马克思主义与中华优秀传统文化相结合的初步探索及启示
——以墨子思想接引马克思主义传播为例

崔海亮

【摘要】在马克思主义传播史上，如何处理马克思主义与中国传统文化的关系是一个重大理论问题。晚清以来，墨学复兴为接引马克思主义传播提供了重要思想文化土壤，“墨学马克思主义等同论”等思想观点，为马克思主义在中国的广泛传播发挥了重要推动作用。新民主主义革命时期，中国共产党人以墨子思想接引马克思主义，在马克思主义如何与中国传统文化相结合方面进行了理论探索。他们对墨子思想的研究，比较深入地揭示了墨子思想与马克思主义的相通之处，一定程度上推动了中国共产党对中国传统文化态度的改变。中国共产党“援墨入马”的理论探索经过一个从自发到自觉，从比附到比较再到融通的过程。在这个过程中，新启蒙运动促使党的理论工作者认识到马克思主义在中国的传播与发展有着深厚的中国传统文化土壤。中国共产党的理论工作者力求从中国传统文化中寻找与马克思主义的结合点，他们进行的开拓性的理论探索和创新，对于当今解决“两个结合”的重大理论问题，正确认识“根脉”与“魂脉”的关系，推进中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展，都具有重大启发意义。

【关键词】墨子思想；马克思主义；中国传统文化；马克思主义中国化时代化

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0001－09

作者简介：崔海亮，哲学博士，（延安 716000）延安大学中国共产党革命精神与文化资源研究中心教授。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地延安大学中国共产党革命精神与文化资源研究中心重点项目“延安时期中国传统道德研究”（23HSTD－01）；延安大学 2024 年度国家级重大重点培育项目“延安时期马克思主义与中国优秀传统文化相结合的资料整理与研究”（YDGZ012）；“民藏”编纂工程子课题“《墨子》民论”

在马克思主义传播史上，如何处理马克思主义与中国传统文化的关系是一个重大理论问题。中国共产党对这一问题的思考从马克思主义开始传入中国就产生了，但在那时绝大多数中国共产党人把中国传统文化视为阻碍马克思主义传播的消极因素，只看到二者的对立，并未主动去探索二者结合的必要性和可能性①。实际上，马克思主义与中华优秀传统文化具有高度的契合性，习近平在党的二十大报告中指出，中国共产党人深刻认识到，只有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，才能始终保持马克思主义的蓬勃生机和旺盛活力。中华优秀传统文化所体现的宇宙观、天下观、社会观、道德观同科学社会主义价值观主张具有高度契合性，“只有植根本国、本民族历史文化沃土，马克思主义真理之树才能根深叶茂”②。坚持马克思主义同中华优秀传统文化相结合，是中国共产党人经过长期的理论和实践探索所获得的真理性认识，是习近平文化思想的重要内容，是中国共产党历史上“又一次的思想解放”。马克思主义在新文化运动后期得到广泛传播并最终成为中国共产党的指导思想，而新文化运动着重宣扬的西方民主制度却难以在中国扎根。这其中的原

① 许全兴：《马克思主义与中国传统文化关系之历史考察》，《马克思主义与现实》1996 年第 1 期。

② 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2022 年，第 18 页。

因就在于，一种外来文化要在中国得到发展，必须与中国传统文化相结合，没有中国传统文化的接引，便难以在中国得到发展。马克思主义之所以能够在中国广泛传播，是因为存在有利于其传播的传统文化土壤。本文认为，中国先秦诸子中墨子的思想就是马克思主义扎根中国的主要思想文化土壤之一，发挥了接引马克思主义传播的桥梁作用。晚清以来，“墨学马克思主义等同论”等思想观点为马克思主义在中国的广泛传播发挥了重要的推动作用。墨子思想接引马克思主义传播的案例也证明了科学社会主义价值观同中华优秀传统文化具有高度的契合性，充分说明了“第二个结合”重要论断的提出具有深刻的真理性价值和重大时代意义。本文通过考察晚清以来的思想家以及中国共产党人对墨子思想和马克思主义所进行的会通研究，尝试对墨子思想如何接引马克思主义传播进行探讨，以期深化“马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合”这个重大论题的研究。

一、墨子思想与马克思主义的相通之处

晚清墨学复兴有复杂的社会历史背景和思想文化因素，概括起来主要有三个原因：第一，墨家“摩顶放踵利天下”的献身精神契合当时“救亡图存”的时代主题；第二，墨学中包含的政治、经济、伦理、军事、科技等思想可以成为“救世之良药”；第三，墨学与社会主义思想相通。[①] 在晚清民初救亡图存的时代背景下，墨学与马克思主义实现了思想上的交汇。在当时，既具有深厚的中国传统文化素养，又对马克思主义有一定了解的知识分子并不多，代表性的人物主要有严复、梁启超、吴虞、张纯一、朱谦、孙中山等。他们把中国传统文化中的墨家思想与马克思主义相比附，在某些方面阐述了墨子思想与马克思主义的相通之处。

严复在翻译西方政治学、经济学著作时，对中国传统思想与西方的民主自由思想、社会主义思潮进行了比附式的阐释。他认为西方社会存在严重的贫富不均，而社会主义就是均贫富，由此又把当时的共产党称为“均贫富之党”：“而于是均贫富之党兴，毁君臣之议起矣”[②]。严复把社会主义兴起的原因归结为贫富分化的加剧，又用中国古代均贫富的思想来比附社会主义，由此发现了墨家与社会主义存在相通之处。他认为墨家的“兼爱”思想和绝对平等的观念与社会主义类似，“至于墨道，则所谓社会主义”[③]。他在 1909 年出版的《法意》一书的按语中，多处论及兼爱、民主、平等、井田制和社会主义，认为井田制就是一种民主制度，“今之持社会主义，即古之求均国田者也”[④]。严复把墨学等同于社会主义，自然是一种粗浅的比附，但为马克思主义在中国的传播找到了接引的桥梁。

与严复相比，梁启超对马克思主义的理解要深入得多。梁启超认为，墨学与科学社会主义具有同质性，其根本精神与社会主义相类相通[⑤]。他在《墨子学案》中较全面地比较了墨子思想与马克思主义，概括起来主要有三个方面：第一，墨子的兼爱社会与俄国劳农政府的社会主义社会相通，“现在俄国劳农政府治下的人民，的确是实行墨子‘兼以易别’的理想之一部分”[⑥]；第二，墨子的实利主义经济学与马克思的资本论相通。“近代马克思一派，说资本家的享用，都是从掠夺而来”，而墨子也认为贵族是“夺人衣食之财”而富裕的，所以马克思的立论根据“和二千年前的墨子正同”[⑦]；第三，墨子的实利主义与马克思的唯物论相通，墨子认为“赖其力则生，不赖其力则不生”（《墨子·非乐上》），这与马克思唯物史观强调的物质生产是人类社会存在发展基础的观点有类似之处。所以梁启超说：“墨子又是个大马克思。马克思的共产主义，是在‘唯物观’的基础上建设出来。墨子的‘唯物观’比马克思还要极端。他讲的有用无用、有利无利，专拿眼前现实生活做标准，拿人类生存

① 罗检秋：《近代诸子学与文化思潮》，北京：中国社会科学出版社，1998 年，第 157－161 页。
② 王栻主编：《严复集》第 1 册，北京：中华书局，1986 年，第 24 页。
③ 王栻主编：《严复集》第 4 册，北京：中华书局，1986 年，第 1157 页。
④ ［法］孟德斯鸠：《法意》，严复译，北京：商务印书馆，1981 年，第 654 页。
⑤ 马克锋：《传统墨学与社会主义的契合及背离》，《天津社会科学》2010 年第 4 期。
⑥ 梁启超：《老子、孔子、墨子及其学派》，北京：北京出版社，2016 年，第 170 页。
⑦ 同上，第 175 页。

必要之最低限度做标准。”[①] 梁启超从这三个方面比较了墨子思想与马克思主义，涉及马克思的唯物史观、资本论、共产主义社会等重要理论主张，认为墨子学说与马克思的核心思想具有一致性。

五四前后，马克思主义在中国广泛传播，许多学者都用墨子思想比附马克思主义，把二者等同起来。吴虞继承了梁启超的观点，也认为墨家提出的国君由“臣民通约”的观点等同于卢梭的“民约论”，墨子的主张“就是列宁的劳农主义”[②]。张纯一比较了墨子思想与西方的基督教和马克思主义，认为墨家的“天志”就是基督教的上帝，“明鬼”就是灵魂不灭，“墨子的劳农主义包括平等观、互助论、尚勤劳、均贫富……此即为近世马克思主张之要义”[③]。朱偰认为，墨学的“赖其力则生”“有余力以相劳，有余财以相分”与社会主义的人人劳动、财产公有原则等同，墨学的“兼以易别”就是马克思主张的消灭阶级差别，因此认为两千年前的墨家学说“很类似近世社会主义的思想”[④]。

这些学者对墨家学说与马克思主义的比附比较，虽然没有深入到马克思主义的思想实质，但也从某种程度上说明二者确有相通之处。这不仅表现在思想主张的类似，也表现在阶级立场的相近。

首先，墨子思想与马克思主义确实有相通之处。墨子思想的宗旨就是“兴天下之利，除天下之害”（《墨子·兼爱中》），而“兼相爱，交相利”就是兴利除害的根本方法。墨家所谋之利，一般指的是普天之下黎民百姓的社会公利。墨子认为，兼爱为“圣王之道”，夏禹、商汤、周文王、周武王所为即是谋天下“万民之大利”。“兼相爱，交相利”就是指社会各阶层互相关爱，互惠互利。墨子强调社会公利，这与马克思主义强调平等互助、财产公有、集体利益优先的原则是一致的。墨子主张“赖其力则生，不赖其力则不生”，重视社会物质生产，主张节约用度，反对奢侈浪费。这种思想与马克思主义唯物史观的基本观点——社会物质生产是人类社会存在发展的基础的思想也具有一致性。墨子主张尚贤、尚同，“故官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之”（《墨子·尚贤上》），“农与工肆之人”也可以获得高官厚禄，这与马克思主义的平等思想相通。墨子尚贤、尚同的主张蕴含有朴素的民主思想和大同理想，这与马克思主义的共产主义社会构想也具有相似性和相通性。

其次，墨子思想与马克思主义的人民立场容易产生思想和情感共鸣。五四前后，一些学者认为墨子是“东方的马克思”，墨子和马克思主义的主张都是“平民学说”，这是墨子思想与马克思主义能够会通的根本原因。墨子提出了“三表法”的立言标准，即“上本之古者圣王之事”“下原察百姓耳目之实”“观其中国家百姓人民之利”（《墨子·非命上》），“三表”中的两个方面都是把下层百姓的利益和实践作为标准，体现了鲜明的平民立场。马克思主义强调为工农大众谋利益、求解放，代表广大人民群众的利益。在中国传统文化中，墨子思想的阶级立场与马克思主义最具有契合性。五四以后，中国工人阶级登上历史舞台，俄国劳农专政的理论对中国思想界也产生重大影响，墨子思想与马克思主义相近的阶级立场为“墨马会通”提供了广泛的阶级基础。

当时的墨学研究者比较了墨学与西学、马克思主义的关系，认为西方自然科学、基督教伦理、自由民主思想、社会主义学说与墨家思想都有会通的地方，以墨学接引西学和马克思主义不存在障碍，“这样一来，他们的宣传和研究便为马克思主义在中国的传播找到了来自传统内部的极佳中介，在推崇墨学的同时极大地增强了国人对马克思主义的文化认同感”[⑤]。当时一些思想家进行“墨马会通”的研究过程，也是结合中国传统文化传播马克思主义的过程。在“救亡图存”的时代背景下，墨家的平等观念、人格理想和舍己救世的献身精神得到许多思想家、政治家和先进知识分子的思想和情感共鸣，为他们塑造革命精神和救国理念起到了推动作用，这在客观上推进了马克思主义传播和研究。

二、中国共产党人以墨子思想接引马克思主义的理论探索和创新

1917 年，俄国十月革命胜利后，马克思主义开始在中国传播，早期中国共产党人在传播马克思

① 梁启超：《老子、孔子、墨子及其学派》，第 184 页。
② 吴虞：《吴虞文录》下卷，合肥：黄山书社，2008 年，第 85 页。
③ 张纯一：《墨子间诂笺》，1922 年排印本，附录第 26 页。
④ 朱偰：《墨学与社会主义》，《现代评论》1926 年第 84 期。
⑤ 沈韬：《墨学与马克思主义中国化关系研究》，西北大学博士学位论文，2016 年。

主义的过程中，也开始以墨子思想为中介来接引马克思主义，进行“援墨入马”的理论探索。

陈独秀对儒家学说极力批判，对墨家学说却倍加褒扬。他认为墨家“兼爱”思想最能体现救世、爱国与互助精神，是中国的国粹，也是人类的最高之理想，在当时尤其值得弘扬。他把墨家的尚贤、尚同等主张看作是“干涉主义”，这种“干涉主义”与列宁实行的“劳农专政”基本相同①。五四运动之前的知识分子一般把儒家学说看作是与封建专制主义相联系的、阻碍民主思想发展的腐朽思想，而与儒家对立的墨子思想则被看作是具有民主倾向的进步思想，被认为可以发挥救国作用。陈独秀的观点代表了当时绝大多数先进知识分子的看法。五四运动以后，一批具有初步共产主义思想的先进知识分子逐渐转变为马克思主义者，墨子“赖其力者生，不赖其力者不生”（《墨子·非乐上》）、“有余力以相劳，有余财以相分”（《墨子·尚同上》）的思想与社会主义的按劳分配原则相一致，与马克思主义的唯物史观相契合，于是墨子思想又充当了接引马克思主义的思想中介。

蔡和森早年受墨子思想影响很大，对墨子思想与马克思主义的关系也进行了理论探索。他反感儒家“学而优则仕”的说教，推崇墨家“兼爱”“尚贤”的学说。据唐铎回忆，青年蔡和森“最信仰墨子的学说，极为欣赏墨子讲平等、友爱、替平民百姓办事的思想，似乎天下的人们，都像墨子那样，就很理想了”②。他认为墨子的思想代表了社会下层百姓的利益，墨子的“兼爱”思想可以改变当时“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”③ 的不平等的社会现状。蔡和森到法国留学后，翻译了大量马克思主义著作，开始转变为一个马克思主义者，并从墨家思想中看到了“马克思主义”元素。他认为墨子的“兼爱”即人人平等，“非攻”即反对武力欺侮弱小，“摩顶放踵以利天下”即是为全人类服务。1918 年，他在给毛泽东的信中说：“只计大体之功利，不计小己之利害，墨翟倡之，近来俄之列宁颇能行之，弟愿则而效之。”④ 蔡和森认为，墨子为天下人谋利的思想与社会主义原则相一致，列宁在俄国实行的劳农专政正是墨子思想在当时的体现，并明确表示要坚持列宁的劳农专政和共产主义思想。但通过进一步研究，他认识到马克思主义与墨子思想存在本质区别：“列宁在苏俄实行的与墨子的理想近似，但比墨子的学说更彻底、更深刻、更伟大。”⑤ 从推崇墨家“兼爱”的大同思想，到赞誉俄国十月革命和列宁思想，墨子思想对蔡和森接受和传播马克思主义起到思想桥梁作用。他之所以能在较短时间内对马克思主义产生深刻的理解，这同他汲取我国优秀传统文化的精华，特别是吸收了墨家平等互助、讲求实际、忧国忧民、同情劳苦大众的精神有很大关系⑥。

中共中央到延安以后，许多共产党人也对墨子思想与马克思主义的关系进行了理论探索，开始自觉地推进马克思主义与中国传统文化相结合，其中关于墨子思想研究的某些理论成果成为马克思主义中国化的重要思想资源，对毛泽东思想和延安精神的形成产生了直接影响。

延安时期的中国共产党人认识到墨家的道德人格与共产党人的精神追求具有一致性，值得中国共产党人学习与弘扬。艾思奇认为，共产主义者也是革命的民族主义者，必须继承和发扬中华民族的优秀文化传统，共产主义者的革命道德继承了中国历史上墨家精神的优良传统，“我们可以举墨子作为模范，他就是中国古代的一个最好的唯物论的代表者，而在道德上他也留下了最光辉的遗业：对社会的兼爱的思想，对个人的刻苦俭约；倘若说最好的道德就不外是能牺牲小我，而以社会的最大幸福为目标的话，那么唯物论者墨子的一切思想行为在他的时代要算是最高尚的了”⑦。张闻天认为，中国共产党人要为广大群众谋利益，解决群众的实际困难，墨子是中国古代劳苦大众的代表，墨家学派主张的兼爱互助，“摩顶放踵利天下为之”的精神“正是我们应该继承而不断学习的”⑧。后来的“全心全意为人民服务、自力更生、艰苦奋斗”的延安精神的内涵，也折射出墨家思想的影子。

---

① 《陈独秀文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2013 年，第 158 – 159 页。

② 本社编：《回忆蔡和森》，北京：人民出版社，1980 年，第 99 页。

③ 中共双峰县委会编：《蔡和森传》，长沙：湖南人民出版社，1980 年，第 27 页。

④ 《蔡和森文集》上册，北京：人民出版社，2013 年，第 9 页。

⑤ 本社编：《回忆蔡和森》，第 99 页。

⑥ 同上，第 104 页。

⑦ 《艾思奇全书》第 2 卷，北京：人民出版社，2006 年，第 522 页。

⑧ 《张闻天选集》，北京：人民出版社，1985 年，第 217 页。

也有中国共产党人对墨子思想与马克思主义的内在思想关联进行了理论探索。1939－1940 年，《解放》周刊第 82、102 和 104 期连载了陈伯达的《墨子的哲学思想》，在当时产生了较大影响，得到了毛泽东的赞誉。陈伯达运用马克思的唯物史观和阶级分析的方法，对墨子哲学思想特点进行深入分析，对墨子思想与马克思主义的相通之处也进行比较。他认为墨子是战国时期农民和手工业者最伟大的代表，墨子哲学的社会基础和阶级基础就是被压迫的“农与工肆之人”，这与中国共产党所代表的“劳工大众”的阶级基础是一致的。墨子在中国哲学史上的一个重要贡献是提出了“名”“实”问题，并给以初步的解决。“哲学史上名实问题之争，是唯心论与唯物论两条路线之争”①，按照马克思的社会存在决定社会意识原理来分析，两条路线之争也是压迫阶级和被压迫阶级之间的斗争。墨子作为被压迫者的代表，他们把“实”看作是第一位的，“名”是“实”的反映，“名”不能脱离“实”而独立存在。这种名实关系在阶级关系上的反映就是，“名”是压迫阶级的体现者，“实”是被压迫阶级的体现者，压迫阶级依赖于被压迫阶级而生活。在陈伯达看来，墨子及其门徒把由压迫者颠倒的“名实”关系再颠倒过来，恢复其本来面目，表明了被压迫阶级在思想上获得某种程度的解放。不仅如此，他还认为墨子所谓的“名实”问题其实就是“知行”问题。墨子把“行”看作第一位、“知”看作第二位，“行”可以证明“知”，“知”依赖于“五路”（五官）的感知。由此，陈伯达认为，墨子正确地解决了“知行”关系问题，墨子的“知行合一”学说是历史唯物主义的实践论，“墨子的唯物论思想成为世界古代哲学史上最珍贵的宝库”②。在陈伯达眼中，《墨经》也蕴含了丰富的辩证法思想，《墨子》一书代表当时中国精神文明的精华，“而他的原始唯物论观点和原始辩证法观点，就是他的最优美的知识的综合”③。此外，陈伯达还将墨子思想与马克思主义进行比较，认为墨子所幻想的“余力相劳，余财相分”的国家，“不是近代无产阶级的科学的共产主义，而是含有小私有者平分主义的空想，而只是共产主义思想原始的一种形式”④。由于受到社会生产力的限制，墨子不可能找到实现无产阶级民主的道路。墨子所代表的“农与工肆之人”并不是现代的无产阶级，不可能形成真正明确的民主思想，“墨子也不能有完满的、真正具体的、科学的、唯物史观的观点”⑤。但是，墨子及其门徒形成了一个严密而有组织的团体，这是一个有严格纪律的原始共产主义组织，他们在为自己的“天国”而奋斗。墨家学派体现的“我国古代最伟大的圣哲之精神”已经渗透于中华民族的灵魂之中。中国共产党人继承了墨家的优良传统，“他们在颠扑不破的世界科学共产主义学说的基础上，发挥墨家各方面优美的学说……他们从事保国卫民的事业，他们科学地追求‘兼爱’的大同前途，他们继承我民族先人的事业，在从事于伟大的历史之解决”⑥。陈伯达对墨子的研究，比较深入地揭示了墨子思想与马克思主义的相通之处，阐明了墨子思想对中国共产党人的现实意义，是中国共产党对墨子思想与马克思主义会通研究的重要理论创新成果。

陈伯达对墨子的研究引起了毛泽东的关注。毛泽东虽然没有专门研究墨子的著作，但受墨子思想影响很大⑦，因此陈伯达对墨家思想的研究很容易引起他的思想共鸣。1939 年 2 月 1 日，毛泽东专门致信陈伯达讨论《墨子的哲学思想》一文，高度评价陈伯达的墨子哲学研究，认为他“在中国找出赫拉克利特来了”，并建议将文章题目改为“古代辩证唯物论大家——墨子的哲学思想”或“墨子的

① 陈伯达：《墨子的哲学思想（上篇）》，《解放》周刊 1939 年第 82 期。

② 同上。

③ 陈伯达：《墨子的哲学思想（中篇）》，《解放》周刊 1940 年第 102 期。

④ 陈伯达：《墨子的哲学思想（下篇）》，《解放》周刊 1940 年第 104 期。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 一些学者认识到毛泽东的思想、性格与墨家的关系。比如，李泽厚认为，毛泽东强调斗争、劳动、个人意志和自我精神，与墨家强调“力”“强”“体力劳动”有相同之处。许纪霖认为，中国传统文化对毛泽东文化性格影响最深的是鲜为人注意的墨家，毛泽东晚年的政治实践与墨子的主张十分相似，“他象墨子一样执着于经验理性，沉耽于‘兼相爱’、‘交相利’的大同空想，并将理想的实现寄托于信徒们‘摩顶放踵’的殉道精神”。（参见李泽厚：《中国现代思想史论》，北京：东方出版社。1987 年，第 127－128 页；萧延中主编：《晚年毛泽东》，北京：春秋出版社，1989 年，第 314－316 页。）

唯物哲学”[①]。另外，毛泽东还就陈伯达对墨子思想理解错误的地方进行匡正，并提出修改意见。这说明毛泽东对墨子哲学思想已有一定研究，特别是对墨子的辩证法思想有深入理解。

1939 年 4 月，毛泽东在抗日军政大学生产运动初步总结大会上发表讲话，号召抗大师生向墨子学习，积极参加生产劳动[②]。毛泽东在讲话中比较了孔子与墨子，“孔子不耕地，墨子自己动手做桌子、椅子”，“墨子是一个劳动者，他不做官，但他是一个比孔子高明的圣人”，“马克思主义千条万条，中心的一条就是不劳动者不得食”。[③] 他认同墨家的“赖其力者生，不赖其力者不生”的“尚力”“勤俭”的观点，认为这种观点与马克思主义的劳动观是一致的。毛泽东从唯物史观的立场出发，分析了墨子思想与马克思主义的相通之处，认为墨子是比孔子高明的圣人。

延安时期，其他马克思主义理论家也对墨子思想进行了研究。范文澜的《中国通史简编》（1941）、侯外庐的《中国古代思想学说史》（1942）、吕振羽的《中国政治思想史》（1947）、翦伯赞的《中国史纲》（1946）都论述了墨子思想与马克思主义的关系，一般是从阶级立场、牺牲精神、组织纪律、唯物哲学和社会理想等方面展开。如吕振羽指出的，“墨子的思想，给中国民族留下了唯物主义、社会主义和民主主义思想的传统，值得批判地继承。墨子信徒那种对信仰的坚定性、对团体的严格纪律性以及‘自苦为极’不惜牺牲自己一切为革命斗争的实践精神，以后都长留在中国农民阶级和中国民族的血液中，是中国民族的优良传统”[④]；墨家学说只包含民主主义思想的萌芽，具有空想性和历史局限性。这些研究促使中国共产党重新认识马克思主义与中国传统文化的关系。

三、墨子思想接引马克思主义传播的意义与启示

中国共产党对墨子思想的研究，实际上涉及马克思主义如何与中国传统文化相结合的问题，其中包括如何对待中国传统文化的问题。这个问题不仅是中国共产党在新民主主义革命时期面临的重大问题，也是当今中国特色社会主义新时代对于如何坚持“两个结合”所必须回答的重要理论和现实问题。从百年党史的视野来看，有学者认为，中国共产党对待中国传统文化的态度经历了从革命思维和行为下的激烈否定、基本否定，到执政思维和行为下的理性看待，再到新世纪的高度评价的演进过程[⑤]。如果把中国传统文化不仅仅看作是与封建专制社会相联系的居于国家意识形态地位的儒家学说，并把诸子百家都纳入中国传统文化的范畴，特别是把墨家学说作为中国传统文化的重要组成部分来考察，上述总体性评价就可能不太准确。笔者认为，在新民主主义革命时期，以 1936 年新启蒙运动为标志，中国共产党对待中国传统文化的态度经历了一个从基本否定到批判继承的转变。这种转变适应了当时马克思主义与中国传统文化相结合的时代要求。

自五四运动到 1936 年新启蒙运动前，中国共产党对中国传统文化持基本否定的态度。如上文所述，中国共产党在批判儒家学说的同时，用马克思主义观点对墨家等学派的“科学性”元素进行挖掘，力求寻找墨子思想与马克思主义的相通之处。“九一八”事变后，随着日本侵略势力步步深入，中国面临严重的民族危机。日本军国主义不仅大肆屠杀中国人民，而且推行奴化教育，摧残中国文化，动摇中国人民的文化自信和民族自尊心。1935 年底，瓦窑堡会议确定了建立抗日民族统一战线的总方针。在中共中央北方局的领导下，思想文化战线宣传抗日救国思想，掀起了一场新启蒙运动。

新启蒙运动被看作是相对于五四运动而言的第二次新文化运动。当时中国共产党的理论工作者认为，五四运动并没有完成民主和科学启蒙的双重任务，而抗日民主运动亟需进行文化上新的思想启蒙。“自从上下一致、团结御侮的局势逐渐‘明朗化’以后，相应着这一政治上的民主运动，文化思

① 《毛泽东文集》第 2 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 156 页。
② 参见《毛泽东年谱》第 2 卷，北京：中央文献出版社，2023 年，第 122 页。
③ 陈晋主编：《毛泽东读书笔记解析》上册，广州：广东人民出版社，1996 年，第 683 页。
④ 吕振羽：《中国政治思想史》上册，北京：人民出版社，2008 年，第 120 页。
⑤ 杨凤城：《中国共产党对待传统文化的历史考察》，《教学与研究》2014 年第 9 期。

想上的新启蒙运动，就成为广大人民抗敌救亡的共同目标了。”① 文化阵线作为抗日民族统一战线的重要组成部分，其重要任务就是要从中国自己的文化传统中找到文化自觉与自信，从而唤起民众，增强抗战的信心。面对当时“理论落后于实际”的情况，面对抗战危机的加深，这些理论工作者认为必须要用新的哲学——唯物辩证法来阐释中国的现实政治问题，“使唯物辩证法在中国问题中具体化起来”②。可见，新启蒙运动的目的就是要用马克思主义理论阐释中国的现实政治问题，唤起民众的抗日觉悟，这涉及到马克思主义与中国具体实际相结合、与中国传统文化相结合的问题。新启蒙运动之所以“新”，就在于其指导思想是新哲学，是马克思主义的唯物辩证法。1937 年 5 月初，在纪念五四运动 18 周年之际，艾思奇、陈伯达、张申府、陈兆鸥等理论家纷纷发表文章阐述了对马克思主义与中国传统文化相结合的必要性的认识。

艾思奇认为，新启蒙运动以爱国主义为主题，需要结成文化上的联合战线，深入推进文化大众化运动，以唤醒民众服务于抗战救国的需要。这种文化大众化运动以马克思主义为指导，同时还需要“封建文化中有用的精粹”，这样才能“建立起整个的中国自己的文化”。③ 陈伯达认为要批判继承中国的传统文化，“我们不但喜欢古代最深的哲学——如墨子的哲学”，而且对孔子的“旧爱国思想”和士大夫精神也要批判继承。新文化既要立足中国传统，也要“接受世界一切最好的文化传统和文化成果”④。张申府认为，新启蒙运动“是各种现有文化的一种辩证的或有机的综合”，要把中国固有的文化与西洋文化结合起来，这里所说的“西洋文化”包括马克思主义。“一种真正新的文化的产生，照理是由两种不同文化的接合。一种异文化（或说文明）的移植，不合本地的土壤，是不会生长的。或换言之，为适应今日的需要，这个新启蒙运动的文化运动应该不只是大众的，还应该带些民族性。”⑤ 张申府也认识到要把马克思主义与中国的民族文化结合起来。陈兆鸥主张新启蒙运动要改变五四时期激烈的反传统态度，要继承中国传统文化的优点，“新启蒙运动的开展，必须批判过去文化，克服过去文化的劣点，更要肯定过去文化、摄取过去文化的优点”⑥。这些理论工作者所理解的新文化具有民族的、大众的、反独断盲从的（理性的）、民主的、科学的、开放的特征，与毛泽东提出的新民主主义文化纲领有着惊人的相似⑦。新启蒙运动推动了中国共产党对中国传统文化态度的改变，促进了马克思主义与中国传统文化相结合。

1938 年 10 月，毛泽东在六届六中全会上所作的《论新阶段》报告中提出了“马克思主义中国化”命题，并系统阐述了中国共产党对待中国传统文化的策略。毛泽东提出要用马克思主义的方法对中国的思想文化遗产进行批判地总结，“我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产”⑧。毛泽东的论述不仅仅代表他个人的观点，而且综合了当时中国共产党人的集体智慧，表明了中国共产党对马克思主义和中国传统文化的关系有了明确的系统的认识，而且将其上升为党的文化政策，成为新民主主义文化纲领的重要思想来源。此后，党的理论工作者又进一步系统深入地研究了马克思主义与中国传统文化的关系。

张申府认为毛泽东在《论新阶段》中提出的“马克思主义中国化”的思想，“与新启蒙运动的一个要求完全相同”，这个要求就是对中国传统文化要采取扬弃的态度。他提出“打到孔家店，救出孔夫子”的口号，认为要对中国的传统遗产进行批判解析和重新评估，传统遗产在拨去蒙翳、剥去渣滓之后，是可以继承的。张申府认同毛泽东的观点，认为要重新认识中国传统文化的价值，批判继承中国传统文化。陈伯达在《我们继续历史的事业前进》一文中，明确阐述了中国共产党、马克思列宁主义和中国传统文化的关系。他提出，中国共产党所信奉的科学共产主义不仅是世界人类优秀分子

① 钟离蒙、杨凤麟主编：《中国现代哲学史资料汇编》第 2 集第 1 册，沈阳：辽宁大学出版社，1982 年，第 25 页。
② 陈伯达：《哲学的国防动员——新哲学者的自我批判和关于新启蒙运动的建议》，《读书生活》1936 年第 9 期。
③ 艾思奇：《什么是新启蒙运动》，《国民周刊》1937 年 6 月 25 日。
④ 陈伯达：《在文化阵线上》，上海：生活书店，1939 年，第 60 页。
⑤ 张申府：《什么是新启蒙运动》，上海：生活书店，1939 年，第 158 页。
⑥ 陈兆欧：《五四纪念与新启蒙运动》，《北平晨报》1937 年 5 月 4 日。
⑦ 宋平明：《关于陈伯达与新启蒙运动的历史评价问题》，《北京科技大学学报》2013 年第 5 期。
⑧ 《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 534 页。

所梦想过的东西，也是中华民族数千年来最优秀的人们所梦想过的东西。“我国古代一个为救世而最富勇敢牺牲精神，‘以自苦为极’的哲人——墨子，就曾经梦想过这样的社会。为近代中国一切优秀的人们所津津乐道的有名的‘礼运’大同之说，也就是对于这样社会的梦想。”① 陈伯达力图从中国传统文化中找到与马克思主义相联结的思想资源，墨子的“兼爱”的大同社会思想就充当了这个中介。张申府、陈伯达都认识到，马克思主义在中国的发展与中国传统文化有必然的联系，中国传统文化成为马克思主义得以广泛传播的思想文化土壤。“事实证明：马克思列宁主义在中国的出现及其发展，就正因为它是适合国情的，它合于我们民族将来的事业，也完全合于我们民族现在奋斗的事业。不合当地土壤的植物，是不能生长和繁荣的。”② 陈伯达认为，中国共产党选择马列主义的原因之一是，中国具有适合马列主义发展的传统文化土壤。中国共产党是中国古代一切最优秀文化的继承者，同时也要运用马列主义思想去改造中国传统文化遗产并不断将其发扬光大。

当时党的理论工作者对中国思想史、哲学史进行研究，出版了一批重要的研究成果，如何干之的《近代中国启蒙运动史》、吕振羽的《中国政治思想史》、陈伯达的《墨子的哲学思想》《孔子的哲学思想》《老子的哲学思想》、范文澜的《中国经学史的演变》《中国通史简编》等。这些著作都尝试用马克思主义对中国传统思想进行改造，是马克思主义与中国传统文化相融通的重要研究成果。毛泽东表扬了范文澜的经学史研究和陈伯达的哲学史研究，认为前者是用马克思主义清算经学的头一次，陈伯达的《墨子的哲学思想》对马克思主义哲学与中国传统哲学的比较会通研究有“大功劳”③。可见，毛泽东评价这些著作的一个重要标准就是看其是否在马克思主义与中国传统文化相结合方面进行了理论创新，这样的价值导向对当时的理论工作者产生了重要影响。

在中国近现代政治思想史上，墨子思想接引马克思主义传播的典型案例，促使中国共产党改变了对中国传统文化的基本否定态度，促进了马克思主义与中国传统文化不断结合。当时党的理论工作者进行的墨子思想与马克思主义的融通研究，使中国共产党认识到马克思主义只有与中华优秀传统文化相结合，才能扎根于中国思想文化土壤，更好地发挥指导作用。墨子思想固然与马克思主义有相通之处，但其并非天然地能与马克思主义相结合，而必须首先对其进行创造性转化与创新性发展。

中国共产党对墨子思想与马克思主义的关系研究，经过了一个从自发到自觉、从比附到比较再到融通的过程。大致看来，在新启蒙运动前，中国共产党人对二者关系的研究主要是一种自发的研究，从研究方式上看，主要是用墨子思想的某些方面来比附马克思主义的某些观点。新启蒙运动发起后，中国共产党人开始自觉地研究二者的内在思想关联，研究方法主要是比较和融通。艾思奇、陈伯达、范文澜、侯外庐、吕振羽、翦伯赞等理论工作者从宣传抗战救国和传播马克思主义的角度出发，用马克思主义观点对墨子思想中的唯物论、辩证法和原始共产主义因素进行了融通式的研究，使当时的人们认识到马克思主义在中国的传播与发展有着深厚的中国文化土壤。这一时期，中国共产党的理论工作者实际上已经提出了马克思主义与中国实际相结合、与中国传统文化相结合的思想见解。他们力求从中国传统文化中寻找马克思主义的元素，实现马克思主义基本原理与中华优秀传统文化相结合。这一时期党的理论工作者的开拓性的理论探索，对于推进马克思主义中国化具有重要意义。

中国共产党以墨子思想接引马克思主义传播的理论探索，对于当今解决“两个结合”的重大理论问题，推进中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展，开辟马克思主义中国化时代化的新境界，建设中华民族现代文明，都具有重大启发意义。

第一，正确认识“根脉”与“魂脉”的关系。延安时期，党的理论工作者已经对马克思主义与中国传统文化相结合进行了理论探索，但对二者在延续中华文脉过程中的地位和关系并没有明确的认识，由此产生了争论不息的“中、西、马”哲学论战。习近平文化思想的形成，为正确认识二者的关系提供了根本遵循。习近平提出，开辟马克思主义中国化时代化的新境界，“决不能抛弃马克思主

① 陈伯达：《我们继续历史的事业前进》，《解放》周刊 1938 年第 43、44 合期。

② 同上。

③ 《毛泽东文集》第 2 卷，第 156 页。

义这个魂脉，决不能抛弃中华优秀传统文化这个根脉”[①]。在中华文脉的赓续过程中，马克思主义是“魂脉”，中华优秀传统文化是“根脉”。马克思主义是灵魂、是核心，起到了引领作用，决定了中华文脉的政治信仰和价值取向；中华优秀传统文化是土壤、是养料，起到滋养和生长的作用，是中华文明生生不息、源远流长的思想文化资源。在马克思主义中国化时代化的过程中，墨子思想作为中华优秀传统文化发挥了“根脉”的接引作用，使马克思主义得以扎根中国文化土壤：马克思主义则发挥了“魂脉”的引领作用，使中国共产党人和中华民族找到了新民主主义革命道路和中国特色社会主义道路。魂脉和根脉具有交融共生的紧密联系，魂脉的建构离不开中华优秀传统文化的基础性保障和支撑，根脉的建构也离不开马克思主义的关键性激活和引领。[②]“根脉”与“魂脉”相互促进、相互成就，才能不断开辟马克思主义中国化时代化的新境界。

第二，充分挖掘马克思主义同中华优秀传统文化相结合的思想文化资源。中国在春秋战国时期就形成了“百家争鸣”的思想文化格局，唐宋以后形成了儒释道三教合一的文化传统。“天下同归而殊途，一致而百虑”（《周易·系辞传》），中华优秀传统文化的诸多元素共同塑造了中华文明包容性的突出特征。中华文明“和而不同”的理念决定了其对世界文明兼收并蓄的开放胸怀。墨子思想只是中国先秦诸子百家思想中的一家，不仅墨学可以接引马克思主义的传播，中国传统儒家的大同理想、道家的个性自由、佛教的众生平等与马克思主义都有相互融通之处。“东圣西圣，心同理同”，中华优秀传统文化拥有许多可以与马克思主义相结合的思想文化资源，充分挖掘这些思想文化资源，可以巩固马克思主义中国化时代化的思想文化基础。

第三，推进中国传统文化的创造性转化和创新性发展。中国传统文化中天下为公的价值追求、民为邦本的政治理念、革故鼎新的辩证思想与马克思主义都具有天然的一致性。新启蒙运动之后，墨子思想很好地发挥了接引马克思主义传播的作用，这使党的理论工作者认识到，“中国共产党人是我们民族一切文化、思想、道德最优秀传统的继承者”[③]。马克思主义之所以在中国得到发展，就是因为它能够扎根中国文化的土壤。马克思主义“最终扎根中国大地、开花结果，决不是偶然的，而是同我国传承了几千年的优秀历史文化和广大人民日用而不觉的价值观念融通的”[④]。我们说中国传统文化是马克思主义扎根中国的思想文化土壤，但中国传统文化并非天然地能与马克思主义相结合。正如延安时期党的理论工作者研究墨子思想一样，今天也必须对中华优秀传统文化进行创造性转化和创新性发展，对马克思主义与中华优秀传统文化进行融通性的研究，如此才能更好地促进中国化时代化的马克思主义与中华优秀传统文化相结合。从建设中华民族现代文明的视角来看，马克思主义扎根于中国传统文化并成为中国共产党的指导思想，是二者相互融通、相互成就的结果。一方面，马克思主义激活了中华文明的基因，推动了中华文明从传统到现代的转型，发展出中华文明新形态。另一方面，中华优秀传统文化推动了马克思主义中国化时代化的进程，马克思主义成为中华民族现代文明的有机组成部分。中华文明具有革故鼎新、吸纳包容的特征，由多元文化融合而成。历史上，中华文明成功地吸收佛教文化实现了佛教的中国化，创新了中国传统文化，今天推进马克思主义基本原理与中华优秀传统文化相结合，也要有鉴别地吸取世界其他民族文化的精华，并结合新的时代特点继续创新中国传统文化，创造出光耀时代、光耀世界的中华民族现代文明。

（责任编辑　司　维）

① 习近平：《开辟马克思主义中国化时代化新境界》，《求是》2023 年第 20 期。

② 刘力波：《论魂脉和根脉的建构与坚守》，《马克思主义研究》2023 年第 10 期。

③ 《建党以来重要文献选编（1921－1949）》第 20 册，北京：中央文献出版社，2011 年，第 318 页。

④ 《习近平著作选读》第 2 卷，北京：人民出版社，2023 年，第 278 页。

马克思关于“社会空间结构”的分析及其意义

郑　伟

【摘要】马克思关于空间的论述中内含着关于“社会空间结构”的分析，这一分析从总体上可以划分为生产的物理空间、生活的物理空间、社会交往空间和意识形态空间四个领域。在“社会空间结构”视野下，马克思资本主义批判的主体是“资产阶级”，而不是作为社会关系的“资本”或抽象的资本逻辑，这构成马克思的“社会空间结构”与西方马克思主义空间理论的重大区别。在马克思“社会空间结构”的分析中，西方资本主义实际上是以资产阶级为主体，以资本为经济工具，以资本主义国家机器为暴力手段，以经历了现代转型的西方文明为文化载体，进行全球资本主义空间统治和扩张。中国特色社会主义的巨大成就及理论成果，提供了中国式现代化过程中“主体性塑造”这一关键问题的理论解答，为解决资本主义全球空间生产问题给出了“中国方案”。

【关键词】马克思；社会空间结构；资本主义批判

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0010－08

作者简介：郑　伟，（北京 100875）北京师范大学社会主义核心价值观协同创新中心暨哲学学院教授。

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

20 世纪 60－70 年代以来，西方马克思主义的社会批判理论发生了“空间转向”，引发了空间正义理论的出场。当西方马克思主义者认为“社会正义的概念是不可能不包括空间的”[①] 时候，实际上也为马克思主义研究提出了新命题：马克思有没有关于空间的系统分析？如果有，相关思想如何通过资本主义批判呈现出来？在此问题上，西方马克思主义者们实际上是以对马克思主义政治经济学乃至整个历史唯物主义框架的全面改写为前提的。其中不仅隐含着马克思主义政治经济学“过时了”的基本论断——空间的“使用价值终结了，因为它通过等级化的术语来表达的”[②]，而且推翻了历史唯物主义关于人类社会发展阶段的划分——“可以将历史划分为三个时代：农业时代、工业时代和都市时代”[③]。基于上述判断所产生的西方马克思主义空间叙事方法，经常被不加鉴别地应用于中国社会空间的研究之中。实际上，在马克思那里，“空间”问题与“时间”问题一样，更多的是以一种“社会结构”的视角出现的。为此，进行马克思“社会空间结构”分析的发掘与建构，不仅有助于解读马克思的空间思想，而且能进一步澄清西方马克思主义“空间转向”与马克思的关系问题。

一、马克思的“社会空间结构”分析及其构成要素

早在《博士论文》期间，马克思对伊壁鸠鲁原子倾斜论的分析就被赋予启蒙哲学的自由维度，从原子运动与虚空的空间关系探讨中引出自由意志视角下的主体性问题。自此已降，马克思关于空间

① Andreas Philippopoulos－Mihalopoulos, *Spatial Justice: Body, Lawscape, Atmosphere*, New York: Routledge, 2015, p. 3.

② ［法］列斐伏尔：《空间与政治》（第 2 版），李春译，上海：上海人民出版社，2015 年，第 88 页。

③ 同上，第 52 页。

的论述中始终贯穿着社会批判的维度。从这个角度看，可以从“正义与否”的层面进行马克思空间思想的发掘与建构。与西方马克思主义空间正义的微观叙事方式不同，在马克思随后的思想发展中，其空间思想逐渐融入历史唯物主义框架中，在实践活动的基础上与“社会时间结构”共同构成历史唯物主义的重要内容。在这个意义上，马克思关于空间的论述，如同关于时间的论述一样，存在一个不断发展且日趋成熟的“社会结构”视角，我们可以以此进行马克思“社会空间结构”的相关分析。从总体上看，它主要包含四个构成要素：

第一，生产的物理空间。在整个社会空间结构中，生产的物理空间处于最底层、最基础的位置。人类社会要存在，“摆在面前的对象，首先是物质生产”①。从狭义上看，生产的物理空间是物质生产活动得以展开的场域，是作为生产要素的劳动者和其他劳动资料所处的自然空间，其中包括人们的住所、进行生产的工厂，以及土地、水、空气等生产中投入的自然资源所占的空间。正如马克思所言：“一切生产都是个人在一定社会形式中并借这种社会形式而进行的对自然的占有。”② 从广义上看，生产的物理空间还涉及作为产品分配、交换与消费的载体的地理空间。在资本主义社会中，物质生产活动不是一个简单、孤立的行为，而是一个动态的有机过程。除了起决定性作用的生产环节外，这一过程还包括能够反作用于生产的分配、交换和消费环节。在这些环节得以展开的过程中，“空间要素是重要的，因为市场的扩大，产品交换的可能性都同它有关系”③。简言之，分配和交换得以展开的地理空间的大小直接关系到社会分配、交换能力的高低，影响着社会生产的规模；消费的物理空间则既为产品提供了实现自身价值的场所，又为社会再生产创造可能。

第二，生活的物理空间。无论从哪个维度看，关于生活的物理空间的正面具体分析，在马克思那里都极度欠缺。这并不是由于马克思的忽视，而是取决于历史唯物主义叙事模式与剥削性社会空间结构的关系。生活的物理空间与生产的物理空间共同关系到人的存在及其延续——物质生活资料的生产就是生活的物理空间得以存在和延续的前提。问题在于，在一个存在着剥削和压迫的社会空间结构中，马克思所关注的劳动阶级，其生活的物理空间不仅作为工具性存在直接从属于生产的物理空间，而且二者在人的发展维度上是分离的——社会财富的创造者和占有者的分离，从根本上阻断了人的全面发展维度上的生存与发展的统一。这意味着，在马克思的“社会空间结构”分析中，剥削性社会关系中的生活的物理空间，是一个“被压制”的畸形存在，是资本主义异化劳动的后果延伸。就劳动阶级而言，生活的物理空间在社会意义上更多地是承载劳动力再生产的职能，它始终伴随着劳动阶级的贫困并被资产阶级政治经济学家们解读为“贫困是财富的必要条件”④；就剥削阶级而言，生活的物理空间已经超出了生活本身，是生产领域的剥削和压迫优势在生活领域内的确证。在这个意义上，在马克思思想发展的任一阶段，他都没有对包括资本主义社会在内的、已有生活的物理空间，给予正面的分析和描述。

第三，社会交往空间。在人类实践活动过程中，附着于人化自然的物理空间之上的，是一个社会关系的空间。实践中形成的人与自然的关系以及人与人的关系都是这一空间的构成领域。实践活动所形成的交往空间既是具体的又是抽象的。一方面，它建立在实在的物理空间之上，并在物理空间中被表现出来，如政治上层建筑空间；另一方面，社会交往空间又是由生产和生活中的各种关系搭建起来的，表现为社会结构，是人类社会所特有的高级空间形态。因此，在历史唯物主义的视野中，实践活动不仅仅是对财富的生产，还是对各种社会关系的再生产。马克思指出：“生产过程和价值增殖过程的结果，首先表现为资本和劳动的关系本身的，资本家和工人的关系本身的再生产和新生产。这种社会关系，生产关系，实际上是这个过程的比其物质结果更为重要的结果。”⑤ 尤其是在社会生产领域，

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 22 页。
② 同上，第 538 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷，北京：人民出版社，1980 年，第 27 页。
④ ［德］马克思：《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 744 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 450 – 451 页。

社会交往空间与生产的物理空间紧密联系：一方面，生产的物理空间是生产关系得以确立的场所，生产中的社会交往空间的建立必须以一定的生产的物理空间为基础；另一方面，人们的生产活动必然要在一定的生产关系中展开，因而生产中的社会交往空间规定着生产的性质与状况。

第四，贯穿于生产、生活的物理空间和社会交往空间之中的，还有意识形态空间。在阶级社会中，它不仅表现为统治思想，而且形成了政治法律思想、道德、宗教、文学艺术、哲学等众多形式。正如马克思所言，“占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系”①。在这一空间中，形成了基于人类实践的、意识形态领域中的“主体性问题”。如果说在《德意志意识形态》关于原始社会的分析中，这种“主体性”仅仅表现为“人和绵羊不同的地方只是在于：他的意识代替了他的本能，或者说他的本能是被意识到了本能”②，那么当人类社会发展到资本主义阶段，随着社会压迫性统治的日益完善化和隐蔽化，这种意识形态领域中的“主体性”开始与马克思主义指导下的现代无产阶级革命紧密结合在一起，主体性觉醒问题开始与革命合法性问题融为一体。到了 1895 年，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》中更是提出了无产阶级主体性觉醒的问题：“凡是要把社会组织完全加以改造的地方，群众自己就一定要参加进去，自己就一定要弄明白这为的是什么，他们为争取什么而去流血牺牲。”③ 在这种情况下，资本主义的意识形态空间已经下沉到社会底层，个体主体性与社会意识形态空间产生了更紧密的关联。在这种语境下，整个西方马克思主义实际上都是围绕着主体性自我建构的社会空间这一主题展开的。

综上所述，在历史唯物主义框架中，社会空间结构不仅是马克思分析人类社会的重要视角，也是马克思资本主义批判的重要领域。随着西方马克思主义的“空间转向”，马克思主义与空间的关系问题逐步成为理论热点并产生了巨大影响。这一空间转向，对于马克思空间思想的研究和以此为基础的资本主义社会批判，一方面产生了巨大警示效果，另一方面，以列斐伏尔为代表的西方思想界实际上更多的是从“意识形态空间”的领域来阐释反抗现代资本主义的“主体性革命”问题，在一定程度上远离甚至是直接“改造”了历史唯物主义，并产生了“空间政治经济学”。在这一过程中，始终隐含着一个重大问题：马克思主义的既有框架，尤其是历史唯物主义的框架，是否“过时”了？实际上，在马克思资本主义批判的过程中，历史唯物主义在资本主义空间问题上，形成了鲜明的“社会空间结构”的分析视角。正是在这种视角下，整个资本主义的社会空间结构及其时代特点才能被深刻揭示出来。

二、“社会空间结构”分析中的资本主义全球扩张及其特点

与西方马克思主义“空间转向”不同的是，马克思“社会空间结构”分析中的资本主义批判的主体是“资产阶级”而不是抽象的“资本”。早在《共产党宣言》中，马克思就明确指出，“美洲的发现、绕过非洲的航行，给新兴的资产阶级开辟了新天地”④。与之形成鲜明对比的是，在大卫·哈维那里，资本却成了主体：“资本积累向来就是一个深刻的地理事件。如果没有内在于地理扩张、空间重组和不平衡地理发展的多种能够可能性，资本主义很早以前就不能发挥其政治经济系统的功能了。”⑤ 在此，哈维实际上虚构了一个关于“资本”的抽象主体性。而在马克思那里，资本的社会作用的发挥，是通过“资产阶级的主体性”表现出来的。这构成了马克思“社会空间结构”分析与西方资本空间批判理论的重大区别。

---

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 178 页。
② 同上，第 161－162 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 394 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 401 页。
⑤ ［英］大卫·哈维：《希望的空间》，胡大平译，南京：南京大学出版社，2006 年，第 23 页。

第一，近代以来西方资本主义全球扩张的历史进程，不能局限于资本与地理事件的关系辨析，而是整个西方资本主义社会空间结构扩张的产物。马克思明确指出，“资本显然是关系，而且只能是生产关系”①。西方近代以来的殖民主义，也包含着封建特权、种族灭绝、宗教同化、暴力抢劫等非资本逻辑行为。这意味着西方全球殖民主义的空间扩张，是以资产阶级为主体的、不断发展的资本主义社会空间结构全球扩张的产物，作为生产关系的资本是其中的一个基础性维度。在此过程中，其“意识形态空间”的扩张并不局限于资本逻辑，而是西方文明现代性转型过程中的产物。西方资产阶级的主体性，实际是继承了整个西方文明中既有的压迫性框架——在这一过程中，“如果说以前在光天化日之下肆无忌惮地干出来的封建罪恶虽然没有被消灭，但终究已经暂时被迫收敛了，那么以前只是偷着干的资产阶级罪恶却更加猖獗了”②。

第二，近代以来西方资本主义空间结构的全球扩张，其主体是“资产阶级”，在社会交往空间中才主要表现为“资本逻辑”。简单地局限于政治经济学视野中的资本逻辑分析，并不能有效揭示西方文明在资产阶级主体性中的侵略维度。资本逻辑分析更多地是揭示资本主义生产过程中剩余价值的产生和实现等资本主义剥削性生产关系再生产的各个环节，它本身不能被直接等同于资本主义国家的对外侵略。简言之，特定社会关系中的阶级和个人，在特定的生产方式中成为统治阶级并决定着国家的对外政策。资本主义社会空间结构的确是资本性生产关系社会塑造的结果，并在这一结构中处处充斥着资本的逻辑，但其主体仍然是资产阶级。在资本主义社会中，资产阶级通过法律、暴力等手段圈占了大量土地，野蛮地剥夺劳动者们生活和生产的物理空间，使他们丧失了“实现自由劳动的客观条件”③。正是在这一过程中，哈维所说的地理空间在生产活动中的性质及其所承担的功能才发生了改变——原本作为劳动者的“天然实验场”④ 的土地在被资产阶级掌握后摇身一变，成为借以获得剩余价值的固定资本。

第三，资本逻辑在资本主义全球空间扩张中逐步成为“公共规则”，并成为不同资本主义国家之间最低限度的国家交往标准。马克思的“社会结构空间”分析，实际上是以国家为基本单位的——资产阶级从根本上是借助于对特定国家机器的控制进行对外扩张的。所谓资本逻辑中的“自由平等”式的交换，也是在资本主义国家机器的拱卫下进行的。因此，西方马克思主义“空间转向”中的相关空间分析，从来都不是一个纯资本逻辑视野下的经济或意识形态事件，它从根本上离不开社会交往空间中的国家机器。简言之，资本主义的全球扩张，从来都不是一个纯粹的经济事件。从宏观上看，“资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都变成为世界性的了”⑤。从微观上看，这种“世界市场的开拓”是以欧洲国家机器的暴力形式开始、以暴力形式维护的。正是在社会交往空间的资本主义经济基础和资本主义国家机器的直接干预下，资本主义商品才能大量进入落后国家和地区，才能表现为“它的商品的低廉价格，是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮”⑥，才能表现为意识形态空间的全球扩张。

第四，只有在一个完整且独立的资本主义国家内部，资产阶级主导的资本逻辑才能对整个社会空间结构进行全面规训。资产阶级及其主导的生产关系，首先重构了其所统治的资本主义国家内部的整个空间结构——“资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了”⑦。与此同时，整个国家内的财富和权力被重新分配、规则被重新定义，资本主义生产关系得到意识形态空间层面的认可，并在社会交往空间内表现为一个“自由和平等被逐步宣布为‘人权

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 510 页。
② ［德］恩格斯：《反杜林论》，北京：人民出版社，2015 年，第 278 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 465 页。
④ 同上，第 465 页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 404 页。
⑥ 同上，第 404 页。
⑦ 同上，第 402 – 403 页。

的历史过程’”[①]。这个过程背后是资本主义剥削关系在资本主义社会交往空间中的蔓延：劳动者将自身的劳动力以商品的形式出卖给资本家，一方面与他们自身的劳动活动相分离，另一方面与他们的劳动产品相分离，因而“劳动只有对资本来说才是使用价值，而且是资本本身的使用价值，也就是使资本自行增殖的中介活动”[②]。列斐伏尔关于“都市时代”的分析，看到了资本在意识形态空间、社会交往空间扩张的新特征，但这种分析并没有注意到，资本在西方国家内部的社会空间延伸，恰恰是建立对其他国家和地区的经济剥夺基础之上的。

总体上看，资本作为一种现代生产关系，在近代以来的西方资本主义全球空间扩张、统治和改造中的确起到最根本的基础性作用。正如马克思所说：“资本按其本性来说，力求超越一切空间界限。”[③] 问题在于，资本的本性并不能代替资产阶级，只有资产阶级才具有追逐利益最大化的“主体性”，并促使资本突破一切地理空间的限制，不断向外扩张，从而最大限度地占有原料市场与销售市场。简言之，在马克思的“社会空间结构”分析中，西方资本主义实际上是以资产阶级为主体，以资本为经济工具，以资本主义国家机器为暴力手段，以经历了现代转型的西方文明为文化载体，进行全球资本主义空间统治和扩张的。

三、资本主义“社会空间结构”的内在逻辑

马克思的“社会结构空间”分析，建立在历史唯物主义框架之中，但这并不意味着对历史唯物主义框架的简单复制。相反，基于实践及其主体的不同特征，不同历史发展阶段的“社会空间结构”也具有不同特征。总体上看，资本主义的社会空间结构，的确如列斐伏尔所言经历了一个历史发展的过程，但这并不能得出历史唯物主义宏观框架“过时了”的结论，相反，历史唯物主义恰恰能够揭示资本性社会关系全面扩张、资产阶级对“社会空间结构”全面干涉以及资本主义压迫性社会统治无孔不入的内在逻辑。

第一，资本主义社会空间结构中的资本扩张是必然趋势。资本并不仅仅是一种逻辑，它首先是一种社会关系、一种社会力量。它之所以具有极强的生命力和扩张性，并能以多元的方式渗入人们生活和生产的各个领域，根源于它在本质上是一种经济力量，能比封建自然经济形式创造更多财富并产生剩余价值。在近代西方向资本主义转型过程中，资本首先以经济的形式表现出来，并逐步改变了包括社会空间结构在内的整个西方世界。为此，马克思将资本比作“普照的光”和“特殊的以太”[④]。他在政治经济学研究的基础上，对资本主义社会空间结构中蕴含的资本扩张逻辑进行揭示：“资本一方面具有创造越来越多的剩余劳动的趋势，同样，它也具有创造越来越多的交换地点的补充趋势……从本质上来说，就是推广以资本为基础的生产或与资本相适应的生产方式。创造世界市场的趋势已经直接包含在资本的概念本身中。任何界限都表现为必须克服的限制。”[⑤] 这意味着资本主义社会空间结构的建立是资本主义生产方式社会扩张的客观结果。

第二，资本主义社会空间结构中的资本扩张，是一种现代生产力大发展基础上的“时空交换”逻辑。资本主义国家依靠相对于其他国家和地区的文明压力差，不断为本国资产阶级寻找新的市场，将其纳入本国资本主义生产关系的范围之内。落后国家和地区被以殖民地半殖民地的方式强行拖入资本主义现代文明的框架之内，实现了以空间殖民化为代价的时间维度上的畸形时代跨越。为了实现资本增值的目的，资本试图“用时间去消灭空间”[⑥]，尽可能地缩短流通时间，以克服地理空间为资本运动所带来的障碍与限制。一方面，现代交通运输工具的发展能够“把商品从一个地方转移到另一

① ［德］恩格斯：《反杜林论》，第 112 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 256 页。
③ 同上，第 521 页。
④ 同上，第 48 页。
⑤ 同上，第 388 页。
⑥ 同上，第 538 页。

个地方所花费的时间缩减到最低限度”[①]；另一方面，信用制度的不断完善有利于简化冗杂的资本流通程序，缩短资本周转时间。随着西方资本主义国家主导的世界市场的建立，打破了以往地域的和民族性的物理空间的封闭状态，使整个世界市场以前所未有的便捷高效的方式整合起来。可见，在改造和重塑社会空间结构的过程中，资本虽然同时兼具手段和目的的功能，但它本身并不能独立发挥作用，它只有同民族压迫和国家机器相结合，才能实现近代以来西方资本主义国家在全球空间扩张中的侵略功能。在这个意义上，西方马克思主义中“空间资本化”的观点，实际上是“空间殖民化”的理论延续。

第三，资本主义社会的基本矛盾同样表现在资本主义社会空间结构的领域。马克思直接指出，“资本是一个活生生的矛盾”[②]。就资本主义社会空间结构而言，最基本的矛盾存在于生产的物理空间中的社会化大生产和社会交往空间中的生产资料私有制之间的矛盾。为获得更多剩余价值，资本家力图占有更多生产资料并将其集聚在同一物理空间中，从而实现商品生产规模的扩大。资本主义生产关系一方面要求劳动者与生产资料在社会交往空间中的分离，另一方面又要让所有社会空间的占有权集中到资产阶级手中。因而，在资本主义生产方式下，一边是一无所有到只能通过出卖自己劳动力的现代工业无产阶级，另一边则是掌握大量财富的资产阶级。在这种情况下，资本主义社会的生产力越发展，劳动者创造的财富越丰富，资本主义社会空间对于活劳动来说就具有越巨大的独立性，社会财富中越来越多的部分就作为异己的统治权力同劳动者相对立。对此，马克思指出：“关键不在于对象化，而在于异化，外化，外在化，在于不归工人所有，而归人格化的生产条件即资本所有。”[③] 可见，在资本主义社会空间结构将劳动者工具化的情况下，劳动者的劳动不仅作为异己的、敌对的东西，还作为人格化了的资本与劳动者自身相对立。

第四，资产阶级始终是资本主义社会空间结构的主导者和受益者。资本在归根结底的意义上是资本主义社会空间结构的决定因素，但资本并不具备“主体性”特征。在这种情况下，马克思关于“人的本质是一切社会关系总和”的判断，同样能够应用于资本主义社会空间结构的分析。资本主义社会空间结构的重塑离不开资本经营方式所提供的技术、资金的支持；被重新建构出来的社会空间结构最终又服务于资本经营方式，为资本的流通与增殖创造了重要的条件，并使得这一过程的主体——资产阶级——成为统治阶级。因此，资本空间化最终必定会导向空间的资本化，空间不再只是资本流通和增殖的重要前提，还是资本主义社会生产中的重要生产资料，是资产阶级统治深化的表现。资本本身不具有主体性意志，单纯从意识形态的角度进行资本批判，并不能真正揭示资产阶级主体性和资本主义空间结构之间不断深化的关系。将“资本”神圣化和普遍化的是资产阶级及其意识形态，而不是资本本身。正是因为资产阶级逐步掌握了国家机器、世界市场，并将资本关系从物质财富生产引入精神财富生产领域，资产阶级才逐步从物理空间领域的统治进入意识形态领域的统治，最终全面进入人的主体性建构领域。整个西方马克思主义，无论是否明确涉及空间分析，其共同问题在于混淆了资产阶级和资本的关系，要么像卢卡奇那样单纯强调意识形态空间的作用，要么像阿多诺那样局限于“商品交换原则”的“同一性”批判。

综上所述，资产阶级主导的资本主义社会关系，构成整个资本主义社会空间结构不断发展的基础性因素。其中，资本逻辑并不能直接完全等同于资本主义空间结构本身。实际上，资本作为一种社会关系，随着资本主义社会化大生产的不断发展，对内表现为对物质产品和精神产品生产方式的全面影响，导致了“人的主体性”建构的全面资本主义化。问题在于，资本主义空间结构本身具有不可克服的矛盾，虽然资产阶级依靠国家机器和全球市场一度从国内转移了这种矛盾，但这并不意味着矛盾本身的消除。西方马克思主义的空间理论在此产生的一个重大误解是：它将西方发达资本主义国内社会空间结构中各方面资源的集中化趋势，等同于资本主义基本矛盾的消失。实际上，资本主义社会空

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 538 页。

② 同上，第 405 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 243 – 244 页。

间结构与资本主义社会不同阶级的主体性问题密切相关，与发达资本主义在全球空间内所掠夺的欠发达国家和地区民众的主体性问题密切相关。

四、资本主义“社会空间结构”扬弃的挑战及其路径

从马克思的视角进行资本主义社会空间结构的内在矛盾分析，并不能直接导出它必然要走向自我扬弃的道路。原因在于，资本主义社会空间结构并不是独立存在的，而是建立在整个资本主义生产关系不断发展的基础之上的。如果离开历史唯物主义的历史阶段视角，那么资本主义“社会空间结构”的物质生产基础及其主体就会在相关分析中被“虚无化”，最终导致将资本主义“社会空间结构”等同于“资本逻辑”的永恒扩张。这是一种新的“资本逻辑形而上学”思维方式，这种思维方式的最大特点在于它将某种原则而不是人类实践本身作为社会发展的动力。

从历史唯物主义的角度来看，马克思对资本主义“社会空间结构”历史扬弃问题的思路，同样是从既有生产力发展的未来向度上来看待的。社会空间结构问题本质上是一个从自在自然向人化自然实践转变的问题，是由生产力发展所带来的生产关系的社会化普及程度的问题。如果只是拘泥于资本主义生产关系中的“资本逻辑”，没有注意到作为生产关系的资本与现代生产力之间的关系问题，那么问题解决的途径自然是以马克思主义政治经济学“过时了”为基本语境。实际上，马克思对“资本普遍性”问题有着非常深刻的阐释：“资本不可遏止地追求的普遍性，在资本本身的性质上遇到了限制，这些限制在资本发展到一定阶段时，会使人们认识到资本本身就是这种趋势的最大限制，因而驱使人们利用资本本身来消灭资本。”① 就资本主义的社会空间结构而言，马克思所言的“运用资本本身来消灭资本”，就是在继续发展现代生产力的基础上，从生产关系的维度探索如何扬弃资本性的生产关系，重塑现代社会的主体性生成模式——在人化自然的过程中，人的主体性不可避免地要通过生产实践（物质和精神领域）参与到社会空间结构的塑造中。

在此问题上，不能简单地将马克思关于资本主义社会化大生产和生产资料资本主义私人占有之间的矛盾，直接套用在资本主义全球空间生产的领域。资本主义全球空间的生产并不是以单个资本家为基本单位的，而是以西方资产阶级所控制的本国国家机器为基本单位的。即使从历史的角度来看，近代以来西方的全球殖民行为，也不是某个西方资产者的个人行为，而是资本主义的国家行为。在这种情况下，资本主义全球空间的生产，其最直接的单位应该是国家。在此，如何保持发展中国家的经济安全和以此为基础的国家独立，尊重不同国家的现代化发展道路，实际上是应对资本主义社会空间结构全球扩张及其负面问题的前提条件。在这个意义上，中国在新时代提出“人类命运共同体”的主张，恰恰是应对资本主义剥削性经济秩序以及以西方资本主义国家为中心的资本主义全球空间生产的最直接解决方案。与之形成鲜明对比的是，西方学界“空间转向”过程中的相关研究，极大忽视了“国家机器”的维度。

在《德意志意识形态》中，当出现了关于共产主义社会“上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判”② 的比喻式的“社会活动的非固定化”表述时，马克思紧接着补充道，“我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的”③。一方面，共产主义社会中社会空间结构中人的活动范围的非固定化，实际上就是人在社会空间结构中的行动自由，这种行动自由的建立不是以拒斥资本性社会关系而是以扬弃资本性社会关系为前提的。在马克思那里，“历史不外是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力”④。在马克思主义政党掌握了国家机器的基础上，如何更好地发展本国生产力，就成为扬弃资本

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 390 – 391 页。
② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 165 页。
③ 同上，第 166 页。
④ 同上，第 168 页。

主义社会空间结构全球扩张的必要条件。改革开放以来，邓小平强调“计划和市场都是经济手段”，强调社会主义本质的最终目标是“消灭剥削，消除两极分化，实现共同富裕”。[①] 进入新时代，中国特色社会主义更是提出“改革开放成果全民共享”的经济发展理念。这恰恰是对特定国家领域内“资本社会关系”所产生的“由生产资料私人占有”所引发的一系列社会矛盾的有力克服。

在资本主义社会空间结构中，资本逻辑之所以能够全面扩张，一个重要原因在于资本本身并不具备超越性价值导向，单纯依靠资本逻辑无法真正建构起兼具价值理性和工具理性的现代主体性。在这种情况下，资本主义空间生产的全球扩张，要么表现为与西方传统文化融合基础上的文化殖民主义，要么表现为极端功利主义和纵欲主义。在这个意义上，意识形态空间内的文化侵略，物理空间内的生态危机，社会交往空间内的历史虚无主义，始终伴随着资本主义社会空间结构全球扩张的全过程。与之形成鲜明对比的是，中国不仅提出了“科学发展观”，梳理社会发展与自然环境的可持续发展问题，更是提出社会主义核心价值观、“中国梦”等一系列中国特色社会主义价值理念。从社会空间结构的角度来看，这些发展理念为中国式现代化过程中“主体性塑造”这一关键问题提供了理论解答：在生产力取得长足进步的基础上，以集体主义的方式推动人的自由全面发展。这一解答在现实实践中，进一步被具体化为“人民群众的获得感和满足感”等一系列具体问题。

总体而言，西方马克思主义关于资本主义空间问题的批判，的确揭示了 20 世纪中后期以来西方发达资本主义社会关系对整个社会空间结构和人的存在的深刻影响。问题在于，对这种影响的分析，不应该以对历史唯物主义或马克思主义政治经济学“过时”的判断为起点。这一问题的存在，客观上又要求我们去梳理总结马克思的“社会空间结构”思想。与此同时，西方马克思主义者们在相关问题分析的时候，并不具备国家政权层面的实践经验，因此其理论出路往往归结于其社会生活中所能接触到的边缘性群体。在这个意义上，中国特色社会主义的巨大成就及其理论成果，实际上提供着解决资本主义空间全球扩张问题的“中国方案”。

（责任编辑　巳　未）

① 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 373 页。

文本文献学语境中的马克思《贝克曼笔记》及其理论效应探赜

张福公

【摘要】马克思在写作《1861－1863年经济学手稿》的最后阶段，在《补充笔记本C》中再次摘录了德国工艺学家约翰·贝克曼的《发明史文集》。马克思有选择地补充摘录了贝克曼著作中有关生产机器的发明史及其双重社会影响的内容，这为他进一步思考机器的资本主义应用导致工资下降的内在机制、机器在资本原始积累中的历史作用、工人与机器斗争的实质与策略等问题，提供了独特的历史视角和理论资源。《贝克曼笔记》为我们深入理解这一时期马克思政治经济学批判研究的理论关切和科学工作方法，提供了一个特殊的微观视角和典型案例。本文尝试基于米勒版《贝克曼笔记》及相关文献，全面呈现该笔记的文本文献内容，深入剖析马克思破解“贝克曼难题”的探索过程及其哲学意蕴。

【关键词】马克思；贝克曼；机器；《补充笔记本》；《贝克曼笔记》

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0018－11

作者简介：张福公，山东邹平人，哲学博士，（南京 210023）南京师范大学哲学系暨数字与人文研究中心副教授，南京大学马克思主义社会理论研究中心兼职研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“马克思‘机器与技术笔记’与历史唯物主义创新研究”（21CZX002）

约翰·贝克曼（Johann Beckmann）是18世纪德国工艺学和商品学的开创者、德国农学官房学派的代表人物之一。他的工艺学著作为马克思了解手工业和工场手工业时期的技术发明史及其带来的社会结构性变革，进而深化其历史唯物主义和资本主义批判理论提供了重要理论资源。马克思在1851年写作《伦敦笔记》第XV笔记本时，第一次简要摘录了贝克曼的《发明史文集》。1863年，马克思在写作《补充笔记本C》（*Beiheft* C）时再次摘录了该著作，且在主题范围和内容上做了较大扩展。马克思在《1861－1863年经济学手稿》（以下简称《1861－1863年手稿》）和《资本论》中充分利用了这些材料。《贝克曼笔记》是马克思在1860年代所做的第三次工艺学研究的重要组成部分，为我们了解马克思在1863年春夏之交从事的异常紧张的政治经济学研究工作及其理论关切和工作方法，提供了一个独特的微观视角和典型案例。本文尝试基于米勒版《贝克曼笔记》，结合相关文献文本和思想史语境，全面还原该笔记的写作背景、流传过程和基本特征，深入剖析其文本内容和思想效应及其隐含的理论主题和哲学意蕴。

一、关于《补充笔记本C》和《贝克曼笔记》的文献学考略

马克思在1863年1月28日致恩格斯的信中提到：“我正在对论述机器的这一节作些补充。在这一节里有些很有趣的问题，我在第一次整理时忽略了。”① 这表明自1863年1月开始，马克思重新回

① 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第199页。

到对机器技术的历史发展及其社会历史影响的研究。为此，他不仅重新回顾和利用了此前所作的大量工艺学和经济学笔记，而且重新阅读和补充摘录了大量重要著作。MEGA^2 编者阿图尔·施尼克曼（Artur Schnickmann）指出，此时马克思的摘录成果主要包括两个部分：一是《大纲》第 VII 笔记本的最后部分（第 234－269 页），二是《补充笔记本》。就前者而言，施尼克曼指出，尽管马克思早在 1859 年 2 月 28 日就已开始在《大纲》第 VII 笔记本上做摘录笔记，但其中的大部分摘录笔记是与《1861－1863 年手稿》同时写下的，或者是在其直接准备过程中写下的。特别是第 VII 笔记本的最后部分是与《补充笔记本》《1861－1863 年手稿》紧密交织写下的。因此，第 VII 笔记本并非通常认为的完成于 1862 年，而是直到 1863 年 5 月才完成。按照这一说法，第 VII 笔记本共 269 页，其摘录笔记部分的写作时间约为 1859 年 2 月 28 日至 1863 年 5 月。① 就后者而言，《补充笔记本》是马克思在写作《1861－1863 年手稿》的后期，为进一步收集和补充有关政治经济学和工艺学方面的资料而编制的八个摘录笔记，并用字母 A－H 加以标示。该笔记文本群共 786 页，其中近 700 页涉及 150 余部著作中的政治经济学问题。② 这些摘录材料都被马克思用于《1861－1863 年手稿》第 XXI－XXIII 笔记本中。就此而言，《补充笔记本》（包括《大纲》第 VII 笔记本）是直接从属于《1861－1863 年手稿》的准备材料。这主要体现在两个方面：其一，《补充笔记本》中主要是摘录材料，几乎没有任何评论；其二，马克思在《补充笔记本》中通常只会摘录他想直接用于《1861－1863 年手稿》的内容。诸多迹象表明，马克思摘录某一著作通常是为了用于后面更详细地考察其他问题。③

在《补充笔记本》的写作时间问题上，不同编者的判定存在较大差异。MEGA^2 编者福尔格拉夫（Carl-Erich Vollgraf）给出两种表述。一是 1863 年 5－8 月，即“马克思从 1863 年 5 月开始阅读摘录这些著作，最初是出于有关俄国－普鲁士－波兰外交的政治原因，然后是政治经济学问题。后者很快获得重要进展：1863 年 8 月，马克思已经写作了大约 700 页涉及约 150 部经济学著作的摘录。在马克思看来，编制八个完成的笔记本索引似乎是有利的。于是，他从第一个摘录笔记本开始……在某一时刻，马克思决定放弃笼统地编制摘录笔记本索引，转而制定对他来说十分重要的段落关键词……于是，他将这些笔记本的标题统一命名为‘补充笔记本’，并将其编号为 A—H。”④ 二是 1863 年 5 月至同年底。⑤ 根据阿姆斯特丹国际社会史研究所（IISG）官网显示，其收藏的《补充笔记本》的写作时间分别是《补充笔记本 B、H》写于 1863 年、《补充笔记本 E》写于 1863 年 5－6 月、《补充笔记本 F》写于 1863 年 6 月。⑥《马克思恩格斯全集》中文第 2 版中提到《补充笔记本》“大约写于 1863 年 5 月前后的两三个月当中”⑦。上述观点均未说明判定依据。相较而言，施尼克曼给出了更为详细可信的考证和推断：由于《补充笔记本》中的几乎全部著作都被用于《1861－1863 年手稿》的第 XXI－XXIII 笔记本中，而且在结构和顺序上基本保持一致，仅有微小变化；⑧ 根据这一特点，结合同一时期的其他文本，可以较准确地判定《补充笔记本》的写作时间。

具体而言，马克思自己只在《补充笔记本 B》和《补充笔记本 F》上分别标记了写作时间“5 月”（May）和“6 月”（June）。他在 1863 年 5 月 29 日致恩格斯的信中提到：“我所做的是：努力填补自己在俄国－波兰－普鲁士事件方面的缺陷（外交的和历史的），此外，阅读与我所加工的那部分

① Siehe Artur Schnickmann，“Marx’‘Beihefte’von 1863”，*Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*，Heft 5，1979，S. 102. 但阿姆斯特丹国际社会史研究所（IISG）官网显示，《大纲》第 VII 笔记本的扉页上写有“第 VII 笔记本（政治经济学批判）。伦敦，2 月底，3 月”的字样，IISG 标注的写作时间为 1858 年 2 月 28 日至 1862 年，共 253 页（其中第 65－253 页为摘录笔记部分）。（IISG，*Marx-Engels-Papers*，B 91a.）可见，施尼克曼与 IISG 在写作时间和页码范围上均不一致，有待进一步求证。

② Siehe Artur Schnickmann，“Marx’‘Beihefte’von 1863”，S. 99.

③ Siehe Ebenda，S. 102.

④ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*（*MEGA*^{2}），Band II/4. 3，Apparat，Berlin：Akademie Verlag，2012，S. 462－463.

⑤ Ebenda，S. 966.

⑥ Siehe IISG，*Marx-Engels-Papers*，B100，B101，B102，B103，B104.

⑦《马克思恩格斯全集》第 37 卷，北京：人民出版社，2019 年，第 604 页注释 49。

⑧ Siehe Artur Schnickmann，“Marx’‘Beihefte’von 1863”，S. 102－103.

政治经济学有关的文献，并且作了摘要。”[①] 这里提到的关于俄国、普鲁士、波兰的摘录可在《补充笔记本 A》中找到。而《补充笔记本 A》和《补充笔记本 C》中的摘录内容又被部分用于《1861 – 1863 年手稿》第 XXI 和 XXII 笔记本中，马克思在后两个笔记本上标有写作时间“5 月”（Mai）。由此可推断，《补充笔记本 A》和《补充笔记本 C》也应写于 5 月。此外，《补充笔记本 B – H》中的摘录内容被压缩式地用于《1861 – 1863 年手稿》第 XXIII 笔记本中，马克思在后者上标有写作时间“6 月”（Juni）。因此可推断，大部分《补充笔记本》写到了 1863 年 6 月。[②] 综合可推知，《补充笔记本 C》的写作时间大约是 1863 年 5 – 6 月。

20 世纪 30 年代以来，马克思恩格斯的珍贵文献遗产在流传过程中几经波折，目前大部分文献珍藏于荷兰阿姆斯特丹国际社会史研究所（IISG）和俄罗斯莫斯科国家社会政治史档案馆（RGASPI）。而《补充笔记本》的流传和收藏情况却始终扑朔迷离。米勒曾指出，除《补充笔记本 C》之外，其他《补充笔记本》均保存于 IISG。[③] 但根据 IISG 官网的马克思恩格斯原始手稿目录，只能看到《补充笔记本 B、E、F、H》的数字化原件。[④] MEGA^2 则表明，IISG 保存着《补充笔记本 B、D、E、F、H》的原件，RGASPI 保存着《补充笔记本 A、C》的复制件（原件下落不明）和《补充笔记本 G》的原件。[⑤] 总之，迄今仍有一部分马克思恩格斯文献原件下落不明[⑥]，其中就包括《补充笔记本 C》。因此，长期以来，《补充笔记本》只是作为《1861 – 1863 年手稿》背后的隐秘文本而存在。庆幸的是，20 世纪 90 年代，德国学者汉斯 – 彼得·米勒利用《补充笔记本 C》中的《贝克曼笔记》的复制件，第一次将其编辑出版，并简要介绍了《补充笔记本 C》的文献特征和流传情况，初步考察了《贝克曼笔记》的文本内容和利用情况，为我们首次揭开了《补充笔记本 C》神秘面纱的一角。[⑦]

米勒指出，在 1933 年德国纳粹上台之前，《补充笔记本 C》一直保存于伯林的德国社会民主党档案馆中。[⑧] 根据德国社会民主党总部编制的一份马克思恩格斯档案目录，《补充笔记本 C》和《施托尔希笔记》（Exzerptheft“Storch”）、《费里埃笔记》（Exzerptheft“Ferrier”）同被归档于 A5 卷。在德国社会民主党总部被纳粹占领之前，马克思恩格斯的文献遗产被秘密转移到丹麦。但在抵达丹麦之后，人们在检查档案完整性时发现一部分文献档案遗失了，其中就包括 A5 卷的上述三个摘录笔记本和《1861 – 1863 年手稿》。直到 1965 年，来自马尔堡的著名手稿商人斯塔加特（Stargardt/Marburg）准备出售三份马克思手稿，他对手稿的描述明显符合《费里埃笔记》《施托尔希笔记》和《补充笔记本 C》的特征。一位私人收藏家最终竞拍得到《补充笔记本 C》。根据 IISG 官网显示，《补充笔记本 C》的原件至今不知所踪[⑨]，这也从侧面印证了米勒的说法。米勒提到，他先是在特里尔马克思故居博物馆的汉斯·佩尔格（Hans Pelger）和卡尔 – L·柯尼希（Karl-L. König）的帮助下得到《补充笔记本 C》中的《贝克曼笔记》复制件，后来又找到拥有该笔记本原件的匿名收藏家，后者“对科学

---

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1975 年，第 346 页。

② Siehe Artur Schnickmann, “Marx’ ‘Beihefte’ von 1863”, S. 102 – 103.

③ 米勒指出，马克思的《补充笔记本 A – H》（除《补充笔记本 C》之外）在 IISG 的档案编号分别为《补充笔记本 A》（B105）、《补充笔记本 B》（B102）、《补充笔记本 D》（B93）、《补充笔记本 E》（B100）、《补充笔记本 F》（B101）、《补充笔记本 G》（B103）、《补充笔记本 H》（B104）。（Siehe Hans-Peter Müller, “Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”, Günter Bayerl, Jürgen Beckmann (Hrsg.), *Johann Beckmann* (1739 – 1811): *Beiträge zu Leben*, *Werk und Wirkung des Begründers der Allgemeinen Technologie*, Münster/New York: Waxmann, 1999, S. 228.）

④ Siehe IISG, *Marx-Engels-Papers*, B100 (Beiheft E), B101 (Beiheft F), B102 (Beiheft B), B103 (Beiheft H), B104 (Beiheft H)。可见，IISG 将《补充笔记本 H》分为 B103 和 B104 两部分保存。

⑤ Siehe *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (*MEGA*^{2}), Band II/4.3, S. 966.

⑥ 参见［俄］瓦·福米乔夫：《俄罗斯国家社会政治史档案馆的马克思恩格斯文献典藏》，李铁军译，《马克思主义与现实》2012 年第 1 期。

⑦ Siehe Hans-Peter Müller, “Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”, S. 227 – 238; Hans-Peter Müller, “Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”, *Johann Beckmann-Journal*, Jg. 8, 1994, S. 67 – 84.

⑧ Siehe Ebenda, S. 237; Paul Mayer, “Die Geschichte des Sozialdemokratischen Parteiarchivs und das Schicksal des Marx-Engels-Nachlasses”, *Archiv für Sozialgeschichte*, Bd. VI/VII, 1966/1967, S. 5 ff.

⑨ https://search.iisg.amsterdam/Record/ARCH02300. 最后查询日期 2024 年 5 月 20 日。

的重要价值立即表现出极大的理解，并在原件核实和转抄以及制作副本方面提供了亲切而友好的帮助”①。因此，目前《补充笔记本 C》很可能仍被私人收藏。

根据米勒的描述，《补充笔记本 C》是带蓝色大理石纹理封面的线装笔记本②，尺寸为 18 厘米（宽）x 22．5 厘米（高），共 41 页，纸张为不带横格的白色书写纸，印有间隔 3 厘米的透明水印花纹。在前封面外页上贴着一张标签，上面是陌生人笔迹写下的内容提要。封面内页上是马克思亲笔写下的命名“补充笔记本 C”，在其下方用铅笔写着“贝勒斯（Bellers）”和“道森（Dawson）”。随后是两条参考书目：1．查理·斯密斯（Charles Smith）：《论谷物贸易和谷物法的三篇论文》（1766 年第 2 版）；2．达德利·诺思（Dudley North）：《贸易论：主要是关于利息、硬币的铸造和损坏、货币量的扩大问题》（1691 年）。③ 然后是目录索引，不过米勒并没有列出该目录的具体内容。根据 IISG 官网的介绍，马克思在《补充笔记本 C》中摘录了约翰·贝克曼（Johann Beckmann）、皮埃尔·塞米尔·杜邦·德奈穆尔（Pierre S．Dupont de Nemours）、乔治·恩索尔（George Ensor）、弗朗索瓦·魁奈（François Quesnay）、让·莱·西斯蒙第（J．L．Sismondi）、亚当·斯密（Adam Smith）、乔赛亚·塔克尔（Josiah Tucker）等人的著作。④ 马克思在《补充笔记本 C》的第 4－5 页上摘录了贝克曼的《发明史文集》（5 卷集，1780－1805 年莱比锡版），其中在第 4 页上摘录了该著作第 1 卷第 123、124、127 页的内容，在第 5 页上摘录了该著作第 2－5 卷的内容。⑤ 在《补充笔记本 C》的后面部分写有许多后来用铅笔添加的下划线和旁注。⑥

二、《贝克曼笔记》的文本内容与主题线索

马克思在 1851 年的《伦敦笔记》第 XV 笔记本中只用 1/4 页粗略摘录了贝克曼的《发明史文集》（5 卷集，1780－1805 年莱比锡版）第 1 卷中的关于烧酒、郁金香等方面的内容，并且只摘录了第 2 卷中有关烟囱的一句话便戛然中断。⑦ 相比之下，马克思对贝克曼的学生约·亨·摩·波珀（J．H．M．Poppe）的《从科学复兴至 18 世纪末的工艺学历史》（以下简称《工艺学史》）的摘录多达 26 页。造成这种巨大差异的原因可能是波珀的《工艺学史》是以贝克曼的《发明史文集》为蓝本而创作的集大成之作，因此两者存在大量相似的史料。由于波珀的《工艺学史》当时被公认为德国最权威的工艺学著作，马克思率先摘录了波珀的著作，故而粗略摘录了贝克曼的著作。这可能会造成一种印象，即相较于古典政治经济学以及波珀、安德鲁·尤尔（Andrew Ure）、查理·拜比吉（Charles Babbage）等人，贝克曼对马克思的影响很小。⑧ 但事实并非如此。马克思在 1863 年再次补充摘录了贝克曼的《发明史文集》的全部 5 卷内容。这表明马克思越来越意识到贝克曼的重要价值，并将其作为相对独立的理论资源。由此便引出一个问题：既然波珀的《工艺学史》是当时的权威著作，那么为

① Hans-Peter Müller，“Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”，S．238.

② 根据 IISG 官网公布的马克思手稿原件，马克思的《补充笔记本》封面的纹理颜色各不相同。

③ Siehe Hans-Peter Müller，“Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”，S．237.

④ https：//search．iisg．amsterdam/Record/ARCH02300．最后查询日期 2024 年 5 月 20 日。

⑤ 《马克思恩格斯全集》中文第 2 版的编者指出，马克思在《补充笔记本 C》中只摘录了贝克曼《发明史文集》1786 年莱比锡修订第 2 版的第 1 卷和第 2 卷，即“《补充笔记本 C》第 4－5 页包含摘自约·贝克曼《发明史文集》（5 卷集）第 1 卷和第 2 卷的摘录。马克思从该书 1786 年莱比锡版第 1 卷第 123－127 页和 1788 年莱比锡版第 2 卷第 57－58、101 和 261－275 页作了摘录”。（参见《马克思恩格斯全集》第 37 卷，第 622 页注释 164。）MEGA² 第二部分的编者则认为，此时马克思只摘录了该著作的 1786 年莱比锡修订第 2 版的第 1 卷。（Siehe *Marx-Engels-Gesamtausgabe*（*MEGA*²），Band II/3．6，Berlin：Dietz Verlag，1982，S．3125.）这两种说法均与米勒版存在较大差异，笔者认为米勒版的考证结果更为可信。

⑥ Siehe Hans-Peter Müller，“Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”，S．237.

⑦ Siehe *Marx-Engels-Gesamtausgabe*（*MEGA*²），Band IV/10，Berlin/Boston：Walter de Gruyter GmbH，2023，S．141．但 MEGA² 第二部分的编者认为，马克思在《伦敦笔记》第 XV 笔记本也摘录了《发明史文集》的 1786 年莱比锡修订第 2 版的第 1 卷。（*Marx-Engels-Gesamtausgabe*（*MEGA*²），Band II/3．6，S．3125.）这显然同最新出版的 MEGA² IV/10 的考证结果相悖。

⑧ Siehe Hans-Peter Müller，“Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”，S．228.

什么马克思在 1863 年再次补充摘录了贝克曼的《发明史文集》，而不是波珀的《工艺学史》呢？

对此，我们可从两个方面加以理解：第一，通过对比《贝克曼笔记》《波珀笔记》《工艺学史》《发明史文集》可以发现，《贝克曼笔记》不仅有效补充了《波珀笔记》和《工艺学史》中没有涉及的内容，而且极大扩展了对《发明史文集》的摘录范围，并表现出明显的选择性和倾向性。就此而言，《贝克曼笔记》具有相对独立的理论价值和学术价值。第二，如果马克思的 1851 年工艺学笔记主要是为了弥补自身工艺学知识的不足，那么 1863 年的《贝克曼笔记》则在很大程度上反映了马克思的科学严谨的工作方法，即在思想史视域中确定某一思想观点或事实材料的首倡者的重要贡献和地位。恩格斯曾指出，马克思的引证往往是“从经济科学的历史中摘引下来作为正文的注解，从时间和首倡者两方面来确定经济理论中各个比较重要的成就”①。这一工作方法原则同样适用于《贝克曼笔记》。因为波珀在《工艺学史》中对引自贝克曼《发明史文集》中的材料做了明确注释②，马克思对贝克曼著作的重新摘录内容之一便是某些材料或观点的首倡者及其文献信息。这也表明马克思对贝克曼作为德国工艺学创始人的思想史地位和贡献的承认与重视。为了深入理解这一点，我们需要回到《贝克曼笔记》的文本内容，细致考察马克思再次关注贝克曼著作的焦点意识和主题线索。

马克思首先摘录了《发明史文集》第 1 卷第 12 章《织带机》（*Bandmühle*）中的内容，主要涉及织带机的发明史及其产生的双重社会影响，即织带机既提高生产力又导致手工织工和封建统治阶级的反对和限制。马克思遵循贝克曼的原文写作方式，用拉丁文和德文逐字进行摘录：“博克斯霍恩在《政治原理》1663 年阿姆斯特丹版中谈到在莱顿（Leyden）采用织带机时说道：‘大约 20 年前，这个城市有人发明了一种织机，使用这种织机，在同样时间内，一个人能够比较轻松地织出比过去几个人所织的还要多的东西。这就引起了织工的骚动和控告，最后市政局禁止使用这种织机。’他还引用了神甫 D. 塞孔多·朗切洛蒂（D. Secondo Lancelloui）的著作《现代——并不逊于过去思想的思想》1636 年威尼斯版第 2 部。但泽人安东尼奥·默勒（Antonio Möller）说道，大约 50 年前他在但泽看到一台非常精巧的机器，它能同时织 4－6 条花边；但因为市议会害怕这项发明会使大批工人沦为乞丐，所以禁止了这项发明，并让人将发明人秘密勒死或溺死。这就是‘织带机（Bandmühle，也叫作 Schnurmühle 或 Mühlenstuhl）’的历史。”③ 通过对比《波珀笔记》和《贝克曼笔记》可以发现，马克思在 1851 年已经从波珀的《工艺学史》中摘录了同一主题的内容，甚至从朗切洛蒂那里引用的这段文字完全相同。④ 但仔细辨析就会发现两者存在较大差异：一是马克思在《波珀笔记》中主要是用德文概述织带机的发明史及其引发的激烈斗争，而没有涉及《贝克曼笔记》中引自博克斯霍恩著作中关于织带机提高生产力的内容（波珀的《工艺学史》亦是如此⑤），后者正是马克思随后利用这一材料时特别关注的方面；二是马克思在《波珀笔记》中没有摘录所引述内容的具体来源出处，在《贝克曼笔记》中则专门摘录了引证文献信息。这一特点几乎贯穿整个《贝克曼笔记》，从侧面反映出马克思的科学工作方法。马克思在《1861－1863 年手稿》和《资本论》中充分利用了这些材料。

在对第 2 卷的摘录中，马克思主要关注的是第 1 章《谷物磨》（*Getreide-Mühlen*）第 11 节《经济磨》（*mouture économique*）和第 9 章《锯木机》（*Sägemühlen*）中直接关乎生产生活的机器发明史及其社会效应。马克思首先摘引了古希腊诗人安谛巴特洛斯（Antipatros）的一段赞美谷物磨的诗歌：“别再费力了，你们这些在磨坊里劳动的姑娘们；现在睡吧，让鸟儿迎着黎明歌唱；女神克瑞斯已经

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 30 页。

② 例如，波珀在《工艺学史》中对引自《发明史文集》中有关 M. Z. 博克斯霍恩和 D. 塞孔多·朗切洛蒂的材料做了脚注说明。（Siehe J. H. M. Poppe, *Geschichte der Technologie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Bd. I, Göttingen: Olms Verlag, 1807, S. 484－485.）

③ Hans-Peter Müller, “Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”, S. 233－234.

④ Siehe *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (*MEGA*^{2}), Band IV/10, S. 73.

⑤ Siehe J. H. M. Poppe, *Geschichte der Technologie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Bd. I, S. 484－485.

派水仙替你们劳动；她们顺从地跳到水轮上，用力推动轮轴，转动沉重的石磨。”① 贝克曼指出，在这首赞美诗中“看不到人（Menschen）和牲畜（Vieh）”②。这意味着这首诗歌既生动展现了谷物磨在动力上由人力、畜力向自然力（水力）的演变，又反映出古希腊人对于机器发明解放人的双手所持的积极乐观态度。马克思在《资本论》中引用和评论了这首诗歌所反映的古今思想之巨大差异，以批判机器的资本主义应用对工人的奴役与剥削。

随后，马克思跳过在1851年的《波珀笔记》中已摘录过的关于手推磨、畜力磨、水磨、船磨、风磨等方面的内容，直接摘录了贝克曼关于经济磨的叙述。换言之，这是在1851年的工艺学笔记中没有涉及的内容。马克思的摘录内容如下：“在经济磨出现之前，麸皮只是被直接堆积起来，然后被转化为牲畜饲料。借助经济磨，麸皮就能被再次研磨和筛净。于是，残余的面粉就从麸皮中分离出来。1760年之后，［这种经济磨］在法国就已经非常普遍了。”③ 米勒指出，这一过程背后的事实是：最初一些磨坊主为了赚取更多利润而想方设法改进磨的工艺方法，即把初次磨过的麦麸再次研磨，实现更经济的精磨。由于人口增长和面粉价格不断上涨，这种原本被视为弄虚作假的方法逐步得到推广，从而大大提高了谷物磨面的精细程度和产量。1760年代，经济磨在法国的普及为不断增长的人口提供了生活资料保障。因此，“经济磨首先是一种出于需要而诞生的技术”④。其实，正如“经济磨”这一命名本身所反映的，这一史实很可能让马克思再次确证，技术发明并非简单源自纯粹的个人兴趣或技术本身的发展逻辑，而是更深层的特定社会经济关系发展的结果。

随后，马克思转向对第2卷第9章《锯木机》的摘录，主要关注的是从古希腊时期的锯到现代锯木机的发明史及其双重社会影响。其实，马克思在1851年的《波珀笔记》中已经摘录了有关锯木机的内容：“锯木场和锯木机。锯是非常古老的。我们今天的锯在形状（Gestalt）和结构（Einrichtung）上同古希腊时期的锯没有显著的差别。在四世纪时就出现了用水推动的锯木机（Holzsägemühlen）。用钝锯切割大理石的技艺非常古老，据说是普林尼（Plinius）在卡里恩（Carien）发明的……1337年奥格斯堡（Augsburg）已经出现锯木机。1427年布勒斯劳（Breslau）出现第一台锯木机，1530年挪威出现了被称为‘新工艺’（neue Kunst）的第一台切割机（Schneidemühle）。不久之后，霍尔斯坦（Holstein）在16世纪已经出现一种装配有许多锯片的机器，能够将一棵树或多棵树一次性切割成许多块木板……欧拉（Euler）（在其《论锯的作用》［*sur l’ action des Scies*］中）和南卡罗（Nancarrow）从事与谷物磨和锯木机等有关的计算，纠正了锯木机理论……钻孔机（Bohrmülen）或用于钻木管的磨坊在16世纪就已经出现。在乌尔姆（Ulm）可以看到由水力驱动的磨坊。”⑤

相较于1851年的《波珀笔记》，马克思在《贝克曼笔记》中做了许多重要补充：“古希腊时期的木工使用的锯就已经具有我们今天在这种工具上所能看到的相同形状和结构。（由水轮驱动的）古老的锯木机在4世纪德国乌沃河畔就已经出现了。‘它（埃鲁布鲁斯河⑥）转动着在湍急的涡流中研磨谷物的石头/拉动着在光滑的大理石中发出刺耳声的锯子/两岸传来持续不断的嘈杂声。（奥索尼乌斯⑦：《莫萨拉河》第361行）’这首诗描述了用石头建造的水磨（Wassermühlen），但它无论如何要比面包磨（Brotmühlen）出现得晚。1337年，奥格斯堡出现了锯木机。在15世纪，锯木机在许多国

① Hans-Peter Müller, “Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”, S. 234.

② Ebenda, S. 229.

③ Ebenda, S. 234.

④ Ebenda, S. 229.

⑤ *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (*MEGA*^{2}), Band IV/10, S. 75. 此处所对应的是波珀的《工艺学史》中的内容。(Siehe J. H. M. Poppe, *Geschichte der Technologie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Bd. II, Göttingen: Olms Verlag, 1810, S. 33 – 43.)

⑥ 埃鲁布鲁斯河（Erubrus）即乌沃河（Ruwer），是德国特里尔市下游摩泽尔河（Mosel）的小支流。

⑦ 德西穆斯·马格努斯·奥索尼乌斯（Decimus Magnus Ausonius，约310 – 395），古罗马诗人。布尔迪加拉（今法国波尔多）人，出身于贵族家庭，代表作有纪游诗《莫萨拉河》（*Mosella*）。

家出现。1530 年，盛产木材的挪威制造出第一台切割机，有人将其称作新工艺。由此，木材出口大大增加。16 世纪，有人已经发明出带有许多锯片的锯木机，借助这种机器，每一大块木料能够同时被分割成更多木板。（1575 年，多瑙河畔的雷根斯堡［Regensburg］。特别是在荷兰。）16 世纪也已经出现由水力驱动的钻孔机。菲利克斯·法布里（Felix Fabri）在《瑞典史》（*Historia Suevorum*，1605）中提到，在乌尔姆看到过这种机器：‘在那里，巨大的木料在水流的作用下被穿透。’1595 年，荷兰人在萨丹（Saardam）建造起第一台水力锯木机。1563 年，瑞典出现第一台这种机器。现在，瑞典拥有欧洲最大的锯木机，其 12 英尺宽的水轮同时驱动着 72 块锯片。”①

通过对比可以发现，波珀的《工艺学史》中的诸多内容都直接来自贝克曼的《发明史文集》。因此，马克思对两者的摘录既在总体内容上存在相似甚至重复之处，又在具体细节上存在较大差别。相同之处表明马克思对这些问题的重视，例如马克思均关注到古代和现代的锯具有相似的形状和结构，这再次验证了马克思提出的古老工具和机器已经包含着现代机器体系的基本构造和要素。不同之处则表明马克思在研究目的和问题意识上的转变：第一，马克思在《波珀笔记》中没有写下摘录内容的具体页码，而在《贝克曼笔记》中做了明确标注；第二，对于在《波珀笔记》中已摘录过但缺少史实细节或者没有交代具体文献来源的材料，马克思在《贝克曼笔记》中专门做了重新摘录、补充和扩展，例如奥索尼乌斯的《莫萨拉河》、法布里的《瑞典史》等，这再次反映了马克思科学严谨的工作方法；第三，马克思在《波珀笔记》中关注到与发明史相关的理论史，例如欧拉和南卡罗在锯木机理论上的贡献，而在《贝克曼笔记》中则特别注意到机器发明对社会生产力和社会经济发展的促进作用，例如锯木机和钻孔机的改良大大推动了木材加工和出口贸易等行业的迅速发展。

更重要的是，马克思再次关注到机器发明与工人利益的对立问题，这是在《工艺学史》中同样提及②、但马克思在《波珀笔记》中没有摘录的内容。马克思摘录到：“在英格兰，这种锯木机遭遇了与君士坦丁堡的印刷机、罗马帝国的织带机、斯特拉斯堡的起重机同样的命运……人们最初并不想要它们，因为他们担心这种机器可能会妨碍平民获得机会和赚取日薪。譬如，1633 年，一个荷兰人在伦敦开办的一家风力锯木场，不久就被摧毁了。又如，1700 年，霍顿就曾担心暴民的反抗。”③ 马克思之所以给予特别关注，很可能是因为它为马克思重新思考这一社会矛盾现象背后的社会历史实质、深化其历史唯物主义和政治经济学批判提供了一个重要契机。米勒准确指出，从历史唯物主义角度来看，这一现象决不只描述了所谓暴民与机器的斗争，而且首先反映了近代早期以来的技术变革在很大程度上冲击和挑战了统治者和被统治者为了保持传统生产方式和社会结构的稳定而达成的共识规则，因此技术变革引起卷入其中的人们的强烈反抗。④ 这种技术政治学现象背后的更深层原因在于：在近代市民社会的历史转型中，以经济利益为目的的交换价值与资本逻辑同传统手工业和自然经济中以维系生存为目的的使用价值逻辑发生尖锐冲突。⑤ 这深刻反映出先进生产力变革对占统治地位的传统生产方式和生产关系及其相应的思想观念造成强烈冲击。当然，这一时期的反抗还只是局部斗争，尚未达到普遍阶级斗争的层面。米勒指出：“这种社会关系的不发达性只有在形成明显的阶级分化以及统治者和被统治者之间的相互依赖与义务关系瓦解之后才会得到充分发展。”⑥ 这种尚不发达的社会矛盾关系恰好为马克思重新考察资本原始积累的历史进程、机器的资本主义应用与工人阶级的斗争策略问题，提供了独特的历史分析视角。这在《1861－1863 年手稿》和《资本论》中得到体现。

马克思接下来对第 3－5 卷的摘录显得比较粗略，但特别关注了金属拉丝机、播种机、捣矿机等应用于直接生产领域的生产性发明或技艺，而对其他发明创造只是简单提及甚或完全忽略。具体来

① Hans-Peter Müller，“Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”，S. 235.

② Siehe J. H. M. Poppe，*Geschichte der Technologie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts*，Bd. II，S. 37－38.

③ Hans-Peter Müller，“Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”，S. 235－236.

④ Siehe Ebenda，S. 229.

⑤ Siehe Ebenda，S. 230.

⑥ Ebenda，S. 230.

说，在对第3卷的摘录中，马克思首先摘录了第3章《金属拉丝机》的一个简短片断，关注了这种机器自15世纪以来的机械化，即“由水力驱动的金属拉丝机（Dratmühlen）。（15世纪）最早出现在纽伦堡”①。这是1851年工艺学笔记中没有涉及的内容。随后，马克思跳过贝克曼关于马鞍、伐运木材、印第安鸡等方面的论述，直接摘录了贝克曼提到的一部附有发明史书目的著作，即“米歇尔·迈尔（Michaele Maiero）：《真正的发明，来自德意志的馈赠》1619年法兰克福版”②。随后，马克思简要摘录了德国的发明创制，即“‘德国人由于这些发明而值得称赞：罗马帝制、火药、印刷术、宗教改革、T. 帕拉切尔苏斯（Theophrastus Paracelsus）的医学以及蔷薇十字会（Rosenkreuzer）的奥秘。’‘发明、政治、军号、文学、神学、医学、化学。’”③。这些内容虽未展开，但足以表明马克思对物质和精神生产生活中具有革命意义的发明创造的高度重视。这很可能与他先前已对这些发明创造作出高度评价直接相关：“火药、指南针、印刷术——这是预告资产阶级社会到来的三大发明。火药把骑士阶层炸得粉碎……印刷术则……变成科学复兴的手段，变成对精神发展创造必要前提的最强大的杠杆。”④ 相比之下，马克思没有摘录第3卷中有关奢侈品制造业等方面的内容，只从第4卷中概括摘录了一句话，涉及播种机（Sämaschine）及不同播种方法。⑤ 这是在1851年工艺学笔记中没有涉及的内容。马克思同样没有关注贝克曼在第4卷中关于铺路、街道照明、消防设施等方面的内容。在对第5卷的摘录中，马克思概要摘录了捣矿机（Pochwerke）和夯实机（Stampfmühlen）的发明史和工作原理。⑥ 这些内容没有超出马克思在1851年工艺学笔记中的摘录范围。

三、《贝克曼笔记》中的“贝克曼难题”及其科学解答

相较于李嘉图和尤尔等人对机器大工业时期机器与工人的尖锐对立关系的承认与辩护，斯密对工场手工业时期机器对劳动分工的从属关系的侧重与强调，贝克曼的重要贡献在于突出展现了工场手工业早期机器的工业应用所造成的矛盾性后果，特别是机器与工人的对立问题。这显然颠覆了马克思从李嘉图、尤尔和斯密那里获得的既有认知，从而引出一个重要问题：机器的始源性的双重面相何以可能？我们暂且将其称为“贝克曼难题”。结合贝克曼的叙述，“贝克曼难题”主要包含两个层面：一是机器的工业应用必然导致工资下降的内在规律是什么？二是机器反对工人的历史前提与本质规律是什么？这一提问方式本身，恰恰意味着马克思力图从历史唯物主义高度克服和超越贝克曼的技术史叙事本身所隐含的技术决定论、技术拜物教和技术原罪论。

第一，马克思破解“贝克曼难题”的方法论前提：从抽象上升到具体的历史辩证法。具体而言，马克思在《1861－1863年手稿》第XXI－XXIII笔记本的内封上附有一个“摘录著作目录”。通过对比可以发现，该目录所涉及的著作或作者主要来自《补充笔记本》，但在数量与顺序上同《补充笔记本》存在明显差异，而更接近于第XXI－XXIII笔记本中的引用文献。这表明马克思在写作手稿的过程中对这些材料做了重新加工，故而表现出明显的选择性和主题性，也反映了马克思对这些摘录著作或作者的重视。例如，在第XXIII笔记本的“摘录著作目录”中，马克思将贝克曼单独标注于第19条目。⑦ 而从它的整体语境来看，马克思试图要将贝克曼同斯密的劳动价值论、马尔萨斯和恩索尔的人口理论、西斯蒙第的商业财富理论、诺思的商业资本理论等主题联系起来综合考察。换言之，马克思试图将机器的资本主义应用这一抽象问题置于资本主义社会的具体总体中，从政治经济学批判的总体视角出发深入发掘“贝克曼难题”的实质。

---

① Ebenda, S. 236.
② Ebenda, S. 236.
③ Ebenda, S. 236.
④ 《马克思恩格斯全集》第37卷，第50页。
⑤ Siehe Hans-Peter Müller, “Unbekannte Exzerpte von Karl Marx über Johann Beckmann”, S. 236.
⑥ Siehe Ebenda, S. 236.
⑦ 参见《马克思恩格斯全集》第37卷，第8页。

第二，基于劳资剥削关系和劳动价值论对机器导致工资下降之内在规律的科学探究。在第 XXI 笔记本的第 1342 页上，马克思在探讨导致工资下降的原因时援引了《贝克曼笔记》。从整体文本语境来看，马克思在整理不同观点的过程中逐步将导致工资下降的原因聚焦于资本使用机器对劳动的剥削。马克思先是批评马尔萨斯等人将工资下降的原因归结为地租、生产费用、人口增长、谷物价格上涨和纸币贬值等外在因素。① 随后，马克思一针见血地指出，人口理论正确地揭露了资本的发展造成大量人口的极端贫困化及其再生产。② 由此，马克思开始将批判的矛头指向资本，并写下一句评语“资本。在亚·斯密那里连资本也表现为人”，并援引斯密的“资本耕种土地，资本使用劳动”加以佐证。③ 这里，马克思深刻指认了资本取代人成为生产的主体，并反过来支配人。紧接着，马克思提炼概括了斯密著作中的两个重要方面：一是“生产劳动和非生产劳动”，二是布坎南对斯密的“工资通过商品降价而提高”④ 这一错误观点的评注。可见，第一，马克思试图将工资问题同资本、生产劳动和商品价格等因素联系起来进行整体考察；第二，所谓生产劳动和非生产劳动的区分恰恰是以资本的剩余价值剥削逻辑为尺度的，马克思意在从劳资剥削关系层面揭示工资下降的根源，以驳斥“工资通过商品降价而提高”的片面观点。为此，马克思援引《贝克曼笔记》中的一段话：“博克斯霍恩谈到在莱顿采用织带机时说……‘大约 20 年前，这个城市有人发明了一种织机，使用这种织机，在同样时间内，一个人能够比较轻松地织出比过去几个人所织的还要多的东西。这就引起了织工的骚动和控告，最后市政局禁止使用这种织机’”，并将其概括为“借助于机器缩短劳动时间”⑤。随后又在“机器和平均工资”标题下引述了另一段话：“随着生产力的提高，工资按同一比例下降。虽然，机器使生活必需品便宜了 ，但是也使工人便宜了。”⑥ 可见，马克思试图从劳动价值论和剩余价值理论角度来揭示机器的资本主义应用导致工资下降和工人反对机器的内在机制：一方面，就相对剩余价值生产而言，资本通过借助机器提高劳动生产力而不断缩短商品生产的必要劳动时间，从而降低生活必需品的价值即劳动力的价值，增加剩余劳动时间，因为“剩余价值始终只有在劳动能力的价值从而工资下降的情况下才可能增长”⑦；另一方面，就劳动力市场的供求关系而言，机器与劳动的竞争导致工人的实际工资远低于平均工资，即“自从机器同人类劳动发生竞争时起，这种劳动的报酬本身便开始由机器生产导致的较少的费用调节”⑧。对此，马克思在《资本论》中深刻指出：“劳动资料一作为机器出现，就立刻成了工人本身的竞争者。资本借助机器进行的自行增殖，同生存条件被机器破坏的工人的人数成正比。资本主义生产的整个体系，是建立在工人把自己的劳动力当作商品出卖的基础上的。分工使这种劳动力片面化，使它只具有操纵局部工具的特定技能。一旦工具由机器来操纵，劳动力的交换价值就随同它的使用价值一起消失。工人就像停止流通的纸币一样卖不出去。工人阶级的一部分就这样被机器转化为过剩的人口，也就是不再为资本的自行增殖所直接需要的人口，这些人一部分在旧的手工业和工场手工业生产反对机器生产的力量悬殊的斗争中毁灭，另一部分则涌向所有比较容易进去的工业部门，充斥劳动市场，从而使劳动力的价格降低到它的价值以下。”⑨ 至此，马克思将关于该问题的探讨引向科学的理路，彻底克服了马尔萨斯、斯密等人的理论困境。而贝克曼无疑为马克思实现这一理论推进提供了关键的材料支撑。由此引出一个重要问题：如果机器的资本主义应用必然导致工资下降，因而必然反对劳动，那么这是否意味着应该“停止革新”和放弃“人类

① 《马克思恩格斯全集》第 37 卷，第 358 – 363 页。
② 同上，第 365 页。
③ 同上，第 365 页。
④ 同上，第 365 页。
⑤ 同上，第 365 页。
⑥ 同上，第 366 页。
⑦ 同上，第 241 页。
⑧ 同上，第 366 页。
⑨ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 495 – 496 页。

发明的进步”[①]？这正涉及“贝克曼难题”的第二个层面。为此，马克思意识到必须走向历史深处，探究机器的资本主义应用的历史前提和发展趋势。

第三，从“资本的人格化”和资本原始积累角度对机器的资本主义应用的历史探源。在第 XXIII 笔记本的第 1416 页上，马克思在考察资本原始积累问题时再次援引了对斯密和贝克曼的摘录笔记内容，而且上述引文再次出现。马克思先是在“清扫领地”标题下摘引了布坎南和斯密关于 15 世纪以来英国圈地运动促进资本原始积累的内容：“封建制随着商业和工业的发展而衰落……旧的所有权状况由于现代风俗的发展而日益被破坏了。地主不顾世袭的租佃者，现在把土地给予出价最高的人，如果这人是个改良家，他就会立即采用新的耕作制度……变得无用的人手（useless hands）都要被赶走……”[②] 随后，马克思更凝练地将斯密的“资本耕种土地、资本使用劳动”概括为“资本的人格化（Personnification）”[③]。这表明马克思已经深刻认识到，资本主义社会的真正主体不再是现实的个人，而是客观的资本关系。紧接着，马克思概述了《贝克曼笔记》的主体内容：“通过机器减少劳动。工人对此进行的斗争……织带机。由于改良磨面方法而赢得的小麦。在英格兰为反对锯木机而进行的斗争。德国的发明。”[④] 乍看起来，这些内容似乎毫无联系。而且，马克思为什么没有援引关于机器与工人斗争的其他理论资源（如李嘉图、尤尔），而唯独引用了贝克曼呢？结合上下文的整体语境，我们可以体认到马克思的深刻用意和贝克曼的独特价值。具体而言，马克思可能洞察到斯密的“资本耕种土地、资本使用劳动”这一命题所蕴含的深刻历史内涵和复杂历史进程：它们分别代表了“资本的人格化”的双重维度，共同构成了资本原始积累和资本主义生产方式总体生成过程的内在组成部分。马克思指出，所谓资本的原始积累并非宗教神学中的原罪之类的先验设定，而是现实发生的“生产者和生产资料分离的历史过程”[⑤]。这一过程并非一蹴而就的，而是在时空和程度上逐步展开的漫长而复杂的过程。对此，马克思在《资本论》中做了详尽科学的阐释。

首先，“资本耕种土地”这一“资本的人格化”进程反映的正是上述提到的近代早期英国农业资本家和封建贵族通过工商业资本高价购买土地、驱逐世袭佃农等“清扫领地”的方式破坏封建土地所有制的历史进程。这一过程建立起资本主义生产的基本条件：一方面，大量农村劳动者与劳动资料所有权相分离，促使农村封建制度的瓦解和农业资本主义的形成和发展；另一方面，“一部分农村居民的被剥夺和被驱逐，不仅为工业资本游离出工人及其生活资料和劳动材料，同时也建立了国内市场”。[⑥] 总之，“资本耕种土地”所代表的原始积累过程为工业资本特别是机器的资本主义应用奠定了必要的历史前提和基本条件。

其次，“资本使用劳动”这一“资本的人格化”进程所反映的是工业资本使大量直接劳动者被迫转化为雇佣劳动的历史过程，其中机器发明发挥了非常关键的作用。马克思指出，资本关系的实质就在于创立、保持和不断扩大再生产劳动者与劳动资料所有权的分离，因此，资本不仅要不断瓦解农村封建制度对农村居民及其生活资料和劳动材料的束缚和保护，而且要不断打破城市行会制度对学徒、帮工和新游离出来的“自由”劳动者及其生产资料和生存保障的维护和控制。[⑦] 于是，新兴的工场手工业首先同享有公会特权的城市手工业行会发生激烈斗争。[⑧] 工业资本扫清城市行会组织的阻碍的有力武器，便是将先进的机器发明应用于工业生产。因此，最初反对工场手工业本身的力量主要“来自行会师傅和享有特权的城市，而不是来自雇佣工人”。[⑨] 因为工场手工业只是潜在地而非现实地代

① 《马克思恩格斯全集》第 37 卷，第 367 页。
② 同上，第 500 页。
③ 同上，第 500 页。
④ 同上，第 500 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 822 页。
⑥ 同上，第 857 页。
⑦ 同上，第 821－822 页。
⑧ 同上，第 860 页。
⑨ 同上，第 494 页。

替工人，反而“为那些由于封建制度的解体而被赶出土地的农村居民开辟了新的生产领域。因此，当时工场内的分工和协作更多地显示了自己的积极方面”。[①] 然而，工场手工业是以城市手工业和农村家庭副业为广阔背景的，而且工场内部分工这种狭隘技术方式严重阻碍了资本的绝对自由发展的要求，特别是这必然促使资本借助机器对工人的排斥和统治，确立雇佣劳动对资本的绝对依赖和从属，从而在物质技术基础层面上真正确立起符合自身特性的资本主义生产方式即机器大工业。如果借用“清扫领地”的说法，这一过程可称作“清扫作坊和工场”。此外，资本还通过商业战争、殖民掠夺、奴隶贸易、血腥立法等暴力手段加速了这一进程。

就此而言，贝克曼关于近代早期机器发明的工业应用及其双重社会后果的叙述，正是资本原始积累和资本主义生产方式形成这一广阔复杂过程的一个缩影，因而为马克思理解工业资本主义的早期历史发展提供了独特视角和理论资源。马克思通过贝克曼认识到，机器的资本主义应用既构成了资本扫清传统生产方式和封建制度的障碍、克服工场手工业分工的内部局限、实现资本对劳动的实质吸纳和剥削的关键因素，也成为彻底激化三大社会阶级矛盾斗争的重要动因。然而，贝克曼只是从经验层面上看到机器导致工资下降和阶级斗争，而无法理解这一现象背后的历史真相。对此，马克思从历史唯物主义角度科学指出：“资本家和雇佣工人之间的斗争是同资本关系本身一起开始的。在整个工场手工业时期，这场斗争一直如火如荼地进行着。但只是在采用机器以后，工人才开始反对劳动资料本身，即反对资本的物质存在方式。工人奋起反对作为资本主义生产方式的物质基础的这种一定形式的生产资料。”[②] 一方面，工人与机器的斗争只是资本关系下劳资矛盾的外在表现形式。在贝克曼只是看到工人与物性机器斗争的地方，马克思洞察到物性机器背后的特定历史性社会关系本质。与其说是工人反对机器，不如说是工人反对资本关系的经济物相化产物。[③] 另一方面，机器与工人的敌对关系并非机器固有的天然属性，而是资本主义生产方式的物质基础（生产资料）发展到一定形式的结果。由此，马克思指出，导致机器扼杀工人的根本原因在于机器的资本主义应用，而非机器本身：“一个毫无疑问的事实是：机器本身对于工人从生活资料中‘游离’出来是没有责任的……同机器的资本主义应用不可分离的矛盾和对抗是不存在的，因为这些矛盾和对抗不是从机器本身产生的，而是从机器的资本主义应用产生的！”[④] 因此，“工人要学会把机器和机器的资本主义应用区别开来，从而学会把自己的攻击从物质生产资料本身转向物质生产资料的社会使用形式（gesellschaftliche Exploitationsform）”[⑤]。在此意义上，马克思彻底克服和超越了贝克曼的技术拜物教、技术决定论和技术原罪论。

综上所述，马克思对贝克曼的关注和利用经历了一个不断深化的复杂过程。马克思基于历史唯物主义方法论，将《贝克曼笔记》置于政治经济学批判的总体理论框架中加以考察。其中，资本与劳动的矛盾剥削关系构成其一以贯之的主题线索，机器的资本主义应用所导致的工资下降、资本原始积累进程中机器与工人之间斗争的实质与未来革命策略构成围绕这一主题线索所聚焦的具体问题关切。相较于李嘉图、尤尔等人对较发达的资本主义机器大工业的叙述，贝克曼关于手工业和工场手工业时期的机器发明史及其资本主义应用所产生的深刻社会影响的叙述，为马克思进一步深化资本主义生产方式的历史起源和资本主义批判理论提供了独特的理论资源。与此同时，马克思从唯物史观高度对机器发明的特定社会关系本质及其相关理论问题的科学阐释，彻底超越了贝克曼等资产阶级理论家的理论视域和意识形态幻象，为无产阶级的革命道路和人类解放的未来前景奠定了科学的理论指南。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 494 页。

② 同上，第 492 页。

③ 参见张一兵：《经济学革命语境中的科学的劳动异化理论（下）——马克思〈1861－1863 年经济学手稿〉研究》，《马克思主义与现实》2022 年第 3 期。

④ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 508 页。

⑤ 同上，第 493 页。

资本主义劳动主体性及其再生产
——马克思哲学研究新范式的探索

牛子牛

【摘要】在我国的马克思主义哲学研究中，“主观逻辑”与“客观逻辑”、“主体逻辑”与“资本逻辑”两种阐释范式的矛盾是一种主导性的张力。但是，这两种范式对资本逻辑下劳动者主体性的理解各自走了两个极端，因而都忽略了一种可能性：在资本主义生产方式内部，劳动者依然具有“主体”的资格，但这种主体性已然受到资本权力的塑造，与资本的再生产形成共谋。鉴于此，有必要发展一种新的阐释范式，考察资本逻辑下劳动主体性的主要特征及其再生产机制。在《资本论》及其手稿中，马克思分析了“简单商品社会”中的小生产者和资本主义社会中的雇佣劳动者这两个层次，最终在资本主义总体再生产的尺度上揭示了劳动主体再生产的具体机制。

【关键词】劳动主体；《资本论》；再生产；政治经济学批判

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0029－08

作者简介：牛子牛，天津人，哲学博士，（天津 300074）南开大学哲学院讲师。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“百年变局视野下当代资本主义运演逻辑的哲学研究”（23CZX011）

在马克思主义哲学研究中，主观能动性与客观规律性之间的张力是一个焦点问题，这在学理上表现为“主观逻辑”与“客观逻辑”、“主体逻辑”与“资本逻辑”两种阐释范式的矛盾。第二国际同其批判者的矛盾、苏联教科书体系与东欧“实践派”的矛盾、马克思主义中国化过程中“决定论”与“能动论”的矛盾[①]，都是这种张力的表现形式。但是，这两种研究范式在当代现实面前都遇到了严重挑战。20 世纪 70 年代以来，在“主观”方面，典型意义上的“无产阶级”（即产业工人）在发达资本主义国家逐渐衰落，承担社会变革的“主体”越来越难以找到；在“客观”方面，尽管利润率下降的客观规律造成资本主义的停滞和动荡，但资本主义不仅没有消亡，反而以金融资本的形式集中了更大权力、统治了更多社会领域。这表明“主观逻辑”与“客观逻辑”遭遇了“双重衰落”，二者都难以独力阐明“人的解放”的道路。

在笔者看来，这种双重衰落主要是因为这两种范式对劳动主体性的理解各自走了两个极端：“主观逻辑”将劳动者理解为先于且独立于资本主义的主体，“资本逻辑”则主张劳动者在资本主义内部不是主体。这就忽略了一种折中的可能性：在资本主义生产方式中，劳动者依然是“主体”，但这种主体已经受到资本权力的塑造、成为资本自身再生产过程的一环，因而不足以充当现成的批判基准和直接的反抗力量。鉴于此，笔者尝试以“资本主义的劳动主体性及其再生产”为核心，设想一种新的研究范式的可能性。它既要承认资本主义生产方式中劳动者的主体地位，也要承认资本权力对劳动主体性的建构作用、承认这种主体同资本本身形成共谋的可能性，从而考察资本主义劳动主体的主要特征及其再生产机制，为劳动者从“劳动主体”转化为“政治主体”奠定基础。

① 参见王南湜：《马克思主义哲学中国化：百年回顾与展望》，《天津社会科学》2020 年第 5 期。

一、旧阐释范式的缺憾与新阐释范式的可能

“主观逻辑”与“客观逻辑”的对立源于两者对马克思哲学中不同方面的强调。其中，“主观逻辑”强调马克思哲学是一种基于特定“主体”概念（如“感性对象性活动的主体”“实践主体”“劳动主体”等）的新世界观，这种主体通过能动的实践活动“改变世界”，并且有能力实现“人的解放”。相对地，“客观逻辑”则强调社会历史性过程的实体性内容、“不以人的意志为转移”的客观规律，以及马克思在《资本论》中所表露的“实证科学”气质。具体到“政治经济学批判”领域中，这两种范式又表现为“主体逻辑/劳动逻辑/生产逻辑”与“资本逻辑”的对立。其中，“主体逻辑”主张从主体性范畴出发，即从创造价值的“劳动”出发，推演整个政治经济学批判体系，以“劳动主体”为基点批判资本对于劳动的否定、剥削和异化，将劳动者的解放理解为劳动者主体性的恢复。与之相对，“资本逻辑”则认为如果在资本主义社会中有什么东西能被称为“主体”，那么这种主体也不会是劳动，只能是资本；劳动只是资本增殖的工具，资本主义在根本上是“资本逻辑的结构化过程”①。

上述两种阐释路径，均在不同时期为我国马克思主义哲学研究做出了不可磨灭的贡献，但也都包含着不容忽视的缺憾，难以全面把握政治经济学批判的哲学内涵。其中，“资本逻辑”的缺憾是比较明显的。它将资本固化为一种实在而自足的主体，忽视了资本只是“表现为”主体、只是拜物教意义上的主体，其主体性仍建基于人的特定活动方式和关系形式。这样，“资本逻辑”就淡化了马克思将“物的属性”还原为“人的关系”的批判主旨。这种解释弱化了人的能动性，难以设想资本的消亡：人们似乎只能等待“资本逻辑”自行发展、自我扬弃，而不能主动地联合起来与之抗争。

“主体逻辑”的缺憾则比较复杂，主要包含两个方面。第一，“主体逻辑”高估了马克思早期历史唯物主义与后期政治经济学批判之间的连续性。在马克思早期著作中，“感性对象性活动”的主体、“实践”的主体或“物质生产活动”的主体占据着本体论意义上的基点地位。“主体逻辑”将“劳动主体”当作政治经济学批判的基点，很容易将马克思早期著作中的“实践主体”等同于政治经济学批判中“创造价值”的“劳动主体”，将马克思在不同时期构造的两种主体概念混同为一。这种阐释“非反思性地将马克思青年时期围绕‘劳动’‘实践’和‘生产’等范畴所进行的理论探索……直接套用到有关‘生产方式’分析和《大纲》重新引入的‘劳动’范畴上”②。

这种理论等同很难说是合理的。我们知道，马克思在《资本论》一开始就明确区分了使用价值和价值，并相应地区分了劳动的二重性，即具体劳动和抽象劳动。这两个维度之间存在着截然的逻辑界限，价值“不包含任何一个使用价值的原子”③。马克思早期著作中为了“满足需要”而进行“物质生产”的主体，仅能涵盖“使用价值”和“具体劳动”的维度，而不能涵盖“价值”和“抽象价值”的维度。因此，物质生产活动的主体，在概念上并不等同于创造价值的劳动主体；后一种主体是政治经济学批判的崭新发现，是生产资本主义特有财富形式（即“价值”）的、专属于资本主义生产方式的特殊主体。“主体逻辑”的解释由于混同了这两种主体，很可能遮蔽资本主义的历史特殊性，甚至借“物质生产”或“人道主义”之名，将资本主义批判转化为对资本主义的迂回辩护。

第二，“主体逻辑”低估了政治经济学批判中“劳动”“价值”等范畴的历史性。这种阐释路径将创造价值的劳动主体视为一种超越于资本主义的批判基准，针对资本对劳动的剥削或异化，试图构造一种分配批判、道德批判或认识论批判。但是，在马克思看来，一般的“价值”“劳动”等范畴本身都是历史性的，是资本主义社会的建构产物。“劳动一般这个抽象……适合于这样一种社会形式，在这种社会形式中，个人很容易从一种劳动转到另一种劳动，一定种类的劳动对他们说来是偶然的，

① 仰海峰：《马克思资本逻辑场域中的主体问题》，《中国社会科学》2016 年第 3 期。
② 周嘉昕：《〈资本论〉与马克思主义哲学关系的四个基本问题——基于思想史和理论逻辑的考察》，《社会科学辑刊》2015 年第 5 期。
③ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 50 页。

因而是无差别的……在资产阶级社会的最现代的存在形式——美国，这种情况最为发达。”[①] 据此，“劳动”“价值”等范畴与“剩余价值”“资本”等范畴一样，都属于同一社会形态的历史性范畴；我们没有理由将它们从其他范畴中剥离出来，当作批判其他范畴的基准，而是应当将它们一起当作批判的对象。换言之，创造价值的劳动主体，并不是先于且独立于资本主义的批判基准，而是本身就蕴含着资本主义剥削的萌芽形式以及与此相伴的一切苦难和悲剧，因而有必要受到批判性的审视。

综上，“资本逻辑”认为劳动者是“非主体”，即资本增殖运动的被动工具；“主体逻辑”则认为劳动者是一种先于且独立于资本主义的主体，在资本主义社会中遭到否定和异化。这两种理阐释范式都遇到诸多困难。在笔者看来，这是因为两者都忽视了一种折中的可能性：在资本主义生产方式内部，劳动者依然具有“主体”的资格，但这种主体并不是批判资本主义的天然基点，而是已然受到资本权力的塑造、变得同资本活动相适应，并且构成资本再生产的必要条件。面对既有研究范式的缺憾，有必要发展一种新的解释框架。它一方面要承认资本逻辑下劳动者的主体地位，将劳动者理解为一种具有意图和欲望的、能够同意或抵抗资本权力的主体，将劳动者的能动性、创造力、知识、技能、情感等主体性因素理解为资本主义生产活动的一部分；另一方面要将劳动者的主体性本身视为资本主义的建构产物、视为资本再生产的一个环节，从而首先将其当作批判对象，而不是批判的基准。这一解释框架的展开，要求我们深入到资本主义劳动主体的特征及其再生产机制中。

二、资本主义生产方式下的劳动主体性

上述阐释范式首先需要说明的是：资本主义生产方式中的劳动者，为什么必须被视作主体，而不仅仅是客体？如前所述，无论是主体逻辑还是资本逻辑，都倾向于将资本主义劳动者的处境理解为“客体性”的：资本对劳动的统治，就是对劳动者主体性的否定；劳动者被资本篡夺了主体地位，成为一种受资本支配的客体性存在。这种理解有时会得到马克思本人的佐证，如“只限于一种单纯的抽象活动的工人活动，从一切方面来说都是由机器的运转来决定和调节的，而不是相反”，“在机器体系中，对象化劳动在劳动过程本身中与活劳动相对立而成为支配活劳动的力量”。[②] 在这种理解下，“劳动主体性”是劳动者的抗争与解放的代名词，而不是劳动者在资本主义生产方式内部的状态。

但是，这种关于劳动者处境的“客体性”理解是有偏差的，其主要原因有二。第一，在资本主义社会中，劳动者至少在形式上是自由的，这种“自由”的主体性是资本主义得以存在的条件。如马克思在《大纲》中所说，资本主义社会是“以物的依赖性为基础的人的独立性”[③] 的社会，直接的政治强制退居次要地位，社会权力以“物的关系”的形式表现为某种“自然规律”。相应地，劳动者不再是直接政治暴力的“客体”，而是作为“主体”同某种“似自然性”的经济规律相对立。在《1863－1865 年经济学手稿》中，马克思进一步指出，资本主义的劳动者作为“主体”，与前资本主义的劳动者作为直接强制的“客体”是截然不同的，这种特性构成资本主义的本质特征之一。“奴隶和奴隶主之间的关系的连续性，是通过直接强制来保持奴隶的一种关系。相反，自由工人必须自己保持自己的关系”；“自由地自己决定自己的这种意识（或者不如说想象），即自由的意识，以及与此相联系的责任感（意识），使这种工人成为比奴隶好得多的劳动者”。[④] 这种“自由”只是相对的、有限的，但如果这种自由不存在，资本主义本身就是不可能的。

第二，资本主义社会权力的运作方式不只是否定性的，更是肯定性的，其功能首先不是压抑主体性，而是“生产”和“激励”主体性。这是由资本主义生产活动作为“价值生产”的特性所决定的。前资本主义的生产活动主要是使用价值的生产，其目的是需要的满足和共同体的再生产，在质和量上都受到人的需要的有限性的限制。相应地，社会权力的运用表现为直接的镇压活动，以及对有限

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 45－46 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 91 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 107 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 38 卷，北京：人民出版社，2019 年，第 116 页。

物质资料的直接掠夺。“与直接的强制劳动相对立的财富不是资本，而是统治关系……对这种关系来说，财富本身只有享乐的意义，而没有作为财富本身的意义，因而这种关系决不能创造出普遍的产业。”① 与之相对，资本主义的社会财富脱去特定物质资料的形态，采取了价值的形式，从而暂时摆脱了人的需要的有限性的限制。相应地，资本主义社会权力的功能不再是直接的强制与掠夺，而是尽可能地扩大价值生产与资本增殖。然而，资本“无限增殖的欲望”② 所欲望的东西——剩余价值，只有劳动才能创造出来。因此，资本必须运用特定的社会权力、塑造特定的劳动主体，使之“愿意”配合剩余价值的生产，即“欲望着资本的欲望”。若非如此，资本的存在就是不可能的。这意味着资本主义的社会权力不仅要“否定”主体，即对其加以压抑、禁止与剥夺，更要“肯定”主体，即对其加以创造、激励和驱动。它不仅要禁止不法的或抵抗性的行动、要压制危险的欲望，更要激励生产性的行动，要解放乃至放纵有利于资本增殖的欲望。

可见，劳动者的特定主体性是资本主义得以存在的必要条件。资本主义再生产的全过程都需要劳动者主体性的参与，都渗透着资本主义社会权力对劳动主体的构造作用。这主要表现在两个方面。

第一，雇佣劳动关系的形成需要塑造劳动者的某种“劳动意愿”。按照通常的解释，工人加入雇佣劳动是“生活所迫”的被动行为：在生产资料私有化、生活资料商品化的条件下，失去生产资料的劳动者为了购买生活资料，不得不出卖自己仅有的商品，即自己的劳动能力。但是，这种理解是不全面的。劳动者一旦生计困难就会加入雇佣劳动，这并不是一个天然的事实，而是资本主义社会的建构产物，“只有在发达的资本生产方式下，雇佣劳动才成为理所当然的事情”。在此之前，单凭饥饿和贫困等外在强制因素，并不足以迫使失地农民放弃尊严而加入雇佣劳动，“丧失财产的人宁可成为流浪者、强盗和乞丐，也不愿意当工人”。③ 这表明雇佣劳动关系的形成，除否定性的外在强制之外，还需要劳动者的某种“劳动意愿”即某种特定“主体性”的参与。这种劳动意愿与劳动自觉不是人的天然品性，而是资本主义社会权力长期建构的效果。“单是在一极有劳动条件作为资本出现，在另一极有除了劳动力以外没有东西可出卖的人，还是不够的。这还不足以迫使他们自愿地出卖自己。”④ 这种“出卖自己”的“自愿”只能用额外的权力机制建构出来。为此，马克思特别考察了资本主义兴起初期的立法、司法和国家暴力，试图阐明它们如何将“劳动意愿”烙印在劳动者的肉体与灵魂之上。“在资本初期，为了把丧失财产的人按照对资本有利的条件转变成工人，发生过国家强制。”⑤ 这种“劳动意愿”的建构在资本主义形成初期固然要靠显性的、“直接的暴力”⑥ 来实现，但在资本主义制度全面建立之后就可以靠“经济关系的无声强制”⑦ 来实现了。

第二，剩余价值的生产还需要工人具有“剩余劳动”的意愿。即使雇佣劳动关系已经建立起来，劳动者也未必是合格的“雇佣工人”，因为雇佣工人不仅是一般的劳动主体，更是“剩余劳动”（Mehrarbeit）的主体，即能够付出比必需“更多”（mehr）⑧ 劳动的主体。如果工人不具备这种主体性，资本增殖就是不可能的。例如，马克思在《大纲》中谈到一位种植园主在《泰晤士报》上关于黑人劳工的抱怨：“这些黑鬼（牙买加的自由黑人）只满足于生产他们自己消费所绝对必需的东西，除了这种‘使用价值’以外，他们把游手好闲本身（放纵和懒惰）视为真正的奢侈品。”⑨ 在马克思看来，他们“不再是奴隶了，但并没有成为雇佣工人”⑩，因为他们只有“必要劳动”的意愿，没有“剩余劳动”的意愿。在这个意义上，“剩余价值”的生产不仅需要资本对劳动的否定性掠夺，更需

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 287 页。
② 参见《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 228、305 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，第 136 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 846 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，第 136 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 846 页。
⑦ 同上，第 846 页。
⑧ 德文词 Mehrarbeit 是“剩余劳动”的原文。这里取前缀“mehr－”的字面义“更多”，以便突出“剩余劳动”首先是资本通过激发劳动者的劳动意志而获得的“更多劳动”。
⑨ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 287 页。
⑩ 同上，第 287 页。

要劳动者出于自身能动性的肯定性创造。显然，这种“剩余劳动”的主体性不是天然的，而是资本主义社会权力的建构产物。

综上，劳动者的特定主体性参与了资本运动的每一个环节，它只有通过社会权力的一种“肯定性”运用才能建立起来。基于此，我们需要重新考察劳动解放的方式与路径。在通常的解释中，劳动与资本的对立就是“主体性”与“客体性”的对立：劳动者作为“活劳动”，即劳动的“纯粹主体的存在”①，与作为“死劳动”或“对象化劳动”的资本相对立；资本对劳动的统治就是劳动的“客体化”，而劳动的“解放”意味着劳动者主体性的恢复和重建。但依照上文的分析，一般的、抽象的“主体性”概念不能代表劳资对立中劳动一方的立场。这是因为，劳动者在资本主义生产方式内部依然是“主体”，但这种主体性已经被塑造为与资本活动相适应的形态，构成了资本存在的条件。因此，劳动与资本的对立不仅是主体性与客体性的对立，更是一种主体性与另一种主体性的对立。其中，一种主体性与资本再生产形成共谋，成为资本权力的一个有机环节，可以称之为“劳动主体”；另一种主体性则积蓄着反抗资本的潜力、能够承担自身的解放，可以称之为“政治主体”。这两种主体性之间存在着不可化约的逻辑差异和现实鸿沟。劳动者的解放过程不仅是从“非主体”转化为“主体”的过程，更是从“劳动主体”转化为“政治主体”的过程，是“政治主体”对“劳动主体”的斗争过程。

以往的劳动解放理论往往诉诸某种简单的“历史辩证法”，认为资本主义在为自身生产劳动主体的同时，也在为自身准备掘墓人，这种阐释有过度简化之嫌。资本权力所建构的劳动主体必然已内在地适应了资本再生产的需要，它不是一种“现成”的革命主体，不能直接承担颠覆资本主义的使命。毋宁说，“劳动主体”必须被转化为“政治主体”，这种转化只有通过一种复杂的专门政治程序才有可能。当这一政治程序缺失时，主体性方面的因素不仅不会促进解放，反而有可能阻碍解放。即使客观的经济和政治条件都有利于革命，劳动者也有可能出于资本主义长期建构的“劳动意愿”或“劳动伦理”而延误行动时机，变相增强资本主义的力量，让资本主义有足够的时间实现自救。如列宁所说，虽然“帝国主义是衰朽的但还没有完全衰朽的资本主义，是垂死的但还没有死亡的资本主义”②，但帝国主义仍然有能力“分裂工人、加强工人中间的机会主义、造成工人运动在一段时间内腐化”，即培植劳动主体方面的反动倾向，从而“在腐烂状态中保持一个比较长的时期”③。当代资本主义尽管陷入严重的停滞和危机，却迟迟没有发生决定性颠覆，相当程度上是因为这种主体方面的困境。因此，无论是理论、历史还是现实，都要求我们重新将劳动主体理解为资本主义的一个有机环节，重新区分“劳动主体”的建构机制与“政治主体”的生成程序。

三、资本逻辑下劳动主体再生产理论的一般框架

上文阐明了特定的劳动主体性对资本运动的必要性及其基本特征。那么，这种主体性通过何种具体的权力机制而被生产出来？在通常的阐释中，劳动主体的再生产问题往往被归结为劳动者“日常意识”的生产，即拜物教意识形态对劳动者主观意识的“蒙蔽”或“收买”④，从而成为一个“社会意识”层面的次要问题。这种思路没有看到，资本主义劳动主体首先是实践的主体，它向来已经嵌入“社会存在”或“经济基础”的结构之内，构成经济关系本身的一个本质环节。鉴于此，在劳动主体再生产问题上，我们不仅要关注意识形态层面，更要运用历史唯物主义方法分析资本主义经济关系中那些使得劳动者不得不成为“主体”的客观机制。这种分析不能局限于资本对劳动的“否定性”行径，如奴役、控制、排斥、异化等，更要揭示资本的“肯定性”行动，阐明资本如何生产、塑造、激励并引导劳动主体，使之承担起比必需“更多”的劳动欲望和责任。

---

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 253 页。

② 《列宁全集》第 29 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 479 页。

③ 《列宁全集》第 27 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 418、438 页。

④ 参见唐正东：《马克思拜物教批判理论的辩证特性及其当代启示》，《哲学研究》2010 年第 7 期；孙乐强：《马克思再生产理论及其哲学效应研究》，南京：江苏人民出版社，2015 年，第 109 页。

对此，本文将尝试提出一种概略性的理论方案。《资本论》及其手稿中有关劳动主体再生产的学说大体可以分为三个层次：首先，从“简单商品社会”的小生产者出发，初步勾勒出一般商品社会中劳动主体的结构；其次，推进到资本主义社会的雇佣劳动者，论证资本主义劳动主体的特征；最后，在资本主义总体再生产的层次上，揭示劳动主体再生产的具体机制。

在第一个层次即简单商品社会中，劳动者首先表现为生产交换价值的主体。这一界定已然蕴含着资本主义劳动主体的初步特征。如前所述，前资本主义的劳动是为了满足需要，受到人的需要的有限性的限制。但在简单商品社会中，劳动的目的是交换价值，即货币；它在质上是单一而抽象的，在量上可以无限地积累。这意味着劳动在一定程度上超出了对特定物质资料的有限需要，从而潜在地成为“无限的”。如马克思所说：“由于劳动的目的不是为了特殊产品，即同个人的特殊需要发生特殊关系的产品，而是为了货币，是一般形式的财富，所以，首先个人的勤劳是没有止境的。”① 这样，现代劳动主体就首先被规定为一种“无限劳动”的可能性。

商品交换的普遍建立也确立了现代意义上的主体自由。商品交换“确立了个人的完全自由：自愿的交易；任何一方都不使用暴力”②。但“自由主体”的产生同时意味着主体落入他者权力的支配。这是因为，自由主体仅仅通过商品交换才成为可能，而我之所以能与他人相交换，仅仅是因为他人欲求着我的产品，这就让我的劳动受到他人欲望的制约。“我们每个人实际上把自己变成了另一个人心目中的东西；你为了占有我的物品实际上把自己变成了手段、工具、你的物品的生产者。”③ 在这个意义上，现代主体的生成与他者权力的普遍建立是同一个过程，这种主体只有在他者权力在场之时才能够存在。因此，现代主体的另一项基本特征是总要“欲望着他者的欲望”。这一公式是法国哲学家科耶夫（Alexandre Kojève）创造的，但它精当地概括了马克思所描述的商品社会的基本处境，因此也能充当我们理解现代劳动主体的导线：劳动主体之所以会拥有“无限劳动”的倒错意愿，仅仅是因为它欲望着某个“他者”的欲望。这个他者的身份，只有在关于资本主义生产方式的进一步分析中才能被揭明。

随即，马克思证明了独立的“简单商品社会”仅仅是一种意识形态想象，这种想象以成熟的资本主义社会为前提。“这种交换制度是以资本为基础的，而且，如果把它同资本分开来考察，像它在表面上所表现的那样，把它看作独立的制度，那么，这只是一种假象，不过这是必然的假象。”④ 因此，简单商品流通向来已经是资本流通，简单商品社会中的小生产者向来已经是雇佣工人。关于劳动主体的规定必须过渡到第二个层次，即资本主义雇佣劳动的主体。

资本主义生产与简单商品生产有着质的差别。在简单商品社会中，交换的最终目的是获取特定的使用价值，生产活动受到人的需要的有限性的限制。然而在资本主义社会中，资本欲求的对象不是特定的使用价值，而是价值的无止境增殖，商品只是作为价值的代表而被生产出来的。因此，资本能够且必须摆脱人的需要的限制，尽可能多地进行生产，而这种限制只有在全局性的危机中才会再次表现出来。资本主义生产与简单商品生产之间的这种差异，决定了劳动主体的内在结构也要发生相应的转换。在资本主义社会中，由于资本垄断了生产资料，与劳动者相交换的“他者”不是另一个劳动者，而是资本。因此，一般商品社会中的“欲望着他者的欲望”这一公式，在这里进一步表现为“欲望着资本的欲望”。这意味着资本对于“剩余价值”的欲求要被嵌入劳动者自身的主体性之内，转化为劳动主体对于“剩余劳动”的意愿。工人的劳动不再局限于满足特定的物质需要，而是要不断地超出自身必需、变得“多多益善”，让劳动成为一种以自身为目的的活动。如果在简单商品社会中，“无限的劳动”只是一种潜在的可能性，那么在资本主义社会中，这种可能性必须尽量成为现实。只有在此种条件下，脱去特殊物质形态的“一般劳动”的主体，即“创造价值”的“劳动主体”，才第一次成为可能。

既然“剩余劳动”的意愿不是天然的，那么这种意愿如何成为可能？这涉及马克思劳动主体理

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 176 页。

② 同上，第 199 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 42 卷，北京：人民出版社，1979 年，第 36 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 505 页。

论的第三个层次，即劳动主体再生产的具体机制。上文已经涉及这些机制的一部分，如商品交换、货币流通、雇佣劳动关系和剩余价值生产等，但它们并不是资本主义劳动主体建构机制的全部。

资本主义劳动主体的建构始于资本的原始积累，它使得劳动同生产资料相分离，让劳动者成为不得不出卖劳动力的“自由工人”。这一过程切断了工人与土地、财产以及原生共同体的联系，将工人的生计与其个人劳动单一地联系起来。由此，工人成为仅仅以自身劳动对自身生计负责的主体，即现代意义上“自我负责”的“伦理主体”。尽管这种伦理主体被现代道德哲学认为是先验的，但它的产生实际上依赖一定的经济条件，即工人除自身的劳动力之外不占有任何财产。然而，在劳动者必须将自身出卖给资本的条件下，这种伦理主体的“自我负责”无非就是为资本增殖负责；而那些本该为工人的生计困境负责的东西，即资本主义制度本身，却被同时兴起的法权和道德话语所遮蔽了。于是，劳动主体对于自身的伦理责任，成为工人服务于资本增殖的伦理纽带。

资本主义制度初步建立后，发展出更丰富的权力技术，其中具有基础性的是工资制度。依照马克思的定义，工资是劳动力的价格，等于劳动力的再生产费用。从本文的观点看来，工资不仅是劳动者肉体生命的再生产费用，更是特定劳动主体性的再生产所需的制度条件。工资制度的功能是在必要劳动和剩余劳动之间制造混淆：“工资的形式消灭了工作日分为必要劳动和剩余劳动、分为有酬劳动和无酬劳动的一切痕迹”，使得“全部劳动都表现为有酬劳动。”[①] 这种混淆掩盖了资本主义剥削，让劳动者认为资本主义制度是自由而公平的：“工人和资本家的一切法权观念，资本主义生产方式的一切神秘性，这一生产方式所产生的一切自由幻觉，庸俗经济学的一切辩护遁词，都是以这个表现形式为依据的。”[②] 可见，在意识形态层面上，工资制度参与建构了劳动主体对资本主义制度的合法性认同。

更重要的是，必要劳动与剩余劳动的混淆并不只是数量上的混淆，更是两种在概念上完全异质的劳动之间的混淆。我们知道，工资的概念是劳动力的价格，它与资本家雇佣劳动者的期限有关，但与劳动者实际付出的劳动量无关。因此，工资在严格意义上并不是劳动者当期劳动所创造的价值中的一定比例。之所以将工资视为一段劳动时间（即“必要劳动时间”）的产物，仅仅是因为我们在数量上把工资折算成劳动时间，并将其外在地等同于实际劳动时间的一部分。毋宁说，工资是由生活必需品价格与阶级斗争局势所决定的，是两大阶级之间分配社会财富的比例。工资并不能像剩余价值那样随着劳动的增加而增加，提高工资的最好方法不是多劳动，而是不劳动（罢工）。

但是，工资制度掩盖了工资和剩余价值之间、必要劳动和剩余劳动之间的质性差异，在工资量和劳动量之间建立了一种表面上的联系。用马克思的话说，工资制度创造了“劳动的价值”[③] 这个不可能的概念，让工资量表现为劳动本身的价值。这样，工资就显得像剩余价值一样，似乎能随着劳动的增加而增加。当劳动者想要获得更多工资时，就有可能不去选择“罢工”或“不劳动”，而是选择付出“更多劳动”，尽管这必然是徒劳无功的。通过这种机制，劳动与资本的对抗关系转化为共谋关系，资本对于“剩余价值”的欲望转化为劳动主体对“更多劳动”的欲望，劳动主体“欲望着资本的欲望”的结构得到进一步巩固。此外，工资制度还在劳动与工资之间建立了一种基于“回报”观念的法权或伦理关系，让工资表现为劳动主体通过自身劳动换取的“报酬”乃至“承认”，从而增强了劳动者对于自身受剥削境况的伦理认同。

工资制度还在工人个体和工人阶级之间制造了分裂。根据工资的概念，在阶级尺度上，劳动的增加并不会使工资提高，甚至有可能使工资下降。工人个体为了增加工资而增加劳动，会加剧工人的内部竞争、降低劳动力价格，让工人阶级变得更加贫困。“最高限度的勤劳即劳动和最低限度的消费……所能产生的结果，只会是工人付出最高限度的劳动而得到最低限度的工资。”[④] 当然，通过“个人努力”来提高工资的可能性总是存在的；但这只是因为工人阶级整体的工资水平已经被进一步压低，以至于资本能够提高“个别工资”而不损失利润。这样，工人个体的富足与工人阶级的整体利益之间就形成对立，劳动者被塑造为彼此孤立和竞争的主体，工人阶级的联合力量遭到削弱。

---

① 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 619 页。

② 同上，第 619 页。

③ 同上，第 616 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 245 – 246 页。

工资制度尽管说明了“剩余劳动”意愿的可能性，但没有说明它的必然性，以及它何以能够不断增长。为此，有必要进入资本主义总体再生产的理论层次，即相对剩余价值与资本积累的层次。如前所述，“剩余劳动”的意愿并不是天然的，甚至与劳动者的本性和利益相抵触。马克思对前资本主义社会的研究表明，如果可能，人们并不愿意用更多的劳动满足更多的欲望，反而更愿意限制需要，以便限制劳动①。因此，如法国左翼理论家安德烈·高兹（André Gorz）所说，资本若要从工人那里获得更多剩余劳动，有效的办法并不是用更高的工资诱惑工人，这只会让工人劳动得更少，直到在新的工资水平下刚好足够生存的地步。相反，真正有效的办法是压低工资水平，迫使工人为了赚取生活资料不得不付出更多劳动②。可见，资本若要让工人的“剩余劳动”意愿不断增强，将资本无限增殖的欲求嵌入工人的主体性之内，就需要建构一种能够持续压低工资的机制。

这种机制就是资本积累过程的一般机制，即“相对剩余价值”的生产和“产业后备军”的制造。首先，相对剩余价值的生产是通过压低工资完成的。资本主义生产技术的不断革命化，会降低生活必需品价值、降低劳动力再生产费用，从而压低工资在总价值中的比例，提高剩余价值的比例。其次，产业后备军的存在会压低劳动力价格。生产力的发展会周期性地取代部分工人，将其抛入产业后备军，从而造成劳动力供给的常态化过剩，加剧工人内部的分裂竞争，将劳动力的实际价格长期压制在价值以下。这两种机制是从资本积累的本质规律中生长出来的，也造成了工资水平的持续下降，充当了劳动主体的建构机制。原先“过度劳动”的现象或许只是偶然，只是个别工人的所谓“进取心”的表现；随着总体工资水平的下降，不断增加的“过度劳动”迟早会成为全体工人的必然选择，因为若非如此就难以满足生存需要。同时，由于产业后备军的存在，工人不仅要在雇佣关系中付出更多劳动，还要为了获得或保住雇佣关系而付出额外努力。在这种情况下，“被剥削”的状态即雇佣劳动本身反而成为劳动主体的欲望对象，资本的欲望被劳动主体自觉地认同为自身的欲望。

至此，在资本主义总体再生产的层次上，资本积累过程与劳动主体建构过程不可分离地统一在一起；资本主义生产方式的自我再生产，同时就是“合用”的劳动主体的再生产。资本积累越是深化和扩张，工人在社会总财富中占有的份额就越小，工人就要在越高的程度上成为“剩余劳动”的主体，把越多的劳动、欲望与成本当作责任承担在自己身上。工人的意图、欲求、知识、技能、伦理等主体性要素，都在越来越深的程度上被塑造为有利于资本增殖的形态。概言之，在资本主义制度下，劳动者越受到剥削就越成为主体，越成为主体就越受到剥削。因此，资本主义所建构的劳动主体，既难以成为现成的批判基准，也难以成为直接的反抗力量。

当代现实进一步证实了我们的判断。当代资本主义的一个重要特征是劳动者主体性的空前凸显：劳动者的知识、情感、创造力、决策能力等主体性因素成为弹性化生产过程的有机组成部分；劳动者在空前灵活的劳动市场上“自由地”流动，为自身的职业选择和职业生涯完全负责；劳动者对自身的理解不仅是雇佣工人，更是一种自行增殖的“人力资本”，能够通过学习和劳动实现自身主体性的更新。但是，劳动主体性的高度发展并没有促进劳动者的解放，反而伴随着劳动者处境的空前恶化。工人实际工资陷于停滞乃至下降，雇佣关系变得更加不稳定和无保障；劳动者不仅经历严重的“劳动强化”，而且常常陷入负债境地，在资本社会的全方位支配下走投无路。这种悖论性的事实提示我们，劳动主体性的发展与资本权力的扩张之间很可能存在一种深刻共谋，劳动者自身能动的、积极的努力很可能正在生产出统治他自身的力量。在这种困境下，一种能将“劳动主体”转化和培育成“政治主体”的政治程序必须被纳入哲学的议程。这是“人的解放”的思想使命在当代语境下为我们提出的新问题，也是马克思哲学的建构性发展的生长点。

（责任编辑　巳　未）

① 例如，马克思在《1861－1863 年经济学手稿》中谈到行会制度时就指出了这一点。（参见《马克思恩格斯全集》第 38 卷，第 114－115 页。）

② See Gorz, *Critique of Economic Reason*, trans. by Gillian Handyside and Chris Turner, London: Verso, 1989, p. 111.

走向唯物主义
——早期霍克海默的哲学探索

陈辞达

【摘要】霍克海默的早期哲学探索是其批判理论道路的起点与基石。具体可分为三个阶段：首先是家庭的权威、战争的残酷和工人阶级的痛苦等现实苦恼，推动了少年霍克海默的意志觉醒与哲学启蒙；其次是大学期间对格式塔心理学、新康德主义哲学的理性追问与反思，坚定了霍克海默现实性的哲学立场；最后是对叔本华哲学与马克思主义的吸收，明确了霍克海默唯物主义的社会研究与批判路径。在从意志觉醒、理性追问到社会性探究的早期哲学探索中，霍克海默揭露了西方现代化进程所带来的自身无法解决的矛盾与问题，对西方现代性危机展开了批判与反思，不断走向唯物主义。应当说，早期霍克海默哲学探索不仅具有鲜明的时代特征和思想特色，也为我们今天重新理解马克思主义哲学的现实性与科学性提供了重要参照，更为我们坚持以马克思主义哲学方法分析、回应和解决当代社会问题提供了重要启示。

【关键词】唯物主义；意志；理性；社会性；早期霍克海默

中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0037－08

作者简介：陈辞达，山西太原人，哲学博士，（北京 100091）中共中央党校（国家行政学院）哲学教研部讲师。

自20世纪20年代初西方马克思主义诞生至今已逾百年，站在西马百年的历史节点上，回看并重思西方马克思主义重要人物及其思想具有深远的历史意义。作为20世纪重要的西方马克思主义学者，马克斯·霍克海默（Max Horkheimer）是法兰克福学派与批判理论创始人。但与其重要地位相比，我们对霍克海默早期思想的关注与重视不足。回到早期霍克海默，不仅有助于我们理解批判理论的诞生基底，更为我们展示了霍克海默如何走向唯物主义的马克思主义哲学道路。

一、意志觉醒：自现实苦恼而来的哲学启蒙

当前对霍克海默哲学的分期主要有两种：一是《霍克海默传》从批判理论的视角得出的三阶段说：20世纪40年代前的早期批判理论、40－50年代的批判理论、50年代后的晚期哲学理论[①]；二是《霍克海默全集》编纂者，其学生阿尔弗雷德·施密特（Alfred Schmidt）的六阶段说，即1914－1918、1919－1925、1926－1930、1930－1940、1941－1950、1950年之后[②]，其划分更详细的展现出霍克海默思想发展的本真面目。本文所讨论的早期霍克海默，主要是指1914－1925年，霍克海默青少年时期到他取得法兰克福大学讲师资格的哲学思索。主要涉及霍克海默在一战期间所写的小说、日记和书信，以及他的博士论文及授课资格论文等。这一时期是霍克海默意志觉醒、人生观世界观形成的重要时期，面对家庭的权威、战争的残酷、工人阶级的痛苦等现实苦恼，霍克海默在反抗、思考和

① 参见［德］H. 贡尼、R. 林古特：《霍克海默传》，任立译，北京：商务印书馆，1999年，第27、46、81页。

② See Seyla Benhabib, *On Max Horkheimer: New Perspectives*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1993, p. 25.

同情中一步步成长，走上哲学道路。

家庭是一个人思想孕育的襁褓。而意志（Wille）是是客体化表象背后的内在动力，是无法被消解的自在之物，不仅包括自我意识，更是理解自己、他者与世界的钥匙。霍克海默的家庭在其意志觉醒中扮演了消极的推动者，反抗家庭权威是他面对的第一个现实苦恼。1895 年，霍克海默出生在德国斯图加特郊区小镇楚芬哈森（Zuffenhausen）一个富裕而严格的犹太商人家庭，由于不满父亲对他人生的规划而开始反抗。一方面，与弗里德里希·波洛克（Friedrich Pollock）的友谊成为霍克海默反抗家庭权威与哲学启蒙的重要契机。1911 年，霍克海默离开文科中学时结识了波洛克。虽然都是犹太商人的孩子，但波洛克的家庭教育是非犹太化的。这不仅没妨碍他们的友情，反而让霍克海默感受到差异和自由，不再扮演那个被家庭所期望的角色的可能。1912 年，在工厂做了一年学徒的霍克海默被父亲派往国外学习做生意，波洛克也征得家里同意前往，期间两人的友谊更加深厚，也更体验到自由。这段友谊还促进了霍克海默的哲学阅读。在波洛克的推荐下，他们一起阅读易卜生、左拉、托尔斯泰、叔本华、康德、斯宾诺莎的作品，霍克海默开始独立思考人生的价值与意义。另一方面，与罗泽·里克海尔（Rosa Riekher）的爱情成为霍克海默反抗家庭权威的重要事件。1914 年底，霍克海默认识了大他 8 岁、担任父亲工厂私人女秘书的里克海尔，爱称其为“迈东”（Maidon）。迈东是破产商人的女儿，悬殊的家庭差距和基督教背景让这一恋情被强烈反对。父亲认为这违背了他对霍克海默人生的规划，母亲则怀疑迈东的爱是出于金钱的考虑。迈东不久就被解雇并赶走，波洛克则帮忙照看并始终支持这一感情。霍克海默也没有放弃对爱情的坚持，与父母的抗争持续近十年。直到 1926 年完成学业，两人结婚，父母才不得不接受了他们的爱情。这不仅是霍克海默对于家庭权威反抗和自主人生选择的成功实践，是他意志的觉醒胜利，更影响到后来他对家庭和权威的批判性研究。正在这一时期，他创作了《春天》《工作》等跨越社会阶层爱情的文学作品，开始思索自己的人生道路和意义。其中篇小说《渴望》就有这样的表述：“我读过书是因为我有一种永不满足的渴望，想知道我在生活中应该做什么；我无法相信我的目的是从早到晚像动物一样寻找食物很长一段时间。我为什么要活着？并再次归于虚无。”①

对于 19 世纪末 20 世纪初的西方思想家来说，动荡、危机与战争是他们思想孕育、勃兴与成熟的社会历史场域，霍克海默也不例外。一战的爆发是他面对的第二个现实苦恼。1914 年 7 月，在英国实习的霍克海默因战争返回斯图加特，在父亲工厂担任主管。最初由于工厂生产战争物资而无需入伍，随着形势变化，1916 年 9 月被军队征召，担任医疗助理。无论在哪里，霍克海默一直坚决反对战争。一方面是内心的反感。霍克海默认为战争是爱的反面，是非人道的伤害，是对于个人健康和家庭幸福的毁灭。在 1914 年 8 月创作的文学作品《战争：通信》（GS1,21）中，通过战争期间情侣沃尔特和路易斯的通信，霍克海默表达了自己对战争的态度。沃尔特反对战争而路易斯支持战争，尽管沃尔特为了向女友及其家庭证明自己而参战，但直至负伤牺牲都不曾改变对战争的反对，最后路易斯也陷入深深的后悔和对战争的厌恶。此外，霍克海默在 1918 年 8 月 12 日给迈东和波洛克的信中说，战争让“死亡和痛苦的恐惧被加强了一千倍”②。另一方面，霍克海默反思了战争对个体及其精神的摧残。战争抹去个体的存在与差别，留下的是麻木、服从和自我意识的灭亡。他在《战争：通信》中写道：“我们的所有权利都被剥夺了，我们在最可怕的痛苦中沦为他人的奴隶：我们的自由被剥夺了。”（GS1，26）“这就是战争的可怕之处：在这里，人被迫为盲目的自然意志服务，尽管他可以思考；他一方面是肢体，另一方面是人格，一方面是大脑，另一方面是胃，由于今天的胃比大脑更有力量，它必须服从它，不可避免地像一个该死的人一样。”（GS1,47）霍克海默反思了当时对战争的狂热，认为正是由于战争对人的改变，对个体自我意识的摧毁导致了社会对战争的冷漠与支持，这让他忧虑并思考战争、国家和政治的本质。“野兽为了保护自己不被同类咬伤，建造大大小小的笼子，藏

① Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* , Vol. 1, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1985 – 1996, p. 152. 以下采用文中注，简写为“GS 卷数，页码”。

② Max Horkheimer, *A Life in Letters: Selected Correspondence*, ed. , trans. , and with an introduction by Manfred R. Jacobson and Evelyn M, Jacobson, Lincoln: University of Nebraska Press, 2008, p. 10.

身其中；大的叫国家，小的叫法律。”（GS1,35－36）霍克海默以清醒的态度审视现实，对当时的政治及其后果表示怀疑：“我讨厌所有的政党，所有的民族主义者，所有的无政府主义者，因为他们的追求是犯罪或疯狂。”（GS1,24－25）他发现作为群体意志表现的国家、政治与战争必然影响个体命运：“国家是绝大多数公民意志的表达，因此国家的外在和内在生活是个人命运的放大图。”（GS1,168）但不是所有个体都有清醒的自我意识，在群体意志的整合过程中，国家机器、政治宣传、文化背景、宗教信仰等复杂因素与技术手段的介入，甚至可能导致群体意志与个体意志相反。而要认识这一复杂问题需要科学的研究，这让霍克海默想到大学学习。同时，霍克海默在意志的觉醒中始终坚持爱的理想。他在日记中说：“同情和爱是最高的美德，我想一生为他们服务，我想为知识和美丽而奋斗。”（GS1,166）“爱不需要希望，不需要游戏，不需要反思，不需要辩解：世界是没有意义的，世界是美好的。”（GS1,355）他在文学作品《春天》中更将爱视作答案：“我找到了解决办法和唯一的真理，我现在知道爱让生命变得有价值，让地球变得有价值，它是目标、支持和智慧。”（GS1,221）

在20世纪初资本主义扩张与社会主义运动思潮发展的背景下，垄断资本主义、金融资本主义、帝国主义不仅没有解决资本主义的矛盾危机，反而让工人阶级的处境更为动荡凄苦，失业与贫困笼罩着工人。对工人阶级的同情是霍克海默面对的第三个现实苦恼。“早在他读过黑格尔或马克思之前，霍克海默就认为，现存的社会不断在人与人之间制造‘虚假的藩篱’，只有坚定地致力于精神发展和爱的更高理想，才能打破这些藩篱。”① 霍克海默对自己与工人间的巨大差别和占有财富感到愧疚。他在1915－1916年的文学短篇《秋天》中写道：“对那些以牺牲穷人为代价庆祝节日，过着幸福美德生活的人类阶级产生了强烈的敌意。”（GS1,171）面对财富在人之间创造的藩篱，他对资本家强烈不满并厌恶将自己的人生致力于商业。他在1915年所写的小说《怀旧》中说：“我在大城市长大，在最细心的教养下最能折磨独子和未来的资本家，离开学校后，我被迫学习让我感到无聊或让我不高兴的东西……尽管有各种借口，但财富是非常不道德的，拥有大量金钱是一种犯罪……我对父亲产生了仇恨，因为他不安地掠夺了自己越来越多的财产……我梦想着把所有的舒适和奢侈都抛在脑后，把我的生命奉献给对真理和来自天堂的真实、纯粹的快乐的渴望。”（GS1,108）在对工人同情的基础上，霍克海默开始思考是否有改变的可能。他意识到工人的悲惨境况进一步导致了其自身发展的局限。他在短篇作品《达蒙》中提到：“为了穷人生活所需的钱，他们要求工作剥夺他们的时间和精力来教育他们，并在他们脸上挖出粗鲁的痕迹。”（GS1,243）工人为了生存而不得不工作，又由于工作失去了受教育的时间精力，最终只剩下疲惫苍老的身躯。霍克海默以一种朴素性的思考指出了工人不得不劳动而压根没有选择权利的社会现实。工人不能跳出这一循环，他们不仅在财富上处于社会底端，更失去了作为独立自由的理性个体的发展权利。霍克海默还注意到工人劳动的机械重复性。他在1916年6月的日记中写道：“几十年来，工人日复一日地做着同样枯燥、荒凉的工作，事实上他们的整个生活，在沉闷、尘土飞扬的房间里或在烈日下，没有解放的前景，没有精神进步的可能性。”（GS1,169）劳动成为对工人的折磨，恶劣的环境与机械重复的劳动过程破坏了工人的身心健康。

可见，霍克海默虽然还没有系统阅读马克思，但他对雇佣劳动的非自由起源、异化劳动现象、西方文明的危机都有了朴素直观的认识。与此同时，尽管他怀有一切应当改变的信念，但还无法给出具体的路径。此时的霍克海默正像同样出身富裕工厂主家庭的恩格斯在青年时期面对工人悲惨生活所写下的《伍珀河谷来信》一样，“总可以相信，就是这个旧蒙昧主义的断崖也抵挡不住时代的巨流：沙石一定会被水流卷走，断崖一定会轰然倒塌”②。面对现实苦恼，霍克海默在持续的思索中启蒙，怀抱爱的信念，意志觉醒成熟，为其后来的哲学道路与探索奠定了基础。

二、理性追问：从格式塔心理学到新康德主义的哲学思辨

带着对于现实苦恼的疑问，霍克海默于1919年通过中学毕业考试而前往法兰克福大学。他在大

① John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press, 2011, p. 27.

② 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，2005年，第54页。

学主修心理学，辅修哲学和经济学。他认为这些专业最有助于认识人，并受到专业的学术训练和哲学熏陶。霍克海默曾说："我上大学当然主要是出于纯粹的哲学原因，但由于我自己已经读过一些哲学——尤其是叔本华——我认为也许最好把心理学而不是哲学作为我的专业，因为这样我就可以了解今天人们对人的了解。"(GS7,447)在理性的探寻与追问中，霍克海默表现出强烈的现实性立场。然而无论是格式塔心理学，还是新康德主义哲学，都没能给予霍克海默想要的答案。

心理学作为对于人的直接现实的研究，首先成为霍克海默学习的内容。当时的主流心理学研究主要采用自然科学的实证定量分析方法，同时精神分析学的方法也在兴起。相比精神分析学，格式塔心理学虽受其影响但没有那么激进。格式塔心理学反对把自然科学的定量实证方法机械地运用于心理学研究，认为心理学并非像自然科学一样是各部分的简单集合，更多强调主观和客观部分的整体性构成。因此，格式塔心理学虽依赖于实证性研究方法，但注重独立性与整体性的研究范式，表现出一定的自主性。经过相应的学习研究，1921 年末，霍克海默选择格式塔心理学家弗里德里希·舒曼(Friedrich Schumann)作为导师，开始撰写关于格式塔心理学研究的博士论文《在眼睛盲点色盲区的格式塔变化》(*Gestaltveränderungen in der farbenblinden Zone des blinden Flecks in Auge*)。然而，1922 年夏，就在他几乎完成论文之时，舒曼告诉他哥本哈根的研究人员发表了同一主题且几乎相同的研究，这一度让霍克海默想放弃学位，直至最终转向哲学。可以说，格式塔心理学的学习不仅加深了霍克海默研究的现实感，更带给他整体性研究的视角和对机械实证方法的反思。

霍克海默在大学始终保持着对哲学的兴趣。在关于康德先验美学的讲座上，他结识了最终的导师汉斯·科内利乌斯(Hans Cornelius)并以叔本华观点进行反驳。科内利乌斯是一个新康德主义者，深受马赫实证主义影响。他强调实证主义并试图将哲学从纯形而上学中解脱出来，对康德"物自体"的非经验的纯形而上学预设展开批判和重释，以达到形而上学与实证科学的整体性统一。在科内利乌斯的教导和推荐下，霍克海默广泛了解哲学、自然科学及艺术等内容，还在 1920 年到弗莱堡跟随胡塞尔学习了两个学期。通过学习，他更加坚定了自己的现实性哲学立场。他在 1921 年 11 月 30 日给迈东的信中说："哲学越吸引我，我就越远离这所大学的哲学。我们必须寻找关于我们的生活及其意义的实质性表达，而不是形式化的认识论规律，这些规律基本上非常不重要。"① 他认为哲学来自于现实，因此着眼于哲学的现实性基础、来源及意义，以现实性反对纯粹抽象的形而上学。"对霍克海默来说，无论是在当时还是后来，所有建立绝对的、永恒的标准的尝试，无论是本体论的、逻辑的还是形而上学的，都注定要失败。"② 正是由于这种现实性哲学立场，霍克海默始终具有一种批判的现实性态度，强调独立、自主与整体性的思考。

在听闻霍克海默论文受挫后，科内利乌斯建议他转向哲学，把在课程研讨会上关于康德目的论判断二律背反的论文扩充为博士论文。最终在 1923 年 1 月 10 日，霍克海默以优异成绩获得哲学博士学位，并以科内利乌斯助手的身份开启了自己的学术生涯。于是，在格式塔心理学之后，新康德主义哲学成为霍克海默正式踏上学术道路的起点。新康德主义主要发源于 19 世纪 60 年代，到 20 世纪前叶逐渐消退，在德国大学中占据主流。新康德主义受到康德哲学启发，不局限于其文本，是对其哲学精神尤其是后期哲学思想的进一步延续和发展。众多新康德主义者拥有各自的哲学体系，其共通性在于通过对主要哲学概念的先验的认识论分析来捍卫哲学的科学性地位，以及把哲学作为一个不能由任何特定科学学科所实现的指引性的角色。③ 霍克海默在以新康德主义哲学为路径的研究中进一步展现出其现实性哲学立场。

1922 年，霍克海默的博士论文《论目的论判断的二律背反》(*Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*)开篇就说："以下讨论的目的既不是提供系统的介绍，也不是评估任何康德式的思路，而是应该尽可能清楚地描述一个认识论问题。然而，达到这一目的的手段是用康德哲学来论证这个问题。这一切都是关于事实而不是关于语言学的规定。"(GS2,20)论文直指部分与整体之间的现实认识问题。

① Max Horkheimer, *A Life in Letters: Selected Correspondence*, p. 22.

② John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 58.

③ See Helmut Holzhey and Vilem Mudroch, *The A to Z of Kant and Kantianism*, Lanham: The Scarecrow Press, 2010, p. 192.

“整体与部分之间的关系问题，不仅为紧随康德之后的思辨指明了基本动机，而且也适用于当代研究。”(GS2,67)这一认识论问题发端于康德对自然科学的反思，并以目的论判断的二律背反作为其结论。在反思性判断中，部分和整体间的认识关系正是目的论判断出场的前提。以生命体为例，其各部分的规律可以为自然科学所认识，但是整体的规律却在认识上具有先在的目的性。“生命体的整个发展，直到最遥远的最终结果，都必须已经掌握在第一阶段出现。”(GS2,30)部分的总和并不是真正的整体。康德由此提出了自然目的的概念：“有机体的繁殖、生长、内部自我保存——康德用它们来解释自然目的的概念——这些过程不能仅仅被理解为有规律的连续部分过程的总和，而是一个证明支配整个过程的不同的、统一的规律，决不会被简化为相邻阶段的有规律的时间顺序。”(GS2,31)自然目的整体先在于部分而存在，统合过程中的不同规律并表现为对整体的认识，其不存在于各部分具体科学的认识中，不能为实证化的研究所揭示。于是，自然目的成为先验的理性预设与整体的属性。“自然被称为形式上的权宜之计，就必须被认为属于整体的品质而言，它的任何部分都可能首先为人所知，因此研究的每一步都必须始终以知识、科学和自然的整体——尤其是其系统组织的本质为指导。”(GS2,31)对于自然目的的反思和理解，就是康德所说的目的论判断。“这显示了判断反思能力的一个特殊分支，其一般任务似乎是准确地理解内在权宜之计的这种神秘属性：这个分支被称为目的论判断。”(GS2,33)由于部分与整体之间分属不同的范畴，就出现了目的论判断的二律背反。“第一条格言是这样一句话：所有物质事物的生产及其形式都必须尽可能根据纯粹的机械定律来判断。第二条准则是相反的：物质自然的某些产物不能通过纯粹的机械定律来判断为可能的（它们的判断需要一个完全不同的因果律，即最终原因的律）。”(GS2,34)借由康德的目的论判断及二律背反，霍克海默一方面表明了整体认识的重要意义及其对整个认识研究过程的指导作用，另一方面指出了康德在部分与整体之间留下的二律背反的认识论问题。他认为这一问题不仅涉及到部分与整体、自然科学与哲学之间的认识关系，更关涉到如何在整体上认识现实生存的人。

霍克海默不满于康德的回答，指出“很容易以另一种方式表明，康德只能将机械格言视为解释性原则。他将非机械解释和目的论解释等同起来（根据最终原因）”。(GS2,39)康德将对部分的认识视为可解释和机械的，将对整体的目的论理解视为被预设和非机械的，否定了目的论判断与经验法则的联系，即从经验中认识目的的可能。这样目的论判断就成为理性的“悬设”。霍克海默认为，康德通过目的论判断实现对有机体的理解，却使其丧失真实性而沦为抽象的理性产物。“这否定了有机体概念的真实有效性的问题。充其量，它属于理性的概念。”(GS2,45)目的论判断无法在经验中被证实或证伪，康德往科学中加入一个无法认识也无法驳倒的抽象之物。“根据康德的说法，每一个非机械的解释都应该等同于自然科学家的承诺，即为任何过程参考最高智慧的高深莫测的建议，并在放弃使用理性时认为理性的努力已经完成。因为这种最高智力的概念本身是完全不可理解的，将目的论解释引入自然科学意味着承认自然中的一个无法无天的因素。”(GS2,39)对霍克海默来说，这是无法接受的。尽管他反对实证机械化的套用，但不意味着可以存在无法认识的内容。他认为解决这一问题的前提是要拒绝所有非机械的解释，摧毁康德在部分与整体之间设定的教条。(GS2,68)霍克海默借用了心理学：“在最近的哲学中，康德的观点遭到格式塔学说的反对。他指出，一个整体本身具有在分解为部分时会丢失的属性，因为它们只属于最初存在的统一体。这些一般的哲学教义被科内利乌斯承认并通过他获得了相应的系统地位。”(GS2,67－68)问题不在于部分认识之外的先验目的，而在于整体被拆分为部分进行认识时丢掉的属性。因此，在现实研究中不仅要重视对部分的经验实证研究，而且要注重对整体的经验实证研究，二者缺一不可。“与康德不同，判断力的两个准则之间的明显冲突在多大程度上是可能的，只能通过将来对自然的研究而呈现。因为仅仅说明可以设想另一种自然法则而不是机械法则是不够的。”(GS2,70)对整体的认识证明机械实证法则不具有绝对性，但其中也不存在非经验因素。霍克海默认为部分与整体都是经验性的认识问题，其差异在于机械法则的角色。对部分的认识中，实证的机械原则发挥着首要作用，对整体的认识中则不仅需要各部分的机械实证认识，更重要的是对整体（特别是被拆分为部分时丢掉的）的经验把握和研究。

霍克海默的现实性哲学探寻进一步体现在 1925 年的授课资格论文《论康德的判断力批判——作

为理论和实践哲学之间的纽带》(*Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*) 中，他在形式、审美对象以及有机物三个层面对判断力批判进行反思，批判了康德将其作为理论与实践哲学纽带的方案。霍克海默认为，在康德哲学中，“理论与实践哲学统一表现的诉求成为康德体系斗争的主要内容”。(GS2,82)判断力批判成为康德用以联系纯粹理性批判与实践理性批判的方式，而其在多大程度上能够实现？这关乎认识与实践、自然与自由的联系，也关乎人的整体性存在。

在霍克海默看来，康德的判断力批判是一种站不住脚的权宜之计。首先，霍克海默反思了作为形式上的权宜之计的判断力批判。他认为康德的判断力批判在形式上先验设定了理论与实践哲学的统一性，“必须从一开始就假定这种统一性而不能看到和证明它”(GS2,96)，因此康德将判断力的反思原则称为调节性的。霍克海默认为这种形式上的权宜之计在现实面前站不住脚，所谓的调节性原则本身就预设了理论与实践哲学之间的区分和差异。“统一不需要调节原则的桥梁，因为这里的理解统一具有理性统一的特征，两者之间没有区别，而是同一性。”(GS2,109)其次，霍克海默反思了作为审美对象的权宜之计的判断力批判。在康德哲学中，审美对象及共同的审美考虑被寄托于判断力，“正是同一种目的性使‘共同经验’和审美考虑成为可能”(GS2,116)，将感性和认识相联结。霍克海默认为这是教条和肤浅的，是人为主观的理性预设。“在康德看来，想象的概念应该用来连接两个最高端，即感性和知性。这种联系的必要性仍然是一种人为的和肤浅的联系，它源于两种能力的严格对立，最终源于康德的基本教条，即知识的材料是由本身不可知的事物提供给我们的。”(GS2,121)霍克海默反对康德的做法，认为在审美对象中理性与感性的联结必须要得到认识的客观揭示。“审美快感是建立在一种知识之上的，其本质只能通过对康德仍然教条主义地使用的事物概念进行透彻的现象学分析来揭示。”(GS2,124)最后，霍克海默反思了在有机物层面的判断力批判。康德认为有机物内含因果关系，因而体现着“自然目的”的概念。这种目的不存在于部分而存在于有机物的整体，是有机物的意图。“根据康德的说法，发展从一开始就受到控制……他的目的论的一个原则是，根据人类理解的性质，有机存在的可能性在自然不能有其他原因，只能接受有意的原因。”(GS2,135)有机物无法从各部分得到全面的解释，因为其自然目的不包含于部分的解释中，所以自然科学无法认识目的的概念。“一个自然目的，这个概念在自然科学中必须被视为一个陌生的概念。”(GS2,137)霍克海默指出，以自然目的沟通对有机体的认识与其实践发展，这仅是设想和断言，因为其前提无法被证实。“康德的前提是错误的，所以结论也错误……仅仅是一种断言。”(GS2,143)

从格式塔心理学到新康德主义哲学，霍克海默在理性的追问与探寻中始终坚持现实性的哲学立场。他反对康德对部分与整体、理论与实践的区分对立，表明它们“并不构成不可逾越的分离”(GS2,146)，而是在客观世界中可以被证实的共存关系。同时这也不是黑格尔意义上的同一，霍克海默借助叔本华的哲学，“要求彻底澄清不仅是康德哲学而且在很大程度上是现代文化基础的学说……理性的人是意志和知识的共存者”。(GS2,146)他希望在客观的经验基础上发现和证实部分与整体、认识与实践的联系，“必须在客观世界中再次找到这种规定”。(GS2,144)但无论是格式塔心理学，还是新康德主义哲学，都不能给予他满意的答案。换言之，霍克海默要在客观世界、在部分与整体的经验基础上认识现实的人，回答理论与实践的问题，而这已经预示了霍克海默向着唯物主义的靠近。

三、社会性探究：走向唯物主义的社会批判路径

借由对格式塔心理学和新康德主义哲学的追问与反思，霍克海默的现实性哲学立场更加坚定，意识到在对部分的实证考察之外，对整体的经验把握与研究的重要性。面对苦恼与实际间的张力，所谓整体就是不以个人意志为转移的整个社会现实，即在一系列社会条件、关系与规则基础上的个体存在。现实就是社会，整体性的认识世界和人在世界中的存在实际上就是要认识社会和社会中的人。而要认识现实背后的本质，就是要在客观世界中认识把握社会的根本规律。在这个意义上，现实性就是社会性。归根到底，霍克海默所要认识的世界并不是一个自然科学意义上的实然自然，而是现实的人

生活在其中的社会。“现在，他想知道，是什么力量在起作用。他发现，那就是社会。”① 由此，霍克海默的现实性哲学立场进一步深化为对社会性的探究，走向唯物主义的社会批判路径。

在这一过程中，叔本华与马克思发挥了相当的影响。作为霍克海默哲学启蒙的重要人物，叔本华在其现实性哲学立场、对现实痛苦的感受与同情方面具有独特作用，促进了霍克海默向唯物主义的靠近。“霍克海默世界观转变中最重要的智力因素无疑是他对叔本华的认真研究。叔本华是一位哲学家，他的青年时代在许多方面与霍克海默相似。”② 他们都出生于商人家庭，对生活的观察也相近。施密特就说：“在霍克海默的学术生涯之前，他在商业上活跃了很多年，这一事实对他的智力存在产生了决定性的影响。他与叔本华都将世俗的理解与形而上学的推测结合起来……此外，另一个相似之处是，两者都出人意料地早早地获得了对它们具有约束力的见解。”（GS1,369）

具体来看，叔本华的影响主要体现在三个方面。第一，注重意志与现实性哲学立场，即不以抽象的理性磨灭现实苦恼，反对纯形而上学。“区别哲学家的真伪，就在于此：真正的哲学家，他的疑难是从观察世界产生的；冒牌哲学家则相反，他的疑难是从一本书中，从一个现成体系中产生的。”③ 注重探寻对世界的整体认识与其内涵原因。“哲学不能从寻找整个世界的一个有效因或一个目的因出发。至少是我的哲学就根本不问世界的来由，不问为何有此世界，而只问这世界是什么。”④ 第二，对康德哲学的认识理解。“尽管我在很大限度内是从伟大的康德的成就出发的，但也正是由于认真研读他的著作使我发现了其中一些重大的错误。”⑤ 他们都从康德出发，都重视判断力批判在康德哲学中的关联作用，“判断力（的作用）既然存在于正确、准确地把直观认识到的（东西）移置于抽象意识这一能力中，当然它就是悟性和理性间的‘中介人’了。”⑥ 总体上，他们都反对康德将理论与实践哲学的分隔，强调整体性的现实理解。“在行为中不可能看到的自由，必须寓于存在之中。把必然性加于存在和把自由加于行为，在任何时代都是根本错误的，都是把根据和结果加以颠倒。”⑦ 第三，关于痛苦与同情的观点。霍克海默以对社会的直观感受认同叔本华的悲观性思考。“应该说既要生活而又不痛苦，那根本就是十足的矛盾。”⑧ “痛苦是从生命中产生的，而生命又是那意志显出的现象。”⑨ 在叔本华那里痛苦是世界的本来面目，在霍克海默这里则是难解的现实苦恼。“霍克海默的早期著作见证了同样的关于世界状况的形而上学的悲伤。”（GS1,369）在此意义上，他与叔本华相互理解，以至于“谁想认真对待霍克海默的早期著作，必须考虑到特定社会批评和基本悲观主义之间绝对构成的相互作用。这种矛盾既富有成效又令人痛苦，但最终没有得到解决，这显然使年轻的霍克海默深受感动并且存在于叔本华本人身上”。（GS1,370）叔本华还极为看重同情：“同情是唯一的非利己主义的刺激，因而是唯一真正的道德动机。”⑩ 他认为同情是真正深刻而有价值的哲学情感，是纯粹的爱。“纯粹的爱（希腊语的‘博爱’，拉丁语的‘仁慈’），按其性质说就是（同病相怜的）同情。”⑪ 霍克海默继承了叔本华的观点，无论是面对家庭权威、战争还是工人阶级的痛苦，他始终秉持爱与同情的信念，在抗争与反思中走向对整体现实世界，即社会的唯物主义认识与批判。

面对作为现实整体的社会，马克思主义为霍克海默探究社会性，认识把握社会的根本规律提供了科学的方法与钥匙，为现实苦恼的解决带来了希望。在对格式塔心理学、新康德主义哲学的理性追问与反思中，霍克海默的认识思考不断成熟，形成了跨学科的理论视域和反教条的理论宗旨。对社会的

① ［德］H. 贡尼，R. 林古特：《霍克海默传》，第 13 页。
② John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 46.
③ ［德］叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，2017 年，第 64－65 页。
④ 同上，第 129 页。
⑤ 同上，第 5 页。
⑥ 同上，第 107 页。
⑦ ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，任立、孟庆时译，北京：商务印书馆，1996 年，第 137 页。
⑧ ［德］叔本华：《作为意志和表象的世界》，第 140 页。
⑨ 同上，第 444 页。
⑩ ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，第 292 页。
⑪ ［德］叔本华：《作为意志和表象的世界》，第 512 页。

认识不能只是对于其中某一部分或门类的具体研究，因为片面性的认识无法揭示人在社会中的整体存在。同时，霍克海默反对对任何一种认识研究方法的套用。他一方面重视对现实社会的经验性研究，另一方面又反对对实证主义的全盘机械套用，强调面向社会的整体性与经验性相结合的跨学科的自主研究。理论必须是源于现实为现实所印证的客观性研究，而不是抽象理性的概念体系。虽然有了基础性的认识思路，但并不意味着就有了与认识需求相匹配的认识能力，更不意味着完成了对现实社会和人的认识。因此，必须要找到一条能够从根本上整体认识和把握现实社会的道路，而这就是马克思主义。霍克海默对马克思主义的最初接触可以追溯到一战结束时，他在慕尼黑休养并准备进入大学。当时德国的社会主义工人运动兴起，霍克海默也开始了解并参与一些社会主义文化圈的讨论，马克思主义为他打开了崭新的世界。他大学时与波洛克结识了菲利克斯·威尔（Felix Weil），即后来法兰克福研究所的发起人，还认识了西奥多·阿多诺（Theodor Adorno）、列奥·洛文塔尔（Leo Lowenthal）、西格弗里德·克拉考尔（Siegfried Kracauer）、恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）等人。威尔一直积极参与社会主义活动并对劳工具有浓厚兴趣。在学习之余，他们一道阅读、研究劳工的历史。1922 年，他们共同策划了研究所的创立计划，目的就是研究德国社会主义理论及劳工的历史。可以说，马克思主义的光亮伴随了霍克海默的哲学探索与成长。

霍克海默在理性追问与反思基础上所形成的认识思路，恰恰就是马克思主义哲学思想科学性内涵中的一部分。首先，马克思主义哲学始终坚持现实性的立场，坚定把现实人类社会作为其理论和实践的根基。其次，马克思主义哲学对于现实世界即社会的认识是历史性和整体性的。它不像任何一门具体的经验科学那样，将社会和社会中的人片面化地肢解为各个部分与环节来予以认识，而是从生产力和生产关系的经济基础出发，以唯物史观科学透视现实社会、人的整体性存在及社会背后占统治性地位的根本矛盾，进而总体性地揭示和批判现实的人的痛苦根源与变革的可能。最后，马克思主义哲学是反教条和反机械的。它既非机械的实证经验主义，又非抽象形而上学的理论设想，而是在社会历史中认识和把握社会现实，自主、科学、历史性地认识和回应现实问题。这不仅与霍克海默现实性的哲学立场与认识思路相符，更系统性指明了面对社会整体的科学认识方法，为霍克海默的现实苦恼、理性追问乃至爱与同情的信念给出了格式塔心理学、新康德主义乃至叔本华哲学都无法给出的切实客观的出路。

总的看来，对现实苦恼的不满与抗争，推动了青少年时期霍克海默的意志觉醒与哲学启蒙。经由大学期间对格式塔心理学、新康德主义哲学的理性追问与反思，他坚定了现实性的哲学立场，明确了唯物主义的社会研究与批判路径，走向唯物主义的马克思主义哲学道路，这为他后来创立批判理论与开展社会哲学研究奠定了根基。这几个阶段既是霍克海默自主客观地哲学思考的结果，又是其认识发展成熟的必然。在早期霍克海默的哲学探索中，从残酷的战争到工人阶级的痛苦，他满怀爱与同情，看到了西方现代化进程所带来的自身无法解决的矛盾与问题，对西方现代性危机展开了批判与反思。早期霍克海默以其哲学思索，证明了相较于实证主义和纯形而上哲学等各种理论思潮，马克思主义最能够切中要害，最能够进行整体性的科学认识和把握现代社会根本规律。这一认识凸显出马克思主义哲学的现实性、科学性与优越性，为我们今天坚定不移以马克思主义认识方法为科学指引，分析、回应和解决当代社会问题提供了重要启示。

（责任编辑　巳　未）

卢卡奇两种影响力间不协调现象的成因

孙海腾

【摘要】作为马克思主义思想史上的重要思想家，卢卡奇的政治影响力与其在马克思主义思想史上的理论影响力相比显得极不协调。两种影响力间的不协调现象，首先是由于长期从事专业学术研究，导致卢卡奇缺少革命家必须的理论准备；其次是由于他是沿着知识分子的进路来理解革命的，因而最终回到了知识分子的原点；最后是由于他缺乏职业革命家所必需的政治锻炼，又要面对一个完整的无产阶级政治大厦，因而缺少在政治领域进一步发展的空间。

【关键词】卢卡奇；马克思主义理论；影响力；理论与实践

中图分类号：B515　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0045－05

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

卢卡奇无疑是马克思主义思想史上一位具有开创意义的思想家。并且哪怕抛开学说内容不论，卢卡奇依旧是马克思主义发展史上一位开创性的人物。这表现在如下这点上：从卢卡奇开始，马克思主义发展史上出现了大批职业理论家，他们不再像早期的列宁、考茨基、卢森堡、托洛茨基一样，兼具职业革命家和马克思主义理论家双重身份，而是主要从事学科化、专业化的马克思主义理论研究。我们可以发现，西方马克思主义传统中的绝大多数理论家，无论是布洛赫、列斐伏尔、马尔科维奇、马尔库塞等等，都属于这种情况。

在这方面，相比于后世的理论家，卢卡奇又处于某种“中间状态”：一方面，与之后的法兰克福学派理论家们一样，卢卡奇绝大多数理论探索活动都是以专业学者的身份进行的。正因如此，与其之前的马克思、恩格斯、考茨基和卢森堡等人不同，他的著作主要涉及哲学和文艺理论等有限的几个领域，并且其中很多并不是撰写于派别斗争的“战场”上，而是完成在书斋之中。另一方面，与后面提到的这些理论家不同，卢卡奇在 1919 年之后的相当长一段时期内，确实曾以职业革命家和革命理论家的双重身份进行活动。他的政治影响力虽然远比不上同时期的托洛茨基、布哈林、潘涅库克和葛兰西等人，但毕竟远大于法兰克福学派的理论家们。因此，卢卡奇可以被看作是卢森堡、考茨基、托洛茨基等在一战前就已十分活跃的马克思主义革命家，与霍克海默、弗洛姆、阿尔都塞等一战后成长起来的马克思主义学者之间的过渡人物。卢卡奇在加入革命队伍之前就已经是一位著名学者了。对于革命家群体，人们必须用他们的革命活动来解释他们的理论活动，前者逻辑上先于后者。而对于卢卡奇这个过程则正好颠倒过来，理论学说在先，投入革命运动倒是理论探索的结论。理论探索和革命活动虽然也是彼此结合着的，但理论探索毕竟已经被放到了革命活动的前面。

一、卢卡奇两种影响力间的不协调问题

卢卡奇居于马克思主义革命家与马克思主义学家之间的过渡状态，具体表现在他虽同时兼具政治影响力与理论影响力，但二者之间无论在影响范围还是深远程度都极不协调。一方面，卢卡奇不仅是马克思主义思想史上著作颇丰的重要理论家，同时还具有丰富的政治履历，是匈牙利很多重大政治事件的重要参与者。另一方面，在匈牙利革命史和国际共运史中，卢卡奇又极易被人们忽视，至少他在其中的地位远没有他在马克思主义学说史上的地位重要。在大多数讨论匈共党史和匈牙利革命史的文

献中，卢卡奇被提及的次数都远小于库恩·贝拉（Kun Béla）和拉科西·马加什（Rákosi Mátyás）等人①。哪怕是卢卡奇传记的作者们在叙述卢卡奇政治生涯时，其叙述重点也并非政治生涯本身，而是这种生涯如何影响了他的理论探索。②

但卢卡奇毕竟不完全是书斋里的哲学家。首先，他在党时间非常长，从苏维埃革命至去世，其间除受政治牵连的时期外，在党长达半个多世纪，是毋庸置疑的党内元老。其次，无产阶级革命家一般拥有的履历，卢卡奇几乎无一遗漏，如创立革命政权、领导军事斗争、主持地下活动、政治流亡、编辑革命报刊、参与路线斗争、担任政府领导职务等③。从外部环境看，卢卡奇政治上最为活跃的 20 世纪初，正是国际共产主义运动风起云涌的年代。其同龄人中不仅有一大批年兼具理论贡献和政治影响的革命家，如葛兰西、布哈林等，也拥有大量无甚理论贡献的职业革命家，如台尔曼（Ernst Thälmann）、库恩·贝拉等。相比之下，像卢卡奇这样虽有丰富的政治履历，但理论影响力远大于政治影响力的人物则非常少。那么，卢卡奇身上所具有的这种理论影响力和政治影响力之间不相协调的现象是如何造成的？进而言之，自卢卡奇开始，职业马克思主义学者何以在西方出现？

对于这种不协调现象，可以从理论和实践两个方面来进行解释。但在此之前首先必须排除外部干扰作为主要因素的可能性。在卢卡奇的政治生涯中，确实存在许多阻碍他发挥更大政治影响力的外部因素，如严酷的革命环境、长期的流亡生涯、共产国际的不适当干预等④，但这些并非是主要原因。对于那一时期的很多革命家而言，这些因素是普遍存在的，不仅卢卡奇会遇到，陈独秀、葛兰西等同样也遇到⑤。而且这些干扰因素对于政治影响力更小的后世西方马克思主义学者而言往往是不成立的，总之它们虽有一定作用，但难以成为导致卢卡奇两种影响力相互间不协调现象的主要原因。这种主要原因，只能从卢卡奇自身去寻找。

二、造就不协调现象的理论因素

审视卢卡奇在匈牙利苏维埃时期之前的个人履历，首先能注意到的一点是，与同时期的其他革命家不同，他在参加苏维埃政权之前并没有任何革命履历，据他自己说，在加入共产党之前，无论是激进党还是社会民主党，都与他没有任何关系⑥，在此期间，他一直在德国和匈牙利的高校或研究机构中从事哲学研究。当代知识分子研究理论认为，像卢卡奇这样的专业知识分子，其关注点和知识是高度专门化甚至窄化的，他们要面对的往往是有较高准入门槛的专业读者，彼此间交流的话语也具有极大的专业性⑦。福柯曾这样评价这类群体的活动："知识分子已习惯于在特定的部门，在他们的工作条件或生活条件……所限定的确切问题上展开工作……他们遇到的问题是特定的，非普遍的，这些问题往往不同于无产阶级或大众的问题。"⑧ 一方面，卢卡奇早期的理论修养主要集中在一个较为狭窄

① 当研究者论及 1919 年匈牙利革命的时候，必被提及的名字是库恩·贝拉，而不是卢卡奇，而当论及匈牙利共产党史时，拉科西和纳吉是必然被提及的人物，卢卡奇出现的几率同样不高。这点无论是在 20 世纪 80－90 年代介绍匈牙利革命及匈牙利共产党的文献中，还是在 21 世纪新近出现的文献中都是如此。（参见陆闻：《几经聚散的匈牙利共产党》，《世界知识》1990 年第 5 期；李达三：《1919 年匈牙利共产党人怎样取得了政权》，《河北大学学报》哲学社会科学版 1982 年第 2 期；徐隆彬：《苏联与二战后匈牙利民主联合政府的组建、改组和转型》，《当代世界社会主义问题》2018 年第 1 期。关于匈牙利共产党发展历史的叙述，参见沈云锁、潘强恩主编：《共产党通史》第 2 卷，北京：人民出版社，2011 年。）

② 无论是西方学者，如里希特海姆的卢卡奇评传，还是前社会主义国家，如别索诺夫和纳尔斯基的卢卡奇传记，里面对于卢卡奇革命生涯的介绍都非常简略。（参见［俄］别索诺夫、纳尔斯基：《卢卡奇》，李尚德译，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2003 年；［英］G·里希特海姆：《卢卡奇》，王少军、晓莎译，北京：中国社会科学出版社，1989 年。）

③ 关于这些经历，参见［匈］卢卡奇：《卢卡奇自传》，杜章智编，李渚清、莫立知译，北京：社会科学文献出版社，1986 年，第 89－124 页。

④ 同上，第 120 页。

⑤ 陈独秀即是一例。（参见卢毅：《陈独秀、共产国际与大革命的失败》，《红广角》2018 年第 3 期。）

⑥ 参见［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1992 年，第 213 页。

⑦ See Richard A. Posner, *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009, pp. 4－5.

⑧ ［法］福柯：《米歇尔·福柯访谈录》，《福柯集》，杜小真编选，上海：上海远东出版社，1998 年，第 441－442 页。

的领域之中。这样一来，当他由于革命形势的需要而不得不对各个领域的问题发表观点的时候，他反而显得缺乏足够的理论修养。据卢卡奇自己回忆，虽然他在早年就阅读过马克思主义著作，但那更多的只是给其文艺理论奠定某种经济和社会学基础。① 因此，作为理论家的卢卡奇面对革命，实际上比一般的工人阶级革命家更加缺乏必要的理论准备，比如在土地问题上就是如此。另一方面，窄化的研究活动使得卢卡奇所习惯的语言，与无产者大众的日常语言和日常生活有相当的距离②，这无疑会为他在无产阶级群众中发挥领导力造成障碍。关于这一点，苏维埃时期与其合作过的社会党人这样评价其活动："他们是在高潮时步入革命风暴的哲学家、诗人以及唯美主义者，但是，他们未能承受住持续不断的斗争……在这之中，有前海德堡哲学家卢卡奇……那时，关于黑格尔、马克思、克尔凯郭尔、费希特……等人的引语满天飞扬。"③

不过，上述先天不足最多只是卢卡奇的政治劣势，绝非无法克服。实际上，从 1919 年开始，无论在理论上还是实践上，卢卡奇都作出过巨大的努力以完成自身由专业知识分子到职业革命家的转变。在其回忆录中，他称这段时期为自己马克思主义的"强化学徒时期"，其代表作《历史与阶级意识》正是诞生于这一时期。不过对他而言，这一时期仅持续到 1929 年，此后他虽然依旧保留了党员身份，但基本退出了政治活动，转而进行专业的理论研究。所以，要回答卢卡奇理论影响力和社会影响力（首先是政治影响力）两者不相协调现象的成因，关键在于回答这样一个问题：卢卡奇的政治活动何以"半途而废"？

首先，在卢卡奇看来，参与到革命队伍中来并不能被看成是一种道路的转变，因而也就谈不上"半途而废"，换句话说"强化学徒时期"与职业学者时期并非截然分开的两个时期。接近革命是卢卡奇对伦理问题的兴趣使然的结果，而他在"强化学徒时期"所撰写的著作中，又留有他作为职业学者的强烈印记。比如，卢卡奇的传记作者里希特海姆提到，在《历史与阶级意识》中表露出的对"意识"这一概念的重视，就是苏维埃革命之前匈牙利激进知识分子群体普遍的思想倾向，其隐含含义就是对知识分子群体特殊活动使命的强调。比如，当时著名杂志《二十世纪》的一位编辑曾在信中写道："我们知识分子，一定要致力于使以半意识状态存在于群众之中的东西转变成完整的世界观，致力于用道德、科学以及艺术等武器去削弱现存社会的基础。"④ 在某种意义上讲，卢卡奇对无产阶级阶级意识的强调，可以被看成是这种思想倾向的马克思主义变式。就像他自己所说的："就我来说，任何事情都是另一件事情的继续。我想，在我的发展中没有任何非有机的成分。"⑤

其次，从这一时期卢卡奇的学说内容看，比如在对无产阶级政党及其历史使命的论述中，他确实在理论上为自己后来的退隐留了余地。他在《关于组织问题的方法论》中指出，对于无产阶级来说，推动革命必须是一个自由自觉的过程，无产阶级的阶级意识在这个过程中至关重要。"阶级意识不是个别无产者的心理意识，或他们全体的群体心理意识，而是变成为意识的对阶级历史地位的感觉。"⑥，而党就是这种阶级意识客观的、有组织的存在形式。"共产党与阶级本身的广大群众在组织上分离开来，是基于阶级内部在意识上的不同分层，但同时是为了加快在可能达到的最高意识水平上消除这些分层的过程。共产党必须作为独立的组织存在，这样无产阶级才能够直接看到自己的具有历史形象的阶级意识。"⑦ 诚然，阶级意识从根本上说决不能脱离阶级大众，但在卢卡奇这里，阶级意识毕竟可以以一种独立的、客观的形式存在。既然党可以被看成是阶级意识独立的、具有"历史形象"的形式，那么当一位党员投入政治活动的前景不被看好时，他转而在党内从事与纯粹的，客观

① 出于对伦理问题的关注，卢卡奇开始接近革命和马克思主义，而他大量研读社会主义著作已是苏维埃革命结束之后了。（参见燕宏远：《沉思与批判——卢卡奇走向马克思的道路》，北京：社会科学文献出版社，2020 年，第 25－26、56、75－76 页。）

② 甚至卢卡奇自我描述的话语也是如此。阅读卢卡奇的自述人们就会发现，哪怕在这些文字中，卢卡奇也会加入大量的哲学语汇，这有时甚至使他的自述变得有些许难以理解。

③ ［英］G·里希特海姆：《卢卡奇》，第 72－73 页。

④ 同上，第 58、59 页。

⑤ ［匈］卢卡奇：《卢卡奇自传》，第 91－92、124 页。

⑥ ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》，第 133 页。

⑦ 同上，第 419－420 页。

化、概念化的阶级意识相关的工作，即从事与阶级意识有关的理论研究活动，就不应被看成是一种有违党员主要使命的行为。

值得注意的是，与卢卡奇一样，列宁在《怎么办?》中同样强调无产阶级在革命运动中的阶级意识，即“意识到他们的利益同整个现代的政治制度和社会制度的不可调和的对立”①。与卢卡奇主要从历史唯物主义的哲学高度界定阶级意识不同，列宁的“阶级意识”有十分具体的所指，它在无产阶级身上表现为一种“政治意识”，政治意识不能仅仅是理论上的，它实际上是指无产阶级群众对各种社会现象和社会集团的分析能力。列宁指出：“当工人还没有学会根据各种具体的、而且确实是大家关心的（迫切的）政治事实和政治事件来观察其他每一个社会阶级在思想、精神和政治生活中的一切表现时，当工人还没有学会在实践中对一切阶级、阶层和居民集团的活动和生活的各个方面作出唯物主义分析和唯物主义评价时，工人群众的意识是不能成为真正的阶级意识的。”② 正因为阶级意识在列宁这里不应是抽象的、纯理论的，而是必须具体体现为对于时事问题的观点与理解，所以通过全面的政治揭露向无产阶级大众灌输阶级意识的党，其主要任务也绝不是理论研究，而是“全面的政治揭露”。为了在严酷的环境下完成这一任务，党必须是一个革命家的组织，这种组织“应当包括的首先是并且主要是以革命活动为职业的人”③。在这个意义上，作为党员的卢卡奇退出政治活动转而从事理论研究，既是舍弃了职业革命家的身份，也是远离了真正的“阶级意识”。可以说，卢卡奇政治生涯的半途而废，进而他政治影响力的缺乏，与他更多的仅是从哲学意义上理解阶级意识，没有将阶级意识具体理解为一种对阶级时事的政治意识，更未把培育这一意识的党理解为主要是职业革命家组织有很大关系。

三、造就不协调现象的实践因素

关于自己退出政治活动的现实考量，卢卡奇只是解释道他从自己纲领被否定的失利中，得出了个人缺乏政治才干的结论④。但是，纲领遭到否定并不意味着一个人缺乏政治才干，当时几乎所有革命家都有提出的纲领被否定的经历。卢卡奇所遭到的只能说是暂时的“政治失利”，这种失利仅仅导致其退出了党的中央委员会，与科尔施不同，卢卡奇的这种失利并未对他的政治生涯造成毁灭性打击。那么，卢卡奇退出政治活动的背后有什么深层原因呢?

可以说，卢卡奇是跨入革命的职业知识分子。作为著名学者，他主要是借助像绍波这种主要是在学生和知识分子中颇有影响的工团主义者、一些激进的学生俱乐部，以及像《二十世纪》这样的知识分子刊物而与左翼运动发生联系的。⑤ 革命后卢卡奇短暂登上历史前台，但很快又必须在流亡状态下开展革命活动。因此，卢卡奇的政治活动长期处于一种既缺乏理论准备、又无法慢慢培育政治根基的状态，他革命生涯初期的成功更多应归功于当时的革命形势和他本人的社会威望，而非其他革命家那种十数年如一日的理论积累和政治准备。面对激荡的政治形势，任何积极投身运动洪流并有一定个人威望的人，都有巨大的活动空间和发展机遇，这时卢卡奇就会被推上前台。但当这股潮流退去的时候，他政治积累薄弱的问题就会暴露出来，于是卢卡奇又迅速沉寂下去。从《博鲁姆提纲》遭到批判一事就可以看出，与列宁不同，卢卡奇既没有应对外部政治压力的手段，也未培养起说服党内同志所必须的能力和魅力。

一般说来，无产阶级政治运动越发展、越稳定、越壮大，知识分子流入工人运动就越困难。托洛茨基在《知识分子与社会主义》一文曾指出：“知识分子最广泛地涌向社会主义的现象……是在党存在的初期发生的，当时党还处于幼年时期……欧洲的社会民主党愈发展壮大，它团结在自己周围的工

① 《列宁全集》第 5 卷，北京：人民出版社，1986 年，第 29 页。
② 同上，第 677 页。
③ 同上，第 100、105 页。
④ 参见《卢卡奇自传》，第 91－92、303 页。
⑤ 参见［英］里希特海姆：《卢卡奇》，第 52－69 页。

人群众愈多，从知识分子中涌来大批新人的势头就愈来愈减弱，——这不仅是相对的，而且是绝对的。”[①] 关于这种现象出现的原因，托洛茨基给出三点解释。首先，工人群众只在集体之中，自然而然地参加到社会主义运动中；与此相反，知识分子必须以个人身份、有意识地“斩断”与资产阶级社会的“脐带”才能加入运动，因此整个过程不仅必然是零星的，而且必然会比无产阶级大众更加困难。其次，知识分子作为资本主义社会培养出来的、承担智识劳动的社会群体，资本主义体系越发展，对这个群体的吸纳能力就越强，一位知识分子越优秀，就越有可能被吸纳进这个体系中。第三，一战后加入社会主义运动的知识分子所面临的状况，与马克思等早期知识分子出身的革命家完全不同，前者需要面对无产阶级已经构建起来的完整组织“大厦”，其中既有的各种纲领和指导思想的完整体系，又有一大批已经成长起来的工人革命家。[②]，这就导致卢卡奇们在其中的活动空间受限。而在后者活跃的时期，工人运动刚刚兴起，尚未完成资产阶级革命的欧洲大陆为马克思这种知识分子在社会主义运动中的发展提供了广阔的“处女地”。对卢卡奇们来说，一面是资产阶级社会提供的巨大发展前景，一面是无产阶级组织体系中越来越狭小的发展空间。面对必须独自跨越的社会身份鸿沟，战后的知识分子们必然愈来愈缺乏跨越的勇气。

可以说，托洛茨基的这篇文章虽然写于 1910 年，但早在这时他就预言了卢卡奇政治生涯的结局。我们可以用卢卡奇与马克思的对比来说明这一问题。某种意义上说，卢卡奇与马克思有着极大的相似性：他们都从哲学领域开始自己的研究，都出身于学院式的激进知识分子群体而最终加入无产阶级的政治组织，都曾因政治活动受挫而转而专心研究理论。相比之下，马克思活跃于 19 世纪中期的西欧，对于他来说，一方面，自己的祖国尚未完成资产阶级革命，在资本主义没有充分发展的德国，马克思既难以某得教职，又难于长期平稳地从事新闻出版工作，最后不得不加入德国的政治流亡者群体；另一方面，在无产阶级刚刚登上政治舞台的欧洲，马克思面对的只是像“正义者同盟”这种零散的、自发形成的工人组织，这些组织的组织结构原始，指导思想也很不完备，在人员上更缺乏成熟的工人活动家，这一切为马克思对欧洲无产阶级施加影响力留下了极大的空间。相较之下，对于生活于二十世纪初中东欧的卢卡奇来说，一方面，他曾长期在学术研究机构中学习和工作，相比于 19 世纪，此时的中欧地区有着较为完善的传媒和教育系统，从卢卡奇退出政治活动前后都有机会任教于大学和研究所来看，他在这种系统中有着极高的地位和广阔的发展空间，另一方面，选择从事无产阶级政治活动的卢卡奇，却不得不面对一整个共产国际的组织体系，面对一大批像库恩·贝拉这样，在一战后成长起来的工人活动家，以及已经转化为各种组织原则和纲领政策的无产阶级指导思想体系，对于这个体系而言，卢卡奇只是一位“学徒”，甚至是既有权威的“挑战者”，留给他发挥政治影响力的空间要远远小于 19 世纪中期的马克思。

总之，卢卡奇身上政治影响力与理论影响力之间的不协调是由以下因素导致的：首先，长期的专业理论研究生涯，使得卢卡奇从一开始就缺乏革命家所必须的充分理论准备。其次，他实际上是沿着一条知识分子的路径来理解革命与革命组织的，这种路径始终强调知识分子思想意识具有至关重要的作用，回归理论工作是这一路径合乎逻辑的结果。最后，卢卡奇缺乏只有长期从事革命活动才能积累起来的政治能力和声望，而他面对的却是一整个由无产阶级组织、纲领策略和工人革命家组成的“政治大厦”，在这种情况下，他很难在这个“大厦”中为自己谋得一席之地。不过，卢卡奇毕竟适逢一战后政治动荡、社会主义运动内部分裂的时期，他乘势积极介入革命运动，获得了比后世西方马克思主义理论家更多的政治活动空间和影响力。但是，对职业学者来说，要完成从学者到革命家的转变，还必须拿出彻底的决心，一方面彻底与自己之前的学者身份决裂，另一方面将思想和活动之根，深深扎入革命实践之中。这两方面恰恰是卢卡奇所缺少的。

（责任编辑　巳　未）

① ［俄］托洛茨基：《文学与革命》，刘文飞、王景生、季耶译，北京：外国文学出版社，1992 年，第 468 页。

② 同上，第 469 – 470 页。

关于毛泽东经济思想的几点思考

韩步江

【摘要】构建中国特色社会主义政治经济学体系需要充分继承和发展毛泽东经济思想。与已形成固化体系的经济思想不同，毛泽东经济思想是在中国特定历史条件下对经济本质、经济运行和经济发展的现实把握和理论思考，既是经济建设实践智慧的结晶，又是坚持和发展马克思主义政治经济学基本原理的产物，同时还蕴含着对苏联《政治经济学教科书》的学习、吸收、批判和超越，是一种“活”的经济思想。其精要在于：在社会现实的完整视域中辩证把握经济的真实逻辑；以真理的精神认识、研究和运用经济规律；在哲学基础、道路方法和主体力量上展现出深远的价值空间。毛泽东经济思想在不同历史阶段有不同的内容，突出强调要形成对实践具有解释力和指导力的经济理论，能够解决好发展经济的中心问题和把握住社会主义性质的根本问题，这对中国特色社会主义政治经济学体系的构建具有重要的启示意义。

【关键词】毛泽东经济思想；经济规律；价值空间；中国特色社会主义政治经济学

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0050－09

作者简介：韩步江，江苏射阳人，（南京 210094）南京理工大学马克思主义学院教授，江苏省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心南京理工大学基地研究员。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“毛泽东思想对马克思主义中国化的开创性贡献研究”（22JJD710016）；中央高校基本科研业务费专项资金资助“毛泽东经济思想及其当代价值研究”（30924010602）

构建中国特色社会主义政治经济学体系应该立足当代中国经济发展，同时积极消化、吸收中国经济实践中诞生的各种经济思想，把握经济活动的客观规律，尤其需要在社会实践的完整逻辑中去思考和解决经济本质、经济运行和经济发展等根本性问题，实现人的自由全面发展和社会全面进步，走好中国式现代化新道路。新时代政治经济学的发展创新，应该从真实完整的现实出发，以辩证唯物主义和历史唯物主义为指导构建经济思想的完整逻辑，实现“生产之事”与“生活之人”的具体的历史的统一。这就要求从中国经济社会的实际出发，吸收已有的关于经济活动的理论和实践智慧。而毛泽东经济思想及其丰富实践，对于构建中国特色社会主义政治经济学体系无疑具有重要意义和价值。

一、思想特质：在社会现实的整体视域中辩证把握经济的真实逻辑

在人类经济思想史上，不是所有的经济思想都有现实性。有的经济思想是纯粹停留在理论演绎层面上的经济思考，并没有立足现实和改变现实的强烈内在冲动；有的经济思想根本没有真正达到对现实的理解和把握，只有虚幻的现实感。马克思指出，深入经济活动现实，以启蒙理性透过现象去把握本质，才使得启蒙国民经济学得以出现，生产、劳动成为主要原则或基本原理。国民财富的真正原因在于摆脱了现象领域中的各种机会主义解释后，真正系统深入到完整的社会生产逻辑中，才获得了带

有普遍性的学理解释和充分说明。[①] 由此出发，结合历史时代视角，把握经济生产和社会结构，马克思构建出了“物－人－社会”三位一体完整逻辑的政治经济学体系。在社会历史发展总体逻辑中，马克思基于前人经济思想所概括出来的普遍性概念和一般性原理，立足于人的对象性活动即劳动，结合“现实的人”的存在和发展的普遍要求，以人类社会的视角揭示出生产力与生产关系、经济基础与上层建筑之间的辩证关系是社会历史发展的一般规律。可见，真正的经济思想不应该是脱离社会现实的纯粹理论、停留在脑袋中而没有付诸实践的理论，或者纯粹以数据模型建构起来的高深理论，而应该是真正扎根社会现实、以政治经济学基本原理把握经济社会本质、解决现实社会经济问题、推动社会经济发展的理论，能够展现出强烈的现实性。在中国社会现实中形成和发展起来的毛泽东经济思想，其精要在于在社会现实的完整视域中把握经济的真实逻辑。这主要体现在三个方面：

第一，立足中国社会现实问题理解和把握经济本质。正如熊彼特指出的，“如果一个人不掌握历史事实，不具备适当的历史感或所谓历史经验，他就不可能指望理解任何时代（包括当前）的经济现象”[②]。从近代中国经济落后的半殖民地半封建社会的历史事实出发，是毛泽东理解和把握经济本质的鲜明特色。在他看来，传统的封建制生产方式已经完全不能适应经济发展的要求，必须在发展的基础上进一步把握这一时期经济活动的本质。而建立在封建小农经济生产方式基础上的中国传统经济思想，往往是一种有限可能性的循环论经济思想，对经济本质的理解和把握很难展现出超越性和发展性。正是在马克思主义政治经济学批判意义（落后和反动的生产关系阻碍生产力的发展）的基础上，毛泽东深入分析经济问题、经济现象、经济地位、经济斗争，围绕着“生活之人”建构出一种全新的经济本质，一种力图摆脱传统经济生产方式统治而展现出现代性意蕴的终极目标指向，即人民享有“经济幸福”，“革命的民生主义叫我们反抗大商买办阶级，尤其是那封建宗法性一切反动势力根本源泉之地主阶级，使中国大多数穷苦人民得享有经济幸福”[③]。这种“使人民得到经济的幸福”的经济本质规定是基于深入把握中国社会现实问题而得出的根本性规定，准确定位了经济的意义和功能，以一种完整系统的格局和视野重新把握住经济活动的真正价值，颠覆了将经济活动限于“生产之事”而无关乎“生活之人”的传统经济思想，将经济的本质真正落实到人民的“幸福”，有效避免了“经济主义”，明确了人民在经济活动中的主体地位，有利于真正地贯彻劳动价值论。

第二，围绕中国现实社会结构分析和构建经济运行逻辑。立足于“使人民得到经济的幸福”，毛泽东重新思考了经济运行问题。在他看来，从根本上解决当时落后的经济状况，才能真正实现“经济幸福”。经济落后带来的是一种全局性的社会现实问题，需要在社会现实结构中通过变革和重塑经济运行机制来实现根本的改变。如果仍然停留在传统的经济运行方式，那么基于现实经济问题而得以明确的经济本质恐怕很难在根本上实现。实现“经济幸福”在传统社会中是根本不可能的，因为它是一个需要在经济发展和经济实现基础上呈现出来的综合性目标。毛泽东指出，“中国经济落后，物质基础薄弱，使我们至今还处在一种被动状态，精神上感到还是受束缚，在这方面我们还没有得到解放”[④]。以生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的辩证关系原理分析中国现实社会结构，才能构建经济运行的完整逻辑和有效机制，明确经济运行的重要价值和现实意义，“如果不进行经济建设，革命战争的物质条件就不能有保障，人民在长期的战争中就会感觉疲惫”[⑤]。正是根据对特定历史阶段社会实践主题的完整理解，毛泽东才得以摆脱传统经济运行方式的认识上的窠臼，向着有利于经济变革和经济发展的方向迈进。在毛泽东看来，建立在正确经济运行机制之上的经济建设工作在革命战争中具有突出的重要性，必须将经济建设的中心放在发展农业生产、工业生产，发展对外贸易和合作社，“要大家懂得经济建设在革命战争中的重要性，努力推销经济建设公债，发展合作社运动，普遍

① 参见《马克思恩格斯文集》第7卷，北京：人民出版社，2009年，第927页。
② ［美］约瑟夫·熊彼特：《经济分析史》第1卷，朱泱、孙鸿敞等译，北京：商务印书馆，2001年，第31页。
③ 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第16页。
④ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第350页。
⑤ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第119－120页。

建设谷仓，建设备荒仓”[①]。

在经济运行层面，毛泽东经济思想的现实性主要体现在三个方面。第一，高度肯定和重视生产活动在经济建设中的重要作用，从实际出发积极寻求和创造各种组织方式和手段以发展生产。从现实经济条件和状况出发，把握经济活动运行的重要环节，唯物辩证地谋划经济运行的现实逻辑，使得经济运行的整体效应得以充分地显现出来。“经过分配土地后确定了地权，加以我们提倡生产，农民群众的劳动热情增长了，生产便有恢复的形势了。现在有些地方不但恢复了而且超过了革命前的生产量。有些地方不但恢复了在革命起义过程中荒废了的土地，而且开发了新的土地。很多的地方组织了劳动互助社和耕田队，以调剂农村中的劳动力；组织了犁牛合作社，以解决耕牛缺乏的问题。同时，广大的妇女群众参加了生产工作。”[②] 土地、劳动者、生产合作社的有机结合，保证了经济运行得以在现实层面上充分展开。可见，毛泽东十分强调改善民众的生活，没有局限在抽象的传统经济思想或抽象的普遍观念。第二，从经济运行的状况出发，充分肯定各种经济成分对经济运行的重要作用，强调通过发行经济建设公债来凝聚群众力量、推动经济发展，财政政策不能离开国民经济，应该服务于国民经济发展的需要，减少单纯财政的需要。毛泽东指出，“尽可能地发展国营经济和大规模地发展合作社经济，应该是与奖励私人经济发展，同时并进的”，“国家银行发行纸币，基本上应该根据国民经济发展的需要，单纯财政的需要只能放在次要的地位”。[③] 第三，面对敌人残酷的经济封锁，立足经济运行的自身逻辑，强调“实行有计划的有组织的经济建设工作”，在现实社会整体结构中建构出深蕴马克思主义政治经济学价值立场的运行逻辑。从现实的经济运行看，毛泽东认为党领导经济建设工作必须坚持自身独立性，明确经济建设的自身运行逻辑，“从事于一切可能的和必须的经济建设，去冲破敌人的经济封锁的毒计”[④]。这体现了将经济工作放在社会整体结构中进行认识和把握，掌握相互关系和影响因素，总体地辩证地建构经济运行的现实逻辑。毛泽东还指出，“思想工作和政治工作，是完成经济工作和技术工作的保证，它们是为经济基础服务的。思想和政治又是统帅，是灵魂。只要我们的思想工作和政治工作稍为一放松，经济工作和技术工作就一定会走到邪路上去”[⑤]。可见，将政治、经济、军事、文化等社会结构的各个方面有机统一起来，分析和构建经济运行逻辑，是毛泽东经济思想具有强烈现实性的重要保证。

第三，从中国社会历史发展的阶段性谋划经济发展。从中国经济的动态现实出发，积极主动地谋划经济发展，是毛泽东经济思想现实性的重要体现。“发展是一种无限的能力，它能打破一切旧结构的束缚，把人类引向可能达到的最高现实。”[⑥] 在不同的历史阶段，必须正确地谋划经济发展的实现路径和整体格局，明确经济发展的重要性和辩证性，掌握经济发展的条件、步骤和方法，根据社会实践总体逻辑谋划经济发展的现实过程。在革命战争年代，毛泽东强调经济建设必须围绕革命战争这个中心任务展开，“革命战争是当前的中心任务，经济建设事业是为着它的，是环绕着它的，是服从于它的。那种以为经济建设已经是当前一切任务的中心，而忽视革命战争，离开革命战争去进行经济建设，同样是错误的观点。只有在国内战争完结之后，才说得上也才应该说以经济建设为一切任务的中心”[⑦]。根据中国社会历史现实，毛泽东提出辩证地对待经济工作才是经济发展的科学逻辑。“目前我们对农民应该领导他们极力做政治斗争，期于彻底推翻地主权力。并随即开始经济斗争，期于根本解决贫农的土地及其他经济问题。至于家族主义、迷信观念和不正确的男女关系之破坏，乃是政治斗争和经济斗争胜利以后自然而然的结果。”[⑧] 在社会主义建设时期，毛泽东不仅明确了经济建设的重要

① 《毛泽东选集》第 1 卷，第 121 页。
② 同上，第 131 页。
③ 同上，第 134 页。
④ 同上，第 130 页。
⑤ 《毛泽东文集》第 7 卷，第 351 页。
⑥ 萧延中主编：《外国学者评毛泽东·第 1 卷：在历史的天平上》，北京：中国工人出版社，1997 年，第 41 页。
⑦ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 123 页。
⑧ 同上，第 33 页。

性，而且积极探索符合中国具体实际的建设道路，高度重视经济建设的规律性。正如斯图尔特·施拉姆（Stuart R. Schram）指出的，“毛始终认为经济尤其是工业生产的迅速发展是社会主义建设的必要条件，但单靠它本身并不足以建设社会主义”①。新中国经济发展必须坚持马克思主义政治经济学基本原理同中国经济实际的结合，在科学总结苏联社会主义建设经验和不足的前提下，从中国具体实际出发形成符合客观实际的发展道路。毛泽东正是在把准中国社会历史阶段性的发展脉搏、坚持走社会主义工业化道路的同时，积极将现代化具体地历史地建构在中国实际中，坚持“两条腿走路”“农轻重”协同发展，实行“调整、巩固、充实、提高”的经济建设方针，从而充分把握住经济发展的动力在于人民群众的生产积极性，成功调动起各方面的积极因素为社会主义建设服务。

二、思想要义：以真理的精神认识、研究和运用经济规律

经济活动是人类社会赖以存在和发展的重要活动，是人的本质在现实性上的基础活动。如何搞好经济建设是一个带有普遍性的问题，在不同的历史阶段，人们始终在探寻经济活动的规律性。毛泽东经济思想的真理性集中体现为对经济活动规律的尊重和探求，在经济建设工作中高度重视经济活动规律的客观性，相信人的理性力量能够为经济的科学运行提供重要的依据和遵循，注重经济建设实践经验对既有理论成果的消化、反思、批判和超越，形成更具原创性的符合具体实际的认识，从而推进理论创新。

毛泽东反对盲从前人的经济理论，而是力图在马克思主义的指导下对其进行创新性的发展。“一个政治组织，一种真正的理论修养，都不是在一夜之间或根据一道简单的命令就能造就的。”② 在长期领导经济建设实践的基础上，毛泽东十分注重对经济理论进行实践性的“症候式”阅读，强调读出“问题”，读出“智慧”，读出被忽略的不完整的地方。针对斯大林的《苏联社会主义经济问题》一书，毛泽东指出这本书“根本不谈政治，结果成为没有政治的政治经济学。他不谈上层建筑和经济基础的关系，不谈上层建筑如何适应经济基础，不谈上层建筑对经济基础的反作用”③。以完整的政治经济学视野把握社会主义经济活动的规律性，就必须牢牢坚持社会主义制度的底线，超越资本主义经济的资本逻辑，发挥社会主义上层建筑的积极作用来推动经济发展。在谈到把握经济规律时，毛泽东认为，不能盲目相信一些书本上通过理论研究揭示出来的所谓经济规律，而是要在实践中逐步深化对经济规律的认识。经济规律不是教条或自觉澄明的规定，只有透过纷繁复杂的现象，采取马克思主义的态度进行研究，才能真正掌握经济规律的本质性内涵。

因此，毛泽东经济思想真理性的根本在于其科学的世界观和方法论。传统经济思想单纯考虑物质财富增长、“见物不见人”的局限，必须在社会历史发展过程中以必然性和阶段性去克服，应当穿透庸俗事务主义视角，展现出具有直接现实性和规律性的内容，在物质的生产实践活动中把握住经济活动的完整规律。毛泽东认为，“研究问题应该从历史的分析开始”④。真理并不只是逻辑上的自洽，只有跳出规律规定的内容之外，以历史性思维不断地审思经济规律，在实践基础上不断检验经济规律，掌握经济规律的“变”和“不变”，才能产生符合客观经济活动的科学的、辩证的经济思想。

第一，强调在历史发展过程中正确理解和区分经济活动的一般规律和特殊规律。在对社会主义经济问题进行辩证思考时，毛泽东对仅仅立足于生产关系的认识进行了批判。在他看来，即使完成了社会主义改造，解决了所有制问题，人们在劳动生产中的平等关系也不会自然出现，还应该注意资产阶级法权对平等关系的作用和影响，基于经济活动的完整逻辑思考真正的经济规律。马克思在展开对资本主义经济过程的分析时，不仅有基于经济本质层面的劳动价值论，浓缩和概括出经济活动的一般规

① 萧延中主编：《外国学者评毛泽东·第1卷：在历史的天平上》，第23页。
② ［法］路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2006年，第8页。
③ 中华人民共和国国史学会编：《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（清样本）》上册，内部发行，1998年，第66－67页。
④ 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第139页。

律，而且有基于经济运行层面的剩余价值论，揭示出资本主义经济活动内在的无法克服的矛盾，明确资本主义必然被共产主义代替的历史发展方向，最终从具体社会形态的经济活动过程中得出生产力与生产关系的矛盾运动推动人类社会发展这个一般规律。经济运行层面和经济本质层面的不一致，剩余价值的存在和对其的过分追逐，使得劳动价值论无法得到充分实现，从劳动价值论上升到生产一般存在着独有的特殊性，必须进行具体的分析才能真正地理解经济活动的一般规律。也就是说，特殊意味着具体，一般意味着抽象，应该将二者结合起来去认识和把握经济活动过程，而不应该立足具有历史局限性的本质去说明规律。正如马克思在批判国民经济学时指出的，国民经济学代表亚当·斯密“把政治、党派、宗教，即把一切都归结为经济范畴，因此他认为财产是国家的本质，致富是国家的目的”；“国民经济学从私有财产的事实出发。它没有给我们说明这个事实。它把私有财产在现实中所经历的物质过程，放进一般的、抽象的公式，然后把这些公式当作规律。它不理解这些规律，就是说，它没有指明这些规律是怎样从私有财产的本质中产生出来的”。① 可见，马克思强调要结合经济运行层面的特殊规律去深入理解和把握经济本质的一般规律，在历史发展中将劳动和生产有机结合起来，避免单纯停留在生产层面，陷入历史相对论。

毛泽东基于理论与实践的结合对经济规律进行历史性地思考和把握后，强调在历史发展过程中区分经济的一般规律和特殊规律。他一再强调“要从研究特殊中间，看出一般来。特殊规律搞不清楚，一般规律是搞不清楚的”，“不从历史发展过程的分析下手，规律是说不清楚的”。② 在将本质层面上的一般规律转为具体特殊规律时，毛泽东提出要从实际出发完整地理解一般规律。“生产资料优先增长的规律，是一切社会扩大再生产的共同规律。资本主义社会如果不是生产资料优先增长，它的社会生产也不能不断增长。斯大林把这个规律具体化为优先发展重工业。斯大林的缺点是过分强调了重工业的优先增长，结果在计划中把农业忽略了。”③ 经济的一般规律在毛泽东看来具有普遍性，在本质层面上支撑和规定着经济运行的具体展现，无论什么样的社会形态都应该从实际出发将其有机辩证地构建出来，只抓住某个方面进行片面的理解和把握，并不能真正实现社会生产的一般逻辑，极易错误地扭曲经济法则的客观性。人的主观上的认识和实践上的成功并不能消灭客观的经济法则，只能体现和反思经济法则，并在客观的历史发展过程中去认识和把握经济规律。毛泽东指出，“客观过程的发展是不断前进的，人们对客观过程发展的认识也是不断提高的。客观过程中的矛盾，不发展到一定时候，没有充分暴露出来，还不能完全反映到人们的头脑中来，因此人们也就不能很好地认识它，理解它”④。根据社会实践的发展进程和具体实际来理解和把握经济规律，使毛泽东经济思想没有停留在形而上学层面，而是展现出把握现实、发展现实的鲜活的真理性。

第二，坚持“关联性研究”，掌握政治经济学批判的现实空间。具体社会经济形态是生产力和生产关系有机统一的概念，仅从生产力角度而不联系生产关系思考和把握经济活动，在毛泽东看来不是真正的政治经济学，并不能真正达到实现共产主义的目标，“要以生产力和生产关系的平衡和不平衡，生产关系和上层建筑的平衡和不平衡，作为纲，来研究社会主义社会的经济问题”；“生产力的研究太发展了，就成为自然科学、技术科学了；上层建筑的研究太发展了，就成为阶级斗争论、国家论了”。⑤ 对社会主义经济问题坚持一种探索性的态度，认为社会主义经济发展没有现成的答案，要以政治经济学批判去探索其现实空间，是毛泽东经济思想的重要特色。在他看来，“说社会主义经济的发展一点波浪也没有，这是不可能设想的”⑥。社会主义经济发展具有开放性和不确定性，必须以完整的政治经济学批判逻辑进行研究，正如马克思、恩格斯所指出的，“忽视物质条件，将创新生产

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 105、155 页。
② 《毛泽东文集》第 8 卷，第 106 页。
③ 同上，第 121 页。
④ 中华人民共和国国史学会编：《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（清样本）》上册，第 34－35 页。
⑤ 《毛泽东文集》第 8 卷，第 130－131、131 页。
⑥ 同上，第 120 页。

力建立在纯粹的理论基础上，没有任何物质基础，将是一种纯粹的怪想，只能导致寺院经济”①。扎根于物质基础的生产力发展不仅有其规律性，还会带来生产关系的变化发展。在马克思看来，实现生产力与生产关系的有机统一，才能真正构建出政治经济学批判的现实空间，“对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”，生产关系是“人们在自己生活的社会生产中发生的一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系”，但“同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合”，在现实层面存在着的生产力和生产关系相互关联的空间，构成了政治经济学批判的真实空间。② 政治经济学应该立足于这两者的联系进行研究，“必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现实冲突中去解释”，物质生活条件不仅引申出各种现实关系、制度法律、理论观点，“在历史上出现的一切社会关系和国家关系，一切宗教制度和法律制度，一切理论观点，只有理解了每一个与之相应的时代的物质生活条件，并且从这些物质条件中被引申出来的时候，才能理解”，而且“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革”。③ 因此，真实存在着的生产力与生产关系之间的辩证运动构成了政治经济学批判的完整广阔空间，如果不能将生产力与生产关系联系起来以研究现实社会经济，就不能真正掌握政治经济学批判，达不到真正经济科学真理性的层面。

显然，在政治经济学研究上，毛泽东充分继承了马克思的观点，强调必须将生产力与生产关系、经济基础和上层建筑联系起来进行研究，只有这样才能深入社会主义政治经济学的真正现实空间，而不能单纯地停留在生产力或生产关系的某个方面。讨论建成社会主义问题时，应该将政治经济学和唯物史观结合起来，基于“一定时期”把握生产关系如何改变和这种改变对生产力的作用，充分认识“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”④。坚持“关联性研究”，研究生产关系必须联系生产力，联系上层建筑，这样才能展现政治经济学批判的完整意义。也就是说，政治经济学研究的不是一种僵死固化的学问，不是单纯停留在现象层面就能直接得出结论的学问，它是在一定历史时期内结合具体实际，以生产力与生产关系的辩证关系原理，批判性地研究经济问题的整体性学问。面对没有发展成熟的社会主义社会，毛泽东认为，政治经济学并不能直接地、完全地解决社会主义经济问题，不应该用政治经济学的某一方面（生产力或生产关系）来理解和把握社会主义。正是在这一点上，毛泽东对斯大林经济思想中关于建成社会主义的标准问题进行批判：“斯大林提的三个决定条件是对的，主要是第一条。这几条的基本点，就是要极大地增加生产资料和消费资料，发展社会生产，发展社会生产力”但“如果没有政治挂帅，没有定期的整风运动……没有几个同时并举，斯大林这三个先决条件是不容易达到的。”⑤ 显然，这种将生产力与生产关系关联起来进行的研究，才能真正回答建成社会主义的问题，才能深入政治经济学批判的现实空间。

第三，经济发展可以基于符合规律的计划有序推进。自古典经济学开创自由主义经济学说以来，很多人认为经济活动可以通过自身的规律达到有序运转的目标，不需要多少人为干预，甚至人的理性根本就无法达到对这种规律的掌握和运用，但现实经济运行出现的问题，还是不断促使人们去思考如何调节经济发展。越来越多的有识之士发现，必须透过现象深入本质，才能真正把握具体社会形态下的经济活动过程。马克思以社会生产方式的完整逻辑对资本主义经济过程进行了历史性的剖析和预测。在他看来，建立在唯物史观和剩余价值学说基础上的科学社会主义，是对资本主义的超越，必然能够克服社会化大生产与资本主义私有制之间不可克服的矛盾。生产资料的资本主义私有制在本质上

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 569 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 591 页。

③ 同上，第 592、597 页。

④ 《毛泽东文集》第 8 卷，第 135 页。

⑤ 中华人民共和国国史学会编：《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（清样本）》上册，第 65 – 66 页。

不同于其它类型的私有制，由于过分追逐剩余价值，它会随着社会化大生产的不断推进而成为生产力发展的桎梏。自由经济的无限膨胀意味着其必然灭亡，带着资本无限欲望的自由经济活动，在资本主义私有制的作用下，经过竞争刺激极易产生一种无序、疯狂的经济秩序。因此，毛泽东认为应该使经济在合理的限度内真正地发挥其应有的作用和价值："因为消灭了私有制，可以有计划地组织经济，所以就有可能自觉地掌握和利用不平衡是绝对的、平衡是相对的这个客观规律，以造成许多相对的平衡。"① 社会主义政治经济学正是因为建立在这样一种所有制的基础上，才能真正落实国民经济有计划发展的法则，组织起真正的社会化大生产。

在毛泽东看来，真正的社会化大生产不是经济自由运行能够产生的一种自然逻辑，而应该在国民经济有计划发展法则之下展现出来。人能够基于经济现实掌握和利用经济规律，而不是在经济活动面前束手待毙。受制于资本主义私有制的自由市场和资本逻辑并不能产生真正的社会化大生产，只会发生经济活动的无政府状态。国民经济有计划发展的法则是一种客观法则，它不仅能超越资本主义生产过程中出现的问题，更主要的还在于它是尊重和利用经济规律的一种体现。这里的"有计划"不是头脑中主观构想出来的认识，而是客观经济规律的体现，其现实目标是推动国民经济更好地发展。强调"有计划"并不等于"计划是意识形态"，要基于经济现实实现经济规律，使社会主义经济发展展现出优势。"社会主义经济发展过程中，经常出现不按比例、不平衡的情况，要求我们按比例和综合平衡"，但"不以规律为计划的依据，就不能使有计划按比例发展的规律的作用发挥出来"。② 也就是说，"有计划按比例发展"是建立在客观经济规律的基础上的，符合规律的计划才能推动社会主义经济发展顺利前进。

三、思想价值：在哲学基础、道路方法和主体力量上展现出深远的价值空间

要写出一本成熟的社会主义政治经济学教材，在毛泽东看来必须把握两点：一是社会主义社会要发展成熟和向共产主义过渡，不能仅仅停留在社会主义实践基础；二是远离共产主义高级阶段的目标，就不是真正的社会主义经济思想。这是其经济思想具有深远意义的重要原因，同时为构建中国特色社会主义政治经济学提供了重要的启示意义。

毛泽东认为，"没有哲学家头脑的作家，要写出好的经济学来是不可能的"③。在他看来，真正的经济思想或学问不是经济的单一逻辑，不能就经济本身看经济，应该透过经济现象把握经济实质，充分消化和吸收经过历史和实践检验、具有长久价值的经济思想，从实际出发，在一般哲学层面上坚持和发展政治经济学。实际上，马克思主义政治经济学所说的生产力和生产关系都离不开人，它们是人的主体性和主体间性在社会生产实践过程中的具体存在。不从经济主体去认识和把握经济活动，仅仅看到经济活动的客观维度，对经济本质和经济运行的理解和把握就容易陷入机械唯物主义窠臼，不能体现出经济活动真正的、完整的辩证法。从表面上看，经济似乎是人与物的关系，主要指涉人的生产活动，需要高度关注物的方面，如生产什么、怎么生产、生产多少。但生产活动不是不发展的，从简单生产到扩大生产所发生的变化不仅体现在规模上，而且体现在关系的复杂演变，从人与物的关系到人与人的关系是生产活动发展的必然结果。因此，从哲学上看经济的实质，就不能仅仅停留在人与物的关系，而应该将人与物的关系和人与人的关系有机统一起来，具体把握发展变化，准确定位和判断经济主体在经济活动中的张力空间，不能将经济活动理解为对人的统治、奴役，而要真正恢复人在经济活动中的主体地位。在这一点上，毛泽东经济思想展现出非同一般的价值，它没有对经济活动进行僵死机械的规定，而是强调充分调动人民群众作为经济主体的能动性，强调经济活动同人民群众的幸福生活紧密相连，要靠全体人民的自力更生、艰苦奋斗。作为实践探索中的认识成果，毛泽东经济思

① 《毛泽东文集》第 8 卷，第 119 页。
② 同上，第 119、199 – 120 页。
③ 同上，第 140 页。

想难免存在着一定的历史局限性，但若从更长的视角来看，这一思想无疑具有深刻的启发意义。

第一，以唯物史观指导政治经济学研究。以历史发展眼光审视政治经济学，才能更深入地把握其实质。具体层面的政治经济学研究，如果缺少唯物史观指导，往往建构不出完整的视域。毛泽东经济思想强调，政治经济学和唯物史观不能分家，联系一定的具体历史情景去把握经济范畴和分析经济过程，才能更科学、更合理。针对商品生产问题，毛泽东基于唯物史观，没有从单纯政治经济学批判角度进行彻底否定，而是高度肯定其历史合理性，指出社会主义商品生产的可能性和必要性，明确其与资本主义商品生产的区别，强调要在社会主义经济制度内来把握商品经济。“在我们这里，很大一部分生产资料不是商品，这就是在全民所有制范围内调拨的产品。也有一部分生产资料是商品，我们不仅把拖拉机等农业生产资料卖给公社，而且为了公社办工业，把一部分工业生产资料卖给公社。这些产品，都是商品。国家卖给人民公社以后，它的所有权转让了，而且在公社与公社之间，还可以转让这些产品的所有权。”① 也就是说，在社会主义社会，商品生产不是为价值规律所简单规定的，而是立足于国民经济的整体发展、有计划的发展这一更高的需要。毛泽东认为，社会主义社会中很大一部分工农业产品的生产，“不是为价值规律所调节、所指挥。例如，粮、棉、油、猪等主要农产品的生产，难道能说不是由计划来调节而是由价值规律来调节吗？至于钢铁等重工业产品的生产，则是完全由国家计划来进行安排的，即使一个时候赔钱，也要进行建设。这种赔钱，一方面是因为没有经验，要花学费进行学习；另一方面就是为了实现工业化，从长远利益看，一个时候赔钱也是值得的”②。可见，经济建设不是单纯的盈利，经济活动的历史性存在才是一种真实的存在，抓住中国历史发展的根本经济逻辑即实现工业化，就要以唯物史观为指导审思商品经济的真正价值和力量，把握经济建设的根本逻辑和长远考量。

如果说马克思主义是关于资本主义的科学，它的认识论的使命在于以非凡的能力来描述资本主义的历史独创性，以政治的和预见性的本性来揭示资本主义的根本结构性矛盾③，展现出来的是一种理论批判的力量，那么毛泽东则是要立足于社会主义社会的实际，将政治经济学与唯物史观有机结合，重构政治经济学更加强大的张力空间。针对马克思主义政治经济学范畴，毛泽东指出：“能说社会主义社会里面的经济范畴都是永久存在的吗？能说按劳分配这些范畴是永久不变的，而不是像其他范畴一样都是历史范畴吗？”④ 在他看来，“社会主义社会里面的按劳分配、商品生产、价值规律等等，现在是适合于生产力发展的要求的，但是，发展下去，总有一天要不适合生产力的发展，总有一天要被生产力的发展所突破，总有一天它们要完结自己的命运”⑤。毛泽东立足于唯物史观把握社会主义社会的经济范畴，揭示了社会主义政治经济学的经济范畴随着历史的演进也将展现出新的前景，这启示着中国特色社会主义政治经济学要顺应历史发展，不断建构出新的理论范畴。

第二，坚持自力更生为主、争取外援为辅发展经济。经济活动存在着不确定性，这使一些人误以为即使付出极大努力，也无法探寻到正确的经济发展道路。因此，在经济发展道路问题上，某些被实践部分证明为成功的道路成了众多国家的选择。从表面上看，这似乎是开放胸襟、积极借鉴别国经验的正确做法，实际上并没有把握住经济发展的复杂性和艰巨性。毛泽东一贯强调在经济发展上要坚持独立自主、自力更生，强调从本国实际出发探索经济发展道路，不能把希望和出路寄托在他国身上。如果不能在经济发展上坚持独立自主、自立更生，那么中国近代以来半殖民地的经济属性就难以彻底根除，中国在经济发展上的主体性逻辑就无法真正确立。在毛泽东看来，一时的经济发展成功不是真正的成功，必须确立符合中国具体实际的经济发展道路，掌握经济发展的根本逻辑和具体逻辑。在这一过程中，要坚持以马克思主义指导中国经济发展实践，坚持“以我为主”⑥ 的战略性学习和利用一

① 中华人民共和国国史学会编：《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话（清样本）》上册，第 63 页。

② 同上，第 61－62 页。

③ ［英］亚历克斯·卡利尼科斯：《马克思主义对当代资本主义的批判》，臧峰宇译，《马克思主义与现实》2011 年第 5 期。

④ 《毛泽东文集》第 8 卷，第 137 页。

⑤ 同上，第 137 页。

⑥ 参见罗嗣亮：《新中国成立后毛泽东对“以我为主”学习外国文化的战略思考》，《毛泽东研究》2021 年第 6 期。

切有利于自身经济发展的人类认识成果，依靠自身力量掌握经济发展的根本逻辑。毛泽东认识到，“就是在搞大的、洋的方面，我们也不能指靠人家。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。这种坚持自力更生为主、依靠外援为辅的做法，铸就了毛泽东经济思想的原创性，奠定了中国社会主义经济发展的根本基调，使得经济发展的主动权和主体性牢牢地掌握在自己手中，在某种程度上将马克思主义“改变世界”的理论宗旨真正体现在中国经济发展的具体逻辑中。

经济发展上的独立自主、自立更生不仅是一种态度和做法、一种精神，而且是一门充满辩证智慧的学问。封闭自我、迷信自我，拒绝在开放的环境中展现自我、锻炼自我、成长自我，也就无法实现真正的独立自主、自立更生。因此，在思考和推进中国社会主义经济发展的过程中，毛泽东特别注意从中国具体实际出发独立自主地对待经济发展问题。在他看来，不能将经济发展看成单纯物质财富的增加，而要紧密联系社会结构的其他方面完整地把握经济发展问题，这是社会主义经济发展的基本原则。“依靠国际市场取得盈余也会导致依赖资本主义经济的危险，而这恰是社会主义发展方针想要避免的事。”② 在社会主义经济建设中，应该坚持独立自主、自力更生，将资本主义经济发展的教训转化为社会主义经济发展的积极因素。中国的工业化是一种“赶超式”的快速工业化，但这种快速工业化“在不用‘资本主义’专业化的方法、不在管理上搞等级制和不过分地依靠技术的情况下完成”③。这种在比较和反思的基础上独立自主地面对和解决社会主义经济发展的具体问题的做法，使得“独立自立、自立更生”的发展原则充满深厚的力量。

第三，充分发挥社会主义经济主体即人民群众在经济建设中的积极性和能动性。社会主义是人民群众的事业和追求，忽视人民群众作为经济主体的热情和力量，就不能又快又好地发展社会主义经济。在毛泽东看来，为了充分调动人民群众经济建设的积极性和能动性，就要协调好各方利益，“要讲兼顾国家、集体和个人，把国家利益、集体利益放在第一位，不能把个人利益放在第一位”④。要从整体性角度把握人民群众，不过分突出个人利益在经济建设中的重要性，同时要注重以非物质的激励方式增加生产，大力倡导集体主义。“应当强调艰苦奋斗，强调扩大再生产，强调共产主义前途、远景，要用共产主义理想教育人民。要强调个人利益服从集体利益，局部利益服从整体利益，眼前利益服从长远利益，要讲兼顾国家、集体和个人，把国家利益、集体利益放在第一位，不能把个人利益放在第一位。不能像他们那样强调个人物质利益，不能把人引向‘一个爱人，一座别墅，一辆汽车，一架钢琴，一台电视机’那样为个人不为社会的道路上去。”⑤ 也就是说，经济建设的主体力量是人民群众，应该基于人民群众的整体性来思考和把握个人物质利益问题，不能将经济建设逻辑演变成个人物质利益至上。只有充分发挥人民群众建设社会主义的积极性和能动性，才是在经济建设实践中真正坚持和发展马克思主义。而要调动人民群众的积极性和能动性，就需要掌握经济建设的总体均衡性，避免各种可能出现的失衡问题。毛泽东曾预言：“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。”⑥ 人口结构是经济建设过程中的一个关键因素，如果在人口结构上不能实现总体的平衡，经济建设的速度和质量就可能受到影响。这种注重人口结构平衡、调动城乡人民参与经济建设的积极性和能动性的思考，显然对当前推进城乡深度融合发展具有重要的启示意义。

（责任编辑　司　维）

① 《毛泽东文集》第 8 卷，第 126 页。
② 萧延中主编：《外国学者评毛泽东（第3卷）：思想的永生》，北京：中国工人出版社，1997 年，第 295 页。
③ 同上，第 296 页。
④ 《毛泽东文集》第 8 卷，第 136 页。
⑤ 同上，第 136 页。
⑥ 同上，第 128 页。

新时代规范和引导资本发展的理论逻辑和实践逻辑
——基于历史唯物主义的思考

袁　伟

【摘要】发展社会主义市场经济是实现中国式现代化的重要手段，资本是社会主义市场经济不可或缺的构成要素，因而在中国特色社会主义新时代如何规范和引导资本健康发展是一个非常重要的课题。从理论逻辑看，资本的本质是一种特定的生产关系，它同时也是一个运动过程，对社会发展具有“双重效应”，因而需要对资本加以引导、规范和约束。从实践逻辑看，应结合新时代中国特色社会主义的具体国情，从经济基础和上层建筑两个层面对资本进行规范和引导。

【关键词】资本；资本的积极作用；理论逻辑；实践逻辑；历史唯物主义
中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0059－10

作者简介：袁　伟，湖南永州人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院助理教授。
基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“资本形态的历史演变及其对社会发展的影响——基于历史唯物主义的分析”（23FZXB005）

党的二十大报告中提出了“以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴”的中心任务，指出在实现中国式现代化的过程中要“坚持社会主义市场经济改革方向……构建高水平社会主义市场经济体制”①。资本是社会主义市场经济不可或缺的要素之一，因而正确认识和对待资本对实现中国式现代化来说至关重要。习近平在2022年4月中央政治局集体学习时和在党的二十大报告中都强调，要“依法规范和引导我国资本健康发展”②。在中国特色社会主义新时代，应从马克思的资本理论出发，基于中国发展实际，正确把握资本概念，深刻理解规范和引导资本发展的理论逻辑和实践逻辑。

一、历史视域中的资本

资本是一个古老的概念，不论在中国还是西方，很早就出现了“资本”这一术语。不过，“资本”概念的最初含义与今天差别甚大，并且其含义随着历史的发展而变化，比如在西方，“资本最初的含义是牲畜”③。历史上，第一次把资本纳入学术研究的是重商主义经济学，此后资本成为政治经济学的重要范畴。马克思在其经济学研究中，从历史唯物主义出发，赋予资本新的内涵，把资本从一个单纯的经济学范畴提升为兼具政治经济学与哲学意涵的范畴。

（一）重商主义和古典政治经济学的资本概念

重商主义产生于西欧封建社会开始解体、资本主义生产关系开始出现的15世纪，是最早的政治

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》，《人民日报》2022年10月26日。
② 参见《依法规范和引导我国资本健康发展 发挥资本作为重要生产要素的积极作用》，《人民日报》2022年5月1日；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》，《人民日报》2022年10月26日。
③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第509页。

经济学体系和“对现代生产方式最早的理论探讨”①。重商主义者研究的是流通领域，把财富的来源归结为流通，认为财富就是金银，生产、贸易等活动就是为了获得金银。在重商主义者看来，资本就是货币，并且这种货币通过贸易可以带来更多的货币，即“货币产生贸易，贸易增多货币”②。正如马克思的《资本论》曾评论的：“生出货币的货币——money which begets money——资本的最初解释者重商主义者就是这样来描绘资本的。”③

与重商主义关注商业和流通领域相反，古典政治经济学的重农学派把关注点转移到农业生产领域。重农学派作为“资本的实际上最早的系统代言人”④，其早期代表人物认为不能把资本等同于货币，货币只是获得资本的手段，真正的资本是生产工具特别是农业生产工具，比如重农学派的创始人魁奈曾声称“任何资本都是生产工具”⑤。就像马克思后来所评价的，他们“从只是在流通领域执行职能的商业资本回到了生产资本”⑥。随着重农学派理论的发展，他们对资本的看法发生了变化。被马克思称为把“重农主义体系发展到最高峰”⑦ 的杜尔哥曾说：“积累起来的价值就是所谓的资本……这一笔资本，是由一些金属所构成，或是由其他物品所构成，都完全无关紧要。”⑧ 从杜尔哥的界定可以看出，他又把货币纳入资本范畴，并扩大了资本的外延。在他看来，不仅生产工具是资本，任何累积起来的价值都是资本。杜尔哥在这里把资本概念扩大了，不再局限于商业或农业领域。

与杜尔哥同时代的英国古典政治经济学家亚当·斯密，把可以获得收入的财富称为资本。他在《国富论》中写道：“他所有的资财……有一大部分可以提供收入……他的全部资财于是分为两部分。他希望从中取得收入的部分，称为资本。”⑨ 从这里可以看出，斯密也对资本持普遍化的理解，只不过他对资本进行一些限定，认为只有能带来收入，也就是能够增殖的财富才是资本，从而把财富划分为资本财富和供消费的财富两部分。亚当·斯密的进步之处，正如马克思所说的，在于“他使资本这个概念普遍化，摆脱了重农学派特别注意把它应用于‘农业’领域这种情况”⑩。

另一位著名的英国古典政治经济学家大卫·李嘉图认为，“资本是国家财富中用于生产的部分，包括……原料、机器等等”⑪。可见，他对资本的界定与斯密相似，但似乎范围更窄。斯密把资本界定为可以提供收入的财富，收入既可以通过把资本投入生产得来，也可以通过贷出资本获得利息而得来，因而不管是投入生产的财富还是贷出的财富都是资本。而李嘉图似乎只关注了生产方面，没有注意分配领域的货币借贷。此外，李嘉图还研究了资本与劳动的关系，认为资本是“积累的劳动”。

古典政治经济学晚期的另一个重要人物理查·琼斯则认为，“资本……就是由收入中节约下来并用来获取利润的财富所构成的”⑫。但是，他对获取利润的途径有一个限定，那就是只有当用这些财富来雇佣工人进行生产而获得利润时，这些财富才是资本。

可见，从重商主义者到古典政治经济学家，不管是把资本界定为货币，还是将其定为生产工具亦或财富，对资本的认识都没有超出物的范围，都把资本仅仅当成一种物品。从重商主义到古典政治经济学，研究重点从流通转到生产，实现了一个重大历史进步，开启了“真正的经济科学”研究，由

① 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 375 页。
② ［英］托马斯·孟：《英国得自对外贸易的财富》，袁南宇译，北京：商务印书馆，1965 年，第 14 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 181 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷，北京：人民出版社，2003 年，第 886 页。
⑤ 转引自［法］费尔南·布罗代尔：《十五至十八世纪的物质文明、经济和资本主义（第 2 卷）：形形色色的交换》，顾良、施康强译，北京：商务印书馆，2017 年，第 236 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷，第 887 页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 1 册，北京：人民出版社，1972 年，第 28 页。
⑧ ［法］杜尔哥：《关于财富的形成和分配的考察》，南开大学经济系经济学说史教研组译，北京：商务印书馆，1961 年，第 51 – 52 页。
⑨ ［英］亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，郭大力、王亚南译，北京：商务印书馆，2014 年，第 261 页。
⑩ 《马克思恩格斯全集》第 45 卷，北京：人民出版社，2003 年，第 401 页。
⑪ ［英］大卫·李嘉图：《大卫·李嘉图全集》第 1 卷，胡世凯译，北京：商务印书馆，2013 年，第 76 – 77 页。
⑫ 转引自《马克思恩格斯全集》第 36 卷，北京：人民出版社，2015 年，第 301 页。

此古典政治经济学家们对资本的认识从流通领域转移到生产领域，然而他们只是从生产的一般过程的角度去看待资本，只是把资本当作生产过程不可或缺的物质条件，把资本当成一个永恒范畴。例如，在李嘉图眼里，古代猎人手里捕猎的工具也是资本。李嘉图虽然看到了资本是积累的劳动，但认为它仅仅是与活劳动并列的一种劳动，此外别无他样。正如马克思所说，“在李嘉图看来，资本仅仅是不同于‘直接劳动’的‘积累劳动’，它仅仅被当作一种纯粹物质的东西”①。

（二）当代西方主流经济学和社会学的资本概念

当代西方主流经济学从曾被马克思批判的庸俗经济学发展而来，其对资本概念的界定基本上与庸俗经济学一脉相承。之所以被称为庸俗经济学，是因为它站在为资产阶级辩护的立场，承袭了古典政治经济学中的庸俗成分。庸俗经济学家们对资本概念的界定，并没有超出古典政治经济学家，在他们眼里，资本仍然只是一种物、一种工具、一种财产。

庸俗经济学的奠基者让·萨伊认为，仅有人的勤劳，是不可能把价值赋予事物的，生产需要一些预先存在的条件，这些条件包括“各种技艺所用工具和器械”、维持生存的生活必需品和待加工的原料，所有这些东西的价值再加上货币，就构成了生产资本。② 比萨伊稍晚的法国庸俗经济学家弗里德里克·巴师夏认为“资本是由商品或产品所构成”③。随着庸俗经济学的发展，到 19 世纪 70 年代，边际革命的代表人物之一斯坦利·杰文斯认为：“资本是维持各种有工作的劳动者所必要的诸种商品的总称。食品的储量是资本的主要成分，但衣物、家具及其他各种自用品的供给亦是资本的必要部分。”④ 庸俗经济学家们所认为的资本概念虽然有各自强调的重点，但只是细微的差别，总体来说他们的资本概念是一致的，仍然把资本仅仅看作物。

在此基础上发展起来的当代西方主流经济学，延续了这种观点。比如，其代表人物保罗·萨缪尔森认为：“资本一词通常被用来表示一般的资本品，它是另一种不同的生产要素。”⑤ 当然，当代西方主流经济学也并非铁板一块，除了主要从生产要素来界定资本概念之外，也出现了“人力资本”等概念。美国当代经济学家西奥多·舒尔茨因提出“人力资本”而著称于世，并因此获诺贝尔经济学奖。在他看来，资本可以分为物质资本和人力资本，“人力资本，即知识和技能”，“我们之所以称这种资本为人力的，是由于它已经成为人的一个部分，又因为它可以带来的满足或收入”。⑥ 可以看出，舒尔茨将斯密的“可以带来收入的财富”的资本概念的外延扩大了，从有形的物质财富扩大到无形的知识和技能，但他所说的“人力资本”概念与物质资本概念并无本质区别，仍然是将资本视为一种可以带来收入的生产要素。按照这种观点，人类社会从诞生以来就有“人力资本”，并将永远持续下去。

当代西方社会学还提出了“社会资本”“文化资本”等概念。法国社会学家皮埃尔·布尔迪厄是社会资本理论的开拓者，很多人认为他最早提出了西方社会学中“社会资本”的概念。在他看来，“社会资本，它是以社会义务（‘联系’）组成的……它是以某种高贵头衔的形式被制度化的”⑦。也就是说，社会资本是一种社会联系、社会关系。另一位社会资本理论的代表人物罗纳德·伯特的定义更加直白，他把社会资本界定为“朋友、同事和更普遍的联系……企业内部和企业间的关系是社会资本”⑧。可以看出，他们所定义的“社会资本”其实就是一个人所拥有的社会关系资源，他利用这

① 《马克思恩格斯全集》第 34 卷，北京：人民出版社，2008 年，第 453 页。

② ［法］让·萨伊：《政治经济学概论：财富的生产、分配和消费》，陈福生、陈振骅译，北京：商务印书馆，1997 年，第 70 页。萨伊在同等意义上使用“资本”和“生产资本”两个词。

③ ［法］弗里德里克·巴师夏：《经济和谐》，季陶达主编：《资产阶级庸俗政治经济学选辑》，北京：商务印书馆，1963 年，第 213 页。

④ ［英］斯坦利·杰文斯：《政治经济学理论》，郭大力译，北京：商务印书馆，1984 年，第 168 页。

⑤ ［美］保罗·萨缪尔森：《经济学》上册，高鸿业译，北京：商务印书馆，1982 年，第 73 页。

⑥ ［美］西奥多·舒尔茨：《论人力资本投资》，吴珠华等译，北京：北京经济学院出版社，1990 年，第 43、92 页。

⑦ ［法］皮埃尔·布尔迪厄：《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海：上海人民出版社，1997 年，第 192 页。

⑧ Ronald Burt, *Structural Holes*: *The Social Structure of Competition*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, p. 9.

些社会关系资源可以获得利益、取得事业成功。按照社会资本理论的观点，从原始社会开始就存在“社会资本”，每个人都有“社会资本”。

“文化资本”概念的出现也与布尔迪厄有关。布尔迪厄在其《资本的形式》一文中论述了文化资本，但并没有对这一概念给出清晰的定义，只是在对资本进行分类时说“文化资本……能够转换成经济资本，这一转换过程是以教育资质的形式制度化的”①。不过，从他的论述中可以知道文化资本究竟是什么。在他看来，文化资本有具体形式、客观形式和体制形式等三种存在形式：具体形式就是精神、性情，人们身上所具有的文化素养；客观形式就是文化产品，如图书、词典等；体制形式就是学术资格、学位文凭等。从布尔迪厄的论述可以看出，他所谓的文化资本归根结底也是一种物。

（三）马克思主义的资本概念

马克思生活的时代正是资本主义大发展的时代，对时代问题的关注和对人类历史发展规律的探索，促使马克思冲破西方传统形而上学的藩篱，创立了历史唯物主义，这使他能在历史唯物主义的指导下进一步研究政治经济学，特别是资本。马克思对资本进行了详细阐述，后继的马克思主义者一般沿用马克思的资本概念，或者基于马克思对资本的论述进行概括和凝练。总的来说，马克思从研究古典政治经济学开始，而后立足于其创立的历史唯物主义，不断吸收古典政治经济学中的科学成分，科学、辩证地研究分析了大量历史材料，对资本的认识经历了一个由浅入深、从现象到本质的过程。

早在写作《1844 年经济学哲学手稿》时，马克思就探讨了“资本”的概念，当时他接受了古典政治经济学家“资本是积累的劳动”的观点，进一步认为“资本是对劳动及其产品的支配权力”②。这时的马克思对资本的认识比古典政治经济学家前进了一步，认识到资本不仅是一种物、是积蓄的劳动，还是一种权力，这种权力不仅支配着劳动，还支配着资本家。至于资本如何支配资本家，马克思此时没有详细论述。随着历史唯物主义的创立和对政治经济学研究的深入，到了写作《哲学的贫困》和《雇佣劳动与资本》的时期，马克思对资本的认识由物和权力层次提升到社会关系层次，从政治经济学层面上升到哲学层面。此时的马克思虽然还没有发现“劳动力”这一独特的商品及其对资本形成的作用，但已经认识到雇佣劳动是资本存在的前提，认识到“资本也是一种社会生产关系……是资产阶级社会的生产关系”③。此时，马克思的资本概念已经接近于成熟。到了写作《资本论》的时期，由于科学劳动价值论和剩余价值理论的创立，马克思对资本的认识更加深刻、全面，他特别注意到资本的增殖特性和运动特性，于是马克思主义的成熟资本概念诞生了：“资本作为自行增殖的价值，不仅包含着阶级关系，包含着建立在劳动作为雇佣劳动而存在的基础上的一定的社会性质。它是一种运动，是一个经过各个不同阶段的循环过程，这个过程本身又包含循环过程的三种不同的形式。因此，它只能理解为运动，而不能理解为静止物。”④

纵观历史上的资本概念，除马克思主义外，其他学派都把资本看成一种物，没有看到物背后的生产关系。重商主义和古典政治经济学自不必说，即使是当代西方社会学中的“文化资本”“社会资本”等概念，也仅仅是把资本看成一种资源，并没有看到资本的“特定社会关系”本质，没有超出古典政治经济学的高度。需要指出的是，虽然“社会资本”也将自己定义为社会关系，但显然它与马克思主义的资本概念存在本质区别，马克思所定义的资本并不是一种一般性的社会关系，而是特定的资产阶级的生产关系。马克思在人类社会历史上首次正确界定了资本概念，为我们研究资本的发展规律打开了正确之门。

① ［法］皮埃尔·布尔迪厄：《资本的形式》，薛晓源、曹荣湘主编：《全球化与文化资本》，北京：社会科学文献出版社，2005 年，第 6 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 238 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 724 页。

④ 《马克思恩格斯文集》第 6 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 121 页。

二、新时代规范和引导资本发展的理论逻辑

马克思不仅从历史唯物主义出发科学界定了资本概念，还深刻剖析了资本的本质，深入研究了资本运动规律，构建了内容丰富的资本理论，为新时代规范和引导资本发展提供了丰厚的理论资源。

（一）资本的本质是特定的生产关系

资本的本质是以物为中介的特定生产关系。首先，资本以物为载体，但其本质不是物，而是特定的生产关系。上文已述，历史上很多学者把资本仅仅看成一种物，认为资本是货币，或者认为资本是机器、厂房等生产资料。究其原因，这与资本最早借以表现的载体不无关系。在历史上，“资本首先是作为生产要素存在的”①，以货币、生产工具等物的形态出现。资本雇佣工人也是通过支付给工人货币或生活资料的形式实现的。这些物是资本的载体，是生产过程必不可少的要素。若没有这些物，没有这些载体，生产活动无法顺利进行，资本也无法顺利增殖。因而，很多人把这些物当成资本本身，把资本的属性看成是这些物的天然属性，而没有看到这些物背后的社会关系。马克思的深刻之处在于指出“资本不是物，而是……属于一定历史社会形态的生产关系，后者体现在一个物上，并赋予这个物以独特的社会性质”②。只有在这种特定的生产关系下，货币、机器、厂房等物才成为资本。马克思在《雇佣劳动与资本》中给出一个形象的比喻：“黑人就是黑人。只有在一定的关系下，他才成为奴隶。”③ 资本的载体不仅仅局限于货币、机器、厂房等看得见、摸得着的有形物，它会随着时代的发展而变化，在当今社会，空间、数据等也成为资本的载体。

其次，资本这种特定生产关系的出现与生产力的发展状况相关。根据历史唯物主义基本原理，一定的生产力发展状况决定了与之相适应的生产关系类型。资本是人类社会发展到一定阶段、社会生产力发展到一定高度，才产生的一种生产关系，它不是从来就有的，它出现在原始公有制、奴隶制和封建制生产关系之后。当资本这种生产关系由一个行业扩展到多个行业，由一个地方扩展到多个地方，即当资本普遍化以后，资本主义社会就诞生了，这就是资本这种生产关系在整个社会中占据主体地位的社会。恩格斯说：“世界不是既成事物的集合体，而是过程的集合体。”④ 资本产生之后也有其发展和灭亡的过程。随着生产力的发展，资本对生产力的状况由适合逐渐变得不适合，进而成为生产力发展的桎梏，这时资本这种生产关系就要被更高层次的生产关系——社会主义生产关系所取代。这也是资本主义社会终将被社会主义社会所替代的根本原因所在。

最后，无产者将自己的劳动力商品出卖给有产者并被有产者投入生产活动是资本产生的充分必要条件。上文提到，资本的产生是生产力发展到一定高度的结果，进一步而言则是一定生产力高度下商品经济发展的结果。资本产生的具体的历史前提是发达的商品经济。马克思说：“商品流通是资本的起点……贸易，是资本产生的历史前提。”⑤ 只有当商品经济发展到一定高度，商品生产和商品交换成为比较普遍的现象，并且直接劳动者的劳动条件被剥夺，他们不得不依靠出卖自己的劳动力为生的时候，资本才具备了产生的历史前提。正如马克思所说：“除劳动能力以外一无所有的阶级的存在是资本的必要前提。”⑥ 然而，劳动力成为商品仅仅是资本产生的前提，仅仅是有了资本产生的可能性。只有当无产者的劳动力商品现实地出卖给有产者并被有产者投入到生产活动之中，为有产者带来剩余价值，资本才现实地产生，有产者的货币和生产资料才变为资本。正如马克思所说：“一些商品……究竟是怎样成为资本的呢？它成为资本，是由于它作为一种独立的社会力量……通过交换直接的、活

① 白雪秋、余志利：《资本的本质及其多重属性：马克思与西方主流经济学家的研究分歧之比较》，《湖北社会科学》2019 年第 5 期。

② 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，第 922 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 723 页。

④ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 298 页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 171 页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 726 页。

的劳动力而保存并增大自身。”[①] 换句话说，只有当无产者和有产者之间的交换现实地发生，当无产者和有产者之间形成雇佣劳动关系的时候，资本才现实地产生，资本的实质就是这种雇佣劳动关系。

（二）资本是一种运动

资本同时又是一个运动过程，离开了运动，资本就不再是资本。马克思说：“资本只有一种生活本能，这就是增殖自身……用自己的不变部分……吮吸尽可能多的剩余劳动。”[②] 资本的本性是追求自身的价值增殖，而资本的增殖正是通过运动来实现的。具体而言，资本就是在运动过程中吮吸剩余劳动、榨取剩余价值从而实现自己的增殖、积累和扩张。

资本的运动主要分成三个阶段，马克思在《资本论》第二卷中对此有详细论述，简单说来，这三个阶段依次是购买阶段、生产阶段、售卖阶段。在第一阶段——购买阶段，资本家购买生产资料和工人的劳动力商品，为组织生产活动做准备，这时货币资本变成生产资本；接着进入第二阶段——生产阶段，资本家组织工人进行生产，生产出新产品，新产品的价值量大于劳动力商品的价值与转移到产品中的生产资料的价值之和，即新产品中包含了工人创造的剩余价值，这时生产资本变成商品资本；最后进入第三阶段——售卖阶段，资本家将工人生产出来的新产品销售出去，不管是自己销售还是经过中间商销售，直到商品最终进入消费领域——生活消费或者生产消费，销售环节才算完成，这时商品资本又重新变成货币资本，并且是比购买阶段资本家手里的货币资本更大的货币资本，工人生产的剩余价值得以实现，资本的一轮增殖得以完成。紧接着，资本又开始新一轮的增殖。“它离开流通，又进入流通……并且不断重新开始同样的循环。”[③] 因此，资本要想增殖，必须使自己运动起来，并且处于不断的运动中，不断地从货币变成生产资料和劳动力，然后由劳动力和生产资料相结合生产出新商品，再由新商品变成货币，不断地经历这三个阶段，如此循环往复。“如果做不到这一点，资本增殖就无法完成。”[④] 在这个意义上，资本是一个运动过程，运动是资本的本质属性，正如马克思所言，“它只能理解为运动，而不能理解为静止物”[⑤]。

资本作为“一种只在动态中存在的过程”[⑥]，作为“剩余价值的生产与实现的无限运动”[⑦]，它不仅在运动中实现了增殖和积累，也在运动中实现了扩张。资本关系从一个行业扩展到多个行业，从一个地方扩展到多个地方，从而成为社会中占统治地位的生产关系，这时便建立了资本主义社会。需要注意的是，资本作为一个运动过程，存在着内在的矛盾。我们知道，资本通过运动实现自身的增殖，而为了实现最大限度的增殖，资本就必须最大限度地占有剩余价值，即追求剩余劳动的最大化，这就要求必要劳动的最小化，即尽可能地降低工人工资。然而，资本要想顺利完成增殖，仅仅生产出包含剩余价值的新商品还不够，这些商品必须销售出去并被消费掉，这就要求占社会人口大多数的工人有足够高的消费能力，即要求工人消费能力的最大化，就像马克思所说，“每一个资本家自然希望其他资本家的工人成为自己的商品的尽可能大的消费者”[⑧]。显然，工人工资的最小化与工人消费能力的最大化是矛盾的，这个矛盾是资本不可克服的内在矛盾，会中断资本的运动，也是最终埋葬资本自身的根源。

（三）资本的双重效应

作为一种特定的生产关系，作为一个永不停歇的运动过程，资本不仅可以推动社会发展、促进社会进步，也会给社会发展带来问题，阻碍社会发展，资本具有“双重效应”。

资本具有促进社会发展的积极效应。首先，资本可以促进科学技术的进步。由于工人的劳动时间

---

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 726 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 269 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 181 页。
④ 周丹：《社会主义市场经济条件下的资本价值》，《中国社会科学》2021 年第 4 期。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 6 卷，第 121 页。
⑥ ［美］大卫·哈维：《跟大卫·哈维读〈资本论〉》第 1 卷，刘英译，上海：上海译文出版社，2013 年，第 97 页。
⑦ 周可：《马克思的资本概念》，北京：北京师范大学出版社，2019 年，第 125 页。
⑧ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 403 页。

不可能无限延长，生产绝对剩余价值很容易达到极限，因而资本为了获得更多的剩余价值，只能采取生产相对剩余价值的方式，即通过提高劳动生产率以降低单位商品的价值量，从而降低劳动力的价值，获得更多的剩余价值。而提高劳动生产率的主要途径就是将科学技术应用于生产过程，并不断改进科学技术，即“只有资本主义生产才把物质生产过程变成科学在生产中的应用”①。除此之外，资本之间的激烈竞争也迫使资本不断改进生产技术，以使自己生产的商品比其他资本生产的商品便宜，在竞争中处于优势地位。正如马克思所说：“资本的趋势是赋予生产以科学的性质。”② 对剩余价值的追逐和竞争的压力使资本不断发展科学技术，促进科学技术的进步。其次，资本可以促进分工的发展。在工场手工业时期，资本把独立的手工业工人集中到手工工场中共同进行生产，使手工业工人逐渐丧失其独立性，专职从事某一特殊操作，变成局部工人，从而形塑了工场手工业分工，正如马克思所说，“工场手工业所特有的发展是分工”③。资本又使工场手工业分工不断发展，进而“生产出机器”④。进入机器大工业时代后，资本以机器为中心，把工人集中到工厂中劳动，“把每一个生产过程本身分解成各个构成要素”⑤，促进了工厂内部分工和社会分工。总之，资本使“劳动（从而剩余劳动）的质的差别的范围不断扩大，越来越多样化，本身越来越分化”⑥，推动了分工的发展。再次，资本可以推动交往的发展，促进世界历史的形成。只有当商品资本完成了向货币资本的转换，即生产出来的商品能够最终销售出去，资本的增殖才算最终完成。为了完成这一转换，资本会不遗余力地寻找商品销售市场，并不断扩大市场。“资本一方面要力求摧毁交往即交换的一切地方限制，征服整个地球作为它的市场，另一方面，它又力求用时间去消灭空间，就是说，把商品从一个地方转移到另一个地方所花费的时间缩减到最低限度。”⑦ 在寻找和扩大市场的过程中，资本促进了各地区、各国家、各民族之间的交往，加强了他们之间的联系，克服了“流传下来的、在一定界限内闭关自守地满足于现有需要和重复旧生活方式的状况”⑧，推动了世界历史的形成。综合来看，就是“资本在无限地追求发财致富时，力求无限地增加生产力”⑨。这是资本的积极效应，也是资本的文明面，资本“是发展社会生产力的重要的关系”⑩。

资本也具有阻碍社会发展的消极效应。首先，资本会扩大贫富差距，造成社会的两极分化。资本在生产出新商品的同时也再生产出资本关系，也就是再生产出资本家和雇佣工人。马克思说：“工人阶级的不断维持和再生产始终是资本再生产的条件。”⑪ 工人得到的工资只是其劳动力的价值，只能维持家庭的基本生活和子女的教育，只有把工人维持在这样一种生存状态上，资本才能雇佣到源源不断的工人，不断占有工人创造的剩余价值，不断增殖和积累。因此，随着资本积累的进行，社会的贫富差距会越来越大，从而出现两极分化。正如马克思所说：“在一极是财富的积累，同时在另一极，即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面，是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累。”⑫ 其次，资本把工人变成附属物，造成工人畸形发展。马克思说：“罗马的奴隶是由锁链，雇佣工人则由看不见的线系在自己的所有者手里。他的独立性这种假象是由雇主的经常更换以及契约的法律拟制来保持的。”⑬ 工人没有生产资料，为了生存，他必须出卖劳动力，必须依附于资本，就

① 《马克思恩格斯全集》第 37 卷，北京：人民出版社，2019 年，第 209 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 94 页。
③ 同上，第 588 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 426 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 559 页。
⑥ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 388 – 389 页。
⑦ 同上，第 538 页。
⑧ 同上，第 390 页。
⑨ 《马克思恩格斯全集》第 37 卷，第 178 页。
⑩ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 286 页。
⑪ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 660 页。
⑫ 同上，第 743 – 744 页。
⑬ 同上，第 662 页。

像劳动工具一样成为资本的附属物，成为“资本再生产过程的一个要素”①，成为资本增殖的工具。工人在劳动过程中，按照生产流程被分配到各个环节或各个机器上，从事单一的职能或操作，正如马克思所说，这“使工人畸形发展，成为局部的人”②。特别是工厂里的产业工人，与其说是工人操作机器，倒不如说是机器操作工人，“终身从事同一种简单操作的工人，把自己的整个身体转化为这种操作的自动的片面的器官”③。这种畸形发展使工人的身心健康受到极大损害。再次，资本引发经济危机，造成社会动荡。在资本组织的生产中，“剩余价值的生产是生产的直接目的和决定动机”④，这是由资本的增殖本性所决定的。为了获得更多的剩余价值，降低成本以在竞争中获得优势地位，资本不断扩大生产规模，再加上价值规律调节作用的滞后性，往往造成生产过剩。同时，工人仅仅获得等于自己劳动力价值的工资，消费能力不足，进一步加剧了生产过剩，引发经济危机，正如马克思所说，“一切现实的危机的最终原因，总是群众的贫穷和他们的消费受到限制”⑤。经济危机会造成整个社会动荡不安，并且资本造成的社会两极分化也会加剧社会动荡，从而扰乱社会正常秩序，阻碍社会发展。

三、新时代规范和引导资本发展的实践逻辑

习近平指出：“在社会主义市场经济条件下规范和引导资本发展，既是一个重大经济问题、也是一个重大政治问题，既是一个重大实践问题、也是一个重大理论问题。”⑥ 规范和引导资本健康发展，不仅要有理论依据，而且要有实践举措。基于上述理论逻辑和中国特色社会主义新时代的具体国情，从总体上说，我们可以从经济基础和上层建筑两个层面来规范和引导资本健康发展。

（一）经济基础层面的规范和引导

如前所述，资本的本质是一种特定的生产关系，是经济基础的组成部分，应正确认识资本的性质和地位，并采取适当的措施予以引导、规范和约束，使其与我国的社会主义经济基础相适应，与我国当前生产力的发展要求相适应。

其一，充分认识资本是我国经济基础的重要组成部分。首先要明确，虽然资本是资本主义社会中占统治地位的生产关系，但资本并不等于资本主义，社会主义社会同样可以有资本，资本是组成我国经济基础的生产关系之一。在所有社会形态中，不只存在单独的一种生产关系，往往同时存在好几种生产关系。这些生产关系的总和构成了这个社会的经济基础，经济基础的性质决定了这个社会的性质，而经济基础的性质是由占统治地位的生产关系的性质决定的。因而，存在资本的社会，不一定是资本主义社会。我国是社会主义社会，占统治地位的生产关系是社会主义生产关系，即社会主义公有制，但是并不排斥资本、个体所有制等其他生产关系的存在，它们是我国经济基础的重要组成部分。这也是我国制定“公有制为主体，多种所有制经济共同发展”的基本经济制度的原因所在。

其二，积极发展民营经济，大力引进外资，充分发挥资本对生产力发展的促进作用。在以中国式现代化推进中华民族伟大复兴、建设社会主义现代化国家的过程中，发展社会生产力、提高人民生活水平是基础性举措。社会主义现代化强国建立在高度发达的生产力水平之上，只有生产力水平上去了、经济发达了，才有可能发展政治、文化、社会、生态文明等其他方面的事业，实现全面现代化。经过多年建设和改革，我国取得了历史性成就，发生了历史性变革，进入中国特色社会主义新时代。但在新时代，我国仍然处于社会主义初级阶段，社会生产力仍然不够发达，发展不平衡和不充分的矛盾突出，发展社会生产力即经济建设仍然是当前的中心任务。如前所述，资本“是发展社会生产力

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 661 页。
② 同上，第 743 页。
③ 同上，第 393 页。
④ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷，第 997 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，第 548 页。
⑥ 《依法规范和引导我国资本健康发展 发挥资本作为重要生产要素的积极作用》，《人民日报》2022 年 5 月 1 日。

的重要的关系”[①]，我们应充分利用好资本的文明面，把资本“作为提高生产力的手段、途径、方法和方式”[②]。资本可以在一定程度上提高资源配置效率、促进科学技术进步、扩大社会分工和推动交往的发展，所以应该鼓励资本发展，“以资本的生产力发展动能来促进社会主义的进步”[③]。大致说来，就是要积极发展民营经济，扩大对外开放水平，大力引进外资，平等对待民营企业、外资企业和公有制企业，让所有企业在市场规则的框架下公平竞争。在非关乎国民经济命脉的行业和竞争性领域对民营企业和外资企业开放市场准入，让私人资本和外国资本充分参与竞争，在相关事项审批、企业融资等方面对民营企业、外资企业和公有制企业一视同仁。着力改善和提升营商环境，让市场在资源配置中起决定性作用，充分释放资本的生机和活力。积极推动混合所有制改革，在符合规定的行业和领域支持私人资本和外国资本入股公有制企业。

其三，坚持社会主义生产关系的统治地位，引领资本的发展。如前所述，一个社会中占统治地位的生产关系的性质决定该社会的性质，因而必须坚持社会主义公有制生产关系在我国经济基础中的统治地位，即坚持社会主义公有制经济的主体地位，才能确保我国的社会主义性质，保证中国特色社会主义不发生颠覆性风险。正如邓小平所说，“一个公有制占主体，一个共同富裕，这是我们所必须坚持的社会主义的根本原则”[④]。因而既要发展资本，又不能让资本占据统治地位，在发展资本的同时，更要巩固社会主义生产关系。换句话说，在积极发展民营经济和外资经济的同时，更要积极发展社会主义公有制经济，把公有制经济做大做强，保证公有制经济的主体地位不动摇。特别是要深化国有企业改革，激发国有企业活力，提高国有企业效率，发挥国有经济在国民经济中的主导作用，增强国有经济的控制力，从而解放和发展社会生产力，巩固社会主义制度。在此基础上，发挥公有制经济的示范和带动作用，引领资本的发展。

其四，运用法治约束和规范资本，防止资本无序扩张。增殖是资本的“生活本能”[⑤]，资本会采取一切办法来追逐剩余价值的最大化，追逐利润的最大化，“如果有 10% 的利润，它就保证到处被使用；有 20% 的利润，它就活跃起来；有 50% 的利润，它就铤而走险；为了 100% 的利润，它就敢践踏一切人间法律；有 300% 的利润，它就敢犯任何罪行，甚至冒绞首的危险。如果动乱和纷争能带来利润，它就会鼓励动乱和纷争”[⑥]。因此，我们应通过社会主义法治来规范和约束资本，通过立法、执法、司法等各个环节数管齐下，使其在正确的轨道上运行，不得越雷池一步。在立法方面，建立健全市场经济法律体系，“为资本设置‘红绿灯’”[⑦]，出台和完善与资本相关的法律法规，约束和限制资本的相关行为，在反垄断、反不正当竞争、反弄虚作假、维护公平合理的劳资关系等方面做到有法可依。在执法方面，严格依照法律法规，在事前、事中、事后各个环节加强对资本的有效监管，打击资本的不法行为，维护正常的经济秩序和工人的合法权益；在保证市场对资源配置起决定性作用的同时加强政府的宏观调控，更好发挥政府作用，克服资本的盲目性和生产过剩倾向，防止发生金融危机和经济危机。在司法方面，保证有关资本的每一个案件都能得到公正审理和判决，维护各方的合法权益，惩治资本的违法行为，遏制资本的野蛮生长和无序扩张。

（二）上层建筑层面的规范和引导

资本作为一种生产关系，作为经济基础的一部分，它会形成自己的上层建筑，来维护和巩固自身的地位，促进自身的发展。当资本野蛮生长和无序扩张时，资本的上层建筑会起到推波助澜的作用。因此，应对资本的上层建筑予以规范和引导，使其与中国特色社会主义的发展要求相适应，并防止资本渗透社会主义上层建筑。

---

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，第 286 页。

② 《列宁全集》第 41 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 217 页。

③ 逯继明：《改革开放四十年“资本”观的历史生成与实践发展》，《当代世界社会主义问题》2018 年第 4 期。

④ 《邓小平文选》第 3 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 111 页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 269 页。

⑥ ［英］托·约·邓宁：《工联和罢工》，转引自《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 871 页。

⑦ 习近平：《正确认识和把握我国发展重大理论和实践问题》，《求是》2022 年第 10 期。

其一，防止资本渗透和腐蚀社会主义政治上层建筑。我国是社会主义国家，有着强大和完备的社会主义政治上层建筑，即社会主义的国家政权、体现人民意志和利益的社会主义政治法律制度、为人民服务的中国共产党、人民军队、人民公安等，因而资本在我国不可能建立自己的政治上层建筑。但是，资本为了确保利润的最大化、确保自身的快速增殖，会想方设法渗透社会主义政治上层建筑，“追求权力保护进而控制政治权力，便成为资本逐利不可或缺的重要组成部分”①。资本会采取权钱交易、权色交易等方式拉拢腐蚀某些意志不坚定的政府官员，使其为自己站台，按自己的要求办事，在相关事项审批、企业融资、项目承包等方面为自己暗箱操作、大开方便之门，行一些不法之事。这样，资本就以损害国家和人民的利益为代价，获取大量利润，迅速增殖。资本还会把触角伸向立法领域，影响或收买参与立法活动的某些公职人员，使其提出单方面有利于资本增殖而损害人民利益的法律议案，以求通过而成为正式法律，从而在法律层面为自身的肆意增殖和扩张制造依据。因此，应采取措施阻止资本对社会主义政治上层建筑的渗透和腐蚀：一方面，应加大反腐败力度，推进反腐倡廉制度体系建设，加强相关法律法规的制定和执行，让监管覆盖资本与政治权力接触的每一个角落，切断资本与政治权力勾连的途径和渠道；另一方面，“构建亲清新型政商关系”②，从正面引导建立正常合理的资本与政治权力交往的制度机制。

其二，规范资本的观念上层建筑，防止其侵蚀社会主义观念上层建筑。在我国，资本虽然不能建立自己的政治上层建筑，但可以形成自己的观念上层建筑，即符合资本利益、反映资本要求的思想文化和价值观念。这些思想文化和价值观念以维护资本利益、促进资本增殖为根本目的，其中有相当一部分只是片面地、无限制地维护资本的利益而罔顾人民的利益，与社会主义的发展要求背道而驰。特别是当资本的利益与人民的利益相冲突、资本的增殖与社会整体的发展相冲突之时，这些思想文化和价值观念就会起明显的损害人民利益、阻碍社会发展的负面作用。在中国特色社会主义新时代，诸如消费主义思潮、拜金主义观念、极端个人主义价值观等资本的观念上层建筑在社会不同人群中不同程度地存在着，在一定程度上影响着中国特色社会主义的发展。因此，应采取措施规范和应对资本的观念上层建筑，阻止其侵蚀社会主义观念上层建筑。总体而言，应积极发展社会主义先进文化，巩固和加强马克思主义在意识形态领域的指导地位，推动传统文化向社会主义方向创造性转化和创新性发展，让社会主义观念上层建筑在全社会占据绝对统治地位，从而杜绝资本观念上层建筑的生存空间，最大限度地清除其负面影响。具体而言，应重视和加强马克思主义的研究和宣传，推动马克思主义中国化、时代化、大众化，提升马克思主义在普通群众中的认知度和影响力；应以马克思主义引领中国特色哲学社会科学建设，坚持哲学社会科学的人民立场；应在全社会特别是青年学生中弘扬和培育社会主义核心价值观，帮助青年学生“扣好人生的第一粒扣子”③，尽早形成对不良的资本观念上层建筑的免疫力，让全社会形成良好的社会主义道德和价值取向；应积极发展社会主义文化事业，完善公共文化服务体系，提高广大人民群众的文化素养，从而提高人民群众对错误思潮和价值观念的鉴别力；应加强对资本参与文化产业的指导、审查和监管，防止资本在参与文化产业建设过程中夹带私货，背离社会主义先进文化的前进方向，等等。

通过经济基础和上层建筑两个层面的规范和引导，可以“发挥资本的积极作用，同时有效控制资本的消极作用”④，使资本与社会主义相适应，为中国特色社会主义建设贡献力量，有效发挥资本在推进中国式现代化、促进共同富裕中的重要作用。

（责任编辑　司　维）

① 丰子义：《全球化与资本的双重逻辑》，《北京大学学报》哲学社会科学版 2009 年第 3 期。

② 《习近平谈治国理政》第 3 卷，北京：外文出版社，2020 年，第 266 页。

③ 习近平：《做党和人民满意的好老师：同北京师范大学师生代表座谈时的讲话》，北京：人民出版社，2014 年，第 6 页。

④ 习近平：《正确认识和把握我国发展重大理论和实践问题》，《求是》2022 年第 10 期。

感通与现象学直观

蔡祥元

【摘要】感通是中国古代哲学认识论的基本模式，它介于感性与理性这两种认识能力之间。西方当代现象学家有关现象学直观的诸种分析也取得一个同样的位置，在这个意义上，感通可以视作现象学直观的一种。通过对比胡塞尔的本质直观与情感性感受、海德格尔的存在领会、舍勒的价值直观，并借助他们的分析，可以进一步展示感通成象是如何可能的以及它的思想焦点何在。相关讨论表明，感通跟这几种现象学直观一样，都突破了感性与理性的二分框架。虽然如此，以上现象学直观都在希腊哲学的思想大框架之中，并且都以本质性的存在为引导，与此不同，感通所成之象跟感觉经验有着更为密切的活动。

【关键词】感通；本质直观；存在领会；价值直观

中图分类号：B516.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0069－08

作者简介：蔡祥元，（珠海 519082）中山大学哲学系（珠海）教授。

笔者在《感通成象与中国古代哲学的认识论根基》一文中接着王树人与张祥龙有关象思维论述提出了感通成象，并把它作为中国古代哲学认识论的基本模式。通过对比西方哲学传统中的感性和理性这两种认识能力，我们指出，感通是介于它们之间的一种认识方式。感通所成之象一方面能够超出直接给予的感觉经验，另一方面又没有固化为概念。由于西方传统形而上学以感性与理性二元区分为线索展开讨论，所以“感通成象”的理路整体上超出了西方传统哲学的视角。[①] 到当代现象学这里，这个二分局面获得很大改观。现象学相比传统西方哲学，最大一个贡献就是在感性与理性之间揭示出一个“第三领域”：一方面超出单纯的感觉经验领域，从而与传统乃至现当代的经验主义保持了距离；另一方面它又不是直接进入一个概念或理念世界，而是关注此种概念的构成可能性，以此反对传统理性主义的独断。笔者有关感通成象的分析，也是借助此视角展开的。在这个意义上，感通可以视作现象学直观的一种。我们知道，不同的现象学家提出了不同的现象学直观。问题是，感通可以归属于它们中的一种，还是有其自身的独特性并以此构成中国现象学的一个基本特质？参照并对话不同的现象学直观，感通成象的思想视野可以获得更为明见的展示。

一、感通与本质直观

本质直观是胡塞尔现象学的一个重大贡献。在传统形而上学中，直观主要针对个体对象，而本质或观念对象一般是在个体直观的基础上通过理智的抽象得来。胡塞尔不同，他认为我们不是从个体对象的直观中抽象出一个观念对象，而是在这种个体直观的基础上通过目光的转向，直接把握到亦即直观到观念对象本身。[②] 这种对观念对象的直观是如何可能的？本质直观如何不同于个体直观？早期胡

① 蔡祥元：《感通成象与中国古代哲学的认识论根基——兼论中西哲理差异的根源》，《孔子研究》2020 年第 5 期。

② ［德］胡塞尔：《逻辑研究》（第二卷第一部分），倪梁康译，上海：上海译文出版社，1999 年，第 238 页；Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984, Ⅱ/1, A221/$B_1$223. 以下文中简注为“LU”。

塞尔通过“自由变更”来说明本质直观如何在个体直观的基础上构造起自身，以便进一步说明从个体直观到本质直观的“目光转向”是如何发生的。根据胡塞尔的论述，本质直观是以个体直观为基础的，它通过某种“自由变更”（“想像”）来产生各种“变项”或“变相”，以此让我们的目光超出对个别对象的束缚，并将目光转向这些变项中的“不变者”或“常项”，由此把握到的就是个别之物的本质或爱多斯，这样一来，就从（比如）一个具体红转向一般的红本身。①

但是，这也引入了新的问题。在胡塞尔的意识现象学中，感知与想像是有明确区分的。感知是直观给予的，是一种当下的呈现；想像不同，是一种影像性的再现。这种区分在个体直观领域是明显的。我们当下直观一个红的对象，和我们在意识中对红的想像或回忆，它们的给予方式明显不同。如果本质是可以被直观的，而且这种直观的构造又需要“想像”的参与，这就表明想像也能够在当下被给予出来。这反过来影响感知与想像的本质性区分，正如倪梁康所指出的，“如果我们将本质直观和个体直观做一比较，我们会很容易产生出这样一个想法，在把握先天对象的过程中，原本与影象的差异不起作用；而从意识活动的角度看，这也就意味着，感知和想象的差异在本质直观中不起作用”②。因此，这种内在于本质直观的“想像”应当有别于经验层面的联想。经验层面的联想具有主观任意性，如果本质直观奠基于经验联想，那么本质对象（爱多斯）的同一性就无法被保证。胡塞尔的这一区分实际上已经暗示这里存在两种不同的想像，一种是经验层面的想像，另一种暂且称为“先验想像”。也就是说，在自由变更的过程中，“先验想像”会提供出某种“象”或“变相”（“前像”“后像”），通过它们我们才能直接把握到“常项”。③

胡塞尔转向先验现象学阶段以后，弱化了对自由变更的探讨，本质直观所隐含的“先验想像”（即自由变更中的想像）的构造功能被一般化为意向构成。表面上看，这一意向性的构造功能取代并抹去了“想像”构造功能的，它不再需要自由变更来提供中介性的像，而是直接构成并把握“常项”自身（即本质或爱多斯）。但是，这个“本质”依然有一个在意识行为中的发生过程，否则它就可能成为一种“理念”。在发生现象学阶段，自由变更的可能性通过内时间意识来获得保障，并因此以更为明见地方式克服掉了自由变更的经验性。“自由变更”在操作的时候很容易被理解成“自由联想”，只从意识活动本身出发，我们也很难在两者之间做出明见的区分（这很可能是胡塞尔后来放弃通过“自由变更”来说明本质直观的一个重要原因）。以内意识的时间构造来说明意向对象的构成，可以避免这种不必要的混淆。时间意识的构造是一种被动性的综合，与那种基于主观能动性的联想有本质区别。

这种时间意识的被动综合或构造功能，比起“想像的自由变更”更契合感通成象。事实上，我们在文中展示感通成象、在说明象之为物的过程中，就“借用”了胡塞尔通过旋律感知来揭示内时间意识的现象学分析。虽然如此，无论是其前期有关本质直观分析，还是后期内时间意识的综合分析，与我们考察的感通还是有着关键区别。在胡塞尔本质直观阶段，“自由变更”已经获得某种原初构象的可能性，但这种自由变更以及在此过程中产生的“象”并没有被赋予真正独立的地位，它不过是我们走向本质的过渡性环节。事实上，整个“自由变更”的游戏始终在“本质”或“爱多斯”掌控之中。这里，我们依然能看到巴门尼德提出的那个“不变的一”对变化的超出与控制。④

胡塞尔还明确指出意向对象具有非图像性特征，这也构成本质直观跟感通成象的一个关键区别。对语词含义的直观很容易通过一种想象的图像来说明。比如，为了获得对“三角形”这个语词的含义获得直观，我们可以在脑海中出现一个三角形的形状，并把这种想象图像作为含义的最终意指。胡塞尔认为这是对含义的误解，并进一步举例说，像“千角形”“封闭的直线”“相交的平行线”等表述，我们可以获得对其含义的直观，但不可能出现伴随的想像表象。（LU Ⅱ/1，A65/$B_1$65）由此我们可以理解，对于胡塞尔，在自由变更的过程中可能出现想象图像，但本质直观的达成必须超出任何

① ［德］胡塞尔：《现象学的心理学——1925 年夏季学期讲稿》，游淙祺译，北京：商务印书馆，2017 年，第 86－87 页。

② 倪梁康：《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，北京：生活·读书·新知三联书店，1994 年，第 82 页。

③ 同上，第 78－79 页。

④ 参见蔡祥元：《论前苏格拉底哲学与宗教的关系》，《山东大学学报》哲学社会科学版 2012 年第 5 期。

想象图像，然后才能获得对“本质”自身的直观。感通成象与此不同：它们都有一个对感性知觉的超出，本质直观由此朝向的是观念或对象的同一性；而感通成象并不走向观念对象的同一性，始终停留在“象”这一阶段。这种作为存在之基本特征的“不变的一”的支配性地位，在先验现象学阶段甚至在发生现象学阶段也都保留着。这是德里达对胡塞尔思想基调的定位。德里达从胡塞尔现象学直观的基本原则中，看到了传统形而上学最纯粹或最完善的形式，因为现象学直观或本质还原的目的为了更好地看清、从而恢复观念对象独特的存在方式。①

虽然胡塞尔自始至终都有捍卫观念对象之独特存在（作为“不变的一”的那种存在方式）的思想意图，但他后期开始考察它的“起源”或“发生”（genesis）方式的时候，“不变的一”从根子处被松动了。这种“松动”给德里达、海德格尔、梅洛－庞蒂等现象学家重新拓展现象学提供了的思想契机。胡塞尔后期发生现象学的一个主要立足点在于内时间意识分析，而他的时间分析的重大突破在于提出了现前域（Präsenz－Feld）的观点，以取代传统的基于现在－点（Jetzt－Punkt）的时间观。正如黑尔德所总结指出的，这是胡塞尔的划时代发现。② 我们有关感通成象的讨论，尤其是其中有关时间构象的可能性分析，其思路根源就出自胡塞尔内时间意识的思想。胡塞尔在时间视域中区分了现前域与再造域（通过想象和回忆构造），我们把这个区分称为时障。现前域是当下的、真实的、原初的呈现，再造域不具有这种真实性和原初性。人的意识活动只能够在现前域中获得“直观”，无法穿破时障，获得对再造域的直观。这也就是通常意义上感知与想象的区分所在。感通成象不同，它恰恰能够穿破时障，对过去了的过去或还未到来的未来获得一种当下性的直观，也就是说，感通成象会突破感知与想象的区分，它由此会取得一个处于感知和想象之间的存在论位置。

这种现前域的时间观在海德格尔那里进一步境域化为一般的生存论视域。这种生存论视域同样有对现前域的拓展，并且也有超出感知与想像的意味，因此与感通成象的视野有更多相似性。我们借助与海德格尔有关存在论的生存论领会的对比，进一步展示感通成象的独特性特征。

二、感通与存在领会

海德格尔的现象学直观可以称为存在领会。它不是对存在概念的理解，而是在生存活动中对存在者之为存在者的生存论领会。生存论领会就是在操劳活动中对存在（“物之所是”）的领会，这是一种未专题化的、前存在论的领会。“物之所是”或“物之为物”，即物的“存在”，奠基于生存论活动。这是海德格尔存在之思的基本框架。他试图通过追溯存在的根源，揭示出“存在”最终奠基于人的“生存”之中。“生存”是人这种存在者（即“此在”）所特有的存在方式，与其他存在者不同，此在通过领会存在来存在。③ 根据海德格尔的思路，此在的生存论领会首先提供出可供“本质直观”的“本质”，即那还未对象化的“作为”。④ 生存论领会先于胡塞尔意义上的“本质直观”，并为其提供“基础”。⑤ 对于海德格尔来说，生存论领会构成一切存在论的基础。由于此在这种存在者的存在方式就是时间性，生存论领会的可能性最终表现为对此在的时间性的揭示。时间也因此成为海德格尔重新思考存在的根本视野。

海德格尔有关时间性现象的阐发，跟胡塞尔内时间意识现象学分析有思想上的渊源。前面已指出，胡塞尔时间观上的最大突破在于提出了现前域的观点，而海德格尔所揭示的作为时间性之本质的“绽出”（Ekstase），完全可以看作对此现前域观念的一个生存论改造。也就是说，他吸取了现前域的基本思想，即原本的时间经验不是点状的，而是境－域化的，这就是海氏的“时间性”。⑥ 可以说，

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: Presses universitaires de *France*, 1967, p. 6.

② ［德］黑尔德：《时间现象学的基本概念》，靳希平、孙周兴、张灯、柯小刚译，上海：上海译文出版社，2009 年，第 50 页。

③ ［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，2000 年，第 14 页；Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 12.

④ ［德］海德格尔：《存在与时间》，第 185 页/S. 158.

⑤ 同上，第 172 页/S. 147.

⑥ 同上，第 372 页/S. 326.

对传统时间观的诊断方面，海德格尔跟胡塞尔是一致的，都批判了传统时间观的点性或线性维度，而突出其“域状”特征。“流俗领会所通达的‘时间’的种种特性之一就恰恰在于：时间被当作一种纯粹的、无始无终的现在序列，而在这种作为现在序列的时间中，源始时间性的绽出性质被救平了。”① 海德格尔用“当－前”（Gegen-wart）来刻画“绽出”，这种境域化的“当－前”与“现前域”如出一辙。② 与胡塞尔略有不同的是，海德格尔的“当－前”是以将来为核心展开的，胡塞尔的“现前域”在《内时间意识现象学》中则是围绕原印象开展的。

奇怪的是，海德格尔本人并未针对胡塞尔的现前域思想进行直接评述，而是转向康德的先验想象力，以此来展示他的时间性结构的思想契机。“曾经向时间性这一度探索了一程的第一人与唯一一人……是康德。”③ 他认为康德已经设想了一种时间本身如何构象的可能性，并在《康德与形而上学疑难》一书中对此进行了专门的解读。根据海德格尔，康德在《纯粹理性批判》第一版的先验演绎部分，已经事实上触及了胡塞尔后期所面对的时间性构造的问题。康德面对的问题是，感性直观与知性范畴如何能够协作产出具体的判断，只有如此，感性直观才能够进入知性领域，成为知性内容。④ 先验想象力成为康德联结两者的中枢。海德格尔据此指出，这第三种认识能力（即先验想象力）处于感性直观和知性统觉之间，不仅如此，它还是它们所从出的根源。先验想象力具有先天的构象（bildend）能力，是纯粹生产性的。他把先验想象力构成的对象称为“纯象”（reines Bild）或“式－象”（Schema－Bild），以有别于经验想象力的构成物（一般意义上的形象或心象）。⑤ 在康德那里，由于时间是纯粹的直观本身，海德格尔进一步从时间性的视角解释“纯象”或“式－象”的构成可能性。

海德格尔区分存在与存在者，并从时间视域来理解存在，其意图是为了让存在“动”起来，松动那“不变的一”的统治地位。相比胡塞尔，海德格尔离“变化”确实更进了一步。以时间为存在之根基的理路，也使他与中国古代哲理思想可以有更多的呼应。张祥龙特别注意到了两者的关联。他用极具中国哲学特征的语词“几象”来翻译海德格尔的“式－象”（Schema－Bild），并以此将它与中国古代的象思维联系起来，认为两者都有一个在时机化势态中居间构成的维度。⑥

海德格尔上述的存在领会以及时间构象的分析，跟感通成象确有更多相通之处，但双方还有微妙且关键的区分。首先，海德格尔借康德先验想象力的分析来表明时间的构象能力。此种时间之象是一种“纯象”或“式－象”，是一种先验之“象”，不能在经验中被直观到。经验中的三角形不是直角就是钝角或锐角，三角形的纯象既非锐角又非钝角，它超出我们的直观感受。感通所成之象不同，它可以在经验被直接把握的。比如，书画作品中的“意象”是可以被观感的，并且它具有主体间的有效性。其次，海德格尔的“式－象”是一种前－对象化之物，它有趋向对象的可能性，并以它为目标。他把此种源发构象活动又称为“让对象化”（Gegenstehenlassen），因此是对象化的前阶段，从而可以为观念对象（或一般意义上的存在）奠基。⑦ 对于海德格尔，时间所成之象是“物之所是”或存在的“原象”，是一种前－对象化的象。它虽然还不是对象，但潜在地趋向对象，趋向那“不变的一”。感通所成之象不同，它不是前－对象化的象，而是非－对象化的象，它无法走向对象，从而无法走向概念。因此，在《存在与时间》的正文展开中，我们没看到任何有关“时间”的“象”。在实际生活经验中，此在前概念地领会着存在者之存在，但如此领会的依然是“存在”，依然是“物之所是”，而不是“物之象”。

“象”意味着“既是又不是”。无论胡塞尔的本质直观还是海德格尔的存在领会，朝向的都是“物之所是”，因此跟感通成象的旨趣有关键区别。虽然海德格尔对胡塞尔提出了关键批评，也表现了不同的思想旨趣，但在德里达看来，他们出自某种共同的“希腊根源”，这个根源就是“同一性”

① ［德］海德格尔：《存在与时间》，第 375 页/S. 329.
② 同上，第 385 页/S. 337－338.
③ 同上，第 27 页/S. 23.
④ ［德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004 年，第 115－116 页。
⑤ ［德］海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011 年，第 74 页，译文有改动。
⑥ 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，北京：商务印书馆，2001 年，第 138、282 页。
⑦ ［德］海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第 85 页。

的主宰地位，因此他们的对话是存在论传统内部的对话。[①] 事实上，海德格尔也指出，发端于巴门尼德的“存在”之思乃是存在的天命。[②] 对于这种差别，海德格尔似乎也有领会。他在与萧师毅合作翻译《道德经》的过程中，很可能对古代汉语的非系词特征有某种间接的经验，感受到这是一种完全有别于西方传统的非概念言说方式。[③] 后期海德格尔借助诗歌的“意象”来阐发终极存在，其写作方式多少带有了象思维的某些特征。[④]

三、感通与情感性感受

胡塞尔的本质直观主要是为了辩护观念对象的存在，跟中国哲学语境中的感通成象在旨趣上有根本差别。但是，胡塞尔还分析过感受行为，这方面的考察跟感通问题关系更为直接。胡塞尔区分了客体化行为与非客体化行为这两大类意识现象。感知、判断、想象等都属于客体化行为，其特点是具有自己的意向对象，确切地说，都能意向地构造出自己的对象。非客体化行为包括喜欢、厌恶等情感性行为，它是我们对某个对象的感受。一般说来，它也关涉于某个对象，比如对一段乐曲的喜爱、对一声刺耳的口哨的厌恶等（LU Ⅱ/1，A366/$B_1$388），但它们关涉对象的方式不同。

胡塞尔对这种关涉关系的分析承接了布伦塔诺的基本观点，即感受行为具有意向性，但它不是自身直接指向对象，需要与表象行为结合在一起才能够指向被感受的对象。也就是说，喜欢总是对某个东西的喜欢，如果没有某个东西的存在，喜欢的意向本身就无从存在，一个不喜欢任何东西的喜欢行为是无法发生的。（LU Ⅱ/1，A368/$B_1$390）当然，就感受而言，胡塞尔后面还注意到有一些非意向性的感受，比如对疼、痒的感觉。它们在日常语言中也可以泛泛地称为感受，但其本质跟前一类有区别。这类感觉层面上的感受在胡塞尔那里被归诸感觉材料，它不是独立的意识行为，而只是意识行为的一个组成部分。可以说，感觉是生理性的行为，感受则具有心理特征。（LU Ⅱ/1，A371/$B_1$393 – 394）疼和痒是客观的感觉，但对疼痒这种感觉可以有不同的心理感受，有人厌恶它，有人可能会享受它。这里主要考虑心理活动层面的亦即情感性的（affectional）感受活动。

对于这种情感性的感受活动，跟布伦塔诺一样，胡塞尔认为它是有意向性的，但它以表象活动为基础，并且借助表象行为而与对象发生关系。按这个思路，情感性感受本身没有质料，它以客观化的表象行为为基础，因此，它的意向性是借助表象行为而指向被表象的对象。（LU Ⅱ/1，A366/$B_1$388）这样一来，感受意向与表象意向是交织在一起的。

这里的关键在于如何理解感受意向跟表象意向的关系。如倪梁康所追问的，这里需要进一步回答，这“两个意向”所指向的是不是同一个对象？它们是对同一个对象的两种不同的指向方式，比如看到一个人和回忆一个人，乃是对同一个对象的两种不同指向方式；还是它们指向不同的对象，即一个指向被表象的对象，一个指向被感受的对象？举个例子可以把这个问题看得更清楚。我们听到刺耳的声音，刺耳是我们的对听到声音的感受。那么，我们的感受对象是“声音”还是“刺耳”？倪梁康认为，布伦塔诺和胡塞尔（至少是《逻辑研究》时期）在这个问题上都不是非常确定的。[⑤]

胡塞尔对此还做了如下追问：当我们带有好感地朝向一个对象时，这种好感是如何附加到被表象的表象上的？他认为这个附加不是通过“联想”而完成的，并暗示这是一种新的现象学联系关系。不同于心理学的联想，这种现象学－联想能够带来“再造性表象”，就像我们关于“那不勒斯”的表象会自然地“带有”“维苏威火山”的表象一样。这种“附加”的东西对于好感会有帮助，但它不是本质性的，对再造性表象的指向不能取代喜欢与被喜欢物之间的那种直接意向关联。（LU Ⅱ/1，

① ［法］德里达：《书写与差异》上册，张宁译，北京：生活·读书·新知三联书店，2001 年，第 132 – 133 页。

② ［德］海德格尔：《同一与差异》，孙周兴、陈小文、余明锋译，北京：商务印书馆，2011 年，第 76 – 77 页。

③ ［德］海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1997 年，第 88 页。

④ 伽达默尔看到了海德格尔的这一企图，但他明确指出这一努力是“徒劳的”，因为海德格尔无法彻底走出西语系词给他设定的“框架”。这个观点笔者不完全赞同。（［德］伽达默尔、［法］德里达等：《德法之争：伽达默尔与德里达的对话》，孙周兴、孙善春编译，上海：同济大学出版社，2004 年，第 89 页。）

⑤ 倪梁康：《现象学的始基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》，广州：广东人民出版社，2004 年，第 155 – 156 页。

A366/$B_1$389）胡塞尔还追问听见声音跟感到刺耳之间的关联是何种关联，他认为后者要“归功于”（verdanken）前者。（LU Ⅱ/1，A368/$B_1$390）但他在这个词上加了引号，表明他对这种关系内涵的不确定，即对于究竟在什么意义上“归功于”并不是很清楚。但他明确指出，这种“归功于”不是因果关联 。（LU Ⅱ/1，A369/$B_1$391）

胡塞尔对审美感受跟审美对象的关系也作了类似分析。这里引发我们感受的客体无需是任何客观的物理实在，一幅想象的图画也能引起我们对它的审美感受。我们的审美感受并不归属于作为物理实在的对象，而是被它们“要求”或“唤起”。（LU Ⅱ/1，A369/$B_1$391）跟“归功于”一样，胡塞尔在“要求”和“唤起”上都加上了引号，这表明胡塞尔对此行为还没有确切地把握。这些问题正是感通成象的着力点。可惜的是，胡塞尔这里没有进一步展开讨论。

四、感通与价值直观

如果说海德格尔的存在领会或生存论领会是在胡塞尔“范畴直观”基础上发展起来的，那么舍勒的质料价值伦理学可以说是对胡塞尔感受现象学分析的一个拓展。如倪梁康总结指出的，舍勒的情感现象学克服了胡塞尔有关感受问题上的不彻底性。① 这种不确定性、不彻底性成为舍勒感受现象学的思想切入点。前面论及，胡塞尔区分了两大类感受，即意向性感受和非意向性感受。舍勒则不同，他是直接就感受现象区分了意向性的部分和非意向性的部分，即“感受”（Fühlen）和单纯的“感受状态”（Gefühlszustände）或“感受内容”（Gefühl）。② 感受状态指的是比如疼痛的感觉，对这种感觉本身我们可以采取“忍受它”或“享受它”等不同态度，后者就是舍勒所关注的感受活动。通过这个区分，舍勒深化了胡塞尔对感受现象的分析，并对胡塞尔那个游移不定的问题——感受行为究竟是如何指向被表象对象的？或者说感受意向跟表象意向究竟是何种关系？——给予了自身的回答。

按胡塞尔的思路，这种感受活动通过表象行为的奠基而指向被表象的对象，对一朵花的喜爱朝向的是这朵花。舍勒于此认为，感受活动朝向的真正对象是价值，即朝向“好/善”或“坏/恶”。一个人之所以享受疼痛，是因为他在这里感受到“好”；反之，一个人不能忍受疼痛，是因为他感受到的是“坏”。疼痛的感觉在这里只是“好”或“坏”的载体，载体跟价值之间没有必然联系。就像胡塞尔有关含义现象学所指出的，语词的符号作为含义的载体跟含义的本质没有内在关系。

那么，感受活动如何朝向价值的呢？对这个问题的回答就是价值直观。在这个问题上，舍勒的基本思路可以说是把胡塞尔认知层面的本质直观“平移”到人类的情感或精神领域，不过本质直观把握的是观念化对象，而价值直观把握的是价值。③ 因此，精神感受活动中的“本质直观”所直观到的就是价值，价值构成了感受行为的意向相关项。这就澄清了胡塞尔留下的疑难问题：感受跟表象乃是两种独立的、彼此有着不同意向对象的意向行为。感受活动本身也成了客体化行为，它直接给予自身以“对象”，当然它给予的不是表象对象，而是价值对象。“感受活动并不是要么直接和一个**对象外在地被放置在一起**，要么通过表象（它机械偶然地或通过单纯思考的关联而与感受内容结合在一起）而和一个对象被**外在地放置在一起，**相反，感受活动**原初地**指向一个**特有**的对象，这便是**‘价值’**。”④ 不仅如此，舍勒在这个问题上的思考，不仅动摇了胡塞尔有关客体化与非客体化行为的区分，他还进一步颠倒两者的奠基关系。在舍勒看来，“认之为有价”（Wertnehmen）先行于所有表象行为，它有自身独立的明见性。⑤ 关于舍勒与胡塞尔的思想关系这里不展开，下面我们考察他的价值直观跟感通成象的关系。

舍勒对感受现象的分析，动摇甚至颠倒了胡塞尔意识现象学中认知的优先地位，它赋予情感性的

① 倪梁康：《现象学的始基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》，第 156 页。

② ［德］舍勒：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2011 年，第 379 页。

③ 同上，第 114 页。

④ 同上，第 382 页。

⑤ 张任之：《质料先天与人格生成——对舍勒现象学的质料价值伦理学的重构》，北京：商务印书馆，2014 年，第 186 页。

感受以原初地把握、通达世界的地位，在这个意义上，相比较本质直观，乃至相比较存在领会，跟感通成象更近了一步。虽然如此，舍勒现象学中价值先天以及价值与感性领域二分的基本思路，也使它没有完全进入到感通成象的路子中。

舍勒明确指出，现象学分析整体来说处在一种“精神领域”之中，与整个感性领域，从而与整个生命和身体的行为领域是截然不同的领域，“精神领域”内的规律也就完全独立于这些领域，就好像思维规律完全独立于感觉行为一样。① 现象学分析的关键就在于能够撇开行为载体的现实存在，去把握“精神领域”内部的行为种类及其本质。按这个思路，“价值”是可以被相关“精神活动”直接直观到的，它无需借助任何感性的“形象”，价值本身也不可能以任何“形象”的方式呈现出来。因此，舍勒对于胡塞尔的疑难做了根本解决，在他看来，感受活动可以不需要借助表象活动而直接地指向它自身的对象。这种对价值的直观是原初行为，而感性感受状态则是次生的，伴随价值直观而来的，即我们首先感受到价值，而后才会产生相应地享受或厌恶的感受。按舍勒的思路，当我们说“这幅画很美”时，是我们在这幅画中感受到美的价值，而后才衍生出对它的审美感受。②

虽然舍勒这里表明，对价值的感受不同于概念认知，但它的思想方式跟“本质直观”是一致的，只不过从观念对象的直观转向对价值对象的直观，因此和本质直观一样，也都是要摆脱感性领域的束缚。感通成象的思路与此不同，它朝向的不是“价值”，而是“象”。按感通成象的路子，“价值”的存在离不开“象”，它本身必须**化身**于“象”之中，价值才能成其为价值。简言之，对舍勒而言，价值只是**外在地依附**于事实（“伴随显现”），感通不同，价值是**内在地依附**于“事实”。感通发生以后，不是我们直接通达“价值”本身，而是对事实的感受发生了变化。价值表现为对感受内容的改变上。因此，与完全处于“精神领域”内部的价值直观不同，感通占据着某种处于身体生命与精神领域之间的位置。

就感通而言，它跟舍勒所考察的一体感现象之间的关系其实更为紧密。一体感是某种介于精神跟生命体之间的感受现象。舍勒的相关分析“触及”到感通成象的基本思路。我们在《感通与一体感》③ 一文中已经分析指出，一体感是一种比感知更深层次的、能够对异体和远距离物体进行领悟的生命体特有的认知能力。④ 这种超距的把握不是什么神秘的洞察，而是依托一种介于感觉对象和想象之间的“感觉纽带”而进行的一种机体活动。“我也觉得，在发生这类本能行为时，许多组织之间存在着协调各行为阶段的明显的**感觉扭结**；可以设想，在这类行为中存在着我们在人类领域描述为真正一体感的那种东西之变异形式。”⑤ 这里的“感觉扭结”跟通常的感知结构有关，但更深层次。感知活动本身已经具有一种结构化机制，即它能够将所感知到的素材提交为一种“结构性整体”。这里的“结构性整体”不是个别感知内容的“总和”，而是构成一个“整体”，在这个整体中已经糅合了对象的“显示、价值单位和形象”，并作为“同一个东西”而出现。生命欲求的冲动也是如此，也存在一种联结潜意识与意识之间的“联结纽带”，通过它，生命本能才能暗中支配意识活动。同样，一体感会提交出这样一类“纽带”。这些“纽带”都是先于感知活动而事先存在的。感知活动能够提供感觉表象，一体感也能提供一种类似的表象，一种对生命体而言具有“价值内涵”的“有生命力的构造形象”。⑥ 这种与生存活动息息相关的“构造形象”跟感通所成之“象”有内在相通之处，都是一种介于感知和想象之间的“图像”。舍勒称之为“感性直观图像”，并指出这种能力在原始人以及孩童时期更强，在文明社会的成年人那里几乎不存在了。⑦ 在论述宇宙一体感现象时，舍勒将它称之为一种特殊的“象征”。正是以这种特殊的“象征”为依托，宇宙万物才能表现为一个充满生命的“总

① ［德］舍勒：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》，第 114 页。

② 同上，第 108 页。

③ 蔡祥元：《感通与一体感——舍勒视域下的宋明儒学万物一体观》，《哲学与文化》2021 年第 9 期。

④ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern: A. Francke AG Verlag, 1973, S. 42；［德］舍勒：《同情感与他者》，朱雁冰、林克等译，北京：北京师范大学出版社，2017 年，第 39－40 页。

⑤ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 40；［德］舍勒：《同情感与他者》，第 37 页。

⑥ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 41；［德］舍勒：《同情感与他者》，第 38 页。

⑦ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 43；［德］舍勒：《同情感与他者》，第 41 页。

有机体”。[①] 这种象征的“象”不是通过推理来获得的，而是直接把握的，它充满“感性”韵味，是事物内在生命的“直接展示”。[②] 舍勒在这些地方已经说出了感通所成之“象”的基本特质。可惜的是，对于这种“象”本身如何构成，舍勒并无进一步展开，只能粗略地称之为“象征”，并且整体上将它归之为原始思维的一部分。

五、结　　语

以上讨论可看到，作为中国古代哲学认知方式之根基的感通成象，无论与胡塞尔的本质直观、感受性直观，还是海德格尔的存在领会以及舍勒的价值直观，既有思路上的相合之处，即都突破了传统西方哲学感性与理性二分的思想框架，打开了一个处于两者之间的思想空间，也有关键的区分。在胡塞尔和海德格尔那里，希腊哲学的存在论传统占据支配性地位，他们的现象学还原不过以不同方式来展示并追问存在之为存在。这与中国古代哲人的关切有根本不同。如果我们可以把存在的基本特征称为“不变的一”，那么作为中国古代哲学之引导词的“道”则可以称为“变化的一”。感通作为中国古人把握道的方式，也与本质直观、存在领会之间有着根本区别，它与我们的感觉经验关系更为密切。舍勒的价值直观颠覆了存在的支配性地位，赋予伦理活动以原初的地位，但在他这里，价值取代“观念”而成为直观活动的对象，这种价值作为本质性存在与我们的生存经验同样保持了距离，从而与感通成象的思路有根本区别。

从古希腊形而上学传统中存在或同一性的支配地位中走出来，构成了法国现象学尤其是列维纳斯与德里达的思想动机。列维纳斯在批评海德格尔的基础存在论缺少他者思想的时候，同时指出他本人的思想方向是要走出巴门尼德，他甚至诉诸赫拉克利特的河流来对抗“同一性”。[③] 这一源自希腊的形而上学传统同样是德里达解构的目标。他们批评存在特权[④]，追问不同于存在的存在者，追问异于“同一”的延异。但是，他们的差异思想与希腊哲学的存在论传统密切交织，以“寄生”的方式与希腊哲学传统相伴随[⑤]，虽然松动了存在，但并不能脱离这个传统而获得独立的“肉身”。在这方面，梅洛－庞蒂走得更远，他接着胡塞尔的知觉分析进一步表明，在感觉层，认识的运作已经开始了，而且它并不像胡塞尔或海德格尔视域中的那样被动，感觉层已经有了主体的构造。在他看来，知觉活动一开始就涉入了“意义”。这种被“意义”包裹的感性事物，具有我们这里讨论的“象”的基本特征。“象”的构成先乎正常知觉与错觉的区分，它是一种原初的构成物。[⑥] 感通成象与梅洛－庞蒂的身体性直观之间有更多的对话空间，相关讨论笔者将在后续研究中展开。

（责任编辑　行　之）

① Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 92；［德］舍勒：《同情感与他者》，第 130 页。

② Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 92；［德］舍勒：《同情感与他者》，第 131 页。

③ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, pp. 20, 28.

④ 这里主要指具有希伯来思想背景的列维纳斯与德里达，萨特与梅洛－庞蒂虽然也有对德国现象学的超出，但他们都属于希腊传统，与德国现象学的分歧不是那么尖锐。

⑤ ［法］德里达：《论文字学》，汪堂家译，上海：上海译文出版社，1999 年，第 18 页。

⑥ ［法］梅洛－庞蒂：《梅洛－庞蒂文集（第 2 卷）：知觉现象学》，杨大春、张尧均、关德群译，北京：商务印书馆，2021 年，第 46－47 页。

确然之地基，还是显现之场所？
——论意识在现象学中的地位*

高　松

【摘要】现象学中的“意识”超越了近代认识论中确然性基础的角色，成为使一切对象得以显现的超越论场所。通过对“超越”和“超越论”的重新解读，现象学揭示了意识的内时间视域结构，使其成为一切对象得以显现的可能性条件。这种超越论转向将意识从知识论的牢笼中解放出来，使现象学成为真正的第一哲学，并探究对象显现的根源与可能性。现象学不应执着于意识的确定性，而应将意识视为开启一切显现的场所，从而为理解世界和存在开辟新的道路。

【关键词】超越论；显现；内时间意识；明见性

中图分类号：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0077－09

作者简介：高　松，江苏南京人，哲学博士，（上海 200092）同济大学哲学系副教授。

基金项目：中央高校基本科研业务费（22120210227）

一、意识在现象学中的双重角色

本文旨在考察和批判胡塞尔现象学的**始基概念**——意识。与一切被提升为术语的日常语词一样，“意识”在现象学体系中具有理论负载。并且这种负载极其沉重，以至于可以说现象学中的意识概念完全是由现象学体系所规定的；反之，现象学无非就是如此规定的意识的展开。因此，虽然现象学的意识概念与日常的意识概念有联系，但我们在考察前者时不能完全回到日常语言的地基。然而为了能够对这一概念进行批判性考察，还是要能跳出现象学理论体系，如果不能彻底回到日常语言，我们所能诉诸的便只有传统。哲学在自身的历史中有其尺度，由哲学史的习性化产生的视域构成了我们对哲学的“前见”，这一前见向前翻卷，就成了未来哲学原创造的尺度。现象学并非无源之水，胡塞尔受教于布伦塔诺，并从后者的描述心理学中接受了意识的基础性地位，将之改造为现象学的超越论意识。而布伦塔诺的心理学本身则处于笛卡尔、洛克等所开创的近代主体哲学传统中。在其思想的成熟期，胡塞尔自己也认同了这一传统，并将其视为超越论现象学的前史。（Cf. Hua 9，328ff）[①] 因此，意识作为现象学的始基概念，脱胎于近代哲学的心灵（意识）及其表象功能的基础地位。

然而，意识本身的基础地位与其表象功能的基础地位之间存在着张力，这一张力在某种程度上规定了整个近代哲学的问题域。首先，意识本身的基础地位由笛卡尔的“我思”所确立，其根据在于毫无疑问的确然性，这显然是来自知识论的要求。如果哲学要实现的是知识的理念，由笛卡尔所确立

* 本文在构思过程中受到诸多朋友的启发。在此要感谢“南大外哲论谭：古今视域下的‘超越’”系列讲座的组织者和参与者，尤其感谢南京大学的刘鑫、同济大学的樊黎以及中山大学的谢裕伟在亚里士多德、柏拉图和中世纪方面给予我的宝贵建议和帮助。尽管如此，文中的任何错误仍应由我个人承担，因为在某些问题上我仍然坚持了自己的意见。

① Hua 是《胡塞尔全集》（德文版）的简写，后面的数字代表卷数。例如，Hua 9 代表《胡塞尔全集》第 9 卷，下同。

的意识似乎是不可取代的基础。

但意识并不能满足于自身的确然性，因为知识的旨归毕竟是世界中的对象。意识一旦成为知识之确然性的基础，关于对象的知识就应该通过意识来确保。“意识能否以及在什么意义和程度上如实地表象世界”就成了近代哲学的第一疑难。而使得这一疑难本身有意义的前提正是：若我们可以通达世界，便只能以意识表象的方式。

因此，意识凭借其表象功能就获得了第二种基础地位。意识不仅自身是确然性的基础，而且是我们通达世界的唯一可能——如果毕竟有可能的话。胡塞尔几乎毫无保留地接受了近代哲学的这两个前见，我将它们分别称为意识作为**确然之地基**以及意识作为**显现之场所**。意识的双重身份之间的关系究竟如何？这就是本文考察意识概念的着眼点。

二、现象学对近代意识哲学的继承和改造

如上文所述，意识作为确然之地基，是在近代哲学的开端由笛卡尔所确立的，而且是贯穿了整个认识论传统的显白原则。但笛卡尔从未赋予“我思”以绝对的基础地位，而是求助于意识之外的力量来保证对象知识的确然性。因此，胡塞尔虽然高度赞扬笛卡尔的开端之功，暗地里却更看重经验论传统，后者至少在理论的推进中真正做到了以意识为唯一基础。然而众所周知，经验论传统最终陷入了死胡同。意识本该是通达对象的窗口，现在却成了将我们隔绝于世的牢笼。我们用“镜喻”简述其中的来龙去脉。

洛克跟随笛卡尔将意识当作确然之地基，想要以此获得外在对象的知识。但因缺乏**超越论还原**，他或明或暗地承认意识是世界中的人类心灵（Human Mind），世界的存在**超越**了意识，即在被意识之镜表象外首先有其独立的自在。我们无法跳出意识之镜去比较世界的自在和镜中世界的表象性存在，因而永远无从得知二者是否吻合。事实上，错觉和幻觉经验似乎表明，不吻合的情况时有发生，**怀疑**成了近代哲学的基本情调。跳出意识之镜的不可能性，使得我们永远无法获得关于世界的知识。

这一看似合理的推论却有个明显的漏洞：如果我们无法跳出意识来比较它所表象的世界与世界本身是否吻合，那么同样无法知道它们何时不吻合。因此，错觉和幻觉经验的原因绝非被表象的世界与世界本身的不吻合，而只能是意识诸表象之间的冲突。[①] 如果知觉可错性导致哲学家相信有一个超越于意识的世界，那么这个理由并不充分。

或许并不存在超越于意识的世界，意识所表象的世界就是最终的世界。关于意识的意向性规定是“意识总是对某物的意识”，胡塞尔接受了这个规定并揭示了它的真正涵义：任何意识行为（noesis）必然带有一个相关项（noema），所谓超越于意识的世界无非是意识行为的总的相关项在自然态度之下被误解的模样。以此方式，现象学克服了近代哲学中意识与世界的分裂，“意识如何通达世界”几乎成了一个伪问题，因为意识必然相关于一个世界，而这个世界就是世界本身。

经验论者并非对上述反驳全然无知，然而一个未言明的顽固信念阻止了他们得出胡塞尔的结论，后者将这一信念称为**自然态度的总论题**：世界的超越性。在我看来，世界信念的关键不在世界上，而在对意识的理解上。近代哲学家并非未曾考虑过“心外无物”的选项，但若不彻底更改对“心”（意识）的理解，仍然将其理解为 Human Mind，这一选项只能等同于休谟不可知论的死胡同。近代哲学的眼界被限制在对人类心灵之**能力**的考察上，至多以一种本质上依然拟人的上帝意识来拯救现象。

因此，在我看来，超越论现象学的真正突破在于提出**纯粹的**超越论意识，这种对意识的全新理解去除了意识概念中的不纯粹因素。从超越论的视角看，人类、天使、外星人甚至上帝意识之间的能力差别并不重要，因为任何能力限制都可以通过想象力突破。[②] 真正为超越论意识提供尺度的是诸对象

① 参见本文第 7 节。

② 胡塞尔不止一次地使用这样的句式：“即便上帝意识也无法……”（Cf. , Hua 2, 92, 175; Hua 4, 85; Hua 7, 218, 355, 363; Hua 8, 469; Hua 14, 349, etc. ）

的不同显现视域，超越论意识的存在完全耗尽在诸对象的显现中。换言之，它应该是完全纯净透明的显现场所，除此之外不应有任何多余规定。只有这样，诸对象才能在其中自由显现。问题在于，意识的确然性是否也是一种需要去除的多余规定？

三、超越与内在

为了回答这一问题，必须考察之前一再提及的“超越”以及“超越论”在现象学中的涵义。“超越”在现象学中首先与“内在”对立。内在是由意识在其内部所确立的自身的绝对存在，关于意识自身的认识绝不可能出错；而世界中的对象则超越于意识，关于它们的认识不是确然的。因此，“超越”对于胡塞尔而言首先意味着确然性的阙如。即便现象学将世界揭示为意识的相关项，由怀疑所引发的超越性问题依然存在。现象学只是转换了近代认识论的疑难：世界的表面上的超越如何在意识的内在中得到解释？我们在什么意义以及多大程度上能获得关于世界中对象的知识？胡塞尔起初正是在此意义上将现象学称为**超越论的**。（Hua 1，65）

因此胡塞尔的超越论似乎一开始就建立在意识的确然性上，或至少与确然性紧紧绑定在一起。只有与意识的内在确然性相对照才能理解什么是超越，并且现象学解决对象之超越问题的方案也是通过超越论还原将之转换为 noema 的“内在超越”。意识是内在的，但却使超越的对象得以可能，首先在这个意义上，它是超越论意识。

但超越论现象学和超越论意识的涵义并未穷尽于此。在此我们不能诉诸胡塞尔的显白表述，因为我们的目的正是澄清胡塞尔对自己所创立的现象学的误解。如上文所述，现象学已经用 noesis 和 noema 之间的相关性原则打破了意识和对象的二元对立，因此消解了建立在这一对立之上的近代认识论问题。然而内在与超越的划分事实上重新将这一对立引入现象学中。内在成了**意识区域**的标志，超越则意味着超出这一区域。究其因，是因为胡塞尔在某种意义上依然停留在近代认识论传统之中，对知识确然性的寻求以及对意识作为确然之地基的确立原则依然左右着他的思路。换言之，虽然胡塞尔以革命性的现象学方法**消解**了近代认识论的疑难，但他却误以为自己正在**解决**这一疑难。内在与超越这一对概念机制就是对这一疑难的消解态度和解决态度的混合物。

然而超越论在哲学史上恰恰有超出“内在与超越”这对概念机制的传统涵义，在我看来，胡塞尔在事实本身的引导下不自觉地继承了这一传统。为了挖掘超越论在现象学中的隐藏涵义，我们必须走到“内在”与“超越”的对立之前，追问其根据。胡塞尔认为，意识之所以是内在的，是因为它完全向自身敞开，而不像世界中的对象那样总是以侧显的方式部分地自身遮蔽。然而我们注意到，在这一论证中，对意识之确然性的确立所依赖的恰恰是意识自身的显现方式！

通过分析显现方式来理解对象，将其分门别类，这从一开始就是让现象学成名的方法论。不侧显与侧显是两大类显现方式，以此可以确立两大类不同的对象，即内在的意识和世界中的超越者。然而在此我们立即发现了意识概念的分裂：作为显现之场所的意识，以及按其特殊的显现方式被划定为**内在对象**的意识，后者正是作为确然之地基的意识。

因此，从作为显现场所的意识着眼，作为确然地基的意识只是一类**卓越的对象**。其卓越性在于，关于它的认识是确然的。这让我们想到海德格尔指责传统存在论将某类卓越存在者当作存在本身。在此，如果存在者对应于对象，那么存在本身则对应于作为一切对象之显现场所的意识。

在超越论还原后，胡塞尔进一步将对象的显现揭示为意识对对象在各个层次上的全面构造，他以此彻底确立了现象学的一个原则：对象除了向意识的**自身显现**之外并没有独立的自在。如果说意识是一切对象的显现场所，那么它同时也是使一切对象本身的存在得以可能的条件。因此，胡塞尔的意识在**康德的意义上是超越论的**。

至此，我们从胡塞尔对意识的两种规定性出发得到了超越论的两种涵义，并且后一种涵义更为基础。从后者出发，我们不仅要追问对象的超越如何可能，还要追问作为确然之地基的意识的内在如何可能。然而康德的超越论依然属于近代认识论传统，诉诸康德无法彻底将超越论哲学从意识这一介质

中剥离出来，而意识当初正是凭借作为确然之地基的角色才进入近代哲学的视野中。要想更彻底地澄清超越论的涵义，必须诉诸更古老的传统，那时意识尚未成为主角，哲学却已经有了超越论的萌芽。

四、柏拉图的纵向超越

在《第一哲学》中，胡塞尔认为哲学史上最重要的先驱是柏拉图和笛卡尔。前者提出了知识的理念，即彻底的奠基；后者发现了实现此理念的质料区域——意识，而他自己则在此基础上进一步找到了贯彻此理念的方法——现象学。可以说，胡塞尔将意识现象学视为对柏拉图所提出的知识之理念的最终实现。

相比柏拉图，亚里士多德并未受到足够的重视。虽然胡塞尔承认从后者那里借用了“第一哲学”的称号，但他非但没有强调亚里士多德的第一哲学与他自己的第一哲学，即存在论与现象学之间的关联，还暗示二者有相当可观的距离。（Cf. Hua 6，3f）显然，他的老师布伦塔诺对亚里士多德的重视并没有惠及胡塞尔，反倒是他的学生海德格尔首次将现象学传统和亚里士多德连接起来。海德格尔早期致力于存在论传统与现象学的融合，通过海德格尔，我们间接地看到，胡塞尔与亚里士多德的关系远比他自己认为的更亲近。为了对比之故，我想首先从超越论的角度梳理胡塞尔与柏拉图 – 笛卡尔传统的关联。

对中世纪的古希腊解释者而言，超越的一层重要涵义来自柏拉图，即从存在之链底端向顶端**攀升**。理念世界超越于可感世界，因为前者才具有真正的存在，而善作为诸理念之理念还要超越于理念世界，在此意义上，善超越于**存在者整体**，因此是绝对的超越者。在柏拉图那里，顺着存在之链向上攀升也意味着知识论中从被奠基者到奠基者的跨越。对于可感世界，我们只具有意见，若要求知识，则必须转向具有更高存在性的理念世界，理念世界因而在知识论上具有奠基作用，而善作为最高理念则提供了最终的奠基。

通过新柏拉图主义的中介，善对存在者整体的超越在中世纪被改造成上帝作为创造者对被造物整体的超越。即便笛卡尔以主体性为最终基质重新规定了知识论，在他那里上帝的善依然作为某种超越性为知识的可能性提供最终保证。然而在近代哲学（尤其是经验论传统）的进一步发展中，主体性或意识最终取代了上帝。虽然上帝在康德哲学中依然作为超越者出现，但康德将知识的真正基础放在意识之中，后者在这此意义上虽不是超越的，但却是超越论的。

与休谟和康德一样，胡塞尔真正坚持将意识作为真正的基础。只是由于某种此处不便展开的术语转变，胡塞尔不是将意识称为**超越的**，而是称为**内在的**。他将超越一词留给了外在对象，指它们超出了意识内在的确然性范围。胡塞尔试图通过超越论还原表明，超越对象无非是意识构造的成就。因为意识是内在的，所以对象的超越实质上是“内在的超越”，以此方式，意识的确然性**似乎**以一种“分有”或“流溢”的方式惠及外在对象，只要后者被理解为意识的构造成就，而非自在之物。

无论是向上攀升至存在链的顶端，还是以**转变了的术语结构**向下探寻至确然性的最终地基，这种超越都可以被视为**纵向的超越**，引导纵向超越的理念是最终奠基的要求，并且至少在笛卡尔之后，它以要求确保认识之确然性的形式展现出来。胡塞尔正是在此意义上将现象学视为自柏拉图至笛卡尔以来整个西方哲学传统的未竟之业。

五、亚里士多德的横向超越

如上文所述，超越论在现象学中的内涵远不止于此，我认为意识现象学的另一条暗线可以被视为继承和发扬了亚里士多德 – 康德的超越论传统。亚里士多德关于第一哲学的理念与柏拉图的最大区别在于，前者放弃了最终奠基这一几乎内在于知识概念中的要求。与柏拉图相比，亚里士多德更强调知识的**普遍性**。第一哲学作为最高级的知识应该具有最大的普遍性，而非对特殊知识（科学）的最终奠基。于是，亚里士多德提出存在论作为第一哲学，根据在于特殊科学研究存在者的某个存在着的偶

性，其范围局限于某个范畴区域，而存在论则研究“存在者之为存在者”，即存在本身。

在此意义上，“存在”被中世纪的亚里士多德解释者称为“超越的”，即不局限于亚里士多德的诸范畴区域，而是**跨越**它们，为诸范畴所共有。如果说柏拉图的“善”是纵向的超越，那么亚里士多德的“存在”可以说是**横向的超越，**它不像善那样高高在上，而是以一种横跨的方式遍及一切存在者。由于诸范畴加起来说尽了世上的一切，又无法彼此还原，便只能以**类比的方式**统一在存在之上，因此研究存在本身的科学——存在论，便成为最普遍、最根本的科学——第一哲学。

然而存在的这种最大普遍性也意味着最大的空洞性。因此，亚里士多德虽然革命性地提出了存在论作为第一哲学，却并没有真的考察超越的（横跨诸范畴的）存在本身，而是转而研究一种卓越的存在者——实体。然而将超越诸范畴（包括实体）的存在混同于某一卓越范畴中存在者的最高属（实体本身），正中了海德格尔对存在论传统的上述指责。虽然亚里士多德及其解释者开启了不同于柏拉图的超越论传统，但只有现象学方法能真正将存在这一超越者课题化。通过海德格尔的中介，我们可以看清胡塞尔与亚里士多德超越论传统的亲缘关系。

亚里士多德的普遍性诉求体现在“存在者”这个概念中，因为这一概念是依据横跨一切范畴的超越者“存在”而制定的。在现代哲学的语境中，“存在者”在普遍性方面被“某物”或“对象”替代。依据亚里士多德的存在论思路，我们可以说，如果诸科学的研究对象属于某个特定的区域，那么作为第一哲学的现象学就该研究“对象之为对象”。在此我们立即会想到现象学中与区域存在论相对的**形式存在论，**因为它的研究课题就是“某物一般”或“对象一般”。与在某个区域内部进行总体化（Generalisierung）抽象得到的该区域最高属相比，“对象一般”是形式化（Formalisierung）抽象的产物，因而具有一种跨种属的普遍性。

然而，即便可以用“对象一般”的形式性重新解释“存在”那跨范畴的类比统一性，形式存在论也不可能是第一哲学。对胡塞尔而言，形式存在论属于形式逻辑，后者的普遍性绝非第一哲学所设想的那种普遍性。第一哲学所要追问的并非纯形式的“对象一般”，而是一种对象之为对象的**根据**。在存在论那里，存在作为存在者之为存在者的根据可以从字面把握，要寻求的只是通达存在本身的方法。这一方法在历史上首先由现象学明确揭示出来，即**反思**。各门科学都直向地与特定区域的对象打交道，即便逻辑学也直向地与形式的“对象一般”打交道，但自视为第一哲学的意识现象学则反思地考察诸对象如何成其为对象，即考察诸对象在意识中的“如何显现”。在此意义上，如果“对象”或“某物”是“存在者”在现代哲学中的替代，那么意识作为“总是对某物的意识”，作为诸对象的显现之场所，正是“存在”在现代哲学中的替代。海德格尔最初正是在胡塞尔那里学到了通达存在的真正方法。

除意识之外，还有其它可以进行反思考察的显现场所。“反思”和“显现”，至少就其中文而言，都太容易令人联想到意识了，就连“对象”（Gegen－stand）也暗示着与意识的对立：对象就是意识所朝向者。然而语言哲学也可以具有反思的取向，也可以说对象就是语言所谈论者。

康德将从对象向对象的“给出方式”的回问称作**超越论**的。因此第一哲学作为超越论在现实中至少有三种形态，即存在论、语言哲学和意识哲学，三者中唯有意识哲学对确然性有明确的诉求。对此有两种解读方向。我们可以像亚里士多德那样放弃最终奠基的诉求，他当时的对手是柏拉图。而在近代认识论之后，分析哲学的先驱将笛卡尔当作对手，质疑意识确然性的意义和真理性。根据这种精神，应该将最终奠基或确然性的要求放逐出第一哲学。但也可以反过来说，只有兼顾柏拉图和亚里士多德传统，集确然之地基与显现之场所两大功能于一身的意识现象学才是第一哲学的完美形态。但兼顾也可能是一种妥协，在关于第一哲学之本性的思考中唯一需要坚持的是澄清二者的涵义，看清二者的真正关系。下文将表明，近代哲学包括胡塞尔所追求的确然之地基只是对显现之场所的误解。

六、怀疑与悬搁

胡塞尔分享了近代哲学的前见，将作为确然之地基的意识视为一种卓越对象。我们已初步论证，

确然性只是囿于某种区域内的意识的**质料性**规定，本身由作为显现之场所的意识所确立的，因此一门真正的第一哲学的始基概念应该是后者。然而作为严格的科学（知识），追求真理和绝对奠基一开始不就是哲学事业的内在要求吗？如果诸科学都以获得真理或知识为旨归，作为一切科学之科学的哲学反而要放弃这一要求吗？

几乎很难反驳哲学追求真理的要求，在其素朴的开端处，哲学的出现正是为了揭示世界的真相。第一个怀疑进而否定世界有最终真相的思潮由智者所引发，这一被标志为相对主义的思潮从诞生起几乎就成了哲学（爱智慧）的反义词。然而相对主义几乎从未被积极对待过，它虽然出于哲学彻底自身批判的要求时不时冒出来，却始终只被当作需要尽快克服的负面。其根源在于，由于反对一切最终真理，相对主义本身便不可能是真理。我们在这一经典反驳中看到了一个形式化的自反结构，这导致相对主义只能以悖论的形式出现。从意见与知识的古老对立来看，相对主义作为一个命题（真宣称）必然是一种想要成为知识的意见，但它却断言不可能有知识。

在此经典反驳中，我们看到“成为知识”是一切陈述句或命题的内在要求，如果哲学文本是由陈述句构成的，那么哲学就似乎必然以成为知识为己任，而且是能为一切其它知识奠基的知识。然而奠基性的知识和被奠基的知识具有同一种类型的真吗？从命题形式上说似乎如此，然而如上文所示，我们在此感兴趣的不是形式，而是“奠基”或**“给出根据”**的本性。

笛卡尔的“我思”给出了近代哲学的第一个奠基性知识。我们来深入考察其确然性是如何确立的。经过一系列怀疑之后，笛卡尔指出，“我正在怀疑”本身无法怀疑，而“我思”则是“我怀疑”所属的区域中的最高属，因此也无法怀疑。撇开从“我怀疑”到“我思”借助区域总体化的过渡不谈，笛卡尔的反怀疑论论证与上述反相对主义论证具有相同的结构，因此似乎无懈可击。然而，具有自指结构的对“怀疑本身”的怀疑和对其它事情的怀疑真的是一回事吗？

怀疑本身之不可怀疑，在于它是怀疑其它事情的前提。只有在怀疑本身所开启的视域中，才可以对其它一切事情进行怀疑。因此，哪怕我通过某种方式打消了对某个其它事情的怀疑，从而确定了它的存在或真，这和怀疑本身的存在或确然性也绝不是一回事。如果不是我有能力进行怀疑，就没有世上万物的真假之分，这种开启存在与不存在、真与假之对立的东西并不能在同样的意义上被称为“存在的”、“真的”或“确然的”。或许可以模仿海德格尔的源始真理将怀疑本身称为源始确然性，但更好的做法是强调其开启功能——**敞开性**。这或许是笛卡尔所忽视的。

当胡塞尔在超越论还原中重新踏上笛卡尔的道路时，极敏锐地用**悬搁**代替了**怀疑**。在他看来，通常意义上的“怀疑”只不过是一种信念或意见（doxa）变样，与原信念“确信”及其它变样如“估计”“推测”等都处于自然态度中。（Cf. Hua 3，239）因此，旨在摆脱自然态度的超越论还原需要一种崭新的态度，这种新态度将以特殊的方式超越一切意见，这就是悬搁之**中立态度**。中立（Neutralität）并非在两种对立的态度（如肯定与否定）之间采取不偏不倚的中间立场，这种立场依然是一种意见。中立态度的要点在于，它让一切意见，一切执态如其所是地保持为自身，却取消它们在自然态度中具有的“力量”。一切依然如故，但一切都不再“当真”了。（Cf. Hua 3，248）

通过悬搁的中立化，我们获得了超越论态度，一种超然于自然态度之上的姿态。胡塞尔并不像柏拉图那样承诺洞穴外的真实世界，因此经超越论还原，我们所获得的只是对这同一个也是唯一一个生活世界的新态度。此时我们仿佛漂浮到生活的直向之流上方，以超然的姿态原封不动地鸟瞰原本在自然态度中发生的一切。例如，我们让确信如其所是地保持为确信，以便考察其结构并得出结论：具有确信样态的意识的相关项被视为存在着。因此，超越论态度以不受之干扰也不干扰之的超然考察自然态度中活生生的直向生活。为此，胡塞尔不惜将同一个自我分裂为**超越论自我**和经验自我，后者一如既往地或信或疑，喜怒哀乐；前者则是真正的理论家，不卷入这一切，只作壁上观，为的是如实地记录、描述和分析。

这正是**反思**的应有之义。只有通过超越论现象学的反思，超越论自我才能发现 noesis－noema 的相关结构。只有经此目光转向，超越论意识才首次成为课题，同时我们也看清了，世间诸对象的本来面目正是超越论意识的相关项。现在我们知道，诸对象在世间的存在无非是它们在意识舞台上的显

现。因此，悬搁所揭示的并非作为确然之地基的意识，而是作为一切事物显现之场所的意识。超越论意识必须具有一种超然的透明性，才能让自然态度中的一切如其所是地显现。如果说悬搁就是对信念或意见的中立化（使之无效），那么超越论还原便以此方式完成了对意见的克服，达成一种特殊的超越论**知识**。

因此，真正的超越论知识并非源自《泰阿泰德篇》的“给出论证的真意见”（Meta Logou Alēthē Doxan），而应该是超越意见之真假对立，并使之可能的另一种真理或源始真理。然而我们似乎尚未说清到底如何“使之可能”。

七、内在的超越和超越的内在

虽然极富创见地用中立化的悬搁代替了怀疑，但我认为胡塞尔还是不幸误解了自己的洞见。在提出超越论还原后，他将意识自身的绝对存在视为悬搁的剩余，而世界的存在则始终是可怀疑的。（Cf. Hua 3，85）这样，悬搁又被理解为对意识之确然性的确立。中立态度虽然超然于一切自然意见之上，却独独对超越论意识的存在持绝对信念，恰如怀疑行为对意识本身不再怀疑。作为显现的场所，超越论意识就像一个舞台，各种被确信的、被怀疑的、甚至被认为不存在的对象在上面尽情显现，因此我们自然会断言，即便舞台上的演员都不存在，舞台却必然存在。

但如果上一节对悬搁之涵义的解释是正确的，从悬搁所开启的超越论视角看，意识作为显现之场所的“存在方式”超越了对象存在与不存在的二分。意识应该是对象存在的基础，这并不意味着它具有一种绝对存在，毋宁说，它在同样的意义上也应该是对象不存在的基础。事实上，作为显现之场所的超越论意识应该使一切对象的显现得以可能。

为什么胡塞尔会一再误解自己的思想？不仅在超越论还原之前，而且也在这之后？在我看来，这是因为他始终被近代认识论的观念所支配，这种观念所寻求的第一哲学只能是绝对不可错的确然地基，只有这样才能为科学的其它部分提供稳固的基础，最终成就知识的理想。然而现象学的分析揭示出，建基于外感知之上的判断必然可错。现象学并非魔法，能保证我们即便在外感知中也不会犯错。如果科学的其它部分的确涉及外感知判断，胡塞尔所设想的知识理想究竟怎样才能实现？如果我们依然使用“内在－超越”的说法，对此问题的解决方式大致如下。

经超越论还原后，对象的超越（不相即地被给予性）最终被揭示为 noema 的“内在的超越”。因此，超越论意识不再局限于 noesis，而且扩张到 noema，即原先被误以为是超越于意识的对象领域。胡塞尔强调 noesis 和 noema 之间的一一对应，如果 noesis 是内在确然的，noema 也是。

然而当超越于意识的对象被还原为 noema 时，自然态度也转变成了超越论态度，超越论自我并非可以纠正世间自我的认识错误，只是不再执着于对错与否，为的恰恰是揭示对错的意义根源。当概观到了 noesis 和 noema 之间的相关性之后，超越论自我明白了，世间所谓的存在只是信念的相关项。所以超越论还原并非保证外感知不出错的魔法，毋宁说，还原之后的超越论自我悬搁了存在与否的问题，为的是揭示 noesis 侧诸信念样态和 noema 侧诸存在样态之间的相关性。而在这之前，经验自我在自然态度中认为对象具有独立于信念状态的自在。相比于经验自我对世间之物的直向的、一阶的认识兴趣，超越论自我具有一种反思的、二阶的认识兴趣。

如果我们进一步追问存在信念的引发动机，就会揭示超越论的最终根据，即意识的内时间视域。当诸 noesis 在同一个意义的统摄下彼此和谐一致地过渡时，就会引发对存在的确信。具体而言，如果此刻 noesis 的原印象落在上一刻 noesis 的前摄范围之内，而下一刻 noesis 的原印象又将落在此刻 noesis 的前摄范围之内，我对促使我作出这一系列前摄的同一个意义的有效性的信念就会加强。相应地，与这一系列 noesis 相关的一系列 noemata 的存在设定就会得到巩固，在自然态度中表现为，经验自我越来越相信（Glaub）眼前的东西如此存在着。

然而存在样态会随着信念的变样而改变。如果新的 noesis 的原印象无法充实之前 noesis 的前摄，就会引发怀疑甚至否定等信念变样。因此，怀疑的可能性来源于 noesis 在未来维度上的**根本**

(radikal) 不确定性。之前之所以认为意识是内在的而对象是超越的，是因为我们总是倾向于将行为视为当下的 noesis，而非一系列需要相互印证的 noesis，只有后者才与构造出一个超越对象的一系列 noemata 相对应。

因此，从超越论还原的角度看，对象的存在与否最终取决于诸 noesis 之间是否一致。而诸 noesis 之所以可以一致或不一致，又是因为每个 noesis 都具有滞留 - 原印象 - 前摄的绽出（出离自身）结构。[①] 这就是属于意识之本质的内时间视域。内时间视域在 noema 侧的相关项就是侧显视域，即对象始终具有未体现的共现部分，而 noema 的侧显结构正是外感知不确定性的根源。因此，从超越论的视角看，超越的真正涵义不是对象超越于意识，而是 noema 的共现部分对体现部分的超越，更进一步而言是 noesis 侧的滞留和前摄对原印象的超越。如果意识没有前摄，对象就不可能具有尚未被看到的背面，因而也不可能是超越的。

相较于 noema 的“内在的超越”，noesis 的内在可以凭借内时间的绽出结构而被称为“超越的内在”。然而，在使得一切对象或者说对象的超越得以可能的意义上，这一结构更适合被贴上由康德首先启用的“超越论”标签。

八、相即明见性 vs 绝然明见性

上文通过对超越以及超越论之涵义的各种阐释论证了意识作为显现之场所相比于作为确然之地基的优先性。然而当我们决定放弃确然之地基时，似乎也放弃了对真理和知识的追求。尽管我们指出超越论知识是超越通常的真假之争，并凭借自身的开启力量使之可能的“另一种真理”，但这种真理的本质依然有待考察。

为了弄清超越论现象学本身的真理类型，我们依旧是要回到相关性原则。胡塞尔将“真”视为行为的某个特征的相关项，这一特征被称为“明见性”。在其现象学思想发展的前后期，胡塞尔提出了两种明见性类型：相即明见性和绝然明见性。在我看来，超越论知识的本性可以通过对绝然明见性的分析来阐明。在此之前，我们首先考察一下着眼于确然性的相即明见性。

胡塞尔在《逻辑研究》中首次区分了意识的内在存在和对象的超越存在。意识是内在的，因为它被自身从内部感知到。胡塞尔认为，内感知中“所见即所得”，一切意向都得到了充实，被感知者没有向感知隐瞒任何部分，因为二者本就为一。内感知所具有的这种明见性被称为**相即明见性**，此时胡塞尔将这种明见性视为对“我思故我在”的现象学解释（Cf. Hua 19，367）。对于外感知，相即明见性只能是一种无法企及的理想，因为外感知始终是一种伪称（Cf. Hua 11，3），即感知意向总是超出真正充实的部分。因此，作为内感知对象的意识具有绝对的存在（知识），而外感知对象所具有的被相信的（意见的）存在只能是相对的。

表面上看，明见性的相即和不相即将意识的存在与对象的存在区分开来，但事实上二者依然处于同一条存在之链中，只不过前者是后者的“被达到了的”理想极限。换言之，二者具有同一个衡量标准（充实与空泛意向的比例），它们之间的差异只是量的差异，即便是被极限化了的量的差异。

然而或许因为意识到内时间视域的普遍性，胡塞尔后来渐渐放弃了相即明见性的说法，转而强调一种新的明见性——**绝然明见性**。他在后期著作《笛卡尔式的沉思》中依然选择了“我思故我在”作为现象学的起点，但这次却以绝然明见性来解释其涵义。绝然明见性是“科学家要求一切原则都要具有的那种绝对不可怀疑性”（Hua 1，55）。这种明见性之不可怀疑，并不在于它有多相即，后者总归是以经验事实为模板的，因此，“通过对明见性成就的一种批判性反思，我们可以预先认识到它转变为怀疑或非存在的**可能性**”。绝然的不可怀疑是一种“事情或事态之非存在的不折不扣的**不可想象性**”。（Hua 1，56）

① 此处我们略过了滞留。前摄是滞留的翻转，如果不是上一刻的内容滞留在此刻，就无法以一贯的意义引发对下一刻的前摄，并且此刻的原印象是否充实上一刻前摄要看后者在此刻的滞留。

我用重点标出的文字提示出，绝然明见性首先是一种涉及**先天之物**的明见性。如果我作出一个基于事实的经验判断，如“所有天鹅都是白的”，那么随着正面观察结果的累积，判断明见性的相即程度也随之上升。即便我从未实际地看到过一只黑天鹅，出现黑天鹅的可能性却始终是可预期的，因此这一判断的真假依然向未来的经验保持开放，这正是经验判断的本性。然而在考察这一判断是否为真的语境中，我们关于天鹅之本质的先天知识（如天鹅既可白也可黑），至少就其作为使这一判断为真或为假的前提而言是不可怀疑的。事实上，一切科学的开端原则都有绝然明见性的特征。例如，平行公设作为《几何原本》的原则之一，对于欧氏几何而言是不可怀疑的，这不是因为我们对它的认识达到了相即明见性，而是因为怀疑它就等于否定了由它和其它原则所共同开启的整个欧氏几何。

显然，绝然明见性所对应的正是上文提到的敞开性——可能性条件。结合胡塞尔的区域存在论思想，可以说关于区域最高属本质的先天知识是开启某个区域，使得这一区域的科学得以可能的条件，因此对它们的认识具有绝然明见性。只有如此理解明见性，胡塞尔才能部分兑现他关于知识的理想。虽然现象学无法让外感知的经验判断变得绝对可靠，但它通过**本质直观**获得的先天知识具有绝然明见性，因为以想象变更为方法论的本质直观所“看”到的不是某类经验事实的真假，而是它们在其中得以显现的意义视域。先天知识在“使之可能”而非“使之真实”的意义上为经验科学判断奠基。

作为“使之可能”，绝然明见性一般而言具有一种**假言形式**。若要“所有天鹅都是白的”这句话的真假有意义，必须就何为天鹅达成一致；或者若要欧氏几何得以成立，则必须承认平行公理。然而这个世上根本不必有天鹅，欧氏几何也根本不必成立，甚至某个区域整体根本不存在的可能世界也是可设想的。这些都是被超越论还原悬搁的对象。超越论还原无法悬搁的是意识本身，但这并非意味着意识构成具有相即明见性的确然区域，而是因为意识凭借其内时间的超越性，是开启一切显现而非某类特定的显现，使得科学本身而非某种特定的科学得以可能的条件，当然首先也是使得悬搁本身得以可能的前提。换言之，意识所具有的明见性是绝然的，并且具有**直言形式**。

如果说假言的绝然明见性相对应于某种**先天**，那么直言的绝然明见性，或者说真正的绝然明见性则对应于**超越论**。因此通过对绝然明见性的这种解释，我们获得了先天和超越论在现象学中的某种统一理解。至此为止，我们基本澄清了意识现象学作为第一哲学的涵义。意识作为现象学的始基概念，并不在于它是绝对确然的；毋宁说，现象学之超越论的根据在于内时间视域本身的绽出结构，由于一切显现都是从视域中凸显，而内时间视域又是一切视域的根据，因此以内时间为其**形式**标志的纯粹意识就成了一切显现的场所，并且在这个意义上是超越论的。

（责任编辑　行　之）

无端的开端
——笛卡尔与非根据的双重复现

雷思温

【摘要】哲学的开端问题，伴随着笛卡尔我思的建立，成为近现代哲学的重要主题，而其分歧也大多能追溯到笛卡尔哲学中的多种开端。在《指导天赋的规则》中，笛卡尔曾以心灵的直观活动作为开端。《指导天赋的规则》的失败使笛卡尔提出了超越理性秩序的离基性上帝作为新的开端，并随后将心灵改造为我思，它通过离基性的自我证成制约和平衡了上帝的离基性，从而成为第一哲学的真正开端。不过我思和上帝都应有先于两者分化的非根据状态，正是这一无分别且绝对自由的原始状态，通过意志的决断将自身双重复现为我思与上帝，并形成了两者的对生关系，从而成为一种“无端的开端”。笛卡尔在为近代形而上学进行奠基的同时，也揭示了这一奠基的限度，预示了它的终结。

【关键词】无端；开端；离基；奠基；非根据
中图分类号：B516.21　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0086－08

作者简介：雷思温，甘肃兰州人，哲学博士，（上海 100872）中国人民大学哲学院副教授。
基金项目：中国人民大学 2022 年度“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”

自黑格尔《逻辑学》之后，体系性的思辨形而上学构造既获得了完成，也迎来了终结。这一“存在－神－逻辑学”的登峰造极形态，随后遭到不同阵营的挑战。如海德格尔所言，柏拉图和亚里士多德对形而上学的探索“以各式各样的偏离和‘润色’一直保持到黑格尔的‘逻辑学’”中。[①] 从谢林对黑格尔的批评开始，对这一体系的批评与哲学的开端问题紧密相关。开端不仅是哲学的出发点，也涉及到终极奠基与本原问题。这一问题曾在古代中世纪得到反复辩驳，并体现在笛卡尔与斯宾诺莎的分歧中，随后再现于德国古典哲学，在现象学运动的不同道路中继续发展。

不夸张地说，这些分歧大多能追溯到笛卡尔哲学。除“我思”之外，谢林、列维纳斯、马里翁等人强调了笛卡尔上帝的开端性地位。此外，笛卡尔还通过三重“原初概念”（notions primitives），即灵魂、物体以及身心结合物（AT III 691，CSMK 226）[②] 揭示了人类知识在哲学、数学与日常经验中并行的开端差异。第一哲学中的物体概念依赖于我思及其想象能力，而身心一体与具身性感知虽得到梅洛－庞蒂和米歇尔·亨利的发扬，笛卡尔却认为它们属于非哲学的经验世界。（AT III 692，CSMK 227）严格来说，只有我思和上帝才能在第一哲学中承担开端作用，而我思又因其彻底的内在明见性，从而成为上帝显现的前提。

三个“原初概念”并不包含上帝。笛卡尔将这三类开端视为“所有人类知识”的原初概念，说明上帝并不属于人类知识的范围，他的无限性和不可理解性都拒绝着人类知识的介入。上帝位于人类

① ［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2016 年，第 5 页。

② 本文使用如下笛卡尔著作的缩略形式：AT = *Oeuvres de Descartes*, ed. by C. Adam and Tannery, CNRS/Vrin, 1996; CSM 1 = *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, ed. & trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; CSM 2 = *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, 1984; CSMK = *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3, 1991.

理性之外，却又通过创造和保存活动，担保着三类原初概念，第一哲学与人类知识因而又依赖于上帝。

正是在反思《指导天赋的规则》（下文简称《规则》）的失败时，笛卡尔意识到人类知识必须拥有超越了理性和经验的绝对来源。它不可被我们的理性秩序所构造，也不能在经验中完全被给予。它是一切根据的来源，又馈赠出一切事物的实存，而这正是1630年永恒真理学说的背景。不过此后第一哲学和我思的出场，又对这一超越性上帝进行反制。笛卡尔笔下我思和上帝的双重奠基，正是传统形而上学的开端、本原与根据问题在近代主体性哲学中的重演。

然而这一双重奠基同时具有强烈的“离基性”（Abgrund）。它们须从先于一切奠基和开端的状态中通过自由的设定活动而自身化、根据化，并由此作为开端而开启第一哲学。普遍怀疑对数学和上帝进行了临时怀疑，上帝则能够颠覆一切理性根据，说明两者均包含逾越理性秩序的能力。相比黑格尔，笛卡尔的这一立场与《自由论文》以来的谢林更具亲缘性，两者都质疑纯粹理性秩序自身构造开端的取向，并试图为形而上学赋予真正的自由。①

我们或可将1630年引入上帝的时刻称为笛卡尔的“谢林时刻”。不妨继续追问：这一双重开端化是否包含了某种“成为我思”和“成为上帝”的双重运动？上帝尽管是我思的作者，但上帝观念的出现又以我思的证成为前提。这种相互制约的对生关系又是如何产生的？

上帝很难被追思为这一对生关系的来源，他的不可理解性尽管逾越了我思，但他将自身显现为人类心灵不可理解的超越性存在，所以还是与我思发生了关联。而真正的开端应同时先于可理解性和不可理解性，因而开端的来源理应先于这一开端，甚至没有“之前”这样的历时性概念，并且是使开端得以可能、得以开启的前提，同时也是理性与经验、根据与实存的共同根源。我们将这一开端称为“无端的开端”。

本文尝试使用波墨、谢林等人青睐的“非根据”（Ungrund）概念来刻画这一无端的开端。与非根据不同，离基（Abgrund）是指上帝对心灵而言的不可理解性，而非根据则指一切离基化和根据化都尚未发生的原初状态。这一状态还未出现上帝与我思，更未出现两者的对生关系，相反，它们是这一无端之开端双重“复现”的结果。这一无端的开端通过意志的决断展开了“成为上帝”和“成为我思”的双重运动。套用曼弗雷德·弗兰克（Manfred Frank）的话，这种双重运动是“复现的同一性”（Reduplikative Identität）。②在双重复现之间，笛卡尔如履薄冰地为近代哲学提供了第一个第一哲学体系，同时为它埋下了颠覆的隐患。

当然和谢林不同，这一双重复现是指非根据的上帝化与我思化，也不可被追思为绝对同一性。它没有同一和差异，没有“自身”，也谈不上“有”或者“无”，它只是一种完全匿名的状态，尚未“作为”，并且也不可“作为”绝对同一性而成为开端。这一无端的开端先于同一和差异的分化。

笛卡尔留下的这些疑难，不但源于基督教与亚里士多德主义整合的诸多问题，也成为理解现代虚无主义的重要线索。近代第一哲学建立之初，即已包含它退场的先声。笛卡尔的这些努力，已透露出理性秩序崩解与丧失世界经验的危机。

一、非根据的复现之一：“作为”上帝与显隐二重性

“非根据”在《规则》之中没有位置。1630年，它“作为”上帝而首次现身，由此回应了《规则》的困境：笛卡尔始终无法对最基础的、无前提的先天知识进行根本奠基，并担保它们在流变的可感经验中能够永恒不变。先天知识不是实存的现实事物，不是心灵构造的结果，更不是心理活动的产物，然而仅仅通过直观活动，又无法澄清这类知识的先天来源。

---

① 谢林虽然肯定了我思的重要意义，但将上帝的本体论证明看作是笛卡尔最重要的学说，不过谢林并没有发掘笛卡尔上帝深处的非根据性。（参见［德］谢林：《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第17－27页。）

② Manfred Frank, “*Reduplikative Identität*”: *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Schellingiana, Band 28, Stuttgart, Bad Cannstadt: Frommann Holzboog, 2018, pp. 213－219.

笛卡尔在 1630 年的通信中指出："……永恒的数学真理与其他上帝受造物一样由上帝创立并完全依赖于他……正是上帝在自然中创立了这些定律（自然律），就像国王在他的王国中创立法律一样。它们都天赋于我们的心灵，正如国王把他的法律铭刻在他所有臣民的心中。"（AT XI 47，CSMK 23）上帝首次成为笛卡尔哲学的奠基，并成为继直观活动之后的新开端。永恒真理学说回应了《规则》的任务：第一，澄清了人类心灵的直观活动的绝对确定性及其明见性来源；第二，通过上帝的创造担保了先天性；第三，确立了可感经验的合规则性。无疑，它们与三组规则的各自任务紧密相关。①

这一学说同时建立了物理学自然律的先天性。无论有多少实存的世界，作为其本质的永恒真理以及自然律，都在实存世界和人类心灵中永恒不变。这一神圣开端逾越了一切理性秩序，呈现为绝对的自由性和不可预思性，进而显露出非根据的特征。这突出体现为上帝的绝对自由和完满的无分别性（Indifferentia）。这一状态先于理性和非理性的决断，甚至先于不可理解性，毕竟不可理解性是伴随着上帝而出场的。而最彻底的无分别性是一种"前上帝"的状态。

从无限性、不可理解性来说，上帝有能力做出让我们心智矛盾的事情，比如他"可以自由地让圆的半径相等变成不真的"（AT I 152，CSMK 25），对我们心灵而言绝对明见和确定的真理，都丧失了必然性、唯一性。笛卡尔由此极大扩展了上帝的无限性和全能性，而这是司各脱、奥卡姆等中世纪晚期的意志论者都未曾达到的强度，他们普遍认为上帝在不引发矛盾的边界内拥有绝对全能和自由，而笛卡尔移除了神圣自由的这最后一块界碑。② 这一激进的做法根源于笛卡尔对《规则》中直观明见性无法担保知识先天性的反思，他后来的思想发展提供了两种落实明见性的方案：第一，安置超越直观明见性和确定性的上帝，这是"成为上帝"并自由决断后的结果，理性秩序的建立恰恰来自不可预思的开端及其自由抉择；第二，将这一明见性和确定性深化入我对我自身的意识，由此建立内在意识结构，确立主体性哲学的基本前提。

这两个方案分别处于意识之先和意识之中，是对明见性来源的相反解释：第一种方案揭示出一切明见性来自不可明见、不在场的隐藏来源；第二种方案则说明一切明见性源于我思这一最大、最奠基性的明见性。两者均是从《规则》的失败中发展的，并成为笛卡尔形而上学的两大基石。两者的共生、对冲结构共同源自前上帝的非根据状态。然而为什么笛卡尔要先提出上帝，而在数年后才提出我思呢？因为在《规则》与《论世界》时期，他关心的问题依然是物理学自然律先天性的建构与保证，而这无法通过我思来奠基，只能由我思来显现，因而《论世界》的核心任务是上帝与自然的关系。③ 只有落实了这一问题，才能通过建立我思来确立它们如何对我们显现的主体性前提。

为避免其形而上学研究重蹈《规则》的覆辙，笛卡尔突破了一切理性秩序的限定，把当前的理性秩序降格为诸种可能性之一，而非唯一的必然结果。这就要求在理性和非理性的分化之前，还存在着绝对自由的原初决断。正是这一自由的无端之开端，这一离基性的非根据状态，开始作为上帝、作为我思，诞生了我们目前的一切理性秩序。

因此，笛卡尔为哲学的开端赋予了绝对的无分别性和意志论底色："这种在上帝中的最高无分别正是他全能的最好表示"（AT Ⅶ 432，CSM Ⅱ 292），而无分别是"一种意志的状态，意志不会被任何一种关于真理或者善好的知觉驱使着进入一种方式而不进入另一种方式"。（AT Ⅳ 173，CSMK 244－245）无分别性是一种意志状态，它对所有可能性都没有倾向性。神圣意志的绝对独立性和自发性，确保了其创造活动是从虚无而来，并始终保持为可能性高于现实性的状态。是神圣自由的可能性才是一切现实性的来源，而非相反。至于上帝为何如此创造，只能诉诸于神圣自由。当然，这种意志

① 正如马里翁所言，《规则》中隐含的世界奠基，尤其是其单纯自然学说，与永恒真理学说形成了内在的继承关系。（See Jean－Luc Marion，"Cartesian Metaphysics and the Role of Simple Natures"，*The Cambridge Companion to Descartes*，ed. by John Cottingham，Cambridge：Cambridge University Press，1992，pp. 115－139.）

② 参见［美］阿摩斯·冯肯斯坦：《神学与科学的想象：从中世纪到 17 世纪》，毛竹译，北京：三联书店，2019 年，第 237－251 页。冯肯斯坦明确指出了笛卡尔上帝的全能性如何扩展了中世纪的全能边界。

③ 丹尼尔·加伯（Daniel Garber）指出，1629 年开始的形而上学研究与《论世界》，紧紧围绕着物体知识与自然秩序而展开，确立了上帝的支配性地位，并放弃了《规则》的方法论。（See Daniel Garber，*Descartes' Metaphysical Physics*，Chicago：University Of Chicago Press，1992，pp. 44－50，197－309.）

论的创造活动也伴随着上帝的理解活动，两者由于上帝的单纯性从而是同一活动，然而理解活动并没有对意志的抉择做出任何指引和规定。因此，上帝意志自由获得扩展的同时，上帝理智也彻底逾越了人类理性。

进一步，难道上帝的不可理解性因而就成为一切真理的来源，并先于对上帝的一切理解吗？毕竟“不可理解”“不可把握”“深不可测”都是相对于人类心灵而言的。自然世界对上帝既无所谓理解，也无所谓不理解。无论是理解还是不理解，都是人类心灵与上帝的关联。上帝自身无所谓“不可理解”和“无限”，这均是上帝对我的启示。这种显中含隐、隐中藏显的显隐二重性，揭示出上帝的不可理解性和隐藏性也是他显现自身的方式。不过不可理解性的显现，说明它须以明见性为前提，还是说明它击碎了这一明见性？两种说法各有道理。这就导致对笛卡尔的解释（尤其是现象学解释）形成了相反的解释路径。

那么在这一显隐二重性之前，是否还有更为原初的状态？我们认为，并不是上帝的隐藏性、不可理解性标志着他的非根据性，这些特征只是上帝的离基性，而非根据性则来自“无分别性”。绝对自由的无分别状态，甚至先于可理解的真理与不可理解的深渊。显隐二重性来自前上帝的纯粹匿名、未分化状态。但毕竟上帝已创造了世界，与此同时又始终保持着无分别性。一种是创造未发生时的无分别，另一种是创造发生中的无分别。尽管两者含义一致，但与人类心灵的关系却不相同，前一种无分别不涉及人类心灵，后一种则建立了与人类心灵的关联。

可是创造未发生时完全无分别，并且绝对自由的上帝，可以称之为“上帝”吗？实际上是创造使上帝成为上帝，也使上帝拥有了“不去创造”的自由。显然，上帝经历了一个“成为上帝”的历程。对那一原初状态，我们无以名之，既无法称为无，也无法称为存在，它先于存在和无，先于可理解与不可理解，也先于上帝与人类心灵的关联，是一种彻底自由的无分别性、未分化性与纯粹的匿名性，是先于开端的无端，是神性，更是超神性，也是真正意义上的非根据状态。

不过笛卡尔并未触及创造如何发生、显隐二重性又如何显现的问题，这已逾越了与心灵的关联。但无论如何，这些过程是在绝对自由中通过意志决断而产生的。不过这就使无所作为的无分别意志，在转变为有所作为的创造意志时，隐含着某种二元论，否则难以解释转变的动力何在。毕竟万物是从“创造”中诞生，而非理智必然性的结果，更非没有开端的生生不息。

这些问题在哲学史和神学史中曾得到反复讨论。笛卡尔对这些问题并未投入太多精力，他并不关心上帝如何成为上帝的问题。在安置上帝并使其高度超越化甚至非根据化时，笛卡尔并没有忘记《规则》中的心灵明见性开端。上帝的显与隐、离基与建基，都是围绕着人类心灵的关联而展开。他关注的问题还是作为主体的心灵如何构造明见的世界秩序，并继而为自然科学进行总体性奠基。在抛出了这样的颠覆性上帝后，还需将上帝再度拖入心灵的内在性中。上帝需要“我思”这样一位他者，才能最终成为上帝。

二、非根据的复现之二：“作为”我思与第一哲学的登场

如前所述，这种非根据状态通过意志决断的创造活动作为上帝而出场，并一同诞生了对生的人类心灵。非根据由此就“复现”在上帝与我思这两个端点中，而这正是非根据状态二重化后自由展开的第一阶段，并在两个开端的无分别性及其无限自由中汇合。不过第一哲学的严格开端只可能是我思。上帝在 1630 年亮相后，并没有与第一哲学共同出场。相反，第一哲学是与我思一道亮相，并作为不可动摇的支点而确定下来的。这就说明上帝的绝对自由拒绝着彻底第一哲学化，而我思却无可置疑地可以做到这一点。形而上学的主体性开端构造才是笛卡尔的真正关切。不过下文会表明，这一开端同样也是一种“无端的开端”。

上帝出场虽然解决了《规则》的困境，却将问题复杂化了。我们并不知晓上帝为什么会确保理性秩序永恒不变。为了给这一秩序寻找一劳永逸的奠基，笛卡尔意识到奠基须与超越性离基相伴，明见性因而又奠基于无法明见、不可理解的深渊状态，而这一奠基不能出于理性的必然性，否则又无法确定如何担保这一必然性。笛卡尔的世界奠基，因而呈现为一种“偶然的不变性”，它出于绝对自由

的原初决断，却又在避免必然化自身的同时，还能确保它对于人类心灵构造世界秩序的确定性。

不但如此，这一开端的问题在于它并不必然成为开端。从创造者的角度来说，他超越善恶真假的无分别性并不包含真理的必然性根基，那么我们就不得不寻找对于我们而言真正确定的出发点。笛卡尔因而重启《规则》的思路，将直观活动的明见性下沉入自我意识的明见性，以我的意识对自身而言的明见性作为一切明见性的根本前提。与超越性上帝的隐藏与不可见不同，这一自我意识的明见性通过“我思”的形态获得一切明见性中最大、最基础的明见性，并由此获得第一哲学的真正开端。

我思还可以澄清一点，1630 年的上帝之所以显现为不可理解，乃在于他与我们心灵产生了关联，是我的理解活动显现着上帝的不可理解。这种让不可显现得以显现的前提，显然必须出场。为了对冲上帝出场所带来的颠覆性，削弱其偶然性，我思才与第一哲学一道诞生，只有我思才有资格成为第一哲学的真正支点。

问题在于，上帝的离基性能够瓦解心灵内在的一切明见性。笛卡尔在保持两者相异的同时，还不得不寻找可以匹敌和对冲的通道。这就要求我思自身也必须具备相似的离基性，使其得以走向一切理性秩序的边缘和深渊，甚至能够临时怀疑上帝，如此才能对冲、平衡上帝的颠覆性。

然而笛卡尔并不认为我思是一种绽出的离基性，毕竟我思并不基于反思性，而是直接的自我意识与自身觉知：“的确，一个人除非知道什么是思，什么是实存，否则不能确定他在思着，或者他实存着。但是并不需要反思性的知识，或者通过证明而获得的知识。也不需要对反思性知识的知识，亦即知道我们知道，知道我们知道我们知道，如此等等以至无穷。这样绝不可能获得对任何东西的知识。我们只需通过先于反思性知识的内在意识就能知道这一点。”（AT Ⅶ 422，CSM Ⅱ 285）笛卡尔在此拒绝了反思性结构所构造的我思，原因有三：第一，它会导致无限倒退；第二，它违反了我思证成的基本原则——直接性，使我思成为有前提的推论性知识；第三，虽未明确提及，但毋庸置疑，这会导致前反思的我与反思着的我成为二元结构，无法成为统一的第一哲学支点。

笛卡尔曾如此定义“思”：“思。我用这个术语，是为了涵盖在我们之中，以我们直接意识的方式而获得一切东西。因此意志，理智，想象和感觉的所有活动都是思。”（AT Ⅶ 160，CSM Ⅱ 113）这说明我思是一种非反思性的、直接的内在意识呈现，亦即纯粹意识自身。对意识的意识就是直接意识本身。因此，胡塞尔会将笛卡尔引为同道，却因其堕入实体化而痛心。在实体化之前，我思就已通过直接的内在觉知和纯粹意识呈现出来，是我思实体化的前提而非相反。现象学对纯粹意识的回撤，与形而上学的实体建构，是两条理解笛卡尔的不同进路。

不过这些表述反而激化了问题，因为自我意识的呈现始自质疑自然态度和日常经验。而怀疑活动的先后，明显出现了两种不同地位的自我。如果只限于自我意识呈现后的状态，这种直接的内在意识尚可成立，但它又如何与未经怀疑的日常经验自我融合呢？正如亨利指出的，相对于这种“在世界之中”的日常之我，自我意识的诞生具有非常强烈的绽出性。①

更重要的是，与胡塞尔笔下加括号的悬搁不同，普遍怀疑依然是一种对世界的否定性执态。对世界的否定性又是如何启动的？尽管在发生上，普遍怀疑对世界的绽出性先于我思的确证，但这种绽出性首先需要打破自我与世界的融合一体，这就需要在我思的自我显示之前，首先将自我意识推入绽出性之中。

首先，这种发动力不可能是理智，而应具有相对于理智的独立性。理智无法将自身推入怀疑的深渊。疯子怀疑和对无前提的数学真理甚至上帝的怀疑，都暂时动摇了理性基础，而这是理智无法做到的。其次，这种发动力必须具有无分别的自由，从而可以游走于日常状态和绽出性状态之间，成为理性秩序和失序的共同前提。它先于理性和非理性，在尚未断定两者之前，保持充分的无分别性。再次，它必须具有离基、建基的决断能力。自我在未获真理时，就已将自身推入怀疑态度中，并随后对理性秩序是否成立进行了决断。在真与假之间，它既可以无分别，也可以断定孰真孰假，前者是离基性的撤出，后者是建基性的筹划。最后，在无限的上帝面前，它能够逾越有限的自我。为了对冲上帝

① 亨利揭示了我思的绽出性，并试图通过自身感触来弥合这一绽出性。（See Michel Henry，“The Soul According to Descartes”，*Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*，ed. by Stephen Voss，Oxford：Oxford University Press，1993，pp. 40－51.）

的离基性，这种心灵能力也应能无限化，否则神圣无限性将始终压倒有限自我。同时也只有无限化，才能赋予有限自我以自由的无分别性，实现自我的自身超越。

显然，只有意志可以满足这些条件。意志才是怀疑活动在没有充足理由时就得以展开的前提，是人类与上帝唯一的相似之处。它在无分别性方面与上帝的自由相近，区别在于它会自发地倾向于理智已认识到的真。正是意志，才使我思同样具有了离基的绽出性，并胁迫理智最终承认纯粹的内在意识。因此，直接性的内在自我意识，是我已“成为我”之后，亦即我思在决断后呈现的状态，而这一直接性的前提不是我思，而是先于离基与建基、怀疑与确信、理性与非理性，甚至先于我思的非根据性。

需要注意，这种意志的非根据状态，不是指它将自我推入深渊的颠覆性能力，而是指它先于一切活动的绝对无分别性与无限自由。而进行怀疑活动，只是从这一状态派生的二阶活动，由此才呈现出自我的绽出性并完成自我证成。尽管我思无法等同于上帝，但通过无分别性和离基状态背后的非根据性，从而在 1630 年的上帝面前赢得了从自我意识出发的开端，并临时怀疑了上帝的存在。

这样一来，上帝与我思就产生了对生结构：

1．前上帝状态（无所作为的意志，处于无分别的非根据状态，并具有无限的绝对自由）；2．无限意志的决断：成为上帝；3．上帝的二重显现：（1）离基性：无限性、不可理解性；（2）建基性：保证人类认识的理性秩序及其根据；4．上帝进入第一哲学。

1．前我思的自我（无所作为的意志，处于无分别的非根据状态，并具有无限的绝对自由）；2．无限意志的决断：进行怀疑，澄清我思前提；3．自我不确定状态的二重性：（1）离基性：我也许什么也不是；（2）建基性：通过内在直接意识，意识到了我的确定性；4．我思证成（意志摆脱无分别性，自发地确定这一支点）；5．我思实体化，进入第一哲学，并继而将上帝实体化，将之带入第一哲学。

两者在第一哲学中的优先顺序虽有争议，却在初始阶段中保持了相似性。如前所述，初始阶段先于上帝与我思的分化，是一种绝对自由的非根据状态，它将自身复现于两个开端中，通过意志的决断，开始成为上帝，成为我思。这种我思与上帝的对生结构，正是非根据状态自身二重化的结果，并展开了我思对上帝的弑父与反制。从《规则》中意志的缺席，到后来引入高度意志论化的因素，笛卡尔显然经过了深思熟虑。在上帝的颠覆性面前，唯有引入绝对自由的意志，才得以让我思完成自我证成，并反向制约上帝超越性。

我思与上帝都包含了先于各自开端的非根据状态与绝对自由的无分别性。若非如此，《沉思集》将臣服于上帝的绝对优势。因此，我们认为 1630 年的上帝与 1637 年《谈谈方法》中的上帝并不相同，前者是独立出场的绝对主权者，后者则经过了主体性哲学的审查与先行奠基。

这一对生结构是通过先于这一结构的非根据原初状态，经历了意志的自由决断而诞生的。而自我内部的非根据性，说到底依然服从于与上帝的结构性和关系性，从而不能获得逾越第一哲学的原初开端。这就意味着，这种“前上帝的”“超神性的”原初状态，是上帝和我思的源头，是这一源头将自身决断为上帝，以及试图理解上帝的人类心灵。如若没有人类心灵，上帝终究也无法成为上帝。如若没有上帝，也就没有了人类心灵的诞生。

如前所述，我们也不能将其称之为“绝对同一性”，因为绝对同一性意味着它已开始作为开端而登场。它甚至先于绝对同一性之前，是没有意志的意志，是没有名称和开端的无。之所以将我思与上帝树立为开启者，乃在于一切都已发生，一切都已显现。能够言说的开端，只能从我思开始。这一开端不可能通过《规则》中的心灵而确立，心灵必须下沉入自我意识并成为我思。在我思的自我证成中，这一开端体现为一种“离－离－基”状态，而不只停留于“离－基”状态。

不过这反而留下了更为麻烦的问题：在超越理性秩序的状态中为理性秩序奠基，既为这座大厦提供了基础，也埋下了动摇这一基础的隐患。我思的出现，虽然提供了支点，但也加深了这一隐患。笛卡尔显然意识到这一问题，而这正是他提出自因学说的缘由。

三、最后的综合性开端：不彻底的自因

尽管自因概念早已有之，但严格来说是《沉思集》使其具有了深远影响。[①] 这一学说的出现意义重大。由于笛卡尔的理性秩序不再基于事物在其自身中的自然实在性，而是基于由上帝创造入人类心灵的主体性秩序，故而世界奠基只能游移在上帝和心灵的两端，而丧失了在其自身的自然根据。而离基与奠基的双重运动、我思与上帝之间的对冲和角力，正是共同源于非根据式的原初自由状态。自因正是要将上帝与我思的双重离基性，拖回第一哲学的原因和根据奠基中，通过充足理由式的方式，对包括上帝在内一切事物的实存都进行根据化奠基，以此来填平双重离基性所源出的非根据状态。

在第一组反驳与答辩中，自因学说得到第一次呈现，而它又来自这样的问题：我们是否可以认为某物能够成为自身的动力因？显然，自身是自身的原因，既导致自身分裂，同时也产生了时间先后。笛卡尔拒绝了这种理解，并集中于什么是“原因”的探讨：“严格来说，原因的概念只有在这种情况下才是可以运用的，即原因在制造着它的结果，由此它并没有先于这个结果。然而，自然的光明确立了这一点：如果有任何东西实存着，我们都总是可以追问它为什么实存着，亦即我们可以去追问它的动力因，或者如果它没有的话，我们可以质询它为什么不需要。”（AT VII 108，CSM II 78）这正是自因学说出现的基本前提，亦即我们可以追问并要求一切事物之所以实存的根据和原因。

显然，这一追问最终会指向第一因：“因此，如果我认为没有什么东西可以与自身建立起像是动力因与其结果的关系，那么我肯定不会就此得出结论说有一个第一因。相反，我应该继续去追问这个所谓的第一因的原因，而由此我就永远无法达到一切其他事物的第一因。不过我坦率承认，的确能够存在着某种拥有了如此伟大和不可耗竭的力的东西，以至于它为了在首要的位置中实存下来，绝不要求其他任何东西的协助，并且也不要求任何协助以便保存自己，由此在某种意义上它就是它自己的原因。而我把上帝理解为这样的东西。”（AT VII 108 – 109，CSM II 78）这一段说明，为了避免无限倒退，我们必须认为第一因可以与自身建立起类似于动力因果的自身关系，而不可耗竭的力，正是上帝实存的原因，也是他不需要原因的原因。

这一学说含义极为丰富，它已经隐隐包含着斯宾诺莎哲学的雏形，亦即上帝是本质必然包含其实存的自因，上帝的超越性、颠覆性维度被缓解，并已出现准一元论的结构。在严格意义上，笛卡尔也曾指出只有上帝才是唯一的实体，而心物则依然依赖于上帝，除此之外它们别无依赖，故而也可以称为实体，但两种实体绝非同一种意义上的单义关系。（AT VIIIA 24 – 25，CSM I 210）用斯宾诺莎的话说，笛卡尔的自因学说使上帝这一全体性的根据和原因成为唯一的自内存在者，而其他事物都依赖于自因的保存，故而只是他内存在。

这样一来，上帝的超越性被置换成为上帝的全体内在性。这一巨大转变，正是离基性上帝开始根据化的开始。笛卡尔的这一学说具有全新的特征：第一，它是一种悖谬性的根据化，但并不是动力因，而只是纯粹的巨大的力的自我维持，导致其不需要原因和根据；第二，它依赖于力的机制，而形式因或者本质，也被改造为“准动力因”；第三，它的前提并没有取消我思，反而是在我思的基础上构造起来的，是“自然的光明”质问、追问这一根据和原因；第四，它并没有完全坐实，而只是一种临时性的中间状态，并没有取消上帝的绝对超越性。

这种上帝的内在化、世界化并没有降低我思的奠基性，因为这一过程是在我思的前提下进行的，是我的自然光明要求了这样的充足理由，是我的理性秩序，要求上帝进行自因化：“我们不能发展出这样的证明（通过动力因来证明上帝实存），除非我们能够解放自己的心灵，去追问所有事物的动力因，甚至上帝自身。因为如果我们还没有证明他实存，我们又有什么权力能够将上帝当作例外呢？在每一种情况之下，我们都必须追问是否一个事物是从它自身或者从别的事物中获得它的实存的，而由此就能推出上帝的实存。”（AT VII 238，CSM II 166）不过与斯宾诺莎不同，笛卡尔自因学说是一种

① 关于笛卡尔时代自因概念的使用情况，参见 *Descartes and His Contemporaries*：*Meditations*，*Objections*，*and Replies*，ed. by Roger Ariew and Marjorie Grene，Chicago：University Of Chicago Press，1995，pp. 25 – 33.

没有被完全坐实的学说。[①]面对阿尔诺的质疑，笛卡尔表示这是一种介于上帝彻底被等同为自因与上帝完全超越自因的中间道路：

第一，笛卡尔明确拒绝将自因理解为动力因。如果是动力因，上帝势必自身分裂成因果关系，从而导致一系列神学与形而上学的困境。自因试图解释的是上帝的实存为什么“不需要原因”。但与阿尔诺不同，笛卡尔认为，对这个“不需要原因”，我们能够而且必须在肯定的意义上进行追问。在这个意义上，自因与其他的因果关系根本不同，并因而介于不能追问原因和需要原因之间。前者是阿尔诺的传统基督教神学思路，后者则是彻底的内在一元论。自因因而只是某种中间道路：“在严格意义上的‘动力因’和‘根本没有原因’之间，还有第三种可能性，亦即‘一个事物的肯定性本质’，而动力因的概念可以延伸于其上。”（AT VII 239，CSM II 167）

第二，“为了调和我们这两种立场，对上帝为什么实存这一问题的回答，不应该在严格意义上通过动力因来给出，而应该只在一个事物的本质或者形式因的意义上给出。而这完全是因为在上帝中，实存和本质没有区分，而形式因与动力因极为相似，因此可以成为某种近于动力因的东西”。（AT VII 243，CSM II 170）这样一来，动力因就与自因产生了区别，一方面它只是延伸性地被包含在肯定性本质之中，另一方面，这种近于动力因的形式因依然是在本质或形式因意义上的，但这一本质的形式因又被反向动力因化了。即便如此，它也不能真正等同于动力因。

笛卡尔由此艰难地保持了本节与前述两小节的内在平衡关系。一方面，我思对上帝的对冲，以及其所建立的第一哲学体系，势必要延伸到上帝之上，并将其纳入到对万物充足理由的整体建构中。我思的自身根据化，要求一切事物都必须拥有原因和根据，因而必须在肯定的意义上去追问万物的原因。另一方面，上帝通过“不需要原因”，又得以保留他出离于理性秩序和一切充足根据的离基性维度。笛卡尔的这些尝试说明，在这一根据律的出场中，离基性的维度依然得到了谨慎的保留。笛卡尔不得不提出自因学说，却又出于对理性秩序的开端、限度与前提的深刻洞察，从而没有坐实自因学说。

相比第五沉思中的完满性学说，自因学说更为明确地将原因和根据用于上帝，从而可以视作他对上帝的离基性在第一哲学中的补救和缓冲。即便如此，上帝相对于第一哲学的逾越性依然得到保存，并突破了自因学说可能带来的单义性后果。

四、结　　语

回顾笛卡尔的这些思路变化，我们可以发现《规则》的困境促使笛卡尔转向第一哲学的奠基，这使笛卡尔不同于伽利略等同代科学家。由于上帝是以离基且不可预思的方式降临在笛卡尔的思想发展之中的，我们将这一思想转变称为笛卡尔的“谢林时刻”。在这一点上，笛卡尔更近于谢林，而非黑格尔，亦非更为彻底解构形而上学的海德格尔。这一谢林时刻表现为非根据的自身复现与二重化，并平行地造成“成为上帝”和“成为我思”的双重展开，从而为这两个开端提供了前提，并隐含在这两个开端深处的离基性中。然而如前文多次强调的，它并非绝对同一性，也非离基与建基，而是一种绝对自由的无分别性，从而只能居于纯粹的匿名状态。

这一无端的开端意味着近代自然科学的奠基不但需要数学化，还需要在心灵秩序中获得先天的确定性，更需要第一哲学的根据奠基。同时还须以抽离一切根据和奠基的离基状态作为开端，并同时暗藏着离基性的非根据来源，而这一来源正是一种无端的开端。自因学说的出现，意味着我思和上帝的双重开端与双重离基需要综合性的根据化，并应被更为牢靠地固定在第一哲学的建构中。然而即便如此，第一哲学的离基—建基深处的非根据性并没有消失。非根据性的自由决断，形成了离基与建基的互动，并要求出现上帝与我思的对生关系。这既是笛卡尔所遗留的问题，也是他的深刻之处所在。他既是近代形而上学的奠基人，同时也是瓦解它的隐秘掘墓人。

（责任编辑　行　之）

① 这一点特别体现出笛卡尔与斯宾诺莎的根本哲学立场分歧。（参见吴增定：《自因的悖谬——笛卡尔、斯宾诺莎与早期现代形而上学的革命》，《世界哲学》2018 年第 2 期。）

论“两种视角”解读的方法论基础及其局限
——基于《纯粹理性批判》和《遗著》中的“物自身”概念

刘晚莹

【摘要】普劳斯对“二阶先验反思”框架的分析，为关于物自身的“两种视角”解读提供了方法论基础。学界虽然熟知“两种视角”解读，但对其背后的“二阶先验反思”方法缺乏探讨。本文根据普劳斯的著作，对这一先验反思模型进行详细考察，而后基于对《纯粹理性批判》和《遗著》的主导问题的分析，指出先验反思模型的结构性缺陷，即无法解释物自身概念对于至关重要的“对象关联”问题的作用，以及无法应对关于知识确定性的怀疑论。先验反思模型的这些结构性缺陷使得它无法成为对康德哲学中物自身问题的完整解释，因而“两种视角”解读需要重建新的方法论基础。

【关键词】康德；物自身；“两种视角”；《遗著》；对象关联
中图分类号：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0094－08

作者简介：刘晚莹，海德堡大学哲学博士，（北京 100871）北京大学哲学系博雅博士后。
基金项目：国家社会科学基金一般项目“以《遗著》为中心的康德晚期先验发生学体系研究”（22BZX110）；中国博士后科学基金面上项目“先验哲学视域下康德晚期《遗著》与《纯粹理性批判》的关系研究”（2022M710240）

“物自身”（Ding an sich）问题是康德哲学研究史上最争论不休的问题之一。[①] 对于如何理解“物自身”概念以及它与显象（Erscheinung）的不同，目前学界的主流解释意见有两大类，即“两个世界”（two－worlds）的解读方式[②]和“两种视角”（two－aspects）的解读方式。前者将物自身和显象看作是两种在存在论意义上的不同对象，而后者认为物自身和显象不过是观看同一对象的两种不同“视角”，而非两种不同对象。这两种解释方式都在康德在世时就已经出现。[③] “两个世界”解读曾一度占据主流；近几十年来，经过普劳斯（Gerold Prauss）、阿利森（Henry Allison）等人的工作，“两

① 本文中《纯粹理性批判》一书（缩写 KrV）的引用标注原 A 版与 B 版页码，康德其他著作的引用则以科学院版《康德全集》（缩写 AA）为准，标注相应卷次和页码。此外，Gerold Prauss 的著作，*Kant und das Problem der Dinge an sich*（3. ed. Bonn：Bouvier，1989）也被多次引用，缩写为 KPD 并标注相应页码。

② 有时也称为“两种对象”（two－objects）解读。

③ 对《纯粹理性批判》中著名的“哥廷根评论”，以及康德时代的重要哲学刊物评论家 Hermann Pistorius，就是按照“两个世界”来理解物自身和显象的区分的。而康德比较赞赏的解释者 Johann Schultz，在他的《对康德纯粹理性批判的考察》一书中，就已经持有“两种视角”的理解方式。（“哥廷根评论”的中译，参见［德］康德：《一切能作为学问而出现的未来形上学之序论》，李明辉译，台北：台湾联经出版公司，2021 年，第 179－187 页；Hermann Pistorius，*Kants vergessener Rezensent. Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius*，ed. by Bernward Gesang，Hamburg：Meiner，2007；Johann Schultz，*Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft*，2. Teil，Königsberg：Hartung，1792.）

种视角”的解读方式在解释康德文本和为康德哲学辩护方面取得不少成果，逐渐获得更多认同。①

学界虽然对“两种视角”解读颇为熟悉，对之也不乏批评意见②，但这些批评常常停留在文本分析层面，集中在它是否成功解释康德的一些表达上，却很少对此解读背后的思想框架进行深入剖析。这导致人们不易看到这一框架所带来的深层次问题。本文将表明，尽管“两种视角”解读有诸多优势，但这一解读及其背后的思想框架包含了不可克服的结构性的局限，因而遮蔽了对康德物自身问题的更深入理解。与此任务相应，本文的分析将聚焦于这个思想框架的内在结构及其理论缺陷，而将“两种视角”解读与康德文本之间的相容度放在一个比较次要的位置。

出于这一目的，本文聚焦于普劳斯在其德文著作《康德与物自身问题》中所建立“两种视角”解读以及它背后的思考框架，而不像大多数研究者那样从阿利森的解读出发。作为“两种视角”解读的现代奠基人，普劳斯对这一问题提供了比人们所熟知的阿利森更深刻的、也更具有理论价值的思考③，不过也因此而较为晦涩，较少被关注。新近有学者感慨道：虽然普劳斯的这部著作被公认为“两种视角”解读的经典代表，但大家主要提及的都是该书开头部分对康德文本用语的分析，而对于该书剩下部分的论证“几乎从来没有人讨论”。④ 与之相比，广为人知的阿利森的“两种视角”解读可以说只是一个“简化版本”，因为他并未对这一解读所依赖的那种被称之为“先验反思模型”的思路进行分析，而这个思考框架恰恰才是普劳斯讨论物自身问题的精髓所在。⑤ 本文第一节正是对普劳斯的“先验反思模型”的内在结构和论证策略的展开分析，第二节将指出先验反思模型具有哪些难以摆脱的理论局限性，使其错失了康德物自身问题的一些关键理论层面，第三节则会对康德晚年在其《遗著》的第十二草稿⑥中提出的新的“物自身”概念进行简要分析，以作为本文论述的补充和印证。笔者借此表明，“两种视角”的说法本身并非错误，只是它不能建基在先验反思模型之上，而是需要与康德先验哲学自身的理论建构思路相契合。

一、普劳斯的“先验反思模型”作为“两种视角”解读的基础框架

普劳斯在《康德与物自身问题》提出的基本观点已成为“两种视角”解读的公认表达：“物自身”一词中的“自身”（an sich）是作为“考察”（Betrachtung）这个动词的副词来使用的，因而

---

① 普劳斯和阿利森二人是“两种视角”解读的支持者中最具代表性、影响最大的。普劳斯的德文著作《康德与物自身问题》被公认为建立了当代“两种视角”解读的标准，但这种解读如今成为康德研究界的主流解释观点，与阿利森的《康德的先验观念论》的广泛流传不无关系。（See Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London: Yale University Press, [1]1983, [2]2004.）此外有一些声称处在“两个世界”与“两种视角”之间的解释，实际上与“两种视角”解读相去不远，例如主张物自身和显象是两种存在方式；（Richard E. Aquila, “Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality in Kant”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* (61), 1979, pp. 293 – 307.）或主张二者类似于洛克的第一性质/第二性质；（See Lucy Allais, “Kant's Idealism and the Secondary Quality Analogy”, *Journal of the History of Philosophy* (45), 2007, pp. 459 – 484.）或认为物自身和显象是同一事物的两种“属性”。（See Tobias Rosefeldt, “Dinge an sich und der Auβenweltskeptizismus. Über ein Missverständnis der frühen Kant – Rezeption”, *Self, World and Art, Metaphysical Topics in Kant and Hegel*, ed. by Dina Emundts, Berlin/Boston: Walter De Gruyter, 2013, S. 221 – 259.）

② 对“两种视角”解读的批评众多，此处不逐一列举。最新的批评来自于主张一种新型“两个世界”解读的 Anja Jauernig。（Anja Jauernig, *The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism*, Oxford: Oxford University Press, 2021.）

③ 当然，阿利森版本的“两种视角”解读也修正了普劳斯论述中的个别问题，例如在解释刺激问题时，阿利森的主张与康德文本之间的契合度更高。对此，本文暂不作展开。（See Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 64 – 73.）

④ Anja Jauernig, *The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism*, p. 14 note. 可惜该书对普劳斯的“先验反思”仍未进行专门分析。

⑤ 阿利森虽然也将“先验反思”看作其解读的方法论基础，但只是将这一术语简单地理解为对“对象与我们认识条件之关系”的“抽离”，并且不加解释地将之与康德在“反思概念的歧义”一章中所提出的“先验思考”（transzendentale Überlegung, KrV A263/B319）联系在一起，而没有注意到这一模型所包含的复杂层次与结构。（See Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 56.）

⑥ 这里的“第十二草稿”以编号第 7 手稿束为主体，兼有第 10 手稿束的部分，“第十二”指的是写作时间上的次序，是《遗著》的倒数第二份手稿，代表了康德比较成熟的思考。该文本编在目前科学院版《康德全集》第 22 卷的第 3 – 48、65 – 131、409 – 421 页。

“物自身”其实是“就其自身被考察的物”（Dinge als sich selbst betrachtet）的缩写；与之相对，显象就是“就其作为显象而被考察的物”的缩写。于是，显象和物自身就被理解为对物进行考察的两种不同视角。这一观点是建立在对康德大量文本的分析之上的。

值得注意的是，普劳斯的讨论虽然从对康德的文本和用词分析着手，但远不止于此。[①] 他从一开始就进行了一项重要的定位工作，即将康德的先验哲学定位为一种“解释理论”（Deutungstheorie）。解释理论是相对于一种在康德之前的近代哲学中常常被预设的反映理论（Abbildtheorie）而言的。在这种反映理论中，我们会明确地预先设定有现成的存在物，然后考虑我们对它的认识是否与之符合。但这种预设在解释理论中是不存在的，后者“通过将被感觉者（das Empfangene）置于概念之下，才从这些被感觉者那里一方面将作为解释的经验（Erfahrung als Deutung）、另一方面将作为被解释者的经验客体（das erfahrene Objekt als das Erdeutete）制作出来（machen）”。（KPD 66）

根据普劳斯的这一定位，康德的先验哲学被看作是按照一种被普劳斯称作“二阶先验反思”（transzendental – zweistufige Reflexion）的方法来建立的。顾名思义，这种方法包含两个阶次的反思。第一阶次的反思以经验对象这个“事实”为起点，考察和反思主体借以认识它、使它得以可能的那些先天必然的条件。在这层反思中，我们获得的是包含在经验行为中的一套完全先天的要素，这便是直观和概念的两类形式条件及其结构。这些先天的要素结构的整体，被普劳斯称为“非经验的非实在物”（Nichtempirisch – Irreales，KPD 120），它是一个将解释活动（普劳斯称之为“投射”［Entwerfen］）的主观性和客观性在先验层面结合而不作区分的东西。普劳斯认为，它就是康德说的“先验客体”（transzendentales Objekt）。在这个基础上，带着所获得的这个先天条件框架，我们进入第二阶次的反思。在这层反思中，我们让那个在第一阶次中反思出来的先天认知结构能够对经验进行谓述。这个与经验重新建立相关性的第二个反思阶次，便是我们理解显象和物自身的真正的理论空间所在。换言之，显象与物自身仅仅是这第二个反思阶次中才适用的术语。在这个问题上，普劳斯认为，正是由于康德没有对不同的先验反思阶次进行区分，才导致读者产生误解，将不同反思阶次所获得的结果放在一起来谈，使得一种关于经验的先天的理论（也就是康德意义上的先验哲学）和一般经验科学的视角混淆在一起，造成了对康德的物自身概念的各种困惑。

在这个二阶先验反思的框架下，普劳斯对“作为显象”和“作为物自身”这两种“视角”的形成作出解释。在第一反思阶次所获得的结果，要被第二阶次的先验反思所反思：在第一阶次的直观、概念以及将它们结合在一起的那种“解释”，在第二反思阶次来看，都不过是一种主体的东西，也就是说都是我们主体的直观、概念和解释，而经验对象也不过是一种我们解释出来的东西（Erdeutetes），因此，我们就可以将这样一种对我们主体有依赖的对经验性事物的理解叫做“作为显象来考察”（als Erscheinung betrachtet，KPD 87）。可见，显象视角的出现是在通过对“对主体的依赖性”进行反思而得到的，而这是第二阶次的先验反思。此时，我们就可以试图用这样一个“非经验的非实在物”来谈论经验，去经验（erfahren）事物，因而重新与经验相关联。在这种情况下，那个“先验客体”就会成为被经验的事物（Erfahrene），经受了“经验性的具体化”（empirische Konkretion）。在成为这样的具体的经验事物之后，在先前的反思阶次中没有被分开的投射活动的主体性和客体性两个方面，就在新的反思阶次中分离开来，形成一个以主体作为起点（Woher）、以客体作为目的（Wohin）的结构。此时，我们实际上已经跳脱出了**在主体内部**从客体回溯到主体借以认识它的条件的那个反思阶次，而是相应地就形成了主体和客体两个不同的东西。（KPD 124 – 125）

在这种情况下，对于那同一个具体化后的经验性被解释之物，我们既可以从主体的角度来考察，也可以从客体的角度来考察，而且这两种视角是不可互相替代的。当我们从进行投射活动的主体的角度来观察这个经验对象（作为已经被现实化了的投射物），就是将对象作为显象（als Erscheinung）来考察；当我们从客体的角度来考察，或者我们以一种消极的形式化的方式来表达，即将经验对象

① 普劳斯甚至认为，康德哲学的出发点是“不能简单地从康德的著作中摘取”的，因此在解释康德哲学时“不能停留在文本”，而是需要通过重构来揭示那些被隐藏着的出发点。（KPD 195）

“不”作为显象（nicht als Erscheinung）来考察时，我们就将之称为将对象作为按照物自身来考察。可见，当我们将对象作为其自身来考察时，所涉及的“对象”只能是经验对象，而不能是第一个反思阶次的那种先验客体，因为只有被现实化了的经验对象才能与主体区别开（在先验客体里，主体性和客体性并不能区分开），而成为一个非主体的客体（ein nichtsubjektives Objekt，KPD 133，129），才能按照其自身来考察。因而，“自身”（an sich）不是一个用来修饰事物的形容词，而是一个修饰动词“考察”（Betrachten）的副词。

这样便达到了普劳斯解读的基本结论：我们不应该将“非显象”理解为一种超验的－形而上学的实体化对象，即一种特殊的存在者，而是应该将它看作考察经验对象的一种不依赖于主体的方式。普劳斯以这样的方式来说明：把某物不看作显象（nicht als Erscheinung zu betrachten）指的是不将它看作某东西（nicht als“etwas”betrachtet），也就是不去实体化它，这是一种完全不同的、既非概念性也非感性的考察方式，也就是从显象特征（Erscheinungscharakter）那里撤出的考察方式。（KPD 145－146）按照这种考察方式，我们对在每一个经验事物中都包含的那个不能以正面的方式说出的它者（das andere）进行承认（anerkennen）、却不进行认识（erkennen）。（KPD 146）这便是康德所说的，我们能“思”物自身却不能“认识”它的那种情况。（KrV，B166）就此，物自身作为“按照物自身被考察”这一论题就以系统性的方式确立起来，而物自身和显象之间在存在论上的同一性也得到说明。

普劳斯还借助这种二阶先验反思的框架对“刺激（Affektion）问题”进行分析。这是关于对认知主体作出刺激的是显象还是物自身的问题。主流观点认为，刺激者只可能是物自身。甚至同样主张“两种视角”解读的阿利森也是这么理解的：既然事物是通过主体的先天感性形式才被给予主体并成为经验认识的对象的，那么刺激主体的那个（些）东西不可能预先就具有这些感性形式，因此只能是物自身。[①] 有趣的是，普劳斯认同的是“经验刺激”（empirische Affektion），即具有显象特征的经验事物在进行刺激。在二阶先验反思框架下，普劳斯并不认为主张经验刺激有何困难，因为对主体的刺激是在经验物的层面发生的事情，而将物按照其自身来考察是在第二阶次的先验反思中出现的，在那里不可能发生像刺激那样的事情，因此不能直接认为是物自身在刺激。（KPD 205－212）普劳斯认为，人们之所以对为什么经验物能刺激先验主体感到疑惑，是因为人们总是像对待一个物理性的刺激那样期待得到一个同样的物理性回应（就像作用力和反作用力一样），而意识不到这是一个超出经验界限的边界性问题。

普劳斯对“二阶先验反思”的阐述，为“两种视角”解读提供了方法论上的基础框架，由此将此前持续了近两百年的物自身难题带入一个新的深度。普劳斯通过这种“二阶先验反思”，使得我们有可能谈论一个与主体并不发生关联、因而缺乏直接通达方式的东西。这既是哲学上的贡献，也是对康德研究的重要功绩，即通过建立一个两重先验反思的框架，来阐明我们如何可能在康德的先验唯心论的认知理论中去思考一个与我们没有发生关涉的事物。与此同时，这个框架有助于人们形成一种理论，去说明我们如何可能去指认一个外在于我们的事物，并表明它不是由我们构造出来的东西。这意味着一种反驳贝克莱式的主观唯心论的努力。笔者认为，这些都是二阶先验反思模型能够取得的理论成果。

二、先验反思模型的结构性局限

尽管普劳斯的“两个视角”解读及其二阶先验反思模型触及到康德哲学更深层的内涵，但并未从根本上完善地解释物自身问题。接下来，笔者从两个方面表明，先验反思模型在理解康德哲学时具有**结构性的**局限。换言之，这些局限性并非文本解释上的，而是思想上的，而且是难以避免的。这些局限性的严重后果在于，它们使得先验反思模型错失了康德建立其先验哲学时的一些关键的思考。

① Henry Allison，*Kant's Transcendental Idealism*，p. 67.

（一）先验反思模型对“对象关联”问题的忽略

从先验反思的运作机制中不难看到，反思的主体先从经验对象那里反思出一套先验结构，这是与我们有关的；然后再反思一层，使得对象能够被看作可以不与我们相关，即看作物自身。也就是说，我们通过对对象的双重反思而将对象与我们的关系看作是可被排除的。但在这种操作中，实际上我们已经预先从一个经验对象出发，然后做出这两重反思，排除这同一个对象与我们的关系，将这个对象在此视角下称为“物自身”。这时候我们当然可以无矛盾地说，**这个**物自身**就是那个**经验对象。但是，双重反思的操作其实预设了经验事物，也预设了物自身是通过变换对这同一个经验事物的考察视角而得出的。

前面提到，普劳斯将康德的先验哲学定位为一种“解释理论”，与那种传统的“反映理论”区别开来。这个定位是正确的。按照这种“解释理论”，知识的对象并不是通过感性能力直接作为统一的对象而被接受过来的，相反，主体是借助概念对直观的材料进行“解释”才建立起经验对象的。在这个过程中，有一个非常重要的步骤，那就是建立诸表象的一种“与对象的关联”（Gegenstandbeziehung，以下简称“对象关联”）。具体来说，在主体之中的诸表象，必须能够被确定为是“**关于**某个对象”的表象，否则主体是无法通过这些表象来构成“关于客体的经验”的。实际上，这个“对象关联”的问题一直都是康德先验哲学思考的核心议题之一。早在前批判时期的 1772 年，康德在致赫尔茨（Marcus Herz）的信中，就明确把“在何种基础之上我们能够将在我们之中被称为表象的东西与对象建立关联”（AA 10：130）的问题作为筹划其新哲学时的引导性问题。①

尽管后来康德对于对象关联的根据何在的理解在逐步深化，但这一问题始终起着关键作用，并最终演变成关于范畴的客观有效性证明的问题。这便是《纯粹理性批判》中对范畴的先验演绎。按照第二版的先验演绎，在第一个论证环节中，自我意识（先验统觉）作为一个自身确定的东西，通过建立“客体”概念，将自身所具有的确定性和统一性转变为一种“客观性”。但“对象关联”所要求的不只有“客观性”，而且要求表象要具有“客观实在性”，而这种“实在性”就要求“对象必须能够以某种方式被给予”（KrV，A155/B194）。这是先验演绎的第二个论证环节的任务，也就是将自我意识的确定性与（对象借以被给予的）感性直观的形式即时间与空间相关联。② 在此基础上，既然时间和空间无非是对象被给予的先天条件，那么知识的确定性由此而间接地与给出感性内容的那个对象关联起来，“对象关联”借此而完成。显然，这里的“对象”在内涵上不可能是（如普劳斯所说的）那个通过解释活动而产生的“被解释者”（显象），因为在那个语境下，被解释者本就是以诸表象为基础而被解释出来的，再去谈论与这种被解释者的“关联”就显得多余了。相反，对象关联问题中的“对象”，只可能是那个通过某种方式向我提供感性内容的东西，也就是物自身。这实际上是物自身概念出现的一个最根本的理论语境，也是物自身概念的原初含义所在。③

这样，物自身的原初含义是跟对象关联的问题紧密相关的，可以说它是“对象关联”的核心要素，因为它就是在对象关联中要被“关联”的那个“对象”。而显象和物自身之间的那种存在论上的同一性，在康德这里正是要通过对象关联问题来展开和完成的：有东西给予我，我通过认识的若干步骤将自己与对象的这种关系建立起来，在这个过程中认识经验事物，并将之看作那个给予我感性内容、我要去与之建立关系的对象（物自身）。

---

① See Wanying Liu, *Zeit und Sein des Sinnlichen. Zur ontologischen Zeitkonzeption bei Platon*, *Plotin und Kant*, Berlin: Metzler, 2020, S. 106 – 113.

② 《纯粹理性批判》第二版的先验演绎分成两个论证环节，这一点虽然是经迪特·亨利希的著名论文而为学界所周知，但实际上相应的表述可以很清晰地在演绎的§21（也就是从第一论证步骤向第二论证步骤过渡的地方）的第一个自然段中看到（KrV，B144 – 145）。（See Dieter Henrich, “The Proof – Structure of Kant’s Transcendental Deduction”, *Review of Metaphysics* (22), 1969, pp. 640 – 659.）

③ 迪特·亨利希以一种相近的方式表述了物自身问题在康德哲学中的出现，他更强调的是“被给予者”（the given）和“它的以时空形式的被给予”（its being given in spatial and temporal form）之间的区分。（See Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge et al: Harvard University Press, 2008, p. 48.）

然而，对象关联的问题在普劳斯对先验反思模型的分析中并没有得到充分对待。实际上，如果不纳入康德这里所说的对象关联问题，我们根本上不可能像普劳斯所以为的那样，凭借在第一阶次的先验反思而获得的那套先天结构要素（即所谓的“非经验的非现实物”），而直接在第二阶次的反思中回到经验层面形成一个具体化的现实的经验客体，并且从它自身的角度来考察，将其看作与主体不相关的对象即物自身。从实质上说，普劳斯通过两重反思所得出的那个与主体无关的物自身，充其量只是衍生意义上的物自身，它与经验事物的同一性是在对象关联已经建立之后而引申出来的一种同一性。就此而言，在普劳斯的解读中，物自身甚至谈不上是一个对于理论建构来说必不可少的东西。总之，如果说在康德本人那里，物自身和经验对象的同一性需要在对象关联问题中去建立，那么普劳斯则是在康德已经建立了这种同一性之后，再从另一个方向去展示这种同一性。相比于康德建立对象关联这一思考逻辑来说，普劳斯的先验反思模型的思路显然是倒错的。

（二）先验反思模型难以抗衡对知识确定性的怀疑论

先验反思模型的第二个局限性与它的运作方式及其所带来的理论结果有关。根据普劳斯的论述，在第一反思阶次，反思主体从经验对象的事实性出发开始其先验反思，进而得出这个经验事实背后起作用的那些可能性条件。而对于康德来说，经验的可能性条件必须要被理解为是必然的，也就是具有唯一性，因为这正是康德提出这些先天形式时所包含的理论要求。换言之，只能是这些条件而不是别的条件使得经验对象得以可能。

问题在于，如果康德真的像普劳斯所说的那样，是以这种反思的方式来获得时间、空间、范畴这些先天形式条件，那么这些条件如何能够是必然的？换言之，先验反思模型能够保证这种必然性吗？普劳斯的支持者可能会说，虽然我们是从偶然的经验出发来获得整个认知框架的，因而或许不能保证这个框架是绝对必然的，但就算如此，我们至少可以达到一种有限范围内的必然性，也就是说，这套框架至少是我们**人类**认识过程必须的，别无其它可能。或者说，这就是康德所认为的我们认知条件的界限之所在。

然而，进一步思考就会发现，这种先验反思模型实际上连这种有限的必然性都无法保证。因为有限的必然性毕竟也是一种必然性，它蕴含着对我们知识的一个必然界限的判断，但从经验出发而通过先验反思所引出的那个认知框架却并不能够达到这种有限必然性的目标，而更有可能的是只获得一种**暂无反例的盖然性**。换言之，它所达到的只不过是迄今没找到反例的最大概率而已。举例来说：对于经验 E，我在某次反思中获得了其先天条件 x、y、z 等，并且在我后来进行的每一次反思中，获得的都是这些条件；但这并不能保证 x、y、z 等先天条件就必定是经验 E 的必然的可能性条件，因为不能完全排除一种可能性，即其他的条件 p，q、r 等结合在一起，同样能够形成经验 E，只不过我暂时没有通过我的反思发现 p、q、r 等条件而已。所以，通过先验反思，我充其量只能说就目前情况来看，关于经验 E 的先天条件**很有可能**是 x、y、z 等，至今无例外；但我不能说经验 E 的先天条件必然是 x、y、z 等。

这么看来，如果从普劳斯的先验反思模型来理解康德的哲学，那么关于康德在先验感性论和先验分析论中所提出的那些先天形式，如时间、空间、诸范畴等，我们都只能说它们是暂时没有例外地对于客观经验是有效的，而并不能说它们必然是对之有效的。这样，康德就无法提出一种用于抵抗休谟怀疑论的先验哲学论证。因此，尽管康德很少去谈论这套条件框架是怎么获得的①，但我们很难认为康德会像普劳斯所说的那样，通过第一阶次的先验反思来获得主体的整套认识条件框架，毕竟这样无法保证所获得的那一套认识条件是必然的。

可见，无论从理论建构的基本思路上，还是在所产生的理论后果上，普劳斯的先验反思模型与康德的先验哲学之间都存在一种显著的错位。它一方面错失了康德提出物自身概念时那个原初的问题意

① 康德常说，为什么我们只有时空而没有别的感性形式，为什么我们有的是这些范畴而不是别的范畴，是一个难以进一步追问的事实（KrV, B 145 – 146）。他虽然也曾提出“源初获取”（ursprüngliche Erwerbung/acquisitio originaria）的思想来描述时空和诸范畴的形成，但并没有展开叙述。（AA 08：222）

识和物自身的原初含义，另一方面将先天知识变成是只不过具有“暂无例外的盖然性”的东西，削弱了康德对抗怀疑论（特别是休谟的怀疑论）的力量。由这种种问题可以看出，康德的先验哲学是不可能通过先验反思模型这样的方式建立起来的，先验反思模型也绝不是理解康德哲学建构思路的正确方式。

三、“物自身”作为建构性的概念：来自《遗著》的补充

尽管“两种视角”解读法所依托的先验反思模型有上述种种结构性的缺陷，但我们并不能因此就说“显象和物自身是对同一对象的两种不同考察视角”这样的说法是错的。如同上文所提到，康德最终也要通过对象关联问题来展开和完成显象和物自身之间的同一性。而且，与所谓的两种“视角”的说法相一致的表达不但在《纯粹理性批判》中能见到，更是常常出现在康德后期的《遗著》中，特别是以“自我设定”（Selbstsetzung）问题为主题的第十二草稿中。例如，康德明确表示，“物自身并不是另一个客体，而是诸表象与同一个客体的另一种关系”（eine andere Beziehung，AA 22：27）。与此类似的表述还有多处，比如物自身是一个“纯粹的关系概念”，“只是另一个、即否定的立足点”（nur ein anderer，nämlich ein negativer Standpunkt，AA 22：42），物自身是“从另一种观察点来考察”的同一个东西（AA 22：46），以及是“另一种表象方式”（eine andere Vorstellungsart，AA 22：414），等等。这些说法甚至比《纯粹理性批判》里的都要明确得多，也足够充分地表明“两种视角”比“两个世界”的说法要更合乎康德的原意。

因此，问题并不在于是否采取“两种视角”的说法，而在于如何去理解这“两种视角”。如果如上文所表明的，先验反思的视角是不足取的，那么就必须从康德哲学的理论建构出发去重新理解“物自身”概念。上文提及，物自身在作为康德先验哲学关键问题的“对象关联”中起构成性的作用。这一点在《遗著》关于“自我设定”问题（它与“对象关联”问题一脉相承）的讨论那里体现得更明显。据笔者统计，在第十二草稿中，“物自身”一词平均每页出现约一次，且大部分都与自我设定问题直接相关。鉴于自我设定问题的复杂性，这里不能展开探讨，只对物自身在其中的建构性意义作一些简单说明。①

在《遗著》第十二草稿中，物自身概念明确地成为自我设定过程的一个构成性的环节。这一点体现在康德对物自身与知性行动之间关系的论述上：“意识在时空中的所有存在都只是内外感官的显象，而作为这样的显象，一个关于直观的综合原则就先天地发生了，并且刺激其自身而成为时空中存在着的物。在这里，主体是物自身，因为它包含了自发性。显象则是接受性。前者［物自身］不是另外的一个客体，而只是主体将自己变成客体的另一种方式。这个理智客体并不是某个本体式的客体（Objectum noumenon），而是让感官直观的客体变成为纯然的现象（Phänomen）的那种知性行动（Act des Verstandes）。”（AA 22：415）这里即使略去“自我设定”的复杂过程不论，也能清楚地看到，“物自身”作为自我设定（“主体将自己变成客体”）的核心要素就是一种“知性行动”，其任务是建立“现象”意义上的对象。② 显然，这个“物自身”并不是任何通过对某个经验事物进行所谓的先验反思而获得的东西，因为这时候经验事物还没有作为显象而被建立起来。相反，康德这里的意思是，只有借助物自身这个概念，显象或者现象才得以可能。而且，物自身对于现象的这种“基础”作用并不是简单的直接对应，就仿佛任何显象“背后”都有某个物自身那样，而是通过复杂的主体性的运作来完成对这种“基础”作用的说明的。可以说，这种主体性运作的过程，正是康德持续思考了数十年的“对象关联”问题的延续。

当然，我们说“物自身”概念在《遗著》中（实际上也早在《纯粹理性批判》中）具有认识论

① 笔者将在其他文章中详细分析“自我设定”理论中的物自身概念。关于《遗著》中的物自身问题的初步分析，参见 Vittorio Mathieu，*Kants Opus Postumum*，Frankfurt am Main：Klostermann，2022，S. 189－199.

② 类似的说法也可见于 AA 22：27，28－29，47，412 等多处。

上的理论建构性意义，成为一个实质性的概念，并不意味着“物自身”是一个有具体对象的实在物，就仿佛处在显象“背后”的某个实体那样。如同康德在《遗著》中也多次强调的那样，“物自身”是一个“思想物”（Gedankending，cf. AA 22：25，31，414），是一种设定（Position，cf. AA 22：27，31）。物自身概念的建构性意义主要在于，它通过成为主体性之运作中的一个核心要素，而对现象（显象）之确立起着基础性的作用。只有通过对“物自身”概念的这种建构性意义的研究，才能更深刻地理解康德的物自身问题。只简单地说显象和物自身是考察同一个东西的“两种不同视角”，不过是空洞的正确性而已。

总的来看，以先验反思模型为基础的“两种视角”解读之所以在现今康德学界获得如此高的接受度，原因在于它的确在理论哲学的领域中给出了一个虽然没有被康德自己明确说出、但却符合康德（无论是《纯粹理性批判》还是《遗著》中）的最终结论的一个等式，即“物自身 = 显象”（这里的“相等”指的是物自身和显象在存在论上是同一个东西）。因而，我们可以认为“两种视角”解读在一定程度上与康德的最后结论是相通的，都体现为“物自身 = 显象”这个等式。但不同之处在于先验反思模型只是在试图表明，经验物**也**可以被看作是物自身，即那个与我们不相关的东西，或者说这个模型只是在考虑我们在何种情况下可以将经验物看成是物自身，以此来表明经验物和物自身是同一个东西。换言之，它是在上述等式已经建立起来的情况下，从等式的右边推回到等式的左边，因而它充其量只是在结论层面上对康德的文本作解释。但对于完整地理解物自身问题来说，关键在于我们必须将我们的认识与物自身**关联起来，**证明物自身就是我们所认识的经验物，也就是从等式左边推到右边，真正地建立起这个等式，使得先验哲学具有真正的力量来抵抗关于知识的不确定性的怀疑论，因而能够在自笛卡尔以来所确立的我思（自我意识）这个“第一确定性”的立场上出发，从理论上来表明物的确定性的真正基础何在。而依照先验反思模型是无法从根基上摆脱一种对我们经验本身之确定性的质疑的。

在物自身问题的解释史上，雅各比（Jacobi）的著名说法影响深远：“没有［物自身以及相关的理论］这个假设，我就不能进入体系，而有了这个假设，我就不能待在体系内。”① 根据上文分析可以看出，先验反思模式基础上的“两种视角”解读只是一直在致力于对雅各比的说法的后半句作出回应，也就是说，这种理论一直只是试图让物自身概念与康德的学说相协调，使得它不会被看作冗余的、甚至是颠覆体系的东西。但这种解读并未能够真正理解雅各比前半句的意思。因为在这种先验反思的解读下，物自身概念会丢失它使人进入康德哲学的那种意义。事实上，只有对如何借助物自身概念进入康德哲学这一点有确切的理解，我们才能真正去解释，如何带着物自身概念逗留在康德哲学之中。毕竟，如果从一开始就没有真正地进入，又何谈逗留？

（责任编辑　行　之）

① Friedrich H. Jacobi，“Über den Transscendentalen Idealismus”，*Werke – Gesamtausgabe*，Band 2. 1，ed. by K. Hammacher and W. Jaeschke，Hamburg：Felix Meiner，2004，S. 109.

三段论与幻相逻辑
——康德自然辩证法新探

袁　辉

【摘要】康德自然辩证法的逻辑基础是传统的三段论推理。与黑格尔辩证法不同，康德辩证法不是推出真理的辩证逻辑，而是虚假的三段论推理，即幻相逻辑。它不仅存在于思辨哲学，还存在于实践哲学、美学乃至目的论等诸多领域。除二律背反外，它还有谬误推理和纯粹理性理想等不同形式。诸多康德辩证法中，最为重要的一种是自然辩证法。它和黑格尔辩证法一样源于理性对理念的追求，并带有必然性。但它的基础不是理性的自否定性，而是理性通过连锁三段论进行推理的能力。康德的自然辩证法可以通过连锁三段论得到形式化表述，它所追求的理念也是这种推理的条件序列构成的整体，它可以通过这种推理指导自然科学建立知识体系。

【关键词】康德；三段论；自然辩证法；辩证法形式化；知识体系
中图分类号：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0102－07

作者简介：袁　辉，江苏常州人，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学哲学学院副教授。
基金项目：国家社会科学一般项目“胡塞尔与康德的认识论比较研究”（19BZX084）；华中科技大学人文社会科学专项发展基金项目“德国哲学研究”（5001406007）

康德的诸多辩证法中，自然辩证法（die natürliche Dialektik）是最为重要的一种，也是黑格尔辩证法的思想来源之一。根据已有研究，不同于马恩的自然辩证法（Die Dialektik der Natur），它和外部自然界的规律无关，只是出自理性内在本性的、自然而然的辩证法。[①] 但是，这一结论有待商榷，而且康德自然辩证法和黑格尔辩证法的诸多不同还有待探索，因为它的基础不是黑格尔的辩证逻辑和理性自否定思想，而是传统逻辑的三段论推理以及连锁三段论推理。相关研究往往忽略了这一区别，因而没有准确地理解康德辩证法的内涵、外延和形式，没有注意到康德理性理念的形式逻辑起源，错过了关于辩证法形式化的讨论，还错过了康德用自然辩证法建立科学的知识体系的尝试。本文将通过回答下面三个问题弥补以上缺憾：在康德这里，何为辩证法？何为自然辩证法？他为何研究自然辩证法，换句话说，自然辩证法有何意义？

一、何为辩证法？

作为一种早期的辩证法，康德辩证法的逻辑基础是传统三段论及相关的幻相逻辑理论，这造成了它和黑格尔辩证法在内涵、外延和形式上的诸多差异。

让我们从康德辩证法的内涵开始。作为一种早于黑格尔的辩证法，康德辩证法的内涵不是基于矛

① 俞吾金：《论两种不同的自然辩证法的概念——兼论康德哲学的一个理论贡献》，《哲学动态》2003 年第 3 期。

盾辩证关系的辩证逻辑，而是他经常提到的“幻相逻辑”（Logik des Scheins，*KrV* B85 ff.；*KU* AA5：175）[①]，即从貌似正确的三段论前提的幻相中推出的错误结论。不可否认，“幻相逻辑”内涵和黑格尔辩证法不同，和今人的理解也大为不同，但它却是辩证法最早的含义。古希腊人称智者滥用形式逻辑的诡辩为辩证法，而亚里士多德批判了这些诡辩，并赋予了辩证法新的含义，即正确的形式推理[②]。与此类似，康德也将辩证法理解为错误的形式逻辑推理，还从中引申出辩证法的第二层含义“幻相技术”，即古希腊智者诡辩的技巧；并由此引申出第三层含义，揭露、批判幻相的理论[③]，这个和真理在消极意义上相关的辩证法一般译为辩证论。本文研究的对象是最基本意义上的康德辩证法，即错误的推理意义上的辩证法。

按属和种差的关系，这个内涵可以再分成两个部分：

其一，康德辩证法属于幻相导致的错误。幻相不是错误，错误是一种将主观根据混淆为客观事实的判断或者推理结论，而幻相是导致错误的主观原因。作为一种主观的原因，它首先是源自主体的判断或者推理的根据；而作为一种导致错误的原因，它能诱使人将它与客观的根据相混淆，从而导致错误，在这个意义上幻相是“错误的源头”（*Logik* AA9：53f.）。例如，海面在中央显得比在岸边更高，这是一个感觉导致的主观联结，如果人受它的引诱而将“凸起了”判定为海面的客观属性，那就犯了错误。

其二，幻相导致的错误还不能充足地定义康德辩证法。辩证法是幻相导致的错误，但并非所有幻相导致的错误都是辩证法，例如前面“海面凸起了”的例子，康德从未称之为辩证法，因为导致它的幻相是“感性对知性的不被察觉的影响”，而且它导致的只是错误判断（*KrV* B236f.）。相比之下，幻相逻辑必须是一种幻相推理导致的结论，而在康德时代，推理就是三段论推理，因此导致辩证法的幻相是一种特殊的幻相，即貌似三段论的主观前提，而辩证法是一种特殊的错误，即错误的推理结论。例如形式逻辑的谬误推理“M 是 P，S 是 M’，故 S 是 P”，这是一个实质上犯了四概念错误、却貌似正确三段论的幻相逻辑。

理清康德辩证法的独特内涵之后，我们可以进一步规定它的外延。与黑格尔辩证法相比，康德辩证法的外延更广，构成一个庞杂的体系。

首先，黑格尔的辩证法是来自理性的辩证法，而康德辩证法则在外延上包括了不那么理性的、人为的辩证法。它的来源是诡辩者对三段论形式的纯然地模仿，因而是随意的、偶然的，例如上一段“保持沉默”的推理。它具有偶然性，因此一旦人们“加强了对当前实例的重视，这种假相就将完全消失”（*KrV* B353f.）。纯粹的诡辩也能是一种辩证法，因为早期辩证法的内涵比较简单，所以它在外延上包含了所有貌似三段论的幻相逻辑。当然，最重要的一种康德辩证法是自然辩证法。它来源于理性对理念必然的追求，尽管这一追求永远无法得到实现。例如，“世界在时间上必定有一个开端”这一形而上学命题是关于理念的知识。因为理性出于本性而追求它，所以导致它的辩证幻相具有必然性，即便人“通过先验的批判清晰地看出了它的无价值……它也仍然不终止”（*KrV* B353f.）。

其次，黑格尔的辩证法是思辨理性的辩证法，因此他更看重康德哲学中思辨理性的先验辩证法，一些研究也将它视为唯一的康德辩证法[④]。有学者甚至认为，在康德这里，摆脱辩证法的出路在于从

---

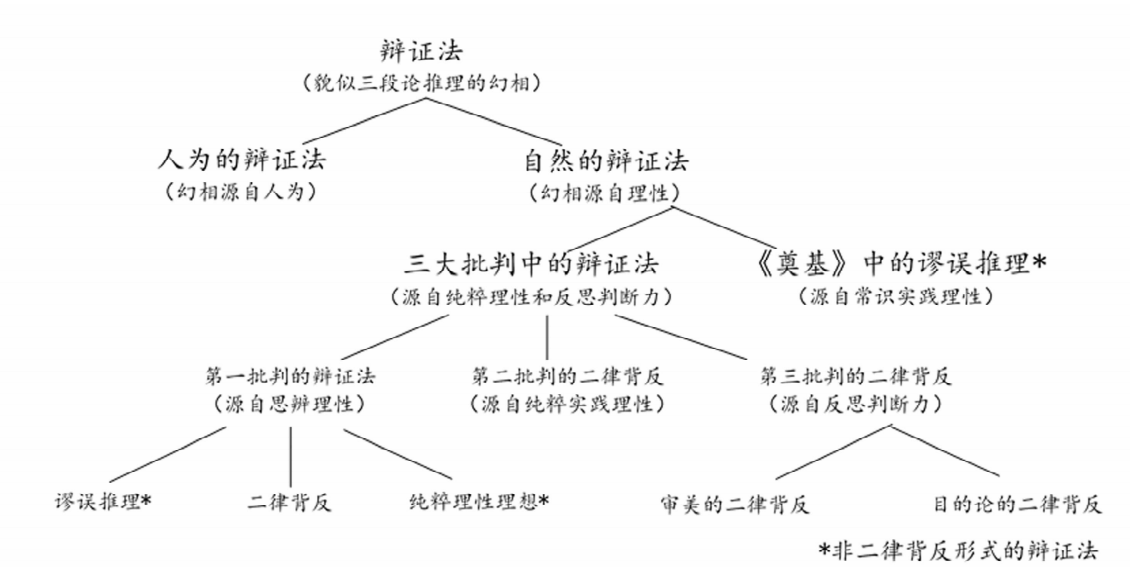
① 除《纯粹理性批判》采用 A、B 版页码外，本文有关康德著作的引用使用普鲁士科学院版《康德全集》的卷数和页码，即 *Immanuel Kants gesammelten Schriften*, Ausgabe der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften，译文参考李秋零主编的《康德著作全集》，有改动。文中所涉及引用文本的缩写及对应著作名及译名如下：*AA* Akademie Ausgabe von Kants Werken – Kants gesammelte Schriften 普鲁士科学院版《康德全集》；*GMS* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten《道德形而上学奠基》；*KpV* Kritik der praktischen Vernunft《实践理性批判》；*KU* Kritik der Urteilskraft《判断力批判》；*Logik* Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen《逻辑学讲义》。

② 汪子嵩、范明生、陈村富、姚介：《希腊哲学史》第 3 卷，北京：人民出版社，2003 年，第 123 页。

③ Rüdiger Bittner, *über die Bedeutung der Dialektik Immanuel Kants*, Heidelberg: Univ., Diss., 1970, p. 7.

④ Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 1.

“理论理性”走向“实践理性”，似乎辩证法只是思辨理性才有的问题①。但是，康德的理性概念的外延更广一些，只要按照三段论推理的能力都是理性，因此除了认识论领域的思辨理性，其他领域的理性例如实践理性也使用三段论进行推理（*KpV* AA5：90），它们都会有产生辩证法的自然倾向。于是自然辩证法的外延也更广，不止思辨理性，纯粹实践理性、不那么纯粹的常识实践理性、甚至反思判断力都有其辩证法（*GMS* AA4：400，*KpV* AA6：107，*KU* AA6：339，388）。这样，康德辩证法构成了一个庞大的辩证法家族，如下图所示：



图表 1　康德辩证法体系

康德辩证法在内涵上不包括辩证的矛盾关系，所以它不仅在外延上更广，而且在形式上也更为灵活。黑格尔对康德的二律背反更感兴趣，因为它更好地体现了辩证的矛盾关系②中常识理性的辩证法只是片面的幻相，没有两个命题或判断的相互对立，就是说没有二律背反，有的学者因此认为只有二律背反才是康德“革命性”的辩证法③。但是，作为早于黑格尔的哲学家，康德也许触及了辩证的矛盾思想，但还不会有意识地使用它，因此他的辩证法除了包含矛盾二律背反之外，还包含谬误推理、纯粹理性理想等“纯然片面的幻相”的辩证法（*KrV* B433）。原因在于康德辩证法的内涵只是从貌似正确三段论前提的幻相中推出的错误结论，而三段论有直言、假言和选言三种形式，因此貌似三段论的幻相逻辑也有谬误推理、二律背反和纯粹理性理念三种形式。《奠基》中的辩证法是貌似直言推理的谬误推理，因为其前提是貌似定言命令的幻相，而定言就是直言的意思。

综上所述，作为一种早于黑格尔的辩证法，康德辩证法的逻辑基础是基于三段论的幻相逻辑，内涵更简单，而外延更广，形式也更为多样。

二、何为自然辩证法？

根据上一节的研究，自然辩证法只是康德的诸多辩证法中一种，它是一种源于理性理念的辩证

① 贺来：《辩证法研究的两种出发点》，《复旦大学学报》社会科学版 2015 年第 1 期。

② 值得注意的是，黑格尔在《哲学史讲演录》中没有忽略康德的其他形式的辩证法，而且他在《逻辑学》中仅在“客观逻辑”的“有论”部分使用了二律背反形式的辩证法。因此，一些学者排除了非二律背反形式的辩证法，例如《道德形而上学奠基》（以下称《奠基》），这是错误的。

③ Eckart Förster，“Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft”，*Kritik der praktischen Vernunft*，Band 2. 1，ed. by Otfried Höffe，Berlin：C. H. Beck，2002，p. 174.

法，因而具有必然性。另外，它是康德批判哲学中最重要的一种辩证法，在《纯粹理性批判》第二版中，研究它的辩证论在篇幅上甚至超过了感性论和分析论的总和。因此，这种辩证法值得进一步研究：它是怎样的辩证法？它和黑格尔辩证法有何异同？它是否可以形式化？

让我们从第一个问题开始。可以把康德自然辩证法的内涵继续二分为“辩证法”和“源自自然的”两个部分：

第一，自然辩证法内涵的最基本组成部分是“辩证法”，因此它的逻辑基础还是基于三段论的幻相逻辑，即貌似三段论的幻相导致的推理，只不过它的幻相比较特殊：它是从理性的主观原则——准则推导出关于物自体的客观知识——理念的错误推理。理性有一些“基本规则和准则，它们完全具有客观原理的外表”（*KrV* B353f.），即“如果有条件者被给予，则相互从属的种种条件的整个序列也被给予”。康德认为该准则是纯粹理性的“至上原则”，从中可以“产生各原理”（*KrV* B365），可以推理，各辩证前提即该原理在各个领域的应用[①]。而第三批判的断言印证了这一推理：该准则适用于所有理论、实践和审美领域的二律背反（*KU* AA5：345）。而自然辩证法则试图将这些主观准则应用到客体上，推出理念的客观有效性来，包括三个先验理念（自我，世界整体和上帝，*KrV* B397f.），审美理念乃至善的理念，例如，常识理性的辩证法的幻相不仅仅在于将幸福原则混淆为道德法则，而且在于从这个幻相中推出义务理念来，用其他地方的话说，这是一种自负，即使得自爱“成为立法者、成为无条件的实践原则”（*KpV* AA5：74）。

让我们以《纯粹理性批判》中的谬误推理为例：“凡只能作主语而被思考的东西都是实体，思考主体是只能被思考为主语的东西，因此思考的主体是实体”。它构成了形式上的四概念“M’是P，S是M，故S是P”，因为两个“只能作为主语而思考的东西”是不同的：大前提是理性的先验原则（准则），其中作为一切谓词主语M适用于一切对象，后者是思维和意识的统一性M’，前者是后者的幻相，康德称之为“言说的诡辩”，由此推出的关于“我思”的理念是没有客观有效性的错误（*KrV* B411，B518）。

第二，自然辩证法的独特内涵在于“自然的”，即“源自理性自然的”，如果没有这个特点，它将和诡辩意义上的辩证法没有区别。“自然的”指来自于理性本性，因而必然的、不可避免的意思。理性对理念具有一种兴趣（Interesse），而这种兴趣是“诱惑人的、在任何时候都是自然的，并将永远保持如此”（*KrV* B732f.），因此它会使诱使理性不可避免地追求理念，并将自己主观的准则当做客观的大前提，推出关于理念的客观知识来（*KrV* B694f.）。问题在于，理性为什么会有这种准则？它为什么会对理念有一种自然的兴趣，以至于“自然而然地”被这种兴趣所误导，试图从主观准则推出关于理念的客观知识？

根据一种观点，理念是三段论推理“最普遍的条件”。康德借助形式逻辑三段论理论“演绎”出了这个理念，即“进一步寻求条件的条件，直至寻求到最普遍的条件”[②]。这一论断忽略了理性主观准则的存在，还忽视了自然辩证法在形式逻辑中更深的基础。让我们注意一个细节：理念“演绎”所根据的是一种特殊的三段论——连锁三段论（*KrV* B386ff.），即连锁推理。根据康德的逻辑学，概念综合直观、判断联结概念、推理联结判断构成三段论（Syllogismus），而连锁三段论（Polysyllogismus）联结单个的三段论构成一个连锁推理（Kettenschluss，又称作Sorites）。连锁三段论又分两种，即前进三段论（Prosyllogismus）和后退三段论（Episyllogismus）。从形式逻辑上说，如果前提给定，两种连锁三段论只是同一种连锁推理的两种不同展开而已，即亚里士多德式和格克勒尼乌斯（Goclenius）式[③]。但从内容上说，前进三段论和后退三段论存在差别：前者可以从给定前提预设更高前提，因此其连锁的条件序列可以构成整体；而后者只能从给定前提推出结论，得不到条件整体。

准则就是前进三段论对条件的回溯所产生的最终原则。在这种三段论中，较低三段论的前提是较

① Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven and London: Yale University Press, 2004, p. 312.

② 张廷国、罗正东：《康德纯粹理性概念“演绎”初探》，《哲学研究》2018年第8期。

③ Bonifacio p. Bairan, *An Introduction to Syllogistic Logic*, Makati City: Katha Publishing, 2005, p. 343.

高的三段论的结论，而这个较高的三段论的前提则是一个更高的三段论的结论。逐级回溯所寻找到的前提条件不断地叠加，构成条件的序列，最后到达一个最高原则，即“如果有条件者被给予，则相互从属的种种条件的整个序列也被给予”。就是说，当连锁推理所叠加的所有条件都被给予时，就能预设一个完整的、“种种条件的整个序列”（*KrV* B364）。这个最高原则就是准则，而这个序列的整体就是理念。理念不是条件序列中的任何一个，而是条件序列的整体（Totalität），因此它不是黑格尔“恶的无限”意义上的重复叠加，而是无条件的整体；因为这种整体性来自于理性推理，所以它不来自于经验观察，而是来自于理性，因而被称为“理性概念”。对应于直言、假言和选言三种推理，三种前进三段论预设了三种理念：“第一，一个主词中定言综合的无条件者，第二，一个序列的各个环节的假言综合的无条件者；第三，一个体系中的各个部分的选言综合的无条件者。”（*KrV* B380）当然，这个准则只是一个逻辑上可以被预设的主观原则，辩证幻相将它和客观的原则相混淆，试图以它为大前提从中推出关于理念的客观知识。

因此，理念的逻辑基础还是三段论，不过是特殊的连锁三段论。那理性为什么“自然而然地”对理念感兴趣，进而试图从自己的主观准则出发，推出关于理念的客观知识？因为在理性是“推理的能力”（*KrV* B381）。当理性试图摆脱经验观察，仅从自身出发充分规定知识时，必然要预设理念的客观性为前提，因为只有预设连锁推理的条件序列的整体是客观的，各个环节的条件才在逻辑上具有充足的有效性。因此，如果推理理性要摆脱经验，单独从自身出发得到确定的知识，“只能是至少在这样一个前提条件下，即该序列在条件方面的所有环节都已经被给予（前提序列中的总体性），因为只有在这一前提条件下，当前的判断才是先天地可能的”（*KrV* B389）。而兴趣则是理性在人身上的主观条件，“惟有在其下这能力［理性］的实施才能得到促进的条件”（*KpV* AA5：119）。

这样，我们就可以回答本节开始的第二个问题：康德自然辩证法和黑格尔辩证法有何异同？在辩证法源自理性必然性的意义上，两者的观点是一致的，因此黑格尔说：“按照普通的想法，辩证法是有随意性的，他［康德］从辩证法那里把这种随意性拿掉了，并把辩证法表述为理性的必然的行动。”但在对理性的定义上，两者是不同的：在黑格尔看来，辩证法之所以是自然的，是因为它来源于理性自否定的能动性，就是说，辩证法的根源在于“思维规定的内在否定性、自身运动的灵魂、一切自然与精神的生动性的根本”①，而作为一个早于黑格尔的哲学家，康德只是将理性看作按三段论推理的能力，它的逻辑基础还是三段论推理逻辑，它按形式逻辑形成的仅仅是可以思考的理念，在追求内容上的充足规定根据的自然本性导致了对理性理念的兴趣。

这个分歧在辩证法的形式化问题上表现的尤其明显。形式化问题是当代辩证法研究的一个重要课题，相关讨论多围绕黑格尔辩证法展开。根据一种观点，可以通过形式逻辑的析取、蕴含关系形式化黑格尔辩证逻辑中的矛盾关系②；根据另一种观点，形式逻辑和黑格尔辩证法的矛盾关系无关，后者取决于理性的自我否定③。而康德自然辩证法可以为以上争论提供新的思路：我们可以对它进行形式化表述，因为“辩证法”和“自然的理性理念”这两个层次的内涵都可以用三段论来表述：前者指一种貌似三段论的幻相逻辑，而后者指推理的前提——准则及理念来自于连锁三段论；当然，形式化表述不是逻辑推理的形式，而只是形式地表述辩证法中的逻辑谬误。让我们以谬误推理为例④：

（1）直言判断是一种综合判断 S a P，a 代表主谓关系中的系词“是”，但综合的判断需要根据，这个根据可以是经验，也可以是推理，而推理是直言三段论：M a P，S a M，S a P。

（2）根据亚里士多德的前进三段论，小前提中 M 是条件，也需要根据，而这个根据可以来自于经验，也可以来自于更高的直言三段论：M_1 a M，S a M_1，S a M；由此我们可以得到一个不断前进的

① Georg W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 52.

② 万小龙：《辩证逻辑形式本性的有限度显现——对黑格尔辩证法的一个二分性解读》，《德国哲学》2012 年第 1 期。

③ 邓晓芒：《从流俗的“辩证法”中拯救黑格尔辩证法——答万小龙君》，《德国哲学》2012 年第 1 期。

④ Peter Schulthess, *Relation und Funktion – Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin: de Gruyter, 1981, p. 310.

三段论链条：

$M\ a\ P$，$S\ a\ M$，$S\ a\ P$；

$M_1\ a\ M$，$S\ a\ M_1$，$S\ a\ M$；

$M_2\ a\ M_1$，$S\ a\ M_2$，$S\ a\ M_1$；

去掉前进三段论中的重复项，可以得到一个连锁推理，即 $S\ a\ M_2 a\ M_1\ a\ M\ a\ P$。

（3）连锁推理可以不断向前回溯：

$S\ a\ P$

$S\ a\ M\ a\ P$

$S\ a\ M_1\ a\ M\ a\ P$

$S\ a\ M_2\ a\ M_1\ a\ M\ a\ P$

……

（4）连锁推理的前提条件整体构成一个序列 $M_n\cdots M_2\ a\ M_1 a\ M$。可以思考一个理念 X，它是之前所有条件 $M_n\cdots M_2$，M_1，M 的主词，自身却不再是任何主词的谓词。它的形式化表述，即 $X = M_n\cdots M_2\ a\ M_1\ a\ M$，a 表示主谓关系。前进三段论的条件构成的理念 X 就自身而言并不是错误的，包含了无限的序列 $M_n\cdots M_2\ a\ M_1\ a\ M$，但它是一个逻辑上的可以思考的概念而没有对象。

（5）理念得到形式化表述后，谬误推理也能得到形式化表述：$X\ a\ P$，$S\ a\ X'$，$S\ a\ P$，$X = M_n\cdots M_2\ a\ M_1\ a\ M$，a 表示主谓关系，P 是理念 X 中分析出来的逻辑谓词，例如简单性（Simplizität）。理性将主观准则 $X\ a\ P$ 视为客观原则，将对象 S 通过混淆概念 X 和 X' 归摄到理念之下，使 M_n 具有了貌似有对应对象的客观理念 S，并获得虚假的知识 $S\ a\ P$。

以上即基于连锁三段论逻辑、对谬误推理的形式化表述。二律背反、纯粹理性理想等另两种形式的自然辩证法的形式化表述会是另一篇研究的内容。另外，康德已有将连锁三段论序列概念与数学无穷级数理论结合的想法①，因此，用现代数理逻辑进一步探索自然辩证法也是可能的。当然，这需要更为详细的分析，这里鉴于篇幅只能暂付阙如。

三、为何研究自然辩证法？

康德将自然辩证法视为一种形式上错误的幻相逻辑，它的逻辑基础只是传统的三段论以及连锁三段论。他为什么用这么大的篇幅研究自然辩证法？如果这种辩证法只是一种逻辑上的推理谬误，那么它是否失去了黑格尔辩证法理性否定性那样更为积极的意义？它的形式化表述能否对自然科学的发展有指导意义？

因为康德批判哲学的初衷是为了解决传统形而上学的危机，其积极意义是通过推理逻辑指导未来的自然科学以形成知识的体系。按照传统的理解，康德试图通过划分物自体和现象界来调和近代哲学中的唯理论和经验论的矛盾，克服近代机械论对传统形而上学的冲击。这种理解当然是正确的，却忽略了康德个人的意图。作为一个早于黑格尔的哲学家，康德还未有意识地使用矛盾对立统一原则来化解哲学史上的矛盾与对立，而只是通过批判来解决传统形而上学的危机，而且批判的对象不止是种种形而上学错误，另外还有“错误的源头”——自然辩证法。

自然辩证法是貌似正确的推理的诡辩，而其结论则是一切推理的前提整体——理念。在康德看来，传统形而上学的诸多流派的基础就是这样的幻相逻辑：它们把关于理念的知识当作对物自体的客观真理，并以它们为前提推导出形而上学体系来。因此，传统形而上学的根基是虚幻的，它们是建立在“由雾构成的堤坝和即将融化的冰山”之上的土地（*KrV* B295），却无法像自然科学那样扩展客观的知识。它还造成了“懒惰的理性”，即沉溺于理念中推理出来的知识，而疏于在经验中寻找知识

① Peter Schulthess, *Relation und Funktion – Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, p. 313

（*KrV* B717）。而康德批判哲学的最初目的就是揭露自然辩证法，从根本上批判传统形而上学，进而消除辩证法导致的危机，并使科学走康庄大道。“哲学最初的也是最重要的事务就是通过阻塞错误的来源而一劳永逸地取消它［自然辩证法］的一切不利影响”（*KrV* BXXXI）。①

不过，和黑格尔一样，康德没有将自然辩证法看做纯然消极的东西。从目的论角度看，人的所有自然禀赋均有其目的，哪怕辩证幻相也是如此。按照康德的设想，人们可以将自然辩证法的理性理念当作调节性原则（regulatives Prinzip），用它来指导科学在经验中不断寻找更高的条件，并以它为参照点构成知识的体系。理性理念尽管是一个“想象的焦点”，是一种欺骗，但“这种幻相……仍然是不可或缺地必然的”（*KrV* B672f.）。

让我们再以直言前进三段论为例。按照一种解读②，回溯中每个条件构成了内涵从丰富到贫乏的序列，如人、动物、生命等。但按照康德时期的形式逻辑，这个序列应该反过来。例如，“感性存在者追求幸福，卡尤斯是感性存在者，因此卡尤斯追求快乐”的小前提是较高的三段论“有死的存在者是感性存在者，卡尤斯是有死的，因此卡尤斯是感性存在者”的结论，而后者的小前提又是更高的“人是有死的，卡尤斯是人，因此卡尤斯是有死的”的结论。各级条件构成了连锁推理，其中每一级条件在内涵上包括了之前所有的条件，构成一个从贫乏到丰富的条件序列：感性存在者、有死的存在者、人，等等。例如，直言前进三段论到达的理念就是亚里士多德意义上的实体，即只能被其他谓语表述，自身却不可以作为谓语的主语。因此，它在逻辑上是可以思考的，只是在认识论上其对象不可知。它可以指导经验科学，不断将新的经验列入连锁推理序列中。

而这个对自然科学的指导性原则也可以形式化。有学者指出理念 P_1 可以作为科学体系的 P_2 的投影而指导后者③。根据本文第二节，这个投影效果可以用前进三段论进一步形式化：

（1）连锁推理各级中项，S a M，S a M_1 都是来自于经验的知性，

（2）理性通过推理整理知性概念，构成判断组，即连锁推理，S a M_1 a M，而科学体系即各级经验知识构成的序列 P = M_1 a M。

（3）如存在更高条件 P_2，构成体系 M_2 a M_1a M ，那就应该在科学观察中找到经验 S a M_2。这个寻找过程可以继续，P_3，P_4，P_5…找到经验 S a M_3，S a M_4，S a M_5….

（4）理念 P_n 超出了人的经验能力，因此永远不能到达，但如假设存在 P_n，却能指引科学寻找更丰富的经验规律 M_6，乃至 M_7，M_8…构成内涵更丰富的体系 P_6，P_7，P_8…

在通过连锁三段论逻辑指导自然科学体系化的意义上，康德自然辩证法与马恩自然辩证法不谋而合。这样，康德自然辩证法包含了本文开始提到的两重意义：它首先是一种来自理性本性的、自然而然的辩证法，其次在指导自然科学形成体系的意义上，它又是关于外部自然规律的辩证法。

（责任编辑　行　之）

① 在康德中后期批判哲学中，这两个目标都逐渐淡化了。《奠基》中的辩证法已经失去其积极意义，《实践理性批判》的辩证法对批判哲学的意义有限，第三批判则根本没有提到辩证法的意义。

② Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 315.

③ Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 288 – 304.

人的自由是否可能？
——从“自因”和“意志”看待斯宾诺莎与谢林自由形而上学的差异

严杭迪

【摘要】斯宾诺莎的因果必然性体系使人不具有绝对自发性意义上的自由，这使他成为意图捍卫自由的德国古典哲学家们的重要对手。一旦在哲学体系中设定了上帝，那么斯宾诺莎式的决定论就是本质性的。谢林既继承了斯宾诺莎式的泛神论，但又要捍卫与必然性相对的自由，泛神论和自由之间的这一张力需要一种系统性的解决。斯宾诺莎认为意志和理智具有同一性，进而意志作为思想的样式被严格的因果性所规定，这种因果规定的必然性源于上帝自因的必然性。谢林通过“实存者”和“实存之根据”的区分，提出了上帝自因的新构想，同时将意志本原化，在一个泛神论的体系中说明人类意志的绝对自发性。这种解决方式表明，人类自由的可能性并不是一个局部性的问题，而是关乎体系整体的构想。

【关键词】谢林；自因；自由；决定论；泛神论
中图分类号：B563.1　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0109－07

作者简介：严杭迪，浙江宁波人，（上海 200433）复旦大学哲学学院博士生。

18 世纪 80 年代，与康德出版《纯粹理性批判》同样重要的思想事件是泛神论争论，这一争论使得斯宾诺莎哲学在德国思想界兴起，斯宾诺莎仿佛一下子从宣扬无神论的恶徒变成圣人，几乎所有歌德时代的人（包括谢林与黑格尔）都成了斯宾诺莎的狂热者。[①] 泛神论是一种关于世间万物和万千思想的整体主义构想，一切事物和思想都内在于独一的上帝，并且它们只是上帝通过自身差异化而产生的，即“大全一体”（Alles und Eins）。在近代，这种观点的代表是斯宾诺莎哲学，人们甚至将“斯宾诺莎主义”和“泛神论”视作同义词。然而，斯宾诺莎的泛神论体系呈现出“必然性”的本质性特征，使整个体系成为一种决定论的体系。谢林继承了斯宾诺莎的泛神论构想，但他绝不接受体系是决定论的，“在某种意义上，斯宾诺莎体系一直都将是一个模范。如果一个体系以自由为旨归，同时又和斯宾诺莎体系具有同样一些伟大的特征、具有同样的单纯性，即是说成为斯宾诺莎体系的完满对立面，那么它就会是真正的最高者”[②]。在谢林看来，斯宾诺莎体系的“完满对立面”就是一种自由的泛神论体系，在这种体系中，人类行为具有“绝对的自发性”。

一、斯宾诺莎的决定论及其形而上学基础

自由是否可能的问题，首先与“意志”概念相关。谢林在《自由论》中提到：“斯宾诺莎为反对自由而做出的论证完全是出自决定论的立场，而不是出于泛神论的立场。他把意志也当作是一个事情

① F. C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, pp. 44－126.
② ［德］谢林：《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社，2016 年，第 42－43 页。

(als eine Sache) 来对待。"[①] 就斯宾诺莎的术语而言，所谓的"事情"是指样式 (modi)。总的来说，斯宾诺莎的泛神论体系是由必然性所主导的，这种必然性包含在关涉一切存在者的因果性中，无论是上帝自身还是样式，都是被某个原因规定而存在和行动，差别在于上帝是被自己的本性所规定，而样式是被自身之外的他者所规定。由于斯宾诺莎对自由的界定是"仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西"[②]，只有上帝是自由的，人的意志作为有限样式不可能具有这种"自发性"意义上的自由，它一方面被上帝所规定，另一方面被其他有限事物规定。

正是基于这一立场，在《伦理学》第 2 部分命题 48，斯宾诺莎否定了心灵具有自由意志，"自由意志"是指心灵具有的一种绝对的、不依赖于外因的能力，这种能力使其仅靠自身就能"意愿这个或意愿那个"。斯宾诺莎所反驳的是笛卡尔的意志观。在第四沉思中，笛卡尔通过理智和意志这两种不同的心灵能力去解释错误的来源，认为"意志仅仅在于我们去做或不做某事的能力（也即，去肯定或否定，去追求或避免）"[③]，这种能力并不为外在的力量所规定，因为意志仅对理智提供的观念进行肯定或否定，这种行动完全是内在于心灵的，虽然理智的知觉使得心灵倾向于某个方向 A，但意志的选择仍然是自由的，它仍然可以选择非 A。斯宾诺莎认为，意志乃是"一种心灵借以肯定或否定什么是真、什么是错误的能力，而不是心灵借以追求一物避免一物的欲望"[④]。这种界定看上去保留了笛卡尔的部分观点，但事实上，斯宾诺莎持有不同于笛卡尔的意志观：笛卡尔分离了"理智"和"意志"这两种能力，以此确保了意志的自由；斯宾诺莎则认为意志与理智是同一的。

在斯宾诺莎看来，意志这种"能力"仅是对诸多意愿 (volition) 的普遍称谓，真实存在的只有个别意愿，意志与个别意愿之间的关系就像是人与苏格拉底之间的关系。在第 2 部分命题 49 中，斯宾诺莎证明了个别肯定和个别观念是同一的 (unum et edem)，一方面，一个肯定在没有相应观念的情况下既不能存在、也不能被设想，因为观念是思想的基础性样式，包括"肯定"在内的思想的其他样式都是以相应的观念为基础的，心灵对一物做出的任一肯定都需要关于该物的观念；另一方面，这个观念在没有这个肯定的情况下也不能存在和被设想。关于某物的观念并不只是包含了相应的主词 (某物)，还包含了与主词相联结的谓词 (该物的性质)[⑤]，所以个别观念包含了关于该事物的诸多命题，例如"三角形的三个内角等于两个直角"既是关于三角形的观念之一，也是心灵所做出的一个肯定。

和意志一样，理智是从诸多个别观念中形成的普遍称谓，心灵同样没有一种称为"理智"的绝对能力。既然个别的意愿和个别观念是同一的，那么意志和理智也是同一的，这是斯宾诺莎意志学说的一个核心论断。当人们从思想这一属性来看待个别意愿时，观念中所包含的肯定或否定是被其他观念严格地决定，因此，意志受到因果性的严格支配，绝不可能具有自发性意义上的自由。

因果必然性对意志的支配作用与斯宾诺莎的实体观点有关，他完全站在自然主义的立场来理解上帝，作为实体的上帝没有传统基督教神学中的人格性，上帝或自然完全以必然性的方式存在。这种必然性是几何学式的，就像从三角形的本性必然可以得出"三个内角之和等于两个直角"，三个内角之和不可能有其他情况，上帝以相同的必然性依其本性存在和行动，并产生世间万物。换言之，三角形的这一性质包含在三角形的概念中，而一切事物的存在和行动同样包含在上帝的概念中，这种包含关系在命题上体现为"分析命题"，即主词的概念包含了它具有的一切谓词。正是由于实体所具有的分析性，斯宾诺莎才能以几何学的方式呈现出他的整个哲学体系，因为这种几何学式阐述正是刻画了上帝的几何学式存在。按照体系的几何学特征，意志的必然性必定是从斯宾诺莎关于实体的最初设定中

① ［德］谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，先刚译，北京：北京大学出版社，2019 年，第 23 页。

② ［荷］斯宾诺莎：《伦理学 知性改进论》，贺麟译，上海：上海人民出版社，2009 年，第 4 页。

③ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 40.

④ ［荷］斯宾诺莎：《伦理学 知性改进论》，第 74 页。

⑤ See Edwin Curley, "Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief", *Spinoza: Essays In Interpretation*, ed. by E. Freeman and M. Mandelbaum, Illinois: The Open Court Publishing Co., 1975, pp. 169 – 174.

得出的结论。对于“意志不能被称为自由因，而只能是必然因”①，根本前提在于“上帝是自因”(causa sui)。

然而，“上帝是自因的”这个观点似乎内在地包含了难以克服的困难，这在阿诺德对笛卡尔“自因概念”的批判中可见一斑。阿诺德认为，笛卡尔是从动力因来看待上帝的自因，这导致了原因和结果的分离。动力因关涉的是事物的生成或进入实存，对于被造物而言，原因和结果是不同的，假如自因是一种动力因，那么作为原因的上帝和作为结果的上帝是不同的，这意味着上帝自身的分裂。②从逻辑上来看，原因是在先的，而结果是在后的，那么“上帝的自因”意味着“上帝既在先又在后”，这是悖谬的。笛卡尔在回应中实际上接受了阿诺德的观点，“上帝为何实存的问题不能依据严格意义上的动力因而得到回答，而仅仅是依据事物的本质或形式因”③。形式因意义上的自因是指上帝的本质包含了实存，即上帝必然存在，而不需要在动力因的意义上追问上帝如何能够存在。

斯宾诺莎在《伦理学》中既谈论形式因意义上的自因，也谈论动力因意义上的自因。前者见诸《伦理学》的第一个定义，即“自因，我理解为这样的东西，它的本质即包含存在，或者它的本性只能设想为存在着”，斯宾诺莎也说，“在上帝被称为自因的相同意义上，上帝也被称为万物的原因”④，既然上帝是在动力因意义上是万物的原因，那么上帝也在动力因意义上是自己的原因。这里存在两个问题：如何协调形式因和动力因？上帝难道与样式一样服从动力因意义上的因果性，进而因果性原理并不来自上帝、甚至高于上帝？

动力因意义上的因果性有明确的含义，即一切样式都是以上帝作为原因而实存和行动的。既然斯宾诺莎明确表述了“自因”也是动力因意义上的，那么上帝本质中所包含的实存不能字面地来理解。上帝的实存有其实存的方式，并且这种方式是可以被言说的，《伦理学》第1部分“论上帝”既阐明了上帝的概念，又包含对“上帝的实存”的论述，而后者的核心是上帝与万物的关系，从总体上看，即“产生自然的自然”(natura naturans)和“被自然产生的自然”(natura naturata)的关系。无论是“产生自然的自然”还是“被自然产生的自然”，每个概念中都既包含了“产生着的自然”(实体或属性)，也包含“被产生的自然”(样式的总体)，还包含着两者之间产生意义上的、动力因的因果关系，只不过这种“产生”不是有意识、有自由意志的创造活动，而是机械性的生成活动。因此，实体和样式总体的关系是“不一不二”的关系。“不一”在于两者在因果性上是可区分的，实体作为原因，而一切样式都只是作为结果，这意味着“自因的悖谬”不会对斯宾诺莎的自因学说造成困难，因为将“作为原因的上帝”和“作为结果的上帝”相区分，这是可以设想的。“不二”在于实体和样式处于绝对的因果关联之中，两者是不可分离的。上帝的实存即“上帝通过动力因意义上的因果性产生万物”，人们无法脱离样式而孤立地看待上帝的实存，并且这种实存是上帝的真正本质，即所有属性都是以特定方式(如以思维的方式)产生出万物。因此“上帝的实存和上帝的本质是同一的”⑤。形式因和动力因在斯宾诺莎这里具有相同的含义，并且在“上帝产生自身”之中显示出因果性，所以并非上帝服从一个在先的因果性原理，而是上帝自身表现为因果性。

在根本上，上帝产生万物，乃至一物规定另一物就是上帝产生自身的因果性。同时，一切因果性(包括意志)所具有的必然性都隶属于上帝产生自身的必然性。对于斯宾诺莎的必然性体系，谢林评论道，“在上帝与事物之间不是一种自由的联系，而是一种必然的联系”，并且“体系本身则成了宿命论”。⑥ 因此，“意志是必然因”的根本前提在于两方面，一是斯宾诺莎将意志视作样式而非本原，二是他关于自因的构想。

---

① ［荷］斯宾诺莎：《伦理学 知性改进论》，第26页。

② 吴增定：《自因的悖谬——笛卡尔、斯宾诺莎与早期现代形而上学的革命》，《世界哲学》2018年第2期。

③ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, p. 170.

④ ［荷］斯宾诺莎：《伦理学 知性改进论》，第3、23页，译文略有改动。

⑤ 同上，第20页，译文略有改动。

⑥ ［德］谢林：《近代哲学史》，第44、42页。

二、谢林对斯宾诺莎“自因”的批判与本原化的意志

在谢林看来，斯宾诺莎的意志学说和自由概念都是由其“片面的实在论体系”所导致的必然结果，由此评判出发，谢林试图构建一个完整的泛神论体系。谢林与斯宾诺莎体系的根本差异在于上帝是如何自因的。与斯宾诺莎“上帝的本质中包含实存”的观点不同，谢林认为，存在着两种本质(Wesen)，一种是“实存者”，一种是“实存的单纯根据”，“正是这个区分促使自然哲学和斯宾诺莎哲学彻底分道扬镳”①。实存的上帝固然在其自身之中有其实存的根据，这与斯宾诺莎的观点一致；不同之处在于，谢林认为上帝并不直接就是实存的，祂需要先行的他者才能够成为实存者。当然，“根据”不是指在证明中常被用到的、与结论相对的那种根据，而仅仅指一种基础。

这一区分在谢林对人类自由的探讨中是基础性的，但内在于上帝的本质如何不是实存着的上帝？首先，内在性（Immanenz）不是指一种部分与整体之间的关系，作为一种简单的本质，上帝自身不可能有部分，否则他就是复合的，由更加原初的东西所构成，这与上帝概念不符。于是，内在性无非意味着两方面的内容：其一，“根据”在某种意义上是太一，这涉及谢林对系词“是”的观点——共同所属性（Zusammengehörigkeit）；其二，“根据”毕竟不同于实存的上帝，这一点与上帝的自身启示相关。这两方面内容共同构成一种内在的二元论。在一个陈述中，系词“是”（sein）表示主谓词之间的同一性，但这种同一性（Identität）并不意味着主谓词是同一回事（Einerleiheit）。② “同一回事”意味着主词和谓词所指的东西是完全相同的，两者没有任何差异。对于陈述“彼得是罪人”，有一个第三者 X，X 一方面是彼得，另一方面是罪人，X 使得彼得和罪人能够被“是”联系到一个陈述中，这个陈述并不意味着彼得和罪人毫无差别。因此，陈述中的主谓同一性是指主词和谓词有差异的统一。“根据是太一”意味着，“太一”从一个方面来看是根据，任何一种泛神论的学说都必定持有相似观点，在斯宾诺莎体系中，虽然思维和广延属性与上帝本身相区别，因为上帝同时是一切属性，而不是单个属性，但自在地看，思维和广延都是上帝。

但是，太一为什么在自身之中设定一个他者（das Andere）？谢林认为单纯是其自身的太一无法启示自身，因为没有他者的太一只是一个抽象的概念或空洞的自身同一性，而不是一个活生生的、现实的东西。③ 一切现实的东西都只能通过他者显示出来，就像光明只能通过黑暗显示出来，单纯的光明反而使一切东西都不可见，“遮蔽”了一切东西，最终使自己也不可见。既然上帝必定启示自身，那么在上帝之内的根据必定作为他者先行存在着。斯宾诺莎虽然区分了 natura naturans 和 natura naturata，但后者绝不是一个原初的本原，只是结果，而且两者并没有分裂为两个具有独立作用的东西，所以与谢林的区分并不相同。

“二元性”并不直接等同于“对立”，因为某个东西被划分成两个方面，并不意味着这两个方面处于一种现实的、积极的对立之中。谢林之所以认为“上帝只能在对立中启示”，关键的一点是为了保持自由与必然性的对立，④ 并且自由不能消解到必然性中，毋宁说自由才是必然性的源泉，这意味着在对立之上还有两者的统一。布赫海姆(Thomas Buchheim)认为，为了把握自然必然性与自由更高层次的统一，谢林将早期的绝对同一性转变为“有能力启示的统一体”(eine offenbarungsfähige Einhe-

① ［德］谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，第 33 页。

② 同上，第 13－15 页。

③ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* VII, hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart u. Augsburg: Cotta'scher Verlag, 1856－1861, S. 54－57.

④ 同样重要的一点是恶的实在性与神义论问题。(See Christian Iber, “Prinzipien von Personalität in Schellings ‘Freiheitsschrift’”, *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*, ed. by T. Buchheim und F. Hermanni, Berlin: De Gruyter Akademie Forschung, 2004, S. 122.)

it)，这统一体中包含着尚不实存的自身与他者之间的本源对立。[①] 斯宾诺莎直接取消了自由与必然性之间的对立，使必然性成为自由的源泉，在谢林看来，这把真正的自由也取消了。

对太一内部两个本原的考察应当从意志入手，“上帝是他意愿是的那个东西”[②]，从客观性的立场来看，上帝的实存与否根本不取决于人类的证明，站在主观性立场上的人类知性根本无权决定上帝的情况。因此认识上帝，即认识意志本身。既然上帝必须被思想为在对立中才能实存，那么上帝的意志必须被设定为一种相互对立的意志——根据意志和理智。在太一的二元性这个层面，根据是太一想要自己生育自己的渴望[③]，渴望（Sehnsucht）意愿着某种东西，所以它是一种意志，这种意志想要使太一获得实存，使之成为一个现实存在着的上帝，正是这种渴望给予了上帝以实在性。因此，渴望乃是太一实现自身的最初根基——上帝得以实存的“根据”。在此意义上，谢林又称“根据”为“根据意志”（der Wille des Grundes）。根据意志自身是缺乏理智的，表现为一种无秩序的东西，是太一内部的他者，而“理智”才是太一的真正本质。这里所谈到的“理智”（Verstand）并不是康德意义上与理性相区分的知性，而是神性的理智，或者说理性本身；同时，在斯宾诺莎哲学中，与谢林的“理智”平齐的概念是“思维”属性，而斯宾诺莎所谓的“神性的理智”仅仅是思维的无限样式。在谢林看来，神性的理智并不只是思维或认识，也是一种行动的力量，因为这个本原同样是创世的本原，它具有关于上帝自身的观念（原型），也有去行动的意愿，这样才能使创世这一行动得以发生，进而使上帝实存，所以理智也是一种意志。谢林实际上是把意志本原化了，使其成为创世的源泉。

然而，根据意志和理智并不处于一种和谐的状态，而是在对立和冲突之中。理智想要征服根据意志，这样上帝才能作为自身启示出来，但理智并不能彻底摧毁根据意志，后者始终作为不可还原到理智的剩余物而具有自己的存在。于是，根据意志始终独立地发挥着与理智相反的作用，否则上帝不可能实存。根据试图保持自身，并使自身得到实现，成为一个自为的存在者，为此它试图征服理智。然而，根据毕竟只是作为上帝得以实现的工具，它最终必定为理智所征服，使得上帝作为自身（理智）而显现。

在谢林的体系构想中，创世是上帝启示自身的行为，并且上帝的自由在于一种道德必然性，这不同于斯宾诺莎以几何学必然性去理解上帝的自因。几何学的必然性意味着，单一的实体盲目地、无意志地派生出了万物，就像三角形的概念无须任何意志的作用就包含了它的各种性质，当斯宾诺莎将意志还原到理智的时候，已经埋下了这种盲目的必然性的种子。与莱布尼茨一样，谢林认为上帝并非盲目地创世，而是有意识地、出自意志而创世，尽管在谢林和莱氏那里，上帝创世的目的有所不同（分别是爱和善），但“世界必须如此”的必然性都是基于上帝的道德意图。在莱氏关于“道德必然性”的构想中，上帝在理智中设想了多个可能世界，而上帝的意志则基于善的意图而选择最好的可能世界，使之成为现实。[④] 谢林并不认同莱氏的“可能世界”构想，这与谢林的泛神论立场是紧密相关的，理智这一本原所设想的世界原型是唯一的，因为实现了的世界就是实存的上帝，并且上帝自身是太一或“一”，多个可能世界是不可能的。因此，就世界原型的唯一性而言，谢林和斯宾诺莎持有相同的观点，背后是他们共同的泛神论立场。同时，不同于斯宾诺莎的“单一实体派生出万物”，在谢林的构想中，双重的意志本原通过对立作用而产生了万物，正是由于其独特的“道德必然性”概念，谢林能够说“凡是没有成为现实地存在着的东西，必定也是道德上不可能的”。[⑤]

按照“上帝只在双重本原的对立中启示”的观点，斯宾诺莎的上帝并不会启示，因为诸属性之间没有相互作用，没有活生生的对立，任意两者都互不相干，这意味着实体作为诸属性的统一体只是纯粹的存在，而不是作为实存者的上帝。从谢林体系来看，斯宾诺莎意义上的实体之所以能够以一种

---

① Thomas Buchheim, “Einleitung”, *Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011, S. 21.

② ［德］谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，第231页。

③ 同上，第36页。

④ 参见《单子论》第53－55条；［德］莱布尼茨：《神义论》，朱雁冰译，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第492页。

⑤ ［德］谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，第81页。

无理智的、几何学的必然性显示出自身，正是因为在自然之上还有一个更高的绝对者，正是在根据和理智的对立中，理智必然地征服根据，作为理智的上帝必然地启示自身，进而自然在其中以一种必然性显示出自身，因此斯宾诺莎的体系“仅仅理解把握了绝对者的一个方面——即实在的方面（从这方面看，上帝仅仅在根据里发挥作用）”①。就此而言，斯宾诺莎正确地指明了实体即自然，但其体系仅仅是“片面的实在论”。自然之上的更高存在者（理智）使得体系摆脱了盲目的自然必然性，为自由开辟了道路。

斯宾诺莎不但将意志当作一个样式，同时将意志还原为理智，这一做法为其彻底的决定论扫清了障碍，因为假如人类具有意志，至少一种自由的选择是可能的。关于意志和理智的关系，谢林在做法上和斯宾诺莎同样极端，在观点上却恰恰相反。谢林认为作为本原的理智本身是一种意志，它不但进行思想——上帝对自身的表象（Vorstellung），同时也意愿启示，这种意愿使上帝从单纯的理念过渡到实存得以可能。将理智还原到意志，一方面使得上帝具有绝对的自由，并且这种自由并不是一种单纯的偶然性，而是具有创世的道德必然性，另一方面，由于人的本质也是来自于双重的意志本原，这使得人摆脱决定论成为可能。

三、私己意志和人的理智——人类意志的绝对自发性

一切被造物都是从上帝内的双重本原中产生的，于是每一个被造物都在自身内具有一个双重的本原，其中来自根据意志的那一方面是“私己意志”（Eigenwille），私己意志存在于任何一个被造物中，它的作用与根据意志一样，使被造物试图保持自己；另一个方面是来自理智本原的光。在非人的被造物中，私己意志并未与光形成完满的统一体，因此这些被造物的意志是盲目的，只是单纯的欲望；而在人之中，私己意志与光达到完满的统一——人的精神，这是人的特殊性所在。②

人的精神在私己意志和他的理智之上，它不受两个本原的约束，能够寻求脱离理智，因而具有一种自主性（Selbstheit），在一切被造物中只有人具有这种自主性。当私己意志仅仅作为工具而被理智所统摄，就像大全的根据意志为神性的理智所统摄，那么人内部的各种力量处于平衡有序的状态之中，这种有序的状态就是“善”。然而人的精神又在他的理智之上，它能够使私己意志脱离与理智的统一、并凌驾于理智之上，这种可颠倒的关系构成了人和上帝的区别之一，在上帝那里，根据意志不可能掌控理智。然而，私己意志单凭自身无法统摄所有力量，于是人里面的各种力量处于一种失衡无序的状态中，表现为各种欲望，这就是“恶”。因此，恶在于本原关系的肯定性颠倒（positive Verkehrtheit），即从“私己意志受到理智的节制”转变为“私己意志占据主导地位”。恶本身并不是一个最原初的本原，而是从在上帝内部两个本原的对立中派生出来的实在东西。由此，人类自由的实在概念被规定为“向善和从恶的能力”③，而自由的形式概念是指意志的绝对自发性，善和恶这两种相反的方向构成了这种自发性的内容，自由的形式概念与实在概念是不可分割的。

在谢林看来，人的这一自由在于其原初行动——“一个实在的自己设定自己的行动”④，在这一行动中，人意愿善或恶，但不是有意识地选择，因为人的意识也来源于这一原初行动；其次，人的本质就在于这一行动，它使人直接成为一个被规定的本质，在行动之先根本不存在一个人的本质，并且其时间性生命中的一切个别行为都由这一行动得到规定；最后，这一行动是先验的，它整个地先行于人的时间性生命，并且是在创世的开端就发生了，在泛神论的构想中，当上帝为了实现自身而开始创世，内在于上帝的人“同时”也做出了决断，并没有一个在先者决定人的原初行动，这个行动是完全自发的。因此，人的真正自由在于，人在原初行动中自己设定自己，使得人在时间生命中的自由就

① ［德］谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，第 82 页。
② 同上，第 40 页。
③ 同上，第 27 页。
④ 同上，第 67 页。

是按照原初行动所设定的本性必然地做出行为，这时自由和必然性是同一的，不过从原理上来说，自由是先行于必然性的。同时，意志的本原化和原初行动的概念使得谢林的学说与中世纪的自由意志学说大相径庭，意志不再是人所具有的一种能力，而是构成性的本原。

人的意志绝非单纯的样式，因而只能遵从自然必然性。相反，人根本上是一个原初意愿（Urwollen），一种先于一切经验行为的善恶未决断的状态是可以被设想的，仅就此而言，原初意愿带有偶然性，向善或从恶对个人而言都不是必然的，这使得人的决断行动具有某种自由的空间。但经验行为并非完全偶然的，而是带着必然性而被实施的，只不过这种必然性来自于人的自身规定，既不来自上帝，也不来自任何其他事物。因为人具有来自根据意志的本原，根据意志在人那里并不必然地服从神性的理智，这使得人的原初决断独立于上帝；而人的原初行动对人的本质是构成性的，在这一行动之前，一个人甚至还未成为人，那时任何事物都不具有可以施加影响的对象，因此人的原初行动也不为其他事物所规定。由此，谢林彻底地使一个泛神论体系摆脱了斯宾诺莎式的决定论。

四、结　　语

自由和必然性的关系问题不仅是实践哲学的基本问题之一，由于关系到上帝、自然、人三者之间的关系，同样是形而上学的基本问题之一。面对这一问题，斯宾诺莎的决定论方案具有一种本质性的意义，因为一旦设定上帝，上帝的全知和创造似乎必定使人成为一个“自动机”（Automaten）。假如人们真诚地对待这种决定论的观点，并且没有一个更好的替代方案，那么斯宾诺莎的决定论甚至是最令人信服的学说，康德认为“虽然斯宾诺莎主义的基本理念是荒谬的，但他的推论却比按照创世论有可能发生的远为令人信服”①，谢林同样认为“假若没有什么更高的立场，那么决定论无疑是更值得推崇的一方”②，对斯宾诺莎决定论的克服，构成了德国古典哲学的另一条线索。谢林一方面继承了斯宾诺莎的泛神论构想，另一方面又要捍卫自由，这需要他对体系本身做出根本性的新构想。

在谢林的构想中，上帝的自身启示或创世是一种道德必然性，而不是斯宾诺莎意义上的、几何学式的必然性。上帝是一个道德本质，这意味着几何学式的必然性从属于道德必然性，前者并不是原初的东西。在谢林的体系中，实体的几何学式的必然性（斯宾诺莎所谓的实体的自由）来源于上帝的绝对自由，而人类经验行为的必然性是来自人的作为源始行动的自由决断。通过对上帝的自因和意志的新构想，谢林从体系的根源处出发，较为彻底地解决了人类自由如何可能的问题。然而，这一解决也留下了一个更基本的问题：太一如何分化为两个本原？这正是谢林在《世界时代》的思辨中试图予以解决的问题。就此而言，对人类自由之可能性的探讨提供了一个进入世界时代思辨的入口，而谢林在《世界时代》即将付梓之际一再地撤回重写，也从侧面凸显了这一基本问题的复杂性。关于自由问题的这些基本关联表明，自由的可能性并不是体系的局部问题，而是本质性地关涉体系整体。

（责任编辑　行　之）

① ［德］康德：《康德著作全集（第5卷）：实践理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第109页。
② ［德］谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，第64页。

哲学的手艺

陈少明

【摘要】本文是《问物——可触摸的意义》一书的序言，主题表达作者对其作品的思路与方法的反思。作者认为，物不仅是物理事实，同是也是展现人类精神意义的有质感的存在。在回顾关于心－理意义结构思路形成的基础上，序文尝试揭示某些不同于一般哲学方法论的具体写作手法。重点是描述在经验转化为概念过程的作用。哲学描述不是经验的直播，而是设计过的思想桥段。它把经验呈现为观念的结构，同时也克制把哲学理解为只关心抽象的观点。许多重要的哲学创获都是从描述开始的。此外，文章还分析了语义溯源与思想拼贴，在验证观念的深度及思想的普遍性上的特殊作用。用手艺形容这些方法的目的，在于强调哲学的创造性也依赖于可操作的思想训练。

【关键词】物；意义；哲学手艺；描述；语义溯源；思想拼贴

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0116－08

作者简介：陈少明，（广州 510275）中山大学哲学系教授。

《问物》这个书名，很容易给人一种错觉，以为作者把学问兴趣转移到更专门、更狭隘的题材上。其实，只有把“物”作为概念来理解，才会以为它比儒学或者庄学视野更小，或意义更单纯。如果把它同其所指称的对象联系起来，你就会觉得天高地阔，悠远无疆，几乎就是一整个世界。事实上，虽然本书篇幅仅有十章，但从第一篇动手（2004 年）至最后一篇收笔（2023 年），也经历了 20 年。岁月的流淌，意味着问题的复杂及思路的迂延。因此，需要借这个自序，把本书问题意识的形成及相关的思想努力，对读者作一个补充交代。

一、问　　题

以物为题，首先因为广阔的背景，那就是唯物主义的影响，它是我们这一代思考哲学的出发点。平心而论，即使没有意识形态的加持，唯物主义也有强大的说服力。这是因为，在社会文化转型的情势下，科学差不多成为人们生活信念的主要成份，怀疑或否认物质世界的客观性，是不可理喻的。同时，在一个向现代化急速推进的年代，把物质生活条件的改善置为社会发展的首要目标，也是天经地义的。两者均符合唯物论的要义。然而，在承认物理常识的前提下，精神生活的内在机制是什么，或者它在物质世界到底扮演什么角色，我们的哲学教科书依然没有能令人满意的解答。其次，与文化或精神生活相关的哲学问题是，价值与知识（特别是自然科学）的区别。知识有它的客观标准，不能主观认定。但价值不然，一方面，它不是个人的，所以才有价值原则的存在；另一方面，它又必须是个人能体认的，所以才与精神生活相关。价值无原则是虚妄的，而无体认则是虚伪的。我的直觉是，宋明儒学中的理学与心学，各自是上述不同特征的体现。如何论述意义结构的两个特征，无形中成为我的哲学心结。然而，传统儒学的论述方式，不能打通我的思路。上世纪 90 年代，我曾申请过一个资助课题，题目就叫“意义结构的重建”。但很长时间，我不知道如何入手处理它，最后用思想史论述取代交卷。再次，一个偶然的读书机会，触动了我的神经。在一本关于萨特的传记中，读到波伏娃

的一段回忆：

雷蒙·阿隆当时正在柏林的法兰西学院学胡塞尔哲学，同时也在准备一篇历史论文。我们在蒙特巴那斯街的拜克·德·盖兹咖啡馆度过了一个夜晚。我们要了那里的风味，杏黄色的鸡尾酒。阿隆指着自己的杯子说道："看，亲爱的朋友，如果你是一位现象学家，就可以谈谈这杯鸡尾酒，并从中搞出哲学来"。萨特激动得脸色发白。这正是他多年来梦寐以求的东西——如实地描述他所见到、摸到的东西，并且从中提炼出哲学。①

同样，阿隆的说法也使我感到惊奇。受德国哲学特别是黑格尔的影响，哲学的特征就是抽象。而声称可以从可接触的物品中直接解读出哲学，对我有一种颠覆性的感觉。同时，它勾起了我尝试做哲学的隐蔽愿望。萨特从中得到什么灵感，我并不关心。我感兴趣的是自己能否从具体的生活情景中直观出哲学，并把它叙述出来，有效地传达给他人。

上述三点虽然看起来有点风马牛不相及，但可能是形成我的问题意识的几个要素。第一点是背景或前提，虽然我企图扩展或深化对"物"的精神面貌的理解，但它不是过渡的桥梁，而是寻找目标的定位图。而"心－理"结构关系，则是我最初形成的关于意义的哲学议题。虽然有价值的论题不等于有成效的理论，而且在相当长的时间中，我对它有些束手无策，但它是我的哲学情结，成为我在处理关于物的观点时的抽象目标。至于阿隆和萨特之间那个哲学故事对我的意义，是很迟以后才意识到的。那就是引导我去学习做哲学的手艺。这是事后的回顾，对原因的叙述难免带有选择的倾向，但它是我自己可以意识到的事实。一个哲学观念要达成一种哲学论说，需要一定的论述程序并由之形成一种思想结构。这种论述途径有两大方向，一个是致力于概念的转换，一个是着眼于经验的雕琢。我的理解是，虽然两者不一定互斥，但前者是流，后者则是源。后者，也就是如何谈论"鸡尾酒"的功夫，对我更有吸引力，成为我一直以来寻找和尝试的方向。下文将分描述、溯源与拼接三个方面，叙述学做工夫的心得。

二、描　　述

首先谈描述。描述是一种论述方式，通常使用具体名词和动词组成的句子，叙述事物的面貌或状况，让接受者对内容有直观的感受。或者说，它会唤起读者（或听众）对内容的画面感或情景想象。它通常避免或减少需要定义的概念的运用。这样界定，不像在下定义，而更像是一种描述，对描述的描述。经验必须通过描述，才能有效思考和传递。运用描述做哲学的典范是维特根斯坦。在《哲学研究》的开篇，他引用奥古斯丁《忏悔录》中有关学习语言的一段描述，并由此开启关于语言意义的新探讨。为了说明语言的意义在于"用法"，他通过对做游戏（下棋）的经验描述，来呈现两种规则的同构性，说明词的作用类似于棋子，其功能由相关规则规定，从而导出"语言游戏"的观点。在语言游戏理论中，维特根斯坦还以"游戏"一词为例，说明不是所有的概念都可通过对其本质的界定来传递，这种非本质意义的词语所对应的现象，特征就如"家族类似"："我想不出比'家族相似性'更好的表达式来刻画这种相似关系；因为一个家族的成员之间的各种各样的相似之处：体形、相貌、眼睛的颜色、步姿、性情等等，也以同样方式互相重叠和交叉。——所以我要说：'游戏'形成一个家族。"② 这个著名的"家族类似"概念就是描述出来的。后期维特根斯坦关于做哲学有一句名言："不要想，而要看。""想"就是在概念关系中打转，"看"则是把观点诉诸可描述的现象。

同样，现象学也需要描述。其正确性真理与显示性（或揭示性）真理的区分，便是以"明见性"（或明证性）的确立作出的。而明见性的获得，在语言表达中依托于原则上无争议的描述。没有描述，我们就没法确定"所予"的内容是什么。因此，现象学一方面强调显现的意义，一方面大量运用描述来论述其理论。其中，最著名的也许就是胡塞尔对内在时间意识经验的描述，那个关于原印象、滞留和前摄三要素构成的理解图式。由此可见，描述的地位是先于某种哲学立场的。原创性的哲

① 转引自［美］A. C. 丹图：《萨特》，安延明译，北京：北京工人出版社，1986 年，第 27－28 页。

② ［奥］维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，陈维杭校，北京：商务印书馆，1996 年，第 48 页。

学论述，往往建立在对经验成功描述的基础上。描述不是哲学的专利，文学、史学都需要描述。哲学描述不是具体经验的复述（历史），也非虚构的故事（文学），而是可以类型化经验的刻画（包括常识或思想实验），它需要对经验结构的某种提取或保留。

这种描述需要学习，但它是一个漫长的过程。不是所有的尝试都值得一提，这里只举两个例子，说明自己学习的过程。第一个例子是我常用的，通过毕加索《牛的变形图》，观察抽象与具象的关系：

抽象首先不是名词，而是动词。它不是一种状态，而是一个过程。一个直观的例子，是毕加索画过的一套牛的变形图。第一幅是一头牛的生动逼真的素描，第二幅则是第一幅的轻微简化，轮廓大致不变，只是线条减少，明暗层次减少，但可以看出它所画的仍是第一幅中的那头牛。同样，第三幅又是第二幅的简化。依此手法类推，一共画了七幅。排在一起，每一幅都能看到前一幅的影子。但最后一幅，竟然只变成一个标准的长方形。毕加索是抽象画的大师，这组变形图可以看作他对抽象的一种图解。第一幅是对现实的牛的抽象，中间任何一幅画都是对前一幅的一次抽象，每一次抽象都有独立的价值。而抽象化的过程，实际也就是思维不断远离经验事物的过程。如果撤去所有的中间环节，只留下最后一个长方形，按常规思维者，很难从中看到一头牛。了解这个具体的过程对读这幅画很重要。概念性的思想活动也如此，哲学的大字眼，如无与有，本质与现象，或存在与存在物等等，就是高度抽象的产物，就如毕加索的那个长方形。那些只会玩几个抽象概念而失去对经验的洞察力的人，就是只会画长方形而不知牛为何物者。只有掌握这些概念形成的内在逻辑，它与经验生活的联系才不会中断，观念的丰富内涵才不会流失。①

这是对一组画的描述。通过这个描述，“抽象”这个很难通过定义传达的概念而得到明晰，不需要复杂推理就可获得的印象。同时，还把抽象与具象的相关关系与变动机制，以及抽象的意义，包括视觉的和观念的，一道呈现出来。另一个例子，是通过对“观”与“看”的区分，分析视觉向观念转化的一种途径：

“汉语中，望、视、见、观等词与‘看’有共同的意义，即指通过运用眼睛的视觉功能去掌握对象的行为。”“‘观’则包含‘看’（或视、望）与‘见’两义而有所超越。先看‘观’‘看’之异。偶然的撞见或无心的一瞥，都是看。而且看是在特定的视角范围才有效。”“比较而言，‘观’是更自觉的行为，同时视野更深远，甚至越出视觉的限制，不但‘仰则观象于天，俯则观法于地’（《易·系辞下》），还可以‘观古今之异’，对象从空间扩展到时间。”“同样是所‘见’具体，所‘观’抽象。重要的是，当下的视觉都是有限制的，有限的言行不能评价一个人，壮丽的风景无法一眼望尽。因此，‘观’不是视觉形象的一次性捕捉，而是一个过程。它需要不同视觉片断的连接。这些片断可以来自同一视角下对象的变化，也可以围绕着对象进行不同角度的观察。过程一旦拉长，这种‘观’就需要知识的辅助或补充。或者说，‘观’把眼前的经验与过去经验相联结的思想活动，是观察向思考的过渡。因此，同是看海，说观海与见海就不一样。见海是指获得关于海洋的视觉形象，观海（或观水）则获得比视觉更多的内容，如胸怀、气度、境界等等。”“日后，‘观’便慢慢延伸出更抽象的含义，而且更突出观看的成果，如观点或观念。不但观心，而且可以观道。最终，道观、观道一体。今日所谓人生观、世界观、宇宙观之类，均由此延伸而来。”②

同是视觉经验，动态的“观”对比静态的“看”，便能刻画“观”的机制中的空间扩展与时间变动的要素。从“看”到“观”过程中，记忆的融贯与观念形成的关系，便一目了然。同时，日常语汇中观点、世界观之类概念的意义也就不言而喻。本书对不同“物”的讨论，都力图从不同角度作描述的努力。例如，在论“心外无物”中，对物在心内、心外不同关系的意义图式的描述；又如，通过《兰亭序》的讨论，对书法练习中临与摹的区别的描述，不仅划分手段、目标及后果不同，还可透视心理行为及笔迹人格（原创与临者）联系引发的鉴别与欣赏的差别，这样，书写、修养与作品的内在关系才能得到完整的说明。还有，在“道器形上学”的论述中，一方面通过对同一器具

① 陈少明：《观念的想象》，《经典世界中的人、事、物》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008 年，第 3 页。

② 陈少明：《生命的精神场景》，《梦觉之间——〈庄子〉思辨录》，北京：生活·读书·新知三联书店，2021 年，第 2－4 页。

（如鼎）使用方式的变化描述，揭示器物所负载的意义的历史演进；另一方面，对“道”的“能见度”的描述，展示无形的道如何伴随有形的器的使用变化而改变其呈现方式的。这些描述的成败得失，当由读者评判。但它是我感到较踏实且有乐趣的工作，触发点应该就是雷蒙·阿隆那杯桔黄色的鸡尾酒。

三、溯　　源

我们可以把描述叫做方法。但方法其实是一种抽象的说法，而且同上文提到的“抽象”一样，它也是分层次的。相对而言，描述是最基础的部分，除了误认哲学为脱离经验的概念游戏者，不同风格或流派的哲学，都需要描述的运用，至少分析哲学或现象学均如此。这样说也意味着，描述之外，还有一些不同的可以称为方法的论述途径，它服务于不同的哲学追求。例如，语义溯源与思想拼贴。语义溯源就是历史语言学，或者汉语训诂的方法，对某种关键概念的起源及语义变化的分析。借训诂处理哲学，可以有两种不同的立场：一种是把语义还原为史实，从而解构词语的观念意义的“剥皮主义”，就如傅斯年在《性命古训辩证》中所做的那样；另一种则是通过语义演变的揭示，实现对其哲学深度的阐明。前者为实证主义所主张，后者则为解释学所实践。海德格尔对希腊哲学辞汇的演绎便广为人知。例如：

> 希腊存在论像任何存在论一样，其成问题之处必须从此在本身觅取线索。此在，也就是说，人的存在，在流俗的“定义”中正如在哲学的“定义”中一样被界说为ζῷον λόγον ἔχον[会说话的动物]，即这样一种生命物，它的存在就本质而言是由能说话来规定的。如果我们着眼于存在谈及存在者，从而使存在者前来照面，那么，λέγειν[说]（参见第七节 b）就是一条指导线索，引导我们获得以这种方式前来照面的存在者的存在结构。因而在柏拉图时期形成的古代存在论就变成了“辩证法”。随着对存在论的进一步清理，也就是说，随着对λόγος[逻各斯]的“诠释”的进一步清理，就越来越有可能更彻底地把捉存在问题了。①

这是由“会说话的动物”揭示“说”导向对存在结构的洞悉，以及对古代存在论与辩证法，甚至是逻各斯与诠释的内在关系的领悟。就方法论而言，引用海德格尔的重点，不在于判断他对希腊语言的理解是否精当，而是假定其语义解释无误的情况下，观察他如何导出重要的哲学思路来。在现代中国哲学中，庞朴的工作也异曲同工，他对“义”的起源，以及“无”“亡”“無”三义演变的哲学诠释，都是切实的贡献。②

在庄子《齐物论》“吾丧我”寓言的诠释中，我也试图从“吾”与“我”使用的区分着手。虽然两字都是表达者用于指称自己的代词，但特定关系下，意义并不一样。宋代有人说：“‘吾’‘我’二字，学者多以为一义，殊不知就己而言则曰‘吾’，因人而言则曰‘我’；‘吾有知乎哉’，就己而言也，‘有鄙夫问于我’，因人之问而言也。”③证之《齐物论》文本，这个说法可以成立，并且可能引申出更有深度的观念问题。吾我与物我、你我结构一样，表示心身相对。这一区别的哲学意味究竟是什么呢？首先，这个“我”是与他者相对的存在者，丧我或无我便使我与非我的对立，失去可能。……即消除彼我的对立，是抽掉物论对立的基础。其次，“我”通过非我来确定，即我也呈现在非我者的世界中。但这个被他人观察的“我”，在他人的心目中，只是那个“你”。他人只看到“我”的外观，而我不是通过观看才能感知“我”的存在。自我认同与被非我辨认，不是一回事。这种内外的不同，正是自我反思的基础。最后，可能是更重要的，“吾”与“我”本来指称同一对象，即均为表达者的自我称谓，但在“吾丧我”这一主宾结构中，一个对象同时分裂为主体与客体，即自己是自己的对象。这里的“我”不是一般的行为对象，不是日常化的我，如不是自己某时刻的想法，或者自己身体某一部分，那只是“我的”，而非“我”本身。“吾丧我”之“我”，同“我是谁”之

① ［德］海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2014 年，第 29 – 30 页。
② 参见陈少明：《由训诂通义理——以戴震、章太炎等人为线索论清代汉学的哲学方法》，《中国社会科学》2018 年第 7 期。
③ ［宋］赵德：《四书笺义》，转引自朱桂曜：《庄子内篇证补》，北京：商务印书馆，1935 年，第 37 页。

“我”一样，均是整体的，因此，它是哲学的自我问题的提出。①

仁是儒家的核心价值，其意义既包括“仁者爱人”，也包括“亲亲为仁”。那么，“亲亲而仁民”在道理上如何可能？我们从“亲”是指自己身体的原义出发，可以找到它的思想通道。“《广雅·释亲》的内容，既包括与婚姻及血缘相关的社会关系即亲属关系的介绍，也包括人从结胎、诞生到身体各个部位的说明。其中亲属名目 31 条，而身体名目则有 42 条。这意味着，在古代，己身是亲的基本含义。今日讲亲身、亲自、亲眼、亲口、亲手，均沿此而来。其引伸义则是主体与对象无距离，无中介，直接相即的意思。而能与已身血脉相连的，便是父母双亲。由此而派生出人与人态度的亲情义，以及人与人关系的亲属义。后世描述情感态度的相关词如亲密、亲热、亲近、亲切，亦由此来。相反之义，则是疏离、疏远。一个显然的事实是，亲亲是最直接最根本的人类情感经验。无论古今，不分中西，父亲与母亲均为最普遍的赞美对象。这一解释的意义在于，儒家的伦理起点，基于人性的基本经验。其情感伦理的扩展逻辑，是由己及人，由近及远，由人及物，由兹热爱人生，承担责任。”②

这种语义溯源，并非用原义取代后义，而是通过语义的演变，揭示某种思想的联系。不是任何概念都需要做这项工作，但某些关键观念，如果它足够悠远，很可能植根于人类的本性，其意义可以具有普遍性，只是需要一种思想技术的深度发掘。就如吾、我之分与亲、疏之别，它不是某个民族或某个传统才具有的经验，但不同文化赋予它的意义轻重不一样。对做中国哲学而言，这一手法对呈现观念起源的具体性与意义的普遍性，具有特别的意义。在讨论社会时空问题时，本书透过中、界、间等词的语义起源，分析语言现象中把社会秩序观念空间化的现象，也是这种努力的尝试。

四、拼　　贴

拼贴与溯源是不同的思想手艺。溯源是时间上的追寻，拼贴则是空间上的拉近。后者的材料可以来自不同的知识领域或者不同的文化传统。它不是比较哲学，不是“中国的 X 相当于西方的 Y 或 Z”那种概念转换的套路。当然，它也不是那种把设计好的图案剪成碎片，然后重新拼接、复原的游戏。考古学对文物碎片的处理，基本上是这种方式。另外，某些高水平的考证工作，也体现这种思路。有点类似侦探工作，需要证据链闭合，即拼图复原宣告完成。哲学不是历史，其拼贴不是复原，而是创新。即把两种或两种以上不同质地或不同形态的材料，利用各自的特性，略作加工之后，拼接出新的图景或形象。这是拼贴的创新。维特根斯坦的语言游戏，就是来自他对语言与游戏（主要是下棋）行为的对比与融会贯通。《哲学研究》引用奥古斯丁关于学习语言的经验描述之后，维氏说：“在我看来，上面这些话给我们提供了关于人类语言的本质的一幅特殊图画。那就是：语言中的单词是对对象的命名——语句就是这些名称的组合。——在语言的这一图画中，我们找到了下面这种观念的根源：每个词都有一个意义。这一意义与该词关联。词所代表的乃是对象。”③ 而在棋类活动中，他找到了对应的意义模式。棋子按规则移动，正如词语按规则运用，训练语言与训练下棋一样，词或棋子的作用（意义）就是在学习使用的过程中形成的。“在这里，‘语言游戏’一词的用意在于突出下列这个事实，即语言的述说乃是一种活动，或是一种生活形式的一个部分。”④ 这就是思想拼贴。这种创造性的拼贴的结果，同时深化我们对语言与游戏两者的理解。转化成概念语言，就是作两者的相互诠释，在这种诠释中创造。

奥古斯丁关于语言的言论，未必是《忏悔录》的核心论题，只是其自传中的“边角料”。但在行家里手那里，即使是边角料，也能做出熠熠生辉的作品。我的拼贴学习，从对“鱼之乐”的诠释开

① 陈少明：《“吾丧我”——一种古典的“自我”观念》，《哲学研究》2014 年第 8 期，第 4 页。

② 参见陈少明：《由训诂通义理——以戴震、章太炎等人为线索论清代汉学的哲学方法》，《中国社会科学》2018 年第 7 期，第 53 页。

③ ［奥］维特根斯坦：《哲学研究》，第 3 页。

④ 同上，第 17 页。

始。那段有趣而令人困惑的争论中的关键词，不是“乐”，而是“知”。而“知”的意思充满歧义，《庄子》正是故意利用这种歧义，让庄子在辩论中先声夺人的。我的疏解方式，是借助维特根斯坦在《论确定性》中对“知”的使用的澄清，揭露庄子隐蔽的曲解。作为动词的“知”，在使用中至少包括“我知道”和“我相信”两重含义。“知道”是需要提供证据的知识判断，而“相信”则只依凭相信者的信念。因此，对“鱼之乐”的体验，只能相信，不是知道。[①] 而这种“相信”的心理，不是个别或偶然的，可以进行另一种描述。这也是拼贴，因为两者在各自的语境中有不同的目标。而拼贴的结果，不但这则庄子寓言的哲学意义获得更具深度的理解，而且展示了维氏的分析有更广泛的作用。不过，这个拼贴，整体上看，诠释只是单向的，或者在选料上有主副之别。

在庄周梦蝶的讨论中，我把它同笛卡儿的壁炉之梦拼接起来。两个梦，一中一西，一古一今，都是对当下感觉经验的怀疑或否定。问题起源于两位梦者对梦与觉的对比所引起的对梦觉之分的疑惑。笛卡尔的问题是，我醒着的知觉确定无误，可梦中的知觉也清楚无疑，如果梦中的经验不可信，为何醒着的经验就可靠呢？问题的指向很清晰，就是任何感觉经验都不可靠，只有思想行为本身是思想者存在的保证。庄子的问题则是，既然我可以在梦中变成一只胡蝶，为何不能想象我的当下也是某只胡蝶做梦的结果呢？庄子提醒我们，人生不妨看作一场大梦。梦中有梦，象俄罗斯套娃，所谓梦觉之别只是在梦的某个层次的不同而已。用哲学的术语讲，笛卡儿怀疑的，是主体把握客体的确定性；而庄子怀疑的，是哪一个才是主体，或者主体确定的可能性。同属怀疑论，前者是认识论的，后者则是存在论的。这两个观点的对接几乎是严丝合缝的。这是相互诠释，把各自在怀疑论光谱中的位置呈现得更鲜明。

好的拼贴需要找对素材，而好素材的寻找本身就是可遇而不可求的事情，它需要广阔的知识资源，也需要灵感，在灵光乍现的瞬间抓到你所想要的东西。说白了，有些靠运气。当然，更需要与之匹配的加工，恰当的角度与拼接，适当的涂抹、雕琢，或者深度加工，随缘而定。选料的眼光本身便与制作者自身的技能相关。本书从“特修斯之船”引发的讨论，由对物体同一性把握的疑问出发，导向物的社会身份认同原则与文物辨识问题，最终把它同中国哲学中的“格物”相联系，引向对器物形象多样性的理解。这是深度加工的尝试，或者说，这种拼帖是一块主料与多种辅料的结合。它可能导致拼贴感的减弱，但不妨碍新制作的价值。这意味着拼贴没有一定之规，得看客下菜。是否成功，取决于操作者的手艺。

五、手　　艺

象描述、溯源或拼贴，可以是比语义分析（分析哲学）或意识分析（现象学）方法更原始的思想操作，做个比喻，这是一种思想手艺，或者就叫哲学手艺。如果把想表达的观点当作作品的意图，素材是运用的材料，那么手艺就是制作的行为。由于哲学的普遍性理想，很容易让人把作品当作可以放飞的风筝，关注的是它是否行程高远。这是旁观者的眼光。可制作者想得更多的，应该做好一件作品或一个部件，它落实为一个感受、体验的过程。因此，光有观念不够，许多欣赏者也有观念，但欣赏者不一定会创作。观念要成型，必须经过制作的手艺。手艺不是机械制作，它是手工活，手工制作不可能是完全重复的过程，故没有两件制品是一模一样的。从艺术评价的眼光看，则作品越独特越有价值。哲学是思想的艺术，也是表达的艺术。

把描述、溯源及拼贴都当作思想手艺，并不意味着这些手艺的类型只是这么多，也非对三者的作用不加区分，混为一谈。事实上，描述是更基本的操作手法。溯源与拼贴往往辅之以描述，很多精彩的原创性论述，都与特定的描述相关。在中国哲学中，溯源可能吸取相关历史语义所负载的古典生活经验所蕴涵的思想资源，它与中国哲学中的“中国”有更深的联系。而拼贴则可以从不同文化中选取素材，通过比对与拼接形成有逻辑结构的思想，呈现中国哲学中的“哲学”面向。不同的手艺可

① 参见陈少明：《由“鱼之乐”说及“知”之问题》，《中山大学学报》社会科学版 2001 年第 6 期。

以互相配合，服务于不同的目标。学会更多的手艺，会在处理不同的素材时更加得心应手。

在我家乡的语言中，手工操作的技术或技艺，称之为工夫。最经典的职业就是木匠，从做家具、制牌扁、雕屏风到修房子，都是做工夫。工匠会自称是“工夫人”。做工夫也是理学家用来表达精神修养的词汇。工夫表示它是一个学习的过程，这个过程从模仿练习开始，最终内化为自己的技艺。有点象书法练习，从临摹开始，最终把范本的要求变成自己的手法，并应用到不同文字的书写上。同时，即使已经上手出师，这种本领也必须在长期切磋琢磨的工夫中提升。不是记住一套抽象的方法，便有立竿见影的效果。

就如工匠需要掌握某种具体的操作要领一样，哲学手艺的获得也需要某种或先天或习得的思想能力。哲学描述，不是任意一种描述，它对描述者需要具有反思性、想象力与逻辑感的要求。；不是一种自然经验的复述，而是一种设计的情景或情节描述。不会反思，过去的经历就象混沌远去的流水。不提取任何东西，难以成为有意义的经验。而没有想象力，消逝的事物没法召唤到眼前，更不能把观念制作成某种情景或情节，描写也就没有对象。同时，没有逻辑感，描述就不能呈现要素结构化的观念。这种描述不是写生，而是观念的制作。人人做梦，可只有庄生梦蝶才独步千古。为什么？因为他觉后出人意料的提问：“究竟是庄周梦变胡蝶，还是胡蝶梦变庄周呢?”几乎是毫无痕迹的雕琢，一个原本不见得有多神奇的梦，就被点化成深刻的生命智慧。

不是任意的哲学描述都是成功的。摩尔在《保卫常识》中用描述的方式，表达他对物质世界的实在性的肯定。他宣称：“我要从我的日常事实的清单开始，（按我的意见，）他们中的任何一项，我都肯定地知道，是真实的。”然后用明快的笔调罗列了对自己身体及成长、他人存在、地理及三度空间中的事物等等现象，作为这种观点的证据。可维特根斯坦认为，这种描述不能自动成为其论点的有效论证。摩尔的“知道”其实是“相信”，知道借证据确定，相信由信念支配。与摩尔持相反观点的人都知道他列举的现象，可是他们对问题的看法不一样，因为基本信念不同。[①] 所以，描述的作用是有条件的，就是说描述包含着理解，也是需要检测与修正的。与此同时，还有一种情况，就是同一种材料，可以为不同的目的所利用加工。如《庄子》中各种关于大树的意象，虽然都具有大而无当，无所取材的特征，但不同的描述可导出不同的意义。它可以用来改变关于有用、无用的观念（《逍遥游》），可以当作混世自保的象征（《人间世》），也可以是处于“材与不材”之间的生活教材（《山木》）。描述可以是对同一材料的反复利用，也可能是思想技艺的砥砺过程。维特根斯坦《哲学研究》中对语言游戏的论述，不像是在建立一种精致的语言理论，而是反复描述语言的使用过程，有时是不同角度的观察，有时是同一方向的推进。这是这种手艺的磨练与展示的同步进行。

与科技知识日新月异的进展相比，重要的哲学观念变化不太大。很多重大哲学观点的差别，不在抽象的结论，而在于达致这种结论的思想手段。就哲学作为一门知识而言，真正被推重或欣赏的，其实是体现在其中的做哲学的手艺。缺乏这个环节或过程的哲学，要不是空洞的概念或口号，要不是难以理喻的呓语，最好者也就是以往智慧的复述。思想的质感靠的就是这种反复切磋琢磨的工夫。我们的哲学教育，需要弥补这个关键的环节。

六、释　　题

本书由 10 篇题旨与“物”相关的论文构成。下面把它分为 5 组作简单的介绍，以方便读者对整体思路的了解。第 1 组是作者从反思哲学史论述入手，导出通过经典诠释进行哲学研究的思想方案。《经典世界中的人、事、物》是这一思路的滥觞，它主张对经典作不以范畴研究为中心的哲学性探究，展望把研究素材扩展到相关文献中包含人、事、物等具体生活经验的可能性。《“心外无物”——对阳明心学的扩展研究》则是另一篇纲领性的文字。它从与“物”相关的经典命题的讨论入手，把焦点从存在论的理解转向意义论建构，并通过描述某种心物、身心关系图式，探讨儒家伦理

① 参见陈少明：《由“鱼之乐”说及“知”之问题》，《中山大学学报》社会科学版 2001 年第 6 期。

的根源及心灵在文明传承中的作用机制。

“道器”是古典的思想范畴，第 2 组便由两篇相关论文构成。一般哲学史言说，多重道轻器。本书《说器》则反其道而行之，致力于描述经典的器世界的规模、层次与类型，分析儒、墨、道三家对器的不同态度，并顺明清重器的思潮，阐述新的器物观。《道器形上学新论》则即器言道，既揭示不同器类对塑造生活秩序的不同意义，还从同一器类的功能变化透视意义形态的历史变迁。儒家的修史与道家的谈玄，也在春秋时代礼崩、乐坏、器乱的背景下得到理解。从有形的器感知、掌握无形的道，在历史的原野上寻找文明的路径，勘察意义的地图，正是道器形上学的使命。

器物相连，第 3 组论文标题都出现“物”字，均指向物的精神意义。《作为精神现象之“物”》从“观物取象”的思想图式入手，揭示对物的理解所包含的观念因素，并通过对物与器、实用物与象征物、社会象征与精神象征以及精神象征中直觉与联想等多层次的区分，勾勒出一种关于物的谱系式图景。纪念品与文物的分析呈现，物不是赤裸裸的存在，心物不离，正是世界获得意义的奥秘所在。《物、人格与历史》则是借“特修斯之船”这个关于“同一性”的哲学公案入手，揭示作为纪念品的物所涉及的历史意识，与人格独特性及生命意义的相关性，并引申至中国哲学中“格物”之物的疏解上来。后文是对前文的充实与补充。

第 4 组是对经典书帖《兰亭序》的研究，把对象的类型从用具、礼器、纪念品、文物转移到艺术品上来。《兰亭序》从事件（雅集）、作品（文与字）再到经典（书法名帖），不是纯粹的艺术史现象，它是潜力巨大的哲学课题。前论《经典世界中的〈兰亭序〉》，通过对临与摹的区分，对临帖的形神关系及临作在书法传承中的意义的描述与分析，揭示这个书帖经典化的要义。后论《什么是存在?》则从词语的日常用法出发，透过诞生、隐没、重现、经典和遗产诸环节，描述《兰亭序》经典化过程的存在变化，并刻画事物的各种存在特征。从考察具体存在去理解抽象存在的思路，与《道器形上学新论》的主题遥相呼应。

最后，两篇关于“世界”的论文，组成第 5 个单元。一个是文化的世界，一个是精神的世界，两者为理解物的意义提供不同的框架。“经典世界”是把握经典文化的一种观点。它以经典文献中的人物事迹为中心，展示一幅拟真的历史生活图景。经典世界的人物事件，穿越于不同的经典文本，具有独立于其历史原型的生命力。历史记载而现实不见之物，与现实遗存但无文为证之物，均须通过经典世界获取对其意义的确认。“精神”通常指意识及其活动，它包含对自然或社会的时空知觉。但“精神世界”特指意识中与日常需求拉开距离的心灵领域。进入精神世界的事物，不仅有艺术及其它器物，更有进入记忆的人物与事件，以及范围广泛的文字作品。记忆、想象与推理，是意识开辟精神空间的基本途径。同样，意识也具有推拉精神时间的能力。物的意义最终呈现在精神世界中。

本书的完成不是某项具体计划的落实，而是对问题长期关怀、酝酿出来的结果。它带有思想与注意力变动的痕迹，包括取材的不同，及视角的调整。不过，无论从哪个端口进入，许多问题一旦深入都会相通，甚至就是缠绕在一起的。其实，这很可能正是事物的本然状况。宋代理学家陈淳说：“此道理循环无端，若见得熟，则大用小用皆宜，横说竖说皆通。”[①]这是从界定字义即编字典的角度想到的问题。我们也不妨把读字典作为进入知识或理解世界的模式。每个字的意义都不是独立的，从每个字出发追踪其联系，不论多宛延曲折，最终都可进入相同的文的世界，就象每条溪流汇入江海。因此，每篇论文，都是摸索进入意义世界的不同路径。意义是可以触摸的。

（责任编辑　于　是）

① ［宋］陈淳撰，熊国祯、高流水点校：《北溪字义》，北京：中华书局，1983 年，第 21 页。

论“与物为友”在文人语境中的成立

李　溪

【摘要】自古希腊哲学家亚里士多德开始，西方哲学就将友爱（philo）视为哲学（philosophy）问题的一种发端。“朋友”作为另一个存在着的“自我”，在现象学发生之后，这一观念更是关于此在之存在的根本性问题。在中国的语境中，“朋友”并没有得到广泛的哲学性的讨论，儒家的“朋友”更依附于人伦关系，而在道家的齐物世界里，人与他者的互惠的友情甚至是有伤于人的自由的。但是，在魏晋以后中国文人对于“物”的叙事中，尤其是陶渊明、白居易与苏轼三位文人的书写里，却可以清楚地见到将物作为“朋友”的缘由、形式与意义的深刻思考，而这些思考在本质上所指向的正是关于“另一个自我”的问题。

【关键词】朋友；物；另一个自我；庄子；文人

中图分类号：B241.9　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0124－10

作者简介：李　溪，江苏句容人，哲学博士，（北京 100871）北京大学美学与美育研究中心研究员。

“朋友是另一个自我，一个异质的自我（heterus autos）”，亚里士多德在《尼各马可伦理学》第九章的这句名言，道出了作为自我固有的、正在生成的他者所显示的对朋友存有的肯定。这个肯定基于亚里士多德对“善”的自足性的认识，这意味着基于善的友爱是人“存在的感觉内部”对朋友的共感。[①] 亚里士多德思想中的“存在视域”在20世纪被海德格尔敏锐地捕捉到，他强调“正是在这种友爱（philia）中，朝向存在者之为存在者之转向才能发生，从这种转向中有关存在（sophia）概念的问题———哲学的根本性问题———才能涌现”[②]。虽然海德格尔没有展开这一研究，但他已经提出友爱作为自身存在及感知的确认，对传统形而上学以及工具理性的反思有着重要意义。正如阿甘本指出的，在这种共感的基础上形成的“交互主体性”，本质上是一种“自我最亲密的感觉深处的这种去主体化（desubjectification）活动”，因此“朋友”不可能是一个真正的谓词（a real predicate），“我们可以说‘朋友’是一种存在，而不是一种范畴”。[③]

这一点与儒家的“五伦之一”形成对照。在儒家语境中，无论是“兄友弟恭”“以文会友”还是“君臣为友”，都是一种“有用的”的朋友，并且由于这些“朋友”的来源都属于另外的人伦（如兄弟、师长、君臣），因此“友情”仅仅是作为一种辅助关系。例如，孔子言交朋友的原则是“友直，友谅，友多闻”，这些朋友关系多是为了自己道德上的进益和知识上的补充，并不能说具有存在论意义上的“共通性”。总之，在“克己复礼”的儒家框架下，“朋友”并不是一种不可或缺的存在。而在道家哲学之中，互惠的“朋友”根本就是不必要的，甚至是有伤于“自我”的关系。不过，魏晋以后，一个“与物为友”的传统悄然发生于文人的书写之中。这个传统发端于《庄子》，但它真正的建立是在唐宋士大夫对于自我的确定性与存在的现实感之中。

① 参见陈治国：《现象学视域下友爱的多重地位及其演变——兼论亚里士多德友爱哲学的现象学效应》，《学术月刊》2020年第6期。亚里士多德在《尼各马可伦理学》第八章将“友爱”的目的分为善的、愉悦的、有用的三种，强调为了自身之善而对人友善，才是真正或无条件的友爱。

② ［德］海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，北京：商务印书馆，2018年，第267页。

③ ［意］阿甘本：《论友爱》，刘耀辉、尉光吉译，北京：北京大学出版社，2017年，第42页。

一、开　　端

《庄子》的核心议题在某种意义上是“人应当如何与物/世界相处”的问题。《庄子》的许多的寓言，在解答这个问题之前，实际上首先指出的是“人与物何种的相处是有害的”。例如在《逍遥游》最后，当惠子忧愁于自家那棵“大而无用”的栎树时，庄子说：

卑身而伏，以候敖者；东西跳梁，不辟高下；中于机辟，死于罔罟。今夫蘧牛，其大若垂天之云。此能为大矣，而不能执鼠。今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！

这个故事似乎是要解决一个无用之物的处境问题，但其本质上是对物我之间“不夭斤斧，物无害也”的关系的寻求。庄子先分辨了世间那些有机心的宵小如何死于机械，因此栎树的“大而无用”在这里提供了一个契机，一个发现不相戕害的世界的契机。“无何有之乡，广莫之野”，这个世界之中不是以“有”，即不是以谓词、以目的来规定和运行的，于是人与物的关系具有一种“野”的状态，在此之人丧失了机心，而大树也摆脱了被用以为工具的危机，它作为一个独立的自我存世了；同时，这也暗示着那位对“此物”之自我的发现者亦是具有独立的自我。唯有在共同的独我的前提下，“他者”的危机才能够被解除，在树下的逍遥安寝才得以可能。或者说，唯有自我在独立之中，“共在”才能为可能。

陈少明曾指出，《庄子》的核心问题，一是如何把他人理解为另一个自我，一是不同的自我之间在面对共同的世界时沟通如何可能（或如何获得共识）。[①] 对于庄子而言，这两者可以说是一个问题。他在取消了人与世界的对待（“吾丧我”）中建立了自我，而他面向世界时的“自我”状态，往往用“彷徨”“游”“淡漠”这样词语来言之，即“齐物状态”。换言之，对庄子而言，获得这样的“自我”必然不会有如一般意义上的“朋友”的亲密感，即不会存在相互关怀的所谓“爱”。

《大宗师》的另一个寓言也清楚说明了这一点：“泉涸，鱼相与处于陆，相呴以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”相互的关怀慰藉，只是基于物在一个难以独立生存的世界之中。在此表面上的互爱，在庄子看来本质上是因为匮乏的彼此利用，因而这个共处世界就如同这干涸的泉无法提供生机，在此之中的存在者也不可能显现出真正的“自我”，相反，它们的结局与那个栎树的故事中庄子说的“中于机辟，死于罔罟”的宵小并没有什么区别。在庄子看来，一种理想的共处关系是“相忘”的关系，即没有相互的关爱和照料。同时，“相忘”也是一种“相伴”的关系，他们共在于一个可以满足生命存有和自养的“江湖”之中；在这里，一切的利害都被解除，甚至连理解和同情都不再需要。

庄子的世界是寓言式的，但面临现实时却难免困窘。在这两个故事中，庄子看上去设定了“广莫之野”与“江湖”本身固有的存在，这很容易让人以为，只要寻求到这样一个超越的世界，便可以获得自由乃至长生。这样的暗示必然会引起一种超自然的想象。汉代之后，昆仑和蓬莱的仙山信仰的流行就说明了这样一种结果。如《史记·封禅书》载：“方丈、瀛洲、蓬莱，此三神山在渤海中，盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。未至望之如云。欲到即引而去，终莫能至。”《庄子》的许多寓言本是借用传说来引发思想，但后世的“常人”更宁愿直接去找寻那个美妙的“神仙世界”。对于名士而言，他们不会如俗世帝王一样贸然去海上寻找仙山，魏晋玄学创造出以“无”作为一般性、普遍性的本体，竹林名士则用“越名教而任自然”（嵇康《释私论》）这一生活态度来表达这一“无”的存有。他们的日常之中于是充满了追寻这种“虚无”的各种形式。嵇康的《琴赋》说：

于是遁世之士，荣期绮季之畴，乃相与登飞梁，越幽壑，援琼枝，陟峻崿，以游乎其下。周旋永望，邈若凌飞，邪睨昆仑，俯阚海湄。指苍梧之迢递，临回江之威夷。悟时俗之多累，仰箕山之余辉。羡斯岳之弘敞，心慷慨以忘归。情舒放而远览，接轩辕之遗音。[②]

琴看似是嵇康最亲密的“朋友”，但本质上是他赖以“升华”到“无”/仙山境界所借助的物。

① 参见陈少明：《自我、他人与世界——庄子〈齐物论〉主题的再解读》，《学术月刊》2002 年第 1 期。

② ［三国魏］嵇康撰、戴明扬校注：《嵇康集校注》，北京：人民文学出版社，1962 年，第 141 页。

嵇康在《与山巨源绝交书》说自己“游山泽，观鱼鸟，心甚乐之”，这是从《庄子·外篇》中《秋水篇》“鱼之乐”的故事而来。嵇康在山泽之间，观鱼鸟的生活中获得一种乐趣，这看似是一种“友爱”的体现，但其实这与他“闻道士遗言，饵术黄精，令人久寿，意甚信之”的意图是一致的，他并不是在“鱼”这一物之中寻找意义，鱼鸟山泽与仙山药灵一般皆是嵇康寻求自我解脱的一个“场域”。而因为山涛劝其做官，他便断然与其绝交，说自己“世教所不容”，“游心于寂寞，以无为为贵”①。显然，友情对嵇康而言只是一种他者对自我的“认同”，但这一“认同”绝不是获得意义的前提。对嵇康而言，只有经由修养到达“无”才是生命的归宿。然而，无论是那无何有的世界还是肉身的永生都是不能达到的，而他们在世俗政治中所受到的挤压则是真实的，在这种现实下，他们生命的终局便难以逃离绝望和焦虑。如何为自己有限的生命在现世之中寻求一条安顿之路，还有待新的解法。

二、日常的回归

在东晋末年，诗人陶渊明在对汉魏以来求仙、问药、修真的企图的种种反思之上，洞悉了那些不切实际的幻象的可笑。例如，陶渊明的《神释》讲到：

大钧无私力，万理自森著。人为三才中，岂不以我故。
与君虽异物，生而相依附。结托既喜同，安得不相语。
三皇大圣人，今复在何处？彭祖爱永年，欲留不得住。
老少同一死，贤愚无复数。日醉或能忘，将非促龄具？
立善常所欣，谁当为汝誉？甚念伤吾生，正宜委运去。
纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑。②

无论是“大钧之力”还是“彭祖永年”，都是庄子的寓言被人们实在化、形象化、神仙化的表达。陶渊明言此，正是要打破一种“神化”的道家思想，回归到一种“人”的“日常处境”：对陶渊明的生命而言，这即是他的“田园”。这种处境建立在历史视域中对圣人的解构，在生命视域中对有限性的强调，甚至道德视域中对善之名的虚无性的揭露。对他而言，所谓“神”不是外在的、超越式的存在，而是“与君虽异物，生而相依附”，这实际上是对处于日常处境之中的“自我”的发现。唯有堪破一切无限与美名的幻象，唯有将所谓“神”作为一种与己身相伴随的“友人”，“自我”才能在生命中真实地浮出水面。③ “纵浪大化中，不喜亦不惧”所表达的正是这样一种对“自我”的笃信，即对作为与身体永随的“朋友”的“神”的笃信。在此种笃信之中，因无限和至善而产生的焦虑消失了，生命得以真正能够“与时而化”。④

伴随着日常的回归，对世界的“友爱”被建立起来。陶渊明的《读山海经·其一》：

孟夏草木长，绕屋树扶疏。众鸟欣有托，吾亦爱吾庐。
既耕亦已种，时还读我书。穷巷隔深辙，颇回故人车。
欢然酌春酒，摘我园中蔬。微雨从东来，好风与之俱。
泛览周王传，流观山海图。俯仰终宇宙，不乐复何如？⑤

这个世界的欢饮，建立在“吾亦爱吾庐”的宣告之上。生命的归止不再是那遥远的昆仑蓬莱，而是莺飞草长、绿树绕屋的此地是“我”的小园。在此的一切都是令人愉悦的，哪怕是去喝一杯小酒、摘一棵鲜蔬，都让人感到无比惬意。这些心情写在《读山海经》系列的首篇，而陶渊明的所指

① ［三国魏］嵇康撰、戴明扬校注：《嵇康集校注》，第 198－199 页。
② ［晋］陶渊明撰、逯钦立校注：《陶渊明集》，北京：中华书局，1979 年，第 36 页。
③ 参见朱良志：《陶渊明的“存在”之思》，《北京大学学报》哲学社会科学版 2018 年第 5 期。
④ 这个认识让我们想起尼采笔下常常和自己的想象中的他者展开对话的扎拉图斯特拉，这实际上是他在孤独之中与自己灵魂的对话。（See Graham Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.）
⑤ ［晋］陶渊明撰、逯钦立校注：《陶渊明集》，第 133 页。

是清晰的，对神话的《周王传》《山海图》的“泛览”“流观”，正意味着对那种汲汲渴求神仙世界的名士们的哂笑。在《归去来兮辞》中，他亦言：“富贵非吾愿，帝乡不可期。怀良辰以孤往，或植杖而耘耔。登东皋以舒啸，临清流而赋诗。聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑。”富贵和神仙都不是我的目的，在东山上舒啸，在清溪旁吟诗，“我”便以这样的方式实现了“乘物以游心”之乐，不需要再为了寻求解脱而困惑。

于是，《庄子》哲学的真谛终于在中古晚近的时候显现为一种对日常之物的亲近。在《世说新语·言语》中，出现了一则关于园林的名典：“简文入华林园，顾谓左右曰：会心处不必在远，翳然林水，便自有濠、濮间想也，觉鸟兽禽鱼自来亲人。”① “濠濮间想”当然也是从《秋水》篇而来。稍有差异的是，濠梁之上的“鱼之乐”是在强调同出游的鲦鱼邂逅时庄子内心的一种状态，即人对存在的自在性的获得；而“会心之处不在远”揭示了“濠梁”不在于任何想象的、梦幻的、不可见的远方，而就在身边真实的世界中，就在这一世界中的平常之物里。在此之物“自来亲人”，与“我知鱼之乐”尽管结果相近，表述的却是不同的意向：“自来亲人”意味着无需去构想或寻找，一个生命的自在领域面向自我打开，即“物的自在显现”。二者的差异实际上隐含着一个“条件的转换”：“我知鱼之乐”的前提是，在此的“我”需要去掉意识中的逻辑和对待，以“自我”的主体去面对世界；而风景的“会心处不必在远”以及物的“自来亲人”，则暗示了“存在”这样一个世界（景物），其足以令身在其中的存在者具有“自在”的状态。如果说魏晋时期的风景是隐士们找寻“无”的世界，而园林却是通过“真实的契合”来实现物“自来亲人”。这段话虽然简短，却可以说是后世中国文人世界的嚆矢，它预示着庄子的思想从一种幽玄的幻梦或那渺远的仙境回归到现实生命；也意味着物在等待一个向人敞开的契机，在此，无需幻化，无需超越，物即得如在濠梁之上、在无何有之乡之中、在天籁的世界里本真地存在。② 这个世界的出现，是文人基于对自在地存在之肯定的需求，因此也让在其中的物成为文人自身最为亲近的友人。

三、孤独的共同体

在中唐时期，诗人白居易作为庄子与陶渊明的拥趸，同时也作为一名始终沉浮于功名之中的士大夫，是这种观念的重要颖悟者。如他《题杨颖士西亭》一诗：“静得亭上境，远谐尘外踪。凭轩东南望，鸟灭山重重。竹露冷烦襟，杉风清病容。旷然宜真趣，道与心相逢。即此可遗世，何必蓬壶峰。”③ 这首诗很真切地描述着西亭的风景，这里的“静”与“远”既是实景，又意味着自我的心灵在此能够得到安顿与肯定。在这旷然的世界里，此刻的身心都得到纾解，不需要求取那神仙世界，一切俗念都消遁了，而一个开敞的生命状态同道自然地契会，正是所谓“会心之处不在远”。正如陶渊明在《归去来兮辞》所言的“园日涉以成趣”，与世界的相处应当是有“趣”的，当身心在日常处境之中得到宁静的安放，一种“真趣”的状态才能够浮出生命的表象。

白居易在这里也提点了一个问题，即“真趣”的显现，“道”与“心”的相遇依赖于一个他者的存有。正如倘若没有那棵无用的大树，那个广莫之野并不会本然地存在。在此诗中，这个他者是这“亭上”之境。白居易在被贬江州司马时所写的《庐山草堂记》，也表达了相似的感受：“乐天既来为主，仰观山，俯听泉，旁睨竹树云石，自辰及酉，应接不暇。俄而物诱气随，外适内和。一宿体宁，再宿心恬，三宿后颓然嗒然，不知其然而然。”④ 在这样一个因时运而邂逅的空间中，在这山水之间

---

① 朱碧莲、沈海波译注：《世说新语》上册，北京：中华书局，2011 年，第 119 页。

② 借用海德格尔的说法，“艺术作品”存在建立了一个世界，在这个世界的敞开领域中，物之物性得到澄明。海德格尔的阐释逻辑为“物－艺术作品－物性（自行设置的真理）的显现”，这是遵循着西方艺术的发展历程的。但在中国的思想史中，这一过程是相反的。在庄子哲学的召唤下，物性的显现首先发生于自然之物，而后才逐渐向着文人之物和艺术作品演进。因此，中国的艺术在发生之中，画家便有意识地试图使“物性”得到澄明，它并没有经历西方的古典绘画到现代绘画的现象学的批判历程。（参见［德］海德格尔：《艺术作品的本源》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2022 年。）

③ ［唐］白居易撰、朱金城笺校：《题杨颖士西亭》，《白居易集笺校》第 1 册，上海：上海古籍出版社，1988 年，第 299 页。

④ ［唐］白居易撰、朱金城笺校：《草堂记》，《白居易集校笺》第 5 册，第 2736 页。

的经日的生活中，他获得了“我为物主”的可能性，即自我作为主体显现了。在此显现之中，他同世界是往来无碍的，这正是《齐物论》中“嗒然颓然，不知其然而然”的隐几境界。

这是白居易在长安为官的生涯中不可想象的。对唐代以后需要仕进的士大夫而言，长安的生活是一种常态，而山水间的存在是偶然的。然而如果完全寄托于“偶然”，自我的显现便是同样的偶然。于是，文人需要有更日常的“物”出现，在它们之中，“自我”的存在可以变得更为笃定与恒常。在庐山草堂，白居易为他身畔的三件事物——蟠木几、素屏风、朱藤杖写下“三谣”。《三谣序》云：“予庐山草堂中，有朱藤杖一，蟠木机一，素屏风二。时多杖藤而行，隐机而坐，掩屏而卧。宴息之暇，笔砚在前，偶为《三谣》，各导其意，亦犹《座右》、《陋室铭》之类尔。”这是三件与之起卧相伴的事物，且皆为“用物”。对它们，白居易第一次郑重地咏唱了“与物为友”的信念。《蟠木谣》云：

蟠木蟠木，有似我身；不中乎器，无用于人。
下拥肿而上轔菌，枏不枏兮轮不轮。
天子建明堂兮，既非梁栋；诸侯斫大辂兮，材又不中。
唯我病夫，或有所用。用尔为几，承吾臂、支吾颐而已矣。
不伤尔性，不枉尔理。尔怏怏为几之外，无所用尔。
尔既不材，吾亦不材，胡为乎人间徘徊？
蟠木蟠木，吾与汝归草堂去来。①

这段文字的开始便说木几的材质“蟠木”和“我身”有一个相似性——“不中乎器，无用于人”。这个构想来自《庄子》中常常出现的那个“散木”的故事。② 蟠曲的木几不能做成权贵的宫室、车马，当然更不可能成为任何一种高贵身份的象征。区别在于，《人间世》将无用视为一种庆幸，“是不材之木也，无所可用，故能若是之寿”，“此乃神人之所以为大祥也”，散木的长寿与祥瑞正在于他对“人间”的远离。但白居易在此强调的是他自身与蟠木几的一种相似性：我也同样的“不材”，同样是不健全的“病夫”。这是白居易对自己作为“常人”的一种承认。在同样平常的蟠木几身上，他所求取的不是长寿与祥瑞，甚至不是缥缈的逍遥，而是一种“自我的认同”：木几与他是在彼此认同的基础上获得对存在意义的肯定。因此，“无用”不再是绝对的，基于我和物之间相似的无用性，对彼此而言依旧“可用”。白居易说蟠木几对“我”这位病夫“或有可用”——“承吾臂、支吾颐而已矣”，这种“用”是一种身体在坐卧时的自然之用，并非为了寻求更多“舒适”。它也是“怏怏为几”，除此之外，“无所用尔”。在这种“怏怏之用”中，蟠木几不是一个“相物”的对象，也不是“相忘于江湖”的陌生人，而成了一位真实的良友、一位合适的佳侣。在诗人看来，唯有如此对待木几，才能“不伤尔性，不枉尔理”。“不伤尔性”意味着，木几正如《逍遥游》中那颗矗立于无何有之乡的大树一样，是不被工具性所困的；“不枉尔理”意味着，它不会因为彻底的无用而成为一件“废料”。在白居易看来，几的“用”对“我”自身的存有是重要的。因此，在承认与蟠木几相似的“不材”中，白居易最后道出“吾与汝归草堂去来”。唯当对于“吾”，蟠木几才作为自身存在并且“上手”；同样，唯当面对蟠木几，自我的存在才得到肯定。这样的说法亦可见于《三谣》的另外二谣：“物各有所宜，用各有所施。尔今木为骨兮纸为面，舍吾草堂欲何之？”（《素屏风》）“吾不以常杖待尔，尔勿以常人望吾。朱藤朱藤，吾虽青云之上、黄泥之下，誓不弃尔于斯须。”（《朱藤谣》）在这个草堂之内，白居易寻找到堪为朋友的“另一个自我”，这“三物”乃是作为与其相似的、孤独的个体而成为他的友人，这是在哲学意义上最“真挚”的友情。用德里达论尼采的话说，这是一个“孤独朋友的共同体”，是“没有共同体的人组成的共同体”。③

① ［唐］白居易撰、朱金城笺校：《草堂记》，《白居易集校笺》第 5 册，第 2634－2635 页。

② 在《庄子·人间世》中，一匠人携学徒走至一参天大树旁，学徒只见其高大繁茂，观者络绎不绝。但是老匠人毫不以为意，继续前行。徒弟怪而问之。匠人答说这是散木，“以为舟则沉，以为棺椁则速腐，以为器则速毁，以为门户则液樠，以为柱则蠹”。此谣中讲述蟠木的“无用”正是用了这样的排比。

③ ［法］德里达：《〈友爱的政治学〉及其他》上册，夏可君编、胡继华译，长春：吉林人民出版社，2011 年，第 54 页。

白居易晚年在洛阳，又为其偶然得到的两块石头所写的《双石》中阐述了这样的“友情”及其来源：

苍然两片石，厥状怪且丑。俗用无所堪，时人嫌不取。
结从胚浑始，得自洞庭口。万古遗水滨，一朝入吾手。
担舁来郡内，洗刷去泥垢。孔黑烟痕深，皴青苔色厚。
老蛟蟠作足，古剑插为首。忽疑天上落，不似人间有。
一可支吾琴，一可贮吾酒。峭绝高数尺，坳泓容一斗。
五弦倚其左，一杯置其右。洼樽酌未空，玉山颓已久。
人皆有所好，物各求其偶。渐恐少年场，不容垂白叟。
回头问双石，能伴老夫否。石虽不能言，许我为三友。①

这首诗的思想演进，显然是追随着《三谣》的，尤其是《蟠木谣》。他开篇就谈，这两片石是“怪且丑”的，因此它们“不合俗用”且“不入人眼”。与蟠木几不同的是，“石”本身并非一用具，它生于天地之间，不为任何目的而制作。倘若它没有被“发现”，它自身就永存于一片未曾开启的晦暗之中。双石生命的点亮在于它们从那洞庭口的水滨，从万古的尽头，偶然地“一朝入吾手”。在“入手”的片刻，石从被遗忘的远方回归了当下，显露了它的存在。由于它的发现者——这位诗人——深刻地理解了它“无用”的珍贵，因此在“入手”之后，它不会被“制作”。这千百年岁月的惊涛骇浪，难得地以一种莽莽的太古之色显现于其身，它独立于世的“快然”面孔，在掌中在眼底涌现出来。

不过，白居易在双石“入手”之后依然在“用”着它们，他把一块石用来做支琴架，另一块当做贮酒器。同那些实现其功能的用具不同，石并不是由于要来当做琴架、酒樽而被“制作”，文人没有改变它天然的形式，也没有必然要用它的意图。同蟠木几一样，双石只是“刚好”的支琴架、贮酒器，由于这种“用”是“琴”和“酒”这同样“不伤吾性”之物，在“用”的过程也就不会以用具或役使的态度对待双石。在“用”，才会令我之自我同物之自我有种“交互”的关系。这是在身体的感知之中对彼此存在的确认。可以说，通过“用”，诗人是将双石带入他的世界中，一个物皆可在此独立共处的无碍世界。

在诗的最后，白居易强调自己是不能应对“少年场”的老叟。他不断地言说着自己的“无能”，对唐代以后得文人而言，这样的感受是真实而强烈的。相对于庄子笔下的真人，他的处境是陷落于常人的处境。即便是《庄子》里的“畸人”，也是始终以一种“受之于天”的“真人”的状态面对着世界；而在现世当中，白居易的老和病，只能让他感受到越来越不被官场所容纳。这是陶渊明乃至更早的时代的人们不会有的感觉，因为只有当生命的意义被全部付与“仕途”时，这些士人对生命的“为器”感才会尤为明显。在作为常人的脆弱之中，对于自身的价值和意义，他可以说是“求诸于”物了。他说“人皆有所好，物各求其偶”，在对彼此无用的认同之中，诗人才可以与器物成为一种伴侣。这看似是无奈的选择，实际上隐含着诗人对物之独立性的歌颂，以及对其在这种独立之中与我相遇的欣喜。他不禁“回头问双石，能伴老夫否”，在白居易的双石之“问”以及对草堂三物的“歌谣”中，人们看到了一种亲切的态度。这样的态度不能将之理解为一种“认识”，诗人并没有企图透过主体性的建立和对理想的自觉“认识”眼前的这件物。他接着转而以石的立场说“石虽不能言，许我为三友”，在此，他已经将双石视为“另一个自我”，尽管它们不会言语，但它们以自我的存在证实了他们“友情”的存在。

四、“用”的肯定

尽管承认“朋友”之间的亲密感，但白居易对物与人生的态度可谓是消极的，物的自我与人是

① ［唐］白居易撰、朱金城笺校：《白居易集笺校》第 3 册，第 1423 页。

在对外部世界的“无用”之中得到相互肯定。问题是，我们是否只能在这种仅为彼此的“怏怏为用”之中，才能获得生命的自由？这无异于抛弃整个生活世界，而让自我的精神始终处于一种近乎“颓废”的状态。到了北宋，以天下为己责的士大夫自然不会认可这种生命态度。在承认白居易所提出的“与物为友”的命题下，他们重新肯定了“用”的意义。当然这并不是回到对“工具性”的肯定，这一“用”必须同时具有不遮蔽物的真性的特点。这时，苏轼“寻获”了一件特殊的物——砚石，并为它写下许多砚铭。作为文人的用具，砚石是可用的，甚至它的形体是可以被塑造的；但它可用并不是由于它的“形式”，而是“因材制用”。在砚铭之中，苏轼总会先描写它的材质如何“显现”，又如何“可用”。例如，“彤池紫渊，出日所浴。蒸为赤霓，以贯旸谷。是生斯珍，非石非玉。因材制用，璧水环复。耕予中洲，艺我玄粟。投种则获，不炊而熟。”（为唐林父写《丹石砚铭》）[①]“涩不留笔，滑不拒墨。瓜肤而縠理，金声而玉德。厚而坚，足以阅人于古今；朴而重，不能随人以南北。”（为孔毅甫写《龙尾砚铭》）[②] 正由于这种天然的“质性”，砚石的质料并不随着这种使用而损耗、消磨，虽然“可用”，但它始终是“贞静”的，它在用中秉持了自身的独立，它的生命并不为“他者”所转移，在这个意义上，它的“自我”比人更为笃定。

它的存在状态于是成为了士大夫对于“自身”的认识的最佳媒介。因此在苏轼给故友王颐的端砚铭文中写道：“其色马肝，其声磬，其文水中月，真宝石也。而其德则正，其形天合。其于人也略是，故可使而不可役也。”[③] 这方砚石放在手中，它的声色和纹理都显示出它作为砚的珍贵，这珍贵不是来自它“无用”的美丽，而且在于通过这声色的显现可以判断这是一块“好砚”。这让苏轼不由得喜爱。它们与白居易身畔的那些素朴的、“或有所用”的木石是不同的。接下来，“其德则正，其形天合”，道出了砚石作为一个自立之物的意义。“德”源自砚台之“质性”，正是这种天然的“质性”成就了它作为一块砚台的“好用”，而它的“形式”是“天合”的，即它天然合用，无需因人的意图而被改造。

这个观念实际上是对《庄子·外篇·骈拇》思想的继承和修正：“骈拇枝指出乎性哉，而侈于德；附赘县疣出乎形哉，而侈于性；多方乎仁义而用之者，列于五藏哉，而非道德之正也。”庄子对“畸形”的辩护与对“畸人”的赞颂，是出于对天成之“性”，即道家的“道德”观念的维护。对于苏轼而言，天成之性不必然是畸形的，也不必然是无用的。对于常人的世界而言，追求畸形与无用，往往才是神话。尤其是对于北宋士大夫而言，他们希望自身是有用的，但同时并不希望这种有用是一种在社会结构的驱使之下的被迫与无奈，他们希冀以“自我”之独立“为天地立心”。砚石，正是一种绝佳的物，它们刚好美丽，但并无意于被形塑；它们刚好可用，又并不因为这种用而被斫蚀。白居易的双石拿来支琴、贮酒，而砚石的“用”则是拿来书写——这无疑是更可厘定文人自身价值的器物。“其于人也略是，故可使而不可役也”，这句立于天地之间的话，可谓是士大夫对自我生命存有的最好宣言。

对于文人而言，这样的存在方式即称之为“真”。陈继儒《妮古录》曾载一东坡砚铭手迹云：

或谓居士：“吾当往端溪，可为公购砚。”居士曰：“吾两手，其一解写字，而有三砚，何以多为？”曰：“以备损坏。”居士曰：“吾手或先砚坏。”曰：“真手不坏。”居士曰：“真砚不损。”[④]

“真砚”即是以本真地方式存在着的砚石，因此“不损”不是指它在事实上永无损耗，即便它的身体不太容易磨坏，它依然是在“使用中”，依然具有一种消耗性。在这个说法中，东坡已经改变了《庄子》中对于“永年”的意指。之所以要反思物的有用以及人的秩序，之所以要秉持自身的独立，是要将用具以及人从作为被役使、被对象化的他者中解脱出来，并不是真的为了一种“长生”；生命的意义在于此在本真地存在，而物的这种本真地存在，依靠的是人的书写。真砚之不损，实来自于真

① ［宋］苏轼撰、孔凡礼整理：《苏轼文集》第 2 册，北京：中华书局，1986 年，第 551 页。

② 同上，第 549 页。

③ 同上，第 555－556 页。

④ 此铭东坡《文集》未收，后来以苏子“研铭手迹”流传于世，载于明陈继儒编《古文品外录》，后编入《妮古录》，标点有改动。（［明］陈继儒撰、印晓峰点校：《妮古录》卷 3，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 53 页。）

手之不坏。东坡之手当然不止书写砚铭，他的无数写物的诗文，终其自身作为一位“有道者”，或者一位揭示了物的存在之真理性的诗人，成为这些物最重要的友人。

五、沉默的道出者与等待的“友爱”

白居易的“歌谣”和苏轼的“铭文”，皆有着语言上的独特意义。“歌谣”是一种随意的、抒情的文体，这本来是写给亲近的朋友，而白居易写给了无情之物，并在其中赋予物以深刻的哲学性。“铭文”是一种严肃的、定性的文体，其载体通常是纪念性的金石，而苏轼却喜欢在日用的文房上书写，仿佛在对一位老友倾诉。这两种虽可归于诗，却并不是标准的“诗体”的文字，道出了“文人之物”的语言存在的方式：这是一种面对私人之物的私人话语，仿佛一种对老友倾诉的“私语”，主人独自轻轻摩挲它身体的片刻，婉婉地向其诉说着最真实的内心；同时，它又是一种最具普遍意义的哲学话语，这种普遍性超越了历史和一切外在的价值，它的源泉是“存在”的本真。

与物为友的话语还意味着一种“反向言说”。在《双石》中，白居易作解语“石虽不能言，许我为三友”，正因不能言，“与物”的友情才最“真挚”也最必要。木石不是沉默的无意义者，它真实地言说着自身的“存在”；无论它是以一种“不器于人”的态度应世，还是以一种“岁丙寅，斗南北”的态度俯仰时空，它们都在言说。只是它们没有人类的语言，但任何来自“他者”的言语并不能够代替“自我”的内在感知而被认为可信。因此，友情的可信任的基础不是人类之间的言语交流，反而是物的“不言”。自中唐以来，文人开始借物之友反思战国时就存在的“知音”的概念。白居易《船夜援琴》云：“七弦为益友，两耳是知音。心静即声淡，其间无古今。”① 这不会人类语言的琴便是我的“益友”，而我的身体是我的“知音”②。在此心之中的静寂便是“存在”的显现。借助那些能够识别他们的人类中的“同类”，物在被“道出”的同时也“道出自身”。这种“道出”不只是让“此在的自身存在在场”，也让自身在“共在”之中在场。③ 在这个意义上，这些器物皆是文人的“选择”，但这“选择”并非是工具的“制作”，文人并不施加他的目的于其身；他们是在对“自我”的识别中达成了友爱，并且在物意义的“道出”之中本真地存在着。

正是由于语言澄明了存在者的存在，借助语言，人不但确认了与“某物”的友爱，也在对自身的道出中等待着人群中的朋友。苏轼在其砚铭的结尾常常看似不经意地写着这样的语言：“平甫之砚，而轼铭之。”（《王平甫砚铭》）“归予者，黄鲁直。”（《鲁直所惠洮河石砚铭》）这些话不是一种单纯的人情往来，如果是那样，只需要在小序中指出就可以了。将这位朋友放入“铭文”，意味着这位朋友的存在也进入这个“共在”的场域。苏轼《端砚铭》云：“千夫挽绠，百夫运斤。篝火下缒，以出斯珍。一嘘而泫，岁久愈新。谁其似之，我怀斯人。”④ “谁其似之，我怀斯人”，他无疑是将这位与砚石相似的朋友也带入到砚石那“岁久愈新”的生命当中。在他的心里，此砚的主人是一位似砚一样厚重自守而历久弥新之人，因此他作为我的同道中人而值得怀念。于是，“物/艺术作品”成为确认人类友谊的机杼。欧阳修在给梅尧臣品尝新茶时说：“可怜俗夫把金锭，猛火炙背如虾蟆。由

① ［唐］白居易撰、朱金城笺校：《船夜援琴》，《白居易集笺校》第3册，第1616页。

② 这个说法非常接近梅洛－庞蒂的思想。在《可见的与不可见的》中，他认为“我的知觉中有事物本身，而不是事物的表象”，“作为世界的事物，除了在我的身体中，不再任何其它地方”。区别在于，文人并不认为一切事物皆可“作为世界的物”，只有当某物在意义上同自我相似，即它可以作为另一个“自我”亦即我的“朋友”存在时，我的身体对其才是“可知觉的”。（参见［法］梅洛－庞蒂：《梅洛－庞蒂文集（第9卷）：可见的与不可见的》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2021年。）

③ “道出自身”（Sichaussprechen）是海德格尔在《存在与时间》中的说法，他认为当我们“道出”某一用具时，即道出了用具（存在者）的存在方式，就“在道出中让自身存在”。张云翼认为，用具总是作为一种特殊用处的存在，使得“存在的整全性”被拒绝了。他指出，海德格尔所谓“一种特殊的无关紧要状态”的“深度无聊”，可以让此在逗留于无聊之中，由此，诸存在者对其整全状态（“存在着”）之共享得以呈现。而对比这种认识，文人的看法更为积极，因为他们在生活世界之中寻找到这样的“物”，它以整全的自我存在，同时确认和显现着另一个自我的共在。（参见张云翼：《海德格尔哲学中的“友爱”——一种共享式的共在》，《现代哲学》2022年第4期。）

④ ［宋］苏轼撰、孔凡礼整理：《苏轼文集》第2册，第549页。

来真物有真赏，坐逢诗老频咨嗟。”[①] 那些自身设置入真理性的“真物”需要有能够澄明这一“真性”的欣赏者——一位“诗老”。所谓“诗老”并不是说任何会写诗的人，而是能够发现并道出此物的真理性的人，也同时意味着自身真性的道出者。

即使如魏晋时期的清谈者，相互之间的哲理上的辩论，只能说出一种哲学的命题，并不能“道出自身”。甚至一位阅读《秋水》篇的读者，倘若只有一种思辨性，也不可能理解“鱼之乐”。惟有在“物”的感知之中，在“物”同人之间“真实的具有存在意义的友情”的显现里，这种理解才成为可能。晚明屠隆《茶解》序言中自述：“山堂夜坐，汲泉煮茗，至水火相战如听。松涛倾泻，入杯云光潋滟，此时幽趣，故难与俗人言矣。”[②] 对茶的这一“真趣”，是难以对一般人言说的，因为足以发现其真性的本真的存在者毕竟是少数。对茶事而言，这感知包含了夜坐、归家、煮茗、听松涛般的水声，见云光的汤色，甚至茶的口感还在其次。明人李日华《紫桃轩杂缀》说茶：“曰佛，曰仙，当于空元虚寂中嘿嘿证入，不具是舌根者，终难于说也。”[③] 所谓“舌根”即对茶事的感觉到意义生成的整体，这即文人说的“真赏”。由于此“友”起初于身体的感知和意义的内在洞见，而非某种外在的理论或观念，因此对文人而言，这一“友情”常常只存在于他们与物之间，即他们的“真赏”之中。

通过“物”的知觉的联结，在道出者的肉身死去之后，这种友爱依旧是可能的。苏轼在《题文与可墨竹》说：“斯人定何人？游戏得自在。诗鸣草圣余，兼入竹三昧。时时出木石，荒怪轶象外。举世知珍之，赏会独余最。知音古难合，奄忽不少待。谁云死生隔，相见如龚隗。”[④] 观看这幅墨竹，足以见画者超乎象外的心性；而我这最能欣赏它的人，自然也是画者最好的知音。苏轼看这幅画时，画者文同已经去世，但他觉得他们如“龚隗”一般，足以成为生死相隔的知交。清人张希良在为宋荦所藏的一块据说曾属苏轼的“怪石”题写时说：

自有宇宙即有此山，自有此山即有此石，何以湮晦数千年？至苏公而始蒙一盼幸，已阅数百年，又得先生大加拂拭，文以青黄。则凡物苟有其质，含光隐耀，终不能自晦。而置于知己之前，快遭逢而感遇合者，又不独此累累片石也。[⑤]

石固有其美质，但若无苏公慧眼所识，其品性只能长久隐没于大荒之中；在被苏公点化之后，它含藏着光彩，等待着与下一位知己的相遇。这位笔者以及石的收藏者正因认识到“宇宙”与“此山”的意义，才可能成为东坡的“知己”。《素园石谱》载赵孟頫有一湖石，名“太秀华”，苍鳞隐隐，浑然天成，置于几案间，“殆与颀颀君子相对”，遂铭其上曰：“片石何状，天然自若。鳞鳞苍窝，背潜蛟鳄。一气浑沦，略无岩壑。太湖凝精，示我以朴。我思古人，真风眇邈！”[⑥] 面对此石，赵孟頫仿佛见到了一位颀长又坚贞的君子，在它身上，他见到了古人的“真风”。这里的“古人”并不是某一个人，而可以说是一个“文人共同体”，尽管它的代表仅为少数人。对于石，由于白居易、苏轼这样的道出者，石曾在的真性被显露于此在之中。当后人手触一块石时，前人的“真风”便在这上手的一瞬真切地被领悟了。

文人与物这种“友情”的关系尽管“亲近”，但依然不是一种激昂着情感的“爱”。文人常用“清”“冷”“淡”这样的词语去形容这种关系。朱彝尊《靳熊封蕉叶砚铭》说：“友石者君，君我友。淡若水，斯可久。”[⑦] 这位朋友可与砚为友，他也是我的朋友。朱彝尊将三者的关系比喻为“水”。没有虚伪的矫饰，它不必去迎合某种用处，都以最淡然的真性与世界往来。在这样一种各自的淡然独立中，他们的“友情”才来得最为深醇而持久。历史上并非没有出现过对“物”之爱恋的情况，事实上这样的情况常常存在。唐代最著名的恋物故事之一，是牛李党争的两个主角都相当钟情

① ［宋］欧阳修撰、洪本健校笺：《欧阳修诗文集校笺》第 1 册，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 201 页。
② ［明］罗廪：《茶解》，方健汇编校证：《中国茶书全集校证》第 2 册，郑州：中州古籍出版社，2015 年，第 815 页。
③ ［明］李日华撰，郁震洪、李保阳点校，薛维源点校：《六研斋笔记　紫桃轩杂缀》，南京：凤凰出版社，2010 年，第 260 页。
④ ［宋］苏轼撰、［清］王文浩辑注：《苏轼诗集》第 5 册，北京：中华书局，1982 年，第 1439 页。
⑤ ［清］宋荦：《怪石赞》，黄宾虹、邓实编：《美术丛书》初集第 5 辑，杭州：浙江人民美术出版社，2013 年，第 171－172 页。
⑥ ［明］林有麟：《素园石谱》，杭州：浙江人民美术出版社，2013 年，第 227 页。
⑦ ［清］朱彝尊撰、王利民校：《靳熊封蕉叶砚铭》，《曝书亭全集》，长春：吉林文史出版社，2009 年，第 610 页。

于园林与石头。白居易给牛僧孺写的《太湖石记》，形容其对石“待之如宾友，视之如贤哲，重之如宝玉，爱之如儿孙”，并且将园中之石分为等级，在上面铭刻“牛氏石甲之上”“丙之中”“乙之下”。相似地，李德裕在被流放海南时，也曾写《平泉花木记》告诫自己的子孙，“后世以一花一石移至他处，非李氏子孙”。这种过分的爱或称为“痴癖”，引至了占有的欲望。这样的爱恋湮没了存在的本真，它将物从自在的广袤世界中拉回了一个被客体化的场域之中。因此，白居易在《太湖石记》最后隐晦地告诫：“噫！是石也，千百载后散在天壤之内，转徙隐见，谁复知之?”[①] 对“在天壤之内”的石而言，一切对物占有的渴求皆是虚无。石能成为文人之友，是由于其本质上在时间之中的孤独。这一点李德裕并非不知道，他的《题奇石》云：“蕴玉抱清晖，闲庭日潇洒。块然天地间，自是孤生者。”正是在道出这一意义的同时，李德裕与此石成为“朋友”。然而“朋友”并不是一种永远的关系，将其视为自己的“钟爱”的对象甚至“儿孙”的那刻，石也就离他远去了。嘉祐六年，26 岁的苏轼也曾为刘敞购得的唐苑中石赋诗云：

都城日荒废，往事不可还。惟余古苑石，漂散尚人间。
公来始购蓄，不惮道里艰。忽从尘埃中，来对冰雪颜。
瘦骨拔凛凛，苍根漱潺潺。唐人惟奇章，好石古莫攀。
尽令属牛氏，刻凿纷斑斑。嗟此本何常，聚散实循环。
人失亦人得，要不出区寰。君看牛李末，不能保河关。
况此百株石，鸿毛于泰山。但当对石饮，万事付等闲。[②]

石所曾在的空间在历史中都荒废了，而它自身依旧在此在之中飘零。文人爱石，不是由于将其视为自我的玩物，而是由于在聚散之中偶然面对它时，这作为独我的“冰雪”的存在将在尘埃中沉沦的我挽救出来。这个“当下”的此刻，石冷淡的面孔却可以将人间万事付之等闲，这是因为“自我”已经在这无言之对当中本真地显现了。

“与物为友”虽未曾在哲学中作为核心命题被讨论，却广泛地书写于文人的诗篇之中。这书写所道出的，与其说是一种知识的发明或作品的建立，不如说是文人和物在相处之中对彼此意义的相互体认。文人并不认为这种体认可以普遍地存在于物之中，能够为他们所认同的只有少数的物或者说是少数的“此物”。在这些物中，工具性（为“器”）的问题得到了克服。在这个基础上，物之中那个本真的世界向着我敞开了。需要指出的是，这一观念与宋代理学的“格物”思想有着根本的不同，因为“格物”之“物”所指向的是一种“理”，它并不是以“存在者之本真地存在”的显现，或者说“另一个自我”进入到文人的生命。因此，“格物”的某个对象对理学家并不是必不可少的，但文人之物对它们而言却是“唯独”可以确证“自我”的知己。

（责任编辑　于　是）

① ［唐］白居易撰、朱金城笺校：《白居易集笺校》第 6 册，第 3936 页。
② ［宋］苏轼撰、［清］王文浩辑注：《苏轼诗集》第 1 册，第 97 – 99 页。

朱熹《诗》说与《诗序》异同研究之检讨

车行健

【摘要】朱熹《诗经》论说与汉代毛郑旧说的关系是《诗经》学史中的重大问题，朱熹与《毛诗序》存在重大分歧，由此形成尊《序》用《序》与疑《序》废《序》两种截然不同的把握诗义的进路。然而朱熹对《诗序》的疑废态度自明清以来受到学界的挑战质疑，姚际恒更言之凿凿地指控朱熹“从《序》者十之五”。当代学者步武姚氏的足迹，运用更精密严谨的量化统计方法来研治此问题，取得丰硕成果。然而迄今为止，学界的研究结果仍存在极大差异，难以取得一致结论。本文针对当代15位学者的研究成果做全面检讨和反省，除检视其研究程序和评析所得出的结论之外，更聚焦方法的使用，希冀以此做为进一步研究与解决此问题之基础。

【关键词】《诗经》；《毛诗序》；朱熹；《诗集传》；《诗序辨说》
中图分类号：B244.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0134－11

作者简介：车行健，台湾政治大学中文系教授。

一、前　　言

朱熹《诗经》论说与汉代毛郑旧说的关系是《诗经》学史中的重大问题，其中的焦点是关于对诗旨大义的理解，朱熹与《毛诗序》存在重大分歧，由此形成尊《序》用《序》与疑《序》废《序》两种截然不同的把握诗义的进路，清代著名的汉宋之争就主要表现在对这两种进路的抉择上。①

那么，朱熹对《诗序》的态度是否如一般学术史所描述的如此截然对立？这个现象从明清以来即一直不断为学者所注意。清初姚际恒甚至做出如此的论断：“（朱熹）作为《辨说》，力诋《序》之妄，由是自为《集传》，得以肆然行其说；而时复阳违《序》而阴从之，而且违其所是，从其所非焉。”② 朱熹对《诗序》如何阳奉阴违？姚际恒言之凿凿地指控：“其从《序》者十之五，又有外示不从而阴合者，又有意实不然而终不能出其范围者，十之二三。故愚谓‘遵《序》者而莫若《集传》’。”③

姚氏的指控虽然有数据为之佐证，但过于笼统简略，也未见他据以立论的比对判准及整体论证过程的论述，只能算是假说，尚不能视做经过严谨研究程序所得出的确切论断。但姚说显然在学术史上

① 岑溢成：《诗补传与戴震解经方法》，台北：文津出版社，1992年，第93、95页。
② ［清］姚际恒：《诗经通论》，顾颉刚点校：《姚际恒著作集》第1册，台北：台湾中国文哲研究所，1994年，第14－15页。
③ 同上，第5页。

有着极大影响[①]：一是他的论点具有翻案的性质，颠覆不少人的既定印象；二是他提出了具体的客观数据做为佐证，使其说法更具有说服力，不少深受西方科学精神与治学方法洗礼的当代中国学人，步武姚氏的足迹，运用益发精密严谨的量化统计方法来对治此问题，以此来证成或否证姚氏的“假说”由此形成的研究传统确实有其内在的逻辑与合理的发展脉络。然而迄今为止，学界的研究结果各不相同，彼此之间还存在极大差异，令人莫衷一是，不但无法证明或否证姚氏的假说，更使人对朱熹《诗》说与《诗序》异同问题的理解仍然停留在原点，这无疑是令人遗憾的结果。本文拟对当代学者关于此问题之研究成果做全面检讨和反省，除检视其研究程序和评析所得出的结论之外，更聚焦于方法的使用，希冀以此做为进一步研究与解决此问题之基础。

二、当代研究成果概观与比较

（一）研究情况概观

当代学界对此异同问题的研究大致呈现三种型态。第一，仅言其异同，并未进行具体统计比对工作，因而没有提供量化的异同数据，典型代表如谢谦的研究[②]。但这种仅根据朱熹的论说及学术史的成说来讨论的方式，显然不具备充分说服力，因为朱熹对《诗序》的疑废态度既已受到学界的挑战质疑，仍在既有文献和话语中打转，恐非正确的因应之道。第二，有呈现具体量化统计数据者，如何定生、李家树、赖炎元、莫砺锋、何泽恒、原新梅、杨天宇、王清信、陈明义、杨新勋、王国栓、黄忠慎、简泽峰、吴洋、郝永等，对他们的做法的检讨与反省是本文论述的重点。第三，学者自己未做比对统计工作，而是直接采用做过此工作者所提供的比对统计数据，如林庆彰直接采用李家树、王清信的统计数据[③]，林叶连、杨晋龙、檀作文、陈战峰等则均采用莫砺锋说[④]。当代学者的相关研究成果既多，但结论莫衷一是，仅独沽一味或径自信服采用某种特定的说法，恐有违实事求是之教；且在面对分歧繁杂的统计数据进行取舍之际，又该如何判断和抉择？既然没有现成可靠的定论可以援据，只好重新检视相关论说，既求心之所安，亦希冀多少有助学界对此问题之认识。

（二）各家说法检视

1. **何定生，**当代较早进行异同比较的学者，在 1968 年刊行的《诗经的解释问题发凡》一文中，统计了《诗集传》与《序》说同或迳用《序》者共计 143 篇，占《诗经》305 篇的 46.88%。其中《国风》89 篇（占《国风》160 篇的 55.62%），《小雅》23 篇（占《小雅》74 篇的 31.08%）），《大雅》17 篇（占《大雅》31 篇的 54.83%），《三颂》14 篇（占《三颂》40 篇的 35%）。何氏由是对朱熹做出“其说《诗》虽主废《序》，而终不能尽脱《序》说窠臼”的评语。[⑤]

2. **李家树，**1976 年以《国风诗序与诗集传之比较研究》获得香港大学中文系哲学硕士学位，后将此论文删节改写成《国风毛序朱传异同考析》，于 1979 年出版；又以上述二书为基础，写出更简

---

① 例如，郑振铎在《读毛诗序》中指出，朱熹虽被公认是攻击《毛诗序》最有力的人，但他的许多见解仍然是被《诗序》所范围。张舜徽亦谓：“余观朱子说《诗》，名虽废《序》，而阴本《序》说者实多。”（郑振铎：《古史辨》第 3 册下编，台北：蓝灯文化事业公司，1987 年，第 386 页；张舜徽：《清人笔记条辨》，武汉：华中师范大学出版社，2004 年，第 81 页。）

② 谢谦：《论朱熹〈诗〉说与毛郑之学的异同及历史意义》，《四川师院学报》社会科学版 1985 年第 3 期。

③ 参见林庆彰：《朱子对传统经说的态度——以朱子〈诗经〉著述为例》，《国际朱子学会议论文集》上册，台北：台湾中国文哲研究所，1993 年，第 194－196 页；《毛诗序在〈诗经〉解释传统的地位》，《中国经学研究的新视野》，台北：万卷楼图书公司，2012 年，第 180 页。前文采李家树说，后文兼采李家树和王清信说。

④ 林叶连：《中国历代〈诗经〉学》，台北：台湾学生书局，1993 年，第 293－294 页；杨晋龙：《朱熹〈诗序辨说〉述义》，《中国文哲研究集刊》第 12 期（1998 年 3 月），第 315 页；檀作文：《朱熹诗经学研究》，北京：学苑出版社，2003 年，第 52－53 页；陈战峰：《宋代〈诗经〉学与理学——关于〈诗经〉学的思想学术史考察》，西安：陕西人民出版社，2006 年，第 298－299 页。案：杨文亦同时引用李家树说。

⑤ 何定生：《何定生著作集一：诗经、孔学及其他》，台北：万卷楼图书公司，2022 年，第 254 页。案：何氏原文作 142 篇，然实为 143 篇。

要的《诗经国风毛序朱传异同考》一文，原刊于《东方文化》17 卷第 1、2 期（1979 年），后收入《诗经的历史公案》，改题为《汉宋诗说异同比较》。李氏以《国风》160 首诗为范围，采取六个判准来比较《诗序》和《诗集传》及《诗序辨说》说法的异同，其结论是相同 47 篇占比 29. 38%、大同小异 61 篇占比 38. 13%、大异小同 2 篇占比 1. 25%、相异 45 篇占比 28. 12%、未知异同 2 篇占比 1. 25%、异同各半 3 篇占比 1. 87%。①

对于这些统计成果，李氏认为“大同小异的可以归入相同的一类，而大异小同的可以归入相异的一类；异同各半的当半篇相同半篇相异计算。结果，在《国风》一百六十篇中，《诗序》《诗集传》说法相同的共一百零九篇半，相异的只有四十八篇半，余二篇则未知异同了。这些数字指出了一个很重要的事实：《诗集传》暨《诗序辨说》跟从《诗序》的说法几达百分之七十。”他由此得出结论：“如果说朱熹是‘攻序派’的巨擘，实在未敢苟同，至少在书面上，朱熹大致上是从《序》的。”②

3. **赖炎元，**1978 年发表《朱熹的诗经学》。他根据《诗序辨说》的统计，认为朱熹采用《小序》解说的 34 首、《小序》解说还算妥当的 69 首、《小序》得《诗》大旨的 5 首、《小序》略得《诗》义的 41 首、《小序》解释《诗》义正确而时世或作者不正确的 33 首、姑且采用《小序》的 9 首、指明《小序》错误的有 107 首、不详的 7 首。赖氏的结论是：“可见朱熹的确是大半采用《小序》的解说。我们试看看《国风》中的诗篇，尽管朱熹攻击《小序》有许多不对的地方，但在《诗集传》里，他的解说仍然不能超出《小序》的范围。可知姚际恒对朱熹的批评不是没有根据的。”③

4. **莫砺锋，**1985 年发表《朱熹〈诗集传〉与〈毛诗〉的初步比较》，亦根据《诗集传》“说明采取《小序》说”“不提《小序》，而全袭其说”“与《小序》大同小异”“与《小序》不同”“《小序》强加解说，《诗集传》则认为不易理解，应予存疑”等五种情况，比较了《诗序》与《诗集传》的说法。2000 年出版的《朱熹文学研究》，吸纳了前文的研究观点。莫氏的统计结果是：《诗集传》采用《小序》说，共 29 篇占比 9. 5%；《诗集传》不提《小序》而全袭其说，共 53 篇占比 17. 37%；《诗集传》与《小序》大同小异，共 89 篇占比 29. 18%；《诗集传》与《小序》说不同，共 126 篇占比 41. 31%；《诗集传》认为应存疑，共 8 篇占比 2. 62%。

莫氏未将《小雅》中的六篇笙诗计算入内，上述百分比为笔者根据莫氏比对结果换算而来，莫氏原文并未提供此数据。若将莫氏所比对的《诗集传》直接采用《序》说、袭用《序》说、与《序》说大同小异等三种情况相加，则《诗集传》采用及近同于《诗序》的比例高达 56%。但莫氏未从此方向看，相反他做出如下判读：“一、二两类共计 82 首，也即朱熹同意《小序》说的诗共占《诗经》总数的 27%。（谨案：9. 5% + 17. 37% = 26. 87）三、四两类共计 215 首，也即朱熹对《小序》说有异议的诗共占《诗经》总数的 70%。这说明朱熹对《小序》的态度是有取有舍，既不曲从，也不尽废，但是改正《小序》说的比较多。”可见，莫砺锋与李家树对此问题存在着颇为显著的差异。④

5. **何泽恒，**1989 年发表《朱子说〈诗〉先后异同条例辨》，其统计结果是：《诗集传》遵《序》者，共 89 篇占比 29. 18%；《诗集传》修正《序》说者，共 88 篇占比 28. 85%；《诗集传》反《序》者，共 128 篇 41. 97%。何氏根据此统计结果，得出如下结论：

其遵《序》者可不论。其修正《序》说者，尚多就《序》文有所取舍，非尽弃《序》说于不顾。至其反《序》说者，则以《国风》《小雅》两部占最多数。余考其说，十五国风中，其反《序》尤亟者殆为《郑风》。《郑风》都二十一篇，朱子全反《序》说者达十七篇，且几篇篇指为淫诗。

① 参见李家树：《国风毛序朱传异同考析》，香港：学津出版社，1979 年，第 338 – 340 页；李家树：《汉宋诗说异同比较》，《诗经的历史公案》，台北：大安出版社，1990 年，第 77 – 82 页。

② 李家树：《汉宋诗说异同比较》，《诗经的历史公案》，第 61 页。

③ 参见赖炎元：《朱熹的诗经学》，《中国学术年刊》第 2 期（1978 年 6 月）。

④ 参见莫砺锋：《朱熹〈诗集传〉与〈毛诗〉的初步比较》，《中国古典文学论丛》第 2 辑，北京：人民文学出版社，1985 年，第 140 – 143 页；莫砺锋：《朱熹文学研究》，南京：南京大学出版社，2000 年，第 216 页。

《郑风》而外，其反《序》说者尚多有此类。《小雅》之反《序》者四十五篇，为数亦已过半。惟《小雅》诸篇，《诗序》多指为宣幽二王时作，朱子之反《序》，实多就其时世反之；至其诗意，则亦未一一尽弃之也。是可知朱子之反《诗序》，盖以其《国风》之淫诗说为主。而即其反《序》之诸篇论之，其为数约占全经三分之一强，而其中尚多有《大》《小雅》中之反其时世者焉。故后世言《诗》之主废《序》者，固可谓颇受朱子之影响，然亦不能即谓朱子说《诗》之全反《诗序》也。①

据何氏统计可知，朱子遵《序》与修正《序》说者共58.03%，但也有42%左右为反《序》者。他将朱子所反者，一则归于《国风》淫诗说之因素，一则将其局限于《小雅》诸篇时世的认定问题，暗示朱子对诗意的把握，并未尽弃《序》说，因而也“不能即谓朱子说《诗》之全反《诗序》也”。可见，何氏的立场较接近李家树，对朱子《诗》说与《诗序》异同的问题持保守立场。

6. **原新梅，**1990年刊有《朱熹〈诗集传〉对〈毛诗序〉的批判和继承》一文，文中区分了“《诗集传》对《小序》的批判”和“《诗集传》对《小序》的继承”两种态度。前者又有三种情况：一是完全去《序》不用，自出新解；二是对暂不能确解的诗篇或阙疑、或姑从《序》说、或使己见与《序》说并存；三是诗义理解与《小序》相近，对部分提法表示存疑。原氏初步统计了以上几种情况，认为朱熹改《小序》的诗篇有218首，占全部《诗经》（包括六首笙诗）的73%，而后者只有80余首，仅占全部《诗经》的约27%。因此，他的结论是：“（朱熹）对《小序》的批判占主流，这与宋代的疑古创新学风和理学家的思辨思想有关；对《毛诗序》的继承多数确而可信，体现了他不拘于家法，对汉学《诗经》的合理吸收。”原氏统计出的朱熹《诗》说与《诗序》相异的比率是最高的，因此他对此问题的看法倾向于正面肯定朱说立异于《诗序》的立场。②

7. **杨天宇，**1992年发表《朱熹的〈诗经〉说与〈毛诗序〉》一文，大体将《诗集传》与《诗序》的关系区分为二者说同者与说异者二大类。前者又可细分为《朱传》袭用《诗序》以说诗者有58篇、《朱传》文字表述与《诗序》不同而意实与《序》说无异者计23篇、《朱传》“姑从《序》说”或谓《序》说“恐或然”者有10篇、《朱传》所说诗义与《诗序》大同小异者共93篇、《朱传》说诗义与《诗序》看似异而细揣实非全异者计23篇，总计207篇，占全部305首诗的67.86%。后者共90篇，占《诗经》总篇数的29.50%。其余者则为不用《诗序》说而又以为诗义未详、“不敢强解”者计14篇。他分析道：“（朱熹）的《诗》说袭用《序》说，姑从《序》说，或与《序》说文异而实同，以及与《序说》大同小异的，竟有184篇之多。又有与《序说》似异而实非全异的23篇，以为诗义未详、‘不敢强解’的14篇，真正与《序》说异者，只有90篇，仅占《毛诗》311篇《诗序》的不足三分之一。”他的最终结论是朱熹“《诗》说终不能脱出《诗序》之窠臼”。杨氏的研究成果颇接于李家树，无论比对的数据还是最终论断，都印证了李家树的说法。③

8. **王清信，**跟随李家树的脚步，1999年完成硕士论文《诗经二雅毛序与朱传所定篇旨异同之比较研究》。据王氏统计，《大》《小雅》105篇诗中与《诗序》相同者有50%，相异者有47%。王氏的《诗经三颂毛序与朱传异同之比较研究》一文，亦在李家树的基础上，继续李氏未从事的《三颂》之《毛序》与《朱传》异同的比较，其结论是：《朱传》遵从《序》说（含全同、大同小异）的有25篇，占《三颂》的62%；不从《序》说的（全异和大异小同）有13篇，占《三颂》的33%；另有2篇阙疑。王氏结合自己的统计结果和李家树的数据，判定“若将《国风》一百六十篇（据李氏统计）与《三颂》四十篇合起来统计，可以发现朱子遵《序》与反《序》的比例为百分之六十六与百分之三十（余为阙疑、异同各半之数）”。若再将李家树和王氏所统计出的《国风》《大雅》《小雅》《三颂》的数据相加，相同者为109.5+52+25=186.5，占整体诗篇的61.14%；相异者为48.5+49+13=110.5，占整体诗篇的36.22%。因而，他认为就朱子为反《序》派的代表而言，这个情

① 何泽恒：《朱子说〈诗〉先后异同条例辨》，《国立编译馆馆刊》18卷第1期（1989年6月）。

② 参见原新梅：《朱熹〈诗集传〉对〈毛诗序〉的批判和继承》，《徐州师范学院学报》社会科学版1990年第4期。

③ 参见杨天宇：《朱熹的〈诗经〉说与〈毛诗序〉》，《河南大学学报》社会科学版1992年第2期。

形是相当奇怪的。①

9. **陈明义，**2004 年完成博士论文《朱熹〈诗经〉学与〈诗经〉汉学传统异同之研究》，2008 年该论文出版。陈氏判定朱熹释《诗》或采用、或承用、或姑从《序》说、或大旨同于《诗序》的诗篇，依《诗集传》与《诗序辨说》参观合较共 105 篇。（谨案：占整体诗篇的 34. 42%）但陈氏也观察到，朱熹在将近 2/3 的诗篇中（谨案：当为 65. 58%），和《诗序》表现出不同的诠说内容。他认为这是由于《诗序》与朱熹的释《诗》在既有方法和认知上皆存在着根本差异所致。他总结道："朱熹上承整个疑《序》、辨《序》的传统，导出以诗言诗的诠释进路，此 一诠释方法，既和《诗序》以史证诗的诠释进路有根本的不同，也使得二者在诗旨的诠释上展现了巨大的差异。诗旨诠释的差异，确为朱熹《诗经》学和汉学传统异同的大端。"在此问题上，陈氏明显站在莫砺锋、原新梅等人的立场，着重朱说与《诗序》"相异"的一面。②

10. **杨新勋，**2007 年出版的《宋代疑经研究》，对此问题提供的统计数据是：《诗集传》基本内容同于《小序》，共 102 篇占比 33．44%；《诗集传》与《小序》部分内容相同，共 36 篇占比 11．80%；《诗集传》在《小序》基础上有发展，共 57 篇占比 18．68%；《诗集传》与《小序》说不同，共 97 篇占比 31．80%；《诗集传》与《小序》两可，共 4 篇占比 1．31%；《诗集传》认为应存疑，共 9 篇占比 2．95%。

杨氏并未将《小雅》中的六篇笙诗计算入内，亦未列出相关百分比，该数据为笔者根据杨氏统计结果换算而来。杨氏的结论是："朱熹解诗与《小序》内容相同或部分相同的有 138 首（谨案：占全部诗篇的 45. 24%），在《小序》基础上有所发展的有 57 首，而不同于《诗序》的有 97 首。与欧阳修、苏辙解《诗》相比不同于《诗序》的数量大增，但仍然是同大于不同。"③ 相同项（风、小雅）与不同项（颂）的比率分别为 45. 24% 、31. 80%，看似差距不大，但若将第三项（大雅）也并入相同项，则整体比率高率达 63. 92%。由此可见，杨氏得出的结论与李家树、何泽恒等人差不多。

11. **王国栓，**2007 年发表《析〈诗集传〉与〈毛诗序〉的异与同》一文，其统计结果是：《诗集传》和《毛诗序》基本相同，共 102 篇占比 33%；《诗集传》和《毛诗序》大致相同，共 66 篇占比 22%；《诗集传》和《毛诗序》非常不同，共 137 篇占比 45%。

王国栓的论述是："朱熹旗帜鲜明地打出了废《序》的旗号，然而他对《诗经》篇目的解释却有相当一部分和《毛诗序》基本相同或大体相同。这不能不引起我们的思考。至少我们应该做到，在批评《毛诗序》的时候，应该找到充分的证据，否则，就不宜轻率地否定《毛诗序》的观点。"整体来说，王氏倾向于同意朱熹对《诗经》的解释多来源于《毛诗序》的观点，并由此强调"《毛诗序》自有其一定的、不可忽视的合理内涵"。④

12. **黄忠慎，**1999 年发表《关于朱子〈诗经〉学的评价问题》一文，并未直接研究此问题，而是援引何定生的统计成果。2002 年出版的《朱子〈诗经〉学新探》收有《朱子诗序辨说新论——以二南二 15 篇为中心的考察》一文，始注意杨晋龙和李家树对朱熹《诗》说与《诗序》依违比较的结果，在统计数据上存在极大差异。他当时并未亲自对《诗序》和《朱传》进行比较考析，只是因为杨文后出，而姑先用杨说。直至 2007 年发表的《论宋儒与清儒对诗旨的解放——从朱子到姚际恒、崔述、方玉润》一文，才正式对治此问题。他将《诗序辨说》与《诗集传》分开来与《序说》进行比对，前者共统计出 104 篇对《序说》提出异议者，反对比率达 34%，后者统计出 143 篇为朱子《诗集传》对《诗序》所定诗旨的解放，意即《诗集传》修正或反对《序》说的达 46. 88%。其具体

① 参见王清信：《〈诗经〉二雅毛序与朱传所定篇旨异同之比较研究》，硕士学位论文，东吴大学中文系，1999 年；王清信：《〈诗经〉三颂毛序与朱传异同之比较研究》，《经学研究论丛》第 6 辑，台北：学生书局，1999 年，第 97 页。

② 参见陈明义：《朱熹〈诗经〉学与〈诗经〉汉学传统异同之研究》上册，台北：花木兰文化出版社，2008 年，第 223、252 – 253、293 页。

③ 参见杨新勋：《宋代疑经研究》，北京：中华书局，2007 年，第 187 – 188 页。

④ 参见王国栓：《析〈诗集传〉与〈毛诗序〉的异与同》，《广东技术师范学院学报》2007 年第 11 期。

结论是：解放某人某事（全部），共 52 篇占比 17．04%；解放某人某事（部分），共 30 篇占比 9．83%；解放美刺之说，共 33 篇占比 10．81%；解放教化之说，共 15 篇占比 4．91%；去除诗文所无，共 13 篇占比 4．26%。

《朱传》虽有 46．88% 与《序》说违异，但黄氏从另一面来看此问题："这个数字也等于宣告朱子对于百分之五十以上的《序》说并无特别意见。"整体而言，黄氏对此问题的看法是："朱子虽然在言论上对于《诗序》有颇多不留情面的批判，其《诗集传》在实际解诗时并未出现太多与《序》说立异的见解，以是，'朱子反《序》'的刻板印象在现代学者对其论《诗》的相关著作作了较全面性的整理归纳后，终于开始受到质疑。"显然，黄氏也是站在为朱子反《序》说问题翻案的一方。①

13. **简泽峰，**在黄忠慎指导下，2008 年完成博士论文《宋代〈诗经〉学新说研究》。就此异同问题，他分别统计出《诗集传》和《诗序辨说》中各有 47．9% 和 31．4% 的相近程度，但也分别有 48．55% 和 58．26% 的相异程度。值注意的是，若取相近程度的最低值即《诗序辨说》的 31．4%，和相异程度的最高值即《诗序辨说》的 58．26%，则简氏的数据比较接近莫砺锋、原新梅和陈明义等主异的一方，因而他将朱熹归入宋代真正反《序》说的"新派说《诗》学者"，与王质、辅广、郑樵与王柏等人皆属于同一阵营。②

14. **吴洋，**2014 年出版的《朱熹〈诗经〉学思想探源及研究》，用朱熹解《诗》与《小序》意见一致、意见有出入、与《小序》完全不同三个判准来进行统计，统计出朱熹与《小序》意见一致的共有 88 篇、意见有出入的有 83 篇、其余 140 篇则是朱熹对《小序》完全持否定而自出新解。他的结论是："朱熹的解说'与《小序》完全不同'的共 140 篇，占整部《诗经》的约 45%，再加上'与《小序》有出入'的 83 篇，则朱熹与《小序》持不同意见的共占总数的约 72%。即使是在朱熹承认为'正始之道，王化之基'的二《南》25 篇诗中，其对《小序》有异议的也占到了一半，有 12 篇之多。可见，朱熹对于《小序》的态度无疑确实是以批评为主的。"③

15. **郝永，**2014 年出版的《朱熹〈诗经〉解释学研究》，是在其博士论文的基础上，结合后续相关研究而完成的专著。郝永统计了朱熹从《序》之篇共 146 篇（含全从《序》者 22 篇和基本从《序》者 122 篇），占总篇数的 47%；而弃《序》之篇共约 163 篇（含全弃《序》者 80 篇和基本弃《序》者 83 篇），占总篇数的 53%。郝永的结论是："我们的分析，符合'全不可信'观点，因为：（朱熹认为）《毛序》完全吻合诗义而完全从《毛序》的只有 22 篇而已，剩余者即使基本从之，朱熹也不同程度地辨别出了它们的不足甚至错误；再者，朱熹解释《诗经》，确实废弃了《毛序》，这是对《毛序》解经体系与解经方法的否定，并不是对具体诗篇《诗序》之说的否定。"④

（三）综合判读

表面看来，即使经过严密精细的量化统计来对朱熹《诗》说与《诗序》异同关系进行研究，学界至今仍对此问题存在相当大的歧见，无法取得共识。尽管各家提供的数据分歧、所得出的论点各异，但仍可于其中看出大致脉络，即这些成果隐隐然表现出"主同"和"主异"的两种倾向。透过下表呈现的上述 15 家的数据及其主要论断，可以更清楚地看出这个倾向。

① 参见黄忠慎：《朱子〈诗经〉学新探》，台北：五南图书公司，2002 年，第 133 页、第 4 页注释 4；黄忠慎：《论宋儒与清儒对诗旨的解放——从朱子到姚际恒、崔述、方玉润》，《清代独立治诗三大家研究》，台北：五南图书公司，2012 年，第 199、238 页；黄忠慎：《谢枋得〈诗传注疏〉新探》，《中国文哲研究集刊》第 41 期（2012 年 9 月）。

② 参见简泽峰：《宋代〈诗经〉学新说研究》，博士学位论文，彰化师范大学国文研究所，2008 年，第 69、79 页。

③ 参见吴洋：《朱熹〈诗经〉学思想探源及研究》，北京：社会科学文献出版社，2014 年，第 81－86 页。

④ 参见郝永：《朱熹〈诗经〉解释学研究》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 172、183 页。

	姓名	朱说与《序》说相近程度	朱说与《序》说相异程度	对朱熹《诗》说的论断	主同	主异
1	何定生	46%	未比较	不能尽脱《序》说窠臼	√	
2	李家树	68.43%	30.31%	在书面上仍大致从《序》（仅统计《国风》）	√	
3	赖炎元	62.62%	35.08%	大半采用《小序》解说	√	
4	莫砺锋	26.87%	70.49%	对《小序》有取有舍，但改正《小序》说较多		√
5	何泽恒	58.03%	41.97%	不能即谓朱子说《诗》全反《诗序》	√	
6	原新梅	27%	73%	对《小序》的批判占主流		√
7	杨天宇	67.8%	29.5%	真与《序》说异者仅占《诗序》的不足三分之一	√	
8	王清信	61.14%	36.22%	朱子为反《序》派的代表而言是相当奇怪的	√	
9	陈明义	34.42%	65.58%	在近三分之二的诗篇中和《诗序》表现出不同的诠说内容		√
10	杨新勋	63.93%	31.80%	与《小序》仍是同大于不同	√	
11	王国栓	55%	45%	有相当一部分和《毛诗序》基本相同或大体相同	√	
12	黄忠慎	《集传》53.12%；《辨说》66%	《集传》46.88%；《辨说》34%	《诗集传》并未出现太多与《序》说立异的见解	√	
13	简泽峰	《集传》47.9%；《辨说》31.4%	《集传》48.55%；《辨说》58.26%	将朱熹归入真正反《序》说的“新派说《诗》学者”		√
14	吴洋	28%	72%	朱熹对于《小序》的态度无疑确实是以批评为主的		√
15	郝永	47%	53%	朱熹解释《诗经》，确实废弃了《毛序》		√
	总计				9	6

此表的内容有几点可供留意：其一，上述 15 家对朱熹《诗》说与《序》说异同问题的研究，倾向相同者有 9 家，相异者有 6 家。但由上表可知，15 位学者的数据无一相同，即使是持相同或相异立场的学者，比对结果也有高低的不同。就主同一方来说，李家树的 68.43% 的数值是最高的，与最低的何定生的 46%，相差达 22%；而主异一方，最高的原新梅的 73%，比最低的郝永的 53%，差距亦达 20%。主异的 6 家中，有 4 家皆统计出朱熹有超过 65% 以上的《诗》说相异于《诗序》；而主同的 9 家中，有 5 家统计 60% 以上的朱说与《诗序》相近。相较之下，主异一方统计的一致性较大，且平均数值亦较高（65.38%，简泽峰说取数值较高的《诗序辨说》来计算），而主同一方的一致性较小，平均数值亦较低（59.56%）。

其二，在这 15 家中，莫砺锋和李家树的研究最受瞩目、影响最大，他们的比对结果和统计数据

也最常被引用。[①] 李家树虽仅统计《国风》160 篇的异同情况，但他的研究受到王清信的认同，运用他开展的研究模式，完成了《二雅》与《三颂》的比较工作。他们的结论一倾向相同（李家树）、一倾向相异（莫砺锋），恰好可视做“主同”与“主异”立场的代表。

其三，上述 15 家的研究成果隐约可看出地域和世代的差异。主同的 9 家中，港台学者 6 家、大陆学者仅 2 家。而主异的 6 家中，港台学者仅 2 位，其余 3 位为大陆学者。这显示了大陆与港台学者在面对此问题时，态度似有不小的差距。再以 2000 年作为界限衡量，则 2000 年后的研究情况多倾向“主异”的看法，和 2000 年前多主同的情况形成鲜明对比，其中吐露的讯息似可解读为：在 2000 年后主要表现在青壮辈学者的研究趋势，逐渐由倾向认同姚际恒式的翻案立场，转向回归传统学术史对朱熹疑反《诗序》的主流论述。这究竟是对姚说的再翻案，还是研究方法和程序的益发精密所导致的自然结果？这个情形颇值得玩味。

三、研究方法之检讨

（一）学界对既有统计比对成果的检讨

费振刚在为檀作文的《朱熹诗经学研究》写序时，对朱熹《诗》说与《诗序》异同关系的研究情况，做出如此的评论：“进入二十世纪，在中西文化的撞击下，中国学术研究……逐渐与国际接了轨，传统的经学……研究发生了质的变化，也体现了研究的深入。但就朱熹对《诗序》的态度这一论题，众多学者的论述虽然详简不同，但均出入传统论说之中，没有发生根本的变化。直到 1985 年，莫砺锋在《朱熹〈诗集传〉与〈毛诗〉的初步比较》中才对这个问题有了进一步的论述。在该文中，莫先生将《诗集传》题解与《诗序》的关系分成五种类型，并列出了一张详细统计表，以准确的定量分析，指出“朱熹对《小序》的态度是有取有舍的……”[②] 费氏所谓“根本的变化”，指的是对此问题采取了类似莫砺锋所运用的“准确的定量分析”，并辅以“详细统计表”。这样的研究方法在传统论说中并没有出现过，因而当莫氏采用这样新颖的研究方式，自然超越了传统论说的窠臼，被费氏盛赞“结论细致、深入，很有说服力”。[③]

费氏对研究模式转变的观察大体不差，但他将开启量化统计研究风潮的冠冕颁给莫砺锋，却与事实不合，因为在莫氏之前，至少何定生、李家树、赖炎元三人开展过类似工作。且以比对之深入与细致而言，李家树成就不在莫砺锋之下，更难能可贵的是，李氏将其比对成果全部用书面的方式呈显，读者可对其论据和判断加以覆核，而莫氏只提供最后的研究结论，中间具体比对判断的过程则付之阙如。然而李氏只针对《国风》160 首诗进行比对统计，从整体性的角度看，李氏的研究成果并不能涵盖《诗经》全体 305 首诗，因而无法对此异同问题做出全面性的解释，此为其研究遗留下的最大缺憾。虽然后来王清信试图补足《雅》《颂》部分，但王氏的研究并非在李氏的授意或指导下进行，而其成果亦未得到李氏的首肯或背书，因而只能视做二人各自的研究成果，而非代表一人一家之学。

当代《诗经》学界对朱毛《诗》说异同研究，自何定生以降，陆续有不少学者投入其中。早期研究信息隔绝，学者多数独立研究，较少依傍，鲜少有对既有研究进行检讨回顾者。后来研究者多能接触和利用之前的研究成果，且受到前行或前贤研究的启发与影响，方法日趋精密，王清信以下 6 家（除王国栓与简泽峰外）皆有对既有研究做出反省检讨，其中亦有不少具有方法论之意涵。检视这些反省检讨的意见，除可进一步检校诸家之研究成果外，更可从方法论的角度对研究方法和程序提出精进改良的建议。

王清信在回顾了赖炎元、莫砺锋、何泽恒、原新梅与杨天宇的研究后，指出“各家分类或标准

① 李家树的研究成果曾被林庆彰、杨晋龙、王清信、陈明义、黄忠慎等学者引用或评论，莫砺锋的统计亦曾被杨晋龙、杨新勋、黄忠慎、檀作文等人征引评析，其余各家被征引率皆偏低。

② 费振刚：《序二》，檀作文：《朱熹诗经学研究》，第 2 页。

③ 同上，第 2 页。

不一、或过于简略，作成的结论差异颇大”，且除了何泽恒外，其余诸家“皆泛举数例，便做成一统计数字”。[①] 陈明义则针对李家树与王清信进行猛烈批判，认为二者之缺失大抵皆在于“对于朱熹去《序》诠《诗》的历程、转变、意涵认识不足”，“对于朱熹释《诗》学在总体倾向、精神的把握上，也有所欠缺”，“在实际诗旨的比对中，辨析不清，造成许多不妥的论说和不少判定的错误”。[②] 杨新勋亦发现各家标准不一，导致得出的统计数字互有出入。[③] 黄忠慎除了注意到李家树和杨晋龙提供的数据差异太大外，更对计量统计方法本身在《诗经》学史研究上的局限提出警省。[④] 此外，吴洋对之前学者所做的统计进行反省，认为标准不一，使得统计数字亦异。他特别针对莫砺锋与杨新勋的研究成果加以批评：一是二人将比对标准的条目区分过细，这会因个人认识的差异而导致界定混乱，不利于从总体上把握朱熹对《小序》的基本态度；二是仅以朱熹在《诗集传》中的表述来考察其对《小序》的取舍，这种做法是不全面的。[⑤] 郝永亦从研究材料的使用上，批评莫砺锋的统计比对失用《诗序辨说》的不当。[⑥]

（二）本文的检讨与方法论的反省

上述引录各家对既有研究成果的检讨，主要是针对研究方法的质疑与反省。本文在前贤既有的基础上，归纳八个层面的问题，从方法论的角度逐一进行检讨反省。

第一，比对统计的范围与比对材料运用的问题。李家树仅以《国风》为主，王清信则以《雅》《颂》为主。黄忠慎曾替李家树的研究做过辩护：“虽然李氏仅针对《国风》来比较朱说与《序》说之异同，但《国风》篇数多达 160 篇，已超过全《诗》的一半，且《雅》《颂》之作理论上《序》说所引起的非议不如《风》诗之多。”[⑦] 但无论如何，仅针对部分诗篇进行比对，所得出的结论很难涵盖至毛、朱《诗》说的整体比较，从研究的完整性看，这样的成果仍有缺憾。此外，朱熹《诗》说文献的使用也关系到比对的结论。吴洋和郝永皆曾针对莫砺锋和杨新勋等人仅以《诗集传》为主，认为应结合《诗序辨说》一起进行比对统计。[⑧] 其实不只莫、杨二氏如此，何定生、杨天宇与王国栓等人皆仅用《诗集传》统计，其所得出的结论亦同样有涵盖性不够全面完整的疑虑。

第二，比对判准设定的问题。因比对判准不一所导致的统计结果出入，是最引起诸家广泛关切的地方，王清信、杨新勋与吴洋都曾对此表示不满。然而，究竟如何建立一套有效而准确的比对判准，却不见有学者讨论。因为在判准的使用上，除比对条件的设立外，还包括尺度的宽窄精粗，这都会影响最终的比对结果。

第三，文本理解的问题。陈明义在对李家树与王清信的批评中，认为他们的研究“在实际诗旨的比对中，辨析不清，造成许多不妥的论说和不少判定的错误”。特别当结合比对判准一起进行研究时，若无法对诗义加以准确的掌握，可能会给整个比对统计的过程造成负面的干扰，从而影响研究成果的精确度。

第四，统计结果的认定与解读问题。统计结果往往是具体数据的呈现，然而对此数据代表的意义之解读及其所牵涉的事实之认定，有时还存在颇大的弹性和不确定性。例如，莫砺锋的统计分成《诗集传》直接采用《序》说、袭用《序》说、与《序》说大同小异、与《小序》说不同和存疑五个判准。若从“趋同”的角度看，他当将前三者相加，如此则朱子《诗集传》采用及近同于《诗序》的比例高达 56%。然而，他却从“趋异”的角度来看，将第三、四类相加，因此得出“朱熹对

① 王清信：《〈诗经〉三颂毛序与朱传异同之比较研究》，第 86 页。
② 陈明义：《朱熹〈诗经〉学与〈诗经〉汉学传统异同之研究》上册，第 6、7 页。
③ 杨新勋：《宋代疑经研究》，第 187 页。
④ 黄忠慎：《论宋儒与清儒对诗旨的解放——从朱子到姚际恒、崔述、方玉润》，《清代独立治诗三大家研究》，第 200 页。
⑤ 吴洋：《朱熹〈诗经〉学思想探源及研究》，第 80－81 页。
⑥ 郝永：《朱熹〈诗经〉解释学研究》，第 160 页。
⑦ 黄忠慎：《论宋儒与清儒对诗旨的解放——从朱子到姚际恒、崔述、方玉润》，《清代独立治诗三大家研究》，第 199 页。
⑧ 吴洋：《朱熹诗〈经学〉思想探源及研究》，第 801 页；郝永：《朱熹〈诗经〉解释学研究》，第 160 页。

《小序》说有异议的诗共占《诗经》总数的 70%”的结论。其实若用“趋异”的角度来重新审视李家树的研究，也能得出近似莫氏的结论。

第五，听朱子其言或观朱子其行？统计数据既有待解读或赋予特定的意义，而统计方法在面对毛朱《诗》说异同问题时也有其局限之处，诚如黄忠慎所质疑的：“仅是统计、比较朱子《诗》说与《序》说的异同，得出的结论似乎也只能证明朱子虽在言论上强烈反对《诗序》，实际解经操作却又呈现出反《序》不够彻底的现象。这样的统计工作顶多只能提出这样的发现，无助于让我们对当时的学术空气有进一步的了解。”① 在黄氏看来，比对统计的结果似乎呈现朱熹言行不一的窘况，即朱子仅在言论上反《序》，实际解经则未必。但这仅是因为黄氏在毛、朱异同问题上采取“主同”一方的立场，才得出如此的结论。若持主异立场，则不存在朱子所言与所行不一的状况。但即使持后者立场，也不能否认朱子在实际解经时在相当程度内遵用《诗序》的情况，因而朱子对待《诗序》的态度依然在所言和所行上产生了一定程度的分裂，而这在方法论上为异同问题的研究带来极大挑战。在几乎完全以实际解经作品为比对基础的既有研究模式中，若朱熹反《序》的言论无法获得适当处置与合理评估，则此异同问题很难做出真正客观且具说服力的结论。

第六，朱熹对待《诗序》态度的问题。与前所言和所行不一致的问题相关，即使落实到朱熹实际的解经表现中，他在对《诗序》抉择判断的过程中也常显露出对《诗序》的态度，但这个态度有时和他抉择的结果并不一致。他即使选择遵循采用《序》说，其态度也往往较为消极，甚至表现出无可奈何、不得已的选择。例如，在《诗序辨说》中常可见“此《序》疑得之”(《卫风・淇奥》)、“此未有据，今姑从之”(《郑风・缁衣》)、“此《序》得诗之大旨，然语意亦不分明”(《召南・驺虞》)等表述方式。他在这些诗篇的诗旨判断上，虽然选择依循《诗序》，但态度却不坚决，若有更适当的解释出现，他会毫不迟疑地放弃《序》说。这种心态层面的情况，往往不是从单纯统计数据所能看得出来的。因而即使做出朱熹在高达 60－70% 的诗篇中都是遵用《序》说的结果，实际的可能却是其有相当大的比例是消极被动接受《序》说。这与那些真心诚意、毫不怀疑、积极肯定《诗序》的汉学派学者仍有着本质上的差异，不应混为一谈。

第七，数据的意义。虽然各家研究做出的比对统计数据有高有低，但没人提出一个具体的数值标准，来据以判断朱熹《诗》说与《序》说确切异同的情况。究竟相近程度有多高或相异程度有多低，才足以判定朱熹依然遵用《序》说？或是相异程度有多高或相近程度有多低，方可认定朱熹独树新帜，废弃《序》说？从常识的角度看，主张朱熹遵袭《序》说者，其提出的二者相近程度愈高、相异程度愈低，其说方能成立而具有说服力，反之亦然。但迄今为止，主张相近者所做出的结论最多不过 68.43%（李家树），而持相异立场者最高亦有 73%（原新梅）。这不可谓不高，但只能说是相对的高，并非绝对的高。这对站在持翻案立场的“相近”一方而言，尤为不利。因为他们统计出的数据最高虽有近七成的朱熹《诗》说近同于《序》说，但仍有三成是明显与《序》说违异的。或许就是这三成不苟同《诗序》的朱熹《诗》说，方在《诗经》学史上产生巨大影响，不但颠覆了汉人《诗》说的权威，而且开启了宋人新《诗》说的学风。而主同者的预设主场似乎认为朱熹应该在绝对优势的数值比下与《诗序》违异，如此方能承认朱熹确实废斥《序》说。但此期望值显然不切实际，因为即使在较低数值的情况下，朱熹尝试对《诗序》旧说提出异议，另辟蹊径，别开生面，就适足以鼓动风潮而产生新说。

第八，根本立场与诠释架构的不同。将《诗经》300 多篇的《序》说与朱说一一比对异同，这种做法看似扎实严谨，却有见树不见林之憾。因为主导《诗序》和朱熹诠《诗》的解经体系与解经方法，可能存在着根本上的差异，不从源头基础上来衡论二者之异同，而从具体枝节上去较量比对，如此做出的成果，其准确性如何，着实令人起疑。在既有研究者中，陈明义和郝永对此颇有自觉，陈氏将二者放在汉宋《诗》学传统的框架中，来看待朱熹在释《诗》所采取的有别于《诗序》“以史

① 黄忠慎：《论宋儒与清儒对诗旨的解放——从朱子到姚际恒、崔述、方玉润》，《清代独立治诗三大家研究》，第 200 页。

证《诗》”的所谓“以诗言《诗》”的诠释进路。[①] 郝永则跟随束景南的观点，认为“朱熹解释《诗经》，确实废弃了《毛序》，这是对《毛序》解经体系与解经方法的否定，并不是对具体诗篇《诗序》之说的否定”。[②] 从这个角度来看，毛、朱《诗》学不单表现在具体《诗》说差异，而且已上升至整体研究典范的不同。诚如莫砺锋所言：“朱熹对《诗经》学的最大贡献在于：毛、郑等人都是从经学的角度去研究《诗经》的，而朱熹虽然主观上也是把《诗经》当作经学来研究的，但《诗集传》却在很大程度上改而从文学的角度来研究《诗经》了。从经学研究走向文学研究，这是《诗经》研究史上划时代的创举。”[③] 朱熹《诗经》学是否可如莫砺锋所言从“经学研究”走向“文学研究”，虽犹有待辨证，但至少可以肯定地说，从朱熹之后，《诗经》学确立了汉、宋两大学术传统。

四、结　　论

本文对当代学界关于朱熹《诗》说与《诗序》异同问题的研究，进行全面的回顾检讨与方法论的反思，从中可以获取两方面的启示意义。首先，就朱子《诗经》学而言，藉由这样的研究，除可重新审视学界既有的研究取向、程序、方法和结果，从而为数十年来分歧不一的研究成果做出综合且明确的裁判外，更可为后进持续研究此异同问题提供良好的基础。就此论题的研究而言，最大的特色在于大量运用文本比对与量化统计的方法，其中诸家研究，容或在比对范围与材料、比对判准、文本理解与数据解读上，皆存在一定程度的落差，其统计出的数据和最终导出的结果难以一致也就在所难免。然而，其中的关键在于合理的数值设定。主同立场诸家的期望值明显偏高，因而对待朱熹《诗》说与《诗序》异同关系的态度就显得过于苛刻。在涉及价值与精神层面的人文学世界中，有时候内在的本质比单纯的数量来得更重要，更有绝对影响性。

其次，就古籍或文献研究而言，随着科技进步和研究方法日趋精密，文献研究常会利用计算机检索和量化统计。就后者而言，量化呈现的数据是一回事，如何解读数据是另一回事。更根本的问题在于，得出数据的机制和方法是如何设计出的？是否合理或能真实准确地回应研究者所欲解决的古籍文献中的问题。大多数人习惯于被动地接受研究者呈现出的最终量化统计结果，且因其貌似严谨科学而对其结论深信不疑。但至少就朱熹《诗》说与《序》说异同这个论题而言，诸家提供的数据和导出的最终结果是分歧不一的，令人莫衷一是。若只采用个别或部分的研究成果，很难确保整体研究结论的可信度。因而就现况而言，这类研究虽貌似科学，却呈现众声喧哗、诸说并陈的局面，整个结果看来还是很“人文学”式的。

（责任编辑　于　是）

① 陈明义：《朱熹〈诗经〉学与〈诗经〉汉学传统异同之研究》上册，第 293 页。
② 郝永：《朱熹〈诗经〉解释学研究》，第 183 页。
③ 莫砺锋：《朱熹文学研究》，第 260 – 261 页。

许谦《诗集传名物钞》的“兴”论特点

史甄陶

【摘要】本文主要研究许谦在《诗集传名物钞》中，如何界定与诠释《诗经》“兴”体，进而探讨其继承与发展朱子学的特点。许谦延续朱熹的观点，将《诗经》之“兴”分为“取义”与“不取义”二类，然而他更重视前者甚于后者。在“取义之兴”上，他关注《诗经》名物的特性，与诗句兴发之义的关联，并且根据诗中名物的解释，重新检视朱熹对《诗经》“兴”体诗的判定是否恰当；在“不取义之兴”上，除了虚词相应之外，许谦提出“无义兴”的概念。至于在兴体诗中，许谦会特别留意《诗经》名物的诠释前后是否一致，并修正朱熹的看法。此外，针对兴体诗所呈现之含意，许谦除了关注“诗人之意”外，也强调“学者之义”，其内涵主要是根据《周易》的阴阳消长，以及《大学》和《中庸》的成德工夫，进一步完成《诗经》理学化的解释。同时，他尊重王柏和金履祥的说法，展现出金华地区学术一脉相承的立场。

【关键词】许谦；《诗集传名物钞》；兴；朱熹；《诗经》理学化

中图分类号：B244.99　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0145－09

作者简介：史甄陶，台湾大学中国文学系副教授。

本文主要探讨的是许谦在《诗集传名物钞》中，如何界定与诠释《诗经》“六义”中的“兴”，并分析其继承与发展朱子学的特点。许谦《诗集传名物钞》共八卷，此书以注释朱熹《诗集传》为主，然而“多采用陆德明《释文》及孔颖达《正义》，未曾株守一家，故名之曰‘钞’”①，书中又多引王柏、金履祥的论点，并且加上许谦自己的意见。就其书名而言，注释重点在“正音释，考名物度数”②。然而，为了解释诗篇的意味和血脉，许谦也关注写作手法的问题。重新界定“比”“兴”是朱熹《诗经》学中的重要议题，“兴”的定义是“先言他物，以引起所咏之词也”③，那么“物”在“兴”体中的重要性，不言而喻。而许谦在《诗集传名物钞》中，对“兴”的概念是如何理解呢？在“物”的解说上，又有何特出之处呢？本文希望藉由此问题的探讨，从结构性的角度，掌握他在阐释《诗经》时的独到观点，以及继承与发展朱熹学说的特色。

一、许谦对“兴”体的判定

许谦《诗集传名物钞》以传承朱熹的观点为中心，然而许谦接受的究竟是朱熹解说“兴”体的哪种观点？这是首要解决的问题。朱熹早期对于“兴”体的看法，被保留在吕祖谦《吕氏家塾读诗记》中。朱熹说：

因所见闻，或托物起兴，而以事继其声，《关雎》、《樛木》之类是也。然有两例：兴有取所兴为义者，则以上句形容下句之情思，下句指言上句之事实；有全不取其义者，则但取一、二字而已。要

① ［清］胡凤丹：《重刻〈诗集传名物钞〉序》，《诗集传名物钞·诗缵绪》，北京：北京师范大学出版社，2012年，第320页。
② ［清］黄虞稷：《千顷堂书目》，《诗集传名物钞·诗缵绪》，第318页。
③ ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》卷1，北京：中华书局，2017年，第2页。

之上句常虚，下句常实，则同也。①

朱熹主张“兴”体可分为两种不同的型态：一是“取义之兴”，也就是兴句与应句在含意上有所关联；一是“不取义之兴”，也就是兴句与应句仅有文字相应的关系，没有含意上的连结。至于在《朱子语类》中，主要是朱熹晚年与弟子们的对话，对于“兴”体的讨论，多半只说明“取义”的部分，鲜少触及“不取义之兴”的部分。就许谦而言，他对于朱熹“兴”体的理解，最主要着眼于《朱子语类》的内容，并没有特别强调朱熹早年的意见，但也并非完全忽略。在《诗集传名物钞》中，许谦主要收录《语录》两处记载，说明朱熹对比兴的看法：

《语录》：“《关雎》《麟趾》皆是兴而兼比，然虽近比，其体却只是兴。且如‘关关雎鸠’，本是兴起，到得下面说‘窈窕淑女’，方是入题说实事。盖兴是以一个物事贴一个物事说，上文兴而起，下文便接说实事，如‘麟之趾’，下文便接说‘振振公子’，一个对一个说。盖公本是个好底人，子也好，孙也好，族人也好，譬如麟，趾也好，定也好，角也好。‘比’则却不，入题如比那一物说，便是说实事。如‘螽斯羽，诜诜兮，宜尔子孙，振振兮’。‘螽斯羽’一句便是说那人了，下面‘宜尔子孙’依旧是就‘螽斯羽’上说，更不用说实事，此所以谓之比。”又曰：“比是以一物比一物，而所指之事常在言外；兴是借彼一物以引起此事，而其事常在下句。但比意虽切而却浅，兴意虽阔而味长。”②

这两段《语录》中所强调的重点是《诗经》比体和兴体的差别，并且涉及朱熹解说“兴”体之中“取义”的部分，其要点如下：首先是“兴”体中所涉及的事情，仅在上句与下句之中，这不同于“比”成立的条件——诗人所说之事，常不在诗句之中；其次，上文具有“引起”或“兴起”下文的作用；第三，诗人所说之实事，不在上文，而在下文。

许谦以此为“兴”体成立的条件，并落实于《诗经》的解说中。如《鹿鸣》一章：“呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙。”许谦注：“鹿见野之有苹而呦呦和声，呼其群以共食；以兴君有酒食，召集嘉宾而共飨也。燕享之意全在此兴中，故下文只见作乐奉币耳。”③ 他认为此章之所以是兴体，是因为上句的重点是鹿群呼朋引伴的呦呦叫声，兴发下句招待嘉宾时的燕享之意，所述之实事在下句中出现。同样，《关雎》一章：“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。”许谦注：“雎鸠之取兴，为其挚而有别也。”④ 二章：“参差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。”许谦注：“以‘荇’起兴，取其柔洁。”⑤ 一章取其“挚而有别”之意，二章取其“柔洁”之意，皆作为兴发之用，所述之实事则在下句君子对淑女的追求。这里显然是沿袭朱熹《诗集传》的意见，但也可看出许谦在讲解时，特别注意诗中名物的特质与兴发之意的关联。

但许谦对朱熹的观点并非毫无反省。例如，朱熹主张《东方之日》是“兴”，而许谦主张“赋”。许谦的看法是：“女子有早奔从男子而莫归者，故其人直述其事如此。”⑥ 可见，他将上句“东方之日兮”当成实写，而非起兴，因此此诗为赋体，而非“兴”体。又以《兔罝》为例，朱熹认为《兔罝》一章“肃肃兔罝，椓之丁丁。赳赳武夫，公侯干城”属“兴”体，而许谦主张“从金子说，此诗为赋体”。金履祥的理由是：“《墨子》书‘文王举闳夭、泰颠于罝罔之中，授之政，西土服。’此事于《兔罝》之诗，辞意最为吻合，计此诗必为此事而作也。”⑦ 许谦接受金履祥从《墨子》记载关于兔子——闳夭、泰颠之事，借以证明诗中所言确有其事，亦是实写，因此当作为“赋”，而不是“兴”。⑧ 可见，许谦并非全然接受朱熹的判断，也受到金华学者的影响，而“赋”与“兴”的

① ［宋］吕祖谦：《纲领》，《吕氏家塾读诗记》卷 1，儒藏精华编 25 册经部诗类，北京：北京大学出版社，2009 年，第 32 页。
② ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 1，第 22 页。
③ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 5，第 159 页。
④ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 1，第 26 页。
⑤ 同上，第 26 页。
⑥ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 3，第 106 页。
⑦ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 1，第 35 页。
⑧ 从这个事例可以看出，《墨子》虽不属于《五经》，也不在儒家典籍的范围内，但从金履祥到许谦都愿意采用其说，可见金华地区的学者赞成以先秦诸子学解《经》。

差别主要是根据诗之上句是否为“实写”。

至于从朱熹与许谦对于“比”与“兴”判定的差异，更可以看出许谦对“兴”体原则的运用。以《郑风·蘀兮》一章：“蘀兮蘀兮，风其吹女。叔兮伯兮，倡予和女”为例，朱熹认为是“兴”体，但许谦主张是“比”，他的理由是：“子金子：‘蘀木叶之将落者，风吹则落矣。以见人生之易老，故欲且与之相乐也。’今案此说则当为比体。”① 许谦引用金履祥的看法，将上句“蘀叶将落”作为喻依，说明的重点在“人生易老”，因此想要与叔伯互相唱和行乐。也就是说，“人生易老”虽然未出现在诗文中，但在许谦看来，上句蘀叶的状态以及叔伯之间的唱和，皆点名“人生易老”的状态，符合朱熹所说的“事在言外”，也就是“比”体成立的条件，所以他改变出朱熹的意见，判定此章为比体。

又如《王风·扬之水》一章：“扬之水，不流束薪。彼其之子，不与我戍申。”朱熹主张是“兴”体，成立的条件是“兴取‘之’‘不’二字如《小星》之例”②，也就是兴句与应句的虚词相应，属于“不取义之兴”。但是许谦的观点是：“此诗也，‘彼其之子’指留国中不出戍之人而言，犹‘莫非王事，我独贤劳’之意，怨辞也。水本可以载巨舟，今悠扬缓流乃至不能流一束之薪；以比王本号令天下，今号令不行，至不能保其母家。况赋役不均，而彼其之子乃安处于家，不与我同出戍。”③ 他将激扬之水无法使束薪流动，作为平王号令不行、赋役不均，无法使国中之人愿意出戍的比喻。许谦显然将上句与下句的语意非常紧密地连结起来，采取“取义”的方式解说，与朱熹“不取义”的观点不同。

但许谦并未忽略朱熹“不取义”论“兴”体的看法，他在《小雅·谷风》一章中说“《传》意似作无义兴”④，可见他也接受朱熹“不取义”的主张，但并非完全相同。首先，许谦以虚词助字的相应为“兴”，与朱熹一致。他在《湛露》的注释中说：“此诗皆无义兴。一章以‘匪’‘不’二字兴下‘不’‘无’二字。二章两‘在’字相应，三章则承上‘在彼’二字。卒章则如欧阳公谓‘诗人比事多于卒章别引他物’是也，下两句皆以‘莫不’承之，其末章之兴尤为无义者也。”⑤ 许谦清楚地指出，《湛露》以虚词助字之相应为“兴”，这是唯一的例证。至于朱熹在《召南·小星》和《王风·扬之水》中以虚字相应作为“兴”体成立的条件，许谦注释《小星》时却从“取义”角度说明；《扬之水》则被许谦视为“比”体，也与朱熹的观点不同。可见，许谦虽然赞同“无义”是“兴”体的成立条件之一，但他未必接受朱熹解读《诗经》文本的结果。

其次，许谦以上句与下句之间欠缺关联，来说明“不取义”之兴。例如《魏风·园有桃》一章：“园有桃，其实之殽。心之忧矣，我歌且谣。”许谦说：“此无义兴也。园有桃，则其实之殽矣；心之忧，则歌且谣矣。”⑥ 又如《四月》末章：“山有蕨薇，隰有杞桋。君子作歌，维以告哀。”许谦说：“卒章以山隰兴君子作歌，以四物兴告哀，此兴之无义者也。”⑦ 他强调的是“山隰”与“君子”，“蕨、薇、杞、桋”与“告哀”，皆无意义上的关联。许谦还将此手法运用在解释前人注疏上。《常棣》一章“常棣之华，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟”，孔《疏》已经指出，毛《传》与郑《笺》对此章之所以为“兴”体的解释不同：

一章，毛以为常棣之华鄂然外发之时，岂不韡韡而光明？郑以为常棣之华，其鄂拊韡韡然光明。《疏》以为毛以众华俱发而光明，兴兄弟众多而和睦；郑以华喻兄、鄂喻弟，相覆而光明，犹相顺而荣显。愚案，毛以韡韡者在华，郑以韡韡者在鄂，味《经》词气，毛说为长。以华、鄂分比兄、弟，虽似差胜，然但作无义兴，不必如疏家所言，毛意亦可也。⑧

---

① ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷3，第99页。
② ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》卷4，第68页。
③ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷3，第90页。
④ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷6，第204页。
⑤ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷5，第174页。
⑥ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷3，第112页。
⑦ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷6，第207页。
⑧ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷5，第163－164页。

许谦认为毛《传》以“韡韡”者在“华”，郑《注》以“韡韡”者在“鄂”，其中的区别在于毛《传》认为此句是藉由“众华俱发而光明”，以兴“兄弟众多而和睦”。而郑玄则是将“华”与“鄂”分别比喻“兄”与“弟”，意在表达“华鄂相覆而光明，犹兄弟相顺而显荣”。[①] 许谦将此诗句归于“无义兴”之类，并主张从经文的“词气”判断，更加接受毛《传》的说法。但是，毛《传》虽然与郑《笺》的解说内容不同，但两者皆从“比喻”的角度[②]说明兴句与应句的关系，与许谦从“无义兴”解释此诗句，大不相同。

藉由上述的例证可知，许谦对于“兴”体的解释，虽然是沿袭朱熹“取义”与“不取义”的观点，但他对“取义”的方式以及“不取义”的理解有自己的看法：在“取义”上，许谦主要采取《语录》的观点，并且以此为原则，重新修订朱熹对诗篇写作手法的意见；此外，许谦虽然知道《诗经》中有“不取义”之兴，但他认为符合此条件的只有五处，相较于元代朱公迁的观点[③]，许谦显然并不看重“不取义”之兴，更加关注“取义”之兴。对于许谦而言，“取义之兴”的成立并非理所当然，而是与名物的训诂关系密切。以下就这个问题进行讨论。

二、名物解释与“兴”体的关系

许谦认为《诗经》“取义之兴”的成立，要合乎“一个物事贴一个物事说，上文兴而起，下文便接说实事”的原则，因此如何解说“物”之特点，以合乎“取义之兴”成立的条件，便成为许谦解说《诗经》的关键。

兹以“黄鸟”为例。“黄鸟”究竟是什么鸟？朱熹说：“黄鸟，鹂也。”[④] 又说：“仓庚，黄鹂也。”[⑤] 许谦在《诗传名物钞》中引用孔《疏》的意见：“皇，黄鸟，黄鹂留，一作黄离留。或云黄栗留。幽州曰黄鸎，又名仓庚、商庚、鵹黄、楚雀。齐人曰抟黍。”[⑥] 朱熹的说法与孔颖达相同，并没有提出什么新见解。在这样的认识下，《诗经》中与“黄鸟”相关的诗有《周南・葛覃》《邶风・凯风》《秦风・黄鸟》《豳风・七月》《豳风・东山》《小雅・出车》《小雅・黄鸟》《小雅・緜蛮》。关于这八首诗的写作手法，朱熹与许谦的意见不尽相同。其中差异最大的是《小雅・黄鸟》《小雅・緜蛮》，朱熹认为是全诗皆“比”体，而许谦认为是“兴”体。以下便从朱熹和许谦的注解来讨论他们的差异以及他们之所以产生差异的症结点。

朱熹对《小雅・黄鸟》一章“黄鸟黄鸟，无集于谷，无啄我粟。此邦之人，不我肯谷”的解释是：“比也……民适异国，不得其所，故作此诗。托为呼其黄鸟而告之曰：‘尔无集于谷，而啄我之粟。苟此邦之人不以善道相与，则我亦不久于此，而将归矣。’”[⑦] 朱熹将此诗视为“比”体，就其语意来看，朱熹视黄鸟为不善之鸟，停在谷树上并啄其粟，比喻那些不善待异乡者的“此邦之人”。朱熹之所以将黄鸟视为恶鸟，乃是根据此诗的文脉而言。但许谦主张此诗为兴体，他的理由是：

一章〇《诗缉》：“兴也，民适异国，不得其所，无可告语者，唯黄鸟可爱，平时飞鸣往来于此。故于其将去，呼黄鸟而告之曰：‘尔无集于我之谷，无啄我粟矣。盖此邦之人，不肯以善道待我，我亦不久于此，将旋归，复反我邦之宗族矣。’与黄鸟告别之辞也。”〇二章，《诗缉》：“‘不可与

① ［汉］毛亨传、［汉］郑玄笺、［唐］孔颖达疏、［唐］陆德明音释、朱杰人整理：《毛诗注疏》卷 9，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 809 页。

② 檀作文说：“《毛传》释‘兴’，基本上便是采用 A 喻 B 这样一种类比譬喻的结构模式，其中 A 是《诗三百》经文本身，B 是《毛传》所理解的特殊经义。A 是‘兴’的载体，B 是‘兴’的所指（喻义）。”（檀作文：《朱熹诗经学研究》，北京：学苑出版社，2003 年，第 159 页。）

③ 史甄陶：《朱公迁〈诗经疏义〉对〈诗集传〉的继承与发展——以“兴”体诗的阐释为中心》，《台大中文学报》第 63 期（2018 年 12 月）。

④ ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》卷 1，第 4 页。

⑤ ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》卷 8，第 142 页。

⑥ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞・诗缵绪》卷 5，第 186 页。

⑦ ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》卷 11，第 193 页。

明’，言以横逆加已，不可与之求明白也。”黄鸟本好鸟，非可恶者，以比不善之俗，或不甚切。○恐《诗缉》说为兴者是。①

许谦根据严粲的说法，强调黄鸟“可爱”，本是好鸟，并且批评朱熹的类比并不恰当，进而主张此诗应为兴体——上句是藉黄鸟而起兴，下句所言乃离乡之人在不善的境遇中向黄鸟的告别之词。

同样的情况出现在《小雅·緜蛮》的解说中。首章“绵蛮黄鸟，止于丘阿。道之云远，我劳如何。饮之食之，教之诲之，命彼后车，谓之载之”，朱熹认为此是“比”体，他的解释是：“此微贱劳苦而思有所托者，为鸟言以自比也。盖曰緜蛮之黄鸟，自言止于丘阿而不能前，盖道远而劳甚矣。当是时也，有能饮之、食之、教之、诲之，又命后车以载之者乎?”② 朱熹将“黄鸟”视为“微贱劳苦而思有所托者”的化身，并将此诗的前两句作为黄鸟的自述，流露出劳苦之情。许谦却说“此诗恐是兴体”③，委婉地提出不同意见。虽然许谦并没有进一步解释，但若依照《小雅·黄鸟》的解经模式可以看见许谦的观点。这可能是受到严粲的影响。严粲将此章视是兴体。他对《小雅·緜蛮》首章的解说是：“兴也。古者大臣出使于外，士之微贱者为介绍。此诗言緜蛮然小之黄鸟，止于丘之曲而托息焉，喻微臣依托于卿大夫也。我微臣跋涉远道，其劳如此，将如之何?”④ 严粲并没有将此章的前二句作为鸟语，而是作为微臣的自述，比喻依托于卿大夫，并无特别强调其劳苦状。可见，此诗中“黄鸟”，对严粲而言并不是悲情的象征。

若进一步检查《诗经》中涉及“黄鸟”之诗，可以看见许谦《诗集传名物钞》中对“黄鸟”的解说全部一致，皆赋予正面的含意。许谦对“黄鸟”的认识，最主要见于《葛覃》一诗。⑤ 他对《葛覃》一章“葛之覃兮，施于中谷。维叶萋萋，黄鸟于飞。集于灌木、其鸣喈喈”的解释是：“春葛方盛，未可刈濩之时，后妃已念念于此。往而观之，见黄鸟飞集和鸣于丛木之上，于以见和气薰蒸、物各得所之意。”⑥ 许谦特别强调“黄鸟”是后妃亲眼所见，象征着大地生意盎然，一团和气，并非传达负面之意。至于《诗经》中有关“黄鸟”的诗篇，许谦皆以正面的角度加以说明。由此可见，许谦在训诂名物时是从结构性的视角切入，注意“物”在《诗经》诠释中前后一致的含意。

然而，从《诗经》的注解中可知，历代学者对“物”的认识相当复杂，内容不一而足，并且鸟兽虫鱼本身也有多面向的特点，因此在进行名物解说时，许谦究竟从什么角度解释，并且确认其解说的合理性？他的观点与朱熹有何不同呢？

关于这个问题，种村和史教授曾以《螽斯》为例，说明朱熹的解释原则是“判断一种解释的妥当性可以暂且不论其是否符合现实，而是要看它是否是诗歌创作的语境中应有的思路”⑦。《螽斯》是“比”体，同样朱熹在解释“兴”体诗之物时，也是采取这个原则。例如《关雎》首章“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑”为兴体，朱熹对于“雎鸠”的解说是：“”彼关关然之雎鸠，则相与和鸣于河洲之上矣。此窈窕之淑女，则岂非君子之善匹乎？言其相与和乐而恭敬，亦若雎鸠之情，挚而有别也。”⑧ 朱熹认为诗人听闻雎鸠关关之声，把它们描述为“相与和鸣”的样子，这与君子与淑女“相与和乐而恭敬”的态度是一致的。由于“雎鸠”的性情要合乎文本的思路，因此对朱熹判断“雎鸠”为何物也造成影响。他说：“王雎，见人说淮上有之，状如此间之鸠，差小而长。雌雄常不相失，亦不曾相近，立处须隔丈来地，所谓“挚而有别”也。一家作猛挚说，谓雎鸠是鹗属，鹗是沈鸷之物，无和乐意。”⑨ 朱熹不赞同毛《传》将“雎鸠”视为鹗类的猛挚，因为这不符合下句“相与和乐而恭敬”之意。可见，朱熹认为解释诗中之物，要符合诗之文脉中所传达的情境，不能只

① ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷5，第186页。
② ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》卷15，第265页。
③ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷1，第227页。
④ ［宋］严粲：《诗缉》卷24，钦定四库全书荟要本，长春：吉林出版集团，2005年，第457页。
⑤ 许谦在《豳风·七月》《豳风·东山》《小雅·出车》中解释“仓庚”时，皆提到“仓庚，见《周南·葛覃》”。
⑥ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷1，第31页。
⑦ ［日］种村和史：《宋代〈诗经〉学的继承与演变》，李栋译，上海：上海古籍出版社，2017年，第19页。
⑧ ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》卷1，第2页。
⑨ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷1，第28页。

凭汉唐注疏，或者根据现实世界的逻辑来解释诗歌。[①]

然而，许谦提出另一种看法。以《关雎》二章“参差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之”为例。究竟“荇”为何物？许谦在《诗集传名物钞》中收录四种说法：李樗《讲义》“荇，黄花，叶似莼”，毛氏《传》“荇菜，以事宗庙”，孔《疏》“《周礼》四豆之实无荇”，陆玑《疏》“鬻其白茎，以苦酒浸之，脆美可案酒”。[②] 许谦判断的原则是：

诗中托物起兴，虽于下言之事多不相关，然凡言采取之物，亦必本自有所用。如采荇虽不须言荐宗庙，然荇自是可案酒者，故人曾采而诗人亦言之。若无所用而人不采，则诗人亦不言也。后凡释其物为其用者，皆谓其物所常用，非必关于诗也。[③]

“荇”有多面的用途，但就许谦而言，最关键的问题是兴体诗中所言及之物，必本于诗人之所用，如果物对人无所用，那么诗人也不会言及。因此，许谦采取陆玑作为下酒菜肴的说法。这是由于他强力主张，诗中所言之物，一定是诗人自有所用，并未率先考虑诗文脉络。可见，许谦在解释“兴”体中的名物特点时，更重视诗中之人与“物”在现实世界中所发生的关系，这点反而更接近欧阳修的主张——诗人拿实际见到的事物来做比喻[④]，却不同于朱熹贴近诗篇本身的方式，即从文学方面出发的视角[⑤]进行解释。

总之，在许谦看来，“取义之兴”的成立与否，取决于对名物的解释是否能符合“上文兴而起，下文便接说实事”的原则。然而，面对草木鸟兽虫鱼含意具有多面向的特点，名物解释之正当性与合理性的建立，一方面要留意整本《诗经》对此物解说的一致性，另一方面则需要考虑在现实世界中，诗中之人与“物”所发生的关系。这与朱熹仅根据各首诗篇之文脉进行解说的方式并不相同，而且朱熹也不重视名物在《诗经》当中前后一致的性质。由此可见，许谦较重视“物”的实存样态，更甚于在文本思路中的解释。

三、诗人之意与学者之义

许谦在《诗集传名物钞》中，不仅是重新检视《诗经》“兴”体诗的成立条件，以及从结构性的角度诠释《诗经》当中的名物，同时他对于名物所展现的文本以外的含意也相当重视。在《棫朴》四章“倬彼云汉。为章于天。周王寿考。遐不作人”的注释中，许谦收录朱熹“凡言兴者，皆当以此例观之。《易》以言不尽意而立象以尽意，盖亦如此”[⑥] 这段话，表达此章兴句除了文本的含意外，还有“活泼泼地”意思。而《诗经》文本以外的含意称为“学者之义”。他说：

蒹葭苍苍而白露为霜矣，人无百年而良时已迈矣。所谓伊人惟在水一方尔，所谓至道岂远吾身哉？但溯回从之，则道阻而且长；用私智求之，则理凿而且迂独；溯游从之，则宛在水中央也。惟以乐易公平之心求之，则无所往而非道也。人其可不思日月之易迈，而迪知大道以至其极乎？此或非诗人之本意，亦学者之一义也。[⑦]

在《蒹葭》一章中，许谦将“伊人”视为“道”的象征，并将此章解释为求道的历程。许谦也承认，从《蒹葭》字面上无法读出此义，但可称之为“学者之义”。由此可见，他很清楚地意识到《诗经》的含意有两个层次，即“诗人之意”以及“学者之义”，而“学者之义”不尽然是就着文本字句加以说明，而是在诗篇文本外，取得更深一层的涵义。

---

① ［日］种村和史：《宋代〈诗经〉学的继承与演变》，第 20 页。

② ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 1，第 29 页。

③ 同上，第 29 页。

④ 种村和史认为，这个观点是欧阳修对《诗经》解释的重要贡献。（［日］种村和史：《宋代〈诗经〉学的继承与演变》，第 122 页。）

⑤ ［日］种村和史：《宋代〈诗经〉学的继承与演变》，第 38 页。

⑥ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 7，第 235 页。

⑦ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 4，第 126 页。

值得关注的是，朱熹在《诗集传》中着重“求诗意于辞之中”[①]。那么，当许谦注解《诗集传》时，怎样把握诗篇文本之外的涵义，同时又不会违背朱熹当初解释《诗经》的用心呢？许谦的做法是引用朱熹在《周易》《大学》和《中庸》中的解说，更进一步举出《诗经》所蕴藏的情感与思想，虽然解释的内容会越出朱熹《诗集传》的看法，但仍旧是在朱熹学说的范围之内。以下举出许谦对“阴阳消长”和“成德工夫”的讨论，以说明他对“学者之义”的解说特点。

（一）阴阳消长

阴阳变易是《周易》的基本概念，朱熹已经使用阴阳的概念解说诗篇，许谦则更进一步加以发挥。以《正月》一章“正月繁霜，我心忧伤。民之讹言，亦孔之将”为例，朱熹认为此是“赋”体，主张“谓之正月者，以纯阳用事，为正阳之月也”。这是将此句视为实写，说明诗人在首句中所要传达的意思是“霜降失节，不以其时，既使我心忧伤矣”[②]。但是许谦认为首句是“赋而兴”，“兴”体之所以成立的条件是：“一章总言其大略，盖赋而兴也。正月而霜，固天示灾异，然正阳之时而有穷阴之应，此天气变乱无常，因以兴起下讹言变乱是非之意。终篇未尝言灾变，惟首句言之，故知因以起兴也。”[③] 他主张诗人在首句提到“正月繁霜”，所要凸显的是天气变化无常，也就是阴气与阳气的失调，为要兴起下句“民之讹言，亦孔之将”。许谦之所以如此判断，主要根据的是朱熹晚年论“兴”体成立的条件——“借彼一物以引起此事，而其事常在下句”而来[④]，也就是许谦将下句“讹言变乱是非”作为“正月繁霜”所指之实事。此外，许谦藉由阴阳之气消长的概念，说明诗人所陈述之“灾变”的言外之意。

又如《采薇》三章：“采薇采薇，薇亦刚止。曰归曰归，岁亦阳止。”朱熹注：“阳，十月也。时纯阴用事，嫌于无阳，故名之曰阳月也。”[⑤] 许谦说：

“十月为阳”，《尔雅》文也。“时坤用事，嫌于无阳，故以名此月为阳”者，郑氏说也。扶阳抑阴，固圣人之意。阴既极矣，而名其月为阳，果能扶阳乎？不然。则是以虚言而欲夺造化之实以诳世也，必不然矣。夫阴阳消息自微而著，皆有其渐，一阳之生，至子半而成，其肇基乃在亥半。则小雪之时，正六阳之极，阳绝于上而回于下之几也。因是而名“十月为阳”，正阐幽之意，则其义岂不著明矣乎？[⑥]

朱熹的注解主要沿袭《尔雅》和郑玄的意见，但许谦并不完全接受此观点。他主张“十月为阳”不应该从“阳尊阴卑”解释，而该依循《系辞上》“一阴一阳之谓道”的说法，阴阳消长没有先后尊卑之分。显然，许谦取《周易》阴阳之说解释诗意，而此概念并没有直接出现在《诗经》文本之中。

（二）成德的工夫

从个人道德修养的角度，解说《诗经》兴体诗中“学者之意”，也是许谦特意发挥之处。在他看来，所谓“德者，得之于心，外不可见，唯发于威仪言语乃可见尔。故专致谨于此，制于外，所以养其中也”[⑦]。换言之，“德”的关键不仅在于外面行为的表现，还涉及如何在心中培养。以《淇奥》对卫武公的描写看，许谦在《诗集传名物钞》中先收录朱熹在《语录》中的言论，其内容是：

《语录》。问：“《淇奥》一篇，卫武公进德、成德之序，始终可见。一章言切磋琢磨，则学问自修之功精密如此。二章言威仪服饰之盛，有诸中而形诸外者也。三章言如金锡圭璧，则锻鍊已精，温纯深粹，而德器成矣。前二章皆有瑟僩赫喧之词，三章但言宽绰戏谑而已。于此可见不事矜持，而周旋自然中礼之意。”曰：“说得甚善。武公学问之功甚不苟，年九十五岁犹命群臣，使进规谏，至如

① ［宋］马端临：《文献通考·经籍考五》史部第614册，四库全书本，台北：台湾商务印书馆，1983年，第20页。
② ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》卷11，第201页。
③ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷5，第192页。
④ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷1，第22页。
⑤ ［宋］朱熹集撰、赵长征点校：《诗集传》卷9，第165页。
⑥ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷5，第168页。
⑦ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷7，第257页。

《抑》诗，是他自警之诗。后人不知，遂以为戒厉王。毕竟周之卿士，去圣人近，气象自是不同。”①

从《语录》的内容来看，朱熹赞同他的学生对《淇奥》的解释。但许谦显然不太满意，提出了另一种看法：

武公之所以有德，全在“切磋琢磨”四字。惟其工夫如此精密，故有瑟僩赫喧之效。存于内者周，故发于外者著。下二句却就他人心上说，谓此君子不可忘。一章总言其讲学自修之功，敬德容仪之盛。二章止言正其衣冠，则其德容自充，盖至此德成矣。三章言守之于心者，贞刚如金锡；施之于四体者，温粹如圭璧。至于倚较则宽绰，戏谑则不虐，盖动作之间，无所往而非德容之盛也。②

许谦的解释与朱熹学生的不同之处在于，他认为“切磋琢磨”的工夫才是此诗的重点，并且各章三、四句“瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有匪君子，终不可谖兮”，应该要从人心的角度解释之，不能仅将其视为对外貌的描述而已。许谦的见解有其根据：

此章训诂解义皆不及《大学》详明。曾子谓：“‘瑟兮僩兮’，恂栗也。”是瑟僩以存诸中者言，所以《章句》谓“严密武毅貌”。《传》乃释为“矜庄威严”，是就外言，则与曾子所谓“赫兮喧兮，威仪”者，若有重意。解上文亦详于此，盖《大学》，朱子晚年之书，读此章者当从《大学》。③

许谦特别指出，此章的解释应该采取《大学章句》中的注释，而朱熹《诗集传》仍有所不足。《大学章句》与《诗集传》的差异在于，前者是说明人的内心状态，而后者是从人的外在行为进行解释。《大学章句》之所以更可靠，是因为这是朱熹晚年的意见。此外，许谦认为是第二章“至此德成矣”，而非如《语录》所说，到第三章才“德器成矣”；至于第三章，许谦不同意《语录》所说“但言宽绰戏谑而已”，而是“守之于心”，进而“施之于体”的结果。可见，因许谦对朱熹不同时期意见的择取，以致其对《淇奥》的理解，与《诗集传》有所不同。

同样，许谦认为《抑》与卫武公相关，只是“《淇奥》人颂之之辞”，而“《抑》则其自作也”④，并且此诗各章的含意也是放在如何成德的问题上：一、二章的重点在于“人不可不谨威仪，以起下章”，三、四章开始强调“自警”，五、六章“戒其慎言谨行”，七、八章关注“慎德之要以及其效，此即《中庸》戒慎恐惧之工夫”，最后四章“皆言受教纳諫之事”。⑤ 这里显然是以工夫论的观点诠释此诗，有别于朱熹紧贴诗篇文脉解说的作法。许谦之所以采取这样的视角，主要是受到王柏的影响。卫武公在历史记载中并非全然无过，在《史记·卫世家》中，司马迁曾提到卫武公杀兄以自立的事件。许谦在注释《抑》时，特别收录了王柏对此事的看法：

鲁斋王子曰：“武公少年夺适之罪，晚年进修之功，功过自不相掩。然武公少时必有俊迈之姿，钟爱于父，好施养士。士以是致共伯于死，以成武公之立，则或有之。为法受恶，武公不能无罪。其后有修革之学，复康叔之政，输定难之忠。晚年所至，称为睿圣，是真有不可及者。君子尚论，固难以老少相掩。”⑥

王柏并没有掩饰卫武公早年的过犯，但将解说的重点放在他晚年的进脩之功，以凸显卫武公之所以可以被称为“睿圣”的原由。许谦以此为基础，不仅强调卫武公的修养工夫，更进一步提出自己的看法：

愚案：武公之诗见于《经》者三：《淇奥》人颂之之辞，《宾之初筵》《抑》则其自作也。其自作者皆有戒醉酒、谨威仪、慎言语之意，岂武公少年之失在此乎？以其纵酒，故有失其威仪言语之间。及闻君子之言，幡然悔悟而自勑，乃能深造，而致戒惧于不睹不闻之际。故晚年自为箴戒之辞，必惓惓致谨于威仪、言语，而其乱政、覆德必始于酒也。所以工夫能及于圣贤者，乃受教听言之功。其十章之言，是其成德之所自乎？其次第先后，味诗可见。而人颂之者，亦以尽力于学问而成德也。

① ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 2，第 77 页。
② 同上，第 77 页。
③ 同上，第 77－78 页。
④ ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷 7，第 258 页。
⑤ 同上，第 257－258 页。
⑥ 同上，第 258 页。

由是观之，《史记》之事或不为无，而鲁斋之言为得当时之事实矣。于此见人之性本善，欲固易戕，而德亦易复也。以一人之身前后悬绝如此，学问之道其可诬哉？武公身亲履之，故言之沈著而有味也。①

许衡强调此诗为卫武公所自作，意味深长。他深切反思年少纵酒之敝，尔后幡然悔悟而谨言慎行，并且戒慎恐惧于不睹不闻之时。许谦认为，卫武公之所以对成德工夫有所自觉，主要是受到“受教听言之功”，因此劝戒读者要“尽力于学问”，才能将人性中所具之善，加以复原。他特别强调，《史记》是“学问”的重要内容，王柏从历史的观点加以说明，同样对修养功夫有所助益。由此可见金华地区重视史学的学术风气。

总之，许谦注解朱熹《诗集传》，一方面强化朱熹原本试图回归诗人之意的用心，另一方面发挥《诗经》中的学者之义，在两个层面上都有所建树。就“诗人之意”的解说上，许谦的特色是从结构性的观点，强化各章之间意义的连结，并且凸显其层递的效果，此外还补充了朱熹并未明言之处，同时并列金履祥的意见，多视角地呈现解释的可能性。就“学者之义”的解说上，许谦藉由《周易》的阴阳概念、《大学》《中庸》的成德工夫以及《史记》所提供之史事，强化《诗经》当中的学者之义，巧妙地维护了朱熹诠释《诗经》的用心以及《诗经》当中的理学思想，但又不越出朱熹学说的范围，同时也有维护和传承地方学术传统的取向。

四、结　　论

朱熹将《诗经》的“兴”体诗分为“取义”与“不取义”两类。在许谦看来，《诗经》的兴体诗中绝大多数都是“取义之兴”，“不取义之兴”只是极少数。同时，“取义之兴”的成立并非没有前提。由于“取义之兴”的上句由“先言他物”所构成，所以对于“物”的解释以及与下句之间的关系，就成为确认诗篇写作手法的重要基础。朱熹已经注意到名物的含意是多面的，因此以诗文脉络作为解说的根据。但许谦特别强调，名物解说的合理性，需建立在诗中之人与物之间所发生的实际关系，并非臆想而来。此外，从许谦对“黄鸟”的解释可以看出，他主张《诗经》之物的诠释必须前后一致。

至于“取义”的内容上，许谦一方面继承朱熹探求“诗人之意”的用心，求诗意文本之内，另一方面更关注章与章之间的结构问题，将诗人之意的层递关系表现出来。不仅如此，许谦也留意到《诗经》“兴”体中的学者之义。他根据《周易》的阴阳消长以及《大学》《中庸》的成德工夫，对《诗经》文本做出进一步解释。这些解释虽然表面上看似与《诗集传》的内容不同，但凸显出许谦重视朱熹晚年意见以及充分尊敬王柏和金履祥的态度，展现出金华地区学术一脉相承的立场。

由此可见，许谦《诗集传名物钞》虽然以注释朱熹《诗集传》为主，但从上述研究不难发现，他其实对朱熹的意见并非毫无反省：一方面藉由训诂名物的方式，反省朱熹所提出的观点是否合理，另一方面在朱熹原本解说的基础上，更进一步完成《诗经》理学化的工作。此外，相较于元代其他的《诗经》学者，他关注朱熹晚年的意见，坚守金华地区的学术观点，都可以看出许谦思想的发展方向及其贡献。

（责任编辑　于　是）

① ［元］许谦撰、李山主编：《诗集传名物钞·诗缵绪》卷7，第258－259页。

“兴”起一个世界
——论早期儒家诗教中的“兴”

黄少微

【摘要】“兴”是儒家诗教的重要观念。从古典诗教的视域出发，并借鉴现象学方法，可探明此观念所内含的生活经验及其独特意义。“比”“兴”都指向对物的陈述，但“兴”有更丰富的特征。古典思想以感物的方式来呈现物及其对人的意义，“兴”在陈述物时，也指向物我相关的事。借助胡塞尔现象学和海德格尔关于物的感知理论和存在思考，可知“比”只揭示物的一面，“兴”则敞开一个更丰富的世界，这一世界及其中的物均向我呈现其意义。由此可知，孔子所言诗教的三层意义实有内在关联：事父、事君的人伦之理多从对鸟兽草木之物的感知中获得，而这尤其是通过“兴”来实现。“兴”这种对物之意义的独特感知方式，使得“兴于诗”之诗教成为早期儒家教化谱系的开端。

【关键词】兴；早期儒家；感物；世界；诗教

中图分类号：B222　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）03－0154－07

作者简介：黄少微，广东汕头人，哲学博士，（北京 100084）清华大学国学院博士后。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“思想史视域下的郑玄天命观研究”（22FZXB037）；国家资助博士后研究人员计划（GZB20240388）

教化是早期儒学最关心的议题之一，基于此形成了以诗书礼乐为基础的教化谱系，这既奠定了往后数千年的古典教育思想，也形塑着中国古代士人的精神世界。这一影响深远的教化谱系多以诗教为开端。例如，《论语》载：“子曰：‘兴于诗，立于礼，成于乐。’”《礼记·经解》载孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也温柔敦厚，诗教也；疏通知远，书教也……”儒学教化为何总始于“诗”？刘铁芳从审美现象学的角度揭示其中奥秘，认为“‘兴于诗’乃是以审美为中介，把个体成人带入天地视域之中；‘立于礼’就是置身天地视域中的个体因为审美的调适，而让个人的喜怒哀乐以‘中节’的方式生发出来，从而让个体的言行举止努力符合礼的规范……”这种“兴发式教学乃是引导个体不断地回到原初性的境遇，在天地人的关联情境中激励个体的生命自觉，以找寻个体活在天地之间的合理位序，直接孕育着个体德性的可能性”。[①]“诗”兴起一种原初性境遇，人由此进入天地视域寻找位序。张祥龙持相近看法，认为《诗》是“以合乎心灵尺度的方式，到音—义初生的境界中”，相比感性审美下的天地视域，他借助甲骨文、金文、篆文阐述“兴”与“诗”的本源字义，认为“兴于诗”表现了一种“纯语境力量”，“语言以一种有内在尺度的方式到初生状态中去”，而“兴”则通过自己的‘语言游戏’，唤起了一种‘共举’的纯语境力量”。[②] 孔子论诗也多从“言”的角度出发，如其曰“不学诗，无以言”“子所雅言诗书执礼”，不过诗之言语并非停留在诗文字面的记忆诵读，而是能够引譬连类、闻一以知十，由有限的言辞通往无限的道。[③]

可见，原初性境遇、合理位序、语言，均是理解诗教的基本内容，这对笔者极有启发。不过既有

① 刘铁芳：《“兴于诗，立于礼，成于乐”：从〈关雎〉看中国古典教育的蕴含》，《教师教育研究》2020 年第 2 期。

② 张祥龙：《儒家哲学史讲演录（第 1 卷）：孔子的现象学阐释九讲》，北京：商务印书馆，2019 年，第 93、94－99 页。

③ 黄子洵：《从“兴于诗，立于礼”看诗性智慧——试论〈诗〉礼合一的成德之学》，《哲学分析》2019 年第 4 期。

研究常侧重于诗教所揭示的原初性境遇的意义，对这种原初性境遇如何被揭示出来、人如何被带进这种境遇中，这也是理解诗为何具有教化意义的关键所在，但其所论不多。早期儒家思想中，诗进入谈论的视野时总伴随着“兴”的出现，除了“兴于诗”，还有“诗可以兴”，又有别于“立于礼”之“立”，可见“兴”是诗教有别于礼教、乐教的关键所在。那么“兴”的机制如何发生？这是我们理解“诗”何以“兴”，即诗如何能教的门径。本文尝试在已有研究的基础上，首先梳理早期儒家文献中“兴”的用法和意涵，进而分析“兴”此种用法与意涵得以确立的经验背景，并借助现象学的方法分析其独特性，由此深入理解诗教何以成为早期儒学教化的开端。

一、比兴之别——从物与事说起

早期儒家文献中明确阐述“兴”的，有《论语》和《周礼》。《论语》之说，以下再详论。《周礼·春官》载：“大师，掌六律、六同，以合阴阳之声……教六诗：曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂，以六德为之本，以六律之为音。”① 六诗以六德为本，六律为音，祭祀中由大师帅瞽蒙而歌，并辅之以乐器，则六诗是一种有言语内容、有节律音调的表达方式。郑玄解“六诗”：“风，言贤圣治道之遗化也。赋之言铺，直铺陈今之政教善恶。比，见今之失，不敢斥言，取比类以言之。兴，见今之美，嫌于媚谀，取善事以喻劝之。雅，正也，言今之正者，以为后世法。颂之言诵也，容也，诵今之德，广以美之。郑司农云：‘……曰比曰兴，比者，比方于物也。兴者，讬事于物。’”② 在郑玄看来，“风赋比兴雅颂”所表现的内容均与政教得失美恶相关。赋，是对当下政治教化的直接陈说记述；比，是因不敢直接明说，所以借同类中的他者来陈说当下政教的败坏；兴，是在见到当下政教良好的情况下，取善事来劝喻言说。据此，郑玄认为赋比兴虽各自有别，但三者对政教的反映均是通过语言的表达陈述实现，而所陈述内容的区别主要呈现在“物”与“事”上，并引郑司农证之，认为“比者，比方于物”，比是借他物来陈述；“兴者，讬事于物”，兴是通过物来陈述事。物与事有何区别，这里不拟细论。从郑司农与郑玄的解释来看：比，是借物言他物，仍指向物；兴，是借物言事，二者所指向的视域广狭不同。但比兴二者的表达均与物的陈述相关则无疑。

《周礼》中另一处论及“兴”，或可作为解答的关键。《周礼·春官·宗伯》载：“大司乐，掌成均之法，以治建国之学政，而合国之子弟焉……以乐语教国子：兴、道、讽、诵、言、语。以乐舞教国子。”③ 上文是大师合阴阳之声后以六诗教瞽瞍，这里是大司乐以乐德、乐语、乐舞教国子。兴作为乐语，与乐德、乐舞同属于国子所学的内容，乐语与乐舞相别，指声音——听觉层面的表达方式，而非形体——视觉的表达方式。郑玄解“乐语”：“兴者，以善物喻善事。道，读曰导。导者，言古以剴今也。倍文曰讽，以声节之曰诵。发端曰言，答述曰语。”④ “兴”与“道、讽、诵、言、语”一样，是一种语言的陈述方式；不同在于，兴是“以善物喻善事”，这包含两方面内容，一是对善的颂扬，二是借物言事，陈述的对象在物，但指向了事。

根据《周礼》两处文本的相关讨论，比、兴作为语言的表达方式，二者的直接陈述对象都是物；不同在于，比是借一物言一物，兴则借物言事，指向更广阔的视域。

《诗大序》与《周礼》有相似的论述，不同者，《大序》以“六义”解说“六诗”：“故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。故诗有六义焉：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂。”⑤ 不过《大序》仅说风雅颂的内涵，却无一字谈及赋比兴之义，而从“六诗”到“六义”的称谓变化，也使“赋比兴”的内涵多了一层神秘的

① ［汉］郑玄注、［唐］贾公彦疏、彭林整理：《周礼注疏》中册，上海：上海古籍出版社，2010 年，第 876 – 881 页。
② 同上，第 880 页。
③ 同上，第 831 – 834 页。
④ 同上，第 833 页。
⑤ ［汉］毛亨传、［汉］郑玄笺、［唐］孔颖达疏、龚抗云等整理：《毛诗正义》上册，北京：北京大学出版社，1999 年，第 11 – 13 页。

面纱。孔颖达疏云：“‘赋’者，直陈其事，无所避讳，故得失俱言。‘比’者，比托于物，不敢正言，似有所畏惧，故云‘见今之失，取比类以言之’。‘兴’者，兴起志意赞扬之辞，故云‘见今之美，以喻劝之’。”① 此说大体延续郑玄的看法。不过，孔疏认为“兴”是赞扬的话语，目的是兴起人心头的志意，对“兴”的指向有了确切说明，但这似乎使得“比兴”之别更晦涩难明。同时，为使“六诗”与“六义”二者的指称融贯，孔颖达以“体用”分解“六义”，认为风雅颂是诗之“体”，赋比兴是诗之“用”。②

孔疏与郑玄对“赋比兴”三者的理解并无大异。清人陈启源《毛诗稽古编》说：“比、兴虽皆托喻，但兴隐而比显，兴婉而比直，兴广而比狭……比者，以彼况此，犹文之譬喻，与兴绝不相似也。”③ 这里明确指出比、兴之别：二者虽都借助托喻，但“兴”的指向要更广阔而深入，而“比”只是借一物言一物，仅是对一物的陈述，并无更多的扩展。陈启源又说：“诗人兴体，假象于物，寓意良深，凡托兴在是，则或美或刺，皆见于兴中。”④ 兴和比均关注物的譬喻问题——这涉及对物的观察、呈现与陈述，只是兴的寓意更精深。

综观《周礼》的记载、郑玄的解释、《诗大序》及孔疏等的论述，可见赋比兴三者均与语言的陈述方式相关；不同者，比兴的直接陈述对象是物，比借一物言他物，仍指向物，兴则借一物言他事，指向事。与其他注家不同的是，郑玄明确指出兴是借善的物言善的事。据此，无论比兴的区别如何，二者的陈述对象首先与物相关，这是无疑的。

二、“感”物——物之意义的呈现方式

比兴作为语言的不同表达方式，均涉及对物的陈述。要理解比兴，有必要先理解古典世界中的“物”及其意义的呈现方式。以物作为陈述对象，首先涉及对物的确认和观察、认识、描述。物的世界如何向我们呈现，物如何进入我们的经验与意识？反过来，我们通过何种方式抵达物的世界？

古人谈论物，并非纯粹在自然科学的意义上来观察分析物，而总是有“人”的参与。《中庸》就说：“诚者物之终始，不诚无物。”人的诚心参与构筑了个人世界中的物，这不是唯心，而是表明物的意义是向我呈现的，但需要我的真诚才能把握到物的意义。⑤ 孟子也说“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也”，在“心灵可欲”的层面谈论物，“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣”，物是能牵引人的。⑥ 古人并非以纯认识论态度来审视物，耳目之官不仅关注物在实然层面的意义，还关注物对于自我所呈现的作用与意义。如孟子对齐宣王的质问：“为肥甘不足于口与？轻煖不足于体与？抑为采色不足视于目与？声音不足听于耳与？”⑦ 肥甘满足口的期待，采色满足目的期待。

在中国古典叙述中，以目观物，观察的往往不是物之形体与纹理，而是物之色。王国维《释物》言“物本杂色牛之名……因之以名杂帛，更因以名万有不齐之物”⑧，则“物”的本义也与色相关。⑨这点很特别。为何眼睛看物时，“色”是首先呈现给我们的，而不是物的形体？关于“色”，《论语·季氏》说：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；壮之时，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”人之血气与人之色相联，这里的色，当指人的表情神色、喜怒之色。⑩血气与色的关系，着重在“气”的掌控。如《老子》第 55 章所言“心使气曰强”，心灵能够掌控气

① ［汉］毛亨传、［汉］郑玄笺、［唐］孔颖达疏、龚抗云等整理：《毛诗正义》上册，都 13 页。
② 同上，第 14－15 页。
③ ［清］陈启源：《毛诗稽古编》卷 25，《文渊阁四库全书》第 85 册，台北：台湾商务印书馆，1986 年，第 697 页。
④ 同上，第 697 页。
⑤ 汪博：《从“不诚无物”看儒家的物观》，《孔子研究》2019 年第 2 期。
⑥ ［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012 年，第 338、341 页。
⑦ 同上，第 210 页。
⑧ ［清］王国维：《观堂集林》第 1 册，北京：中华书局，1999 年，第 287 页。
⑨ 参见［英］汪涛：《颜色与祭祀——中国古代文化中颜色涵义探幽》，郅晓娜译，上海：上海古籍出版社，2013 年。
⑩ 赵雨：《释“戒之在色”》，《华夏文化论坛》第 4 辑，长春：吉林大学出版社，2009 年，第 59－64 页。

的流变。人年少时，心灵还不能掌控气，因而喜怒之色便容易呈现。等到“四十而不惑”（《论语·为政》），当心灵能够掌控气，不为气所动摇时，即是一种“不惑”的状态，因而年长时便不须再戒之于色，只有年少血气未定、心灵尚不能管摄住气时，才须戒之于色。由此看，则色所以成为眼睛的第一可欲之物，在于“气”。通过气，能够察觉物之色。气，沟通了我与物。

相比西方传统对眼睛－观（视觉）的重视，中国传统更重视耳朵－听的意义。《诗大序》和《礼记·乐记》都谈及听觉对象声音的三个层次——声、音、乐，并追求具有道德和价值意味的“乐”。《乐记》说：“凡奸声感人，而逆气应之。逆气成象，而淫乐兴焉。正声感人，而顺气应之。顺气成象，而和乐兴焉。倡和有应，回邪曲直各归其分，而万物之理，各以类相动也。”① 心灵的感知通过气实现，其中有逆气、有顺气。不同的声音呈现时，也是不同的气呈现，则人也以相应的气来迎接声音的到来，如“奸声”来感人，就会有“逆气”应之。可见，中国古人对声音的聆听，不在于对声音的频率、响度、音色等作纯认知论的观察，而是以一种“感”的方式来获知声音。之所以能够感知声音，在于声音是由气在不同时空的变换而呈现出的状态，可以说声音是一种汇合了时间与空间的存在。

从耳目的官能来看，古人对物的聆听与观看，均不是对物作自然科学式的分析，而是以气感之——物通过气在不同的时间或空间中的变换来呈现物自己，人也通过气来感知物。这时对物的认知，不是物在实然层面是什么，而是对于参与到物之中的“我”来说的“物”应该是什么。因而，人对物的聆听、观察，也可说是在“感”物，感知物对于我的意义是什么。② 在此古典背景下，“兴”作为一种感物的方式，其重要意义就得以体现出来。古典诗教这种通过“兴”的方式，更好地呈现了物的性质以及物对于人类世界的意义。

三、兴、物与世界——经由胡塞尔和海德格尔的物论

“感”物只是发生在作为个体存在的我与物之间的活动。而如荀子所强调的“人生不能无群”（《荀子·王制》），人不是单独的个体的存在，而是作为群体性存在。如此，通过语言对世间的物进行表达与陈述，从而联结起各个不同的人，形成对物的共同认识、对生活的共同认可，便不可或缺。如上文所论，古人“感”物，所感知的是物对于我的意义是什么——物是可欲的，而非物在实然层面是怎样的。如果只停留在对物的感知层面，仍只是在感性的层面理解物，物只是对于作为个体的我的意义是如此，并不能将这种物对于我的存在意义呈现给他人。为此，便需要对物之于我的意义进行表达陈述。在对物陈述的过程中，也逐渐把对于物的感知陈述给了他者。

对物的感知往往是从单一到多面，对物的陈述也是从简单的表达开始。根据胡塞尔关于物的感知理论，“任何空间对象都必定在其中显现的视角（Aspekt）、透视性的（perspektivische）映射（Abchattung）始终只是使它达到单面的显现。无论我们可能如何充分地感知某物，那些应归于它并且构成它的感性事物的特性绝不会全部落入此感知之中”③。例如一张桌子或一座房子，每次你只能看到前面，而看不到背面。“任何感知，或者从意向相关项方面说，对象的任何个别视角本身都指向一种连续性，的确，指向可能的新感知的连续统（Kontinuum），正是在这些连续统中，同一个对象将会不断地崭露新的面”，“被感知物似乎在向我们召唤：这里还有进一步可看的，将我转一圈，同时用目光遍历我，走近我，打开我，解剖我。一再地打量我，并全面地翻转我。这样你便会认识我的所有内涵，认识我所有的表面特征和我所有的内部感性特征等等”。④ 对各个单面不断的映射可以导致对对

① ［汉］郑玄注、［唐］孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》中册，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 1506 页。

② 不仅耳目对物的获知是以感的方式，形体、口（味觉）对物的获知，同样是以感的方式存在，贡华南对“味”与“感”的存在方式有精彩论述。（参见贡华南：《味与味道》，上海：上海人民出版社，2008 年。）

③ ［德］胡塞尔：《被动综合分析——1918－1926 年讲座稿和研究稿》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017 年，第 15 页。

④ ［德］胡塞尔：《被动综合分析——1918－1926 年讲座稿和研究稿》，第 17 页；［美］索科拉夫斯基：《现象学导论》，高秉江、张建华译，武汉：武汉大学出版社，2009 年，第 16 页。

象的全面认知。知觉一个物，我们的经验开始也只能知觉到物的一个视面，但感知是随着时间与空间的变换而不断变更着的，由此才能从一个侧面到另一个侧面，获得对于物的完整感知。

胡塞尔关于物的感知理论仍比较客观中性。海德格尔关于物的追问，则揭示物与存在之真理的关联。例如，装在壶里的酒，“由葡萄的果实酿成。果实由大地的滋养与天空的阳光所玉成”，“倾注之赠品乃是终有一死的人的饮料。它解人之渴，提神解乏，活跃交游。但壶之赠品时而也用于敬神献祭。如若倾注是为了祭神，那它就不是止渴的东西了。它满足盛大庆典的欢庆”。这样，“在倾注之赠品中，同时逗留着大地与天地、诸神与终有一死者。这四方（Vier）是共属一体的，本就是统一的。它们先于一切在场者而出现，已经被卷入一个惟一的四重整体（Geviert）中了”。“在赠品中被聚集起来的东西集自身于这样一回事，即在有所居有之际让四重整体栖留。这种多样化的质朴聚集乃是壶的本质因素。我们德语里用一个古老的词语来命名这种聚集。这个古老的词语叫做：thing［物］。”① 物就是那种在自身中栖留着天、地、神、人四重整体集于一身的东西。在一个物中，敞开了一个世界，并且这不是自在的世界，而是与神和人相关的世界，透露了存在本身的秘密。胡塞尔和海德格尔关于物的思考，为我们理解赋比兴提供了一个很好的思路。

以对“月亮”的感知和陈述为例。从简单的陈述 A 开始：“一轮月亮。”在此，我们的感知指向月亮的整体，而对于月亮是怎样的仍感到模糊抽象。为使我们对月亮的感知更丰满，就需呈现有关这轮月亮的其他视域的内容。如进一步的陈述 B：“一轮像白玉盘一样的月亮。”白玉盘从颜色和形状两方面描画了月亮：“白”是对月亮光色的描述，从知觉经验中寻找出与“洁白”相关的记忆，则对月亮的色泽有了进一步的认识；“玉盘”是对月亮形状的描述，我们的知觉经验中对于玉盘的记忆是“光滑而圆”，则我们对月亮的想象与感知更具体了。通过知觉经验中他物的引入，我们对月亮这一初看模糊的物体，在视觉与触觉方面有了更鲜明的感知。不过，这里仍只停留在对“月亮”这一物上单独的感知，月亮仍是孤伶伶的存在。因此，可以再对“月亮”的整体处境做进一步的陈述 C：“中秋佳节，在异乡的夜空中悬挂着一轮像白玉盘一样的月亮。”在这个陈述里，“中秋、异乡、夜空”与“白玉盘”都是为“月亮”能够在我们的知觉经验中更具体生动而出场的。在回忆有关“中秋、异乡、夜空”的知觉经验的过程中，自我也被移置到这个回忆与想象的世界中来，并延展出望月思乡的心绪。此时所感知到的物——月亮，也不再是一幅只有月亮的单一画面。自我被移置到月亮存在的那个知觉经验中的世界，在其中，静谧的夜空、白玉盘一样的月亮、望月思乡的我连成一片。这一过程也伴随着我对月亮——物的感知的完全展开，不只是视觉或触觉上的感知。

不同的陈述，能使我们获得对物不同的感知——单一的或全面的。如简单的陈述 A 模式，只能在感知中获得对某物的期待，这时自我仍停留在此处的时空中。随着他物的引入，陈述的语列变得丰富，物的处境更具体时，对物的感知也形象起来。如陈述 C，当带入“中秋、异乡、夜空”与“白玉盘”时，自我已移置到与陈述相通的时空中。感知是展开的，此时对物的认识就不是单一的，而是变成一种对情境中的物的感知：物的位置、特性，都随着感知的展开而愈明晰。

由此回观本文一开始讨论的“比兴”——作为对于物的陈述的两种方式。“赋”是“直陈其是”，没有任何的修饰与添加，如陈述 A。“比”是“比方于物”，借一物言他物，如陈述 B，“月亮像白玉盘”，此时对物的理解仍只是一种平面的图像式的理解，其结果仍仅指向对月亮的单面理解。“兴”是“讬事于物”，相较于“比”而言显得更复杂。比、兴同样是陈述物，但“兴”不仅是对“物”的陈述，还指向事——事件需要行为，行为需要行动者，这已暗含了自我在“事”中所具有的位置，自我与物处于同一时空里。此时的物不是与自我无关的存在，而是向我呈现其意义的存在。这就是“兴”——联结自我与物的世界，从“物”的世界出发，又将自我移置于与物相关的世界中，每一物都有其特性，都呈现其意义，如前引陈启源对“兴”的评断：“诗人兴体，假象于物，寓意良深。”如此，《诗》之“兴体”就不难理解了。如《郑风·山有扶苏》“山有扶苏，隰有荷华”，毛公言：“兴也。扶苏、扶胥，小木也。荷华，扶渠也，其华菡萏。言高下大小各得其宜也。”“扶苏、荷

① ［德］海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005 年，第 180－181 页。

华”所兴何事？郑玄说：“兴者，扶胥之木生于山，喻忽置不正之人于上位也；荷华生于隰，喻忽置有美德者于下位。此言其用臣颠倒，失其所也。”① 毛、郑的具体解释大异，却都强调作为物的扶苏、荷华及其位置对人呈现出的意义，由此引申出有德之人与不正之人处位不同的问题。总之，“诗”之兴旨在将自我引向物的世界，在对物的感知过程中，也获得物对于我的存在意义。

简言之，“比”深入了物的一面，“兴”则敞开了一个世界，在其中物我关联在一起。“兴”成为连通物、我与世界的桥梁。这再次明确了比、兴的实质差异。由此，再来理解孔子的“诗可以兴”与“兴于诗”等诗教论述，当可更好领会孔子的深意。

四、“兴于诗”与儒家教化谱系

《诗》是孔子所雅言。“不学《诗》，无以言”（《论语·季氏》），当代读者听到这话时，大多会讶异孔子对《诗》的重视。那么在孔子看来，《诗》的意义何在？这还须回归到孔子的讨论。

孔子关于诗教的言论，最完备的是如下一章：“小子何莫学夫《诗》？《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”（《论语·阳货》）这一章可分三个层次来理解：一是《诗》可以兴、观、群、怨，这是对《诗》之于人的的意义的直接描述；二是学《诗》之后，近可以事父，远可以事君，这不免让人困惑，《诗》与“事父、事君”有直接联系吗？三是学《诗》也可“多识于鸟兽草木之名”，即对物的感知、认知。

对此，有两点值得注意。首先，历代注释多关注第一、二层次的理解，第三层次较少关注。或许是因宋儒对格物功夫的重视，朱子《论语集注》略提及：“人伦之道，诗无不备，二者（事父、事君）举重而言。其绪余又足以资多识。”② 以“其绪余”概括之，则“多识于鸟兽草木之名”似乎只是学《诗》附带的功能。王应麟也将对鸟兽之名的认识视为“格物之学”。③ 其次，更重要的是，第三层次与前两层次的关联基本没有被考虑。但这种关联应该是《诗》之为《诗》的重要标志，而这正涉及到比兴。六经都教导人伦之理、政教之道，差别在于如何教导的方式。就此而言，第三层次对“物”的认识并非“绪余”，而是打开《诗》所指向的生活世界的关键。

先从兴观群怨尤其是兴来看。《诗》可以兴什么？观什么？群与怨的对象又是什么？历代注家的解释极为简略，关于“兴”，孔注以为是“引譬连类”④，借用譬喻连结起同一类的事物，这与郑玄对六诗之兴的解释是相通的。朱子以“起”训“兴”，兴是“感发志意”，对人志意之感发。“观”，郑注认为是“观风俗之盛衰”，朱子认为是“考见得失”，二者大致相似。“群”与“怨”，孔注认为是“群居相切磋。怨，刺上政”，朱子解为“和而不流，怨而不怒”。⑤ 这四者中，对于兴的对象分歧较为明显——汉人以为是“引譬连类”，言一物以连接起一类，与之相关的是对物的陈述与认识。朱子认为兴的对象是个人内心的“志意”。对照毛郑与朱子对兴及相应诗意的理解，可知毛郑所解诗意与《左传》《大学》等经典的诗意更为接近；而朱子依理来解兴，所解诗意侧重于对与人世相关的义理的阐发，而对于鸟兽草木对人所呈现的意义似未有更多的关注，这经常有别于毛郑。⑥

通观郑玄与孔注对兴的理解，结合毛郑与先秦其他经典对诗意的阐发，“诗可以兴”之“兴”解为一种对物的意义的表达与阐发的陈述似更妥当。结合前文所述，《诗》之兴，在于将自我引向物的世界，在对物的感知过程中，也获得物于我的存在意义，而在对物的感知过程中，自我的感知逐渐展开。自我不再是封闭的个体，而是参与到物的意义的构成中去，在物的世界中领会自我所处世界的整

① ［汉］毛亨传、［汉］郑玄笺、［唐］孔颖达疏、龚抗云等整理：《毛诗正义》上册，第 351 页。

② ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第 179 页。

③ 参见程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》第 4 册，北京：中华书局，1990 年，第 1213 页；张亨：《思文之际论集——儒道思想的现代诠释》，北京：新星出版社，2006 年，第 52 页。

④ 程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》第 4 册，第 1212 页。

⑤ 同上，第 1212－1213 页。

⑥ 参见黄少微：《论毛郑与朱子对兴法之不同理解》，柯小刚主编：《古今通变文集（第1卷）：诗经、诗教与中西古典诗学》，上海：同济大学出版社，2016 年，第 305－350 页。

体意义。由此，回归孔子的论述“迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名”，就可以发现，这两个层次并非相互割裂，而是有紧密关联：事父事君之理多可以从对“鸟兽草木”的感知中获得。简言之，“人”伦之事理可以从感“物”中得到充实，这尤其是通过“兴”来实现的。反之，与人事政教相关的兴观群怨，在《诗经》中也是托于草木鸟兽——物的世界而展开。

由此，我们也可理解孔子的教化谱系为何是从《诗》开始。在陈亢与伯鱼的对答中，孔子对儿子的教导是，先学《诗》后学《礼》。学《诗》何为？孔子说：“不学《诗》，无以言。”（《论语·季氏》）《诗》与“言”的关系，皇侃以为是“《诗》有比兴、答对、酬酢，人若不学《诗》，则无以与人言语也”①。皇侃把“言”理解为日常中的言语交流行为。朱子也如此理解“事理通达，而心气和平，故能言”②，同样认为言是日常的交流。但这恐未必是孔子所说的“言”。《论语·阳货》载：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”“言”与“述”是一对相近而又有别的观念，二者都有言说、言述的意思，但又有原则性差异。夫子自认是“述而不作”（《论语·述而》），而此处子贡认为自己是“述”夫子之“言”，合而观之，可见“言”与“作”的关系紧密，而与“述”相对。立言是不朽的事业，“大上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽”（《左传·襄公二十四年》），此处的“言”就不是日常的交流行为。与“作”相近，“言”当指有意义的可为后世效法的语言表达。同时，从前文对“诗可以兴”的论述来看，则《诗》之兴已包含人对世界的意义的感知。因而，夫子的“不学《诗》，无以言”，旨在教导伯鱼从《诗》中感知自我与物的世界的意义，从而才能进行有意义的、值得效法的言说。这里，《诗》之“比”尤其是“兴”发挥了重大作用。

所以，夫子对门人的教化从《诗》开始，“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》”（《论语·泰伯》），只有先对自我与物的世界的意义有所感知，才能在物的世界中确立自我，然后在礼乐生活的规范中培养君子人格。“诗书礼乐”四者合称，并以《诗》为首的陈述语列在先秦经典中并不少见。如《荀子·儒效》说：“圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《诗》《书》《礼》《乐》之归是矣。”③ 荀子不仅并提“诗书礼乐”，还继承了夫子的教化谱系，在解说“学恶乎始？恶乎终”时说：“其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人……故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分、类之纲纪也。故学至乎礼而止矣。”④“诵经”，指《诗》《书》而言。为学当从《诗》《书》开始，然后才是礼乐。

以上从古典诗教视域中论述比兴的差别，并通过胡塞尔现象学和海德格尔的“物”论，进一步澄清这一差别，即“比”只借一物而揭示物的一面，“兴”则打开一个物我关联的丰富世界。明确这一点，有助于澄清孔子所说的诗教的三层含义及其内在关联。孔子教人从《诗》开始，谈《诗》从“兴”开始。从“六诗”到“六义”，“兴”作为一种对物的意义的陈述方式，旨在通过对物的陈述，感知与认识物的意义，敞开一个物我相关的世界，从而在这种境域中确立对自我世界的认识，习得“事父、事君”等人世的真理。“鸟兽草木”虽然是物的世界，但其中无一物仅仅作为实然性存在，古人以“感”物的方式进入物的世界，物是我所欲或不欲，每一物于我都有其独特的意义，这种对物的态度不是自然科学的分析，而是价值的、人生的或审美的感知。孔子选择《诗》作为教化的开端，也由此而来。“诗可以兴”“兴于诗”，在对《诗》的学习中，感知物的世界，确立对人世意义的看法，进而“立于礼，成于乐”，在礼乐的规范训导中形塑君子人格。

（责任编辑　于　是）

① ［梁］皇侃撰、高尚榘校点：《论语义疏》，北京：中华书局，2013 年，第 437 页。
② ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第 175 页。
③ ［清］王先谦撰，沈啸寰、王星贤整理：《荀子集解》上册，北京：中华书局，2013 年，第 158 页。
④ 同上，第 13 – 14 页。

现代哲学 3 2024
双月刊/2024年第3期(总第194期)/五月号
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

马克思主义与中华优秀传统文化相结合的初步探索及启示
——以墨子思想接引马克思主义传播为例 …… 崔海亮 1

马克思关于“社会空间结构”的分析及其意义 …… 郑 伟 10

文本文献学语境中的马克思《贝克曼笔记》及其理论效应探赜 …… 张福公 18

资本主义劳动主体性及其再生产
——马克思哲学研究新范式的探索 …… 牛子牛 29

走向唯物主义
——早期霍克海默的哲学探索 …… 陈辞达 37

卢卡奇两种影响力间不协调现象的成因 …… 孙海腾 45

关于毛泽东经济思想的几点思考 …… 韩步江 50

新时代规范和引导资本发展的理论逻辑和实践逻辑
——基于历史唯物主义的思考 …… 袁 伟 59

感通与现象学直观 …… 蔡祥元 69

确然之地基，还是显现之场所？

——论意识在现象学中的地位 …… 高 松 77

无端的开端

——笛卡尔与非根据的双重复现 …… 雷思温 86

论“两种视角”解读的方法论基础及其局限

——基于《纯粹理性批判》和《遗著》中的“物自身”概念 …… 刘晚莹 94

三段论与幻相逻辑

——康德自然辩证法新探…… 袁 辉 102

人的自由是否可能？

——从“自因”和“意志”看待斯宾诺莎与谢林自由形而上学的差异 …… 严杭迪 109

哲学的手艺…… 陈少明 116

论“与物为友”在文人语境中的成立 …… 李 溪 124

经学与中华文明

朱熹《诗》说与《诗序》异同研究之检讨 …… 车行健 134

许谦《诗集传名物钞》的“兴”论特点 …… 史甄陶 145

“兴”起一个世界

——论早期儒家诗教中的“兴” …… 黄少微 154

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊19＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1500＊19＊2024－3

MODERN PHILOSOPHY
No.3 2024 / General No.194 / May

CONTENTS

A Preliminary Exploration of the Integration of Marxism and China's Fine Traditional Culture: With an Analysis of the Role of Mozi's Thought in the Reception and Spread of Marxism ····· *Cui Hailiang* 1

Marx's Analysis of "The Structure of Social Space" and Its Significance ····· *Zheng Wei* 10
On Marx's Notes of Johann Beckmann and Their Theoretical Impact in the Context of Textology, Bibliography and Philology ····· *Zhang Fugong* 18
Labor Subjectivity and Its Reproduction under Capital's Logic: Towards a New Paradigm of Research on Marx's Philosophy ····· *Niu Ziniu* 29

Towards Materialism: Early Max Horkheimer's Philosophical Explorations ····· *Chen Cida* 37
The Disequilibrium between Lukács' Political and Theoretical Influences ····· *Sun Haiteng* 45

On Mao Zedong's Economic Thought ····· *Han Bujiang* 50
The Theoretical and Practical Logic of Regulating and Guiding the Development of Capital in the New Era: Some Reflections Based on Historical Materialism ····· *Yuan Wei* 59

Ontological Empathy (*Gan Tong*) and Phenomenological Intuition ····· *Cai Xiangyuan* 69
The Foundation of Certainty or the Place of Appearance? On the Status of Consciousness in Phenomenology ····· *Gao Song* 77

The Beginning Without Beginning: Descartes and the Double Reduplication of Ungrund ····· *Lei Siwen* 86
The Methodological Foundation and Limitations of the "Two-Aspects" Reading: Based on the Concept of "Things in Themselves" in *Critique of Pure Reason* and the *Opus Postumum* ····· *Liu Wanying* 94
Syllogism and the Logic of Illusion: A New Inquiry into Kant's Natural Dialectic ····· *Yuan Hui* 102
Is Human Freedom Possible? On the Differences Between Spinoza's and Schelling's Metaphysics of Freedom from the Perspectives of *Causa Sui* and Will ····· *Yan Hangdi* 109

The Craft of Philosophy ····· *Chen Shaoming* 116
On the Idea of "Making Friends with Things" in the Context of Chinese Literati's Thoughts ····· *Li Xi* 124

A Review of the Similarities and Differences between Chu Hsi's Remarks on *The Classic of Poetry* (*Shijing*) and the Prefaces to *The Classic of Poetry* ····· *Che Xingjian* 134
The Characteristics of the Theory of "*Xing*" in Xu Qian's *Shi Ji Zhuan Ming Wu Chao* ····· *Shi Zhentao* 145
"*Xing*" Opens up a World: On "*Xing*" in Early Confucian Poetry Teaching ····· *Huang Shaowei* 154