

中国式现代化的文明叙事

张 明 卢秋玲

【摘要】现代化既表征客观物质力量跃升的过程,同时也彰显了文明变革和更新的过程。西方现代化在带来生产力显著变革的同时,却因资本主义生产方式使抽象成为统治一切的力量,进而造成走向形而上学抽象文明观的困境。中国共产党在求索民族复兴的过程中,自觉将实现现代化与推进文明复兴相互关联,现代化叙事和文明叙事在此进程中实现了内在逻辑的有机统一。中国共产党领导的中国式现代化具有深厚的文明意蕴,在深入推进马克思主义基本原理同中国具体实际、同中华优秀传统文化相结合的过程中,中国式现代化既发挥了现代化的一般功能,又推动了中华文明实现由传统向现代的转型。在现代化与文明的双向互动过程中,中国共产党牢牢立足中国实际,以具有中国特色的现代化实践支撑新文明的建构,使中国式现代化在文明层次上展现出超越资本主义现代化的鲜明特质。通过科学处理现代化进程中抽象与具体、传统与现代、民族与世界的辩证关系,中国式现代化彰显出不同于西式现代化的前瞻性与超越性,在不断开创人类文明新形态的过程中凸显出自身的文明所指和文明意义。

【关键词】中国式现代化;文明叙事;“两个结合”;人类文明新形态

中图分类号:B27 **文献标识码:**A **文章编号:**1000 - 7660(2024)05 - 0001 - 10

作者简介:张 明,(南京 210023)南京大学马克思主义学院教授;

卢秋玲,(南京 210023)南京大学马克思主义学院硕士生。

基金项目:国家社会科学基金一般项目“马克思主义中国化时代化文明叙事的历史演进、逻辑结构及价值意义研究”(23BKS029)

中国现代化问题的产生与近代中国社会历史发展的命运密切交织。近代中国在西方殖民主义的暴力冲击下首次遭遇现代化问题,现代化承载了近代中国仁人志士求索民族复兴之路的使命。现代化既是民族复兴所期冀的愿景目标,也是推进民族复兴所必须依赖的重要手段。可以说,现代化叙事与民族复兴叙事共同构成近代中国思想史的复调式线索。中国知识界关于现代化议题的大规模讨论,集中体现在 1933 年 7 月《申报月刊》刊载的“中国现代化问题号”特辑。此次讨论以多元视角审视中国迈向现代化的前置条件、理想范型及实践历程,其中不乏引人深思的论断。如时人提出,“中国今日之现代化,宜急起直追,努力进行,决非私人资本所能办到”^①。这一论断实际上已经初步指出中国现代化探索的内在特殊性:从根本上看,近代以来中国的现代化探索是作为“后发型”现代化的代表而“出场”的,这种基于落后挨打局面而产生的现代化问题意识,使国人关于现代化的思考具备了双重面相,即学习西方现代化与规避西式殖民主义现代性弊病的双重结构。因此,中国将朝着何种方向实现现代化、中国应该实现什么样的现代化等问题,成为拷问近代中国现代化探索者的核心议题。近代中国仁人志士展开了关于现代化的系列探索,但最终都无一例外走向失败,求索现代化的历史使命自然落到了中国共产党人肩上。中国共产党领导中国人民扎根中国具体实际、植根中华优秀传统文化,开创了符合中国国情的中国式现代化。中国式现代化不仅带来物质力量的不断跃升,而且具有深厚的文明意蕴。这一方面体现在中国式现代化是深刻植根于中华文明之上的必然选择,中华文明的突出特性形塑了中国式现代化的鲜

^① 张素民:《中国现代化之前提与方式问题》,《申报月刊》1933 年第 7 期。

明特质;另一方面体现在中国式现代化推动中华文明的迭代更新,在现代化实践中不断发展出中华文明的现代形态。从文明维度出发,可以进一步清晰突显中国式现代化不同于西式现代化的前瞻性与超越性,即在人类文明发展步入“十字路口”的历史性时刻,中国式现代化具备创造新文明、引领文明走向的理论与现实可能性。这种新文明的创造并不是一种形而上学式的抽象逻辑构建,而是深深扎根于中国式现代化实践基础上的文明重建。追问中国式现代化何以再造新文明、如何再造新文明,从文明视域探究中国式现代化的“出场”逻辑和超越性质,可以更加深刻地把握中国式现代化的历史必然性及其深远意义。

一、文明困境:西式现代化结构性矛盾的文化反映

汉语中“文明”一词最早见于《易经》的“见龙在田,天下文明”。这一概念诞生于古人对人与自然关系的探寻,表征着人类由野蛮渐至文雅的过程。一般而言,文明概念关涉物质、精神等各个层面的综合发展与进步。文明作为人类在认识和改造世界过程中所创造的物质和精神成果的总和,在很大程度上构成衡量人类社会进步与发展的标尺。就人类现代文明发展的一般逻辑而言,现代化是人类文明进步的重要标志。因为现代化是以现代工业、科学和技术革命为支撑,推动传统农业社会向现代工业社会大转变,进而引发经济、政治、文化、思想各领域深刻变革的历史进步过程。^①在这一过程中,不仅物质生产力得到巨大提升,而且人类理性启蒙能力和文明程度也得到相应提升。可以说,现代化进程与文明形态发展呈现出“一体两面”的辩证关系,现代化走向何方,人类文明便去向何处。

人类现代文明与资本主义现代化之间呈现出紧密的关联性。以机器化大生产为重要标志的西方现代化带来人类社会的全方位变革,对人类文明进步产生重要作用。“现代文明一开始是在欧洲萌发的,当它最早出现时,它以资本主义的形式表现出来。”^②以工业革命为标志性事件,西方资本主义国家率先开启现代文明变革,进而影响辐射全世界。西方现代化变革首先表现为生产力的质性飞跃,正如马克思所言,“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力,比过去一切世代创造的全部生产力还要多,还要大”^③。伴随物质生产力的跃升,人类的生产方式、生活方式、精神面貌等也发生显著变化,人类开启了由传统农耕文明向现代工业文明的大幅跃进。然而,西方国家将其现代化进程上的时间先在性,刻意打扮为话语上的优先性和排他性,使资本主义文明形态获取了绝对霸权地位。从行动而言,资本主义现代化不断向外扩张,现代化的推进与世界市场、世界体系的建立呈现正向关联。在此背景下,资本主义现代化使一切民族包括野蛮民族都被迫卷入到由资本构筑的所谓文明世界之中。“它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式;它迫使它们在自己那里推行所谓的文明,即变成资产者。”^④这种“所谓的文明”,就是资本主义的现代文明。从话语而言,资本主义垄断了现代化的定义权和解释权,似乎人类社会走向现代化的途径只存在西方模式的唯一可能性,现代化与西方化之间被直接划上等号。“对于那些不属于资本主义世界但具完善政治组织的国家来说,问题并不是不可能避开白人文明世界,而是应如何看待它的影响:是照搬照抄,还是坚决抵制,或两者兼而有之,仅此而已。”^⑤西方现代化在行动和话语上的双重霸权,使广大后发民族国家被卷入到回应所谓资本主义文明“冲击”的境况之中,如何看待西方现代化成为不可回避的历史性问题。有些民族国家选择“闭关自守”,将现代工业大生产拒之门外;有些民族国家选择“全盘西化”,试图直接复制西方现代化模式。

然而,现实实践的发展呈现出巨大的讽刺,不仅盲目模仿资本主义现代化的后发国家陷入发展停滞困境,西方资本主义国家自身的现代化进程也逐渐陷入弊病丛生的历史困境。其原因在于:西方现代化

① 罗荣渠:《现代化新论:世界与中国的现代化进程》,北京:商务印书馆,2004 年,第 5 页。

② 钱乘旦主编:《现代文明的起源与演进》,南京:南京大学出版社,1991 年,第 6 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷,北京:人民出版社,2012 年,第 405 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,北京:人民出版社,2012 年,第 404 页。

⑤ [英]艾瑞克·霍布斯鲍姆:《资本的年代:1848-1875》,王晓华等译,北京:中信出版社,2014 年,第 138 页。

是以资本逻辑为核心的现代化,服务于资本无限增殖是其终极目的。在此基础上,围绕资本所构建起来的所谓现代文明,其本质不过是一种抽空主体性与具体性内涵的形而上学抽象文明。在马克思看来,资本主义文明充满着“活生生的矛盾”^①,凌驾于一切之上的资本逻辑成为一种奴役人的力量,商品、货币、资本等价值抽象构建着普罗大众的现实生活图景。“个人现在受抽象统治,而他们以前是互相依赖的”^②,抽象成为统治力量使得资本主义现代化必然催生一系列不可调和的内在结构性矛盾,在文化层次上则表现为资本主义文明的系统性危机。

具体而言,资本主义现代化的深入推进,既催生了生产力的高度发展,也带来了社会生活和精神文化等方面的一系列深刻变动,诸如城市化或理性化水平的不断提升、人类交往范围的不断扩大等,进而在此基础上催生了一种不同于前现代文明的文明形态。然而,资本逻辑无止境追求自我增殖的本质属性,不仅造成对自然资源无止境地攫取,使得人与自然之间的关系变得尖锐对立;也催生了资本与劳动之间不可调和的深层次矛盾,物的膨胀与人的主体性失落之间的矛盾日益深重。这种植根于生产方式内部的不可调和矛盾,导致围绕资本所构建起来的抽象价值无法有效支撑社会的系统性发展,不可避免地引发精神、文化和信仰上的危机,最终导致资本主义文明的系统性危机。从精神层面看,资本成为统治一切的抽象的绝对力量,人类原本丰富多彩的现实生活被单一化为纯粹孤立的经济交换活动,对高效生产的追求使得“个人被分解成各种功能”^③。物的力量的激增与人的主体性消解之间呈现出深刻的矛盾,使得资本主义文明失去了其本应具备的具体性和历史性的内涵。资本主义在产生之初所坚守的禁欲主义精神被消费主义、享乐主义所取代,精神上的深刻危机成为拜金主义、虚无主义盛行下的必然产物。从文化层次看,资本主义文明发展的重要特征就是对批判性、创造性的阉割,制造一个没有反对意见的社会成为资本主义文化控制的重要目标。西方现代社会的泛娱乐化倾向不断增强,文化生产的同质性使文化的创造性不断被吞噬,文化原先所具备的批判性功能日益消退。正如国外学者所言:“现代性的真正问题是信仰问题。用一个不时兴的话来说,它是精神危机,新的支撑点已经被证实是虚幻的,而旧的铁锚也已沉落水底。”^④这是一种基于制度结构层面不可避免的冲突与危机,使得资本主义徒有形而上学的抽象文明外壳,文明原先具有的极大凝聚力与创造力不断消失殆尽。高度发达的生产力本该是塑造资本主义文明的强大动力,但在财富创造的过程中其生产性却不断流失,失去了精神支撑的生产难以为继,最终导致社会发展停滞不前,这就是资本主义文明的悖论所在。

西方形而上学文明观所面临的危机,既体现在资本主义社会内部文明发展的诸多困境之上,同时也暴露在资本主义文明与其他文明交往的过程之中。资本主义以生产力高度发展的绝对优势推动“历史向世界历史转变”,构建了以西方为中心的世界历史体系,使资本文明实现了世界范围内的延伸,其中存在的显著特质就是中心对边缘展现出巨大的绝对权力。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中曾用三个“从属于”概括由资本所构筑的世界体系和文明秩序,即“使未开化和半开化的国家从属于文明的国家,使农民的民族从属于资产阶级的民族,使东方从属于西方”^⑤。这一论断深刻揭示了差序性世界格局中人类文明的等级关系,即西方文明与非西方文明的“支配-从属”关系。在这一差序性格局中,西方成为世界文明的中心,其他地区则被视为从属于西方文明“绝对权力”的边缘地带。“中心-边缘”结构既导致了经济依赖性,即边缘地区的经济活动围绕中心地区的需要而展开;也导致了政治不平等,即中心地区通过殖民统治和政治干预等手段维持着对边缘地区的控制;更导致了文化的霸权和殖民,即西方文明基于所谓普世性宣传,对其他文明产生绝对的压制和统治,人为设置人类文明的等级秩序。这种差序性格局不可避免导致世界范围内的文明隔阂、文明冲突等现象。

首先,伴随西方殖民主义扩张的文化表征,就是制造一种文明优劣的观念,即西方文明被认为是先进、理性的代名词,而非西方文明则被视为落后、非理性和野蛮的化身。在上述先在的理论预设中,东方

① 《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第405页。

② 同上,第114页。

③ [美]丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓雯译,南京:江苏人民出版社,2012年,第7页。

④ 同上,第28页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第405页。

与西方、落后与先进、传统与现代之间被人为赋予巨大的差异性对立。这种观念不仅在殖民者中根深蒂固,同时在一些被殖民者中引发了无意识认同,即文化上的自我矮化、自我贬低,以及文化主体性的失落与文化自卑感。其次,西方国家先在地预设了自身处于文明阶梯顶端的价值假想,将西方文明标定为人类文明必须遵循的样板模式,强行将自己的价值观加于其他所谓“劣等”文明之上,使得各民族国家的多样文明被全盘否定或边缘化,造成文明同质化和文明多样性的丧失。这种隔阂不仅加剧了文明之间的误解和偏见,也阻碍了跨文明的平等交流与合作。最后,文明隔阂消解各文明间的独立性和平衡性,进一步加剧文明间的对立和冲突。西方文明信奉异质性冲突理念,旨在打造一元化的现实世界和单一性的文明秩序,对于非西方文明具有强烈的排他性。“西方文化的普世观念遇到了三个问题:它是错误的;它是不道德的;它是危险的。”^①总之,这种文明秩序上的“支配-从属”体系使西方文明与其他文明的矛盾愈益加深,各种分裂无法消弭,大量新的冲突不断产生,最终造成当前人类文明发展不可避免地步入荆棘丛生的“十字路口”。以资本逻辑为核心的西式现代化必然催生西方文明的形而上学抽象性和排他性,世界历史发展呼唤重新审视并构建一个更加公正、合理和多元的文明秩序,这也是本文集中探讨中国式现代化的文明意蕴和文明价值的历史紧迫性与必要性所在。

二、文明复兴：中国共产党现代化实践的文明所指

中国的现代化探索是在民族危亡的紧迫背景下启动的,呈现出特定的被动性和外源性特征。鸦片战争使近代中国社会发展产生强烈的逻辑“异轨”,西方列强入侵与封建王朝衰败等内外矛盾交织给中华民族带来前所未有的劫难,即“国家蒙辱、人民蒙难、文明蒙尘”^②。面对民族生存危机的紧迫性,无数仁人志士致力于探索中国自己的现代化道路,现代化在直接意义上成为求索民族复兴的重要途径。因科学分析工具和理论指导的缺失,近代中国从器物到制度再到文化层面的系列探索或流于表面、或以失败告终,最终都未能找到求解中国社会发展和现代化问题的真正出路。马克思主义为科学理解中国未来出路和中国现代化的道路选择提供了理论上的可能,中国共产党坚持马克思主义的指导,从文明层次审视“古今中西”问题,对如何走出自己的现代化之路、建立何种新文明展开了系统的理论思考与实践探索。

面对近代中国落后挨打和文明失落的悲惨境况,中国共产党一方面保持对现代化的强烈向往,展现出实现现代化最彻底的历史意志;另一方面基于对殖民主义现代性暴力逻辑的深刻认识,对西式现代化展现出理性批判的态度,将超越资本主义现代化作为价值预设,其现代化求索“始终包含了超越自身历史以及欧美代表的既有现代化道路的新文明追求”^③。同时,近代中国亡国灭种的生存危机所导致的文明危机,使得中国共产党将实现中华文明的伟大复兴,作为推进现代化过程中所必须要解决的历史性课题。中国共产党领导中国式现代化的探索,不仅关注现代化在中国的具体实现样态,也注重塑造一种全新的文明类型,即超越西式现代化和西方文明的新文明样态。英国历史学家汤因比在论及文明的历史演进时曾指出,一个文明总是在成功应对挑战的过程中生长。^④在现代化与文明的双向互动过程中,中国共产党深刻植根中国式现代化实践,以具有中国特色的现代化实践支撑新文明的建构,使中国式现代化在文明层次上展现出超越资本主义现代化的鲜明特质。中国共产党通过不断推进“两个结合”,将探索现代化新方案与新文明再造共同视为推进民族复兴的重要使命任务,既创造了具有中国特色的现代化道路,又实现了中华文明的现代转型。回顾中国共产党领导和推进中国式现代化发展的整体历程,可以洞见中国式现代化实践的深刻文明底蕴。

文明在中国共产党各个历史时期的艰辛探索中始终“在场”。在中国共产党成立之前,具有共产主义觉悟的先进分子在寻求中国现代化出路的过程中,就树立了坚持从中西比较的视野出发把握新文明

① [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突和世界秩序的重建》,周琪等译,北京:新华出版社,2010 年,第 286 页。

② 习近平:《在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上的讲话》,北京:人民出版社,2021 年,第 2 页。

③ 胡大为:《从近代民族复兴的话语看中国式现代化之新文明追求》,《学术界》2022 年第 11 期。

④ 转引自[法]费尔南·布罗代尔:《文明史纲》,肖昶等译,桂林:广西师范大学出版社,2003 年,第 31 页。

建构的自觉意识。例如,李大钊在对比中西文明时明确指出,“东洋文明既衰颓于静止之中,而西洋文明又疲命于物质之下,为救世界之危机,非有第三新文明之崛起,不足以渡此危崖”^①;他主张在中华文明的深处探寻发展的原初动力,再吸取西洋文明的长处,从而“别创一生面”^②，“变‘人’之文明为‘我’之文明”^③。需要指出的是,这里的新文明从根本上而言,就是坚持以马克思主义文明观为指导的“第三新文明”。李大钊关于新文明的理论设想,直指以往“古今中西”对峙的紧张格局,提出将现代化与新文明创造结合起来,初步实现了“古今”的弥合;同时将新文明创造与坚持马克思主义文明观指导、借鉴吸收西方文明的先进成果相结合,初步实现了“中西”的融合。这些思想的闪光点在中国共产党成立之后,被不断赋予新的理论内涵。毛泽东进一步把创造文明的新中国作为中国共产党的庄严使命,赋予新文明建构更为清晰的发展路径。在《新民主主义论》中,毛泽东明确提出“把一个被旧文化统治因而愚昧落后的中国变为一个被新文化统治,因而文明先进的中国”^④的发展目标。这里的新文明实际上就是新民主主义文化,即民族的科学的大众的新文化。新中国成立前夕,毛泽东进一步重申建设新文化的主张,指出“中国人被人认为不文明的时代已经过去了,我们将以一个具有高度文化的民族出现于世界”^⑤。发展我们“自己的”文明,不仅是从文明角度审视中国出路所得出的科学结论,更是中国共产党在打碎旧世界基础上建设新世界所必须解决的重要任务。新中国成立后,中国共产党在不断推进社会主义现代化建设过程中,持续为新文明的建构注入新的可能,使新文明既是“现代的”——由社会主义现代化赋予其时代属性,也是“中国的”——由中国本土实践赋予其民族属性。改革开放以来,特别是中国特色社会主义进入新时代,随着社会主义现代化建设的深入推进,中国式现代化的文明图谱日益丰富,从强调物质文明和精神文明“两个文明”,逐步发展到物质文明、政治文明、精神文明、社会文明和生态文明“五位一体”协调发展,在中国式现代化的实践场域中不断构建出新文明发展的丰富图景。

那么,缘何中国式现代化能够赋予文明建构以新的内涵,并展现出其前所未有的价值超越性?回答这一问题的关键在于深入探讨中国式现代化的内在本质属性。中国式现代化不是西方现代化模式的简单“时间平移”或“空间置换”,而是深深植根于中华文明沃土之中的产物。从近代中国遭遇现代化的特殊条件来看,中国的现代化探索与民族复兴的历史重任紧密交织,使得中国式现代化既承担实现现代化的一般使命任务,也肩负着实现文明复兴的历史重任。换言之,只有通过中国式现代化的具体实践才能赋予中华文明以现代力量,使中国共产党成为具有引领意义的新型文明政党,锻造出一种具有历史和价值超越性的人类文明新形态。

中国共产党作为文明型政党表征的“文明”,并非是在文明有无意义上所言的。也就是说,今天提出中国共产党是文明型政党的政党形象和政党使命,并非意味着西方政党无文明意蕴,而是特指中国共产党在领导和推进中国式现代化的实践中,具备了超越西式文明内在形而上学弊病,进而能够引领人类文明新形态走向的内在可能。进一步而言,西方政党所宣称的“文明”更多是狭义上的自我指证,即基于资本无限增殖目的之上的抽象文明建构,是一种抽空具体性历史性内涵的文明,是人的主体性不断遭受失落的物化文明,即物的现代化压制人的现代化的畸形文明。中国共产党作为文明型政党的超越性,集中体现在通过不断克服西式抽象文明观的局限性,从而不断回答人类文明发展所面临的困境问题,以中国式现代化不断创造人类文明新形态。在这一历史过程中所创造的人类文明新形态,是一种拥有具体历史性内涵和凸显文化主体性的“活的文明”,是一种不断指向人的自由全面发展的“有温度的文明”。中国共产党在推进中国式现代化进程中的文明创造,之所以具备鲜明的价值超越性,关键在于其坚持马克思主义文明观的指导,以中国式现代化宏伟实践为现实支撑,并深深植根于中华文明的沃土。

一是坚持马克思主义文明观指导,赋予新文明建构以现代性内涵。马克思主义文明观以具体的历史的方式审视资本主义文明,提供了分析社会发展和文明进步的独特视角。这一文明观认为,文明的发

① 《李大钊全集》第2卷,北京:人民出版社,2013年,第311页。

② 同上,第312页。

③ 《李大钊全集》第1卷,北京:人民出版社,2013年,第332页。

④ 《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第663页。

⑤ 《毛泽东文集》第5卷,北京:人民出版社,1996年,第344页。

展不单纯是技术和经济的进步,更重要的是人类生产方式和社会关系变革的产物。首先,在马克思主义文明观的指导下,中国共产党坚持用批判的目光审视资本主义现代化,深刻把握资本逻辑的抽象性及其内在结构性冲突,树立了对待资本主义文明的科学辩证态度:一方面,充分肯定、汲取西方文明的一切积极成果;另一方面,始终注意规避西方现代化的弊端,避免落入抽象成为统治一切力量的漩涡,自觉将超越资本主义文明作为推进中国式现代化所内在坚守的重要历史任务。其次,中国共产党在马克思主义文明观指导下,科学规划了中国式现代化和新文明建构的现实路径。通过对中国社会历史的深入考察,中国共产党坚持扎根本土实际,积极探索适合中国国情的现代化道路,走出一条既非资本主义也非传统社会主义的现代化发展之路,并在此基础上科学制定了中国式现代化的文明愿景。这就是在全面把握中国式现代化显著特质的基础上,对文明丰富内涵展开系统性建构,凸显人类文明新形态的复合型结构和多元理论内涵,并且在世界文化激荡的态势中既保持中华民族的文化主体性,同时又积极推进文明交流互鉴。最后,中国共产党提出构建人类命运共同体理念和全球文明的倡议,实现了对马克思主义文明观的重要发展。上述理论的提出,归根结底是马克思主义世界历史理论和文明观所形塑的产物,其强调不同国家、不同文明之间应秉持相互尊重、平等交流的理念,旨在构建更包容、更和谐、更可持续的全球文明秩序。可以说,坚持马克思主义文明观的指导,在深入推进中国式现代化的宏伟实践中,中国共产党不仅日益接近民族复兴目标,更在人类文明走向困境的十字路口,开启了一种新文明创造的可能性。

二是中国式现代化的宏伟实践,赋予传统文明现代转型以强大力量。文明始终与实践相互关联,建构新文明不是脱离物质生产实践的抽象思辨活动,而是始终以现代化为支撑所建立起的一种全新的实践文明形式。随着人类社会从农业文明时代过渡到工业文明时代,以传统农耕文明为特征的近代中国逐渐落后于人类现代化进程,前现代的手工生产方式难以匹敌资本主义新兴生产方式^①,因循守旧的体系与从激烈变革中生长出来的现代文明体系产生矛盾,中华民族遭遇到前所未有的全方位文明危机。尽管中国传统文化能为现代化发展提供深厚底蕴与历史智慧,但作为农耕经济的产物,它无法从根本上解决因经济社会发展落后所导致的生存性危机。中国共产党深刻认识到近代中国文明危机的根源在于经济社会危机,进而内在设定了从现实政治经济维度出发求解文明危机的具体路径,即在中国式现代化的实践场域中探索传统文明实现现代转型的路径。首先,中国式现代化利用工业化大生产所蕴含的强大物质力量实现改造客观世界的目的,通过政治革命和经济革命创造了新文明建构的坚实政治前提和物质基础。中国式现代化改造客观世界的实践,内在催生着中华文明的现代因子,不断赋予中华文明以新的时代内涵。其次,中国式现代化积极借鉴人类现代文明的一切优秀成果,充分吸收人类现代化的普遍价值追求,努力实现其与中华文明的内在交融,不断在社会各领域催生自身的现代性因素。最后,中国式现代化用批判性思维审视中华文化,取其精华去其糟粕,使中华优秀传统文化与当代生产生活贯通,实现传统与现代的有机衔接。这种衔接并不是恢复重建传统的“向后看”,而是实现现代化与未来社会发展相关联的“向前看”,其本质上是以“两个结合”为根本方法,在中国式现代化实践中实现文明的自我革新。

三是中华文明源远流长的文化根基,赋予中国式现代化以深厚文明底蕴。中华文明五千多年来的历史发展与积淀,提供了前所未有的深厚历史文化底蕴,内在塑造了中国式现代化的鲜明特质。面对资本主义文明在人与人、人与自然、人与社会等问题上弊病丛生的困境,中华文明为中国式现代化解决上述问题提供了重要思想支撑,使中国式现代化具有鲜明的文明意蕴,其一经“出场”便在价值层次上展现出强烈的超越性。例如,现代化以工业革命、科技发展作为重要助推力,其中合理性和可计算性原则在带来生产力极大解放的同时,也不可避免导致了工具理性的膨胀,人的精神世界面临严重的虚无化问题。而中华优秀传统文化中“自省”“修身”“知行合一”等思想精髓,对于西式现代性所催生的主体性失落等问题具有重要的价值反拨作用。又如,中华优秀传统文化中“万物一体”“天人合一”等自然观,对于求解西式现代化进程中人与自然关系的异化问题具有重要意义。西方现代化基于资本无限增殖的

① 罗荣渠:《现代化新论:世界与中国的现代化进程》,第125页。

逻辑,使得人与自然之间原先存在的从属关系转变为资本对自然的绝对权力关系。而中华文明坚守“万物一体”“普遍关联”的理念,人类生存的终极价值和意义需要在对他者所承担的伦理道德义务中加以呈现。换言之,在中华文明的价值理念中,自然对于人的意义表现为价值上的“母体”,顺应自然、尊重自然与对自然的取之有度处于辩证统一的关系之中。上述文明的思想精髓经过创造性转化创新性发展,成为形塑中国式现代化的人与自然和谐共生的鲜明属性的重要因素,进而促进中国式现代化在人与自然关系上构建生态文明的新样态。再如,中华优秀传统文化中“天下大同”“协和万邦”等天下观,对于求解处于对峙冲突中的人类文明发展困境具有重要启示意义。资本的本性使得资本主义生产必然与“剥夺”“逐利”“尚争”等竞争性词汇紧密关联,“资本来到世间,从头到脚,每个毛孔都滴着血和肮脏的东西”^①。西方现代化的成长史就是一部对内压迫、对外殖民的充满血腥味的剥削史。而中华文明作为一种大型农业生产文明的代表,地大物博基础上的自给自足,使其呈现出鲜明的和平性特征。“独中国为古代惟一的大型农国,因此其文化发展,独得绵延迄于四五千年之久,至今犹存,堪为举世农业文化和平文化发展最有成绩之惟一标准。”^②中华文明突出的和平性特征内在地塑造了中国式现代化是走和平发展道路的现代化,使其能够突破“文明冲突”“文明优越”等西式文明的理论陷阱,在现代化的进程中促进不同文明交流互鉴,创造作为复数的多样化文明的新形态。

三、文明新生:中国式现代化的新文明所指

中国式现代化的实践与人类文明新形态的建构,不仅具有时间上的同步性,更具有逻辑上的同构性。中国共产党在深入推进中国式现代化的过程中,一方面不断总结实践经验,深化对新文明内涵的认知;另一方面运用系统观念统筹经济、政治、文化、社会、生态等领域文明要素的有机分布,形成协调发展的总体性文明观。中国共产党辩证把握历史自觉与历史主动的关系,通过“两个结合”赋予中华文明以新的“出场”方式,在中国式现代化的实践过程中实现了中华文明的现代新生,为人类文明提供了一种具有超越意义的全新图景。中国式现代化所创造的新文明之所以内在具有显著的超越性意义,主要在于其正确把握了如下三对关系,即通过恰当处理现代化进程中抽象与具体、传统与现代、民族与世界的关系问题,中国式现代化不仅充分占有了现代文明的积极成果,也成功规避了西式现代化的弊端和西式文明的发展困境。中国式现代化的深入持续推进,在现代化实践的意义上超越了自身的经验性和特殊性范围,而在文明重塑的意义上则实现了全球性价值外溢,指涉了人类文明未来发展的新形态。

(一) 抽象与具体:正确把握现代化的本质与文明创造价值

近代中国的现代化进程是以被动后发的形式加以展开,学习模仿西方现代化方案成为中国早期探索现代化的主要方式。在面对异域现代化经验时,如何处理西方现代化经验与中国本土实际之间的差异性,成为很长一段时间内中国探索现代化需要着重考虑的问题。从哲学角度而言,这一问题涉及如何辩证处理抽象与具体的关系。因为摆在中国面前的西方现代化理论并未对其现代化经验作出“概念的”思考,而仅仅是把西方社会现代化变革的历史事件抽象出来,用所谓一般命题的形式对经验进行抽象表达。依此逻辑,西方现代化原先具象化的经验史实,在西方中心主义的价值立场上被人为抽象为绝对神性存在,原初具体性则被自动“升华”为一般性,现代化进而实现了与西方化的自动挂钩。实际上,建立在描述基础上的西方现代化理论不过是一种抽象的逻辑演绎,在本质上是独断论的反映,对于广大非西方国家并不具有直接现实的可行性。如何摆脱西式现代化理论的先验性和抽象性,将在时间序列上具有先发优势的西方现代化经验置于具体的历史的条件下来认识,把握其内涵的具体性和价值的有限性,厘清在人类走向现代化进程中哪些是本质的、共性的、必然的因素,哪些是非本质的、特殊的、偶然的因素,这些都是中国式现代化必须要集中回答的重要问题。中国共产党正是科学处理了现代化问题中抽象与具体的关系,才真正把握住了现代化的本质性规律,塑造了中国式现代化的历史主体性和自觉性,开启了关于新文明的多样化探索空间。

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第266页。

② 钱穆:《中国文化史导论》,北京:商务印书馆,1994年,第5页。

一是中国式现代化走出了“单一现代化”的认识误区,从多元现代化视角把握人类文明的丰富图景。西式现代化进程的展开,始终伴随着各种抽象指标和意识形态霸权,即“现代化=西方化”的理论幻象。正如有学者指出,“一类是‘发达’国家,另一类是‘欠发达’国家——沿着同样的道路前行,把它们之间的差异视为可以化成本质上属于量的区别,而这些区别,只要有足够的时间,就可以了无遗憾地消除”^①。换言之,在西式现代化的理论预设中,后发民族国家在走向现代化的历程中只存在西方现代化模式的唯一可能,西方现代化方案成为可供任意使用的“万能公式”。正如马克思所言,“历史是不能靠公式来创造的”^②,盲目模仿西式现代化的所谓抽象普遍性“标准”,最终只能以失败而告终。“第二次世界大战结束到上世纪九十年代初期,一些发展中国家不顾国情和历史条件,全盘照搬西方模式,结果水土不服,绝大多数陷入经济长期停滞、社会政治动荡的困境。‘道路选择’困扰着许多发展中国家。”^③中国式现代化对西式现代化的所谓普遍性、抽象性始终保持高度警惕,运用辩证唯物主义和历史唯物主义原则审视现代化,在中西现代化的对比中把握彼此之间存在的质性差别,进而深刻洞察不同国家、不同民族现代化历史发展的生成性特征。在此基础上,中国式现代化以具体性、历史性方式对待西式现代化的经验,既不盲从也不简单排斥,而是将人类现代化的一般原则与中国具体实际相结合,从中国本土立场出发把握现代化的基本特征和具体规定。这种对抽象与具体关系的辩证处理方法,使中国式现代化理论避免了对西方现代化历史经验的非反思性、非辩证性的抽象总结,使我们能在坚守多元现代化理念的基础上,不断创造文明的多样形态。“实际上,世界文明是多样的,世界上既不存在定于一尊的现代化模式,也不存在放之四海而皆准的现代化标准。”^④基于上述理念,中国式现代化能够更加系统地、全面地把握现代化的多元目标,进而从开放的有机统一的系统出发把握人类文明发展的丰富性。

二是中国式现代化超越自身经验的本土性,为推动人类文明发展贡献中国智慧。中国式现代化之所以能够为后发民族国家现代化实践提供经验参考,本质上就在于其对现代化抽象与具体关系的辩证把握。作为反对“单一现代化”理念而“出场”的中国式现代化,其在彰显现代化多样可能性的同时,也证明了文明的复数性,即资本主义文明不过是现代化进程中文明创造的某一特殊样态,不同民族、不同国家在走向现代化的过程中因历史传统和具体国情的差异,会呈现出文明创造的不同样态。中国式现代化基于具体国情展开的现代化探索,以及基于历史文化传统进行的文明创新,既有助于使广大后发现代化国家打破对西方现代化的盲从,也为它们展现了现代化和文明发展的多元图景。基于中国国情、具有中国特色的“中国式”的现代化,其成功的实践经验可以进一步上升为一系列可供参考借鉴的现代化规律,并为人类现代化科学理论体系的丰富发展提供重要支撑。从中国式现代化的五大特征来看,“人口规模巨大”更多地凸显中国式现代化的自然禀赋,“全体人民共同富裕”“物质文明和精神文明相协调”“人与自然和谐共生”“走和平发展道路”集中反映了人类走向现代化进程中的共同价值诉求。对现代化的抽象与具体内在关系的“中国式求解”,从根本上超越了本土性经验而上升到一般性意义层面,不仅积极推进了后发国家走向现代化的历史任务,也开创出一种全新的现代化方案。在此意义上,中国式现代化为人类多样化文明形态的丰富发展提供了中国经验和中国智慧,使得由现代化所创造的新文明不再是单调片面的排他性文明,而是丰富多元、富有创造性与活力的更高层次的新文明样态。

(二) 传统与现代:推动传统文明的现代转型

现代化的“变革”隐含着传统文明与现代文明的冲突,但在后发民族国家,这种矛盾实际上表现为本国文明与外来文明的碰撞。这一点在近代中国现代化探索和文明复兴的实践中亦是如此,即通常意义上所言的“古今中西之争”。一般意义上,现代似乎意味着反传统。“任何领域的发展不可能不否定自己从前的存在形式。”^⑤但传统和现代无法从根本上割裂开,通过全盘舍弃传统来实现现代化于理论和实际都是不可能的。西方现代化是一个历经数世纪的缓慢发展过程,这为其在传统与现代之间寻找

① [美]塞缪尔·亨廷顿等:《现代化:理论与历史经验的再探讨》,张景明译,上海:上海译文出版社,1993年,第77页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,第244页。

③ 《习近平关于中国式现代化论述摘编》,北京:中央文献出版社,2024年,第294-295页。

④ 同上,第293-294页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第169页。

平衡点提供了较大的灵活性和可供调整的空间,社会结构与文化传统得以在较为宽松的历史条件下逐步适应现代化的要求。然而,后发现代化国家更多地是在被动状态下进入资本主义现代化的世界体系,这种“压缩的现代化”使现代与传统之间的缓冲空间并不如西方社会那样充足。因为后发国家面临更为紧迫的现代化任务,并且很多都与民族性生存危机问题相互关联,需要在短时间内实现跨越式发展。在加速推进现代化的过程中,传统与现代之间矛盾、冲突的紧张关系显得尤为突出,仿佛二者之间存在着一条难以逾越的历史鸿沟。作为后发现代化国家的重要代表,中国的现代化道路选择与策略抉择,对于解决传统与现代之间的激烈冲突问题具有重要的示范意义。中国式现代化的超越性,并非简单地摒弃旧有历史传统而全盘西化,全盘西化在近代以来中国社会历史发展的探索中已经被证明并不可取。中国式现代化始终以辩证的态度对待传统文明,即实现对传统文明的充分尊重与创新发展的有机统一。中国式现代化的实践表明,通过传承发展中华文明,既保留了民族文化的核心精神,又赋予其以新的时代内涵,促进传统文明的现代转型。这一转型不是被动的适应,而是一种基于现代化实践的主动创新,体现了中国式现代化的独特文明优势。

一是中国式现代化给予中华文明以一定的历史地位并充分尊重。西方现代化理论坚持“西方中心主义”的立场,人为将传统与现代划分为二元对立的概念,传统被视为与以社会变革为特征的现代社会相悖的前现代性存在。^① 这种观点赋予传统与现代之间的差异以意识形态的表征,将其装扮为东西方之间的时空差异,并且人为赋予了所谓先进与落后之间的分野。这种“西方中心主义”的偏见,必然导致后发民族国家在文化上的自我贬低、自我矮化,其中传统的、本土的文化被赋予了不如外来的、现代的文化的落后性。上述将传统直接等同于落后的线性思维,直接导致文化上的依附心理和文化主体性的丧失。但中国式现代化在其起步阶段就深刻意识到传统是文化主体性的支撑,是我们现代化的“中国特色”的重要来源,是“我之为我”的文化根基。正如毛泽东所指出的,“中国现时的新文化也是从古代的旧文化发展而来,因此,我们必须尊重自己的历史,决不能割断历史”^②。充分总结从孔夫子到孙中山的珍贵遗产,是中国共产党对待传统文明的基本理论立场,也为我们继承发展传统文明提供了科学的方法论。以辩证的历史的态度对待传统文明,剔除其落后的封建的成分,保留其珍贵的独特的精华,中国式现代化得以扎根在深厚的文明底蕴之上,并不断呈现出区别于西方现代化的显著风格。

二是中国式现代化赋予中华文明以现代力量。在推进现代化的过程中,传统与现代在经验层面似乎存在着一定的对立冲突,但从根本上而言传统也构成推进现代化不可或缺的重要因素。“反传统在现代化的启动阶段是完全必要的……但作为思想遗产的传统文化绝不能在现代化进程中加以抛弃……它本身就是现代化的必备要素。”^③ 历史文化传统的相对独立性,使其在现实社会中也发挥着不可替代的重要影响。传统文明也构成现代化展开过程中所必须要考虑的中国具体实际的重要内容,蕴含着让现代化不断焕发生机的重要资源。例如,中国式现代化将传统文明中的集体主义精神与现代化发展需求相结合,以此超越西方以个人主义为主导的现代化路径。西方文明孕育了个人主义,并将其影响力扩张至全球。^④ 在很长一段时间内,个人主义似乎成为推动现代化的重要动力,重个人而轻集体被视为西式现代化的重要标准。然而,在中国式现代化进程中,传统集体主义精神并未被边缘化,而是被赋予新的时代意义。集体主义极大激发了全社会的向心力和凝聚力,成为人口规模巨大的现代化实践之所以能够实现广泛动员的重要精神动力,为中国式现代化建设提供了强大的精神支撑。再如,传统的民本观从“士农工商”“君本位”的儒家等级观念中挣脱出来,由此形成“民为邦本”的核心价值,在深入推进中国式现代化进程中被创造性转化为“以人民为中心”的发展理念。可以说,中国式现代化辩证看待历史传统在现代社会中的重要作用,并未将其视为静态僵死的过去,而是将现代化的发展根基置于自身的历史文化传统之上,夯实了现代化实践的文明底蕴。中国式现代化强调对中华文明的传承发展,使之成为推进现代化实践的丰富滋养;同时,坚决摒弃生搬硬套、全盘复古的错误倾向,注重探索如

① [美]塞缪尔·亨廷顿等:《现代化:理论与历史经验的再探讨》,第282页。

② 《毛泽东选集》第2卷,第708页。

③ 罗荣渠:《现代化新论》,上海:华东师范大学出版社,2013年,第417-418页。

④ [美]塞缪尔·亨廷顿等:《现代化:理论与历史经验的再探讨》,第424页。

何让传统文明与现代生产、现代生活相适应,它倡导的是一种“现代化”的传统与一种带有“传统”底蕴的现代化之间的有机结合,从根本上解构了传统与现代矛盾冲突的错误论调,开辟了传统与现代相辅相成、相得益彰的现代文明建构的新路径。

(三) 民族与世界:坚持文明创造的主体性与开放性有机统一

在全球现代性建构的历史进程中,如何处理自身现代化探索的民族性与世界性之间的关系,是各国现代化实践都需要回答的重要课题。一些先发现代化国家倾向于采取单边主义策略,将自身的现代化方案视为人类走向现代化的唯一可能;而不少后发现代化国家仍在努力摆脱发展的依附性陷阱,现代化探索的本土性和西方现代化话语霸权的排他性之间产生深刻矛盾。中国式现代化在处理民族性与世界性的关系问题上展现出一种独特的取径,其在坚守现代化探索独立性与自主性的同时,积极融入世界现代化浪潮之中定位自身,致力于推动现代化建设和全球文明发展向更加开放包容的方向前进。中国式现代化的道路选择,不仅是对人类现代之间的时代回应,同时深刻彰显了一种强烈的文明自觉,即探索一种既保持民族特色又具有全球意义的现代化道路,为世界提供一种新文明意蕴的历史解答。

一是中国式现代化坚持精神上的独立自主,发展具有“民族性”意蕴的文明。从现代化探索的起点来看,中国式现代化坚持从自身国情出发,以中国问题为导向,始终坚定不移地“走自己的路”。毛泽东在新中国成立前夕就明确发号召,“以勇敢而勤劳的姿态工作着,创造自己的文明和幸福”^①,“自己的”成为中国共产党推进现代化实践和文明创造的基点,中国式现代化紧紧围绕“中国特色”展开探索,坚持扎根本土、保持本性,把世界现代化的一般规律同中国具体实际相结合。在深入推进中国式现代化实践中,中国共产党既看到悠久历史文化传统的显著优势,又注意到人口规模巨大的现代化实践所面临的特殊难题,以中国具体国情为思考问题的出发点,始终保持作为文明型国家一以贯之的独立精神。从现代化探索的目标与历程来看,中国式现代化始终以实现民族复兴为己任,把保持民族特征作为凸显自身现代化特质的重要维度,使本民族文明发展始终能保持显著的连续性,在现代化实践中彰显自身独特的文明标识。这种现代化道路探索的独立自主,突出地表现为文化上的主体性。中国式现代化在实践的过程中,必然有其特定的民族内涵来支撑起“中国式”的意蕴,这些民族性内涵指向的是中华民族的文化主体性。中国共产党带领中国人民求索现代化的实践,为重建文化主体性提供了坚实的物质基础和现实底气。中国式现代化实践展开的过程,同时也是中国人民确证自身文化认同、重建文化主体性的过程。文化主体性的重建使得我们在中国式现代化实践过程中,能够始终保持精神上的独立自主,不断夯实“走自己的路”的文化根基。这种文化上的主体性保证了道路选择上的主体性,进而保证了文明选择、文明转型和文明创造的历史主体性。换言之,中国式现代化之所以能创造人类文明新形态,一方面文化主体性赋予其推动自身发展、创造文明的坚实可能性,另一方面文化主体性彰显中国式现代化所蕴含的中国特色,中华文明在价值理念和思维方式等层面构成中国式现代化的深层文化支撑,使我们能以更加自信的姿态深化与其他文明的交流互鉴。

二是中国式现代化坚持开放包容,发展具有“世界性”意蕴的文明。中国式现代化坚持以“两个大局”为依托,始终注重中国与世界的有机互动,将中华文明的博大气象融入全球律动之中,不断在交流互鉴中推动人类文明新形态的历史性建构。这使得中国式现代化得以摒弃西方现代化主客对立、零和博弈的排他性思维,以平等姿态看待各国文明并充分尊重不同文明之间的差异,为超越文明冲突贡献中国智慧和方案,有力推动世界文明的多样化发展。中国式现代化将自身文明发展与世界文明发展紧密相连,赋予中华文明以更加鲜明的世界性意义;致力于打破传统的东西二元对立叙事,在更高层次上推动中华文明与世界文明的积极互动。中国式现代化在充分占有现代化积极成果的过程中,一方面开创出中华文明的现代形态,另一方面深刻改变世界历史的传统叙事,实现了世界历史由“东方从属于西方”到人类社会普遍参与的叙事转变,人类文明发展史也由西方中心转向多元共建的文明书写。

(责任编辑 司 维)

^① 《毛泽东文集》第 5 卷,第 344 页。

从话语层面看正义理论

张文喜

【摘要】相比于那种对人们称为正义的后现代历史叙事学批判,那种认为历史中有某种作为实体存在正义的观点就是一种意识形态神话学观念。从话语和意识形态模式批判的角度看,人们在正义的语词与正义的实在之间确立分野,毋宁是一些被想象为正义的人讲述的故事。对于存在问题的回答而言,一种正义理论可能设定,情节编排的意识形态的正当性,并在其中获得“话语”的宏大叙事;当人们将存在正义论展示为口语与书面的完满形式之合乎逻辑的发展时,就形成它与历史唯物主义拒斥这一逻辑的重大可能性。

【关键词】正义;话语;叙事;书写;口述

中图分类号:B27 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0011-09

作者简介:张文喜,(北京 100872)中国人民大学哲学院教授,教育部长江学者特聘教授。
基金项目:国家社会科学基金重点项目“马克思财产权批判与社会正义理念研究”(21AZX001)

一、从古希腊人的正义观说起

在希腊思想中,关于“什么是正义”这个问题一直争论着。某些争论虽然具有合理的严肃性,但从词语的含义确定来看,那些从传说时代考察出发而发生的争论,就其唤起人的印象而言,与故事或小说一般的表达方式没有什么两样。在这点上,霍克海默和阿道尔诺根据神话自然与启蒙对自然的统治之间的同一与差异关系对传说时代进行解释,并强调了荷马史诗中的“小说的特点”。^① 当人们把传说时代关于人类生活及行为律令(所谓“宙斯的公道”)与现代人所谓的普遍适用的规范对堪时,人们便开始着力强调词语了。借着这种方式,与其说是为了澄清现实,毋宁说是为了澄清词语。历史中的社会意识影响下使用词语的方式将特别赋予词语变幻莫测的含义。

在荷马史诗里,标举宙斯的公道,但从人的角度看,这种公道是一种“专门违反或者拂逆我们企求成为公道的愿望”。在赫西俄德那里,公道则是一种“良心的决定”及其获取“众神给予的耐心工作和精打细算的人的利益”。^② 这里,由于人类固有的缺陷,正义本身成了人类存在缺陷的见证。我们看到的《劳作与时令》,说得最多的是正义这个主题。赫西俄德在诗中讲述了一连串的关于正义的故事。在正义这个主题上,赫西俄德与荷马使用的词汇不尽相同。正如哈夫洛克发现,在其中一段长达 73 行的诗中,赫西俄德使用“荷马式的术语 dikē(正义)”20 次,赫西俄德自己的“dikaios(公正)”出现 5 次,adikos(不公正,这并非荷马式的词语)出现了 2 次,复合形容词 ithu-dikēs 出现了 1 次,该词很可能是由赫西俄德生造的”,而这些对正义含义的描述给人的感觉是“飘忽不定的”。^③ 这里考虑到史诗在“诗与真”

① [德]马克斯·霍克海默、西奥多·阿道尔诺:《启蒙辩证法——哲学断片》,渠敬东等译,上海:上海人民出版社,2003 年,第 44 页。
② 参见[法]莱昂·罗斑:《希腊思想和科学精神的起源》,陈修斋译,北京:商务印书馆,2020 年,第 44 页。
③ 参见[英]哈夫洛克:《希腊人的正义观——从荷马史诗的影子到柏拉图的要旨》,邹丽等译,北京:华夏出版社,2016 年,第 236、245 页。

中抚今追昔的需要,它是包含着一种把正义当作对“理想的规律”的开启。霍克海默和阿道尔诺曾认为“历史中的一切正义”,“都是建立在奥林匹亚式的正义基础上的”。在人类自我意识反思的历史中,无论向自然秩序的转变,还是向法律或行为秩序的转变,它(宙斯的正义被人类转译,把公正变为德性)都没有消除词语的“形式主义”属性。设想让宙斯作为正义的人类代言者,来源于传统知识的一些“故事”,只有通过解释和转译,才能形成某种统一的共同体秩序,但却是一种形式上的统一。所以,由正义转译为德性之词语的“永恒义务已经与所有内容丰富的意涵毫无关系了,也与一切可能存在的内涵保持了距离”,“词语与被词语同化并表达出来的事物之间”产生着决定意义的对立。^①于是,同感于此的希腊思想史家阿德金斯认为:“一般而言,荷马史诗描绘的诸神都与正义相距甚远。”“在《伊利亚特》和《奥德赛》的主要情节中,正义虽然取得了胜利,却并不是因为它正确。”^②

也许应该明确,在叙事层次中,由于夸张的话语,关于“什么是正义”的争论大多是源自词语的意义与其内涵的差异上引发的。也就是说,争论可能起于含义的混淆和语词的误用。特别是,在对上述争论的理解过程中,“正义”不等于“正确”地使用语词。可事实上也许并非完全如此:如果两个人之间对什么是正义、什么是非正义有不同的评估标准,那么他们之间的有效对话只有在双方已经就语义达成一致的情况下才是可能的。有时,为了呈现历史事件的神话性质,人们开始从道德主体方面着力强调词语特定含义的约定,甚至对无意义词语的特定含义的约定。在其中,我们可以发现为了说话和语言上讲得通的缘故,“正义”就会从一种所谓“确切而适当的法度、均衡和正直”^③观念发展成为一种“语言文字上恰当、正确的含义”,在这里,可以清楚地看到某种直抵以灵魂再生为基础的实体或当作形容词的对应的名词的含义。正义成为“一个可加辨认的名称”。^④

或许不太容易理解的是,为什么人们可以说有些行为(事)是“正确的”。除非想象在“正确的”事实背后存在着某种人们想知道的那些连他们自己都不相信能够认识的事物之意义的东西(比如不朽之灵魂的存在)。而语言学方面的成功标志着在对正义是什么的想象的转变:正义这样的词不是从亚里士多德式地考虑他人的利益之具体行为中抽象出来的,而是倒过来从那种关心给予各人其所应得之意义中来进行抽象推理,或者说,正义逻辑上优先于他人的利益这样具体的行为。故而在持有“存在正义论”者的前提中,关于“什么是正义”的争论包含着那种“终极神话”。而且在这种“终极神话”的基地上“必然再现可能正义的最后形式”。因此,“存在正义论”的难题呈现为:既然作为万物主宰的宙斯能够“彻底认识每一个人,为什么给公道的人和不公道的人以同样的命运呢?为什么他有时给不公道的人以兴隆,而公道的人反受贫穷的压迫?”^⑤为什么“每一个活在当下的人都在他现时的存在中已经饱受了这种正义所带来的痛苦的结果”?^⑥

我相信,在我们难以想象的宙斯增强凡人的德性举措中,我们首先看到,在荷马史诗中,神话出现在不同的叙事层次中,史诗与神话交织在一起拼凑出叙事的连贯性,但同时也是对主体从神话力量中超拔出来的描述。正义之神话是以口头教育方式讲述的。前苏格拉底的希腊人的正义观最大的特征之所在,是在从根本上还没有现代伦理学和政治学这样一些规范科学。或者说,在此,还没有开始可以找到正义这个词如何被逐渐引入、如何被规范的开端之处的成就。自英美柏拉图研究聚焦于个别事物的“同名同义”造成的某种逻辑错误以来,人们发现正义从名词上讲是不太好言说的东西。比如,我们常说张三做事公正,这是说张三这个人公正,还是说张三做的事公正?这里就关涉存在论与语义学的关系协调问题。我们似乎必须承认,公正的人,公正的事,共同有的名字是“公正”——“公正的人是公正的”、“公正的事是公正的”。问题在于,我们很难看出如何为这类“同名同义”提供真正合理的理由。或者说,也许“同名”不“同义”才是合理的。陈康在《柏拉图“相论”中的“同名”问题》一文中认为,这里所

① [德] 马克斯·霍克海默、西奥多·阿道尔诺:《启蒙辩证法——哲学断片》,第 58—61 页。

② [美] 劳埃德·琼斯:《宙斯的正义》,程志敏译,北京:华夏出版社,2020 年,第 10 页。

③ 参见[法] 莱昂·罗斑:《希腊思想和科学精神的起源》,第 49 页。

④ 参见[英] 哈夫洛克:《希腊人的正义观——从荷马史诗的影子到柏拉图的要旨》,第 339 页。

⑤ 参见[法] 莱昂·罗斑:《希腊思想和科学精神的起源》,第 48 页。

⑥ 参见[德] 汉斯·布鲁门伯格:《神话研究》上册,胡继华译,上海:上海人民出版社,2012 年,第 333 页。

谓“公正的人是公正的”“公正的事是公正的”，其实相当于“公正的理念是公正的”。统一性似乎是基于“公正”的理念。由于柏拉图假设和“公正的人是公正的”“公正的事是公正的”相当的理念的名字也是“公正”，所以“公正”的理念和相关的事例内容方面并无差别。陈康将此种古代所谓的“同名”假设称之为“现实重叠”，是属于“第三人论证”的错误假设之一。^① 我们知道这里所说的错误是哲学话语中固有的。哲人无论如何聪颖，也仍然不知道柏拉图“相论”中的“同名”究竟有一种怎样的词汇含混性，才有可能让“理念”获得一种和“事情本身”同等的创造力量。在同创世故事的竞争中，存在正义论者很快就逾越了其创造力理论，聚焦于说话方式的转变。现在，在政治哲学研究领域尚未对此引起足够注意。不过，这里不是对此做进一步说明的地方。从希腊文化的开端角度看，从实质的说话方式变成从形式的说话方式上讲，可以不要求处理“同名”问题。虽然在口头上正义是什么的问题是可以没完没了争论的，但如果我们转而讨论我们在什么意义上、在何种语言系统中使用“正义”这个词——就像当代的意识形态一样，这个问题就容易理解得多了。

其次，我们知道，柏拉图曾经建议将希腊诗人赫西俄德和荷马诗歌从雅典学堂中排除，因为在柏拉图这样的哲人看来，诗人所讲述历史的方式都是假借故事的方式。因此，柏拉图认为，“首先必须痛加谴责的，是丑恶的假故事……一个人没有能用言词描绘出诸神与英雄的真正本性来，就等于一个画家没有画出他所要画的对象来一样”^②。对于柏拉图主义者来说，在诗歌中没有办法阐明正义，诗人们提到正义都附带其他目的，比如他们在史诗中用线性的时间顺序来记录信息，来辅助人们的记忆。最早的文明没有文字，这对记忆力构成巨大挑战。正义的故事之所以能够传诵，也许是因为记忆力过人的人具有一种“滞留有限性的机制”（贝尔纳·斯蒂格勒语），但即使具有最强记忆力的人也难以对正义作概念式的深入思考，这算是人的一种生存缺陷。人们所争论的关于正义的知识作为衡量人间事务的标准是不可能口头叙事中的，而只能是在和文字书写这一技术或代具的紧密关联中才得以积累的。

当然，这并不意味着没有文字的文化是不能够发展作为某种内在的彼岸之物的伦理的东西。至于柏拉图如何在《理想国》里面谈论诗人说谎或没有使自身保持一致性的能力，这不是我们要深究的问题。我只是想请大家注意，像“什么是正义”这样一个问题，从言语出发来看，柏拉图式的对话（辩证法）显然使问题更容易清晰、逻辑更显严谨。空话和套话要即刻废止。值得注意的是，在柏拉图写作的时代，正义的含义已经趋向观念公式化或概念化。希腊人开始接触文字并加工文字，是依赖于他们熟悉的克里特岛的文字。在发音结构以及许多有词形变化的音素无法被标记的克里特岛上，一个符号或字母可以意味着脱离开发音的精确性。^③ 但这种脱离开之后，就可以去说一切。颇神奇的是，在《理想国》第九卷，柏拉图竟然用“三乘三得九”“经平方再立方”这样的算术，确立了“正义的人”与“不正义的人”之间的一种快乐的加减法（算术比例关系）。当苏格拉底被人问及怎么算的时候，我们看到，苏格拉底使用了“除非”“或许”“假定”这些词。或许在这里，只要按照希腊人使用这些词的方式来理解，我们可以知道为什么“正义的人”要比“不正义的人”更快乐。这一点，在苏格拉底指出“言语是一种比蜡还更容易随意的塑造材料”时，至少在表面上是说得通的，即表面上可以进行快乐程度比较的。^④

再次，我们现在从荷马史诗和柏拉图那里了解到“正义的”或“非正义的”这些词都是从习俗、习惯中发展而来。特别是在史诗中这些语词具有更大的随意性、暧昧性。就像诗人埃斯库罗斯所说的“一个不是看上去好，而是真正好的人”，仅仅是因为“小词 is”（同样命名为“存在之物”）的暧昧性就导致幻觉。对于要求把正义的幻觉驱散的柏拉图的师生们来说，“我们必须把他的这个‘看上去’去掉”，否则“如果大家把他看作正义的人，他就因此有名有利。在这种情况下，我们就搞不清楚他究竟是为正义而正义，还是为名利而正义了”^⑤。

① 参见宋继杰：《逻各斯的技术——古希腊思想的语言哲学透视》，北京：清华大学出版社，2013年，第194—195页。

② [古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第71、72页。

③ [德]哈拉尔德·哈尔曼：《文字史》，励洁丹译，上海：上海三联书店，2021年，第24页。

④ 参见[古希腊]柏拉图：《理想国》，第378—381页。

⑤ 同上，第49页。

今天,这种古希腊人的正义观争论的已经明显呈现为一种典型的范型,我们将其称为正义理论中的叙事。表面上,古希腊人的正义论的朝向就是在叙述故事。相比于柏拉图-亚里士多德的正义论,如前所说,诗歌中的正义论具有词义上的闪烁其词的特点。由此要求哲学承担一种把“活生生的应当”与“僵死的应当”准确区别开来的任务,即为正义存在论的实在保障寻找“形而上的”根基,并找到一种适合于各种场景中的正义的定义。最终,讽古论今,像“什么是正义”这样一个话题总可以让人想到一句辛辣讽喻的诗。就像色拉叙马霍斯说的,“正义是别人的好处,强者的利益,而不正义是对自己的利益,对弱者的祸害”^①。这种说法意味着甚至最强有力的希腊启蒙论者也难以牢记从发生的事件中筛选出的正义信息。因为有共同名称的事物在某些方面却没有共同的性质,而从语义学看,“正义不存在”意味着“非存在的正义”也能够被谈及,从而“存在正义”转而反对“非存在正义”。

二、对正义论话语特点的两点考察

人们曾经把史诗范型中的正义解释为口头语言中的正义,据此可以在口语正义中制订出一个正义范型,即口语正义。相应地,书面正义范型就是书面文字中的正义。顾名思义,口述正义重在用耳朵听到,因为它呼唤一种应答;书面正义偏向用眼睛阅读或看见,即所谓的新的普遍文化活动。不过,在最原初的意义上,这两个范型的正义为叙事语言的东西,或者说,作为一种共同的特征或共同的性质来把握,有一个话语的层次。书面,不管是谁书写它,它都只存在于前面所述及的叙事之中,或者存在于人们可以对其进行解读的总体组织结构当中。可以说,从“什么是正义的”表述看,关于正义的哲学讨论是在话语上进行的。从话语这个层面对正义论进行再阐释,主要应当把握两点。

第一点是,这个话语层面主要指什么? 回答:我们擅长表达的层面是言语层面,我们写的论文或著作是书写层面。乍看,这里面存在着从言语过渡到写作的基本差别,即所谓的“任何隐喻就失去了起源”。^② 自古以来,我们讨论正义问题最先是在口语社会中进行。在口语中讨论道德原则,这是我们一开始谈这个话题的时候所具有的一种形态(这可以说成是隐喻的正义)。我们写的论文或著作只不过讨论正义论的一种第二阶段的产物,或者说,我们关于正义论可以分阶段,第一个阶段是口语层面,第二阶段是书面文字层面(在这个层面上,似乎就只有同一字母可以意味着相反的两样东西)。与此同时,各种不同的文明的正义理论总是有叙事的成分、讲故事的成分。

为了阐明这些观点,我们接下来引用两段话予以先行说明。第一段是,恩格斯在《再论蒲鲁东和住宅问题》中批判蒲鲁东用事实来说明观念时说:“希腊人和罗马人的公平认为奴隶制度是公平的;1789年资产者的公平要求废除封建制度,因为据说它不公平。在普鲁士的容克看来,甚至可怜的专区法也是对永恒公平的破坏。所以,关于永恒公平的观念不仅因时因地而变,甚至也因人而异,这种东西正如米尔柏格正确说过的那样,‘一个人有一个人的理解’。”^③这段话提到的米尔柏格是恩格斯批判的对象,但恩格斯为什么又赞同米尔柏格说的“一个人有一个人的理解”的观念是正确的呢?在恩格斯看来,米尔柏格是反对永恒权利的,这一点是正确的;只不过米尔柏格坚持“‘公平’的神灵”观念,要以此实现他的“革命的法的观念”,这是错的。^④

恩格斯的这段话,大家自然非常熟悉,但很少或者几乎没有人从话语层面去理解它。我们平时对这段话通常不是从话语层面来解释的,更不是从口语正义与书面文字正义的比较当中来解释的,缺乏在这个层面上的义理解释,我们打的许多口水仗完全是白费功夫。换句话讲,我们从口语的话语理论去理解这段话所具有的深刻意义时可能更清楚。这里有三层意思:

一是,恩格斯在这里提到希腊人的正义观,这意味着我们需要读出来:何种正义观? 恩格斯一定知

① 参见[古希腊]柏拉图:《理想国》,第55-56页。

② [法]罗兰·巴尔特:《显义与晦义:文艺批评文集之三》,怀宇译,北京:中国人民大学出版社,2018年,第99页。

③ 《马克思恩格斯文集》第3卷,北京:人民出版社,2009年,第323页。

④ 同上,第318页。

道前苏格拉底时代人们是怎么讨论正义的,当然是口语正义。希腊人讨论的正义观是口语正义,它属于话语层面,就像后面谈话语要往返的运动,不断的来往,发生了一种语言的交流。话语不交流形不成共同体,那形不成共同体会有什么后果呢?在柏拉图最早期对话《普罗泰戈拉篇》中有一个证明是这样说的:“每一个人都应当自称是正义的,无论他是否真地正义,一个不自称正义的人是疯狂的,因为每个人必然都无例外地多少拥有它,否则不成其为一个人。”^①在这个文本中,围绕所有人是否都有正义和其他德性,苏格拉底与普罗泰戈展开对话,最后大家似乎都陷入了自相矛盾和悖论的境地。

二是,恩格斯相应提到住宅问题,恩格斯提住宅问题怎么提的?仔细阅读文本,肯定要进行实地调研。用现在的话来说,肯定要搞到一些数据,从这里我们得到什么观点?永恒正义和人是没有关系的,而和神话有关系。因为在恩格斯看来,正义关涉的不是形而上学问题,而是实际生活问题。世界上一切权利的根据在于“经济条件”,而“经济条件”本身不是永恒的。

三是,从口语的角度看,我们可以接着恩格斯的话补充说,黑格尔有黑格尔的正义观,我们有我们的正义观,他们有他们的正义观,等等。但这从哪个角度讲?依然只能从话语角度讲可以理解。我们千万不能误解恩格斯讨论所谓关于内容的正义,讨论有关指向作为实体或名词的正义。恩格斯在这里肯定注意到语言的类型,所有的语言类型要求是什么,对恩格斯来说是清楚的。语言的要求是什么,就是行动。你讲的话不指向行动白讲,这是恩格斯在文本里面讨论到的语言具有行为主义的特点,语言也会同化人的行为,我们人的行为很多,他的行为指向各有各的方向,但是语言可以起到同化人的行为效果。

第二段来自柏拉图的《理想国》。苏格拉底对克法洛斯说:“克法洛斯,您说得妙极了。不过讲到‘正义’嘛,究竟正义是什么呢?难道仅仅有话实说,有债照还就算正义吗?这样做会不会有时是正义的,而有时却不是正义的呢?打个比方吧!譬如说,你有个朋友在头脑清楚的时候,曾经把武器交给你;假如后来他疯了,再跟你要回去;任何人都都会说不能还给他。如果竟还给了他,那倒是不正义的。把整个真情实况告诉疯子也是不正义的。克:你说得对。苏:这么看来,有话实说,拿了人家东西照还这不是正义的定义。玻勒马霍斯插话说:这就是正义的定义,如果我们相信西蒙尼得的说法的话。”^②

前引的这两段话有个共同特点,即对话中争论。

我们今天讨论正义理论的叙事成分问题,可以说是对政治哲学研究当中的主旨再阐释。我们有一个工作是必须要做的,对正义学说进行话语理论的解释,以便将政治哲学提高到话语层次。我们提到这么一个层次,基于什么目的呢?是最后希望熄灭争论、寻求观点之间的一致性吗?这是做不到的。因为要提高到政治话语的层次上,希望寻求一致性是一回事,要求实现则是另一回事。确切地说,形成一种关于正义之标准解释可以被视为形成一种批判性解释,同时就是希望赢得某种话语上的普遍性。

一般而言,人们讨论正义问题的时候要有文本根据,要引用一些通常的说法,这是人所共知的。但是,平时人们遇到的那些通常的说法,和马克思政治哲学、历史唯物主义究竟是什么关系?这是一个关于澄清话语的前提问题,需要在讨论时梳理清楚的。

艾伦·W·伍德认为,至关重要是,“马克思对法权和正义的批判性态度,以及他对所有普遍道德标准的彻底否定,如果不能说是一种直接的吸引力,至少对我而言,也是一种特殊的吸引力”^③。我们认为,这里的伍德是一位认真的马克思主义研究者。但在他的这个判断中,他读懂马克思了吗?如果马克思主义研究者期望从法权与正义方面来研究马克思主义政治哲学,那么他们同马克思批判过的蒲鲁东主义究竟有什么区别?很明显,在伍德身上除了意识形态和语言的压制之外,对这些问题鲜有所说。套用当年恩格斯的话反问:是我们不会阅读呢,还是伍德不会写作?我们的回答是,无须改变语言的实质需要,因为语言本身就是物质生活的外壳。这里要说的是,在马克思政治哲学领域里讨论问题时,我们政治哲学的基本观点当然是正义要与生产方式总体一致。如果不是在这个观点上发生争论,我们争论

① 参见宋继杰:《逻各斯的技术——古希腊思想的语言哲学透视》,第213页。

② [古希腊]柏拉图:《理想国》,第6页。

③ [美]艾伦·W·伍德:《每个人的自由发展:德国古典哲学中关于自由、法权和伦理的研究》,李仙译,北京:人民出版社,2022年,第296页。

马克思的根据就会发生不忠实的偏移。如果我们理解不错的话,就不仅要承认是从马克思政治哲学领域里来讨论这个问题,而且要看到所谓的正义是与生产方式相勾连的语义学方面的争论,是不充分的。因为争论容易退化为责难、修辞或话术。

而这种所谓不充分,只不过在我们话语场域里面才凸显出来。通常承认的正义是与生产方式相勾连的这样一种观点,有助于我们对正义的标准判断提示出现实的社会条件。这里面我们是不能完全忽视最根本的政治哲学问题的。这个政治哲学问题是什么呢?那就是:政治哲学的起源问题或发生问题,政治哲学是怎么样生产出来的,它的生产方式问题。政治哲学的生产方式,我的理解不过就是话语,从话语当中生产出来,无特别杰出之处。从古希腊广场政治当中,我们明显可以看到这一个特点,即为隐喻正义的扩展总是一种意识形态的选择。

如果有人一定要偏执地认为,他是搞马克思政治哲学的,他实际上就把马克思政治哲学关于正义的定义等问题做了一个简化。这意味着什么呢?他的正义观点只建立在生产关系总和的基础上来讨论的,但他没有意识到在讨论这个问题的时候他只谋求对正义定义达成一致。之所以他要谋求对正义的定义达成一致,是因为争论因此而生、因此而可能。于是,正义论建立在对话语的无意识基础之上,这一点被他无意识地遗忘了。

按照苏格拉底的说法,要回答政治哲学问题,言说优先于书写。政治哲学本身乃是意见纷纭。在没有文字或者文献资料帮助的情况下,假如人们在一个会议室讨论政治哲学问题,这就仿佛开辟了古希腊广场民主政治当中的言说场域,在语言的特性中,言说和书写是有区别的。言说最大的特点就是现场感,人们的发言,首先让人感知到的是讲话有语序和规则,但这种规则不一定是语法,毋宁是使用语言的共同经验,对这种所谓共同经验的把握却每每充满着个性的理解。或许,这才是可能发生的一种现场思想碰撞的原因。这跟哲学家坐在书斋里面写的关于正义论的论文是完全不同的经验。在现场讨论问题是在不断的调动人们的社会生活经验,调节人们的聚焦,以至于人们在讨论问题的时候主客不分,没有主体间性,彼此由言说产生一致性的诉求,这是所谓言说逻辑上优先于书写的意思。

第二点是,从大体来说,人们可以把正义理论的发展演变分成两个阶段,第一个阶段就是一开始人们讨论正义问题所关涉的是在口语社会当中的道德原则。人类社会的发展最开始不是有文字,有了文字会延伸出不同的文明,不同的待人接物的方式。人类学家米勒由考古发现了原始人的大腿关节愈合的现象,说明原始人在同伴受伤不能动弹时,给予生存和生活上的帮助,还说明文字之前的人类文明社会是关心正义的。

所以口语社会当中有道德关注,并且首先以口语、口述的方式来谈论的。这我们已经讲过了,但还没有讲透,也没有充分把口述正义与书写正义的差异说清楚。根据哈夫洛克的说法,口述和书面的区别在哪?简单的理解是有两个特点。其一,口述具有个案适用性,口述通常是针对个案的。针对个案来说,这个个案中的是非曲直判断是不是不正义,它必定是人多嘴杂。柏拉图《理想国》是书写的,但它是对话体。可以说,在它当中生动地记录了口述正义的场景、氛围。当年事已高的克法洛斯被问及“仅仅有话实说,有债照还就算正义吗?这样做会不会有时是正义的,而有时却不是正义的呢?”之后,柏拉图开始引入正义这一全书的最根本的主题。但是引入这个主题的理由不是突然的,也就是说,开始讨论正义问题是由于克法洛斯这个人物引起的。克法洛斯这个人家财万贯,他似乎不懂得什么是正义,但他见到苏格拉底很热情地打了招呼。克法洛斯被问及他要说的正义是否就是有钱的人有优越感。对此,他有些闪烁其词回答:任何人只要想到自己死到临头都可能会想到自己一辈子是否“害过什么人”或欠任何人的东西未还,自己是不是“一个问心无愧的人”。说了这些话后,克法洛斯才真正回答苏格拉底的提问。克法洛斯的意思是,如果你有钱,你就可以在死前结算账目,不欠债。“钱财的主要好处也许就在这里。”^①这样的问答当然既是具体的、现实的,也是口头述说具有的情景性。值得注意的是,最早讨论“正义”的语言一般来说就是方言。方言在说起来的时候很容易被嵌入修辞和粉饰的情境当中。卢梭曾经说,荷马不会写字,《伊利亚特》很明显不是用笔创作,否则“它就不会琅琅上口”,“在很长时间内

① [古希腊]柏拉图:《理想国》,第5-6页。

都刻画在人们的记忆里的,只是在希腊的书籍和用文字写的诗大量出现以后,荷马的诗才被人们认识到要比其他诗人的诗美得多。其他诗人的诗也不错,但只有荷马的诗才那么流畅顺口,音调铿锵,让那些遍布欧洲的野蛮人听得入迷,尽管他们不懂诗,但却硬要说长道短地乱品诗”,而且“一个国家的人民愈是爱读书,文化水准愈高,方言便消失得愈多”。^① 这意味着口说的时候,人们议论纷纷,会产生各种各样的立场。这样一来,书写与此似乎不同。因为书写的功能表面上是对每个人需要讲同一件事情,虽然人多嘴杂,但是人们写论文是用脑或心来思维。希望讨论的是同一件事情,即讨论同样一个关于“正义”的理解。人们将这种意图作为哲学战胜修辞术来看待,或许这是人们讨论书写正义的某个努力方向。至于哲学能不能战胜修辞术,这是西方文化史两千年以来一直争论的另一个问题。

至此,人们可以明确写作和口述正义之间的差别,很重要,写作要明确特定的政治立场,不要闪烁其词。因此,有人认为研究马克思主义政治哲学要求语言表达清楚,也可以说要求立场在先。没有立场、众说纷纭,谈什么马克思主义政治哲学呢?

其二,书面的写作还有一个特点是讲究逻辑、语法和反思的。比较来说,口述是属于前逻辑、前反思。然而,无论是有些人口中所谓“乱讲的”正义,还是有些人口中称之为理论上完善的书面正义,都与话语有关。人们想象不出口述与书写可以离开话语。后现代叙事学的代表海登·怀特曾说,当人们首先看到“话语的前逻辑性”时,“话语”便会面向“一个经验领域,以供后来进行逻辑分析”。他认为“话语”的重要性比人们一般想象的要大得多,因为所有传统的历史叙事实际上充满了起源于比喻或类比的想象,而所有传统的历史叙事疑难和形而上学结论都是起因于未能在我们可以称之为哲学话语的那个论域中作出想象与实在之类的区别,并进一步认为“话语在赢得自身说话权利的过程中经历了人类认知意识的整个发展过程”。^② 因此,当今历史领域没有一个人能够超越这一论断。因为除了逻辑论证之外,没有找到通往前逻辑领域之路的人,只能被动地被引向这个论断,即意识到与成问题的现实世界达成一致的人,必须意识到通过话语实现它与社会或与共同体的统一。

这一切都说明,从词源上说,话语一词(discourse)源自拉丁文(discurrere)。关于这个话语的意思就是“前后”运动,“往返”运动。这个话语就是“让……讨论起来”“我们让……问题展开出来”。当然不能说我们让话语跑起来。如果话语乱了或“反逻辑”了,就意味着我们要“对一个特定经验领域的概念化加以解构”^③,就可能不太能够连贯地叙事。不过,让这个话语跑起来,恰恰可能是口说与书写的一个共同的特点。这个特点本质是什么呢?简言之,话语即是进行编码,和一连串现象之间进行勾连,但从历史唯物主义批判角度看,它有一个最大的特点就是拒绝融入“现实”。从语言上看,好像我们可以随便谈。确切地说,这是一种“在思想中建构‘现实’,以便可以以不同方式对待现实”。^④ 在柏拉图《理想国》里就反映出这种特点。

如果从古希腊文化上看所谓的口述正义,首先通常是通过诗史、诗歌来表达。与之不同,今天分析哲学家特别强调的是逻辑分析。当分析哲学家的解剖刀从古希腊哲学下手,从而在话语分析和古希腊思想之间产生了共振。可是,这种共振表明,“自从希腊到处都有诡辩学家和哲学家以后,就再也没有出现过著名的诗人和音乐家了。为了培养用语言说服人的艺术,便丢掉了以感情激励人的艺术”^⑤。与此相关,当前马克思主义正义论研究或许缺乏的是诗性的思维。所以,伍德感觉到“我们很自然地认为马克思是某种平等主义者。但马克思显然没有……那种平等主义的直觉”。所谓平等主义的直觉指的是,“正义要求人们拥有相等数量的东西,不是无论什么,而是在与分配平等竞争的价值观所允许的任何程度上……这是理所当然的”。而马克思没有这种平等主义的直觉,为什么马克思仍然认为自己是平等主义者呢?用伍德的话来说,马克思为什么没有把自己直接称为平等主义者呢?^⑥ 伍德使我们相

① [法]卢梭:《论语言的起源》,李平沅译,北京:商务印书馆,2021年,第26页。

② [美]海登·怀特:《后现代历史叙事学》,陈永国等译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第9页。

③ 同上,第5页。

④ 同上,第31页。

⑤ [法]卢梭:《论语言的起源》,第74页。

⑥ 参见[美]艾伦·W·伍德:《每个人的自由发展:德国古典哲学中关于自由、法权和伦理的研究》,第278页。

信,马克思主义自然地寓于平等主义想像。但是,却没有有人自觉地去说相反的话:马克思主义不是平等主义。总之,伍德的论点虽然得到建立,但仍然依赖于诗性话语的强制。

三、从口述正义到书面文字的正义转换及性质

从口述正义到书面文字当中的正义,如果要发生转化,就需要把诗歌所表达的有关道德原则、政治原则单独拿出来,变成我们正式场合进行道德讨论的正式话题,从而形成一个政治哲学功用系统,或者是话语体系,或者是行动纲领,或者是一条思想路线,这是口述正义到书面文字书写正义的转型。

如果我们从中、西、印三大文明来看,口述正义到书面文字中的正义大体相当于从荷马史诗到柏拉图、从《诗经》到孔子、从《吠陀》《奥义书》《薄伽梵歌》到《梨俱吠陀》等,直到今天我们大谈特谈罗尔斯的《正义论》。假若我们单单从西方文明的角度去看,柏拉图算是把口述正义转化成书写文字正义的第一人,所以我们又把柏拉图说成是概念当中去讨论正义论。无疑,今天如果从更深刻的角度去看,我们今天讨论正义论是借助了很多学科。例如,或许是财政金融学,也许是因为它关涉到税基正义。所以,税收实际上也是和正义论相关的,例如税收分配公正不公正、纳税人交了那么多钱到哪里去。正如眼下我们会提出一些很有意思的话题,例如人们在微信群里获得红包是否应该纳税。

的确,我们今天可能会借助很多学科,比如语言哲学、逻辑学,以及我们今天讨论的正义论实际上是以概念、范畴作为主轴,作为主要的讨论方式。而这个转换过程最大的特点,是把正义从口头(准私人人性)的话语,从有限人群聚集在广场当中话语的交谈当中变现为一种公共讨论的话题,类似于从正义的口述规范性内容到形式、程序等的转变。今天讨论正义问题最大的焦点就是我们变得越来越形式化的去讨论它,这是有一个历史发展过程的。

因此,我们须进一步理解所谓正义理论当中的叙事成分。在各个文明中,它的正义理论具有叙事成分,这个叙事成分是人们对社会政治现象进行认知的时候,对那些认知的对象进行情节编排。从这个角度看,人们讨论正义论是有情节、有故事的,是有主题的意向或想象反复出现的,是可能用很多话语类型(比如,方言、歌吟)来讨论的。我们可以看到,任何历史都不可能没有故事,没有故事的历史是不存在的。同样,对正义论的理解需要理解到这个层面:我们从故事情节的历史性当中去理解正义论的时候,可以把正义论理解为具有两面性的,一面就是非正义的,一面是正义的。

从正义与非正义相互参照的角度讲,就是一张白纸的两面。我们讨论正义论离不开讨论非正义,就像讨论资本主义生产方式的文明面时,不能不谈论它的野蛮面。问题在于,像人类文明将开未开时那样,也像当年赫西俄德那样,把正义拿出来单独讨论,我们会体验到什么?是一种口语体验,还是一种概念体验?回答是,自从我们嘴巴学会说话要说人话,懂得语法规则,掌握概念的正确使用等以后,我们的体验就是双重性的。我们从中可以体会到两种体验,一种是口语的体验,一种是概念的体验。从口语到书面过程让我们开始费劲地学会说话,讨论正义论不学会说话是一个很大的问题。卢梭就曾经提请大家想象一下:“今天科学院的院士在会上读一篇论文,读了整整一天,也只是坐在大厅前排的那几个人能听懂……凡是不能让聚集在广场上的人民听懂的语言,都是奴隶的语言。”^①按照卢梭,搞政治要说“人话”,不说“奴役人的话”,这涉及话语权利的公平正义。

所以我们讨论正义论的时候,企图是多重的,要根据说和讲,无论在学校、法庭各种场合我们需要把我们理解的正义大声的讲出来,哪怕是争吵;此外,我们要懂得语法规则,要掌握概念的正确使用,等等。这意味着肯定有一个深度的历史背景,后面才有一个正义论,才有一个公正的理念、理想。

我们今天去理解正义论不仅仅要理解罗尔斯这样一种书面文字当中体现出来的正义的旨趣,也要理解我们日常生活方式,口水仗当中如何解决共同生活的一种方法。正义问题涉及到共同生活当中解决争端的办法,不仅是文字的、契约的、白纸黑字的,而且是行为的、以言行事的义正词严。

值得指出的是,柏拉图对话里面谈到什么叫正义,我们通常理解说实话叫正义,我们通常理解拿了

① [法]卢梭:《论语言的起源》,第 79 页。

别人的东西、还给别人是正义,而拿了东西不还给别人怎么不正义,这叫内心不正义。所以柏拉图对话里讨论的是内心的正义。然而,我们今天主要是转向外在的正义,似乎内在正义不必去拷问了。内在正义向外在正义的转化,是以物质生产为逻辑起点的社会或市民社会一个产物。

最后,我们对话语的讨论并不是正义论的全部分析。但是,只要我们去关注现实,正义理论就会被打回话语流行的原形——正义论是一种把我们的历史经验放在语言框架里,以便从中抽取一个形而上学范围内独白或自白的叙事理论。历史唯物主义将所有正义理论归结为上层建筑的顶层设计。从这个角度来看,从人类开始探究正义问题始,就存在各种理论。但是,九九归一,正义的存在要依赖它和非正义的对照。与此相关的宏大理论叙事大体与宇宙秩序相关。其中,有两种叙事类型:一是承认历史本来不具有正义,要求将宇宙秩序和人类规律区别开来;二是承认历史中有正义,要求宇宙和人类事务之间相互规律性对待原则。具体言之,有两种观点:一是承认正义问题在历史之外,二是承认正义问题在历史之内。

为了明确这两种叙事类型,我们需要将有关正义理论的意识状态加以分类。当我们意识到正义是可以为大家知道的事物时,正义作为一个名称存在了。这种情况好比,正义变成名称来充当叙述的主题时,各种书籍中的话题也就变得明显可以加以认识论的区分。但是,由于思想是不能脱离“它们的基础,即脱离个人及其经验关系”^①,所以正义最本真的名字是虚无(什么也没有)。它们自己也不知道自己为何物,因为历史唯物主义指明,“它们没有历史,没有发展,而发展着自己的物质生产和物质交往的人们,在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物”^②。所以,提出正义是一种言语活动这一观点,已经就是一种道德观点,因为它呼唤一种是否说实话的回答。

(责任编辑 已 未)

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第379页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第152页。

全球正义视角下的极端贫困问题

——对两种世界主义的解决的批评

陈 杨

【摘要】世界性的极端贫困问题一直是现存的全球非正义的最明显表现之一。本文将主要讨论两种关于极端贫困的解决的理论,分别为彼得·辛格的“普遍责任”学说以及约瑟夫·卡伦斯的“开放边境”学说。在分析与重构他们的论证的同时,笔者也将对其给予自己的批评。批评的核心要点为:不管是辛格还是卡伦斯,他们的论证都隐含了一个世界主义的正义观念。而这条世界主义的正义观念既不符合极端贫困问题产生的历史事实,也不符合关于“正义”作为政治德性的可适用对象的一般规定。

【关键词】极端贫困;普遍责任;开放边境;世界主义

中图分类号:B27 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0020-07

作者简介:陈 杨,(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助理教授。

世界性的极端贫困(the extreme poverty),一直是现存的全球非正义的最明显表现之一。根据联合国开发计划署《2014 年人类发展报告》给出的数据,全球范围内有超过 22 亿人口接近或者生活在多重维度的贫困之中,极端贫困人口占全球人口总数的比例已超过 15%。另外,12% 的全球人口(约 8.42 亿)必须忍受长期的饥饿与粮食短缺。就算是拥有固定工作的工作者,其中超过 15 亿人(全球有工作者的近一半)从事的都是非正式或不稳定的工作,仍有相当大的可能性会陷入贫困之中。^①然而,与之产生鲜明对比的是,在同一时间段内,发达国家中最富裕人群的财富却在持续增加。《2014 年人类发展报告》指出:“全世界最富有的 85 个人拥有与最贫困的 35 亿人口相等的财富。在 1990 年至 2010 年这一时间段内,发展中国家的收入不平等上升了 11%。”^②因此,世界性的极端贫困并不仅仅是因为生产力水平低下,无法创造足够的物质财富,更多地是由于全球范围内的财富与资源的分配不公。除非能够消除这一分配不公的问题,否则我们将无法消除极端贫困,更不可能达到全球正义的理想。

在当代政治哲学关于全球正义话题的讨论中,如何认识极端贫困的非正义性、谁该对极端贫困负责、如何消除极端贫困等问题,一直是哲学家们争论的焦点之一。本文将主要探讨关于极端贫困问题的两种世界主义的解决,一种是澳大利亚道德哲学家辛格(Peter Singer)所提出的“普遍责任”说(The theory of general obligation)与有效用的利他主义(effective altruism),另一种则是政治哲学家卡伦斯(Joseph H. Carens)所主张的“开放边境”(open borders)理论。在分析与重构以上两种论证的同时,笔者将对以上两种理论给予自己的批评。批评的核心要点为,不管是辛格还是卡伦斯,他们的论证都隐含了一个世界主义(Cosmopolitanism)的正义观念。在本文的最后,笔者将论证这条世界主义的正义观念既不符合极端贫困问题产生的历史事实,也不符合关于“正义”作为政治德性的可适用对象的一般规定。

一、“普遍责任”说与有效用的利他主义

一直以来,辛格都是针对全球贫困问题的“普遍责任”说最强有力的支持者。而他的“普遍责任”说

①② See UNDP, *Human Development Report 2014*, Published for the United Nations Development Programme, 2014.

的一个伦理学上的基石便是他的后果主义的道德观。根据后果主义,如果两种不同的行为所导致的后果是一样的,那么这两种行为在道德上就没有差别。基于这样的后果主义的前提,辛格论证到,消除全球范围的极端贫困便是世界其他富裕人口普遍的责任,因为假设世界上所有的富裕人口都乐善好施,愿意主动拿出自己财富的一部分来捐助穷人的话,极端贫困问题便不会存在。然而现实之中,富裕人口根本没有这样做,而来自富人的捐助的缺乏导致的后果便是一些极端贫困的人群的死亡。在辛格的眼中,这种情况便与故意杀人无异。他论证道:“由于给予的比他们所能给予的要少得多,富人们任由超过10亿的人继续生活在匮乏的条件下并过早地死去……如果,任由某人去死并不内在地区别于杀害某人的话,看起来我们都是凶手。”^①

尽管辛格承认,将钱花在满足私利的用途而不去捐助同谋杀确实存在着一些不同,比如两种情况下行动者的意图不一样,谋杀在导致某人死亡的确定性上也比不捐助要强,等等;^②但这些不同不足以区分二者在道德上的定性,因为辛格的道德责任观是纯粹后果主义的,只要是富裕人口没有将钱投入到救助贫困人口,并且贫困人口因为缺乏救助而死亡,那么所有生活在相对富裕环境之中的人都将为他们的死而负责。既然我们有不杀人的道德义务,那么我们也应该有救助极端贫困者的道德义务。这便是辛格所主张的有效用的利他主义。为了支撑这种“普遍责任”的合理性,辛格将其论证形式化如下:

前提1:如果我们可以避免某些坏事,同时不需要牺牲具有可比较的重要性的事物的话,我们应该这么做。

前提2:极端贫困是坏事。

前提3:一些极端贫困是我们可以避免并且不需要牺牲具有可比较的重要性的事物的。

结论:我们应该避免一些极端贫困。

辛格的“普遍责任”理论一直在政治哲学和道德哲学界饱受争议,来自各个方面的批判与反驳不绝于耳。首先,就消除极端贫困的措施而言,辛格仅仅强调了来自富人的捐助和慈善这种手段,使得其“普遍责任”说对于“责任”的理解过于狭隘,因为富人履行他们对于穷人的责任并不仅仅只有通过捐款这一条途径实现。比如,库伯(Andrew Kuper)就批评道,辛格仅仅将“普遍责任”理解为富人对于穷人的普遍资助,是将极端贫困问题简单化为一个简单的金钱流动的问题,但事实上极端贫困问题背后的政治经济因素要比辛格所考虑的复杂得多。另外,库伯敏锐地指出:“从我们拥有援助或者慈善的抽象责任并不能得出我们实践上就应该去捐助穷人……一个未言明的非政治的态度具有种种不能严肃对待有具体环境的判断的症状。”比如,根据辛格的观点,我们要是没有把手上的钱直接用于捐助穷人而是去购买其他的消费品,这就没有履行我们的普遍责任。库伯的看法刚好相反,在他眼里,购买消费品,特别是消费来自贫困国家的产品本身就具有“援助”的特征,因为通过消费,我们事实上就是在为增加贫困人口的收入做贡献;同样,通过国际贸易往来,前往发展中国家旅游等方式,富裕人群同样能为消除全球贫困做出自己的贡献。所以,辛格将主动捐助看作是履行普遍责任的最佳甚至是唯一手段,这种看法本身是狭隘的。^③

另外,也有学者将矛头直接对准了“相对富裕的人群都有帮助穷人避免极端贫困的责任”这一规范性判断。例如,纳威森(Jan Narveson)提出,仅仅从“有些人过着远远不如我们的生活”是推导不出我们对于他们的贫困负有道德责任。首先,道德责任存在的一个前提是人际间的(interpersonal)交互活动的存在以及交互活动中的人们的互相同意(mutual agreement)。而这两个条件是全球贫困问题这个实例中所欠缺的。虽然在经济全球化的今天,生活在地球上其他地区的贫困人口与我们之间可能或多或少

① Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 200.

② 辛格列举了两种行为之间的五大不同:两种行为的行动者有着完全不同的动机;避免谋杀的责任要比慷慨解囊而不是去购买奢侈品的责任要容易得多;谋杀某人的确定性要高于不捐赠导致贫困人口死亡;我们更能确定被谋杀的受害者的身份,却无法确定因为购买奢侈品导致死亡的人的身份;谋杀犯有着不可辩驳的道德责任,但是极端贫困本身并不是我的责任。(Ibid., pp. 194 - 199.)

③ 值得注意的是,库伯对辛格的批评仅仅在于救助贫困人口的具体方法上,他对辛格的“普遍责任”说本身依然是赞许的。(Andrew Kuper & Peter Singer, “Debate: Global Poverty Relief.”, *Ethics and International Affairs*, 2002, 16(2), pp. 107 - 128.)

存在一些联系,但仅仅这种联系并不能算是我们通常认为的人际间的交互活动。^①更重要的是,“普遍责任”说忽视了人们的互相同意对于道德责任的产生的重要性,同“不能故意杀人”这一道德规范有着社会成员的广泛同意或者默认不同,“捐助世界上其他地方的极端贫困人群”并没有获得与其道德诉求相匹配的全球范围内的广泛认同。其次,一般来说,人作为社会成员所承担的基本的道德义务应该是“消极的”,即避免对他人造成伤害的义务,然而“捐助穷人”无论从形式还是内容看,都是一个“积极”的义务。既然是积极义务,它的贯彻与实施自然会受到更多的条件限制。诸如行动者自身的意愿、履行义务的方式、受惠者的距离的远近、行动者与受惠者的文化背景等,都可能成为一个积极义务的履行的受制条件。因此,纳威森认为,虽然主动救助距离我们好几千公理之外的贫困人口确实是一件值得赞扬甚至值得鼓励的道德行为,但它不应该成为人人都要背负的可强迫的(enforceable)道德义务。^②

很遗憾,以上两种批评都无法让人满意:第一种批评里,库伯与辛格的分歧仅仅在于对“普遍责任”的理解和对世界上其他落后国家的贫困人口的援助的方式的不同,并没有触及到“普遍责任说”本身的合理性;在第二种批评中,纳威森的批判虽然有力,却仍然是有局限的,因为他只是提出了与辛格的后果主义道德的责任观不同的一种道德观点(即道德责任的确立需要人际间的交互与互相同意),而辛格完全可以对于这种说法不予理睬,因为后果主义的责任观并不需要以上两个前提。更重要的是,这种针对辛格所持的道德责任观的批评似乎已经将全球贫困问题理解为一个彻底的伦理问题或者道德问题,结果就是使得该问题变成“究竟我们是否对极端贫困的人们负有责任”这样一个道德疑问,而忽视了极端贫困的正义性的问题。

上文已指出,极端贫困并不只是因为物质财富不够导致粮食紧缺、生活品匮乏的人道主义问题,更是全球范围内的资源分配不公,发达国家特别是发达国家中的部分富有群体占有了过多的社会资源所导致的分配正义问题。对此,辛格显然是十分清楚的。^③然而,在归结全球贫困的责任的时候,辛格却选择了“普遍责任”说,并主张所有人都应该执行一种有效用的利他主义来消除贫困。这一点即使是站在辛格自称的后果主义的立场上来看也是十分有问题的。因为根据后果主义,我们必然会要求按照能够带来最好的结果的选项来行动,而鼓励有效用的利他主义无论如何都不算是能带来最好结果的选项。一个基本事实是,对比生活在相对富裕国家中的个体,大型跨国公司、国际组织以及发达国家的政府等公共机构在消除贫困这一问题上明显有着更强的能力。可辛格为什么并不主张以上大型公共机构付出更多力量,反而是选择将消除贫困的责任归于每个个人的身上?可见,仅仅基于后果主义的伦理学观点不足以支持辛格的“普遍责任”说的主张,其主张背后必定还有其他除后果主义之外的理论假设。

回到“极端贫困”这个既已存在的现象,我们对于“极端贫困的存在是全球不正义的体现”这一判断,绝对不只是出于纯粹的人道主义对其他落后国家的饥民的关心,而是对于全球财富分配不均,极端贫困的那部分人没有得到他们应得的谴责。极端贫困的人拥有和其他人一样的生存权与发展权,但在现实中他们的这部分权利却无法得到保障与伸张。这才是极端贫困问题能够而且应该被理解为一个正义问题的重要原因之一,因为极端贫困的恶不只是因为“它不好”,更是因为它“不公”。这一点辛格明显是考虑到的,所以他的“普遍责任”说和积极援助的主张不应该仅仅被理解为一个积极的道德义务或者是一个解决贫困问题的措施,更应该看作是一个关于全球正义的规范性理论,是他对于全球财富如何再分配从而达到分配正义的一个解答。在辛格的论述中,承担这个分配正义的责任的主体便是所有相对富裕的个人。换句话说,辛格的“普遍责任”说包含了每个个人对于其他人负有平等的公平的义务,

① 当然,在某些情况下,远距离的联系也可以成为一种固定的交互活动从而产生道德责任。一个典型的例子便是,诸如 Zara、Nike 等欧美大型服装品牌的服装都产自一些极不发达国家的血汗工厂,而发达国家的国民在消费这些品牌服装时也加剧了这些工厂对工人的剥削。在这种情况下,我们会觉得发达国家的国民需要对这些工厂的存在负责。(Iris Marion Young, “Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model”, *Social Philosophy and Policy*, 2006, 23(1), pp. 102 – 130.)

② See Jan Naverson, “We Don’t Owe Them a Thing! A Tough – minded but Soft – hearted View of Aid to the Faraway Needy”, *The Monist*, 2003, 86(3), pp. 419 – 433.

③ 比如,辛格在“Rich and Poor”一文开头就对比了全球范围内极端贫困与极端富裕同时存在这一事实,并提到 1970 年联合国就要求发达国家将国民总收入中的 0.7% 投入到消除贫困的对外援助,但这一指标至 2008 年都没有任何一个发达国家完成。(Peter Singer, *Practical Ethics*, pp. 191 – 193.)

因此,一旦人与人之间的公平被打破(比如极端贫困的存在),所有个人就都背负着相应的责任。这便是典型的“世界主义”(cosmopolitanism)的正义观,即“正义的要求来源于我们原则上对所有我们的人类成员所负有的一种平等关切或者公平的义务”。根据世界主义,每个个人作为“人类”对于其他“人类”成员的平等的关切和公平的义务既是正义的诉求的来源,更是正义的诉求最终的归宿。虽然国家或者其他形式的政治机构对于社会正义的捍卫作用不容置疑(世界主义并不否认),但它们都只是人们能够更好地实现其正义诉求的工具。即使国家或其他政体形式不存在,正义性问题仍然存在于人和人之间。这正是辛格的“普遍责任”说真正的落脚点。^①

二、开放边境与自由迁徙权

除了辛格基于“普遍责任”的观点提出通过所有人积极并且有效用的对于捐助活动的参与来实现消除极端贫困的目标这一方法之外,卡伦斯根据另一条正义的原则,即难民和来自贫困国家的人民应享有不可剥夺的自由迁徙的权利,发展出关于如何消除极端贫困的“开放边境”说。在他的“开放边境”理论里,卡伦斯要求所有发达国家都应该彻底开放边境,使得来自极端贫困国家的移民能够自由进入发达国家并且定居下来。通过令极端贫困的人们能够分享发达国家的发展成果的方法来消除全球贫困。

与辛格的“普遍责任”说一样,卡伦斯的“开放边境”说也不仅仅只是试图给出一条消除极端贫困的可行方法,而是在一定的正义原则的基础之上发展而来的关于全球正义的规范性理论。卡伦斯支持开放边境的论证主要有两个方面:一是站在正义性的角度上,他试图论证说开放边境将必然是正义原则的要求之一;二是站在消除贫困的效果上,他认为开放边境对于消除贫困、提高全球最不受益人群的福祉有着显著作用。在开放边境的正义性问题上,卡伦斯给出的辩护是诺齐克的“最小国家”理论以及罗尔斯的正义理论。而在开放边境的效用性问题上,卡伦斯则试图说明开放边境符合功利主义关于“功利最大化”原则的要求。由于本文关注的是“开放边境”说有关正义性问题方面的讨论,所以只截取卡伦斯基于罗尔斯的正义理论的论证来进行分析^②,不涉及诺齐克以及功利主义的内容。

为了阐明开放边境在罗尔斯的框架内能够成为全球正义的要求之一,卡伦斯重构了罗尔斯的“无知之幕”思想实验,其重构方法是扩展原初状态的设定。在罗尔斯那里,“原初状态”(original position)指的是个体被剥离了各自特定的社会位置和社会属性等可能影响他们对正义原则的可能选择的偶然因素之后的一个假象状态。^③而卡伦斯扩展原初状态的边界的方式,是将罗尔斯并未提及的更多的偶然因素并入到原初状态的考量之中,其中就包括一个人的国籍。对此,卡伦斯是这么解释的:

一个人是某一个富国或是一个穷国的公民,一个人已经是一个特定国家的公民或者还只是一个希望成为一个公民的外来人——这是一类会引起人们争执的特殊的偶然因素。而一个选择正义的诸原则的公平的必须排除关于以上情境的知识,就像它必须排除关于一个人的种族,性别或者社会阶级的知识一样。我们应该以此达到原初状态的一个全球性的,而非国家性的维度。^④

而在把原初状态从特定社会内的社会成员之间上升到全球性的不同国家的公民之间的高度之后,卡伦斯论证到,关于自由迁徙权的共同同意将使得自由迁徙的权利成为在全球性视角下的原初状态里被通过一条正义原则的主张,因为在无知之幕的背后,人们将不知道自己是否需要迁徙或者移民。比如,自己会在一个经济条件不够好的国家诞生,或者自己未来会与一个来自别的国家的公民相爱,亦或是自己所信奉的宗教或者所属的民族在自己出生的国家是少数群体而在别的国家是多数,等等。在这种情况下,原初状态下的人们自然会选择同意自由迁徙权成为正义原则的要求之一。更重要的是,罗尔

① 库伯将他与辛格辩论的第一篇文章的题目就取作“More Than Charity: Cosmopolitan Alternatives to the ‘Singer Solution’”(《比慈善更多:“辛格解决”的一个世界主义的替代方案》)。

② 实际上,卡伦斯也认为罗尔斯的正义理论“是最具启发性的”,因此用了最长的篇幅来论证开放边境如何在罗尔斯主义的框架下成为一个正义的要求。(Joseph H. Carens, “Aliens and Citizens: The Case for Open Borders”, *The Review of Politics*, Spring, 1987, 49(2), p. 252.)

③ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, pp. 60–65.

④ Joseph H. Carens, “Aliens and Citizens: The Case for Open Borders”, *The Review of Politics*, Spring 1987, 49(2), p. 256.

斯提出的第一条正义原则,即“平等”原则里已经说明了每个人都拥有与他人平等的一系列自由权利,而自由迁徙权自然也应该被包括在内。因此,不管是从全球性维度下的原初状态出发,还是从罗尔斯的第一条正义原则出发,自由迁徙权都是个体应该享有的不可侵犯的正当权利。^① 为了保障这一每个人都享有的不可侵犯的权利,所有国家都应该令它们的边境保持开放状态,并随时准备接纳那些希望能够在它们国土上定居的移民。

卡伦斯对“无知之幕”思想实验的重构,集中体现了他基于世界主义的观点之上的一系列错误推断以及对罗尔斯的系统性误解。首先,罗尔斯的“原初状态”从根本上不能被运用到全球性的维度上。当然,这并不是说在罗尔斯的无知之幕之后不允许有多达 70 多亿的庞大个体数在不考虑各自特定的社会属性的前提下商讨并选择认同正义原则。真正使得该思想实验不能再全球性的维度上被运用的根本原因在于,在罗尔斯看来,正义原则的适用对象永远是无知之幕下的个体所共同生活的政治主权或者社会制度,而不是国家之间的国际关系。在《正义论》的开篇,罗尔斯就明确说明了正义是作为社会基本制度的德性的存在^②,而两条正义原则所关心的也是公民在某一个特定的社会制度以及国家主权之下所享有的平等权利。换句话说,每个人享有的平等的自由权利,以及社会经济不平等必须对最不受受益者有利,这两条正义原则是无知之幕背后的个体们对于未来所要生活的那个社会的基本制度的要求。但在全球性的维度之下,不同国家的公民各自生活在不同的社会制度之中,而罗尔斯的正义原则并没有考虑到不同社会之间以及某一社会中的公民之于另一个社会的基本制度的正义性问题。^③ 诚然,自由迁徙权作为人的一项基本的自由权利,当然会纳入第一条正义原则的考量范围之内,但“平等”原则下的自由迁徙权,只能是公民能在自己所生活的社会结构的范围内(即自己所属国家的领土之内)被社会制度所赋予的自由迁徙和定居的权利,不能被理解为超出所属社会制度之上的以及跨国的迁徙自由。

因此,对于“正义”概念的理解,罗尔斯与卡伦斯有重大区别。在罗尔斯那里,正义作为一种规范性要求,它的来源与约束对象一直是社会成员所生活的社会基本制度而不是社会成员本身。内格尔(Thomas Nagel)将这种对于“正义”概念的理解称为正义的“政治概念”(the political conception):

根据政治概念,主权国家不仅只是实现人类之间正义的前制度性价值的工具。相反,通过将一个主权国家中的所属公民放入到一个与他们其余的人性无关的关系之中,即一种必须被填满了正义的内容的特定标准的公平和平等所评价的制度化的关系之中,其(主权国家)存在恰恰赋予了正义的价值以应用对象。^④

与之相反,卡伦斯对于正义概念的理解是彻底世界主义的。在对个人的自由迁徙权的态度上,卡伦斯并不认为公共权力的存在才使得正义的价值有了应用的对象,因为“我们对公民平等的承诺来源于我们对道德平等的确信,而不是相反”^⑤。这就使得他对公民的平等权利的理解超出了特定主权国家之中的范围,上升到国际上的人与人之间的无差别的权利平等这一级别。正如他所确信的,“无论我们如何思考边境的正义性和对外来人的限制,我们的观点都必须与所有其他人类作为道德人的尊重相兼容”^⑥。然而,卡伦斯没有考虑到的是,罗尔斯本人很有可能并不支持“公民的平等权利来自于道德平等”以及“正义原则必须尊重人作为道德人”这样的世界主义正义观。在罗尔斯看来,对社会基本制度的正义性的要求,其根源是来自于人作为公民,因其生活在社会之中而不得不与公共权力产生制度化的(其他人性中所没有的)关系之中的。因此,罗尔斯的正义理论不会如卡伦斯所展开的那样,支持他所论证的国际层面的自由迁徙以及各国开放边境的正当性。虽然在罗尔斯的无知之幕后,我们可以将全球 70 多亿人口都囊括其中,但这样论证的结果只能是出现一个拥有 70 多亿人口的超大型主权国家,

① Joseph H. Carens, “Aliens and Citizens: The Case for Open Borders”, *The Review of Politics*, Spring 1987, 49(2), p. 258.

② John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 3.

③ 这也是为什么罗尔斯需要撰写《万民法》来专门研究国际关系中的正义原则,而不是直接将《正义论》中两条正义原则直接用于全球正义问题。值得注意的是,即使在《万民法》里罗尔斯所得出的八条适用于国际法的正义原则中,跨国界的自由迁徙也没有被提出。(John Rawls, “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Autumn 1993, 20(1), pp. 36–68.)

④ Thomas Nagel, “The Problem of Global Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, Spring 2005, 33(2), p. 120.

⑤ Joseph H. Carens, “Aliens and Citizens: The Case for Open Borders”, *The Review of Politics*, Spring 1987, 49(2), p. 256.

⑥ Ibid., pp. 251–273.

这个主权国家应该保障所有公民的平等权利,其中包括在这个超大型国家内的自由迁徙。显而易见,这个结论同卡伦斯得出的国际层面的自由迁徙以及各国开放边境的主张相差甚远。

由此可见,卡伦斯运用罗尔斯的正义理论来为“开放边境”说的正当性进行辩护的尝试是不成功的。不成功的原因在于卡伦斯对罗尔斯的系统性误解以及由此导致的一系列错误论断。而这些谬误和错误的结论,就如辛格的“普遍责任”说那样,都是基于卡伦斯所秉持的世界主义的正义观。于是,对于辛格和卡伦斯所提出的看似截然不同的消除极端贫困的方案的分析 and 批判,将本文引向一个不可避免的任务——对世界主义正义观的反思。

三、世界主义的局限

上文已论证,不管是辛格的“普遍责任”说还是卡伦斯的“开放边境”说,都是基于世界主义的正义从不同侧面发展出来的。其中,辛格的思路是极端不发达国家的穷人的生存权与发展权可以直接向其他富裕人群进行伸张,进而得出救助穷人是富裕人群普遍的、共同的甚至是强制性的责任。而卡伦斯的论证途径是让极端贫困人群的自由迁徙权获得国际层面的实现,使得各国都有责任接纳他们并因此彻底开放边境。两者的共同点在于,他们都对公民所拥有的正当权利采取了一种世界主义的理解,都寻求极端贫困人口诉求在其所属公共权力的关系之外得到满足,以至于将消除贫困的责任归结到其他主体的身上(其他发达国家的富裕公民)。因此,要清晰地认识到“普遍责任”说以及“开放边境”说违反直观以及不合理之处,就要将它们的理论根基,即世界主义的正义观念挖掘出来,并考察其局限性。

当然,在对世界主义进行批判之前,我们首先应该理解为什么世界主义式的正义观会如此有吸引力,以至于许多哲学家都试图在这种观念的基础之上构建他们的全球正义理论。世界主义将正义的价值理解为纯粹基于每个人类个体作为有道德的存在者的道德要求,一旦某些个体的正当权利受到损害和限制,或者整体上的公平受到破坏,那么根据世界主义,权利损害的实施者或者整体不公的受益者都应该为此负有责任。至于人们是否是作为某个主权国家的公民生活在一定的社会关系之中,不同的人群是否分属不同的社会制度的管辖之下,这些因素世界主义都不关心。可见,世界主义体现的是一种完全的“以人性为中心”(humanity-centered)的关切^①。正如卡伦斯所言,世界主义将人作为有人性的、道德的存在者看作是平等权利的唯一且真正来源。这与我们认为人类是地球上唯一有人性的、有道德能力的生物这一判断是相容的^②。例如极端贫困问题,当我们通过媒体第一次了解到地球上的某些角落至今仍有无数儿童因为饥饿死亡这一事实时,首先被激发的永远是我们心底对于他们作为人的同情和关切。世界主义很好地把握住“每个人作为道德的存在者值得相等的关心和尊重”这一道德预设,并将人拥有的平等的道德权利上升为平等的公民权利,最后寻求这种公民权利在全球层面的实现。

为什么基于“以人性为中心”这一似乎没有多少人会有异议的道德预设,世界主义却发展出了像辛格和卡伦斯那样反直观且不合理的学说呢?问题就出在从平等的道德关切到平等的正当权利的这一跳跃上。世界主义的支持者们没有认识到二者本质属性上的不同,对每个人平等的道德关切的核心理念在于每个人作为人类的一员都拥有人性,是道德的存在者,而平等的正当权利的核心却是人作为公共群体的一员都是公民,是社会的存在者。这就是正义的“政治概念”所强调的,正义所规定的人的制度化社会关系,是在人的其余人性(自然就包括人的道德性)之中所没有的。就以辛格和卡伦斯所讨论的生存权和自由迁徙权为例,我们可以想象在冰河时期的欧洲生活着两个智人部落,其中一个部落由于无法捕捉到足够的猎物最终饥寒交迫而死,另一个则选择向南迁徙到温度更高、动物更多的地方。很明显,在给定的情境下,我们当然认识到第一个部落死于食物短缺,第二个部落则自主地选择寻找别的栖息地,但我们估计不会说第一个部落的生存权受到损害,第二个部落则行使了他们的自由迁徙权。因为在原

① 关于“以人性为中心”的关切更详细描述可参见 Simon Caney, “Humanity, Associations, and Global Justice: In Defense of Humanity-Centered Cosmopolitan Egalitarianism”, *The Monist*, 2011, 94(4), pp. 506-534.

② 当然,部分学者对这一判断是持有怀疑态度的。(Wilhelm K. Essler, “Virtue in Dignity”, Réunion de l’Institut International de Philosophie, Peking University, 16 September 2015.)

始部落时代,人们并不是生活在一个存在着公共权力的社会之中。即使冰河时期的人们已经有了一定的道德意识,互相之间也存在着道德关切^①,然而他们依然不是作为有着正当权利的公民而生活着。关键在于,一个以家庭和血缘为纽带的原始部落并不是一个有着公共空间、公共生活并且由公共权力进行管理的社会。只有在后者之中,人作为社会的存在者才有可能拥有平等的正当权利来进行伸张。这也是为什么在面临自然灾害或者其他大型事故时,负责抢险救援的是也应该是公共权力机构。社会其它人士出于人道主义和道德同情的捐助虽然值得鼓励,但并不意味着其他个人就因此有了保障受灾者的生命财产安全的义务。“正义”作为一种政治德性,其可适用对象应该是社会基本制度,而不是人。

除了不符合“正义”概念的一般规定之外,在全球的极端贫困这一具体的问题上,世界主义的正义观念同样无法正确描述该问题产生的历史事实。我们知道,现今广大亚非拉发展中国家的普遍贫困有两个不可否认的成因。首先,自地理大发现以来欧洲国家对于其他大陆的长期殖民掠夺^②,这种长达五个世纪的殖民活动并不是什么完全由个体发起的自发活动,而是通过发达国家的公共权力的长期支持与资助才得以实现。其次,自二战以来,特别是经济全球化突飞猛进的近三十年,随着全球经济发展而来的正是愈来愈大的全球贫富差距,极端贫困问题便是全球层面的资源与财富的分配不公的集中体现,这恰恰表明了现存的国际社会的基本结构在分配问题上的极端无力^③。正是由于历史上一个国际层面的公共权力的缺失,使得殖民主义活动肆无忌惮地开展了五百多年,并且现今国际政治经济秩序仍由欧美发达国家主导,缺乏一个强有力的分配机制让控制全球范围内的贫富差距,特别是发达国家与发展中国家之间的贫富差距,才令极端贫困问题在人类文明高度发达的今天仍然显得那么棘手。然而,如果我们站在世界主义的正义观的立场上,这些不可忽视的重要因素都将变得无足轻重。在世界主义者看来,一个公共权力或者社会制度的存在仅仅是实现人与人之间关系的正义性的工具。即使没有这个工具,人与人之间的正义价值仍然可以通过其他方式得以实现,如此才会发展出“普遍责任”说和“开放边境”说。然而,不管是我们对于“正义”概念的一般理解还是极端贫困问题的产生原因都指出,这种世界主义的正义观是有缺陷的。

四、结 语

根据本文的分析与论证,我们有理由相信在极端贫困问题上,无论是辛格的“普遍责任”说还是卡伦斯的“开放边境”说,在理论上都是站不住脚的。这两种理论的缺陷的根源就在于它们都分享了世界主义对于“正义”概念的理解。在笔者看来,世界主义的正义观的不足在于,它过分简单地将对于每个个体的道德关切看作是正义要求的唯一且直接的来源,从而忽略了公共权力和社会制度的诞生对于公民平等权利的出现的的作用。这就导致世界主义既不符合“正义作为社会制度的德性”的一般规定,也不符合极端贫困问题产生原因的历史事实。笔者认为,要想真正在全球正义的框架下提出关于如何消除极端贫困的切实可行的理论,便需要在世界主义之外另寻一个合乎现实的正义原则的基底。人类世界的永久和平与繁荣是我们共同的理想。然而极端贫困问题的存在是我们在追求这一理想的路上一个极大阻碍。笔者相信,凭借着人类的智慧和实践摸索,一条切实可行的消除全球贫困的方案,以及一个更加公正、更加合理的国际政治经济新秩序与制度建构是可以实现的。

(责任编辑 已 未)

① 根据进化伦理学 (evolutionary ethics) 的最新研究,我们有理由相信 15 万年之前第一批现代人 (智人) 的部落之中已经有了客观的、成员们要共同遵守的道德规范,因此他们可以被看作是道德的存在者。(Michael Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.)

② 这种殖民主义的浪潮直至 20 世纪中叶才结束,而现今的极端贫困国家往往就是历史上受殖民扩张浪潮破坏最严重的原殖民地。

③ 正如辛格所举的例子,联合国 1970 年关于发达国家将国民总收入的 0.7% 投入于消除贫困的指标至今没有一个发达国家真正履行。

《资本论》及其手稿语境中的世界体系思想及当代启示

兰 洋

【摘要】马克思关于世界体系的讨论虽然分散在《资本论》各个章节之中,却形成一种具有范式意义的整体性逻辑。概括而言,马克思的总体思路是:在深入批判资本主义的过程中具体展现近代世界体系的建构历史和主要架构,同时在世界体系的维度上来考察资本主义的本质及其历史命运。更具体地说,马克思在准备和写作《资本论》的过程中对近代世界体系的起源过程、核心动力、基本结构、主要手段、内在矛盾和未来出路等多个方面做了深刻剖析,进而开创了一条以社会主义运动引领世界体系转型的新路。这一范式不仅超越了同时代人的思想视域,更为我们提供了认知和应对世界“百年未有之大变局”的思想武器。

【关键词】资本论;世界体系;资本逻辑;人类命运共同体

中图分类号:B27 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0027-06

作者简介:兰 洋,(北京 100872)中国人民大学马克思主义学院副教授,中国人民大学当代政党研究平台研究员。

基金项目:国家社会科学基金青年项目“马克思对资本主义起源的解释范式转换及其当代价值研究”(21CKS012)

20 世纪下半叶以来,世界体系(World System)始终是国内外理论界关注的焦点问题。赫德利·布尔(Hedley Bull)认为,和平、福利、正义等价值构成了世界体系的规范性内涵。^①基辛格(Henry Alfred Kissinger)则吟雅“世界体系反映了一个地区或一种文明对它认为放之四海而皆准的公正安排和实力分布的本质所持的理念”^②。世界体系学派更是意图以“一体化”视角诠释资本主义世界体系的演进图式和发展规律。^③不过,当我们回顾思想史就会发现,早在 19 世纪,马克思就在《资本论》及其手稿中提出一整套基本范畴、认知逻辑和分析范式,建构了世界体系叙事的重要范式。当前,世界之变、时代之变、历史之变前所未有,世界处于“百年未有之大变局”,进一步梳理和研究马克思的相关论述,有助于我们科学地把握近代以来世界体系运演的内在逻辑,并使之作为一面“镜子”帮助我们透视现实问题,回应时代提出的挑战。

一、马克思视野中世界体系的出场逻辑

马克思对世界体系的思考贯穿了他的一生。大体说来,在 19 世纪 40 年代,马克思是在批判“解释世界”的旧哲学中触及这一论题的。当时,统治欧洲的是法国大革命后建立的维也纳体系,俄、普、奥、法等专制政府借着“正统主义”的名义来镇压一切进步力量。马克思注意到黑格尔的“君主主权论”与“正统主义”之间的暧昧关系,因此力图通过批判黑格尔法哲学的方式来消解专制主义理论基础。一方

① 参见[英]赫德利·布尔:《无政府社会——世界政治秩序研究》,张小明译,北京:世界知识出版社,2003 年,第 67 页。

② [美]基辛格:《世界秩序》,胡利平等译,北京:中信出版社,2015 年,序言第 18 页。

③ 参见徐玉立:《资本主义:对沃勒斯坦的解读》,《理论界》2014 年第 2 期。

面,马克思强调世界体系并不是黑格尔式的绝对精神辩证运动的产物,而是国际分工和普遍交往的历史结果;另一方面,马克思要求以人民主权取代君主主权作为世界各国通向和平、平等与繁荣的政治前提。1848 年革命后,随着国际形势与革命任务的变化,马克思对世界体系的考察不再借助于哲学批判的迂回路径,而是转向运用历史唯物主义来“洞悉国际政治的基本秘密”。^① 此时,马克思的主要工作是以民族国家为基本单位,借助于对一系列国际事件如东方问题、波兰问题、殖民地问题等的分析,揭露出隐藏在所谓的“维也纳和平”背后的险恶内幕。在马克思看来,无论是资本主义的英国,还是专制主义的俄国,都完全无视其他民族的利益,发动争夺利益的战争,坚持“强权即是真理”的国际关系法则。这就是维也纳体系外衣下列强外交的实质逻辑,也是国际社会动荡不安的主要原因。

在 19 世纪 50 年代末尤其是 60 年代,马克思进入《资本论》的准备和写作阶段,此时他的主要工作是对资本主义进行政治经济学批判。与此相应,马克思对世界体系的探讨也逐步深入到资本逻辑之中:以资本的内核展开来说明世界体系的显性特征,同时将世界体系的形成视为资本实现自身的必要条件和内在要求。这一双重关系在马克思拟定政治经济学的研究思路时得到确证。比如,在《1857-1858 年经济学手稿》中,马克思概括了他预备研究的五个部分:(1)一般的抽象的规定;(2)资本、雇佣劳动、土地所有制;(3)资产阶级社会在国家形式上的概括;(4)生产的国际关系、国际分工、国际交换、输出和输入、汇率;(5)世界市场和危机。^② 显然,第 4、5 篇是把资本主义作为一个世界体系来考察的。随着政治经济学研究的进一步深入,大约在 1858 年,马克思将原有的五篇结构重新拟定为六个分册:“资本、土地所有制、雇佣劳动;国家、对外贸易、世界市场。”^③ 很明显,这里的后三个部分实际上更为明确地归属于世界体系的内容。综合上述写作计划,马克思在为《资本论》谋篇布局时已经实现了一个重要的视角转换:世界体系的变化不再仅仅体现为国家之间的斗争、妥协和权力关系,而是将国家行为内嵌于资本的增殖逻辑及权力逻辑之中,将国际关系的浅层表现还原为资本的内核展开。此时的马克思深刻洞察到,近代世界体系的论述起点不应当局限于政治国家,而应当延伸到资本这一特定论域之中。资本就其本性而言是一种世界性的力量,资本的拓展必然要求建立符合其需要的世界体系。反过来讲,近现代世界体系的形成和发展是资本实现自身的历史过程。

当然,马克思后来在《资本论》的实际写作中没有完成后三册的内容。我们今天看到的《资本论》四卷的格局中,并没有出现属于世界体系及其构成要素(比如“国家”“对外贸易”和“世界市场”)的明确章节。但是,这并不代表《资本论》的理论视野限于一国之内,更不意味着马克思放弃了在资本扩张与世界体系之间建立必然联系。一方面,马克思曾明确做出解释:“一般说来,世界市场是资本主义生产方式的基础和生活环境。但资本主义生产的这些比较具体的形式,只有在理解了资本的一般性质以后,才能得到全面的说明;不过这样的说明不在本书计划之内,而属于本书一个可能的续篇的内容。”^④ 换言之,马克思是为了集中论述资本的一般性质而暂时在结构上搁置了对世界体系及其构成要素的讨论。另一方面,在具体的写作中,马克思实际上论述了大量有关世界体系的内容,形成一种具有范式意义的整体性逻辑。毋庸置疑,进一步发掘和阐释马克思的这些探讨,无论对于我们完整理解《资本论》的写作过程和深刻内涵,还是理解近现代世界的本质特征,都具有重大意义。

二、《资本论》论述世界体系的主要内容

正如上文所指出的,马克思关于现代世界体系的讨论是分散在《资本论》各个章节之中的。概括而言,马克思的整体思路可以表述为:资本主义和世界性体系具有内在共生而非偶然的关系,必须在深入批判资本主义的过程中具体展现近代世界体系的建构历史和主要架构,同时在世界体系的维度上来考

① 兰洋:《马克思批判维也纳体系的演进逻辑及其当代价值》,《马克思主义理论学科研究》2023 年第 2 期。

② 参见《马克思恩格斯文集》第 8 卷,北京:人民出版社,2009 年,第 32-33 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷,北京:人民出版社,2009 年,第 588 页。

④ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷,北京:人民出版社,2009 年,第 126 页。

察资本主义的本质及其历史命运。更具体地说,马克思在《资本论》及其手稿中立足于资本主义与世界体系之间的动态关系,以总体性和历史性的视野论述了近代世界体系多方面的内容。

第一,资本主义的起源与近代世界体系的诞生是同一过程。马克思研究资本主义有一个重要特点,即从始至终都是用世界性的眼光来看待资本的形成发展史。马克思在《资本论》中指出:“世界贸易和世界市场在16世纪揭开了资本的现代生活史。”^①为什么资本主义发端于16世纪呢?这是因为地理大发现让更广大的地域首次连接起来,为大规模的原始积累创造了条件。在这一过程中,诞生了近代历史上第一个涵盖广大地域的世界性体系——西班牙和葡萄牙主导的殖民体系。殖民体系大大助推了资本主义的两个前提条件——劳动力与劳动资料的分离以及大量货币资本——的形成。首先是国际贸易极大动摇了自给自足的自然经济,改变了西欧地区的人口分布和职业结构,催生大批丧失生产资料的劳动者。其次是随着美洲矿场的开采、奴隶贸易和赤裸裸的掠夺,大量的黄金白银流入西欧,为资本主义提供了所需的货币条件。马克思这样写道:“美洲金银产地的发现,土著居民的被剿灭、被奴役和被埋葬于矿井,对东印度开始进行的征服和掠夺,非洲变成商业性地猎获黑人的场所——这一切标志着资本主义生产时代的曙光。”^②可见,资本主义的兴起并不是简单源自封建社会的长期积累,同时也与殖民体系的创立直接相关。可以说,通过殖民扩张建立起来的世界体系在资本主义的生成过程中扮演了至关重要的角色。近代世界体系的出现与资本主义产生是同一个过程。

第二,资本逻辑为近代世界体系提供了核心动能。在马克思看来,资本的增殖和扩张是近代世界体系独有的驱动力。马克思非常熟悉欧洲历史,他早在《克罗茨纳赫笔记》中就发现古代欧洲存在区域性的国际体系(如古希腊城邦体系、罗马帝国)。但是由于这些体系的“资源-权力”类型源自于“超经济因素”(主要包括军事力量、血缘关系、宗教统治等),因此在扩张和整合能力上存在天然的限度。这一思考在《资本论》中得到进一步发展。马克思深刻地揭示出资本主义之所以能够冲破古代社会的限制,形成涵盖广大地域的世界性体系,核心原因在于资本具有增殖逻辑、空间逻辑和权力逻辑。

首先,资本为了实现自我增殖,需要建立稳定的全球生产链条,通过国际分工和政治关系源源不断地实现价值转移。这一过程中包含着“摧毁-建构”的双重逻辑:一方面,资本要清扫一切阻止其增殖的地理障碍,摧毁一切自给自足的区域性经济,不断将势力范围扩大到非资本主义国家和地区;另一方面,在全球性经济扩张的基础上,资本会推动建立一套保障增殖进程顺利进行的系统,这套系统在国家内部表现为统一的国内市场和民族国家的集权化过程,在世界范围内则表现为国际分工以及与之相对应的全球政治秩序的确立。因此,从资本的增殖需要来说,建立世界体系的趋势“已经直接包含在资本的概念本身中”^③。这构成了近代世界体系得以确立的前提。

其次,资本具有“用时间消灭空间”的能力。《资本论》揭示出空间不仅可以作为资本扩张的手段,更是一种可生产剩余价值的稀缺资本,即资本空间化和空间资本化的双向过程。货币的大规模使用和资本的多重虚拟形成了有效的脱域机制,使得交换关系的循环得以穿越悠远的时空距离,为涵盖广大地域的世界体系提供了媒介。但是,资本空间生产全球化并非遵循均衡的逻辑展开,而是等级性和虹吸式的:资本不断开掘生产成本更低的空间,却将剩余价值吸收到中心区域。其结果是催生了“三个从属于”的全球体系。这种等级性的关系构成了近代世界体系的核心。

最后,资本的无限扩张必须建立在权力的无限积累之上。资本谋求规模扩张和空间扩张的过程,同时也是谋求权力扩张的过程。在《1857-1858年经济学手稿》中,马克思说:“一国可以不断攫取另一国的一部分剩余劳动而在交换中不付给任何代价。”^④在《资本论》中,马克思进一步指出,正如生产资料与劳动力的分离赋予了资产阶级对无产阶级的支配性权力,当原本在工厂内部的“支配逻辑”演变成世界范围内的“殖民逻辑”时,掌握生产资料的国家也就具有了支配落后民族和国家的权力。民族国家内部

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,北京:人民出版社,2009年,第171页。

② 同上,第860-861页。

③ 《马克思恩格斯文集》第8卷,第88页。

④ 《马克思恩格斯全集》第31卷,北京:人民出版社,1998年,第284页。

的劳资关系矛盾上升为“中心－边缘”国家之间的矛盾，整个世界变成资本和反资本相互斗争的空间。^①这构成了近代世界体系的实质。

第三，资本主义主导的世界体系具有双重结构。马克思以资本和民族国家的关系作为出发点，揭示出近代世界体系的复合结构——以世界市场为核心的经济结构和以强权统治为核心的政治结构。首先，世界市场的形成具有决定性的作用，它使各国经济连为一体，使得整个世界的运转模式日益的国际化。正如马克思所说，“生产以及它的每一个要素都表现为总体”，以致“资本主义制度日益具有国际的性质”。^②在国际交换中，由于英国等中心国家具有较高的劳动生产率，在贸易中便能用少量劳动换取处在国际分工外围的国家和殖民地的大量劳动，这样一来，国际超额利润就被源源不断地以看似“正常”的贸易手段进行转移。马克思洞察到，近代世界体系在深层架构上从始至终都隐匿着高度的不平等性，资本主义的国际分工和价值交换是制造国际剥削的土壤。其次，资本主义重塑人类社会的政治权力和规则体系，其显性表征就是主导国家之间的复杂博弈和强国对弱国的支配关系。在《资本论》第 1 卷第 25 章中，马克思着重讨论了殖民地对资本主义存续的价值，并得出结论：那些在国际分工中占优势的国家，能获得分配利益的主导权，进而在国际政治权力体系中占据更高位阶。这种斗争最终必然演变为一个由宗主国与附属国构成的政治系统。最后，马克思指出将经济－政治体系联结在一起的是霸权。近代以来的世界体系依赖于霸权或者几个列强之间的均势。当霸权能够维持体系并顺畅地进行价值增殖时，整个体系是相对稳固的；当霸权衰落已经无助于价值增殖时，就会发生中心国家的兴衰交替和权力倒手。霸权主义和强权政治是内嵌于资本主义世界体系之中的，其本质是“以资本为枢轴的综合权力——较大权力对于较小权力——的支配和统治”。^③

第四，自由贸易和保护关税是国际剥削的两种手段。在马克思那个时代的政治经济学中，存在两种尖锐对立的观点。斯密和李嘉图认为，自由贸易将带来人类的普遍福祉；而李斯特等人则主张，保护关税制度才是后发国家实现自身发展的最佳路径。马克思在政治经济学研究过程中对上述两种观点进行深刻透视。一方面，对于资本主义的自由贸易学说，马克思指出：“到底什么是自由贸易呢？这就是资本的自由。”^④资本主义国家推行自由贸易政策的最终目的，并不是让各国走向共同繁荣，而是给资本增殖提供更大空间，攫取更多非正当的利润。无论是斯密的绝对成本学说，还是李嘉图的比较成本说，都试图用“商业互惠论”来掩盖资本主义世界体系中强国对弱国、富国对贫国的不公平结构。另一方面，针对保护关税制度，马克思指出：“保护关税制度不过是在某个国家建立大工业的手段。”^⑤如果说 18 世纪和 19 世纪上半叶欧洲各国推行保护主义还主要是为了保护弱小的本国工业的发展，那么《资本论》以及晚年恩格斯的一系列著作则深刻揭示出，在垄断资本的支配下，“保护关税制度”已经变为一种有力的进攻性制度，用以实现排他性占有。在马克思看来，“保护关税制度”本质上是垄断资本面对利润率下降、资本周转时间延长、生产大量过剩等不利因素时所做出的回应，表明了资本主义竞争真正走向“零和状态”。总之，自由贸易和保护关税只是处在不同阶段的资本主义国家对付国际竞争的手法和政策，对工人阶级和全世界被压迫的民族而言并没有根本的不同。相较而言，自由贸易更有利于先进生产方式的普及，也更能激发资本主义的全部潜能。因此，马克思说：“我们赞成自由贸易……因为所有这些矛盾一旦拧在一起互相冲突起就会引起一场斗争，而这场斗争的结局则将是无产阶级的解放。”^⑥

第五，资本主义世界体系必然走向危机。按照马克思的观点，在世界一体化条件下，“资产阶级生产的一切矛盾，在普遍的世界市场危机中集中地暴露出来”。^⑦马克思在《资本论》第 3 卷中已经敏锐地察觉到“资本集中”的历史趋势。这种转变的直接后果是，资本竞争由国内竞争变成国际之间的斗争，

① 参见董彪：《马克思的资本批判：从增殖逻辑到权力逻辑》，《哲学研究》2021 年第 9 期。

② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 874 页。

③ 吴晓明：《“中国方案”开启全球治理的新文明类型》，《中国社会科学》2017 年第 10 期。

④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 756 页。

⑤ 同上，第 758 页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，北京：人民出版社，1958 年，第 295－296 页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 2 册，北京：人民出版社，1973 年，第 610 页。

并最终形成以民族国家为单位的“国家经济体”(National Economies)之间的全面冲突。这样一来,列强之间的矛盾变得更加不可调和,局部的、区域的、暂定性的矛盾升级为全面的、世界性的、普遍化的矛盾。另一方面,由于资本的存续和权力依赖于剩余价值的剥夺和转移,必然造成中心国家对边缘国家、工业国家对农业国家、西方列强对殖民地的系统性剥削。这将激起被压迫民族和国家的持续反抗,成为不断突破整个体系的矛盾点和“薄弱环节”。上述两种矛盾决定了资本主义世界体系始终处在自我消解与重建的悖论性周期之中。资本永远试图建立某种稳定性来便利其行动,却又不得不将这一体系破坏。当然,资本主义世界体系的彻底变革需要一个长期过程。马克思在《〈1859年政治经济学批判〉序言》中指出的“两个决不会”同样适用于资本主义世界体系的分析。资本主义世界体系尽管充满各种矛盾,但在全球化未得到充分发展之前,还有暂时缓解矛盾的办法。马克思指出:“世界市场危机必须看作资产阶级经济一切矛盾的现实综合和强制平衡。”^①可以看到,实现这一“强制平衡”的手段是多种多样的。在正常条件下,可以通过对外贸易转移国内经济危机,“把矛盾推入更广的范围,为这些矛盾开辟更广阔的活动场所”^②。而当整个体系出现重大危机时,就不得不通过非正常的手段(比如发动局部战争乃至世界大战)来进行体系的重组和再造。

第六,超越资本主义世界体系的理论筹划。在马克思看来,资本主义世界体系的悖论性循环是以更大范围、更加剧烈的危机为代价的,无法从根本上解决问题。正如《资本论》所揭示的:“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。”^③这意味着只有扬弃“资本-霸权”的经济政治逻辑,才能真正打破世界体系周期性重建的历史循环。基于这样的意识,马克思提出了建构“真正的共同体”,为国际社会和人类文明的发展指明了全新道路。

首先,“真正的共同体”的核心是扬弃资本逻辑。打破资本的增殖逻辑,意味着以全人类的共同利益取代资本的狭隘利益,以全人类共同控制下的生产力发展取代资本的无节制的增殖运动。打破资本的空间逻辑,意味着改变“中心-边缘”的等级性结构,国际事务不再由少数强权说了算,而是各国无论大小都能共同参与,以协商合作的方式解决国际分歧。打破资本的权力逻辑,意味着世界体系的变革不再是简单的权力移位和霸权交接,资本对劳动、强势民族对弱势民族、大国对小国的统治等不再具有天然的合理性。

其次,“真正的共同体”的主要特征是平等化。马克思站在历史辩证法的高度指出,资本空间生产全球化的历史限度表明,平等化是未来世界体系的原则内涵。从本质上说,近代世界体系,无论是维也纳体系、凡尔赛体系还是华盛顿体系都是支配型,都遵循“弱肉强食”的“丛林法则”,因此体现出不同程度的“非共同性”;而马克思所畅想的“真正的共同体”则是将自身的利益同世界各国的利益有机结合起来,统筹本国本民族发展与世界发展两个大局,其本质是等级性国际关系向平等化国际关系的转化,霸权型世界体系向协商型世界体系的转型。

最后,“真正的共同体”的现实力量是社会主义运动。世界体系的转变不是一蹴而就的,马克思在《资本论》中已经认识到资本主义依然具有生命力。那么,这是否意味着进步力量无所作为呢?马克思指出,一方面,世界体系使得民族国家内部的劳资关系矛盾国际化,因而社会主义力量实现自我解放与推动民族平等繁荣之间具有内在一致性;另一方面,世界体系的决定性变革不可能在资本主义内部获得完成,只能依托于社会主义力量的出现和壮大。社会主义力量的阶级性质决定了其对外政策以人类的普遍解放为宗旨。只有社会主义力量才能真正将国家和民族一律平等地视作国际交往的基本单位。马克思进一步认为,世界体系的变革取决于两点:一是社会主义利用与规制资本逻辑的实践,既锚定了社会形态的社会主义属性,又创造了高于资本主义的生产效率和经济绩效,在实践上发展出超越资本主义国际分工的物质基础;二是民族平等合作与社会主义领导之间相互促进,在社会主义的旗帜引领下,不

① 《马克思恩格斯全集》第26卷第2册,第582页。

② 《马克思恩格斯文集》第6卷,北京:人民出版社,2009年,第525页。

③ 《马克思恩格斯文集》第8卷,第91页。

断推动被压迫民族的解放和合作。

总之,在《资本论》及其手稿中,马克思对世界体系的思考构成相互联系又层层深入的整体。马克思主要是以资本主义社会作为研究的主要对象,将对世界体系的解剖置于对资本主义的起源、发展及其运动规律的分析之中。在此意义上可以说,离开了对资本主义社会的分析,就无法真正理解世界体系的真实架构。同时,马克思对资本主义分析从一开始就是世界性的,因此也可以说离开了马克思的世界体系思想,就不能掌握资本主义社会的本质和全貌。世界体系与资本主义就是在这种共生共长、相互促进的关系中向前推进的。

三、马克思“世界体系”思想的时代启示

从上述论述可以看到,马克思在《资本论》及其手稿中对世界体系的论述有着双重贡献:一是作为研究的视野和方法,马克思用总体性的眼光和体系性的观点来看待资本主义的产生和发展,看待资本主义全球扩张过程中出现的各种现象及其相互关系;二是作为政治经济学批判的重要组成部分,马克思对近代世界体系的起源、本质和未来出路做了深刻的剖析,开创了一条世界体系转型新路。综合而言,马克思资本批判视域中的世界体系叙事强调坚持真正的多边主义,尊重各国自主发展的权利,反对资本无序扩张,反对霸权强权,反对集团政治,代表了世界人民的普遍愿望以及人类文明的进步方向。毫无疑问,马克思的上述贡献不仅超越了同时代人的思想视域,更在当下具有重大的现实意义。当前,世界变局加速演进,人类面临两种前景之间的选择:一是继续走过去几百年的老路,维持包含着等级性、支配性和非共同性的旧的国际秩序;二是超越资本和霸权的统治,推动世界体系向着平等化、合作型、共同性的方向发展。遵循马克思主义的立场、观点和方法,后者才是符合世界各国各民族共同利益的方案。

今日西方主导的世界体系仍然受困于马克思早已揭示的资本逻辑和霸权逻辑。马克思指出,资本主义的世界体系在一开始就潜藏着资本自身无法克服的内在矛盾,这决定了它永远处在动荡不安之中。经过数百年的演变,时至今日资本主义世界体系的这些弊端日益凸显,和平赤字、发展赤字、安全赤字、治理赤字愈发严重。特别是近年来,随着资本主义核心国家的力量趋向衰弱,其维持全球高附加值产业、金融系统和尖端技术垄断的能力逐渐枯竭。少数国家不得不频频祭出保护主义、贸易战等手段来遏制新兴国家的崛起,甚至不惜通过煽风点火引发地区紧张局势,采用极端手段收割全球剩余价值。这种种行为不仅暴露了不平等的国际体系的结构性和深层次问题,更是背离了世界各国的普遍利益,必然带来人类社会的“囚徒困境”和“公地悲剧”。

与之形成鲜明对比的是,面对世界的变局与人类发展的普遍难题,社会主义的中国继承了马克思关于世界体系的思想,通过实际行动坚持与世界各国命运与共,在紧密联系世界中发展自身,又以自身发展促进世界繁荣稳定。必须指出的是,在马克思看来,世界体系的发展是主观努力与客观环境相互作用的结果,不可能一蹴而就,必然包含若干阶段。历史演进的内外条件不同,面对的主要挑战和所要解决的主要问题也必然不同。因此,我们在认知和应对世界大变局时,必须坚持具体策略与最终目标相联系。按照马克思所指明的思路分析“中国方案”,可以看到它既坚持了马克思思想的世界历史视野、人文情怀、实践指向,又具有特定的时空指向、主体维度和实现方式。

一方面,“中国方案”并不主张完全放弃现有世界体系,不主张彻底“另起炉灶”,而是要推动世界体系向着“共同参与、协商合作”的平等化方向转型,推动构建和平共处、总体稳定、均衡发展的大国关系格局。这意味着“中国方案”一定程度上超越近代国际体系所建构的“虚幻的共同体”,但并不是直接就通向马克思所说的“真正的共同体”阶段。因此,必须正确区分阶段性任务与长期性趋势。既要以阶段性思维分析和判断当前情势,分清轻重缓急;又要时刻注意主要矛盾的变化,避免错失重要的历史机遇。另一方面,“中国方案”继承了马克思“人的全面解放”的价值追求。“人类命运共同体”等一系列重大理论与实践命题,站在全人类利益上来考虑问题,不断推动更加公平正义的世界体系的形成。这与马克思建构理想社会、追求人的自由全面发展的价值相呼应,符合世界历史发展的必然趋势,是通向更高级

(下转第 51 页)

伪孔德实证主义之四命题批判

李天保

【摘要】国内学界对孔德的四种看法,其实是伪孔德实证主义,这些观点来源于西方马克思主义、苏联马克思主义和民国时期中国马克思主义。伪孔德实证主义四命题认为:对观察事实绝对肯定,反对批判;自然科学方法的强行推广应用;理论远离实践;是唯心史观。以孔德原著为依据看,这四种观点都不是孔德的观点。抛开对社会历史的一些具体看法的差异不说,孔德的实证主义在上述四个方面,呈现出和马克思恩格斯相同或相类的性质,他们是当时哲学转向社会历史研究的同路人。

【关键词】孔德;实证主义;实践;唯物史观

中图分类号:B565.42 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0033-10

作者简介:李天保,广东湛江人,哲学博士,(湛江 524048)岭南师范学院法政学院讲师。

马克思主义和实证主义的论争贯彻于百年马克思主义发展史,也是百年来争论最为激烈的现代思潮之一。目前国内外马克思主义学界对以孔德为代表的实证主义的批判的主要观点可以概括为四点:对观察事实绝对肯定,反对批判;自然科学方法的强行推广应用;理论远离实践;是唯心史观。^①这四点也被认为是实证主义主要的理论缺陷。将上述四个论点整合,可以拼凑出国内学界孔德实证主义的哲学形象:由于过度重视观察事实,导致以经验科学研究冒充哲学研究,将经验科学方法套用于一切研究领域,致使其学说缺乏批判性和实践性,形成一套脱离社会历史的唯心史观。但是,这四个命题是孔德实证主义本有的观点,还是批判者由于某种原因树立起来的稻草人?应当怎样界定孔德实证主义和马克思恩格斯学说的大体性质异同?下文将依据孔德的文本逐项进行检讨。由于孔德在不同时期的著作中经常重复相同的观点,笔者拟以其早期文本为主进行详细介绍,其他著作仅点明出处。

一、第一命题:实证就是对观察事实的绝对肯定

这种观点主要来源于西方马克思主义批判理论。卢卡奇在研究早期黑格尔思想时,认为“实证性”概念是黑格尔辩证法的起点。“实证性”指的是黑格尔从宗教批判出发,面对市民社会经济现实这一外化,这种对立的外化实存就是所谓的“实证性”。“实证性”意味着现代社会的物质凸显,是科学精神和工业能力的产物,对人具有一种压迫统治的作用。所以“实证性”表明的既是人的现代化能力、现代社会的历史形式,也是人的困境。卢卡奇认为这一处境代表的是资产阶级的意识。这一处境需要通过辩证法运动来扬弃,但资产阶级意识却停留在这一处境,以为真实。霍克海默和阿多诺、马尔库塞以及哈贝马斯,大抵在批判社会理论方面对实证主义的看法也是这个意思,即实证主义是一种资产阶级的意识形态,这种意识形态不再停留在学说的层面,而成为了现代社会结构和运动的根本性质。这种意识形态

^① 截止本文完成之时,国内学界对孔德的研究在2023年出现了新气象,有研究者直接使用外文资料研究孔德。他们的观点不在本文的批判之内,反而可以作为本文观点的佐证。(参见张庆熊:《从“社会物理学”到“人性宗教的社会学”——论孔德实证社会学的内在张力》,《哲学分析》2023年第5期;倪玉珍:《孔德与19世纪初法国社会科学探索中的道德重建》,《世界历史》2023年第3期。)

的主要特征是对资本主义社会的直观肯定。^①

孔德看重经验事实,是其学说对传统过度抽象的形而上学的反拨所具有的基本性质。虽然孔德认为观察经验是实证的前提,但这并不等于他认为观察经验就构成哲学。孔德认为,即使基于观察和事实,如果联系事实的一般观念不是实证的或者没有抓住事物的本质联系,理论也不会是实证的。在政治学领域^②,这种实证的一般观念就是作为一切政治现象的统领和纲要的最一般事实,后者即是文明的自然发展。实证是对观察经验的本质联系的把握,是事实的规律,是对观察经验的实事求是的抽象。

说孔德实证主义具有批判性,主要有三个根据。第一,从实证主义的术语起源和本性来说,实证的必然就是批判的,是科学精神对形而上学精神的批判。实证主义来源于科学对形而上学的批判。实证主义不是孔德个人以其天才从想象中虚构出来的,而是从神学—形而上学精神的历史中作为其反面发展出来的。历史规律是实证主义学说最重要的成果之一。这种对神学—形而上学的发展式否定,克服了单纯的消极的否定,从而诞生实证精神。从本性来看,实证主义以科学精神为本,科学精神包含着不断批判和自我批判的立场。孔德认为,与神学的绝对认识、形而上学的抽象力实体这两种思维特点相反,实证的就是相对的,观察的也就是实践与发展的。^③ 一切都必须面对不断进行的批判,这就是我们科学时代的基本精神。韦伯(Alfred Weber)透彻地说:“实证主义不是独断式或体系式的自然主义,却是批评式的自然主义。”^④科学的批判是在观察事实上进行的,而不是离开观察基础凭想象进行的臆断。批判是对事物作出全面的理解与评价,批判本身必须包含为实践提供指导的建设性。

科学精神是现代社会的奠基精神,也是当今社会运作的最主要的批判力量。在科学精神的现代运作过程中,要说实证主义在批判上出了问题,那问题并不在于实证主义缺乏批判,而是在用现代精神对一切进行批判的时候,没有意识到这一标准的限度。准确而言,实证主义批判过于简单地处理了内在观察,甚至错误地仅用历史的眼光对神学—形而上学进行观察,从而没有揭示内在事实的根本性意义。正如胡塞尔所言,实证主义无疑是欧洲哲学一脉相承的理性传统,不过当它宣布自己完成了哲学的时候,它成了一种偏狭了的理性,它掩盖了绝对问题的意义。^⑤ 可以说,实证主义不是因为缺少批判的素质,而是缺乏超越时代精神的高度才导致扼杀哲学的结果。胡塞尔是从时代精神的高度来言说的,这是恰当的;许多批评者却直接把马克思的批判精神视作哲学的标准来定位孔德,这就恐怕既难以理解孔德在批判上是和马克思同质的,也会丧失批判孔德的真正立足点。

第二,对批判哲学的批判。第三,研究社会历史所体现的批判。这两个方面往往结合在一起,主要体现在孔德对前贤社会历史哲学的批判与自己对社会历史的研究上。

在孔德的语境中,所谓 18 世纪的批判哲学指的是孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭、孔多塞等人的学说。他们将哲学与社会历史研究结合在一起,形成一种独特的批判哲学。孔德认为,孟德斯鸠在其《论法的精神》中首次提出把政治学看作事实的科学的目标,他企图摆脱卢梭的形而上学批判精神,为政治学寻找规律。不过他没有完全从形而上学中摆脱出来,“总而言之,政治事实在孟德斯鸠那里没有得到真实的**关联**,这种关联在任何实证科学中都是必须的。它们只是得到**比较**,通常是根据与它们真实关系相反的

① 批判理论关于实证主义的观点对国内研究者影响较大。比如,俞吾金认为,实证主义总是以无批判的方式肯定各种经验,描述它们,这就是做哲学的全部工作。(参见俞吾金:《从康德到马克思:千年之交的哲学沉思》,桂林:广西师范大学出版社,2004 年,“代前言”。)

② “政治学”在当时的概念内涵等同于现在的社会历史学,不同于现在以政治体制研究为核心内容的政治学。在孔德的语境中,它指有关人类社会历史的学问和实践,等同于“社会学”一词。

③ 关于相对性与实践性的论述,参见[法]孔德:《论实证精神》,黄建华译,南京:译林出版社,2011 年,第 31、51 页。关于实践性的论述,参见 Auguste Comte, *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie*, Paris: Editions Anthropos, 1969, pp. 2、11。关于相对性的论述,参见 Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive*, Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1905, p. 3; Auguste Comte, *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie*, p. 57。

④ [德]韦伯:《西洋哲学史》(第 2 版),詹文译,上海:华东师范大学出版社,2010 年,第 534 页。“批评式的”的英文词也翻译为“批判式的”。

⑤ 参见[德]胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,张庆熊译,上海:上海译文出版社,2005 年,第 10—12 页。

假设的观点进行比较”^①。

相比之下,孔多塞就发现了使政治学实证化的一般概念,即文明史服从一定规律的进步过程(见《人类精神进步史表纲要》)。尽管如此,孔多塞还是未能使政治学提高到实证科学的行列,因为他用以与其著作目标完全相反的精神来做出这份纲要。以历史分期问题为例,孔多塞并没有认识到这项工作对于政治实证化的重要意义和困难程度,他只是随机地从各个时期里选出一些值得一提的事件,将工业的、科学的、政治的各种不同质的事件混杂排列。这种旧文人历史学家的做法,决定了他不可能建立事实间真正的联系。政治学上的分期问题还关系着实践目标的提出。实践目标的提出必须有文明趋势的依据,而文明趋势的判断就体现在对过去文明进程进行正确的分期。孔德说:“由此可见政治事实——且不管其重要性——只有通过它们协调联系^②才具有实践价值,这与其他科学不一样,在其他科学里,不用考虑事实关联的方式,事实的知识本身通常就具备一种初始的价值。”^③

孔德不是绝对地反对批判,他非常肯定 18 世纪的批判精神具有伟大的历史意义。但在面向未来维度时,他认为这种彻底否定的精神不能作为新社会的建设性基础。他不否认批判对于结束旧社会的意义,只是否认批判的绝对意义。孔德将社会历史看作一个自我发展的有机体,致力于揭示这个有机体的结构和运动规律,同时通过实践促成新历史的生成。孔德的理论不是批判理论,但实证主义却并不缺乏批判,也不缺乏批判所指向的价值追求。“从这个角度来看,实证主义处于一个漫长的故事之源。这个故事与美学和现象学——或说与诸价值和价值论——有着很大的关系,就像它与更被人认可的历史、社会和劳动分工的关系一样。”^④这种对待社会历史的方法,颇类似于《德意志意识形态》和《资本论》对社会历史的态度:事实与批判的结合。

这种态度有别于后来法兰克福学派语境中的实证主义。法兰克福学派认为实证主义精神在西方国家已经落入资产阶级的意识形态运作圈套,导致启蒙理性降低到毫无否定和批判精神的所谓实证层面,已丧失启蒙理性的价值目标。法兰克福学派的社会批判概念中的实证主义,以霍克海默与阿多诺的《启蒙辩证法》一书为例,可分为四种:一是指资产阶级的意识形态、现代文化的基本结构、基本性质;二是逻辑实证主义,霍克海默和阿多诺对其观点有褒有贬;三是孔德的护教学派,似应指孔德创立的国际性宗教实践组织;四是追求自由、自我之科学精神。总之,“实证主义”本来是追求自由、个性的理性,是启蒙精神,体现在科学和工业中,并形成诸种学说。只是迄今文化发展进入自我悖谬,故实证主义又随之变其含义与褒贬。如何变化,就是此书作者所要论明的任务了。书中所谓实证主义批判,当理解为对这种文化变迁机制的研究、批判,而不是对某种既成学说的批评。当然,各种实证主义学说自然被看作是这种文化变迁中的积极因子,因此,孔德实证主义学说也被指为罪魁祸首之一。法兰克福学派的批判理论没有在社会和理论之间划界,按照其文化机体的立场,也不可能进行有效划界,否则无法开展批判。国内诸多批评孔德实证主义缺乏批判性的学者,主要是受到法兰克福学派的这种感染。在没有尊重孔德学说具体观点的前提下,直接将社会批判得出的种种文化性质归结为孔德学说的性质,这在逻辑上隔着一道鸿沟。社会批判理论自有其价值,实证主义学说也当辨明。当批判理论形成之际,胡克和纽拉特已曾多次指出这种做法带来问题。^⑤

二、第二命题:自然科学方法的强行推广应用

具体而言,这一观点把其他达到实证的科学的方法应用到政治学(社会历史学)里,如把数学分析

① H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, New York: Cambridge University Press, 1998, p. 113. 引文黑体部分,原文为斜体。

② 孔德用 *coordonner, enchaîner, disposer, lier* 等词来表达“协调联系”,这些词在法文是及物动词, *lier les faits* 直译是“关联事实”,汉语习惯说“把事物关联起来”或者“把握事物的联系”。孔德用语的意思是明确的,即探索事物内在的联系,而不是简单地排列事物,本文中出现的“关联”意义的术语都应这样理解。

③ H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, pp. 117 - 118.

④ Michael Sonenscher, “Positive Thinking: Social Science, Sociology and the Intellectual Legacy of Auguste Comte”, *Modern Intellectual History* 19, 2022, p. 950.

⑤ 参见[美]胡克:《忆与霍克海默尔等人的两次座谈》,段小光译,《哲学译丛》1983年第1期。

法应用到社会科学里,又如把政治学还原为生理学的简单逻辑推论,政治学就达到了实证。这种观点在国内马克思主义学界相当普遍。^① 自然科学方法强行推广的说法,考其来源,主要不在西方,而在我国民国时期“科学方法万能论”。提倡科学精神,并主要归结为科学方法的重要性,这是清末民国实证主义思潮最突出的观点。以陈独秀为代表,他认为“科学有广狭二义:狭义的是指自然科学而言,广义的是指社会科学而言。社会科学是拿研究自然科学的方法,用在一切社会人事的学问上,象社会学、伦理学、历史学、法律学、经济学等,凡用自然科学来研究、说明的都算是科学,这乃是科学最大的效用……我们要改去从前的错误,不但应该提倡自然科学,并且研究、说明一切学问(国故也包含在内)都应该严守科学方法,才免得昏天黑地乌烟瘴气的妄想、胡说”^②。“科学之威权是万能的。”^③陈独秀所提倡的新文化是要在科学、宗教、道德、美术、文学、音乐上予以自然科学式的革新。这种观点并不是孔德、马赫或者哪位实证主义者在其理论中提出来的,而是中国马克思主义者在社会批判中提出来的。

实际上,孔德对实证方法论有着充分的论述,不但一一检讨和反驳了上述所谓的方法论误用,还以提出政治学独特的实证方法论作为创立社会学的前提和贡献。孔德说:“使社会科学实证的需要今天有这么的真切,这项事业那么完全地达到了成熟期,以致有几颗出类拔萃的脑袋想通过把政治学当作其他已经是实证的科学的应用来达到这个目标,相信能把它放到科学的领地里。这种做法就其本性而言是不能完成的,只能计划而不能贯彻。”^④孔德批评孔多塞开创了把数学分析尤其是统计学应用于社会研究的先河。这种做法对于社会学是不必要的、空想的乃至是有害的。

孔德谈到,生理学家尤其是法国的比沙(Xavier Bichat)证明了数学分析在有机体研究中不可能真正地 and 有意义地应用,更不可能在作为有机体特殊现象的道德和政治现象里有所作为。原因是,社会现象的性质排除数学分析。首先,数学规律的根本条件是数量固定。道德现象和政治现象是有机体最复杂的一类现象,其影响因素最复杂,不规则变化最大。现象的特性决定数学方法不能大规模应用到社会现象。“如果我们正确地衡量这些考虑,我想我们会毫不犹豫地肯定——不怕低估我们人类的智识的能力——不仅在我们现在的知识阶段,即使进步到知识能力的极限,在社会科学中任何大规模计算的应用也是不可能的,必然是不可能的。”^⑤其次,即使可以应用,数学方法的应用还得具备先决条件,那就是通过观察得出与计算相关的规律。天文学、光学、声学 and 最近的热学,只有在观察进步了才能利用数学建立准确的数量关系。化学更加明显,化学在研究、观察和试验之后才能形成数学规律。对于最复杂的人类现象,这种孕育期更长,起码要数个世纪。在数学能应用到社会领域之前,我们还是能够通过观察进行研究,等到数学能够应用的时候,令我们感兴趣的规律都已经发现了,那时候数学应用也没有多大的意义。如果在可计算的规律发现之前应用数学,就不仅不能达到实证,反而走向形而上学。“简而言之,它给在处在问题中的科学建立完美的联系,这种完美程度是其他办法做不到的。不过明显的是,在发现某些可计算规律这样的基本的条件之前,任何数学分析应用的尝试都完全是幻想。不仅不能使我们某个分支的知识达到实证,反而仅仅具有把我们对自然的研究拖回形而上学的统治中去的作用,因为它把只属于观察的角色转移给抽象。”^⑥

孔德还对企图通过把政治学还原为生理学之简单逻辑推论以达到实证的方法提出反驳。孔德认为,法国生理、心理学家卡巴尼斯(Pierre Jean Georges Cabanis)是这种方法的主导者。这种做法是有历史根源的,最初把社会物理学纳入生理学研究的范围,是因为我们还找不到别的使之实证的办法,同时

① 参见俞吾金:《从康德到马克思:千年之交的哲学沉思》,“代前言”;吴晓明:《形而上学的没落——马克思与费尔巴哈关系的当代解读》,北京:人民出版社,2006年,第85页;孙伯鍨、张一兵主编:《走进马克思》,南京:江苏人民出版社,2001年,第557页。

② 陈独秀:《新文化运动是什么?》,戚谢美、邵祖德编:《陈独秀教育论著选》,北京:人民教育出版社,1995年,第242-243页。

③ 张君勱等:《科学与人生观》第1册,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第26页。

④ H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, p. 126. 方法依据现象而改变,数学不能直接应用到各种科学之观点。(See *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*, New York: Harper&Row, 1975, p. 112; *Auguste Comte, Cours de Philosophie positive*, pp. 127-128, 134; *Auguste Comte, Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie*, pp. 50-55.)

⑤ H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, p. 128.

⑥ *Ibid.*, p. 129. 引文的“它”指数学方法。

智识和情感现象从形而上学中分离出来,只有将之放到生理学研究。这种尝试在开始的时候是有巨大意义的,不过现在我们必须注意把它们分开来。生理学主要研究个体,社会物理学主要研究人类种类。本来作为同样是人的现象,它们是关系紧密的,卡巴尼斯进路的问题在于取消了实证政治学的真正基础,即对社会历史的观察。

其一,人类社会现象和个体现象的差别,使得必须把两者分别开来。尽管说社会现象也是基于人的组织与环境的互动关系,不过社会现象是代际发展的,个体组织却不具有这样的特点。人类代际间智识的提升和文明的独立发展现象,要求我们不能把个体直接当作种类来对待。我们不能简单地把人类种类的历史,归结到个体的组织或者文明起步的初始状态,而是必须考察历史发展的因果链条,如此才能真正地把握人类种类的特征。

其二,从实践的角度看,把社会科学看作是生理学的推论,这种观点是不充分的。我们承认生理学的发现是符合人性的,不过生理学研究个体的现象,把这种现象的结论在种类现象上推论太远,就会犯了形而上学的错误,即容易形成模糊的完美的绝对推论,这对于指导实践没有多大意义。因为生理学推论难以确定历史的发展趋势,现状和发展要求的距离、实践的途径和提出合适的方案措施。这些方面只有从对历史的观察中才能得到,政治学达到实证的根本方法在于历史观察,不过研究人的组织的生理学可以作为政治学研究的实证起点和参考。^①

可见,如国外研究者所言:“从孔特的角度来看,每一门科学都有不同的和自主的概念和方法,这明显打破了自然哲学的传统,自然哲学将自然所有领域都纳入了简单的规律和因果结构中。”^②孔德实证主义反对把自然科学的方法强行推广到社会历史研究领域,认为不能脱离具体对象谈论科学方法,反对用僵化的方法从客体出发寻找知识的确定性,并最终否认社会历史领域存在超越时空的绝对真理。^③孔德实证主义反对数学统治世界,恰与《启蒙辩证法》的观点一致。^④将数学化归罪于孔德,实属颠倒。

那么,何为孔德的实证方法呢?对于孔德的实证方法,朱谦之概况得最为精当。他认为孔德的方法论总体特征是实证性,其方法随着学科而具有一种发生学的递进关系。朱谦之列表展示其方法:

天文学……观察法^⑤

物理学 化学……(观察法+)实验法

生物学……(观察法+ 实验法+)比较法

社会学……(观察法+ 实验法+ 比较法+)历史法

观察法是最低一层,也是所有方法的基础。随着对象复杂性的增加,其方法也随之改良,而历史是“人类行为之连续痕迹”,社会现象是复杂性最大而普遍性最小的,所以必须用历史法,这是实证方法的最高层次。^⑥何谓孔德的历史法?谈历史之前先得谈实践,因为实践对定义孔德历史具有基础的意义。

三、第三命题:实证主义只观察和研究事实而远离实践(改变世界)

这种观点在国内马克思主义学界也是普遍存在的。^⑦“实证主义缺乏实践性”这种说法,在西方马克思主义领域其实是有具体针对性的,只针对第二代和第三代实证主义思潮,并不针对第一代实证思潮,没有谁会讲孔德缺乏实践。我国学界笼统地将“缺乏对资本主义社会的革命”提升到“缺乏对社会

① 孔德对政治学的生理学还原的反驳,参见 H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, pp. 132 – 137.

② Obed Frausto Gatica, “La política de la ciencia en el pensamiento de Auguste Comte”, *Andamios*, Vol. 18, Número 45, enero – abril, 2021.

③ 孔德认为实证方法要和内容、实践联系,参见 *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*, p. 81; Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive*, p. 32; Auguste Comte, *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie*, p. 55.

④ 参见[德]霍克海默、[德]阿多诺:《启蒙辩证法:哲学断片》,渠敬东、曹卫东译,上海:上海人民出版社,2020年,第18–24页。

⑤ 这个省略号为笔者所补,下面省略号是原文所有。

⑥ 参见朱谦之:《朱谦之文集》第5卷,福州:福建教育出版社,2002年,第206–207页。

⑦ 参见孙伯铨、张一兵主编:《走进马克思》,第557页;吴晓明:《形而上学的没落——马克思与费尔巴哈关系的当代解读》,第85页。

的实践”来理解,无疑是将实践哲学与无产阶级革命哲学混为一谈。^①

孔德以实践为其实证主义的一个本质特征。首先,实践是实证的必要条件。孔德认为,缺乏预见能力、离开实践、没能提出新社会实践目标的理论,还不是实证的。科学的目的在于预见,政治学走向实证也必须具备这样的功能。由于人类现象比较复杂,关于人类的知识的预见只能是大方面的。通过对过去的研究为未来实践确立目标,这是政治学的实践功能。孔德指出当时大家还不习惯于决定未来这一举动,所以孔多塞描绘未来的图景的举动受到学界指责。孔多塞对过去的联系做得不好,决定了他只能凭想象来描绘将来。孟德斯鸠的政治学在实践方面则只限于对神学的和封建的体系做一些修改,而没有提出新的社会体系的实践目标。根据他所获得的事实,他对实践目标保持沉默是明智之举,可以避免走向乌托邦。但是,这时理论就不能满足实践的需要,政治学还达不到实证的要求。^②

其次,实践的内容既包括人对自然的行动,也包括人对社会革命的行动。在孔德看来,社会历史就是文明发展过程。“文明状态”(l'état de la civilisation)体现在人类精神^③及其行动的结果上。孔德对此有明确的定义:“准确而言,文明一方面是人类精神的发展,另一方面是作为第一方面结果的人类对自然的行动的发展。换言之,文明概念的要素包括:科学、美术^④和工业;后面这个表述是在最广泛的意义上说的,我们一直在这种意义上使用该表述。”^⑤可见,孔德的“文明”概念不像普遍流行的观点以为的那样只是精神的单独发展,精神发展对自然的改造作用也是其并重的方面。

认识和改造自然以满足人类的需要,是我们新时代的主题,旧社会的特征则是人对人的战争。^⑥孔德说:“……社会组织的基础之特征:定位自己仅对自然行动,以于人最有利的方式尽可能地改造自然;对人的行动仅仅是为了把大家联合到一致对待自然这个一般的行动上。”^⑦对于科学家和工匠来说,从公社的解放这样的历史源头起,他们的目标就是:科学家研究自然以理解之,工匠应用此知识以满足人的需要和欲望。旧社会对人的统治、这种具有破坏性的人的权力欲,正被文明的进程压碎,至少其弊端在新社会体系中难以发挥。新社会将这种情感的方向改变为对自然的行动。对人的控制逐渐转变为对自然的控制。统治的性质将从对人的迫害变为服务于人。“对物的统治代替对人的统治。”^⑧这样,文明促进了人的道德方面的发展,不仅在智力方面,也在情感方面。

人类实践及其社会的改变是通过人类智识的代际积累而发生的。人类智识的进步就在这种一代接一代的历史实践中提升,而不是归功于某些天才的发现。在政治学上,政治理论的探索服务于政治活动,不是某些天才发明了某种学说与方案,然后开创社会组织 and 政治体系,而是由人的历史的实践决定人们应该提出怎样的符合历史潮流的实践方案。实证主义是建设性的,必须与实践紧密结合,离开实践

① 徐长福对这种思维惯性多有批评。(参见徐长福:《关于实践的哲学与作为实践的哲学》,《学习与探索》2008年第6期。)

② 孔德对孔多塞和孟德斯鸠的分析,参见 H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, pp. 112 - 118.

③ “人类精神”的法文为 l'esprit humain。esprit 这个词在法语中含义很多,包括精神、智慧、智力、理智、情绪、性格等,孔德一般在“精神”与“智识”这两个意义上使用该词,比如“实证主义精神”“人类智识”。孔德早期侧重该词的智识方面,第二体系侧重道德方面。但孔德并不是离开实践讨论精神,他一直是通过实践、通过社会历史来讨论精神的,否定个体内在观察可以把握精神,也就是说反对以空洞的对意识的观察与单纯想象的思辨来定义精神。这和黑格尔对精神的历史化理解方向有一定的相似之处,又不同于黑格尔将历史归结为绝对精神。l'esprit humain 一词是一个关于人类集体及个体的精神、智识的最一般的抽象概念,可以说是孔德用以描述人的最一般的抽象概念。我们可以将之理解为包含人类精神方面与实践方面、正在活动的与已经凝固的甚至已经消失了的人的全部智慧,因此有时也翻译为“人类智慧”。这是理解孔德的关键。这个词有两种流行的译法,即“人类知识”和“人类智力”,笔者以为细微之处还是有所失落的,以至于给人这种印象:孔德是唯精神论的,而不包括社会的物质方面。黄建华翻译的《论实证精神》对该术语的翻译有多种译法,但不加以说明,若读者不查阅法语原文,很容易让人望文生义。黄先生不是专门从事哲学研究工作的,这里不对他的译文进行哲学批评,仅指出这一事实。但该书是中国最流行的也基本是唯一流行的孔德原著小本子,它的翻译问题也就很值得注意了。(H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, pp. 228 - 240.)

④ “美术”的法语为 beaux-arts,包括建筑、雕塑、绘画、木刻、音乐、舞蹈等。有时孔德用 arts,又不限于美术,而是指含义非常广泛的工艺、技艺,包括手工业制作甚至大机器生产等。在法语中,艺术和制作、制造有较大关联,都叫做 art。法语哲学讨论的 art 并不完全对应中文所说的艺术、美术。

⑤ H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, p. 90.

⑥ 新旧时代的主题参见孔德的《概论现代史的一般特征》一文。(Ibid., pp. 25 - 29.)

⑦ Ibid., pp. 24 - 25. 引文的“社会组织”指新社会。

⑧ Ibid., p. 108. 法兰克福学派在批判启蒙辩证法时,将对物的统治将同一化为对人的统治视为对孔德这种观点的后来批判。

的学说就是绝对的,比如“最好的政治制度”这样的不可实践的理论。实证主义是相对的,是不断发展的,这就不能离开实践。^①

最后,实证理论从人类社会实践而来,又对社会历史革命实践具有指导作用。实证的政治学理论应当从社会历史发展的研究中发现文明发展规律,不应再像形而上学那样从某种原则出发。孔德说:“上述思考表明,真正的政治学,即实证政治学不能再假装去统治现象,因为其他科学已经不再统治各自的现象了。它们已经放弃了婴儿期特有的雄心壮志的幻想,而仅限于观察和关联现象。政治学也必须如此。它必须把自己限制在仅仅关联与文明进程相关的所有具体事实,把事实化约为最少数量的一般事实;它必须按照能把进程的规律呈现出来的方式关联事实,然后对能改变文明进程速度的各种原因的影响力进行评估。”^②实践的意志不再是随意推进的,而是在尊重文明发展规律的前提下推进。“安全的政治学不能把推进人类作为其目标,因为人类前进运动有其自身的动力,该动力符合像重力一样必然的规律,尽管这种规律的变动性更大。它应该把通过阐明而促进该运动作为目标。”^③政治行动依据于实践目标的确定,实践目标的确定必须根据历史考察,即对过去、未来与现在进行考察。我们从其诞生之时起,追踪考察一个机构、社会观念甚至体制和整个学说至于现在的兴衰,就能判断出它们将来的命运。我们现时代是神学的和封建的体系、科学的和工业的体系,以及形而上学家和法学家三者并存的过渡和混合体系,如果单单从现在状况看,即使最优秀的人也极容易被形而上学所迷惑,而没看出其过渡性质。因此,文明趋势的确定是实践政治学的实证起点,给我们政治联合^④提供坚实的实证的基础。

实证理论对社会历史革命实践具有指导作用。孔德认为,人类文明规律是根源于人类自我提高的本性的,这种本性也为单个人所具有,综合而作为人类的特性,无论个体还是群体都具有源头的同一性。我们只能加速或者延缓这种本性的发展,但不能毁灭它或者改变其性质。如果我们顺着规律的方向行动,就可以避免盲动,在政治实践中减少暴乱,加快和平进入新体系的速度。如果不懂规律,行动违背文明发展的力量,则无论是企图超前还是意图退后都是不能成功的。比如,约瑟夫二世企图超过现状允许的限度使奥地利文明化,或者波拿巴企图把法国倒退回封建统治,即使他们拥有最强的专制力量,还是不能成功。我们也不能期待各阶级的利益和宏图的妥协运动就能带来和平。因此,不能过度夸大智识对人的行动的影响,也不能小看这种影响。实证政治学不一定能说服反动阶级放弃他们的方向,但是可以指导上升的阶级认清其历史目标,提供更加直接的前进路径。“简而言之,文明的胜利在事物本性的允许下会更快速和更和平地取得。”^⑤可见,孔德实证主义的实践观包含了这样的观点,即要求理论指导下的政治行动,强调认识和遵守规律的情况下发挥改造社会的主观能动性。

孔德将实践看作其实证主义的重要性质,是其反对神学、形而上学而走向科学的关键步骤和基本要求。从神、精神、意识等主体范畴走出来,将世俗的人的实践看作根基,是科学社会历史观的出发点。孔德的人就是社会历史的人类,不存在一点儿神秘的性质。与神学信仰下的人相反,也别于形而上学观念中黑格尔的精神、鲍威尔的批判、施蒂纳的唯一者乃至费尔巴哈的单个人的抽象所有物,孔德将人定义为社会历史的存在者和创造者,他的“人类教”就是对人类社会实践所标识的人类性质的肯定,除了这种“人”因自己的智识能力被自己崇拜,不存在任何一种“超人”。人只能在对自然、对他人、对社会的关系中通过实践而获得意义。

四、第四命题:因为以人的智识为历史的基础,所以实证主义是唯心史观

这一论点主要由普列汉诺夫提出。他对孔德实证主义历史观的基本解读是,历史的动因是知识的

① H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, pp. 89, 96.

② Ibid., p. 100.

③ Ibid., p. 100.

④ “政治联合”的法文是 *combinaisons politiques*, 也有政治组织、政治关系的意思。孔德有时将之与 *action politique* (政治活动、政治行动) 一词等同使用。

⑤ H. S. Jones (ed.), *Comte: Early Political Writings*, p. 102.

发展,历史运动的解释根基是人性论。依赖个人理性的比拟,不研究实际社会生活,一切改造方案以适合人的天性为中心。在人的天性和历史之间产生了互相依赖的循环论证。普列汉诺夫主要以马克思恩格斯的实证性来批评孔德和圣西门的历史观是人性论唯心主义史观,未达到科学的水平,因此他们的社会主义是空想的。^① 这些观点对我国马克思主义产生了巨大影响。

普列汉诺夫引用了孔德发表在《生产者》上的文章,来判断孔德是人性论唯心主义史观。经查,孔德发表在《生产者》上的文章有《对科学和学者的考察》和《对新精神力的考察》两篇。孔德的主要思想并不在这两篇文章中,这两篇文章是对其主要观点的辅助性阐释。普列汉诺夫《论一元历史观之发展》写于 1885 年,此时孔德的所有重要著作都已出版,普列汉诺夫在文献使用上存在缺陷。

首先,普列汉诺夫将孔德和圣西门的历史观看作是同样的人性论唯心史观,这是不妥的。笔者的研究显示:人性论唯心史观是圣西门与孔德合作之前的理论,在与孔德合作之后,圣西门接受了孔德关于世俗历史的理论,从而转变为和孔德基本一致的实证史观。^② 这种实证史观的出发点,就是人认识自然和改造自然的能力发展。普列汉诺夫的“历史的动因是知识的发展”这个命题是对孔德理论的片面理解。孔德把文明发展状况作为历史发展阶段的标杆,所谓文明状况是指人类认识和改造自然的能力,这不只是认识方面,还包括实践方面。普列汉诺夫把孔德的三阶段规律解读成仅仅是认识上的变化,这不符合孔德的论述。孔德在每个社会阶段的历史解读上都把文明状况、社会组织和精神方面结合在一起论述^③,认为所谓社会历史包含俗世的和精神的两个方面,而以人对自然的认识与改造能力为动因。所谓孔德“意见支配世界”之意,并不是马克思所反对的德意志意识形态中所谓“意识”决定存在那种思辨哲学的“意识”,刚好相反,这是对从实践中来并应用于实践的理论能力的强调,是对实践主观能动性的强调。正如美国社会学家珀杜所说:“孔德并不将其学说视为一种纯粹的理论体系。他认为,‘思想统治着世界’,而知识的无政府状态是政治上无政府的先决条件。社会学的最终任务就是实现社会管理,应用关于依法行事的社会系统的知识去解决社会问题。”^④

其次,说孔德的解释依据是个人理性的人性论,远离历史,这种说法是立不住脚的。“人性”一词的确出现在孔德的文本中,孔德也说过历史上的神学、形而上学和实证时期在个人发展史上也能看得到,不过他并不像施蒂纳那样,把个人的理性发展史看成是人类理性发展史的基础。人类理性发展史是从历史观察中得出的结论,由于孔德观察到个人理性发展史亦具备这种特点,因此才将两者关联起来,以便于读者理解和接受。孔德一向不把“人性”理解为生理学或者心理学上个人的所有物,他是明确反对把这种理解作为社会动力学基础的,他拒斥那些企图把生理学推到社会物理学的实证路径,反对德国传来的内在经验论(主要针对黑格尔),并明确说历史观察是社会物理学实证的根本途径。说孔德试图把社会体系理解成有机组织,这是没有问题的;但是,不能认为孔德把生理学的有机体理论直接搬过来作为社会历史理论的基础。

孔德明确反对的“唯物主义”,并非马克思、恩格斯的新唯物主义,而是被马克思、恩格斯批判的旧唯物主义。旧唯物主义作为一种精神和作为一种方法,是从最初走上科学之路的数学开始的,所以其总体特征是将数学方法抽象到唯一科学的普遍方法而应用到所有学科中,造成低一层次的科学统治高一层次的科学的滥用,将崇高的东西贬低同于粗俗的东西。这种唯物主义是科学启蒙的内在敌人。在这个意义上,实证主义和唯物主义是对立的。^⑤

孔德和马克思、恩格斯都一致反对思辨地建构历史,而倾向于把历史理解为精神力量和物质力量的综合发展过程。孔德的人类智识三阶段说不是思辨的唯心主义。首先,孔德方法论是实证的,他不思辨

① 参见[俄]普列汉诺夫:《论一元历史观之发展》,博古译,北京:生活·读书·新知三联书店,1961年,第34、52-55页;[俄]普列汉诺夫:《谈谈历史》,《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷,北京:生活·读书·新知三联书店,1961年,第250-251页。

② 参见李天保:《反思马克思恩格斯对孔德的两个论断》,《广西大学学报》2016年第3期;李天保:《孔德在实证思想上对圣西门的三个超越》,《山东社会科学》2016年第11期。

③ “文明状况”可参照马克思主义的生产力概念,“社会组织”可参照马克思的生产关系和政治制度。

④ [美]珀杜:《西方社会学——人物·学派·思想》,贾春增、李强等译,石家庄:河北人民出版社,1992年,第61页。

⑤ See Auguste Comte, *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie*, pp. 51-55.

地建构历史,只是研究历史事实(事实可以是物质的,也可以是精神的)的联系,以发现规律。其次,孔德在分析历史的时候,还有一个伴随人类智识三阶段说的另一个角度,即物质的(世俗的)角度,也就是实业和政治的发展,并且把人类智识的发展和物质的发展看作是相互联系的统一过程。把智识及其应用理解为人对自然的能力,而不理解为“神”或“精神”(某种抽象的、独立于人的意识主体)的运动过程,并探索该能力的历史发展规律与时代应用,这乃是科学(实证)史观和唯心史观的根本差别。

即使马克思、恩格斯把社会意识理解为社会存在的反映,也就是说,最多把智识的部分内容理解为现实的反映,但他们并不把智识的能力理解为现实的反映,而是理解为就是现实的能力。以往那种笼统地以精神与物质谁排在基础地位作为唯心主义与唯物主义的区分的做法,是欠妥的。精神和物质、意识和存在、社会意识和社会存在,在能力上(即实践上)是同一的,但在内容上存在反映和被反映的关系。也就是说,以感性活动性为基础的唯物史观不是笼统地把精神(智识)排在物质基础之上,只有在反对德意志意识形态的精神主体性时,才说精神的部分内容是物质的反映(包括如实的反映和错乱的反映)。在马克思、恩格斯的唯物史观中,作为社会的基础的生产力包括智识和智识的应用,或者说包括科学认识能力和这种能力的生产应用。这也是孔德用以作为社会历史的基础的“文明”概念的内涵。所以,孔德的历史观并非唯心史观。在这一点上,普列汉诺夫由于未能把握作为精神和物质统一的“感性活动性”概念即实证概念,而把孔德历史观判为唯心主义。

可以说,马克思、恩格斯为了对冲德意志意识形态的过度思辨特质,引进英法“实践”概念,但他们并不完全否认唯心主义的积极性,否则就不是革命的实践。孔德并非像黑格尔那样只用精神说明历史运动,而是精神和俗世、理论和实践并重,强调精神的指导意义不过是针对法国过度狂热的民族实践性。可以说,无论是马克思还是孔德,在说明历史运动的时候,都不是不顾事实、偏执一处的,他们所强调的方面同时本于一种批判论战和政治实践的需要。

最后,普列汉诺夫把孔德归到依据人性论寻找最后的制度的空想主义者行列是毫无根据的。孔德在著作中明确反对寻找最后的、最好的制度,认为制度随着文明状况发展而改变,他不凭个人意志来设计未来制度。孔德探索历史发展的必然规律,其制度预想是这种规律发展的结果。至于说孔德拒绝革命、掩盖无产阶级和资产阶级的矛盾,这个说法是中肯的。不过,时至今日,我们再来审视双方的判断,很难说孔德的判断属于空想,因为现实的历史就是无产阶级和资产阶级并存的工业社会。

五、重新厘定孔德实证主义哲学的性质

在以观察经验为基础、反对形而上学这个方面,孔德和马克思、恩格斯是一致的。他们认为,任何抽象的理论运动都不能远离经验观察,否则就属于形而上学(思辨哲学)。形而上学(思辨哲学)有其自身的意义,这是无可否认的,但其理论及方法触及人类社会历史方面的研究就基本会失效。以社会历史存在为人的本质定义,从人的社会活动层面去研究存在,这一立场的确立是马克思、恩格斯和孔德从形而上学走向科学的相同起点。与苏联时期的马克思主义者认为马克思、恩格斯完全走出形而上学而属于现代科学的看法不同,现代中外学界一般认为马克思、恩格斯学说中还保留着形而上学的某些因素。孔德在其实证主义学说中,无疑也同样保留着某些形而上学因素,比如人的本质和历史的目的是之类。这种保留是当时哲学向科学过渡的共同特征。如加拿大研究者安德鲁·韦尼克所言:“孔德的‘人类’宗教与马克思的社会人类的反宗教,在创立范畴上有着共同的实践性质。”^①与神学及形而上学的人的本质相对,孔德和马克思的人的本质在起点立场上已经决定他们的学说的基本观点有诸多相同之处。

马克思、恩格斯和孔德在哲学与社会学结合的研究方向上是一致的,都运用历史分析方法,都具有批判性和实践性。黑格尔哲学的解体标志着西方哲学第四次危机,应对这次危机的最初的基本路径是将哲学与社会历史结合。马克思、恩格斯和孔德将哲学与实证科学结合,塑造了一种现代世界形象的哲

^① Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post - Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 211.

学。其关键是以社会历史定义人,社会的人在历史的运动中更新自我存在的形象,并以人的形象为基础规定世界形象。这种“人”一定是实证的、实践的,且带有某种价值指向。两者的理论都具有强烈的实践要求,理论都以实践应用为目标,不仅是作为实践的理论,也是一套关于实践的理论。两者的基本实践形式都是人类改造自然以发展社会历史。发展科学-工业是基本要求。政治实践都要求以科学-工业实践为准则,无论是马克思、恩格斯的阶级斗争还是孔德的和谐建设,在社会发展目标上,作为基础的都是促进科学-工业的发展,这是历史的必然要求。社会是人发展出来的结构,历史是人推动的进程,这种实践性产生的研究方法一定是经验和理性的结合,具有辩证法的特征。

孔德认为社会历史发展,不是个人或某种精神所决定的,而是社会的人所决定的。其中,生产力、智力和感情都是主要力量,这里没有主观唯心主义或客观唯心主义的形而上学成分,这种历史观就是现代科学的历史观。科学的历史观是由科学而出,属于科学范畴的历史观,但“科学”不等于说绝对正确,也不等于说只有一种理论形态。孔德和马克思、恩格斯一样是“社会主义”的,他们立足于社会历史并为社会历史的发展而思考和行动。无论孔德的学说最后是否为资产阶级所利用,他的学理都断然不是以资产阶级为立足点和目的。他的立足点和马克思、恩格斯一样都是人类社会。在这方面,李大钊颇有卓识,他认为圣西门是唯物史观和科学社会主义的开启者,马克思和孔德都是唯物史观和科学社会主义的后继者。^①如今“唯物史观”“科学社会主义”成为马克思主义学说的特指,在凸显马克思主义的特色的同时,也产生了某种封锁和遮蔽。

一般而言,就经验和理性、实践和理论、唯心和唯物等大方面,可以说马克思、恩格斯和孔德是一致的,而不可说是相反。在这些大方面,应当认为他们是同路人。马克思恩格斯和孔德实证主义的相同之处,不过表明 19 世纪人类的学问从传统形而上学向实证科学的转向,表明这种转向的社会基础是工业生产,并且由这种生产形式引发了不同于以往的现代政治运动形式。无论对现代人的社会生活有何种批评意见,马克思、恩格斯和孔德都首先承认现代社会的历史必然性,并致力于现代社会的塑型工作。以现代社会为土壤的马克思、恩格斯学说和孔德实证主义,自身必是实证和实践的总和,这是新理论区别于旧理论的根本特征。可以说,在马克思、恩格斯和孔德这里,是实证的必是实践的,是实践的必是实证的,二者是同一回事。至于实证主义与马克思主义在其后近两百年发展历史中出现的多种变化和流派之争,及至法兰克福学派对社会中的实证主义意识进行批判,这当是后话,需要详细研究,不可直接套用到评价第一代人物孔德和马克思、恩格斯的学说。正如托马斯·麦卡锡在研究法兰克福学派第二代代表人物哈贝马斯的理论时指出:“实证主义这个术语现在更多起到的是辩论的作用,而不是指一个明确的哲学运动。即使我们不谈西蒙(Saint-Simon)和乔米特(Comte)的实证主义哲学、Spencer 和哈克(Haeckel)的进化实证主义以及马赫(Mach)和 Avenarius 的现象主义,而只关注维也纳学派及其传人的‘逻辑实证主义’,我们也很难阐述清楚其共同的‘实证主义’视角。”^②

当然,马克思、恩格斯和孔德的学说也存在一些截然相反的观点。其一,马克思、恩格斯认为无产阶级革命对社会发展具有重要的推动作用,孔德则认为这种作用只是否定性的。其二,马克思、恩格斯在社会历史性上突出“每个人的自由”作为其理论理想,并以此构成唯物史观的辩证法批判特色,如马天俊所谓“社会有机体需要辩证地历史性地成长为‘自由人联合体’”^③。孔德则将社会有机体整体秩序和进步作为社会发展的目标,爱、和谐才是社会的理想状态。社会的最小单位是家庭而不是个人,“个人自由”被孔德看作是形而上学的理念。其三,孔德认为宗教是社会必须的,但新社会中神的宗教将被人的宗教所代替,马克思、恩格斯则认为新社会将消灭一切宗教面纱,人必须直接面对自己的关系。

(责任编辑 已 未)

① 参见李大钊:《社会主义与社会运动》,《李大钊全集》第 4 卷,北京:人民出版社,2006 年,第 206-208 页;李大钊:《史观》,《李大钊全集》第 4 卷,第 253 页;李大钊:《我的马克思主义观》,李守常:《史学要论》,石家庄:河北教育出版社,2000 年,第 125 页;李大钊:《桑西门的历史观》,李守常:《史学要论》,第 257 页。

② [美]麦卡锡:《哈贝马斯的批判理论》,王江涛译,上海:华东师范大学出版社,2010 年,第 171-172 页。

③ 马天俊:《有机体隐喻:从黑格尔到马克思》,《哲学研究》2021 年第 11 期。

缘起、解构、重构

——当代主体理论的三重变奏及其历史唯物主义反思

张茂钰

【摘要】历经物质主体论、精神主体论、实践主体论和主体批判理论等阶段的发展,主体问题成为当代社会发展理论的基础性、核心性、原则性问题之一。然而主体的现代建构伴随着主体的现代批判,后现代主义作为其中最为激进的流派,分别从主体理论地位的变迁、主体生存状态的观照和主体存在形式的转变这三重维度,通过过去—中心、物的胜利、虚拟主体等理论展开,解构了现代性视域下的主体理论,彻底颠覆了传统社会发展理论中的主体问题。后现代主体理论一方面展现了主体发展的当代图景,另一方面显示了理论和实践、抽象静观和历史现实之间的内在矛盾,未能揭示主体发展的深层困境,也未能阐明主体解放的现实可能。这就使得通过历史唯物主义对后现代主体理论进行反思成为必要。

【关键词】主体;现代性;后现代主义;历史唯物主义

中图分类号:B089 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2024)05-0043-09

作者简介:张茂钰,福建福州人,哲学博士,(上海 200092)同济大学马克思主义学院助理教授。

基金项目:国家社会科学基金青年项目“马克思现代性批评视域中的人类文明新形态研究”(22CKS005)

探讨社会历史发展不能回避对主体问题的分析。作为社会发展理论的重要支点,主体被哈贝马斯称为“现代的原则”^①,是审视社会进步的重要维度。近代以来,主体问题先后历经由神性至人性、到主体的再发现,以及主体危机的发展过程。随着文艺复兴和启蒙运动的发展,主体理论在近代哲学中历经辉煌,但也伴随着死亡、黄昏等字眼,并在现代性之后遭遇空前的危机和挑战。彼得·毕尔格在《主体的退隐》的开篇,就对主体的当代危机做出概括:“主体已经名声狼籍。从哲学的语言论转向开始,主体哲学的范式被视为陈腐过时了。虽然也有作者捍卫它,法国一段时间以来甚至在谈论‘主体的回归’,但是,大多数哲学流派(分析哲学、结构主义、系统理论,甚至交往理论)都不采用主体范式。据称,此范式业已穷尽。”^②对当下世界图景和生活现状的关照,对社会发展的症候诊断,对人的存在问题的理解和讨论,对现代性话语模式的追溯和反思都难以离开主体讨论,因而必须给予主体理论以高度重视,正面回应后现代视域下的主体困境。主体究竟是在何种意义上遭遇了解构?主体观念的存在是否仍然具有理论意义和现实意义?在信息和网络中,人的主体地位发生了怎样的变化、呈现出怎样的特点?如何以历史唯物主义把握主体的当代发展?这些即本文所要考察的重点问题。

一、缘起:主体观念的当代出场

主体问题生发于哲学对人的高度理论自觉。有别于“人”的概念,在人与万物的对象性关系中,人

① [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,南京:译林出版社,2011年,第19页。
② [德]毕尔格:《主体的退隐:从蒙田到巴特间的主体性历史》,陈良梅、夏清译,南京:南京大学出版社,2004年,引言第1页。

实际上是作为“主体”而存在的。从词源上看,subject^①一词来自拉丁文 subiectum,在古希腊语中指的是“在下面的东西”,即基底、基体、基础性的存在。在亚里士多德的意义上,主体与语句主词词义相近,可以被用来指称世间万物,而不仅仅指称人。可以说,在哲学的开端,“人”并非逻辑意义上的唯一主体,毋宁说是众多主体中的一个。根据弗兰克的总结,近代“主体”概念内含以下三重含义:“(1)作为根基的中心或出发点的主体;(2)作为本体的主体;(3)作为自我确定性的非依赖性的主体。”^②相应地,作为现代性的标志性概念,“主体”为道德进化和社会发展提供了无可置疑的根据,并试图为知识的可靠性、理想的崇高性、社会的进步性以及人的解放提供坚实基础。

(一) 主体观念在社会发展进程中得以确立

作为社会历史范畴,主体的含义、用法、类型在历史沿革中不断生成。在前现代时期,彼时的主体属“神”而不属人,属物而不由己。无论就社会历史条件还是就认识水平而言,都不可能达到对主体的自觉澄明,只存在主体理论的潜在和萌芽,或是作为思考方式和自我意识觉醒表征的主体主义。普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”,不过是一种物向我呈现意义上的朴素直观,是对象与我,客体 and 主体尚在混沌未开之时,人探问外物的姿态,是以“人”之视野观照“物”之世界的尝试。唯有摆脱“神性”,摆脱斯宾诺莎意义上“被创造的、有限的”^③人,挣脱自然奴役的人才能逐渐成为真正意义上的主体。可以说,近代意义上对人本身、人的思维、人的存在加以反思的普遍主体,直至笛卡尔时才被发现和确立下来。随着自我意识正式出场并成为“我”之存在的依据,自我意识作为真理的重要环节,确立了以思维为导向的近代哲学,哲学与哲理神学宣告分家,人的理性从“神性”的阴影中释放出来,成为建构全部存在的不可怀疑的基点。虽然哲学发展的人学形态在笛卡尔之后便已出现,对“人”的哲学思考已蔚然成风,然而真正具有现代转向意义的主体观念是在康德批判哲学影响下,经费希特、谢林、黑格尔发展得以确立的。为了回答“人是什么”这一问题,康德进一步提纯主体,在笛卡儿得出“我为实体”的地方,提出“我”是思维之所以可能的“先验形式”,确立了“先验自我”统摄一切的逻辑地位。在此意义上,哲学关注的焦点才真正转向作为无条件目的的“人”。德国观念论哲学对自我意识的确立,使主体的认识论特征取代了实体的形而上学特征。^④至此,“人”代替了“上帝”,“主体性”取代了“神性”,“人”或“主体”成为真理的立法者和德性的审判者。

(二) 主体原则与实体化倾向的相互交织

近代以来,在由康德真正开启的哲学人类学中,主体理论在物质主体论、价值主体论和实践主体论的多维阐释中不断深化。与发达商品经济和工业化进程相呼应,现代主体理论从人的视角出发理解世界,旨在冲破一切阻碍人之发展的障碍,确立一个足以征服自然、驾驭社会、主宰自我的具有高度主体自觉的大写的“人”之形象。关于主体的人类学发展为主体形而上学,现代主体不断充实为中心,主体的“实体”倾向愈发浮现。作为形而上学的基本范畴,实体构成一切关系的终极基础、占据话语的绝对力量,成为自洽完善的始因。在“神本”时代,哲学恭求彼岸的实体;而在人本时代,哲学追问此岸的自我。在哲学传统的认识论转向中,主观自我实体化为“主体”,使得“我思”“我的心”或“我的意识”成为建构世界的前提和基点。由是,“我”愈发成为世界的中心,“存在者之存在是从作为设定之确定性的‘我在’那里得到规定的”,“‘我’成为了别具一格的主体,其他的物都根据‘我’这个主体才作为其本身而得到

① 英语 subject 兼有“主体”和“对象”的含义,法语 sujet 兼有“主体”和“臣民”的含义。在萨特看来,主体一方面具有自我能动性,另一方面则是某些性质或属性的支撑物。而在阿尔都塞看来,自足主体不过是双重反射的镜像结构中的意识形态产物,是被传唤的主体,所谓自由不过是一种“自由服从训诫”的自由。这种词源上的双重性,增加了主体哲学讨论的复杂性。可以说,人并非天然就是主体,主体必须在特定社会历史语境下实现主体化,才能获得并占有主体性。(参见[法]萨特:《什么是主体性?》,吴子枫译,上海:上海人民出版社,2017年,第21-22页;[法]阿尔都塞:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,陈越编译,长春:吉林人民出版社,2003年,第361、372页。)

② 刘森林:《追寻主体》,北京:社会科学文献出版社,2008年,前言第11页。

③ [荷]斯宾诺莎:《简论上帝、人及其心灵健康》,顾寿观译,北京:商务印书馆,2010年,第171页。

④ 黑格尔“实体即主体”的命题再次确认了作为“道德法则”的先验自我和“作为理性自由实现意义上”的逻辑主体。主体是在精神的静观中被抽象演绎出来的思辨主体,而非马克思主义哲学意义上从事着对象性活动的实践主体。

规定的”。^①在海德格尔看来,笛卡儿我思主体的背后潜伏着一种顽固的中世纪逻辑,主体的确立没能把人从神学里解脱出来从而把主体交还于人,而仅仅是使人成为主体。所谓主体不过“在其新含义中转而成为表示人类的专名和根本词语。这就是说:一切非人的存在者都成为对这个主体而言的客体。从此,主体不再被视为表示动物、植物和岩石的名称和概念了”^②,并自此确立了一种“根基性,可以把万事万物聚集在它上面”^③的、所“关注的中心乃是各种被创造的实体”^④的中心地位。于是,主体成为我思自我的基底、转移到意识中的根据、真实的在场者和绝对的基础,以及“在传统语言中十分含糊地被叫到‘实体’的那个东西”^⑤。然而,是什么使得现代“主体”——这个“其他的物都根据‘我’这个主体才作为其本身而得到根据”^⑥的存在,合理且合法地成为一种“实体性”的存在呢?在这一追问下,主体实体化的理论倾向一方面为主体原则的确立提供了根本支撑,另一方面为之后的哲学思索留下了讨论空间。

(三) 主体的现代建构伴随着主体哲学的现代批判

值得注意的是,构建现代主体的努力和消解主体的过程是同步进行的。现代批判理论认为,在现代性语境中得以建构的“主体”作为现代理性主义和工业文明的发展基点,试图为理性的完善、知识的前进和人类的进步提供坚实根据,构成现代性宏大叙事的一大支点。“主体”通过一种普遍性的话语超越了历史的细节,成为历史进程的根据;通过一种目的论的方式,为人向自由王国的跃升提供解放理论的理性基础;通过一种二元对立的模式,为现代秩序提供理论范式。现代主体所内含的总体性特征使得主体不再心存敬畏、自在,亦不再包容。人至此被固定在宇宙之链中,成为自然的征服者和时空的囚徒;人不再对差异性保持开放态度,基于对普遍性的依赖,主体以排斥异己的方式压制他者^⑦。至此,田园牧歌式的澄明主体一去不返,主体成为占有前人“不曾拥有的知识,拥有决定和控制知识之分配的权力,拥有能随心所欲地运用其知识,并且分享知识运用之成果的资源”的新型神教,并在“宗教生活、国家和社会、以及科学、道德和艺术中都得以体现”^⑧。主体以自身为中心,建构了一个庞大的“主体王国”,消融对象,容纳客体,从而必然滑向控制他者、操纵社会的独断危险。对此,齐泽克指出,在现代性范式的主体幽灵面前,所有具有不共戴天倾向的学术力量纷纷尽释前嫌并结成驱除它的同盟^⑨;哈贝马斯则提出警示:“我们必须小心,不要给社会状况蒙上主体哲学的概念阴影,那样做是不恰当的。无论是社会集体还是作为整体的社会,都不能被想象为一个主体。正因为如此,我今天在个体经验之外运用‘解放’这一表达时非常谨慎”^⑩,认为必须对现代主体问题所内含的高度危险保持足够警惕。

为此,现代批判理论从不同侧面对“主体”观念展开批判:或是从心理学层面出发,无论是弗洛伊德的“本我”、叔本华的“生存意志”还是拉康的文化建构,都表明“主体”的内生动能不是理性而是无意识的心理需求;或是从社会制度层面出发,认为不是“主体”支配“话语”,而是“话语”建构“主体”,阿尔都塞和齐泽克从不同侧面揭露了现代“主体”概念的脆弱属性;或是从形而上学出发,认为在现代哲学二分模式框架下,以永恒形象和绝对权威自居的“主体”,并不具备主体形而上学的实体地位及其正当性,

① [德]海德格尔:《海德格尔选集》下册,孙周兴译,上海:上海三联书店,1996年,第881、882页。

② [德]海德格尔:《尼采》下卷,孙周兴译,北京:商务印书馆,2002年,第801页。

③ [德]海德格尔:《人,诗意地安居》,郅元宝译,桂林:广西师范大学出版社,2000年,第8-9页。

④ [美]多尔迈:《主体性的黄昏》,万俊人等译,上海:上海人民出版社,1992年,第82-83页。

⑤ [德]海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,北京:商务印书馆,1999年,第86页。

⑥ [德]海德格尔:《海德格尔选集》下册,第882页。

⑦ 福柯对这种作为普遍性代言人的现代主体展开了激烈批判,认为主体为此付出了惨烈的代价:“主体以什么代价才能讲述有关自身的真理?主体以什么代价才能讲述自身作为疯人的真理?把疯人说成绝对他者,不仅付出了理论代价,而且也付出了一种制度的乃至经济的代价。”(参见[法]福柯:《疯癫与文明——理性时代的疯癫史》,刘北成、杨远婴译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第273页。)

⑧ [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,第22页。

⑨ 参见[斯洛文尼亚]齐泽克:《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》,应奇译,南京:江苏人民出版社,2006年,第1页。

⑩ [德]哈贝马斯、[德]哈勒:《作为未来的过去——与著名哲学家哈贝马斯对话》,章国峰译,杭州:浙江人民出版社,2001年,第106页。

作为被语言结构所建构和规定的主体“既不是自己的中心,也不是世界的中心——至今它只是自以为如此,这样一个中心,根本不存在”^①。

二、解构:主体发展的后现代困境

现代主体在一个封闭的圆圈中将自我孤立出来,作为一切表象和真理的立足点的现象,这种遵循实体论思维方式所建立的现代性中心地位,存在着难以克服的内在困境,在反复追问推敲中不断遭受质疑。因为现代主体面对的是对世界的有限把握,却又不得已要肩负起整个尘世的意义和价值,无论是笛卡尔的我思,还是黑格尔主体即实体的做法,都无法使主体回到本真的存在状态。在对现代主体“独断”背后的形而上学幻象所展开的批判中,后现代主义作为最为激进的代表流派,分别从主体理论地位变迁、主体生存状态观照和主体存在形式转变这三重维度,反思和改写了现代视域下的主体理论,彻底解构了主体范式的现代逻辑。

(一)主体理论地位:去-中心化的主体

首先,尼采通过上帝之死的哲学宣言,开启了解构主体的思想先河。“上帝死了”^②的历史登场意味着在“一切伟大的事物,为了以永恒的要求注入人类本身才必须以硕大而令人恐惧的鬼相超越尘世而去”^③的哲学倾向中,“上帝”已经“丧失了它对于存在者和对于人类规定性的支配权力”^④,意味着让彼岸虚无向此岸世界复归,也意味着“主体”回归肉身的现实呼唤。在尼采看来,现代主体的诞生并非人的胜利,恰恰相反,主体的确立意味着人的失落,因为让思维着的人为整个世界的真实性和虚假性负责不过是一种神话学,这种把“自身〈设定〉为事物的意义和价值尺度”^⑤的行为完全是人类幼稚的表现。尼采反对这种以先验主体承载尘世价值的做法,认为拥有绝对权力的上帝之死的背后所暗含的尘世复归,使得人们不得不面对和接受自身的有限性和偶然性,“主体”不复存在,存在的是肉身、超人和权力意志。

其次,利奥塔通过对元叙事的取消,消解了作为“叙事的堆积”的现代主体的中心地位。在利奥塔看来,社会历史的传统叙事模式不过是不断合理化历史,从而不断为现实历史辩护的元叙事范式。现代知识体系中元叙事范式的正当性已经失效,成为一个在任何时间地点都适用、实则在任何时间地点都缺乏解释力的多余概念。那种认为人类通过历史进步可以实现解放的历史意义阐释学,对当代社会已不再具有普遍约束力,即便“现代话语为了使其观点合法化而诉诸于进步与解放、历史或精神之辩证法、或者意义与真理的铭刻等元叙事”^⑥,但这依然掩饰不了宏大叙事背后的意识形态幻象。在幻象背后,为现代哲学所建构的“人”并不是创造历史的主体,而是被用不同的叙事方式而描绘的形象。“社会主体本身似乎正在这种语言游戏的扩散中瓦解。社会关系是社会语言性质的,但它并非仅由一根纤维织成。这是一个至少由两类遵循不同规则的语言游戏交织而成的。”^⑦既然“人”之历史不过是叙事的堆积、语言的编织,是取消元叙事之后的“非合法化”(delegitimation),那么“实体”化的中心主体便不复存在,依托于“人”之基础上的解放或进步的意义也被一并消解。

再次,德里达通过对结构的拆解,破除了对现代主体的迷信,表达了对主体的忧虑。在他看来,结构的出现在客观上意味着主体哲学的失败。德里达指出,“结构首先说的是一种有机的或人造的作品,一种集合体,一种建构的内在统一性;是由统一性原理支配的工程,是建立在确定地点的可见性的建筑”,结构主义的秘密就在于“价值和意义在它们恰当的历史性和时间性中得以重建并被唤醒”,德里达意识

① [比]布洛克曼:《结构主义:莫斯科——布拉格——巴黎》,李幼蒸译,北京:商务印书馆,1980年,第24页。

② [德]尼采:《快乐的科学》,孙周兴译,上海:上海人民出版社,2020年,第187页。

③ [德]尼采:《超善恶:未来哲学序曲》,张念头、凌素心译,北京:中央编译出版社,2000年,序言第1页。

④ [德]海德格尔:《尼采》下卷,第671页。

⑤ [德]尼采:《权力意志》,孙周兴译,上海:上海人民出版社,2016年,第329页。

⑥ [美]凯尔纳、贝斯特:《后现代理论:批判性的质疑》,张志斌译,北京:中央编译出版社,2001年,第216页。

⑦ [法]利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第84-85页。

到结构主义作为主体哲学的反题，“重现了一种存在的焦灼与诱惑，一种对基础的历史的和形而上学的威胁”^①，唯有通过解构包括主体在内的所有与“本质、原则，或与中心有关的命名”^②，才能避免对主体的原暴力。他敏锐透视到，在一个“历史脱臼的时代”中，当人们被驱逐出千百年来居于中心的主体领地，柏拉图的理念、笛卡尔的我思、费希特的自我意识和海德格尔的此在，一并被送到人类思想学说的博物馆里之时，结构化历史过程中的人们必将重新陷入无根。

最后，福柯在伦理轴线的理论序列中宣告了人的死亡。当哲学从“上帝之死”转向“人之死”，便意味着哲学最终走向了人的反题。福柯理论的关注中心始终是“人”，在1983年对其研究的总结中，福柯写道：“我的目的是要创立一种在我们的文化中把人变为主体的各种方式的历史”，“我研究的总题目不是权力，而是主体”。^③但是福柯的研究侧重映现了主体如何在权力建构过程中被消解被解构的理论图景，力图在消极意义上揭示主体在现代文化的建构过程，并着力于把人“如同大海边沙地上的一张脸”^④一般抹去。然而解构先验主体并不意味着取消主体，而是为了取消理性的目空一切，为了在非理性得以发声的全新秩序中、在理性的留白之中实现思想和主体的复归。因此，福柯始终致力于探讨经验层面上的主体、历史语境中的主体以及个体化的主体，虽然主体或是被监禁、或是徘徊在理性界限之外、或是被性的权力话语所宰制，但他们始终追寻尽可能不同的存在样式，以建构起“每一个人都能够接受并且都必须适应的道德形态”^⑤，而不是一种现代主体的先验齐一和普遍。

（二）主体生存状态：物对人的主宰

在更加激进的后现代主义者看来，无论是上帝之死下权力意志的回归、叙事堆砌下的主体幻象、结构登场下的主体退场，还是福柯式的主体之死都仍不彻底。以鲍德里亚为代表的后现代主义者在解构主体的中心性地位的同时，把人的生命力量的释放寄托在物对世界的彻底主宰之中。

首先，在鲍德里亚看来，福柯的努力远远不够。鲍德里亚指出，福柯的问题在于他对于权力的分析受到时代的限制，尽管他已经跳出“专制的”框架，讨论“归训的”权力，但这套权力逻辑依然服从于现实的客观秩序。作为古典时代的“最后一只恐龙”，福柯的话语“没有空穴，没有幻想，没有回火，只有流动的客观性”，是“它所描述的权力的一面镜子”，是作为现实的“影子”^⑥。福柯的理论与作为它所批判的现代性的镜子一样，只是对正在消失和已经改变了的东西进行的一种近乎神话式的讨论。因此，在福柯权力框架中被建构出来的现代主体，非但没能从权力结构中被解救出来，反而陷入权力的螺旋结构中难以自拔。为此，鲍德里亚将笛卡尔以来的哲学家对于主体的发现、确认、追问和反思比喻为“照镜子”。然而，这种“照镜子”的活动不仅无法厘清主体的处境，反而使作为主体的人受到重复性伤害：“由于不断地照镜子，主体变成了血友病患者：血不再凝固。由于不断超越，血流就不再停止，任何伤口都无法愈合。”^⑦因此，鲍德里亚认为必须进行一场彻底的翻转，与其把目光聚焦于“人”，不如把焦点聚集于“物”。不同于康德通过曾经试图回答“我能知道什么”“我必须做什么”“我可以希望什么”这三个批判问题来回答“人是什么”这一问题的做法，鲍德里亚试图通过对“物”的分析和反思，给“人”以出路。

为此，鲍德里亚在否定形上主体的优先地位的同时，一并否决了先前关于主体解放的所有狂想。他认为主体形而上学的确立维持了主体对客体的优势地位，在现实秩序中，人作为大写的“主体”将自身设置为世界的顶点，发明一种不能再进行申述的宇宙等级，作为一种对其他等级的残忍，人占据这一序列的关键性位置，并使得主体拥有整合世界、书写历史的绝对主导权。“全部形而上学的旨归是世界主

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25、22、6页。

② [法]德里达：《结构，符号，与人文科学话语中的嬉戏》，王逢振等编译：《最新西方文论选》，桂林：漓江出版社，1991年，第135页。

③ [美]德赖弗斯、拉比诺：《超越结构主义与解释学》，张建超、张静译，北京：光明日报出版社，1992年，第271-272页。

④ [法]福柯：《词与物——人文科学考古学》，莫伟民译，上海：上海三联书店，2001年，第506页。

⑤ 参见[法]福柯：《权力的眼睛——福柯访谈录》，严锋译，上海：上海人民出版社，1997年，第119-120页。

⑥ Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, ed. by Phil Beitchman, Nicole Dufresne, Lee Hildreth and Mark Polizzotti, New York: Semiotext(e), 1987, pp. 10-21. 中译本参见汪民安、陈永国、马海良编：《福柯的面孔》，北京：文化艺术出版社，2001年，第512-514页。

⑦ [法]鲍德里亚：《冷记忆：1980-1985》，张新木、李万文译，南京：南京大学出版社，2012年，第254-256页。

体——一个别的或是集团的,有意识的或是无意识的。”^①在鲍德里亚看来,是意志、意识乃至无意识的虚构,是意志与世界、本能与客体之间的某种均衡,保护了带着“本能、欲望和意志而来”的主体特权,而尼采、海德格尔和福柯否定主体中心地位的策略,使得主体被要求表现自身的缺陷、脆弱、阴柔和死亡,被要求放弃其作为心理、知识、权力和历史主体的地位,被要求抹杀为透明和漠然,被要求过度隐退,于是主体被困在一幕关于其消失的情节剧之中,成为历史的死尸和毫无疑义的祭品,主体在自身根基上摇摇欲坠。进一步地,鲍德里亚指出“对主体的质疑无法改变其作为形而上前提的卓越地位”,因为形上主体的创生包含了对脆弱和死亡的防范,形上主体的魅力就在于地位的尊容、无穷的欲望、异化的戏剧性和在无常反复之中的历史超越性,福柯等人对于主体解放的狂想不过是在谋求与世界的和解,而这种“尝试导致的是混乱”。^②因此,作为极端反主体主义的核心人物,鲍德里亚认为尼采、海德格尔和福柯质疑主体中心地位的策略虽然是必须的,但他们通过拷问主体来试图改造现实主体的自大和怯弱的做法已是穷途末路,为了挑战乃至颠覆这种局面,我们必须走得更远。

最后,鲍德里亚在彻底放弃主体原则的同时,采取全盘客体化的反主体主义,将物的立场和物的视角颠覆性地置于历史首位。对“物”和“客体”的关注作为鲍德里亚整个理论研究的暗线,是他用以批判世俗世界的理论武器,是其理论一以贯之的连续性:无论是早期理论中的符号体系(即符号对象征的取代,世俗对神圣的胜利),中期理论的拟象秩序,还是晚期理论的命定之策,都表明鲍德里亚以“物”为核心,借以研究当代资本主义社会中主体和客体关系之间不断演变的理论旨趣。正如凯尔纳所言:“回顾一下,就可以发现,客体世界对于主体的不断增长的权力,从一开始就一直是鲍德里亚的主题,因此暗示着构成他事业基础的延续性。”^③而在鲍德里亚所有作品中最荒诞也最富原创性的晚期作品《致命的策略》中,鲍德里亚公然宣告了主体理论的彻底失败,并借助“水晶复仇”的隐喻说明在人类社会的发展是一个与象征交换渐行渐远的过程,是“物”的权力日趋高涨而“人”的地位日趋萎靡的过程,是“客体”不断取代“主体”并宰制主体的过程。他将客体的“水晶复仇”视为一种置之死地而后生的致命之策,也就是说,主体的拯救是无法通过任何维度的指向主体的行为得以实现的,唯有通过全盘客体化的反主体主义才可能救赎现代社会,为此我们必须放弃主体,彻底站到客体一边,并且承认“我们就生活在客体统治的时代中”^④的结构倒置。

(三) 主体存在形式:虚拟存在的主体

后现代社会发展论的重要特征就是在对现代性文化内在趋向的直接延续中,在媒介化、信息化、视觉图像化的现代转向,在由实转虚的历史进程中关照主体的现代境遇。

首先,“虚拟世界”在全新的“电子结构”社会中不断生成。当前,人类社会进入由高速发展的网络文化空间主导的多感觉时期,并在自我指涉的过程中不断衍生形成“虚拟世界”。借助现代技术,社会生活经历了农耕文明的自然状态、工业时代的机械速率、信息社会的人机互动的三重变奏,人类发展的时空维度亦实现了由实到虚的根本转变。不同于依托物质实体的自然时空,虚拟时空彻底打破了时间的不可逆性和空间的地理局限性,在非线性和非物理性的世界中以数字编码超越了时空限度,使实践活动获得更广阔的发展平台。虚拟时空的显著特点就在于,时间和空间在一定程度上摆脱了现实的束缚,时空的随机流动性大大增强,“甚至连传送‘地点’都开始有了实现的可能”^⑤。可以说,现代科技手段使人的感觉媒介不断得以延伸^⑥,个体活动不受时空场域影响,以身体为活动中介,于在场和缺场的渗透之中,身临其境地感受“处处皆中心又处处无中心”的虚拟世界。

其次,虚拟世界的主体的实践活动,作为现实活动的全新样式,呈现出互动性、虚拟性和多元性的特点。与传统媒介形式不同,现代技术的发展实现了虚拟主体之间的信息互动。在虚拟世界的实践活动

① [法]鲍德里亚:《致命的策略》,刘翔、戴阿宝译,南京:南京大学出版社,2015年,第159页。

② 同上,第161页。

③ D. Kellner (ed.), *Baudrillard: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1994, p. 15.

④ Ibid., p. 17.

⑤ [美]尼葛洛庞帝:《数字化生存》,胡泳、范海燕译,海口:海南出版社,1997年,第194页。

⑥ 参见[英]吉登斯:《历史唯物主义的当代批判——权力、财产与国家》,郭忠华译,上海:上海译文出版社,2010年,第37页。

中,主体所拥有的愈发丰富的内心世界,与客观物质世界的联结降低,如果一来,现代意义上的“我思”主体不复存在。在与现实世界紧密联系的虚拟世界的互动之中,主体的实践行为并非是鲍德里亚所理解的“现实的消失”,而恰恰是现实展开的全新样式,主体在现代信息和传媒技术的对话互动之中,逐渐形成观察世界的新视角,并在一种互构关系的“虚拟实践”活动中呈现出互动性、虚拟性和多元性。在这种开放的虚拟互动空间之中,虚拟主体参与实践活动的平等性和主动性得以大为提升,在一种多维叙事的互动空间之中建构自身。在信息空间之中,虚拟商场、虚拟战争、虚拟交往等网络样态的存在,使得关于“我”为“何物,从何处来,向何处去”的问题被建制在一种全新的虚拟境遇之中,使得在纸质印刷阶段的理性自律主体在电子传播时代转变为“持续的不稳定性使自我去中心化、分散化和多元化”^①的主体,并使得这种“没有性别、种族之差,也没有其他的问题的建构,脱离了生物的、社会文化的决定因素而自由飘荡”^②的现代主体在一定程度上陷入一种多元文化景观之下的无实体交流的混乱之中。

再次,虚拟世界的主体状态呈现复杂化特征,并在网络空间中出现网络沉迷、身心分离、自我丧失等异化特征。在鲍德里亚看来,不仅信息内爆了,而且媒介与社会,连同一切真实、起源、理性、历史等都一并内爆了,图像吞噬一切内爆一切,使得我们所生活的世界,资讯愈来愈多,意义愈来愈少,主体终被淹没,并最终吞噬人自身。其一,所谓网络沉迷指的是人在虚拟空间中以寻求快乐为初衷,将现实与虚拟相混同,将主体和客体相颠倒,从而将大量时间精力投注于网络空间,并导致轻度“强迫性沉迷异常”(obsessive-compulsive disorder)状态的情况。其二,所谓身心分离指的是精神最终脱离肉身的危险。麦克卢汉认为,作为“人的延伸”的现代媒介,“从生理上讲,人在正常使用技术(或称之为经过多种延伸的人体)的情况下,总是不断地受到技术的修改;反过来,人又不断寻找新的方式去修改自己的技术”^③,而“延伸”的物理阻碍首先来自于人的肉身存在。于是,虚拟空间呈现出某种知识权力结构崇拜的倾向,虚拟世界的机器存在相较于身体的优越性,使得身体在其中成为某种信息传播障碍般的存在。其三,所谓自我的丧失指的是在“信息密集社会”(message dense society)中,虚拟空间入侵并打破了主体生活场域和文化情境的连续性。在日益爆炸的信息流中,主体一方面产生“注意力匮乏性紊乱”(attention deficit disorder)症状,另一方面在程序设计的重复性和创造性匮乏中难以自拔。这将导致主体的认同危机和主体的萎靡沉沦,并使主体最终丧失自我。这是一个自我把握不住中心,一个自我与自我相分裂,并使主体陷入支离破碎的全新场域。

三、重构:主体理论的历史唯物主义反思

从主体观念的启蒙到主体观念的确立,从主体建构到主体危机,不难发现近代以来“认识主体”的胜利并不能消解现代“实践主体”的困境。在理论上,现代性之后的理论几乎都建构了某种结构概念,诸如巴特的符号或语言结构、拉康的无意识结构、福柯的知识权力结构、鲍德里亚的客体结构、波斯特的信息结构等。在这些后结构型中,主体要么被异化、被控制、被消解,要么失去主体而被纳入客体之中,主体的现代地位不断反转。在实践中,主体也陷入一种已经为马克思哲学所深刻揭示的现代性发展悖论中。在人类主体取得空前觉醒的时代,在人对自身的追求与人对物的依赖关系之间,在人对社会生产活动的推进与物对人的支配关系之间,人类越是努力降服客体,客体越是努力降服人类。在现代性批判视域中,人类主体不断降服外物的历史,成为主体不断被加以降服的历史,成为不断物化和异化的历史。人的主体性越是实现,主体的困惑便越是难解。为此,我们不得不对主体的当代境遇展开基于历史唯物主义的理论反思与实践审视,以历史唯物主义重构主体理论的当代视角。

(一) 面对后现代主义的层层解构,必须坚持以历史唯物主义把握主体的现实境遇

当我们试图建构哲学人类学理论时,以“去-中心化的主体”“物对人的宰制”和“虚拟主体论”为

① [美]波斯特:《信息方式:后结构主义与社会语境》,范静晖译,北京:商务印书馆,2000年,第13页。

② 王逢振等编译:《网络幽灵》,天津:天津社会科学院出版社,2000年,第3页。

③ [加]麦克卢汉:《理解媒介——论人的延伸》,何道宽译,北京:商务印书馆,2000年,第79页。

能事的后现代主义哲学话语却蜂拥而来。后现代主体论完全抛弃了主体存在的历史性原则,使得现代主体从现代性“虚妄”走向后现代性“虚无”,陷入循环的历史泥沼之中。后现代主义对于现代主体性发展带来的问题诊断具有一定的时代合理性,但开出的药方是错误的。现在要全盘否定主体,不仅为时过早,而且有滑向历史虚无主义的危险。在此,我们必须意识到,虽然后现代主义哲学拒斥认识主体的形而上学特征,但却无法彻底取消价值主体和实践主体。主体作为一种历史存在,除具有认识维度以外,还同时具备实践维度和价值维度,其本质在于“人的真正的社会联系,所以人在积极实现自己本质的过程中创造、生产人的社会联系、社会本质,而社会本质不是一种同单个人相对立的抽象的一般的力量,而是每一个单个人的本质,是他自己的活动,他自己的生活,他自己的享受,他自己的财富”^①。在历史唯物主义视域中,主体不仅首先是从事生活实践的生产主体,更是追寻自身价值实现的意义主体。因此,主体的存在及其意义,不能完全被归结于认识论层面的抽象玄思,死去的是在认识论层面以永恒和绝对权威自居的“主体”和“主体性”,是片面的、狭隘的、极端的、不成熟的“主体”和“主体性”,而不是实践层面和价值层面的“主体”和“主体性”。在现代性尚未远离、社会历史发展的任务尚未完成、可以取代传统主体的新型主体尚未形成之时,轻易抛弃这个已经起了和正在起着巨大社会作用的主体观念,显然并非明智之举。历史唯物主义关注的核心对象和主要观点虽然是“物”,但“物”的背后实际上是人的活动、人的关系,“物化”背后的核心是人的存在和人的发展。当前,后工业时代刚刚到来,现代文明仍将持续相当长的历史时期,我们仍需坚持历史唯物主义,以全球眼光和总体视角认识改造世界,以指导主体解放、社会发展并共同应对全球危机。

(二) 面对抽象主体的哲学迷思,必须探寻资本统摄下主体解放的现实境况

被后现代哲学驱逐出话语中心的是虚妄的、无根的、独断的抽象主体,但关键不在于否定总体意义上的主体哲学,而在于如何恢复具备历史性的具体的“主体”,如何理解资本逻辑统治下主体发展的深层困境。后现代主体论没能对现代主体进行历史的具体考察,更没有把主体背后的物质性理解为现实的生产关系和分工交往,彻底却又单一的“否定”环节构成后现代主体理论的逻辑主线,主体困境的底层逻辑隐而未现、悬而未解,遮蔽了主体发展的可能性的现实展开。事实上,后现代主体论与马克思人学共享“资本消解主体”的现实语境,以资本增殖为目的社会生产和交换体系,连接了时空领域的一切对象,在社会进程的不断推进中建构资本逻辑的权力结构,主体异质性被不断生产出来的背后,是资本逻辑通过交换关系和交往原则磨平一切的同质化过程。在这里,“人的发展采取了物的发展的形式,人类历史不再是人本身的历史,而是资本发展的历史”^②,在主客倒置的资本逻辑中,在资本疯狂的自我增殖中,资本的造物挣脱了人的控制,使得主体实际上无法“按照人的样子来组织世界”,并终将使人的存在向度和社会联系“以异化的形式出现”^③。揭示并超越资本逻辑的抽象统治,便构成了马克思现代性批判的本真精神。马克思发现,“资本要无限度地扩大劳动和价值创造的趋势相矛盾的。因为资本一方面确立它所特有的界限,另一方面又驱使生产超出任何界限,所以资本是一个活生生的矛盾”^④。这使得资本积累同时蕴含资本逻辑的自反性力量,使得资本的自我增殖必将导致资本逻辑的自我否定和自我瓦解,使得任何臣服于资本积累需要的文明蕴藏着自我毁灭的种子。唯有厘清主体困境的资本语境,才能深入历史把握主体现状,才能透视社会结构揭示主体解放的现实可能。唯有打破资本逻辑的抽象统治,才能重新寻求和恢复主体的个性和独立性,才能根据不断变化的社会历史条件探求主体解放的现实路径。

(三) 面对虚拟技术的现实变革,必须以主体原则回应主体的时代困境

可以说,在信息社会和后信息社会之中,于网络空间中进行实践的虚拟主体存在极大冲击了我思主体的现代性地位。一方面,虽然虚拟时空释放了人的自主性、丰富了人的感性体验、拓展了人的发展范

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年,第24页。

② 白刚:《回到〈资本论〉:21世纪的“政治经济学批判”》,北京:人民出版社,2018年,第70页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷,第24-25页。

④ 《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第405页。

围,但在虚拟时空中,随着交往主体的虚拟化,电子屏幕前的“终端”主体在缺乏现实互动的情况下往往容易沉溺于虚拟想象而导致自我迷失,从而陷入一种孤独无力的社会失律状态。另一方面,虚拟空间下主体的价值空场,即当图像成为仿像的时候,这种虚拟的存在物使得“在这些图像中我们什么也看不到……它们没有留下任何痕迹,也没有投下任何阴影,甚至什么结果也没有留下”,而“它们的那种轻飘与虚无简练地强调了我们已经从一种需要中解放出来,我们一直需要从美和丑、真实和非真实、向外部的超越和向内部的保守中作出一种判断”^①,人们从现实需要中解放出来,并在网络空间的平行维度中再次陷入“虚假需要”的危险之中。但无论是虚拟时空还是现实时空,都不过是人的生存活动的存在形式。无论人机互动技术如何发展,都不可能取消身体的实在性,也不可能消解时空的物质实在性,更不可能彻底割裂虚拟时空与现实时空之间的内在关系。时空关系的虚拟化不可能使一切陷入虚无之中。问题的关键在于如何正确发挥主体能动性,而不在于否定和解构主体。随着时空转换,马克思主义的内容形势不断革新,但其原理立场与价值逻辑却在历史的洗涤激荡中愈久弥新,在与中国具体实际性结合的进程中不断指导新的实践发展。实际上,在人与物的关系上,人永远是主体,社会历史发展的意义和目的就在于实现和维护人的发展。唯有不断坚持以人为本,始终坚持将人的发展程度纳入衡量社会发展程度的尺度,引导技术创新朝着有利于人类福祉的方向发展,才能更好地在新一轮科技产业革命的重大变革中,在生产主体从机械劳动向信息创造的转变中,在生活场景从线下模式向线上延展的多元渗透中,真正实现人的自由全面发展。

(责任编辑 已 未)

(上接第 32 页)

国际文明的必经之路。综合上述两个方面,可以得出结论:其一,促进包容性和共享性的世界体系的构建,正是“中国方案”的世界历史意义;其二,中国在崛起过程中引领广大发展中国家共同建设协商合作的国际关系,构成了人类文明历史性变革的“关键变量”。

综上所述,澄清《资本论》语境中的“世界体系”概念,为我国在复杂的国际关系中确立自身的发展道路提供重要启示,无疑是当代马克思主义研究的题中应有之义。党的二十大报告强调:“中国坚定奉行独立自主的和平外交政策,始终根据事情本身的是非曲直决定自己的立场和政策,维护国际关系基本准则,维护国际公平正义。”^②立足于马克思主义的思想高度,汲取中华文明中的优良养分和党在国际交往中的实践经验,我们正在形成和完善关于世界体系的自主话语,为解决人类问题、实现国际正义、推进全球治理模式变革提供“中国方案”。归根到底,构建以人类命运共同体为核心的新型世界体系,才能真正解决世界性问题、实现国际公平正义、提升全人类的福祉,这是马克思对世界体系的研究为我们提供的最深刻的时代启示。

(责任编辑 已 未)

① Mike Gane (ed.), *Baudrillard Live. Selected Interviews*, London: Routledge, 1993, p. 68.

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60页。

邓小平对“振兴中华民族”的思考和探索

欧阳奇 江秋飞

【摘要】改革开放后，邓小平基于当时独特的历史实际，提出“振兴中华民族”的时代课题，从国家富强、民族团结和文化兴盛等维度深刻论述了“振兴中华民族”的基本内涵，从经济、政治、文化、对外交往等方面系统谋划了“振兴中华民族”的实现路径。邓小平关于“振兴中华民族”的思考和探索，不仅推动中华民族实现了从站起来到富起来的飞跃，也为今天推进强国建设和民族复兴提供了思想启发和方法借鉴。

【关键词】邓小平；振兴中华民族；国家富强；民族团结；现代化

中图分类号：A849 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)05-0052-09

作者简介：欧阳奇，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院教授，中国人民大学习近平新时代中国特色社会主义思想研究院研究员；

江秋飞，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“新时代铸牢中华民族共同体意识的研究”（22BKS190）

“振兴中华民族”是改革开放后邓小平实践探索和理论思考的核心目标。作为中国共产党第二代中央领导集体的核心，邓小平带领党和人民成功开创了中国特色社会主义，开启了我国改革开放和社会主义现代化建设的新时期。改革开放新时期，邓小平深刻洞察到民族振兴问题的重要性和紧迫性，在继承前人相关认识的基础上进一步提出“振兴中华民族”的时代课题，强调“我们集中力量搞四个现代化，着眼于振兴中华民族”^①，将“振兴中华民族”与发展中国特色社会主义事业紧密联系起来。习近平在纪念邓小平同志诞辰120周年座谈会上高度评价了邓小平的一生，指出：“对邓小平同志最好的纪念，就是把他开创的中国特色社会主义事业继续推向前进。我们要紧紧围绕以中国式现代化全面推进强国建设、民族复兴伟业这个中心任务，继往开来，奋发进取。”^②邓小平关于“振兴中华民族”的思考和探索，对于新时代以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴具有重要的启迪和指导意义。

一、改革开放后邓小平提出“振兴中华民族”的缘由分析

中华民族具有深厚的历史底蕴，创造了举世瞩目的中华文明，在历史上相对于其他国家曾长期处于领先地位。但到了近代，由于列强入侵和内部动荡，国家蒙辱、人民蒙难、文明蒙尘。只有在新中国成立后尤其是改革开放后，中华民族才迎来“九死一生”的宝贵发展机遇。改革开放后，邓小平提出“振兴中华民族”的时代课题，具有多方面的深刻缘由。

（一）历史缘由：近代屈辱历史激发了中国人寻求现代化和实现中华民族“振作起来”的深切渴望

邓小平曾在回顾中华民族的历史时指出，“我们的民族曾经创造过灿烂的古代文明，也经历过各种

① 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第357页。

② 习近平：《在纪念邓小平同志诞辰120周年座谈会上的讲话》，《人民日报》2024年8月23日。

深重的苦难和进行过付出巨大代价的、坚忍不拔的斗争”^①。近代以后,随着列强的不断侵袭与封建统治的日益腐朽,中国逐步沦为半殖民地半封建社会,中华民族陷入落后挨打的境地。邓小平在晚年会见海外华人企业家时指出:“中国人真正站起来是从一九四九年开始。在那以前,中国人在国际上没有地位。少数人虽有地位,但所有黄皮肤的面孔吃不开”^②。究其原因,从政治层面看,近代中国内无民主自由,受封建专制统治束缚,外无民族独立,受帝国主义列强压迫;从经济层面看,自鸦片战争到新中国成立前,西方列强通过强迫中国签订一系列不平等条约,不仅动摇了国家的经济基础,而且加剧了中华民族的贫穷落后;从文化层面看,帝国主义对中国进行文化掠夺和输出,企图“以奴化活动和奴化教育来腐蚀我们的民族意识,消灭民族爱国思想,摧残民族气节”^③。在这些因素的共同影响下,中华民族丧失了独立自主的地位,更谈不上实现民族发展。

近代蒙受的屈辱促使中华民族开展不屈不挠的斗争,也使中国人深刻认识到落后就要挨打,“中国人要振作起来”^④,而且只有通过现代化才能使整个民族振作起来。邓小平在赴法留学时期,就萌生了“工业救国”的初步想法。他在回忆这段留学生活时曾说:“我们看到中国当时是个弱国,我们要使它强大。我们认为要达到这一目的,只有使它走上现代化的道路,所以我们去西方学习。”^⑤在近代各种救国救民的现代化方案相继失败后,中国共产党肩负起振兴中华民族的历史重任,团结带领各族人民进行民族民主革命,实现民族独立和人民解放,为实现现代化和民族振兴创造了根本社会条件。新中国成立后,面对一穷二白的基本国情,毛泽东发出了中华民族再不加快发展就将面临被开除“球籍”^⑥的危险的感慨。党团结带领人民进行社会主义革命和建设,实现了中华民族有史以来最为广泛而深刻的社会变革,为中国社会主义现代化事业奠定了基础。改革开放后,以邓小平同志为核心的党中央更加深刻认识到现代化建设对于振兴中华民族的关键作用。对美国、日本等国的访问,使邓小平真切感受到中国与西方发达国家之间的巨大差距,更加坚定了他推进现代化建设的决心。邓小平基于对中国国情的清醒认识,提出现代化建设是当时和此后相当长一个历史时期的主要任务,并强调“能否实现四个现代化,决定着我国国家的命运、民族的命运”^⑦。总之,推进现代化和振兴中华民族是密不可分的,认识这一点,是理解邓小平为何提出“振兴中华民族”这一时代课题的关键所在。

(二)理论缘由:中国共产党作为马克思主义政党,“是为民族、为人民谋利益的政党”

一个民族若要实现繁荣发展,必须拥有一个能够科学引领发展方向、高效凝聚社会力量、坚定捍卫民族利益的领导核心。马克思、恩格斯从阶级斗争的角度揭示了马克思主义政党的性质,认为共产党人应当坚持整个无产阶级共同的不分民族的利益。列宁着眼于帝国主义和无产阶级革命的发展变化,运用阶级分析方法把世界民族划分为两部分,“一部分是为数众多的被压迫民族,另一部分是少数几个拥有巨量财富和强大军事实力的压迫民族”^⑧,提出各国共产党应当正确处理好同农民和民族资产阶级的关系,掌握被压迫民族解放运动的领导权。中国共产党自成立起,便将为人民谋幸福、为民族谋复兴作为自己的历史使命,其党性和人民性高度统一,政党使命与民族振兴的使命深相契合。正如邓小平指出的:“共产党是为民族、为人民谋利益的政党,它本身决无私利可图。”^⑨站在最广大人民群众立场,满足各族人民的根本利益,是作为马克思主义政党的中国共产党的价值追求,也是邓小平思考和探索“振兴中华民族”的根本出发点和落脚点。

“为民族、为人民谋利益”不仅是价值命题,更是一个实践命题,其深深地植根于人民群众的主体性

① 《邓小平年谱》第5卷,北京:中央文献出版社,2020年,第12页。

② 同上,第619页。

③ 《邓小平文选》第1卷,北京:人民出版社,1994年,第22页。

④ 《邓小平文选》第3卷,第358页。

⑤ 《邓小平传(1904-1974)》上卷,北京:中央文献出版社,2014年,第17页。

⑥ 《毛泽东文集》第7卷,北京:人民出版社,1999年,第89页。

⑦ 《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社,1994年,第162页。

⑧ 《列宁选集》第4卷,北京:人民出版社,2012年,第275页。

⑨ 《邓小平文集(一九四九——一九七四年)》上卷,北京:人民出版社,2014年,第260页。

活动之中,并有赖于中国共产党的坚强引领。首先,坚持人民至上是中国共产党一以贯之的理论立场和价值原则。在马克思主义政党话语中,为民族、为人民谋利益并非抽象概念或空洞叙事,而是在党的领导下,由现实的、有生命的人民群众进行的生动实践。人民群众作为历史的主体和动力源泉,不仅是物质财富和精神文化的创造者,更是社会变革的决定性力量。这一立场从根本上颠覆了西方社会以个人主义为核心的价值观念,彰显了人民群众的主体地位和历史主动精神。其次,中国共产党作为中国先进的政治力量,是为各族人民谋利益的使命型政党。毛泽东强调:“我们共产党是无产阶级的先锋队,同时又是最彻底的民族解放的先锋队。”^①这一论断旗帜鲜明地阐释了中国共产党代表并维护工人阶级以及全国各族人民的根本利益,具有广泛的代表性和深厚的群众基础。邓小平继承了这一重要思想,强调中国共产党领导革命和建设就是为了使各族人民“生活一天一天获得改善”^②。在为民族、为人民谋利益的具体实践中,中国共产党始终发挥振兴中华民族的领导核心作用,团结和带领全国各族人民不断探索适合中国国情的革命、建设和改革道路,不仅致力于推翻旧制度、建立无产阶级专政,更在取得政权后,通过科学的战略规划和有效的政策实施,不断为各族人民创造美好生活,确保发展成果惠及各族群众,引领中华民族稳步迈向振兴。

(三) 现实缘由:“振兴中华”是团结全体中华儿女推进改革开放和祖国统一事业的有力号召

振兴中华民族,需要全体中华儿女共同奋斗方能实现。邓小平基于对中国历史、文化和民族状况的洞察和长期思考,于 1987 年在会见美籍华人李远哲、李政道等人时谈道:“我们都是立足于振兴中华民族,口号是‘振兴中华’。”^③对中国共产党而言,“振兴中华”的口号既表达了对国家未来发展的殷切期望,也彰显出对中华民族深厚历史底蕴的自信和对民族复兴使命的担当。“中华民族作为一个自觉的民族实体,是在近百年来中国和西方列强对抗中出现的,但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的。”^④只有在中国共产党的带领下,中华民族才真正从“自在的民族”变成“自觉的民族”,摆脱近代以来落后挨打的命运,在世界的东方巍然屹立。改革开放后,以邓小平为主要代表的中国共产党人进一步认识到,中华民族要自立于世界民族之林,不仅要加强国内各民族、各阶层的团结,还要加强海内外中华儿女的团结。邓小平指出,“大陆同胞,台湾、香港、澳门的同胞,还有海外华侨,大家都是中华民族子孙”^⑤,并呼吁全体中华儿女共同为振兴中华的事业而奋斗。“振兴中华”不仅是汇聚海内外中华儿女力量的强大精神纽带,更是改革开放新时期团结全体中华儿女推进改革开放和祖国统一事业的有力号召。

邓小平认为,改革开放事业是全体中华儿女共同参与的伟大事业,除了大陆地区的中华儿女,海外中华儿女也是推进改革开放事业的重要主体。他相信“在国外的华侨、华人是会热心支持我国的建设事业的”^⑥,真诚欢迎他们参与中国的改革开放和现代化建设事业。在“振兴中华”的有力号召下,同为中华儿女的港澳台同胞、国外侨胞在资金、技术和管理经验等方面为祖国的建设提供宝贵支持,为改革开放事业的顺利推进作出重要贡献。此外,在邓小平这里,欢迎海外中华儿女参与改革开放实践,也有推进祖国统一事业的深远考虑。邓小平在谈论“民族振兴”时,常与“祖国统一”相联系,强调“我们要共同奋斗,实现祖国统一和民族振兴”^⑦。他在回答美国记者迈克·华莱士关于“台湾有什么必要同大陆统一”的问题时严肃地指出:“这首先是个民族问题,民族的感情问题。凡是中华民族子孙,都希望中国能统一,分裂状况是违背民族意志的。”^⑧中华儿女同根同源,维护祖国统一的观念深深植根于中华民族的文化传统和民族情感,实现祖国完全统一是“振兴中华民族”的题中应有之义。

① 《毛泽东文集》第 2 卷,北京:人民出版社,1993 年,第 42 页。

② 《邓小平文集(一九四九——一九七四年)》上卷,第 165 页。

③ 《邓小平年谱》第 5 卷,第 487 页。

④ 费孝通:《中华民族多元一体格局》,北京:中央民族大学出版社,2018 年,第 17 页。

⑤ 《邓小平文选》第 3 卷,第 362 页。

⑥ 同上,第 162 页。

⑦ 同上,第 362 页。

⑧ 同上,第 170 页。

二、邓小平对“振兴中华民族”的意蕴阐释

“振兴中华民族”是全体中华儿女的共同愿望。1988年6月,邓小平在会见台湾客人时指出:“一个是政治统一,一个是发展经济,使中华民族立于世界之林,还有继承和发扬中华民族的灿烂文化。这些是我们的共同目标。”^①在邓小平这里,国家富强、民族团结和文化兴盛这三个层面相互依存,共同构成“振兴中华民族”这一宏伟目标的核心要义。

(一) 国家富强:实现各族人民共同富裕和中华民族以富强形象“自立于世界的先进行列”

马克思恩格斯曾指出,无产阶级“必须取得政治统治,上升为民族的阶级,把自身组织成为民族,所以它本身还是民族的”^②。在特定的民族国家内,无产阶级需要在政治上取得统治地位,成为民族的领导者,利用政治统治把一切生产工具集中于无产阶级专政的国家,“并且尽可能快地增加生产力的总量”^③。在马克思看来,未来社会的生产绝非为某个特定群体服务,而是“将以所有的人富裕为目的”^④。新中国成立之初,《共同纲领》便提出要“为中国的独立、民主、和平、统一和富强而奋斗”。改革开放后,邓小平将马克思主义基本原理同新时期的中国具体实际相结合,提出实现国家富强、民族振兴只能走“走自己的道路,建设有中国特色的社会主义”,“只有社会主义,才能有凝聚力,才能解决大家的困难,才能避免两极分化,逐步实现共同富裕”。^⑤也就是说,中国必须走自己的社会主义道路,推进现代化建设,因为“发展经济改善人民生活,振兴中华是人民的愿望”^⑥。总之,国家富强内在地包含着人民生活水平的改善以及整个民族“富起来”,这是“振兴中华民族”的首要内涵。

从民族振兴的视角看,国家富强首先意味着各族人民共同富裕。这蕴含了社会主义现代化的价值向度。1978年底,邓小平在《解放思想,实事求是,团结一致向前看》的讲话中指出,可以通过“一部分人生活先好起来”的手段,实现“使全国各族人民都能比较快地富裕起来”^⑦的目的。1985年,他在与外宾谈话时进一步强调,公有制经济始终占主体地位,坚持走共同富裕的道路,这是“两条最重要的原则”^⑧。通过走社会主义现代化道路实现民族振兴,意味着国家发展的成果能够惠及的不是哪一个或哪几个民族,而是全国五十六个民族。社会主义现代化以各族人民共同富裕为目标,能够切实保障各个具体民族的发展权利,进而夯实各族人民休戚与共的利益共同体,推进各民族共同繁荣发展。

其次,国家富强还意味着中华民族以富强形象“自立于世界的先进行列”^⑨,为全人类作出更大贡献。中国的富强深刻体现了中华民族在“站起来”的基础上迈向“富起来”的伟大飞跃。“富起来”既包括经济发展和人民生活水平提高,也包括综合国力的整体跃升。在邓小平开启的改革开放新时期,奋力推进社会主义现代化建设成为中华民族面临的主要任务。邓小平强调,中华民族追求的现代化是“中国式的现代化”^⑩。学界多注意到这里的“中国式”指的是符合中国国情的现代化,实际上这也是指不依附西方的现代化。邓小平多次谈到,我们讲人格,“但不要忘记还有一个国格”^⑪。对于一个国家、一个民族而言,珍惜和维护本国、本民族的独立自主至关重要。只有提高民族自尊心,珍惜自己国家的独立,不依附他国,才能在现代化建设的征程中不卑不亢地走好自己的路,以昂扬姿态屹立于世界民族之林。

① 《邓小平年谱》第5卷,第536-537页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷,北京:人民出版社,2009年,第50页。

③ 同上,第52页。

④ 《马克思恩格斯全集》第31卷,北京:人民出版社,1998年,第104页。

⑤ 《邓小平文选》第3卷,第357页。

⑥ 《邓小平年谱》第5卷,第536页。

⑦ 《邓小平文选》第2卷,第152页。

⑧ 《邓小平年谱》第5卷,第373页。

⑨ 同上,第12页。

⑩ 《邓小平文选》第3卷,第29页。

⑪ 同上,第331页。

毛泽东曾说：“中国应当对于人类有较大的贡献。”^①邓小平也指出：“中国人民将通过自己的创造性劳动根本改变自己国家的落后面貌，以崭新的面貌，自立于世界的先进行列，并且同各国人民一道，共同推进人类进步的正义事业。”^②在邓小平看来，随着对外开放的不断扩大，“中华民族”越来越成为一种面向世界的自我称谓，中华民族的振兴绝非孤立于世界历史之外的封闭式发展，而是融汇于世界历史发展进程的开放式发展。因此，“衡量我们是不是真正的社会主义国家，不但要使我们自己发展起来，实现四个现代化，而且要能够随着自己的发展，对人类做更多的贡献”^③。

（二）民族团结：以团结友爱、互助合作的新型民族关系“争取整个中华民族的大团结”

近代以来，中华民族之所以难以摆脱落后挨打的命运，从主观方面说，很大程度上就在于各族人民没有组织起来、团结起来。孙中山曾言中国人是“一片散沙”^④，晏阳初指出“贫、愚、弱、私”^⑤是中国的主要问题，这些观点都反映出近代中国的社会现实和民族困境。中国共产党成功地将全国各族人民组织起来，取得了革命胜利，建立了新中国。新中国成立之初，毛泽东自豪地宣告：“帝国主义过去敢于欺负中国的原因之一，是中国各民族不团结，但是这个时代已经永远过去了，从中华人民共和国成立的那一天起，中国各民族就开始团结成为友爱合作的大家庭”^⑥。这一时期，邓小平在主政西南的领导实践中，便提出要通过消除民族隔阂“形成中华民族美好的大家庭”^⑦。改革开放后，以邓小平同志为核心的党中央继续坚持民族平等和民族团结政策，提出要“争取整个中华民族的大团结”^⑧，鲜明地表达了加强民族团结是建设中华民族大家庭，进而实现“振兴中华民族”的前提条件和重要内涵。

平等的民族关系是中华民族大团结的政治基础。中华民族作为多元一体的复合体，其凝聚力生成的基础就在于各具体民族之间的内在关联性与和谐共生。这种和谐共生的关键性前提就是民族平等。列宁曾指出：“没有什么比民族问题上的不公正态度更能阻碍无产阶级阶级团结的发展和巩固的了，因为‘受欺侮’民族的人没有比对平等感，对破坏这种平等更敏感的了，哪怕是自己的无产者同志出于无心或由于开玩笑而破坏这种平等。”^⑨平等作为联结各民族的政治基础，不仅是对各民族政治主体地位的尊重，也是中华民族大家庭本质特征的体现。邓小平多次强调：“我们的民族政策是正确的，是真正的民族平等。”^⑩这意味着在社会主义的民族政策下，各具体民族不论人口多少、经济社会发展程度高低、风俗习惯和宗教信仰异同，都拥有同等的地位与权利，这种平等性是实现中华民族大团结，进而推进民族振兴的政治基础。

社会主义的团结互助精神是中华民族大团结的精神内核。马克思主义认为，人类社会是一个相互联系的整体，个体与个体、个体与集体之间存在着复杂的互动关系。在社会主义社会，这种互动关系被赋予了新的内涵和意义，尤其体现在基于社会主义价值观的团结互助精神。在 1979 年 6 月全国政协五届二次会议上，邓小平强调，中国各民族在中国共产党的领导下，“结成了社会主义的团结友爱、互助合作的新型民族关系”^⑪。这意味着，随着人民民主专政国体和社会主义基本制度的确立，中国已经从根本上消灭了产生民族压迫的社会根源，形成了社会主义的新型民族关系。尽管在社会主义初级阶段，各民族在经济文化发展上的不平衡性难以在短期内消除，但社会主义的民族问题已经不再具有阶级斗争的性质，而是各族人民内部的矛盾问题。只要各民族能够在相互尊重、平等相待的基础上互助合作，实现中华民族大家庭的繁荣发展、实现民族振兴便只是时间问题。

① 《毛泽东文集》第 7 卷，第 157 页。

② 《邓小平年谱》第 5 卷，第 12 页。

③ 《邓小平年谱》第 4 卷，北京：中央文献出版社，2020 年，第 325 页。

④ 《孙中山选集》下卷，北京：人民出版社，2011 年，第 644 页。

⑤ 宋恩荣编：《晏阳初文集》，北京：教育科学出版社，1989 年，第 54 页。

⑥ 《毛泽东民族工作文选》，北京：中央文献出版社，2014 年，第 124 页。

⑦ 《邓小平文选》第 1 卷，第 162 页。

⑧ 《邓小平文选》第 3 卷，第 161 页。

⑨ 《列宁全集》第 43 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 357 页。

⑩ 《邓小平文选》第 3 卷，第 362 页。

⑪ 《邓小平文选》第 2 卷，第 186 页。

爱国主义是中华民族大团结的情感纽带。国家是民族的政治共同体,民族是构成国家的基本单元,多元一体的中华民族为增进国家认同、凝聚社会力量奠定了人心基础。早在主政西南时期,邓小平就指出:“不管哪一个民族的人民,都要懂得一个道理,就是我们无论哪一个民族的生存、繁荣和幸福,都是和中华人民共和国的大家庭、和祖国不可分离的。”^①这即是说,中华人民共和国、中华民族之所以能成为一个大家庭,从情感层面而言,就在于各族人民的爱国情感和对于中华民族的身份认同。在1985年会见美籍华人科学家李政道时,邓小平强调爱国主义“就是要使祖国兴旺发达,使中华民族兴旺发达”^②。改革开放新时期,邓小平特别看重华侨华人的作用:“我们还有几千万爱国同胞在海外,他们希望中国兴旺发达,这在世界上是独一无二的。”^③爱国主义能够将海内外中华儿女紧紧团结在一起,激发出中华民族强大的凝聚力和向心力。这种以爱国主义为情感纽带的海内外中华儿女大团结,激励着全世界的中华民族子孙一起为维护祖国统一、振兴中华而团结奋斗。

(三)文化兴盛:“提高全民族的科学文化水平”,建设高度的社会主义精神文明

文化兴盛是“振兴中华民族”不可或缺的一环。马克思主义认为,经济和政治条件决定了文化形态,但文化并非经济和政治的被动反映,它反过来也能对经济和政治产生深远影响。随着生产力提高和经济发展,全民族的科学文化水平也会相应提高,这是历史发展的必然趋势。1949年,毛泽东曾预言:“随着经济建设的高潮的到来,不可避免地将要出现一个文化建设的高潮。中国人被人认为不文明的时代已经过去了,我们将以一个具有高度文化的民族出现于世界。”^④1979年,邓小平在全国第四次文代会上强调,在社会主义建设过程中,不仅要注重物质文明建设,还要“提高全民族的科学文化水平,发展高尚的丰富多彩的文化生活,建设高度的社会主义精神文明”^⑤,并且重申了毛泽东关于“我们将以一个具有高度文化的民族出现于世界”的观点。在邓小平看来,文化兴盛作为“振兴中华民族”的深层意涵,将为中华民族的繁荣发展注入强大的精神动力。

文化兴盛主要体现为两个层面:从民族整体层面看,全民族科学文化水平大幅提高。其一,科技的快速发展。改革开放后,邓小平提出“科学技术是第一生产力”的重大命题,强调经济建设必须依靠科学技术。他曾列举原子弹、氢弹、人造地球卫星等高科技成果,指出“这些东西反映一个民族的能力,也是一个民族、一个国家兴旺发达的标志”^⑥。在科学创新的推动下,不仅全民族的文化现代化进程将加快,民族振兴和国家富强的目标也将早日实现。其二,教育的持续发展。邓小平曾说:“教育是一个民族最根本的事业。”^⑦教育的繁荣发展是文化兴盛的应有之义,只有教育发展了,才能培养成批的人才,“也只有有了成批的杰出人才,才能带动我们整个中华民族科学文化水平的提高”^⑧。其三,高度的精神文明。邓小平指出:“搞中国的社会主义,我们的新提法就是建立一个高度民主、高度文明的社会主义国家。”^⑨也就是说,在建设高度物质文明的同时,要发展高尚的、丰富多彩的文化生活,建设高度的精神文明。这是社会主义社会区别于资本主义社会的一个鲜明标志。从民族成员个体层面看,各民族成员的思想道德素质和科学文化素质显著提升。1986年通过的《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》指出:“社会主义精神文明建设的根本任务,是适应社会主义现代化建设的需要,培育有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义公民,提高整个中华民族的思想道德素质和科学文化素质。”^⑩只有在民族成员个体层面大力提升其思想道德素质和科学文化素质,才能有效抵制西方资产阶

① 《邓小平文集(一九四九——一九七四年)》上卷,第345-346页。

② 《邓小平年谱》第5卷,第359页。

③ 《邓小平文选》第3卷,第358页。

④ 《毛泽东文集》第5卷,北京:人民出版社,1996年,第345页。

⑤ 《邓小平文选》第2卷,第208页。

⑥ 《邓小平文选》第3卷,第279页。

⑦ 《邓小平思想年编:1975-1997》,北京:中央文献出版社,2011年,第573页。

⑧ 《邓小平文选》第2卷,第96页。

⑨ 《邓小平年谱》第5卷,第83页。

⑩ 《十二大以来重要文献选编》下册,北京:中央文献出版社,2011年,第123页。

级的腐朽思想文化,建设高度的社会主义精神文明,从而为“振兴中华民族”提供强有力的精神支撑。

三、邓小平对“振兴中华民族”的路径探索

改革开放后,以邓小平同志为核心的党中央准确把握和平与发展的时代主题,从经济、政治、文化、对外交往等多个维度综合施策,系统构筑了“振兴中华民族”的科学路径。

(一)发展社会主义市场经济和实行“先富带后富”的民族共同发展政策

党的十一届三中全会后,以邓小平同志为核心的党中央在深刻总结国内外社会主义建设经验的基础上,作出把党和国家工作中心转移到经济建设上来、实行改革开放的历史性决策,开创了社会主义现代化建设的新局面。在邓小平看来,发展社会主义市场经济是推进中国式的现代化和振兴中华民族的必由之路。以社会主义市场经济推进民族振兴,首先要明确社会主义市场经济的改革方向。在 1992 年的南方谈话中,邓小平指出“计划和市场都是经济手段”,社会主义也可以搞市场经济。^①同年 6 月,他在同江泽民谈话时明确表示赞成使用“社会主义市场经济体制”这个提法,并指出“实际上我们是在这样做,深圳就是社会主义市场经济”^②。其次,明确社会主义的本质在于共同富裕,实行社会主义市场经济的目的是实现各族人民共同富裕。邓小平在南方谈话中明确提出:“社会主义的本质,是解放生产力,发展生产力,消灭剥削,消除两极分化,最终达到共同富裕。”^③这一论断对社会主义的本质作了新的界定,为实行社会主义市场经济确立了各族人民共同富裕的根本价值导向。

实现各族人民共同富裕,必须实行“先富带后富”的民族共同发展政策。实施这一政策需要做到:首先,以坚持社会主义公有制经济为根本保证。在推进以社会主义市场经济为方向的改革时,邓小平强调始终坚持两条根本原则,“一是以社会主义公有制经济为主体,一是共同富裕”^④。坚持以社会主义公有制经济为主体,蕴含着引导非公有制经济发展,消灭剥削、消除两极分化的内在要求。通过发展公有制经济能够有效驾驭资本,引导非公有制经济为社会主义事业服务,进而实现共同富裕。其次,实行经济发达地区对口支援少数民族地区的政策。1986 年 3 月,邓小平在会见外宾时指出:“我们的政策是让一部分人、一部分地区先富起来,以带动和帮助落后的地区,先进地区帮助落后地区是一个义务。”^⑤实际上早在 1979 年,中共中央第 52 号文件就明确提出要组织内地省市对口支援边境地区和少数民族地区。在邓小平的推动和领导下,中国启动了对口支援西藏工作,明确了由国家经委、国家计委和国家民委共同负责经济发达省市对口支援少数民族地区的工作。事实证明,这是一条加速少数民族地区经济文化发展的“投资少、见效快、收益大的重要途径”^⑥。

(二)坚持民族区域自治制度和扩大爱国统一战线

民族区域自治制度作为中国的一项基本政治制度,在邓小平看来是“适合中国的情况”的^⑦,它能够保障国家的统一领导,彰显人民民主,促进民族平等、团结和共同繁荣。推进中华民族振兴,应当坚持和完善民族区域自治制度,在切实保障各族人民民主权利的基础上巩固中华民族大家庭。这要求做到:第一,保障各族人民民主权利,落实宪法赋予自治机关的自治权利,使少数民族能够民主管理本地区、本民族的内部事务。邓小平明确指出:“要把我国实行的民族区域自治制度用法律形式规定下来,要从法律上解决这个问题,要有民族区域自治法。”^⑧第二,巩固社会主义民族关系,坚持各民族平等,持续推动民

① 《邓小平文选》第 3 卷,第 373 页。

② 《邓小平年谱》第 5 卷,第 645 页。

③ 《邓小平文选》第 3 卷,第 373 页。

④ 同上,第 142 页。

⑤ 《邓小平文选》第 3 卷,第 155 页。

⑥ 《国务院批转关于经济发达省、市同少数民族地区对口支援和经济技术协作工作座谈会纪要的通知》,国务院法制局编:《中华人民共和国现行法规汇编(1949-1985):政法卷、军事及其他卷》,北京:人民出版社,1987 年,第 279 页。

⑦ 《邓小平文选》第 3 卷,第 257 页。

⑧ 《邓小平年谱》第 5 卷,第 60 页。

族团结进步事业。在实行民族区域自治的基础上推进民族地区经济社会发展,确保在改革开放的过程中每个民族都不掉队。第三,大力培养少数民族干部,服务好民族地区的发展。“搞好自治,关键是培养少数民族干部。”^①少数民族干部既了解本民族的历史文化传统和实际情况,又能够贯彻落实中国共产党的路线方针政策,在促进民族地区经济社会发展、加强民族团结等方面发挥着不可替代的作用。

扩大爱国统一战线是从政治上推进民族振兴的又一途径。邓小平认为新时期的统一战线已经不是传统意义上的政治联盟,而是扩展到“全体社会主义劳动者、拥护社会主义的爱国者和拥护祖国统一的爱国者的最广泛的联盟”^②。扩大爱国统一战线需要把握好几点:首先,明确坚持爱国主义是爱国统一战线的核心原则。1981年,《关于建国以来党的若干历史问题的决议》明确将新时期的统一战线称为“爱国统一战线”,强调了统一战线的爱国主义性质。例如,在推进“一国两制”事业时,邓小平认为“港人治港”的界线和标准是“必须由以爱国者为主体的港人来治理香港”,并强调爱国者的标准是“尊重自己民族,诚心诚意拥护祖国恢复行使对香港的主权,不损害香港的繁荣和稳定”^③。其次,积极推进祖国统一事业。邓小平强调实现台湾回归、祖国统一是全中国人民的共同愿望,也是爱国统一战线所面临的一项光荣神圣的任务,“爱国一家,走祖国统一的道路,就有功于民族,有益于人民”^④。再次,发挥人民政协作为统一战线组织的重要作用。人民政协要在坚持中国共产党领导的基础上,正确处理一致性和多样性的关系,广泛团结各界人士,努力寻求最大公约数,促进中华民族大团结大繁荣。

(三) 大力发展科学和教育事业

推进现代化、实现民族振兴必须大力发展科学和教育事业。邓小平认为:“四个现代化,关键是科学技术的现代化。”^⑤发展科学事业、推进科学技术现代化,首先要加强基础研究和应用科学研究。邓小平强调:“生产部门也会有搞基础科学的,但要着重搞应用科学;科学院和大学可以多搞一些基础科学,但也要搞应用科学,特别是工科院校。”^⑥为此,就要深化科研体制改革,优化科研创新环境。其次,尊重知识、尊重人才,培养高素质的科技人才。邓小平指出:“要从科技系统中挑选出几千名尖子人才。这些人挑选出来之后,就为他们创造条件,让他们专心致志地做研究工作。”^⑦只有科学技术快速发展,才能加快推进经济现代化进程,进而实现民族振兴。

教育是中华民族的根本性事业。实现民族振兴,必须通过发展教育造就大批量的人才。为此,邓小平提出了“教育要面向现代化,面向世界,面向未来”^⑧的指导方针。在他看来,“现在世界科学发展一日千里,我们办教育要以最新成果为基础,否则就是爬行主义”^⑨。只有牢牢把握教育这一中心环节,才能跻身世界先进民族之林。在发展自然科学教育的同时,还要加强有理想、有道德、讲礼貌、守纪律的教育。就“有理想”的具体指向而言,邓小平认为“就是爱国主义,振兴中华民族,把我们民族发展起来”^⑩。只有大量培养出有理想、有道德、讲礼貌、守纪律的各方面人才,振兴中华民族的事业才会后继有人,才有依靠力量。

(四) 在坚持独立自主的基础上推进对外开放不止步

中国近代以来的历史一再证明,闭关自守无法适应现代化的飞速发展,只有积极融入世界,才能真正实现国家富强、民族振兴。“一个伟大的世界民族,不是固守自家文明传统的民族,而是将民族复兴的大业融入到世界历史中的民族。”^⑪随着全球化的深入发展,世界各民族早已建立起广泛深入的联系,

① 《邓小平文集(一九四九——一九七四年)》中卷,北京:人民出版社,2014年,第266页。

② 《邓小平文选》第2卷,第203页。

③ 《邓小平文选》第3卷,第61页。

④ 《邓小平文选》第2卷,第206页。

⑤ 同上,第86页。

⑥ 同上,第53页。

⑦ 同上,第40-41页。

⑧ 《邓小平文选》第3卷,第35页。

⑨ 《邓小平年谱》第4卷,第215页。

⑩ 《邓小平年谱》第5卷,第359页。

⑪ 许纪霖:《多元文明时代的中国使命》,《文化纵横》2013年第3期。

任何民族的发展都不可能离开其他民族。改革开放后,邓小平多次指出闭关自守是中国长期处于停滞和落后状态的重要原因,强调“关起门来搞建设是不能成功的,中国的发展离不开世界”^①。这就要求:首先,推进对外开放不止步,大胆吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果。对外开放即打开国门,意味着中国与外国在经济、文化、思想等多方面的碰撞与融合,这一定会对部分领域造成冲击,引起某些人群的惶恐。但邓小平深信对外开放的政策没有错,1989 年 5 月在同两位中央负责同志谈话时指出,“一个好班子,搞改革开放的班子,就要明白地做几件开放的事情”,“要开放,不能收,要比过去更开放。不开放就发展不起来”^②。在邓小平看来,中华民族要实现振兴,就必须推进对外开放不止步。“社会主义要赢得与资本主义相比较的优势,就必须大胆吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果,吸收和借鉴当今世界各国包括资本主义发达国家的一切反映现代化生产规律的先进经营方式、管理方法。”^③其次,要坚持独立自主的原则,在学习外国的同时坚决反对西方资本主义腐朽文化的侵蚀。邓小平强调在对外开放的整个过程中,绝不允许把学习外国的先进技术和管理经验,“变成了崇拜资本主义外国,受资本主义腐蚀,丧失社会主义中国的民族自豪感和民族自信心”^④。总之,既要积极吸收世界文明的优秀成果,又要坚决反对西方资本主义腐朽文化的侵蚀。唯有如此,中华民族才能在全球化的大潮中站稳脚跟,在实现民族振兴的同时为全人类作出更大贡献。

综上所述,改革开放后,邓小平基于当时独特的历史实际,提出“振兴中华民族”的时代课题,从国家富强、民族团结和文化兴盛等维度深刻论述了“振兴中华民族”的基本内涵,从经济、政治、文化、对外交往等方面系统谋划了“振兴中华民族”的实现路径。邓小平关于“振兴中华民族”的思想是邓小平理论的重要组成部分,是在马克思主义指导下对于民族振兴问题的深刻思考,有力推动了中华民族在经济、政治、文化等领域的现代化发展,深刻改变了中华民族的整体面貌。邓小平关于“振兴中华民族”的思考和探索,不仅推动中华民族实现了从站起来到富起来的飞跃,也为今天推进强国建设和民族复兴提供了宝贵的思想启发和方法借鉴。

(责任编辑 司 维)

① 《邓小平文选》第 3 卷,第 78 页。
② 同上,第 297 页。
③ 同上,第 373 页。
④ 《邓小平文选》第 2 卷,第 262 页。

邓小平共同富裕思想的主要理论问题研究

周 锐

【摘要】邓小平共同富裕思想以马克思主义基本原理为理论渊源,是马克思主义中国化时代化的重要成果。中国共产党成立后,围绕实现共同富裕进行了重要探索,邓小平在此过程中产生了“贫的变富,富的更富”的思想火花。邓小平共同富裕思想的正式提出,以《解放思想,实事求是,团结一致向前看》讲话为标志,首要对立面是平均主义与共同贫穷。邓小平第一次正式使用“共同富裕”概念是在1984年,首先着眼于解决区域差异问题,是为改革设定的一个目标。邓小平高度重视“两极分化”的危害,并将对“两极分化”的界定由“产生新的资产阶级”调整为“富的越富,贫的越贫”。将“消除两极分化,最终实现共同富裕”纳入“社会主义本质”范畴后,邓小平共同富裕思想达到完成形态。当前,我们要以“两个结合”为指导,继承和发展邓小平共同富裕思想。

【关键词】邓小平;共同富裕;两极分化;社会主义本质

中图分类号:A849 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0061-07

作者简介:周 锐,(北京 100017)中共中央党史和文献研究院第三研究部邓小平理论与改革开放新时期党史研究一处处长、研究员。

邓小平共同富裕思想是邓小平面对时代课题,立足丰富社会实践,成功推进马克思主义中国化时代化所形成的重要理论成果。对邓小平共同富裕思想的主要理论问题进行研究辨析,充分领悟其论述中蕴含的规律性认识,在扎实推进共同富裕取得实质性进展的新时代具有特别的启示意义。

一、邓小平共同富裕思想的理论渊源

邓小平说:“我是个马克思主义者。我一直遵循马克思主义的基本原则。”^①邓小平共同富裕思想的理论渊源,正是马克思主义基本原理。

马克思主义基本原理中包含丰富的共同富裕思想资源。《共产党宣言》指出:“过去的一切运动都是少数人的,或者为少数人谋利益的运动。无产阶级的运动是绝大多数人的,为绝大多数人谋利益的独立的运动。”^②革命导师马克思和恩格斯终其一生关注着无产阶级的贫困问题,通过政治经济学批判对贫困现象及其本质进行深入分析,揭示了资本主义生产与无产阶级贫困的内在关联、资本主义制度下产生“两极分化”的必然性:“在一极是财富的积累,同时另一极,即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面,是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累。”^③马克思、恩格斯认为,通过对共产主义的追求,未来社会应当而且能够实现共同富裕。马克思提出,在新的社会制度下,“生产将以所有的人富裕为目的”^④。恩格斯也在《共产主义原理》中提出,未来社会“把生产发展到能够满足所有人

① 《邓小平文选》第3卷,北京:人民出版社,1993年,第173页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第411页。

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

④ 同上,第787页。

的需要的规模;结束牺牲一些人的利益来满足另一些人的需要的状况;彻底消灭阶级和阶级对立;通过消除旧的分工,通过产业教育、变换工种、所有人共同享受大家创造出来的福利,通过城乡的融合,使社会全体成员的才能得到全面发展”^①。列宁则指出:“只有社会主义才可能广泛推行和真正支配根据科学原则进行的产品的社会生产和分配,以便使所有劳动者过最美好的、最幸福的生活。只有社会主义才能实现这一点。”^②

发展为了人民,是马克思主义政治经济学的根本立场。马克思主义经典著作中这些重要的思想资源,在今天依然是我们宝贵的精神财富,其确立的价值取向更是我们不能动摇的出发点。邓小平指出:“马克思主义必须发展。我们不把马克思主义当作教条,而是把马克思主义同中国的具体实践相结合,提出自己的方针,所以才能取得胜利。”^③邓小平共同富裕思想将这些马克思主义基本原理运用于中国,充分体现出其中包含的价值取向,并且结合当代中国的具体情况加以发展和创新,使之具有更加突出的中国气派和风格。邓小平共同富裕思想是马克思主义中国化时代化的重要成果,是马克思主义政治经济学和科学社会主义在当代中国的新发展。

二、改革开放前邓小平关于共同富裕的观察和思考

中国共产党成立以后,团结带领全国各个阶层争取民族独立和人民解放,在救亡图存和除旧布新的艰苦斗争中,开展了关于共同富裕的思考和探索,并进行了初步的实践与试验。李大钊在对中国的未来构想中指出:“社会主义是使生产有计划地增殖,为极公平的分配,要整理生产的方法。这样一来,能够使我们人人都能安逸享福,过那一种很好的精神和物质的生活。”^④在继承李大钊等中国共产党早期思想家理论观点的基础上,以毛泽东为主要代表的中国共产党人推进马克思主义基本原理与中国具体实际相结合,实现了马克思主义中国化的飞跃,其中也包含对共同富裕的重要探索。

邓小平作为党的第一代中央领导集体的重要成员,比较早就开始思考共同富裕问题。1944 年 12 月 6 日,主持八路军前方总部和中共北方局工作的邓小平在太行区杀敌英雄和劳动英雄大会上发表讲话时,指出“中共中央土地政策的具体表现”,“环节有三个,首先是扶助贫农、中农上升;第二是奖励富农经济;第三是削弱封建。忽视任何一面都不正确”,“实行贫的变富,富的更富的方向。这个方向,我们各位劳动英雄了解得更好,真正懂得这个方向的正确”。^⑤“贫的变富,富的更富”,这一独特思想火花跳出“劫富济贫”的窠臼,摆脱了平均主义,提法十分鲜明。这一思想根植于生产实践,符合根据地实际,受到军民欢迎。“贫的变富,富的更富”包含了一定的共同富裕元素。此后,邓小平继续完善这一政策取向,尤其是在主政西南时期有较大发展,这一时期相关政策的核心是兼顾各阶层合理合法的正当利益。“贫的变富,富的更富”是邓小平在革命战争时期关于共同富裕的思想火花,但不能认为其就是共同富裕思想的原始形态。

1953 年,“共同富裕”这个词最早出现在正式场合。首先是《人民日报》在国庆前发表的《中国人民政治协商会议全国委员会庆祝中华人民共和国成立四周年的口号》,提出“团结一致,发挥集体主义精神,提高生产效率,提高粮食及其他农作物的产量,增加收入,争取共同富裕的生活”^⑥。紧接着又出现在党的正式文件中,同年 12 月 16 日,中共中央通过的《关于发展农业生产合作社的决议》提出“使农民能够逐步完全摆脱贫困的状况而取得共同富裕和普遍繁荣的生活”^⑦。可见,最初“共同富裕”的提法是在农业集体化进程中孕育而生的。作为中国共产党第一代中央领导集体的核心,毛泽东首次提到“共同富裕”,是在 1955 年 7 月 31 日《关于农业合作化问题》的报告中,在这一报告中,他提出“逐步地实现

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 308—309 页。

② 《列宁选集》第 3 卷,北京:人民出版社,2012 年,第 546 页。

③ 《邓小平文选》第 3 卷,第 191 页。

④ 《李大钊全集》第 4 卷,北京:人民出版社,2013 年,第 457 页。

⑤ 《邓小平军事文集》第 1 卷,北京:军事科学出版社、中央文献出版社,2004 年,第 411—412 页。

⑥ 《中国人民政治协商会议全国委员会庆祝中华人民共和国成立四周年的口号》,《人民日报》1953 年 9 月 25 日。

⑦ 《建国以来重要文献选编》第 4 册,北京:中央文献出版社,2011 年,第 569—570 页。

对于整个农业的社会主义的改造,即实行合作化,在农村中消灭富农经济制度和个体经济制度,使全体农村人民共同富裕起来”^①。

这一时期,邓小平多从一线工作的实际情况出发,论述“要建设一个由农业到工业,由落后到先进,由贫穷到富裕的真正的现代化国家”^②的问题。比如,他有针对性地提出:“我们今后要贯彻长期的从各方面去扶助贫雇农的政策,但绝不可以采取损害中农(包括富裕中农)利益的错误办法去解决这个问题。”^③“解放思想,全面安排,解决工农、轻重关系。”“我看解决了人民生活问题,饭吃饱,有油、菜、肉,生产起来劲头就大了。”^④

社会主义改造顺利完成,社会主义制度在中国大地上成功建立起来,为实现全体人民共同富裕奠定了根本政治前提和制度基础。此后我国进行各方面探索和建设实践,既有力地推进社会主义建设,取得公认成就,实际上也是基于马克思主义中国化的理论发展对实现共同富裕进行的初步探索与实践。然而,确立社会主义基本制度之后的一个时期,中国共产党未能在实现共同富裕的探索中找到好的途径和办法,甚至出现一些严重失误,社会现状与共同富裕目标背道而驰。对于这一曲折探索过程,邓小平亲身参与其中并进行深入反思,深刻总结了其中的经验教训。他后来指出:“我们坚持走社会主义道路,根本目标是实现共同富裕,然而平均发展是不可能的。过去搞平均主义,吃‘大锅饭’,实际上是共同落后,共同贫穷,我们就是吃了这个亏。”^⑤

虽然邓小平在革命战争时期就产生了“贫的变富,富的更富”的思想火花,中国共产党在社会主义改造过程中就提出了“共同富裕”的提法,但邓小平共同富裕思想此时尚未形成,当时对共同富裕的理解更多的还是平均主义的同等富裕和同步富裕。邓小平共同富裕思想是伴随着改革开放的历史进程和马克思主义中国化的新进展而正式诞生和不断发展的。

三、邓小平共同富裕思想的形成标志

学界关于邓小平共同富裕思想形成标志问题的争论点在于,1978年底《解放思想,实事求是,团结一致向前看》的讲话和1979年11月26日邓小平与外宾的谈话,到底哪一次标志着这一思想的形成?

邓小平在《解放思想,实事求是,团结一致向前看》的讲话中提出:“在经济政策上,我认为要允许一部分地区、一部分企业、一部分工人农民,由于辛勤努力成绩大而收入先多一些,生活先好起来。一部分人生活先好起来,就必然产生极大的示范力量,影响左邻右舍,带动其他地区、其他单位的人们向他们学习。这样,就会使整个国民经济不断地波浪式地向前发展,使全国各族人民都能比较快地富裕起来。”^⑥以“允许先富”为手段,目的是“使全国各族人民都能比较快地富裕起来”,这一思路非常清晰。

1979年11月26日,邓小平在与外宾谈话时提出:“社会主义特征是搞集体富裕,它不产生剥削阶级。”^⑦有学者更倾向于把这次谈话作为邓小平共同富裕思想的形成标志,因为“集体富裕”这个提法与“共同富裕”已经很接近,而1978年底提出的“全国各族人民都能比较快地富裕起来”与“共同富裕”在表述上还有比较大的区别。也有观点认为,“允许先富”只是手段,只能作为共同富裕思想的一部分。这些观点都有道理,但从历史的观点来看,应以1978年底的讲话作为邓小平共同富裕思想的形成标志。

从理论上,“使全国各族人民都能比较快地富裕起来”的表述已经准确地描述了“共同富裕”的目标,“允许先富”则说明了实现这一目标的途径,已经形成比较完整的理论架构。在1978年底的讲话中,邓小平还专门谈到“在西北、西南和其他一些地区,那里的生产和群众生活还很困难,国家应当从各

① 《毛泽东文集》第6卷,北京:人民出版社,1999年,第437页。

② 《邓小平年谱》第2卷,北京:中央文献出版社,2020年,第260页。

③ 《邓小平文集(一九四九——一九七四年)》上卷,北京:人民出版社,2014年,第181页。

④ 《邓小平文集(一九四九——一九七四年)》下卷,北京:人民出版社,2014年,第37页。

⑤ 《邓小平文选》第3卷,第155页。

⑥ 《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社,1994年,第152页。

⑦ 同上,第236页。

方面给以帮助,特别要从物质上给以有力的支持”^①,较之 1979 年的谈话,其关于“共同富裕”内涵的表达更为充分。从实践中看,由于 1979 年谈话的关键内容是关于发展市场经济的,在当时的历史条件下比较超前,因此长期没有对外公布,在这段历史进程中产生的影响有限。而 1978 年底的讲话是著名的“改革开放宣言书”,在论述以“共同富裕”为目标的“允许先富”观点之后,邓小平特别指出:“这是一个大政策,一个能够影响和带动整个国民经济的政策。”^②由此,这一思想迅速为人们所知晓,并在实践中产生积极成效。在实际效果上,1978 年底讲话的贡献无疑更大。

邓小平所说的“共同富裕”是以“允许先富”为必要条件的。“共同富裕”首要的对立面是“共同贫穷”,提出“允许先富”,是为了反对积弊已久的“平均主义”。历史教训告诉我们,中国人民要从整体上尽快摆脱贫穷,唯一道路是打破平均主义的桎梏,大力发展生产力。在社会主义条件下,“必须实行按劳分配,必须把国家、集体和个人利益结合起来,才能调动积极性,才能发展社会主义的生产”^③。要恢复按劳分配原则,“应该有适当的物质鼓励,少劳少得,多劳多得”^④。邓小平指出:“要承认不平衡,搞平均主义没有希望。一部分地区先富起来,国家才有余力帮助落后地区。不仅全国,一个省、一个社、一个队也是这样。百分之二十先富起来,会把其他的带动起来。不能什么都靠上级推动,而应当运用经济杠杆。”^⑤在他看来,“总的是为了一个目的,就是鼓励大家上进”^⑥。

改革开放起步阶段的成功实践,证明“允许一部分人先富起来”进而实现“共同富裕”这一邓小平共同富裕思想的关键观点是正确的。邓小平多次表明:“我的一贯主张是,让一部分人、一部分地区先富起来,大原则是共同富裕。一部分地区发展快一点,带动大部分地区,这是加速发展、达到共同富裕的捷径。”^⑦

四、邓小平第一次正式使用“共同富裕”概念

邓小平第一次正式使用“共同富裕”的概念是在 1984 年 11 月 9 日。当天上午,他在会见意大利外宾时指出:“我们党已经决定国家和先进地区共同帮助落后地区。在社会主义制度下,可以让一部分地区先富裕起来,然后带动其他地区共同富裕。在这个过程中,可以避免出现两极分化(所谓两极分化就是出现新资产阶级),但这不是要搞平均主义。经济发展起来后,当一部分人很富的时候,国家有能力采取调节分配的措施。”^⑧

邓小平正式使用“共同富裕”这一概念时,首先着眼于解决区域差异的问题。如他在“南方谈话”中回顾的:“共同富裕的构想是这样提出的:一部分地区有条件先发展起来,一部分地区发展慢点,先发展起来的地区带动后发展的地区,最终达到共同富裕。”^⑨在具体提法上,邓小平设定了“在社会主义制度下”的前提,明确了“让一部分地区先富裕起来”的主要内容,提出了“带动其他地区共同富裕”的目标。他还指出了实现共同富裕的两大障碍:“两极分化”与“平均主义”。

为解决区域差异的问题,邓小平提出“两个大局”的战略:“我们的发展规划,第一步,让沿海地区先发展;第二步,沿海地区帮助内地发展,达到共同富裕。”^⑩在这一思想指导下,通过区域间的协调发展消除区域贫富差别的实践开展起来。1983 年,我国创造了东部与西部建立经济协作区进行经济协作与联合的方式,最先建立的是上海和山西两个经济协作区。邓小平肯定地表示:“搞经济协作区,这个路子

① 《邓小平文选》第 2 卷,第 152 页。

② 同上,第 152 页。

③ 同上,第 351 页。

④ 《邓小平年谱》第 4 卷,北京:中央文献出版社,2020 年,第 171 页。

⑤ 同上,第 657 页。

⑥ 《邓小平文选》第 2 卷,第 102 页。

⑦ 《邓小平文选》第 3 卷,第 166 页。

⑧ 《邓小平年谱》第 5 卷,北京:中央文献出版社,2020 年,第 312 页。

⑨ 《邓小平文选》第 3 卷,第 373-374 页。

⑩ 《邓小平年谱》第 5 卷,第 551 页。

是很对的。”^①后来,他还提出一些具体措施:“可以由沿海一个省包内地一个省或两个省,也不要一下子负担太重,开始时可以做某些技术转让。”^②“先富起来的地区多交点利税,支持贫困地区的发展。”^③在东部地区较快发展的基础上,党和国家帮助中西部地区抓住适当时机加快开发和发展,提高广大中西部地区人民群众的生产生活条件和福利水平。尤其是对少数民族和边疆地区,执行扶植政策,帮助他们发展生产和增强自力更生能力,逐步改变其落后面貌,以达到“兴边富民”的目标。

从正式使用“共同富裕”概念时的语境可以看到,邓小平在这段话之前谈的是:“关于经济体制改革,这实际上是一场革命。它是不是正确?归根到底是看生产力能不能得到发展,人民的生活能不能得到提高。只要这条得到证实,谁也不能说我们关于经济体制改革的决定是胡思乱想。为什么现在我们党通过了这一决定?近几年来,我们在农村进行了改革,百分之九十的农民生活有了很大的提高。”^④可见,共同富裕从一开始就是为改革设定的一个目标,也是检验经济体制改革成功与否的一条标准。

五、邓小平对“两极分化”定义的调整

在领导进行全面改革的同时,邓小平敏锐地察觉到“避免两极分化”的重要性。改革开放启动不久,他就有预见性地提出“坚持社会主义制度,始终要注意避免两极分化”^⑤。全面改革显著地促进了社会生产力的发展与人民生活整体水平的提高,但与此同时,也出现了一定程度的收入差距,引起社会上的激烈争论。这是否会造“两极分化”?是否会改变我国的社会性质?党中央对这个问题的考虑十分慎重。邓小平认为:“如果导致两极分化,改革就算失败了。”这就有必要准确定义“两极分化”这一概念。

在形成共同富裕思想之初,邓小平即已提醒人们要警惕“产生剥削阶级”,他关于“避免两极分化”问题的思考,最初延续的就是这一思路。邓小平在使用“共同富裕”概念的同时,也对“两极分化”概念作出界定,即“所谓两极分化就是出现新资产阶级”,并强调为了防止两极分化,就必须坚持社会主义,确保改革开放的正确方向。他指出:“如果走资本主义道路,可以使中国百分之几的人富裕起来,但是绝对解决不了百分之九十几的人生活富裕的问题。”^⑥中国必须“坚持社会主义,不走资本主义的邪路。社会主义与资本主义不同的特点就是共同富裕,不搞两极分化”^⑦。

邓小平共同富裕思想最初主要着眼于解决区域差异问题,但当社会群体的收入差距出现后,引起邓小平的高度重视。这里的关键就在于判断这种差异是个别现象,还是可能影响阶级关系。20世纪80年代中期,邓小平多次谈道:“会不会产生新的资产阶级?个别资产阶级分子可能会出现,但不会形成一个资产阶级。”“创造的财富,第一归国家,第二归人民,不会产生新的资产阶级。”^⑧他反复强调公有制的重要性:“只要我国经济中公有制占主体地位,就可以避免两极分化。”^⑨

随着实践的深入,邓小平经过深思熟虑,不再从阶级的单一角度考虑问题,而是结合实际将“两极分化”重新定义为“富的越富,贫的越贫”。1986年,邓小平接受美国记者华莱士的电视采访,向全世界观众表示:“我们的政策是不使社会导致两极分化,就是说,不会导致富的越富,贫的越贫。”^⑩应当说,这一界定更加符合中国在社会主义初级阶段的实际国情和实践发展需要。

关于防止两极分化,邓小平不是从被动观察,而是从主动作为的角度出发,提出防止“两极分化”要

① 《邓小平文选》第3卷,第25页。

② 同上,第364页。

③ 同上,第374页。

④ 《邓小平年谱》第5卷,第312页。

⑤ 同上,第88页。

⑥ 《邓小平文选》第3卷,第64页。

⑦ 同上,第123页。

⑧ 同上,第139、123页。

⑨ 同上,第149页。

⑩ 同上,第172页。

依靠社会主义制度和国家力量。他表示“经济发展起来后,当一部分人很富的时候,国家有能力采取调节分配的措施”,正是由于“我们社会主义的国家机器是强有力的。一旦发现偏离社会主义方向的情况,国家机器就会出面干预,把它纠正过来”,“我们的社会主义政策和国家机器有力量去克服这些东西”。^①

六、邓小平共同富裕思想的完成形态

邓小平共同富裕思想随着改革开放的实践不断发展完善。20 世纪 90 年代初,邓小平提出共同富裕是社会主义的本质要求,明确了其理论地位。1990 年 12 月 24 日,他在同江泽民等中央负责同志谈话时指出:“社会主义不是少数人富起来、大多数人穷,不是那个样子。社会主义最大的优越性就是共同富裕,这是体现社会主义本质的一个东西。如果搞两极分化,情况就不同了,民族矛盾、区域间矛盾、阶级矛盾都会发展,相应地中央和地方的矛盾也会发展,就可能出乱子。”^②这是他第一次阐释“共同富裕”与“社会主义本质”的关系。同年,他还谈到“社会主义的一个含义就是共同富裕”^③。1992 年,在影响深远的“南方谈话”中,邓小平明确提出:“社会主义的本质,是解放生产力,发展生产力,消灭剥削,消除两极分化,最终达到共同富裕。”^④共同富裕成为社会主义本质的落脚点,标志邓小平共同富裕思想达到完成形态。

关于实现共同富裕的途径和具体措施,邓小平提出一系列设想。他开始着重考虑消除群体差别方面的问题,提出通过税收等现代财税工具进行调节和引导:“要调节分配,调节税要管这个。”^⑤“对一部分先富裕起来的个人,也要有一些限制,例如,征收所得税。还有,提倡有的人富裕起来以后,自愿拿出钱来办教育、修路。当然,决不能搞摊派”,“但是应该鼓励”^⑥。

“南方谈话”后,实现共同富裕的新一轮探索随即开始。在此后我国波澜壮阔的发展历程中,邓小平共同富裕思想得到有力的继承和不断的发展。江泽民强调:“实现共同富裕是社会主义的根本原则和本质特征,绝不能动摇。”^⑦胡锦涛认为:“消除贫困、改善民生、实现共同富裕,是社会主义的本质要求,是改革开放和社会主义现代化建设的重大任务,是全党全国各族人民始终不渝的奋斗目标。”^⑧党的十八大以来,党中央把握发展阶段新变化,把逐步实现全体人民共同富裕摆在更加重要的位置上,采取有力措施保障和改善民生,推动区域协调发展,打赢脱贫攻坚战,全面建成小康社会,为实现共同富裕创造了良好条件。现在,我国已经进入扎实推进共同富裕的历史阶段。

七、以“两个结合”为指导继承和发展邓小平共同富裕思想

习近平指出:“共同富裕,是马克思主义的一个基本目标,也是自古以来我国人民的一个基本理想。”^⑨当前我国正在向第二个百年奋斗目标迈进,适应我国社会主要矛盾的变化,更好满足人民日益增长的美好生活需要,必须把促进全体人民共同富裕作为为人民谋幸福的着力点,不断夯实党的长期执政基础。党的二十大报告深刻阐明推进马克思主义中国化时代化的根本途径是“两个结合”,立足当下正确回答时代和实践提出的重大问题,应当以“两个结合”为指导,继承和发展邓小平共同富裕思想,扎实推进共同富裕取得实质性进展。

① 《邓小平文选》第 3 卷,第 139 页。

② 同上,第 364 页。

③ 《邓小平年谱》第 5 卷,第 610 页。

④ 《邓小平文选》第 3 卷,第 373 页。

⑤ 《邓小平年谱》第 5 卷,第 615 页。

⑥ 《邓小平文选》第 3 卷,第 111 页。

⑦ 《江泽民文选》第 1 卷,北京:人民出版社,2006 年,第 466 页。

⑧ 胡锦涛:《论构建社会主义和谐社会》,北京:中央文献出版社,2013 年,第 245 页。

⑨ 《习近平著作选读》第 1 卷,北京:人民出版社,2023 年,第 439 页。

第一,继续把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合,立足发展生产力解决分配问题。

实现共同富裕要解决贫富差距问题,这自然属于分配问题。马克思主义基本原理认为:生产决定分配、交换和消费;生产的发展状况,决定分配、交换和消费的水平、结构和方式。马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中指出:“一定的生产决定一定的消费、分配、交换和这些不同要素相互间的一定关系。”“分配的结构完全决定于生产的结构。”“就形式说,参与生产的一定方式决定分配的特殊形式,决定参与分配的形式。”^①初步解决生产力发展水平问题,是实现共同富裕的坚实基础,但应当看到,当前生产领域的一种不平衡状态是实现共同富裕的重要障碍。

改革开放以来,农业生产力得到很大提高,粮食丰收以及群众营养状况的提升就是最好反映,但从经济效益的角度来看,我国农业生产力水平是生产领域的一个明显短板,新兴产业与农业转移劳动力又不相契合,在很大程度上阻碍着共同富裕的实现。这是新时代我国社会主要矛盾是人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾的反应,是目前实现共同富裕在生产领域的重要障碍。

解决方法就是真正实现农业现代化。实际上,邓小平已经提出了思路:“农业现代化不单单是机械化,还包括应用和发展科学技术等。”^②“将来农业问题的出路,最终要由生物工程来解决,要靠尖端技术。”^③“农村经济最终还是要实现集体化和集约化。”^④党的十八大以来,习近平要求:“加快推进农业农村现代化,走中国特色社会主义乡村振兴道路,让农业成为有奔头的产业,让农民成为有吸引力的职业,让农村成为安居乐业的美丽家园。”^⑤这是推动农业农村高质量发展的需要,也是全面推进乡村振兴和共同富裕的行动指南。

第二,把马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合,汲取中国古代哲学智慧深化对共同富裕问题的认识。

全体人民共同富裕取得更为明显的实质性进展,是第二个百年奋斗目标的关键性内容。在当前涉及共同富裕的社会舆论中,平均主义倾向再次沉渣泛起,归根到底是企图再走同步富裕的老路。孔子讲:“不患寡而患不均,不患贫而患不安。”(《论语·季氏》)这句话如今在谈论共同富裕问题时常常被引用。朱熹对其的解释是:“寡,谓民少。贫,谓财乏。均,谓各得其分。安,谓上下相安。”(《论语集注》)但民间长期以来将其误读为“寡”指“钱少”、“均”指“平均”。这种误读反映出中国传统观念中始终存在较强的平均主义倾向。这提醒我们要恰当运用中国古代哲学思想,以马克思主义基本原理为指导,正确解读其思想内涵和哲学智慧,纠正这种平均主义的错误认识。具体来说,要在宣传工作中反复说明:我们要实现共同富裕,不是所有人都同时富裕,也不是所有地区同时达到一个富裕水准,不同人群不仅实现富裕的程度有高有低,时间上也会有先有后,不同地区富裕程度还会存在一定差异,不可能齐头并进。实现共同富裕首先要破除平均主义,摒弃普遍贫穷的老路,实现分阶段、分局部的发展,同时避免两极分化,最终达到共同富裕。

踏上实现中华民族伟大复兴的新征程,我们要更加自觉地继承和发展邓小平共同富裕思想,坚持以习近平新时代中国特色社会主义思想为根本遵循,沿着中国共产党开创的具有鲜明中国特色的共同富裕道路,不断朝着全体人民共同富裕的现代化强国目标稳步迈进。

(责任编辑 司 维)

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第695页。

② 《邓小平文选》第2卷,第28页。

③ 《邓小平文选》第3卷,第275页。

④ 《邓小平年谱》第5卷,第647页。

⑤ 《习近平著作选读》第2卷,北京:人民出版社,2023年,第81页。

如何走出《逻辑哲学论》怪圈？

李国山

【摘要】维特根斯坦在《逻辑哲学论》序言中宣称已从根本上解决了所有哲学难题，却又在全书结尾处说构成该书的命题都是无意思的空谈。这种明显的悖谬性给理解该书的思想造成很大妨碍，同时也引发关于如何走出维特根斯坦设置的怪圈的种种争论。如果仅从《逻辑哲学论》的文本入手，很难弄清其中的奥妙。只有结合维特根斯坦前后期的思想转变，并参照他在《哲学研究》关于“阅读”的语法考察，我们才有望找到一条走出《逻辑哲学论》迷宫的道路。

【关键词】言说与显示；无意思的空谈；拉姆齐；阅读

中图分类号：B521 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660(2024)05 - 0068 - 07

作者简介：李国山，(天津 300350)南开大学哲学院教授。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“维特根斯坦主要著作释义与研究”(21AZX012)

自《逻辑哲学论》问世以来，一代又一代阐释者似乎都在维特根斯坦所设置的怪圈里打转。罗素在给《逻辑哲学论》写的导言中就毫不客气地指出：

归根到底维特根斯坦先生还是在设法说出一大堆不能说的东西，这就使持怀疑态度的读者想到，可能有某种通过语言的等级系统或者其它的出路找到逃避的办法。例如，关于伦理学的全部论题，被维特根斯坦先生置于神秘的不可表达的范围之内，然而他还是能够传达他的伦理学见解。他会申辩说，他所谓的神秘之物虽然不能说，却是可以显示的。也许这种申辩是恰当的，但是，就我而言，我承认它使我产生某种理智上不快的感觉。^①

这是对《逻辑哲学论》中的怪圈最早的察觉。这段话表达了四层意思：首先，维特根斯坦没有严格遵守他自己设定的规则，说了不可说的东西；其次，维特根斯坦或许将自己的这些言说当成另一个层次的言说，从而为自己不遵守规则开脱；再次，维特根斯坦认为，除了言说之外，还有另外一条揭示出某种东西的途径：通过说出可说的来显示不可说的。最后，罗素明确表达了对维特根斯坦的这种态度和做法的不理解和不赞同。

当然，维特根斯坦也清楚地意识到罗素所指出的这些问题。甚至可以说，他在《逻辑哲学论》中就是想把这些悖谬性的东西醒目地展现出来，有意给人带去意想不到的感官上和理智上的冲击，让人获得强烈的心理体验与震撼，从而激发他们做进一步的深思。这也正是《逻辑哲学论》与其他哲学著作大相径庭之处。

维特根斯坦设置这么一个怪圈当然不是为了故弄玄虚，惹人耳目，更不是故意挖个大坑让人们往里面跳。要是那样的话，肯定只会引起一时的关注，而不可能产生长达百年的强烈效应。我们倾向于认为，《逻辑哲学论》除了包含深刻而确凿的思想成就之外，还史无前例地大胆揭示出哲学这门古老学问所面临的巨大困境和深刻危机。维特根斯坦清楚地意识到，这种困境和危机实际上是无法被克服的，尽管哲学家们一直努力从中走出来。维特根斯坦是一位对这种困境与危机有着清醒意识而且敢于直面它

^① [英]罗素：《导言》，[奥]维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，1996年，第18页。

们的哲学家，我们在他身上看到的是类似于孔子的“知其不可而为之”的理想主义和英雄气概。本文拟从这一角度入手，并结合后期维特根斯坦关于“阅读”的考察，着力探讨围绕《逻辑哲学论》怪圈而展开的旷日持久的学术争论，以期获得对这些争论之实质的较为清晰的想法，进而尝试性地探讨如何才能走出这个怪圈。

对《逻辑哲学论》怪圈的最直接感受，来自维特根斯坦在该书序言和结尾的两个看似直接对立的断言：“这里传达的思想的真，在我看来，是无懈可击的和完全确定的。因此，我认为，这些难题已从根本上被最终解决了。”^①“我的命题以如下方式起阐明作用：理解我的人，当他借助并经由它们向上攀爬时，终究会认识到它们是没有意思的。（就是说，登上高处后，他得把梯子扔了。）他必须超越这些命题，方可正确地看世界。”^②这里，维特根斯坦一方面在序言中说这本书表达了思想，而且这些思想是完全正确的，因为它们最终解决了所有难题；另一方面又在全书临近结束的地方说，构成这本书的命题都是没有意思的空谈。那么，我们该相信哪个论断呢？《逻辑哲学论》到底有没有表达确定的思想？如果回答是肯定的，这些确定的思想到底有哪些？如果他真的想在该书中表达这些思想，为何又要在书的末尾出尔反尔呢？

这些正是一直困扰着解读者们的问题。传统解读者们大都认为《逻辑哲学论》是一部划时代的哲学巨著，其中表达了主要得益于弗雷格和罗素的数理逻辑成就的语言哲学思想和一套新颖的哲学方法论，尽管他们对其中表达的神秘主义思想没有给予足够关注，也不太在意由于维特根斯坦本人前后不一致的断言而导致的全书总体上的悖谬性。

然而，自20世纪80-90年代起，逐渐有研究者提出与已有解读大为不同的阐释意见，直到2000年有人将这些阐释统称为“新维特根斯坦派”。此后，“新维特根斯坦派”迅速壮大，直至成为一股不可忽视的新兴力量，大大推动了新世纪维特根斯坦学术的发展。科拉·戴蒙德（Cora Diamond）被公认为这一学派的最主要代表人物。她率先提出，《逻辑哲学论》的解读者们在面对维特根斯坦自以为是“无意思的空谈”的东西时表现得过于优柔寡断，我们应当果断地认同维特根斯坦在6.54中所做断言的字面意义，将整部著作看成完全没有意思的。^③也就是说，这本书充斥着毫无意思的空谈，根本就没有表达出任何正面思想。要说该书有什么用意的话，那就是维特根斯坦想通过此书告诫人们彻底放弃一切形而上学追求。因此，前期维特根斯坦和后期维特根斯坦一样，其主要哲学目标是治疗型的，亦即通过自己的哲学工作向人们昭示所有哲学追求都是因为受到语言的迷惑而做出的毫无结果的探讨。人们应该迷途知返，放弃所有哲学幻想。我们觉得，这种对《逻辑哲学论》的新阐释对于所谓的传统解读确实是颠覆性的。

著名维特根斯坦专家哈克尔（P. M. S. Hacker）对这种新解读予以痛击。他坚定地认为，《逻辑哲学论》不仅说出了关于语言、逻辑和世界的确定思想，而且显示了不可言说的真理。他列举了十类维特根斯坦认为不可说却可显示的真理：（1）思想、语言与实在之间的协调一致；（2）语义学；（3）命题间的逻辑关系；（4）事物和情况的内在属性和关系；（5）事物和类型划分的范畴特征；（6）思想的界限；（7）实在的界限与世界的逻辑结构；（8）自然科学的形而上学原理；（9）关于经验的形而上学；（10）伦理、美学与宗教。^④他还从维特根斯坦的“前《逻辑哲学论》时期的笔记”“《逻辑哲学论》时期的书信”“同朋友的谈话”“亚里士多德学会论文”“《逻辑哲学论》出版之后的演讲与讨论”“1929年之后的手稿和打印稿”等文献^⑤中找来大量佐证，表明这种被他称作“后现代主义阐释”的观点的偏颇与荒谬。

① Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1922, p. 28.

② Ibid., p. 188.

③ Cora Diamond, *The Realistic Spirit*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995, p. 181.

④ Alice Crary and Rupert Read, *The New Wittgenstein*, London and New York: Routledge, 2000, pp. 353-355.

⑤ Ibid., pp. 371-382.

不过,新维特根斯坦学派还是对如下这一点紧抓不放:维特根斯坦何以能借助他本人视为毫无意思的那些命题传达出不可言说的真理呢?传统解读者们一般会诉诸于维特根斯坦明确主张的言说与显示的区分,来理解《逻辑哲学论》的整体思想架构。维特根斯坦在序言中明确表达了他的划界思想:“可这样概括本书大意:凡可说者均可说清,凡不可妄谈者,就须三缄其口。因此,本书要为思考——或者,不是为思考而是为思想之表达——划一个界限:因为要能为思考划界,我们须让界限的两边都可思(亦即,我们要能思考不可思的东西)。这么一来,界限就只能在语言中划出,而界限外边的东西就纯属空谈。”^①而他关于言说与显示的区分和这种划界思想密切相关:界限之内的是可以言说的事实领域,界限之外的是不可言说的价值领域,而界限之外的神秘领域的存在是通过弄清楚所有可能的言说方式之后得以确定下来的。也就是说,这是一个所有可能的言说方式都无以名状的领域。

二

我们知道,维特根斯坦在《逻辑哲学论》中明确将逻辑分析方法视作唯一可行的哲学方法:哲学无非就是语言批判。所谓的语言批判就是他在 6.53 和 6.54 中认为他的这本书实际所做的工作:对各类命题做出阐明,亦即指出它们是如何具有或缺乏意思的。为此,他提出一套关于命题意义的图像论。根据这一理论,一个命题因为是事实的逻辑图像而具有意思,而要成为事实的逻辑图像就需要满足两个一般条件:其一,作为该命题的不可再分的基本成分的名字,与作为被图示事实的不可再分的基本成分的对象有严格的一一对应关系;其二,作为图像的命题与被图示事实彼此具有相同的逻辑形式。维特根斯坦认为,所有作为事实的逻辑图像的命题都是有意思的,而且都具有真和假这两种真值,也就是说它们既可能是真的也可能是假的。而所有真命题的总和就是整个自然科学。

细究之下,维特根斯坦为命题作为图像所规定的两个条件实际上是合二为一的,因为一旦确定下来构成命题的简单名称有哪些,它们之间的合乎逻辑的组合可能性就随之确定了;同样,一旦确定下来构成事实的简单对象有哪些,它们之间的合乎逻辑的组合可能性也随之确定了;一旦确定在这些名称与对象之间有严格的一一对应关系,它们分别构成的命题和事实之间便具有相同的逻辑形式,从而满足图像关系所需的第二个条件。因此,维特根斯坦对命题所作的逻辑分析的重中之重,便是确保其中的每一个简单名称都代表而且只代表它要图示的事实中的一个对象。于是才有了他在 3.263 中对“阐明”所作的解释:“初始记号的意义可借阐明加以说明。阐明是包含初始记号的命题。所以,仅当这些记号的意义已知,我们才能理解阐明。”^②这种阐明的过程就是逻辑分析的核心工作,其任务便是确定每一简单记号即名字,都代表作为其意义的唯一简单对象。这也与他在 4.112 中所描述的哲学目标完全一致:“哲学的目标是思想的逻辑澄清。哲学不是理论而是活动。一部哲学著作本质上是由阐明构成的。哲学的结果不是‘哲学命题’,而是让命题清晰。哲学应让那些否则便模糊不清的思想清晰起来,并为之划定明确的界限。”^③

在完成这项中心任务之后,接下来的哲学工作便顺理成章,即对不同于科学命题的逻辑命题进行分析或阐明。按照维特根斯坦的真值函项理论,所有命题都是对基本命题做真值运算所得到的结果。由于作为这些命题的运算基础的基本命题都是原子事实的逻辑图像,所以通过运算所得的这些复杂命题也是复杂事实的逻辑图像。这些命题中有两种命题比较特别,就是那些只有一个真值的命题,即永远为真的重言式和永远为假的矛盾式。它们已不再是事实的逻辑图像,因为它们之为真还是为假,与实际发生的事实无关。不过,由于构成它们的基本命题都是图像,亦即作为它们的简单成分的名字都唯一地代表某个确定的对象,所以重言式和矛盾式仍然与构成世界的事实有间接的关联,而正因这种关联,它们才得以呈现世界的一般逻辑形式。维特根斯坦认为,这样的逻辑命题虽不像科学命题那样是很有意思的,却也不是完全无意思的,它们只是缺少意思的,因为它们仅有一个真值。

① Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 26.

② Ibid., p. 50.

③ Ibid., p. 76.

维特根斯坦接着指出，只有那些完全与事实世界无关的所谓“命题”才是没有任何意思的。这便是一般意义上的哲学命题，包括构成传统哲学中的本体论、认识论、伦理学、美学等命题。对这些命题做逻辑分析或阐明，便会发现它们不满足图像论的基本要求，既不真也不假，这样的命题的真值数为零。由于图像论的基本要求就是构成命题的名字代表且仅代表事实中的一个对象，维特根斯坦称上述命题为言之无物的空谈。他写道：

4.003 哲学著作中的绝大多数命题和问题，不是假的，而是没有意思的。因此，我们无法为这类问题提供任何答案，而只能指出它们没有意思。哲学家们的绝大多数命题和问题源自于未能理解我们语言的逻辑。

（它们跟善是否比美更同一这样的问题属于一类。）

毫不奇怪，最深刻的问题原本不是问题。^①

5.473 逻辑必须照顾自己。

一个可能的记号也必须能指代东西。逻辑中可能的任何东西也是被允许的。（“苏格拉底是同一的”不意指任何东西，因为不存在被称作“同一的”的属性。这个命题是没有意思的，是因为我们没有做出某个任意的规定，而不是因为这个符号本身是不被允许的。）

在某种意义上，我们无法在逻辑中犯错误。^②

6.53 哲学的正确方法如下：只说可说的，即自然科学命题——亦即与哲学不相干的东西——这么一来，谁要说形而上的东西，就向他指明，他未能赋予其命题中的某些记号以意义。有人会对此不满——觉得这哪里是在教他哲学——但这却是唯一严格正确的方法。^③

从这些论述可明显看出，维特根斯坦对传统哲学命题的逻辑分析所抓住的一个关键点是：它们全都因为没有论及世界中的任何事实——没有同构成事实的对象建立起任何关联——而成为无意思的空谈。我们知道，这些哲学命题都是用一般的哲学概念构造出来的，而这些概念无法被分析为构成科学命题的那些简单名字，所以它们不可能与世界中的任何对象对应起来，从而不具有任何意义。这表明维特根斯坦决意用逻辑分析方法揭示出这些貌似深刻的命题的本质，进而将它们作为毫无意思的空谈予以排除，只留下作为事实的逻辑图像的科学命题和反映世界的一般特征的逻辑命题。

三

可是，维特根斯坦又不得不写下《逻辑哲学论》这样一部哲学著作来表达他的哲学主张：它是由一个个哲学命题构成的，这些命题也是用“对象”“事实”“世界”“名字”“命题”“语言”“同一性”“形式”“属性”“关系”等哲学概念构造出来的；由于这些哲学概念不指称任何对象，这些命题都必定是毫无意思的。为了一贯地表明自己的立场，维特根斯坦在本书倒数第二个码段 6.54 中明确宣称，构成这本书的命题同样是没有意思的空谈。如前所述，这便是《逻辑哲学论》所陷入的怪圈。

可以说，维特根斯坦不同于传统哲学家的地方在于，他清楚地意识到哲学必然会陷入这种悖谬境地，而且毫不避讳地指明这一点，不惜自己否定自己。正因为他这样做了，人们才对《逻辑哲学论》这部著作的自洽性产生怀疑，于是便有了就如何从整体上解读这部著作而展开的无休无止的争论。事实上，除前文提及的两种直接对立的阐释之外，还可以细分出多种各执一端的解读意见。客观地看，迄今为止的这些解读意见都有其自身难以克服的困难。我们觉得这些解读的共同之处在于：都想从理论上探寻维特根斯坦所遵循的逻辑线索，或者为他辩护，或者指出其漏洞。其实，这些路径都很难走得通，或者说一旦你进入维特根斯坦设置的迷宫，就怎么也转不出来。

我们或许可借助维特根斯坦在其后期著作《哲学研究》中关于“阅读”活动的探讨来把握《逻辑哲学论》这个被阅读的对象，并以此寻求走出怪圈的路径。事实上，对维特根斯坦为什么在《哲学研究》中用

① Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 68.

② Ibid., p. 126.

③ Ibid., p. 186.

了二十多节的篇幅来讨论这样一个看似与哲学没有特别关联的论题,我们都有些疑惑不解。最熟悉这一文本的安斯康姆(G. E. M. Anscombe)在1992年发表的《维特根斯坦,谁的哲学家?》^①一文中,专门以维特根斯坦关于“阅读”的探讨为例,指出他是真正的“哲学家的哲学家”,而不是普通大众的哲学家,因为只有哲学家才会从维特根斯坦想要展现的视角来看待“阅读”这样一个再平常不过的活动。

那么,维特根斯坦是怎样考察“阅读”这种语言活动的呢?他的考察又会带给我们怎样的启发呢?其实,他是对“阅读”这个词的各种用法做了细致考察。我们注意到,他一开始只要求我们去观察这个活动本身,暂且不要去管所读到的内容:“首先我必须说明这里所作的考察没有把理解所读到的内容算作‘读’的一部分:读在这里是朗读写下来或印出来的东西这样一种活动。”^②或许,他认为即便是阅读同一个文本,不同的阅读者都会读到千差万别的内容,一千个阅读者会对《逻辑哲学论》有一千种不同的理解。所以他只想引导我们去关注阅读是一个怎样的活动过程。具体而言,一次阅读是在怎样的规则引导下进行和完成的?我们只求尽量多地描述不同的阅读活动,而不想找出不同的阅读者到底读到什么,亦即所读到的内容之间是不是有某种共性。

读出什么,很大程度上取决于如何去读。其实,真实存在的就只是那个文本自身:全都在这儿了。维特根斯坦完成了他的作品:《逻辑哲学论》是一个既成的哲学文本,最初由维特根斯坦用德文撰写而成,随后被翻译成英文,以德英对照的形式流行于世,被来自世界各地的操不同语言的读者们广泛阅读,并对他们的哲学研究产生着实实在在的影响。我们知道,《逻辑哲学论》出版数年之后便被译成中文,让我们中国读者相当早地直接接触到这个哲学文本。截止目前,这本书的中文译本已达到两位数。

当我们尝试着对这个文本进行研究时,无论使用什么版本,都得逐字逐句地去阅读它。至于维特根斯坦撰写《逻辑哲学论》时究竟赋予它怎样的内容,或者他想要传达给读者的究竟是什么,这或许永远无法说清道明。另一方面,维特根斯坦本人对这本书所表达的内容了然于胸,他在序言中的第一句话就是:“想理解本书的人,恐怕得自己有了其中表达的思想——或者起码类似的思想。”^③不过,这里面还潜藏着四个问题:他想要表达的到底是哪些思想?这些思想都是确定无疑的吗?他所选用的表达方式能否如实地表达出这些思想?他能否找到真正读懂他的著作的人?

其实,当维特根斯坦出版这部著作之后,一切都由不得他了。读者可以用各种方式阅读它。想一想有多少身份各异的人在阅读《逻辑哲学论》,而且各有各的读法!看似简单的阅读活动,实际包含着诸多复杂因素在内:有人抱着德文原版字斟句酌地读,也有人拿来无论什么语种的译本一目十行、随便翻翻。你或许会说后面这种算不上真正的阅读!可是,有谁规定好了什么叫做“阅读《逻辑哲学论》”?不过,也许我们可以只谈论“为了研究而阅读《逻辑哲学论》”。但这样就可以缩小各种读法之间的差异了吗?差异照样存在,而且不比“为消遣而读”与“为研究而读”之间的差异小。

维特根斯坦关于“阅读”的一般探讨,或可为我们带来一些启发。他提醒我们切勿将对所读对象的理解当成一个独特的心理体验过程,也不要试图去把握阅读活动的生理和心理机制,还明确指出阅读文本的过程同死板的机器阅读不是一回事儿。他把读者比作“活的阅读器”:“对于活的阅读器来说,‘读’叫做:以某某方式对书写符号做出反应。这个概念因此完全无关乎心灵机制或其他机制的概念。”^④反复思考之后,我们会很想说:真正可以判明一个人的确在阅读的唯一标准是阅读的自觉行为,从字母读出声音来的自觉行为。”^⑤

维特根斯坦显然认为,我们只能从外部去观察每一个阅读活动,看看读者如何在文本的引导下进行这一活动,因而我们的考察落脚到阅读行为所遵循的规则。但他接着又提醒我们,这里并不存在显而易见的统一规则,在我们看到一串符号与我们读出它之间并不存在严格的因果联系,所以我们并不能一般

① G. E. M. Anscombe, “Wittgenstein: Whose Philosopher?”, *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. by A. Phillips Griffiths, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

② [奥]维特根斯坦:《哲学研究》,陈嘉映译,上海:上海人民出版社,2001年,第93页。

③ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 26.

④ [奥]维特根斯坦:《哲学研究》,第96页。

⑤ 同上,第97页。

地将字符在我们眼前的存在视作我们如此这般地读出它的根据。他似乎倾向于用一种较弱的方式来对待阅读与文本之间的关系：我们在阅读的过程中受到文本的影响，在它的引领之下完成整个活动。

四

可借助维特根斯坦所举的一个具体例子，来讨论如何读解《逻辑哲学论》这本书。他在探讨因果联系的上下文，让我们比较读一个正常的句子和读一个完全由乱码组成的字符串“&8 § ≠ § ≠? B + % 8! ' § * ”之间的差别：“从头到尾看这一行，同时念一个句子。我们是不是觉得，在读一个句子时，念和看见符号是联在一起的，而在第二个例子中，说和看齐头并行却没有联系？”^①值得玩味的是，维特根斯坦在这里为什么要拿读这堆乱码与读一个正常的句子相对比？前面说过，他倾向于认为我们的阅读是受到文本影响的，他这里说我们在读这个胡乱的字符串时并没有受到它的影响，显然是想强调并不是任何组合在一起的符号都可以作为我们阅读的文本。也就是说，所谓文本必定包含着有待我们去解读的内容，只有真正的文本才会引领我们的阅读活动。所以，当维特根斯坦在《哲学研究》中刚开始探讨“阅读”一词的用法时，要求我们不要考虑被阅读文本的内容，这显然只是一个让我们集中关注阅读活动本身的权宜之计。他当然不会一概否认文本具有内容。那么，他是不是认为有的文本有内容，有的文本却没有内容呢？这就涉及到关于如何解读《逻辑哲学论》的争论。传统解读显然认为它是一个富有内容的文本，而果断解读者们似乎认为它根本就不是一个一般意义上有内容的文本。那么，维特根斯坦本人认为《逻辑哲学论》这个文本有没有内容呢？又该如何去阅读它呢？

前面看到，维特根斯坦在《逻辑哲学论》序言和结尾给出了两种截然相反的回答，从而让我们这些读者无所适从，不知道如何走出他所设置的这个怪圈。安斯康姆指出：“很少有作者像他这样来要求其读者：专注于文本，并与他密切配合。”^②也就是说，能否读进去他的著作，要看你愿意付出多大的努力去完成与作者的配合。事实上，维特根斯坦在《哲学研究》中关于“阅读”的长篇探讨，所传达的一个主要意思就是：所有的阅读活动都是读者与作者的一种对话与交流。在阅读的过程中，读者会不断地对所读到的东西做出反应，这种反应实际就构成他对文本的理解。

但是，作者只负责创作出作品，把它像个孩子一样生下来。它能否存活下来、能活多久，这得看读者愿不愿意养活它、怎么养活它。所以，尽管是作者完成了作品，最终还是读者成就了作品。当然，你会说最基本的条件是它的体质得过硬。但是，《逻辑哲学论》像个不健全的孩子。除了从文本自身就可看到的前后矛盾之外，维特根斯坦还对一位出版商这样描述它：这里写出来的只是不重要的一部分，真正重要的部分没有写出来。所以，我们读《逻辑哲学论》就像在读天书，戴蒙德甚至倾向于将它视同于毫无意思的字符串。

既然维特根斯坦认为，阅读一个文本的过程就是受它引导的过程，那么问题的关键就在于：一个真正的文本是不是必须要有确定的内容？我们觉得，维特根斯坦不仅认为自己的著作以某种非同寻常的方式包含着真知灼见，而且还相当自负。他在 6.54 中所表达的只是类似于“书不尽言，言不尽意”的意思。也就是说，构成《逻辑哲学论》的那些貌似表达了一般的理论观点的命题——也就是通常意义上的哲学命题——实际上并没有表达出它们想要表达出的意思，因为它们只是在表面语法形式上类似于作为事实之图像的科学命题，却并不具备有意思命题必须具备的那种逻辑形式。具体表现为，这些命题中用到的哲学概念——它们都是伪似概念——都无法分析成代表简单对象的名字。所以维特根斯坦才会在 6.53 中写道：“谁要说形而上学的东西，就向他指明，他未能赋予其命题中的某些记号以意义。”^③

尽管构成《逻辑哲学论》的命题都是像传统形而上学命题那样的毫无意思的空谈，但我们在通过对它们进行逻辑分析而认识到它们毫无意思的同时，也领悟到这样一点：存在着无以言表的形而上学真理，通过指出哪些命题可以表达事实真理之后，便可以显示出这样一些超越事实世界的真理是神秘地存

① [奥]维特根斯坦：《哲学研究》，第 104 页。

② G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London: Hutchinson, 1959, p. 19.

③ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 186.

在着的。

如果这样加以解释,我们便似乎找到了一条走出《逻辑哲学论》怪圈的路径。这种解释在基本精神上仍然是传统式的,从而是反戴蒙德的:《逻辑哲学论》是维特根斯精心构制的一部哲学杰作,其中凝聚着他早期的深刻哲学见解,尽管它的谋篇布局采取了与众不同的形式,亦即他将关于可说的和不可说的东西的看法巧妙地以言说与显示的区分融进同一本书。戴蒙德等新维特根斯坦派代表人物将其视作纯粹的胡言乱语,显然是过于极端的做法,无助于全面准确地把握其思想内容和学术意义,尽管他们的解读在某些方面也富有启发性。

如前所述,提示我们寻得这条走出怪圈之路的,正是维特根斯坦后期主要著作《哲学研究》中关于“阅读”的语法考察。一派胡言或一堆乱码,是不可能成为真正的文本的,因为它们既无法引起我们的阅读兴趣,也不能对我们形成刺激、引发我们的反应。无论怎样的解读,必然与文本之间有某种关联,而作为可对读者产生影响的文本的,绝不可能是空无内容的东西。

拉姆齐(F. P. Ramsey)在其题为“哲学”的文章中开门见山地指出:

哲学必须有某种用处,而且我们必须严肃地对待它;它必须澄清我们的思想,因此也必须澄清我们的行动。否则的话,它便是我们不得不对它加以审查的一种倾向,而且,它就是让我们看清这一事实的一种探究;也就是说,哲学的主要命题就是:哲学乃是空谈。而且,我们也必须严肃地对待它是空谈这件事儿,而不要像维特根斯坦那样,妄称它是重要的空谈!^①

拉姆齐的这篇文章写于1929年,也就是他生命的最后一年。正是在这一年年初,维特根斯坦重返剑桥,并在拉姆齐的名下以《逻辑哲学论》获得博士学位。而他在《哲学研究》序中这样写道:

自从我十六年前重新开始从事哲学以来,我不得不认识到我写在那第一本书里的思想包含有严重的错误。拉姆西对我的观点所提的批评在很大程度上——我自己几乎无法判断这程度有多深——帮助我看到了这些错误——在他逝世前的两年里我在无数谈话中和他讨论过我的观点。^②

完全可以相信,拉姆齐曾当面对维特根斯坦在《逻辑哲学论》6.54中所表达的想法做过类似批评。这种批评明确表达出这样的看法:如果一部哲学著作真的空话连篇,那么它便不可能有任何理论意义,更不可能指导人们的行动,因而是毫无价值的。这里,拉姆齐是在指责维特根斯坦的言不由衷:你不能指望拿一堆空谈去澄清思想、引导行动。在他看来,问题出在维特根斯坦本人没能适当地表达自己的意思,他本可将《逻辑哲学论》的理论建构当成一种有效的工具,而不是将其视作可随手扔掉的梯子。可以说,正是维特根斯坦在表达自己的总体想法时的用词不当,引发了解读者之间激烈的相互争论。

我们看到,维特根斯坦显然接受了拉姆齐的批评,并自己率先挣脱怪圈。在后期哲学探讨中,他抛弃了通过指出哲学命题是没有意思的空谈来一揽子解决所有哲学难题的宏大设想,转而从语言的实际使用情境入手考察语词和句子的各种不同意义,以便看清哲学难题因何而起、又将如何收场。维特根斯坦在《哲学研究》中论及某些语词用法的复杂性时,顺便在括号里谈到哲学悖论及其解决办法:

“适配”,“能够”,“理解”的通行标准比乍一看时要复杂得多。即,用这些词进行的语言游戏,以这些词为手段的语言交流的使用,要更为错综——它们在我们语言中扮演的角色,和我们所愿相信的不是一样的。(要解决哲学悖论,这种角色是我们必须了解的。下个定义通常不足以解决这些悖论;而宣布一个词“无法定义”就更不够了。)^③

尽管我们无法确定维特根斯坦说这番话时是不是想到了《逻辑哲学论》的悖论,但他这里说,不能指望通过下定义的方式解决悖论,而必须诉诸语词的错综复杂的用法,亦即它们在语言游戏中所扮演的不同角色时,实际已经指明了摆脱《逻辑哲学论》怪圈的路径:一切言说之意义都不可能仅凭逻辑分析揭示出来,必须密切观察它们是如何被有意义地使用的。前一种做法只会把我们一步步引向悖论,永远别想走出怪圈,只有后一种做法才有望把我们 from 迷途中拯救出来。如果我们既想一探究竟,又要免于深陷其中,那便只有一条路可走:与之保持适当的对话位置。

(责任编辑 行之)

① F. P. Ramsey, *Philosophical Papers*, ed. by D. H. Mellor, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 1.

② [奥]维特根斯坦:《哲学研究》,第2-3页。这里的“拉姆西”即“拉姆齐”。

③ 同上,第111-112页。

机器人意识与机器人伦理

——基于对道德实在论和社会关系论的考察

李 珍

【摘要】关于机器人意识和机器人伦理的关系问题,存在道德实在论和社会关系论两种立场:前者认为机器人道德的规范性问题与其意识经验能力的事实性问题密切相关,后者否定这一观点,提出机器人的道德地位是由机器人与人类的社会关系决定的。本文一方面批判了社会关系论的主要观点,表明存在物具有意识是与之建立社会关系的必要前提,并且关系论最终会陷入道德相对主义的困境;另一方面,通过吸收当代心灵哲学的资源,对“道德主体”和“道德受体”概念进行元伦理学分析,为道德实在论辩护,表明机器人拥有道德地位所必须满足的先决条件中的每一个要素,都必须以拥有现象意识为前提。

【关键词】意识;感知;机器人伦理;道德主体;道德受体

中图分类号:B82 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0075-08

作者简介:李 珍,江西九江人,哲学博士,(广州 510275)中山大学马克思主义学院教授。

基金项目:国家社科基金重大项目“负责任的人工智能及其实践的哲学研究”(21&ZD063);广州市哲学社会科学“十四五”规划 2023 年度课题“数字时代马克思主义理论创新与传播研究”(2023GZYB011)

近年来,随着人工智能、计算机科学、机器人等领域取得巨大的技术进步,越来越多的智能机器人正在走进人类的生活,除目前已经出现的玩具机器人、护理机器人和教育机器人等,预计在未来几十年内,各类机器人的普及率还会大幅度增加。很可能在不久的将来,很多智能机器人能够具有与人类类似的社交能力。届时,人类将不再是社会的唯一主体,机器人、软件主体、生物工程生物体及其他带有人工植入物的自然生物等都能够成为社会的新兴主体。人与机器人之间、机器人与机器人之间的交互会带来一系列新的问题,其中有两个问题尤为重要:机器人有意识吗?它们具有道德地位吗?这些问题构成人工智能研究中两个新的分支——机器人意识和机器人伦理。这两个领域的研究是密切关联的,正如瓦拉赫(Wendell Wallach)、艾伦(Colin Allen)和富兰克林(Stan Franklin)所说:“机器伦理和机器意识是不可分的。”^①其中一个最突出的事实是:机器人^②是否具有意识,似乎是评估机器人是否具有道德地位的一个基本考虑因素。

对此,笔者对比了互相对立的两种立场——道德实在论和社会关系论^③。道德实在论认为“机器人具有道德地位吗”这类问题有客观的评价标准,决定机器人道德地位的是其意识状态,例如,辛格(Peter Singer)所说的感知力、卡姆(Frances M. Kamm)所说的推理或感觉疼痛的能力。社会关系论则否认上述问题有客观的答案,声称这些问题完全取决于社会条件,与机器人意识没有必然的关联,例如科克伯

① W. Wallach, C. Allen and S. Franklin, “Consciousness and Ethics: Artificially Conscious Moral Agents”, *International Journal of Machine Consciousness*(3), 2011, p. 178.

② 本文提到的“机器人”既包括当前基于计算机控制系统构建的物理主体(包括人型或非人型),也包括未来各种可能的生物-机器混合主体,以及经过物理改造的有机体。

③ 关于道德地位的“无意识”研究,除社会关系论之外,还有一些其他研究进路,例如弗洛里迪(Luciano Floridi)的信息伦理学、塔瓦尼(Herman Tavani)的“技术世界存在物”理论等。

格(Mark Coeckbergh)和冈克尔(David J. Gunkel)提出了不同版本的关系论。本文将在深入考察道德实在论和社会关系论之间争论基础上,对社会关系论的主要观点及其对道德实在论的批评进行驳斥,并通过吸收当代心灵哲学的资源,对“道德主体”(moral agents)和“道德受体”(moral patients)概念进行元伦理学分析,从而为道德实在论辩护。

一、道德实在论及其困境

伦理学史的发展实际上是道德圈不断扩大的过程,即将道德权利和义务归属于先前被排斥的存在物,包括奴隶、女性、不同种族的人、有认知障碍的人、人类胚胎以及动物和环境等非人类实体,也许在将来还会包括智能机器人。因此,道德的进步是通过在道德上考虑所谓的“他者”,从而扩大公认的道德和法律的范围来推动的。问题在于:伦理扩张的标准在哪里?什么样的存在物才有资格被纳入道德圈?道德实在论者认为道德地位与存在物所拥有的某些本体论属性密切相关,那么究竟哪种本体论属性与道德相关呢?尽管学界在这些问题上缺乏共识,但基本上都与意识有关。

康德在《道德形而上学的奠基》中声称,理性的人有能力根据道德要求决定是否行动。只要他们能够自主行动,他们就有尊严。根据康德的观点,自主行动使一个人在道德上负责,这样的存在才具有道德人格^①。辛格更明确地提出,只有具有感知潜能的实体才可能被合理地纳入道德圈,因为非感知生物无法从某一特定行为中获益或受损,不管如何对待它们,对它们自身而言都没有任何影响。^②卡姆也提出过类似观点,认为“如果X是有意识的或有知觉的(或有能力做其中之一),那么可以根据X的利益来行事”^③。这几位学者的观点不尽相同,康德认为能够“自主行动”的主体才具有道德人格,辛格将“感知力”作为纳入道德圈的基本要求,卡姆则强调“知觉(感觉疼痛的能力)和意识(拥有体验的能力)”^④与道德地位的关系。但抛开细节,他们的观点有两个共同原则:一是一致性原则,他们都认为道德圈的扩大依赖于所讨论实体的特定本体论特征,这种特征应该保持一致性,也就是说,如果我们将某个特征作为赋予人类权利的理由,我们应该保持一致,对具有相同特征的非人类采取同样的做法;二是整体性原则,即认为X具有意识和判断X具有道德地位之间是一种整体性价值关系,这里的“意识”指的是一种广义的心理状态,包括理性、感知力、推理能力、自由意志等。

道德实在论的主张看上去非常符合常识。如果你在路上踢了一条小狗,会受到道德上的谴责,但如果你踢的是一块石头,没有人会责备你,因为石头没有感知,它不会因为你的行为而感到不适。而动物尤其是高等动物与人类太过于相似,它们不但有痛觉、情绪、还有一定程度的自我意识,因此被纳入道德圈之中。那么,智能机器人呢?试想一个场景:张三为他的母亲购买一台智能看护机器人小冰,它是一个人工制造的、具有硅基大脑的仿人物理主体,假设小冰能够以一种相对丰富的方式与人类交流和互动。可悲的是,当小冰(由于其设计)在提醒用药、监测血压、陪同出行等方面达不到要求时,张三和他的家人经常会责备它,小冰对此表现得非常痛苦。这时会产生两个问题:(Q1)小冰真的感到痛苦和不幸吗?(Q2)张三和他的家人对小冰的做法真的合乎道德吗?根据道德实在论,Q1和Q2总是联系在一起的:由于张三和他的家人对待小冰的方式给它带来痛苦,所以这种行为可能是不道德的。道德实在论者将“X有意识吗”看成是与X的心理状态相关的客观事实问题,X的道德地位至少部分可归因于X的心理状态。这条准则对人类、非人类生物物种是真实的,对当前或未来的机器人和其他技术主体也是真实的。从这个观点来看,关于人类、动物或机器人道德的规范性问题,与这些主体的意识经验能力的事实性问题紧密相关。需要注意的是,意识经验能力指的是现象意识,而不是功能和行为的外在表现。原

① 参见[德]康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社,2013年。

② P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011, p. 123.

③ F. Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 229.

④ 卡姆认为感知和意识可以单独发生,有些存在物有感知但没意识,有些存在物有意识但没感知。在卡姆看来,意识在道德地位定义中的重要性推理能力有关,一个具有完全道德人格的人之所以具有最高的道德地位(如一个典型的成年人),是因为他有推理能力。

因很简单,如果小冰只是“表现”得非常痛苦,它就不能真正像一个人一样被尊重,因为从定义上讲,形而上学意义上的“人”是具有丰富精神世界和元认知能力的实体。当然,有人可能会提出,正是因为小冰具有与人类一样的行为表现,人类就应该尊重它。例如,达林(Kate Darling)采用康德著名的推理方式,即虐待动物会使人对人类更加冷酷无情,虐待机器人也是如此^①。但在这种情况下,人类对机器人即使负有道德责任,这种责任是间接责任而非直接责任,就像我们不能肆意侮辱一个人的肖像一样,虽然我们对肖像负有间接责任,但这并不能说明肖像自身具有道德地位。^② 所以,根据道德实在论,一个存在物的道德地位是由于它的内在状态获得的,而非外在的、工具性的、情感性的或其他方面的因素。

尽管如此,道德实在论仍然面临多种难题。首先,意识究竟是什么? 哪些存在物能够拥有意识? 这些问题存在太多的不确定性,正如冈克尔对意识问题的担忧:“如果哲学家、心理学家、认知科学家、神经生物学家、人工智能研究人员和机器人工程师之间对意识有任何一致意见,那就是在定义和表征概念时几乎没有或根本没有一致意见。”^③既然意识概念都没有明确、一致的定义,它如何能够作为道德地位的评价标准呢? 其次,道德实在论难以解决他心问题(problem of other minds)。任何人都只能以第一人称的方式确定自己的意识状态,那么应该如何了解他人的意识状态呢? 显然,只能根据观察到他人的身体和生理状态来推断意识的内部状态,但是这种推断永远不能被理性完全证明。所以,科克伯格指出,“怀疑论告诉我们,我们永远无法确定其他实体的内部状态”^④。对于生理学基础与我们相同的存在物,我们尚且不能直接进行合理的推断;对于与人类构造如此不同的机器人,又怎么可能保证推断的有效性呢? 例如,在比较以“硅”为基础的疼痛和有机生物体的疼痛时,两者之间存在着概念上的鸿沟,很难恰当描述它们之间的相似性和差异性。

如果说以上的困境来源于道德实在论的整体性原则,那么接下来我们要阐述的困境源于它们的一致性原则。道德实在论要求伦理判定标准应当是一致的,不应该区分人类与非人类,例如辛格所说的感知力,具有感知力的一切生物都可以被纳入道德圈,机器人同样如此。然而,这种一致性要求容易遭遇各种反例。对人类而言,如果意识是具有道德地位的标准,但并不是所有人都能达到这个标准,如婴儿和失智的残疾人、老年人,他们是否因此而不具有道德地位呢? 即使一个正常人也并不能保证在每时每刻都能达到这个标准,例如当我们睡觉的时候,我们没有了自我意识,我们的道德地位会消失吗? 动物伦理学、环境伦理学学所谓的边缘案例论证(the argument from marginal cases)^⑤也质疑了这种一致性原则。基于此,很多学者认为一个人可以独立于意识而具有道德地位。最近,这一想法也被应用于人工智能和机器人领域,冈克尔、科克伯格、弗洛里迪等学者都支持这种观点。

二、社会关系论及其与道德实在论的争论

为了避免道德实在论的上述困境,科克伯格和冈克尔为将机器人纳入道德主体提供了一种新思路。他们认为道德地位不是特定实体所固有的东西,而是通过不同实体之间的社会关系而获得的。也就是说,实体X在道德上很重要,是因为它与其他实体处于某种社会关系中。通过采用这种方法,人们可以很容易赋予机器人道德地位,因为它不需要机器人有意识。科克伯格清晰地描述了这种特殊的推理方式:

我们可能想知道,机器人是否仍然是“机器”,或者它们是否可以成为同伴。就像他们经常说的“见

① See K. Darling, “Extending Legal Protection to Social Robots: The Effects of Anthropomorphism, Empathy, and Violent Behavior towards Robotic Objects”, *Robot Law*, ed. by Ryan Calo, Michael Froomkin and Ian Kerr Northampton: Edward Elgar, 2016, pp. 213 – 231.

② See S. Nyholm, *Humans and Robots: Ethics, Agency, and Anthropomorphism*, London: Rowman & Littlefield International, 2020. 参见该书第八章中关于“尊严”的讨论。

③ D. J. Gunkel, “The Other Question: Can and Should Robots Have Rights?”, *Ethics of Information Technology*(2), 2018, p. 92.

④ M. Coeckelbergh, “The Moral Standing of Machines: Towards a Relational and Non – cartesian Moral Hermeneutics”, *Philos. Technol.* (1), 2014, p. 63.

⑤ See D. A. Dombrowski, *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, Urbana – Champaign: University of Illinois Press, 1997.

过他们的狗”的一样,会不会也有人说“见过她的机器人”?这样一个与机器人有着这种关系的人,还会在机器人面前感到羞耻吗?在个人参与的这一点上,还有必要讨论机器人的“道德立场”吗?道德属性不是已经隐含在这里出现的关系中了吗?例如,如果一位老人已经非常喜欢她的机器人,并将其视为宠物或婴儿,那么需要讨论的是这种关系,而不是机器人的“道德立场”。^①

科克伯格认为“关系先于相关事物”^②,我们在对其他实体的内部属性进行任何“外部”考察之前,必定要先与这些实体进行交往,因此对机器人的道德属性的考察也应立足于它与其他实体之间的社会关系。但社会关系并不是一成不变的,道德地位的归属问题也会随之发生变化。例如,21 世纪对机器意识和道德地位的判断,与之前几个世纪普遍存在的判断明显不同,因此对这些问题不可能存在中立客观的判断方法。在社会关系论者看来,“道德”甚至“人”的概念都会随着社会关系的变化而发生变化。他们将人的概念视为一个社会范畴,由于存在物的社会性质不断发生改变,每个存在物(包括智能机器人)都有着被称为“人”的可能性。当前人工智能研究的进展告诉我们,人类社会交流互动的许多特征可以通过计算机技术进行复制,人机交互在社会交往中越来越普遍,社会的范围正在逐渐扩大。“社会”“文化”和“主体”等各种概念正在被重新设计,我们如何理解社会,以及我们如何理解“我们”,正在不断被人工制品重塑,因为它们越来越多地与我们的社会存在联系在一起。

尽管关系论有望绕开意识相关问题,并认识到社会互动的重要性,但这一方法同样存在一些明显缺陷。首先,社会关系可能是将道德地位扩大到以前被排斥的“他者”的必要条件,但却不是充分条件。人类历史上有许多这样的例子,很多原本应该被纳入道德圈中的人,却被他们的人类同胞排斥在外。如果一个群体由于某种原因一定要把另一部分人排除在外,那么他们之间很难建立社会关系,反而是得到承认和法律保护的客观标准能为保护这部分人提供更坚实的基础。

其次,存在物具有意识是与之建立社会关系的必要前提。这一点可以从两个方面来分析。一方面,人类不太可能与没有意识的存在物建立社会关系。例如,我们不能与岩石有社会关系,也不能与无意识的机器有社会关系,无论它们多么善于模仿有意识的生物。另一方面,社会性会受到非社会因素的影响和制约,包括物理的、生物的以及社会参与者的欲望、信念、目标等心理因素。人类的社会性在一定程度上是从生活中的体验和欲望中获得意义的,从而产生满足或痛苦的状态。不仅人类生活经历中的一切都受到社会关系的塑造,反过来也是如此,客观的物理学和生物学事实会对人的意识和社会关系产生重要影响。例如,从个体的角度来说,大脑的神经元结构对我们的认知能力、信念、感知产生深刻影响;从社会的角度来说,人类的集体意向性是社会建构的基础,而集体意向性是一种在进化过程中形成的生物学现象^③。因此,在我们生活中的社会、物理、生物和心理因素之间,存在着一种相互构成和制约的多向关系。由此可以预测,许多已经出现或即将出现的人-机器人、机器人-机器人等社会关系的新形式不仅会受到社会因素的影响,还会受到各种非社会因素的制约。

再者,关系论的一个关键问题在于,它们并没有真正提供关于道德地位的直接描述。当然,关系论者可以辩称,这就是道德地位问题的全部内容:道德地位不存在统一的标准,它只是一种建构,是由不同的主体对待他人的方式决定的。但这种对规范性问题的回答太差强人意,并且会引发道德相对主义的问题。不同的主体可能会对同一实体有不同的看法,那么在建立和形成关系时,我们应该相信谁的看法?似乎关系论者关注的只是我们对不同实体的感受和态度,但如果没有任何核心道德属性作为指导原则,很难看出这种方法如何能够真正帮助人们做出道德决策,而不陷入相对主义。

由于这些批评,冈克尔试图提出一个解决相对主义困境的方案。在《机器人权利》(*Robot Rights*)一书中,他将自己的观点重新定义为一种“道德多元主义”(ethical pluralism),并将其定位为道德相对主义和道德绝对主义两种极端中间的立场。冈克尔似乎认为,他的理论提供了一种更具动态性的视角,能

① M. Coeckelbergh, “The Moral Standing of Machines: Towards a Relational and Non – cartesian Moral Hermeneutics”, *Philos. Technol.* (1), 2014, pp. 69 – 70.

② Ibid., p. 67.

③ 参见[美]约翰·R·塞尔:《社会实在的建构》,李步楼译,上海:上海人民出版社,2008 年。

够适应不断变化的社会现实,同时避免消极意义上的相对主义。^① 实际上,社会关系论与通常所理解的道德多元主义有很大的差异。多元主义者既可以接受也可以拒绝道德相对主义的观点。拒绝相对主义的多元主义者一般认为,有几种客观有效的道德评价标准,而不是只有一种,这与冈克尔和科克伯格的关系论完全不同。实际上,不论在冈克尔过去还是现在的论著中,他对建立任何类型的道德标准都持批评的态度。如果冈克尔的观点真的包含多种道德标准,即使我们承认这些标准是动态的,他似乎也需要回答:是什么让一些标准比其他标准更具权威性? 如果冈克尔通过提供某种有效性标准来回应,他的观点变成了某种道德实在论;如果他不提供任何标准,那么又回到了道德相对主义。

以上是社会关系论本身存在的问题,接下来我们来考察关系论者对实在论的批判是否合理。关系论者对实在论提出的一个重要反驳是,我们不能确切地为意识下一个定义,也不能为他人、其他生物或机器有没有意识提供一个没有争议的验证条件。但有争议的验证条件与没有验证条件、或本质上依赖于社会关系语境的验证条件是不一样的。这个问题就像关于外星生命的问题一样:在太阳系之外的星球上,生命究竟在什么样的确切条件下才能存在,天体生物学家之间对这一问题的回答可能存在争议,但这并不会减损作为真实现象的外星生命的本体论客观性,它不会使太阳系外行星的存在或性质成为社会关系。同理,智能机器人是否有意识也是一个客观的问题,并不会因为这个问题目前有很大争议而失去它的客观性。

另一个批评是他心问题。首先必须明确的是,他心问题所涉及的是我们的认知局限性,与道德地位本身的构成无关,所以这一问题并不能用来反驳意识对道德地位的必要性。其次,他心问题实际上是一种怀疑论,类似于笛卡尔的恶魔论证,但怀疑论在实际的道德决策中没有立足之地,因为它会导致一个严重后果——道德利己主义的合理化。一个人可以确定自己的心理状态,从而确定自己的利益和愿望,但不能确定其他实体的心理状态,是否就可以由此否定他人的利益和愿望呢? 正如托伦斯(Sam Torrance)指出的:“道德……最重要的是,它关注我们实践的、功能性的社会生活。在实践中,我们生活在一个非唯我的世界中,在这个世界上,我们只能作为一个共同现象群体中的一员。”^②

要判断社会关系论和道德实在论孰优孰劣,有一个最直观的方法。我们可以想象一下未来的场景,大量的智能机器人在世界各地成倍增长,就像今天的智能手机一样。关系论者认为智能机器人与人类的关系或者社会共识能够决定它们的道德地位,但这极有可能产生错误的判断。一种情况是,机器人的主人可能会认为他的机器人是有意识的或有知觉的,因此值得以各种方式对它进行道德关注,但这台机器人实际上并不比现在的扫地机器人更有知觉,那么许多原本用来满足人类需求的资源,可能被浪费在满足大量具有行为说服力但没有意识的机器人的“虚幻”需求上。另一种情况是,人们错误地把有意识体验的机器人视为社交流利的“僵尸”,它们可能因此在人类手中遭受极端的不公正。从这个场景来看,社会共识不但无法判定机器人的道德地位,反而可能使问题越来越糟,因此,构建一个客观中立的标准对机器人伦理是非常必要的。

三、道德主体和道德受体的元伦理学分析

实际上,导致实在论和关系论分歧的一个重要原因在于,他们对待道德主体和道德受体二分法的不同态度。实在论者坚持哲学传统中对道德主体和受体的二分,认为要探讨智能机器人的道德地位,就必须区分机器人是作为道德受体还是道德主体,即人类在多大程度上及为什么对机器人负有道德责任,以及机器人是否反过来也对人类或其他机器人负有道德责任。而关系论者放弃了这种区分,将道德主体和受体视为一个整体加以考察。冈克尔提出,人工智能的出现挑战了传统的道德主体和受体的概念,要讨论智能机器人的伦理问题,应该突破两者之间的二元分立,从社会关系考察人机交互,而不应关注概

① See D. J. Gunkel, *Robot Rights*, Cambridge, MA: MIT Press, 2018, section 6.2.3.

② S. Torrance, “Artificial Consciousness and Artificial Ethics: Between Realism and Social Relationism”, *Philos. Technol.* (1), 2014, pp. 9 – 29.

念上的差异^①。在本节中笔者将表明,对道德主体和道德受体的概念区分是必要的,它们关乎机器人享有的道德权利和义务,但两者之间并不是相互独立的关系;此外,成为道德主体和道德受体的必要条件的每一个要素,都必须以现象意识为前提。

关于究竟什么因素与道德地位相关,在道德实在论的各种文献中大致上可分为感知和智慧(或形而上学意义上的人格)两类,感知与感受痛苦的能力有关,智慧则是更高要求的能力,如自我意识、推理能力、理性、自由意志等,如此形成了两类道德立场。塞斯玛(Justin Sytsma)和马琪瑞(Eduard Machery)将其概括为:“总的来说,哲学家对道德立场有两种看法:一些人强调感受痛苦和快乐的能力,并愿意给予道德支持面向所有有知觉的生物;其他人则强调复杂的认知形式,如理性和复杂的生活方式,将道德立场限制在少数物种,有时仅限于人类。这种关于道德立场的哲学理论分歧根深蒂固,而且历史悠久。”^②那么,感知和智慧标准与道德地位问题究竟有着怎样的具体关系呢?意识在其中起着何种作用?要回答这个问题,区分“道德主体”和“道德受体”的概念非常必要。

所谓道德主体指的是道德的“生产者”,对他人负有责任或义务;而道德受体是道德的“消费者”,是被道德关注的对象,他们自身可能没有道德责任或义务。人们普遍认为,所有的道德主体都是道德受体,但并非所有的道德受体都是道德主体。例如,所有成年人既是道德主体又是道德受体,而新生儿、动物等是道德受体但不是道德主体。

道德地位的感知标准针对的是道德受体:只有当实体 X 具有感知力^③,X 才能被合法地视为道德关注的对象,因此作为一个有生命、有知觉的生物和作为一个道德受体之间存在着强烈的关联。道德地位的感知观点必须以意识标准为前提。此处可借用丹尼特(Daniel Dennett)举过的一个例子:在正常情况下,被截肢的手臂可能仍有大量健康的神经细胞记录着指向疼痛的刺激,那么手臂会痛吗?丹尼特认为,这似乎是一个愚蠢的问题,因为“感受疼痛需要心灵,只要手臂没有连接到一个有心灵的身体上,无论对手臂做什么,都不会导致任何心灵的痛苦”^④。在道德立场的背景下,重要的不是可观察到的、与疼痛相关的神经细胞受到的物理刺激,而是对痛苦的内在经验感受,这种感受是一种私人心理事件,因此需要意识才能产生。

道德地位的智慧标准针对的通常是道德主体。要讨论道德主体的概念,首先需要明确的是什么是主体。主体的概念总是与做某件事情的行动相关,但并不是我们做的每一件事都是行动,比如呼吸,我们每个人都在做这件事,但呼吸并不是行动,而我在打字的动作是一个行动。对于一个主体来说,不做某件事情也可以是一个行动,比如为了避免发胖,我没有吃下这块蛋糕。呼吸、打字和不吃蛋糕三件事的区别在于,打字和不吃蛋糕取决于我的心理状态,而呼吸不是。关于这种心理状态,有学者将其理解为“意志”(volition)、“意愿”(willing),更多学者称其为“意图”(intention),它们所表达的内涵是一致的:如果我想要 X 并且相信 Y 是实现 X 的必要手段,那么我的信念和欲望会导致我做 Y,或者说会导致我做 Y 的意图,这种意图会导致我做 Y。也就是说,X 是主体,当且仅当 X 能够例示某种心理状态,这种心理状态能够直接引起行动。^⑤根据这个定义,人和狗都是主体,因为狗能够根据自己的心理状态来行动,但树不是主体,虽然树木能够生长,但没有意识状态。

并不是所有的主体都是道德主体。根据劳特利奇哲学百科全书,道德主体是那些被期望满足道德要求的主体。根据斯坦福哲学百科全书,道德主体是指具有普遍责任归属资格的主体。可以看出,道德主体的概念最终是一个规范性概念,它挑选出行为受道德要求约束的主体,其基本思想是:道德主体能够对自己的行为负责,按照道德标准行事;而非道德主体不能对自己的行为负责,不必受道德标准的约

① See D. J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and Ethics*, Cambridge, MA: MIT Press, 2012.

② J. Sytsma & E. Machery, “Two Sources of Moral Standing”, *Rev. Philos. Psychol.* (3), 2012, p. 303.

③ 最简单的感知力是感知疼痛的能力,作为这种感知力的延伸,也包括感知幸福或不幸的能力。

④ D. Dennett, *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*, New York: Basic Books, 1996, pp. 16–17.

⑤ 人们通常会认为心理状态是行动的原因,但有学者认为心理状态只是行动的副现象,神经生理学活动在做所有的因果工作,心理状态不能发挥任何因果作用。关于这个问题存在很多争论,限于篇幅,本文不做讨论,尊重常识。(See D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980.)

束。因此,虽然人和狗都是主体,但只有成年人才被认为是道德主体并负有道德责任,而未成年人、有认知障碍的人、狗则不被认为是道德主体,它们不受道德标准的约束,没有道德责任和义务。

那么,究竟具有什么能力的主体才能成为道德主体呢?这是一个极富争议的问题,但有几种能力是至关重要的。首先是自由选择行为的能力。尽管自由意志的概念存在较大争议,但有几点是能够达成共识的:一个人必须是自己行动的直接原因,才能被描述为自由选择了该行为;如果行为是由自身以外的事物引起的,那么该行为并不是主体自由选择的。例如,如果 A 给 B 注射了一种药物,使 B 无法控制自己的情绪而袭击了他人,那么 B 就没有自由选择自己行为的能力,他也就不必为自己的行为负责。此外,道德主体的行为与决策的过程有关。例如,一条狗经过训练之后,只攻击穿红色衣服的人,虽然从心理状态的角度来看,狗可能是其行为的直接原因,但它并没有自由选择自己的行为,因为狗不会做出相关意义上的决定。道德主体在行为实施之前,各种选择的利弊都可能被考虑和权衡,而不是一种本能的驱使。当然,这并不是说所有的自由选择都是深思熟虑的结果,事实上,大多数人在一天中的绝大多数行为都是自发的,没有经过深思熟虑的过程。这里所强调的仅仅是,道德主体应该具有这样一种决策的能力,这种能力对于自由选择行为是至关重要的。作为一个道德主体,要在范例中理解和应用道德规则,还必须具备一定的理解和推理能力。最明显的是,他需要对“好”“坏”“强制性”“错误”和“允许”等道德概念有最低限度的理解,如此才能形成使用概念的能力。他需要能够识别规则之间的相关性,例如他必须了解将一把刀对着别人的喉咙刺下去意味着什么。他还需要能够将这些规则正确地应用于构成规则含义的范例中,例如他知道纵火焚烧儿童在道德上属于被禁止的谋杀行为。

以上所列的道德主体的几种能力并不全面,笔者并不打算在此深究这一问题。需注意的是,这些条件虽然都没有明确提及意识,但有理由相信每一种必要的能力都以意识为前提。作为道德主体标准解释的核心,责任的概念只能合理地归属于有意识的存在物。首先,道德主体必须是主体,主体和非主体的区别在于主体能够与世界发生作用,这种作用被视为行动,只有能够行动的存在物才能被算作主体。正如前文中所分析的,主体的概念中已经预设了主体的行为是由某种意向状态所引起的,而意向状态是有意识的。^① 其次,自由选择行为的能力是以理性为前提的。很难理解一个无意识的事物能够自由选择自己的行为,任何无意识事物的行为只有两种可能的解释:其行为要么是纯粹随机的,要么完全是机械作用的结果。事实上,决策的概念本身就预设了有意识推理的能力。所有动物都有一定的解决问题的能力,但只有人类可以通过操纵所理解的概念来解决这些问题,只有有意识的存在才能在概念抽象推理的基础上决定做什么。道德理解能力也是如此,让一个人知道、相信、思考或理解道德规则必须具有有意识的心理状态。总之,有意识是成为道德主体的必要前提。

根据以上分析,我们能够得出一个结论:智能机器人能否获得道德地位的关键在于它们是否拥有感知和意识。即使是当前最为先进的以 ChatGPT 为代表的大语言模型,也不具备知觉。^② 有感知力的机器人能够成为道德受体,有意识的机器人可能成为道德主体。但这里存在一些问题,我们似乎和卡姆一样,将感知和意识看作是独立的东西,而忽视了成为一个道德受体和成为一个道德主体之间的关联。虽然感知常常被视为道德地位的底线,有感知的实体(道德受体)不一定有资格成为道德主体,但道德主体必须有感知。如果一个人没有感受痛苦的能力,就不可能对他人的遭遇感同身受。感知和由感知引起的某种情感反应,是道德反思所必需的。因此,道德主体不仅需要有能力以智慧的方式做出基于理性的判断和决定,就像信息处理机制所做的那样,而且需要有能力对其他实体的经验状态产生情感反应,这种情感反应则是关系论者所强调的。

① 当然,在心灵哲学中,这一论断会涉及到很多争议。比如,有人认为存在无意识的心理状态,但严格来说,这是不连贯的,心理状态与非心理状态的区别在于,前者是通过内省的方式体验到的,而后者是由第三人称的方式公开观察到的。内省的能力以意识为前提,因此如果心理状态的特征是主体能够通过内省的方式获得的,那么它们就是有意识的。此外,涉及意识的本质问题的争论,取消论者认为意识在本质上就是一种神经生理学现象,“意识”这个词可以取消,但意识现象的关键在于它内在的现象特质,正是这种现象意识而非意识的功能性质,才是道德主体各种条件的前提。

② See F. F. Li and J. Etchemendy, “No, Today’s AI isn’t Sentient. Here’s How We Know”, *Time*, May 22, 2024.

四、结 语

前文中,我们完成了几项工作:第一,在深入考察道德实在论和社会关系论之间的争论基础上,对社会关系论的主要观点及其对道德实在论的批评进行驳斥;第二,通过吸收当代心灵哲学的资源,对道德主体和道德受体的概念进行元伦理学分析,表明拥有意识是获得道德地位的必要前提。据此,可以得出结论:智能机器人能否享有道德地位,从根本上是由其意识状态决定的。如果机器人具有感知力,那么它们就应该是道德关注的对象;如果机器人具有内在的心理状态,并且能够满足道德主体的一系列条件,那么它们就应该对这个世界负有道德责任和义务。

关于意识的研究还有太多未解之谜,因此,现阶段很难确切地回答机器人能否享有、或者享有怎样的道德地位的问题。能够达成共识的是,当前基于计算控制系统的机器人并没有感知和意识能力。即使是当前最为先进的以 ChatGPT 为代表的大语言模型,也不具备知觉。^① 所以从内在特征的角度来说,它们既不是道德主体也不是道德受体。即使在将来它们能够满足这些复杂而苛刻的条件,相信也要经过几代人的努力。然而,这并不代表在现阶段对这一问题的思考没有意义;相反,将机器人意识和机器人伦理两个方面的研究深度融合,对于当前的机器人研发是至关重要的。例如,在机器人决策程序的设计中,应力争在更大程度上对机器人的“自主”行动产生道德约束,使他们能够“选择”我们认为适当的方式行动。基于此,人类有可能开发出各种基于人工智能的道德推理和评估模型,甚至道德情感模型。从另一个角度来说,这些模型的发展可能反过来告诉我们许多关于人类道德立场和经验的知識,深化我们对人类伦理领域中诸多问题的理解。

(责任编辑 行之)

^① See F. F. Li and J. Etchemendy, “No, Today’s AI isn’t Sentient. Here’s How We Know”, *Time*, May 22, 2024.

道德目的论与道德合目的论

——论康德上帝存在道德论证的双重模式

闻 骏

【摘要】康德宗教哲学一方面系统批判了传统的上帝存在的证明,另一方面通过构建上帝存在的道德论证确立了理性神学的道德根基。相较于传统的上帝存在证明,康德的道德论证并非严格意义上的逻辑证明,而是道德实践层面的主观证成,康德称之为“公设”。学界一般都把康德在《实践理性批判》中所给出的证明视作这一道德论证的经典表述和完整表达。事实上,在1790年出版的《判断力批判》中,康德曾试图从道德合目的论的角度将其作进一步引申与延展。尽管这两种论证模式其核心内容从表面上看的确具有相似之处,但实质上又存在某种内在差异。

【关键词】康德;理性神学;道德论证;公设;道德合目的论
中图分类号:B516.31 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2024)05-0083-08

作者简介:闻 骏,湖北襄阳人,哲学博士,(武汉 430074)华中科技大学哲学学院副教授。
基金项目:国家社会科学基金一般项目“《施莱尔马赫著作集》翻译与研究”(22BZX112)

综观康德有关宗教哲学的思考,上帝存在的证明问题毫无疑问是其始终关注的焦点。早在前批判哲学时期,康德于1763年发表了《证明上帝存在惟一可能的证据》,就对上帝存在的证明问题做出过初步考察。在建构批判哲学体系的过程中,康德实际上在《纯粹理性批判》《实践理性批判》《判断力批判》中都对上帝存在的证明问题进行过系统而深入的讨论。总体来看,康德宗教哲学本质上是一种建立在道德理性和实践理性基础上的理性神学与道德宗教。从某种程度上讲,“道德必然导致宗教”正是康德宗教哲学的理论主旨和基本走向。

近年来,国内学界对于康德在《纯粹理性批判》“先验辩证论”部分有关传统上帝存在证明的批判关注颇多^①,一般将康德在《实践理性批判》给出的证明视作其有关上帝存在的道德论证的经典表述和完整表达。但普遍忽略的一点是,在1790年出版的《判断力批判》有关“目的论判断力的方法论”的讨论中,康德曾试图基于目的论判断力,从道德合目的论的角度出发,将这一经典道德论证作进一步引申和延展。尽管这两种论证的核心内容从表面上来看似乎趋于一致,但实际上又存在有某种内在差异。本文试图通过对这两种证明模式的深入考察与比较阐明以下三个问题:《实践理性批判》中的道德目的论证和《判断力批判》中的道德合目的论证各自是如何具体展开的?这两种证明模式之间具有何种内在差异?二者之间内在差异的根源及实质究竟何在?

一、《实践理性批判》中的道德目的论证

在《实践理性批判》的第一部分第二卷“纯粹实践理性的辩证论”中,康德给出有关上帝存在的道德

^① 这方面的探讨和争论成为近年来国内学界康德研究的热点之一,参见舒远招:《论康德 Sein 论题中的逻辑谓词与实在谓词——从二项解读模式到三项解读模式》,《哲学动态》2020年第9期;舒远招:《实在谓词一定是综合命题的谓词吗?——就 Sein 论题中实在谓词的理解与胡好商榷》,《现代哲学》2020年第4期;胡好:《康德对本体论证明的系统批判》,《哲学研究》2020年第11期;彭志君:《被遮蔽的逻辑谓词——论胡好对逻辑谓词的误读》,《现代哲学》2020年第5期;李伟:《康德“存在不是实在谓词”论题论证》,《哲学动态》2020年第9期;李科政:《上帝实存的宇宙论证明中的依赖性论题》,《宗教学研究》2020年第3期)。

目的论证的经典表述,因为这与其所要处理的问题直接相关:“纯粹理性总是有它的辩证论的,不管我们是在它的思辨运用中还是在它的实践运用中考察它;因为它向一个给予的有条件者要求那绝对的条件总体,而这个总体只有在自在之物本身中才能找到。”^①在《纯粹理性批判》的“先验辩证论”中,思辨理性对这种无条件的、绝对的条件总体的追寻导致了诸先验理念(灵魂、宇宙和上帝)的产生。而当主体试图运用知性范畴将其作为知识对象来加以把握时,必然会由于理性的这种僭越而产生所谓先验幻相,如理性心理学的谬误推理、理性宇宙论的二律背反和理性神学的理想。因而,康德强调这些先验理念的作用在于为知识体系的终极统一性提供某种调节性(或范导性)作用。

而对纯粹实践理性来说,它所追求的绝对无条件者不是意志的规定根据,而是意志的必然对象与客体。“但理性在其实践运用中的情况也是半斤八两。它作为纯粹实践的理性,同样要为实践上的有条件者(基于爱好和自然需要之上的东西)寻求无条件者,而且不是作为意志的规定根据,而是即使在这个规定根据(在道德律中)已被给予时,以至善的名义去寻求纯粹实践理性之对象的无条件的总体。”^②也就是说,“至善”就是道德实践所朝向的最终目的。不过,康德在此所讲的“至善”不是或不仅仅是指对于纯粹道德而言至高的或至上的善,而是指作为道德完善性理想的最完满的善。在这种最完满的善之中,道德善(moralisches Gut)即德性(Tugend)无可争议地是第一条件和绝对性条件,是无限制和无条件的善,是一切善的最高条件。然而,至善既然是作为最完满的善,人的经验性的幸福^③(Glückseligkeit)即自然善^④(physisches Gut)就必须被纳入进来考量且必不可少。“要成为这样一种善,还要求有幸福,而且这不仅是就使自己成为目的的个人的那些偏颇之见而言,甚至也是就把世上一般个人视为目的本身的某种无偏见的理性的判断而言的。因为需要幸福,也配得上幸福,但却没有分享幸福,这是与一个有理性的同时拥有一切强制力的存在者——哪怕我们只是为了试验设想一下这样一个存在者——的完善意愿根本不能共存的。”^⑤尽管这种作为自然善的幸福仅仅是一种实用的善(bonitas pragmatica),其本身只是实践理性明智^⑥的效果。只有当其受到道德理性的规范与制约时,它才成为纯粹实践理性的对象,才真正成为一种善(Gut),而非仅仅只是一种福祉(Wohl)。

因此,“至善”就是道德主体的德性和与之相匹配、成比例的幸福的最终统一。道德的最终目的就是要寻求道德与幸福的最终统一。然而,实践理性于此不可避免地陷入到其自身的辩证论困境中:道德涉及自由,属于本体世界;而幸福关涉自然,归属现象领域;二者从根本上讲是完全异质的。“康德面临的难题是,要为两种殊为不同的善形成一个综合统一体,要把两种种类上不同的善性系统统一在一个单一的终极的道德目的之中。”^⑦康德认为,道德与幸福之间的有效联结不可能是分析性的(如斯多亚派由

① [德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2003 年,第 147 页。

② 同上,第 148 页。

③ 有关康德哲学中幸福概念的较新近研究,参见 Ji-Young Kang, *Die allgemeine Glückseligkeit. Zur systematischen Stellung und Funktionen der Glückseligkeit bei Kant*, Berlin: De Gruyter, 2015.

④ 关于康德的至善概念所包含的道德善(德性)和自然善(幸福)之间的内在关联,艾伦·伍德认为:“道德善与自然善是人类欲求的两种分离的对象。因此,它们以截然不同的方式而是可欲的,它们回应了人类本性中截然不同的兴趣。一个人类存在者(既是有限的又是理性的存在者)既有种种关乎其物理状态的自然目的,又有种种关乎其道德意念与人格完善的道德目的。这两种目的都包含在纯粹实践理性的对象之中,植根于作为一个目的自身而现实存在(实存/生存)的有限的理性存在者。由于这两种善回应了截然不同的兴趣,它们在各自所满足的种种欲求或需要方面无法相互替代。超额幸福无法代替一种善的道德特性;一个人对自己的道德德性的认知,也不能取代他对自己种种自然欲求的一种正义的满足。人类本性对这两种善的任何一种的需要,都截然不同于它对另一种的需要,因此,这两种善的价值根本不可能有任何共同的尺度或等价物。”([美]艾伦·伍德:《康德的道德宗教》,李科政译,北京:中国人民大学出版社,2020 年,第 69-70 页。)

⑤ [德]康德:《实践理性批判》,第 152 页。

⑥ 在康德道德哲学中,实践理性有可能是纯粹的,也有可能是不纯粹的。不纯粹的实践理性往往被康德称作“明智”或“机智”,表明其具有某种实践智慧。而只有纯粹的实践理性才是真正的道德理性,才能自己为自己订立道德法则并严格遵循,也才是康德在其《实践理性批判》中所要真正考察的对象。

⑦ [美]艾伦·伍德:《康德的道德宗教》,第 71 页。

道德推出幸福,或伊壁鸠鲁派由幸福推出道德),只能是先天综合的。^① 这种分析性的联结会导致究竟是“德性导致幸福”还是“幸福导致德性”的实践理性的二律背反。“实践理性的辩证的产生是由于理性方面的一个自然而然的假定,即至善(纯粹实践理性的无条件对象)被表象为仅仅应用于诸显象的世界。康德论证说,我们一旦同意这个假定,就无法摆脱如是一个结论,即至善的达成是不可能的,或者至少无法被设想为可达成的。而且,我们一旦被接受这个结论,我们就会由于实践理性的这一自然而然的辩证(这一实践的归谬法)而不会投奉于对道德法则的服从。按照这种方式,就产生了康德所谓的‘实践理性的二律背反’。”^②

康德认为,在实践理性的二律背反中,正题主张“幸福的追求是德性法则产生的原因”,这是根本不可能的,因为幸福的原则只可能产生他律,而真正的道德要求自律。“把意志的规定根据置于对人的幸福的追求中的那些准则根本不是道德的,也不能建立起任何德行。”^③与之相反,反题认为“德性法则则是幸福的有效原因”,其实也是根本行不通的。“在现世中作为意志规定的后果,原因和结果的一切实践的联结都不是取决于意志的道德意向,而是取决于对自然规律的知识并将这种知识用于自己的意图的身体上的能力,因而不可能指望在现世通过严格遵守道德律而对幸福和德行有任何必然的和足以达到至善的联结。”^④与《纯粹理性批判》中的处理相类似,康德认为正题和反题从根本上讲都混淆了本体和现象,因而都是错误的。就“至善”这一最终目的而言,反题试图从德性出发获得相应的幸福,虽在现象领域无法实现,但在本体世界则可能是有希望的。

而要想最终实现“至善”的道德目的,康德认为就必须诉诸两个必要条件,即上帝存在和灵魂不朽的“公设”^⑤。其中,灵魂不朽的“公设”是为了保证作为有限的理性的自然存在者的道德主体真正实现自由意志与道德法则相一致所必需的人格的无限延续性,是为了保证朝向道德完善性和完满性理想无限进展的可能性。而上帝存在的“公设”则是要从根本上保证德性与幸福之间的一种系统的因果联结在实践上得以可能。在康德看来,上帝存在的“公设”是为了保证德性与幸福之间相匹配与相一致的最终实现,而不得不在超感性世界中所设定的一个“拥有某种符合道德意向的原因性的至上的自然原因”^⑥。正是在“上帝存在”这一必要条件下,道德与幸福之间的有效联结才真正具有道德实践上的可能。因此,为了解决实践理性的二律背反,实现作为道德最终目的的“至善”,保证德福相一致和相匹

① 周小龙批驳了刘易斯·贝克(Lewis W. Beck)在其《〈实践理性批判〉通释》(A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason)中的关键质疑,认为在康德那里德性与幸福的联结是先天综合的,需要先验地进行论证,而非仅仅从经验的分析去观察。笔者对此基本赞同,事实上这与康德原始文本相契合。(参见周小龙:《为何促进至善是义务?——从贝克对康德的一个批评讲起》,《外国哲学》2021年第1期。)

② [美]艾伦·伍德:《康德的道德宗教》,第82-83页。笔者认为,艾伦·伍德的这一看法更多还是立足于康德在《纯粹理性批判》中将至善纯粹作为道德结果来加以讨论的立场,这也显见于他主张康德关于灵魂不朽和上帝存在的“公设”都是通过一种所谓的实践归谬法所得到的。艾伦·伍德在《康德的道德宗教》一书中认为,这种实践归谬法具体来说过程如下:“假定我否认上帝或来生的现实存在。现在,如果我同时否定这两者,那么,我就无法设想至善有可能被达到。如果我否认自己能够设想至善有可能被达到,那么,我就预设了或隐含了我不会追求至善,或者让自己不要投奉于对它的追求。但是,如果我不追求至善,那么,我就无法服从道德法则而行动。因此,通过否定一个上帝与一个来世的现实存在,我已预设了或暗示了我不会服从道德法则,或者不会让我自己投奉于对它的服从。但是,如果我不服从道德法则,我就是一个恶棍(Bösewicht),而且,这很可能就是关于我自己的一个不受欢迎的结论,也是一个我无法容忍的结论。当然,我有可能说,我将服从道德法则,但这并不是为了满足我对‘至善有可能达到’的信念的‘投奉’。但是,在这种情形下,我必须承认自己是在‘非理性地’行动,因为根据我自己的信念,我应该(是在一种逻辑意义上的‘应该’,而不是一种道德意义上的‘应该’)放弃我对至善的追求,以及对道德法则的服从,变成一个恶棍。因此,无论在何种情形下,我否认一个上帝与一个来生的做法,都会把我引向一种实践背谬。”(同上,第24页。)实际上,在稍后的《实践理性批判》与《判断力批判》中,康德已经开始明确将至善作为意志的客体和规定根据来处理。

③ [德]康德:《实践理性批判》,第125页。

④ 同上,第125页。

⑤ 康德所谓“公设”或“悬设”(Postulat)来自拉丁文,兼有“要求”和“假设”两种含义。所谓“悬设”即高悬一个理想目标之意,以与一般意义上的“假设”(postulate)相区别,而作为实践理性的“公设”或“悬设”显然还带有道德上的“要求”的含义。其与一般“假设”的区别在于:假设是为了使我们的判断和知识得以成立的前提条件,是出于纯粹理性思辨运用的需要,其自身并不具有必然性;而康德所谓“公设”或“悬设”是出于实践理性的必然需要,是为了保证德福一致的至善的终极目的成为可能的必要条件,因而这里的“公设”或“悬设”具有道德实践意义上的主观必然性。

⑥ [德]康德:《实践理性批判》,第172页。

配,康德在《实践理性批判》中不得不引入“上帝存在”的“公设”。

二、《判断力批判》中的道德合目的论证

与《实践理性批判》从实现道德至善的最终目的导向上上帝存在的“公设”相区别,康德在 1790 年发表的《判断力批判》中则试图从批判哲学合目的论的角度出发来证明上帝存在。

康德认为,当我们试图去考察并解释外部自然世界的产生及其原因时,一般来说既可以采用机械性原理对其进行考察,也可以运用自然合目的论原理来加以解释,但这两种原理自身从根本上讲却是互不相容的。“在自然的同一个事物上,这两个原则不可能作为一个由另一个来解释(来演绎)的原理而相互联结……因为一种解释方式是排斥另一种解释方式的;即便是假定这样一个产品的可能性的两个根据客观上都基于一个唯一的根据。”^①因此,当面对无生命的自然物时,我们一般倾向于采用机械性原理去对其进行考察。然而,对那些有机生命体来说,这种机械性原理往往是不够用的,因为有机生命的产生及其原因从根本讲是无法用机械性作用原理来加以解释的。这时,理性就会主动将自然合目的论原理置于机械性原理之上,并诉诸目的论的概念来对其进行系统考察。

就自然合目的论而言,又可以区分为外在目的论与内在目的论。外在目的论是通过有用性与适应性来看待一个事物,本质上就是把一个事物当作实现另一个事物的手段,实际上还是一种机械性的因果关系。内在目的论则主张任何事物的存在本身就是目的,一切事物互为手段与目的。康德认为,只有这样一种内在目的论才能真正解释有机生命体的产生和起源,只有从内在目的论出发才可能真正形成一个有机目的论系统。正是建立在这种内在目的论基础上的自然合目的论,让整个自然世界形成一个互为手段与目的的有机目的论系统,并打造出一个从无机物到有机物、从无生命的自然物到有生命的自然物、从较低级的生命体到较高级的生命体的合秩序性的自然有机系统。而处在这个自然有机系统核心位置的就是人,也就是说,自然有机系统的最终目的是为了生成人,或者说自然向人生成。

那么,究竟是什么原因让人成为自然有机系统的最终目的呢?康德认为根本原因在于人既是自然的存在物,又是自由的理性存在者。作为一个自然存在物,人像其他动物一样有自然欲望、自然本能和自然需求。但作为一个自由的理性存在者,人通过文化和教养自由地确立起合目的性的生存状态,并有目的地创造出科学艺术与法规制度,从而完全摆脱动物性本能和欲望的限制与束缚。从自然本能的层面看,人与所有其他的自然动物没有本质性区别。然而人有理性与人格,并通过文化制度和文明教养具体体现出来。“一般而言自己为自己设定目的、并且(在人规定目的时不依赖自然)一般而言与他的自由目的相适合地把自然当作手段来使用……一个有理性的存在者一般而言对随便什么目的的适应性(因而是在他的自由中的适应性)的产生就是文化。”^②因此,作为一个有文化的自由的理性存在者,人完全具备充分的资格与条件成为自然有机系统的最终目的。

不过,对一个有文化的自由的理性存在者来说,仅仅按照自然合目的论原理推出自然有机系统的最终目的还远远不够,还需要从这种自然合目的论进一步上升到道德合目的论,并从中推论出一个道德世界的创造者即上帝。康德明确指出:“按照我们理性能力的性状,没有一个同时也是道德立法者的创造者和统治者,我们就根本不可能使得一个如此与道德法则及其客体相关的、存在于这种终极目的中的合目的性成为我们可理解的。”^③道德实践所关涉的是无法在现象领域中把握的本体世界,因而自然合目的论所形成的、以人为最终目的的自然有机系统需要一个“有理智的至上原则”来引导。在康德看来,道德合目的论“迫使我们的理性判断超出世界,为自然与我们里面的道德的那种关系寻找一个有理智的至上原则,以便也在与道德的内在立法及其可能的实现的关系中把自然表象成合目的的”^④。这个“有理智的至上原则”从经验世界出发永远无法为其存在提供证明,只有在道德实践中它才能引导我们

① [德]康德:《康德著作全集》第 5 卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2007 年,第 428-429 页。

② 同上,第 449 页。

③ [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2002 年,第 315 页。

④ [德]康德:《康德著作全集》第 5 卷,第 467 页。

逐渐从有限上升到无限,并最终实现整个自然世界的终极目的。正是作为“有理智的至上原则”的上帝,才使得以人为目的的整个自然世界有其终极目的。“道德信仰作为普通人的真正信仰,使他把自然看作属神的创作性的产物,并且使人产生如是一种信仰,即自然被它的创造者赋予了一种最终的道德意图。因此,普通人把自然‘看作’上帝的杰作,并且从中觉察到一种——无论多少经验性的证据都无法加以证明的——神圣的与道德上合目的的创造的标记。”^①从这个意义上讲,道德合目的论需要一个道德性的世界终极原因即上帝的存在。^②正如康德所说:“我们必须假定一个道德的世界原因(一个世界创造者),以便按照道德法则为我们预设一个终极目的;而后者在多大程度上是必要的,假定前者也就在多大程度上(亦即在同样的等级上和出自同样的理由)是必要的;也就是说,有一个上帝存在。”^③

综上所述,康德在《判断力批判》的“目的论判断力的方法论”(第79-91小节)中所给出的这一证明其核心步骤可以简要概括如下:(1)对于某个自然存在物,我们可以为它寻求一种机械因果性的效果因(nexus effectivus),也可以为它寻求一种目的因(nexus finalis)。(2)单纯机械因果性的效果因只能用来解释无机自然界,而对于生命有机体和一种完全不同于机械系统的自然有机系统来说,只能通过目的因来加以解释。(3)两种原因系列都必然追溯到一个最高原因,就目的因来说就是必然追溯到终极目的。(4)如果要先天地给予一个自然有机系统以终极目的,只能是服从道德法则和遵循道德义务的人,因为只有这个作为道德主体的人才根本不依赖于自然万物及其目的(包括他自己的幸福)而具有其自我的绝对价值,并因此赋予自然万物与自然有机系统以终极目的。(5)道德法则作为运用我们的自由意志和实践理性的形式条件,单凭其自身而使我们负有道德义务,并不依赖任何作为质料性条件的目的,它先天规定我们必须要将道德法则付诸实践并去追求最高的至善。(6)这种最高的至善也就是作为道德主体的人在遵循道德法则和道德义务这个客观上配得幸福的条件下获得主观上的幸福。(7)这种道德与幸福之间的完全一致和相匹配是作为有限的自然存在者的人所不能实现的,但又绝对应当追求。(8)因此,我们必须设定一个道德性的世界的终极原因即上帝存在。

三、两种证明模式的内在差异

从整体上看,康德在《实践理性批判》中从作为道德最终目的的“至善”得以实现的必要条件导向上帝存在的“公设”。而在《判断力批判》中则是基于批判哲学合目的论原理,运用目的论判断力从道德合目的论与自然合目的论之间的内在关联角度切入,最终导向“假定”^④一个道德性的世界的终极原因即上帝存在。就前者而言,“上帝存在”作为“公设”成为实现“至善”的道德最终目的以及德福相一致、相匹配的必要条件。就后者而言,康德将《判断力批判》中考察的自然合目的论与道德合目的论之间的内在关联^⑤,以及道德主体所朝向的“至善”的终极目的有机联结起来,最终基于道德合目的论论证了作为一个道德性世界的终极原因的上帝存在。在这个意义上,虽然二者都是立足于道德论基础上所做出

① [美]艾伦·伍德:《康德的道德宗教》,第141页。

② 关于康德在第三批判中对上帝存在证明的详细论证,参见杨云飞:《康德对上帝存有本体论证明的批判及其体系意义》,《云南大学学报》社会科学版2013年第4期。

③ [德]康德:《康德著作全集》第5卷,第470页。

④ 这里的“假定”并不意味着已经获得关于上帝存在的任何可能知识,而只是出于道德目的的主观需要和“确信”(überzeugung)。因为作为有限的理性的自然存在者的道德主体,实际上根本无法在知识层面上推论出一个道德性的世界的终极原因,但上帝作为这样一个道德性的世界的终极原因对于道德实践来说是必需的。

⑤ 从某种意义上讲,康德在《判断力批判》给出的上帝存在的道德合目的论证明,是从自然神学与道德神学的关系角度来切入的。在他看来,自然神学的目的论证明背后隐藏着人们摆脱不掉的、要用合目的性的眼光去看待世界的某种倾向,这种眼光极有可能趋向于把人的道德作为自然的终极目的而推出上帝的存在。而后者正是康德在《判断力批判》的道德合目的论证明中试图去做的。因此,康德在《判断力批判》中特别指出,自然神学通过其对自然合目的性的强调而为道德神学做准备。值得注意的是,康德虽然在《纯粹理性批判》中对自然神学证明进行批判,但并没有彻底否定其具有某种程度的合理性:“自然神学的证明或许倒有可能加强其他的证明(如果这些证明可以获得的话),因为它把思辨和直观联结在一起;但就其自身而言它毋宁说是使知性为神学知识做好准备,并为此给知性提供一个正确和自然的方向,而不是说它独自就可以完成这项工作。”([德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004年,第502页。)

的证明,但前者实质上是一种道德目的论证明,后者则是一种道德合目的论证明。从表面上看二者的论证趋向和最终目标趋于一致,但两者之间却存在诸多方面的内在差异。

首先,从其关涉的主体能力看,《实践理性批判》的道德目的论证明所关涉的是纯粹实践理性,而《判断力批判》的道德合目的论证明主要关涉的是基于人的情感能力的反思判断力。在《实践理性批判》的道德目的论证明中,作为道德最终目的的“至善”是纯粹实践理性的必然对象与客体。也就是说,“至善”与纯粹道德之间的必然关系不是从道德动机及其规定根据上来考量的,而是从道德实践的对象、结果及其趋向的角度引入的。事实上,正是基于纯粹实践理性并通过对作为道德最终目的的“至善”的设定,才最终导向上帝存在的“公设”,道德也才最终“滑向”宗教。而在《判断力批判》的道德合目的论证明中,植根于主体所具有的情感能力的反思判断力调节性(或范导性)地运用于自然界的客观质料上,才使得自然合目的论得以可能。在康德看来,目的论判断力以及这种合目的论原理来源并生发于主体的反思判断力^①。它不像知性那样要去为自然立法,而是为了解释自然的内在统一性所塑造出的一种区别于自然机械性原理的主观合目的论原则,本质上是一种综合把握自然统一性的非知识性的主观原则或原理。这种自然合目的论原理为自然有机系统颁布了完全区别于自然机械性原理的主观统一性原则,使得我们可以在机械因果规律之外寻找到某种主观的合目的性,并最终导向自由(道德)的终极目的。

其次,从其关涉的范围和领域看,《实践理性批判》的道德目的论证明试图立足于实践理性,并在纯粹道德哲学领域内确证作为本体的先验理念——灵魂不朽和上帝存在;而《判断力批判》的道德合目的论证明则试图凭借反思判断力与主观合目的论原理联结现象领域的自然与本体世界的道德。前者聚焦于考察道德理性在本体世界的实践运用,以道德主体的自由意志为基础,以道德法则为根据获得上帝存在的“公设”。后者则从感性审美和经验现象领域出发,将自由作为跨越自然现象领域并通达道德本体世界的“事实”,以主观合目的论原理为根据推出上帝存在的“假定”。在康德看来,人不仅是经验现象领域内的自然存在者,也是道德本体世界中的自由存在者。因此,自然的终极目的通过人的道德实践展现出人的自由本性,并最终通达本体世界。因此,《实践理性批判》的道德目的论证明始终立足于道德实践领域内,立足于纯粹实践理性;而《判断力批判》的道德合目的论证明才真正将自然合目的论与道德合目的论内在统一起来,真正实现了自然现象领域与道德本体世界的有效联结,从而成为上帝存在的最终根据。

最后,从其论证的落脚点和最终效果看,《实践理性批判》的道德目的论证明着眼于作为道德最终目的的“至善”的最终实现,以及德福相一致与相匹配,从而最终落脚在证明“上帝存在”作为“公设”的某种主观必然性;而《判断力批判》的道德合目的论证明则立足于植根于人的自由意志的主观合目的论原理,力图最终确证“上帝存在”的某种“客观”实在性,从而建立起一种所谓的伦理神学(或道德神学)。具体而言,前者并非是要确立起上帝存在的某种客观实在性,仅仅只是试图确立起一种主观实践上的必然性和必要性,即道德主体从道德实践层面上讲必然需要一位上帝;而在后者中,自然合目的论将整个自然世界看作是一个合乎目的并按照由低到高的等级秩序和谐运转的有机系统,而正是作为一个道德性世界的终极原因的上帝,才使得自然合目的论所形成的以人为目的的自然有机系统获得其终极目的。也就是说,如果没有道德合目的论层面上有关上帝存在的“假定”,自然有机系统必然会从根本上失去其终极归宿而变得没有着落。正如康德所说:

我们将必须不仅仅把原始存在者设想为理智及为自然立法的,而且必须设想为在某种道德目的国

① 在康德哲学中,判断力大体分为两种:一种是规定性判断力,它从属于知性,是运用知性范畴把“特殊”归于“普遍”,或者说用“普遍”来统摄(或归摄)“特殊”的能力,因而本质上是一种知识能力;另一种是反思性判断力,它从属于我们的情感,虽然也是从被给予的“特殊”出发,但并不是为了形成知识而在主体内部形成主观普遍性原则,而是在主体还没有或者还没来得及把规定性的知性范畴运用到对象上去的情况下所形成的对对象的普遍性把握。与《纯粹理性批判》讲到的人的知性能力运用普遍知性范畴统摄与规定感性直观不同的是,基于人的情感能力的这种反思判断力是一种将特殊对象把握于普遍之中的能力。在这一过程之中,这种反思判断力凭借某种合目的论原理在主体内部形成主观合目的性的普遍性原则,以实现对对象的普遍性把握。在《判断力批判》中,康德正是通过首先在审美和艺术中具体运用这种反思判断力,从而发现和揭示出审美判断中的这种主观合目的性原理,并最终将这种主观合目的性原理延伸推广至主体对外部自然世界的把握。

中的立法的首领。考虑到惟有在这首领的统治下才有可能的至善……我们将把这个原始存在者设想为全知的:以便甚至意向中最内在的东西……对他都不会隐藏;设想为全能的:以便有可能使整个自然都与这个最高的目的相适合;设想为全善的同时又是公正的:因为这两种属性……构成一个至上的世界原因作为在道德律下至善的因果性之条件;同样,还有其他一切先验的、在与这样一种终极目的的关系中被预设的属性,如永恒性、全在性等等……以这样一种方式,道德的目的论就弥补了自然的目的论的不足并首次建立了一种神学……^①

四、两种证明模式内在差异的根源及其实质

从根源及其实质上看,《实践理性批判》的道德目的论证明与《判断力批判》的道德合目的论证明之间的内在差异植根于二者基本立足点上的根本差异。具体而言,前者立足于作为有限的理性的自然存在者的道德主体自身所具有的二重性结构,后者则立足于康德批判哲学体系自身所内蕴的自然与自由、现象与本体之间的张力。

在《实践理性批判》中,康德认为从纯粹实践理性的角度看,道德绝对是自足的。作为纯粹道德哲学核心的道德律令,是不包含任何可能的质料性内容的、绝对形式化的普遍立法原则。道德律令得以确立根源于普遍立法的自由意志,它要求的是完全的理性自律而非一切形式的他律。然而,从作为有限的理性的自然存在者的道德主体层面看,纯粹道德实际上又是不足的。一方面,道德主体作为理性存在者能够克服并超越于自然必然性的限制和束缚,只遵从理性自身所订立的法则,去追求绝对的、最高的道德完善性和完满性。另一方面,道德主体作为一个有限的自然存在者,又不能完全排除掉自身的感性欲望和自然偏好,必然会现实地受到自然必然性的限制与束缚,从而必然会去追求基于自然本能的自然欲望与自然需求的满足,以及自身利益和自然幸福的获得。因此,康德在纯粹道德哲学中除了强调道德主体的道德动机与道德义务,还引入道德目的这一概念,即通过在道德实践领域内设置一个最终目的或最高目的,为实现和达成某种协调统一留下空间余地和可能性。“同样,有限的理性意志总是拥有一个目的(Zweck)或对象(Object[客体],Gegenstand[对象])。正是出于这一理由,康德也把意志叫作‘欲求能力’(Begehrungsvermögen)或‘目的的能力’(Zweckenvermögen)。因此,从一种实践的视角来看,人类的行动就既是被推动的,也是合目的的……对于康德来说,‘意志’的概念以某种方式既包含推动力(determination[规定]),也包含合目的性……‘因为没有哪个意志全然无需一个目的。’”^②

在康德看来,这种协调统一必须与道德主体作为有限的理性的自然存在者所具有的这种二重性结构相一致。其一,作为一个有限的自然的存在者,道德主体对自然幸福有着热切的期盼;作为一个理性的存在者,道德主体又对纯粹道德和纯粹德性有着坚定追求。其二,作为有限的自然的存在者,道德主体始终无法摆脱内在自然欲望和外部感性条件的限制与束缚,总是想要去满足自己的感性偏好与自然需求而去追求自然幸福;而作为理性存在者,道德主体应当绝对遵循道德法则和道德义务,能够基于纯粹自由意志实现理性的完全自律。因此,在道德实践上就必然要求道德与幸福之间相一致、能匹配、成比例,也就是要实现所谓“至善”的最终目的。可见,正是作为有限的理性的自然存在者的道德主体所具有的这一二重性结构,才使得道德与幸福如何相协调一致的问题,即“至善”最终如何实现的问题摆在道德主体的面前。康德把这一问题的最终解决推向宗教,推向上帝存在和灵魂不朽的“公设”。可以说,没有对道德主体所具有的这种二重性结构的充分把握与关注,就不可能从纯粹道德导向上帝存在的“公设”。在这个意义上,作为有限的理性的自然存在者的道德主体所具有的二重性结构,正是道德导向宗教的关键所在。

然而,就康德的整个批判哲学体系而言,自然与道德、现象领域与本体世界之间如何建立起某种实在性关联并在理性批判中统一起来,仍然是其难以解决的根本性问题。正是在《判断力批判》的道德合

① [德]康德:《判断力批判》,第303页。

② [美]艾伦·伍德:《康德的道德宗教》,第34页。

目的论证明中,康德立足于人的自由本质,通过将自然合目的论与道德合目的论有机统一起来,为“上帝存在”确立起实在性和必要性,并最终实现了自然与道德、现象与本体的内在统一。^①

具体来说,康德的整个批判哲学体系建立在现象与本体的严格区分基础之上,并为实现二者最终的协调统一而构建起来。在严格区分现象与本体的基础上,康德揭示出上帝存在作为一种知识对象来加以把握的根本不可能性和虚妄性,从而将其推向道德实践领域,并试图通过《实践理性批判》中的道德目的论证明来实现有关上帝存在的证明。尽管如此,对理性存在者而言,思辨理性与实践理性仍处于相互割裂的状态。而在《判断力批判》的道德合目的论证明中,康德力图真正将现象领域中“自然的人”与本体世界中“道德的人”统一起来,从而建构起完整的道德神学。如此看来,《实践理性批判》的道德目的论证明实现了在道德实践领域内对上帝存在的证明,而《判断力批判》中的道德合目的论证明则在某种程度上力图实现在整个批判哲学体系架构内协调统一自然现象领域与道德本体世界的理论要求。因而,康德在《实践理性批判》中所完成的上帝存在的道德目的论证明,以必然性“公设”的方式在道德实践领域内确证了上帝存在的必要性;而在《判断力批判》中所完成的道德合目的论证明,则凭借合目的论原理将现象领域中的自然和本体世界中的道德重新统一起来,从而确保了上帝存在的实在性。至此,一种始于理性批判,从自然现象领域一直延伸至道德本体世界的道德神学论证才真正完整地呈现出来。因此,《判断力批判》的道德合目的论证明既有效弥合了自然现象领域与道德本体世界之间的割裂状态,也重新构建起上帝存在的某种“客观”实在性和必要性。在这个意义上,《判断力批判》的道德合目的论证明从根本上生发于康德整个批判哲学体系的内在统一性要求^②。

不过,从总体上来看,无论是《实践理性批判》中的道德目的论证明,还是《判断力批判》中的道德合目的论证明,其实质都是一种道德论基础上的证明。只有将《实践理性批判》中的道德目的论证明同《判断力批判》中的道德合目的论证明结合在一起并有机连贯起来,才能完整构建起康德有关上帝存在的道德神学证明。就其思想本质而言,在康德那里,上帝和宗教虽然是为了解决道德自身的内在矛盾的“公设”或“假定”,但其实质体现出道德主体能动地去克服与超越现实的种种限制与束缚,敢于或勇于通过遵循实践理性所颁布的道德律令不断追求道德完满性理想的坚定信心和信念。“康德把道德的人描绘成‘关心道德完善性的理想之达成’的人……倘若道德的人要继续对自己人格在道德上的完善的一种理性追求,他就必须保持如是一种希望,即凭借自己不停顿的进步,他总能以某种方式实现完善性的理想。”^③因此,对康德宗教哲学而言,上帝本质上是道德的上帝,而宗教信仰本质上是植根于纯粹实践理性的道德信仰(moral faith)。

(责任编辑 行之)

① “从至善的概念出发,我们可以理解判断力是如何联结知性和理性的。自然合目的性原则让我们认识到,自然不仅是机械性的,而且也可以将之评判为目的论的,从反思性的判断力的角度来看,自然是趋向于自由的,甚至可以说,自然规律是作为手段服从于自由的法则的,因而至善是有可能性的。知性和理性的立法不再是相互隔离的,而是在反思性的判断力的追溯下,形成一个系统,这个系统是以实现至善为原则的。”(参见刘作:《康德为什么要重写〈判断力批判〉的导言》,《世界哲学》2018年第3期。)

② 实际上,康德于1790年发表的《判断力批判》(“第三批判”)正是试图聚焦于人的情感能力并由其出发,从中寻找到真正沟通和弥合《纯粹理性批判》(“第一批判”)和《实践理性批判》(“第二批判”)所造成的横亘于现象与自在之物、自然与自由、思辨理性与实践理性之间的理论鸿沟的中介和桥梁。

③ [美]艾伦·伍德:《康德的道德宗教》,第142页。

存在的湮灭与创生

——费希特《新方法知识学》中的“理智直观”学说研究

倪逸偲

【摘要】“理智直观”是德国唯心论的核心概念。康德之后,莱茵霍尔德首次将这一概念提升为先验哲学的核心概念,并将其解读为能够为一切表象活动奠基的原初自我活动。费希特在1798/1799年的《新方法知识学》“哈勒版笔记”中承接了莱茵霍尔德未竟的工作,将“理智直观”界定为具备直接性的自我意识,并进一步深入挖掘出“理智直观”之下原初存在湮灭与创生的动态发生学结构,从而真正完成了对“理智直观”的先验存在论建构。

【关键词】费希特;理智直观;存在;湮灭;缺失;先验存在论

中图分类号:B516.33 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0091-09

作者简介:倪逸偲,江苏通州人,哲学博士,(杭州 310058)浙江大学哲学学院暨外国哲学研究所百人计划研究员。

基金项目:国家社科基金项目“费希特《新方法知识学》翻译与研究”(22CZX056)

“理智直观”(intellektuelle Anschauung)是康德之后的德国唯心论哲学传统,特别是莱茵霍尔德、费希特、谢林与黑格尔等人的哲学中的核心概念。但长久以来,这一概念或是过于简单地以字面方式被理解,或是在20世纪主体性理论的框架下被过于简单地等同于“自我意识”(Selbstbewußtsein)概念。本文试图在有限篇幅内,以费希特于1798/1799年首次正面论述“理智直观”概念的《新方法知识学》(Wissenschaftslehre nova methodo)的“哈勒版笔记”(Hallesche Nachschrift)为核心依托,遵循“历史化-体系化”(historisch-systematisch)的研究方法,阐释以下四条核心论题:第一,费希特将“理智直观”界定为必然能够为一切经验性意识活动奠定先验存在论基础的“直接性意识”(unmittelbares Bewußtsein);第二,“直接性意识”体现为自我“返回自身的活动”(die in sich zurückgehende Tätigkeit),因而“理智直观”刻画了自我同时(zugleich)作为“主体-客体”(Subjekt-Objekt)的动态统一体结构;第三,自我的原初动态统一体结构得以实现的先验存在论前提在于自我的“缺失”(Privation);第四,“缺失”绝非单纯的空乏(Leerheit),而恰是原初存在“湮灭”(Vernichten)的产物,存在的湮灭与创生才是“理智直观”概念的内核,同时构成了自我本身的先验存在论基础。

通过阐释这四条核心论题,本文意在揭示潜藏于“理智直观”概念之下的前意识领域中先验自我的极度精微复杂的动态结构,并展现其深刻的先验存在论意涵。^①第一部分将采取历史性的考察方式,重

^① 本文使用“先验存在论”(transzendente Ontologie)来刻画费希特式先验自我的深层动态结构。“先验存在论”完全不同于历史上的“存在论”传统,它以“自身规定”(Sichbestimmen)或“存在者的存在”(das Sein eines Seienden)为体系本原,以具体的存在者为现实开端,指出任何具体存在者的自足规定性(selbstständige Bestimmtheit)都建基于更深层的作为“绝对者”的实体或存在本身。因而,先验存在论要求体系从具体的存在者出发,回溯到作为绝对者的存在,再重新将绝对存在展开,刻画从绝对存在展开到具体存在者的发生学演进过程。在这个意义上,德国唯心论哲学(特别是费希特与谢林的体系构想)正是先验存在论的典范。这一理论范式来自20世纪的德国新康德主义先验哲学家沃尔夫冈·克拉默(Wolfgang Cramer),他致力于以“先验存在论”构想统一从斯宾诺莎、莱布尼茨、康德、费希特、谢林、黑格尔到胡塞尔的整个德语“先验哲学”历史传统,这一构想直接影响了他的学生迪特·亨利希(Dieter Henrich),并催生出如今德语学界著名的“海德堡学派”。(Vgl. Wolfgang Cramer, *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019, S. 125-130.)谨以本文向这一先验哲学的精神致敬。

点关注莱茵霍尔德的“理智直观”概念意涵及其对早期费希特先验哲学的直接影响,并试图说明莱茵霍尔德将“理智直观”理解为一种建构原初经验质料规定性的“自我活动”(Selbsttätigkeit),而这与构成莱茵霍尔德先验哲学核心的“表象能力”(Vorstellungsvermögen)概念紧密相连,为费希特的“理智直观”概念做了先行的理论预备。第二部分将以《新方法的知识学》的“哈勒版笔记”为核心文本,展示费希特关于“理智直观”概念的论证步骤,完成对“理智直观”概念的准确定位。第三部分集中考察《新方法的知识学》的“理智直观”概念的深层维度,并试图展示该概念所蕴含的“存在→湮灭→缺失→理智直观”这一发生学意义上的先验存在论动态结构,完整建立起上述四条核心论题。

一、莱茵霍尔德“理智直观”学说对费希特的影响

莱茵霍尔德早期(1789-1792)的先验哲学体系,被他称为“基础哲学”(Elementarphilosophie)或“表象能力理论”(Theorie des Vorstellungsvermögens),堪称德国唯心论哲学的奠基石。他试图解决康德《纯粹理性批判》中遗留的“自我意识”疑难,以“表象能力”整合康德的“我思”“自我意识”“先验统觉”等用于刻画先验自我的基础概念,将表象能力界定为能将在康德那里彼此分离的接受性与自发性重新统一起来的原初综合活动,从而为先验自我的一切认识与实践活动奠定基础。在建构表象能力概念的过程中,莱茵霍尔德留意到那个被康德坚决否认的“理智直观”概念。

在1789年发表的《人类表象能力新论尝试》(*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*,下文简称《尝试》)中,莱茵霍尔德就已经指出,在表象能力体系中存在一种先行于一切其它表象的“接受性与自发性的形式”,它“是在表象能力中由表象能力给予表象主体的,这些形式在表象能力中已然先于一切表象被规定”,而且它是表象能力的本质性特征。^①换句话说,与一般意义上的作为范畴和概念的知性形式(*Verstandesform*)相比,接受性与自发性形式具备更加深层的本原性地位。莱茵霍尔德说:

因而表象能力必然要先行于一切它所预设的现实表象;因此接受性与自发性的形式必须先于一切表象而在表象主体中得到规定。这些形式构成了表象主体所固有的,先于一切表象而已然具备的本性。^②

从这段引文不难看出,此时的莱茵霍尔德已经意识到,构成表象能力核心的那些底层“驱动性”要素不仅是一类性质完全不同于一般表象的原初精神性活动,而且已经深入先验自我自身存在的本质性层面。但在《尝试》中莱茵霍尔德仍然无法足够准确地定位这些先行于一切表象的原初自我活动,并找到足够清晰的概念框架来刻画这些活动。在1790年发表的《论纠正迄今为止哲学家的错误理解》(*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*)的第六章“论《表象能力新论尝试》”(Erörterungen über den Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens)中,莱茵霍尔德开始尝试以“直观”为抓手去刻画这些原初自我活动。作为预备步骤,他首先更易了康德那里仅仅具备单纯接受性维度的“直观”的内涵:“所谓直观也就是那种表象,直接地被关联于客体,并且直接地产生自那些被给定的(还没有被提升为表象的)材料。”^③从这个定义可以看出,莱茵霍尔德削去了“直观”在康德那里所具备的单纯接受性的限制,而只是将它界定为关联于客体的“表象”(这与《尝试》中的界定是一致的)。最重要的是,他强调直观所关联的是那些尚未得到规定的、直接来自原初经验的“材料”(Stoff)。这意味着直观活动具备主动整合原初经验材料的能力。

在这一预备步骤的基础上,莱茵霍尔德将上述作为原初自我活动的主动性原初综合能力进一步界

① K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, hrsg. Ernst - Otto Onnasch, Hamburg: Felix Meiner, 2012, S. 292. 本文引用的莱茵霍尔德文本,均来自 Meiner 出版社的莱茵霍尔德著作单行本,所有引文均由笔者翻译。另外,莱茵霍尔德原始文本中使用的与如今德语正字法不同的拼写在引用中均保持原状。

② Ibid., S. 293.

③ K. L. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, hrsg. F. Fabbianelli, Hamburg: Felix Meiner, 2003, S. 269.

定为“先天直观”(Anschauung a priori),试图刻画在《尝试》中尚未得到充分界定的“接受性与自发性的形式”,并直接将“先天直观”称为“理智直观”:^①“先天直观也叫做理智直观,因为按照先天直观身处其中的单纯(表象)能力的性质,先天直观的特定材料由一种(理智力量)的自我活动的行动按其现实性界定为接受性中的一种特殊表象的材料。”^②这是莱茵霍尔德在其早期先验哲学体系中首次对“理智直观”做正面界定。从这段界定可以看出,莱茵霍尔德至少凸显了理智直观三个层次的意涵:第一,理智直观是一种理智性的“力量”(Kraft),因而具备本原性的先验存在论地位与原初的主动性;第二,理智直观可以将给自原初经验的原始材料界定为接受性中的表象材料,因而具备直接深入原初经验的主动性作用能力,换句话说,理智直观可以在原初经验中建立起一种原初意义上的“主体-客体”关联;第三,理智直观刻画了一种本原性的自我活动“现实化”为表层经验中具体的表象规定性的进程。

综合上述三个层次的论述,莱茵霍尔德的理智直观概念已经深入表象能力之下的先验存在论领域,刻画的正是这些晦暗不明的先验存在论领域之内的先验自我的原初动态结构。因而,理智直观概念已经无法在处理表层经验结构的表象能力理论中得到充分解释,要想完整把握它就需要一种“高级认识能力理论”,或者如莱茵霍尔德在《论纠正迄今为止哲学家的错误理解》中所承认的,“对理智直观的详尽探讨完全从属于一种彻底的认识能力理论,而我只是在基础学说(Fundamentallehre)中亡羊补牢而已”^③。相比于康德,尽管莱茵霍尔德已经前进了一大步,刻画出理智直观的基本轮廓,但受限于表象能力理论框架,他仍未能整全建立起理智直观的全貌;由于同样恪守康德式批判哲学将问题域限制在对经验的可能性条件的追问与展示之上的基本教条,他也未能真正深入表象能力之下的先验自我所寓居的先验存在论领域,挖掘出理智直观的深层先验存在论意涵。

尽管莱茵霍尔德在1789/1790年的两部作品中的理智直观界说存在这些遗憾,他相较于康德式批判哲学体系所取得的突破性进展已经撼动了彼时德语哲学界,并对费希特、谢林与荷尔德林等后继者们产生了不可忽视的深远影响。就本文的主题而言,这一影响直接体现在费希特早期的理论探索中。^④

在首版面世于1794年并奠定了费希特早期哲学成就的代表作《全部知识学的基础》的第四节“理论知识的基础”的附录“表象的演绎”中,费希特已经开始在莱茵霍尔德意义上使用“直观”来刻画这种构成表象能力先验存在论基础的原初自我活动:“自我应当将自身设定为直观着的;因此无非只有自我本身才会被归属于自身。”^⑤这里,“直观”等于主动性的“自我规定”(Selbstbestimmung)与“自我限制”(Selbstbeschränkung),意在自我自身之内建立起绝对自我(先验意识)与理智自我(经验意识)之间的层级区分,并重新建立起自我内部的统一性。费希特将这种意义上的“直观”在等同意义上称为“生产能力”(Produktion - Vermögen)、“生产性想象力”(produktive Einbildungskraft)、“内观”(Hinschauen)与“内向直观”(innere Anschauung)。在“表象的演绎”这一部分中,费希特更是直接建立起这些表述之间的等价联系:

这种生产着的能力始终就是想象力;因此那种设定了被直观的东西的活动只有通过想象力才会发

① K. L. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, S. 269.

② Ibid., S. 270.

③ 莱茵霍尔德哲学对于早期费希特先验哲学体系的具体影响流变,以及荷尔德林与谢林对于耶拿后期费希特理论转型的影响的细节非常复杂,限于篇幅,本文仅以体系化方式展开相关论述。更细致的哲学史考察,可以参见先刚教授及笔者在近年发表的相关研究。(参见先刚:《试析早期谢林与费希特的“绝对自我”观的差异》,《云南大学学报》社会科学版2019年第4期;倪逸德:《探求意识实在性的终极根据:费希特与谢林早期先验哲学的平行演进(1794-1797)》,《哲学研究》2021年第1期;倪逸德:《历史哲学的生成——重解卢卡奇的费希特批评》,《浙江社会科学》2024年第7期。)

④ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)*, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I. 2, hrsg. R. Lauth & H. Jacob, Stuttgart - Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), S. 371. “[D]as Ich soll sich setzen, als *anschauend*; denn nichts kommt dem Ich zu, als insofern es sich dasselbe zuschreibt.”本文引用的费希特文本,均来自巴伐利亚科学院版费希特全集(*J. G. Fichtes Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*),在引用时按照国际费希特研究的通行体例标注斜体版本名GA,并依次以罗马数字标注部次、阿拉伯数字标注卷次及具体页码。引文均由笔者翻译,笔者对一切可能出现的错讹负责。另外,费希特原稿中与如今德语正字法不同的词语拼写在引用中均保持原状,引文中所有强调部分均依据原文。

生,因而其本身就是一种直观活动(一种[在主动的意义上]之于一个无规定的某物的内观活动)。(GA I. 2, 371)^①

这里费希特对“直观活动”(Anschauung)的定义,凸显了原初自我活动三个层次的特征:一是**内在性**,直观活动完全发生在先验层面,发生在一切规定性得以建立之前的“无规定”状态下;二是**主动性**,直观活动是一种主动的生产活动;三是**有效性**,直观活动可以持续地生产出原初经验的规定性,并逐步将先验的绝对自我具体化为经验中的理智自我。可见,此时的费希特基本全盘接受了莱茵霍尔德对“理智直观”概念的理解。与莱茵霍尔德一样,对“理智直观”概念所蕴含的最重要的“内在性”维度,费希特浅尝辄止,并未深入打开这里面所隐藏的深层先验存在论维度。

需要特别注意的是,也许是慑于康德那段知名的否定意见的影响,费希特在《全部知识学的基础》中一次都没有直接使用过“理智直观”这个表述。尽管费希特已经用上述表述尝试刻画理智直观的内涵,但 1794 年的费希特大体上仍然遵循了康德-莱茵霍尔德批判哲学的路线,并没有足够深入探索绝对自我背后的先验存在论维度。在某种意义上,“理智直观”仍然没有成为费希特先验哲学的主题。费希特直接切入“理智直观”概念的契机是 1795 年前后与荷尔德林、谢林等人的交流,这段经历直接促成费希特思想的巨大转变。^② 在荷尔德林与谢林大胆使用“理智直观”概念的触动下,费希特也开始尝试正面刻画“理智直观”概念,探索进入先验自我所在的晦暗的先验存在论领域的途径。在下一节,我们将进入费希特在耶拿后期(1796-1799)的代表作《新方法知识学》,尝试完成对“理智直观”概念的彻底定位与考察。

二、《哈勒版笔记》中的“理智直观”概念

开始本部分的考察之前,我们有必要先简单介绍《新方法知识学》复杂的文本学背景:按照 20 世纪初德国学者希尔施(Emanuel Hirsch)的考证,《新方法知识学》这一文本脱胎于费希特从 1796 年夏季学期至 1798/1799 年冬季学期在耶拿大学开设的一系列以“新方法先验哲学(知识学)基础”(fundamenta philosophiae transcendentalis (die Wissenschaftslehre) nova methodo)为主题的讲座的手稿。^③ 费希特本人的手稿已经全部散佚,目前留存于世的只有两份较完整的学生课堂笔记。

1. “哈勒版笔记”,记录人未知,根据巴伐利亚科学院版费希特全集的文本学家考证,这份笔记大概是 1798/1799 年冬季学期费希特“新方法知识学”的课堂讲授记录,自 1836 年起由收藏家迈尔(Gottfried Fritz Meyer)持有。1885 年迈尔去世后,笔记流入哈勒大学图书馆保存并由此得名。1912 年,德国学者梅迪库斯(Fritz Medicus)在编纂六卷本《费希特选集》时便已提及哈勒大学图书馆馆藏的这份笔记。1920 年,希尔施在他的费希特宗教哲学研究著作中已经使用了哈勒版笔记的部分内容。1937 年,德国学者雅各布(Hans Jacob)终于首次完整地将哈勒版笔记收录发表于他编辑的《费希特遗稿》中^④,哈勒版笔记正式面世,并在 1978 年被收入巴伐利亚科学院版费希特全集的第四部分“课堂笔记”(Kollegnac-

① “Das producirende Vermögen ist immer die Einbildungskraft; also jenes Setzen des angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft, und ist selbst ein Anschauen (ein Hinschauen [in activer Bedeutung] eines unbestimmten Etwas).” 一个非常重要的文本学事实是,这段引文中括号内的部分是费希特在 1802 年出版的(C 版)《全部知识学的基础》中补充添加的,因而基本可以视为费希特本人对其早期相关论点的一种“后见之明”。这进一步说明了对如何准确定位与刻画“理智直观”概念这一问题,1794 年的费希特尚未有非常清晰的想法。

② 关于费希特的这一转变,笔者将另外专门撰文论述。已有的历史考察可以参见魏贝尔(Violetta L. Waibel)的专门研究。(Vgl. Violetta L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794 - 1800*, Paderborn: Schöningh, 2000, S. 45 - 70.)

③ 按照希尔施的考证,费希特分别在 1796/1797 年冬季学期与 1798/1799 年冬季学期两次开设“新方法知识学”课程,而 1797/1798 年冬季学期开设的课程内容略有变化,题为“本人著作中的先验哲学基础(知识学基础以及略论知识学的特征等)”[fundamenta philosophiae transcendentalis ex suis libris (Grundlage der Wissenschaftslehre et Grundriß des Eigentümlichen etc.)]。(Vgl. Emanuel Hirsch, “Fichtes Religionsphilosophie in der Frühzeit der Wissenschaftslehre”, *Gesammelte Werke*, Bd. 24, hrsg. H. M. Müller, Waltrop: Hartmut Spenner, 2008, S. 157 - 158.)

④ Vgl. J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 2, hrsg. H. Jacob, Berlin: Junker und Dünhaupt, 1937, S. 341 - 611.

hschriften)第二卷。^①

2. “克劳泽版笔记”(Krause – Nachschrift),来自费希特的学生克劳泽(K. Chr. Fr. Krause)于1798/1799年冬季学期在耶拿大学参加费希特的“新方法知识学”课程时所记录下的笔记,1980年由德国学者富克斯(Erich Fuchs)于德累斯顿萨克森州立图书馆寻获,并被编辑整理成单行本于1982年出版。^②

尽管这两份笔记都是对费希特于1798/1799年冬季学期于耶拿大学开设的“新方法知识学”课程的记录,但是两份笔记的内容差异相当大,互相包含了许多对方所没有的内容。总的来说,费希特在哈勒版笔记中提出一种更加激进的先验自我学说(这也是本文致力展开的主题),而克劳泽版笔记中的费希特先验自我学说则更为保守。

我们将以哈勒版笔记第一节中的相关文本为核心,试图准确定位费希特的理智直观概念,并建立起本文的前两个核心论题:第一,费希特将理智直观界定为“直接性意识”;第二,“直接性意识”被进一步界定为“返回自身的活动”,因而理智直观刻画了原初经验中的原初“主体-客体”结构。

一个预备性的核心问题是:与耶拿前期相比,费希特耶拿后期的先验自我学说究竟发生了怎样深刻的理论转变?希尔施指出,费希特在《新方法知识学》将先验自我学说进一步发展成为一种“历史哲学”(Geschichtsphilosophie):“那些永恒的形式中所蕴含的理性是一种活生生的、活动着的理性……理性就是自我,自我在无限地奔向非我的奋进过程中复现了它的自我本性,并因而找到了历史在哲学中的位置。”^③这段论述指出了费希特耶拿后期的理论转变的核心要点:先验自我被赋予一种“历史性”的理解。进一步说,费希特开始尝试以“历史”的或者说“发生学的”(genetisch)的方式,去刻画位于表层经验之下晦暗的先验存在论领域中的先验自我的演进过程。从先验自我到表层经验的理智自我的演进过程,应当被理解为自我本身的“再生”(Reproduktion)和“复现”(Wiederherstellen)。在这个过程中,先验自我逐步将自身的动态先验存在论结构固定为表层经验中稳固的“主体-客体”对象性关联。我们的任务就是将这种发生学的演进过程展现出来。^④

在哈勒版笔记开篇“绪论”部分,费希特就指出,先验哲学应当将自身奠基于“公设”(Postulat)而非“原理”(Grundsatz):原理仅仅是意识中被给定或设定的东西,而公设作为“最高原理”超越意识之外,不可能由意识进一步证明的东西。(Vgl. GA IV. 2, 28)费希特将公设界定为“本原行动”(Tathandlung):“所谓本原行动,就是我既任由我的自我向内行动,又在审视着它。”“这种活动根本不能被定义,它只以直接性直观为根据;它在于,我直接地意识到我的(活动)。”(GA IV. 2, 29)^⑤

① 目前国际费希特学界对于哈勒版笔记的确切年份仍然有争议。巴伐利亚科学院版费希特全集的编者认为,哈勒版笔记完成时间应晚于1798年,证据如下:其一,哈勒版笔记中引用了费希特最早于1797年底才完成的《伦理学体系》(Das System der Sittenlehre)的内容;其二,哈勒版笔记中出现了“潜能阶次”(Potenz)概念,根据目前的概念史考证,德国古典哲学历史上对这一概念的使用始自谢林于1798年底完成并于翌年春季出版的著作《自然哲学体系初稿》(Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie),这一时期谢林正巧在耶拿与费希特共事且联系密切,因此费希特接触到这一概念的时间应当不早于1798年底。根据以上文本证据,哈勒版笔记最大可能对应的是1798/1799年冬季学期的课程。关于哈勒版笔记完整的文本学历史,请参见巴伐利亚科学院版费希特全集第四部分第二卷的“前言”(Vorwort)部分。(GA IV. 2, 1-15)

② 关于克劳泽版笔记完整的文本学历史,参见该版本的“编者导论”部分。(Vgl. J. G. Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo, Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, hrsg. E. Fuchs, Hamburg: Felix Meiner, 1994, S. IX – XXXVI.)

③ Emanuel Hirsch, “Fichtes Religionsphilosophie in der Frühzeit der Wissenschaftslehre”, Gesammelte Werke, Bd. 24, S. 169.

④ 费希特耶拿早期的体系构想中已经出现了“发生学”机制的雏形,主要体现为《全部知识学的基础》中“表象的演绎”部分对构成先验自我的“生产能力”两重原初自我活动,即返回自身的“向心”(centripetal)活动与超越自身跃向无限的“离心”(centrifugal)活动之间的动态交互关系的考察。费希特指出,这两重自我活动之间的动态交互关系(用费希特彼时的术语说是“自我之内依据因果性的原初奋进”)是“以发生学(genetisch)的方式从自我的法则中推导出来的”。(GA I. 2, 406-408)德国学者乌尔利克斯(Lars – Thade Ulrichs)进一步发展了其导师施托尔岑贝格的构想,直接以费希特的这段文本为证据,主张费希特彼时已建立起一种“发生学式的主体性理论”(genetische Subjektivitätstheorie)。(Vgl. Lars – Thade Ulrichs, “Vollständiges Bewußtsein. Der Bildungsroman und die genetische Subjektivitätsphilosophie um 1800”, Genealogien der Natur und des Geistes. Diskurse, Kontexte und Transformationen um 1800, hrsg. F. Bomski & J. Stolzenberg, 2018, Göttingen: Wallstein Verlag, S. 241-244.)笔者对此持保留意见。

⑤ “Diese Thätigkeit läßt sich nicht DEFINIREN, sie beruht auf unmittelbare[r] Anschauung; sie besteht darinn daß ich mich meiner unmittelbar bewußt bin.”需要注意的是,费希特原文中并没有说明我最后意识到“我的”什么东西,从词性看,这个被意识到的“我的东西”是阴性的,因而只能是“活动”或者“直接性直观”。综合上下文,笔者选择“活动”作为解释。

这里似乎在暗示,被作为整个先验哲学体系的最高公设的“本原行动”内部存在着二重化维度:本原行动既意味着一种自我的原初内向活动,又要进一步以能够被自我“直接地意识到”的“直接性直观”(unmittelbare Anschauung)为根据,这个直接性直观表达了自我对于自身活动的“直接性意识”(unmittelbares Bewußtsein)。关键在于,这两重维度同步发生。这种自我本身的二重化正是费希特的核心命题所试图表达的:“我就是自我,且我将自身设定为自我。”(GA IV. 2, 29)这种同步二重化的自身设定活动又构成自我的“本质”(Wesen),意味着自身设定活动已经发生在表层经验之下的先验存在论领域。因此,“直接性意识”与表层的对象性意识(用费希特的话说,例如思考一面墙的意识活动)有着本质性差别,自我之所以能产生这种直接性意识,在于它实际上是一种“直接性直观”或者“理智直观”:“很显然,我们首先已经直观到了那个向着自身之内行动着的自我的直观。因而这种向着自身之内行动着的自我的直观才是可能的。如此这般的直观是一种理智(直观)。”(GA IV. 2, 31)

就此我们建立起本文的第一个核心论题:理智直观就是自我之于自身二重化设定活动的直接性意识,而这种直接性意识是一切对象性意识活动的可能性条件(先验条件)。因此,作为直接性意识的理智直观仅仅发生在先验存在论的层面,是自我之于自身的本质性建构活动。正是在这一点上,费希特展开了对康德那段著名论断的真正反击:“这与康德式体系并不矛盾;康德仅仅是否定了一种感性的理智直观。这是正确的;但是自我的直观并不是什么被固定的东西,也不是什么静止不动的东西,而是一个正在行动着的自我。”(GA IV. 2, 31)费希特非常清晰地表明:理智直观始终发生在先验存在论的层面,始终指向一个正在进行自身二重化设定活动的先验自我,这与表层经验中的意识活动存在本质差别,因而像康德一样在可能经验的范围内否认理智直观的可能性完全是多此一举。

接下来,我们深入作为直接性意识的理智直观的内部结构:这种二重化的自我“同时”作为直接性意识的主体与客体而存在。因此,同时作为直接性意识的主体与客体的自我构成一种“绝对同一性”(absolute Identität)。作为“主体-客体”的自我之所以是“绝对”的,在于它能够“首先使得一切表象活动成为可能”。(GA IV. 2, 31)而要使得这里的“同时”成为可能,理智直观必须被理解为一种“内向直观”,如费希特所言,“因此自我的概念只有通过内向的、或者说返回自身的活动才得以实现”。(GA IV. 2, 33)

就此,我们同时建立起本文的第二个核心论题:作为直接性意识的理智直观实际上是先验自我返回自身的原初活动;这种活动刻画出原初经验中先验自我所具备的原初“主体-客体”结构。费希特在第一节中这样总结:“我直截了当地设定了我自己——这意味着:我自己意识到我的(活动),首先是作为客体;然后是作为那个正在意识着的主体;被找寻到的(自我)与找寻着的(自我)——是同一个东西。自我或者直接性意识也完全就是一回事。”(GA IV. 2, 33)

至此,我们似乎已经完成了费希特理智直观概念的建构。但如果只停留在前两个核心论题,我们所达到的结论似乎与莱茵霍尔德和耶拿早期费希特所达到的并没有实质区别。通过前两个论题,我们只是展示出理智直观发生在表层经验之下的先验存在论领域,并为一切表层经验中的对象性意识活动奠定基础。但是,理智直观究竟何以发动?先验自我的动态结构又是如何可能的?单纯的原初“主体-客体”的二重化设定活动,似乎不足以解释先验自我的起源。正如费希特在第一节中所追问的:“自我直观的运转究竟是何以实现的?”问题的答案也很明确,这种运转必须是“发生学”意义上的。(GA IV. 2, 33)这意味着,在作为直接性意识的理智直观开始运转之前,先验自我已经有一个初步的结构使得这种运转成为可能。理智直观尽管是意识的基点,但其本身不是意识的最终根基。而要考察理智直观之下的发生学基础,唯一的抓手便是那个能够在先验自我内部建立起原初“主体-客体”结构的“返回自身的活动”。费希特指出,“返回自身的活动”之为可能,在于任何活动都必须预设一个“静止”(Ruhe),而最原初的活动便是从“静止”之中“出离”(Losreißen)并重新返回自身,从而形成作为直接性意识的理智直观:“自我的概念究竟如何落实?我们的能力只限于,从静止中出离,并过渡到(与静止)对立的状态中,从而获得关于我们的活动的意识、获得一种直观。”(GA IV. 2, 31)

显然,这里的“静止”指向一种先验自我在理智直观形成之前的原初状态。费希特更进一步指出:“静止着,意味着我发现自我原来是被设定好的、是产物、是被找到的(自我)。”(GA IV. 2, 33)这意味

着,“静止”竟然是一种远在理智直观之前就已然发生的、更加原初的自我活动的产物!如费希特所言:“就此我们获得了对于自我本身的**静止的内向直观**,同时也获得了自我的**活动**——两者分别是**被行动作用的与行动着的**——两者又是合二为一的。”(GA IV. 2, 31)尽管费希特在这里仍然使用“内向直观”来刻画这种远在理智直观之前就已然发生的原初自我活动,但我们很容易就能发现这是作为“静止”的自我的“内向直观”,它是自我的“活动”(理智直观)的内向行动的作用对象,意味着在理智直观开始作用之前它就已然存在。两者最终合二为一,意指最终先验自我通过理智直观建立起自身的同一性。

就此我们终于发现进入理智直观之前的发生学进程的入口:在理智直观开始运转之前,先验自我已经呈现出一种作为“静止”的被动性结构;而费希特已经明示,“静止”是一种更加原初的自我活动的产物。前两个论题的理论资源已经穷尽。因而,我们将继续深入比理智直观更加底层的晦暗世界,探求先验自我的创生机制。

三、存在的湮灭与自我的创生

上文已经通过对“哈勒版笔记”的“绪论”以及第一节文本分析得出:其一,理智直观是所有表层经验中对象性意识的先验条件;其二,理智直观必然发生在原初经验的层面、即先验存在论的领域内。然而,正如上文指出的,理智直观仅仅是先验自我的**操作基点**(Standpunkt der Operation),而非先验自我的“**奇点**”(singularity)^①。理智直观得以发动的前提条件是先验自我已然呈现为一种“静止”的状态,而“静止”恰恰是一个远远先于理智直观的、更加“古老”且“原始”的原初自我活动的产物。本部分即意在探索这种更加原始的原初自我活动的结构,并建立起本文的后两条核心论题:第三,“静止”来自存在对于自身“缺失”状态的实在性否定;第四,“缺失”并非单纯的空乏,而恰是绝对存在“湮灭”的产物,存在通过湮灭与自我否定完成了先验自我的“创生”(Genesis)。

费希特在“哈勒版笔记”第一节的后半部分将先验自我的活动按照我们的逻辑演绎顺序分为四个阶段(GA IV. 2, 36–37):

- A. 现实的、有规定的活动;灵动(Agilität);直接性意识;理智直观
- B. 自我的概念;现实活动的产物
- C. 可被规定的活动(bestimmbare Tätigkeit);静止
- D. 非我(Nicht-Ich);静止的产物

这四个阶段又分属两个领域:A与B属于主体性的或“**可见**”的领域(Sphäre des Beabsichtigten)^②,C与D属于客体性的、“**被找到的**”或“**被给定**”领域(Sphäre des Gefundenen oder Gegebenen)。所谓“主体性的”或“可见的”领域所刻画的便是本文第一部分提供的理论图景:康德与莱茵霍尔德意义上的批判哲学都关注先验领域的自我如何通过理智直观完成自身建构,将自身落实为具体主体。在这个意义上,先验自我所位居的原初经验对于具体主体而言是“可见的”,并且存在着本质联结。所谓“客体性的”或“被找到的、被给定的”领域则勾勒出一幅完全突破康德与莱茵霍尔德式批判哲学构想的图景:在表层经验中的具体主体的视野之外,先验自我仍然存在着深层的先验存在论场域,而在这个场域中所发生的一系列原始自我活动,都为主体性领域中的理智直观发生提供了先验条件。因而,对于作为先验自我基点的理智直观而言,这些先验自我的原初活动及其产物呈现为某种“被找到”或是“被给定”的东西。费希特特地注明:“此处的**被给定**并不意味着由外界给定,而是通过我们的理性的**反映法则**而被找寻到。”(GA IV. 2, 36)在客体性领域之中展开并涌动着的是最原始的绝对存在,它缺乏任何具体的规

① 在近代物理学中,“奇点”指宇宙“从无到有”创生的那个起源点。这里使用这一比喻,用以说明理智直观不是先验自我在先验存在论意义上的真正开端。

② 费希特在此用于刻画“主体性领域”的术语 das Beabsichtigte 在今天的德语中已经不再使用,在18世纪末的德语中这个词的意味近似于今天德语中的 das Beabsichtigte(被意愿/意向到的东西)。笔者在此采用“可见的东西”而不是“被意愿/意向到的东西”这一翻译,理由是费希特对主体性领域的核心界定就是理智直观的“观审”或者“看见”(Sehen)。这一术语中凸显的是主体的“视场”(Sicht),而非“意愿/意向”(Absicht)。

定性,因而还没有被落实为先验自我;只有当它停止涌动,才会呈现为在理智直观刚刚发生那一刻作为“静止”的先验自我。“静止”是理智直观开始运转的起点,也是我们切入绝对存在的关键点。把握“静止”的核心在于“静止”并非是绝对意义上的“静止”,而是具备双重属性:一方面,“静止”是理智直观的起点,相对于理智直观的“观审”(Sehen)而言才是“静止”的;另一方面,“静止”是更原始的存在活动的产物,静止下来的活动即一种“**静止着的活动**”(ruhende Tätigkeit)。这也是费希特将 C 同时界定为“静止”与“可被规定的活动”的目的:

但是活动 C 仅仅在关联于作为返回自身的活动的直观 A 的情况下才是可被规定的。活动 C 与直观 A 处于交互关系中,因此活动 C 是静止着的,只是一个单纯的能力,一种自我的**概念**,一种自我的静止着的直观。(GA IV. 2, 37)

费希特进一步将活动 C 界定为一种原始的“**能力**”(Vermögen),一种原始自我的“**静止着的直观**”(ruhende Anschauung)。如果将这里的表述与费希特在 1794 年《全部知识学的基础》中对理智直观所做的刻画相比照,就会发现曾经被混为一谈的“理智直观”与“**生产能力**”此时已经拉开了显著的“存在论距离”。正如费希特所界定的,活动 C 完全属于先验自我之前的深层先验存在论场域:“C 就是那个通过直观而在意识中发生并被找寻到的自我的概念,因此从属于被给定事物或者说**客观事物**的领域。”(GA IV. 2, 39)对活动 C 的先验存在论定位,意味着在作为先验自我的自身建构活动的理智直观之下,还潜藏着一股更本原的“**生产能力**”,即“**静止着的直观**”。此时,作为“静止的直观”的承载者的那个更加原始的先验自我也成为“**实体**”。费希特这样界定:

所谓作为静止着的活动的 C 就是作为实体的自我的概念——它只是在与 A 的**关联**中才是**相对**静止着的……因此这个对立于已然**相对**静止而被设定的静止不可能继续是**相对**(静止)的,也即是说,它不可能仅仅是活动的**缺失**与否定,而必须是一种对活动的实在性否定,一种扬弃了活动的东西,一种湮灭了活动的东西——一种**否定性**的大小,一种“**略胜于无**”的东西。而这正是真实的**存在**真正的特征。(GA IV. 2, 38)

所谓自我的“静止着的直观”实际上表达了一种原初自我活动的“**缺失**”。费希特使用这个极富新柏拉图主义色彩的术语,意在表达“缺失”既非单纯的“空乏”也非绝对的“**虚无**”(Nichts),“缺失”刻画了一种存在的状态,即原始先验自我将要产生活动而又无法产生活动的脆弱且不稳定的状态。因此,“缺失”必须被否定,而且是在实在性意义上被否定,被否定后的出现的空位(“静止”)才使得理智直观的“出离-返回自身”活动成为可能。因此,“缺失”以及与之相伴的“**实在性否定**”(reelle Negation),构成从活动 C(静止)向活动 A(理智直观)转变的核心动力。而“缺失”之为发生,恰恰在于原始先验自我或者说绝对存在已经“**湮灭**”(Vernichten)。**理智直观**赖以开端的“**静止**”,不是绝对的空乏,而是**绝对存在**已然湮灭后的**废墟**。费希特因而指出,绝对存在只能是“**否定性**”的:

存在是一个**否定性**的概念;因为它否定了在一个**存在**之外而被设定的、**活动着的**东西;存在着的**东西**不能一开始就被创造出来,它只能先被湮灭,一个**否定性**的创造活动(湮灭)必须要先于一个肯定性的创造活动而发生。因此**存在**也否定了将要转变出来的**存在者**,存在要想转变(为存在者),必须要停止存在。(GA IV. 2, 39)

这段界定已经非常清晰地刻画出绝对存在的“**湮灭**”活动的结构:只有存在湮灭自身,即停止作为绝对存在而存在,才能将自身转变为“**存在者**”(das Seyende)——被初步固定下来的先验自我,理智直观、以及随后的对象化经验构造才会成为可能。伴随着绝对存在的湮灭,呈现为废墟状态、尚未被理智直观转变为原初“**主体-客体**”结构的那样一个原始自我到先验自我的中间状态,便被费希特界定为活动 C 的产物 D,即是被给定的“**非我**”,并最终演变为先验自我原初“**主体-客体**”结构的客体一侧:“既然 C 已然是静止中的直观,是对立于 A 而被设定的东西——那么因此 D 作为被给定的东西也是静止着的,因此它是 C 的**产物**——**静止的静止**。”(GA IV. 2, 38)

就此我们彻底完成了后两条论题的阐释,建立起从绝对存在到先验自我之间的先验存在论通道。正是在这个意义上,自我得到“**创生**”。需要注意的是,我们在这里进行的理论探索并非一种独断论的呓语。费希特反复强调,活动 C 与活动 A 始终是同一个活动。这即是说,费希特的先验哲学存在着两

重开端:从绝对存在的湮灭、缺失到实在性否定,再从静止到出离,从而启动的先验自我的理智直观是先验存在论或“发生学”意义上的开端;^①而以先验自我的二重化自身设定为基点的理智直观,是“经验反思”或是先验回溯意义上的开端。这两重开端构成的“不一不异”的关系,才是整个先验哲学体系的真正基础。

本文的核心目标在于以费希特耶拿后期哲学的一隅,展现出德国唯心论哲学中“理智直观”概念所具备的深厚的先验存在论意涵。^② 费希特《新方法知识学》“哈勒版手稿”所提出的“理智直观”学说,深入先验存在论的领域,将先验自我的内在性根据向“前”推进到极致——先验自我的根本起源在于绝对存在的湮灭与创生所组成的活生生的、涌动着的动态“永恒”(Ewigkeit),从而彻底超越了近代以来的主体性哲学的界限,开创了“先验存在论”的崭新哲学视域。可以说,费希特的思考所隐藏的这种惊人超前的理论构想,预示着整个德国唯心论运动从“自我意识的历史”(Geschichte des Selbstbewußtseins)转向“存在的历史”(Seynsgeschichte)的深刻转折,对于后来的谢林与黑格尔哲学产生了无法估量的影响。^③ 同时,以费希特为代表的德国唯心论的思想资源,对于当下的形而上学思考仍然具备着无可替代的参考价值。

(责任编辑 行之)

① 施托尔岑贝格否认存在这样一条先验存在论意义上的开端,仅将作为“静止”的原始先验自我的活动视为一种“单纯的可能性”(bloße Möglichkeit),并就此封锁了本文第三部分的讨论空间。这不能不说是非常令人遗憾的。(Vgl. Jürgen Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart: Klett – Cotta, 1982, S. 195.) 笔者对这一分歧的注意来自施托尔岑贝格的学生、奥地利维也纳大学哲学系的朗博士(Stefan Lang)。

② 法国学者蒂利耶特(Xavier Tilliette)较早注意到德国唯心论传统中的“理智直观”概念所具备的深层先验存在论意涵,他关于“理智直观”精深而博大的概念史体系研究,至今仍是该领域难以逾越的高峰。笔者试图在蒂利耶特未能充分留意的费希特耶拿后期哲学的领域内补足蒂利耶特的超前洞见。(Vgl. Xavier Tilliette, *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel, Schellingiana* 26, hrsg. L. Egloff & K. Hay, übers. S. Schaper. Stuttgart – Bad Cannstatt: fromman – holzboog, 2015.)

③ 庄振华教授在其关于费希特知识学总体评述中非常精确地指出,费希特在其知识学体系中发展出“原初同一性的动态发生结构”,并“使之突破了主体意识的界限,成为绝对者和存在本身相通的结构”。这一洞见与笔者本文中试图论证的核心论题是完全一致的。(参见庄振华:《试论费希特知识学的视野与贡献》,《学术研究》2019年第11期。)

生活世界

——人类希望的“乌托邦”

夏 宏

【摘要】在失去宗教和形而上学作为最终根据的现时代,生活世界作为一个明见性的领域,为我们探讨科学世界的意义,批判社会发展过程中存在的问题,缓和个体面对多重世界产生的冲突,奠定各种规范的合法性基础提供了丰富资源。然而,生活世界又具有历史相对性,一旦我们发挥自身的批判性反思能力,它就会随之被卷入问题的漩涡中。具有明见性特征的生活世界在给人带来希望的同时,也可能因现实与期望之间的差距而让人失望。生活世界之所以成为人类希望的乌托邦,就在于人类“生活”富有文化内涵和“世界”自身永远是开放的。

【关键词】生活世界;希望;乌托邦

中图分类号:B15 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0100-08

作者简介:夏 宏,江西湖口人,哲学博士,(广州 510631)华南师范大学哲学与社会发展学院教授。

“生活世界”(Lebenswelt)是一个复合词,它由“生活”与“世界”这两个人们相当熟悉的词组成。自胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论现象学》(以下简称《危机》)中广泛运用这个词以来,当代思想家们对它予以极大的关注。它不仅被理解为科学批判的基础和社会批判的基础,而且被视为伦理、道德、政治、法律等各种规范的合法性源泉。在当今批判、怀疑、解构不断加剧的时代,生活世界似乎成为人类希望的源泉。但是,生活世界又具有历史相对性,只能为人类提供相对的可靠性。生活世界显然是“乌托邦”,却是给人类以希望的“乌托邦”。

一、生活世界概念的演变

在哲学史上,胡塞尔并不是“生活世界”这个词的原创者。据考证,这一概念早在 19 世纪的前半叶就被使用过。一位名叫埃伦伯格(Christian Gottfried Ehrenberg)的生物学家,于 1847 年在当地一家报纸上发表了一篇题为《最小生命的世界》的文章,Lebenswelt 一词是指那些微小的且只有通过显微镜才能发现的生命领域。德国生物学家布罗恩(Heinrich Georg Bronn)在翻译达尔文著作《物种起源》(1859 年公开出版)时,用 Lebenwelt 来指称地球上现有的生存物。至 19 世纪末,Lebenswelt 一词不仅作为生物学和植物学术语而得到广泛运用,而且在宗教哲学中也得到运用。特勒尔奇(Ernst Troeltsch)等人在宗教哲学中就运用了“基督徒生活的世界”的说法。海德格尔在 1921/1922 年冬季学期的讲座“对亚里士多德的现象学阐释,现象学研究导引”中也曾用到过“生活世界”这个词。^① 胡塞尔早在《观念 II》(1917)就偶尔使用过这个词,其含义几乎等同于“周围世界”“自然世界”等,后来又在《危机》(1936)中大量使用,这也是胡塞尔在出版的作品中使用这个词最多的地方。

^① Christian Bermes, “Lebenswelt (1836 – 1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 44, 2002, S. 175 – 178.

出现在《危机》中的“生活世界”已成为一个内涵相当丰富的概念。“预先给定的世界”“日常世界”“唯一现实的世界”“意见的世界”“感性世界”“主观相对的世界”“历史世界”^①等都是生活世界的不同表达。或许正是因为生活世界可以有許多不同的表达,将《危机》这一著作译为英文的卡尔(David Carr)认为胡塞尔关于生活世界的论述有许多错误和混乱之处,有些甚至相互矛盾,需要加以整理和审查。^②卡尔的这一批评或许有一定的道理。“生活”与“世界”毕竟都是“日用而不觉”的熟悉概念,无论就它们各自的形式还是内容而言,古今中外都没有完全相同的理解,即使是每个人,甚至每个人在其不同的人生阶段,对它们也有不同的体验和理解。“生活世界”是由“生活”与“世界”组合起来的一个新词,要对它进行严格的界定显然是十分困难的。胡塞尔也清楚地意识到这一点:“当人们以这种方式平淡地生活时,并不需要‘预先给定’这个词,关于世界对于我们来说总是现实的这一点,并不需要任何提示。”^③尽管如此,透过胡塞尔对生活世界的分析,我们还是能对它进行一些基本界定。第一,生活世界是源初的明见性领域^④,即它就是体验到的真理的领域,也即直观地、直接地、相应地自身把握到的意识^⑤;第二,生活世界是康德哲学“未言明的‘前提’”,因而也是不言而喻地有效的生活的周围世界^⑥;第三,生活世界是“自然科学之被忘却的意义基础”^⑦;第四,生活世界是未曾引起过明确注意的、也未受影响的视域(地平线)^⑧,亦即一种随着感知者或行动者的移动而移动的某种不确定背景;第五,“生活世界(从广阔的时间维度来看)正是历史世界”^⑨,凝结着流传下来的人类精神活动的成果;第六,生活世界是预先给予我们的世界,是自然态度的相关项,即人们自然地、直接地、朴素地面对的世界,也是“不言而喻地预先给定的经验世界”^⑩。除此之外,我们还可以对它作出许多其他界定,如它同时是非超越论的本体论的主题和超越论科学的主题^⑪,等等。在这些看上去各不相同的界定中,把生活世界理解为源初明见性领域或许是最为重要的。正是这一特征,生活世界才成为“前提”,才能成为自然科学的意义基础。但是,生活世界作为理解的视域,它同时是历史性的,亦即生活世界是“历史的先天”。

胡塞尔将“生活世界”这个概念引入20世纪的哲学,帕托契卡(Jan Patočka)、舒茨(Alfred Schütz)、卢曼(Niklas Luhmann)、哈贝马斯(Jürgen Habermas)等许多欧洲思想家们已经接受了胡塞尔的理解,并将其融入他们自己的思想中;但他们在接受这些理解的同时,又以不同的方式进行阐发,使得这一概念的内涵变得更为丰富。卢曼曾说,生活世界是20个世纪最富有成果的、被制造出来的单词之一。^⑫早在1936年,即在胡塞尔正式发表《危机》论文之前(实际上出现于1937年初),胡塞尔的学生帕托契卡就出版了《作为哲学问题的自然世界》的教职论文,他所理解的“自然世界”实际上就是“终极视域”“所有视域的视域”“人的存在因其本体论结构所带来的东西”^⑬,与生活世界的内涵有相通之处。而舒茨早在其著作《社会世界的意义构成》(1932)中就在与时间性相关这一基础上区分了四种世界,即“周围世

① 参见[德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,北京:商务印书馆,2005年,第174、119、64、563、502、56页。

② David Carr, “Husserl’s Problematic Concept of the Life – World”, *Expositions and Appraisals*, ed. by Frederick Elliston and Peter McCormick, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1977, p. 359.

③ [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第176页。

④ 同上,第164页。原中译文为“源初的自明性的领域”,此处将原译文“自明性”改为“明见性”。

⑤ 参见倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》(增补版),北京:商务印书馆,2016年,第167页。

⑥ [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第125页。

⑦ 同上,第64页。

⑧ 同上,第564页。

⑨ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934 – 1937)*, hrsg. von R. N. Smid, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, S. 426.

⑩ [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第245页。

⑪ Dermot Moran, “Everydayness, Historicity and the World of Science: Husserl’s Life – World Reconsidered”, *The Phenomenological Critique of Mathematization and the Question of Responsibility*, ed. by L. Učňák, I. Chvatík and A. Williams, Berlin: Springer International Publishing Switzerland, 2015, p. 116.

⑫ N. Luhmann, “Die Lebenswelt——nach Rücksprache mit Phänomenologen”, *Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie* (72/2), 1986, S. 176 – 194.

⑬ Jan Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, hrsg. von Klaus Nellen und Jirí Nemec, Stuttgart: Klett – Cotta, 1990, S. 270, S. 279.

界”、“社会的前人世界”(soziale Vorwelt)、“社会的后人世界”(soziale Folgewelt)以及当前的社会的共同世界(soziale Mitwelt)^①,它们共同构成了社会世界。后来,他进一步拓展了有关社会世界的理解,将社会世界视为生活世界的一部分。^②这种变化在其遗著《生活世界的结构》中得到体现,他肯定了生活世界的“直接被给予性”和“互主体性”特征^③,同时指出这个世界正是我们日常行动、日常生活的世界。这个由常识和日常生活构成的世界是一种最高实在,人们通过自然态度在其中确信无疑、理所当然地生活。“日常的生活世界被理解为真实性的领域,清醒和正常的成年人仅仅想当然地对它采取常识的态度。有了这种想当然,我们意指我们每天所经历的不成问题的一切事情;每一种状态对我们来说是不成问题的,直到我们要加以进一步注意。”^④哈贝马斯在其《交往行动理论》中承认,他从胡塞尔和舒茨那里借用了生活世界概念,同时指出现象学的生活世界概念是一种源于认识论的世界构造概念^⑤。他从形式语用学的立场对生活世界进行改造,将它理解为人们日常交往行动总是已经在其中“移动的视域”^⑥。帕托契卡、舒茨、哈贝马斯等思想家关于生活世界的理解,与胡塞尔对这一概念的理解并不完全相同,但他们的理解都可以追溯到胡塞尔那里。虽然哈贝马斯对胡塞尔的生活世界概念进行形式语用学的改造,使之成为社会批判的奠基性概念,但他并没有否定生活世界具有“非课题化”“互主体性”“直接被给予性”等基本特征。

生活世界就是人类生活所必须涉及到的世界,但它并不是具体的、固定不变的世界。它是人们理解事物的视域、行动的背景,这种视域或背景同时包含着从事理解和实践行动的主体和主观世界。就此而言,生活世界实际上就是以生活之名,对自笛卡尔以来传统主观世界和客观世界相分离的综合和超越,与通常所说的互主体性的世界、感性世界(马克思)、生活形式(维特根斯坦)等的含义相近。今天,我们生活在一个重视科学、逻辑和事实的时代,神秘的或超自然的力量已“祛魅化”,我们更多地依赖科学和技术来解决遇到的问题,人际交往过程中所遇到的问题更多地依赖于合理而公平的制度。以往支配我们生活并不断为我们提供意义、根据和价值的宗教和形而上学,不断地受到批判和怀疑。在这种状况下,我们从哪里才能获得生活的意义?如果行为规范的最终合法性不能来自宗教或至高无上的神,那这些规范又该从哪里获得其合法性呢?与此相关的政治合法性又源自哪里呢?多元性的价值冲突能否得到缓解?等等。自胡塞尔提出有关“生活世界的科学”以来,一方面,它作为“源初明见性领域”,为我们探讨科学世界的意义、批判社会发展过程中存在的问题、缓和个体面对多重世界产生的冲突、为各种规范的合法性奠定基础提供了资源,并试图解决因宗教的、形而上学的世界观的瓦解而产生的各种问题,其积极意义是不言自明的;另一方面,作为明见性领域的生活世界又具有历史性,是“历史的先天”,这就意味着它又具有相对性。一旦我们发挥自身的批判性反思能力,生活世界就会随之就被卷进问题的漩涡中^⑦,因而它只能为人类提供相对的可靠性,其乌托邦色彩也是明显的。如果说“乌托邦”能够为人们进一步思考和探索人生的意义和价值,促进社会朝公平、正义、合理的方向前进,那么这样的乌托邦具有积极意义。就乌托邦所具有的积极意义而言,生活世界正是人类希望的“乌托邦”。

二、生活世界的当代价值

生活世界是源初明见性的领域,它揭示了我们的日常生活、习惯、行为模式等的内在真理性。我们

① [奥]阿尔弗雷德·舒茨:《社会世界的意义构成》,游淙祺译,北京:商务印书馆,2012年,第185-186页。

② David M. Rasmussen, “Explorations of the Lebenswelt: Reflections on Schutz and Habermas”, *Alfred Schutz: Appraisals and Developments*, ed. by Kurt T. Wolff, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 22.

③ Alfred Schutz and T. Luckmann, *The Structure of Life - world*, Vol. 1, trans. by Richard M. Zaner and H. T. Engelhardt, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 21.

④ Ibid., pp. 3-4.

⑤ 参见[德]哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,南京:译林出版社,2001年,第74-75页;Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988, S. 87.

⑥ Jürgen Habermas, *The Theory of Communication Action*, Vol. 2, trans. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1987, p. 119.

⑦ Ibid., p. 131.

以生活世界为出发点,就可以批判性地思考行为的意义、价值,辨别规范是否合理、正当,判断观念是错误的还是正确的,等等。我们可以从生活世界那里寻找资源去探讨科学世界的意义,批判社会发展过程中存在的问题,缓和个体面对多重世界产生的冲突,并为各种规范的合法性奠定基础。

自17世纪以来,科学的快速发展与技术的广泛运用深刻地影响着我们的生活。科学家借助理想化的概念、公式、符号等,创造了一个全新的领域——科学世界。科学观念及其思维方式被广泛接受,以至于包括科学活动在内的所有目的和行动以及所有其他东西注入其中的生活世界却被忽略^①,甚至完全被遗忘。科学指导的生活被视为真正的生活,科学世界也被当作真正的世界。但科学不思考也不关心人性问题,与此相关的是,科学日渐脱离生活世界,它的真正意义从一开始就被模糊了,因而胡塞尔认为科学也不可避免地陷入“危机”之中。他强调生活世界是持续的并在先被给予的(pre-given)领域,这是先于所有目的、目标、兴趣的领域,是由我们“一切目的和成就”的“一切生活活动”所确定的领域,因而它总是为我们而有效地存在着,进而成为“一切实践的‘基础’”,并为所有其他活动提供了一个唯一的基础。^②自然,生活世界也为“科学上是真的”世界——科学世界——奠定了基础。胡塞尔从现象学立场分析了现代科学产生的生活世界根源,并在此基础上对科学世界进行批判性的反思,指出科学世界取代生活世界的危害。透过胡塞尔理性的分析,他的目的是明确的,那就是科学要未雨绸缪,科学及其应用应回归到人类生活之中,不能为科学而科学。科学诚然非常重要,但它并不是理解和解释世界的唯一方式;科学的观点和方法是有其社会和历史背景的,这就要求我们对科学的权威性和绝对性持批判的态度,科学的客观性和中立性只不过是源于生活的假设,只有回归到生活世界之中或从它那里才能得到理解。

在哈贝马斯看来,社会结构可以从“系统”和“生活世界”这两个层面来进行分析。首先,从系统层面看,社会是由各种规范和制度确立起来的子系统。现代社会有两个主要的子系统:一个是经济系统,也就是人们常说的市场经济或商品经济;另一个是政治系统,即国家、官僚机构或行政机构。它们有各自特定的驾驭媒介,经济系统的驾驭媒介是货币,政治系统的驾驭媒介则是权力。社会的物质再生过程基本上是由这两个子系统来进行调节的。在系统层面,人们的行动一般可以理解为工具-目的理性行动,这种行动以成功(success)为其价值取向或其产生的工具性后果为取向。其次,从生活世界层面看,社会就是生活世界。在这种理解中,社会被视为一个由个体日常生活经验和交往构成的领域,这些日常生活经验和交往互动共同确定了人们关于世界的基本理解,并构成了人们行动的基本框架。在这个框架中,人们的社会行动并非仅仅受到规则和制度的指导,而主要是由自己的理解、期待、信念和价值观来指导。换言之,人们的行动是基于其所处的社会文化背景及其个人经验,这些因素一起构成人们的“生活世界”。如果用“系统-生活世界”这两层面的批判框架来理解、分析西方社会现代化(或理性化)的发展过程,就可以发现这一过程存在的根本问题:人们本应在生活世界层面上进行交往、互动、对话和沟通,彼此寻求共识,进而互相承认和理解,但资本主义时代的系统逐渐与其生活世界相分离,两者完全相互脱节而彼此无关联。更糟糕的是,在现代社会中,系统不仅完全脱离了生活世界,而且向生活世界杀了回马枪,生活世界完全臣服于系统。哈贝马斯称这种现象为“生活世界的殖民化”。在这个殖民化过程中,货币和权力这两种子系统媒介起了重要作用,由此而导致的连锁反应就是现代资本主义社会出现的各种问题。在哈贝马斯看来,系统也是从生活世界中凸显出来的,真正的社会整合应该建立生活世界这一基础上。

在舒茨看来,每个人都是生活在多重世界之中的。一个人首先是一个普通人,他离不开吃喝拉撒等基本的生存活动,进而才是不同领域中的工作者或专家,才可能是快递员、教师、科学家、艺术家等多重身份的其他人员,亦即人的生活是多重的。与此相应,人实际上要面对多重世界,当他以不同身份出现在物流、教学、科学、音乐等世界时,这些世界对他来说都是现实的(real)、有意义的,都是不同的“有限意义域”。此外,一个人既生活在现实世界中,但他同时有自己的想像的、理想的或幻想的世界。这些无限的世界或实在既相互包含或融通,也可能时常有所冲突。在诸多有意义的世界或实在中,有一种实

① [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第564页。

② 同上,第137页。

在对人类来说至关重要,那就是日常的生活世界,舒茨称之为“最高实在”。它之所以成为最高实在,原因就在于我们不断地通过我们的身体参与这一实在,甚至在我们的梦中也是这样,这些身体本身就是外部世界中的事物,我们可以将自己的身体活动嵌入其中的领域,因而这个意义域也是我们可以由此改变的领域,因而日常生活世界“从一开始就是有含义的宇宙,也就是说,它是某种意义结构”。^① 这种意义结构来源于人类行动:自己的行动以及我们周围同伴的行动,当代人的行动和前辈们的行动。因此,舒茨将生活世界视为日常实在,并认为这是所有实在中最高的实在,任何人类生活(包括社会生活)都要以这种实在为立足点。其它现实世界以及神话世界、艺术世界、幻想世界等,也是这个日常实在的派生物,现实世界与理想世界或各个现实世界之间的冲突,只有回到生活世界这一基本层面才能得到解决。

人类生活中存在着各种规范。在宗教占支配地位的时代,这些规范可以从传统的宗教信仰中获得其合法性。但在现代社会,这些合法性资源逐渐枯竭,其结果就造成了合法性的危机。包括法律规范在内的所有规范都是一种张力性的存在。这种张力的一端表现为强制性或义务性要求,另一端则表现为有效性或合法性要求,即人们认为这样的法律本身就应该得到尊重,尊重这样的法律实际上就是尊重自己的意志。如果是出于对法律的尊重而使这样的法律规范得到遵守,那么这种尊重就表明法律规范本身获得了有效性。哈贝马斯在批判地反思传统民主理论的基础上,对康德所提出的“绝对命令”这一普遍性原则也进行批判,取而代之的是他的话语原则,其基本内容是:作为合理性话语中的参与者,所有可能受影响的人能够同意的这些行动规范是有效的。^② 也就是说,在确定人类行动的规范时,人们不能从权威的意志或命令出发,而应该从明见性的生活世界出发,彼此之间应畅所欲言,进行理性的对话和沟通,从而制订出反映参与者的意愿进而大家都愿意遵守的规范。从生活世界的“制度性秩序”来看,话语原则只有在生活世界中才能发挥作用,因为它不仅需要公民积极参与话语论证过程,还需要不受权贵集团和利益集团操纵的公共领域。哈贝马斯从话语原则出发,提出一种重构现代法律体系的方案,重新确立了五项基本人权和法治国家所要坚持的四个基本原则。这种重新建构出来的法律体系,可以使立足于生活世界的社会整合得到进一步强化。

哈贝马斯认为,当今是后形而上学时代,也是宗教约束力不断失效的时代。在这样一个充满批判、怀疑、否定、解构的时代,生活世界不仅能够为科学世界的意义进行奠基,缓和个体面对多重世界所产生的冲突,而且能够为社会摆脱危机提供前景,为现代法律的合法性、政治的合法性提供保证。它为我们合理利用科学造福人类、在共识基础上缓和彼此之间的价值冲突、解决子系统对人的无情支配以及探索现代法治的合法性基础等根本性问题,提供了宝贵资源。生活世界具有的这些价值,似乎为处于时代困境中的人们带来了新的希望。

三、生活世界的历史相对性

生活世界的明见性特征通常使我们不会把日常生活当作“课题化”研究的对象。但在现实生活中,一旦陷入困境或遇到问题,利用生活世界中已有的知识、规范又无法解决时,我们便可能对这些知识、规范等进行批判性反思,进而对它们产生怀疑,并有可能形成新的知识、规范。这些新的知识、规范又不断地流进生活世界这个巨大的蓄水池并沉淀下来^③,从而成为一代又一代人的被给予的世界。在胡塞尔那里,生活世界实际上处于不断生成之中,既包含着经验层面的内容,也包含着先天层面的内容。^④ 在舒茨看来,生活世界同样具有这两方面的内容:一方面,作为行动的意义确定基础,它是先天的“意义结构”(a texture of meaning)^⑤;另一方面,它也具有经验内容,要么是已经由我们的父母和老师教给我们,

① [奥]阿尔弗雷德·许茨:《社会实在问题》(修订版),霍桂桓译,杭州:浙江大学出版社,2011年,第367、11页。译文略有改动。

② [德]哈贝马斯:《在事实与规范之间:关于法律和民主法治国的商谈理论》(修订译本),童世骏译,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,第132页。

③ [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第445页。

④ Rochus Sowa, “Husserls Idee einer nicht – empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt”, *Husserl Studies* (26/1), 2010, S. 49 – 66.

⑤ [奥]阿尔弗雷德·许茨:《社会实在问题》(修订版),第11页。

要么是我们自己经历过的。因而,生活世界同时是历史地发展的世界,是“主观相对的世界”,在人类的实践活动中,生活世界的历史相对性特征使得它自身具有不确定性。哈贝马斯把最初在胡塞尔那里阐发的生活世界的这一特征做了进一步发展,认为生活世界之所以具有相对性,是由生活世界的三个主要构成要素,即文化、社会和个性结构所决定的。

第一个构成要素是文化。文化是不断发展的,而且这种发展是不平衡的。不断发展的文化和发展不平衡的文化,对个人、群体产生的作用并不相同,效果也具有相对性,导致个人、群体之间在彼此认同方面存在差距,进而影响着生活世界的稳定性。例如,当今科学昌明,但巫术仍没有绝迹,以科学之名复辟旧有文化之势仍没有绝迹,电脑算命、网络诈骗等行为仍有市场。文化的差异性也导致了生活世界具有相对性。一个民族具有统一的文化背景,但在这一文化背景之下,又有许多形态各异甚至彼此相互冲突的亚文化。例如,在某一较大的地理范围内,生活在山区的同一民族成员与生活在城市里的同一民族成员要彼此获得完全共识,也是一件比较困难的事情。

第二个构成要素是社会。社会是由各种规范构成的世界。虽然人们总是按已确定的规范来进行交往,但随着形势的变迁,原有的规范也常有变化,甚至主导这些规范的原则都会有变化。依照原则、规范而生活的人也相应地调整交往方式、方法,改变现有的规范。但人与人之间在对这些变化的反应上并不同步,这就很容易产生冲突,原有的作为统一体的生活世界可能会破裂,又需要新的背景下重新通过交往互动而建立起来。生活世界虽然具有互主体性特征,在涉及习俗、宗教规范等方面又各不相同,小到群体,大到民族、国家和世界,有些方面可以形成共识,有些方面却难以形成共识。在小的群体中,同质性因素多,有共同的利益追求,容易形成共识;在大的群体中,同质性因素较少,利益差距大,往往难以形成共识。例如,人们较容易在小区公约、团队纪律、行业规范等方面达成一致,但当涉及范围广泛的伦理规范、法律法规、国际条约时,则往往难形成共识,久拖不决的最终结果或许只能是一些约束力有限的原则。在某些多民族国家或党派林立的国家,其内部成员在利益方面存在着难以解决的冲突,民主决策过程漫长,甚至无法达成共识,进而战乱纷繁,民不聊生。这些现象表明,虽然从理论上讲,人们通过交往、对话可以彼此达成共识,但最终要完全达成共识则存在相当多的困难,只能努力做到求同存异。

第三个构成要素是个性结构。生活世界是互主体性的世界,它自然包含着相关的个体,这些个体就是具有其“个性结构”的人。个体始终是不被社会化的人,虽然在社会化过程中能获得普遍化的行动能力,并且使得自身的生活历史与集体的生活形式相协调,但如果这个过程出现紊乱,就会出现对他本人来说的文化传统的破裂和规范无效现象。^① 特别是在现代社会,一旦抽象化、数字化的科学文化以其自身的合理性支配个人,很有可能造成病态的个人,也必定会造就病态的生活世界,生活世界的确定性也就失去其意义了。

哈贝马斯有时称生活世界为“灌木丛”。这种灌木丛并不完全是透明的,它本身就是一个大杂烩,各种要素纵横交错地混杂在一起,有些要素甚至是彼此矛盾的,要依靠各种“知识范畴”“问题经验”把它们区分开来。^② 因此,在生活世界中,科学可能蕴含着非科学的因素,合乎规范的行为与不合乎规范的行为都可以找到其根据和理由,美好的事物与丑陋的事物相互并存。这种不透明性还表现为生活世界包含着无法言说却又起作用的因素。表面上,生活世界似乎是透明的,但其背后仍有许多难以把握到的知识。哈贝马斯称这些知识为“非课题化的知识”^③,这些知识类似于迈克尔·波兰尼(Michael Polanyi)所谓的“隐性知识”(tacit knowledge),如音乐知识、各种技艺知识以及医生的诊断疾病知识等,即只能意会而不能言说的知识。这类知识具有个体性、突发性、非逻辑性等特征,需要人们去“心领神会”,它们也深刻地影响着个体对世界的理解,使得不同的人对它有不同的理解或把握,因而使生活世界呈现出相对性。

哈贝马斯曾指出:“生活世界似乎是言语者和听者在其中相遇的先验场所;在其中,他们能够相互地提出其表达与世界(客观世界、社会世界和主观世界)相协调的要求,他们能够批判和确认这样的有

① Jürgen Habermas, *The Theory of Communication Action*, Vol. 2, p. 141.

② [德]哈贝马斯:《后形而上学思想》,第80页。

③ 同上,第77页。

效性要求,处理他们之间的纷争从而达成共识。”^①这个先验场所就是交往互动的视域,但又是更全面、更广阔的视域的一个片段。随着交往的扩展和交往对象的不同,这个作为视域或先验场所的生活世界也不断变化,进而使生活世界具有动态性。这种动态性使得生活世界呈现出相对性特征。人们总是在特定的生活世界或视域中看人、事、物,所看到的结果自然是“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”;也是在一定的生活世界中交往互动,才知道“萧规曹随”或“破旧立新”的必要性。

总之,生活世界是先天层面与经验层面的内容杂陈于一体的明见性领域,处于不断的生成过程之中,这些特征使它具有历史相对性。因而,与给人以可靠性的“终极本质”不同,生活世界给人以希望,但这种希望必然是不确定的。奥尔特(Ernst Wolfgang Orth)认为,胡塞尔关于生活世界的理解,预设了存在一种“完全洞彻自身并生活在和谐的意向间社会之中的人类”,因而生活世界具有“幻想性质”。^②由于生活世界的这种特征,处于现实生活中的人把所有希望全部寄托在生活世界之上,显然也是不可取的。

四、作为乌托邦的生活世界的积极意义

前文已指出,在这个合法性不断被质疑、价值观冲突加剧和意义不断被解构的时代,生活世界仍具有不可替代的价值。但是,生活世界又具有历史相对性,不断生成变化的经验源源不断地涌入,改变以往被给予我们的知识、规范等,进而改变我们对人、事物、社会的认识,从而使已确立的合法性、价值观和意义处于不确定之中。因此,奥尔特认为它具有“幻想性质”,并对它作了一种消极的理解。实际上,我们一直离不开的生活世界具有两重性,它虽然有时让人失望,但更多的是给人带来希望。在布洛赫(Ernst Bloch)看来,一个充满期待和可能性、希望与新奇性,并不断向未来可能性开放和生成的“乌托邦”就是充满希望的乌托邦。曼海姆(Karl Mannheim)也曾把这种积极意义上的乌托邦理解为“既超越现实、又打破现行秩序束缚的取向”^③。人们一直处于其中的生活世界正是曼海姆所理解的充满希望的乌托邦,因为这种乌托邦“内含一种让现实向自己的愿景转化的动力”^④。

生活的文化内涵使作为乌托邦的生活世界具有意义。这种文化内涵表现在生活与态度的一致性上。古往今来,对“生活”是什么或什么是“生活”的问题,出现过无数的阐释。胡塞尔关于生活的理解是“任何生活都是执态”^⑤。所谓“执态”(Stellungnahme),就是采取态度或立场的意思,即对自己的行动以及行动的对象采取态度。就个人而言,作为实践的日常“生活”尽管有时看上去与动物的吃喝拉撒无异,但这些“生活”体现了人的基本态度。以“吃”为例,人们可以用健康、文明、节约、刺激等态度来对待所吃的食物,看重自己尊严的人尽管处于困境,但绝不接受“嗟来之食”。动物就不可能对“吃”持这样的态度,动物对某些食物的喜好或不喜好基本上是由于本能。只有人的态度才能赋予人、事、物等诸对象以意义。态度就是趋向,是个人的意志、意愿和希望的体现,蕴含着人类历史的文化内容。在胡塞尔看来,“人的生活是必然的,并且作为具有特殊思想内涵的文化生活,是历史的”^⑥。我们常说“科学给人类生活带来了诸多便利,提高了人类的生活水平”,这个说法就体现了我们对科学所持的肯定的、积极的态度。就我们的共同体生活而言,我们的政治生活、道德生活、伦理生活等,也使我们政治体制、道德规范和伦理规范表现出我们的态度。因此,正是我们的共同生活赋予了科学技术、政治体制、道德规范以意义和价值。这些以文化方式体现出来的态度,关联着“与它的历史地进行生活的,进行生产的,

① Jürgen Habermas, *The Theory of Communication Action*, Vol. 2, p. 126.

② [德]E. W. 奥尔特:《“生活世界”是不可避免的幻想——胡塞尔的“生活世界”概念及其文化政治困境》,邓晓芒译,《哲学译丛》1994 年第 5 期。

③ [德]卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,李步楼等译,北京:商务印书馆,2017 年,第 234 页。

④ [美]彼得·L. 伯格、[美]托马斯·卢克曼:《现实的社会建构:知识社会学论纲》,吴肃然译,北京:北京大学出版社,2019 年,第 14 页。

⑤ [德]胡塞尔:《哲学作为严格的科学》,北京:商务印书馆,1999 年,第 64 页。

⑥ [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第 620 页。

并进行应用的人类”^①。胡塞尔曾以寄信为喻来说明生活世界中的文化如何陶冶人的目的:这种目的如同一封来自遥远的信件,要寄给进行应用的人;有的文化对于现今而言是文化财富,其蕴含的目的,或作为信件则要寄给当今的人们,或作为要求而体现在当今的目的生活中;有的文化构成物则是作为目的从今天出发,寄给未来之中的生活。^② 态度既是人的意志的体现,也是文化陶冶的结果,它使人对现实充满希望,使人类不断“脱离现实或超越现实存在的目标”^③,朝着理想目标和理想境界而前行,不断缩小理想与现实之间的距离。因而,在这个意义上,生活世界就是曼海姆意义上的“乌托邦”。

其次,世界本身就是希望的起源。汉语的“世界”一词源于佛教,时间意义上的古往今来谓之“世”,空间意义上的上下前后左右谓之“界”。两个字合在一起意味着世界无起始、无终点、无界限、无尽头的存在状态,正是“世界”的无始无终、无边无际,才能让世世代代的人充满希望地生活于其中。这种生活世界就是人的视域。胡塞尔的意向性理论表明,意识都是关于某事物的意识,而对某事物的意识总是与其视域不可分割,因此不能与普遍性视域即世界分离开来,换言之,在意识中,某事物总是和它的视域合二为一。一方面,人们对某事物的意识总是与对世界的意识结合在一起,也是一起被给予的。在任何情况下,物体都以对我们有效的方式而被给予我们,但原则上只有在它们作为“世界视域”中的事物或对象这样一种方式下才能被给予我们。另一方面,我们意识到的这一视域只是作为存在着的对象的视域,如果没有特定的意识对象,这个视域就无所谓真实与不真实。^④ 正是在生活世界这个普遍视域的基础上,我们所遇到的物或者对象才获得它们的意义。这个普遍的视域具有绝对性,“这一世界信念的无所不包的基础是任何实践,不论是生活实践还是认识理论实践的前提”^⑤。这表明生活世界中的物或对象从未最终地被给予,它一直与开放的视域不可分割,在视域中被给予我们。如果生活世界是有限的,一切都是命中注定的,那人类的希望也一定是有限的。就“世界”与人的关系而言,世界是因人的存在而向人展开其意义的。正如施密特所说:“‘世界’不是形而上学地把握了的宇宙,而在本质上是‘人的世界’。”^⑥生活世界离不开人的存在。无论是作为个体的人、群体中的个人,还是社会化的人、历史化的人,他始终是能动的精神的存在者。因而,人的天性始终是未完成的,人的本质也是不确定的。用舍勒的话来说,“人是可以无限地向世界开放的X”^⑦。虽然这个“X”是一个未知数,却正是人类的希望所在。

无论是从“生活”的意蕴,还是从“世界”的内涵来理解生活世界,它都是人类充满希望的世界。在这个失去确定性的后形而上学时代,我们仍要以“生活”的名义,生活在我们不能完全理解的世界里。哈贝马斯曾指出,人们需要乌托邦,“如果乌托邦这块沙漠洲枯干,展现出的就是一片平庸不堪和绝望无计的荒漠”^⑧。虽然我们一直处在生活世界之中,但是我们根本不可能脱离生活世界。生活世界的历史相对性以及由此而产生不确定性、不透明性和动态性,可能时常让我们的希望破灭和落空,但它永远是给我们以希望又使希望破灭的乌托邦。因而,人们只有在生活世界中才能建立自己的希望,进而实现自己的希望。对此,德蒙特·莫兰(Dermot Moran)对明见性的生活世界所具有的矛盾性曾有过恰当的说明:生活世界就如同一艘船;对于船上的人,船就是他们的基础,就是他们的终极参考点;对于出生在船上的人来说,不断摇动的船只使他具有居家和地面的感觉。^⑨ 生活世界这艘大轮船虽漂移不定,但为生活在船上的人类带来的始终是希望。

(责任编辑 行之)

① [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第615页。

② 同上,第615页。

③ [德]卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,第234页。

④ 参见胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第173页。为保持上下文一致,原译文中的“地平线”改为“视域”。

⑤ [德]胡塞尔:《经验与判断》,邓晓芒、张廷国译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第46页。

⑥ [德]施密特:《马克思的自然概念》,北京:商务印书馆,1988年,第102页。

⑦ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1947, S. 37.

⑧ [德]哈贝马斯:《新的非了然性》,薛华译,《哲学译丛》,1986年第4期,第69页。

⑨ Dermot Moran, “Everydayness, Historicity and the World of Science: Husserl’s Life – World Reconsidered”, p. 125.

获有肉身与接受自身

——论马里翁对“肉身”的现象学阐释

胡文静

【摘要】马里翁现象学中的肉身,不同于身体与物体,它无形无相,是一种不可见之感受场。作为源初绝对的内在性之自身,肉身自身感发,超越一切外在关系限制而直接自身给予。通过重新解读笛卡尔“我思”与“吾身”概念,以及借鉴胡塞尔对“肉身”与“身体”的现象学区分,马里翁揭示出“肉身”之本源性与“我思”之感受性。并最后证明,肉身即是自身,获有肉身就是回归、锁定与接受我自身,进而获得自我之个体性与实际性。

【关键词】肉身;自身;给予;马里翁;现象学

中图分类号:B565.59 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0108-08

作者简介:胡文静,安徽巢湖人,哲学博士,(上海 201418)上海应用技术大学马克思主义学院讲师。

基金项目:上海市哲学与社会科学规划项目“当代欧陆哲学的最新进展:马里翁现象学研究”(2022ZZX001)

法国哲学家们聚讼纷纭的“肉身”(chair)是什么?它是通常意义上的“身体”(corps)吗?我们如何才能真正“获有肉身”(prendre chair)^①,进而获得“我自身”?亦即不单由出生而接受、获得我之实际身体,而是要获得“我的肉身”和“我自身”?对梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)而言,肉身是“存在之原型”(prototype de l'être),是人之身体和一切存在者之本源和模型、“存在之元素(élément)和具体象征(emblème)”^②,是重新回归和适应自身的结构和感知场域。而在米歇尔·亨利(Michel Henry)看来,肉身之“自身感发”具有绝对内在性和源初性,肉身是“绝对主体性之生命”^③和无限实存,具有源初凄婉(Arch-Pathos)之自身感发的“生命之源始肉身”(Arch-Chair de la vie)^④,即上帝。马里翁(Jean-Luc Marion)对他们的肉身思想都有所承继,试图通过对“肉身”概念的阐发来解答上述问题,并由此引领我们回归本源自身之给予性。此外,他还受惠于笛卡尔与胡塞尔对身体与心灵的思考。

一、笛卡尔之“我思”奠基于“吾身”

作为蜚声国际的笛卡尔研究专家,马里翁通过对笛卡尔哲学创新性研究,揭示其中被掩埋或误解的诸多思想真意。他认为笛卡尔并非坚持简单的“心身二元论”,而是一直隐秘地追求一种心身统一性。笛卡尔哲学中早已蕴涵“吾身”和“心身合一”的思想痕迹,这十分接近马里翁意义上的“肉身”思想。马里翁说:“第三种源初概念已经出现在第六沉思中,那就是吾身(meum corpus),已经是身体本身

① prendre 在法语中有拿取、占有、获得、接受等意,本文译为“获有”,兼取“获得,具有”之意,因为马里翁着重阐发通过其现象学还原而真正获得和具有我们的肉身,进而回归我们“自身”,即本源的“自身给予性”。从根本上来说,是给予性自身或肉身获有我,给予我“自身”,我是受了肉身之影响,才获有肉身,我是肉身自身给予之领受者,肉身是先于我的绝对、无限(无条件)之本源。

② Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: éditions Gallimard, 1964, pp. 177, 191.

③ Michel Henry, *Philosophy and Phenomenology of the Body*, trans. by Girard Etzkorn, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, p. 206.

④ Michel Henry, *Incarnation: Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, p. 177.

(corps porpre),即当代现象学所谈论的肉身(Leib)。”^①而胡塞尔对 Leib 与 Körper 的区分,其实在笛卡尔那里也已存在:“笛卡尔预料了,宣告了——当然他并不知道——胡塞尔在其他各种物体和我的身体之间做的区分。”^②马里翁力证笛卡尔已含蓄表达过“我思”奠基于“吾身”,以及理智思维主体奠基于受动性感觉的思想。笛卡尔的“第三个原初概念”就是灵魂与身体的源初简单的合一(union),这种源初合一保证了“自我-我思的感受性思想”(pensée passive de l'ego cogito)的可能性^③,此“合一”居于广延之身体中而感受性地去思想和被感动,先于且重新规定灵魂与身体。

马里翁熟稔笛卡尔文本,从《第一哲学沉思集》中择出“吾身”思想的萌芽——“我有感官和身体”。笛卡尔在《第一哲学沉思集》的第一沉思中,开始为追求确定无疑的科学基础而施行普遍怀疑,以至舍弃感官:“我要把自己看成是本来就没有手,没有眼睛,没有肉,没有血,什么感官都没有。”^④但他在第二沉思中悔改,并在“一切皆可怀疑、随时我都可能被欺骗”的情况下,推出“我被欺骗”这一事实存在,进而推出“我存在,且是具有身体和感官的存在”:“难道我不是什么东西(aliquid)吗?可是我已经否认了我有感官和身体(sensus et corpus)……难道我就是如此非依靠身体和感官不可,没有它们就不行吗?……难道我不是也曾说服我相信连我也不存在吗?绝对不;如果我曾说服我自己相信什么东西,或者仅仅是我想到过什么东西,那么毫无疑问我是存在的。”^⑤

马里翁指出,笛卡尔此处的“悔改”肯定了“我有感官的身体”,但这还不够,他要进一步区别“我的有感官的身体”(mon corps doué de sens)与“世界中一般自然物”(les corps du monde)^⑥:有感觉的身体可以感觉自身(sentir lui-même)及他人和物,乃至被感觉;而自然物与身体(corps)一样,无感觉能力,只能被感觉。在他看来,笛卡尔只能用怀疑法排除自然物般的身体,不能排除“我的有感官的身体”,否则自我与我思皆不可能:“在我思(cogito)存在前,自我(ego)已经真正地奠基于作为身体和感官(corpus et sensus)的无条件实存。感觉的身体(Le corps sentant)先于思想活动(cogitatio)。在思维的东西(res cogitans)包含感觉的思想(pensée sentant)……甚至对于笛卡尔,我是首先明确地必定与我的感觉身体联结在一起。自我作为肉身而给出自身。”(DS. 104)

笛卡尔随后说:“那么我究竟是什么呢?是一个在思维的东西(res cogitans)……一个在怀疑,在领会,在肯定,在否定,在愿意,在不愿意,也在想象,在感觉的东西……总之,我就是那个在感觉的东西……有人将对我说:这些现象是假的,我是在睡觉。就算是这样吧,可是至少我似乎觉得看见了(videre videor),听见了,热了,这总是千真万确的吧,真正来说,这就是我在心里叫做感觉的东西,而在正确的意义上,这就是在思维。”^⑦在此,笛卡尔将我定义为一个思维或感觉的东西,此“思维”的涵义混同于“感觉”。当然,此处“感觉”并非仅指一般意义上的肢体感觉,而应是包含肢体感觉在内的更广泛深刻的“领会”涵义。对于笛卡尔“思维”涵义的深刻性,马里翁引笛卡尔书信来佐证:“通过‘思维’这个词,我不是指包括所有思考方式的普遍性,而是指一种特殊的本性,这种本性具有和呈现出这些方式,就像广延是具有所有形状的本性一样。”^⑧因此,“思维”和“感觉”在笛卡尔那里有时同义,具有如同广延为所有形状奠基的本源基础性,包含理智思想和感性感觉、想象、意愿和欲望等多种意涵。如笛卡尔所说:“思维,我是指凡是如此存在于我们之内以致我们对之有直接认识的东西说的。这样一来,凡是意志的

①②③ [法]马里翁:《笛卡尔与现象学:马里翁访华演讲集》,方向红、黄作编,北京:生活·读书·新知三联书店,2020年,第216页,第254页,第335页。所引译文有所改动,如将“原初概念”改为“源初概念”,以突出“吾身”自身给予之本源、源发意涵;将“肉”改为“肉身”,以在行文上与本文“肉身”概念一贯。

④ [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,北京:商务印书馆,2016年,第22页。

⑤ 拉丁文参考马里翁著作引文,其他引文引自[法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第25页。拉丁文 corpora 相当于法语的 corps,既可以指人的身体,也可以指一般的物体。

⑥ Jean-Luc Marion, *De Surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 101. 以下文中注简称为 DS.,译为《过度》,并注明页码。

⑦ [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第29-30页。

⑧ 转引自 Jean-Luc Marion, *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, trans. by Christina M. Gschwandtner, Chicago: The University of Chicago Press, 2018, p. 7.

活动、理智的活动、想象的活动和感官的活动都是思维。”^①

笛卡尔哲学中隐含的思维的感觉性,被亨利解读为非出离(非意向性)的生命本质之自身感受或形式之感受性:“在笛卡尔的 *cogito* 中,也即在纯粹思维自身且作为纯粹思维的感受性中,显示出了形式之感受性(*affectivité*)。”^②亨利指出,笛卡尔此处的“至少我似乎觉得看见了,这总是千真万确的”中的“似乎觉得看见”(videre videor)就是自我感觉或思维的自身感受。换言之,即便我不是真的看见某对象,没有意向性构建出的意向对象之真实存在,我还是能在自身感受到这个“觉得看见”,这个感觉是“千真万确的”且绝对直接,超越任何意向性结构和对立关系之中介、表象与间距,这便是亨利的“生命源初的、非出离的、绝对的、内在的自身感受”。无独有偶,胡塞尔在《观念Ⅱ》中也提到肉身之感觉状态的内在性和真实性:“我相信,被知觉物并不存在,我受到幻觉影响,于是一切在其外延中伸布之物都被排除了。但是,感觉状态并未消失,从存在中消失的只是实在物。”^③

在亨利看来,笛卡尔对“videre videor”之真确的肯定,意味着我肉身之感觉比理智性思维更本源、直接。肉身感受可越过意向性对象的对立、凝固与隔阂,而直通我们自身生命与无限上帝相接通的本源。对此,梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中也表达出这种在其自身中自我认识,先于反省地、在反省和体验的根源处与存在本身连通的我思:“我们在所有体验和反省的根基处发现了直接认识它自身(*lui-même*)的存在……通过与存在的直接联系认识它自己的存在。自身(*soi*)意识就是运作中的精神(*esprit*)的存在本身(*l'être même*)……是一个不受制于时间、没有限制的思想之场域(*champ*)和体系……将一切事物纳入自身的精神活动,通过自身且无需附加就是‘我在’的‘我思’。”^④梅洛-庞蒂称之为先于一般语言表达(非海德格尔最深意义上的语言之道说)的“沉默的我思”:“沉默的我思(*Cogito tacite*),自身(*soi*)对自身的在场(*présence*),是存在本身,先于任何哲学。”^⑤

马里翁受亨利的影响颇深:“意识不是首先通过表象、意向性或出离(*ecstasy*),而是通过在绝对内在性中的感受性来思想它自身,因此,它首先在内在性中思想自身。意识根本上通过自身-感受来思想且思想自身……通过对笛卡尔的精彩分析,米歇尔·亨利给出了一条对‘*cogito, ergo sum*’的原创有力的理解……打开了理解笛卡尔全部著作的新角度。”^⑥他称赞亨利突破了康德、尼采、胡塞尔、海德格尔等人对笛卡尔“ego”的片面解读,提出笛卡尔的“*cogito, ergo sum*”是一个非反思的、由生命之肉身在其内在性中直接自身感觉和体验的思想意涵。马里翁发扬亨利,提出笛卡尔在《论灵魂的激情》中对宽宏大度与自我重视的论述,亦显示出灵魂的完美的自身感受^⑦。正如笛卡尔说:“自我满足是一种激情,也是一种高兴,我认为它是所有激情中最甜美的,因为它的起因只是在我们自身。”^⑧这种自我满足或自我重视达到最高点便是真正的宽宏,通向德性:“他知道,真正属于自己的东西就是对自己意志的自由支配……他在自身中感受到了一种因为很好地运用了自己的意志所带来的坚定和忠贞的决心,也即,他从不会缺乏从事和执行自己认为是最好的事情的意愿。而德性恰恰由此而来。”^⑨其实,笛卡尔在《沉思》中将“爱与恨,意愿”添加于思维的涵义中,就已彰显出 *cogito* 之感觉性,即激情(*passion*)的本质涵义。而激情源于古希腊 *pathos* 一词,本来就具有被动性、接受性涵义。由此,马里翁认为,笛卡尔的整个哲思生涯一直蕴涵着一贯性:灵魂与身体有“不证自明、难以言喻”的统一性。

此外,在第六沉思中,笛卡尔更明确地提出我是由精神和灵魂组成的统一体:“我相信这个物体(肉体)……比其他任何物体都更真正、更紧密地属于我……事实上我决不能像跟别的物体分开那样跟我的肉体分开……我不仅住在我的肉体里……我和它非常紧密地联结在一起,融合、掺混得像一个整体一样地同它结合在一起……所有这些饥、渴、疼等等感觉不过是思维的某些模糊方式,它们是来自并取决

① [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第165页。但笛卡尔随后自我否认,又说唯有理智才能领会,由此可见笛卡尔的犹疑不决。

② Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris: PUF, 2003, pp. 642-643.

③ [德]胡塞尔:《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第2卷,李幼蒸译,北京:中国人民大学出版社,2013年,第124页。

④⑤ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: éditions Gallimard, 1945, p. 426, p. 426.

⑥⑦ Jean-luc Marion, *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, pp. 105-117, p. 112.

⑧⑨ [法]笛卡尔:《论灵魂的激情》,贾江鸿译,北京:商务印书馆,2019年,第118页,第99页。引文有所改动。

于精神和肉体的结合……我的身体(或者就我是由肉体 and 灵魂组合成的而言,不如说整个的我自己)……”^①笛卡尔分明已将“包含着肉体 and 灵魂的我自己”看成“我的身体”(我自身即我的肉身),并在区分性地表述灵魂与肉体的同时,追求一种灵魂与肉体的结合与统一。

因此,笛卡尔哲学早已昭示我的感官身体之灵肉统一性和本源性,那运用普遍数学法秩序化地安置、度量、构建自然万物的理智思维性自我(ego)其实奠基于是我感官身体的源初感觉。如梅洛-庞蒂所洞见的:“笛卡尔关于人之身体的观念:人的身体是非封闭的(non fermé),当被思想统治时是开放的(ouvert),——这或许是灵魂与身体合一(union)的最深意涵。”^②梅氏觉察出笛卡尔之灵魂与身体的合一性,且这种合一性以开放性、接受性的姿态面向无限本源之存在本身。

因而,笛卡尔的“吾身”已十分接近马里翁现象学意义上的肉身。马里翁在《论笛卡尔的被动性思想》中指出:“在思维的东西首先是一种直接源始感觉,在此感觉中,在思维的东西以自身感受的方式为它自身而现象化它自身……ego(cogito)sum的任何活动都内含一种源初感觉,因此吾身(meum corpus)是自我(ego)的根本形态。”^③他在全书结尾总结道:“自我(ego)通过感觉来思考,因为,更根本地,它根据吾身(corpus meum),也即根据它的肉身来认识 and 经验它自身。”^④不过,马里翁指出,笛卡尔在使用“身体 and 感官”和“吾身”这些概念时,还未将身体与感官融合为现象学意义上绝对内在的统一性,也未明确表述出肉身的本源性以及区分肉身 and 身体。笛卡尔是犹豫含混的,有时认为自我是身体感觉意义上的思维,有时又认为自我是超脱于感官 and 身体的灵魂或理智思维。因此,马里翁指摘笛卡尔错失机会,没完全达到“现象学的统一性”。(DS. 105)

二、胡塞尔对 Leib 与 Körper 的现象学区分

相比于笛卡尔的犹豫含混,马里翁认为胡塞尔将“肉身”(Leib)与“身体”(Körper)予以明确区分,确定了“肉身”在现象学意义上的“统一性” and “本源性”。胡塞尔对“肉身”的探讨主要集中于《笛卡尔式沉思》与《观念 II》。

在《笛卡尔式沉思》中,胡塞尔说:“我发现我的肉身,作为不只是一个身体,而是作为一个肉身——我抽象出来的世界层中的唯一对象而突显出来……如果我对他人进行本己性的还原,就会得到本己性的身体,如果我将自己还原为人,我就得到我的肉身 and 我的灵魂(Seele),也即自己作为心理-物理的统一体(Einheit)。我就得到那个位格的我,这个我(Ich)在这个肉身中,并通过处于外部世界中的肉身起作用,且承受(leidet)世界。”^⑤可见,胡塞尔意义上的肉身完全区别于身体及自然物体^⑥,它统摄身体各部分,是经过现象学还原抽象出来的自然基础世界层中的唯一对象,作为本源性基础而为身体之显现奠基,使得身体以及自然物显现 and 活动成为可能(因为其使身体可见的能力,肉身必须退隐而不可见,就像存在作为“无”从存在者中退隐而同时显示存在者之可见性)。它是心理-物理统一体,犹如波德莱尔的“灵性肉身”(chair spirituelle)。肉身具有诸多感觉器官或感受场(Empfindungsfelder)来与我自身及世界中的他人 and 事物打交道,即“我能”(Ich kann)通过动觉的作用 and “我做”(Ich tue)来使我的身体活动去处理他人 and 他物,并反过来能感知它自己而获得“位格的我”。

胡塞尔这个“位格的我”因其在肉身中相对于世界的承受性,被马里翁改造为具有受动性(passivité) and 接受性(réceptivité)的领受者(l'adonné)。当然,胡塞尔在其后期著作《经验与判断》中也阐发过感性知觉 and 感情的受动性(相对于意向性投射之主动性),以及周围世界激发出我的知觉性思考、影响我,并在我知觉意向性朝向世界诸物之前,就具有自身给予性:“自我被触发者所吸引……他按照不同的强度应接刺激……我们称转向的实行为自我的醒觉(Wachsein)……醒觉行为是将目光朝向某

① [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第83-89页。庞景仁翻译的“我的身体”(meum corpus)即“吾身”。引文有所改动。

② Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 283.

③④ Jean-Luc Marion, *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, p. 118, p. 246.

⑤ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 128.

⑥ 德语 Körper 有“身体,躯干,物体”等意义,与法语 corps 意义相近,既可指作为自然物体的身体、躯干,也可指其他自然物体。

物,被醒觉意味着经受一种有效的触发……只要自我在此转向中应接了触发性刺激和前所予者,我们在此就能谈及自我的接受性,自我具有接受性(Rezeptivität)……是主动性的最低阶。”^①

胡塞尔在《观念Ⅱ》中还论述了两点。其一,自我(心灵)与肉身的不可分性:“不可能排除肉身,甚至鬼魂也有鬼魂肉身……肉身不仅是一物,而且是精神的表达,同时它也是精神的器官。”“物质性肉身与心灵缠结在一起……自我或者这个心灵‘具有’一个肉身……我并无可能使我离开我的肉身或者使肉身离开我。”^②肉身与心灵在现实的人那里彼此交织、无法分离。可以说,肉身就是自我、心灵、精神,是一种“我能”之能量场和感觉能力集合体。

其二,肉身作为感觉状态和被定位感觉之载体,具有直接自发性、内在基础性和感受性,自我(心灵)、肉身物(Leibkörper)与物质性身体有根本性区别。肉身具有双重性质,不仅有外延及颜色、硬度等物质实在性,更是感觉状态(Empfindnisse)的特殊肉身事件,是进行感觉的物(empfindenden Dinges)。肉身具有运动感觉系统(动感),是感觉和情绪刺激的定位场,为实在的心灵所予物和自我所予物奠定基础。肉身之感觉是本源性的感觉,是包含触觉、视觉、听觉等感觉为一体的感觉器官复合体,是“一切一般感觉及显现存在的前提条件”,“只有肉身是直接自发(自由)运动”^③。自我具有能力,通过属于肉身的“自由我”及其意志而直接运动,非如普通物质那般只是机械地间接自发运动。自我作为“肉身-主体”和“肉身-心灵能力(具有感觉能力、自由运动能力、统觉能力等)的主体”通过中心定位场之零点,将周围世界诸物定位。肉身主体永远在“此处”,世间他物在“彼处”,被“肉身之我”安置于不同方位:“一切空间存在必然如是显现”^④。肉身之感觉具有被动性的感受性,就像我左手触摸右手,我不仅在感觉,也在经受感觉,即自我感觉。“肉身永远有感觉状态,肉身具有何种特殊的状态取决于实在环境的相关系统,在此环境中肉身经受着感觉……肉身的感受性被彻底构成为一种‘有条件的’或心理物理的特性。”^⑤肉身作为感觉载体具有转换能力,将外部世界的实在因果关系转换为外部世界和肉身-心灵主体之间的条件关系。

马里翁将胡塞尔上述思想总结为:“我对世界的一切现象化,都要通过我的肉身(ma chair)……我不能将我自身与肉身分开。”(DS. 107-108)他认为心灵或自我、我自身与肉身感知无能分离,正是肉身通过其源初性感觉(自我感发)将自我赋予我,将我作为它自身而锁定于肉身中。自我和自身并非理智性思索所能获得,如亨利所揭示,笛卡尔式理智思维只能打开表象之距离,而不能直接切入、通达我之自身。其实,在笛卡尔的 cogitatio(我思活动)中已经有“cogitatio sui”(我思自身,即我之自身感发)作为基础和前提。这种肉身之自身感发的源初性感觉,先于意向性分离之裂隙。因而,马里翁对笛卡尔的 cogito 和 ego 的地位进行转置:“自身(soi)只有通过自我感知才能通达它自己……感觉行为具有优越性,因为它将 ego 赋予它自己……经由 ego 而获有肉身就会有代价:要在肉身中才能获有 ego……ego 将它自己投入肉身中是为了锁定(而非冻结)它自己,由此获有它的源初自身(prendre son premier soi)。自我(ego)只有当它获有肉身时才能锁定自己。”(DS. 109-110)

三、获有肉身即回归自身

自我唯有在获有肉身,即获得自己现象学之根基,才能获得它自身(soi-même)或自身性(ipséité)。为此,马里翁在《过度》中举出三个例证:受难(souffrance)、快乐(plaisir)、衰老(vieillessement)。他在《爱的现象》中又再次论及肉身之获有与我自身的不可分性及肉身与自我的合一性:“因而,我不能将我与我自身分离、区别、疏远,更不能缺失。”“我就是我的肉身,并且,肉身与自我绝对合一。”^⑥我们先阐释《过度》中的三个例证。

第一,受难。马里翁认为,受难就是自我遭受和感受。当我将手伸到火炉旁感到烫时,这个感受并

① [德]胡塞尔:《经验与判断》,李幼蒸译,北京:中国人民大学出版社,2019年,第55页。

②③④⑤ [德]胡塞尔:《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第2卷,李幼蒸译,第78-79、129-131页,第125页,第130页,第128页。本文将原译文“躯体”改为“肉身”,下同。

⑥ Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique: Six Médiations*, Paris: Bernard Grasset, 2003, pp. 65, 178.

非来自于火的形状、颜色等对象性外在性质,而是来自于我自身内的感觉。从现象学的意义上说,火焰并非显现于世界中,而是显现于我自身中。“它们在我肉身之基地上获有肉身,我是显示的基地(milieu),因此,我只是在现象性的意义上遭受它们……我通过它们来遭受自己……受难将我(me)钉在自身(moi),犹如将某物钉在土中。受难并不只是伤害我,它将我(me)作为肉身赋予我自己。”(DS. 111)

受难与我在肉身意义上的存在不能分离。诚如列维纳斯所言:“身体的受难,在任何程度上,都是一种从实存瞬间中逃离的不可能性。这正是一种存在的不可逃避性……受难的所有剧烈性在于撤退的不可能性。这就是被陷入生命与存在的事实。”^①我必定要将我自己投入(如同海德格尔的“现身情态”和“被抛”)到肉身之生命与存在中,毫无距离隔膜与时间延迟。肉身之感受犹如一个从其自身和将来而降临至每个现在的事件,主体不再能掌控,如达摩克利斯剑悬临于顶,我们唯有承受。

第二,快乐。帕斯卡尔(Blaise Pascal)认为忍受痛苦是荣耀、沉溺快乐是羞耻,犹如笛卡尔赞扬自我重视是“我们的自由意志的运用和我们对自己的意志的支配”^②,他们认为只有忍受苦难是理性之能动性表现,而享受快乐让人难以启齿。但马里翁认为,痛苦和快乐都是肉身之感受与显示,因为快乐不仅击中我的身体,也激荡我身体中的灵魂,即肉身。自我不是只能显示出理性的清晰与意志的坚强。肉身超越理性,指示那暧昧的自身(soi),它比心灵的出离(extase)更为源初。“理性与意志都服从于肉身之获有,肉身与根本被动性(即受难之痛苦)在快乐中没有限制、没有例外地展现他们自身。”(DS. 114)

第三,衰老。马里翁认为,衰老是直接通达自身给予性的现象学显现样式。衰老最直观地显示了自身给予的运动过程,即自身给予之时间化。在现象学眼光看来,时间并未流逝,而是在积淀。倘若时间真的流逝,那么时间就不会遗留任何痕迹与影响。过去的时间沉淀于我的肉身中,最显明的表现便是我的面容(visage):“时间刻画着面容,因为它在肉身之获有中標示了面容。”(DS. 115)我的肉身被时间塑造,犹如溪流中的鹅暖石,经受着河水日夜冲蚀。“已经过去的时间在我之中获有肉身而展现它自己,时间在我(moi)之中获有肉身。”(DS. 115)时间通过雕刻我的肉身而展现它自己,而我和我的自身亦通过时间化与我的肉身无能分离。

这三个例证展示了自我获有肉身的经验。自我从不将自己现象化为自然物,而是自我感发、获有肉身。获有肉身之被动性并不表示自我之堕落与异化,而是真正获有自身。肉身之获有将我(me)给予我自身。马里翁在《爱的现象》中再次强调肉身与自身的不可分离性:“我通过获有肉身而钟爱我自身(moi-même)……唯有肉身之获有才能将我的自身性赋予我(m'assigne)。”^③获有肉身给予我一个不可还原的“此处”(ici),同时给出一个“彼处”(là),此处与彼处对立而统一。我因获有肉身才能具有自身,进而能提出“有谁爱我”的问题,让我具有源初的受动性(passivité),获得从彼处来临到“此处”(我、自身、肉身)的亲近性(affecté),这“彼处”之亲近非由理智之思而来,而是由我之肉身的自身感受(爱)而来。笛卡尔式自我怀疑,不应导向形而上学或科学理论般的确定性,而应导向对自我的保证(assurance),自我的保证源于“彼处”给予我之肉身和自身。所以,“我通过思而存在吗?”早已不是问题(此句已蕴含了主语“我”之存在),而是它源于更本源的问题:“有人从彼处来爱我吗?”^④由此,我们期待一个从“彼处”而来的回应,这回应像纯粹事件一样突然降临到我与我的肉身,且必然在有所变形(anamorphose)中,将它的在场赠予我,进而改变我,让我在被给出的当下瞬间,对准于(从而接受和获得)我无可替代的实际性。

四、获有肉身:个体化与内在性

(一)自我之个体化与实际性

马里翁认为,获有肉身比海德格尔之此在实存更彻底地完成了实际性(facticité)与个体化(individualisation)。自我通过获有肉身而获得处所,才有可能获得在时空中的实际位置。肉身自身感发之实际性

① Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris: PUF, 1983, pp. 55 – 56.

② [法]笛卡尔:《论灵魂的激情》,第98页。

③④ Jean – Luc Marion, *Le Phénomène érotique: Six Médiations*, p. 66, p. 68.

中完成自我的个体化：“向来我属性(Jemeinigkeit, la mienneté)并不是首先和唯一地关联于作为不可能性的可能性之我的可能性(死亡),而是关联于我的肉身本身。”^①理性不能获得个体化,哈贝马斯式公共交流理性的普遍通用性,只会将理性思考匿名化而达至非-个体化。相反,肉身在实际境况中固守自己的独特性和个体化,本能地拒斥普遍性和规则化。两个自身(ipse)不会共享同一个肉身,每个肉身都只拥有唯一的自身。因此,人类之独特性不在于逻各斯之理性,而在于获有肉身。逻各斯作为关系(与自身的关系),只能依据肉身来实现和完成。因此,逻各斯之理性起源于肉身之感发。

自我能获有肉身,获得个体化和实际性,非因先验自我之操控,而是因源初肉身赋予我自身和“向来我属性”：“不是我将我的肉身给予我,而是肉身将我自身给予我。在我接受我的肉身时,我接受我自身——我由此是被给予的(adonné)。”(DS. 119)肉身如同事件般朝我发生,感发和决定我。由此,传统形而上学操控性自我被转变为接受性的领受者。这一领受者在《爱的现象》中演化为“爱欲者”(l'amant),爱欲者因为获有肉身而有爱之欲望(désir),并通过在专属于我自身的爱之欲望之受动性和永恒性中达到自身个体化。譬如,我在说“我爱你”(或我对无限之神圣者的爱)那一瞬间投射出爱的意向性,暗含着永恒性许诺——我会永远、一劳永逸地爱你:“爱要求永恒性……应该现在就去爱,即刻而永远地去爱。瞬间只为此而被给出,肉身亢奋不已。”^②这正是我的爱之欲望在那一瞬间超越有限,朝向和达至永恒无限境界的唯一性(在“爱”之瞬间达至无限本源之“一”,消弭时间空间之有限性分异流变)。这一永恒性时刻具有独一性、不会流逝,而是发生过、永远存留于那一瞬间,无可修改、不可重复。这一瞬间“只属于我(moi),只是为了我且通过我而曾经突然降临,因此,它一劳永逸地个体化我”^③。

(二) 肉身自身感发之内在性中消融一切关系与间隔

肉身自身感发中将我和自身直接给予我自己,不像意向性出离在意识中分出自我与对象之裂隙(如直观和意义、noesis 和 noema)。在肉身自身感发中,意义符号性意指滞后,直观感知却本源在先。例如,我们有时不经理智思索,便能瞬间领会或作出某个“无意识”的本能反应,如政治军事实践中的直觉判断、科学研究中的直觉性创想以及父母在车祸中刹那间将子女推开等应激行为。这些都体现肉身先于意向性指向的直接自身感发,肉身与周围环境和世界亲密相联、无有隔阂,不论是海德格尔的此在通过上手之物之因缘与意蕴整体之世界本源相联,还是梅洛-庞蒂的与世界肉身交错融通的我之肉身。

肉身之直接自发性,正是肉身之自身给予的直接性。一切现象都需借由肉身的感受性方能显现,正是由于有“我的独一无二的肉身感觉到世界,世界才存在。我的肉身围绕、覆盖、保护和开启了世界”^④。肉身的感受性以自身感发为基础,这自身感发就是给予性在肉身中展开的自身给予。马里翁称:“必须从给予性来思考获有肉身,作为每一现象的基本规定。如果并不是所有自身给予者都自身现象化,但所有自身现象化者都必定先自身给予——即根据给予性之褶子 pli 来展开。那么,由此给予性,现象之降临都含有实际性和应接偶发性(contingence)的特征。因此,在被给予之现象的假定中,肉身是我称为充溢现象或悖论的最简单和最适合的情况。”(DS. 119-120)

肉身作为自身感发直接关联于自身,从而摆脱所有外在条件之束缚而具有绝对性(absoluité),并给予我个体性(individualité)。我的痛苦与快乐属于我的肉身之感发,独一无二,无可替代与置换。肉身相对于其他典型充溢现象具有殊胜性:“肉身是第一个和唯一一个将自我(ego)给到它自身,也即将领受者(l'adonné)给到它自身的充溢现象。”(DS. 121)肉身不像事件在不可预计之数量中给出繁华纷呈的世界、偶像在不能承受之强度中给出耀眼炫目的可见者、圣像在不可注视的模式中给出具有绝对他异性的他者^⑤,肉身给出的是呈现一切现象的基底,即接受性的 l'adonné。这是超越形而上学主体的关键。马里翁称:“如果一种主体性(subjectivité)必须克服对形而上学主体的解构,那只能是来自统合了异质性感发与自身感发(l'hétéro-et l'auto-effection)的肉身。”(DS. 121)

自身感发是异质性感发的基础,肉身首先“自身感觉到我自身(moi-même),自身感觉到在感受着

① Jean-Luc Marion, *étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 323.

②③④ Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique: Six Médiations*, pp. 325-326, p. 175, p. 181.

⑤ 关于马里翁对偶像(画作)与圣像(面容)的现象学探讨,参见胡文静:《透视与逆-意向性:论马里翁对绘画艺术中不可见者的现象学揭示》,《哲学动态》2021年12期。

……自身感发独自就使得异质性感发成为可能。只有我首先在我自身中体验到我自身,我才能感觉到世界中万物”^①。虽然异质性感发让人联想到外在关系的影响(外物对我之肉身的刺激,引发我的思想观念,如经验论),从而认为异质性感发透露出肉身的依赖性,但异质性感发显现的是自然物而非肉身,而且异质性感发根本上是通过“肉身”之自身感发才能产生影响。当然,自身感发的基础性可能引起比绘画或偶像更严重的唯我论,但如果“我”可以找到与世界(本源给予性)接通的独特路径,进而与其合一,那么“我”就能向圆满觉悟境界或无限者接近,达到绝对完满的自身给予。因为“我”之有限的自身给予是无限本源的绝对生命之自身给予活动中的一个活动,“我”依赖我的肉身来展开这个活动并融入其中,所以我可以在我自身中向本源无限靠近而不断拓展“我”的自身给予,从而不断拓展世界,接近神圣者之无限给予(爱)。“我的肉身越多感觉它自身,世界就越开启。肉身的内在性是世界外在性的条件,而非与之对立,自身感发与异质性感发正比例增长。”^②换言之,我的肉身与世界本源合一,我的肉身开启出世界,如陆象山之“吾心即宇宙,宇宙即吾心”^③,我的肉身根本上与世界连通。我肉身的感觉范域在自身扩展的同时,世界亦随之同步扩展,进而通向无限境界(世-界)。即便我的肉身暂时有限,却蕴涵着通向无限境界的可能。我的肉身是爱欲者的肉身,上帝是最初和第一爱欲者,我和上帝(无限)是可接通的。这样,或可避免我的肉身之自身给予带来的唯我论疑难,因为我与世界根本上相互缠绕、本源合一。

五、余 论

马里翁批判性继承笛卡尔、胡塞尔、梅洛-庞蒂和亨利等人,对肉身予以现象学阐释。肉身自身感发、超越一切外在关系(尤其因果关系),具有直接性、本源性和由此给出我之个体性与实际性。肉身隐而不彰却显发一切:“任何肉身都不会显现为身体(corps,或物体)……因为肉身具有的特权——感觉和感觉到自身在感觉——并不能在任何光中直接显现。任何肉身都不会被看到……所有肉身的不可见性。”^④质言之,肉身作为源初绝对的内在性自身,相当于传统哲学中统摄身体的努斯、灵魂和单子,包括全身所有可能的活动样式,是一种融合感觉、思想等活动为一体的、具有表现世界的能与力的结构和系统。举凡数理思维、感知感觉、情绪感受、意愿欲求等一切思想活动都奠基和融摄于肉身之自身感发,肉身之自身感发在绝对的内在性中开启世界。

不过,麦金莱(Shane Mackinlay)批评马里翁在《爱的现象》中将肉身置于与世界其他现象的关系中,有损对肉身超越一切关系之绝对性的证明,而这正好体现了肉身虽因“直接性与内在性而不被构造为对象,但必须被理解为一种世界与我之间的本源关系的一部分”。^⑤肉身之自身给予性并非绝对独立,而是奠基於更本源的世界之自身给予性,我与世界的关系亦需一种解释学来阐明。对此,我们认为,麦金莱发现了马里翁对肉身的阐释在《爱的现象》中与在“现象学三部曲”中的不同,但马里翁此举是为了突出在我之外的他者之爱的优先性与本源性,与麦金莱坚持的世界之优先性没有本质差异。而且,马里翁的肉身之自身感发并非限于某孤立个体,个体的宾格我之肉身融摄于那自身给予者的、具有无限爱的肉身。这种无限的爱消弭了我与他者之分离,使我与之融合,并给予我无限永恒之幸福。

(责任编辑 行之)

①② Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique: Six Médiations*, pp. 180-181, p. 181.

③ [宋]陆九渊:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第483页。

④ Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique: Six Médiations*, p. 185.

⑤ Shane Mackinlay, *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, New York: Fordham University Press, 2010, p. 158.

经学归位与经典活化

——基于《原儒：从帝尧到孔子》的若干思考

秦燕春

【摘要】近百年经学史的历史处境可由缺位、错位、归位三个时段与层级构成。重回“经学天地”的过程就是重新审视儒学道统论述的过程。作为常道的“经”具有不可匮乏的圣之性格。经学首先是一种独特的体道意识。经学的本质是规范性的学问。经学政治必然包含相应的理想性格。经由经典活化促成经学正位,时代需要我们的承诺。

【关键词】经学;缺位;错位;归位;活化

中图分类号:B2 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0116-10

作者简介:秦燕春,北京人,文学博士,(北京 100029)中国艺术研究院中国文化研究所研究员。

一、小 引

“今日的我们如何理解与整顿经学?”这是出自“三联学术”2023 年春日书单的预告。针对杨儒宾教授新著《原儒：从帝尧到孔子》^①(下文简称《原儒》)的这一探问,明证了“经学何以可能”已然成为当下极为真实的现实问题。但等是书于当年 6 月正式面世,书封上赫然出现的说明词却是——“从神话到历史”——这是全然不同的定位。虽然这新定位很可能是为避免与之后“寻迹圣人之前、六经之先的上古中国思想世界”在语词上发生重复。但这无意中裂开的裂缝,却不妨正是当下“经学”的处境尴尬——史学意识独大的凸显:经学已死,史学当立?

《原儒：从帝尧到孔子》如果可以遵从这一句式“从神话到……”,更稳当的表诠应该是“从神话到经学”;更具体的表诠,这是一本事关“新尚书”何以可能的“新经学”书写;更准确的表诠,这是一本追溯从三代之前到六经挺出、这一“曰若稽古”而“古愁莽莽不可说”的史前时期与前史时期,天人演进的路向转进的“新经学”书写。

这是人文的发轫,却是“神圣人文”的发轫。^② 这是天地两间的必然分裂,是期待合一的重新开始,也是指向合一的工夫论的蒙昧初始。这是经由“绝地天通”的五帝时代、“天人对越”的制礼作乐、“仁礼一致”的六经挺立三阶段所完成的天人关系“一波三折”的一再安顿的大工程。就是书的基本关怀论,中国思想尤其儒家思想的主轴,是必然和必须在“天人之际”的纵观轴上展开的。三代、秦汉至于宋明儒学,罔不如此。经学不仅是大地,经学更是天地。^③ 但在经典业已遭受毁弃的天地两间重新探问“经”或“经学”,首先需要“对‘经’或‘经学’的基本性质稍做厘清。

① 杨儒宾:《原儒：从帝尧到孔子》,北京:生活·读书·新知三联书店,2023 年。

② 参见徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,台中:中央书局,1963 年,第 15-35 页。

③ 该书第二章“经学的‘经’与‘学’”结论有谓“重回经学大地”。笔者窃以为“经学天地”更符合杨著的定位。有关《原儒》的“天人”主轴,参见秦燕春:《经纶天人——作为“新尚书学”的〈原儒〉》,《新经学》第 12 辑,上海:上海人民出版社,2023 年,第 312-336 页。

“经学”的概念如果成立,即意味着一种特定世界观的成立:这是由重要义理、典范人物、原型事件、神经典典组成的“原道-征圣-宗经”的世界观的成立。经学意识-道的意识-“圣”的概念,三者同根而发。经学不是一般知识论性质的问题,经学的内容是“道”的元素。经学提供给学者的是如何“体道”的议题,而不是认知性知识的问题。经学是与人格相关的存在性的学问。经学参与学者的生命转化。如果就“知识”层论,则经学的知识不是“主体所对的对象”(这种知识观多半基于近代西方科学的传播,才成为全球知识论的主流)。经学属于智慧更高的明师、主体必须向它请益。经即是师,读经即是问师。经书之于主体,不是被研究者,而是被请益者。

当然,这并不是说经书就完全没有知识的成分,更不是说绝不能从知识的观点进入经书的世界,而只是如何有效安排经义与知识的位置的问题。“经”固然一直都在常与变之间、在信与疑之间作辩证的发展。经典可以再诠释,也可以创造性转化,更可以在“信”与“疑”的辩证中,信转向更深刻的疑、疑启发更坚实的信。但要“敬信”先行而非“怀疑”先行,才是经学而非科学应有的态度。只有义理分明、大体得当,才能使得具体的小学的知识转化为道之载体。经书的诠释才能如实成为实践地提升生命层次的活动,经书的内涵也将随着学者的心灵境地的提高而不断开显、丰富、呈露,“人能弘道”才藉此成为可能。经书是沉默,它有待合格的学者。这是经书与学者的相互诠释,彼此的内涵相待生起。就此而言,当代人对于“经书”的态度,很可能都属于佛教所常呵斥的“贡高我慢”了。

重回“经学天地”的过程,可以说就是重新审视儒学道统论述的过程。孔子之前有往圣先贤,孔孟之道继承三代圣王,尤其上承三代之前的尧舜之道,这样的道统叙述原本一直是被历代儒者视为自明的。儒家虽由孔子开创,儒家的源头却在儒家前史:孔子之前、诸子百家尚未分化的时代,如《汉书·艺文志》中班固论九流十家之起源。孔子的思想前有所承,孔子之前已有《六经》,经的意识早已有之。无经即无儒家之教。^① 经作为义理成立的依据被赋予的超历史性,即经所具有不可匮乏的圣之性格。经学的本质即是规范性的学问,没有规范即不成为经。经学首先是一种独特的体道意识,经学政治也就必然包含相应的理想性格。

但在经学传统湮没已久的当下,经学的如此性质却未必再如此不证自明了。这样的学问类型与这样的经学感受,于我们当下的文化形构与学术认知,已经缺席久矣。这也是何以《原儒》的前两章,首要处理的是“当代学术视野下的经学”与“经学的‘经’与‘学’”的问题。2023年又逢癸卯,遥遥呼应了120年前“癸卯学制改革”的经学之变,《原儒》的出世像是冥冥中一段天意,也像漠漠中如此而已。本文也无妨先就此历史议题稍加铺陈。

二、经学缺位:“癸卯”之际

曾位居传统中国知识体系、同时也是信仰体系乃至政治体系顶端的经学,在20世纪中华文明结构中的全面消失,是“墙倒众人推”合力作用的结果。发生在20世纪中国的重大事件,几乎每一件都担任了拆除经学大厦的工作:废除科举、学制改革、辛亥革命、五四运动、古史辨派、革命普罗文学,等等。儒学的道统架构被拆碎至今,并非一日之功。从清代的考据学到马克思主义史学,前浪后浪,先后接棒,共成此役。这些事件对传统的破坏性可谓一步比一步严重。经学可以说是伴随着中国现代化的工程一步一步“倒塌”的。

原本担纲“华夏文明枢纽”(“串联了华夏文明各分支知识的脉络”)^②的经学,崩溃于20世纪的指标之一就是1905年科举废除,更致命一击则是在现代学制与现代知识建构中,经学近乎全面地从体制内撤出:它不再被视为可以整合所有学术,甚至连整合人文学术的功能都已消失,更被视为阻碍文明进步、绊倒中国现代化转型的元凶。

在20世纪中国文化转型的剧烈过程中,有关经学的争议或许并非最受人瞩目,却无疑是最为根本

① 杨儒宾:《原儒:从帝尧到孔子》,新竹:台湾清华大学出版社,2020年,第3页。本文征引原文具体页码以该版为准。

② 同上,第27页。

的问题之一。20 世纪中国学术最为关键的问题之一,应该就是一种真正能够面对这个时代发言的经学的缺位。1904 年晚清癸卯学制以及 1912 年民国壬子学制的施行,其中关涉到的核心举措,即是如何安置之前作为几千年中国人的知识体系基础的经学。

1904 年的癸卯学制改革被认为建立起了中国有史以来最完整的教学制度,在形式上复制了近代西方特别是日本的教学体系。从蒙养院、小学、高小、中学、高等学校(包括预科及大学堂),一应俱全,还设置了相当于博士生教育的通儒院。另有实业学堂、译学馆、师范学堂等专门学校,以及为已经通过科举考试的进士进修实学的进士馆。但比这些教育形式的改变更为重要的是教学内容的改变,尤其体现在如何安置经学传统与传统经学。

癸卯学制的《学务纲要》对于经学的安排,是采取近乎西方“神学”的安位:“中国之经书,即是中国之宗教。”《重订学堂章程折》则称:“无论何等学堂,皆以忠孝为本,中国经史为基。”经学的学习在中小学为必修课,每天安排两个小时学时。尽管看起来厘定的位置还算可观,如果考虑到已经更新的教学方法(例如背诵数语、浅解大意)与所占课比(例如更强调外语与科学的学习,甚至专门开设了官话课),经此教育出身的学生,无疑其知识体系的基础已经是西方文化了。伴随着次年(1905)科举制度的废除,经学的处境更岌岌可危。完成最后致命一击的是由蔡元培主持的 1912 年壬子学制改革,直接将之前的“以经学准宗教”变成“以美育代宗教”——对于中国学术体系,自然就是“以美育代经学”。清末学制仿照神学之例设置的经科被正式废除,自此以后,经学四分五裂。在以蔡元培为代表的民国执教育之牛耳者看来,《周易》《论语》《孟子》应该划归哲学,《诗经》《尔雅》应该划归文学,《尚书》、三《礼》、《大戴记》、《春秋》三传应该划归史学。^①从此,作为知识体系的经学不复存在,也就难以避免因此结构缺失导致的对国人的精神生活的伤害。正如 1950 年熊十力致梁漱溟信中所言,“时俗说先圣之学皆用艺术眼光看去,吾尤痛心”,即针对蔡元培主持下的学制改革立论。^②

经学作为学科被取消之后,关于经学的研究被分割进文史哲三个学科,即便是在文学与哲学两个学科,也只是以研究其历史形态作为目标——有经学史而无经学。与此同时,经学本身不仅普遍被视作一种对宇宙人生的错误认知,甚至经常被简单地当成一种为专制主义服务的落后的官方意识形态。在晚清以来剧烈的中西文化融合过程中,曾作为中国传统知识体系不折不扣的基石的经学,不仅没有维持其传统学术中心的辉煌地位,反而遭到前所未有的蔑弃。这种粗鲁肤廓的批判之音,至今仍是民间一知半解的常态与常识。

经学渐次被逐出中国知识人的日常基本阅读科目的后果与代价,至今仍不能被很好的理解与阐释。实际上,如果要盘查何以癸卯之后数十年、壬子之后仅数年,新文化运动即全面发动,最需要被考虑的重要因素,应该就包括,废除读经不仅使得一代中国人从知识基础、更是从思维方式上脱离了古国本有之传统——而这代人正好构成了新文化运动的主将——1919 年前后,这代在“经学缺失”中长大的少年,正好到了念大学的年龄。邓秉元在《新文化运动百年祭》中曾感慨,如果以 1903—1904 年癸卯学制起算,到 1918 年前后,彼时在读大学生中的大部分,应该主要来自完全新式教育的学校——历史已经用了十几年时间,培养了数以百万计的西学拥趸,而且全是容易热血上头的青年。这代人在知识结构上早已与父辈分道扬镳,公开的精神决裂早晚要来。1919 年,正是这样第一批主要以近代流行的西方文化为

① 1912 年 1 月 19 日,在蔡元培的主持下,南京临时政府教育部颁布了《普通教育暂行办法》,明确规定“小学读经科一律废除”。这是继清末“洋务运动”以来围绕读经问题发生的重大转变,就此引发了关于读经问题的百年讨论。此后不久,面对现实激起的反对意见,蔡元培进一步撰写了《对于读经问题的意见》。(参见陈学恂主编:《中国近代教育史教学参考资料》中册,北京:人民教育出版社,1987 年,第 167 页;华东师范大学教育系编:《中国现代教育文选》(修订版),北京:人民教育出版社,1998 年,第 38 页;邓秉元:《新文化运动百年祭》,上海:上海人民出版社,2019 年,第 21 页。)

② 熊十力:《熊十力全集》第 8 卷,武汉:湖北教育出版社,2001 年,第 648 页。1949 年 9 月 7 日,熊氏在致张丕介、徐复观、唐君毅、钱穆、牟宗三诸人的信中直言:“人文社会所以异于偏尚科学化之唯偏重经济与政治之严密组织与各专门技术等等而日趋于物化者(人文至此为长远),其必别有致力处,必有所归趋与真实据处……若于此不能有真切发挥处,第泛言艺术、宗教、哲学、道德等语,恐不会有根据处也……如谈未来之人文社会而不深穷一个超科学而并不遗科学、不遗科学而实超科学化之另一高尚路向,与更有致广大尽精微极高明道中庸之道理在,为人类所不容不更求上达者,则如何得拔于物化之中?何以异于今之社会?……艺术,予老昔以代宗教,最无知最害人!”(同上,第 588—589 页。)

底色的新青年正式登上历史舞台,要全盘西化,要彻底反传统。^①

以代际论学不见得一定有意义,因为总有“异代同调”这种宫商相应的可能。但如果异代之际的教育背景赶上了明显的、剧烈的质地变化,则代际的差别就会被放大。120年前那个癸卯前与癸卯后,恰好就是这样的经学易代之际。

以上属于现代学制重构的层面,而在现代知识重构的层面,经学作用的急遽消逝和中国打造新知识体系的旷代工程之间有极密切的关系。绾结四部知识的经学力量被松绑,虽然某种程度有助于人文知识从经学的笼罩中独立成长,但经学本质在这一历程中反而受到其它学科特别是史学意识夺胎换骨的篡夺。“经者,取其事常也,可常则为经。”(《孔丛子》)“六经者非他,吾心之常道也。”(王阳明《稽山书院尊经阁记》)这类说法不仅是历代儒者的共识,也可以说是历代主流知识的共法。即使古典中国有着极为发达的史学意识与史学传统,经不能脱离史,但在“经史子集”的清晰架构中,“经”更不可能化为“史”。与20世纪影响甚大的宗教学家伊利亚德(Mircea Eliade)焦虑的近代西方时间观念不同^②,东方的时间在历史当中展开之际,作为“圣显”(hierophany)的经不会只落入史,经一定同时高于史。经史互训、反覆互证这些提法本无问题,但前提是“经学”尚存。无论明人李卓吾、清人章学诚的“六经皆史”说,还是明儒王阳明的“五经亦史”说,这些皆非化经为史,而是经以史显、史依经立。唐君毅针对“历史哲学”的相关立论,即与此观察有关。其能载“道”者,非“经”莫属:

盖中国固有之学术精神,皆重即事言理之义,故事实之判断,恒与价值之判断相俱……至王船山乃有《读通鉴论》《宋论》之作,通历史之全而为论。其书既即事以言理,复明理以断事,乃见理之灌注于事中,复超越洋溢于事外,乃真可语于历史哲学之论。而顾炎武、黄梨洲之伦,咸亦有即史事以明道、据道以衡史事之精神。然凡此等等,皆所谓道,皆中国数千年来,文化系统内,大体上为人所共喻之道。故言之不必繁,而闻者已相悦以解。^③

而“经学”之本为非时间性“本体”的崩溃^④,虽然有清末民初中国文明自身转型、尾大不掉之力的挟裹,却也是已经抢先一步撞入现代性的近代西方文化潮流的冲击之所至。所谓“本体论”的崩塌,近代当然首先亦是西方发生,此为显题,论者甚众。发生在中国,就直接构成一场里应外合的对“经”的意识的围剿,终至于不仅失落了作为知识与作为学制的“经学”——“经”的本质的失落,更是一种中国固有的思维方式的彻底沦丧。^⑤

绝对世界崩解之后,一切必然难以避免地沦入相对主义。经学所代表的儒家义理遂不仅在与诸子百家的比较中相对化,也在历史的流变中相对化,虽然这一趋势(相对化且历史化的趋势)在清代历史主义反对宋明理学时也经常使用,颜元、戴震等人皆有持论。但毕竟要经由胡适、冯友兰先后开辟的现代意义上的中国哲学侵入了经学的辖区^⑥,而经学对此陌生脸孔的侵入者无法回应甚至认识不清其性质,其后果方才大显。这一冲突导致的结果,只能是经学的内涵被不断掏空以至于无。经学不仅成了历史性的知识,许多时候甚至是极反动的历史性的知识。古史辨派的代表人物顾颉刚固然一心“要结三千年来经学的账,结清了就此关店”,研究经学的钱玄同更是为了灭毁经学而不遗余力,例如他的径称“经学”为“粪学”。^⑦

作为一种文化传统的原型的、典范的、具有高度规范性的经学论述已经被破坏,而担纲一种文明的

① 甚至自封为文化保守立场的学衡派人士如梅光迪,反对所谓“国粹派”的态度都是异常激烈的,将其称之为不出国门、妄自尊大、不识孔子真精神的“腐儒”,颇可见得一代“新青年”与父辈决裂的急切与勇气。(梅杰主编:《梅光迪文存》,武汉:华中师范大学出版社,2011年,第515页。)

② 参见[美]米尔恰·伊利亚德:《永恒回归的神话》,晏可佳译,上海:上海书店出版社,2022年,前言。

③ 唐君毅:《中国历史之哲学的省察》,牟宗三:《历史哲学》,台北:台湾学生书局,2000年,附录一。

④ 这一表法在杨著亦称为“原型”,参见《原儒》“貳、经学的‘经’与‘学’”。

⑤ 参见邓秉元:《历史经学导论》,《新经学》第4辑,上海:上海人民出版社,2019年,第231-281页。

⑥ 参见杨儒宾:《原儒:从帝尧到孔子》,第6-15页。

⑦ 参见顾颉刚:《顾颉刚自传》,北京:北京大学出版社,2012年,第158页;钱玄同:《保护眼珠与换回人眼》,《新青年》6卷5号(1918年12月)。

脊梁的“经学”在某种意义上又是不可或缺的——于是，一旦真正的华夏经学告退，即会有“新”经学、伪经学或拟经学填充上位。在当代德国思想家布鲁门伯格（Hans Blumenberg）针对现代性的深刻亦不乏争议的反思中，这就是“神话思维”的“结构占位”。^① 与另一位德国思想家洛维特（Karl Löwith）倾向于凸显中世纪和现代在本质上的断裂不同——实际上冯友兰著《中国哲学史》也是将中国清代之前的哲学直接类比欧洲的中世哲学、中国被认为没有近代哲学，这大抵也是类似思潮的“共喻”与回响。布鲁门伯格的研究则一直强调中世纪和现代在功能上的联系——“神话”或“神圣”在占位上不断发生的隐秘转型：人类以自我伸张来再度占有秩序消逝之后的空位系统。一个独立不依的新生进步观念脱离其本源的经验基础，放肆延伸，径直填补了神学模式崩溃之后留下的空位。“进步”观念是对神学绝对论的再度占有。这种“位置系统”作为空虚架构，可以填补不同的内容。^② 例如，现代性通过自我神化，取代了曾经的神话与曾经的神圣；而拒绝一切量度的“自由”，只能沦为骄纵和放肆。骄纵和放肆是虚无主义的起源，适足以与现代极权政治沆瀣一气、暗通款曲。^③ 没有建立在文化风土上又未尝经历过创造性转化的“新经学”，只能是带来灾难的“伪经学”，甚至就是虚无本身。如果将“神话”直接扩充为“神圣话语”，经过坚持不懈的“解构神话（神圣话语）”之后，现代思想将生活世界建构为“没有神话的神话”（the myth of mythlessness），虚无成为唯一的神话。虚无的神话，虚无作为神话，这仍是启蒙时代兴起而延续至今而未加批判的信仰。^④ 人类自我伸张、一厢情愿，自以为超越了神话，却被其他“伪神”趁虚而入、占位了神话。

三、何以错位：反求诸己

公允地说，对于这样的现代处境，历史的经学本身是需要足够的自我省思的。

“经学已死，史学当兴”之所以成为 20 世纪中国学术的宿命，新文化运动的冲击自不待言，清代以来经学的现实表现同样难辞其咎。邓秉元即就此发出问难：“事实上，每一种学术都是在激烈的碰撞中成长的。经学失去了两百年与西学的对话、搏击并重新发现自身的时机。经学的常道，被限制在僵死的历史语言和精神之中。”^⑤“五四”起算的 200 年前，自然得从明末清初算起。在邓秉元看来，晚明之后的中国思想史即进入事实上的大举滑坡。清初士大夫已经谙熟伽利略与牛顿，见过节本的托马斯·阿奎那的《神学大全》（《超性学要》），尚且雄心勃勃意图“会通以求超胜”。但这一切随着康熙末年的中西礼仪之争而中断，正常的学术交流终止。乾隆时代更是全面闭关锁国，商业往来断绝，意识形态收紧，一个较王学保守且经过阉割的朱子学被提升为官方意识形态。晚明的经世致用及朱子学复兴思潮被迫停滞，由晚明考据学刺激而起的理性精神虽未夭折，却只能折入古代名物制度研究和历代经学史研究。柳诒徵就曾指出，乾嘉汉学最大的贡献是语言学和历史学。在这一过程中，“以复古为解放”（梁启超语）的努力不能说没有，但就经学的品质而言，无论乾嘉汉学还是后来的今文经学复兴，在知识体系上不惟没有超出汉代经学，而且把经佛学刺激以后发展出来的经宋学在义理上的进展基本上一笔抹杀，中国学界的思维水平形成实质上的下降。^⑥

在浩荡至今的全球性现代化大潮席卷之下，经学能否回应 19 世纪中叶以来中国政治、社会、军事等接连失序的各种现象？能否整合中西文化会合时所发生的各种议题？如果今日的经学只是传统经学的重复，很可能就无法完成现代转型的工作，更遑论“经过启蒙的荡涤，传统的宗教及其教义，已经显得刻

① “结构占位”这一述词，乃为笔者根据布鲁门伯格《现代的正当性》中“位置系统”与“再度占有”这两个基本观念整合而成。是书译本由亡友胡继华教授完成，北京商务印书馆即出。

② 胡继华：《神话与现代灵知——汉斯·布鲁门伯格的神话诗学研究》，北京：中国大百科全书出版社，2020 年，导论第 7、8 页。

③ 同上，导论第 7、11、12、19 页。

④ 同上，导论第 25 页。

⑤ 邓秉元：《新文化运动百年祭——兼论周予同与 20 世纪的经学史研究》，《新文化运动百年祭》，第 34 页。

⑥ 同上，第 33 页。

板、冷酷、苍白,于人毫无亲切感,更无维系世道人心的力量”^①。在某种程度,这一针对西学的判断,同样可施诸经学的现况。

“经”是常道,但也是变道,“经”同样需要自我生长。富有生命力的“传统”应该是“现代”的奠基者,也是“传统”的活化者。经之所以为经,即在其以“常道”而经历与时更新的诠释,代代重来,人人重来,其义乃得显现。拟之“易学”三德,则学者如果无法接受“变易”的挑战,也就无法与新时代的新知识对话,“不易”的基地一定守不住。

与此同时,问题的另一面同样不能忽视也无法忽视,此即整个现代知识的建构本身,是否就与经学的本质存有内在的矛盾?这就牵涉到,是否存有一种另类的现代性、更好的现代性,可以补足与调整现行的现代性的不足?至今纠结缠绕已不算短的所谓“古今中西”之辨,不应该越来越成为世俗权力哪怕是“话语权”之争,“经学何在”即常道何在、即“现代何以可能”的更深刻也更本源的问题义,不应因此被模糊掉。

有了这样的问题义之后,在对“经学”提出更高要求的同时,当代学人更应该对自己提出相应要求:如何才是打开“经学”的正确方式?如何才是契合“经学”的思维方式?如前所述,经学在近代以来的倒塌尽管也有知识论与政治论各方面调整的因素,但首先或根本的仍是“经学意识”——一种思考生命与文明本质的固有认知模式的倒塌。经学在很深层的意义上即无法成为对象化的知识,也无法充分的史学化。^②虽然经学并不拒绝史学、哲学、文献学、社会学的考察,如果运用恰当,这些也都能增加落在特定的时间之流的经学的内涵的开显。但如果反客为主,先不明“经学之为经学”的根源所系,即运用各种非经学视角横加扫射,则这些新的考察最终造成,是对幽暗的照明,还是对明光的遮蔽,效果还需检讨。

新知识与新观点的介入,原则上都可以丰富本有文化传统。但作为这一文化传统的原型的、典范的、具有高度规范性的经学论述,不是必须破坏的,或者说是必须不能破坏的。我们已经遭逢的至今看不到终点的对于典范的破坏,是三代以后最大最彻底的知识体系变革。包括晚清的李鸿章何以慨叹“三千年未有之大变局”,均需从此意着眼。其表现在学科结构上的后患无穷是:经学较之传统学问的史部、子部、集部,在西方移植过来的学术光谱中,最无法找到恰当的定位。无法归类导致了难以说明,难以说明必然导致边缘化,进而难以为继,经学成了余英时所谓的“游魂”状态。在新的学术机制下,当经学中的古史内容仅仅被视为均质与均价的史料,没有永恒的意识、没有守死善道的信念,也就没有经学可言。鉴于“经”的本质更是一种中国固有的思维方式,这就导致彻底失落了经学的现代至于当下,与过往的历史相比较,这个时代是完全不同的精神时代。不仅与程朱陆王不同,甚至和更早一辈的康有为、廖平也不同。这个时代的精神结构里没有体道、修养、敬信,更不会有工夫论的议题,而这无一不与经学的缺位关系至密。在这个一度被钱玄同视为“换眼”的巨变当中,超越之维全面断掉,立体的世界一举成为扁平的世界。

经学的神圣性格如能回归,首先需要矫正的,应该是经学与哲学与史学之间的学科分际,同时运用或首先运用经学的眼光,而非仅仅历史的眼光(尤其将一切文化展放于历史的脉络下判断其价值的历史主义)来理解世界。这其中包括对精神史与哲学史、思想史、学术史之间的视域区别——不一定依循明确的知识理念摊展,以及如何展现整全的精神性与生命力。

就哲学分际而言,中国文明进入20世纪以后,在清末民初这一关键性的革命年代,一个在西方环境下成长出来的知识取得中文“哲学”的化身之身份后,竟有了指导中国义理之学的地位,中国传统的经学、子学、道学、佛学须配合“哲学”的想象以便进入现代学术机制的“哲学”学门。

就史学分际而言,传统知识形构的“经史子集”颠倒而成“经学已死,史学当立”的地位反转,也在经学奄奄一息之际趁势而起。古史辨派的挑衅直接导致如何理解“经学”中的历史的问题。经学文本,例如《尚书》体现的历史,就政治史的指涉,是从新石器时代晚期即传说中的三皇五帝时代开始,经由长期

① 胡继华:《神话与现代灵知——汉斯·布鲁门伯格的神话诗学研究》,第479页。

② 杨儒宾:《原儒:从帝尧到孔子》,第28页。

的族群斗争、交流,最后形成夏商周的格局。这样的历史的确并非一般实证意义的历史,而是道德意识(礼乐教化)始终贯穿其中,这确实是被诠释过的历史,是有所安排的历史、特定面目的历史,也是“发明”出来的历史,却不能一味简单地以“失真”责之。在当代中国学术氛围已经无可避免地走向“信古—疑古—释古”以来,如何“释古”仍然大有可为。经学的真实不一定要和史学的真实同构,在事实与价值、史学与经学之间仍然大有可为。

理解经学的真实不完全等同于历史的真实。经学涵纳了超乎一般经验知识的意义,其必然含有超越的成分。而包括 1921 年至今的所谓“百年考古学之春”的春暖花开,这些往昔前贤难以想象的丰富的文化财的横空出世,如何妥善地加以安排、恰当的运用,以支持而非淡化乃至否弃“经的意识”,正在考量今人的智慧。史前文化遗址聚落的纷纷发现,中华早期文明以复杂、多元的面貌鲜活呈现,这种被张光直认为既是异时性又是共时性的三代概念,何以熔铸为可以共同生活在一起的共同体意识? 儒学精神上的“孔子之前的儒家”如何演变到孔子? 伴随了满天星斗的“多元板块的文明”,如何演变到超出地方方国的界限而形成皓月当空的文化共同体的历史过程? 遑论更直接的古文字例如甲骨文的发现,甚至直接襄助后人对于经文如《尚书》的理解。^① 至于经学的“远古图像”何以被建构得如此充满有道气象? 如何理解遂古的黄金时代要有如此“规范传说”的巨大冲动?^② 顾颉刚等史界学者所竭力反对的早期宗教的实践经验如何演变成道的意识,以至于与任何时代的现实世界都呈现出强烈的对照? 那些来自当代考古发现的诧异并不奇怪,应该说非常正常,经学与史学原本即属于不同的价值体系,但并不意味着不可以互相补足、有效对话。毋庸讳言,史学对“求真求实”的要求与经学的“真实”可以相差甚远,但各有其价值,不防各求其是,各表其表。

四、反思归位:“经”何以活

要充分激活已经在内外夹击中奄奄一息的经学,回到其发生的源头做一观望乃至做一重建,即是《原儒》做出的大幅努力。为了达成这一努力,杨儒宾教授发起动员的支援力量相当壮观。在充分尊重乃至活化当代神话学、考古学、人类学、民俗学等新知识的基础上,充分打开视域,力图将经学的生机与原初的儒学,开显在业已发生了精神性经凋儒敝的当下。藉此强烈的问题意识,该书围绕代表皇天原理的尧舜开辟神话、代表土地原理的大禹治水神话、巫教的解体人格、斋戒的工夫面向、殷周之际的新天命观、制礼作乐的对越精神、孔子仁学与族群政治、经学意识的发展如何消纳苍天的因素、从野性到文明的逐级开辟如何表现及兴发等多方位、成系列的解读,方才对此“新尚书观”获得“独握天枢、得其环中”的亦绵密亦鲜明的周至呈现。在《经纶“天人”——作为“新〈尚书〉学”的〈原儒〉》^③一文中,笔者曾从“经学遇见人类学”“‘天人相即’的经学”“通过‘工夫’走向经学”“经学与神话双向激活”“作为‘性命之学’的经学”等多重维度阐发了杨著的创获与发明,篇幅所限,本节仅就未尽之意,稍做铺陈。

这是事关古早的历史,所谓“人经三世,世历三古”。但史的源头问题,恰恰通常不是“史”的能力所能解决。其“原”是历史的(太初的、始源的),也是逻辑的(本真的、理据的)。不同类型的经文需要不同类型的解读方式。先史时期是无文字的时期,而诸多丰富的考古发现与丰饶的神话传说如何获得有效的诠释? 经学如何一度吸纳了神话的神圣意义,放逐或改正了神话的荒诞叙述? 出土器物的精神内涵如何得到有效提取? 那些伟大的文明遗址与后来的儒家或诸子百家学说之间,构成什么样的关系?

① 杨儒宾:《原儒:从帝尧到孔子》,第 121 页。

② 这一“黄金古代”的“想象”,自然遭遇了顾颉刚的强烈反对。时隔近百年以后的民俗学者,仍然对此理念表现出大惑不解。例如,陈泳超在《从感生到帝系》一文中,拥戴顾颉刚的观点之后,认为“先秦诸子中,除法家之外,儒、墨、道诸显学都是历史倒退论者,对于过去时代的完美想象,也蕴含着一种托古讽今的政治神话。故以完备的制度、高尚的道德、清明的政治为标志的远古文明黄金时代,就被儒学占据绝对地位的后世主流知识界广泛接受”。(参见顾颉刚:《答刘胡两先生书》,《读书杂志》1923 年第 11 期;陈泳超:《从感生到帝系——中国古史神话的轴心转折》,《民俗研究》2018 年第 3 期。)当代“民间精英”如何“规范传说”的考察,参见陈泳超:《背过身去的大娘娘——地方民间传说生息的动力学研究》,北京:北京大学出版社,2015 年。

③ 秦燕春:《经纶天人——作为“新尚书学”的〈原儒〉》,《新经学》第 12 辑,第 312—336 页。

应该说,目前的相关研究中,虽然考古学界与神话学界皆有不同程度甚至相当广泛的涉及,但能具有精致深稳的哲学内涵的诠释却未必多见。而这正是中国思想史的训练甚为扎实、综合学养丰厚、同时又对当今时学开辟的新知识、新领地保持高度敏感的杨儒宾教授的独门力道之所在。因此,如何弥合先史时期文物与筑基于神话、传说之上的传世文献之间的巨大差距,如何有效地唤醒殷周之际以及先史时期的文物之魂、传说之魂,当代神话学与宗教学、人类学的相关理论成为《原儒》的根本方法论选择:古典的经学理论与新来的神话理论两者结合,不仅足以活化前文字时期的文物内涵,经学因此一举,也透出原初具有的生机活泼、生气流动、生意盎然。原初的神话事件经由经学事件的再诠释,其内涵可能释放出更深刻的文化意义。经学事件经由神话事件的精神之考古学的辅助,得以重组其生命深层的内涵。

因为事关现实政治的权力博弈,较之传统文化的整体命运,道统论在经学覆亡的后世如何被解释,尤其显得命运坎坷。依循道统论的圣哲系谱安排,在新的知识语境与意识结构中,如何有效解释尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔在中国上古文明精神的开创与传递中的表现与意义?如何从显层的经学构造中发掘底层的神话构造,以生机流转的神话构造松动经学构造的历史淤壳、以理性闪耀的经学构造深探神话构造的精致内蕴?精微又剔透地朗显这些既深厚又灵动的亘古洪荒的“幽暗地带”,仿佛一向是杨儒宾教授的“秘笈绝技”:他有稳健笃厚、体大思精的儒学积累,又有天光乍显、鸢飞鱼跃的诗性气质——若想恰切把握“神话与正典交集的古圣时代”的精神气象,仿佛特别需要这种气质。春雨时日,故国故家,草木怒生,人始蒙昧。神话世界—神秘事件—神圣经典之间,历史与生命的“时与非时”的原点,如何映带生姿、既连绵又断裂,神话与经典之间隐微又绵延的牵荡,深刻内涵的敞开藉此得以可能?系列传说中的神秘圣王,其行事与人格如何成为后世人君的榜样,从而被后世儒家视为中国文明最辉煌最灿烂的精神起源?版本不同的古老神话如何在其详略互异的叙述中构成意义互补的完整叙述?《原儒》从日神神话谈到开辟神话,从良渚文化谈到海洋文化,从大地原理讲到九州原理,一章叠一章,目不暇接的学术盛宴充分示现了经学的“纯化”与“活化”可以一体而共、相待相生。而相反的路向,则是“前儒家之儒家”如何可能?这是经学论述下孔子所继承的思想的源头,也即《六经》的系统,文明的原理如何与文明的圣典一一对应。经书中同样有巫文化转化为礼乐文化的记忆库,而一向被视为中国思想史核心关怀的人的主体性问题,在这经的时刻与儒的原点,亦翩然临降。经由经学与神话学的双向诠释,辅之以大量出土文物,藉以充分建构孔子之前的儒家精神传统:“从神话到哲学(经学)”的历程,同时也是从原始宗教到儒家、从灵魂论的工夫论到心性论的工夫论的过程。构成神话时刻的创世社会、气、礼(祭典)的神圣意识,构成经的时刻的敬、畏、对越、忧患的道德意识。经的时刻的到来,就是道德意识突破的时刻。在西周形成的经的意识经由对之前的神话意识进行总结与转化,使得“三代”具有作为理想政治的普世意义、隐然与“天下”概念互渗,宋代以后二者更共同成为“性理”在历史中的展现。周公透过“制礼作乐”,确实重整了以往的历史并赋予史事“经”的地位;孔子经由“整理六经”,确实也损益了以往的历史并再度彰显了“经”的意义。这是克服族权意识的障碍找到贯穿历史的普遍发展,也是发现较为稳定而理性的人格结构、深化主体意识,最终形成具有特殊的文化风土而又具有普遍性价值传统的文明。

殷周之际的文明构造的意义,即周公与孔子合力完成的、将粘滞着神秘气息的世界进一步朗显于人间的过程,在《原儒》则是某种程度的反其道而用之——再度唤醒神话、激活神话、正视与审视神话。但其目的绝非如之前古史辨派对经学神圣性的拆解,而是藉此重建经学的神圣起源,在“经学已死”的当代试图唤醒经学、激活经学,让今人重新看见经学。诚如杨儒宾教授的夫子自道,任何时代的儒者进入经的世界时,他仍不能不将时代的处境与个人的关怀带进去。经学阐释学总是存在的更是合理的,经的原型中有时间的痕迹、但时间中更有原型的依据。经不拒绝时间(历史),但更不背离原型(圣显)。文明批判了神话、转型了神话、最后吸纳了神话,即使人才济济、文质彬彬的帝尧朝廷,也蕴藏了神话伦理化的巨大工程。这来自两端的提醒或许最有意义:神话不可能被毁灭,而是只能被转化,改编的过程也是再度诠释的过程。依循布鲁门伯格的解释,仍然是“神圣占位”的永不可缺:位置系统(Stellungssystem)与再度占有(Umsetzung)。后代从前代所继承的,是一个新生代必须用自己的内容去填补或再度占有“空位系统”。即使是坚持对“神圣”质疑再质疑、反叛再反叛,却未免最终将“质疑”与“反叛”神话化了。

在远古时期,在虚无起源或混乱起源之后,“度”-“秩序”开始出现,包括自然秩序、人文秩序与个体的德性秩序,这一历程也是对当下文明生态的有力提醒。而杨儒宾教授站在儒者立场的至为难得之处,即是他同时而且一直极其敏锐地保持了对“秩序”必然走向僵化、“社会因秩序化而衰老”一面的高度警惕。这在杨教授另一本扛鼎之作《儒门内的庄子》中的体现最为充分,兹不赘述。^①

至于何以《原儒》特别要纲举目张出之以书名副标题的“从帝尧到孔子”,除了所涉历史时段使然,其中暗含的价值制序,则因当代学界对于“经学时代”的理解,大抵仍是冯友兰《中国哲学史》中奠定的分期。冯著不仅将中国哲学的起源定于孔子,更将从孔子到董仲舒为止的时期视为中国哲学的黄金时代即子学时期,汉初以后则为经学时期。冯友兰这一哲学期分,背后有中国通史的三断代分法以及西洋哲学史作为背景。此处的“经学时期”类乎西洋的中世哲学,中国哲学没有近世哲学。因此,这一“经学时期”意义负面,意指僵化、停滞,“子学”才代表独立思考。冯友兰干脆直接斩断了诸子百家与《六经》及古史的连接,直接就具有体系思想的哲人处开宗立论。虽然冯著多少也会论及孔子同期或之前的一些重要概念如鬼神、术数、天等,但其宗本却不出此。

而在《原儒》的分期看来,孔子之前的时代精神见于《六经》,《六经》主干可视为孔子之前的文化传统的总集,是三代及之前的文化共同体的具体内容。“经的意识”何时出现,西周被认为是允当的选项,孔子继《六经》而兴。^② 孔子之后的时代表现见于诸子百家,诸子百家不只指向战国时期的儒、墨、道、法诸学派,可以包括之后流传历史的各宗派,尽管这些宗派也可以各有其经。如果后者被视为子学时代,经学时代即意味着《六经》文本成立的成立时期以及《六经》说述及的史前时期的文献、传说、神话。孔子是子学时代的先声,也是经学时代的殿军。这样的“经学时代”乃是遂古文化传统分化为诸子百家之前的古圣时代。

重要的议题因人因时总会有不同的理解。在杨儒宾教授的系列著述中,《原儒》与《道家与古之道术》《五行原论:先秦思想的太初存有论》均意在探讨诸子百家成立前的中国原初义理,一论儒家,一论道家,一论原型象征。杨教授有意从“圣显”角度,揭示从三代直至诸子百家兴起,中国哲学的曲折发展。非历史意识的“原型”意识,关键性的经的时刻所出现的圣人及其圣迹,成为文化世界的典型,为而后一切后续事件所效仿。^③ 这种伊利亚德意味上的“原型”的使用,是为了激发一种情理交融、唤醒和激活原初情感的“精神史”的书写努力。在伊利亚德这位上个世纪西方学界声望甚隆的宗教学家的系列研究中,即不断发出对“历史”的拷问:人如何堕入有限的时间与历史之中、与永恒相隔,这才是“存在于世”(being in the world)之人的根本恐怖。历史决定论的观点如何能忍受“历史的恐怖”?现代人能否比前现代人更有效地抵御“历史的恐怖”?伊利亚德认为,传统文化中,不仅所有的疆域、圣殿与城市都拥有天界的原型,循环的时间观更为古人提供了一种宏大、开放的视野,古人虽生活在时间之中,却不必承担时间的重负。^④ 到了现代西方历史决定论那里,历史不仅战胜了神话,而且摆脱了神明天意,获得独立自主的价值,这使现代人的生存境遇发生了根本性的变化:“自黑格尔以降,学术界付出了种种努力以保全历史事件自身的价值、赋予历史事件以价值,也就是对历史本身和为其本身而赋予价值。”^⑤ 在伊利亚德这里,历史决定论被视为是犹太-基督教历史神学走向世俗化的结果。现代社会的科技繁荣和理性崛起使得传统的神话和基督教的上帝一起被逐出历史舞台。现代人企图获得一种“自主性”,成为自身历史的决定者和创造者。^⑥ 历史决定论一方面继承了犹太-基督教关于历史的线性上升逻辑,另一方面则抛弃了其神学目的论和终末论,将人类历史构想为一个无始无终、无限进步的永恒进程,与启蒙运动以来的进步论、进化论等纠缠在一起。在排除神明天意及任何形式的超越存在之后,历史决定论将人认同为时间性、历史性的存在,承认人注定是一种此时此地的、有限的存在:历史的发展带有必然

① 参见秦燕春:《谁家儒门? 哪个庄子?》,《中华读书报》2021 年 2 月 24 日。

② 杨儒宾:《原儒:从帝尧到孔子》,第 4 页。

③ 参见胡继华:《古典复兴与人文化成——〈荷马史诗〉新解》,北京:中国大百科全书出版社,2022 年,第 78 页。

④ [美]米尔恰·伊利亚德:《永恒回归的神话》,第 67、71 页。

⑤ 同上,第 128 页。

⑥ 同上,第 134 页。

性,不以个人的意志为转移;人不可能抗拒或超越历史,而只能接受历史。藉此,伊利亚德对焦了西方现代性危机与历史决定论之间的密切关联:历史决定论无法抵御历史的恐怖,必然会导向存在的荒诞,导向历史相对主义和虚无主义。现代人所夸诩的创造历史的自由不仅是有限的,而且是可疑的。现代人所谓的自由只是一种被局限于历史之中的自由,其创造性也局限于历史的创造。世界历史正逐渐演变成由少数大国或精英支配的历史,绝大多数个体“要么选择自杀或流放,要么托庇于一种亚人的生存或逃亡”,此外别无出路,何谈创造历史?^① 在伊利亚德看来,宗教史研究如果有意义,就应关注现代人的精神处境,积极发掘、利用古往今来人类共有的灵性经验,应对现时代的文明危机,重塑当代人类精神。这可以说是伊利亚德意义上的“新人文主义”(New Humanism)。对于上古中国,本文首先选用的是之前已经提到的——神圣人文主义。

新的诠释方法、视域与模式,如何具体地运用于思想资料的阐述,从而让历史上的中国思想面目全新而又不离本宗。中国文化的自我理解——纯化——确实重要;中国文化的时代表法——活化——同样不容忽视。这甚至需要进行很大程度上的世界观、宇宙论、人性论的重新厘定,既然任何世界观都以某种知识论为支撑。这一切的可能仍不得不基于人对“人”的认识与定位。重构主体才能重构世界,发明主体才能发明世界。而对于经典的世界与经学的规定,这些被后世以为的重构或发明,无非都是“复其初”“溯其原”罢了。面对已经缺少经学“共喻”基础的不同文化相互混杂的现实,新的经学表法如何通过各种义理还原的方式,包括借鉴西学的方式,将经学的真精神,出之以可被广泛理解的表述形式。这就是我们今天所要做的工作,也是《原儒》发出的倾心期盼:“复,其见天地之心乎!”这是经典给我们的承诺。^② 我们该对经典如何给出承诺呢?

(责任编辑 于 是)

① [美]米尔恰·伊利亚德:《永恒回归的神话》,第135-137页。

② 杨儒宾:《原儒:从帝尧到孔子》,第83页。

空间的结构

——论《禹贡》中的天下观

刘 伟

【摘要】天下首先是一个空间概念。《禹贡》所塑造的空间概念,可从以下三个层面予以理会。其一,孕育和吐生不同“土物”显示了大地空间的自然差异,而作为政治空间的“九州”正是基于自然空间之差异而厘定的。其二,大禹治水的全部工作可以归结为“导山”“导水”和“主名山川”,即赋予山川以秩序,而构成这一秩序的核心正是山川所象征的居所和道路的奠立。其三,政治空间依照中心和边缘的图式展开,而无偏、内在和不动之内涵赋予了中心以绝对标准的地位。概言之,居所是天下概念的核心内容,于型塑中国古典思想与文明传统有重要意义。

【关键词】《禹贡》;天下;田土;居所;中心

中图分类号:B21 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0126-10

作者简介:刘 伟,吉林长春人,历史学博士,(广州 510275)中山大学哲学系副教授。

一、引言:禹、禹迹和《禹贡》

(一)大禹其人

禹在经学及其型塑的思想和历史话语体系中,意义重大。推本其中缘由,大抵和禹平治水土、大位传子有关,二者尤以平治水土为根本。

第一,禹因平治水土而有天下。《尚书》记载,舜以百揆即天子位后,因禹“平水土”而任以为百揆,总理万机之政,为继舜为天子伏笔。从事实上可以说,禹因“平水土”而有天下。为什么“平水土”即可“有天下”?这是一个法理问题。“有天下”包括两层含义:其一为主宰,可引申为治理、管理;其二为所有,核心是世继。禹没而启继,让世继成为一个事实。可对于禹来说,“有天下”始终是主宰问题。《尚书·吕刑》云“禹平水土,主名山川”,说的是禹平治水土的同时,给域内山川命名。在古人看来,名称反映事物性质,能合理命名即意味着能如其本性地进行管理和利用。^①故周人述禹之功绩时曾说:“民有寝庙,兽有茂草,各有攸处。”(《左传》襄公四年)让生存于山河大地之上的品类皆得其所,是“平水土”“平天下”乃至“地平天成”(《禹贡》)的应有之义。

第二,禹平治水土恢复了定居生活,为伦理奠基。孔子说“鸟兽不可与同群”(《论语·微子》),其意谓伦理是人群居生活自发形成之有序状态的条理,禽兽则无人伦。孟子回顾说,大洪水曾导致民无所定、人兽杂处;禹治水并驱赶猛兽,让人得以在大地上建立宫室寝庙,过属于人的生活。(《孟子·滕文公下》)这和《左传》所云“民有寝庙,兽有茂草”如出一辙,可相印证。孟子试图说明“平土居之”的生活是人“脱离”了禽兽的生活,是伦理的基础。值得深思的是,《洪范》所述箕子向武王陈说根本法(“洪范”)也源于禹。禹平治水土后,上天赐予其“洪范九畴”,使得根本法从“神法”变为“人法”。自此,根

^① 袁锡圭:《说“格物”——以先秦认识论的发展过程为背景》,《文史丛稿》,上海:上海远东出版社,1996年,第4-5页。

本法可以被人所发明的文字记录、承传和推演。

第三,禹划分了帝王两个时代。司马迁据《五帝德》《帝系》作《五帝本纪》,以黄帝、颛顼、鲧、尧、舜为五帝,将禹划入《夏本纪》,已经暗示了禹是帝、王两个时代的分水岭。《白虎通》区分“五帝”“三王”,与《史记》同。郑康成注《孝经》直云“禹,三王最先者”,陆德明申说其意以为“五帝官天下,三王禹始传于子”。^①郑玄、陆德明道破了司马迁等人划分帝王之依据,即官天下与家天下有别。

第四,禹区别了大同、小康两种世运。《礼记·礼运》中区别“大同”与“小康”,其以“大道之行也,天下为公”对应“大同”虽未明言为尧舜以上,但于“小康”云“禹、汤、文、武、成王、周公,由此其选也”,则“大同”所指不言而喻。^②

(二)禹迹与天下

“禹迹”代表天下是李零的说法,他认为“大禹治水,足迹所至,画为九州。古人叫‘禹迹’。‘禹迹’是当时理解的天下”^③。“禹迹”一说,如上文所引,出自《左传》襄公四年,原文为“芒芒禹迹,画为九州。经启九道,民有寝庙,兽有茂草,各有攸处,德用不扰”。“禹迹”之说又见于《尚书·立政》,其文曰“其克诘尔戎兵,以陟禹之迹”。伪孔以“禹治水之旧迹”说“禹迹”,孔颖达更进一步解释说“升行禹之旧迹,四方而行至于天下,至于四海之表”^④,则“禹迹”为天下、为四海之内,其义很明显。此外,中国国家博物馆藏民国初年出土的春秋时期的秦公簋,有铭文“不(丕)顯朕皇祖,受天命,甯(冪)宅禹責(蹟)”云云,其中“禹責”即“禹迹”。^⑤

“禹迹”经典中又或作“禹绩”。如《诗经·文王有声》云:“丰水东注,维禹之绩。”《传》训“绩”为“业”,《笺》训“绩”为“功”,皆是常训。不过,清人马瑞辰认为“绩”为“蹟”之假借:

九州皆经禹治,因称禹迹,襄四年《左传》引《虞人之箴》曰“芒芒禹迹,画为九州”是也。哀元年《左传》“复禹之迹”,《释文》:“绩,一本作迹。”此绩、迹通用之证。此诗“维禹之绩”及《商颂》“设都于禹之绩”,绩皆当读为迹。^⑥

如马氏所说,《商颂·殷武》“天命多辟,设都于禹之绩”,亦应理解为上天命诸侯国君设都城于禹走过的地方,此“禹之绩”即天下九州。

(三)《禹贡》的内容

“禹迹”是《禹贡》内容富有诗意的表达,《禹贡》则是“禹迹”内涵的具体呈现。孔传本《尚书》真伪并收,除伪篇不计,则依次为《尧典》《舜典》《皋陶谟》《益稷》《禹贡》等。若按事件发生的时间先后为序,则《禹贡》应在《皋陶谟》《益稷》之前,因为至皋陶和禹庭前对话之时,治水早已“告厥成功”。《皋陶谟》《益稷》列入《虞书》,乃是因为此事发生于虞舜之时;而记录唐尧之时“平治水土”的《禹贡》列入《夏书》,则是为了彰显“平治水土”对于禹为王的奠基性意义。《禹贡》除序文外,主体内容大致分为三个部分:划分九州、导山导水、弼成五服。本文对于《禹贡》空间意蕴的分析,正依此展开。

二、九州:田土、贡赋与支配方式

“芒芒禹迹,画为九州”。《禹贡》所云九州,依次为冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍,其中冀州为京畿重地,尧都所在。《禹贡》叙述“画为九州”,大体遵循同一个结构——州域、山川、土田、贡赋、贡道^⑦,唯有王都所在的冀州是个例外。《禹贡》于冀州和比邻的兖州分别叙述如下:

① [清]皮锡瑞撰、吴仰湘点校:《孝经郑注疏》,北京:中华书局,2016年,第9-10页。

② 郑注《礼运》云:“大道,谓五帝时也。”(参见[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874页。)

③ 李零:《芒芒禹迹——中国的两次大一统》,北京:生活·读书·新知三联书店,2016年,第24页。

④ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,2007年,第697-698页。

⑤ 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》(修订增补本)第4册,北京:中华书局,2007年,第2685、3421页。

⑥ [清]马瑞辰撰、陈金生点校:《毛诗传笺通释》,北京:中华书局,1989年,第867页。

⑦ 李零:《芒芒禹迹——中国的两次大一统》,第163-164页。

冀州既载。壶口治梁及岐。既修太原,至于岳阳。覃怀砥绩,至于衡漳。厥土惟白壤,厥赋惟上上错,厥田惟中中。恒、卫既从,大陆既作。岛夷皮服。夹右碣石,入于河。

济、河惟兖州。九河既道,雷夏既泽,灋、沮会同。桑土既蚕,是降丘宅土。厥土黑坟,厥草惟繇,厥木惟条。厥田惟中下,厥赋贞。作十有三载乃同。厥贡漆、丝,厥篚织文。浮于济、漯,达于河。

作为通例,经文所述兖州之内容包括五个方面:一、济水、河水为兖州境界所及,说明其自然地理位置;二、黄河九道、灋、沮二水以及雷夏泽,言境内山川分布;三、言土地自然属性及其宜生之物;四、言田地和田赋品级;五、言贡物及贡道。与之相比,关于冀州叙述的不同之处可一目了然:第一,作为王都所在的冀州,其地理位置并未以自然之山川标识;第二,冀州无贡物,这一点很重要;第三,经文冀州之叙述,赋先于田,其余则先田后赋。由此可见,冀州与其余八州之别,大体都和土、田、贡、赋这几个最基本的概念有关。下面逐一论述之。

(一) 土

郑玄非常明确地区分了土和田:“地当阴阳之中,能吐生万物者曰土。据人功作力,竞得而田之,则谓之田。”^①不只是田、土不同,土、地亦有别。如郑君所说,土是大地能够“吐生”万物的部分。《说文》云:“土,地之吐生物者也。二象地之上、地之中。丨,物出形也。”^②如许、郑所说,所谓“吐生”乃是蕴藏于大地之物由于自然或者人为的原因破土而出,最常见的是植物,或许也包括矿藏。引而伸之,生活于水陆之上的动物也属于大地吐生、长养之物。如郑玄所说:“《大司徒》‘五地之物’云:‘一曰山林,二曰川泽,三曰丘陵,四曰坟衍,五曰原隰。’此五土地者,吐生万物,养鸟兽草木之类,皆为民利,有贡税之法。”^③地与天相对,是一极纯粹的空间概念;和天覆盖万物相应,地则是一个支撑万物的巨大平面。^④所以《说文》云:“元气初分,轻清阳为天,重浊阴为地。万物所陈列也。”^⑤与天相对,万物陈列于大地之上,显示了天地绝对的空间属性,万物都存在于天地之间,无一例外。《中庸》以“高明”“博厚”形容天地,天之为天在于其“覆物”,而地之为地在于“载物”,体现的正是万物在天地之间的观念。

天无不覆,地无不载。^⑥对于万物来说,天地都是一样的;反之,对于天地来说,万物都是一样的。“无不”这一说法体现了大地空间的同质性、无差异性。在对于天地的想象之中,大地是一个平滑的表面,无差别地承载着静止或运动的物体。与田和土不同,大地是一个整体,无法被分割或者标记为有特殊属性和含义的空间。

与频见于晚周诸子文献之中不同,《禹贡》中没出现“地”字,相应地,经文使用的是“土”字。如许、郑所云,土者“吐生”万物,这意味着土的含义被大地具有孳生能力这一属性界定。《洪范》“五行”规定作为材质之土的属性云“土爰稼穡”,《尚书大传》进一步解释为“土者,万物之所资生也”^⑦,可为佐证。与“地”的同质性不同,具有孳生能力的“土”可以表现为各种形态,如《周礼·大司徒》所谓山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰等。在《禹贡》之中,九州的自然形态表现为长养不同土物、性质各异的土壤,如冀州之土为白壤、兖州为黑坟、青州为白坟等。土在最本源的意义被差异性规定,这种差异性表现为有生物多样性。似乎每一个生于土地(“土”)之物,都确定无疑地扎根于某一个特定的位置,难以随意迁移流动。而这一特定位置的属性,又往往被生于斯、长于斯的存在物所规定。可见,一个存在物和其所处的位置之间相互规定:一物当且仅当(坚定不移地)在其应在之时,它处于有序状态。

① [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,第195页。

② [汉]许慎撰、[清]段玉裁:《说文解字注》,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第682页。

③ [汉]郑玄:《驳五经异义》,[清]陈寿祺、皮锡瑞撰,王丰先点校:《五经异义疏证 驳五经异义疏证》,北京:中华书局,2014年,第378页。

④ 司马黛兰曾敏锐地注意到,“地”在早期文献中出现的频次不高,且不被视为一种“宇宙的力量”,而是“被想象成一个巨大的表面或者由上天的力量或人类的能动性作用的环境”。(参见[美]司马黛兰:《汉语古文著作中早期“地”和“土”之观》,苏发祥等主编:《中国宗教多元与生态可持续发展研究》,北京:学苑出版社,2013年,第149页。)

⑤ [汉]许慎撰、[宋]徐铉校定:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第286页。

⑥ 天覆地载的观念,在经典文献中颇为常见。比如,襄公二十九年《左传》有“如天之无不帡也,如地之无不载也”的说法,所谓“帡”即覆盖之义;又《庄子·德充符》《文子·上德》皆有“地无不载”或类似的说法,此不一一。

⑦ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,第452页。

(二) 田

如上所引,郑玄明确指出有别于土的田的内涵:“据人功作力,竞得而田之,则谓之田。”人功是人力力量作用的结果。通过引入力量,郑玄区别了田和土。田和力量密切相关,其义有二:第一,力量作用于土而有田;第二,力量作用于田而有谷物等作物。如果说土的孳生能力是一种自然禀赋,不同的区域长养不同的土物(不论是植物、矿藏以及动物),那么田则是人力作用于土的结果。禹治洪水,导川入海,“浚畎、浚,距川”(《益稷》)之后,治土为田,后稷方可教人播种五谷。所以,田不在土之外,而在土之上。^①田非但不独立于土,还需依托土的孳生能力,借由人力产出人类生存必需的粮食作物。所以,粮食作物不是纯然的自然物,也非如器具一般纯粹的人造物,它介于二者之间,是大地(“土”)的孳生能力和人力合作的产物。

人力克服了土地自然的差异性,将其改造为可以耕作其上的另一类大地空间。既然田是人力作用的场域,则规划这一场域的过程必然伴随着划分和度量。《诗经·信南山》云:“信彼南山,维禹甸之。昫昫原隰,曾孙田之。我疆我理,南东其亩。”《传》曰:“疆,画经界也;理,分地理也。”^②“疆”与“畺”通,《说文》云:“畺,界也。从畺,三其介画也。”从字形便可知,疆界为田地之间的边界。段玉裁进一步解释说:“经界出于人为,地理必因地防,二者必相因而至,不知地防则水不行。”^③防是大地(“土”)自然的文理,所以平治水土须根据土地的自然属性;但画界本身是人的行为,是人力作用于土的结果。边限定定了力量作用的空间,也就规定了权属,政治权力由此而产生。

由于力量的介入,土地的差异性得以克服,进而可以用统一的标准进行量度。“信彼南山,维禹甸之”,郑玄《笺》云“六十四井为甸,甸方八里,居一成之中”^④。此外,“南东其亩”的“亩”,《说文》作“畹”,其文云“六尺为步,步百为畹”。^⑤所以,力量划定的疆界区分了不同权属但内部均质的空间。以力量作为标准,功效的不同区分了田地的肥瘠程度。所以,土无等而田有等。《禹贡》将田的肥瘠程度从上上至下下分为九等:雍州上上,青州、徐州上下,豫州中上,冀州中中,兖州中下,梁州下上,荆州下中,扬州下下。

(三) 赋

除冀州以外,《禹贡》叙述的常例是先田后赋,如上文所引兖州“厥田惟中下,厥赋贞”。这说明因田而有赋,故《禹贡》所说的赋皆为田赋。伪孔《传》泛泛而言“赋,谓土地所生”,不如郑玄云冀州“入谷不贡”确切,故孔颖达疏《传》“土地所生”为“税谷”。^⑥后世以为《禹贡》中“赋”包括田赋和兵赋,如蔡沈云“赋,田所出谷、米、兵车之类”^⑦,实为横生枝节,而胡渭云“周以前无谓兵为赋者”,故必以田赋为允。^⑧

赋是田赋,是以缴纳谷物为主的实物地租。故《禹贡》“五服”章有云:“百里赋纳总,二百里纳銍,三百里纳秸服,四百里粟,五百里米。”谷物属于作物,是一种特殊的人造物。所以,国家征收田赋,本质上乃是藉由土地获取和支配人的力量。

(四) 贡

按经文,冀州有赋无贡,而它州则有赋有贡。郑玄只说冀州“入谷不贡”,却未说明其中缘由。注家基于后世税收经验,往往认为九州以内(不论王畿还是诸侯)皆贡、赋并缴。如宋人林之奇便认为,冀州

① 中国历史上土地法实践中的“一田两主制”,即区分田底权和田面权,从法理上说便源于土和地的区分。如仁井田陞所云,开垦或改良属于他人所有的土地时,开垦者或改良者可取得独立于土地所有权的田面权。(参见[日]仁井田陞:《中国法制史》,牟发松译,上海:上海古籍出版社,2011年,第222-224页。)

② [汉]毛亨传、[汉]郑玄笺、[唐]孔颖达疏、[唐]陆德明音释、朱杰人等整理:《毛诗注疏》中册,上海:上海古籍出版社,2013年,第1183页。

③ [汉]许慎撰、[清]段玉裁:《说文解字注》,第698页。

④ [汉]毛亨传、[汉]郑玄笺、[唐]孔颖达疏、[唐]陆德明音释、朱杰人等整理:《毛诗注疏》中册,第1183页。

⑤ [汉]许慎撰、[宋]徐铉校定:《说文解字》,第290页。

⑥ [汉]孔安国传、孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,第194页。

⑦ [宋]蔡沈撰、王丰先点校:《书集传》,北京:中华书局,2018年,第52页。

⑧ [清]胡渭撰、邹逸麟整理:《禹贡锥指》,上海:上海古籍出版社,2013年,第46页。

之经文赋在土后,意味着此赋包括贡。^① 此说明明显消解了直辖的王畿和分封的诸侯列国之间固有的差异。在这一问题上,孔颖达的解释显然更有说服力:“‘赋’者,自上税下之名,谓治田出谷,故经定其差等谓之‘厥赋’。‘贡’者,从下献上之称,谓以所出之谷,市其土地所生异物,献其所有,谓之‘厥贡’。”^② 八州诸侯向天子贡献所在大地“吐生”的异物,即土特产,而非谷物,只不过贡献多少,以天子规定的“赋”额为准。

贡的内容是“土地所生异物”,属于“土”所生而非“田”所产。在《禹贡》经文中,八州贡物如下:

兖州:漆、丝,厥篚织文

青州:盐、絺、丝、枲、铅、松、怪石,厥篚縠丝

徐州:夏翟、孤桐、磬、璜珠、鱼,厥篚玄纁、缟

扬州:金三品、瑶、琨、篠簜、齿、革、羽、毛、木,厥篚织贝,厥包橘柚

荊州:羽、毛、齿、革、金三品、杅、干、栝、柏、砺、砥、砮、丹、菌、簠、醑,三邦砥贡厥名,包匭菁茅,厥篚玄纁玃组,九江纳锡大龟

豫州:漆、枲、絺、紵,厥篚纁、纁,锡贡磬错

梁州:璆、铁、银、镂、砮磬、熊、黑、狐、狸、织皮

雍州:球、琳、琅玕

虽然都是土生“异物”,性质则略有不同。除少数特殊贡品如“大龟”“磬”以外,常贡如兖州之“漆、丝”为有待人功的原材料;“厥篚”所盛则为纺织材料,虽有人功,却不是成品。郑玄云:“贡者,百功之府受而藏之。其实于篚者入于女功,故以贡篚别之。”^③ 所谓“百功之府”和“女功”的说法,也可证明贡物乃是有待人功的原材料或半成品。《周礼》大宰掌“九贡”,中有“服贡”,先郑注为“祭服”,而后郑改为“絺紵”,贾公彦解释说“岁之常贡,不得有成服”云云。^④ 这表明贡品为土生异物,其收获和缴纳过程虽不免人功,但其最根本的涵义是有待施以人功的土生原料无疑。《书序》云“任土作贡”,只四字便足以表明贡物与土之间的关系。

赋基于田,其本质是国家对于民力的汲取和支配。那么,基于土的贡物,到底是一种什么性质的物呢?如上所云,《周礼》大宰掌邦国之“九贡”,包括祀贡、宾贡、器贡、币贡、材贡、货贡、服贡、游贡、物贡。郑康成根据《禹贡》注“物贡”为“杂物鱼盐橘柚”,而郑司农则认为“物贡”乃是“九州之外,各以其所贵为挚,肃慎氏贡楛矢之属是也”。^⑤ 先郑提醒我们,九州以外的“贡”类似于宾主相见所执的“挚”。《史记》云:“诸夏乐贡,百蛮执挚。”(《司马相如列传》)《盐铁论》亦有云:“万方绝国之君奉贄献者,怀天子之盛德,而欲观中国之礼仪。”(《崇礼》)文中所谓“百蛮”“万方绝国”皆为九州或中国之外的四夷。什么是挚(贄)? 土相见之礼有“挚”,郑玄注云:“挚,所执以至者。君子见于所尊敬,必执挚以将其厚意也。”^⑥ 又郑君注天子以鬯为挚云:“挚之言至也。天子无客礼,以鬯为挚者,所以唯用告神为至也。”^⑦ 挚是臣见君、宾客见主人表达自身诚意并结信于对方的礼物,仿如质押自身诚意的信物一般。贡物当然不同于挚,它是介于田赋(实用性)和挚(象征性)之间的有实用价值的象征物。贡物的实用价值表现为可以进一步加工,而其象征性则表现在土生之物可以作为土地的质押物,因为诸侯是天子的守土之臣,与王直辖的臣属不同。

由是可见,九州之内因田、土之不同区分了两种不同的支配方式,在现实政治中分别通过田赋和贡物两种不同资源汲取方式实现:一种是基于田赋而实现的对于人力乃至人身的支配——虽未必达到所

① [宋]林之奇撰、陈良中点校:《尚书全解》,北京:人民出版社,2019 年,第 120 页。

② [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,第 190 页。

③ 同上,第 201 页。

④ [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏:《周礼注疏》上册,上海:上海古籍出版社,2010 年,第 52-53 页。

⑤ 同上,第 52 页。

⑥ [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏、王辉整理:《仪礼注疏》上册,上海:上海古籍出版社,2008 年,第 166 页。

⑦ [汉]郑玄注、[唐]孔颖达正义、吕友仁整理:《礼记正义》上册,上海:上海古籍出版社,2008 年,第 215 页。

谓“个别的人身支配”^①,此为政治权力之根本;另一种则是基于土地通过呈献贡物而实现的象征性统治。“溥天之下,莫非王土”,贡物或挚作为一种礼物,其本质是维系天下一体(“九州攸同”),所谓“交贄往来,道路无壅”(《左传》成公十二年)形容的正是这种一体交通的状态。以《禹贡》比况,田赋、贡物和挚分别对应的是冀州所在的王畿、其它八州诸侯列国(诸夏)以及九州之外的四裔。贾逵解释《春秋》所书周天子名号之不同时说“诸夏称天王,畿内曰王,夷狄曰天子”^②,同样说明政治统治的差异性正是基于大地空间的差异性。

三、山川之象:居所与道路

禹在虞庭自陈治水之功时有言,只有在疏通江河导水入海之后,后稷方可教民稼穡,并在此基础上引导民众贸易有无(《益稷》)。藉此可以推知禹理想中的生活图景大概是:民众过着定居的生活,以农业种植为生,但不限制甚或鼓励物品的流通。这一想象所包含的“居所/道路”结构,是后世理解空间很常见的一种模式。孔子曾说“知者乐水,仁者乐山”而“知者动,仁者静”(《论语·雍也》),山不动而水不居,正是居止、流通之象。这体现在《禹贡》文本中,同样如此。

《禹贡》之所以称“禹贡”,孔《传》解释为“禹制九州贡法”。^③为了顺利入贡,经文在九州每一章最后,都标明了四方经由水路抵达京畿的“贡道”。按经文云:

冀州:夹右碣石,入于河。

兖州:浮于济、漯,达于河。

青州:浮于汶,达于济。

徐州:浮于淮、泗,达于河。

扬州:沿于江、海,达于淮、泗。

荊州:浮于江、沱、潜、汉,逾于洛,至于南河。

豫州:浮于洛,达于河。

梁州:西倾因桓是来,浮于潜,逾于沔,入于渭,乱于河。

雍州:浮于积石,至于龙门西河,会于渭汭。

经文冀州未言边界,郑玄解释说:“两河间曰冀州,不书其界者,时帝都之,使若广大然。”^④两河指黄河东西两段之东河与西河,为冀州自然边界,故从水路至黄河(“入于河”)即可抵达冀州。相应地,其余八州皆可经各自境内水路辗转而入黄河,以至冀州尧都。九州以至于四裔,因内陆水系密布而形成水路交通网络,使各地包括贡物在内的大宗物品得以顺利流通。所谓“懋迁有无化居”(《益稷》),正基于此。

《禹贡》中山的作用,从洪水泛滥到“告厥成功”,贯彻始终。《益稷》中禹自述云“予乘四载,随山刊木”,《禹贡》开篇亦有“禹敷土,随山刊木,奠高山大川”之叙述。关于“随山刊木”,存在两种有代表性的读法:第一,训“刊”为砍伐,以为洪水泛滥,道路不通,禹不得已跋涉于山林之间,故需伐木通除道路而行,郑玄和伪孔都持此说;^⑤第二,训“刊”为表,引申为标记,即砍伐山林以为标识,如《夏本纪》引作“行山表木”。其实两种含义并不冲突,砍伐本身就有标记的作用。清人江声和段玉裁都认为“刊”当作

① 西嶋定生在论述秦汉皇权性质时发明了一个极富洞见的说法——“个别人身的支配”,用以说明皇权的性质及其运作机制。在他看来,秦汉帝国皇帝统治的对象“不是像殷、周时代的氏族,而是一个人一个人的”,相应地,“所有的人,并非作为氏族集团被支配,而是个别的被支配,一个人一个人被皇帝权力所掌握,成为徭役、人头税的对象”。(参见[日]西嶋定生:《中国古代帝国形成史论》,刘俊文主编、高明士等译:《日本学者研究中国史论著选译》第2卷,北京:中华书局,1993年,第49-50页。)

② [周]左丘明传、[晋]杜预注、[唐]孔颖达正义、浦卫忠等整理:《春秋左传正义》中册,北京:北京大学出版社,1999年,第731页。

③ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,第190页。

④ [汉]何休解诂、[唐]徐彦疏:《春秋公羊传注疏》上册,上海:上海古籍出版社,2014年,第260页。

⑤ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,第191页。

“槎”，《说文》训为“槎识”，而“槎”为“袞斫”之义，则“随山刊木”的意思是斜砍树木以为标记。^① 标记的作用在于辨别方位，以免在流动不居的情况下迷失方向。因此，路标作为记号除醒目易辨而外，固定不移是其中应有之义。因为山不动，所以“刊木”才能产生标记意义。《周礼》称名山为“镇”（《职方氏》），镇者安也，同样有取于其安居不动之义。

山为高地，随着洪水逐渐退去，高处之田地可耕种和居住。所谓“九州”，说到底便是四水环绕的九处高地。故《说文》云：“水中可居曰州。周遶其旁，从重川。昔尧遭洪水，民居水中高土，或曰九州。”^② 九州田地因肥瘠程度不同而分为九等，其区分标准为何？《释文》引马融说云：“土地有高下。”《正义》引郑康成说云：“田著高下之等者，当为水害备也。”^③ 清人江声据此进一步解释说：

马、郑知上中下之等是据地形高下为言者，昆仑山高万一千里，天下之最高顶也。九州在昆仑之东南，故西北高东南下。雍州在西北，其田上上，扬州在东南，其田下下，明以高为上卑为下也。荆在扬西，高一等；梁在荆西，又高一等。江南之地卑于江北，故三州当下三等。鸿水之害，沈州尤甚，明地卑也，其田中下。冀则中中，豫中上，青上下，徐上中。禹道河经冀、豫之间至大邳，则折而北行，繇冀、沈之间入海。明青、徐地高，不可更东。沈尤下于冀，故顺其就下之性而道之北行也。是九州上中下之等，据高下差之也。^④

上古之时治水技术有限，水害常甚于水利。民众为避水害，往往择高地居处。马融、郑玄以高下论田之等级，也不无道理。《禹贡》所云“太原”“东原”“敷潜原”的“原”以及“大陆既作”的“陆”，皆是平坦的高地；^⑤ 而三危山可以居处（“三危既宅”），作为雍州平治之结果，尤可以说明山与居处之关系。

《禹贡》叙述治水告成，有“九山刊旅”之说。旅，乃祭祀山神之礼。^⑥ 《论语》记载“季氏旅于泰山”，孔子问冉有是否能够阻止其僭越，冉有不能，孔子感叹：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎？”（《八佾》）《集解》引包咸之说云：“神不享非礼。林放尚知问礼，泰山之神反不如林放耶？”^⑦ 是山为神灵所居之处，或许因有神灵居处，故可为一州之镇。

山、川所表征的居所、道路之象，是古人对于空间的一种最基本的想象。如《论语》记载，子张问“崇德”，孔子回答说“主忠信，徙义”（《颜渊》）。主为寄托之义，徙为行走之义。所以孔子的回答可直白地翻译为：居住在忠信之中，行走于道义之上。其中居处、道路之喻，不言自明。此外，如仲弓所云“居敬行简”（《雍也》）、孔子所谓“居之无倦，行之以忠”（《颜渊》）、“隐居以求其志，行义以达其道”（《季氏》），同样基于这一隐喻。孟子更是以居所和道路比喻仁和义，如“仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”（《离娄上》）“居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。”（《尽心上》）此外，又如“居天下之广居”“行天下之达道”（《滕文公下》）云云，都是基于

① [清]江声撰、曲文等校点：《尚书集注音疏》，北京：北京大学出版社，2023年，第161页；[清]段玉裁撰、李吉东点校：《古文尚书撰异》，济南：齐鲁书社，2023年，第161-162页。

② [汉]许慎撰、[宋]徐铉校定：《说文解字》，第239页。

③ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理：《尚书正义》，第195页。

④ [清]江声撰、曲文等校点：《尚书集注音疏》，第168页。按：标点略有改动。

⑤ 《尔雅》云：“高平曰陆。”郑玄注《周礼·大司徒》云：“高平曰原，下湿曰隰。”（参见[汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》上册，上海：上海古籍出版社，2010年，第334页。）

⑥ 王引之据其父之说以为：“《传》以‘旅’为祭名，则‘旅平’二字、‘刊旅’二字皆义不相属。《禹贡》不纪祭山川之事，五岳四渎皆不言‘旅’，何独于蔡蒙荆岐而言‘旅’乎？且九川不言‘旅’，而九山独言‘旅’？则《禹贡》所谓‘旅’者，本非祭名可知。余谓旅者，道也。《尔雅》‘路、旅，途也’，郭璞曰：‘途，即道也。’《郊特牲》‘台门而旅树’，郑注曰：‘旅，道也。’……‘九山刊旅’者，刊，除也，言九州名山皆已刊除成道也。‘九山刊道’与‘九川涤源’对文，犹之‘九州攸同’与‘四奥既宅’对文也。”按：《国语·周语上》记伯阳父之言有云“阳失而在阴，川源必塞，源塞，国必亡”，“夫国必依山川，山崩川竭，亡之征也，川竭必山崩”，可见所谓“九川涤源”乃是疏浚源头，保证水路畅通。“川竭”对应“山崩”，则治山必是保持山体完好。又《周语中》周灵王太子引禹平治水土以谏灵王，其中表彰禹之功绩有“封崇九山，决汨九川……宅居九隩，合通四海”云云，尤可证与“九川涤源”对应的“九山刊旅”即《周语中》“封崇九山”之义。所谓“封崇”之“封”与“封禅”之“封”同义，颜师古《汉书注》引臣瓚说云：“积土为封。谓负土于泰山上，为坛而祭之。”祭祀神明，则可保证山体完好无虞。由此可见，古注以“旅”为旅祭，确不可易。（参见[清]王引之撰、虞思微等校点：《经义述闻》，上海：上海古籍出版社，2016年，第175-176页。）

⑦ [魏]何晏注、[宋]邢昺疏、朱汉民整理：《论语注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第31页。

这一特定的空间想象:人居住在家中,出了家门便踏上了道路。

四、五服与“中”的原理

禹自陈功绩时说,治水之后,“弼成五服,至于五千”(《益稷》)。《孔传》云:“五服,侯、甸、绥、要、荒服也。服五百里,四方相距,为方五千里,治洪水辅成之。”^①《史记》作“辅成五服,至于五千里”(《夏本纪》),与伪孔同。而《释文》引马融注云:“面五千里为方万里。”又引郑玄注云:“五服已五千,又弼成为万里。”^②马、郑之说,盖本《周礼》。按其文云:

乃以九畿之籍,施邦国之政职。方千里曰国畿,其外方五百里曰侯畿,又其外方五百里曰甸畿,又其外方五百里曰男畿,又其外方五百里曰采畿,又其外方五百里曰卫畿,又其外方五百里曰蛮畿,又其外方五百里曰夷畿,又其外方五百里曰镇畿,又其外方五百里曰蕃畿。(《职方氏》)

邦畿方千里。其外方五百里谓之侯服,岁壹见,其贡祀物。又其外方五百里谓之甸服,二岁壹见,其贡嫔物。又其外方五百里谓之男服,三岁壹见,其贡器物。又其外方五百里谓之采服,四岁壹见,其贡服物。又其外方五百里谓之卫服,五岁壹见,其贡材物。又其外方五百里谓之要服,六岁壹见,其贡货物。九州之外谓之蕃国,世壹见,各以其所贵宝为挚。(《大行人》)

郑玄注《大行人》云:“要服,蛮服也。此六服去王城三千五百里,相距方七千里,公侯伯子男封焉。”^③郑君以为,中国方七千里,加上夷、镇、藩三服构成的四方蛮夷,总方万里,此郑玄“弼成为万里”说之由来。

《史记》和伪《孔传》的说法,直接来源于《禹贡》本文。其文云:

五百里甸服:百里赋纳总,二百里纳銍,三百里纳秸服,四百里粟,五百里米。五百里侯服:百里采,二百里男邦,三百里诸侯。五百里绥服:三百里揆文教,二百里奋武卫。五百里要服:三百里夷,二百里蔡。五百里荒服:三百里蛮,二百里流。

伪《孔传》注“甸服”云:“规方千里之内谓之甸服,为天子服治田,去王城面五百里。”将王城想象为一个原点,以此外推,每服增加五百里,则构成方五千里的正四边形,即伪孔所谓“凡五服相距为五千里”。^④

同一片“禹迹”,方五千里还是方万里,相去直如霄壤,为后世解经者设置了一个极好的算术难题。《汉书·地理志》全采《禹贡》本文,其所言山川和《禹贡》所述大体相同,然其言汉朝疆域东西九千三百零二里,南北一万三千三百六十八里。何以如此?王肃解释说:“方五千里者,直方之数。若其回邪委曲,动有加倍之较。”^⑤简单说,五千里是直线距离,一万里是实际行走的交通距离。此一说也。胡渭不同意王肃的解释,引陆佃和易祓之说,认为《周礼》所云每服五百里是通长五百里,每面实则二百五十里。准此易氏认为,九服共四千五百里,加上王畿千里共五千五百里,其中包括禹增加的“藩服”五百里,对应《益稷》经文所云“九州之外,咸建五长”。这样算来,九州仍方五千里。^⑥此又一说。

《禹贡》和《周礼》之差异,可视为不同时代疆域之差异,也可以视为经文(规范)和史实(事实)之间的差异。然而,不论是方五千里的“五服”还是方万里的“九服”,“服”的构成都原于“中心/四方”这一基本图式,是一个理想的政治地理学模型。四方等距离围绕一个原点,自然的山川形势因素完全忽略不计。根据四方到 midpoint 距离之不同,规定了其政治上不同的身份地位和权利义务。从这个意义上说,中点作为中心是一个极致的标准,只有这一极致标准确立之后,平面上其它位置根据到中心的距离获得自身的存在意义。因此,所谓“五服”实际上可以理解为衡量邦国政治地位和权利义务关系的“算法”。

① [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,第174页。

② 同上,第174页。

③ [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏:《周礼注疏》下册,上海:上海古籍出版社,2010年,第1453页。

④ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,第240、245页。

⑤ 同上,第246页。

⑥ [清]胡渭撰、邹逸麟整理:《禹贡锥指》,第690页。

禹因平治水土,重塑人间秩序而获得上天的福佑,赐予其“洪范”九畴,其中处于中间位置的第五畴为“皇极”,为九畴之核心,可函括其它八畴。^①极者,中也。所谓“皇极”,乃是“大中”之道,君王平治天下的“大中”之道。君王能行“大中”之道,即可获得天命,揭示了“中”和天命之间的关联。王城位于“五服”之中,显然是对政治中心一种理想化的预设。只不过当理想照进现实,求得事实上的大地之中常常成为确认政治合法性的必要举措。

周王朝平定天下后,便着手营建东都洛邑。周公“曰其自时中义,万邦咸休”(《尚书·洛诰》),《传》云“曰其当用是土中为治,使万国皆被美德”^②。《逸周书》记周公云:“予畏周室不延,俾中天下,及将致政,乃作大邑成周于土中。”(《作雒解》)占据地理空间之中,对于国祚永续有重要意义,这或可视为对于得“中”而“受命”一种朴素的理解。何以如此?《周礼》从宇宙论层面予以论证:

以土圭之法测土深、正日景,以求地中。日南则景短多暑,日北则景长多寒,日东则景夕多风,日西则景朝多阴。日至之景,尺有五寸,谓之地中:天地之所合也,四时之所交也,风雨之所会也,阴阳之所和也。然则百物阜安,乃建王国焉,制其畿,方千里而封树之。(《大司徒》)

大司徒使用一种叫作“土圭”的测量工具,目的是精准地找到大地之中。这一中点是天地、四时、风雨和阴阳的交会之处,求得此“中”建立国都,才能风调雨顺、物阜民安。

基于地理空间之中心这一原型,不难归纳出“中”之原理的三项内涵:一、无偏,中心至四边等距,不偏向任何一方;二、内在,以中为内,相应地四方边缘为外;三、不动,一个旋转的物体,从视觉效果上说,唯中心静止不动。

与从空间之“中”相对的是“方”。《诗》云“商邑翼翼,四方之极”(《殷武》),郑《笺》曰“极,中也。商邑之礼俗翼翼然可则效,乃四方之中正也”^③。以“中正”训“中”(极),显然是地理之中的延伸。《诗》《书》中“四方”“鬼方”“内方”“外方”等“方”字,皆可以理解为与中心相对的边缘。从地理空间上的四周边缘,又可进一步引申为一曲或者一偏,《孟子·离娄下》所云“汤执中,立贤无方”之“方”和《庄子·天下》中“方术”之“方”皆可作如此解。《中庸》所云“中立而不倚”,程子所谓“不偏之谓中”,^④皆是取中不偏不倚之义。

以“中”为内,更是常训。《说文》:“中,内也。”《诗经·召旻》“泉之竭矣,不云自中”,《周礼·考工记》“国中九经九纬”云云,中皆可训为内。对人来说,心灵内在于身体,相应地,“中心”(内心)在早期文献中是一个很常见的词汇。^⑤基于内外之别,可以区分隐与显、未发与已发,内在于心(或性)的情为我本有,已发则为喜、怒、哀、乐。

中的不动之义,基于转动的圆环这一意象而来。《论语·为政》开篇有云:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”包咸云:“德者无为,犹北辰之不移而众星共之。”^⑥孔子的比喻显然取义于“北辰”之不动。北辰何以不动?郑康成云:“北极谓之北辰。”极者,中也。李巡曰:“北极,天心,居北方,正四时,谓之北辰。”《汉书·天文志》更是将北极称为“天枢”。^⑦司马迁在形容“世家”(诸侯)和“本纪”(天子)之关系时,用了类似的比喻:“二十八宿环北辰,三十辐共一毂,运行无穷。”(《太史公自序》)运行不已的星宿“环”绕北辰,车轮环绕车轴,皆取象运转之圆环,中心不动而边缘运行不已。同样的意象,庄子用“环中”来比喻道枢,因“得其环中”所以可以因应无穷。^⑧《淮南子·原道训》更进一步申说云:

① [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,第459页。

② 同上,第606页。

③ [汉]毛亨传、[汉]郑玄笺、[唐]孔颖达疏、[唐]陆德明音释、朱杰人等整理:《毛诗注疏》下册,上海:上海古籍出版社,2013年,第2156页。

④ [宋]朱熹撰:《中庸章句》,《四书章句集注》,北京:中华书局,2012年,第17页。

⑤ 《孟子·公孙丑上》云“中心悦而诚服”,《滕文公上》云“中心达于面目”,《礼记·表记》云“中心惻怛”“中心安仁”,《荀子·解蔽》云“观物有疑,中心不定”,等等。

⑥ [魏]何晏集解、[宋]邢昺疏:《论语注疏》,第14页。

⑦ [清]刘宝楠撰、高流水点校:《论语正义》上册,北京:中华书局,1990年,第37-38页。

⑧ 《庄子·齐物论》云:“彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。”《则阳》云:“冉相氏得其环中以随成,与物无终无始,无几无时。”《盗跖》云:“若是若非,执而圆机。”

得道之柄，立于中央。神与化游，以抚四方。是故能天运地滞，转轮而无废，水流而不止，与万物终始。风兴云蒸，事无不应；雷声雨降，并应无穷……无为为之而合于道，无为言之而通乎德。

环中即圆心，运转之圆只有圆心静止不动，所以没有偶对。因其静止，所以能因应无穷。所以《淮南子》以为，执道之柄（枢）可“与万物终始”的同时做到无言无为，处于安静的状态。

五、小结：天下的意义

郑玄谓禹为“三王最先者”，是中国历史上最早的王。禹之王位的获得，源于平治水土，恢复大地的秩序；而王权成立的基础则是规划大地空间，具体表现为画定九州、主名山川、弼成五服。《禹贡》正是禹规划大地空间的基本蓝图。

规划大地空间，是将风土殊异的区域纳入到统一的政治秩序之中。“茫茫禹迹，画为九州。”天下（禹迹）的同一性，建立在大地的自然差异之上，而这种天然的风土殊异区分了九州。九州何以不同？《禹贡》将九州区划归根于土之不同。土表征的是大地蕴藏和长养（“吐生”）能力，所以土之不同必然表现为其所蕴藏和长养的“土物”之不同，孔颖达所谓土生“异物”即此之谓也。相反，土物并非因其自身而与众不同，土物之“异”源于土地特有的性质和吐生能力，二者相互界定。如此一来，规划大地空间表现在物的层面上，则是将标记风土差异的殊方“异物”转化为可以度量、交换和流通的一般贡物，呈献给中央王朝。从土物到贡物，彰显了物存在的一个基本结构——居止和流通（亦或者居所和道路）。和后世将大地（地）理解为承载万物的平滑表面不同，土是土物得以蕴藏和长养的居所，是土物之殊异性得以成立和展现的根据。一旦土物脱离其居所，踏上终点为王都的朝贡之路，就成了贡物。

居所和道路，是《禹贡》所规划之大地空间的基本结构。不只方物存在于这一结构中，民人也生活在这—结构里，政治更是奠立于这一结构之上。山川是《禹贡》本文的核心意象，禹平治水土的过程就是围绕着山川展开的。山川是居所和道路的象征，其中河流作为贡物流通的水路，道路之象不言而喻。九州为四水环绕的高地，是人的居所；群山尤其是名山是平陆上的高地，更是神的居所。与川之流动不息对应，山厚重不迁，为居所之象。基于居所和道路这一结构，“五服”作为理想的政治地理模型，规范了列国的政治地位，及其与中央王朝之间的权利义务关系。王都是“五服”的中心，内在于天下列国。五服（列国）的人与物，往来于通往中心的道路上，而中心则如安居于其所的北辰一样，不迁不移。

总而言之，天下是一个空间概念，居所和道路是天下的基本结构，其中尤以居所为根本。在这个意义上，说天下是空间概念是迁就现代言说习惯不得已的表达。天下显然不是现代意义上的空间，甚至不是物处于其间或其上的位置，而是土物蕴育于其中并生于斯长于斯的居所。所以，物与居所一体相关，每一物都有居所，每一物必有一个对应居所，当且仅当在其居所之中时，物处于合乎其本性的有序状态。

大禹平治水土，使得大地之上的品类皆能如其本性地生存，而《虞人之箴》将其形容为“各有攸处”，即每一物都处于它应在的居所之中。这其中包含着一种迥异于后世的本体论设定：物的本性与其居所一体关联。而诸子学则认为，通过感官知觉把捉事物呈现出来的属性，能够把握到内在于事物自身的本质：事物的本性寓于事物自身，与其所处无关。即使重视空间位置的荀子，也只认为位置保证事物的同一性^①，而与事物的本性无关。从这一本体论设定出发，虚静忘我的心性论与工夫论，乃至农耕文明对于定居生活的自我肯定，都能够得到一定程度的说明。只是这已经超出本文所论，在此就不赘述了。

（责任编辑 于 是）

^① 《荀子·正名》云：“物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者，谓之化。有化而无别，谓之—实。”

“时变”

——刘咸炘论“六经皆史”

雷天籁

【摘要】刘咸炘“私淑”章学诚,提出“道家史观”“舍经而言史”“舍儒而言道”。章学诚仅以历法制度理解《周易》,章太炎等关注到“史”来源于古代宗教,皆未探究“史”的原理,为什么“史”与天文历法关联?“史”的原理是“时变”,没有明确的起点、方向、目的,而是一种更为原初的变易。“时”囊括一切“公共时间”和“个体时间”。“舍经而言史”“舍儒而言道”不是字面意义上舍弃某个概念,而是以“史”和“道家史观”将经学解释为历史哲学。刘咸炘对“六经皆史”的讨论触碰到了两个话题,一是传统经学在现代学术分科中的没落,一是中西哲学的比较和对话,并提供了具有借鉴意义的思考。

【关键词】刘咸炘;章学诚;六经皆史;历史哲学

中图分类号:B259.9 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)05-0136-07

作者简介:雷天籁,(广州 510631)华南师范大学哲学与社会发展学院特聘研究员。

经学是中国传统学术的核心,但究竟如何在现代社会中理解经学,这是传统经学向现代学术转型的重要问题。自晚清以降,张之洞、康有为、廖平、章太炎、刘师培、蒙文通等人都有相关讨论。本文尝试论述、评价民国学者刘咸炘(1896-1932)的经史观。学界已有不少学者关注这一议题,如萧蓬父、张志强、刘复生、周鼎、严寿澂、欧阳楨人、陈中、张凯、陈赞、刘开军、杨志远等。经过这些研究,刘咸炘的经史观的大致面貌逐渐清晰:他继承章学诚的“六经皆史”说,尝试以“史”统合整个传统学术。^①但是,刘咸炘提出的一些非同寻常的观点,特别是“道家史观”,甚至自称“吾常言,吾之学,其对象可一言以蔽之曰史,其方法可一言以蔽之曰道家”,“舍经而言史,舍儒而言道”^②,仍没有得到充分解释。吴飞指出,刘咸炘在“历史哲学”的意义上阐发了“六经皆史”^③。这提示刘咸炘的经史观有更丰富深刻的内涵待发掘,这些内涵对传统经学的现代转型的意义亦值得重新审视。

一、“史”与天文历法

章学诚提出:“六经皆史也,古人不著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也。”^④对此,一直

① 参见蒙文通、萧蓬父、庞朴等:《〈推十书〉导读》,上海:上海科学技术文献出版社,2010年;张志强:《朱陆·孔佛·现代思想——佛学与晚明以来中国思想的现代转换》,北京:中国社会科学出版社,2012年;刘复生、徐亮工等:《近代蜀学的兴起与演变》,成都:四川大学出版社,2016年;周鼎:《刘咸炘学术思想研究》,成都:巴蜀书社,2007年;严寿澂:《百年中国学术表微·经学编》,上海:华东师范大学出版社,2012年;欧阳楨人:《刘咸炘思想探微》,北京:商务印书馆,2016年;陈中:《儒道会通:刘咸炘哲学思想研究》,贵阳:孔学堂书局,2017年;张凯:《经史、义理学的重建:刘咸炘与中国学术的近代转化》,《哲学研究》2020年第9期;陈赞:《“原史”:中国思想传统中的原初符号形式》,《船山学刊》2022年第6期;刘开军:《传统史学理论在民国史学界的回响——论刘咸炘的章学诚研究》,《史学史研究》2015年第2期;杨志远:《刘咸炘史学思想初探》,《史学史研究》2014年第3期。

② 刘咸炘:《道家史观说》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,上海:上海科学技术文献出版社,2009年,第43页。以下《推十书》各册均出自此版本。

③ 吴飞:《经学何为?——六经皆史、六经皆礼、六经皆文三说辨证》,《现代哲学》2024年第1期,第113-114页。

④ [清]章学诚撰、叶瑛校注:《文史通义校注》上册,北京:中华书局,2014年,第1页。

众说纷纭,如胡适说“一切著作,都是史料”^①,余英时说有“尊史抑经的意味”^②,倪德卫(David S. Nivison)、山口久和反对史料化的解读,从道器关系的角度认为应该由哲学上理解^③。吴飞也不同意“降经为史”,直击相关解读的要害:“将焦点聚焦于经、史地位之争上,并非‘六经皆史’说的要害。”^④刘咸炘提出“舍经而言史”,看上去是比胡适等人更激进的观点,却说“私淑章实斋先生”,如果仅着眼于经史相争,尚不能完全理解这一点。以下从刘咸炘对《文史通义·易教》的讨论入手展开论述。

章学诚也意识到,“六经皆史”不是一个可以直接成立的结论,于是借他人的口吻发问:“《易》以道阴阳,愿闻所以为政典,而与史同科之义焉。”^⑤《尚书》《春秋》等经书具有“史”和“政典”的性质,这多少可以接受,但《周易》是讨论阴阳、卜筮之书,为什么是“史”和“政典”?章学诚回答:

“夫《易》开物成务,冒天下之道。”“知来藏往,吉凶与民同患。”其道盖包政教典章之所不及矣。象天法地,“是兴神物,以前民用。”其教盖出政教典章之先矣……盖圣人首出御世,作新视听,神道设教,以弥乎礼乐刑政之所不及者,一本天理之自然。^⑥

《周易》涵盖天下万物的道理,特别是通过“知来藏往”理解万物,即收藏过去和知晓未来。这不同于一般的政教典章,章学诚以此为一切实政教典章的基础。但这样仍旧很模糊,为什么“知来藏往”这么重要?章学诚随后补充道:“则其所以厚民生与利民用者,盖与治历明时,同为一代之法宪……夫悬象设教,与治历授时,天道也。”^⑦《易教中》载:“《易》为王者改制之巨典,事与治历明时相表里,其义昭然若揭矣。”^⑧《周易》之所以是政教典章,构成其他制度的基础,是因为古人借此制定了历法、时令制度,万物的运转无不受历法、时令制约。章学诚所说的“天道”一点都不抽象,而是立足于非常实际的政教典章。吴飞说:“历法乃是公共时间制度的设立……只有在确立了标准的时间制度之后,才谈得上其他的政教典章。”^⑨但仍可以进一步追问,为什么《周易》以及六经因此是“史”?世界上其他文明、民族也有历法制度,中国传统的“六经皆史”为什么有特别的意义?

正是在这一点上,刘咸炘对章学诚有些微辞。他同意章学诚的基本观点,称“六经皆史,官守典章,章先生详之矣”,又说“至于《易》之为史,则较难明。章氏徒以治历授时为说,举义太狭,不与《易》称”。^⑩只以历法制度定义《周易》,那么《周易》不过是区别于《尚书》《仪礼》的另一种政教典章,不仅不能解释为什么是“史”,而且无法达成章学诚最初的理论目标,即《周易》何以是一切政教典章的基础,“史”为什么是理解这一点的关键。

从历法制度来理解“史”,并非章学诚首创。如司马迁说:“文史星历近乎卜祝之间。”^⑪韦昭注《国语》“瞽、史教海”云:“史,太史也。掌阴阳、天时、礼法之书,以相教诲者。”^⑫史官的职能一开始即与历法相关。章学诚尽管特别敏锐地抓住了这一点,但没有详细论述。刘咸炘认为这是理解“史”的要害,将“六经皆史”内在的问题总结为:

究竟何为天人之际,岂果徒作门面语邪?凡此皆昔人所未明解。今之学者,必以古代学问皆出神教解之。夫一切学问,后皆离神教而独立,何故天文与史书独尚联合?此必须求联合之故而后可解也。^⑬

这里需要先说明刘咸炘评论的对象。有观点认为,后来的一切学术都可以追溯到上古宗教。虽然

① 胡适:《章实斋先生年谱 戴东原的哲学》,北京:北京师范大学出版社,2014年,第272页。

② 余英时:《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2012年,第60页。

③ [美]倪德卫:《章学诚的生平及其思想》,杨立华译,南京:江苏人民出版社,2007年,第148页;[日]山口久和:《章学诚的知识论——以考证学批判为中心》,王标译,上海:上海古籍出版社,2006年,第81页。

④ 吴飞:《经学何为?——六经皆史、六经皆礼、六经皆文三说辨证》,《现代哲学》2024年第1期,第112页。

⑤ [清]章学诚撰、叶瑛校注:《文史通义校注》上册,第1页。

⑥ 同上,第1页。

⑦ 同上,第2页。

⑧ 同上,第14页。

⑨ 吴飞:《经学何为?——六经皆史、六经皆礼、六经皆文三说辨证》,《现代哲学》2024年第1期,第112页。

⑩ 刘咸炘:《认经论》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第31页。

⑪ [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》第9册,北京:中华书局,1962年,第2732页。

⑫ [战国]左丘明撰、[三国]韦昭注:《国语》,上海:上海古籍出版社,2015年,第8页。

⑬ 刘咸炘:《道家史观说》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第43页。

没有指名道姓,刘咸炘应该说的是章太炎和刘师培,他们都对章学诚的“六经皆史”有所讨论。章太炎说:“六艺,史也。上古以史为天官,其记录有近于神话(……此则古史多出于神官,中外一也。人言六经皆史,未知古史皆经也。),学说则驳。”^①刘师培既说“古学出于宗教”,也说“古学出于史官”。^②他们在一定程度上都继承了章学诚,如章太炎以《诗经》为“政治”,以《礼》《乐》为“周朝的法制”,“史”的内涵与政教典章接近。^③在刘师培这里,“史”更是宽泛地指代一切“事”：“其事谓之史职。以其法载之文字而宣之士民者,谓之太史。”^④相比于章学诚,章太炎和刘师培的理论目标已经变化,他们将“史”溯源至古代宗教,试图在晚清重建中华文明的历史叙事。江湄指出,章太炎的“六经皆史”是“具有自觉意识的中国‘种族-文化’的起源历史”^⑤。吴飞认为,这是“通过国史确立国族性”^⑥。

对于章学诚、章太炎、刘师培的观点,刘咸炘并未否认,但也不满意。章学诚只注意到历法制度,略显狭窄;而章太炎、刘师培虽然特别关注到“史”来源于古代宗教,但目标在于以“史”囊括一切制度和事务,反倒失之泛泛,忽略了探究“史”的深层意义。刘咸炘尤其指出,尽管后来的学术逐渐脱离宗教而各自独立,但“周官太史本掌天事,汉世太史令亦掌天文、律历”^⑦,就像司马迁、韦昭都注意到史官、占卜、历法在中国传统内是紧密结合的,李泽厚将这一特征总结为“巫史传统”。^⑧然而,这是为什么?刘咸炘想要回答的正是这一问题。

二、“史”的原理

关于“史”,刘咸炘比较重要的论述包括:

实事则一治一乱,一张一弛,史之所著也。^⑨

章氏徒以治历授时为说,举义太狭,不与《易》称。夫《易》彰往而察来,神以知来,智以藏往,史之大义也。太史迁称《易》本隐以之显,《春秋》推见至隐。^⑩

大明终始,六位时成,六爻相杂,惟其时物,其初难知,其上易知,此与编年史同意,时即史之原理也。永终知敝,盖有年所不及编者矣。^⑪

不知疏通知远,藏往知来,皆是御变。太史迁所谓通古今之变,即是史之要旨,吾名之曰察势观风。^⑫

盖天道之显然者为四时,史本根于时间,变本生于时间。^⑬

章实斋明六经皆史,而于《易》之为史,仅以历为说,吾以时变之义补之。^⑭

刘咸炘要探究的“史”之“原理”,他命名为“时变”。一方面,“时变”由两个词组成,首先是“变”,然后是“时”。什么是“变”?在刘咸炘看来,“变”即差异的显现,如“一治一乱”“一张一弛”。“事”只有在“变”之中才得以呈现和理解。比如,人之所以能够注意到花朵开放,是因为花朵曾处在没有开放的状态;国家之所以得到治理,是因为拨乱反正。如果是无尽的、毫无规律的流变,人其实无法提炼出任何认识、判断。“变”这个概念的提出,本身就意味着流变的消失和人对流变的掌控,“一张一弛”相互呈

① 章太炎:《馥书》(重订本),朱维铮点校:《章太炎全集》第3册,上海:上海人民出版社,2014年,第152-153页。

② 刘师培撰、黄锦君选编:《刘师培儒学论集》,成都:四川大学出版社,2010年,第144、151页。

③ 章太炎:《经的大意》,《章太炎全集·演讲集》上册,上海:上海人民出版社,2015年,第99页。

④ 刘师培撰、黄锦君选编:《刘师培儒学论集》,第151页。

⑤ 江湄:《创造“传统”:晚清民初中国学术思想史典范的确立》,台北:人间出版社,2014年,第197页。

⑥ 吴飞:《经学何为?——六经皆史、六经皆礼、六经皆文三说辨证》,《现代哲学》2024年第1期,第113页。

⑦ 刘咸炘:《道家史观说》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第43页。

⑧ 参见李泽厚:《由巫到礼 释礼归仁》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年;吴飞:《从历史哲学来理解“巫史传统”》,《开放时代》2024年第3期。

⑨ 刘咸炘:《学纲》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第8页。

⑩ 刘咸炘:《认经论》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第31页。

⑪ 同上,第31-32页。

⑫ 刘咸炘:《道家史观说》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第43页。

⑬ 同上,第43页。

⑭ 刘咸炘:《〈易〉史通言》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第126页。

现,统合于“变”,此即“御变”。“御变”是对变化的认识、掌控,刘咸炘称为“史之要旨”。陈赟精准概括为:“对于时间中的事物之变化,史的经验是乘之御之,因而这是一种直接面对时间中的事物之朽化衰变而因势利导地加以转化的经验。”^①另一方面,“变”不是最原初的概念,到底为什么会有变化,刘咸炘认为这依然需要追问。“史本根于时间,变本生于时间。”“时变”中的“时”即“时间”,“时”才是“变”的根本原因,要理解这一点仍须回到他对章学诚的批评。《周易》之所以为“史”和政教典章,章学诚认为是因为历法制度。但历法制度显然不可简单等同于时间本身,而是将时间作为一个对象,用理性、技术进行测度,使其成为客观化的标准时间。按照吴国盛对两种原型时间经验的划分,这属于“标度时间经验”,区别于“时间之流经验”。^②李泽厚虽然在论述巫史传统时没有专门分析时间,但也指出原始巫术演进的重要特征即“对象化”“客观化”“叙事化”。^③

刘咸炘不反对用历法制度理解时间,但这仅仅构成时间的一个维度,如果更换一种测度方式,就会造成完全不同的结果。比如,刘咸炘这样描述“刚柔”：“刚柔有二义,论其力,则动进谓之刚,静退谓之柔。论其质,则动者流行又为柔,而静者凝结又为刚矣。”^④“刚柔”也是对变化的描述,如《周易·系辞》“刚柔相推,变在其中矣”,“刚”“柔”分别表示变化的不同阶段,却会因为角度不同而相互转化。刘咸炘分为“力”“质”两个角度:“力”侧重于变化的过程,“刚”表示变化的增强,“柔”表示变化的衰减;“质”侧重于变化的结果,“刚”表示变化已经完成,拥有固定的形态,“柔”表示形态尚未固定,还处在变化之中。举例说明,人的生命无不是从出生向死亡变化,从“力”的角度看,少年意气风发,比老者更具生命力,故属“刚”,老者行将就木、活力衰退,故属“柔”;从“质”的角度看却相反,老者已经完成生命的成长,在智识上学习程度更高,人生阅历和经验更加丰富,故属“刚”,而少年还需要不断地向老者学习,具备更多的可塑性,故属“柔”。总之,万物在“时”上的定位是不确定的,取决于多种多样的测度方式。按照吴飞对时间的分类,历法制度属于“公共时间的确立”,属于“客观维度”,但具体到不同的个体,又有“主观维度”上的“个体时间”。^⑤

章学诚只注意到历法制度意义上的“公共时间”,因而受到刘咸炘的批评。除了“刚柔”“动静”,刘咸炘还提到“往来”“隐显”“初上”等,甚至作《两纪》^⑥,专门搜集成对出现的词组,如“文质”“生死”等,这些都是对“时”的描述。“时”不是线性的或单线的变化,没有明确的起点、方向、目的,也没有固定的形态,而是一种更为原初的变易。“时”并不因此是毫无规律的流变,而是显现为各种各样有起点、方向、目的的“变”,人可以测度这些“变”,也就是“御变”。“时”囊括一切“公共时间”和“个体时间”,是所有测度时间的基础。“时”即“史”的原理,呈现为整个人类历史的展开、变动。刘咸炘特别提及中国传统的编年史,编年体是一种史书的书写体裁,也可以理解为从技术上对原初历史进行“对象化”“客观化”“叙事化”处理,但这种编年史有固定的起点、终点,总有无法涵盖的历史,所以刘咸炘说“其初难知”“有年所不及编者”。这恰恰说明“史”是多样的,正如中国传统除了编年体,还有纪传体;除了《春秋》,还有《尚书》《诗经》等,刘咸炘更是提到《儒林外史》^⑦,它们是从不同角度的“史”,这些都基于“时变”。在这个意义上,应该说刘咸炘的“时变”是一种“历史哲学”。

三、“舍经而言史”

经过上述分析,下文尝试定义刘咸炘经、史、子观中的三个核心观点,即“舍经而言史”“舍儒而言道”“道家史观”。刘咸炘对晚清今古文之争的评价是一个很好的切入点,严寿澂虽已有介绍^⑧,但没有

① 陈赟:《“原史”:中国思想传统中的原初符号形式》,《船山学刊》2022年第6期,第20页。

② 吴国盛:《时间的观念》,北京:北京大学出版社,2006年,第8页。

③ 李泽厚:《由巫到礼 释礼归仁》,第17页。

④ 刘咸炘:《二五》,《推十书》(增补全本)甲辑第2册,第731-732页。

⑤ 吴飞:《时空作为性命节律——基于张祥龙时间哲学的阐发》,《哲学动态》2024年第1期,第86-89页。

⑥ 刘咸炘:《两纪》,《推十书》(增补全本)甲辑第3册,第1049-1054页。

⑦ 刘咸炘:《道家史观说》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第44页。

⑧ 参见严寿澂:《百年中国学术表微·经学编》,第403-413页。

完全总结。晚清今古文之争的一大核心话题是经书的真伪及性质,许道勋、徐洪兴做过一个简易的区分:今文家主张“专名说”,表示“‘经’只是孔子著作的专称”;古文家主张“通名说”,表示“‘经’是古代书籍的通称”。^① 定义的分歧也是不同的思想、政治主张的体现。杨念群总结,今文家关联于“清朝正统观的建立”和“改革的思想渊源”^②。江湄指出,章太炎著意于“建立中国‘种族-文化’的起源历史”^③。这些都代表了传统经学转型过程中的不同路径,刘咸炘是其中之一,但他对这两种主张皆有批评:

至康氏始谓古文经皆刘歆伪造……于是汉前之书乃无一可信者矣……章太炎侏六艺于古史……而诸公则谓古事皆怪力乱神,今经所载乃孔子文饰。于是今之不信经者,两取其说,非断烂古书,即儒家假托。立说不同,而其致则一。^④

今文家如康有为强调孔子作经,古文家如章太炎从古史的角度理解经书,但无论是哪派,刘咸炘认为造成的结果都是疑经。前者的问题在于“今文家之所谓经,则不史不子,既不自作一书,复不直论古事……”^⑤今文家为了凸显孔子的至高地位,极为强调经书不同于其他任何典籍,所以不管从何种角度理解,都容易被批评为贬低经书,导致无法作出定性和描述,沦为“假托”。古文家以经书为古史,难免对经书的地位有所消解,沦为“断烂古书”。

刘咸炘认为问题的症结在于能否跳出经史二分,关键不在于如何定义经书,而是今文、古文两家已经默认了经、史分畛,那么不管怎样讨论,都不得不在经、史之间二选一,区别仅在于今文家选择了经,古文家选择了史。刘咸炘特别强调,他私淑章学诚,看上去“似若党古文者”,但“实不然也”。^⑥ 刘咸炘认为章学诚已经冲破了经史关系这一预设:“章先生开宗明义,言六经皆史,即是认定本体,其说与今古文两家皆不同。”^⑦“六经皆史”一开始就不是讨论经史关系,而是直接认定“经”是什么。这不是说“经部”应该按照“史部”来理解,而是“经”即“史”。刘咸炘打了一个有趣的比方:“六经皆史,犹言八骏皆马耳。”^⑧“六经皆史”是一句同义反复,“经”本来就是“史”,就像“骏”本来就是“马”,二者在根本上没有区别,再讨论“马”是否低“骏”一等是很荒谬的。因此,刘咸炘的经史观应该从全新的角度来理解。他之所以说“舍经而言史”,是为了充分发掘“史”的原理,即“时变”。我们既可以说他“舍经”,也可以说他“舍史”,因为他主张舍弃“经”“史”的常规名义、定义来“认定本体”。但是,刘咸炘并不是要完全否定后来的史学,《学纲》这段话可以作为他论经、史、子关系的总纲:

道一而形分为万,故万事万物皆有两形,各有一端,所以成类。虚理则过犹不及,不归杨则归墨,子之所持也;实事则一治一乱,一张一弛,史之所著也。六经皆史,而经孔子手订,器殊而道一,一以贯之,并行不悖,执其两端用其中……是故史、子皆统于经。史衍经,各异之体传其外,犹子于父不必肖也;子分经,一贯之义传其内,犹弟子于师不必全也。^⑨

这里化用了章学诚说的“古人未尝离事而言理”^⑩,原初的“史”的完整性体现在“事”“理”之合一。但刘咸炘不满足于强调这一结构,所谓“万事万物皆有”的“两形”,恰恰对应着前述“时”的各种角度,如“刚柔”“动静”等,“事”和“理”既是其中的一对词组^⑪,也是测度万事万物的方式。在这个意义上。刘咸炘解释了后来专门化的史学、子学何以诞生:史学侧重于“实事”,子学侧重于“虚理”,二者是“时”在运动变化中自然分化的结果。在这一点上,刘咸炘不同于章学诚。章学诚强调古学“治教未分”“官

① 许道勋、徐洪兴:《中国经学史》,上海:上海人民出版社,2006年,第4页。

② 杨念群:《百年清史研究史·思想文化史卷》,北京:中国人民大学出版社,2020年,第154页。

③ 江湄:《创造“传统”:晚清民初中国学术思想史典范的确立》,第197页。

④ 刘咸炘:《经今文学论》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第163-164页。

⑤ 同上,第164页。

⑥ 同上,第163页。

⑦ 刘咸炘:《认经论》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第30页。

⑧ 刘咸炘:《〈文史通义〉识语》,《推十书》(增补全本)甲辑第3册,第1116页。

⑨ 刘咸炘:《学纲》,《推十书》(增补全本)甲辑第1册,第8页。

⑩ [清]章学诚撰、叶瑛校注:《文史通义校注》上册,第1页。

⑪ 刘咸炘在《两纪》中也说:“故万事万物皆有两端。”(《推十书》(增补全本)甲辑第3册,第1050页。)

师合一”，是为了批评它们在后来的分离，子学正体现了“思而不学”“不能无蔽”，失去了古学的完整性。^①而在刘咸炘看来，专门化的史学、子学与原初的“史”的关系，就像父母生育孩子，老师教授弟子，孩子、弟子继承的是一部分内容，这很正常，没有什么值得批评的。例如，一年有四时变化，人需要适应不同的季节、温度等，但不必要因此批判夏天太热、冬天太冷；恰恰是因为经历了不同的四时，人方能体会到完整的、适宜的天气，这既是“时变”，也是“御变”。

四、“舍儒而言道”的“道家史观”

同理，“道”“道家”在刘咸炘这里也需要区分两层含义，第一层类似于“经部”“史部”，是后来因学术分化而产生的“专名”，第二层是更加原初的，类似于上述“史”的原理。刘咸炘说：“道家之专名，则在诸子既分之后，与儒正同。因诸子各标宗旨皆反先王，于是守周道者，袭术士之通称，而名为儒。传原古之说者，袭道术之通号，而名为道家耳。”^②这里以“儒”为“术士”，应该是对《说文》和刘师培的引用。^③“儒”只有第一层含义，用来指示拥有具体技艺的“术士”。“道”则不同，刘咸炘的定义包括“道者，普泛之称”“盖道术也者，人之生活法也，有人而即有之”^④“凡道术皆言人生”^⑤等。“道”是一种更加宽泛的名义，落实于人则为“道术”，即人的生活方式。“道术”不是一般的“术士”，不是某种具体的技艺，而是指代所有人的“生”或“活着”^⑥，“生”囊括一切技艺，是所有人绝无可能逃离基本处境。

为什么刘咸炘会这样理解“道”，“舍儒而言道”？这主要是因为“道家”与“史”有紧密关联：

道家方法如何，一言以蔽之曰御变。御变即是执两……《七略》曰：道家者流，出于史官，秉要执本，以御物变。此语人多不解。不知疏通知远，藏往知来，皆是御变……道家因出史官，故得御变之术。史家因须有御变之识，故必用道家之术。老子为守藏史，马迁家学本道家，其明证也。^⑦

刘咸炘强调的“御变”出自《七略》，并借此证明老子和司马迁皆出自“道家”传统。“道术”即“御变”，“生”这一生存处境意味着人生活在“时变”之中，不得不“御变”。“道家方法”不是可有可无的方法，而是只要人“活着”就不得不采取的生活方式，即“疏通知远”和“藏往知来”。刘咸炘甚至说：“吾华人自圣贤以至于愚民，无非道家。”^⑧总之，“舍儒而言道”和“道家史观”与刘咸炘对“史”的原理的论述是一致的，所以说“吾常言，吾之学，其对象可一言以蔽之曰史，其方法可一言以蔽之曰道家”^⑨。

由此，刘咸炘对“儒家”“道家”又有新解：“吾常言吾学乃儒家兼道家。”^⑩这看上去与“其方法可一言以蔽之曰道家”之说矛盾，但这里的“儒家”已不是“专名”。刘咸炘的相关论述包括：

儒家是横中，合两为一；道家是纵观其两，知两乃能合一。道家之学，不过为儒家之方法。^⑪

道家之说源远流长，以言乎观事理，则其论势乃儒家论理之预备工夫。以言乎处世，则其柔谦亦儒家中庸之次。^⑫

道家学术之大要，可以数言尽之。因见变之徒劳，故主退让……见变之不可免，故主静。因凡有所作为，须合于时几，加人力而失时，必败，故主无为。^⑬

这几处应该视为刘咸炘提出“时变”“御变”“道家史观”之后，对“儒家”“道家”乃至传统学术的重

① [清]章学诚撰、叶瑛校注：《文史通义校注》上册，第175-176页。

② 刘咸炘：《子疏》，《推十书》（增补全本）乙辑第1册，第56-57页。

③ 参考刘师培：《释儒》，《刘师培儒学论集》，第362页。

④ 刘咸炘：《子疏》，《推十书》（增补全本）乙辑第1册，第56页。

⑤ 刘咸炘：《天地》，《推十书》（增补全本）甲辑第2册，第705页。

⑥ 刘咸炘说：“（生）犹俗言活。”（《推十书》（增补全本）甲辑第2册，第738页。）

⑦ 刘咸炘：《道家史观说》，《推十书》（增补全本）甲辑第1册，第43页。

⑧ 同上，第44页。

⑨ 同上，第43页。

⑩ 刘咸炘：《认经论》，《推十书》（增补全本）甲辑第1册，第30页。

⑪ 同上，第30页。

⑫ 刘咸炘：《道家史观说》，《推十书》（增补全本）甲辑第1册，第44页。

⑬ 同上，第44页。

新定位。“儒家”“道家”虽然都是“御变”，但仍有不同的方式。“儒家”的“御变”来自“中庸”，“中”是从“横”的维度上说的，称为“横中”。相比而言，“道家”的“御变”来自纵向的历史、时间维度，另称为“势”。刘咸炘也以“纵”“横”概括所有的“事”：“人与人合而有二事，横曰群，纵曰史。”^①纵横交错，亦是“时变”的运动、分化。

人的生活方式是在“时变”中不断“御变”，但如何“御变”又有不同的侧重。“儒家”强调“御”的一面，希望在变化中不断进取、调整，争取始终保持在“横中”。“道家”强调“变”的一面，正是因为看到无尽、莫测的流变，故而主张暂时游离于变化之外，耐心等待，甚至“退让”。刘咸炘将这两种“御变”方式另称为“包”和“超”，“儒家”偏于“包”，“道家”偏于“超”，这两种方式相对而成立，缺一不可。^②无论是哪种“御变”，都以“时变”为基础，“儒家”和“道家”皆因循自然变化，只是倾向不同。刘咸炘从未在“时变”之外另设一位绝对的超越者来“御变”，也没有设立“时变”之外的标准来贬低自然和历史的“时变”。在这个意义上，“儒家”“道家”被纳入刘咸炘的“六经皆史”和“道家史观”，他在《子疏》结尾作《学变图赞》，以“时变”为基础试图重新勾勒早期中国学术史，不过这是另一个有待展开的论题。

五、结 语

从章学诚提出“六经皆史”，到晚清今古文诸家的争论，一方面经史关系等话题的确得到深入讨论，另一方面“经学的瓦解”的时代也迅速降临^③，传统经学在新的学术分科和图书分类中不仅丧失了核心位置，更是无处安顿。从整体上重新审视经学，既要对比西方学科体系中的古典学、圣经学^④，也要再次激活章学诚以来的思想努力。刘咸炘作为章学诚之后唯一一位凸显自己“私淑”章学诚的学者，如果将“章学诚－刘咸炘”视作一组连续的、有继承关系的学者，探究刘咸炘讨论“六经皆史”的意义，应该可以成为晚清今古文家之外的另一种有待发掘的理论力量。

刘咸炘论“六经皆史”之所以比较特别，这是因为他触碰到两个重要话题，一是传统经学在现代学术分科中的没落，二是中西哲学的比较和对话，这是重新理解经学无法绕过的话题。章学诚提出“六经皆史”，是在乾嘉考据学逐渐繁琐的背景下，力图恢复经学“事”“理”合一的地位，重新为经学赋予思想活力，并未预见“经学的瓦解”。刘咸炘继承此说，极力强调章学诚“六经皆史”突破传统学术分类的一面，借此反思和重构经史关系，反而为传统学术向现代转型提供了一种思路。与此同时，他从传统学术自身出发，提出一种全新的、整体的对经学的理解，将经学转化为一种“历史哲学”，此即前文论述的“史”的原理“时变”。这将为我们借鉴哲学学科，为经学提供现代的哲学解释，提供有益帮助。

“时间”“历史”一直属于西方哲学的核心话题，是理解西方的形而上学、历史哲学、政治哲学等领域的重要视角。刘咸炘以“时”和“史”对经史传统作出整体性解释，为中西哲学的直接比较和对话提供了途径。如同张祥龙利用现象学解释中国传统时间观，尤其是以时间为切入点阐释孝道^⑤一样，我们可以从刘咸炘思想体系的核心概念“时”出发，诠释中国传统时间观、历史观与西方哲学的异同。不仅是论述“六经皆史”，在“察势观风”、气学、人性论、阴阳五行等重要问题上，刘咸炘都从“时变”出发作出了相当系统的论述，有待现代学术的进一步发掘。

(责任编辑 于 是)

① 刘咸炘：《一事论》，《推十书》（增补全本）甲辑第1册，第18页。

② 参见雷天籟：《“一”“二”辩证：刘咸炘哲学的展开》，《中国哲学史》2024年第1期。

③ 参见陈壁生：《经学的瓦解——从“以经为纲”到“以史为本”》，上海：华东师范大学出版社，2014年。

④ 吴飞：《经学何为？——六经皆史、六经皆礼、六经皆文三说辩证》，《现代哲学》2024年第1期，第110-111页。

⑤ 参见张祥龙：《家与孝》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年。

朱子思想中的“敬与气”

赵金剛

【摘要】朱子思想当中的整齐严肃之敬可以“贞定心气”，使得气不摇荡，而明德更容易透显出来，而工夫就有了成立的可能；但朱子思想当中的敬绝不只有整齐严肃的面向，常惺惺之敬才是“活敬”，常惺惺是人的基础性、基础性情感，只有强调常惺惺的重要意义，才能理解朱子思想中的道德动力问题，常惺惺即是明德之明，朱子强调以明德之明自操自存，以明德之明朗照一切，以之实现道德践履。

【关键词】敬；气；整齐严肃；常惺惺；明德

中图分类号：B244.7 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2024)05-0143-09

作者简介：赵金剛，(北京 100084)清华大学哲学系副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“新编孟子正义”(22&ZD036)；北京市社会科学基金青年学术带头人项目“孟子：现实的理想主义者”(21DTR001)

“敬”之工夫在朱子思想中扮演着极其重要的角色，在朱子看来，敬贯“已发未发”，对于学者而言，无论什么日常状态都需要实下敬的工夫。

在当代研究者中，陈来先生对“敬”在朱子思想中的位置有着特别明确的描述：“把修养方法区分为未发的持敬功夫和已发的致知功夫，从而确立了他以主敬致知为宗旨的‘一生学问大旨’。”^①这概括了“敬”对于理解朱子整个工夫论的重要意义。在哲学史上，赞成朱子者往往强调“敬”对学者修养的重要意义，反对者亦往往针对“敬”强调其不足。反对者中最典型的当属牟宗三，在他看来，朱子思想是“认知横列之平铺，本体论的存有之平铺，敬贯动静、涵养于未发、察识于已发，步步收敛凝聚贞定其心气所至之平铺，而非是本心直贯之平铺也”^②，他将朱子思想中的“敬”理解为“贞定心气”，强调“敬”“整齐严肃”的面向，这与他将朱子的“心”理解为“气”有关。由此，他认为朱子强调敬，会带来“道德动力”不足的问题，因此朱子思想偏向“他律”而非“自律”。但朱子“心非即气”^③，敬的含义也超越单一的“整齐严肃”，朱子思想中自有其“道德动力”的发生机制。当代学者针对牟宗三的观点已有一系列驳正，如作为牟宗三弟子杨祖汉就对朱子思想中的“敬”有着不同的解读^④，而吴震、焦德明、李毅、张洪义等学者对朱子思想中“敬”的含义亦多有深入阐明。如何全面理解“敬”的意涵与作用、“敬”内在于朱子思想的“工作机制”以及朱子的工夫论，并回应相关挑战，是当下朱子学研究的重要课题。

如何理解“敬”？其实对于“敬”涉及的层面，自朱子《大学或问》开始，至朱子弟子，乃至现代学者（代表者如钱穆），都有一系列的总结。陈来先生综汇现代学者的看法，完整明晰地概括了朱子所说的

① 陈来：《朱子哲学研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第205页。
② 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，吉林：吉林出版集团有限责任公司，2010年，第62页。
③ 陈来先生在新版《朱子哲学研究》中单独补一章《心非即气》，就是针对当下学界不少人顺着牟宗三的讲法，将朱子的“心”理解为“气心”。一旦将朱子的“心”理解为“气”，将产生一系列不必要的“诠释困境”。这些困境并不是朱子思想自身具有的，而是由于诠释者的“人为误读”带来的。
④ 参见杨祖汉：《从朱子的“敬”论看朱子思想的归属》，吴震主编：《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》，上海：华东师范大学出版社，2009年。

主敬的几种意义^①，从陈来先生的总结可以看到，朱子对“敬”的言说与“心”有关的意涵明显多于与“气”有关的内容，可见牟先生只强调“敬”的“整齐严肃”面向是不全面的；此外，这些内容似乎与道德主体、价值内容无涉，更多强调的是身心“状态”，这仿佛又有支持牟先生批评的可能。更为重要的是，回到朱子对敬的论述可以发现，朱子有时特别强调“外之敬”的重要意义，似乎在敬的众多含义中，“整齐严肃”有压倒其它四个方面的意思。那么，如何理解朱子对于“整齐严肃”的重视呢？朱子重视“整齐严肃”，能否说“敬”就是“贞定心气”？这些问题均需从朱子思想的内部来回答。此外，从陈来先生总结的敬的内容看，“敬”的问题的复杂性几乎涉及朱子理论的各个层面：小学与大学，已发、未发/涵养、致知/动静，明明德、诚意，诚敬，敬义，等等。这些都增加了理解朱子“敬”的思想的难度。

那么，从哪个角度切入便于理解朱子思想中的“敬”，并厘清“敬”与“气”的复杂关系呢？本文以为从“小学与大学”切入，通过分析朱子对小学的讨论，理解朱子用主敬补“今人”缺的小学一段工夫中所补的究竟为何，有助于我们理解朱子思想中“敬”与“气”的关系，进而全面理解朱子思想中的“敬”。

一、“敬”与“大学”工夫的可能

朱子思想中的“敬”涉及其工夫论的各个面向，如在已发未发问题上言敬是从工夫者修养的日常“心理”维度看问题，而从小学与大学的关系言敬则是从工夫的逻辑阶次讲敬和穷理的关系。具体到工夫的逻辑阶次，朱子强调先小学再大学、先主敬再致知，特别是古代人的修养是完整地从小学自然过渡到大学，而“今人既无小学之功，却当以敬为本”^②。朱子认为小学工夫主要是“习于诚敬”，目的是让学者能够收放心、养成德性，在此基础上格物致知。这里只说小学阶段需要“敬”，但并未将小学工夫与敬完全等同，也没有讲大学阶段要不要“敬”，但从朱子其他的论述来看，“敬”的范围要远大于小学工夫：“器远前夜说：‘敬当不得小学。’某看来，小学却未当得敬。敬已是包得小学。敬是彻上彻下工夫。虽做得圣人田地，也只放下这敬不得。”^③“敬”所包含的工夫范围是大于小学的，关键在于敬的工夫既有小学层面，也有大学层面，此所谓“彻上彻下”。牟宗三认为，“其（朱子）到说工夫时，其所意谓之涵养只是一种庄敬涵养所成之好习惯，只是一种不自觉的养习，只是类比于小学之教育程序，而于本体则不能有所决定”^④。此一观点的问题在于，牟先生对朱子“敬”的理解偏向“小学”一面，多向整齐严肃一路看，这当然与朱子对小学工夫缺失的“补”的理解有关，但绝不能将朱子对于敬的理解完全对应于小学。

对应小学工夫之“敬”，主要是“整齐严肃”的面向。朱子《小学·敬身》篇内容主要是强调小学阶段在各方面所做的与敬有关的工夫，所讲亦多偏向“整齐严肃”。《朱子语类》中讲：“古人自幼子常视无疵以上、洒扫应对进退之间，便是做涵养底工夫。岂待先识端倪，而后加涵养哉？但从此涵养中，渐渐体出这端倪来，则一一便为己物。又只如平常地涵养将去，自然纯熟。”^⑤所谓“常视无疵以上、洒扫应对进退之间”都指向“整齐严肃”，综上所述，“敬”所要补的“小学”阶段的工夫主要就是“整齐严肃”。此外，这里表达的最关键意思是要在“整齐严肃”的“敬”中养出“端倪”，而这正区别后世明代心学所讲的“静中养出端倪”。但这里并未交代在“敬”中何以能养出端倪、养出的是怎样的端倪。

朱子强调“敬”对初学的意义，强调此时要对峙“杂乱之心”。可以说“丛乱错杂”的心，是气质对心的影响的结果，因为在朱子看来，心的“思虑营为，皆气也”^⑥。要克服这一影响，就需要收敛身心的“敬”的工夫，以之消除杂虑，消除气质对心的影响，进而使得心能够“光明洞大”。这对应到《大学》语境就是明德昭明，恢复心对身的主宰。

通过“敬”的工夫使得身心不走作，身心的走作是敬的反面。是什么使得身心走作呢？朱子强调外

① 陈来：《宋明理学》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第194页。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第7册，北京：中华书局，1986年，第2777页。以下《朱子语类》各册均出自此版。

③ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第126页。

④ 牟宗三：《心体与性体》下册，长春：吉林出版集团有限责任公司，2013年，第193页。

⑤ [清]王懋竑撰、何忠礼点校：《朱熹年谱》，第46页。

⑥ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第65页。

面的“风吹草动”，也就是“外感”对心的影响，心一旦被动地去“应”外感，就会失去主宰作用，只有通过“敬”才能避免“走作”。

在朱子看来，之所以在工夫的逻辑顺序上需要小学的熏陶或者需要“整齐严肃”之“敬”补小学工夫，关键在于圣人以下的常人的心不定，容易受到外感的影响，陷入走作状态。颜子以下至常人主要需要从“视听言动、容貌辞气”上入手，进行“整齐严肃”的工夫，使得身心守定，不受外在影响而产生种种邪虑。要通过“庄整严肃”避免“放僻邪侈”。学者达不到圣人境地，是因为病根尚未除去，而要想除去病根，就需要“整齐严肃”的工夫，这样才能避免心的思虑“荒忽”而没有主宰。这些都是朱子对“整齐严肃”之敬对“初学”“初下手”意义的强调，也说明了常人朝向圣人的工夫起点。

从以上文本可注意到一个问题，即怎么全面理解气质对人的影响。以往讲朱子思想中气质对人的影响，多是从“静态－结构性”出发，强调气的清浊、厚薄、长短、偏正对人现实状态的影响，过往研究忽略了气对人“动态－结构性”的影响。朱子还强调气对心动态的作用性上，气可能对人产生的影响，所谓“走作”“放僻邪侈”，与之相对的是气定状态下的人心状态，即所谓心的定、守定。如果我们注意到气对人的影响有动态性的面向，就会发现即使在结构性叙事时，朱子也有强调动态影响的面向。在宏观层面，自然是“气运之不齐”对“大历史”的影响，而具体到人则可以看出，正是动态性的气的不齐造成的影响，才使得气有了清浊、厚薄等属性。

人之贫富贵贱寿夭不齐处，都是被气滚乱了，都没理会。有清而薄者，有浊而厚者。颜夭而跖寿，亦是被气滚乱汨没了。尧舜自禀得清明纯粹底气，又禀得极厚，所以为圣人，居天子之位，又做得许大事业，又享许大福寿，又有许大名誉。如孔子之圣，亦是禀得清明纯粹。然他是当气之衰，禀得来薄了，但有许多名誉，所以终身栖栖为旅人，又仅得中寿。到颜子，又自没兴了。^①

此处正是气的滚乱，使得现实中的人在禀气时禀得不同属性的气，使得理的作用受到影响。当然，不仅是在禀气时，气对人有动态性的作用，在日常状态下更是如此。朱子常讲“心定”“心不定”，正是气的动态性影响的结果。在朱子看来，“心不定，故见理不得。今且要读书，须先定其心，使之如止水，如明镜。暗镜如何照物！”^②这里以“止水”为喻就颇能说明问题。“止水”的反面正是气质的“摇荡”对于心的种种影响。而注意到动态的作用性影响，会使我们对朱子乃至理学的不少材料具有独特的“敏感性”。人心之所以不定，正是因为气乱，导致心像翻车一样，处在走作状态，可以说正是气质的摇荡导致心的不定。如果能做“持其志”的工夫，即敬的工夫，就能够实现心的定。

朱子也特别强调气的汨没、摇荡对人心状态的影响。在朱子看来，物欲是“梏于形，杂于气，徇于习，乱于情而后有者也”^③，所谓“梏”“杂”“徇”“乱”都是气的摇荡。对应“水”喻，朱子亦言：“心譬如水：水之体本澄湛，却为风涛不停，故水亦摇动。必须风涛既息，然后水之体得静。”^④这里的“风涛不停”导致的“水”的摇动，正是内外气相感所引起的心的不定，而要使得心不受气质的摇荡影响而定，就需要“敬”的工夫。所谓“整齐严肃”，正是通过对于气质的“贞定”，消除这种摇荡状态。在朱子看来，即使人的气质“清”，摇荡的话，依旧会对其德性的开显有影响，如朱子讲“如水相似，那时节已是淘去了浊，十分清了，又怕于清里面有波浪动荡处”^⑤。“人本来皆具此明德，德内便有此仁义礼智四者。只被外物汨没了不明，便都坏了。所以大学之道，必先明此明德……”^⑥正是因为外物的“汨没”，人本有的明德无法开显，所以《大学》要先明明德，就需要使得心定，进而知觉此明德，消除物欲影响。这段材料的重要性还体现在它说明了“明德”之“明”的开显与气质是否摇荡有所关系，这就不仅是静态结构的说明。

正是在这种动态的作用性影响下，我们才能进一步理解陈来先生强调的“未发之前气不用事”^⑦在朱子工夫论上的重要意义：通过整齐严肃的工夫，使得气不摇荡。气不用事不仅是说气在结构上不遮蔽

① [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第4册，第1387页。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第177页。

③ [清]黄宗羲撰，[清]全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《知言疑义》，《宋元学案》第2册，北京：中华书局，1986年，第1371页。

④ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第306页。

⑤ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第2册，第342页。

⑥ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第262页。

⑦ 参见陈来：《论朱子学“未发之前气不用事”的思想》，《哲学研究》2022年第1期。

理,也是动态角度上指出气定进而使得心有定的可能。在这重意义上,“不用事”可以理解为气的“定”,而只有气先定,才能进一步去讨论其结构性的问题。

这里可以看到,整齐严肃之敬对于工夫的重要意义:通过整齐严肃,使得气质不摇荡,进而心定。初学者的心亦受内外气质交感的影响而不定,这就需要先使得心如止水,才有进一步知觉明德的可能性。可以说,敬所补的小学工夫抑或逻辑上为先的那个敬,是贞定“气质”,使气不摇荡的工夫,经此,“明德”才能够透显出来。理解了这一问题,我们才能理解《大学》“格物致知补传”所讲的“已知之明”,也才能理解朱子所讲的“存心”工夫的意义:

才仲问:“格物,是小学已有开明处了,便从大学做将去,推致其极。”曰:“人也不解无个发明处。才有些发见处,便从此挨将去,渐渐开明。只如一个事,我才发心道,‘我要做此事’,只此便是发见开明处了,便从此做将去……”^①

小学实现的“开明处”正是“已知之明”,而有此开明的前提是“小学”或“整齐严肃”之“敬”的工夫。在这重意义上,我们能理解朱子所说,“敬者何?不怠慢不放荡之谓也”。^②

仁父问“平旦之气”。曰:“心之存不存,系乎气之清不清。气清,则良心方存立得;良心既存立得,则事物之来方不惑,如‘先立乎其大者,则小者弗能夺也’。”又曰:“大者既立,则外物不能夺。”又问:“‘平旦之气’,何故如此?”曰:“歇得这些时后,气便清,良心便长。及旦昼,则气便浊,良心便着不得。如日月何尝不在天上?却被些云遮了,便不明。”……又曰:“睡梦里亦七劳八攘。如井水,不打他便清,只管去打便浊了。”^③

心能否存与气是否清有关,但这里的“清”从语脉中判断,已经不仅仅是与“浊”相对应的“清”,还包含“静”“定”。朱子所举井水的例子就包含这重含义,也就是浊有可能是摇荡造成的:从人的角度看,有病根潜藏,不摇荡时心可能会展现出较好的状态,但气一摇荡,就会将病根引出,使得心呈现浊的状态。此条重要之处还在于,气之清影响心存与不存,而能不能存心则涉及到气能不能清的问题,可以说存心与气的状态不是单纯的一方决定另一方,而是具有交互性。

顺此,我们就能理解为何在朱子学中“敬”比“静”更重要,因为“敬”可以收摄“静”的工夫。朱子讲:

读书闲暇,且静坐,教他心平气定,见得道理渐次分晓。(季札录云:“庶几心平气和,可以思索义理。”)这个却是一身总会处。且如看大学“在明明德”一句,须常常提醒在这里。他日长进,亦只在这里。人只是一个心做本,须存得在这里,识得他条理脉络,自有贯通处。(赐。)^④

静坐而不能遣思虑,便是静坐时不曾敬。敬则只是敬,更寻甚敬之体?^⑤

“静”的作用是使得心定,但这种“定”偏向于人的某种特定状态,而不是整个人的存在样态。可以说,静只是让气不摇荡、气定的一种方法,只能保证没有外感时的闲暇状态的“定”,无法做到“动亦定”,只有通过“敬”的工夫才能达到“动亦定”。需要更进一步指出的是,牟宗三认为敬是定得气,但我们可以说所谓敬定得气,定得气只是敬的工夫的某一方面,还不是敬的工夫的全部。

二、“敬”与“明德遮不住”

整齐严肃之敬的工夫,可以使得气定而心定,进而让心有开明处。但依旧需要回答一个问题,即“定而能明”的理论基础是什么?这一基础就是“明德遮不住”。朱子讲:

所谓穷理者,事事物物,各自有个事物底道理,穷之须要周尽。若见得一边,不见一边,便不该通。穷之未得,更须欵曲推明。盖天理在人,终有明处。“大学之道,在明明德”,谓人合下便有此明德。虽

① [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第1册,第287页。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第7册,第2878页。

③ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第4册,第1393页。

④ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第1册,第178页。

⑤ 同上,第214页。

为物欲掩蔽,然这些明底道理未尝泯绝。须从明处渐渐推将去,穷到是处,吾心亦自有准则。穷理之初,如攻坚物,必寻其罅隙可入之处,乃从而击之,则用力为不难矣。孟子论四端,便各自有个柄靶,仁义礼智皆有头绪可寻。即其所发之端,而求其可见之体,莫非可穷之理也。^①

所谓“天理在人,终有明处”,正是强调明德彰显的必然性,人的明德虽然会被气质遮蔽,但由于天理具有存在的必然性、不会泯灭,因此明德终究有开显的可能性。对人来讲,就是要从已开显处出发,逐渐让明德愈发明亮。

或问:“‘明明德’,是于静中本心发见,学者因其发见处从而穷究之否?”曰:“不特是静,虽动中亦发见。孟子将孺子将入井处来明这道理。盖赤子入井,人所共见,能于此发端处推明,便是明。盖人心至灵,有什么事不知,有什么事不晓,有什么道理不具在这里。何缘有不明?为是气禀之偏,又为物欲所乱……然而其德本是至明物事,终是遮不得,必有时发见。便教至恶之人,亦时乎有善念之发。学者便当因其明处下工夫,一向明将去。致知、格物,皆是事也。且如今人做得一件事不是,有时都不知,便是昏处;然有时知得不是,这个便是明处。孟子发明赤子入井。盖赤子入井出于仓猝,人都主张不得,见之者莫不有怵惕惻隐之心。”^②

这里朱子解释“惻隐之心”发显的必然性,依旧是强调明德是至明的,一定会有发见的“时机”,惻隐之心就是明德发见的“时机”,人“乍见孺子将入于井”,不受后天的影响而产生惻隐之心,就是明德遮不住的例证。因此,朱子讲“理便在心之中,心包蓄不住,随事而发”^③。明德自然遮不住,但现实做工夫的人却不只是被动地等待明德在某些时刻发见。如果不通过敬的功夫定气,就只能被动依赖“终不可昧”的呈现时刻。可以说,通过敬的工夫,让气不摇荡,明德就更加有机会显明。当然,敬的作用还不仅仅是“定气”。朱子在《大学或问》中特别强调:

然而本明之体,得之于天,终有不可得而昧者,是以虽其昏蔽之极,而介然之顷一有觉焉,则即此空隙之中,而其本体已洞然矣。是以圣人施教,既已养之于小学之中,而后开之以大学之道。其必先之以格物致知之说者,所以使之即其所养之中,而因其所发,以启其明之之端也;继之以诚意、正心、修身之目者,则又所以使之因其已明之端,而反之于身,以致其明之之实也。夫既有以启其明之之端,而又有以致其明之之实,则吾之所得于天而未尝不明者,岂不超然无有气质物欲之累,而复得其本体之全哉!^④

小学的工夫或者敬的工夫,使得学者的气质不那么摇荡,因此明德才更容易透出,在一种摇荡的状态下,明德更易被遮蔽。明德“终不可昧”是朱子对道德动力的一种理论自信,但要想让明真正地显发出来,就需要敬的工夫“催化”。朱子讲:“程先生说‘敬’字,只是谓我自有一个明底物事在这里。把个‘敬’字抵敌,常常存个敬在这里,则人欲自然来不得。夫子曰:‘为仁由己,而由人乎哉!’紧要处正在这里!”^⑤这就特别指出“敬”与“明德”之“明”的关系。敬、明互为前提,敬之所以能开显出明,本身也依赖“明德”之“明”带有的道德动力,而这也是我们后文要重点强调的。

需要进一步申说的是,朱子所谓的“涵养”,其实需要“定气”使得“明德之体”发见。《四书章句集注》解“孔子曰:‘操则存,舍则亡;出入无时,莫知其乡。’惟心之谓与?”(《孟子·告子上》)言:

孔子言心,操之则在此,舍之则失去,其出入无定时,亦无定处如此。孟子引之,以明心之神明不测,得失之易,而保守之难,不可顷刻失其养。学者当无时而不用其力,使神清气定,常如平旦之时,则此心常存,无适而非仁义也。程子曰:“心岂有出入,亦以操舍而言耳。操之之道,敬以直内而已。”^⑥

平旦之气与夜气的一个特征就是“清神气定”,而通过敬的工夫实现气的定,有助于进一步的涵养,使得明德之明透显。朱子讲:“向见意气颇多激昂,而心志未甚凝定,此须更于日用之间,益加持敬工夫,直待于此见得本来明德之体,动静如一,方是有入头处也。”^⑦人受意气的影响,会心不凝定,这时就

① [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第1册,第289页。

② 同上,第263-264页。

③ 同上,第85页。

④ [宋]朱熹:《大学或问》,《朱子全书》第6册,第508页。

⑤ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第1册,第207页。

⑥ [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第331页。

⑦ [清]李绂撰、段景莲点校:《与夏亚夫(一)》,《朱子晚年全论》,北京:中华书局,2000年,第295页。

需要敬的工夫,在气定之后见得明德之体。

顺此,我们可以给“格物致知补传”中所讲“因其已知之明而益穷之”做一个哲学诠释。在朱子的思想中,涵养为“格物致知之本”^①。涵养何以能成为格物致知之本呢?关键在于“敬”与“明”的关系:

过见先生。越数日,问曰:“思得为学之要,只在主敬以存心,格物以观当然之理。”曰:“主敬以存心,却是。下句当云:‘格物所以明此心。’”^②

所谓存心,就是通过整齐严肃之敬之工夫使得心不摇荡,使得明德之明更易透显,顺此透显而保存此明;而明心是在已知之明的基础上,逐步达到全体大用无不明。朱子反复强调“胸中胶扰驳杂,如何穷得理”^③,就是在摇荡的气质状态下,明心是没有可能的。朱子以为“敬即学之本,而穷理乃其事,亦不可全作两截看也”^④,正是在上述的基础上,可以说敬与穷理不能成为两截。“因其已知之明而益穷之”有两个前提:一是需要有“已知之明”,这是强调“明德遮不住”的意涵,而要让遮不住的明德发见,就需要“敬”;二是更复杂的问题,即“能因”,为什么有了已知之明就能顺此展开穷理工夫?这涉及对朱子思想中“敬”的全面理解,也涉及朱子思想中的道德动力问题。杨祖汉以为,“朱子所理解的明德,是心与理综合而言的,心与理之关系,必须符合朱子的理气心性论,即心、理为二,但二者有先验的关联性。即心的知理是本知的,并不是通过后天的认知才能明理,后天的工夫如格物穷理,是根据本知之理而益穷之,心性有区分,但又要有先验的关联性”^⑤。

从“明德”的角度,可以说明德是本明的。本明之明德的遮不住,意味着明德具有根源性的动力冲破一些“遮蔽”,但要想在现实层面保证此种“冲破”,就需要主敬与致知并进。但主敬与致知都不是外在之他律,这就涉及对“明德”内在之“明”的理解。对于朱子思想中的“明德”等概念,需要更清晰的界定。这一问题也涉及到,当明德因已知之明开显出来时,何以能识取此明?杨祖汉所讲的“本知”作何理解,是知觉层面的“知”,还是别的层面呢?这涉及对朱子论敬当中的“常惺惺”的进一步理解。

三、“死敬”与“活敬”

朱子在《答何叔京》十一中讲:

……但因其良心发见之微,猛省提撕,使心不昧,则是做工夫底本领,本领既立,自然下学而上达矣。若不察于良心发见处,即渺渺茫茫,恐无下手处也。中间一书论“必有事焉”之说,却尽有病,殊不蒙辩诘,何耶?^⑥

这里的“因其良心发见之微”就可理解为因“已知之明”,当本有的“明德”透显出来时,要“猛醒提撕”,这依旧是“敬”的工夫的面向。朱子将这一过程称为“工夫底本领”,即工夫的基石。可见,对已知之明透显的“识取”,在整个朱子工夫的逻辑当中扮演着十分重要的角色。没有这一识取,工夫终将无法开展。

朱子与何叔京对敬的理解不太一致,学生对此有所问:“何丞说:‘敬不在外,但存心便是敬。’先生曰:‘须动容貌,整思虑,则生敬。’已而曰:‘各说得一边。’”^⑦可见,整齐严肃不是朱子所论“敬”的全体,而只是“敬”的一个面向。在朱子看来,只有气上的贞定,只有气质的整齐严肃,还不能说是敬,敬必然是有心的作用参与其中的。故朱子言:“惺惺,乃心不昏昧之谓,只此便是敬。今人说敬,却只以‘整齐严肃’言之,此固是敬。然心若昏昧,烛理不明,虽强把捉,岂得为敬!”^⑧只有整齐严肃就是“强把捉”,此所谓“他律”,对于敬的工夫来讲,不能脱离“惺惺”(“常惺惺”)来理解,也就是敬需要心灵保持一种

① 吴震:《格物诚意不是两事——关于朱熹工夫论思想的若干问题》,《杭州师范大学学报》社会科学版2014年第6期。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第7册,第2856-2857页。

③ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第8册,第2984页。

④ [宋]朱熹:《朱子全书》第23册,第2545页。

⑤ 杨祖汉:《朱子的“明德注”与韩儒田良斋、华西学派的有关讨论》,《哲学与文化》第48卷第7期,第21-22页。

⑥ [宋]朱熹:《答何叔京》,《朱子全书》第22册,第1822页。

⑦ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第1册,第212页。

⑧ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第2册,第373页。

觉醒能力。故朱子讲：“敬非严恭俨恪之谓，以此为敬，则误矣。只把做件事，小心畏谨，便是敬。”^①整齐严肃对于工夫下手有着重要意义，但不能因此就将整齐严肃与敬等同，整齐严肃还只起到催化、辅助性的作用。“人心常炯炯在此，则四体不待羈束，而自入规矩。只为人心有散缓时，故立许多规矩来维持之。但常常提撕，教身入规矩内，则此心不放逸，而炯然在矣。心既常惺惺，又以规矩绳检之，此内外交相养之道也。”^②如果能做到心的常醒不昧，就不需要刻意地做整齐严肃的工夫。而恰恰是因为学者的心有散漫的可能性，因此需要“规矩”，这样讲的工夫才足够周全、圆融。

因此，朱子特别在乎区分“死敬”与“活敬”：“只一个持敬，也易得做病。若只持敬，不时时提撕着，亦易以昏困。须是提撕，才见有私欲底意思来，便屏去。且谨守着，到得复来，又屏去。时时提撕，私意自当去也。”^③单纯的持敬无法做到工夫的持久，这里的“持敬”对应的就是“整齐严肃”一类的工夫，“提撕”则是指常惺惺。朱子认为一味地只做整齐严肃、主一这样的刻意持守功夫，就是“死敬”：“敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不济之以义，辨其是非，则不活……”^④“活敬”才是真正贯穿动静

的关键，朱子特别强调“敬之体”，就是敬能够成立的基础，而这一基础就是心灵的“常惺惺”、醒觉：“敬”字通贯动静，但未发时则浑然

是敬之体，非是知其未发，方下敬底工夫也。既发则随事省察，而敬之用行焉。然非其体素立，则省察之功亦无自而施也，故敬义非两截事……^⑤

可以说，没有一个“敬之体”，就无法保证明德之明显现时对明德的识取。而能够实现此种识取的，就是常惺惺。可以说，常惺惺本身就是明德之“明”的作用的展现。常惺惺对于明德的识取，其实是我发动、自我识取，而非外在于明德（本心）的某种能力。这里其实也涉及朱子论敬各个方面的关系，特别是整齐严肃与常惺惺之间的关系。

关于朱子论敬的各个方面的关系，朱子的弟子及后世朱子学者多有所论述。如陈淳言：

所谓主一无适者敬之义，所谓常惺惺者敬之体，所谓整齐严肃者敬之容，所谓戒谨恐惧者敬之意，所谓其心收敛不容一物者，又正持敬时凝定之功……所谓敬者非有他也，只是此心存在不走作尔……无事时在此常惺惺，有事时则呈露在事……只如平常做去，久之自然耳目手足有常度，容貌身体有常节，初未尝著意于持敬而固无不敬也。^⑥

陈淳明确认为“常惺惺”是“敬之体”，也就是贯穿已发未发的敬的作用。值得注意的是，他从敬的涵义、体质、容仪、意思等方面对敬的含义进行区分，并强调常惺惺的贯穿作用，只有有此“常惺惺”，敬的其他方面才能从根本上得以保证。

山崎闇斋（Yamazaki Ansai）指出：

洪范貌曰恭，是外面之敬也。至曰恭作肃，则心亦敬也，内外一致也。临深渊、履薄冰，形容戒惧之意最切。孔子言出门如见大宾，使民如承大祭，又画出一个敬的样子出来于人做。程子言整齐严肃，是入敬处。朱子曰畏字是敬之正意。程子主一无适是就存主处说。谢氏惺惺法是就敬之精明处说。尹氏收敛身心，不容毫发事，又以人到神祠致敬为喻，即是孔子见大宾承大祭之意，形容的最为亲切。^⑦

他特别指出常惺惺是敬之精明处，即是敬的关键、核心。这些都是只有从明德遮不住，而明德开显自能识取的角度才能理解的对常惺惺的强调。常惺惺就是明德自身之明，这也是一切敬的工夫得以成立的基准。

清代朱子学者朱止泉对朱子言“敬”亦有一概述，此一描述从敬的工夫的层次对敬加以辨别：“盖朱子立教，以遵小学收放心为先。入大学，必先格致识得义理，有所涵养，而主敬之功深。到德成于己，断定是个孝弟忠信底人，在这里，仍用戒惧存养工夫，则所养益密，而主敬之功益深。”^⑧朱止泉的论述颇有

① [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第2册，第564页。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第200页。

③ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第2册，第402页。

④ [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，第216页。

⑤ [清]王懋竑撰、何忠礼点校：《朱熹年谱》，第46页。

⑥ [宋]陈淳：《答郑尉景千问持敬》，《北溪大全集》第35卷，《四库全书》本，第3页。

⑦ 日本古典学会编：《续山崎闇斋全集》，东京：松本书店，1937年，第12页。

⑧ 《清代诗文集汇编》编纂委员会：《止泉先生文集》，《清代诗文集汇编》第218册，上海：上海古籍出版社，2010年，第302页。

意谓,他区分了敬的不同阶次。

综合以上各家可以说,我们看待朱子言说敬并不能平铺地看,而要能看到指向与层次,这样才能理解朱子言敬的全体。

上文特别强调常惺惺与明德的关系,其实也可以从朱子的论述中分析出来:“敬只是常惺惺法,所谓静中有个觉处,只是常惺惺在这里,静不是睡着了。”^①需要注意,静中有个觉处,静指的是不与物接,不产生具体的经验思虑,但在此时,明德(本心)并不是没有任何作用,而是有觉的,也就是能够自我认知,并在经验意识产生时能认知经验意识,起到主宰作用:“自著力把持,常惺惺,不要放倒。觉得物欲来,便著紧不要随他去。”^②“须是常惺惺省察,不要放过。”^③

常惺惺即一种从明德(本心)发出的持续的醒觉能力。有时朱子也认为常惺惺是“静中之动”^④,静是不与物接的状态,动则是醒觉能力。而此“静中之动”,正体现了心的主宰作用。钱穆在《朱子新学案》中讲:“惺惺,醒觉义。此心操则存,舍则亡。心存自醒觉,心亡则愤愤。故须时加唤醒之功。”^⑤心本身就有醒觉的能力,这种醒觉能力不由外烁,而且是理解朱子思想中道德动力的关键。朱汉民特别指出了常惺惺的广义与狭义:“狭义专指‘唤醒’心之未发,而广义的‘常惺惺’则包括唤醒未发与省察、戒惧‘未发至已发’这两个过程。”^⑥正是此种广义的常惺惺才是“敬之体”,是朱子一切敬的工夫得以成立的关键。贯穿小学、大学,已发、未发的敬,超出单纯的贞定“气质”的面向,而有了“自明”“醒觉”的可能。从明德本体发出的对对象的照察能力,包含道德内容与道德意志——明既是名词也是形容词,明之德自然善、自然有光明的能力——此所谓“常惺惺”。而常惺惺对明德之明的识取,在朱子思想中不能等同于“以心观心”,而是本心/明德共时性的自反活动。注重“常惺惺”,则敬就不只是“对治气禀物欲之杂,纯属后天人为者”^⑦。常惺惺是明德(本心)的“自操”“自明”:

心自是个识底,却又把甚底去识此心!且如人眼自是见物,却如何见得眼!^⑧

……心而自操,则亡者存;舍而不操,则存者亡耳。然其操之也,亦曰不使旦昼之所为得以梏亡其仁义之良心云尔,非块然兀坐以守其迥然不用之知觉,而谓之操存也。^⑨

“常惺惺”就是此种心的“自识”能力。心如能常惺惺,就会自操、自存、自明。常惺惺就是心的自我觉知能力,而非一般的知觉能力。常惺惺之敬是心“自我稳定、自我主宰、自我挺立、自我防卫、自我保持的力量”^⑩。在这点上,“朱子之言敬可能是有相应于真正的道德实践的动力来源,未必如牟先生所说,朱子的持敬工夫只是用在气心上”^⑪。

当然,常惺惺作为敬之体,在具体的工夫工程中,还需要整齐严肃的配合。换言之,整齐严肃使得气质不摇荡,而明德之明更易识取:“……且如整齐严肃,此心便存,便能惺惺。若无整齐严肃,却要惺惺,恐无捉摸,不能常惺惺矣。”^⑫“未有外面整齐严肃,而内不惺惺者。如人一时间外面整齐严肃,便一时惺惺,一时放宽了,便昏怠也。”^⑬在气上做到整齐严肃,气质不摇荡,此种自操、自存、自明的常惺惺能力就更易开显。而结合上面材料,当常惺惺的能力达到一定强度后,就能做到自然的整齐严肃。

① [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第4册,第1503页。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第7册,第2849页。

③ 同上,第2850页。

④ “方其存也,思虑未萌而知觉不昧,是则静中之动,复之所以‘见天地之心’也;及其察也,事物纷纠而品节不差,是则动中之静,艮之所以‘不获其身,不见其人’也。”([宋]朱熹:《文集·答张钦夫》,《朱子全书》第21册,第1419页。)此知觉不昧就是常惺惺,朱子将之描述为“静中之动”,更能展现常惺惺的醒觉义。

⑤ 钱穆:《朱子新学案》第2册,北京:九州出版社,2011年,第417页。

⑥ 朱汉民、汪俐:《“常惺惺”的儒学化演变》,《孔子研究》2016年第2期,第134页。

⑦ 唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第373-374页。

⑧ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第2册,第477页。

⑨ [宋]朱熹:《朱子全书》第23册,第3278页。

⑩ 李毅:《从“与敬为一”到“敬之提升”——朱子敬论新探》,《朱子学研究》2021年第2期。

⑪ 杨祖汉:《朱子与康德敬论的比较》,《杭州师范大学学报》社会科学版2018年第4期,第2页。

⑫ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第2册,第371页。

⑬ 同上,第372页。

顺此,我们可以全面理解朱子思想中的“常惺惺”与敬。首先,有敬的心才是有道德主体意识的心,正所谓“何者为心?只是个敬。人才敬时,这心便在了身上”^①。其次,朱子讲的常惺惺与佛教不同。常惺惺之所以可能,是因为有“理”：“其唤醒此心则同,而其为道则异。吾儒唤醒此心,欲他照管许多道理,佛氏则空唤醒在此,无所作为,其异处在此。”^②无理则无明,明不仅仅是光明,还是照亮的能力。常惺惺不能脱离涵养、识取的明的内容性看。再次,常惺惺是心体无间断的作用的展现,是明德(心体)不断续的明。最后,常惺惺不等于一般的知觉,在朱子看来“所谓精神魂魄,有知有觉者,气也”^③,常惺惺则是合理与气而有的能力。对象出现(已发)能自觉(因为常惺惺)去识,这是常惺惺的重要作用。朱子讲:“学者常用提省此心,使如日之升,则群邪自息。他本自光明广大,自家只着些子力去提省照管它,便了。不要苦着力,着力则反不是。”^④按此思路,我们才能理解敬胜百邪、敬则自然存天理等表述。

最后我们可以哲学性地理解朱子思想中的“常惺惺”之“敬”。李健芸博士特别强调心常活、知觉不昧的觉醒状态,强调心能排出扰动而保持的纯粹觉醒,有此觉醒,心就能自作主宰,^⑤惜乎他没有明确地点出,此种醒觉状态,此种整体性的、纯粹的自身显示就是常惺惺,就是对敬的描述。当然,需要补充的是,所讲的常惺惺与理(道德法则)/明德(法则+意志)的关系,“整体性的、纯粹的自身显示”,便是明德之明的呈现。敬在朱子思想中可以作为基础情绪,但能成为基础情绪的根据,则有赖于明德。

四、余论:明德与本心

以上从工夫的逻辑阶次的角度,解释了朱子何以重视整齐严肃、整齐严肃对峙气质摇荡的意义,以及如何顺此解释“因其已知之明而益穷之”,特别提出敬的“常惺惺”的面向的独特意义。敬之所以能贯通动静,就在于通过敬的工夫能够让“明德”有机会彰显出来,使得格物致知的工夫成为可能。但从上文也能看出,笔者尽量使用“明德”这一概念,而不愿意直接将之称为本心。这涉及朱子思想中明德与本心的问题。相较于本心,朱子在思想诠释时更强调“明德”的重要性。张洪义指出:“朱陆对立的根源在于本心的认取和长养方式的不同。在识取环节:朱学的本心是知觉灵明时”性理“的自然发露,是一个规范性概念;而陆学的本心需要在事上指呈出来,是一个指引性概念。”这点对于理解朱陆异同很关键。需要进一步指出的是,朱子在指引的层面更强调“明德”,更多借助“明德”概念将良心、本心工夫与《大学》工夫框架关联起来。明德之明在朱子思想中具有双重含义,既是道德内容的描述,也是道德意志的展现,特别具有动力性意蕴。当然这一道德动力可能区别于牟宗三强调的动力面向。“明德”之明的作用可以分出两层,即一般的经验性知觉能力和奠基性的“常惺惺”。

对于“明德”概念在朱子思想中的重要意义,唐文治特别指出:“夫宗朱学之所讳言者,本体也。然朱子何尝不言本体乎?四书注,晚年之所作也。《大学》首章注云:其本体之明,有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之,非言本体乎?”这一论述直接将明德与本体等同起来,更是指出了敬的工夫与认识本体的关系。牟宗三在论述陆九渊时讲:“以本心之虚明穿透一切,以本心之沛然成就一切,故通体透明,亦全体是实事实理也。此是道德践履之创造,本体论的直贯之实现之平铺也。”我们可以套用牟宗三的描述,来解释朱子的思想逻辑:以明德之明自操自存,以明德之明朗照一切,故众物之表里精粗无不到,本心之全体大用无不明,亦全体是实事实理也。此是道德践履之创造。

(责任编辑 于 是)

① [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第1册,第209页。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第2册,第373页。

③ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第1册,第46页。

④ 同上,第201页。

⑤ 李健芸:《朱子“复见天地之心”阐释中的未发已发问题——兼论“静中存养”工夫的优先地位》,《哲学动态》2021年第5期,第48-49页。

越中王学之“落实而下行”

——陶奭龄劝善思想的四重向度

龚开喻

【摘要】相比于刘宗周的《人谱》所代表的“正统派儒者”严守儒释界限、对福报闭口不谈以保持道德的纯洁性的“儒门功过格”，陶奭龄的劝善思想蕴含了四重向度：一是既坚守儒家立场，又对佛、道思想保持开放的态度；二是强调在“认识本体”的前提下着实做迁善改过的工夫；三是主张在明辨义利的基础上融摄对功利的追求，先义后利；四是认为“心”既是道德行为的发动者、监察者，又是意义与价值的创生者，用这种内在超越的方式证成“德福一致”的实践必然性。陶奭龄的劝善思想，是对越中王学劝善思想的系统总结与发展。他将越中王学高明玄远的形上之思与世俗大众求乐免苦的心理结构结合起来，是对阳明学的“落实而下行”。

【关键词】陶奭龄；刘宗周；越中王学；劝善；功过格

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)05-0152-09

作者简介：龚开喻，湖北襄阳人，哲学博士，(武汉 430062)湖北大学哲学学院讲师，湖北大学湖北省道德与文明研究中心研究人员。

余英时曾经指出，理学的政治文化在王阳明处发生了一场将目光“投向上面的皇帝与朝廷”的“得君行道”的“上行路线”到以“下面的平民和社会”为主的“觉民行道”的“下行路线”的转向。^① 尽管此观点遭致一些批评，如“上行路线”与“下行路线”之间未必是不可兼得的关系；然就宋明两代儒学在政治文化方面所呈现出的总基调来说，此说大体是可靠的。^② 吴震也指出，晚明清初存在着这样一种思想转向，即不再满足于理学与心学之间等形上问题的学理讨论，而是更多地关注下层社会的经世问题、道德宗教问题，并相信从这些基层问题入手，可以实现“天下有道”的儒家终极理想。^③ 这一转型凸出地表现在晚明“通过道德劝善来扭转日益失落的人心走向、重整地方社会的道德秩序乃至政治秩序”^④的“劝善运动”中。这场运动主要以通俗易懂的道德劝善书为载体，故亦称为“善书运动”。这场运动的核心人物是袁黄（了凡，1533-1606），他所作的《立命篇》深刻地影响了以后的功过格实践。^⑤

围绕袁黄与其功过格实践，儒家学者展现出复杂的态度：一方面，劝善运动的通俗性有助于实现“化民成俗”的儒家外王理想；另一方面，许多“正统派儒者”对“功过格”中的因果报应、“嗜利邀福”的思想倾向感到深深的担忧。美国学者包筠雅（Cynthia Brokaw）在其代表作《功过格：明清时期的社会变

① 关于明代理学由“得君行道”的“上行路线”转向“觉民行道”的“下行路线”，参见余英时：《宋明理学与政治文化》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第10-60页。

② 这种转向不能一概而论，阳明学者并未全然放弃“得君行道”的政治理想。（参见李明辉：《儒学与现代意识》（增订版），台北：台大出版中心，2016年，第265-310页；彭国翔：《近世儒学史的辨正与钩沉》，北京：中华书局，2015年，第153-200页。）

③ 参见吴震：《明末清初劝善运动思想研究》，上海：上海人民出版社，2016年，导论部分。

④ 同上，第4页。

⑤ 参见[日]酒井忠夫：《中国善书研究》，刘岳兵、何英莺译，南京：江苏人民出版社，2010年；[美]包筠雅：《功过格：明清时期的社会变迁与道德秩序》，杜正贞、张林译，上海：上海人民出版社，2021年；吴震：《明末清初劝善运动思想研究》，上海：上海人民出版社，2016年。

迁与道德秩序》一书中梳理了围绕袁黄与功过格所展开的争议,指出袁黄的支持者主要是以周汝登(海门,1547-1629)、陶望龄(石簪,1562-1609,陶奭龄之兄)为代表的泰州学派,批评者的代表人物则是刘宗周(蕺山,1578-1645)。^①

周、陶二人确乎对功过格运动提供了支持,然而包筠雅并未注意到他们皆不应被视作泰州学派之传人,而系越中王学王畿(龙溪,1498-1583)一系之后学。^②如果我们转换坐标系,不从泰州学派而从越中王学的视角来观察,就会发现越中的证人社实际上处于这场争论的中心。证人社乃越中王学之代表人物陶奭龄(石梁,1571-1640)与王学的批评者刘宗周于崇祯四年(1631)共同创办,二人共主讲席,参加者多为二人之门人。1633-1634年,证人社诸子仿照当时流行的《太微仙君功过格》以及云栖株宏(号莲池,1535-1615)大师所著《自知录》改造而成《迁改格》,陶奭龄为之作序。^③此书之作,刘宗周一开始也是参与者之一。他与秦弘祐等人有数封书信往来,对《迁改格》提出了多方批评意见,然而其意见多未被采纳,故书成之后证人社诸友来信请刘宗周为之作序时,刘宗周以“陶先生弁首已详明恳到,更无剩义,似不必再添蛇足”^④为由婉拒了。不惟如此,后来刘宗周更指《迁改格》为“害道之书”^⑤,作《人谱》以对抗之^⑥。刘宗周之《人谱》乃是晚明论“恶”及改过之方的集大成者,代表了大批不满意功过格但又受其影响的儒家学者的观点,目前学界对此已有不少研究成果。然而学界对于陶奭龄一派的劝善思想鲜有研究。^⑦实际上,陶奭龄所作的《迁改格叙》与《功过格论》,不但暗中对刘宗周的批评作出回应,极富哲学意蕴,而且继承并深化了越中王学关于劝善运动的既有观点。本文将聚焦于这两篇文献,在阐发陶奭龄劝善思想所蕴含的四重面向的基础上,梳理陶奭龄对刘宗周的质疑所作的回应,并指出其对越中王学所作出的推进。

一、以儒为本,融摄佛道

“三教会通”论在中晚明蔚为风潮。尤其是越中自周汝登、陶望龄后,儒释合流的倾向甚为明显。^⑧在证人社中,陶奭龄一派便兼学儒、释,且常讲因果之说。^⑨《迁改格》即是证人社诸友仿照道教的劝善书《太微仙君功过格》以及晚明“四大高僧”之一云栖株宏大师所著的《自知录》而作。对此,严守儒、释

① 关于袁黄的支持者和批评者,周汝登、陶望龄、刘宗周是其中最主要的代表人物。(参见[美]包筠雅:《功过格:明清时期的社会变迁与道德秩序》,第123-179页。)

② “越中王学”主要是指浙江绍兴地区“王阳明-王龙溪-周海门-陶望龄、陶奭龄”的王学传承脉络。刘宗周已明确道出此一传承谱系,然而由于黄宗羲在《明儒学案》中将周汝登、陶望龄置于“泰州学案”中,且未收录陶奭龄,导致越中王学研究的一些混乱。此问题在汉语学界已由彭国翔教授辨清。(参见[明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第3册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第448页;彭国翔:《近世儒学史的辩证与钩沉》,第201-249页。)

③ 此书主要由陶奭龄的门人秦弘祐(履思,生卒年不详)作成,今已亡佚,然而陶奭龄之序言由刘麟长(乾所,生卒年不详)所编的《浙学宗传》保存下来。

④ [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第5册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第286页。

⑤ [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第9册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第103页。

⑥ 清代的文史学家李慈铭言:“文成之学,至海门(周汝登)、石梁(陶奭龄),直以莲池《放生文》、云谷《功过格》为圣门学筌蹄,而诸先生皆为所魅不能觉也……故刘忠端作《人谱》以匡之。”(参见[清]李慈铭撰、刘再华校点:《越缦堂诗文集》,上海:上海古籍出版社,2008年,第882页。)关于刘宗周作《人谱》的背景与诱因,参见张瑞涛:《心体与工夫——刘宗周〈人谱〉哲学思想研究》,北京:人民出版社,2014年,第88-95页;高海波:《慎独与诚意:刘蕺山哲学思想研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2016年,第490-505页。

⑦ 关于陶奭龄一派对过、恶的看法,参见龚开喻:《陶奭龄论“恶之根源”——兼与刘宗周相较》,《哲学与文化》2023年第7期。

⑧ “新建一传而为王龙溪(畿),再传而为周海门(汝登)、陶文简,则湛然澄之禅入之;三传而为陶石梁(奭龄)……而密云悟之禅又入之。”(参见[清]黄宗羲:《子刘子行状》,[明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第9册,第40页。)关于越中王学逐步杂禅的过程,参见李忠达:《拥抱禅悟:晚明越中地区王学的思想与佛教信仰》,博士学位论文,台湾大学中国文学系,2017年。

⑨ 曾经参加“证人会”听讲的黄宗羲言“石梁之门人皆学佛,后且流于因果”,且其曾亲耳听到“石梁言一名臣转身为马,引其族姑证之”。揆诸陶奭龄《小柴桑喃喃录》,其间确实多有因果报应之语。(参见[清]黄宗羲撰、吴光主编:《黄宗羲全集》第8册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第890页;[明]陶奭龄撰、李会富编校:《陶奭龄集》,武汉:武汉大学出版社,2020年,第343-449页。)

之辨的刘宗周甚为不满,他多次批评证人社诸君“浸入因果边去”。^① 尽管是模仿佛、道劝善书而作,但《迁改格》的基本立场仍然是儒家的。陶奭龄《迁改格叙》开篇即言:

《迁改格》者,证人社诸友深信唯心之指,以为片念之微、喘言蠕动之细,其邪正淑慝皆足以旋转乾坤、变易世宙,此实理实事,断在不疑,用是终日乾乾,夕惕若厉。而又惧惠逆之路,不皎如列眉,未免有岐涂错趾之虞,不临之以天日,迅之以风霆,悬之以绂纆,凜之以铁钺,又未免逡遁悠忽,有足己自封之患,善日集于前不知迁,过日发于躬不知改,究或沦入于禽鬼之门而不自觉。于是仿《太微仙君功过格》、云栖大师《自知录》法,稍更其条例,以附《大易》之义,为吾儒希圣达天之梯级。始之理性情,以端其本;次之敦伦纪,以践其实;次之坊流俗,以固其堤;终之广利济,以流其泽。遵其涂者,半而贤,满而圣,至于忘而天且神。盖体之者善,基之者信,积之者充实,发之者光辉,大而化,圣而不可知,皆于是乎成之,有生熟,无彼此也。^②

这段话共分为三个层次。第一个层次旨在彰显《迁改格》的儒家“道德的形上学”的立场。^③ 陶奭龄认为,乾坤宇宙的意义之呈现与否(“旋转乾坤、变易世宙”),全系于道德主体之一念发动的正与不正(“邪正淑慝”)。陶奭龄曾借《中庸》敷演此义:“天地自位,万物自育,但人心才有偏倚乖戾处,便觉得天地翻覆,物物不得其所。”^④一念发动地正了,则天地万物的意义便如其所是地呈现出来(天地位,万物育);一念发动地不正,则天地万物之意义与价值便不能如其所是地存在(天翻地覆,物物不得其所)。对陶奭龄来说,这个“道德的形上学”绝不是个假设,而是一个真实的呈现,故称为“实理实事”。因此,实践主体应当时刻保持“终日乾乾,夕惕若厉”的工夫,以使乾坤宇宙的真实意义得以呈现出来。

第二个层次乃从人性的角度直言何以要“迁改”的原因。所谓“迁改”,系出于《周易》“益”卦的象辞,其言“君子以见善则迁,有过则改”。“迁善改过”正体现了儒家对人性即有限即无限的深刻体认。因人有无限性或曰创造性,道德行为才有一个超越而内在的根据,吾人才可依之以超凡入圣;又因吾人都是有限的存在,故而有实然与应然之别:人所当做的,而不一定时时能做,难免会“逡遁悠忽,足己自封”,这就是我们存在的“命限”,常常体现为“过”。孔子十分重视对“过”的体认与改正,所谓“过则勿惮改”(《论语·学而》),“过而不改,是谓过矣”(《论语·卫灵公》),他又盛赞颜子的“不二过”(《论语·雍也》)。可见,将之取名为“迁改格”,便已表明其中“不为圣贤,便为禽兽”的儒家立场。

在指明儒家道德的形上学、“即有限即无限”的人性观的基础上,这段话的第三个层次说明了《迁改格》何以包涵此四部分:先由“理性情”明人性之根本,再由“敦纪伦”实践儒家的伦理,“坊流俗”乃巩固实践工夫,“广利济”则是为了扩大迁善改过运动的传播与影响。陶奭龄还根据“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神”(《孟子·尽心下》)来形容《迁改格》的工夫历程。引文中所谓“惠逆之路”,出自《尚书·大禹谟》,其言“惠迪吉,从逆凶,惟影响”,意即“善恶”与“吉凶”如影随形、如响应声。可见,尽管《迁改格》有许多关于吉凶祸福的内容,似是受到释、道的影响,但在儒家传统中亦是渊源有自。

实际上,阳明即已将佛教的天堂、地狱、果报等观念收摄至心学的言语系统之中,且在阳明后学中产生一定回响,他们并不讳言业报轮回这些光怪陆离的话语,并试图揭示这些宗教式表达背后所隐藏的深刻的心性学意义。^⑤ 在这样的思想背景下,陶奭龄在《迁改格叙》中进一步用儒家的“本心”融摄佛教的“业镜”、道教的“北斗”“三彭”等概念,来表达“通过自力来完成道德行为的自我监管”之意。可见,尽管《迁改格》乃是模仿《太微仙君功过格》《自知录》而作,其中包含复杂的佛道二教的因素,但其基本立场仍然是儒家的,故可属于“儒门功过格”运动中的一部分;唯其对佛、道二教的因素采取改造、转化的

① [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第5册,第285页。

② [明]陶奭龄撰、李会富编校:《陶奭龄集》,第475页。

③ 关于儒家的“道德的形上学”,“形上学”是主词,“道德的”是形容词,系指由道德的进路讲形上学。(参见牟宗三:《牟宗三先生晚期文集》,《牟宗三先生全集》第27册,台北:联经出版事业股份有限公司,第209-222页。)

④ [明]陶奭龄撰、李会富编校:《陶奭龄集》,第489页。

⑤ 参见陈立胜:《从“修身”到“工夫”——儒家“内圣学”的开显与转折》,台北:台湾大学人文社会高等研究院东亚儒学研究中心,2021年,第259-268页。

立场,而非如刘宗周一般采取严辨儒释、排斥佛道的立场,也正体现了“儒门功过格”的多元面向。

二、“认识本体”与“迁善改过”

陶奭龄之学乃王畿一派之后学,其学宗“无善无恶”之说,追求无执不滞的“无工夫中真工夫”及“从心体立根”的“先天正心工夫”。^①在证人社的联讲中,陶奭龄强调“认识本体”,如其言“学者须认识本体,识得本体,则工夫在其中”^②。当证人社诸友强调“迁善改过”的重要性时,陶奭龄则告诫众人“迁改如扫地……但得良知,自能迁改”^③，“譬之此堂,原是家传物,须以身住处其中,方可随时洒扫,逐事搬运,做成家当。迁善改过是搬运、洒扫边事,更须觅主人翁在家里住也”。^④这就很容易给人一种玩弄光景的印象,似乎陶奭龄一派只求认识本体、却脱略工夫实践。不满于陶奭龄一派的“专谈本体”,刘宗周一派则强调实做“迁善改过”的“下手工夫”。因此,有学者认为本体与工夫之争是“刘、陶两派第一个重大歧异”。^⑤

然而,“认识本体”与“改过迁善”并不是非此即彼的矛盾关系。毋宁说,这两者实是道德实践工夫的一体之两面。一方面,陶奭龄所言“认识本体”乃“自作主宰”之意,旨在强调道德实践工夫当系于道德主体(良知本心)的自发自律。如果不能由良知心体作主,那么所谓的“迁善改过”,岂非如王阳明所批判的“扮戏子”?^⑥亦如康德所区分的,这种行为只是“合乎义务”而非“出于义务”,只具有“合法性”而不具备“道德性”。^⑦这一点,刘宗周也是认可的。当学生问是否只惩忿窒欲、迁善改过便可用之不尽时,刘宗周不以为然,反而强调“要识乾元,乾知大始,惩窒迁改纲领也……不识乾元,则心无主宰,为外缘所转……于身心毫无干涉,岂能直达本原乎?”^⑧意亦如此。另一方面,“认识本体”绝非意味着可以忽略“迁善改过”工夫。正如陶奭龄所言:“习染深重,如何便得一私不起?圣学紧吃处,只在迁善改过。”^⑨现实的人皆是有限的,皆有种种习染,即使如孔子、颜子这样的修为,亦不可避免地会有“过”的出现。因此,陶奭龄一派推出《迁改格》,正是指出下手工夫的历程所在。

问题在于,这两者该如何结合起来?就此问题,刘宗周对《迁改格》之质疑可以归纳为两点:其一,陶奭龄一派平日强调“无心为善”,但在《迁改格》中又要人记录每日善行,似乎要使人“有为善”,岂非自相矛盾?故他批评道:“有善,非善也;有为善,亦过也。此处路头不清,未有不入于邪者。”^⑩用康德哲学的话语来说,一旦我们的意志活动预设了任何对象,即是以之为条件,在这种情况下即使是“有为善”亦是有条件的,并无真正的道德性。^⑪其二,按照《迁改格》中善、恶并陈的做法,善行与恶行似乎被视为可以交易的商品,如同“市肆开场,百货冗集”^⑫,最后造成的结果就是“过终无改时”^⑬。因此刘宗周认为,我们只需要从事改过,“无过即是善”^⑭,不需要再把种种善记录下来,更不能用善行去抵消恶行。

① 关于王畿一派的“无善无恶”说、“先天正心工夫”,参见彭国翔:《良知的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》(增订版),北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第93-119、166-224、395-421页。

② [明]陶奭龄撰、李会富编校:《陶奭龄集》,第557页。

③ 同上,第559页。

④ 同上,第482页。

⑤ 王汎森:《权力的毛细管作用——清代的思想、学术与心态》,北京:北京大学出版社,2015年,第94页。

⑥ 郑朝朔言:“当在仪节上求个是当。”王阳明批评道:“若只是那些仪节求得是当,便谓至善,即如扮戏子,扮得许多温清奉养的仪节是当,亦可谓之至善矣。”([明]王守仁撰、吴光等编校:《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,2011年,第4页。)

⑦ 参见李明辉:《儒家与康德》(增订版),台北:联经出版事业股份有限公司,2018年,第16-17页。

⑧ [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第3册,第470页。

⑨ [明]陶奭龄撰、李会富编校:《陶奭龄集》,第499页。

⑩ [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第5册,第284页。

⑪ 参见[德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2003年,第78-79页。

⑫ [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第5册,第286页。

⑬ 同上,第284页。

⑭ 同上,第283页。

对此,陶奭龄在《迁改格叙》中均作出了回应:

疑之者曰:“既曰唯心,则只应从事于心,又奚事冥冥于迁改之迹为也?”答曰:“正唯心耳。吐之于口,谓之言;设之于躬,谓之行;举而措之天下之民,谓之事业。迁与改,皆心也。无心外事,无事外心也。”

疑者又曰:“无善无恶,心之体也。还吾无善恶之初,而学已竟。迁改如金屑,恐适足为吾目翳也。”答曰:“迁善改过,正以还吾无善无恶之体。风雷鼓动,云雾廓清,而太虚之体复矣。”

疑者又曰:“心如目然,翳去即明。吾从事于改,似不必复从事于迁。盖去心之外,当无求明法耳。”答曰:“迁与改,皆无住义,皆去翳法。非以改为去翳,迁为求明也。”

疑者又曰:“知非改过,而克己自谦之功毕矣。悬之以善,则功利之念或滋焉。”答曰:“迁与改相资,如养身之有吐茹,如治国之有刑赏。吐故而不茹新,则形枯;进司辟而退司勋,则人情殫矣。^①

这四段引文,皆系针对上述刘宗周的两点批评而发。第一、二段引文系回应刘宗周之第一点批评。第一段引文中,陶奭龄首先指出“从事于心”和“迁善改过”并非对立的两端。“心事不二”,良知心体一定会在言行事为上表现出来,并非寡头的存在;言行事为也因良知心体的统领而具有道德意义。这时,形上与形下之间的紧张已被消弭,迁善改过即是心地用功的具体表现。第二段引文中,提问者认为良知心体乃是超越于具体的善恶的,做工夫的目的在于使我们的意识回复到良知心体的本然状态;一旦执着于为善,那么这个执着为善的念头反倒阻碍良知心体自然无执地发动流行。陶奭龄指出,迁善改过并非执着于外在的伦理规范,相反,迁善改过正是为了恢复此自然无执的本体。

第三、四段引文则是针对刘宗周一派所谓“善恶并陈”的批评而发。对此,陶奭龄的解释是《迁改格》中将“迁善”与“改过”分言,只是一种“方便法门”,并非用一个绝对的标准断然将“迁善”与“改过”视作两事。只要实践主体自身能够保持不执著的心态,那么无论是“迁善”还是“改过”,本质上都是一样的道德工夫。就如同养身的“吐故”与“茹新”以及治国的“刑罚”与“赏赐”,“过”与“善”无非是一套完整的道德实践中的消极面与积极面。如果人只关注道德行为中消极的一面,不能正面、积极地肯定人的道德行为,那么正如同只有“吐故”而不“茹新”、只“刑罚”而不“赏赐”一样,不符合人之常情,反而会使人生产生退却心理。

总之,在陶奭龄看来,“认识本体”与“改过迁善”并非对立的两端,认识本体后,仍当着实去做迁善改过的工夫,^②而这正是《迁改格》的意义所在。然而,正如批评者认为“悬之以善,则功利之念或滋焉”,刘宗周也认为如果在“改过”之外再专门列出“迁善”的条目,恐怕是出于追求功利的“嗜利邀福”之念。对于“功利”的不同取向,也是陶奭龄与刘宗周的劝善思想的关键差异所在。此即是我们将要讨论的下一面向。

三、正谊谋利,明道计功

义利之辩乃是儒家的基本义理。孔子“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》)之语已启其端,《孟子》一书开篇即言“何必曰利,亦有仁义而已”(《孟子·梁惠王上》)。这一立场可以用汉儒董仲舒“正其谊不谋其利,明其道不计其功”(《汉书·董仲舒传》)之语来表达。质言之,主张严辨义利的儒家强调道德价值的独立性与绝对性,道德价值的“义”不可化约为非道德价值的“利”;此外,孟子关于“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心。非所以内交孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也”(《孟子·公孙丑上》)的例子,也说明了道德的无条件性。然而,民间所流行的《感应篇》《功过格》等劝善书,通过宣扬行善可以为行为者自身及家人带来相应的福祉,亦即通过宣扬所谓“转祸为福之道”(“德福之道”)来劝导人们行善。^③这种用幸福来诱导民众向善的方式,似是以幸福为德行

① [明]陶奭龄撰、李会富编校:《陶奭龄集》,第476页。

② 就此而言,陶、刘两派之争的本质与其说是一者偏重本体一者偏重工夫,毋宁说是他们对本体与工夫的体会与思路皆有不同。

③ 参见吴震:《明末清初劝善运动思想研究》,第64页。

的前提和条件。这样一来,道德就成为有条件的、徒为追求幸福之手段,而不成其为道德。因此,基于儒者明分“义利之辩”的严整的道德意识,刘宗周对晚明流行的劝善思想表达出深深的担忧,批评这些善书宣扬“嗜利邀福”之说,是“功利之尤者”^①、“害道之书”^②,而他自己的《人谱》则“言过不言功,以远利也”^③。对此,陶奭龄在《迁改格叙》中作出回应:

夫所恶于功利者,为其所营者私而得之不以道也。即正谊谋利,即明道计功,则何利又何恶焉?子曰“先事后得”,又曰“先难后获”,直后之耳,非谓无得与获也。盖自圣人以至涂人,未有不计成功、谋永利者也。但圣人所谓功利,非世之功利,而其所以求功利之道,非世所以求功利之道耳。必曰“耕耳,不必获;炊耳,不必食且饱也”,人其谁服畎亩而司饔哉?^④

陶奭龄的这段回应可以分为两个层次。首先,他指出儒者所反对的并非“功利”本身,而是“得之不得其道”的功利。如果是由“义”而得的“利”,儒者没有理由反对。换句话说,可以以“义”作为标准和条件,将“利”区分为“合乎义的”与“不合乎义的”。在明辨义利、先义后利的前提下,追求“合乎义的”利,并不违反道德的要求。孔子所谓“先事后德”(《论语·颜渊》)“先难后获”(《论语·雍也》),都只是说先义后利,并没有完全否定对功利的追求。按照如今英美学界“义务论伦理学”(deontological ethics)与“功利主义伦理学”(utilitarianism)的划分,我们也不能将这种思想视作功利主义。这是因为,要判断某种理论是否属于功利主义,要看它是否将功利原则作为道德价值之唯一或最后的判准。如果一种理论肯定“善的异质性”,亦即肯定道德价值的独立性与不可化约性,那么即使它承认对功利的追求,也仍然属于“义务论伦理学”。^⑤因此,我们可以说陶奭龄的观点仍然是一种“义务论伦理学”。从这一点来说,陶奭龄的观点与刘宗周所同大于其异。

其次,陶奭龄又指出,虽然圣人会考虑行为的功效与后果,也会追求功利与幸福,但圣人所追求的功利以及追求功利的方式均与世俗不同。圣人追求的功利是符合道义的功利,所采用的方式是符合道义的方式,亦即以道义为获得功利的前提,而非反过来以道义为追求功利的手段。此外,陶奭龄“圣人所谓功利,非世所谓功利”的这一论断还蕴含着更深刻的解读空间:尽管人人都追求幸福,但幸福对处于不同工夫境界者的呈现内容是不同的。

刘宗周对《迁改格》的另一批评是,《迁改格》对道德行为进行量化处理,甚至可以通过一定的计算方法用善行抵消恶行,“准多少以为销折”。^⑥在《迁改格叙》中,陶奭龄也作出回应:

疑者又曰:“善不胜迁也,过不胜改也,则迁与改亦不胜书也。今所列条例已尽之与?”答曰:“尽则安能?充类以竟其余,是在学者矣。”

疑者又曰:“均是善也,均是过也,亦均是迁且改也。一而百,若是差等与?”答曰:“此从起念处辨之。其发心大,虽小,重也;其发心小,虽大,轻也。吾见有一念而生天下万世者矣,亦见有一念而杀天下万世者矣,亦有一念而动而仅及于一人一物者矣。其差数算不能及,一与百直概言之耳。”^⑦

第一段问答是关于道德行为的无限进程的问题。提问者认为,成圣成贤的修为本身是一个无限的进程,而《迁改格》所能记录的迁善改过的条例是有限的,如何用有限的文字记录表达无限的成德过程?陶奭龄认为,《迁改格》当然是无法穷尽这一无限进程的,关键在于学者应当发挥创造性,“充类以尽其余”。易言之,《迁改格》所预设的读者并非被动的接受者,而应当是主动的诠释者、创造者,应当充分发挥其创造力,通过《迁改格》中所列的条例,来积极地承担这一无限成德路上的责任。

第二段问答处理的是道德行为是否可以被量化的问题。世俗流行的善书,为了解决德福相配的问题,大都对功过进行量化的处理。然而,尽管利的标准是可以量化的,难道道德行为的标准也可以量化

① [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第3册,第1页。

② [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第9册,第103页。

③ [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第3册,第2页。

④ [明]陶奭龄撰、李会富编校:《陶奭龄集》,第476页。

⑤ 参见李明辉:《儒家与康德》(增订版),第149-197页。

⑥ [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第5册,第283-284页。

⑦ [明]陶奭龄撰、李会富编校:《陶奭龄集》,第476页。

吗？道德行为的意义与价值可以有如此大的差等吗？对此，陶奭龄指出，量化的标准系于发心起念处所涉及的对象。有发心为天下万世之公利者，亦有发心为一人一物之私利者，于此便可对这一行为进行量化的处理。但是我们必须注意：判断一个行为是否具有道德性的标准必须是质的，即其发心起念处是否符合“义”的标准；在此基础上，才能对这个动机所涉及的经验对象以及这个行为所具有的功效进行量化处理。这是因为，对于儒家来说，“义利之辩是基本的、原则性的区分，公利与私利之分至多是由此衍生出来的区分，两者并不在同一个序列上”^①。

在宋明理学史的脉络中，关于功利问题的不同立场，可以上溯至朱子与陈亮（同甫）的诤辩。^②然而正如上文指出的，陶奭龄对义利关系的看法，并非如陈同甫一样以现实功利为唯一标准，而是在合乎义的标准下融摄对利的追求，故不可将其与陈同甫的功利思想混为一谈。毋宁说，陶奭龄对功利的重视，是阳明学不断民间化的结果。王阳明曾言，“与愚夫愚妇同的，是谓同德。与愚夫愚妇异的，是谓异端”^③，“须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学”^④。王阳明的这种思想经过王艮（心斋）“满街人都是圣人”^⑤“百姓日用即道”^⑥的发展，乃至李贽（卓吾）之言“穿衣吃饭，即是人伦物理”^⑦，在这样逐步地肯定百姓日用常行的思想发展之中，传统的义利观、公私观都逐渐发生变化。^⑧在此背景下，陶奭龄之依乎“人情”而吸纳对幸福的追求，也是顺理成章的。就此而言，刘宗周所言之“至善”^⑨尚只是纯德一面的“纯善”（极善），而非“幸福”与“道德”准确地配称的那整全而圆满的“圆善”。从儒家教化的角度看，刘宗周所追求之“纯善”属于“修己之学”的话语系统，陶奭龄所追求之“圆善”则偏于“安人之学”的系统。^⑩

四、自照自录，德福一致

善书运动在民间的广泛流传，无疑与其所宣扬的“德福之道”有关。如上文所言，儒家并不反对功利和幸福本身，而是主张在明辨义利的前提下先义后利，“有德者必有福”，这是合乎人性的正当追求。然而，在记录每日迁善改过实践的过程中，谁来充当德行的监察者，以保证其每日的记录都是真实不欺的？此外，德与福毕竟是异质的，由谁来保证“有德者必有福”，将福准确地分配给有德者呢？民间往往将对功过的监察诉诸鬼神信仰。陶奭龄所作的《功过格论》也有此论调：

人有明功隐过于人者，未有明功隐过于鬼神者也。我日而为之，夜书而志之，焚香染翰，幽独无侣，四顾森然，鬼神满目，以心莅手，以手莅笔，一点一画，罔敢不诚，而明功隐过乎哉？^⑪

无疑，陶奭龄想借助鬼神的超越性、庄严性来确保《功过格》的实践者能够真诚地记录每日功过。这似乎显示出一些“彼岸世界”“外在超越”的倾向。值得注意的是，在《迁改格叙》中，陶奭龄又对之进行了心学化的阐释：

① 李明辉：《儒家与康德》（增订版），第 157 页。

② 关于这场诤辩，参见刘述先：《朱子哲学思想的发展与完成》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2015 年，第 353-366 页；[美]田浩：《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》，姜长苏译，南京：江苏人民出版社，1997 年。

③ [明]王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》上册，第 121 页。

④ 同上，第 132 页。

⑤ 同上，第 132 页。

⑥ [明]王艮撰、陈祝生等校点：《王心斋全集》，南京：江苏教育出版社，2001 年，第 90 页。

⑦ [明]李贽撰、张建业主编：《李贽全集注》第 1 册，北京：社会科学文献出版社，2010 年，第 8 页。需注意此观点并非李贽一人之见，在当时即已层出不穷。（参见吴震：《泰州学派思想研究》，上海：上海人民出版社，2023 年，第 524-528 页。）

⑧ 关于阳明学的民间化，参见彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》（增订版），第 495-506 页。关于义利观的新变化，参见[日]沟口雄三：《中国前近代思想的曲折与展开》，龚颖译，北京：生活·读书·新知三联书店，2011 年，第 51-72 页。

⑨ “岂有过误尽净时不是至善圆满时乎？”（参见[明]刘宗周撰、吴光主编：《刘宗周全集》第 5 册，第 284 页。）

⑩ 关于纯德一面的“纯善”（极善）与德福一致的“圆善”的区分与关联，参见牟宗三：《圆善论》，《牟宗三全集》第 22 册，台北：联经出版事业股份有限公司，2003 年，第 181-189 页。关于在“德福一致”方面“修己”与“安人”两套话语系统的区分，参见陈立胜：《从“修身”到“工夫”——儒家“内圣学”的开显与转折》，第 269-275 页。

⑪ [明]陶奭龄撰、李会富编校：《陶奭龄集》，第 474 页。

疑者又曰：“扬善而隐过，人情也。今日自书之，将无有未诚者与？”答曰：“外以对人，或可诬也。内以对心，不可诬也。在释氏为业镜，吾心也；在道家为录罪之北斗，告过之三彭，北斗、三彭亦吾心也。以彼照此，虽至明，不无丝发之差；以彼录此，虽至亲，不无纤隙之漏。以心自照而自录，而又何遁焉？扬且隐将安所施？”^①

提问者认为“隐过扬善”是人之常情，那么如何保证记录者能诚实地记录其每日行为呢？陶奭龄回答，尽管对他人可以隐瞒，对于自己的良知本心却是无所隐遁的。他将佛教的“业镜”与道教的“北斗”“三彭”均解释为“心”，实际上就是将外在的超越者拉回来，收在主体内部，通过“内在超越”的方式，彼岸即此岸、“自照自录”，即通过自力来完成道德行为的自我监管。如此，陶奭龄便在其心学立场下，融摄了民间的鬼神信仰与佛道信仰。

那么，德如何能够必然地导致福呢？陶奭龄对此直接诉诸实践：

疑者又曰：“今将日迁善而改过矣，其功效亦可得而言与？”答曰：“子诚自力于迁改，吾见心为之广，体为之胖，天为之高明，地为之博厚，同类为之加亲，而草木鸟兽亦为之咸若。《记》曰：‘清明在躬，志气如神。嗜欲将至，有开必先。天降时雨，山川出云。’斯皆其功效之可征者。子又何疑焉？”^②

或又曰：我功巨而过微矣，天道果有知耶？予曰：子且饭，毋忧不饱也。孔子曰：“故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。”子所求若在此数者外，我不敢知。如止此耳，则坐而俟之可也。^③

结合上文所提到的“证人社诸友深信唯心之指，以为片念之微、喘言蠕动之细，其邪正淑慝皆足以旋转乾坤、变易宇宙”以及“圣人所谓功利，非世所谓功利”，陶奭龄对德福一致的解决仍是“心学”式的。在他看来，对有德者来说，无论他处于何位、获得何禄、拥有何名、生有何寿，当其良知本心呈现并作主宰时，这些位、禄、名、寿的意义与价值都能完整地得以呈现，故称之为“大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿”；天地间万事万物的意义与价值也都能毫无遗蕴地呈现于他，“天为之高明，地为之博厚，同类为之加亲，而草木鸟兽亦为之咸若”。“心”既是道德行为的发动者、监察者，又是意义与价值的创生者，这样，陶奭龄便通过“良知本心”归结起道德与幸福，使之具有实践的必然性，故他建议提问者只要尽力于迁善改过的道德实践，则幸福自然会与之相配称。^④

这种基于良知本心进而讲到意义与价值的存有来解决德福一致问题的思路，极类似于现代的牟宗三先生。牟先生在《圆善论》中，便结合王阳明之“四句教”与王龙溪之“四无论”来解决此问题。牟先生认为幸福属于“存在”，在阳明学的话语中亦即属于“物”。对于“物”，王阳明有两种讲法，一种是“意之所用，必有其物”，另一种是“以其明觉之感应而言，则谓之物”。^⑤这两种“物”的层次并不相同：前者系于有善有恶的意念，故其呈现为有正有不正，属于现象层；后者则纯是良知心体的润泽之中呈现的“物自身”，属于超越层。王龙溪之“四无论”，便是从超越层言“物”，亦即良知本心润泽下而与良知本心属于同一层面的“无物之物”。牟先生于此指出，在王龙溪之“四无论”中，一方面我们按照良知本心之自律而有德行之纯亦不已，这便是“德”；另一方面良知本心所润泽下的“无物之物”代表一切存在皆“物随心转”“事事如意”，这便是“福”；如此，便由自由无限心进至存有论的“圆教”，德与福便达到“诡譎的相即”，于此便通过儒家的义理解决了“德福一致”的问题。^⑥可以看出，尽管陶奭龄未能使用一套现代的哲学语言来处理此问题，然其解决思路实是扬牟宗三《圆善论》之前旌。

① [明]陶奭龄撰、李会富编校：《陶奭龄集》，第476-477页。

② 同上，第477页。

③ 同上，第474页。

④ 所谓“实践的必然性”，意指在道德与幸福的综合关系中，两者之结合并不具有“因果的必然性”，而是一种道德理念上的必然。（参见李明辉：《儒家与康德》（增订版），第161-163页。）

⑤ [明]王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》上册，第53、86-87页。

⑥ 值得注意的是，牟宗三又认为“四无”为“别教一乘圆教”，真正圆教当依胡五峰“天理人欲同体而异用，同行而异情”之模式而立。（参见牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22册，第304-318页。）

五、余 论

陶奭龄的劝善思想,并非其一空依傍、独辟蹊径所来,毋宁是浸润在晚明越中王学对劝善运动的长期思考与实践中所生成的结果,是对越中王学劝善思想的继承与发展。在陶奭龄之前,王畿便曾在家中失火后发起一次“自讼”实践,其所谓“祸福者,善恶之征;善恶者,祸福之招”^①,便已蕴涵了相关劝善思想。^②周汝登亦在袁黄之影响下撰写了《题刻立命文》来支持袁氏之劝善运动,还亲自撰写《日记录》来进行功过格实践。陶望龄亦撰有《放生辨惑》《太上感应篇序》等文章,并多次组织、参与放生运动。相较之下,陶奭龄的推进之处在于,以往越中王学的劝善思想较为零散,陶奭龄则在与刘宗周一派的论辩中对越中王学的劝善思想进行了系统的整理、澄清与辩护。

上文所论陶奭龄劝善思想的四个面向,均统摄在对良知心体的体认与信仰之下而互相关联。越中王学在龙溪以后,不断追求“高明”一路,乃是牟宗三所言王学之“调适上遂”者^③,亦是唐君毅所言“即本体便是功夫”一路^④,为学主张“先天正心”的“第一义工夫”,以良知范围儒释道三教,如王龙溪即言“良知之学乃三教之灵枢”^⑤,陶望龄亦言“学求自知而已。儒释皆津筏边事,到则舍矣”^⑥。故陶奭龄的劝善思想既坚守儒家立场,又对佛、道思想保持开放的态度;强调在“认识本体”的前提下着实做迁善改过的工夫;认为“心”既是道德行为的发动者、监察者,又是意义与价值的创生者,并将之推进一步,用这种内在超越的方式证明“德福一致”的实践必然性。这些特点均是越中王学之“高明”一路的体现。

陶奭龄的劝善思想对于越中王学的另一个贡献是将越中王学高明玄远的形上之思与世俗大众求乐免苦的心理结构结合起来,拉近了越中王学与民众的距离,使得民众易于理解和接受。例如,在王龙溪处,尚只是把相关的因果报应思想当作“引诱下根之权法”^⑦,周海门亦言“赏善罚恶,皆是‘可使由之’边事”^⑧。而陶奭龄更多地吸纳、融摄了佛教的善恶祸福与因果报应之说,“肯定了趋福避祸的大众心理对于道德教化的现实意义”^⑨,并非仅仅以之为权法。陶奭龄对于“利”以及求利之心的肯定,亦更接近一般民众的心理。尽管越中王学自阳明以来即已将目光由皇帝与朝廷转向社会与平民,尤其是龙溪几乎将毕生的精力都献给讲学,因此成为明代知识人由“得君行道”的“上行路线”转向以移风易俗为主的“觉民行道”的“下行路线”的重要代表,然而由于其理论之高明玄远、极富思辨性,使得其学易招致“超洁者荡之以虚玄”的批评。^⑩陶奭龄则通过其劝善思想,将越中王学“无善无恶”的理论从空旷超洁的形上之域落实在百姓日用常行、改过迁善的实践之中,使越中王学的思想主张得到更广泛的传播与支持。如果说王龙溪之“四无论”是对阳明学的“调适而上遂”,那么陶奭龄之劝善思想可说是对阳明学的“落实而下行”。

(责任编辑 于 是)

① [明]王畿撰、吴震编校整理:《王畿集》,南京:凤凰出版社,2007年,第741页。

② 关于王畿的劝善思想,参见彭国翔:《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》(增订版),第299-308页;吴震:《明末清初劝善运动思想研究》,第100-108页。

③ 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,《牟宗三先生全集》第8册,台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第232页。

④ 唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,台北:台湾学生书局,1990年,第377-383页。

⑤ [明]王畿撰、吴震编校整理:《王畿集》,第15页。

⑥ [明]陶望龄撰、李会富编校:《陶望龄全集》中册,上海:上海古籍出版社,2019年,第898页。

⑦ [明]王畿撰、吴震编校整理:《王畿集》,第295页。

⑧ [明]周汝登撰,张梦新、张卫中点校:《周汝登集》上册,杭州,浙江古籍出版社,2015年,第23页。

⑨ 彭国翔:《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》(增订版),第305页。

⑩ [明]刘宗周撰、吴光主编:《刘宗周全集》第3册,第248页。

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

中国式现代化的文明叙事·····	张 明	卢秋玲	1
------------------	-----	-----	---

从话语层面看正义理论 ·····	张文喜	11
------------------	-----	----

全球正义视角下的极端贫困问题

——对两种世界主义的解决的批评 ·····	陈 杨	20
-----------------------	-----	----

《资本论》及其手稿语境中的世界体系思想及当代启示 ·····	兰 洋	27
--------------------------------	-----	----

伪孔德实证主义之四命题批判 ·····	李天保	33
---------------------	-----	----

缘起、解构、重构

——当代主体理论的三重变奏及其历史唯物主义反思 ·····	张茂钰	43
-------------------------------	-----	----

纪念邓小平同志诞辰 120 周年

邓小平对“振兴中华民族”的思考和探索 ·····	欧阳奇	江秋飞	52
--------------------------	-----	-----	----

邓小平共同富裕思想的主要理论问题研究 ·····	周 鲲	61
--------------------------	-----	----

如何走出《逻辑哲学论》怪圈? ·····	李国山	68
----------------------	-----	----

机器人意识与机器人伦理

——基于对道德实在论和社会关系论的考察 ·····	李 珍	75
---------------------------	-----	----

道德目的论与道德合目的论

——论康德上帝存在道德论证明的双重模式	闻 骏	83
---------------------------	-----	----

存在的湮灭与创生

——费希特《新方法知识学》中的“理智直观”学说研究	倪逸偲	91
---------------------------------	-----	----

生活世界

——人类希望的“乌托邦”	夏 宏	100
--------------------	-----	-----

获有肉身与接受自身

——论马里翁对“肉身”的现象学阐释	胡文静	108
-------------------------	-----	-----

经学与中华文明

经学归位与经典活化

——基于《原儒：从帝尧到孔子》的若干思考	秦燕春	116
----------------------------	-----	-----

空间的结构

——论《禹贡》中的天下观	刘 伟	126
--------------------	-----	-----

“时变”

——刘咸炘论“六经皆史”	雷天籁	136
--------------------	-----	-----

朱子思想中的“敬与气”	赵金刚	143
-------------------	-----	-----

越中王学之“落实而下行”

——陶奭龄劝善思想的四重向度	龚开喻	152
----------------------	-----	-----

The Civilisational Narrative of the Chinese Path to Modernisation	Zhang Ming	Lu Qiuling	1
On Theories of Justice from the Perspective of Discourse	Zhang Wenxi		11
The Extreme Poverty from the Perspective of Global Justice; A Critique towards Two Cosmopolitan Solutions	Chen Yang		20
The Thought of a World System in the Context of <i>Capital</i> and Its Manuscripts and the Contemporary Implications	Lan Yang		27
A Critique of the Four Propositions as Pseudo-Comtean Positivism	Li Tianbao		33
Origination, Deconstruction, Reconstruction; The Triple Variations of the Contemporary Theory of the Subject and Its Reflection on Historical Materialism	Zhang Maoyu		43
Deng Xiaoping's Thought and Explorations on "the Rejuvenation of the Chinese Nation"	Ouyang Qi	Jiang Qiufei	52
On the Main Theoretical Issues of Deng Xiaoping's Thought of Common Prosperity	Zhou Kun		61
How to Get out of the Oddity Caused by <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> ?	Li Guoshan		68
Robot Consciousness and Ethics; Based on the Investigations of Moral Realism and the Theory of Social Relations	Li Zhen		75
On Kant's Two Models of the Moral Proof of God's Existence	Wen Jun		83
The Annihilation and Genesis of Being; On Fichte's Theory of Intellectual Intuition in his Halle Notes of <i>Wissenschaftslehre nova methodo</i> (1798/99)	Ni Yicai		91
Lifeworld; The "Utopia" of Human Hope	Xia Hong		100
Gaining Flesh and Accepting the Self; On Marion's Phenomenological Interpretation of Flesh	Hu Wenjing		108
On Restoring the Chinese Classics and Activating Confucian Canons; Based on <i>Original Confucianism; From Yao and Shun down to Confucius</i>	Qin Yanchun		116
The Structure of Space; On the View of the World in <i>Yugong</i>	Liu Wei		126
The Dao Theory of the Chinese Classics; On Liu Xianxin's View of Classics and History	Lei Tianlai		136
Zhu Xi's Discussion on <i>Jing</i> and <i>Qi</i>	Zhao Jingang		143
On the Four Dimensions of Tao Shi-ling's Thought of Moral Persuasion	Gong Kaiyu		152