

中国式现代化理论与全人类共同价值

王立胜

【摘要】当前世界发展面临百年未有之大变局，挑战和机遇并存。全球各国在竞争与合作的辩证关系中迫切需要谋求发展的价值共识。中国式现代化理论是关于中华民族伟大复兴和人类社会未来发展的系统化的科学理论，其以马克思主义的立场观点方法为核心，从和平与发展的角度出发，在维护国际公平正义的同时，提倡社会秩序和生态秩序的公平正义，并且始终以人的解放为价值导向，致力于实现人的自由全面发展，深刻阐明了全球发展的交往共识和价值共识之所在。综合来看，中国式现代化理论本质上区别于西方“普世价值”学说，不仅针对“世界怎么了、我们怎么办”这一世界之问、时代之问贡献了中国方案，还站在人类文明发展进步的角度提出了全人类共同价值这一极具现代世界历史意义的价值准则。

【关键词】中国式现代化理论；全人类共同价值；世界历史意义；人类文明新形态

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2024)01-0001-07

作者简介：王立胜，（北京 100732）中国社会科学院大学哲学院、中国社会科学院哲学研究所研究员。

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

当今世界正经历百年未有之大变局。经济全球化浪潮浩浩汤汤，带来大量挑战与机遇。国家间既面临激烈竞争，也寻求深度合作。由此，各国亟须在竞争与合作中达成价值层面的一定共识，以推动共同发展，应对共同挑战。全人类共同价值是习近平基于中国式现代化理论、立足中华民族伟大复兴战略全局和世界百年未有之大变局提出的具有世界历史意义的价值共识和发展理念，也是中国共产党发出的解答时代之问、引领时代之路的时代强音。

一、中国式现代化理论的世界意义

中国式现代化理论是关于中华民族伟大复兴和人类社会未来发展的系统化的科学理论，是党的二十大的重大理论创新和科学社会主义的最新成果，体现出中国共产党在带领中华民族和中国人民探索现代化道路过程中形成的理论自觉。将这一理论置于世界历史的视野下考察，就会发现，虽然中国式现代化理论是对一百多年来中国现代化事业的理论总结，但其同样具有发人深省的世界意义。

中国式现代化理论丰富了世界历史发展的解释模式。地理大发现以来，世界日益联合成一个整体。人类社会的区域历史也由此逐渐向世界历史转变。为解释世界历史发展过程，西方学者提出了一系列理论解释模式。其中最为普遍的就是现代化理论。这一理论将现代化定义为大约公元 1500 年以来各个国家由传统社会向现代发达的工业社会转变的过程，进而将现代化视作世界各个民族、各个国家在不断交往联系中发展着的世界历史进程。在此基础上，西方学者试图归纳某个或某些促进世界历史发展的因素，勾勒世界现代化发展所需的普遍理念。他们最早在学界提出现代化理论，由此长期掌控理论解释的话语权，进而造成世界历史解释模式的单一性。在西方学者那里，现代化基本等同于 16 世纪以来西方普遍经历的工业化过程。18 世纪 60 年代英国率先推动工业革命，通过机器化大生产

创造出巨大财富，人的生存状态和生活方式也发生深刻变化。现代化受工业革命所驱动，而工业革命又发轫于西方。于是，西方学界产生了“现代化=工业化”“现代化=西方化”的片面观点，在理论上将西方现代化进程当作世界历史发展的普遍模式。与西方学者提出的现代化理论相比，中国式现代化理论虽也承认现代化是解释世界历史发展的核心范畴，但赋予现代化以独特内涵，从而丰富了世界历史发展的解释模式。中国式现代化理论首先承认现代化理论解释的多样性。习近平指出：“现代化不是单选题。历史条件的多样性，决定了各国选择发展道路的多样性。”^① 尽管西方国家率先走上现代化道路，而且现代世界秩序是在以西方为主导的工业文明基础上发展起来的，但这并不意味着对现代化发展进程和世界历史的解释模式只能基于西方历史发展事实及其内在要素。现代化的发展进程多种多样，在理论上的解释模式也应有不同侧重。中国式现代化理论赋予现代化以独立自主、自力更生、和平竞争、互利共赢的发展理念，明确指出现代化发展既不能依靠武力侵略和政治殖民，也不能依靠文化渗透和意识形态入侵，而要以“和而不同、求同存异”的发展姿态，在合作交流中稳步发展，进而从和平与发展的角度解释世界历史发展。中国式现代化理论的世界历史意义恰恰在于其打破了以往学界对现代化的刻板理解和垄断性解释，打破了西方中心主义的藩篱，开创了兼容并包、共同发展的现代化发展新理念，从而丰富了世界历史发展的解释模式。

中国式现代化理论为改变世界提供了全新的发展道路。“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”^② 马克思始终高度重视在理论地认识世界的基础上现实地改变世界。这种现实指向注定马克思主义是一种以改变世界为己任的理论学说。中国式现代化理论以马克思主义的立场观点方法为核心，是马克思主义中国化时代化的成果。这一理论继承马克思主义的问题意识和研究旨趣，着重探究世界何以被改变。改变世界的道路多种多样，中国式现代化理论基于一百多年来中国现代化事业的实践经验，凝练总结并形成了一条行之有效的发展道路。这条道路是在坚持和发展中国特色社会主义过程中创造出来的全新道路，是中国共产党领导全国各族人民在长期探索和实践走出来的可靠道路，也是一条能够改变世界的发展道路。与西方国家现代化的实践道路相比，中国式现代化理论总结出的这条道路不以殖民掠夺和侵略战争为基础，不以牺牲自然资源和人类生存环境为代价，而是注重人民物质生活水平的提高，注重经济建设、政治建设、文化建设、社会建设和生态文明建设的“五位一体”全面发展。中国式现代化理论明确指出中国式现代化的发展道路具有五个方面的特征。其一，中国式现代化发展道路涉及规模巨大的人口。西方国家现代化在起步阶段和发展阶段大多是几百万、几千万或顶多一两亿的人口规模，而中国式现代化发展必须满足 14 亿多人口的需求。其二，中国式现代化发展道路关乎全体人民共同富裕。西方现代化过程归根结底是资本的扩张过程，只关注资本家的利益，忽视无产阶级的诉求。中国式现代化道路则在发展过程中兼顾地区差距、城乡差距和收入差距。其三，中国式现代化发展道路协调物质文明和精神文明发展。西方现代化过程只注重生产力发展和工业化程度，而不注重与之相适应的精神层面的建设，中国式现代化努力在发展进程中协调推进物的全面丰富和人的全面发展。其四，中国式现代化发展道路注重人与自然的和谐共生。西方现代化一味强调经济上的效率，忽略了自然环境能否承担这样的发展强度和发展速率，结果是环境问题频发。而中国式现代化在发展过程中避免走先污染后治理的老路，注重资源节约和环境保护。其五，中国式现代化发展道路是一条和平发展道路。西方国家现代化始终伴随着武力压迫和殖民战争，始终以其他民族的利益为代价，而中国式现代化强调互利互惠、合作共赢，积极推动构建人类命运共同体。中国式现代化理论总结出的中国式现代化道路率先使中国人民的面貌发生了翻天覆地的变化，社会主义中国以更加雄伟的身姿屹立于世界东方，进而改变世界经济布局和发展重心，增强了世界社会主义的力量。

中国式现代化理论为人类文明进步提供了中国方案。中国式现代化理论关乎人类文明发展。党的

① 《习近平外交演讲集》第 1 卷，北京：中央文献出版社，2022 年，第 372 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 502 页。

二十大将“推动构建人类命运共同体，创造人类文明新形态”^①纳入中国式现代化的本质要求。中国式现代化不仅以实践的方式赋予人类文明丰富的新内涵，促成人类文明的新发展，创造了人类文明新形态，更以理论的形态在人类文明发展问题上给出了独特的中国方案。中国式现代化理论之所以能在人类文明发展问题上交出一份中国答卷，恰恰在于中国式现代化在观念理解与实践方式上与西方现代化截然不同。与西方现代化理论相比，这一理论扩大了现代化概念的外延，指出现代化并非仅仅是经济崛起和科技进步，而是具有更为广阔的向度，涉及全人类的发展。现代化的本质是推动社会制度、文化理念和生产方式的深刻变革，通过科技进步和全球化的互动，推动社会朝着更为先进、开放、包容的方向发展。由此一来，现代化就不只是西方所推崇的工业化进程，更不直接等同于西方现代化发展过程，而是集经济、政治、文化、社会和生态文明于一体的全面的发展过程。在实践模式上，以往总结出的现代化发展路径常受到西方理论模式的影响，但中国崛起的历史现实则提供了一种具有中国特色的现代化模式。这种独特的中国式现代化的实践模式不只强调物质文明，不只侧重人自身的发展，不只注重少数人的根本利益，而是强调人类文明的共同发展。西方现代化在实践过程中要么牺牲无产阶级的利益，要么牺牲其他国家或民族的利益，无法做到全世界所有人的共同发展，无法在人类文明的层面上实现其积极意义。而中国式现代化理论为人类文明进步注入了新的动力。这一理论不仅对中国的崛起有着深远影响，也为人类文明带来了新的形态。中国式现代化理论提供了一种在现代化进程中追求全球公平与繁荣的模式，为人类文明的可持续发展打开了新的思路。不仅如此，中国积极参与国际事务，为构建人类命运共同体贡献智慧力量。中国式现代化的成功经验，不仅在经济层面上为其他国家提供了发展借鉴，还在文化上促进了多元文明的共生共荣。

中国式现代化理论具有世界意义。地理大发现以来，世界各地联系日益紧密，历史也越来越成为世界历史。中国式现代化是世界历史发展的组成部分。中国式现代化理论为改变世界提供全新的发展道路，为人类文明进步提供了中国方案。以上现实充分说明，中国式现代化关注的对象不只局限在中国一国范围之内，更辐射整个世界以及人类文明。正是基于这一前提，中国式现代化理论才能为全人类共同价值提供可靠的理论视域。

二、全人类共同价值的提出及其哲学创见

全人类共同价值是习近平立足中华民族伟大复兴战略全局和世界百年未有之大变局，发出解答时代之问、引领时代之路的强音，是中国共产党对人类发展作出的重要理论贡献，彰显了中国作为负责任大国在全球发展和人类命运等问题上的价值反思和广阔胸怀。

党的十八大以来，习近平在不同场合、不同语境多次提及“全人类共同价值”。2015年9月，在第七十届联合国大会上，习近平首次提出“全人类共同价值”的理念，指出“和平、发展、公平、正义、民主、自由，是全人类的共同价值，也是联合国的崇高目标”^②。2021年1月25日，在世界经济论坛“达沃斯议程”对话会上，习近平强调“我们要秉持人类命运共同体理念，坚守和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，摆脱意识形态偏见，最大程度增强合作机制、理念、政策的开放性和包容性，共同维护世界和平稳定”^③。2021年7月1日，在庆祝中国共产党成立100周年大会上，习近平向全世界庄严宣告：“中国共产党将继续同一切爱好和平的国家和人民一道，弘扬和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，坚持合作、不搞对抗，坚持开放、不搞封闭，坚持互利共赢、不搞零和博弈，反对霸权主义和强权政治，推动历史车轮向着光明的目标前

① 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2022年，第24页。

② 习近平：《携手构建合作共赢新伙伴 同心打造人类命运共同体》，《人民日报》2015年9月29日。

③ 《习近平外交演讲集》第2卷，北京：中央文献出版社，2022年，第324页。

进!”^① 党的二十大报告指出：“世界各国弘扬和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，促进各国人民相知相亲，尊重世界文明多样性，以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明共存超越文明优越，共同应对各种全球性挑战。”^② 在美国友好团体联合欢迎宴会上，习近平指出中美“两条道路不同，但都是人民的选择，都通向全人类共同价值，都应该得到尊重”^③。

与西方国家提倡的“普世价值”相比，全人类共同价值具有深刻的哲学创见。一方面，**全人类共同价值在生成方式是实践的，内容上是多元的**。尽管西方国家大力推崇的“普世价值”与全人类共同价值都使用了和平、发展、公平、正义、民主、自由等语词，但两者在生成机制上截然不同。“普世价值”是在霸权主义的影响下，以西方中心论为理论立场，将自启蒙运动以来的西方文明价值观进一步普遍化，进而拓展到世界各国。“普世价值”是西方绝对一神教的传教精神的资本主义延续，坚持非此即彼的中心主义立场，追求一元的价值解释模式，体现出“生于一元”而又“回归一元”的运作机制。“普世价值”是从启蒙运动中理性抽象出来的，是单一的、抽象的价值观，是从一个理论到另一个理论的价值原则。这样一来，谁掌握了理论的话语权，谁就掌握“普世价值”的解释权。而其根本目标也是回到一元的价值论，实现全球价值的普遍统一。“普世价值”的推广本质上是一种全世界范围内的“精神殖民”，其现实目的是颠覆不符合自身意愿和利益的他国政权，最终在全球确立资本主义生产方式下的价值共同体。相比之下，全人类共同价值是在中国和世界长期的政治实践、经济实践和文化实践中生成的，经历了历史的重重考验，具有深厚的现实基础，是面向多元、回归多元的价值理念。全人类共同价值是在世界性的多元交往实践过程中不断提炼并形成的，既是世界各国人民价值追求上的“异中之同”，也是各国人民价值理念和思想认识上的“最大公约数”。正是由于这种多元实践性，全人类共同价值才能充分考虑各个国家、民族、区域的历史传统和现实差异。尽管任何时代、任何政体都分享全人类共同价值，但不同时代、不同区域、不同生产方式的国家对其理解有所差别，由此形成了多元化概念谱系，而非一元论的概念霸权。而且全人类共同价值的现实目的是构建以合作共赢为核心的新型国际关系，打造人类命运共同体。全人类共同价值贯穿每个人的日常生活、每个国家的发展策略之中，倡导尊重各国历史、文化、制度特色，考虑各国经济发展水平差异，理解不同文明对价值内涵的认识，尊重不同国家人民对价值实现路径的探索，在实践探索中不断寻求共同性，从而在交往伦理中不断生成和发展，追求的是多元的价值解释模式。

另一方面，**全人类共同价值在价值目标上面向全人类，最终是要实现人的自由全面发展**。表面看来，“普世价值”推崇的平等、自由、公平、正义等理念关切整个人类社会秩序和稳定，但其背后却暴露出鲜明的阶级立场。“普世价值”最早是由近代西方资产阶级理论家和政治家提出的。作为西方资本主义意识形态的强势话语，“普世价值”有其特定内涵和政治用意。“普世价值”的推崇者是在资本主义社会掌握了一定话语权的资产阶级，其根本目的是借助“普世价值”维护资本主义社会秩序，维系资产阶级在整个社会中的统治地位。在价值目标上，“普世价值”追求的是资本主义的法权价值，本质上是维护私有制，进而维护资本主义制度，维护资本主义在全球的霸权。也就是说，“普世价值”所提及的“公平”“正义”是在承认私有产权的基础上，财产权分配上的公平和正义；“普世价值”所谓的“民主”“人权”也不是所有人都能够当家作主、所有人都享有权利，而是私有产权的持有者即有产者的民主和权利。相比之下，全人类共同价值的目标是要解放全人类、解放人自身。全人类共同价值脱胎于马克思的思想语境，而马克思理论研究的出发点和落脚点就是人的解放，即实现人的自由和全面发展，因而全人类共同价值名副其实，真正面向全人类未来发展，不以某个阶级、某种制度为限制。就此而言，全人类共同价值提及的“公平”“正义”不仅包括狭义上的社会政治资源分配的公平正义，也包含整个人类在资源、能源等方面分配的公平正义；全人类共同价值提及的

① 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 16 页。

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

③ 习近平：《汇聚两国人民力量 推进中美友好事业——在美国友好团体联合欢迎宴会上的演讲》，《人民日报》2023 年 11 月 17 日。

“和平”“发展”并非一国一地的和平发展，而是着眼整个世界局势和人类文明，提倡世界和平和人类文明进步；全人类共同价值提及的“民主”“自由”就不只是某个国家在制度建设上所保障的公民的民主自由等政治权利，而是强调实现人在发展可能性上的自由以及所有人在政治、经济等领域摆脱奴役和束缚，实现真正的民主。

全人类共同价值是习近平提出的、具有独特哲学意蕴的价值理念。与西方势力竭力鼓吹的“普世价值”相比，全人类共同价值在生成方式是多元的，在价值目标上面向全人类，最终是要实现人的自由全面发展。由此，全人类共同价值可以纳入中国式现代化理论的视野中，以凸显中国式现代化理论的伦理内涵和中国特色，推进新时代新征程中国式现代化迈向新的发展高度。

三、中国式现代化理论视野中的全人类共同价值

中国式现代化理论涵盖了和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，不仅关乎中国现代化事业发展，也关涉世界历史发展、人类文明进步。中国式现代化理论立足和平与发展，维护公平正义，始终以人的解放为价值导向，以实现人的自由全面发展为最终目标，深刻阐明了全球发展的交往共识和价值共识之所在。

中国式现代化理论丰富了世界历史发展的解释模式，全人类共同价值就是基于这种解释模式提出的世界性价值理念。与西方现代化理论相比，这一理论赋予现代化以独特内核，指出世界历史发展并非充斥着武力侵略、政治殖民、文化渗透和意识形态侵略，而是以和平与发展为基调。和平与发展既体现中国式现代化理论对世界历史发展的新解释模式，也是全人类共同价值的具体内涵。

中国式现代化理论明确提出中国式现代化走的是和平与发展的道路。尽管西方现代化在进程上早于中国，但归根结底走上了一条掠夺与剥削的道路。对外，西方国家在海外肆意掠夺甚至发动战争，建立了大量的殖民地、半殖民地；对内，则巩固资产阶级政权，肆无忌惮压榨无产阶级的剩余价值，建立起资本主导的商品经济体系。西方现代化道路充满了底层劳动人民的汗水，充满了被殖民国家人民的血泪，并催生出大量的遗留问题，荼毒深远，引人深思。在21世纪的今天，这种既不平和不可持续发展的现代化道路举步维艰，终将被扫入历史的“垃圾堆”。而中国式现代化进程肇始于西方列强殖民之时，奋起于西方国家衰落之际。中国式现代化在坚定维护世界和平与发展中谋求自身发展，又以自身发展更好维护世界和平与发展，推动构建人类命运共同体，最终走出了一条康庄大道。

中国式现代化理论倡导和平与发展的价值理念，强调世界各国要通过合作而非对抗来实现国家的发展目标，要通过互利共赢来促进地区和全球的和平与稳定。这一理论指明现代化并非等同于国家自身的繁荣，也包括国家间关系的和睦友好。唯有如此，全球各国才能共同繁荣，人类文明才能携手共进。这一理论强调各国在现代化过程中要以自身发展更好维护世界和平与发展，要立足本国的利益而又兼顾他国的合理关切，将自身利益与全人类共同利益紧密结合，将“和平”与“发展”的全人类共同价值展现得淋漓尽致。

中国式现代化理论为改变世界提供全新的发展道路，全人类共同价值成为这一发展道路的价值依托。这一理论总结了中国一百多年来的现代化实践经验，指出中国式现代化道路的特殊之处。而要由此道路进一步改变世界，则必须具有可靠有效的价值依托，尤其是在维护国际和平发展稳定方面，必须发挥公平与正义等全人类共同价值的规范力量。

公平与正义是全人类共同价值的基本内涵，是世界各国人民在国际关系领域追求的崇高目标。只有遵循公平正义的共同价值，国际社会才能建立起可靠秩序和基本原则；只有遵循公平正义的共同价值，现代化过程中遇到的国际纷争才能得到妥善解决。公平正义不仅是全人类共同价值的重要内容，也是现代化浪潮席卷下发展中国家必须追求的价值理想。当今世界经济发展融于一体，各国经济联系日益增强，但仍出现单边主义、保护主义等倾向和行为。一些发达国家依仗自身实力以强凌弱，霸凌行径愈演愈烈。现代化发展中出现的治理赤字、信任赤字、发展赤字、和平赤字也有增无减，极大影响了各国经济的协调发展。推动构建公平正义的新型国际关系，成为国际社会特别是广大发展中国家

的共同诉求。在当今时代，维护公平正义是国际关系中的道义基础，是建设新型国际关系的必由之路。中国式现代化理论始终致力于维护国际关系基本准则，维护国际公平正义。

中国式现代化理论提倡社会秩序的公平正义。这一理论指明中国式现代化的特征之一是人口规模巨大的现代化。它坚持以人民为中心，以实现好、维护好、发展好最广大人民的根本利益为宗旨。作为世界上最大的发展中国家，中国人口规模超过全部西方发达国家人口的总和。要保证全中国 14 亿人口的公平正义，中国式现代化必须坚持全体中国人民都能获得平等的发展机遇，都能加入世界现代化潮流中，以现代公民的身份出现在历史舞台。中国式现代化也是全体人民共同富裕的现代化。要保障全体人民生活富足，就必须在现代化成果的分配上坚持公平正义，缩小城乡之间、地区之间、阶层之间的发展差距，保证全体人民公平地享受到现代化带来的发展成果。也就是说，要把公平正义这一共同价值观贯彻到社会财富分配中，兼顾机会平等与结果平等，实现程序正义与实质正义的统一。

中国式现代化理论提倡维系生态秩序的公平正义。公平正义不只关涉人类社会内部，也关涉人类社会与所处的自然生态之间的关系。但在资本逻辑驱动下，西方国家现代化过程中有意无意忽视这一点，致使一些国家和地区的自然资源耗竭，生态环境产生不可逆的恶化。相比之下，中国式现代化理论明确指出了人与自然和谐共生的现代化发展模式，体现了人与自然的平衡，展现了生态正义。中国式现代化理论试图调节人、自然与社会关系的系统性失衡，促进生态环境责任的公正分配，督促现实生存者履行生态责任，妥善处理现实生存者与后代之间的关系，实现代内正义与代际正义，不仅造福了中国人民，也促进了全人类的可持续发展。

中国式现代化理论为人类文明进步提供了中国方案，全人类共同价值就是这一方案蕴含的人类文明发展的价值旨归。中国式现代化理论不仅关涉中国如何发展，而且回答了人类文明走向何方的问题。对于关涉人类文明的重大问题，这一理论展现了独特的人类文明新形态，指出人类文明始终要以人的解放为价值导向，始终要发展人民当家作主的政治文明，始终要以实现人的自由全面发展为价值目标。

人类文明发展的根本在于人自身。中国式现代化理论始终坚持马克思主义的基本立场，以实现人的解放为根本的价值目标。人的解放是与人被奴役相对应的，主要指的是人从被压迫、被奴役的状态中解脱出来的生存境遇；而解放又和民主、自由范畴有着紧密联系，不仅是现代政治文明的积极成分，也是人的自由全面发展的前提。中国式现代化理论推崇民主与自由的价值理念，强调人民当家作主的政治文明，谋求人的自由全面发展。

民主与自由无疑是现代化发展的价值成果，也是全人类共同的价值追求。但必须指出，民主与自由是相对的、具体的理念。不同的文化传统、不同的文明形态具有不同的民主制度，对自由的具体理解也有所差异。中国式现代化是社会主义的现代化，因而中国式现代化理论所提倡的是社会主义民主和社会主义自由。

中国式现代化理论提倡民主理念，提倡“全过程人民民主”。全过程人民民主是马克思主义民主理论同中国具体实际相结合的产物，是中国式现代化的本质要求。社会主义中国奉行的是“人民民主”，这是社会主义国家的政治基石，是社会主义的生命。可以说，没有民主就没有社会主义，就没有社会主义的现代化。在马克思主义视域下，民主不是少数的资产阶级对多数的无产阶级和劳动人民进行专政的民主，而是指国家一切权力来自人民，人民是国家的主人，广大人民拥有平等参与政治经济生活、共享发展成果的权利。与西方国家的“选举民主”相比，中国式现代化理论强调的民主理念有着独特的内核。它是指“全过程”的人民民主，实现了过程民主和成果民主、程序民主和实质民主、直接民主和间接民主、人民民主和国家意志相统一，实现了民主的全链条、全方位、全覆盖。

中国式现代化理论提倡自由理念，以人的自由而全面发展为目标。中国式现代化理论提倡的并非西方新自由主义思潮宣传的极端的、绝对的自由，而是指人在发展可能性上的自由。它是指个体在充分享有现代化成果的基础上，能够尽最大可能满足物质、精神上的各项需要，能够自由地安排个人生活。人在本质上是文化的人，而不是物化的人；是能动的、全面的人，而不是僵化的、单向度的人。人民对美好生活有着这样或那样的愿景，而现代化国家的使命就是通过现代化过程满足人民的殷切期

待，最终实现全体人民的全面发展。

从中国式现代化的理论视野出发，不仅全人类共同价值有了具体而深刻的现实内涵，中国式现代化也有了更广泛的理论面向。中国式现代化理论立足和平与发展的维度，致力于维护公平正义，始终以人的解放为价值导向，致力于实现人的自由全面发展，体现出独特的中国智慧和中国特色。中国式现代化理论和全人类共同价值紧密相连、相互诠释，拓展了理念的理解深度和广度，为推动实践的有序发展提供了坚实的理论基础。

四、结 语

人类文明的发展归根结底是不断实现现代化的过程。现代化是人类文明发展的必由之路，承担着人类社会的共同发展使命。在经济全球化时代，愈发需要以共同价值凝聚发展共识，推动人类文明的现代化成为各个国家、各个民族的共同任务、共同使命。全人类共同价值包括和平、发展、公平、正义、民主、自由等价值理念，是全人类共同追求的价值目标。和平、发展作为共同价值的方向，引导人们超越“零和博弈”，共同追求全球安宁与共同繁荣；公平、正义是全人类共同价值的基石，凸显出社会体系的公正和平等，促进人类社会和谐共存；民主、自由作为全人类共同价值的重点，超越了种族、宗教、性别等差异，成为人类社会发展的远大目标。在不同文明互动的过程中，全人类共同价值扮演着沟通的桥梁和协调的纽带。文明的碰撞和交融在人类历史中屡见不鲜，但这并非意味着冲突不可避免。相反，共同价值的理念可以促使文明间更好理解与包容。通过对话与互鉴，各文明可从彼此之间汲取精华，形成更加丰富多彩的人类文明画卷。全人类共同价值有助于构建开放的文明交流平台，为文明交融提供共识性的价值基础，避免了文明冲突所可能带来的负面影响。

全人类共同价值在创造人类文明新形态的过程中具有积极作用。其一，全人类共同价值为现代社会提供了共识基础。共同的价值理念能够为各国制定公共政策、法律法规提供明确的方向，有助于促进世界各国达成一致目标与信念，推动社会朝更加开放、包容、公正的方向前进。其二，全人类共同价值为国际关系提供了秩序基础。在经济全球化的浪潮下，国与国之间的相互依存越发明显。对全人类共同价值的认同有助于建立更加稳定、和谐的国际关系，促进全球治理体系的进一步完善。然而，发展人类文明新形态往往并非一帆风顺。在实践中，需要正视不同文明之间的差异与矛盾。“人类创造的各种文明都是劳动和智慧的结晶”^①，但各种文明之间可能因为误解和偏见而导致冲突。在这个过程中，我们需要通过对话和互鉴，寻找不同文明之间的共同点，构建共同价值的桥梁，使文明间的交流更为顺畅。同时，我们需要超越狭隘的本土主义，以更加包容的心态对待不同文明，认识到各种文明都有其独特的贡献，共同促进人类社会的繁荣。

在发展人类文明新形态的过程中，全人类共同价值是一股强大而具有凝聚力的力量。通过达成全人类共同价值的理念共识，人类社会可以更好地应对全球性挑战，实现多元文明的共同繁荣。以全人类共同价值推动人类文明的现代化不仅是一种思想主张，更是实践中的历史使命。它需要全世界各国、各民族共同跨越文化差异，为构建更加和谐、平等、繁荣的全球社会而努力。在这条充满希望的道路上，世界各国都应该为全人类共同价值的实现贡献自己的力量，让人类文明在现代化的征程中更加辉煌。

（责任编辑 司 维）

^① 《习近平著作选读》第1卷，北京：人民出版社，2023年，第229页。

论现代化的普遍性的具体性

——基于中国现代化史的哲学思考

何 萍

【摘要】我们今天重提现代化的普遍性和特殊性及其相互关系问题，旨在探究 21 世纪现代化的底层逻辑。这是有关现代化的本质问题，需要通过研究现代化的普遍性的具体性来解答。在这个问题上，中国现代化史具有典型性。中国现代化史包括了中国现代化的三种模式：一种是以鸦片战争为历史起点的中国的资本主义现代化模式；一种是以新文化运动和五四运动为历史起点的中国革命的社会主义现代化模式；一种是以 20 世纪 80 年代为历史起点的中国的市场社会主义现代化模式。这三种模式的产生与世界历史的变化相联系，体现了中国现代化与世界历史之间的动态联系。这三种模式在不同时期、不同阶段的内容和形式清晰地呈现了现代化的普遍性从单一走向多元的过程。现代化的普遍性离不开现代化的特殊性，而现代化的特殊性的意义就在于消解现代化的普遍性的单一性和抽象性，使现代化的普遍性在扬弃自身的单一性和抽象性中获得自身的具体性。在当代，这种普遍性的具体性是以世界历史的偶然性机制构成的，从而证明：一方面，世界历史的偶然性机制是 21 世纪现代化的底层逻辑；另一方面，中国现代化史的典型性也充分地展示了中国现代化的普遍性的内容和特点。

【关键词】现代化；中国现代化史；普遍性与特殊性；世界历史；世界社会主义
中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2024) 01 - 0008 - 10

作者简介：何 萍，哲学博士，（武汉 430072）武汉大学哲学学院教授、马克思主义理论与中国实践湖北省协同创新中心研究员。
基金项目：国家社会科学基金重大项目“以中国式现代化推进中华民族伟大复兴研究”（22ZDA022）；国家社会科学基金重大项目“中国共产党对马克思主义哲学的原创性贡献研究”（21&ZD046）

一、问题的提出

自 19 世纪末 20 世纪初以来，现代化的普遍性与特殊性及其相互关系问题一直是人们研究世界历史形成和发展的最重要的课题。在长达一个世纪的研究中，不同时期的思想家们总会根据世界历史的变化，提出新的研究课题，建构新的思维方式，从而创造出现代文明理论的新形态。从这个角度看，讨论现代化的普遍性与特殊性及其相互关系问题，既是人们认识世界历史的本质及其发展的思想史，也是现代文明形态的创造史。如果站在这样一个思想史的高度来研究现代化的普遍性与特殊性及其相互关系，我们就必须面对和明确地回答下述四个理论问题。

第一，我们今天重提现代化的普遍性和特殊性及其相互关系的问题，是要解决什么问题？解答这个问题，就是探讨我们今天研究的主题。自 19 世纪末 20 世纪初以来，现代化的普遍性与特殊性及其相互关系的讨论主要是在两种话语体系下展开的：一种是在讨论世界历史的本质的话语体系下展开的，它的研究主题是现代化的普遍性；一种是在讨论各国现代化道路的话语体系下展开的，它的研究主题是现代化的特殊性。历史地分析，这两种话语体系的产生绝不是人们任意选择的，而是由一定的

时代背景决定的。从 19 世纪中叶到 20 世纪初，是世界历史的形成时期。在这个时期，无论是处在自由资本主义时代的马克思、恩格斯，还是处在帝国主义和无产阶级革命时代的列宁、罗莎·卢森堡，都致力于世界历史的形成及其本质的研究，于是，创造了以资本主义现代化与社会主义现代化之间的冲突与斗争为主题的现代化的普遍性的话语体系。第二次世界大战之后，世界历史形成了资本主义与社会主义两大阵营对峙的格局。在这一背景下，无论是西方资本主义国家的学者，还是东方社会主义国家的学者，都致力探讨本国的现代化道路问题，这就突出了现代化的特殊性的意义，由此形成了现代化的特殊性的话语体系。进入 20 世纪 90 年代后，西方资本主义国家为了加速本国的资本积累，在世界范围内推行新自由主义的政策，在意识形态领域大肆鼓吹全球化和普世价值，再次凸显了现代化的普遍性研究的意义，从而形成了以资本主义现代化为主导的现代化的普遍性的话语体系。然而，自 2007 - 2008 年的全球金融危机爆发后，西方左派思想家从美西方资本主义集团实施的国际霸权主义及其对全球安全的危害中看到了美西方资本主义国家鼓吹的全球化和普世价值的虚假性，坚决反对美西方资本主义国家鼓吹的单一的资本主义现代化，要求人们重新思考现代化的普遍性问题。这就提出了一个极其重要的理论问题：我们这个时代的底层逻辑究竟是什么？这是有关现代化的本质的问题。对于这个问题，我们只能通过研究现代化的普遍性来解答。这就是说，我们今天需要研究的不是现代化的特殊性，而是现代化的普遍性，具体地说，是要建构一种复杂多元的非线性的现代化的普遍性的话语体系，来破解美西方资本主义国家主张的单一的、线性的现代化的普遍性的话语体系。

第二个理论问题是，研究现代化的普遍性的方法论问题。长期以来，在现代化的普遍性和特殊性的关系上，存在着两种不同的研究思路：一种是社会学的研究思路，另一种是哲学的研究思路。沿着这两种研究思路讲出来的现代化的普遍性和特殊性是非常不同的。社会学的研究思路主要是在社会现象的层面上研究现代化的普遍性和特殊性的关系，认为现代化的特殊性是优于现代化的普遍性的，也就是说，现代化的特殊性是现代化的中心点，现代化的普遍性不过是现代化特殊性的注释。基于这一理解，研究者在讲现代化的普遍性与特殊性关系时，总是把现代化的普遍性悬置起来，只讲现代化的特殊性，通过分析各国现代化的具体环境来论证现代化特殊性的先在性和合理性。这实质上是把现代化的普遍性和特殊性关系的研究抛到了现象层面。与之不同，哲学的研究思路主要是在理性层面上研究现代化的普遍性和特殊性，认为现代化的普遍性是决定现代化本质的方面，因而是优于现代化的特殊性的，而现代化的特殊性不过是现代化的普遍性的表象。基于这一理解，在讨论现代化的普遍性与特殊性关系问题时，研究者们重在探讨现代化的普遍性，强调现代化的特殊性是相对于现代化的普遍性而言的；现代化的特殊性只能是现代化的普遍性之特殊，失去了现代化的普遍性，现代化的特殊性就失去了质的规定性，也就失去了自身存在的意义。应该说，这两种研究思路各有利弊：前一种研究思路有利于解决特定民族的现代化道路的具体问题，但容易偏离甚至舍弃现代化的世界性的规定，把现代化讲成了民族的现代化，这是对现代化的一种狭隘的理解，是研究现代化的特殊性的陷阱；后一种研究思路有利于人们辨识现代化的本质，把握世界历史发展的趋势，站在世界历史的高度来解决特定民族的现代化的发展问题，但这里同样有一个陷阱，这就是容易陷入单一的线性思维方式，把现代化的普遍性简单地等同于资本主义的现代化，否定了社会主义的现代化，否定了现代化的民族形式，从而掏空了现代化的普遍性的生动内容，使现代化的普遍性和特殊性关系的研究变成一种抽象空洞的概念辨析，根本无法揭示当代社会发展的底层逻辑。鉴于此，本文选取哲学的研究思路，但又不采用单一的线性思维方式，而是采用复杂多元的非线性的思维方式，以中国现代化史为经验原型，说明现代化的普遍性的具体性。

第三个理论问题是，以现代化的普遍性的具体性为题，如何看待普遍性与特殊性的关系？对于这个问题，本文的基本观点是：现代化的普遍性是现代化的质的规定，但现代化的普遍性不是一成不变的，而是随着世界历史的变化而发生阶段性的变化，这个变化的总趋势是从单一的资本主义现代化走向以现代各民族为单位的复杂多元的现代化；这是一个从抽象到具体的过程，亦是现代化的普遍性的自我实现的过程，这个过程是通过一系列的特殊性完成的。在这里，现代化的特殊性的功能就是消解现代化的普遍性的单一性和抽象性，引导现代化的普遍性走向具体，而现代化的特殊性本身就是现代

化的普遍性的具体性的品格。

第四个理论问题是，如何研究现代化的普遍性的具体性？本文认为，我们要研究现代化的普遍性的具体性，就要采用马克思的历史哲学的方法，即选择有典型性的经验原型进行分析。马克思曾经用这个方法，以英国的资本主义发展为经验原型，分析资本主义的生产方式和交换方式，揭示了资本主义发展的规律。《资本论》就是马克思运用这一方法研究资本主义社会的杰作。马克思也用这种方法研究过中国的鸦片战争和太平天国起义，以此探讨世界历史形成的问题。据此，本文采用马克思的历史哲学方法，选择以中国现代化史为经验原型，说明现代化的普遍性的具体性。

本文选择以中国现代化史为经验原型来说明现代化的普遍性的具体性，主要是因为中国现代化史具有典型性。中国是一个后发现代化国家，其现代化经历了一个由被动到主动的过程。被动是指中国在西方列强入侵的战争中被迫对外开放，走现代化道路，这主要是指从鸦片战争开始到 20 世纪初的中国现代化模式。这个模式是在西方资本主义现代化的框架中展开的，属于资本主义的现代化。主动是指中国人主动向世界开放，在思考世界历史的变革和未来前景中选择中国的现代化模式，这主要是指 20 世纪初中国的先进知识分子接受马克思主义学说，选择社会主义的现代化，创造了中国革命的社会主义现代化模式和 20 世纪 80 年代中国马克思主义者创造的中国的社会主义市场经济模式，这两个模式是在世界社会主义现代化的框架中展开的，属于社会主义的现代化。然而，不论是被动地接受西方资本主义的现代化，还是主动地选择世界社会主义的现代化，都离不开世界历史的变化，体现了中国的现代化与世界历史之间的动态联系。因此，我们只要历史地考察中国现代化进程在不同时期、不同阶段的内容和形式，就能清晰地看到现代化的普遍性是如何从单一走向多元的，以及如何在特殊性中获得自身的具体性的。

正是基于中国现代化史的上述典型性，本文选取以中国现代化史为经验原型，并将其置于世界历史的长时段和大空间之中，分别考察以鸦片战争为历史起点的中国的资本主义现代化模式、以新文化运动和五四运动为历史起点的中国革命的社会主义现代化模式、以 20 世纪 80 年代为历史起点的中国的市场社会主义现代化模式，以此阐明现代化的普遍性的具体性品格。

二、中国现代化的历史起源：鸦片战争与太平天国起义

鸦片战争与太平天国起义，严格地说并不具有完全的资本主义性质，更谈不上是社会主义的，但是毛泽东把它们作为中国社会主义现代化的历史起点，强调这是中国社会主义现代化的准备阶段。^①毛泽东对鸦片战争和太平天国起义的这一评价出自马克思的世界历史理论。也就是说，我们只有把鸦片战争和太平天国起义置于马克思的世界历史观中，才能科学地说明鸦片战争和太平天国起义的性质及世界历史意义。

马克思的世界历史理论是马克思研究哲学、历史学、经济学、人类学等多个领域的思想杰作，它的核心观点就是马克思和恩格斯在《共产党宣言》中提出的“各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多民族的和地方的文学形成了一种世界的文学”^②。马克思和恩格斯在这里所说的“世界的文学”，是一个广义的概念，泛指科学、文学、艺术、哲学、政治等方面的成果。马克思和恩格斯以这个概念来说明现代化的普遍性，旨在批判那种把现代化的普遍性等同于资本主义现代化，抽象地谈论现代化的普遍性的观点，强调了把民族文化的创造与世界文化的创造融为一体的具体的现代化的普遍性的观点。在马克思和恩格斯看来，现代化的普遍性虽然是从资本主义的生产方式中产生出来的，但这种普遍性不为狭隘的、片面的资产阶级文化所容忍，这就产生了资本主义生产方式的普遍性与资产阶级文化的狭隘性、片面性之间的冲突，这种冲突构成了现代化普遍性的深刻矛盾，从这个矛盾中发展出资本主义文化与社会主义文化之间、革命的民族文化与

① 参见《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 632、666 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 276 页。

反革命的民族文化之间的冲突和斗争，世界各个民族正是在这种复杂的斗争中不断地否定资本主义的单一的、抽象的现代化的普遍性，走向了复杂多元的具体的现代化的普遍性。在这里，马克思和恩格斯区分了现代化中的客观因素和主观因素。所谓现代化的客观因素，就是资本主义产生、发展到灭亡的客观规律，这是世界历史的客观必然性。所谓现代化的主观因素，就是无产阶级反对资产阶级的斗争和民族革命对于世界历史形成的积极作用。现代化的普遍性就是由这两个方面的因素构成的复杂整体。在这个整体中，现代化的特殊性不是现代化的普遍性在不同国家的具体应用，而是现代化的普遍性的具体呈现，现代化的普遍性就是在各民族创造自身的现代化中实现的。根据这一观点，马克思考察了西欧和东方各个国家的现代化进程，分析了资本主义的生产方式是如何把世界上各个国家的现代化连成一体的，而世界上各个国家又是如何在反对封建主义和资本主义的斗争中创造出革命文化，推进了世界进步文化的形成和发展的。在《共产党宣言》的第四部分，马克思论述了共产党人对待法国社会主义民主党的态度、对待瑞士激进派的态度、对待波兰克拉科夫起义政党的态度、对待德国资产阶级革命的态度，强调共产党人支持这些国家的具有革命民主主义性质的运动，旨在把工人阶级的最近的目的和利益与无产阶级革命的最高目标有机地结合起来，以无产阶级革命的最高目标来引导这些国家的革命民主主义运动，使它们能够成为无产阶级革命的序幕。马克思也用这一观点来考察中国的鸦片战争和太平天国起义。

马克思之所以关注中国的鸦片战争和太平天国起义，主要是出自对资本主义危机的研究和对世界革命的展望。在《中国革命和欧洲革命》一文中，马克思写道：“战争也好，革命也好，如果不是来自工商业普遍危机，都不大可能造成全欧洲的纷争，而那种危机到来的信号，总是来自英国这个欧洲工业在世界市场上的代表。”^①这段话既是马克思对自己的世界历史理论的深刻而具体的表达，也是马克思考察中国现代化的独特视野。这个独特的视野就是从世界资本主义危机的视角，用否定辩证法的观点来考察中国的现代化，阐明中国现代化的世界历史普遍性。这些思想集中体现在马克思在19世纪50年代写的有关中国现代化问题的一系列文章之中，其中最重要的有《中国革命和欧洲革命》《俄国的对华贸易》《英人在华的残暴行动》《鸦片贸易史》《英中条约》《新的对华战争》《对华贸易》等。在这些文章中，马克思分析了中国鸦片战争爆发的原因，充分肯定了太平天国起义的伟大意义。

在分析中国鸦片战争爆发的原因时，马克思提出了两个论点：第一，鸦片战争起因于英国资产阶级大量向中国输入鸦片和英国的工业品，破坏了“中国的财政、社会风尚、工业和政治结构”^②，为了阻止英国资产阶级的经济输入造成的这一系列后果，中国的清政府采取了闭关自守的政策，从而引发了鸦片战争。马克思指出，这场战争的实质是传统和现代化之间的冲突，其结果是英国殖民主义者以暴力的方式摧毁了中国的古代文明。在《鸦片贸易史》中，马克思写道：

1800年，输入中国的鸦片已经达到2000箱。在18世纪，东印度公司与天朝帝国之间的斗争，具有外国商人与一国海关之间的一切争执都具有的共同点，而从19世纪初起，这个斗争就具有了非常突出的独有的特征。中国皇帝为了制止自己臣民的自杀行为，下令同时禁止外国人输入和本国人吸食这种毒品，而东印度公司却迅速地把在印度种植鸦片和向中国私卖鸦片变成自己财政系统的不可分割的部分。半野蛮人坚持道德原则，而文明人却以自私自利的原则与之对抗。一个人口几乎占人类三分之一的大帝国，不顾时势，安于现状，人为地隔绝于世并因此竭力以天朝尽善尽美的幻想自欺。这样一个帝国注定最后要在一场殊死的决斗中被打垮：在这场决斗中，陈腐世界的代表是激于道义，而最现代的社会代表却是为了获得贱买贵卖的特权——这真是任何诗人想也不敢想的一种奇异的对联式悲歌。^③

很明显，马克思在这段论述中对中国清政府的闭关自守的态度和政策是持否定态度的，指出英国

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第697页。

② 同上，第692页。

③ 同上，第716页。

商人的行为虽然是不道义的，但它代表了社会历史的必然趋势，向中国展示了现代化的未来景象。马克思还指出，资本主义鼓吹自由贸易的实质是垄断。马克思在分析英国商人在对华贸易的手段时指出：

英国政府在印度的财政，实际上不仅要依靠对中国的鸦片贸易，而且还要依靠这种贸易的不合法性。如果中国政府使鸦片贸易合法化，同时允许在中国种植罂粟，英印度的国库会遭到严重灾难。英国政府公开宣传毒品的自由贸易，暗中却保持自己对毒品生产的垄断。任何时候只要我们仔细地研究一下英国的自由贸易的性质，我们大都会发现：它的“自由”说到底就是垄断。^①

在这里，马克思揭穿了英国商人鼓吹自由贸易的实质，指出了世界市场的本质是垄断。这是对资本主义市场原则的批判。从这两个论点可以看到，无论是对中国的清政府，还是对资本主义的市场原则，马克思都是持批判态度的。不过这两种批判态度是不同的，马克思对中国清政府的批判态度是基于现代化的必然趋势，而对资本主义市场原则的批判态度是基于资本主义的内在矛盾及其所引发的世界危机。

与对中国清政府的批判态度相反，马克思充分肯定了太平天国起义的伟大意义。在《中国革命和欧洲革命》一文中，马克思提出了这样的问题：“当英国引起了中国革命的时候，便发生一个问题，即这场革命将来会对英国并且通过英国对欧洲发生什么影响？”^② 对于这一问题，马克思的解答是：

中国革命将把火星抛到现今工业体系这个火药装得足而又足的地雷上，把酝酿已久的普遍危机引爆，这个普遍危机一扩展到国外，紧接而来的将是欧洲大陆的政治革命。这将是一个奇观：当西方列强用英法美等国的军舰把“秩序”送到上海、南京和运河口的时候，中国却把动乱送往西方世界。^③

在这里，马克思是把太平天国起义置于世界革命的语境中来评价它的伟大意义。在他的眼里，太平天国起义的主体是农民这一特点并不重要，起义的形式带有宗教的和民族的形式这一特点也不重要，重要的是它是在中国大地上最初开展的一场反帝反封建的革命运动，是承载了世界历史发生革命性变革使命的运动，也是马克思所期盼的能够改变人类命运的亚洲革命。^④ 总之，在马克思那里，太平天国起义的意义不在于它的中国特点，而在于它的世界特点。这就是马克思对中国现代化的普遍性的说明。

应该说，马克思对鸦片战争爆发的客观原因的揭示和对太平天国起义的肯定，既是对中国现代化的普遍性的说明，也是对世界现代化的普遍性的说明。分析这些说明，我们可以得出两个结论：其一，中国现代化的普遍性绝不是西方现代化的普遍性，而是参与世界历史创造的现代化的普遍性，不论这种参与是被动的还是主动的，都是世界现代化的一个部分，是世界现代化的普遍性的具体化；其二，中国作为后发现代化国家，它的现代化的普遍性是在解决世界危机中获得的。这就要求我们从危机的角度，运用否定辩证法的观点来考察中国现代化的普遍性，阐发中国现代化的普遍性的丰富内涵。这两个结论为我们研究中国社会主义现代化的普遍性提供了可靠的路径。正是在这个意义上，我们认为，马克思的世界历史理论和他对中国现代化的普遍性的阐发，是我们今天研究中国社会主义现代化的普遍性的科学的理论根据。

三、中国革命的社会主义现代化的开启

毛泽东在《新民主主义论》中明确提出，中国革命属于“世界无产阶级社会主义革命的一部

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 719—720 页。

② 同上，第 692—693 页。

③ 同上，第 695 页。

④ 这是马克思在评论印度的社会革命时提出的问题：“如果亚洲的社会状态没有一个根本的革命，人类能不能实现自己的命运？”（参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 766 页。）

分”^①，它的历史前提是世界历史分裂为世界资本主义和世界社会主义两大阵营。这是毛泽东对中国革命的社会主义现代化的普遍性的规定。在这里，世界历史分裂为资本主义和社会主义两大阵营，是中国革命的社会主义现代化的时代背景，而世界社会主义革命是中国革命的社会主义现代化的本质规定。毛泽东正是根据这个时代背景和中国革命的社会主义现代化的本质，来分析中国革命问题，提出新民主主义革命的理论。因此，我们要深刻地理解中国革命的社会主义现代化的本质，揭示中国社会主义革命的普遍性的内涵，就需要先了解这个时代背景的产生，要了解世界社会主义革命的思想体系的形成及其内容。

世界社会主义革命的思想早在马克思恩格斯那里就已经提出来了，但是，世界社会主义革命作为一种完整的思想体系是列宁和罗莎·卢森堡在批判米勒兰主义斗争中建构起来的。米勒兰主义因法国社会党人米勒兰进入法国资产阶级内阁而得名，是法国工人运动中的一种右倾机会主义思潮，但它对工人运动的消极影响绝不限于法国，而是波及到整个第二国际的工人运动，造成了第二国际工人运动的危机，因而是第二国际工人运动中带有普遍性的问题。列宁在《怎么办？》一书中把米勒兰主义定义为“实践的伯恩施坦主义”^②，指出了米勒兰主义的两个特点。第一个特点是国际性。列宁指出，在米勒兰主义出现之前，社会主义运动内部的派别一直都是一国的现象，比如在德国是拉萨尔和爱森纳赫派之争、在法国是盖得派和可能派之争、在英国是费边派和社会民主党之争、在俄国是民意党人和社会民主党人之争，等等。即使是伯恩施坦主义，在其出现之初也只是属于德国社会民主党内的一个派别。然而，自米勒兰主义出现后，情况就不同了。米勒兰主义是把伯恩施坦讲出来的东西变成现实，这就为各国社会主义运动内部的机会主义派别实行“实践的伯恩施坦主义方面作出了一个极好的榜样”^③，使各国社会主义运动内部的机会主义派别联合在一起，“互相吹捧，彼此学习，一起攻击‘教条式的’马克思主义”^④。这样一来，米勒兰主义的出现就在国际工人运动中划定了一条泾渭分明的资本主义与社会主义的界限，要求各国革命的社会民主党联合起来，站在社会主义的立场上，与社会主义运动内的机会主义思潮开展一场真正国际性的搏斗。第二个特点是资产阶级改良主义的实验。列宁认为，米勒兰主义与伯恩施坦主义的关系就是理论与实践的关系，伯恩施坦主义是修正主义的理论，米勒兰主义是修正主义的实践。作为修正主义的实践，米勒兰主义所做的无非是三点：其一，在理论上，“用资产阶级观点来批评马克思主义的一切基本思想”^⑤，它甚至不用伪装成马克思主义，而是直接把资产阶级书刊上的内容搬到社会主义的书刊中来；其二，在政治上，要求把社会民主党由一个主张社会革命的政党变成一个“主张社会改良的民主政党”^⑥；其三，在意识形态上，“把资产阶级思想和资产阶级因素灌输到社会主义运动中来”^⑦，破坏工人群众的社会主义意识。这三点表明，米勒兰主义是彻头彻尾的资产阶级的改良主义的实验，它对社会主义运动的危害远远大于“理论的伯恩施坦主义”，所以它一出现就得到伯恩施坦派的“热心地、迫不及待地”^⑧辩护和赞赏。这些都向革命的社会民主党提出了新的任务，即站在国际社会主义运动的高度创造社会主义革命的理论，并将其运用于指导工人运动，向工人阶级灌输社会民主主义的意识，确立无产阶级的阶级意识，把工人阶级的自发的斗争形式转变成自觉的斗争形式，把工人阶级争取经济改良的斗争提升为争取工人阶级的自由和争取社会主义的革命斗争。据此，列宁提出了“没有革命的理论，就不会有革命的运动”^⑨的论断。在这一论断中，列宁所要求的“革命的理论”是超出了狭隘的实际活动的、以无产阶级争取

① 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第667页。

② 《列宁选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第296页。

③ 同上，第296页。

④ 同上，第294页。

⑤ 同上，第295页。

⑥ 同上，第295页。

⑦ 同上，第297页。

⑧ 同上，第296页。

⑨ 同上，第311页。

自由和解放为最高目标的先进理论，即科学社会主义理论，它也是在先进理论指导下的社会民主主义运动。在这里，无论是“革命理论”，还是“革命运动”，都超出了狭隘的国家和民族的界限，是一个具有国际性的、将社会主义运动的理论与实践有机结合一起的社会主义文化观念。这就是列宁在批判米勒兰主义中形成的世界社会主义的文化观念。

与列宁一样，罗莎·卢森堡也是在批判米勒兰主义的斗争中建构了世界社会主义的文化观念。但是，由于生活、战斗在西欧国家，罗莎·卢森堡提出世界社会主义文化观念的路径与列宁有所不同。列宁提出世界社会主义文化观念是基于对俄国无产阶级革命问题的思考，亦是俄国社会民主党建设的原则；而罗莎·卢森堡提出世界社会主义文化观念是基于对第二国际的工会运动和议会斗争的性质、限度和前景的思考，也是对马克思的夺取政权思想的时代内容和意义的阐释。在罗莎·卢森堡看来，米勒兰主义的出现证明，社会民主党进行议会斗争的旧理论已经过时了，现实的斗争所需要的是把暴力革命作为取得政权的最后手段，议会斗争是无产阶级使用这一手段的一个环节，不仅如此，议会斗争只有以暴力革命为后盾才能取得成功。罗莎·卢森堡指出，社会民主党要实现斗争方式的转变，就需要摒弃旧的理论，建立新的理论和新的世界观。她所说的新的理论和新的世界观，就是具有国际性的社会主义文化观。1902年4月30日，罗莎·卢森堡发表了《新信仰》一文，阐发了她的社会主义的文化观，宣告了社会民主党的议会斗争阶段的结束和社会主义革命阶段的到来：

5月1日，全世界的无产阶级走出防御性的狭隘的民族性围墙（在这堵围墙的后面，每一个民族整整一年都在自己的地方依照各自的方式进行世界历史性的斗争），来到国际博爱的康庄大道。但是，这一天同时还要把无产阶级引向包罗万象的世界观的高级基础，从这里出发，无产阶级作为阶级不仅要用历史必然性眼光看待自己过去和未来的道路，而且还要将兴奋狂热的目光投向远方，在远方的尽头，有思想的研究要求和各个时代的人类精神的诗一般的想象已经广泛流传，并且从人类的起源到今天已经成为互相矛盾的学科。在这一天，要使无产阶级明确意识到，它不仅肩负政治使命，不仅肩负社会使命，而且还肩负思想使命；工人阶级，用它的伟大先驱的话说，是德国哲学的继承人；它是一种新的遍及全世界的信仰的载体；社会主义不仅致力于新的世界秩序，而且它在新的世界观的基础上提出这个要求；早在目前发生的社会变革以前，各种科学思想已经发生了思想变革，这种思想变革意味着世界观的一种改变，而这种改变比哥白尼的太阳系较之托勒密的旧太阳系的改变还要彻底得多，有力得多；今天的无产阶级，在这个伟大的世界节日更要记住这一事实；因为日常的政治和经济斗争常常使无产阶级忘记它的精神之父为工人阶级积累的这份伟大的精神遗产，这个阶级需要一代接一代地重新争取才能拥有这份遗产。^①

列宁和罗莎·卢森堡阐发的世界社会主义文化观在十月革命中找到了自身的实践基础，从而开创了世界历史的新时代。这是世界社会主义与世界资本主义展开大搏斗的时代。这场搏斗的开展，为世界各国选择走社会主义的现代化道路提供了可能性。正是在这一时代背景下，中国思想界对社会主义有了全新的理解。在此之前，中国思想界虽然已经知道了西方的社会主义学说，但只是把它理解为西方近代社会的一个文化要素，即便是在陈独秀那里，社会主义学说也只是西方近世文明中的一个特征，从来就没有想过把社会主义学说付诸于中国的实践。但是，自十月革命胜利，世界历史分裂为社会主义和资本主义两大阵营后，中国先进的知识分子接受了世界社会主义的观念，并运用世界社会主义的观念来思考中国现代化的出路问题。正是这一思考，引发了中国思想史上有关社会主义问题的大讨论。这场讨论首先发生于李大钊和胡适之间有关问题与主义的论战，继而发生于中国早期马克思主义者对中国的自由主义者张东荪的批判。通过这两场论战，新文化运动发生了根本性的变化：在新文化运动主体上，以李大钊、陈独秀为代表的一批中国先进知识分子在接受了十月革命的社会主义观后，转变成中国的马克思主义者；在新文化运动的思想，从早期高扬“科学”与“民主”转变为传播十月革命的社会主义观，从单纯地谈中国文化变革转变为谈中国的政治变革。

这两个根本性的转变为中国共产党的建立奠定了组织基础和思想基础。中国共产党的成立，标志

① 《罗莎·卢森堡全集》第2卷，北京：人民出版社，2022年，第437页。

着中国的马克思主义者开始把十月革命的社会主义观念和经验运用于中国革命的实践。从发动工人运动、参加北伐战争到中国共产党组织一系列的武装起义，中国共产党领导的中国革命既有成功的经验，也有失败的教训。这些都促使中国共产党人去探寻如何走出一条适合于中国国情的社会主义现代化道路。井冈山斗争就是毛泽东为探索在中国走出一条十月革命的社会主义道路所做出的伟大创举。在延安时期，毛泽东研读了苏联马克思主义哲学的著作，写了大量读书笔记，并在此基础上写了《中国共产党在民族战争中的地位》《战争和战略问题》《中国革命和中国共产党》《新民主主义论》《实践论》《矛盾论》等论著。在这一时期的读书笔记和论著中，毛泽东解决了中国共产党探讨中国道路的核心问题，即如何让十月革命的道路在中国走得通。毛泽东在这一时期提出的“使马克思主义在中国具体化”^①“中国革命是世界革命的一部分”^②等论断，都是从世界革命的高度来总结井冈山斗争的经验，论证中国革命具有世界社会主义革命的普遍性，中国革命的中国特点不过是世界社会主义革命的具体化。毛泽东在这一时期写的《实践论》和《矛盾论》这两部哲学著作，就是阐明中国共产党人将十月革命的普遍真理运用于中国革命实践的认识论和方法论的路径。从这个角度看，毛泽东创造的中国革命的理论和中国马克思主义哲学的重心，不在于中国革命的特殊性，而在于中国革命的普遍性，在于揭示中国革命的社会主义本质。正因如此，中国革命才成为世界社会主义革命的一部分，中国的社会主义文化才具有世界文化的先进性。

对于中国这样一个后发现代化国家来说，强调现代化的普遍性实际上就是坚持中国现代化的开放性。但是，对于中国来说，现代化的普遍性所具有的开放性品格，在以鸦片战争为开端的19世纪的中国现代化中是不具有的，因为那时的中国现代化是西方殖民者强加于中国的，西方殖民者把现代化强加于中国的目的是为了解决自身的经济和政治的危机。出于这一目的，西方殖民者在把西方的现代化输入中国的同时，又极力维持中国清政府的统治，阻止中国的现代化。由此看来，19世纪的中国现代化，就西方现代化的输入来说的确具有现代化的普遍性，但就其中国现代化的发展来说却是封闭的、不开放的，因而是没有生命力的。与之不同，中国共产党人选择世界社会主义的现代化是为了解决中国自身的经济和政治危机，使现代化能够在中国走得通，能够改变旧中国，建立一个独立自主、民主自由的新中国。这表明选择走社会主义的现代化道路，是中国共产党人对于中国现代化道路的一种理性自觉，由此决定了中国社会主义的现代化在本质上是开放的、富有生命力的。从这个角度理解，毛泽东提出中国革命是世界革命的一部分的论断，既指出了中国革命的社会主义现代化的时代性特征，也昭示了中国社会主义的现代化的开放性的品格。

四、中国社会主义市场经济现代化模式的创造

中国社会主义现代化的开放性品格在20世纪70年代的中国改革开放中得到充分的体现。20世纪70-90年代，世界历史进入一个转型期：西方资本主义国家在二战之后积累起来的各种矛盾引发了接连不断的经济危机和政治危机，与此同时，社会主义国家实行的中央计划经济体制因为缺乏市场的活力也出现了经济增长迟缓的现象。在这种情况下，西方资本主义国家和社会主义国家都有了开放世界市场的要求。对于西方资本主义国家来说，这个要求不存在经济体制的变革问题，它所面临的问题是如何打开国际市场的问题，为此，西方资本主义国家提出了新自由主义的政策和思想观念。但对于社会主义国家来说，这个要求却出现了一个经济体制改革的问题，即变中央计划经济体制为市场经济体制。为要实现经济体制的变革，首先要在理论上弄清楚市场经济与社会主义经济的关系，要明确回答以下问题：社会主义能不能搞市场经济？如果能，那么社会主义应该如何搞市场经济？搞什么样的市场经济？这是当时所有的社会主义国家改革面临的理论难题。中国也不例外。正是在这个背景下，邓小平提出了“中国式的现代化”的概念，解答了在新的历史条件下中国走什么样的现代化道

^① 《毛泽东选集》第2卷，第534页。

^② 同上，第666页。

路的问题。

1983 年 6 月 18 日，邓小平在会见参加 1983 年北京科学技术政策讨论会外籍专家时指出：“我们搞的现代化，是中国式的现代化。我们建设的社会主义，是有中国特色的社会主义。我们主要是根据自己的实际情况和自己的条件，以自力更生为主。”^① 邓小平讲这段话是对外籍专家提问的回应，也是对 20 世纪 80 年代中国学术界讨论计划经济与市场经济关系难题的解答。当时，中国学术界在计划经济与市场经济的讨论中出现了两种不同的观点：一种是把计划经济与市场经济对立起来，强调计划经济是社会主义特有的经济形式，市场经济是资本主义特有的经济形式，因此，社会主义国家要坚持走社会主义的道路，就必须坚持计划经济形式，不能搞资本主义的经济形式；另一种是把计划经济和市场经济理解为经济资源的配置，强调社会主义也可以搞市场经济，一些学者提出了社会主义市场经济的概念。在这两种观点中，中国的改革开放应该选择哪一种呢？这是在新的历史条件下，中国如何走自己的现代化道路的问题。邓小平的这段话就是对这个问题的解答。

在这段话中，邓小平讲了两层意思：第一层是，中国要搞市场经济，但中国的市场经济不能走西方资本主义市场经济的道路，而只能走社会主义市场经济的道路；第二层是，中国走社会主义市场经济的道路又不同于其他社会主义国家，它要根据中国既有的基础和自己的情况走出一条自己的社会主义市场经济的道路，而要走出这样一种独特的道路，就需要继承和发展中国共产党在中国革命时期创造的实事求是和自力更生传统，这是有关中国社会主义市场经济建设的社会主义传统和内在精神的问题。在这两层意思中，前者着重于中国社会主义现代化的时代特点，体现了中国社会主义现代化的世界历史普遍性的品格；后者是中国社会主义现代化的内在精神，体现了中国社会主义现代化的特点。在邓小平看来，这两点就是新的历史条件下马克思列宁主义与中国社会主义实践的有机结合。这就是邓小平在 1984 年 10 月 26 日会见马尔代夫总统加尧姆的谈话中所说的：

我们取得的成就，如果有一点经验的话，那就是这几年来重申了毛泽东同志提倡的实事求是的原则。中国革命的成功，是毛泽东同志把马克思列宁主义同中国的实际相结合，走自己的路。现在中国搞建设，也要把马克思列宁主义同中国的实际相结合，走自己的路。^②

总之，邓小平所说的“中国式的现代化”，就是现代市场经济与中国共产党领导的革命的社会主义现代化精神的有机结合。正是在这种有机结合中，中国走出了一条既不同于西方资本主义国家，也不同于其他社会主义国家的市场经济发展道路。这条道路自 20 世纪末开始，就受到西方资本主义国家学者的重视，被称为中国道路或中国模式。这样一来，中国社会主义的市场经济模式就以自身的独特性而进入西方学者的视野，成为西方学者研究世界历史变革的经验原型。

然而，由于思维方式的不同，中国社会主义市场经济的典型性，在西方学者的眼里具有非常不同的意义。在那些抱以西方中心论观点的学者眼里，中国社会主义市场经济的典型性仅限于政治、经济落后国家的社会主义发展和东亚地区国家经济发展模式。美国学者杰弗里·弗里登（Jeffrey A. Frieden）在论述二战之后东方和西方的重建时，就把中国道路定位为第三世界的社会主义国家发展的一种典范，指出“虽然中国算不上是社会主义彻底成功的光辉灯塔，但它的经历具有充分的示范意义，所以社会主义道路对亚洲、非洲和拉丁美洲其他国家仍有吸引力”^③。在论述 20 世纪 70 年代之后的全球经济变化时，他虽然看到了改革开放后的中国经济的快速发展，但依然没有把中国道路的典型性置于全球化的中心来阐发它的意义，而只是将其作为东亚市场经济模式中的一种。他认为到 2000 年，中国作为一个新兴工业国，只是东亚市场中“主宰着劳动密集型产品的市场”^④ 的国家，因而在根本上不过是全球经济的参与国，并未成为全球经济的典型。在这里，无论是对改革开放前的中国道路的评价，还是对改革开放后的中国道路的评价，杰弗里·弗里登都没有承认中国式现代化

① 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 29 页。

② 同上，第 95 页。

③ [美] 杰弗里·弗里登：《20 世纪全球资本主义的兴衰》，杨宇光等译，上海：上海人民出版社，2009 年，第 306 页。

④ 同上，第 398 页。

的经验具有世界历史普遍性。

其实，杰弗里·弗里登对中国道路的这种评价绝不是个别现象，而是代表了 20 世纪至 21 世纪前十年国外学者对中国道路的一种普遍性看法。这种普遍性的看法直到 2007 - 2008 年的全球金融危机爆发后才被颠覆。2007 - 2008 年全球金融危机爆发的前两年，人们普遍还抱着传统的观点，以为这场危机与以往的危机一样很快就会过去。但是，在两年之后，这场危机依然持续，没有复苏的迹象。这时，人们开始反思这次危机与以往危机的不同。2010 年，历史唯物主义杂志在加拿大的约克大学举办历史唯物主义年会。在这次会议上，西方左派学者把资本主义危机的研究与唯物史观的革新紧密联系起来，把马克思的经验分析方法运用于分析这次危机现象，指出当今世界历史的内在逻辑不是由资本主义的现代化决定的，而是由各民族国家的相互碰撞、相互协作决定的。也就是说，当今现代化的普遍性是由世界历史发展的偶然性的内在机制构成的。为了论证这一观点，西方左派选择了多个经验原型，其中最主要的有欧盟和东欧、中国和日本、南非和拉丁美洲。在西方左派学者看来，这些经验原型是一些相对独立的共时性存在，人们只有通过考察它们各自的内在结构和个性特征，才能充分地展示当前正在发生的世界金融危机的景象，从中发现世界历史发展的前景。从这一观点出发，西方左派学者把中国道路置于当代世界历史变革的整体之中，分析中国的社会主义市场经济模式，指出了中国道路对于摆脱当下全球金融危机的积极意义。在他们看来，中国社会主义市场经济模式有三点是值得研究的：其一，由于中国政府的支持，中国工人的生活水平高于资本主义国家，并具有一定的消费和投资的能力；其二，公众服务领域的不断扩大，降低了工人阶级对雇用者和市场的依赖作用，转而成为一个社会群体；其三，银行的国家化保障了金融的稳定。^① 这三个方面体现了国家权力在控制金融危机方面的作用。正是在这个意义上，中国模式可以成为研究现代化的普遍性的经验原型。

西方学者对中国社会主义市场经济评价的上述变化，从一个方面体现了人们对现代化的普遍性认识的变化。那些持西方中心论观点的学者把现代化的普遍性等同于西方资本主义国家的现代化，从这一观点出发，他们以西方资本主义国家的现代化为标准来衡论中国的社会主义市场经济模式，视中国的社会主义经济模式为特殊，否定了它的世界历史普遍性。与之不同，那些以世界历史的偶然性机制为当今世界历史的普遍性的学者，则从中国社会主义市场经济的特殊性中发现了它所具有的现代化的普遍性。这两种绝然不同的评价充分地表明，现代化的普遍性不是抽象的、一成不变的，而是随着世界历史的变化，随着人们对现代化的普遍性的认识的变化而变化，因此，现代化的普遍性必然是具体的、变化的，而以世界历史的偶然性机制构成的现代化的普遍性就是 21 世纪现代化的底层逻辑。这是我们考察中国社会主义市场经济模式及其评价得出来的结论。

除此之外，中国现代化的三种模式的演变向我们展示了现代化的普遍性与特殊性之间的这样一种关系：现代化始终是由它的普遍性主导的，但它的普遍性又是随着世界历史的变化而变化的，这种变化无论是在实践上还是在理论上，都是通过它的特殊性推动的，并在各种特殊性中走向具体。现代化的普遍性变化的这一特点，要求我们去研究它的特殊性，但不是以特殊性为重心，而是以普遍性为重心，以特殊性来说明普遍性，特殊性只有在这种语境中才能显示出它全部的、真实的意义。这是我们考察中国现代化史得出的结论。

上述两个结论证明，一方面，中国现代化史对于我们思考和解答现代化的普遍性的具体性、揭示 21 世纪现代化的底层逻辑，具有典型性；另一方面，中国现代化史的典型性充分展示了中国现代化的普遍性的内容和特点。这是我们研究中国社会主义现代化尤其要重视的方面。

（责任编辑 已 未）

^① Leo Panitch and Sam Gindin, "Capitalist Crises and the Crisis This Time", *The Crisis This Time: Socialist Register* 2011, London: The Merlin Press, 2010, p. 16.

沿着阻力最小的路线

——重评伯恩斯坦修正主义的实践理性及其风险

程广云

【摘要】 伯恩斯坦将恩格斯晚年放弃武装起义、利用议会制度的策略方案提升为原则主张。这是由客观形势和主观认知——思维方式两方面决定的。伯恩斯坦修正主义是受到康德区分“物自体”和“现象界”的思维模式的影响。伯恩斯坦划分了“纯粹的理论”（“理论中的不变成分”）和“应用的理论”（“学说体系中的可变成分”）。他对马克思主义纯粹理论的“修正”摧毁了科学社会主义的两个理论前提——唯物史观和剩余价值学说的唯物主义哲学基础；试图从马克思主义哲学中消除黑格尔“原罪”；将“科学的社会主义”“修正”为“伦理的社会主义”和“批判的社会主义”。他对马克思主义应用理论的“修正”以资本主义“适应论”取代资本主义“崩溃论”，以社会主义“渐进论”取代社会主义“激进论”；试图从马克思主义理论中消除布朗基“原罪”；反对无产阶级革命和无产阶级专政，主张资本主义改良和资本主义民主。总起来说，伯恩斯坦修正主义的思想路径是应对当时社会政治风险的实践理性的产物和表现，但规避社会政治风险却带来了副产品——意识形态风险，因而变成了马克思主义的异端。

【关键词】 伯恩斯坦；修正主义；实践理性；社会政治风险；意识形态风险

中图分类号：B516.49 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2024）01-0018-07

作者简介：程广云，（北京 100048）首都师范大学哲学系教授。

伯恩斯坦是修正主义的鼻祖。修正主义也叫伯恩斯坦主义。马克思和恩格斯在创立经典马克思主义过程中，主要与外部反马克思主义（有些仍然属于社会主义和工人运动内部如蒲鲁东、巴枯宁、拉萨尔和杜林等）作斗争，但伯恩斯坦则挑起了马克思主义内部的斗争。其代表作《社会主义的前提和社会民主党的任务》（1898）“第一次有一个属于马克思主义学派的社会主义者对于马克思主义本身的一系列原理进行了批评”^①。李卜克内西、普列汉诺夫都将问题提到了“谁埋葬谁”的高度。^②伯恩斯坦一提出他的修正主义，就受到德国社会民主党和社会党国际（第二国际）绝大多数同志的批评，虽然党内斗争并未将其清洗出党，但其异端思想却受到拒斥。伯恩斯坦晚年自述，在编辑马克思和恩格斯通信集的工作中，马克思的女儿劳拉·拉法格夫人鉴于他的异端思想，反对他对书信作科学和理论方面的注释。^③卢森堡在系统地批判伯恩斯坦的修正主义后总结说：“同伯恩斯坦的讨论已经变成两种世界观、两个阶级、两种社会形态的争论了。”“伯恩斯坦的理论是给机会主义奠定基础的第一次尝试，同时也是最后一次尝试。”^④但伯恩斯坦修正主义“空前”却没有“绝后”。在历史上，党内左右两派斗争的套路是：左派被冠以“教条主义”的帽子，右派则被冠以“修正主义”的帽子。伯恩斯坦曾讽刺过，批判伯恩斯坦的普列汉诺夫变成了“俄国的伯恩斯坦”。^⑤至于后来马列

① [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，殷叙彝编，北京：人民出版社，2008年，第337页。

② [俄] 格·瓦·普列汉诺夫：《普列汉诺夫文选》，张光明编，北京：人民出版社，2010年，第255页。

③ [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第522页。

④ [德] 罗莎·卢森堡：《卢森堡文选》，李宗禹编，北京：人民出版社，2012年，第69、72页。

⑤ [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第419页。

主义对现代修正主义的批判，无疑都会回溯到伯恩斯坦那里去。当今国内思想界、学术界也有一些崇尚社会主义或民主社会主义的人物，试图构造康德－马克思－伯恩斯坦与黑格尔－马克思－列宁的对立路线，以所谓“改良”的或“建设”的马克思主义来反对“革命”的马克思主义。这一切都说明伯恩斯坦的历史影响和历史作用，值得我们再进一步深入研究。

一、伯恩斯坦修正主义的由来和公式

伯恩斯坦是从马克思主义者转变为修正主义者的。即使作为马克思主义者，伯恩斯坦也蕴含了转向修正主义者的思想因子。伯恩斯坦晚年自述披露了其在恩格斯批判杜林时的折中主义思想倾向，他认为“社会主义运动的范围完全可以同时容纳下一个马克思和一个杜林”，杜林“对社会主义中的自由主义因素的有力强调”最使他“称心”。^①

如果不就其根本立场，而就其话语体系来说，伯恩斯坦修正主义仍然属于马克思主义谱系，是经典马克思主义的一个变种。作为恩格斯遗嘱执行人之一，伯恩斯坦自认为继承了恩格斯晚年的思想转向。恩格斯在《卡·马克思〈1848年至1850年的法兰西阶级斗争〉一书导言》中确实改变了从1848年欧洲革命到1871年巴黎公社那一疾风暴雨时期的策略方案，强调选举权“由向来是欺骗的工具变为解放的工具”，“旧式的起义”和“筑垒巷战”“现在大大过时了”。^② 伯恩斯坦认定《导言》是“恩格斯的政治遗嘱”。^③ 但反对者不承认伯恩斯坦对恩格斯的思想继承关系，而是认定恩格斯的策略方案被伯恩斯坦篡改成原则主张。考茨基证明，从恩格斯当时答复自己的信里，“恩格斯坚决反对把他说成‘一个不惜任何代价来换取合法性的和平崇拜者’的企图”。^④ 但按照伯恩斯坦“议会迷”主张，议会制度却变成通向社会主义的唯一道路。

当时西欧确实进入一段和平发展的时期，但这客观形势只是一个方面，伯恩斯坦思想转向还有另一个方面，即他的主观认知——思维方式。在伯恩斯坦晚年自述《一个社会主义者的发展过程》（1924）中，他对自己进行了解剖并将自己与恩格斯另一遗嘱执行人考茨基相比：伯恩斯坦擅长“分析”，考茨基擅长“综合”；伯恩斯坦长于“同实际运动的联系”，考茨基长于“科学上的造诣”。^⑤ 面对同一形势，换一个人尤其受到辩证思维方式熏陶的人就会自然而然想到，一条直线（和平发展）可能是一个曲面（战争革命）的一段。但伯恩斯坦的分析思维和经验思维却将其视为历史趋势，甚至是不可逆转的历史趋势。倍倍尔将其归结为英国经验而非德国经验（当时伯恩斯坦因德国颁布反社会党人法而在英国生活与工作），归结为地方性经验而非普遍性经验，伯恩斯坦便以马克思《〈资本论〉第一卷1867年第一版序言》中的一段话回敬：“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象。”^⑥

据伯恩斯坦说，在德国社会民主党内第一次使用修正主义这一名称的是阿尔弗雷德·诺西希博士的《社会主义的修正》一书。^⑦ 此后伯恩斯坦屡为论敌强加，但他对此欣然接受。他用马克思和恩格斯为自己背书，认为他们“也是修正主义者”甚至“是社会主义的历史上所见到过的最大的修正主义者”^⑧。伯恩斯坦这一自我辩护的实质是：将“修正”马克思主义等同于“发展”马克思主义。

伯恩斯坦如何“修正”马克思主义呢？其公式是：“最终目的微不足道，运动就是一切。”这一著名“修正主义公式”出自伯恩斯坦《崩溃论和殖民政策》（1899）一文，是伯恩斯坦在回答英国社

① [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第493页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第389、390页。

③ [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第163、372页。

④ [德] 卡尔·考茨基：《考茨基文选》，王学东编，北京：人民出版社，2008年，第230、232页。

⑤ [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第488、495页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第82页。

⑦ [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第411页。

⑧ 同上，第119-120页。

会主义者贝尔福特·巴克斯对自己提出的非难时提出的。他“坦白”说：“我对于人们通常所理解的‘社会主义的最终目的’非常缺乏爱好和兴趣。这个目的无论是什么，对我来说都是微不足道的，运动就是一切。”^① 据普列汉诺夫考证，这一名言来自舒尔采－格弗尼茨所描写的“实际政治的”社会主义的观点。^② 伯恩斯坦区分“最终目的”和“运动”的思维方式是受到康德区分“物自体”和“现象界”的思维方式的影 响：“最终目的”如同“物自体”一样，“只可思之，不可知之”；而“运动”如同“现象界”一样，是科学研究的领域。他说：“每一门科学作为科学，必然是‘不可知论的’。”^③

为了批判伯恩斯坦修正主义，卢森堡在《社会改良还是革命？》一文中认定“社会改良”是工人运动的一个手段，而“社会革命”则是工人运动的目的。她认为伯恩斯坦“第一次”“把工人运动的这两个要素对立起来”，放弃最终目的，反过来把一个手段变成目的。^④ 这一理论前设非常奇特，也不符合经典马克思主义观点。按照经典马克思主义，人的解放才是最终目的，发展生产力、改变生产关系（经济基础）、变革上层建筑已经是手段，或手段的手段等；但也可以称为次级目的，或次级目的的次级目的等。无论社会改良还是社会革命，都在变革上层建筑或改变生产关系（经济基础）的同一层面。卢森堡针对伯恩斯坦“修正主义公式”指出：马克思主义者“同伯恩斯坦及其追随者辩论的问题”不是“斗争方式”和“策略”的问题，“而是社会民主主义运动的存废问题”，“就是工人运动的小资产阶级性质还是无产阶级性质的问题”，“伯恩斯坦的放弃最终目的的方针，也就是放弃整个运动的方针”。^⑤ 我们可以把卢森堡的“正统主义公式”概括为“没有最终目的，就没有运动”，最终目的是运动的必要条件。这就简明扼要地概括了正统主义和修正主义的尖锐对立：修正主义只讲“运动”不讲“最终目的”，正统主义既讲“运动”又讲“最终目的”；修正主义只讲“今世”不讲“来世”，正统主义既讲“今世”又讲“来世”；修正主义世俗化不可避免，正统主义可以避免世俗化；修正主义只有形而下没有形而上，正统主义既有形而下也有形而上，等等。

列宁也是这样批判伯恩斯坦“修正主义公式”，修正主义就是为了工人阶级的（实际的或假想的）眼前利益而牺牲工人阶级的根本利益，就是“为了一碗红豆汤而出卖自己的长子权”。^⑥ 在批判伯恩斯坦修正主义问题上，列宁和卢森堡大体是一致的。他们对伯恩斯坦的批判，至今支配着马克思主义者对修正主义的认识和评价。

伯恩斯坦抗议别人蓄意篡改自己观点的方式，就是将“最终目的……对我说来是微不足道的”故意篡改成“最终目的是微不足道的”，省略了“对我说来”“这无疑是和我的偏重分析的思想方式相联系的”。^⑦ 但这抗议几乎无人理睬。这也是可以理解的。说出去的话如同泼出去的水，通常不是按照说话人的意图去理解，而是按照听话人的印象去理解（包括误读、误解）。何况这一抗议并不足以驳倒论敌。

二、伯恩斯坦对马克思主义纯粹理论的“修正”

伯恩斯坦系统发挥修正主义见解的是《社会主义的前提和社会民主党的任务》一书，此书是党内论敌考茨基和阿德勒要求伯恩斯坦撰写的。在此，伯恩斯坦首先划分了“纯粹的理论”（“理论中的不变成分”）和“应用的理论”（“学说体系中的可变成分”）。“前者由一些从有关这一方面的全部经验推演出来并且被认为是普遍适用的认识原理组成。”“把这些原理应用于各个现象或各个实践事

① [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第 68 页。

② [俄] 格·瓦·普列汉诺夫：《普列汉诺夫文选》，第 249 页。

③ [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第 79 页。

④ 参见 [德] 罗莎·卢森堡：《卢森堡文选》，第 1、2 页。

⑤ [德] 罗莎·卢森堡：《卢森堡文选》，第 2、3、65 页。

⑥ 《列宁选集》第 2 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 132 页。

⑦ [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第 507 页。

例”，“由这种应用而获得并被概括成定理的认识”就是后者。^① 从其界定来看，伯恩施坦的初衷是只修正马克思主义的“应用理论”，而坚持马克思主义的“纯粹理论”，结果却是既修正其“学说体系中的可变成分”，又修正其“理论中的不变成分”。这是由于马克思主义理论（学说）体系的“一整块钢”特性，使其一旦触动“上层建筑”就会触动“基础”。这就出现一个悖论：在实践活动中温和的伯恩施坦在思想理论中反倒激进了，主观上应对社会政治风险的实践理性，客观上带来意识形态风险。当然，也可以反过来说，假如伯恩施坦只修正马克思主义的“应用理论”或“学说体系中的可变成分”，不修正它的“纯粹理论”或“理论中的不变成分”，他的观点可能就没有多大影响了。

伯恩施坦的理论纲领是要求社会主义理论“回到康德去”，甚至“回到朗格去”。^② 虽然他对康德、朗格没有多少专门和系统的研究，但是他的理论主张具有明显康德主义色彩。伯恩施坦原本高扬康德—朗格的旗号，试图在“社会主义中的现实因素和空论因素”中划界，“通过克服社会主义理论中的空想主义思想方法的残余，使社会主义运动中的现实的和理想的因素同样程度地得到加强”^③，结果却在某个意义上从科学社会主义复归于空想社会主义。

首先，伯恩施坦摧毁了科学社会主义的两个理论前提——唯物史观和剩余价值学说的唯物主义哲学基础。他认为“形成主观意志的客观基础”的“环境，社会条件和自然条件”“已经不是纯粹物质的东西了”，还应包括“伦理或法权观点，宗教信仰和科学理论”。^④ 这种二元论或折中主义的哲学立场使其摒弃经典马克思主义的客观必然性理论。他称“唯物主义者是不信神的加尔文教徒”^⑤，这就将客观必然性理论等同于加尔文的“命定论”。他还将马克思主义历史理论（唯物史观）等同于巴尔特所谓“经济史观”。^⑥ 伯恩施坦不仅否定唯物史观的历史必然性理论，而且否定剩余价值学说的经济客观性理论，认为剩余价值学说的经济客观性对抽象研究才存在，一付诸应用反倒立刻就显出它是一个伦理问题，群众始终从道德上去理解它。^⑦ 毋宁说，所谓客观必然性、历史必然性或经济客观性都是类似于康德的伦理预设，它们形成了公平、正义之类道德信念和道德激情。

其次，伯恩施坦试图从马克思主义哲学中消除黑格尔“原罪”。伯恩施坦还是从形式逻辑视角看待辩证逻辑，将辩证法当作诡辩主义变戏法：“辩证法以‘是—否和否—是’代替‘是—是和否—否’”^⑧。其结论是将“马克思和恩格斯的伟大贡献”与“黑格尔的辩证法”割裂开来。^⑨ 马克思、恩格斯确实不是借助黑格尔的辩证法做出自己贡献的，不是以它为推论前提，也不是不管它，而是以黑格尔的辩证法为自己的世界观和方法论，不是将它当作“死狗”。

最后，伯恩施坦将“科学的社会主义”“修正”为“伦理的社会主义”和“批判的社会主义”。经过伯恩施坦考证，“社会主义这个词的语源”不是“societas（社会）”，而是“socius（同伙或合作制）”，“socius 是权利平等的同伙”，“社会主义”是“走向合作制的运动”。^⑩ “社会主义一词第一次出现是在 19 世纪 30 年代的中期。”“社会主义这个词”“从文法上说它是从 societas 即‘社会’派生出来的”，它来自第一个重要的社会主义史著述家路易·雷波著作《对现代改革家或社会主义者的研究》。^⑪ 社会主义具有“状态”“学说”“运动”三种语义，伯恩施坦在定义“社会主义”时强调它的“理想主义”“彼岸”“应当发生”这一方面。^⑫ 也就是说，伯恩施坦虽然悬搁“最终目的”，仍然具

① [德] 爱德华·伯恩施坦：《伯恩施坦文选》，第 138 页。

② 参见同上，第 72、91、335 页。

③ 同上，第 107 页。

④ 同上，第 128 页。

⑤ 同上，第 141 页。

⑥ 同上，第 150 页。

⑦ 同上，第 85 页。

⑧ 同上，第 162 页。

⑨ 同上，第 174 页。

⑩ 同上，第 400、386 页。

⑪ 同上，第 451 页。

⑫ 同上，第 386 页。

有“理想主义”。但是，社会主义不仅是“一种彼岸的东西”、“一种应当发生的东西”，而且是“一种此岸的东西”、“一种必定发生的东西”。这是科学社会主义和空想社会主义的区分。按照康德界定，伯恩施坦所定义的社会主义就不处于现象界，而处于物自体了。因而，社会主义不是科学认知领域，而是意识形态（伦理、审美、宗教）信仰领域。他说：“没有一种主义是科学。”用主义所表示的是观点、倾向以及思想或要求的体系，而科学的基石则是经验和积累起来的知识。社会主义是关于一种未来的社会制度的学说，因此缺乏严格的科学证明。^① 这样，伯恩施坦用经验科学、归纳科学的标准抹煞社会主义的科学性，从而强调社会主义的伦理性 and 批判性。

伯恩施坦认同维尔纳·桑巴特，认为“马克思主义的社会主义”“它的特异的标记”具有“反伦理的倾向”“即反对从伦理原则推出社会主义”。^② 而伦理社会主义反其道而行之。同时，他借安东尼奥·拉布里奥拉“批判的共产主义”概念，主张用“批判的社会主义——按康德的科学批判主义的意义理解的批判”来取代“科学的社会主义”。^③ 考茨基也是在类似的意义上，将伯恩施坦的社会主义称为“疑问的社会主义”或“怀疑的社会主义”，其功能在“对抗科学的社会主义”。^④

三、伯恩施坦对马克思主义应用理论的“修正”

伯恩施坦将近代社会主义运动分为两大流派，他对联式地将一派标记为“改革”“建设”，将另一派标记为“革命”“破坏”；将一派标记为“空想的、宗派的、和平进化的”，将另一派标记为“密谋的、煽动的、恐怖的”。“这一边是：通过经济组织取得解放，那一边是：通过政治剥夺取得解放。”^⑤ 其中褒贬不言而喻。这就是修正主义和正统主义的对立，尤其是伯恩施坦主义和列宁主义的对立。

首先，以资本主义“适应论”取代资本主义“崩溃论”或“灾变论”，以社会主义“渐进论”取代社会主义“激进论”。伯恩施坦强调自己在实践上的结论并不是“放弃由在政治上和经济上组织起来的无产阶级夺取政权”^⑥。他不是反对夺取政权，而是改变夺权策略。他尤其反对“资产阶级社会的崩溃”“指日可待”的见解，反对“社会民主党应当根据对这种即将到来的巨大社会灾变的指望来确定自己的策略或使自己的策略以它为转移”^⑦，主张“我们必须预计到现存社会制度有比过去所假定的更长的寿命和更强的弹性，并且按照这一预计来展开我们的斗争实践”^⑧。值得注意的是，伯恩施坦不是在消极意义上，而是在积极意义上看待资本主义发展对于工人阶级政党行使政治统治的前提作用，他提出了“一定水平的资本主义发展”和“由工人的阶级政党即社会民主党行使政治统治”是“实现社会主义”的两个先决条件。当然，对伯恩施坦来说，夺取政权应该不是“经过采取革命方法的暴力道路”，而是“经过以利用选举权和一切其他合法手段为方法的议会斗争道路”。^⑨

卢森堡对于伯恩施坦的修正主义论述作了概括，并与马克思主义作了比较。按照她的概述，双方对立的重点不在社会民主党的实际任务问题上，而在资本主义社会客观发展过程问题上。^⑩ 马克思主义者认为，由于“资本主义经济不断增长的无政府状态”和“生产过程大踏步地走向社会化”之间的矛盾，以及“无产阶级不断增长的力量和阶级觉悟”，“总崩溃”“即将到来”。^⑪ 伯恩施坦及其追

① 参见〔德〕爱德华·伯恩施坦：《伯恩施坦文选》，第 396 页。

② 同上，第 83—84 页。

③ 同上，第 397 页。

④ 〔德〕卡尔·考茨基：《考茨基文选》，第 87 页。

⑤ 〔德〕爱德华·伯恩施坦：《伯恩施坦文选》，第 168 页。

⑥ 同上，第 100—101 页。

⑦ 同上，第 101 页。

⑧ 同上，第 119—120 页。

⑨ 同上，第 226、229 页。

⑩ 参见〔德〕罗莎·卢森堡：《卢森堡文选》，第 6 页。

⑪ 同上，第 7 页。

随者认为，“资本主义由于本身的发展而发生总崩溃”“越来越不可能”。“资本主义制度越来越表现出更大的适应性”，这种适应性表现在三个方面：普遍性危机由于信用制度、企业主组织、交通和通讯工具的发展而消失；两极化由于中间阶层扩大而缩小；无产阶级的经济地位和政治地位由于工会斗争的结果而提高。^①由此，伯恩施坦的修正主义活动的方针“不是去掌握国家政治权力”，“通过一次社会政治危机去实行社会主义”，“而是去改善工人阶级的状况”，“通过逐步扩大社会监督、逐步贯彻合作原则去实行社会主义”。^②卢森堡总结说：“伯恩施坦显然不是站在资本主义关系的基地上的，不是同资产阶级经济学家一道否认资本主义的矛盾的。相反，他在理论上也和马克思的观点一样，是以这种矛盾的存在为前提并以此为出发点的。但是，另一方面，他在理论上的依据不是认为消灭这些矛盾要通过本身的彻底发展。这一点是他的见解的一般核心，也是同迄今为止普通的社会民主党的观点的根本分歧所在。”^③

伯恩施坦自己也与马克思主义作了比较：“马克思关于社会崩溃的阐述向我们社会民主党人”“展示出的旧的前景是一支军队在作多次迂回进军的图画”，“现在我们看到的这个前景向我们指出的是工人的日常斗争上的增长”。^④

伯恩施坦修正主义的社会历史根源是资本主义社会的变化，其阶级基础是工人阶级上层地位的提高——工人贵族（或称“劳动贵族”、中等阶级）的形成和发展，从“崩溃论”或“灾变论”到“适应论”是其认识根源，“这是符合庸俗经济学精神的以资本主义停滞论为依据的社会主义停滞论”。^⑤

其次，试图从马克思主义理论中消除布朗基主义或巴贝夫主义“原罪”。如同在马克思主义哲学理论中消除黑格尔辩证法，伯恩施坦努力从马克思主义政治理论中消除布朗基暴力论。伯恩施坦认为马克思主义只是在方法上克服了布朗基主义，在过高估计革命暴力对于现代社会的社会主义改造的创造力上从来没有完全摆脱布朗基主义的见解。^⑥这就从根本上否定了暴力革命和暴力专政的合法性和正当性，与列宁形成鲜明对照。

最后，反对无产阶级革命和无产阶级专政，主张资本主义改良和资本主义民主。伯恩施坦强调：“坚持无产阶级专政”“过时”，“属于较低下的文化”，“是一种倒退，是政治上的返祖现象。”^⑦“反对资产阶级和消灭资产阶级社会”并不等于“反对或者消灭市民社会”。^⑧“修正主义”就是“改良主义”，也是“节制”。^⑨所谓“社会主义的前提”就是民主和自由，所谓“社会民主党的任务”就是争取民主和自由，这就是他的修正主义的代表作《社会主义的前提和社会民主党的任务》一书的主题。伯恩施坦将民主与法权、作为手段的民主与作为目的的民主、组织与自由、社会主义与自由主义联系起来：“民主是手段，同时又是目的。它是争取社会主义的手段，它又是实现社会主义的形式。”“社会主义”就是“有组织的自由主义”。^⑩由此，伯恩施坦反复强调，民主是社会主义的前提，争取民主是实现社会主义的先决条件。如果我们将伯恩施坦模仿阿基米德所说的一句话（“给我一块立足的地方，我就要把世界翻过来”）作为修正主义的格言，应当是非常贴切的：“工人阶级也可以这样说：‘给我普遍和平等的选举权，作为解放的基本条件的社会原则就得到了。’”^⑪

伯恩施坦修正主义观念当然不是毫无道理，恰恰相反，它们是有一定现实性与合理性的。问题在

① [德] 罗莎·卢森堡：《卢森堡文选》，第6页。

② 同上，第6页。

③ 同上，第35页。

④ [德] 爱德华·伯恩施坦：《伯恩施坦文选》，第439页。

⑤ [德] 罗莎·卢森堡：《卢森堡文选》，第38页。

⑥ 参见[德] 爱德华·伯恩施坦：《伯恩施坦文选》，第169页。

⑦ 同上，第271-272页。

⑧ 同上，第272-273页。

⑨ 同上，第440页。

⑩ 同上，第268、269、276页。

⑪ 同上，第472页。

于，究竟民主制和所有权关系是资本主义的，还是社会主义的？究竟是民主和自由决定了社会主义工人运动，还是社会主义工人运动决定了民主和自由？卢森堡所给予的回答是中肯的：民主制和所有权关系不是越来越社会主义的，而是越来越资本主义的，是逐步实行社会主义两个不可克服的困难。^①“社会主义工人运动今天恰恰是而且能够是民主制的唯一支柱。”历史不像伯恩斯坦所期望的那样，以为社会主义运动的命运取决于资产阶级民主制，民主的生命力随着工人阶级放弃解放斗争的程度而增强，恰恰相反，削弱、放弃了社会主义的斗争，也就放弃了工人运动，放弃了民主制。因为民主制发展的命运取决于社会主义运动，随着社会主义运动为反抗世界政策和资产阶级背叛自己旗帜的行为的反动后果所进行的斗争的充分强大程度而增强。所以，“谁希望民主制强大，谁就得希望社会主义运动强大”。^②这就是用社会主义运动和工人运动倒逼民主的意思。

伯恩斯坦修正主义的提出以及围绕伯恩斯坦修正主义的争论是当时德国社会民主党和社会党国际因应形势变化的产物和表现。就像爱因斯坦相对论预设“物体总是沿着阻力最小的线路运动”一样，伯恩斯坦修正主义“镇静地，眼光清楚地沿着阻力最小的路线进行了工作”^③，但这工作并未得到党内同志认可，甚至被党外敌人所利用。伯恩斯坦在回应考茨基以及其他反对者时打了一个比方：甲说“这棵树的根和干都腐朽了，必须把它砍掉”；乙说“这棵树已经长大了，必须去掉一些树枝”。他认为别人以为他是甲而自己则是乙，“根据实际情况已经发生的巨大变化在社会主义理论方面作出结论”。^④伯恩斯坦修正主义的思想路径是应对当时社会政治风险的实践理性的产物和表现，但规避社会政治风险却带来了副产品——意识形态风险，因而变成了马克思主义的异端。伯恩斯坦也不懂得，起码在社会政治领域内，一个匮乏风险的理论也是一个匮乏魅力的理论，它不可能起到意识形态动员作用。按照拉卡托斯科学研究纲领方法论的说法，他发现了研究纲领与经验事实的不一致，但却触动了马克思主义的“硬核”，而不是仅仅修正“保护带”，从而遭到了正统主义“反面启发法”的强烈反弹，批判修正主义。这一理论教训极大地启发了后来马克思主义者，列宁主义几乎是按照伯恩斯坦主义相反逻辑创构的，中国化马克思主义愈益按照增量逻辑而非存量逻辑（不必连续减少理论库存，可以闲置，但须不断增加理论库存）“解放思想”“实事求是”“与时俱进”“守正创新”，这是“正面启发法”的经验，且是既应对社会政治风险又规避意识形态风险的有效办法，是双重的实践理性。

（责任编辑 已 未）

① [德] 罗莎·卢森堡：《卢森堡文选》，第 31 页。

② 同上，第 55—56 页。

③ [德] 爱德华·伯恩斯坦：《伯恩斯坦文选》，第 251 页。

④ 同上，第 358、374 页。

食利资本主义、不稳定无产者与基本收入^{*}

[英] 盖伊·斯坦丁/著 张 超/译 叶甲斌/译校

【摘要】 20 世纪 90 年代以来，全球范围内出现了食利资本主义的现象。由于全球化、持续的技术革命和新自由主义的劳工与社会政策等多重影响，食利资本主义中形成了新兴的大众阶级，即不稳定无产者。与其他阶级相比，不稳定无产者的独特性体现在生产关系、分配关系以及与国家的关系等三个方面。在不稳定的全球经济背景下，不稳定无产者的规模越来越大，不确定性愈加突出，大多数人陷入脆弱的处境。这无疑迎来了重要的转型时刻，在这场转型过程中，基本收入理应扮演重要的角色。基本收入不仅可以在正义、自由和安全这三方面加以证成，在经济上也是可证成的。基本收入当然不是灵丹妙药，但如果一个社会想减少长期的经济与社会的不确定性等弊端，它可能会是一个强有力的办法。

【关键词】 食利资本主义；不稳定无产者；基本收入；不确定性；正义

中图分类号：B561.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660 (2024) 01-0025-07

作者简介： 盖伊·斯坦丁（Guy Standing），国际知名劳动经济学家，英国伦敦大学亚非学院教授级研究员，“基本收入全球网络”（BIEN）联合创始人，曾任国际劳工组织社会经济保障项目主任、南非曼德拉政府劳动市场改革委员会研究主任。

译者简介： 张 超，河北徐水人，（广州 510275）中山大学社会学与人类学院博士。
叶甲斌，江西玉山人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士后、助理研究员，中山大学实践哲学研究中心成员。

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

纵观历史，资本主义一直在演变，改变了特征，也改变了界定每个时代的阶级结构。20 世纪的变化可通过参考卡尔·波兰尼（Karl Polanyi）所谓的大转型予以理解。^② 简言之，在他的表述中，19 世纪（主要是在英国）工业资本主义的演变有一个由金融资本主导的初始阶段。在该阶段，旧的分配、规制和社会保护系统被废除，我们称之为“自由市场经济”（free market economy）的追求。

用波兰尼的术语来说，这是一个经济与社会“脱嵌”（dis-embedded）的时期，即不受文明化的社会力量的控制。因此，不平等和经济不安全因素成倍增加，直至出现系统性的危机——用他的话说就是一个“文明毁灭的威胁”。这表现在大萧条、法西斯主义以及苏联非人道形式的国家社会主义（state socialism）的崛起。

第二次世界大战以后，曾有一个时代，资本主义经济重新嵌入（re-embedded）社会，通过由西欧国家领导的一般称为福利国家资本主义（welfare state capitalism）的方式，以及主要在美国的福利资本主义（welfare capitalism）的方式。这一时期的资本主义有诸多独特特征，在此我们不作讨论。然而，与本报告的论述最相关的是，这是一个资本向主要的工人阶级即无产阶级做出让步的时期。

^{*} 本文是盖伊·斯坦丁教授 2023 年 5 月在中山大学“马克思主义哲学国际前沿讲坛”的讲稿。原文未刊发过，翻译和发表已获作者授权，中文摘要由译者根据正文内容提炼。

^② Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, New York: Farrar and Rinehart, 1944.

那是一个社会民主短暂胜利的时代。作为对接受资本管理和控制积累过程的权利的回报，国家推行的政策是在资本和劳动之间分享经济增长收益，同时部分地将**劳动去商品化**（decommodifying labour）。国家提供基于劳动的保障，以及一系列不断扩大的非工资性国家福利，资本则向雇员提供非工资性企业福利。随着非工资福利的价值上升，工人所谓的社会收入（social income）稳步偏离货币工资。我们知道，类似政策是苏联的列宁主义的一部分，也是 20 世纪 50 年代和 60 年代中国的单位“铁饭碗”政策的一部分。

实际上，资本主义下的无产阶级得到了基于劳动的保障，以应对所谓的**意外风险**，如失业、事故和疾病，以及终身危险，如生育和养老。但是，这种保障是以从事劳动和愿意从事劳动为严格条件的，或者是作为从事劳动的人的依赖者。因此，这实际上是**虚构的劳动去商品化**（fictitious labour de-commodification）。如果你不提供全职劳动，你就没有保障，或者你所拥有的保障取决于对雇佣劳动者的依赖性。

在 20 世纪 70 年代，有两个问题变得严重起来。由于货币工资已经下降到占总劳动报酬的低比例，从事生产性劳动的动力缺乏。这在苏联达到了极端，工人们有一个笑话：“他们假装给我们钱，我们假装工作。”

第二个问题对工业化的资本主义经济体来说是毁灭性的。福利国家的资本主义模式实际上已经把劳动力从国际贸易中剔除。生产有竞争力的制造业商品的国家有类似的劳动力成本水平，有类似的非工资福利，而发展中经济体的劳动力成本非常低，但主要生产补充性的初级产品。这意味着劳动力成本不是国际贸易中的一个主要因素。然而，到了 20 世纪 70 年代，随着在东南亚以出口为导向的主要“新兴工业化国家”出现，这种情况发生了巨大变化。由于这个以及其他一些原因，**福利国家资本主义**经历了严重危机。波兰尼的大转型的嵌入阶段崩溃了。

这导致了**新自由主义经济学革命**（neo-liberal economics revolution），由被称为“芝加哥学派”的经济学家所领导。资本主义的鼓吹者再次占了上风，他们提倡“自由市场经济”，但实际上却支持金融资本和加强国家对劳工的监管，旨在削弱工人的谈判地位，降低他们的社会收入。这是一个**劳动再商品化**（labour re-commodification）的时期。在这个时期，非工资福利和社会服务被削减，社会民主党也失去了权力。

但是，正如我在书中所论述的，“自由市场”的新自由主义只是一个过渡阶段。到了 20 世纪 90 年代，金融资本牢牢控制着局面，出现了一种与新自由主义者声称他们想要的东西相反的资本主义形式。将它描述为全球**食利资本主义**（rentier capitalism）最恰当不过了。这是私有产权的胜利，越来越多的收入——实物资产、金融资产和所谓的知识产权——流向财产所有者。

这个新系统于 1994 年全面生效，当时达成了一项名为《与贸易有关的知识产权协议》（TRIPS）的国际协议，使美国的知识产权制度全球化。^① 这标志着美国的霸权主义达到了顶峰。当时，中国并不在其中。它到 2001 年才加入世界贸易组织，很快申请了更多的专利和其他形式的知识产权，将垄断性的利润给予领先的公司和金融资本。

与此相关，全球化的食利资本主义意味着越来越多的收入流向财产所有者，而越来越少地流向从事劳动和工作的人。工业化资本主义国家的实际工资停滞不前甚或下降，世界各地的收入和财富不平等都在加剧。使这一切变得更糟的是，政府给本国大公司提供了巨大的补贴和税收减免，以提高它们在出口市场的竞争力。

一、……而阶级结构发生了变化

同时，由于全球化、持续的技术革命和新自由主义的劳工和社会政策，一个新的全球化阶级结构形成了。资本主义的每一种配置都会产生新的阶级结构，一些马克思主义者用二元论的术语来描述阶

^① Guy Standing, *The Corruption of Capitalism: Why Rentiers Thrive and Work Does Not Pay*, London: Biteback Publishing, 2021.

级结构是一个错误，似乎今天的阶级和阶级结构与 19 世纪马克思时代的阶级结构是一样的。

一个阶级可以从三个方面来定义：独特的生产关系、独特的分配关系以及与国家的独特关系。考虑到这一点，我们可以简单描述食利资本主义下的全球阶级结构。按照平均收入和国家权力的递减顺序，顶端是由极少数亿万富翁组成的财阀（plutocracy），他们的巨额收入大部分来自于财产形式。在他们之下的是精英（elite），主要担任管理职务，但也从财产中获得收入。接着是一小群独立的自营职业者，我称之为专业人士（proficians），他们赚了很多钱，但生活没有保障。然后，还有一个更大的工薪阶层（salaried）——那些有带薪的工作、职业养老金、房屋和股票的人。

这四个群体在我的书^①中都有详细的定义。关键的是，一方面，所有的人都是食利性收入的接受者；另一方面，所有的人在客观上和情感上都脱离了现有的福利国家。他们并没有从社会政策中获得多少好处，也不期望需要这些政策。人们常常忽略的是，工薪阶层以及财阀和精英阶层在食利资本主义时代表现得非常好，尤其是从资产价格通胀中获益。新的阶级结构并不是“1% 对 99%”，正如太多的评论家所声称的那样。所有这一切都意味着，那些最上层的人——在大多数国家可能占人口的 25%——几乎没有维护工资、劳动标准或国家福利的意愿，除非他们担心由于结构中处于弱势的大多数人反抗而失去他们的特权。

在不断发展的阶级结构中，这些群体下面是旧的无产阶级（proletariat），社会民主政党和工会是为他们建立的，他们的利益由国际劳工组织在全球推进。这里的关键点是，首先，无产阶级受到无产阶级化（proletarianization），即习惯于稳定的全职劳动的纪律；其次，他们经历了虚构的去商品化（fictitious de commodification），即货币工资在社会收入中的份额缩小了，更多的非工资福利给了他们劳动保障。如前所述，这并非真正的去商品化，因为他们不得不出卖劳动（努力和时间）以获得这些权利，或者与准备这样做的人结婚。

对无产阶级来说，过去和现在的标准是从事一份稳定的全职工作。他们被诱导产生了一种虚假意识（false consciousness）。他们的政治代表希望有尽可能多的人从事全职工作。他们把从事工作浪漫化，承诺充分就业，并悄悄采取所谓的“工作福利制”（workfare），即拒绝向任何不提供劳动的人提供福利。作为社会主义者，他们轻易地忘记了他们在工作中处于从属的地位，也没有回顾马克思对工作中的劳动是“主动异化”的描述。

无产阶级生产关系的规范是就业保障（employment security），而不是职业保障（occupational security），因为他们不得不做别人叫他们做的活动。他们在工作场所和劳动时间里受到剥削。至于他们的分配关系，无产阶级的人从来不是租金领受者（rent – recipients），他们没有财产收入。但作为一种规范，他们也没有受到租金机制（rent mechanisms）的结构性剥削。

这导致了食利资本主义的新兴大众阶级，即不稳定无产者（the precariat）。这不是一个“下层的阶级”（under – class），而是一个与社会隔绝的类别。不稳定无产者的独特生产关系包括拥有不稳定、不安全的劳动，不得不从事大量非劳动性质的工作，包括为国家服务，没有职业或组织的叙事可以赋予自身，以及在工作场所之外和劳动时间之外一样受到剥削和压迫。

许多人被卷入经济学文献中所谓的“平台资本主义”（platform capitalism），成为“礼宾”工作者（‘concierge’ workers）或“云任务工作者”（cloud taskers），被应用程序和其他劳务经纪人控制和操纵。最重要的是，他们正在习惯于不稳定无产化（precariatization）——与无产化相反，也就是说，他们被迫接受和适应没有安全职业身份的不稳定劳动生活。在中国，“蚁族”这个生动的概念与之最为接近。

不稳定无产者的分配关系是独特的。首先，他们必须努力仅靠低下的、不稳定的和不确定的货币工资生存，即便有任何非工资福利或有保障的国家福利，那也很少。其次，他们系统地受到租金机制的剥削，一直生活在不可持续的债务的边缘。他们所经历的不安全感与无产阶级不同，其特点是在他们的生活受到不可预测但常见的冲击时，长期处于不确定和脆弱的状态。

① Guy Standing, *Precariat: The New Dangerous Class*, London: Bloomsbury Academic, 2011. ——译者注

这已经很糟糕了。然而，正是与国家的关系的独特性最能定义不稳定无产者。不稳定无产者的主要对立面是国家，而不直接是资本。现实是，他们正在失去或没有获得公民的权利和资格。^① 最重要的是，他们沦为**祈求者**（supplicants），依赖房东、雇主、父母、慈善机构和陌生人自由裁量的仁慈，希望这些人能对他们表示同情。precariousness 的词源来自拉丁文，指“通过祈祷获得”（to obtain by prayer）。不稳定无产者几乎就像乞丐，他们必须依靠人们的慈善。他们没有安全的权利，因此经历着持续的不安全。

必须强调的是，不稳定无产者是一个阶级，因为资本和国家希望它作为生产系统的一个功能部分而存在。但是，在不稳定无产者的下面是一个巨大的、不断增长的**流氓不稳定无产者**（lumpen – precariat），一个“底层阶级”，由数百万人组成，他们生活在街头，过早地死于社会疾病、阿片类药物和自杀式抑郁症。底层阶级代表了对不稳定无产者的一种威胁。它提醒他们，除非他们符合新的规范，否则他们可能陷入更糟糕的生活。

不稳定无产者是 21 世纪的核心工人阶级。但必须强调的是，不稳定无产者是一个**在形成中的阶级**（class – in – the – making），而不是一个**自为的阶级**（class – for – itself）。这意味着，虽然不稳定无产者的成员意识到了界定他们自己的条件，但他们还没有团结起来，对他们想要什么样的转型社会有一个共同的想法。事实上，不稳定无产者由三个群体组成。

第一类人可以被称为“**返祖者**”（Atavists）。这些人来自古老的无产阶级家庭或社区，他们回顾了真实或想象中的劳动保障生活。他们通常受教育程度较低，希望恢复往日的的生活。这个群体倾向于支持新法西斯主义或民粹主义政客，如唐纳德·特朗普，这些政客承诺要恢复一些想象中的光辉的往昔。

第二种可以称为“**怀旧者**”（Nostalgics）。这些人大多是移民和少数族群，他们觉得自己在任何地方都没有家。他们没有“现在”，没有“此时此刻”（Here – and – Now）。他们不会支持新法西斯主义者或民粹主义者，但他们感到并被剥夺了权利、被社会抛弃。在这个群体中有大量的人，不时地沉浸在“愤怒的日子”中。

不稳定无产者中的第三派可以被称为“**进步者**”（Progressives）。这些人主要是年轻人和受过教育的人，他们被承诺如果上了大学就会有一个未来，但他们毕业后，除了持续的债务和不确定性的前景外，没有任何未来。他们也不会支持新法西斯主义的议程，而是正在世界各地寻找一个新的未来。

正是这第三个群体可以成为新的进步政治的先锋。他们之所以是一个**新的危险阶级**（new dangerous class），是因为他们既不认同资本，也不认同劳工。他们不受**虚假意识**的影响，不认为理想的情况是从事全职工作。当然，大多数人确实想要工作，这是出于需要。但他们认为工作是工具性的，而不是决定他们的生活、身份或愿望。我们必须认识到，不稳定无产者不仅仅是“受害者”，他们也是积极的，他们正在寻求一个替代的现实，以取代今天的规范。

这是中国和其他地方新出现的“躺平”现象背后的原因。“躺平”只是不符合资本主义强加的规范，这些规范说人们应该努力在经济上取得成功，应该努力工作，希望或期待向上的社会流动。政治领导人必须对不稳定无产者的能动性和他们的愿望做出回应。

二、不确定的时代

在不稳定的全球经济背景下，不稳定无产者的规模越来越大，其主要特征是不可预测的不确定性。这种情况由于历史力量的独特组合而变得更加严重。资本主义一直是不稳定的，正如马克思所首先明确指出的那样。但他不可能预见到今天的食利资本主义与令人震撼的技术革命和生态危机同时发生，在这种情况下，**金融危机、自然灾害和大流行病**越来越普遍，而且越来越具有全球性质。

我们生活在一个转型的时刻，也是一个危机不断的时代。在这个时代，回顾卡尔·波兰尼对 20

① Guy Standing, *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens*, London: Bloomsbury, 2014.

世纪 20 年代的评估，世界要么陷入专制主义、市侩主义和新法西斯主义的黑夜，要么决定性地转入一个新的启蒙时代。目前，第一种情况似乎更有可能。但这是可以避免的。

需要重点关注的是，我们生活在一个长期不确定的时代，危机层出不穷，几乎每个国家的大众都陷入了社会和经济不安全、贫困、压力和健康不良的困境。

先是 2008 年的金融危机，随后是西方国家十多年的“紧缩”（当时国家福利和公共社会服务被严重削减）。本世纪初以来出现的六次大流行病中，以新冠疫情最为严重，之后可能还会有更多。而现在，随着通货膨胀的激增，出现了“生活成本”危机，使更多人面临不可持续的压力。在这种背景下，令人厌恶的战争只不过是新殖民主义的土地掠夺而已。如果我们对这一切还未感到恐惧，那么我们就理应感到恐惧。

2007 年，一位黎巴嫩裔美国金融家纳西姆·塔勒布（Nassim Taleb）创造了“黑天鹅”一词，以指代那些罕见的、不可预测的、具有破坏性后果的社会和经济冲击。^① 这是一个很好的比喻。大多数天鹅是白色的，看到黑色的天鹅令人震惊。然而，今天的社会和经济冲击一点都不罕见。但它们在发生的时间、地点和原因以及谁会受到不利影响这些方面是不确定的。因此，你我都不能确信我们不会成为受害者。大多数人都感到十分脆弱。

还存在着一些其他的情况。看起来，越来越多的人将受到这些冲击的影响。例如，据预测，在 2022 – 2023 年的冬天，英国三分之二的人口将遭受与燃料有关的困难，将带来更多的死亡和健康不良。这种情况导致更多的人无家可归，更多的人在“食物银行”（向穷人捐赠食物的地方）外排队，更多的人负债累累。当然，这并不是只在英国才有。在任何地方，像极端天气事件等自然灾害影响了无数的社区。如今，有一份工作远远不能保证摆脱贫困或经济不安全。

从这种暗淡的情景中应得出三个推论。首先，更快速的经济增长不会克服这些威胁。它只会加速全球变暖和生存危机。第二，旧的社会政策对解决新的危机是无效的。第三，在新的收入分配制度和新的社会保护制度的基础上，有一个前所未有的需求，即建立社会的**稳健性**（抗冲击的能力）和社会的**复原力**（应对冲击和从冲击中恢复的能力）。将援助“瞄准”少数人身上是徒劳的，也是不公平的，因为大多数人实际上都是脆弱的。

这就是现代的现实。然而，在政治家中存在一种可怕的犹豫不决。似乎即使是名义上的社会主义的政党也仿佛在自我毁灭的胆怯中梦游，让不禁人想起葛兰西 1930 年在狱中写下的令人心寒的箴言：“危机正是在于旧的正在消亡，而新的尚未诞生；在这个过渡时期，将出现各种病状。”^②

绥靖之风在空气中弥漫。所谓的左派政党批评财阀，但却接受他们以捐款和媒体支持的形式提供的慷慨解囊。他们的领导人利用一切机会告诉“企业”，在他们手中它们会很安全。在西方，政治格局被社会民主的“智库”所占据，他们装出一副受人尊敬的样子，寻求“相关性”，急切地表达“温和”，使他们能够继续获得仁慈的“捐助者”。政府正在对事件作出反应，而不是采取预防措施来控制局势。人们对未来的**宏大叙事**或愿景感到恐惧，并愿意按照统治者、金融家和财阀制定的规则进行游戏。这必须结束。

三、基本收入：自由、安全和生态社会主义的支柱

因此，在中国以及所有重要的国家，应该很清楚的是，旧的收入分配制度已经瓦解——劳动力在收入中的份额已经下降，不稳定无产者阶级已然增长，除非发生结构性变化，他们将变得更加不安、疏远、不安全和愤怒，——并将出现更多的生态和经济危机以及更多的大流行病。这是一个转型的时刻。这是一个新宣言的时刻，不是 1848 年的旧的共产主义者宣言，而是一个不稳定无产者的宣言。这里没有时间考虑这样一个宣言的所有内容。最后，我只项考虑一项几乎每个国家都能负担得起的基

① Nicholas Taleb, *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*, London: Allen Lane, 2007.

② 参见〔意〕葛兰西：《狱中札记》，曹雷雨、姜丽、张跳译，北京：中国社会科学出版社，2000 年，第 230 页。——译者注

本政策。我想说的是，这项政策的证成在哲学上是有根据的。

这个建议是社会中的每个人都应该由国家提供适度的**基本收入**（Basic Income），每月单独支付，不附加行为条件，无论收入、财富、工作状况、婚姻状况或性别。它应该平等地支付给人们，因为其目的是让每个常住公民平等地“共享”公共财富，加强社会团结。基本收入水平将由政府任命但行政独立的委员会确定，并可由公共资本基金支付。这是一种主权财富基金的形式，正如我在最近的书中所述的那样。^①

基本收入有三个哲学上的理由。首先是它是一个共同的正义（common justice）问题。我们所有人在社会中的收入和财富主要由我们许多代祖先的贡献决定。但我们不可能知道谁的祖先贡献多大或多小。如果我们允许私人财富的继承，就像每个社会一样，那么我们可以把基本收入看作是一种共同分红（common dividend）的形式，看作继承公共财富的一部分。

此外，所有的社会都建立在平等地属于我们所有人的公地（commons）之上——土地、海洋、海床、自然资源和过去几代人建立的社会设施。卡尔·马克思在 19 世纪 40 年代不是因为对资本主义工厂或矿山的剥削感到愤怒而变得激进，而是因为看到公地是如何从农民和其他平民手中被夺走。在每个国家，几个世纪以来精英和商业利益集团夺取了公地，剥夺了平民的遗产。对基本收入的要求是对这种剥夺的补偿。

基本收入将是一个**代际正义**（inter-generational justice）的问题。每个国家都有经济增长和资本积累比其他地方更快的地区。但是，过去增长的地区往往成为衰败和落后的地区，其财富被其他地方拿走了。一个平等的基本收入支付给全国各地的每个人，将均衡收益，实际上提高了较贫困地区相对于较富裕地区的生活水平，减少收入不平等。

基本收入将是一个**生态正义**（ecological justice）的工具。富人造成的污染和温室气体排放远远多于穷人。但是，穷人遭受的污染要多得多，这损害了健康和生活水平。每个国家都需要提高对碳和化石燃料的税收。只有保证收入作为基本收入的一部分加以循环利用，这在政治上才是可行的。

基本收入将是一个应该被称为**同情正义**（compassion justice）的工具。每个公民都将拥有平等的经济权利，而不是把公民沦为祈求者，在紧急情况下依靠国家的慈善，或依靠其他形式的慈善。换句话说，基本收入将减少国家作为慈善提供者的作用，这肯定应该是任何社会主义者的目标。

基本收入将是一个**工作正义**（work justice）的工具。在资本主义和旧时代的国家社会主义下，只有劳动的表现才被认为是值得用货币工资来补偿的。这是性别歧视和荒谬的。护理工作主要由妇女完成，它同样是生产性的——也是生育性的——而且在老龄化社会中，它对美好社会的贡献甚至变得更加重要。基本收入将鼓励和奖励社会所依赖的护理工作和社区工作。

基本收入的第二个伦理或哲学理由是，它将成为促进自由（freedom）的工具。大多数社会思想家，不仅仅是马克思主义者，都声称赞成自由。但是，自由需要保证获得物质资源。基本收入会加强三种形式的自由。

首先是所谓的**自由至上主义的自由**（libertarian freedom）。这就是新自由主义者和其他资本主义倡导者所强调的自由——选择的自由（the freedom to choose）。麻烦的是，如果人们贫穷或长期缺乏安全感，这就毫无意义或具有侮辱性。在这种情况下，人们不得不为了生存而做任何必要的事情。对剥削的雇主或房东说“不”的自由，只有在人们能够获得生存所需的物质资源时才存在。

其次是所谓的**自由主义的自由**（libertarian freedom）。这对一个马克思主义者来说更有意思。这是道德上的自由，是做出一个人认为在道德上与自己的价值观和文化相一致的决定的自由。同样，除非一个人有基本的收入保障，否则他不可能轻易采取合乎道德的行动。但是，国家应该希望加强其公民的道德能力。

第三，基本收入将加强**共和主义的自由**（republican freedom）。这是指在一个人的决策中不受任

① Guy Standing, *Plunder of the Commons: A Manifesto for Sharing Public Wealth*, London: Pelican, 2019; Guy Standing, *The Blue Commons: Rescuing the Economy of the Sea*, London: Pelican, 2022.

意干预的自由。如果一个人必须寻求丈夫或父亲或其他权威人士的批准，即便那个人非常仁慈，她也不自由。一个人只有在自己能做决定的情况下才是真正的自由，不管别人是否同意。

因此，基本收入将加强所有这三种形式的自由。现在要考虑的是基本收入的第三个伦理或哲学理由。这也许与我们这个时代有最显著的相关性，即基本收入将促进**基本安全**（basic security）。基本安全是人类的一项基本需求。它也是经济学家所说的**公共益品**（public good），因为如果一个人拥有它，并不会剥夺其他人拥有它。事实上，我把它称为**高级公共益品**（superior public good），因为如果每个人都有基本安全，整个社会就有可能受益。

不过，我们应该把基本安全与完全安全（total security）区分开来。如果你的安全感太强，你很可能变得粗心或懒惰。我们需要的是基本的安全感，这样你就知道，即使你在生活中发生了意外、疾病或犯了错误，你也能够生存下去。心理学家表明，除非一个人有基本的安全感，否则他的精神能力会下降，智力会实际上下降，做出理性决定的能力也会下降。从这个角度看，如果一个国家的人民在经济上没有保障，期望人民有社会责任感是不公平的。基本收入对这一切都有所回应。

在这个不确定的时代，我们这里要谈谈最重要的关键点。在整个 20 世纪，社会政策是建立在这样的假设上，即国家会在某人遭遇不利事件后提供保护，例如失业或疾病。这些事件发生的概率可以计算出来，对于可能的成本也可以粗略估计出来。但是，今天世界上的每一个地方都在与**长期的不确定性**作斗争。人们生活恐惧之中，感觉到新的冲击会在任何时候袭击他们和他们的社区，但事先不知道它将如何影响他们，以及他们是否能够应对和恢复。在这种情况下，我们需要一个**事先的社会保护**（ex ante social protection）体系，也就是充分保证基本安全的存在。基本收入是提供这种保护的唯一途径。当然，仅仅它本身是不够的，但作为一个良好社会的支柱，它是必要的。

除了正义、自由和安全这三种哲学上的证成，基本收入在经济上也是可证成的。它可以提供一个自动的**宏观经济稳定器**（macro-economic stabiliser），也就是说，它可以在经济危机的时候向上调整，在经济繁荣的时候向下调整，或者至少有一个部分可以用这种方式调整。

有证据表明，基本收入实验产生了积极影响。我很幸运，能够帮助将我所相信的政策付诸实施。在使用独立的客观方法进行的实验中，来自不同类型的社区的数千人获得了基本收入，实验结果在数年内受到监测。这些实验是在加拿大、印度、美国、西班牙和肯尼亚等不同国家进行的。但无论在何处，实验结果大致相似。基本收入有助于健康的改善，尤其是心理健康。特别在低收入社区，它带来了更好的营养，尤其是幼儿的营养。它提高了学校的出勤率，减少了辍学率。它对妇女有解放的作用。而且，与批评者相反，它导致了工作的增加，而不是减少，并提高了工作的生产力。它还减少了收入的不平等，不仅因为低收入人群的收入按比例增加了，而且是因为它使低收入人群能够增加他们的经济活动。也许最令人鼓舞的是，如果一个社区的所有成员都得到了基本收入，这也将有助于加强社会团结。

基本收入不是灵丹妙药。但是，如果社会要经历减少长期经济和社会不确定性的所有弊端，这是势在必行的。习主席在他的讲话中曾数十次表示，中国必须减少收入不平等。世界上其他地方也有类似的观点。提供基本收入将是减少不平等的**一个强有力的方法**，否则这种不平等现象未来十年可能会激增。让我们来推动它。

（责任编辑 已 未）

数字时代的食利资本主义批判与反思

叶甲斌

【摘要】 食利资本主义是资本主义的重要形态。在数字时代，食利资本主义的食利性首先表现为数字寻租。知识专利和平台数据成为食利资本主义获取租金的重要途径。数字经济企业通过知识专利和平台数据构建数字领地，为剩余价值的生产和流通提供条件。数字时代的食利资本主义实现数字寻租，主要依靠两个核心机制：知识圈地运动和平台专制主义。它们之间的双重互嵌关系加强了数字食利主义经济的内在逻辑。在这一逻辑中，数字食利主义社会必然出现双向的趋势，即固化和不稳定化。一方面，食利者通过数字领域的垄断地位获取持续的租金收入，社会财富的分配呈现出极端的不平等，导致社会阶层的固化。另一方面，数字食利资本主义的快速发展导致工作与生活的不稳定性增加。对数字食利资本主义既可以从公地共同所有权出发，批判食利者对公地的独占和排他性获益的不正当性，也可以基于劳动过程，批判数字资本主义对劳动者的剥夺。

【关键词】 数字时代；食利资本主义；数字寻租；平台专制；不稳定性

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2024）01-0032-06

作者简介： 叶甲斌，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士后、助理研究员，中山大学中国现代化广东实践研究院研究员，中山大学实践哲学研究中心成员。

基金项目： 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“全球现代化史的哲学考察——从理论与实践的关系看”（23JD720004）

目前人工智能等数字技术的革命性意义还未完全展现，但确定无疑的是，社会生产和生活的图景将迎来重大转型。在数字时代，资本主义生产和分配方式将迎来新的变化，食利资本主义也将发生新的转变。数字时代的食利资本主义的现实性与重要性，迫切要求我们认识它的食利方式、机制与效应，展开深入的分析与批判。

一、食利资本主义的新表现：数字寻租

获取剩余的方式不同是区别不同社会历史阶段的重要标志。前资本主义社会主要依靠暴力手段或者政治的方式直接获取剩余。到了资本主义社会，获取剩余的方式主要采用经济手段，在自由交易的背后隐藏着生产与占有剩余的实质。资本试图实现自我增殖，食利形式是资本自我增殖的重要形式。对于盖伊·斯坦丁（Guy Standing）等学者来说，食利主义（rentierism）是当前西方资本主义转型的重要特点。^① 他们尖锐地指出，西方资本主义经济生产与再生产体系自 20 世纪 80 年代以降出现了重大变化，即一些人通过控制稀缺资源或者人为制造稀缺资源而获得源源不断的收益。在大卫·哈维

^① See Guy Standing, *The Corruption of Capitalism: Why Rentiers Thrive and Work Does Not Pay*, London: Biteback, 2016; Andrew Sayer, *Why We Can't Afford the Rich*, Bristol: Policy Press, 2015; Mariana Mazzucato, *The Value of Everything: Making and Taking in the Global Economy*, London: Allen Lane, 2018.

(David Harvey) 看来,如今工业资本主义已经越来越屈从于商业资本主义和食利形式的资本主义。食利资本主义和商业资本主义的运作机制不再关注组织生产和在生产中剥削活劳动,而是越来越趋向剥夺性地占有和积累。^①

随着数字经济的突飞猛进,当代资本主义出现了新的变化。布雷特·克里斯托弗斯(Brett Christophers)认为:“当代资本主义已彻底沦为食利资本主义,不仅从土地和金融中获取租金,也从知识产权、数字平台中获取租金。”^② 与传统的食利资本主义相比,数字时代的食利资本主义有了新的特征与趋向。例如,数字时代平台经济的纷纷崛起和持续扩张,使得若干数字经济巨头获得前所未有的财富和统治力,表明当代资本主义通过所有权和控制权巩固了对价值的占有。古典意义的食利主义以对自然资源、土地等公共益品的占有为显著特征,其寻租行为集中表现为寻求对自然资源 and 土地等的控制。对生产条件的所有权以及获取租金的权力,构成了传统对食利者的定义。在此意义上,对知识专利和信息数据的控制以实现持续获取租金的能力,构成了数字时代的食利主义。

类似传统的土地等公共益品,知识专利和平台数据成为当代食利资本主义获得租金的途径与保障。这种对信息的占有和利用,是数字时代食利资本主义区别于以往食利资本主义的重要内涵,其表现可描述为“数字寻租”。数字寻租是在数字经济时代,通过控制与利用知识专利和信息数据,追求持续获取租金的特权。从表面上看,这种数字寻租的现象与历史上其他寻租现象没有本质区别,即通过某种公共益品获得额外的租金。数字经济企业巨头借助大量申请知识专利,构成相对于其他企业的护城河,同时通过积极建设数据平台,形成可持续挖掘的“数字公地”(Digital Common)。类似传统的土地所有权,数字公地为剩余价值的生产和流通提供条件。知识的专利化让知识成为特定个人或企业拥有的财产,数据的封闭化让数字公地变成私域流量。正是对知识专利的排他性保护和对数据流量的封闭性开发,为数字经济企业的剩余价值生产、流通与提取创造了必要环境。数字寻租现象即有关数字经济主体寻求知识的专利化和数据的封闭化,实现对知识和数据的控制。在这个寻租过程中,没有创造任何新的财富,而是利用知识产权、平台垄断寻求垄断租金,持续复现控制-利用-变现的租金实现逻辑,最大化经济主体的利润与特权。

数字寻租的活动并不总是成功的。事实上,数字经济企业创新失败的可能性比传统行业有过之而无不及。数字经济企业需要一定量的风险溢价以补偿在创新过程中可能发生的失败。如果剥夺数字经济企业获取适当超额利润的机会,会损害创新的动力,因为垄断与创新往往是内在相关的。从这个角度看,不经反思地批判数字寻租活动实不足取。然而,数据资源与一般自然资源不同,它的边际使用成本接近于零,所以数字经济自然具有趋向垄断的性质。加上数据产权事实上掌握在少数企业手中,这种不平等的占有和使用一旦形成垄断便构筑起坚固的竞争壁垒,加剧数字寻租现象出现的频率和租金汲取的力度,造成技术进步与贫富分化共进的当代社会景观。

数字经济本身不必然导向数字寻租行为。相反,大量数据具有非竞争性以及非排他性,数字经济的边际成本低,可成为共享而共同受益的公共益品。新自由主义经济学倡导私有化和商品化,在其影响下数据往往被视作普通商品或资本,数字公共益品逐渐隐去公共性和共享性。在数字时代的资本主义下,激烈的竞争和迅速的集中造成了对数字公共益品的侵占。其结果是出现了数字经济时代的食利资本主义,即人们努力扩大既有财富份额的努力,没有导致社会总体财富的增加,而是加速了垄断的数字寻租模式的出现。^③ 这种数字寻租模式不仅造成了当前市场垄断、贫富分化等问题,而且助长资本主义制度的食利性质,甚至从长远来看可能会改变资本主义制度。

① 参见[英]大卫·哈维:《新自由主义简史》,王钦译,上海:上海译文出版社,2016年,第167-170页。

② Brett Christophers, *Rentier Capitalism: Who Owns the Economy, and Who Pays for It?*, London & New York: Verso, 2020, p. 3.

③ 参见[英]皮耶特·沃德盖姆:《解析人工智能资本主义:走出大型科技公司权力集中的公地》,铁小茜、孔新峰译,《当代世界与社会主义》2023年第2期。

二、数字食利主义经济的双重机制：知识圈地运动与平台专制主义

数字寻租的真正实现需要一系列复杂的机制，其中最重要两种机制是知识圈地运动与平台专制主义。这两种机制形成了双重互嵌，巩固了数字食利主义经济的内在逻辑。个别的数字寻租活动可能失败，但由于知识圈地运动和平台专制主义的存在，从整体来看，局部的失败结果必然是以数字食利主义经济形态的完成而告终。这种内在的结构与趋势，是理解数字时代食利资本主义的关键。

对于数字经济，知识和数据是两个尤为重要的概念。知识包含对事物因果关系的认识，是一种较高阶的信息。数据是信息载体，是可提取和使用的资源。数字时代的资本主义经济首先体现为信息化的知识经济体系。一方面，商品的生产过程越来越依赖于知识的有效生产、传播、创新与应用，重塑了以稀缺自然资源为核心的传统经济体系。知识不仅自身成为发展的核心要素，而且可以促进其他要素的优化配置，有效提升社会生产力水平。知识的公共性、可分享性、便于传播性，为走出自然资源稀缺性带来的零和博弈，走向合作共享型经济形态创造了可能性。另一方面，知识产权的保护也带来相应的难题。适度的知识产权保护有利于促进知识创新与转换，但过度的保护不仅阻碍知识创新、技术进步，而且由此导致更多的垄断、不当竞争，进一步损害社会整体的利益。

知识圈地运动是知识产权过度保护的明证。在知识信息领域的占有、掠夺导致的一种剥夺性的积累，实质是对公共益品的占有，是针对知识的“圈地运动”。这种圈地运动以专利和版权为利剑与盾牌，将知识的公地分为独占的小领地，从而实现排他性占有。随着知识产品在生产与生活领域变得愈加重要，知识租金（knowledge – rent）在利润创造和再分配中发挥了越来越重要的作用。^① 在生活领域，由于知识的商品化和私有化，人们的公共生活空间也受到挤压，不仅评论、报道、传播相关知识的方式受限，对教授和研究知识的范围也遭到限制。并且，由于落后国家获取知识的渠道受到限制，这必将加大居住在这些地区的居民面临的粮食安全、生命健康等风险，不利于缩小全球南北发展的差距。

作为世界贸易组织架构中的国际知识产权条约体系，《与贸易有关的知识产权协议》（TRIPS 协议）通过合规监督和争端解决机制等方式维护知识产权，一定程度上促进了知识经济在全球范围内的发展与交流，但也造成了严重的负面影响。在生产领域，知识圈地运动造成落后国家和地区难以获取最新的生产知识与技能，加固了中心 – 边缘的国际发展格局。由于过度保护，知识圈地运动造成一些企业长期依靠专利和版权垄断获取额外租金，损害了行业的创新与进步。有学者指出，硅谷创新体系越来越变为专利生产机器，这一体系使大型企业对知识工人的科技劳动进行控制，并通过购买或侵占专利获利，促进了对知识产品的独占和排他性获利。^②

资本主义需要明晰产权以促进交易和生产，资本家希望把更多公地推向私有化然而推向市场。传统的食利资本主义占有和掠夺土地、水、矿产等自然资源，以求获得租金。数字时代的食利资本主义占有和掠夺数字技术的专利、版权等知识以获得租金，不啻于一场新的圈地运动。在数字时代，产品的生命周期一般更短，产品迭代与技术变革更加频繁，因而专利申请也更加频繁。同时，数字经济的创新速度远比传统经济更快，新的技术、产品快速出现，迫使各方都积极利用专利进行自我保护和限制商业对手，维护竞争的有利地位。如此种种，知识圈地运动成为数字食利主义经济机制的一大奥秘。

数字平台对数据的排他性占有而导致的数字寻租现象，是数字食利主义经济机制的另一奥秘。在数字技术高度发展的今天，几乎一切社交活动、消费习惯、生活方式等皆可便捷地转换成数据。作为

① See Rodrigo Alves Teixeira & Tomas Nielsen Rotta, “Valueless Knowledge – Commodities and Financialization: Productive and Financial Dimensions of Capital Autonomization”, *Review of Radical Political Economics*, Vol. 44, No. 4, 2012, pp. 448 – 467.

② See Raúl Delgado Wise & Mateo Crossa Niell, “Capital, Science, Technology: The Development of Productive Forces in Contemporary Capitalism”, *Monthly Review*, Vol. 72, No. 10, 2021, pp. 33 – 46.

数据交流的中介，平台在数字时代具有核心地位。从供给端的生产商、开发商到需求端的消费者，各类用户汇聚在平台中实现社交、消费等环节。在此过程中产生的大量数据，变成数字经济时代生产所必需的原料，也是一种商品。作为一种原料，数据是生产各类信息服务与产品的必要元素。作为一种商品，数据本身也是在平台上具有交换价值的物品。

数字经济具有网络效应，这意味着平台的价值随着用户数量增加而倍增，一旦平台构成垄断地位，平台更容易利用自身优势来控制平台的数据，保障数字寻租现象的最后实现。数字平台的发展进一步强化网络效应，形成数据流量的马太效应，不断巩固自身的垄断性地位，将大量公共数据变为私域流量。对于企业来说，数据日益成为核心资源，变得和金融、土地一样，是一种可获得租金的重要的生租资产（rent-bearing assets）。借助数字平台的垄断性地位，食利资本主义强化了食利主义的特征。平台在数字经济中的基础性地位，调节着社会生产和人们的生活，造就了一种平台资本主义（Platform Capitalism）的经济形态。

平台对数据的排他性占有，极力限制竞争对手获取数据以获得垄断性使用，甚至不愿将数据赋予用户本人，这种做法无异于一种新型的专制主义。这种平台专制主义瓦解了数据公地，取而代之的是一个平台所形成的数据领地。平台为了维护其领先地位，通常采取封闭策略，将数据留存于平台内部的闭环领域，保障持续获得超额利润的能力。在各自数据领地中，数据的生成、提取、加工、变现等环节成为平台的特权，也是平台攫取租金的关键所在。平台专制主义还表现在，用户作为数据生产者其数据资源不但难以获得应有补偿，在平台提取和利用数据时，数据的隐私性也难以保障。

随着人工智能等数字技术的发展，机器学习使得人工智能程序可从大量数据中自我学习并不断提升表现。充足的优质数据成为人工智能技术发展的重要前提。平台作为数据汇集之所，凭借海量的独占性数据形成了更加显著的竞争优势。网络效应的存在进一步扩大了平台的竞争优势。考虑到在算力运营上日渐昂贵的软硬件成本形成的天然门槛，规模优势带来的资本积累使得少数数字巨头公司有条件持续地开展人工智能技术，而人工智能技术一旦突破，必然给上述公司带来全方位的代差优势。由此造成的结果是更高效、频繁的数字寻租现象与更具垄断性的数据平台之间的相互加强，加深了数字资本主义的食利性特征。

平台经济不仅是金融资本积累体制的强化，也与数字资本的新特点息息相关。数字技术的发展既受惠于金融资本的推动，反过来也为世界范围内的金融化提供了技术条件。在这种资本主义形态中，数字化与金融化紧密联系、密不可分。^① 在数字资本的寻租倾向影响下，平台有不竭动力对外发起知识圈地运动，对内维持平台专制主义。这种新型专制主义的强势，可能让原本带有民主、共享性质的数字资本主义，倒退至数字封建主义的剥削方式，造成所谓数字领主通过分成、地租和贡品等形式抽取数字佃农生产的剩余价值。^② 在数字经济市场竞争中，人工智能等技术加速了技术迭代的进程，单个主体所面临更高度的失败风险，但竞争结果通常表现为赢者通吃，造成一家独大的市场格局，由此助长了数字时代资本主义的平台专制。

以专利和版权保护为核心的知识圈地运动与以数据控制为核心的平台专制主义，共同构成了数字资本主义时代双重互嵌的经济机制，导致数字寻租行为的例行化，加速了数字时代食利资本主义的壮大。在这两重机制的相互影响下，资本主义社会出现了新变化。

三、数字食利主义社会的双向运动：固化与不稳定化

随着上述双重机制的强化，数字资本主义更加具有食利主义的特征。这一经济转变导致食利资本主义社会出现看似悖谬的双向运动。一方面，由于垄断地位给食利者阶层带来源源不断的租金，数字

① 参见〔荷兰〕彼得·特恩贝里：《平台如何治理：数字资本主义的社会调节》，周延云等译，《国外理论动态》2023年第2期。

② 参见涂良川、潘依林：《技术封建主义：科技进步的政治退步——当代西方左翼“技术封建理性批判”刍议》，《世界社会科学》2023年第2期。

资本主义社会财富的分配与占有愈加极化，社会阶层由此呈现出显著的固化趋势。另一方面，在数字经济的转型过程中，大量中下阶层面临更不稳定的工作与生活状况。实际上，固化和不稳定化的这种双向运动，是数字时代食利主义经济的必然结果。

借助知识圈地运动 and 平台专制主义，数字行业巨头掌握了大量专利构成的护城河与专属平台构成的数据领地。二者为数字寻租行为保驾护航，巩固了数字资本主义的食利体制。资本主义本身具有的贫富分化现象在这种食利体制中持续扩大且日益固化。数据的生产者通常面临着两种剥削：第一种是无限剥削，即用户在生产数据时进行的是无酬劳动，在这个意义上他们是被无限地剥削；第二种是隐蔽剥削，即平台模糊了劳作与娱乐的界限，使得用户在无意识或者在一种虚幻的娱乐意识中生产数据。这两种剥削形式使平台以近乎免费的成本获得数据，而数据的利用、开发所带来的收益几乎为平台独占，垄断的特权默许了对数据的掠夺性占有与排他性使用，造成一种独占性的数字资本。这种数字资本的占有极度不平衡，即少数人拥有绝大多数人的数据及其带来的效益，由此加强了阶层固化的趋势。由于网络效应的加持，越大的平台获取新用户的边际成本越低，导致数字经济中赢者通吃的现象。另一方面，得益于知识圈地运动，强大的专利体系不仅为食利者带来直接的租金收益，而且大量专利实际上为后继者的创新发展设置了层层障碍，不利于理想条件下市场的充分竞争，也就难以通过市场竞争本身内在地克服垄断状况。

数字资本与金融资本的紧密联系加剧了社会阶层的固化。数字经济，特别是以人工智能等行业为代表的数字经济，是典型的资金密集型和技术密集型的产业。数字产品的生命周期短，产品迭代与技术变革迅速，要求企业投入大量资金，这无形中增加了市场的准入门槛。拥有大量金融资本的群体有更多的机会和更大的概率从数字技术的广泛投资中获益，形成一种新的财富循环。同时，数字技术的发展最先惠及的往往是占有数字资本及其相关金融资本的群体，也造成了信息获取和技术利用之间的不平等。

技术利用的不平等还体现在生产领域。数字技术的进步促进了人工智能、自动化的发展，导致传统产业的就业机会骤减，直接影响中下阶层劳动者的职业发展和收入水平。相比之下，数字技术发展带来的生产力水平的提高通常最大程度地转换成资本的增殖，导致少数人的财富迅速增长。专利保护和平台控制给予部分平台企业进入垄断的食利主义机制，加大了对普通用户的剥削力度，限制了充分市场竞争可能带来的诸多好处，阻碍社会成员公平分享数字技术进步的红利，从而导致社会阶层的固化，同时造成了另一个相反的社会动向——不稳定化。

和传统产业相比，数字经济本身具有产品周期短、技术迭代快的特点，推动资本主义进入全面加速的时代。加速时代意味着旧的工作与生活迅速消失，人们不得不面临着新的问题与挑战。在工作层面，进入数字资本主义时代，工作的不稳定性与灵活性更加显著。传统意义上的雇佣关系不断减少，取而代之的是数字平台经济的临时工、合同工或者自由职业者。这些群体缺少固定的工作合同和稳定的福利保障，没有长期雇佣关系带来的稳定性，成为资本主义中日益壮大的“不稳定无产者”或“危产阶级”（*precariat*）。^① 短期性、项目制的工作性质，迫使工作者不得不陷入寻找工作—失去工作—寻找下一份工作的持续的不稳定性（*precarity*）。在生活层面，不稳定无产者缺乏传统行业雇员享有的社会保障，更容易受到疾病、失业等风险的冲击。工作与生活的双重不确定性使这一群体长期处在焦虑和恐慌中，缺乏安全感。

数字资本主义一旦垄断后变成高度食利性的数字资本主义，可能导致系统性的社会排斥和权力不平等，因为只有少数人才能真正拥有数字技术并从数字技术和平台数据的商业应用中获益。相比之下，数字平台上的临时工、合同工或自由职业者，缺少可以与平台谈判的有力中介，进一步削弱了其对工作的议价权。数字资本与全球化的内在亲缘性可能进一步削弱了不稳定无产者等群体的议价权，加剧了这些群体的不稳定状态。综上所述，在这样的社会中，固化和不稳定化这对看似悖反的双向运动不仅可能同时出现，而且它们本质上是相辅相成的。

① Guy Standing, *Precariat: The New Dangerous Class*, London: Bloomsbury Academic, 2011, pp. 7–8.

四、重返公地与食利资本主义批判

知识被专利所围猎，数据由公共益品转变为获取租金的数字资本，这种新自由主义的理念背后蕴含着一个神话——公地悲剧。哈丁（Garrett Hardin）认为，不受管理的自由的获取方式必然导致公地的资源枯竭和环境退化，因为人的竞争天性会努力使自己的收入最大化，但缺少足够的动机去爱护公共资源，从而造成掠夺性的获取。^① 根据哈丁提出的“公地悲剧”，维护公共资源的最优政策应是通过私人或国家主导的管理。公地悲剧的理论遭到一些学者强有力的挑战。对此，埃莉诺·奥斯特罗姆（Elinor Ostrom）提出了一些相反的例子，表明哈丁所提出的公地悲剧并非在所难免。在这些例子中，社群拥有有效的自我管理形式，使公共资源和社区可以持续数个世纪。^② 鉴于此，公地悲剧的神话暗中支撑的新自由主义经济理念无疑值得商榷。由知识圈地运动和平台专制主义产生的固化和不稳定化等问题，可以通过重返知识与数据的公地以求部分地解决。

批判数字食利资本主义的另一个理据在于，知识和数据本身不创造价值，而是数字劳动者生产的剩余价值以租金的形式被食利者无偿占有。正如地主阶级通过占有和控制地产获得地租，因而是非生产性的，知识专利和信息数据同样不是价值创造的来源。数字经济中的食利者通过控制知识专利和信息数据汲取的租金，形成了数字时代非生产性的寄生现象。

以上两种对食利资本主义的批判各有所重。前者侧重公地的共同所有权，批判食利资本主义对属于所有成员的公地的独占和排他性获益是不正当的，这一批判的重心在前于生产过程的原初公地。后者侧重生产的贡献权重，批判食利资本主义对劳动者的剥夺，这一批判的重心在生产过程中的实际贡献。由此观之，二者是高度互补的。然而，这两种批判进路可能存在着内在张力。如果主张对公地的共同所有权，同时提出共享公地产生的红利，意味着预设了土地在生产过程中有实际的贡献。从这个角度来看，重返公地蕴含着共享公地红利之诉求。这不是取消租金，而是在某种意义上要求所有人共享租金。根据后一批判的逻辑，劳动者之劳动是价值创造的来源，土地、知识、数据等各类公地的拥有者是否应该获得租金是值得怀疑的。这种张力要求重新思考食利资本主义批判中所有权与劳动价值论的关系，进一步分析两种批判进路所蕴含的应得的理念及其分配正义观。对此我将另文详述。

五、结 语

食利主义由来已久，食利资本主义也并非新近的事物。在数字时代，资本主义发生了新变化，食利资本主义有了新的特征和内涵。食利主义新的寻租方式和保障获取租金的机制已现端倪。随着人工智能等科技的发展，食利主义的运行方式和机制或将进一步明晰。按此逻辑发展，最先进的技术所带来社会景象值得深思。就数字时代的食利资本主义而言，这无疑包含着世界性的挑战，但也蕴含着重返公地、共享技术发展成果的时代机遇。重返公地和尊重劳动贡献是克服数字时代食利资本主义的重要步骤，但恐怕还远远不够，对此仍需继续深究。

（责任编辑 已 未）

^① Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons", *Science*, Vol. 162, No. 3859, 1968, pp. 1243 – 1248.

^② Elinor Ostrom, "Coping with Tragedies of the Commons", *Annual Review of Political Science*, Vol. 2, No. 1, 1999, pp. 493 – 535.

毛泽东对中国式现代化的历史贡献

李 捷

【摘要】 本文着重探讨毛泽东对中国式现代化的历史贡献，认为毛泽东对中国式现代化作出的卓越贡献，集中体现在九个方面：（一）开辟中国革命正确道路，将革命与工业化目标紧密结合，为社会主义工业化和现代化扫清了障碍；（二）提出“两个转变”战略构想，开辟社会主义革命正确道路，形成中国式现代化的开端；（三）以苏为鉴发表《论十大关系》，写就中国社会主义建设和现代化建设理论的奠基之作；（四）发表《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，为社会主义改革和推进物质文明和精神文明相协调的现代化，提供了最初的理论基础和实践经验；（五）在纠正“大跃进”错误和 20 世纪 60 年代反思这些错误的过程中，提出了一系列对社会主义建设和现代化建设具有长远指导作用的思想；（六）明确提出“四个现代化”的思想，力争在不太长的历史时期内把我国建设成为一个社会主义的现代化强国；（七）在社会主义建设和现代化建设中，提出积极的人口观，为推进人口规模巨大的现代化指明了方向；（八）发挥党的领导和社会主义协同攻关的优越性，在高科技领域取得“两弹一星”突破，奠定了核国家和航天国家的国际地位；（九）在 20 世纪 70 年代后期建成了独立的比较完整的工业体系和国民经济体系，完成了国家工业化任务，为党的十一届三中全会后进一步改革开放和进行社会主义现代化建设奠定了坚实的基础。以上这些历史贡献都是奠基性的、开创性的，为党的十一届三中全会后中国式现代化取得突飞猛进的跨越式发展创造了必备条件。

【关键词】 毛泽东；中国式现代化；社会主义建设和现代化建设；中国式现代化的开端

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2024）01-0038-11

作者简介：李 捷，中国史学会会长，（北京 100084）清华大学马克思主义学院卓越访问教授。

基金项目：清华大学文科建设“双高”计划项目“中国共产党以中国式现代化推进中华民族伟大复兴的历史进程和经验研究”（2022TSG08101）

毛泽东是新中国的创建者，也是中国式现代化的开拓者。习近平在纪念毛泽东同志诞辰 130 周年座谈会上的讲话中指出，“毛泽东同志是伟大的马克思主义者，伟大的无产阶级革命家、战略家、理论家，是马克思主义中国化的伟大开拓者、中国社会主义现代化建设事业的伟大奠基者，是近代以来中国伟大的爱国者和民族英雄，是党的第一代中央领导集体的核心，是领导中国人民彻底改变自己命运和国家面貌的一代伟人，是为世界被压迫民族的解放和人类进步事业作出重大贡献的伟大国际主义者”^①，高度肯定了毛泽东对中国社会主义现代化事业的历史贡献。总的来看，毛泽东对中国式现代化作出的卓越贡献，集中体现在以下九个方面。

第一，开辟中国革命正确道路，创建独立、自由、民主、初步统一的新中国，将革命与工业化目标紧密结合，为社会主义工业化和现代化扫清了障碍。

在领导中国革命过程中，创建一个独立、自由、民主、统一的新中国，是以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人矢志不渝的奋斗目标。这个目标既是同建立社会主义中国紧紧联系在一起的，也是

^① 习近平：《在纪念毛泽东同志诞辰 130 周年座谈会上的讲话》，《人民日报》2023 年 12 月 27 日。

同建立一个强大的工业化国家紧紧联系在一起的。在毛泽东的心目中，两者原本就是一回事。

1945年4月24日，毛泽东在党的七大上的政治报告《论联合政府》中指出：“没有独立、自由、民主和统一，不可能建设真正大规模的工业。没有工业，便没有巩固的国防，便没有人民的福利，便没有国家的富强。”^①

他还指出：“没有一个新民主主义的联合统一的国家，没有新民主主义的国家经济的发展，没有私人资本主义经济和合作社经济的发展，没有民族的科学的大众的文化即新民主主义文化的发展，没有几万万人民的个性的解放和个性的发展，一句话，没有一个由共产党领导的新式的资产阶级性质的彻底的民主革命，要想在殖民地半殖民地半封建的废墟上建立起社会主义社会来，那只是完全的空想。”^②

为此，毛泽东提出了衡量政党作用的生产力标准，以阐明他的先搞革命再搞工业化、革命是为了工业化的思想。他指出：“中国一切政党的政策及其实践在中国人民中所表现的作用的好坏、大小，归根到底，看它对于中国生产力的发展是否有帮助及其帮助之大小，看它是束缚生产力的，还是解放生产力的。消灭日本侵略者，实现土地改革，解放农民，发展现代工业，建立独立、自由、民主、统一和富强的新中国，只有这一切，才能使中国社会生产力获得解放，才是中国人民所欢迎的。”^③

毛泽东的这一构想，在新中国成立前夕，即中国革命即将到达辉煌的巅峰之际，得到完美实现。1949年6月15日，毛泽东在新政治协商会议筹备会上的讲话中，如此憧憬新中国美好的未来：“中国人民将会看见，中国的命运一经操在人民自己的手里，中国就将如太阳升起在东方那样，以自己的辉煌的光焰普照大地，迅速地荡涤反动政府留下来的污泥浊水，治好战争的创伤，建设起一个崭新的强盛的名副其实的人民共和国。”^④ 1949年9月21日，毛泽东在中国人民政治协商会议第一届全体会议上的开幕词中指出：“随着经济建设的高潮的到来，不可避免地将要出现一个文化建设的高潮。中国人被人认为不文明的时代已经过去了，我们将以一个具有高度文化的民族出现于世界。”^⑤ 在毛泽东眼里，新中国经济建设盛世的到来，也必定会伴随着“高度文化”的盛世的到来。

第二，提出“两个转变”战略构想，开辟社会主义革命正确道路，领导中国步入社会主义建设的开端，这一时期国家的大规模工业化建设，成为中国式现代化的开端。

“两个转变”战略构想，是毛泽东在1949年3月5日党的七届二中全会报告里提出的。这个报告规定了党在全国胜利以后政治、经济、外交方面采取的基本政策，着重分析了当时中国经济各种成分的状况和党所必须采取的正确政策，指出了中国由农业国转变为工业国、由新民主主义社会转变为社会主义社会的发展方向。

“两个转变”的构想，在新中国成立之初还不具备立即实施的条件，只有在新生人民政权基本巩固、国家财政经济状况基本好转、各方面工作步入正常轨道之后才可能实施。但即使是在这种情况下，毛泽东仍然不忘工业化建设。1951年2月18日，毛泽东在《中共中央政治局扩大会议决议要点》党内通报中，提出“三年准备、十年计划经济建设”的思想^⑥。

1952年底，国民经济恢复时期（即“三年准备”时期）基本结束。1953年，毛泽东亲自为中国共产党指定了过渡时期总路线。他指出：“从中华人民共和国成立，到社会主义改造基本完成，这是一个过渡时期。党在这个过渡时期的总路线和总任务，是要在一个相当长的时期内，逐步实现国家的社会主义工业化，并逐步实现国家对农业、对手工业和对资本主义工商业的社会主义改造。这条总路

① 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1080页。

② 同上，第1060页。

③ 同上，第1079页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1467页。

⑤ 《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第345页。

⑥ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第143页。

线是照耀我们各项工作的灯塔，各项工作离开它，就要犯右倾或‘左’倾的错误。”^①

这条过渡时期总路线的核心是什么呢？毛泽东后来有过总结，核心还是解放和发展社会生产力。他指出：“中华人民共和国的成立标志着中国革命由资产阶级民主革命阶段转变到社会主义革命阶段，即进入由资本主义到社会主义的过渡时期。”“社会主义革命的目的是为了解放生产力。农业和手工业由个体的所有制变为社会主义的集体所有制，私营工商业由资本主义所有制变为社会主义所有制，必然使生产力大大地获得解放。这样就为大大地发展工业和农业的生产创造了社会条件。”^②

既然“社会主义革命的目的是为了解放生产力”，这就决定了社会主义革命和以往的社会革命不同的是，这个革命是不流血的革命，社会震荡被减少到最小，其建设性成为主导方面。毛泽东说：“我们进行社会主义革命所用的方法是和平的方法。”“在我国条件下，用和平的方法，即用说服教育的方法，不但可以改变个体的所有制为社会主义的集体所有制，而且可以改变资本主义所有制为社会主义所有制。”^③

这条道路被称作“一化三改”，即以工业化带动对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造。它表明毛泽东在考虑社会主义革命的时候，已经把国家工业化的大战略与之融为一体。从工业化的角度来说，也是一个创造。

无论资本主义国家的工业化，还是社会主义国家的工业化，都不可避免地要遇到资本（资金）积累问题。西方列强走的是对内搜刮、对外掠夺的道路，中国也深受其害。因此，新中国只能走内部积累的和平发展之路。早在《论联合政府》中，毛泽东就指出：“为着发展工业，需要大批资本。从什么地方来呢？不外两个方面：主要地依靠中国人民自己积累资本，同时借助于外援。”^④ 1951 年 12 月，毛泽东在修改《中共中央关于实行精兵简政，增产节约，反对贪污、反对浪费和反对官僚主义的决定》时还提出：“为了建设重工业和国防工业，就要付出很多的资金，而资金的来源只有增产节约一条康庄大道，这是应为全党同志所明白了解的。”^⑤

随着工业化和社会主义改造的深入推进，毛泽东进一步从工业化同社会主义改造的互动关系上阐述资金积累问题。

关于取之于农业发展的工业化资金积累问题，毛泽东在 1955 年 7 月 31 日发表的《关于农业合作化问题》中指出：“为了完成国家工业化和农业技术改造所需要的大量资金，其中有一个相当大的部分是要从农业方面积累起来的。这除了直接的农业税以外，就是发展为农民所需要的大量生活资料的轻工业的生产，拿这些东西去同农民的商品粮食和轻工业原料相交换，既满足了农民和国家两方面的物资需要，又为国家积累了资金。而轻工业的大规模的发展不但需要重工业的发展，也需要农业的发展。因为大规模的轻工业的发展，不是在小农经济的基础上所能实现的，它有待于大规模的农业，而在我国就是社会主义的合作化的农业。因为只有这种农业，才能够使农民有比较现在不知大到多少倍的购买力。”^⑥

关于农业合作化在国家工业化中的地位 and 作用，毛泽东指出：“没有农业社会化，就没有全部的巩固的社会主义。农业社会化的步骤，必须和以国有企业为主体的强大的工业的发展相适应。人民民主专政的国家，必须有步骤地解决国家工业化的问题。”^⑦ 他还指出：“合作化完成了，这就解决了我国社会主义工业化同个体农业经济之间的大矛盾。”^⑧

关于资本主义工商业改造在国家工业化中的地位 and 作用，毛泽东指出：“国家积累主要靠工业，

① 《毛泽东文集》第 6 卷，第 316 页。

② 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 1 页。

③ 同上，第 1、2 页。

④ 《毛泽东著作专题选编》上册，北京：中央文献出版社，2003 年，第 829 页。

⑤ 《毛泽东文集》第 6 卷，第 207 页。

⑥ 同上，第 432—433 页。

⑦ 《毛泽东选集》第 4 卷，第 1477 页。

⑧ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 220 页。

不靠农业。国家预算收入平均每年二百七十亿元，农业只有三十亿，加上工农业产品剪刀差也不过七十亿左右。我们为什么保存资本家？因为国家有需要，对人民有利益，可以增加工业品。要同民族资产阶级实行同盟，才能巩固同农民结成的同盟，因为农民需要工业品进行交换。同时，还能比较好地稳定物价，保证市场供应。在过渡时期保存资产阶级，有极大的作用。”^①毛泽东还指出：“工商业者不是国家的负担，而是一笔财富，他们过去和现在都起了积极作用。中国资产阶级在经济上是现代化的，不是手工业的。在政治上是要求反对帝国主义的，有两面性，有要求革命的一面。人民政权建立以来他们是同政府合作的，企业又公私合营了。做了这样一些好事，不能说资产阶级对国家是无用的，应该说是有用的，而且是很有用的。”^②

事实证明，毛泽东带领中国人民走出了一条依靠社会主义革命开启国家工业化进程的道路，创造了既有别于西方国家、又有别于苏联的社会主义工业化成功之路。

第三，以苏为鉴发表《论十大关系》，写就中国社会主义建设和现代化建设理论的奠基之作。

“一化三改”成功之后，“以苏为鉴”、走自己的道路，成为探索中国式现代化的主题。毛泽东后来回顾说：“前八年照抄外国的经验。但从一九五六年提出十大关系起，开始找到自己的一条适合中国的路线。”^③

在作《论十大关系》报告以前，毛泽东主持中央政治局会议起草了《关于无产阶级专政的历史经验》一文，并将其发表在1956年4月5日的《人民日报》。在讨论这篇文章的会议上，毛泽东提出：“这篇文章算是我们初步总结了经验教训。我认为最重要的教训是独立自主，调查研究，摸清本国国情，把马克思列宁主义的基本原理同我国革命和建设的具体实际结合起来，制定我们的路线、方针、政策。民主革命时期，我们走过一段弯路，吃了大亏之后才成功地实现了这种结合，取得了革命的胜利。现在是社会主义革命和建设时期，我们要进行第二次结合，找出在中国进行社会主义革命和建设的正确道路。”^④他还表示：“现在我们有自己的初步实践，又有了苏联的经验和教训，应当更加强调从中国的国情出发，强调开动脑筋，强调创造性，在结合上下功夫，努力找出在中国这块大地上建设社会主义的具体道路。”^⑤

《论十大关系》还明确了社会主义建设的总方针：“调动一切直接的和间接的力量，为把我国建设成为一个强大的社会主义国家而奋斗。”^⑥

在《论十大关系》中，一共讨论了十种关系：重工业和轻工业、农业的关系；沿海工业和内地工业的关系；经济建设和国防建设的关系；国家、生产单位和生产者个人的关系；中央和地方的关系；汉族和少数民族的关系；党和非党的关系；革命和反革命的关系；是非关系；中国和外国关系。其中，前五种属于经济建设的关系，后五种是政治关系。毛泽东说：“十大关系中，工业和农业，沿海和内地，中央和地方，国家、集体和个人，国防建设和经济建设，这五条是主要的。”^⑦

《论十大关系》采用的一个基本方法，是毛泽东在《矛盾论》中所阐述的矛盾分析法，也是运用对立统一规律的分析方法。文中列举了党和国家经济建设和政治生活中的十大关系，每一对关系都是一个对立统一体、一对矛盾。处理好每一对矛盾，都有辩证法、有侧重点，也都有一个需要谨慎把握的平衡点（度）。因此，毛泽东说：“这十种关系，都是矛盾。世界是由矛盾组成的。没有矛盾就没有世界。我们的任务，是要正确处理这些矛盾。这些矛盾在实践中是否能完全处理好，也要准备两种可能性，而且在处理这些矛盾的过程中，一定还会遇到新的矛盾，新的问题。但是，像我们常说的那

① 《毛泽东文集》第7卷，第171页。

② 同上，第176-177页。

③ 逢先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱》第7卷，北京：中央文献出版社，2023年，第419页。

④ 吴冷西：《十年论战——1956-1966中苏关系回忆录》，北京：中央文献出版社，2014年，第15页。

⑤ 同上，第15页。

⑥ 《毛泽东文集》第7卷，第24页。

⑦ 逢先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱》第6卷，北京：中央文献出版社，2023年，第312页。

样，道路总是曲折的，前途总是光明的。”^① 总之，自觉运用唯物主义辩证法，解决中国社会主义建设问题，是毛泽东的一个创造。

毛泽东系统总结和阐述的这十大关系，既构成了适合中国国情的社会主义建设道路的雏形，也是中国式现代化的思想发端。

第四，发表《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，为社会主义改革和推进物质文明和精神文明相协调的现代化，提供了最初的理论基础和实践经验。

中国式现代化的内在动力是什么？在马克思主义经典作家中，毛泽东第一个指出，社会主义社会不但普遍存在着矛盾，基本矛盾仍然是生产关系和生产力、上层建筑和经济基础之间的矛盾，而且正是这些矛盾推动社会主义社会向前发展。这样，毛泽东真正把对立统一规律这个宇宙的根本规律在实践中贯彻到底，为社会主义社会的持续不断发展找到了动力、赢得了主动。党的十一届三中全会以后逐步形成的邓小平建设有中国特色社会主义理论中关于改革是社会主义社会发展的直接动力的理论，也是以此为根据概括提出的。

毛泽东还进一步提出，要把正确处理人民内部矛盾作为国家政治生活的主题，要“造成一个又有集中又有民主，又有纪律又有自由，又有统一意志又有个人心情舒畅、生动活泼，那样一种政治局面”^②，调动党内党外、国内国外的一切积极因素。这些思想在科学社会主义理论发展史上，都是前无古人的创造。

中国式现代化是物质文明与精神文明相协调的现代化。在社会主义条件下如何处理好意识形态领域中的各种思想问题和认识问题，是一个待解的难题。毛泽东提出：“百花齐放、百家争鸣的方针，是促进艺术发展和科学进步的方针，是促进我国的社会主义文化繁荣的方针。艺术上不同的形式和风格可以自由发展，科学上不同的学派可以自由争论。利用行政力量，强制推行一种风格，一种学派，禁止另一种风格，另一种学派，我们认为会有害于艺术和科学的发展。”^③

毛泽东还进一步把这个问题提升到在探索规律中坚持正确真理观的高度来认识：“正确的东西总是在同错误的东西作斗争的过程中发展起来的。真的、善的、美的东西总是在同假的、恶的、丑的东西相比较而存在，相斗争而发展的。当着某一种错误的东西被人类普遍地抛弃，某一种真理被人类普遍地接受的时候，更加新的真理又在同新的错误意见作斗争。这种斗争永远不会完结。这是真理发展的规律，当然也是马克思主义发展的规律。”^④

毛泽东在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》中，还总结第一个五年计划实行国家工业化的经验，提出中国社会主义工业化道路的思想。苏联之所以能够在很短的时间里成为工业化强国，很重要的一条是优先发展重工业。这是它的成功经验。与此同时，苏联长期忽视轻工业和农业的发展，由此带来不少问题。毛泽东在《论十大关系》里专门论述过重工业和轻工业、农业的关系。而在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》里，他把这一思想大大向前推进一步，上升到“中国工业化的道路”^⑤ 的高度来认识。之所以能够如此，一是有了对苏联工业化道路的经验教训方面更为深刻的认识，二是有了我国第一个五年计划建设经验的积累。在这个问题上，毛泽东始终坚持两点论。一方面，由于中国正处于社会主义工业化建设的起步阶段，主要解决的是工业基础从无到有的问题，所以毛泽东强调我国的经济建设是以重工业为中心，这一点必须肯定。另一方面，毛泽东又强调必须充分注意发展农业和轻工业^⑥。这是因为，“我国是一个大农业国，农村人口占全国人口的百分之八十以上，发展工业必须和发展农业同时并举，工业才有原料和市场，才有可能为建立强大的重工业积累较

① 《毛泽东文集》第 7 卷，第 44 页。

② 逢先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱》第 6 卷，第 193 页。

③ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 229 页。

④ 同上，第 230 - 231 页。

⑤ 同上，第 240 页。

⑥ 同上，第 241 页。

多的资金。大家知道，轻工业和农业有极密切的关系。没有农业，就没有轻工业”^①。与此同时，“随着农业的技术改革逐步发展，农业的日益现代化，为农业服务的机械、肥料、水利建设、电力建设、运输建设、民用燃料、民用建筑材料等等将日益增多，重工业以农业为重要市场的情况，将会易于为人们所理解。”^②他还据此作出展望：“在第二个五年计划和第三个五年计划期间，如果我们的农业能够有更大的发展，使轻工业相应地有更多的发展，这对于整个国民经济会有好处。农业和轻工业发展了，重工业有了市场，有了资金，它就会更快地发展。这样，看起来工业化的速度似乎慢一些，但是实际上不会慢，或者反而可能快一些。”^③后来的实践尽管遭遇到“大跃进”的严重挫折，但总的来看，毛泽东有关中国社会主义工业化道路的实践是正确的，为在改革开放以后逐步探索出中国式现代化道路打下了基础。

毛泽东在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》里，还提出了统筹兼顾思想^④，提出了厉行节约、反对浪费方针^⑤。时至今日，这些富有远见卓识的思想，依然是推进中国式现代化的重要指导方针。

第五，在纠正“大跃进”错误和20世纪60年代反思这些错误的过程中，提出了一系列对社会主义建设和现代化建设具有长远指导作用的思想。

这些具有长远指导作用的思想主要有：社会主义社会要大力发展商品生产的思想；价值法则是一个伟大的学校的思想；积极的综合平衡的思想；我国还处在不发达到社会主义阶段的思想；要大力提倡勤俭建国、提高人的思想和觉悟，不能过分强调物质利益的思想。

社会主义社会要大力发展商品生产的思想，是1958年11月毛泽东在第一次郑州会议上提出的。他指出：“商品生产不能与资本主义混为一谈。为什么怕商品生产？无非是怕资本主义。现在是国家同人民公社做生意，早已排除资本主义，怕商品生产做什么？不要怕，我看要大大发展商品生产。”^⑥“只有当国家有权支配一切产品的时候，才可能使商品经济成为不必要而消失。只要存在两种所有制，商品生产和商品交换就是极其必要、极其有用的。”^⑦

价值法则是一个伟大的学校的思想，是1959年3月30日毛泽东在山西省委第一书记陶鲁笏关于山西省各县五级干部大会情况的报告上写的一个批注中提出的。他写道：“旧账一般不算这句话，是写到了郑州讲话里面去了，不对，应改为旧账一般要算。算账才能实行那个客观存在的价值法则。这个法则是一个伟大的学校，只有利用它，才有可能教会我们的几千万干部和几万万人民，才有可能建设我们的社会主义和共产主义。否则一切都不可能。”^⑧他特别强调：“无偿占有别人劳动是不许可的。”^⑨

积极的综合平衡的思想，是1959年7月2日毛泽东在江西庐山举行的中央政治局扩大会议上的讲话中提出的。他表示：“大跃进的重要教训之一、主要缺点是没有搞平衡。说了两条腿走路、并举，实际上还是没有兼顾。在整个经济中，平衡是个根本问题，有了综合平衡，才能有群众路线。”^⑩“有三种平衡：农业内部农、林、牧、副、渔的平衡；工业内部各个部门、各个环节的平衡；工业和农业的平衡。整个国民经济的比例关系是在这些基础上的综合平衡。”^⑪

我国还处在不发达到社会主义阶段的思想；要大力提倡勤俭建国、提高人的思想和觉悟，不能过

① 《毛泽东文集》第7卷，第241页。

② 同上，第241页。

③ 同上，第241页。

④ 同上，第227-228页。

⑤ 同上，第240页。

⑥ 同上，第439页。

⑦ 同上，第440页。

⑧ 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第34页。

⑨ 同上，第34页。

⑩ 同上，第80页。

⑪ 同上，第80页。

分依赖物质刺激的思想，都是 1959 年 12 月至 1960 年 2 月毛泽东在读苏联科学院经济研究所编《政治经济学教科书》修订第三版下册（人民出版社 1959 年版）的谈话中提出来的。

关于我国还处在不发达的社会主义阶段的思想，毛泽东指出：“社会主义这个阶段，又可能分为两个阶段，第一个阶段是不发达的社会主义，第二个阶段是比较发达的社会主义。后一阶段可能比前一阶段需要更长的时间。经过后一阶段，到了物质产品、精神财富都极为丰富和人们的共产主义觉悟极大提高的时候，就可以进入共产主义社会了。”^①他强调：“在我们这样的国家，完成社会主义建设是一个艰巨任务，建成社会主义不要讲得过早了。”^②

关于大力提倡勤俭建国、提高人的思想和觉悟，不能过分强调物质利益的思想，毛泽东提出：“物质利益是一个重要原则，但总不是唯一的原则，总还有另外的原则，教科书中不也是常说‘精神鼓励’原则吗？同时，物质利益也不能单讲个人利益、暂时利益、局部利益，还应当讲集体利益、长远利益、全局利益，应当讲个人利益服从集体利益，暂时利益服从长远利益，局部利益服从全局利益。他们现在强调的是个人、暂时、局部的利益，不强调集体、长远和全局的利益。”^③一是物质利益与精神鼓励并重，一是物质利益里要讲个人利益服从集体利益，暂时利益服从长远利益，局部利益服从全局利益，这些都是在进行现代化建设中经常需要很好处理的利益原则。

在利益关系上，毛泽东还提出既要反对平均主义、又要防止出现个人主义和过分悬殊的问题。他指出：“反对平均主义，是正确的；反过头了，会发生个人主义。过分悬殊也是不对的。我们的提法是既反对平均主义，也反对过分悬殊。”^④

毛泽东还注意到提高劳动生产率中的精神因素。“现在我国工业化速度也是一个很尖锐的问题。原来的工业越落后，速度问题也越尖锐，不但国与国之间比较起来是这样，就是一个国家内部，这个地区和那个地区比较起来也是这样。”^⑤我国“人口虽多，但是劳动生产率远远比不上人家，还要继续紧张地努力若干年，分几个阶段，把我们的国家搞强大起来，使我们的人民进步起来”^⑥。“提高劳动生产率，一靠物质技术，二靠文化教育，三靠政治思想工作。后两者都是精神作用。”^⑦

第六，明确提出“四个现代化”的思想，强调要尽量采取先进技术，不能跟在别国后面，要力争在不太长的历史时期内把我国建设成为一个社会主义的现代化强国。

毛泽东在读苏联《政治经济学教科书》谈话中，第一次比较完整地提出“四个现代化”的思想。他说：“建设社会主义，原来要求是工业现代化，农业现代化，科学文化现代化，现在要加上国防现代化。”^⑧

毛泽东把尽量采用先进技术作为赶超战略的关键环节。1964 年 12 月 13 日，毛泽东在审阅周恩来拟提交三届全国人大一次会议审议的政府工作报告稿时，加写了一段文字，集中地表达了这一思想。这里摘录其中的两段内容：“我们不能走世界各国技术发展的老路，跟在别人后面一步一步地爬行。我们必须打破常规，尽量采用先进技术，在一个不太长的历史时期内，把我国建设成为一个社会主义的现代化的强国。”^⑨“中国大革命家，我们的先辈孙中山先生，在本世纪初期就说过，中国将要出现一个大跃进。他的这种预见，必将在几十年的时间内实现。这是一种必然趋势，是任何反动势力所阻挡不了的。”^⑩

① 《毛泽东文集》第 8 卷，第 116 页。

② 同上，第 116 页。

③ 同上，第 133 - 134 页。

④ 同上，第 130 页。

⑤ 同上，第 124 页。

⑥ 同上，第 124 页。

⑦ 同上，第 124 - 125 页。

⑧ 同上，第 116 页。

⑨ 同上，第 341 页。

⑩ 同上，第 341 - 342 页。

他还指出：“资本主义各国，苏联，都是靠采用最先进的技术，来赶上最先进的国家，我国也要这样。拿汽车来说，我们这样的大国，最少应该有三四个像长春汽车厂那样的制造厂。就是在搞大的、洋的方面，我们也不能指望人家。一九五八年提破除迷信，自己动手。经过一九五九年春夏的一段反复，证明自己来搞，是可以做好的。”^①

毛泽东还反复强调，要充分发挥中央和地方两个积极性，增强经济管理体制的活力。他说：“都是全民所有制的企业，实行不实行中央和地方分权，哪些企业由谁去管，这些都是有关建设的重大问题。中央不能只靠自己的积极性，还必须同时依靠地方的积极性。过去中央有些部门，把地方办的事业不当作自己的，只把直属的企业看成自己的，这种看法妨碍了充分发挥地方的积极性。中央和地方都要注意发挥企业的积极性。去年有些基本建设单位实行了投资包干制，就大大发挥了这些单位的积极性。”^②

毛泽东还注意到生产与需求的辩证关系，指出：“人们生活的需要，是不断增长的。需要刺激生产的不断发展，生产也不断创造新的需要。人们对粮食的需要，在数量方面总不能是无限制的，但是在品种方面也会变化。”^③

第七，在社会主义建设和现代化建设中，高度重视发挥人民群众的主观能动性，提出积极的人口观，为推进人口规模巨大的现代化指明了方向。

人口规模巨大的现代化，是中国式现代化的鲜明中国特色。这既是巨大的人口压力，也是人力资源动力，关键看以什么样的人口观为指导。

早在1949年9月16日发表的《唯心历史观的破产》一文里，毛泽东就批驳了马尔萨斯的“人口论”，指出：“中国人口众多是一件极大的好事。再增加多少倍人口也完全有办法，这办法就是生产。西方资产阶级经济学家如像马尔萨斯者流所谓食物增加赶不上人口增加的一套谬论，不但被马克思主义者早已从理论上驳斥得干干净净，而且已被革命后的苏联和中国解放区的事实所完全驳倒。根据革命加生产即能解决吃饭问题的真理，中共中央已命令全国各地的共产党组织和人民解放军，对于国民党的旧工作人员，只要有一技之长而不是反动有据或劣迹昭著的分子，一概予以维持，不要裁减。十分困难时，饭匀着吃，房子挤着住。已被裁减而生活无着者，收回成命，给以饭吃。国民党军起义的或被俘的，按此原则，一律收留。凡非首要的反动分子，只要悔罪，亦须给以生活出路。”^④

他还充满自信地说：“世间一切事物中，人是第一个可宝贵的。在共产党领导下，只要有了人，什么人间奇迹也可以造出来。我们是艾奇逊反革命理论的驳斥者，我们相信革命能改变一切，一个人口众多、物产丰盛、生活优裕、文化昌盛的新中国，不要很久就可以到来，一切悲观论调是完全没有根据的。”^⑤ 当代中国的事实，已经证明了这一预言的正确性。这就是基于历史唯物主义的积极人口观。

在指导社会主义现代化建设中，毛泽东非常重视发挥人民群众的主观能动性和创造性。他说：“列宁这句话，‘社会主义是生气勃勃的，创造性的，是人民群众本身的创造’^⑥，讲得好。我们的群众路线，就是这样的。是不是合乎列宁主义呢？教科书在引用这句话以后，讲要吸收广大劳动群众‘直接地和积极地参加生产管理，参加国家机关的工作，参加国家社会生活的一切部门的领导’，也讲得好。但是，讲是讲，做是做，做起来并不容易。”^⑦ 他这样批评苏联《政治经济学教科书》：“这里讲到苏联劳动者享受的各种权利时，没有讲劳动者管理国家、管理军队、管理各种企业、管理文化

① 《毛泽东文集》第8卷，第126页。

② 同上，第126-127页。

③ 同上，第137页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，第1511-1512页。

⑤ 同上，第1512页。

⑥ 参见列宁在《全俄中央执行委员会会议文献》中的《答左派社会革命党人的质问》。新的译文是：“生气勃勃的创造性的社会主义是由人民群众自己创立的。”（《列宁全集》第33卷，北京：人民出版社，1985年，第53页。）

⑦ 《毛泽东文集》第8卷，第129页。

教育的权利。实际上，这是社会主义制度下劳动者最大的权利，最根本的权利。没有这种权利，劳动者的工作权、休息权、受教育权等等权利，就没有保证。”^①“我们的经验，如果干部不放下架子，不同工人打成一片，工人就往往不把工厂看成自己的，而看成干部的。干部的老爷态度使工人不愿意自觉地遵守劳动纪律，而且破坏劳动纪律的往往首先是那些老爷们。不能以为，在社会主义制度下，不用做工作，就自然会出现劳动者和企业领导人员的创造性合作。”^②

毛泽东还充分肯定和推广鞍山钢铁公司创造的“两参一改三结合”^③经验，将其称为“鞍钢宪法”，并说“‘鞍钢宪法’在远东，在中国出现了”^④。

毛泽东十分重视所有制相对稳定背景下生产关系对生产力的反作用，认为“所有制问题基本解决以后，最重要的问题是管理问题，即全民所有的企业如何管理的问题，集体所有的企业如何管理的问题，这也就是人与人的关系问题。这方面是大有文章可做的”^⑤。他指出：“在一定时期内，即所有制性质相对稳定的时期内，在劳动生产中人与人的关系，却不能不是不断变革的。”^⑥在这方面，我们做了很多文章，其中包括“对企业的管理，采取集中领导和群众运动相结合，工人群众、领导干部和技术人员三结合，干部参加劳动，工人参加管理，不断改革不合理的规章制度，等等。这些方面都是属于劳动生产中人与人的关系。这种关系是改变还是不改变，对于推进还是阻碍生产力的发展，都有直接的影响”^⑦。

在谈到工业化对城乡人口布局的影响时，毛泽东指出：“在社会主义工业化过程中，随着农业机械化的发展，农业人口会减少。如果让减少下来的农业人口，都拥到城市里来，使城市人口过分膨胀，那就不好。从现在起，我们就要注意这个问题。要防止这一点，就要使农村的生活水平和城市的生活水平大致一样，或者还好一些。”^⑧

第八，发挥党的领导和社会主义协同攻关的优越性，在高科技领域取得了“两弹一星”突破，打破了美苏核垄断，奠定了核国家和航天国家的国际地位。

新中国成立之初，毛泽东就高度重视国防现代化问题。1950 年 9 月 25 日，毛泽东在全国战斗英雄和劳动模范代表会议上的祝词里指出：“中国必须建立强大的国防军，必须建立强大的经济力量，这是两件大事。这两件事都有赖于同志们和全体人民解放军的指挥员、战斗员一道，和全国工人、农民及其他人民一道，团结一致，协同努力，方能达到目的。”^⑨

1953 年 8 月，中共中央政治局讨论并审定了国防工业“一五”建设计划的安排，明确国防工业“一五”建设计划的基本任务是，集中力量按国家规定的项目和进度，在苏联援助下完成国防工业企业的新建和改建任务，完成制式武器的试制和生产任务，完成飞机、坦克、舰艇的修理及部分制造任务，初步改变国防工业的落后面貌，增强国防力量。^⑩

1955 年 1 月 15 日，毛泽东主持召开中央书记处扩大会议，听取地质部部长李四光、核物理学家钱三强、副部长刘杰关于中国原子能科学的研究现状、铀矿资源情况的汇报，以及有关核反应堆、原子武器、原子能和平用途等的讲解，讨论发展原子能事业问题。毛泽东说：“我们国家，现在已经知道有铀矿，进一步勘探一定会找出更多的铀矿来。解放以来，我们也训练了一些人，科学研究也有了一定的基础，创造了一定的条件。过去几年其他事情很多，还来不及抓这件事。这件事总是要抓的。

① 《毛泽东文集》第 8 卷，第 129 页。

② 同上，第 129—130 页。

③ “两参”即干部参加生产劳动、工人参加企业管理，“一改”即改革企业中不合理的规章制度，“三结合”即在技术革新和技术革命运动中实行企业领导干部、技术人员和工人三结合的原则。

④ 逢先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱》第 7 卷，第 353 页。

⑤ 《毛泽东文集》第 8 卷，第 134 页。

⑥ 同上，第 135 页。

⑦ 同上，第 135 页。

⑧ 同上，第 128 页。

⑨ 《毛泽东文集》第 6 卷，第 95—96 页。

⑩ 中共中央党史研究室：《中国共产党历史》第 2 卷（1949—1978）上册，北京：中共党史出版社，2011 年，第 308 页。

现在到时候了，该抓了。只要排上日程，认真抓一下，一定可以搞起来。现在苏联对我们援助，我们一定要搞好，我们自己干，也一定能干好。我们只要有人，又有资源，什么奇迹都可以创造出来。”^①这次会议作出了中国要发展原子能事业的战略决策。

1955年3月，毛泽东在中国共产党全国代表会议上的讲话中宣布：“我们进入了这样一个时期，就是我们现在所从事的、所思考的、所钻研的，是钻社会主义工业化，钻社会主义改造，钻现代化的国防，并且开始要钻原子能这样的历史的新时期。”^②

中国要有自己研制的原子弹，一直是毛泽东和中国共产党人的夙愿。1956年，国家制定了科学技术发展的第一个远景规划，把原子能的和平利用列为12项带有关键意义的重点任务的第一项，同时部署了原子弹和导弹研制。1956年4月25日，毛泽东在《论十大关系》中说：“我们现在已经比过去强，以后还要比现在强，不但要有更多的飞机和大炮，而且还要有原子弹。在今天的世界上，我们要不受人家欺负，就不能没有这个东西。”^③

1958年5月17日，毛泽东在党的八大二次会议上的讲话里提出：“苏联卫星上天，我们想不想搞个把两个卫星，我们也要搞一点卫星。”^④

1958年6月11日，毛泽东在中央军委扩大会议上的讲话中进一步提出：“我还是希望搞一点海军，空军搞得强一点。还有原子弹，听说就是这么大大一个东西，没有那个东西，人家就说你不算数。那么好，我们就搞一点。搞一点原子弹、氢弹、洲际导弹，我看有十年功夫是完全可能的。”^⑤

20世纪60年代，在苏联停止合作、撕毁合同、撤走专家的情况下，在毛泽东领导下，我国原子弹、导弹的研制进入了全面自力更生的新阶段。毛泽东明确指示：要下决心搞尖端技术，不能放松或下马^⑥。

1960年7月18日，毛泽东在中央工作会议上指出：“要下决心，搞尖端技术。赫鲁晓夫不给我们尖端技术，极好！如果给了，这个账是很难还的。”^⑦

1961年7月16日，党中央作出《关于加强原子能工业建设若干问题的决定》，提出：“为了自力更生，突破原子能技术，加速我国原子能工业建设，中央认为有必要进一步缩短战线，集中力量，加强各有关方面对原子能工业建设的支援。”^⑧

1962年11月3日，罗瑞卿在一份报告中说：最近二机部在分析各方面的条件以后提出，力争在1964年爆炸第一颗原子弹。毛泽东在报告上做出指示：“很好，照办。要大力协同做好这件工作。”^⑨

1964年10月16日，我国成功爆炸第一颗原子弹，标志着我国科学技术现代化、国防现代化取得了质的突破。

1962年11月17日，在中央直接领导下的十五人专门委员会正式成立，以周恩来为主任。1965年，中央十五人专门委员会改称中央专门委员会，导弹和人造卫星的研制也被统一纳入中央专门委员会的领导范围之内。

1966年10月27日，“东风二号”核导弹成功实现“两弹”结合飞行。

1970年4月24日，我国第一颗人造地球卫星——东方红一号发射成功。

邓小平后来评价说：“如果六十年代以来中国没有原子弹、氢弹，没有发射卫星，中国就不能叫有重要影响的大国，就没有现在这样的国际地位。这些东西反映一个民族的能力，也是一个民族、一

① 逢先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱》第5卷，北京：中央文献出版社，2023年，第337-338页。

② 《毛泽东文集》第6卷，第395页。

③ 《毛泽东文集》第7卷，第27页。

④ 逢先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱》第6卷，第352页。

⑤ 《建国以来毛泽东军事文稿》中卷，北京：军事科学出版社、中央文献出版社，2010年，第387页。

⑥ 中共中央党史研究室：《中国共产党历史》第2卷（1949-1978）下册，北京：中共党史出版社，2011年，第683页。

⑦ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，北京：军事科学出版社、中央文献出版社，2010年，第100页。

⑧ 中共中央党史研究室：《中国共产党历史》第2卷（1949-1978）下册，第683页。

⑨ 《建国以来毛泽东军事文稿》下卷，第155页。

个国家兴旺发达的标志。”^①

第九，经过长期努力，在 20 世纪 70 年代后期建成了独立的比较完整的工业体系和国民经济体系，完成了国家工业化任务，为党的十一届三中全会后进一步改革开放和进行社会主义现代化建设奠定了坚实的基础。

经过长期努力，中国在 1978 年建成了独立的比较完整的工业体系和国民经济体系，完成了国家工业化任务。综合国力大幅度提升。1952 年，我国国内生产总值仅为 679 亿元。1978 年，我国国内生产总值增加到 3679 亿元，占世界经济的比重为 1.8%，居世界第 11 位^②。国家财力进一步增强。1950 年，全国财政收入仅为 62 亿元，1978 年增加到 1132 亿元^③。工业化程度有了质的跃升。1952 年，农业、工业、服务业占比分别为 50.5%、20.8%、28.7%。1978 年，农业、工业、服务业比重分别为 27.7%、47.7%、24.6%^④。

习近平指出：“新中国成立后，我们党团结带领人民创造性完成社会主义改造，确立社会主义基本制度，大规模开展社会主义经济文化建设，中国人民不仅站起来了，而且站住了、站稳了，实现了从社会主义革命到社会主义建设的历史性跨越。”^⑤ 他还说：“从一九四九年到一九七八年，我们党领导人民在旧中国一穷二白的基础上建立起独立的比较完整的工业体系和国民经济体系，有效维护了国家主权和安全，我国社会主义建设事业迈出了坚实步伐。”^⑥

站在强国建设、民族复兴新的历史起点上，习近平进一步指出：“从第一个五年计划到第十四个五年规划，一以贯之的主题是把我国建设成为社会主义现代化国家。我们走过弯路，也遭遇过一些意想不到的困难和挫折，但建设社会主义现代化国家的意志和决心始终没有动摇。在这个过程中，我们党对建设社会主义现代化国家在认识上不断深入、在战略上不断成熟、在实践上不断丰富，加速了我国现代化发展进程，为新发展阶段全面建设社会主义现代化国家奠定了实践基础、理论基础、制度基础。”^⑦

以上毛泽东对中国式现代化的历史贡献，都是奠基性的、开创性的。没有这些贡献，中国式现代化不可能在党的十一届三中全会后取得突飞猛进的跨越式发展。如今，我们站在中华民族伟大复兴不可逆转的历史制高点上，更需要缅怀和牢记以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人的卓越贡献，把他们未竟的事业继续进行到底，以中国式现代化夺取全面建设社会主义现代化强国的伟大胜利。

(责任编辑 司 维)

① 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 279 页。
② 《辉煌 70 年——新中国经济社会发展成就（1949—2019）》，北京：中国统计出版社，2019 年，第 2 页。
③ 同上，第 4 页。
④ 同上，第 7 页。
⑤ 《习近平著作选读》第 2 卷，北京：人民出版社，2023 年，第 399—400 页。
⑥ 同上，第 365 页。
⑦ 同上，第 366 页。

毛泽东把马克思主义基本原理 同中华优秀传统文化相结合的探索与贡献

高长武

【摘要】 关于把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合的问题，不能仅仅局限在新时代，而应将其放到党成立以来长期奋斗的宏阔历程和历史纵深中进行理解和把握。毛泽东对这一问题进行了创造性探索，作出了历史性贡献。这主要体现为：第一，指出“唯物史观是吾党哲学的根据”，“我们是反对历史唯心论的历史唯物论者”，为科学对待马克思主义和中华优秀传统文化以及正确认识和处理二者的关系提供了“合用的工具”；第二，提出“马克思主义中国化”的重大命题并阐明其基本内涵——把马克思主义基本原理同中国的具体实践和具体实际结合起来，这实际上已经蕴含了把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合的基本内容和要求；第三，强调“我们是马克思主义的历史主义者”，提出“批判地继承”“古为今用”“推陈出新”等工作原则和方法，既“继往”以加强对历史文化遗产的总结、研究和继承，又“开来”以“建立中华民族的新文化”，从而为传承弘扬中华优秀传统文化、在实践中把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合提供了方向指引和方法指导；第四，在领导全党全国人民进行革命和建设的奋斗过程中躬行实践、勇于探索、率先垂范，在把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合方面取得一系列影响深远的重要成果。

【关键词】 毛泽东；马克思主义；中华优秀传统文化；第二个结合；历史唯物主义
中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2024）01-0049-10

作者简介：高长武，（北京 100017）中共中央党史和文献研究院第二研究部副主任、研究员。
基金项目：国家社会科学基金艺术学重大项目“建党百年艺术生产运行机制与制度研究”（22ZD02）；中共中央党史和文献研究院国家高端智库人才项目“建设社会主义文化强国相关问题研究”（23ZKRC10）

毛泽东是“伟大的马克思主义者”，是“马克思主义中国化的伟大开拓者”，“带领人民开创了马克思主义中国化的历史进程”。^① 在毛泽东诞辰 130 周年之际，站在全面建设社会主义现代化国家新征程上，回顾和总结毛泽东对马克思主义中国化特别是把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合的探索历程及其历史贡献，是十分必要和有意义的。

一、问题的提出：毛泽东关于“第二个结合”的探索 and 贡献是一个 需要深入研究的“真问题”

把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合，是习近平明确提出的重大论断和要求。2021 年 7 月 1 日，他在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上指出，“坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合”^②。这一论断和要求创造性地把“一个结合”即“把马

^① 习近平：《在纪念毛泽东同志诞辰 130 周年座谈会上的讲话》，《人民日报》2023 年 12 月 27 日。
^② 习近平：《在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上的讲话》，《人民日报》2021 年 7 月 2 日。

克思主义基本原理同中国具体实际相结合”，丰富和发展为“两个结合”，即“第一个结合”——“把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合”和“第二个结合”——“把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合”。这里的主要理论创新点就在于“第二个结合”。

“第二个结合”一经提出，立即成为学术界研讨的热点问题。其中，有一种观点认为，既然“第二个结合”是习近平在新时代明确提出的，那么对这一问题的研究就只能限定在新时代，而将研究视角放宽到新时代之前特别是党成立以来的长期奋斗历程中，比如研究毛泽东对这一问题的探索与贡献，就不能成立，是“伪命题”。实际上，这种观点并不符合马克思主义的认识论。

马克思主义的认识论认为，任何理论观点都不是从天上掉下来的，而是来源于社会实践；科学理论观点的形成，往往不是一蹴而就的，而是需要经过从实践到认识再到实践多次循环往复的长期积累和沉淀。习近平提出“第二个结合”这一原创性和标志性的重大理论观点，就遵循了马克思主义的认识论。2021 年 11 月 8 日，习近平就《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》起草情况向党的十九届六中全会作说明时，明确把“深入研究党坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合，不断推进马克思主义中国化的百年历程，深化对新时代党的创新理论的理解和掌握”^①，作为党中央认为需要深入研究的六个重大问题之一。这一重要论述为深化对“第二个结合”的理解和把握提供了重要指引。基于这一重要论述，可以得出这样的认识：“第二个结合”是既立足于新时代中国的具体实际，总结新时代中国特色社会主义伟大实践的新鲜经验，又总结我们党的百年奋斗历程和历史经验，深化对中国革命、建设和改革内在规律的认识而提出和形成的重大理论观点。或者说，虽然“第二个结合”是习近平在新时代明确提出的，但对这一问题的理解和把握，不能仅仅局限在新时代，而是需要“端起历史望远镜”^②，将其放到党成立以来长期奋斗的宏阔历程中，作出历史唯物主义的研究和分析。

由此可以说，毛泽东把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合的探索与贡献不是虚构的“伪命题”，而是实实在在的、需要学术界作出深入研究的“真问题”，而且这一“真问题”确实有详实的文献和史实支撑。

探讨把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合即“第二个结合”的问题，无论如何也跳不出如何科学对待马克思主义、如何科学对待中华优秀传统文化以及如何正确认识和处理马克思主义与中华优秀传统文化之间的关系等基本问题。下面即从与这几个问题密切相关的几个侧面，就毛泽东把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合的探索与贡献进行研究和分析。

二、指出“我们是反对历史唯心论的历史唯物论者”，为科学对待马克思主义和中华优秀传统文化以及正确处理二者关系提供了“合用的工具”

步入近代以后，随着马克思主义传入中国，与中华优秀传统文化相接触，产生了中国人应该如何科学对待它们以及如何正确处理二者之间关系的问题。特别是在马克思主义指导下，在马克思主义与中国工人运动的结合过程中，中国共产党应运而生后，这一问题更是成为中国共产党人必须探索和作出回答的重大问题。而要探索和回答这一问题，就必须有可用也管用的思想武器。毛泽东明确指出，这个思想武器就是马克思主义，特别是马克思主义的唯物史观或者说历史唯物主义，毛泽东将之称为“合用的工具”。

鸦片战争以后，中国逐步沦为半殖民地半封建社会，国家蒙辱，人民蒙难，文明蒙尘，中华民族陷入到危亡的境地之中。为挽救民族危亡，中国人民一边奋起反抗，一边找寻救国救民的真理，进行了各种尝试，但“没有什么思想武器可以抗御帝国主义”，无论是“旧的顽固的封建主义的思想武器”，还是“进化论、天赋人权论和资产阶级共和国等项思想武器和政治方案”，都“抵不住，败下

① 习近平：《关于〈中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议〉的说明》，《人民日报》2021 年 11 月 17 日。

② 《习近平著作选读》第 2 卷，北京：人民出版社，2023 年，第 177 页。

阵来，宣告破产了”^①。青年毛泽东也处在这个苦苦找寻科学真理和思想武器的队伍之中。他后来曾几次讲到寻找真理、“逐步觉悟起来”的历程。他说“包括我们在内，也是逐步觉悟起来的”，“我读的书有两个阶段，先是读私塾，是孔夫子那一套，是封建主义；接着进学校，读的是资本主义，信过康德的哲学”^②；还说“我学孔夫子、资产阶级的东西十三年”^③，但是这些东西都解决不了近代以后中国的问题。十月革命一声炮响，给中国送来了马克思列宁主义。在马克思列宁主义指导和武装下，中国产生了共产党，“从此以后，中国改换了方向”^④。1949年6月，在中国共产党成立28周年之际，毛泽东深刻回顾和总结党的奋斗历程，以应对困境、同敌人作战的“武器”为喻，高度肯定马克思列宁主义对中国革命的根本指导作用：“我们党走过28年了，大家知道，不是和平地走过的，而是在困难的环境中走过的，我们要和国内外党内外敌人作战。谢谢马克思、恩格斯、列宁和斯大林，他们给了我们以武器。这武器不是机关枪，而是马克思列宁主义。”^⑤

在谈到马克思主义具有的思想武器的作用时，毛泽东特别强调马克思主义哲学尤其是历史唯物主义的作用。他指出，“共产主义的宇宙观是辩证唯物论和历史唯物论”^⑥；马克思、恩格斯“创造了辩证唯物论和历史唯物论这个伟大的理论”，“在人类认识史上起了一个空前的大革命”，是“整个完整系统的崭新的世界观与方法论”^⑦，是人们认识世界、改造世界的有力思想武器，因此，“这个理论一经传到中国来，就在中国思想界引起了极大的变化”。^⑧“唯物史观是吾党哲学的根据”^⑨，“要把马克思主义当作工具看待，没有什么神秘，因为它合用，别的工具不合用。资产阶级的唯物主义不合用，只有马克思的唯物主义，就是辩证唯物主义，运用到社会问题上成为历史唯物主义，才合用”^⑩。

对历史规律的认识，在回望历史时往往能够得到进一步升华。1949年9月，在中国新民主主义革命胜利前夕，毛泽东在对美国白皮书的评论《唯心历史观的破产》中说了两段意味深长的话。其中一段话是：“马克思列宁主义来到中国之所以发生这样大的作用，是因为中国的社会条件有了这种需要，是因为同中国人民革命的实践发生了联系，是因为被中国人民所掌握了。任何思想，如果不和客观的实际的事物相联系，如果没有客观存在的需要，如果不为人民群众所掌握，即使是最好的东西，即使是马克思列宁主义，也是不起作用的。我们是反对历史唯心论的历史唯物论者。”^⑪这段论述的点睛之笔是“我们是反对历史唯心论的历史唯物论者”这句话，它不仅与整篇评论的主题相呼应，点明唯心历史观破产和失败的命运，而且揭示了马克思主义在中国能够产生巨大作用的关键所在——作为历史主体的中国共产党和中国人民，秉持历史唯物主义的态度科学对待马克思主义本身，联系中国社会的历史条件和客观实际把马克思主义作为科学指南具体而灵活地“用”起来，而不是脱离历史条件和客观实际将之作为僵化的本本和一成不变的教条“摆”在空中。正因如此，历史唯物主义才能成为中国共产党和中国人民认识和改造世界的“合用的工具”。另一段话是：“自从中国人学会了马克思列宁主义以后，中国人在精神上就由被动转入主动。”^⑫这段话的前半句说的是“因”，关键词是“学会”，后半句说的是“果”，关键词是“转入主动”，而从“学会”到“转入主动”的关键则是唯心史观的破产和唯物史观的确立。中国人在精神上之所以能够从被动转入主动，最根本的原因就是掌握了马克思主义的世界观和方法论，尤其是破除了唯心史观，确立了唯物史观，学会了用

① 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1514页。

② 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第203页。

③ 同上，第444页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，第1514页。

⑤ 同上，第1469页。

⑥ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第688页。

⑦ 《毛泽东著作专题摘编》上册，北京：中央文献出版社，2003年，第27、31页。

⑧ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第303-304页。

⑨ 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第4页。

⑩ 《毛泽东文集》第8卷，第263-264页。

⑪ 《毛泽东选集》第4卷，第1515页。

⑫ 同上，第1516页。

历史唯物主义这一“合用的工具”认识和解决所面临的各类社会问题，这其中当然也包括科学对待马克思主义自身、科学对待中华优秀传统文化以及正确认识和处理二者之间的关系问题。

只有明确和掌握了马克思主义的历史唯物主义这一“合用的工具”和正确的思想武器，才能真正从“唯物”“唯实”而不是“唯心”“唯书”的角度分析和解决问题，才能在运用马克思主义时立足于而不是脱离于客观的具体实际和生动的社会实践，在对待本民族历史文化遗产时承认、尊重、正视而不是割断、虚无、无视历史，进而才能在此基础上正确认识和处理马克思主义与中华优秀传统文化之间的关系，并持续深入进行探索以至取得重大成果。

三、提出“马克思主义中国化”的重大命题并阐明其基本内涵，实际上已经蕴含了“第二个结合”的相关内容和要求

无论是“第一个结合”，还是“第二个结合”，都是马克思主义中国化的题中之意，都属于马克思主义中国化的基本范畴，都居于马克思主义中国化这个重大命题的统摄之下。而在中国共产党的历史上，首次明确提出并阐释“马克思主义中国化”这一命题的正是毛泽东。

1938 年 10 月，在党的扩大的六届六中全会上，毛泽东在深刻总结党成立以后开展革命实践的经验教训的基础上，针对党八股和教条主义的问题深刻指出：“共产党员是国际主义的马克思主义者，但马克思主义必须通过民族形式才能实现。没有抽象的马克思主义，只有具体的马克思主义。所谓具体的马克思主义，就是通过民族形式的马克思主义，就是把马克思主义应用到中国具体环境的具体斗争中去，而不是抽象地应用它。成为伟大中华民族之一部分而与这个民族血肉相联的共产党员，离开中国特点来谈马克思主义，只是抽象的空洞的马克思主义。因此，马克思主义的中国化，使之在其每一表现中带着中国的特性，即是说，按照中国的特点去应用它，成为全党亟待了解并亟须解决的问题。洋八股必须废止，空洞抽象的调头必须少唱，教条主义必须休息，而代替之以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风与中国气派。”^① 这段论述不仅明确提出了“马克思主义中国化”这个重大命题，而且阐释了提出这一命题的主要缘由，指明了这一命题的实践指向。而无论是阐释缘由，还是指明要求，都强调要把马克思主义具体化、中国化，也就是说，对于马克思主义，要结合中国具体实际和具体环境进行应用，而不能抽象、空洞和教条地以之生硬剪裁中国的具体情况。

在提出“马克思主义中国化”的命题后，随着中国革命实践的推进，毛泽东的思考持续深入，又多次就此进行阐述。比如，1940 年 1 月，他在《新民主主义论》中指出：“中国共产主义者对于马克思主义在中国的应用也是这样，必须将马克思主义的普遍真理和中国革命的具体实践完全地恰当地统一起来，就是说，和民族的特点相结合，经过一定的民族形式，才有用处，决不能主观地公式地应用它。”^② 1941 年 5 月，在《改造我们的学习》中，他又谈到：“马克思列宁主义的普遍真理一经和中国革命的具体实践相结合，就使中国革命的面目为之一新。”^③ 同年 9 月，在《反对主观主义和宗派主义》中，他又提出“要使中国革命丰富的实际马克思主义化”^④ 的要求。1942 年 2 月，他在《整顿党的作风》中讲到，“马克思列宁主义理论和中国革命实际，怎样互相联系呢？拿一句通俗的话来讲，就是‘有的放矢’”，“马克思列宁主义之箭，必须用了去射中国革命之的”。^⑤ 这些论述的核心意思都是一致的，就是把马克思主义基本原理同中国新民主主义革命的具体实践和具体实际相结合。

毛泽东提出和强调马克思主义中国化并多次进行阐释，是有着深刻的逻辑和明确的指向的。1942

① 《建党以来重要文献选编》第 15 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 651 页。

② 《毛泽东选集》第 2 卷，第 707 页。

③ 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 796 页。

④ 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 374 页。

⑤ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 819—820 页。

年2月，在《反对党八股》一文中，毛泽东结合对五四运动的评价就此作了深刻阐述。他指出：“从历史来看，党八股是对于五四运动的一个反动。”“五四运动时期，一班新人物反对文言文，提倡白话文，反对旧教条，提倡科学和民主，这些都是很对的。”但是，当时“生动活泼的、前进的、革命的、反对封建主义的老八股、老教条的运动，后来被一些人发展到了它的反方面，产生了新八股、新教条”。之所以会出现这种情况，主要是因为“那时的许多领导人物，还没有马克思主义的批判精神”，“他们对于现状，对于历史，对于外国事物，没有历史唯物主义的批判精神，所谓坏就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好就是绝对的好，一切皆好。这种形式主义地看问题的方法，就影响了后来这个运动的发展”。“如果‘五四’时期反对老八股和老教条主义是革命的和必需的，那末，今天我们用马克思主义来批判新八股和新教条主义也是革命的和必需的。如果‘五四’时期不反对老八股和老教条主义，中国人民的思想就不能从老八股和老教条主义的束缚下面获得解放”，“如果我们今天不反对新八股和新教条主义，则中国人民的思想又将受另一个形式主义的束缚”。^①这里，毛泽东运用历史唯物主义这一思想武器，对五四运动作了历史的发展的辩证的评价，对新八股、新教条和洋八股、洋教条的产生根源作了深刻剖析，有力说明了推进马克思主义中国化的必要性和重要性，清晰揭示了马克思主义中国化的深刻逻辑和明确指向。

新中国成立后，面对形势和任务的变化，毛泽东对“马克思主义中国化”的命题继续进行思考和探索，提出了“以苏为鉴”、进行“第二次结合”的论断和要求。1956年4月，毛泽东在讨论修改《关于无产阶级专政的历史经验》稿件的一次会议上指出，“最重要的是要独立思考，把马列主义的基本原理同中国革命和建设的具体实际相结合。民主革命时期，我们吃了大亏之后才成功地实现了这种结合，取得了新民主主义革命的胜利。现在是社会主义革命和建设时期，我们要进行第二次结合”，“从各方面考虑如何按照中国的情况办事”，“努力找到中国建设社会主义的具体道路”。^②1958年3月，在成都会议上，他针对硬搬照搬苏联经验的做法剖析说，“教训就是理论和实践相脱离。理论从实践中来，又到实践中去，这个道理没有运用到经济建设上。马列主义的普遍真理与中国革命具体实际相结合，这是唯物论；二者是对立的统一，也就是辩证法。为什么硬搬，就是不讲辩证法”^③。1959年底到1960年初，在读《苏联政治经济学教科书》时，他又指出，“马克思这些老祖宗的书，必须读，他们的基本原理必须遵守，这是第一。但是，任何国家的共产党，任何国家的思想界，都要创造新的理论，写出新的著作，产生自己的理论家，来为当前的政治服务”，“现在，我们已经进入社会主义时代，出现了一系列的新问题，如果单有《实践论》、《矛盾论》，不适应新的需要，写出新的著作，形成新的理论，也是不行的”。^④这三则论述，从提出“第二次结合”，到反对“理论和实践相脱离”，再到强调要“创造新的理论”，构成了前后的因果和递进关系，进行“第二次结合”，就是要反对理论和实践相脱离，强调要把马克思主义基本原理同中国社会主义革命和建设的具体实践和具体实际相结合，推进马克思主义中国化，形成新的理论创新成果，继而指导新的实践。

如果说革命时期强调马克思主义中国化、把马克思主义基本原理同中国革命具体实践和具体实际进行“第一次结合”，主要针对的是把马克思主义和俄国革命经验教条化的情况，那么，建设时期强调马克思主义中国化、把马克思主义基本原理同中国建设的具体实践和具体实际进行“第二次结合”，主要针对的是把马克思主义和苏联建设经验教条化的情况。无论是在革命时期，还是在建设时期，毛泽东强调的马克思主义中国化的基本内涵和本质要求是一以贯之的，就是要把马克思主义基本原理同中国具体实践和具体实际相结合。

这里，毛泽东既强调了中国具体实践，又强调了中国具体实际。二者本质上是一体贯通、不可分割的整体：实践是指历史主体所开展的各类活动，是主观见之于客观的活动；实际是历史主体开展活

① 《毛泽东选集》第3卷，第831—832页。

② 逢先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱》第5卷，北京：中央文献出版社，2023年，第557页。

③ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第366页。

④ 《毛泽东文集》第8卷，第109页。

动所处的时空条件，是客观的社会存在。任何实践都是在特定的实际也即特定的时空条件下进行的，因此，实践活动的开展必须从具体实际出发。中国共产党带领中国人民在中国这样一个经济文化落后的东方大国进行革命和建设，这样的实践活动是具体的、带有自己特性的，而这样的特性归根到底是由实践所处的时空条件，即中国的具体实际所规定的。这其中的道理正如毛泽东指出的，要改变中国，“当然脱不开‘中国’这个地盘。关于这地盘内的情形，似不可不加以实地的调查，及研究”^①。所以，要准确理解把马克思主义基本原理同中国具体实践和具体实际相结合的内涵和要求，极为重要的一点就是弄清楚何为“中国具体实际”。

毛泽东在阐述马克思主义中国化问题时多次强调“民族的形式”“民族的特点”“中国的特点”“中国的特性”“中国的情况”“中国具体环境”等因素，这些“民族的”“中国的”各种因素的总和实际上构成了“中国具体实际”。那么，如何成为“民族的”“中国的”？这就不仅要立足中国的现实实际，还要立足中国的历史实际和文化传统。现实中国从历史中国发展而来，中国的历史实际和文化传统深刻影响和塑造着现实中国。

关于这一点，毛泽东多次进行过强调和阐释。比如，早在1929年6月，他就指出，“我们是唯物史观论者，凡事要从历史和环境两方面考察才能得到真相”^②。这里说的“历史和环境”实际上就是唯物史观所“唯”之“物”，即客观实际和社会存在。1942年2月，他在《整顿党的作风》中强调：中国共产党人只有善于运用马克思主义的立场、观点和方法，“进一步地从中国的历史实际和革命实际的认真研究中，在各方面作出合乎中国需要的理论性的创造，才叫做理论和实际相联系”^③。这里把“中国实际”分为“历史实际”和“革命实际”，其中的“革命实际”也就是当时中国的现实实际。1943年5月26日，毛泽东主持召开的中央政治局会议审议通过了《中共中央关于共产国际执委主席团提议解散共产国际的决定》。《决定》指出，“中国共产党人是马克思列宁主义者。因为马克思列宁主义是科学，而科学是没有国界的。中国共产党人必将继续根据自己的国情，灵活地运用和发挥马克思列宁主义，以服务于我民族的抗战建国事业。中国共产党人是我们民族一切文化、思想、道德的最优秀传统的继承者，把这一切优秀传统看成和自己血肉相连的东西，而且将继续加以发扬光大。中国共产党近年来所进行的反主观主义、反宗派主义、反党八股的整风运动就是要使得马克思列宁主义这一革命科学更进一步地和中国革命实践、中国历史、中国文化深相结合起来”^④。同一天，中央书记处召集延安干部大会，毛泽东在会上作了专题报告，报告中以“使中国共产党更加民族化”^⑤对《决定》中提出的“使得马克思列宁主义这一革命科学更进一步地和中国革命实践、中国历史、中国文化深相结合起来”这一要求作了概括和界定。在《决定》的这一表述中，不仅把“中国实际”作了“中国革命实践、中国历史、中国文化”三层划分，而且对“中国共产党是什么、要干什么”这一根本问题从思想文化的角度，作出中国共产党人既是“马克思列宁主义者”又是“我们民族一切文化、思想、道德的最优秀传统的继承者”的双重规定，进而顺理成章地提出了要“把马克思列宁主义与中国革命实践、中国历史、中国文化深相结合”的具体要求。而这个要求已经与今天我们讲的“第二个结合”的具体表述比较接近。

通过以上分析可见，毛泽东提出的马克思主义中国化的命题，基本内涵就是把马克思主义基本原理同中国具体实践和具体实际相结合，简言之，就是把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合，而中国具体实际不仅是指中国现实实际，还包括历史实际和文化传统。换言之，毛泽东提出和强调的马克思主义中国化，不仅包括着“第一个结合”的内容和要求，实际上也蕴含着“第二个结合”的内容和要求。因此可以说，毛泽东最早提出“马克思主义中国化”的重大命题并深刻阐明其基本内

① 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第474页。

② 《毛泽东文集》第1卷，第74页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，第820页。

④ 《建党以来重要文献选编》第20册，北京：中央文献出版社，2011年，第318-319页。

⑤ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第22页。

涵，为习近平在新时代总结历史经验、汲取历史智慧、进行理论升华从而创造性地提出“第二个结合”，提供了重要基础。

四、提出一系列工作原则和方法，为传承弘扬中华优秀传统文化、进行“第二个结合”提供了方向指引和方法指导

承前所述，既然把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合中的“中国具体实际”，除了中国现实实际，还包括历史实际和文化传统，那么，也就提出了以怎样的思想方法认识 and 对待中华民族的历史文化遗产，即中华传统文化的问题。毛泽东对这一问题进行了深刻探索，并提出了一系列影响深远的重大论断和具体方法。这主要体现在三个层面。

第一，强调“我们是马克思主义的历史主义者”，提出要加强对我国历史文化遗产的总结、研究和继承的明确要求。

毛泽东在这方面的论述有很多，其中较有代表性的是1938年10月在党的扩大的六届六中全会上的论述。这里摘取其中三段进行分析。一段论述是：“指导一个伟大的革命运动使之向着胜利，没有革命理论，没有历史知识，没有实际运动的了解，就不能有胜利。”^①这里把历史知识提升到与革命理论和实际运动同等层次的地位，可见加强对历史的研究和了解在毛泽东心中的位置。再一段论述是：“一般地说，一切有相当研究能力的共产党员，都要研究马克思、恩格斯、列宁、斯大林的理论，都要研究我们民族的历史，都要研究当前运动的情况与趋势”^②。这段论述把研究本民族的历史放在更加突出的位置，如果“我们民族的历史”代表着过去的话，那么“当前运动的情况与趋势”则分别代表着现在和未来，这实际上提出了贯通过去、现在和未来，弄清楚中华民族从哪里来、现在在哪里、要去哪里要求。还有一段论述是：“我们这个民族数千年的历史，有它的发展法则，有它的民族特点，有它的许多珍贵品。对于这个，我们还是小学生。今天的中国是历史的中国之一发展，我们是马克思主义的历史主义者，我们不应该割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应该给以总结，我们要承继这一份珍贵的遗产。”^③这段论述的主要意思有四层：一是表明对待历史的基本态度和方法是“马克思主义的历史主义”，这实际上就是历史唯物主义；二是指出历史演变和发展的连续性、客观性，不能割断历史；三是强调中华民族的历史中遗留了许多珍贵遗产，不能虚无历史；四是指出当时我们党对于自身历史的认识和研究还处在“小学生”的水平，迫切需要加强。

第二，提出“建立中华民族的新文化”的文化建设目标，明确我国文化建设的鹄的。如果说针对一些人“言必称希腊，对于自己的祖宗，则对不住，忘记了”^④的情况，强调要加强对历史文化遗产的总结、研究和继承，不割断和虚无历史，还只是“继往”的话，那么毛泽东关注的视野并没有局限于此，而是在此基础上转向未来，提出“开来”，即“建立中华民族的新文化”的目标任务。

早在《新民主主义论》中，毛泽东在擘画和部署中国革命经由新民主主义走向社会主义的宏伟蓝图和战略步骤时，就明确提出：“我们不但要把一个政治上受压迫、经济上受剥削的中国，变为一个政治上自由和经济上繁荣的中国，而且要把一个被旧文化统治因而愚昧落后的中国，变为一个被新文化统治因而文明先进的中国。一句话，我们要建立一个新中国。建立中华民族的新文化，这就是我们在文化领域中的目的。”^⑤在新民主主义革命阶段，这个新文化就是“民族的科学的大众的文化，就是人民大众反帝反封建的文化，就是新民主主义的文化”，虽然这时“整个的国民文化”“还不是社会主义的”，但由于有“中国共产党人所领导的共产主义的文化思想，即共产主义的宇宙观和社会

① 《建党以来重要文献选编》第15册，第650页。

② 同上，第650页。

③ 同上，第651页。

④ 《毛泽东选集》第3卷，第797页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第663页。

革命论”的指引，它已经“属于世界无产阶级的社会主义的文化革命的一部分”。^①到了 1949 年新中国成立前夕，毛泽东对中国文化建设的目标任务作出进一步阐述。他指出：“伟大的胜利的中国人民解放战争和人民大革命，已经复兴了并正在复兴着伟大的中国人民的文化。这种中国人民的文化，就其精神方面来说，已经超过了整个资本主义的世界。”^②“随着经济建设的高潮的到来，不可避免地将要出现一个文化建设的高潮。中国人被人认为不文明的时代已经过去了，我们将以一个具有高度文化的民族出现于世界。”^③1949 年 10 月新中国成立后，党坚持并巩固马克思主义在党和国家的根本指导地位，领导人民进行各项民主改革和各类文化建设，扫除旧中国所留下来的贫困和愚昧，逐步地改变文化落后的面貌。20 世纪 50 年代后期，随着社会主义制度的确立和大规模社会主义建设的开展，毛泽东进一步将科学文化纳入到社会主义现代化建设之中，强调要“独立自主地干工业、干农业、干技术革命和文化革命”^④，“建设一个具有现代工业、现代农业和现代科学文化的社会主义国家”^⑤。

通过以上梳理可见，在我国革命和建设不同历史阶段，毛泽东关于我国文化建设工作的部署和要求，都注重把文化建设纳入到政治、经济等国家各项建设中来一体认识和把握，始终围绕“建立中华民族的新文化”这一清晰的目标任务展开。而这一目标任务内在地规定了我们要建设的文化，必须坚持马克思主义的指导，同时必须是在内容和形式上都具有鲜明中国特点的“中华民族的”文化，更重要的是，它还必须是与旧文化不一样的科学而非愚昧的、大众而非小众的“新文化”，这实际上指明了中国先进文化的前进方向，为中华优秀传统文化的现代化转型以及其中的思想精华与马克思主义基本原理的融通结合，提供了有力引领。

第三，提出“批判地继承”“古为今用”“推陈出新”等一系列工作原则和方法，为中华优秀传统文化的传承弘扬、转化创新并同马克思主义基本原理相结合提供了方法指导。这些原则和方法大致可以归结为三条。

一是，坚持批判地继承，吸取精华、剔除糟粕。毛泽东指出，要对“我们的历史遗产，用马克思主义的方法给以批判的总结”^⑥，“我们的态度是批判地接受我们自己的历史遗产”^⑦。这里说的“批判”并非简单地进行否定，而主要是分析之意。毛泽东认为，“世界上没有不能分析的事物”^⑧，“我们分析一个事物，首先加以分解，分成两个方面，找出哪些是正确的，哪些是不正确的，哪些是应该发扬的，哪些是应该丢掉的，这就是批评”^⑨。“我们应当善于进行分析，应当批判地利用封建主义的文化，而不能不批判地加以利用。”^⑩分析的主要方法是矛盾分析法，坚持一分为二，有所鉴别，有所取舍。毛泽东强调，“清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件；但是决不能无批判地兼收并蓄。必须将古代封建统治阶级的一切腐朽的东西和古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性的东西区别开来”^⑪。对孔子及其思想“应给以历史的唯物论的批判”^⑫，“不可一笔抹煞，不能简单地就是‘打倒孔家店’”^⑬。总之，一条总的原则，就是批判地继承，保留和吸取精华，剥离和剔除糟粕。

二是，坚持古为今用，做到以史鉴今、服务现实。毛泽东强调，“对中国的文化遗产，应当充分

① 《毛泽东选集》第 2 卷，第 697、704—705 页。

② 《毛泽东选集》第 4 卷，第 1516 页。

③ 《毛泽东文集》第 5 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 345 页。

④ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 380 页。

⑤ 同上，第 268 页。

⑥ 《建党以来重要文献选编》第 15 册，第 651 页。

⑦ 《毛泽东文集》第 3 卷，第 192 页。

⑧ 《毛泽东文集》第 8 卷，第 106 页。

⑨ 《毛泽东文集》第 3 卷，第 254 页。

⑩ 《毛泽东文集》第 8 卷，第 225 页。

⑪ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 707—708 页。

⑫ 《毛泽东文集》第 2 卷，第 163 页。

⑬ 《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 345 页。

地利用，批判地利用”^①；总结和继承历史文化遗产，“不是颂古非今”^②，是为了“指导当前的伟大的运动”^③；“向古人学习是为了现在的活人”^④，要批判地吸收传统文化中“一切有益的东西”，作为我们的“借鉴”。^⑤也就是说，总结和继承历史文化遗产，要立足今天中国的具体实际和实践需要，着眼于其中思想精华和智慧方法的具体运用，从而为中国的革命和建设事业服务。

三是，坚持推陈出新，注重改造和转化。毛泽东强调，对于历史文化遗产，“既不是一概排斥，也不是盲目搬用”^⑥，不能“无条件地照搬，而必须根据具体条件加以采用”^⑦，使之适合中国今天的实际；尊重和继承历史文化遗产，主要地不是要引导人们“向后看”，而是要引导人们“向前看”，“尊重历史的辩证法的发展”。^⑧“继承和借鉴决不可以变成替代自己的创造，这是决不能替代的。”^⑨传统文化在其形成和发展的过程中，必然受到社会历史条件的制约，存在一些陈旧落后的东西，这就要在分析和鉴别基础上，根据时代要求和现实需要，在内容和形式上进行改造和转化，推陈出新、吐故纳新，赋予其新的时代内涵，创新其表现形式，把历史文化遗产“变成自己的东西”^⑩，“变成革命的为人民服务的东西”^⑪。

正所谓“不解决方法问题，任务也只是瞎说一顿”^⑫，毛泽东提出的这些工作原则和方法，以历史唯物主义为指导，有肯定和继承，有否定和剔除，有吸收和运用，有改造和转化，有否定之否定和创新创造，彼此之间相互支撑、内在关联，构成了一个推动文化建设和发展的方法论的有机整体。而且这些原则和方法经过实践的检验和沉淀，早已成为党的宣传思想文化工作方针的重要组成部分，不仅为传承弘扬中华优秀传统文化、建立中华民族的新文化提供了基本的方法遵循，更是衍化和内化为中国共产党推进马克思主义中国化、进行理论创新和创造的重要方式和途径。

五、躬行实践、勇于探索、率先垂范，在“第二个结合”方面取得一系列影响深远的重要成果

在领导全党全国人民进行革命和建设的长期奋斗中，毛泽东围绕把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合的问题，不仅提出了一系列论断和要求，而且躬行实践、勇于探索、率先垂范，取得了一系列重要成果。这里仅举几个典型例子加以说明。

其一，把马克思主义的认识论和实践论同中国古代哲学的知行观相结合，对我国传统文化典籍《汉书》中关于河间献王刘德“修学好古，实事求是”的评价以及唐代学者颜师古的注解“务得事实，每求真是也”进行转化和升华，赋予其新的理论内涵：“‘实’就是客观存在着的一切事物，‘是’就是客观事物的内部联系，即规律性，‘求’就是我们去研究。我们要从……实际情况出发，从其中引出其固有的而不是臆造的规律性，即找出周围事变的内部联系，作为我们行动的向导”，“这种态度，就是党性的表现，就是理论和实际统一的马克思列宁主义的作风”。^⑬基于这样的创造性转化和全新理论阐释，实事求是成为党的思想路线的精髓性表达。

其二，把辩证唯物论和唯物辩证法的基本观点特别是其中关于认识论和矛盾论的观点，同中国古

① 《毛泽东文集》第8卷，第225页。

② 《毛泽东选集》第2卷，第708页。

③ 《建党以来重要文献选编》第15册，第651页。

④ 《毛泽东文集》第7卷，第82页。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷，第860页。

⑥ 同上，第1083页。

⑦ 《毛泽东文集》第3卷，第192页。

⑧ 《毛泽东选集》第2卷，第708页。

⑨ 《毛泽东选集》第3卷，第860页。

⑩ 《毛泽东文集》第3卷，第191页。

⑪ 《毛泽东选集》第3卷，第855页。

⑫ 《毛泽东选集》第1卷，第139页。

⑬ 《毛泽东选集》第3卷，第801页。

代哲学中朴素的唯物论和辩证法特别是“不入虎穴，焉得虎子”“吃一堑长一智”“知行合一”“兼听则明，偏信则暗”“相反相成”“除旧布新”等具体观点相结合，深刻总结和提炼我国革命的正反两方面经验，形成了马克思主义哲学中国化的经典著作《实践论》《矛盾论》。

其三，把马克思主义的群众观、阶级观同中华优秀传统文化中关于重民、贵民、恤民、爱民、安民、富民、乐民等民本思想主张的精华相结合，旗帜鲜明地概括和提出党的全心全意为人民服务的根本宗旨：“真正的铜墙铁壁是什么？是群众，是千百万真心实意地拥护革命的群众”^①，因此，党的一切工作都要为人民服务，“共产党就是要奋斗，就是要全心全意为人民服务，不要半心半意或者三分之二的心三分之二的意为人民服务”^②。这些论述是对党的根本宗旨的深刻诠释和生动表达。

其四，以马克思主义关于革命战略策略的思想为指导，总结中国革命的实践经验和内在规律，对中国古典小说《封神榜》中元始天尊送给姜子牙杏黄旗、四不像、打神鞭等三样法宝的故事中的道理，进行提炼、改造和转化，形成了中国革命“三大法宝”的规律性认识：“统一战线，武装斗争，党的建设，是中国共产党在中国革命中战胜敌人的三个法宝，三个主要的法宝。”^③

其五，以马克思列宁主义关于巩固国家政权和处理民族关系的思想为指导，立足中国历史上长期是统一的多民族国家以及长期形成的各民族大杂居、小聚居、相互交错居住的特点和实际，汲取中华优秀传统文化中关于九州共贯、六合同风的大一统传统以及关于多元一体、和而不同的和合理念中的思想智慧，对新中国“是实行‘民族自决’，还是‘民族自治’”“是搞联邦制，还是搞统一共和国，实行少数民族地区自治”的重大问题，审慎作出“实行民族区域自治而不实行联邦制”的重大决定^④，创造性地提出和建立了民族区域自治制度。

这样的例子不胜枚举。总之，毛泽东立足于实践经验和现实需要，灵活运用马克思主义的立场、观点和方法，恰到好处地化用中华优秀传统文化中的思想智慧，把党的理论和路线方针政策，以具有中国作风和中国气派且为中国人民所喜闻乐见的话语，兼用“新瓶装旧酒”和“旧瓶装新酒”的多种形式和形态，深入浅出地表达出来，形象生动地传播开去，并为人们所深入理解和广为接受。这些做法不仅给全党作出了典型示范，而且在理论和实践中产生了深远影响，极大推动了马克思主义中国化的进程并取得了丰富成果，有力指导了中国革命和建设以至后来改革的实践。

习近平在纪念毛泽东同志诞辰 130 周年座谈会上指出：“今天，毛泽东等老一辈革命家开创的伟大事业正欣欣向荣，他们追求的伟大理想正在变成现实，中华民族伟大复兴展现出前所未有的光明前景。”^⑤ 在认识和处理马克思主义与中华优秀传统文化的关系、探索和推进把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合问题上，毛泽东作出的创造性探索和历史性贡献永远值得我们铭记和缅怀，而缅怀的最好方式就是在新征程上持续推进“两个结合”特别是“第二个结合”，不断开辟马克思主义中国化时代化新境界，从而更好地为以中国式现代化全面推进强国建设、民族复兴伟大事业提供科学有力指引！

(责任编辑 司 维)

① 《毛泽东选集》第 1 卷，第 139 页。

② 《毛泽东文集》第 7 卷，第 285 页。

③ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 606 页。

④ 逢先知、金冲及主编：《毛泽东传（1949—1976）》上册，北京：中央文献出版社，2003 年，第 22 页。

⑤ 习近平：《在纪念毛泽东同志诞辰 130 周年座谈会上的讲话》，《人民日报》2013 年 12 月 27 日。

延安红色基因与新时代党的执政话语建构

罗嗣亮 韩伽伽

【摘要】延安时期党的局部执政实践凝结形成了内涵丰富的红色基因。党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央秉持厚重的历史感，传承和弘扬延安红色基因的政治性、务实性、人民性、斗争性和鉴戒性内涵，创新性地提出“增强‘四个意识’”“坚持问题导向”“坚持以人民为中心的发展思想”“自信自立”“团结奋斗”“勇于自我革命”等新时代党的执政话语。在这一过程中，中国共产党通过回答新时代的中国之问、时代之问、人民之问，使党的执政话语呈现鲜明的中国化、时代化、大众化风格，推进了新时代党的执政话语体系建构。

【关键词】中国共产党；延安红色基因；新时代；执政话语

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2024)01-0059-10

作者简介：罗嗣亮，（广州 510275）中山大学马克思主义学院教授，广东省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心中山大学基地特约研究员；

韩伽伽，（广州 510275）中山大学马克思主义学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“新时代坚持和运用好毛泽东思想活的灵魂研究”（23&ZD020）

执政话语是呈现政党执政理念、基础、体制、方式、资源等要素的言说形式，其生成有赖于丰富的话语资源和相应的建构路径。作为一个具有百余年历史的马克思主义政党，中国共产党在推进执政实践、建构新时代执政话语的过程中，格外注重“用好红色资源，传承好红色基因”^①，其中尤以传承延安红色基因最为显著。党的二十大闭幕不久，习近平带领新当选的二十届中央政治局常委赴延安瞻仰革命圣地并发表重要讲话，宣示新一届中央领导集体赓续红色血脉、向着社会主义现代化强国目标进军的坚定信念。习近平指出，延安革命旧址是“一本永远读不完的书”，延安精神“是党的宝贵精神财富，要代代传承下去”^②。新时代以来，以习近平同志为核心的党中央通过传承弘扬延安红色基因建构党的执政话语，为新时代党的执政话语夯实了历史基础和群众基础。

一、新时代中国共产党传承延安红色基因建构执政话语的多重缘由

延安红色基因是延安十三年党的局部执政实践的精神结晶，是党的红色基因的重要组成部分和典型样态。党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央尤为注重传承弘扬延安红色基因并以此建构

① 习近平：《用好红色资源，传承好红色基因，把红色江山世世代代传下去》，《求是》2021年第10期。
② 《习近平在瞻仰延安革命纪念地时强调 弘扬伟大建党精神和延安精神 为实现党的二十大提出的目标任务而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月28日。

新时代党的执政话语，凸显出强烈的历史自信和文化自信，这主要缘于以下几个因素。

（一）延安时期是中国共产党由小变大、由弱变强的关键时期

延安时期以前，由于中国共产党尚处在幼年时期，加上党内错误思想的影响，党的发展相对有限。相较而言，延安时期的中国共产党，无论在党员队伍或党的整体实力上，均实现了由小变大、由弱变强的彻底转变。其一，从党员队伍来看，这一时期党员数量激增。由于受到反“围剿”失败和长征的影响，党中央到达陕北后，全国党员人数到1936年仅两万多名，而党的七大召开时则上升至121万名。其二，从党的整体实力来看，这一时期是党逐步成长为中国革命“中流砥柱”的重要阶段。卢沟桥事变后，中国共产党积极促成抗日民族统一战线，实行全面抗战的政治路线，逐步成长为全民族抗战的“中流砥柱”。尤其在延安整风运动中，针对抗战以来加入党组织的党员多数来自农民与小资产阶级、整体素质不高这一现状，中国共产党坚持实事求是的思想路线，彻底批判了党的历史上多次“左”、右倾错误路线特别是王明的“左”倾路线，克服了主观主义、宗派主义和党八股的消极影响，在政治上、思想上、组织上和军事上成为坚强的中国无产阶级先锋队、中国人民和中华民族的先锋队，从而具有了更强的凝聚力和战斗力。对此，同时考察过国共双方的国外人士看得更加清楚。例如，当时正在延安考察的美国海军陆战队情报观察员卡尔逊在致罗斯福总统的信中指出，中国的未来是属于中共的，国家力量的源泉来自于共产党，共产党使中国有了成为世界伟大强国的希望。^①总之，延安时期是中国共产党领导下中国革命事业“从低潮走向高潮、实现历史性转折”^②的关键阶段，在党的不懈奋斗史上具有重要地位。

（二）延安时期党的局部执政积累了丰富的实践经验、精神财富和话语资源

中国共产党的局部执政实践是从中央苏区时期开始的，而延安十三年则是党局部执政“历史最长、地域最广”的阶段^③，相比中央苏区时期，这一阶段中国共产党积累了更为丰富的局部执政经验，为新中国成立后全面执政提供了重要启迪。譬如，这一时期中国共产党认识到，要确保党的执政地位，一是要坚持民主执政原则。党在各抗日民主根据地实行广泛的民主选举，建立“三三制”政权，积极开展与非党人士的民主合作，尊重人民权利，推行勤政廉政，厉行法治，形成了“只见公仆不见官”的政治生态。二是要同时筑牢党执政的物质基础与思想基础。党不仅制定了“发展经济，保障供给”的方针，开展大生产运动，推行切合实际的经济政策，保障根据地人民的物质生活，还通过开展整风运动、召开党的七大等，使全党“在思想上政治上组织上达到空前统一和团结”^④，夯实了党执政的思想基础。这二者共同支撑着延安时期党的执政实践。如毛泽东所说，延安整风运动与大生产运动一起构成了“整个的革命链条”上思想和物质的“两个环子”^⑤。

历史实践铸就精神丰碑。综观延安十三年党的局部执政实践不难发现，以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人在这一历史进程中高瞻远瞩，培育形成了以坚定正确的政治方向、解放思想实事求是的思想路线、全心全意为人民服务的根本宗旨、自力更生艰苦奋斗的创业精神为主要内容的延安精神，不仅为中国的革命斗争提供了强大的精神动力，也成为日后党治国理政的“宝贵精神财富”^⑥。

话语是实践的产物，延安时期是毛泽东思想话语体系在党的局部执政实践中不断发展成熟的重要阶段。1938年10月，毛泽东在党的六届六中全会上首次提出“马克思主义的中国化”概念，他说，“离开中国特点来谈马克思主义，只是抽象的空洞的马克思主义”，对于中国共产党人来说，应当使

① 参见胡德坤、卢晓娜：《中国抗日战争的中流砥柱——美国卡尔逊上尉对中共敌后抗日根据地的考察及认知》，《武汉大学学报》哲学社会科学版2021年第3期。

② 习近平：《论中国共产党历史》，北京：中央文献出版社，2021年，第98页。

③ 石仲泉：《中共百年视域下延安时期党的政治建设》，《中国延安干部学院学报》2019年第1期。

④ 《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》，北京：人民出版社，2021年，第8页。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1107-1108页。

⑥ 习近平：《论中国共产党历史》，第98页。

马克思主义“在其每一表现中带着中国的特性”^①。面对党内“言必称希腊”的教条主义者，自1942年2月起，在毛泽东亲自领导下，党通过整顿“三风”，形成了以“实事求是”“全心全意为人民服务”“批评与自我批评”“自力更生，艰苦奋斗”等为代表的执政话语。经过整风运动，1945年党的七大最终确立了毛泽东思想的话语权。可以说，延安时期是党的不懈奋斗史上独立自主地建构执政话语体系的关键时期，为此后党的全面执政积累了丰富的话语资源。

（三）以习近平同志为核心的中央领导集体厚重的历史感

中国共产党是具有厚重历史感的马克思主义政党，善于从历史中汲取智慧和力量是其显著的执政特点。新时代以来，以习近平同志为核心的中央领导集体始终基于大历史观追问新中国和人民政权“从哪里来的，要到哪里去”^②这一根本问题，本着对历史高度负责、不辱历史使命、经得起历史检验的原则推进新时代党的治国理政实践，凸显了鲜明的历史感。

党中央多次强调全党要认真学习历史、认知历史，反复告诫“历史是最好的教科书，也是最好的清醒剂”^③。建党百年之际，党中央正式提出在全社会广泛开展“四史”宣传教育。这些都体现出以习近平同志为核心的党中央强烈的历史感。这种历史感表现为：一是尊重历史，敬畏历史，对历史负责。习近平在十九届中央政治局第三十九次集体学习时指出，“中国共产党人不是历史虚无主义者、文化虚无主义者，不能数典忘祖、妄自菲薄。各级领导干部都要敬畏历史、敬畏优秀传统文化”^④。作为中国共产党人，尤其不能对党的历史妄自菲薄，要怀着对历史的敬畏之心，本着对历史负责的态度做好各方面的工作。二是科学评价历史得失。党中央反复强调要科学认识和评价历史事件和历史人物，以唯物史观和正确党史观看待党在历史上的成败得失。譬如，对于改革开放前后两个历史时期，习近平指出这是“两个相互联系又有重大区别的时期”，但二者本质上都是“我们党领导人民进行社会主义建设的实践探索”，不能相互否定^⑤。三是从历史中汲取智慧和力量。历史是过去的现实，现实是未来的历史。新时代以来，党中央高度重视总结历史经验，并将其作为党治国理政的重要参考。在2021年的“七一讲话”中，习近平以九个“以史为鉴、开创未来”阐释了中国共产党过去为什么能够成功、未来如何继续成功的深刻道理。在党的十九届六中全会上，党中央以“历史决议”的形式总结了党的百年奋斗重大成就和历史经验，并要求全党谨记“中国共产党是什么、要干什么”，不断“从伟大胜利中激发奋进力量，从弯路挫折中吸取历史教训”^⑥。

此外，习近平青年时期曾在延安梁家河插队七年，形成了独特的延安情怀。用他自己的话来说，“我确实把自己当作是一个延安人，因为这是我人生的一个启承点……我现在所形成的很多基本观念，也是在延安形成的”^⑦。这也应当是以习近平同志为核心的党中央珍视延安红色基因并将其融入新时代党的执政话语的一个影响因素。

二、新时代党的执政话语对延安红色基因的传承和弘扬

“基因”原为生物学用语，当被转用至文化领域时，侧重于揭示“决定文化系统传承与变化的基本因子、基本要素”^⑧。作为一种客观存在，“基因”内涵丰富而明确，具有可遗传性、稳定性等特征。延安红色基因是延安时期党的精神标识，不仅蕴含着丰富而深刻的精神内涵，更重要的是，自其

① 《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第15册，北京：中央文献出版社，2011年，第651页。

② 《习近平著作选读》第1卷，北京：人民出版社，2023年，第242页。

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

④ 习近平：《把中国文明历史研究引向深入 增强历史自觉坚定文化自信》，《求是》2022年第14期。

⑤ 习近平：《论中国共产党历史》，第3页。

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》，第72页。

⑦ 《专访习近平：我是延安人》，《当代陕西》2015年第3期。

⑧ 王东：《中华文明的五次辉煌与文化基因中的五大核心理念》，《河北学刊》2003年第5期。

生成之日起，这些性状相对稳定的精神内涵便伴随着党的奋斗实践而代代相传，流淌于党的文化血脉之中，并产生强大的作用力。进入新时代，以习近平同志为核心的党中央面对新的世情、国情、党情，结合新时代新征程党的使命任务，在传承和弘扬延安红色基因丰富内涵的基础上，创造性地提出一系列执政话语，科学阐释了新时代党的执政理念、执政基础和执政方略，使延安精神在新的历史条件下不断彰显出文化活力和时代价值。

（一）从“坚定正确的政治方向”到“增强‘四个意识’”：延安红色基因政治性内涵的传承和弘扬

“坚定正确的政治方向”是延安红色基因最突出的政治性内涵。政治方向是关乎政党生存发展的首要问题。用毛泽东的话来说：“政治方向好像是一个人的头，有了头其他各部分才能动作。”^①可见，无论对于党员还是党组织而言，政治方向都至关重要。具体到延安时期，“坚定正确的政治方向”蕴含着双重意涵：一是现时的，即强调要坚持中国共产党领导下的全面抗战政治路线，进而建立新中国。1938 年延安抗日军政大学开学典礼上，毛泽东曾针对党内关于国共抗战问题的不同看法指出，学员“首先是学一个政治方向”，即“要打日本、怎样打日本、为什么日本帝国主义一定能打倒的正确的政治方向”，并提出“坚定正确的政治方向”的思想主张^②。无疑，在彼时外无独立、内无民主的旧中国，实现民族独立、人民解放是首要政治任务。二是长久的，即强调党员、干部、进步青年应坚定理想信念，站稳人民立场，为全中国大多数老百姓谋幸福。如 1939 年毛泽东在延安庆贺模范青年大会上指出，共产党员应“坚定正确的政治方向”，为革命“永久奋斗”或“奋斗到死”，这才是“真正的政治道德”^③。当然，对于一个大规模的党组织来说，要使人人都坚守这样的政治道德是不容易的，鉴于此，毛泽东在 1945 年党的七大预备会议上提出，“一个队伍经常是不大整齐的”，所以“要常常喊看齐，向左看齐，向右看齐，向中看齐”^④。这里的“向……看齐”目的就是为了保证“坚定正确的政治方向”，后者构成了“延安精神的精髓”^⑤。

将治党与治国紧密结合是中国共产党执政实践的鲜明特色。进入新时代，以习近平同志为核心的党中央深知，治国必先治党，党兴才能国强，唯有坚持和加强党的领导，才能为党执政兴国强化核心政治力量。面对党的领导弱化、虚化、淡化和边缘化等问题，党中央提出“增强‘四个意识’”的执政话语，回应了新的历史条件下党如何加强政治建设、把牢执政方向这一问题，充分体现了对延安红色基因的传承与弘扬。2015 年 2 月，习近平在陕西考察时谈及延安时期广大青年“爬也要爬到延安城”的景象时曾感慨，坚定正确的政治方向“极端重要”，这“必须有坚定理想信念作支撑”^⑥。同年底，他在全国党校工作会议上援引毛泽东在党的七大预备会议上关于“看齐”的论述，首次提出“看齐意识”，要求党员、干部“向党中央看齐”^⑦。在 2016 年 1 月召开的中央政治局会议上，党中央明确提出，各党组要“坚持坚定正确的政治方向”，全党要“增强政治意识、大局意识、核心意识、看齐意识”^⑧。“增强‘四个意识’”话语在传承延安红色基因的基础上，以言简意赅的方式阐释了新时代加强党的政治建设的核心要义。从理论依据看，“旗帜鲜明讲政治是我们党作为马克思主义政党的根本要求”^⑨，共产党不讲政治便称不上是马克思主义政党，只有坚定正确的政治方向，共产党人

① 《毛泽东著作专题摘编》上册，北京：中央文献出版社，2003 年，第 554 页。

② 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 116—117 页。

③ 同上，第 191 页。

④ 《毛泽东在七大的报告和讲话集》，北京：中央文献出版社，1995 年，第 13 页。

⑤ 《习近平在瞻仰延安革命纪念地时强调 弘扬伟大建党精神和延安精神 为实现党的二十大提出的目标任务而团结奋斗》，《人民日报》2022 年 10 月 28 日。

⑥ 习近平：《论中国共产党历史》，第 98—99 页。

⑦ 《习近平在全国党校工作会议上强调 坚持党校姓党根本工作原则 切实做好新形势下党校工作》，《人民日报》2015 年 12 月 13 日。

⑧ 《中共中央政治局召开会议 审议〈中央政治局常委会听取和研究全国人大常委会、国务院、全国政协、最高人民法院、最高人民检察院党组工作汇报和中央书记处工作报告的综合情况报告〉》，《人民日报》2016 年 1 月 30 日。

⑨ 习近平：《推进党的建设新的伟大工程要一以贯之》，《求是》2019 年第 19 期。

才能永葆政治本色。从现实指向看,民族复兴梦想日益趋近、全面深化改革任务愈发繁重,党的执政面临着长期而严峻的“四大考验”“四种危险”,这些现实状况倒逼党员、干部须时刻在思想上政治上行动上同党中央保持高度一致,“始终做政治上的明白人”,决不能在“政治问题”这个“根本性的大问题”上犯颠覆性错误^①。

(二) 从“有的放矢”到“坚持问题导向”:延安红色基因务实性内涵的传承和弘扬

思想作风是党的作风的灵魂,用延安时期毛泽东的话来说,即思想方法问题是“第一个重要的问题”^②。党的六届四中全会后,大批留苏学生成为党的实际领导者,但因不了解中国革命的特殊性,一味照搬照抄俄国革命经验,导致教条主义在党内滋长蔓延。为确立马克思主义思想路线,1941年5月毛泽东在《改造我们的学习》中批判了主观主义的思想态度,主张树立“有的放矢”“实事求是”的思想态度,并解释说,“‘实事’就是客观存在着的一切事物,‘是’就是客观事物的内部联系,即规律性,‘求’就是我们去研究”。^③在次年2月中央党校开学典礼上,他进一步指出,中国人说的“有的放矢”就是马列主义理论和中国革命实际的正确“联系”之道,“马克思列宁主义之箭,必须用了去射中国革命之的”,“如果只是口头上讲联系,行动上又不实行联系,那末,讲一百年也还是无益的”^④。在毛泽东看来,唯有“行动”即调查研究中国革命实际,才能真正转变党内的主观主义作风,他化用“有的放矢”“实事求是”等成语典故,再三强调中国共产党人应树立理论与实际相联系的思想方法,这是延安红色基因中具有深刻意蕴的务实性内涵。

进入新时代,以习近平同志为核心的党中央十分珍视延安时期党所确立的理论与实际相联系的思想方法,并从马克思主义世界观和方法论的高度,创造性地提出“坚持问题导向”的执政话语。2013年12月,习近平在纪念毛泽东同志诞辰120周年座谈会上重温毛泽东关于“有的放矢”的论述,指出新形势下我们要继续“坚持用马克思主义的‘矢’去射中国革命、建设、改革的‘的’”,“及时发现和解决存在的各种矛盾和问题,使我们的思想和行动更加符合客观规律、符合时代要求、符合人民愿望”^⑤。2014年1月,在党的群众路线教育实践活动中他再次强调,要“坚持问题导向、解决突出问题”^⑥。在党的二十大上,习近平在阐释“把握好新时代中国特色社会主义思想的世界观和方法论”时,又将“必须坚持问题导向”作为“六个必须坚持”中的重要内容,指出“问题是时代的声音,回答并指导解决问题是理论的根本任务”,并列出现阶段应当着力解决的五类重大问题。^⑦“坚持问题导向”话语从提出到被提升至习近平新时代中国特色社会主义思想的世界观和方法论,始终贯穿着以习近平同志为主要代表的中国共产党人明确的问题意识、直面问题的坚毅勇气和解决问题的坚定信心,是对延安红色基因务实性内涵的传承与弘扬。具体来说,首先,“坚持问题导向”以“问题”为核心概念,凸显了深刻的时代关切。问题并非凭空产生,而是特定时代的产物;“问题就是时代的口号,是它表现自己精神状态的最实际的呼声”^⑧。担任浙江省委书记时,习近平曾在《浙江日报》一篇政治短评中,引用马克思的上述名言指出,“每个时代总有属于它自己的问题”^⑨。新时代新征程,“坚持问题导向”是对世界百年未有之大变局的积极回应,意指党应时刻准备迎接新的时代挑战,在新的时代变革中不断加强执政能力建设。其次,“坚持……导向”的表述,显现出明确的

① 《习近平关于全面从严治党论述摘编》,北京:中央文献出版社,2021年,第105-106页。

② 《毛泽东选集》第3卷,第813页。

③ 同上,第801页。

④ 同上,第819-820页。

⑤ 习近平:《论中国共产党历史》,第60-61页。

⑥ 《习近平关于党的群众路线教育实践活动论述摘编》,北京:中央文献出版社,2014年,第12-13页。

⑦ 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18、20页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第40卷,北京:人民出版社,1982年,第289-290页。

⑨ 习近平:《之江新语》,杭州:浙江人民出版社,2007年,第235页。

实践指向。“导向”即所引导的方向，“坚持问题导向”指党的治国理政不能脱离现实生活，广大党员、干部应切实提高调查研究能力，正视、研究和解决实际问题。2021年9月，习近平在中央党校中青年干部培训班开班式上，以自己基于调查研究提出精准扶贫战略为例，引导广大党员干部“注重实际、实事求是”，牢记“得民心者，靠实事求是”^①。

（三）从“全心全意为人民服务”到“坚持以人民为中心的发展思想”：延安红色基因人民性内涵的传承和弘扬

红色基因承载着党的性质宗旨和政治底色，蕴含着中国共产党由小变大、由弱变强的“生命之源”。延安时期，中国共产党成为中国人民谋求民族独立和人民解放事业的“主心骨”，究其根本原因就在于党始终坚持为人民服务的政治价值取向，这种取向在历史进程中逐渐沉淀为具有丰富人民性内涵的延安红色基因。具体来说体现于三个方面：其一，坚持依靠人民。早在中央苏区时期，毛泽东就深刻认识到，真正的铜墙铁壁是群众，这是什么力量也打不破的。进入延安时期，毛泽东进一步认识到依靠人民执政的极端重要性。他说：“应该使每一个同志懂得，只要我们依靠人民，坚决地相信人民群众的创造力是无穷无尽的，因而信任人民，和人民打成一片，那就任何困难也能克服”^②。其二，坚持服务人民。1944年9月，中央警卫团战士张思德在炭窑崩塌事故中牺牲，毛泽东在其追悼会上发表“为人民服务”的讲演，提出“为人民利益而死，就比泰山还重；替法西斯卖力，替剥削人民和压迫人民的人去死，就比鸿毛还轻”^③。在党的七大上，“全心全意为人民服务”被正式确立为党的宗旨并写入党章。其三，自觉接受人民监督。全民族抗战阶段，中国共产党高度重视民主选举和民主监督，如在陕甘宁边区大力推行民主，实行政务公开，有效地激发了边区民众的民主意识，使陕甘宁边区成为当时中国最为民主进步的地区。

站在新的历史起点上，以习近平同志为核心的党中央坚持人民主体地位，在传承弘扬延安红色基因的人民性内涵过程中，创造性地提出“坚持以人民为中心的发展思想”话语，进一步回答了“发展为了谁、发展依靠谁、发展成果由谁共享”这一执政基本问题。担任党的总书记后，习近平在首次公开讲话中即提出“人民对美好生活的向往，就是我们的奋斗目标”^④的经典论断，宣示新一届中央领导集体以人民为中心的执政理念。在党的十八届五中全会上，党中央正式将“坚持以人民为中心的发展思想”写入党的文件。党的二十大闭幕不久，习近平在延安瞻仰革命圣地时，援引延安时期党提出的“全心全意为人民服务”“把屁股端端地坐在老百姓的这一面”等表述，号召全党同志“自觉把以人民为中心的发展思想贯穿到各项工作之中”^⑤。就话语表达而言，“坚持以人民为中心的发展思想”将“人民”作为核心概念，着重强调人民的主体地位，凸显了中国共产党作为马克思主义政党的人民性底色。正如习近平一再强调的：“江山就是人民、人民就是江山，打江山、守江山，守的是人民的心。”^⑥同时，“坚持以人民为中心的发展思想”将“发展”作为主题词汇，更加聚焦于发展这一党执政兴国的第一要务，凸显了党执政为民的务实作风，这不仅体现了对马克思主义发展理论的坚持与发展，也体现了对西方发展理论局限性的超越。

（四）从“自力更生，艰苦奋斗”到“自信自立”“团结奋斗”：延安红色基因斗争性内涵的传承和弘扬

马克思主义学说“在其生命的途程中每走一步都得经过战斗”^⑦。这是1908年列宁在回顾马克思

① 习近平：《努力成为可堪大用能担重任的栋梁之才》，《求是》2022年第3期。

② 《毛泽东选集》第3卷，第1096页。

③ 同上，第1004页。

④ 《习近平著作选读》第1卷，第60页。

⑤ 《习近平在瞻仰延安革命纪念地时强调 弘扬伟大建党精神和延安精神 为实现党的二十大提出的目标任务而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月28日。

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11页。

⑦ 《列宁选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第1页。

主义创立史时作出的经典论断，也是对马克思主义政党革命斗争精神的真实写照。延安时期，面对内外交困的局面，中国共产党在领导人民艰苦抗战和开展根据地建设的革命实践中，锻造出敢于斗争、不怕牺牲的革命精神，凝结形成了富有斗争性内涵的红色基因。毛泽东提出的“自力更生，艰苦奋斗”话语正是这一内涵的生动体现。1935年12月，毛泽东在陕北瓦窑堡党的活动分子会议上较早使用了“自力更生”的提法^①。1936年12月，他又在《中国革命战争的战略问题》中使用了“艰苦奋斗”一词^②。随着抗战相持阶段到来，在国民党经济封锁与日军疯狂扫荡之下，抗日根据地人民的生产生活日益窘迫，如毛泽东后来所说，“我们曾经弄到几乎没有衣穿，没有油吃，没有纸，没有菜，战士没有鞋袜，工作人员在冬天没有被盖。……我们的困难真是大极了”^③。为解决困难，中国共产党领导抗日根据地开展了轰轰烈烈的大生产运动。1943年2月，八路军总政电影团拍摄以开垦南泥湾为题材的影片《生产与战斗结合起来》时，毛泽东应摄影队队长吴印咸请求为电影题词“自己动手”“丰衣足食”；同时，影片解说词中也将南泥湾精神概括为“自力更生、艰苦奋斗、奋发图强”。^④从此，“自力更生，艰苦奋斗”成为表征中国共产党优良作风与昂扬斗志的经典话语。

新时代以来，以习近平同志为核心的党中央肩负带领人民实现民族复兴的使命任务，胸怀国内国际两个大局，在传承弘扬延安红色基因斗争性内涵的基础上提出了“自信自立”“团结奋斗”的新话语，体现了新时代党坚持敢于斗争、善于斗争，致力于实现中华民族伟大复兴的昂扬斗志。首先，“自信自立”是对延安时期“自力更生”话语的继承和发展。毛泽东历来主张，中国共产党的方针要“放在自己力量的基点上”，即“自力更生”^⑤，没有自力更生，就无所谓独立自主。新时代“自信自立”话语中的“自立”即强调要独立自主、立足自身。2021年1月，在省部级主要领导干部学习贯彻党的十九届五中全会精神专题研讨班上的讲话中，习近平引用1936年毛泽东关于“独立自主”的一段论述指出：“我们只有立足自身，把国内大循环畅通起来，努力炼就百毒不侵、金刚不坏之身，才能任由国际风云变幻，始终充满朝气生存和发展下去，没有任何人能打倒我们、卡死我们！”^⑥党的二十大闭幕后瞻仰延安革命圣地时，习近平又指出，“无论我们将来物质生活多么丰富，自力更生、艰苦奋斗的精神一定不能丢”，要“集中精力办好自己的事情，把国家和民族发展放在自己力量的基点上”^⑦。在以上论述中，“立足自身”“放在自己力量的基点上”均强调要“自立”“自强”，是新时代对“自力更生”话语的运用和发展。同时，“自信自立”话语还强调对未来方向的笃定，即“要坚持对马克思主义的坚定信仰、对中国特色社会主义的坚定信念，坚定道路自信、理论自信、制度自信、文化自信”^⑧。其次，“团结奋斗”也是对延安时期“艰苦奋斗”话语的新时代发展。中国人历来主张“人多力量大”“众人拾柴火焰高”“人心齐、泰山移”的团结斗争精神。延安时期，中国共产党将全党和广大人民群众组织起来，通过艰苦奋斗创造了辉煌伟业。进入新发展阶段，实现中华民族伟大复兴任务艰巨，只有通过全党全国人民紧密团结、共同奋斗方能最终完成。正如习近平所指出的，“团结就是力量，奋斗开创未来……围绕明确奋斗目标形成的团结才是最牢固的团结，依靠紧密团结进行的奋斗才是最有力的奋斗”^⑨；全党全国各族人民要“在党的旗帜下团结成‘一块坚硬

① 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第161页。

② 同上，第185页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，第892页。

④ 参见袁军：《走进延安》，西安：陕西人民出版社，2016年，第84页。

⑤ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1132页。

⑥ 《习近平谈治国理政》第4卷，北京：外文出版社，2022年，第175页。

⑦ 《习近平在瞻仰延安革命纪念地时强调 弘扬伟大建党精神和延安精神 为实现党的二十大提出的目标任务而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月28日。

⑧ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，第19页。

⑨ 《习近平谈治国理政》第4卷，第554页。

的钢铁’”^①，共同推动实现中华民族伟大复兴。

（五）从“让人民来监督政府”到“勇于自我革命”：延安红色基因鉴戒性内涵的传承和弘扬

延安时期是党迅速发展壮大的历史阶段，这一时期，毛泽东居安思危，特别强调要以史为鉴、力戒各种错误思想倾向和不良作风。1945 年，在延安的窑洞里，当民主人士黄炎培询问中国共产党如何跳出“政怠宦成”“人亡政息”的“历史周期率”时，毛泽东回答：中国共产党已找到一条“让人民来监督政府”的民主新路^②。这是中国共产党为跳出“历史周期率”提供的“第一个答案”。而在党内，开展广泛的批评与自我批评，则是当时党培育优良作风、实现自我塑造的主要手段。整风运动期间，毛泽东在认真总结党的历史经验和科学分析党内矛盾性质后提出，“惩前毖后”“治病救人”^③是党内开展批评与自我批评的两条宗旨。在党的七大上，他又以打扫房子、洗脸作比喻指出，“有无认真的自我批评”是中国共产党区别于其他政党的显著标志，“不惧怕批评和自我批评”正是防止政治灰尘和政治微生物侵蚀党的肌体与党员思想的“唯一有效的方法”。^④居安思危、让人民来监督政府、开展严肃的批评和自我批评，构成了延安红色基因的鉴戒性内涵。

进入新时代，以习近平同志为核心的党中央在传承弘扬延安红色基因鉴戒性内涵的基础上，结合新的历史条件，探索出跳出“历史周期率”的“第二个答案”。2015 年 5 月，习近平在中央统战工作会议上的讲话中严肃指出，“当年‘窑洞对’的问题已经彻底解决了吗？恐怕还没有”，因此当前仍然要加强党员和群众对领导干部的民主监督。^⑤同时，党中央强调，跳出“历史周期率”不仅要靠民主监督这个外力，更需要一个具备强大自身免疫力的积极作为的执政党。为此，2019 年，习近平在第十九届中央纪律检查委员会第三次全体会议上指出，勇于开展自我革命，实现自我净化、自我完善、自我革新、自我提高，是中国共产党区别于其他政党“最显著的标志”^⑥。在党的十九届六中全会上，习近平又指出，如何跳出治乱兴衰的“历史周期率”？毛泽东在延安窑洞里给出了第一个答案，“经过百年奋斗特别是党的十八大以来新的实践，我们党又给出了第二个答案，这就是自我革命”，“勇于自我革命是我们党区别于其他政党的显著标志”^⑦。在党的二十大上，习近平号召：“全党必须牢记，全面从严治党永远在路上，党的自我革命永远在路上，决不能有松劲歇脚、疲劳厌战的情绪，必须持之以恒推进全面从严治党，深入推进新时代党的建设新的伟大工程，以党的自我革命引领社会革命。”^⑧就话语表述而言，“勇于自我革命”话语一方面以“勇于”一词传递中国共产党无私无畏的政治胸怀和刀刃向内的政治勇气，另一方面，其将全面从严治党称作一场“自我革命”，对应于“社会革命”，显现出党将改造世界与改造自身有机统一的系统思维和科学方法，使延安红色基因的鉴戒性内涵在新时代党的执政实践中得到有效传承与弘扬。

三、新时代中国共产党传承延安红色基因建构执政话语的基本特征

党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央传承弘扬延安红色基因，聚焦以中国式现代化推进中华民族伟大复兴的使命任务，回答新时代的中国之问、时代之问、人民之问，实现了新时代党的执政话语的守正创新。

① 《习近平著作选读》第 2 卷，北京：人民出版社，2023 年，第 555 页。
② 中共中央党史和文献研究院编：《毛泽东年谱》第 2 卷，北京：中央文献出版社，2023 年，第 612 页。
③ 《毛泽东选集》第 3 卷，第 827-828 页。
④ 同上，第 1096 页。
⑤ 《习近平关于全面从严治党论述摘编》，第 397 页。
⑥ 同上，第 42 页。
⑦ 《习近平著作选读》第 2 卷，第 559 页。
⑧ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，第 64 页。

（一）聚焦“中国之问”，在不断推进“两个结合”中彰显执政话语的中国智慧和中国气派

“中国之问”是中国话语的逻辑起点^①。延安时期是中国共产党着力推进马克思主义基本原理同中国革命实际、中华优秀传统文化相结合的重要阶段。站在20世纪三四十年代的历史关头，彼时中国的最大实际是半殖民地半封建社会的落后状况，但这样一个落后社会却又有着辉煌灿烂的历史和文化遗产。面对这样的中国实际，不同思想流派的主张截然不同：有的因看到中国现状与西方现状之间的巨大差距，就主张“全盘西化”；有的则因看到中国辉煌灿烂的历史和文化遗产，便固守文化保守主义的立场；有的虽然主张以马克思主义改造中国，却采取教条主义做法，无视中国实际。以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人既反对“全盘西化”论对中国历史和文化的轻视，认为“中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化”^②，也反对文化保守主义拒绝接受外国优秀文化的狭隘心态，同时也对党内“言必称希腊”、无视中国实际的错误思想倾向提出严厉批评，主张将马克思主义基本原理与中国具体实际、与中国传统文化精华充分结合起来。正是在这样的正确思想主张指导下，延安时期的中国共产党创造性地提出了“实事求是，不尚空谈”“有的放矢”“自力更生，艰苦奋斗”“三大法宝”^③等颇具中国风格、中国气派的局部执政话语，启发、指引着广大党员和群众为实现革命胜利而奋斗。进入新时代，以习近平同志为核心的党中央面对如何实现中华民族伟大复兴、如何治理大国等一系列新的“中国之问”，传承和弘扬延安红色基因，在坚持立足中国本土、继续把马克思主义基本原理与新时代的中国实际相结合的同时，创造性地将中华优秀传统文化运用到党的治国理政实践之中，明确提出“空谈误国，实干兴邦”、“坚持用马克思主义之‘矢’去射新时代中国之‘的’”^④、“自信自立”、“团结奋斗”、“两个结合”是“我们取得成功的最大法宝”^⑤等富有鲜明中国智慧和气派的执政话语，使马克思主义真理在新时代条件下因扎根于中国大地和中华优秀传统文化的沃土而焕发出新的生机与活力，这为进一步诠释党长期执政的合法性、论证党的执政方式的科学性和展现党执政的光明前景，夯实了话语基础。

（二）锚定“时代之问”，在把准和回答时代课题中增强执政话语的时代意蕴和时代特征

话语的有效性在于其“是否表达了时代的呼声”^⑥。马克思主义中国化的话语体系之所以是有效的，恰恰在于其是时代的产物，是时代精神的精华，科学地回答了“时代之问”。延安时期，以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人锚定“中国向何处去”的“时代之问”，在正确分析世界革命形势和中国社会性质的基础上，深刻回答了“中国应进行何种革命，怎样进行革命”这一时代课题，推进了马克思主义的时代化。正如毛泽东在《新民主主义论》中所指出的，“现在的世界，是处在革命和战争的新时代，是资本主义决然死灭和社会主义决然兴盛的时代”^⑦。鉴于此，他从指导理论、领导阶级、道路抉择、目标前途等方面对中国革命展开具体分析，致力于建立一个“各革命阶级联合专政”的民主“新中国”^⑧。进入新时代，中华民族迎来了从站起来、富起来到强起来的伟大飞跃，坚持和发展什么样的中国特色社会主义、怎样坚持和发展中国特色社会主义，建设什么样的社会主义现代化强国、怎样建设社会主义现代化强国，建设什么样的长期执政的马克思主义政党、怎样建设长

① 参见陈曙光：《中国时代与中国话语》，《马克思主义研究》2017年第10期。

② 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第707页。

③ 1939年7月毛泽东在桥儿沟为即将出征的华北联合大学师生送行时讲道：“当年姜子牙（姜太公）下昆仑山，元始天尊赠了他杏黄旗、四不象、打神鞭等三样法宝。现在你们出发上前线，我也赠你们三样法宝，这就是统一战线、武装斗争、党的建设。”（参见成仿吾：《战火中的大学》，北京：人民教育出版社，1982年，第76页。）在三个月后的《〈共产党人〉发刊词》中，毛泽东进一步指出：“十八年的经验，已使我们懂得：统一战线，武装斗争，党的建设，是中国共产党在中国革命中战胜敌人的三个法宝，三个主要的法宝。”（参见《毛泽东选集》第2卷，第606页。）

④ 习近平：《更好把握和运用党的百年奋斗历史经验》，《求是》2022年第13期。

⑤ 《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。

⑥ 韩震：《论话语的内涵、实质及功能》，《哲学研究》2018年第12期。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷，第680页。

⑧ 同上，第677、709页。

期执政的马克思主义政党，已成为新时代面临的重大时代课题，能否对此作出正确回答事关中国共产党的长期执政地位，事关中国特色社会主义事业的兴衰成败和中华民族的伟大复兴。在建构新时代的执政话语时，以习近平同志为核心的党中央特别注重传承和弘扬延安红色基因，在把准和回答时代课题中增强执政话语的时代意蕴和时代特征。例如，在回答第三个重大时代课题时，习近平在毛泽东给出的跳出治乱兴衰“历史周期率”的第一个答案基础上，创造性地提出“勇于自我革命”是跳出“历史周期率”的“第二个答案”这一富有时代意蕴和时代特征的执政话语，探寻出党实现长期执政的密码，深化了对共产党执政规律的认识，为锻造中国式现代化的领导力量找到了科学途径。

（三）心系“人民之问”，在依靠群众服务群众中厚植执政话语的人民情怀和大众风格

延安时期是中国共产党以“活的马克思主义”教育和服务群众、推进马克思主义大众化的重要历史阶段。毛泽东在《反对党八股》中强调，广大党员、干部应当“向人民群众学习语言”，“真想实行大众化的人，那就要实地跟老百姓去学，否则仍然‘化’不了的”^①。为了深入浅出地阐释党“全心全意为人民服务”的根本宗旨，毛泽东多次通过成语典故、通俗易懂的比喻来加以说明。在党的七大闭幕式上，毛泽东讲了愚公移山的故事，当讲到愚公的精神感动了上帝、上帝派两个大力神背走太行王屋二山时，他说，“我们一定要坚持下去，一定要不断地工作，我们也会感动上帝的。这个上帝不是别人，就是全中国的人民大众”^②。毛泽东指出，“我们共产党人好比种子，人民好比土地。我们到了一个地方，就要同那里的人民结合起来，在人民中间生根、开花”^③。除此之外，以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人还将党群关系比喻为学生和先生、牛和孺子、公仆和主人、肉和血、鱼和水等各种关系，形成了内涵丰富的党群关系话语体系，并实现了与工农大众之间的话语共鸣。1943 年前后，陕北农民李有源在创作民歌《东方红》时以“为人民谋幸福”“人民的大救星”来歌颂毛泽东及其领导下的中国共产党^④，即是典型例证。进入新时代，中国社会的主要矛盾已转变为人民日益增长的美好生活需要同不平衡不充分的发展之间的矛盾，人民当下的需求呈现多样化、高层次的特征，如何满足人民对美好生活的向往、实现全体人民共同富裕已成为新时代的“人民之问”。对此，以习近平同志为核心的党中央郑重提出“人民对美好生活的向往，就是我们的奋斗目标”、“为中国人民谋幸福”的初心和使命、“坚持人民至上”、“江山就是人民、人民就是江山”等话语，这可以说是延安时期“全心全意为人民服务”、“人民”就是“上帝”等话语在新时代的发展创新。2016 年，习近平在纪念红军长征胜利 80 周年大会上的讲话中强调：“老百姓是天，老百姓是地。忘记了人民，脱离了人民，我们就会成为无源之水、无本之木，就会一事无成。”^⑤ 这里的“天”“地”之喻与延安时期的“上帝”之喻可谓一脉相承。新时代党的执政话语因心系人民对美好生活的向往而贴近群众、富有温情，在依靠群众服务群众中呈现出鲜明的人民情怀和大众风格。

综上所述，传承和弘扬延安红色基因是新时代中国共产党建构执政话语的重要方法路径。以习近平同志为核心的党中央秉持厚重的历史感，对延安红色基因的丰富内涵进行守正创新，在历史和现实的对话中建构了具有深厚历史基础和群众基础的新时代执政话语。中国共产党在传承弘扬延安红色基因的基础上回答新时代的中国之问、时代之问、人民之问，使党的执政话语呈现出鲜明的中国化、时代化、大众化风格，推进了新时代党的执政话语体系建构。

（责任编辑 司 维）

① 《毛泽东选集》第 3 卷，第 837、841 页。

② 同上，第 1102 页。

③ 《毛泽东选集》第 4 卷，第 1162 页。

④ 参见甄生枝等：《〈东方红〉歌曲词作者到底是谁》，《中国档案》2003 年第 9 期。

⑤ 习近平：《在纪念红军长征胜利 80 周年大会上的讲话》，北京：人民出版社，2016 年，第 15 页。

存在的接合

——简论海德格尔对谢林《自由论文》的解读

吴增定

【摘要】海德格尔的讲稿《谢林：论人类自由的本质》不仅直接促成了谢林研究在 20 世纪后半期的复兴，而且代表了他本人在 20 世纪 30 年代关于存在问题之思考的一个重要转向。本文首先对于谢林《论人类自由的本质及相关对象》一书中的相关重要思想，如恶与人的自由的关系、上帝的生成、实存与根据的关系等做深入的分析，并且指出谢林在该书中关于自由问题的思考相对传统的理性主义形而上学的突破。在此基础上，本文进一步探讨海德格尔对于谢林的《论人类自由的本质及相关对象》的解读。海德格尔一方面指出谢林哲学相对于传统理性主义形而上学的根本突破在于它强调了实存与根据之间有一种“存在的接合”，另一方面认为谢林关于人自由的哲学思考最终还是走向一种理性主义主义的形而上学体系，把上帝看成是一种最高和圆满的存在者。在这个意义上，谢林的哲学仍然局限在西方形而上学的视野之中。

【关键词】自由；恶；意志；非根据；存在的接合

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)01-0069-16

作者简介：吴增定，安徽庐江人，哲学博士，（北京 100871）北京大学美学与美育研究中心研究员、北京大学哲学系教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“尼采哲学、现象学与后形而上学语境中的主体性问题研究”（21BZX016）

一、引 论

在 20 世纪 30 年代的一系列著述中，海德格尔那部关于谢林《论人类自由的本质及相关对象》（以下简称《自由论文》）^① 的著名讲稿——《谢林：论人类自由的本质》，具有一个非常独特的地位。一方面，这篇讲稿同《艺术作品的本源》、关于尼采哲学和荷尔德林诗歌的系列讲座等一道，成为海德格尔的哲学思想“转向”时期的标志性著作之一。正是通过对于谢林的《自由论文》中的几个重要主题，如意志、恶、自由、根据、实存等的阐释，海德格尔深刻反思和解构了自柏拉图以来的西方理性主义形而上学，尤其是自笛卡尔以来直至尼采的现代主体性形而上学的历史。另一方面，海德格尔的这篇讲稿开启了谢林哲学在 20 世纪的复兴，尽管他对谢林哲学的具体看法仍然充满争议性，但没有人可以否认这篇讲稿对当代谢林研究的决定性影响。^②

然而，对于海德格尔这样一个思想来源复杂且多元的哲学家来说，如何理解和评价他的谢林解释与他本人的哲学思想发展和变化之关系，乃至谢林哲学对于他的影响，却不是一件很容易的事。众

① 以下按照惯例简称为《自由论文》（*Freiheitschrift*）。

② See Judith Norman and Alistair Welchman, “Introduction”, *The New Schelling*, ed. by Judith Norman and Alistair Welchman, London: Continuum, 2004, p. 5; John Sallis, “Schelling’s System of Freedom”, *Research in Phenomenology*, 1972 (2), pp. 155–156.

所周知，海德格尔表达其哲学思想的一个重要方式就是对经典哲学家的著作和思想的阐释。这其中当然包括谢林。^①然而，同是作为海德格尔的阐释对象，谢林的地位似乎不足以与亚里士多德、笛卡尔、康德和尼采等被阐释的对象相提并论。尽管海德格尔很早就对谢林哲学产生兴趣，并且在 20 世纪 20 年代讲授过谢林的《自由论文》和《自然哲学》等著作，但直至 30 年代才对《自由论文》一书做了系统和深入的阐释，并且于 40 年代初再次对该书做了阐释。在此之后，海德格尔就再也没有专题讨论过谢林的著作和思想，甚至在其论著中也很少提及谢林。^②这不免让人产生疑问：海德格尔对于谢林的《自由论文》仅仅是一种临时的兴趣，还是的确从中获得某种重要的思想启发？带着这个问题意识，我们开始进入海德格尔所开启的谢林哲学思想的世界，尤其是他的《自由论文》。

如众多学者所说，海德格尔对于经典哲学家的阐释往往流于一种六经注我式的暴力解释，也就是说，用自己的哲学思想和意图遮蔽、曲解甚至误解被阐释的哲学家本人的思想意图。这也是他在当代哲学界饱受诟病的主要原因之一。不过，与对尼采和康德等人的哲学著作和思想的诠释相比，海德格尔对谢林《自由论文》的诠释却是相当克制，无论在形式还是内容上都基本忠实于谢林的文本。海德格尔如同一个优秀的哲学教师，不仅清晰地交代了《自由论文》一书的思想背景、成书经过、整体结构和思想意图，而且逐章逐节地分析谢林的基本论点和分析论证过程。即使在提出自己的评价时，海德格尔也没有喧宾夺主，更没有让谢林成为他本人的哲学思想的传声器，而是尽可能地让谢林的文本和思想自身说话。^③不过，海德格尔的这种克制态度反过来给我们带来一种解释学的困难，导致我们不太容易从海德格尔的诠释中区分出哪些是海德格尔本人的哲学立场，哪些是他所诠释的谢林哲学的立场，哪些是谢林本人的真正立场。

为此，本文在接下来将围绕着三个任务展开：首先对谢林的《自由论文》中关于人的自由与恶的关系的哲学思考做一个简要分析，然后讨论海德格尔对谢林哲学的具体看法，最后总结海德格尔与谢林在哲学上的共识与分歧。需要强调的是，本文的意图绝非仅限于对两位哲学家的哲学思想做一种纯粹哲学史意义的比较性研究，而是试图从这种比较性的研究中探索哲学在谢林与海德格尔的时代所面临的根本问题，并且由此来理解和回应我们当下时代的思想危机。

二、谢林：自由与恶

谈到谢林的《自由论文》，无论是海德格尔还是大多数谢林哲学的研究者，都将其视为谢林哲学从前期向后期转向的一个重要标志。^④这一看法当然有非常充足的理由。尽管谢林在《自由论文》中所探究的主题是自由，但他对于自由问题的关注显然既不局限于也并非开始于《自由论文》。毫不夸张地说，自由的问题贯穿了谢林哲学思考的一生，无论是在以《先验唯心论体系》和《自然哲学》为代表的前期著作中，还是在以《世界时代》《启示哲学》《神话哲学》等为代表的后期著作中，谢林都不遗余力地、多角度多层次地探讨自由的复杂含义。正如他在《先验唯心论体系》中所说：“每个用心地随着我们的思路来到这里的人，都会亲自看出，这一哲学的开端和归宿是自由，是绝对不能

① Günter Figal, “Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche: Heidegger liest Schellings *Freiheitsschrift*”, *Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ‘Freiheitsschrift’* (1927/28), hrsg. von Lore Hühn und Jörg Jantzen, unter Mitarbeit von Philipp Schwab, Stuttgart – Bad: frommann – holzboog Verlag, 2010, S. 45.

② Otto Pöggeler, “Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger”, *Hegel – Studien*, 1993 (28), p. 361; Daniel O. Dalstrom, “Heidegger and German Idealism”, *A Companion to Heidegger*, ed. by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2005, pp. 72 – 75; 张柯：《形而上学之极限与另一开端之预示——论海德格尔对谢林〈自由论文〉的定位与根据》，《清华大学学报》哲学社会科学版 2018 年第 5 期。

③ 关于海德格尔对于谢林《自由论文》的解释风格，参见 Hans Michael Bau, “Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen”, *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. von Otfried Höffe und Annemarie Pieper, Berlin: Akad. Verl., 1995, S. 50 – 53; John Sallis, “Schelling’s System of Freedom”, p. 156.

④ Michelle Kosch, “Idealism and Freedom in Schelling’s *Freiheitsschrift*”, *Interpreting Schelling: Critical Essays*, ed. by Lara Ostarić, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 145.

加以证明的东西，这种东西只能由它自身来证明。”^①就前期著作而言，谢林对于自由的想法仍然继承了自笛卡尔、康德和费希特以来的现代理性主义哲学的主流传统，认为自由就是人的理性的“自我立法”或“自律”。在前期谢林看来，人的自由并非在于他能够认识、发现并且服从一种外在的理性法则，而是体现为他能够为自己和整个世界的存在提供一种理性法则。在《先验唯心论体系》中，谢林通过对先验唯心论的哲学立场的阐释，非常清楚地表达了这种现代的自由观。

与绝大多数哲学家和学者一样，谢林也将笛卡尔的哲学视为现代哲学以及现代自由的开端。因为笛卡尔通过“普遍怀疑”方法搁置了以亚里士多德主义为代表的常识和素朴实在论，将我思或自我意识视为哲学的开端和第一原则。^②笛卡尔的现代主体性哲学革命不仅被康德和费希特所继承，而且得到了大大的推进。康德将笛卡尔的“我思”或“自我意识”进一步提升为一种真正的主体性原则，即自我不仅在理论哲学的意义上“为自然立法”，而且在实践哲学的意义上“自我立法”。正是后者使得人不仅是一个自然和有限的存在物，而且变成一种道德上的理性主体、一种真正的自由人。费希特克服了康德哲学中的理论哲学与实践哲学的分裂与对立，直截了当地宣布自我或自我意识为哲学的第一原则。自我不仅设定自我，而且设定非我或对象，最终设定了自我和非我的统一。而在费希特看来，自我和非我的这种统一意味着一种真正自由。^③

毫无疑问，前期谢林就是这种现代自由的哲学捍卫者和推进者之一。在《先验唯心论体系》中，谢林一方面继承了费希特的唯心论立场，将自我看成是本原或第一原则，另一方面补充了一个自然哲学的视角。对于谢林来说，仅仅从唯心论的角度将自由看成是自我和非我的统一是远远不够的，因为从自然哲学的视角看，自我或自我意识是在自然之演变的不同潜能阶次（Potenz）中不断地生成的，最终在人类世界中获得实现。从哲学的意义上说，真正的自由不仅需要一种康德和费希特式的先验或主观唯心论，而且需要一种斯宾诺莎式的实在论或自然哲学。在谢林看来，自由绝非仅仅是一种抽象的自我之本原或第一原则（即“形式性的自由”[formal freedom]），还意味着自我在自然世界中的具体生成、变化与实现（即“实质性的自由”[substantial freedom]）。^④简言之，自由意味着唯心论与实在论或自我与自然的内在和圆满统一。在这个意义上，谢林前期的先验唯心论及其自由观堪称是自笛卡尔以来的现代哲学的主体性哲学的集大成。

在《自由论文》一书中，谢林对于自由的想法发生了很大变化。尽管他并没有放弃对自由的一般性规定，即理性的自我立法定，但补充了两个非常重要的前提：一是哲学所要探究的真正本原不是作为自我的人，而是作为绝对者的上帝；二是只有上帝才是作为理性之自我实现意义的自由，而人的自由具有一种不同于神之自由的独特规定性。人的自由的独特性在于，它是一种前理性的可能性。人的自由意味着人既可以选择善（即服从理性的道德法则），也可以选择恶。人不仅有可能弃善从恶，而且会颠倒善恶，将恶伪装成善，让理性、善甚至作为绝对者的上帝服务于人的私利或私己意志。就此而言，人的自由与恶具有天然的亲缘性。显然，谢林对于恶与自由之亲缘关系的看法受到康德的“根本恶”思想的深刻影响。不过在谢林的视野中，恶与其说像康德所理解的那样仅仅是一种道德和神学意义的恶，不如说是一种形而上学意义的恶。

谢林在《自由论文》中关于自由的想法不仅突破了他前期的思想，而且在很大程度上逾越了自笛卡尔以来的现代主体性哲学的视野。如果说自笛卡尔直至谢林前期的现代主体性哲学，一直将自由与人的理性（或理智）、自由意志、主动性、自发性、自律（或自我立法）、自我设定等联系起来，那么谢林在《自由论文》中则是将自由首先追溯到人的私己意志、有限性、可能性和恶等。正是这一点引起了海德格尔的强烈共鸣。在谢林关于人类自由的哲学思考中，海德格尔发现了一个关于存在

① [德] 谢林：《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，北京：商务印书馆，1978年，第41页。

② [德] 谢林：《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第10页。

③ 同上，第108页。

④ 关于谢林哲学中的形式性的自由与实质性的自由之关系，参见 Michelle Kosch, “Idealism and Freedom in Schelling’s *Freiheitsschrift*”, pp. 145–159.

问题和人的此在问题的全新视野。在思想转向期的海德格尔眼里，谢林已经在相当程度上突破了自柏拉图以来的西方理性主义形而上学，尤其是自笛卡尔以来的现代理性主义形而上学的预设。换言之，谢林的哲学思考不仅触及到海德格尔最关心的“存在论区分”，即关于“存在”与“存在者”的区分，而且将人的自由放在关于存在者整体的存在这一根本性的问题视野中来思考。尽管谢林对传统形而上学的突破并不彻底，甚至在某些关键点上仍然受到它的局限，但他的这种突破仍然值得高度肯定，并且有必要对之做出更深层的思想诠释和展开。

从谢林哲学思想自身的变化脉络看，《自由论文》的问题意识与他之前的著作是一以贯之的。概要地说，在以《先验唯心论体系》和《我的哲学体系的陈述》等为代表的前期“同一哲学”中，谢林试图调和康德、费希特的唯心论与斯宾诺莎的实在论，实现先验哲学和自然哲学或自我（自由）与自然的统一，一方面使得唯心论获得实在的内容，避免成为一种空洞和抽象的原则（形式），另一方面使得实在论获得真正的开端或本原，即作为自我之能动性或观念的自由。在前期谢林看来，唯心论与实在论或自我与自然的这种统一似乎是顺理成章、不言自明的。从先验哲学的角度看，自我是自然之被认识、被设定的先验前提；而从自然哲学的角度来看，自我及其理性的自由又是自然之发展进程的终极目的和圆满实现。^①二者尽管是出于不同的视角，但构成一个相互统一的闭环并且表达了同一个事实：自然和自我是和谐一致的。在前期谢林看来，这种和谐一致就是自由。

但在《自由论文》中，自我与自然或先验哲学与自然哲学之间不再是一种单纯的统一性，而是包含了一种内在的分裂和紧张。在谢林看来，自由的精髓恰恰首先体现为这种分裂和紧张，而不是之前所说的那种和谐统一。对于人的自由来说，情况更是如此。人的自由并非如传统哲学所说的自由意志，即人的意志或欲望听从理性的教导，而是体现为这一事实：人的欲望或私己意志不仅能够反抗理性，而且能够反过来统治理性，让理性成为自己的工具。尽管这不是人之自由的全部含义，但却构成人之自由的开端，也是人区别于其他自然万物的本质特征。

谢林在《自由论文》中对自由问题的探讨以斯宾诺莎的泛神论为出发点。众所周知，斯宾诺莎的哲学是通过雅可比所发起的“泛神论之争”（Pantheismusstreit）进入德国哲学和思想界，并且引发了持久的哲学争论。对于以雅可比为代表的绝大多数批评者来说，斯宾诺莎的哲学意味着一种泛神论、机械论和宿命论，它不仅否定了对于上帝的信仰，而且否定了人的自由或者说自由意志。与雅可比等批评者不同，谢林反过来为斯宾诺莎的泛神论做辩护。如果说泛神论的基本原则是自然和上帝的同一性，那么它就并非与自由不能相容。当然，要实现这一目的，谢林就不能满足于斯宾诺莎对自然与上帝之关系的看法，而是需要对后者做深刻的批评和改造。在谢林看来，斯宾诺莎的泛神论预设了一种机械论意义的因果必然性，将它视为哲学的基本原则。基于这一前提，斯宾诺莎不仅将上帝等同于自然，而且认为它是唯一的实体，进而把上帝的自由理解为一种自因，即出于一种以自身为原因的必然性（而非外在原因）而行动。

理查德·维克利（Richard Velkley）认为，谢林对斯宾诺莎的泛神论既有赞成，也有反对和批评：“斯宾诺莎断言，万物都在上帝之中；但是斯宾诺莎否认的是，自然物都拥有一种对于上帝的独立性，或自我运动与意志的自由。”^②具体而言，谢林对斯宾诺莎的泛神论做了两个重要的改造。首先，他同意斯宾诺莎泛神论的基本原则，即自然是上帝的同一性，但认为这种同一性不是一种简单的等同，而是包含了一种深刻的内在差异、否定或对立。自然的确“是”上帝，但这种“是”包含了一种“不是”或“尚未”。换言之，自然还不是上帝自身或上帝的实存（Existenz），而仅仅是上帝之实存的根据（Grund）。反之，上帝并非是一个现成的永恒实体，而是一种永恒的生成，也就是说，它从一种不是其自身的状态（即自然或根据）生成为自身（即实存）。其次，谢林批评斯宾诺莎对意志的看法，因为后者认为意志不过是实体（自然或上帝）的思维属性的一个有限样态，严格服从因

① [德] 谢林：《先验唯心论体系》，第 8-9 页。

② Richard Velkley, “The Personal, Evil, and the Possibility of Philosophy in Schelling’s *Freiheitsschrift*”, *Schelling’s Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity*, ed. by G. Anthony Bruno, Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 159.

果必然法则，因此是完全不自由的。在谢林的哲学视野中，“意欲是原初存在（Urseyn）”^①，换言之，意志不是一个有限样态或个别事物，而是包括上帝以及自然在内的一切存在者之存在的本质规定，因此是一个形而上学的本原概念。在这个意义上，无论是上帝还是自然，或者说无论是上帝的实存还是其实存的根据，在本质上都是意志。

通过意志这个概念，谢林对人的自由问题做出一种全新的理解。当然，这并不意味着谢林回到自由意志这个古老的神学和道德哲学教条。如上所说，在谢林哲学中，意志不是人之心灵或主体的一种能力，而是包括上帝和人在内的一切存在者之存在的形而上学或存在论本原。上帝作为一种真正的实存者，不仅是一种理智、爱的意志或普遍意志，而且代表了一种最高、最圆满和完善的存在状态，因此被谢林看成是一种光或光亮意志。但谢林特别强调上帝并非是一种现成的圆满和完善状态，或者说并不是一种静态的和永恒的实存者，而是从一种不是自身的状态（即“根据意志”）变成自身或实存者。这种根据意志就是自然，它代表了一种原始的黑暗意志或盲目冲动，一种想要成为自身的私己意志。在谢林的视野中，无论是上帝还是属于上帝的自然万物（包括人），简言之，一切存在者都包含了双重本原，即根据意志和实存意志或爱的意志。

为了澄清人的意志及其自由的独特本性，谢林将人与上帝和人之外的其他自然物做了对比。在上帝那里，根据意志完全服从爱的意志，二者之间没有任何分裂和对立，而是形成一种圆满的统一。换言之，上帝的私己意志或自主性通过理智或普遍意志获得圆满的自身实现。相比之下，人之外的自然界或自然万物是另一个极端，由于没有受到更高的精神的指引，它们的根据意志或私己意志一直停留在一种本能状态，缺乏真正的自主性。谢林说：

在禽兽以及所有别的自然事物那里，那个黑暗原则也发挥着作用，但它在那些地方并没有像在人那里一样，已经诞生到光质中，因此它还不是精神和理智，而是盲目的渴求和欲望；简言之，在尚未有绝对统一体或人格统一体的地方，堕落、诸本原的分裂都是不可能的。在禽兽的本能里，无意识和意识仅仅以一个确定的、特定的方式联合在一起，正因为如此，这个方式是不会改变的。^②

换言之，在非人的自然物那里，根据意志与爱的意志或理智也是统一在一起，但这仅仅是一种未分化的直接统一性。因为爱的意志或理智在非自然物那儿的力量过于微弱，以至于不能与根据意志产生分化，并且将后者提升到一种自主性和人格性的高度。在这个意义上，非人的自然物既无所谓善恶，也谈不上什么自由。

与上帝和非人的自然物一样，人也有双重本原，即根据意志和爱的意志；不同的是，人的双重本原或意志并不是统一，而是产生了分裂。具体地说，人的根据意志作为一种私己意志受到爱的意志的召唤，产生了精神，因而拥有了自我意识、自主性（Selbstheit）或人格性。正是这种自主性或人格性使得人不仅能够超越其他自然物，并且与上帝分离。谢林非常清楚地指出：

通过一个从自然界的根据崛起之本原，人与上帝分离。这个本原就是人里面的自主性（Selbstheit），它与观念性本原统一之后，就成为精神。自主性本身就是精神，换言之，人作为一个自主的、特殊的（与上帝分离的）本质，就是精神，而这个联合恰恰构成了人格性。自主性是精神，在这种情况下，它就从受造物提升为一个超越于受造物的东西；它是一个发现自己具有完全自由的意志，因此不再是那个在自然界里进行创造的普遍意志的工具，而是超越整个自然界，位于整个自然界之外。^③

自然物的根据意志缺乏作为精神的自主性和人格性，因此停留在盲目的本能和冲动；上帝的根据意志受到爱的意志的指引，变成一种完满的人格性。处在二者之间的人虽然拥有自主性和人格性，但正因为如此，他的根据意志或私己意志不仅与爱的意志或理智产生分裂，甚至凌驾于后者之上。“人的意志里面就出现了一个分裂，亦即那个已经精神化的自主性（因为精神凌驾于光之上）与光的分

① [德] 谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，先刚译，北京：北京大学出版社，2019年，第24页。

② 同上，第51-52页。

③ 同上，第42页。

裂，也就是说，两个在上帝之内不可分拆的本原在人的意志里面分拆开了。”^①

由此，谢林将人的意志中根据意志与爱的意志之间分裂视为恶的本质。在这一点上，他批评了古代的新柏拉图主义和现代的莱布尼茨的神义论。新柏拉图主义者和莱布尼茨虽然有诸多分歧，但二者对于恶的看法是基本一致的，即把恶看成是一种单纯的缺失或不存在。在谢林看来，恶并不只是消极意义的缺失或不存在，而是在积极意义上意味着一种颠倒，即以不存在为存在。就此而言，恶是一种纯粹属人的现象——只有对人来说，才有所谓的恶。依谢林之见，人之恶并不体现为一种相对于完满者或神的不完满、缺失或缺陷。倘若如此，那么人就同一切非人的自然万物没有区别。人之恶恰恰在于，他非但意识不到或不承认自身本性的不完善、缺陷或不存在，反而坚信自己是真正的完善和存在，或者说将其私己意志美化成一种普遍意志，甚至最终取代上帝的地位。在这个意义上，谢林把恶看成是人之自由的体现。换言之，人的自由首先不是体现为人的欲望或私己意志服从理智，而是反过来支配后者，让后者为自己的私己意志服务。索尼娅·锡卡（Sonya Sikka）对谢林的这一思想有非常清楚的概括：

这样一来，恶就并非仅仅是消极的（negative）。它是一种积极的无序（positive discord）。假如部分欲求成为整体，假如一种特殊意志通过寻求成为一切实在的创造性根据从而使自身反对普遍意志，那么恶就产生了。由此，特殊意志寻求篡夺上帝的地位，而上帝才是一切实在性的根据。特殊意志是在与其他自然物和其他存在物的对立而非和谐之中偏执地断言其自身的存在，由此寻求篡夺上帝的地位。恶不是一种局限性，而是一个有限的存在者对那种局限性的拒绝接受。^②

谢林关于恶与自由之内在亲缘性的看法，一方面是对新柏拉图主义和莱布尼茨的神义论传统的批评，另一方面也是对康德的“根本恶”思想的继承与回应。众所周知，康德在其道德哲学中高度肯定了理性“自律”或自我立法意义的自由。但在其晚年的《纯然理性界限内的宗教》中，康德意识到，理性自律意义的自由无法解释和涵盖人性中的一种“根本恶”现象。所谓“根本恶”并非仅仅指私人欲望压倒理性，或特殊意志压倒普遍意志，而是更多地意味着特殊意志进一步把自己伪装成为普遍意志，并且让后者为自己服务。基于对这种根本恶的认识，康德拒绝莱布尼茨的神义论，因为根本恶并不是善的一种简单缺失，也不是单纯的个人私欲或利己主义，而是一种以恶为善、以私为公的颠倒。^③但这样一来，康德就很难解释人的理性自律或道德自由与根本恶的关系：既然人是一个具有理性自律的自由主体，那么人性中的根本恶究竟从何而来？

可以看出，谢林对恶的看法固然深受康德的“根本恶”思想的影响，但他做了几个非常重要的推进。首先，谢林将“恶”或“根本恶”从康德所说的道德层面推进到形而上学或存在论层面，也就是说，恶在谢林看来不是一种单纯的道德现象，而是一种关于人的存在论规定，即人的存在就包含了甚至趋向于“恶”。其次，谢林克服了自由与恶在康德哲学中的根本对立，将二者统一起来。正如前文所说，谢林认为人的自由与其说是一种理性的自律或自我立法，或者说让私己意志（或根据意志）服从于普遍意志（或爱的意志、理智），不如说是让私己意志反过来凌驾于普遍意志，甚至伪装成普遍意志。在这个意义上，人的自由首先体现为趋向于恶的可能。反之，倘若人的自由仅仅意味着一种理性自律，那么自由就只能是对一种理性的必然性法则的服从，无论是康德所说的道德法则，还是斯宾诺莎所说的自然法则。这似乎印证了雅可比对理性主义哲学（即他所说的泛神论）的批评——自由同理性是不相容的。用谢林的话说，假如自由只是一种理性的自律，那么人就是一种纯粹抽象的或形式性的理性存在物；只有将人的自由同恶联系起来，自由才变得实在、具体和有内容。^④

① [德] 谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，第 43 页。

② Sonya Sikka, “Heidegger’s Appropriation of Schelling”, *The Southern Journal of Philosophy*, 1994 (32), p. 426.

③ [德] 康德：《纯然理性界限内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2013 年，第 37 页。

④ 关于谢林对恶的看法与康德的“根本恶”思想的关系，参见 Josef Schmidt, “Das Problem des ‘Bösen’ in der Philosophie des Deutschen Idealismus”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2001 (57), S. 792 – 804; Jeff Love and Johannes Schmidt, “Schelling’s Treatise on Freedom and the Possibility of Theodicy”, *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, ed. by Jeff Love and Johannes Schmidt, Albany: State University of New York Press, 2006, pp. xi – xxvi.

再次，谢林也不是像康德那样以“根本恶”完全否定莱布尼茨的神义论，而是试图用这种新的自由观改造神义论。在莱布尼茨版本的神义论中，恶成了善的必要补充，也就是说，人的恶不但不是对于上帝的否定，反而更加凸现了上帝的至善和圆满。但是，莱布尼茨仍然把恶看成是一种至善或圆满的缺失，既没有认识到恶与人的自由的亲缘性，也没有理解恶对于上帝之自由的重要性。换言之，莱布尼茨所理解的上帝仍然只是一种抽象、静止的理性存在者——尽管是最高和圆满的存在者——缺乏具体、实在和活生生的内容。但对谢林来说，上帝并不是一个现成的理性存在者或绝对者，而是一个有生命的、有人格性的、生成的上帝。作为一种生命或意志，上帝从某种不是自身的状态变成其自身，或者说从根据意志变成实存意志，也就是理性、爱或普遍意志。尽管上帝是根据意志和实存意志（或爱的意志）的圆满统一，但谢林强调这种统一既不是一蹶而就的，也不是一种现成的状态，而是经历了一个从根据意志到它被实存意志或爱的意志所包容和提升的过程，或者说要经历“苦难和生成转变”。

因为上帝是一个生命，而不仅仅是一个存在。然而全部生命都有一个命运，都要经受苦难和生成转变。上帝已经自愿经受命运，其第一个表现在于，为了成为一个人格性上帝，他把光明世界和黑暗世界分开。存在只有在生成转变中才会感受到自己。存在之内当然没有生成转变，勿宁说，存在在自身之内仍然被设定为永恒性；然而在通过对立面而实现自身的过程中，必然有一种生成转变。^①

在上帝成为上帝的这一生成过程中，人无疑起了一种决定性的作用。人作为自然世界的一部分，原本拥有一种根据意志。自然界的根据意志虽然是一种私己意志，但始终停留在一种晦暗和蒙昧的本能状态。只有在人那里，这种根据意志作为私己意志才被爱的意志或理性所照亮，变成一种自我意识，并且拥有一种自主性或人格性，或者说人拥有了自由。正是通过这种自由，人超越了自然万物，获得某种类似于上帝的地位。对于人来说，这种自由意味着一种恶，但对上帝的生成来说，这种恶却是一种必要的潜能阶次。谢林进一步指出，

至于恶，无非是实存的原初根据，也就是说，这个根据企图在受造物中成为一个现实的东西，因此实际上仅仅是那在自然界里发挥作用的根据的一个更高的潜能阶次。但是，正如根据永远只是根据，不能亲自成为一个存在者，同样，恶绝不可能得到实现，而只能充当根据，以便善通过自己的力量从它那里脱颖而出，一方面依靠自己的根据而独立于上帝、与上帝分离，另一方面作为一个独立的东西存在于上帝之内，而上帝则是通过这个东西来掌握自身、认识自身。^②

这是一种被谢林所重新解释和修正的“神义论”。用劳伦斯（Joseph P. Lawrence）的话说，谢林的这一思想“与其说是一种神义论，不如说是一种神起源论（theogony）”^③。在莱布尼茨式的传统神义论中，人的恶并不具有积极的意义，即不能体现人的自主性或自由，而是仅仅作为一种缺失或不完美反衬出上帝的圆满或至善。此外，上帝只是一种抽象的理性存在者，不具有人格性和生命。而在谢林版本的神义论或“神起源论”中，人通过恶彰显了自身的自由以及对于自然万物和上帝的独立性，上帝也通过人的自由实现从不是自身（根据意志）到成为自身（根据意志和爱的意志的统一）的目的。可以说，倘若没有人的恶，那么不仅没有人的自由，而且也没有上帝之为上帝的自我生成或自由。谢林将人视为上帝实现或回归自身的一个中介，认为人是自然界的拯救者。

自然界是最初的或旧的约定（Testament），因为事物尚且位于核心之外，随之从属于规律。人是新的联盟的开端，通过这个中介者（因为人本身是与上帝联系在一起的），上帝（在最终的分离之后）也接纳了自然界，实质成为他自己。因此人是自然界的拯救者，自然界的一切范型都是以人为目的。^④

当然，无论谢林多么强调恶的积极意义以及它对人的自由、对上帝的自由的意义，他只是把恶看

① [德] 谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，第89-90页。

② 同上，第58页。

③ Joseph P. Lawrence, “Schelling’s Metaphysics of Evil”, *The New Schelling*, p. 174.

④ [德] 谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，第99页。

成是其哲学思考的出发点，而不是终极目标，更不是全部。就人而言，恶是私己意志（或根据意志）对于爱的意志（或普遍意志、实存意志、理智）的颠覆和支配，这意味着人由此获得相对于自然界和上帝的独立性与自主性。但在谢林看来，这种自主性仅仅是人之自由的开端，而不是真正的自由。无论如何，恶都体现了根据意志或私己意志的一种不真实、不存在或虚空状态，尽管它试图将其自身伪装成存在。只有当人的根据意志（私己意志）重新服从实存意志（爱的意志、普遍意志或理智）的教导，人才能成为一个真正的理性自由人。相应地，只有当根据意志与爱的意志不再是一种分离和对立，而是实现了完满的统一，上帝才成为真正的上帝或自由的上帝。就此而言，不管谢林如何批评以康德、费希特和黑格尔为代表的德国唯心论，他对自由的最终看法仍是一种典型的德国唯心论意义的自由观，即自由是人作为主体的理性自律或自我立法。

那么，谢林关于根据与实存的区分以及对自由和恶之关系的论述，对于海德格尔究竟意味着什么？海德格尔对于谢林的自由论文的解释，与他本人的哲学意图之间又有什么关系？对此，我们需要进入海德格尔的《谢林：论人类自由的本质》一书的思想世界。

三、海德格尔的谢林解释：“存在的结合”与差异

尽管海德格尔对谢林的《自由论文》的解释相对来说比较克制，但仍然带着他自己明确的“解释学前见”和哲学意图。众所周知，海德格尔的主要哲学意图是澄清存在的意义，并且在存在论上将存在者的存在同存在者区分开来。简言之，在海德格尔的哲学语境中，存在者的存在是存在者的显现（生成或涌现）及其显现的视域，因此它本身既不是一种现成的存在者，也不是一种可以被认识或被表象的对象。由此反观，自柏拉图以来的形而上学都忽视了这一存在论区分，将存在者的存在误解为一种现成的存在者（或实体、对象等），因此导致“对存在的遗忘”。在其前期哲学，也就是以《存在与时间》为代表的基础存在论或生存论解释学时期，海德格尔是以人或此在的存在、生存或在世之存在为出发点来探究一般意义的存在者之存在的含义，并且将此在的存在之含义理解为时间性，即向着死亡、终结或无的先行决断。在这一时期，海德格尔虽然在雅斯贝尔斯的影响下开始研读谢林的《自由论文》，并且开设相关讨论班，但他对谢林哲学的解释仍然带有强烈的六经注我色彩，仅仅将后者视为对其前期生存论哲学的一种印证，基本上没有突显出谢林自身的哲学意图。

在 20 世纪 30 年代中期的《谢林：论人类自由的本质》讲稿中，海德格尔则放弃了他前期的生存论视角，开启了“存在史”这一新的哲学视角。具体地说，海德格尔不是从人（作为此在）的存在或生存的角度去澄清存在者之存在的含义，而是从存在作为显现与隐退或敞开与遮蔽的双重发生这一视角，反过来理解人（作为此在）的存在以及人（作为此在）与存在的相互关联。在这一存在史的视角下，海德格尔不仅深化了他在《存在与时间》等前期著作中对传统形而上学的“存在之遗忘”的批评，而且发展出两个新的哲学思考方向。

首先，他将自柏拉图以来的理性主义形而上学进一步理解为一种“存在－神学”（Onto－theologie），其基本前提就是“充足理由原则”或“根据律”。在其中，存在者的存在被看成是一种原因、理由或根据：说一个存在者存在，等于说它有存在的原因、理由或根据。进言之，由于存在者的存在被看成是一个最高的存在者即上帝，上帝由此成为一种最高的原因或理由，它是包括其自身在内的一切存在者之存在的原因、理由或根据。在这个意义上，上帝作为存在者的存在和最高的存在者就是一种“自因”。

其次，海德格尔在 30 年代思想转向时期的关注焦点是自笛卡尔以来直至尼采的现代主体性形而上学，后者不仅与古代形而上学一样忽视了存在者的存在与存在者之间的“存在论区分”，将存在看成是一种现成的存在者，而且进一步将存在者的存在理解为人作为主体、我思或自我的一种对象或表象。海德格尔认为，尼采的权力意志形而上学不仅是现代主体性形而上学的最极端形态，而且是自柏拉图以来的西方形而上学的最终完成。根本原因在于，尼采把一切存在者的存在都视为权力意志（作为主体）的价值设定，这导致他将一切存在者的存在都理解为主体的认识、评估、控制和征服的

对象。海德格尔由此强调，现代主体性形而上学的表征就是现代性的全面技术控制，而其本质是一种彻底的虚无主义。这种主体性形而上学的最终和极端形态是尼采的权力意志形而上学，但其根源已经隐含在笛卡尔的我思形而上学之中，甚至隐含在柏拉图的理念论形而上学之中。

对海德格尔来说，“存在－神学”和现代主体性形而上学并不是两个独立的思考路向，而是具有深刻的内在一致性，因为“存在－神学”的极端形态就是现代主体性形而上学。尽管在其中存在者的存在和最高的存在者不再是超验的上帝，而是变成理性或有理性的人，但考虑到充足理由原则是人的理性认识和实践的基本原则，所以它也是现代主体性形而上学的根本前提。换言之，充足理由原则不仅是包括人在内的一切存在者之存在的基本原则，而且是人认识一切存在者的必要条件。存在者的存在不仅意味着它被表象、被设定价值，而且等于说它的存在原因、理由或根据被认识。如此一来，在现代的主体性形而上学中，充足理由原则变成作为主体的人认识、控制一切存在者的手段。毋庸置疑，这就是现代性的总体技术控制的精神内核。

海德格尔在 30 年代思想转向时期的几乎所有著述都是围绕对现代主体性形而上学的批评与解构而展开，无论是《谢林：论人类自由的本质》，还是“艺术作品的本源”等经典论文、关于尼采的诸多讲稿和论文、对荷尔德林诗歌的解释，以及著名的《哲学论稿（从本有而来）》，都是如此。在这众多著述之中，谢林、荷尔德林和尼采这三位伟大哲学家或思想家的名字出现得最为频繁。在这一时期的海德格尔哲学语境中，这三个名字具有不同的意指。如果说尼采代表了现代主体性形而上学、技术统治思想和现代虚无主义的最极端形态，那么荷尔德林这位“贫乏时代的诗人”则意味着对现代虚无主义（诸神死亡）的深刻敏感性以及一种克服的可能。相比之下，谢林在海德格尔这一时期哲学思考中的形象和地位似乎比较暧昧。这可以用君特·费加尔（Günter Figal）的论文的标题“谢林：在尼采与荷尔德林之间”（Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche）来概括。^①一方面，海德格尔认为，谢林对人的自由与恶之关系的敏锐洞察以及关于根据与实存的区分，使得他与荷尔德林一样为克服现代主体性形而上学提供了一种新的视域和思想资源；另一方面，他又批评谢林的意志形而上学是现代主体性形而上学的先兆，同时开启了尼采的权力意志形而上学的先河。

从总体上看，海德格尔对谢林的解释是从两个方面展开的：首先，详细分析了谢林对于自柏拉图以来的西方理性主义形而上学（尤其是自笛卡尔以来的现代主体性形而上学）作为一种“存在－神学”的突破；其次，指出谢林的突破在什么意义上并不彻底，以至于最终仍然局限在传统理性主义形而上学的视野之中。对海德格尔来说，谢林哲学的这种两面性折射了西方形而上学作为“存在－神学”的命运——它既是关于存在之思的“第一次开端”的终结，也预示着“另一次开端”的开启。

在《谢林：论人类自由的本质》一书中，海德格尔非常明确地将谢林关于人类自由问题的哲学思考放在关于存在者整体以及存在者之存在的问题视域中。在他看来，谢林哲学是一种典型的“存在－神学”。“自由论著恰恰本质性地活动在存有的这种源初神－学的区域里。再说一遍，神－学在此意味着，关乎存在者整体的发问。这个关于存在者整体的问题，这个神学问题，不可能脱离关于存在者之为存在者的问题，即关于存在本身之本质的问题而被问出。后者即关于 *on to on* [存在者之为存在者] 的问题，即‘存在学’。”^②无论谢林在探讨上帝、人，还是上帝和人的关系，在根本上都是在讨论“存在－神学”问题。通过这一解释，海德格尔就将谢林的哲学，尤其是关于人之自由的思考，纳入甚至转换为他自己的存在论视野。

海德格尔特别强调，在谢林的哲学中，自由不是一种纯粹属人的特征，而是关于存在者整体（上帝）以及存在者之存在的本质规定。对人的自由之本质探讨本身就预设、甚至已经是一种探讨存在者之存在的存在论。反过来说，只有澄清了存在者之存在的含义，才能理解人的自由之本质。“自由乃是包容着一切、贯穿着一切的本质，人类只有复返于其中才成为人类。这就是说：人类的本质基于自由。但自由本身却是一个超越着人类存有的、对本真的存有本身的规定。只要人作为人而存在，

① Günter Figal, “Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche; Heidegger liest Schellings *Freiheitsschrift*”, S. 45.

② [德] 海德格尔：《谢林：论人类自由的本质》，王丁、李阳译，北京：商务印书馆，2018 年，第 100 页。

他就必须分有这一存有本身的规定，并且人只有实行这种对自由的分有，他才存在。”^① 简言之，谢林对于人的自由与恶之关系的探讨贯穿着一种根本性的“存在－神学”前提。

大致而言，海德格尔主要是从上帝的自由、人的自由以及二者的关系来展开他对谢林哲学思想的阐释。前文说过，谢林是从根据与实存的区分来探讨上帝的自由和人的自由。海德格尔在阐释谢林关于上帝之生成和自由的思想时，首先将谢林所说的上帝解释为存在者整体。这样一来，在谢林哲学中上帝如何从其根据中获得实存或如何从不是自身的状态生成为自身的问题，就被海德格尔转换为存在者如何作为存在者而存在或自身显现的问题，而根据与实存之间的区分也被海德格尔解释成存在之隐匿与显现之间的紧张冲突。海德格尔在《哲学论稿（从本有而来）》一书中，将根据与实存之间的区分与冲突称为“存在的接合”。

海德格尔认为，谢林对于根据的看法大大突破了自柏拉图直至黑格尔以来的理性主义形而上学的传统理解。在这一传统中，所谓根据就是一个事物存在的原因、理由或理性，或者在认识论上是理性论证的前提。在这个意义上，“充足理由原则”或“根据律”被视为形而上学的第一原则，因为它回答了形而上学或传统存在论的一个核心问题：“为什么有存在者存在，而不是无？”而在谢林的《自由论文》中，根据恢复了它在希腊人那儿的原始含义——基质或基础。换言之，根据不是一种现成的原因、理由或理性，而是某种前理性的东西，谢林称之为一种黑暗的、不可名状的私己意志。^② 与之相应，“实存”在谢林那里也不是指传统形而上学（尤其是中世纪经院哲学）所理解的“本质”的对立面即现象或个别事物，而是意味着自身存在、自身站出来或自身涌现出来：“所以‘实存’从一开始就被理解为‘从自身中走出’，自行敞开，以及在自行敞开化中走向自身，并凭借这一发生依赖于自身‘存在’，并以此方式才在自身中‘存在’，并自行‘是’自身。”^③

综合来看，上帝作为存在者整体的存在就是从某种隐匿或遮蔽状态中自身站出来。通过这种方式，海德格尔就给谢林《自由论文》中的根据与实存这对核心概念赋予一种全新的含义，这也呼应着他本人在 30 年代转向时期的主导思想。正如谢林在《自由论文》中认为上帝从某种不是自身的状态（根据）中生成成为自身，而这种生成包含了一种内在的深刻冲突，海德格尔也强调存在者的存在就是遮蔽与显现（或大地与世界）的相互冲突和相互依赖。在这个意义上，海德格尔又将存在者的存在命名为本有（Ereignis）或澄明（Lichtung）。“光乃是‘光亮者’－被澄明者－可以扩散的－自行展开的东西。而光亮者，始终都是各种密织和交缠在自身中的东西的澄明，即在自身中被遮盖的东西和晦暗的东西的澄明。如此一来，有待澄明者就作为光的根据而先行于它，光从其根据中走出，以便自身存有为光亮者。”^④

前文说过，谢林在讨论上帝的根据与实存时，将人看成是上帝从根据（不是自身）获得实存（成为自身）的一个不可或缺的中介。恰恰是人的根据意志或私己意志成为上帝获得实存、成为其自身的根本动力。更确切地说，这个中介或根本动力不只是人的私己意志，而是私己意志对于爱的意志（理智、实存意志等）的颠覆和主宰，也就是人的恶或人的自由。当海德格尔在解释谢林关于人的恶与自由之关系的思想时，同样强调人的存在（恶或自由）对存在者整体（上帝）的重要性，但他对谢林的这一思想做了一种生存论和存在论的改造。谢林认为，人和其他自然万物虽然都是上帝的造物，都有根据意志和实存意志的区分，但人之所以是造物的顶峰，是因为他的根据意志拥有更高的自主性或精神性，可以反过来将爱的意志或理智当成实现其自主性的工具。这种自主性既体现了人的恶，也意味着人的自由。根据海德格尔的解释，人的这种恶或自由恰恰表明人是一种可能性的存在，而不是一种现成的、有某种先验本质规定的存在者。这是人不同于甚至超出其他存在者的地方。

人类“是”一种有自身性的、特殊的、与神分离的存在物，这种存在物恰恰在其分离性中意愿

① [德] 海德格尔：《谢林：论人类自由的本质》，第 16 页。

② 同上，第 214、221 页。

③ 同上，第 218 页。

④ 同上，第 228－229 页。

着根据的最隐蔽的意志，并且作为精神同时在其被分化的特殊化之一体性中自行瞥见自身。在这种自行－瞥见－自身之中，私己渴求被往上提升至精神中，但绝对没有因此被减弱或被支开，相反，它更是被设定到了其强力性的更高可能性中。在这种自行瞥见自身之中，在至今所论及的意义上，人类超出了一切自然与受造物。^①

如果说在谢林的哲学中具有自由的人是上帝得以生成为自身的一个根本前提和中介，那么在海德格尔的解释中，人对其自身存在的理解与筹划也是存在者整体的存在得以自身显现或敞开的一个前提。用海德格尔前期的生存论话语来说，人是一切非此在式的存在者以及存在者整体之存在得以被揭示或被理解的前提，在这个意义上人就是一种“此在”。在30年代的思想转向时期，尽管海德格尔放弃了生存论的思路，但他并没有放弃将人视为此在的基本立场，只不过他首先强调的不是人是理解和筹划存在，而是人被“被抛”给存在，或者说相对于存在而被给予或被馈赠。简言之，人不再是“此在”（Dasein），而是“此之在”（Da-sein）。按照这种存在论的思路，海德格尔将谢林所说的人之私己意志（根据）、恶和自由都解释为一种可能性的存在。人之自由并非体现在一种先验的本质规定性，譬如人是理性的动物，也不是对于某种理性的道德法则或善的服从，而是意味着一种前善恶的可能性以及对于善或恶之可能性的决断。

所以就本质上而言，在被单独考察的内在可能性的意义上来说，人类既不“是”善的也不“是”恶的，相反，人类在本质上乃是那样一种存在者，它既能够是此，也能够是彼，确切地说，当人类是此的时候，他也是彼……在作为可能性的本质中的人类乃是一个未经决断的存在物；但只要人类存在，他按本质来说是不可能总停留在未经决断的状态中的。但只要绝对者实存，即走出自身而进入启示，那么人类就非得存在不可。^②

因此，对于谢林来说，人的自由意味着人将其自身的虚无或非存在（即根据或私己意志）提升为或伪装成存在。按照海德格尔的生存论和存在论解释，人的自由体现为人作为此在面向自身的可能性的决断，尤其是向着本己的可能性——无、终结、有限性或死亡——的决断。如果说谢林所说的根据与实存被海德格尔解释为存在之自身隐匿与显现的相互冲突，那么谢林哲学中的上帝与人的关系也被相应地解释成为存在者整体之存在与此在的相互需要。在海德格尔看来，根据与实存、上帝与人这两重关系具有深刻的内在关联，它们在根本上都是“存在的接合”。参考海德格尔同一时期的手稿《哲学论稿（从本有而来）》中的思想，这一“存在的接合”无疑就是他所说的本有（Ereignis）。

前文提到费加尔的一个经典说法，即海德格尔在《谢林：论人类自由的本质》中对于谢林的哲学定位是“在荷尔德林和尼采之间”。按此说法，海德格尔在谢林哲学中所看到的偏向于荷尔德林的一面正是谢林对于自柏拉图以来的理性主义形而上学的批评，尤其是对自笛卡尔以来的现代主体性形而上学的批评。首先，自柏拉图以来的理性主义形而上学把作为存在者整体的上帝看成是一个抽象的现成存在者（理性），忽视了上帝从根据（不是自身）到实存（成为自身）的生成过程，或者说，忽视了根据与实存之间的存在论差异。其次，自笛卡尔以来的现代主体性形而上学也是将人看成是一个抽象和现成的理性主体，忽视了人在存在论意义上的自由，即人并没有一种先验的本质规定（如理性的动物等），而是一种纯粹的可能性以及向着本己之可能性（无、有限性或终结）而决断的存在。就这一点来说，谢林同荷尔德林一样预示了西方哲学的第一次开端的终结。

当然，海德格尔在谢林的《自由论文》中同样看到了后者与荷尔德林思想相反的一面，也就是偏向尼采哲学的一面。首先，海德格尔指出，谢林在《自由论文》中虽然区分一切存在者的根据与实存，并且强调上帝作为存在者整体的生成性，但他最终还是强调二者的统一性而非差异性。在谢林看来，上帝虽然是从根据（不是自身）生成为实存者，但这种生成仍然指向一个终极目标，即实存意志（爱的意志或理智）能够统一并且超越其根据，最终成为一个符合理性的体系，一个圆满的绝对者。这样一来，实存与根据（或光明与黑暗、开放与紧缩）——用海德格尔的话说，就是存在之

① [德] 海德格尔：《谢林：论人类自由的本质》，第282页。

② 同上，第293页。

敞开与遮蔽、世界与大地——之间的冲突或差异性，就在谢林的视野中消失了。无论是上帝还是人，都变成一种现成的理性存在者，区别仅仅在于上帝是完满、无限和永恒的理性存在者或绝对者，而人是不完美、有限和时间性的理性存在者。“这一搁浅表现在这一点中，即存有关节的各个要素，根据、实存以及两者的一体性，三者的可能统一性不仅变得越来越低，而且彼此间甚至被如此之远地驱散开，以至于谢林又落回到西方思想已经变得僵死的传统中，而没有创造性地转化它。”^① 因此，在海德格尔看来，谢林的哲学同样是一种“存在－神学”，与他所批评的理性主义形而上学一样，谢林的“存在－神学”取消了存在者与存在者之存在之间的存在论区分，从而导致“对于存在的遗忘”。

其次，谢林把意志看成是一切存在者以及存在者整体的本质规定——无论是上帝还是人，根据还是实存，都是意志。对谢林来说，意志并不是一种现成的存在者（如人的某种能力），而是存在者的存在，更准确地说，一切存在者的存在都是一种意志或意愿的渴望与设定。一言以蔽之，“意愿乃是原存在”^②。在《德国唯心论的形而上学》（1941）中，海德格尔更是把谢林的“关于恶的形而上学”看成是一种“意志的形而上学”，认为它开启了尼采的“权力意志形而上学”的先河。在其中，人的自由的含义也有根本性的变化。人的自由不再像谢林一开始说的那样根植于人的恶，即私己意志对于普遍意志或理智的颠覆与控制，而是最终变成一种符合理性、普遍意志或善的意志。^③

海德格尔在《德国唯心论的形而上学》中进一步认为，谢林的“意志形而上学”与尼采的权力意志形而上学一样，在根本上都是一种现代的主体性形而上学。如果说在尼采的权力意志形而上学中，一切存在者的存在都是权力意志（主体）的意义创造或价值设定的产物，那么在谢林的“意志形而上学”或“关于恶的形而上学”中，人的自主性或精神也具有类似的特征。正如谢林所说，人之异于非人的自然物就在于，他的根据意志并不是一种盲目的冲动，而是一种具有自主性的私己意志，它能够并且想要一切非自身之物——无论是其他的自然物、他人还是上帝——都纳入自身的自主性领域，并且将理性或普遍意志变成自我或私己意志的工具，或者借用尼采的话说，“给生成打上存在之特征的烙印”^④。就此而言，谢林的“意志形而上学”不仅是自笛卡尔以来直至尼采的现代主体性形而上学的一个典型代表，而且是一个至关重要的环节。^⑤

综合来看，海德格尔认为谢林在《自由论文》中的哲学思想虽然对自柏拉图以来的形而上学传统有诸多重要突破，但在总体精神上它仍然是这一传统的继承者。换言之，在他眼里，谢林与黑格尔、尼采一样，都是哲学的“第一次开端”的完成者，但不是“另一个开端”的真正开创者。在《德国唯心论的形而上学》（1941）中，海德格尔甚至不再强调谢林哲学对传统理性主义形而上学的突破，而是认为它是对于后者的完成，似乎谢林不再是“在荷尔德林与尼采之间”，而是与尼采合而为一了。^⑥

① [德] 海德格尔：《谢林：论人类自由的本质》，第 320 页。

② 同上，第 192 页。

③ Konstanze Sommer 指出，海德格尔在 1936 年的讲稿中对谢林的《自由论文》还有很高的肯定，即强调它对传统理性主义形而上学（即“存在－神学”）的突破，但在 1941 年的《德国唯心论形而上学》中对其则基本持批评和否定态度，认为它是尼采的权力意志形而上学的准备。（Konstanze Sommer, *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik: Heidegger, Schelling und Jacobi*, Hamburg: Felix Meiner, 2015, S. 269–281.）

④ [德] 尼采：《权力意志：1885–1889 年遗稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2007 年，第 359 页。

⑤ 关于海德格尔对谢林的意志形而上学和尼采的权力意志形而上学的比较，参见 Emilio Carlo Corriero, *The Absolute and the Event: Schelling after Heidegger*, London: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 26–37; Dietmar Köhler, “Kontinuität und Wandel: Heideggers Schelling – Interpretationen von 1936 und 1941”, *Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings “Freiheitsschrift”* (1927/28), S. 180–191.

⑥ 当然，海德格尔对谢林的“意志乃是原存在”这一命题的解释受到很多学者的批评。譬如 Hans – Joachim Friedrich 指出，海德格尔误解了原存在（Ur – sein）在谢林哲学中的含义，原存在只是谢林思考自由和上帝是生成的出发点，而非终极目标；因此像海德格尔那样把谢林关于自由的哲学思考称为一种意志形而上学，甚至把它同尼采的权力意志形而上学相提并论，是一种极大的误解。（See Hans – Joachim Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Stuttgart – Bad: frommann – holzboog Verlag, 2009, S. 9–18.）

四、共识、分歧与对峙

那么，我们该如何评价海德格尔对于谢林《自由论文》的解释呢？在每一个认真严肃地进行哲学思考的人看来，哲学思想的历史显然不是一个简单的进步史。也就是说，后来的哲学家对之前的哲学家并不具有一种天然的“进步性”和“优越性”。就海德格尔与谢林来说，本文首先展示二者在批评传统理性主义形而上学方面的共识，再指出二者的一些内在分歧。具体地说，海德格尔认为谢林《自由论文》的突破性在于，他将包括人在内的存在者整体或上帝的存在不是理解为一种现成的存在者（如理性），而是强调它们的非现成性或生成性。正因如此，海德格尔同时批评了谢林哲学的不彻底性，因为它最终依然受限于传统理性主义形而上学的前提和整体框架，将体系和上帝作为存在者整体的理性自我实现视为最终的目标。当然，对我们来说，海德格尔对于谢林哲学的解释和评价决不是一种定论，更不是一种“终审判决”，毋宁说它只是更深层次地揭示出二者在哲学上的共识与分歧，同时在某种程度上折射出哲学精神的时代命运。

就共识方面说，海德格尔对谢林《自由论文》的解释尽管带有自己的问题意识和解释意图，但并没有偏离后者的基本主旨。前文说过，谢林作为一个后康德时代的唯心论哲学家，一方面继承了康德和费希特的现代主体性哲学传统，将人的自由理解为人作为一个理性主体的自律或自我立法，也就是个人欲望符合或服从理性的道德法则；另一方面又批评这种现代的主体性或唯心论的自由缺乏实在或经验的内容，试图以一种斯宾诺莎式的实在论（即谢林后来所发展的自然哲学）来补充，让这种唯心论意义的抽象的理性主体的自由获得具体和实在的内容，或者说揭示出这种自由的具体生成。在这一点上，谢林的哲学意图与黑格尔是一样的，即让唯心论意义的先验主体性获得斯宾诺莎实在论意义的实体性内容，实现先验哲学的主体性原则和自然哲学的实体性原则的统一。甚至可以说，谢林在哲学上试图实现自柏拉图以来的西方理性主义形而上学的终极目标，即将存在者整体的存在看成是一个自足的理性体系：无论是个别存在者还是存在者整体（或上帝）都是合乎理性的，都是有存在的理由或根据。此外，这种理性、理由或根据既是一种对象性的或实体性的存在秩序，又是人作为主体的一种自我立法或自律能力。

但是，在经历与雅可比关于斯宾诺莎的“泛神论之争”之后，谢林认识到，唯心论的主体性原则与实在论的实体性原则的统一或体系并不是直接的或一蹴而就的。换言之，人作为一个理性主体的自律或自由，并不是从人作为一个自然存在物的状态中自发地、合乎理性地形成的。对上帝来说，也是如此。上帝作为一个终极的理性、理由或根据体系为其他存在者提供存在之理性、理由或根据，但上帝从何而来、为什么存在，也需要某种理性、理由或根据。这就涉及到谢林后期所关注的一个核心问题：“为什么有东西存在，而不是无？”在谢林看来，无论是人还是上帝，都不是一种现成的理性存在者或实存，而是包含了某种“不是自身”的状态，也就是“实存的根据”。在这一问题的视野下，人的自由的首要含义不是理性的自我立法或自律，或者说不是实存（普遍意志、爱的意志或理智）与根据（私己意志）的统一，而是根据与实存的分裂以及前者对后者的颠覆与控制。

由是观之，谢林在《自由论文》中揭示出一个被理性主义形而上学忽视的维度，即存在的偶然性或事实性。它先于理性并且不能被理性的充足理由原则所规训，却构成理性和充足理由原则的前提或“根据”。在自柏拉图直至黑格尔的理性主义形而上学中，这一偶然性或事实性的维度仅仅被视为理性或存在性的一种缺失，即非存在或无。而谢林通过对人的自由的分析，揭示这一偶然性或事实性维度即“恶”具有一种独特的实在性，不能被简单地当成一种“缺失”或“无”予以忽略。

无可否认，谢林哲学中的这一维度引起包括克尔凯郭尔、雅斯贝尔斯和海德格尔等后世哲学家的

高度重视和肯定，谢林也在某种程度上被视为现代生存哲学的源头之一。^①就海德格尔对谢林《自由论文》的解释来说，他最强调的也是谢林所揭示的实存与根据之间的“存在的接合”（Seynsfuge）。在海德格尔30年代转向时期的哲学语境中，“接合”（Fuge）一词具有双重含义，它既意味着两个要素的连接，又可以指这一连接处的缝隙。^②在海德格尔看来，谢林正是通过这种“存在接合”揭示了理性主义形而上学及其“充足理由原则”的一个“缝隙”，而这是理性主义形而上学所不曾追问的一个核心问题：为什么会有一个符合“充足理由原则”的存在者整体或世界？更直截了当地说，为什么会有“为什么”？在坚持“存在的接合”这一点上，谢林与海德格尔有着惊人的哲学共识：如果说对前者来说“存在的接合”意味着根据与实存的分裂与颠倒，那么在对后者来说它则是指存在者与存在之间的“存在论差异”。

然而，无论谢林和海德格尔的哲学包含了何种共识，他们在一个至关重要的原则上仍然有着根本性的分歧。至少就其哲学意图来说，谢林终其一生都与黑格尔一样是德国唯心论乃至自柏拉图以来的理性主义形而上学的继承者和完善者，而不是像克尔凯郭尔和尼采等后继者那样是它的颠覆者。谢林之所以批评自笛卡尔以来直至费希特、黑格尔的现代理性主义形而上学，并不是要彻底否定和抛弃它，而是要尽可能地克服它的弊端和困难，使得它从一种“否定哲学”变成一种真正的“肯定哲学”。而海德格尔在哲学上是克尔凯郭尔和尼采的直接继承者。按他的诊断，自柏拉图以来的理性主义形而上学，尤其是自笛卡尔以来的现代理性主义形而上学，即海德格尔所谓的现代主体性形而上学，包含了一种深刻的、内在的困境，这种困境不是谢林的哲学努力所能克服的。这一困境的实质就在于，自柏拉图以来的理性主义形而上学一直以追问“存在者的存在”之含义为己任，但却最终将其理解为某种现成的存在者。在海德格尔看来，存在的原初含义是“涌现”、“成为”、“显现为”或“给予”，它必然包含了不确定性、可能性、未完成、变化、不可把握，或者说包含了偶然性、事实性或“时间性”（瞬间的绽出、涌现、时机化、到时等）。就此而言，存在不可能被人以理性的方式被认识或把握为某种现成的存在者或对象。简言之，存在与存在者之间的存在论差异不可能被消除。

相比之下，谢林虽然揭示了根据与实存之间的分裂和冲突，并且高度肯定了这一分裂与冲突的价值，但他做了两个非常重要的限定。首先，谢林认为根据与实存之间的分裂与冲突仅仅发生于人和人类世界，而不见于作为绝对者的上帝。在上帝那里，根据是自然和直接地服从实存的统治，由此获得一种完美的统一。只有对人来说，作为根据的私己意志才有可能抗拒普遍意志（实存、理智或爱的意志等），甚至颠倒二者的关系。其次，谢林的确认为上帝不是一种抽象的理性存在者，而是包含了一种内在的生成和冲突，也就是说，上帝是从不是自身的状态（根据或自然界）生成为自身（实存）。但归根到底，上帝自身仍然是一种圆满的统一，而冲突和差异性不过是一种辅助性的生成之动力。^③因此，谢林与他所批评的传统理性主义形而上学一样，肯定了体系和统一性对于差异性的统治地位。就像海德格尔说的，“谢林又落回到西方思想已经变得僵死的传统中，而没有创造性地转化它”^④。无论海德格尔的这一评价对于谢林是否公正，他所强调的谢林与传统理性主义形而上学的一致性，还是基本符合谢林哲学的意图的。

海德格尔与谢林在哲学上的根本分歧非常清晰地体现于他们对“实存”和“非根据”这两个重

① 瓦尔特·舒尔茨在《德国观念论的终结——谢林晚期哲学研究》一书的后部分简要地比较了谢林晚期哲学与克尔凯郭尔、尼采和海德格尔哲学的关系，以及对他们的直接或潜在影响。（参见[德]瓦尔特·舒尔茨：《德国观念论的终结——谢林晚期哲学研究》，韩隽译，北京：中国人民大学出版社，2019年，第364-389页。）

② 海德格尔在《哲学论稿（从本有而来）》中特别强调了“接合”与体系（System）的区别。（参见[德]海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第99-102页。）

③ 海德格尔在1941年的《德国唯心论的形而上学》中更是明确指出，谢林不是从本有（Ereignis）来理解神，即神和人的“相互居有”（sich ereignet），而是仍然同传统的理性主义形而上学（即“存在-神学”）一样把上帝看成是“最高存在者”（Seiendste）。（Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), hrsg. von G. Seubold, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991 (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919 - 1944, Bd. 49 [GA 49]), S. 139.)

④ [德]海德格尔：《谢林：论人类自由的本质》，第320页。

要概念的不同看法。首先，就“实存”而言，谢林在《自由论文》中更多地强调它是一种普遍意志、理智、光亮或爱的意志，而非简单的“成为自身”。所谓上帝获得实存，无非是说上帝通过理智或爱的意志克服并且统一了根据（私己意志或黑暗），并由此成为自身。海德格尔在解释实存的含义时则仅仅强调“成为自身”的一面，有意忽略了理智或爱的意志这一更重要的一面。但假如实存仅仅是成为自身，那么它就不可避免地被生存论化，也就是说，变成海德格尔在《存在与时间》中所说的此在之存在、“站出来”。海德格尔的这一解释虽然不符合谢林的原意，但也揭示了他们在哲学上的深刻分歧：对谢林来说，“成为自身”就是成为一个真正的、具有实在内容（根据或私己意志）的理性存在者；对海德格尔来说，“成为自身”就是向着存在的自身筹划与决断。

其次，“非根据”的概念是谢林在《自由论文》的最后引入的。谢林用这一概念来意指一种先于根据与实存之区分的纯粹“无差异性，”由此尽可能避免一种根据与实存的二元论误解。但是，对于“非根据”的具体含义，谢林并没有做清晰和充分的解释。综合《自由论文》的整体思想语境，并且考虑到谢林将意志视为一切存在者的“原存在”，我们可以将“非根据”看成是一种原始意志，它首先分化成为一种根据（私己意志），并从根据中进一步分化出实存（普遍意志、爱的意志或理智），最后实现根据与实存的完美统一。^①简言之，这就是上帝的自身生成、创造或启示的过程。按照这一理解，从非根据到根据和实存、再到根据和实存的最终统一，就是上帝自身生成、创造或启示的过程，这一过程也是一个理性的或符合充足理由原则的过程。非根据虽然不是理性，但仍然可以被看成某种前理性的东西，并且有待于实现为理性。换句话说，在作为原始意志的非根据和作为终极理性存在者或实存者的上帝之间，并没有断裂。

海德格尔对于“非根据”的看法与谢林截然不同。对他来说，“非根据”就是纯然的无缘无故，纯粹的偶然性或事实性。无论是一般意义的存在者之存在，还是人作为此在的存在，甚至连作为传统形而上学的第一原则的“充足理由原则”或“根据律”，都是一种纯然的无缘无故，或者说是一种纯粹的偶然性或事实性。假如我们一定要问“为什么有东西存在，而不是无”，那么唯一的答案只能是：这就是一个纯然的事实性，是“非根据”，没有“为什么”。从非根据到根据的“奠基”（Gründung）是一种跳跃和决断，而不是一种理性的生成。为了说明这一点，海德格尔在60年代发表的《根据律》一书中引用了17世纪诗人西里修斯（Angelus Silesius）的一首诗：“玫瑰是没有为何的；它绽放，因为它绽放；它并不留意它自身，也不问，人们是否看到它。”^②

五、结 论

谢林的《自由论文》在某种程度上构成后期谢林与后期海德格尔的哲学思考的一个共同出发点和对话平台。在《自由论文》之后，谢林后期哲学思考的主要意图之一就是揭示出（作为绝对者的）上帝在前理性、前哲学甚至前文明的神话中的生成史。这一生成史虽然并不符合一种黑格尔式的理性辩证法或逻辑，但也不是与理性完全无关，更不是与之相悖。谢林的这一哲学思考方向显然是试图对自柏拉图以来的理性主义形而上学，尤其是自笛卡尔以来的现代理性主义形而上学做一种彻底的改造，将它从一种抽象和空洞的“否定哲学”变成一种有血有肉的“肯定哲学”。

但在后期海德格尔的眼里，谢林的这种改造显然是徒劳无益的。自《谢林：论人类自由的本质》这部讲稿发表之后，海德格尔继续对包括谢林在内的西方形而上学的历史做一种彻底的拆解，并由此提出西方哲学的“第一次开端”和“另一次开端”的著名区分。如果说哲学的“第一次开端”的标志是希腊人对于“有什么存在”（Was ist）这一主导问题的发问，由此开始了西方形而上学的历史，

① Hans-Joachim Friedrich 将谢林的非根据（Ungrund）在哲学史上追溯到波墨（Böhme）的神秘主义、“灵知派”（Gnostiker）的深渊（Abyssus）和灵知（Gnosis），并且最终追溯到柏拉图的原初质料概念。（Peter Dews, *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*, New York, NY: Oxford University Press, 2023, p. 94.）

② [德] 海德格尔：《根据律》，张柯译，北京：商务印书馆，2016年，第110-121页。

那么它的终结则是尼采的权力意志形而上学。谢林尽管对这一形而上学历史有深刻的反思和批评，但在根本上仍然局限于“第一次开端”的视域之中。相比之下，西方哲学的“另一次开端”首先意味着对“第一次开端”的拆解，并从这种拆解中揭示出“存在的历史”。人关于存在的一切思考和行动，甚至对存在的遗忘，都属于这一“存在的历史”。^①

那么，海德格尔后期真的与谢林彻底分道扬镳了吗？在马库斯·加布里尔（Markus Gabriel）等很多学者看来，事实似乎并非如此。加布里尔指出，海德格尔和谢林都是以一种非传统形而上学的方式揭示出“不可预思之物”。海德格尔在荷尔德林的诗歌等文学和艺术作品中探究这种“不可预思之物”，谢林则是诉诸神话和启示。^② 尽管谢林的后期哲学思考显然更加具体、充实和饱满，而海德格尔后期的思考显得比较抽象和玄虚。

我们无法断定海德格尔后期在多大程度上受到后期谢林哲学的影响，但可以肯定的是，正如《自由论文》构成谢林从前期哲学向后期哲学转变的标志，海德格尔对谢林《自由论文》的解读也构成他后期的“存在史”思考的开端。在这个意义上，无论海德格尔对谢林的解读包含了何种误解，这种误解式的理解都构成海德格尔后期哲学思考的一个不可或缺的重要成分。海德格尔在《谢林：论人类自由的本质》一书说过一句经典名言：“最伟大的思想家根本就不可能相互理解，因为他们各自以其独特的伟大之处的形态意愿同样的东西。”^③ 或许，用这句话用来概括海德格尔对于谢林《自由论文》的理解（或误解）再合适不过。

（责任编辑 行之）

① 有关海德格尔对西方哲学的两次开端（即“第一次开端”和“另一次开端”）的思考，以及他对谢林哲学的阐释之间的关系，参见[德]劳赫·胡恩：《海德格尔与谢林的哲学对话》，庞昕译，《社会科学家》2017年第12期；张柯：《形而上学之极限与另一开端之预示——论海德格尔对谢林〈自由论文〉的定位与根据》，《清华大学学报》哲学社会科学版2018年第5期；Emilio Carlo Corriero, *The Absolute and the Event: Schelling after Heidegger*, pp. 26–37.

② Markus Gabriel, “Unvordenkliches Sein und Ereignis: Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger”, *Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings “Freiheitsschrift”* (1927/28), S. 110–112.

③ [德]海德格尔：《谢林：论人类自由的本质》，第23页。

上帝与撒旦之间

——康德对人的道德地位之研判

刘凤娟

【摘要】康德将人的道德奠基于其纯粹理性中，从中确立了人们自行改恶向善的逻辑前提。但人的理性具有上帝理性和魔鬼理性所构成的参照系，从而使人被看作上帝和魔鬼之间的居间存在者。其道德完善的极致不可能使其成为像上帝那样的神圣存在者，其道德堕落的极致也不可能使其成为像撒旦那样的邪恶存在者。康德哲学中三种理性概念的对比，为人的居间性道德地位提供了直接的理论依据，而哲学史上的多种论点则为他提供了如此判定的思想基础。

【关键词】康德；上帝；撒旦；道德

中图分类号：B516.31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)01-0085-08

作者简介：刘凤娟，河南新乡人，哲学博士，（广州 510631）华南师范大学哲学与社会发展学院教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“康德与狄尔泰历史哲学比较研究”（23BZX064）

康德对人的道德地位的判定既具有其自身哲学思维的特质，也带有思想史的背景。他将人的道德地位奠定在人类纯粹理性之上，但同时也为此设定了上帝的绝对完善性的道德地位和魔鬼（撒旦）的完全恶意的道德地位，作为人的两个参照系。人是上帝和撒旦之间的居间存在者，其道德完善的极致也不可能使其成为上帝那样的神圣存在者，其道德败坏的极致也不可能使其成为撒旦那样的魔鬼般的存在者。这两个极端都是人不可能达到的。这种道德生存空间基本上符合《圣经》中的经典描述，但康德赋予人以改恶向善和自力赢取上帝拯救的能力，这与基督教思想史上，尤其是奥古斯丁-路德主义传统的观点又具有本质区别。

学界对康德道德哲学的主流研究视角是就人而论人，较少从人与其他理性存在者的对比中突出其道德地位^①。这就难以打开其道德哲学的广博的思想背景和纵深性的精神实质。本文的写作意图是，从比较视角中揭示康德哲学中人的这种居间性的道德地位，并挖掘上述三种理性存在者在道德地位上的区分的根本原因。文章将从以下几个部分展开论述：首先区分康德哲学中存在着的三种理性概念，即上帝理性、人类理性、恶意理性；其次对比人与上帝、魔鬼的道德地位，揭示人为什么无法成为像上帝那样的神圣存在者，也不会堕落成像撒旦那样的魔鬼；最后阐明康德对人的居间性道德地位的研判的思想史背景。

① 在这种比较研究视角中，舒远招和刘作的最近研究成果可作为重要参照。（参见舒远招：《神圣存在者是“有限的”吗？——〈道德形而上学〉德性论导论中的一个问题》，《哲学研究》2020年第4期；刘作：《如何理解康德的“有限的神圣的存在者”？》，《中山大学学报》社会科学版2022年第2期。）此外，康德也将人界定为动物和上帝之间的居间性存在者，但这种存在者等级不能精确划定人的道德浮动的空间，因而不能作为人的道德地位的参照系。毕竟存在者的等级系统和道德的参照系统是两种不同序列，后者可以作为独立主题来研究。所以，本文不是在存在巨链中思考康德对人的道德定位，而是在极善和极恶两极端之间思考它，并在探讨其思想渊源时，同时寻找善恶这两种元素的思想来源。

一、三种理性概念

康德哲学中的理性概念并非仅仅指人类理性，他也将上帝看作是理性存在者，甚至偶尔提到一种仿佛是恶意的理性，但这三种理性之间具有本质区别。人、上帝、魔鬼的道德地位正是基于其各自的理性概念之上，因此要在上帝和魔鬼的参照系中澄清人的道德地位，首先就需要对这三种理性概念进行阐明。

康德论述的最多的是人的理性，他也是在与此种理性的对比中设定上帝和魔鬼的理性的。《纯粹理性批判》中将先验宇宙论的自由概念的内涵具体地表达在人的理性能力上，这构成人们在其他文本中对人的理性能力甚至其他理性存在者的理性能力的理解的基础。在这里，康德指出：“通常仅仅只是通过感官而知道整个自然的人，也通过单纯的统觉来认识他自己，也就是在他根本不能归于感官印象的那些行动和内部规定中认识自己，他对他自己来说当然一方面是现相（Phänomen），但另一方面，亦即就某些能力而言，则是一个单纯理知的对象……我们把这些能力称之为知性和理性。”^① 人在统觉中认识到的他自身的理性能力就是一种绝对自发的因果性能力，康德将这种能力叫做自由的。

理性作为一种自发的因果性能力，其作用结果必然显现在现象中。理性在现象中的结果就是人的经验性行动：“理性在对这些行动的关系中能够拥有原因性；因为舍此，理性就不会指望从自己的理念得到在经验中的结果了。”^② 而理性在引发动作时，本身并不受时间条件的制约。康德这样描述其作用方式：“如果理性可以对现象具有原因性，那么它就是这样一种能力，通过它，诸结果的一个经验性的序列的感性条件才首次开始。因为处于理性中的这个条件不是感性的，因而本身并不开始。”^③ 按照这里的描述，理性不是直接地在现象中造成一个结果，或者说，理性与其引发的行动结果之间并不是直接相连的，而是还有中间的环节。理性是先造成一个经验性序列的感性条件，然后再由这个感性条件引起一个行动。所以，理性引发的是一系列的结果，而不只是一个作为最终结果的行动。但是，由于理性的起始作用不受时间制约，在现象中作为其结果的这个经验性序列就不是从理性的起始因中开始的：“在理性本身中并没有开始任何东西。”^④ 这样一种作用方式就将理性表征为一种绝对自发的、理知的作用因，其结果则是一个经验性的序列，行动是这个序列上的最后的现象。

需要强调的是，按照上述方式发挥作用的理性主体是“和自然一起被啮合在一切自然行动的不可分离的依赖关系中”^⑤。也就是说，拥有理性能力的主体不是生存在理知世界的超验存在者，而是同样生存于感官世界中。理性作为一种理知能力只是“那种在一个感官对象上本身不是现象的东西”^⑥。拥有理性能力并不使人脱离于感官世界，反而能够使之在感官世界中产生各种自由行动。

但与人这样的自由的理性存在者不同的是一种绝对必然的存在者。康德指出：“在自由那里作为原因的物本身（Substantia phaenomenon）毕竟还是属于条件序列的，而只有它的原因性被设想为理知的，但在这里，必然的存在者必须完全在感官世界的序列之外（作为 ens extramundanum）并单纯从理知上来设想。”^⑦ 与人相比，这样的存在者连同其能力必须全部都被设想为理知的，因而这个存在者本身只能被设想为存在于理知世界，而不是感官世界。人的理性能力毕竟还是能够在现象界实际地引出经验性行动的，但必然的存在者不能被看作是现象中行动的实在原因。这种存在者也并没有和经验性的序列啮合在一起，而是相分离的。一个完全处在理知世界的存在者如果在现象中引起一个结果，这就会被叫做“无中生有”或“创造”。康德明确指出：“创造作为事件在现象中是不能允许的，

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2017 年，第 337 页。

② 同上，第 338 页。

③ 同上，第 339 页。

④ 同上，第 340 页。

⑤ 同上，第 336 页。

⑥ 同上，第 333 页。

⑦ 同上，第 344 页。

因为单是它的可能性就已经会取消经验的统一性。”^① 所以，绝对必然的存在者与感官世界中经验性事物的关系不是实在的，而只是观念上的。

这样一种观念上的联结就适合于上帝和感官世界的关系。在康德哲学中，上帝也被看作是理性存在者，甚至有时候直接被叫做“理性”^②。但上帝的理性不能被设想为像人类理性那样可以在现象中引起经验性的序列和实在的变化，因而上帝并不具有与现象的实在的因果联系。在这种意义上，上帝的理性是比人类理性更为抽象的一种概念。上帝在单纯理知世界的活动（如创世、对始祖的堕落的惩罚等）都不能按照感官世界中依赖于时间的变化事件来理解，而是只能被思维的抽象事件。

此外，上帝也被设想为立法者。上帝的立法和人的立法对应着上述两种理性概念。上帝是目的王国中“不服从另一个理性存在者的意志”^③的完全独立的立法者，也是伦理共同体中能够将所有具有善良意念的人联结在一起的“公共立法者”^④。但上帝的立法和人的立法具有本质区别：前者就是《圣经》中与上帝同样原始的道，它涵盖世界万物，没有具体内容和指向；后者就是上帝的道在人类情境中的呈现，即定言命令式，它表达的是人类理性与其自由任性之间的强制性关系，因而具有实质性内容。上帝理性的立法是如此抽象，以至于感官世界的人不可能按照其法则的表象来行动。而人类理性的立法包含的是“要只按照你同时能够愿意它成为一个普遍法则的那个准则去行动”^⑤的命令，它命令的对象就是任性，人可以按照这种法则的表象而行动。因此，上帝理性是无法设想它在感官世界有什么行动结果的，但人类理性却可以通过实质性地规定任性而引出行动。

与上帝的理性同样抽象的还有一种仿佛是恶意的理性，后者是魔鬼身上的理性。康德在谈到人的道德上的恶的根据时曾指出：将感性作为其根据，所包含的东西就会太少了，因为这会把人降格为单纯的动物性存在者。而将一种仿佛是恶意的理性作为其根据，所包含的东西就太多了，因为这会把人等同于魔鬼般的存在者。康德在这里用了“仿佛是恶意的理性”（gleichsam boshafte Vernunft）的说法，他也在涉及魔鬼及其道德状态的语境中经常使用“仿佛”这个词^⑥。这大概是一种假设，一方面提醒读者人的理性与魔鬼的理性毕竟是不同的，另一方面表明这种恶意的理性在人类社会中并不真的存在。康德将这种理性叫作“绝对恶的意志”，这种意志会把“与法则本身的冲突”作为其行为动机^⑦。对此，他的进一步解释是，恶意在严格的意义上“是指一种把恶之为恶作为动机纳入自己的准则（故而这准则是魔鬼般的）的意念”^⑧。

人的理性，当我们将其当作一种实践理性时也可以被叫做意志^⑨。但人的意志在制定其行为准则时，无论如何不会将恶之为恶的动机包含在其中。康德在《纯然理性界限内的宗教》中区分了人的三种趋恶的倾向：人的本性的脆弱、心灵的不纯正以及人心的恶劣。恶的倾向也是一种准则，是每个人在制定其具体行为准则时所遵循的最高准则。但在每一种情况下，都还存在着人们把道德法则纳入其准则的活动。而在魔鬼般的意志中，其准则是完全“摆脱了道德法则的”。康德认为“设想自己是一个自由行动的存在者，同时却摆脱适合于这样一种存在者的法则（道德法则），这无非是设想出一个没有任何法则的作用因……而这是自相矛盾的”。^⑩在康德这里，“因果性的概念带有法则的概念”^⑪。既然理性被界定为一种绝对自发的因果性能力，那理性同时就是一种立法能力，不带有法则

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，第143页。

② 参见[德] 康德：《康德著作全集》第8卷，李秋零编译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第118页。《康德著作全集》其他卷均引自此版。

③ [德] 康德：《康德著作全集》第4卷，第442页。

④ [德] 康德：《康德著作全集》第6卷，第99页。

⑤ [德] 康德：《康德著作全集》第4卷，第428页。

⑥ [德] 康德：《康德著作全集》第6卷，第35页。

⑦ 同上，第35页。

⑧ 同上，第37页。

⑨ [德] 康德：《康德著作全集》第5卷，第59页；《康德著作全集》第4卷，第419页。

⑩ [德] 康德：《康德著作全集》第6卷，第35页。

⑪ [德] 康德：《康德著作全集》第4卷，第454页。

的理性概念肯定是不能相容于其哲学语境的。

实际上，魔鬼的理性概念与上帝的理性概念都是有问题的。前者是无法则却有行动的能力，后者是有法则但不产生行动的能力，因而都不符合“理性”的原初含义，即绝对自发的因果性能力。因为在理性的原初含义中，确立法则和从法则中引出作为现象的行动是两个必不可少的要素。这表明康德就是在人类情境中描述理性概念的。但这并不影响他将魔鬼的理性和上帝的理性作为并不存在于人类社会的抽象概念设定下来，这些抽象的理性存在者在单纯观念上仍然有助于读者理解人的道德地位。它们可以构成一种道德参照系的两个极端，用以凸显人的居间性地位。接下来，笔者就具体阐明人相对于上帝和魔鬼的这种居间性道德地位。

二、人与上帝、魔鬼的道德地位之对比

在康德哲学中，人具有一种居间性的道德地位。其道德完善的极致无法达成作为善的原型的上帝的位置，其道德堕落的极端也无法到达像撒旦那样的魔鬼的位置。当然，康德有时也将天使德性和魔鬼恶习作为两个极大值的理念，“用于比较道德性程度的标准”^①。但他在描述天使的道德状态时又经常引用哈勒“天使没有意志”^②的说法，以此表明天使在本性上永远不受诱惑的含义。这种不受诱惑不是因为其意志力的强大，而是因为它们根本没有意志。而没有意志的理性存在者很难在严格意义上探讨其道德状况，因为道德就存在于意志对理性及其普遍法则的关系中。在此意义上，康德说人的德性“作为理想如此光辉灿烂，以至于它在人的眼里似乎使永不被诱惑犯罪的神圣本身也黯然失色”^③。因此，康德在其他文本中仍主要将上帝作为道德的原型加以描述。

在《道德形而上学的奠基》中，康德将上帝确立为善的原型：“人们能够给道德出馊主意的，也莫过于想从实例中借来道德了。因为每一个表现给我的道德实例，本身都必须事先按照道德性的原则来判断……即便是福音书中的圣者，在人们把他认做圣者之前，也必须事先与我们对道德完善性的理想进行比较；关于自己他也说道：你们为什么把（你们看到的）我称为善的？除了（你们看不到的）惟一的上帝之外，没有谁是善的（善的原型）。 ”^④上帝作为善的原型，其立法就成为其他一切理性存在者的道德地位的判定标准。

但上帝的立法还是太抽象了，康德通过各种方法使它对普通大众变得直观化。《道德形而上学的奠基》第 2 章将人类情境中的道德法则表述为定言命令式，并推演出该命令式的各种变形公式，这些公式的根本作用在于“使理性的一个理念更接近直观”^⑤。在《纯粹理性界限内的宗教》中，康德将适合于人类情境的善的原则（道德法则、定言命令式）拟人化为耶稣的概念，这也是一种直观化的措施。耶稣在这里被看作是纯粹的道德榜样，而榜样的价值在于“使法则所要求的东西的可行性不受怀疑，它们使实践规则更为一般地表达的东西变得直观，但绝不给人以权利把它们存在于理性中的真正原型置之一旁”^⑥。所以，康德并不提倡模仿榜样以促成道德完善，至少并不完全赞同这一点。

在人、耶稣、上帝的关系中，康德将耶稣理解为一种中介：“他的理念出自于上帝的本质”，“只有在他身上，并且通过接受他的意念，我们才能够希望‘作上帝的儿女’。”^⑦人的道德完善能够达成的极致不是上帝的抽象的善的原型，而是耶稣身上的“处于道德上的彻底完善状态的人性（一般有理性的世俗存在者）”^⑧。为此，耶稣这一形象必须向人们展示通过自身努力而成就道德完善的实例或

① [德] 康德：《康德著作全集》第 6 卷，第 472-473 页。

② 参见同上，第 64、409 页。

③ 同上，第 409 页。这里的神圣本身就是指天使，康德在本页的脚注中引用了哈勒对天使的描述。

④ [德] 康德：《康德著作全集》第 4 卷，第 415 页。

⑤ 同上，第 444 页。

⑥ 同上，第 416 页。

⑦ [德] 康德：《康德著作全集》第 6 卷，第 60 页。

⑧ 同上，第 59 页。

榜样，亦即证明道德法则的可行性。他不能是一个像天使那样的根本不可能受诱惑的存在者，而必须是具有“人的本性的所有软弱性”^①。因为一个天生纯洁的、不可能越轨的存在者“与自然的人的距离由此又变得如此无限大，以至那个神性的人对于自然的人来说，再也不能被当做榜样”^②。而“耶稣作为人类道德榜样具有属人性”^③。康德在这里实际上将耶稣诠释为神性和人性的结合体，而不是将其“神性和人性如何结合”^④ 看作成问题的。

康德之所以不直接将上帝作为人的道德榜样，是因为它与人的距离是无限大的。上帝自己无法成为道德法则的“可行性和可达到性的证明”^⑤。只有一个与人一样具有软弱性、具有同样的苦难和自然偏好的理性存在者，并且只有当他向人展现他对趋恶的倾向的抗争的胜利时，人们才能信服道德法则，才能相信自己也有能力战胜同样的趋恶的倾向。因此，每个人必须也能够在自己身上为耶稣的理念提供一个榜样，那就是自己成为像耶稣这样的存在者。在这种意义上，人类理性中的耶稣理念而不是上帝理念，适合成为定言命令式之可能性演绎的关键。它涉及“意志如何自愿服从法则的问题”^⑥，这个问题的解决在于作为一种纯粹榜样的耶稣理念“生动地展示道德意向时使人注意到意志的纯洁性”^⑦，并同时向人们展示了道德法则的可行性和可达到性。

耶稣的可达到性与上帝的不可达到性决定了为人的道德地位确立终极标准的只能是上帝，而不是耶稣。因为耶稣的道德地位和形象也需要借助上帝的“道（生成！）”^⑧ 才能被理解。而由于人的自由任性具有向善和堕落两种可能性，他也为人的恶行确立了一个终极的底线，即魔鬼的恶意。

康德在1785年的《道德形而上学的奠基》中有这样的表述：“任何人，哪怕是最坏的恶棍，只要他在通常情况下习惯于运用理性，当我们向他举出心意正直、坚定地遵守善的准则、同情和普遍仁爱（为此还与利益和适意的巨大牺牲相结合）的榜样时，他都不会不期望自己也会这样思想。”^⑨ 此处文本表明，康德并不将人看作是完全败坏了的。这个观点延续到其哲学生涯的晚期，在1794年的《纯然理性界限内的宗教》中，他更明确地描述了人相对于魔鬼的道德地位：“无论以什么样的准则，人（即使是最邪恶的人）都不会以仿佛叛逆的方式（宣布不再服从）来放弃道德法则”，而魔鬼则是要“在自身中清除法则本身的威望，并且否定出自法则的责任似的”^⑩。法则是理性的精神实质，也是上帝对其他一切理性存在者的规定的实质。一种主动摆脱道德法则的约束的存在者（魔鬼），实际上就是要摆脱上帝的规定的存在者。这是一种极端的恶，一种并非属人的恶。

在《哲学的宗教学说讲义》中，康德也提到这种极端的恶。他明确指出了这种恶的概念的作用：“当我们思考最高程度的恶时，我们将其设想为没有悔恨或诱惑而在恶中得到满足的直接的偏好，并且不考虑利益和好处，仅仅因为它是恶的而实施它。我们形成这个理念是为了根据它来规定中等程度的恶。”^⑪ 这里的“仅仅因为它是恶的而实施它”，类似于《纯然理性界限内的宗教》中的“把恶之为恶作为动机纳入自己的准则”。这种极端恶的概念就像绝对善的原型那样同样是一个理念，是人无法达致的。康德并不会去证明这种恶的客观实在性，而是将其作为一个参照物来表明人的恶的程度。按照康德的思路，人并非像魔鬼那样彻底败坏，而是仍有向善的余地：“人却被看做是通过诱惑陷入

① [德] 康德：《康德著作全集》第6卷，第63页。

② 同上，第63页。

③ 舒远招：《神圣存在者是“有限的”吗？——〈道德形而上学〉德性论导论中的一个问题》，《哲学研究》2020年第4期，第118页。

④ 刘作：《如何理解康德的“有限的神圣的存在者”？》，《中山大学学报》社会科学版2022年第2期，第147页。

⑤ [德] 康德：《康德著作全集》第6卷，第64页。

⑥ 刘凤娟：《作为纯粹榜样的第三者——定言命令式何以可能的非逻辑化路径》，《道德与文明》2021年第3期，第111页。

⑦ [德] 康德：《康德著作全集》第5卷，第168页。

⑧ [德] 康德：《康德著作全集》第6卷，第60页。

⑨ [德] 康德：《康德著作全集》第4卷，第462页。

⑩ [德] 康德：《康德著作全集》第6卷，第35页。

⑪ Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. by Allen Wood and George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 341.

恶的，从而不是从**根本上**（甚至就向善的最初禀赋而言）败坏了的，而是还能够改善的，与那个引诱他的**精灵**截然不同。那精灵并不能指望借口肉体的诱惑来减免自己的罪孽。因此，对于虽然心灵败坏，但却总还是具有一个善的意志的人来说，还留存有希望，返回到他曾经背离的善。”^① 对此，庞思奋（Stephen R. Palmquist）认为，“对作为一个不具有道德改善能力的精灵的恶的起源的描述，揭示了我们人类是能够对我们的恶（这种恶腐蚀我们的本性）的转变有所作为的”^②。这种解读暗含了魔鬼与人的道德地位的对比。具有中等程度的恶的人并未在其理性中清除道德法则的权威，这是其向善的希望之所在。即便人生而具有趋恶的倾向，但其原始的向善的禀赋终究能够战胜这种恶的倾向，使人成为像耶稣那样善良的理性存在者。而魔鬼由于已经没有了~~对~~法则的敬重甚至敬畏，也就失去了重归于善的种子。

按照上述分析，人和魔鬼的本性的构成是根本不同的。人的本性中同时具有向善的禀赋和趋恶的倾向，这是一种内在矛盾的人性。正因为这种内在矛盾性，无论是个体还是人类整体都可以在时间中逐渐地去恶向善。这种矛盾可以被理解为人的道德完善的驱动力。而对魔鬼来说，他的本性中仅存的恶意无法使其实施任何向善的活动。

作为参照物的魔鬼般的恶，也可以解释恶的起源问题。由于人的恶无论如何都不是完全败坏了的，那就“不存在可理解的根据来说明我们道德上的恶最初可能是从哪里来的。——这种不可理解性，连同对我们族类的恶劣性的进一步规定，《圣经》是以讲故事的方式表述出来的。它虽然把恶提前到世界的开端，但毕竟没有把它放在人里面，而是放在一个最初具有高贵规定性的**精灵**里面”^③。康德多次提到的这种恶的精灵就是撒旦。这里暗示的是他对《圣经》中始祖堕落的故事的解释，即撒旦诱惑人堕入罪恶。在他看来，恶的最初开端只能以这种讲故事的方式置于撒旦身上。人并非原初就是恶的，只是被诱惑着堕入恶的。在这个故事中，魔鬼的恶与人的恶的等级得到明确区分：人堕落的极致不是变成魔鬼，而是“成为人”，即从单纯受上帝约束的动物性存在过渡到自由行动的人性。^④

康德在“论人的本性中恶的起源”这一章结尾提到这个恶的精灵，一方面是为了说明恶的外部来源，另一方面也是为了在人和这个精灵的道德地位之间进行对照，即表明前者具有向善的可能性，后者不再有向善的希望。在这点上，帕斯特纳克（Lawrence R. Pasternack）认为，“这个诱惑人的精灵就可以被看作是我们内心的某种东西”^⑤。这种观点是不准确的，它容易模糊人性内部善与恶的地位差异。在康德这里，善的禀赋才可以被看作是人性内部原始的属性，恶的倾向只是附着在任性的道德能力上的属性。^⑥ 这种“附着”的地位呼应了恶的外部来源的说法。

按照康德对人的道德地位的如上设定，人始终只能是人。人的道德完善的极致不可能成为上帝，只能成为像耶稣那样的圣人。人的道德堕落的极致也不可能成为魔鬼，只能达成善恶共存的人性。上帝和魔鬼实际上是人无法达到的两个极端，人是在它们之间的居间性理性存在者。

三、人的居间性道德地位的思想史背景

康德对人的居间性道德地位的描述有两种思想资源，一种是古希腊哲学尤其是亚里士多德哲学中形式和质料的学说，另一种是奥古斯丁－路德主义和佩拉纠－伊拉斯谟主义关于自由意志的学说。前者为康德的立场提供了客观性的善恶两极的参照系，后者为人在善恶两极之间的自由选择提供主体性的思想背景。

① [德] 康德：《康德著作全集》第 6 卷，第 44 页。

② Stephen R. Palmquist, *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*, Chichester: John Wiley & Sons, Inc., 2016, p. 119.

③ [德] 康德：《康德著作全集》第 6 卷，第 43－44 页。

④ 参见 [德] 康德：《康德著作全集》第 8 卷，第 118 页。

⑤ [美] 帕斯特纳克：《〈纯然理性界限内的宗教〉中的康德》，刘凤娟译，上海：上海人民出版社，2022 年，第 133 页。

⑥ 参见 [德] 康德：《康德著作全集》第 6 卷，第 30 页。

古希腊形而上学中的典型思维方式是将存在看作高于非存在，将理念看作高于可感事物，将形式看作高于质料。这种思想在亚里士多德哲学中演变为纯形式和纯质料之间的对立，他将纯形式理解为“某种永恒的、不运动的实体”^①。这是一种自身不运动但能够使其他事物运动起来的第一推动因：“既然被运动的东西又运动是一种居间者，那么某种不被运动而运动的东西，就是永恒的、实现的实体。”^② 质料则是作为潜能而存在的，并且是作为承受运动的、可变化的事物而存在，“万物就从潜在的存在变化为实现的存在”^③。亚里士多德进一步将不动的推动者、纯形式叫做努斯、善、神。这一点为基督教哲学中将上帝解释为一切事物（包括人）的创造者和目的因奠定了理论基础，也为道德哲学中上帝与人的关系问题提供了思想背景。而质料或潜能则作为朝向纯形式运动变化的载体为恶的理论奠定了基础。

普罗提诺按照古希腊的这种形而上学思想将恶界定为形式的缺乏：“善者是形式，恶者不是形式，而是形式的缺失”，善“完美自足，无所缺乏，是万物的尺度和界限”，“如果缺乏善就是看见黑暗并与黑暗为伍的原因，那么灵魂的恶就存在于这种匮乏（或黑暗）中，这恶是原初的恶”。^④ 奥古斯丁在《上帝之城》中明确将恶理解为“善的欠缺”^⑤。善的缺乏的界定在基督教哲学中经由奥古斯丁的诠释成为影响至深的人性学说，古希腊的客观主义的形而上学和宇宙论也逐渐演变为人性学说的思想渊源。人的居间性的道德地位实际上对应于处在纯形式和纯质料之间的实体，它们是形式和质料的统一体。

康德对上帝及其普遍法则的界说可以从亚里士多德的纯形式角度被理解，只是康德尤其强调这种法则精神在其道德哲学中的核心地位。如果说纯形式在亚里士多德那里还只是一种抽象的努斯或世界第一推动因，在康德这里则演变为普遍的道德法则。这也是康德对《约翰福音》（1：1）中“太初有道，道与神同在，道就是神”这一经文的解释。而运用于人类情境的道德法则（定言命令式）则是上帝之道的具象化。按照这种思路，那种主动放弃道德法则，完全蔑视法则权威的魔鬼般的存在者则类似于亚里士多德的纯质料，并成为人性的底线^⑥。魔鬼身上的仿佛是恶意的理性就存在于他对道德法则这种纯形式的主动背弃中，这种完全缺乏形式的存在者就是造成人身上的恶的外部原因。在上帝和魔鬼之间的理性存在者是那种虽然具有形式（道德法则），但法则自身并不足以规定其意志的人。人性中的恶不在于对道德法则的放弃或摆脱，而在于未能将之作为唯一的和充足的动机纳入其每个具体的行为准则。毋宁说，道德法则在人的行动中仍然是起一定作用的，毕竟“道德法则是借助于人的道德禀赋，不可抗拒地强加给人的”^⑦。并且，道德法则的动机力量最终必定超越一切其他的非道德的动机，成为意志的充分的规定根据。这就是善的原则对恶的原则的战胜，或者形式对质料的战胜。这种善恶价值观的取舍是潜藏在古希腊以来的形而上学中的。

古希腊的形式与质料学说为康德道德哲学中上帝和撒旦之间的善恶两极参照系提供了思想背景。但人在善恶的张力中仍然需要自负其咎甚至自行向善。为后面这种思想提供基础的是奥古斯丁－路德主义甚至佩拉纠－伊拉斯谟主义的自由意志理论。

奥古斯丁－路德主义在解释恶的原因时将其追溯到人的自由意志上。奥古斯丁首先肯定人是拥有自由意志的，并且能够出于自由意志而行动。这行动尽管在上帝的预知之中，但仍不能让上帝为其结果负责。因为“无论是高于我们的，或低于我们，或与我们平等的，都不能强迫我们犯罪，而是我

① [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第249页。

② 同上，第251页。

③ 同上，第243页。

④ [古罗马] 普罗提诺：《九章集》上册，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第74、75、79页。

⑤ [古罗马] 奥古斯丁：《上帝之城》，庄陶、陈维振译，上海：复旦大学出版社，2011年，第195页。

⑥ 奥古斯丁也从形式的缺乏的角度解释魔鬼的堕落：“使恶天使不同于好天使的，不是他们的本性而是一种反常或缺陷。”（[古罗马] 奥古斯丁：《上帝之城》，第194页。）

⑦ [德] 康德：《康德著作全集》第6卷，第35页。

们凭自己的意志犯罪”，“虽然上帝预知那些人凭自己的意志要犯罪，他却并不强迫人犯罪”。^① 表面上看，奥古斯丁给予人的自由意志以主体性的地位，但这种主体性只是其罪恶的责任者，而不能成为其自行向善的依据。人的向善需要借助上帝的恩典：“倘若恩典不给予人，人就只会在堕落的路上愈走愈远，自由意志不仅不能抬升他们，反而会加速他们的堕落。”^② 他提出自由意志是为了将人的罪恶归咎于其自身，而他否定自由意志自行向善的能力是为了给上帝的恩典留下充足的施展空间。自由意志在奥古斯丁这里本身是好的，因为这是上帝赋予人的；但人却误用它，背弃了上帝的善。路德与奥古斯丁持类似的观点，因此可以将二者归到同一个思想路径。路德指出，人的自由意志“除了作恶以外，它是不自由的”，或者说“自堕落以后，自由意志仅仅能够被动地行善，然而却能够经常主动地行恶”。^③ 这一路径将善恶两极之间的人的恶行归责到其自己身上，但并没有将人看作是可在在这两极之间自由选择、可上可下的存在者。这样的自由意志就还是徒有虚名。

另一种路径是佩拉纠－伊拉斯谟主义。他们对自由意志的理解更接近康德的立场，但也并非没有区别。在致德米特里的信中，佩拉纠认为“上帝使人天然地就能行善作恶，使他二者都能够做到，将意志导向二者之中的任何一个，这样上帝就使得每个人实际上选择做的行为都是他自己的行为”，“最灵秀的创造者决定将我们造得能够作出二者”。^④ 周伟驰在《论原罪与恩典》的中译本导言中指出，佩拉纠将人看作是“能够自由选择行善或作恶，因此得救与否实乃出于自己”。^⑤ 佩拉纠虽然也强调个人行善的努力需要“与上帝恩典之助结合”^⑥，但其自由意志观念实际上并未给上帝的恩典留下太大的施展空间，这是他的学说受到指控的重要原因。伊拉斯谟与佩拉纠的立场相似，也认为“人类意志的能力，足以使人从事导致或远离永恒救赎的事”，甚至“人应有选择或拒绝上帝恩典的自由”。^⑦ 这种路径中对自由意志和上帝恩典的各自权重有所调整，人不是完全依赖恩典才能行善。这样的恩典并未剥夺人在向善中的主动性。

康德延续了佩拉纠－伊拉斯谟主义的自行向善的意志理论，但将上帝的恩典置于人的纯粹理性内部。按照这种思路，人不仅靠自己的自由意志配得上帝的恩典和拯救，而且是靠自己理性中的上帝概念获得这些援助的。换言之，神的援助实际上就是人的自我救赎。毕竟在康德这里，上帝是纯粹理性之中的理念，而不是客观的和外部的神圣存在者。因此，上帝和魔鬼是康德在观念上设定的人的居间性道德地位的参照系。而在这种善恶两个极端之间，人实际上完全依靠自己的力量（意志的力量和信仰的力量）来实现其道德完善，成为像耶稣那样的圣人。康德对这些神秘存在者的观念化处理进一步提升了人自身的主体能动性。人不仅仅是一种居间的存在者，而且是具有最大可能主导性的存在者。在此意义上，康德可以被看作是在纯粹理性基础上回应和解决当时宗教论争的哲学家。

康德哲学中人的道德地位是具有参照系的，其道德完善性以上帝的善为原型，其道德上的恶以魔鬼的恶为底线。人与上帝、魔鬼在道德地位上的差异和联系可以通过这三种存在者的理性能力的对比而得到阐明。在上帝和魔鬼身上的两个极端都是人无法达到的，人是在这两个极端之间的存在者。同时，人在善恶两极之间具有最大程度的主动性。其自由意志可以选择向善，也可以选择作恶。人是依靠自己的意志力量完成其道德上的提升，也是依靠对其纯粹理性中的神圣存在者的纯粹信仰而实现至善。这种道德观念既是对古希腊时期作为形而上学思想的形式与质料学说的创造性发挥，又是对中世纪以来基督教哲学中的人性论和恩典思想的批判性推进。

（责任编辑 行之）

① [古罗马] 奥古斯丁：《恩典与自由：奥古斯丁人论经典二篇》，南昌：江西人民出版社，2008 年，第 101、102 页。

② [古罗马] 奥古斯丁：《论原罪与恩典》，周伟驰译，北京：商务印书馆，2012 年，第 367 页。

③ [德] 路德：《路德文集》第 1 卷，上海：三联书店，2005 年，第 36、37 页。

④ [古罗马] 奥古斯丁：《论原罪与恩典》，第 480 页。

⑤ 同上，第 xiii 页。

⑥ 同上，第 xiv 页。

⑦ [德] 路德：《路德文集》第 2 卷，上海：三联书店，2005 年，第 298、574 页。

欲望主体的谱系

——论福柯遗著《肉欲的忏悔》的思想主题

张 旭

【摘要】福柯遗著《肉欲的忏悔》是福柯晚年的“欲望主体的谱系学”研究计划的最后一本。在《肉欲的忏悔》中，福柯通过分析基督教在独身贞洁和婚姻的性道德中新型的“肉体的欲望”的经验，揭示了西方的“欲望主体”和“法律主体”是如何从中诞生出来的。福柯还分析了基督教的忏悔实践的内涵，指出它是坦白自我的欲望的隐秘真相的道德义务和一种自我技术。由此，欲望主体、法律主体、说真话、自我技术、良心治理等思想主题就在基督教的“肉体的欲望”的复杂经验中交织在一起。

【关键词】欲望主体；肉体；贞洁；法律主体；忏悔

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)01-0093-08

作者简介：张 旭，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院教授。

福柯的《性史》(*Histoire de la sexualité*)第四卷《肉欲的忏悔》(*Les aveux de la chair*)于2018年2月由伽利玛出版社隆重推出，一时成为国际学界的一件盛事。^①自从1983年11月确认自己身染艾滋病之后，福柯在生命最后的日子拼尽全力完成了《性史》第二卷《快感的享用》(*L'usage des plaisirs*)和第三卷《自我关切》(*Le souci de soi*)的全面修订，在1984年6月25日逝世于巴黎硝石库医院(Pitié-Salpêtrière Hospital)的前几天，他亲眼见到了刚出版的两本新书。^②然而，当时新书预告中的第四卷还没来得及修订，负责《性史》编辑的诺拉(Pierre Nora)说这项工作本来在1984年10月就能完成。福柯临终前给诺拉交代“没有遗著要出版”(pas de publication posthume)，他拒绝出版任何没有修订的书稿。福柯死后大量的盗版讲座录音私下流传，这让他的遗嘱执行人[他的同性恋男友德菲尔(Daniel Defert)]以及他的生前好友诺拉(Pierre Nora)、韦纳(Paul Veyne)、杜梅齐尔(Georges Dumézil)等人改变了态度，他们决定出版福柯在法兰西公学院的系列讲座以及他的各

① Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. 4: *Les aveux de la chair*, ed. by Frédéric Gros, Paris: Gallimard, 2018; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，余碧平译，上海：上海人民出版社，2021年。书名译成“肉欲的忏悔”并不准确，“肉体”要比“肉欲”、“供认”要比“忏悔”更准确一些。《肉体与身体》(*La chair et le corps*)是福柯最早规划的六卷本《性史》的第二卷的书名，此处肉体(la chair)与身体(le corps)相对。在奥古斯丁完成了“肉体(la chair)的欲望化”之后，它的含义就成了“肉欲”。“供认”(aveu)一词与“忏悔”(confession)的含义有别，比如au-delà de l'aveu, il faut une confession(坦白供认之外还要悔罪)。(See Philippe Büttgen, “Aveu et confession”, *Foucault, les Pères, le sexe: Autour des Aveux de la chair*, ed. by Philippe Büttgen, Philippe Chevallier, Agustín Colombo, Arianna Sforzini, Paris: éditions de la Sorbonne, 2021, pp. 85-107.) 英译本采用confession来翻译aveu，是因为英语的confession一词的含义比“忏悔”要广一些。

② 福柯的好友保罗·韦纳(Paul Veyne)说：“古代智慧已经通过另一种方式变成了他自己的东西。在他生命的最后八个月中，修订这两卷书对他的作用就像是古代哲学家撰写哲学著作和写日记的作用一样，即自己对自我的关切(un travail de soi sur soi)和对自己生命的风格化(une auto-stylisation)。”(Paul Veyne, “Le dernier Foucault et sa morale”, *Critique*, 1986 (42), pp. 471-472.)

种海外做讲座以正视听。^① 七星文库 (Bibliothèque de la Pléiade) 版《福柯文集》(Oeuvres) 主编格霍 (Frédéric Gros) 受托编辑《性史》第四卷的打字稿和手写稿的材料。在福柯去世三十余年后,《性史》的终章终于出版,《性史》得以一部完整著作的面貌呈现于世。^②

一、福柯晚期的欲望主体谱系学规划

1976 年福柯出版了《性史》第一卷《求知的意志》(*La volonté de savoir*), 以批判“性压抑—性解放”的现代神话以及性真理话语为主题。当时预告将出版六卷本的性史研究 (1. *La volonté de savoir*; 2. *La chair et le corps*; 3. *La croisade des enfants*; 4. *La femme, la mère et l'hystérique*; 5. *Les pervers*; 6. *Population et races*), 其中第二卷《肉体与身体》(*La chair et le corps*, 1977 年改为 *Les aveux de la chair*/《肉欲的忏悔》), 将分析从拉特兰大公会议 (1215, 颁布忏悔法典) 到特伦特大公会议 (1545–1563) 期间围绕“肉体”形成的基督教的性配置以及基督教的忏悔与良心指导等教牧治理术, 它是十七世纪以来西方兴起的“性科学” (*scientia sexualis*) 以及精神分析的史前史。为了追溯“忏悔的历史”和“基督教的教牧治理”这些思想主题的起源, 福柯从 1977 年 8 月起开始研究早期基督教教父时期的著作, 将研究的历史时段上推了一千年。那两年的法兰西公学院讲座《安全、领土与人口》(1977–1978) 和《对活人的治理》(1979–1980) 记录了他对早期基督教的教牧治理术的分析, 从他在 1979–1980 年的各种讲座记录中还可以看出《肉欲的忏悔》一书的基本思路已成型。1982 年 10 月, 福柯写出《肉欲的忏悔》的初稿, 并交付给伽利玛出版社。^③

据 1976 年《性史》第一卷书后的出版预告可以断定, 福柯当时是要写一部十六到十九世纪以“性” (*sexualité*) 的生命政治的配置 (*dispositif*) 为核心的现代治理术的诞生史。^④ 这也是他之前的知识考古与权力谱系分析的几部著作重点分析的历史时段。然而, 八年后出版的《性史》第二、三卷却改变了原来的研究计划。^⑤ 研究的历史时段上溯到公元前四世纪到公元一、二世纪, 主题也转向古希腊罗马时期的“自我关切的伦理” (*éthique du souci de soi*)、“生存美学” (*esthétique de l'existence*) 与“自我技艺” (*techniques de soi*)。这份研究构成福柯提出的“欲望主体的谱系学” (*généalogie du sujet de désir*) 研究的前半部分。^⑥ 法兰西公学院的讲座《对活人的治理》(1979–1980) 对基督教的教牧治理术的研究, 可以视为福柯从治理术的生命权力视角转向欲望主体谱系研究的过渡。《性史》第四卷将分析公元四、五世纪早期基督教教父以“肉欲的忏悔”为核心的“欲望主体的解释学” (*herméneutique du sujet de désir*), 它构成“欲望主体的谱系学”的后半部分。^⑦ 因

① 福柯文献出版的开端是福柯逝世十周年伽利玛出版社出版四大卷文集《言论与论文》, 它收录了福柯生前发表的讲演、访谈与论文, 每卷长达八九百页, 而 2013 年德菲尔卖给法国国家图书馆的全部福柯手稿更是多达 100 多箱、37000 页。(Michel Foucault, *Dits et écrits*, Vol. 1–4, ed. by Daniel Defert & François Ewald, Paris: Gallimard, 2001.)

② 《性史》第四卷的编辑情况, 参见“告读者”, [法] 福柯:《性经验史 (第四卷): 肉欲的忏悔》, 第 1–13 页; Philippe Chevallier, “The Birth of Confessions of the Flesh: A Journey through the Archives”, *Maynooth Philosophical Papers*, 2022 (11), pp. 55–73; Arianna Sforzini, “Brève genealogie des Aveux de la chair”, *Foucault, les Pères et le sexe: Autour des Aveux de la chair*, pp. 19–36.

③ Daniel Defert, “Chronologie”, *Dits et écrits*, Vol. 1, pp. 13–90.

④ 福柯说:“我希望这段‘性科学’的历史 (cette histoire fragmentaire de la « science du sexe ») 可以作为权力分析的纲要 (l'esquisse d'une analytique du pouvoir)。”(Michel Foucault, “L'Occident et la vérité du sexe” (1976), *Dits et écrits*, Vol. 2, p. 105.)

⑤ 福柯晚期的思想发展, 参见 Stuart Elden, *Foucault's Last Decade*, Cambridge & Malden: Polity Press, 2016.

⑥ 关于“欲望主体的谱系学”, 福柯说:“简而言之, 这个谱系学 (*généalogie*) 的想法就是探究个体如何被引向对自身与他人实施一种‘欲望解释学’ (*une herméneutique du désir*), 他们的性行为无疑是实施它的好场合, 但性行为也不是它独一的领域。总而言之, 为了理解现代个体如何将自己体验为‘性主体’ (*sujet d'une « sexualité »*), 首先就必须指出几个世纪以来西方人被引向承认自己是欲望主体 (*sujet de désir*) 的方式。”(See Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. II: *L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, p. 11; Miguel de Beistegui, *The Government of Desire: A Genealogy of the Liberal Subject*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018; Agustin Colombo, “What is a Desiring Man?”, *Foucault Studies*, 2021 (29), pp. 71–90.)

⑦ 有学者质疑福柯在《肉欲的忏悔》中是否只部分成功地建立起“欲望主体的谱系学”。(See Herman Westerink, “The Subject of Desire and the Hermeneutics of Thoughts: Foucault's Reading of Augustine and Cassian in *Confessions of the Flesh*”, *Foucault Studies*, 2022 (33), pp. 24–47.)

而，第二、三、四卷构成福柯所规划的一个完整的“欲望主体谱系学”的整体，而第一卷对现代“欲望压抑假说”的批判在某种意义上则可用作它的“导论”。^①

于是，福柯的“欲望主体谱系学”可以大致概括如下：首先，《快感的享用》研究古希腊时期西方的“性”的起源，研究古希腊人围绕身体、婚姻、同性恋和真理四个轴心形成的有节制地享用“快感”（aphrodisia）的经验；其次，《自我关切》研究希腊化时期围绕“性节制”的自我技艺的兴盛，研究古希腊罗马人的“自我关切的伦理”的内涵；再次，《肉欲的忏悔》研究早期基督教的“性的欲望化”，研究基督教基于肉体观念围绕忏悔、贞洁、婚姻等轴心形成的“欲望主体的解释学”；最后，《求知的意志》研究十六世纪以来现代西方人的“性科学”（scientia sexualis）与“性话语”的基本配置，而现代的“坦白自身的欲望及其真理”的话语实践与良知治理，正是来自卡西安（John Cassian）的供认忏悔讲真话的禁欲主义精神操练与奥古斯丁（St. Augustine）的性的欲望概念所建构的“欲望主体解释学”。

从内容上看，《肉欲的忏悔》这一卷处在《性史》的古代部分与现代部分之间的枢纽位置，它让《性史》各卷的思想发展脉络清晰可见，也让福柯晚期（1978–1984）思想发展脉络呈现出来。就写作年代而言，《肉欲的忏悔》实际上是在第二卷《快感的享用》和第三卷《自我关切》之前。当福柯完成《性史》第一卷，开始着手研究中世纪晚期和现代早期的基督教的性配置时，他发现还必须考察早期基督教教父时期的忏悔的话语技术和欲望主体的解释学，甚至要再往上追溯古希腊罗马时期的自我关切的伦理、自我技术和说真话等主题。《肉欲的忏悔》这一卷将福柯晚期对古希腊罗马的“自我治理”与基督教的教牧治理术研究，与他自1975年的《监视与惩罚》以来的现代“治理术”研究接合上了。^②可以说，《肉欲的忏悔》是理解福柯完整思想的最后一块拼图。^③这本著作提出了基督教的欲望解释的自我技术与忏悔式说真话的问题，打破了长久以来形成的福柯作为一位批判现代性的后现代主义者的刻板印象。作为学界期待已久的福柯遗著，它激发起人们探索福柯一生多变的思想的来龙去脉的巨大热情。^④

二、基督教的肉欲经验与性道德

《肉欲的忏悔》是福柯唯一一部专论基督教（早期基督教教父思想）之作。^⑤它突破了福柯治理术研究时期（1976–1979）从“忏悔的话语”和“教牧的权力”的视角对基督教治理术的尝试性分析，而分析基督教治理术是他探究“现代欲望主体谱系学”的重要部分。福柯晚期的欲望主体谱系学并不局限于批判弗洛伊德、拉康和德勒兹的精神分析或精神分裂分析的基本概念（如欲望、压抑、

① See Michel Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *Dits et écrits*, Vol. 2, pp. 1527–1548.

② 从《肉欲的忏悔》的“附录二”能看出本书的主题与治理术之间的关系。（See Daniele Lorenzini, “La politique du paradis. Foucault, *Les Aveux de la chair* et la généalogie du néolibéralisme”, *Après Les Aveux de la chair. Généalogie du sujet chez Michel Foucault*, ed. by Boehringer Sandra & Laufer Laurie, Paris: Epel, 2020, pp. 249–261.）关于福柯的治理术，参见 Michel Senellart, *Les arts de gouverner: Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris: Seuil, 1995. 作者主编了福柯治理术时期的三部法兰西公学院讲座稿。

③ 福柯的法兰西公学院的十三部讲座以及在世界各地的讲座仍在陆续出版中，这些文献有助于人们准确把握《肉欲的忏悔》这部未竟之作的思想意图，不至于因它写作上的缺陷而扭曲福柯的思想。值得参照的文献有格霍（Frédéric Gros）主编的四部讲座《主体性与真理》（1980–1981）、《主体解释学》（1981–1982）、《治理自我与治理他者》（1982–1983）与《说真话的勇气》（1983–1984）等，还有同期的国外讲座《自我解释学的起源》（*L'origine de l'herméneutique de soi*, 1980）、《做坏事说真话》（*Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, 1981）、《自我坦白》（*Dire vrai sur soi-même*, 1982）与《话语与真理》（*Discours et vérité*, 1983）等。

④ 可以预见，以后几年福柯文献的出版和研究热点将集中于五、六十年代的早期福柯在里尔、克莱蒙费朗、突尼斯、万塞纳的七部讲课稿和讲座稿。与《肉欲的忏悔》同一年出版的福柯最早论“性”的文献包括1964年克莱蒙费朗大学和1969年万塞纳大学的讲课稿。（See Stuart Elden, *The Early Foucault*, Cambridge: Polity, 2021; Michel Foucault, *La Sexualité suivi de Le Discours sexualité*, ed. by Claude–Olivier Doran, Paris: EHESS–Gallimard–Seuil, 2018; [法] 傅柯（Michel Foucault）：《傅柯关于性事论述的十二堂课》，李浣沕译，台北：时报文化出版公司，2021年。）

⑤ 关于福柯与基督教的一部重要的著作，参见 Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon: ENS, 2011.

法则等)^①，而且也追溯现代法律主体、心理－精神分析主体以及求真意志的起源，分析古希腊罗马和早期基督教的自我技术、说真话、主体解释学中“主体性与真理的关系”，分析古代的自我治理与治理他人之间的关系，分析自我关切的伦理与治理术、生存美学与生命政治、精神性操练与现代性态度之间的关系，在这些比“权力－知识关系”更为复杂的“治理术－说真话－主体化的关系”的问题域中，对现代权力－知识－主体的关系进行谱系批判。如果福柯亲手修订《肉欲的忏悔》一书，他或许会就基督教的自我技术、说真话方式与主体化方式之间复杂的关系做出一些综合性的论述。

对比《性史》各卷的体例，《肉欲的忏悔》这部未竟之作缺少了一个理论性的“导言”。《肉欲的忏悔》的开篇说：“根据婚姻、生育、贬斥快感以及夫妇之间相互尊重的强烈的情感关系所定义的‘性体制’（le régime des aphrodisia），看起来是非基督教的哲学家和导师们的说法，并且是他们的‘异教’的社会才使得将其确认为所有人必须接受的行为规则得以可能。当然，这不是说它真的被所有人遵循，远非如此。在公元二世纪的教父们的学说中仍能找到同样的性的体制，没有什么实质的变动。”^②这段话看起来是接着《性史》第二、三卷对古希腊罗马的性体制（le régime des aphrodisia）、性经验（expérience de la sexualité）或性配置（dispositif de sexualité）的探讨。当然，它也点出了第四卷将要探讨的几个基本主题：基督教修道院导师对良心省察的指导、从西普里安（Cyprien）到大巴西尔（Basil of Ancrya）和卡西安（John Cassian）等人的贞洁论、从克莱门特（Clement）到奥古斯丁的基督教婚姻学说、奥古斯丁的欲望（libido）论与禁欲主义等。

福柯这段话延续了《性史》第二、三卷提出的古希腊罗马对性的经验与基督教的经验之间的连续性的命题。^③ 现代人所说的“性”在古希腊对应的词是“快感”（aphrodisia），而在基督教那里对应的词是“肉体/肉欲”（chair），二者之间实质有别；但围绕 aphrodisia 与 chair 建立起来的性的经验则具有某种连续性。福柯驳斥了那个流传已久的“宽容”神话：古希腊罗马的异教社会是一个对性十分宽容的社会，而基督教对性十分严苛、充满焦虑、令人压抑。实际上，针对“性”损害人的健康、自我控制、德性、家庭、社会道德秩序以及宗教信仰等令人焦虑的问题，“性严苛”在古希腊罗马社会中早已存在；早期基督教的希腊教父和拉丁教父们从古希腊罗马的哲学家、医生和作家那里（尤其是斯多亚学派）借用了大量相关的观念与精神操练的技术，使得基督教通过婚姻、生育、夫妻互敬、贞洁等顺利配置起来“性禁欲”。^④ 不仅如此，在古希腊的自我治理和城邦治理与基督教的教牧治理之间，在古希腊罗马各学派的生存艺术与早期基督教修道院的自我技艺之间，在斯多亚派的良心省察和良心指导与基督教的良心省察和良心指导之间，在古希腊罗马的风格化的精神操练与基督教的禁欲主义的精神操练之间，也都存在着一脉相承的“规范性核心”（un noyau prescriptif）。^⑤

异教与基督教的性伦理之间的区别不在“性严苛”和“性节制”之上，相反，它们具有一脉相承的规范性核心。它们之间的区别在于性伦理的实质发生了重大转变，使得古希腊罗马与早期基督教

① 德勒兹认为，福柯与他的分歧在于“快感与欲望”之争，而“快感与欲望”在福柯这里对应着古希腊罗马的 aphrodisia 与早期基督教的 chair。（Giles Deleuze, “Désir et Plaisir”, *Deux régimes de fous*, Paris: Minuit, 1980, pp. 112–122; Frédéric Gros, “Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique”, *Revue Philosophie*, 1995 (47), pp. 53–63.）

② Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. 4, p. 9; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第3页。该书译文参照了中译本，均有所改动，以下同。

③ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. 4, pp. 48–51; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第47–51页。

④ 福柯讨论过的希腊拉丁护教士有查士丁（Justin Martyr, 100–165）、阿萨纳戈拉斯（Athenagoras, 133–190）、德尔图良（Tertullian, 160–222），希腊教父主要有克莱门特（Clement of Alexandria, 150–215）、奥利金（Origen, 184–253）、金口约翰（John Chrysostom, 347–407）、纳西盎的格列高利（Gregory of Nazianzus, 329–390）、尼斯的格列高利（Gregory of Nyssa, 335–339），拉丁教父主要有安布罗斯（Ambrose, 340–397）、哲罗姆（Jerome, 347–420）、奥古斯丁（Saint Augustine, 354–430）、卡西安（John Cassian, 360–435）等。（See Elizabeth Clark, “Foucault, the Fathers and Sex”, *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, ed. by James Bernauer & Jeremy Carrette, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 39–56.）

⑤ 这是《肉欲的忏悔》短短一页但十分重要的“附录一”给出的提示。（See Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. 4, p. 365; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第401页。）《肉欲的忏悔》第二、三章论贞洁与婚姻与《性史》第二、三卷讨论婚姻忠诚的主题显然具有直接承接关系，而第一章忏悔主题则接近《性史》第一卷论“坦白的动物”和《对话人的治理》（1979–1980）对现代主体的谱系和基督教治理术的分析。

的性伦理的生活技艺 (les arts de vivre/techne tou biou) 和精神性操练 (exercice spirituel) 产生了实质性区别。正如《性史》第二、三、四卷的标题清楚明白所示的, 古希腊人、古罗马人和早期基督教三个时期的性伦理实质之别是“快感的享用”、“自我的关切”和“肉欲的忏悔”。基督教的性道德的实质从古希腊的身体 (corps) 的快感 (plaisir) 转移到肉体 (chair) 的欲望 (desir) 之上, 严苛对待性或节制性行为的目的从“享用快感” (krêsis aphrodision/ usage des plaisirs) 和精神性操练 (askêsis) 变成坦白供认欲望并消除它的禁欲主义 (ascétisme), 对自我主宰和生存风格的追求转向对上帝意志和道德法则的绝对服从与对自我的弃绝。

希腊护教士德尔图良是基督教的“肉体”概念的创始人, 也是忏悔观念的重要推动者。在《性史》最初规划中有一卷的标题是“肉体与身体” (la chair et le corps), 这对词组表明基督教坦白肉体 (la chair) 的欲望与古希腊享用身体 (le corps) 的快感之间的性文化的实质差别: “肉体”根本不是《临床医学的诞生》中疾病分布的身体空间, 而是基督教在身体及其快感之上建立起来的一整套的“性体制”, 一种与古希腊罗马的性伦理迥然有别的复杂经验。福柯说: “肉体应该被理解为一种经验模式 (un mode d'expérience), 即根据消除罪恶与彰显真理之间的某种关系实现的一种自我认识和自我转变的模式。”^① “肉体”不仅标志着“一种新的经验的形成” (第一章标题), 而且意味着一种新的自我与自身的关系 (rapport de soi à soi)、一种新的主体化模式 (mode de subjectivation)、一种新的自我技术和自我认识。基督教自我技术与精神性操练追求灵魂救赎和信仰的生活方式是建立在弃绝肉体欲望完全服从上帝的意志之上的, 而这种“肉体”的自我认识和自我解释所要达到的最终目标是欲望主体的自我弃绝。^② “肉体”并非构成现代主体的欲望部分, 而是一整套追求灵魂救赎的忏悔技术与精神性操练的主体化实践和技术。从自我与自身反关系来看, 其行为与目标看起来像是一种悖论: “自我说出真话 (la véridiction de soi - même) 从根本上是与自我弃绝 (la renonciation à soi) 联系在一起的。”^③

三、欲望主体与法律主体的诞生时刻

基督教性道德的实质是一种迥异于希腊人享用快感的全新的经验, 即“肉体”的经验 (expérience de la chair)。作为欲望主体的“肉体”的问题域主要集中于基督教的忏悔、贞洁与婚姻这三个方面, 它们构成《肉欲的忏悔》全书三个部分的基本主题。^④ “贞洁” (virginité) 的主题并非专指女性的处女状态或儿童的纯真状态, 而是指一种不受诱惑保持贞洁的自我省察和精神操练, 它更多的是指男性独身的禁欲修行。^⑤ 早在《新约》的保罗书信《哥林多前书》中就有独身保持贞洁的劝导。贞洁观念确立了基督教的灵与肉的关系, 这是一种独特的自我与自身的关系, 其中身体被抛到一个终生被欲望诱惑而不断坠入黑暗邪恶的危险之中。在肉体欲望诱惑面前时刻保持警醒保持贞洁, 人的灵性才能提升以至于被救赎。自德尔图良到卡西安的早期基督教思想家们, 从柏拉图那里借用了用来描述灵魂上升的词汇, 从斯多亚学派那里借用了用来描述德性生活的词汇, 来阐发保持贞洁的救赎之用。^⑥ 福柯眼中的基督教教牧治理的奠基人卡西安, 呼召修道者保卫贞洁、净化灵魂并与罪恶黑暗进行不懈的“精神战斗” (combat spirituel), 提出了一套基督教独特的自我技术和苦行操练, 尤其

① Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, pp. 50 - 51; [法] 福柯: 《性经验史 (第四卷): 肉欲的忏悔》, 第 50 页。

② Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 127; [法] 福柯: 《性经验史 (第四卷): 肉欲的忏悔》, 第 135 页。

③ Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 145; [法] 福柯: 《性经验史 (第四卷): 肉欲的忏悔》, 第 156 页。

④ 与福柯的问题域最接近的是布朗 (Peter Brown), 他也是福柯在本书中的主要对话者。(See Peter Brown, *The World of Late Antiquity: AD 150 - 750*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971; *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 1988.)

⑤ Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 178; [法] 福柯: 《性经验史 (第四卷): 肉欲的忏悔》, 第 191 页。) 在 1980 年由塞内特 (Richard Sennett) 主持的纽约讲座《性与孤独》中, 福柯就考察过早期基督教修道实践中禁欲与独身现象的意义。(Michel Foucault, “Sexuality and Solitude”, *Religion and Culture*, ed. by Jeremy R. Carrette, New York: Routledge, 1999, pp. 182 - 187.)

⑥ Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 169; [法] 福柯: 《性经验史 (第四卷): 肉欲的忏悔》, 第 184 - 185 页。

是在精神导师指导之下自我省察和坦白自我的忏悔技术。^① 放弃自己的意志，承认并不懈地省察自己的肉欲，监控、检讨并向他人坦白供认自己隐秘的肮脏的欲望，才能保护贞洁消除罪恶。福柯说：“通过处于这种自我认识的禁欲主义中心的循环，我们越纯洁，我们就越会受到光启，以便更好地自我认识；我们越要自我认识，就越承认自己是不纯洁的；一个人越是承认自己的脏污，就越要让驱散灵魂黑暗的光明照亮自己内心深处。”^② 经卡西安之手得以完善的自我审查的忏悔技术和导师指导的教牧治理术表明，基督教的肉欲经验和性道德的生产性力量在于它创造了一种迥异于古希腊人的主体化模式、自我解释学和自我技术。“在这种贞洁的禁欲主义中，我们也许可以认识到一个主体化（subjectivation）的过程，它将〔古希腊〕以节制性行为为中心的性伦理边缘化了。”^③

“贞洁的战士”是那些独身禁欲的基督教修士之路。但基督教既为少数人安排了禁欲主义的独身生活方式，也为绝大多数人安排了婚姻（*mariage*）的道德义务，使得婚姻能在普通人的日常生活中同样发挥治理个体的肉体欲望和灵魂的功能，最大限度地将性行为限制为婚姻中的偶发事件。^④ 将普通人个人的肉欲治理尽可能纳入受他人同意的约束的婚姻范围（控制肉欲的考量多于反通奸、反乱伦、反婚外性行为等），这是婚姻在基督教治理术中具有重要地位的原因。当基督教的思想家（特别是奥古斯丁）将人确立为洗涤脏污保卫贞洁的自我解释的“欲望主体”时，也将人确立为在婚姻关系中遵守忠诚义务的“法律主体”（*le sujet de droit/le sujet juridique*），即自愿、同意（*consensus*）与责任的主体。^⑤ 基督教通过婚姻强化了针对如何正当享用肉体欲望的禁欲主义，反过来也通过这种性道德强化了西方人对婚姻制度的道德义务与法律责任。可以说，基督教的性道德不仅改变了古希腊罗马人性伦理的实质，而且奠定了生育作为性行为的合法理由、婚姻忠诚、一夫一妻制等西方婚姻道德基础，并一直延续到现代布尔乔亚家庭的婚姻道德观念之中。

在基督教新的“肉体”经验与教牧治理中，诞生了西方的欲望主体（从治理术的视角来看它是现代“经济人”的起源），也从中诞生了基于意志、同意和责任的法律主体〔法律人（*homo juridicus*）的诞生早于经济人（*homo æconomicus*）〕，奠定了与主权和国家理性相对立的现代自由主义治理术的基础。^⑥ 福柯在《肉欲的忏悔》的结尾写道：“性、真理和法律通过我们的文化收紧（而非松弛）了的纽带而联系在一起的。”^⑦ 这句话可以说是福柯对其七十年代以来的一个思想主题的回顾。通过追溯欲望主体与法律主体的同源，《监视与惩罚》（1975）与《性史》（1976）之间深层关联被揭示出来，这就是西方文化中的司法化与说真话化的双重进程（*un double processus de judiciarisation et de vérité*）。一方面，基督教建立在肉体欲望之上性道德与婚姻道德义务，是西方的欲望主体与法律主体的共同起源，因而也是精神分析的“欲望与法律的否定辩证法”的起源；另一方面，基督教要求对肉体欲望进行忏悔是一种要求人说出内心的真话的道德义务，肉体欲望的坦白忏悔与司法中对犯罪行为的坦白供认一样具有真理的效应以及对主体性（无论是欲望主体还是法律主体）的确认，

① 在导师的精神指导下自我操练是一种“通过屈从（*assujettissement*）实现的主体化（*subjectivation*）”。福柯对卡西安的贞洁论的分析，参见 Michel Foucault, “Le combat de la chasteté” (1982), *Dits et écrits*, Vol. 2, pp. 1114–1127. 福柯1982年在美国佛蒙特大学的讲座《自我技术》中对此的相关讨论，参见 Michel Foucault, *Technologies of the Self*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16–49.

② Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 223; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第241–242页。

③ Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, pp. 244–245; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第266页。

④ Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, pp. 253, 259; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第275、283页。

⑤ Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, pp. 351–352, 360; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第387–388、397页。中译本将 *le sujet de droit* 通篇都错译成“权利主体”。福柯论奥古斯丁，参见芮欣：《规训与忏悔：福柯与奥古斯丁的对话》，《道风：基督教文化评论》2016年冬特别号，第361–396页。

⑥ 关于福柯提出的奥古斯丁那里的“欲望主体与法律主体”之间紧密关系的观点，参见 Bernard E. Harcourt, “Foucault’s Keystone: Confessions of the Flesh”, *Foucault Studies*, 2021 (29), pp. 48–70.

⑦ Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 361; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第398页。

这也是精神分析的自我坦白说真话的观念和求真意志的起源。^① 显然，在早期基督教的肉欲经验中，忏悔的坦白供认模式（以及卡西尔所说的灵修指导、良心省察、绝对服从等）才是更为本质的要素，甚至婚姻的性道德也没有遵循中世纪晚期的司法、禁忌与惩罚的模式。可见，福柯对基督教性道德的“欲望主体谱系学”的分析中暗含着一份“精神分析的知识考古学”（une archéologie de la psychanalyse）。

四、忏悔的说真话义务：主体性与真理的关系

在“欲望主体的谱系学”中，奥古斯丁无疑是主体欲望化最重要的人，比创始“肉体”概念的德尔图良和主张“为贞洁而战”的卡西安更重要，因而也是《性史》中最关键之人，因为他的“欲望”[libido (concupiscentia carnis, 一种不受控制的非自愿的意志)] 概念开启了“性的欲望化”（以及司法化）之路，而《肉欲的忏悔》一书的最后一个章节（即第三章第三节）“性的欲望化”也是“欲望主体的谱系学”最重要的篇章。^② 从此，“我是谁”的主体追问以及主体的真理都只能在肉体的隐秘的“欲望”中寻找答案；古希腊罗马的自我与自身的关系被收紧为自我与肉体的欲望之间孤独的隐秘的深度关系。这无疑是西方思想史上的一个关键的时刻。^③

奥古斯丁的“欲望”（libido）概念是早期基督教的肉体经验、性道德和婚姻观的要求和提炼。奥古斯丁将性兴奋（比如勃起）视为人类在堕落之后受某种不那么善良的意志、犯罪的诱惑、自我膨胀的傲慢等所驱使的标志，它既背叛了上帝的意志也损害了婚姻的美善。与欲望的斗争是人的内在自我之中自愿的意志和欲望的非自愿的不受控制的意志这两种意志的斗争，人必须通过自由意志与欲望的战斗将自己确立为主体，并对是否基于同意（consensus）而使用（usus）肉欲负责。意志是同意与否以及是否合法使用肉欲的观念，为性行为的归责和司法化铺垫了道路。^④ 尽管古希腊也有自我与自身之间的斗争模式，但它是享用快感的节制，而不是弃绝欲望的否定。正是在奥古斯丁这里，基督教的肉体经验和主体化方式与古希腊罗马人的自我技术和快感经验决定性地分道扬镳了：越来越个体化且越来越内在化的主体，不仅与城邦和他人的外在世界可相分离，而且他的非自愿的意志深陷自我冲突的漩涡之中，失去了柏拉图式自我提升的力量。奥古斯丁的“性的欲望化”向内在自我的深度，开掘出尼采在《道德的谱系》所说的“深度自我”，这种欲望主体通过肉体经验发明了主体自身隐秘的真理。基督教性道德的“欲望主体解释学”和自我技术奠定了“性与真理”（sexe et vérité）的密切关系，也奠定了现代文学、司法、医学以及精神分析怀疑、阐释与释放个人隐秘欲望的主体化模式和真理化类型。^⑤

① 福柯早在《惩罚理论与制度》中就提出了基督教忏悔与真理的关系，参见 Michel Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971 – 1972)*, ed. by Bernard E. Harcourt, Paris: Gallimard/ Le Seuil, 2015, pp. 204 – 208. 在 1973 年在里约热内卢罗马天主教大学的讲座《真理与司法形式》中，福柯谈到了西方司法实践中的司法化与说真话化的双重进程。（Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, *Dits et écrits*, Vol. 1, pp. 1406 – 1514.）在 1980 年的海外讲座中，福柯深入探讨了忏悔概念，参见 Michel Foucault, “Subjectivity and Confession”, “Christianity and Confession” (1980), *The Politics of Truth*, ed. by Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, New York: Semiotext (e), 1997, pp. 171 – 198, 199 – 236.

② Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, pp. 325 – 361; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第 357 – 398 页。中译本将 la libidinisation du sexe（性的欲望化）错译成“性欲色情化”。关于欲望概念，参见 Daniele Lorenzini, “The Emergence of Desire: Notes toward a Political History of the Will”, *Critical Inquiry*, 2019 (45), pp. 448 – 470.

③ 在 1984 年 5 月 29 日，福柯做了生前最后一次长篇访谈。他在谈到希腊自我关切的普遍义务化以及哲学与政治的分离时，认为那是古代哲学成为基督教铺路石的不幸。福柯说：“他们立即遇到了在我看来是古代道德的矛盾之处：一方面是这种对某种生存风格（un certain style d'existence）的执着追求，另一方面是努力使它成为所有人所共有。他们的风格无疑或多或少地接近塞内卡和爱比克泰德，但这种风格只发现了全力投入一种宗教的风格的可能性。在我看来，整个古代都是一个深刻的错误（une profonde erreur）。”（See Michel Foucault, “Le retour de la morale” (1984), *Dits et écrits*, Vol. 2, p. 1517.）

④ 福柯论奥古斯丁的意志的罪责观念，可与阿甘本的相关论述相对比。（参见 [意] 阿甘本：《业：简论行动、过错、姿势》，潘震译，上海：上海社会科学院出版社，2021 年，第 100 – 121 页。）

⑤ 法兰西公学院中世纪哲学教授德利贝拉认为，奥古斯丁的 Libido 概念还不能叫做“欲望主体”（sujet de désir），这是现代人对 Libido 的错误理解。（See Alain de Libera, *L'invention du sujet moderne*, Paris: Vrin, 2015, pp. 40 – 46.）

基督教对欲望主体的隐秘真理的解释学的核心是“肉欲”必须坦白说真话（*véridiction*）的义务，它体现在公元二世纪下半叶开始的悔罪与三世纪末的修道院的生活规则和禁欲实践之中。基督教的忏悔、良心审查、导师指导、坦白隐秘欲望等一系列自我技术和修行实践，界定了一种完全不同于古希腊罗马的新的主体性以及“主体性与真理的关系”。^① 基于德尔图良和奥古斯丁等人发明的“肉体”和“欲望”的概念，在欲望主体解释学之上，基督教的教牧治理探索出一整套针对肉体欲望的忏悔实践，尤其是将内心隐秘欲望的发掘与弃绝转化为向他人或向自己进行坦白供认的话语实践。基督教用来表示“坦白”概念的词主要有两个：悔罪（*exomologēsis*）与忏悔（*exagoreusis*）。大体而言，前者是带有自我惩罚性质的戏剧性公开悔改赎罪仪式，它常伴随着象征净化的洗礼仪式；后者则是自我坦白的言语行为，它是基督教修道主义和精神性操练的核心，并且在后来的发展中比前者具有越来越重要的地位，标志着西方人作为福柯所说的“坦白动物”（*bête d'aveu*）的诞生。^② 作为“说真话”（*parrhesia*）的一种独特形态，忏悔是早期基督教精神性操练的核心技术，它要求修道士在绝对服从上帝的意志的条件下毫无隐瞒地说出自己隐秘的欲望，毫不懈怠并永不停歇地自我省察、自我规训、自我坦白，最终达到自我弃绝。忏悔将欲望主体与邪恶和真理三者紧紧捆绑在一起，在“做坏事”但“说真话”之间建立起罪与赎的紧密关系。^③ 通过忏悔这种自我审查并坦白你隐秘的欲望的真相的“说真话”的义务，基督教就建立起欲望主体与自身以及自身的真理之间的密切关系。欲望主体监控检查并坦白供认自己的隐秘欲望的真理，这是欲望主体解释学的核心。

在 1982 年完成《肉欲的忏悔》初稿之后，福柯的“说真话的批判哲学”（*la philosophie critique des véridictions*）就从基督教的“坦白”（*aveu*）的“真理义务”转向古希腊的“说真话”（*parrhesia*）的自我技艺的主题，致力于探究一种不同于基督教的主体解释学的“自我关切的伦理”与“生存美学”，一种别样的“主体性与真理的关系”。福柯 1980 - 1981 年在法兰西公学院的讲座题目叫做《主体性与真理》，它清楚地表明福柯晚期思想的主题不再是“权力 - 知识”（*pouvoir - savoir*），而是“主体性与真理”（*subjectivité et vérité*）。^④ 而如何像在《肉欲的忏悔》中同时探讨欲望主体和法律主体的谱系那样，或者像在福柯生命最后一年探讨“自我治理与治理他人”的主题那样，将“权力 - 知识”（*pouvoir - savoir*）与“主体性与真理”（*subjectivité et vérité*）这两套分析模式整合在一起，整合“权力 - 知识 - 主体”三个不同的视角批判性地分析“我们自身的本体论”（*l'ontologie de nous - mêmes*），这是对那些追随福柯从事“诊断当下”（*diagnostiquer le présent*）批判我们所处身的现代社会的人提出的要求与挑战。^⑤

（责任编辑 行之）

① Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, pp. 50 - 51; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第 49 - 50 页。福柯对忏悔肉欲这种“说真话”形式的研究，上承《性史》第一卷《求知的意志》（1976）分析现代司法实践、精神分析、现代文学，以及所谓的“性科学”等发掘隐秘的性真理的话语煽动的实践，下启 1982 - 1984 年间法兰西公学院讲座《自我治理与治理他人》与《真理的勇气》研究古希腊罗马的“说真话”的主题。

② See Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, pp. 89 - 105, 133 - 145; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第 93 - 111、142 - 156 页。另参见附录二。在法兰西公学院讲座《对活人的治理》（1979 - 1980）和达特茅斯讲座《自我解释学的起源》（1980）中，福柯已分析过悔罪与忏悔这对概念的含义。而在多伦多大学维多利亚学院的讲座《自我坦白》（1982）中，福柯集中分析了忏悔这种说真话形式及其与古希腊的“说真话”的本质区别。

③ Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, pp. 50 - 51; [法] 福柯：《性经验史（第四卷）：肉欲的忏悔》，第 49 - 50 页。另参见《肉欲的忏悔》的附录三，以及 1981 年鲁汶大学讲座《做坏事，说真话》。（Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (cours de Louvain, 1981). ed. by Fabienne Brion & Bernard E. Harcourt, Louvain/Chicago: Presses universitaires de Louvain, 2012.)

④ 当然，这里的“真理”具体指的是“说真话”，是一种“没有真理的真理”（*la véridiction sans vérité*），而主体性是一种“没有主体的主体性”（*la subjectivité sans sujet*）。（See Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, Vol. 2, pp. 1041 - 1062; Michel Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980 - 1981*, Paris: Seuil/Gallimar, 2014.)

⑤ 参见张旭：《什么是福柯哲学？——我们自身的历史本体论》，《哲学动态》2021 年第 2 期；Sverre Raffnsøe, Marius Gudmand - Høyer & Morten S. Thaning, *Michel Foucault: A Research Companion. Philosophy as Diagnosis of the Present*, Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, 2016.

从“表象”概念的改造看胡塞尔对布伦塔诺“判断理论”的重构

——《逻辑研究》“第五研究”之布伦塔诺命题改造疏义

黄子明

【摘要】胡塞尔在《逻辑研究》“第五研究”中的“判断理论”整合了亚里士多德的“命题判断”和笛卡尔、休谟的作为决断态度的“判断”这两大传统。布伦塔诺是后一个传统的代表，通过将“判断命题”还原为“存在命题”，强调判断与表象在行为方式而非内容方面的区别。胡塞尔通过改造“布伦塔诺命题”，表明了现象学关于行为分类和奠基关系的构想。命题中的“表象”被改造为“客体化行为”，包含着两组“表象”和“判断”的概念对子，即“单纯表象”与“设定判断”，以及“指称”表象与“陈述”判断，其中的判断对应着两种传统含义。两组概念分别作为质性分差与质料分差，交错组合而构成整个客体化行为的区域。改造后的命题展示出质性变样、质料奠基以及质性奠基等多层次的行为关系，初步形成现象学的科学的“判断理论”。

【关键词】第五研究；表象；判断理论；行为奠基；布伦塔诺命题

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)01-0101-08

作者简介：黄子明，江西南昌人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系副研究员。

起于亚里士多德的西方逻辑学传统以“命题学”（Apophantik）为中心主题，是关于“述谓判断”（prädikatives Urteil）或“陈述”（Aussage）判断及其诸形式的学说。这种述谓判断的普遍特征便是主谓“二项性”。“判断理论”贯穿于胡塞尔一生对现象学逻辑学的研究，他对传统的判断理论做了四个方面的拓展：（1）将“判断”的含义从作为行为质料特征的命题判断扩展到作为行为质性特征的设定性判断；（2）将“形式逻辑”的内容从“形式命题学”扩展到“形式本体论”；（3）将逻辑理性的主题从关于客观的思想构成物的形式理论扩展到对真理之明见性的主观反思的先验理论；（4）将述谓判断的有效性起源追溯至前述谓经验。这些主题或动机可以部分地向哲学史溯源，却在胡塞尔现象学视野中展示新的意义。其中，第一个方面的拓展体现于《逻辑研究》“第五研究”对布伦塔诺命题的改造。

“第五研究”由两个主题组成：（1）第一至二章阐明现象学的意向体验及内容的概念；（2）第三至六章探讨行为的分类及奠基关系。奠基关系包含两个层次：非客体化行为奠基于客体化行为，在客体化行为之内表象与判断之间的奠基或变样关系。“第五研究”对前一个层次较少涉及，论述重点置于表象与判断之关系，因此，“第五研究”的第二部分又可视作继第一部分对意向体验的一般性探讨之后对“判断”行为的具体研究。这个工作通过一项具体任务而展开，这就是对布伦塔诺命题的改造。本文尝试对这一部分难解的文本进行脉络梳理，阐明他对布伦塔诺命题改造的意义。

一、布伦塔诺命题及其判断理论

布伦塔诺关于心理现象的分类和奠基关系的构想表现在他的一个著名命题：“所有心理现象或者

是表象，或者是建立于作为其基础的表象。”他将心理现象分为三个“基本类别”，即表象、判断、（爱与恨的）情感行为。这个命题将表象置于特殊位置，认为它是判断与情感行为的基础。在“第五研究”第五章结尾，这个命题最终被胡塞尔改造为：“每个意向体验或者是一个客体化行为，或者奠基于一个客体化行为之中。”^① 含义模糊的“表象”概念被定义明确的“客体化行为”概念代替，改造后的命题表达了早期现象学对行为奠基关系的理解不同于布伦塔诺的认识心理学。

胡塞尔的意图并不是否定布伦塔诺命题，而是认为这个命题的意义尚需加以阐明。通过区分不同含义的“表象”概念，不同种类的行为变样或奠基方式以及它们的层次序列得到明确区分，正是“第五研究”改造布伦塔诺命题的题旨。这项工作绝不仅仅是对布伦塔诺行为奠基理论的单纯细化，而是通过辨析行为各个要素，揭示出布伦塔诺命题所没有的行为结构的维度。

胡塞尔对“表象”概念的改造直指布伦塔诺对“判断”概念的定义以及关于表象与判断之关系的判断理论。布伦塔诺的“判断”理论继承了笛卡尔、休谟对“判断”的近代解释传统，即认为“判断”是一种主体的立场设定或信念态度，这种解释体现近代主体性转向赋予判断行为的认识维度。与这两位前辈对判断的近代解释是对古代解释的补充和修正不同，布伦塔诺持更为激进的态度，意图以设定的判断代替命题判断。他认为“判断”应该作为一种不同的行为类型而区别于“表象”，二者以完全不同的方式意识到对象：判断具有接受或拒绝、肯定或否定的特性，表象只是对一个对象的单纯呈现。这种看法面临来自传统理解的质疑，即认为二者只是行为“内容”的差异，判断是由表象的联结或分离构成的，并不存在行为类型的差异。布伦塔诺认为，“并非所有判断都指涉所表象的属性的一个联结”^②。为了表明判断本身是一种独立行为类型，而不仅仅是表象的联结，他甚至提出述谓的“判断命题”都可以还原为“存在命题”^③。例如，“这个人是博学的”，可以还原为“这个博学的人存在”。在存在命题的一般形式“A 存在”中，A 独自就是一个存在判断的对象。“表象也可以指涉复合对象，而判断也可以指涉简单对象”^④，因此，述谓联结绝不是判断的本质特性。概言之，布伦塔诺通过混淆述谓的命题形式与它的名词化形态的决断态度，模糊了述谓的判断命题与存在命题的根本区别，表象与判断从作为两种行为内容的区别完全被还原为两种行为方式的区别，“从内容来看，表象与判断之间没有丝毫差别”^⑤。

胡塞尔对命题改造的重点在于重新审视“表象”概念的含义及其与“判断”的关系。这项任务在“第五研究”的第三至五章中分三步完成：（1）第三章引入第一个表象概念“单纯表象”，指出将质料理解为单纯表象行为而引起的问题；（2）第四章引入第二个表象概念“称谓行为”，指出称谓作为意向统一属的问题；（3）第五章引入第三个表象概念“客体化行为”，完成对命题的改造和重新解释。

二、对作为“单纯表象”行为的质料的批评

（一）“单纯表象”作为行为质料

第三章提出第一个“表象”概念的含义，即一种“单纯理解”意义上的表象，这是针对布伦塔

① 梅耶（Verena Mayer）和艾哈德（Christopher Erhard）指出，胡塞尔对布伦塔诺命题的改造分为三个步骤完成：（1）将“心理现象”（psychische Phänomene）改为“意向体验”（intentionales Erlebnis），这在“第五研究”第二章§9-13完成；（2）将“建立于”（beruhen auf）改为“奠基于”（fundiert sein in），参考“第三研究”第二章§14和“第五研究”第二章§18；（3）将“表象”（Vorstellungen）改为“客体化行为”（objektivierender Akt），这由“第五研究”的第三至五章完成，是论证最繁难的一个步骤。（Vgl. Verena Mayer, Christopher Erhard, “Die Bedeutung objektivierender Akte (V. Logische Untersuchung, § § 22 - 45)”, *Edmund Husserl - Logische Untersuchungen*, hrsg. von Verena Mayer, Berlin: Akademie Verlag, 2008, S. 159f.）

② [德] 布伦塔诺：《从经验立场出发的心理学》，郝亿春译，北京：商务印书馆，2017年，第252页。

③ 同上，第258页。

④ 同上，第261页。

⑤ 同上，第260页。

诺对表象概念的规定。“单纯表象”意味着这样一种行为状况，它对对象的存在不做设定，不进行信仰执态。“单纯”未必是简单的，“单纯表象”的对象既可以是简单的称谓对象，也可以是一个复合的陈述句，“表象”与“判断”的区别仅仅是“单纯理解”与“存在设定”的相对。

胡塞尔以行为的“质性”与“质料”的概念对子来标示一般行为的结构：行为质料就是“行为的内容”，规定着行为与何种对象发生关联；行为质性则是“行为的普遍特征”^①，规定着行为以何种方式与对象发生关联，质性即意味着行为种类。^② 在“单纯表象”的含义之下，还可以区分两种意义的“表象”与“判断”的含义：作为“行为质料”的单纯表象，与作为“行为质性”的判断相对；作为不设定的行为（或行为质性）的单纯表象，与设定的行为（或行为质性）相对。前者是两种行为要素的相对，后者是两种行为类别的相对。由于布伦塔诺的行为理论中没有质性与质料的区别，因而他将“提供对象”这种属于行为的质料要素的功能赋予一种特殊的行为类别，即基础性的“单纯表象”行为，并将单纯表象与判断的区分限定为两种行为类别的区分。

然而，作为判断的质料的表象是否可以同时被理解为一种完整行为意义上的单纯表象，换句话说，判断是否能在自身中兼容单纯表象行为？胡塞尔对第一个表象概念的批评围绕着这个问题展开。这个问题将通过两条路径进行处理，从而得出复合行为中的质料作为单纯表象行为的悖谬性：一种是间接的方法，即通过谬误推论的方法证明表象的意向本质成分与其他行为并无不同；另一种是直接的方法，即直观的描述诸行为的本质，考察其中是否包含着单纯表象。

（二）推理证明：单纯表象的质性属的分差问题

按照布伦塔诺命题，判断或者欲求行为以表象为基础，附加的判断或者欲求的意向特征不能被理解为独立的行为，而是作为不独立要素附加在表象上，与表象紧密交织。当我们说“这个判断是对这个表象的判断”或“这个欲求是对这个表象的欲求”时，在行为质性变换的情况下，质料的同一性就在于这个基础性表象的本质同一性。这样便产生一个问题：其他行为的意向本质都是质性与质料的组合——包含着表象作为质料；而表象本身的意向本质仅仅是质料，或者说仅仅是质性。也就是说，在单纯表象中无法再区分质性与质料，质料本身就是质性^③。

单纯表象行为不能再区分质性与质料，这导致单纯表象作为质性属的分差问题：其他行为都可以通过质料而分差，例如判断通过不同表象内容而区分这个判断与那个判断，而表象行为却没有可分离的质料来说明这种分差。例如，在“皇帝”表象与“教皇”表象之间的区别，无法从表象质料的差异得到说明。然而，我们可以清楚洞见“皇帝”表象和“教皇”表象的不同。那么，该如何说明这种分差呢？表象质性本身已经是行为的最低种差，它无法将质料作为归属其下的分差吸纳进来，这必定要设想“表象”的质性特征与不同属的“第二”特征的组合，因为只有这第二特征归于不同的“属”，它的差异才不会被吞没于作为最低种差的表象质性中。能够给予对象性内容的只能是这个附加的第二特征，这听起来很像是前面说过的“质料”，于是这种关系又回到最初提到的质性与质料的区分：“这样一来，每一个表象含义便都是‘表象意向’和‘内容’——作为两个相互交织的不同属的观念统一——的组合。”^④

因而，我们必然在所有意向种类中贯彻质性与质料的“本质区别”，这就迂回地证明了将表象质

① E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II/1. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hua XIX/1, hrsg. von U. Panzer, 1984. LU II/1, A 386/B₁ 411. 中译本参考 [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2015 年。以下缩写为 LU II/1，引文页码采用边页码。

② 一个行为的“意向本质”由质性和质料构成：作为非独立要素，它们不能独立存在；但作为不同种类的要素，它们可以独立变异，即在一方保持不变的情况下另一方自身独立变化。质性和质料这两种要素不是通过“直接”的“分解”的方式得到的，因为只有独立的部分才能通过分解的方式指明它们各自的存在；而是通过“同一性比较”揭示它们的存在，因为它们可以各自独立变异，同一质性的行为可以朝向不同质料，同一质料也可以在不同质性行为中出现（参见“第五研究”第二章 § 20, § 22）。

③ Vgl. LU II/1, A 403/B₁ 430.

④ LU II/1, A 406/B₁ 433.

料、表象的意向本质、单纯表象的质性同一起来的看法是不能成立的^①，从而证明了将复合行为中作为质料的单纯表象理解为完整行为的想法之不可取。

（三）直观证明：各种基础性“单纯表象”之假设的问题

对于将表象质料理解为表象行为的看法，除了通过谬误推理进行批判，还需要通过直接的直观来反驳在我们的现实意识中存在其可能性。直观在现象学方法论中被视作一切认识的源泉，任何推理的可靠性最终都要诉诸直接的直观。如果现象学始终无法消除人们这种看法，即在没有对象被表象给我们的情况下就无法进行判断，因而判断中必然包含着单纯表象，那么前述仅仅通过推理进行的批评依然是不够充分的，它缺乏直接地触动直觉的说服力。因而胡塞尔认为，还必须通过“对意向体验的直接直观的本质分析”^②来展示诸行为的真正结构，从而彻底消除人们在行为理解上的先入之见。

布伦塔诺认为，判断行为中的对象以“双重方式”呈现，“首先是作为表象的对象，其次是作为被断真或被否定的对象”^③。胡塞尔的批评抓住了这一点：一个判断行为是否可以将单纯表象包含于自身之中，一个对象是否可以以“双重方式”成为判断意识的对象。他以“感知”“陈述判断”“赞同”“理解”“语词”“语句”等行为为例证展开直观的描述，逐一检测是否可能从这些行为中分离出“单纯表象”的行为。

“错觉”感知不能被理解为剥离存在判断而剩下奠基性感知表象，“错觉”和“感知”在质性上是“争执”关系。与此类似，陈述判断不能被视作单纯被理解的陈述与“判断性决断”的组合，单纯表象在质性上的“缺失”状态与判断的质性上的“优势”状态对立。“赞同”并不是在单纯被理解的表象基础上添加“赞同”的新行为，如果我们已经赞同内容为真，就不能接受它是被搁置的。概言之，单纯表象与上述质性上设定的行为不能兼容。从非设定行为到设定行为的转变，只能通过质性“变样”而不是通过后者“包含”前者而实现。在表达中保持同一意义的语词或语句，不能被解释为作为完整行为的单纯表象，而是作为非独立要素的质料。不能将两种不同“执态”的行为理解为“实项地”套接在一起^④。

如果没有一个事实状态被表象，我如何能够对之进行判断、期待、怀疑？现象学的回答是：每一个意向体验中都寓居着负责表象的组元或方面，而非完整行为^⑤。不能将某种提供对象的作用归于一种特殊的行为——单纯表象。具有相同质料而在设定的质性上相互冲突的行为之间不能彼此含有。一个对象不能像布伦塔诺所以为的那样以“双重方式”进入意识，即不能够既是单纯被表象的对象，同时又是被判断的对象。这一章对于修正布伦塔诺命题的一个重要结论是：“给出对象不再被视为某个独立行为的成就，而是被视为某个不独立的行为成分的成就。”^⑥

三、对表象作为“称谓行为”的分析

（一）作为“称谓行为”的表象概念及其统一质性属的问题

根据第三章对第一个“表象”概念的分析结论，根本找不到一种可作为判断之组成部分的“单纯表象”行为。如果要使命题前后两部分成立，就要面临“表象”概念的双重歧义：“表象”在命题第一部分中表示一个完整行为，或者说是“行为质性”（即种类），在第二部分中则不是完整的行为，而只是“行为质料”^⑦。命题的完整性的明见性和表象概念的一致性不能兼顾，需要寻找一个新的

① LU II/1, A 407/B₁433.

② LU II/1, A 412/B₁439.

③ 参见〔德〕布伦塔诺：《从经验立场出发的心理学》，第240页。

④ Vgl. LU II/1, A 425/B₁454.

⑤ Vgl. LU II/1 A 426/B₁455.

⑥ Vgl. U. Melle, “Objektivierende und nicht – objektivierende Akte”, *Husserl – Ausgabe und Husserl – Forschung*, Phaenomenologica Bd. 115, hrsg. von S. Ijsseling, Dordrecht: Springer, 1990, S. 39.

⑦ Vgl. LU II/1, A 428f. /B₁458.

“表象”概念解决这个问题，这就是作为第四章主题的第二种表象含义——“称谓行为”。表象的含义从“单纯理解”转变为“一举把握性”行为，“称谓”表象包括了名称与称谓化行为，与单束的“称谓”行为相对的是多束的“陈述”行为。

至此，第三章与第四章提出了作为行为的“表象”与“判断”的两组不同的含义：（1）单纯理解的表象与设定性的判断；（2）称谓表象与陈述判断。对于“判断”的两种解释的源流在此汇合^①。现象学的意向本质学说展示出这两组关系的差异：在第一种关系中，“表象”包含了“判断”的全部质料，变化仅仅在于判断意向方面；在第二种关系中，“表象”只包含了“判断”的部分质料。所以，当“表象”概念从“单纯理解”改变为单项的“称谓”行为时，带给布伦塔诺命题的一项重要改变就在于：表象不再包含被奠基行为的“全部质料”，名称是陈述的组元，仅仅包含陈述的“部分对象”，而不是陈述本身的“总体对象性统一”。

布伦塔诺命题被重新表述为：每一种意向体验要么是一种指称行为，要么是基于（至少）一个这样的行为。^② 命题的第一部分涉及新的表象概念“称谓行为”，例证有“感知、回忆或期待、臆构等等单项的 eingliedrig（或单束的 einstrahlig）行为”^③；命题的第二部分涉及两种不同的被奠基行为：一是多束的陈述行为，二是情感意志类行为。相应地，需要区分两种奠基情况：（1）对于前者，一个陈述需要奠基在一个以上的名称之中；（2）对于后者，情感或意志行为以两种不同方式奠基于称谓，（a）一个愿望可以直接奠基在一个单项的事物之上，（b）也可以奠基在事态之上，而事态又奠基在事物之上，从而可以说这个愿望最终奠基在称谓表象中。新的命题形式表明了这样的论断：“在任何一个行为组合中，最终奠基性的行为必然是表象”^④，即必然最终奠基于称谓行为中。

至此，胡塞尔已经得出一个内容上完全正确的命题，但他并不满意，因为他认为这个新的表象概念并没有摆脱困难。首先，“称谓”表象并不能标示一个意向体验的本质属（或者说基本类别），因为称谓行为以及陈述属于行为的质料特征，而质料特征是不能用来标示行为类别的，行为类别只能通过行为质性来区分。其次，排除在称谓表象领域之外的行为也不能归于另一个类别的行为。我们通过将这个阶段性命题与第五章得到的最终命题进行对比来理解这个问题。

表 1^⑤

命题	命题前后两部分的行为类别
第四章 § 33 的修改命题： 意向体验要么是一种称谓行为，要么是奠基于称谓行为。	称谓行为 + 非称谓行为 即：称谓行为 + [陈述 + 全部非客体化]
第五章 § 41 的最终命题： 意向体验要么是一种客体化行为，要么是奠基于客体化行为。	客体化行为 + 非客体化行为 即：[称谓 + 陈述] + 非客体化行为

在最终命题里，“表象”概念的意义更改为“客体化行为”，包括了称谓表象和陈述判断。命题的前后两部分对应着“客体化行为”与“非客体化行为”，这两种行为构成意向体验的两大“本质

① 关于布伦塔诺和胡塞尔就“表象”与“判断”的使用含义的差异以及对这些含义的历史源流的追溯，参见理·科布-史蒂文斯（R. Cobb-Stevens）为《胡塞尔的逻辑研究》撰写的“第五研究”阐释。（See R. Cobb-Stevens, “Husserl’s Fifth Logical Investigation”, *Husserl’s Logical Investigations*, ed. by Daniel O. Dahlstrom, Dordrecht/Boston/London: Springer, 2003, pp. 99-105.）“判断”作为设定或信念并非始于近代笛卡尔传统，在经院哲学中已经出现。与胡塞尔将亚里士多德的判断归于述谓命题不同，海德格尔认为亚里士多德对判断的定义已经模糊地包含了多种意义。

② Vgl. *LU II/1*, A 431f. /B₁461.

③ *LU II/1*, A 432/B₁461.

④ *LU II/1*, A 432/B₁462.

⑤ 第四章 § 33 的修改命题参见 *LU II/1*, A 431f. /B₁461，第五章 § 41 的最终命题参见 *LU II/1*, A 458/B₁493。

属”。而在 § 33 的命题中，后半部分所指的非称谓行为包括陈述（作为部分客体化行为）和全部非客体化行为，二者并不构成一个统一的体验属而与命题前半部分的“称谓行为”相对置。概言之，命题的两部分并不是正好匹配两大并列的体验“属”。这个阶段性的修改命题虽然内容上并无错误，但在形式上是“不对称的”，因而整个命题还不能算是完善的。这个困难导致需要继续寻找一个比“称谓行为”更合适的“表象”概念。

（二）称谓的判断执态不同于陈述判断

布伦塔诺把述谓判断解释为对称谓化表象的断定态度，也就是把对判断的古代解释还原为近代解释。这一点是胡塞尔着力批评的。胡塞尔指出，对“判断执态”与“陈述判断”的混淆，起因于语言中时常出现设定的称谓与陈述之间的相互转化。这种错误在于将（作为行为质性的）设定方面的特征与（作为行为质料的）句法的形态特征这两个不同的维度混淆起来。一个称谓表象可以将对象意指为现实存在的对象，但并不因此而获得陈述的复合结构，作为质性特征的“判断执态”并不能使一个名称变成陈述。即使是完整的陈述形式经过称谓化充当句子的主语从句时，例如“下雨了”的陈述转化为“雨的落下”这一事实指称，对“此实事状态的指称”与“在独立陈述中对此实事状态的陈述”仍有不可混淆的本质区别。^① 当一个实事状态像一个东西一样被指称时，相应的“陈述”已经先行流走，“指称”作为一个新型的行为以完全不同的方式给予对象。在陈述判断中，实事状态“更原初地”被给予；经过称谓化的（单束的）指称行为以（多束的）陈述行为为其起源，并且在含义联系上可以回归这个陈述。这种起源与回归表明关于同一实事状态的指称和陈述之间存在“观念规律性的联系”，但两种行为却具有根本不同的意向本质。当陈述过渡到指称时，发生变样的行为中并不真实地包含原初未变样的行为，“绝不能在一经验—心理学和生物学的意义上理解关于‘起源’与‘变样’的说法”^②。二者的关联不是行为之间的“因果产生或经验共存”，而是“观念规律性的有效共属性”。不能因为陈述与相应的称谓化形式之间存在观念含义上的联系，就把它们视作同一种行为，进而混淆了作为质料特征的陈述判断与作为质性特征的称谓的设定判断。据此，胡塞尔指出了对判断的两种解释之间不可还原的差异。

如果说，第三章引入“单纯表象”对于布伦塔诺命题的一个重要修改结论是，“给出对象不再被视为某个独立行为的成就，而是被视为某个不独立的行为成分的成就”，那么第四章引入“称谓”表象的修改结论是，除了表象，判断也具有“一种给出对象的能力”。^③

四、对表象作为“客体化行为”的引入

（一）“客体化行为”作为完整一致的“质性属”的表象概念

根据第四章的论断，需要寻找一种可以作为行为的“基本类型”的“完整一致的质性属”的“表象”概念，它必须能够使命题不仅有正确的内容，并且还有完善的形式。“客体化行为”是这里要提出的第三种“表象”概念，它作为行为的“基本类别”，包含“称谓”表象和“命题”判断的统一的质性属。客体化行为与非客体化行为作为“基本类别”，才是与命题相配的奠基性行为与被奠基行为。

第三章和第四章所提出的两种意义上的“表象”与“判断”的概念对子被包含在整个客体化行为的区域之内，分别构成客体化行为的质性分差与质料分差。质性分差意味着：每一个设定的客体化行为——在一种“观念可能性”的意义上——都有一个不设定的单纯表象的客体化行为与之相符，二者具有同一质料，而质性不同。质料分差意味着：在相同质性的行为中多束的（陈述）行为与单束的（指称）行为之间的分差。

① LU II/1, A 441/B₁472.

② LU II/1, A 439/B₁469.

③ Vgl. U. Melle, “Objektivierende und nicht – objektivierende Akte”, S. 39.

表 2 两种含义的“表象”与“判断”构成客体化行为的两种分差

质性分差 质料分差	单纯理解的表象	设定性的判断
	作为指称的表象	不设定的指称(单纯被表象的“表象”)
作为陈述的判断	不设定的陈述(单纯被表象的“判断”)	设定的陈述(被判断的“判断”)

这两组“表象”与“判断”的概念对于交错构成整个“客体化行为”的区域。胡塞尔指出，在“认之为真”的问题上混淆设定的判断特性与陈述判断，就会导致混淆客体化行为中的“质性变样”^①与“质料变样”。

表 3 两组不同含义的“表象”与“判断”构成的两种变样类型

“判断”的含义	行为的变化方式	变样类型
作为陈述的判断	从“陈述”到“称谓”过渡	“称谓化”的质料变样
作为设定的判断	从“设定”到“无设定”过渡	“中性化”的质性变样

（二）对布伦塔诺命题的重新解释

在这个作为完整的质性属的新的表象概念“客体化行为”的基础上，得到的最终命题为：“任何一个意向体验或者是一个客体化行为，或者以这样一个行为为‘基础’。”^②一个非客体化行为“自身必然具有一个客体化行为作为它的组成部分，这个客体化行为的总体质料同时是，而且个体同一地是‘它的’总体质料”^③。客体化行为与非客体化行为之间的质料奠基关系的特点是“总体性”和“个体同一性”。首先，这种关系不同于指称行为对陈述行为的质料奠基关系，指称为陈述提供部分质料，它们之间并不具有共同的“总体质料”。其次，这种关系也不同于设定与不设定的行为的质性变样关系。对同一内容进行质性变样时，虽然有共同的“总体质料”，但并不是“个体”同一的，因为设定与不设定的质性参与到对象作为个体性的存在当中，相互冲突的质性不可能有“个体”意义上的同一的对象性。只有非客体化行为能够将相应的客体化行为的质料作为个体同一之物包含进来，因为非客体化的质性与奠基性的客体化质性之间没有存在设定上的质性冲突。

行为与一个对象性的关系只能在质料中构造起来的，并且只有客体化行为能提供这种质料。非客体化的质性永远不可能直接地与一个质料相联结，只有借助于一个客体化行为、与其交织为统一体才能获得质料，并且是个体同一的总体对象。非客体化质性只涉及对待对象性的行为方式，并不改变对象性关系本身。在非客体化行为的组合关系中存在双层意向，客体化行为的质性是“第一性的意向”，非客体化行为的质性是“第二性的意向”。非客体化行为的质性奠基于客体化行为的质性之中。

“第五研究”第二章关于意向体验的一般讨论指出：每一个被奠基的组合行为的总体质性“不是各个部分行为质性的单纯的和，而恰恰就是一个质性”，总体质料的统一也“不是各个部分行为质料

① 一些学者指出，此处的“质性”概念较之第二章 § 20 提出的“质性”概念有所改变，不再主要标识行为的种类，而是标识行为的要素，即设定性的特征。(Vgl. Verena Mayer, Christopher Erhard, “Die Bedeutung objektivierender Akte (V. Logische Untersuchung, § § 22 - 45)”, 175f.) 确切地说，这里只是将作为行为种类的质性的意义限定在设定性的质性要素上，质性变样也限定在设定与不设定之间的质性要素的变样上。做这种限定是因为胡塞尔在这里针对布伦塔诺对两种判断的混淆，强调有关设定判断的质性变样与有关陈述判断的质料变样的区别，关于“质性变样”的讨论自然就聚焦到设定的质性要素上。

② LU II/1, A 458/B₁493.

③ LU II/1, A 458/B₁494.

的单纯的和，而是奠基于部分质料之中”。^① 意识的意向性关联表明，每一个行为最终只有唯一一个总体质性，与之发生关系的只能是唯一的总体质料。虽然它们各自都可能有更基底的奠基部分，但本质上是一个统一的质性整体或统一的质料整体，而不是各个组成部分的和。

最终命题的结论是：“每一个组合行为的**最终奠基性**行为必须是客体化行为”，最终的奠基环节是简单的称谓行为，即“一个简单的质性与一个单层的质料的素朴联合”。^② 正是在这个意义上，§ 33 得出的根据称谓表象来解释的布伦塔诺命题只是最终命题的第二性衍生物。

布伦塔诺命题混淆地包含着两个不同种类的奠基关系，只有在新的命题形式中，这些关系才能得以澄清：(1) 在非客体化行为奠基于客体化行为的情况中，“一个行为质性第一性地奠基于另一个行为质性之中，然后才间接地奠基于一个质料之中”；(2) 在一个客体化行为奠基于另一个客体化行为的情况中，如陈述奠基于指称，“一个行为质料第一性地奠基于其他行为质料之中”，又因为奠基性的客体化质料必然带有客体化质性，所以被奠基的客体化行为的质性间接地奠基于那些作为部分的客体化质性中。^③ 如果考虑第三章提出的“单纯表象”概念，该命题还包含着第三种行为关系：(3) 在客体化行为之内，在同一个质性属的行为中存在设定与非设定的质性变样关系，它们具有相同质料，因为不同的质性而彼此冲突，因而不可能形成包含或者奠基的关系。

五、结 论

至此，对布伦塔诺命题的漫长的改造终于完成。尽管已经得出重要的修改结论，但胡塞尔并不认为这就是大功告成。他认为这仅仅是初步展示了相关工作的重要性和困难性，他在为《逻辑研究》撰写的“作者本人告示”中说：“作者在这里提供了表象现象学和判断现象学的片段，从这些片段中或许可以看出，我们在能够达到一门科学上充分的‘判断理论’之前，还有多少分析性的工作需要完成。这一项研究在某些关节点上还有待延续和改善。”^④

这项改造的意义并不只是对布伦塔诺命题的拯救，更在于通过澄清经验心理学对行为的误解而建立现象学的行为分类和奠基理论。胡塞尔在“第五研究”的前两章中区别了布伦塔诺的意向性学说和自己的现象学的意向性理论：前者意味着对象以“内实存”（Inexistenz）的方式被包含在“心理现象”中，后者在强调意向性关联的同时突出意向对象对于实项体验的超越。对布伦塔诺命题的改造是这一原则性区别在对行为关系的理解上的拓展。布伦塔诺命题赋予心灵的“表象”以特殊的作用，并将其他的行为理解为心灵附加某种特质于单纯“表象”之上。他认为，表象中不存在知识上的真或假，以及道德上的善或恶，“一个表象被称为坏的是因为喜爱被表象对象的人是坏人，一个表象被称为错误的是因为肯定被表象对象的人是错的”^⑤。这种看法显然误解了高阶行为对象的意义来源，将之归于主体心灵的赋予，而不是还原到行为的构成性起源中。因为缺失一种真正的意向性构成观念，行为的结构在布伦塔诺那里被抽象化和扁平化，行为的本质只在于主体表现出来的行为方式，内容或质料作为行为本质的另一个要素被忽视，进而导致在判断理论中将质料分差还原为质性分差，引起行为结构的塌陷。胡塞尔关于行为的质性－质料的框架为其行为理论奠定了基础。他的判断理论并不是发现“表象”和“判断”的新含义，而是在现象学的意向性学说基础上重新解读这些传统含义，分辨它们被混淆的差异，还原它们作为行为之不同要素的意义，并在诸要素交织的多层级结构中初步预见该领域前所未有的广阔前景。

（责任编辑 行之）

① LU II/1, A 459f. /B₁495.

② LU II/1, A 461f. /B₁497.

③ LU II/1, A 463/B₁498.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第二部分）》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2015 年，第 1135 页。

⑤ [德] 布伦塔诺：《从经验立场出发的心理学》，第 263 页。

“经学与中华文明”专栏

【编者按】：经学是中国传统文化的主干与核心，在古典中国发挥着重要作用，产生着持久影响。近代以来，西学冲击，经学瓦解，中国自经学时代走向“后经学时代”（西学时代），中国学术与中国社会也迈向了现代化的进程。然而百余年后的中国，正经历“世界百年未有之大变局”，民族复兴成为重大时代课题。时代的要求以及历史的经验教训，使我们改变了对传统曾经一度的“傲慢”态度，而主张将马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合。我们认为，“走向后经学时代，不应以与整个经典文化决裂为前提，而是创造性地运用传统资源，面对未来”（陈少明）。于是，新时代经学研究的复兴乃成势所必然。

中山大学哲学系中国哲学及相关专业，多年来以“经典与解释”作为重要学术研究方向，在海内外有着较广泛的影响。其中有多位同仁从事中国经典的教学与研究，并且在《春秋》《尚书》《诗经》《论语》《孟子》等经学文献研究上多所建树。由哲学系青年教师主持的面向全国“经史研究工作坊”举办已逾十期，团聚了一大批有活力的全国青年经史学者。近年来，中大中国哲学团队在“做中国哲学”方法论的指导下，致力于古典思想的现代转化，形成了富有特色的学术研究格局。

《现代哲学》杂志依托于中山大学哲学系，由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所承办，在学界有着良好的口碑。杂志目前有四个常规板块，即“马克思主义哲学研究”“毛泽东思想研究”“西方哲学研究”“中国哲学研究”，同时也会根据国家政治生活中的重大事件以及学术新变化，不定期开辟新的专栏，及时反映学界研究成果。因为中大哲学系在经学研究方面有着良好基础和前期积累，《现代哲学》每年都会刊发一定数量的经学论文。为促进经学研究进一步走向深入，为扶掖立志于经学研究的中青年学者，浙江敦和慈善基金会以“弘扬中华文化，促进人类和谐”为使命，决意设立专项资金，资助《现代哲学》设立“经学与中华文明”专栏。好是懿德，善莫大焉！

《现代哲学》计划每年推出三期“经学与中华文明”专栏，五年总计发文不少于40篇。经学专栏的文章收录标准，乃在于以经学或古典学的立场、方法、视域，讨论经学文献、经学人物、经学命题、经学史嬗变等相关论题，文本涵盖十三经。五年建设周期内，每年还计划推出一期“经学与中华文明”专题工作坊，主要邀请经学研究领域有活力的中青年学者参加。我们的期待是，五年建设周期后，《现代哲学》“经学与中华文明”专栏成为学界经学研究的主要阵地之一，得到学界同仁的一致认可；五年建设周期后，《现代哲学》“经学与中华文明”专栏能够成为推进学界经学研究的重要力量，努力推动经学研究呈现新的气象。

《现代哲学》“经学与中华文明”专栏首期，承蒙北京大学吴飞教授、华东师大陈赟教授、清华大学陈壁生教授惠赐大作。三位教授在经学研究领域均具有广泛的影响，三篇大作视野均甚开阔，分别讨论“经学何为”、“《六经》对中华文明的奠基作用”以及“郑玄与经学史的伟大转折”等经学核心论题，对于经学研究的方法以论域开拓均具有重要启发意义。有志于经学研究诸君，盍兴乎来？

经学何为？

——六经皆史、六经皆礼、六经皆文三说辩证

吴 飞

【摘要】现代经学的学科定位问题，涉及到对经学思想定位的理解，前人“六经皆史”“六经皆礼”“六经皆文”三种论说都是在处理这一问题。章学诚“六经皆史”说之所以不同于王阳明以来的类似说法，在于他开掘了理解经学的两条思路，一是从史官文化追溯经学的起源，二是从易学思考经学背后的历史哲学问题。现代的章太炎和刘师培继承了前一思路，刘咸炘继承了后一思路。民国时刘师培、陈钟凡的六经皆礼说是激于“六经皆史”说而发的，是对“六经者先王之政典”的另一种诠释。而晚清民国“六经皆礼”说的另一条线索则来自清代经学，并可上溯至郑玄礼学。“六经皆文”说表面上看是对文章写法的探讨，其实可以追溯到孔子关于文质关系的讨论。“六经皆史”“六经皆礼”“六经皆文”三说，从宏观角度阐释了经学的起源及其实质，是对经学于中华文明基本精神中核心地位的不同表述。

【关键词】经学；历史哲学；史官文化；礼学；文质论

中图分类号：B2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2024）01-0110-12

作者简介：吴 飞，（北京 100871）北京大学哲学系教授，孔子研究院特聘专家。

基金项目：中国社会科学基金重点项目“比较哲学视野下的性命论哲学”（20AZX010）

中国传统经学究竟是何种学问，我们今天究竟应该以怎样的态度对待经学？这无疑是今人研究经学时，一个不得不回答的问题。古代图书和学问的基本分类法是七略和四部。七略中的六艺略即经学，四部中的经部也是经学。两种古代分类法，都使经学自成一类，在各种学问中，经学在什么位置，是相当明晰的。但到了今天的学术与图书分类中，经学的位置却变得非常尴尬，因为在现代文、史、哲、政、经、法的学科分类中，并没有哪个是专门留给经学的，而经学中似乎又总有一部分可以纳入其中某个学科，如《易》似为哲学，《尚书》和《春秋》似为史学，《诗经》似为文学，《乐经》似为音乐学，而三《礼》则最难归类，《周礼》似为政治与法学，而其地官司司徒部分似为经济学，冬官司空部分似为建筑学，《仪礼》则适合人类学研究，《礼记》中的《月令》当属历法学，《大学》《中庸》又似为哲学。勉强如此分类，不仅会遗留下不少内容无所归类，已有归类的又难免勉强，而势必丢弃许多重要内容。其中最大的问题是：我们缺乏一个总体视角来看待六经整体。然而，身处现代学界的经学研究者又不可能忽视这个强大的学科分类体系，而且我们每个学者的学术训练都是在这个体系中完成的，又岂能超越它而不顾？

对照西方学科体系，还有另外两种可能性。一种是古典学：在西方主要大学中，古典学也是在文、史、哲、政、经、法等专业学科之外的一个综合性学科，直接面对希腊罗马古典文明。这一点与中国经学确实非常类似。还有一种是基督教神学，尤其是其中的圣经解经学：诞生于基督教传统的现代文明，以此为其文化母体，因而也要有一个超越于专业学科之外的综合性学科，完整看待基督教与圣经传统。中国经学确与这两门学科有类似之处。它像西方古典学一样，是来自古典文明的基本文献，但并不像西方古典学那样，是对整个时代所有内容的研究；它像圣经解释学一样，围绕具有神圣性的核心文本进行，但灵活度又较圣经解释学更大。中国经学兼有这两门西方学问的一些特点，又有

与之都不同的地方。而我们若深入古典学和圣经解经学内部，就会看到，其实在现代西方的大学中，这两个综合性学科也都不会超然于具体学科之外，身在其中的学者，虽有一些共同的学术训练，仍然会细分为以文、史、哲、古典语言、考古学等具体学科为主的不同分支，相当于在这两门综合性学科里面仍然要进行专业学科分类。中世纪流传着“哲学是神学的婢女”之说，一方面表明神学作为基督教意识形态的至高无上地位，另一方面表明神学的真正展开必须借助于哲学的学科力量。借鉴哲学来诠释神学的做法，在基督教传统中已经相当久远，完全不是现代才有的；至于希腊罗马的学问中本就有诗学、哲学、历史之分，也是一个非常明显的事实。

对照古典学和神学的情况，经学的学科性质问题，也并不是现代才出现的。古人虽无现代这样的学科体系，但七略和四部毕竟更多是图书分类方式，而非严格的学科分类方式。比如经部与子部，不仅在研究方法上，即使在许多内容上都有交叉重叠。如《论语》《孟子》以及大小戴《礼记》诸篇，本来应该属于儒家子书，后来却被提升为经书；司马迁《史记》，在七略中本来是归入六艺略的，后人才将经部与史部分开。如果细细分析，我们今天面对的经学学科问题，前人已经有非常类似的思考，特别是在明、清、民国，古今学问交汇碰撞之时，对经学性质的诸多讨论，正是我们今天诸多思考的前奏。若深入此一问题，所面对的不仅是如何对经学进行学科归类，而且是对经学之文明意义的更深入诠释。为此，本文就要探讨关于经学的三种说法：六经皆史，六经皆礼，六经皆文。

一、六经皆史

在这三种说法中，“六经皆史”无疑是最著名、影响最大的。今人多讨论章学诚的“六经皆史”说，但此说最早是由王阳明提出的。^①《传习录》载有阳明与弟子徐爱的两则对话：

爱曰：“先儒论六经，以《春秋》为史。史专记事，恐与五经事体终或稍异。”先生曰：“以事言谓之史，以道言谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史。《易》是包牺氏之史，《书》是尧、舜以下史，《礼》《乐》是三代史：其事同，其道同，安有所谓异？”

又曰：“五经亦只是史，史以明善恶，示训戒。善可为训者，时存其迹以示法；恶可为戒者，存其戒而削其事，以杜奸。”^②

徐爱是从《春秋》这部史书体裁的经书入手提问的。阳明的回答是：不仅《春秋》是史书，其他五经均为史书，六经皆可视为史书，经即为史，因为经书都要记事，记事就是史书；但使六经不同于一般史书的在于它更要载道以记事的方式载道，即明善恶、示惩戒，这是经史之间的基本关系。

自阳明提出此说后，明清间学者颇有倡之者。如赵贞吉^③、李贽^④、胡应麟^⑤、丁炜^⑥等都有类似言论，都是由《春秋》或《尚书》这类史书写法的经书的重要性，来理解记事、记言之史在六经中的地位，但细究起来，还是认为经义较记事更重要，史只不过是一种体裁和写法，其价值在于能更好

① 参见廖峰：《天道与史事——王阳明“五经皆史”论义疏》，《阳明学刊》第2辑，贵州：贵州人民出版社，2006年；贾庆军、徐厦：《章学诚“六经皆史”与阳明“五经皆史”之关系探究——兼论礼制儒学与心性儒学》，《宁波大学学报》人文科学版2017年第1期；孙志强：《王阳明“六经皆史”与“道器之辨”思想初探——以阳明论“礼”“乐”为线索》，《怀化学院学报》2018年第4期。

② [明]王阳明：《传习录》，吴光、董平、钱明、姚延福编校：《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，1992年，第10页。

③ “客曰：‘子学道者，曷以史自居？’”噫！是乌知六经之皆史乎？又乌知仲尼为史之圣乎？六经，群言之宗也，仲尼万世之眼也。”（[明]赵贞吉：《史业二门都序》，《赵文肃公文集》卷23，明万历十三年赵仲德刻本。）

④ “经、史一物也。史而不经，则为秽史矣，何以垂戒鉴乎？经而不史，则为说白话矣，何以彰事实乎？故《春秋》一经，春秋一时之史也。《诗经》《书经》，二帝三王以来之史也。而《易经》则又示人以经之所自出，史之所从来，为道屡迁，变易匪常，不可以一定执也。故谓‘六经皆史’可也。”（[明]李贽：《焚书续焚书》，北京：中华书局，2009年，第214页。）

⑤ “夏商以前，经即史也，《尚书》《春秋》是已。至汉而人不任经矣，于是乎作史继之。”（[明]胡应麟：《少室山房笔丛》卷2，民国九年徐绍启汇编重印广雅书局本。）

⑥ “夫志亦史也，古人文之精者为史，六经皆史也。六经之有《春秋》，犹法律之有断案。《春秋》者，圣人之刑书也，是非二百年之事，于万八千字之中，笔则笔，削则削，何其简且严也，虽以游夏之徒，未尝口授其微义，而独以同耻许左氏，故其传与语多得夫子之秘旨焉。”（[清]丁炜：《〈武昌府志〉序》，《问山文集》卷1，清咸丰四年丁拱辰重刻本。）

地载道、传达经义，所以经学脱离不开史学。因而，有学者认为，阳明一系的“六经皆史”说仍未脱离“荣经贬史”的态度，而不像章学诚那样“降经为史”。^①

在笔者看来，将焦点聚于经、史地位之争上，并非“六经皆史”说的要害。章学诚之所以较前人大大推进了一步，并不在于“降经为史”，而是对经学之文明意义更深入的理解。章学诚提出“六经皆史”之说，并不是由《春秋》或《尚书》引入，而是由最不像史书的《易》引入的。《文史通义》首篇为《易教》，其后又分论《书教》与《诗教》，虽包含了对《尚书》与《春秋》的讨论，却并不以此二经为经史关系的切入点，尤其反对以《尚书》为记言之史的传统。他虽然也认可史“所具者事也”，但绝不仅仅从记事的角度理解六经之为史。其《易教》开篇即云：

六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。或曰：《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》，则既闻命矣，《易》以道阴阳，愿闻所以为政典，而与史同科之义焉。曰：闻诸夫子之言矣。“夫《易》开物成务，冒天下之道。”“知来藏往，吉凶与民同患。”其道盖包政教典章之所不及矣。象天法地，“是兴神物，以前民用。”其教盖出政教典章之先矣。^②

此处解《易》为史，并不在于记事。六经之为史，是因为皆先王之政典，于是设问云，以阴阳为主要内容的《易》，在什么意义上是先王之政典呢？李贽曾经处理过这个问题：“而《易经》则又示人以经之所自出，史之所从来，为道屡迁，变易匪常。”^③章学诚的回答与李贽颇类似，但思想深度远非李贽所能比。他强调的不仅是变易，更是《易》法象天地之理，所载并非某一种政教典章，而是政教典章的根据。他对比《易》与《春秋》说：“《易》以天道而切人事，《春秋》以人事而协天道。”^④他也推崇孔颖达“《易》者变化之总名，改换之殊称”为释《易》义最通明者^⑤，《易》言天道之变易，本来也是历代易学的共识，李贽亦已言之。那么，章学诚的独特之处在哪里？

司马迁著史，已经说要“通天人之际”，在章学诚看来，通天人之际，绝非史家妄言，而是著史所必须的，不过天道变易并未落在抽象的哲学理论上，而是强调“得其说而进推之，《易》为王者改制之巨典，事与制历明时相表里，其义昭然若揭矣”^⑥。易教之为出于政典之先、为政典之所不及，并非空说天道，而是体现在先王观象授时、制订历法上。易学与历法明确发生关系，传统上认为始于汉易的卦气说。但清华简《筮法》的出土，说明早在战国时期，易学已经与历法发生关系。章学诚已意识到这一点：“然卦气之说，虽创于汉儒，而卦序卦位，则已具函其终始，则疑大挠未造甲子以前，羲、农即以卦画为历象，所谓天人合于一也。”“作《易》之与造历，同出一源，未可强分孰先孰后。”^⑦他将易学追溯到《尧典》中的“平在朔易”，认为这是“王者改制更新之大义”。历法乃是公共时间制度的设立，“天之历数在尔躬”，历代帝王即位的首件事即在于“改正朔”。只有在确立了标准的时间制度之后，才谈得上其他的政教典章，所以“盖圣人首出御世，作新视听，神道设教，以弥纶乎礼乐刑政之所不及者”^⑧。作为制历授时的天道标准，《易》乃是更根本、更实在的史，而另外那些具体的政教典章要以它为依据，形成关于人事的史书：“夫悬象设教，与制历授时，天道也。《礼》《乐》《诗》《书》，与刑、政、教、令，人事也。天与人参，王者治世之大权也。”^⑨

章学诚对易教之为史的讨论，不仅使易学有所落实，更使历史脱离了简单的记事、记言之学，依据天道而成为一种历史哲学。^⑩这一转化远远超出了阳明以来的“六经皆史”之论，并且在更深层次

① 廖峰：《天道与史事——王阳明“五经皆史”论义疏》，第70页。

② [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注·易教上》，北京：中华书局，2014年，第1页。

③ [明]李贽：《焚书·续焚书》，第214页。

④ [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注·易教下》，第24页。

⑤ [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注·易教中》，第14页。

⑥ 同上，第14页。

⑦ 同上，第15页。

⑧ [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注·易教上》，第1页。

⑨ 同上，第2页。

⑩ 梁启超云：“其史学，盖一种历史哲学也。”（梁启超：《近代学风之地理的分布》，《梁启超全集》第12册，北京：中国人民大学出版社，2018年，第278页，标点有改动。）

上打通了经学和史学。章学诚所说的“史”，既非简单的记言记事之书，亦非断烂朝报般的政教典章，而是在所有以人事为主要内容的政典中都能体现出天道：“六艺并立，《乐》亡而入于《诗》《礼》，《书》亡而入于《春秋》，皆天时人事，不知其然而然也。”^①至于“究天人之际，通古今之变”的司马迁，章学诚认为正是绍法《春秋》，班固更承司马迁，成为中国正史传统。

可见，章学诚“六经皆史”说绝无所谓降经为史之义，甚至非常反对“重史轻经”的态度。^②他一再强调古人“不刻意著书”，“文无定体，经史亦无分科”，所以“六经皆史”说其义不在分判学科，而在追溯经学的文明史意义。《文史通义》中有《史释》一篇，意在阐释古代史官职责，强调《周官》府史之史与内史、外史、太史、小史、御史等五史之史本无异义。正是这些史官，本无意著经，只是恪守职责，“各守专官之掌故”，反而撰成六经：

要其一朝典制，可以垂奕世而致一时之治平者，未有不于古先圣王之道，得其仿佛者也。故当代典章，官司掌故，未有不可通于《诗》《书》六艺之所垂。^③

所以对“六经皆史”另一层次的理解，就是六经皆为史官的撰述。其意义不在于史官本身有多么超绝，而在于史官忠实地记录了古代的典章制度，其中体现了圣王之道，即古代文明理解天人之际、古今之变的基本精神。因而，章学诚特别强调，六艺本经是不包含理论诠释的，只是后来解经之传升格为经，才有了理论解释，比如大小戴《礼记》《论语》《孝经》《易传》等都不是本经。本经作为先王之政典，如《易》中的卦象、《书》中的典章、《诗》中的诗歌、《乐》中的乐谱、《仪礼》中的仪节与《周礼》中的官制、《春秋》的记事，都不会空讲道理。后世之人去古愈远，就越不能直接理解这些经，只能借助传的阐释，看出其中的道理，于是越来越倚重于传，从传中学到的东西较经书本身更多，甚至以传取代本经，如此导致的是越来越崇尚抽象、虚空的理论，而忘记了先王政典。这正是后来的儒者越来越固执、教条、玄虚的原因，也恰恰是章学诚所着力批评的。

晚清民国，随着现代学术的建立，章氏“六经皆史”之说越来越受到重视。大致有两个方向：其一是沿着章学诚的方向，从历史哲学和文明史的角度理解“六经皆史”之说，以章太炎、刘师培、刘咸忻等为代表；其二是从现代历史学科的角度，将“六经皆史”改造为“六经皆史料”，以梁启超、胡适、内藤湖南（Naitō Torajirō）、周予同等为代表。后者将经学打散为零碎的史料，虽有方法论上的意义，但已完全解构了经学，是世界范围内历史主义的一部分，影响虽大，却只能算作“六经皆史”说的末流，对理解经学并无建设性的意义，本文不多讨论。我们还是集中于第一个方向。

由于受到西学的影响，章太炎、刘师培在继承章学诚六经出于史官之论时，都将上古宗教结合起来讲。章太炎说：“六艺，史也。上古以史为天官，其记录有近于神话。”他结合各国古代宗教史说：“古史多出神官，中外一也。人言六经皆史，未知古史皆经也。”^④此说已开近人论巫史传统之端绪。他还将孔子视为古之良史：“盖孔子所以为中国斗杓者，在制历史、布文籍、振学术、平阶级而已。”^⑤作为古文经学家，太炎极重史学，但在学科的意义，而是在通过国史确立国族性，故曰“国之有史久远，则亡灭之难”^⑥。因而，孔子通过《春秋》确立中国文明史，在太炎看来有极其重要的文明意义。陈壁生先生说，太炎“夷六艺于古史”的做法，加速了经学的瓦解和史料化。^⑦笔者以为，太炎先生的经史之学与六经皆史料之说还是有本质的不同，恰恰是在现代语境下发掘与维护经学文明价值最重要的方式。

刘师培的《古学起源论》《古学出于史官论》《补古学出于史官论》《古学出于官守论》《中国哲学起源论》等文，构成《左庵外集》第八卷内容，也形成关于巫史传统的一个系统论述。其论古学

① [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注·书教上》，第38页。

② [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注·传记》，第291页。

③ [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注·史释》，第271-272页。

④ 章太炎：《尴书·清儒》（重订本），《章太炎全集》第3卷，上海：上海人民出版社，2014年，第152-153页。

⑤ 章太炎：《驳建立孔教议》，《太炎文录初编》，《章太炎全集》第8卷，第202页。

⑥ 章太炎：《国故论衡》，《章太炎全集》第4卷，第235页。

⑦ 陈壁生：《经学的瓦解》，上海：华东师范大学出版社，2014年，第51页。

皆出于史官，与章学诚、章太炎大致相同。但他更追溯史官出于巫官，古学皆来自宗教，则更加精当细致。《古学起源论》曰：“中国古代之学派，悉与宗教相关。”此宗教以天神地祇人鬼为崇拜对象，“而人鬼为一切宗教所由生”，即巫教。^①《古学出于史官论》则给以更详细的推理：

民之初生，无不报本而返始。先王因其性以导之，而尊祖敬宗之说起矣。尊祖敬宗之说，又必推祖所自出，而郊禘之典以兴；因郊禘之典以推之，而庙祧以设，坛壝以立，祭礼一门，遂为三代之特典。且古代所信神权多属人鬼，尊人鬼故崇先例，崇先例故奉法仪，载之文字谓之礼，谓之书，谓之礼，其事谓之史职，以其法载之文字，而宣之士民者，谓之太史，谓之卿大夫。有官斯有法，故法具于官；有法斯有书，故官守其书。是则史也者，掌一代之学者也。一代之学即一国政教之本，而一代王者之所开也。^②

章学诚所论“六经皆史”本有相辅相成的两个层面：历史哲学与史官传统。章太炎、刘师培并未多发挥其历史哲学层面，但在史官传统的追溯上有巨大拓展。这虽必然依赖精细考证乃至现代考古发现，但仍然不只是学科意义上的历史学，而是文明史的思想性判断，最终仍可归于历史哲学。对西方学术已然有些了解的章太炎和刘师培，尤其借助了现代宗教学的一些成果，将这一判断提升为文明史论断，实则是融合传统学问与现代社会科学一个非常成功的个案。章太炎将“史”理解为历史，并未背离章学诚原意；章学诚的“史”，也并非全无历史之含义，只是较今天狭义的历史更广。现代学者结合史官与历史来理解这种历史哲学，仍然是对章学诚的继承。

至刘咸炘，自谓私淑章学诚，除去撰述众多历史著作外，对“六经皆史”的哲学层面有更深入阐发。他称自己学问对象“可一言以蔽之曰史”，而对于章学诚《易教》中以历法讲易学则予以修正：“章氏徒以治历授时为说，举义太狭，不与《易》称。夫《易》彰往而察来，神以知来，智以藏往，史之大义也。”^③初看上去，他似乎又回到李贽以《易》主变的旧说，其实不然。对西方哲学颇有研究的刘咸炘，看到了易学、历法、历史背后共同的时间哲学，因而并未否定章学诚以历法立说，只是认为太过狭窄，尚未上升到时间哲学层面：“大明终始，六位时成，六爻相杂，惟其时物，其初难知，其上易知，此与编年史同意，时即史之原理也。”^④刘咸炘同样注意到巫史传统与经学之间的关系，更注意到即使在巫史宗教充分人文化之后，历法与史学仍然有紧密关联：“夫一切学问，后皆离神教而独立，何故天文与史书独尚联合？此必须求联合之故而后解也。盖天道之显然者为四时，史本根于时间，变本生于时间。”^⑤从这个角度来看他对《易》之为史，乃至“六经皆史”的阐释，则确有前人所未及者：“《礼》记现在事，《书》《春秋》说已往事，《易》说未来事。”^⑥

刘咸炘从非常宏观的视角说：“人与人合而有二事，横曰群，纵曰史。”^⑦这构成刘咸炘学问的一个基本架构，故其论六经之起源云：“文字本以代语言而补其不及。语言之所不及者有二：横之为地之相去，此地与彼地，口耳不及，代之者为书信与办事规则；纵之为时之相去，前人与后人，口耳不及，代之者为账簿记事册。此即六经所由起。”^⑧他从现代学科的角度说：“横说谓之社会科学，纵说则谓之史学，质说括说，谓之人事学可也。”“一纵一横，端是横，变是纵，要之皆两也。”^⑨其所论横与纵，实即空间与时间，故曰“先天之性，无殊于时空”^⑩。因而，六经之为史，蕴涵了刘咸炘对时空哲学的理解。

综观以上诸说可知，“六经皆史”是对经学来源的一种文明史论断，并由此提升到历史哲学的意

① 刘师培：《古学起源论》，《左庵外集》卷8，《刘申叔遗书》下册，南京：江苏古籍出版社，1997年，第1473-1475页。

② 刘师培：《古学出于史官论》，《刘申叔遗书》下册，第1477页。

③ 刘咸炘：《认经论》，《推十书》甲辑一，上海：上海图书馆、上海科学技术出版社，2009年，第31页。

④ 同上，第31-32页。

⑤ 刘咸炘：《道家史观说》，《推十书》甲辑一，第43页。

⑥ 刘咸炘：《认经论》，《推十书》甲辑一，第34页。

⑦ 刘咸炘：《一事论》，《推十书》甲辑一，第18页。

⑧ 刘咸炘：《认经论》，《推十书》甲辑一，第30页。

⑨ 刘咸炘：《道家史观说》，《推十书》甲辑一，第43页。

⑩ 刘咸炘：《一事论》，《推十书》甲辑一，第21页。

义。首先，就中华文明的文明起源而言，它确认了六经出自史官，史官又出自巫官，因而六经乃是巫史传统人文化的产物，浓缩了中华文明的基本精神。就其具体方面而言，六经本皆先王之政典，便是中国上古史的如实记录；就其抽象方面而言，其中亦体现了中国文明对时空哲学的理解，首先在易学中有全面呈现，又具于《尚书》观象授时、《周礼》六官以及六经的方方面面。而孔子所撰《春秋》综合这两个方面的指向，形成更明确的历史叙事与历史哲学，其后为司马迁、班固等继承，形成蔚为大观的史学传统。经过历代学者的阐发，这条线索仍然蕴含着巨大的生命力和进一步阐发的空间，应该为今日经学研究所继承。

二、六经皆礼

刘咸炘于《认经论》中说：

今人有驳章氏六经皆史之说者，谓史乃官名非书名，当云六经皆礼。夫章氏所谓史者，乃指典守之官与后世之史部言，示学者以书本记事，古今同体耳。要之为官守之政教典章。以其官与下流部目言，则谓之史；以其为秩序言，则谓之礼；以其为典章制定之常法言，则谓之经。三名一实，而义不相该。以此讥章，则所谓朝三暮四，朝四暮三，名实未亏，而喜怒为用者矣。^①

刘氏此处不仅揭示出时人欲以“六经皆礼”说抗衡“六经皆史”说，而且进一步指出二说其实并无大的分别。刘咸炘这里所说的“今人”或为刘师培弟子陈钟凡。^② 陈钟凡大力提倡六经皆礼说，作为对“六经皆史”说的批评：

“六经皆史”之说……语半无征，将焉取信。且隶六经百家语于史记之下，本末倒置，凿枘强容，此目录学者之謏闻浅见，不足以窥古人载籍之大体者也。今推寻本氏，反轂于推轮，穷层冰于积水，以六籍皆礼，诸子皆礼教之支与流裔之言，以正两家之谬。^③

民国学者中，有数人明确提出“六经皆礼”。^④ 如王遽常曰：“邹鲁皆承孔子之后，六经之学者也。六经皆礼，礼不下于庶人，故除邹鲁之士明习六经外，其余中国之人诵六经者，多为服官之缙绅先生也。”^⑤ 顾实说：“然礼名儒书，六经皆礼。故习六艺之数者，独得占儒之名矣。”^⑥ 戴季陶说：“盖历代礼制，惟周为盛，孔子著述及与门弟子讲学之记，皆为习礼之传，若谓六经皆史，则六经皆不离礼。”^⑦ 其中，陈钟凡是最明确反驳“六经皆史”说的，但陈氏之学恰恰来自其师，即同时主张“六经皆史”的刘师培。刘师培于1906年《典礼为一切政治学术之总称考》一文提出：

礼训为履，又训为体。故治国之要，莫善于礼。三代以前，政学合一，学即所用，用即所学，而典礼又为一切政治学术之总称，故一代之制作，悉该入典礼之中，非徒善为容仪而已。试观成周之时，六艺为周公旧典，政治学术悉为六艺所该，而周礼实为六艺之通名。^⑧

陈璧生先生将晚清民国诸种“六经皆礼”说归纳为两条思路：其一以曹叔彦先生为代表，主张“六经同归，其指在礼”；其二以刘师培为代表，其说为“六经皆史”说的转化，“六经皆礼”说正是章学诚“六经者，皆先王之政典”的另一种说法，因政典即礼。^⑨ 在这个意义上，刘咸炘说此二说并无大的区别，确有道理。

① 刘咸炘：《认经论》，《推十书》甲辑一，第32页。

② 顾涛：《论“六经皆礼”说及其延伸路径》，《中国哲学史》2018年第2期。

③ 陈钟凡：《诸子通谊》，台北：商务印书馆影印本，1977年，第9页；陈钟凡：《经学通论》，南京：东南大学石印本，1923年，第9页。

④ 参见李才朝：《“六经皆礼”说考论》，《国际儒学论丛》2016年第2期；丁鼎、马金亮：《“六经皆礼”说申论》，《孔子研究》2021年第4期。

⑤ 王遽常：《诸子学派要论》，上海：上海书店，1987年，第6页。

⑥ 顾实：《诸子文学略说》，《国学丛刊》1924年第2卷第2期。

⑦ 戴季陶：《学礼录》卷3，南京：正中书局，1945年，第40页。

⑧ 刘师培：《典礼为一切政治学术之总称考》，《刘申叔遗书》下册，第1543页。

⑨ 陈璧生：《两种“六经皆礼”》，《中国哲学史》2022年第2期。

陈钟凡虽反对“六经皆史”说，却非常自觉地继承了对巫史传统的考证：“尚古以巫史备一代著作之选，而巫史并典礼之官也。”“盖唐虞以前，礼学掌于巫史；殷周而后，巫史皆属礼官。”^①此处所说，唐虞之前礼掌于巫史，应该是正确的，但说殷周后巫史皆为礼官，则恐有商榷之处。殷周之后随着官僚制度更加严密，分类更加专门，掌具体典礼之官与史官当然是有分别的，而由《左传》《国语》等书的记载观之，史官仍然是知识最丰富的，如老子为史官，亦通于礼，礼官却未必能通此前巫史之职。^②当然，陈先生在此提出巫史与礼之间的关系，确是极为重要的问题，只是随着巫史传统越来越人文化，越来越不再适合完全以官职来理解史与礼的关系。由此可看出，刘咸炘说史、礼、经不过一事之三名，以此通言上古则可，而以之论春秋战国以来的事却越来越不适合。

因此，可以说，“六经皆礼”说是有激于“六经解史”说提出来的，二者之间有相辅相成的关系，却不能说二者是完全相同的一回事。由此，我们不能停留在六经于史官之起源，而必须深入理解曹叔彦先生所代表的另一条思路，这条思路的礼学并非针对“六经皆史”而发。

首先要说明的是，曹先生本有一个汇通诸经的思路，故其《复礼堂文集》卷二有《周易会通大义论略》^③、卷四有《礼经会通大义论略》、卷六有《孝经会通大义论略》。由于张之洞曾授意曹先生作十四经学，虽未完成，却有《礼经学》《周易学》《孝经学》等存世，故其于每一经出发，以会通他经，这是曹先生一个非常重要的思路。但即便有此思路，曹先生仍然赋予礼学以特别的地位。他可以说“易道于六艺无所不贯”，却不会以易学统领诸经。惟有对于礼学，他可以说：

六经同归，其指在礼。《易》之象、《书》之政，皆礼也。《诗》之美刺，《春秋》之褒贬，于礼得失之迹也。《周官》，礼之纲领，而《礼记》则其义疏也。《孝经》，礼之始，而《论语》则其微言大义也。^④

其说又于《〈丧服郑氏学〉序》与《周易郑氏注笺释》等处反复申论。诚如陈壁生先生所言，曹先生的思路来自经学内部一条更久远的传统，其“六经同归，其指在礼”之说最早来自《汉书·礼乐志》“六经之道同归，而礼乐之用为急”。但班固之说可以有很大的解释空间，“礼乐之用为急”可以从完全实践的角度理解，未必一定上升到理论。至郑玄以《周礼》统摄三礼，复又以三礼统摄群经，形成一个以礼为核心的经学体系，则已经在实质上确定了经学皆归于礼的原则。丁鼎、顾涛等先生的研究均已谈到，自郑玄之后，皇侃、孔颖达皆有以礼学统领诸经之说。而清代郑学复兴，张尔岐、戴震、凌廷堪、黄式三、黄以周父子、皮锡瑞等均有类似言论。曹叔彦先生作为黄以周先生的弟子，推尊郑学，其六经皆礼之说，正是对郑氏经学的继承。

若综合由“六经皆史”说演化而来的刘师培、陈钟凡一系六经源于典礼说，以及以曹叔彦先生为代表的礼学统摄群经说，以重审刘咸炘对经、史、礼三者异名而同实的认识，就会看到六经皆礼说虽与“六经皆史”说有相当大程度的关联，但若说其仅为同一命题的不同说法，则不免失之简单。

巫史传统，在民国以来的学术界得到极大重视，有徐中舒、柳诒徵、徐复观、范文澜、杨向奎、张亚初、刘雨、张光直、李泽厚、陈锦忠、王东、李零、阎步克、席静涵、许兆昌、何晋诸先生，从史官或巫教的角度，运用古今学术方法，对这一传统有更详细而深入的阐释。李泽厚先生以“由巫到史，释礼归仁”来概括这一传统的演变，认为巫文化的人文化形成了礼制传统，在这个过程中，史官是礼制的重要参与者和建设者。^⑤若从这一角度检讨陈钟凡与刘咸炘先生提出史官与礼官的问题，我们可以有一个更清晰的回答：史与礼虽然有密切关系，却是从不同角度看待诞生六经的这一文明形态。在早期的巫教中，各种仪式典礼乃是礼，而执掌这些典礼的人为巫史之官，巫史之官自然不同于后世的著史者，他们也承担了礼官的许多功能。如观射父解巫觐的职责时说：“能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之

① 陈钟凡：《诸子通谊》，第6-7页。

② 参见许兆昌：《周代史官文化——前轴心期核心文化形态研究》，长春：吉林大学出版社，2001年，第74-82页。

③ 曹元弼：《复礼堂文集》，台北：文史哲出版社，1973年影印版，第125页。

④ 同上，第539页。

⑤ 李泽厚：《从巫到史 释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第13页。

服，而敬恭明神。”“能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神祇、氏姓之所出，而心率旧典。”^① 这些显然就是后世礼官的职责。在此，巫官、礼官与史官确实很难区分，但在巫史之官主持典礼、进行卜筮之时，都还无所谓史书。

只有当掌书记的史官将与这些典礼相关的内容记录下来，才是典籍意义上的“史”，即章学诚所谓“政教典礼”，如典礼用乐为《乐经》、典礼用诗为《诗经》、典礼仪节为《仪礼》、巫官卜筮记录下来为《易经》、将圣王所颁布的政令教训记录下来为《书经》，将政教典章的基本秩序与官制体系记录下来为《周官》，而将所有这些按照时代编年并予以褒扬讥刺便是《春秋》。关于先王政教典礼的这些记录成为六经，“六经皆史”在于它们都由史官记录，清晰地呈现出那个时代的文明演进模式。因而，要使六经成其为史，就必须有比较精确的历法、编年以及记传体例。尧命舜曰“天之历数在尔躬”，历史得以成立，而其背后深厚的历史哲学亦得以展开。此即刘咸炘所说纵向的史。

若说“六经皆礼”，虽仍是针对史官的这些记录，其侧重点却相当不同。因为此时所强调的已不再只是史官对政教典礼的记录，而是这些记录中所呈现的文明结构与其基本制度。^② 《诗经》《乐经》《仪礼》这三部经所记是与典礼直接相关的内容，以典礼来统摄仪、乐、诗，自然毫无疑问。《易》是卜筮之书，亦为典礼之事，以礼统摄，亦在情理之中。但《书经》和《周官》所记载的是官职制度和政令文告，何以亦视为礼？汉儒发现《周官》，称之为《周礼》，郑玄并视之为三礼中最重要之“经礼”，而称为“《礼》之纲”，其含义在于典礼中的各种原则正是政教的基本原则^③，政教官制就是安排诸典礼的根据。《周官》中的官制既已为礼，《尚书》中的政令自然可视之为礼，而《春秋》虽在体裁上属于史书，但其对历史的评价标准却仍然是礼。在这个意义上说“六经皆礼”，其更深层的含义是，六经所构成的文明体系乃是以礼乐原则构成的文明体系，即刘咸炘所说横向的群。这与“六经皆史”的含义，当然是不同的。刘咸炘区分横向、纵向两轴，却一概以史称之，而无法认真对待横向的群与社会科学，不能说不是一种缺憾。

清楚了史与礼两个角度的不同，我们才能进一步看其你中有我、我中有你的会通。首先，正如刘咸炘所说，此中的关键乃是时空哲学。纵向的时间构成历史哲学，横向的空间构成礼乐文明，但时空之间绝非截然二分，任何意义上的历史都不只是私人史，只有群体的历史才能构成文明，所以作为史书的六经，所记录的内容正是礼乐文明的政教典章。而各种礼典的制订，又不可不考虑史的维度。《周易》作为卜筮典礼所用之书，“观其会通，而行其典礼”，却亦确立了理解天地阴阳变化的基本原则，故章学诚视为诸史之源；《周礼》以天地春夏秋冬的时空结构安排官制，正是将此中时间哲学落实在礼乐秩序当中；而《仪礼》重于丧祭，既是因巫教中天神地祇人鬼之祭的传统，更通过典礼在生人与逝者之间建立直接的历史关联；丧祭之礼上的用诗用乐自亦为重，如《诗》之《雅》《颂》皆为祭礼所用。

因为上古巫史文明中已有了礼乐形态的制度架构，才产生了相应的六经记录，并有了与之相配合的历法与历史。历史的记录，使礼乐文明得以传承和丰富；礼乐文明形态，则成为历史记录的内容。礼与史如横与纵两条线索，相辅相成，共同构成中国经学的基本精神。

三、六经皆文

与“六经皆史”和“六经皆礼”相比，“六经皆文”说在现代中国经学界的影响要弱一些，而且关注者多为文学评论界的学者，与前二说的主旨似颇不同。然而，“六经皆文”说是渊源更久的一种说法，即便主要关注的是文章写法，其背后仍然有对经学文明更深刻的理解。之所以今天讨论

① 徐元诰撰：《国语集解》（修订本），北京：中华书局，2002年，第512-516页。

② 参见陈戌国：《论六经总以礼为本》，浙江大学古籍研究所主编：《礼学与中国传统文化——庆祝沈文倬先生九十华诞国际学术研讨会论文集》，北京：中华书局，2006年，第136-145页；刘丰：《先秦礼学思想与社会的整合》，北京：中国人民大学出版社，2003年，第47-59页。

③ 参见吴飞：《礼乐文明的构成——文质论社会理论初探》，《社会》2023年第5期。

“六经皆文”说多从文学评论角度入手，这本身就是现代学术分科的结果。要形成对经学更全面的理解，就不能忽略“六经皆文”说。^①

与前二说都有关系的刘师培，同样被视为主张“六经皆文”的学者^②。他在《经学教科书》中解释“经”字的定义说：

许氏《说文》“经”字下云：“织也，从糸丕声。”盖经字之义，取象治丝，从丝为经，衡丝为纬。引申之则为组织之义。上古之时，字训为饰，又学术授受多凭口耳之流传，六经为上古之书，故经书之文，奇偶相生，声韵相协，以便记诵，而藻绘成章，有参伍错综之观，古人见经文之多文言也，于是假治丝之义而锡以六经之名（如《易》有《文言》，而六爻之中亦多韵语，故爻字取义于交互。《尚书》亦多偶语韵文，《诗》备入乐之用，故声成文谓之音。孟子亦曰：“不以文害辞。”又孟子引孔子之言曰：“《春秋》，其文则史。”而《礼记·礼器》篇亦曰：“礼有本有文。”是六经之中，无一非成文之书。）即群书之用文言者，亦称之为经，以与鄙词示异（如《孝经》《道德经》《离骚经》之类是也，皆取藻绘成文之义，又《吴语》云：“挟经秉抱。”注云：“兵书也。”是兵书之杂用文言者，亦可称之为经也。）后世以降，以六经为先王之旧典也，乃训经为法，又以六经为尽人所共习也，乃训经为常，此皆经字后起之义也。不明经字之本训，安知六经为古代文章之祖哉！^③

刘师培此处的考证非常值得关注。他之所以说六经为文章之祖，不是在一般意义上说六经是最早的文章、为后人所继承，而是从本训上理解“经”与“文”。经之本义是治丝，已如上引。“文”之本义此处未言，却已暗含在论述之中。《说文》云“错画也，象交文”，《易传·系辞》则云“物相杂故曰文”，可见，文之本义乃是错杂相交、井然有序的纹路。《系辞》云“观鸟兽之文”，是鸟兽自然形成的错杂纹路；又云“仰以观于天文，俯以察于地理”，“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文”，这些都是自然形成的纹理。《贲·彖传》云：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。”自然世界中的错杂纹理是天文，而人类文明则是由人类的制作形成这种错综纹理。所以，刘师培解经之为文，是非常朴素地理解其必有文言、有修辞，便于记诵，如同治丝之错综不紊，正是人类文明的精巧创造。正如“六经皆史”的本义并不复杂，只是讲六经是由史官记录下来的先王政典；“六经皆文”的含义也非常朴素，仅仅在形式上说六经必是以文言精心写就的，而并不关乎其所写内容为何。

此说虽然简单朴素，却蕴含着相当丰富的解释空间。首先，此类书籍既是精心写就，则其中内容必然重要乃至神圣；其次，此类精巧架构既然如治丝、如交文，则这种文章形式与内容的关系也必然值得进一步探究。因而，刘师培的此种说法，正是对源远流长的“六经皆文”说一个非常朴实、但也意味深远的概括。

“六经皆文”说的思想渊源，可以直接追溯到先秦的文质论，它有两个层次。其一是对文的重视。孔子盛赞郁郁周文，以“斯文在兹”自任，均是在文明的意义上讲的，他说“言之无文，行而不远”，则是在文采的意义上说的，此数处“文”字具体所指虽有不同，但其思想意义是相关的。文明乃是人类制度上的文饰，“文采”则是写作上的修辞。虽然无论文明还是文采都是孔子极力倡导的，但他又批评前代史书“文胜质则史”，主张“文质彬彬，然后君子”。这就是文质论的第二个层次。孔子说的“文质彬彬”，也是在两个层面上说的。当他批评前代史官著作的文胜质，是在写作的文采上要文质相即；但既然说“然后君子”，则在修身乃至文明上也要做到文质相即。回到文质的本义，作为质上的纹理，文是不能独立存在的，所以脱离质的文是不可取的，只有文质彬彬，才能真正实现文明的价值。《淮南子·本经训》曰：“必有其质，乃为之文。”《春秋繁露·玉杯》曰：“志为质，物为文。文著于质，质不居文，文安施质？”这都是对文质关系非常精辟的论述。

孔子批评此前史官著作，是对史官传统的修正与继承。《公羊传》昭公十八年引孔子曰：“《春秋》之信史也，其序则齐桓、晋文，其会则主会者为之也，其词则丘有罪焉耳！”《孟子》曰：“王者

① 关于六经皆文的详细讨论，参见龚鹏程：《六经皆文》，台北：台湾学生书局，2008年。

② 刘春霞：《刘师培的“六经皆文”说及其文章学史意义》，《安康学院学报》2015年第6期。

③ 刘师培：《经学教科书》，《刘申叔遗书》下册，第2074-2075页。

之迹熄而《诗》亡，《诗》亡，然后《春秋》作。晋之乘，楚之机，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”两处所说，应该是同一个意思，正是其文质彬彬主张在《春秋》写作上的落实。但这种继承与修正并不限于《春秋》的写作。《礼记·郊特牲》曰：“礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝史之事也。故其数可陈也，其义难知也。”马王堆帛书《要》孔子说：“赞而不达于数，则其为之巫；数而不达其德，则其为之史。史巫之筮，乡之末也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。”无论是对《礼》还是对《易》的理解上，孔子都在改造巫史传统。可见，其对文的理解，与对史和礼的理解又是相通的。六经皆史，但应有义灌注其中；六经皆礼，但不应只是礼仪，亦应有礼义；同样，六经皆文，但文应附质。如果说孔子之前的六经，在形式上都体现了史、礼、文三个层面，那么孔子删定、孔门弟子所诠释的六经，因其对经义的关注，才真正完善了这三个层面。

秦汉之后，无论理解文明的构成还是文章写作上，文质彬彬都成为一条主线，而这正是六经皆文说的实质。如王充《论衡·佚文》言：“文人宜遵五经六艺为文。”刘勰《文心雕龙》以文质论为其基本理论框架，亦以经学开始文学史的描述。颜之推《颜氏家训》说：“夫文章者，原出五经。”特别是到了中唐之后，韩愈、柳宗元“口不绝吟于六艺之文”，主张以经书为文章的标准。^①元明之际的唐桂芳正是在评价韩、柳古文时，明确提出了“六经皆文”四字：

夫六经皆文也，独《进学解》曰“《春秋》谨严”，“《易》奇而法”。谨严尚能知之，奇而法非知道者，孰能言之！《易》曰“日中见斗”，有其象而无其理也。“载鬼一车”，无其象而有其理也。《易》虽奇而贵于有法，所以为经。三代而降，《庄》《骚》非不奇也，而昧于有法。荀、杨非不谨也，而失于有严。唐推韩退之奇而且法，柳子厚谨而且言。^②

今所见明确标出“六经皆文”四字的，最早应该不是唐桂芳，稍早的元代理学家郑玉说：“以文章为学，古无是也。六经皆文章也，而不以文名；尧舜周孔皆文人也，而不以文圣。”^③其后，明人李濂又云：“夫六经皆文也，万事皆道也。古之圣贤，有是实于中，则必有是文于外，如响之应击，影之随形，光明之从炬。是故见诸一身，达诸庶物，发诸辞令，施诸政事，无往非文，亦无往非道也。何必笔之简编，托之著述，而后谓之文邪！”^④王立道云：“夫三代皆文人，六经皆文法，而君子以为不然，岂非至文不华，德立而言该者哉！是故其中粹以和，其外烨以光，不期于文，而天下后世莫复以文争雄焉。”^⑤李濂和王立道的论说都是基于文质论而言的，强调文采与质实之间的关系。

清代袁枚被认为是“六经皆文”说最重要的倡导者。他说：

文章始于六经，而范史以说经者入《儒林》，不入《文苑》，似强为区分。然后世史家俱仍之而不变，则亦有所不得已也。大抵文人恃其逸气，不喜说经；而其说经者又曰：吾以明道云尔，文则吾何屑焉？自是而文与道离矣。不知六经以道传，实以文传。《易》称修词，《诗》称词辑，《论语》称为命，至于讨论修饰而犹未已，是岂圣人之溺于词章哉？盖以为无形者道也，形于言谓之文，既已谓之文矣，必使天下人矜尚悦绎，而道始大明。若言之不工，使人听而思卧，则文不足以明道，而适足以蔽道。故文人而不说经可也，说经而不能为文不可也。^⑥

不少文学史研究者认为，袁枚所主张的“六经皆文”与汉宋间人主张的“文本于经”是两种相当不同的主张，“文本于经”的本质是宗经，而“六经皆文”的本质是文学，代表着文学对经学束缚的突破。^⑦虽然我们承认不同时代、不同语境下的说法背后很可能有不同的文学主张，但若纠结于文

① 吴夏平：《试论中唐“六经皆文”观念的生成》，《文学遗产》2016年第6期。

② [明]唐桂芳：《白云集自序》，程传敏编：《唐氏三先生集》，明正德十三年张芹刻本。

③ [元]郑玉：《师山先生文集·遗文》卷1，嘉靖刻补后印本，第1页。

④ [明]李濂：《蒿渚集》卷63，嘉靖二十五年刻本，第4页。

⑤ [明]王立道：《具茨集》，万历刻本，第23页。

⑥ [清]袁枚：《虞东先生文集序》，《小仓山房诗文集》卷10，上海：上海古籍出版社，1988年，第1380页，标点略有改动。

⑦ 参见傅道彬：《“六经皆文”与周代经典文本的诗学解读》，《文学遗产》2010年第5期；潘尧：《晚清六经皆文的话语实践——论刘熙载〈艺概〉文章观的建构》，《荆楚理工学院学报》2021年第4期。

学相对于经学的独立性，却未免偏颇。从袁枚的这段论述看，他既然说“文章始于六经”，显然也是赞同“文本于经”的，只是不赞同将经学与文章截然分开，因为六经本即文章，且非常重视修辞，如一味枯燥说经而毫无文采，经学也就得不到传播了。经学家惠栋曾致书袁枚，认为他的文人事业是舍本逐末，劝他从事经学研究。袁枚在回书中反驳说：

来书恳恳以穷经为勗，虑仆好文章，舍本而逐末者。然比来见足下穷经太专，正思有所献替，而教言忽来，则是天使两人切磋之意，卒有明也。夫德行本也，文章末也，六经者，亦圣人之文章耳，其本不在是也。古之圣人，德在心，功业在世，顾肯为文章以自表著耶！孔子道不行，方雅言诗书，礼以立教，而其时无六经名。后世不得见圣人，然后拾其遗文坠典，强而名之曰经，增其数曰六，曰九，要皆后人之为，非圣人意也。^①

惠栋认为袁枚不从事经学是舍本逐末，而袁枚嘲讽他说，经学亦非圣人之本，其本在德在功业，而不在著书，所以自己做文章与惠栋研究经学都是舍本逐末，不必是此非彼。袁枚的这两段文字，从正反两个角度阐释六经皆文的道理。正面说，传道需要文字的修饰，所以六经都是非常好的文章；反面说，无论文章还是经书，毕竟都只是对道的记录和文饰，而非道本身。综合此二说，“六经皆文”的含义已然清晰，文乃是对道之实的必要文饰，文饰不等于道本身，却是传道所必须的。此说自然可以作为文学理论来看待，却也是理解经书与其内容之关系的重要理论工具，其根源正是文质论。

其实，作为文人的袁枚除了讲六经皆文外，也有颇类似于“六经皆史”的说法：“古有史而无经。《尚书》《春秋》，今之经，昔之史也；《诗》《易》者，先王所存之言；《礼》《乐》者，先王所存之法。其策皆史官掌之。”^② 钱钟书先生早已注意到，袁枚与章学诚之间学问虽异，却颇有不谋而合之处。^③ 章学诚也说“后世文字，必溯源于六艺”，颇似“六经皆文”之说，而其《史德》篇更言“史所贵者义也，而所具者事也，所凭者文也”^④。史书本来就是一种文，可见，“六经皆史”与“六经皆文”还是可以相通的。

不过，说圣人为文人，六经为其所作文章的说法，却是章学诚所不会同意的。因为章学诚认为六经均非刻意而作，孔子存周公旧典，而并非自为其说，后世文人集部兴起，恰恰是文章之学的败坏。但这只能说明，章学诚在文章之法上更强调文质彬彬，痛诋文胜质之弊导致“史学不亡而亡矣”^⑤。崇周文而否定文胜质，重史学而力辟“其文史”，正是《文史通义》的主旨所在。

四、余论：六经三说辩证

古今学者对六经的概括，当然还不止这三说。如宋濂的六经皆心学^⑥、冯梦龙的六经皆情教^⑦、钱钟书的六经皆诗^⑧等，皆可备一说。六经之书博大精深，自然可以从不同角度、以不同理论来解读诠释。但在众多说法中，“六经皆史”“六经皆礼”“六经皆文”三说尤其重要，因为三者本是同源，都从宏观角度对经学在中国文明中的地位与角色的概括，也都包含了进一步阐释的丰富可能性。

史、礼、文这三个方面，在世界各大文明的经典中都有各自的形态，因而成为西方古典学和圣经阐释学的基本架构。如古希腊文明，《荷马史诗》既是其早期历史的记录，更是其诗文的鼻祖，其中记录的城邦、法律、宗教制度，构成了希腊制度的基本元素。作为罗马帝国的史诗，维吉尔的《埃

① [清]袁枚：《答惠定宇书》，《小仓山房诗文集》卷18，第1528-1529页。

② [清]袁枚：《史学例义序》，《小仓山房诗文集》卷10，第1382页；《随园随笔》卷24《古有史无经》条，嘉庆十三年刻本，第9页。

③ 龚刚：《论钱钟书对“六经皆史”“六经皆文”说的传承发展》，《中华文史论丛》2014年第3期。

④ [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注·史德》，第257页。

⑤ [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注·书教上》，第36页。

⑥ 参见刘玉敏：《六经皆心学——宋濂哲学与浙东学术》，杭州：浙江大学出版社，2021年。

⑦ 冯梦龙云：“六经皆以情教也。”（[明]冯梦龙：《〈情史〉序》，长沙：岳麓书社，2003年，第2页。）

⑧ 傅道彬先生将钱钟书“古史即诗”说概括为“六经皆诗”。（参见傅道彬：《“六经皆文”与周代经典文本的诗学解读》，《文学遗产》2010年第5期。）

《涅阿斯纪》不仅构成罗马的神圣古史，形成罗马史诗的典范，更宣示了罗马帝国的政治精神。犹太人的《圣经》，《历史书》为其史，《律法书》为其礼，《智慧书》为其文，但整部经作为犹太政典的记录，亦可视为犹太古史，更是文学典范。《新约圣经》的四福音和《使徒行传》为其史，而“新的约法”便是其礼，整部书同样是文学的典范。

不过，史、礼、文三者之间是怎样的关系，如何构成一个整体文明形态，特别是在其进一步的诠释中会呈现出怎样的面貌，就非常不同了。比如，在古希腊文明中，悲喜剧诗人、政治家、史学家、哲学家都可视为《荷马史诗》的继承者和诠释者。其中，诗人和政治家成为希腊城邦最显赫的代表，哲学家与诗人处在长期的争论之中，与政治处在无法化解的张力中，体现在苏格拉底之死的事件中。赫西俄德、修昔底德这样的史学家固然重要，但不足以与诗歌和哲学相抗衡，更没有形成系统的历史哲学。罗马帝国则因其气吞寰宇的气势，其政治与历史都占有非常重要的地位，像凯撒这样的政治家同时又是史学家。但罗马的哲学与诗歌却相对边缘，很难得到充分发展。犹太人借助其神圣历史、文字和律法而形成的文明形态，有着丰富的文明内涵和强大的文明力量，却难以支撑一个足够强大的政治体。基督教在《新约圣经》的基础上，以基督受难这一事件为中心，借助希腊哲学的诠释，确立了强大的教会及其礼制，发展出丰富的文明传统，但政教纷争却成为其始终难以摆脱的问题。

今天的西方，将这几个古典传统熔铸于一炉，在普遍世界历史的文明理想之下，以其绚丽多元的文明工具，建构着现代国家与社会的政教制度。这种文明的统合不能说不成功，其间的张力与问题也不可谓不多。现代学科体系的建立，正是这一文明形态的产物。我们生在今之世，这些已不可避免地进入到我们的生活和传统当中，而其中产生的诸种问题也早已成为我们自身的问题。此时再来重返经学，它既是我们自身的文明源头，也成为现代文明的他者。蔚为大观的经学，其各个领域、各个分支都有许多研究课题值得开展，但从宏观上理解经学，史、礼、文三者不仅完全内在于中国经学自身的传统，而且可与西方古典学与圣经阐释学应构成有效的对话，使我们汲取构建现代中国文明的力量。

从经学起源的角度看，史、礼、文是从不同角度对同一文明现象的理解。巫史传统是中国文明的母体，史官对礼典制度的记录，便构成了六经的最初来源。就其所记内容而言，是礼；就其记录修辞而言，是文；就其记录形态而言，是史。在这三个方面的综合中，六经中渗透着巫史传统的深刻痕迹，如“绝地天通”所理解的天人关系、对丧祭之礼的重视、卜筮传统中对命运的理解，以及对生生自然的尊崇，等等。

不过，经学虽起源于巫史传统，却并未停留在巫史形态。孔子及其弟子的删述诠释，将这三方面的意义都提炼出来。孔子著《春秋》，反对“文胜质则史”，主张“文质彬彬”，强调“礼之所尊，尊其义也”，使史、礼、文的精神得到真正的提升，摆脱了朴素的巫史形态，进入“焕乎其有文章”的礼乐文明。于是，对史的强调，就不再只是枯燥乏味的政典记录，其中贯穿着对时空哲学的理解，以及对历史走向的文质阐释；对礼的重视，就不再只是钟鼓玉帛的仪容，而是经礼三百、曲礼三千的礼乐制度；对文的考究，也不止是对文辞华美的一味追求，而是对修文反质的精巧雕琢。

对于今天的诠释者来说，最直接有意义的，当然并非上古之时的巫史形态，而是经学诠释中呈现出的哲学形态，这不仅是历代经学诠释的最终依据，也是构造现代中华文明的最重要资源。但是，每次经学的新诠释都必须返回到三代语境中，通过对产生经学之时代的制度、历史与文明源头的重新认识，才能提炼出有益于当代的文明精神。因而，六经三说的文明史意义，正在不断督促我们回到经学文本的源头，为其注入更新鲜的血液和生命。而今，大量考古成果，使我们对六经背后的巫史传统和礼乐制度有了更多的认识；源源不断的简帛资源，使经学文本有了更多可参照和依据的文本；世界各大文明作为他山之石，也在帮助我们认识自己的文明特征。所有这些都使我们在现有学科分类的架构下，重新理解礼乐文明区别于希腊城邦、罗马帝国、契约国家的特点，在文质论的语境下思考文明与自然的辩证关系，并在中国独特的时空哲学中思考人类历史的意义，以重建世界历史。

（责任编辑 于 是）

《六经》成立与中华文明之奠基

陈 贇

【摘要】《六经》成立关联着中华民族的文明奠基。这一奠基首先是确立秩序担纲主体，三代以上帝王主体转化为三代以下的圣人主体，两种主体分别对应着“治出于一”和“治出于二”的不同秩序格局。经的符号创建一方面来自三代以上理事不分、道器浑然的王官“原史”之自我分殊化运动，另一方面则来自回应从原史中分殊出来的子学言说无法取得共识的思想危机，经的符号创建的实质是以神圣文本的一致性取代三代以上由帝王主导的宇宙论仪式的一致性，成为构建“精神性天下”的新的秩序形式。《六经》成立关联着民族精神的奠基，具体展开为文明之为文明、人性之为人性的原理之确立。《六经》作为一种超越具体社会和时代的文化宇宙，构成中华民族永远的学校。

【关键词】六经；圣人；文明；普遍人性

中图分类号：B2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)01-0122-12

作者简介：陈 贇，安徽怀远人，哲学博士，（上海 200241）华东师范大学中国现代思想文化研究所暨浙江大学马一浮书院教授。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“精神突破视阈中《齐物论》的秩序哲学研究”（23AZX009）；江苏省公民道德与社会风尚协同中心和智库建设成果

《六经》的成立对于中华文明而言是一个奠基性的事件，这一事件作为一道分水岭，区分了中国历史以及从中国视域所透显的人类历史之不同纪元。后世学者雅斯贝尔斯用“轴心时代”（The Axial Age）、埃里克·沃格林用“天下时代”（The Ecumenic Age）来刻画这种纪元性意识的诞生。此前的上古时代通过《六经》而获得一种整体性的理解和总结，此后的两千年中华传统文明则通过《六经》成立而获得精神性方向。阐明《六经》对中华文明的奠基及其意义，必须深层对勘《六经》成立之前和之后的纪元，尤其是阐明不同纪元的秩序担纲主体。

一、秩序担纲主体的转变：从“帝王”到“圣人”

《六经》有两个主体：一是显性主体，以三代以上的帝王为主，可以笼统地称为先王；二是隐性主体，即圣人，它具体地指向被符号化为中华文明肉身的孔子。在内容上，《六经》源自作为王官学主体的史官所记录的帝王政教治理实践，帝王以显性方式出场，其所系在治；但《六经》又是被符号化为圣人的孔子及其门人对帝王经验的原理化，其要在以治法显现治道，进而以治道彰显人之所以为人之人道，故而是其所系在教。圣人在帝王出场背景中隐性出场，作为《六经》的更深层也更基础性的主体而显现。这就使得先王与圣人隐显交织，构成《六经》叙事的深层结构。

“帝”“王”的符号既被表述为两种秩序典范，又被表述为秩序历史中两个不同阶段。作为秩序典范，“帝”的精神实质是“德”，其核心是“让”，意味着给予而不求回报，关联着让天下成为天下人之天下的“公天下”理念。“既以为人已愈有，既以与人已愈多，天之道利而不害”（《道德经》81章），“既以与人，己愈有”（《庄子·田子方》），这些都是刻画“德”之秩序典范的语言，超越了施与报的交互机制，展现为纯粹的给予和让渡，这种给予和让渡本身无法被充分制度化。“王”的精神实质是“礼”，其核心是“施”与“报”的互补平衡。不同于无法被体制化的“帝”之“德”，

“王”可以基于共同体之间的互相馈赠、报偿的活动而成就建制化的伦理与礼法，它维系着礼尚往来、施与报之间的交互和平衡，对“礼”的机制化、制度化、客观化就是“王制”。^①“德”与“礼”分别构成“帝”“王”典范的精神实质。“德”被视为比“礼”更高的秩序典范，是因为其距离神性天道更近，而从“德”到“礼”，天的“浓度”越来越稀少，人的机制不断增加：“三皇行道，五帝行德，不同者但德由道生，道为其本，故道优于德。”“三王德劣，不得上同于天，唯称王而已。”“三皇则道多德少，五帝则道少德多……三王之世，独亲其亲，独子其子，货力为己，施则望报，以为恒事，故云‘务施报’。”^②“皇”“帝”“王”对应“道”“德”“礼”，在《六经》的宏观尺度下，“皇”“帝”“王”均可纳入“三代以上”的先王符号系列，而与“三代以下”“圣”的符号有所分别。

欧阳修所谓的“治出于一”，揭示了先王符号及其担纲的秩序类型的基本特征。所谓“治出于一”，意味着治教浑然未分，为治与出教皆出自同一担纲主体，统治与教化并没有彼此独立，而是同一套机制内涵两种彼此相涵而未分殊的功能。^③在“治出于一”条件下，帝王统合教权与治权于一身，其权力来自上天之命。其实，三代以上的帝王在某种意义上都具有“神—王”（God—king）的特征。由于垄断了通天权——具体表现为祀天权，即所谓“天子祭天地”（《礼记·曲礼下》《礼记·王制》），而诸侯、大夫、庶人没有祭祀天地的权利，帝王成为天神与人类社会之间的中介。由此，帝王具有双重的代表权，在人类社会面前他是宇宙的代表，是天神的沟通者；而在宇宙与天神那里，他又是人类社会的代表。

由于垄断了治教双重权力，三代以上的帝王本质上是君巫合一的。陈梦家指出，“王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长”^④。冯时指出，“君王及官吏皆出自巫，这是中国上古史的显著特点，因而古代的政治领袖一定是作为群巫之长”，“巫在沟通天地神人意旨方面发挥着何等重要的作用”。^⑤帝王与巫师合一，意味着王权与神权的一体未分、人事与神事之间的浑然杂糅。李泽厚看到，这种“‘巫君合一’（亦即政教合一）与祖先—天神崇拜合一（亦即神人合一），实际上是同一件事情。它经由漫长过程，尽管王权日益压倒、取代神权，但二者的一致和结合却始终未曾解体。这也就是说，从远古时代的大巫师到尧、舜、禹、汤、文、武、周公，所有这些著名的远古和上古政治大人物，还包括伊尹、巫咸、伯益等人在内，都是集政治统治权（王权）与精神统治权（神权）于一身的大巫”^⑥。可以说，“君巫合一”与“治出于一”是共构现象，其另一种表达是“官师合一”，即实施教化的主体与实施治理的主体其实是一帮人，其出治即其所以出教。

在秩序形态上，三代以上的社会本质上是宇宙论王制秩序，其突出特点是将具体的人类社会符号化为一个小宇宙；与星体运行、四时循环、昼夜更替、动植物生长等所体现的宇宙节律之合拍，构成秩序感的源泉。伴随着社会秩序与宇宙节律深层一致的，则是帝王之德与上天之德彼此相通的一致性。“人的世界与神灵世界是缠结在一起的，也可以说人世间的秩序是镶嵌在整个宇宙秩序里面。不错，人与神是有分别的，神常常是高人一等，在寿命上、在体力上、在智能上等等，但这只是程度的不同，而非实质上的不同。人世与神灵世界在基本上是同一实质。易言之，人与神是同生存于和同取向于一个宇宙，而非两个不同的宇宙。这种心态，佛吉灵（Eric Voegelin，引者按，现在通译为埃里克·沃格林）称之为‘宇宙神话’（cosmological myth），它代表一种存有论的一元观。这种心态以不同形式存在于欧亚大陆的三大古文明圈的神话里。”^⑦帝王对具体社会的统治，被同质化地视为上天对

① 关于德、礼与帝、王典范的讨论，参见陈赞：《“浑沌之死”与“轴心时代”中国思想的基本问题》，《中山大学学报》社会科学版2010年第6期。

② [东汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》第1卷《曲礼上》，李学勤主编：《十三经注疏》（整理本）第12册，北京：北京大学出版社，2000年，第20-22页。

③ 陈赞：《“治出于二”与先秦儒学的理路》，《哲学动态》2021年第1期。

④ 陈梦家：《商代的神话和巫术》，《燕京学报》1936年第20期。

⑤ 关于三代以上帝王与巫师的合一，参见冯时：《中国天文考古学》，北京：中国社会科学出版社，2010年，第77、96-97页。

⑥ 李泽厚：《说巫史传统》，参见李泽厚：《由巫到礼 释礼以仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第7页。

⑦ 张灏：《重访轴心时代的思想突破——从史华兹教授的超越观念谈起》，许纪霖、朱政惠编：《史华慈与中国》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年，第144页。

天下的统治；帝王因而成为上天在地上的使者，这一使者身份使其能够带领政治共同体以巫术的或宇宙论的仪式化活动抚平一切类型的失序，而失序则意味着相对于宇宙节律的偶然、例外与不规则状况。

然而，三代以上到三代以下的历史进程本质上是秩序结构的转型，其实质是权力与精神分离所导致的“治出于一”的终结，以及“治出于二”的新格局的兴起。《庄子·天下》以其高度的思想敏感，领会到“神”“明”“圣”“王”在三代以下的分化。在“古之道术”及其担纲主体“古之人”（指三代以上的帝王）那里，“神”“明”“圣”“王”一体未分，在宇宙整体中作为共生与交感的实质性部分。但这种以先王为担纲者、以“治出于一”为特征的宇宙论王制格局，在周秦之际无法持续。“神”与“明”、“圣”与“王”的分化，关联着“道术将为天下裂”相连的“治出于二”的秩序新形势。“神”“明”的分化关联着“天”“地”的分殊，“天尊，地卑，神明之位也”（《庄子·天道》），这意味着天上的秩序（隶属于“天爵”领域）与地上的秩序（归属于“人爵”领域）被分别开来，两种秩序各有担纲主体。与“神”“明”区别相应的则是“圣”“王”之辨，“圣”作为一个不同于先王的新符号，关联于“神”，上通“天道”，是天上（天道）秩序的代表；“王”在“治出于二”的格局下，成为地上秩序中的“一位”“一爵”，而不再垄断通天权，其品德不再指向“神”，而是不得不谦逊地通向“明”，其实质内涵是统治者自知他以及他所拥有的权力之边界和局限，理解“圣”与“王”不得不分化的现实，以及在“王”所统治的具体社会中不得不引入不同于统治权力的另一种力量和符号——“圣”——来实现长治久安，这就有了“明王”的出场。事实上，在周秦之际，“明”被界定为世俗统治者的品质。^①在“治出于二”语境中，统治者充其量只能达到世俗社会的“明王”，而不再可能成为圣-王或神-王。^②如果说三代以下“神”和“圣”的符号被视为与“天爵”相连，是尊贵的“天位”；那么，“明”“王”则归属“人爵”，是“地位”。^③作为“天爵”的圣人与作为“人爵”的明王成为教（天上秩序）与治（地上秩序）两个领域的担纲主体。如果说明王的产生是三代以上帝王统治之“去神化运动”（the desacralization of political domination）^④的结果，那么圣的符号则是“治出于二”语境中兴起的新符号。

在三代以上的语境中，“圣”字本来具有的内涵只是“聪明性”，这一聪明性并没有治教内涵，更非与“天下秩序”相关，更何况作为与帝王并立的秩序担纲者的品质出现。但随着“治出于一”的终结，“圣”的内涵变更，成为参与“治出于二”格局创建的关键一环。在这一语境中，“圣”不再是个人的聪明，而是成为与帝王、明王相关的指向天下这一秩序场域的概念，是作为“有天下”的帝、王的后继者形象出现的，是帝、王时代终结之后，天命最高承担的新主体。在聪明性之外，“圣”字更是增加了“道德性”与“神秘性”的维度，这是在三代礼坏乐崩之后由七十二子及其后学所赋予“圣”的新内涵。这一内涵使得“圣”的符号可以作为先王之替代者而出现，以承接一个超出具体社会的“普遍性天下”：在先王所担纲的宇宙论王制之“一天下”塌陷之后，圣的符号兴起关联着精神性的“一天下”的创发。^⑤

对于“圣”的符号的如上期待，势必导致“圣”的内涵在聪明性上与“明”（或“智”）相区别。青山大介意识到，即便以聪明性来界定“圣”，它也不等同于一般意义上的聪明性，“圣”被构思为具有从巫师所具有的预见能力所发展出来的推理能力，以及这一推理能力朝向器物制度方面所发

① 获生徂徠《论语征》业已明确指出“明者为人上之德也”，青山大介进而发现“先秦传世文献中系指所谓‘明’的人物大约限于‘明主’‘明王’‘明君’等偏向‘人上’（为政者阶级）。反过来说，‘明人’‘明臣’等属于‘人下’（被支配阶级）的用例罕见”。（[日]青山大介：《战国时代“明主”观念探析——以“圣人”的对比为切入点》，《东亚观念史集刊》2016年第11期，第72页。）

② 陈赞：《“明王”与“三代以下”的政治秩序——以〈庄子·应帝王〉阳子居与老聃关于明王的对话为中心》，《老子学集刊》第7集，北京：中国社会科学出版社，2022年。

③ 陈赞：《〈庄子·天下篇〉与内圣外王之道》，《安徽师范大学学报》人文社会科学版2015年第4期。

④ S. N. Eisenstadt, “The Axial Age in World History”, *The Cultural Values of Europe*, ed. by Hans Joas and Klaus Wiegandt, Liverpool: Liverpool University Press, 2008, pp. 22–42.

⑤ 关于“圣”的原初内涵与聪明性的关系，参见顾颉刚：《“圣”“贤”观念和字义的演变》，《中国哲学》1979年第1辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1979年，第80–96页。

挥出来的创造能力；进一步，圣人是在无人走过的荒野上开辟安全路线的先驱者，这关联着秩序的开端与创建；与此相关，圣人区别于“明”的特征在“作”，它以开辟新格局的方式将人类文明带向新纪元。相对而言，“明”的聪明性前提是从可见者出发，需要对象之在场，且对于新状况并没有创造性处置与立法创制的开创性能力；按照《礼记·乐记》，“明”关联的不是“作”而是“述”；“圣”从“可闻者”出发，其所指涉的聪明性并不需要对象之在场。^①如果说“明”的对象一般并不被指向天道，那么“圣”所通达的直接就是天道。郭店楚简《五行》说“闻而知之，圣也。圣人知天道也”，与马王堆帛书《德圣》“知人道曰‘知’（智），知天道曰‘圣’”^②构成呼应。圣人通达天道，这正是其可以为人道立法的根基，而“明”却只能成为绍述者。

在“治出于二”状况下，明王与圣人作为两种新符号，具有不同特点。明王作为“人爵”，所担纲的只是一个具体社会，甚至是某一社会的某个时代。在“人爵”层次，明王或许高于圣人，但“人爵”畛域的权力乃至其影响终归有限，很难逾越具体社会和时代。在具体社会内部，圣人在“人爵”地位上或许低于明王，甚至不免位居臣下，但这只是其有生的当世，一旦其“天爵”的光辉得以展露，就非任何时代和社会及统治权力所能局限，而是具有跨世代、超社会的普遍影响力。“圣”上达天道，具有道德性与神秘性，其力道在于体现人性的最高典范和潜能。无论是作为“百世之师”（《孟子·尽心下》），抑或“人伦之至”（《孟子·离娄上》），圣的符号指向人之所以为人的规矩，他是人道的立法者，他以其人格和生命给出了人性的最高可能性。由此，圣人成为“道之极”（《荀子·礼论》）、“道之管”（《荀子·儒效》）。显然，圣人的立法与明王的立法有了明显的分判，明王延续了帝王之制礼作乐，可以为一代创设制度；但圣人确立的是人之所以为人之道，同时为明王创制立法提供原理性的“义法”。

“圣”的符号与“经”的符号紧密关联：“圣”是“经”的担纲主体，“经”是“圣”所立之“法”。作为圣人符号的具体肉身的孔子，是以“述而不作”（《论语·述而》）、“见之于行事”（《史记·太史公自序》）来确立《六经》的；其核心是以圣人之统消化三代以上的帝王之统，合于圣统的帝王及其治教实践被纳入由历圣相继而构筑的文明历史进程，成为向一切个人和一切时代开放的教化。圣人被符号化为文明担纲者，与帝王在《六经》中被纳入圣人之统，构成平行化过程。就三代以上的帝王之统自身而论，“圣”在其中并非中心的或主导的观念，但《六经》以圣人之统作为隐性的尺度，对帝王事迹进行叙述与重构。通过《六经》而呈现的帝王之统，是以圣人之统为尺度而裁剪与构建的帝王之统，后者成了圣人之统在历史中的展开形式。^③帝王叙事在王官学中为“原史”，为一代之治法；但在孔门的重构中则为《六经》，为万世之普遍教化。这里的关键是，“经与史之区分，政与教之所由判也。由前而言，六艺皆三代之政也，故谓之为史；由后而言，六艺皆孔子之教也，故谓之为经。史主于记事，经主于明义”；“周公创制典章法度，以为一世致太平，孔子本周公之典章法度，加以王心，以为万世立名教。为一世致太平，故于事实为加详；为万世立名教，故于义例为最密”。^④这样，三代以上帝王之治法，以圣人之统为主轴加以转化的结果，是被提升为面向普遍教化的“道”，由法而道，由治而教，是这一转化的关键。当王夫之说“法备于三王，道著于孔子”^⑤时，他敏锐地意识到《六经》已不再是三代王官所记录的先王政治遗产，而是孔子所确立的人道。之所以说“道著于孔子”，是由于孔子及其门人将先王的社会治理之法转化为人之所以为人之道，自此以后，一切合理性秩序的建构都只能以成人之道为依归，也就是说，它必须作为人之成为人的方式，才能获得其正当性。

总而言之，“圣”的符号的创建，成为三代以上帝王在三代以下的替代者，成为文明在“治出于

① [日] 青山大介：《中国先秦“圣人”与“贤者”概念探析——以“预先性”和“创造性”的能力为线索》，中国台湾高雄师范大学经学研究所，《经学研究集刊》2015年第18期。

② 裘锡圭主编，湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编纂：《长沙马王堆汉墓简帛集成（肆）》，北京：中华书局，2014年，第119页。

③ 陈赞：《从帝王之统到圣统：治教分立与孔子圣化》，庞朴主编：《儒林》第5辑，上海：上海古籍出版社，2016年。

④ 张尔田：《史微》，上海：上海书店出版社，2006年，第228-229、231页。

⑤ [明] 王夫之：《读通鉴论》第1卷，《船山全书》第10册，长沙：岳麓书社，2011年，第68页。

二”语境中的新的担纲主体；而且，在治统之外，“圣”的符号关联于一个独立于统治的精神/教化领域，这反而使得“圣”的符号和“经”的符号由于解除了与具体社会和特定时代的捆绑，而成为一种普遍性的力量。这一力量超越了自然性的宇宙节律，开启了一个精神/教化的秩序世界。

二、从“原史”到“六经”：“经”之符号创建

从三代以上到三代以下，文明的担纲主体发生了从“治出于一”的帝王到“治出于二”的分殊化，“圣”的符号于是得以生成。本质上说，“经”的符号兴起与“圣”的符号成立，是同一个过程的不同方面。《六经》的创建并非从无到有，而是立足于中国学术的共同源头——“原史”，由“原史”分殊出子、史、经三支，相对于史、子两支而有作为神圣文本的“经”。相对于子、史，经无疑可以视为“原史”的正宗嫡传。但经又是对“原史”的革命性转换，即以神圣文本的一致性取代了三代以上由帝王主导的宇宙论仪式的一致性，成为构建精神秩序的新形式。

“原史”之“史”既是被记载的帝王经世活动及其内容，又是作为记载者的史官。三代以上“史”之原初性在于，后世作为知识类型三支的经、子、史都从其中分殊而来。“孔子以上，诸子未分以前，学术政教皆聚于官守，一言以蔽之，曰史而已矣。”^①通常所谓的“六经皆史”，揭示了《六经》来源于三代以上王官之“原史”的事实。在三代社会，学术聚于官守，学术本身就是官方政教的构成部分。既没有独立于政府的民间社会，也无以个体与学派成员身份从事的私学。三代社会中，个人还没有从宗法社会成员的集体主义身份归属中分离出来，个人与集体、国家与民间处在浑然紧凑的一体未分状态。

《六经》的成立是王官执掌的“六艺”由“原史”被转化“六经”的过程。三代的史官分掌帝王经世的不同领域，这就有了“六艺”。“六艺”是《六经》的来源，但“六艺”是“原史”，而《六经》是“经”。“盖六艺者，先王经世之书也。经世之书皆掌诸柱下，皆太史之所录”^②；六艺并不独立于政治，而是政教混一，包含甚广，“天人之故、政教之原，体国经野之规、宰世御民之略，皆得以史目之”，“六艺者，上古之通史也”。^③“六艺”作为“原史”^④，掌之于世袭史官，他们“不贰事，不移官”（《礼记·王制》）。史官群体到了周代进一步分化为太史、小史、内史、外史、御史五种，“皆天子所命以载笔于左右也”，至于各诸侯国也各有天子所命之史官。世袭史官由于拥有跨世代的视野，能够“深明于古今成败祸福存亡之道，诵法三皇五帝”，记载帝王的“嘉言懿行”，同时也“上箴王阙”，规谏王者过失；史官也是天官，主祭祀、天时、历法，而这些对于上古政治具有根基性意义；在人事方面，史官又司国家法典。^⑤这就形成一种局面：上古三代政教法典、学术思想的保存，都主要由史官负责。龚自珍云：“周之世官，大者史。史之外无有语言焉；史之外无有文字焉；史之外无人伦品目焉。史存而周存，史亡而周亡。”^⑥史官之外，无一传学术之人；学为贵族专有，有官学而无私学，学术之权悉为史官所握，这就造成学必以史官为师的局面。^⑦史官垄断了学术，而后有“官无私论，士无私议，民无私说”（《管子·任法》）的局面。

“原史”并非个体化书写与表达，而是共同体“规范性的过去”，是形塑共同体的方式，积淀着

① 张尔田：《史微》，第1页。

② 同上，第4-5页。

③ 同上，第5页。

④ 陈赞：《“原史”——中国思想传统中的原初符号形式》，《船山学刊》2022年第6期。

⑤ 韦昭注《国语》“史献书”“瞽史教诲”时云：“史，太史也。掌阴阳、天时、礼法之书，以相教诲者。单襄公曰：‘吾非瞽史，焉知天道。’”（参见徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》（修订版），北京：中华书局，2002年，第12页；陈桐生：《太史考》，《人文杂志》1992年第2期；陈桐生：《中国史官文化与〈史记〉》，汕头：汕头大学出版社，1993年。）

⑥ [清]龚自珍：《龚自珍全集》，上海：上海人民出版社，1975年，第21页。刘师培对此也有精辟详尽的论述。（参见[清]刘师培：《古学出于王官论》，[清]刘师培撰、万仕国点校：《仪征刘申叔遗书》第10册，扬州：广陵书社，2014年，第4487-4494页。）

⑦ [清]刘师培：《补古学出于王官论》，[清]刘师培撰、万仕国点校：《仪征刘申叔遗书》第10册，第4495-4502页。

共同体的“集体无意识”。这就决定了其理事浑然、道器不分的品质，既无离“事”（以统治者治理实践为主体的事务）的“空理”，也无独立于形下之器的形而上之“道”。但春秋时代礼坏乐崩，“天子失官，学在四夷”（《左传》昭公十七年），“礼失而求诸野”（《汉书·艺文志》），“无定主”^①的游士阶层产生。“游士”不再有各种固定的具体职位，处在贵族与庶民之间，“是上下流动的汇合之所”^②，这是他们能够摆脱与社会、礼法、身份捆绑给定的视野，以及能够退后一步、向前观望的社会学条件。这也为章学诚所谓的“空言”“空理”提供了主体。当“游士”转以“空言”“空理”为业，“不治而议论”（《史记·田敬仲完世家》），“不任职而论国事”（《盐铁论·论儒》）时，他们就成为“诸子”——“子”的符号得以产生，它关联着个体化的言说/写作方式之诞生。^③

从“原史”中分化出“子”“经”的符号，乃是古今学术一大升降：“我国上古为贵族封建政体，六艺皆帝王经世之书。本六艺以出治者谓之天子，诵六艺以佐天子者谓之君子，皆士大夫所有事，而庶民不得与焉。自政教分而官师判，始有私相著述、私相授受之事，此古今学术一大升降也。”^④在“治出于一”社会条件下，学术垄断在王官那里，并无个体化学术和学派性的传承问题。然而，“周之东迁，天子失官，百家始分，诸子之言纷然淆乱，司徒之官衍为儒家，羲和之官衍为阴阳家……而史官之大宗独降为道家”^⑤。诸子学的兴起是三代隶属于政府的“百官”衍化为民间的“百家”（诸子）的过程。“子”的符号是复数性的，“子”必然是“百家”或“诸子”，它本质地意味着个体化学术以及学派化言说机制的产生；但不同的子学就其渊源而言，都可以上溯到分职化的王朝史官。“六艺者，先王经世之迹也；百家者，先王经世之术也。天生民而立之君，君不能独治，必设官焉，官各有史，以掌其政教而上辅人主之治，此政学所由合一也。王道既微，官失其守，流而为百家，而后诸子之言始纷然淆乱矣。”^⑥在政学分化的周秦之际，百官流为百家，然而在血脉上还保持着精神性的关联，这就是百家皆务于治。《史记·滑稽列传》曰：“孔子曰：‘六艺于治一也。’”《淮南子·汜论训》曰：“百家殊业而皆务于治。”《庄子·天下》论及六家之学也有“古之道术有在于是者”的表达。这些都意味着诸子学与三代王官“原史”的连续性。张尔田指出：“盖先王之设官也，有政焉、有教焉……政为有司所职，教则史官掌之，故百家学术可一言以蔽之，曰原于百官之史而已。”^⑦

子学的兴起意味着个体言说与学派传承现象的出现。不同性情、才质、禀赋的人，皆可以自身方式参与学术，由此而有多样化、相对性之不同视角，促成了思想解放和学术争鸣。问题的另一方面是以“原史”为符号的“古之道术”及其整体性视野消退，百家各自为方，“道术将为天下裂”（《庄子·天下》）。百家异说的思想失序与诸侯异政的政治失序，共同构成周秦之际的秩序危机。诸子们各自“持之有故”“言之成理”（《荀子·非十二子》），但却无法达成共识和秩序，这就有了《法言·吾子》所谓“众言淆乱”的现象。周秦之际的诸子争鸣，在某种意义上是在争夺“原史”之统的解释权，后者本质地关联着“古之道术”（以帝王为主体的原史之统）在三代以下的精神传承；对“原史”的解释权之争，表面是对上古文明系统化的不同方案，实则关联未来秩序建构的不同方向。张尔田有个判断：以“原史”方式承载的“古之道术”，在三代以下、《六经》未立之前，其正宗嫡传乃在老子，这就是《汉书·艺文志》独以道家出于史官的缘故，毕竟道家之学实为帝王天子之术，道家源自史官系统中的太史，而太史在宗周史官体系中具有统摄百官的枢纽性位置；孔子之前，老子无疑最能体现作为“原史”的六艺学的精神传承，这就有了“史官之大宗独降为道家”^⑧和“六艺

① [清]顾炎武撰、[清]黄汝成集释、秦克诚点校：《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第467页。

② 余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2003年，第10页。

③ 《风俗通义·穷通》曰：“齐威、宣王之时，聚天下贤士于稷下，尊宠之，若邹衍、田骈、淳于髡之属甚众，号曰列大夫，皆世所称，咸作书刺世。”（[东汉]应劭撰、王利器校注：《风俗通义校注》下册，北京：中华书局，2010年，第322页。）

④ 张尔田：《史微》，第1-2页。

⑤ 同上，第2页。

⑥ 同上，第10页。

⑦ 同上，第13页。

⑧ 同上，第2页。

与道家相出入”的现象；《汉书·艺文志》所谓的“历纪古今成败祸福存亡之道”^①，则是“原史”与老子的共同宗旨。^②但在孔子及其门人删述六艺之后，对于三代以上中华文明的解释再也无法绕开孔子，因而在老子之后，史统最终归于孔子。

孔子之所以能够上承“原史”之统，实是天人合撰的结果。一方面，孔子带领门人在恰当的時刻做了恰当的事情，这就是顺承先王以《诗》《书》礼乐造士的传统，删修六艺以成《六经》，不仅为士人教育提供了最好的教材（不管是以开始的口传形式还是后来的经典文本形式），而且这种教材成为对三代以上中华文明传统的系统化总结，从此以后对上古文明的理解再也无法绕开《六经》，更关键的是，孔子及其门人对本来分掌在不同王官因而从来就没有系统化一贯性处理的古六艺之学，进行了贯通性的处理，使之成为整体。换言之，《六经》是以彻底转化和开新“原史”之统的方式成为其真正继承者的。另一方面，同样真实的是，孔子对上古文明的系统消化在周秦之际乃至汉初的诸子争鸣语境中，最终被广泛接受；作为其标识的则是孔子自身被圣化，战国思想家所发明的“素王”称号最终归于孔子，^③这是在诸子百家自战国以来消化孔子的过程中逐步达成的共识，与此相应，《六经》逐渐被视为中华文明的根本性精神命脉。郑樵说：“自书契以来，立言者虽多，惟仲尼以天纵之圣，故总《诗》、《书》、《礼》、《乐》而会于一手，然后能同天下之文，贯二帝三王而通为一家，然后能极古今之变。是以前其道光明百世之上，百世之下不能及。”^④

“原史”的主体是三代以上的帝王，其内容是帝王经世的实践和法典；“经”的主体是圣人，其内容则是圣人通过对“原史”转化与改造而确立的大经大法，于是，三代以上帝王经世之“法”被转化为人之所以为人之“道”，这是从“原史”一朝一代的帝王之“政”提升为普遍性的“教”。从“原史”到“经”，是法与道、政与教的区别：“史之为书也六，曰《诗》，曰《书》，曰《易》，曰《礼》《乐》，曰《春秋》……六艺，皆古帝王经世之大法，太史守之以垂训后王，非庶民所得而私学也。”^⑤“原史”有六艺之不同，实因史官之分掌六艺，但其统一于帝王的经世实践。六艺由史而“经”的符号转化，即是“经”作为“常道”的确立，本质上是圣人所确立的人之所以为人的原理、文明所以为文明的原理，它统一于圣人所体现的大写人格，而三代以上的帝王在圣人之统的地基上被消化，从而纳入教化的世界，成为文明历程的构成部分。

孔子删述六艺，本质上是参与“经”的符号创建，这一参与改变了“原史”之统在三代以下的精神性传承：“自是六艺之文咸归孔氏矣。七十子后学因相与尊之为经。经者，常也，此六者可为万古常行之道也。”^⑥一旦六艺折衷于孔子而成为“六经”，它就不再是面向贵族或统治阶层，也不再局限于宗法共同体的集体主义生存样式，而是成为向一切个人敞开的人之所以为人之道。诚如章学诚所意识到的，孔子所确立的《六经》之所以被称为“经”，很大程度上是由于它们在三代语境中本身就是“纲纪”，即构成公私生活的法典——这是名词性的“经”^⑦，同时又意味着“经纬”“经纶”“经纪”天下的实践——这是动词性的“经”的内涵。“经”在先王那里有经之实而无经之名，在其经之实式微之后，孔子及其门人以师教传承而保存三代以上的“治化之迹”，这个时候仍不名为经。直到

① 张尔田：《史微》，第5页。

② 三代以上的六艺由“史”入“经”，在孔子之前，继承“原史”之大宗的是老子；在《六经》成立以后，原史之统归于孔子。孔子与老子以不同方式继承了与“原史”关联的“古之道术”：“六艺未归孔子以前，君人南面之术根据于道家；六艺既归孔子以后，君人南面之术皆折衷于孔子。”（同上，第81页。）

③ “素王”的概念来自《庄子·天道》：“以此处上，帝王、天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。”这里并没有确定素王指谁，但“素王”之内涵，即有德而无位的无冕之王，或精神王国中的君主，则由此篇而定。《淮南子·主术》明确以孔子为“素王”。洪春音以为：“战国末期迄秦汉之际，百家思想杂糅；‘素王’之称应是在此时期逐渐与诸家所公认的无冕王——孔子靠拢。汉代一统天下之后，更进而相属为一。”（参见陈赞：《自由之思：〈庄子·逍遥游〉的阐释》，杭州：浙江大学出版社，2019年，第18-20页；洪春音：《论孔子素王说的形成与发展主向》，《兴大中文学报》2006年第20期。）

④ [宋]郑樵撰、王树民点校：《通志二十略》，北京：中华书局，1995年，《通志总序》第1页。

⑤ 张尔田：《史微》，第1页。

⑥ 同上，第2页。

⑦ 按照章学诚的说法，“六艺皆周公之政典，故立为经”。（[清]章学诚撰、仓修良编注：《文史通义新编新注》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第87页。）

孔子对三代以上治法的传承在门人内部有了分殊化的不同解释，这些不同解释被称为“传”，相对于这些“传”而得以立“经”之名。这是事情的一个方面。

事情的另一方面是，在子学争鸣的语境中，私家之言兴起，它们不再能够与三代以上王官之守相承，其所言也不再关涉纲纪，而是个体与学派之思想、观点与情感的表达或抒发，于是儒家便尊孔子所定六艺为经，以示与子学相区别。^①然而，经之所以区别于子的地方，并不仅仅在于它传承了先王之法，更在于“经”能够由三王之法而上达三王之道，由三王之道而上达人之所以为人之道，由教载道。《六经》作为神圣文本的确立，即是以教化形式开放人道。在某种意义上，“经”是“原史”的礼法纲纪规范功能失效的前提下，圣人从道义层次上确立的“义法”。这一大写的“礼法”超出了具体朝代和特定社会，是在天、地、人、神的宇宙场域为人类文明所确立的秩序原理，其核心是人之所以为人者，而非三代礼法那样意在将个人纳入宗法社会成员的身份归属。因而，“圣”和“经”都不能化约为一个具体社会和时代内部的符号，而是具有神圣性和超越性的品格。

“经”和“圣”这两大符号最终都会聚到孔子那里，孔子也从一个历史人物转化为中国文明的符号化肉身。这很大程度上是由于《六经》不仅继承了三代以上的中华文明，而且本质性地开创了新的秩序格局，《六经》的述作构成在失序时代为文明和秩序奠基的活动。正是通过《六经》，超越具体社会的教化空间得以成立，孔子也成为“精神性天下”的担纲者，成为中华文明在“治出于二”格局下的圣贤人格之化身。《六经》的意义在于，由三代以上帝王主导的宇宙论王制的“仪式化一致”不再可能而百家又各异其说的状况下，为共同体带来基于经典的“文本性一致”，它意味着基于神圣文本空间的一致性，这种一致性超越了具体社会和特定时代。不仅三代以上的帝王之统被纳入圣人之统中，而且各是其所是、各非其所非的百家之学和六艺之史也因为《六经》而有了折中的判准。扬雄“众言淆乱则折诸圣”（《法言·吾子》）、司马迁“自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子”（《史记·孔子世家》），都道出了这一神圣文本空间创建的伟大意义。张尔田指出：“前乎孔子者，帝王圣贤事迹，百家言人人殊，则以经传为据依，间有未备，始采古文补之；后乎孔子者，诸子王侯，各著其学术行业，而以孔子之义衡定之，所谓‘考信六艺’也。”^②正是《六经》的成立，才使得“治出于二”最终成为可能，而孔子也因此而被符号化为圣人。

在“治出于二”的新格局中，人性论成为秩序不可或缺的维度，它在与天经、地义的协调中共同构成秩序的根据，这与三代以上宇宙论王制中的宇宙论秩序有了明显差异。孔子会通古今，融贯六艺，以其生命显现与确立了人极——人性的可能性及其潜力，而一切制度创建都必须以人性为根据，《六经》的述作也就为后世明王的制度创设确立了“义法”——孔子虽然不能制礼作乐，但却给出了制礼作乐的规矩和原理。在这个意义上，作为神圣文本的《六经》，就是被符号化为圣人的孔子所立之法，它一方面指向一切个人的成人之道，另一方面也统摄着明王制作的原理。

三、文明和人性的原理性奠基

张尔田说：“论道家之要归，当知六艺为王者之史；论儒家之宗旨，当知六艺为孔氏之经。不知六艺为史，无以见王者创制之本原；不知六艺为经，无以窥孔氏删修之大法。”^③“原史”尊帝王，其代表为周公；《六经》尊孔子，其符号为“圣”。“圣”与“经”两大符号归于孔子；孔子述作《六经》，“假帝王之旧史以制义法，加吾王心”^④，使得《六经》虽然突破六艺、但又不废六艺，圣人之统虽然突破帝王之统、但又不废帝王之统。如果说苏格拉底－柏拉图以及耶稣－保罗都是在突破上古文明及其代表的过程中而确立文明之新纪元的，那么孔子则是以保存并转化帝王之统，使之成为民族精神的历史展开方式而确立中华文明新纪元的。孔子让德于古人，与三代以上的帝王之统不是以激进

① [清]章学诚撰、仓修良编注：《文史通义新编新注》，第76－77页。

② 张尔田：《史微》，第73－74页。

③ 同上，第8页。

④ 同上，第15页。

的决裂，而是以保存、转进和升华的方式，纳帝王之统于圣人之统。因而，是以《六经》的神圣文本世界，承载的便不再是体现绝对者的唯一超越性人格，而是历圣相继的圣人人格。

如果说三代以上的“原史”关联着中华民族及其文明的起源与形成历程，那么《六经》则侧重突显在这一历程中显现的民族精神与文明秩序的基本原理。如果说“原史”关联着中华民族的共同文化记忆，那么《六经》则是中华民族通过其代表性人格而构建的具有规范性和神圣性的“过去”，它承载着秩序和文明的基本原理，后者通过作为该民族精神传承者的圣贤人格得以表达。历代的帝王贤者被《六经》转化为推动文明进程的大写人格，这些人格进入《六经》系统，才能获得一种超出其所在的具体时代和特定社会的普遍意义。一代又一代的大写人格前赴后继，探寻秩序和生存的意义，从而组构为文明的历程，这就是民族精神的实质，它作为由圣人心志提升了的民族性文化记忆，虽与“原史”相通，却代表了超越了王朝、族裔、地理等区隔而达成恒定而神圣的历史文化宇宙，这一历史文化宇宙构成了不同于自然宇宙节律的不同时空。

“原史”并非某个个人的作品，而是一个民族集体性的过去。即便经过个人之手，也只是具有“述而不作”的性质，它表达的并不是个人的情志，个人对“原史”的再创造只不过是对以民族为单位的集体传统的传述。早期人类共同体往往“以发生在过去的事件作为自己的统一性和独特性的支撑点”，一个具体社会需要“过去”，以借此进行自我定义，穆罕默德·侯赛因·海卡尔（Muhammad Husayn Haykal）说，“只有使过去复活，一个民族才能存活”。^① 在一个民族不断融合他者、不断扩大民族的实质性内涵时，它必须对自己的中心进行升级处理。《六经》的成立对中华文明而言是具有精神突破意义的文化升级，孔子之赞《易》、作《春秋》等，主导了“经”的符号创建。

“经”源自“史”，并从“史”中分殊出来，圣人心志对“原史”到经的分殊化过程起到决定性作用。“圣人”的符号与“经”的符号都是神圣性的。孔子之赞《易》、作《春秋》等，亲自参与了“经”的符号形式的创建活动，这是一种在教化领域的立法行动，即站在新的层次与理念的地基上，对作为民族意识之起源与形成的原初之史予以理念化的提升。《六经》即便是作为史来理解，也不再是原初的作为民族集体意识的历史，而是被圣贤心智典范化了、提升了的规范性秩序。“原史”以故事所表达的象征体系以达成对人的感官的触动、影响，以回答我们是谁、我们应该做什么的早期人类的认同问题，在“经”中已经被升华为对文明本身的认同，它同时将民族的认同提升到神圣性的维度，最终通过文字书写而构建文明正典文本而代替了神庙、仪式、宫室、服饰、纪念碑等具体的被赋予象征性的事物，而是一个可以向人的思想、情志、生活随时开放，人也可以随时参与其构成的文明化空间，一个成熟了的人的身份就可以奠定在正典的传统中，从而认同不再仅仅是对一个具体社会的集体归属，而是对一个文明传统的精神性归宿，这种归属超出了族群兴衰、王朝代谢而具有更加稳定的结构。“经”的成立将一个政治社会重置在历史文化的宇宙中，使得那些在一个具体社会内部无法审判的道义问题不得不面临来自历史与神圣义法的审判。

“经”是“原史”的礼法规范功能不能现实地发生作用的情况下，圣贤们寻求秩序并在精神领域从义理上确立的“礼法”（本质上是“义法”）。这一大写的“礼法”超出了具体社会由统治者制定的法律政令，扩展到政治法律、宗教与伦理的层面，是一个在天、地、人、神的宇宙场所而确立的秩序和规范。因此，“经”之源自于史而非同于“史”，一民族一文明之“经”就是该民族在其历史过程中对其民族精神的奠基，当“经”从“史”中获得独立，也就意味着该民族在精神或理念上的真正成立，当然这种成立的社会学条件往往是该民族在现实政治上的失序。“原史”意味着集体无意识表达的民族精神，但这种民族精神与集体的意志、思想、情感，与宇宙体验，处在浑沌未分的紧凑状态。与神话一样，“原史”的“作者”是隐匿的，或者说根本不存在作为个人的“作者”，正如在史诗中看不出诗人自己的思想和情感，其人物事迹都是民族的映射，荷马史诗中奥德修斯一个人的还乡反映了希腊全军的还乡，民族的精神被缩微在英雄的行事中。在“原史”中，民族精神不能以理念的方式表达自己，而是与具体的事件捆绑在一起。“经”则不同，它是在“三代”秩序崩溃后，圣贤

^① [德] 扬·阿斯曼：《文化记忆——早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》，金寿福、黄晓晨译，北京：北京大学出版社，2015年，第136页。

们基于上下求索而自觉探寻秩序、重建秩序的方式。“经”所载的重点不再作为民族意识之代表的帝王英雄之事迹，而是形而上的“道”。所谓“经”以载“道”，其实质内涵就是承载其理念化了的民族精神，但民族精神绝非该民族的自我意识，而是该民族在历史过程中探寻秩序、追寻意义的具有风土性意味的方式。王祯指出：“经者，斯道之所载焉者也。有功于经，即其所以有功于斯道也。”^① 这里所谓的“道”，与其说是道体，毋宁说是体道经验：“斯”对“道”的限定，并非否定“道”的普遍性，而是从人的角度而言，我们所言之道，不能在直接上就是道体，而只是人对道的体验，任何道的体验都不能占据、拥有道体，而是道体通过不同的体道经验敞开自身；道的体验具有风土性，基于这种风土性而有不同的民族与文明，但这并非对天道本身超出民族和文明的普遍性的否定。尽管每个民族各有其经，每个民族的经都无法占有道，但经对于体道经验的不完全性，决定了“经”本身的未完成性，它即便成立以后，也仍然面临着不断被解释、在解释中不断被丰富的开放性。但解释本身并不意味着“经”的否定，因为“经”提供了共同生活的共识中心。经既可以向每个人的生存经验开放，由此而被每个人以自身方式加以解释，同时也因为个人的经验的参与而丰富自身。“经”的成立及其运作的方式离不开建立在个体生存经验参与的解释。正是这种经验形式使得“经”作为跨世代心智与精神的会聚中心，即在历史绵延中展开的“斯文之统”。

《六经》的文本世界的建构本身产生了一种“接合性视域”(hypoleptischer Horizont)所构造的“关联空间”，它不仅保存了华夏民族共同历史文化记忆，并且使其上升为典范的历史，即常道在特定历史时刻显现或作用的方式。这使得经的读者与解释者，一方面保持了与六经之文本世界的历史间距，另一方面又在文本世界与当下时代和社会自觉地建立关联。由此，作为常道显现自身方式的“经”，同时具有了历史性。“经”的常道性格的确立并不是以对“史”的贬抑或泯除等方式达成的，“经”反而在“史”中展开并充实自身。尧、舜、禹、汤、文、武、周公的故事，就不再是周期性的、可重复性的、可以通过仪式行为不断被展演的非历史性神话或寓言，而是作为承载常道之历史性敞开的历史事件。经的历史性的发现，使得人的参与性自身具有基础性的意义。不仅经的符号与圣人的符号相互构建，而且经与圣的符号还需要与个人的生存经验关联而获得的解释来活化自己，这样“经”本身虽然意味着一种稳定性，但却保持了向变化、新奇开放自身的维度。经的权威性及其常道性格，并不以牺牲历史性为代价，相反，它借助历史性展开。通过对三代以上的先王直到孔子当下的故事的删定和重叙，《六经》建构了规范性的过去，过去在正典中的规范性效力，来自先王的治理实践，尤其是他们的创制立法，而更早的源头，那些神圣帝王们自身，包括他们的言与行，就被转化为礼法在文明历史中的活化身。

《六经》叙述的是帝王贤者的经世实践，在民族精神形成的“英雄时代”，帝王贤者被符号化，他们的确发挥了重要作用。张尔田亦云：“六艺为王者之史。”^② 王者之史，一方面是王者的言行，另一方面则是其所立之礼法。袁枚指出：“《诗》《易》者，先王所存之言。《礼》《乐》者，先王所存之法。”^③ 帝王的人与法在《六经》中是统一的，法即政典，人即经世实践的主体。是故章学诚一方面说“六经皆先王之政典”，另一方面说“皆先王得位行道，经纬世宙之迹”。^④ 王者之史，实即王者经营天下的政教史，经法礼典则是其治理实践之结晶，后者不仅是政典制度文物等等的总和，而且是规范性与体制性的礼法或律法总汇。作为民族之规范性的法典与作为民族之共同的文化记忆在《六经》中结合在一起，因而《六经》自身就具有为中华文明进行精神奠基的意义。

但对《六经》的规范性的强调并未剥离其历史性，相反历代帝王各以其适合自身时代和社会的方式展开经世的实践，但这同时给中华文明的精神提供了不同层面的养料和补给。而每一个帝王都必须以前人为基础推进人类文明的共业，他们的经世心得作为体道经验最终汇归到人类文明的精神传承

① [明] 王祯：《王忠文公集》卷11，李修生主编：《全元文》第55册（第1694卷），南京：凤凰出版社，2004年，第771页。

② 张尔田：《史微》，第4-8页。

③ [清] 袁枚：《史学例议序》，王英志编纂校点：《袁枚全集新编》第5册，杭州：浙江古籍出版社，2015年，第211页。

④ [清] 章学诚撰、仓修良编注：《文史通义新编新注》，第1-2页。

中，成为后世人们生存的历史场景。蒋信强调：“夫六经之道，何道也？尧舜禹汤文武周公孔子之道也。”^①“经”的核心便是“大写的人”（被纳入圣贤之统的帝王与圣人）的体道经验，他们的体道经验具有为生活秩序与精神秩序定向的意义。一个在历史中生存的文明主体，只能通过前人对道的体验而去体验道，前人对道的体验，凝聚在前人的行事及其人格中；尧、舜、禹、汤、文、武、周公等在经理天下的实践中所显现的先王之道，以及孔子在天下无序的状况下所彰显的圣贤之道，既成就了他们的人格，也为该文明的精神定秩与社会有序化起到奠基性的作用或指引性的意义。一个民族在其早期直至该民族成立的时间过程里，作为复数的圣贤之体道经验的总汇即该民族的历史，而对这种未经分殊的以“原史”形式呈现的生存经验之系统化和理念化，即构成该民族的“经”，“经”是超越具体社会与具体政治的宪法与规范。那些文明论意义上的民族的奠基者，就是将该民族历史生存经验予以系统化的文化巨人，同时他也被视为这个集体性的生存经验所内蕴智慧与品质的肉身化符号。因而，大凡对一个民族的沉睡在历史中的上古政教生活经验进行系统化处理的伟大人物，同时就是那终结了该民族的上古时代，而实现该民族“存在飞跃”或“思想突破”的具有“轴心”意义的文明型巨人，他们是该民族或该文明的精神或理念的奠基人，也是该文明的主干教化体系的创建者。以中国的经验而言，《六经》作为中华民族的经典，即是对上古以来的帝王圣贤的“行事”的会聚，它的本来形式是见之于行事的“史”，经由孔子及其后学的系统化处理，它的内容成为即“事”（“史”）以寓“道”的“经”。^②

孔子因应“治出于二”的秩序转型而化六艺为《六经》，成为这样一个承上启下的文明型巨人。其最基本的方面便是确立以仁义礼智信五常之德所构筑的普遍人性，以此立人之道。“以六艺大义分配五常，当是古人旧说……教始于孔子，六艺之称经以此。”^③作为一种在教化领域的立法行动，六经的创建以仁为横摄理念，开辟了一个不同于帝王时代的新纪元，将文明与秩序的基础最终确定在仁义礼智信（五常之德可统之于仁）所共构的普遍人性上，从而不同于五帝之德（基于传统和习惯法的统治）、三王之礼（建基于“仪式化一致”的“家天下”礼制），这就是精神性天下的基础。但同时《六经》将众多不同历史纪元以及不同大写人格贯通起来的则是“中”的理念，它不仅连接了三代以上和三代以下、会通了帝王之统和圣人之统，使之成为中华文明历史演进的不同纪元，也是民族精神在不同纪元敞开自身的不同形式。

《六经》已经不同于作为民族集体无意识的“原史”，而是被圣贤人格典范化了、提升了的规范性原理。与“原史”关联的是宇宙论秩序，社会秩序被符号化为一个小宇宙，人以成员身份通过辨识其在宇宙中的位置来赢获生存的意义；但《六经》成立则促成中华民族从“自然民族”到“历史民族”的转进，与宇宙节律的合拍让位于一种由此前时代和此后时代业已被分别的纪元性意识，生存意义的问题再也无法脱离古今之变的视域。在历史意识的深层，则是民族意识对文明及其进程和原理的接纳。通过文字书写而构建的文明正典，代替了神庙、仪式、宫室、服饰等象征性事物，代替了宇宙内众神，而构成一个可以向个人的思想、情志、生活随时开放，个人也可以随时参与其中的文明化场域。于是，一个大写之人因此就可以奠定在正典中，由此而来的认同就不再仅仅是对一个具体社会的集体归属，而是个人对一个文明传统的精神性归宿，这种归属超出了族群兴衰、王朝代谢而具有更加稳定的结构。

“经”的成立将具体政治社会中的生存从宇宙论秩序的内嵌中解除给定的捆绑，重置在历史文化的宇宙中，使得那些在一个具体社会内部无法贞定的道义问题可以纳入历史与神圣义法的裁判。在“原史”中，民族精神不能以理念的方式表达自己，而是与具体事物给定地捆绑。《六经》则不同，

① [明] 蒋信：《益阳县龙洲书院记》，《蒋道林文粹》第4卷，[元] 李道纯、[明] 蒋信撰，张灿辉、刘晓林校点：《李道纯集·蒋道林文粹》，长沙：岳麓书社，2010年，第123页。

② 正是基于对此的意识，刘师培在《国学发微》中不满足于六艺作为周代典礼的论断，将《六经》的源头追溯到唐虞。这并非没有道理。当然，唐虞时代乃是口传时代，此不同于后世文字记载的方式。（[清] 刘师培：《国学发微》，[清] 刘师培撰，郭国义、吴修艺编校：《刘师培史学论著选集》，上海：上海古籍出版社，2006年，第122-176页。）

③ 张尔田：《史微》，第14-15页。

它是在“三代”宇宙论王制崩溃后，从超越具体社会的精神领域奠定秩序的努力。“经”以载“道”，它承载的是理念化的民族精神。民族精神并非只是该民族的自我意识，而是该民族在历史过程中探寻秩序、追寻意义而臻于文明的方式。

文明的原理性奠基意味着人之所以为人的人性之原理的奠基。一个伟大的文明总是关联着对大写之人的某种想象及其成就方式。孔子以其生命存在所展现的圣人人格，对于《六经》的构成意义一直被低估。作为一个神圣文本世界的《六经》本质上是一个“大写的生命”，即天覆地载的圣人人格的体现。在《六经》中，圣贤人格隐身于帝王主体的出场的背景之中，承载着历代的帝王，给出他们人格生命之精彩，不仅如此，圣人人格给出一切生命之精彩，一切生命在圣人这里无不得到自我肯定、肯定其个人生命之本有的精彩。这与超越性人格销减一切生命之精彩以归于绝对者之精彩迥然有异。在超越性人格中，一切人格无不自感卑微、无不自我否定，以此反显超越性人格所体现的绝对者之庄严、肃穆、精彩，这种绝对者销归一切之精彩归于自己，天地宇宙人物无不黯然失色，唯一的道路被引向与绝对者为邻，即将人之生命确立为有限生物生命与绝对者永恒生命的居间性，真正的生活则是朝向绝对者的朝圣之旅。圣人的人格则承载一切，一切存在无不各是天道之分殊和展开，就着天地人分化背景下人各具其本有性命的方向自我充实而不可已，即可与天道相通，而无愧怍、无亏欠，此就是人之所能达到的圆满，而不必放弃业已分化了的人道而重归天、地、人未分的原初宇宙秩序。孔子的人格完整是生而为人而成为人并安于人的完满。明乎此，就不难理解，“天上地下，唯我独尊”绝非刻画孔子人格的恰当语言。同样，“一贯三为王”（孔子、董仲舒、许慎等）、“通天地人曰儒”（扬雄），都是基于“治出于二”秩序格局下以圣为人格底本对人性之最高可能性的想象。如果说每一种伟大文明都提供了其关于人性可能性的最高想象，而且都在其符号化人格中找到了其代表，那么孔子就与苏格拉底、释迦牟尼、耶稣、穆罕穆德等一样，成为其所担纲的文明的人性代表。与释迦牟尼、耶稣在与宇宙论秩序决裂的过程中显现自身伟大人格力量相同的是，孔子在突破万物节律所体现的宇宙论秩序的前提下，创发“斯文”的历史文化宇宙，从而使其成就为文明型伟大人格；所不同的是，孔子在与天地之道分离的前提下走向与天地合德，天德之创生（乾健）与地德之承载（坤顺）会通于文明型的圣人，圣人上下会通天地，横向会通人物，纵向会通历史未来，从而构建一个开放的文明化宇宙。这就是《六经》为文明奠基而确立的品质和规模。

总而言之，《六经》的成立发生在人类历史由“治出于一”到“治出于二”的转折性纪元，并成为建构这一纪元性意识的关键性事件。《六经》的成立与“圣”的符号、“经”的符号创建关联在一起。首先，“圣”的符号不同于“治出于一”的帝王，而是在治教分殊语境中“精神性天下”的担纲主体，与去神化语境中的明王符号构成“政治性天下”的担纲主体相应。从立足于三代以下的圣人之统以消化和转换三代以上的帝王之统，《六经》在其叙事结构中内蕴隐性圣人主体和显性帝王主体，并将帝王在其时代和社会中的经世实践开放为普遍的教化。其次，经的符号创建是从“原史”符号中分殊出来的，“治出于一”语境中的“原史”理事未分、道器杂糅，在其分殊过程中，从三代史官土壤中产生了作为个体与学派性子学言说的“子”的符号，而子学言说的多元分歧无法在子学内部加以解决，百家争鸣的结果则是原史之统最终归于孔子，孔子对六艺的创造性转化被圣化为“经”。“经”与“圣”的符号创建，会归于孔子，孔子成为中华文明精神的人格化肉身。孔子作为天覆地载的圣人符号，承载着文明的原理与人性的原理。《六经》为中华民族提供了共识化的精神中心，秩序和意义的探寻者都以其生存投入其解释，从而使得《六经》具有跨世代的开放性，在历史绵延中不断展开为“斯文之统”。古六艺的“原史”叙事，经由《六经》的转化，成为常道在特定历史时刻显现或作用的方式，成为典范化了的历史。“经”的常道性格的确立并不意味对“史”的贬抑或泯除，相反，“经”在“史”中展开并充实自身。在孔子创发的《六经》世界中，尧舜禹汤文武周公的故事，不再是周期性的、可重复性的、可以通过仪式行为不断被展演的非历史性神话或寓言，而是作为承载常道之历史性展开的人和事；他们一旦被纳入《六经》，纳入圣人之统，就构成中华文明的活的神圣礼法。与此相应，经由圣人心志所创建的《六经》以及它所提供的三代叙事，则成为中华文明永远的学校。

（责任编辑 于 是）

从“以《春秋》为纲”到“以周礼为本”

——郑玄的经学史意义

陈壁生

【摘要】汉代末年，郑玄囊括大典，网罗众家，遍注群经，以成一家之学。郑玄的经学构建不仅是重新解释经典，更重要的是推动了经学的根本性变革。两汉经学以《春秋》为基本纲领，而郑玄以周礼为基础遍解群经，经学成为礼学。经学的内涵，从孔子为后王所制的价值体系，转向圣王制作、孔子整理的礼制规范。对经学的整体性理解，也从“空言”转向已经实行的“行迹”。五经的性质，从两汉经师所注重的微言大义、家法师法授受转向客观知识，即经学从口耳之学转向眼手之学。正是经过郑玄的改造，“礼”从一种价值变成一种“规范”。而汉以后的王朝形成了制礼的传统，“礼”成为中国文明的核心精神。

【关键词】郑玄；礼学；《春秋》学

中图分类号：B234.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)01-0134-09

作者简介：陈壁生，广东潮阳人，哲学博士，（北京 100084）清华大学哲学系教授。

基金项目：贵州省 2020 年度哲学社会科学规划国学单列课题“《孝经》集释”（20GZGX20）

一、《春秋》学与礼学之别

在中国经学史上，自孔子删削制作六经，并作《孝经》，演《论语》，汉世立五经博士，六经之名称各异，旨意殊别，所教不同。有一经而能统六经者，惟今文《春秋》学、郑玄礼学而已，而其所以统者则不相同。

今文《春秋》学之统率六经，主要是《公羊》的核心观念，即孔子素王说与孔子作《春秋》“为汉立法”论，成为群经之所以获得内在一致性的基础。《春秋》纯粹是孔子所“作”，“作”意味着《春秋》不是周公旧法，而是孔子的“一王之法”，“作《春秋》”的孔子也因其有德无位、立一王之法而成为“素王”。《诗》《书》《礼》《易》，在材料意义上，都是圣王时代王官所遗；而在经学意义上，经过孔子删削其文，诸儒口传其义，先王之法统一于孔子而成为一套系统的法度。也就是说，在材料意义上，五经的王者不同、时代不同、法度不同，但经孔子删削则一系于孔子。法备于五经，圣一于孔子。正因有了这一基本标准，不传孔子之言，不在五经之中，则非经。若刘歆之欲兴古文，而云“夫礼失求之于野，古文不犹愈于野乎”，结果“诸儒皆怨恨”。^①今文博士反对《左氏》立于学官，不是认为《左氏》是伪书，而是“谓左氏为不传《春秋》”^②；反对《周官》，也不认为《周官》是伪书，“林孝存以为武帝知《周官》末世湮乱不验之书”，而“何休亦以为六国阴谋之

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1971、1972页。

② 同上，第1970页。

书”。^①也就是说,《左氏》不传孔子之经,而《周官》也非孔子之法。诸儒之所以怨恨刘歆,以《周官》《左氏》不传经,不能完全归咎于门户之见,尤其是据后观前,可知古文既不在五经之中,也不尊孔子之圣,如果古文为经而立学于官,则今古文经典的扞格矛盾不可解决,一旦有解决之道,则带来经学性质的改变。

到了东汉末年,古文经典地位的提升,结果是“五经异义”问题的出现,使经学走到生死存亡的关头。郑玄陶甄今古文经典,重塑了一个经学体系。而其陶甄之法,破除了“以《春秋》为纲”的经学格局,转向“以周礼为本”。并且“周礼”并非以《周官经》一书,而是以三礼为基础构成的“周礼”。孔颖达承六朝之说,云“礼是郑学”,此不刊之论也。“礼是郑学”的含义,陈澧《东塾读书记》云:

考两《汉书》《儒林传》,以《易》《书》《诗》《春秋》名家者多,而礼家独少。《释文·序录》汉儒自郑君外,注《周礼》及《仪礼·丧服》者,惟马融;注《礼记》者,惟卢植。郑君尽注三《礼》,发挥旁通,遂使三《礼》之书,合为一家之学,故直断之曰“礼是郑学”也。^②

陈氏以汉人礼家独少为说,固不甚当,而以郑玄“使三礼之书,合为一家之学”,则甚确切。郑注三礼,尽其广博,穷其精微,乃至纳《小戴》而《小戴》成为经,弃《大戴》而《大戴》出在经外。后世之读礼,舍郑学之通途,则无别辙。就整体的经学而言,“礼是郑学”且不止于此,郑玄以礼注《书》《易》《孝经》《论语》、笺《诗》、说《春秋》,把经学建立在礼学的基础上,以礼学奠基经学,改变了经学的性质与后世对经学的理解,这是“礼是郑学”在经学史上更大的意义。

郑玄通过以《周礼》的官制吸纳《仪礼》的礼乐,使“礼”的内涵扩展成为礼乐制度。由此,“周礼”获得两种内涵。一是“礼”的内涵的扩大化,在《周礼》一书中,“礼”变成职官与职守,由此,如《白虎通》之《爵》《号》《封公侯》《辟雍》《巡守》、《汉书》之《百官公卿表》等内容,都可以纳入“礼”之中。这样,包含了职官与职守与典礼的“周礼”几乎等同于“周公之法”,形成广义的“礼”的概念。而且,周公之法可以上承尧、舜、禹、汤、文、武之法,下通春秋之制。二是“礼”的类别的完备化,即《周礼》春官大宗伯所掌五礼,提供了完整的礼类体系。按照这一标准,如《史记》之《封禅书》、《白虎通》之《五祀》《社稷》《嫁娶》《缋冕》、《汉书》之《郊祀志》等,都可以放到吉、凶、军、宾、嘉“五礼”的系统中。“五礼”是狭义上的“礼”,包含在广义的“礼”之中,却是更标准的礼。后世礼典的制作、礼制史的书写,皆以“五礼”为基本标准。以“五礼”分礼为标准,可以上求自唐虞至周公之典礼迁变,下探春秋之礼的继承与变化。这样,以“周礼”为中心的礼学,事实上成为整个经学的解释基础,即整个经学皆“以礼为本”。礼学在文献上只是六经之一,在方法上则是群经共同的基础。礼既是运动员,又是裁判者。郑玄通过“以礼解经”,第一次明确赋予礼学以裁判者的角色,并将之贯通在遍注群经的过程中。自此之后,礼学获得一个独特的地位。

因此,在郑玄经学中,理解郑玄礼学,是理解其《诗》《书》诸经之学的前提和基础。否则,在今日之科学学术中,读《尧典》数行,至“乃命羲和”,不知《周礼》六官,则不知羲和四子之为天地春夏秋冬六官之源;读《关雎》开篇“关关雎鸠,在河之洲,窈窕淑女,君子好逑”,不知“周礼”后妃之制,则于“三夫人以下”瞠目不知所云;读《论语》数章,至“行有余力,则以学文”,不知《周礼》保氏所教六艺,则于郑注“文,道艺也”不知其所以然。^③对郑玄而言,礼学似盐,群经若水,礼学内在于五经之中。从《春秋》学到“周礼”学的转化,意味着中国思想缓慢而持续的革命性变更,也带来政治观念乃至国家形态的革命性转变。

① [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏:《周礼注疏》,《十三经注疏》,台北:艺文印书馆,2007年,第9页。

② [清]陈澧撰,钟旭元、魏达纯点校:《东塾读书记》,《陈澧集》第2册,上海:上海古籍出版社,2008年,第264页。

③ [清]刘宝楠撰、高流水点校:《论语正义》,北京:中华书局,2009年,第19页。

二、从大义转向典礼

《春秋》之要，在于大义。这种大义既是就整部《春秋》的性质而言，也是就《春秋》的具体内容而言。《春秋》一经与其他四经的一个重要差别，就是它提供了一种对孔子的理解方式——素王。《春秋》的经文本身无“素王”二字，但因为《春秋》之法与前王之法不同，而孔子又不是有德有位的天子，这使“素王”之义贯穿于整部《春秋》之中。何休《文谥例》云三科九旨，首要便是“新周，故宋，以《春秋》当新王，此一科三旨也”^①。“以《春秋》当新王”，意味着《春秋》一经不是前王之法，而是孔子的新王之法。就此而言，孔子便是“素王”。《公羊疏》引《解疑论》云：“圣人不空生，受命而制作，所以生斯民，觉后生也。西狩获麟，知天命去周，赤帝方起，麟为周亡之异，汉兴之瑞，故孔子曰‘我欲托诸空言，不如载诸行事’。又闻端门之命，有制作之状，乃遣子夏等求周史记，得百二十国宝书，修为《春秋》。”^②《春秋说》亦云：“伏羲作八卦，丘合而演其文，读而出其神，作《春秋》以改乱制。”^③此皆言《春秋》之法，是代替周之法。这种对孔子的理解，也决定着其他四经的理解方式。如果说孔子是素王，有所作而且所作在《春秋》，那么其他四经既然都是孔子根据前王之法删削的结果，那就与《春秋》之法无根本性的矛盾。在经学重心上，既然《春秋》重大义，则“礼经”只有做为士礼的《仪礼》，也没有任何问题。

就《春秋》的具体内容而言，《春秋》屡称大义。孟子言《春秋》：“其事则齐桓晋文，其文则史，孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”^④孔子所窃取者，其“义”也。是故后儒言《春秋》，皆以“义”言。董子《春秋繁露·十指》云：“春秋二百四十二年之文，天下之大，事变之博，无不有也，虽然，大略之要有十指。”^⑤“十指”即是十种大义。司马迁云：“《春秋》文成数万，其指数千。”^⑥董子、史迁皆言《春秋》之“指”，其“指”就是《春秋》之义。《春秋说》云：“《春秋》设三科九旨。”^⑦《文谥例》云：“此《春秋》五始、三科、九旨、七等、六辅、二类之义，以矫枉拨乱，为受命品道之端，正德之纪也。”^⑧凡此诸说，都是从大义的角度来理解《春秋》，这也是早期《春秋》经师的普遍认识，与后来何休更偏重义例并多引礼制注经、郑玄并尊三传则不尽相同。^⑨

在两汉今文经学中，以《春秋》重义，诸经也皆重义。今据比较典型的《齐诗》为例，今所见之《诗经》旧注，最早惟毛传郑笺，而齐、鲁、韩三家俱佚。赖清人勤苦蒐集，得以略见其说。齐诗之义，大要见于汉代齐诗学者翼奉上奏，其说云：

臣闻之于师曰：天地设位，悬日月，布星辰，分阴阳，定四时，列五行，以视圣人，名之曰道。圣人见道，然后知王治之象。故画州土，建君臣，立律历，陈成败，以视贤者，名之曰经。贤者见经，然后知人道之务。则《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》是也。《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异，皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危。^⑩

① [东汉] 何休注、[唐] 徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，《十三经注疏》，第 7 页。

② 同上，第 6 页。

③ 同上，第 6 页。

④ [清] 焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987 年，574 页。

⑤ [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992 年，第 145 页。

⑥ [汉] 司马迁：《史记》，北京：中华书局，2014 年，第 4003 页。

⑦ [东汉] 何休注、[唐] 徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第 7 页。

⑧ 同上，第 7 页。

⑨ 就此而言，《春秋》今文家说在汉初为口耳之学，故重大义而轻于义例、典礼。至汉末，口说湮灭，转而重眼手之学，故何休《解诂》偏于义例、略采典礼。及至清世，刘逢禄为义例学，凌曙转而重典礼，并影响了陈立的《公羊义疏》。《春秋》学要在大义、义例、典礼之学，三者互相关联，又各有偏重。现代学者讨论《春秋》学，如陈柱之《公羊家哲学》、杨树达之《春秋大义述》，主要从大义的角度理解《春秋》学。

⑩ [汉] 班固撰、[唐] 颜师古注：《汉书》，第 3172 页。

翼奉言《易》《诗》《春秋》之所重，其阴阳、五际、灾异之类，都是就义理而言。汉世纬书，《春秋纬·演孔图》曰：“诗含五际六情，绝于申。”^①《诗纬·汎历枢》曰：“《大明》在亥，水始也。《四牡》在寅，木始也。《嘉鱼》在巳，火始也。《鸿雁》在申，金始也。”^②《齐诗》之义，民国学者邵瑞彭作《齐诗吟》，以为齐诗实齐学之一，其说云“阴阳五行之说，九流百家所不能外。西汉今学诸儒，以之说经，于齐为盛，谓之‘齐学’，《诗》其一也”^③；他还将《齐诗》之要旨概括为“《齐诗》以五行、十二辰为主，四始五际等义，因之以兴，推之亦通于《易象》”。^④《齐诗》以五行、十二辰系统，将《诗》纳入其中进行解释，其解经思路与毛传郑笺之以礼制解《诗经》完全不同。

郑玄囊括大典，网罗百家，铸造了一个新的经学体系，实现了“以《春秋》为纲”到“以周礼为本”的转化。郑玄经学与两汉今文博士之学的差别，不但是所重视经典的不同，而且是重视方式的不同。在郑玄经学中，“周礼”成为理解《诗》《书》《易》《春秋》的基础。这种基础表现在群经大部分内容与文、武、周公之时有关，则可以以礼制深入分析之，如《关雎》后妃所和好者为三夫人、九嫔及众妾，《大明》之文王娶太姒备用六礼，等等。即便群经内容在文、武、周公之前，也可以据周之典礼而上推之，如《尧典》之羲和四子同于《周官》的天、地、春、夏、秋、冬六官，“六宗”为《周官》春官大宗伯所掌祭祀的日、月之外的上天神祇。概言之，“以周礼为本”构成的经学体系，礼学在经学中具有基础性地位，这表现在礼学渗透于《诗》《书》《易》《春秋》之中，提供了经学解释的基本背景、方法乃至标准。

而且，郑玄注经本兼采今古文，在郑玄“以周礼为本”的经学体系中，今文经学所赖以成立的一系列思想观念，虽然表面上得以保存，但其意义基本上已经变形或式微。例如“素王”观念，郑玄的经学体系同样承认孔子“作”《春秋》，但因为《周礼》作为周公至太平之书，加上郑玄对《春秋》的理解，三传并尊，所以做为素王的孔子便只是经书一系列“作”者的最后一个。在郑玄的经学体系中，“素王”并无任何根本性的意义，是否认同素王概念，对郑玄经学体系的影响几乎无足轻重。与素王相联系的革命思想、三统理论等，在郑玄经学体系中或者仅存于文字，或者完全消失。若《诗》《书》之今文家口说大义，与郑玄以周礼注经，更有根本性区别。^⑤

三、从“空言”转向“行迹”

庄子之说六经，借老子之口答孔子曰：“夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉。”又做了一个比喻：“今子之所言，犹迹也。夫迹，履之所出，而迹岂履哉！”^⑥庄子区分出“先王之陈迹”与“所以迹”的区别，就像脚印与用脚去踩的区别。脚印因为用脚去踩才会形成，但是不能把脚印等同于用脚去踩的行动。盖以六经在材料的意义上，都是先王制作所遗，先王有德有位，故其立法则可以施行，先王之法制作施用于过去，便已经成为历史陈迹，而非永恒的价值。然而，汉世今文家说从一开始，在整体思路就克服了庄子的“陈迹”问题。其克服之道，主要就是“素王”这一概念。在今文家说的圣人谱系中，凡尧、舜、禹、汤、周，一王兴起，即承天之命、改正朔、易服色、变制度，并且因为圣王德为圣人，位在天子，有其德而能制作，有其位而能施行，故可以以其立法、匡正天下。以今人眼光言之，如果相信《尧典》是尧舜史官所记、孔子所删削，《商颂》是有商之歌诗、孔子所保存，则《尧典》《商颂》可以成为研究尧舜、殷商时期历史的史料。

① [清]赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语讖）》，北京：中华书局，2012年，第375页。

② 同上，第244页。

③ 邵瑞彭：《齐诗吟》，浙江省图书馆藏稿本。

④ 邵瑞彭：《齐诗吟》，浙江省图书馆藏稿本。

⑤ 郑玄习韩诗，故有以为《毛诗》郑笺多韩诗之义，此不知汉末经学与博士之学差别所致。若何休注《公羊》，用胡毋生条例，但绝不可以视之为胡毋生之《春秋》学。两汉博士之学皆自口耳之学出，而汉末许慎、何休、郑玄皆眼手之学。

⑥ [晋]郭象注，[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发点校：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年，第304页。

而孔子的出现是历史中的偶然性事件，孔子德为圣人而位如民庶。圣人必有立法而见其圣人之德，故孔子作《春秋》是立一王之法，乃见孔子之德为圣人。但孔子不得其位，不能见诸施行，所以孔子的“王”不是真正的王，而是空王，素王正是描述了孔子的这种“空王”身份。而素王的题中之义即是孔子之法不得施行于当世，正是因为不得施行于当世，使孔子的“一王之法”没有落在现实世界之中，而悬空于理论世界。圣王之法落在现实世界之中，时过境迁，其法行久而有弊，其弊而改制之法，或以文、质，或以三统，总之，落在现实世界中的圣王之法不免于后王之更替。因此，圣王之法成为庄子口中的“陈迹”，成为今人眼中的“历史”。而孔子之法因孔子有圣德而无王位，无法落在现实世界之中，反而使这一“素王之法”从未成为“陈迹”，从而跳脱于历史世界之外，成为高悬的理论价值。《公羊传》于“西狩获麟”发传曰：“制《春秋》之义以俟后圣。”^① 传文强调“制《春秋》之义”，是《春秋》以大义为主也。董子《繁露·玉杯》云：“《春秋》论十二世之事，人道浹而王道备，法布二百四十二年之中，相为左右，以成文采，其居参错，非袭古也。”^② 《春秋》之义，非周世之旧，而是孔子综合前王所制新义。而传文强调“以俟后圣”，则孔子之《春秋》不行于当时，只能等待“后圣”，何休注云“待圣汉之王以为法”^③。此即汉人所云孔子“为汉制法”之意。而就“义”而言，汉人取法《春秋》之义并不可能尽用其法，也就是说，一套理想价值可能成为塑造后来政教的基础，但不可能在后来的政教中完全落实、实现。《春秋》的立法既然以“大义”而非“典礼”的形式存在，则其法永远只能是一种价值理想。正是在这一意义上，“以《春秋》为纲”的两汉今文经学，主要是孔子的“空言”而非先王的“陈迹”。

从刘歆的“王官学”框架，到郑玄的“以周礼为本”，在重新整顿经学体系中，郑玄因为重视《周礼》而把经学体系建立在“周礼”基础上，带来的客观后果就是“周公”地位的提升。就人物而言，周公与孔子都是周代的圣人，但就所立法度而言，孔子的法度只有空言的意义，周公的法度则是具体的制度。郑玄认为，周公制作《周礼》，周公虽然不是天子，但具有行其法度的能力，即以其法度付成王而行之。《周礼》“惟王建国”，郑注云：“周公……七年，致政成王，以此礼授之，使居洛邑，治天下。”^④ 成王行《周礼》，则周公之法度，实大行于天下。如此，东周之时是周公之法凋敝之世，自孔子至郑玄，周公之法已经成为“陈迹”，这陈迹相当于“历史”。

如果说“以《春秋》为纲”的经学重大义，经学是素王之空言，那么“以周礼为本”的经学重典礼，经学主要是先王之行迹。就经学发展的基本方向而言，郑玄对经学史的转化，即是从空言的大义转向历史的典礼。这种转化最大的影响是经学作为对秩序的价值追求，如何影响现实的方式。

典礼对现实的规范性与大义完全不同。相比于思想义理，礼乐制度最大的特征是随时而变。五帝三王，每一代皆制作礼乐。此为经典之通言，汉人之常识。《礼记·乐记》云：“五帝殊时，不相沿乐。三王异世，不相袭礼。”郑注曰：“言其有损益也。”^⑤ 有损益，则是强调礼乐有朝代之间的代际连续性。汉初，叔孙通制朝仪之时，对汉高祖问，云：“五帝异乐，三王不同礼。礼者，因时世人情为之节文者也。故夏、殷、周之礼所因损益可知者，谓不相复也。”^⑥ 此示五帝三王礼乐不同，即礼乐没有绝对的标准，可以根据当时实际情况制定相关礼仪。匡衡上疏，亦云：“臣闻五帝不同礼，三王各异教。”^⑦ 赵壹作《刺世疾邪赋》曰：“伊五帝之不同礼，三王亦又不同乐。”^⑧ 虽五帝、三王礼乐不同，各有损益，但就历史的实际情况和文献的存留情况而言，周之礼乐最为完备。因此，经由郑

① [东汉] 何休注、[唐] 徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第359页。

② [清] 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第32页。

③ [东汉] 何休注、[唐] 徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第359页。

④ [汉] 郑玄注、[唐] 贾公彦疏：《周礼注疏》，第10页。

⑤ [汉] 郑玄注、[唐] 孔颖达疏：《礼记正义》，《十三经注疏》，第670页。

⑥ [汉] 司马迁：《史记》，第2722页。

⑦ [汉] 班固撰、[唐] 颜师古注：《汉书》，第3333页。

⑧ [宋] 范晔撰、[唐] 李贤等注：《后汉书》，第2630页。

玄塑造礼学并以礼注经之后，“周礼”成为礼乐文明的典范。“周礼”的规范性作用主要是提供一种典范的意义，而不是提供仿效的模板。

“空言”与“行迹”对现实的作用也完全不同。汉世今文家所尊崇之经典，多为空言之大义，而其意义是通过孔子“为汉制法”的思想，使五经大义得以形成基本的价值观念，塑造汉代政教。当郑玄把五经的基础转移到“周礼”，周礼作为有周一代的典章制度，据周礼所推得的尧舜夏殷之礼，也是尧舜禹汤时代的制度，也就是说，五经所述皆为先王之“陈迹”。对于“陈迹”，汉人的理解与庄子或者现代人完全不同。在现代史学中，贯穿起来的尧舜三代先王陈迹，成为这一时期的“历史”的记载，而历史在线性时间观之中都等同于无意义的过去，因此即便如周公之礼如何美备，也没有对现实的规范性意义。而汉人对“先王之陈迹”的理解则完全不同。大抵而言，汉人有两种理解方式。其一，以“古”来理解先王之陈迹。不同先王的“陈迹”贯穿而成为“古”，与“今”相对。司马迁《报任安书》云：“究天人之际，通古今之变，成一家之言。”^①“陈迹”是“通古今之变”的基础，没有作为“陈迹”的“古”，就没有“今”。在一定程度上，尤其是在儒家的理解中，“古”是一种价值来源。其二，以“圣”来理解先王之陈迹。经书作为先王“陈迹”，是先王立一代之法的记载。而尧舜三代的先王陈迹皆是圣王之法，所以尧舜三代的“陈迹”事实上就是“圣迹”。郑玄的理解即是如此。刘歆之于《周官》，马融《序周礼废兴》云：“末年，乃知其周公致太平之迹，迹具在斯。”^②而在郑玄看来，《周礼》是周公致太平之书。周公之制作礼乐，距离郑玄之世已历千年之久，而且周公致政成王，其礼乐已行于有周一代，乃至久而生弊，周亡秦兴。但以周公之大圣，思兼三王，所制礼乐，灿然美备，故“周礼”的意义绝不因其已历千载而失色，也不因其曾行于世而无效，更不因礼随时变而失去价值；反之，正因周公之大圣，而使周公所制作的礼乐成为礼乐的典范。

后世如廖平在中国另一场文明革命即将到来之际，作《知圣篇》评价今古文经学道：“孔子受命制作，为生知，为素王，此经学微言，传授大义。帝王见诸事实，孔子徒托空言，六艺即其典章制度，与今《六部则例》相同。‘素王’一义，为六经之根株纲领，此义一立，则群经皆有统宗，互相启发，箴芥相投。自失此义，则形体分裂，南北背驰，六经无复一家之言。”^③廖子以其巨眼，乃见经学之为事实与空言，散于史与有统宗，皆系于“素王”一义。然其说对刘歆的“王官学”框架乃至章学诚的“六经皆史”论比较有针对性，而用以评价郑玄经学，则尚不足。因为郑玄以周礼注群经，其圣人谱系的落脚点在周公，其经学形式的落脚点集中于礼学，此使六经虽不尽一家之言、然要在周公，六经虽形体分裂、然要在礼学。

简言之，在郑玄的经学中，发明“周礼”之美备，对后世政教而言，其意义不在于以义理的方式重新塑造政教，也不在于回到周代的历史，而是确立一种礼乐文明的典范。这种典范的意义，可以垂之后世，传而久远。只要后世仍然致力于寻求完美的秩序，“周礼”便永远是最典型的标准。在历史上，郑玄经学建立之后，晋代以后以“五礼”为标准制作一代大典，两晋六朝以《丧服》规范人伦，乃至现代史学中王国维的《殷周制度论》，都是从这个典范的意义来理解周礼。

四、从经师传经转向客观知识

刘歆之移书让太常博士，批评今文博士“信口说而背传记，是末师而非往古”^④。口说者，今文群经初出，都从传经谱系上追溯到孔子，自称大义本出自孔子，口传而至于当世。末师者，汉人立五经博士，以师法、家法传经，故在大多数情况下，后师之传不能悖前师之义。相反，传记者，古文之

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》，第2735页。

② [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》，第7页。

③ 舒大刚、杨世文主编：《廖平全集》第1册，上海：上海古籍出版社，2015年，第324页。

④ [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》，第1970页。

传记，如孔壁所出古文经传；往古者，秦汉以前书写之经传，而发现于当世者也。

在“以《春秋》为纲”的经学格局中，经学的解释都远承孔子与七十二子，虽经秦火，而口传不绝。及至独尊儒术，建立五经博士，则博士所传者，仍然是来自孔门的微言大义。因此，在两汉今文经学中，作为传经者的经师最为关键。

经学重大义而不重典礼，是素王空言而非圣王行迹，而经过秦汉的文明革命之后，空言的大义如何与现实的政教相关联，便是一个重大的问题。汉世经师通过发明孔子作《春秋》，是“为汉制法”，使孔子直接面向帝国秩序的重构。然而孔子的“大义”如何进入现实政治，则与传经的经师密切相关。也就是说，在两汉今文经学的体系中，经师是经学与政治之间最为关键的中介。如果不是洞察现实政治的本质又深谙经义，则无法扮演这种关联者的角色。故汉成帝阳朔二年诏有云：“儒林之官，四海渊原，宜皆明于古今，温故知新，通达国体，故谓之博士。”^①明于古是为知经，明于今乃能致用。皮锡瑞《经学历史》云：“武、宣之间，经学大昌，家数未分，纯正不杂，故其学极精而有用。以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以三百五篇当谏书，治一经得一经之益也。”^②传经之经师，治一经而能以一经塑造政治。皮锡瑞所言的一经之用，背后都有一个专门的传经经师。《禹贡》治河，非人人据《禹贡》而能治河，经师能治河也。《洪范》察变，非人人据《洪范》而能察变，经师能察变也。《春秋》决狱、三百五篇当谏书，莫不如此。

在以经义决事的过程中，经师的判断起到决定性的作用。同一事件、同一案例，援引不同的经义，便会得出不同的结论，例如定南郊即有匡衡、刘向之争。若决定疑案，更加如此。惜乎董仲舒《春秋决狱》不存，不能尽见其法。事实上，以经义决事，主要取决于经师理解古今、贯通经义与现实的能力。王充在《论衡》中评论董子之决狱云：“夫五经，亦汉家之所立，儒生善政，大义皆出其中。董仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者。”^③

郑玄之经学，在一定程度上是揉合了“末师”之“口说”与“往古”之“传记”，然而这种揉合主要是形式上的。以周礼为本的经学体系，传经不再依赖口说，而成为一种文本诠释。由此，经师的角色发生了重大变化，经师不再是在政治体制中解释经义、关联经学与政治的关键角色，而是成为不必然需要固定的政治身份，只需要掌握经学知识的知识承载者。这种身份的转变主要源于经学性质的转变。

以周礼为本的经学体系，其重心与基础落在礼学上。正因礼乐都必然因时损益，所以即便周礼之美备，对周礼的理解与讨论也并非直接面对现实的礼乐制作。而周礼之为周公之法，已行之迹，使这一礼乐体系与现实生活拉开了距离。也就是说，《春秋》学是“为汉制法”的，对汉代人而言，《春秋》便是当代思想。周公之法不是为汉制法，而是为周制法，周已经成为过去。因此，以周礼为本的经学体系的建立，实质上是为了理解尧舜三代而大备于周的礼乐制度。在这一意义上，以周礼为本的经学体系，是一种郑玄时代的古典研究。

因此，就古典研究而言，从事经学研究的经师，不再是站在经学与现实政治之间、塑造经义与政治的关系的传道者，而是在政治之外，以学者的身份面向经书文本、解读文献的明经者。解读文献，会产生新的学术。古文经典出现之后，对文字、经义的训诂成为一个基础性问题。《汉书·河间献王传》曰：“河间献王德以孝景前二年立，修学好古，实事求是。”^④其修学好古、实事求是者，正是重古文之真意，而不重末师之口传。这与刘歆所说的“传记”“往古”之学正同。例如，《左传》作为古文且经传分离，第一步只能是训读字义，故《汉书·刘歆传》云：“初，《左氏传》多古字古言，

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》，第313页。

② [清]皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，2008年，第90页。

③ [汉]王充：《论衡·程材篇》，《诸子集成》第7册，上海：上海书店出版社，1996年，第121页。

④ [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》，第2410页。

学者传训故而已。”^①《汉书·儒林传》言贾谊治《左传》，曰“谊为《左氏传》训故”^②。及至刘歆，“歆治《左氏》，引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉”^③。但即便“章句义理备焉”，仍然还是要建立在“训故”的基础之上。及至汉末，甚至发展出以单个文字为“本”的文字之学，许慎《说文解字叙》：“盖文字者，经艺之本，王政之始，前人所以垂后，后人所以识古。”^④以文字为本之学，则与《尔雅》之以物类为别之学，迥异其途。

因为经学性质的不同，两汉的博士制度，与汉以后尤其是魏晋六朝时期的博士制度也有根本性的不同。如晋立博士，《晋书·职官志》云：“晋初承魏制，置博士十九人。及咸宁四年，武帝初立国子学，定置国子祭酒、博士各一人，助教十五人，以教生徒。博士皆取履行清淳，通明典义者，若散骑常侍、中书侍郎、太子中庶子以上，乃得召试。及江左初，减为九人。元帝末，增《仪礼》、《春秋公羊》博士各一人，合为十一人。后又增为十六人，不复分掌《五经》，而谓之太学博士也。孝武太元十年，损国子助教员为十人。”^⑤梁则置《五经》博士各一人，《梁书·儒林传》云：“于是以平原明山宾、吴兴沈峻、建平严植之、会稽贺倩补博士，各主一馆。”^⑥晋、梁之博士不论是专掌一经还是专掌一礼，亦或是不分五经，其意义与两汉之博士皆完全不同。两汉之博士重在通于古今，博士是传经者，如《春秋》邹氏无师，则与夹氏无书一样，就此绝于天下，亡于人间。但如晋、梁之经学博士，皆博学明经之学者，博士仅备顾问，二者不可同日而语。

两汉时期，当博士口传之学章句越来越繁多，家法越来越芜杂，已经难以为继之际，汉末经师既无博士身份，治经乃另寻他辙，从口耳之学转向眼手之学，直接面对经书文本，遂有郑玄、许慎、何休等学者的出现，他们或重文字、或重文献、或重制度、或重义例，皆是经师直接面向文献本身。不以一经干政事，而以一人治群经。因此，治经为眼手之学，则经师易为博学通才，鸿儒硕彦。

五、从《春秋》转向“周礼”的文明意义

周秦之变，引发中国历史上第一场文明革命，圣王时代自此深沉于高文典册。而国家政制一反传统，铸造了一个人造国家，并以皇帝制与郡县制再造天下。秦汉之际，受命之遽，史所未有，而汉高称帝更开布衣卿相之局，当此之时，无论是政治还是人心都已经完全改变。汉武一朝的“独尊儒术”，在中国文明史上，不但是文明史的立教时刻，而且是立政时刻。就立教而言，表现为确立孔子与五经的地位，并以五经博士制度对传经实现制度化的保障，以学校制度使上自皇帝下至公卿大夫的基本价值观，都接受五经的塑造。就立政而言，今文经说的大义进入汉代政治之中，全面塑造汉代政治的礼法模式与政治理想，现实政治随时而变，因地制宜，甚至因皇帝一人的个性而表现出不同的政治理念，但当经学的地位确立之后，便具有“大宪章”的功能，而在政治中规范、调整因时、地、人的变化而导致的历史无序性，使之始终在一定的规范之中。在这一意义上，经学既高于政治，而又内在于政治。

以《春秋》为纲，专重大义的经学，自身有强烈的革命性，并且是文明意义上而非政治意义上的革命。这种革命性表现在《春秋》今文大义，强调孔子作为“素王”，新周故宋，以《春秋》当新王，即一反周制，创立新法。孔子新法与宗周旧制的差别，最见于晚清廖平的平分今古之学，而孔子新法之所以为新的精神，蒙文通《孔子与今文经学》有充分的揭示^⑦。

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》，第1967页，标点有改动。

② 同上，第3620页。

③ 同上，第1967页。

④ [东汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第763页。

⑤ [唐]房玄龄等撰：《晋书》，北京：中华书局，1974年，第736页。

⑥ [唐]姚思廉：《梁书》第3册，北京：中华书局，1973年，第662页。

⑦ 蒙文通：《孔子与今文学》，《经学抉原》，上海：上海人民出版社，2006年，第215-267页。

两汉今文家说与后世最大的区别，就是延续传统的圣王理想，从而把《春秋》的素王革命论与圣王理想结合在一起，其表现则在于汉代的制作礼乐问题。以《春秋》为纲的经学体系，通过强调孔子“为汉制法”，但所制之“法”却不是“礼乐”，而是大义。由此，在东西两汉，关于制作礼乐的问题一直是巨大的困境，贯穿始终。一方面，他们不断强调“六经之道同归，而《礼》《乐》之用为急”^①，但现实中只有叔孙通制定的苟简的汉廷朝仪。另一方面，如果没有新的圣人出世，未至“太平”之境，则不能制作礼乐。在这种无圣人不制礼，与现实中需要制礼的紧张中，出现了多种不同的态度。主张制礼者有两派，其一以两汉之“礼经”《仪礼》中的士礼推天子礼，《汉书·艺文志》云，“仓等推《士礼》而致于天子之说”^②，是西汉时后仓推士礼至于天子也，但未以此为“汉礼”。东汉曹褒“次序礼事，依准旧典，杂以《五经》讖记之文，撰次天子至于庶人冠婚吉凶终始制度，以为百五十篇”^③，此亦以士礼推天子礼也。其二欲用古文制礼，如刘歆、班固，《汉书·艺文志》：“及《明堂阴阳》《王史氏记》所见，多天子、诸侯、卿、大夫之制，虽不能备，犹脩仓等推《士礼》而致于天子之说。”^④而今文博士之学对制作汉礼的抑制态度，集中表现在曹褒制礼的过程中。“褒知帝旨欲有兴作，乃上疏曰：‘昔者圣人受命而王，莫不制礼作乐，以著功德。功成作乐，化定制礼，所以救世俗，致祯祥，为万姓获福于皇天者也。今皇天降祉，嘉瑞并臻，制作之符，甚于言语。宜定文制，著成汉礼，丕显祖宗盛德之美。’章下太常，太常巢堪以为一世大典，非褒所定，不可许”^⑤。及至曹褒在皇帝的支持下制礼之后，“太尉张酺、尚书张敏等奏褒擅制《汉礼》，破乱圣术，宜加刑诛”^⑥。太常巢堪、太尉张酺、尚书张敏对汉礼的反对，理由正来自于曹褒自己的认识，即“圣人受命而王，莫不制礼作乐，以著功德。功成作乐，化定制礼”。《乐记》云“王者功成作乐，治定制礼”，只有天下有“太平”之实验，王者才能够制作礼乐。圣人不出人间，天下犹未太平，即便当朝天子，也没有制作礼乐的资格，更加不要说曹褒。因此，曹褒“擅制汉礼”，所僭越的不是当朝天子，而是古之圣人。作为大臣而制作一代大典，乃是非圣无法的行为，即便出于皇帝之命，同样不免诛杀之议。

但是，郑玄囊括大典，网罗众家，陶甄汉人旧说，以成一家新学，在制礼问题上，带来的结果是晋代之后，几乎每个朝代建立之后便很快着手制作礼乐。“礼”由此从一种价值变成一种“规范”。而王朝制礼的传统延续到清朝乃至民国，正是在这样的背景中，“礼”才成为中国文明的核心精神。

(责任编辑 于 是)

① [汉] 班固撰、[唐] 颜师古注：《汉书》，第 1027 页。
② 同上，第 1710 页。
③ [汉] 范晔撰、[唐] 李贤等注：《后汉书》，第 1203 页。
④ [汉] 班固撰、[唐] 颜师古注：《汉书》，第 1710 页，标点有改动。
⑤ [宋] 范晔撰、[唐] 李贤等注：《后汉书》，第 1202 页。
⑥ 同上，第 1203 页。

“书言象意之辩”中的感觉逻辑

贡华南

【摘要】中国思想中的“书言象意之辩”也是视觉、听觉、味觉思想方法之争。《道德经》重在超越视觉性的“名”与听觉性的“言”，而归向“执”“抱”“味”等“体”的方法。《系辞》“书言意之辩”揭示视觉性表达、听觉性表达的有限性，主张以阴阳相感的“象”表达“意”，并以感、体作为基本方法论。《庄子》“书语意之辩”揭示视觉性的“书”与听觉性的“语”“言”之表达缺陷，而归止于“得心应手”，并以“体道”“卮言”示之。王弼“言象意之辩”自觉区分“然”与“所以然”两个层次，同时区分了两个层次的“体”，又将“心神”之“体”提升为通达“所以然”的思想方法。“体”的展开，自觉消弭与对象的距离、与对象交融，以对象充实自身，通过自身呈现对象，这正是味觉性思想方法。超越视觉、听觉，归止于味觉乃“书言象意之辩”展开的感觉逻辑，体现出中国思想史方法论的高度自觉。

【关键词】书言象意之辩；视觉性语词；听觉性语词；味觉性语词

中图分类号：B22 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2024）01-0143-10

作者简介：贡华南，安徽泗县人，（上海 200241）华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员、中国智慧研究院研究员，（杭州 310058）浙江大学马一浮书院兼职研究员。

—

殷商尚声又尚臭，相应，听觉与味觉被凸显。比如，甲骨文“圣”字写法是，由“耳”与“口”构成，其意思是善于倾听并能用口传达的人。周取代殷，制礼作乐，崇尚视觉性为主的礼与听觉性为主的乐。春秋时期，老的诗书礼乐思潮仍或明或暗地发生着影响，但是新涌现的视觉性形名思潮的凸显，打破了视觉性的礼与听觉性的乐之间相对的平衡，并由春秋诸霸自上而下地推行，成为新的主导的社会思潮。新旧思潮成为诸子共同面对的思想资源与背景：孔子欲重建礼乐而试图超越形名，老子对新旧思潮一并拒绝，形名家、兵家、法家则承继形名思潮而光大之。视觉、听觉、味觉语词之争反映的正是诸子思想方法之争。

从先秦开始，对三种感官语词的反思、检讨持续到魏晋，大体形成了抑制视觉性语词，警惕、改造听觉性语词，而归止于味觉性语词的思想传统。比如，《道德经》第1章直接涉及对视觉性语词与听觉性语词的反思：“道可道，非常道。名可名，非常名。”“可道”之“道”有“言说”之意，与后文所说的“言”同义，即以“声音”表达对象与己意。“可名”之“名”为“形名”之“名”，它依据视觉性的“形”而制，为视觉性语词。“非常道”之“道”与“非常名”之“名”乃老子所确立的、作为世界本根的大道。“道可道，非常道。名可名，非常名”揭示出视觉性语词、听觉性语词的有限性——不能表达大道。所以，后文一直以“不言”为说，以“无名”指称大道。

《老子》拒斥“言”（“不言”“希言”）、“声”（“希声”），又努力改造“言”，即以道为根基确立“信言”“希言”“建言”“正言”。道虽不可见，但却并不拒绝人的接近。人们通过抱、守、迎、

随、执、闻、味等方式知道、得道，进而法道、行道^①。按照康德的说法，触觉属于物理性感觉，即接触而不改变对方；味觉属于化学性感觉，即接触且改变对方。^② 依此标准，《老子》中的抱、守、迎、随、执、闻、味等，其实质是道与人之互动：努力使道进入人身，充实并塑造人的生命；以人的生命承载道，使道具体可感。因此，它们不是触觉性方法，而属于味觉性方法。与道交融，自觉退隐自身，不以己移易人或物，这是道家所追求的味觉思想形态——“无味”（“淡”）。

将视觉性语词、听觉性语词、味觉性语词之争主题化的是《系辞传》与《庄子》，此外《孟子》对此三者的关系也有所涉及。虽然三家立场存在差异，但在自觉消解形式性的视觉语词、警惕听觉语词、回归味觉语词方面又相当一致。

二

在中国思想范式转换过程中，《系辞传》具有特别重要的地位。一方面，它自觉超越春秋以来流行的“形”范式，提出“形而上者谓之道，形而下者谓之器”命题，由“形”范式走上“形而上”与“形而下”，“形”本身被悬置；另一方面，《系辞传》明确将“阴阳”作为新的范式，比如“一阴一阳之谓道”。“上”“下”是运思的方向，也是价值语词；“形而上”虽指向“道”，但其主旨在“破”；“阴阳”才是《系辞传》所肯定与确立的新范式。

就《易经》看，“阳”为不断升腾的热力，为纯粹的动能、创生的势力，其本身没有形式。“阴”为收摄、凝聚的势力，为形式，为接受。在“一阴一阳”展开过程中，阳主动施与、阴被动地配合。换言之，作为纯粹动能的阳主导作为形式的阴。因此，“阴阳”中虽然含有视觉性的“形式”，但“形式”只处于被动的、从属地位。所以，新的“阴阳”范式的确立也标志着视觉性语词不断地退隐。在此思想境域下，《系辞传》展开了“书言意之辩”：

子曰：“书不尽言，言不尽意；然则圣人之意，其不可见乎？”子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

“书”指文字以及文字所对应的形名，它基于视觉，以确定、静止、形式为基本特征，长于表达事物外在的形式特征。“言”以出于人的抑扬顿挫节律呈现人的意欲，并施加于对象。它流动、不断变化，以声音为表达的媒介，寻求自身意欲的实现。“意”包含意义与意味，前者指对对象秩序的了解，后者指自身对世界的感受。“圣人之意”之“圣人”是能够完全与易道合一之人，可以说，“圣人之意”即“道”。“道”以“一阴一阳”为其现实形态，圣人之“意”也以阴阳、刚柔、仁义为其具体内容。

“书”以确定的、静止的形式表达对象，对流动、易逝、弥漫周遭而无形式的声音却力所不逮，更不要说包含着内在意欲的人类声音——“言”。“书不尽言”即揭示了视觉语词表达听觉对象之不足。同样，听觉性的“言”长于表达不断流动、变化的对象，但对于“阴阳”“刚柔”等内在的、交互作用的“体”则无能为力。“书言意之辩”一方面揭示视觉表达、听觉表达的有限性，另一方面则探寻能够表达交互作用的、新的表达方式。比如，以“象”表达、穷尽“意”，对卦象、爻象的说明——“系辞”可以表达与穷尽“言”。

《系辞传》对“系辞”的特征有多方面揭示，如“系辞焉而明吉凶”“系辞焉，以断其吉凶”“系辞焉，所以告也”“系辞焉而命之，动在其中矣”，等等。据此，可以看到“系辞”具有明断吉凶、告知吉凶、命吉凶的功能。“吉凶”是对行动结果的预告，“命”是给出行动的指示——“鼓天下之动者存乎辞”。人们从“辞”中获取未来的信息，就有了各种相应的准备，避凶趋吉，以实现对人更好的结果。“辞”为“多”，不同的“辞”表达着不同的情境下各种可能性，即所谓“辞也者，各指其所之”。“之”的意思是趋往。“辞”有方向、有选择，其中既包含空间性的他处，也包括时间性的将来。“所之”即所要到往之处，具体指根据吉凶悔吝的道理而指导自己的行动。“辞”包含着

① 对抱、守、迎、随、执、闻、味的具体论述，参见贡华南：《从以“言”论道到体道》，《南国学术》2021年第4期。

② [德]康德：《实用人类学》，邓晓芒译，重庆：重庆出版社，1987年，第37页。

对人的“规范”“命令”“规劝”与行动指向，因此，它不是对世界客观的单纯描述、说明，更多的是对世界的理解、解释以及相应的价值判断（吉凶悔吝）。用现代术语说就是，“辞”以言语展开行动。正因为“辞”有此特性，君子才会观象玩辞、观变玩占。这些以口说出的消息是结论性的断言，也是行动指引，表达着不断变易的消息，可谓“言尽于此”。

“圣人之意”反映“圣人之情”。“圣人之情”对应（反映）天地之道、易道、万物之情、万民之望，“圣人之意”怀有此“情”，意之所向不仅反映当下，也谋划着未来，比如“忧患”就包含着对未来的判断与期待。圣人之“意”源于圣人之“感”：与天地感，与万物感，与世道感，与人心感。所感之“意”有意义，也有意味。所谓“意义”，主要指“易道”。易道涉及天地万物，比如天有天道、地有地道，但天道、地道皆非与己无关者。圣人了解天地人三才之道，更能将易道化而裁之，推而行之，举而错之天下之民，开物成务、崇德广业。在此过程中，圣人需要通天下之志，吉凶与民同患，常怀忧患、忧惧之心。因此，圣人之“意”既包含一阴一阳之易道，也包蕴着乐天知命、惧以终始等在世态度、情绪。如果说“易道”主要表达外在世界，那么乐天知命、忧患、忧惧则属于人的内在世界。视觉性的书与听觉性的言对于表达外物且有其局限性，用它们来表达以阴阳变化之道已经力有不逮，表达感应不已的内在世界更是无能为力。

“象”在甲骨文中指具有庞大体魄与巨大力量的动物。后来，中原地区气候环境变化，象群南移，中原绝迹。其庞大体魄与巨大力量留存在先民的记忆中，并被赋予神性，指称具有强大生命力的存在。^①《系辞传》“立象”之“象”指卦象与爻象，比如乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑，也可泛指一般的物象。这些卦象一方面是具体事物，比如乾为天象、坤为地象等；另一方面又有其一般性，比如乾健、坤顺。每一卦象皆表达一类，也就是说，卦象虽为“一”，其所指却为“万”。所“立”之“象”也就由具体的存在物转变为观念物——“范畴”。“象”是具体事物与一般性质的结合，由此可以表达特殊与具体。“象”由阴爻、阳爻构成，可以表达流动与变化，也能够表达人与世界相交接的、不断变化的存在感受。一般、特殊、静止、变化、具体以及交互作用者皆可通过“象”来表达，因此《系辞传》说“立象以尽意”。

“象”中阴阳交感。“感”包括天地氤氲、男女构精、刚柔相推等具体形态。“感”即“咸”，依“盐”为义，原指具有强大刺激性的盐。在后来“加心”运动中，“咸”下加“心”有了“感”字，但其实质仍是“味”^②。相感者相互交融、渗透，彼此改变、充实，在此基础上觉知、反应。简言之，“感”属于味觉性方法。《系辞》相信：以本身相感不已的“象”，可以完全表达感通不已的“意”。阴阳、刚柔与视觉性的“形”不同，它们本身是内在的质料。“阴阳合德，而刚柔有体”（《系辞传下》）已经明确将“体”作为“阴阳”“刚柔”的基本特征。“体”侧重表达的是事物内在之“质”，它或许有“形”，但外在的“形”并不重要。因此，视觉性语词不可尽“体”，“体”只可“体”或“感”。由《系辞传》承认“阴阳”“刚柔”可知，所谓“君子知微知彰，知柔知刚”。故它接着说：“以体天地之撰，以通神明之德。”“天地”“神明”皆有“体”，皆以“体”作为其本质规定。对于“体”，只能以“体”的方式“知”之、“通”之。作为通达事物的方式，“体”不同于纯粹的“看”，它需要进入事物内部，以自身之体与其感应与觉知，即以有质性的阴阳接通、担当、支撑并理解与规定真实世界——天地及其所创生的万物。作为“知”“通”方式的“体”，或许其中视觉也在参与，但它只是附属要素，接通、担当、支撑的主体是生命体。“体”与阴阳相感、刚柔相推一样，与对象交融，有觉知也有回应。因此，它的活动机制与“感”的展开完全一致。

三

孟子并没有将“书言意之辩”主题化，但他对相关问题皆有深入的辨析与独到的思考。比如，

① 关于“象”的观念生成，参见贡华南：《论象》，上海社会科学联合会学术年会论文集：《当代中国：发展·安全·价值》，上海：上海人民出版社，2004年；贡华南：《中国思想世界中的形与象之辩》，《杭州师范大学学报》社会科学版2008年第3期。

② 关于“咸”“感”“味”之间的内在一体关系，参见贡华南：《咸：从味到感》，《复旦学报》社会科学版2007年第4期。

孟子对“仁言”与“仁声”的辨析：“仁言，不如仁声之入人深也。”（《孟子·尽心上》）孟子这里区分了“言”与“声”，并扬“仁声”而抑“仁言”。何为“仁声”？何为“仁言”？程子解释为：“‘仁言’，谓以仁厚之言加于民。‘仁声’如‘仁闻’，谓风声足以感动人也，此尤见仁德之昭著也。”“‘仁言’，为政者道其所为。‘仁声’，民所称道。”^①应该说，程颐对“仁言”的解释非常恰当。但他以“仁闻”解“仁声”，“声”被解释为被人所称道的“名声”，这个解释并不可取。其实，按照“声”的本义理解更好。“声成文谓之音”（《乐记》），就是说“声”未成“文”。在孟子思想中，未成文之声乃人生而具有的、不需要后天学习、思虑的“善端”——恻隐之心、羞恶之心、是非之心、辞让之心的自然发抒。其称之为“仁声”，实与“良知”“良能”之称一样，表明其先天固有特征。因此，“仁声”只是仁者生命的随时随处的点滴涌现，是其真实生命、真实体验的自然流露，也就是程颐所说的“道其所为”。形成鲜明对比的是“言”。“言”本是听觉性语词，具有流动性、不确定性特征。但是，当听觉性语词被频繁使用，形成“型式”，也就是俗语的“套辞”，“言”就成为形式化存在。比如这里的“仁言”，它出于仁者之善意，但对仁者来说，可能并无切身的体验，或者说只是“套辞”。对他人来说，“仁言”充满善意，但流于形式，缺少情境性、可操作性，也难以感人。“仁声”虽不成“文”，但有仁者真实的生命支撑，能够以其“质”直接打动人。

“言”是形式性“套辞”，与“实”“质”本身分离，甚至它与“实”“质”亦不相洽。“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《孟子·离娄下》）“信”是实有诸己，“言”虽出于己，但自身却未必实证，可能只是“虚文”。孟子认为，只有在“义”的需要下，大人才会去实证、充实、践行“言”。换言之，如果“义”不当此，某些“言”根本不必去实证、充实、践行。

“言”为“套辞”，它有“能指”与“所指”。其“所指”或近或远。“能指”近——近于人的生命与生活，则听者易于理解。“所指”若“近”，则其意义有限。“言”止于“言”，非善言也。在孟子看来，“言近”而“指远”，即用身边之物事来表达普遍性道理，这才是“善言”。“言近而指远者，善言也；守约而施博者，善道也。君子之言也，不下带而道存焉。君子之守，修其身而天下平。”（《孟子·尽心下》）孟子以“不下带而道存”进一步说明“言近而指远”的道理。古礼对人的视听言动皆有规定，比如看人时，目光应该放在对方“带之上”。“不下带”指眼光常见之处、至近之处，也是“道”之所“存”之处。当然，对孟子来说，“言”是“套辞”，虽善却与人身有隔。君子对与“道”相通的“善言”，还需要“守”“施”等践履工夫。“守”不是单纯的看守，而是修之于身，使其不离。“施”是在行动上贯彻下去。“守”要“约”——近，“施”要“博”——远，最终实现“天下平”。“守”“施”的方法与“善言”一致：从“近”出发而及于“远”。不难发现，“言近而指远”“守约而施博”的方法，类似于《系辞》所说的“其称名也小，其取类也大，其旨远”，这也是《周易》“立象”的基本特征。

孟子还以《诗》为例讨论了文本的“文”“辞”与作者之“志”、读者之“意”之间的复杂关系。他说：“说《诗》者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”（《孟子·万章上》）“文”是文字，“辞”是语辞，“志”是作者的旨趣，“意”是读者从文本中得到的意趣、意味。“意”不是对文本纯粹的反映，也非读者纯粹的杜撰，而是文本与读者感应的结果。读者带着自身的身体与心灵结构参与理解、诠释文本，也会对文本做出相应的回应。读者的这些信息都会浸透在“意”中，使“意”成为具有个性化的“意味”。孟子强调通过“意”来反求“志”，一方面基于人性、人心之共通性，即人心有其“所同然”；另一方面，他显然又把“意”“志”这种人格化、个性化的意趣、意味当作高于文本的文字、语辞的存在。基于此，孟子才会断言“尽信书，不如无书”（《孟子·尽心下》）。“书”原指《尚书》，泛指书籍，包括地位尊崇的经典。书之所载，乃圣贤对自身所处世界之所思所想。对读者而言，它们只是静态的、抽象的信息，类似于《系辞传》“书言意之辩”中的“书”。惟有读者以自身经验参与理解、诠释，书被激活，其真实的价值意义才能呈现出来。

孟子自称“知言”。其实，他既能知“言”的内容、性质，也深知“言”本身。比如，在讨论

① [宋]程颐、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第212、93页。

“浩然之气”时，孟子说：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。”（《孟子·公孙丑上》）“气”之所以难言，是因为它是非形式性的、流动性存在。“浩然之气”中包含“义”“道”等充满意味的规范性内涵，更无法用形式化了的“言”表达。所以，孟子用“大”“刚”等非形式化的语词来表达。事实上，在《孟子》中，“善”“信”“美”“圣”“神”都不是形式性概念，而是实质性、对人充满意味的概念。“可欲之谓善，有诸己谓之信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）“善”“信”“美”“圣”“神”作为“可欲”的对象，皆内在充实、富有意味，并以其价值意味对人充满吸引力。这些概念依存于人，显然，它们都属于实质性的味觉性语词。

四

庄子对“书”“言”“意”关系的论述与《系辞传》类似：

世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也。意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！（《庄子·天道》）

成玄英以为，“世之所贵道者”之“道”的意思是“言说”，“书”是“文字”，同时把“书”“语”“意”理解为递进的关系，即“书”的功能是表达“语”，“语”的功能是表达“意”，“所以致书，贵宣于语，所以宣语，贵表于意也”。^①“书语意”之间的关系就与《系辞传》的“书言意”一致。钟泰曾不无道理地指出此段与《系辞传》之间的关联：“此之所论大率本之《易·系辞传》，而于‘意’之上更进一层，曰‘意有所随’，‘随’者从也，谓意之所从来也。意之所从来者何？即上文所谓‘精神之运，心术之动’，而《易·系辞传》所云‘变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神’者也。故曰‘不可以言传’。”^②“语”即《系辞》中的“言”。“书不过语”指“书”无法完全表现“语”，此即《系辞》所谓“书不尽言”。按钟泰的解释，“形与色”指文字，“名与声”指言语。^③同样，“言”虽欲表达“意”，却不能“尽意”。不同于《系辞传》停止在“言不尽意”，庄子进而关注了“意之所随”，并认为“意之所随”者不可言传，这才是“意不可言传”的原因。

成玄英认为，“意”之所随者为道，即“意”从“道”而来。钟泰认为，“意之所随”指的是“精神之运，心术之动”，即精神、心术的微妙变化。二人的论证似乎都有道理，但回到庄子文本就会发现，庄子的论证是从形色名声与“彼之情”之间的非对应关系入手。在庄子看来，二者的涵义并不等同。形色名声首先涉及的是具体的“物”，为“物”所呈现出来的外在规定性。“情”，实也。“彼之情”即“物”之素朴之性，乃“物”之为“物”者，也就是“物”之“天”。“物”之为“物”者可显现为形色名声，但后者却不是物自身。当然，“物”之为“物”有本有源，使“物”之为“物”者乃“道”。“物之情”内在于物，“道”完整、动态、无限，它们皆非外在的形色名声所能涵盖。也就是说，“意”指所随的是“物之情”与“道”。

“书”“语”（“言”）“意”乃人类表达世界的基本方式，三者具有不同的特点。“书”以文字符号等视觉性要素——主要是形色——表达涵义，为视而可见者。“语”与“言”意思一致，即以声、音等听觉性要素表达涵义，为听而可闻者。在特定文化系统中，文字与语言往往相互贯通：大部分的“语”（“言”）可以转换为文字，文字也都可读，即可以“语”（“言”）表达。但是，二者又不是一一对应关系。文字构成的文本——书——通常是静态的、形式化的，具有相对作者与读者的独立性。作为声音的“语”（“言”）一部分在表达人群中公共的、抽象的意义，它大体与文字—书保持一致；

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265页。

② 钟泰：《庄子发微》，上海：上海古籍出版社，2002年，第305页。

③ 同上，第306页。

另一部分则与出“语”（“言”）者自身的存在密切相关，或者以独特的声音表达自身独特的存在体验，或者以声音表达具体情境中的具体应变消息。这部分“语”（“言”）无法独立于“语”（“言”）者，因此不能形式化，也就难以用文字—书来表达。“书不过语”所要表达的就是“语”（“言”）的丰富性超过文字，或者说，视觉性的文字—书无法表达听觉性的“语”（“言”）。

作为理解世界、把握世界的方式，“意”不同于“言”与“书”。“夫精粗者，期于有形者也；无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。”（《秋水》）“意致”之“意”指用人的心思想象、推测，即运用概念把握对象内在之理，如“妄意室中之藏，圣也”（《胠箴》）。“有形”则有边界，“言”可论说之，“意”也可察致之。由此可知，“言”“意”有共同的对象——有形者，有一致的方法——分解，也都无法触及“无形”者。不过，“言”从声音，而“意”随“物之情”与“道”。

“意”既随“物之情”与“道”，又察致有形者。“意”有从“物之情”与“道”之意，也有随己的私人之意。随己的私人之“意”，如“意有所至，而爱有所亡”（《人间世》），“意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自止邪？”（《天运》）这里的“意”都是出于个人心思的想象或推测。

从“物之情”与“道”之“意”与“物之情”“道”化，与具体的存在、道融为一体，同时遗忘自身，也不会妄起情欲。从物之情或道之意，也会随之变化而不断调整自身的动作、姿态，这与得之于手而应于心完全一致。那么，“意”是如何运行的呢？庄子接着以“轮扁斫轮”寓言来说明这个问题。

轮扁称自己斫轮“不徐不疾，得之于手而应之于心”。“不徐不疾”是活动态势，也就是“数”。掌握了“数”的人，可谓有“技”。“得之于手”就是“手得之”，也就是“手”掌握了“不徐不疾”的节律。“不徐不疾”的节律非耳目所能看到或听到。“手得之”不限于“手”单纯的觉知，还有相应的反应，比如根据即时的境况不断调整。耳闻目见时，人也会对所闻所见做出反应。但是，所闻所见在外，闻见往往以获取对象的形色声音为主。“手得之”过程中觉知对象并不比对象做出反应更重要，甚至对对象的境况随时做出反应中已经包含了对对象的觉知。觉知中人随对象，反应动作中对象随人。所以，完整的“手得之”其实始终包含着“感”（觉知）与“应”（回应）两个环节。“手得之”中不仅有手的觉知与回应，同时包含着对象——木的接受与反应。严格说来，手的回应是对木被斫之后反应的回应。在此意义上，“手得之”的活动机制与我们通常理解的“触觉”——仅有“觉”而缺少“应”——不同，它更接近“味觉”式活动机制——主客不断感应、往来。

“手”与“心”相通，“手”的觉知其实也是“心”的觉知，“手”的回应也是“心”的回应（其中包括对木被斫之后反应的回应）。“得之于手而应于心”是互文：手得之、手应之，心得之、心应之。“心”一方面得“手之所得”，觉知之；另一方面也会通过判断“手”之“徐”“疾”程度，对“徐”“疾”态势做出调整。所以，“心应”始终包含着“感”（觉知）与“应”（回应）两个环节。“心应”的活动机制就是“味觉式”活动机制——主客不断感应、往来。

“得之于手而应于心”直接说的是“技”，但“轮扁斫轮”寓言也可看作是对“书语意之辩”的进一步说明。“不徐不疾”之“技”乃动态的态势，而且与具体的生命内在关联，因此轮扁会断言“口不能言”。味觉式的“手”与“心”之“得”与“应”可以表达“不徐不疾”之技。将理解、表达等意识问题完全通于存在、系于存在并转化为存在问题，这是“得心应手”或“意知”的基本特征，也是“意”区别于构成了书、语的根本所在。

与孟子一样，《庄子》也扬无“文”之“声”而抑有“文”之“言”。比如，《庄子》欣赏“有声无辩”的“鷇音”——其声乃幼鸟自然涌现的、无确定的意义的存在之“声”。“言”与“声”一样，本是素朴生命自身之自然震动、涌现，属于听觉性要素。但是，当人群将“言”与特定的意义对应并固定下来，并在人群中推广、实用，“言”就逐渐转换成“型式”或“套辞”。一旦成为“套辞”，“言”就与真实、具体的生命分离，谁都可以说，对谁都适用。因此，“言”就难以表达具体的生命状况。其次，当“言”成为形式化的“型式”，就自身静止而无法表达不断变化的对象。“夫言非吹也，言者有言；其所言者，特未定也。”（《齐物论》）“言”必有对象，对象是不确定的，并一直处于变化之中。“鸡鸣狗吠，是人之所知。虽有大知，不能以言读其所自化，又不能以意其所将

为。”（《则阳》）对人来说，“鸡鸣狗吠”属于鸡狗自然之“声”，会随着鸡狗的生命变化、呈现，无确定的意义，故人不能以“言”理解与规定。再次，“型式化”的“言”有边界，可以表达有限，而不能表达无限^①。

“书不过语”“意不可以言传”，揭示了视觉性的“书”与听觉性的“语”“言”之表达缺陷，而归止“得心应手”之身体表达。人可以“体（道）”得之，以“（圣人）怀（之）”达之。《庄子》所说的“体道”（《知北游》）、“体性”（《天地》）、“体纯素”（《刻意》）之“体”，其活动机制类似于“得之于手而应以心”。“体性抱神”“体”有“悟解”“觉知”义，也有将“道”“性”“素”等观念化为生命，并能在生命中显示之。不管是“道”“性”“素”等观念化为生命，还是在生命中显示，都可以视为个体生命对这些观念的回应——“依从”是特殊的回应。觉知与回应共同构成了“体”的完整机制。在观念化为生命、在生命中显示观念的过程中，“道”“性”“素”都不再是对象化的存在。身体与“物”“道”交融无间，化为一体。

由于需要自身生命的参与（回应或与物化），所得于手而应于心之知便无法用抽象的、形式性的名或言向他人传达。轮扁所谓自己不能将其“喻”于其子，其子不能“受”，都表达了这个意思。但是，轮扁等有技者可以通过自身生命将所得于手而应于心者展示出来，他人也可以用自己的生命——手与心统一——去体验、模拟、重现此觉知—回应过程。传统师徒式工匠教学的理论与实践都基于此，当然技艺之高低最终取决于自身修行水平。

在世俗观念中，“意”由“言”构成，也可由“言”来表达。因此，“意”之“在”离不开“言”。不过，在《庄子》看来，“言”指向“意”，人们或许要用“言”来得“意”。但是，二者并无内在的构成关系。“意”并不依“言”而在，其“在”具有独立性。故庄子说：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”（《庄子·外物》）“言”与“意”之间的关系就像“筌”与“鱼”、“蹄”与“兔”之间一样，它们仅仅是手段与目的的关系。如前所述，“意”依赖于具体存在的生命。尽管人们努力以“言”表“意”，但“意”既不可“言”传，那么“意”就独立于“言”而存在。所以，庄子坚决地拒斥“言”——忘言。

与老子一致，庄子又积极以道的精神改造“言”。比如，他通过“寓言、重言、卮言”消解“言”中的自我（以及相应的观念、成见，对他人命令、要求与施加），改造听觉性的“言”而使其成为自生、自发之言。按照通行的解释，“卮言”可含摄“寓言”“重言”，因此，改造“言”的目标集中在言“卮言”。

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰无言。言无言，终身言，未尝（不）言；终身不言，未尝不言。（《寓言》）

“卮”是酒器。郭象注：“夫卮，满则倾，空则仰，非持故也。况之于言，因物随变，唯彼之从。”^②“卮”的特征是灌满酒就倾斜，不灌酒就空仰着。“卮”自身不“立”——无确定的立场，只会随着对象而不断改变自身。“卮言”之“言”如“卮”中之酒，各就对象之性而抒发之。“卮言”随对象自然之分，虽出于口，不从己心，又可说是无心之言。“心”既无，“心之言”更无，虽“言”，又可谓“无言”。终身言无言，则随人、物之“自”，任人、物之“然”。人、物从人言中解放，自然流露，自然而然——各自生言，各自发言（天籁）。它跟随对象随时变动，随时让言说对象依照自身之“然”具体地呈现出来。永不满溢，随时虚无。此不断流动、转化、具体而又近于“无”之言，正可破解静止、抽象、有限的世俗之言的困境，而呈现出那具体、真实的“自”或“然”。卮言随人、物之“自”，任人、物之“然”，无关于言者，但对于自然而然者却尽是有味之言。事实上，林希逸就直接以“有味之言”解之：“卮，酒卮也，人皆可饮，饮之而有味，故曰卮言。日出者，件件之中有此言也。”^③卮言对人事物不施加、不干扰、不遮蔽。它能够让人事物如其所是地呈现，自

① 关于“言”的三个问题，基于冯契对“名言”的辨析，参见冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》，《冯契文集》（修订版）第4册，上海：华东师范大学出版社，2016年，第186—188页。

② [晋]郭象注，[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，第494页。

③ [宋]林希逸撰、周啟成校注：《庄子庸斋口义》，北京：中华书局，1997年，第431页。

然地绽放自身。卮言对人事物整体开放，更是护持世人素朴之性的保障，故可说“人皆可饮，饮之而有味”。这里的“味”指道家所追求的特殊意味——平淡。卮言充满平淡意味，直接作用于闻者的生命体，生命体也随时能够感受到卮言的意味，并不断有生命的回应与回响。“件件之中有此言”，也就是说，每篇都是“有味之言”。

五

王弼注《周易》，虽然没注《系辞》，但撰写了《周易略例》。在《明象》中，他以自己的思想重新诠释了“言象意”。如我们所知，在《系辞》中，“立象”之“象”首先是客观存在的物象、事象，比如“水”“火”等。在“立”的过程中，“象”由具体的“一”转化为作为“类”的“一”。作为“类”的“一”属于思想领域，但它并没有完全脱离具体的“一”。或者说，抽象的“一”拖泥带水，还不是纯粹的概念。到了王弼这里，他把“象”当作精神性的“意”或“义”所生者，也就把“象”理解与规定为“意”“义”之“象”。所谓“象生于意”，“象之所生，生于义也”。^①“意”“义”属于精神范畴，属于“心”，“意”“义”之“象”也就成了“心”之“象”。

在汉代，扬雄已经把“言”“书”理解、规定为属“心”者，比如“言，心声也；书，心画也”^②。扬雄没有把言、书视为独立于人（包括言语者与作者）的客观存在，而是强化了言与言者、书与作者之间内在关联。当“言”“书”成为人的精神生命的表征，它们就脱离了与视觉、听觉的关联：“言”不再是外在的、型式化的听觉性符号，“书”不再是与视觉对应的外在形式。当“言”成为“心声”，也就成为精神生命的直接涌现与真实体验的自然流露。同样，“书”不再是与生命有隔的、外在的客观形式，它也成为精神生命（心）的直接显露之迹。它们都与“心”通，都是“心”化了的的存在，是生命存在的具体表现。“声画形，君子小人见矣。”^③“言”（“声”）“书”（“画”）都成为“心”之物，“声”“画”直接相联的人——君子、小人——也就出场了。“言”“书”之心化，对目—形、耳—声的关注被悬置，中国思想中视觉思想、听觉思想进一步弱化，与生命存在系于一体的味觉思想成为中国思想的基本态势。

王弼把“象”理解与规定为“意象”“心象”，彻底将“书言象意之辩”引向心意之域。不过，王弼思想最卓越处在于将“然”与“所以然”的划分为纵向的两个层次。万事万物皆有“然”与“所以然”，包括“象”。“象”为“然”，“象”之“所以然”——象之所以为象——是“意”“义”。“象”生于“意”，是“意象”或“心象”。二者同质，故能表达“意”（“存意”“出意”）。所谓：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言，故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。^④

“意”生“象”，“象”生“言”，故可说“言”亦为“意”所生，乃“意”之“言”。“言”与“象”之间的关系乃“然”与“所以然”的关系。“象”生“言”，为“言”之“本”，为“言之所言”。“象”存于“言”，“言”是“存者”，但“存”非“所存者”。正如“安者”“存者”“圣”并非“安之所安”“存之所存”“圣之为圣”一样，“言”绝非“言之所言”。着眼于“言”，只会将人的目光拘禁在“然”的层面，而无法得“象”（“言之所言”）。在王弼看来，剔除“言”这个障碍

① [魏]王弼撰、楼宇烈校释：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第609、215页。

② 汪荣宝撰、陈仲夫点校：《法言义疏》，北京：中华书局，1987年，第160页。

③ 同上，第160页。

④ [魏]王弼撰、楼宇烈校释：《王弼集校释》，第609页。

(“忘言”),才能得“象”(“言之所言”)。

“象”与“意”之间的关系也是“然”与“所以然”的关系。“意”生“象”,为“象”之“本”,为“象之所象”。“意”存于“象”,“象”是“存者”,但“存”非“所存者”。“象”也非“象之所象”。着眼于“象”,其横向的平铺特征只会将人的目光拘禁在“然”的层面,而无法达到“意”(“象之所象”)。在王弼看来,只有“忘象”,才能得“意”(“象之所象”)。“义”与“象”的关系亦然:“象之所生,生于义也。有斯义,然后明之以其物,故以龙叙乾,以马明坤,随其事义而取象焉。”^①按照王弼对“生”的理解,被生者为“然”,生者为“所以然”。仿此,作为被生者的“象”为“然”,作为生者的“义”为“所以然”,二者不是并列的关系,它们属于两个层次。着眼“象”,就落在“然”的层次;必须舍弃“象”,才能真正得“义”。

王弼“言象意之辩”中的“意”不同于《系辞传》所说的“意”:就卦说,它指卦象中所包含的意义;就一般意义说,它主要指不同于“然”的“所以然”^②。如果说《系辞传》《庄子》的“忘书”“忘言”说揭示了“书”“言”表达之有限性——停留在事物的外在形式层面,而不能及于事物内在情实(物之情)及使事物成为事物者,那么王弼的“忘象”说进而揭示,“象”仅仅停留在事物之“然”的层面,而不能及于“所以然”,甚至会阻碍人们到达“所以然”(“意”“义”)。因此,必须要拆除“象”——忘象。

“言”被理解为“心声”,“书”被理解为“心画”,“象”被理解为“心象”。这意味着时人的关注点从外在的对象返回内心,向外的视觉、听觉必然被悬置,消化外在为自身的味觉自然而然地被凸显出来。我们看到,王弼尽管主张忘象,但在方法论上仍然坚持“感”“体”等味觉性方式。比如,“凡感之为道,不能感非类者也”,“二体始相交感,以通其志,心神始感者也”。^③“感”是同类之间之交感,不同类之间不能相感。值得注意的是,王弼这里区分了两种“感”:“二体”之“感”,“心神”之“感”。“二体”之“感”既包括阴阳相感、刚柔相推,也指人的身体(“拇”“颊”“舌”等)之间的感应。“心神”之“感”则是以“心神”与其他对象相感应,包括与其他精神体之间的感应。精神都在彼此身体之内,精神体之间存在着物理距离,但它们之间的感应却同样以物理距离的消弭为前提——它们之间不存在精神距离。

王弼虽然提出两种“感”的方式,但他对“心神”之“感”并没有具体论述,也无法判断两者对应哪个层次。不过,王弼明确区分了两个层次的“体”:身体之“体”,“心神”之“体”。在王弼的观念中,“道”“无”等“所以然”皆为无形无名无体的浑全,因此自然的感官无法触及它们。比如:

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。^④

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。^⑤

“寂然无体”之“体”指占有具体时空的形体,“道不可体”之“体”指以人的身体接受、承担、支撑、觉知对象。道既无“体”,人当然也无法用身体去“体知”。不过,王弼又使用“体道”“体无”等语词,如《老子注》第16章“与天合德,体道大通”,《论语释疑》“圣人体无”。^⑥这里的“体”显然不是身体之体知,而是另一层面的“体”——“心神”之“体”,也就是以“心神”去体知道与无。“心神”之“体”是类比于身体之“体”,或者说,其活动机制直接复制身体之

① [魏]王弼撰、楼宇烈校释:《王弼集校释》,第215页。

② 郭象将“所以然”融入“然”,万物自因、自化。他不需要凸显两个层次,因此“忘象”并不必要。郭象仍然谈“忘言”,如“未能忘言而神解,故非大觉也”(《齐物论注》),“得彼[之]情,唯忘言遗书者耳”(《天道注》),“不能忘言而存意则不足”(《则阳注》)。([晋]郭象注, [唐]成玄英疏,曹础基、黄兰发整理:《庄子注疏》,第56、265、480页。)

③ [魏]王弼撰、楼宇烈校释:《王弼集校释》,第374、375页。

④ 同上,第624页。

⑤ 同上,第195页。

⑥ 同上,第37、645页。

“体”：自觉消除与对象（道、无）的距离，以“心神”接受、承担、支撑、觉知对象，与之合一，并随时根据对象调整自身。能够“与天合德”者，也能够“大通”——通达一切，“合”“通”乃“体道”“体无”之“体”的基本特质。这表明“体道”“体无”之人已经完全与“道”“无”融为一体。

两层“体”的区分对应于自然生命体与精神体，也与王弼“然”与“所以然”两层存在论的区分一致。“道”“无”等“所以然”使“然”成为“然”，使阴阳一体的事物成为该事物，但它自身却没有阴阳。因此，它不可为“象”。严格说来，它乃“象之为象”者。要把握“道”“无”等“所以然”，不能停留在“象”的层次，而必须跳到“象”之上——忘象。事实上，惟有忘象，“心神”之“体”才会发挥其效用。由此不难看出，将“言象意之辩”引向视觉、听觉之外的方法，王弼与《系辞传》《庄子》并无实质差异。

六

如我们所知，秦汉时期，中国思想史的范式由“形”转换为“体”^①。相应于此，作为方法的“体”在汉代占据主导地位，如“体太一”（《淮南子·本经训》）、“体天之微”（《春秋繁露·精华》）、“体国之道”（《春秋繁露·立元神》）、“体阴阳”（《春秋繁露·奉本》）、“士贱不得体君之尊”（《白虎通·爵》）等，都把“体”当作通达对象的基本方法。王弼将汉人那里横向的、平铺的“体”区分为纵向的两个层次，并凸显通达“所以然”的“心神”之“体”，标志着中国思想中“形上”方法论的自觉。

汉人观念中的“体”虽有自身生命的参与，但其目标通常还是自身之外的对象——太一、天、阴阳等，也总是关注对象之自身性。随着王弼将“体”推至形上之域，把“道”“无”等观念作为“体”的目标，对对象自身性的关怀逐渐让位于对象对人的意味。“体道”的核心不是弄清楚“道”自身的特征，而是指向“道”对人的意味，包括“道”在人的生命中如何呈现，人如何在道的指引下行动、生存，等等。“体无”也一样，人要做的是觉知“无”对自己生命的意味，并把与生命原本有隔的“无”引入人的生命，在生命中呈现“无”。

“体”的对象由外转向内，与书、言、象内化为心画、心声、意象一样，显示出中国思想的兴趣逐渐由外向内转换。汉末“耳舌之辩”中“舌”的胜出^②，“意味”被优先关注，这促使更适合表达内在性的“味”（包括“性味”与“意味”）的认知方法——“味”——凸显出来。比如，曹操说田畴“引身深山，研精味道”^③，嵇康说“有吕子者，精义味道”“原究味道，财寡义丰”^④，等等。此外，味理、味书、味像、味文等词也被广泛使用。“味”与“体”一样，表达的都是认知中人的亲身参与、对对象内在之质的把握，以及人与对象之间的交融性。“体”与“味”的活动机制并无不同，或可说“体”即“味”、“味”即“体”。后世直接用“体味”一词，正基于两者相近的特征。比如，朱熹说：“具此生理，自然便有惻怛慈爱之意，深体味之可见。”^⑤“体味”义近，二字并用也透露出先秦以来受到推崇的“体道”“体物”“体仁”之“体”的秘密：在与对象的交融中觉知、反映对象，以对象充实自身，通过自身呈现对象，其实质是味觉性活动、味觉性方法。

不管是《系辞传》的“书言意之辩”、《庄子》“书语意之辩”，还是王弼的“言象意之辩”，其过程的展开都显示出对视觉性方法、听觉性方法及其语词的拒斥。他们都归止于“感”“体”，而后的实质是味觉性思想方法。因此，超越视觉、听觉，归止于味觉乃“书言象意之辩”的感觉逻辑，体现出中国思想史方法论的高度自觉。

（责任编辑 于 是）

① 参见贡华南：《从“形与体之辩”到“体与理之辩”——中国古典哲学思想范式的嬗变历程》，《中国社会科学》2017年第4期。

② 关于“耳舌之辩”的具体论述，参见贡华南：《早期中国思想史中的感官与认知》，《中国社会科学》2016年第3期。

③ [魏]曹操撰：《曹操集》，北京：中华书局，2013年，第39页。

④ [魏]嵇康撰、戴明扬校注：《嵇康集校注》，北京：中华书局，2015年，第391、602页。

⑤ [宋]朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第28页。

观射

——一项儒家经典礼仪的意义建构

余树苹

【摘要】射礼作为古代八礼之一，曾在古人的生活世界占据重要地位。《礼记·射义》是研究射礼意义的重要依据，但后人鲜少从“射礼”本身的特点着手进行分析。箭与射箭是一种物品、一项活动，因其在特定的历史环境中作为“男子之事”而形成独特的象征意义，并从而入礼；“射”作为“艺”，从习艺到进德是一个可以期待的过程，符合儒家对礼之德性意义的要求；“射”作为“礼”，完美结合了礼与艺共有的“体-履”不二的特点，并能充分发挥仪式的兴发力量。射礼的形成有其因果链条，每个关结点逐次展开，射礼的意义也便自然展现。同时，正因为“射”在古代的独特象征意义，为射礼的消亡埋下了伏笔。

【关键词】射礼；《礼记·射义》；艺；礼

中图分类号：B22 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2024）01-0153-08

作者简介：余树苹，广东饶平人，哲学博士，（深圳 518060）深圳大学人文学院哲学系副教授。

经典文本对射礼的讨论集中在《仪礼》和《礼记》中。《仪礼》的《大射仪》和《乡射礼》两篇记录了具体的礼仪过程，《礼记·射义》篇则集中阐发射礼的意义。其它文献的讨论较为零散且多数只一言半语。清人秦蕙田的《五礼通考》汇集与射礼相关的文字并进行注疏，清人黄以周的《礼书通故》梳理了历代有关射礼的聚讼文字，是很难得的射礼研究资料。今人专门研究射礼的成果较少，专著有袁俊杰的《两周射礼研究》及杨杰的《经学视域下的先秦射礼研究》^①。袁俊杰专注于两周时期射礼从实用化到礼制化、社会化、世俗化的演变过程，主要从文献、考古的角度进行研究。杨杰则从经学的视角对射礼的种类、仪式、器物、音乐等方面进行考证。在已发表的研究射礼的文章中，对射礼的讨论多集中于起源、文献考古、某经典（如《诗经》中）的射礼研究、射礼的功用和意义等角度。关于射礼的意义，虽有论及，但基本不出《射义》讨论的范围。

射之为礼，有其特殊性。在“八礼”冠、婚、乡、射、朝、聘、丧、祭中，只有“射”是六艺之一；而在礼、乐、射、御、书、数六艺之中，除了“礼”以及与礼紧密相关的“乐”之外，只有“射”被纳入礼之中。这意味着，作为礼的“射”具有艺的特征，而作为艺的“射”则兼有礼的品质。前人从多种角度解读射礼的意义，但缺少对射礼形成的内在逻辑进行分析。一种礼仪的存在，它的意义是什么？它的形成、演变甚至消失有什么内在根据与原因？射礼辗转于“艺”“礼”之间，其特殊性决定了它的命运。

一、男子之事：从生活世界到意义层面

对于射礼如何产生，研究者的看法比较一致，都认为源于弓箭在古代狩猎及战争中的运用。杨宽是较早对此问题进行探讨的学者，他认为射礼起源于借田猎来进行的军事训练，根据是射礼中“侯”

^① 袁俊杰：《两周射礼研究》，北京：科学出版社，2013年；杨杰：《经学视域下的先秦射礼研究》，扬州：广陵书社，2018年。

(目标)、“获”(射中目标)等与狩猎相同的称呼;另外,射礼的第三番射中所奏的乐曲《驹虞》,是一首描述田猎时收获丰富的诗歌,这也是射礼与田猎相关的证据。^①由于在生产活动和军事活动中的重要性,“射”被定为六艺之一,成为当时贵族阶层的必修课。乡学中的“序”即为习射的重要场所,后来延伸出“学校”的含义。

“射”的参与者为男子,射箭在古代被视为男子之事,弓箭也成为男子的象征,最早体现在贵族求子、生子的各种仪式之中。《礼记·月令》云:“至之日,以大牢祠于高禘,天子亲往,后妃帅九嫔御。乃礼天子所御,带以弓鞬,授以弓矢,于高禘之前。”高禘神是古代帝王的求子之神,天子求子时会带弓箭前往祭祀。《礼记·内则》云:“子生,男子设弧于门左,女子设帔于门右。三日,男射女否。”弧即木弓,帔为巾帕,分别代表男女。所谓“男射女否”,即《射义》中提到的“故男子生,桑弧,蓬矢六,以射天地四方。天地四方者,男子之所有事也”。贵族男子出生之后,要由射人进行射箭的仪式,用桑木制成的弓和蓬草做成的箭射向天地四方六个方位,代表男子要立志于其事业所在的地方,如为国君世子,则亦有威服四方之意。《白虎通德论·卷四·乡射》提到:“天所以以亲射何?助阳气达万物也。春气微弱,恐物有窒塞,不能自达者。夫射,自内发外,贯坚入刚,像物之生,故以射达之也。”这段文字较少有学者解读,“天所以以亲射何”本义未明,秦蕙田引此句为“天子所以亲射何”^②,疑是根据他所理解的语义进行修改,如此便是讨论天子为何亲自参与射箭。可见,古人对射箭象征意义的理解,从天子到初生男婴举行之射箭仪式,“像物之生,以射达之”,取“自内发外、贯坚入刚”之义,符合贵族阶层为男子建立志向和威慑力的本意。无论何种含义,可以确定的是,古代男子在初生之时与外界的联系是以弓箭为媒介建立起来的,射箭也成为男子终生练习、运用的技艺。《礼记》的《曲礼下》和《郊特牲》两篇都提到,士人不能射箭时,要以“负薪之忧”辞之。“负薪”即采樵、背柴,本是庶人的工作,士人称自己有采樵落下的毛病,是生病的谦辞。这意味着除非身体条件不允许,士人都应会射箭、应参与射箭活动而不能推辞。由此,弓箭及射箭由一种物品、一项活动,产生了与之关联的象征意义,象征着男子及男子之事。

但即使在战乱时代,古人生活中也并非处处有田猎、时时有战争。弓箭既为男子之事,需多加练习、运用,猎场与战场之外如何考察男子射箭的技艺并选拔人才?这是射礼产生的直接原因。古代田猎与战争之外的射箭分两种,一种是“主皮习武之射”,另一种是“礼射”。由字面意思可以理解,“主皮习武之射”注重参与者的力量及准确度,考察射箭的命中率并依结果作胜负的评判;“礼射”则依于另一套标准,观察的是参与者在射礼过程中的整体表现,既看射中与否,也包括升降、仪态、动作等是否合于礼乐。本文讨论的“射义”,指的是礼射之义。

学者们对射礼的分类或功能各有理解。孙希旦指出,射礼有四,分别是大射、宾射、燕射、乡射。^③杨宽解释道:“(燕射和宾射)是为了招待贵宾和举行宴会而举行,着重在叙欢乐,《周礼·大宗伯》所谓‘以宾射之礼亲故旧朋友’。(乡射和大射)就着重在行礼,通过行礼的方式来进行‘射’的练习和比赛。因为这二种礼比较重要,《仪礼》就有《乡射礼》和《大射仪》两篇来详细叙述。”^④这可以理解为,前两种射礼着重于宴会助兴,后两种则更重比赛和结果。据胡平生、张萌的《礼记》译注本在《射义》篇首的解说:“古代射礼有五:一曰乡射,谓州长招集民众习礼于州序之射;二曰大射,谓诸侯与其臣在国学习礼之射;三曰燕射,谓君宴其臣,一献之后举行之射;四曰宾射,谓天子、诸侯宴飨来朝之宾,因与之射;五曰泽宫之射,谓天子祭前选择助祭之士之射。”^⑤这里增加了“泽宫之射”,专指“将祭择士”而举行的射礼。袁俊杰认为,大射礼是由射侯选贤仪式发展过来的。^⑥杨杰将大射定义为“重大祭祀选择助祭者而举行的射礼”。^⑦无论何种分类,射礼的功能

① 杨宽:《“射礼”新探》,《古史新探》,上海:上海人民出版社,2016年,第327、334页。

② [清]秦蕙田撰,方向东、王锴点校:《五礼通考》第12册,北京:中华书局,2020年,第7687页。

③ [清]孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记集解》下册,北京:中华书局,1989年,第1437页。

④ 杨宽:《“射礼”新探》,《古史新探》,第315页。

⑤ 胡平生、张萌译注:《礼记》下册,北京:中华书局,2017年,第1203页。

⑥ 袁俊杰:《两周射礼研究》,第50页。

⑦ 杨杰:《经学视域下的先秦射礼研究》,第76页。

不变，或为宴请国内外宾客时的娱乐活动，或为习礼、选贤举能。射礼一般伴随着乡饮酒礼或燕礼，射礼分为三番射，即三轮比试，第三番射要配合着音乐进行。正如孔子所言：“君子无所争，必也射乎。揖让而升，下而饮，其争也君子。”（《论语·八佾》）“揖让而升，下而饮”是礼射之“争”的形式，“其争也君子”是对礼射“争”之性质的概括。

射箭活动成为男子之事，是其由现实世界到意义世界转化的基础。礼射的出现及其作用的彰显，则是意义建构的完成。如上文所及，射礼的功能主要分宴饮助兴及选贤、将祭择士。《射义》提到：“是故古者天子以射选诸侯、卿、大夫、士。”“天子将祭，必先习射于泽。泽者，所以择士也。已射于泽，而后射于射宫。射中者得与于祭；不中者不得与于祭。”射礼是否有选贤及将祭择士之用为后人所质疑。例如，孔颖达认为选拔贤能的途径有多种，并非完全通过射礼来实现：“诸侯继世而立，卿大夫有功乃升，非专以射选。”^①孙希旦也提出三点疑问：一是贤者献于君主，留谁治理侯国？治天下与治侯国的需求是一样的；二是大家都献贤，会出现人才太多、臃滞失职的情况；三是祭祀一般有固定的人员，不会临时挑选。孙希旦的结论是选贤、将祭择士乃附会之说，《诗》《书》《周礼》《左传》都无诸侯贡士之事，独《尚书大传》提及，但此书驳杂不足信也。^②杨宽通过考证，对“射为诸侯”一说持肯定态度。^③射侯或射为诸侯，历代聚讼纷纭。^④参考《周礼·地官司徒》有关于选贤的文字记录：“三年则大比，考其德行、道艺，而兴贤者，能者。乡老及乡大夫帅其吏与其众寡，以礼礼宾之。厥明，乡老及乡大夫、群吏献贤能之书于王，王再拜受之，登于天府，内史贰之。退而以乡射之礼五物询众庶，一曰和，二曰容，三曰主皮，四曰和容，五曰兴舞。此谓使民兴贤，出使长之；使民兴能，入使治之。”在三年一次以选士为目的的“大比”及乡饮酒礼之后，乡大夫在乡学召集民众举行乡射礼，通过五个标准考察乡中是否还有贤能者，请众人参与评判。这说明至少在乡射礼中，以“射”选贤真有其事。《大戴礼记·朝事》中有文字提及用射礼择贤：“古者天子为诸侯不行礼义、不脩法度、不附于德、不服于义，故使射人以射礼选其德行……此天子之所以养诸侯，兵不用，而诸侯自为正之法也。”以射礼观德行，可考查诸侯是否“行礼义、脩法度、附于德、服于义”，虽非直接选诸侯，但也是一种考核的方式，说明礼射以考察德性为重要目的。至于如何可以成为“诸侯自为正之法”，涉及射箭之“艺”的属性，下文再行讨论。《说苑·脩文》中有一段晏子与齐景公的对话谈及射礼与选贤之事，齐景公厌倦选射之礼，晏子对其进行劝说。^⑤善射者有勇力，但也存在一定的威胁。有勇力者是否有德性，是十分重要、需要验证的问题，因此以射礼“择贤”有其必要性。至于射礼是否有“将祭择士”的功能，吕大临持认同的态度：“礼乐节文之多，惟射与祭为然。能尽射之节文，而不失其诚，可以奉祭祀矣。能心平体正，持弓矢审固而中多，其敬可以事鬼神矣。”^⑥射礼与祭祀相同之处在于礼乐节文繁多，能在射礼中尽礼，必然也能在祭祀中持礼。吕大临用“诚”“敬”来概括射礼所要表达的内涵，这是礼的基本要求，但不能区分各种礼之间的具体差别。射礼同时包含“艺”与“礼”，二者之间的同质性，是射礼意义形成的根本所在。

① [清]孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》下册，第1440页。

② 同上，第1441页。

③ 关于“射侯”的问题，杨宽在其书中提到两点：第一，古人是把“不宁侯”（不来朝拜天子的侯）制作成箭靶来射的，故称之为“侯”，箭靶之侯实是“不宁侯”的省称；第二，一开始通过箭术所选之侯，“这种‘侯’原是边疆地区的侦察和守卫队人，是一种重要的武官，最初可能是通过射‘侯’的比赛而挑选出来的”。“射为诸侯”之说是后来对这两种意义的延申。（参见杨宽：《“射礼”新探》，《古史新探》，第48、331页。）

④ 秦蕙田在《五礼通考·射礼》中有言：“侯，谓所射布也，尊者射之，以威不宁侯；卑者射之，以求为侯。”秦氏同意以射选侯之说。又引王应电言：“虎、兽、豹，兽之猛者，《春秋》《书》多麋，害稼之兽。取其皮以为侯，以示驱兽除害之意。不于此求其义，乃妄求之于侯，不失之远哉？”此为异见，备为一说。（[清]秦蕙田撰，方向东、王锴点校：《五礼通考》第12册，第7587、7700页。）

⑤ 《说苑·脩文》曰：“齐景公登射，晏子脩礼而待。公曰：‘选射之礼，寡人厌之矣。吾欲得天下勇士，与之图国。’晏子对曰：‘君子无礼，是庶人也；庶人无礼，是禽兽也；夫臣勇多则弑其君，子力多则弑其长，然而不敢者，惟礼之谓也。礼者所以御民也，譬者所以御马也；无礼而能治国家者，婴未之闻也。’景公曰：‘善。’乃飭射更席以为上客，终日问礼。”

⑥ [清]孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》下册，第1441页。

二、射之为艺：从技艺到德性

射之为礼，盛行于两周。不少学者指出，《史记》《汉书》都没有关于宫廷有大射礼的记载。各朝代关于射礼特别是大射礼的记录也并不多。据说史书第一次记载大射礼是在《后汉书·明帝纪》：“（永平二年）临辟雍，初行大射礼。”^① 事实可能是，射礼在周之后并不流行，在娱乐性上逐渐被投壶取代。另外，关于“射为诸侯”的问题，杨宽指出，古代贵族的“贤能”是指有勇力武艺的人，射礼是为贵族统治选拔军事人才、加强贵族的统治力量服务。^② 可见，关于射礼中对德性的强调，多出于儒家学者的意义建构，而其核心人物即孔子。除了为人所熟知的“其争也君子”等句之外，《射义》借孔子之口强调对与射者之德性要求：

孔子射于矍相之圃，盖观者如堵墙。射至于司马，使子路执弓矢出延射，曰：“贵军之将，亡国之大夫，与为人后者，不入。其余皆入。”盖去者半，入者半。又使公罔之裘、序点扬觶而语。公罔之裘扬觶而语曰：“幼壮孝弟，耆耄好礼，不从流俗，修身以俟死，者不？在此位也。”盖去者半，处者半。序点又扬觶而语曰：“好学不倦，好礼不变，旄期称道不乱，者不？在此位也。”盖？有存者。^③

相同文字也见于《孔子家语》，文中对参射者的德性要求放大至夸张的程度。吕大临认为，此事“疑不出于圣人”；孙希旦则明言，如此求备于人，“非但不近于人情，恐于礼亦未之有也”。^④

意义建构是儒者的发挥，未必与事实相符。但《射义》中所论的射礼意义并非没有根据，如以“艺”的眼光来看，儒者巧妙地结合了“艺”与“礼”的相关性，由此建立起习艺与成德之间的关联。古人以射箭为男子之事，这是其入礼的初始原因。而射作为“艺”所具备的特征，则是入礼的深层缘由。

技艺的精通不是一朝一夕之功，往往对学习者有严格的要求，射艺亦如此。射艺的精通有赖于长期训练。孟子有言：“由射于百步之外也，其至，尔力也；其中，非尔力也。”（《孟子·万章下》）射箭于百步之外，能射出足够远的距离，靠的是力气。但要射中标的则靠的是训练出来的能力，不仅是对目标瞄准的眼力，还有对外在阻碍如风向风力的判断等。“愚人有学远射者，参矢而发，已射五步之内，又复参矢而发；世以易矣，不更其仪，譬如愚人之学远射。”（《说苑·杂言》）此处以习艺论礼仪，世事变迁，礼仪更换，是所当然；否则便如愚蠢之人学习远射，不懂得应对调节，徒劳无功。因此，射箭是一项力量与技巧合一的活动，非坚持不懈的练习不能成功。耐心与毅力的训练是射艺由技艺到德性的第一步。

箭射出时，其行进迅速、出弦无悔。《说苑·谈丛》中蒯子羽提到：“言犹射也。栝既离弦，虽有所悔焉，不可从而追已。”这里以射箭为喻讨论言语，体现出二者相同的“一箭既出，驷马难追”的特点。由射箭本身的特点决定了对射箭者的要求，上文提到射箭者须进行长时间刻苦的力量与技巧的训练，此处则要求射者在射箭时冷静沉着并持审慎的态度。射艺的训练及射礼的学习过程也是习射者修身的过程，沉着审慎，此为射由“艺”修德的第二步。

外在的训练可以形成内在品格，内在的德性也会显形于外，这是一个互相作用的过程。“御者使人恭，射者使人端，何也？其形便也。”（《说苑·谈丛》）技艺的练习会使身体形成一定的记忆，这是无须刻意、由内而外的自然呈现。射箭要求学习者体态端正，久之习射者自然体态端正。“艺”的学习在这一点上是相通的，如学舞蹈有一个很重要的训练是让舞者形成肌肉记忆，一旦练成，每个动作在什么位置、怎么做才最完美，在举手投足之间便可轻易达到。与此同时，身体形态也会影响人的

① 屈海棠、沈志浩：《射礼探析》，《文物鉴定与鉴赏》2021 年第 8 期。

② 参见杨宽：《“射礼”新探》，《古史新探》，第 338—339 页。

③ 此段断句依杨天宇：《礼记译注》下册，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 1015 页。主要区别在于“者不”还是“者，不”。其中“公罔之裘扬觶而语曰”一句，杨天宇本为“公罔之裘、序点扬觶而语曰”，据其它版本及上下文，此句不依杨本。

④ [清]孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》下册，第 1444 页。

心理状态，如体态端正作用于人心，易使人态度端正。而态度端正又反过来作用于人的行为，使人行为端正：这是一个“身—心”循环作用的过程。如医学领域，脑梗病人因其脑神经的指挥能力受损，身体的动作能力也变弱。在康复过程中，病人需要加强动作能力的训练，反向刺激脑神经的指挥水平，大脑接受了训练，指挥水平提升，人的行动能力也相应得到提升。这个比喻可能不是特别恰当，但原理是一致的。《射义》有言：“故射者，进退周还必中礼，内志正，外体直，然后持弓矢审固；持弓矢审固，然后可以言中，此可以观德行矣。”“志”对应于心，“外”对应于形。由射之为艺而言，形的训练先于心的感知，但在儒者看来，射箭时如何让力量集中于箭上，如何对准目标进行发射，考察的不仅是技巧，更是心志的平和、品行的端正，是形与神、身与心的协调、和谐。

射箭总有一个靶子、一个目标，因此也被称为“寻绎之射”：“射之为言者绎也，或曰舍也。绎者，各绎己之志也。故心平体正，持弓矢审固；持弓矢审固，则射中矣。故曰：为人父者，以为父鹄；为人子者，以为子鹄；为人君者，以为君鹄；为人臣者，以为臣鹄。故射者各射己之鹄。”（《礼记·射义》）射箭是一项目标明确的活动，上文提及的毅力、审慎、志正体直等皆有某个可以集中的焦点。正如孙希旦所解：“志正则于心无所偏，而持弓矢也审；体直则于力有所专，而持弓矢也固……然而进退周旋之中礼，内志之正，外体之直，岂一时所能袭取哉？必其庄敬、和乐，所以养其身心者久，而后可以致之，故曰：‘可以观德行矣。’”^① 习艺者既练艺亦养心，庄敬和乐是在枯燥的训练中慢慢磨练出来的。做事情目标明确的好处不仅在于可使人专心一意、庄敬和乐，对于儒家来说还意味着知其所止。“射者各射己之鹄”，犹如《大学》中言：“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。”知止，即知道自己的身份所匹配的位置，知道自己的位置所应有的德性，并能保持而不迁移。

射艺学习过程对德性的培养另一个重要体现，在于其“反求诸己”的特征。射礼中的重头戏是箭术的表演赛，是与他人相关的一项活动。但射箭的结果，能否射中、自己的动作是否符合礼的要求，其实无关他人。《中庸》提到：“子曰：‘射有似乎君子，失诸正鹄，反求诸其身。’”《射义》作了一些发挥：“射者，仁者之道也。射求正诸己，己正而后发，发而不中则不怨胜己者，反求诸己而已矣。”射箭是个体独立完成的行动，正常情况下射艺之好坏关乎个人，因此射而不中只能从自己身上找原因，如训练是否足够勤劳、姿势是否足够标准、情绪是否平和、态度是否端正等，这就是反求诸己，也是得以成为“诸侯自为正之法”的原因。《中论·艺纪》云：“故恭恪廉让、艺之情也，中和平直、艺之实也，齐敏不匮、艺之华也，威仪孔时、艺之饰也……孔子曰：‘志于道，据于德，依于仁，游于艺。’艺者、心之使也，仁之声也，义之象也；故礼以考敬，乐以敦爱，射以平志，御以和心，书以缀事，数以理烦。”艺与道相比，已是旁枝末节。但艺能体道显德，发于其心，显于其形，仁义兼具。六艺各有其功能，“射以平志”，射可使人志气平和，少怨尤。非擅长反躬自省、反求诸己，则不能达此平和心态。

陈立胜用“目标定向”“时间历程”“自身反涉”三个面向讨论修身工夫与技艺工夫之异同^②，可谓精到之论。“射”糅合技艺与修身，与此正相契合。由此可见，儒家对习射者投注了更多的道德期待，射礼在儒者眼里是彰显君子之德而非勇力之争。这种意义建构并非凭空而来，相反，这是后人所讲的“工夫”在具体训练中的呈现。习射及通过射礼所展现的，是一个从身到心、由心到形，由工夫而境界且落到实处的过程。《孟子·离娄下》篇讲到一个学射与学为人相通的典型例证：

逢蒙学射于羿，尽羿之道，思天下惟羿为愈己，于是杀羿。孟子曰：“是亦羿有罪焉。”公明仪曰：“宜若无罪焉。”曰：“薄乎云尔，恶得无罪？郑人使子濯孺子侵卫，卫使庾公之斯追之。子濯孺子曰：‘今日我疾作，不可以执弓，吾死矣夫！’问其仆曰：‘追我者谁也？’其仆曰：‘庾公之斯也。’曰：‘吾生矣。’其仆曰：‘庾公之斯，卫之善射者也，夫子曰‘吾生’，何谓也？’曰：‘庾公之斯学射于尹公之他，尹公之他学射于我。夫尹公之他，端人也，其取友必端矣。’庾公之斯至，曰：‘夫子何为不执弓？’曰：‘今日我疾作，不可以执弓。’曰：‘小人学射于尹公之他，尹公之他学

① [清]孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》下册，第1439页。

② 陈立胜：《论修身工夫与技艺工夫之异同》，《广西大学学报》哲学社会科学版2022年第2期。

射于夫子。我不忍以夫子之道反害夫子。虽然，今日之事，君事也，我不敢废。’抽矢扣轮，去其金，发乘矢而后反。”

文中的羿与逢蒙、尹公之他与庾公之斯，正是例子的正反两面。师如尊长，有教化的责任，此与“子不教，父之过”本质相同。逢蒙学射于羿却杀羿，羿为师者负有不可推卸的责任。而端正的人，“其取友必端”，师承更是如此。尹公之他人品端正，他作为庾公之斯的师傅，必对庾公之斯的人品有高要求。射艺的学习不仅仅是技巧的学习，更是为人处世、人品德性的锻造与传承。师者之人品是否端正，深刻影响学射者的人品是否端正，因此由师者的人品可以判定学生的人品并预判学生的行为。无论学习什么，古典儒家对“学”的期待往往不只学习技艺，更是学而为人。射艺的练习对人的品行有很深的影响，即使射者之德性不在射艺中体现，亦能通过射礼展现出来。射礼是将技艺与德性结合完美的仪式。至此，由艺进德，得以完成。

三、射之为礼：仪式的力量

技艺的训练对于德性的养成有所助益，这既是射艺自带的特点，也是后人对射艺意义的拓展和发掘。当它从单纯的“艺”变为仪式化展示时，其被建构起来的理想状态才得以实现。

射礼仪式，在《仪礼》的《乡射礼》《大射仪》中有具体描述。因射礼的前后有宴饮的环节，整个射礼的过程也包含《乡饮酒礼》《燕礼》中所涉及的饮酒之礼。杨杰概括其内容：“射礼是一种以射箭比赛为主要过程，以礼、乐、射三者相互配合为主要方式，以涵养心性（‘立德’）、观察德行（‘观德’）、审核选拔人才、沟通联络感情等为主要目的的仪式活动，因为这种活动‘饰之以礼乐’，史称‘射礼’。”^①射礼中最有特点的环节是第三番射，需要配合音乐进行。《仪礼·乡射礼》中有“不鼓不释”之说，箭的发射如果不符和音乐的节奏，就不能算数。《射义》篇中提到射礼所用之乐：“其节：天子以《騶虞》为节；诸侯以《貍首》为节；卿大夫以《采芣》为节；士以《采芣》为节。《騶虞》者，乐官备也；《貍首》者，乐会时也；《采芣》者，乐循法也；《采芣》者，乐不失职也。是故天子以备官为节；诸侯以时会天子为节；卿大夫以循法为节；士以不失职为节。故明乎其节之志，以不失其事，则功成而德行立，德行立则无暴乱之祸矣。功成则国安。故曰：射者，所以观盛德也。”天子、诸侯、大夫、士等有各自所对应的乐曲，各乐曲要表达的正是各种身份所对应的职责。这与儒家的“正名”思想相通，也与上文的“寻绎之射”相应。正如黄以周言：“古圣王以礼乐治天下，而寓其法于射，是以诸侯君臣相与尽志于射，以习礼乐。其所谓中不中者，皆据容体比于礼、其节比于乐而后言之也。”^②圣王将礼乐之治寓于射，但其胜负又不决定于是否射中。“射者，仁者之道也”（《射义》），进退有节、志正体直、反躬自省是射礼中对参与者由内而外的要求，体现了君子之争的特殊性。

后人讨论射礼的意义，鲜少从艺之为艺、礼之为礼的特点及艺礼兼容的角度进行阐述。射礼，首先是艺，其次是礼。从射艺的角度看，习射及射箭活动可以满足培养德性、体现德性的要求；从礼的角度看，礼与艺亦有内在相关性。

《礼记》中对“礼”的阐述不可谓不宏大完备，从“始诸饮食……致其敬于鬼神”（《礼运》）、“本于天效于地”到治七情修十义，从发生学到解释学各个层面进行解说。如从礼仪的角度看，“礼”被广为引用的定义来自郑玄。孔颖达在《礼记正义》序中引用郑玄注：“礼者，体也，履也。统之于心曰体，践而行之曰履。”^③吴飞对“礼者体也”有专文进行分疏，即“体字的本义，既可指各肢体，又可指肢体组成的整个身体，因而分中有合，合中有分”，并在礼学语境中“衍生出整个宗法乃

① 杨杰：《经学视域下的先秦射礼研究》，第 39 页。

② [清] 黄以周撰、王文锦点校：《礼书通故》第 3 册，北京：中华书局，2007 年，第 1170 页。

③ [汉] 郑玄注、[唐] 孔颖达疏、龚抗云整理、王文锦审定：《十三经注疏·礼记正义》上册，北京：北京大学出版社，1999 年，第 6 页。

至君臣之一体含义，而其每个层次均带着分合之间的辩证意味”。^① 研究者多以“身体”解“体”字，吴飞将其推进一步，不仅跟身体的部分或整体相关，且突显其中涉及的人伦层次及辩证意义。汉学家郝大维、安乐哲注意到“礼”和“体”二字在词源上的关联，繁体字形式“禮”与“體”是“仅有的两个共同以‘豐’（礼器）作为语音成分的汉字”，“古代文献中充满了将人体、‘息’、窍、血脉、五脏六腑等视为一个类似于大宇宙的循环形式的小宇宙的现象。‘礼’和‘体’二者都作为宇宙功能的模仿共有某种神秘力量、神圣与神力感”^②。与吴飞从人伦的视角理解“礼－体”不同，安乐哲等从整个宇宙循环、“理”的角度看“礼－体”。但无论从身体还是全体、从人伦还是“天理”言，礼都并非“体”本身，而是对“体”的模仿和体认。“体”不仅作为名词表达关系、逻辑、现象等内容，还有动作义，如贺瑒谓“体此万物”。^③ 强调其动作性，也可解释“礼－体”为何要“统之于心”。“体”既是全体，也是心的体会、体认，对“体”进行模仿的意义，是要在心的作用下达达成对“体”的认知。而认知“体”的最终意义，则在“履”——从践履、践行中得以实现、完成。可以说，“礼”是一种“体－履”结构，而这一结构在“艺”中同样适用。如前所述，射箭训练中身、心之互动，正如礼之体、履不二。训练与实际应用，这是履；在练习中体会射箭的技巧、达到身心的和谐，则是体。艺和礼都符合“体－履”结构，这是射艺得以转化为射礼的深层原因。只是在体、履之先后或轻重关系上，二者稍有不同。

我们可以借助《庄子》中的故事理解“体－履”关系。在“庖丁解牛”中，庄子有一段极具艺术性的描述：“手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。”（《庄子·内篇·养生主》）庖丁对牛的身体的了解熟练到“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”的程度，解牛的动作经过多年的磨练甚至自带美感，似乎旁边有乐声响起，而其动作竟能与乐曲的节奏相合相洽。动作的训练为“履”，对牛的身体、筋骨的了解为“体”，这是体与履的完美展现。我们在射礼中也可以想象类似的场景，唯一不同的是，《庄子》中的“神遇”与“莫不中音”是动作熟练之后自然形成，而非有意的培养。《庄子》中“轮扁斲轮”讨论了“体”“履”的先后问题：“不疾不徐，得于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斲轮。”（《庄子·外篇·天道》）我们常说“得心应手”，按字面意思，先有得于心而后应之于手。其实轮扁强调的是，技艺的学习并非由心入手，而是由手入心，先有千百次手上功夫的磨练，后有心的体悟。且此体悟不可言论、不可传授，唯一获得的方式是自己的实践。轮扁谈斲轮，质朴的语言中没有艺术与美感加持，却能让人产生哲学思考。他提出了技艺练习中的重要问题，即技艺的掌握必须亲自参与、长期训练从而形成理解。“口不能言”并非真的不能言，只是用语言解决不了问题，“艺”非亲身实践不能掌握精髓。这个过程适合所有种类的“艺”的学习。儒道对“体”“履”之先后有不同理解，这种不同其实是“艺”和“礼”的不同。从“艺”的角度看，先“得之于手”后“应之于心”。从“礼”来看，先“体之于心”后“践之于行”。而当射礼将艺和礼结合起来时，“得手－应心－践行”就形成一个近乎完美的循环，从结果上看体履并未分离，不可离履言体，也不能无体而履，体、履孰先孰后也就没那么重要了。

射礼在中国已然消失，在日本则仍有“弓道”存在。德国学者欧根·赫里格尔师从日本阿波研造大师学习弓道并著书《学箭悟禅录》^④，从另一个角度讲解“体－履”问题。学习弓道从练习呼吸开始：“通过这种呼吸练习，你不但能发现一切精神力量的源头，而且，你越放松就越能使这种源泉更充盈地流动，更容易注入四肢。”赫里格尔的理解是，这是一个“有意变得无意”的过程，最终要达到无艺之艺、不动之动、非舞之舞。书中对弓道的学习，既非执着于艺亦非侧重于礼，而是一个参禅悟道的过程：呼吸，放松，放下自我，放下执着。因此，日本弓道的“体－履”特点，恰是不去

① 参见吴飞：《郑玄“礼者体也”释义》，《励耘语言学刊》2020年第1期。

② [美] 郝大维、[美] 安乐哲：《通过孔子而思》，何金俐译，北京：北京大学出版社，2005年，第104、106页。

③ 未查到贺瑒解读的出处，转引自吴飞：《郑玄“礼者体也”释义》，《励耘语言学刊》2020年第1期。

④ [德] 欧根·赫里格尔：《学箭悟禅录》，余觉中译，合肥：黄山书社，2011年，第56页。

想“体”“履”，将一切行为变得不刻意甚至无意识。当然，这里的射箭必然不是“寻绎之射”，因为当你有所寻求时，已经背离弓道的精神，这大概就是禅的境界吧。

道家与禅对“艺”的理解，更重个体性，只在个体身上进行。而儒家将射艺转化为射礼，更重视其社会作用，这是儒者的使命感。汉学家芬格莱特说：“在礼仪之中，精神得以生动表现并获得了它的最大灵性。”^① 礼仪具有表演性，同时又有美感、有感染力。这也是张清江讲的在仪式过程中产生的“价值经验”，“（仪式）具有转化性的力量，能够产生真实的改变作用”。^② 以射为礼，其转化的力量分为两个层次：一是射作为“艺”在训练人的能力时所产生的潜移默化的影响，这是对习射者前期努力练习效果的验证，也是在射礼中考察的重点；二是射作为“礼”对所有参与者产生的影响，这不属于射礼的考察范围，却又真实发生于射礼的仪式之后。这种影响不仅存在于与射者中，也存在于观礼者中。正如《周礼·地官司徒》所言：“退而以乡射之礼五物询众庶，一曰和，二曰容，三曰主皮，四曰和容，五曰兴舞。此谓使民兴贤，出使长之；使民兴能，入使治之。”这里突出两个重点。第一个重点是考察射者的标准有五个：一是内心的和谐，二是仪容动作符合礼，三是命中率，四是射箭节奏与音乐合拍，五是在音乐中持弓引射的身姿。这是射礼具有表演性质且富于美感、能让人留下深刻印象的一幕。第二个重点是“询众庶”“使民兴贤”“使民兴能”，这是观礼者的参与感，观者在射者身上用前述五个标准进行评判，其意义不仅仅在于让民众推举贤能，附带的是让民众在仪式中受到感染，这就是仪式的力量。

四、余 论

本文讨论的不是射礼的起源、射礼的仪式或文献研究、射礼的意义，而是射礼的哲学思考。从箭与射箭的象征意义，到射之为艺的特点，射作为艺与礼的同质性进行考察，笔者尝试从内在对射礼的形成逻辑进行分析。这是一个儒家意义建构的理路分析，也是一种理解“艺”和“礼”的理想状态。礼“可以义起”（《礼记·礼运》），讨论的目的既是重新认识射礼，也希望对儒家“礼”的制作和礼义建构，及在此背后所体现的社会责任感及对德性的执着追求有进一步的理解。需要说明的是，后人包括《射义》所探讨的射之“义”与射礼活动的历史事实会有所偏差，本文的讨论是对《射义》的延申，不是基于射礼实际情况的讨论。对于今天的我们而言，讨论历史上的射礼及射礼的意义都是有困难的，前者只能由文献进行重构^③，后者则可以展开想象的翅膀。

为什么当代中国没有射礼？射礼的形成有很强的现实性，射箭不再作为一种生活和战斗的手段之后，当它渐渐退出人们的生活世界、只是作为一种技艺而存在时，其作为“男子之事”的象征意义也慢慢消失。射礼消失的原因大概有四：一是射礼无关祭祀。中国人重祭祀，在今天仍是如此，祭神祭祖是老百姓日常生活的重要仪式，而射礼更多是娱乐或考察参与者技艺品行的活动，不具有神圣性与超越性。二是射礼无关生活。射礼的产生有当时的生活因素，但这个因素在今天已经消失，其象征意义也不复存在，它不如婚丧嫁娶之礼仍有坚实的生活基础。三射礼的娱乐性难以实现。今人已无习射的要求，用来娱乐有一定难度；且射箭对场地的要求较高，仪式繁琐，日常组织有一定困难。事实上，古代已经渐渐把射礼转为投壶，后者对参与者技能、场地、仪式等的要求降低，有更强的可操作性。四是射礼虽为礼，却也是真实的竞争与较量。是否容易激起好胜心与虚荣心？如是，则与射礼的初心不符。初衷与结果不符，可能也是射礼消失的原因之一。

（责任编辑 于 是）

① [美] 赫伯特·芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，彭国翔、张华译，南京：江苏人民出版社，2002 年，第 16 页。

② 张清江：《信仰、礼仪与生活——以朱熹祭孔为中心》，北京：中国人民大学出版社，2020 年，第 14、15 页。

③ 清华大学中国经学研究院进行了恢复射礼的研究工作，参考 <https://www.bilibili.com/video/BV1Hh4y1V728>，最后访问日期 2024 年 1 月 25 日。

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

中国式现代化理论与全人类共同价值·····	王立胜	1
-----------------------	-----	---

论现代化的普遍性的具体性

——基于中国现代化史的哲学思考·····	何 萍	8
----------------------	-----	---

沿着阻力最小的路线

——重评伯恩斯坦修正主义的实践理性及其风险 ·····	程广云	18
-----------------------------	-----	----

食利资本主义、不稳定无产者与基本收入 ·····

····· [英] 盖伊·斯坦丁/著 张 超/译 叶甲斌/译校	25
---------------------------------	----

数字时代的食利资本主义批判与反思 ·····	叶甲斌	32
------------------------	-----	----

毛泽东对中国式现代化的历史贡献 ·····	李 捷	38
-----------------------	-----	----

毛泽东把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合的探索与贡献 ·····	高长武	49
---------------------------------------	-----	----

延安红色基因与新时代党的执政话语建构 ·····	罗嗣亮 韩伽伽	59
--------------------------	---------	----

存在的接合

——简论海德格尔对谢林《自由论文》的解读	吴增定	69
----------------------------	-----	----

上帝与撒旦之间

——康德对人的道德地位之研判	刘凤娟	85
----------------------	-----	----

欲望主体的谱系

——论福柯遗著《肉欲的忏悔》的思想主题	张 旭	93
---------------------------	-----	----

从“表象”概念的改造看胡塞尔对布伦塔诺“判断理论”的重构

——《逻辑研究》“第五研究”之布伦塔诺命题改造疏义	黄子明	101
---------------------------------	-----	-----

经学与中华文明

经学何为？

——六经皆史、六经皆礼、六经皆文三说辩证	吴 飞	110
----------------------------	-----	-----

《六经》成立与中华文明之奠基	陈 赟	122
----------------------	-----	-----

从“以《春秋》为纲”到“以周礼为本”

——郑玄的经学史意义	陈壁生	134
------------------	-----	-----

“书言象意之辩”中的感觉逻辑	贡华南	143
----------------------	-----	-----

观射

——一项儒家经典礼仪的意义建构	余树苹	153
-----------------------	-----	-----

The Theory of Chinese Modernisation and the Common Values of Humanity	Wang Lisheng	1
On the Concreteness of the Universality of Modernisation: Philosophical Reflections Based on the History of Chinese Modernisation	He Ping	8
Along the Path with the Least Resistance: Reassessing the Practical Rationality of Eduard Bernstein's Revisionism and Its Risks	Cheng Guangyun	18
Rentier Capitalism, the Precariat and Basic Income	Guy Standing	25
Trans. by Zhang Chao Proof. by Ye Jiabin		
Criticising and Rethinking Rentier Capitalism in the Digital Age	Ye Jiabin	32
Mao Zedong's Historical Contributions to Chinese Modernisation	Li Jie	38
Mao Zedong's Exploration and Contributions in His Integration between the Fundamental Principles of Marxism and China's Excellent Traditional Culture	Gao Changwu	49
Yan'an Red Genes and the Construction of the Discourse for the Ruling by the Communist Party of China in the New Era	Luo Siliang Han Jiajia	59
Jointure of Being: On Heidegger's Interpretation of Schelling's <i>Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom</i>	Wu Zengding	69
Between God and Satan: Kant's Judgment on Human Moral Status	Liu Fengjuan	85
The Genealogy of the Subject of Desire: On the Themes of Foucault's Posthumous Work <i>Confessions of the Flesh</i>	Zhang Xu	93
Husserl's Reconstruction of Brentano's Theory of Judgment through the Transformation of the Concept of "Presentation": A Review of the Transformation of Brentano's Proposition in the Fifth <i>Logical Investigation</i>	Huang Ziming	101
What are Chinese Classical Studies? The Dialectical Relationship between the Historical, Nomological, and Literary Interpretations	Wu Fei	110
The Establishment of the <i>Six Classics</i> and the Foundation of Chinese Civilization	Chen Yun	122
From <i>Spring and Autumn Annals</i> as the Basic Principle to "Rites of Zhou" as the Foundation: The Historical Significance of Zheng Xuan's Interpretation of Chinese Classics	Chen Bisheng	134
The Sensory Logic in the Debate on Writing, Language, Image and Meaning in Chinese Intellectual History	Gong Huanan	143
Observations about Archery Rites: To Establish the Meaning of a Classical Confucian Ritual	Yu Shuping	153