明相协调”，并对中华民族的文明贡献提出要求，即要成为“为人类文明作出更大贡献的国家”，可以说人类文明新形态概念已经有了萌芽；2012年，十八大报告第一次把五大文明作为一个整体，提出了五大文明协调发展的问題，即要“全面落实经济建设、政治建设、文化建设、社会建设、生态文明建设五位一体总体布局，促进现代化建设各方面相协调”^④。

从现实线索来说，习近平发表了一系列有关文明协调性发展的重要论述。党的十八大以来，中国特色社会主义进入新时代，文明协调发展的理念更加明确和清晰，“人类文明新形态”概念被明确提出，十九大报告提出将“富强民主文明和谐美丽”作为奋斗目标。习近平非常重视协调发展，将“协调”作为五大发展理念之一。既有的一些关于习近平协调发展重要论述的研究，往往把协调局限在区域协调发展的角度理解。重视区域协调发展确实是习近平协调发展重要论述的关键内容，但是如果仅从区域协调发展角度，也就是经济发展角度认识协调发展，则窄化了协调的内涵。实际上，习近平是从文明协调的高度论述协调发展的。就具体论述来说，习近平提出“绿水青山也是金山银山”^⑤重要思想，对这一论断，我们不仅要从物质文明和生态文明关系角度认识，更要从文明协调高度加以阐释。这一论断的文明内涵远不止解决了人与自然的关係，丰富了社会主义生态文明观。从诸文明协调发展的角度解读这个论断，可以发现，一方面，“两山论”既承认自然的优先地位，“没有自然界，

① 侯才：《马克思的“个体”和“共同体”概念》，《哲学研究》2012年第1期。

② 《十二大以来重要文献选编》上册，北京：人民出版社，1986年，第5页。

③ 《邓小平文选》第3卷，第28页。

④ 《中国共产党第十八次全国代表大会文件汇编》，北京：人民出版社，2012年，第8页。

⑤ 习近平：《之江新语》，杭州：浙江人民出版社，2007年，第153页。

没有感性的外部世界，工人什么也不能创造”^①，有了“绿水青山”才可能创造“金山银山”；也承认人的劳动价值，“绿水青山”无法自动转化为“金山银山”，“人以自身的活动来中介、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程”^②，而人只能在社会中将“绿水青山”转化为“金山银山”，人们面前始终存在“历史的自然和自然的历史”。另一方面，“金山银山”反哺“绿水青山”，“‘人和自然的统一’……在每一个时代都随着工业或慢或快的发展而不断改变”^③，这是把“绿水青山”和“金山银山”的关系放到社会关系中去思考。“绿水青山就是金山银山”体现了习近平的文明协调发展思想，推进了中国共产党对人与自然的关系、人与人的关系的理解程度。可见，这个论断的文明内涵涉及物质文明与生态文明、物质文明与精神文明、物质文明与社会文明、生态文明与社会文明等几者之间的协调发展问题。通过对这个论断的文明协调性内涵的解读，我们也深刻感受到马克思所设想的自然主义与人道主义的一致性，“作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义”^④。再如，在制定社会发展的目标时，习近平强调共同富裕，并指出共同富裕既包括物质富裕，也包括精神富足，这就把物质文明与精神文明、社会文明进行了协调思考。

四、人类文明新形态在“文明协调性发展”语境下的出场

考察一个概念，除了对概念作理论阐释以外，还需要关注概念的出场语境，看看提出者在何种语境下提出这一概念。恩格斯就强调要“根据原著”，而不是“第二手材料”^⑤研究理论。那么，在“原著”中，人类文明新形态是如何出场的呢？从出场语境来看，人类文明新形态在“协调发展”的意义下出场。在《庆祝中国共产党成立一百周年大会上的讲话》中，“人类文明新形态”概念首次出场，习近平指出：“我们坚持和发展中国特色社会主义，推动物质文明、政治文明、精神文明、社会文明、生态文明协调发展，创造了中国式现代化新道路，创造了人类文明新形态。”^⑥《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》强调，“党领导人民成功走出中国式现代化道路，创造了人类文明新形态”^⑦。基于人类文明新形态的出场语境，我们可以得出两点结论：

第一，人类文明新形态在“推动物质文明、政治文明、精神文明、社会文明、生态文明协调发展”的基础上提出。不可否认，人类文明新形态确实提高了各领域文明的高度。在政治文明上，中国共产党用全过程人民民主超越了西式民主；在物质文明上，用生产逻辑超越了资本逻辑，用几十年的时间走过了西方国家几百年的工业化历程，用经济的快速发展，推动了物质文明的进步；在精神文明上，用社会主义核心价值观超越了资本主义价值观，不忘本来、吸收外来、面向未来；在社会文明上，注重解决民生问题，用人民至上超越了资本至上；在生态文明上，重视环境保护，用“绿水青山就是金山银山”超越了自然中心主义和人类中心主义，从而推进了生态文明等。这些推进都是人类文明新形态的具体特征。

但是，人类文明新形态的价值不仅体现在对某一种文明的深化和发展。提高各领域文明的高度仅具有“局部性”意义，还不足以成为“总问题”。“哲学的结构、问题，问题的意义，始终由同一个总问题贯穿着”^⑧，如果仅仅推动了某一领域的文明，则不足以称之为文明的新形态。人类文明新形态的“总问题”体现在实现文明“总问题”的转向，实现了人类文明形态的范式转型，即从文明不均衡发展走向了文明的协调性发展。从内容来看，人类文明新形态是物质文明、政治文明、精神文

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第158页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第207-208页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第529页。

④ 同上，第185页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第593页。

⑥ 习近平：《在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话》，北京：人民出版社，2021年，第13-14页。

⑦ 《中国共产党第十九届中央委员会第六次全体会议文件汇编》，北京：人民出版社，2021年，第15页。

⑧ [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61页。

明、社会文明和生态文明的有机统一体，是一个协调发展的状态。这五种文明在实践的基础上生成、统一于人的实践活动，它们之间作为一个整体相互依存、协同发展、共同进步。在文明的生成中，人通过实践活动改造自然，获得自己所需要的生产、生活资料，创造了物质文明；而实践活动总要面对被改造的自然，在面对自然的过程中，创造了生态文明；人的物质生产实践活动是存在和意识相统一的活动，物质生产与精神生产构成了人类社会实践的基本结构，在创造物质文明的同时，也创造了精神文明；人又是社会存在物，是社会关系的总和，人们如果不以一定的方式结合起来共同活动，就无法进行生产，人在构建共同活动方式的过程中，创造了政治文明；人会以特定的方式处理自己的实践活动结果，在分配实践活动结果的过程中，创造了社会文明。所以，物质文明、精神文明、政治文明、社会文明和生态文明统一于人的实践活动。

第二，人类文明新形态与中国式现代化道路紧密相连，人类文明新形态是中国式现代化道路结出的文明之果。中国式现代化道路是协调发展的道路，人类文明新形态自然也是协调发展的文明样态。习近平强调，中国式现代化道路是“人口规模巨大”、“全体人民共同富裕”、“物质文明和精神文明相协调”、“人与自然和谐共生”、“走和平发展道路”^①的现代化。在这里，习近平从中国式现代化道路的规模、目的、内容、途径和外部环境等方面强调了我国现代化建设必须坚持的方向和特点。“中国式现代化新道路规定了人类文明新形态的品质，人类文明新形态的品质折射中国式现代化新道路的特点”^②。“中国式现代化新道路”的特点决定了“人类文明新形态”是以全体人民为中心、以全体人民共同富裕为目的、以物质文明与政治文明、精神文明、社会文明、生态文明等协调发展为内容的文明形态。

在《费尔巴哈论》中，恩格斯认为费尔巴哈终结了德国古典哲学，实际上，费尔巴哈在终结德国古典哲学的同时，也指明了德国古典哲学的出路。借用于此，人类文明新形态超越了既有的一切文明类型，也为人类文明发展找到了出路，这就是从文明不均衡发展走向了文明协调性发展。也就是说，人类文明新形态提供的不仅是一种新的文明样态，更为关键的是提供了理解文明的新范式，这是文明发展中的“哥白尼式革命”，这也是中国共产党的文明探索对人类文明样态的巨大贡献。

(责任编辑 司 维)

① 习近平：《把握新发展阶段，贯彻新发展理念，构建新发展格局》，《求是》2021年第9期。

② 陈金龙：《人类文明新形态的四重意蕴》，《广东社会科学》2021年第6期。

施蒂纳的评论家们*

[德] 麦克斯·施蒂纳/著 李彬彬/译

【摘要】塞利加、费尔巴哈和赫斯误解了《唯一者及其所有物》。施蒂纳反对任何凌驾于“我”之上的普遍本质，他的“唯一者”是独一无二的个体，本意是要建立一种真正以现实的个体的人为出发点的哲学。施蒂纳的“唯一者”哲学是费尔巴哈及其后继者的“类哲学”的对立面。

【关键词】唯一者；利己主义；塞利加；费尔巴哈；赫斯

中图分类号：B516.39 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)05-0016-20

作者简介：麦克斯·施蒂纳（1806-1856年），原名约翰·卡斯帕尔·施密特（Johann Kaspar Schmidt），青年黑格尔派主要成员。

译者简介：李彬彬，（北京100871）北京大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“马克思对黑格尔主义的批判与唯物史观的创立研究”（22BKS006）

目前已经出现了如下三篇大作反对麦克斯·施蒂纳的《唯一者及其所有物》：

1. 塞利加在《北德意志报》三月号上的批判；
2. 《因〈唯一者及其所有物〉而论〈基督教的本质〉》^②——发表于《维干德季刊》的前一期；
3. 莫泽斯·赫斯的小册子《最后的哲学家》^③。

塞利加是个批判家，赫斯是个社会主义者，第二篇文章的作者是费尔巴哈。

尽管也许这种简短的反驳对上面提到的那些批评家们来说没有什么帮助，但是至少对本书的其他一些读者来说不是没有帮助的。

施蒂纳的书书中有一些最引人注意的词，例如“唯一者”和“利己主义者”。这三个论敌对这些词的意见是一致的。因此，利用他们的共同点，首先讨论他们提出的论点，是最有用的。

在首先严肃地允许唯一者“变成”一个“人”并和“人”达到同一之后（第4页：“唯一者并非总是唯一的，亦非总是一个人，而是曾经是个婴儿然后是个小伙子”），塞利加把他变成了一个“世界历史的个体”，并且在界定了幽灵之后（幽灵表明，“缺少思想的精神是一个躯体，纯粹的单纯的躯体是无思想”），他最终发现唯一者“相应地是幽灵的幽灵”。虽然他补充道“批判家在世界历史中不是仅仅看到固定观念互相更替，而是也看到创造性的思想在不停发展，但对于批判家来说，唯一者不是幽灵，而是创造性的自我意识的行为。这种行为在它的时代即我们的时代里必然会出现，而且必然会完成它特定的任务”，但是这个“行为”仅仅还只是一个“思想”，一个“原则”和一本书。

* 本文发表于《维干德季刊》1845年第3期，原文是德语，标题为“Rezensenten Stimers”。本文是《德意志意识形态》第1卷“圣麦克斯”章第2部分（《马克思恩格斯全集》中文1版第3卷第522-530页）的批判对象，具有重要的文献价值和思想意义。

② 中译文参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，荣震华、王大庆译，北京：商务印书馆，1984年，第420-435页。除标明“施蒂纳注”外，其他注释均为译者所加。

③ 中译文参见[德]赫斯：《赫斯精粹》，邓习议编译，方向红校译，南京：南京大学出版社，2010年，第182-202页。

除了立即把唯一者视为“从一个阶级或类中挑选出”的一个“唯一的个体”，并把他“与所有其他个体相对立，成为神圣不可侵犯的”，费尔巴哈没有给“唯一者”附加任何更精确的内容。“宗教的本质”就在于这样挑选出唯一者并把他跟所有其他个体相对立，“这个人，这个唯一者，这个不可比较的东西，这个耶稣基督，唯有他，才是上帝。这株橡树，这块地方，这片树林，这头公牛，这个日子，才是神圣的，其他的就不是神圣的了。”他最后说道：“你应当把天上的唯一者从脑子里驱逐出去，可是，与此同时，也要把地上的‘唯一者’一起驱逐出去！”

赫斯其实只是在影射唯一者。他最先把“施蒂纳”和“唯一者”等同起来。关于后者，他说：“他是没有头脑和心脏的躯干，即他只有这种幻想——因为事实上他并不只是缺少精神，而且也缺少身体；他只是他自己的幻想。”他最后说出了对施蒂纳即“唯一者”的判断，“他只不过是吹牛皮”。

以此来看，唯一者就是作为“一切幽灵的幽灵”、“必须从头脑中驱逐出去的那个神圣的个体”和苍白无力的“吹牛皮的人”而出现的。

施蒂纳命名了唯一者，又说“名字没有命名你”；在把它命名为唯一者的时候，他说出了它，还补充说“唯一者只是一个名字”。因此，他所想的和他所说的是不同的，举例来说，就像某个人喊你路德维希的时候，他并没有想一个一般的路德维希，而是在想着你，但对你，他却没有词来称谓。

施蒂纳说的，是一个词、一个思想、一个概念；他想的，既不是一个词，也不是一个思想，更不是一个概念。他所说的，并不是他所意谓的，他所意谓的，是无法说出来的。

人们总是自夸地说，当他们谈论人的时候，他们是在说“现实的、个体的”人；但是，只要有人渴望通过一个**普遍的东西**、通过一个宾词来表达**这个人**，那么他可能做到这一点吗？为了描述这个人，难道一个人不是必须要把术语、名称（在这里，意见亦即**无法用言语表达的东西**是最主要的东西）而不是宾词作为避难所吗？有一些人因尚未摆脱与“类”的联系的“真正的、完全的个体性”而感到宁静；另一些人则因“精神”而感到宁静，而精神同样是一种**规定性**而不是完全的**无规定性**。看起来只有在“唯一者”中才达到了这种无规定性，因为它是作为**被意谓**的唯一者而给出的，因为如果有人把它理解为**概念**，即理解为被说出的东西，那么它就表现为完全空洞的、缺少规定的名称，并因此指出自己的内容是在概念之外或在概念的彼岸。如果有人把它作为概念固定下来——论敌正是这样做的——那么这个人必然会试着给它下一个**定义**，它也因此必然获得一个和**它所意谓**的不同的东西；可以把它和其他概念区别开，并且例如把它理解为“唯一完美的个体”，如此就很容易说明它是胡言乱语。但你能定义自己吗？你是一个概念吗？

“人”作为一个概念或宾词并没有穷尽你，因为“人”有自身的概念内容，同时因为它说明了什么是人，即因为它能被定义，而且在对它定义时，你能够完全不算在内。当然，你作为人在人的概念内容中也有自己的份额，但你不是**作为你**而拥有这一份额的。而唯一者压根没有任何内容，他就是无规定性本身；只有**通过你**，他才有了内容和规定。唯一者没有任何概念发展，从唯一者中不能像从例如其存在、思维或者我之类的“原则”中那样建构起一个哲学体系；毋宁说，他就是**所有概念发展的终结**。谁要是把他视为一个“原则”，谁就会认为自己能够以哲学的方式思考他或者以理论的方式处理他，并必然会对他展开无用的盲目攻击。存在、思维、我——只是**不确定的概念**（unbestimmte Begriffe），这些概念通过其他的概念亦即通过概念的发展获得规定；但是唯一者是**无规定的概念**（bestimmungsloser Begriff），其他任何概念都不能使他有所规定，或者获得一个“更接近的内容”：他不是“一组概念序列的原则”，他作为一个词或概念是缺少任何发展能力的词和概念。唯一者的发展是你的和我的自行发展，是一种**完全唯一**的发展，因为你的发展完全不是**我的发展**。只有作为概念，即只有作为“发展”，它们才是相同的；与此相反，你的发展是如此得不同，正如我的发展也是唯一的。

由于你是唯一者的内容，不需要再去考虑唯一者**自身**的内容，即不需要考虑概念的内容。

不应该用唯一者这个词来言说你是什么，正如一个人在施洗的时候给你加上路德维希这个名字，这个人并不因此就想说你是什么。

有了唯一者，**绝对思想**的王国，即有自身思想内容的思想王国就完成了，正如概念和概念世界被

空无内容的名字耗尽了一样：名字是空无内容的词，对于这样的词来说，只有意谓才能给出它的内容。

但是，在唯一者中并非——像上面提到的论敌所想象的——只有“过去的利己主义世界的谎言”，这已经很明显了；不，在其赤裸状态中，在其无耻的“正直”（参见，塞利加，第 34 页）中，概念和观念的赤裸状态才暴露出来，其论敌虚荣的奢华才显而易见，下面这一点才变得清晰，即看起来内容最充实的词是最大的“词句”。唯一者是正直的、不可否认的、明显的——词句；唯一者是我们的词句世界的拱顶石，这个世界“以词为开端”。

唯一者是一个言表（Aussage），公开、公正地用这个言表会发现，它没有言表任何东西。人、精神、真正的个体、品格等都只是充满了内容的言表或宾词，是带有最崇高的思想财富的词句；与那些神圣的、庄严的词句不同，唯一者是空洞的、朴素的、非常普通的词句。

批评家们对唯一者的期待也是如此；他们认为他是一个词句。但他们认为，他也是要求成为一个神圣的崇高的词句，并且反对他的这种要求。然而，他不应该是通常的词句，恰恰由于他不能成为论敌的浮夸词句，他只是现实的词句，这样他就把连篇的词句变成了耻辱。

唯一者是一个词，[既然他是一个词，] 人们必然可以用他思考些什么，他必然有一个思想内容。但是，唯一者是一个无思想的词，他没有任何思想内容。——但是，如果他不是思想，那么他的内容是什么呢？唯一者表达的是一个不会第二次存在（da sein）因而也无法加以表达的人；因为如果他能够被真正地完全地表达出来的话，那么他就会第二次存在，就会体现在“表达”中了。

因为唯一者的内容不是思想内容，因此他是无法被思考、被言说的，但是他无法被言说，因此他这个完整的词句同时又——不是任何词句。

只有当关于你没有说出任何东西，而且你只被命名的时候，你才会被承认是你。只要关于你说出了某物，你就只会被承认是这种某物（人、精神、基督等）。但是，唯一者没有说出任何东西，因为他只是一个名字，他只说出了你是你、你不是非你，你是一个唯一的你，或你是你自己。在这个过程中，你是缺少宾词的，但是因此你同时也是没有规定的、没有使命的、没有法则的，等等。

思辨企图找到一个普遍得包括每一个人在内的宾词。然而，一个这样的宾词每一次所表达出的并不是每一个人应该是什么，而是他是什么。因此，假如“人”是这样的宾词，那么在这个宾词之下得到理解的并不是每个人都应该变成的东西，而是每个人所是的东西，否则所有还没有变成它的人都将排除在外。现在，“人”事实上也表达出每个人是什么。虽然单单这个什么是对每个人中的普遍东西的表达，对每个人和其他人共有的东西的表达，但是它并不是对“每一个人”的表达，它没有表达出每个人是谁。如果有人说是人，这是否穷尽了你呢？人们这样说出了你是谁吗？“人”这个宾词完成宾词的任务，完全表达出主词（主体）了吗？它没有反过来完全删掉主词中的主观性吗？它没有说出主词是谁，而只是说出主词是什么吗？

因此，如果这个宾词把每一个人都包括在内，那么每个人在宾词中都必然表现为主词，也就是说，不仅要表现为它所是的什么，而且要表现为它所是的谁。

但是，如果你没有表现出自己，你如何能够表现出你是谁呢？你是另一个面貌相似的人，还是你就只出现一次？你在你自身之外任何别的地方都不存在，你在世界上不会出现两遍，你是——唯一的。只有以你自己的身体出现，你才能出现。

“你是唯一的”——这不是一个判断吗？如果在“你是人”这个判断中，你没有表现出你是谁，那么在“你是唯一的”这个判断中，你就真的表现出你自己了吗？“你是唯一的”这个判断所说的只不过是“你是你”，这样的判断在逻辑学家看来是不合常理的判断，因为这样的判断没有判定任何东西，没有说出任何东西，这样的判断是空洞的，或者说是一个不是判断的判断。——（在《唯一者及其所有物》第 232 页，这个不合常理的判断被视为“无限”或无规定的判断；在下一页，它又被视为“同一”判断。）

逻辑学家所轻视的东西无疑是非逻辑的或者说只是“形式上逻辑的”东西；但如果逻辑地看待它，它也只是是一个词句；它是作为词句而告终的逻辑。

唯一者只是说出你来和说出我来的最后的、趋于寂灭的表述（宾词），只是一个变为意见的表述：不再是表述的表述，无言无声的表述。

你这个唯一者！这个表述里还有什么思想内容，还有什么判断内容？没有！——谁要是希望像从一个概念中那样从唯一者中得出特别的思想内容，谁要是认为用“唯一者”表述了你是什么：他就需要证明他相信词句，因为他没有认识到词句就是词句，而是表现出要在词句中寻找一个**特别**的内容。

你是无法被思考、无法被说出的，你就是词句的内容，是词句的所有者，是有肉身的词句，你是拥有词句的那个人（der Wer）。在唯一者中，科学会化为生活，因为科学中的**这个**（Das）变成**某某和某某**（Der und Der），某某（Der）不再在词、逻各斯、宾词中寻找自身。

塞利加努力要表明，“唯一者随处看到的都是幽灵，用这个原则来衡量唯一者的话，唯一者就变成一切幽灵的幽灵。”他预感到唯一者是空洞的词句，但是他忽略了他自己即塞利加就是词句的内容。

费尔巴哈把天国中的唯一者和尘世的唯一者并列，天国的唯一者是没有词句所有者的词句。费尔巴哈**思考**的唯一者是上帝。他维持了宗教的存在，这个词句至少在**思想中**拥有唯一者或者说它至少拥有作为词句的唯一者，它在**天国中**看到了唯一者。但是天国中的唯一者，是一个没有人关心的唯一者，然而费尔巴哈——不论他愿不愿意——还是很关心施蒂纳的唯一者。因为如果他想要从头脑中驱逐出**他的唯一者**，他就不管愿不愿意（nolens volens）都要对待它。假如天国里的唯一者是一个塞进它自身的而非费尔巴哈的头脑中的唯一者，那么对他来说从头脑中驱除这个唯一者就变得很难。

赫斯对唯一者说“他在吹牛皮”。毫无疑问，唯一者这个显然的词句是一个空洞的吹嘘出来的东西（Renommage）；他是费尔巴哈的无词句所有者的词句。但是，仅仅因为从它里面除了吹嘘出来的东西之外找不到任何别的东西，就把一个有长度和宽度的东西称为吹嘘出来的东西，这不是一种可悲的吹嘘吗？那么，赫斯，这个**唯一的**赫斯也只是一种吹嘘出来的东西吗？显然不是！

批评家们对“利己主义者”比对唯一者更愤怒。他们没有更仔细地研究施蒂纳所理解的利己主义，而是停留于从小时候起就已经习惯的有关利己主义的表象，讨论它的为一切民族所周知的罪恶记录。你看看这里的利己主义，看看这可怕的罪恶——看看施蒂纳想向我们“推荐”的东西！

和基督徒的“上帝是爱”的定义不同，批评家们能够在古老的耶路撒冷站起来并呼喊道：你们看见了，基督徒传布的是一个异教的上帝；如果上帝是爱，那么异教的上帝就是爱神，是爱的上帝！因为犹太人的批评家们很久以来就蔑视爱的上帝和爱神，他们进一步考察爱和本就是爱的上帝时还需要什么吗？

塞利加是这样刻画利己主义者的特征的：“利己主义者期望一种不用操心的、幸福的生活。他和一个富有的姑娘结婚——这时他就有了一个嫉妒的、喋喋不休的妻子，也就是说，他的期望实现了，又幻灭了。”

费尔巴哈说：“在那被称为利己主义的、自私的爱跟那被称为无私的爱之间，还是有着真实的区别。区别在哪里呢？简单地说，就在于：自私的爱的对象，对你来说，乃是情妇，而无私的爱对象，对你来说，就是个爱人。在两种场合，我都满足了我自己，可是，在第一种场合我是使整个的本质服从于一部分，而在第二种场合我是使部分、手段、工具服从于整体，并且，正因为这样，在第一种场合我只是满足了自己的一部分，而在第二种场合我满足了整个的自己，满足了自己的完全的、完整无缺的本质。总而言之，在自私的爱里面，我为了更低的东西而牺牲了更高的东西，从而，为了更低的享乐而牺牲了更高的享乐，而在无私的爱里面，我乃是为了更高的东西而牺牲了更低的东西。”^①

赫斯问：“首先一般而言什么是利己主义呢？利己主义的生活和充满爱的生活之间的区别何在呢？”这个问题已经表明他和那两个先驱是有联系的。因为利己主义的生活和充满爱的生活在施蒂纳那里是完全一致的，以它们之间的这种对立来反对施蒂纳如何可能是有效的呢？赫斯继续说：“利己

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第433页。

主义的生活是自我瓦解、自我消耗的动物世界的生活。”一般而言，动物世界恰恰是自我瓦解、自我破坏的生活的自然史，我们整个过去的历史不过是**社会性的动物世界**的历史。——但是，是什么区别开了**社会性的动物世界**和**丛林中的动物世界**呢？不外乎他们的**意识**。社会性的动物世界的历史恰恰是动物世界的**意识的历史**，**肉食动物**是自然的动物世界的最顶端，因此**有意识的肉食动物**是社会性的动物世界的顶点。——正如利己主义是类的相互**异化**一样，有关这种异化的意识（即利己主义的意识）也是**宗教性意识**。丛林中的动物世界没有宗教，这只是因为它缺少对自身的利己主义的**意识**，缺少对自身的异化的**意识**，也就是说，因为它缺少**罪的意识**。罪的意识是人类的第一个意识。当利己主义的理论、利己主义的意识、宗教和哲学已经达到自身最高点的时候，利己主义的实践也必然达到自身的最高点。它在现代的、基督徒**小商贩的世界**里达到最高点。这个世界就是社会性的动物世界的最顶端。——我们现代的小商贩的世界的自由的竞争不仅是**杀人越货**的完善形式，它同时也是对人相互异化的**意识**。——当今小商贩的世界是利己主义的被中介过的形式，它是利己主义的有意识的、**原则性**的形式，这个形式与小商贩世界的本质是一致的。

这些都是利己主义的最广为人知的特征，只不过让人惊奇的是，施蒂纳竟然压根没有做这样的反思，施蒂纳竟然没有**在研究利己主义是如何片面、下流、卑鄙的时候让自己放弃这个可恶的怪物**。假如施蒂纳像塞利加那样考虑到利己主义者只是一个和富有姑娘结婚却得到一个喋喋不休妻子的傻瓜，假如他像费尔巴哈那样看到利己主义者不可能有任何“爱人”，或者假如他像赫斯那样正确地认出利己主义者是动物人或者甚至发现利己主义者是“杀人越货者”，他怎么会没有对它产生“深刻的厌恶”和“公正的愤怒”呢！单单杀人越货就已经非常无耻了，因此，为了鼓动所有的“善良的人”来反对它，为了让这些人站在自己一方，赫斯事实上只需要说出这唯一一个词来反对施蒂纳的利己主义者：这个词是精挑细选的，而且就像“异教论者”的喊叫声对一群正统的信徒那样，这个词对于伦理的心灵来说是触动人的。

施蒂纳敢于说，费尔巴哈、赫斯、塞利加都是利己主义者。当他说费尔巴哈的所做所为绝对只是属于费尔巴哈的，赫斯的所做所为只是属于赫斯的，塞利加的所做所为只是属于塞利加的时，他必然会对自已说出的只是一个同一判断而感到满足，只不过他给了他们一个太不体面的头衔罢了。

费尔巴哈生活于其中的世界不是**他自己的世界**吗？他生活在赫斯的、塞利加的、施蒂纳的世界里吗？费尔巴哈生活在围绕着他的世界里，世界不是因此才被他即费尔巴哈感受到、注意到、思考到吗？他并不只是生活在世界的中心，而是说他本身就是世界的中心，是**他的世界**的中心。而且像费尔巴哈一样，没有哪个人不是生活在他自己的世界中的，像费尔巴哈一样，每个人都是自己世界的中心。世界只是他自己本身所不是但却又属于他、与他有联系、为他而存在的东西。

一切都围绕着你旋转，你是外部和思想世界的中心。你的世界同你的理解能力一样大，你所理解的就是你所拥有的，因为你把握住了它。你这个唯一者**只有和“你的所有物”**一起才是“唯一者”。

然而，你无法逃避的是，你所有的那种东西同时也是它本身所有的东西，或者说，你所有的东西有它自身的定在，它同你一样是一个唯一者。在这一点，你在甜蜜的自我遗忘中忘记了自己。

但是如果你忘记了自己，你完全消失了吗？如果你没有思考你自己，你一般而言停止存在了吗？如果你看着你朋友的眼睛或者思索着你想要带给他何种快乐，如果你仰望星空，沉思它们的法则或者也许还把它们为一个孤独的小房间带来的祝福送给它们，如果你在显微镜下沉醉于浸渍小动物的活动；如果你急迫地去帮助一个处于火情或水情困境中的人而没有考虑到你自己的危险：那么你确实没有“考虑到”你自己，你“忘记了”你自己。但是，只有当你**考虑到**或想起你自己的时候，你才**存在**，而你忘记自己的时候就不存在了吗？你只是通过自我意识才存在吗？谁没有在某一个时刻忘记过自己呢？谁没有在一个时辰里迷失自己上千次呢？

这种自我遗忘、这种自我迷失其实只是我们满足自己的一种方式，只是对我们的世界、我们的所有物的享乐，即世界的享乐。

无私即愚蠢的利己主义的根源并不在这种自我遗忘之中，而在于忘记了世界是**我们的世界**。你拜倒在一个绝对的、“更高的”世界面前并抛弃了自己。有一种自我遗忘说的是，人们不考虑自己并且

不关注自己，无私并不是这种自我遗忘；还有一种自我遗忘说的是，人们忘记了世界是那个“我们的”世界，忘记了我们是这个世界的中心或所有者，而它是我们的所有物，无私是这样的自我遗忘。世界是一个“更高的”世界，对这个世界的恐惧和畏惧是丧失勇气的、“懦弱的”利己主义，是仆役形态的利己主义，它不敢抱怨，安静地匍匐在地并“否认自己”——它是自我否认。

我们的世界同神圣的世界——正直的利己主义同自我否认的利己主义之间的差别就在于此。后一种是不坦白的、隐姓埋名地匍匐在地的利己主义。

费尔巴哈关于情妇和爱人的例子怎么样呢？前者是一种业务关系，没有个人兴趣（persönliches Interesse）。在无数其他完全不同的情况下，只有在人们对于他所打交道的个人始终有一种个人兴趣时才会只做业务关系，情况不是这样的吗？后者是一种个人关系。但是，这第二种关系的意义是什么？可能是对个人的相互兴趣。假如个人之间的这种兴趣从他们的关系中消失了，那么这种关系就变得没有意义了，因为这种兴趣就是其全部意义。什么是婚姻呢？人们赞美婚姻是一种“神圣的关系”，尽管它有变得没有意思（uninteressant）和无意义的危险，还是不同于把一种有意思的关系固定下来。人们大概会说不能“轻率地”解除婚姻。但为什么不能呢？因为如果涉及到的是一件“神圣的事情”，轻率就是“罪”。不应该轻率！有一位利己主义者，他由于自己的轻率被骗了，他诅咒自己以后都生活在一种没有意思但却神圣的关系中。从利己主义的联合中产生了一种“神圣的纽带”；个人彼此之间的兴趣消失了，但没有意思的纽带保留下来了。

没有意思的东西的另一个例子是劳动。它被视为生命的一项任务，人的一项使命。劳动产生了如下妄想，即人们必须挣得他自己的面包，什么都不做就获得面包是一种耻辱：这是工资的骄傲。劳动本身没有任何价值，而且没有让任何人获得荣誉，正如流浪汉一生不工作也没有让这位流浪汉有任何耻辱一样。要么你在劳动行为中获得一种利益，这会让你停不下来，你必须活动着：因此劳动就是你的乐趣，你的特殊的娱乐，它并不比流浪汉的懒惰更高级，懒惰正好也是流浪汉的乐趣。要么你通过劳动追求另外的利益，追求其结果或“报酬”，你把自己作为一个达到该目的的工具投入到劳动中：虽然劳动本身没有意思，也不要求自己成为有意思的，而且你也可以知道，它本身并不是充满价值或神圣的东西，而只是为了赢得想要的结果即报酬现在不得不做的事情。但是，劳动已经变成国民经济学造物主。劳动被视为一种“人的荣誉”并被视为他的“使命”。而且劳动一直是神圣的社会主义的主人。在神圣的社会主义这里，劳动作为“人的劳动”“应该培育人的素质”；在这里，这种培育是人的一种使命，是绝对有意思的（后面会进一步讨论这一点）。

相信某种有别于利益的东西能够证明与一件事情的关系是正当的，这种信仰是超出利益之上的信仰，它产生了无利害性，产生了“罪”，即对自身利益的忧心忡忡。

只有在神圣的利益面前，自身的利益才变成“私人利益”，变成令人深恶痛绝的“利己主义”，变成“罪”。施蒂纳在《唯一者及其所有物》第224页^①把神圣利益与自身利益的差别简洁地概括为：“我可能对前者犯罪，而只能丢弃后者。”

神圣的利益是没有意思的，因为它是一种绝对的利益，或者说是一种自为的利益，无论你是否把它视为一种利益，都是无关紧要的。你应该把它变成你的利益；它最初并非你的利益，并不是由你诞生的，而是一种永恒的、一般性的、纯粹的人的利益。它是没有意思的，因为神圣利益并不顾及你或你的利益；它是一种没有利害的利益，因为它是一种一般性的利益或人本身的利益。而且因为你并不是神圣利益的所有者，而应该变成其依附者或服役者，因此，与它相对的利己主义消失了，“无利害性”开始了。

如果你心中只有一种神圣利益，那么你就被限制住了并且将被你自身的利益欺骗。如果你把你今天追求的利益叫作神圣的，那么你明天就会成为它的奴隶。

一切追求一种绝对有意思东西或一种自在自为地充满价值东西的行为都是宗教行为，或者直截了当地说都是宗教。只有通过你的利益，有意思的东西才是有意思的，只有通过你赋予的价值，有价值

① 参见[德]麦克斯·施蒂纳：《唯一者及其所有物》，金海民译，北京：商务印书馆，1989年，第187页。

的东西才是有价值的，相反，那对你不管不顾的有意思东西是一种没有意思的东西，那对你不管不顾的有价值东西是一种没有价值的东西。

像社会利益、人的利益、人的本质的利益、作为整体的人的利益等各种精神的利益，它们的“本质利益”是**无关**的利益，而且应该是你的利益。爱人的利益是你的利益，而且只要它是你的利益，它就会引起你的兴趣。只有在它不再是你的利益之后，它才能变成一种神圣的利益，变成一种尽管不是你的利益却**应该是**你的利益的利益。一直以来有意思的关系现在变成一种没有利害的且没有意思的关系。

在业务关系以及个人关系中，**你的利益**是第一位的，所有牺牲的发生都仅仅是为了你的这种利益，相反，在宗教关系中，绝对者或精神的宗教利益，即与你**无关**的利益是第一位的，**你的利益**应该为了这种无关的利益牺牲。

因此，被欺骗的利己主义就在于对一种**绝对有意思东西**的信仰，就在于对“永恒”利益的信仰。这种利益不是从利己主义者即对自己感兴趣的人中产生出来的，而是一种压制着利己主义者的利益，这种利益本身就是稳固的利益。在这里，利己主义者是“被欺骗的”，因为他自身的利益，即“私人利益”不仅没有被顾及到，而且甚至是被诅咒的，然而“利己主义”依旧保留下来了，因为他只是抱着如下希望，即这种无关的或绝对的利益将保证他的享乐，从而他也接受了这种无关的或绝对的利益。

这种绝对有意思的东西在没有感兴趣的人时也应该是有意思的，因此，它不是唯一者的事业，而毋宁在寻找应该是其“武器和工具”的“荣誉器皿”或人。施蒂纳把这种绝对有意思的东西直截了当地称为“圣物”。事实上，圣物是绝对没有意思的，因为尽管没有人关心它，它还是假装自己是**有意思的东西**；它同时是“一般的”，即无主体的有意思东西，因为它不是一个唯一的有意思东西，不是一个唯一者的利益。换言之：这种“一般利益”超出了你——是一种“更高的东西”；也是脱离于你的东西——是一种“绝对者”；是一种自为的利益——是一种与你无关的东西；它要求你服务于它，并且在你让自己被迷惑住的时候，它发现你是心甘情愿被迷惑住的。

我们在费尔巴哈对情妇所做的触动人的定义上多说两句，这个定义中有一个男人或女人，他或她乐意自己是不贞洁的，因为自然冲动让他们不得安宁。但是，他们问自己，你知道什么是不贞洁吗？它是一种罪，一种下流的东西，它败坏了我们。如果他们说，我们不想因为不贞洁而放弃其他利益，对于我们而言，它们比这种感官享乐更重要，那么这不是宗教的怀疑，他们没有成为贞洁的牺牲品，而是成为他们不想失去的其他好处的牺牲品。相反，如果他们因为贞洁的缘故而放弃抑制自然的冲动，那么这就是由宗教的怀疑引起的。他们在贞洁中拥有的是一种什么样的利益？毫无疑问，不是自然的利益，因为他们的天性建议他们成为不贞洁的：他们现实的、明白无误的和无可争辩的利益是不贞洁。但是，贞洁是他们的精神的一种**怀疑**，因为它是精神**本身**的一种利益，是一种精神性利益：它是一种绝对利益，自然的和“私人的利益”在它面前必然沉默，它让精神变得**多疑**。现在，有些人由于一次“冲动”，由于喊出“愚蠢的废话”而放弃了这种怀疑，因为尽管他们可能是**非常多疑**的或宗教的，在这里本能却告诉他们，精神是一位与自然冲动相对立的易怒的暴君——而另一些人则通过更深入的思考克服了怀疑本身，甚至在理论上更加肯定自己：前面那些人打倒了怀疑，后面这些人——得益于他们思维中的**绝技**（这种绝技使得思维成了他们的需要和他们关心的东西）——消解了怀疑。因此，不贞洁和情妇之所以看起来如此可怕，只是因为它们违背了贞洁的“永恒利益”。

只有精神提出了那些困难，创造了那些怀疑，由此似乎可以得出，只有通过精神或思维才能再次消除它们。这种观点对那些可怜的灵魂是多么有害呀！那些可怜的灵魂让自己接受这些怀疑却又不拥有能够支配这些怀疑的思维力量。如果他们必须等待直到纯粹批判再次给予他们自由，这多么有害呀！但是，他们有时以一种健全的、平庸的轻率帮助自己，这种轻率之于**他们的需要同自由思维**之于纯粹批判一样好，因为批判家作为思维中的技艺大师有一种无可辩驳的冲动，即通过思维克服怀疑。

怀疑是像言谈和交流一样日常的东西——假如是这样，可以说什么来反对它们呢？什么也没法说——它们只是日常的怀疑，而不是神圣的怀疑。日常的怀疑产生又消失了，但是神圣的怀疑保留下来

并且是**绝对的**，是绝对的怀疑（教条、信条、原理）。利己主义者、亵渎者反对它们，并尝试着用他的利己主义力量来反对它们的神圣力量。一切“自由思维”都是对怀疑的亵渎，并且都是反对怀疑之神圣力量的利己主义欲望。如果某些自由思维在几次攻击之后停止了，并且再次停在一种新的神圣怀疑面前，而利己主义在这种新的神圣怀疑面前又变成耻辱；那么，在任何绝对的怀疑面前，自由思维都不会停留于其最自由的形式即纯粹批判之中，而且自由思维以利己主义的坚韧亵渎了一种可疑的神圣性，又亵渎了另一种可疑的神圣性。但是，因为这种最自由的思维只是利己主义的**思维**，只是思维的自由，因此它本身也变成思维的一种神圣力量，并且宣布了如下福音，即只有在思维中才能找到拯救。思维本身只是作为一种神圣事物出现的，只是作为一种人的使命，作为神圣—怀疑出现的：在这之后，只有这种怀疑（认识）消除了各种怀疑。

假如各种怀疑只能被思维消除，那么人从来都没有“成熟”到足以摆脱它们。

可疑性——即使达到了纯粹怀疑或者达到了批判的纯粹性——仍然只是**宗教性**；宗教的东西是可疑的东西。但是，如果人们认为只有通过怀疑才能终结怀疑，如果人们因此蔑视“舒适的”**毫无怀疑**（Unbedenklichkeit）是“群众对劳动的利己主义反感”，那么这依旧是一种可疑性。

为了强调利己主义而非可疑性，为了认识到利己主义者是克服怀疑的人，可疑的利己主义缺少的只是对毫无怀疑的利己主义的承认，而利己主义者是由于思维还是由于毫无怀疑而获胜的，则是无关紧要的。

思维由此就被“摒弃了”？没有，只是剥夺了思维的神圣性，只是否认了它是**目的**或使命；它作为**手段**留给每一个掌握了这一手段的人。毋宁说，思维的目的是**毫无怀疑**，正如一个思维着的人在每个个别情况下的出发点都是如下想法，即最终找到正确的点或者免除思考并结束这个事情。但是，相比于把“思维的劳动”规定为信仰，把它说成神圣的或称为“属人的”，人同样被赋予一种使命，而且这会引导他们从毫无怀疑走向思维之真正的或利己主义的意义而不是走向怀疑。由于许诺人在思维中“得救”，人就被误导进了怀疑和审慎；思维软弱者让自己被误导成这样，他们由于自己思维的软弱只能在某一种思想上获得安宁，即只能变成信徒。他们不能减轻怀疑，只会变得有怀疑，因为他们臆想拯救就存在于思维之中。^①

由思维创造的怀疑存在着，其实也能够通过思维消除怀疑。只有当这种思维是利己主义的思维、利己主义的批判时，即只有当利己主义或利益而非怀疑或没有意思的东西变得有效时，只有当利益被公开地信奉，并且从**利己主义者**出发而非从基督徒、社会主义者、人道主义者、人、自由思维、精神（即基督徒的、社会主义者的精神等）出发来批判利己主义时，这种思维、这种批判才达到了目的。因为唯一者的利益亦即你的利益，恰恰就在于用双脚踏进神圣的或人的世界里，赫斯和塞利加指责这个世界是一个利己主义的世界，相反，几千年来，正是这个世界把利己主义者绑在耻辱柱上，并且狂热地把利己主义者献祭给每一种从思维或信仰领域中流出的“圣物”。我们不是生活在一个利己主义的世界中，而是生活在一个直到其最微不足道的所有物废料都完全神圣的世界中。

看起来情况可能是这样的，虽然必须听凭每一个单个的人按照他所知道的方式来摆脱怀疑，但是通过批判性怀疑来消除怀疑依旧完全是**历史的任务**。这恰恰是施蒂纳所反对的，施蒂纳恰恰针对这种“历史的任务”断言，怀疑的历史以及对该历史的怀疑正在走向终结。看起来要登场的，不是消除[怀疑]的劳动，而是直截了当地对待怀疑的任性，不是思维的力量，而是**毫无怀疑**的力量。思维所能起到的作用只可能是强化和稳固**毫无怀疑**。“自由思维”的起点是对神圣怀疑的利己主义的或毫无怀疑的反抗，它开始于毫无怀疑：谁自由地思维，谁就超出了最神圣的怀疑而让自己变得毫无怀疑——毫无怀疑是自由思维的灵魂和利己主义价值。这种思维的价值并不在思维者之中，而在利己主义者之中，利己主义者把**他的**力量、思维的力量利己主义地置于神圣怀疑之上，它并不会削弱你和我。

施蒂纳在《唯一者及其所有物》第197页用“冲动、跳跃、欢乐喧闹”等术语来表达这种毫无怀疑。他说：“无思想的欢乐的非凡意义在思维和信仰的长夜中尚未被认识”。他在这里指明的，首

① 我们时代的宗教混乱的根源就在于此；事实上，它是这种怀疑的直接表现。——施蒂纳注

先是对圣物的一切批判和每一次批判（即使是最盲目的和最痴迷的批判）的隐蔽的、利己主义的根据，其次是他试图借助于自己的思维力量（一种单纯的绝技）所完成的利己主义批判的简单形式：他努力说明，当一个没有怀疑的人从自己出发即从唯一者出发批判怀疑时，如何可能“利用”思维。施蒂纳只是不再让“对世界的拯救”掌握在思维者和怀疑者的手中。

当欢乐和喧闹被用来反对深入怀疑的群众和伟人时，欢乐和喧闹很容易让自己变得可笑。以如此微不足道的努力确实无法克服深刻的怀疑。在历史中大量堆积起来并由思维者一再重新唤醒的怀疑确实不能被单纯的喧闹消除。如果思维者的思维没有同时完全得到满足，思维者就不可能不理睬它；因为满足自己的思维是思维者的现实利益。决不能用欢乐压制思维，这就好比从信仰的立足点出发，应该用信仰压制思维。反正思维作为一种现实的利益，因此作为你的利益，不会让自己被压制。你有思维的需要，你不能单纯通过欢乐摆脱怀疑；你又必须通过思考摆脱怀疑。但是，施蒂纳的利己主义思维恰恰是从这种需要中产生出来的，这种需要所造成的只是一个开始把思维的利益同无怀疑的利己主义相适应的开端，尽管还是一个非常笨拙的开端，他的书已经表明，粗陋的喧闹在必要的情况下也有潜力变成一种批判的喧闹、一种利己主义的批判。

但是，利益不也只是一个单纯的名称，不是一个像唯一者那样内容空洞且完全缺少任何概念发展的概念吗？论敌把利益和利己主义视为一个“原则”。把利益理解为绝对的，就属于这种做法。思维可能是“原则”，但它本身必须发展为绝对的思维、永恒的理性；自我应该是“原则”，自我作为绝对自我必须成为那个建构于其上的体系的基础。因此，人们也把利益变成一种绝对的利益，从作为“人的利益”的利益出发引申出一种哲学；——是的，道德事实上就是人的利益的体系。

理性是同一的：凡是理性的，尽管有各种愚钝和谬误也依旧是理性的；“私人理性”相对于一般的和永恒的理性没有任何权利。你应该而且必须服从理性。思维是同一的：凡是事实上被思维的，都是逻辑上真的，而且尽管千百万人有相对立的妄想也依旧是不变的真：“私人”思维、意见在永恒思维面前必须沉默。你应该而且必须服从真理。每个人都是理性的，每个人都只是由于思维才是人（那位哲学家说“思维把人与动物区别开”）。因此，利益现在也是一种普遍东西，而且每个人都是一个“有利害关系的人”。永恒利益作为“人的利益”与“私人利益”是对立的，把自己发展为道德以及神圣社会主义等的“原则”，你的利益服从永恒利益的法则。永恒利益表现为多种形式，比如国家利益、教会利益、人类利益、“整体”利益，简言之，表现为真正的利益。

施蒂纳现在在这种利益中，在利益本身中有他的“原则”吗？或者相反，他没有激起你唯一的利益反对“永恒的利益”吗？反对没有意思的东西本身吗？你的利益是“原则”，是逻辑思想吗？与唯一者一样，它——在思想的王国里——是一个词句；但是，在你身上，它与你一样是唯一的。

关于人再多说几句是必要的。正如看起来，施蒂纳的书写出来是反对人本身的。他由于这一点以及由于利己主义者这个词已经招致最恶劣的判断，或者说已经激起最顽固的偏见。——是的，他的书写出来是反对人本身的，而且如果施蒂纳颠倒主题并且说他写书是反对非人本身，那么尽管施蒂纳还能够追求这同一个目标却不会如此严重地冒犯人们。只是当人们以相反的方式，即以感伤的方式误解他并把他置于那些为“真正的人”发声的人的行列之中时，他自己要承担这些罪过。但是，施蒂纳说：人是非人，一个人是什么，别的人也是什么，说反对一个人的话，也是在说反对其他人的话。

如果人们发现一个概念缺少一个本质，那么永远也不能发现与这个概念完全对应的东西：如果人们发现人这个概念中缺少了你，那么这立即就证明了你是某种孤立的东西，某种用人这个词不能表达出来的东西，因此你在任何情况下都是一个孤立的人。现在，如果人们期望你完全是人而且仅仅是人，而你又不能摆脱你是一个孤立的人，那么你就会恰恰由于这种孤立性而是一个非人，即一个不是真正人的人，或者说是一个真正非人的人。人这个概念恰恰在非人中才有其实在性。

用人这个概念来衡量，每个现实的人都是一个非人，宗教通过如下这句话表达了这一点：一切都是“罪人”（罪的意识）。人们今天把一位利己主义者称为罪人。人们从这一见解中得出什么结论呢？结论是，拯救罪人，克服利己主义，发现并实现真正的人。人们为了概念拒绝了孤立者即唯一者，为了人拒绝了非人，而且没有认识到非人才是人的正确的且唯一可能的实在性；人们彻头彻尾想

要人的一种真正人的实在性。

人们渴求的正是一种荒谬性。人在非人中是真实的和现实的；每一个非人都是——人。但是，你只有作为人的实在性才是非人，只有与人**这个概念**相对比才是非人。

你是非人，并且因此你才完全是人，是真正的、现实的人，是完全的人。但你甚至超出了完满的人，你是一个孤立的、一个**唯一**的人。人同非人的这些宗教世界的对立，在你，在**唯一者**之中，丧失了其属神的和魔鬼般的意义，因此也丧失了其神圣的或绝对的意义。

因为我们的圣师始终热情地教导人们应该在人本身中承认**人本身**，他们是如此渴望承认人。但是，只有当人被承认为非人时，人才完全地和真正地被承认了。如果人被承认为这样的，那么一切宗教的或“人道的”**非分要求**都停止了，善的统治、教阶制都终结了，因为唯一者、完全**普通**的人（gemeiner Mensch）（并非费尔巴哈的有美德的“共同人”[Gemeinmensch]）同时就是完全的人。

因此，当施蒂纳写书反对人时，他同时立即就是在写书反对非人，反对作为人的对立面的非人；但是，他写书并不反对本身就是非人的人，并不反对本身就是人的非人——也就是说，他写书是为了完全普通的**唯一者**，唯一者由于自己是非人而本来就是而且本身就是完全的人。

只有虔信的人、只有神圣的社会主义者等，只有各式各样的圣人才妨碍了在人身上承认人，才妨碍了在人身上赞赏人；只是他们妨碍了纯粹的人的交往，因为他们总是已经限制了普通的利己主义的交往，并渴望限制普通的利己主义的交往。他们引入一种**神圣**的交往，并且希望在任何可能的地方都把这种交往变成一种**最为神圣**的交往。

虽然塞利加关于利己主义者和利己主义是什么还说过一些东西，但是他事实上所说的所有内容都穷尽于他关于富有的少女和絮叨的主妇的例子中。他把利己主义者描绘成“害怕劳动的”，描绘成一个“希望烤熟的鸽子应该飞进自己嘴里”的人，一个“不抱有任何**真正的**、配得上希望之名的希望”的人，诸如此类：他在利己主义者之下理解的人是一个希望生活舒适的人。假如他这样下定义“利己主义者 = 嗜睡者”，则会更加清楚也更加简单。

正如塞利加已经表露的，他的利己主义者只能用一种绝对的东西来衡量，而他用“真正的期望”来衡量他，费尔巴哈更决定性地说出这一点。一般而言，费尔巴哈更能掌控恰当的词。他是这样说自私者（利己主义者）的：“他为了更低的东西牺牲了更高的东西。”他是这样说无私者的：“他为了更高的东西牺牲了更低的东西。”——什么是“更高和更低的东西”呢？难道不是那指向你并以你为尺度的东西吗？假如某种东西对你来说是有价值的而且是在这一刻对你有价值的——因为你只在**瞬息间**才是你自己，只有作为**瞬息的东西**才是现实的；而你作为“一般的你”在每一时刻都是一个“不同的”东西——因此，在这一时刻这种东西对你来说比其他东西“更高”，那么你是不会为了后者而牺牲它的；毋宁说，你在每一时刻都只会牺牲那在这一刻对你来说“更低的”或者更不重要的东西。因此，如果费尔巴哈的“更高的东西”有什么意义，那么它也必然是一种与你相分离的、与这一刻相分离的而且脱离你的更高东西，它也必然是一种绝对的更高东西。一种**绝对的**更高东西是一种这样的东西，在它面前不会有人向你问：对你来说，它是否更高的东西，毋宁说，**有没有你**，它都是更高的东西。只有这样才能够谈论一种被牺牲的更高东西和“更高的享乐”。在费尔巴哈的例子中，这种更高的东西就是同情妇的享乐相对立的爱人的享乐，或者说，是与情妇相对立的爱人：爱人高，情妇低。如果对你来说情妇是更高的享乐，情妇是你在这一刻渴求的唯一享乐——这对于像费尔巴哈这样伟大高贵的灵魂有什么要紧的呢！像费尔巴哈这样伟大高贵的灵魂只有在“爱人”这里才找到喜悦，并按照他们的纯粹灵魂颁布法令说，爱人必然是“更高的”！只有眷恋爱人而非情妇的人才“满足了他的完全的整个的本质”。这种完全的整个的本质存在于哪里呢？肯定不在于你这一时刻的本质，不在于你这一时刻本质上是什么，甚至不在于你一般而言本质上是什么，而在“人的本质”里。对于人的本质而言，爱人是更高的。——谁是费尔巴哈意义上的利己主义者？那个反对“更高东西”、绝对更高东西（即不论你的相对的利益是什么，它都是更高的东西）、没有意思的东西而犯下罪过的人，因此利己主义者是——罪人。假如塞利加更好地表达了自己的想法，他在这一点上说的是相同的意思。

赫斯才最清楚地说出了，利己主义者是罪人。赫斯这样说的时候无疑是完全不加掩饰地坦承，他

丝毫没有理解施蒂纳的书的重点是什么。施蒂纳否认了，利己主义者是罪人以及“有意识的”利己主义（赫斯所理解的“有意识的”）是罪的意识吗？如果一个欧洲人杀了一条鳄鱼，那么他是作为反对鳄鱼的利己主义者行动的，但是这并没有唤起他的良心，他的良心也没有把自己评为“有罪的”；相反，古埃及人认为鳄鱼是**神圣的**，假如古埃及人尽管出于正当防卫打死了一条鳄鱼，那么他虽然作为利己主义者保卫住了自己的皮肤，但同时也犯了罪：他的利己主义是罪——他是利己主义者，是罪人。——由此可以说明，利己主义者在“圣物”面前、在“更高的东西”面前必然是一位**罪人**；如果他在圣物面前坚持他的利己主义，那么这立即就是罪。但是另一方面，只有在用圣物来衡量的时候，它才是罪，那位拖着“罪的意识”的利己主义者同时也被圣物意识困住了。谋杀鳄鱼的欧洲人此时同样意识到他的利己主义，但是他无法想象他的利己主义是罪恶并嘲笑埃及人的罪的意识。

与“圣物”相对，利己主义者始终是一位罪人，在圣物面前，他只能变成——**罪犯**。**神圣的**鳄鱼在**利己主义**的人身上打下了**有罪之人**的标签。只有当利己主义者祛除了圣物的神圣性，利己主义者才能摆脱罪人和罪，就像欧洲人之所以打死鳄鱼是没有罪的，那是因为他的神圣性即鳄鱼对于他而言是一条没有神圣性的鳄鱼。

赫斯说：“现代小商人的世界是被中介过的、与其本质一致的、自觉的和原则上的利己主义形式。”^①这个现代世界是充满博爱主义的世界，它**原则上**完全赞同社会主义（例如在《社会明镜》和《威斯特伐利亚汽船》上可以看到，社会主义者的“原则”同一切善良市民或资产者的“星期日想法”和理想是完全一致的）——在这个世界中，最一般的人会由于圣物而牺牲掉他们的有利条件，兄弟之爱、人类之爱、权利、公正、“为对方存在”以及为对方行为等并不只是口头上讲一讲，而是被可怕地、毁灭性地严肃对待的——这个世界极度渴望真正的人性，而且期望最终在各式各样的社会主义者、共产主义者、人类之友那里找到正确的拯救——在这个世界中，社会主义的追求只不过是每一个“小商人灵魂”的公开含义，并且在一切善意的人那里都能找到共鸣——这个世界的原则是“一切人的福祉”、“人类的福祉”，这个世界只是因为还不知道它应该如何创造这种福祉而梦想着这种福祉，而且它也不相信社会主义者对他们最爱的理念的实现。赫斯诬蔑这个猛烈地反对一切利己主义的世界是一个“利己主义的世界”。但他是对的。因为这个世界猛烈地反对魔鬼，因此魔鬼对它盯得特别紧；只是赫斯本应该把**神圣的**社会主义一起算进这个利己主义的且带着罪意识的世界。

自由竞争被赫斯称为抢劫的完成了的形式，同时也是人的相互异化（“利己主义”）的完成了的意识。这里又怪罪到了利己主义。人们为什么选择竞争？因为它看起来对一切人和每一个人都是**有用的**。为什么社会主义者现在想要消除竞争？因为它并没有提供期望的**用处**，因为大多数人在竞争中境况很坏，因为每个人都渴望改善自己的状况，因为对于这一**目的**而言，扬弃竞争似乎是可取的。

利己主义是竞争的“基本原则”吗？利己主义者不是相反在竞争中**失算**了吗？他们必须抛弃竞争不正是因为竞争没有满足他们的利己主义吗？

人们引入竞争，因为人们在竞争中看到**一切人的福利**，人们在竞争上**意见一致**，人们尝试在竞争中**联合起来**；竞争、孤立和分裂本身就是联合、意见一致、相同信念的一种产物，人们通过竞争不仅分裂了，而且同时结合起来了。竞争是一种**合法**的状态，但是这种法是一种共同的纽带，是一种社会联盟。人们在竞争上达成**一致同意**，正如所有猎人在一次狩猎中可能会发现在丛林中分散开并“各自”狩猎对于他们的目的以及他们各自的目的都是有利的。**更有用的**东西是允许争论的。事实上，现在表明了——顺便说一下，并不是社会主义者最早发现这一点的——并不是每一个人都在竞争中发现了他的**利润**、他期望的“私人收益”、他的价值、他的真正利益。但是，只有通过利己主义或利害算计才能得出这一点。

可是，人们现在已经理出了关于利己主义的表象，并且直截了当地把它理解为“孤立化”。但是，利己主义与孤立性到底有什么关系呢？我（自我）由于例如逃避人而变成例如一个利己主义者吗？我确实是孤立的或与人分开的，但是我一丝一毫都并不因此而比那些依旧停留在人们之中并享受

① 参见〔德〕赫斯：《赫斯精粹》，第194页。译文有改动。

与他们接触的人更多地是利己主义的。如果我孤立自己，这是因为我们在社会中不再发现享乐；但是我停留在人群中，这是因为他们还给我提供了很多东西。留在人群中的并不比形单影只的更少地是利己主义的。

在竞争中，每个人确实都是孤立的；但是竞争如果是因为人们看到共同活动比孤立性**更有用处**而消失了，那么联合起来的每一个人不依旧是利己主义者吗，不依旧想要**他自己的**好处吗？有人反对说，人们希望以其他人为代价追求它。是的，但是首先，只是因为其他人不再想要做这样的傻子以致任何其他人都可以以他们为代价度过自己的生活，所以才没有以其他人为代价。

但是，“一个利己主义者是只顾虑自己的人！”——这样的人不了解也无法体会到与其他人参与在一起所带来的各种快乐，例如，由于人们也“顾虑”其他人，这就造成一个缺少无数享乐的人，因此造成一种——**贫乏的天性**。但是为什么相较于丰富的天性而言，这种被遗弃者和孤立者应该是一个利己主义者？确实，很长时间以来，我们可能已经习惯于把贫穷视为一种耻辱，事实上是视为一种犯罪，而且神圣的社会主义者已经强有力地证明了，贫穷是被作为犯罪来对待的。但是，资产者是如何对待穷人的，神圣的社会主义者正好也是以同样的方式对待**他们眼中的那些可鄙的**穷人的。

有些人在某种利益上更贫乏，有些人则拥有这种利益，为什么前者比后者应该叫做“更加利己主义的”？牡蛎比狗更加利己主义吗？黑人比德意志人更加利己主义吗？贫穷的可鄙的垃圾犹太人比热烈的社会主义者更加利己主义吗？对于艺术品没有任何**感觉**而毁坏了艺术品的破坏狂，比由于对这件艺术品有感觉而更小心且以更大的爱来照料这件艺术品的鉴赏家更加利己主义吗？而且假如一个人——我们暂且不管是否可以证明这种人存在——现在在人之中没有发现任何“人的”利益，假如他不知道把他们作为人来评价，那么，难道他在这种利益上不是一位更贫乏的利己主义者，而非像利己主义的敌人说的是利己主义者的典范吗？爱人者比谁都不爱的人在这种爱上是更加丰富的；但在这一点上利己主义与非利己主义之间的对立压根是不存在的，因为这两者都只追随自己的利益。

只是，每个人都应该对人类本身有兴趣，都应该对人本身有爱！

现在，看一看你随着这种应该、随着这种**爱的诫命**走了多远。它两千年来都在内心里引领着人，而且尽管如此，今天社会主义者依旧抱怨，我们的无产者受到的对待比古代的奴隶更缺少爱，这些社会主义者为了这一条——爱的诫命而再一次把他们的嗓门提到足够高。

如果你们希望人们在你们身上发现一种利益，因此强迫他们发现一种利益，而且不要停留于做没有感兴趣东西的圣人，这样的圣人像拿出一件神圣的法衣一样拿出你们神圣的人的东西（Menschentum），并像乞丐一样呼喊道：“尊重我们的人性（Menschheit），它是神圣的！”

施蒂纳所使用的利己主义既不是爱的对立面，也不是思维的对立面，不是甜蜜的爱的生活、献身和牺牲的敌人，不是最亲密的心心相印的敌人，也不是批判的敌人，不是社会主义的敌人，一句话，不是**现实利益**的敌人：它不排斥任何利益。只反对无利害性和没有意思的东西：不反对爱，而反对神圣的爱，不反对思维，而反对神圣思维，不反对社会主义者，而反对神圣的社会主义者等。

有些人想把“孤立、分离、分裂”冒充为利己主义者的“排他性”。相反，利己主义者的“排他性”是通过——排除没有意思的东西而完全加入有意思的东西。

没有人想着要重视施蒂纳著作的最长一节，即“我的交往”中的利己主义者的世界交往和联合。

*

关于上文提到的三位论敌的特殊性，想要在他们所有扭曲的字里行间逗留是一件无聊的劳动。而这一次，我的意图不在于更仔细地研究这些论敌代表的或者想代表的那些原则，即费尔巴哈的哲学、纯粹批判和社会主义。他们每个人都值得一篇专门的论文，我们将找别的机会来完成这种专门论文。因此，这里只做少许研究。

塞利加

塞利加是这样开始的：“纯粹批判已经表明了，等等。”就好像施蒂纳没有谈论过这一“主题”

似的（例如，《唯一者及其所有物》第469页）。在最初的前两页上，塞利加表现得像一位“批判家，批判推动他把自己设定为与考察对象是一体的，承认对象是由精神而生的精神，前进到将要与之斗争的那个存在物的更内部”等等。正如上文已经说明的，塞利加至少并没有前进到施蒂纳著作的更内部，因此我们在这里也不愿意把他视为纯粹的批判家，而是把他单纯视为批评了这部著作的群众中的一员。我们将考察一下塞利加是否做了他让批判所做的事情，而不关注批判是否做了相同的事，因此举例来说，我们不说“批判将追随唯一者的生命历程”——而是说“塞利加将追随……”

当塞利加在概念上完全用“猴子”这个词表达他的一个思想时，其实可以说，纯粹批判用另一个词表述了这个思想。不论对于批判还是对于塞利加，词确实都不是无关紧要的；如果有人想要把塞利加的“猴子”强加到批判的思想上，看起来这对批判是不公正的，因为批判也许有细微差别；只有对于塞利加的思想来说，猴子才是思想的真正表达。

塞利加在第24-32页快速地引导着纯粹批判的事业。但是，纯粹批判没有发现这种诗意的引领其事业的方式几乎是很笨拙的吗？

缪斯即批判已经启发了他或者说“推动了”他。我们并不接受他向缪斯即批判的祈求，并且忽略了他为了赞美他的缪斯而说出的一切，即使他说的是：“唯一者〈即施蒂纳，塞利加、费尔巴哈和赫斯把他称为‘唯一者’！〉已经为他提供了达到新的自我完善行动的机会。”

如果把他的论文的第一节即第6页与“唯一者”这一节（第468-478页）作一比较，人们就会看到，塞利加知道如何追随唯一者的生命轨迹。塞利加把施蒂纳的“无思想”作为一种懦弱同“思维的勇气”相对立。为什么“他没有进入他要与之斗争的那个存在物的更内部”？为什么他没有研究，这种无思想与思维的勇气之间相处得是否并非完全好？他恰恰在这个对象上应该尝试着“把自己设定为与研究对象一致的”。但是谁会有兴趣把自己与一个像无思想这样如此受蔑视的对象设定为一致的呢？只是需要说出它的名字，就已经让人作呕了。

针对纯粹批判，施蒂纳说：“从思想的立场出发，不存在欲图超越于批判之上的权力，有意思的倒是看看这一巨龙如何轻易地和像玩似地吞噬一切其他思想的蛆虫。”^①由于塞利加现在觉得施蒂纳似乎也在从事批判，他认为“唯一者（像猴子一样）诱惑巨龙——批判，并刺激巨龙吞噬思想的蛆虫——首先吞噬自由和无私的蛆虫”。施蒂纳运用的是何种批判呢？很可能不是纯粹批判，因为按照塞利加自己的词来说，为了“首先进一步培养自己以达到真正的人的自由的理念或者自由一般的理念”，这种纯粹批判以“真正的”自由之名只与“特殊的”自由作斗争。施蒂纳的利己主义的批判亦即压根不“纯粹的”批判与“无私的、真正的、人的自由的理念”有什么关系呢？与自由有什么关系呢？“自由不是固定的理念，因为〈好机智的因为！〉他没有把自己固定在国家、社会或某一种信仰之中，此外也没有把自己固定在某种特殊性之中，而是在每一个人、每一种自我意识之中都认出了自己，把每一个人的自由本身的尺度留给每一个人，但同时也按照他自身的这种尺度来衡量他。”〈自由理念认出了自身，并按照包含了每个人的尺度衡量每个人！正好像上帝那样认出了自身，并按照人类如何对待它这个尺度把人类——此时上帝也把“每一个人的自由本身的尺度留给每一个人”——划分为不思悔改的和被拣选的。〉

另外，“唯一者应该释放巨龙即批判来反对另一种思想的蛆虫：法和法律”。但是，这其实不是纯粹批判而是有利害的批判。如果施蒂纳从事纯粹批判，那么他必然像塞利加表述的那样，“要求放弃特权、暴力的法，放弃利己主义”；因此，他必然以“真正的、人的”法发动反对“暴力的”法的斗争，并告诫人类要恪守真正的法。施蒂纳压根没有使用纯粹批判，没有刺激巨龙做任何事，他压根不需要它，从来没有借助“批判之不断进展的纯粹性”来达到他的结果。相反，他也必然例如像塞利加那样想象，“爱才必然是一种批判想要不断提升的新的创造”。像“真正的自由、放弃利己主义、爱的新的创造”等这些对塞利加来说崇高的东西压根没有浮现在施蒂纳脑海中。

就像前面说的，我们忽略了塞利加特意为批判的事业而反对施蒂纳的那些段落，尽管其中的几

① [德] 麦克斯·施蒂纳：《唯一者及其所有物》，第163页。

乎每句话都必然要被攻击。“畏惧劳动、懒惰、懒惰的存在物、堕落”等在这里起到了特别好的作用；但随后还谈到人应该从人的概念中创造出“人的知识”，第32页还写道“这里发现的人不再是一个范畴，因此也不是某种外在于人本身的特殊东西”。假使塞利加懂得唯一者是完全没有内容的词句或范畴，因而已经不是一个范畴，那么他也许就会承认唯一者是在他看来还没有名字的那个东西的名字。但是当他说“不再是一个范畴”时，恐怕他不知道自己在说什么。

最后，“唯一者给纯粹批判提供机会以达到自我完善的新行动”，这种新行动就在于“唯一者所完成的世界在唯一者之中以及通过唯一者被最彻底的更正了，批判只能辞别它，辞别这个老旧的、被捣毁的、分崩离析的、腐烂的世界”，多么谦恭的**自我**—完善。

费尔巴哈

只有通过专门批判《基督教的本质》，才能表明施蒂纳是否读过并理解了费尔巴哈的那本书，在这里并不会做这种专门的批判。因此，我们将局限于做一些少许的批判。

当费尔巴哈说“的确，费尔巴哈的虔诚性、受约束，就表现在他还趋向于某一个对象，他还愿望着**某个对象**，还爱着**某物**——表现在他还没有高升到利己主义之绝对唯心主义”^①，他相信自己在施蒂纳的意义上说话。费尔巴哈此时注意到下面这几行了吗？《唯一者及其所有物》第381页说：“这个爱的法则的意义约略如下：每个人都必须具有对他来说**超越于自己之上**的一种东西。”^② **神圣的爱的这种某物是幽灵**，第383页写道：“谁充斥着神圣的（宗教的、道德的、人的）爱，谁就只爱幽灵。”^③ 随后，例如第383–395页写道：“如果爱不是我的感情，不是我的所有物，而是由于对象的异性造成的——由于**绝对值得爱的对象**造成的，等等。”^④ “只有如若我的爱完全由自私的和利己主义的利益所构成，因而我的爱的对象确实是**我的对象或我的所有物之时**，**我的爱方才是我自身**。”^⑤ “我保持着古老的说法，而且‘爱着’我的对象”，因此爱着我的“某物”^⑥。

施蒂纳说：“我把无当作自己事业的基础。”^⑦ 费尔巴哈把这句话变成“**虚无本身**”，并且由此推论出，唯一者是一个虔诚的无神论者。然而，无是上帝的一个定义，费尔巴哈在这里玩弄了一个词。塞利加（在《北德意志报》第33页）也以费尔巴哈的方式与这个词纠缠。此外，《基督教的本质》第31页写道：“一个真正的无神论者，只是把属神的存在者之宾词，例如爱、智慧、公义看做是无谓的东西的人，而并不是仅仅把这些宾词的主词看作是无谓的东西的人。”^⑧ 尤其是当无没有为了无而强加在他的身上时，这与施蒂纳说的不一样吗？

费尔巴哈问：“费尔巴哈是在怎样的形态下保存上述这些（属神的）宾词的呢？”他回答说：“不是像它们存在上帝里面时的那个形态，乃是像它们存在在自然和人里面时的那个形态，乃是作为人所具有的属自然的特性。它们从上帝转移到人里面来，这样，它们便失掉了属神性之特征。”^⑨ 相反，施蒂纳回答说：费尔巴哈让宾词作为**理想**而存在——作为类的诸本质规定而存在，而这种本质规定在个体的人那里只是“不完满的”，而只有“在类的群众中”才变得完满；他让宾词作为“完满的人的本质完满性”而存在，因此作为个体的人的理想而存在。他没有让它作为属神的东西而存在，因为他让宾词脱离了其主词即上帝，而让它作为**属人的东西**而存在，因为他把宾词“从上帝那里移到人

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第420–421页。

② [德] 麦克斯·施蒂纳：《唯一者及其所有物》，第321页。

③ 同上，第322页。

④ 同上，第327–328页。

⑤ 同上，第329页。

⑥ 同上，第329页。

⑦ 同上，第415页。

⑧ [德] 费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆，1984年，第53页。

⑨ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第421页。

里面来”。施蒂纳现在恰恰正在反对人**本身**，而费尔巴哈在这里又完全自然地带着“人**本身**”出现了，并且认为如果宾词只是“属人的”或者被移到人里面，那么宾词立即就变为完全“世俗的、通常的”。但是，属人的宾词并不比属神的宾词更加通常和世俗，而且按照费尔巴哈上面的描写来看，他距离“真正的无神论者”还有很远；他也不想要做无神论者。

费尔巴哈说：“作为主词的上帝是基本的幻觉。”但是施蒂纳已经表明了，基本的幻觉毋宁是“本质完满性”的思想，费尔巴哈全力维护这一“基本偏见”，因此他恰恰是一个真正的基督徒。

他接着说：“费尔巴哈指出了，属神的东西并不是属神的，上帝并不是上帝，而只是那自己爱自己（并且还是最高限度地自己爱自己）、自己确立自己和自己确认自己的属人的存在物。”^①但是，谁是这一“属人的存在物”？施蒂纳已经证明了，人的本质正是那个也被叫作人**本身**的幽灵，而且你、唯一的存在物由于这一人的本质的幽灵而失去了费尔巴哈所谈论的你的“自我肯定”。因此，施蒂纳提出的论点又被完全避开了。

他继续说：“费尔巴哈著作的基本论题、核心是，消除本质的我与非本质的我之间的分裂，正在于把**整个人**，从头到脚，加以神化、也即加以肯定和承认。在这本书的末尾不是说过，**个体**的属神性乃是宗教之被暴露了的秘密吗？”“《基督教的本质》也正是唯一不再把当代的口头语——人格性、个体性——作无意义的夸夸其谈的书。”^②但是，从下面这段话可以得知“整个人”是什么，“个体、人格性、个体性”是什么。费尔巴哈说：“在费尔巴哈看来，个体是绝对的、也即真正的、现实的存在物。可是，为什么他没有说：‘就是这个排他的个体’呢？是因为那样一来他也许就不知道他想要些什么了，那样一来他也许就下落到被他所否定的观点，下落到宗教的观点上去了。”——因此，“整个人”不是“这个人”，不是通常的、犯罪的、自私的人。当他说出**这个排他的个体**是“绝对的存在物”时，他无疑下降到了他所否定的宗教的立场上；但是，这并不是因为他关于**这个个体**说出了某种东西，而是因为他关于**这个个体**说出了某种宗教的东西（“绝对存在物”），或者说是把他的宗教的宾词用在了这个个体上，第二是因为他把“一个个体”“作为神圣不可侵犯的跟所有其余的个体相对立”。因此，上面这些话又没有说出任何反对施蒂纳的东西，因为施蒂纳没有谈论一个“神圣不可侵犯的个体”，没有谈论一个“就是上帝或者能够变成上帝的排他的不可比较的个体”；他没有想过否认那个“个体”是一个“共产主义者”。虽然施蒂纳承认“个体”“单个的人”等词，因为他同时让这些词消失在“唯一者”这个表达中；但当他这样做的时候，他所做的只是他在《我的权力》这一节明确承认的东西。他在这里（第 275 页）说：“最后我必须收回这种不彻底的表达方法，只有……才继续使用这种方法。”

当费尔巴哈反对施蒂纳说的“我超过人”时——他提的问题是“但是你是不是也超过了男人呢”，所以我们事实上必须完整抄写这几句充满男人味的話。他接着说道：“难道说你的本质，或者不如说你的我（因为，利己主义者拒绝本质这个词，尽管意思是一样的）不是男性吗？——〈毋宁说施蒂纳只是清除了这个词例如在费尔巴哈那里所具有的表里不一，当费尔巴哈谈论我们的本质时，他似乎真的在谈论你和我，而他谈论的却是一种完全下等的即人的本质，他此时把人的本质变成一种上等的崇高的本质。他眼中的不是你这种存在物，不是作为一种存在物的你，毋宁说他关注的是作为“你的本质”的人，他眼前的是人而不是你。施蒂纳例如在第 56 页使用了“本质”这个词，他在这里说：“你自己连同你的本质对于我来说是有价值的，因为你的本质并非是更崇高的本质，你的本质并非比你更高、更普遍，它就如同你一样是唯一的，因为你是唯一的。”^③〉——难道你可以把男性跟你里面那个被叫做精神的东西分离开吗？难道你的脑——这个最神圣的、最高的身体器官——不具有男性的一些特性吗？难道你的感官、你的思想不是男性的吗？而从另一方面说，难道你是雄性的动物——公狗、猴子、牡马——吗？那么，你这个唯一的、不可比较的东西，换句话说，你这个无性别

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第 422 页。

② 同上，第 423 页。

③ [德] 麦克斯·施蒂纳：《唯一者及其所有物》，第 45-46 页。此处破折号里的内容并非费尔巴哈所说，而是施蒂纳插入的内容。

的‘我’，除了就是陈腐的基督教超自然主义之没有被消化掉的残渣以外，还能是什么东西呢？”^①

假如施蒂纳曾经说过：你**超过了**有生命的存在物或**动物**，那么他的意思是：你**同时**是**动物**，但是动物性无法穷尽你。他同样说：“你超过人，因此你**也是**人；你超过男人，但你**也是**男人：人性和男性不仅没有穷尽你，而且因此对于你而言，人们作为‘真正的人性’或‘真正的男性’摆在你面前的一切东西都可能是漠不相关的。但是，你可以一直用这种自命不凡的任务折磨你自己并且已经被它折磨了：即使在今天圣人们还想着用它们束缚你。”虽然费尔巴哈不是“雄性动物”，但是难道他也没有超过男人吗？他不是作为男人写他的《基督教的本质》的吗？为了写这本书，他不需要比做一个男人更多的东西吗？相反，这需要的不是那个**唯一的**费尔巴哈吗？即使另一个费尔巴哈例如弗里德里希·费尔巴哈——他也是一个男人——也能够完成这件事吗？因为他是**这个唯一的**费尔巴哈，因此他**本来同时**就是一个男人、一个人、一个有生命的存在物、一个法兰克人等；但是他超出了所有这些，因为只有通过他的唯一性，这些宾词才有实在性：他是一个**唯一的**男人，一个**唯一**的人等，他其实是一个**不可比较**的男人，一个**不可比较**的人。

因此，费尔巴哈想要他的“相应地无性别的我”做什么呢？当费尔巴哈**超过**男人时，他“相应地”是无性别的吗？费尔巴哈最神圣的最高的器官〔或脑〕毫无疑问是一种男性的器官、一种具有男性特征的器官，而且这个器官连同其他器官也是一种高加索人的、德意志人的器官，等等；但只是因为它是一个**唯一的**、具有唯一特征的器官，不论可以设想这个世界上还充满多少“器官”、多少这样的器官或绝对的器官，它都是在整个世界中没有出现过两次的器官或脑，它才有所有这些特征。

而且，这个唯一的费尔巴哈应该是“陈腐的基督教超自然主义之没有被消化掉的残渣”吗？

因此，下面这一点也很清楚了，即像费尔巴哈认为的，施蒂纳无法“在思想中”把“他的我同他的感性的、男性的本质分离开”，正如假如费尔巴哈没有像他把唯一者描述为“没有性别的”那样以颠倒的方式把唯一者想象为没有个性的，那么《维干德季刊》第200页上对我的反驳也会被略过。

“将类实现意味着使某一种禀赋得以实现，使某一种潜能得以实现，一般地，使人本性的某种属性得以实现。”^②——毋宁说，类已经通过这种禀赋实现了；而你从这种禀赋中所完成的东西就是你的一种实现。你的双手在类的意义上被完全实现了，否则它们就不是手，而可能是爪子；但是如果你训练你的手，那么你不是在类的意义上把你的手变得完善，你没有实现类，因为你的手完全地就是类或“手”的类概念所表达的东西因此是完满的手，所以类已经是现实的或完满的——但是你把它们变成你希望或者能够变成的东西，你把你的意志或你的力量灌注到它们之中，你把类的手变成一双**唯一的**、你自己的和独特的手。

“凡是与人相适合、相适应的东西，便是善的，凡是与他相矛盾的东西，便是恶的、劣的。如此说来，在费尔巴哈看来，伦理关系例如婚姻之所以神圣，决不是由于它们本身，而是仅仅由于人，仅仅因为它们无非是人对人的关系——也即是属人的本质的自我肯定和自我满足。”^③ 但是如果有一个非人不把这种伦理关系视为适合于**自己**的，那该怎么办呢？费尔巴哈将向他证明，伦理关系是适合于人**本身**、适合于“现实的、感性的、个体的、人的本质”的，并且相应地也必然是适合于**他的**。这种证明是如此的彻底和实用，以至于几千年来这种证明就已经把监狱中关满了“非人”，即关满了那些发现那适合于“人的本质”的并不适合于**自己**的人。

费尔巴哈当然不是唯物主义者（施蒂纳也没有这样说，而只是谈到他用唯心主义的盔甲武装了自己的唯物主义）；他不是唯物主义者，因为虽然他想象着他在谈现实的人，但是他并没有谈现实的人。他也不是唯心主义者，因为他虽然总是在谈人的本质，即一种观念，但是他还想象着谈论“感性的人的本质”。他主张自己既不是唯心主义者也不是唯物主义者，在这一点上我们承认他。但是，他也要承认，他本身想要成为什么以及他在最后想要冒充为什么：他是“共同的人，即共产主义

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第426—427页。

② 同上，第430页。

③ 同上，第434页。

者”。施蒂纳也已经（例如第 413 页）是这样看待他的。

唯一的关键点，即施蒂纳的如下主张，人的本质不是费尔巴哈的、施蒂纳的或任何一个人的本质，正如卡片不是一个卡片楼阁的本质。费尔巴哈一直在围着这个点打转，却从来没有注意到它。他完全不受打扰地停留在他关于类和个体、你和我、人和人的本质等范畴上。

赫 斯

赫斯在《最后的哲学家》这本小册子中已经“通晓了德国哲学的历史发展”，但是还没有通晓“费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳等‘哲学家’的脱离生活的发展”，并且通过他自己的、没有脱离生活的发展确切地知道了，上面那种发展“必然以‘胡言乱语’告终”。但是，一种脱离生活的发展不是一种“胡言乱语”吗？一种没有脱离生活的发展同样也是一种“胡言乱语”吗？不，这种发展有意义，因为它要迎合大众的感觉。大众提到哲学家总是想到一种不理解生活的人。

赫斯是这样开场的：“谁都不会认为所谓天文学家是认识了太阳系的人。然而，在我们最后的德国哲学家看来，据说认识了自然和历史的诸个人是类、大全。”^①但是，如果没有人想到后者，那是为什么呢？到底是谁说过，因为单个的人已经“认识了”自然和历史，所以他就是类呢？除了赫斯，再没有别人这样说过。他还从施蒂纳那里引用一句话：“正如单个人是整个自然一样，它也是整个类。”施蒂纳也许说过，单个人为了成为整个类必须首先认识整个类吗？毋宁说，赫斯这个单个的人事实上才是整个“人”类，他的每一寸皮肤每一丝毛发都证明了施蒂纳的格言。假如赫斯从来不是一个完满的人，他是什么呢？假如他甚至只是缺少了人类存在的最微小的部分，他是什么呢？可能是人之外的任何东西；——他可能是一个天使、一只动物或者一副与人相似的图画，但是，只有当他是完满的人时，他才可能是一个人。人不可能比赫斯更完满；没有比——赫斯更完满的人：赫斯是完满的人，其实，如果人们乐意听到一个比较级的话，赫斯是最完美的人。一切东西，属于人的一切都在赫斯身上；即使是使人成为人的小碎片，赫斯都不缺少。当然，对于每一只鹅、每一条狗、每一头马而言，情况也是一样的。

那么，没有比赫斯更完满的人吗？作为人——确实没有。作为人，赫斯是完美的；正如——赫斯身上不包含的东西，每一个人、人这个类之中也不包含：他随时随地都携带着它们。

这里有一种完全不同的情形，即赫斯不是单纯的人，而是一个完全唯一的人。然而这种唯一性对于人类从来都没有任何好处，因为人不可能比他更完满。——我们此时不愿意做进一步的阐述，因为上面的内容已经足以表明，赫斯单纯通过一个“被认识的太阳系”就能够证明施蒂纳犯有“胡言乱语”的罪过，是多么有说服力。他在自己小册子的第 11 页以一种更加直观的方式揭露了施蒂纳的“胡言乱语”，并满足地喊道：“这就是新智慧的逻辑！”

赫斯对基督教发展的阐述，作为社会主义的历史直观，在这里无关紧要；他对费尔巴哈和布·鲍威尔的特征的刻化，完全就像是一个“不通哲学”的人做出的。

关于社会主义，他说：“它严肃地对待哲学的实现和否定，它没有单纯地说实现和否定哲学，而是说出了如何否定作为单纯说教的哲学以及如何在社会生活中实现哲学。”他本可以补充说，社会主义并不单纯地想要“实现”哲学，而是也想“实现”宗教和基督教。如果人们例如赫斯了解了生活，即生活的贫困，那么，没有比这更简单的了。当“永远的犹太人”工厂主哈迪陷入贫困，他非常容易接受狡猾的学说，尤其是当他从“人类的”牧师加布里尔听到了完全相同的学说，在加布里尔这里，这种学说只有“人性的”和悦耳的形式。这个加布里尔比罗丹更使人堕落。

赫斯从施蒂纳著作的第 341 页上引用了一段话，他从中得出如下结论：施蒂纳对“现存的实践利己主义提出的异议只是，利己主义者缺少利己主义的意识”。但是，施蒂纳完全没有像赫斯让他说的那样说过，“过去的利己主义者的全部错误只在于，他们没有意识到他们的利己主义”。施蒂纳在

① [德] 赫斯：《赫斯精粹》，第 183 页。

赫斯引用的那段话里说：“只要关于这一点的意识存在。”关于什么的？不是关于利己主义的，而是关于攫取不是罪的。现在在赫斯歪曲了施蒂纳的话之后，他把自己文章的整个第二节都用来反对“有意识的利己主义”。施蒂纳在赫斯引用的段落中说：“人们恰恰应当知道不该蔑视这一攫取过程，而应把这一过程宣告为**与他自己相一致的利己主义者的纯粹行动**。”赫斯漏了这句话，因为相比马克思之前（例如在《德法年鉴》中）针对小商贩和普遍人权已经说出的东西，赫斯对与自身一致的利己主义者没有更多的理解；他重复了那些内容，却丝毫没有达到其先行者的敏锐技能。——施蒂纳的“有意识的利己主义者”不仅不依附于罪的意识，不依附于法的意识，也不依附于普遍人权的意识。

赫斯以下述方式打发了施蒂纳：“不。你这卖弄小聪明的小孩。我之所以去爱去创造，决不是为了享受，而是因为爱而去爱，因为创造欲、生命的冲动、直接的自然冲动而去创造。如果为了享受而去爱，那时的我，爱和享受都没有了，是一样的道理，等等。”^①但是，施蒂纳在任何地方反驳过这种陈词滥调吗？赫斯不是为了能够把施蒂纳称为一个卖弄小聪明的小孩而毋宁把一种“胡言乱语”强加于他吗？“卖弄小聪明的小孩”就是赫斯得出的最终判决，他在最后又重复了这个最终判决。通过这个最终判决，他成功地“**通晓了德国哲学的历史发展**”。

赫斯（在第14页）让“类分解为个体、家庭、部落、民族、种族”。他说，这种分解、“这种异化是类的最初的实存形式。为了成为实存，类必须个体化”。只是赫斯是从哪里知道的类“必须”做所有这一切的呢？他从他所**通晓**的哲学出发对待“类的实存形式、类的异化、类的自行个体化”等一切，并且由于他例如“**抢劫**”了费尔巴哈并且同时“**谋杀**”了其中一切真正哲学的东西，他还从头就犯下了他所喜爱的“杀人越货”。假如他曾经从施蒂纳那里学习到，“类的异化”这个浮华的惯用语是一种“胡言乱语”；那么，他还应该从哪里搞来反对施蒂纳的武器呢？——如果不是从他通晓的哲学中，那么自然就要借助于一种社会主义的杀人越货。

赫斯用下面的发现结束了他的第二节：“施蒂纳的理想是把国家纳入自身中的市民社会。”黑格尔已经表明了，利己主义在市民社会中是居家的。谁要是现在已经通晓了黑格尔哲学，那么他就从他所通晓的这种哲学中也知道，任何一个“推荐”利己主义的人的理想都在市民社会中。他在后面又一次抓住机会大谈特谈市民社会；还表明了相较于家庭是无私的场所，市民社会在同等程度上也是利己主义的场所。它的意义毋宁是**商业生活**。就像今天到处发生的那样，圣人以及以一种神圣的方式能够追求这种生活；像今天只在少许人中隐秘地发生的那样，利己主义者以及以利己主义的方式也能够追求这种生活。市民社会完全不在施蒂纳心上，他根本没有考虑扩大这个社会，使它把国家和家庭都吞进去。因此，赫斯之所以怀疑施蒂纳是这样的，这只是因为他在用黑格尔的范畴理解他。

无私的赫斯已经习惯于一种特殊的、收益丰富的和有利可图的措辞，他多次注意到，不幸的柏林人既从莱茵省即分别从赫斯和那里的社会主义者那里也从法国获得了他们的智慧，但是由于愚蠢破坏了美好的事物。因此，例如他说：“最近我们这里有关有肉身的个体、现实的人、理念的现实化有如此多的讨论，以至于即便寄往柏林的这方面情报把哲学家的头脑从它们所沉迷的至福状态中摇醒了，人们也不会感到惊奇。但是哲学的头脑已经哲学地理解了事情。”^②——为了恰当地传播一种应得的声誉，我们必须提到这一点；我们还要补充一点，有关现实的人以及类似的东西——尽管不是“最近”——在《莱茵报》上已经“**谈论**”很多了，而且只有莱茵的通讯员在这么做。

同样，赫斯想要“让哲学家理解我们在现实的有生命的人之下理解的是什么”。因为他想把它变成**可理解的**，因此他说他的现实的人是一个**概念**，因此不是现实的人。赫斯本身虽然是一个现实的人，但是我们想送给赫斯的，正是他在现实的人之下所**理解的**，因为在莱茵省（“在我们那里”）关于这一点已经谈得足够多了。

施蒂纳说：“当你享用圣物，你就使它成为所有物！消化圣饼吧，你就摆脱了它。”^③赫斯反驳

① [德] 赫斯：《赫斯精粹》，第191页。译文有改动。

② 同上，第195页。

③ [德] 麦克斯·施蒂纳：《唯一者及其所有物》，第106页。

说：“仿佛我们没有很久以前就享用完了我们神圣的所有物！”是的，我们享用完作为圣物、作为一种神圣所有物的所有物；但是，我们这时并没有享用完神圣性。施蒂纳说：“当你享用圣物（赫斯并没有那么严格地对待圣物，他让施蒂纳说的是‘神圣的所有物’而不是‘圣物’），你就使它成为所有物。”也就是说，对你来说，它是一种你能够扔掉的某物（例如破烂）。

赫斯让那个施蒂纳说“理性和爱一般而言是没有实在性的”。但是，这位施蒂纳说的不是我的理性、我的爱？在我身上，它们是现实的，它们有“实在性”。

施蒂纳应该说：“我们不能由内而外地发展我们的本质、我们的属性。”你可能已经发展了你的本质，但是“我们的本质”、“人的本质”是一种不同的东西，我的书的整个第一部分都在处理这个问题。尽管如此，赫斯在你的本质和我们的本质之间还是没有做出任何区分，在这样做时，他追随了费尔巴哈。

赫斯批判施蒂纳只了解社会主义的开始阶段，而且这种开始阶段“也只是从传闻而了解的。否则的话，例如，他必然知道，立足于政治地基上的共产主义本身早就已经分裂为利己主义（私人利益）和人道主义（献身）这两个对立面了”^①。即使施蒂纳更好地看透了社会主义，对于社会主义本身，赫斯也许比施蒂纳多了解上千件事情。这个对立对赫斯很重要，对施蒂纳则是次要的，而且只有当施蒂纳也像赫斯那样对利己主义完全不清不白的时候，这个对立对他才可能看起来是充满意义的。

顺便说一下，施蒂纳“对于社会一无所知”，这句话对于所有社会主义者和共产主义者来说都是自明的，不需要赫斯来证明。假如施蒂纳了解社会，他怎么可能敢于写书反对它的神圣性，此外他怎么可能敢于写得如此详细，如此无所顾忌！

即使没有读过施蒂纳的著作，任何人也都会立即无可争辩地看出，赫斯的下述判断有多么正确，以及他有多么不必要去证明下述判断是正确的。这个判断是：“施蒂纳对国家的反对与自由思想的资产者完全俗套的反对一样，自由思想的资产者在人民陷入贫困和饥荒时同样把责任推给国家。”^②

赫斯以如下方式责难施蒂纳：“唯一者，你是伟大的、独创的、天才的！但是，我认为你所谓的‘利己主义者的联盟’至多只是纸面上的。由于我不凑巧而没有拜见你，且让我谈谈你所说的‘利己主义的联盟’的思想独特的特征。”他想谈谈关于这种联盟的思想的特征，是的，他也谈了它的特征，因为他毋庸置疑地说：这种联盟是“想要把利己主义的最粗陋形式即野蛮导入现在的生活的想法”。因为他关注的是这种联盟的“思想”，因此他也解释了他想要在纸面上看到这种联盟。正如他在唯一者之中只看到了一个思想、一个范畴，对于他而言，那种联盟（其中唯一者恰恰是生活重心）自然地也必然只变成了一种思想。如果有人现在向赫斯重复他自己的话：“最近我们这里有很多关于唯一者的讨论，关于这方面的情报也寄往了科隆；但是科隆那边的哲学头脑哲学地理解了事情”，从这里如何制备一种“思想”呢？

但是，他进一步证明道：“我们过去的全部历史，不过是利己主义联盟的历史。其产物——古代的奴隶制、浪漫派的农奴制以及现代的原则上的普遍的农奴制——是我们所有人众所周知的。”^③ 首先，赫斯在这里设定的是“利己主义联盟”——他也需要这样来理解——而不是施蒂纳的“利己主义者的联盟”这个表达。他想要说服的那些读者立即就会发现，下面这一点确实是正确的和毫无疑问的，即只有不折不扣的“利己主义联盟”存在过。其实从他的前言中可以看到他不得不说服的是哪些人，是这样一些男人，他们（像布·鲍威尔）的著作来源于“反动势力的煽动”，因此来源于非常精明和政治的头脑——但是，那个让大多数人的最自然最公开的利益都受骗的联盟，是一个利己主义者的联盟吗？“利己主义者”在一个人是另一个人的奴隶或农奴的地方会结成联盟吗？虽然在这样的社会中有些利己主义者在某些方面能够被称为一种“利己主义联盟”；但是，奴隶其实并不会从利己主义中探寻这样的社会，而是相反，在他们利己主义的内心是反对赫斯所谓的这种美好的“联

① [德] 赫斯：《赫斯精粹》，第 197 页。译文有改动。

② 同上，第 197 页。译文有改动。

③ 同上，第 199-200 页。译文有改动。

盟”的。——在社会中，一个人的需要的满足以另一个人的需要为代价，例如，在这里，只有其他人必须劳动到筋疲力竭，一个人才能满足其休息的需要；或者说，其他人贫穷困苦甚至快要饿死的生活才能带来一个人舒适富裕的生活；或者说，一个人穷奢极欲，是因为其他人是如此愚笨以至于要忍饥挨饿，等等——赫斯把这个社会称为利己主义的联盟，而且正是因为他免除了“其批判性良心这一秘密警察”的监视并破坏了警察规则，他才把他的利己主义的联盟等同于施蒂纳的利己主义者的联盟。施蒂纳可能也需要“利己主义的联盟”这个表达；但是首先这个表达是由“利己主义者的联盟”解释的，其次这个表达是正确的，而赫斯用它称谓的毋宁说是一个宗教社会，一个在神圣的方面由法、法律和各种仪式或者各种正义的庆典支撑起来的共同体。

如果赫斯不想在纸面上而想在生活中看看利己主义的联盟，那么这确实会有所不同。浮士德就生活在这种联盟的中心，他呼喊道：“在这里，我是人，在这里，我可以是人。”——歌德在这里说得清清楚楚。假如赫斯用心地观察他如此重视的现实生活，他会发现千百个这样的利己主义联盟，有些转瞬即逝，有些则持续很久。也许，这一刻孩子们在他的窗前就跑到一起结合成了一个游戏伙伴；如果他观察他们，他将看到一个有趣的利己主义联盟。也许，赫斯有一位朋友，一位爱人；那么他可以知道如何以心交心，他们两人如何为了互相的享乐而利己主义地结成联盟，如何做到谁都不“吃亏”。也许，他在大街上碰到几位熟人，他们邀请他一起去喝些酒；他是因为向他们效劳而一起去呢，还是说他与他们联盟起来是因为他会从中获得享乐？他们应该因为“牺牲”而满心感谢他，还是说他们知道他们在这片刻共同构成了一个“利己主义的联盟”？

赫斯确实没有观察这些普通的例子，没有观察它们与神圣的社会、与神圣的社会主义者的“市民社会、人类社会”有着何种意义重大和天差地别的区别。

关于施蒂纳，赫斯说：“他不断处在他的批判性良心这一秘密警察的监视下。”^①除了当施蒂纳在批判时，他不想在狂欢中从事批判，不想胡说八道，而只想真正从事批判，上面这句话还说了别的更多内容吗？但是，赫斯却想由此证明，他不能在施蒂纳与布·鲍威尔之间找出任何真正的区别是多么正确。但一般说来，除了神圣的社会主义者与“自私自利的小商贩”之间的区别，他还知道要找出任何别的区别吗？这个区别本身超出了装模做样的区别了吗？他为什么需要找出布·鲍威尔与施蒂纳之间的区别，因为批判毫无疑问是——批判吗？有人可能会问，赫斯一般而言为什么需要研究这些如此奇怪的怪人？除了把他自身的意义强加于这些人——就像他在自己的小册子中所做的那样——之外，他在这些人身上从来都很难发现别的意义，因此，就像赫斯在他的序言中说的，这些人必然“落入胡言乱语”——为什么在他面前还有一个如此广阔的最人性行为领域时，他需要研究这些人？

最后，回顾一下费尔巴哈的《对反黑格尔者的批判》第4页的批评，想必不是不合时宜的。^②

（责任编辑 已 未）

① [德] 赫斯：《赫斯精粹》，第201页。译文有改动。

② 这里说的是费尔巴哈的著作《对‘反黑格尔者’的批判。哲学研究导论》（安斯巴赫1835年版）的序言。——译者注

马克思早期异化论的“循环论证”和“孤立人”难题之伪——从劳动和私有财产相互作用发展的感性历史来看

罗朝慧

【摘要】 马克思早期异化理论完整呈现了劳动和私有财产“相互作用”发展的感性历史过程，不仅表现在作为异化劳动“结果”的私有财产本质即“异化四规定”上，而且包括作为资本、作为主体的私有财产对劳动的支配控制权力关系，以及积极扬弃私有财产、消除异化劳动的共产主义。马克思基于工人生存和劳动状况而描述的资产阶级私有财产否定之否定的发展历史，不同于黑格尔自由概念的“现实化”运动，也不是费尔巴哈非历史的“类本质”异化过程，不能按照纯粹的哲学分析或逻辑推论，使其陷于“循环论证”和“孤立人”难题的形而上学倒退。马克思感性生存论视域的异化论初步开创了经济-阶级分析的社会批判“总方法”，为以后的政治经济学批判提供了核心要素和基本原则，以存在论的哲学革命姿态拉开了历史唯物主义的序幕。

【关键词】 马克思；异化理论；劳动和私有财产；循环论证；孤立人

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)05-0036-09

作者简介：罗朝慧，法学博士，（北京 102249）中国政法大学人文学院哲学系副教授。

基金项目：教育部人文社会科学研究规划基金项目“马克思的‘经济-阶级’自由理论和分析方法研究”（19YJA710026）

马克思的《1844 年经济学哲学手稿》自 1932 年出版问世以来，其核心的异化理论就在学界引起诸多争论和质疑，尤其是其唯心主义哲学性质及论证过程中的逻辑问题。前一问题以法国马克思主义者阿尔都塞（L. Althusser）的“认识论断裂”为代表，得出“费尔巴哈的人本学总问题”“唯心主义总问题”“哲学的抽象”^①等论断；后一问题以日本马克思主义学界的“aporia 大讨论”^②为代表，认为马克思异化概念局限于费尔巴哈“孤立人”的主客体二元关系结构，存在“个体人”向“社会人”过渡和转变的难题，异化劳动和私有财产的解释存在“循环论证”的逻辑困境，导致最终推论失败。这种诘难强化了学界对马克思早期异化论的“唯心主义人本主义”“抽象人道主义”等消极印象，加剧了与历史唯物主义及后期政治经济学批判之间的断裂和隔阂。日本马克思主义者的后续研究仍在承认 aporia 难题确实存在的前提下，“向后”研究寻求解决。例如，大井正（Ooi Todashi）、服部文男（Fumio Hattori）认为“循环论证”问题在《德意志意识形态》的分工理论中才得到彻底解决；望月清司（Mochizuki Seiji）将“自我异化”向“人同人异化”过渡和转变的困难，诉诸《穆勒评注》的“交往异化”得以证成和解决；广松涉（Hiromatsu Wataru）则认为马克思因其异化论遭遇逻辑

① [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2013 年，第 18，20，74 页。
② aporia 是希腊语，意指在推论中产生的悖论，即理论或论据自相矛盾，出现无法解决的逻辑困境，导致整个推论以失败告终。日本学者清水正德最早提出，马克思《1844 年经济学哲学手稿》中存在无法解决的 aporia 难题，大井正、梅本克己、广松涉、三之内靖等进一步深化，他们总体上认为马克思异化劳动理论存在“循环论证”的逻辑错误和“孤立人”难题，所以马克思后期放弃异化理论而转向分工理论和物象化理论。（参见韩立新：《〈巴黎手稿〉研究》，北京：北京师范大学出版社，2014 年。）

辑困境而将其放弃，后期转向“物象化论”研究。^①此后，学界也随之转向分工理论、市民社会理论、交往异化理论以及物化或物象化问题的研究，异化论难题慢慢沉寂下来。今天国内外学界对马克思异化论的成就地位及其与历史唯物主义和后期著作的“断裂”或“连续”关系仍争论不一，很大程度上跟异化论难题的长期搁置和晦暗不明有关。可以说，澄清并破除马克思异化论中的“循环论证”错误和“孤立人”难题成为克服异化论偏见的关键。

欧洲学界较少关注“自我异化”的“循环论证”和“孤立人”难题的解决。前苏联著名的《1844年手稿》研究专家卢森贝（Д. И. Розенберг）把私有财产与异化劳动之间互为因果的“相互作用”关系，解释为“辩证发展”的结果^②，却对这种“辩证”关系没有具体的详细解释。我国学者对异化论逻辑问题也通常以辩证法为由略过，近年来国内一些学者对这一问题做出正式回应和解决^③，但主要着力于对异化劳动四重规定的重释及其论证逻辑的重构，有点轻忽劳动和私有财产“相互作用”发展历史的另外两个重要环节，即作为资本、作为主体本质的私有财产对劳动的支配控制，以及积极扬弃私有财产和异化劳动的共产主义。要真正破除“否定异化论”的旧教条、旧成见，彰显异化理论对于历史唯物主义及后期政治经济学批判的奠基性理论发现和感性存在论转向的哲学革命，就必须深入到劳动和私有财产“相互作用”发展的整个历史运动过程中去考察，分析“循环论证”和“孤立人”等相关质疑内在的悖谬、误解所在。

一、“别人”问题：第一和第二规定之间的逻辑断裂？

对马克思异化论的 aporia 诘难首先认为，异化劳动的第一规定无法过渡到第二规定，二者在“别人”问题上存在逻辑断裂。理由是：第一规定“劳动产品的异化”主要表现为“自然的异化”或“物的异化”，属于单纯主体—客体二元关系结构的一般劳动对象化，不存在“别人”，但是第二规定中存在“别人”，即工人的劳动属于别人，因此第一规定和第二规定就发生了逻辑断裂。那么，第一规定中“自然的异化”是否属于一般劳动对象化而不存在“别人”呢？望月清司虽不完全否定异化论，但认为“自我异化”论的确存在诸多逻辑困难，首先把第一规定理解为贯穿人类历史劳动过程的“自然的异化”或“事物的异化”；作为“异化劳动的原点”，“第一规定的劳动者在逻辑上是孤立的人”，“他与‘一个别人’无关”。^④韩立新认为，第一规定包括自然的异化和劳动产品的异化，但只有“劳动产品的异化”才与马克思要论证的资本家私人所有的起源和本质问题“相契合”，“自然的异化”是在人与自然关系层面上展开的，它跟社会制度无关。^⑤

然而，马克思在解释第一个异化规定之初，就直接根据当前的国民经济事实，即工人生产的财富越多，他的生产的影响和规模越大，他就越贫穷、越变成廉价的商品^⑥，指出资本主义生产条件下的

① 关于日本学者对马克思异化理论的后续研究，参见韩立新：《〈巴黎手稿〉研究》，北京：北京师范大学出版社，2014年；韩立新主编：《当代学者视野中的马克思主义哲学：日本学者卷》，北京：北京师范大学出版社，2014年。

② [苏联]卢森贝：《十九世纪四十年代马克思恩格斯经济学说发展概论》，方钢等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1958年，第123页。

③ 国内学者近年来对异化论难题的回应和解释主要有三种思路：一是通过区分外化劳动和异化劳动来解释私有财产的不同含义，如姜海波和魏小萍；二是按照“历史”和“逻辑”或“现象”和“本质”关系的解释路径，破解“循环论证”难题，如韩立新和王峰明；三是运用黑格尔的“逻辑学”或“精神现象学”的辩证法构式解释，如张一兵和彭晓涛。（参见姜海波：《私有财产的起源与外化劳动——解读〈1844年经济学哲学手稿〉笔记本I》，《马克思主义与现实》2008年第1期；魏小萍：《探求马克思》，北京：人民出版社，2010年，第236页；韩立新：《马克思的异化理论究竟是不是循环论证》，《学术月刊》2012年第3期；王峰明：《异化劳动与私有财产——试解〈1844年经济学哲学手稿〉的一个理论难点》，《马克思主义与现实》2013年第1期；张一兵：《私有财产的主体本质与劳动异化及其扬弃——马克思〈1844年经济学哲学手稿〉第二、三笔记再研究》，《学术界》2021年第7期；彭晓涛：《马克思劳动异化理论的逻辑学基础——兼论私有财产和异化劳动的‘循环论证’问题》，《天津大学学报》社会科学版2020年第1期。）

④ [日]望月清司：《马克思历史理论的研究》，韩立新译，北京：北京师范大学出版社，2009年，第68、76页。

⑤ 韩立新：《巴黎手稿研究——马克思思想的转折点》，北京：北京师范大学出版社，2014年，第164、165页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第156页。

劳动是不同于一般劳动对象化的异化劳动，无非是表明劳动产品作为独立的“异己存在物”，是“固定在某个对象中的、物化的劳动”，因而“不依赖于生产者力量”，而与“劳动相对立”。^①这是国民经济学也承认的属于一般劳动对象化特征，人通过劳动创造的“物”或对象世界在人之外独立存在，但还不足以表现和说明“物”与“人”之间何以存在敌对性、统治性和奴役性关系。国民经济学家正是对异化劳动和一般劳动不作区分，把私有财产视为一般劳动对象化的产物，陷入不能解决的诸多“二律背反”困境。马克思紧接着指出，国民经济状况下的劳动对象化实际上是“劳动的对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，占有表现为异化、外化”，“对象化竟如此表现为对象的丧失，以致工人被剥夺了最必要的对象——不仅是生活的必要对象，而且是劳动的必要对象”。^②这里的“丧失”“被奴役”“被剥夺”等表述，显然不是国民经济学家所理解的一般劳动对象化意义上人与物之间简单的主客体对立和异己关系，而是暗含着一个“别人”占有、支配和控制他的劳动产品，才可能造成劳动者与劳动产品在形式上和实质上都是完全分离排斥和敌对的。

马克思反对将异化劳动无差别地等同于一般劳动对象化，明确指出国民经济学状况下的劳动对象化实际上是工人的生产以及工人的产品在对象化中的异化、丧失，造成人与自然界关系的异化。劳动者与自然界之间的关系本来是自然界是与人们生存和劳动不可分割的无机身体，是人们生存和劳动的第一源泉。然而，国民经济学状况下的对象化劳动则“使自然界同人相异化”^③：工人越是通过自己的劳动占有外部世界、感性自然界，他就越是在两个方面失去生活资料，一是感性的外部世界越来越不成为属于他的劳动对象，不成为他的生活资料，二是越来越不给他提供维持肉体生存的手段。因此，劳动产品的异化同时也是自然的异化：“工人对劳动产品这个异己的、统治着他的对象的关系，这种关系同时也是工人对感性的外部世界、对自然对象——异己的与他敌对的世界——的关系。”^④马克思把劳动产品的异化，包括劳动改造后的自然界的异化统称为“物的异化”，这不再仅仅是人与自然界或劳动产品之间单纯的主客体二元关系，而是隐含着与另一个占有并控制着他的生存和劳动资料的“别人”的关系。问题在于“国民经济学由于不考察工人（劳动）同产品的直接关系而掩盖劳动本质的异化”^⑤，回避了工人同劳动产品之间的真实关系，掩盖了“人—物”分离对立背后“人—人”对立的支配控制权力关系。

第二规定的核心内容是：“这种劳动不是他自己的，而是别人的；劳动不属于他；他在劳动中也不属于他自己，而是属于别人。”^⑥望月清司认为第一规定的“孤立人”和第二规定的“一个别人”存在逻辑破绽，二者间存在从简单商品生产的“领有”关系向资本主义生产“私人所有”的飞跃，中间缺了一环，缺乏对“类和个体关系”的说明。^⑦韩立新也认为在第一规定“自然的异化”中，“劳动与对象只是一个单纯的主客体关系，没有一个‘别人’出现的空间，从第一规定根本就推不出第二规定”^⑧。然而，马克思由第一规定向第二规定的过渡是非常顺畅自然的，不存在断裂。马克思说第一个异化规定是“从工人对他的劳动产品的关系”方面来考察工人的异化、外化，但是“异化不仅表现在结果上，而且表现在生产行为中，表现在生产活动本身中”^⑨。意即工人不仅同自己的劳动结果是分离和敌对的异己关系，而且劳动活动本身也不是属于自己的：“工人自己的体力和智力，他个人的生命——是不依赖于他、不属于他、转过来反对他自身的活动，这是自我异化。”^⑩所以，

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第156—157页。

② 同上，第157页。

③ 马克思在解释第三规定“类的异化”是由于第一、第二种异化的必然结果时，把它们分别概括为“使自然界同人相异化”和“人自身机能或生命活动的异化”。（同上，第161页。）

④ 同上，第160页。

⑤ 同上，第158页。

⑥ 同上，第160页。

⑦ [日]望月清司：《马克思历史理论的研究》，第74、77页。

⑧ 韩立新：《巴黎手稿研究——马克思思想的转折点》，第167页。

⑨ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第159页。

⑩ 同上，第160页。

第一和第二规定是对劳动的异化行为的两个方面——“物的异化”和“自我异化”——的考察，即从劳动成果的异化到劳动活动本身的异化，二者属于资本主义生产条件下的生产劳动或生产行为，都被“别人”占有、支配和控制。然而，质疑第一和第二规定之间存在逻辑破绽的观点，把两者看成是从简单商品生产向资本主义生产过渡的差别，把属于资本主义生产的同一劳动或同一生产行为的两个方面，即劳动结果和劳动活动分割成属于两段不同历史时代的生产关系，认为前者是不存在“别人”的一般劳动对象化，而后者是存在“别人”的异化劳动，导致同一生产劳动行为跨越两段历史，既存在异化又不存在异化，既属于自己又不属于自己的悖谬，这在逻辑上和事实上都是矛盾而奇怪的。况且，纯粹局限于人与物之间的主客体二元关系称不上真正的劳动，也构不成马克思所说的异化，现实的生产劳动必然包含着人对自身、对外物、对他人的感性联系。

二、“孤立人”难题：“自我异化”无法过渡到“人同人的异化”？

异化理论的第三规定和第四规定分别是“类本质的异化”和“人同人的异化”，这是“孤立人”诘难的核心所在。aporia 质疑不仅认为第一规定“物的异化”中人与自然的单纯主客体关系，推不出第二规定中的“别人”，而且认为第二规定的“自我异化”推不出第三规定“类本质的异化”，甚至认为前三个规定都属于“个体人”或“孤立人”的“自我异化”，因而无法推出第四规定“人同人的异化”。典型的“否定异化论”者广松涉认为，马克思第一手稿的异化论还处于费尔巴哈“孤立人”的主客二极关系结构的自我异化框架之内，很难解释资产阶级私人所有涉及的至少三极以上的“社会的共同活动”关系。^① 韩立新也认为，马克思第一手稿中所说的“类本质”仍然是一个孤立人的类本质，不具有“共同体本质”或“社会关系总和”含义，这个“孤立人”的类本质很难递推和解释第四个异化规定，即“人同人的异化”的“社会人”^②，因而与望月清司一样主张借助《穆勒评注》中“社会人”的“交往异化”来解决。

马克思这里的“类本质”是否属于费尔巴哈“孤立人”的主客体二元关系结构？第一，马克思异化理论是基于资本主义生产的社会经济事实——资本、劳动和土地的分离及普遍的非人劳动现象，孤立个人的生产事实上早已不再存在。“孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事”，“说到生产，总是指在一定社会发展阶段上的生产——社会个人的生产”^③。第二，马克思在巴黎时期接触到的无产阶级即法国和德国的革命工人，“已经不是半哲学的抽象，而是具体的人了”^④。马克思当时埋头于经济、政治、法律和社会问题的研究，理解到只有在分析资产阶级社会经济的基础上才能认识资产阶级社会的本质及其不可避免的改造方式，转向对现实社会的实际批判。第三，马克思描述的异化是资本主义社会的经济事实——人的劳动在金钱、资本中的异化，这是现实的社会经济问题，是对感性的劳动和私有财产之间本质关系的分析，这不是法权正义或道德伦理问题，也非费尔巴哈的宗教异化问题或黑格尔“自我意识”的异化问题，此时的马克思在思想立场和社会活动上都不可能倒退回黑格尔的自由和理性批判或费尔巴哈半唯物主义的人本学批判。吴晓明认为，把马克思的唯物主义本质导回到费尔巴哈，依循了一条抽象的和退行的路线。^⑤ 第四，马克思的“类存在”“类本质”是指现实的人的感性对象性活动或生存实践特性：人是“现有的、有生命的类”即肉体的自然存在物，同时是“普遍的因而也是自由的存在物”，“自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性”。^⑥ 这里的“自由意识”不是对人的精神本性的哲学规定，也不是人性的价值预设，而是人对自己生命表现活动或生产生活本身的感性自觉：“生产生活就是类生活。这是产生生命的生活”，“通过实践创造对

① [日] 广松涉：《马克思主义的哲学》，邓习仪译，南京：南京大学出版社，2019年，第208页。

② 韩立新：《巴黎手稿研究——马克思思想的转折点》，第175页。

③ 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，第6、9页。

④ [法] 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》第2卷，樊集译，北京：生活·读书·新知三联书店，1965年，第12页。

⑤ 吴晓明：《形而上学的没落：马克思与费尔巴哈关系的当代解读》，北京：北京师范大学出版社，2017年，第42页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第161、162页。

象世界，改造无机界，人证明自己是**有意识的类存在物**”，“正是在改造对象世界的过程中，人才真正地证明自己是**类存在**”。^①人们的物质生活生产、改造外部世界的实践，同时是构建自己的生活世界，包括与自然界、与他物、与他人的对象性关系，人正是在自己所创造的生存条件或对象性关系中，意识到自己的类本质即社会生活中的**类存在**。奥古斯特·科尔纽（Auguste Cornu）指出，马克思那里的“类本质”实际上“获得了社会历史的意义，原则上不同于费尔巴哈的术语，而越来越变成了新的思想内容的外壳”^②。艾伦·布坎南（Allen E. Buchanan）也认为，马克思早期关于人与其类本质相异化的分析，展示了一种“社会的”而不是个体的概念。^③

“类存在”“类本质”作为人实现自身生命力量的自由自觉的生产活动和感性交往，怎么发生异化？又怎么由第一、第二异化规定递推而来呢？马克思说得很清楚，“类”的异化是第一、第二异化的必然结果：“由于（1）使自然界同人相异化，（2）使人本身，使他自己的活动机能，使他的生命活动同人相异化，因此，异化劳动也就使**类**同人相异化。”^④整个自然界作为人们生产生活、改造世界的“身体的无机界”和“精神的无机界”，越来越广泛地属于资本家私人占有、支配和控制的物质条件，工人完全失去了生存和劳动必需的对象，不得不依赖资本家并必然导致“异化劳动把自主活动、自由活动贬低为手段，也就把人的**类生活**变成维持人的肉体生存的手段”^⑤。工人的劳动产品和劳动活动被别人占有和支配，不是对其“类本质”即作为人的感性需要、感觉、天赋、个性和才能等对象性生命力量的主体性的肯定、确证，而是否定和摧残。工人与劳动产品、劳动活动及类本质相对立这三个方面都是对工人异化劳动与自身关系的考察，属于“自我异化”。与此同时，异化劳动的另一面是与他人的对象性关系，即造成“与他人对立”的“人同人异化”：“人同自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类本质相异化的直接结果就是人同人相异化，即人与人交往的异化。当人同自身相对立的时候，他也同他人对立。”^⑥也就是说，“自我异化”与“人同人相异化”属于资本主义生产条件下异化劳动的个体性与社会性特征，二者是一回事，就是工人的实际生活现状，这并不存在知性形而上学所理解的“个体人”向“社会人”过渡的难题。个人的实际生存和劳动始终处于与自然、与外物、与他人的感性对象性关系之中，正如马克思所说的，“人对自身的任何关系，只有通过人对他人的关系才得到实现和表现”，“在实践的、现实的世界中，自我异化只有通过对他人的实践的、现实的关系才能表现出来”。^⑦

马克思说“自我异化”与“人同人异化”只是对国民经济事实的本质真相分析，还必须追问：与工人相对立、相分离的劳动产品作为异己的力量到底属于谁？工人的劳动不属于他自己，而是一种异己的、被迫的活动，它到底属于谁？它属于另一个有别于我的存在物，这个存在物是谁？^⑧马克思明确回答：“不是神也不是自然界，只有人自身才能成为统治人的异己力量”，只能是“属于工人之外的他人。”^⑨这个“他人”就是“同劳动疏远的、站在劳动之外的”，却主宰支配着工人的生产和产品的资本家。由此便知，资产阶级的私有财产就是工人异化劳动的产物、结果和必然后果，或者说工人“自我异化”的产物或必然结果就是“非工人对工人和劳动的财产关系”。^⑩资产阶级私有财产不仅表现为物质财富，而且包含着两种关系，“工人对劳动、对自己的劳动产品和对非工人的关系，以及非工人对工人和工人的劳动产品的关系”^⑪，即工人对工人以及资本家对工人的对立关系，阶级

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第162、163页。

② [法] 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》第2卷，第232页。

③ [美] 艾伦·布坎南：《马克思与正义》，林进平译，北京：人民出版社，2013年，第27页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第161页。

⑤ 同上，第163页。

⑥ 同上，第163页。

⑦ 同上，第164、165页。

⑧ 同上，第164页。

⑨ 同上，第165页。

⑩ 同上，第166、168页。

⑪ 同上，第168页。

的对立由此产生。这样，马克思就把那个统治和奴役工人的“异己存在物”“异己力量”清晰地呈现出来，破除了“异化”概念长期陷于形而上主体-客体关系中的神秘性、抽象性和含糊性。

三、“循环论证”困境：异化劳动的前提、结果和原因是同一私有财产概念？

日本学者认为，马克思的异化劳动是从资本主义的私有财产前提推出的，与他要从异化劳动推论私有财产起源和本质的初衷相矛盾，所以马克思一开始就犯了“循环论证”的逻辑错误。广松涉认为，马克思后面“不得不放弃异化论研究”，正是因为《1844年手稿》中遭遇了异化劳动和私有财产之间产生的循环论证结构“这个难点”。^①那么，作为异化理论“出发点”的私有财产与作为异化劳动“结果”的私有财产是否同一？作为异化劳动“原因”和“结果”的私有财产概念是否同一？引起和造成异化劳动的“原因”到底是何种意义的私有财产？

首先，作为“出发点”和“前提”的国民经济学私有财产A，与作为异化劳动结果的私有财产B是不同的，A推不出异化劳动。马克思虽然从国民经济学的私有财产前提和经济事实出发，但并不满意它们将私有财产视作无需解释证明的既定历史事实或物质运动规律的必然结果，而不说明私有财产本身的历史运动和本质，只是“把私有财产在现实中经历的物质过程，放进一般的、抽象的公式，然后把这些公式当作规律”^②。国民经济学家关注的重心是带来财富的“劳动”或“生产”而不是“人”，他们把私有财产和异化劳动视为经济规律、自然现象，遮蔽了其中感性的人本主义要素和关系。马克思从资本主义生产事实和经济现象出发，对工人的生产劳动过程进行分析得出异化劳动四重规定，指出私有财产本质上就是工人异化劳动的结果，而非天然生成的或神创的，揭开国民经济事实的真相。意即作为异化劳动结果的私有财产B，不等于作为出发点的国民经济学私有财产A。

在马克思的论证逻辑中，作为“出发点”的国民经济学私有财产A并不是引起和造成异化劳动的原因，但是造成异化劳动的原因也不能从作为异化劳动结果的私有财产B得到充分解释。此时私有财产B的起源和本质只是从与异化劳动的对象化关系来说的，还不能充分说明资本主义生产关系的特殊性。私有财产自身发展的历史活动还有待考察，包括它何以发展到现在作为异化劳动的结果，又何以发展为一种主体的、能动的私有财产形式C而与异化劳动形成“相互作用”关系？所谓“相互作用”就是“私有财产一方面是外化劳动的产物，另一方面又是劳动借以外化的手段，是这一外化的实现”^③。所以，当国民经济学前提即资产阶级私有财产的本质真相被发现是异化劳动的结果之后，还要考察资产阶级私有财产自身生成发展的历史运动过程，寻找造成异化劳动的原因。如马克思所说：“只有把劳动理解为私有财产的本质，才能同时弄清楚国民经济学的运动本身的真正规定性。”^④这就进入异化理论的第二个环节：作为自由资本和主体本质的私有财产的生成历史及其与劳动的相互关系。可见，马克思的前后论述并没有在同一层次和意义上使用私有财产概念，不存在“循环论证”问题。马克思把资本主义生产中普遍的非人劳动现象“具体化”为四重异化规定以说明私有财产的起源和本质，只是破解国民经济学“二律背反”的第一步，也是解开异化劳动和私有财产“相互作用”关系的第一步，为第二、第三笔记深入资产阶级私有财产发展历史的进一步考察，提供了“一种方法论前提和批判尺度”^⑤。

作为异化劳动“结果”的私有财产B，是由劳动的对象化关系出发来考察和解释的，还没有从私有财产自身的历史运动来理解异化劳动的生成及其相互关系。在马克思看来，劳动与私有财产最初表现出来的“单向”对立，还只是“无产和有产的对立”，一种“无关紧要的对立”，还没有发展为“劳动和资本的对立”，“一种没有从它的能动关系上、它的内在关系上来理解的对立，还没有作为矛

① [日] 广松涉：《马克思主义的哲学》，第224页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第155页。

③ 同上，第166页。

④ 同上，第236页。

⑤ 张一兵：《回到马克思：经济学语境中的哲学话语》（第4版），南京：江苏人民出版社，2020年，第259页。

盾来理解的对立”。^① 异化劳动和私有财产之间“能动的”“内在的”关系到底是什么，或者说二者之间何以形成不断生产和再生产对方的互为因果、相互作用、相互促进的双向能动关系？因此，马克思在结束异化四规定的论述之时，提出还要解决“两个任务”：（1）从私有财产对真正人的和社会的财产的关系来规定私有财产的普遍本质；（2）人是怎样使自己的劳动外化、异化的？这种异化又怎样由人的发展的本质引起？马克思由此把私有财产的起源问题变为外化劳动对人类发展进程的关系问题。^② 马克思这个“突然迂回”引起一些学者的疑惑：马克思为什么转了一圈又回到已经解决了的私有财产起源问题上呢？广松涉认为，这是马克思觉察到“自我异化逻辑所具有的难点”，且“一直没能解答这一设问”，因而“中断、放弃第一手稿”。^③ 然而，马克思的异化论并未终止于对私有财产的劳动对象性本质的探讨，而是继续考察私有财产何以发展为资本并造成异化劳动的历史运动及其未来向何处去问题的探讨。

马克思在第二笔记中指出，私有财产的关系“潜在地包含着作为劳动的私有财产的关系和作为资本的私有财产的关系，以及这种表现的相互关系”^④。马克思在第一笔记中已经考察了作为异化劳动结果的私有财产的关系，现在要解释作为资本的私有财产何以生成根本不同于以往社会历史阶段的私有财产形式？马克思描述了私有财产从封建社会的生产方式到资本主义社会的生产形式，从重商主义、重农主义到工业资本主义的历史发展及其对劳动的影响，在不同历史阶段的不同生产方式下生成不同的财产形式和劳动形式，这里不赘述。当私有财产发展到以货币为最高形式的自由资本，即最发达、最抽象的私有财产形式才是造成异化劳动的根本原因和动力。此时，“私有财产丧失了自己的自然的和社会的特质”，变成“只有货币内涵的资本和利息”，达到“对自己的内容漠不关心和完全的自为存在的地步”。^⑤ 此时资本与劳动的关系表现为：“工人不幸而成为一种活的、因而是贫困的资本，这种资本只要一瞬间不劳动便失去自己的利息，从而也失去自己的生存条件”；“资本一旦想到不再对工人存在的时候，工人自己对自己来说便不再存在，他没有工作，因而也没有工资……所以他就会被埋葬，会饿死，等等……资本的存在是他的存在、他的生活”。^⑥ 作为资本或货币形式的私有财产C具有一种“自为的”“能动的”追求——“对货币的需要”，这是国民经济学所产生的“真正需要”和“唯一需要”，“无度和无节制成了货币的真正尺度”。^⑦ 正是发展为自由资本或货币形式的私有财产C，才是异化劳动、贫困和阶级对立被不断生产和再生产的根本原因和能动力量。

作为资本或货币的私有财产“能动”的神奇力量从哪里来？这需要进一步回答“这种异化又是怎样由人的本质引起的”的问题。马克思在第三笔记“私有财产和劳动”一节对此做了回答和阐释。以亚当·斯密为代表的启蒙国民经济学家提出劳动是财富的唯一本质，赋予财富以人的主体本质：“私有财产作为自为地存在着的活动、作为主体、作为人，就是劳动。”所谓“由人的本质引起的异化”，就是“人本身被认为是私有财产的本质，从而人本身被设定为私有财产的规定”。^⑧ 人自身的生命力量，包括感性的需要和意识、激情和欲望以及天赋、个性和才能等，都成了财富的源泉即私有财产自身的主体规定，这意味着真正的财富不再是死的物，而是人的活劳动即人力资本。从此，人的一切对象性本质力量即生命力量都被沦为资本增殖的有用性工具、手段，人由“劳动的人”变成“作为资本的人”。“资本文明的胜利恰恰在于，资本发现并促使人的劳动代替死的物而成为财富的源泉。”^⑨ 一切特殊形式的具体劳动都被抽象为无差别的、平等的“无人身”的一般劳动，抽象劳动统治了具体劳动。作为资本、作为主体本质的私有财产C“能动”发展的最高现实是：“一切财富都成

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第182页。

② 同上，第167、168页。

③ [日]广松涉：《马克思主义的哲学》，第205页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第172页。

⑤ 同上，第172、173页。

⑥ 同上，第170页。

⑦ 同上，第224页。

⑧ 同上，第178、179页。

⑨ 同上，第176页。

了工业的财富，成了劳动的财富，而工业是完成了的劳动”，“工业资本是私有财产的完成了的客观形式”，“只有这时私有财产才能完成它对人的统治，并以最普遍的形式成为世界历史性的力量”，马克思因此指责“以劳动为原则的国民经济学表面上承认人、尊重人，其实是彻底实现对人的否定”。^① 国民经济学的私有财产和一般劳动概念将人的活生生的生命力量及其感性需要乃至整个生活世界，都抽象化为若干经济学范畴，这正是国民经济学的“非人”所在。

四、积极扬弃私有财产的共产主义：社会的财产与社会的人的感性统一

劳动和私有财产在资本主义工业文明中得以充分发展和完成，二者之间才真正形成相互嵌入、相互生成对方的内在的、能动的“相互作用”关系，同时表现出“敌对性的相互对立”，即“排除财产的劳动”与“排除劳动的资本”之间相互依赖、相互促进，又相互排斥和敌对的矛盾关系。马克思认为这恰恰是“促使矛盾得到解决的能动关系的私有财产”^②，因为矛盾解决的前提必须是双方形成彼此互相需要、相互依赖而共生共存的感性对象性关系。马克思提出对资产阶级私有财产的积极扬弃或否定之否定的共产主义，正是以劳动和私有财产得到充分发展和实现了的工业文明为经验条件和历史基础的，而非他个人基于善良意志或崇高道德而对未来社会的主观设想和美好愿望，“整个革命的运动必然在私有财产的运动中，即在经济的运动中，为自己找到经验的基础，也找到理论的基础”^③。

马克思指出“自我异化的扬弃同自我异化走的是同一条道路”^④，表明扬弃私有财产的共产主义不是对资本主义工业文明的全盘否定或历史倒退，而是在资本主义私有财产和劳动发展的历史运动中对物质条件和文明成果的批判性继承发展。扬弃私有财产就是扬弃自我异化，就是扬弃那种狭隘的作为个人直接的和片面的享受、占有和拥有的私有财产（资本），“向合乎人性的存在即社会的存在的复归”，使人的一切活动和享受的存在方式和内容“都是社会的活动和社会的享受”。^⑤ 马克思这里所说的“社会”是共产主义的根本性质和实践原则，也就是复归人感性生存的对象性“类本质”“类存在”和“类生活”，即社会的劳动与社会的财产的统一，使整个社会生产资源和物质财富不再为少数人私人占有，从而拥有支配和控制其他一切人生存和劳动条件的社会特权。如马克思后来在《德意志意识形态》所说的：“对于资产者认为是‘个人的’东西，共产主义毫无疑问是要加以‘掠夺’的。”^⑥ 所谓“社会的”财产就是源于人们生命活动或生产生活所创造的整个社会财富或生产工具总和，它们必须同时是对每个个人自由自觉劳动、充分实现其感觉、需要、天赋、才能及自由交往和联合的肯定、确证、保护和保障，才能使人“以一种全面的方式，作为一个完整的人，占有自己的全面本质”，实现“人的一切感觉和特性的彻底解放”^⑦。这样，扬弃了私有财产的“社会的”财产才真正成为“确证和实现他的个性的对象，成为他的对象”，“以全部感觉在对象世界中肯定自己”，向着现实的人即“人的生命表现的完整性的人”复归。^⑧ 共产主义作为对私有财产的“否定之否定”，在双重意义上证明“一方面人的生命为了本身的实现曾经需要私有财产，另一方面人的生命现在需要消灭私有财产”。^⑨

马克思的共产主义并非一种毫无历史和现实根据的伦理要求、道德原则，而是在资本主义的私有财产和异化劳动发展的历史运动中生长起来的社会发展方向，不是完全外在和独立于资本主义社会及人类当下生存状况的一种乌托邦理想，因而不再是借助于理性要求、善良意志、崇高道德或美好愿望

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第182、179页。

② 同上，第182页。

③ 同上，第186页。

④ 同上，第182页。

⑤ 同上，第186、187页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第227页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第189、190页。

⑧ 同上，第190、191、194页。

⑨ 同上，第231、241页。

来批判和拯救现实世界、构造未来社会。然而，共产主义不是纯粹的经济活动，不仅仅局限于物质经济生活领域的解放，而是一切生活领域的解放，因为“对私有财产的积极扬弃，作为对人的生命的占有，是对一切异化的积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人性的存在即社会的存在的复归……经济的异化是现实生活的异化”^①。同时，共产主义不只是理论的或认识的任务，而是“现实生活的任务”，“只有通过实践方式，只有借助工人的实践力量，才是可能的”，“要扬弃现实的私有财产，则必须有现实的共产主义行动”，并“在现实中将经历一个极其艰难而漫长的过程”。^② 总之，共产主义是一个艰辛漫长的感性实践性历史事业。

五、结 语

马克思《1844 年手稿》的异化论摒弃了近代形而上学主体－客体二元哲学范式，直接从资本主义生产条件下工人现实的劳动和生存状况出发，对异化劳动和私有财产生成发展的感性历史及其相互作用关系，如实描述并呈现为三个连续性历史运动环节：（1）作为异化劳动结果的私有财产（否定性的感性对象性同一关系），（2）作为自由资本和主体本质的私有财产（相互依赖和对抗的矛盾关系），（3）作为私有财产的积极扬弃的共产主义（社会的财产与社会的人的感性统一）。这并不是马克思根据某种先验的一般性主体概念或道德价值原则，而构思设计出来的一个普遍的、哲学的或规范性的人类世界图示。在马克思对象性活动的存在论哲学视域中，异化劳动和私有财产不是两个完全不同和分离隔绝的实体性存在，而是人们的生命活动所生成的感性对象性关系，在不同生产形式下的内容和表现不同。如果还按形而上学的抽象主体－客体二元关系和哲学－逻辑的概念分析，认为“自我异化”的“个体人”与“资本主义私人所有”的“社会人”是分离和对立的，而导致不可克服的“循环论证”困境和“孤立人”难题，那便将马克思感性生存论路向的异化劳动理论倒退回理性逻辑的形而上学哲学怀抱中去了，这明显不符合马克思 1844 年时期的思想立场和学术方向。

马克思以异化理论为核心的首次国民经济学批判，揭示资本主义私有财产的运动发展就是异化劳动以及阶级和阶级对立产生形成的历史，指明了扬弃私有财产和异化劳动、消灭阶级和阶级对立是无产阶级革命斗争的必然方向，提出人类解放首先是工人解放^③的共产主义“总问题”“总任务”，初步开创了经济－阶级分析的社会批判“总方法”，以感性生存论的哲学革命姿态拉开了历史唯物主义的序幕，向近代理性形而上学的知识论或观念论传统发起攻击。马克思后期著作不再经常使用“异化”和“类本质”等旧术语，并不意味着其早期异化论失败因而完全抛弃或与之彻底决裂，相反，“异化劳动和私有财产”理论为他后期的政治经济学批判特别是《资本论》提供了核心要素和基础性原则：“我们可以借助这两个因素来阐明国民经济学的一切范畴，而且我们将重新发现，每一个范畴，例如买卖、竞争、资本、货币等，不过是这两个基本因素的特定的、展开了的表现而已。”^④ 可以说，马克思异化劳动理论在一定程度上是“作为深刻全面剖析资本主义生产方式和系统制定历史唯物主义的跳板”^⑤，为他以后对一切经济学范畴何以产生的历史考察及其“病理学”的批判分析提供了一个重要“入口”。

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 186 页。

② 同上，第 192、232 页。

③ 马克思在论述完异化劳动和私有财产的关系后得出结论说：“社会从私有财产等等解放出来、从奴役制解放出来，是通过工人解放这种政治形式来表现的……因为工人的解放还包含普遍的人的解放；因为整个人类奴役制就包含在工人对生产的关系中，而一切奴役关系只不过是这种关系的变形和后果罢了。”（同上，第 167 页。）

④ 同上，第 167 页。

⑤ [东德] 弗里茨·库姆夫：马克思的《经济学哲学手稿》，《马克思的早期思想研究译文集》，熊子云、张向东译，重庆：重庆出版社，1982 年，第 223 页。

马克思“现实的人”概念的本质规定和历史嬗变

——从《德意志意识形态》到《共产党宣言》

莫小丽

【摘要】现实的人是马克思思想的前提。与其他思想相区别，马克思思想中的现实的人是一种处于生产力与生产关系、经济基础与上层建筑辩证运动而形成的结构性存在的人。从思想史发展来看，如果说《德意志意识形态》中的“现实的人”只是一种“理论假设”和“思维抽象”，是哲学的宏观表达；那么《哲学的贫困》和《共产党宣言》分别从“经济—人”、“阶级—人”的“思维具体”层次进行的论证是中观论证；《资本论》语境中对现实的“资本关系”与“生产力”的动态发展和静态结构进行了微观透视，尤其对资本主义生产关系下的人予以阐释和说明。因此，现实的人是处于运动过程、多重对象性关系形塑的结构中的人，这一内涵贯穿马克思思想发展始终。

【关键词】现实的人；结构性存在；生产力；生产关系；本质抽象

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2023)05-0045-09

作者简介：莫小丽，重庆人，法学博士，（北京 100081）北京理工大学马克思主义学院院长聘副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“马克思与吉登斯的社会哲学比较研究”（18CZX008）

近年来，尤其世纪疫情发生以来，关于主体性、“人”的生活方式、存在方式再次成为哲学讨论的热点。据现有研究成果显示，在马克思那里，“人”这一术语有“人类”（Mensch）、个人（Individuum）和人格（Person）三种表达。^①对“人”这一术语的原文勘校于此不做过多讨论，这里要讨论的是思想史语境下“现实的人”的理论内涵展开过程。笔者以马克思思想发展的核心文本《德意志意识形态》（以下简称《形态》）、《哲学的贫困》（以下简称《贫困》）、《共产党宣言》（以下简称《宣言》）^②为例，对“现实的人”进行思想史考察。在《形态》中，马克思实现了从“现实的人”（wirkliche Menschen）向“现实的个人”（die wirklichen Individuen）^③的转变。现实的人既是马克思唯物史观的前提和出发点，也是构建唯物史观理论大厦的支撑性概念和范畴。在某种意义上，“现实的人”的内涵与“人的本质”的内涵是一致的。传统人学思维方式源于启蒙主义以来对“人”的思考。与传统人学思维方式不同，马克思对“现实的人”的理解从方法论上与其说是“是其所是”，不如说是“是其所不是”^④，从人“再生产自己”、生产出“全面性”、“变易的绝对运动”视角说明现

① 参见蔺庆春：《论马克思的个人概念的生成——以〈德意志意识形态〉为文本依据》，《山东社会科学》2018年第12期；李文堂：《马克思关于“人”的概念》，《南京大学学报》2010年第6期；侯才：《马克思的“个体”和“共同体”概念》，《哲学研究》2012年第1期。

② 这里的现实的人指现实的个人，作为唯物史观前提的个人，这里先忽略各种“人”的不同表达，只展开思想的逻辑运演过程。

③ 在马克思早期思想发展中，对“人”的考察有一个从“类”到“个人”的转变过程。（参见周嘉昕：《马克思著作中的“人”——基于马克思思想发展的概念史考察》，《学术月刊》2015年第10期。）

④ 拙著考察了马克思恩格斯论“现实的人”所确立的方法论原则之一：否定性辩证法。（参见莫小丽：《马克思理论视阈中的“现实的人”——以〈德意志意识形态〉为文本考察》，《云南大学学报》社会科学版2020年第5期。）

实的人。^①

国内外学界对“现实的人”的讨论要么停留于马克思早期思想发展的《论犹太人问题》《〈黑格尔法哲学批判〉导言》《巴黎手稿》《神圣家族》等文本，要么重点关注《形态》《宣言》等唯物史观诞生的标识性文本，要么从概念史的角度关注现实的个人在马克思著作中的发展，但缺乏从唯物史观与政治经济学批判相结合的视角对现实的个人与社会历史之关系的系统考察。这里，笔者做了一种尝试性探索，主要探讨从《形态》到《宣言》马克思“现实的人”的不同层次、不同角度和不同方面的规定和嬗变历程。

早在《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》时期，马克思就关注人的解放，抓住人的问题。因此，人的解放和人的问题是统摄马克思主义哲学、政治经济学、科学社会主义融合而成的思想体系的一根“红线”。马克思思想的最终目的是实现人的解放和人的自由发展。然而，人的解放不仅仅是思想解放、宗教解放，更是现实性、社会性的解放。现实的人或社会的人是马克思思想与旧哲学相区别的起点，是马克思思想的内核，并一直贯穿马克思思想发展的始终。整个马克思思想发展史就是对这个主题的探索。进一步而言，马克思在不同时期、不同文本只是从不同层次、不同角度阐释了“现实的人”或“社会的人”。

一、本质抽象：《德意志意识形态》中“现实的人”（哲学－人）

《形态》是马克思在清算青年黑格尔派哲学和真正的社会主义思想的基础上阐释历史唯物主义理论体系的奠基之作。针对鲍威尔的“自我意识”的人、施蒂纳的“唯一者”的人、费尔巴哈的“类”的人而提出了“现实的人”。在马克思那里，无论从自我意识、唯一者还是爱出发来谈论人，都是抽象的人、片面的人，因为它们只不过是“单个人所固有的抽象物”。无论是古典经济学如亚当·斯密提出的“经济－人”，还是当代政治哲学思想家如罗尔斯提出“道德人”，他们都只是抓住某个方面谈人，这种人注定是一种片面的人、抽象的人，正如马克思在《形态》中对各式各样先知所代表的哲学的“抽象－人”的批判一样。

与此相应，马克思的“现实人”是不同于“抽象人”的一种社会存在。那么，如何理解马克思的“现实的人”？这一逻辑运演过程成为马克思唯物史观创立的前提，也是马克思的唯物史观与唯心史观和经验论之区别所在。在马克思那里，“现实的人”是现实社会中的一种结构性存在。这种结构是在历史发展的动态中形成的，作为本质的结构存在是趋势存在、是整体存在。在这种结构中，经济处于最底层，政治是经济的一种形式，法权（法律）关系、国家是经济的政治形式，文化是经济、政治的思想、观念形式。这种结构性的存在从总体（整体）上来说才构成“现实的人”的世界和世界中的“现实的人”。因此，只要不是按照唯物史观经济决定政治、政治决定文化所展示的结构性存在的人，不用唯物史观解释框架来解释人，那么这种人就是非现实的人、片面的人、抽象的人。通过整体把握《形态》的思想内涵，我们可以梳理和得出“现实的人”的**五重规定性**：

第一，现实的人是有生命的个人的存在（*menschliche individuen*），即肉体生理学意义上的人。这是现实的人的自然基础。这种自然基础既包括个人的肉体组织，也包括个人对其他自然的关系。后者包括“人们所处的各种自然条件——地质条件、山岳水文地理条件、气候条件以及其他条件”^②。这种现实的人只处于动物层次，并不具有特殊性，是现实的人的自然的“物质规定”。但如果仅仅停留于此，马克思与物质环境决定论和费尔巴哈的类存在的人类学就无法加以区分。为了避免这种误区，马克思做了进一步规定。

第二，现实的人是由“物质生活条件”决定的。生理学意义上的人与动物是没有区别的，这是人与动物的共性。如何对人与动物做出区分呢？不同的思想家给出不同的答案，亚里士多德认为人是

① 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第137页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第519页。

政治性的动物；卡西尔认为人是符号化的动物；资产阶级启蒙思想家认为人是理性的动物，当然也包括古典经济学家的经济—人，其实质就是一种理性人，主要是通过理性对抗非理性（宗教）。在马克思那里，“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物”，但正是由于人为了维持“肉体组织”的存在，必须与自然界进行物质能量变换，“一当人开始生产自己的生活资料”，人就与动物区别开来。换句话说，生活方式是人与动物的首要区别。因此，“个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件”^①。

第三，从主体性出发，现实的人是“活动”（die Aktivitäten）中的人，主要包括物质生活资料的生产、由新的需要引起的再生产、人类自身的生产和社会关系的生产^②四个方面的活动。除此之外，还包括从事政治国家阶级活动，包括进行精神生产和精神交往的活动，如构造理论、神学、哲学、道德等。在马克思那里，更重要的是要确证“物质生产”的首要性。在进行物质生产之前，人的活动只是一种“动物式”的活动。只有以“物质生产”为中介，人才进入“社会”，人口生产才具有“社会”属性，人才有了“政治生产”“精神生产”以及其他非物质生产活动。“个人怎样表现自己的生命，他们自己就是怎样。”因此，“现实的个人”是“进行物质生产”，“从事活动”，在一定的“物质”“界限、前提和条件下活动”的人。^③只有以“物质生产”为基础，才能理解其他“活动”中的人。“从事实际活动的人”是处于现实生活过程之中的，并且处于“这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展”过程中。因此，现实的人是过程之人、动态发展之人，是处于由此决定的意识关系之中的人。^④

第四，现实“活动”中的要素与要素之间的关系构成各种“关系”，因此现实的人是处于各种“关系”（die Verhältnisse）性存在中的人。这些关系包括经济要素之间构成的“经济关系”、政治要素之间构成的政治关系、思想要素之间构成的思想关系以及其他社会关系。在《形态》中，马克思以分工的不同发展^⑤为基础，指出现实的人首先是处于不同的生产力与生产关系中的人，其次是处于“政治关系”之中，最后还处于“文化关系”之中。生产力虽然是人与自然之间的关系，但这种自然关系又必须以人与人之间的“关系”为前提；生产关系是人与人之间的“关系”，而后者又必须以“物”（人化自然）为中介。马克思指出：“分工的每一个阶段还决定个人在劳动材料、劳动工具和劳动产品方面的相互关系”，生产方式下的个人还处于社会关系和政治关系之中。同时，现实的人“受自己的生产力”和“交往的一定发展所制约。”^⑥不仅如此，马克思从“关系”的视角区分了人与动物。“动物不对什么东西发生‘关系’”，即便动物与动物之间存在某种“关系”，但“它对他物的关系不是作为关系存在的”。^⑦简言之，人是一种对象性存在。

第五，“关系”与“关系”之间在长期的历史发展趋势中形成“结构”，因此现实的人是处于以“物质生产”为基础而形成的社会“结构”中的人。现实的人活动在不同的关系中，在长时的趋势发展过程中形成结构。这些结构是对现实的人的活动的结果的事后抽象和概括，包括经济结构、政治结构和文化结构。马克思指出，“社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程中产生的”，并从物质基础来揭示“社会结构和政治结构同生产的联系”，这种结构是一个能动的整体的趋势发展过程。马克思认为，现实的人是“处在现实的”、“可以通过经验观察到的”、“在一定条件下进行的发展过程中的人”^⑧。

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第520页。

② 同上，第531—532页。

③ 同上，第520、524页。

④ 同上，第525页。

⑤ 有学者认为，马克思与恩格斯之间的差异在于《形态》中马克思是所有制社会历史建构说，而恩格斯是分工论社会历史建构说。对此，本文不做争论，只是在二人思想一致的意义上使用分工论。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第524、525页。

⑦ 同上，第533页。

⑧ 同上，第524、525页。

由此观之,《形态》中现实的人是一种结构性存在。按照唯物史观的解释框架,《形态》存在三条解释“现实的人”的逻辑运演路径:第一条路径以所有制为中心动态考察人的发展历程,人的本质是处于不同所有制结构下的具体性、历史性、变化性、敞开性的存在之人;第二条路径以生产工具形式为红线,论述资本主义条件下“现实的人”的动态发展历程和静态结构存在;第三条路径以分工不同形式为轴线,阐释不同社会结构下的“现实的人”在静态结构性存在中的发展历程。^①

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出:“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”^②由此,“现实性”和“社会关系”是马克思人的本质内核。上述五重规定之“现实人”是对《提纲》第六条的逻辑论证。虽然《形态》对旧哲学“抽象的人”进行清算,确立了现实的人作为马克思思想的基础,依托生产力、生产关系、生产方式、社会存在、社会意识等概念体系搭建了“唯物史观”大厦轮廓,标志着唯物史观的诞生,但这种诞生还只是处于“模型”阶段,因为它并未对各种经济、政治和文化等要素、关系、结构进行具体而系统的论证。虽然《形态》提出社会发展“五阶段”论,但其中“现实的人”是如何进行生产与交往、进行怎样的生产与交往只是一种现象性描述,也并没有深刻的道理阐释。资本主义社会下的人亦是如此。

二、思维具体 I:《哲学的贫困》的“现实的人”(经济-人)

虽然《形态》时期的“现实的人”存在诸多哲学上的“朦胧色彩”,但它是马克思清算旧哲学过程中确立的“新哲学”起点。随着马克思思想演进过程的推进,哲学上的“唯物史观”创作和理解以及对经济学知识如饥似渴的“恶补”,为实现哲学与政治经济学的结合做了准备。这样,他就必须清算古典经济学中的“经济-人”假设理论,必须深入政治经济学的微观领域进行其“经济-哲学”的理论建构。《贫困》就是从宏观视阈的“哲学-人”逐渐转向“经济-哲学”的中观视阈的“生产关系”之人的代表作。

《贫困》是马克思针对蒲鲁东《贫困的哲学》而作的,同时批判了蒲鲁东思想来源的李嘉图因素和黑格尔因素。小资产阶级代表的蒲鲁东在现实历史的工人运动中影响很大,其理论特色在于:一方面借鉴黑格尔的“形而上学”,另一方面借鉴李嘉图的经济学“常识”,试图实现某种经济学与哲学的结合,在经济学的哲学=形而上学=方法方面成为法国的第二个魁奈。《贫困》时期马克思站在李嘉图的立场,借用其概念和理论,并且凭借黑格尔的辩证法一起批判蒲鲁东,在“七个说明”中论证了蒲鲁东与魁奈一样在经济学-哲学方面含糊不清。在与蒲鲁东思想进行交锋的过程中,马克思批判蒲鲁东的经济学-哲学方法,批判蒲鲁东的出发点是孤立的、偶然性的个体,是“无人身的理性”,进而正面阐释了现实的人是整体的人,是处于由物质生产中介而形成的“生产关系”中的人,并从“生产关系”出发解释价值、分工、机器、竞争、垄断、土地所有权、罢工和工人同盟等经济学范畴。所以,与李嘉图或蒲鲁东相比,此时马克思的“现实的个人”主要指“经济关系-生产关系”中的个人。

第一,在批判古典经济学从“经济”(商品-物)出发理解人,马克思得出要从“生产关系”出发理解现实的人。“经济-人”假设只是停留于商品-货币的物质存在层次的人,是永恒地自然必然性存在的人。这就是所谓的“英国人把人变成帽子”,人成为了处于一定经济关系中的“物”^③。与李嘉图等古典经济学家的“经济-人”假设相比,马克思的现实的人一方面是处于经济关系中的人,并且这些经济关系具有历史性和暂时性,另一方面这些经济关系的现实基础是现实历史运动。简言之,现实的人是处于历史发展中的经济关系(生产关系)中的人。

① 参见莫小丽:《马克思理论视阈中的“现实的人”——以〈德意志意识形态〉为文本考察》,《云南大学学报》社会科学版 2020 年第 5 期。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 501 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社,2012 年,第 216 页。

第二，在批判蒲鲁东从“纯粹的、永恒的、无人身的理性”出发理解人时，马克思得出的结论是：现实的人是在一定的生产关系下的人。蒲鲁东试图借鉴黑格尔的哲学来改造它的政治经济学，虽然考察分工、信用、货币等经济范畴的变化，但只是把这些关系“看成原理、范畴和抽象的思想”。换句话说，蒲鲁东的现实的人不是原本的经济关系之人，而是作为原本的副本的副本的“观念关系”之人，即纯粹的、原理和思想之中的人，直接从经济层次跳跃到观念层次。由观念关系所构建的社会历史是“与观念顺序相一致的历史”。通过概念的推演和论证，反映的不是现实关系的发展历程，而是概念与概念之间的关系，毫无现实的基础，即“只希望在这些范畴中看到观念、不依赖实际关系而滋生的思想”，只从“纯理性的运动中”寻找思想的来历^①。

第三，现实的人是处于“社会有机体”中的人。自卢卡奇对社会有机体的重视以来，这一思想就成为学界研究的热点。马克思的“社会有机体”思想的初步阐释是在《贫困》中完成的。蒲鲁东认为，人与理性毫无关系，并且人所构筑的“社会”是各个环节构成的同等数量的“依次出现的单个社会”。而在马克思那里，现实的人与社会-人是同一个层次的概念，现实的人是由“生产关系所形成的一个统一的整体”^②中的人。社会是一个有机整体，那么现实的人就是处于有机整体中的人，处于互相联系、互相制约的共时态整体中，而蒲鲁东却把现实的人划分为分离开来的各个环节的社会。同时，马克思注重社会有机体根源于“生产关系”之人的总和及其它的历史性，在《1857-1858 经济学手稿》（简称《大纲》）中对“现实的个人”的发展阶段做了详细的阐释，指出“现实的人”会经历“人的依赖关系”“物的依赖性为基础的人的独立性”和“自由个性”三个阶段^③。

第四，现实的人既处于生产力中，也处于生产关系中，还处于以生产力与生产关系为基础构建的经济政治文化的结构中。此时的“生产力”具体内涵并未得到更多阐释，只是说明了生产力的获得、增长与变化，这些都是人们“生产”出来的，同时“人们是在一定的生产关系中制造呢绒、麻布和丝织品”，“人们改变自己的生产方式”，“人们也就会改变自己的一切社会关系”。也就是说，“现实的人”是内在地结构化于生产力的增长，生产关系的生产以及生产方式的改变整个历史过程之中的。正如马克思指出，现实的人既是剧中人，又是剧作者^④。无论是封建主还是工业资本家这样处于不同“生产关系”中的人，都具有历史性和暂时性。正如“手推磨产生的是封建主的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家的社会”^⑤，这种“结构存在”的现实-人与《形态》的表述是一致的，即“在人们的生产力发展的一定状况下，就会有一定的交换[commerce]和消费形式。在生产、交换和消费发展的一定阶段上，就会有相应的社会制度形式、相应的家庭、等级或阶级组织，一句话，就会有相应的市民社会。有一定的市民社会，就会有不过是市民社会的正式表现的相应的政治国家”^⑥。

马克思在《贫困》中找到了审视经济关系、物质生产过程、“现实的人”的独特视角，即站在“生产关系”的高度审视各种经济范畴，这标志着马克思政治经济学的诞生^⑦。但在某种意义上，这种诞生只不过是一种独特模型的诞生，它并未对这种模型进行具体而系统的理论论证，比如对生产力概念的解释并没有各种“生产力”的具体论证，更不用说生产力一般与生产力具体。《雇佣劳动与资本》鲜明地道出了社会是由“生产关系总和”构成，这种社会是不断发展的，具有历史性^⑧，这与《贫困》时期从“社会”的角度阐释“现实的人”即社会-人是互为印证的，但生产关系的具体内

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第218页。

② 同上，第223、222页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第107-108页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第608页。

⑤ 同上，第222页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第42-43页。

⑦ 关于马克思的政治经济学的诞生存在两种争论，一种认为诞生于《大纲》，另一种认为诞生于《哲学的贫困》。本文倾向于采用后者的观点。（参见唐正东：《马克思生产关系概念的内涵演变及其哲学意义》，《哲学研究》2011年第6期；王峰明：《马克思生产关系概念的本质规定和历史嬗变——与唐正东先生商榷》，《哲学研究》2014年第8期。）

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第724页。

涵并没有在此展开。

在与蒲鲁东的论争中，马克思批判了蒲鲁东对待工人运动的态度。蒲鲁东认为，“导致提高工资的罢工不能不引起价格的普遍上涨”。马克思阐释了资本主义生产关系下，作为“现实的人”的工人的工资是如何确定的，否定了个人主义的研究方法，提出工人的工资在本质上是为了维系资本主义生产方式的延续和发展。这是从“现实的个人”与共同体、社会之间关系的角度来论证工人作为一种整体性和结构性存在。同时，工人运动的方向何在？如何组织有效的工人运动？如何认识工人与资本家？《贫困》给出了答案，即建立工人联盟，而这种“工人联盟”只是出于发端阶段，并没有具体的建立机制，更不用说提出组建工人联盟的党纲。这就是从《贫困》转向《宣言》的原因，《宣言》正是作为共产党人组建“工人联盟”的一种纲领性文件。

三、思维具体Ⅱ：《共产党宣言》的“现实的人”（阶级－人）

《贫困》的历史作用在于确立了“生产关系”的视角，并以此来审视如分工、信用、货币等经济范畴。这些范畴都是特定生产关系下的表现。同时，正是基础“生产关系”的概念，《贫困》标志着马克思劳动价值论的科学出场。为什么这么说？马克思比古典经济学和黑格尔都更进一步地指出，价值的本质既不是劳动时间（价值的“量”），也不是黑格尔所说的劳动一般（精神劳动），而是“生产关系”。此时的马克思不再从活劳动、对象化劳动确立劳动价值论，因为劳动一般（或抽象劳动）只不过是价值实体（载体），价值的本质在于特定的生产关系即私人所有制，个人私人所有制和资本主义私人所有制。^①由此，劳动价值论和唯物史观成为马克思论证科学社会主义基本原理的坚实基础。这样，马克思的思想就从政治经济学与哲学结合的《贫困》的尝试，过渡到从科学社会主义基本原理的高度来论述“现实的人”的过去、现在和未来。在马克思的两大发现中，在唯物史观和科学劳动价值论之后，社会主义的科学性呼之欲出。《宣言》是标志社会主义从空想到科学转变的文本。《宣言》的“现实的人”不再停留于“哲学抽象”层次，也不再停留于“价值的经济学”具体层次，而是上升到更具体的“阶级性存在”的人。^②限于篇幅限制，这里选取“资产者和无产者”的文本内容为例，梳理和概括马克思和恩格斯诠释“阶级性”形式存在的“现实的人”的发展状况。简言之，《宣言》是在“人－阶级－阶级关系－社会”这一逻辑结构中形塑“阶级性存在的现实之人”的。

首先，马克思论述了现实的人是“历史性”和“阶级性”存在的。就前者而言，阶级性存在的现实的人并不是从来就有的，而是历史发展到一定阶段才出现的。因此，马克思论述了“阶级性存在的现实人”的起源、斗争和发展的进程。有文字记载以来的社会历史都是“阶级斗争”的历史，包括“自由民和奴隶、贵族和平民、领主和农奴、行会师傅和帮工”^③等，但这些阶级都是处于不断地运动之中，有其产生、发展和衰亡的历史过程。随着他们与生产资料、生活资料的关系不同而不同，他们并不是天然地存在于某个历史阶段。因此，资本主义社会的“资产阶级”不具有某种永恒的自然必然性，它也是历史性存在的。

其次，从“资产阶级”的产生与发展及其政治统治确立的视角论述现实的人。资产阶级是从封建社会的灭亡中产生的，其统治地位的确立随着新航路的开辟，一方面通过内部生产方式的变革，如英国工业革命和技术变革推动社会大工业发展，另一方面通过外部的“殖民”、贸易等手段，在内外相互作用的基础上使封建生产方式内部的革命因素迅速发展。就前者而言，主要是通过蒸汽和机器所引起的工业生产的革命，是“封建的或行会的工业经营方式已经不能满足”市场的需要，是生产方

① 参见王峰明：《价值存在和运动的辩证法：马克思〈资本论〉及其手稿的核心命题研究》，北京：社会科学文献出版社，第 58－59 页。

② 参见莫小丽：《西方马克思主义阶级概念的多维度辨析》，《湖北社会科学》2019 年第 2 期。

③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 400 页。

式发展由工场手工业走向现代大工业；在阶级关系方面，行会师傅要么沦落为无产阶级，要么上升为资产阶级，工业的中间等级消失，社会日益分裂为资产者和无产者，阶级关系二元对立简单化。就后者而言，资本通过各种原始积累的方式，如开拓中国市场、建立东印度公司、在美洲建立殖民地和奴隶贸易等方式，在促进商业、航海业和工业空前发展的同时，快速加速封建社会因素的解体。^①

在此基础上，内部生产方式变革与外部世界市场的双向互动过程中，大大加速了资产阶级和无产阶级的发展。正如马克思所说，工业革命推动了新航路的开辟和地理大发现，从而开拓了更广泛的世界市场，促进了大工业的发展；反过来，由于世界市场的开辟，又促进基础工业、建筑业和铁路、航海业等产业的进一步发展。同时，基础产业的发展推动了阶级的演化，由资本所推动的人格化资产阶级也发展起来，资本主义社会使得阶级关系简单化，并日益分裂为资产阶级和无产阶级两大对立的阶级。^② 例如，它一方面把医生、律师、教士、诗人和学者等不同的阶层变成雇佣劳动者；另一方面，把封建主、贵族、牧师、僧侣、农场主等封建社会的遗留阶层逐渐演变成资本家或资产阶级。在经济关系的变革上，资产阶级的这种发展，相应地伴随着政治上的进展。简单协作阶段，从封建社会的等级国家逐渐转变为“自治团体”或“城市共和国”，阶级由等级转变为“纳税的第三等级”；工场手工业阶段，出现了“等级君主国”或同贵抗衡的阶级势力；大工业阶段，由资产阶级组织成的“代议制国家”取得“独占的政治统治”^③，取得完备的资产阶级国家形态。

再次，作为资产阶级的现实的人具有伟大的历史作用。他们既推动了生产力的发展和社会关系的变革，也推动了交往的扩大和世界市场的形成。由此，现实的人既处于生产力与社会关系的变革中，也逐渐扩大交往的范围，由一种民族性、地域性存在转变为一种“世界性”存在和世界历史性个人。

在推动生产力发展方面，马克思高度赞扬了资产阶级的伟大革命作用。从促进生产力发展的速度来说，用一百年的时间走完了过去几个世纪才能完成的任务。这具体体现为：对自然力的控制，机器的运用，化学和工艺学在农业和手工业中的应用与发展，科学技术促进轮船的行驶，铁路的里程数的增加，电报的广泛使用，人化自然领域的开拓（如大陆的开垦、河川的通航），劳动者规模、数量、质量的发展，等等。仿佛变魔术一样，这些生产力要素如雨后春笋般发展起来。由此，生产力的发展决定了束缚生产的桎梏的封建所有制关系“被炸毁”，“把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了”。此时，代表先进生产力发展方向的资产阶级“无情地斩断了”“形形色色的封建羁绊”，它把各种封建或宗教的情感都淹没在利己主义打算的冰水之中，用交换价值置换人的尊严，使得自由的历史性本质由封建的特许的“等级自由”和小农经济的“自给自足的”个人私有劳动所有的自由转变为一种“贸易自由”或商业自由。^④

在生产力发展基础上，生产关系不断变革，继而引起政治上层建筑的变革。马克思提出，生产力发展推动了政治制度和政治统治的发展，即自由竞争以及与之相适应的“社会制度和政治制度”“资产阶级的经济统治和政治统治”由此确立起来。然而，在《宣言》的语境里，对于具体的历史过程如何确立起来的，如何通过生产力发展来促使生产关系变革，政治制度、法律制度、国家制度以及政治统治如何与经济关系形成互动等，马克思并没有进行具体论证，这与《宣言》只是作为纲领性文件存在有关。那么，如何破解理论之谜呢？在方法论上，我们必须采用思想史研究的“从后思索”方法，从成熟时期的《资本论》文本群语境中寻找谜底的解答。

资本的逐利性驱使它不断溢出国界，开拓海外殖民地，要么寻找更多的销售市场，要么是寻找更多的生产市场。由此“驱使资产阶级奔走于全球各地”，资本主义生产方式也在世界版图上确立起来。简言之，资产阶级“按照自己的面貌为自己创造出一个世界”。^⑤ 经济上，物质生产的全球化，

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第32、33页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第401、402页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第33页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第403页。

⑤ 同上，第404页。

必然带来精神生产的改变。同时，资产阶级还形成“统一的政府”、统一的法律、统一的民族利益等，民族史逐渐走向世界史和国家史。至于为什么如此，《宣言》只是从现象学上进行描述，并未说明背后的道理。

然而，作为“资产阶级”存在的“现实的人”不是永恒的固定化的存在，它必然随着生产力的发展，成为一种否定性存在。最典型的例子就是周期性的商业危机以暴力的方式恢复经济生产的平衡和比例发展，这是对“资产阶级”这种现实的人的一种否定性说明。在商业危机期间，通过破坏生产力即产品的方式使被危机打断的比例重新恢复起来。这样社会形成了所谓的“文明过度”，生活资料太多，工业和商业太发达。如何理解过度文明？资本以及资产阶级具有伟大的文明作用，同时造成了诸多“文明病”，类似一种囚徒困境式的“文明”。《宣言》只是得出了这样的结论，但这种过度文明的内在逻辑是什么，《宣言》并没有展开深入的探索。

最后，资产阶级的否定性存在锻造了自身的掘墓人，即无产阶级。一极是资产阶级的产生、发展和自反性，另一极是无产阶级的产生、发展和壮大。在这个过程，工人越来越成为机器的附属品。作为“无产阶级”而产生、斗争和革命的“现实的人”经历了单个的分散工人到“大规模集结”，再到“结合为更大的集体”，最后形成“同盟”。交往形式和交通工具的发展推动了工人阶级的联合。无产阶级开始形成阶级，从而组织成政党。《宣言》论述了无产阶级的斗争及其不断发展，是一切阶级中“真正革命的阶级”，其特殊性在于无产阶级所从事的运动是“绝对大多数人的运动”，“为绝大多数人谋利益的独立的运动”，除了阶级的利益再没有特殊利益。^①因此，它代表着未来社会发展的方向和无产阶级政党的历史使命。

四、结 语

《宣言》只不过是政治大纲的形式，标志着科学社会主义的诞生，这种诞生只是处于模型阶段，还谈不上具体系统的理论分析。如果说《宣言》中的每句话都是一句“谜”面，那么谜底就需要从《资本论》及其手稿中寻找。阶级的人的谜底是什么？需要深入到《资本论》及其手稿的内核中才能一探究竟。回溯之前的文本，《形态》确立了“现实的人”是马克思哲学的出发点，但还处于“哲学-人”层次，《贫困》从“生产关系”的高度确立了现实的人是“经济-人”，而《宣言》用无产阶级政党成立的历史性文件形式确立了现实的人是“阶级-人”。“哲学-人”、“经济-人”和“阶级-人”是马克思“现实的人”的思想史上的三种规定，这三种人都处于“理论模型”阶段，现实的人从哲学的人转换为经济学的人，再转换为阶级的人，最后在《资本论》及其手稿中从“思维抽象”上升到“思维具体”，并越来越成为一个丰富的“具体总体”的人。

只有到了《资本论》及其手稿阶段，马克思才将唯物史观的理论“模型”与政治经济学更紧密、更系统化地融合在一起，进行了系统的、具体的理论论证和逻辑展开。由此，科学社会主义和唯物史观才在政治经济学的微观领域得到具体论证。《资本论》及其手稿既是研究资本主义生产方式及其生产关系和交换关系产生、发展、扬弃的大著作，也是研究“现实的人”在“资本”这种生产关系下的具体总体的呈现过程。因此，马克思关于“现实的人”的叙述在《资本论》中是具体的“活灵活现”的存在。关于“现实的人”在《资本论》及其手稿中具体的微观化的展开机制，笔者将另撰文论述。

马克思政治经济学的研究对象是“资本主义生产方式”和由此决定的“生产关系和交换关系”。从这话说来，《资本论》的研究貌似没有主体的出场，但生产方式、生产关系以及交换关系本就是由现实的人的生产和交往活动所形塑和构成的。在这里，马克思主要对资本主义社会的“人”进行经济学-哲学的解剖。在资本的生产过程中，现实的人主要被抽象为作为剥削者的“资本家”和被剥削者的“雇佣工人”这两大直接对抗阶级。在资本的流通过程中，现实的人被抽象为平等的“交换

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第411页。

者”和“消费者”。在资本总过程中，现实的人是剩余价值的“生产者”与“实现者”以及剩余价值的“分割者”。资本主义生产方式下的“现实的人”一方面拥有简单商品生产条件下的“人”所具有的特点，为某几个时代所共有，另一方面还具有资本主义商品生产条件下的“人”所具有的特殊性。正如马克思所说：“其中有些属于一切时代，另一些是几个时代共有的。”^①

在某种意义上，如果说《形态》中的唯物史观还处于哲学的“理论假设”和“思维抽象”，那么《资本论》语境下的唯物史观就是一种“论证说明”和“思维具体”。^②正如列宁所说，《资本论》使得唯物史观从假设转向为一种“科学证明的原理”。^③以此为参照，作为唯物史观前提及其内在的核心概念——“现实的人”的本质规定和哲学内涵亦如此。如果说《形态》中的“现实的人”只是一种“思维抽象”和“哲学假设”，那么《贫困》《宣言》分别从“经济—人”“阶级—人”的“思维具体”层次进行论证；《资本论》语境中对“现实的人”进行了更微观的理论透视，尤其对资本生产关系下人的理解和说明。从《形态》到《资本论》语境转向过程中，我们对现实的人的理解和把握，就从作为抽象原则的“死”“现实的个人”，变成“活生生”流动的现实的现实的社会存在和历史发展中的“现实的个人”。

就叙述“方法论”而言，笔者采用从“抽象上升到具体”，从马克思在《形态》中完成了“抽象的人”向“现实的人”转变出发，得出以下结论：对马克思整个思想发展史来说，此时的“现实的人”还停留于“思维抽象”层次。要完整地理解马克思的“现实的人”思想，就必须从“抽象上升到具体”，即上升到“思维具体Ⅰ”的“经济—人”，再到“思维具体Ⅱ”的“阶级—人”，最后在《资本论》及其手稿的“思维具体Ⅲ”层次把握“具体总体的人”。如果说《形态》的“现实的人”处于宏观层次，是以简单的、抽象的形式存在的概念，在《贫困》《宣言》则处于中观层次，集中论证了“现实的人”的经济结构和阶级结构属性，进而在《资本论》中则从微观层次得到更多方面的具体展现；在宏观层次难以确切把握的思想，在中观和微观层次则被给予清晰的界说和规定。

因此，研究马克思的思想史可以用“抽象上升到具体的方法”。马克思的本质抽象方法论为我们理解现实的人或人的本质的规定在马克思思想史有所谓的从生产逻辑向资本逻辑转换^④的观点提供了方法论钥匙。对此，我们不能离开物质生产谈论人，也不能离开“关系”和“交往”谈论人，因为人是双重存在着的。从主体能动性视角来说，现实的人是阶级性整体存在的人；从客体对象性存在视角来说，现实的人是处于生产力与生产关系辩证运动中的人。这是马克思考察社会历史发展所形成的两条不同路径。它们之间从时空上来说是一个东西的两个不同方面。正如马克思所说：“人不是同自己的生产条件发生关系，而是人双重地存在着：从主体上说作为他自身而存在着，从客体上说又存在于自己生存的这些自然无机条件之中。”^⑤

现实的人是马克思思想的前提。与其他思想相区别，马克思思想中的现实的人是一种处于生产力与生产关系、经济基础与上层建筑辩证运动而形成的结构性存在的人。因此，在马克思那里，无论是哲学—人、经济—人，还是“阶级—人”、“具体总体的人”，它是一种结构性存在，是处于生产力与生产关系作用之下的双重性存在，这一内涵贯穿马克思思想发展始终。

(责任编辑 已 未)

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第26页。

② 参见王峰明：《〈资本论〉与历史唯物主义微观基础——以马克思的生产力理论为例》，《马克思主义研究》2011年第11期。

③ 《列宁选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第10页。

④ 仰海峰：《人的存在与自由——马克思关于人的五个论题》，《武汉大学学报》哲学社会科学版2018年第1期。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第744页。

《资本论》抽象统治批判的唯物史观方法论意蕴

安昊楠

【摘要】在资本主义社会条件下，资本主义生产关系中中介着物质内容，使得使用价值的生产抽象地表现为价值的生产。资本主义生产关系的中介机制形成了表层“物象”表现与深层抽象生产的二重性存在，颠倒的现实表象遮蔽着深层的本质规定。经验实证主义立足于颠倒的现实表象，从具体到抽象地把规定表象具体的特殊本质看作自然本质，思辨唯心主义从抽象上升到具体的叙述中把“抽象规定”在思维中“再现”具体总体的过程，看作“先验形式”自身演绎现实的过程，二者都无法透视颠倒的现实表象与现实本质的内在联系。马克思在对现代社会“抽象统治”特征的揭示和批判中，以科学抽象法所具有的历史性总体视野透视了价值增殖（社会形式）与劳动过程（物质内容）辩证统一的中介环节，不仅揭示了抽象统治的物化表现形式与深层生产关系之间的内在联系，还对资本主义生产关系中中介物质内容的矛盾运动，再现了抽象规定展开为抽象统治总体的过程，凸显了资本主义生产关系规定的自身限制和扬弃趋势，实现了对资本主义抽象统治特征的特定性分析和总体性批判。

【关键词】抽象统治批判；从具体到抽象；抽象上升到具体；科学抽象法

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2023）05 - 0054 - 08

作者简介：安昊楠，内蒙古包头人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院讲师。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“《资本论》历史唯物主义思想的当代阐释”（19AZX002）

在资本主义生产条件下，为什么劳动过程要采取价值增殖形式进行生产？或者说具体劳动为什么要用抽象劳动来表示？对这一问题的持续追问，成为马克思揭示和批判现代社会“抽象统治”特征的重要前提，马克思本人也曾表明，劳动二重性是理解整个政治经济学的枢纽。资本主义生产的社会形式与物质内容的辩证法不仅是“抽象统治”的理论基础，也是资本统治内在矛盾展开、自身再生产、自身限制自身的机制。马克思“抽象统治”批判所彰显的物质内容与社会形式的张力，不仅可以呈现价值增殖支配劳动过程的“抽象统治”共时性展开，还可以凸显劳动过程发展、社会生产力发展对资本社会形式规定的历时性扬弃趋势，在历史的总体性视野中形成对资本抽象统治的总体性批判。因此，对马克思“抽象统治”批判所蕴含的唯物史观方法论的正确理解，不仅事关对现代社会经济运动规律的正确揭示，也事关对资本主义社会批判的批判指向以及未来解放路径的探寻，对我们正确把握马克思政治经济学批判的理论深蕴具有重要意义。

经验实证主义立足于资本主义“抽象统治”形成的颠倒的现实表象来揭示现代社会经济运动规律时，从具体到抽象把规定表象具体的特殊本质看作自然本质，遮蔽了支配物质内容的经济形式的特殊性，陷入从物质属性出发研究社会关系的拜物教泥潭中，从而总是把历史发展来的特殊抽象规定当作坚实的结晶体来认识，而不是当作能够变化并且经常处于变化中的有机体来理解。思辨唯心主义从抽象上升到具体的叙述中把“抽象规定”在思维（头脑）中“再现”具体总体的过程，总是看作是“先验形式”自身演绎现实的过程，陷入抽象观念形式对物质内容的神秘统摄中，无法探寻抽象形式规定得以可能的历史前提。当代西方学者在分析马克思《资本论》抽象统治批判的意蕴时，也没有充分理解马克思抽象统治批判所彰显的社会形式与物质内容的辩证张力，进而在经验实证主义层面陷

入颠倒表现的物化形式中，亦或在抽象上升到具体的叙述逻辑中陷入社会形式支配物质内容的共时性结构中，无法逾越结构与历史、体系辩证法与历史辩证法的二分视野。因此，我们认为，对马克思运用科学抽象法批判“抽象统治”时所彰显的社会形式与物质内容辩证法的把握，是规避经验实证化和思辨形而上学化解释模式，走向对“抽象统治”特定性分析和总体性批判的科学路径。

一、抽象统治的表现与遮蔽：从具体到抽象的经验认识

在资本主义社会中，资本主义特殊的生产关系规定着具体劳动使得其以抽象化的劳动展开生产，价值增殖支配着劳动过程历史地产生出“抽象统治”的社会总体，抽象的现实总体作为历史的结果就成为我们的认识对象。马克思在《资本论》第1版序言中写到，“本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律”^①，而对这一规律的揭示首先要从现实的具体表象出发，即从资本主义社会直观到的流通、交换、分配表象出发，通过“充分地占有材料”，从具体到抽象的逐层剥离掉外在的规定性，分析出有决定意义的内在规定，进而探寻资本的各种发展形式以及这些形式的内在联系。由此，马克思在《资本论》开篇写到：“资本主义生产方式占统治地位的社会的财富，表现为‘庞大的商品堆积’，单个的商品表现为这种财富的元素形式。因此，我们的研究就从分析商品开始。”^②这里，马克思明确以一定社会生产方式的表现形式，即商品这一财富元素形式为研究的起点，带有形式规定的商品成为分析的对象。

那么，对于资本主义统治的必然表现形式的认识，与我们通常认识感性、感觉材料的认识有什么区别吗？我们知道，资本主义社会形式规定的现实具体表象，是处于深层的资本主义生产关系抽象规定劳动过程，进而向中层表现为流通领域中商品物象间的等价交换，最后达至表层分配领域各种收入形式的“三位一体”表象。资本主义从生产到流通再到分配，再现了深层抽象规定到表层表象的生成过程。《资本论》第1-3卷也以资本主义社会形式规定的综合展开，再现了“抽象统治”的总体结构：第1卷资本主义直接生产过程中（商品二重性、劳动二重性），到第2卷包含直接生产过程的流通过程（劳动过程与价值增殖、必要劳动与剩余劳动），再到第3卷包含直接生产、流通与分配过程的生产总过程（剩余价值与剩余价值的各种转化形式）。上述资本主义社会形式规定的展开进程，在总体层面上再现了社会形式规定生成现实表象的“抽象统治”存在。由此，资本主义社会的现实抽象具体向思维呈现的是一种带有形式规定的表现物（商品、货币、资本），这种社会关系的表现物将特殊使用价值表现为一般交换价值并建构着人们的认识，这意味着我们对表象具体的认识，要把握到资本主义社会形式规定是如何将现实抽象的具体表象呈现出来，也就是要把握到资本主义内在本质的规定与外在表现形式的必然联系。而我们日常经验的认识方法，总是对经验到的具体对象进行直观的分析 and 把握，也就是从混沌表象具体中抽象出一般本质性的规定，这种现代科学的认识方式将认识限定在物本身，也就是说，将感觉和经验作为我们最终认识的结果，而不会把它确认为一种有前提规定的社会现象。这意味着，经验直观性认识只是把社会现实当成“物”来理解，而不是把物的表象与产生它的社会历史条件结合起来考察。这样，日常经验的直观认识是被已经生产出来的表象具体所支配的认识，进而无法把握导致这一现实表象如此呈现的特殊生产方式。

具体来看，从资本主义生产关系规定物质内容生成的现实抽象具体出发，对其进行分析说明时，经验实证主义的直观认识首先会受到现实表象的支配和建构，遮蔽掉使现实表象如此这般呈现的抽象规定。在《政治经济学批判〈导言〉》的开头，马克思就表明摆在我们面前的是在社会中进行生产的个人，而一定社会性质的生产是我们理解具体个人的出发点。但是，古典政治经济学家斯密和李嘉图却将“18世纪的鲁滨逊”这个具体表象当作出发点，他们基于历史的结果，认为孤立的个人不仅能在社会之外存在还能够进行生产，而由于看不出孤立个人得以存在的经济历史根源，就将其看作是合

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第10页。

② 同上，第47页。

乎自然的产物。在斯密和李嘉图的直观性认识中，特定历史条件下人与物的关系被理解为物所表现的满足人需要的关系，商品被看作是满足需要的物，把本是资产阶级时代的典型特征说成是一切社会的永恒特征。事实上，“这种18世纪的个人，一方面是封建社会形式解体的产物，另一方面是16世纪以来新兴生产力的产物”^①。而经验实证主义的直观认识基于抽象现实的混沌表象，从具体到抽象的把现实表象还原为本质规定，进而在经验实证的意义之上，把特定的社会形式规定理解为一般人类学意义上的本质规定，遮蔽掉现实表象与特定生产关系的必然联系。例如，物与商品物在直观性认识中只能把握到共同的实在性，看不到由物转为商品的根源，更看不到商品得以生产的社会关系。将社会事实完全当作物理事实来理解，像研究自然一样研究社会，就会陷入僵死事实的分析中，忽略了既定社会事实是历史发展特定阶段的实践产物。

就现实的本质把握而言，马克思无疑是承认科学研究的元原则即唯物主义的，遵循着“从具体到抽象”的研究方法；但不同于经验实证主义的直观把握，马克思要透过表象探寻现实表象同产生它的历史条件的内在联系。马克思认识到对物的自然属性的抽象要以物的自然存在为前提，同样对物的社会属性的抽象也要以社会关系的现实存在为前提。马克思在批判古典政治经济学家时说到，他们在分析商品的内容时，从来没有发现那种使使用价值表现为交换价值的形式规定。古典经济学家虽然试图以“科学的”方式解释商品之间之所以能够等价交换，是因为价值的内容是劳动，但他们早已遗忘他们所使用的概念、范畴不过是作为抽象现实的显现而存在。商品交换的“=”等式通约性之所以可能，是因为生产物品所耗费的劳动时间内嵌到物自身中，从等式两边直接抽象出的共同存在“价值”，并不是单纯从物中抽象出内在本质，而是具体物之间表现的一种共同关系物，表现形式并不是事物的内在属性，而是内在于特定的生产关系中。古典政治经济学家基于人与物的关系来把握经济范畴，将抽象的价值物看作自然物，错失了思考“=”等式和同一性何以可能的客观基础。事实上，在一切社会中，劳动产品都是使用物品，但劳动产品作为价值物却是特定生产关系下的产物。

进一步，当资本主义生产关系规定物质内容生成颠倒的现实表象时，经验实证主义就将颠倒的现实表象直观反映为自然属性，遮蔽了经济形式对物质内容的支配作用，将资本主义的特殊形式规定看成是一切社会的规定，陷入拜物教和物化意识的泥潭中。在《资本论》“商品章”，马克思表明以自然科学的方式对具有形式规定的商品进行解释，不仅没有解决商品何以可以等同交换（劳动为何表现为价值）的问题，而且还以本质—表象关系的映射上遮蔽了这一问题。因为在商品交换关系中，商品自身的内在价值不是通过自身来给予直接呈现的，而是必须经过与其他商品的等价交换才能表现出来，也就是说，看起来是相等的不过是表现为相等。对这种表现形式的直接确认，使得古典经济学家将这种表现的价值对象性（商品）理解为既定的实体性对象，当作自然事实固定下来。经验主义的认识方式就像斯密从农业劳动、商业劳动、工业劳动中抽象出“劳动一般”概念一样，将直观把握到的寓于现实对象之中的抽象规定当作现实事物的本质。事实上，正是因为资本主义生产关系规定着物质内容，不断再生产出抽象规定的外部联系、表象形式，才使得认识对象与资本主义生产关系的抽象规定达成同构性，进而将颠倒的现实表象误认为是真理性的表达。达姆斯（Harry F. Dahms）就在表达人被物化现实支配时指出：“资本主义生产的持续扩张和完善，以及它对工作环境的控制，都使得共存与合作的具体社会、政治和文化形式日益贫瘠，同时还造成我们缺乏一种从社会、政治及哲学的多样性视角来思考现实的能力。”^②由此，我们看到身处现实抽象中的思维认识不仅无法对社会矛盾进行认识与批判，还因受限于抽象形式规定的现实表象，将抽象规定误认为是天然存在的现实，进而无法对抽象统治的客观事实进行怀疑与反思。

事实上，在资本主义生产关系中，表现形式上的等同是以物本身存在方式的倒置为基础的，即具体劳动抽象表现为抽象劳动，使用价值抽象表现为交换价值。这种抽象化的表现消除了特殊、具体的

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第22—25页。

② [美] 哈瑞·F·达姆斯：《逃离物化的控制——卢卡奇、哈贝马斯和阿多诺的物化概念》，贺翠香译，《新马克思主义评论》第1辑，北京：中央编译出版社，2012年，第291页。

差异，使得生产关系的抽象表现形式直接成为我们经验认识的对象外观。这种表现形式所建构的虚幻或不真实的反映并不是主观假象，而是从现实的物质生产关系中产生的客观表现形式。资本主义生产关系规定所折射出的物化表现形式建构着人们的认识，使人的主观意识陷入颠倒表现的物象化及物化的结构中。马克思说：“如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一，一切科学就都成为多余的了。”^① 抽象规定表现的是事物的“内部联系”，是本质层面的现实，而以歪曲、颠倒形式表现本质的现实表象是现象层面的现实。资本主义生产关系以拜物教的方式表现出来，“而范畴表现这个一定社会即这个主体的存在形式、存在规定、常常只是个别的侧面”^②。抽象规定不过是隶属于资本主义特定总体的一个抽象侧面或局部环节，科学只有不把资本主义仅仅当作认识所把握到一个侧面来理解时才开始存在。正如阿多诺批判实证主义时指出的：“对社会总体的理论思考根本无法被经验所实现；他们躲避后者，就像精神躲避心理实验一样。每一个社会总体的观点都必须超越分散的事实。”^③

对马克思来说，对社会现实为何会呈现为抽象的表现形式的探析，其重点并不是要拒斥经验层面所直面到抽象现实，而是要将这个表现为形式规定的社会现实放置在历史发展过程中来理解和考察，即将其看作历史特定阶段的暂时性来理解，以从后思索的方法对其进行总体性的分析和批判。

二、抽象统治的再现：抽象上升到具体的思辨历史叙述学

在资本主义生产关系中，价值增殖支配劳动过程不断“再现”或“再生产”出现实的“抽象统治”总体，现实抽象的运动在吸纳、克服物质内容的过程中不断将资本主义生产方式的形式规定实现出来。正是因为现代社会的展开方式遵循着资本的形式规定，所以对现代社会经济运动规律的揭示和叙述有着形式规定的特殊前提。由此，马克思在《资本论》第2版跋中特别强调了叙述方法与研究方法的不同，强调研究时要通过“充分地占有材料，分析它的各种发展形式，探寻这些形式的内在联系。只有这项工作完成以后，现实的运动才能适当地叙述出来”^④。当我们从混沌表象具体中分析出本质规定范畴，进而按照概念范畴的发展逻辑叙述或“再现”出现实具体时，现实就“好像是一个先天的结构”。“这一点一旦做到，材料的生命一旦在观念上反映出来，呈现在我们面前的就好像是一个先验的结构了。”^⑤ 这里，马克思注意到，资本主义生产关系规定物质内容“再现”或“再生产”现实抽象总体的过程与从“抽象上升到具体”即以概念本质范畴综合地再现现实具体的叙述过程具有统一性。

那么，面对资本主义生产方式规定物质内容进行现实生产的进程，与从“抽象上升到具体”综合再现现实具体的叙述过程的统一性，马克思如何在理论再现现实的叙述中不陷入思辨唯心主义泥潭中？事实上，马克思对这一问题有着清醒的自觉。他在《〈政治经济学批判〉导言》阐述“从抽象上升到具体”的方法时，特别指出这一方法并不是外在于现实的思维自我演绎、自我产生的逻辑推演，而是抽象的现实规定以逻辑的形式在思维（头脑）中“再现”具体的过程，是思维用来掌握具体的过程，决不是具体本身的产生过程。范畴的运动虽然表现为现实的生产行为，但范畴的再现以这种生产行为为前提。马克思指出：“实在主体仍然是在头脑之外保持着它的独立性；只要这个头脑还仅仅是思辨地、理论地活动着。因此，就是在理论方法上，主体，即社会，也必须始终作为前提浮现在表象面前。”^⑥ 这里，马克思明确提出实在主体的独立性，即无论思维以何种方式掌握世界，首先要以认识的前提即物质存在为基础。正是在此意义上，考夫曼（Henry Kaufman）将马克思的历史唯物主义发生学理解为：“在马克思看来，只有一件事情是重要的，那就是发现他所研究的那些现象的规律

① 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，2003年，第925页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第48页。

③ [德]阿尔多诺：《阿多尔诺基础读本》，夏凡编译，杭州：浙江大学出版社，2020年，第395页。

④ 《马克思恩格斯全集》第44卷，第21-22页。

⑤ 同上，第22页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第43页。

……每个历史时期都有它自己的规律……马克思给自己提出的目的是，从这个观点出发去研究和说明资本主义经济制度……这种研究的科学价值在于阐明支配着一定社会有机体的产生、生存、发展和死亡以及为另一更高的有机体所代替的特殊规律。”^① 马克思虽然对这个俄国评论者对其方法的恰当表述表示肯定，但也表明对历史发展的描述并不意味着只指向恰当的叙述本身，更涵盖着叙述过程不能脱离现实历史的前提性研究，即“第二条道路”从思维的抽象上升为思维的具体的再现过程，始终以“第一条道路”从混沌表象具体中蒸发出抽象的规定为前提。而马克思对两条道路的明确区分，实际上暗含着现实对象（现实过程）和认识对象（认识过程）在存在论上的差异。在这种存在论差异基础上，马克思明确意识到概念再现的现实是历史形成地抽掉历史因素的共时性逻辑结构，因而并不是对现实世界整体的描述。概念指向现实的再现过程并不是按照历史本身的时间顺序一一对应，而是按照结构的顺序、逻辑的顺序排列各个范畴。对逻辑顺序与历史顺序非同一性的把握，使马克思真正克服了认识对象与现实对象的同一性，避免了思辨唯心主义以逻辑定义整体的认识论陷阱，在实在与逻辑有着质性差别的现实把握中实现了对特定社会存在结构的科学认识。

在实际历史进程中，资本主义现实的发展越来越趋向以资本主义的概念形式实现出来，思辨唯心主义从“抽象上升为具体”在思维中再现现实具体时，混淆了现实生产运动与抽象范畴自身运动的区别，误将现实的生产理解为了概念自身的生产，陷入思辨运演的幻觉中。对此，马克思明确指出，“黑格尔陷入幻觉，把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果”^②。在资本主义生产条件下，现实的物质生产受社会形式所规定，不断将一切非同一性的内容都排除其体系，使得抽象统治的现实展开进程具有思维形式运动的特征。思辨唯心主义的历史叙述学正是植根于现实越来越趋近于概念，所以容易将现实整体的内在联系理解为概念间的联系。在资本主义的现实生产中，生产把简单的规定性（价值、分工、私有财产）在历史的具体展开中生成成为具体的多样性的统一，从商品—货币—资本到“资本总公式的矛盾”，再到剩余价值的生产和资本的扩大再生产，进而不断展开直至生产出包含着生产、流通、分配和消费的资本主义生产总过程。资本作为主体范畴、普照的光、特殊的以太建构着现实世界，一切经济、政治、文化等各个领域都进入抽象再生产无限的“=”等式建构中。资本主义的生产关系规定就像精确的数学公式一样可以被应用于任何内容，马克思在批评庸俗之徒拉萨尔（Ferdinand Lassalle）时指出：“‘晦涩哲人赫拉克利特’有一句名言，他想用这句名言解释一切事物向它们的对立面转化，他说：‘金变万物，万物变金。’拉萨尔说，黄金在这里就是货币（这是正确的），而货币就是价值。也就是说，是观念的东西，是一般，是一（价值），而物则是实在的东西，是特殊，是多。”^③ 可见，当一切非同一性的现实对象都成为价值对象性的填充物时，现实对象似乎就按照思维方式来呈现。在《资本论》中，“资本”的概念不断表现为生产关系、循环形式、分配关系，抽象范畴随着这个过程从抽象思维一般再现为抽象思维具体。因此，在思维中从抽象上升为具体再现现实具体的思维进程，与资本主义生产关系规定物质内容的历史进程保持着同一性，思辨唯心主义基于这种同一性将思维掌握具体的方式混淆为抽象范畴自身生产着现实。

另外，由于资本价值增殖规定着物质内容实现为抽象统治总体的进程与从“抽象上升到具体”综合再现为思维具体总体的进程在终点上表现出同一性，思辨唯心主义就将资本生产关系规定物质内容实现自身规定的辩证运动看成是既定抽象范畴自我设定、自我复归的实现进程，抹杀了物质内容与社会形式的非同一性和对立性，陷入以抽象规定完全统摄现实存在的抽象观念统治中。马克思在分析资本主义生产关系中物质内容进而展开为资本自行增殖的抽象运动时，将黑格尔的精神概念与资本概念作了联系性阐释。在资本主义生产关系中，资本作为一个自行运动的主体，在 $G-W-G'$ 的无限运动中：“价值不断地从一种形式转化为另一种形式，在这个运动中永不消失，这样就转化为一个自动的主体……实际上，价值在这里已经成为一个过程的主体，在这个过程中，它不断地变换货币形

① 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 20—21 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 42 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 146—147 页。

式和商品形式，改变着自己的量……自行增殖着。”^① 这种价值增殖的自行运动，以货币、交换价值、抽象财富作为其运动的起点，以交换价值的增加作为其运动的结果。在 $G-W-G'$ 的流通过程中，结果与起点虽然在质上一样，但在量上有着根本不同，作为过程结果的货币额大于作为过程开始的货币额。这意味着，在 $G-W-G'$ 的过程中，即货币变为商品、商品变为货币的过程中，要想获得增殖额必须有一个消费是生产性的 W ，也就是说，比起它所消费的价值，它能生产更多的价值。由此，在这种生产过程中，劳动力的商品化就使货币获得转化为资本的可能。资本主义生产关系将具体劳动抽象为抽象劳动、将使用价值抽象为交换价值，具体的内容成为形式的东西，空洞的价值形式拥有价值实体，成为幽灵般的对象性，这种幽灵般的对象性（价值）在生产过程中以对劳动力的剥削和否定驱动着资本的形式运动。可见，资本主义的生产过程就像精神渗透于物质内容中并引导着物质内容展开其潜能最终达到完满和谐的状态，理念在现实发展中实现了它的潜能，现实世界似乎在范畴的规定运动中达到了历史的终结。“新辩证法学派”代表人物克里斯多夫·约翰·阿瑟（Christopher John Arthur）按照黑格尔逻辑学的思路来理解资本主义生产方式的形式规定时，就认为“我们就做了与马克思主义传统非常不同的工作，后者迫不及待地要涉及物质内容。我认为在特定历史条件下，价值形式能够获得实体，或者反之，劳动可以在价值中表现自身”^②。他将资本主义生产方式的形式规定置于绝对统摄的地位，认为物质内容只是形式规定的填充物，割裂了社会形式与物质内容的统一性关系，从而将价值形式规定实体化和理念化，陷入价值形式自我演绎、自我复归的绝对运动中。

事实上，资本作为主体，是特定社会关系的规定性表达，而黑格尔的理念主体是非经验的、超历史的永恒真理抽象。资本主义特定生产关系中介物质内容再生产抽象总体的过程，与主观思想将抽象规定强加于任何特定内容之上的形式推理过程有着本质区别，前者抽象规定的展开以特定社会关系中的物质生产为前提，后者则是外在于现实的思维规定的自身设定和自身演绎。在黑格尔那里，从纯有到绝对理念的整体性展开过程是主体的实现（闭合）；在马克思这里，资本主义生产关系规定物质内容的整体展开进程，并不是指向资本主体的实现而是指向资本形式规定的扬弃趋势（开放）。将“从抽象上升到具体”再现现实抽象总体的过程理解为是抽象范畴自我运动、自我产生现实抽象总体的过程，这是对逻辑与历史的混淆，只会看到资本精神化的同一性、强制性，而看不到这种同一性的价值抽象是以非同一性的使用价值为前提的，进而看不到物质内容发展对价值形式规定的扬弃趋势。为此，我们要将马克思“从抽象上升到具体”的叙述方法与从“具体到抽象”的研究方法统一起来来考察现实抽象，避免陷入抽象统治共时性演进的永恒支配视野中，遮蔽掉物质内容发展对社会形式规定的否定作用。

三、马克思科学抽象法的辩证向度：变革抽象统治

马克思对现代社会“抽象统治”特征的揭示和批判，不仅意识到资本主义生产关系中介物质内容的生产过程必然以物与物的关系形式表现出来，而且自觉揭示出这种生产关系以物质生产为前提，是特定条件下的产物。可以说，较之经验实证主义和思辨唯心主义，马克思对“抽象力”这一科学方法的运用，很好地切中了《资本论》的研究对象。在资本主义生产条件下，物质内容（劳动过程）受社会形式规定（价值增殖）进行着抽象化的生产，而对这一经济规律的揭示即是探索物质生产何以会成为被社会形式规定的价值生产，对这一问题的探究也成为马克思批判抽象统治的现实起点。在物质内容与社会形式之间的关系问题上，马克思既没有像经验实证主义一样将社会形式看作是物质内容的本质内核，也没有像思辨唯心主义一样将物质内容看作是社会形式的自我产生。对马克思来说，社会形式与物质内容的关系是辩证运动的。不同的方法对这种物质内容与社会形式之间的差异有着不

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，第179-180页。

② [英] 克里斯多夫·约翰·阿瑟：《新辩证法与马克思的〈资本论〉》，高飞等译，北京：北京师范大学出版社，2018年，第95页。

同的认知，经验实证主义的认识方法基于被规定过的社会表象来认识，进而将特定的社会形式规定看作是既定不变的自然存在，将发展的现实抽象当作静止不动的僵化事实，从而看不到孤立表象背后的内在联系。思辨唯心主义的历史叙述学从既定的社会形式规定出发，认为物质内容的发展是社会形式将自身的潜能发展出来，看不到既定的社会形式规定是一定历史条件下的产物。而马克思的科学抽象法以“研究方法”（从具体到抽象）与“叙述方法”（从抽象到具体）的统一，不仅揭示了抽象统治的物化表现形式与深层生产关系之间的内在联系，还以对资本主义生产关系中介物质内容的矛盾运动，再现了抽象规定展开为具体总体的过程，凸显了资本主义生产关系规定的自身限制和扬弃趋势。科学抽象法对抽象社会总体的辩证呈现，使得其能够从后思索的对资本主义生产关系规定进行反思性思考，进而对资本主义“颠倒现实”的生产方式进行历史的前提性分析，在历史总体性视野中形成对抽象统治的特定性分析和总体性批判。

马克思对科学抽象法的运用，使得他揭示出抽象统治的物化表现形式与深层生产关系之间的内在联系，看到了社会形式与物质内容辩证展开的“中介环节”，并以资本主义生产关系中介物质内容的矛盾运动再现出“抽象统治”辩证展开的总体进程，凸显出资本主义生产关系规定的自身限制和扬弃趋势。正如阿尔都塞在《读〈资本论〉》所说，马克思看的方法可以将浮于面前的表现理论与背后的理论总问题之间的必然联系揭示出来，“看就不过是把对象和问题同它们的存在条件联结起来的内在必然性的反思，而对对象和问题的存在条件又同它们的产生条件联系在一起”^①。马克思对资本主义条件下人与人的关系必然颠倒表现物与物之间关系的反思，使其看到了资本主义生产与物象化表现之间必然联系的中介环节是资本主义特殊的生产关系。资本主义生产关系中介着现实的物质生产，使得资本主义生产过程具有着社会形式与物质内容的二重规定性：一方面是人作用于自然生产物质内容的劳动过程，另一方面是资本主义生产关系规定劳动过程实现价值增值的过程。正是资本主义生产关系的中介作用，使得使用价值抽象表现为交换价值、具体劳动抽象表现为抽象劳动，劳动过程抽象表现为价值增值过程。资本主义的特殊生产关系，使得社会存在取得了深层生产与外在表现形式的双重面向，并且这一生产关系的中介还使得价值增值支配着劳动过程在对立统一的矛盾运动中不断扩展着抽象统治的范围。资本价值增值支配着劳动过程，不断进行扩大化再生产，推动剩余价值生产，加速着资本积累，但同时资本推动的社会化生产力又根本制约和对抗着资本的形式规定。这种矛盾二重性规律在现实的展开过程中，既包含着劳动过程的肯定因素（物质内容），也包含着劳动过程的否定因素（形式规定），具体发展出“伟大的文明作用”和资本主义经济关系的异化形式。马克思在说明现代社会发展的二律背反时指出：“文明的一切进步，或者换句话说，社会生产力的一切增长，也可以说劳动本身的生产力的一切增长，如科学、发明、劳动的分工和结合、交通工具的改善、世界市场的开辟、机器等等所产生的结果，都不会使工人致富，而只会使资本致富；也就是只会使支配劳动的权力更加增大；只会使资本的生产力增长。因为资本是工人的对立面，所以文明的进步只会增大支配劳动的客体的权力。”^②由此，资本的抽象统治越是以更大规模实现出来，资本抽象规定的内在限制和否定性就越明显，资本抽象统治展开的过程也是其不断发展、否定和扬弃自身的过程。

另外，马克思运用科学抽象法对“抽象统治”这一现代社会总体进行辩证呈现时，以资本主义“社会形式”与社会生产“物质内容”的对抗性发展，赋予“抽象力”对抽象规定的反思性思考，即是从后思索的历时性视野越出抽象统治的共时性结构，进而从事后对资本主义的抽象规定何以可能作出历史性的前提分析。资本主义生产关系对物质内容的中介，使得资本价值增值支配着劳动过程辩证展开为抽象统治总体。马克思通过对“经济细胞形式（商品）”从具体到抽象的分析得到“最简单的规定”，然后从最简单的规定上升到具体总体，使之成为“具有许多规定和关系的丰富的总体”，这种从抽象上升到具体的叙述方法将现实抽象的总体呈现出来。在这种分析和呈现中，一方面商品包

① [法] 路易·阿尔都塞、艾蒂安·巴里巴尔：《读〈资本论〉》（第二版），李其庆、冯文光译，北京：中央编译出版社，2017年，第17页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第267页。

含了每个个体的独特需要，即存在与需要的多样性和差异性，另一方面商品的形式规定又包含了对全部特殊需要的抽象，体现为交换过程中的价值需要。因此，商品形式将特殊与多样统一起来，又使一切特殊成为多余。抽象统治的总体呈现总是以统一性与差异性的对立统一为基础，因此在抽象统治辩证展开的进程中也把这种矛盾的对立性不断生产出来：一方面，价值增殖对劳动过程的支配，日益发展为资本力图摆脱劳动过程不断实现为形式规定的趋势；另一方面，价值增殖又始终无法真正脱离劳动过程而实现自身空转，劳动过程和生产力的发展始终构成价值增殖无法逾越的基础和界限。随着资本所推动的社会生产力发展，生产力构成资本主义生产关系自我否定的力量，资本主义“形式外壳”与社会生产“物质内核”的对抗性发展表明了资本抽象统治具有深刻的过渡性质。资本主义生产关系所导致的抽象统治“不过是历史的必然性，不过是从一定的历史出发点或基础出发的生产力发展的必然性，但决不是生产的一种绝对的必然性，倒是一种暂时的必然性，而这一过程的结果和目的（内在的）是扬弃这个基础本身以及扬弃过程的这种形式”^①。由此，抽象统治运动发展所彰显出的社会形式与物质内容的辩证张力，为我们提供了对资本主义社会进行特定性分析的总体性视野。

马克思运用科学抽象法对抽象统治展开进程中内在矛盾的把握，使得马克思将价值增殖支配劳动过程的“抽象统治”共时性结构放置在历时性的发展视野中来理解，明确了资本主义社会形式规定的特殊性和暂时性，进而在共时性与历时性相统一的总体性视野中探寻瓦解抽象统治的未来路径。马克思在《1857-1858年经济学手稿〈导言〉》中表明，从抽象上升到具体是“科学上正确的方法”，它给我们在思维中再现了抽象规定展开为具体总体的进程。但马克思也意识到，将现实抽象呈现出来还远远不够，人们的社会关系建构了经济范畴，为了使经济范畴的分析能切中现实具体，我们必须分析产生这种经济范畴的历史运动。马克思指出的，“对人类生活形式的思索，从而对这些形式的科学分析，总是采取同实际发展相反的道路。这种思索是从事后开始的……是从发展过程的完成的结果开始的”^②。可以说，这种从后思索的对社会形式的反思性说明，在面对资本主义社会颠倒的现实表象对现实生产的不实表现时，能够以历史发展的眼光准确把握到资本主义生产关系的特殊性和暂时性。这也是马克思在《资本论》“所谓原始积累”这一章指涉资本主义生产方式所形成的抽象统治结构是以历史内容为前提的原因所在。可见，“从后思索”的逆向回溯可以让我们发现历史过程的原因，在总体上把握现代社会及其过去社会形式在“普照的光”上的不同，进而在历史流变中把握资本主义抽象统治的特殊规律，实现将“抽象统治”共时性的相对稳定结构与历时性的能动张力统一起来把握的总体性视野，为“抽象统治”的未来扬弃打开历史的开放空间。

至此，马克思科学抽象法所彰显的辩证张力能够将抽象统治的共时性结构与历时性发展的能动因素结合起来考察，一方面能够通过抽象上升到具体将抽象规定再现现实具体总体的过程呈现出来，另一方面能够通过从后思索将资本抽象规定的历史性前提揭示出来。资本主义生产关系不仅是使抽象统治得以辩证呈现的中介环节，而且是特定历史条件下的现实产物。马克思对资本主义社会特征的分析始终有着历史性的总体视野，既没有把资本主义具体现实还原为抽象规定，也没有把客观的抽象规定看作是现实具体本身，而是将抽象规定与现实历史结合起来考察，在动态把握资本主义特定现实的复杂互动关系中，打破本质和现象、生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的单向决定关系，更内在地激活资本主义社会结构的历史性批判维度，为瓦解抽象统治始终提供历史的开放视野。

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯全集》第31卷，北京：人民出版社，1998年，第244页。

② 《马克思恩格斯全集》第44卷，第93页。

走中国自己的现代化道路

——从《论十大关系》开始的新探索

齐磊磊 李 莲

【摘要】中国式现代化道路是马克思主义普遍真理的理论逻辑、近代中国发展的历史逻辑以及新中国进行社会主义现代化建设的实践逻辑的辩证统一，既包含一般现代化道路的共性，又有中国的特殊之处。《论十大关系》是毛泽东等党的第一代领导人探索中国自己的现代化道路的独创性理论成果，通过对十大关系的认识和处理，中国共产党初步明确了走中国自己的现代化道路的历史前提，积累了中国现代化建设的基本经验，同时也在重大原则上为中国式现代化道路的推进提供了方向指引。

【关键词】毛泽东；《论十大关系》；社会主义现代化；中国式现代化道路

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2023)05-0062-08

作者简介：齐磊磊，山东淄博人，（广州 510641）华南理工大学马克思主义学院教授。

李 莲，甘肃宁县人，（广州 510641）华南理工大学马克思主义学院博士生。

基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金资助重大项目培育（ZDPY202210）

中国式现代化道路是中国共产党人不断探索和推进的结果。毛泽东等党的第一代领导人对中国自己的现代化道路的探索，既为“中国式现代化”的正式提出提供了思想准备，又为社会主义现代化事业的起步和发展指明了前进方向。对新中国成立后走自己的现代化道路、初步探索中国式现代化建设的思想过程 and 实践经验进行研究，可以为新时代新征程中国式现代化的深化和拓展、为全面建设社会主义现代化国家提供理论资源和实践智慧。

一、走中国自己的现代化道路的历史前提

现代化是传统社会向现代社会的演进过程，也是人类社会发展的普遍目标。近代以来，实现现代化成为全体中国人民的共同夙愿，从参照西方模式，尝试走资本主义的现代化道路，到学习苏联经验，模仿走苏联的社会主义现代化道路，再到毛泽东在《论十大关系》报告中阐述走中国自己的现代化道路的初步构想，中国共产党人在实践中不断深化关于现代化道路的认识，也明确了中国现代化道路“两个不能走”的历史前提。

（一）资本主义的现代化道路不能走

新民主主义革命胜利以后，毛泽东开始重新思考一个重大问题：新中国应该向何处去？他这样写道：“当人民推翻了帝国主义、封建主义和官僚资本主义的统治之后，中国要向哪里去？向资本主义，还是向社会主义？”历史事实最后给出的答案是：“只有社会主义能够救中国”^①，资本主义的现代化道路走不通。这一结论有其理论依据和实践经验。

^① 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第214页。

第一，资本主义的现代化道路不是理想的现代化道路。资产阶级曾经在现代化道路的探索中做出了重要贡献，马克思和恩格斯对此给予高度肯定，他们指出：“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大”^①。资产阶级结束了生产资料、财产以及人口的分散状态，让地域性的交往变成世界性的交往，让“地域性的个人为世界历史性的、经验上普遍的个人所代替”^②。但是，马克思和恩格斯也强调：“资产阶级的关系已经太狭窄了，再容纳不了它本身所造成的财富了”^③，因为资产阶级创造的生产力已经强大到这种地步，不仅不能再促进资产阶级所有制关系的发展，而且，这种所有制关系已经反过来成为制约生产力发展的障碍，生产力不得不站出来反对和消灭这种所有制关系。这就是说，虽然资产阶级探索的现代化道路是开创性的，但其自身存在着不可调和的矛盾。同时，马克思和恩格斯也认为，资本主义的现代化道路是残暴的、血腥的以及不可持续的现代化道路，很大程度上建立在对非资本主义国家的侵略、压榨以及剥削的基础之上，也建立在对自然环境的破坏、污染以及掠夺的基础之上。正如毛泽东所指出的：“资本主义道路，也可增产，但时间要长，而且是痛苦的道路”^④。不可调和的内在矛盾与不可持续的发展过程，决定了资本主义的现代化道路不是理想的现代化道路。

第二，西方资本主义国家阻碍中国走资本主义现代化道路。毛泽东指出：过去“只有西方资本主义国家是进步的，它们成功地建设了资产阶级的现代国家”，中国人想学习西方，走资本主义国家的现代化道路，但西方国家对中国的侵略打破了中国人学习西方的“迷梦”。毛泽东不禁发问：“很奇怪，为什么先生老是侵略学生呢？”^⑤实质上，这是由近代中国在资本主义现代化进程中所处的位置决定的。按照马克思的世界历史理论，近代中国作为资产阶级开辟的新市场以及资本主义大工业破坏的新对象，在遭到入侵以后，将会卷入到资产阶级的生产体系之中，成为资本主义现代化进程中的一部分。这一方面意味着，资产阶级创造的工业文明高于农业文明，近代中国属于后者，难以避免落后就要挨打的局面；另一方面也意味着，资产阶级在其入侵的国家将会完成双重使命，“一个是破坏的使命，即消灭旧的亚洲式的社会；另一个是重建的使命，即在亚洲为西方式的社会奠定基础”^⑥。然而，就近代中国的实际情况来看，西方资产阶级除了摧毁近代中国的整个社会结构之外，并没有表现出重建近代中国的主观努力。这就是说，西方资本主义国家的入侵阻碍了中国的现代化进程，也阻碍了中国走资本主义的现代化道路，而只是让中国作为其原材料的供应市场以及工业品的倾销市场，充当西方资本主义国家推进现代化的“垫脚石”。

第三，近代中国的工业状况不适合走资本主义现代化道路。毛泽东在《论十大关系》一文中指出：“重工业和轻工业、农业的关系，必须处理好”，他认为：在这一问题上，“我们没有犯原则性的错误。我们比苏联和一些东欧国家作得好些。”^⑦历史地看，新中国不仅比苏联而且也比新中国之前“作得好”。鸦片战争以后，受到外国资本主义的影响以及本国“自强”“求富”运动的引导，中国民族资本主义产生并有了一定程度的发展，但是，中国民族资本主义的特点是“先天不足，后天畸形”。其中，“后天畸形”首先是指中国的民族工业在产业比例方面严重失调，即“民族工业多集中于投资少、周转快、获利大的轻工业部门，相比之下，重工业方面更显落后”^⑧。其次，中国的民族工业在地区分布方面不平衡，毛泽东指出：“我国全部轻工业和重工业，都有约百分之七十在沿海，只有百分之三十在内地。这是历史上形成的一种不合理的状况。”^⑨这两种“畸形”状况，与中国民

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第405页。

② 同上，第166页。

③ 同上，第406页。

④ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第299页。

⑤ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1470页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第857页。

⑦ 《毛泽东文集》第7卷，第24页。

⑧ 许建平：《三十年代中国民族资本主义工业发展的特点（1930—1937）》，《上海经济研究》1992年第5期。

⑨ 《毛泽东文集》第7卷，第25页。

族资本主义受到帝国主义和封建主义双重压迫、在夹缝中生存的客观事实是分不开的，这在很大程度上决定了近代中国的民族资本主义只能跛脚走路，无法快速发展。另外，近代中国民族工业的推动者即民族资产阶级也无法领导中国人民走资本主义现代化道路。早在国民革命时期，毛泽东就指出：中国的民族资产阶级具有两面性，“在受外资打击、军阀压迫感觉痛苦时，需要革命……对于其欲达到大资产阶级地位的阶级的发展感觉到威胁时，他们又怀疑革命”^①。中国民族资产阶级这种对待革命的矛盾态度，决定了他们无法成为中国革命的领导核心，故而也不能领导中国的工业进程，更不能带领中国人民走出一条以西方为样板的资本主义现代化道路。

（二）苏联模式的社会主义现代化道路不能走

资本主义现代化道路不能走，社会主义现代化道路就成为中国唯一的出路。苏联是世界上第一个把科学社会主义从理论变成现实的国家，也是第一个完成从农业国向工业国过渡的社会主义国家。苏联对社会主义现代化道路的探索具有历史首创意义，同时，苏联积累的现代化建设经验，“一定程度上体现了科学社会主义的一般原则，是所有社会主义国家搞现代化建设都必须遵循的基本准则”^②。基于此，在新中国的筹建阶段，毛泽东等党的第一代领导人就提出了“一边倒”的外交方针。新中国成立后，毛泽东等又多次强调苏联的建设经验“比较完全”^③，要善于向苏联学习。

在“一边倒”的具体指向方面，有学者认为：毛泽东等人强调的“‘一边倒’，决不是倒向苏联这个具体国家，而是指倒向社会主义阵营这一边，是指新中国坚定不移地选择社会主义道路，走一条社会主义性质的现代化建设道路”^④。一方面，在外交上，毛泽东确实强调过“中国人不是倒向帝国主义一边，就是倒向社会主义一边，绝无例外”^⑤；但另一方面，在经济建设上，新中国又确实在全国范围内掀起了“向苏联老大哥学习”的高潮。所以，“一边倒”的确是倒向整个社会主义阵营，但在经济发展模式上主要是倒向社会主义阵营中的苏联，学习苏联推进社会主义工业化的先进经验。这既是因为苏联的现代化道路在当时是社会主义现代化的典范，也是因为中国没有自己的现代化建设的成熟经验，要在一个不太长的历史时期内，把一个脱胎于半殖民地半封建社会的落后农业国建设成一个社会主义现代化强国，就只能向苏联这个同中国有相同制度的“具体国家”学习。

随着实践的发展以及认识的深入，毛泽东很快发现苏联模式的社会主义现代化道路也不能走。这里的“不能走”是指苏联的现代化道路有其缺点和错误，不能迷信和盲从。在《论十大关系》中，毛泽东没有从笼统的角度批判苏联的现代化道路，而是有针对性地指出其问题所在，如：苏联在重工业和轻工业、农业的产业比例方面处理得不好，苏联的办法把农民挖得很苦，苏联的行政权力过于集中导致中央过度集权，苏联的民族关系也很不正常等。面对这些问题，毛泽东指出：“过去我们一些人不清楚，人家的短处也要去学”，结果是“栽了个斤斗”^⑥；现在苏联的问题已经暴露出来了，中国就不能再走苏联走过的弯路，而是要“引以为戒”。从“以苏为师”到“以苏为戒”，这种发展方针上的重大转折表明：中国不再盲目照搬苏联的建设经验，而是准备走自己的现代化道路。

《论十大关系》是标志着中国共产党开始独立探索中国自己的现代化道路的重要文献。在这篇文章中，毛泽东虽然没有直接使用“中国式现代化道路”这一提法，但事实上提出了探索中国自己的现代化道路的重要问题。1958年3月，毛泽东在成都会议讲话中指出：“一九五六年四月的《论十大关系》，开始提出我们自己的建设路线，原则和苏联相同，但方法有所不同，有我们自己的一套内容”^⑦；1960年，他在总结过去十年的工作时再次回顾道：“从一九五六年提出十大关系起，开始找

① 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第4页。

② 许洪位：《毛泽东社会主义现代化建设思想论析》，《毛泽东研究》2021年第2期。

③ 毛泽东：《做革命的促进派》，《建国以来重要文献选编》第10册，北京：中央文献出版社，1994年，第534页。

④ 朱继东：《展现毛泽东社会主义现代化建设思想的经典文献——重读〈论十大关系〉》，《中共杭州市委党校学报》2021年第2期。

⑤ 《毛泽东选集》第4卷，第1473页。

⑥ 《毛泽东文集》第7卷，第41页。

⑦ 同上，第369-370页。

到自己的一条适合中国的路线”^①。具体来看，毛泽东主要从两个方面提出了走中国自己的现代化道路的问题：第一，批评一概照抄苏联经验或者一概排斥外国东西的做法。毛泽东指出：有些人“人家的短处也去学”，有些人则“对外国的科学、技术和文化，不加分析地一概排斥”^②。他认为这些都不是马克思主义的态度，这样做也对我们的事业不利。第二，开始提出体制方面的改革，如调整重工业和轻工业、农业的投资比例，调整国家、生产单位和生产者个人的关系，调整中央和地方的关系等。通过对这两个问题的思考和探索，毛泽东为中国式现代化道路的开拓作了重要的理论准备。

二、走中国自己的现代化道路的初步经验

从《论十大关系》开始探索的中国自己的现代化道路，既体现出一般现代化道路的共性，又表现出中国自己的个性。就共性而言，走中国自己的现代化道路同样面临资本积累、技术支持等问题。毛泽东认为，中国现代化建设的底子“一穷二白”，“‘穷’，就是没有多少工业，农业也不发达。‘白’，就是一张白纸，文化水平、科学水平都不高”^③。资本积累和技术支持是任何国家推进现代化都必须面对的问题，而中国在这两个方面显然基础都非常薄弱。就个性而言，走中国自己的现代化道路的历史背景是西方资本主义国家主导全球经济体系以及政治格局，因此，中国只能因地制宜地解决实际问题。在探索中国自己的现代化道路过程中，中国积累了两条具有自身特色的宝贵经验，分别为：中国式现代化是以工业化带动的现代化，中国式现代化是在农业支持下没有中断发展的现代化。

（一）走中国自己的现代化道路要解决资金极度短缺的问题，以工业化带动全面现代化

现代化是一个不断追加资金和技术投入的经济过程。世界上无论哪个国家要建设现代化，首先面临的问题是最初的资金从哪里来。没有资金，现代化建设无异于空中楼阁。在世界近代史上，完成资金积累的方法有两种：第一种是对外殖民掠夺，辅之以对外转移经济矛盾的方法。二战以前，西方资本主义国家主要通过这种方法完成了资金的早期积累，在此基础上，率先开启了现代化的建设进程。第二种是对外引资，辅之以对内提取农业等产业剩余的方法。二战以后，后发国家要推进现代化，只要不采取对外殖民掠夺的方法，基本上只能通过第二种方法来完成资金的早期积累。

新中国走自己的现代化道路，首先面临的是资金短缺的问题，与其他后发国家相比，中国的资金短缺问题更为严重。一是因为帝国主义的殖民掠夺破坏了中国进行资金积累的经济结构，二是因为长期遭受侵略战争使得中国缺乏资金积累的社会环境，三是因为国民党败退台湾，带走了国库全部黄金储备以及所有外汇收入。更为窘迫的是，国民党在撤退之前，带走了大量技术工人，拆除以及炸毁了绝大多数工业设施，这些行径都破坏了新中国进行资金积累的物质基础。因此，新中国成立以后，几乎没有可以用于现代化建设的民族资本，只能依靠对外引资、对内提取农业等产业剩余的方法来完成资金的早期积累。

苏联是新中国成立初期最主要的引资对象。早在新中国成立前夕，毛泽东即指出：英美国家的统治者还是帝国主义者，即使他们愿意在互利的条件下借钱给中国，也是因为“这些国家的资本家要赚钱，银行家要赚利息，借以解救他们自己的危机，并不是什么对中国人民的援助”^④，所以，“真正的友谊的援助只能向这一方面（指苏联——引者注）去找”^⑤。在苏联的援助下，新中国快速完成了国民经济的恢复，顺利完成了“一五计划”，初步建立起独立的工业体系，因而也具备了建设现代化的工业基础。在此过程中，中国对现代化的基本认识是：要实现现代化，首先要完成工业化，工业化全面现代化提供物质基础。因此，以工业化带动全面现代化是新中国在初步探索自己的现代化道路

① 毛泽东：《十年总结》，《建国以来重要文献选编》第13册，北京：中央文献出版社，1996年，第418页。

② 《毛泽东文集》第7卷，第41、43页。

③ 同上，第44页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，第1474页。

⑤ 同上，第1475页。

过程中取得的第一条基本经验。

当然，苏联对中国的援助又引发了两个问题。第一，苏联援助中国的项目主要是装备制造等重工业，“而重工业有一个内生性特点，就是资本增密、技术增密”^①。由于中国本身缺乏资金、缺少技术，还要在刚刚建立起来的工业基础上继续发展，就不得不依赖于苏联的“再援助”。如果说苏联对中国的初次援助建立在中国主观上情愿以及客观上需要的基础之上，那么，苏联对中国的“再援助”则可能表现为中国在形势上的迫不得已以及实际上的无可奈何，即中国从接受苏联的援助演变为可能在一定程度上形成对苏联的依附。在这种背景下，一旦国际局势发生变化，苏联不再给予中国资金以及技术上的援助，那么，中国以工业化带动的现代化就举步维艰了。第二，为了适应得到苏联援建的工业化的经济基础，新中国不仅在工厂和企业中建立了配套的“苏式”管理体制，而且在政府部门、高校、科研机构等领域也设置了相应的“苏式”管理模式。这些措施在中国内部促成了含有苏联因素的上层建筑和意识形态。最终，当中国开始探索自己的现代化道路时，尤其是当中苏两国发生分歧时，这些因素就势必加重来自内部的反对和来自外部的干扰。

（二）走中国自己的现代化道路要解决农业生产高度分散的问题，从而在工农业的良性关系中实现可持续发展

中国要完成现代化建设的资金积累，一靠对外引资，二靠对内提取农业等产业剩余。关于第二种方法，毛泽东在《论十大关系》中指出：“重工业是我国建设的重点”^②，但是，轻工业和农业的投资比例也不能少，因为轻工业和农业既可以更好地满足人民的需要，又可以增加资金的积累。毛泽东的这一认识是正确的，从长远来看，加快发展农业以及轻工业的确有利于稳固重工业的基础，同时，这一认识也为中国跳出“发展陷阱”提供了颇具前瞻性的思想指引。

“发展陷阱”主要指的是后发国家依靠发达国家的资金和技术进行现代化，但当发达国家中断资金以及技术方面的支持后，后发国家不能像发达国家一样向外转嫁资金早期积累的制度成本，只能陷入发展困境。1957年以后，苏联停止以“五年计划”方式为主的对华投资和援助，新中国刚刚建立起来的工业体系，特别是重工业体系随即面临无法追加资金和技术、难以继续发展的问題。但在这种情况下，新中国不仅没有像其他后发国家一样，出现发展中断、经济崩溃、社会动乱的状况，还“历史性地实现了‘去依附’”^③，这主要得益于农业对工业的支持，也就是说，通过提取农业的产业剩余支持重工业的发展，进而保证了国家现代化进程的持续推进。

至于说，突出强调农业对重工业发展的支持，主要是因为当时没有来得及大力发展轻工业，没有更多的轻工业产业剩余，所以，只能依靠农业的产业剩余支持重工业的发展。具体来看，农业至少通过三种方式为重工业提供了支持。一是资金的支持，这种支持由工农产品价格的“剪刀差”完成。二是劳动力的支持，中国开始自主发展重工业以后，率先调动地方的积极性参与国家的工业化建设，其中，以地方的农村劳动力要素代替资金要素，完成了国家工业发展必需的基础设施建设。同时，农业领域也向工业生产领域输送了大量劳动力，这些劳动力的价格往往低于工业领域的劳动力价格，因而为工业发展的资金积累作出了贡献。三是土地资源的支持，重工业等产业的发展无论是厂地建设，还是配套设施建设，基本上都要占用农业用地，但工业向农业提供的用地补偿相对较低，在这个意义上，也体现了农业对工业发展的支持。

农业支持工业是新中国在初步探索自己的现代化道路过程中取得的又一条重要经验。在农业的支持下，重工业在较长时间内保持了高投资、高增长，新中国因此在国家工业化进程中获得了经济以及政治上相对稳定的局面。而农业领域之所以能够提供产业剩余支持工业的发展，关键在于解决了农业生产高度分散的问题。新中国成立后，经过土地改革，中国5亿多农民大规模地回归到传统的小农经济中，自给自足是其主要特色，但这并不能满足社会主义现代化发展的要求。此后，农业合作化运动

① 温铁军：《告别百年激进》，北京：东方出版社，2015年，第12页。

② 《毛泽东文集》第7卷，第24页。

③ 温铁军：《八次危机》，北京：东方出版社，2012年，第17页。

将以散户形式进行生产的农民组织起来，依靠统一经营形成了新的生产力。特别是农民组织起来后，兴修水利，改造农田，满足了不断增长的农村人口的粮食需求，并且在统购统销政策下，保障了工业领域和城市的粮、油、棉供应。再加上这一时期对于工农联盟、团结奋斗精神的大力宣传，使得工农业之间形成了稳固的协作关系，为农业支持工业打下基础，推动了工业现代化的持续发展。

但是，以农业支持工业的发展同样引发了两个问题。第一，长期提取农业产业剩余支持工业发展导致农业发展后劲不足。一方面，农业产业剩余减少，农民购买工业领域的支农产品势必面临资金不足、交易困难的问题，农业生产力因此无法快速提升；另一方面，农业产业剩余减少，用于农村基础设施和农业水利工程的投入降低，这导致农民更加需要依靠自身的力量来推进农业农村发展。第二，城乡二元结构矛盾不断突出。在产业布局中，工业一般集中在人口密集的城市，道路、通信、教育、卫生等配套基础设施较为完善，农业所在的农村基础设施相对落后；提取农业产业剩余支持工业发展，减少了农业的发展资金，减缓了农村的发展速度，加剧了城乡之间的发展差距。

三、走中国自己的现代化道路的基本原则

毛泽东等党的第一代领导人对中国式现代化道路的初步探索，为我国现代化建设指明了前进方向，积累了重要经验，系统总结并认真研究这一时期的经验教训，可以为全面建设社会主义现代化国家提供原则遵循。

（一）坚守方向：走中国共产党领导的社会主义现代化道路

社会主义在中国落地生根是历史的选择、人民的选择，中国共产党的领导是社会主义的根本所在、关键所在。走中国自己的现代化道路就是走一条中国共产党领导的社会主义现代化道路。

首先，社会主义是中国自己的现代化道路的本质属性。早在新中国成立前，毛泽东就系统总结了中国选择社会主义的原因：第一，当时的国内国际环境是“资本主义向下没落，社会主义向上生长的环境”^①。第二，俄国人创建的社会主义国家给中国人民观察自己的命运提供了崭新的工具。第三，近代中国历史表明，想要达到胜利以及巩固胜利，“骑墙是不行的，第三条道路是没有的”^②，中国人要自救、中华民族要发展，只有社会主义一种可能性。新中国成立后，毛泽东又多次强调：“我们不搞资本主义，这是定了的”^③，中国自己的现代化道路无疑是体现社会主义性质的现代化道路。

其次，建设社会主义现代化国家是走中国自己的现代化道路的目标指向。在《论十大关系》一文中，毛泽东对苏联模式现代化道路的反思，主要是基于“少走弯路”这个出发点，强调的是在现代化建设的具体方法上摆脱传统的苏联模式，而不是在建设社会主义现代化国家的目标指向方面有别于苏联。中国和苏联在坚持马克思主义的普遍原理和科学社会主义的基本原则方面是相同的，中国对自己的现代化道路的探索，不会放弃马克思主义这个指导思想，也不会背离社会主义这个基本制度。毛泽东认为：调动党内党外、国内国外的一切积极因素，探索中国自己的现代化道路，本质上是“为社会主义事业服务”^④，主要任务是把中国建设成为一个强大的社会主义现代化国家。

最后，中国共产党的领导是走中国自己的现代化道路的坚强保障。中国共产党是中国革命、建设和改革事业的坚强领导核心，没有中国共产党，就没有社会主义新中国，也谈不上走中国自己的现代化道路。中国共产党领导人民推进革命、建设和改革实践，坚持和发展中国特色社会主义，创造了中国式现代化新道路。在党的二十大报告中，习近平指出：“中国式现代化，是中国共产党领导的社会主义现代化”^⑤。实际上，从初步探索中国自己的现代化道路，到正式提出走“中国式现代化道路”，

① 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第679页。

② 《毛泽东选集》第4卷，第1473页。

③ 《毛泽东文集》第6卷，第299页。

④ 《毛泽东文集》第7卷，第23页。

⑤ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2022年，第22页。

再到为建设社会主义现代化国家而团结奋斗，中国共产党始终处于领导地位，发挥关键作用；也只有在中国共产党的领导下，中国式现代化道路才能不断夯实和拓宽，行稳而致远。

（二）独立自主：走适合中国国情的现代化道路

独立自主是中华民族的精神之魂，是中国共产党从实际出发进行革命、建设和改革的历史经验和重要原则。走中国自己的现代化道路就是走一条适合中国国情的、独立自主的现代化道路。

坚持独立自主是新中国探索现代化道路的历史必然。“一五计划”时期，新中国主要以苏联为榜样进行工业建设和其他各方面的建设。毛泽东后来指出：以苏联为榜样，这在当时是非常必要的：一是新中国成立之初受到西方国家的包围、封锁和孤立；二是新中国没有自己的建设经验，只得照抄苏联。应当说，这一时期中国向苏联的学习还是卓有成效的，无论国民经济的恢复，还是国家工业体系的初步搭建以及国防建设上取得的成就，苏联经验都发挥了积极作用。但是毛泽东也指出：一切以苏联为标准又有一个严重的缺点，那就是“缺乏创造性，缺乏独立自主的能力”^①，因此，效法苏联只是应一时之急，不能作长久之计。由于中国是一个人口众多、历史悠久的大国，国情复杂，无论革命、建设还是改革，都不存在可以简单照搬照抄的模板，只有中国自己的现代化道路才是实现国家长远发展的必由之路。

坚持独立自主是新中国探索现代化道路的实践要求。毛泽东等党的第一代领导人决定探索自己的现代化道路，一方面是因为苏联的现代化道路已经暴露出明显的问题，包括重政治轻经济、重工业轻农业、重经济发展速度轻经济发展效益等，对中国来说，不分时间、地点和条件，全盘吸收苏联的经验，不符合中国发展的实际；另一方面是因为过去在革命年代生搬硬套苏联经验，遭受过惨痛教训，“什么都学习俄国，当成教条，结果是大失败，把白区搞掉几乎百分之百，根据地和红军搞掉百分之九十，使革命的胜利推迟了好些年”^②。所以，走中国自己的现代化道路，首要的就是独立自主，照搬照抄苏联经验，不可能解决中国实际问题。

坚持独立自主是走中国自己的现代化道路的立足之本。在《论十大关系》一文中，毛泽东指出：“我们的理论，是马克思列宁主义的普遍真理同中国革命的具体实践相结合”^③。在《同音乐工作者的谈话》中，他进一步指出：马克思主义的基本原理具有共同性，“实现社会主义革命的基本原则，各个国家都是相同的”，但在小的原则和基本原则的表现形式方面，各个国家应该有所不同，中国革命与十月革命就有区别，中国走的是一条“从乡村到城市”的革命道路。在现代化建设中，对马克思主义基本原理的表现形式更应该有所不同，尤其像中国这样大的国家，“还是要以自己的东西为主”^④。马克思主义的原理只有结合中国的实际、中华文化的形式，才能指导中国共产党和中国人民成功走出一条适合本国国情的现代化道路。

（三）开放包容：学习一切国家一切民族先进的现代化建设经验

开放包容是文明发展的活力源泉，也是文化自信的显著标志。中华文明是开放包容的文明，中华民族是开放包容的民族，中国共产党是开放包容的政党，走中国自己的现代化道路意味着坚持开放包容。

开放包容是学习其他国家、其他民族先进经验和优秀文化的必然要求。新中国成立之初，毛泽东提出，任何一个国家、民族，都有自己的优点和长处，中国要认识、研究以及学习别国和别的民族的长处，即使是资本主义国家的长处，也要学习。在号召向苏联学习的过程中，毛泽东指出：“我们这个民族，从来就是接受外国的先进经验和优秀文化的”，过去学习其他的国家和民族，“对我们国家的进步是有很大的帮助的”^⑤。建设社会主义现代化国家，绝不可以关起门来搞建设，而应当积极学

① 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第305页。

② 《毛泽东文集》第7卷，第79页。

③ 《毛泽东文集》第7卷，第42页。

④ 同上，第77页。

⑤ 《毛泽东文集》第6卷，第264页。

习其他国家、其他民族现代化建设的优点和长处。

开放包容有利于中国更好地走自己的现代化道路。斯大林在苏共二十大上受到批判后，毛泽东评价道：“我们一则以喜，一则以忧”^①。从忧的方面来说，主要是担心列宁主义遭到削弱以及批判斯大林所带来的消极政治影响；然而就喜的方面来说，它破除了新中国对苏联经验的迷信，去掉了苏联现代化建设理论和经验的权威性对新中国形成的压力，有助于中国人解放思想，独立自主地思考现代化建设问题，同时，也为中国向苏联以外的国家和民族学习创造了一个相对宽松的国际环境。在《论十大关系》一文中，毛泽东指出：“提出向外国学习的口号，我想提的是对的”，每个民族都有它的长处，也有它的短处，“我们的方针是，一切民族、一切国家的长处都要学……一切真正好的东西都要学”^②，学习一些外国的东西，既是为了增长见识，更是为了进行自己的创造，建设自己的现代化国家。

值得注意的是，强调开放包容，学习其他国家和民族的先进经验，并不意味着放弃自力更生。毛泽东逝世后，以邓小平为核心的党中央继续将自力更生作为中国发展的首要经验。“我们一方面实行改革开放政策，另一方面仍坚持建国以来毛泽东主席一贯倡导的自力更生为主的方针”^③。实际上，学习外国和自力更生构成了一种辩证关系：一方面，新中国为了更好地推进社会主义现代化建设，也为了更快地解决科学技术比较落后的问题，可以在“以自力更生为主”的基础上，努力学习其他国家和民族在经济社会发展以及科学研究等方面取得的先进经验、优秀成果。“接受外国的长处，会使我们的东西有一个跃进”^④。另一方面，也不能把“向其他国家和民族学习”理解为放弃“以自力更生为主”，绝不可忘记独立自主这一立党立国的重要原则。

正如习近平所指出的，“只有回看走过的路、比较别人的路、远眺前行的路，弄清楚我们从哪儿来、往哪儿去，很多问题才能看得深、把得准”^⑤。走中国自己的现代化道路的自觉，是从毛泽东的《论十大关系》报告开始的，此后这一道路进一步夯实和拓展，到今天已形成走中国式现代化道路的普遍共识。中国式现代化道路是一条历代中国共产党人接续奋斗的漫长征途，更是一条行将必至的康庄大路。毛泽东等党的第一代领导人对中国自己的现代化道路的初步探索，既彰显着中国式现代化道路来之不易、成之惟艰，也为新时代推进和拓展中国式现代化事业提供了理论准备和宝贵经验。

（责任编辑 司 维）

① 《毛泽东文集》第7卷，第370页。

② 同上，第41页。

③ 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第406页。

④ 《毛泽东文集》第7卷，第82页。

⑤ 习近平：《坚持和发展中国特色社会主义要一以贯之》，《求是》2022年第18期。

现象学的整体与部分理论探究

李朝东

【摘要】 范畴是通过范畴的意向活动而形成的抽象观念，范畴对象也就是观念对象或本质对象，现象学对整体与部分的研究实际上是对观念对象的整体和部分的研究。本文通过对复合对象和简单对象、独立对象和不独立对象这些对子概念的辨析，进而从纯粹逻辑学的属、种、差的概念出发，考察整体与部分之间的奠基关系。

【关键词】 整体观念；部分观念；独立对象；不独立对象；奠基

中图分类号：B516.52 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2023) 05 - 0070 - 08

作者简介：李朝东，甘肃景泰人，哲学博士，（兰州 730070）西北师范大学哲学学院教授。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“胡塞尔意识现象学研究”（19FZXB045）

胡塞尔《逻辑研究》第一研究“表述与含义”通过对语言符号和语言符号意识的分析，认为逻辑学是关于含义统一和含义规律的科学，而含义统一就是观念统一；在第二研究“种类的观念统一与现代抽象理论”中，主要研究观念统一及观念直观方式；第三研究“关于整体与部分的学说”则主要研究作为观念对象的整体与部分的关系。胡塞尔认为，整体与部分学说对澄清现象学的认识论具有至关重要的意义，但却较少受到关注，整体与部分的理论属于“纯粹的（先天的）对象本身之理论”的研究课题，纯粹的对象理论主要研究“对象范畴”，对象范畴的观念包括“整体与部分、主体与属性、个体与种类、属与种、关系与集合、统一、数字、序列、数值等等，以及与这些观念有关的先天真理”^①。对“对象范畴”的研究对从认识论上澄清逻辑学和逻辑真理具有重要的意义。

一、范畴或观念对象如何可能

在纯粹现象学中，从感知到直观行为、表象行为再到符号行为和判断行为，都是客体化行为，都有指向和构造对象的功能。但是，胡塞尔特别强调客体化行为由表象行为（称谓行为）和判断行为（论题行为）构成，因为称谓行为（表象）是对一个事实（Sache）的指称或感知，论题行为（判断）则是对一个事态（Sachverhalt）的表象或陈述；或者说，称谓行为（表象）构造的是事物对象，论题行为（判断）构造的是事态对象。从表象到判断就是从经验到判断、从“前述谓的”意向性到“述谓的”意向性的转变。例如，我们看到一张桌子，我们感知到它的各个侧面、颜色、形状、硬度，在这个连续的感知过程中，同一张桌子的多样性的感觉材料被持续地给予我们（感知）；我们也可以事后回忆等想象的方式“再现”我们对这张桌子的感知，形成关于这张桌子的表象；由于“质料”（Materie）（通过直观行为给予的表象内容）相同，我们可以通过不同“质性”（Qualität）方式意指这张桌子。

^① [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1998年，第240页。

我们继续观察这张桌子，桌子有一条桌腿是断的，这个先前在我们散漫的知觉中没有特别关注的部分凸显了出来，它在桌子的整体背景下被衬托出来成为我们注意力集中的中心；现在我们中断持续的知觉之流，回到桌子“整体”，但这个“整体”已经是包含“部分”的整体，并把凸显的部分（断腿）作为整体的一部分。此时，整体及其部分被明确地区别开来，但同时整体与部分之间的“联结”也得到记示。

这个“联结”非常重要，它是我们意识的意向活动从“经验活动”转到一种初始的“理智活动”，从表象行为转向判断行为，从直接经验转到理性判断，从表象对象转向构造对象。在直观行为和表象行为阶段，整体和部分被我们体验或经验过，但它们（桌子和断腿）还没有得到联结因而还没有成为课题；把整体和部分联结起来是判断行为的功能，从而使我们从知觉意向转向范畴意向。此时，由整体和部分构成的桌子就不再是被经验到的事实存在或对象，而是范畴意向构造的范畴对象或范畴客体（“桌子”）。我们知道，表象行为是由直观行为（感知+想象）和非直观行为（符号行为）构成的行为总体，客体化行为是由表象行为（感知+想象+符号）和判断行为构成的行为总体，正是“符号行为”才使我们从直接的感知意向行为转向理智的“判断行为”，并通过判断行为把直观和表象行为中的事实存在的桌子抽象成符号性存在的“桌子”。胡塞尔认为，在符号行为中，我们使用“语词”或“语言”这样的符号来表达在范畴意向中所发生的整体与部分的联结关系，不是因为我们有了语言才能思维，而是因为我们能够思维，才有能力达到范畴意向；或者说不是因为我们有了“语言”才能够进行构造范畴对象的意向活动，而是因为我们能够进行构造范畴的意向活动，才能够拥有并使用语言。语言中的“句法”表达着在范畴意识中显现出来的整体与部分的诸多关系。

至此，我们需要对范畴、范畴直观、构造、观念对象等现象学术语做出必要的解释。

范畴（Kategorie/category）一词在古希腊词语中是指指责或控告某人，或公开陈述属于某人的特征，例如说“张三是个瘸子”，就是公开陈述张三具有“腿瘸”这个特征。后来逐渐成为哲学术语，意即关于某事物有所言说的行为。“范畴的”就是把某个对象加以联结、把句法引入我们所经验到的东西之中的意向活动；“范畴”就是通过范畴的意向活动而形成的抽象观念。在胡塞尔的《逻辑研究》中，“范畴”首先是指范畴形式或逻辑范畴，如一、多、全、数、关系、原因、结果等；其次是指质料范畴，如颜色、空间、树、桌子等，也叫“形式本体范畴”。在此意义上，“范畴”概念与“本质”“观念”等概念是基本同义的，“范畴的”就是“观念的”和“本质的”，“范畴对象”也就是“观念对象”或本质对象；范畴对象通过范畴直观而被原本地把握到。

范畴直观是本质直观的一种类型，本质直观（Wesensschau/seeing）和观念化（Ideation）基本同义，是指在个体直观的基础上，一个普遍性意识在“观念化的抽象”中构造起自身，这个“普遍性意识”作为“种类”本身被看到，这个“种类”就是“本质”或“观念”，把握这个“种类”的意向性方式就是“本质直观”或“观念直观”。在西方哲学以及现象学那里，范畴也是一种观念，但“观念”要比“范畴”的含义宽泛一些，把握观念的意向方式是本质直观或观念直观，把握范畴的意向方式是范畴直观。但在形式本体论的质料范畴意义上，范畴与本质、观念同义，范畴直观也与本质直观、观念直观同义。

构造（Konstitution/constitution）在现象学中的含义就是通过意识行为而“建构起”对象性的统一性，它使杂多的意识生活之综合得以可能。现象学的“构造”不是一种“创造”，也不是把意识行为强加给实在，而是使杂多的感知材料联结并显现为一个范畴对象或观念对象。构造一个对象（事态），就是运用我们的理解让对象向我们展现它自己。运用语言符号在范畴意向中建构并把握范畴或观念对象属于人类高级的理智活动，它建立在感性活动基础之上，就是说范畴意向奠基于感知、想象、回忆、图像、期待等较低级的意向活动的基础上，前者可以称作“述谓的意向性”，后者可以称作“前述谓的意向性”。我们在前述谓的体验基础上构造起述谓性的范畴对象或观念对象，它使我们知觉到的事物被提升到逻辑论证和理性思维的领域，范畴就是从知觉到理智的过渡点，是语言和句法开始起作用的地方。

在现象学中，“对象”（Gegenstand）也叫意识的“意向对象”或“内容”。“对象是意向的对象，这意味着，一个行为在此存在，它带有确定地被描述的意向，在这个确定性中的意向恰恰构成了被我们称作这个对象之意向的东西。”^①“对象”对应的概念是“意识”，它们在确切的意义上体现出“意识对象”与“意识行为”的对立，但这个对立不是固定不变的，“意识”也可以使自身成为“对象”，只要意识通过反思把目光转回到自身并将自身对象化。就此而言，胡塞尔现象学中“对象”这个概念本质上区别于“事物”概念。观念对象或范畴对象就是我们在范畴意向的反思目光中通过语言和句法作用构造的事态，这个事态不是事物存在，而是观念或范畴性的意识存在，“虽然观念对象是在意识中被构造的，但却仍然有它自己的存在，自为的存在”^②。无论个体之物还是一般之物（种类）都是存在的，都意味着一个统一的含义，即它们都是观念对象。

我看见了张三——感知

我想象着张三——想象

我想起了张三——回忆

“张三是人”——判断

这里的张三是一个个体事物，是被我感知、想象、回忆的个别对象。但是，我也可以从众多的个人中抽象出“人”的共同性，这里的“人”就是作为种类存在的一般之物。现在我通过语言符号来表达“张三”“人”，并用语言的句法词“是”“和”“连”等句法范畴把它们联结在一起“张三是人”。“张三”是个别的观念对象，“人”是一般的（种类）的观念对象，它们都是在语词和语言中被意指的对象，都代表一个含义统一和观念对象。胡塞尔指出：“通过维护与个体对象并存的种类（或观念）对象的固有权利来确定纯粹逻辑学和认识论的主要基础。这里就是相对主义的和经验主义的心理主义与唯心主义的分界点，唯心主义才是一门自身一致的认识论的唯一可能性。”^③

二、独立对象与不独立对象

通过前面的分析可以确定，胡塞尔《逻辑研究》关于整体和部分的研究，实际上是对观念对象的整体和部分的研究。“对象可以相互处在整体与部分的关系中……这是先天建基于对象的观念之中的关系种类……由此而产生出的对对象的观念划分，即划分为简单对象和复合对象。”^④

胡塞尔对整体和部分的阐明是通过“复合对象”和“简单对象”对概念的研究来进行的。“‘复合的’和‘简单的’这两个术语通过下列规定而得以定义：具有部分—不具有部分。”“复合性……指明这个整体的许多分离部分，以至于那些不能被‘分解’为许多部分的东西，即那些不能被划分为至少是两个分离部分的东西，就必须被标识为简单的。”^⑤就是说，“复合”就是指一个整体可以分离为许多部分，“简单”就是指整体不可分离为两个和两个以上的部分；或者说，复合的就是“具有部分的”，简单的就是“不具有部分的”。

简单和复合与整体和部分两对概念并不完全相合。我们可以说“所有简单的内容都是整体”，因为它不能再分离为部分；但不能说“所有复合的内容都是整体”，因为有些内容的复合并不一定构成整体；也不能说“所有复合的内容都是部分”，因为各个复合的内容既可以作为部分而与其它内容一同构成整体，又可以在独立的情况下自己就是一个整体。胡塞尔说，这些“部分关系”特征各异的

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第 448 页。

② [德] 胡塞尔：《胡塞尔选集》上册，倪梁康选编，上海：上海三联书店，1997 年，第 306 页。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第 112 页。德文 Idealismus，汉语学术界一般翻译为唯心主义或观念主义（唯心论、观念论），在胡塞尔的现象学论述中，Idealismus 分别指称两个范畴：一是通常所指的唯心主义，它意味着一种形而上学教条理论；二是指一种“认识论形式”，它承认观念之物是所有客观认识的可能性条件。

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第 242 页。

⑤ 同上，第 242 页。

形式取决于“独立对象与不独立对象”的区别。在宽泛的意义上，一个对象中现存的东西都可以称之为“部分”，而“部分”又可以区分为“独立的部分”和“不独立的部分”，前者叫“决然的部分”（Teile schlechthin）或“块片”（Stück），后者则叫“抽象的部分”或“因素”（Moment）：

我们首先确定对“部分”这个概念的基本划分，即划分为**最狭窄意义上的“块片”**或部分，以及划分为整体的“因素”或“抽象部分”。我们将任何一个相对于整体G独立的部分称作“块片”，将任何一个相对于它不独立的部分称作这同一个整体G的“因素”（一个抽象部分）……抽象部分可以再具有块片，而块片也可以再具有抽象部分。

我们将那些不共同具有同一块片的各个块片称作相互排斥的（“分离的”）块片。我们将那种把一个整体划分为多个相互排斥之块片的做法称作对此整体的分片（Zerstückung）。^①

胡塞尔把“对象”叫做“内容”，“每一个部分都可以成为一个本己的对象（或者，如我们通常所说的那样：‘内容’）”。^②整体的各个部分都是互相联结的，但有些部分与整体的联结是可分的，有些则是不可分的。胡塞尔不同意贝克莱关于区分“独立部分”与“不独立部分”的关键在于“是否能够分开被表象”。在贝克莱看来，在一个表象复合体（内容复合体）的因素按其本性来说可以分开被表象的地方，那里就有独立内容现存；如果情况不是如此，那么现存的就是不独立的内容。可以分开被表象的是独立内容，不能分开被表象的则是不独立内容。胡塞尔批评到：事实上我们只能分开表象任何一个“块片”，而不能分开表象它的“因素”。块片是可以分开被表象的，例如，“桌腿”（块片）就可以与“一张桌子”（整体）分开，只表象它的一条“桌腿”；“广延”“颜色”（因素）则不能与“桌子”分开表象，不论是一张桌子（整体）还是这张桌子的一条桌腿，都是有广延和颜色的，但离开桌子或桌腿，“广延”和“颜色”就无法被表象，它们作为“因素”不可能是独立的内容，就其本质而言它不可能分离地和独立地在表象中存在。一方面，桌面、桌腿等这些“块片”既可以与广延等“因素”可以结合在一起构成“桌子”这个整体的存在；另一方面，桌面或桌腿等块片又可以从桌子这个整体中分离出来独立存在，并且自己可以独立地成为一个整体存在，比如分离出来的“桌面”（部分）可以独立作为一块“木板”（整体）而存在。

根据以上的分析，我们可以说，不独立内容即不可分内容，它必须与其它内容结合在一起而同时存在；而独立内容即可分内容，它可以不依赖或不取决于其它内容而存在。据此，胡塞尔给出**可分性**（从另一方面理解也是不可分性）的两个定义：第一，无论内容如何变化，我们可以在表象中同一地坚持这个内容。“可分性无非意味着，在共同联结的并且共同被给予的内容的无限的（……）变更中，我们可以在表象中同一地坚持这个内容。”^③相反，不可分性或独立内容就是在共同联结并共同被给予的内容的无限变更中，我们在表象中不能同一地坚持的内容。第二，可分性内容就其本质而言不取决于其它内容的存在。“这个内容的存在就其自身、就其本质而言根本不取决于其它内容的存在，它就像它本身所是的那样，能够先天地、即按其本质而言存在……与此完全等值的是：在内容本身的‘本性’中，在它的观念本质中并不建立着对其它内容的依赖性……其它内容事实上正是连同这个内容的此在并根据经验规则而被给予的；但在其可从观念上把握的本质中，这个内容是独立的。”^④相反，不可分或不独立的内容就是具有依赖性的内容，这个内容必须与其它内容结合在一起，如果没有其它内容与它同时存在，它就不能存在。

胡塞尔认为，不论我们说内容和内容部分，还是说对象和对象部分，都可以用“具体之物”来类比地谈论“抽象之物”的“整体与部分”的关系，但绝不能混淆具体之物与抽象之物的区别。从抽象之物或观念对象的立场来讨论整体与部分的关系，就必须要从纯粹逻辑规律的概念来考察整体与部分的关系。

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第291页。

② 同上，第244页。

③ 同上，第250页。

④ 同上，第250-251页。

三、从逻辑概念考察整体与部分

胡塞尔进一步从纯粹逻辑学的属、种、差的概念对整体与部分进行考察。这里，我们首先对逻辑学的属、种、差等逻辑概念做一个大概了解。

古希腊哲学家亚里士多德最早思考并建立形式逻辑学，他在前人哲学和数学（尤其是几何学）研究的基础上，第一次详细研究了概念、判断、定义、推理形式等思维的一般规则，创立了哲学和科学研究与表达工具的形式逻辑。他从自然语言出发研究了词的意义和词的分类，认为语言（词）是思想的符号，并通过思想指示存在。语言、思想、实在三者之间的关系就是“意义”。词是代表观念的符号（语音词是思想内容的符号，书写词是语音词的符号），每个词的意义在于指示思想之中或思想之外的对象，是词与观念和事物的对应；有些词的意义表示事物的运动变化（动词），有些表示不变的存在和本质（名词）；所有动词都被用作谓词，有些名词被用作谓词，有些被用作主词。

每个单词都对应于一个观念的约定符号，因而本身无所谓真假。但当单词组合成判断时，便出现判断的真假问题。判断是谓词对主词的表述，它既表达几个观念，又表达对这些观念能否如此联结作出肯定或否定的判断。如果表述的思想内容与事实相符，那么肯定的判断为真，否定的判断为假；如果表述的思想内容与事实不相符，则肯定的判断为假，否定的判断为真。

亚里士多德认为，系动词“是”在判断中起联系主词和谓词的作用，即在判断中用谓词表述主词，表示主词指称的实体具有谓词所表述的那些属性，其意思是“属于”，如“S 是 P”的意思就是“P 属于 S”。在“S 是 P”这样的句子的基础上可以得到不同形式的命题：加上否定，就可以得到“S 不是 P”，加上不同的量词，就可以得到“所有 S 是 P”“有些 S 是 P”“所有 S 不是 P”“有些 S 不是 P”，等等。然后用这些句子可以构成推理，如“所有 M 是 P，所有 S 是 M，所有 S 是 P”，亚里士多德由此提出和制订了三段论式推理以及以此为形式的逻辑演绎体系。

但是，亚里士多德的逻辑句法形式与古希腊日常语言形式是一样的。“S 是 P”，从语法形式看，“是”是系词，它将主语“S”与谓语“P”联结起来，谓语 P 是对主语 S 的一种情况的表述；从逻辑形式看，“S”和“P”表示两个“类”，通过判断词“是”联系起来，表示两个类之间的关系。但是，“S”和“P”涉及到非常复杂的关系：

哲学家是智者；苏格拉底是哲学家；柏拉图是苏格拉底的学生。

这三个陈述都符合“S 是 P”的语法形式和逻辑形式，语法学只限于指明它的主语和谓语结构关系，而逻辑学则要研究 S 和 P 所指称的语词性质。在“哲学家是智者”中，“哲学家”和“智者”都是类概念；在“苏格拉底是哲学家”中，“苏格拉底”指称的是个体概念，“哲学家”则是类概念，而且“哲学家”说明的是“苏格拉底”的“性质”；在“柏拉图是苏格拉底的学生”中，“是……学生”表达的不是性质，而是“关系”。为了明确“S 是 P”在逻辑形式中的词类性质，亚里士多德进一步区分了“类”“种”“差”等概念。

亚里士多德在《范畴篇》中通过对简单用语进行分析归纳，得出十个范畴，表达“存在”的十种含义：本体（ousia）^①、数量、性质（如“聪明的”）、关系（如“四倍”）、地点、时间、姿态（如“站着”）、状况（如“穿鞋的”）、主动（如“施手术”）、被动（如“接受手术”）。每一个范畴都以客观事实为对象，都指一种存在。

在存在的十类范畴中，第一，“本体”是中心。在一个陈述中，主词是主体或本体，其它的范畴是表述它的谓项；本体是其它九范畴的基础，九范畴表示的存在是依附于本体的，而不能有与本体相

① 亚里士多德 ousia 在柏拉图著作中已经频繁出现，它是系动词“是”的名词形式，从字面上直接对应于英文 being。但其含义不易表达，一般说来，ousia 意指“某物存在”（it is），相当于英文 substance，根据亚里士多德在《形而上学》卷五章八 1017b10-22 提出的关于“本体”的四个标准中，当 ousia 符合前三个标准时，可以称为“本体”；而按照第四个标准：“ousia（本质），其公式即定义，这也被称为各事物的本体。”

分离的存在。如“人是白的”，“白的”不能有离开“人”的独立存在；第二，个别事物是第一本体，“种”和“属”只是第二本体。作为陈述主词的本体又可以区分为“个别事物”和它的“属”和“种”。“属”和“种”也是本体是因为其它九范畴都可用来表述它们并依附于它们而存在。本体(ousia)，就这个词的最真实、最原初、最确定的意义来说，是指既不能表述一个主体，又不依存于一个主体中的东西，如个别的人或马。但在派生的意义上，像属(genos/species)那样包括着原初本体的东西，也被称为本体；同样，包括着属的种(eidos/genera)，也被称作本体。例如，个别的人包括在“人”这个属里，“人”又包括在“动物”这个种里。个别事物是第一本体，“人”和“动物”就是第二本体。(《范畴篇》，2a11)由此，亚里士多德提出个别事物、属种、九范畴之间的表述关系(在亚里士多德那里，种概念大于属概念，在现代形式逻辑中，属概念大于种概念)：

(1) 九范畴可以表述本体，但本体不能表述它们。苏格拉底是聪明的(√)；聪明的是苏格拉底(×)

(2) 属和种可以表述个别事物，但个别事物不能表述属和种。苏格拉底是人(√)；人是苏格拉底(×)

(3) 九范畴可以表述属和种，但属和种不能表述九范畴。人是聪明的(√)；聪明的是人(×)

(4) 个别事物不能相互表述，因为没有一个是比另一个更真实。柏拉图是苏格拉底(×)，苏格拉底是柏拉图(×)

在上述表述关系中，√表示可表述关系，×表示不可表述关系。由此，在亚里士多德的逻辑中，从“苏格拉底是人”“苏格拉底是动物”这两个判断中可知，“苏格拉底”是个体概念，“人”是种概念，“动物”是属概念，由此构成传统形式逻辑的“种差+属”的定义方法：被定义概念+是+种差+属概念。

“人是有理性、能思维、能够制造和使用劳动工具进行劳动的动物。”在这个关于“人”的定义中，“人”是处在S位置上的被定义概念，加肯定判断词“是”，加种差“有理性、能思维、能够制造和使用劳动工具进行劳动”，加属概念“动物”。动物是属(类)概念，人是种概念，“动物”这个“属”(类)中可以包括人、狗、羊、狮子等多个“种”的存在，“人”这个种区别于其它种存在的差别性就是“有理性、能思维、能够制造和使用劳动工具进行劳动”(种差)。

胡塞尔在整体与部分的研究中并没有专门讨论逻辑学问题，但必须运用逻辑学的基本概念才能理解胡塞尔关于观念整体与观念部分的论述。所谓独立的和不独立的观念(对象)，就是“在纯粹的种(Art)的直至最高的属(Gattung)的阶段系列方面，一个最高的纯粹的属的最低的差别(Differenz)可以叫作相对独立的，而且在这里，每一个较低的种相对于较高的种都是相对独立的。就某些属而言，与它们相应的个体个别性无法先天存在，除非这些个体个别性同时属于其它属的个体……这样一些属在关系到后一类属时是不独立的”^①。这段论述包含如下含义：(1)把“最高的属”理解为“整体”，它是独立的，因为它包括一切，不再依赖任何其它对象。这里的“独立”的含义是“不依赖”；(2)“属的最低差别”可以理解为“最小的部分”，它也是独立的，因为它无法再划分，这里“独立”的含义是“不可再分”；(3)最高的“属”和最低的“差”之间的“种”都是不独立的，它们或者依赖其它对象，或者可以再分，或者说它们不能自为存在。

在“苏格拉底-人-动物”这个序列范围内，“动物”是最高的类观念，它是独立存在的，因为它具有不依赖性；“苏格拉底”是最低的差，是个体个别性存在，具有不可再分性，也是独立存在的，就此而言，个别也是整体；“人”是“动物”这个属概念中的种概念，它既依赖于属概念，又可以再分为“男人”“女人”“老人”“青年”“小孩”等。但是，如果范围扩大，在“苏格拉底-人-动物-生物”这个序列中，最高的类观念是“生物”、“人”和“动物”成立“种”观念，此时“人”和“动物”都具有依赖性和可分性，“那些对不独立性的某些等级作出定义的必然性或规律是

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第256页。

建立在内容的本质特殊性的基础上，建立在它们的特性基础上；或者更确切地说，它们建立在纯粹的属、种、差的基础上”。^① 而观念对象的属、种、差关系只有通过“奠基”关系才能得到澄清。

四、独立与不独立部分之奠基关系

柏拉图把“观念对象”完全归结为客观的体验内容，贝克莱则把观念对象归结为心理学的主观体验，认为凡是“能分开观念表象的”就是独立内容，凡是“不能分开表象的”就是不独立内容。胡塞尔关于“整体与部分”讨论的主要目的是为了维护观念对象的“固有权利”：即观念对象既不能完全被还原成客观的体验内容，也不能完全被还原成主观的心理体验。

胡塞尔从意向活动和意向相关项的双重意义上进一步讨论整体与部分的问题，认为整体和部分作为“观念对象”（可以称作“整体的观念”和“部分的观念”）也是现象学的构造成就。前文指出，现象学的“构造”概念是通过意识行为而“建构起”对象性的统一性。所谓“建构起”就是建立起诸内容要素之间的“统一性”，胡塞尔认为“一切真正的统一者（Einigende）都是奠基关系”^②，他给“奠基”下的定义是：

如果一个 α 本身本质规律性地只能在一个与 μ 相联结的广泛统一之中存在，那么我们就说：“一个 α 本身需要由一个 μ 来奠基”，或者也可以说，“一个 α 本身需要由一个 μ 来补充”。^③

这就是说，一个 α 需要在与 μ 的联系中才能存在，那么 α 就需要 μ 来奠基，前者奠基于后者基础之上或者说 α 通过 μ 来补充。比如，想象奠基于感知基础之上，我们想象一只“大象”（ α ），那么这个想象的大象必须依靠我们看见的“大象”（ μ ）来奠基或补充，因为想象的大象只能在与感知的大象的联结统一中才能存在。就此而言，“独立的部分”不存在奠基问题，因为“独立”意味着不需要其它内容就可以单独存在；而“不独立的部分”因其依赖性就必须奠基于独立的部分基础之上，“不独立性的意义是在依赖性的肯定思想中。这个内容按其本质来说与其他内容结合在一起，如果没有其他内容与它同时存在，它就不能存在”^④。这就是说，一个部分是不独立的，也就是说它不能自为地存在，它是作为部分而奠基在整体之中的。胡塞尔就此提出了不独立对象的本质奠基规律：

一个不独立部分的不能自为存在便意味着，存在着一个本质规律，根据这个规律，一个关于这个部分的纯粹的种（例如颜色、形式等等的种）的内容之存在预设了某些从属的纯粹的种的内容之存在……独立的对象是这样一些纯粹的类的对象，在这些对象方面存在着这样一个本质规律：如果它们存在，那么它们只有作为某些从属的类的全面整体的一个部分存在。^⑤

比如，在“一张有一只断腿的棕色的桌子”这个陈述中，“棕色”是这张桌子的不独立的因素，这是先天的，因为一个色彩只能作为因素存在于一个有色之物中。而独立的对象或内容则不存在这样的本质规律，即使存在规律，只能是可能性规律，而不是必然性规律，即独立的部分可以被纳入到全面的整体之中，但它们并不必须被纳入到全面的整体之中。这张桌子的一只“断腿”是独立的部分，它可以纳入到“桌子”这个整体中存在，如果把这只“断腿”从这张桌子上分离出来，它也可以不纳入到整体中而独立存在。就是说，“棕色”（或颜色一般）作为“不独立的部分”或“因素”必须奠基于“桌子”（整体）才能存在，而“断腿”作为“独立的部分”或“块片”可以奠基于“桌子”（整体）之上而存在（此时，它是桌子这个整体的一个断了的腿，是桌腿），也可以不奠基于桌子这个整体之上而独立存在（一根长方形或圆柱形的木头，是独立的个别事物）。如此，“如果没有整体，一个是此整体之部分的部分本身根本不能存在”与“如果没有整体，一个是此整体之部分的

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第 265 页。

② 同上，第 303 页。

③ 同上，第 285 页。

④ 同上，第 251 页。

⑤ 同上，第 254 - 255 页。

部分能够存在”二者之间并不矛盾，关键在于部分与整体之间是否具有“联结”和“相关性”，如果有联结，则部分就是整体的部分；如果相关性丧失了，它的部分也就丧失了。

胡塞尔将不独立性的概念和规律看作是纯粹的，只要是部分，就受这些定义和规律的约束。由此出发，胡塞尔认为，在整体和部分、独立部分和不独立部分之间存在着两个定律，即“分析－先天的规律和必然性”（分析定律）和“综合－先天的规律和必然性”（综合定律）。^① **分析性定律**是“它们具有完全独立于它们（确定地被思考或在不确定的一般性中被思考的）对象性以及独立于可能的情况事实性，独立于可能的此在设定之有效性的真理”^②。胡塞尔举例说，“这所房屋的存在包含着它的屋顶的存在、它的墙的存在以及它的其它部分存在”是一个分析定律，因为分析的公式是：一个整体 $G(a, b, c, \dots)$ 的存在完全包含着它的部分 $a, b, c, \dots$ 的存在。它纯粹是由“形式－逻辑的”范畴和范畴形式所构成的定律。**综合性规律**则是指，“每一个以一种方式包含着含有实事概念的纯粹规律（即每一个不是分析必然性的规律）都是一个先天的综合规律”^③。在他看来，任何单个的个别性在其存在方面都是偶然的，只有它们处于规律性的联系之中时才是必然性的，而必然性只有建基于实事性本质中的观念或先天的含义上，这个规律性才能具有本质规律性的含义，即一个绝对普遍有效的规律性的含义。就是说，个别性存在都是偶然的，只有它们处于规律性的联系中才能成为必然的，而必然性是以观念或先天性为基础的，建立在观念规律基础上的必然性才能成为本质规律性或普遍有效的规律性。

把“独立性”看作是某种对一同被联结的内容的不依赖性，把“不独立性”看作是至少对一个内容的依赖性，这仅仅是为了对二者作出区分；但是，独立性和不独立性都是相对的而不是绝对的，即相对的独立性和相对的不独立性。实际上，一个整体是通过它的所有部分的总和（包括这个整体本身）而构造出一个观念对象活动的领域。胡塞尔指出，整体 G 的任何一部分内容如果只能作为整体中的一部分存在，那么这个部分内容就意味着“在整体 G 之中和相对于整体 G 而言**不独立的**”部分内容；任何不处在此种状态中的部分内容则意味着是“在整体 G 之中和相对于整体 G 而言**独立的**”部分内容。胡塞尔把它简短地表述为：“一个 α 的存在就属 β 而言是相对独立或**不独立的**。”^④ 比如，“人”这个属（ α ）作为整体包含“男人”“女人”等部分内容，它是独立的；但在“动物”这个属（ β ）的整体中，“人”（ α ）却是作为部分存在的，是不独立的。因此，如果存在纯粹的 α 属和 β 属，而且 α 只能先天地与 β 相联结地存在，那么，一个内容 α 相对于一个内容 β 来说，就是不独立的；如果这个规律不存在（即 α 不依赖或不包含在 β 中），则 α 就是独立的。

以上对胡塞尔对整体与部分的关系理论进行了初步的分析，胡塞尔在第三研究的第二章“关于一门整体与部分的纯粹形式之理论的思想”，通过“奠基”理论对整体与部分的关系进行了更细致深入的分析，这将是另一课题的研究问题。

（责任编辑 行之）

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，第 266 页。

② 同上，第 268 页。

③ 同上，第 269 页。

④ 同上，第 272 页。

破出存在的责任

——列维纳斯的责任伦理思想探析

王玉静

【摘要】 逃离存在是列维纳斯终其一生钻研的主题。在思想成熟的晚期，他虽然不再用本体论的语言论述如何“逃离存在”，但却通过阐述为他者的责任而成功地为“破出存在”开辟了伦理言说的路径。本文通过分析责任和“说”“善”“切近”“感受性”及“替代”的关系，分别从责任的言说结构，责任的伦理意涵，责任的具体形式，以及责任的最终目的四个方面考察列维纳斯的责任伦理思想，以期从一个较为全面的视角还原“责任”这一概念在列维纳斯思想中的统领性地位。

【关键词】 列维纳斯；责任；说；善；切近；感受性；替代

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）05-0078-08

作者简介：王玉静，山西晋城人，哲学博士，（广州 510641）华南理工大学外国语学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“西方责任伦理思想形成与发展研究”（19BZX124）；广州市哲学社会科学“十四五”规划共建课题：“列维纳斯责任伦理思想研究”（2023GZGJ115）

一、问题之源起：破出存在的责任？

列维纳斯以其毕生的心血逃离存在的同一和暴力，这从他早期著作《从存在到存在者》中可窥得端倪，如他在这本书的前言提到：“引领一个存在者趋向善的过程……是一个摆脱存在以及描述它的范畴的过程，是一种出越。”^①到《总体与无限》时，这种逃离更加显明。他认为将本体论置于伦理学之前，就是将一种“知”的关系置于伦理的关系之前。存在在存在者之前，是存在对存在者的宰制，是一种对他者的同一化。在列维纳斯看来，哲学中的第一关系是伦理关系，而不是事前预设的非人格的存在。如果说他在《总体与无限》中还用的是本体论的语言来试图越出存在，那么在晚期的重要著作《他者的人文主义》（*Humanisme de l'autre homme*）和《另外于是，或在超过是其所是之处》（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*）（下文简称《另外于是》）中，他用的则是伦理的语言，抽丝剥茧地为超越存在进行论证。

如何超越存在？列维纳斯认为，要“以破出存在的方式来超越存在”，而这破出存在的形式就是“对他人的责任”。^②在思想成熟的晚期，他不止一次提到“破出存在就是责任”^③这一说法。同时，他认为破出存在就是超越存在，就是伦理：“超出存在，善则是卓越、高尚——伦理不是存在的一个构成环节，伦理异于且好于存在，是超出存在之可能性本身。”^④可以说，列维纳斯是在这种“伦理”

① [法] 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，南京：江苏教育出版社，2006年，前言第1页。

② [法] 列维纳斯：《论来到观念的上帝》，王恒，王士盛译，北京：商务印书馆，2019年，第24、27页。

③ [法] 列维纳斯：《论来到观念的上帝》，第24-30页；[法] 列维纳斯：《伦理与无限：与菲利普·尼莫的对话》，王士盛译，南京：南京大学出版社，2020年，第61页。

④ [法] 列维纳斯：《论来到观念的上帝》，第115页。

的范畴内谈论责任：伦理的形式就是责任。可见，“责任”这一概念是梳理列维纳斯晚期对破出存在进行证成的核心。那么，如何在这种超出存在、好于存在的语境中言说责任？列维纳斯认为，责任“并非出自于原则之普遍性的虔敬，亦非出自一种道德的明见性”^①，由此，我们既不能用本体论的语言去言说责任，也不能在一种道德原则中讨论责任。

那么，如何言说对他人的责任？在列维纳斯看来，对他人的责任不只是主体（性）的基础性、首要性和根本性结构^②，还是人性的基础（因为人性就是主体性），是人破出存在的缘由，是人之为人的根本。所以，列维纳斯谈及的责任，不是如传统伦理学所说的要为自己的行为而承担的“责任”，而是在他自己构建的语言体系中言说责任，责任即是对他者的应承。责任不是要承担的，而是被动地“降于”我的。具体来说，列维纳斯在《另外于是》一书中将对他的责任等同于“说”“善”“切近”“感受性”和“替代”。由此，引出本文要探讨的问题：我们尝试在责任和“说”“善”“切近”“感受性”及“替代”的关系中，考察列维纳斯的责任伦理思想，以期从一个较为全面的视角还原“责任”这一概念在其思想中的统领性地位。

二、“说”和“所说”：责任的言说结构

既然责任是一种应答关系：此一者对另一者^③之应承^④。那么，实现责任这一应答关系的首要形式便是言说。列维纳斯首先就是从一种言说结构来分析责任，因为“语言关系的本质因素是呼唤，是呼告”^⑤。他认为说（dire）就是责任：“那起源的或先于起源的说，那前言之言，结起了一张应承之密网。”^⑥柯林·戴维斯（Colin Davis）也提到：说就是我和他者相遇之处，是我向他者的暴露。^⑦具体而言，说就是为他者的责任，是“此一者而为另一者”^⑧。

列维纳斯在一种非意向性的，抑或说颠倒意向性的意义上言“说”。在他看来，无论是“是其所是”（essence），还是“是之去是”（l'esse de l'être）^⑨，都是为己的；而“说”通过接近他者，为了他者，指示的是“无私”或“无是”。这“无私”或“无是”是一种“极端的沉重”，其将“是之去是”里朝外地翻了过来，所有这些“指示着这一先于起源的语言，指示着此一者对另一者之应承，指示着此一者对另一者之替代”^⑩。

既然“说”的状态是“先于起源”“无端”“无起源”，那么“说”如何显现？列维纳斯认为，“说”要隶属于所说，隶属于是之为是论/本体论，才能显现，这也是“显现所要求之代价”。^⑪如是，“说”是否就消失在“所说”之中？

在回应这个问题之前，我们先从构词上区别“说”（dire）和“所说”（dit）：dire 是 dit 的动词原形，而 dit 是 dire 的过去分词的名词化，意思是“已经被说出之事”。可见，“说”指涉的是一种完全开放的状态，因为其没有“所说”的内容，所以我们甚至无法言“说”，“说”是一种无法言之的

① [法] 列维纳斯：《论来到观念的上帝》，第 29 页。

② [法] 列维纳斯：《伦理与无限：与菲利普·尼莫的对话》，第 56 页。

③ “此一者”即“同者”，“另一者”即“他者”。下文择取这两个词的后者译法。

④ 伍晓明在《另外于是》一书中将“responsabilité”一词译为“应承”，而非“责任”，是取列维纳斯对此阐释时，强调责任之“应”（répondre）：我应（réponds）于另一者。本文仍然选取接受度较高的“责任”一词，一是方便在一种整合的思想语境中对其讨论，二是笔者尝试讨论的“责任伦理”已经是约定俗成的，被普遍认可的概念。

⑤ [法] 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2016 年，第 44 页。

⑥ [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，伍晓明译，北京：北京大学出版社，2019 年，第 21 页。

⑦ See Colin Davis, *Levinas: An Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1996, p. 76.

⑧ [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第 20 页。

⑨ 本文在选取部分核心概念时，遵从伍晓明在《另外于是》中的译法，同时将两种译法都附上。如 l'être 译为“是”（存在）；essence 译为“是其所是”（本质）；l'esse de l'être 译为“是之去是”（存在之存在），ontologie 译为“是之为是论”（本体论）等。参见《另外于是》译序。

⑩ [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第 22 页。

⑪ 同上，第 23 页。

超越。而“所说”是已经说出之事、是意向性的指示、是已经被强制规定的历史，是是之为是论/本体论的诞生之处，所以指涉的是一种内在的同一。总之，“所说”源于“说”，而“说”通过“所说”显现。列维纳斯将两者的关系勾勒为一种“主体-对象”^①关系。柯林·戴维斯指出，列维纳斯通过分析“说”和“所说”，将“语言问题和他的伦理关切联系起来”。^②而这伦理关切恰恰是他晚期思想的核心，也是他破出存在的路径。

从“说”和“所说”的关系，可以窥见责任如何被遮蔽：“而在所言中，在词语的遮盖下，信息在交换，祝愿在传播，责任心在逃逸”。^③“说”必然要凝练成为“所说”，所以我们向来关注后者，而遗忘说本身之面向他者。在“说”变成“所说”的过程中，在不断被话题化的过程中，切近他者的责任被遮蔽。于是，“说”就消失在“所说”之中。因此，问题的关键也是列维纳斯《另外于是》整本书的核心：要超越是/存在，超越是其所是/本质，这里的超越毋宁说是一种回归、一种还原^④，即从“所说”到“说”的还原。通过还原才能真正切近他者，才能实现责任。

为什么要将“所说”还原为“说”呢？因为“所说”这种同一化的、被固定的名词性系统，关注的是这个世界的实体，是是/存在之秩序，体现是之为是/存在之为存在的努力，代表的是是/存在的暴力：“任何的所言都不能与言说的真诚性相比，任何的所言都不能与先于真的真实性相符。”^⑤因此，“所说”是没有公正的，因为是/存在的本质为了存在而不顾及他人的；而“说”作为对他者的责任则是公正的开始，“因为说或应承要求公正，才有那关于所说和关于是的问题”^⑥。为了实现公正，就要将“所说”还原为“说”。

如何还原？是否能真正的还原？列维纳斯首先肯定了这种还原的必要性，并给出关键性的提示，即作为对他人之责任的说“乃是其所是之打断”，“乃以好的暴力强制规定下来的某种无私/无是”；而对是其所是者的打断是还原的关键，“对是其所是的伦理性打断才是那供给还原以能量者”。^⑦

那么，如何打断？打断之后如何继续？从上文分析可知，所说是是之为是论/本体论意义上的是其所是/本质，而“说”是“无端”“无源”，是伦理意义上“无私”“无是”。诚然，列维纳斯想通过这种言说结构，将是其所是/本质还原为伦理上“无私”和“无是”的“此一者为另一者”的责任。这种还原是“回到尚未及于是之处”，同时“绝不以任何方式表示着一种是之为是论之被另一种所纠正”^⑧，因为“纠正”还是在是之为是论/本体论之中，只有打断，才能将所说从被凝固的，被同一的是之为是论/本体论中抛出，回到“那尚未及于是之处或那超过是之处”。但列维纳斯明确指出，“那尚未及于是之处或那超过是之处并非某个在尚未及于或超过是之处的是其所是者”，即我们要超越这存在，不是用另一好的存在替代这个存在，而是要完全地破出存在，要“还原到表示，还原到包含在应承之中的此一者而为另一者，亦即那人性之处或非处，人性之处与非处，人性之乌托邦，还原到那字面意义上的不安或此种不安之不同时”。^⑨既然“说”是“无端”“无源”，甚至我们都无法言说，那么我们就不能再用是之为是论/本体论的语言去思考这还原，不仅要还原到一种可以言说的“说”，而且要颠覆“所说”所关注的是之为是。

有学者注意到这一还原在方法上的不可行：因为“说”是无端、无源，所以“所说”不可能完

① [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第122页。

② Colin Davis, *Levinas: An Introduction*, p. 76.

③ [法] 勒维纳斯：《上帝·死亡和时间》，余中先译，北京：生活·读书·新知三联出版社，1997年，第236页。这里的“所言”即“所说”，同下文。

④ 这里的“还原”尽管是一个现象学的术语，但列维纳斯并没有在现象学范畴内使用它，它指的是“先于本源的、先于现象的，在自我的构成和意识诞生之前”。（Colin Davis, *Levinas: An Introduction*, p. 77.）

⑤ [法] 勒维纳斯：《上帝·死亡和时间》，第236-237页。这里的言说同“说”，同下文。

⑥ [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第120页。

⑦ 同上，第115、117页。

⑧ 同上，第118页。

⑨ 同上，第118、119页。

全被还原，每次还原必定会有剩余。^①对此，孙向晨敏锐地指出：“莱维纳斯就是要揭示那些在语言的存在论方面所发现不了的东西，对他来说‘言说’的内容没有什么好注意的，但‘言说’之谦卑的态度却包涵了太多可以挖掘的秘密。”^②显然，这种还原不是一蹴而就，而是不断地“打断”，是“无尽的批判”和“怀疑主义”的“螺旋运动”。从“所说”到“说”的还原，并不是其内容的还原，而是言说形式的还原，因为“说”甚至并没有内容，而是一种完全的给予。在被固化为名词的“所说”之中，对他者的责任被遮蔽，只有不断地还原才能回到责任即“说”。

三、善：责任的伦理意涵

在《总体与无限》的结尾，列维纳斯提到：“我们以我们的方式遇到了柏拉图关于善超逾存在的思想。”^③这里，“我们的方式”指的是一种既不是以神学语言，也不是以存在论语言的方式超越。但列维纳斯在《总体与无限》中尚且使用存在论的语言言说善或他者，他真正从超越的角度或者说在破出存在的范畴谈论善是在《另外于是》中。德里达说：“以我们的方式，也就是说伦理学出越并不朝向善的中立性投射，而是朝向他人。”^④《总体与无限》中的“朝向他人”，到了《另外于是》就是对他人的应承/责任。在《另外于是》中，列维纳斯是在一种去私和颠倒意向性的角度谈论责任，这种为他性的责任就是善。具体来说，善是对我的呼召：“一种与善的关系，它把我传讯到对他人的责任心上来。”^⑤可以说，与自我那种为了其是/存在做出的努力相反，责任不是为己的，而是此一者而为另一者，而这种为他的责任是自我的变节，是一种去私，并具有伦理意涵——善。

同时，这种呼召是一种绝对的被动：“责任心的这种与自由相比的先行性意味着善的善良：善应该在我还不能选择它之前挑选我；善必须首先选上我。”^⑥与自律相比，列维纳斯更强调一种他律：作为善的责任，不是人自主地选择，善先选择我意味着我对善的被动地接受，并且这种被动是绝对的且时间上先于一切。“在那尚未及于意识之处，此被动性或此应承或此痛苦存在于善对此一者的此种先于起源的支配控制之中，此种支配控制比任何现在、任何开始都更加古老。”^⑦列维纳斯强调善对人的选择，而不是人主动地选择善。这意味着责任是人内在的本质：“我的存在意味着不能推卸责任，仿佛整个创造的大厦都在我的肩上。”^⑧

列维纳斯为什么要强调善在人对其选择前就选择了人？因为只有在这种绝对的被动性中，主体对他者的责任才是第一位的，而主体的自我意识或主体为是/存在的努力是其次的。这种绝对的被动意味着意向性的颠倒。列维纳斯指出：“被动性是善的位置——或者更确切地说是非处——它是存在的规则之例外。”^⑨显然，将善置于一种绝对的被动时，才能真正实现对是/存在的超出。善呼召人对他者负责，在人选择它之前就选择了人。这种完全被动的责任，更能体现责任是人之为人的本质。

那么，我们如何具体地谈论善？在责任的言说结构中，“说”必定要在“所说”中得以显现，“所说”既出卖善又在我们面前传达善。^⑩具体来说，列维纳斯在切近中找到善：“在其不安之中，在其对自身的清空之中，在其不同时之中，切近不是比所有的安歇、比所有被抓住了的片刻所具有的充

① See Robert D Walsh, “Language and Responsibility in the Ethical Philosophy of Emmanuel Levinas”, *Hermeneutics and the Tradition: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol 62, ed. by Daniel O. Dahlstrom, Washington: The American Catholic Philosophical Association, 1988, pp. 95 – 105.

② 孙向晨：《面对他者：莱维纳斯哲学思想研究》，上海：上海三联书店，2015年，第204页。

③ [法] 列维纳斯：《总体与无限》，第284页。

④ [法] 德里达：《书写与差异》，张宁译，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第141页。

⑤ [法] 勒维纳斯：《上帝·死亡和时间》，第216页。

⑥ 同上，第215页。

⑦ [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第146页。

⑧ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris : Fata Morgana, 1972, p. 54.

⑨ Ibid., p. 86.

⑩ 参见 [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第327页。

实性都更好吗?”^① 这里的“好”(bien)就是善,“不安”是他者时刻萦于我怀,“对自身的清空”是回到己,“不同时”是和他者的不对称,所有这些都指向“他人具有价值”。^② 这番论证恰恰是对“善就是对他者责任”的回应。善就是责任意味着,善的一切衡量标准悬系于对他者负责。

另一方面,他者不是以强者,而是以贫穷的和软弱的状态在我面前呈现:“另一者性带着贫困和软弱所具有的全部负担落在我身上。”^③ 这种“另一者性”的贫穷和软弱,恰恰源于犹太教的上帝观。显然,列维纳斯对善的阐释路数与他的犹太身份以及二战经历有关:“而其安歇之中亦只有一个不安或不眠,那就是自另一者之悲惨而来的阴影、不安或不眠。”^④ 我们发现,列维纳斯理解的善并不是如康德理解的善的意志,也不是海德格尔的存在内的善,更不是要勾勒一个超越的神,列维纳斯是为了阐释为他者的责任而对善这个概念赋予这超越存在的意义。可以说,善因将他者置于首位,为他者负责而有意义,于是,为他者的善就激发出主体的正义。甚至可以说,因为善源自对他者的责任,所以善就是正义。韩潮指出,列维纳斯“是以犹太思想与现代哲学相结合的‘无限性’概念去解释柏拉图的‘善’”,甚至认为“列维纳斯的工作是以犹太的‘正义’取代了希腊的‘善’”。^⑤ 那么,善呼召为他者的责任是否有具体的形式呢?这就是切近和感受性。

四、切近和感受性：责任的具体形式

从上文的讨论可知,列维纳斯强调的是责任中的他律:善/无端呼召我对他者负责。这种对他者的负责/应承就是切近,它作为“同者而为另一者”,是责任的具体形式。然而,它并不是物理上的接近他者,而是对他者的“扰乱”。一方面,这种接近是时间上的不同时:“切近——从我到另一者——是在两个时间之中的,并因此而是一种超越。”^⑥ 主体和他者不在同一时间之中,没有共同的现在,所以切近作为与他者的关系,是“处于所有的知之外的非无差异/有动于衷”^⑦。另一方面,这种“知之外”的绝对的差异是他者萦于我怀的关键,造成了切近对总体的打破:“切近是一个被诸项之间的差异所打破的全体,但在这一情况之中,差异乃是非无差异/有动于衷,而打破则是[另一者]萦[我之]怀。”^⑧ 可见,切近不是单方面的向他者的暴露,其扰乱的核心在于打破。

我们知道,列维纳斯是在一种逆于意向性的、非是之为是论/本体论的语境中谈论责任和切近。可以说,逃离存在的同一是他论述的前提。由此,他才一直强调这“不同时”及“差异”。正因这种“不同时”及“差异”,对主体来说,他者的脸、这种绝对的他异性,就是一种在切近中的颤栗,“是相对于认识而言全然另外的颤栗——人的颤栗(frémissement)”^⑨。

除了主体和他者的这种“不同时”和“差异”,造成颤栗的原因还在于同者/主体的感受性:为他者之责任或切近其实就是“让自己剥皮露肉之说,是切肤并触及神经末梢之感受性”。^⑩ 列维纳斯甚至认为,主体性就是“易受伤害性”、就是“感受性”。^⑪ 如果人是没有肉身的唯灵的生命,对世界的任何刺激都不会有感觉,他何以能感受到他者的脸并有回应呢?所以,人首先是作为肉身的存在才有感觉,才能享受和被伤害。无论是主体对他者的颤栗,还是切近中的扰乱,根本原因都在于主体

① [法] 列维纳斯:《另外于是,或超过是其所是之处》,第 224 页。

② [法] 列维纳斯:《论来到观念的上帝》,第 234 页。

③ [法] 列维纳斯:《另外于是,或超过是其所是之处》,第 58 页。

④ 同上,第 224 页。

⑤ 韩潮:《列维纳斯与海德格尔论柏拉图“善高于存在”》,高宣扬主编:《法兰西思想评论》第 3 卷,上海:同济大学出版社,2008 年,第 140-141 页。

⑥ [法] 列维纳斯《另外于是,或超过是其所是之处》,第 204 页。

⑦ 同上,第 233 页。

⑧ 同上,第 201 页。

⑨ 同上,第 211 页。

⑩ 同上,第 52 页。

⑪ 同上,第 142 页。

的感受性和易受伤害性，更确切地说，是主体的身体性和物质性。

我们先讨论身体性和物质性，再返回主体的感受性。列维纳斯强调物质性或身体性的重要，这在他的早期思想中就已显明。王嘉军提到：“物质性不是一个绝对消极的概念，正是由于其限定性，才使得主体遭遇外部和他者，并从这种遭遇中获得拯救得以可能。”^① 如果没有这身体性，我们便无从超越，这身体性是我们保持自身同一的前提，是我们和他人的界限，也是我们得以超越自身的原因。如果说列维纳斯在早期还是从身体的界限性出发，考虑我和他者的关系，那么他在《另外于是》中赋予身体性更多的是被动性，甚至认为被动性表达的就是身体性。^②

这种身体性“作为〔可以感受〕痛/苦的可能性；作为那就其本身而言即是易于遭受病痛的感受性；作为那毫无遮盖的、给出自身的、在自己的皮肤之中忍痛受苦的己；作为那待在自己的皮肤之内待得极不舒服的己，因为它并不为了自身而有此皮肤；作为易受伤害性”^③。身体性就是主体的感受性，且这种感受并不是让自己享受，而是一种被动的、需要忍受的“易受伤害性”。可以说，从主体的享受到主体在痛苦中的折磨是列维纳斯对“感受性”这一观念的重要转变。“感受性扩展为主体的被动性和易受伤害性，这在主体内部打开了朝向他人的通道。”^④ 感受性这种向他人的敞开为切近提供了可能。只有对他人的直接感官远远不够，更重要的是在对他人的接触中，主体才能真正承受他者面容的颤栗以及随之带来的痛苦。主体在这痛苦的扭绞中让与自己，“食人以食，衣人以衣，居人以屋”，在“自身之被撕离于自身”中破出存在。^⑤

列维纳斯一再强调，西方哲学由是之为是论/本体论演变出来的精神性是一种意识或知的同一性乃至暴力，在这种的同一性之中，主体在存在论中找不到自己，由此引发了焦虑和苦恼。而重返身体性，在感受性、易受伤害性和切近中，承担对他者的责任才是人性之根本。作为为他者的切近，不是要和他者融合，也不是抹杀他者的他异性，更不是将主体压抑在他者之中。^⑥ 那么，在这切近中，主体和这具有绝对他异性的他者如何共处？列维纳斯认为“这一接近最终会将自身显示为替代”^⑦。

五、替代：责任的最终目的

替代指涉对他者的替代，那么是谁在替代他者？是传统哲学中的主体，还是己？主体又和主体性有何区别？可见，缕清“己”“主体”和“主体性”这几个概念是理解列维纳斯“替代”的关键。

首先，我们要区分主体和主体性。在应于他人的责任之中，主体是“是其所是”，那么主体性就是为他者、是人性，主体必须要“去位”（dé-position）或“失处”（dé-situation），而主体性并不在这种主体的去位之中被替代，而是回归一种独一无二的人性。列维纳斯认为，主体性是为他、是人性：“必须在作为接近之说中去显示主体之去位或失处，而此主体同时却又依然保持为不可被换下的独一无二者，而此即主体之主体性！”^⑧ 主体之去位或失处，就是主体性显现，就是人性之回归！而这主体去位或失处之后，谁为他者负责？

列维纳斯为了逃离存在论中处于绝对主动地位的主体，用的是逆于意向性的“己”这一概念。责任主体不是“主体”，而是去位的“己”。“己”就是处于完全被动地位的、被指控的，处于宾格的小写的“我”（moi）。“回到自己就是把自己清空到连‘某一者’这样一个近乎纯形式的同一性都没有的地步”^⑨。这种清空自己同时也是“在……之前”（coram），在这里即是在他者之前，为他者负

① [法] 列维纳斯：《时间与他者》，王嘉军译，武汉：长江文艺出版社，2020年，“译者导读”第xvi页。

② 参见[法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第132页。

③ 同上，第132页。

④ 钱捷、张荔君：《感受性在列维纳斯思想中的转变及与他人或超越性的关系》，《现代哲学》2020年第5期，第98页。

⑤ [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第189、185页。

⑥ 同上，第208页。

⑦ 同上，第227页。

⑧ 同上，第125页。

⑨ 同上，第223页。

责。所以，回到己和为他者负责是同时的、同步的：回到己就是清空自己，彻底地面对他者；而彻底地对他者负责，就是回到己。“己”恰恰回应了列维纳斯提到的从“主体性”出发的替代。

然而，无论是主体的去位，还是处于绝对宾格的“己”，都是在为他者的责任中的绝对的被动，即“对于诸另一者之应承绝不可能表示着利他的意志，或‘自然仁慈’的本能或爱”^①。对他者的责任始终处于对他者震创的萦怀。那么，这种绝对的被动是否意味着“己”之完全没有自由？答案是否定的。列维纳斯认为，对他者的责任虽然是最被动的被动，却“并非表示着对一非我之屈从，却表示着一种敞开，在此之中是之是其所是在〔己之为〕灵〔所〕感中被超越了”^②。一方面，我因对他者的萦怀处于绝对的被动；另一方面，我因为他者之灵所激发，而呈现一种敞开的状态，像呼吸一样。那么，“己之被动性又如何变成了一种“〔己〕对于己之把持”呢？”^③ 列维纳斯指出，从这种从绝对的被动变为主动的关键就是替代。

具体来说，这种敞开的状态就是替代，替代就是对他者的责任：“这样的替代和打断发生于〔我之〕肩负负担之时，此负担紧压在我的身上，没有任何躲开的可能。”^④ 显然，这里的“负担”（charge）就是责任。同时，这里的“替代”不是一种客体地或实体地占据他人的位置，而是从主体性出发的替代，“是作为主体所具有的主体性本身的替代”^⑤。替代就是主体性、就是人性。替代和意向性相逆，是对是/存在的超越，“通过以自身替代他人，主体在其是之中拆解是其所是”^⑥。

结合上节对感受性的分析可知，主体面对他者首先是在一种有接触的，感受性的切近中。所以，替代作为“己”之从绝对的被动到拥有自己的主动的反转，也必须以“恻隐之心的感性为先验条件，必须在与他人直接的面对面中感而后发”，“所以这一替代，尽管极端被动却并非奴役，相反仍有自由在”。^⑦ 显然，替代发生于为他者的责任之中，与责任并不完全等同。那么，如何看待两者的关系？列维纳斯在《论来到观念的上帝》中，详细解释了责任如何过渡到替代。他认为，西方传统所认为的被动性是一种接受性，即承担责任；然而，在接受中，在迎接中，主体也有构想这被动的感觉。主体从一种完全的被动，转向了主动交出自身，这种列维纳斯言之的“新一层的被动性”^⑧ 就是替代。毋宁说，替代是责任最终的形式，是将被动的责任变为主动的形式。因为己在这替代之中“赦免”自己，己在替代中，即“在被动之尽头，己本身逃出了被动或逃出了关系中之诸项所经受的必然限制”，己逃出这绝对的被动的关系而得到自由，“通过对诸另一者的替代，己本身逃出了关系”。^⑨ 这里的“关系”意指己完全束缚在他者之中的关系。同时，替代也是被动地应于他者和主动地交出自身的合而为一，这合而为一的极端表述就是“己”之“受难”，“在此呼吸——为他人做出一切牺牲的可能性——之中，主动与被动混而为一”^⑩。

可以说，替代依赖于己为他者负责，也是责任的最终的形式。无论是为他者负责中完全的被动，还是替代中交出自身的主动，关键词都是“为了他者”（pour - l'autre）。列维纳斯不断强调，此一者为另一者中的“为”：“我之为另一者〔所做出〕的应承就是这一关系中之为。”^⑪ 中文习惯讲“对”某人的责任，其指涉一种客观的对象性。而列维纳斯强调的“为”不是一种对象化或主题化的参照，他欲意在“说”的层面，而不是“所说”的层面谈论这个“为”^⑫。

① [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第 265 页。

② 同上，第 274 页。

③ 同上，第 268 页。

④ 同上，第 48 页。

⑤ 同上，第 48 页。

⑥ 同上，第 47 页。

⑦ 朱刚：《替代：勒维纳斯为何以及如何走出存在？》，《哲学研究》2011 年第 11 期，第 91 - 92 页。

⑧ [法] 列维纳斯：《论来到观念的上帝》，第 146 页。

⑨ [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第 273 页。

⑩ 同上，第 274 页。

⑪ 同上，第 237 页。

⑫ [法] 列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，第 187 页。

对于这个“为”，列维纳斯在《上帝·死亡和时间》中有细致的解释：“这个为是人接近他的下一来者的方式，是与他人建立一种不再在一人范围之内的关系的方式。这是一种临近的关系，在其中起作用的是一人对另一人的责任心。”^① 这个“为”他者是在一种伦理意义上的被动关系，彰显的是一种不对等的关系，因为在“为他者”之中，主体所有的一切都为他人建构，“主体就这样成了失去地位的主体”，主体只有在为他中才能重新构建关系，构建自己，否则“我将永远是一个点，一个固定不变的点”。^② 这个“为”是“一种完全无偿的为，一种与关心/自私断绝了关系的为：一种处于所有先已建立起来的系统之外的‘四海之内皆兄弟’的为”。^③ 但对列维纳斯来说，这还不够。他提到，责任不仅是为了（pour）他者，也是由于（par）他者：“为另一者（或意义）竟一路走到了由于另一者，一路走到了去忍受肉中之刺所引起的烧灼之感，但却又完全无谓。”^④ 如果说“为”还是一种伦理上的被动，那么“由于”则更加彻底，是一种先于这被动关系的被动，是被动的被动、根本的被动；换言之，因由他者，主体重新塑造自身。列维纳斯把主体置于绝境：没有他者就没有主体，他者是主体的第一动因。这也是我倒转为己的原因：“我是由于诸另一者而‘在自身之内’的。”^⑤

如果说“为”还有一丝意向性的残留，那么“由于”则完全是一种去私。这就是替代的核心。我们也可以将列维纳斯的上面那句话反过来说：正是因为“由于”另一者/他者，才有“为”另一者/他者；因“由于”他者而倒转自己，清空自己，才能真正“为”他者，才能获得自由。运思至此，我们发现，列维纳斯的“替代”表面上是要通过去位、去私以及逃离帝国主义而“为”他者负责，甚至牺牲，实际上是从一种破出存在论的路径重塑主体和主体性。

六、结 语

在列维纳斯看来，破出存在并不是另一种存在，而是要完全摒除是之为是论/本体论的思维模式。他在以《另外于是》为代表的晚期思想中，用了一套和本体论以及现象学区分的语言——伦理的语言。通过诸如“说”“所说”“切近”“感受性”“替代”等表达伦理的词，他构建出自己责任观。

本文正是对上述概念的逐一辨析，勾勒出列维纳斯的责任伦理思想之概貌。首先，从责任的言说结构——“所说”和“说”之间的关系分析，我们要不停地打断被固化的、被名词化、实体化的“所说”，跳跃出来，回到呼唤他者、为他者负责的“说”。“说”就是提醒我们时刻记得“为他者”的初心。其次，从伦理意涵看，列维纳斯无意于构建一个绝对的、理念的善的概念，而是在超越的角度谈论善。善通过呼召主体向他者负责，而意指一种绝对被动的责任，一种主体在其中没有任何选择权的责任。显然，列维纳斯用善这一概念，为的是给为他者的责任悬设一个具有绝对高度的伦理意涵。再次，为他者的责任具体展现在切近中，在感受性中。切近，作为扰乱，和对总体的打破，并不仅仅意味着向他者暴露，还有他者萦于我怀。最后，替代是为他责任的最终目的，也使为他责任从绝对的被动束缚中挣脱出来，得到自由的路径。可以说，替代回归到人本真的伦理状态：一种完全为他负责的状态。

王恒曾指出：“出离海德格的存在，出离胡塞尔的意向性，便成就了列维纳斯的现象学。”^⑥ 同样，列维纳斯的责任伦理思想也是对“出离存在”和“出离意向性”的回应，同时，为他者的责任悬系于他者的价值在我之上、之前。这种近似于受难的为他责任诠释了列维纳斯想用希伯来挣脱希腊思想的努力：一种破出存在，逆于意向性的，为他者的责任！

（责任编辑 行之）

① [法] 列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，第187页。

② 同上，第189页。

③ [法] 列维纳斯：《另外于是，或超过是其所是之处》，第232-233页。

④ 同上，第130-131页。

⑤ 同上，第266页。

⑥ 王恒：《时间性：自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》，南京：江苏人民出版社，2008年，第119页。

四德何以为“一”？

——柏拉图《理想国》中德性关系辨析

邓向玲

【摘要】一种常见的观点认为，柏拉图在《理想国》中对四主德下了不同的定义，它们分属于城邦或者灵魂的不同部分，因而可以彼此分离。这种看法不仅与柏拉图在早期对话录（尤其是《普罗泰戈拉》）所主张的德性是“一”的观点相违背，而且在文本解释上存在困难。事实上，在柏拉图那里，德性“是什么”的问题不仅可以在定义，也可以在灵魂状态的意义上被理解。在《理想国》中，柏拉图并没有在严格的意义上对四主德进行定义，而是在描述它们所指向的灵魂状态。这一状态是同一的，即理智拥有知识、意气坚定执行理性命令、欲望温和平静，整个灵魂和谐一致。尽管智慧本身不需要非理性部分的配合，但从生成角度来看，当人获得智慧时，他的灵魂状态与上述状态无异。

【关键词】《理想国》；四主德；德性关系；一

中图分类号：B502.232 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）05-0086-07

作者简介：邓向玲，湖南娄底人，哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学院讲师。

基金项目：天津市社科规划项目“新柏拉图主义第一本原‘悖论’研究”（TJZXQN22-002）

众所周知，苏格拉底-柏拉图主张“德性即知识”，即所有的德性最终可以归结为关于善/好的知识。由之而来的一个推论是：一旦人拥有了真正的知识，那么他不可能只有一种德性而没有其它德性，而是同时拥有所有德性，因而诸如勇敢而不义、节制而怯懦是不可能的。这种德性统一论^①自苏格拉底-柏拉图以降成为古希腊主要哲学家的共识^②。柏拉图在多部早期对话录，尤其是《普罗泰戈拉》中为之辩护。学界关于柏拉图德性统一论的研究主要集中于早期对话录。然而，相比以单一德性为主题的早期对话录，《理想国》第4卷探讨了智慧、勇敢、节制、正义这四种主要德性（“四主德”），因而是我们研究柏拉图德性统一问题不可忽视的文本。一种流行的观点认为，柏拉图在《理想国》中对四主德下了不同定义，它们分属于城邦或者灵魂的不同部分，因而可以彼此分离，比如辅助者/意气是勇敢的、生产者/欲望是节制的（尽管都没有智慧）。^③这一观点与柏拉图在早期对话录中的立场相冲突。为了确定柏拉图是否在这一问题上存在前后不一致，我们有必要对《理想国》的相关文本进行细致考察。

① “德性统一论”是对 unity of virtue/virtues 的翻译，它涉及的其实是德性如何为“一”的问题（cf. Protagoras 329c6-7）。在中文语境中，“统一”倾向于指由部分构成整体，然而英文 unity 还可指“同一”（前者是弱版本的“为一”，后者是强版本的“为一”）。本文在使用“德性统一”时，同时涵盖两种意义。另外，本文所依据引的柏拉图著作版本为：Plato, *Platonis Opera*, Vol. 5, ed. by J. Burnet, Oxford: Oxford University Press, 1900-7。相关引文由作者直接从原文译出。

② Cf. J. M. Cooper, “The Unity of Virtue”, *Social Philosophy and Policy*, 15: 1, 1988, pp. 233-274.

③ 比如，邓安庆认为，“如果城邦的君主具有智慧的美德，卫国者具有勇敢的美德，公民们具有节制的美德，他们共同构成一个正义而友爱的城邦整体，那么这个城邦就是一个有德性的城邦，能够凭借这四种德性让城邦中的人实现幸福生活的理想”；林志猛认为，“护卫者”与“血气”已经拥有勇敢德性，虽然他也认为真正的勇敢应该是“哲学的勇敢”。（参见邓安庆：《论柏拉图哲学的伦理学性质》，《社会科学战线》2022年第11期，第10页；林志猛：《柏拉图论政治的勇敢与哲学的勇敢》，《道德与文明》2022年第6期，第111-121页。）

一、早期对话录中的德性统一论

柏拉图在以《普罗泰戈拉》为代表的多部早期对话录中，探讨了德性是否以及如何统一的问题。^① 研究者普遍认同的是，柏拉图在这些对话录中主张德性是统一的；但在德性如何统一的问题上，研究者之间存在分歧。就《普罗泰戈拉》而言，弗拉斯托斯（Gregory Vlastos）的“互为条件说”与佩纳（Terry Penner）的“同一说”是两种典型观点。在弗拉斯托斯看来，所有的德性都统一于知识，但不同的德性仍然有自身的独特性，有不同的定义（比如勇敢是关于害怕什么的知识，节制是关于控制欲望的知识）；此外，德性之间并不互相分离，而是拥有一种德性就同时拥有其它德性，在这个意义上，它们“互为条件”。^② 而在佩纳看来，具体德性并不是整体德性的部分，而是完全同一，即关于善恶的知识。^③

这两位学者尽管观点不同，但都认为柏拉图在德性如何统一的问题上一以贯之。与他们不同，德弗罗（Daniel T. Devereux）指出，柏拉图在不同的对话录中存在不一致，比如在《拉刻斯》中持“互为条件说”，而在《普罗泰戈拉》中持“同一说”。^④ 布里克豪斯（Thomas C. Brickhouse）、史密斯（Nicholas D. Smith）^⑤ 与克拉克（Justin C. Clark）^⑥ 等学者试图解决德弗罗所提出的困难，论证柏拉图并没有前后不一致，而是在不同层面探讨德性问题。其中，克拉克指出，柏拉图早期对话录中的首要问题——“什么是x（勇敢、节制、虔敬等德性）？”——其实并不具有单一含义，而是可以从概念和灵魂两个层面来理解。在概念层面，我们追问的是德性的本质或者定义^⑦，此时它们是彼此不同的，不可相互还原，德性作为一个更普遍的概念将具体德性包含于自身之中，因而此时“互为条件说”成立；在灵魂层面，我们探究的是使一个人具有某种德性的灵魂状态，比如“什么是勇敢”可以在“勇敢的人拥有怎样的灵魂状态”这个意义上被理解。在克拉克看来，所有德性指向的灵魂状态都是一样的，即拥有关于善恶的知识，因而在这一层面，“同一说”成立。克拉克认为，柏拉图在不同的对话录（比如《普罗泰戈拉》《拉刻斯》在灵魂层面探讨，而《游叙弗伦》在概念层面探讨）乃至同一部对话录中（比如《美诺》）存在在这两个层面上切换的情况，因此我们不可一概而论，柏拉图究竟持哪种立场，要看他是在什么意义上探讨德性“是什么”的问题。^⑧

克拉克所做的区分，为消解柏拉图早期对话录中有关德性统一问题的疑难提供了可能性，也为我们理解柏拉图其它对话录提供了借鉴。事实上，柏拉图在《斐多》《高尔吉亚》《理想国》《法篇》等中后期对话录中仍然讨论了德性统一的问题。其中，《理想国》第4卷集中探讨四主德，因而是关

① 尽管直接探讨德性统一问题的对话录是《普罗泰戈拉》，但柏拉图在其它对话录中试图将某种单一德性归结为知识，因而它们也是与德性统一论相关的著作。（Cf. *Protagoras* 361a ff., *Laches* 194c ff., *Charmides* 164c ff., *Meno* 87b ff. etc.）

② Cf. Gregory Vlastos, “The Unity of Virtues in the *Protagoras*”, *The Review of Metaphysics*, 25: 3, 1972, pp. 415–458. 弗拉斯托斯的观点与柏拉图在《普罗泰戈拉》中所描述的“金子喻”类似，即德性与德性之间相似，同时与德性整体相似（Cf. *Protagoras* 329d4–8）。刘伟持相似立场，只不过进一步将智慧等同于德性整体，而其它德性都是智慧的一种具体运用，因而只是其部分。（参见刘伟：《柏拉图〈普罗泰戈拉〉中的德性统一论》，《道德与文明》2019年第3期。）

③ Cf. Terry Penner, “The Unity of Virtue”, *The Philosophical Review*, 82: 1, 1973, pp. 35–68. 佩纳的观点对应柏拉图在《普罗泰戈拉》中所说的“不同德性是同一个事物的不同名称”这一观点。（Cf. *Protagoras* 329d1）

④ Cf. Daniel T. Devereux, “The Unity of the Virtues in Plato’s *Protagoras* and *Laches*”, *The Philosophical Review*, 101: 4, 1992, pp. 765–789.

⑤ Cf. Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith, “Socrates and the Unity of the Virtues”, *The Journal of Ethics*, 1: 4, 1997, pp. 311–324.

⑥ 克拉克对于佩纳、布里克豪斯、史密斯的观点都有继承之处。佩纳率先提出可以在灵魂状态的层面来理解“什么是x”的问题，克拉克则认为柏拉图并不总是在这一层面上来理解这一问题。布里克豪斯和史密斯是从概念的内涵与外沿的层面来区分的，可分别对应于克拉克所说的概念层面与灵魂层面，但克拉克认为他们并没有指出造成这两方面区别的更深层的原因。（Cf. Justin C. Clark, “Socrates, the Primary Question, and the Unity of Virtue”, *Canadian Journal of Philosophy*, 45: 4, 2015, pp. 446–448.）

⑦ 认为苏格拉底/柏拉图在“什么是x”问题中所关注者是x的定义这一观点由来已久，可追溯至亚里士多德。（Cf. Aristotle, *Metaphysics* 1078b17–29）亚里士多德《形而上学》依据的版本为 Aristotle, *Aristoteles Metaphysica*, ed. by W. Jaeger, Oxford: Oxford University Press, 1957; 《尼各马可伦理学》依据的版本为 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. by I. Bywater, 1894. 下文不另作说明。

⑧ Cf. Justin C. Clark, “Socrates, the Primary Question, and the Unity of Virtue”, pp. 445–470.

于此问题的不可忽视的文本之一。目前关于这篇对话录中的德性统一论的研究相对较少，主要来自欧文（Terence H. Irwin）、赛德利（David Sedley）、库柏（John M. Cooper）和安娜斯（Julia Annas）。其中，欧文的观点不明确，在“互为条件说”与“同一说”之间摇摆^①；而赛德利认为柏拉图在《理想国》中没有再完全坚持德性统一的观点，而是为勇敢的可分离性提供了空间^②；库柏则认为柏拉图将四种德性放置在城邦与灵魂的不同部分，它们是可以分离的，而不像在早期对话录中那样围绕智慧构成一个统一体。^③ 唯有安娜斯认为柏拉图在《理想国》中贯彻了“德性即知识”，因而只有作为哲学家的统治者才真正具有智慧、勇敢、节制、正义等德性。^④ 然而，安娜斯并未具体说明柏拉图是在什么意义上探讨德性以及它们如何为一。本文将在这方面进行补充，论证柏拉图是在灵魂状态的层面描述德性，而不是对德性进行定义，因而四主德在指向同一灵魂状态的意义上为“一”。

二、四德分离说的困难

柏拉图在《理想国》第 4 卷中依据城邦与灵魂的类比（“大字小字”）来探讨正义，他分别描述了四德在城邦与灵魂层面各自“是什么”以及“在何处”。以灵魂为例，智慧是拥有关于什么是对于灵魂各个部分以及灵魂整体有益的知识（*Republic* 442c），存在于理智之中；勇敢是在任何情况下对于什么值得害怕的信念的坚持（442b11 – 442c3），存在于意气之中；节制是灵魂各部分关于谁应该统治、谁应该被统治这一问题所达成的一致（442c10 – d1），存在于灵魂所有部分之中；正义是各部分做自己的事（433b, 441e2），也存在于所有部分之中。

乍一看，四德似乎是不相关，不能通过智慧获得统一。不仅如此，它们各自存在的部分也是不同的（除意气与节制作作为贯穿性的德性存在于所有部分之中以外）。

（一）“是什么”：关于四德的定义？

如果德性“是什么”的问题只能在定义的意义上被理解，那么以上观点是成立的，但正如克拉克所指出的，“是什么”的问题还可以在灵魂状态的层面被理解。柏拉图在《理想国》第 4 卷给出的德性“是什么”的陈述其实并不符合定义的标准。首先，假使他是在进行定义，那么他就是在探究智慧、勇敢等德性的理念。它是所有分有它的事物的本质，使得它们成其为自身。换言之，它具有普适性。这意味着，它得适用于所有例证，比如勇敢的定义必须能够解释为什么所有勇敢的事物（勇敢的灵魂、勇敢的城邦、勇敢的行为等）是勇敢的。这就要求它与具体的对象无关。然而，柏拉图在对某一德性进行描述时始终是关联着对象进行的。比如，智慧在灵魂层面被认为是拥有关于什么是对于灵魂各个部分以及灵魂整体有益的知识（*Republic* 442c），而在城邦层面被认为是一种治邦术，即具有关于城邦整体以及维护内外良好关系的知识（*Republic* 428d）。我们知道，在柏拉图哲学中，智慧意味着拥有关于所有理念的知识，而最重要的是关于善的知识（辩证法的顶点）。但无论灵魂还是城邦层面关于智慧的界定都是对智慧的一种具体化，并不构成智慧本身。更明显的是，苏格拉底在阐释“大字小字”的原理时，认为我们应该先后考察城邦正义与灵魂正义，然后将它们进行比较，找出相似之处（ὁμοιότητα: *Republic* 369a2），才能真正把握正义本身（*Republic* 368c – 369a, 比较 434d – 435b）。勇敢与节制的情况与之相似。可见，柏拉图在此并没有追求具有普遍必然性的德性的理念，而是关涉着具体对象在进行描述。诚然，我们可以在具体描述之上提炼出更普遍的定义，比如智慧是关于什么是善/好的知识、正义是各司其职等，但这已经超出第 4 卷呈现的实际内容。

其次，柏拉图在这里并没有将各种德性（除智慧外）与知识等同起来，而这是他在早期对话录

① Cf. Terence H. Irwin, “The Parts of the Soul and the Cardinal Virtues (Book IV 427d – 448e)”, *Platon. Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag, 1997, S. 89 – 104; Terence Irwin, *Plato's Ethics*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 223 – 261, especially chapt. 166, pp. 237 – 239.

② Cf. David Sedley, “The Unity of Virtue after the Protagoras”, *Unité et origine des vertus dans la philosophie ancienne*, ed. by B. Collette and S. Delcomminette, Paris: Ousia, 2014, pp. 65 – 90.

③ Cf. J. M. Cooper, “The Unity of Virtue”, pp. 266 – 274.

④ Cf. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 135 – 137.

中讨论诸如节制、勇敢等单一德性时所一贯主张的，而且这种理智主义的德性观即便在他的最后一部对话录《法篇》中也仍然保持着。因此，脱离知识谈德性的定义在柏拉图这里几乎是一件不可能的事情。既然柏拉图在此并不是在给德性下定义，那么我们并不能根据柏拉图对不同德性给出看似各自不相关的描述就得出德性无法统一的结论。由于这些描述与描述对象的紧密关系，我们可以看出，“是什么”在这里其实是在解释这个问题：灵魂或者城邦需要处于怎样的状态才能具有某种德性。

（二）“在何处”：四德分属城邦/灵魂的不同部分？

德性的主体究竟是什么，这是一个极容易产生混淆的问题，也是通常为研究者所忽视的地方。柏拉图在《理想国》第4卷中的确说过四主德分别处于城邦或者灵魂的不同部分，比如：

当情况是这样时，那么你说，节制存在于(ἐν)城邦居民中的哪一个部分之中呢？是存在于那些进行统治的人，还是那些被统治的人之中呢？

“存在于两者之中，我想。”他说。

……

因为，它和勇敢、智慧不一样，它们各自存在于某一个部分之中……相反，它无例外地贯穿于整个城邦中……（*Republic* 431e4 - 432a3）

认为某一德性在城邦或者灵魂中的某一部分之中，意味着这一部分拥有这一德性几乎是《理想国》的一般读者乃至研究者的普遍看法。如果是这样，我们应该会看到这样的说法：辅助者/意气是（真正意义上）勇敢的，生产者/欲望是（真正意义上）节制的，城邦三个阶层/灵魂三个部分是（真正意义上）正义的。然而，仔细阅读文本会发现，在《理想国》第4卷中没有任何以上说法。事实上，智慧、勇敢、节制、正义的主体始终是城邦或者灵魂^①。只有城邦或者灵魂才被说成是睿智的、勇敢的、节制的、正义的，而它们只是因为某一部分而具有这些德性，如下所示：

那么，正是由于在它自身之中的那个最小的阶层和部分（τῷ μικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει），并且也正是由于在这个部分中的知识，也就是说，正是由于那个最上面的、进行统治的部分，这个按照本性建立起来的城邦整体说来是一个智慧的城邦……（*Republic* 428e7 - 429a3）

因此，一个城邦之所以是勇敢的城邦，也是由于在它自身之中的某一个部分（μέρει τινί）；因为它在这个部分里具备着这样一种能力，这个能力能够在任何情形下都保持着那关于何谓可怕的事物的信念……（*Republic* 429b8 - c3）^②

《理想国》第4卷中没有任何直接的文本证据显示，柏拉图认为非理性部分可以被称为勇敢的、节制的或者正义的。只有作为整体的城邦或者灵魂才拥有这些德性。^③ 诚然，城邦或者灵魂需要依赖某一部分（所谓“因为”“由于”）而具有某一德性，但这并不意味着这一部分就其自身而言就可以保证城邦或者灵魂具有某一德性，比如意气部分就其自身而言就可以保证一个人勇敢。这就好比说，一个人因为四肢健全而能够跳舞，但这并不意味着一个人四肢健全就能够跳舞（比如还需要有好的乐感、听力等）。换言之，城邦或者灵魂因为某一部分而具有某一德性，意味着这一部分是获得这一德性的必要条件，而不是充分条件。某一德性存在于这一部分之中仅仅意味着它是这一德性的不可缺少的要素，它是体现这一德性的特殊的部分，而不意味着它本身就可以拥有德性。^④ 诸如“辅助者/

① 这一点几乎为绝大多数《理想国》的读者与研究者所忽视，赛德利是少数敏锐地观察到这一点的研究者。（See David Sedley, “The Unity of Virtue after the Protagoras”, pp. 78 - 89.）

② Cf. *Republic* 442b11 - c1, c5 - 8, c10 - d1 etc.

③ 当我们说辅助者、生产者没有柏拉图所认为的“真正的德性”的时候，这并不意味着他们完全没有德性。他们仍然可以拥有习俗意义上的德性，或者分有某种德性。亚里士多德尽管区分伦理德性与理智德性，也认为伦理德性仍然需要以作为理智德性之一的实践智慧（phronesis）为前提（Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1144b1 - 1145a12）。关于我们能不能说灵魂的理智部分或者城邦的统治者具有智慧，需要特殊对待。拥有知识的理智或者统治者是可以被说成有智慧的。这与知识是德性的前提有关。

④ Cf. Terence Irwin, *Plato's Ethics*, p. 231.

意气是勇敢的”“生产者/欲望是节制的”这样的说法并不准确。^① 只有在不严格的意义上才能成立。^②

三、四德同一说

既然灵魂与城邦是德性的主体，那么具有不同的德性是否意味着它们处于不同的状态呢？在此，我们重点探讨灵魂。首先，考察勇敢、节制与正义这三种德性的情况。勇敢被认为是灵魂在意气部分所体现出的一种能力，即在任何情况下对于什么东西值得害怕的信念的坚持。对这种能力而言，意气部分显然有不可或缺的作用，因为对于信念的始终坚持关涉的是一种坚韧不拔的意志品质。在《理想国》第2、3卷关于护卫者教育的部分，护卫者在理性尚未发达的阶段，需要通过诗乐、体育的基础性教育首先来训练灵魂中的非理性的部分。意气部分的训练可以通过听曲风刚强的音乐、进行艰苦的体育锻炼、吃简单的饮食等方式来进行。训练的目的是为了培养出护卫者百折不挠的品质。

然而，单凭意气就足以实现在任何情况下都坚持该害怕什么的信念吗？在城邦层面，我们可以设想这样的情形：假如一个城邦是没有智慧的，统治者并不具有关于什么对于城邦而言是善的知识，这时统治者下达了侵略其它城邦的命令，辅助者坚定地执行这一命令反而会给城邦带来灾难。这种情况下我们能否说这个城邦是勇敢的？答案应该是否定的。勇敢作为一种德性，它必然与善关联在一起，因而对于城邦而言必然是有益的。有些情况下，战争的失利并不值得害怕，城邦的不义才是。正如一个小孩不知道火的危险而把手伸进火里一样，并不能被称为勇敢。因无知而产生的勇猛行为是鲁莽而非勇敢，是一种恶而不是善。^③ 事实上，柏拉图在讲灵魂的勇敢时强调了理性的作用：

而我想，所谓勇敢，我们是由于这一部分而称每一个人为勇敢的人的，也就是说，当他的意气部分虽然历经一切痛苦和快乐而始终不渝地信守着那由理性所颁布的什么是可怕的和什么是不可怕的事物的规定。（*Republic* 442c）

在灵魂层面，如果一个人不是由于自身的理性，而是由于外在的理性（比如法律）而作出勇敢的行为，我们能不能称之为勇敢呢？换言之，辅助者这样的个体是不是可以被称为勇敢的呢？答案同样应该是否定的。如果一个人只是被教导或者被命令而去实施某些行为，这意味着他不知道究竟为何这样做是好的，因而极有可能在环境发生变化时仍然固守一些教条从而犯下错误，所以他仍然不能做到“在任何情况下”坚守理性下达的命令，不知道什么是真正值得害怕的。

另一方面，柏拉图在《理想国》多处文本中向我们展示了缺乏智慧的、以意气为主导的城邦或者灵魂并不真正拥有德性。在第8卷关于政体演变的探讨中，第二等政体——荣誉制与君主制/贤人制的区别就在于统治者的灵魂由以理性为主导变为以意气为主导，而这正是正义城邦向不义城邦、有德性的城邦向没有德性的城邦转变的开始。荣誉制中的统治者虽然仍然宣称他们关注德性，但却在私底下积攒财富、相互斗争，等等。其原因就在于他们忽视了“理性与哲学”（*Republic* 548b-c）。只有理性才能确保人终其一生都坚持过有德性的生活（*Republic* 549b6）。所以，不具有智慧的城邦不能被称为正义的、有德性的城邦。

在《理想国》第2卷中，格劳孔与阿德曼托斯向苏格拉底提出的挑战是，为正义自身而不是由它带来的结果（比如名声）做辩护。他们设想了一个思想实验：一个最正义的人却背负了最不正义

① 本文主要是在阶层而非个体的意义上谈论统治者、辅助者、生产者。就城邦而言，这三个阶层（统治者阶层除外）不能说就其自身而言拥有城邦的某种德性，更不用说阶层中的个体。认为辅助者个体拥有勇敢德性，或者生产者个体拥有节制德性的观点实际上是将城邦的德性还原到个人的德性，在两个层面上进行跳跃，从而混淆了两个层面的德性标准。其中，威廉姆斯即为典型代表，已有不少学者对其提出批评。就个人而言，拥有德性的前提是拥有知识。单纯的信念（即便是真信念）不足以保证一个人拥有德性，因为德性要求一个人在任何情况下都做符合德性的事，不受任何事物影响，它具有由理性而来的恒定性（*Meno* 97e2-98b9）。信念则是有可能被动摇的。（See Bernard Williams, “The Analogy of City and Soul in Plato’s Republic”, *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. by Gail Fine, New York/Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 255-264.）

② 四德分离说符合《普罗泰戈拉》中普罗泰戈拉的立场，也是“脸喻”所描述的情况（眼睛、鼻子、嘴巴与整张脸的关系），但这是苏格拉底所反对的。

③ 在亚里士多德的中道学说中，中道意味着善，而过度与不足都意味着与中道相对立的恶。前者是德性，而后两者都是恶。（Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1108b11-1109a19）

的名声，遭到最不正义的对待；而一个最不正义的人却拥有最正义的名声，拥有世人眼中最好的事物。他们想让苏格拉底证明：在前一种情况下，一个人仍然会选择过一种正义的生活，只有这样才能证明他并不是因为由正义带来的事物而选择正义，而是因为正义本身。这里，格劳孔兄弟其实要求的是，一个正义的人在任何情况下都坚持行正义，不受任何因素影响。这正是德性的要求。《理想国》第4卷对勇敢的描述同样强调这一点，即“在任何情况下”都坚持应该害怕什么。“在任何情况下”包括快乐、痛苦、恐惧、欲望等（*Republic* 429d – 430b）。柏拉图似乎在这里刻意忽视了荣誉这一因素。我们知道，辅助者灵魂的主导部分是意气，而意气是爱荣誉的。因此，如果做勇敢的人意味着要承受羞辱，这对辅助者而言是不可接受的。柏拉图在《理想国》第8卷中描述了灵魂中的政体堕落：首先是一个爱智慧的父亲生出一个爱荣誉的儿子；这个父亲因为追求智慧，不愿参与公共政治，一贫如洗，毫无社会地位，因而受到周围人乃至妻子的诋毁、羞辱、嘲讽，但他不为所动；当他的儿子听到正义的人是无能的、没用的人的时候，他的意气部分就被激发起来，不再像他父亲一样坚持做正义的人，而是试图成为别人口中的强者、“有用”的人（*Republic* 550a – b）。这里，柏拉图向我们展示了，一个以荣誉为最高目的的人不会在任何情况下都做有德性的事。正义、勇敢等德性只是因为能够带来荣誉而被他们所追求。一旦追求某种德性让他们的名声受损，他们就会放弃对它的追求。

勇敢德性既需要意气的坚持，也需要理智具有知识，下达正确的指令，那它是否与欲望无关呢？一个欲望强烈、放纵无度的人是否可以拥有勇敢的德性呢？我们知道，一个勇敢的人恰恰要能够在任何快乐、痛苦、欲望或者恐惧的情况下不放弃自己的信念。这意味着他能够禁受住这些东西的考验，而它们事实上都与欲望部分相关。所以，一个勇敢的人一定是一个能够控制住自己欲望的人，换言之，一个节制的人。此外，如果意气部分仅仅是被理智部分强制而遵守命令，那它有可能会产生犹豫、反抗。这样的灵魂会产生不满、痛苦等。这种强行的压制可能只是一时的。于是，意气可能不会做到在任何时候都听从理性的命令。亚里士多德把非理性部分由于被压抑而服从理性的情况称为“自制”，认为它不是一种德性。^① 因此，事实上，勇敢也需要灵魂各个部分内在的和谐，它们之间没有冲突，而是融洽地彼此合作。这就意味着灵魂需要处于一种正义的状态下（*Republic* 443d）。所以，一个勇敢的人同时也是一个正义的人。勇敢德性事实上关涉灵魂的各个部分，它所指向的灵魂状态是理智部分拥有知识、意气部分坚定执行理智命令、欲望部分不产生非必要的欲望因而温和平静，整个灵魂和谐一致。在这种情况下的灵魂实际上不仅拥有勇敢，同时也拥有智慧、节制与正义的德性。

节制与正义都是贯穿性的德性，涉及灵魂的所有部分。正义需要灵魂各部分都处于最佳状态是显而易见的（它本身就意味着灵魂三部分各司其职）。而节制意味着欲望服从理智的统治与意气（对于理智）的辅佐。灵魂拥有智慧意味着它不仅知道什么对于灵魂整体而言是好的，也知道什么对于灵魂各个部分而言是好的，因此这样的灵魂能够恰当地满足欲望部分的需求，使它获得恰如其分的快乐（*Republic*, 586d ff.）而一个没有智慧的灵魂则不具备“衡量的技艺”（*Protagoras* 356d ff.），不知道如何在长远快乐与眼前快乐之间进行权衡，不知道如何避免欲望的过度和不足，也不能很好地节制自己的欲望。因此，节制需要理智具有知识。此外，一个节制的人，其欲望必须始终听从理性的安排；如果他的意气动摇不定，一会儿相信这个信念，一会儿相信那个信念，那么他有可能无法做到对欲望部分的控制。比如，一个在因不健康而减肥的人，如果他不能坚持吃健康的食物这一信念（不健康是比饿更值得害怕的事情），那么他仍然可能产生暴饮暴食的欲望，而做不到真正的节制。所以，节制同样不能脱离意气的坚定不移。如果一个人克制欲望仅仅是将欲望强行压制下去，那么就会产生“自制”的情况。这种与痛苦相关的状态与德性无关。因此，节制所指向的灵魂状态同样是理智、意气与欲望各自处于最佳的状态且彼此和谐，在这种情况下的灵魂同时拥有四种德性。

四、智慧的特殊性

上一节展示了勇敢、节制、正义所指向的灵魂状态是同一的，同时指出对所有这些德性而言，理

① Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1102b25 – 28.

智部分拥有知识是必不可少的。那么，智慧指向的灵魂状态是怎样的？它需要涉及非理性部分吗？

单就智慧本身而言，答案是否定的。我们知道，代表纯粹理智的神才是真正拥有智慧的存在者，因为他永恒地、完全地拥有智慧，而哲学家只是在拥有智慧（有知）与失去智慧（无知）之间来回摇摆（《会饮》中的爱若斯）。神并没有非理性因素，而人却必须排除所有非理性因素的影响，去把握永恒不变的理念。因此，非理性因素对于知识的最终获得而言不仅不是必要的，而且还构成阻碍。此外，在灵魂中，意气与欲望不能就其自身而言就拥有德性的原因在于这些德性必须以理智具有知识为前提。与它们不同的是，理智本身可以说具有智慧，因为恰恰是它能够获得知识，而无需其它部分的参与。换言之，理智拥有相对于其它部分的优先性。理智可以独立于其它部分而存在，而其它部分却需要依赖理智才能处于最佳状态。然而，人终究不是神，他无法完全摆脱身体，智慧的获得对他而言不是一蹴而就的，而是必须经历一个过程，而且人常常会失去智慧而要重新追求它。换言之，人追求智慧的过程可能是反复的，需要持续不断地努力。在这一过程中，非理性部分的配合是必需的，而这必须通过对于它们的磨炼来达到。

在柏拉图哲学中，一个智慧的人一定是能够把握“善”的人，而这样的人才是真正的哲学家（也才能成为真正的统治者）。他必须从护卫者教育开始（从童年起 - 20 岁），经历哲学家教育（20 - 35 岁），参与具体的城邦事务的管理（35 - 50 岁），最终通过辩证法把握到“善”（50 岁以后）。在这一过程中，他的欲望、意气、理智部分都受到不同程度的训练，使得它们为把握最终的“善”做了充足准备。^①一旦他把握到“善”，他就获得智慧德性，他灵魂的非理性部分也处于最佳状态。^②因为一个有智慧的人必然在任何情况都知道什么是善，也能够任何情况下都行善事；如果他的意气、欲望部分并没有达到适合接受理智部分统治的程度，那么他将无法真正做到这一点。比如，恐惧与危险有可能动摇一个人关于什么事情值得做的想法（*Republic* 413a4 - e5, 429c5 - d2），而巨大的享乐的诱惑也可能使一个人放弃他原本认为应该做的事，或者巨大的悲伤会让人沉溺其中而不去做本应做的事^③。也就是说，智慧德性的获得需要经历一个漫长而艰辛的过程。人需要在欲望面前温和平静（对节制德性而言必不可少），在困难面前百折不挠（对勇敢德性而言必不可少），没有灵魂内部的压抑与痛苦，保持对智慧的持续不断的爱（*philo - sophia*）才有可能最终把握“善”，而知识与欲望、意气部分已经培养的品质结合就产生了真正的节制与勇敢以及随之而来的正义。

对于必然拥有身体、灵魂中始终具有非理性部分的人而言，智慧德性所指向的灵魂状态同样是各个部分处于最佳状态，且整体和谐有序。意气、欲望的优良品质可以保证理智能够持续不断地追求知识，虽然获得知识（从结果来看）本身意味着对于非理性因素的超越。换言之，其它德性的存在需要以理智拥有知识为逻辑前提，但是智慧并不以意气坚定不移、欲望温和平静等为逻辑前提，它们仅仅是在生成意义上的准备、铺垫。这一点是智慧德性的特殊性所在。

综上所述，对于人而言，四主德所要求的灵魂状态其实是相同的，即理智拥有知识、意气坚定执行理性的命令、欲望温和平静，整个灵魂展现出和谐（并不是指意气部分本身拥有勇敢、欲望部分本身拥有节制等）。因此，在《理想国》第 4 卷中，柏拉图从灵魂状态的角度来探讨四种德性，他并没有抛弃早期对话录中德性是“一”的观点，而是在最严格的意义上，即德性完全同一的立场上主张它。与早期对话录略有不同，柏拉图在《理想国》中引入灵魂三分，对灵魂的结构进行更细致的分析，不仅关注灵魂的理性部分，也关注其非理性部分，因而给德性统一论增加了更丰富的维度。

（责任编辑 行之）

① 在基础教育阶段，护卫者通过诗乐教育可以培养出对美好事物的敏锐直觉，当他们日后接受理智教育的时候，就会自然而然地欢迎各种理念。（Cf. *Republic* 401e - 402a; Terence Irwin, *Plato's Ethics*, chapt. 165, pp. 236 - 237.）

② 亚里士多德认为，灵魂一旦拥有了明智这一理智德性，就拥有了所有伦理德性。（Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1144b32 - 1145a2）

③ 柏拉图在《理想国》第 10 卷中描绘了煽情诗人对于人的灵魂的影响，即他们容易激发人灵魂中的非理性部分，使人沉浸于大喜大悲之中，而不是保持平静，而这对于护卫者理性的培养是不利的。（Cf. *Republic* 602c - 608c）

从纯粹快乐到最好生活

——柏拉图《菲丽布》中的幸福观探究

张波波

【摘要】柏拉图在其晚期作品《菲丽布》中赋予快乐什么样的作用，一直是古希腊哲学领域中最富有争议的议题之一。通常的看法是，《菲丽布》从各个方面全方位地贬低快乐的作用，甚至视快乐为干扰因子，完全将其从最好生活中剔除出去。受此影响，一些《菲丽布》的阐释者声称，快乐仅仅具有工具价值，它对人类有益仅是因为人类的本性不完美，因而最初在《菲丽布》中提出的快乐与智思的混合生活，只是柏拉图退而求其次承认的一种“补救性的好”，其价值远次于无乐无苦的中性状态。本文反对这种看法，认为《菲丽布》中提出的快乐与智思的混合生活是人类第一好的生活，而非第二好的生活，因而柏拉图并不主张快乐与幸福生活水火不容；另一方面，柏拉图在这篇对话中承认不同类型的快乐有着根本不同的性质，某些纯粹快乐是好的或有内在价值，因而他并没有将所有快乐一律视为本体论上附属于“存在”的“生成”。

【关键词】柏拉图；《菲丽布》；纯粹快乐；最好生活

中图分类号：B502.232 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）05-0093-09

作者简介：张波波，哲学博士，（西安 710119）陕西师范大学哲学学院讲师。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“柏拉图伦理学研究”（21FZXB057）

引言

柏拉图^①对快乐似乎表现出既爱又恨的矛盾情感，这使得很多学者围绕柏拉图对待快乐主义究竟是友好还是敌视这一问题展开了激烈争论^②。这种争论在所难免，因为各篇对话录对快乐的态度本就不一^③。例如，在《普罗塔哥拉》中，柏拉图让主讲人苏格拉底替快乐主义辩护，而这种辩护使得很多认定苏格拉底是柏拉图传声筒的人断定，柏拉图至少在其哲学生涯的某一阶段将快乐视作“好”（*to agathou*）本身或“最高好”（*Protagoras* 351b-358d）^④。然而，在《高尔吉亚》中，柏拉图却扮演了双面人的角色，一面让工具人卡利克勒斯坚定捍卫快乐主义立场，即宣称快乐或欲望之满足决定

① 文中涉及柏拉图文本的翻译都是笔者自译（《菲丽布》的译文，除个别地方有改动外，主要引自《〈菲丽布〉译注》（张波波译注析，华夏出版社，2013年），并遵循伯奈特（J. Burnet）校订的希腊文本（*Platonis Opera*, Vol. 5, ed. by J. Burnet, Oxford: Oxford University Press, 1900-1907），同时参照了库珀（J. M. Cooper）等人编的英译本全集（*Plato: Complete Works*, ed. by J. M. Cooper & D. S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett, 1997）。

② G. Rudebusch, *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 4.

③ D. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 13-14.

④ C. C. W. Taylor, “The Hedonism of the Protagoras Reconsidered”, *Plato's Protagoras: Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, ed. by A. Havlíček & F. Karfík. Karfík, Prague: OIKYMENH, 2003, pp. 148-164.

幸福，一面又指使其主要代言人苏格拉底猛烈攻击这种立场，让其在对话末端断言，是美德最终带来了满足和幸福（*Gorgias* 493d – 501c; cf. 507c）。从阐释思路的一致性原则出发，如果读者相信《高尔吉亚》中的苏格拉底像《普罗塔哥拉》中的苏格拉底一样更能代表柏拉图的立场，那《普罗塔哥拉》与《高尔吉亚》在快乐问题上就形成一种尖锐对峙的局面，致使所争论的问题沦为无解^①。

如果跳出这两篇就会发现，柏拉图在别的对话录中极端仇视快乐。譬如，在《斐多》中，他似乎旗帜鲜明地反对与身体相关的快乐，说它们是对纯粹哲学追求的干扰（*Phaedo* 64e – 69d）。读者甚至可发现，他在这里似乎切断了快乐与幸福之间的任何关联，但同时又颂扬哲学家的生活是满足而快乐的。这引发了争议，有人认为柏拉图是一个禁欲主义者，有人则称他是一个快乐主义者。也有学者如拉塞尔（D. Russell）^② 选择一条折中路线，认为柏拉图在《斐多》中认为快乐既不是好也不是恶，而是一种条件性的好，即快乐是好还是恶取决于它在人的生活中所扮演的角色。

撇开这种争论不谈，如果把关注点转向中期作品《理想国》就会发现，柏拉图强调“好”不可能等同于快乐（*Republic* VI 505b – c），但又指出哲学生活最令人愉快，而追求美德既应是为了美德本身（作为灵魂健康），也应是为了它令人愉快的结果（IV, IX）。如果说幸福是整体性的，其包括人之为人（充满激情、情感、欲望、快乐和痛苦）这一复杂物种所有层面的繁荣（茂盛），那么根据《理想国》（尤其是第4、9卷）中柏拉图的看法，快乐是好生活的一部分，即它不是作为智力的补充，而是作为智力所要改造并使之繁荣的我们本性的一部分。这充分说明，柏拉图在证明德性生活幸福时，赋予快乐以重要意义；有美德者幸福，因为他们过着完整而繁荣的人类生活，而人类是情感性的存在^③。美德是一个人作为一个完整的人的灵魂健康，所以从《理想国》看，柏拉图并不希望将快乐从好生活中剔除出去，而是希望将快乐整合为健康、繁荣的人类灵魂的一部分，即通常所谓的利用“实践智力”（*practical intelligence*）对快乐进行“理性整合”（*rational incorporation*）^④。

根据理性整合的阐释思路，柏拉图自然认为快乐是幸福所必需的。快乐是人性的一部分，所以问题不在于好的生活是否令人愉快，而在于快乐的本性是什么，以及它在好生活中须扮演什么样的角色、起着什么样的作用。作为柏拉图晚年快乐观研究的重要文本，《菲丽布》与同一时期完成的对话录在很大程度上延续了《理想国》中的快乐观，即同样反对快乐至上，却又都固守着一种强烈的真快乐情怀。《菲丽布》通过对快乐的细致而深入的讨论而得出：好生活或幸福生活，既不等于纯粹智思（*phronesis*）的生活，也不等于纯粹快乐的生活，而是由前两者的混合构成。这再次说明，柏拉图在此阶段进一步认识到快乐是幸福的必要条件，不是因为他否认美德足以使人幸福，而是因为在在他看来美德是对于“自我”所有方面的理性整合。换言之，快乐之所以是幸福所必需的，正是因为美德是一种合适的整体，足以使人获得幸福^⑤。

如果撇去柏拉图早、中期对话录中苏格拉底式快乐观的因素，就柏拉图晚年对幸福的思考而言，依凭《菲丽布》的快乐新论而得出的混合型幸福观，似乎可以认定柏拉图晚年对快乐的态度总体上趋于友好，至少《菲丽布》显示了柏拉图对快乐的友好一面。然而，在古典哲学领域，近年来很多极具代表性的学者就《菲丽布》对快乐主义的让步力度提出各种质疑^⑥。例如，弗雷德（D. Frede）认为，《菲丽布》虽允许快乐进入幸福生活，但这种包含了快乐元素的幸福生活只是第二好（次好）的生活；第一好的生活是一种中性状态，在这种状态下人不会经历快乐或痛苦^⑦。这种解释试图将快乐从好生活中剔除出去，很容易和《泰阿泰德》的“与神相似”（*likeness to God*）这一概念联系在

① J. C. Shaw, *Plato's Anti-hedonism and the Protagoras*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 11 – 12.

②③④ D. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, p. 11, p. 11, p. 12, p. 12.

⑤ G. R. Carone, “Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*”, *Phronesis*, Vol. 45, No. 4, 2000, pp. 258 – 259; E. Fletcher, “Plato on Pure Pleasure and the Best Life”, *Phronesis*, Vol. 59, No. 2, 2014, p. 113.

⑥ D. Frede, “Disintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*”, *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. Kraut, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 440; *Plato: Philebus*, trans. by D. Frede, Indianapolis: Hackett, 1993, p. xliii.

一起。如果好生活等于与神相似，而神的幸福与苦乐无关，那么人的幸福的上限便是超越苦乐，进入一种无乐无苦的状态。这意味着，我们要做的不是通过理性整合将情感本性纳入到理性本性之中，而是拒绝我们的情感本性，因为后者不是我们真正本性的一部分或我们应当珍视的部分。

《菲丽布》真的像这些学者所言，仍对一切快乐都不看好吗？它仍十分仇视快乐主义并淡化快乐在幸福生活中的作用吗？我们对此深表怀疑。本文将提出一种关于《菲丽布》的新理解：这篇对话自始至终都认真致力于将快乐和智慧的混合生活推举为人类第一好的生活，而不仅仅是第二好的生活。相应的，它对快乐的态度与其说是拒绝，不如说是希望将某些快乐整合、融入到幸福生活的大拼图中，就此而言，幸福生活将包括真正的快乐，而后者本身是好的，将作为好生活中有内在价值的构成要素之一区别于混合快乐。为支持这一论点，本文将论证，柏拉图认为某些纯粹快乐是“内在好”^①，与幸福生活并不冲突，因而无乐无苦的中性状态并不是柏拉图心目中最值得拥有的生活。

下面将以《菲丽布》为中心，旁涉其它对话，讨论神性生活（中性状态）、幸福、纯粹快乐、最好生活以及快乐是否为“生成”等一系列主题，以期对柏拉图晚年的幸福观获得深细的认识。

一、中性状态、混合生活与最好生活

何为最好的生活？《菲丽布》给出的答案是混合生活。为何混合生活最佳？这个问题的解答与柏拉图的“1 加 1 优于 1”思维模式有关。《菲丽布》一开始就交代，无论是理智主义的代言人苏格拉底，还是快乐主义的同盟军普罗塔库斯都有一个共同目标，那就是证明“能够为全人类带来幸福生活的是灵魂的一种状态和性情”（*Philebus* 11d4 - 7）。普罗塔库斯起初争辩说它是快乐状态，苏格拉底则主张是智思状态。尽管有如此争执，为了让对话得以有效展开，他们最终相互让步并一致同意：如发现有一种生活状态比这两种状态都优越，那这个候选者将赢得最接近冠军席位的排位（11d - 12a）。为了事先确定“好”是什么，他们还达成另一共识：“好”有三个属性，分别是完美的、充足的、令人向往的，即它作为人类选择和追求的目标，是让那值得选择的生活有价值的东西（20c - d）。然而，在确定这个前提之后，他们发现，无论是智思生活还是享乐生活独自似乎都不满足“好”自身具备的这三个标准。因为人若无记忆、知识、真实意见或计算，就不会感知到快乐，所以无人愿意过无思而纯乐的牡蛎般的生活（21a - d）；与此同时，完全祛除快乐的生活似乎是乏味无魅力的，所以无人愿意过一种拥有完整知识和其他智识能力，但却没有快乐或痛苦的生活（21d3 - e5）。

正如不少学者^②注意到的，《菲丽布》提出的人生理想，远非后来斯多亚学派的“不动心”的贤哲理想（D. L. 7. 117）^③，而是一种满足了人类意义上的完美性、充分性和可取性标准的人生理想。既然快乐和智思在对话一开始都被视为人类好生活的重要组成部分，那么对话接下来就着手对快乐和知识进行分类，以便弄清其中的哪种应在人类幸福的生活中充分发挥作用，做出重大贡献。

然而，若无进一步的严密论证，我们就不能轻易接受上文提出的这种解释。如前所述，另一种较为流行的解释路线并不同意这种解释思路，而是主张柏拉图说话很绕，他实际的想法比上文所阐述的更为隐晦曲折^④。根据这一观点，我们应该把该篇对话的其余内容视为对苏格拉底在文本（X）21d - e 处最初提出的主张的修正，而非详述。这种观点还明确指出，读者可以在（Y）32d - 33c 处明显看到对这一主张的修改甚至背离的迹象。在（Y）32d - 33a 之前，苏格拉底一直在论证，我们可以将痛苦理解为生命体之和諧的消解，将快乐理解为这方面的恢复。然而在此之后，他话锋一转，考虑了除感到快乐或痛苦之外的第三种状态，即生命体不受破坏或恢复影响的中性状态。苏格拉底还补充

① R. Kraut, “What Is Intrinsic Goodness?”, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, 2010, pp. 450 - 462.

② G. R. Carone, “Hedonism and the Pleasureless Life in Plato’s *Philebus*”, *Phronesis*, Vol. 45, No. 4, 2000, p. 259.

③ M. R. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2007, pp. 35 - 39.

④ J. McCoy, “The Argument of the *Philebus*”, *Epoché*, Vol. 12, No. 1, 2007, p. 1.

说：对于选择了智思生活的人来说，没什么可以阻止他以这种方式生活，因为对于选择了智思和理智生活的人来说，没必要感受到大大小小的快乐（33a3 – b2）。有趣的是，对话并没有就此结束：

苏：这对祂来说很可能是可行的，如果这是所有生命中最神圣的，也许也没什么奇怪的。

普：无论如何，神明是不太可能体会到快乐或其对立面的。

苏：没错，极有可能。因这二者之中的任何一个与祂们而言都是颇不适宜的。但是，如果这个问题与我们的论点有关，我们将在以后研究这个问题。即便我们无法将理智推举为冠军，那我们也仍将相信，它会在争取亚军战斗中取胜。

普：你说得对极了。（33b – c）

这段文字对我们理解《菲丽布》中的快乐观至为重要。弗雷德对这段文字的理解是，柏拉图在此暗示，某些快乐是作为补救性的好而被包括在最好的人类生活中的——这是必要的，因为与神的完美本性相比，人的本性并不完美。如果人类有可能过这样的生活，那么没有快乐的智思生活会比混合生活更好。这种无乐的理想生活即为神的生活，人类可以希望达到这种理想，但永远无法完全实现。总之，弗雷德的核心看法是，快乐充其量是一种补救性的好，而无乐的、不受搅扰的平静状态实际上更可取、更令人想望^①。弗雷德的这种看法并不新颖，一些学者^②早在她之前就提出了类似论断。为支持这一论断，弗雷德补充了两点看法：第一，苏格拉底虽在 21e 处同意，无乐的生活对人来说不可取，但他这样做的目的在于让讨论继续进行下去。该同意只是权宜之计，是对普罗塔库斯作出的初步让步，不能算是《菲丽布》的最终定论。对话的关键部分则要推翻这一共识。第二，苏格拉底之所以认为，神过着一种没有快乐的生活（22c, 33a – b），而且快乐次于中性状态，是因为该篇对话后来从本体论上对快乐进行降格，即把快乐当作一种生成过程，而非具有稳定性的“存在”（53c1 – e7）。

下面将证明，这些说法有一定的启发性，但其片面性是显而易见的^③。通过对《菲丽布》的仔细研读可发现两点：第一，弗雷德得出的“快乐在《菲丽布》中充其量只是一种补救性的好”这一结论是站不住脚的；第二，弗雷德关于快乐本性上在形而上学层面地位低下的主张不符合《菲丽布》所表达的核心思想。我们的论证将分为两部分展开说明：其一，如果将柏拉图专门论述快乐的那些段落置于其上下文语境中，就会发现，柏拉图确实认为最理想、最令人想望、最令人满意的生活（而不仅仅是第二好的生活）至少包括一些快乐，而且他准备赋予这些快乐以某种神圣地位，让它们在像神一样的生活中占有一席之地；其二，我们将讨论弗雷德的第二种主张所依据的一些形而上学假设，并证明它们的不合理性。我们不能忽视不同类型的快乐（如纯粹的快乐和不纯粹的快乐）之间的根本区别，所以不能像弗雷德那样不分青红皂白地把所有的快乐都当作补充匮乏的过程^④，并一口咬定快乐充其量只是一种补救性的好。

二、纯粹快乐和最好生活

最好生活是否包含快乐？《菲丽布》在这一问题上似乎摇摆不定。有人通过区分人与神各自的“好”，证明人的最好生活包含快乐，但神的生活则不包含^⑤；有人则通过区分纯粹快乐与混合快乐，

① D. Frede, “The Tragedy and Comedy of Life: Plato’s Philebus” (review), *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 33, No. 2, 1995, pp. 331 – 333.

② Plato: *Philebus*, trans. by J. C. B. Gosling, Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 103; C. Hampton, *Pleasure, Knowledge, and Being*, New York: State University of New York Press, 1990, p. 65.

③ G. R. Carone, “Hedonism and the Pleasureless Life in Plato’s Philebus”, *Phronesis*, Vol. 45, No. 4, 2000, p. 261.

④ G. Santas, “Plato on Pleasure as the Human Good”, *A Companion to Plato*, ed. by H. H. Benson, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 319.

⑤ R. C. Bartlett, “Plato’s Critique of Hedonism in the Philebus”, *American Political Science Review*, Vol. 102, No. 1, 2008, p. 143.

认为无论是人的最好生活还是神的生活都包含某些快乐，如纯粹快乐^①。本文采取后一立场。

为何《菲丽布》如此偏爱纯粹快乐？这要从《菲丽布》中苏格拉底关于快乐与好生活之关系所持有的两个观点说起。对话没进行多久，苏格拉底就首先提出，(A) 快乐和智思的混合生活最好，要比纯粹的智思生活更好 (20c – 21e)。这说明快乐是最好生活的重要（必不可少）组成部分。然而，他没过多久又主张，(B) 纯智思的生活，即无快乐的生活最神圣 (32d – 33c)。如果柏拉图认为，最神圣的生活等于最好生活，那 (A) 和 (B) 这两个说法就自相矛盾^②。如果柏拉图认为，最好的生活是对人而言的，它优于最神圣的生活，那 (A) 和 (B) 就共同推导出一个令人匪夷所思的结论：最好的人类生活（思乐混合生活）比神的生活（纯智思生活）更好^③。

要查明哪个说法最能代表柏拉图的心声，即他所言的混合生活、最好生活与最神圣生活的关系究竟是什么，我们当前似乎有两条路可走：一是主张《菲丽布》本身充满矛盾言论，而且这些言论之间的张力又是难以消除的；二是说明尽管其中含有一些矛盾，但这些矛盾只是文字表面上的而非思想上的，如果站在一个更高的视角来看，它们之间的冲突是可以消解的^④。选择哪条路径最佳，这是个长久争讼未决的问题。本文采取的是后一条路线。要消除 (A) 和 (B) 之间的表面矛盾，一种办法就是像弗雷德那样，按照出场先后顺序把 (B) 当作是对 (A) 的修正。言下之意，随着对话逐步展开，柏拉图慢慢意识到 (A) 的不妥，故用 (B) 取而代之。假若柏拉图的确是这么想的，那为了保持对话思想的前后一致性，他在对话结尾肯定会指使传声筒苏格拉底再次确认：不是混合生活，而是无乐生活，才是最理想、最令人想望的生活。

然而，我们在《菲丽布》结尾处看到的结论并非如此，而是与之相反 (60c)。也就是说，苏格拉底在对快乐进行细致分类，并对其中的某些种类给出严厉批判之后，又回到前面 21e – 22b 处讨论最佳生活时得出的那一结论：无论是纯快乐的生活，还是纯智思的生活都不是最充足、完善的 (60c)。不仅如此，他还提醒读者，(Y) 32d – 33c 处的说法会引人误入歧途，更准确的表述应该是 (Z) 60d3 – 4。这再次证实，柏拉图认为，对所有有生命的存在来说，完美的、值得选择的、完全好的东西，不会是纯快乐的生活或纯智思的生活。无人会选择只有快乐而无智思的生活，同样也没人会选任何快乐（哪怕最轻微的快乐）而唯有智思的生活 (60e – 61a)。那么，在谈到最好的生活时，柏拉图是不是考虑到我们人类的不完美状态，故作出了必要的妥协？换言之，这里的最好生活是不是打了折扣的第二好生活？显然不是。注意，柏拉图在提到“最可爱的生活”时使用的是最高级，这标出了它是指第一好生活，他还说这种生活至少包括一些快乐，即纯粹快乐 (61e6 – 9)。

什么叫纯粹快乐？其本质在于摆脱痛苦，未混杂他物 (66c5)。具体可以从三个维度来看：第一，它们明确区别于必要的快乐 (62e4 – 9)，是内在固有量度或限度的东西 (52c – d)。第二，它们在本体论上是真实的 (*aletheis*)。第三，它们在数量上比任何混合的快乐都要大、更令人愉快 (53c)。这一切证据都表明，当弗雷德说所有的快乐充其量是一种补救性的好时^⑤，她犯了一个致命错误。从我们的分析来看，柏拉图承认，至少某些快乐本身可以是好的或有内在价值，只要追求这些快乐的理由并非仅仅是获得其他东西的工具性手段。因此，柏拉图并不认为，鉴于人的本性与有着完美本性的诸神相比有很多局限性，如不能自制，因此人会情不自禁地去体验快乐。相反，在柏拉图看来，对某些快乐的追求将使我们的本性臻于完善，趋于充足。

① J. V. Garner, *The Emerging Good in Plato's Philebus*, Evanston & Illinois: Northwestern University Press, 2017, p. 69.

② G. R. Carone, "Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's Philebus", *Phronesis*, Vol. 45, No. 4, 2000, p. 261.

③ E. Fletcher, "Plato on Pure Pleasure and the Best Life", *Phronesis*, Vol. 59, No. 2, 2014, p. 113.

④ E. Fletcher, "The Divine Method and the Disunity of Pleasure in the Philebus", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 55, No. 2, 2017, pp. 179 – 180.

⑤ D. Frede, "The Tragedy and Comedy of Life: Plato's Philebus" (review), *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 33, No. 2, 1995, p. 333.

即便如此解释,有人可能仍对苏格拉底在(Y) 32d-33c处表达的意思表示不解。他不可能平白无故插入这段话。他似乎通过这段话有意暗示,无乐无苦的生活将是最神圣的,众神将不会感到任何快乐或其反面。可是,这里的快乐究竟是指什么样的快乐?如果是指一切快乐,那最神圣的生活本身将与快乐绝缘。如果是指混合快乐而非纯粹快乐,那就意味着最神圣的生活本身并非是无乐的。回到这段话出现的具体位置就会发现,柏拉图的意思显然是后者。柏拉图是在讨论混合快乐时插入这段话的。具言之,在插入这段话时,苏格拉底刚刚分析了一些诸如干渴时喝饮料的案例——这些案例表明,快乐来自于对生命体和谐的恢复,而痛苦来自于对这种和谐的破坏(31e-32a)——并正准备要分析预期的快乐和痛苦(33d-e)。他在对真正快乐的本性(51b-e)进行分析之前,还有很多工作要做。苏格拉底在引入(Y) 32d-33c这段话之前,柏拉图已经建立了一个明确的前提,即如果痛苦在于消解,快乐则在于恢复,那么就有可能存在第三种更为神圣的生活(32d-e)。如此理解,我们便可明白,柏拉图为何暗示^①诸神不会体验到某种快乐或痛苦,即他们不会体验到混合的快乐或痛苦,就后者而言,其中的每种状态都是由前一种所引起的。而且,从内容结构安排角度看,《菲丽布》中否认神感到快乐和痛苦的说法恰好出现在涉及宇宙论的段落之后,并暗示宙斯有一个王者般的灵魂(30d)^②。因此,《菲丽布》就像其他对话录所做的那样,试图重新定义奥林匹斯诸神或一般意义上的神的本性(Philebus 48b-c; cf. Timaeus 34b, 92c)^③。柏拉图的主要观点是,与荷马诗歌传统相反,诸神的特权与其说是随心所欲地体验混合的快乐(甚至倾向于纵欲过度 and 到处撒谎),不如说是享受纯粹的、不受阻碍的快乐^④。

可是,快乐真的与“神性”(神圣)沾边吗?从《菲丽布》看,柏拉图至少将某些快乐与神性联系在一起。例如,在论真快乐时,苏格拉底首先将嗅觉快乐^⑤视为不那么神圣的一类快乐,以表明存在一种神圣类型的快乐(51e)^⑥;其次他把一种知识,即以神圣球体本身为关注对象的知识,视为本身是神圣的东西(62a8, b4);最后在指出这类知识通常伴随着纯粹快乐之后(52a-b),他又重申把纯粹快乐归于知识的产物是非常合适的(63e2-5)。

那么,最神圣生活如何与混合生活关联在一起的?柏拉图在《菲丽布》中把神想象成一个宇宙神,本质上是智慧的,并且与“相”有接触,神的理智可以最大程度地分有伴随知识而来的快乐。最纯粹思考(55a6-8)的生活属于最神圣的生活(33b6-8),这不仅表明诸神会思考,而且表明诸神有生命(cf. 33a-b)。如果像《菲丽布》和其他对话录所表明的,神是有生命的存在(cf. Phaedrus 245c-e; 246b-c; Sophist 249a; Laws X 899b; Timaeus 30d, 32d, 40a-d, 92c)^⑦,那么当苏格拉底在对话中两次断言无论是徒有智思的生活,还是徒有快乐的生活都没有资格成为一切有生命的存在所选择的“好”时(一次是22b;另外一次是60c-d),柏拉图肯定不能随便说“这个限定只针对除神之外的所有生物”。与《菲丽布》同一时期写成的《蒂迈欧》也暗示,诸神体验到了快乐(Timaeus 37c6-d1)。如果诸神确实体验到快乐,那么他们将是人类的典范,因为神的构成元素比我们的精微美好,他们的体验质量比我们的好。但不能说神的体验质量与我们的体验质量在本质上有着天壤之别,这在于“宇宙”包含所有与我们人类相同的元素(Philebus 30a)。因此,人神之间没有互不通气的隔阂。这样,我们就可以理解为什么柏拉图在其伦理讨论中会把人神放在一起谈论或对待。一个明显的例子是,苏格拉底在《菲丽布》快要接近尾声时就提出这样的问题:在人神之中,究竟

① G. R. Carone, “Hedonism and the Pleasureless Life in Plato’s Philebus”, *Phronesis*, Vol. 45, No. 4, 2000, p. 262, n. 11.

② A. J. Mason, “On the Status of Nous in the Philebus”, *Phronesis*, Vol. 59, No. 2, 2014, p. 159.

③ T. K. Johansen, “The Timaeus on the Principles of Cosmology”, *The Oxford Handbook of Plato*, ed. by G. Fine, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 477-478.

④ G. R. Carone, *Plato’s Cosmology and Its Ethical Dimensions*, pp. 114-115.

⑤ E. Fletcher, “Plato on Pure Pleasure and the Best Life”, *Phronesis*, Vol. 59, No. 2, 2014, p. 127, n. 29.

⑥ D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 97.

⑦ G. R. Carone, “Hedonism and the Pleasureless Life in Plato’s Philebus”, *Phronesis*, Vol. 45, No. 4, 2000, p. 263.

是快乐还是智思更接近“最高好”、更有价值(65b)?可见,包括诸神在内的一切生命存在都在享受着一种快乐与知识相结合的幸福。这再次强调了神与人之间的亲密关系,而不是他们二者在本体论上的分离,因为这种亲密,神可以作为人类的近似模型^①。由此应得出一个结论——最好生活(无论是被称为最神圣生活还是混合生活)包含快乐。

三、混合快乐与生成

上述分析至少表明两点:其一,柏拉图的第一好的幸福生活是那种至少包含某些快乐的生活,而不是像弗雷德等人所说的那样,是一种无乐生活(中性状态);其二,至少纯粹快乐可以是好的或具有内在价值。然而,弗雷德从形而上学角度入手指出,如能证明柏拉图在《菲丽布》中认为快乐一律是一种生成(genesis),那么快乐本身因其形而上学地位低下就不可能是好的。为支持这一论点,弗雷德引用了生成与存在(ousia)这对范畴(54c-d)。按照弗雷德的解释,柏拉图一方面否认生成本身可以是好的或具有内在价值,另一方面又把所有快乐都当作生成(53c-55c),所以柏拉图肯定不会自相矛盾地认为快乐本身可以是好的。本文不同意弗雷德的这种解读,主张快乐在《菲丽布》中并没有被仅仅视作生成,即快乐并非不可能是好的。为支持这一论断,本文采取的策略将是集中考察这些段落出现的上下文语境和意图,以及柏拉图在分析快乐时利用的形而上学和宇宙论假设。

需要指出的是,虽然苏格拉底把快乐当作一种生成(53c-55c),但我们应该对此将信将疑。有些阐释者把苏格拉底的这种描述解读为快乐的一个本体论定义,如弗雷德认为《菲丽布》中的所有快乐都可以被不加区别地描述为补充损耗的过程。但我们应当注意53c-55c这个文段所采用的假设模式以及如下这一基本事实,即苏格拉底在整篇对话录中并未对“快乐即生成”这一论点做出任何严肃的承诺。相反,他说了这样意味深长的话:“我们难道没有听说过快乐总是在生成,快乐根本就没有‘存在’吗?有一些聪明的人试图向我们宣布这个论点,我们应感谢他们。”(53c3-7)苏格拉底虽觉得这个理论对理解快乐的本性大有裨益,但还是刻意与之保持距离,极力撇清自己与它的关系,说它是别人的,即那些聪明人的发明^②。

根据《菲丽布》的看法,存在属于一种本性上最高贵的东西,它自足充盈,无所欲求;相形之下,生成则属于一种次于存在的东西,欲求他物。进言之,后者总是为了某种东西而生成,前者则是后者得以生成所为着的那个目的(53a-e)。在此意义上,生成是为了存在,而不是相反,这就像造船是为了船一样,而不是相反(54a-b)。正因为生成是为了存在,所以所有在生成中起作用的事物也都是为了存在而生成的。目的属于“好”的范畴,而为了某物而得以产生的东西则应被放置在另一范畴之中(54c8-11)^③。苏格拉底由此得出,如果快乐真的是生成,那它必然是为了某种存在而得以产生的,因此它应被放置在一个有别于“好”范畴的范畴之中(54c5-7, d1-2)。

可是,快乐真的是生成吗?西尔弗曼(A. Silverman)^④支持弗雷德的看法,强调根据柏拉图,即使纯粹快乐是有尺度的、非混杂的,它们仍属于“生成”的范畴,总是有所欲求。在柏拉图看来,快乐不管是纯粹的还是混合的,都不可能是一种“好”^⑤。笔者不认可这种解释,理由有两个方面:

第一,从忠实于原文的角度看,必须承认苏格拉底并没有将所有快乐都视为生成。他也从未明确声称“快乐即生成”,只是把一些快乐定性为生成。他这样规定的目的在于利用这种定性来嘲笑那些声称“快乐即好或是好的”的人,以及在“生成”(如干渴、饥饿和其他情感)中寻求满足并乐此

① E. Fletcher, “Plato on Pure Pleasure and the Best Life”, *Phronesis*, Vol. 59, No. 2, 2014, pp. 141-142.

② Plato: *Philebus*, trans. by J. C. B. Gosling, pp. 220-221.

③ C. C. Meinwald, “The Philebus”, *The Oxford Handbook of Plato*, ed. by G. Fine, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 499.

④ A. Silverman, *The Dialectic of Essence*, Princeton: Princeton University Press, 2002, p. 241.

⑤ D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, p. 27.

不疲，甚至扬言若没有伴随这些情感而来的东西就不愿活的人（54e）。在苏格拉底看来，这些人的可笑之处在于，既然生成的对立面是毁灭，那么他们到头来所选择的则是毁灭和生成，而不是跳出“生灭”死循环，追求那种无一般快乐或痛苦的第三种生活，即最纯粹思考的生活（55a4-8）。

第二，从写作意图角度看，柏拉图插入 53c-55c 整段文字的目的似乎只有一个，那就是为了排除一种可能性，即所有快乐都可以构成“好”（13b, 60a, 66d）。这可以从两个方面来理解：其一，快乐若属于生成领域，而非存在领域，就不是“好”；其二，快乐若是唯一的好，那么一个人是好是坏，将不取决于其是否有美德，而是取决于他在经历着快乐还是痛苦。这必然会得出一个荒谬的结论：最好之人在经历着痛苦时也会变坏，沦为坏人（55b; cf. *Gorgias* 498a-499b）。因此，从柏拉图的角度看，探索快乐是不是一种生成的理论，将是一个有用的反快乐主义工具，它可以戳穿任何快乐主义的伪装，以打消它们把快乐标榜为“好”或“唯一的好”的念头。

然而，柏拉图是否想要将这个理论，即他在《菲丽布》中提出的来自聪明人的论证，应用于他对快乐的整个说明呢？显然不是。我们应注意到柏拉图引入生成和存在这一对范畴，以及随之而来的对快乐的批判的时间点。这个时间点发生在他引入纯粹的快乐（*Philebus* 50e）之后。在对这些纯粹的快乐加以详述，并将其与混杂（不纯的）快乐区分开来之后（50e5-51b7），他接着补充道：

强烈的快乐是无度（不均衡）的，与之相反的那一类（即纯粹的快乐）则是有度（均衡）的。允许数量大和强烈介入的快乐，不管它是经常表现得这样，还是偶尔如此，都应归到“无限”那一类，即存在于身体和灵魂中的“较少较多”那类。其他种类的快乐则应归入具有尺度的“那一类”事物当中去。（52c-d）

这段话将当前对快乐的讨论插入先前讨论快乐（23c）时所立足的本体论框架内。根据这种框架，无限（apeiron）这一类东西因其缺乏限度或完善而区别于限度（24b8），它们总是“变得或多或少”（24e6-8），流动不息^①。这与限度这一类东西形成鲜明对比，后者通过引入比例或量度（25a5-b2）处于不动、安息之状（24d5）^②。但这对我们理解 53c-55c 提出的聪明人的论证有何帮助？

其作用在于让我们认识到，聪明人把快乐当作生成的论点与苏格拉底把快乐说成是属于无限这一类事物，是非常契合的。快乐如同无限这一类事物一样，因其波动性质往往显得或多或少（24e6-8; cf. 24b）。如果对照《高尔吉亚》来看，柏拉图在此抨击的是卡里克利斯式的那种快乐主义，后者将快乐视作对身体欲望的满足，不仅主张欲望本身是痛苦的，而且认为快乐的强度与其满足的欲望的强度成正比^③。根据柏拉图，所有卡里克利斯式的快乐都是混杂的或不纯洁的。这类快乐的贪得无厌性源于这样一个事实，即当它们伴随着痛苦的缺乏而来时，它们就获得强度（*Gorgias* 493d-e）。因此，选择这些作为生成的快乐的人，就是在选择它们的对立面，即痛苦和毁灭（*Philebus* 55a5-7）。作为自身没有确定的量度或程度的东西，无限缺乏限度，缺乏规定性，所以若有人试图以生成的形式来寻求“完善”（完美）无疑是荒谬之举（26a4-6）。达到完善或完美的是限度，而非无限^④。柏拉图在《菲丽布》中引入纯粹快乐，标志着他对于快乐的态度发生了实质性的转变。他开始认识到，不同的快乐具有根本不同的本性，进而由衷地接纳纯粹快乐，并感到不加区分地将所有快乐一个棍子打死是不妥的。纯粹的快乐即是不掺杂痛苦的快乐。只要纯粹快乐拥有比例或量度，它们就有了限度，因而就有了稳定性（cf. 24d, 25a-b, 26b, 26d）。量度和比例在任何地方都是“美”和“好”（64e; cf. 65a）。强烈的混合快乐仅仅是生成，因而不具有稳定性。相形之下，纯粹快乐内部隐藏着一种完善状态，因而时刻保持着其内部结构的稳定性，并享有其对象的稳定性，所以有资格成为某种“存在”

① G. R. Carone, *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, p. 86.

② J. M. Cooper, *Reason and Emotion*, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 151-152.

③ G. Santas, "Plato on Pleasure as the Human Good", ed. by H. H. Benson, *A Companion to Plato*, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 318.

④ R. M. Dancy, "The Limits of Being in the *Philebus*", *Apeiron*, Vol. 40, No. 1, 2007, pp. 40-56.

的候选者(27b)^①。在这个意义上,至少一些快乐将能够成为本身就是好的东西,即具有内在价值,其原因如《菲丽布》所表明的,存在作为生成的目标,属于“好”的范畴(54c)^②。柏拉图最后的“诸好”^③排名表也给纯粹快乐留有一席之地(66c)。如果纯粹快乐被视为生成,那么它们就不可能出现在对话末尾的那份“诸好”的清单中。正如《菲丽布》所示,如果快乐真的是生成,那么它应被置于“好”的范畴以外的范畴中(54d)。柏拉图把纯粹快乐作为一种“好”来对待,表明他并不是说所有的快乐都是生成,所以他的快乐理论不能简单等同于聪明人的理论。

四、结 语

综上所述,柏拉图在《菲丽布》中认为,某些纯粹的快乐本身是好的或有内在价值,因而人类的最佳生活不是无乐的纯思生活,而是快乐和智思的混合生活。如此观之,与《高尔吉亚》和《斐多》等许多早、中期对话中对快乐的负面评价不同,《菲丽布》不仅将某些快乐融入人类最好的生活中,甚至把快乐与智思的混合生活视为比单纯的智思生活更好的生活。因之,我们不同意某些学者的观点,即主张《菲丽布》仍旧认为对人类来说,无快乐的智思生活要比混合生活更好,无乐的神性生活优于有乐的人类最好生活。这些学者之所以倾向于低估快乐对最好人类生活的重要贡献,主要是因为他们错误地以为《菲丽布》中提及的所有快乐都具有相同本性,在本体论上都是次于“存在”的“生成”,因而与作为目的的“好”不沾边。本文的分析表明,柏拉图其实并没有对快乐给出一个通用的描述。相反,不同类型的快乐有着根本不同的性质,属于不同的“存在”类别。这种本质区别奠定了对其评价的基础。在该对话的最后,苏格拉底也确证某些快乐如纯粹快乐是真正的“好”,是最好生活的必要成分。诸多快乐确有某种近似的普遍共性在,但不能以某种通用公式刻板以求,因为并不是任何快乐都一定能纳入某一类之中:有的可以是“存在”,有的是“生成”,或与“存在”的综合或恰好介乎二类之间。快乐的本性是复杂的,《菲丽布》中做出的理论上的种种区划分析,是为了帮助而不是去束缚对幸福生活的构成要素的认识。这种对快乐的本性与价值做出的新评估,乃是《菲丽布》所取得的一个重要成果,其最终揭示了贯穿于对话始终的一个评价原则:不同种类的快乐具有根本不同的性质,不能一概而论。

(责任编辑 行之)

^① R. Fahrnkopf, “Forms in the Philebus”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 15, No. 2, 1977, pp. 202–207.

^② J. Wood, “The Unorthodox Theory of Forms in Plato’s Philebus”, *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. 11, No. 2, 2017, pp. 45–81.

^③ E. Fletcher, “Plato on Pure Pleasure and the Best Life”, *Phronesis*, Vol. 59, No. 2, 2014, p. 142.

作为概略描述的信念陈述

刘小涛

【摘要】信念、欲望之类心智概念的理论地位引起许多争议。本文尝试发展一个温和的描述主义论题。根据这一立场，信念是一种复合的心智状态，信念报道陈述是对自我或他人心智状态的概括且简略的描述。本文第一部分陈述描述主义的论题，讨论信念报道实例的概略描述特征；第二部分论证信念陈述作为概略描述这个判断为什么可以普遍化；第三部分讨论科学理论的描述主义立场的思想根源和主要困难，回应内格尔基于可翻译论题提出的反驳；第四部分简略讨论这一立场解释信念一些重要特征的能力。

【关键词】信念；倾向；描述主义

中图分类号：B82 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2023）05 - 0102 - 08

作者简介：刘小涛，湖南耒阳人，哲学博士，（上海 200444）上海大学马克思主义学院哲学系教授。

基金项目：教育部人文社会科学研究一般规划课题“信念的理智主义解释研究”（18YJA720007）

信念、欲望之类心智概念的理论地位引起许多争议。主流的实在论理论（表征主义和倾向论）面临一些颇难解释的问题。^① 这里，我尝试发展一种温和的描述主义进路，并探索其前景。根据这一立场，信念是一种复合的心智状态，信念报道陈述是对自我或他人心智状态的概括且简略的描述。^② 本文第一、二部分分别陈述描述主义主张的基本内容和支持这个主张的正面论证，将先给出一些实例，表明有相当多的信念报道实例都是概略描述，再论证为什么我们可以从信念报道的有限实例获得普遍的全称概括；第三部分讨论科学理论的描述主义立场的思想根源和主要困难，并尝试为局限性的描述主义辩护，特别是回应欧内斯特·内格尔（Ernest Nagel）对可翻译论题提出的反驳；第四部分简略展示这一进路解释信念一些重要特征的能力，以期表明它表现出的解释优点会构成额外的支持描述主义论题的理由。

一、描述主义论题

在哲学文献里，常常可以看到“概括且简略的描述”“简练、经济的表达”这样的说法，这些短语的意思是说，某个词语或语句的功能就是服务于简略描述或经济表达的目的。“概略描述”的日常例子是某些小说的标题。比如，《儒林外史》描述一群儒生不会载入正史的生活故事，“儒林外史”这一标题是对小说内容的凝练概括；“汤姆·索亚历险记”的书名是对汤姆·索亚一系列历险故事的凝练概括。另一个日常例子是简笔画或者漫画，比如埃·奥·卜劳恩的《父与子》。当画家用一个黑色的圆圈来表示一个足球，或者寥寥两笔画出草丛的时候，画里的线条是生活中某处场景的概括简略

① Eric Schwitzgebel, “Belief”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), ed. by Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/belief/>>.

② “信念”概念有不同的用法。根据我的使用，一个信念是一个主体在特定情景里形成或者拥有的一个特定心智状态（a particular mental state）。

的描绘。说它有“概括”的特点，是因为漫画里的草丛其实可以视为许多类似草丛的描绘；说它是简略的描绘，是因为漫画中的形象会忽略真实草丛的许多特点，比如草叶的数量、颜色，草丛底下的泥土等。

在讨论科学理论的认知地位时，欧内斯特·内格尔勾勒了一种介于实在论和反实在论之间的中间道路，他称之为描述主义（内格尔并不赞成这种主张）。对这种观点，内格尔做了如下概述：

根据这种观点，一个理论是对可观察的事件和性质之间的依赖关系的概括但简略的表达。尽管从其表面价值来看，一个理论的断言不能恰当地刻画为真或者假，不过，在它们可以翻译为可观察事物的陈述的情况下，我们可以用真或假来刻画它们。因此，这种见解的倡导者常常主张，在一个理论（比如一个原子理论）能被说成是真的意义上，像“原子”这样的理论词项不过是许多可观察事件和特性构成的复合物的简略记号，并不指称某种观察上不可接近的物理实在。^①

这里，我用“概略描述”来标记一种理解信念报道陈述的描述主义论题，它在几个重要方面区别于内格尔勾勒的描述主义立场，不过仍秉承了描述主义的基本精神。与内格尔的判断不太一样，我以为（或者说将论证）在“信念”这个议题上，描述主义论题不仅可以获得论证的支持，还有些解释力上的长处。迄今，还没有足够坚实的经验基础，可以帮助我们进入真实的信念状态的生理细节。在一些哪怕并不坚持信念整体论的认识论学者那里，信念状态的复杂性也会被类比为只有一角露出海面的冰山。^② 这里，借鉴蒯因（Willard Van Orman Quine）关于“语义上升”的建议，在笼统地承诺“信念是一种复杂的心智状态”的基础上，我们先讨论“信念”这个民间心理学语词和信念报道语句起作用的方式。

一般来说，当某人陈述一个信念报道语句的时候（“X 相信 P”），他总是基于关于 X 的一些事实而作出推理，从而提出一个关于 X 的心智状态的假设。比如，人们从张三带着伞出门，推论张三相信天会下雨；从李四提出离婚诉求，推论李四相信丈夫不再爱她。我想发展的描述主义论题主张：信念状态是一种包含许多因素的复杂心智状态；一个形如“X 相信 P”的信念报道语句乃是一个简略表达，是对由 X 的认知机制（cognitive faculties）、认知能力（cognitive competence）、既有知识等认知因素，甚至某些非认知因素等所构成的复合物的一个概略描述。简言之，信念是一种复合心智状态；一个信念报道语句，是对这种复合心智状态，以及产生这一心智状态的复杂因素的概括和简略的描述。

许多信念报道语句都是我们所讲的概略描述。不妨考虑两个实例。

（1）张三相信地球是圆的。

（2）李四相信妻子很爱他。

关于地球的表面形状，张三有许多局部的直接经验，如广阔的平原、雄峙的山脉、一望无垠的大海、高楼林立的城市。从这些直接的经验流里，张三很难形成“地球是圆的”这个判断。可以说，因为视域的限制，我们几乎绝无可能获得“地球是圆形”的直接视觉经验。然而，作为现代生活的一个常识，通常可以安全地把这个信念归属给所有认知能力正常、接受过一定程度教育的现代人，不管他现在是否正在考虑地球形状的问题。在哲学课堂里，有时候也能遇到反例。我的几个学生就曾提出反对意见，他们说“地球不是圆的，它是椭圆的，或者说它只是近似圆形”。他们的反驳有道理吗？未必。难道断言“地球是圆的”的人不知道“地球表面地形复杂”“地球只是近似圆形”吗？

事实上，正如信念整体论者所指出的那样，人们不可能以原子论的方式持有一个信念（即有且只有一个信念），“拥有一个信念，就要求拥有许多信念。拥有信念，又要求拥有其他的基础态度，比如意图、欲望，以及（如果我是对话的话）口舌的其它馈赠”^③。“相信地球是圆的”这个认知状态

① Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York: Harcourt, Brace and World, INC, 1961, p. 118.

② Ernest Sosa, “The Raft and the Pyramid”, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 5, 1980, pp. 3 – 25; Reprinted in *Epistemology: An Anthology*, ed. by Ernest Sosa & Jaegwon Kim, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, pp. 134 – 153.

③ Donald Davidson, “Rational animal”, *Dialectica*, Vol. 36, 1982, p. 318.

总是涉及许多相关的认知细节，比如个体的认知历史、个体关于地球的视觉经验、和地球形状相关的其它知识或信念。要相信“地球是圆的”，必然还需要“相信球是圆的”“相信地球并不是完美的球形”“相信‘地球’指‘脚下这片土地所属的物体’”“相信地球是比篮球大得多的球体”“相信地球并不像地球仪的表面一般平坦”“相信自己在电视上看过的蓝色星球就是地球”，等等。^①

事实上，人们常常忘记，要相信地球是圆的，人们的认知机制还需要付出许多努力。比如，要克服视知觉的自然倾向。对大数人来说，视觉经验并没有提供证据表明地球是圆的，相反，它告诉我们脚下的大地是如此凸凹不平。又如，要确认信息来源的权威性和可靠性，包括父母、老师的教导或者电视节目的讲解。有可能还需要学会怎样判断一个巨大的物体的形状，学会在一定抽象程度上用地球仪或某个圆形物体来类比地球的形状。

按照我的意见，说张三相信地球是圆的，就是对张三的复杂心智状态的一个简略描述。它相当于说，张三正常工作的认知机制（如视知觉）、良好的认知能力（如用地球仪类比地球形状的能力）、接受过的社会教育（地理教育和语言教育等）、既有的背景信念等，使得他的心智状态已经接受或者会接受“地球是圆的”这一陈述。“张三相信地球是圆的”是对张三的部分复杂心智生活的概略描述，正如小说的标题是对小说内容的概略描述，或者某幅漫画作品是对生活场景的概略描述。

同样，李四需要克服一些服务于个体利益的自然倾向（如与他人保持距离以避免伤害），也要忽略许多来自日常生活的反面证据（如妻子的白眼），才能真正确信妻子和自己之间有牢固的可以称之为“爱情”的情感纽带，因而“相信妻子很爱他”。“相信妻子爱他”只是李四复杂心智状态的一个概略描述，这个复杂的心智状态包括李四和妻子共同生活的日常经验、既有的零碎记忆，对妻子感情状态的认知以及对和“爱情”相关的行为表现的了解。

“相信地球是圆的”和“相信妻子很爱他”是我们随意举的实例，前者关涉外部世界，后者关涉他人心智状态。从逻辑上讲，仅凭全称概括规则就可以推断，如果它们确实是对复杂心智状态的概略描述，那么这个判断一般性地适用于这两类信念；就好比说，如果任意一只天鹅都有翅膀，那么所有的天鹅都有翅膀。更进一步的问题在于，是不是可以将判断作进一步的概括，以覆盖所有的信念实例？有理由认为回答是肯定的。尽管不可能穷尽地考察信念的所有实例，但有进一步的理由支持我们在这个议题上运用科学归纳法，因而审慎但坚定地有限观察走向普遍概括（或假设）。

二、从实例走向普遍概括

从有限的实例推论它们的某些特征有一般性，你可能对这个论证方式不满意；你可能还要求一个对信念的运作机制的说明，从而对“信念作为概略描述”的原因和机制有更深入的了解。遗憾的是，因为信念生理学的研究进展有限，这个愿望还无从满足。或许，从动物行为学家的动物行为观察和动机分析可以得到少许慰藉。

对动物的行为进行动机分析，不是容易的事。根据多年和动物“一起生活”的切身观察，动物行为学家康拉德·洛伦茨（Konrad Lorenz）在描述动物的行为冲动时，将它们类比为议会体制：“这个体制像是个大议会，因为它多少有点像是由许多彼此独立且相互作用的因素构成的系统。”^②在这样的体制里，各种基本的本能和动机彼此独立，但都想发出自己的声音，试图“伸张正义”。按照洛伦茨的教导，正是多种行为本能和冲动的复杂的交互作用，决定动物的各种行为和行为模式；既包括那些功能一致的本能行为模式（如哺育或繁殖），也包括一些固定的运动模式（如灰雁倒立捕食的动作）。洛伦茨指出，当一种本能的发声特别强势的时候，它就取得在一定时间里支配动物行为的地位；多种相互冲突或紧张的动机容易产生某种混合的运动模式，甚或固定为一种仪式化的

① 关于信念整体论的讨论，参见[美]杰瑞·福多、欧尼·勒炮：《整体论：一本购物指南》，刘小涛、何朝安等译，哈尔滨：东北林业大学出版社，2017年。

② [奥]康拉德·洛伦茨：《论攻击》，刘小涛、何朝安译，上海：上海科技教育出版社，2017年，第63页。

行为；而仅受单一本能驱动或者不受本能驱动的行为则是极其少的。^①

如果用同样的议会机制作为模型来理解人类行为，既有启发，也不免会遇到批评意见。某些典型的受本能驱动的行为，可以借助洛伦茨的分析框架来获得理解，但人类行为背后的动机要更复杂，各种动机和认知因素之间相互作用的机制也更难描述。如果仅仅是复杂程度的差异，还不构成对议会模型的反驳。一个真正有效的反驳会指出，人类的绝大多数行为并不是由本能驱动的；而且对某些目标高远且意志坚定的人来说，他的许多长期行为可能有一个统一的目的论解释（因而似乎看不到各种冲突的动机的相互作用）。

议会模型是不是可以普遍地用于分析人类行为？或者，它是不是只在有限的范围内有效？讨论这些问题会使我们离题很远。不过，我确实认为，洛伦茨描述的议会机制有助于理解信念形成的方式。看起来，前文所举关于外部世界和他心的典型信念案例，它们所涉及的复杂心智状态，特别是它们所关涉的多样因素，正是以洛伦茨所描述的“议会机制”起作用。“相信”的认知状态，总是主体以特定的认知能力为基础，经过一定程度的认知努力所形成的心智状态。特定信念的形成，既取决于正面认知因素的证据支持作用，也取决于那些冲突的、或者负面的认知因素可以在何种程度上被克服，甚至还要求某些非认知因素（如情感因素或实践考量）的参与或者被抑制。当然，这些复杂因素相互作用（包括冲突、妥协、合作）产生的复杂心智状态，并不都被我们称为信念；但重要的是，信念确乎是这样一种心智状态。

（我们猜测）可以一般地讲，“议会机制”是“形成信念”这种心智能力起作用的一般方式，而信念归属所指向的认知状态也总是关涉主体认知结构中的其它许多因素，它们彼此处在一种融贯（或/及解释）的关系中。任何“相信地球是圆的”或“相信妻子很爱自己”的人都必然有一个复杂的认知结构。要能够相信“地球是圆的”，他同时还得相信“‘地球’指脚下这个庞大的物体”“地球绕着太阳转”“地球并不是完美的球形”“地球仪是地球形状的模型”“地球对我产生引力，使得我并不会掉下去”，等等。简言之，他还必须要相信和“地球是圆的”这个命题相关的许多背景性信念，以及和这个命题处在某种推理关系中的其它许多命题。

当然，正如在事物的复杂因果链条中，我们可以在探究过程中使某个“原因”成为“突出原因”（salient cause）。出于某些认知或实践兴趣，在交流和对话过程中，信念报道者也可以忽略张三复杂心智状态中的许多因素（特别是那些被克服的因素），使得“地球是圆的”成为突出因素或者支配性因素，以承担某种解释或预测的功能。不过，这个突出因素从来不意味着一个独立的心智实体。比如，在心智中表征了特定命题（如表征主义所言），或者一个可以识别出来的独立的行为倾向（像倾向论者所主张的那样）。

普遍概括最害怕执拗经验。设若前述两类信念都具有概略描述的特征，是否存在某种尚未得到讨论的信念实例和类型，它们会成为挫败感的来源呢？除了关于外部世界的信念、关于他人心智状态的信念，根据不同的限制条件或者标准，还可以识别出其它类型的信念，比如关于自我心智状态的信念、某些高阶信念等。在一些文献里，人们还会讨论边缘性的案例，比如“中间信念”（in-between belief）和“隐信念”（alief）等。^②按照我的判断，如果“议会机制”是形成信念状态的一般性机制，那么从文献对这些信念类型的标准刻画来看，就没有特别有力的理由认为它们会构成当前主张的反例。我们随后会阐明，描述主义的主张在解释这些信念类型的某些有趣特征上会表现出解释优点；从最佳解释推理的视角看，这些解释优点会构成一种良性循环，成为支持描述主义论题的额外理由。

三、作为一般科学哲学立场的描述主义

作为一般性的科学哲学立场，描述主义不被看好。按照欧内斯特·内格尔在《科学的结构》里

① 同上，第6章。

② 参见王球：《信念、隐念与行动》，《浙江学刊》2019年第2期。

表达的看法，它的一个主要困难是承诺了可翻译性论题，但这一承诺很难兑现，因而使得描述主义没有太多指望。在考虑理论的认知地位的时候，内格尔心目中的“理论”主要指物理学理论。因而，他所批评的描述主义观点相当于说，物理学理论中的理论术语（如原子、电子、磁场、电流）和包含这些术语的理论陈述，其实都是对可观察的事件和性质之间关系的概略表达；相应地，包含这些理论词项的理论陈述，其真假不能在字面上来考虑，而进一步依赖于和它们意义等价的观察陈述的真假。因此，内格尔恰当地指出，这样的描述主义观点承诺了可翻译性论题，即一个理论陈述总可以翻译为一个或多个描述可观察性质或事件的陈述。

内格尔对描述主义理论的不满，主要来源于可翻译性论题。他考虑了两种版本的翻译论题：一是“（理论陈述）可以翻译为关于对象的直接经验的连续出现或共存的陈述，而没有任何证实意义的损失”^①，二是理论陈述应该可以（没有意义损失地）翻译为“关于常识或粗糙经验中的可观察事件、事物、性质、和关系的陈述，而没有意义的损失”^②。这两个不同的翻译论题，分别支撑了激进形式的描述主义论题和温和的描述主义科学观。在两个脚注里，内格尔指出：激进的描述主义（即现象主义）在贝克莱、休谟、密尔的哲学中有其历史根源，皮尔逊（Karl Pearson）、罗素、布里奇曼（P. W. Bridgman）、马赫（Ernst Mach）、艾耶尔（A. J. Ayer）等人都表达过类似想法；温和的描述主义，即认为一切理论陈述都可以转换成“物理事物的语言”的观点，则至少是马赫的一些评论所暗示了的论点。^③

内格尔论证说，这两种版本的翻译论题都站不住脚：因为不存在一种自主的感觉材料语言（也没有建立这样一种语言的希望）；而且可翻译论题还有额外的严重困难，因为理论术语并不是通过用观察语言（或感觉材料语言）作出隐定义而引入的，因而不能指望通过使用观察语言进行翻译来完全消除这些理论词项。他进一步论证说，如果抛弃了可翻译性论题的话，那么描述主义的主张就会沦落为工具主义的观点，因而不是解释理论的认知地位的有希望的进路。^④

在卡尔纳普的努力遭遇滑铁卢之后，现象主义的方案（它主张激进的描述主义论题）已经失去了生机。我们想讨论的是，温和的描述主义论题，在应用于信念这类特殊的心智议题上时是否仍然有生命力？在恩斯特·马赫的《通俗科学讲座》里，可以读到如下段落，内格尔视之为温和描述主义主张的理智源头：

科学知识的交流总是包括描述，也就是，在思想中对事实进行模仿性的再造（reproduction），它的目标是替代和节省取得新经验的麻烦。再一次地，为了节省教导和学习的劳动，人们寻求精炼、简略的描述。所有的自然律确实就是这么回事。知道了重力加速度的值，以及伽俐略的自由落体定律，我们就有了在思想中再造各种落体运动的简单且概略的指南。这种类型的公式，是全部落体运动的一个完整替代。因为这个公式的帮助，我们可以轻易获得各种落体运动的数据；仅仅只需要短时间的注意，而完全不需要什么记忆的负担。^⑤

这个段落出现的讲演，恩斯特·马赫题为《物理探究的经济本性》。在讲稿里，马赫讨论了人类知识的经济本性，包括最初的本能知识和科学知识：

人们关于自然的最初知识，是为了自身的物质福利，基于在思想中模仿和预测事实的本能习惯，通过为疲惫的经验插上思想的灵敏翅膀，自动、半意识地获得的……这些最初的知识构成今天的科学思想的坚实基础。^⑥

① Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, p. 120.

② Ibid., p. 121.

③ Ibid., pp. 120 – 121.

④ Ibid., pp. 122 – 129.

⑤ Ernst Mach, *Popular Scientific Lectures*, trans. by Thomas Joseph McCormack, Chicago: The Open Court Publishing Co, revised and enlarged edition, 1898, ³2012, p. 70; [奥] 恩斯特·马赫：《科学与哲学讲演录》，庞晓光、李醒民译，北京：商务印书馆，2016 年，第 165 – 185 页。

⑥ Ernst Mach, *Popular Scientific Lectures*, p. 69.

实际上，在讲演里，除了讨论知识的经济性外，他还谈论了多种意义的经济性，包括思想的经济性、心智的经济性、交流的经济性、工艺品的经济性、自我保存的经济性，以及语言的经济性。关于语言的经济性，他说：“语言，在概念思想这个伴侣的帮助下，出于镶嵌画（mosaic）的计划，通过固定那些重要的东西，拒斥那些不重要的东西，给这个流变世界构建出一副严格图像，虽然以牺牲准确性和忠实性为代价，但是却节省了工具和劳动。”^① 这些“经济性”之间的关系如何，比如是不是某种经济性要更为基本？马赫没有特别的说明。虑及他以一种历史的眼光谈论本能知识怎样发展成为科学知识，也许可以认为，他为知识的经济性做了发生学的描述，这个描述始于对本能知识、语言（和思想）的经济性的解说，终于对科学知识（特别是数学和物理学定律）起作用的方式的说明。另一种可能的诠释思路，是把马赫的想法理解为一个从语言（和思想）的经济性到知识的经济性的论证，但我们拿不准这个论证的确切形式是怎样的。

认为物理学理论不过是经验现象之间联系的概括、经济的表达，马赫的这一描述主义立场引起许多争议。^② 一个有力的攻击，来自对物理学家在理论建构过程中的创造性作用的强调。用 Philipp Frank 的话说：“如果真要把马赫的经济原则置于知识论的中心，那么，那些伟大的创造性头脑的思想之流就会被搅乱，他们的想象力就会折翼沙场，因而，甚至科学的进步都会遭受严重的阻碍。”^③ 内格尔对可翻译论题的反驳，则构成另一个难以回应的困难。

我们无意为全域性的描述主义论题作出评估或辩护；这个主张，像马赫所构想的那样，包括人类的本能知识和科学知识，后者尤以物理学定律最为典型。不过，如果仅仅想为局域性的描述主义论题辩护，即仅仅考虑信念这类心智状态，那么描述主义面对的一般性困难或许可以避免。

承诺可翻译论题的描述主义当然很难辩护，因为信念陈述报道的对象并不是可观察的物理事件和物理性质。尽管有些信念会产生外在的可观察行为和表情，有些信念可以产生能通过内省意识到的现象特征（比如强烈的相信感），然而，信念状态不必然产生可观察的行为，或者相信的现象经验。在信念报道语句只是心智状态的概略描述的意义下，我不认为这个论题需要或可以承诺某种形式的可翻译论题，不管是翻译为某种现象语言还是物理语言；这是我们称自己的主张为“温和描述主义”的原因。

抛弃可翻译论题之后，以“议会机制”作为启发式的模型，我们的替代性建议是，信念的描述主义承诺一个可分析论题，即信念报道语句所描述的心智状态总是可以通过进一步分析，来发现它所包含或涉及的更复杂、也更简单的认知因素，甚至某些非认知因素。就像熟悉《儒林外史》的读者可以细数构成它的一个个小故事、一首首诗词、甚至语言叙述中所描述的江南风物。在一个复杂的故事里，主角对于情节发展有种主要的或支配性的地位；对于“相信地球是圆的”这样一个复杂的信念状态来说，“地球是圆的”这个命题内容是所有认知因素中主要的支配性因素，但任何一个信念报道语句，总是意味着更多可进一步分析的认知内容。

在“理论”的宽泛含义上，不仅仅只有物理学家在构建一个理论，日常的我们也总是不断基于“光线和粒子对我们感官的单纯冲击”构想着“我们关于这个世界的科学理论”^④。许多信念状态常常是心智的创造性能力的结果，它们不完全取决于外部输入。物理学家的创造性会成为一般的描述主义理论观需要应对的困难。不过，心智的创造性却不会破坏我们所主张的描述主义论题；一个信念报道语句确实可能省略它所描述的心智状态中的创造性因素，但它并没有设置任何原则性的障碍，阻止一个精细的头脑去发现或识别它们，或者提出关于这些心智状态的假设。

有一些研究著作，将马赫论及的语言（以及思想）的经济性和知识的经济性笼统地称为马赫的

① Ernst Mach, *Popular Scientific Lectures*, p. 70.

② 参见李醒民：《略论马赫的“思维经济”原理》，《自然辩证法研究》1988年第4期。

③ Philipp Frank, “The Importance of Ernst Mach’s Philosophy of Science for Our Times”, *Ernst Mach: Physicist and Philosopher*, ed. by Robert S. Cohen & Raymond J. Seeger, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1970, p. 220.

④ [美] 尉因：《尉因著作集》第6卷，涂纪亮、陈波主编，北京：中国人民大学出版社，2007年，第566页。

经济原则。信念报道，不管是关于自己，还是关于他人或者外部世界，确实不过是我们用语言来经济地描述一个复杂的心智状态；在这一点，马赫的基本精神是对的。

四、描述主义的解释力

诚如波普尔（Karl Popper）所言，一个好的科学理论或假设就像是一道禁令，它会允许一些东西，也会禁止一些东西。^① 信念报道陈述是复杂心智状态的概略描述，如果这个假设有些道理的话，它会允许什么？又会禁止什么？愚见以为，它允许表征主义和倾向论的一些核心判断，但会禁止这两种立场某些扭曲了事实的方面。甚至它还能容纳整体论的一些重要洞察，当然只就这个论题的温和形式而言。或许可以说，在能充分尊重既有竞争理论优长的意义上，描述主义论题有新综合的特点。

这个观念乐意承认“地球是圆的”这个命题在“相信地球是圆的”这个复杂心智状态中的支配性地位，认为它是众多认知因素中的突出因素。因而，它并不反对表征主义者探究“地球是圆的”这样的认知因素是如何表征在大脑里，甚至也不反对表征主义对信念某些特征的刻画，比如杰瑞·福多（Jerry Fodor）等人着意强调的系统性、组合性、生产性等。不过，它反对以一种过份理智化的方式谈论信念，即认为正常工作的信念报道语句都旨在谈论一个个真实的心智实体；它们以原子论的方式表征在大脑里，而信念报道语句的结构就是信念的真实结构。理解这两个理论之间对比的一种方式，是考虑它们对信念的个体化（individualization）的说明。按照表征主义的观点，信念根据其内容（即所信念态度所关涉的命题）得以个体化；描述主义会认为，信念的个体化至少部分地取决于它所包含的支配性认知因素（即通常的信念报道语句所包含的命题），但不认为这是故事的全部内容，因为它只是一个可进一步分析的概略表达。

一般地讲，特定的心智状态倾向于在特定条件下产生特定行为。尽管生物机制的功能不遵循严格的决定论的定律，正常情况下，它们的运作仍遵从倾向的条件句分析所揭示的一般模式。描述主义不反对一般地讨论信念状态（作为复杂的心智状态）的倾向性，甚至我们还论证过，信念的某些规范特征奠基於信念的倾向性质，援引信念的倾向性可以为“信念瞄准真理”这一箴言提供更满意的哲学解释。^② 不过，它拒绝把所有通常理解的信念报道都确立为一个行为倾向，既因为信念和行动的联系相对松散，也因为倾向不具有信念报道语句一般的可以体现组合性的语言结构。^③

因为始终将信念理解为一种复杂的心智状态，认为一个起作用的信念状态总是涉及复杂的认知因素，描述主义也对信念整体论的基本洞察予以尊重；甚至在针对信念原子论的攻击中，描述主义可以成为整体论者的坚实同盟。然而，该怎样对描述主义论题予以限制，以避免走向极端整体论的危险，这仍然很不明朗；显然，如果要谈论某一个信念的本体论和认识论特征，必然需要援引或参照信念所处整体的全部信念的话，那么，这些任务就绝无可能完成。

充分地对描述主义和竞争理论作出比较，不是这里能够完成的目标。一项以信念本质的解释性理论为最终目标的理论探索，一般地说，需要在描述和解释的双重意义上尊重信念的一些重要特征。就一些常常引起讨论的特征来说，比如信念状态和其它心智状态之间的区别、信念的因果力、信念的程度性等，描述主义都有足够的解释空间。以信念的程度性来说，描述主义可以坚持证据主义的核心精神，即诉诸信念状态中的认知因素之间的证据支持强度或者解释关系来刻画，因而在信念的辩护、信念的规范等议题上，充分地容纳当代证据主义的教益；^④ 并且，如果形式知识论研究关于信念度应如何遵从证据的理性限制的说明取得成功的话，我们乐见其成。

① [英] 卡尔·波普尔：《猜想与反驳：科学知识的增长》，傅季重、纪树立等译，杭州：中国美术学院出版社，2003 年，第 47 页。

② 参见刘小涛：《信念何以瞄准真理？》，《现代哲学》2019 年第 6 期。

③ 参见刘小涛：《信念的组合性和信念的形而上学》，《哲学分析》2014 年第 5 期。

④ Richard Feldman and Earl Conee, “Evidentialism”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 48, No. 1, 1985, pp. 15 – 34.

值得进一步补充的是，描述主义或许还能帮助我们理解信念的更多有趣特征，比如它看起来更契合信念的经验心理学观察。一些有实用主义特征的理论想要表明，意志（will）和实用考量可以如何影响（甚至辩护）人们的信念。^① 在理论选择的问题上，托马斯·库恩（Thomas Samuel Kuhn）雄辩地表明，理论选择“是不可能用证明来解决的”。在考察一种好的科学理论的五个关键特征之后（包括精确性、一致性、广泛性、简单性、丰产性），库恩论证说，它们不会构成理论选择的充分标准，既因为几种价值标准之间常常存在紧张或冲突，比如解释力和简单性、丰富性和范围等，也因为科学家可以对规则表中的准则作出不同解释，因而“每个人在相互竞争的理论之间进行选择，都取决于客观因素和主观因素的混合，或者说共有准则和个人准则的混合”^②。认知辩护的实用侵入和理论选择的主观因素的混入，从描述主义的视角看来是很自然的事情，因为信念本来就是涉及复杂心智因素的状态。这些问题的许多细节，有待进一步探索。不过，既能容纳主要竞争理论的重要观察，而且还具有潜在的解释优点，也许从最佳解释推理的观点看，描述主义论题就是那个具有“良性循环”特点的理论——“被解释的现象反过来又成为相信解释之正确的重要理由”^③。

五、结 语

在信念报道总是试图描述真实的心智状态的意义上，描述主义立场是实在论的。不过，它区别于表征主义的实在论，后者认为每一个信念的（命题性）内容都以某种可以体现句法结构和语义组合性的方式表征在大脑里。描述主义也区别于工具主义，根据它们的一般观点，理论不过是组织我们的日常观察经验或科学实验经验的工具；描述主义虽然也建议我们不能从表面价值来理解信念报道陈述，但仍然乐意谈论它们的真假，而不仅仅满足于“经验恰当性”。

我们还不清楚一些生物禀赋的自然倾向，视觉、听觉等认知能力以及和记忆、语言使用、抽象推理能力相关的认知能力等，如何在复杂的相互作用下产生我们称之为“信念”的心智状态。或许信念研究的进展，需要我们从较高程度的抽象和极为简略的描述沉下身段，进入到更深层的微观结构；那些心智复杂因素之间的相互作用，可以帮助我们更好地接近真相。不妨引用马赫的文字结束讨论：

对一群性质，在它们可能出现的地方，有关于它们的名字和思想当然总是带来方便。但是，除了作为这些现象的简明扼要的、经济的符号之外，这些名字和思想什么都不是。对那些不能唤起他们一大群组织有序的感觉印象的人而言，它只不过是一个空洞的语词。对于那些化学元素还有待进一步分析的分子或原子而言，情况也如此。^④

（责任编辑 行之）

① William James, “The Will to Believe”, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Longmans, Green & Co., 1897, pp. 1–31.

② [美] 托马斯·库恩：《客观性、价值判断和理论选择》，张志林主编：《当代哲学经典：科学哲学卷》，北京：北京师范大学出版社，2014年，第46页。

③ [英] 彼得·利普顿：《最佳解释推理》，《当代哲学经典：科学哲学卷》，第145页。

④ Ernst Mach, *Popular Scientific Lectures*, p. 73.

假定的契约何以具有现实的规范性？

——自主之为政治规范性的来源

王东华

【摘要】 罗尔斯认为其正义理论继承了契约论传统，是将行动者之同意作为派生政治原则的标准，而且这一过程体现了行动者的自主。在此意义上，他坦承自己是一位康德主义者。但他对政治规范性的这种契约论式证成可谓饱受批评，较典型的有两种：一是认为其原初状态是一种假定情形，而假定的契约根本不是契约，没有派生规范性的能力；二是认为由契约所体现的自主不具有最基础的规范意义，而是需要被奠基的，是来源于更基础的道德预设。本文认为，这两种批评都源于误解，既误解了其含义也误解了其理论使命。一方面，罗尔斯的契约论及自主概念不在于重申基本的社会原则，而是探讨这些原则的规范力量的来源，因此其只能是以假定情形作为标准；另一方面，康德式自主概念并非指现实的意志表达行为，而是指与人之本性相符，相较于现实行为，这是一种假定情形或理想状态，并以此作为规范原则和行动理由的来源。这正是假定契约论及自主之为政治规范性来源的内在逻辑。

【关键词】 契约论；自主；政治规范性；尊重人；自我立法

中图分类号：B712.59 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2023)05-0110-07

作者简介：王东华，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：教育部人文社会科学研究项目“罗尔斯之后的建构主义道德理论研究及其价值研究”（22YJC720017）；国家社会科学基金重大项目“西方百年元伦理学史研究”（19ZDA036）

罗尔斯将其对正义原则的论证称为契约论式结构，是将原初状态中理性存在者的同意作为正义原则的证成标准。他说：“我试图做的就是要进一步概括洛克、卢梭和康德所代表的传统的社会契约理论，使之上升到更高的抽象水平。”^① 他还说这一契约论的理论构想是康德式的，因为其被奠基于康德式自主概念——契约之过程体现了行动者的自主^②。这种将自主作为政治规范性来源的契约论理论一直饱受质疑甚至被批评。其中较典型的有两种：一是认为该论证根本就不构成对政治规范性的证成，因为原初状态和无知之幕的设计乃是一种假定情形，其中根本不存在一个所谓的订立契约的过程，而假定的契约不是契约，它没有派生规范要求的能力，比如德沃金（Ronald Dworkin）、伊诺（David Enoch）和石元康就持这种观点^③；二是认为该假定的契约背后有更深层的道德预设，该道德预设才是证成政治原则的基础，而非自主在充当政治规范性的来源。例如，拉莫尔（Charles Larmore）认为该充当规范性来源的道德预设是平等尊重人的原则（the principle of equal respect for persons），而所谓的自主是被奠基于该原则的；他甚至认为自主是一个在规范意义上的空洞概念，自主

①② [美] 罗尔斯：《正义论》（修订版），何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第1页，第197页。

③ 德沃金认为，罗尔斯的“契约是假定，假定的契约并不为执行其条款的公平性提供独立的论证。一个假定的契约不仅是一个现实契约的苍白版本；它根本就不是一个契约”。伊诺也说，这是一种假定的同意，所说的是在假定的情形下其会被证成，但这不具有现实性，不适用于真正的政治生活。石元康说：“在罗尔斯的假然的原始契约中，契约这个概念并非是不可缺少的。”（See Ronald Dworkin, “The Original Position”, *University of Chicago Law Review*, Vol. 40, No. 3, 1973, p. 501; David Enoch, “Against Public Reason”, *Oxford Studies in Political Philosophy*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 126-130; 石元康：《罗尔斯》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第20-28页。）

在对规范性的解释上是不充分的。^①

本文将处理以上两种质疑，指出其是源于对罗尔斯的自主概念的误解，既未理解其含义也误解其在政治证成中的作用。首先，这两种质疑没有理解罗尔斯的契约论论证并非重述某些基本的政治原则，而是用于解释规范性的来源，包括立法原则的规范基础，因此其不仅不能是现实的立约行为，而且只能是一种假定情形或者说理想状态。其次，拉莫尔未能理解康德式自主是指行为与行动者的本性相符，而非一种表达自由意志的现实行为，原初状态和无知之幕的设计正是为了呈现行动者的本性，因此自主确实不是某种现实状态。再次，行为因其与人之本性相符而是正当的，政治原则也因其反映了人之本性而是合法的，即自主即是正当，因此自主并非是规范上空洞的，而恰恰是规范性的标准；在这种理解下，拉莫尔所说的平等尊重人的原则并非是自主的基础，而是自主的应有之义，因为这一原则正是人之本性的要求，因此自主对规范性的解释是充分的，是规范性的根源。

一、两种契约：现实的和假定的

契约是规范现代社会秩序的一个重要手段，契约精神也被认为是现代社会的一个重要特征，它可以是成文合同或者口头承诺，最重要的是它需要当事人的现实的立约行为，无论是口头同意还是文字性签章。此种订立契约的行为被认为具有当然的效力，所有人都有义务去履行出于自身的合同条款。

罗尔斯将其对正义理论的证成称为契约论，其理论设想是，在原初状态中人们将会选择他的两个正义原则，这构成对其正义原则的证成。这其中并不存在一个现实的订立契约的行为，而只是设想在特定的情形下人们将会做出的选择，或者说只有一种假定的立约行为。这构成了批评罗尔斯的正义原则的一个重要思路，认为其所谓的契约论式证成并未给其正义原则提供一个真正的证成方式。比如，德沃金认为“一个假定的契约并非是一个现实契约的苍白形式；它根本就不是一个契约”^②，同时，因其不是契约而不具有派生规范要求的能力；伊诺则承认，在某些情形下，假定的同意也可以派生规范性，但这并不适用于罗尔斯的政治证成，因为其所要求的是所有人的一致同意^③。以上批评指向的是只有现实的契约才具有规范力量，而假想之情形并没有现实的规范力量。这一结论确实是符合现实实践的，任何事情只要其未发生就不具有规范力量，否则这个世界上也不会有这么多后悔之事。这样一个基于现实契约的社会行为原则是具体契约之规范性的基础，因此，如果罗尔斯的契约论论证仅仅是对该原则的某种重申或应用，那么以上对他的批评就是成立的，即他误将此原则的应用扩展到假定契约。

那么，罗尔斯的契约论论证是否仅仅是对社会信任原则的一种应用呢？答案是否定的。事实上，罗尔斯的契约论指向的是一个更基础性的问题：此原则本身为何是合法的？在罗尔斯那里，这一问题更一般性的表述是：政治规范性的来源和正义原则的合法性何在？这些原则规范着人们的现实行为，因此其规范性必须先于现实行为包括契约行为，而不能是被奠基于契约的。这就可以解释为何罗尔斯将原初状态所设定的假定情形作为其来源。事实上，罗尔斯对这一点是有清晰认识的，他在《政治自由主义》中说“群体所达成的任何协定必须被视为假定的和非历史的”^④，而原初状态被他称为一个表征装置（a device of representation），以呈现此种非现实性。

如此就澄清了一个问题，即罗尔斯的假定契约的设置不是在重述一些基本社会原则，而是旨在解释政治规范性的来源和政治原则的根据。此澄清也是对德沃金和伊诺等人之质疑的回应。不过这只是个初步回应，进一步的问题是：此种关于政治规范性之来源的理论能得到辩护吗？或者说，为何原

① See Charles Larmore, *The Autonomy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 139 – 167; Charles Larmore, “Political Liberalism: Its Motivations and Goals”, *Oxford Studies in Political Philosophy*, Vol. 1, pp. 63 – 88.

② Ronald Dworkin, “The Original Position”, *University of Chicago Law Review*, Vol. 40, No. 3, 1973, p. 501.

③ 伊诺的一个例子是，对因醉酒而无法对医疗程序表示同意的患者，也可以采取必要的治疗手段。（See David Enoch, “Against Public Reason”, *Oxford Studies in Political Philosophy*, Vol. 1, pp. 128 – 130.）

④ John Rawls, *Political Liberalism* (expanded edition), New York: Columbia University Press, 2005, p. 24.

初状态中所达成的关于政治原则的协议具有规范性呢？罗尔斯对该问题的一个简短回答是：它体现了行动者之自主，即一种康德式回答——自主之为规范性的来源。

二、拉莫尔对“回到康德”的批评

自主之为规范性的来源是一个康德主义信条。在此意义上，罗尔斯将自己视为一个康德主义者。拉莫尔则将其称为“回到康德”（back to Kant）的路径，并以罗尔斯为代表，批评此种将自主作为政治规范性来源的尝试。在他看来，自主在对规范性的解释上是不充分的，不能作为规范性的基础，而且政治规范性的真正基础在于平等尊重人的原则。

（一）自主的不充分性

拉莫尔对自主之为政治规范性的批评并非全然否定自主可以提供任何规范性，而是认为“自主的观念无法为组织我们所有思考和行动的‘规范性’提供一个完整的解释”，因此，“更准确来说，是批评康德及康德主义传统对赋予它的在解释理性和道德上的基础角色”。^①在他看来，自主并非规范性的根源，他将其称为自主的不充分性，即自主无法提供对规范性的充分的完整的解释。

拉莫尔得出这一结论的根据是他对康德式自主概念的特定理解：“其具有独特含义——即自我立法（self-legislation）：思考和行动的原则获得权威性在于是理性存在者将其加于自身，而非认为它们具有某种人们必须同意的独立的有效性。”^②这是将康德式自主界定为自我立法。因此，拉莫尔的批评体现为否认自主具有该基础性立法地位，其理由是“在我们将原则加于自身的时候，我们想必是出于理由而这么做的：我们认为采纳它们是适宜的，或采纳它们将促进我们的特定利益”^③。换言之，在拉莫尔看来，此自我立法的过程就是将原则加于自身，而问题在于如此将原则加于自身的行为不具有基础性的规范地位，因为其是“根据理由（reasons）而进行的活动，而理由是必须事先被承认的，因此，其权威性不是我们置入其中的，而是我们发现自己被召唤着承认的”^④。因此，相较于自我立法的行为——自主，在对规范性的解释上，理由才是更基础的。

以上是拉莫尔对自主之不充分性的论证，其核心要点是：其一，自主被理解为一种自我立法，更具体来说，将原则加于自身的行为，类似于立法机关表决通过法律的行为^⑤；其二，虽然自我立法的行为具有派生行为要求的规范性，但它本身不是基础性的^⑥，因为立法行为也必须出于一定理由，是理由指导下的行为。因此，理由不能是该行为的结果而是其前提，在此意义上，理由才是规范性的根据。拉莫尔甚至得出进一步的结论：理性是接受性官能（a receptive faculty），其“能力在于认识 and 关注理由之独立的有效性”。^⑦

不难发现，拉莫尔试图从根据理由而行动，得到理由是基础性规范要素的结论。但这是一种论证上的跳跃，因为前者仅仅指向一个具体行为的逻辑，即“出于理由而行动”的结构，从此结构中并不能得出理由先于行动，最多只能得出理由式判断先于具体的行动：人之为理性存在者，首先是有有一个具体的理由式判断，再据以采取相应的行动；或者说理性的行动中已然蕴含着特定的理由式判断，即人们是在按照自己的规范信念而行动，否则行动就是盲目的。但是，这行为结构并未蕴含任何关于规范性之根据的元伦理学结论，甚至不蕴含任何关于具体的理由判断正确与否的规范伦理学结论，因

①②③④ Charles Larmore, *The Autonomy of Morality*, pp. 43-44, 43, p. 43, p. 44, p. 44.

⑤ 拉莫尔确实有用投票程序（voting procedure）作为自我立法的示例。（Ibid., p. 110.）

⑥ 拉莫尔说，在我们的生活中，自我立法的原则所起的仅是非常有限的作用，自主的观念注定是要失败的，因为其无法为组织我们所有经历的“规范性”提供一个完整的解释。（Ibid., p. 110.）

⑦ Ibid., p. 44. 在大的理论框架下，拉莫尔对自主之不充分性及理由之基础地位的论证，是在批评道德建构主义而辩护一种实在论立场，理由被认为代表着在前的客观规范，因此理性之功能是认知的，在于认识到这些客观理由。与此相对，康德主义将自主作为规范性的根源是认为自主体现了人之理性本性，在此意义上，理性是一种主动官能，其不是接受规范性，而是派生规范性。

为无论认为理由是客观实在的还是人为的发明^①，人们都可以根据自己的理由式信念而行动，而且无论是出于正确理由还是错误理由，都是出于理由而行动的理性结构。

因此，仅就出于理由而行动的行为结构来看，并不能得出存在先于行动的理由，其是规范性的来源。不过，这一思路指出了—个关键性问题，即人们的现实行动包括契约行为，仅就其是出于理由而行动而言，其在规范上是空洞的或者说中性的，因为该行为既可以出于正确理由也可以出于错误理由。

（二）尊重人之为自主的道德基础

拉莫尔认为在对规范性的解释上，自主是不充分的且需要被奠基，并指出其基础就是平等尊重人的原则，这一原则是康德式建构主义和罗尔斯的政治自由主义的道德基础，也是自主的基础。

首先，他指出政治力量是一种强制性力量，政治原则也是强制性的，都要求公民的服从。强制是多样的，可以是外在的，也可以是内在的。但罗尔斯的政治自由主义的理论动机是建立一种内在强制的政治合法性理论，即认为政治的强制必须出于行动者自身，即其是自我立法的产物。在罗尔斯那里，这又具体表现为寻求所有人都可以接受的政治原则作为共同生活的基础，所以他将普遍同意作为政治证成的标准。拉莫尔将其称为合法性的自由原则（the liberal principle of legitimacy）^②。

其次，拉莫尔并不反对自主构成自由主义的核心概念，也不反对这条自由主义的政治合法性路径。但在他看来，政治原则之为自主的产物这一命题还需要从上下两个维度进行展开：向上的维度是，就规范意义来说，该命题不是基础性的，之所以要求政治原则必须是自我立法的产物，还在于这体现了尊重人的要求，是将人作为人予以对待，他更是援引康德的话说，这是将人视为目的而不是手段；向下的维度是，尊重人的原则是自主的道德基础，体现为尊重人的本性，“人之基本特征他们是—以理由为基础而思考和行动的存在者”，因此对人的尊重就体现为尊重人的此种本性。^③拉莫尔将其视为政治证成的逻辑：“在面临强制时，将他人作为人予以尊重是要求政治原则对他们来说必须是可证成的，正如对我们来说—样。”^④这具体体现为政治强制和政治原则是被强制者有理由接受的；同时，由于政治是一种共同体的生活，它又体现为“寻求所有人都有理由接受的共同生活的基础，是将互相视为自由和平等的人，其关系奠基于互相尊重（mutual respect）”^⑤，即政治合法性在于每个人都有理由接受相应的政治原则，可称之为平等尊重人的原则。

最后，因为平等尊重人的原则是自主的道德基础，因此其不是立法的结果而是前提，是契约之规范性的来源，拉莫尔甚至称之为自然律，是“道德和政治价值的独立秩序”，“必须被视为—个独立于我们之为公民的意志而约束我们的规范，它们享有某种不是我们赋予它们的道德权威”。^⑥

总结一下拉莫尔的论证逻辑。首先，罗尔斯的政治自由主义是—种关于政治合法性的理论，它要求政治强制性必须出自行动者自身，即—种内在的强制，而不能是通过外在强力维持政治秩序。这正是罗尔斯所代表的康德主义路径，即自主体现为自我立法。其次，这种自主可理解为具体行为，典型的是表决通过法律的立法行为。最后，此种行为之所以具有派生规范要求的能力在于其体现了对人的尊重，即尊重人原则构成了自主的道德基础。

三、康德式自主和人性

拉莫尔批评了自主是政治规范性的来源—这一康德主义信条，其结论包括正反两个方面：首先，拉莫尔否定自主是政治规范性的基础，即他所说的自主的不充分性；其次，正面意义上指出该基础是平等尊重人的原则。该论证的起点是基于对行动者之自主的—种特定理解，即自主指自我立法，类似于

① 事实上，建构主义者和实在论者都承认人之为理性的存在者具有出于理由而行动的结构，而且都将此作为探究规范性之本性及基础的理论前提。前者如科斯嘉（Christine Korsgaard）、斯特里特（Sharon Street），后者如帕菲特（Derek Parfit）、斯坎伦（T. M. Scanlon）。（See Christine Korsgaard, *The Constitution of Agency*, Oxford: Oxford University Press, 2008; Sharon Street, “Constructivism about Reasons”, *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 3, ed. by Russ Shafer-Landau, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 208–245; T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge: Harvard University Press, 1998; T. M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, Oxford: Oxford University Press, 2014; Derek Parfit, *On What Matters*, Vol. 1, 2, Oxford: Oxford University Press, 2011.）

②③④⑤⑥ See Charles Larmore, *The Autonomy of Morality*, p. 146, pp. 149、148, p. 149, p. 84, pp. 85、150.

类似于立法机构制定法律的具体行为。本文将分别回应这两方面的批评，这一节指出拉莫尔误解了康德式自主概念，其是指出于人之本性，以人之本性作为规范性的来源和具体行为的对错标准，即理由本身的根据，因此自主比理由更为基础；下一节将指出，就自主指与人之本性相符而言，尊重人的原则并不构成自主之外的一个独立基础，它恰恰是自主的应有之义。

上文指出罗尔斯之契约论的理论使命是探讨政治规范性的来源，因此其只能是某种假定情形或理性状态。拉莫尔之自主不充分性的批评可谓前一批评思路的反向应用——预设自主是一种现实行为，并以此为基础，否认自主可以充当规范性的来源。因此，对拉莫尔该批评的一个直接回应是，他没有意识到罗尔斯的自主概念所指向的是假定契约而非现实行为。

罗尔斯对自主的论述直接体现了这一点，他区分了理性自主（rational autonomy）和充分自主（full autonomy），分别对应人的理性的（rational）和合理的（reasonable）本性，及具有善观念和正义观念两种能力。罗尔斯将其称为道德人格（moral persons），其中人之为理性的是指“形成，并修正及理性地追求善观念的能力”，而善观念“所表示的是每个参与者的理性利益（rational advantage）的观念，个人所欲实现之物”。^①换言之，人之为理性的，体现为每个人追求自己认为有价值之物；人之为合理的，关涉的则是“合作之平等条款的观念，即在其它人也将接受的情形下，每个参与者都能被合理期待其将接受的条款”；因此，其所说是“理解，应用出于（并不仅仅是相符于）正义原则而行动的能力”，人们愿意而且能够参与社会合作共同体的公共行动原则。^②无论是理性的还是合理的，都是人之本性，因此，在罗尔斯看来，当行动者按照自己的本性而行动的时候就是在自主地行动。

对于理性和合理性的关系，罗尔斯认为“合理的预设着理性的，且使理性的从属于它”，前者说的是“如果没有善观念驱动群体内的成员行动，那么就没有社会合作也没有权利和正义的概念，即使如此合作所实现的价值超越于善观念所将独立确定的”，后者说的是“合理的原则限制，且在康德式学说中绝对地限制能被追求的终极目的”。^③或许可将其类比为康德所说的准则和法则之区别，前者是个体内的，后者是整个共同体的，后者规范着前者。康德说客观目的构成主观目的的最高限制条件，罗尔斯则说“在应用于良序社会时，正义原则被认为是字典上优先于关于善的主张”。^④

虽然理性自主和充分自主都被罗尔斯称为自主，但他更重视充分自主，充分自主体现了真正的自主。罗尔斯设计原初状态和无知之幕的目的正是为了呈现（lay out）人的道德人格，而且由于现实的人的现实行为常常会偏离此道德人格，因此其只能是以某种假定之情形来呈现。如此，自主就不再是一个规范上空洞的概念。只有那些出于人之本性的行为才是行动自主：一方面，具体的行为因其出于人之本性而是正当的；另一方面，政治原则之正当性在于按照这些原则而行动将是符合人之本性的，或者说它们是人们在出于其本性时将选择的实践原则。因此，对于罗尔斯及康德主义来说，人性是规范性的来源，自主、正当的行动及合法的实践原则三者统一于人的本性。

四、自主和平等尊重人的原则

上文澄清了罗尔斯的自主概念的准确内涵，说明其为何可以充当政治规范性的来源。这一节将分析此种自主概念和尊重人的原则之间的关系，呈现自主之基础性的规范作用，回应拉莫尔的质疑。

拉莫尔说，其所理解的尊重人的原则体现为政治原则必须是可证成的，而且他将此原则诉诸康德，即康德所要求的将人视作目的而不仅仅是手段。事实上，在康德那里，此人性法则公式和目的王国公式是一致的，尊重人，将人视为目的就体现为人是立法主体。因此，这其实体现了对实践证成的一种康德式理解，即规范原则之证成在于其体现了行动者的本性，在此意义上，将自主作为规范性的

①②③ John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures”, *Journal of Philosophy* 77, 1980, pp. 525、528, pp. 528、529, p. 530.

④ 参见〔德〕康德：《道德形而上学的奠基》（注释版），李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第51-52页；John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures”, *Journal of Philosophy* 77, 1980, p. 525.

来源正是体现了对人的尊重。因此，康德式自主和对人的尊重其实是一致的。

另一方面，人性法则公式和普遍法则公式也是一致的，对人的尊重就包含着尊重所有人，即一种平等的要求，因为就人之为理性的存在者而言，每个人都是平等的，因此，每个人都是平等的立法主体。这一点在罗尔斯那里则体现为原初状态中无知之幕的设计，每个人对自己的社会地位、阶级出身、天生资质及价值观念等的认识都被屏蔽^①，因此，人与人之间不平等的现实基础也被屏蔽，大家处于同等地位。但同时作为理性的存在者，“每个人都能平等地理解及服从关于正义的公共观念；因此每个人都能遵从正义原则，并且在其一生中都是社会合作的充分参与者。以此为基础，结合每个人都是有效主张的自生来源（self-originating sources），所有人都将自己视为在任何步骤中都平等获得代表，这些步骤决定着规约其社会的基本制度的正义原则”^②。因此，原初状态的设计保证了人与人之间的平等，每个人都是政治原则之合法性的来源，都是平等的立法主体。罗尔斯还说到非常关键的一点，即此种政治上的平等无关天资（special gifts）和后天智慧（acquired wisdom），“尽管这些德性可能使某些人更适合于特定的更高要求的岗位和职位（比如司法类的），但是鉴于人们在正义制度中的现实位置，包括每个人所具有的平等公民身份，相对于对每个人的要求，每个人的正义感都是平等充分的”^③。这是一种政治上的平等，是每个人之公民身份上的平等。

这正是罗尔斯所念兹在兹的人与人间的平等——作为立法主体的平等。在他看来，每个人或者说大多数人都具备正义感，是理性的和合理的人，足以使其成为合格的公民，这是平等的基础^④。人之自由体现为“公民将自己视为合法主张的自生根源”，即具有立法主体的地位。自由和平等也是一致的，即每个人的人性都得到尊重。因此，弗里曼（Samuel Freeman）说，康德式伦理学将“导向一种互尊和自尊的伦理学”^⑤，既要求尊重人，也要求尊重每一个人，两者之间是内在一致的。

五、假定契约论的内在逻辑

拉莫尔将整个康德主义传统作为箭靶，前文以罗尔斯的论述为基础对此种批评做了回应。不难发现，拉莫尔的批评主要源于对罗尔斯所代表的康德式自主概念的误解，而所谓的回应主要是澄清性工作。通过此种澄清，罗尔斯之为康德主义者的立场可谓清晰可见。这一节将通过对罗尔斯和康德间亲缘性的大致梳理，进一步呈现假定契约论的内在逻辑，并以此为结论。

一方面，罗尔斯的假定契约的设计继承康德主义的一个基本信条，即自主之为规范的来源，而且是对自主的一种康德式理解——出于行动者自身的本性，而规范原则之合法性在于行动者依此原则而行动是自主的行动，即与其本性相符，比如康德的定言命令和罗尔斯的正义原则，而原初状态的设计正是为了表征人之本性。因此，罗尔斯说原初状态是“对康德的自主观念和定言命令观念的程序性阐释”^⑥，即以行动者之出于本性而选择这一具体的行动程序作为正义原则的证成标准。

另一方面，对人性的理解，罗尔斯也继承了康德的二分框架。康德区分了本体自我和现象自我，并将前者置于更高位置，自我立法体现为本体自我为现象自我立法。此框架对应于罗尔斯通过原初状态所设定的道德人格和现实自我间的对立：“我的设想是：我们把原初状态看成是与本体自我理解世界的观点类似的一个重要方式。作为本体自我的各方有完全的自由来选择他们所渴望的任何原则；但是他们也有—种愿望，这就是要以这种选择自由来表现在理性王国中他们是作为有理性的平等成员，即能够在其社会生活中以原初状态的观点来看待世界、并能表达这种观点的存在物的本质。于是他们

① 参见[美]罗尔斯：《正义论》（修订版），第106页。

② John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures”, *Journal of Philosophy* 77, 1980, p. 546.

③ Ibid., p. 546.

④ 罗尔斯将其称之为人的自然特征（natural attributes），奠基于其上的平等则是自然权利（natural rights）。（See John Rawls, *A Theory of Justice* (revised edition), Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 442.）

⑤ Samuel Freeman, “Reason and Agreement in Social Contract Views”, *Justice and the Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 43.

⑥ John Rawls, *A Theory of Justice* (revised edition), p. 226.

必须确定哪一些原则在日常生活中被有意识地坚持并被遵循能最充分地表现出他们共同体中的这种自由，能最充分地揭示出他们对于自然、社会的偶然因素的独立性。”^①可见，在康德那里，自主体现为本体自我为现象自我立法，在罗尔斯这则是以假定契约呈现的道德人格为现实自我立法。

弗里曼则将其区分为立法自我和执行自我，前者为后者立法^②。显然，拉莫尔是未意识到这两个自我间的区分，或者说他只看到了执行自我，而未认识到更基础性的立法自我^③，因此拉莫尔认为理由是更基础的，由理由来提供具体的法则，而未认识到康德主义恰恰是认为立法的自我在提供具体的规范原则和行动理由。

基于此两个自我或两重自我的区分，可以更清晰地看到假定契约的逻辑。执行自我是现实的自我，其有可能发生错误，或者说有可能偏离自己的本性；而立法自我代表着行为之正确，其独立于现实自我和行为。假定契约的假定性正是为了体现此种独立性，以一种理想情形的设定来体现对现实的超越性，即本体自我作为一种理想自我为现实情态的现象自我立法。在具体形式上，则是罗尔斯所说的程序性表达，由行动者在理想情形下的选择来连接这两个自我^④，“以在该步骤中呈现关于合理性及理性的相关标准，其应用于政治正义的原则和标准”^⑤。结果就是，“规约目的王国的原则是那些在此状态下将被选择的原则，对此情境之描述使人们能够解释在何种意义上出于这些原则而行动体现了我们之为自由且平等的理性人的本性”^⑥。

自主之为规范性之源是说人性是规范性的根据。罗尔斯对康德式建构主义的定义更是直指这一点，其是“通过一个建构的程序，建立一种关于人的特定观念和第一正义原则间的适恰联系”^⑦。而作为一个表征的程序性装置，原初状态本身不是被建构的，由其所表征的人性也不是建构的结果，而是其前提。不过，罗尔斯也说他的契约论是对康德的重要修正，是以一种合理的经验主义（reasonable empiricism）^⑧来取代康德的先验唯心论，或者说对本体自我的经验主义表达，由原初状态所表征的“这些观念不再是纯粹超越的，并缺乏与人们行为间可说明的联系”^⑨。无论是合理性还是理性，包括罗尔斯所说的以契约形式对正义原则的程序化表达，都与人们的现实行为直接相关，或者说是通过行为而得到界定的。因此，这是让康德的本体自我回到现实世界。一方面，由假定契约所表达的人之本性是超越于人之现实行为的，并因此种超越性而构成对后者的规范要求；另一方面，假定契约的假定性是相较于现实已发生的契约行为而言的，但其并非某种脱离现实的设定，而是指向人们的现实人性，即以合理性和理性为代表的道德人格。在罗尔斯看来，其为绝大多数人所拥有^⑩。在此意义上，规范性及其根据是现实的。这正是假定契约论的逻辑——通过假定的契约表达现实的人性，以此作为现实行为的规范根据。

（责任编辑 行之）

① [美] 罗尔斯：《正义论》（修订版），第 199 页。

② See Samuel Freeman, “Reason and Agreement in Social Contract Views”, *Justice and the Social Contract*, p. 40.

③ 阿默里克斯（Karl Ameriks）说，康德的理性有执行和立法两种功能，他分别称之为动力因（efficient cause）和形式因（formal cause），康德所说的理性为自身立法主要是指形式因，在此意义上，理性或自主是规范性的根据。在阿默里克斯看来，拉莫尔包括当代的很多新康德主义者都只是在动力因上理解康德的自主，将其理解为一项个人自我加于自身的工作（似乎成为一个康德主义者就是一个青年人首次为自己谋划人生而制定规范一样），其最典型的形式是投票程序。这正是本文所说的现实的订立契约的程序，但因为其现实性而不是康德意义上的理性为自我立法，无法充当规范性的根源。（See Karl Ameriks, “On the Two Non-Realist Interpretations of Kant’s Ethics”, *Interpreting Kant’s Critiques*, Oxford: Clarendon Press, 2003, pp. 274–282.）

④ 在康德那里连接两者的程序则是定言命令（the Categorical Imperative）。原初状态和定言命令之同构性，可参见罗尔斯对康德伦理学的建构主义解读及里斯（Andrews Reath）的专题论文。（See John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by Barbara Herman, Cambridge: Harvard University Press, 2000, pp. 235–252; Andrews Reath, “The ‘Kantian Roots’ of the Original Position”, *The Original Position*, ed. by Timothy Hinton, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 211–223.）

⑤ John Rawls, *Political Liberalism* (expanded edition), p. 103.

⑥ John Rawls, *A Theory of Justice* (revised edition), p. 226.

⑦ John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures”, *Journal of Philosophy* 77, 1980, p. 516.

⑧ “合理的经验主义”的说法是罗尔斯提出的，在他看来，原初状态的设置即是经验主义立场。（See John Rawls, “The Basic Structure as Subject”, *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, p. 165.）

⑨⑩ John Rawls, *A Theory of Justice* (revised edition), p. 226, p. 443.

《老子》与《诗》之关联的语文学考察

邓联合

【摘要】《诗》作为基源性的中国文化经典，在先秦和汉代思想世界都具有广泛深刻的影响。《老子》全书虽未提及《诗》，但这并不意味着二者全无关联。基于语文学的视角，通过考察《老子》文本的演变历程，将不同的《老子》传本与《诗经》相对照，可以发现《诗》的文体形式、修辞手法以及某些特殊语汇不仅在不同时期的《老子》传本中都留下了痕迹，而且这些痕迹在从郭店本到王弼本的演变中还越来越多地出现。这表明《诗》是《老子》文本历史性生成的过程中不可或缺的背景性经典，《老子》不仅成书之初就已受到《诗》的影响，而且这种影响在此后的文本演变中还愈加深入。

【关键词】老子；诗；文体；修辞；语汇

中图分类号：B223.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）05-0117-09

作者简介：邓联合，哲学博士，（珠海 519082）中山大学哲学系（珠海）教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“王夫之《庄子解》注释与疏义”（19BZX064）

《诗经》之名确立于汉武帝时期，此前它被称为《诗》或《诗三百》。作为早期经典，《诗》不仅是先秦诸子共享的思想资源，更是那个时代“士以上阶层的最重要的通识教育科目”，习《诗》、诵《诗》则是贵族间“文化交往和语言交往的基本方式和手段”^①，故孔子曰“不学诗，无以言”（《论语·季氏》）。关于《诗》对古代学者的深刻影响，清代学者刘开说：“夫古圣贤立言，未有不取资于是《诗》者也。道德之精微，天人之相与；彝伦之所以昭，性情之所以著；显而为政事，幽而为鬼神，于《诗》无不可证。故论学论治，皆莫能外焉。”^② 确如刘开所言，先秦诸子著述多引《诗》、论《诗》，其中尤以儒家为甚。从道家学派来看，即便是对推重《诗》的儒家多作激烈批评的《庄子》，也不仅数次明确提及《诗》，其思想和文本还与《诗》有着微妙的隐性关联。^③ 迥异于《庄子》，《老子》全书对《诗》却只字未提^④，无论是以褒或贬的方式，但这并不意味着二者全无关联。事实上，就老子本人而言，身为主藏书之事的“周守藏室之史”（《史记·老子列传》）或所谓“征藏史”（《庄子·天道》），他必定熟知《诗》，并极有可能一定程度上受到《诗》的影响。

先看一条春秋时期史官引《诗》论事的记载。据《左传·昭公三十二年》，赵简子问史墨：“季氏出其君，而民服焉，诸侯与之，君死于外，而莫之或罪也。”史墨对曰：“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓，于今为庶。”史墨所引《诗》句见小雅《十月之交》。从《左传》的这条记载可以看出：首先，史官群体不仅熟悉《诗》，而且擅长发掘和运用某些诗句蕴涵的哲理，以“断章取义”的方式推类论说现实政治问题；其次，史墨所引《诗》句“高岸为谷，深谷为陵”近通于《老子》的相反相生思想，如第二章所说“高下相倾”。^⑤

① 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第166页。

② 刘开：《读诗说》，转引自张丰乾：《可与言〈诗〉——中国哲学的本根时代》，北京：商务印书馆，2020年，第49页。

③ 参见邓联合、赵佳佳：《〈庄子〉与〈诗〉的显隐关联发微》，《中国哲学史》2022年第4期。

④ 当然，《老子》全书也未明确引述或提及其他早期经典。

⑤ 若无特别标注，本文所引《老子》皆依王弼本。

此外,《庄子》外篇所载老子与孔子涉及《诗》的两则对话也值得关注。其一,《天运》篇:“孔子谓老聃曰:‘丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经,自以为久矣,孰知其故矣……’老子曰:‘……夫六经,先王之陈迹也,岂其所以迹哉!今子之所言,犹迹也。’”其二,《天道》篇:“孔子西藏书于周室……往见老聃,而老聃不许,于是繙十二经以说。老聃中其说,曰:‘大谩,愿闻其要。’”这里所说的“十二经”虽所指不详,且与《天运》篇提及的“六经”极可能都是晚出的儒家经典总名^①,但想必其中包括《诗》。这两则对话虽皆为真假难定的寓言,但至少表明一点:在“诋訛孔子之徒,以明老子之术”(《史记·庄子列传》)的庄子学派看来,老子熟悉《诗》的内容和精神旨趣,故而贬其为“先王之陈迹”。

基于上述原因,笔者认为,虽然《老子》未曾提及《诗》,但鉴于《诗》对包括老子在内的先秦诸子以及它在汉代升格为“经”之后对学者所具有的广泛、持久的影响,如果仔细考察《老子》从郭店本到王弼本的复杂演变历程,将不同时期的《老子》传本与《诗经》相对照,那么就会发现《老子》在成书之初就已受到《诗》的影响,并且这种影响在此后的文本演变中还愈加深入。本文拟从语文学的进路探讨《老子》与《诗》的关联,二者的思想关联暂而不论。

一、文 体

关于《老子》的文体,学界曾有不同看法。在上世纪的老学论争中,顾颉刚认为《老子》是赋体,而赋体乃战国末期的新兴文体,故《老子》应成书于《吕氏春秋》与《淮南子》之间;^②冯友兰认为《老子》应成于《论语》《孟子》后,非问答体,而是属于战国时期的“简明之‘经’体”;^③钱穆认为诗、史、论是古代文体演进的三种先后形态,记言记事之“史体”必晚于诗,论又晚于史,而《老子》之文体乃“论之尤进”者,故应晚出于《孟子》《荀子》后。^④对于这些论断的疏失处,詹剑锋已作出有力辩驳^⑤,兹不赘述。

检讨顾、冯、钱的上述观点可见,三位学者都把《老子》的文体性质与其成书年代这两个不同问题并合讨论。他们之所以断定《老子》成书较晚,且误认其文体为赋、经或论,一个重要原因在于他们未能得见战国写本的郭店《老子》^⑥,其所依据的都是较晚的汉魏时期的王弼本。1990年代,郭店本的面世从根本上推翻了各种《老子》晚出说,同时为我们考察该书的本貌提供了直接的文本依据。老子为春秋晚期的史官,因此讨论《老子》(尤其是早期传本)的文体特点及其生成背景,较为切当的方法是把郭店本与春秋时期的史官言论相对照。

史官的一个重要职责是“执古之道,以御今之有”(《老子》第14章),或推“天道”以明人事,即通过援引过往的社会历史经验和政治教训,或基于他们所洞见的“天道”——宇宙万物的普遍法则,对统治者的行为提出解释、批评或箴谏。从《左传》《国语》所载史官言论可见,其所述多有较为抽象且高度凝练、蕴意精深的断语或格言,这些断语或格言往往是史官针对现实所作的政治和道德话语演绎的前提性法则。例如,《左传》:“史佚有言曰:‘无始祸,无怙乱,无重怒。’”(僖公十五年)“(史墨)对曰:‘物生有两、有三、有五、有陪贰。故天有三辰,地有五行,体有左右,各有妃耦。王有公,诸侯有卿,皆有贰也。’”(昭公三十二年)《国语》:“史佚有言曰:‘动莫若敬,居莫若俭,德莫若让,事莫若咨。’”(《周语》)“史苏朝,告大夫曰:‘……伐木不自其本,必复生;

① 参见张恒寿:《庄子新探》,武汉:湖北人民出版社,1983年,第159-160、173页。

② 顾颉刚:《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》,《古史辨》第4册,上海:上海古籍出版社,1982年,第481页。

③ 冯友兰:《中国哲学史》上册,北京:中华书局,1961年,第210页。

④ 钱穆:《庄老通辨》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第102-103页。

⑤ 参见詹剑锋:《老子其人其书及其道论》,武汉:华中师范大学出版社,2006年,第44页。

⑥ 关于郭店本《老子》的成书时间,大致有战国早期、战国中期、春秋末期三种说法。(参见裘锡圭:《郭店〈老子〉简初探》,《道家文化研究》第17辑,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第29-30页;丁四新:《郭店楚墓竹简思想研究》,北京:东方出版社,2000年,第9页;许抗生:《初读郭店竹简〈老子〉》,姜广辉主编:《郭店竹简研究》(《中国哲学》第20辑),沈阳:辽宁教育出版社,1999年,第93页;郭沂:《楚简〈老子〉与老子公案》,《郭店竹简研究》,第119页。)

塞水不自其源，必复流；灭祸不自其基，必复乱。’”（《晋语》）将史官的这类言论与郭店本乃至王弼本《老子》的大多数篇章相对照，可发现二者的言说风格非常相似，以至于如果把这类史官言论写入《老子》，也不会显得扞格不入。其不同在于，郭店本《老子》展开了形而上的深邃思考，并创造性地将“道”树立为独立自存的本体，提出了“有状蚺成，先天地生……未知其名，字之曰道”“反也者，道动也”“道恒亡名”（《老子》甲组）^①等重要思想，因此属于哲学文本，而非史官话语的简单汇编之作。

郭店本《老子》的文本形式虽然总体上可归为与史官话语相类的格言体，但其中许多篇句已不同程度地表现出诗的特点。一般来说，诗区别于其他文体的特点是抒情化、形象化，且句式规整、注重韵律和修辞。以下首先从句式和韵律两个方面分析《诗》对《老子》的影响。

（一）句式。据刘笑敢统计，在《诗经》的305篇诗中，有152篇是纯粹的四言诗，140篇以四言为主，杂以三言、五言、六言或七言，只有13篇是其他形式的杂言诗。也就是说，《诗经》是以四字句为主，并辅以其他变化。^②依此来看郭店本《老子》，其句式虽长短错杂不一，但三组简文中像《诗经》那样的整齐、连续的四字句也不可谓少。例如，甲组：“绝智弃辩，民利百倍；绝巧弃利，盗贼亡有；绝伪弃诈，民复孝慈。”“果而弗伐，果而弗骄，果而弗矜。”乙组：“明道如昧，夷道如纘，□道若退。上德如谷，大白如辱……建德如□，□真如愉。大方亡隅，大器曼成，大音祗声，天象亡形。”“大成若缺，其用不敝；大盈若盅，其用不穷。大巧若拙，大成若拙，大直若屈。”丙组：“故大道废，安有仁义；六亲不和，安有孝慈；邦家昏□，安有贞臣。”显然，在后世的帛书本以至王弼本中，整齐、连续的四字句更多，限于篇幅，此不详举。

（二）韵律。古今多有学者发现，《老子》文本的一大特点是入韵。例如，清人吕履恒说：“上下五千言，固多韵语。”^③刘师培说：“周代之书，其纯用韵文者，舍《易经》《离骚》而外，莫若《老子》。”^④此外，顾颉刚、胡适、钱穆、陈荣捷等学者也认为《老子》是押韵的。^⑤按孙雍长的统计，《老子》全书用韵共计426处，其用韵特点是自由宽缓。^⑥朱谦之在其著《老子校释》中除了以附录的形式详列《老子》全书韵例外，还特别指出了《老子》用韵与《诗经》之相合者。^⑦更进一步，刘笑敢通过“穷尽性的统计比较”，发现《老子》的用韵方式更接近于《诗经》而不是《楚辞》，由此他推断“《老子》显然是在《诗经》的风格影响下的产物”^⑧。笔者大致赞同前辈学者的这些看法，但认为其中有一点明显的不足：他们在探讨《老子》的韵律特点乃至其与《诗经》的关系时，所考察的对象文本都是王弼本，而郭店本不在其研究视野内。刘笑敢虽然注意到不同时期《老子》传本的语言差异，但受研究条件的限制，郭店本同样未被纳入其考察范围，他在分析《老子》与《诗经》的关系时，也只是尽可能地引用相对古朴的帛书本，同时偶尔参照王弼本。

事实上，即便从郭店本这一迄今所见最早的《老子》文本看，其中许多篇句的韵式已有受到《诗》之影响的显著痕迹。需要说明的是，刘笑敢的研究主要是基于王力《诗经韵读》、朱谦之《老子韵例》等前人成果，从句句入韵、叠句与叠韵、交韵、偶句韵、富韵、合韵等方面，详细探讨了《诗经》的韵式对《老子》的影响。笔者将借鉴这一研究进路，简要分析郭店本《老子》的韵律特点。

① 本文所引郭店本《老子》，参见李零：《郭店楚简校读记》，北京：北京大学出版社，2002年；刘笑敢：《老子古今》，北京：中国社会科学出版社，2006年。

② 参见刘笑敢：《老子——年代新考与思想新论》，台北：东大图书公司，2005年，第14-15页。

③ 转引自李波：《“〈庄〉之妙，得于〈诗〉”——明清〈庄子〉散文评点的诗性审美》，《聊城大学学报》社会科学版2013年第2期，第18页。

④ 转引自谭家健、郑君华：《先秦散文纲要》，太原：山西人民出版社，1987年，第91页。

⑤ 参见顾颉刚：《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》，《古史辨》第4册，上海：上海古籍出版社，1982年，第486页；胡适：《与冯友兰先生论〈老子〉问题书》，《古史辨》第4册，第418页；钱穆：《庄老通辨》，第103页；陈荣捷：《中国哲学论集》，台北：台湾中央研究院中国文哲研究所，1994年，第180页。

⑥ 孙雍长：《〈老子〉韵读研究》，《广州大学学报》社会科学版2002年第1期。

⑦ 参见朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第313-332页。

⑧ 参见刘笑敢：《老子——年代新考与思想新论》，第一章“从《诗经》《楚辞》看《老子》的年代”。

第一，句句入韵。郭店本《老子》是哲学文本而非诗歌，故其中的句句入韵相应地表现出灵活多样的特点，五句一韵、四句一韵、三句一韵、两句一韵之例都有出现。例如，甲组：“孰能浊以静者，将徐清；孰能安以动者，将徐生。保此道者不欲尚盈。”这是五句一韵。再如，甲组：“三言以为辨不足，或令之有乎属：视素抱朴，少私寡欲。”丙组：“無执，故無失也。慎终若始，则無败事矣。”这两例都是四句一韵。又如，乙组：“明道如費，夷道如纘，□道若退。上德如谷，大白如辱，广德如不足，建德如□，□真如愉，大方亡隅，大器曼成，大音祇声，天象亡形。”这里先后出现了三句一韵、五句一韵、四句一韵的情况。两句一韵之例更多，如甲组“有状蝓成，先天地生”，“虚而不屈，动而愈出”，“益生曰祥，心使气曰强”；乙组“大盈若盅，其用不穷”，“修之乡，其德乃长”；丙组“执大象，天下往”。

除以上几种句句韵，刘笑敢还特别指出，通行本《老子》第44章的韵式既可以说是句句韵，也可视为句中韵。值得注意的是，该章早已见于郭店本中，且两个版本的文字几乎完全相同：“名与身，孰亲？身与货，孰多？持与亡，孰病？甚爱，必大费；厚藏，必多亡。故知足，不辱；知止，不殆；可以长久。”（甲组）依刘氏之说，其中的“身”“亲”为真部，“货”“多”为歌部，“亡”“病”“藏”为阳部，“爱”“费”为物部，“足”“辱”为屋部，“止”“殆”“久”为之部^①，其韵式同时具有句句韵和句中韵的特点。

第二，叠句与叠韵。刘笑敢以通行本第59章为例，认为其中重复的“嗇”“早服”“重积德”“无不克”“莫知其极”都是带着韵脚的叠句和叠韵，起到承上启下的作用。该章同样见于郭店本乙组，撇开简文中的缺字，二者的文句和韵式几乎完全一致，兹不详引。此外，甲组：“未知牝牡之合腴怒，精之至也；终日號而不嘎，和之至也。”“咎莫憯乎欲得，祸莫大乎不知足，知足之为足，此恒足矣。”乙组：“人之所畏，亦不可以不畏人。”这三例显然都是重复某个字或某几个字的叠字为韵。

第三，偶句韵。刘笑敢指出，通行本第9章是典型的偶句韵，其中的“保”“守”“咎”“道”皆为幽部。^②我们看到，该章也已见于郭店本甲组，且其采取的偶句韵式与通行本完全相同。此外，甲组：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“圣人欲不欲，不贵难得之货；教不教，復众之所过。”这两段显然也都是偶句韵。

第四，富韵。所谓富韵是指句末用同一个虚字（例如“之”“也”“乎”等），虚字前再加一个押韵的字，这样就形成两个字的韵脚。郭店本中的富韵之例，除刘笑敢提到的通行本第17章已见于丙组外^③，甲组还有几例：“反也者，道动也；弱也者，道之用也。”“守中，笃也。万物並作，居以须復也。”“金玉盈室，莫能守也；贵富骄，自遗咎也。”“有亡之相生也，难易之相成也，长短之相形也，高下之相盈也……万物作而弗始也，为而弗恃也……夫唯弗居也，是以弗去也。”“其脆也，易判也；其幾也，易散也。”这几例中的“动也”与“用也”、“笃也”与“復也”、“守也”与“咎也”、“生也”与“成也”“形也”“盈也”、“始也”与“恃也”、“居也”与“去也”、“判也”与“散也”，都分别构成富韵。

刘笑敢认为，《老子》中的句句韵、叠韵、偶句韵、富韵等韵式都明显地同于《诗经》，而笔者的上述考察则表明，郭店本《老子》早已运用了这些同于《诗经》的韵式。除了以上几种韵式，郭店本甲组：“豫乎□若冬涉川，犹乎其若畏四邻，嚴乎其若客，涣乎其若释，屯乎其如朴，沌乎其如浊。”笔者发现，这几句都是以句中处于相同位置的虚字“乎”押韵。^④这种句中用韵的方式在《诗经》中也有先例，如《桑中》：“期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。”

晚于郭店本的《老子》各本与《诗经》用韵方式的相同之处更多，鉴于古今学者对此已多有发

① 刘笑敢：《老子——年代新考与思想新诠》，第36页。

② 同上，第42页。

③ 郭店本丙组：“太上，下知有之；其次，亲誉之；其次，畏之；其次，侮之。”

④ 如果按照刘笑敢的说法，王弼本第10章采取的就是以句末虚字“乎”押韵的方式：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？天门开闢，能无雌乎？明白四达，能无为乎？”

明，故笔者不再展开讨论。通过以上对郭店本《老子》与《诗经》在句式和韵律两个方面之相同点的比较分析，可知《老子》在成书之初就已受到《诗》的影响，这种影响导致其中的某些文句已呈现出诗歌化的特点。

二、修 辞

正是因为《老子》许多篇句句式规整、讲求韵律，所以任继愈认为《老子》“是以诗的形式写出的”^①，朱谦之则说“《老子》为哲学诗，其用韵较《诗经》为自由”^②。除了用韵，《老子》的许多篇句作为“诗”还运用了拟人、排比、对偶、对比、比喻、顶真、复沓等多种修辞手法，而这些手法早已常见于《诗经》中。这里仅以顶真和复沓为例，讨论《诗》在修辞方面对《老子》的影响。之所以只选择顶真和复沓，是因为在《诗》《书》《易》等早于《老子》的经典文本中，惟有《诗》运用了这两种修辞手法，《书》《易》中皆不见。

（一）复沓。复沓又称复唱、叠章、重章迭句等，是指一首诗由若干章组成，各章主题、结构乃至句法基本相同，只在相应的局部变换少数字词，从而形成反复咏唱、跌宕回环的艺术效果。从《诗经》全书来看，复沓是最典型尤其是国风运用最普遍的表现手法。运用复沓的诗篇或抒情或叙事，或兼抒情与叙事，各章之间的关系大致有两种——平行和渐进。前者如《草虫》，该诗首章、次章、末章的末句分别为“我心则降”“我心则说”“我心则夷”，其辞虽异，其情则类，三章平行共鸣。后者如《晨风》，其首章、次章、末章的第四句分别为“忧心钦钦”“忧心靡乐”“忧心如醉”，其辞前后各异，其情随之愈加强烈，一章甚于一章，正如朱熹所云：“未见君子，则忧心靡乐矣。靡乐则忧之甚也……如醉，则忧又甚矣。”^③

复沓不见于郭店本《老子》，王弼本却有3章明显运用了平行复沓的手法。第11章：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。”“埴埴以为器，当其无，有器之用。”“凿户牖以为室，当其无，有室之用。”这三段的思想主旨和理路完全一致，其句法也基本相同，差别仅在于各段的句首以及各段末句中的“车”“器”“室”三字。再看第28章：“知其雄，守其雌，为天下谿；为天下谿，常德不离，复归于婴儿。”“知其白，守其黑，为天下式；为天下式，常德不忒，复归于无极。”“知其荣，守其辱，为天下谷；为天下谷，常德乃足，复归于朴。”这三段话的思想主旨、理路和句法结构也完全相同，只有首段的“雄”“雌”“谿”“离”“婴儿”在第二段的同样位置分别换为“白”“黑”“式”“忒”“无极”，在末段则相应换为“荣”“辱”“谷”“足”“朴”。此外，第49章：“善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。”这段文字虽然简短，复沓的特点却是显而易见的。

（二）顶真。顶真又称顶针、蝉联、连珠、联语等，是指“用前一句的结尾来做后一句的起头，使邻接的句子头尾蝉联”^④，从而形成环环相扣、文气贯通、上递下接、逐层推进的修辞效果。运用顶真手法的文句，用符号表示便是“A→B，B→C……”，其中连接上下句的B可以是一个字、词或句子。顶真修辞在《诗经》中的运用虽不像复沓那样普遍，但亦多有其例。据笔者统计，国风《行露》《江有汜》《简兮》《相鼠》《中谷有蓷》《葛藟》、大雅《文王》《大明》《緜》《皇矣》《下武》《行苇》《既醉》《假乐》《板》《崧高》、周颂《良耜》、鲁颂《有駟》等，都运用了顶真修辞。具体来看，用一个字连接上下句的，如《既醉》“朋友攸摄，摄以威仪”；用一个词连接上下句的，如《緜》“乃立皋门，皋门有伉”；用一个句子连接上下句的，如《相鼠》“相鼠有皮，人而无仪；人而无仪，不死何为。”

在郭店本《老子》中，甲组、乙组、丙组都有运用顶真修辞的文句：

① 任继愈：《老子新译》（修订本），上海：上海古籍出版社，1985年，第59页。

② 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第332页。

③ [宋]朱熹撰、赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2011年，第100页。

④ 陈望道：《修辞学发凡》，上海：上海教育出版社，2001年，第220页。

甲组	……吾强为之名曰大。大曰 美 , 美 曰 道 , 道 曰反……人法地,地法天,天法道,道法自然。(对应王弼本第 25 章)
	侯王能守之,而万物将自化。化而欲作……夫亦将 知足 , 知足 以静……(对应王弼本第 37 章)
	……成功而 弗居 。夫唯 弗居 也……(对应王弼本第 2 章)
	……始制有 名 。 名 亦既有,夫亦将 知止 。 知止 所以不殆……(对应王弼本第 32 章)
乙组	治人事天莫若 啬 。夫唯 啬 ……不克则 莫知其极 , 莫知其极 可以有国。 有国之母 ……(对应王弼本第 59 章) ^①
	……为道者日 损 。 损之又损 ,以至亡为也。 亡为而亡不为 。(对应王弼本第 48 章)
丙组	…… 弗美 也。 美之 ,是乐杀人。夫乐[杀]……(对应王弼本第 48 章)

在王弼本中,运用顶真手法的篇句更多,除与上表所列相对应的句例,还有:

第 1 章	此两者同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。
第 3 章	使夫智者不敢为也。为无为,则无不治。
第 6 章	谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。
第 8 章	上善若水。水善利万物而不争。
第 16 章	夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。复命曰常,知常曰明……知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久。
第 21 章	道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象……其中有精。其精甚真。
第 23 章	孰为此者?天地。天地尚不能久……故从事于道者,道者同于道……
第 28 章	……为天下谿;为天下谿……为天下式;为天下式……为天下谷;为天下谷……
第 29 章	天下神器,不可为也。为者败之……
第 37 章	吾将镇之以无名之朴。无名之朴,夫亦将无欲,不欲以静……
第 38 章	故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者……
第 40 章	天下万物生于有,有生于无。
第 42 章	道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳……
第 52 章	既得其母,以知其子。既知其子,复守其母。
第 56 章	知者不言,言者不知。
第 70 章	夫惟无知,是以不我知。知我者希……
第 74 章	夫代司杀者杀,是谓代大匠斫。夫代大匠斫者……
第 81 章	信言不美,美言不信。善者不辩,辩者不善。知者不博,博者不知。

综括以上两表可见,受到《诗》的影响,《老子》中运用顶真手法的篇章既多有用一个字或一个词连接上下句之例,也不乏用一个句子连接上下句之例。而顶真句例从郭店本到王弼本的愈益增多则表明,在《老子》文本的演变中,《诗》的修辞手法的影响呈现出愈加深入扩大之势。当然,作为哲学著作,《老子》运用顶真手法,绝不只是为了达到某种文学性的修辞效果,更是为了彰明思想环节的上递下接、内在逻辑的逐次推衍,以及理论观念的依序转换、精神主旨的最终凸显。

三、语 汇

不同于叙事性的散文、说理性的论文以及训诂政令等其他文本形式,诗歌常运用一些特殊的语

① 刘笑敢把第 59 章的修辞手法称为顶真式的回环,并认为这与《诗经》的特点相一致,而《楚辞》中是没有的。(参见刘笑敢:《老子古今》,第 575-576 页。)

汇，以抒发某种情感，并达到富于节奏、朗朗上口，从而便于随口诵唱流传的效果，《诗经》的那些具有情感色彩的语气词和修辞性的大量叠字词即属此类。在这个方面，《诗》对《老子》文本的演变和生成也有显著影响。

（一）语气词。《诗经》运用最普遍的语气词是“兮”，共出现 300 多次，它相当于现代汉语的“啊”或“呀”。对看《老子》，郭店本中不见“兮”字，其中的语气词多用“乎”“也”等。《庄子》虽被司马迁认为“其要本归于老子之言”（《史记·老子列传》），外篇更被王夫之指为“但为老子作训诂”（《庄子解·外篇序》），但通观《庄子》全书，“兮”仅于内篇 2 见——“凤兮凤兮，何如德之衰也”（《人间世》），且与《老子》无关，而外杂篇中那些所谓“为老子作训诂”，因此极有可能援引或转述《老子》文句的《胠篋》《在宥》《天道》《天运》《徐无鬼》等篇，“兮”字却并未出现。受到《诗》的影响，《老子》文本用“兮”字当在《庄子》之后的战国晚期，这一点可以从其时几部受《老子》的影响或阐发其思想的著作所引用或化用的《老子》文句看出来。

具体来说，《韩非子》全书引《老》有 2 句出现了“兮”字，分别为“祸兮福之所倚”、“福兮祸之所伏”（《解老》）。成书于战国晚期的《文子》^①，书中引用或化用《老子》的文句则多见“兮”：

忽兮恍兮，不可为象兮；恍兮忽兮，用不誾兮；窈兮冥兮，应化无形兮。（《道原》）

其全也，敦兮其若朴；其散也，浑兮其若浊……汜兮若浮云。（同上）

故曰：“祸兮福所倚，福兮祸所伏，孰知其极。”（《微明》）

為天下有容者，“豫兮其若冬涉大川，犹兮其若畏四邻，俨兮其若容，涣兮其若冰之液，敦兮其若朴，混兮其若浊，广兮其若谷。”（《上仁》）

此外，汉初《淮南子》引《老》也多见“兮”，例如：

忽兮恍兮，不可为象兮；恍兮忽兮，用不屈兮；幽兮冥兮，应无形兮。（《原道训》）

其全也，纯兮若朴；其散也，混兮若浊……澹兮其若深渊，泛兮其若浮云。（同上）

故老子曰：“窈兮冥兮，其中有精……”（《道应训》）

《文子》《淮南子》引《老》的上述文句，大致对应王弼本第 21、15、20 等章。帛书本中，“兮”皆换为“呵”。北大汉简本中，“兮”或作“旖”，如下经第 48、62、74 章（分别对应王弼本第 4、21、34 章）；或换为“𡗗”（乎），如上经第 58 章、下经第 60 章（分别对应王弼本第 15、17 章）；此外，下经第 61 章（对应王弼本第 20 章）并用“旖”“𡗗”：“芒𡗗，未央哉……我𡗗旖未佻……𡗗旖，台无所归……我愚人之心也，屯屯𡗗……没旖，其如晦；芒旖，其无所止。”

在王弼本《老子》中，帛书本的“呵”、汉简本的“旖”和“𡗗”全部统一为“兮”，“兮”由此成为全书运用最多的语气词，共出现 25 次之多，即“渊兮似万物之宗……湛兮似或存”（第 4 章）；“犹兮若畏四邻，俨兮其若客，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊”（第 15 章）；“悠兮其贵言”（第 17 章）；“荒兮，其未央哉……我独泊兮，其未兆……儼儼兮，若无所归……澹兮其若海，颺兮若无止”（第 20 章）；“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精”（第 21 章）；“寂兮寥兮，独立不改”（第 25 章）；“大道汜兮，其可左右”（第 34 章）；“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（第 58 章）。在晚于汉简本、早于王弼本的河上公本中，相关语例几乎与王本完全相同，惟王本第 4 章“渊兮似万物之宗”一句，河本作“渊乎似万物之宗”。值得注意的是，被许多学者认为其时代应与帛书本大致相当的傅奕本，书中“兮”字出现的情况也与王弼本基本一致。

在王弼本的上述语例中，有两种“兮”字的用法尤其能说明《诗》对王本的影响。其一是第 20 章的“儼儼兮”，同样的叠字词后加“兮”的用法在《诗经》中颇多见，如“诜诜兮”“振振兮”“薨薨兮”“绳绳兮”“揖揖兮”“蛰蛰兮”（《螽斯》）、“脱脱兮”（《野有死麕》）、“涣涣兮”（《溱洧》）、“闲闲兮”“泄泄兮”（《十亩之间》）、“栌栌兮”“博博兮”（《素冠》），等等。其二是第 21 章的“惚兮恍兮”“恍兮惚兮”“窈兮冥兮”，以及第 25 章的“寂兮寥兮”，这种一个句子（四字句）

① 关于《文子》成书时间，参见裴健智：《〈文子〉文本及其思想研究》，博士学位论文，中国人民大学，2021 年，第 73—85 页。

中有两个“兮”字的用法也多见于《诗经》中，如“绿兮衣兮”“絺兮绌兮”（《绿衣》）、“父兮母兮”（《日月》）、“叔兮伯兮”“琐兮尾兮”（《旄丘》）、“瑟兮僂兮，赫兮咺兮”“宽兮绰兮，猗重较兮”（《淇奥》）、“容兮遂兮”（《芄兰》）、“伯兮朅兮”（《伯兮》），等等。相较于《诗经》，《楚辞》用“兮”虽然更多更频繁，甚至可谓每言必用“兮”，但一个句子中用两个“兮”的情况却从未出现。基于此，如果再考虑到《楚辞》较少四字句，且其韵律形式与《老子》迥不相类，^① 那么我们便只能认为《老子》中“兮”的用例是《诗》影响的结果。

（二）叠字词。《诗经》运用了大量叠字词。仅以国风周南为例，计有“关关”（《关雎》）、“萋萋”“喈喈”“莫莫”（《葛覃》）、“洗洗”“振振”“薨薨”“绳绳”“揖揖”“蛰蛰”（《螽斯》）、“夭夭”“灼灼”“蓁蓁”（《桃夭》），等等。《诗》之所以频繁使用叠字词，是因为这样可以使诗句节律铿锵明快、音调优美，从而便于赋诵传唱。

对看《老子》，与“兮”的用例一样，郭店本没有出现叠字词，《韩非子》引《老》亦如此。与此不同，《文子》引《老》则有“绵绵若存，是谓天地根”（《精诚》）；“不欲碌碌如玉，落落如石”（《符言》）；“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺”（《上礼》）。其后的《淮南子》引《老》有“其政闷闷，其民纯纯；其政察察，其民缺缺”（《道应训》），这里出现了“绵绵”“碌碌”“落落”“闷闷”“纯纯”“缺缺”等叠字词。在汉代的各种《老子》传本中，叠字词更为多见：

帛书本	汉简本	河上公本	王弼本
甲：绵绵呵若存 乙：绵绵呵其若存	第 50 章：绵孺若存	第 6 章：绵绵若存	第 6 章：绵绵若存
甲：寻寻呵不可名也 乙：寻寻呵不可命也	第 57 章：台台微微不可命	第 14 章：绳绳不可名	第 14 章：绳绳不可名
甲：天物雲雲 乙：天物耘耘	第 59 章：天物云云	第 16 章：夫物芸芸	第 16 章：夫物芸芸
甲：众人配配……累呵……蠢蠢呵……鬻…闇呵。鬻人蔡蔡，我独閼閼 乙：众人配配……鬻呵，伯无所归……渻渻呵。鬻人昭昭，我独若昏昏。閼呵。鬻人蔡蔡，我独閼閼。	第 61 章：众人配配……彖旖，台无所归……屯屯辱！猷人昭昭，我蜀若昏；猷人計計，我独昏昏。	第 20 章：众人熙熙……乘乘兮，若无所归……沌沌兮！俗人昭昭，我独若昏；俗人察察，我独闷闷。	第 20 章：众人熙熙……儻儻兮，若无所归……沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。
甲：不欲若玉，珞。 乙：不欲碌碌如玉，碌碌如石。	第 2 章：不欲碌碌如玉。	第 39 章：不欲碌碌如玉，落落如石。	第 39 章：不欲碌碌如玉，珞珞如石。
甲：……之在天下愉愉 乙：圣人之为天下也，欲欲焉。	第 12 章：圣人之为天下也，匿匿然。	第 49 章：圣人在天下怵怵。	第 49 章：圣人在天下歛歛。
甲：其正察察，其邦央央。 乙：其正閼閼，其民屯屯；其正察察，其……	第 21 章：其正昏昏，其民瞽瞍；其正計計，其国央央。	第 58 章：其政闷闷，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。	第 58 章：其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。
甲：缺此句 乙：天罔怪怪	第 37 章：天罔怪怪	第 73 章：天网恢恢	第 73 章：天网恢恢
甲：10 乙：15	15	17	18

在《老子》运用的众多叠字词中，“昭昭”“绳绳”“绵绵”皆出自《诗》：“昭昭”见鲁颂《泮水》“其音昭昭”；“绳绳”见周南《螽斯》“宜尔子孙，绳绳兮”，大雅《抑》“子孙绳绳”；“绵绵”

① 刘笑敢指出，《楚辞》以六言或七言句为主，在王力《楚辞韵读》所收 28 首《楚辞》中只有 4 首四言诗，其句式和韵式与《老子》差别较大。（参见刘笑敢：《老子——年代新考与思想新论》，第 19-23 页。）

见王风《葛藟》“绵绵葛藟”，大雅《绵》“绵绵瓜瓞”，《常武》“绵绵翼翼”，周颂《载芣》“绵绵其麋”。毋庸置疑，《老子》中的这三个叠字词是其袭取《诗》的语汇的明证。从上述词例统计可以看出，至迟自战国晚期叠字词始见于《老子》始，《老子》文本在汉代的演变过程中越来越多地使用叠字词，其结果是相关篇句越来越表现出显著的诗歌化特点。

通过以上对不同时期《老子》传本中“兮”和叠字词的用例分析，笔者推测：在《老子》文本的演变过程中，后世的传承者对其篇句进行了修饰和增益；为达到便于随口吟诵甚或配乐歌唱、利于授受流传之目的，修饰者和增益者有意识地运用了叠字词和“兮”“呵”“旖”“𡇗”等语气词，这显然是受到《诗》的影响；而在汉代，最终在王弼本形成的时代，叠字词之所以出现更多，“兮”之所以取代“呵”“旖”“𡇗”，成为《老子》全书运用最多的语气词，当是因为《诗》早已被官方确立为“经”，所以对学者产生了长久且更深刻的影响，使其在修饰、增益《老子》文本时自觉或不自觉地借鉴了《诗》的语汇特点。

除了“兮”和叠字词，《老子》中还有一些语汇与《诗》有关系，甚或取自《诗》。略举数例：（1）作为《老子》最重要的思想概念之一，“无为”已多次出现于郭店本中^①，这个词最早见于《诗经》，如“我生之初，尚无为”（《兔爰》）、“寤寐无为”（《泽陂》），其意虽异，其词则一；^②（2）第10章“载营魄抱一”，“载”是语助词，这种用法在《诗经》中极为常见，如“载驱薄薄”（《载驱》）、“八月载绩”（《七月》）、“载驰载驱”（《皇皇者华》），等等；（3）第23章“飘风不终朝”，“飘风”出自《诗经》，如“其为飘风”（《何人斯》）、“飘风发发”（《蓼莪》）、“飘风自南”（《卷阿》）。此外，第51章“道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之”，对看《诗经·蓼莪》“父兮生我，母兮鞠我。抚我畜我，长我育我，顾我复我”，二者的用语乃至句法都颇为相似。可以说，这些都是《诗》的语汇在《老子》中留下的痕迹。

四、结 语

作为中国思想文化的基源性经典，《诗》在先秦时期并非儒家的独享品，而是包括老子在内的诸子百家在进行学术撰作时皆可取鉴的公共资源，其差别只在各家所取各异。到了汉代，由于《诗》被官方确立为“经”，借助政治意识形态长期的笼罩性力量，其对学者的熏染得到进一步强化。从客观效应来看，《诗》既为其时传播最广泛、影响最深远的经典，所以无论在思想还是文辞方面，《诗》对于学者的著书立说都具有范文的意义。以上从文体、修辞、语汇三方面梳理的《诗》在《老子》不同时期传本中留下的痕迹，即可视为其范文效应在道家经典中的具体显现。而这些痕迹在从早期的郭店本到较晚的王弼本中越来越多的出现，则表明《诗》是《老子》文本历史性生成不可或缺的背景性经典，它不仅影响了《老子》这一道家立宗之作的初貌，而且始终伴随并以独特的方式深度参与了其后不同传本的演变历程。

（责任编辑 于 是）

① “无为”在郭店本甲组和乙组都写作“亡为”，如甲组“是以圣人亡为，故亡败……道恒亡为也”，乙组“以至亡为也，亡为而亡不为”，丙组“圣人無为，故無败也”。刘笑敢援引语言学者的观点，认为甲骨文中已有“無”字，但早期表示“有無”之“無”的，主要是“亡”而不是“無”。（参见刘笑敢：《老子古今》，第618页。）

② 关于《老子》与《诗经》中“无为”含义的异同，参见王博：《老子思想的史官特色》，台北：文津出版社，1993年，第64-65页。

由“缘督”而“尽年” ——《养生主》大义探究

罗安宪

【摘要】养生的关键是“缘督以为经”。“缘督以为经”，则可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。“依乎天理”“因其固然”，是“缘督以为经”的动态模式；“安时而处顺”，是“缘督以为经”的静态模式。“缘”有循、顺的含义，这是其动态义涵；也有守的含义，这是其静态义涵。“庖丁解牛”具体展现了“缘督以为经”的动态意义，公文轩问右师、秦失吊丧展现的是“缘督以为经”的静态性义涵。

【关键词】缘督；保身；全生；养亲；尽年

中图分类号：B223.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）05-0126-11

作者简介：罗安宪，陕西西安人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院教授。

基金项目：中国人民大学 2023 年度“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导”专项资金项目

目

《庄子·养生主》全文仅 572 字，是《庄子》一书中最短的篇章之一（仅次于《马蹄》）。对其研究与解说，可谓汗牛充栋。庄学史对此篇的研究，涉及的主要是“知止”“为善”“为恶”“缘督以为经”以及“庖丁解牛”等，而对“缘督以为经”与保身、全生、养亲、尽年之间的关系则少有分析，细节上亦有很多可商量之处。

一、养生与知止

“养生主”大体有两种解释。一是“养生”之主，即养生之核心、关键。如郭象云：“夫生以存养，则养生者理之极也。若乃养过其极，以养伤生，非养生之主也。”^①二是养“生主”，即养护生命之主。如褚伯秀云：“形者，生之所托，神则为生之主。虚无之道，是所以养其神者也。世人徒知养生，而不知养其生之主，养愈至而生愈失。”^②这两种解释都有一定根据，但联系到下文，“缘督以为经”，以及“庖丁解牛”“老聃死，秦失吊之”等故事，似乎与“养神”没有多大关系。“养生主”大体主要是讲“养生”之主。

《养生主》开篇曰：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！”《庄子》书之开篇一般以陈述故事开始，如《逍遥游》《齐物论》《人间世》，以发感言或大发宏论开始的并不多，如《养生主》《大宗师》《达生》。这种大发宏论的开始往往特别深刻，并且就是全文的关键，但一般都特别难以理解。

讲养生，为什么谈到知识的问题？为什么谈及知识之无涯的问题？养生与知识本无关系，有知并不比无知更长生或生活得更愉快。但养生与认知有关，对世界有错误的认知而不断地到处碰壁，肯定

① [晋]郭象注、[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，北京：中华书局，2011 年，第 63 页。

② [宋]褚伯秀撰、张京华点校：《庄子义海纂微》，上海：华东师范大学出版社，2014 年，第 99 页。

不利于养生。成玄英曰：“夫生也有限，智也无涯，是以用有限之生逐无涯之智，故形劳神弊而危殆者也。”^① 故庄子认为首先要对世界有正确的认知，认识到什么是可知的、可为的。这也是《达生》篇所言的：“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何。”如果事其所不当事，为其所不当为，亦即不能做到如老子所说的“知止”，那一定是危险的。《老子》第32章曰“知止可以不殆”，第44章曰“知止不殆，可以长久”。“止”谓限度，人类首先应当明白知识的限度。康德认为现象界是可以认识的，而“物自体”则不可知；或者说，人类只能认识现象界，而不能认识“物自体”。这就是知识的边界。老子所说的“知止”，其实也是这个意思。《老子》第32章说：“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。”可以“名”的，并不是无限的。“名可名，非常名”（《老子》第1章），“可名”之“名”，并非“常名”，“常名”不可名。明白“常名”不可名，明白人类的知识是有边界的，这就是“知止”。“知止可以不殆”的“殆”有二义：一是倦殆之“殆”，即成玄英所谓的“形劳神弊”，向秀云“殆，疲困”^②；二是危殆之“殆”，林希逸曰“‘殆已’者，言其可畏也”^③。老子所说的“知止不殆”的“殆”，与庄子所谓的“以有涯随无涯，殆矣”的“殆”，均有此二义。为其所不能为，其结果不仅使人倦殆，也是非常危险的。认识到这一点，“不务生之所无以为”，“不务知之所无奈何”，就可以做到知止。“知止不殆，可以长久”，可以说“知止可以不殆”，“不殆”既不倦殆也不危殆，才可以保持长久。

但“知”不仅可以指知识，也可以指思虑。“知”作为人类智慧的成果是知识，而作为探究知识、体察世界及人生的过程则是思虑。《荀子·王制》曰：“草木有生而无知。”人有知觉且能思虑是人之所以为人的关键。林希逸曰：“人之生也各有涯际，言有尽处也。知，思也，心思却无穷尽。以有尽之身而随无尽之思，纷纷扰扰，何时而止！”^④ 无尽的思念忧虑，当然使人倦殆，也甚是危殆。老子亦有此论，曰“少思寡欲，绝学无忧”（《老子》第19章）^⑤，少思、寡欲、绝学则不忧。

庄子不仅在《达生》篇讲到达生、达命：“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何。”而且在《大宗师》篇讲到知天、知人：“知天之所为，知人之所为者，至矣！知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其知之所知以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。”庄子并非否定知，而是否定“知之所无奈何”的“知”，是要人“知天之所为”以及“知人之所为”。庄子在《大宗师》篇不仅讲到“知天”“知人”，而且将其与“终其天年而不中道夭”联系起来，也就是与“养生”联系起来，并且认为如此方是“知之盛”。就此而言，《养生主》所言之“知”，最主要的不是思虑，而是认知。

“养生”首先要有一个正确的认知，即“知天之所为”，“知人之所为”，“以其知之所知以养其知之所不知”，“不务生之所无以为”，“不务知之所无奈何”，如此，才是“知之盛”，才能“终其天年而不中道夭”。“以有涯随无涯”，令人“形劳神弊而危殆”（成玄英语），已然够令人倦殆以至危殆；而不思“知止”，妄想以知救知，则更其危殆。“已而为知者，殆而已矣！”“已而”，既已。郭象曰：“已困于知而不知止，又为知以救之，斯养而伤之者，真大殆也。”^⑥ 陆西星曰：“既已殆已，而犹自以为知，驰骋不休，终迷不悟，亦终于殆而已矣。”^⑦ 追逐知而使人困，既困更为知以救困，犹如火上浇油。“是以火救火，以水救水，名之曰益多。”（《庄子·人间世》）如此，则“终身役役而不见其成功”。庄子曰：

① [晋]郭象注、[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第63-64页。

② 参见刘武：《庄子集解内篇补正》，北京：中华书局，1987年，第75页。

③ [宋]林希逸撰、周啓成校注：《庄子虞斋口义校注》，北京：中华书局，1997年，第48页。

④ 同上，第48页。

⑤ 此句原作“少私寡欲”。刘师培认为：“私当作思。《韩非子·解老》篇曰：凡德者以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。思欲并言。又《文选·谢灵运邻里相送方山诗》李注引《老子》曰：少思寡欲，此古本作思之证。《韩非子》之不思，即释此少思也。”刘氏之说是矣。“私”与“欲”不对，故“私”当作“思”。（刘师培：《老子斟补》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第11卷，北京：宗教文化出版社，2011年，第716页。）

⑥ [晋]郭象注、[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第64页。

⑦ [明]陆西星撰、蒋门马点校：《南华真经副墨》，北京：中华书局，2010年，第46页。

一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，荼然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？（《庄子·齐物论》）

陆西星曰：“一受其成形，不亡以待尽，日夜与物相刃相靡于利害之场，行尽如驰而莫之止，可得谓之善养乎？”^①对于人生与世界，没有一个正确的认知与觉解，以“有涯”之生命追逐“无涯”之知识，一定“终身役役而不见其成功，荼然疲役而不知其所归”，这是一种忙碌的人生，也是一种茫然的人生。庄子所言之“芒”有二义：一曰忙碌之“忙”，其义为“其行尽如驰而莫之能止”；二曰茫然之“茫”，其义为“荼然疲役而不知其所归”。由忙碌而茫然，忙碌使人茫然；由茫然而忙碌，茫然更使人忙碌。人之忙碌与茫然，并且是无尽的忙碌与茫然，是持续的、绵延的忙碌与茫然，难道不是人的大悲哀吗？“芒”是已然状态，还是实然状态或者必然状态？“人之生也，固若是芒乎？”无论如何，这种由于不明究竟的“芒”，当然不是理想的人生状态。人们求养生，不仅是求长生，更是求得一个理想的人生状态。^②

《大学》曰：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”孔子没有“知止”的观念，也没有“静”“定”的观念。孔子强调“学而不厌”（《论语·述而》），儒家甚至反对“知止”，荀子更提倡“学不可以已”（《荀子·劝学》）。后世所谓“学海无涯苦作舟”，反映的是孔子以及儒家的思想。孟子言“我四十不动心”（《孟子·公孙丑上》），有“定”的义涵。儒家讲“安”，孔子即讲“老者安之”（《论语·公冶长》）。《大学》将道家的“知止”“静”的观念与儒家“定”“安”的观念统一起来，有综合儒道思想的性质。

二、为善、为恶与缘督

《养生主》下文接着言：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”养生首先要对宇宙人生有正确的认知与觉解。但只是纯粹的认知显然不够，还需将此认知与觉解落实于自己的具体行动之中。这就有了如何处事的问题，即有了“为善”“为恶”的问题。

对于“为善无近名，为恶无近刑”，庄学史有充分的讨论。第一种解释是“忘善恶”。郭象说：“忘善恶而居中，任万物之自为，闷然与至当为一，故刑名远己，而全理在身也。”^③“忘善恶”的前提是有善恶。世间本有善恶，心中亦有善恶，只是“忘”而已。王雱也持此论：“善养生者，内冥其极，而任其自然，忘善与恶，则所以远于刑名矣。不善养生者，思虑内萌，而以善为善，以恶为恶，所以近于刑名矣。”^④忘善恶则可以远刑名。

第二种解释是“不为善、不为恶”。成玄英曰：“为善也无不近乎名誉，为恶也无不邻乎刑戮。

① [明] 陆西星撰、蒋门马点校：《南华真经副墨》，第46页。

② 赖锡三对“有涯”“无涯”及“殆矣”有一种新解释：将“以有涯随无涯，殆矣”解释成为“用有限时间和无限知识相较量，将是追逐不完的不归路”，这样的解读相对空洞，甚至可能将读者引到知识无用的“反知”方向；因而，“‘生也有涯’可视为用河流来隐喻生命，喻示我们生命之流必然要在不同情境下的——时空关系、人我关系、物我关系——也就是在重重不同涯岸‘之间’来流淌、冲刷，如此才能绵延出巨流河的风光。如果以河流喻人生，说‘生命之流’就像河水流淌的意象，那么‘涯’便可象征着水流两岸的自然情境与人文局势的关系性因缘。‘涯’虽然显示限制、界线等分际，它也是河流与涯岸在‘彼此’的关系互动下，所共同创造出来的风景姿态。任何河道中流必然要与左右两边的涯岸同时共在，才可能成为中道之流。由此可见，‘生有涯’的生命河流，总要在具体的涯岸关系中，响应情境而因循漫游。相反地，‘知也无涯’则象征着以自为尊，想要以‘知’强行主宰自己的生命之流。因此‘有涯随无涯’便意味着，关系性的人我之间、物我之间的双向互动，被简化为‘成心自用’的独我单向道。而‘殆’反映出由‘知无涯’带来过分自我中心的人格形态，很容易造成相刃相靡的荒芜人生，甚至使得‘生之流’干枯殆尽而中道夭折。”此说另有一番新意。（参见赖锡三：《〈庄子·养生主〉的在世修养与中道调节》，《杭州师范大学学报（社会科学版）》2021年第2期，第17-18页。）

③ [晋] 郭象注、[唐] 成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第64页。

④ [宋] 王雱撰、尹志华整理：《老子训传 南华真经新传 元泽佚文》，王水照编：《王安石全集》第9册（外编），上海：复旦大学出版社，2017年，第226页。

是知俗智俗学未足以救前知，适有疲役心灵，更增危殆。”^① 为善者内心总惦记着名誉，为恶者必将受乎刑戮。陈详道曰“为善未尝不近名，为恶未尝不近刑”^②，故不可为也。吕惠卿曰：“善之与恶，皆生于知，其相去何若也？夫唯上不为仁义之行以近名，下不为淫僻之俗以近刑，善恶两遗，而缘于不得已以为经，是乃剝心去知而止其所不知之道也。”^③ 善恶虽有分界，至人则无分于善恶，庄子曰：

无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕。尽其所受乎天而无见得，亦虚而已！至人之用心若镜，不将不逆，应而不藏，故能胜物而不伤。（《庄子·应帝王》）

至人用心若镜，“无为事任，无为知主”，故不为善亦不为恶。陈景元曰：“无为善，无为恶，由正以为常者，圣人之中道。可以保身、全生、养亲、尽年，此所生之主也。”^④ 不为善、不为恶，非是要混淆善恶，而是以为俗之所谓善恶皆是有局限的。赵以夫曰：“伯夷死名，盗跖死利，虽所死不同，残生伤性均也。”^⑤ 恶固不可为，善亦不必为，为则有心矣，但当缘督以为经。”^⑥ 恶固不可为，有心于为善，其善必定是有局限性的。

老子言“上德不德”，又曰“上德无为而无以为”（《老子》第38章）。“不德”不是不道德，而是不以德自居。“无为而无以为”之“无以为”，是没有目的、没有用心。在老子看来，不有为善、不有意不为恶，才是最高的德，才是“上德”。庄子之不为善、不为恶，《金刚经》言“不应住色生心”，其意亦复如此。《金刚经》曰：“不应住色生心，不应住生、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，则为非住。是故佛说菩萨心，不应住色布施。”^⑦ 佛当然提倡布施，但布施不可生布施心。《金刚经》千言万语，只是想要说明这个道理。据《五灯会元》卷1记载：

帝问曰：“朕即位以来，造寺写经，度僧不可胜纪，有何功德？”祖曰：“并无功德”。帝曰：“何以无功德？”祖曰：“此但人天小果，有漏之因，如影随形，虽有非实。”^⑧

唐时韦刺史不明菩提达摩之意，而问于惠能。惠能曰：“勿疑先圣之言。武帝心邪，不知正法，造寺度僧，布施设斋，名为求福，不可将福便为功德。功德在法身中，不在修福。”^⑨ 如布施为求福，自无功德可言。当年弘忍为惠能讲《金刚经》，讲到第十分“庄严净土分”，至“应无所住而生其心”，“能言下大悟：一切万法不离自性”。惠能所悟得的“自性”，亦是“不应住色生心”，“应无所住而生其心”。^⑩ 王阳明所言“无善无恶是心之体”，其意亦复如此。

第三种解释是“为恶不至于刑”。林希逸曰：“若以为善，又无近名之事可称；若以为恶，又无近刑之事可指。此即《骈拇篇》‘上不敢为仁义之操，下不敢为淫僻之行也’。迫而后应，应以无心，以此为常，则可以保身、全生、养亲、尽年，即孟子所谓‘寿夭不贰，修身以俟之’也。”^⑪ 为恶而无近刑之事，似乎是说可以允许为小恶。朱熹就对此言作如是解：

老庄之学，不论义理之当否，而但欲依阿于其间，以为全身避患之计，正程子所谓闪奸打讹者，故其意以为为善而近名者为善之过也，为恶而近刑者亦为恶之过也，唯能不大为善，不大为恶，而但循中以为常，则可以全身而尽年矣。然其“为善无近名”者，语或似是而实不然。盖圣贤之道，但教人以力于为善之实，初不教人以求名，亦不教人以逃名也。盖为学而求名者，自非为己之学，盖不

① [晋]郭象注、[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第64页。

② 参见[宋]褚伯秀撰、张京华点校：《庄子义海纂微》，第85页。

③ [宋]吕惠卿撰、汤君集校：《庄子义集校》，北京：中华书局，2009年，第55页。

④ 参见[宋]褚伯秀撰、张京华点校：《庄子义海纂微》，第84-86页。

⑤ 《庄子·骈拇》原文：“伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上，二人者所死不同，其于残生伤性均也。”

⑥ 参见方勇：《庄子纂要》（增订版），北京：学苑出版社，2018年，第446页。

⑦ [后秦]鸠摩罗什译、田茂志注译：《金刚经》，郑州：中州古籍出版社，2007年，第68页。

⑧ [宋]普济撰、苏渊雷点校：《五灯会元》，北京：中华书局，1984年，第43页。引文的“帝”指梁武帝，“祖”指菩提达摩。

⑨ 徐文明注译：《六祖坛经》，郑州：中州古籍出版社，2008年，第38页。

⑩ 弘忍向惠能讲《金刚经》：“至‘应无所住而生其心’，能言下大悟，一切万法不离自性。遂启祖言：‘何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。’”（徐文明注译：《六祖坛经》，第12页。）“自性”本自俱足，“不应住色生心”。“生心”即为“有住”，而不是“无住”“无念”。

⑪ 参见[宋]褚伯秀撰、张京华点校：《庄子义海纂微》，第86页。褚伯秀所引与林希逸《庄子庸斋口义校注》文字不尽相同，今取褚伯秀所引文字。

足道，若畏名之累己而不敢尽其为学之力，则其为心亦已不公而稍入于恶矣。至谓“为恶无近刑”，则尤悖理。夫君子之恶恶，如恶恶臭，非有所畏而不为也。今乃择其不至于犯刑者而窃为之，至于刑祸之所在，巧其途以避之而不敢犯，此其计私而害理，又有甚焉。乃欲以其依违苟且之两间为中之所在而循之，其无忌惮亦益甚矣！……庄子之意，则不论义理，专计利害，又非子莫之比矣。盖迹其本心，实无以异乎世俗乡原之所见，而其揣摩精巧、校计深切，则又非世俗乡原之所及，是乃贼德之尤者。^①

以为“为恶无近刑”，即是“择其不至于犯刑者而窃为之”，“不论义理，专计利害”，“乃贼德之尤者”。此无疑是对庄子曲解。《庄子·庚桑楚》曰：“为不善乎显明之中者，人得而诛之。为不善乎幽闲之中者，鬼得而诛之。明乎人、明乎鬼者，然后能独行。”为不善，不免乎人诛；免乎人诛，必不免乎鬼诛。庄子教人不有为善，又怎么可能教人为小恶呢？《世说新语·贤媛》曰：“赵母嫁女，女临去，敕之曰：‘慎勿为好！’女曰：‘不为好，可为恶邪？’母曰：‘好尚不可为，其况恶乎！’”^②“好尚不可为”，又怎么可能为恶？

此外，还有一种解说。王叔岷说：“所谓善、恶，乃就养生言之。‘为善’，谓‘善养生’。‘为恶’，谓‘不善养生’。‘为善无近名’，谓‘善养生无近于虚浮’。益生、长寿之类，所谓虚浮也。‘为恶无近刑’，谓‘不善养生无近于伤残’。劳形、亏精之类，所谓伤残也。”^③王氏将“为善”理解为“善养生”、“为恶”理解为“不善养生”。此太过夸张，不具有前后文意上的依据，且“名”并非即是“虚浮”，“刑”并非即是“伤残”。

其实，“为善无近名，为恶无近刑”，与“缘督以为经”是联系在一起的，三句是一种连带关系。“为善无近名，为恶无近刑”之准确义涵必须与“缘督以为经”联系起来，并且两者之义涵是贯通与一致的。“为善”无不在乎名誉，“为恶”则必遭乎刑罚，故不可为。而不为善、不为恶即是中道，即是“缘督以为经”。赵以夫曰：“恶固不可为，善亦不必为，为则有心矣，但当缘督以为经。”^④诚哉是言也。

三、“缘督以为经”乃“养生主”

“养生主”亦即养生之根本、关键，此根本与关键正是“缘督以为经”。憨山德清曰：“养生之主只在‘缘督为经’一语而已。”^⑤宣颖亦曰：“养生之妙，止在缘督一句。”^⑥缘，为循、顺、守。督，为督脉，引申为中。经，为常、本。赵以夫曰：“奇经八脉，中脉为督。”^⑦王夫之曰：“身前之中脉曰任，身后之中脉曰督。督者居静，而不倚于左右，有脉之位而无形质者也。缘督者，以轻微纤妙之气循虚而行，止于所不可行，而行自顺以适得其中。”^⑧督，虽为督脉，却不可只当作督脉解。郭象解说“缘督以为经”曰：“顺中以为常也。”^⑨王雱曰：“缘督以为经，所谓道中庸也。”^⑩赵以夫曰：“督，中也。喜怒哀乐之未发，其感于物也一出乎性之自然，形诸外者，即此中也。率性之谓道，缘督以为经之义也。”^⑪将“缘督以为经”解释为“道中庸”或“率性之谓道”，显然是以儒家之思想

① [宋]朱熹：《养生主说》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第3284-3285页。

② [南朝宋]刘义庆撰、[南朝梁]刘孝标注、余嘉锡笺疏、周祖谟等整理：《世说新语笺疏》，北京：中华书局，2007年，第787页。

③ 王叔岷：《庄子校注》上册，北京：中华书局，2007年，第100页。

④ 参见方勇：《庄子纂要》（增订版），第446页。

⑤ [明]憨山撰、梅愚点校：《庄子内篇注》，武汉：崇文书局，2015年，第60页。

⑥ [清]宣颖撰、曹础基点校：《南华经解》，广州：广东人民出版社，2008年，第27页。

⑦ 参见方勇：《庄子纂要》（增订版），第446页。

⑧ [清]王夫之撰、王孝鱼点校：《老子衍 庄子解 庄子通》，北京：中华书局，2009年，第104-105页。

⑨ [晋]郭象注、[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第64页。

⑩ [宋]王雱撰、尹志华整理：《老子训传 南华真经新传 元泽佚文》，第226页。

⑪ 参见方勇：《庄子纂要》（增订版），第446页。

来解释道家之学术，这种情况在宋之后很是普遍。

褚伯秀曰：“‘督’字训‘中’，乃‘喜怒哀乐之未发’，非特善恶两间之中也。苟于七情未发之时，循之以为常道，则虚彻灵通，有无莫系，吾与太极同一混成，又恶知身之可保、生之可全、亲之可养、年之可尽哉？”^①《中庸》曰：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”七情未发，是谓“中”；其已发，但已不是“中”矣。如之何以未发之“中”，“循之以为常道”？可“循”者，只能是“已发”之“和”。以儒家之“中”解说“缘督以为经”，于理似有不通。然褚伯秀认为“督”字训为“中”，“非特善恶两间之中”，“中”不是善恶两间之中间状态，不是非善非恶，此言甚为精当。

吕惠卿、林希逸等人以“迫而后应”训“缘督”。吕惠卿曰：“缘督者，缘于不得已之谓也。”^②林希逸曰：“督者，迫也，即所谓迫而后应，不得已而后起也。游心斯世，无善恶可名之迹，但顺天理自然，迫而后应，应以无心，以此为常而已。”^③吕惠卿及林希逸谓“缘督”，即是“不得已”。“不得已”不是故意，不是蓄意，而是自然，此说有别于赵以夫与褚伯秀所谓的“未发之中”。然所谓“不得已”不可能成为一种法则，因为“不得已”是所谓的“迫而后应”，而“迫而后应”只是一种被迫，不具有积极意义，与“缘督”之显明的积极义显然不同。

褚伯秀对督脉有进一步的解说：“盖人身皆有督脉，循脊之中，贯彻上下，复有任脉为之配，乃命本所系。非精于养生，罕能究此。故衣背当中之缝亦谓之督，见《礼记·深衣》注。”^④督脉循人脊之中，贯彻上下，是人命本所系。正因为有督脉“循脊”，又贯彻上下，所以庄子说一“缘”字。缘有“循”义，亦有“顺”义，“循”与“顺”皆动也，而生命之原则、养生之法则并非只关乎动者也，动之外亦有静也。故“缘”于动义之外，还有“守”义，“守”是静义。

“衣背当中之缝亦谓之督”，此语非常重要。钟泰认为：“‘督’同𦵏。𦵏，衣背缝当中。故督有中义。然不曰中而曰督者，督又有宰率意，盖兼承前篇真宰、真君、环中数义而名之。解者或遂以此为指人身之督脉，而引《黄庭》‘关元命门内运天经’，以为之说，谓是乃养生之秘诀，不知若为督脉，则与为善、为恶何涉？又与‘养亲’何涉？其为附会，不言可决也。‘缘’者，因也。‘经’者，常也。因中以为常，犹是‘得其环中，以应无穷’之旨。”^⑤钟泰不认可从督脉上解读“缘督”，但又将“缘督”解释为“因中以为常”，与赵以夫、褚伯秀等人之语病相似。

“衣背当中之缝”，此语非常形象具体。人之督脉看不见，而“衣背当中之缝”则显而易见。督脉与衣背当中之缝均是一条线，缘着这条线就是“缘督”。如前所述，缘有循、顺、守等多种义涵。而“缘督”并不是循着一条直线，一如既往，而是依照现实，因其固然，循序以进，如溪水在山石间流行。其动也渐无声息，其静也灵机隐蔽。“庖丁解牛”与“秦失吊丧”，都旨在具体阐明如何之谓“缘督”。“依乎天理”，“因其固然”，游刃有余，就是“缘督”；“安时而处顺”，就是“缘督”。养生之根本，或曰“养生主”，就是“缘督以为经”。

四、保身、全生、养亲、尽年

养生之根本是要坚守“缘督”的法则，“缘督以为经”。“缘督以为经”，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”保身、全生、养亲、尽年是养生的四个向度，而此四个向度明显具有由低向高、层层向上的性质。

王雱曰：“夫至人之养生，不役物，不丧真，不择地，不害性而已。故不役物则可以保身，不丧

① [宋] 褚伯秀撰、张京华点校：《庄子义海纂微》，第87页。

② [宋] 吕惠卿撰、汤君集校：《庄子义集校》，第55页。

③ [宋] 林希逸著、周启成校注：《庄子庸斋口义校注》，第48-49页。

④ [宋] 褚伯秀撰、张京华点校：《庄子义海纂微》，第87页。

⑤ 钟泰：《庄子发微》，上海：上海古籍出版社，2002年，第65-66页。

真则可以全生，不择地则可以事亲，不害性则可以尽年，此皆存诸己而已。”^①“不役物，不丧真，不择地，不害性”云云，与“缘督”“知止”似乎并没有直接的关系，在《养生主》篇也找不到任何文献依据。陆树芝曰：“神不劳则形固，故可以保身。神不扰则气完，故可以全生。守身即所以事亲，故曰‘可以养亲’。不至天札其天年，故曰‘可以尽年’。”^②此说一如前说，虽未必有误，但与前后文没有关联，也没有文献依据。

“缘督以为经”，“可以保身”。何谓保身？历代注家往往不作解说。身，就是我们的身体。身体是生命体的承载者，身体存在，生命体才存在；身体健康，生命体才能继续存在。钱澄之云：“保身者，不罹于刑戮。”^③“保身”就是保卫身体不受伤害、不被残害，就是保护生命的持续存在。《老子》第 54 章曰：“修之于身，其德乃真。”河上公《道德真经注》解释说：“修道于身，爱气养神，益寿延年。其德如是，乃为真人也。”^④陈景元《道德真经藏室纂微篇》曰：“夫修道于身者，心闲性恬，爱气养神，少私寡欲，益寿延年，乃为真人矣。”^⑤道家所言修身，其基础性成果就是延年益寿。庄子虽不强调延年益寿，但强调修道。《庄子·让王》曰：“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。”修道最主要的是“修道于身”，“道之真以治身”。修身、治身的基础性功能首先是“保身”。有身，才可能有其他的一切。《庄子·人间世》说：“古之至人，先存诸己而后存诸人。”“存诸己”就是保存自己的身体，也就是“保身”。“保身”的反面就是害身灭命。“保身”需要做很多事，而一件事甚至一件小事也足以可以害身灭命。

庄子之楚，见空髑髅，髑髅有形，撒以马捶，因而问之，曰：“夫子贪生失理而为此乎？将子有亡国之事、斧钺之诛而为此乎？将子有不善之行，愧遗父母妻子之丑而为此乎？将子有冻馁之患而为此乎？将子之春秋故及此乎？”（《庄子·至乐》）

人之死，可能因为贪生而死、战祸而死、丑行而死、饥饿冷冻而死，如上之种种死因、种种事由都可以致人死，所以人不可不小心。“缘督以为经”首先可以“保身”，可以保护生命体的生存。

“缘督以为经”，“可以全生”。何谓“全生”？庄学史对此作了种种解释。郭象将“全生”解为“全理”，“夫养生非求过分，盖全理尽年而已矣”^⑥；成玄英将其解为“全其生道”^⑦；林希逸将其解为“全其生生之理”^⑧；陈寿康曰“全生，真元无丧失也”^⑨；吴汝纶曰“生，读为‘性’”^⑩。陈鼓应赞成吴汝纶的说法，将“全生”解释为“保全天性”^⑪；方勇将其解为“保全自然本性”^⑫；张松辉将其解为“卫护自己的生命”^⑬。如此种种解释，无视于庄子所生活的时代，所以都不贴切。

庄子“全生”之义何也？在晚周时期（不言“先秦”）^⑭，在庄子生活的那个时代，各诸侯国的法律虽然不甚相同，但都普遍实行“肉刑”。“肉刑”即损毁肉体之刑，即通过毁伤身体来对犯科之人进行惩罚。常见的有劓（割鼻）、刖（割耳朵）、刵（砍脚趾），其中又以刵刑最为普遍。《春秋左传·昭公三年》记曰：“国之诸市，屡贱踊贵，民人痛疾。”屡是普通的鞋子，踊是为受过刵刑的人

① [宋]王雱撰、尹志华整理：《老子训传 南华真经新传 元泽佚文》，第 226 页。

② [清]陆树芝撰、张京华点校：《庄子雪》，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 35-36 页。

③ 参见方勇、陆永品：《庄子诠评》（增订新版），成都：巴蜀书社，2007 年，第 105 页。

④ 熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第 1 卷，北京：宗教文化出版社，2011 年，第 163 页。

⑤ 同上，第 628 页。

⑥ [晋]郭象注、[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第 64 页。

⑦ 同上，第 64 页。

⑧ [宋]林希逸撰、周啓成校注：《庄子庸斋口义校注》，第 49 页。

⑨ 参见方勇、陆永品：《庄子诠评》（增订新版），第 105 页。

⑩ 同上，第 105 页。

⑪ 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983 年，第 95 页。

⑫ 方勇、陆永品：《庄子诠评》（增订新版），第 105 页。

⑬ 张松辉：《庄子译注与解析》上册，北京：中华书局，2011 年，第 56 页。

⑭ “先秦”一说源于民国时代之学者。此说法并不严谨。黄帝是先秦，孔子也是先秦，这中间相差 2000 多年。笔者倾向于将春秋战国时期称为“晚周”，包括东周后期的分裂割据时代至秦统一中国之前，即从公元前 681 年齐桓公第一次会盟诸侯，至公元前 221 年秦始皇统一中国。

特制的鞋子。“屣贱踊贵”，表明受刖刑的人太过众多。在《庄子》一书中，《养生主》的右师，《德充符》的王骀、申徒嘉、叔山无趾，都是受过刖刑的人。联系当时普遍实行的肉刑，庄子所说的“全生”之“全”，是相对于肉刑之“残”而言的，“全生”即是保全自己的身体而不受肉刑的毁伤。《吕氏春秋·仲春纪·贵生》也讲到“全生”：

子华子曰^①：“全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。”故所谓尊知，全生之谓。所谓全生者，六欲皆得其宜也。所谓亏生者，六欲分得其宜也。亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也，其尊弥薄。所谓死者，无有所以知，复其未生也。所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者，服是也，辱是也，辱莫大于不义，故不义，迫生也，而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。

子华子所言之“全生”，是一种生命状态，而且是最高级别的生命状态，是“六欲皆得其宜也”。老子、庄子对欲基本持否定态度。老子说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽。”（《老子》第12章）庄子曰：“且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪……”（《庄子·天地》）老、庄不大认可“六欲皆得其宜”之类的话。庄子之“全生”，也不可以作“六欲皆得其宜”解。

“缘督以为经”，“可以养亲”。何谓“养亲”？陆西星云：“不至于亏体辱亲，故曰可以养亲。”^②所谓“辱亲”，源于《礼记·曲礼上》：“孝子不服暗，不登危，惧辱亲也。”“辱亲”之义是指使父母受辱，又有使父母为之担忧的含义。《孝经·开宗明义章》曰：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝至始也。”我们的身体是父母给我们的，爱护自己的身体就是爱父母的表现、是孝。成玄英曰：“可以孝养父母，大顺人伦。”^③刘凤苞曰：“吾身有所受，养生即所以养亲。”^④闻一多认为“‘可以养亲’不类《庄子》语”^⑤。王叔岷认为：“此言养生之义，忽及‘养亲’，与上言‘保身’‘全生’、下言‘尽年’，皆不类。亲当借为新。”^⑥陈鼓应说：“可以养亲：前后文看与‘养亲’无关，且老、庄思想未曾论及养亲之事。‘亲’或为‘身’的借字。”^⑦

所谓“养亲”，应该与“孝养父母”无关，或者说两者之间并没有直接联系。庄子曰：“天下有大戒二：其一命也，其一义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。是之谓大戒。是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也；夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也。”（《庄子·人间世》）父子关系是一种命定的关系，子不可以不爱亲，不可以择地而安，不可以为自己的不孝寻找理由。但养生则可以尽孝，并不具有直接联系。王叔岷认为“亲”当作“新”，而“养新”之言却有不通。陈鼓应认为“亲”当作“身”，而“养身”与“保身”又有何不同？何以“养身”又高于“保身”？

所谓“可以养亲”，其实是在说明一个时间限度，即父母还在世的时候，自己还没有死。不管父母年龄如何，哪怕是100岁，在父母还在世的时候，子女还没有死并且不能死。如果先于父母而亡，父母将会成为无人赡养的“独”人。^⑧“可以养亲”不是讲养生就可以养亲，而是讲养生可以使人的寿命达到这样一个时间限度，使人不至于先于父母而死。《礼记·曲礼上》曰：“父母存，不许友以死。”我们的生命是父母给予的，我们没有资格将自己的生命许于友人，如“但愿同年同月同日死”之类，特别是在父母还健在的时候，更是如此。孔子与颜渊恩情最重，颜渊视孔子如父。“子曰：‘回也视予犹父也。’”（《论语·先进》）孔子周游列国期间，曾与颜渊走失：“子畏于匡，颜渊后。

① 子华子为晚周时人，《庄子·让王》记曰“韩、魏相与争侵地，子华子见昭僖侯”。《汉书·艺文志》对其人其书未有记述，《吕氏春秋》所记可以代表其思想学说。

② [明] 陆西星撰、蒋门马点校：《南华真经副墨》，第47页。

③ [晋] 郭象注、[唐] 成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第64页。

④ [清] 刘凤苞撰、方勇点校：《南华雪心编》上册，北京：中华书局，2013年，第69页。

⑤ 参见崔大华：《庄子歧解》，北京：中华书局，2012年，第109页。

⑥ 王叔岷：《庄子校诂》上册，第101页。

⑦ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第95页。

⑧ 《孟子·梁惠王下》曰：“老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。”“老而无子”显然包括子先于父母而死的情况。

子曰：‘吾以女为死矣！’曰：‘子在，回何敢死！’”（《论语·先进》）孔子以为颜渊遭难而死，颜渊曰：“夫子在，我怎么敢死？我怎么能死？”庄子熟读儒家书籍，对于儒家的理论非常熟悉。庄子所言“可以养亲”，非是讲述孝本身，只是在讲一种生命的限度。

“缘督以为经”，“可以尽年”。何谓“尽年”？成玄英曰“尽其天命”^①，刘凤苞曰“终其天年”^②。“尽年”也就是所谓“寿终正寝”“无疾而终”，就是庄子所谓“终其天年而不中道夭”（《庄子·大宗师》）。现实中人即使年龄到达100岁，大多不能说是“无疾而终”，仍然是因病而亡。葛洪认为人之所以病且死者，因为有妨生、害生、伤生之事。“夫人所以死者，诸欲所损也；老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也。”（《抱朴子内篇·至理》）妨生、害生、伤生之事，使人有病；病重而无法医治，导致死亡。病、害使人受到伤害，使人不能长寿、不能做到“尽年”、不能做到“终其天年”。“若夫仙人以药物养身，以术数延年，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，旧身不改，苟有其道，无以为难也。”（《抱朴子内篇·论仙》）如果人能够做到“内疾不生，外患不入”，虽然不能做到如葛洪所言之“久视不死”，但可以做到“尽年”，做到“终其天年而不中道夭”。

保身、全生、养亲、尽年，是一个层层提升的向度。保身，是基础。只有保身，只有生命体的持续存在，一切才有可能，否则一切无从说起。全生，是恶劣环境下（庄子所处的时代，生存环境非常恶劣）生命的一种优质状态。养亲、尽年，是在表达一种生命的长度。尽年不仅是一种生命的长度，也意味着一种生命的质量，这是一种理想化的状态。需要说明的是，不能做到“全生”，并不意味着不能“养亲”以至于“尽年”。王骀、申徒嘉是受过刖刑的人，他们没有做到“全生”，但他们能以达观的态度面对自己所遭受的一切，也能够“终其天年”。相反，那些能够做到“全生”的人，很多都不能做到“养亲”，更不要说“尽年”。

五、“缘督以为经”之故事解说

《养生主》之核心理论在第一段文字中已得到比较完整的表达，但这种表达是理论性的。为了使人们对这种理论有深入理解，庄子通过故事对“缘督以为经”做出解说，其核心故事是“庖丁解牛”“公文轩问右师”“秦失吊丧”。

“庖丁解牛”的文字很优美，其篇幅占了整个《养生主》的一半。对于这个故事，人们有很多解读。成玄英说：“此盖寄庖丁以明养生之术者也。”^③ 憨山德清曰：“庖丁喻圣人，牛喻世间之事，大而天下国家，小而日用常行，皆目前之事也。解牛之技，乃治天下国家，用世之术智也。刀喻本性，即生之主，率性而行，如以刀解牛也。言圣人学道，妙悟性真，推其绪余，以治天下国家，如庖丁先学道，而后用于解牛之技也。”^④ 可以说，“庖丁解牛”是庄子养生之道的形象展示。

王博认为，庖丁解牛有“手解”“目解”“心解”“神解”的分别。^⑤ 陈赟认为，庖丁解牛“所历境界有三——‘所见无非牛’、‘目无全牛’到‘官知止而神欲行’状态下的‘更无牛’，可谓其解牛之道的三部曲，其中三年与十九年之数，含有小成与大成之意”^⑥。陈少明认为：“庄子从道器之道转向道技之道，在器、技之间，技既借助器得以展示，器也通过技而实现其作用，两者结合才完整体现道的实践品格……在庖丁解牛中，技艺、形上学与生命意义是三位一体的。庖丁所好之道，就是焕发生命活力的意义之路。”^⑦ 孟至岭认为：“真人的境界是‘无己’‘无物’‘无碍’‘无伤’。那么，《庖丁解牛》的寓言之意恰恰是：刀刃之‘无厚’即是‘无己’，骨节之‘有间’即是‘无物’，

① [晋]郭象注、[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第64页。

② [清]刘凤苞撰、方勇点校：《南华雪心编》上册，第69页。

③ [晋]郭象注、[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第64页。

④ [明]憨山撰、梅愚点校：《庄子内篇注》，第62页。

⑤ 王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2004年，第51页。

⑥ 陈赟：《论“庖丁解牛”》，《中山大学学报》社会科学版2012年第4期，第117页。

⑦ 陈少明：《“庖丁解牛”中论》，《哲学研究》2016年第11期，第54页。

‘以无厚入有间，游刃必有余地矣’即是‘无碍’，‘刀刃若新发於硎’即是‘无伤’。养‘生主’即可‘无己’，能冥物即可‘无物’，无己无物自然‘无碍’，能无碍自然‘无伤’。”^①这些解说，使得这一耳熟能详的故事具有多重性的含义。

但是，“庖丁解牛”的核心人物并不是庖丁，庖丁只是“掌厨丁役之人”（成玄英语）。“庖”是一低贱的职业，“丁”也许是这个人的名，也许只是一个“路人丁”。“庖丁为文惠君解牛”，不是自己为自己解牛。文惠君言：“吾闻庖丁之言，得养生焉。”故事的用意是解说养生之道，明白养生之道的是文惠君。至于庖丁有没有得养生之道，不仅不明确，而且不重要。“庖丁为文惠君解牛”，文惠君“得养生焉”，故事的主人公不是庖丁，而是文惠君。故事的核心是讲养生之道，不是讲庖丁如何解牛。我们在日常生活中看到的是屠牛、宰牛，而庖丁是在“解”牛。“解牛”是将牛的各个部分以及牛皮、牛肉、牛骨，从严密的结构中分解出来。人有督脉，牛也有脊梁。“解牛”不是要把牛从脊梁骨上劈开，“缘督”不是要顺着一条中线将牛分割开来。要将牛这样分割开来，只能用力砍，大多数屠夫都是如此，这就是“族庖”，“族庖月更刀，折也”。“折”就是砍，憨山德清曰折“犹斫也”。^②而庖丁之解牛，不是斫，也不是割，“良庖岁更刀，割也”。庖丁是“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然”，“天理”即是牛天然的骨骼结构。^③罗勉道曰：“天，自然也。理，条理也。牛之身体，其间有天生自然之条理，依而解之。”^④牛的身体结构表面上看是一个严密的系统，但结构之间却有着缝隙，而刀刃足可以在这种缝隙里穿行。“彼节者有间而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。”一般的屠夫是在屠牛，是砍、斫，其结果是牛骨甚至牛皮被砍碎，与之相伴随的就是刀的损坏，所以“族庖月更刀”。庖丁与族庖所不同的正在于他是在解牛，而不是屠牛，他所遵循的原则是“依乎天理”“因其固然”“游刃有余”，因此牛是被“解”开，而刀刃也不会受到损害。庖丁所用之刀已十九年，“所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎”。文惠君见庖丁解牛之过程，又听庖丁对自己行为的解说，感叹曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”

文惠君明白了养生的道理，这个养生的道理是什么？最根本的意思是：庖丁“解”牛而非屠牛，“解”牛的要领是“依乎天理”“因其固然”“游刃有余”，如此刀才不会受到损坏。而“依乎天理”“因其固然”，其实就是“缘督以为经”。但“缘督以为经”并不是遵循一条中线，如果非要遵守一条中线，那只能是砍、是斫。“庖丁解牛”通过具体事例告诉人们：“缘督以为经”并不是定法，而是活法。活法就是“依乎天理”“因其固然”。而“依乎天理”“因其固然”正是“缘督以为经”的具体运用。

“公文轩见右师而惊”，问其“恶乎介也”。右师是国家主力部队的首领。《老子》第31章曰：“偏将军居左，上将军居右。”这个上将军是一个刖足的人。公文轩问其脚为什么会这样，是先天如此，还是后天遭受刑罚如此。右师回答：“天也，非人也。天之生是使独也。”右师的脚显然不是天生如此，但他把这个结果看成是老天爷让其如此，所以他认为此“天也，非人也”。右师所具有的心态，就是“知其无可奈何而安之若命”（《庄子·人间世》）^⑤，就是能够以达观的、超越的态度面对自己今生今世所遭受的一切，特别是所遭受的一切不公不平。这也就是后文所谓的“安时而处顺”。申徒嘉亦如此，褚伯秀曰：“申徒安命而忘兀，德充于内者，无戚于外也。”^⑥子舆也是如此，子舆天生畸形，将死之时而感叹曰：“浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鶚炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉！”（《庄子·大宗

① 孟至岭：《从“庖丁解牛”、“物莫之伤”到“以其无死地”》，《中国道教》2009年第1期，第32页。

② [明]憨山撰、梅愚点校：《庄子内篇注》，第61页。

③ 《庄子》一书中，“天理”共出现2次。除这一次外，还有《天运》讲：“夫至乐者，先应之以人事，顺之以天理，行之以五德，应之以自然。”《养生主》的“天理”指的是牛天然具有的骨骼结构，《天运》篇的“天理”与二程所讲的几乎一致。二程言：“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。”（《程氏遗书》卷2）“天理”是宇宙间的根本法则。

④ [南宋]罗勉道撰、李波点校：《南华真经循本》，北京：中华书局，2016年，第50页。

⑤ “知其无可奈何而安之若命”在《人间世》与《德充符》各出现1次，意思基本一致。《人间世》曰：“知其无可奈何而安之若命，德之至也。”《德充符》曰：“知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。”

⑥ [宋]褚伯秀撰、张京华点校：《庄子义海纂微》，第151页。

师》)今世做一个畸形人,来世不做人,即使做鸡、做弹又如何,“安时而处顺”而已。

“泽雉十步一啄,百步一饮”,自然甚是辛苦,但没有一个鸟愿意成为笼中鸟,被人关在笼子里。关在笼子里,虽然吃喝可以不用发愁,神色可以很安闲,但这不是鸟的正常的状态。“神虽王,不善也。”吕惠卿曰:“樊中之养,虽至于神王,非其所善,不若泽中饮啄之希而自得也。”^① 养生不是简单地活着,甚至不是无衣食之忧而优裕地活着,而是应当保持生命本身所具有的品质,自然而自在地活着。

“老聃死,秦失吊之,三号而出。”因为秦失懂得:“适来,夫子时也,适去,夫子顺也。安时而处顺,哀乐不能入也,古者谓是帝之县解。”在秦失眼里,老子是有道之君子。“天地之间有道之士,其来也,亦适然而来,其去也,亦适然而去,但当随其时而顺之。”^② “安时而处顺”,即是不纠结。在庄子的思想系统中,时是一个与命相关联的观念。“如果说,命是一种不可抗拒的、异己的、必然的力量与趋势,那么,时则是人力所无法左右的特定的社会发展状态,亦即所谓的时局、时势。命对人有极大的影响和作用,时对人亦有着极大的影响和作用。”^③ 庄子对于命的态度是“知其不可奈何而安之若命”,对于时的态度是“安时而处顺”。“安时而处顺”就是“用心若镜”。“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”(《庄子·应帝王》)老子、右师、申徒嘉、子舆,他们的过人之处都是能够做到“安时而处顺”。

“依乎天理”“因其固然”是“缘督以为经”的动态模式,“安时而处顺”是“缘督以为经”的静态模式。“缘”有循、顺的含义,这是其动态义涵;也有守的含义,这是其静态义涵。“庖丁解牛”具体展现了“缘督以为经”的动态意义,公文轩问右师、秦失吊丧展现的是“缘督以为经”的静态性义涵。

六、薪尽火传之喻

《养生主》之文,至“安时而处顺”处,义理本已完结,但最后又有一句神来之笔:“指穷于为薪,火传也,不知其尽也。”郭象曰:“穷,尽也。为薪,犹前薪也。前薪以指,指尽前薪之理,故火传而不灭。”^④ 此三言与前文意思无关,很是新奇。宣颖曰:“忽接此三句,如天外三峰,隐跃映现。乍读之,似乎突然。谛玩之,妙不容言。其笔脉自上节飘下,而收全篇之微旨。悠然又突然。人之哀死也,以为死则此生尽矣。殊不知其所谓生,特形生耳。有生生者,彼未尝知也。其所谓死,特形死耳。有不死者,彼未尝知也。夫形委而神存,薪尽而火传。火之传无尽,而神之存岂有涯哉!”^⑤ 《养生主》开言曰“吾生也有涯”,而其结尾曰“不知其尽也”。无尽就是无涯。以“有涯”始,以“无涯”终。篇章之照顾,首尾之呼应,义理之相应相合,真是妙不可言。

养生不仅只是养护现有之生命,更是精神的培育与炼养。虽然有生命才有精神,但精神不会随着生命的结束而终结。老子说“死而不亡者寿”(《老子》第33章),真正长寿的不是生命,而是精神的持续与久远。诗人臧克家说:“有的人活着,他已经死了;有的人死了,他还活着。”^⑥ 死了的是肉体,活着的是精神。人不仅要坚持生命的长久,更应当坚持精神的久长。

(责任编辑 于 是)

① [宋]吕惠卿撰、汤君集校:《庄子义集校》,第59页。

② [宋]林希逸撰、周启成校注:《庄子庸斋口义校注》,第54-55页。

③ 罗安宪:《儒道心性论的追究》,北京:人民出版社,2018年,第18-19页。

④ [晋]郭象注、[唐]成玄英疏,曹础基、黄兰发整理:《庄子注疏》,第70页。

⑤ [清]宣颖撰、曹础基点校:《南华经解》,第28页。

⑥ 北京大学、北京师范大学、北京师范学院中文系中国现代文学教研室主编:《新诗选》第2册,上海:上海教育出版社,1979年,第312页。

殊相之无

——王弼有无之中介与政治哲学之基

田 丰

【摘要】“殊相之无”的重要意义在已有的王弼研究中未获充分重视。“本无”一方面始生万有，另一方面获得规定性与特殊性，作为“殊相之无”伴随万有，终成其用。“殊相之无”、“殊相之有”、用，三者相即不离，彼此规定，构成容器的完整存在。“无”获得殊相化，遂能在万物与现实政治生活上发挥功用，不再仅仅是玄虚不可言说者，礼法名教也从自然奠基，获得正当性。“本无”与“殊相之无”，在宇宙层面对应的是天地不仁和万物蕃息，在人的层面对应圣人无心和百姓有为，在政治哲学层面对应君与臣。君主法天地无为而“崇本息末”，臣民守“殊相之无”以“崇本举末”，两者相合构成完整的政治哲学图景。圣王之道不再是素朴的小国寡民，而是在天下大一统形势下富于礼法文明的无为之治。

【关键词】王弼；本无；殊相之无；崇本举末；无为而治

中图分类号：B252.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2023）05-0137-09

作者简介：田 丰，河南信阳人，哲学博士，（郑州 450000）郑州大学哲学学院特聘教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“王弼体用思想研究”（21BZX061）

“无”是中国哲学的重要概念，一般有三重意义，一是无规定性，二是“有”的缺失，三是纯粹的虚无。第三种意义基本上只是作为批评对象而存在^①，不会作为正面建构性的哲学概念来使用。在王弼思想中，“无”的使用主要是前两种意义。不过，王弼这里作为终极本原的“本无”，其无规定性只是就形名与现成属性而言，并不是没有任何内在可能性以及（尚未实现的）规定性。“无”既是万物之本，能生成万物，且为万物之所由。它必然蕴含“生”之能力，变化之诸般可能性，以及对万物的规定性。如此它便不可能是彻底的无或混沌，而是既无且有，兼具有无两性，“有与无，母与始，浑圆而为一”^②。“无”既是对“万殊”的否定，又是相较“万殊”更真实原初的无相之有。因此，学界解释尽管呈现多种面向，但都认为王弼之“无”双摄有无两义，只是强调侧重不同。例如，汤用彤以其“为至健而顺理之全”^③；余敦康将其解为无限整体，又释为物所必由之“理”；汤一介以其为抽空属性之抽象概念，但又申明“它也可以说是‘纯有’”^④；冯友兰说“抽象的有就是无”^⑤；王晓毅认为“无”的本质是全有^⑥；等等。

王弼为何不像汉人那样径以“太易”“元气”等近于无形无象之有的概念描述宇宙本原，而要转

① 宋明道学中对异端之无的批评中常有此义，但这种对“无”的定性往往包含误解。

② 牟宗三：《才性与玄理》，《牟宗三先生全集》第2册，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年，第159页。此外，这种兼具有无之义，虽蕴含矛盾吊诡，却非逻辑名相可以训之。（参见陈霞：《试论“道”的原始二重性——“无”和“有”》，《哲学研究》2011年第4期；丁耘：《道体学引论》，上海：华东师范大学出版社，2019年，《上篇》第1章第1节。）

③ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海：上海世纪出版集团，2005年，第62页。

④ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，北京：北京大学出版社，2009年，第104页。

⑤ 冯友兰：《中国哲学史新编》中册，北京：人民出版社，2007年，第343页

⑥ 王晓毅：《王弼评传》，南京：南京大学出版社，1996年，第247页。

为“无”这种吊诡式表述呢？盖汉学多就“有”立论，将自然之道以及天人关系理解的具体而实（如汉易中大衍之数的讨论），其后果是“本”与万物在同一个“有”的层面言说，故其流弊为将包括人事在内的秩序法则理解的板结僵化^①。汉魏之际玄风大畅，王弼引入“无”来统摄且持续性关联万物，使得世界重新固守住其幽玄无方的一面，如此才能建立一个涵盖自然与人伦的世界图式而不会板结。有了“无”的维度，天人政治体系诸原则才具有不确定性，人事才能“唯变所适”，在有无变常的经权中不断冲突权衡。在此意义上，王弼“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也”^②之言，不仅是阐发文本玄理，也是对汉学只能统物不能通物的历史性批判。^③

然而，“本无”的引入带来很大困难，尤其集中在“无”与“有”如何关联发用上：当“无”不再是没有任何现成规定性的“本无”，而是在声音领域成为“大音”而发用时，如何理解“无”体现出的差异性与规定性——大音尽管“不宫不商”但毕竟不同于大象？如果“无”具有差异性与规定性，那它还是“无”吗？质言之，“本无”如何在殊相事物的领域中将自身实现为诸多不同的特殊功用？此即“殊相之无”问题。

总之，本无之学若单就本体之高明立论，可圆通无碍，困难在于它与“有”的关系如何建立而不会体用殊绝。本文尝试从“殊相之无”切入以呈现它关联有无的重要意义：第一节分析《老子注》1章的“始生—终成—发用”结构中，“殊相之无”关联“本无”与“万有”的义涵；第2、3节考查“殊相之无”之于万有的构成关系及其发用方式，第4、5节阐发“殊相之无”关联自然与名教的政治哲学意义。

一、始生终成

我们先从宇宙生成论角度，来解读《老子注》1章中的“始—母”之义与“殊相之无”：

1. 2 无名，万物之始^④，有名，万物之母。凡有皆始于无，故“未形”“无名”之时则为万物之始，及其“有形”“有名”之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物。（万物）以始以成而不知其所以（然）^⑤，玄之又玄也。^⑥

这里的关键是“未形无名”指的是“道”还是“万物”。牟宗三《才性与玄理》一书注意到此问题，但此书初版与再版的解读有很大分歧。初版认为“未形无名”所指为万物，万物有“未形无名”“有形有名”两个状态或阶段，道分别“始生”与“终成”万物^⑦。再版时牟氏以己意添改王弼注文，认为“未形无名”与“有形有名”不再是万物的不同状态或阶段，而是道之“无性”与“有性”^⑧。笔者以为，牟书两版所论各得王弼大义之一端，而皆未能圆融。道固兼具“有性”与“无性”，若如牟氏所论，谓始为“无性”、母为“有性”，则有无判然二分为前后两个阶段，有割裂之嫌。且道之“有”性不能仅从成物之用上论，必当从道体本身论之，因为道若不具“有”性，则成

① 此处所论只是大势之勾勒，并非说汉学没有“无”的面向，正如丁耘指出的：“道体虚无之义，实非启自玄学，乃汉儒微义也……易之经纬，郑玄一体注之。故《易纬》虚无之义，亦贯于《易》之经传，孔颖达从之定“易简”之义，更直以无为道体焉……郑氏之学，独能得道体之正，盖不排除虚无，不任虚无也。”（丁耘：《道体学引论》，第227页。）

② 本文所用《老子注》主要据楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，以后简称楼宇烈本。同时参考[德]瓦格纳：《王弼〈老子注〉研究》，杨立华译，南京：江苏人民出版社，2009年，以后简称瓦格纳本。如无校改需要则只注明章节，如两个版本不同则在注中解释校改取舍。引文中黑体字为老子经文，非黑体字为王弼注文。

③ 参见白辉洪：《从“统物”到“通物”——王弼哲学中“无”的两个层面》，《哲学研究》2020年第1期。

④ 这里经注存在错位，故不断有学者怀疑王弼所见《老子》本应当为“万物之始”，随着近年出土的数种老子版本得到印证，故本文所引经文从而改之。（参见黄克剑：《“有”、“无”之辨——〈老子〉第一章再解读》，《哲学研究》2012年第7期；任蜜林：《论汉简〈老子〉对于认识〈老子〉王弼注本的意义》，《哲学研究》2019年第2期。）

⑤ 楼宇烈本与瓦格纳本皆同意陶鸿庆校改，据《老子注》第21章“万物以始以成而不知其所以然”而补“万物”与“然”三字。

⑥ [德]瓦格纳：《王弼〈老子注〉研究》，第407页。标点依本文义理有所改动。

⑦ 牟宗三：《才性与玄理》，《牟宗三先生全集》第2册，编校说明第3-5页。

⑧ 同上，第152页。

为一虚悬之无，于万物完全无涉，遂成体用殊绝之格局。这亦不合于王弼注文。

此外，要害在于应当区分“未形”与“无形”。“未形”并非始终无形，只是初始“无形”，尚未但将要“有形”，故“未形无名”与“有形有名”所指为万物的不同存在状态^①。正如《老子指略》所言“无形无名者，万物之宗也”，道之始生终成万物，皆以无形无名方式运作，既非“未形”，也不可能有“有形”之时^②。故“无形”所指，为道始生终成万物之用。“始—母”是就“本无”的不同发用而赋予不同称谓^③：既对万物有创始作用，使之从未形无名中“始生”；又成就万物，长育亭毒，使其在有形有名的殊相形态中“终成”。

综上，王弼此段文义可补全简译为：有都是始于无，因此万物未形无名之时，道为万物之始。当万物有形有名之时，道长育成熟万物，是其母。道始生与终成万物都是以无形无名的方式。因此，万物被始生与终成，而不知其所以然，谓之曰玄之又玄。

进言之，“始生”指的是在天下秩序与人心的素朴状态下（无欲），万物以自然的方式获得具体存在规定性，故后文曰无欲可以观道始物之妙。终成指的是在人实践目的诉求下（有欲），顺道以“无”为本才能达成物之发用（利），即物性之实现，故曰有欲可以观道终物之微^④。“有之为利，以无为用”^⑤，此时的“无”不再是“始”，而是作为“殊相之无”的“母”。“本无”一方面始生万有，另一方面又作为“殊相之无”伴随万有，终成其用。“无”的生成方式并不是抛出了“有”，而是将其保持在自身的作用之中，如同植物从大地中破土而出，其生长终成却始终扎根大地。“‘无’不仅是宇宙万有产生的始基，而且是其得以产生的内在本体论依据。”^⑥那么，万有从“本无”生出之后，道之有无两性，如何在殊相之物上相即不离而发用，即“殊相之无”的具体意义？其如何与“有”相合成体而发用？^⑦

二、殊相之无

三十辐，共一轂，当其无，有车之用。轂所以能统三十辐者，无也。以其无，能受物之故，故能以寡统众也。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。木、埴、壁之所以成三者，而皆以无为用也。言[无者，]^⑧有之所以为利，皆赖无以为用也。（《老子注》11章）^⑨

① 就王弼文法句义而解诂，也当依从初版：“未形、无名”与“有形、有名”所指只能是“万物”，绝不可能是“道”。否则，“及其”的“其”字就指的是“道”，而“长之育之，亭之毒之”的“之”字转而指的是“万物”，“为其母也”的“其”字也必须指“万物”。这样的解释，句法太过曲折，不合一般文体，亦不合于王弼文风。

② 《老子注》中全无关于道的有形有名之说，反倒有多处明言道始成万物的运作皆为无形无名。

③ 《老子》此章经文关键词为“道”，王弼为贴合经文，也多以“道”为文，但明显将其义涵中心落在“无”，此即何石彬所指出的王弼本无论对老子道本论的改造。

④ 《老子注》1.4曰：“微，归终也。凡有之为利，必以无为用。欲之所本，适道而后济。故常有欲，可以观其终物之微也。”“终”在此对应的是长育成熟，指物之实现完成。“有欲”在此处没有贬义，不是人之私欲妄行，而指一般性目的与动机，至于它作为一般目的性在整个政治与自然框架内的消极或积极作用，不在此处讨论范围。

⑤ 牟宗三：“言凡有者之成为利（定用），必以‘无’为本，而后始能成其为利也。无能成就‘有之为利’，即无之妙用也。故云‘以无为用也’。”（牟宗三：《才性与玄理》，《牟宗三先生全集》第2册，第156页。）

⑥ 何石彬：《老子之“道”与“有”、“无”关系新探——兼论王弼本无论对老子道本论的改造》，《哲学研究》2005年第7期，第43页。此外，瓦格纳也认为，“事物中仍然包含它们的‘所以’的印迹，因此万物成为本体论的资源，而非仅只是本体论洞见的障碍”。（参见[德]瓦格纳：《王弼〈老子注〉研究》，第363页。）

⑦ 关于王弼之“体”，需要说明的是，学界对王弼体用思想的定性存在较大分歧。较晚近的研究如王晓毅、林采佑都认为之前学界对王弼“体用论”思想的研究存在误读：王弼的“体用”概念基本上还是传统先秦两汉意义，并没有后来佛学道学意义上的体用论。李晓春的研究则指出，王弼之体非后世“体用论”中的本体义涵，而是保留了事物整体之古义，故其“体”之义为有无二者相合。（参见王晓毅：《王弼评传》，第233页；林采佑：《略谈王弼体用范畴之原义——“有体无用”之“用体论”》，《哲学研究》1996年第11期；李晓春：《王弼“体用论”述真》，《兰州大学学报》社会科学版2010年第4期。）

⑧ 楼宇烈本与瓦格纳本皆删“无者”二字。但笔者认为不必删改原文，只需加逗号亦可通，意义几无差别。

⑨ [德]瓦格纳：《王弼〈老子注〉研究》，第447页。

车毂、容器、室屋三者的有无结构类似，我们以容器作为典型展开分析。首先，是“殊相之无”在器物中的构成性意义。直观来看，容器之无是“有”的缺失，它被器壁之“有”限制与规定，器壁围成的空间的容积与形状决定了容器之无，也即是无以有为本。然而，容器之无并不能简单理解为“有”的缺失，虚能容物的空间之无也不足以尽其义蕴。否则，便会如船山所言，车、器、室三者之无皆为虚空，没有分别，“殊相之无”也将失去意义^①。

深入考察就会发现，器壁之有的形状并不足以规定容器之无：容器之无和外在于并包容着容器的整个空间之无，二者并没有实在隔断。数学意义上的容积概念，也只能在观念中将容器之无从整体空间中切割出来，做一个量与形状的区分，却不足以把握有无关系本质。因为一个漏水的容器或者封闭没有注水口的容器，其容积与形状作为切割空间的形式并未改变，容器的意义却消失了。因此，器壁之有与容器之无，绝非单向度的一方由另一方规定，但它们也不是被某种超乎有无的独立“形式”所规定，而是由“用”来规定与指引。

这里的“用”，基于但不限于容纳倾注的功能：鼎与簋，壶与爵，即便容积相同，它们的用也差异巨大。倾注、烹饪、贮藏、祭祀等不同的用，决定着容器敞空的形式及其相应材质、形状的选取。^②容器的功用作为目的，指引“殊相之无”与“有”以合适的方式构成器物之形体。“木、埴、壁之所以成三者，而皆以无为用也。”“所以成三者”指的就是作为“用”的实践目的对“无”的规定性和引导性。“用”使得木、埴、壁不再是质料意义的“无形无名”之有^③，而是与“无”相合从而成为毂、器、室，此即物之始生。与此同时，“用”使得“无”作为“殊相之无”与木、埴、壁相合而发挥器物之用，此即物之终成。“无”的始生与终成两个面向尽管在观念中可以分解为先后不同环节，实际却不能区分。因为“殊相之无”并不是先与“有”相合，构成物之持存，然后再发挥盛水功用——“器”之为“器”即在于其敞空之无的盛水之用。始生与终成的差异固然存在，实皆被“用”所统摄指引，生成论与本体论两个维度在体用论的框架下才能够融贯合一。

进言之，无的成物作用并非一成不变，甚至可能会停歇终止。如果无在器物中实现功能的作用消失了，器物失却其用，也就不再是其本身，甚至连“有”这一面的形体也无以维系。正如没有了敞空的杯子不再是杯子，也不可能依旧保存杯子之形。这一点在《老子注》39章表述得非常清晰：

物各得此一以成，既成而舍一以居成，居成则失其母，故皆裂发歇竭蹶也……各以其一致此清、宁、灵、盈、生、贞……用一以致清耳，非用清以清也。守一则清不失，用清则恐裂也。故为功之母，不可舍也。是以皆无用其功，恐丧其本也……清不能为清，盈不能为盈，皆有其母以存其形。^④

天地、万物与侯王的存在之所以能够维系，都是依赖于无之发用。“居成”指的是只盯住器物的存有与功用，而看不到作为功用之母的无。譬如只关切作为用的“清”，就会导致不“用一以致清”，而是“用清则恐裂”。舍母则失其本，不可以存其形，亦无以用其功。存形与用功正是无之成物的一体两面。

要注意的是，此处“物皆各得此一以成”之“一”，并非作为唯一的“此一”的“本无”，而是物之得：“殊相之无”。德者得也，物之德即是“各以其一”。作为“其一”的“殊相之无”之所“致”，为各物殊相之用：清、宁、灵、盈、生、贞。对王弼“无”的理解如果只看到“本无”的面向，将“一”解读为同一不变之体，就会将王弼理论结构描画为唯一的不变道体贯穿于平铺无差异的万物。但上文已展示，王弼的“本无”决不能简单化为普遍者的本体论思路，而是将自身分殊化为世界，向着“有”性不断实现的进程中兼具始生与终成两个面向。“殊相之无”的中介意义在于，将“本无”落实在殊相之物中，与“有”相合。“殊相之无”“殊相之有”、用，三者相即不离，彼

① 参见[明]王夫之：《周易外传》卷2，《船山全书》第1册，长沙：岳麓书社，1996年，第862页。

② 参见[德]海德格尔：《物》，孙周兴译，《演讲与论文集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第172-195页。

③ 严格说来，木、埴、壁三者也具备形名，它们只是相对于毂、器、室而言处于形名较低的阶段，乃是相对而言的“无形无名”。如果继续返本追溯，还可以通达更加无形无名的事物状态，如五行、四象、大音、大象等。在此，重要的不在于每个阶段蕴含形名的具体多少，而是本文展示的结构，从玄冥之“无”一直贯穿至具体名物，皆可适用。

④ 参见[德]瓦格纳：《王弼〈老子注〉研究》，第562-563页。标点依本文义理有所改动。

此限制规定，才构成容器的完整存在，此即体（无－有）用一如。接下来我们要进一步澄清的是殊相有无二者相因之道。

三、有无相因

无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞（包）通天地^①，弥使不经也。若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣。形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也；音而声者，非大音也。（《老子指略》1章）^②

作为万物之宗的无形无名者，显然指的是“本无”，它在视听体味诸领域皆不可以感官把握。不过，“本无”向着有形有名的方向下落，到了为物、为象、为音、为味的层面，遂成为具有殊相之名的混成之物、无形之象、希声大音、无呈之味。如果模仿王弼“若温也则不能凉矣”的句式，进一步追问“若大象也不能音矣，大音也不能味矣”，就可以看出“殊相之无”尽管有其用，但殊相化之后也会对其本身造成限制，不可再等同于万物之宗。本无－大音－五声，构成一个从无到有不断下降的序列，大音作为“殊相之无”处于居中地位。大音－五声与本无－大音的结构类同，我们可通过解析大音与五声的结构来阐发殊相之无的存在方式。

具体的宫商之声是具有不同属性名号的存在，不可相通，“有分则不宫而商矣”^③，无声之大音才能统摄所有分殊之声。王弼将大音的发用称作“大音至”，功用在于化民易俗，“五音声而心无所适焉，则大音至矣。用大音则风俗移也”。正如“本无”必须始生万物，方能终成万物之用——“无不可以无明，必因於有”^④，“大音”也不能持守于无声的状态来发用，“五音不声，则大音无以至”。

需要注意的是，“五声之无”不能类比于“器之无”，而应当类比于作为器物之母的“无形大象”。“大音”一方面相对于五声具有本母的意义，类似于“本无”之于万物；另一方面相对于“本无”是具有声音属性的“殊相之无”。而声音中起到间隔、节奏作用的“间歇”，类似于“器之无”的敞空，与音符相合构成乐曲。音乐作为乐音（有）与“间歇”（无）的交织组合，和穀、器、室的“无－有－用”结构相同。质言之，“无”在音乐中起到两个层面的作用：作为本的“大音”（静默），以及与乐音（有）相结合而发用的“间歇”。与“本无”相对而言，它们都是“殊相之无”；但在从无至有的序列上，“间歇”相较“大音”更具有“殊相”。

没有留白的连绵繁复之音，在儒道看来皆非上品：“清庙之瑟，朱弦而疏越，一倡而三叹，有遗音者矣。”（《礼记·乐记》）五声如果缺失了无的维度，也就无从化民易俗。“无”的意义不仅在于成就音乐的节奏与雅正，它也是声音变化的可能。“若宫也则不能商矣”——具有某种属性的分殊之物如何可能转化为异于自身的存在呢？在王弼看来，唯一的道路是通过返本于无。这不仅是说乐音通过间歇才能变化转调，更重要的在于“无”的本母意义。《周易注·复卦》：“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。”^⑤静默之所以不与五声相对，是因为它是五音之母，即是希声之大音。静默不仅是五声所始生之本原，大音分殊为五音之时，静默转化为间歇并始终存在于音乐之中，音乐才得以婉转变化。因此，作为“本母”的“无”

① 瓦格纳根据《云笈七签》改“苞”为“包”，以为“天地”和“万物”互用。（参见〔德〕瓦格纳：《王弼〈老子注〉研究》，第358页。）

② 楼宇烈：《王弼集校释》，第195页。

③ 《老子注》41章：“听之不闻名曰希，大音，不可得闻之音也。有声则有分，有分则不宫而商矣。分则不能统众，故有声者，非大音也……凡此诸善，皆是道之所成也……在音则为大音，而大音希声。物以之成而不见其（成）形，故隐而无名也。”“凡此诸善”的“善”，瓦本据东条一堂及下文注作“大”，楼本作“言”；“物以之成而不见其（成）形”的“成”为衍文，楼宇烈、瓦格纳本皆删“成”。（参见〔德〕瓦格纳：《王弼〈老子注〉研究》，第569页。）

④ 楼宇烈：《王弼集校释》，第548页。“无不可以无明”，当改作“夫无不可以无明”。

⑤ 同上，第336－337页。

并非分裂为二个完全殊异的领域：殊相之有与殊相之无，二者再拼合而构成器物发用。殊相之有无只是“本母”的不同面向而已，正如色彩与留白可视为大象的有无二相，乐音与间歇亦可谓大音的有无二相。

王弼认为万物皆有有无两面，执着于有，就会执着于在场的持存，或者价值的教条。从音乐的分析可见，“无”除了与有相合发用，它至少还有两个重要意义。一是变化。事物因其“无”的维度才能变化，价值亦不会滞于教条。“无”除了作为事物构成面向来维系变化可能，更是在本母意义上为变化奠基。万物皆处于生灭之间，物之毁灭便是返归无形无名，坚持其形名之持存而拒绝归于无，便造成秩序的壅塞崩坏。二是关联。万物皆生于无，持守其无，归于无，因此万物并非孤立，因其“无”而相合相通。在“无”之于万物整体的统一性下，圣王无为而治才得以可能。

至此，无论是道体、大音大象，还是殊相器物，它们皆同时具备有无两个面向。不过道体之“有”仅具最广泛的存在与潜能意义，依旧无相；而大音大象与万物中的“有”已具殊相。是以道体—大音—五声的序列构成了“有性”增多、“无性”减少的阶梯^①。无论哪个序列环节失去了“无性”与“有性”任一者，便无法再持存与发用。同理，四象形则大象畅而天下往，借助有形之物，无形大象才能贯通包含万物，使之各依其本性生发，并行不悖，交相为用^②。从无到有的生成序列中，每个环节的“殊相之无”的中介作用在于：向上可以关联“本无”，得“此一”而存其形；向下则与“殊相之有”相合，以“其一”用其功。俗见者只见万物之“有”各具殊相而执着于此，未能见及“无”；高明者因知成障，执于“本无”而不见殊相。中道方能见及“本无”生化为“殊相之有无”而发用于万物，守母而不废子。

如此的世界图景，似呈现为一个从玄冥本无不断下降的进程：随着对“用”的追逐，“有性”不断增加，“无性”不断减少，世界的活力与可能性不断下降。在某种意义上，这也是《老子》的基本世界图景：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子》38章）世界如此不断地远离素朴，不可逆转地在对“用”的追求中走向繁复胶固。但王弼《老子注》给出的无为之治方案，不同于《老子》素朴的小国寡民之道，下试详之。

四、无为之治

我们先从具体的政治实践切入来考查无为之治。上文所论“大音至”的条件，除了外在的五音发声，还要内在的“心无所适”。教化与治理者演奏音乐时，尽管发出五音，心并不执着或追随五音而变动，如此内外相合方尽其用，大音方至。那么，人心之无的内涵是什么？本文无法详细讨论王弼心性论，只能就其牵涉本文“有—无—用”结构者论之。王弼主“圣人有情论”：

何晏以为圣人无喜、怒、哀、乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无。五情同，故不能无哀乐以应物，然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。^③

圣人之情“无”的一面为“神明茂”，“有”的一面为“五情同”。正如五音声，则大音至；五情发，圣人之情才能够应物用世。而“神明茂”的解读关键在于“体冲和以通无”。《老子》42章曰

① 此下降阶梯之义可以在《老子注》4章获得印证。原文较长，此不赘引。该注强调的是本末的链条关系，此链条之本始为“无”或“道”。在道、天、地、万物、国、家的链条中，“无”都贯穿于其中，也是“无”逐步下降向更加具体之“有”的阶梯。

② 《老子指略》第1章：“四形不象，则大象无以畅……四象形而物无所主焉，则大象畅矣……故执大象则天下往”。据《老子》29章、《周易正义·涣卦·彖辞》、《周易略例·卦略·丰卦》、《周易正义·需卦·九五》这4处的王弼注可知，此处“畅”字指的当是贯通达至的显现与完成。“天下往”不宜依瓦格纳翻译为百姓来归附，据《老子》35章王弼注，当指的是天下万物并行不悖之义。

③ [西晋]陈寿撰、[北宋]裴松之注：《三国志·魏书》卷28，北京：中华书局，2013年，第795页。

“冲气以为和”，王弼注曰：“万物万形，其归一也，何由致一，由于无也……故万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉。”故知所谓“体冲和以通无”，即从万物万形中体察其共通的“一”，即是“无”。如此，则圣人不会牵绊于某物或执着于某个目的，为其所累，这就是“心无所适”之义。此即《老子注》49章所言：“是以圣人之于天下，歙歙焉，心无所主也，为天下浑心焉，意无所适莫也。”圣人之心合于天地之道，体现的是整体秩序的无滞畅通，它依赖于个体事物之发用，同时以无含摄贯通万物。问题在于，圣人既然心无所适，其应物目的何在，是为了终成器物，使其尽其性而发用吗？事物是否有其固定之用？

此问题的关键在于如何理解世界的整体性目的以及个体事物的存在目的。我们不妨与西方存在（有）问题为主导的道路做一个简要对照。亚里士多德的神是完满的现实性，现实高于潜能。神自身不动，只以目的因的方式引领万物，万物因其形式因与目的因的内在统一性而实现自身由潜能（质料）向现实（形式）的运动。王弼以无为为本的思路与此相反，潜能高于现实，每一种现实规定性（有）的实现，并非趋向完满，反倒是朝向固定与有限的下降，因为这意味着其他诸多可能性的丧失，“若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣”，最完满的无恰意味着不具备任何现实性。本无之学将一切现实性含藏在无限的生成可能性中，现实中的任何秩序或体制都不具有必然性，只是“本无”的无限可能之一。若“本无”蕴含任何必然规定性，也就不再是“无”^①。就此而言，本无之学与西方柏拉图传统下以先在的理念秩序理解万物本质的思路大异其趣^②，万物不仅就存在性质上不够完满，哪怕其内在本质与秩序，也非完满与必然。因此，即便说王弼思想中包含有“本体论”，也与以存在和永恒本体为思考对象的 ontology 恰好相反。

王弼这样解释作为世界整体秩序根源的“天地不仁”：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也……天地不为兽生刍，而兽食刍；不为人生狗，而人食狗。无为于万物而万物各适其所用，则莫不赡矣。”（《老子注》5章）^③ 天地并没有一个预定和谐的秩序来安排万物，因此无为于万物。万物的交相为用也没有先验的必然秩序安排，故而可以随境而迁。王弼注文对于“刍狗”的解释诚然误读了经文原义，然而误读的可能有许多，为何王弼要以相互食用这种方式解读经文呢？因为这样的解读最尖锐地凸显了物之存在与其用之间的断裂：物之用是它与其他事物的交互关系，而“天地不为兽生刍”，这种关系既非先定秩序，也未必以自身存在的完成为旨归——被食用被毁灭也可以是物之终成。正因“无”具有无限可能，它才能不被限制约束地生成万物，这既是为于万物，也是万物之自然。“若其（天地）以有为心，则异类未获具存矣。”（《周易注·复卦》）

当然，殊相之物中尽管蕴含“无”，但其可能性不再如“本无”那样无限，一定会被既成之形中的殊相有所限制，正如刍可食用而不可为车。因此，王弼《周易略例》既曰“用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适”，又曰“物无妄然，必有其理”。“唯变所适”与“必有其理”并不矛盾，不过是道之“无”与“有”这两个相互依存的基本向度。故知，牟宗三讲的境界无，与汤用彤讲的本体无，以及至健之生成，三者各得王弼之一面向，以一贯三，才能圆融整体地把握王弼思想。

上述思想体现在政治哲学中的后果就是：“圣人与天地合其德，以百姓比刍狗也。”（《老子注》5章）这当然不是说圣人无为是要任由恶人率兽食人，而是说并不认为有某种唯一性的良善秩序。尽管王弼与其他中国思想家一样，思想之旨归不离于天下大治，但他所求之治不是某种自然注定的政治方案，而是维系住无的发用，使得万物的自然交互关系不会被阻碍壅塞。至于各种政治方案本身的短长，在王弼看来并非第一位的要素。这一点可以从《老子指略》中论诸家学派之失获得印证：

而法者尚乎齐同，而刑以检之。名者尚乎定真，而言以正之。儒者尚乎全爱，而誉以进之。墨者尚乎俭吝，而矫以立之。杂者尚乎众美，而总以行之。夫刑以检物，巧伪必生；名以定物，理恕必失；誉以进物，争尚必起；矫以立物，乖违必作；杂以行物，秽乱必兴。斯皆用其子而弃其母。物失

① 因此汤用彤谓王弼之无乃至健则可，谓其为秩序则不妥，毋宁说是一切可能的秩序得以出现的基础。

② 参见赵敦华：《中西形而上学的有无之辨》，《北京大学学报》哲学社会科学版1998年第2期。

③ 楼宇烈：《王弼集校释》，第13页。

所载，未足守也。然致同涂异，至合趣乖，而学者惑其所致，迷其所趣。观其齐同，则谓之法；睹其定真，则谓知名；察其纯爱，则谓之儒；鉴其检吝，则谓之墨；见其不系，则谓之杂。随其所鉴而正名焉，顺其所好而执意焉。故使有纷纭愤错之论，殊趣辨析之争，盖由斯矣。^①

这一段对各家的回应批判，体例结构很像《庄子·天下》《论六家要旨》《汉书·艺文志》等文，皆为论衡各家学术而发。但它们的差异性正见出各家思路特点。《天下》的批评前提是古之整全道术，各家都对道术之一端有所闻，而不得其全。在整全之道视野下评判各家，此基本框架为众多后来者一脉相承，具体结构却有差异。《六家要旨》在具体分工意义上论述，从南面之道到百官众技，各家皆有所长，相合才构成完整的治天下之学。各家之失源于将一端的原则贯彻到全体政治中去，以偏概全。道家之所以高于并含摄其他诸家，并非因其完整而可以独任，而在于它代表的是“君之纲”。《艺文志》更明确地将各家对应于王官之学中某一官职，其中变化最大的乃是道家，从君王南面之术变成史家者流。《艺文志》认为各家的的问题不在于其未见到体，而是缘于现实运作中缺失相应品质的人来担当实践^②。

王弼的批判方式是，举出每一家的优势及其必然会导致的流弊。法、名、儒、墨、杂的共同之处在于皆有所尚有所贵，每一家所尚，在其自身而言虽为贤能，却都会在实际政治生活中导致反面的出现。此意通于“天下皆知美之为美，斯恶已”，与“不尚贤，使民不争”之义。每一种崇尚必然会导致相反者伴随而生，如汉尚孝廉之德而导致虚伪之流弊——“患俗薄而兴名行，崇仁义，愈致斯伪”^③。究其根本乃因其只盯住有为之利，不知“用一以致清”，而是用子而弃母，最终失去子之利。

要言之，《天下》所论各家之失是就其内在义理辨析其不足，《六家要旨》批判以偏概全，《艺文志》所论是人亡政息。而《老子指略》所论各家的的问题，不在于义理之偏或现实性的缺陷，而是实践中的舍本逐末而失末，其本质是在历史性视野中观察到的，政治在实施过程中逐渐失其大本的动力机制。因此，在王弼看来，道家和其他各家不是平行关系，而是提供了其他各家得以实现其目的的方向性指引。他以“崇本举末”为旨归含摄其他各家，并非是学派高下之争意义。王弼认为，每一家学派都可以崇本举末，也只有崇本方能举末，守母才可存子^④。王弼比较孔老时所发的，关于圣人体无而不言的著名轶闻^⑤，不仅是天才的早慧机锋，更是超越学派的根本性建构。

总之，王弼认为，无必须生出并依赖于有，才能够发用，自然与名教关系亦如是^⑥。天地无心，圣人无适：不限定具体事物之用，方能异类具存，以无用成万物交相之用；不以任何学派为治道之极，守母存子，政治秩序整体遂得以周流无滞，不失其真，百家皆可终成其用。因此，王弼并不认为小国寡民之素朴必然高于大一统之文治，只要这种文治能够崇本举末，不以有限无，自居其成。如此，万物与人事的持存与发用之依据才不会消亡，从而走向裂发灭蹶。一方面万物（有）由道（本无）而生，另一方面万物（有）的终成仍须不断以道（殊相之无）为根基。换言之，“无”是万物生与成的“所由”与“所以”，“无”的领域始终是“有”的领域的根基，无与殊相之有相伴始终。

五、崇本举末

阐明了无为之治的意义，本节将通过“崇本举末”来阐发“殊相之无”在王弼政治哲学中的位置与意义。政治秩序的运作在古代离不开德目的实践与礼制之配合，王弼对待仁义礼孝等名教诸德的

① 楼宇烈：《王弼集校释》，第196-197页。

② 需要注意的是，《艺文志》中的儒家和经学不能混同。

③ 楼宇烈：《王弼集校释》，第199页，第210页。

④ 王弼崇本举末思想的基础性分析，参见林丽真：《王弼》，台北：东大图书股份有限公司，1988年，第54页。

⑤ 参见《世说新语·文学第四》；[晋]陈寿撰、[宋]裴松之注：《三国志·魏书》卷28，第795页。

⑥ 从《老子注》28、32章看，王弼不认为“朴散”是一种可以力争消除避免的阶段，在人心“朴散”的状态下，社会自然会出现各种官长尊卑名分等差异性，即伴随着人心诸多品质德目的出现，社会中的事物也出现殊殊，从而具有各自之性分。圣人既然法自然，以天下之心为心，因顺物性，那么也会“因其分散，故为之立官长”，这本身就是无为、自然。

态度与先秦道家有同有异。相同之处在于，王弼也认为宇宙中存在一个从无到有下降的阶梯，道德仁义礼便分处于《老子》38章描述的下降趋势中不同阶梯上。相异之处在于，王弼并未由此消解或贬损较低层面德目与秩序的实践意义。《老子》38章经文明显蕴含对于德仁义礼作为为政原则的褒贬判断，王弼却努力通过文本解释的技艺削弱了高下之别。如前所述，王弼认为“本无”必须落在具体器物中以殊相有无相合的方式发用，同样，在能够持守“无”的良性秩序中，也需较低层级的秩序辅助，“始制官长，不可不立名分以定尊卑”。因此在以道治天下的秩序形态中，同样需要德仁义礼的配合，只要它们的运作方式能够持守住其内在之本：

故苟得其为功之母……用不以形，御不以名，故仁义可显，礼敬可彰也。夫载之以大道，镇之以无名……则仁德厚焉，行义正焉，礼敬清焉。弃其所载，舍其所生，用其成形，役其聪明，仁则伪焉^①，义则竞焉，礼则争焉，故仁德之厚，非用仁之所能也；行义之正，非用义之所成也。礼敬之清，非用礼之所济也。载之以道，统之以母，故显之而无所尚，彰之而无所营，用夫无名，故名以笃焉。用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生。^②

德仁义礼都是治道所必须，前提是它们不能只依凭“有”性而发用。其所生、所载、所用，皆不“舍无以为体”，才能让每种德性和秩序的本质获得持守与发用：仁之厚，义之正，礼之敬，皆是如此。进言之，按照王弼的表述：仁可以厚、可以伪，义可以正、可以竞，礼可以清、可以争。然而，伪-仁、竞-义、争-礼，这些初看起来是矛盾对立的概念何以能够并称呢？其实，这些对反者并不是德目的本质的反义词，只是德目失去“无”的不居不滞面向之后，不可避免走向崩耗散带来的后果，即秩序的壅滞、乖离与瓦解。换言之，仁的反面之所以是伪，而非麻木不仁，是因为王弼并非仅在纯粹名相的世界里探讨问题，而是在历史性的流变中解释事物内在活力与生机的消亡。看不到这个政治动力学的面向，就会将王弼思想单向度地理解为本体层面的构成论分析或名相辨析。

在大一统国家的政治运行中，仁义礼法尽管相较上德为末，但它们若能持守“无”之本相与殊相，亦可以维系活力，崇本举末的意义也在于此。不崇本，末固不得存而成伪；不举末，本亦无以发用。王弼“崇本举末”和“崇本息末”两个命题看似冲突，实则与实践层面获得统一，且与“殊相之无”密切相关。具体而言，“本无”与“殊相之无”的区别，在自然层面对应的是天地不仁和万物蕃息之别，在人的层面是圣人无心和百姓有为之别，在政治层面对应的是君臣不同的本末实践方式。就君主而言，他必须效法天地的无目的性，所崇之本对应的是宇宙之“本无”，具体事物的目的实现甚至毁灭与否并非他所顾念萦怀，是谓“崇本息末”。就臣而言，则当效法万物之交相为用，所崇之本对应的是万物之“无”的本相与殊相（如音乐之静默与间歇），所思者为如何使得事物能够持守且发用，是谓“崇本举末”。两者相合才构成完整的政治哲学图景，同时也是世界图景：贵无而不贱有，既守本母又不轻殊相，无用之大用依殊相有无共成之。

最后，本文的结论是：“无”获得殊相化，才能够真正的在万物中发挥功用，而不再仅仅是一个玄虚的不可言说者。每个殊相之物都有其相应的“本无”与“殊相之无”：前者起到始生与持守之用，后者则与“殊相之有”相合发用。但每个事物的“本无”只是相对该物而言，若放在与玄冥道体相对的整体世界秩序中，它们实为不同阶次的“殊相之无”。“殊相之无”在此意义上起到连接道体与万物的中介作用。相应地，通过“殊相之无”对玄冥道体的中介连接，政治生活与礼法名教也能够从自然获得奠基，重新赢回自己的正当性。圣王之道，不再是素朴的小国寡民，而是在天下大一统的形势下，富于礼法文明的无为之治，这是王弼借助《老子注》阐释为他的时代所提供的方案。

（责任编辑 于 是）

① 多人指出此处文本一定有误，文本原作“诚”，楼宇烈改“诚”作“尚”，瓦格纳改“诚”作“伪”，道藏本作“失诚”，皆可通，其义类似，今从瓦格纳。

② 《老子注》38章。据楼宇烈本、瓦格纳本两种校勘而定此文本。

先秦“乐”之五种审美形态的嬗变

王顺然

【摘要】在以往的研究中，先秦时期“乐”的审美常被归纳为“雅乐”与“新声”（或“淫乐”）的对立。事实上，从帝辛创“新声”拉开序幕算起，“乐”之审美形态的发展与变革至少历经“对立”“兼容”“归摄”等三个阶段，并先后表现出以“语”“欲”“美”“人（仁）”“和”等观念为核心的五种不同形态。本文尝试在多元文化嬗变与融摄的视域中，重新解读先秦时期“乐”之审美形态的发展与变革，并在此基础上对不同审美形态进行梳理与区别，考察审美形态间相互批判、吸纳的过程，这也是对以往“乐”审美之“雅”“淫”分判的丰富与补充。

【关键词】先秦；乐；审美；和；文化融合

中图分类号：B229.9 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2023）05-0146-09

作者简介：王顺然，山东荣成人，哲学博士，（深圳 518061）深圳大学饶宗颐文化研究院副教授、特聘研究员。

基金项目：教育部哲学社会科学重大项目“礼乐素养培育和礼乐文化社会教育研究”（22JZD051）；国家社会科学青年项目“先秦诸子乐论研究”（20CZX024）

一、绪论：作为背景的文化多元性

在近 30 多年的研究中，先秦时期“乐”常被划分到“雅乐”与“新声”（或“俗乐”“淫乐”）两种类型中^①，导致学界常以“雅”“淫”对立来解释先秦乃至整个传统文化中的“乐”审美^②。然而作为一种文化形式，“乐”审美形态的发展是在多元文化相融互摄的大背景下展开的：一方面新的形态往往根据旧有的文化元素发展而来，另一方面新的形态需要参与到多元文化的激荡与选择中，并

① 简摘数例，作为参考。比如，李方元在 1991 年和 2018 年的《音乐研究》中以“雅郑”二元区分到：“在周代，宫廷雅乐是当时重要的音乐现象之一，与雅乐密切相关的另一重要音乐现象，是春秋初逐渐活跃起来的郑声……由此开始，历史上雅、郑观念就形成了长期的对立。”“‘雅郑’一语，初出春秋末孔子之口，‘雅郑’对立之学术范畴亦由此而生。”又如，钱志熙以“雅俗”二元说，“所谓侈乐、郑声、淫声，都是与雅乐相对的俗乐的代名词，是春秋战国音乐变革中的现象。”再如，有学者直说：“作为一种音乐学的术语，雅乐与俗乐相对……濮上之音与宋音、郑音一样都是俗乐。”（参见李方元：《周代宫廷雅乐与郑声》，《音乐研究》1991 年第 1 期，第 15 页；李方元：《“乐”“音”二分观念与周代“雅郑”问题》，《音乐研究》2018 年第 1 期，第 43 页；钱志熙：《音乐史上的雅俗之变与汉代的乐府艺术》，《浙江社会科学》2000 年第 4 期，第 124 页；邹京航、曹建国：《试论周代雅乐制度》，《渤海大学学报》哲学与社会科学版 2012 年第 1 期，第 115 页。）

② 将多种审美追求统归在“雅乐”一类之中，一方面使“雅乐”概念泛化，另一方面容易造成一种“雅”“淫”对立的印象。例如，修海林讲：“从历史文化的延承讲，周代的礼乐活动只是原始祭典活动的延续、总结以及制度化。”“对立”的印象不断固化，容易形成刻板印象，如“先秦俗乐，其主要目的是为了满足不同感观审美欲望的需要，因而其音声便包含‘淫’‘过’‘凶’‘慢’四种特征；先秦雅乐，主要适用于宗庙、朝堂等仪式需要，因而表现为缓慢、平稳，肃穆、庄严，广大且曲直得当等音声特征”。（参见修海林：《周代雅乐审美观》，《音乐研究》1991 年第 1 期，第 74 页；何涛：《论先秦俗乐、雅乐的音声特征》，《江海学刊》2007 年第 2 期，第 185 页。）

在这一过程中不断调整。^① 这样，“乐”之审美形态应呈现出多样性与过渡性，以《礼记·明堂位》的记录为例：

周公践天子之位以治天下，六年，朝诸侯于明堂，制礼作乐，颁度量，而天下大服……昧，东夷之乐也；任，南蛮之乐也。纳夷蛮之乐于大庙，言广鲁于天下也……土鼓、簧、箏、苇簧，伊耆氏之乐也。拊搏、玉磬、揩击，大琴大瑟，中琴小瑟，四代之乐器也……夏后氏之鼓足，殷楹鼓，周县鼓。垂之和钟，叔之离磬，女娲之笙簧……

面对殊异的文化传统，周公以“兼容并蓄”之策，在“制礼作乐”的过程中使虞、夏、商、周四代，华夏、夷蛮的不同文化有机共存。^② 这开启了中华文明从“祭祀时代”走向“礼乐时代”的进程，也塑造了周初文化的多元性。^③ 同样是对这一理念的贯彻，周公“作乐”，既有对不同制式乐器、乐律的融合，又有对不同风格乐曲、乐舞的兼采。由此，文化的多元性投射为审美形态的多元性。我们探讨先秦时期“乐”之审美形态发展与变革，也要在这种文化多元性的大背景下展开。^④

二、欲：从“靡靡之乐”到“亡国之音”

可以说，商纣王帝辛对传统的叛离，拉开了“乐”之审美形态变革的序幕，我们也就不妨先从帝辛的“新声”改革谈起。帝辛对传统的叛离，从《尚书·泰誓》记录周武王姬发对他的批评中就可以看出，其言：“今殷王纣乃用其妇人之言，自绝于天，毁坏其三正，离遏其王父母弟，乃断弃其先祖之乐，乃为淫声，用变乱正声，怡说妇人。”考虑到后世对商纣王罪状的累加^⑤，《史记·殷本纪》评价帝辛时说：“帝纣资辨捷疾，闻见甚敏；材力过人，手格猛兽；知足以距谏，言足以饰非；矜人臣以能，高天下以声，以为皆出己之下。”这里，帝辛对传统的反叛主要是以高扬个性、突出个人价值，来对抗祭祀传统中对神祇的歌颂和对祖宗的宣扬。

“新声”的创制也体现这一点，《殷本纪》说：“（帝辛）好酒淫乐，嬖于妇人……于是使师涓作新淫声，北里之舞，靡靡之乐……益收狗马奇物，充仞宫室……慢于鬼神。”帝辛以“新声”废弃“（殷）先祖之乐”，形成以“欲”为中心、“高扬个性、轻慢鬼神”之新审美形态。新的审美形态既表现为顺从欲望的猎奇心理，如对“狗马奇物”的追求，也表现在对新奇乐器、乐舞的创制。比如《释名·释乐器》说：“箜篌，师延所作靡靡之乐也，后出于桑间濮上之地，盖空国之侯所存也。”^⑥ 按照刘熙的讲法，“箜篌”是纣王乐师师延专门为配合“靡靡之乐”而创造的、复杂的丝线类乐器。丝线类乐器多是小型乐器，本来有“更为灵活轻便，声音也更为婉转清脆、细腻柔美，表现力更强”的特点^⑦，而“箜篌”作为一种大型的丝线类乐器有着更广的音域和更丰富的表现力，足见帝辛之“新声”对“婉转清脆、细腻柔美”的追求。

① 孔子对“三代损益”的讨论就体现出这种文化、制度的动态发展。（参见陈来：《三代礼制之损益》，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年，第216—219页。）

② “兼容并蓄”是小邦周的传统，“周人在灭殷之后，最伤脑筋的问题，就是如何以自己微弱的主观力量来有效地统治广大的异族。当其封诸侯、建同姓的时候，其主要的目的，就是要这些有血缘关系的诸侯来‘藩屏’周室’。（参见李亚农：《殷代社会生活》，上海：上海人民出版社，1955年，第21页。）

③ “夏以前的巫现文化发展为祭祀文化，又由祭祀文化的殷商高峰而发展为周代的礼乐文化……夏以前是巫现时代，商殷已是典型的祭祀时代，周代是礼乐时代。”（陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第10—11页。）

④ 文化的渐变体现在社会文化生活的方方面面，比如对颜色的偏好与崇拜，也是其中的一个小中见大的角度。（参见郭静云：《从上下到五方：礼仪的色谱与“无色”概念之形成》，《天神与天地之道——巫现信仰与传统思想渊源》，上海：上海古籍出版社，2019年，第699—773页。）

⑤ 顾颉刚曾综合考证，发现纣的70多条罪状都是周朝以后逐渐增加，剧情也逐渐强烈，战国时期增加20项、西汉增加21项、东晋增加13项，对“德行”的崇尚，尤其是以“德行”衡量商纣王的行为，带有明显的周文化倾向。又以“酒”为例，《酒诰》借对“酒德”的确立展开对纣王的批判，但对“饮酒”本身而言，“酒德”是一种限制。（参见余治平：《周公酒诰训——酒与周初政法德教祭祀的经学诠释》，上海：上海古籍出版社，2018年，第158、171、236页。）

⑥ [汉]刘熙撰、[清]毕沅疏证、[清]王先谦补：《释名疏证补》，上海：上海古籍出版社，2022年，第331页。

⑦ 杨华：《先秦礼乐文化》，武汉：湖北教育出版社，1997年，第173页。

同样出于“桑间濮上”的“亡国之音”，代表了帝辛以“欲”为纲的审美在后世的传承与发展。《礼记正义》记郑玄注说：“昔殷纣使师延作靡靡之乐，已而自沈于濮水，后师涓过焉，夜闻而写之，为晋平公鼓之。”^①按照郑玄的说法，“桑间濮上”的“亡国之音”与帝辛“新声”有着明确的传承关系。《韩非子·十过》对此记载较为详细：

昔者卫灵公将之晋，至濮水之上，闻鼓新声者而说之，乃召师涓而告之，曰：“有鼓新声者，子为我听而写之。”师涓曰：“诺。”灵公遂去之晋。晋平公觞之于施夷之台，酒酣，灵公起，公曰：“有新声，愿请以示。”平公曰：“善。”乃召师涓，令坐师旷之旁，援琴鼓之。未终，师旷抚止之，曰：“此亡国之声，不可遂也。”平公曰：“寡人所好者音也，子其使遂之。”师涓鼓究之……晋国大旱，赤地三年。平公之身遂瘡病。^②

据文所见，卫国旧地“桑间濮上”保留了帝辛遗留的“新声”。至春秋中期，卫灵公偶然得之，可知此“新声”并不在常规演奏的周乐中。其中，师旷的表现也值得注意，他是在“（乐）未终”时制止了演奏，并非“乐”一开始便制止演奏。可见他虽未曾听闻，却应在乐师的传承学习中了解“亡国之音”的特征。同时，重出江湖的“新声”表现出强大的感染力，就通过卫灵公这次采风的契机很快在中原诸侯国流行起来。^③

“新声”的“复兴”影响巨大，加速了先秦时期“乐”之审美形态的变革。《礼记·乐记》记子夏与魏文侯论乐一段，就讲到“新声”的审美发展出“郑”“宋”“卫”“齐”四种风格：“郑音好滥淫志，宋音燕女溺志，卫音趋数烦志，齐音敖辟弃志。”若以《左传·襄公二十九年》记“季札论乐”为参照，我们能看到百年间“郑”“宋”“卫”“齐”四地之乐的变化趋势：其一，季札评“郑”是“美哉，其细已甚，民弗堪也”，而子夏说郑音“好滥”，以“滥”取“滥窃”“过度”之意，显然郑音“细”而繁琐的特点在“新声”审美的刺激下得到了进一步的发展^④；其二，季札的品评虽不包含“宋”，但子夏口中宋音之“燕女”是讲乐舞中女子妖娆的表现，体现了以“欲”为纲的审美特点；其三，季札评“卫”是“美哉，渊乎，忧而不困者也”，这里的“卫”是周天子乐，是正面地表彰“卫康叔、武公之德”，而子夏评卫音是“趋数”，郑玄注“促速”有追求表演技艺之意^⑤，或可说卫灵公以降，卫国受“新声”的影响而改弦易辙；其四，季札说“齐”是“泱泱乎，大风也哉”，这种“昂扬”的风格经“新声”宣扬个性的鼓动，转为“敖辟”之音。

总之，帝辛创“新声”在叛离传统的同时，拉开了“乐”审美形态嬗变的序幕。在“高扬个性、顺从欲望、轻慢鬼神”的审美追求指引下，“新声”至战国初期已经发展出“郑”“宋”“卫”“齐”等多种风格。风格的多样性出于“欲”的追求，如《韩非子·十过》中平公所讲：“寡人所好者音也，子其使遂之。”^⑥为顺遂各国国君不同的“所好”，以“欲”为中心的“新声”得到从乐器到乐曲、再到乐舞等层面的多重发展。值得补充的是，除了器物、乐理的层面外，到汉武帝时期，乐师李延年追求以天性的欲直击人心，是以“每为新声变曲，闻者莫不感动”（《汉书·外戚传》），由

① [汉] 郑玄注、[唐] 孔颖达疏：《礼记正义》，李学勤主编：《十三经注疏》第14册，北京：北京大学出版社，2000年，第1258页。

② [清] 王先慎：《韩非子集解》，《新编诸子集成》（全60册），北京：中华书局，2018年，第67-70页。

③ 照季札对《卫》的评价看，“美哉，渊乎，忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是，是其卫风乎？”可以说，作为周姬姓子孙，早期卫国很好地传承了周公礼乐的审美传统，以“周德”所谓审美追求，所以季札在鲁观之《卫》并非“新声”“淫声”。卫灵公之于南子与帝辛之于妲己成呼应之势，卫灵公“闻鼓新声者而说之”可算作帝辛审美的“知音”。在一定程度上，这种“淫声”的迅速“崛起”扰乱了“正乐”的合理秩序，成为春秋礼乐崩坏的一个重要因素。按照《左传》的编年，卫灵公见晋平公约在公元前533年左右，而子夏为魏文侯师约在公元前424年左右。

④ 郑玄依照《诗经·郑风》中男女寄情的篇目较多而注“滥”为“滥窃”，可备一说。（[汉] 郑玄注、[唐] 孔颖达疏：《礼记正义》，第1311页。）

⑤ 表演技巧分很多类，其中就包括对乐器、乐律的追求，《汉书》记“泰帝使素女鼓五十弦瑟，悲，帝禁不止，故破其瑟为二十五弦”。类似“箜篌”一样，丝弦乐器如果弦音过密，旋律的情绪表现力就会加强。“破其瑟”的说法，即将相邻弦音变大。

⑥ “在一片批评声中，战国俗乐仍不可阻挡地发展，不仅吸引了一般的人，就连魏文侯这样的好古者，也不得不承认新乐对于他的吸引力远远胜于古乐。”（钱志熙：《音乐史上的雅俗之变与汉代的乐府艺术》，《浙江社会科学》，2000年第4期，第125页。）

“欲”进“道”，代表着形上层面对“新声”的辩护。

三、语：从“接引神祇”到“圣王德行”

帝辛创“新声”背弃“先祖之乐”，这里的“先祖之乐”指的是殷商祭祀传统的“古乐”。周公“制礼作乐”效法“四代乐”“六代乐”，这里的“四代乐”“六代乐”指上古传承的“古乐”。总体上，无论是“先祖之乐”，还是“四代乐”“六代乐”，基于其形式的一致性和传承（说）的连贯性，可以统称为“古乐”。这里“形式的一致性”是指，这类“古乐”通过“在舞台上构建起一个脱胎于历史情景的意义世界”来“展现圣王德性生命的历程”。^①而“传承（说）的连贯性”是指，传世或传说的“古乐”比较固定^②。质言之，“古乐”审美的核心是“语”，是带有政治功能的言说。我们可以借用以下文段来简要概括：

（上）古者祀天地皆有乐，而神祇可得而礼。（《史记·孝武本纪》）

（中）昔者，舜作五弦之琴以歌南风，夔始制乐以赏诸侯。（《礼记·乐记》）

（下）夔！命汝典乐，教胄子，直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。（《尚书·舜典》）

由引文（上）可以看出，“古乐”在祭祀中发挥重要作用，用以接引神灵、祖先。《尚书·益稷》记录帝舜时期创制《韶》的过程也有类似描述：“夔曰：‘戛击鸣球、搏拊、琴、瑟以咏。’祖考来格，虞宾在位，群后德让。下管鼗鼓，合止祝敌，笙簧以闲。鸟兽跄跄；《箫韶》九成，凤皇来仪。夔曰：‘于！予击石拊石，百兽率舞，庶尹允谐。’”这里的“夔”是帝尧、舜时期的乐官，他是以“咏”的形式让乐来“语说”祖宗的光辉事迹，而特定乐器、乐曲的运用是为了让这些赞扬传递给祖宗神灵。“下管鼗鼓，合止祝敌，笙簧以闲”，就是以特定的声音、节奏来引导神灵的降临。可见，整个乐舞的文辞、配乐、配舞都是为了方便接引祖宗神灵。反之，只有祖宗神灵降临的乐舞具有了“神迹”，才能保证神圣意志、保证祭祀传统中乐舞的正统性。

这种对“古乐”神秘性与神圣性的强调，似乎更符合殷商以前的祭祀传统，从文献看也是这样。李方元就认为，“西周后的雅乐作为直接体现宗教精神的意义开始有所减弱，而作为社会政治工具以维护等级制的功能在加强”^③。而周以降，“古乐”的祭祀价值发生两大变化。

其一，强调祭祀用乐的规范化。如《周礼·大司乐》讲：“舞《云门》，以祀天神……舞《咸池》，以祭地示……舞《大韶》，以祀四望……舞《大夏》，以祭山川……舞《大濩》，以享先妣……舞《大武》，以享先祖。”祭祀的神圣性显然受“神迹”的影响：既然只有“夔”能够以乐引“祖考来格、虞宾在位、群后德让”，那么“夔”就有担当“大司乐”的神圣身份；既然“《箫韶》九成”能使“鸟兽跄跄、凤皇来仪”，那“乐”就有与天地、鬼神、鸟兽的神秘关系。《周礼·大司乐》对“六代乐”演奏的规范，削弱了其中的神秘性：一方面，“六代乐”的演奏分别对应着“天神”“地示”“四望”“山川”“先妣”“先祖”，这种关系清晰明确；另一方面，对演奏的次数及效果，从“一变（遍）而致羽物及川泽之示”到“六变而致象物及天神”，讲明了准确的对应关系。

其二，对“古乐”解释的德行化。《白虎通·礼乐》就讲：

黄帝曰《咸池》者，言大施天下之道而行之，天之所生，地之所载，咸蒙德施也；颛顼曰《六茎》者，言和律历以调阴阳，茎者着万物也；帝喾曰《五英》者，言能调和五声以养万物，调其英华也；尧曰《大章》，大明天地人之道也；舜曰《箫韶》者，舜能继尧之道也；禹曰《大夏》者，言禹能顺二圣之道而行之，故曰《大夏》也；汤曰《大护》者，言汤承衰，能护民之急也；周公曰《酌》者，言周公辅成王，能斟酌文武之道而成之也；武王曰《象》者，像太平而作乐，示已太平

① 王顺然：《从“曲”到“戏”——先秦“乐教”考察路径的转换》，《哲学动态》2017年第5期，第47页。

② 从指称内容上看，对帝辛而言的“先祖之乐”相对确定，是指以汤乐《大濩》为代表的殷商祭祀之“乐”，而周公假托的“四代乐”或“六代乐”却存在争议。但无论是数目问题差异还是篇目差异，基本不影响本文的讨论，故不赘述。

③ 李方元：《周代宫廷雅乐与郑声》，《音乐研究》1991年第1期，第21页。

也；合曰《大武》者，天下始乐周之征伐行武，故诗人歌之：“王赫斯怒，爰整其旅。”当此之时，天下乐文王之怒，以定天下，故乐其武也。

引文的这种解释显然是在《大武》定型之后才得以系统建立，它将“古乐”在祭祀中的神秘作用，转化为人人可理解的德行表现。以《韶》乐为例，前引《尚书·益稷》文本重点讲《韶》的演奏如何产生神秘现象，却并没有说以《韶》是“舜继尧道”；到《春秋繁露》，是说“舜时，民乐其昭尧之业也，故《韶》。‘韶’者，昭也”，这种讲法依然保留了一些神秘的意味；到了《白虎通·礼乐》，就只剩下“舜继尧道”的说法。

综上，“古乐”在祭祀中的神秘作用，逐步转化为对祖先、神灵之德行的宣扬，“语（说）”的对象也从“祖先、神灵”转向“人”。可以说，以“语”为核心的“古乐”审美形态发生了从崇拜“神秘”向效法“德行”的转化。《周礼·春官宗伯》对“大司乐”职责的解释证明了这一转折：“凡有道者、有德者，使教焉；死则以为乐祖，祭于瞽宗。以乐德教国子……以乐语教国子……以乐舞教国子……”这里体现了周代学校对“乐”的使用，主要是以其中德行的体现来教化学子。

除在祭祀的作用外，（中）（下）两条引文则体现着古乐“封赏诸侯”和“教化胥子”两种作用。这两种作用也是相辅相成，代表着古乐以“语”为核心的审美宗旨。

从封邦建国的角度看，以“乐”封赏诸侯表达了天子对诸侯政治身份的认同，也代表着文化共同体的建立。孔颖达在《礼记正义》对“制乐以赏诸侯”有这样的疏解：“礼乐既备，后乃施布天下也……明圣人制乐以赏诸侯，其功大者其乐备。舜有孝行，故以此五弦之琴歌《南风》之诗，而教天下之孝也。‘夔始制乐以赏诸侯’者……欲天下同行舜道，故歌此《南风》以赏诸侯，使海内同孝也。”宣扬《南风》之教化，是诸侯对其政治身份的认同。这里的“孝”重在德行与政治规范，是“欲天下同行舜道”的一环，与后来儒家所重之“德性”有所不同。当孝行成为自上而下的风尚，也代表着天下对帝舜的拥戴。

王道施之于诸侯与王道传承于“胥子”是同样的道理：前者是将“孝”等德行与政治规范，依靠乐之“语（说）”封赏诸侯、宣告天下；后者则如《舜典》所说，是将“直而温、宽而栗、刚而无虐、简而无傲”等为政者的政治德行通过乐之“语（说）”教化“胥子”。随着“古乐”宣扬之德行价值不断凸显，它们便化身为“语说”圣王“德行”的载体，“古乐”的神秘性弱化的同时，其用以“封赏诸侯”和“教胥子”的两种作用也变得更为重要。

可见，以“语”为审美宗旨的“古乐”和以“欲”为审美宗旨的“新声”有很大不同，前者注重效法前贤的政治德行，后者追求个性的极致表现。这种差异经商周两代的文化互动而愈发显明，催动着“乐”审美的发展与变化。

四、美：多元价值的混合

“古乐”“新声”之争为先秦时期“乐”审美形态的发展提供了内在动力，而周公的“制礼作乐”则将多族群不同审美传统融合到周乐的体系中。如前引《礼记·明堂位》所见，周公制作之“乐”是融不同乐器、乐律于一体，在同一场景中按照特定次序进行演奏，如文见：“升歌《清庙》，下管《象》；朱干玉戚，冕而舞《大武》；皮弁素积，敔而舞《大夏》。昧，东夷之乐也；《任》，南蛮之乐也。纳夷蛮之乐于大庙，言广鲁于天下也。”按《礼记正义》孔颖达疏曰，“升乐工于庙堂而歌《清庙》诗”，“堂下吹管，以播《象武》之诗”^①，这是讲堂上、堂下进行着不同形式的表演。又曰“非唯用四代之乐，亦为蛮夷所归，故赐奏蛮夷之乐于庭”，这是讲“乐”之制作既容许《大夏》《清庙》等六代乐共存，又容许“奏蛮夷之乐于庭”，根据《白虎通》的解释，庭中所奏的蛮夷之乐“《朝离》《南》《昧》《禁》”分别表达“生、养、杀、藏”四种不同价值。综合来看，周公的“兼容并蓄”稍显杂乱，这种复杂的、排列式的融合降低了“乐”审美形态的内在一致性。

① [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，第1094页。

上述《明堂位》的引文代表了相当一段时间内周乐的演奏形态，使得这一时期的审美不可避免地具有“多元性”。换言之，在整个“乐”在演奏过程中，每一部分的“美”都可以进行独立的判定。《左传·襄公二十九年》记“吴公子季札观周乐”一段对此有充分的展示，文见：

吴公子札来聘……请观于周乐。

(一)

使工为之歌《周南》《召南》，曰：“(a)美哉，始基之矣，犹未也……”

为之歌《邶》《鄘》《卫》，曰：“美哉，渊乎，忧而不困者也……”

为之歌《王》，曰：“美哉，思而不惧，其周之东乎？”

为之歌《郑》，曰：“美哉，其细已甚，民弗堪也，是其先亡乎！”

为之歌《齐》，曰：“美哉，泱泱乎，大风也哉！……”

为之歌《豳》，曰：“美哉，荡乎，乐而不淫，其周公之东乎？”

为之歌《秦》，曰：“此之谓夏声。夫能夏则大，(b)大之至也，其周之旧也。”

为之歌《魏》，曰：“美哉，沍沍乎，大而婉，险而易行，以德辅此，则明主也。”

为之歌《唐》，曰：“(c)思深哉，其有陶唐氏之遗民乎？……”

为之歌《陈》，曰：“(d)国无主，其能久乎？”

自《邶》以下无讥焉。

为之歌《小雅》，曰：“美哉，思而不貳，怨而不言，其周德之衰乎？……”

为之歌《大雅》，曰：“(e)广哉，熙熙乎！曲而有直体，其文王之德乎？”

为之歌《颂》，曰：“(f)至矣哉……节有度，守有序，盛德之所同也。”

(二)

见舞《象箭》《南籥》者，曰：“美哉，犹有憾。”

见舞《大^①武》者，曰：“美哉，周之盛也，其若此乎？”

见舞《韶濩》者，曰：“(g)圣人之弘也，而犹有惭德，圣人之难也。”

见舞《大夏》者，曰：“美哉，勤而不德，非禹其谁能修之。”

见舞《韶箭》者，曰：“德至矣哉，大矣，如天之无不帡也，如地之无不载也……”

季札继承周乐传统^②：其一，“吴公子请观周乐”与《明堂位》所说“命鲁公世世祀周公以天子之礼乐”契合，鲁用周公之礼乐、传承有序，季札来鲁国赏乐、评乐是再现周公审美之意趣；其二，季札所赏之周乐确有“兼容并蓄”之气象，八方诸侯之歌诵、“濩”“夏”“韶”“武”四代圣王之乐舞尽在其中。同时，季札赏评“周乐”是对乐曲所反应之诸国风俗、政治进行判定与预言，这一方式也是以乐封赏诸侯的传统。

季札对周乐的点评确是对每一部分的“美”进行相对独立的判定：其一，将堂上之歌诵（一）与堂下之乐舞（二）分而论述；其二，诸侯之“风”与周之“雅”“颂”各按标准；其三，“自《邶》以下无讥”一句表现出除风俗政治的审美旨趣外还有其他的审美判断。根据季札的评价可知，这一时期周乐的审美形态以“美”这一概念为核心，将多重含义、多重标准收摄其中：“美”既可以从政治规范的角度来讲，是表现于《周南》《召南》的“勤而不怨”，表现于圣王之乐的“周之盛”“圣人之难”“勤而不德”“天之无不帡、地之无不载”，等等；又可以从感官感受的角度来讲，是表现于《郑》的“其细也甚”；同时，季札评价时使用的“(a)美哉”“(b)大之至也”“(c)思深哉”“(d)国无主”“(e)广哉”“(f)至矣哉”“(g)圣人之弘也”等概念，都统摄在“美”的

① “大”字的出现代表着季札所欣赏的“周乐”已经是几经更迭的周乐，较之周公制作之乐已经有所丰富。（参见王顺然：《从〈大武〉“乐”看戏剧教化人心之能效》，《戏曲研究》第104辑，北京：文化艺术出版社，2017年，第147页。）

② 吴公子对周公传统的继承，代表着周天子文化的熏陶。（参见陈来：《古代思想文化的世界》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第224页。）

范畴之中。^①

当然，“各美其美”的审美形态也与政治、文化政策的“兼容并蓄”相互参照。周乐对不同传统的容纳，是在尊重不同传统中“美”之多元性的同时，将多元文化传统中的“乐”向着“四代乐”引导，突出对圣王德行的歌颂，这一点也印证了前文对“古乐”的讨论。从政治、文化层面讲，“兼容并蓄”有着实践中的过渡性和局限性。同样，“各美其美”作为一种多元文化互动的审美形态，创造了一个审美形态相互借鉴的氛围。但这种审美形态并不稳定，不同传统间的张力需要在变革与发展中获得释放。

五、人/仁：从“习乐见人”到“依仁游艺”

根据《左传》《国语》等文献的记录，至春秋中晚期，多元文化传统进一步碰撞，“乐”不仅在祭祀中的神秘作用不断弱化，其政治功能和现实价值也逐渐消解。在此背景下，孔子提出“人而不仁如乐何”（《论语·八佾》）的说法，以“仁”之超拔，为“乐”开出“见其人”的审美形态。“见其人”一词出于“孔子学鼓琴师襄子”，在《史记》《孔子家语》《韩诗外传》等均有记录。《史记·孔子世家》曰：

孔子学鼓琴师襄子，十日不进。师襄子曰：“可以益矣。”孔子曰：“丘已习其曲矣，未得其数也。”有间，曰：“已习其数，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其志也。”有间，曰：“已习其志，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其为人也。”有间，有所穆然深思焉，有所怡然高望而远志焉。曰：“丘得其为人，黯然而黑，几然而长，眼如望羊，如王四国，非文王其谁能为此也！”师襄子辟席再拜，曰：“师盖云《文王操》也。”

引文将孔子学琴分为“曲”“数”“志”“人”等四个阶段：一者，每一个阶段都对应一种独立的审美标准；再者，不同审美标准依次排列、不断超拔，形成一统摄的审美形态。

将四个层次分而论之，依次来看：

“习其曲”，代表孔子从“欣赏者”转以“演奏者”的身份来面对《文王操》，这种转变能使孔子对乐曲的领会更为细致。一段时间后，师襄子第一次对孔子说“可以益”，鼓励孔子增加一些新的内容（旋律）来学习。不断寻求新的内容，对应着“好新声”的审美追求。

孔子并未采纳师襄子劝其求“新”的建议，而是进一步在“曲”中见“数”。前文见季札说《郑》是“其细（数）已甚”、子夏评《卫》是“趋数烦志”，“数”“细”都是对应乐律来说的。“习其数”，一方面代表着孔子能够像乐工一样从乐律层面来处理乐曲，另一方面代表在跟随感官感受而“求新”之外，知觉理性也可以介入对乐曲的理解。因此，“数”本身成为一个有别于“曲”的独立审美标准。

顺着“数”向前，“志”“意”就在理解中逼显出来。“志”“意”与“古乐”的审美形态相关，重在乐的“语（说）”教化能力。师襄子传承乐教，对“志”“意”之境很熟悉，也就能看出孔子“得（曲之）志”的不凡之处。真正令师襄子“辟席再拜”的，是孔子达致“见其人”之境界。

这里需要对照《韩诗外传》的相关引文来看。^②按照《韩诗外传》的说法，孔子是以“伟”“粉”“弹”“丽”等乐曲表达的“志”“意”，归纳出作曲者有“仁”“和”“智”“殷懃”的德行，再根据这种德行之“类”倒推出作曲者是周文王。这一说法将“见其人”“得其类”“习其志”等都落在外在德行来讲，反而丢失了“见其人”的境界意义。只有将“见其人”和“人而不仁如乐何”

① 为了表明《韶》乐“美”到极致，季札将“德至矣哉”“大矣”“观止矣”等说法连起来，强调《韶》各方面的“美”。

② 《史记·孔子世家》引文与《韩诗外传》相关文本的差异需要注意。前者将孔子学琴分为“曲”“数”“志”“人”等四个阶段，《韩诗外传》则增至“曲”“数”“意”“人”“类”等五个阶段。对照《论语》的语词习惯来看，《韩诗外传》所用的“伟”“粉”“弹”“丽”等不符合孔子的言说习惯，而且“类”更接近一种对“见人”的补充性解释，由此推知《韩诗外传》“孔子学琴”之成文当在《史记》之后。

连看，才能在“人/仁”的这个最终境界中看到从外在“德行”向内在“德性”的审美转向。

“德行”向“德性”的转变有着重要意义。《五行篇》记曰：“仁形于内，谓之德之行；不形于内，谓之行。”仁德根植于内心的行为叫“德之行”，可以是尚未表现出来的“品性”，这和表现为事功之“（德）行”有差别。孔子透过乐曲看到的是文王的“仁”，这是“品性”而不仅仅是“德行”。所以说，《韩诗外传》在文本上的补充虽然让孔子之“见人”更符合逻辑，但在境界上反而落了下乘。当孔子起身“有所穆然深思焉，有所怡然高望而远志焉”（《史记》）时，是乐曲演奏过程中，心灵产生的共振与感通。《礼记·乐记》说“（乐）其本在人心之感于物”，《文王操》作为共振的中介，让孔子对文王产生一种“同声相应”的感通。

将四个层次统合来看：孔子所言之“见其人”是发前人之未发，在境界上是对“语”之审美形态的超越。这种审美标准的建立有两层意义：一是将多种独立的审美形态融合成系统，二是为“乐”建立起内在德性的价值。正面讲，确立内在德性的审美价值，是将圣王之“圣”落在德性上讲，不同的审美标准在这一体系中得以融摄；反面讲，要提升审美境界，首先要确立对内在德性的追求。

与此相应，《乐记》记子夏论乐充分反应出子夏对孔子“见其人”之审美形态的继承。对于文侯“端冕而听古乐，则唯恐卧；听郑卫之音，则不知倦”的“病症”，子夏开出的对治之方是“君子之听音，非听其铿锵而已也，彼亦有所合之也”，这也是对“见其人”三字的解释。以“丝声哀，哀以立廉，廉以立志”为例，君子借乐器（如“丝”）所发声音对情感（如“哀”）的引动，唤起与情感对应的德性心理（如“廉”），再将此内在德性投射为外在德行（如“志义之臣”）。^①由此，“琴瑟之声”与“志义之臣”的共振，便是君子辨识“古乐”的进路，也是“见其人”的进路。

总之，孔子提出“见其人”，恰将“乐”看作体贴圣人内在德性的依凭。其云“乐云，乐云，钟鼓云乎哉”（《论语·阳货》），就是强调在“见其人”境界中，“乐”成为启发内在德性的钥匙。

六、和：先秦“乐”审美的定型

“见其人”的审美形态已将传统中多元的审美形态加以融摄，形成一个“曲”“数”“志”“人”层层递进的体系。针对这一审美形态，先秦诸子还有进一步的争论。

墨子的“非乐”虽然闻名，但其言“非以大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声，以为不乐也”，这对“乐”之审美形态而言并无损益。然墨子倡导以“利”为标准，判定当时之乐是“上考之，不中圣王之事；下度之，不中万民之利”，可以看做是注重“乐”的现实功能性、政治性，也是对“语”之审美形态的复兴。事实上，真正对以“仁/人”为核心的审美形态产生重要影响的，一是老庄对“自然”的高扬，二是孔门后学对先秦人性论讨论的深入。

具体而言，于前者，不同于孔子以“乐”启发人内在德性，老庄将“自然”作为“乐”审美的终极追求。无论是“大音希声”（《道德经》41章），还是“女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁”（《庄子·齐物论》），老庄欲在逐步消解有声之乐的过程中，进入无声之“自然”。这就在“仁/人”之外又增加了“自然”的最高价值。于后者，人情、人欲是否应该放在审美形态的最底层，得到重新审视。《荀子·荣辱》说：“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣……然而穷年累世不知不足。”在对“乐”之美感的探求中，人情、人欲本来就是乐官从事专业工作的重要基础。当瞽叟成为上古乐官的代表时，感官欲求也已成为神秘且私密的认知方式。可见，人情人欲在“乐”的审美追求中有特殊价值，不能简单地放在最低一层看。

同时，基于感官欲求而进行的乐器翻新、乐律更制与乐舞设计等，要分情况看待。拿乐器创制来说，有被称为圣王德行的，如“昔者，舜作五弦之琴以歌南风”；有被看作放纵欲望的，如“（周景）王将铸无射，而为之大林”。既然帝舜造五弦琴、周景王造无射大钟都离不开感官的指引，那么人

^① 《礼记正义》记孔颖达疏曰：“哀，谓哀怨也，谓声音之体婉妙，故哀怨矣。廉，谓廉隅。以哀怨之，故能立廉隅，不越其分也。既不越分，故能自立其志。”（[汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，第1314页。）

情、人欲的“节制”与“放纵”就需要寻求新的标准来判定,“和”概念的价值也被重视起来。

按照《国语·周语下》的说法,“和”本来就是“乐”之审美形态的重要标准:“王不听,卒铸大钟。二十四年,钟成,伶人告和。二十五年,王崩,钟不和。”然而,这里“和”的意义是不确定的,伶人口中制成“大钟”的“和”,与“王崩,钟不和”形成了判断的对立结果。依赖于外在后果或者事后反思,都代表着此时“和”的审美理论还有模糊性。到《庄子·天地》说“无声之中,独闻和焉”时,“和”才被看作是一种独立的审美形态。“闻和”代表着“和”成为一种追求、一种从“有声”到“无声”最终指向的境界。这种境界不同于“见其人”之处,就在于它不再以向内之“仁”为追求,而走向与天地自然为一体的新路向。“和”的上升并未就此止步,“仁”与“自然”也有相通之处。到《礼记·乐记》,“和”有了系统性的解释,以“和”为核心的审美形态才得以完型。《乐记》论“和”有两段重要的文字是:

(一)大乐与天地同和,大礼与天地同节。和故百物不失,节故祀天祭地……地气上齐,天气下降,阴阳相摩,天地相荡,鼓之以雷霆,奋之以风雨,动之以四时,暖之以日月,而百化兴焉。如此则乐者天地之和也。

(二)《诗》云:“肃雍和鸣,先祖是听。”夫肃肃,敬也;雍雍,和也。夫敬以和,何事不行?……是故乐在宗庙之中,君臣上下同听之则莫不和敬;在族长乡里之中,长幼同听之则莫不和顺;在闺门之内,父子兄弟同听之则莫不和亲……所以合和父子君臣,附亲万民也,是先王立乐之方也。

引文一是从宇宙气化的角度讲“和”,“乐”的审美要符合自然的规律,乐律的意义和感官欲求的价值由此建立。在这一点,“和”的理论具备了客观性与普遍性。引文二则是从人伦道德的角度讲“和”,这里包括君臣之敬、长幼之顺、父子之亲,还包括祖宗神灵的神秘关照^①,安顿人情的尺度由此证成。“和”在宇宙气化和人伦道德两方面的意义是并行的:一部分感官之“欲”归摄在对自然的认知和对自然美的追求之中,一部分性情之“欲”归摄在对人伦的直观和对伦常和谐的维护中。

以此再看“舜作五弦琴”和“景王作大钟”两例,不难发现:从自然的角度比较,帝舜之“五弦琴”和于音律、《南风》悦耳动听,景王大钟的巨大声响反而直接伤害了景王的生命;从伦常的角度比较,《南风》宣扬孝悌、注重人伦,景王为造大钟以君压臣、耗费民财,违背君臣之敬、父子之亲。这种审美标准不再向外寻求神秘后果,而是将判断内化于“乐”本身之中。

可以说,《乐记》用“和”融摄了多元的审美形态,成为先秦时期“乐”之审美形态的一个综合。“和”的审美,摆脱了“古乐”审美的外在性与神秘性,修正了“曲”“数”“志”“人”层层递进的线性结构,吸收“欲”作为审美形态的一个支点,并开出通向“自然”“人伦”的两层价值。

综上,站在多元文化融合的立场上看,先秦时期“乐”之审美形态是在相互批判与吸纳之中逐次展开的。在经历“对立”“兼容”“归摄”等阶段后,“乐”之审美先后表现出以“语”“欲”“美”“人(仁)”“和”等观念为核心的五种形态。加之每一种审美形态又发生着内在的转化与革新,这使先秦时期“乐”的审美形态更加丰富,补充了以往学界“雅”“淫”二分的“乐”审美观念。

(责任编辑 于 是)

^① 所谓“肃雍和鸣,先祖是听”,肃肃敬也、雍雍和也。《礼记·少仪》也说“鸾和之美,肃肃雍雍”。可见,“和”在祖宗神灵的层面接续了“乐”在祭祀传统中的审美旨趣。

圣凡之间的教化

——皇侃《论语义疏》中的孔子

邝其立

【摘要】通过与王弼、郭象《论语注》的对比，可以凸显皇侃圣人观的核心要素——教化。建基于古典人性论，皇侃证成了教化之可能与必要；而借助于本迹二分的框架，他在保全圣人体无的前提下，树立起孔子的教化形象。孔子的教化可分为两方面：一是劝学经业，欲以先王之道将弟子培养成为一代经师；二是与贤弟子一道委身凡俗，面向众人行教。要言之，本迹二分之圣人观，由皇侃利用经学与玄理共同熔铸而成。

【关键词】皇侃；《论语义疏》；圣人观

中图分类号：B235.9 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2023)05-0155-06

作者简介：邝其立，广东惠州人，哲学博士，（重庆 400044）重庆大学哲学系讲师。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“《论语义疏》中的圣人观研究”（23CZX022）

皇侃学识斐然，曾疏释《论语》《孝经》与《礼记》。可惜的是，皇氏仅剩《论语义疏》得以完整传世。宋《国史志》云：“侃疏虽时有鄙近，然博极群言，补诸书之未至，为后学所宗。”^①可见，该书曾盛行一时。但至于北宋咸平年间（999年），朝廷便命邢昺删削皇《疏》，改作新疏。自此，皇《疏》渐微，终至佚失。幸而唐初传入日本的《论语义疏》，在该国广为流传，于是幸得保存并在乾隆年间回传。学界主流认为，《论语义疏》多涉清玄，是以玄解经的代表作。皮锡瑞云：“皇侃之《论语义疏》，名物制度，略而弗讲，多以老、庄之旨，发为骈俪之文。”^②刘恭冕云：“梁皇侃依《集解》为疏，所载魏晋诸儒讲义，多涉清玄。”^③诸家皆以《义疏》为不守故常、虚玄说经的典型。此论亦为吴承仕、戴君仁、董季堂、牟钟鉴等学者所接受。但此说未免失之笼统。首先，《义疏》所收录的众多六朝经注，虽能一定程度反映皇侃的思想取向，但不能径直将之等同于皇侃的思想。辨析其间的差异以把握皇疏之特色，是解读《义疏》的要务。其次，在强调皇疏涉玄之余，应重视皇侃思想与传统经学的联系，这仍是有待澄清的问题。

为回应上述问题，需寻得一个探究的着力点。谷继明认为：“相对于汉朝的《论语》学，‘圣人’之形象的讨论乃是南北朝时期《论语》学的一大特色。”^④诚然，圣人观是六朝的理论焦点，也是注解《论语》的首要问题——对孔子的不同定位，将从根本上影响了对经文的理解和阐释。所以，圣人观是了解皇侃《论语》学的绝佳切入点。

一、体无、同物与教化

王弼与郭象都曾注解《论语》，惜已亡佚。幸得皇《疏》存有王、郭注之吉光片羽，留下了可资

① [宋]王应麟：《玉海》第2册，扬州：广陵书社，2003年，第771页。

② [清]皮锡瑞撰、周子同注释：《经学历史》，北京：中华书局，2004年，第123页。

③ [清]刘宝楠撰、高流水点校：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第797页。

④ 谷继明：《“同物示衷”——南朝〈论语注〉中的圣人形象》，《人文杂志》2018年第1期，第9页。

对比的宝贵线索。作为魏晋玄学的两面旗帜，王弼与郭象分别展现出与皇侃迥异且颇具玄风的圣人观。兹先通过与王、郭注对照，将皇侃圣人观的核心呈现出来。

王弼注以“贵无论”为基点阐释经文。这导致经文时常成为贵无论的注脚。^①对王弼而言，注经终归是阐发的手段。或许是耽于本体论建构的缘故，王弼的圣人观沾染了浓重的形上学色彩。所以他更着眼于圣人与道的关系，强调圣人体无的面向。譬如，其释“子温而厉，威而不猛，恭而安”句：

温者不厉，厉者不温；威者心猛，猛者不威；恭则不安，安者不恭，此对反之常名也。若夫温而能厉，威而不猛，恭而能安，斯不可名之理全矣。故至和之调，五味不形；大成之乐，五声不分；中和备质，五材无名也。^②

孔子体无，故能不限于一隅，兼备温与厉、威与不猛、恭与安等特质。皇侃颇受王弼影响，对王注多所称引，亦谓孔子为体无者。皇疏云：“圣人体道为度，无有用意之知”，“圣人忘知，故无知知意也。”^③可见，皇侃与王弼所见略同，皆以孔子为体无之圣。不过，在圣人有情与否的问题上，二者产生歧见。皇侃在《论语义疏》的自序中写道：“但圣人虽异人者神明，而同人者五情。五情既同，则朽没之期亦等。故叹发吾衰，悲因逝水，托梦两楹，寄歌颓坏。”^④皇侃虽然引述辅嗣之言，但未真的承认圣人有情。他随后拈出两个例子，一是夫子观水叹“逝者如斯夫”，二是《檀弓》所载的故事：孔子晨起悲歌，子贡近前请益；夫子自述畴昔夜梦，预感命不久矣。值得注意的是，皇侃将后者解读为孔子“托梦两楹，寄歌颓坏”，即通过“托”“寄”的方式启发弟子。换言之，孔子并非直抒心迹，而是有为而发，有迂曲行教的意味。“托”“寄”二字彰显出王、皇的根本差别：若如皇侃所言，孔子托以哀歌，旨在引发弟子的追问，则其情感或话语不必是真实的，毋宁说是为了便于行教的有意为之；王弼则认为圣人所流露的莫不是真情实感。

将圣人之情或行解读为方便教授的例子，在《义疏》中并不罕见。最典型者莫过于皇侃对“吾十有五而志于学”句的释义：“此章明孔子隐圣同凡，学有时节，自少迄老，皆所以劝物也。”^⑤孔子的圣性完满无缺、圆融自足，本身并不需要学习，此即“圣人异于人者神明”的一面。但为了勉人向学，才有意藏匿圣性，委身同凡，此即“同人者五情”之“同”意。在皇氏看来，孔子本身未必怀有如此世俗的感受或需要。又释“甚矣吾衰也，久矣，吾不复梦见周公”句云：“然圣人悬照本无俟梦想，而云梦者，同物而示衰故也。故李充曰：‘圣人无想，何梦之有？盖伤周德之日衰，衰道教之不行，故寄慨于不梦，发叹于凤鸟也。’”^⑥皇侃认为，孔子如悬照之日月，不应有衰，亦无思虑与梦想。尽管如此，与人方便说法时，仍委身而同物，示人以己衰，意在便于受教者感同身受、领会教义。至于是否确有其事、情，则不必较真。可见，皇侃虽化用“同于人者五情”，实则对“同”字作出了新诠，修改了语义。如果说王弼的圣人观是神明知几的体无者，侧重圣人与道的联系；那么皇侃之圣人就是隐圣同凡的教化者，更着眼于与受教者的互动。王弼之“圣人有情”，皇侃则谓之借“情”施教。比于王注，“同物”论为皇疏之特色所在。

不过“同物”论虽屡见于《论语义疏》，却并非皇侃的孤明先发，西晋郭象已有此说。郭释“颜渊死，子哭之恸”句云：“人哭亦哭，人恸亦恸，盖无情者与物化也。”^⑦臻于至境的孔子，澄然如镜，遂能如镜像般映出众人的喜怒哀乐，融入凡俗之中。似若有情，其实无情，所谓与物同化。又释“阳货欲见孔子”章云：“圣人无心，仕与不仕随世耳。阳虎劝仕，理无不诺，不能用我，则我无自用。此直道而应者也，然免逊之理亦在其中也。”^⑧基于圣人无心的前提，郭象认为孔子之所以出仕，

① 王弼注“志于道”云：“道者，无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。是道不可体，故但志慕而已。”（〔魏〕王弼撰、楼宇烈校点：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第624页。）

② 同上，第625页。

③ 〔梁〕皇侃撰、高尚榘校点：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年，第214页。

④ 同上，第1页。

⑤ 同上，第25页。

⑥ 同上，第156页。

⑦ 同上，第272页。

⑧ 同上，第444页。

并非出于利禄之图或济世宏愿，毋宁是条件反射般的“直道而应”。无心圣人生于凡世之中，依于世俗的规矩与凡人的情态，游刃有余地融入人世间，这便是郭象意义上的“隐圣同凡”。其所谓“同物”，实即“物化”之意。在郭象的笔下，圣人是同物应世、乘物游心的逍遥者。

无独有偶，郭象之同物论亦见于他注。例如，江熙即云：“圣人体是极于冲虚，是以忘其神武，遗其灵智，遂与众人齐其能否，故曰‘我无能焉’。子贡识其天真，故曰‘夫子自道之’也。”^① 圣人以冲虚为体，遗其灵智而与凡俗齐同，故自谓“无能”。又如，孙绰注云：“圣人德合于天地，用契于四时，不自昏于盛明，不独曜于幽夜。颜齐其度，故动止无违。”^② 德合天地之圣人，韬光晦迹，大隐于市，所谓“不独曜于幽夜”是也。是说亦与郭象深契。可知，同物论流行一时，已然成为六朝《论语》学的独特思路。

不过，皇侃的同物论自有其殊别之处。《论语·子罕》记载了一则故事：“子畏於匡。曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”皇侃解“畏”为“心服”，认为孔子隐圣同凡，自述己德，希望藉此感发匡人，使其心服。皇侃同物论中的教诲意味，尤其值得注意。与之相对，孙绰亦援引“同物”论，却作出迥异的解读：“畏匡之说，皆众家之言，而不释‘畏’名，解书之理为漫。夫体神知几、玄定安危者，虽兵围百重，安若泰山，岂有畏哉？虽然，兵事阻险，常情所畏，圣人无心，故即以物畏为畏也。”^③ 孙绰认为，圣人稳如泰山，纵使兵围百重，也丝毫不为所动。但圣人之所以展露畏惧之情，是因为夫子无心，故能如镜像反射一般“以物畏而畏”。可见，“游心物化”与“同物示衰”两种同物论之间截然不同。区别在于，究竟是将“同物”视为教化的手段，还是圣人无心的表现。皇侃意在揭示孔子应机行教的一面，郭象等注家则试图展现夫子与的体无境界。

体无论与同物论，属于皇侃浸染玄风的思想痕迹，而非其圣人观之特色所在。以孔为师的教化论，才是让皇侃殊别于王、郭等玄士的关键，体现出皇侃对汉代《论语》学的传承。不过，皇侃并非绕开玄学而重回经学，而是取径于六朝玄思而复归传统。同物行教之圣人形象，实最能体现其《论语》学儒玄兼综之特色。那么，皇侃究竟如何糅合经学与玄理，从而建构起教化之圣人观？

二、教化形象的树立

欲树立教化为核心的圣人观，首要解决的问题是：教化何以可能？教化之可能，以人性论为前提。譬如，因秉持“性各有分”的静态人性论，郭象一并否定变化的可能与教化的必要，遂有“大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池”的惊人之语。^④ 与之相对，皇侃从乃师贺场处继承了一套动态的九品人性论：

此谓为教化法也。师说云：就人之品识大判有三，谓上中下也。细而分之则有九也，有上上、上中、上下也，又有中上、中中、中下也，又有下上、下中、下下也，凡有九品。上上则是圣人，圣人不须教也。下下则是愚人，愚人不移，亦不须教也。而可教者，谓上中以下、下中以上凡七品之人也。^⑤

性，是先天禀受天地之气所得，有厚有薄，所以分为三六九等。第一等是圣人，揽之不浊，无须教化。末等是愚人，澄之不清，亦无教育的必要。至若介于其中者，便是亲贤而迁善、近墨而染黑的待教之人。此纵向分层的人性论，其实就是对董子“性三品论”的细化。由此，教化问题重新回到人们的视野中。

在这套动态人性论中，皇侃将圣人定义为与众人判若云泥的“生而知之者”。那么，等而次之的

① [梁] 皇侃撰、高尚榘校点：《论语义疏》，第375页。

② 同上，第159页。

③ 同上，第210页。

④ [清] 郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第59页。

⑤ [梁] 皇侃撰、高尚榘校点：《论语义疏》，第142页。

凡人能否成圣？不妨举重以明轻，将问题明确为：庶几为圣的颜回，能否学以成圣？若颜子尚无可能，则遑论其余。皇侃否定了这一可能：“自形器以上，名之为无，圣人所体也；自形器以还，名之为有，贤人所体也。今孔子终日所言，即入于形器，故颜子闻而即解，无所咨问，故不起发我道，故言‘终日不违’也。”^①孔子至圣，颜子上贤。圣、贤之间，悬隔于有、无之际不可逾越的鸿沟。可见，皇侃仍坚持“圣不可学”的汉儒旧义。孔子独据九品之中的圣人分位，贤如颜子也只能仰之弥高，叹可望而不可即。虽然圣不可学，但颜子仍能在孔子的诱掖下“既竭吾材，如有所立”，日臻进境。动态的人性论，几乎给每个人预留了进步空间，教化因之得以可能。

除了可塑的人性论与圣不可及，皇侃人性论的第三个要点是对董子情恶论的继承。皇疏“性相近，习相远”句时，详述性情论：

性者，生也。情者，成也。性是生而有之，故曰生也。情是起欲动彰事，故曰成也。然性无善恶，而有浓薄，情是有欲之心，而有邪正。性既是全生，而有未涉乎用，非唯不可名为恶，亦不可目为善，故性无善恶也。所以知然者，夫善恶之名，恒就事而显，故老子曰：“天下以知美之为美，斯恶已。以知善之为善，斯不善已。”此皆据事而谈。情有邪正者，情既是事，若逐欲流迁，其事则邪，若欲当于理，其事则正，故情不得不有邪有正也。^②

汉儒董子以阴、阳释情、性，又解性为仁、释情为贪，遂发展出性善情恶的说法。皇侃继承之，故释“情”为“有欲之心”。但圣人圆满自足，不应起欲逐物，遂使情感与圣人格格不入。通过援引同物论，皇侃模糊圣人之情真实性，从而规避这一问题。借助于同物论，皇氏化解了圣性与“有情”之龃龉。

可见，人之可塑、圣不可学、以欲释情，是皇侃人性论的三个要点。正因人性可塑，才有教化之可能。因圣之超绝，故须降同众俗以示教。而且，若以情为恶，则圣人无情，其所示之情，不过隐圣同凡而已。这套传统的人性论，实为同物论与教化论的基础，亦为建构新说的出发点。

基于颇具古典色彩的人性论，皇侃证成教化之可能。因之，孔子顺理成章成为教化者。不过，皇侃亦将孔子定位成体无者。“无”意味着剥除一切既有规定，所以“体无”一语含有很强的否定、消解意蕴。那么，体无与教化两重属性，如何能融通如一？皇侃试图援引玄学的本迹之分，兼包两面。皇疏云：“圣人作教应机，不可一准。今为其迹涉兹地，为物所嫌，恐心实如此，故正明绝此四以见本地也。”^③夫子应机所予之教，莫不因嵌入具体情境而限缩了意涵。因此，皇侃将夫子之言喻为语境化的陈述。换言之，学者无法执定孔子的言说来揣摩“本地”，学成圣人。依据本迹之分，皇侃将孔子的本然面貌与教化形象析而为二。并在本体层面安顿体无之本，而视行教救弊为当世行迹。在本迹二分的框架中，孔子之言行，将无碍其本然之完满。这意味着夫子可以在无损其圆满自足的前提下，施行教化，拯溺扶衰。

那么，悬隔世外的体无者，为何要入世行教？检寻疏文，未见皇侃有明确的说明。这或许正说明了孔子教化是其最根本的理论预设。虽然体无论可以通过撤销有限的规定性，成就无限的可能性与绝对的完满性，但教化论是皇侃不能也不愿消解的核心。又问：超凡入圣的体无者，应如何入世行教？皮迷迷注意到这一问题，指出“《论语义疏》给出的回答是：隐圣同凡。这正是孔子的两重面貌得以合于一身的关键所在”^④。凡俗无法达至圣域，只能寄望于圣人同凡的吸引。可见，同物论与本迹论二说虽异，其意欲在圣人本体无的前提下树立教化形象的旨归则同。概言之，籍由对古典人性论与玄学思想的吸收，皇侃为教化论奠定了坚实基础，并“刻画”出夫子的两幅面貌，建构起兼具超越性与现实性的圣人观。

① [梁]皇侃撰、高尚架校点：《论语义疏》，第31页。

② 同上，第445页。

③ 同上，第209-210页。

④ 皮迷迷：《“隐圣同凡”：〈论语义疏〉中的孔子形象》，《哲学研究》2020年第5期，第83页。

三、教化事业的展开

取径儒、玄，皇侃打造出本迹二分的圣人观，并树立起孔子的教化形象。基于此，通过疏解经、注的方式，他描绘了一幅圣人教化的图景。

皇侃《自序》云：“夫子平生应机作教，事无常准，或与时君抗厉，或共弟子抑扬，或自显示物，或混迹齐凡，问同答异，言近意深。”^① 这足见夫子的施教对象、行教方式和教化内容并不惟一。最典型的例子莫过于同为“问孝”的四人，却得到夫子全然不同的答复：对于孟懿子问孝，子对曰“无违”；针对孟武伯之问，答曰“父母唯其疾之忧”；答子游之问，云“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎”；对子夏之问曰“色难”。问同答异，耐人寻味。皇疏总结道：“或随疾与药，或寄人弘教也。懿子、武伯，皆明其人有失，故随其失而答之。子游、子夏，是寄二子以明教也。”^② 他将上述四次问答，归为“随疾与药”与“寄人弘教”两类。所谓“随疾与药”，是指孔子依据请益者的情况，示以相应教诲。这种教法极具针对性，其效力通常仅限于听者。“寄人弘教”则不然，其适用对象或普遍程度要大得多。《先进》篇记述一则故事：门人希望厚葬颜回，但孔子不许，门人却执意为之，于是夫子感慨道“回也，视予犹父也，予不得视犹子也。非我也，夫二三子也”。皇疏引范宁注云：“言厚葬非我之教，出乎门人之意耳。此以抑门人而救世弊也。”^③ 彼时厚葬成风、奢侈过甚，孔子抑止门人厚葬的请愿，旨在针砭过犹不及的时弊。所谓“寄人弘教”，即是孔子通过责斥弟子的方式来弘扬教义。

皇侃为何要将夫子之应答，判分为“与药”与“弘教”两种方式？关键在于请益者身份的不同：孟懿子和武伯皆非孔门弟子，且有“僭滥违礼”之嫌。就“随疾与药”之名而思义，可知二者为“病人”，所以夫子之教犹如治病良方；贵为四科十哲的子夏、子游，自不与其等量齐观，更无亟待医治之疾。因此，夫子只是借着贤人弟子“明知故问”的话头，施予针砭之教。换言之，贤人弟子触发弘教的机缘，助成教化的事业。在“季氏将伐颛臾”章中，面对将伐颛臾的局面，供职于季氏的冉有、季路无动于衷，夫子大动肝火，怒斥弟子的无所作为。皇疏引蔡谟注申之云：

冉有、季路并以王佐之姿，出彼家相之任，岂有不谏季孙以成其恶。所以同其谋者，将有以也。量已拔势，不能制其悖心于外，顺其意以告夫子，实欲致大圣之言以救斯弊。是以夫子发明大义，以酬来感，弘举治体，自救时难。引喻虎兕，为以罪相者。虽文讥二子，而旨在季孙。既示安危之理，又抑强臣擅命，二者兼著，以宁社稷。斯乃圣贤同符，相为表里者也。^④

冉有、季路皆王佐之才，不可能袖手旁观。只不过自计无由劝阻季氏，于是泄谋于夫子，欲致圣言，拯救时难。因之，冉有与季路的形象被彻底颠覆：从为虎作伥，变为与圣人相表里之贤人。为了行教，孔子与弟子配合演了一出戏。弟子原无疑惑，却有意设问。孔子心领神会，故施予普遍的教诲。问答之间，达成弘教使命。“寄人弘教”之“寄”，是指用假托、寄寓的方式予以方便说法，有“同物”的意味。这是需要孔门师徒戮力“隐圣同凡”与“隐贤同凡”才能完成的一桩事业。

这是否意味着助成教化的贤人弟子无需受教？并非如此。除面向时人的“与药”和“弘教”，孔子尤其寄望于通过劝学先王之道，将弟子培养成一代经师。皇疏“攻乎异端，斯害也已”句云：“古人谓学为治，故书史载人专经学问者，皆云治其书、治其经也。异端，谓杂书也。言人若不学六籍正典，而杂学于书史百家，此则为害之深，故云‘攻乎异端，斯害也已矣’。”^⑤ 这里旨在强调异端的危害。皇侃却将诠释的焦点转向“六籍正典”，进而断定异端之害不过是分散了学者沉潜经籍的精力，毕竟修习先王之道乃是儒者志业。五经六籍所蕴涵的“为政之道”，俾有益于培养建构秩序的经师。

① [梁] 皇侃撰、高尚架校点：《论语义疏》，第2页。

② 同上，第31页。

③ 同上，第273页。

④ 同上，第424页。

⑤ 同上，第35、36页。

皇侃认为，所谓“三十而立”是指经业成立，继而引述孙绰注“四十而不惑”句云：“四十强而仕，业通十年，经明行修，德茂成于身，训洽邦家，以之莅政，可以无疑惑也。”^① 经籍中的先王之道，所教予的是“为师为君之法”，是培养经师的教材而非普罗大众的读物。就此而言，皇侃近于汉人旧义，未曾偏离五经之学的思路。

不过，既然孔子矢志于劝学先王之道，说明其政教之志未泯，为何仍将其定位为教化者？皇侃意识到这一问题，故于“吾与点也”章释云：“孔子闻点之愿，是以喟然而叹也。既叹而云‘吾与点也’，言我志与点同也。所以与同者，当时道消世乱，驰竞者众，故诸弟子皆以仕进为心，唯点独识时变，故与之也。”^② 这里，孔子探问诸弟子之志，子路、冉有、公西华皆答以为政之事。唯独曾皙坦言向往与师友逍遥游泳的时光。孔子许之，遂生喟叹。皇侃通过引入时运的因素，化解了从政与行教之间的张力，或者说为教化者存留了为政的念想。圣贤生不逢时，有德无位。值此衰世，只能“另辟蹊径”，通过言教而非政教的方式济世。至此，可对夫子的教化事业作一番回顾：通过学经，孔子将弟子培养成经师；继而与此贤人君子共行教化，敲响救弊的“警世钟”。因之，皇侃构建的孔子教化形象，逐渐立体而丰满起来。

四、余 论

取径于儒、玄之间，皇侃树立起两面之圣人观，却不免予人割裂之感。因为析离圣人之本与迹会招致两个后果：首先，若学人无法通过经文了解孔子，圣人将在虚玄之境中，逐渐面目模糊，脱离现实；其次，将“现身说法”视为隐圣同凡，意味着夫子之教由言说对象所决定，体无者不会也不应有一个属于自己的观点。不可避免地，言教终将堕为陈迹。皇侃对此并不讳言，甚至承认教海就是“弊之所缘”。^③ 若诚如此，则皇侃之教化圣人观，难免由于教诲意义的阙疑，而一并随其本体陷入虚无之中。此为以玄解经之困难。或因于此，后学摒弃此两面圣人观与《论语》学。武内义雄总结道：“今取皇、邢、朱三家书而读之，邢氏剪皇疏之诡异，稍附以义理，而朱注则变本加厉，义理之辨弥精，而援证之博不及于古。盖邢疏出而皇疏废，朱注行而邢疏又废。”^④ 于是，《论语义疏》逐渐淡出视野，最终销匿声迹。

不过在思想史中，仍依稀可见《义疏》的“踪影”。圣人观是牵一发而动全身的关节，对孔子的不同定位，将导致《论语》学乃至经典观的变化。理解的转向甚至导向了后来宋学的形态。具体说来，教化之圣人观，将直接颠覆《论语》与五经的关系。《论语义疏》序云：“故言《论语》小而圆通，有如明珠；诸典大而偏用，譬若巨镜。”^⑤ 若以孔为师，五经便不首先是素王之法或三代史录，而是以“为学”的眼光，视之为承载为政之道的“教材”。^⑥ 只是，在讲道理的意义上，五经反不如《论语》那般直接明了，虽则在体量上有过之而无不及，但在道理的完备性、丰富度上皆难与后者媲美，于是有“明珠”和“巨镜”之喻。从教或学的角度看，《论语》的重要性被凸显出来。换言之，经典观随圣人形象的转型而变易。后来四书与五经的消长之势，于此已绽露一些苗头。对经典的解读也许会过时，但理解经典的方式却有可能常新。在这个意义上，《论语义疏》从未“失踪”。

（责任编辑 于 是）

① [梁] 皇侃撰、高尚架校点：《论语义疏》，第 25 页。

② 同上，第 295 页。

③ 同上，第 385 页。

④ 同上，第 532 - 533 页，附录武内义雄《〈论语义疏〉校勘纪序》。

⑤ 同上，第 3 页。

⑥ 参见皇疏“兴于诗，立于礼，成于乐”句。（同上，第 192 页。）

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

中国式现代化的伦理旨趣及其文化逻辑·····	李 萍 张 琼	1
人类文明新形态对“文明不均衡发展”的批判与超越 ·····	李双套	8

施蒂纳的评论家们 ·····	[德] 麦克斯·施蒂纳/著 李彬彬/译	16
----------------	---------------------	----

马克思早期异化论的“循环论证”和“孤立人”难题之伪 ——从劳动和私有财产相互作用发展的感性历史来看 ·····	罗朝慧	36
--	-----	----

马克思“现实的人”概念的本质规定和历史嬗变 ——从《德意志意识形态》到《共产党宣言》 ·····	莫小丽	45
---	-----	----

《资本论》抽象统治批判的唯物史观方法论意蕴 ·····	安昊楠	54
-----------------------------	-----	----

走中国自己的现代化道路 ——从《论十大关系》开始的新探索 ·····	齐磊磊 李 莲	62
---------------------------------------	---------	----

现象学的整体与部分理论探究 ·····	李朝东	70
---------------------	-----	----

破出存在的责任 ——列维纳斯的责任伦理思想探析 ·····	王玉静	78
----------------------------------	-----	----

四德何以为“一”？	
——柏拉图《理想国》中德性关系辨析	邓向玲 86
从纯粹快乐到最好生活	
——柏拉图《菲丽布》中的幸福观探究	张波波 93
作为概略描述的信念陈述	刘小涛 102
假定的契约何以具有现实的规范性？	
——自主之为政治规范性的来源	王东华 110
《老子》与《诗》之关联的语文学考察	邓联合 117
由“缘督”而“尽年”	
——《养生主》大义探究	罗安宪 126
殊相之无	
——王弼有无之中介与政治哲学之基	田 丰 137
先秦“乐”之五种审美形态的嬗变	王顺然 146
圣凡之间的教化	
——皇侃《论语义疏》中的孔子	邝其立 155

The Ethical Purpose and Cultural Logic of the Chinese Path to Modernization	··· Li Ping Zhang Qiong	1
The Critique and Transcendence by the New Model for Human Advancement of the Uneven Development among Different Types of Civilizations	····· Li Shuangtao	8
Critics of Max Stirner	····· Johann Kaspar Schmidt Trans. by Li Binbin	16
The “Circular Reasoning” of Early Marx’s Theory of Alienation and the Fallacy of the “Isolated Individuals” Dilemma: From the Perceptual History of the Interaction between Labour and Private Property	····· Luo Chaohui	36
The Essential Determinations and Historical Evolution of Marx’s Concept of “Real Man”: From German Ideology to Communist Manifesto	····· Mo Xiaoli	45
The Methodological Implications of Historical Materialism within the Critique of Abstract Domination by Capital	····· An Haonan	54
Taking the Chinese Path to Modernization: A New Exploration from On the Ten Major Relationships	····· Qi Leilei Li Lian	62
A Study of the Part-Whole Theory of Phenomenology	····· Li Chaodong	70
The Responsibility of a Rupture of Being: An Exploration of Levinas’s Ethical Thought of Responsibility	····· Wang Yujing	78
How Do the Four Cardinal Virtues Form a Unity? A Discussion on the Relations Between Virtues in Plato’s Politeia	····· Deng Xiangling	86
From Pure Pleasure to the Best Life: The Concept of Happiness in Plato’s Philebus	····· Zhang Bobo	93
Belief Statements as Elliptical Descriptions	····· Liu Xiaotao	102
How can a Hypothetical Contract be Actually Normative? Autonomy as the Source of Political Normativity	····· Wang Donghua	110
A Philological Inquiry into the Relationship between Shi and Laozi	····· Deng Lianhe	117
From “Follow (yuan) the Central Controlling Meridian (du)” to “Living Out One’s Natural Lifespan (jin-nian)”: Exploring the Main Ideas of The Essence of Health Preservation	····· Luo Anxian	126
“Nothingness (wu)” with Intrinsic Differences: The Basis of Wang Bi’s Political Philosophy	····· Tian Feng	137
The Evolution of Five Aesthetic Forms of “Musical Drama” in the Pre-Qin Period	····· Wang Shunran	146
The Enlightenment of Sages on Ordinary People: The Image of Confucius in Huang Kan’s Lunyu Yishu	····· Kuang Qili	155