建构中国自主知识体系的逻辑基点

黄　海

【摘要】加快构建中国特色哲学社会科学,归根结底是建构中国自主的知识体系。建构中国自主知识体系是一个复杂的系统工程,而从前置逻辑而言,则是找准其建构的逻辑基点。构建中国自主知识体系,应立足马克思主义及其中国化创新理论的理论基点,立足中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展的文化基点,立足中国共产党作为中国特色社会主义事业领导核心的政党基点,立足新时代中国特色社会主义生动实践的实践基点。

【关键词】中国自主知识体系;逻辑基点;马克思主义;中华优秀传统文化

中图分类号:B27　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000－7660(2024)06－0001－08

作者简介:黄　海,(长沙 410083)中南大学马克思主义学院博士生导师,(长沙 410006)中共湖南省委党校(湖南行政学院)副校(院)长、研究员。

基金项目:国家社会科学基金重点项目“西方学术话语核心议题批判及其影响研究”(22AKS020);国家社会科学基金项目“新时代中国特色话语体系建构研究”(22VRC028)

加快构建中国特色哲学社会科学学科体系、学术体系、话语体系,归根结底是建构中国自主的知识体系。中国特色哲学社会科学要真正屹立于世界学术之林,就必须立足中国本身、以中国为观照,反映时代诉求、以时代为观照,结合中国实际,解决中国问题,使中国特色哲学社会科学能言之有理、言之有据、言之有力、言之有味。习近平指出:“只有以我国实际为研究起点,提出具有主体性、原创性的理论观点,构建具有自身特质的学科体系、学术体系、话语体系,我国哲学社会科学才能形成自己的特色和优势。”①中国自主知识体系不仅有“怎么建”的问题,还有“从哪里建”的问题。

对中国自主知识体系“从哪里建”的探讨,即是对建构中国自主知识体系的前置逻辑和建构基点的思考,简言之,就是从什么基点开始建构中国自主知识体系。中国自主知识体系从词义看有三个核心关键词:“中国”“自主”“知识体系”。“中国”和“自主”表明这一知识体系的鲜明特征。中国自主知识体系中的“中国”,顾名思义,强调这一知识体系是中国的而不是他国的,具有中国特色而不是他国特色;中国自主知识体系中的“自主”,指这一知识体系的自我性、自觉性、能动性、主体性等基本要素,是自主的而不是依附的,是主动的而不是被动的。中国自主知识体系中的“知识体系”,意味着这一知识体系要契合知识生产的机理,符合知识生产的逻辑,从实践中生发进而在实践中检验和证成。针对当前中国知识体系构建中或多或少、或显或隐的“言必称希腊”现象,强调中国知识体系的“自主”,既是对西方知识体系的“去魅”和“解蔽”问题,更是自身知识体系如何找准根基的问题。中国自主知识体系“从哪里建”?归结起来就是要立足中国的基点去建,要发挥主动性去建,要在中国共产党的领导下去建,要符合知识生产的逻辑去建,唯有如此,这一知识体系的建构才能具备基础性、关键性和根本性的逻辑前提。本文从理论、文化、政党、实践的四维向度回答中国自主知识体系到底应“从哪里建”的问题,即中国自主知识体系的构建是守正创新的知识生产,是兼具自身特色和共性特征的知识生产,是中国共产党领导

① 习近平:《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》,北京:人民出版社,2016 年,第 19 页。

的、坚持马克思主义及其中国化创新理论指导的、植根中华优秀传统文化土壤的、在中国特色社会主义伟大实践中生成的知识体系。因此,立足马克思主义及其中国化创新理论的理论基点,立足中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展的文化基点,立足中国共产党作为中国特色社会主义事业领导核心的政党基点、立足中国特色社会主义生动实践的实践基点,就是构建中国自主知识体系的逻辑基点,即中国自主知识体系构建过程中所守之“正”。

一、理论基点:马克思主义及其中国化创新理论

习近平指出:“话语的背后是思想、是‘道’。”①中国自主知识体系的背后同样深刻折射着当代中国的思想和“道”。中国自主知识体系的建构并不是一个简单的学科建构、学术生成、话语表达的问题,不是所谓的“造词运动”和知识体系的“跑马圈地”,而是知识体系之“魂”的问题,即其背后所蕴含的思想与“道”的问题。西方知识体系背后的思想与“道”,是近代以来西方以自由主义为主干的一系列理论。与之不同,中国自主知识体系背后的思想与“道”,则是马克思主义及其中国化创新理论。

党的二十大报告指出:“实践告诉我们,中国共产党为什么能,中国特色社会主义为什么好,归根到底是马克思主义行,是中国化时代化的马克思主义行。”②拥有马克思主义科学理论指导是我们掌握历史规律、把握历史主动的根本所在。马克思主义作为共产党人的“真经”来之不易。近代中国在睁眼看世界之后曾虔敬而又心酸地当“学生”,向西方全方位学习,但君主立宪、自由主义、无政府主义等诸多西方理论都没能救中国。正如毛泽东所指出的,“中国人向西方学得不少,但是行不通”,“帝国主义的侵略打破了中国人学西方的迷梦”③。直到马克思主义传入中国,中国的国家前途和民族命运才发生了根本性的转变,“自从中国人学会了马克思列宁主义以后,中国人在精神上就由被动转入主动”④。马克思主义之所以行,就在于其揭示了自然界、人类社会、人类思维发展的普遍规律,是彻底和科学的理论,为人类指明了从必然王国向自由王国飞跃的途径,不仅科学地“解释世界”,还积极地“改变世界”;不仅改变了世界,还深刻改变了中国。在中国从半殖民地半封建国家到世界第二大经济体,中华民族从“东亚病夫”到屹立于世界民族之林的进程中,马克思主义早已同中国共产党的命运、中国人民的命运、中华人民共和国的命运、中华民族的命运紧紧连在一起。马克思主义这一“真经”之“真”在中国得到充分检验,这一“真经”之“理”在中国得到充分彰显。马克思主义在东方古国的土地上落地生根、开花结果、发展壮大,绝非偶然。中国化时代化的马克思主义之所以行,关键在于实现了马克思主义基本原理与中国具体实际、与中华优秀传统文化的结合,即不断推进马克思主义中国化时代化,推出能够体现时代特征、反应时代诉求、解答时代命题的党的创新理论,从而使马克思主义成为中国的,成为能够指导中国实践的科学理论。

坚持守正创新构建中国自主知识体系,其中之一的“正”就是立足马克思主义及其中国化创新理论。构建中国自主知识体系的理论基点,就是马克思主义及其中国化创新理论,而不是其他理论,这是中国自主知识体系的“魂脉”。“我国哲学社会科学坚持以马克思主义为指导,是近代以来我国发展历程赋予的规定性和必然性。”⑤可以说,当代中国哲学社会科学是从马克思主义进入我国开始、在马克思主义指导下逐步生成的。立足马克思主义的理论基点构建中国自主知识体系,就必须构建以马克思主义为指导、遵循马克思主义基本原理、基于马克思主义立场观点方法的学科体系、学术体系和话语体系,以当代中国马克思主义之“道”破解西方之“道”,夯实自主知识体系的理论根基,进而“以海纳百川的开放胸襟学习和借鉴人类社会一切优秀文明成果,在‘人类知识的总和’中汲取优秀思想文化资源来创新

① 《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,北京:中央文献出版社,2017 年,第 213 页。

② 习近平:《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》,北京:人民出版社,2022 年,第 16 页。

③ 《毛泽东选集》第 4 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 1470 页。

④ 同上,第 1516 页。

⑤ 习近平:《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》,第 9 页。

和发展党的理论，形成兼容并蓄、博采众长的理论大格局大气象”①。西方知识体系伴随着资本主义生产方式崛起而逐步走向世界舞台中心，其本质上是在西方文明基础上生发的、因而在许多方面具有“地方性知识”意义的知识体系，其背后的思想和“道”不仅形塑了西方国家在国家、社会、公民等层面的意识形态体系，也因其话语能指意义的扩张，而赋予自身以所谓的“普遍意义”，将自身描绘成似乎唯一合乎理性并具有所谓“普适性”的理论或思想，进而在世界范围内掌控知识体系的主导权。习近平指出：“一些理论观点和学术成果可以用来说明一些国家和民族的发展历程，在一定地域和历史文化中具有合理性，但如果硬要把它们套在各国各民族头上、用它们来对人类生活进行格式化，并以此为裁判，那就是荒谬的了。”②打破西方知识体系的禁锢，以马克思主义及其中国化创新理论之“道”为“正”，才能真正构建起中国自己的能够立得住、说得清、讲得明的自主知识体系，这也是中国知识体系与西方知识体系的本质区别所在。

立足中国自主知识体系之“道”，才能对西方知识体系背后隐藏的“道”进行有效“解蔽”。以“国家－社会关系理论”为例，西方的“国家－社会关系理论”背后的思想逻辑是国家与社会必然是一种分离与对抗的状态，是对立的两级，其背后的“道”是国家过于强大必然侵蚀社会的自由主义理论。如果囿于“国家－社会”截然对立的二分理论框架，忽视中国社会的特殊性，简单地寻求用西方理论解读中国问题，甚至用以批判中国的现状、预设中国发展的目标及其实现的道路，就会落入西方之“道”而不自觉。马克思主义认为，国家和社会之间是合作关系，而不是截然二分、相互对抗的关系，而且中国的国家与社会关系，远非简单的“强”与“弱”、“大”与“小”所能概括。五千多年的历史文化传统、中国特色社会主义的独有优势、中国特有的国情实际，都使得国家与社会关系以更为生动、多维和复杂的关系而呈现。在当代中国，国家与社会合作的领域日益拓展，成效日益凸显，二者维持着密不可分的良性互动关系，正如习近平所指出的，“没有国家繁荣发展，就没有家庭幸福美满。同样，没有千千万万家庭幸福美满，就没有国家繁荣发展”③。如果迷思于西方知识体系中的“小国家－大社会”理论，就会对当代中国生动而充满活力的国家－社会关系产生误判。

立足自身之“道”构建中国自主知识体系，才能更好地守正创新自身之“道”。作为中国自主知识体系中极具创新性和话语张力的中国式现代化理论，就是中国共产党人坚持马克思主义关于三大规律的思想，在经典作家反思、扬弃、超越资本主义生产方式基础上，立足中国具体实际和文化土壤而创立的现代化学说。中国式现代化既是我们走出的一条光明大道，也是弘扬自身之“道”的生动体现，它打破了“现代化＝西方化”的迷思，实现了对西方现代化理论背后的思想和“道”的解蔽，是对西方现代化背后资本至上、人类中心主义至上、个人利益至上等资本主义理论逻辑的反拨和辨正。中国式现代化理论坚持和发展了马克思主义关于人类解放和人的自由全面发展思想，追求人与自身、人与他人、人与社会、人与世界的“和解”，形成了独具中国特色和中国智慧的世界观、价值观、生态观和文明观，探索了全新的人类文明新形态，体现了科学社会主义的先进本质，推动了世界社会主义的发展，使得马克思主义在21世纪的中国焕发出强大的生机活力和真理力量。因之，坚守马克思主义及其中国化创新理论之“正”，是构建中国自主知识体系的理论基点。

二、文化基点：中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展

习近平指出：“中华文明源远流长、博大精深，是中华民族独特的精神标识，是当代中国文化的根基。”④从广义的文化概念而言，中国自主知识体系是中华文化的重要内容之一；从当代中国文化的根基而言，中华文明形塑了中华民族独特的精神标识，进而形塑了属于中国自身的而不是其他的、“自性”而

① 习近平：《开辟马克思主义中国化时代化新境界》，《求是》2023年第20期。
② 习近平：《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》，第18页。
③ 《习近平关于注重家庭家教家风建设论述摘编》，北京：中央文献出版社，2021年，第71页。
④ 习近平：《把中国文明历史研究引向深入 增强历史自觉坚定文化自信》，《求是》2022年第14期。

不是“他性”的知识体系;从知识生产的角度而言,中国自主知识体系只有植根于中华优秀传统文化的土壤之中,才能持续获取滋养,不断生发。这就是我们的知识体系的“根”的问题,即中国自主知识体系的文化基点问题。中国自主知识体系的“根脉”,就是中华优秀传统文化。

以中华优秀传统文化为“根脉”构建中国自主知识体系,是知识生产内蕴文化基因的必然呈现。任何一个国家和民族都有其固有的根本,这个根本就是其特有的文化。文化是一个民族的灵魂,对一个民族和国家的重大意义不言而喻。西方知识体系的文化基点是西方文明,中国自主知识体系的文化基点则是中华文明。中华民族拥有 5000 多年的文明史,中华文明延续着国家和民族的精神血脉,支撑着中华民族生生不息、薪火相传,历经劫难而浴火重生。中华优秀传统文化作为中华文明的核心和精髓,是中华民族独特的性格气节所在,是中华民族的精神魂魄所系,既是我们在世界文化激荡中站稳脚跟的根基,也是构建中国自主知识体系的根本。正如习近平所指出的:“中华民族有着深厚文化传统,形成了富有特色的思想体系,体现了中国人几千年来积累的知识智慧和理性思辨。这是我国的独特优势。”①

中华优秀传统文化博大而精深,蕴含着丰富的哲学思想、人文精神和治国理念,深刻而又持续地影响和塑造着中华民族的文化基因、思维方式和行为模式,也深刻而又持续地影响着中国自主知识体系的构建。无论是进行中国自主知识体系的整体性研究、规律性研究和影响力研究,还是分析中国自主知识体系构建的内在机理、发展规律及遵循原则,抑或是把握中国自主知识体系构建过程中的理论逻辑、历史逻辑、现实逻辑与实践逻辑等,都要深深扎根于中华优秀传统文化的土壤之中,都离不开中华优秀传统文化的思维、理念、观念、概念、范畴、议题和表达。以此为基础构建起的中国自主知识体系,必然是既与中华优秀传统文化融合一体而又体现时代诉求的、既具深厚历史文化意蕴又具有鲜活实践意义的学科体系、学术体系和话语体系。

坚守中华优秀传统文化的“根脉”构建中国自主知识体系,是中华民族坚定文化主体性的必然要求。习近平指出:“任何文化要立得住、行得远,要有引领力、凝聚力、塑造力、辐射力,就必须有自己的主体性。”②一个没有灵魂的个体只能称之为行尸走肉,一个没有文化主体性的民族只能是消极的“他在”的民族,“面临民族命运和文化前途任人摆布的困境”③。有了文化主体性,就有了文化意义上坚定的自我。缺乏文化主体性,则必然会被其他文化“去主体化”,导致自身内在的文化规定性的缺失。西方知识体系内蕴的西方文明,不仅实现了西方社会的自我认知,还随着东方文明在近代的落伍、西方文艺复兴后爆发的工业革命席卷全球,基于“西方中心主义”将非西方文化“去主体化”,将自身文明上升为“世界文明”,衍生出所谓的“西方文化中心论”或“西方文明优越论”,认为世界历史就是西方历史,世界文明就是西方文明,除此之外的地区和文明都“低人一等”,认为只有源于西土的文化和文明才具有普遍性,自诩其必将引领人类文明发展方向。近代以来中国沦为半殖民地半封建社会,在西方坚船利炮的冲击下,古老的中华文明一度蒙尘,源远流长的中华文明和传统文化一度被西化论者认为是“不合时宜”的失败文明和老旧文化,文化主体性走向迷失。在“西学东渐”的背景下,西方知识体系一直占据优势,对中国自主的学科、学术和话语体系构建产生诸多不可回避的影响。

古老深邃、博大精深的中华文明,是中华民族拥有文化主体性的根基所在。正如习近平所指出的,“中华优秀传统文化源远流长、博大精深,是中华文明的智慧结晶”④,“中国古代大量鸿篇巨制中包含着丰富的哲学社会科学内容、治国理政智慧,为古人认识世界、改造世界提供了重要依据,也为中华文明提供了重要内容,为人类文明作出了重大贡献”⑤。把握不住中华民族文化主体性的根基,不仅中国自主知识体系的构建无从说起,也难以正确理解为什么中华文明会是世界上唯一没有中断的古老文明。应该指出,把握文化主体性,并不是否认传统文化中也有不合时代要求的内容。事实上,中华优秀传统文

① 《习近平著作选读》第 1 卷,北京:人民出版社,2023 年,第 480 页。

② 习近平:《在文化传承发展座谈会上的讲话》,北京:人民出版社,2023 年,第 8 页。

③ 邢海晶:《文化自信自强:中国文化话语权建设的路径探索》,《湖湘论坛》2023 年第 6 期。

④ 《习近平著作选读》第 1 卷,第 15 页。

⑤ 习近平:《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》,第 5 页。

化只有经过创造性转化和创新性发展,才能静水深流而又波澜壮阔。中国共产党自成立以来,带领人民坚持“两个结合”,不断推进中华优秀传统文化传承发展,在赓续古老文明而不是消灭古老文明的中国式现代化进程中,始终坚守和巩固中华文化的主体性,不断推进中华文明实现换羽新生、重焕荣光。理解中国自主知识体系的构建,无疑须置于这一文化主体性的基点来把握其历史脉络、知识生产、概念范畴、逻辑生成、体系结构和话语表达。譬如中国式现代化理论,就承继了中国古代先哲们关于“民本”“均富”“天下大同”“小康”等价值理念和思维智慧,无论是“全体人民共同富裕”还是“人与自然和谐共生”,无论是“物质文明与精神文明相协调”还是“坚持走和平发展道路”,都处处闪耀着中华优秀传统文化的哲学智慧,集中体现了中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展的文明之光。习近平指出,中国式现代化“是文明更新的结果,不是文明断裂的产物”,“是中华民族的旧邦新命,必将推动中华文明重焕荣光”①。正是守住了中华优秀传统文化之“正”,中国共产党人才得以突破西方现代化的知识体系窠臼,让中国的现代化知识生产和话语表达“回到中国”,彰显出这一知识体系生产的中国特色、中国风格和中国气派;也只有继续守住中华优秀传统文化之“正”,中国自主知识体系才能在“正”的轨道上源源不断地进行知识生产,不断生成具有高度代表性的学科体系、学术体系和话语体系,不断生发具有高度标识性的议题、概念和范畴,从“套用型”的知识搬运走向原创性的知识生产、从碎片化的知识片段走向系统化的知识集合、从“他在性”的知识嫁接走向本土化的知识再造。因之,坚守中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展之“正”,是构建中国自主知识体系的文化基点。

三、政党基点:中国共产党作为中国特色社会主义事业的领导核心

与西方知识体系不同,中国自主知识体系的建构有一个无法脱离的特殊场域,即政党话语场域。换言之,中国自主知识体系的构建离不开中国共产党的领导。“中国共产党是中国特色社会主义事业的领导核心,处在总揽全局、协调各方的地位”②,“中国共产党的领导是中国特色社会主义最本质的特征,是中国特色社会主义制度的最大优势”③。西方话语体系基于“他者”的建构逻辑,始终在用种种隐蔽的方式对党的领导这一中国自主知识体系的核心要素进行消解,在诸多理论学说、议题设置和话语体系中,有意无意地将“中国共产党”这一政党基点加以“遮蔽”,试图对中国自主知识体系的建构进行“釜底抽薪”式的解构。但事实上,包括核心议题设置、知识生产机理、学术话语表达等在内的中国自主知识体系的构建,始终不能脱离中国共产党这一政党基点。

一方面,中国自主知识体系的建构,只有在中国共产党的领导下才得以“可能”。中国共产党自扬帆启航之日就是中国工人阶级、中国人民和中华民族的先锋队,始终代表中国最广大人民的根本利益,始终坚守为人民谋幸福、为民族谋复兴的初心使命。中国共产党的百余年历史,是中国共产党带领人民不断追求国家富强、人民幸福的伟大奋斗史,也是带领中华民族迎来从站起来、富起来到强起来的伟大复兴史,这是世界上其他任何政党都无法比拟的。中国自主知识体系的生发、生长和生成的全程机理,都深深烙上中国共产党领导的独特印记。没有中国共产党就没有新中国,无论是革命、建设和改革的历史进程,还是经济、政治、文化、社会和生态文明各个领域的理论与实践探索,党的领导全方位地体现在哲学社会科学知识的生产和表达中,始终是中国自主知识体系构建的政党基点。不把握这一基点,就无法理解何以历史和人民选择了中国共产党,何以不能在西方知识体系的国家理论框架中理解社会主义中国和中国特色社会主义道路,何以不能在西方知识体系的“国家-社会”二元对立的理论范式中理解中国的国家、社会与个体关系,何以不能在西方知识体系的政党理论范畴中理解中国共产党与中国人民的血肉联系。“中国共产党既是马克思主义的坚定信仰者和践行者,又是中华优秀传统文化的忠实继

① 习近平:《在文化传承发展座谈会上的讲话》,第7页。

② 《习近平著作选读》第1卷,第192页。

③ 《十九大以来重要文献选编》上册,北京:中央文献出版社,2019年,第55页。

承者和弘扬者”[①],真正实现了马克思主义与中华优秀传统文化“日用而不觉”的“融通”,实现了马克思与孔夫子两个“老祖宗”的跨时空结合与对话,让马克思主义成为中国的,中华优秀传统文化成为现代的,给中国自主知识体系的建构提供了经由理论逻辑向实践逻辑充分转化的政党基点。正是在党的领导下,在党带领人民的百年奋斗征程和中国特色社会主义建设进程中,才生成诸如“中华民族伟大复兴”“中国式现代化”“中国特色社会主义”“社会主义市场经济”等一系列具有典型特征的核心概念,中国的知识生产才得以走出西方知识体系的窠臼,在坚守中华文化主体性的同时兼收并蓄一切人类文明优秀成果,中国自主知识体系的建构才具备了从纯粹理性向实践理性充分转化的政党基点。

另一方面,中国自主知识体系的建构,只有在中国共产党的领导下才得以“定向”。只有坚持党的领导,把党的领导落实到知识体系建构的各方面各环节,中国自主知识体系的构建才能始终不偏航、不走向、不迷失。习近平指出,“我们从事的是前无古人的伟大事业,守正才能不迷失方向、不犯颠覆性错误”[②]。不迷失方向、不犯颠覆性错误的前提是指导思想不出偏差、意识形态不出问题、领导核心力量不缺失,坚持马克思主义基本原理不动摇,坚持中国特色社会主义不动摇,归根结底就是坚持中国共产党这一中国特色社会主义事业的坚强领导核心不动摇。习近平指出,“世界上没有纯而又纯的哲学社会科学”[③],“加强和改善党对哲学社会科学工作的领导,是繁荣发展我国哲学社会科学事业的根本保证”[④]。作为思想文化和意识形态重要表现形式的哲学社会科学,所研究的对象、所提出的主张,不可避免会打下特定社会的烙印、刻下思想和“道”的印记。西方知识体系最根本的还是服务于资产阶级的自身发展需要,而作为马克思主义政党的中国共产党是全心全意为人民服务的政党,领导构建的中国自主知识体系,则是对认识世界和改造世界的客观规律的发掘,是对追求人的自由而全面发展和人的自身解放的呈现,是对人与社会面临的重大理论与实践问题的回答和解决。只有始终坚持党的领导,中国自主知识体系才能始终不迷失方向、不丢失初心,聚焦中国主题、扎根中国实践、讲好中国故事、阐释中国主张、发出中国声音,为人类社会的发展进步提供正确精神指引。因之,坚持中国共产党是中国特色社会主义事业领导核心之“正”,是构建中国自主知识体系的政党基点。

四、实践基点:新时代中国特色社会主义的生动实践

习近平指出:“我国哲学社会科学应该以我们正在做的事情为中心,从我国改革发展的实践中挖掘新材料、发现新问题、提出新观点、构建新理论。”[⑤]任何一种知识体系都源于实践、从实践中来,指导实践、到实践中去。中国自主知识体系不是凭空产生,也不能凭空产生,而是需要“落地”,即立足中国实践进行知识生产。从实践基点而言,中国自主知识体系生发生长生成于新时代中国特色社会主义的生动实践。当代中国正经历着一场史无前例的社会变革,中国自主知识体系的建构必须积极适应这场伟大社会变革的需要,随着新时代中国特色社会主义这一实践活动的生动演绎而持续演进和丰富发展。

中国自主知识体系源于实践,在实践中生发。中国自主知识体系始终要扎根新时代中国特色社会主义的生动实践中才能完成知识生产。习近平指出:“理论一旦脱离了实践,就会成为僵化的教条,失去活力和生命力。”[⑥]走出西方知识体系的迷思,以科学的态度进行判别和借鉴,需要依据一种与西方知识体系不同的实践逻辑进行“自建”,这种实践逻辑的“自建”不可能从西方实践中衍生,而只能在中国的实践土壤中自生和成长。以大历史观的分析视域,立足新时代中国特色社会主义的伟大实践,沿着“现实问题 - 实践逻辑 - 体系建构”的生产机理线索考察中国自主知识体系建构,可以确证中国特色社会主义生动实践是中国自主知识体系生发成长的实践基点。尽管时代主题和时代任务几经变化,我们

① 习近平:《在文化传承发展座谈会上的讲话》,第 6 页。
② 《习近平著作选读》第 1 卷,第 16 页。
③ 习近平:《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》,第 12 页。
④ 同上,第 25 页。
⑤ 《习近平著作选读》第 1 卷,第 484 页。
⑥ 《习近平关于社会主义文化建设论述摘编》,第 65 页。

的知识体系却始终体现与时俱进的鲜明特征。

新中国成立以来，中国共产党坚持从客观实践出发制定政策、推动工作，使党的面貌、国家的面貌、人民的面貌、中华民族的面貌发生了前所未有的变化，中国自主知识体系的建构得以成为现实。改革开放以来，基于中国特色社会主义的生动实践，我国不断推进自主知识体系构建。党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央领导全党全国各族人民，统筹推进“五位一体”总体布局、协调推进“四个全面”战略布局，建设全过程人民民主、推动高质量发展，推进全体人民共同富裕、以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴，创造了新时代中国特色社会主义的伟大成就，生发出“中国式现代化”“人类文明新形态”“全过程人民民主”“全人类共同价值”“人类命运共同体”等一系列带有标识性意义的新概念、新话语和新表达，中国自主知识体系的构建有了更充实、更丰富和更具生动性的实践基础。社会主义市场经济体制的完善，全过程人民民主的实践、新发展理念的贯彻、共同富裕的推进、中国式现代化的发展等，是我们认识当下、规划未来、制定政策、推进事业的现实基点，是中国自主知识体系建构的实践基石。坚持扎根“生活实践”，不脱离“历史实践”和“现实世界”，根据时代主题、历史方位和人民利益的发展变化，中国自主知识体系才能不断生发和壮大。

中国自主知识体系归于实践，在实践中被检验。习近平指出：“理论的飞跃不是体现在词句的标新立异上，也不是体现在逻辑的自洽自证上，归根到底要体现在回答实践问题、引领实践发展上。”[①]中国自主知识体系与西方知识体系在知识功能上的区别在于，后者源于西方并指导西方实践，前者则源于中国、指导中国实践并在中国实践中检验和证成。西方知识体系的根基在于西方经济社会发展实践，基于“西方中心主义”的立场，一些理论和学说往往带有根深蒂固的意识形态倾向，存在着种种或隐或显的基于先发经验的“傲慢与偏见”。如果我们在研究方法上忽视中国社会的特殊性，简单地寻求用西方理论解读中国问题，以西方理论为支撑，用以研判中国的现状、预设中国发展的目标及其实现的道路，就会在看似缜密的论证逻辑和看似精致的理论阐释中迷失方向，造成西式知识体系与中国实践“两张皮”，由此得出的结论必然大相径庭，甚至南辕北辙，以此指导中国实践更是会陷入误区。一个典型的例证是，西方市场经济的理论范式，不仅没有基于中国的社会主义实践来解释社会主义与市场经济的关系，而且根本无法理解中国何以能将两种看似存在张力的模式实现有机结合，将西方市场经济理论不假思索地套用于中国具体实践，就很有可能丧失其实践解释力和思想引领力。

理论最终要回到实践、指导实践，在实践中检验和发展。只有将中国自主知识体系置身于中国特色社会主义新时代的历史方位、置身于中国式现代化的进程之中，根据新时代历史方位与时代要求的变化，探索构建与之高度匹配的、系统生动且既具学理意蕴又具鲜活实践意义的知识体系，从时代特征和时代热点乃至时代“痛点”之中对知识体系进行检验，以实践中生发的知识体系解释和指导中国实践，进而在具体实践中对知识体系进行证成，才能真正打通中国自主知识体系构建过程中的理论逻辑、历史逻辑和现实逻辑，使中国自主知识体系兼具思想的高度、理论的厚度和实践的温度。不能立足本国国情、无法指导自身实践，“理论就会苍白无力，哲学社会科学就会‘肌无力’”[②]。比如，西方现代化理论可以成为中国现代化的合理借鉴和参考，却不可能成为中国现代化实践的立论根基和指导。近代以来，被动卷入世界现代化浪潮的中国一直在努力追赶，也曾试图以西方现代化为“模板”进行模仿和复刻，但一曲曲实践的悲歌最终证明，西方现代化道路并不能简单套用于中国，这样的道路在中国既做不到也走不通。从实践逻辑而言，近代西方大国无一不是通过战争、殖民、掠夺方式走向现代化，资本逻辑凌驾于人的逻辑之上，极端的物欲凌驾于人的完整理性之上，少数人的幸福建立在多数人的痛苦之上，西方社会的文明建立在非西方社会的“至暗”之上，被物主宰、蔑视人性、两极分化、漠视自然法则的西方式现代化，既不是定于一尊的现代化模式，更不能成为指导中国现代化实践的圭臬。而中国共产党带领中国人民开创的中国式现代化理论，则深深地根植于中国具体实践和中华优秀传统文化土壤，吸收借鉴人类一切优秀文明成果，立足人口规模巨大的基本国情，走的是全体人民共同富裕、物质文明与精神文明

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

② 《习近平著作选读》第1卷，第482页。

相协调、人与自然和谐共生、和平发展的现代化道路，使中国特色社会主义呈现出无以伦比的实践效果和独特优势，“是强国建设、民族复兴的唯一正确道路”①。中国自主知识体系的构建必须遵循知识体系的实践逻辑，基于新时代中国特色社会主义的生动实践而生发，被新时代中国特色社会主义的生动实践所检验，指导这一生动实践，并在这一生动实践中不断发展。因之，坚持立足新时代中国特色社会主义生动实践之“正”，从实践中来，到实践中去，在实践中被检验，在实践中获得发展，是中国自主知识体系建构的实践基点。

五、结　语

建构中国自主的知识体系，是加快构建中国特色哲学社会科学的题中应有之义。从理论、文化、政党、实践的四维逻辑基点去讨论中国自主知识体系的建构问题，厘清四个基点之间的逻辑关系及其在知识体系建构中的重要作用，对于推动中国自主知识体系建构具有理论和实践上的重要意义。

建构中国自主知识体系的理论、文化、政党和实践基点紧密关联，以彼此的相互关联和影响，勾勒出中国自主知识体系“从哪里建”的整体性架构，形成了有机统一的逻辑整体。其中，理论基点是“从哪里建”的前提。马克思主义是科学真理和行动指南，中国自主知识体系的建构离不开马克思主义及其中国化创新理论的指导，这是中国自主知识体系“从哪里建”的理论性逻辑基点。文化基点是“从哪里建”的基础。习近平指出：“如果没有中华五千年文明，哪里有什么中国特色？”②中华优秀传统文化这一“根脉”赋予中国自主知识体系以文化生命，只有在守正创新中实现中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展，才能让中国自主知识体系真正成为中国的、自主的，彰显出这一知识体系的中国特色、中国风格和中国气派，这是中国自主知识体系“从哪里建”的文明性逻辑基点。政党基点是“从哪里建”的关键。中国共产党是中国特色社会主义事业的领导核心，党的领导是中国特色社会主义最本质的特征，建构中国自主知识体系必须在党的领导下进行。只有毫不动摇坚持党的领导，才能为中国自主知识体系建构定向和导航，摆脱西方话语体系基于“他者”建构逻辑对中国自主知识体系核心要素的消解与遮蔽，这是建构中国自主知识体系的政党性逻辑基点。实践基点是“从哪里建”的原点。理论来源于实践，并最终指导实践。中国自主知识体系从哪里来？答案只有一个：从实践中来。中国自主知识体系源于实践，在中国革命、建设、改革和新时代的伟大实践中生发和日益完善。在中国实践中去理解、检验和证成，是建构中国自主知识体系的实践性逻辑基点。

（责任编辑　司　维）

① 习近平：《中国式现代化是强国建设、民族复兴的康庄大道》，《求是》2023 年第 16 期。

② 习近平：《在文化传承发展座谈会上的讲话》，第 5 页。

【编者按】高清海哲学力倡主体性,创构类哲学,是现时代中国学人的哲学努力的一个卓越典范。主体性哲学冲破了马克思主义哲学传统教科书的理论框架,从马克思思想出发重新阐明了市场经济条件下每一个人的主体性,强调了市场经济对人的发展的意义,强调了人的发展的客观依据,从而成为改革开放时代人性成长和人格充实这一伟大历史进程的精神上的精华。在此解放的亦即自由的基础上,类哲学论证了具备充实个性的自由人的逻辑前景,指明了个体主体的类本性及其向类主体的迈进。这也是对马克思的自由人的自由联合体理念所做的富于个性的发挥。自高清海先生逝世,忽忽已有20年,在时世的尘烟中,高清海哲学并未隐去,未曾归于哲学史档案,相反,其论其旨仍与人们的现实生活保持着深刻的互文性,仍对愿意思考、愿意认真对待自身生活的人们发挥着宝贵的启迪和指引作用。就此而言,在赞赏高清海及其哲学的同时,更需要深入到这一哲学的内容中去,在真切的议题上研究它,与它对话,发展它,从而尽到哲学对于时代的义务。

重思高清海的类哲学与主体性思想

邹诗鹏

【摘要】2024年,著名哲学家高清海先生逝世20周年,有必要重思其类哲学及其主体性思想。类哲学仍需强调对费尔巴哈的批判,并进入马克思的“人类社会”概念,但费尔巴哈的类概念依然有一定的前溯价值,并有理由进入现代社会理论论域。个人主体与社会主体是类主体的前提,应结合社会转型及其问题域,强化其间的关联及其连续性,并关注当下技术时代的主体性问题。类哲学及其主体性思想有着值得挖掘的教育哲学内涵,“为人”与“治学”既有内在关联,也有恰当的区分,二者统一的关键在于思想自立与独立人格。类哲学以及哈贝马斯的交往哲学,积极回应了世纪之交时的人类境况,对当下人类整体生存境况日趋严峻的全球化变局时代,以及提振生存信念并复兴哲学人类学,仍然具有反思性的价值与启发。

【关键词】高清海哲学;类哲学;主体性;生存论;全球化变局
中图分类号:B27　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000-7660(2024)06-0009-08

作者简介:邹诗鹏,(上海 200433)复旦大学哲学学院教授。
基金项目:国家社会科学基金专项委托项目“中华民族共同体的基础理论及其国际视野”(23VMZ001)

20世纪90年代中后期,高清海先生在晚年提出类哲学,这是高清海最重要的哲学构建。应当说,类哲学自提出起即引发一场持续的讨论,这些讨论在很大程度上见证了类哲学的时代性。面对当今人类生存的严峻状况,更有弘扬与阐发类哲学的必要。高清海先生于2004年离世,2024年是其逝世20周年,吉林大学以及相关高校举行了隆重的纪念活动,其中类哲学是最重要的议题。在笔者看来,高清海的类哲学有理由以其主体性哲学思想为基础。结合当今时代人类整体生存境况,高清海的类哲学有必要在理论资源方面作进一步厘清及延展,类哲学的哲学人类学基础有理由得到深入挖掘。与此同时,类哲学及其与主体性哲学的关联(或者说主体性与类哲学的连续及其延展性),以及当下时代的主体性问题都值得深化,进而回答一整体性问题:当今时代何以特别需要展开哲学人类学研究?

一、从一次交流及其理解谈起

当年高清海先生提出类哲学时,学界包括其所在的吉林大学哲学学科均持有不同意见——这本身

就是高清海先生特别倡导的开放包容的学术氛围,特别值得珍惜。当时,笔者还在吉林大学学习,年轻一代青年老师及博士生对高清海先生的类哲学颇为关注,但到底还是困惑多于理解。

笔者想从一次与高清海先生有关类哲学的请教及互动谈起,活动持续了一个上午,谈得较为深入。总括起来,笔者表示同学们都在积极努力地学习理解类哲学,但也表达了三个方面的困惑:一是费尔巴哈的类哲学,到底能否作为一种当代哲学概念?在马克思主义哲学思想史上提类哲学,总是绕不过费尔巴哈的类概念。费尔巴哈的“类”,被马克思斥之为“内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”①。在一定程度上,费尔巴哈已使得类概念“污名化”,甚至于此后现代哲学再次启用这一概念的理论风险比较大。二是在现代哲学论域中,尤其在经历海德格尔批判人类中心主义之后(当时国内海德格尔研究正集中于此论域,仿佛呈现出一边倒的态势),类概念要在哲学上立起来已甚为困难。类哲学立足于人道主义与主体性,但当时流行的后现代主义、解构主义以及福柯、德里达、利奥塔等人,使人道主义及其主体性话语已经陷入话语贫乏状态。在类哲学的人学基础很大程度已经被抽掉的情况下,类哲学的论证难度可想而知。三是类哲学及其运思背后是否存在着某种值得注意的神秘主义倾向。笔者觉得作为哲学概念,而且是现代哲学概念,有必要直面这一问题,而神秘主义毕竟与高老师此前坚持的主体性及其启蒙思想前提是相悖的。而且,熟悉人类概念的都知道,不仅费尔巴哈,包括圣西门以及晚年孔德,在强调人类概念的同时,都陷入某种病理性的精神状况,有的甚至走上精神邪教,令人深思。

对于前两个问题,高清海先生当时就作了回应。第一个问题是他完全不同意,且认为是已经处理过的问题。他在提出类概念时即强调超越费尔巴哈的类概念,类哲学主要是吸取马克思理论资源的结果,也是他自己在提出个人主体之后的一次理论上的升华。在他看来,费尔巴哈那种类概念,正是马克思所超越的费尔巴哈的“二重性直观”,也是马克思实践观所要批判的旧唯物主义思维方式。高先生明确指出,他自己“类哲学”的哲学依据,就是作为马克思新唯物主义实践基础的“人类社会或社会化的人类”,因而他提出类哲学有关类的概念,主要是基于马克思而不是费尔巴哈。因此,不能因为费尔巴哈,就将类概念打入“冷宫”;使用类概念,也并不意味着必然与费尔巴哈相关联,或者说无法摆脱费尔巴哈。

关于第二个问题,高先生坦陈类哲学的论证确有些问题,亚里士多德式种与类的区分是否能够论证类哲学,他自己并无把握,而且提出“类哲学”本身未必合时宜。哲学就是要提出一些不合时宜但又契合时代问题的概念,这几乎是哲学的命运。他认为类哲学的重要意义在于实践及其启示。高先生坦陈他对海德格尔所知不多,但认为雅斯贝尔斯似乎与海德格尔不同,前者更自觉地把握到人类整体。对于后现代主义及其解构主义,高先生并不以为然。事实上,他认为后现代主义完全没有切中现实问题,把后现代主义及解构主义称为“小聪明”和“小把戏”。高先生完全不认为中国有理由走向后现代主义,还抱怨人们太过于牵就后现代主义,从而延误了哲学的正事。同时,类哲学本身并不是靠某一位哲学家能够完成的哲学论证,其是否成立,取决于人类未来,也取决于当代人类的决断。他认为,正如人是自我确证的存在,类也将通过自我确证而实现,他当时发表的《人的未来与哲学未来——“类哲学”引论》②一文就清晰地表达了这样的思想。

高清海先生当时没有明确回答第三个问题,这一问题域似乎保留了一定的晦涩,但他提到健康的身体与哲学的身体不是一个。不过,此后笔者在考虑这一问题时,总会联系到浪漫派及其怀疑主义。的确,从追求自明的主体性概念到强调总体的类概念,似乎存在着某种从启蒙立场向浪漫派的回撤,但高先生并没有这种意识,而某种际遇性的因素似乎使他吸纳了一定的怀疑论及其神秘主义因素。在某种意义上,20 世纪 80 年代末 90 年代初的中国思想家,都或多或少经历了从激进启蒙向全球新古典自由主义、保守主义、新左派等不同方向的后撤或转变。高先生当时已经在思考所谓古今之变的复杂性,其有关中西之比较研究,也都有理由置于古今转变及其复杂性中思考。在他扬中抑西的思维取向上,实际存在着古今之变的底质,在那里,神秘因素可能只是表象,他将其看成是一种健康上的需要、而非价值及其信念,否则就难以解释他当时一定要为市场社会以及个人主体鼓与呼。在类哲学提出之前的两三年,

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,北京:人民出版社,2009 年,第 501 页。

② 参见高清海:《人的未来与哲学未来——“类哲学”引论》,《学术月刊》1996 年第 1 期。

高先生更多是基于马克思的三阶段论强调面向市场经济的个人主体问题。多年后笔者还是认为,高先生是在试图为中国传统资源的引入留有余地,或者干脆是通过类概念以开放中国精神文化传统。但笔者当时并没有想明白,实际上是因为执着于自己所关注的生存概念,从而延宕了对类概念的思考。实质说来,高先生提出的类哲学,本身就是一种直觉性的概念独创,只是我们还是希望将之纳入哲学史范畴,并要求接受学术史的追问。但时代累积的问题已经将此概念再次提上地球人类的前台。实际上,就当时已经迫近的生态环境问题、可持续问题、和平与发展问题、人类中心观问题、精神生活危机问题等,都已使得类概念有理由成为一个核心概念。此概念不合时宜,是因为其仍然力图超越人类的利益要求及其格局,因而本身就要求破除人类发展困局。但要真正破除人类发展之困局,恰恰需要不断强调人类共同体之生存。

二、重理费尔巴哈的哲学人类学资源

在理论史的意义上,类哲学直接关涉着费尔巴哈以及马克思与费尔巴哈的批判关系。高清海先生强调马克思对费尔巴哈的决定性批判与超越,而学界晚近以来也循着这一思路推进相关探讨,并将从费尔巴哈的类概念到马克思的类概念看成是马克思发动的存在论哲学革命的必然产物①。在这一研究进路中,区分马克思与费尔巴哈有关类的思想是其中本质的方面。费尔巴哈是从个人与类的自在的统一来定义类,而个人与类的连结主要是自然意义上的,是纯粹自然的给予。马克思则要求在社会的意义上把握个人与类的统一,个人与类在自然意义上的自在统一,必然要求在社会关系以及社会感性意义上形成自为的统一。就青年马克思思想演进历程而言,学界更愿意将马克思与费尔巴哈有关人的本质的实质区别从《巴黎手稿》进行前溯。1842 年,马克思在致卢格的信中明确讲道:“费尔巴哈的警句只有一点不能使我满意,这就是:他过多地强调自然而过少地强调政治。然而这一联盟是现代哲学能够借以成为真理的唯一联盟。”②就马克思的本义而言,马克思与费尔巴哈的决裂一开始就存在,《巴黎手稿》则是借费尔巴哈讲自己的社会、社会化及社会主义思想。在讨论类本质时,马克思看上去是请费尔巴哈为他背书,实质上还是道出了不同于费尔巴哈的思想,尤其是社会化与对象化思想。正是凭着这一思想,马克思走出了费尔巴哈的自然的、单纯的类,并经由类的政治性(面向人类解放的政治解放),进而达到类的社会性即“社会化的人类”。马克思终于还是突破费尔巴哈,进入他自己开辟的社会政治理论及新唯物主义论域;马克思对费尔巴哈的决定性批判,是唯物史观暨新唯物主义产生的直接前提。

马克思的社会概念也不同于费尔巴哈:马克思是在对象性意义上理解社会,而费尔巴哈是在非对象性即直观意义上理解社会;马克思的社会是一个活动的概念,而费尔巴哈的社会是现成的和直接给予的概念;与费尔巴哈强调自然进化有别,马克思把社会看成是社会革命的结果。在马克思那里,作为自为的类概念,有理由被社会所规定,他用“社会的人类”或“社会化的人类”来定义“人类社会”,“新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”③。费尔巴哈作为旧唯物主义的典型代表,只能达到“市民社会”式的个体与个体之间的对立,且是“单个人的直观”;马克思则用社会化来定义人类,以示与费尔巴哈及空想社会主义的人类社会的区别,社会化是理解人类的前置词,也是更宜于理解类本质的概念。

当然,在从费尔巴哈到马克思的决定性转变获得确定的论证时,还存在着某种逆行的、或者毋宁说缓行的路向。这一路向不主张单一地理解从费尔巴哈的类概念到马克思的类概念之转变,而是希望从费尔巴哈的类概念中把握一些肯定的或更复杂的方面。在一定意义上,这一路向包含一个理解前提,即认为马克思与费尔巴哈有关类的把握,并不在于类的内涵方面有何本质区别,而在于呈现以及实现类的方式存在着本质区别。费尔巴哈的确时常用社会概念,虽然使用社会概念是一回事,如何理解社会是另

① 参见吴晓明:《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。

② 《马克思恩格斯全集》第 27 卷,北京:人民出版社,1972 年,第 442 - 443 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 502 页。恩格斯于 1888 年发表的《关于费尔巴哈的提纲》,则是“社会化的人类”。(同上,第 506 页。)

一回事,但断言费尔巴哈硬是将人类与社会区分开来,也不符合实情。事实上,费尔巴哈也接受并使用当时空想社会主义流行的“人类社会”概念。

讨论类哲学,还是无法绕开费尔巴哈。第一,费尔巴哈依靠类概念实现了对青年黑格尔派的批判。后者纠结于自我意识,将自我意识与共同体以及人类整体抽象地对立起来,因此在遭遇民族问题尤其是犹太人问题时,无法跳出自己设定的个体与整体之间的对立。与此同时,青年黑格尔派无法形成自觉的社会概念。费尔巴哈迎着黑格尔哲学的巨大影响展开哲学人类学,而在当时的思想背景下,其发声无疑有着振聋发聩的思想进步效应。1841 年,费尔巴哈发表《基督教的本质》后,格局进一步清晰。恩格斯在《费尔巴哈论》中还说“我们一时都成为费尔巴哈派了”①,显然有当时的激进思想氛围及其语境。第二,费尔巴哈承继并开拓了哲学人类学传统。康德开启的哲学人类学,在德国古典哲学的演进中并没有成为主题,其让位于精神现象学,并最终让位于黑格尔欧洲中心主义性质的历史哲学与国家哲学。但从费尔巴哈进行前溯的空间仍在打开,晚近以来的当代激进理论正是通过发掘类的内在性资源,前溯斯宾诺莎,在德国古典哲学中持续挖掘谢林资源,并提升费尔巴哈类的内在性思想。在那里,费尔巴哈哲学被定义为人类学唯物主义,成就了这一方向的理论前沿。现在学界在努力发掘黑格尔之前的哲学人类学资源,但就思想理论史的发展而言,这一资源依然有赖于费尔巴哈的类概念及其理论效应,这一效应主要是与黑格尔之后兴起的费尔巴哈哲学联系在一起的。在马克思明确以社会作为与费尔巴哈的内在的类概念相区分之处,恰恰越来越多为非社会乃至于非对象性的人群所乐见其成。第三,费尔巴哈直观的类概念定义的社会,也具有朝向现代社会的积极意义。马克思强调社会对于共同体的超越,相比之下,费尔巴哈直观的社会概念,更为强调社会与共同体的相通性,其强调非对象性的类,即自在人类,因而存在着一种类 - 社会的共同体意识。马克思强调无神论的社会或社会的无神论基础,费尔巴哈则通过建立类 - 社会的共同体意识,从而确立一种新宗教。而从宗教传统中领悟社会存在论及其生存论的可能性,为涂尔干等社会哲学所发掘,并由此通向现代社会理论传统。换句话说,在费尔巴哈的类 - 社会共同体意识与马克思超越自在的类、从而形成的人类社会共同体之间,存在着某种值得注意的张力,并影响着现代社会哲学与社会理论传统。

三、类哲学及其主体性基础问题

高清海先生最重要的哲学作品是《哲学与主体自我意识》,这是一部无论在思想文化还是学术理论方面都能够留得下来的不朽作品。高清海形成的其他著述也都有着卓越的价值,但在很大程度上都可以看成是这部作品的拓展及运用,以及可以通过这部作品得到理解与把握——当然,这无异于抹煞高清海先生的其他作品,其他作品之不同的论域,使得其主体性思想丰满且具体起来。在笔者看来,类哲学既是高清海主体性思想的延展,也是主体性思想的内在组成部分,主体性思想是类哲学的哲学基础。

类哲学奠基于成熟的个体主体与社会主体基础。马克思既强调个体主体与社会主体的统一,也强调如此统一面向类主体的生成。高清海承续了马克思有关三阶段论的思想,清晰地意识到市场经济一定关联于个人主体以及基于个人主体的市场经济之面向法治社会的培育。这里,法治社会有理由被把握为社会主体的制序结构。不过,在认为个人主义与社会主体的统一在理论上成立的背景下,高清海很快转入类哲学建构,这一转变有其内在理路的延展性。但从社会实践而言,从个人主体与社会主体之统一进而转入类哲学还是有些急。迄今为止,对现实社会而言,问题依然在于,作为类主体之基础的个体主体与社会主体之不成熟乃至于缺失。

新世纪以来,学界越来越倾向于不用社会转型之类词汇来描述现时代中国。原因不在于这一概念内涵不够清晰,而在于这一清晰的概念无法把握现实中国的复杂性。现实中国的复杂性有很多,其中最令人思虑的是现实中国似乎很容易回复或回撤。套用马克思的三阶段论,即个体主体及社会主体难以进一步走向类,而是回返到“群体本位”,即回到前现代状态尤其是封建社会样态。在这一方面,笔者越

① 《马克思恩格斯文集》第 4 卷,北京:人民出版社,2009 年,第 293 页。

来越不认为马克思有关三阶段论与五阶段论存在根本区别,前者是就人的发展而言,后者是就社会形态而言,但人是社会形态的主体,而社会形态不外是人的生活实践所形成的相对稳定的社会结构,二者必然是统一的。当下时代的问题还是个人主义及其利己主义,它并非与市场社会及其法治社会挂钩或获得合法性,而恰恰是与各种仍然是前现代的观念与意识形态相关联。就历史进程而言,相对完善的个人主义与社会主体之培植,本身就是一个长时间的历史过程。从理论上,其比现实资本主义历史运动更长,因为从个人主体到社会主体的发展演进,本身就是现实资本主义的扬弃。正是在三阶段论形成之后的1859年《〈政治经济学批判〉序言》中,马克思提出了"两个决不会"。其中"第二个决不会"的表述是:"新的更高的生产关系,在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前,是决不会出现的。"①从个人主体及其社会主体到类主体之间的转化与提升,不仅是一个长期的历史进程,而且不能简单地理解为某种割裂及其断裂,其间涉及到极其重要而复杂的现代文明落地的问题。

高清海提出类哲学,关乎人类的成熟度问题,当时他对此持有很高的信念与信心。今天仍有必要显化类哲学中的主体性,甚至不得不从类的成熟"下降"为个体主体的成熟。"娇宠的心灵"当然与主体性无关,但我们不得不面对众多"娇宠的心灵"。稍显尴尬的是,当下讲主体性往往带有一些"爹味"。的确有着某种放大代际价值差异而又基于长辈的"爹味",但把一切来自于上一代的教育都称之为"爹味"恐怕夸大了代际差异,并将自身置于某种非社会乃至于非对象的境遇,实际上还是某种自我与世界的关系尚未打开的反映,乃自我区隔的表现。这种自我区隔与表演性的自恋无关。表演性的自恋往往在寻求他恋的社会化过程中出现,是他恋在自身意识上的投移,本质上是重新寻求他恋或通过他恋的方式实现自我确证的表现。只是表演性的自恋不是恋他,而是他人及其世界对自恋者的迷恋。但自我区隔的自我,是尚未打开的、非社会的并因此是怯懦的"小我"。此"小我"与现实世界无关,但将自身封闭在想象的或技术的世界,最常见的是网络世界——一个自以为完全连接外部世界、但却以内卷及其自失的方式与世界封闭开来的"管道"——不妨把这种自失于管道者称之为"管道人"②。当自失于管道而与现实世界格格不入时,管道人明确宣称自己是抑郁者,以此强化管道的内卷及其隔离,实是保护管道的自在状态。如此非社会以及非对象的"小我",并不在个体主体范畴,正如其不在市场社会范畴,实是几十年以来一些中国青年群体遭遇的技术化世界的特殊境遇——但其不应外在于主体性问题。

如上境遇显然不在高清海类哲学范围。当时流行的是关于后现代主义的讨论,那时笔者以无后代意识来评价后现代主义,显然是对后现代主义某一极端面的评析,并不符合后现代主义的全貌。时过境迁,三十年后的今天,人们不得不残酷地面对后现代主义的极端方面。但今天讨论类及主体性,却无法避开一种人口以及技术因素加固的情形,越来越多的青年群体中流行着"不婚不恋不育"的"三不主义",责任变成身体不堪承受之重,因而还应当有爱的哲学、家的哲学、社会的哲学以及世代的哲学。确立个人主体及其社会主体的并非市场社会,还有习俗以及生活方式的延续及其更新,也更需要对人类整体的责任意识,其间并非逻辑上的演进或从属关系,而是本质上贯通的生存论统一关系。换句话说,从个人主体及其社会主体到类主体之间本身就是连续的,就此而言,所谓"三不"意味着以决然的态度割断了个体主体、社会主体以及类主体之间的生存论结构。比如,仅是基于个人主体,那么繁衍乃是社会的责任,既有的研究特别停留于黑格尔传统,把家庭及其繁衍看成是财产的维系;但如果个体主体不通向于本质上是利他的社会主体,就难以论证婚姻何以要求通向繁衍,正如世代意识乃社会主体性的题中应有之义。通常而言,人口因素总会延续既有的世代意识,自然地繁衍,生育意识由社会施予并必定会纳入教化与礼俗系统,从家到社会到国家进而到人类,由既定历史给予的个体性,也会延展并与社会主体以及类主体关联起来。但如此繁衍逻辑在技术施予的个人主体的自我隔离及其管道化状态中,是否还会延续?这是令人不安和不解的。迄今为止,技术只是被看成历史的要素,工业强化了技术推进人类发展的观念,甚至已经成为现代性的本质规定,但技术对于人类本身的历史性改变,却没有得到深入研究,人们对于技术的观念主要还是受制于技术工具观。

① 《马克思恩格斯文集》第2卷,北京:人民出版社,2009年,第592页。

② 笔者近期会推出一篇讨论技术社会之管道性质的文章,对此现象予以专门分析。

四、类哲学及其主体性思想的教育哲学价值

前述将高清海类哲学及其主体性问题引向当下，并彰显今天这一时代何以与高清海类哲学及其主体性生发的语境产生了值得注意的偏离。但无论如何，高清海先生提出的相应的哲学理念，对于人文学界及其学统仍然具有巨大的启示意义。其中学术理论方面的分析不拟展开，这里就高清海类及其主体性哲学的教育哲学价值作一阐释。

如同知与行是统一的，主体性的理论探索与主体性实践也是融为一体的，但就教育过程而言，则又是行先于知以及行胜于言，所谓坐而论道不如起而行之。高清海先生当然致力于从理论上讲清楚人、主体性以及价值之类概念，并建构学术层面的人学体系，但他未曾想到应发力于学科。在一定意义上，他并不以为将这类范畴学科化之后就可以解决问题，他甚至对当时流行的“哲学即人学”的说法不太以为然。高先生注重的是理论与实践的统一，用他的话说即“为人治学，其道一也”。一般的理解，就是将为人与治学高度统一起来，这种理解当然没有错，然而问题的关键在于怎么做以及如何做。这其中可能包含着对高先生“为人治学，其道一也”判断的再度课题化，并分析其中的教育哲学义涵。在笔者看来，有必要将“为人治学，其道一也”分解为如下三个方面。

第一个方面是从“为人”推出“治学”。“有教无类”是从一般的“为人”推出“为学”，笔者体会这也是高清海先生强调“为人治学，其道一也”的本义，具有一般的教育哲学意义。“为人治学，其道一也”既包含苏格拉底的“美德即知识”义涵，认为人的德性即决定着人的才智，有德之人即可以使之具有思想，教育的本义即使德性转化为思想、学识及其实践工夫；也包含孔子式的“诚”，所谓“修辞立其诚”，“为人治学，其道一也”是通向“诚”的。德与诚，是治学的基本态度，也是做人的出发点。“为人治学”中，“为人”排第一，其规定“治学”。高清海强调的“为人”是有所指的，特指某种虚浮的学风及其文风。但此“为人”不是孔子“古之学者为己，今之学者为人”意义上的“为人”，孔子强调“为己”，而“为人”则是指表达与表现，甚至包含着不实、虚浮之意。高清海所谓“为人治学”中的“为人”指置身于社会世界中的“为人”，但同样强调修为与自律，而“为学”之道，也是指这样一种为人方式及其态度的外化。做学问要下苦工夫和笨工夫，高清海强调的“笨想”方法既包含着一种思的诚朴，也包含一种思想的苦工夫与笨工夫。不过，把“笨想”看成是弃绝资源及其学习，而满足于自己的苦思冥想，实非“笨想”的本义。①

第二个方面也很重要，即“为人”如何转化为“治学”或“为学”。第一方面是从“为人”推移到“为学”，但就不同的为学水准而言，为学是不能从为人直接推出来的，治学毕竟还有资质、用功程度及其机遇的问题。有时候，糟糕的“为学”状况很可能被真诚的“为人”态度所掩盖。“笨想”是否结出实质的思想果实，还取决于思想力，思想力就其本身而言是思想能力，尤其是思辨能力。“笨想”的主体毕竟不是笨蛋，在“笨想法”提出并传播二十多年之后，有理由且有必要提出这样的问题。但是，也不能以“为人”代替“为学”。知识论传统将美德与思想能力区分开来有其意义。这里似有必要引出冯契“化理论为德性，化理论为方法”的讲法，其与高清海的“为人治学，其道一也”大概在同一时间里提出，相得益彰。冯先生是从理论讲德性、讲方法，两种思路异曲而同工，但还是有不同的进路。值得注意的是，二人同为逻辑学出身（高清海 50 年代初在中国人民大学研究生班时最初学的是逻辑学专业），逻辑学专业从属于认识论传统，但二人均不赞同学问无关于德性，而是给予德性以足够的肯定。冯先生还是更重认识论与知识论传统，其强调理论的根基性，对于任何一个时代都不过时，而将为人及其德性化为结果或后果，也便于与某种道德绑架式的学问分析路向区分开来，颇符合现代学术理论。

第三个方面是“为人治学”的根本，即思想的自立问题。这也是高清海先生特别强调的。“哲学与主体自我意识”“找回失去的‘哲学自我’”“创造有‘我’的哲学”“中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论”“不要把自己的脑子当成别人的跑马场”，这些提法都在传达一个清晰而自信的观念，即思想的

① 似有必要还原高清海先生当年提出“笨想”的场景，当一众弟子各自引用资源来回答先生提出的问题时，先生忽然感到某种不安，他深深地觉得这些资源离他提出的问题之索解总是隔着的，于是便提出了“笨想”，此后即赋予这一说法以方法论义涵。

独立自主,不依附、不逢迎、不阿世,从容坦荡,有独立人格。而且独立人格一定是独立思想的前提,实质就是所谓“大写的人”的问题,也是独立思想能力的培植与坚守问题。这与康德赋予启蒙的基本精神是一致的,即“脱离自己所加之于自己的不成熟状态”①。有时候笔者在想,高清海先生虽然看上去豁达宽容,但对学生的要求是蛮严蛮高的。从独立的人格着手,培养学生独立健全的思想能力,乃高清海教育思想的一大精髓。

笔者在指导学生的过程中,也在践行高清海先生的教育理念,既注重学术理论方面的培养,也在独立人格的培植上不断探索,深感主体性之知易行难,也经常会伴有无力感。笔者深感,在理论上把握了主体性与行动上实现主体性并不是一回事情。而且,这一问题又带有社会性难题,现代知识分子似乎总在自降人格且总在出丑,但保持坦荡与从容,本身就要求一定的主体性条件。高先生总是强调学生不要模仿老师,要活出最好的自己。问题是,学生如果没有独立健康的人格及其主体性,没有足够的实力与能力,那么一旦置于(且总是已经置于)某种特有的模仿机制,就不可能不模仿。事实上,在“饭圈”文化盛行的今天,即使大学校园也已经成为盲目追星的空间,独立的人格在很多话语空间更是已经“人设”化,追星捧星的背后恰是要填补主体性的缺失。独立人格的教育,已逐渐难以抵御在学术领域同样盛行,并往往得到利益机制巩固的种种依附模式,越来越多的学子宁愿依附与阿谀,因为实现独立人格越来越不讨巧。因为某种已经给定的人口及其制序,一辈的职业生涯,似乎注定伴随着连续几代依附性的学生群体。从另一方面看,老师强调的独立人格,落实在学生身上往往会出现独立而不羁的人格,如同自由总是会导向某种黑格尔所批判的散漫和自以为是的自由一样。独立的人格,常常被看成是特立独行的甚至是歪歪斜斜的人格。“哲学自我”还要转变成“身体自我”与“行动自我”,且是健全积极的,而不是乖张、偏执或宅化的“自我”,何其难哉!知行合一意义上的主体性,还会面临当年孔子与苏格拉底已经遭遇过的圣人或无欲者的追问。不过,无论如何,正如时代应有的方向一样,笔者坚信高清海先生有关独立人格的教育,一定是负责任的和长效的教育,高清海哲学有着值得深入挖掘的教育哲学空间。

五、类哲学的当下性

人类共同体的实践方向及其理论建构,是高清海先生的宏愿,但先生念兹在兹的人类社会,正进入重大的、真正考验人类决断能力的历史时刻。先生提出“类哲学”,是在上一世纪之交,那时很多问题虽已经显现,且弥漫着一种浓厚的“千禧年”的世纪末意识,但人们对历史仍充满向往,对现实也趋向乐观。当时的国际社会也远比今天协调,哈贝马斯的交往理性颇有市场。人们一度试图拿胡塞尔的生活世界现象学与高清海的类哲学相比,其实并不恰当,因为胡塞尔到底难以摆脱现象学的先验性,与高先生基于马克思生活实践的类概念有别。在现象学传统中,可能舍勒的哲学人类学更接近形成与高先生的对话。问题是,高先生基于马克思实践观而形成的类哲学,难以且不必置于与本质上追求先验形式的现象学的对话空间。现象学所讨论的主体际的生活世界,与马克思主义哲学在社会关系及其社会存在基础上确定的社会生活,完全是两个概念。舒茨试图运用现象学分析社会世界而归于失败,已是见证。

在当代西方哲学中,最能与高先生的类哲学相通并可堪比较的还是哈贝马斯,目前已有一些研究成果。当然,高清海与哈贝马斯二人的哲学旨向存在明显区别。总的说来,高清海是在存在论与生存论意义上定义类哲学,也有自觉的人类社会的指向,其类哲学有着启蒙及现代性的基本语境,也偏向于社会发展理论。哈贝马斯则是基于后启蒙及其现代性批判语境,由此规定了其以交往行动理论为核心的社会理论论域。两种哲学理论的民族基础更是具有明显区别:哈贝马斯是在后民族国家语境定位欧洲共同体,其交往理性虽有着普遍主义及其哲学人类学的一般语境,但到底还是欧洲中心主义的人类性,且是德意志国家观;高清海则是基于中华民族及其统一多民族国家结构,基于中华文明及中华民族复兴而提出类哲学,其所推崇的是中华文明所弘扬的和谐理念。

这两位哲学家都出生于 1929 年,今天仍在世的哈贝马斯正遭受着其交往伦理不被待见的苦恼,也

① [德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990 年,第 22 页。

经历着这个不属于他的哲学时代之痛苦。在哈贝马斯的交往理性观中,交往乃人类的基本旨趣,通过交往实现的伦理价值具有普遍性,不同主体都可以通过重叠共识来解决分歧,达成求同存异,并使差异保持在文化多样性范畴。语言不只是交往的工具,更关乎交往行动的效果,对交往而言,语言问题就是语义问题,必须通过不同的语言来培植交往的资质。这些想法有着当时的因应性。在当时的背景下,一些中国哲学家也具有积极朝向人类社会的关怀,高清海是其中的代表性人物,他提出的“类哲学”显然因应了人类整体生存的当代转变,人类或人类共同体乃“类哲学”的题中应有之义。高清海强调不同人以及文明之间的生活基础及其人类共通性,其对中国文化传统尤为推崇,并特别强调中国哲学的天人合一传统。

然而,不管是高清海,还是哈贝马斯,他们的哲学努力似乎都无力于面对今天这个日益“野蛮化”的国际社会。当下之时,国与国乃至人与人之间的交往竟变得缺乏共同性,且经常呈现为零和博弈。面对这种局面,类哲学与交往伦理都颇“不合时宜”。然而,如果要超越当下困局,难道不正是要从这类“不合时宜”的思想中吸取智慧!海德格尔当年曾有些无奈地感叹:只还有一个上帝可以救渡我们。海德格尔试图在一个无神论时代请出上帝,这实际上已经不可能。今天徒留一个问法:只还有一个人类可堪自救?哲学人类学有理由对种种后人类学以及非人类学问题做出坚定回应。

当年我们这些不那么理解高清海类哲学的青年学者,现在大都已经接受了类哲学。在笔者看来,面对一个有可能逆全球化的全球新野蛮时代,很有必要再次提出并阐释人类共同体概念。近年来,笔者在所在的复旦大学致力于推动一项工作,即开展哲学人类学、社会理论及其民族理论研究,这正在成长为新的学术及学科生长点。我们以实际性的理论及其学科探索,努力赓续高清海先生的类哲学及其主体性思想,并期望有所发扬。

(责任编辑　巳　未)

高清海哲学的三种主体和两类逻辑

马天俊

【摘要】高清海哲学在改革开放时代以力倡主体性著称，在这种主体性哲学中，主要有三种主体获得强调，即在主体意识前提下的个体（个人）、类（人类）、族群（民族或国家）。三种主体服从不同的逻辑，个体和类服从源于马克思思想的辩证性的历史逻辑，族群则服从晚近较为流行的比较性的空间逻辑。历史逻辑和空间逻辑难以两立，这意味着高清海哲学的某种不融贯性。

【关键词】主体性；类哲学；历史逻辑；空间逻辑

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2024）06－0017－10

作者简介：马天俊，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授。

今年是高清海先生逝世20周年。20年前的春天，高清海在《吉林大学社会科学学报》就“探索当代中国哲学的道路”这一议题发表了《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》一文。当年秋天出版的作者自编著作集也收录了这篇论文。在高清海哲学中，该文可以说是晚期代表作之一，有很大影响。如今，以这篇文章为核心而回望高清海哲学，似乎可以观察到一种概括性的理论格局，这里不妨称之为高清海哲学的三种主体和两类逻辑。做此观察以及评论，一方面是纪念这位哲学家，另一方面是效法高清海哲学所曾示范的批判精神尝试做关乎当代状况的思考。

高清海先生的哲学生涯始于20世纪50年代，前后长达半个多世纪。如果说康德哲学一向可以区分为前批判时期和批判时期，那么高清海哲学大致也可以进行类似区分，其中始于20世纪80年代的哲学论述具有显见的重要性①。在传记意义上，一个哲学家的心路历程是有连贯性的，前期的思考和后期的创获是需要综合理解的，这与客观的哲学思想成就的可区分性并不矛盾，本文基于这种可区分性而集中关注80年代及以后的内容。

所谓高清海哲学的三种主体，这里指的是在哲学的主体意识的前提下得到探讨的个体（个人）、类（人类）、族群（中华民族）。所谓两类逻辑，这里指的是源于马克思思想的辩证性的历史逻辑和晚近较为流行的比较性的空间逻辑，前者阐述包含个人主体发展的类哲学，后者阐述族群之独特个性。三种主体服从两类逻辑，也就是说，个体（个人）、类（人类）、族群（中华民族）并不是由同一种逻辑统摄的。

一、主体性哲学

在20世纪80年代，高清海主持编写了《马克思主义哲学基础》，这项工作始于80年代初，上册出版于1985年，下册出版于1987年。《马克思主义哲学基础》是革新性的哲学教科书，是对一直占主导地位的马克思主义哲学之“辩证唯物主义＋历史唯物主义”阐述模式的改革。该书是受教育部委托编写的，带有试验性，出版后并没有成为官方教材，教学上使用不广泛。应该说，它代表着高清海哲学本身的一

① 在生命的最后一年，高清海在其《高清海哲学文存》续编三卷本（黑龙江教育出版社2004年版）总的“序”中把这后一个时期以“喷薄而出的理论研究热情和成果”来形容。

个重要阶段。它以思维与存在相统一的真正基础即实践为枢纽,展开为主体－客体的系统性哲学论述。这与此前半个世纪主导性的哲学教科书模式大有不同,其中最突出的大概是借此把居于现代哲学核心的主体性问题带到马克思主义哲学原理的舞台上。《马克思主义哲学基础》作为哲学教材,其改革尝试受到有关部门的认可和支持①,实际上仍不免受教材性和时代性的约束,要照顾的很多,很多内容也就难以体现。

更为充分地体现上述问题意识和哲学发展思路的是在教材出版后的次年高清海出版的专著《哲学与主体自我意识》。一方面,这部专著可以说是新教材编写过程中的某种副产品②;另一方面,它是作者 30 多年间不得不时作时辍的哲学工作以及哲学思想发展的一个结晶③。在与传统教科书体系、马克思主义经典著作及哲学史④做细致深入的批判性对话中,该书决定性地把主体和主体自我意识发展为马克思主义哲学的核心议题。

主体性及其问题,在马克思恩格斯之后的马克思主义谱系中时常是分歧或变革的枢纽。苏联的建立及其意识形态性的哲学领导权,是马克思主义哲学生成和发展的大关节。在其理论影响之下,举凡对人的主体性的重视都要冒某种风险。1932 年马克思《1844 年经济学哲学手稿》的整理出版是一个契机,其人本基调催生了马克思主义谱系上许多新的哲学思考。先有马尔库塞、列斐伏尔、胡克(Sidney Hook)、弗洛姆、德曼(Hendrik de Man)、加罗蒂(Roger Garaudy)等在 20 世纪 30－40 年代的发挥,后有 50－70 年代南斯拉夫哲学、波兰哲学、匈牙利哲学、捷克斯洛伐克哲学及苏联哲学中的某些继续发挥,它们都对曾在《联共(布)党史简明教程》中定于一尊的作为马克思主义哲学权威范本的辩证唯物主义和历史唯物主义,提出了基于马克思原典的这样那样的修正,使人的地位特别是人的主体地位问题日益突显。这种态势在苏共二十大之后更加显豁。在中国,态势刚好相反,大概和欲与赫鲁晓夫争上游有关,《联共(布)党史简明教程》的辩证唯物主义和历史唯物主义反而得到有中国特色的强化,这与政治上进入十分特殊的状态是一致的。在讲汉语的马克思主义哲学研究中,内蕴着人的主体性的人道主义问题之讨论,要到十一届三中全会前后才展现并日益充实起来。又经过十年左右曲折发展,理论思考趋于较为成熟,高清海的《哲学与主体自我意识》可以说是其中一个杰出的哲学创获⑤。当然,《哲学与主体自我意识》是在经学式的繁复辨析中阐发主体性的,其所阐发的主体大致还主要是一般化的主体,这富于理论启发,但其现实的落脚点还不明确。

---

① 高清海在《马克思主义哲学基础》上册的“序”中起始即写道:“1980 年冬,我参加了教育部在昆明召开的哲学原理书稿讨论会。在这次会上,教育部有关领导决定让我主持编写一部在体系和内容上有所改革和创新的马克思主义哲学原理教科书。”(高清海主编:《马克思主义哲学基础》上册,北京:人民出版社,1985 年,“序”第 1 页。)

② 高清海就此写道:“1980 年底教育部委托编写新体系教科书的任务在 1986 年底才最后完成,用了整整 6 年时间……这部书由于多方面的原因,我的想法并没有完全贯彻进去,也有许多思想是在撰稿过程中甚至定稿以后才逐渐明确起来的。完成了书稿,我反倒产生了工作刚刚上路,有待从新开始的感觉。”(高清海:《哲学与主体自我意识》,长春:吉林大学出版社,1988 年,“序”第 6 页。)

③ 高清海回顾说:“我从 50 年代起,就在思考有关哲学性质、对象、内容、功能以及如何改进哲学理论现状、推进哲学理论发展的问题,算来已过去 30 余年。在这期间,由于政治形势的多变,我的思考和研究也处于时起时伏时断时续,有一度被迫不得不放弃理论的思考转去搞哲学史,而在动乱的整整十个年头里连史也不能不完全搁置起来。直到十一届三中全会以后,才有了做一点科学性的研究工作的环境和条件。所以认真思考这个问题其实不过七、八年时间,并不是很长。”(同上,“序”第 1 页。)

④ 20 世纪 50 年代以来中国的马克思主义哲学在建制上受很强的学科格式的规范和引导,其中哲学的原理和哲学的历史有明确分工,这种区分甚至带有身份性质,能够从事哲学原理工作有时是一种政治待遇,而从事哲学史工作则另是一种待遇,前者是核心,后者是辅助。高清海曾享有前一种待遇,后来又曾遭受后一种待遇,只能改搞西方哲学史。客观上哲学与哲学史通常是密不可分、相互滋养的,高清海的主体性哲学既生发于学科意义上的马克思主义哲学,更生发于西方哲学史,学理上自有一种厚重,从而能有真正的现实关切;相对来说,如果一直以学科为圭臬,保持或坚持搞所谓哲学原理,政治形势的光晕一散,学理上之贫乏及与真正现实之隔膜,便显露无遗。从著述看,高清海在哲学史研究上的创获是可观的,例如他曾牵头编写《欧洲哲学史纲》(吉林人民出版社 1979 年版),牵头主编《西方哲学史百题探释》(福建人民出版社 1987 年版),还主编了《欧洲哲学史纲新编》(吉林人民出版社 1990 年版),出版了聚焦于亚里士多德《形而上学》的专著《哲学的憧憬》(吉林大学出版社 1995 年版)。没有哲学史的沉潜涵泳,就没有高清海哲学。

⑤ 2000 年,高清海在一篇回顾性文章中曾就此做过五点概括:打破唯物论唯心论的僵化对立,为主观性正名,否定命定论的规律观,突破单纯强调适应客观的真理观,走出单纯从本能生命需要去理解“价值”的物化观点。(参见高清海:《我的学术道路》,《高清海哲学文存》续编第 3 卷,哈尔滨:黑龙江教育出版社,2004 年,第 251 页。)其中每一个方面的努力,宗旨都是对作为人的主体或作为主体的人的高扬。为此,高清海主张“要彻底转变既有的哲学思维方式”。

笛卡尔在现代哲学的开端处曾阐发了作为我思的主体,这在思辨意义上无疑是重要的,堪称现代哲学的嚆矢,不过其哲学宗旨的现实意味和历史意味尚不够显豁。笛卡尔思辨性地预见了新历史时代的来临。我思的道理本身固然重要,但其前提中的权利意识更有特殊重要性。《谈谈方法》中的"我"一方面很谦卑,对什么在自己权能范围之内、什么在自己的权能范围之外,始终十分谨慎,决不企图对自己权能之外的事情有妄求,尤其是宗教、道德、政治之类的宏大秩序,更是小心对待①。另一方面,划定界线之后,在自己权能范围之内,事情就完全由自己做主。笛卡尔以建房子作类比来得出他果断的主张:

我们虽然没有见过谁把全城的房屋统统拆光,只是打算换过样式重建,把街道弄漂亮;可是常常看到许多人把自己的房子拆掉,打算重盖,也有时候是因为房子要塌,或者房基不固,不得不拆。以此为例,我相信:个人打算用彻底改变、推翻重建的办法改造国家,确实是妄想;改造各门学问的主体,或者改造学校里讲授各门学问的成规,也是同样办不到的;可是说到我自己一向相信的那些意见,我却没有别的好办法,只有把它们一扫而空,然后才能换上好的,或者把原有的用理性校正后再收回来……我的打算只不过是力求改造我自己的思想,在完全属于我自己的基地上从事建筑。②

他以退为进,划定了属于自己权能范围内因而完全由自己做主的事务,即自己的思想、意见之真理性的确证或重建。应该说,主体——哪管是仅仅作为我思的主体——之确立,与主体之权利是密不可分的,后者其实是前者的前提和条件。这种前提和条件是笛卡尔达成我思哲学原则所预设的,但它们并不是主观设想的产物,相反,它们是现实历史的产物。

笛卡尔之后的洛克,虽然反对笛卡尔哲学的天赋观念说,但确实是笛卡尔我思主体的继承者和发展者。这里重要的事情是,洛克把在笛卡尔那里只是作为明智生活原则加以预设的前提条件变成正式的现实议题,变成加以郑重论证的主题,那就是一个人对自己的生命、身体、作为身体活动的劳动以及由劳动之加入天然物而形成的财产的所有权。洛克《政府论》的著名主张是:

每人对他自己的人身享有一种所有权,除他以外任何人都没有这种权利。他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作,我们可以说,是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态,他就已经掺进他的劳动,在这上面参加他自己所有的某些东西,因而使它成为他的财产。③

这种具有明确所有权依据的财产,在有货币介入的条件下将进一步发展,即继续积累和扩大财产④。实际上,从一个侧面来说,货币财产比实物财产对于人的主体性的促进,特别是对自由的促进,作用都要更大。在这一方面,《政府论》似乎着墨不多。不过,洛克将主体性奠基于财产权,在笛卡尔基础上还是前进了一大步。有趣的是,笛卡尔能够自由地寓居荷兰,恰恰靠的是货币财产,因为他的财产是他所继承的地产,地产并不能自由地从法国搬到荷兰,而地产收益能够异地支撑笛卡尔的旅居生活,必定不能以实物形式实现,只能以货币形式实现。这种生活方式的实际前提,并非笛卡尔自己所设想的那种谨慎划定的思想之个人所有权,而是后来由洛克郑重加以阐发的那种财产之个人所有权。不仅如此,货币财产的转移还须假定跨国的商业信用制度体系。笛卡尔时代的荷兰是远比法国和英国更现代化的国度,寓居荷兰,笛卡尔感到十分惬意,他曾就荷兰写道:

整整八年,我决心避开一切可能遇到熟人的场合,在一个地方隐居下来。那里在连年烽火之后已经建立了良好的秩序,驻军的作用看来仅仅在于保障人们享受和平成果,居民人口众多,积极肯干,对自己的事情非常关心,对别人的事情并不注意。我住在那些人当中可享受到各种便利,不亚于通都大邑,而

① 例如,笛卡尔曾给自己立下一条生活准则:"永远只求克服自己,不求克服命运,只求改变自己的愿望,不求改变世间的秩序。总之,要始终相信:除了我们自己的思想以外,没有一样事情可以完全由我们做主。"([法]笛卡尔:《谈谈方法》,王太庆译,北京:商务印书馆,2011 年,第 21 页。)这里的要点是内外有别,其标准是是否自己能完全做主。

② 同上,第 12 – 13 页。

③ [英]洛克:《政府论(上下篇)》,瞿菊农、叶启芳译,北京:商务印书馆,2022 年,第 160 页。洛克对财产权的阐明既十分有影响,也引起人们持续至今的评论和复杂争议。后世的评议往往显示了洛克主张不无暧昧之处,但将财产权与劳动相联系、将个人主体性或人格独立性与财产权相联系,原则上是被广泛接受的。

④ 同上,第 172 页。

又可以独自一人,就像住在荒无人烟的大沙漠里一样。①

这显然是文明富庶之地。极具历史代表性的是,这里既可享受各种便利,又可一个人独处,出则通都大邑,入则宁静如居大漠中。刻画这类生活方式的实质,用两个世纪后马克思的一个精辟提法就是"以物的依赖性为基础的人的独立性"②,其中所谓"物"指的是货币。

按马克思的历史唯物主义见解,像笛卡尔这样的人(既无高贵身份又无熏天权势)能过这种要交往就交往、要独处就独处的生活,堪称人类历史迈进新时代的一个早期象征,洛克也是这样的象征。从前的个人并不如此独立和自由,而是从属于且依赖于更大的整体(如家庭、氏族),这个整体中的社会联系并不发达,但根深蒂固,有无上的权威,它既使个体获得身份从而能够生活,也牢牢束缚着个体。这种历史条件下的人是完全依赖性的。而劳动财产特别是货币财产的发展,一方面瓦解着旧式整体,另一方面使个人能够更独立更自由,人类历史从而进入一个新阶段③。笛卡尔的我思的主体性哲学,洛克的诉诸自然法的个人财产权,都可以判断为马克思笔下现实历史进程的意识形态先声。高清海的主体性哲学思想,一定意义上也是中国改革开放尤其是市场经济发展的意识形态先声,是这样一个时代的精神上的精华。不难看出,《哲学与主体自我意识》中的主体,比较近于笛卡尔式的我思主体,而与洛克式的财产主体的关系还不够明确。高清海哲学的后续发展将通过对马克思的某种发挥与洛克式的财产主体接近起来。

二、个体主体和类主体

高清海哲学的主体性思想的进一步发展集中在 20 世纪 90 年代,这也是高清海哲学的个性展现最丰沛的阶段。主体概念朝着两个方向具体展开,一是朝向个体,一是朝向类。

朝向个体的展开,因应于邓小平南巡讲话后中国改革开放的重新上路,因应于中国市场经济的进一步发展。它对于市场经济中个体主体的成长,对于独立人格、个体自由、个人权利,高清海哲学既敏感,也给予哲学的阐释。这种阐释是借助马克思的人的发展的三形态说而实现的,使沉睡在文献角落里的马克思的这一论述在中国思想界焕发出耀眼的光芒。

朝向类的展开,也与对马克思这方面思想的发挥密切相关,三形态说的最后环节是未来环节,亦即完成的自由个性或自由人的联合,其理念高度与高清海的类哲学的旨趣十分契合。应该强调的是,马克思的三形态说是一种人的发展的历史逻辑,它所谓人的发展是普遍意义上的人的发展,其历史逻辑也是普遍意义上的历史逻辑。其中,根源于现代经济的阶级概念可以说是这种历史逻辑的内在组成部分,这种阶级概念殊不同于根源于身份的所谓阶级及其斗争,而国家、民族之类却不是这种历史逻辑的内在组成部分,如果某国家、某民族实际上表率了这种历史逻辑,那也只是事实如此而非逻辑如此。循着这样一种历史逻辑,高清海的类哲学倡导超越"个体本位"的现时代,人要向"自觉类本位"的时代迈进。

但是,要超越"个体本位",首先要有作为主体的本位化个体可供超越,这种前提不能在想象中获得,而要在现实中获得。在高清海看来,20 世纪 90 年代的中国正在大力发展的市场经济,不只是狭义的经济改革,市场经济的真正宗旨在于个体主体的确立。这种对市场经济的哲学理解包含一系列论断:"解放个人是发展市场经济的根本"、"使人走向独立是市场经济的历史作用"、"社会发展史归根结底是

① [法]笛卡尔:《谈谈方法》,第 25 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 107 页。

③ 马克思写道:"16 世纪以来就作了准备、而在 18 世纪大踏步走向成熟的'市民社会'……在这个自由竞争的社会里,单个人表现为摆脱了自然联系等等,而在过去的历史时代,自然联系等等使他成为一定的狭隘人群的附属物。这种 18 世纪的个人,一方面是封建社会形式解体的产物,另一方面是 16 世纪以来新兴生产力的产物,而在 18 世纪的预言家看来,这种个人是曾在过去存在过的理想;在他们看来,这种个人不是历史的产物,而是历史的起点。因为按照他们关于人性的观念,这种合乎自然的个人并不是从历史中产生的,而是由自然造成的。这样的错觉是到现在为止的每个新时代所具有的……我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现为不独立,从属于一个较大的整体……只有到 18 世纪,在'市民社会'中,社会联系的各种形式,对个人来说,才表现为只是达到他私人目的的手段……产生这种孤立个人的观点的时代,正是具有迄今为止最发达的社会关系的时代。"(同上,第 22 – 25 页。)

人的个体的发展史”、“人只有在世界历史性的广泛社会联系中才是能独立的”、“市场经济是个人独立活动的社会化交往形式”、“资本主义是市场活动自发联系方式的制度化产物”、“在我国社会主义现阶段解放生产力首要的就是解放人”。其要义在于：

市场经济作为人类社会发展不可逾越的历史阶段，对人类具有多重意义和作用。从人的生成和发展这一历史视野来看，市场经济的根本意义在于促进普遍的独立个人的生成。社会的发展归根结底是人的发展，而人的发展，归根结底就是个人的发展，而只有在市场经济的条件下，个人才能获得独立的人格，形成具有自主性的独立个人。市场经济是个人独立活动的社会化交往形式：它使人类原有的人身依赖关系变力对物的依赖关系，突破了血缘和地域纽带的历史局限性，在人们之间第一次建立起真正普遍的广泛社会联系；它打破了社会关系对人的先天束缚，赋予人以更大的主动性和能动性；它打破了人格从属的等级关系，把人置于对等地位，因而使人获得了彼此平等的权利。①

一望可知，这些论述是从马克思关于人的历史发展的三形态说出发而做出的带有现实针对性的具体发挥。一方面，这种对个体主体的理解使《哲学与主体自我意识》那种较为思辨的对主体的理解落到实处；另一方面，既然发挥三形态说，那么个体主体性就还不是人的最理想历史状态，理应有对这种主体性的扬弃，这也意味着主体的进一步发展。高清海写道：“在马克思看来，有了‘世界历史性的、真正普遍的个人’之后，才可能进入人的真正历史，所以第二个形态只是一种历史准备，它的主要作用就是为人类进入个人全面发展、发挥‘自由个性’这一更高历史阶段创造条件。这就是共产主义阶段。”②这个更高阶段，不久后在高清海哲学中获得新的概念化表达，即与“群体”、“个体”构成历史性辩证关系的“类体”③。这种概念的内涵在马克思思想中是有基础的，但这概念本身是马克思思想所没有的。当然，有了这一概念，高清海的类哲学也就可以说是正式推出了。

不难看出，“群体”－“个体”－“类体”三个环节构成一种揭示人的成长和发展的辩证的历史逻辑。在这种辩证的历史逻辑中，“个体”是起枢纽作用的否定性环节，最具实质性。前文已提及，高清海主张“社会发展史归根结底是人的个体的发展史”，而这是对马克思思想的一个重要基点的新强调，马克思的表述是“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史”④。概括说来，在高清海的论述中，作为现实主体的“个人”大致具有 5 个特征：第一，个体主体是历史性的⑤；第二，个体主体更是世界历史性的⑥；第三，个体主体必须是普遍性的，不能是特许性的或特权性的⑦；第四，个体主体之达成是非恩赐的，而

① 这里是以高清海的一篇典范性论文《从人的生成发展看市场经济》为例。（高清海：《从人的生成发展看市场经济》，《江海学刊》1995 年第 1 期；高清海：《高清海哲学文存》第 2 卷，长春：吉林人民出版社，1997 年，第 178－191 页。）

② 高清海：《高清海哲学文存》第 2 卷，第 181 页。

③ 同上，第 126 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 440 页；高清海：《高清海哲学文存》第 2 卷，第 179－180 页。在早前一年出版的《神圣家族》中恩格斯曾写道：“历史什么事情也没有做，它‘并不拥有任何无穷尽的丰富性’，它并‘没有在任何战斗中作战’！创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是‘历史’，而正是人，现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”（《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 118－119 页。）

⑤ “只是在经历了这个漫长的发展过程之后，在机器工业和市场经济发展的条件下，个人才获得独立的人格，形成具有自主性的独立个人。”（高清海：《高清海哲学文存》第 2 卷，第 181 页。）

⑥ “一个人只有把一切他人包括前人创造的社会总体实践能力变成自己可以运用的能力，把一切他人包括前人创造的社会共同财富变成自己可以享用的财富，也就是说，只有把个人完全融进人类世界的统一活动中去，使自己变成由于分工而形成的社会合成力量的人格化身，也就是使个人占有类的本质，人们才能获得独立的能力，成为自立性的个人。”（同上，第 182 页。）

⑦ “解放个人不是解放少数的个别的人，而是解放每个个人，一切个人。论到个别人的优先发展我们早就做到了，现在已经如此。然而事实证明，在个人普遍地获得独立性之前，那些尽管处于优越地位的少数个人也不能真正独立，他们从群体获得的优越地位并不意味着他们个人的解放。个人解放的实质是要在一切个人之间建立一种真正人格平等的关系。多数人不作为人而独立，少数人也不可能具有个人的独立人格。个人解放的问题不是一个地位高低、权势大小的问题，甚至也不是一个生活优裕程度的问题。它的核心是要确立个人独立的自我人格，形成具有自我特征的特异个性。”（同上，第 188－189 页。）

是自我解放的①;第五,个体主体既是现代化的创造者,又是现代化的创造物②。也许应该强调的是,一方面,人类个体的个体性是自然的事实,人显然总是一个一个的,但这样的个人既不一定具有主体性,也不一定是个体主体;另一方面,个体主体是人类意义上的个体主体,人类生活中事实上存在的体质、国别、民族、风俗、文化、价值等方面的差异性,相对于主体性来说都是偶然的,而不是内在的,也就是说,在主体性历史时代,它们可以是主体性的锦上之花,但既不能代替主体性,更不能冒充主体性。关于这一方面,高清海哲学后来曾发生过逻辑上的一个大变化,详见下文。

历史地看,个体主体性决不是廉价的,相反,个体主体之生成是一个艰难的过程。笛卡尔 - 洛克 - 马克思所反思的历史进程经历了 17、18、19 世纪,300 多年过去,人类范围内“市民社会”的文明业绩既不能说已经普遍化,也不能说已经稳固化。中国人的现代化进程更是一波而三折,20 世纪末高清海哲学的个体主体性思想,迄今仍可说是一种高追求和高要求。

类哲学的发展,也许是高清海哲学最为重要的思想创获。个体主体的论述在高清海哲学中主要体现为一系列专题论文。与此有所不同,类主体的论述除了相关论文,还凝结为一部专著,即《“人”的哲学悟觉》③,特别是其中的上篇,这与较早的专著《哲学与主体自我意识》的情形倒有些相似。这里不拟对类哲学思想做具体述评,学界对高清海哲学的这个方面比较关注,已有很多评论,笔者早年也曾专文试析《“人”的哲学悟觉》④。在特别与本文所讨论的主体性问题相关的意义上,这里主要强调两点:

第一,类哲学的“类”概念不是泛泛的种类概念,它有针对性的内涵,以刻画人之所为人。其学理依据仍然是马克思的三形态论,但其情境则是当代的。“从当今时代的本质特征说,人类已经基本走完了两个发展阶段,完成了两个发展形态。今天人们已开始面临如何从个体本位向类本位转变、如何把个人主体提高到类主体的问题。因而可以说,从群体存在、个体存在走向类存在,是今日人的发展趋向,也是人的未来存在形态。”⑤人的“类”不同于一般动物的自然的“种”,后者可以说是现成的,“属于一种先天规定,同动物种内个体的后天活动没有直接关系”,前者则“并非自然的先天规定,属于人的后天自为性质。这样的本质只能体现于人的生存活动之中,也就是说,人怎样去创造自己的生活,人也就有着怎样的本质和特征”⑥。这意味着人的“类”内在地与人的个体的生存活动,特别是个体的生存方式相一致。这种一致必然是历史性的,它的第一个实存样式是群体本位的“人群共同体”⑦,个体还完全是群体的附

① “个人解放从本质说来是一种自我解放,他人无法代替,也决非他人所能恩赐。但同时,它又不属于纯粹个人的问题,而是要决定于社会环境条件的。很明显,在一个‘鸡犬之声相闻,老死不相往来’的封闭、保守的社会条件中是决不可能生成这样的独立个人的。”(高清海:《高清海哲学文存》第 2 卷,第 189 页。)

② “现代化的社会只能由现代化的人创造出来。现代化的人又只能在创造现代化社会的活动中去培养、锻炼和成长。”(同上,第 191 页。)

③ 该著即《高清海哲学文存》续编第 3 卷(黑龙江教育出版社 2004 年版)。

④ 参见马天俊:《“人以释哲学,哲学以释人:读高清海〈“人”的哲学悟觉〉》,《哲学研究》2006 年第 3 期;马天俊:《类哲学的生命隐喻》,《江海学刊》2015 年第 1 期。

⑤ 高清海:《高清海哲学文存》第 2 卷,第 116 页。

⑥ 同上,第 120 页。依循这种充满理论力量的哲学见解,高清海揭示了市场经济的人性发展意义,还曾极具启发地评论了因亚当·斯密而著名的“看不见的手”。他在一次讲演中说:“自然经济条件下的活动是靠自然调节,市场经济的活动靠价值规律自发调节。当然,到了产品经济,就由人有意识地自觉地调节,现在我们没有达到这个阶段。自然经济是一种靠天吃饭的经济。自然经济条件下,起主要作用的是自然的本能联系。可以这样说,在自然经济条件下,有一只看不见的手,操纵着人们的活动,支配着人们的命运,但是这‘两只手’的性质不一样,自然经济条件下那一只手,是先定的、客观的,与人的活动没有内在的联系。一场大风暴来了不管你张三李四,同样受灾害,它不考虑你的状况,与你的活动不挂钩,但是,价值规律的支配作用就不一样了,这一只看不见的手所反映的是社会的需求,是客观化的主观需求,它也是一种外力自发的起作用,但是它是内在于人的活动中的外力,也就是说它是体现在人活动当中的一种规律,它所起的作用并不是先天的决定,而是在运行的过程当中所形成的一种必然的联系;它也不是一种固定不变的决定,而是在随机变化当中不断起调整作用,它对待一切利益都是均等的,但是在这里头个人在规律的支配下,究竟达到什么样的结局、结果,却是与个人活动直接相关的,是由它所选择的因素起作用的……从这个意义上说只有经过价值规律的作用,经过市场经济这个阶段,人才真正能够学会驾驭规律、运用规律,掌握自己的命运。市场经济活动是一所大学校,锻炼人成长,锻炼了个人,使人摸清客观规律,然后怎样有意识地运用这个规律,去获得自己行为的成功。这一点,可以叫做天命与人事的统一,这是历史的重大进步,是无法代替的。总之,人不经过市场经济阶段,就不能形成独立的个人,也就没有现代社会从独立的个人出发所有的一切,如民主、科技、法制等等,就都谈不到了。”(同上,第 219 - 220 页。)

⑦ 同上,第 127 页。

属物,需要从群体获得自己的人性。这种人性尚未达到作为人的人性,而只是作为身份、等级、角色等等的人性。基于这种历史性逻辑,高清海哲学曾给出饱含现实关切的具体判断:

就人类所处的时代来说,集群主体的意识基本上属于历史的过去,以个人为主体本位的发展也已暴露出大量的矛盾,人们关注的是如何进一步发展类主体的问题。但是,回到我们的现状,情况则有所不同了,我们必须如实地承认我们的落后,这种落后不只表现于经济和政治方面,更主要地是表现在人的发展的落后状态。我们的情况是,数千年的封建主义统治,造成我国从未形成具有真正独立人格的个人主体。靠天吃饭的自然经济使人屈从于自然的支配;家国同构、宗法一体的封建政治文化传统又把人牢牢的系在了血缘纽带之中。儒家的人伦道统几乎扼杀了人的一切个性。天地君臣父子夫妻无一不被纳入礼教规范。"非礼勿视,非礼勿听,非礼勿动"。没有人能够是他自己的个人,既没有属于个人的天地,也没有属于个人的生活,甚至不允许有属于自我的隐私,当一个人离群独处之时还有一个"慎独"在规约他。由此我们说,除了个体生命的本能以外,中国从未有过"个人",有的只是皇帝、贵戚、达官、布衣、君子和小人,这话并不算过分。达官贵人能够我行我素、颐指气使,颇令人钦羡,其实这也并不是他们的个人人格,而不过是一种身分、角色而已。个人作为主体的特性被禁锢,得不到自由的发展,这应该看做是我国社会长期停滞、发展缓慢的主要原因。①

因此,发展的要点十分清楚:"培植独立的个人主体是当务之急,这是越不过的历史阶段";"从族群本位转向个人本位,是价值观念体系的重大变革";"个人发展了,才会有发展类主体的条件"。② 对中国现代发展的一个最深切的哲学告诫是:"人是一切问题中的根本。国人现代人格的形成是我们一切事业成功的根本保证。忽略这一点,可能会因失去根本而致使一切走样、变形甚至落空,这当然决不是我们所希望的。"③类哲学有其源于黑格尔特别是马克思的思辨性历史逻辑,而更重要的是这种思辨的现实关切及其理论洞察。

第二,高清海哲学一直重视理论创新,特别强调哲学思想的创造性,强调哲学家必须有"自我",时常感慨于哲学失去了家,而哲学家失去了自我,要努力寻回失去了的"哲学自我"④。重视"自我"当然是主体性哲学的题中应有之义,同时是类哲学的一个内在组成部分。不过,这种自我显示出似乎具有某种诱人的类比潜力。类比本身不是问题,它往往是哲学思想的创生机制,它在种种哲学思想中像推理一样重要,甚至更加重要。在类比上,一种可能的问题是:类比出了什么,这个什么在具有整体性的哲学思想中处于何种逻辑地位?例如,"自我"的原型和典型当然是个体主体的"自我",类哲学类比性地提出了"类我","类我"和"自我"一同属于人的发展的历史逻辑。高清海认为:

类集体就是马克思所说的"自由人格"的联合体。在这种存在状态,"人"已不再是超越个体之上、存在个人之外那种大我,也不再是相互分裂单子式的小我,而是分别普遍存在于每一个体之中而又把他们统一为一体的类我的存在。在这里人人都是人格化的人,也都是人的人格化身,每个人都是小我和大我的统一体,人与人之间不再有人的分别,而只有个性的不同,也就是说他们在人格上是完全平等的,个性上是充分自由的。所谓类本位、类主体,不过是指这时的每个人都已自觉为人,把个人存在纳入他人本质,也把他人存在纳入自己的本质,各人都以人为自我主体的人的自为存在状态。类主体、类本位决不意味在个人之上还有一个什么超我的主体(作为实体或虚幻体)存在着。⑤

然而,类比有时也会比出怪胎,造成逻辑不融贯。例如高清海哲学中的"民族自我",它是高清海哲学中第三种主体,其所服膺的逻辑并非辩证性的历史逻辑,而是比较性的空间逻辑。

三、民族自我问题

具体说来,造成逻辑不融贯的类比是这样论述的:

① 高清海:《高清海哲学文存》第2卷,第83-84页。
② 同上,第85页。
③ 同上,第86页。
④ 高清海生前安排出版的最后一部文选就名为《找回失去的"哲学自我":哲学创新的生命本性》(北京师范大学出版社2004年版)。
⑤ 高清海:《高清海哲学文存》第2卷,第132页。

一个人只有通过他毕生有意识的创造活动,才能形成他的自我。这样生成的自我很自然便是富有特质性的存在,因此每个人和每个人便都各不相同。真正说来,这样的自我也代表了一个人的生命价值……愈是富有独特个性的自我,其存在的价值和意义也就愈大。一个人如此,一个民族也是如此。我这里要说的正是关乎我们中华民族命运的民族自我问题,而非指个体自我。①

提出这一类比,从而提出民族自我问题,殊非随兴之举,其严肃关切主要是两个:一是担心在全球化时代因一心追求现代化而可能丢掉民族传统,失去民族自我,陷入"西方模式",弄得中国不再像中国,中国人不再像中国人②;二是感到在国际社会面前中华民族对人类文明的特有贡献除了祖先遗物就乏善可陈③。单独来说,这类关切往往情有可原,但在高清海哲学整体中却显得突兀,与个体主体、类主体的历史逻辑不相协调。这种不协调性高清海自己并非没有觉察,曾专门立题"'类本性'与'民族自我'"来加以破解:"我依据我所理解的马克思的观点曾经提出过,人是属于'类本性'的存在。……现在我又提出'民族自我'问题,要求发展自我的个性,这是否与当前现实的发展趋势、与我提出的类观点有点'项背'呢? 在我看来,这二者并不相悖。"④核心的调和办法是扩展"个性化"的外延,使之也包含民族以及国家⑤:"类性所要求的个性化,不仅是指每个个人的个性化,也包括以往历史既经形成的民族、国家这些人群共同体的个性化。"⑥类比可能造成问题,解决问题的出路往往仍要在同一个类比中寻求。

一旦对"自我"从而"个性"做出上述类比扩展,高清海哲学中就纳入新的内容,显示出新的逻辑。新的内容主要是"民族自我""中华自我"⑦"西方模式""西方""岔道"⑧,以及更为常见的"传统""文化特征""文化实体""文明""多样性",等等。贯穿其间的理论逻辑不再是辩证性的历史逻辑,而是比较性的空间逻辑,叙事则基本上是中西比较⑨,高清海哲学在这一论域中令人印象深刻的论断,往往体现在他一系列相关论文的标题或小标题上,例如"找回传统,不能失去'民族自我'"、"中国传统哲学属于全人类的精神财富"、"不能忘记'我们自己是谁'"、"以中国的思维方式理解中国传统哲学"、"重要的是把握中国哲学的总体精神和独特风格"、"中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论"⑩。

这方面的最强音也许要算《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》。这篇文章是作者生前安排发表的最后一篇文章,也常被评论为高清海的哲学遗嘱,这意味着它具有非常的重要性。该文就像其标题所示那样,不仅是中华民族的未来发展需要哲学理论,也不仅是中华民族的未来发展需要有哲学理论,关键是中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论。这意味着,要创造中华民族的"思想自

① 高清海:《高清海哲学文存》续编第 1 卷,哈尔滨:黑龙江教育出版社 2004 年,第 176 页。

② "在当今人类生活日益走向全球一体化的时代,在人们一个心眼直奔现代化目标的发展中,我们正面临着有可能丢弃我们的民族传统、失去我们民族自我的危险。如果我们不提高民族自我的自觉意识,我们的思想完全被'西方模式'所套拢,那就很有可能出现这样的局面:我们发展了现代化的高科技,建起了现代化的高楼广厦,享受到了高消费的现代物质文化,却丢掉了我们固有的文明传统,失去我们中华民族的自我特质,到头来中国不再像中国,中国人也不再像中国人"。(同上,第 176 页。)

③ "面对当前交往频繁的国际社会,我们能够用什么来标榜属于我们民族对人类文明的特有贡献? 我们虽然也能摆出我们这代人的某种发明创造,但要拿出富有民族特色的东西来,那就还得仰赖祖宗留下的那点遗物——兵马俑、出土竹简、泰山、古装戏剧……说来不是颇令我们汗颜吗? 所以提出民族自我问题,我认为在今天是十分必要的。"(同上,第 178 页。)

④ 同上,第 178 页。

⑤ 在高清海的行文中,同一语境下有时讲"民族、国家",有时讲"民族或国家",看整体,两种讲法应该是同样的意思。不过,仔细琢磨一下,"民族、国家"是并列的两个东西,"民族或国家"则更像一个东西有两个称呼。从"民族、国家"向"民族或国家"滑动,往往就不必论证而把适用于民族的论述视为也适用于国家。在当前的讨论中,类比性地讲民族自我或民族个性,不无可想之理由,但要讲"国家自我"或"国家个性",恐怕就将十分怪异。当然高清海哲学实际并没有这样谈国家。一般说来国家问题似乎也不是高清海哲学的一个主题。

⑥ 高清海:《高清海哲学文存》续编第 1 卷,第 179 页。

⑦ 同上,第 180 页。

⑧ 同上,第 182 – 183 页。

⑨ 高清海在世纪之交从事的这方面的工作,所涉主要事项大多先已在港台新儒家的论述、20 世纪 80 年代大陆的"文化热"中被主题化地讨论或争论过。

⑩ 参见高清海:《高清海哲学文存》续编第 1 卷,第 175 – 240 页。

我”[①]。文章继续运用别处已经做过的类比：

统观哲学的历史发展，我们略加思考就会发现：哲学家们的理论，总是一个人一种样子，很难发现两人完全雷同的情况；不同哲学家的理论不仅观点互异，就连研究的问题也各异其是。这种情况，在其它学科是没有的，唯独哲学理论如此。这意味什么？在我看来，这意味着哲学这种反思性理论区别于对象性理论的独特本性：“哲学”作为人的自我意识理论，不同于科学，它表达的是人的多重性、多样化并始终处于变化中的内在本性；哲学不仅没有先验固定的对象和理论模式，哲学的表达方式也是多种多样的。哲学当然也具有人类性，哲学同时又属于那种历史性、时代性、民族性，一句话，赋有个性化的理论。[②]

这里并没有放弃人的自我意识理论，也没有放弃哲学的人类性，更没有放弃作为个人个性的哲学家的个性。这些不放弃的理论内容，都是高清海哲学已然在主体性哲学或类哲学名下明确认证过的内容。但是，这里开始提出了同样作为个性的“民族性”，这仿佛是某种新的“自我”。前已述及，这种民族自我乃是类比的概念产物。

为了阐明中华民族的思想自我及其个性，高清海先行勾勒了近代英国、法国、德国哲学各自的民族性和个性，按此比例，随后勾勒了中华民族的古老哲学传统。这些勾勒是否合乎实际暂且不讨论，这里重要之点是，历史逻辑没有全然消失，但比较性的空间逻辑已经很明显。接下来是强化论述：

学习西方先进的哲学理论，最终目的还是为了创建属于我们自己的当代中国哲学。别人的理论终究无法代替我们的哲学思考。西方哲学是以西方人特有的生命形态和生存经验为基础的，它的问题意识和思想旨趣基本上生成于西方人特有的生命历程之中，它的审视和追问方向也主要是西方人特有的生命经验，我们不可能期望让他们代替中国人去理解、反思我们自己的生命境遇和生存意义，仰仗他们的理论具体解决中国的现实问题。中华民族的生命历程、生存命运和生存境遇具有我们的特殊性，我们的苦难和希望、伤痛和追求、挫折和梦想只有我们自己体会得最深，它是西方人难以领会的。我们以马克思的哲学为指导，对于这类具体问题也仍然需要有我们自己的理论去回答和解决。[③]

这里，空间逻辑已经完全取代了历史逻辑。下面试做三点评论。

第一，就“民族自我”所提出的调和解释似乎太单薄了。类哲学中类性所内蕴的个人的饱满个性，并不是泛泛的个性，它首先是相对于三形态论中第一个样态即群体本位的独立性。也就是说，这样的个体自我首先是作为人的自我，而不是首先作为群体（部落、家庭、民族、国家）之一分子的个体。笛卡尔式的能思的“我”，与是或不是法国人完全无关，“我”甚至都不必有身体。洛克式的因劳动而有财产权的所有者，与是或不是英国人完全无关，这个所有者是作为人而有财产权利的。马克思三形态论所讲的那种人的独立性或独立性的人，与是或不是德国人完全无关，这样的独立个人是人类意义上的个人。高清海主体性哲学所主张的由市场经济所解放的个人，与是或不是中国人完全无关，这样的个人首先是作为人的个人，而不是首先是作为中国人的个人。作为类性的历史性实存的独立个人，可以是法国人、英国人、德国人或中国人，事实上在现代社会中大概也不得不是某一国的人，但这都不是本质所在。以独立于本位群体为首要的和根本的规定的个人的个性，其承担者只能是现实的个人，是不能类比到例如某种群体的。试想，若有具有这种个性的群体，那么它要从什么里面独立呢？比这种群体更大的大约只有全人类，那么是要独立于全人类？这显然是荒谬的。在这个严格的意义上，说“一个人如此，一个民族也是如此”，是不能成立的。类性所要求的个性化，就是指每个个人的个性化，不能包括民族、国家这些人群共同体的个性化。这是主体性哲学或类哲学的逻辑所要求的。如果一定要讲民族或国家这类人群共同体的个性，就必须把个性的既有内涵泛化，因而将进入另一种逻辑。

第二，“民族自我”的论述事实上在高清海哲学是展开了，其所呈现的是另一种逻辑，即比较性的空间逻辑。这种逻辑内在地要求设想某种“他者”，这个“他者”实际上就是“西方模式”或“西方”。这种

① 参见高清海：《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》，《吉林大学社会科学学报》2004 年第 2 期。该文收入同年 8 月出版的《高清海哲学文存》续编第 1 卷，引语见该卷第 238 页。

② 高清海：《高清海哲学文存》续编第 1 卷，第 235 页。

③ 同上，第 237 - 238 页。

意义上的“他者”往往是抽象的,亦即贫乏的或漫画化的。而在不作为“他者”的时候,“西方”本来是丰富的,充满了内在张力和变数。与此同时,“他者”的他者也不能不是漫画化的。两相对比之时,“他者”与其他者共同构成既鲜明但又不免失真的对照性画面,例如:

在我看来,无论西方或中国,“哲学”的基点都在人的生命之活动中……相对区分来说,西方讲求“知物”,以“有”(存在的“实在性”)为起始;中国讲求“悟道”,以“无”(生命的“生成性”)为开端。知物,是为了满足生命、实现价值;悟道,是为了圆满生命、完善人格。知物需要用“眼”去看;悟道需要用“心”体认。用眼看是以主体与客体、内在与外在、人性与物性的分离为前提的;用心体认则以主体与客体、内在与外在、人性与物性的融通为基点的。①

在哲理上,既然都以生命活动之觉解为共同基点,那么以有和无相对举、以分离和融通相对举,对举得如此严厉,所谓“相对区分来说”似乎只是客套话罢了。这种比较不能不是双方的抽象漫画。

第三,比较性的空间逻辑势必消解辩证性的历史逻辑。最表面地看,既然“西方”被隔为他者,“西方人”有西方人的痛痒,中华民族有中华民族的痛痒,各有特殊性,我们的痛痒甚至是西方人难以领会的,那么无论如何都是西方人的卡尔·马克思,按理就难以领会“我们”的痛痒,所以“我们以马克思的哲学为指导”这一主张难以成立。而事实上高清海主体性哲学,尤其是类哲学是以马克思的哲学为指导的,已经是实际上的“仰仗”。

避免矛盾的解脱办法眼下似乎是把“马克思的哲学”高悬起来,不要它指导某些“具体问题”,例如事关“民族自我”的“创建属于我们自己的当代中国哲学”。但这样一来,就难免要牺牲“关乎我们中华民族命运”、关乎“中华民族的未来发展”的问题的重要性。然而这问题看来实在是重要的,殊非“具体问题”之说所能敷衍。质言之,为了解决关乎命运的重大问题,合理的结论就不是高悬着作为指导的马克思的哲学,而是只能取消它,把它合乎常识地归入“西方”,而辩证的历史逻辑也就被取消了。

高清海哲学的论述中还出现过另一种或许可以保全马克思的哲学,从而保全辩证的历史逻辑的变通策略,那就是制定一个例外范畴,即“生活在西方发达社会的许多有识之士”②,把马克思也列入其中,使之与作为他者的“西方”分离。这种例外论似乎多少能够缓解两类逻辑的紧张关系。不过,策略不等于根本。根本上,这种例外论即便只有一个实例,也会使“西方”这个他者的“纯洁性”受损,变得暧昧不明,起不到被预期的作用;实例一变多,这样的“西方”概念就会瓦解,从而那种比较性的空间逻辑也就瓦解了。反之,要使比较性的空间逻辑成立,例外论实际上是不能允许的。这意味着,马克思哲学那种辩证的历史逻辑放在例外的角落里,也无法兼容于比较性的空间逻辑。

比较性的空间逻辑自有一番道理,正像辩证性的历史逻辑自有其道理一样,但是它们难以两立,也难以调和,更不能说一个是另一个的发展。如果说以“民族自我”或“中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论”为核心议题的这类高清海晚年哲学论述也是高清海哲学的一个有机组成部分,那么,高清海哲学实际上就含有这两类逻辑,同时,其主体性哲学的主体“自我”含有并不属于同一类理论逻辑的三种主体,即个体、类和族群(英国人、法国人、德国人、西方人、中华民族等)。在这个意义上,高清海哲学显示出某种逻辑上的不融贯性③。这类不融贯性不只存在于高清海哲学中,实际上它广泛存在于近 50 年来的当代中国哲学中。

(责任编辑　巳　未)

① 高清海:《高清海哲学文存》续编第 1 卷,第 197 页。

② 同上,第 182 页。这一提法所带的脚注中举出了两个实例,即海德格尔和马尔库塞。

③ 在另一个意义上,要特别指出的是,高清海先生自己出版的最后一部专著《“人”的哲学悟觉》撰写于 2000 – 2003 年末这段时间,而涉及“民族自我”及其所依循的比较性空间逻辑的多数论文也写成或发表于这个时期,但是专著并没有讲这类内容。该专著是自《哲学与主体自我意识》以来不断发展着的主体性思想或类哲学思想的系统总结和阐述,体现的仍是源于马克思思想的辩证的历史逻辑。如果撇开那些论文而把这部专著视为高清海哲学的最终版本,那么可以说高清海哲学中就不存在本文所关注的那种逻辑不融贯性。

以高清海的类哲学求解马克思主义伦理学

荣伟杰

【摘要】高清海的类哲学不是为建构马克思主义伦理学而创立的，但它对理解马克思主义伦理学大有裨益。既往对马克思主义伦理学研究通常绕不过道德意识形态批判的难题，但经过分析可以发现，这属于高清海所谓“种生命”的逻辑维度，它对应于事实层面而非价值层面，属于实然层面而非应然层面，它不能全面彰显马克思主义的真谛，也不应是马克思主义伦理学的合理论域。相反，马克思主义伦理学应当在“类生命”的意义上，按照马克思主义对人的本质理解及其应然的交往方式而被直接构造。以高清海的类哲学求解马克思主义伦理学，既是对当下研究的创新与推进，也是对前辈先师的追思与纪念。

【关键词】马克思主义伦理学；类哲学；高清海；类生命；种生命
中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660(2024)06－0027－06

作者简介：荣伟杰，(长春 130000)吉林大学哲学社会学院讲师。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思政治经济学批判思想的历史性质与当代价值研究”(20JJD710004)

类哲学是高清海晚年提出的具有原创性的哲学思想，集中体现了他对哲学问题的根本理解和对时代问题的深度关切。从根本上说，它并非是为着马克思主义伦理学的建构而提出的，但能为我们建构马克思主义伦理学带来卓越的启示。当下，学界对马克思主义伦理学的建构正面临着一个“无法绕开”的难题，那就是如何处理马克思的道德意识形态批判问题。这一问题的存在似乎表明马克思不可能主张某种道德的规范性，因而也就不存在所谓的马克思主义伦理学。对于这个问题，目前通行的做法是提出一套特别的解释，尝试化解道德规范性与道德意识形态批判之间的紧张关系，并通过对道德意识形态批判的重释来建构马克思主义伦理学。然而，这种通行的做法尽管提出了多种解释方案，但都或多或少存在一些毛病，有的甚至会带来新的问题，最后使得这一难题几乎成为一个挥之不去的阴影，导致对马克思主义伦理学的建构走入死胡同之中。

在笔者看来，道德意识形态批判采用的是“种的逻辑”，它对应于高清海所言的“种生命”，就“种生命”不是单独给出而是属于“类生命”的一个部分而言，“种生命”当然不违“类生命”，也不违马克思主义，但“种生命”对应于事实层面而非价值层面，属于实然层面而非应然层面，是马克思主义中批判性的而非建构性的方法论，不论如何解释，从中都难以萃取出一种马克思主义的伦理学。换言之，这也不应当是我们建构马克思主义伦理学的论域。相反，要想对马克思主义伦理学进行合理地建构，就需要摆脱“种的逻辑”而进入到“类的逻辑”之中，从而在无涉道德意识形态批判的新的维度上，重新发现马克思主义伦理学的建构方式。在这个意义上，道德意识形态批判与伦理规范性在马克思主义中分属不同的逻辑层面，它们根本不会产生冲突，更遑论解决二者的冲突是“无法绕开”的难题并据此提出种种方案。可见，高清海的类哲学可以为我们求解马克思主义的伦理学带来新的思路启示。

一、道德意识形态批判：“种生命”的逻辑

高清海在类哲学中，把哲学的发展与人的发展看作是同步的：“与人的发展历程相对应，我们可以

依次把哲学理论的历程概括为几个具有代表性的阶段:1、与人的依赖关系相对应的‘神圣化哲学形态’。2、与人陷入物的依赖关系相对应的‘世俗化哲学形态’。3、与人走向自由类存在相对应的‘类哲学形态’。”①其中,前两个阶段对应的是哲学上的“本体论的思维方式”,属于“种的逻辑”,是哲学自古代时期至德国古典哲学时期的窠臼,第三个阶段则属于哲学思维方式变革之后的“实践的思维方式”,属于“类的逻辑”,是马克思主义哲学与高清海类哲学的真谛。更详细地说,高清海认为哲学在前两个阶段总是“见物不见人”,尽管在第二个阶段哲学已经从近代开始提出了回到“人”的要求,但是由于“物种”的认识方法,哲学只能把握到“抽象的人”,而唯有突破“物种哲学”的思维,哲学才能进入到人的现实世界。② 可见,第二个阶段乃是一个“分裂的世界”,用高清海的术语来说,它处于“人的神圣形象”和“人的世俗化”(以物的依赖关系为前提所实现的人的独立性)③彼此对立而未能达成有机统一的世界。在高清海看来,康德哲学(在哲学与人的发展是同步的意义上,尤指康德的伦理学)就是这样一种处于第二阶段的、对于人性持有分裂的从而也是抽象的理解的哲学,它属于“种生命”的逻辑。④在笔者看来,康德伦理学也是在马克思主义哲学中受到批判的道德教条的典型,而且马克思对康德伦理学的批判,即所谓的道德意识形态批判,实际上也属于“种生命”的逻辑。在这个意义上,“种生命”当且仅当它作为“类生命”的一个组成部分而言本身是合法的。

具体来说,康德伦理学最根本的主旨和最突出的特色就是对人性给予二分的理解。在康德看来,人虽然是兼具感性和理性的综合体,但只有理性才是人性的真正内容,也是伦理学发生的独有标识,感性则被排除在人性之外。详细来说,理性是人的自由意志的体现,它听从源自上帝的道德命令,按照义务的普遍化法则来行事,感性则属于自然必然性的产物,它只是为了满足人类吃喝住穿的爱好。在这种情况下,康德认为只有违背爱好且出于义务的行为才具有道德价值,甚至一种出于义务的行为越是反对爱好,就越是明显地彰显出道德价值。康德的这种伦理学将道德原则拔高到神圣的地位,高扬了理性的价值。然而,这属于高清海所谓“本体论的思维方式”,也不是生活的实情。马克思初入社会便业已发现,当康德的伦理学步入现实之后,它很快就会脱下神圣的外衣而展露出一个很不神圣的内里。在《关于林木盗窃法的辩论》中,马克思对抽象的道德与法律原则进行批判,指出这些限制穷人捡树枝的所谓规范实际上是以普遍性法则的名义维护个别的利益集团的私人利益:“私人利益非常狡猾,它会得出进一步的结论,把自己最狭隘和最空虚的形态宣布为国家活动的范围和准则。”⑤因而,神圣的道德法则在现实中很快走向自己的反面,它从神圣的外表出发,内在的关切却是感性的利益:“这样,省议会便完成了自己的使命。它根据自己的任务,维护了一定的特殊利益并把它作为最终目的。”⑥用高清海的术语来说,这就叫做“人的神圣形象”与“人的世俗化”之间的冲突。

马克思在《神圣家族》中,从更高的层面、更为概括的语言对此类事例进行概括——“‘思想’一旦离开‘利益’就会使自己出丑”,“为了现实的自由,它除了要求有理想主义的‘意志’以外,还要求有很具体的、很物质的条件”。⑦在马克思看来,忽视“人的世俗化生活”而单纯强调“人的神圣形象”的伦理学不可能是一种真正符合人性的伦理学,在人性之中也绝非没有感性而只有理性。如果忽略人的感性维度而单纯强调理性的法则,就会使所谓的伦理学不仅没有追求到理性的神圣性,反而沦为特殊利益和私人利益达成自身目的的手段。这就形成了马克思所批判的道德教条:“批判家只是忘记了,法本身也非常明确地把自身同‘情感和良心’区分开来,他忘记了,这种区分可以由法的片面本质和教条主义形式来说明。”⑧可见,当马克思在进行道德意识形态批判之时,他并不是要否认道德本身的价值,而只是批判忽略感性利益的空洞的道德法则无法真正彰显出道德本身的价值。

在这个意义上,《神圣家族》可以被认作是马克思的道德意识形态批判宣言。当鲍威尔主张工人们只顾及自己的利己主义思维造成“祸害”的时候,马克思指出人不是“以太”般的生物,以至于靠着纯粹

① 高清海:《人的“类生命”与“类哲学”——走向未来的当代哲学精神》,长春:吉林人民出版社,1998 年,第 154 页。
② 参见高清海:《高清海类哲学文选》,北京:人民出版社,2019 年,第 10 – 13 页。
③④ 高清海:《人的“类生命”与“类哲学”——走向未来的当代哲学精神》,第 130 页,第 164 页。
⑤⑥⑦⑧ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 261 页,第 288 页,第 286、297 页,第 300 页。

的思想便能够生活,实际的情况是工人在现实中有许多“具体”的需要,就算工人把自己想像成一个遗世独立的原子,他那世俗的胃也会提示他生活必须有吃喝住穿的感性需要作为基础。马克思指出,“正是自然必然性、人的本质特性(不管它们是以怎样的异化形式表现出来)、利益把市民社会的成员联合起来。他们之间的现实的纽带是市民生活,而不是政治生活”①。可见,在与资产阶级道德意识形态的冲突之中,马克思首先看到的是感性的物质利益对人类行为的影响,这成为马克思主义理论的一大特色和后来历史唯物主义的首要前提。可以说,在道德意识形态批判的方法论之下,不论是马克思所批判的对象,还是马克思给出的批判本身,所依据的都是高清海哲学中“种生命”的逻辑。一方面,当如同康德伦理学一般的道德教条作为意识形态而大行其道之时,它内里隐藏的最深刻的追求是一种对于感性利益(特殊利益)的追求,它把工人当作工具来对待,以高清海所谓“物种的思维”把自己的私人利益践踏在工人们的公共利益之上。在这个意义上,它的追求本身绝非“神圣”的,而是“世俗化”的。另一方面,马克思在实行道德意识形态批判之时,他所要恢复的不过是工人们被压制或被剥夺的感性利益的需要,这同样不是“神圣”的,而是“世俗化”的。与康德在表面上宣称人的神圣性以掩盖着世俗利益不同,马克思直接把“自然必然性”和“利益”当作“人的本质特性”的同义语,这属于高清海所谓人尚未摆脱“物的依赖关系”的阶段——穷人捡树枝,这也仅仅是为了最基本的生存——吃喝住穿,因而还谈不上有更高级的神圣追求。

二、马克思对“种生命”的辩证批判

如果我们明白马克思的道德意识形态批判所依据的是“种生命”的逻辑,就不难发现它并不满足于建构一种马克思主义伦理学的基本要求,这并非是马克思主义伦理学应有的论域。原因在于,首先,马克思在道德意识形态批判下所揭示的人与人之间出于感性利益的需要而产生的社会联系是实行资产阶级伦理学的结果,而不是实行马克思主义伦理学的结果,即它并不带有马克思主义的性质;其次,道德意识形态批判所揭露的是在隐蔽在资产阶级道德意识形态之下的实然的社会关系,而不是马克思主义所要倡导的未来在共产主义所应然实行的社会关系,即它只是揭露了事实情况,而不具备伦理学所要求的应然的价值规范性。更进一步,马克思在他的论述中也否定了——尽管是辩证地否定了——这种“种生命”的逻辑。马克思在《穆勒评注》中,曾原封不动地复述了在《神圣家族》中提到过的,这种因感性利益的连接而建立起来的人与人的社会关系,进而下判断说“不是人的本质构成我们彼此为对方进行生产的纽带”,并且称其为“对人类尊严的侮辱”。② 马克思在《神圣家族》中进行道德意识形态批判时,曾把“人的本质特征”当作“自然必然性”和“利益”的同义语而给出,那为什么在《穆勒评注》中又称其为“不是人的本质特征”呢?原因就在于,当《神圣家族》把“自然必然性”和“利益”当作“人的本质特征”之时,马克思同时在括号中注明了“不管它们是以怎样的异化形式表现出来”,在他看来,这不过是对工人在资本主义制度下被异化了之后的状况的描述。这就照应了上文所说的,道德意识形态批判所揭露的是资本主义制度下的实然状况,而非在将来实行马克思主义之后的应然理想。其实,马克思在《神圣家族》中的主要目标是要恢复人被资本主义意识形态所压制的感性利益方面的需求,因而其主旨是不论在一种怎样异化了的社会关系之中,感性需要都是人性中不可缺少的一部分。但如果我们脱离了《神圣家族》的语境和思想背景,把感性需要单独拎出来,进而把它当作马克思所设想的人性的全部原则,甚至把与此有关的道德意识形态批判当成建构马克思主义伦理学唯一可能的论域,那么恐怕就误解了马克思主义。

也就是说,道德意识形态批判或“种生命”的逻辑,之所以不能成为我们建构马克思主义伦理学的论域,除了它不具备一种合理的马克思主义伦理学所要求的各项品质之外,更重要的原因在于,它不能完整地代表马克思主义对人性论的理解,不能全面地彰显马克思主义的时代价值,即不能展现出马克思

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,第322页。

② [德]马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第181、183页。

主义的真谛。对此,如果辅之以马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中的论述以及高清海的类哲学,就能更清楚地意识到这一点。马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中指出,工人在异化劳动之下,把劳动当作是一种外在于自身的关系。工人在劳动中感受不到他生命的意义,以至于一旦强迫劳动停止,他就会像逃避瘟疫那样逃避劳动。马克思说,工人“只有在运用自己的动物机能——吃、喝、生殖,至多还有居住修饰等等——的时候,才觉得自己在自由活动,而在运用人的机能时,觉得自己只不过是动物。动物的东西成为人的东西,而人的东西成为动物的东西”①。在这里,吃喝住穿等感性需要只不过是“满足一种需要即维持肉体生存的需要的一种手段”②,因而是动物的机能(或者说是人与动物所共享的、没有区别的机能),这只是高清海所说的“种生命”,单靠它还并不能够彰显出人之为人的本质。马克思紧接着说:“动物和自己的生命活动是直接同一的……人则使自己的生命活动本身变成自己意志的和自己意识的对象……有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来,正是由于这一点,人才是类存在物,就是说,他自己的生活对他来说是对象。仅仅由于这一点,他的活动才是自由的活动。”③这才是马克思所理解的人之为人的真正本质,是人与动物的重要区别所在,即高清海所说的“类生命”。在这个意义上,高清海的类哲学与马克思主义对人的类本质的揭示,可以说是一致的。

因而,马克思对于“种生命”的看法是辩证的。“种生命”确实是人性之中不可缺少的一个部分,它本身并不违背“类生命”,这是一个事实,但如果人性之中只剩下“种生命”而没有“类生命”,那么人就与动物没有分别,也就不能成其为人。马克思说:“吃、喝、生殖等等,固然也是真正的人的机能。但是,如果加以抽象,使这些机能脱离人的其他活动领域并成为最后的和惟一的终极目的,那它们就是动物的机能。”④马克思对“类生命”的强调,即使不意味着对“种生命”的否定,也至少意味着对“种生命”的扬弃。而高清海对人的“双重本质”的说法,更好地概括了这一点。高清海在其类哲学中提到,人具有双重本质和两重本性:一方面,生命(“种生命”)是人最宝贵的东西,没有生命,人便失去存在;另一方面,生命自身不具有遗世独立的价值意义,“生命的意义只在于人们凭借它才能获得超生命本质即人的第二‘生命’,进而发挥人的创造潜能,实现人的生存价值。是人的生命与动物的生命根本不同之处,一个人如果只去追求生命的需要,只为保持和延续生命的存在而活着,他的生存意义便与动物无大区别。人的第二重生命即非生命或超生命本质,如社会生命、文化生命、政治生命、事业生命等,只有这个‘生命’才具有永存的价值,才构成人所追求的高远目标”⑤。如果我们把马克思主义单纯理解为“种生命”领域的学说,忽略了其对“类生命”的建构,那么便低估了马克思主义,是把马克思主义降格为高清海所言的属于“种的逻辑”的“世俗化的哲学形态”或“本体论式的思维方式”,这并不是马克思主义的实情。

总之,“种生命”在马克思主义中作为“类生命”的一个部分,虽然是合法的,但并不适宜用它来建构一种标榜为马克思主义的伦理学。在高清海的类哲学与马克思主义具有一致性的意义上,马天俊在评价高清海的类哲学不是浪漫主义时曾经说:“这第二个序列的道理(指的是‘类生命’——笔者)也不能喝着西北风讲,喝着西北风讲大道理其实也不是生活的实情。”⑥与之对应,只满足于不喝西北风而忘掉大道理,同样不是生活的实情,尤其不是马克思主义和任何一种可能的伦理学的实情。相反,只有在深刻地知晓“种生命”的合法存在归根到底是为了“类生命”,“种生命”只是在与“类生命”同在的意义上才能辩证地展现出其价值的基础上,我们才有可能走出马克思主义伦理学建构之路上道德意识形态批判的死胡同,尝试在更能符合马克思主义真谛的“类生命”的领域发掘其中的伦理学要素。

三、建构“类生命”式的马克思主义伦理学

经过上述分析,我们的阶段性结论是:一种合理的马克思主义伦理学并不能按照道德意识形态批判的方法论,在对康德伦理学进行简单颠倒的意义上直接构成,就像既然康德的伦理学认为人的本质就是

①②③④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,北京:人民出版社,2002 年,第 271 页,第 273 页,第 273 页,第 271 页。

⑤ 高清海:《高清海类哲学文选》,第 211 页。

⑥ 马天俊:《类哲学的生命隐喻》,《江海学刊》2015 年第 1 期。

理性,那么马克思主义伦理学就对应地强调人性的感性方面一样。实际上,强调理性与强调感性只不过是在表面上相反,它们的实质是统一的,那就是按照“种的逻辑”对人进行把握或者揭示人的本质中“种生命”的部分,只不过它们在形式上是“未揭穿”与“被揭穿”的关系。实际上,这不仅仅是我们经由分析所得出的结论,也是马克思本人所明确指出的要点。马克思说到,如果人的所谓伦理生活只是按照所谓康德式的理性(指的是高清海所谓哲学在第二发展阶段上的“理性”)的方式来构成,那么人的行为就“不是偶然的,而是,通过理性和语言来决定的”,导致“进行交换的动机不是人性而是利己主义”①,然后就只能构成一种异化了的伦理学——“它是由于有了个人的需要和利己主义才出现的,也就是个人在积极实现其存在时的直接产物。有没有这种社会联系,是不以人为转移的;但是,只要人不承认自己是人,因而不按人的方式来组织世界,这种社会联系就以异化的形式出现”②。在这里,马克思把这种异化伦理学的根本原因归结为“人不承认自己是人”。那么,人如何才能“承认自己是人”呢?答案就是摆脱“本体论的思维方式”,跳出以“物种的逻辑”对人的理解范式,在马克思主义哲学对人的“类本质”的强调和高清海类哲学对人的“类生命”的理解之上,重新理解人的本质。在马克思看来,人的本质在其合理的意义上,既非只有理性也非只有感性,而是理性和感性的统一,即自由意志与自然必然性的统一。马克思指出:“从实践领域来说,这些东西也是人的生活和人的活动的一部分。人在肉体上只有靠这些自然产品才能生活……人的普遍性正是表现为这样的普遍性,它把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料,其次作为人的生命活动的对象(材料)和工具——变成人的无机的身体……人是自然界的一部分。”③无独有偶,高清海在其类哲学中也说到,“人必须依靠和发挥自然固有的力量去装备自己、充实自己、发展自己,自然蕴藏的巨大潜能也只有依赖人的开掘、启动、转化才能充分展示、发挥出来。人与自然实现这样的本质的统一,只能在人和人达到类的本质统一的基础上才是可能的”;人只有在与自然统一的进程中,才能把自身的“类生命”与自然融为一体——“人具有与整个自然‘天人一体’的性质,这就是人的深层本性”;更进一步,追求人在“类生命”的本性中解放生命自身的限制,通过自身的生命活动打破其他中间的界限,最终“类化”其他的种。④ 可以说,这是高清海对马克思所理解的人的本质的、更进一步的带有中国哲学气质的发挥与拓展。

如果在马克思主义毕竟不是浪漫主义,或者说在不违“种生命”的意义上,马克思主义的伦理学应当根植于人自身的生产活动之上,那么基于“类生命”的非异化的、本真的生产活动又应当是怎样的?马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中说:“动物的生产是片面的,而人的生产是全面的;动物只是在直接的肉体需要的支配下生产,而人甚至不受肉体需要的影响也进行生产,并且只有不受这种需要的影响才能进行真正的生产。”⑤在这个意义上,真正符合人的“类本质”的生产,就不单纯是为了感性利益的生产,也不是为了某些外在的道德教条而进行的生产,而是摆脱了这种“物的依赖性”的“自由地面对自己的产品”,也就是说,人可以为了享受自己的生命,为了自己生活的乐趣,甚至单纯是为了创造美而进行生产——“人也按照美的规律来构造”。⑥在这种符合“类本质”的生产之中,人通过生产与他人建立起关系,这就为真正的马克思主义伦理学的发生创造了条件。马克思说:“活动和享受,无论就其内容或就其存在方式来说,都是社会的活动和社会的享受……只有在社会中,自然界对人来说才是人与人联系的纽带,才是他为别人存在和别人为他的存在。”⑦可见,马克思所讲的人的“类本质”或者高清海所谓人的“类生命”,其中蕴含的一个重要前提是,人只有在“类”之中才能发现和证成自己。这就势必会要求一个人与他人之间建立起平等的和相互的“类”的关系,正所谓“人是社会的动物”,或者更广泛地说,马克思主义的一个重要主旨是揭示“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”,“不论是生产本身中人的活动的交换,还是人的产品的交换,其意义都相当于类活动和类精神——它们的现实的、有意识的、真正的存在是社会的活动和社会的享受”⑧。在这个意义上,马克思主义对人本质的理解通过对生产活动的本真的解读内在地就会导致一种涉及人与他人之间关系的伦理学。

---

①③⑤⑥⑦ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 356 页,第 272 页,第 273 页,第 274 页,第 301 页。

②⑧ [德]马克思:《1844 年经济学哲学手稿》,第 171 页,第 170 页。

④ 高清海:《高清海类哲学文选》,第 477、491、493 页。

现在,真正符合马克思主义主旨的伦理学已经呼之欲出,或者说我们完全可以在超越道德意识形态批判、摆脱“种的逻辑”的前提下,直接建构出“类生命”式的马克思主义伦理学。在这种“类生命”式的马克思主义伦理学之中,道德意识形态批判是不需要被特别解释的,因而也就不成其为一个难题。在马克思主义扬弃道德或者扬弃“种生命”而进入到“类生命”的过程之中,人与人之间的关系可以不再称为传统的“道德关系”。马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中,已经对这种人与人之间的新型关系提出设想:“我们现在假定人就是人,而人对世界的关系是一种人的关系,那么你就只能用爱来交换爱,只能用信任来交换信任。”[①]而在《穆勒评注》里,马克思从生产的角度,对这种关系的达成给出更详细的几个步骤:“假定我们作为人进行生产。在这种情况下,我们每个人在自己的生产过程中就双重地肯定了自己和另一个人:(1)我在我的生产中使我的个性和我的个性的特点对象化,因此我既在活动时享受了个人的生命表现,又在对产品的直观中由于认识到我的个性是对象性的、可以感性地直观的因而是毫无疑问的权力而感受到个人的乐趣。(2)在你享受或使用我的产品时,我直接享受到的是:既意识到我的劳动满足了人的需要,从而使人的本质对象化,又创造了与另一个人的本质的需要相符合的物品。(3)对你来说,我是你与类之间的中介,你自己认识到和感觉到我是你自己本质的补充,是你自己不可分割的一部分,从而我认识到我自己被你的思想和你的爱所证实。(4)在我个人的生命表现中,我直接创造了你的生命表现,因而在我个人的活动中,我直接证实和实现了我的真正的本质,即我的人的本质,我的社会的本质。”[②]在这个意义上,如果说任何一种可能的伦理学最终都要落脚到对人与人之间的交往关系的规范性论述,那么马克思无疑已经给出对这种人与人之间的交往关系的合理论述。这就是我们基于高清海的类哲学而对马克思主义伦理学的新解读,也是我们对“类生命”式的马克思主义伦理学的最终建构。这在对马克思主义伦理学的既往研究(尤其是在主要集中精力处理道德意识形态批判难题的研究)之中,是未被发掘的一块处女地。高清海的类哲学不是专题处理伦理学的,但以高清海的类哲学求解马克思主义的伦理学,我们便能发现二者之间重要的化学反应,从而为这一领域的研究开辟出新的天地。

四、结　语

既往对马克思主义伦理学的研究通常把道德意识形态批判难题视作无法绕开和必须处理的难题,但经过分析并辅以高清海的类哲学对马克思主义哲学的理解,我们不难发现,不论是它的论题还是它自身,都属于“种生命”的逻辑层面,虽然“种生命”在合理的意义上并不违背“类生命”,但是“种生命”既无法全面彰显马克思主义的真谛,也难以从中构造出一种可能的伦理学,更有低估马克思主义之嫌,因而这并不应当是马克思主义伦理学的合理论域。相反,马克思主义伦理学应当在“类生命”的意义上被直接构造,这种伦理学是在马克思对真正符合人的本质的生产关系之理解的基础上,对人与人之间本真的交往关系在应然层面上的论述。它既能切合一种伦理学的基本要求,还能展现出马克思主义的核心主旨,并且符合马克思主义哲学超越“本体论思维方式”的思想史地位。以高清海的类哲学求解马克思主义伦理学,既是对当下研究的创新与推进,也是对前辈先师的追思与纪念。毕竟,“接着讲”是对一位哲学家思想生命力的最好的展现。

(责任编辑　巳　未)

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 364 页。

② [德]马克思:《1844 年经济学哲学手稿》,第 183 – 184 页。

版本考证视域下施克列多夫的“鲁宾难题”再研究及其编译史影响

刘沛妤

【摘要】二十世纪六七十年代,施克列多夫提请学界重新关注鲁宾的价值形式理论研究,并基于对鲁宾的误读阐释该理论的适用范围,主张以马克思的“资本主义简单商品流通说”取代恩格斯的“前资本主义简单商品生产说”。时值前苏联与民主德国合作编撰出版《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA²)的筹备期,施克列多夫的主张被当时在莫斯科罗蒙诺索夫国立大学学习的罗尔夫·黑克尔所接受,并在黑克尔返回民主德国哈勒大学历史考证版(MEGA²)编辑团队后得以延续和发展。然而,他们论证“流通说”主张时使用的文献依凭并不完整,尤其是对《〈资本论〉第一卷的补充和修改》及其原始手稿 H3 的研究尚不充分。因此,澄清施克列多夫对鲁宾的误读,阐明这一误读对黑克尔的影响,在版本考证的视域下较为全面地分析马克思修改第一种价值形式所形成的异文,对反思“流通说”具有重要意义。

【关键词】鲁宾;施克列多夫;黑克尔;价值形式;H3 手稿

中图分类号:B512.7　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000-7660(2024)06-0033-11

作者简介:刘沛妤,(南京 211100)河海大学马克思主义学院讲师,(上海 200433)复旦大学哲学学院博士后,(南京 211100)江苏省中国特色社会主义理论体系研究基地(河海大学)副研究员。

基金项目:2023 年度江苏省社会科学基金项目“《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA²)筹备期的价值形式分析及其理论史影响”(23MLD001);2023 年度河海大学中央高校基本科研业务费资助项目“转形问题视域下价值形式分析的理论交锋与文本考证研究”(B230207034);2024 年度国家社会科学基金青年项目“文献学视域下马克思价值形式理论形成史研究”(24CKS011)

二十世纪六七十年代,莫斯科罗蒙诺索夫国立大学的学者们围绕价值形式理论展开交锋。切森(N. Chessin)主张按照《政治经济学教科书》[①]的观点,即按照恩格斯的“简单商品生产说”来界定理论的适用范围;而弗拉基米尔·施克列多夫(Vladimir Shkredov)对此提出异议,主张以马克思的“资本主义简单商品流通说”取代恩格斯的“前资本主义简单商品生产说”。施克列多夫的主张被当时在该校学习的民主德国学者罗尔夫·黑克尔(Rolf Hecker)所接受。黑克尔返回民主德国哈勒大学并加入该校历史考证版(MEGA²)编辑团队,参与编辑《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA²)第 II/6 卷,基于 H3 手稿编撰《〈资本论〉第一卷的补充和修改》。该部分编译方案的合宜性和完整性目前尚存在争议。这一争议在某种程度上引发了自 2021 年以来以 *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung*、*Historical Materialism*、*Theseis* 等期刊为阵地的“生产说”与“流通说”之争。[②] 因此,澄清施克列多夫对鲁宾的误读,阐明这一误读对黑克尔的影响,在版本考证的视域下较为全面地分析其文献依凭,是重要的基础性工作。

① 该教科书是莫斯科罗蒙诺索夫国立大学的学者们编辑的教材,于 1960、1970、1973-1974 年出版三个版本,其核心主张是以恩格斯的“简单商品生产”来解释价值形式理论,施克列多夫起初也参与了该书编写。(Zagolov N., et al. (eds.), *The Course of Political Economy*, in 2 vols, 3rd ed., [*Kurs politicheskoy ekonomii*], Moscow: Ekonomika, 1973-1974.)

② 关于该编译方案存在的问题及其引发的理论交锋,笔者将另文阐释。

一、施克列多夫对“鲁宾难题”的激活及其思想异质性

施克列多夫重新审视前苏联学界二十世纪二十年代围绕政治经济学研究对象的理论交锋,提请学界关注鲁宾的工作:重视从生产关系维度批判资产阶级政治经济学的抽象劳动范畴和价值实体范畴,强调价值形式理论研究,而不仅仅从生产力维度建构社会主义政治经济学相关范畴。他重新激活了“鲁宾难题”,即在生理耗费与社会形式的张力中理解抽象劳动范畴,并对“抽象劳动是劳动的特殊社会形式”这一经典的鲁宾式命题给出原创性阐发①。其研究一度被视为“鲁宾式的修正主义”②。笔者以为,与其说施克列多夫的阐发是鲁宾式的,不如说他与鲁宾有相近的理论关切,但就价值形式理论的适用范围而言,施克列多夫与鲁宾的观点存在明显的异质性。

在 1922 – 1923 年间,围绕价值量在国民经济各部门中的分配问题,前苏联学界多次探讨社会必要劳动范畴的适用限度。得益于这场讨论,前苏联国民经济在新经济政策时期得到恢复,社会主义成分有所增长。于是,在 1923 – 1928 年间,他们进一步讨论《资本论》其他范畴对社会主义国家国民经济发展的适用性问题。列宁对布哈林《过渡时期经济学》一书评论(1929)反映了这场讨论的初步共识,即肯定《资本论》对于各种社会形态的适用性、肯定社会主义政治经济学的必要性。但是,也有学者持反对意见,鲁宾便在其列。他认为,价值形式理论只适用于资本主义生产关系批判。1929 年春,鲁宾在红色教授学院作题为《马克思经济体系中范畴的辩证发展》的报告,指出“只有资本主义生产关系才是政治经济学的直接研究对象”③。在《马克思价值理论文集》第 3 版中,他重申“政治经济学研究资本主义社会中人们的生产关系”④。但是,鲁宾也不得不承认,构建符合当时前苏联生产力发展状况的经济学理论具有必要性。因此,他作出一定妥协,将自己的主张改为“《资本论》中探讨的经济范畴能够给促进生产力发展以研究生产关系的前提”⑤。需要注意的是,这里的“研究生产关系的前提”仅仅是指“研究资本主义生产关系,从而为社会主义经济理论建构提供前提”。这种重视生产关系的主张被前苏联学界视为两条错误路线(鲁宾主义 = 唯心主义,波格丹诺夫 = 机械主义)之一。无论是在二十世纪二十年代的数次理论交锋中,还是在斯大林时期对这场交锋的态度中,亦或是在后斯大林时期《政治经济学教科书》编写中,鲁宾都被视为“不受欢迎的人”⑥,直至二十世纪八十年代末前苏联政治及社会结构改革(the perestroika period)。

然而,仅以这场交锋中的只言片语来断定鲁宾的主张是唯心主义的,未免失之武断。在《马克思价值理论的基本特征及其与李嘉图的理论之区别》(1924)一文中,鲁宾明确表达了对生产力与生产关系矛盾运动的重视,指出“人的劳动活动从两个不同的角度结合在一起:要么作为生产资料和技术设备的集合,在它们的帮助下,人类战胜自然并生产他所需要的产品,要么作为在生产过程中连接人们的社会关系的总和……历史唯物主义研究人与人之间的生产关系随着生产力的发展而变化,这一过程以人与人之间的矛盾逐渐加剧的形式出现”。⑦ 显然,批评鲁宾忽视生产力维度、片面强调生产关系维度,进而将强调生产关系维度直接与唯心主义挂钩,是难以成立的。那么,鲁宾为何如此强调生产关系维度?这种强调为何被前苏联学界长期视为一种唯心主义的观点?

---

① 章良猷编:《苏联经济思想史论文选集》,北京:生活·读书·新知三联书店,1982 年,第 95 页。

② 亚历山大·切普联科(Alexander Y. Chepurenko)在给施克列多夫写传记时提到,在 1975 – 1976 的“方法论研讨会”上,由于阐述对《资本论》开篇部分的不同理解,被视为“鲁宾式的修正主义”。(Шкредов В. П., *Исследование формы стоимости в первом издании* 《*Капитала*》 *К. Маркса*, Вестник Московского университета, Серия《философия》, 1976, № 6, с. 15 – 26.)

③ 原载于《经济问题》1929 年第 4 – 5 期第 203 页,中译和收录参见章良猷编:《苏联经济思想史论文选集》,第 120 – 121 页。

④ 原载于《马克思价值论概论》第 3 版第 11 页,中译和收录参见章良猷编:《苏联经济思想史论文选集》,第 121 页。

⑤ 原载于《马克思价值论概论》第 3 版第 11 页,中译和收录参见章良猷编:《苏联经济思想史论文选集》,第 125 页。

⑥ “不受欢迎的人”(persona non grata)是包括罗森塔尔在内的鲁宾的理论对手对他的评价,最初使用已不可考。(Jan Hoff, *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx Since* 1965, Leiden: Brill, 2016, p. 126.)

⑦ Richard B. Day and Daniel F. Gaido (ed.), *Responses to Marx's Capital from Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin*, Leiden: Brill, 2018, p. 543.

对于第一个问题的回答需要考察如下事实:鲁宾指出,阐释上述矛盾运动需要澄清一个预设,即马克思政治经济学批判预设了一种特殊的“社会形式”,即“商品资本主义社会”。① 这个社会“由许多独立的私营企业组成,由独立的商品生产者在私有产权的基础上组织生产”。②澄清前苏联学界对鲁宾这一预设的误读,有助于把握施克列多夫与鲁宾的思想关系,因为这个预设正是施克列多夫《〈资本论〉中财产概念的研究方法》一书的写作缘起。

鲁宾将“商品资本主义社会”预设描述为一种特殊的“社会形式”,认为马克思揭露资本主义生产方式剥削秘密的关键在于阐明“价值这种人类在其生产活动中的关系,为何只能用物的形式来表达”③。他指出,物除了作为消费品或生产资料而存在,还作为一种社会功能而存在,换言之,物作为一种特殊的社会属性,表达人与人之间特定的生产关系,并被赋予一种特殊的“社会形式”,即“形式的确定”(Formbestimmtheit)④。在《朝向马克思〈资本论〉第一章的文本史》(1929)中,鲁宾对价值关系(Werthverhältniβ)和价值表现(Wertausdruck)进行区分,进一步阐释何为“形式的确定”。他指出,“20码麻布=1件上衣”这个价值等式,不仅用以描述麻布和上衣这两种商品的“数量关系”,即价值关系,还用以描述等式两极(相对价值形式和等价形式)的不同作用,即价值表现。⑤在鲁宾看来,马克思声称价值形式理论的秘密体现在简单价值形式中,大致是出于如下考虑:一方面,价值等式反映了商品的数量关系这一商品之间等价的外在特征;另一方面,通过价值等式两极的不同作用,可以将(除麻布外的)一个商品(如上衣)作为给定的使用价值,来确定第二个商品(如麻布)的价值。这种价值表现方式表明,劳动产品之间的等价不由任何社会制度预先确立,而是通过一个复杂的价值形式运动过程来表达。在这个运动过程中,作为使用价值的商品出现时,表达价值的商品尚未出现。资产阶级政治经济学人为地将这两种商品抽象出来,以价值表现说明商品之间的等价,体现了资本主义生产关系中人与人之间特定类型的“生产关系”,即人与人之间的关系通过物与物的关系来进行表现之必要。

暂且不论鲁宾的区分是否符合马克思的本意⑥,可以明确的是,在鲁宾的语境中,将价值形式理论的适用范围限定在资本主义社会,是为了论述生产力和生产关系的矛盾运动所做的必要预设。探讨资本主义生产关系这一“价值这种人类在其生产活动中的关系”⑦并非从唯心主义出发,而是为了确定现实的商品交换过程中价值等式所体现的商品的数量关系。以是否从唯心主义出发来评判鲁宾,是不必要的。应特别指出,这里的“生产关系”需要被加引号来使用。

遗憾的是,施克列多夫并非在加引号的意义上激活鲁宾的研究成果,而是基于对鲁宾的误读强调资本主义生产关系研究的重要性。基于鲁宾“资本主义社会,即由独立的商品生产者在私有产权的基础上组织生产”这一预设,他提出加入意志关系维度来对财产范畴进行研究,反而使鲁宾对资本主义“生产关系”的强调蒙上一层唯心主义的阴影。在《〈资本论〉中财产概念的研究方法》一书中,施克列多夫试图解决的问题是,为何马克思在《哲学的贫困》中使用的重要范畴——“财产”范畴——似乎在《资本论》中淡出了视野。对此,他给出如下解释:如果按照苏联教科书体系的做法,将生产力范畴作为社会主义政治经济学的主要研究对象,的确存在困难;但如果按照鲁宾的主张,将资本主义生产关系作为政治经济学的研究对象,那么,“财产”范畴并非淡出马克思的视野,而是以更加隐蔽的方式出现在《资本论》中。⑧ 马克思在接触政治经济学之初就认识到,私有制的出现与历史上特定的生产关系具有内在联系,因而在《哲学的贫困》中直接批驳了对这一内在联系有误解的蒲鲁东,指出蒲鲁东由于没有认识到财产私有制所对应的特殊生产关系的暂时性,才会得出一个乌托邦式的结论,即有可能构建一个平等拥有私有财产的社会。在《资本论》中,“财产”范畴以更隐蔽的方式出现,因为马克思认识到该范畴不应被直接给出,而应在整个政治经济学范畴体系的逐步展开中体现其对应的特殊生产关系的暂时性。⑨

---

①②③④⑤⑥⑦ Richard B. Day and Daniel F. Gaido (ed.), *Responses to Marx's Capital from Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin*, p. 544, p. 545, p. 549, p. 550, pp. 593 – 602, pp. 602 – 618, p. 549.

⑧ См. Шкредов В, *Метод исследования собственности в Капитале К. Маркса*. Москва: Изд – во Московского университета, 1973, с. 3 – 4.

⑨ См., Там же, с. 7.

财产私有以及劳动力所有者能够在市场上自由出卖自己的劳动力，是资本主义生产关系特有的表现形式。在这种生产关系中，物获得两种属性，即同时成为商品和私有财产。在此意义上，马克思的价值形式理论似乎在描述政治经济学范畴体系逐步展开的过程。在这个过程中，商品二重化为商品和货币，作为这一过程之结果的货币既反映作为商品的生产关系，又反映作为私有财产的意志关系和法律关系。①

由此可见，施克列多夫此处谈及的“作为价值形式运动过程之结果的货币所反映的商品的生产关系”，显然不同于鲁宾意义上的价值关系（数量关系），而是对鲁宾所主张的价值表现的再阐释，即通过价值等式两端的不同作用来阐释“财产”范畴。可以说，施克列多夫以误读鲁宾的方式将其作为自己的理论资源。

二、黑克尔与施克列多夫的理论联系及其文献依凭差异

基于上述误读，施克列多夫对价值形式理论的适用范围进行界定，即以马克思的“资本主义简单商品流通说”取代恩格斯的“前资本主义简单商品生产说”。其文献依凭是藏于苏共中央马克思恩格斯研究院《马克思恩格斯档案》（Архив Маркса и Энгельса）中的两份原始手稿。在“方法论研讨会”后，施克列多夫离开莫斯科罗蒙诺索夫国立大学，但其主张被当时在此学习的黑克尔所接受。返回民主德国哈勒大学 MEGA^2 编辑团队后，黑克尔参与编撰《〈资本论〉第一卷的补充和修改》（1987），这一文本自 2021 年以来成为价值形式理论适用范围“生产说”与“流通说”之争的重要依据。黑克尔在《马克思主义历史考证大辞典》第 3 卷（1997）“简单商品流通”词目中对支撑其论点（即“流通说”）的五份文献依凭进行系统梳理。这或许可以为理解当前争论提供线索。

施克列多夫的文献依凭有两份：一是在《评阿·瓦格纳的“政治经济学教科书”》中，马克思本人明确指出“在价值研究中，我处理的是资产阶级关系”；②二是在《马克思恩格斯档案》第 11 卷第 229 页，即《1861－1863 年经济学手稿》的原始手稿中，马克思给出一个近似价值形式运动的描述，即“作为商品，资本主义生产过程必须先进入商品流通过程……我们将其描述为商品的蜕变……经历形式的转化……这些商品转化为货币，货币又反向转化为商品”，并将这一描述称为“简单流通”。③ 虽然第二份证据当时已经在《马克思恩格斯全集》俄文第 2 版中出版，但是，施克列多夫并没有直接引用。或许是意识到俄文第 2 版对这部分手稿的编排有加工，④他选择依据马克思原始手稿。但是，依据《1861－1863 年经济学手稿》来解读《资本论》是否符合马克思的本意，是有待商榷的。

基于这两份文本，施克列多夫认为“简单商品流通”应当被视为“资本主义关系的表达”，⑤但只是“资本主义生产方式的最简单、最原始关系”的表达⑥，因此，他有时也以“商品流通关系”⑦代指“简单商品流通”，即“以最简单的形式给出的资本主义商品流通研究”。⑧ 笔者认为，施克列多夫上述引证中存在两类含混：一是将“简单商品流通”直接等同于“商品流通关系”。这明显是误读鲁宾后形成的一种含混，并未区分鲁宾的“价值关系”范畴与“价值表现”范畴。上文已述，此处不再展开。二是理论适用的确切范围存在含混。如果“简单商品流通”只是“资本主义生产方式的最简单、最原始关系”的表达，那么，资本主义生产方式是否还存在更加复杂和成熟的表达？施克列多夫对此的回答是肯定的。之所以称价值形式理论所适用的商品流通过程是“简单”的，是因为他认为马克思此时探讨商品流通并未触及

① См., Там же, с. 55－60.

② 参见《马克思恩格斯全集》俄文第 2 版第 19 卷第 375 页。（См., Там же, с. 80.）

③ Там же.

④ 已有研究表明《马克思恩格斯全集》俄文第 2 版与历史考证版（MEGA^2）存在差异。（徐洋：《马克思 1861－1863 年手稿第 XVII、XVIII 笔记本若干计算问题——简论〈马克思恩格斯全集〉历史考证版与俄文版的差异》，《马克思主义与现实》2016 年第 3 期。）

⑤ Шкредов В, *Метод исследования собственности в Капитале К. Маркса*, с. 80.

⑥ См., Там же, с. 49.

⑦ Там же, с. 54.

⑧ Там же, с. 80.

商品生产者的意志。这是基于商品生产者有意识地自愿放弃自由意志的预设而得到的“简单”抽象,即“商品作为价值的本质,其运动是不由意志决定的对价值形式的接受和放弃”。① 直到《资本论》第 2 章“交换过程”,意志关系的维度才得以恢复,从而进入更加复杂成熟、也更加符合现实的资本主义生产过程。由此推断,从简单商品流通向资本主义生产过程的过渡应当发生在第 2 章开头部分,或至多发生在论述拜物教批判理论的第 1 章第 4 节结尾部分。然而,施克列多夫主张这一过渡发生在论述价值形式理论的第 1 章第 3 节开头部分,即简单价值形式中。他认为,马克思首先有意割裂了商品经济的内在规律与商品生产者的自由意志,说明无差别的有用性和无差别的人类劳动,在此基础上,再以简单价值形式中处于价值等式右侧“等价形式”位置上的使用价值来区分对他人的有用性和对自己的有用性。对施克列多夫来说,这种割裂似乎是马克思有意为之,目的在于体现其一以贯之的对“财产所有权”范畴的关注:将简单价值形式“20 码麻布 =1 件上衣”这个交换过程的实现归因于马克思对意志关系维度的恢复,进而论述扩大的价值形式、一般等价形式、货币形式这一系列价值形式的发展,说明作为价值形式运动过程之结果的货币体现了资本主义生产关系和意志关系。② 虽然施克列多夫这一主张的确颇具原创性,也有一定的文本支撑,但是,若据他自己所称,“简单商品流通”与资本主义生产过程的区别在于是否恢复了意志维度,那么,价值形式理论的适用范围便不应当是“简单商品流通”,而应当是“从简单商品流通向资本主义生产过程的过渡”。此外,论述拜物教批判理论的第 4 节的适用范围应当是“资本主义生产过程”,而这有悖于施克列多夫主张的第 2 章才进入“资本主义生产过程”。

黑克尔肯定施克列多夫的研究成果,③但主张将“简单商品流通”理解为“在资本主义生产关系总体中的简单商品流通”,④而非施克列多夫所主张的抽象预设的、仅仅作为资本主义最原始形式的“简单商品流通”,也非恩格斯所主张的前资本主义“简单商品生产”。

黑克尔给出的第一份文献依凭出自 MEGA^2 第 II/1.1 卷。他认为,恩格斯可能由于不了解《〈政治经济学批判〉导言》的具体内容、不了解马克思政治经济学范畴体系,才会将适用范围限定在前资本主义社会。⑤ 若按恩格斯的主张,考察从前资本主义向资本主义的历史过渡,意味着政治经济学范畴的叙述顺序要与这些范畴在历史上出现的时间顺序相一致。然而,马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中明确表示,虽然商品和货币的历史出现时间的确早于资本,但是,按照历史顺序叙述政治经济学范畴体系无助于揭示资本主义生产方式的弊病,应当使范畴之间的关系符合它们在现代资本主义社会中的关系,才能揭示其背后隐藏的秘密。⑥

但是,黑克尔承认,若不把简单价值形式理解为一种抽象预设,而是理解为其与资本主义生产关系具有现实对应,那么,价值形式运动的不同形式所对应的经济社会发展阶段确实存在区别。为此,他给出第二份文献依凭,即依据 MEGA^2 第 II/6 卷《资本论》第 1 卷德文第 2 版阐释简单价值形式,⑦认为它“实际上只是发生在开始的时候,在那时,劳动产品通过随机和偶然的交换变成了商品”。⑧ 换言之,黑克尔用“从劳动产品向商品的转变”取代了“从前资本主义生产方式向资本主义生产方式的过渡”,来解释价值形式的运动过程。

值得注意的是,马克思在德文第 2 版中作出的解释,被恩格斯在德文第 4 版中删去了。此即黑克尔

---

① Там же, с. 50.

② См., Там же, с. 50 – 54.

③ Vgl. Wolfgang Fritz Haug (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 3, *Ebene bis Extremismus*, Berlin: Argument-Verlag, 1997, S. 125.

④ Ebd., S. 119.

⑤ Vgl. Ebd., S. 119.

⑥ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 1, *Karl Marx Ökonomische Manuskripte 1857/58* (*Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie*), Teil 1, Berlin: Dietz Verlag, 1976, S. 42.

⑦ *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 3, *Ebene bis Extremismus*, S. 119.

⑧ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 6, *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1872, Berlin: Dietz Verlag, 1987, S. 97.

给出的第三份文献依凭。[①] 这在一定程度上为理解适用范围增加了难度。笔者认为,即便此处恩格斯未做处理,黑克尔的解释同样会引发困难:既然马克思已经在《资本论》第 1 卷第 1 章前 2 节中论述过“商品”范畴,为何又在第 3 节中论述“劳动产品向商品的转变”呢?

为了再次印证其主张,黑克尔给出第四份文献依凭,出自 MEGA^2 第 II/8 卷《资本与劳动》第 2 版。他指出,马克思在亲自修订这一通俗版时声称要“在产品交换向商品交换的转化中追溯价值形式的历史成因”。[②] 黑克尔以此为据坚称,即便马克思对价值形式理论进行数次修订,仍然要将这一理论的适用范围限定为“对资本主义商品流通进行历史解释”。[③]

黑克尔区别于施克列多夫的关键之处在于第五份文献依凭,出自 MEGA^2 第 II/4.1 卷《1863 – 1865 年经济学手稿》。他提请学界特别关注“第六章 直接生产过程的结果”,尤其是“商品流通……构成了资本主义生产方式的起源条件……发达的商品流通……本身只是资本主义生产方式的结果”这一表述。[④] 在他看来,商品流通并不需要像施克列多夫理解的那样,被抽象地预设为仅仅是资本主义生产方式最原始关系的表达,而是可以现实地作为结果存在于资本主义生产方式的各个过程中。黑克尔相信这一文献依凭可以有效解决施克列多夫的困难,即意志维度究竟在价值形式运动伊始进入生产关系中,还是在“简单商品流通”结束后才进入生产关系中。在他看来,施克列多夫强调作为价值形式运动伊始的简单价值形式,无非是为了论证位于价值等式右侧“等价形式”位置的商品生产者拥有私有产权和自由买卖的意志,进而论证从劳动产品向商品转化的必要条件——用于交换。因此,施克列多夫的含混之处“从简单商品流通向资本主义生产过程的过渡”的确切表述应当是“从劳动产品流通向商品流通过渡”,也就是“作为资本主义生产方式的结果”的发达商品流通出现的过程。按照马克思在“第六章 直接生产过程的结果”所述,这种商品流通出现在《资本论》的开篇部分并不出奇。但是,黑克尔这份文献依凭也为他带来另一个有待说明的问题,即何谓“简单”商品流通?如果不再以是否加入意志维度或交换意愿作为“简单商品流通”和非“简单商品流通”的划分标准,这里的“简单”是否就如同亚瑟所言,意味着对商品流通的优先叙述只是将其作为“不断运动着的体系中的起点”?黑克尔并未给出说明。

三、基于版本考证对苏德学界研究成果的再思考

马克思对价值形式理论的修改过程主要体现在以下九份文本中,如图 1 所示。施克列多夫和黑克尔都只对“第一种价值形式”[⑤]相关的部分版本进行考证。黑克尔甚至没有引用他编撰的《〈资本论〉第一卷的补充和修改》。鉴于两份誊清稿现处于佚失状态,笔者认为,应当基于其他七份文本相对全面地考察马克思价值形式理论形成史,这将有助于更加准确地理解理论的适用范围。

在《政治经济学批判。第一分册》和《资本论》德文第 1 版正文中,马克思都将价值形式理论适用范围的划定工作放在理论收尾部分来做,但是,他使用的术语体系有明显区别。在《第一分册》中,马克思

---

① 为说明这一论点,黑克尔引用了 MEGA^2 第 II/10 卷,即德文第 4 版的相关内容。(*Historisch – kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 3, *Ebene bis Extremismus*, S. 119; *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 10, *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band. Hamburg 1890, Berlin: Dietz Verlag, 1991, S. 726.)

② *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 8, *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1883, Berlin: Dietz Verlag, 1989, S. 741. *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, *Zweite Abteilung* “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten Band* 8 *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1883, Berlin: Dietz Verlag, 1989, S. 741.

③ *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 3, *Ebene bis Extremismus*, S. 120.

④ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 4.1, *Karl Marx Ökonomische Manuskripte 1863 – 1867* (*Manuskripte 1864/65 zum 1. und 2. Buch des* “*Kapital*”, *Vortrag* “*Value*, *price and profit*”). Teil 1, Berlin: Dietz Verlag, 1988, S. 24.

⑤ 鉴于不同版本对第一种价值形式的命名方式不同,如德文第 1 版正文称之为“简单的相对价值形式”,德文第 1 版附录称之为“简单的价值形式”,德文第 2 版称之为“简单的或个别的价值形式”,法文版称之为“简单的或偶然的价值形式”,德文第 3 版和第 4 版称之为“简单的、个别的或偶然的价值形式”,英文版称之为“基本的或偶然的价值形式”,但它们的含义基本一致,故本文使用“第一种价值形式”。

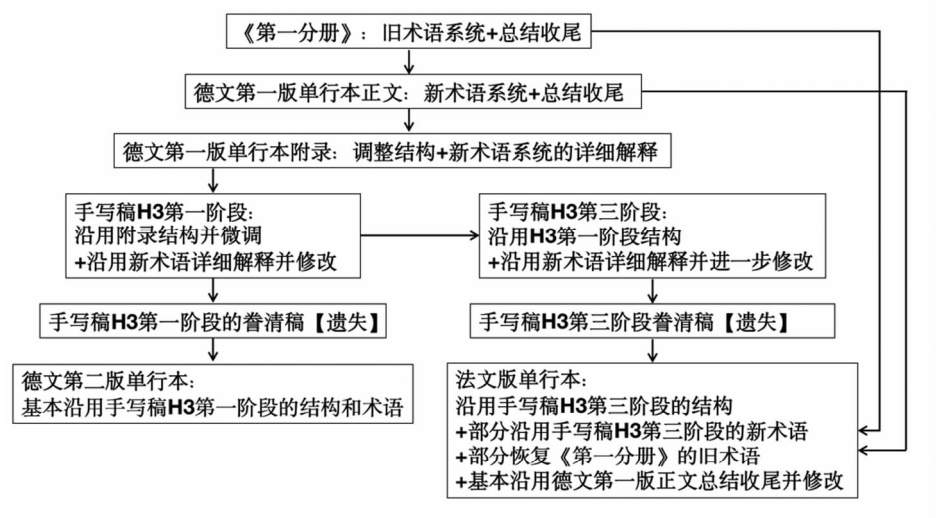


图 1　马克思价值形式理论的修改过程

使用“始于原始公社(naturwüchsigen Gemeinwesen)的‘尽头’或‘边界’……直到货币出现,促进直接的物物交换‘瓦解’”①的表述;而在德文第 1 版正文中,他采用从“劳动产品的价值形式”转化为“商品形式及其进一步发展——货币形式”②的表述,并将“劳动产品的价值形式”界定为“资产阶级生产方式的最抽象的,且也是最一般的形式”③。这一区别乍看上去表明马克思对适用范围问题的理解发生变化:根据前者,价值形式的运动过程始于前资本主义社会;根据后者,理论被限定在资本主义社会之内。

仅使用上述两种表述之一作为判定依据的学者不胜枚举。他们大多主张《资本论》比《第一分册》更成熟、更能体现马克思的本意。但是,如果以是否成熟作为判定依据,并将“出版时间越晚”等同于“思想越成熟”,那么,文献依凭是否应当再向后续版本扩展呢? 事实上,马克思在德文第 1 版附录、H3 手稿、德文第 2 版和法文版也有补充论述,却鲜少被引证。

若不只以是否成熟作为判定依据,我们不难发现,马克思在《1857 – 1858 年经济学手稿》中就已经对此给出解释。他对原始公社进行研究,并非要放弃以资本主义生产关系批判作为政治经济学批判的研究目的,转去研究前资本主义社会经济规律,而是通过分析原始公社中公共土地所有制解体来研究劳动与劳动资料相分离,从而阐明雇佣劳动的产生条件和资本主义生产方式的形成。④ 正如恩格斯在 1859 年书评中所言,应当区分一个理论的研究目的和适用范围,理论的适用范围之所以不同于作者的研究目的,恰恰是为了更好地说明其研究目的。

为了论证该观点,还需说明两个问题:第一,即便论述原始公社的“尽头”或“边界”是为了阐明雇佣劳动的产生条件和资本主义生产方式的形成,马克思如何使用新术语体系(从“劳动产品的价值形式”直至“商品形式”的表述)来说明这个问题? 第二,马克思的确将“劳动产品的价值形式”界定为“资产阶级生产方式的最抽象的,且也是最一般的形式”,⑤这一点应当如何理解? 对于这两个问题的回答,前者需要考证德文第 1 版附录至法文版的修订异文,后者需要参考马克思在法文版中新增的注释异文。

---

① *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 2, *Karl Marx Ökonomische Manuskripte und Schriften*, 1858 – 1861 (*Zur Kritik der politischen Ökonomie u. a.*), Berlin: Dietz Verlag, 1980, S. 128 – 129.

② *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 5, *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1867, Berlin: Dietz Verlag, 1983, S. 43 – 44.

③ Ebd., S. 43 – 44.

④ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 465 – 466 页。

⑤ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 5, *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1867, S. 43 – 44.

具体来讲,在《第一分册》时期,马克思鲜少(在《资本论》的意义上)论述价值的“形式”维度,即便少量涉及对“形式”的讨论,往往也与对“内容”维度(即量的维度)的讨论混在一起。这种混合表现为术语使用带有古典政治经济学意味。譬如,在对价值等式“x 量商品 A = y 量商品 B”的解释中,《第一分册》时期的马克思会认为,商品 A 的交换价值在商品 B 的使用价值的“一定量上表现出来”,“一般等价物”范畴是在各种商品交换的“不同比例的”总体中形成的。① 价值形式范畴不是用于描述价值如何表现,而是用于描述交换过程何以成立:某一商品的所有者转让该商品的使用价值,用于满足非该商品所有者的需求,从而使该商品进入交换过程,作为交换价值而存在。马克思将这种“抛弃了原有形式存在”的过程称为“商品的形式变换”。②但是,他也意识到这种探讨方式的困难,即进入交换过程的使用价值与交换价值是互为前提的,因而指出“商品在交换过程中必须使它的存在二重化”。③但这无疑是用“价值的形式变换”理论重复了(古典政治经济学意义上的)“商品二重性”理论的工作,并非一个独立发挥作用的理论。

这一困难在《剩余价值理论》写作过程中得到实质性改善,但在《资本论》第 1 卷德文第 1 版正文中仍有残余。譬如,尽管马克思在德文第 1 版正文中已经明确指认“形式”维度的独立意义,但此时的他将“形式”维度等同于质的维度,认为“若仅考察量的比例,就只会发现相对价值运动规律……若从质的方面考察两个商品的价值关系,就会发现价值形式的秘密”。此外,他还在注释中将古典政治经济学家忽视价值形式的原因归结为“对物质利益的追求”。④ 此时马克思需要“形式”维度来探讨价值,是因为其需要批判古典政治经济学以“内容”维度研究为资本主义财富积累和分配的合法性背书。这的确具有重要意义,但从质的维度考察价值形式,无疑会掩盖马克思的另一洞见——从质的维度探讨价值实体——的光芒。从根本上说,此时的马克思对量的维度和质的维度的理解仍然带有古典政治经济学的残余:他仍是用量的维度重复了李嘉图的价值量决定理论,用质的维度重复了李嘉图的价值来源理论。这种残余还体现在马克思在德文第 1 版正文中对价值与交换价值、价值形式与交换价值形式、使用价值形式与等价形式等术语的混用:他一方面主张商品的相对价值包括交换价值形式和使用价值形式(即等价形式),另一方面又声称交换价值形式包括相对价值形式和等价形式。⑤这种混用无疑为澄清“形式”维度的真正涵义增加了难度。若仅从德文第 1 版来看,从量的维度和质的维度不加区分地考察价值形式和交换价值形式,马克思原创性洞见容易被掩盖在其与古典政治经济学术语使用的亲缘性之中。

马克思在德文第 1 版附录中调整了论述结构,以便不再混用上述范畴。他不再分别从量的维度和质的维度论述四种价值形式,这无疑淡化了古典政治经济学的残余。但是,马克思在论述细节中仍然保留着少许古典政治经济学的思考方式。当马克思沿用李嘉图的“相对价值”范畴来说明某一商品如何以另一商品的使用价值来表示自身价值时,不自觉地沿用了李嘉图对相对价值和交换价值的混用,呈现出“价值 = 相对价值 = 交换价值”的思考方式。这种思考方式的问题在于,一旦从交换过程出发考察价值形式的产生,容易再度陷入古典政治经济学的窠臼,即从交换价值的意义上考察价值,导致价值形式与交换价值形式的混用,进而造成一系列解释困难。这或许是鲁宾之后大都持“流通论”的根源所在。需注意的是,这种混用于马克思而言也仅仅止步于德文第 1 版。

附录的结构调整亦带来另外的解释工作:由于马克思将适用范围的划定工作由第三/四种形式的收尾部分调整至第一种形式的收尾部分,他需要说明为何要以“形式”维度来探讨价值,还需要说明为何要以“简单的形式”维度来探讨商品价值与劳动产品价值的关系。理顺“简单的价值形式”的第 4 至第 9 条要点,在一定程度上有助于马克思完成解释工作、走出价值与交换价值的混用。

在要点 4 中,马克思称,处于等价形式的商品充当另一种商品的“价值形式”(Werthform)/“价值形态”(Werthgestalt),这种“充当价值形式/价值形态”的关系必然表现为交换比例,因而也就具有交换价值的形式。⑥这一点也体现在要点 8 中:马克思声称价值的表现形式“x 量商品 A = y 量商品 B”意味着 A 与 B 存在“质的等同”和“量的比例”关系。⑦如果要点 4 和要点 8 成立,那么,要点 6 和要点 7 的写作必

①②③ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷,北京:人民出版社,1998 年,第 431 页,第 435 页,第 439 页。
④⑤⑥⑦ 《马克思恩格斯全集》第 42 卷,北京:人民出版社,2016 年,第 41 页,第 41 页,第 818 页,第 819 - 820 页。

要则会存疑。如果价值形式产生于其作为交换比例的表达,劳动产品的价值形式、商品的价值形式、货币形式之间的区别则会被抹杀:商品作为用于交换的劳动产品,商品的价值形式意味着不同商品之间由于都凝结着抽象人类劳动而可以以一定比例进行交换,劳动产品的价值形式几乎与商品的价值形式同义,都被还原为论证交换得以成立的必要环节。那么,要点 6 中“商品的简单价值形式是劳动产品的简单商品形式”①岂非同义反复? 同理,要点 7 中讨论的“货币形式是商品形式的发展”②岂非旨在论述“某种固定商品的交换比例是另外那些不固定商品的交换比例的发展”? 这显然偏离了马克思阐述价值形式理论的本意。

表 1　MEGA² 第 II/6 卷 Apparat 呈现的《〈资本论〉第 1 卷的补充和修改》修改标记(对应于原始手稿 H3 第[13]—[14]页)

章节标题	草稿	笔迹与字体	修改阶段	修改位置
简单价值形式的总体	[A]	Deutsche Schrift	第一阶段	22.1 – 22.9
简单价值形式的总体	[B]	Deutsche Schrift、Lateinische Schrift	第一阶段、第三阶段	22.10 – 22.20
		Deutsche Schrift、Lateinische Schrift	第一阶段、第三阶段	22.22 – 24.7
		Deutsche Schrift、Lateinische Schrift	第一阶段、第三阶段	24.8 – 24.18

在 H3 手稿③中,马克思首次通过区分价值范畴与交换价值范畴澄清上述混用,即开始采用新术语体系阐明价值形式理论的适用范围。如表 1 所示,草稿[A]形成于 H3 手稿写作的第一阶段,仅仅将价值范畴与交换价值范畴的区分作为论点简要记录下来;草稿[B]在 H3 手稿写作的第一阶段和第三阶段均有修改痕迹。在草稿[B]第三阶段中,马克思详细论述了草稿[A]中的论点,并将其归因于德文第 1 版附录中要点 4 – 8 的不严谨,从而对附录中的结构进一步微调,将附录中“简单的价值形式”第 4 – 9 条要点合并为 1 条“简单价值形式的总体”,并以 4)作为序号。这既化解了要点内部的相悖之处,又兼顾向第二种价值形式的过渡。正因如此,我们才会看到德文第 2 版与法文版修改思路一致但术语使用不同的状况。

细究来看,草稿[A]极其简短,其中的重要修改主要体现在第一句话中:“Betrachten wir nun die einfache Werthform im Ganzen, so ergiebt sich zunächst daβ der Tauschwerth blosse Ausdrucksweise oder Erscheinungsform des qualitativ und quantitativ bestimmten Waarenwerths ist, aber eine Ausdrucksweise, die aus der Natur des Waarenwerths selbst entspringt.”④此时的马克思只以质和量的维度来讨论交换价值,将其视为交换价值确定商品价值的表达方式或表现形式。更重要的洞见在后半句,即指出这种由交换价值确定的商品的价值形式或表达方式产生于商品价值本身的性质。换言之,此时的马克思彻底走出古典政治经济学的“交换价值 = 价值”的窠臼,形成其独特洞见“交换价值 = 价值形式,由价值本身决定”。

如表 2 所示,关于要点 5,马克思在草稿[B]中首次论述在何种意义上可以混用价值范畴和交换价值范畴,在何种意义上不可以混用。一方面,马克思承认此前的混用源于古典政治经济学的影响,即“依照通常的说法”。⑤ 不过,无论是斯密的购得劳动论还是李嘉图的消耗劳动论,都是从获取另一种商品的能力出发探讨价值,也就是从交换价值的意义上探讨价值,其本质都是试图在价值量决定理论的意

①② 《马克思恩格斯全集》第 42 卷,北京:人民出版社,2016 年,第 819 页,第 819 页。

③ 关于 H3 手稿与《〈资本论〉第 1 卷的补充和修改》的联系与区别,笔者将另文阐释。

④ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 6, *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1872, S. 22.

⑤ Ebd., S. 22.

义上探讨价值源泉理论。马克思当然意识到其中的问题,因此强调被古典政治经济学忽视的价值实体理论。当马克思在草稿[B]中再次修改价值形式理论时,已经意识到价值范畴和交换价值范畴的区别,但他认为不需要再重复该工作,甚至认为之前的混用“没有坏处,只有简便的好处”,①因为价值形式的表现过程正是商品二重性内部对立的外化过程,也就是说,只有某个商品充当使用价值的形态与“充当价值形式”/“充当价值形态”的内部对立转化为使用价值与交换价值的外部对立时,该商品的价值形式才能独立的表现出来。另一方面,马克思又指出,在探讨价值形式从何产生的意义上,价值范畴与交换价值范畴不可以混用。因为只有区分价值源泉理论和价值量决定理论,才能明确价值是交换价值的基础,交换价值是价值的表现形式。在“价值形式 = 价值的表现形式 = 交换价值”的意义上,讨论“价值形式产生于其作为交换价值的表现”无异于是说“价值形式产生于作为价值形式的表现”。这不仅是同义反复,而且是无意义的。马克思真正要说明的是“价值形式产生于价值本身”。②

表 2　要点 5 重点术语修改过程中的异文

	德文第 1 版附录	H3 草稿[B]、 德文第 2、3、4 版、英文版	法文版
内部对立	充当使用价值的形态(als Gestalt von Gebrauchswerth)与充当价值形式(als Werthform)/充当交换价值形态(als Gestalt von Tauschwerth)	充当使用价值的形态(als Gestalt von Gebrauchswerth)与充当价值形式(als Werthform)/充当价值形态(als Werthgestalt)	充当使用价值的形态(comme forme de valeur d'usage)与充当价值形态(comme forme de valeur)
外部对立	充当使用价值的形态(Gestalt von Gebrauchswerth)与充当价值形式(als Werthform)/充当交换价值形态(als Gestalt von Tauschwerth)	使用价值(Gebrauchswerth)与交换价值(Tauschwerth)	使用价值(valeur d'usage)与交换价值(valeur d'échange)

关于要点 7 和要点 8,马克思再次引用他在《1861 – 1863 年经济学手稿》中对重商主义者的分析。这或许可以作为理解马克思观念转变的线索。在草稿[B]中,他主张价值的表现形式“x 量商品 A = y 量商品 B”不是表现 A 与 B 存在“质的等同”和“量的比例”关系,只是表现商品 A 与不同于自己的另一个商品 B 处于交换关系中。③ 这与他在德文第 1 版附录要点 8 中的主张——价值的表现形式“x 量商品 A = y 量商品 B”使 A 与 B 发生“质的等同”和“量的比例”关系④——有本质区别。笔者推断,随着对价值范畴和交换价值范畴的区分,马克思对质和量的维度之作用的理解也发生变化:在德文第 1 版附录中,马克思试图说明价值形式研究不是从质的维度研究价值实体,也不是退回古典政治经济学研究量的维度;在 H3 手稿及后续版本中,马克思试图说明,不能像重商主义者那样仅从质的维度说明货币形式是等价形式的发展,也不能像现代自由主义者那样仅强调相对价值形式的量的维度,因为二者都错误地将价值形式的产生归结为按照比率进行商品交换,忽视从价值本身理解价值形式。马克思对要点 8 的修改正是对要点 7 的侧面印证:价值形式包括商品形式和货币形式;不能像重商主义者那样过度强调货币形式。

要点 4 和要点 6 是理解价值形式理论适用范围的关键。基于草稿[B]中对价值范畴与交换价值范畴的区分,马克思对德文第 1 版附录要点 4 的写作方式进行反思,指出交换价值并非与商品价值同时产生。相反,某一商品的价值能够取得交换价值形式的特定历史条件,就是从劳动产品转化为商品的特定

① *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 6, *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1872, S. 22.

② Ebd., S. 23.

③ Ebd., S. 24.

④ 《马克思恩格斯全集》第 42 卷,第 819 – 820 页。

历史阶段,即价值形式理论适用范围的起始边界。如果孤立的考察劳动产品,“在一切社会形态中,其自然形式都可以为自身充当使用价值形式”,[①]然而,只有在特定社会形态中,即在“历史上一定的发展时代,生产使用物所耗费的劳动作为其价值”出现的社会中,充当使用价值的形态与充当价值形式/充当价值形态的内部对立才会表现为使用价值与交换价值的外部对立,劳动产品才会转化为商品。因此,马克思在草稿[B]中以“商品的简单价值形式”或者“劳动产品的简单商品形式”来描述这个起始边界,[②]呼应了《第一分册》中“原始公社的‘尽头’或‘边界’”的表述,都是将价值形式理论的适用范围限定在前资本主义社会结束之际及其向资本主义社会过渡的过程中,但更明显地体现出唯物史观的意蕴。他在德文第2版中沿用这一表述,[③]在法文版中又将其调整为“劳动产品表现为商品的最初的形式”。[④]

分析至此,我们可以回应考证《第一分册》与德文第1版正文时遇到的第二个问题,即如何理解马克思在德文第1版正文中的确将“劳动产品的价值形式”界定为“资产阶级生产方式的最抽象的,且也是最一般的形式”。[⑤] 相较于H3手稿,马克思在法文版中添加了一个注释,这个注释最早出现在德文第1版正文中,但并未出现在其他版本中。根据这个注释,马克思再度说明价值形式理论的适用范围是从“劳动产品的价值形式”转化为“商品形式以及在更高的发展阶段上的货币形式”[⑥],并将“劳动产品的价值形式”视为“现实生产方式的最抽象、最一般的形式”,[⑦]不再强调其已经且必然存在于资产阶级生产方式中。虽然我们无法根据法文版校样(KF2 – KF6)判断马克思何时重拾这一部分内容并对其进行修改,但是,经由H3手稿所体现的唯物史观意蕴,我们不难理解马克思为何会做如此调整。

综上所述,马克思对价值形式理论的研究经历了一个不断深化的过程。他运用唯物史观而非经验性的历史方法来论证理论的适用范围,将其限定在前资本主义社会结束之际及其向资本主义社会过渡的生产过程中。这一基本判断可以通过考证“第一种价值形式”相关的七份文本而得到证明。从施克列多夫对“鲁宾难题”的重新激活,到其与黑克尔的思想关系所形成的文献编译史和理论研究史影响,似乎都表明:学界的关注点随着文献编译出版进展而发生变化,时常根据某个阶段出现的所谓“新文本”得出所谓的“新结论”,这正是文献编译出版史给予研究史的特定面貌。这是常见的、可以理解的现象,其中也不乏值得肯定的研究。但是,这并不意味着可以忽视其他的文献依凭。在历史考证版(MEGA^2)第II部分已经出版完结的现阶段,运用这份资料相对全面地考察马克思价值形式理论形成史,有助于我们更加准确地理解这一理论的适用范围。

值得注意的是,尚有些问题无法仅凭历史考证版(MEGA^2)提供的文献依凭而得到完全解决。《资本论》第1卷德文第2版和法文版誊清稿等大量手稿仍处于佚失状态,导致马克思价值形式理论的修改过程无法被完全呈现,进而造成一些解释困难。譬如,恩格斯在德文第3版和第4版的修改几乎没有采用马克思在《〈资本论〉第一卷的补充和修改》中给出的修改方案,但是,他在英文版的修改中又部分遵循了这一修改方案。这应当如何理解?期待后续研究能够有所突破。

(责任编辑　巳　未)

① *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 6, *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1872, S. 23.

② Ebd., S. 23.

③ Ebd., S. 93.

④ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten* , Band 7, *Karl Marx Le Capital*, *Paris* 1872 – 1875, S. 43.

⑤ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten*, Band 5, *Karl Marx Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1867, S. 43 – 44.

⑥ *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, “*Das Kapital*” *und Vorarbeiten* , Band 7, *Karl Marx Le Capital*, *Paris* 1872 – 1875, S. 52.

⑦ Ebd., S. 52.

毛泽东对中非命运共同体的历史性贡献

朱　斌

【摘要】毛泽东一生未曾踏上非洲大地，但他对非洲的影响无处不在、历久弥新。中非命运共同体是中国共产党坚持胸怀天下的生动体现，也是推动构建人类命运共同体的典范。回望历史，中非友好交往源远流长，在发展战略上高度契合，中非“从来都是”且“早已结成”命运共同体。毛泽东对非洲国家正义事业的鼎力支持和慷慨援助，使中非关系经历了外交上从零到有、政治上从陌生到坚定、经济上从小到大的过程，中非双方成为命运共同体的参与者、建设者和贡献者，为中非命运共同体奠定情感基础、塑造价值共识、提供基本遵循，为新时代共筑更加紧密的中非命运共同体提供了有益启示。

【关键词】毛泽东；中非命运共同体；历史性贡献

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660(2024)06－0044－09

作者简介：朱　斌，(广州 510642)华南师范大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“新民主主义革命时期党的意识形态生活化研究”(21BDJ065)

中非友好交往源远流长，在发展战略上高度契合。2013 年 3 月，习近平在访问非洲时首次提出“中非命运共同体”概念，强调“中非从来都是命运共同体”①。2018 年 9 月，习近平再次提出“中非早已结成休戚与共的命运共同体”②。“从来都是”“早已结成”的表述，清晰表明中非命运共同体有其深厚的历史渊源。回望历史，中非命运共同体是中国共产党坚持胸怀天下的生动体现，是中非人民过去半个多世纪患难与共、彼此同情、相互支持的历史结晶。“上世纪五六十年代，毛泽东、周恩来等新中国第一代领导人和非洲老一辈政治家共同开启了中非关系新纪元。”③毛泽东站在历史和时代发展的高度，坚定支持非洲人民反殖反帝、争取民族独立和解放的斗争，给予非洲人民以无限同情与物质援助，开创了大国平等对待弱小国家和民族的崭新历史，为中非命运共同体奠定情感基础、塑造价值共识、提供基本遵循。本文拟从以上三个方面探讨毛泽东对构建中非命运共同体的历史性贡献，为新时代共筑更加紧密的中非命运共同体提供有益启示。

一、为中非命运共同体奠定情感基础

情感既作用于个人的思想和行为，也影响国家、民族、政党和社会的发展。在国与国的交往中，正向积极的情感是良好关系的心理纽带。基于中非共同的历史境遇、共同的发展任务、共同的战略利益，毛泽东从世界革命的角度认识中国与非洲的关系，坚决支持非洲反对殖民主义、种族主义与帝国主义，争取国家独立和民族解放的正义斗争，中非之间“结下了同呼吸、共命运、心连心的兄弟情谊”④，为中非命运共同体奠定了情感基础。

① 习近平：《习近平外交演讲集》第 1 卷，北京：中央文献出版社，2022 年，第 12－13 页。

② 习近平：《习近平外交演讲集》第 2 卷，北京：中央文献出版社，2022 年，第 137 页。

③ 习近平：《习近平外交演讲集》第 1 卷，第 11 页。

④ 习近平：《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014 年，第 304 页。

（一）患难与共的政治情感

在近代，中国和非洲都遭受过西方列强的侵略，相同的历史遭遇使中非之间有着天然的亲近感。毛泽东在会见几内亚朋友的谈话中指出："我们和你们的情况差不多，比较接近，所以我们同你们谈得来。"[①]新中国刚成立，非洲事务会议主席保罗·罗伯逊就给毛泽东发贺电，称赞中华人民共和国是"争取世界和平与人类自由的一个伟大力量"[②]。毛泽东十分关注非洲大陆的发展变化。1951 年 10 月，毛泽东指出："北部非洲的民族解放斗争蓬蓬勃勃地起来了，整个帝国主义体系的力量极大地削弱了。"[③]他看到非洲民族解放的曙光，给予非洲反种族主义、反殖民主义和反帝国主义以全力支持，彰显了中非患难与共的政治情感。

南非种族主义政权实行世界上最野蛮和最黑暗的种族歧视制度，先后颁布了"通行证法""种族隔离法""土著迁移法"等 70 多种种族歧视和压迫的法令，非洲人的权利和自由被剥夺殆尽。毛泽东多次复电南非印度人大会、非洲人国民大会，对南非非白色人民反对种族歧视和压迫、争取民主权利和改善生活条件的斗争给予深切同情和全力支持。1950 年 6 月，南非联邦政府提出的"种族隔离法案"在议会通过，该法案将占联邦人口三分之二以上的非白种人（南非土人、印度人、少数中国人）禁锢于几个隔离的地区以内，引起南非各族人民的激烈反对与抗议。毛泽东复电南非共产党人表示完全支持南非人民合理的抗议。[④] 1957 年 12 月，非洲人国民大会召开第 45 次年会，毛泽东致电祝贺，"对南非人民争取基本人权和反对种族歧视的斗争表示同情和支持"[⑤]。毛泽东将南非人民反对种族隔离的斗争视为非洲大陆争取民族独立和政治解放事业的重要组成部分，既增添了南非人民反对种族主义统治的斗争信心，也有助于中国打破当时面临的外部封锁，使中国与非洲相互声援，并肩站在一起。

20 世纪 50 年代起，非洲成为全世界反对殖民主义和争取民族解放的主要舞台。毛泽东站在世界民族解放运动的高度指出："非洲是斗争的前线。"[⑥]他以最鲜明的态度向非洲朋友表示，"我们都是站在一条战线上的，你们的斗争就是对我们的帮助"[⑦]，"对于非洲国家任何为独立而进行的斗争，我们都是支持的"[⑧]。在共同反帝反殖反霸和追求民族自立自强的斗争中，中非"同时发现了对方"[⑨]，结下"患难与共"的情感，增强了非洲人民斗争必胜的信念。

（二）亲和友善的交往情感

新中国成立之初，中非之间尚无外交关系，人员往来也极少。毛泽东坦言，"对于非洲的历史、地理和当前情况都不清楚"，"就我来说，不算清楚"[⑩]。他深刻地认识到，认知与了解是中非之间建立交往情感的前提。为此，毛泽东提议用 1－2 年的时间编写一本关于非洲概况的简明图书，并特别强调"内容要有帝国主义是怎么来的，怎样压迫人民，怎样遇到人民的抵抗，抵抗如何失败了，现在又怎么起来了"[⑪]。遵照他的指示，《非洲手册（概况部分）》于 1962 年出版，成为当时人们认知与了解非洲的入门书籍。此外，《人民日报》《光明日报》等官方媒体也开始刊文介绍非洲国家的历史和现状，报道非洲各国团结合作反帝反殖反霸斗争的最新形势，深刻揭露新老殖民者对非洲资源的掠夺、经济的扩张以及由此给非洲人民带来的苦难。相同的历史遭遇与历史任务拉近了中非人民的心理距离，为中非亲和友善的交往情感奠定了基础。

---

① 《毛泽东外交文选》，北京：中央文献出版社、世界知识出版社，1994 年，第 492 页。
② 《世界各国人民继续来电　向毛主席致敬祝贺中国新生》，《人民日报》1949 年 10 月 18 日。
③ 《毛泽东年谱》第 4 卷，北京：中央文献出版社，2023 年，第 408 页。
④ 《支持对南非联邦政府的抗议 毛主席电复达杜博士》，《人民日报》1950 年 7 月 27 日。
⑤ 《毛泽东年谱》第 6 卷，北京：中央文献出版社，2023 年，第 263 页。
⑥ 《毛泽东外交文选》，第 463 页。
⑦ 《毛泽东年谱》第 7 卷，北京：中央文献出版社，2023 年，第 386 页。
⑧ 《毛泽东年谱》第 8 卷，北京：中央文献出版社，2023 年，第 615 页。
⑨ Bruce D. Larkin, *China and Africa*, 1949－1970, *The Foreign Policy of the People's Republic of China*, Berkeley University of California Press, 1971, p. 1.
⑩ 《毛泽东外交文选》，第 465 页。
⑪ 同上，第 465 页。

自 1956 年中国与埃及建交之后，与中国建交的非洲国家数量急剧增加。从 20 世纪 60 年代起，大批非洲国家领导人应邀访问中国。1960 年 9 月，几内亚共和国总统杜尔应邀率团访问中国，这是在中非关系史上第一位访问中国的非洲国家领导人，毛泽东在中南海勤政殿亲切会见了杜尔。此后，毛泽东先后会见来访的加纳总统恩克鲁玛、刚果总统马桑巴－带巴、马里总统凯塔、坦桑尼亚总统尼雷尔、苏丹总统尼迈里、喀麦隆总统阿希乔、赞比亚总统卡翁达等 20 多位非洲国家领导人。来访的非洲国家领导人都非常渴望见到毛泽东。值得一提的是，毛泽东因病未能会见来访的索马里总统西亚德以及第二次访华的加蓬总统邦戈①，为此深感歉疚。1973 年 3 月 26 日，在会见喀麦隆总统阿希乔时，毛泽东嘱托阿希乔，“你如果看到他（西亚德——笔者注），替我问候他”②。1975 年 6 月 27 日，毛泽东在病榻上给邦戈写了一封致歉信：“卧床不起，不能接见，深为抱歉，请赐原谅。”③非洲国家领导人因毛泽东对他们访华的高度重视而感动。1975 年 12 月，只有十几万人的圣多美和普林西比民主共和国总统达科斯塔来访，当谈到中国给予援助时，毛泽东真诚建议他们“先解决困难，吃饭、穿衣问题，然后再援助建设，无息长期贷款”④。通过与来访国家领导人的亲切会谈，毛泽东充分表达了对非洲被压迫人民的同情与支持，增进了中非亲和友善的交往情感。

除非洲国家领导人来访外，非洲人民也十分向往中国。毛泽东反复强调，“所有非洲的朋友，都受到中国人民的欢迎”⑤，并重视推动中非各类民间团体的互动往来以加强国家间的交往情感，认为民间团体“来我们国家访问，是看得起我们，是一种友谊”⑥。新中国成立后，非洲国家青年学生、工会以及妇女组织等代表团来访逐年增多。据不完全统计，1958 年有 18 个非洲各国代表团来访，1959 年增加到 39 个，1960 年激增到 88 个。⑦ 毛泽东亲切会见来访代表团成员，如 1958 年 7 月会见黑非洲青年访华代表团、1963 年 9 月会见肯尼亚非洲民族联盟代表团等。在会见时，毛泽东向非洲朋友详细询问其国家的地理位置、经济、人口、面积、语言、气候、河流等基本情况，向他们介绍中国革命的经验和斗争策略，并鼓舞非洲人民在斗争中要团结起来，破除对帝国主义的迷信。毛泽东亲和友善的言行赢得了非洲人民的尊敬，正如肯尼亚内政部部长奥廷加所说：“毛主席的名字全非洲都知道，甚至有许多小孩都取了主席的名字。”⑧

（三）慷慨无私的互助情感

在非洲国家争取民族解放及维护民族独立的过程中，毛泽东除了从政治上、道义上给予支持之外，还向非洲国家提供资金、武器、物资、人员培训等各项实质性援助。在当时自身经济实力有限的情况下，中国以不求回报的行动支持非洲国家的民族解放运动，非洲人民为之感动，他们对中国人民的正义事业也给予积极声援与支持，中非之间结下慷慨无私的互助情感。

毛泽东高度关注并支持阿尔及利亚人民争取民族独立的斗争就是无私帮助的真实写照。1958 年 9 月 19 日，阿尔及利亚共和国临时政府成立。9 月 22 日，毛泽东致电表示热烈祝贺。此前，法国政要多次流露出法国要与中国建交的意向，其条件是中国停止对阿尔及利亚民族解放运动的支持。毛泽东断然拒绝了法国的交换条件，坚决支持阿尔及利亚人民的解放斗争。1960 年 5 月 17 日，毛泽东在会见阿尔及利亚临时政府代表团时表明：“我们是站在你们一边，不站在戴高乐一边的，我们不怕戴高乐生气。”⑨在阿尔及利亚人民为争取民族独立和解放开展武装斗争期间，中国向阿尔及利亚临时政府无偿提供军事装备、物资和现汇援助。阿尔及利亚取得独立后，国库拮据，财政经济相当困难。1963 年 10

① 1972 年 5 月 14 日，索马里西亚德主席和他率领的代表团应邀前来中国进行国事访问。1975 年 6 月 27 日，应中国政府的邀请，加蓬总统邦戈来中国进行友好访问。

② 《毛泽东年谱》第 9 卷，北京：中央文献出版社，2023 年，第 474 页。

③ 同上，第 594 页。

④ 同上，第 632 页。

⑤ 《毛泽东年谱》第 8 卷，第 214 页。

⑥ 《毛泽东年谱》第 7 卷，第 50 页。

⑦ 陆庭恩：《非洲问题论集》，北京：世界知识出版社，2005 年，第 576 页。

⑧ 《毛泽东年谱》第 8 卷，第 347 页。

⑨ 《毛泽东外交文选》，第 418 页。

月，中国与阿尔及利亚签署第一个经济技术合作协定，向阿尔及利亚提供2.5亿法国法郎（约合1.25亿元人民币）无息贷款，用于援建成套项目①，赢得非洲人民的感激与信任。阿尔及利亚贝勒卡塞姆副总理在访华时讲道："阿尔及利亚人民热烈感谢中国人民给予他们的切实的援助。"②

此外，为支持非洲的民族解放运动，中国政府还派遣军事专家赴非洲训练战斗人员，中国军事专家在坦桑尼亚营地为莫桑比克培训了近万名战士；为支持南非人民反对种族主义的正义斗争，中国政府从1960年7月起断绝了同南非联邦殖民当局的一切经济贸易关系③。这些扶危济困、慷慨无私的义举赢得非洲人民的尊敬，他们对中国人民的正义事业也给予支持。1971年10月，第二十六届联合国大会通过决议，恢复中华人民共和国在联合国的合法席位，表决时的76张赞成票中有26张来自非洲国家。④表决结果公布后，非洲国家代表在联合国会议大厅的过道上载歌载舞，庆祝中国恢复在联合国合法权利。毛泽东得知这个消息后深情地说："主要是第三世界兄弟把我们抬进去的。"⑤

社会情感是一种巨大的精神力量。毛泽东善于把握历史大潮的趋势，使中非双方在反帝反殖反霸的斗争中、发展振兴的征程上、纷繁复杂的变局中形成患难与共的政治情感、亲和友善的交往情感、慷慨无私的互助情感，为中非命运共同体注入情感力量。

二、为中非命运共同体塑造价值共识

价值共识是指不同主体为满足共同的需求、实现共同的利益，通过相互沟通对某种价值及其合理性达成相对一致的意见和认同。价值共识是国际交往的前提和根据，是构建中非命运共同体的思想基石。新中国成立后，毛泽东不仅积极声援非洲反殖反帝反霸争取民族独立的斗争，还"顺应时代潮流和各自发展需要，在平等互利基础上积极开展务实合作"⑥，为中非命运共同体塑造了真诚友好、平等相待，义利相兼、以义为先，主持公道、捍卫正义等价值共识。

（一）真诚友好、平等相待的价值共识

面对二战结束后纷繁复杂的世界局势，毛泽东在会见来访的外国友人时强调："我们见到三个地方的朋友最亲热，就是亚洲、非洲和拉丁美洲，我们感到平等。"⑦"我们之间的关系是兄弟关系，不是老子对儿子的关系。"⑧毛泽东主张对待非洲国家不论大小，秉持真诚友好、平等相待的价值理念，其主要表现为中国不以大国自居，坚持国与国之间一律平等。

毛泽东在会见非洲政要及友人的谈话中，多次主动论及反对大国沙文主义。1963年5月3日，毛泽东在同几内亚政府经济代表团和妇女代表团的谈话中问道："如果我们有人在你们那里做坏事，你们就对我们讲。例如看不起你们，自高自大，表现大国沙文主义态度。有没有这种人？如果有这种人，我们要处分他们。"⑨几内亚代表团从中真切感受到毛泽东反对大国沙文主义的态度与决心。然而，在十年内乱期间，中国外交受到极左思潮的干扰，大国主义不同程度地渗透到我国驻非机构部分成员当中，最突出的是我国援助坦桑尼亚友谊纺织印染厂的英语翻译造反事件。从上海纺织系统派出的英语翻译在坦桑尼亚工人中搞串连活动，宣传"造反有理"。⑩ 尼雷尔对这种不正常情况深为忧虑，为此在1968年10月第二次访华。毛泽东在会见尼雷尔时着重谈到英语翻译造反事件，说中国派到国外的人也有不

① 《方毅传》编写组：《方毅传》，北京：人民出版社，2008年，第309页。
② 艾周昌、沐涛：《中非关系史》，上海：华东师范大学出版社，1996年，第233页。
③ 《我国际贸易促进委员会复函南非统一阵线》，《人民日报》1961年3月29日。
④ 《习近平讲故事》，北京：人民出版社，2017年，第262页。
⑤ 《毛泽东年谱》第9卷，第412页。
⑥ 《习近平向首届中国——非洲经贸博览会致贺信》，《光明日报》2019年06月28日。
⑦ 《毛泽东年谱》第6卷，第48页。
⑧ 《毛泽东年谱》第8卷，第373页。
⑨ 《毛泽东外交文选》，第491页。
⑩ 周伯萍：《非常时期的外交生涯》，北京：世界知识出版社，2004年，第100页。

好的,这样的人发现一个撤回一个,决不姑息。[①] 尼雷尔深受触动,回国后他对我国驻坦大使说:“世界上没有第二个国家能这样对待自己派出的专家和受援国。”[②]此外,有的驻非洲国家使馆和涉外人员滥发毛主席语录、像章,支持驻在国的“左派”反对政府,引起驻在国领导人的疑虑和不安。[③] 毛泽东及时对这类大国沙文主义的错误行为进行严厉批评。他始终坚信“中国人在国际交往方面,应当坚决、彻底、干净、全部地消灭大国主义”[④]。

毛泽东坚决反对干涉他国内部事务,尊重他国的主权和独立。在非洲国家领导人访华时,毛泽东对部分工作人员在非洲犯的大国沙文主义错误亲自解释,化解疑虑。1974 年 2 月,毛泽东先后会见赞比亚总统卡翁达及阿尔及利亚革命委员会主席布迈丁,主动承认中国“有一些人看不起第三世界一些国家的人民”,犯过大国沙文主义的错误,并提醒非洲朋友要注意,“我们下面的工作人员就爱吹他的成绩,而不爱把自己的错误讲出来”,强调“做了坏事,不管哪个国家的都应该教育、处分或者把他们赶回去”[⑤]。毛泽东委托卡翁达及尼雷尔教育中国在非洲的工程人员,“不然那些人就把尾巴翘到天上”[⑥]。外交部将毛泽东会见卡翁达、布迈丁的谈话内容整理为《外交通报》,中共中央转发了这一通报,并要求各单位负责人向广大干部传达。在毛泽东的多次解释下,非洲国家对中国是否奉行大国沙文主义的疑虑有了明显减少,增进了中非真诚友好、平等相待的价值共识。正如尼雷尔所说:“中国承认所有人的人格和所有国家的权利,而不论他们的力量是大还是小。”[⑦]

(二)义利相兼、以义为先的价值共识

独立后的非洲形势依然严峻,非洲国家虽在政治上获得独立,但仍难以摆脱对原宗主国的经济依附。欧美国家为了更好地控制非洲,频频给予各式各样的施舍性援助,以培植各自在非洲的代理人,争夺地区的主导权。加纳、几内亚、坦桑尼亚、马里等非洲新独立国家的领导人对独立后非洲国家的状况极为忧虑,纷纷来华访问,希望同中国建立经济贸易关系。面对非洲政治独立国家的经济困境及其诉求,毛泽东在同来访的非洲国家领导人及代表团的谈话中强调:“我们希望你们站住脚,不仅在政治上,而且要在经济上站住脚,不要被人颠覆掉了。”[⑧]毛泽东十分重视发展对非援助及贸易关系,注重塑造义利相兼、以义为先的价值共识。

与西方大国把对非援助当作打开非洲大门的钥匙不同,毛泽东坚持“不排他”“无附加”“无特权”的对非援助原则,并通过援建基础设施项目实现非洲的自力更生,帮助其发展民族经济。毛泽东始终强调:“没有经济独立,一个国家的独立就是不完全、不巩固的。”[⑨]为了能够真正帮助非洲各国,毛泽东要求援非的中国专家通过“传帮带”的方式向受援国的人员传授技术。1965 年 9 月,毛泽东对来访的几内亚政府代表团说:“在几内亚的中国专家应该同那里的群众一道工作,要做到我们的专家走了,你们的专家能接下手来。”[⑩]比如,为适应坦赞铁路建设和运营的需要,中国施工专家组在五年多时间里,“为坦赞两国培训了 1.2 万多名技术工人,其中有 600 多名后来成为坦赞铁路局的技术骨干”[⑪]。此外,对非援助工作队伍坚决按照援外八项原则的要求,确保援外工程和设备的质量,并抽调人员组成项目质量检查小组,“该组于 1973 年 4 月至 9 月先后赴索马里、坦桑尼亚、刚果、马里、几内亚五国,共检查了 55 个项目”[⑫],对建筑工程的质量问题进行重点检查,存在问题的则不论大小均给与补救或赔偿损失,塑造

① 周伯萍:《非常时期的外交生涯》,第 100 – 101 页。
② 同上,第 101 页。
③ 黄庆、王巧荣:《中华人民共和国外交史(1949 – 2012)》,北京:当代中国出版社,2016 年,第 111 页。
④ 《毛泽东年谱》第 6 卷,第 30 页。
⑤ 《毛泽东年谱》第 9 卷,第 522 页。
⑥ 同上,第 522 页。
⑦ 陆苗耕等主编:《同心若金——中非友好关系的辉煌历程》,北京:世界知识出版社,2006 年,第 72 页。
⑧ 《毛泽东外交文选》,第 491 页。
⑨ 《毛泽东年谱》第 9 卷,第 529 页。
⑩ 《毛泽东年谱》第 8 卷,第 526 页。
⑪ 石林:《当代中国的对外经济合作》,北京:中国社会科学出版社,1989 年,第 135 – 136 页。
⑫ 《方毅传》编写组:《方毅传》,第 492 页。

了义利相兼、以义为先的价值共识。

独立之后，多数非洲国家受原宗主国对其产品的垄断和控制，普遍面临经济下滑、外汇储备短缺等困难，有些非洲国家连可用于贸易的商品也难以为继，他们积极向中国寻求帮助。针对这一情况，毛泽东主张在力所能及的范围内为非洲国家提供贸易援助。中国先后同埃及、摩洛哥、突尼斯、阿尔及利亚、赤道几内亚、卢旺达、喀麦隆等20多个非洲国家签订了政府间支付协定，采取记帐贸易支付方式，解决中非因外汇不足而导致难以进行现汇贸易的问题。在20世纪50－60年代，中国通过贸易贷款、经援贷款、财政援助贷款、无偿赠款等方式，向非洲国家提供1.02亿美元商品贷款①，给非洲国家提供商品援助。中国积极进口非洲国家的商品，如乌干达和尼日利亚等国的棉花、苏丹的阿拉伯胶、加纳的可可豆、几内亚的咖啡和棕榈仁、摩洛哥的沙丁鱼罐头和磷酸盐；对于非洲国家急需的绿茶、红茶、食品、冻牛羊肉和轻纺产品等②，中国也尽量安排出口供应。以上都是中非之间义利相兼、以义为先的价值共识的生动体现，对推动中非友好合作产生了积极作用。

（三）主持公道、捍卫正义的价值共识

20世纪50－60年代，非洲民族独立解放运动风起云涌，毛泽东对苏伊士运河战争、阿尔及利亚民族解放战争、南非人民反对白人种族主义的斗争，以及刚果、黄金海岸、几内亚、喀麦隆、葡属非洲殖民地的民族独立运动，都给予积极支持，塑造了主持公道、捍卫正义的价值共识。

毛泽东全力支持埃及政府收回苏伊士运河，是主持公道、捍卫正义价值共识的典范。1956年6月，英国结束了占领埃及74年的历史。但是，国际苏伊士运河公司这个埃及的“国中之国”仍然掌握在英、法殖民者的手中，大量利润依然流入英、法垄断资本家的腰包。譬如，1955年该公司获纯利1亿美元，而埃及仅分得其中300万美元，只占3%。③ 在纳赛尔上台之后，埃及推行独立自主的外交政策。1956年7月26日，埃及政府决定将苏伊士运河收归国有，这是埃及政府和人民反对殖民主义和帝国主义，维护民族独立和国家主权的一项坚决而勇敢的行动。埃及政府此举并没有否认及侵犯任何国家的权利，政府在推行国有化的同时承诺保证运河的航行自由，并且准备给予公司的股东全部赔偿。④ 尽管如此，西方国家仍表示强烈不满，英法于1956年10月31日对埃及发起武装侵略，苏伊士运河战争由此爆发。毛泽东以捍卫国际公平正义为出发点，表示“全力支持埃及维护民族独立和国家主权的正义斗争”⑤。同年9月17日，埃及首任驻中国大使拉加卜递交国书，“感谢中国在埃及恢复它在苏伊士运河的全部权利和主权时所采取的崇高立场和所给予的坚决支持”⑥。毛泽东在致答词以及与拉加卜大使的谈话中强调，“埃及做了一件非常好的事情”，“中国政府和中国人民将尽一切可能支持埃及人民维护苏伊士运河主权的英勇斗争”⑦。

苏伊士运河危机爆发后，西方国家对埃及进行经济封锁，许多国家中断了与埃及的贸易往来。毛泽东指出，“我们也经历过这种封锁，深知埃及人民的艰苦”，“你们有什么需要，只要我们能力所及，一定帮助”⑧。中国在继续履行已有的贸易合同的基础上，又与埃方达成多宗新的交易，并将6000吨豆类、1000多吨冻牛羊肉，以及大批钢材、粮食、矿石、棉籽油等急需物资运往埃及。⑨ 与此同时，中国政府还向埃及提供贸易援助款，同意将2000万瑞士法郎存入埃及国家银行，作为中国自埃及进口商品的预付款项。⑩ 在中国的积极支持下，埃及人民赢得维护国家主权、抗击外族入侵的最后胜利。中国对埃及的全力支持，塑造了主持公道、捍卫正义的价值共识。

---

① 沈觉人：《当代中国对外贸易》上册，北京：当代中国出版社，1992年，第346页。

② 同上，第347页。

③ 陆庭恩、彭坤元：《非洲通史（现代卷）》，上海：华东师范大学出版社，1995年，第324页。

④ 《中华人民共和国对外关系文件集（1956－1957）》第4集，北京：世界知识出版社，1958年，第111－112页。

⑤ 同上，第111页。

⑥ 同上，第108页。

⑦ 《毛泽东年谱》第5卷，北京：中央文献出版社，2023年，第628页。

⑧ 《毛泽东外交文选》，第249页。

⑨ 陈敦德：《探路之行——周恩来飞往非洲》，北京：世界知识出版社，1998年，第25页。

⑩ 沈觉人：《当代中国对外贸易》上册，第355页。

毛泽东塑造的中非价值共识历经半个多世纪的历史沉浮与淘洗依然质不变、色不褪，为建构更加紧密的中非命运共同体提供价值支撑。

三、为中非命运共同体提供基本遵循

基本遵循指的是人们在开展实践活动时所要遵守的某种原则、规定或者规律。中国与非洲的交往不仅要考虑到双方的情感基础和价值共识，也要把握世界历史的发展趋势、遵照国家间交往的基本原则。新中国成立后，毛泽东在声援与支持非洲革命和建设的过程中，始终站在历史和时代发展的新高度，尊重非洲国家的尊严和自主性，坚持以“非洲是非洲人的非洲”为出发点、以服务中非共同战略利益为着眼点、以增进中非人民福祉为落脚点，将中非友好关系推向了历史新高度，为中非命运共同体提供了基本遵循。

（一）以“非洲是非洲人的非洲”为出发点

毛泽东将二战后亚非拉的民族解放运动看作是不可逆转的历史趋势，并称这一时期为“全世界社会主义和人民民主主义走向胜利的历史时代”①。考虑到国际形势的发展以及中国革命的经验，毛泽东反复强调各国情况不同，非洲人民要有长期斗争的准备，要遵循“非洲是非洲人的非洲”这一基本原则，以依靠自己力量为主，争取外国援助为辅。② 中国坚决支持非洲国家维护国家独立和主权，与非洲国家开展紧密合作，共同反对帝国主义、殖民主义。

毛泽东以“非洲是非洲人的非洲”为出发点，坚持“革命不能输出”③，并劝诫非洲国家领导人一定要根据实际情况选择发展道路。毛泽东在同来访的非洲友人谈到革命问题时多次强调，一个国家不可能靠外国输出革命而取得胜利，不赞成非洲民族解放运动照搬中国的经验，应根据自己的特点决定方针政策。1957 年 5 月，毛泽东在会见罗马尼亚大国民议会和布加勒斯特市人民会议代表团时指出：“我们不要求外国同志学我们的做法，每个国家有自己的习惯，生硬的抄袭是无益的。”④一些非洲国家在独立后试图摆脱西方统治范式，进行社会主义革命的尝试，谋求全新制度下的经济社会发展。毛泽东明确指出：“整个非洲的任务是反对帝国主义，而不是反对资本主义，不是建立社会主义。在非洲提出建立社会主义，是要犯错误。”⑤他还强调，非洲革命的性质是资产阶级民主革命，不是无产阶级社会主义革命，“是反对帝国主义，搞民族解放运动，不是共产主义问题，而是民族解放问题”⑥。1961 年 8 月，来访的加纳总统恩克鲁玛向毛泽东表明他这次到社会主义国家进行访问的目的，就是把加纳的命运投到社会主义这一边。毛泽东指出：“中国的经验只能作为你们的参考。方针、政策要根据你们的具体情况来制订，不要照抄外国的。”⑦毛泽东始终坚持整个非洲事务由非洲人自己来解决，以依靠自己力量为主，争取外国援助为辅。

毛泽东以“非洲是非洲人的非洲”为出发点，为非洲人民找到了团结合作的力量与斗争方向。首先，非洲有两亿多人口，要破除怕帝国主义迷信，破除黄种人、黑种人、棕种人都不行的迷信，“你们团结起来、觉悟起来、组织起来，帝国主义是怕你们的”⑧。其次，要坚持两条腿走路：一条是大国会议，跟它们在桌子上谈；另一条是亚洲、非洲、拉丁美洲人民反殖反帝的斗争。再次，要在战略上藐视敌人，战术上重视敌人。特别是 20 世纪 70 年代，苏联加速向非洲扩张和渗透，埃及、苏丹、安哥拉、扎伊尔和非洲之角的国家开展了反对苏联“新殖民主义”和霸权主义的斗争。毛泽东从更高的战略格局看待非洲的独立解放事业，认为非洲国家的民族独立与解放就是对霸权主义最大的制约，提出“一条线”“一大片”

① 《毛泽东外交文选》，第 67 页。
② 同上，第 370 页。
③ 《毛泽东年谱》第 5 卷，第 322 页。
④ 《毛泽东年谱》第 6 卷，第 154 页。
⑤ 《毛泽东外交文选》，第 369 页。
⑥ 同上，第 369－370 页。
⑦ 《毛泽东年谱》第 8 卷，第 8 页。
⑧ 《毛泽东年谱》第 7 卷，第 388 页。

的国际统一战线思想和“三个世界划分”理论。特别是“三个世界划分”理论,以最精炼的语言勾勒出国际矛盾斗争和国际力量对比的基本态势,在当时外部环境异常复杂的条件下清晰地指出了敌我友的关系①。毛泽东这些深邃的论述,为非洲人民找到了团结合作的方向,增强了斗争的必胜信念。

(二)以服务中非共同战略利益为着眼点

非洲大多数国家是在极其恶劣的国际国内环境下走上独立斗争道路的。新独立国家因国力有限,在资金、技术、设备等各方面均力不从心,急需国外支援。为了帮助非洲国家发展民族经济、巩固民族独立,毛泽东推动开展了系列援助外交工作。此时还需要别国帮助的中国不仅给非洲国家以经济技术援助,而且比富裕国家更为慷慨地援助非洲国家。1956 – 1977 年,中国向非洲国家提供了超过 24.76 亿美元的经济援助,占中国对外援助的总额的 58% 。② 这是毛泽东从国际主义的视角出发,站在支援非洲民族解放事业的高度,遵循服务中非共同战略利益原则的现实考量。

基于中非共同战略利益的整体谋划,中国援非项目包括交通运输、水利工程、电力和公共建筑等领域。其中,被誉为“友谊之路”“南南合作之路”的坦赞铁路就是一个典例。独立后的坦桑尼亚和赞比亚为了发展民族经济,扩大政治影响,急需修建铁路。正如尼雷尔所说:“你们可能想不到修成这条铁路有多么重要,它等于爆炸了一颗原子弹!”③然而,坦赞两国因自身技术落后,曾先后求助于西方国家和苏联,均遭到拒绝,后来又求助于中国。援建坦赞铁路事关重大,中国进行了慎重研究。经周恩来总理与陈毅副总理、对外联络委员会主任方毅、铁道部部长吕正超等同志共同讨论后,形成五点意见,并请示毛泽东作出决定。外交部向周恩来提交了请示报告,周恩来作了如下批示:“呈主席、少奇同志审阅。为援助非洲新独立国家和支持非洲民族解放斗争,如果尼雷尔总统访华是提出援建铁路问题,我意应同意,当否,请指示。”④毛泽东看过报告后表示同意。

坦赞铁路全长 1860.5 公里,从勘探到竣工整整 10 年,中国政府提供无息贷款 9.88 亿元人民币,共发运各种设备材料近 100 万吨,先后派遣工程技术人员近 5 万人次。⑤ 中国援建坦赞铁路具有重要战略意义:首先,这是对于帝国主义的一次胜利。当时中国外交上面临的主要任务是打破美苏对中国的南北夹攻,加强同第三世界国家的团结合作。然而,美国抓住坦桑尼亚迫切希望修建坦赞铁路的需求,表示如把中国人从桑给巴尔赶走,美国可以援建。尼雷尔义正词严地回应,“坦桑是讲道德、有尊严的国家,绝不拿主权做交易,更不会伤害真正的朋友”⑥,毅然斩断新殖民主义和帝国主义霸权控制的魔爪。其次,这是坦赞两国维护和巩固国家独立、发展民族经济、支持民族解放斗争以及反对种族主义的战略工程。坦赞铁路建成后,两国间的贸易获得巨大发展,外界的援助物资可以顺利地运抵反殖斗争最前线,进一步增强了非洲民族解放运动和反对种族主义斗争的信心。再次,这是中非团结的一个里程碑。中国人民无私的国际主义奉献精神赢得了非洲人民的赞誉,表明了中国人民对各国被压迫人民的战斗的、无私的友谊。卡翁达深为感动:“它将永远是中非团结的一个里程碑。”⑦

(三)以增进中非人民共同福祉为落脚点

自 20 世纪 50 年代开始,非洲民族解放运动风起云涌,特别是 60 年代开始席卷整个非洲大陆,民族独立国家日益增多,仅 1960 年就有 17 个国家先后宣告独立。帮助非洲各国人民争取民族解放斗争的胜利并不是毛泽东对非援助的最终目的,在他看来,“所有亚洲、非洲、拉丁美洲的国家的共同历史任务,就是争取民族独立,发展民族经济和发展民族文化”,在政治上取得独立后,许多非洲国家的经济命脉依然掌握在殖民宗主国手里。⑧ 这要求中国援非主要内容应及时从帮助非洲国家独立向支持非洲国家经济自立转变,并以增进中非人民共同福祉为基本遵循。

---

① 《毛泽东外交文选》,第 600 – 601 页。

② 李安山:《论中国对非援助的调适与转变》,《西亚非洲》2006 年第 8 期。

③ 外交部外交史研究室:《新中国外交风云》第 3 辑,北京:世界知识出版社,1994 年,第 36 页。

④ 转引自陆苗耕等主编:《同心若金——中非友好关系的辉煌历程》,第 264 页。

⑤ 胡美:《中国对非援助编年研究(1956 – 2015)》,北京:中央编译出版社,2017 年,第 152 页。

⑥ 周伯萍:《非常时期的外交生涯》,第 122 页。

⑦ 艾周昌、沐涛:《中非关系史》,第 261 页。

⑧ 《毛泽东年谱》第 6 卷,第 434 页。

刚从殖民统治中走出来的非洲国家最为紧缺的是生活必需品。毛泽东将人民疾苦看得高于一切。1964 年 6 月,毛泽东在会见马里发展部部长库亚特时说:“马里发展经济,可以从轻工业、农业开始,以便积累资金,解决吃、穿、用的问题。”①会谈中,库亚特希望中国多派一些专家帮助马里生产日用品,并向我国提出了援建纺织厂的请求,以解决马里人民的穿衣问题。1961 – 1965 年,中国向马里提供的援款共折合 1.4 亿元人民币(至 1965 年末已交付 7100 万元),其中 9261 万元用于援建成套项目②。马里总统凯塔表示,“中国帮助马里实施的项目是实实在在地为了发展马里的经济”③,真正惠及马里人民。此外,自 60 年代起,中国向几内亚、坦桑尼亚、索马里、刚果(布)等非洲国家派遣农业专家、技术专家,建设农业技术试验站、推广站,帮助当地成功试种茶叶、甘蔗、水稻等农作物和经济作物,推翻了“马里不能种植茶叶和甘蔗”“索马里不适宜种水稻”的断言;援建茶叶加工厂、卷烟厂、火柴厂、糖厂、纺织印染厂等,一批与非洲人民日常生活息息相关的重要项目陆续建成。此外,为帮助非洲国家解决人畜和生产用水困难问题,中国先后向 20 多个非洲国家派出打井队,打井 4000 多眼④,切实解决了非洲民生之需。埃塞俄比亚人民深情地说:“我们喝水时就会想念中国专家。我们的子孙后代都不会忘记中国的帮助。”⑤

与非洲国家共克时艰、增进中非人民共同福祉是毛泽东援非的基本遵循。1974 年 2 月,毛泽东对来访的卡翁达说,我们共产党是要帮助人民的,并劝卡翁达也要帮助人民,对人民好,“没有人民就会垮台”⑥。毛泽东强调援非项目中的技术、新的产品一旦试制成功,既可促进非洲发展,又可用于发展国内生产,满足人民需求,一举两得。如 1973 年,经过上海印染九厂的不断试验,援外项目中的套色印花机生产自动化攻关任务获得成功,不仅丰富了纺织印染的品种,而且提高了产品质量和生产效率。⑦

四、结　语

毛泽东一生未曾踏上非洲大地,但他对非洲的影响无处不在、历久弥新。中非命运共同体将中非的历史记忆、现实诉求与未来目标联结在一起,其中无疑也包含中非人民对毛泽东领导下中国对非洲国家无私援助的共同记忆。习近平指出,要“端起历史望远镜回顾过去、总结历史规律,展望未来、把握历史前进大势”⑧。毛泽东对非洲国家正义事业的鼎力支持和慷慨援助,使中非关系经历了外交上从零到有、政治上从陌生到坚定、经济上从小到大的过程,使中非双方成为命运共同体的参与者、建设者和贡献者。毛泽东为构建中非命运共同体奠定情感基础、塑造价值共识、提供基本遵循,为新时代构建更加紧密的中非命运共同体提供了有益启示:首先,坚守中非情感基础,“站在历史正确的一边”构建更加紧密的中非命运共同体。当前,中非同为发展中国家的现实定位并没有发生根本性改变,我们要立足中非相互依存、命运与共的事实,坚持真实亲诚对非政策理念和正确义利观,续写中非人民相知相亲友谊新篇章。其次,坚守中非价值共识,“站在人类文明进步的一边”构建更加紧密的中非命运共同体。中非两大文明在 21 世纪将迎来更大的发展空间,构建新时代中非命运共同体要把握历史大势和时代潮流,顺势而为,以中非友好合作精神助力全球南方现代化发展。再次,坚守中非基本遵循,构建更加紧密的中非命运共同体,为“人类命运共同体”树立典范。共筑更加紧密的中非命运共同体既是历史传承,也是历史责任。中非共赴合作之路,要以承认差异、维护共同的战略利益、共促人民福祉为基本遵循,始终同非洲人民心往一处想、劲往一处使,为推动构建人类命运共同体树立典范。

(责任编辑　司　维)

① 《毛泽东年谱》第 8 卷,第 368 页。
② 《方毅传》编写组:《方毅传》,第 318 页。
③ 王泰平:《中华人民共和国外交史(1957 – 1969)》第 2 卷,北京:世界经济出版社,1998 年,第 192 页。
④ 胡锦山:《非洲的中国形象》,北京:人民出版社,2010 年,第 194 页。
⑤ 石林:《当代中国的对外经济合作》,第 155 – 156 页。
⑥ 《毛泽东年谱》第 9 卷,第 522 页。
⑦ 《方毅传》编写组:《方毅传》,第 439 页。
⑧ 《坚持以新时代中国特色社会主义外交思想为指导 努力开创中国特色大国外交新局面》,《人民日报》2018 年 6 月 24 日。

毛泽东生态观平议
——从朱迪思·夏皮罗“毛泽东反自然”说谈起

周　杨

【摘要】毛泽东领导中国革命和建设的伟大实践中蕴含着富有见地的生态思想,但一直有学者对此进行否认,认为毛泽东发动的“反自然战争”是导致中国出现严重生态环境问题的主要原因。这一观点的错误在于脱离了具体历史环境。毛泽东个人的生态素养为毛泽东生态观的形成奠定了重要基础。他在领导中国革命和建设的实践过程中,在坚持人民主体地位的基础上,对如何正确认识和处理人与自然之间的关系问题进行了辩证思考和探索,形成了毛泽东生态观。毛泽东生态观是特定历史时期的产物,必须坚持辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论进行分析和评价。

【关键词】毛泽东;生态观;主观能动性;实践观点;唯物辩证法
中图分类号:A84　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000－7660(2024)06－0053－12

作者简介:周　杨,(北京 100083)中国矿业大学(北京)马克思主义学院副教授。
基金项目:国家社会科学基金青年项目“辩证唯物主义视域下习近平生态文明思想整体性研究”(21CKS019)

毛泽东领导中国革命和建设的伟大实践蕴含着富有见地的生态观,但一直有学者对此进行否认。其中以朱迪思·夏皮罗的《毛泽东反自然的战争:革命化中国的政治与环境》(*Mao's War Against Nature*: *Politics and the Environment in Revolutionary China*)为典型代表。作者从“一刀切”(dogmatic uniformity)、国家主导的人口流动(state－ordered relocations)等四个方面探讨了社会主义革命和建设时期对自然环境的人为影响,否定毛泽东“人定胜天”的观点,指出这一时期对自然的“进军”和阶级斗争密切相关,认为这一时期的“反自然战争”扭曲了人与自然、人与人之间的关系,是导致中国产生生态环境问题的主要原因。[①] 针对夏皮罗提出的“毛泽东反自然”观点以及由此对毛泽东生态观的质疑,我们必须坚持辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论进行研究。通过对这一问题的澄明,深度阐发毛泽东生态观对于新时代推进生态文明建设的重要指导和参考意义。

一、重回历史:对所谓“毛泽东反自然”问题的客观审视

要正确评判“毛泽东反自然”问题,必须重回历史,把问题置于当时的历史环境中去考察,对其进行历史、全面、辩证的分析。

(一)对社会主义革命和建设时期生态环境问题的认识不能脱离具体历史环境

列宁指出,“在分析任何一个社会问题时,马克思主义理论的绝对要求,就是要把问题提到一定的历史范围之内”[②]。对社会主义革命和建设时期生态环境问题的认识不能脱离具体历史背景,切忌以今

① See Judith Shapiro, *Mao's War Against Nature*: *Politics and the Environment in Revolutionary China*, London: Cambridge University Press, 2001, pp. 3－4.

② 《列宁选集》第2卷,北京:人民出版社,2012年,第375页。

非古,更要警惕西方学术话语中关于此问题暗含的意识形态“陷阱”。

新中国成立后,面临着摆脱“一穷二白”境地、实现从农业国向工业国转型的现代化任务。当时完成这一任务的不利条件很多,诸如国际上,中国周边安全形势紧张,先后经历抗美援朝、抗美援越等战争,面临以美国为首的西方资本主义阵营的封锁遏制,中苏关系也由短暂“蜜月期”到紧张恶化直至中苏同盟破裂;从国内来说,经过长年战争,生产力水平和科技水平严重落后,同时频发的自然灾害对现代化建设造成严重负面影响。有利条件方面,除了新中国确立起的根本政治前提和制度基础外,主要是“地大物博,人口众多,历史悠久”①,1949 年毛泽东在中国人民政治协商会议第一届全体会议开幕词中指出,“全国规模的经济建设工作业已摆在我们面前。我们的极好条件是有四万万七千五百万的人口和九百六十万平方公里的国土”②。进入五十年代后半期,为“赶英超美”,尽快改善人民生活,毛泽东号召“进行一场新的战争——向自然界开战”③,这成为特定历史时期的选择。在这一过程中,鉴于各方面条件落后,将丰富的自然资源转化为物质财富的关键只能在人。其实早在 1937 年毛泽东就提到,“人定胜天,困难可以克服,外界的条件可以改变,这就是我们的哲学”④。由此可见,毛泽东“人定胜天”观点有其提出的特定历史背景。朱迪思·夏皮罗将其单纯理解成人们为战胜自然而不择手段、罔顾自然规律,这就脱离了具体历史环境。在毛泽东这里,“人定胜天”更强调的是恶劣条件下人的主观能动性的充分发挥,带有鼓舞士气的意味,这从历史文献中“人定胜天”一般多与战胜自然灾害、兴修水利等内容相关也可看出⑤。因此,简单地从“人定胜天”这一观点中得出毛泽东“反自然”的结论,认为毛泽东没有生态观,显然是站不住脚的。

(二)辩证把握毛泽东的初衷以及政策具体实施中出现的偏差问题

如前所述,毛泽东“人定胜天”观点往往是一些人论证“毛泽东反自然”的关键。如果排除别有用心之人从政治角度进行恶毒攻击的情况,即使学界对这一问题褒贬不一,但对于毛泽东提出“人定胜天”的初衷是促进社会生产力的发展,几乎没有异议。虽然生态环境问题在当时的历史条件下不可能得到后来那样的重视,但毛泽东主张的快速发展也没有鼓励以牺牲自然环境和生态平衡为代价去发展经济生产,相反,在对人与自然关系的认识上,毛泽东多次谈到要尊重自然,比如“自然界有抵抗力,这是一条科学。你不承认,它就要把你整死”⑥。朱迪思·夏皮罗将中国在“大跃进”时期及“文革”十年出现的生态环境问题完全归咎于“毛泽东反自然的战争”显然不妥,毛泽东对社会主义的认识偏差固然是一个重要原因,但政策具体实施中出现的偏差也不容忽视。

比如夏皮罗批评“农业学大寨运动”,认为“滥用大寨模式忽略了区域差异和地方做法”,导致“湖泊被填满,森林砍伐,和由此造成的侵蚀”⑦,但她在分析这一问题时却忽略了“学大寨”的起源恰恰与改造环境有关。大寨人民正是在“山穷水恶土地薄,七沟八梁一面坡”⑧的恶劣自然条件下,通过建造梯田、植树造林来保持水土,把荒山改造成新的“大寨田”,由此摆脱了靠天吃饭的贫困状况。对于大寨模式,毛泽东更加强调的是自力更生、艰苦奋斗的精神,指出“农业主要靠大寨精神,自力更生”⑨。当然在推广过程中,个别地区在具体执行时确实出现了“形式主义”“盲目照搬”等问题,但不能将其作为否定毛泽东生态观的依据,如果单就“农业学大寨运动”中对植树造林、兴修水利、大搞农田基本建设的重视,它反而在一定程度上起到了改善环境的作用。何·皮特(Peter Ho)从“下级在执行上级指示时存在的

① 《毛泽东文集》第 7 卷,北京:人民出版社,1999 年,第 43 页。
② 《毛泽东文集》第 5 卷,北京:人民出版社,1996 年,第 345 页。
③ 《毛泽东文集》第 7 卷,第 216 页。
④ 毛泽东:《矛盾论》(1937 年 8 月)初稿本,转引自许全兴:《毛泽东与孔夫子》,北京:人民出版社,2003 年,第 294 页。
⑤ 参见《中共中央、国务院关于展开抗灾斗争的紧急指示(一九五九年八月十三日)》《中共中央、国务院批转水电部党组关于全国水利会议的报告(一九六三年二月二日)》《中共中央关于全党动手,大办农业,大办粮食的指示(一九六〇年八月十日)》等文件。
⑥ 《毛泽东文集》第 7 卷,第 448 页。
⑦ See Judith Shapiro, *Mao's War Against Nature: Politics and the Environment in Revolutionary China*, p. 3.
⑧ 《社会主义时期党史专题文集(1949 - 1978)》第 4 辑,北京:中共党史出版社,2015 年,第 116 页。
⑨ 郑谦:《中华人民共和国史(1956 - 1965)》,北京:人民出版社,2010 年,第 375 页。

不一致”角度对政策实施中出现的异化问题进行过说明,并列举了牧业学乌审召运动,指出其是“农业学大寨运动”在草原和荒漠地区的体现,为畜牧业生产提供了保障①。

再如夏皮罗诟病的“以粮为纲”政策,针对各地在实施中出现的一系列问题,毛泽东曾专门强调,“有些地方不能搞粮。比如王任重同志告诉我,他们那个通山县,本来只有小部分地方种粮食,大部分地方的主业是林业,但是因为搞粮食成风,林业就不搞了,统统去搞粮食了……这就破坏了社会原有的经济秩序”②,这表明毛泽东已经意识到问题的存在。当然实践中确实出现了大跃进时期夏皮罗所提出的由“围湖造田”所导致的湖泊面积锐减等情况,之所以会出现这种理论与实践、动机与效果之间的矛盾,笔者认为还与毛泽东晚年对辩证法的主观主义运用有关,但不能以此构成对毛泽东生态观的否定。

(三)坚持用发展的眼光对待毛泽东的人口观点

一切事物都是发展变化的,与之相伴,人类的认识也处于不断发展完善中,这就要求我们必须坚持发展的眼光,不能以偏概全,以历史人物某一时的看法质疑或否定其整个思想。

比如朱迪思·夏皮罗试图以马寅初“新人口论”遭受的“厄运”来佐证“毛泽东反自然”问题,认为毛泽东领导时期对知识分子的批判“间接导致了人均可耕地数量的急剧减少,将中国有限的天然土地转化为人类使用,开采资源、排放工业废物和污染物,使环境压力越来越大”③,这显然忽视了毛泽东对人口问题认识的发展和变化。新中国成立初期,鉴于当时的客观实际以及多年战争创伤,无论是出于国家战略还是对劳动力巨大需求的考虑,重视人口资源都是必然选择,因而毛泽东多次谈到利用中国人口众多的优势发展生产。但随着 1953 年第一次全国人口普查的结束,人口增长问题的严峻形势引起党的领导人的重视。毛泽东从历史发展视角对这一问题展开了思考,提出“要有计划地生育”的重要观点④。1956 年在同南斯拉夫妇女代表团的谈话中,毛泽东指出“这种计划应该同国家的五年计划配合起来”⑤。隔年毛泽东在公开讲话中不仅再次提出“要提倡节育,要有计划地生育”⑥的观点,而且提出“政府可能要设一个部门,或者设一个节育委员会,作为政府的机关”的实际建议⑦。当然对于计划生育问题,毛泽东的看法也有自相矛盾的地方,比如在提倡节育的同时,又提出“这(注:六亿人口)是我们的本钱”⑧、“六亿人口是一个决定的因素”⑨、“宣传人多,造成悲观空气,不对”⑩等观点,这也构成一些学者反对毛泽东生态观的文本依据。关于这个问题,已有学者从“适度”角度展开过分析,认为“毛泽东在人口控制的终极目标和大原则上并无摇摆,摇摆的是对这个‘适度’究竟在哪一个点的判断”⑪。笔者认同这个看法。从毛泽东提出的“我国人多,是好事,当然也有困难”⑫这一观点中,也可以看出他对人口与资源问题的关注。即使在去世前两年,毛泽东依然在关心人口增长问题,重申“人口非控制不行”⑬的科学论断。由此可见,毛泽东对人口问题的认识是随着国情的发展而不断改变的,不是夏皮罗认为的盲目追求人口数量增长。这一点从“除四害”运动的内容变化也可以看出,夏皮罗认为毛泽东提出的“除四害”运动对麻雀的围剿造成中国麻雀濒临灭绝,但她回避了毛泽东等领导人在了解麻雀吃害虫等益处后,很快就将“麻雀”改为“臭虫”,并在《全国农业发展纲要》中进行了修改,指出“从一九五六年起,在

① See Peter Ho, “Mao's War against Nature? The Environmental Impact of the Grain – First Campaign in China”, *The China Journal*, No. 50, Jul., 2003, pp. 37 – 59.

② 《毛泽东年谱》第 7 卷,北京:中央文献出版社,2023 年,第 363 页。

③ See Judith Shapiro, *Mao's War Against Nature: Politics and the Environment in Revolutionary China*, p. 195.

④ 《毛泽东年谱》第 6 卷,北京:中央文献出版社,2023 年,第 84 页。

⑤ 《毛泽东文集》第 7 卷,第 153 页。

⑥ 《毛泽东著作专题摘编》上册,北京:中央文献出版社,2003 年,第 970 页。

⑦ 同上,第 970 页。

⑧ 《毛泽东文集》第 7 卷,第 228 页。

⑨ 《毛泽东年谱》第 6 卷,第 339 页。

⑩ 《党的文献》编辑部编:《中共党史重大事件述实》(增补本),北京:人民出版社,2008 年,第 164 页。

⑪ 李琦:《二十世纪五十年代中共领导人的人口控制思想探析》,《中共党史研究》2009 年第 11 期。

⑫ 《毛泽东著作专题摘编》上册,第 969 页。

⑬ 《党的文献》编辑部编:《中共党史重大事件述实》(增补本),第 167 页。

十二年内,在一切可能的地方,基本上消灭老鼠、臭虫、苍蝇和蚊子”①。

二、毛泽东生态观的形成及内容逻辑

通过以上分析,可以对所谓的“毛泽东反自然”问题作出客观评判。虽然毛泽东相关文献中没有直接提及“生态”及“生态文明”等内容,但他对中外思想文化的广泛涉猎为其生态观的形成提供了重要基础,他在领导中国革命和建设的伟大实践中也蕴含着富有见地的生态观点。

(一)对中外思想文化的广泛涉猎为毛泽东生态观的形成奠定重要基础

正是在中华文化基因、西方新学著述、马克思主义理论等相互作用下,毛泽东生态观得以形成。

第一,中华文化基因的植根。

毛泽东八岁进私塾,从小接受中国传统文化的熏陶,即使在接触西方文化后,他依然很重视对国学的研究。中国传统文化蕴含的朴素生态观念增进了毛泽东对热爱自然、追求自然美的情感支持和理性认同。中国传统文化的产生发展与农耕经济息息相关,其中对自然界的认知居于主体地位。无论从形而上视角看,儒释道对天人关系“元问题”的阐释,如“有天地然后有万物;有万物然后有男女”②等;还是从形而下视角看,在生产力不发达条件下“顺应天时地利”从事农耕生产活动,如“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也”③等,都蕴含着丰富的生态智慧。毛泽东深谙中国传统文化,又是农民出身,一生热爱自然,这不仅体现在他的诗词作品中常常寄情山水,用自然来抒发情怀和追求;而且体现在他把“自然美”看作是未来理想社会构成的重要因素。早在 1919 年毛泽东对“新村”进行设计时,就把“种园”“花木”“种林”等作为主要内容,指出未来新社会要包括“公园”等在内,认为“吸赏此新鲜之空气与优美之景色,则为新生活矣”④。新中国成立后,毛泽东提出了著名的“大地园林化”观点,即“农村、城市统统要园林化,好像一个个花园一样”⑤,充分体现出他热爱自然的情怀。

中国传统文化中的“实学”精神提供了毛泽东生态观实践属性的原动力。儒家历来讲求实用理性,强调“内圣外王”之道。宋明理学热衷于“言心言性”,但到明清之际,早期启蒙思想家在对理学“清谈误国”的批判中逐渐掀起一股“实学”思潮,这对毛泽东的知行观产生了很大影响:他对顾炎武首倡的“经世致用”学风、颜元的“习行六艺”思想、王夫之的“知行相资以为用”主张、曾国藩的“理学经世”思想等尤为向慕,曾在《健学会之成立及进行》中强调“实际”的重要性,要求把实际“引入”对“实事和真理”的研究中⑥。游历被毛泽东看作是亲近大自然最直接的方式,他在青年时期就非常推崇,指出“闭门求学,其学无用。欲从天下国家万事万物而学之,则汗漫九垓,遍游四宇尚已”⑦。在领导社会主义革命和建设的过程中,调查研究一直是毛泽东领导生态环保工作的方法论指导。比如,为了解我国水土保持和水利建设情况,1952 年毛泽东先后到济南、徐州等地对黄河展开实地考察。不仅如此,毛泽东还非常重视地方志的利用,1958 年在成都会议上提出在全国编修地方志的建议,以加深对各地自然环境、山川气候、物产资源等方面的了解,这在客观上对当时生态环境保护起到积极作用。

中国传统文化中的朴素辩证法奠定了毛泽东对人与自然关系认识的重要前提。中国传统文化蕴含着朴素辩证思维,从先秦《易经》提出“一阴一阳之谓道”开始,各家各派在对宇宙万物运动规律的认识中形成并发展了对立统一的思维方式和思想内容。天人关系作为传统文化中对人与自然关系认识的理解范式,正是在对立统一的观念下展开探讨的,诸如孔子的“仁爱万物”、老子的“道法自然”、庄子的“天

① 《建国以来重要文献选编》第 10 册,北京:中央文献出版社,1994 年,第 657 页。
② 周振甫:《周易译注》,北京:中华书局,1991 年,第 295 页。
③ [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983 年,第 203 页。
④ 《毛泽东早期文稿》,长沙:湖南出版社,1990 年,第 455 页。
⑤ 《毛泽东论林业》(新编本),北京:中央文献出版社,2003 年,第 51 页。
⑥ 《毛泽东早期文稿》,第 363 页。
⑦ 同上,第 587 页。

人合一”等思想,都构成毛泽东认识人与自然关系的重要文化前提。湖南一师时期,即使毛泽东当时还带有唯心主义倾向,但在对泡尔生“二元论”的批判思考过程中已经展现出辩证思维特质,他在评注《伦理学原理》时写道,“吾人虽为自然所规定,而亦即为自然之一部分。故自然有规定吾人之力,吾人亦有规定自然之力,吾人之力虽微,而不能谓其无影响”①。在转变为马克思主义者之后,毛泽东继承并发展了传统朴素唯物主义思想高扬主体精神的特点,如他对于荀子“制天命而用之”的观点非常欣赏,并概括为“人定胜天”的思想观点,突出人与自然关系中人的主体地位和能动作用,指出“人类同时是自然界和社会的奴隶,又是它们的主人”②。比如 1953 年在整治水患问题时,毛泽东就指出,“水治我,我治水。我若不治水,水就要治我,我必须治水”③,充分体现出主动处理人水矛盾的生态智慧。

第二,西方新学著述的启发。

毛泽东在接受中国传统文化熏陶的同时,对西方学者的著述也非常感兴趣。西方新学著述对毛泽东生态观的形成起了重要作用。西方进化论开拓了毛泽东认识人与自然关系的思维视野。西方哲学一直是毛泽东关注“西学”的焦点,随着西方进化论的传入,严复翻译的《天演论》和海格尔的《宇宙之谜》对毛泽东产生了很大影响,为他提供了一种新的观察生物演变规律和人类社会发展规律的思想方法。在《天演论》中,严复通过“天演”这一普遍进化原理,把人类社会的进化也纳入其中,将进化论上升到世界观高度。同时严复反对斯宾塞的“任天为治”,从整体与部分的角度探讨了“天道”与“人道”的关系,特意把“人”从自然界中抽离出来,以此强调人的主观能动性④。毛泽东 1912 年在自学期间接触到《天演论》,接受其自然观上的无神论和“在斗争中求生存”的思想,这对其世界观的转变以及辩证看待人与自然关系这一哲学问题产生了潜移默化的影响。与《天演论》同时期的海格尔的《宇宙之谜》,对于拓宽毛泽东认识世界的视野,也产生了不容小觑的影响。海格尔以达尔文进化论为理论依据,探索了整个自然界的起源和发展问题,如果说《天演论》加速了毛泽东向唯物论者的转变,那《宇宙之谜》在进一步用“大量事实材料描绘唯物主义世界图景”⑤的同时,其体现的宇宙整体论和宇宙进化论更帮助毛泽东构架起一种大环境观和大系统观的哲学方法,特别是在对人与自然的认识中摆正“大我”与“小我”的关系,这对毛泽东生态观的形成发挥了重要作用。

西方自然科学促进了毛泽东用科学态度对待人与自然之间的关系。毛泽东对自然科学的认识有一个显著特点,就是将其与哲学研究联系在一起。青年时期毛泽东就认识到自然科学对哲学所起的基础作用,他曾把罗学瓒来信中关于“柏格森所以为大哲学家因为他科学的根柢很好”⑥提取出来作为新民学会会员的治学要求,并计划用两年时间学习自然科学。从毛泽东对达尔文生物进化论、康德 - 拉普拉斯星云说等问题的思考,以及晚年对坂田昌一《基本粒子的新概念》、杨振宁和李政道提出的“宇称不守恒原理”等研究成果的关注和“毛粒子”(Maons)的提出,都可以看出毛泽东没有孤立地从专业性角度去看待自然科学问题,而是从宏观宇宙的整体性发展视角去把握人与自然之间的相互关系,强调对客观规律的认识和把握。

第三,马克思主义理论的奠基。

毛泽东生态观的形成离不开马克思主义的指导,但仅从马克思恩格斯生态思想角度对这一问题进行分析未免有失慎重⑦。受历史条件限制,毛泽东更多汲取的是马克思主义的基本原理和思想方法,即

---

① 《毛泽东早期文稿》,第 272 页。

② 《毛泽东文集》第 8 卷,北京:人民出版社,1999 年,第 326 页。

③ 陆儒德编著:《毛泽东治理水患、缔造海军、经略海洋纪实》,北京:海洋出版社,2009 年,第 101 页。

④ 王中江:《进化主义在中国》,北京:首都师范大学出版社,2002 年,第 76 页。

⑤ [德]恩斯特·海克尔:《宇宙之谜:关于一元论哲学的通俗读物》,上海外国自然科学哲学著作编译组译,上海:上海人民出版社,1974 年,第 2 -3 页。

⑥ 《毛泽东早期文稿》,第 563 页。

⑦ 马克思、恩格斯的生态思想,相关内容散见在他们不同历史时期的著作中。毛泽东在转变为马克思主义者之后,限于马恩著作在中国出版数量有限,外加连年战争的影响,不可能去专门研究马恩生态思想。众所周知,《1844 年经济学哲学手稿》直到 1956 年才出版第一个中文译本。

辩证唯物主义世界观和方法论。

首先是对客观规律的重视。在马克思主义中国化过程中,毛泽东长期与教条主义和机会主义作斗争,极其重视辩证唯物主义的理论武器。毛泽东创造性地提出了“实事求是”的思想路线,其中“是”就是客观事物的规律性,反映在处理人与自然关系上即要按照自然界的客观规律去利用和改造自然,坚持辩证唯物主义世界观,这构成毛泽东生态观的根本理论基础。毛泽东从哲学高度分析了掌握客观规律的重要性,指出“人类以改变环境为目的之一切实际行动……都是受着思想(知识)的指挥的,这种思想如果不适合于客观的规律性……那末这种行动是一定不能达到目的的”①。他还多次借用恩格斯在《反杜林论》中关于“自由与必然”的哲学命题进行阐释,认为“我们对于客观世界的认识,要有一个过程……只有在认识必然的基础上,人们才有自由的活动。这是自由和必然的辩证规律。所谓必然,就是客观存在的规律性”②。

其次是对人的主观能动性的强调。毛泽东在人与自然关系中对人的主观能动性的强调,是与其对马克思主义理论的理解一致的。在推进马克思主义中国化过程中,毛泽东对马克思主义理论的理解和选择从根本上取决于当时中国革命的现实需要。落后的国情决定中国革命具有“跳跃性”,在这一过程中,由于缺少客观条件而遇到诸多阻力,“目的意识性”成为中国革命的显著特征,对人的主观能动性的凸显成为必然选择,这也是毛泽东对马克思主义只取“阶级斗争”四个字的重要原因。与此一致,在处理人与自然的关系方面,毛泽东在适应自然的基础上更突出人的主观能动性的发挥,强调对自然界的利用和改造。他指出,“马克思主义的哲学认为十分重要的问题……在于拿了这种对于客观规律性的认识去能动地改造世界”③。新中国成立后,毛泽东提出向自然界进军,提倡积极改造自然为社会主义现代化建设服务,指出“天上的空气,地上的森林,地下的宝藏,都是建设社会主义所需要的重要因素,而一切物质因素只有通过人的因素,才能加以开发利用”④。对人的主观能动性的强调,成为毛泽东生态观形成的核心理论基础。

(二)在领导中国革命和建设的伟大实践中毛泽东形成了富有见地的生态观

毛泽东在领导中国革命和建设的过程中,在坚持人民主体地位的立场上,对认识和处理人与自然之间的关系进行了辩证思考和深入探索,这其中蕴含着丰富的生态观。

第一,认识论层面,毛泽东生态观建立在“实践论”基础上,集中反映了毛泽东对人与自然关系的诠释,主要体现为“变革自然”的思想观点。

首先,从生存角度看,“变革自然”是指人类依赖自然的同时又必须与恶劣的自然条件进行抗争才能生存。早在青年时期,毛泽东在自然观上就展现出唯物主义的特点,他指出“人类者,自然物之一也,受自然法则之支配”⑤。但毛泽东认为,与动植物完全被动地适应自然不同,人作为有意识的存在物,具有主体性,能够借助工具和科技与恶劣的自然条件进行抗争,“人类时刻同外界接触,还须用残酷的手段去对付外界(自然界同社会)的压迫和反抗”⑥,从而摆脱自然局限性,将自在之物的自然改造成适应人类生存的为我之物的自然,即将自然的优先性和人的主体性有机统一起来。

面对中国自然资源稀缺带来的生产制约性,毛泽东提出必须节约资源,开发新能源。早在革命战争年代,毛泽东就提出“必须注意尽一切努力最大限度地保存一切可用的生产资料和生活资料”⑦。新中国成立后,他进一步把“节约增产”作为社会主义建设的重要原则,比如,为保护耕地资源和森林资源,毛泽东提倡以“火葬”替代“土葬”,指出,“实行火葬,不占用耕地,不需要棺木,可以节省装殓和埋葬的

① 《毛泽东著作专题摘编》上册,第 77 页。
② 《毛泽东文集》第 8 卷,第 306 页。
③ 《毛泽东选集》第 1 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 292 页。
④ 《毛泽东文集》第 7 卷,第 34 页。
⑤ 《毛泽东早期文稿》,第 194 页。
⑥ 《毛泽东著作专题摘编》上册,第 46 页。
⑦ 《毛泽东选集》第 4 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 1316 页。

费用，也无碍于对死者的纪念”[①]；对于煤炭、金属材料等不可再生资源，毛泽东提出既要节约利用、反对浪费，“现在我们会用水来发电，应尽量少用煤，让煤再埋它个2000年，留给我们的子孙吧”[②]，同时为解决能源不足问题，又要积极开发新能源，“水、火、风、沼气都利用起来”[③]。1963年《关于农业机械科学会议的报告》中专门提出要加强对“利用风力、水力、天然煤气、潮汐能、沼气等自然能源的研究”[④]。

同时，面对恶劣自然条件给社会主义建设造成的桎梏，毛泽东提出“愚公移山，改造中国”的思想观点。作为一个农业大国，洪涝灾害一直是影响我国农业生产和人民生命健康安全的头等大事。新中国成立后，毛泽东多次强调保持水土的重要性，指出“必须注意水土保持工作，决不可以因为开荒造成下游地区的水灾”[⑤]。在他的推动下，1956年我国设立了水土保持委员会和专门的黄河中游水土保持委员会，1957年颁布《中华人民共和国水土保持暂行纲要》。不仅如此，毛泽东还非常关注对黄河、长江、淮河、海河等大江大河的治理，力求从根源上解决我国水患问题。新中国成立初期，在抗美援朝和国家财政紧缺情况下，我国先后建成了引黄灌溉济卫工程、治理海河工程、荆江分洪工程、官厅水库工程等四大水利工程。随着社会主义改造的完成，我国治水的规模不断加大，特别是“大跃进”时期和20世纪六七十年代，即使在探索社会主义建设道路过程中出现了严重失误，中国人民在技术设备严重落后的情况下，充分发挥“要高山低头，要河水让路”的奋斗精神，采用简陋工具，用肩挑手扛等方式，依然完成了众多气势恢宏的水利工程[⑥]。

其次，从理性角度看，“变革自然”是依据自然规律合理利用自然以满足人的正常需要。“变革自然”的思想观点强调人对自然“有意识地”支配，通过利用自然资源不断发展生产以满足人民生活和社会主义建设的需要，具有合规律性和合目的性的统一。

一方面，在尊重自然规律的基础上开展社会主义革命和建设。新中国成立后，毛泽东在领导我国开展社会主义建设特别是对治水护林等实际工作的探索中，十分强调对自然规律的认识和掌握，并推动这一思想写进了相关的政策和报告。比如在利用和保护自然资源方面，“必须按照客观规律办事，根据自然资源的特点安排生产”[⑦]；在处理水利问题方面，“必须搞清灾害的成因和特点，研究气象、水文、地形、地质、土壤、泥沙和农作物生长的规律”[⑧]等。不仅如此，毛泽东还提出“因地制宜”的工作原则，比如针对我国开垦荒地的过程中由于盲目放火烧山、毁林开荒等行为造成的严重生态破坏问题，他强调要遵循各地区不同的自然条件进行开荒，合理开发利用土地。如垦荒“必须同保持水土和发展畜牧业的规划相结合，避免水土流失，避免破坏树林和破坏必需的草原”[⑨]；鼓励农民结合当地条件利用山地、荒地发展农林特产；对于不适合耕种的荒地，“普遍进行封山造林、育材”[⑩]，对于适宜种草的，“应该把种草列入绿化规划”[⑪]等。

另一方面，强调自然科学在实现“有意识地”支配自然的过程中所起的重要作用。延安时期，毛泽东就强调自然科学对人类从自然中获取“自由”的重要性[⑫]，要求党员干部必须学习自然科学。新中国成立后，毛泽东进一步把“学点自然科学和技术科学”[⑬]列为领导干部《工作方法六十条（草案）》中的重

① 《毛泽东年谱》第5卷，北京：中央文献出版社，2023年，第570页。
② 顾龙生：《毛泽东经济年谱》，北京：中共中央党校出版社，1993年，第411页。
③ 《毛泽东文集》第7卷，第446页。
④ 《中共中央文件选集（一九四九年十月－一九六六年五月）》第42册，北京：人民出版社，2013年，第86页。
⑤ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第466页。
⑥ 从20世纪50年代的海河拦河大坝合拢工程、黄河三门峡截流工程、丹江口水利枢纽工程，到60、70年代的三门峡水库建设、葛洲坝水利枢纽工程等。（参见《中国共产党一百年大事记（1921年7月－2021年6月）》，北京：人民出版社，2021年，第71页。）
⑦ 《建国以来重要文献选编》第18册，北京：中央文献出版社，1998年，第458页。
⑧ 《中共中央文件选集（一九四九年十月－一九六六年五月）》第42册，第351页。
⑨ 《建国以来重要文献选编》第10册，第645页。
⑩ 《建国以来重要文献选编》第2册，北京：中央文献出版社，1992年，第437页。
⑪ 《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第247页。
⑫ 《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第269页。
⑬ 《建国以来重要文献选编》第11册，第55页。

要一条。不仅如此,他还以身示范,大量阅读相关书籍,并且与钱学森、李四光、竺可桢等相关领域的专家进行交谈学习,尤其对和农业相关的土壤、水文、气象等自然科学知识多有钻研。比如在学习苏联威廉斯的《土壤学》之后,毛泽东结合我国农业生产的实践经验和科技成果提出了“农业八字宪法”①,倡导因地制宜的种田方法。

再次,从生产方式角度看,“变革自然”同社会主义制度联系在一起。在过去生产资料私有制的条件下,统治阶级只会从自身利益出发,不可能从整体利益出发利用和改造自然,自然只是被作为获取财富的对象而任意掠夺。社会主义制度确立后,“变革自然”同社会主义制度联系在一起,在体现人利用和改造自然的计划性的同时,又指向人的解放的价值旨趣。

一方面,人民的解放为正确利用和改造自然提供了重要前提。毛泽东指出,“社会主义不仅从旧社会解放了劳动者和生产资料,也解放了旧社会所无法利用的广大的自然界”②。新中国成立后,人民获得了彻底解放,真正成为了国家主人,这为正确利用和改造自然提供了重要前提。毛泽东曾在视察黄河时谈到乾隆皇帝四次“治黄”不成功,指出“现在解放了,人民当家做主,我们应当领导人民,把黄河故道治好,变害为利”③。不仅如此,随着剥削阶级统治的结束,“人们在生产过程中的同志式的互助合作关系”成为“在生产资料的社会主义所有制基础上必然产生的人和人在生产过程中的新的关系”④。这种新关系不仅增强了劳动群众的主人翁意识,而且在我国各方面条件相对落后的情况下,为战胜恶劣的自然环境、完成发展生产的艰巨任务提供了必要性和可能性。土地革命时期,中国共产党就提出要“普遍组织劳动互助社”⑤;延安时期,毛泽东积极提倡边区的“劳动互助”,并把其看作是“人民群众得到解放的必由之路,由穷苦变富裕的必由之路,也是抗战胜利的必由之路”⑥;新中国成立后,在推进社会主义改造的过程中,人民群众在造林、水土保持等方面的互助合作关系得到了进一步发展,并在利用和改造自然方面取得了很多成绩,仅灌溉耕地面积就“超过了旧中国几千年的积累面积的总和”⑦。

另一方面,社会主义公有制有利于合理地配置和利用自然资源。在生产资料公有制下,“社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质变换”⑧。早在苏维埃时期,中国共产党在《关于土地问题党纲草案的决议》中就规定“一切森林矿产完全归苏维埃国家所有”⑨。新中国成立初颁布的《中华人民共和国土地改革法》进一步规定“大森林、大水利工程、大荒地、大荒山、大盐田和矿山及湖、沼、河、港等,均归国家所有,由人民政府管理经营之”⑩。制定“三五”计划时更是明确提出“要建立、健全自然资源的管理机构,统一管理国家资源”⑪。自然资源公有制有利于在中国共产党领导下进行统一管理,打破资本主义私有制下对自然资源利用的无计划性,比如土地收归国有后,政府可以统一改良农业技术,“所有这些大规模的技术改造,在土地私有制度之下,是不能够实现的”⑫,这在促进农业发展的同时也有利于土地资源的合理利用。对于林木种植,《共同纲领》就提出“保护森林,并有计划地发展林业”⑬的方针,社会主义改造完成后,毛泽东针对林业发展问题提出要进行全面规划,对于大规模

① 即土(土壤)、肥(肥料)、水(水利)、种(种子)、密(密植)、保(植物保护)、管(田间管理)、工(工具改革)八个方面。(参见《建国以来重要文献选编》第 12 册,北京:中央文献出版社,1996 年,第 196 页。)
② 《毛泽东文集》第 6 卷,第 457 页。
③ 《毛泽东传》第 3 册,北京:中央文献出版社,2011 年,第 1061 页。
④ 《艾思奇全书》第 7 卷,北京:人民出版社,2006 年,第 97 页。
⑤ 《建党以来重要文献选编》第 11 册,第 136 页。
⑥ 《毛泽东选集》第 3 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 932 页。
⑦ 《艾思奇全书》第 7 卷,第 90 页。
⑧ 《资本论》第 3 卷,北京:人民出版社,2004 年,第 928 页。
⑨ 《建党以来重要文献选编(1921 – 1949)》第 4 册,北京:中央文献出版社,2011 年,第 664 页。
⑩ 《建党以来重要文献选编(1921 – 1949)》第 1 册,北京:中央文献出版社,1992 年,第 341 页。
⑪ 《建国以来重要文献选编》第 18 册,第 485 页。
⑫ 《建党以来重要文献选编(1921 – 1949)》第 9 册,北京:中央文献出版社,2011 年,第 523 页。
⑬ 《建党以来重要文献选编(1921 – 1949)》第 1 册,第 9 页。

的林木采伐,必须“根据国家和公社的统一计划进行”[①],这对于避免乱采乱伐等行为的发生起着重要的预防作用。

第二,方法论层面,毛泽东生态观以唯物辩证法为指导,坚持统筹兼顾的思想方法和工作方法。

在领导中国革命和建设的过程中,毛泽东多次谈到形而上学方法的危害,新中国成立前后,毛泽东提出了统筹兼顾的思想方法和工作方法。毛泽东生态观中关于统筹兼顾的方法主要体现在以下几个方面:

首先,用全面的观点看问题,坚持综合平衡。我国工业化是在苏联影响下起步的,以优先发展重工业为特征,这在奠定我国工业化基础的同时,其弊端也不断凸显,特别是经过“大跃进”运动,我国国民经济各部门比例出现严重失衡现象。毛泽东在总结经验教训时指出,“搞社会主义建设,很重要的一个问题是综合平衡”[②]。他从社会主义建设全局出发,不仅提出了“工业内部各个部门、各个环节的平衡”“工业和农业的平衡”[③],而且强调农业内部的平衡。但是包括朱迪思·夏皮罗在内的一些学者却以毛泽东这一时期提出的“以粮为纲”口号为由,指出“到处要粮”是导致我国环境退化的“核心动力”[④]。对于这一问题,夏皮罗等学者完全忽视了口号的完整性,毛泽东提出的口号全称是“以粮为纲,全面发展”,即“在发展农业的同时,必须发展林业、牧业、副业、渔业,做到五业并举,全面发展”[⑤]。毛泽东在高度重视粮食生产的同时,也强调“搞生产不要单去突击一项,要多样些”[⑥],他曾用祖宗和儿子的关系比喻农、林、牧三者之间的辩证关系,指出要发展多种经营,农林牧副渔“互相联系,缺一不可”[⑦]。

其次,用联系的观点看问题,坚持综合利用。面对我国工业化进程中经济发展与资源短缺和资源浪费之间的矛盾,毛泽东提出了“综合利用”的辩证思想。一是加强对自然资源的综合利用。1958 年在制定《工作方法六十条(草案)》时,关于社会主义工业工作,毛泽东特别提到“资源综合利用”问题,并在随后的实地调研中多次谈到。比如 2 月在抚顺参观露天煤矿时提出,“煤的综合利用问题要好好研究,这是今后发展的一个重要方向”[⑧],3 月在四川视察隆昌天然气矿时指出,“要破除迷信,解放思想,进一步搞好天然气的综合利用”[⑨],9 月在武汉视察武钢大冶铁矿时强调“要注意矿石的综合利用”[⑩]。随后我国把“煤炭、矿石、木材、石油、炉渣、农副产品的综合利用”[⑪]作为经济工作的重点,并明确提出“发展原材料的综合利用是工业部门的努力方向”[⑫]。二是重视对“废物”的综合利用。社会主义改造时期,我国在推进“增产节约”运动中就涉及对废物的利用问题,比如 1954 年化工局对“天利化工厂硝酸吸收塔冷却及废气回收的经验”[⑬]的总结与推广,随后我国在国民经济计划中明确规定“废料、旧品的收回制度”[⑭]。毛泽东形象把“三废”利用比喻为“打麻将”,“上家不要,下家就要”[⑮],强调从普遍联系的视角对生产过程中资源的利用进行整体考量。在这些原则的指导下,我国各地区各部门积极开展技术革新,加强对废物的综合利用,变废为宝。

再次,用发展的观点看问题,坚持长远和当前相结合。毛泽东十分强调用发展眼光看问题,很早就

---

① 《中共中央文件选集(一九四九年十月－一九六六年五月)》第 30 册,北京:人民出版社,2013 年,第 516 页。
② 《毛泽东文集》第 8 卷,第 73 页。
③ 同上,第 80 页。
④ 对此,何·皮特利用官方数据进行了否定,指出大规模的开荒并未发生在“大跃进”期间和二十世纪六七十年代。
⑤ 参见黄岩:《发展国民经济必须以农业为基础》,《人民日报》1960 年 8 月 2 日。
⑥ 参见程悦长:《难忘的教诲》,《人民日报》1965 年 8 月 14 日。
⑦ 《毛泽东文集》第 8 卷,第 69 页。
⑧ 《毛泽东年谱》第 6 卷,第 300 页。
⑨ 参见唐仁粤:《中国盐业史(地方编)》,北京:人民出版社,1997 年,第 652 页。
⑩ 《毛泽东年谱》第 6 卷,第 447－448 页。
⑪ 《建国以来重要文献选编》第 13 册,北京:中央文献出版社,1996 年,第 363 页。
⑫ 《中共中央文件选集(一九四九年十月－一九六六年五月)》第 33 册,北京:中央文献出版社,2013 年,第 119 页。
⑬ 《中共中央文件选集(一九四九年十月－一九六六年五月)》第 15 册,北京:人民出版社,2013 年,第 49 页。
⑭ 《中共中央文件选集(一九四九年十月－一九六六年五月)》第 17 册,北京:人民出版社,2013 年,第 51 页。
⑮ 《毛泽东年谱》第 7 卷,第 373 页。

认识到利用和改造自然的长期性。延安时期,毛泽东针对陕西“秃山”问题提出要“订一个计划……搞他个十年八年”①。新中国成立后,在植树造林、水土保持、治理黄河等问题上,毛泽东也多次强调要有计划性地长期治理,如指出“绿化,不经过长期的艰苦奋斗,是不可能实现的”②;对于水利问题,他也认为必须做长期打算,“水利要搞八年十年计划,不要说‘三个冬春完成’”③。在坚持长远目标的同时,毛泽东并没有忽视群众的眼前利益,坚持长远和当前相结合。比如在治山治水方面,封山育林被认为是重要措施,但封山并不是机械地封死,而是在解决群众打柴、打草等日常生活问题基础上实行合理的砍伐,“有计划地轮流封山”④,并且依据不同地区的环境条件,大力推进经济林以及其他副业的生产,照顾好群众当前生产和生活需要,实现长远建设与当前利益相结合。

第三,价值观方面,毛泽东生态观坚持人民主体地位,以“服务人民”为根本取向。

在领导中国革命和建设过程中,毛泽东将人民情怀具体化为坚持党的群众路线,反映到生态观方面,集中体现为以“服务人民”为根本取向的生态价值观。

首先,一切为了群众:关注群众的环境利益。良好的生态环境是人民群众生产和生活的必要前提。毛泽东认识到环境的重要性,强调在“必须给人民以看得见的物质福利”⑤的同时,也要关注从生态环境方面去尽力改善人民的生活质量。

把清洁卫生“看作一项重大的政治任务”⑥。毛泽东把卫生工作与人民群众的身体康强、环境清洁等联系起来,强调其“移风易俗、改造世界的意义”⑦。新中国成立后,在毛泽东的领导下,我国开展了以“清洁环境卫生”为中心的卫生运动,包括清除垃圾、处理粪便、捕鼠灭蝇等内容。随后受美国细菌战及国内疫病蔓延的影响,于上世纪五六十年代开展了以“讲卫生、除四害、消灭疾病”为主要内容的爱国卫生运动,并且从中央到地方成立爱国卫生运动委员会,使城乡环境卫生面貌得到了极大改善,创造了新中国的卫生奇迹,人民群众的整体生活质量实现了显著提升。

“要使祖国的河山全部绿化起来”⑧。“绿化”是改善生态环境的重要内容。早在苏维埃时期,毛泽东就开始关注荒山问题,提出要绿化当地的荒山秃岭。新中国成立后,毛泽东发出“绿化祖国”的口号,在《征询对农业十七条的意见》《工作方法六十条(草案)》中把“绿化”列为重要内容之一。他认识到植树造林、美化环境对人民生活发展的重要意义,提出要像资本主义德国一样,做好我国的植树造林规划,实现“到处都很美丽,自然面貌要改变过来”⑨。不仅如此,毛泽东还把“美化我国人民劳动、工作、学习和生活的环境”⑩作为未来新社会的奋斗目标,为实现这个目标,他创造性提出了耕作“三三制”设想,即“全部耕地的三分之一种粮棉等类作物……以其余三分之一种草,三分之一种树,美化全中国”⑪。

关注环境污染和环境保护。随着我国工业化和城镇化的发展,环境污染问题日渐凸显。总体上讲,这一时期的环境污染主要与工业“三废”相关,毛泽东对这一问题的认识也与其联系在一起,他关于综合利用“三废”的思想观点中就体现了对环境污染的关注和防护。1960 年,中共中央在转发《关于工业废水危害情况和加强处理利用报告》的批示中指出工业废水的危害,强调如果处理不当就会造成地下水源污染、影响群众身体健康。1964 年毛泽东在谈到核试验问题时,专门提到其对生态环境的影响,指出要把实验转入地下,“不然污染空气!”⑫1970 年代发生的北京官厅水库、松花江、大连湾等水污染事

① 《毛泽东文集》第 3 卷,北京:人民出版社,1996 年,第 153 页。
② 参见徐有芳:《要使我们祖国的河山全部绿化起来》,《人民日报》1993 年 12 月 20 日。
③ 《毛泽东年谱》第 7 卷,第 373 页。
④ 《建国以来重要文献选编》第 20 册,北京:中央文献出版社,1998 年,第 358 页。
⑤ 《毛泽东文集》第 2 卷,第 467 页。
⑥ 《毛泽东文集》第 6 卷,第 176 页。
⑦ 《毛泽东文集》第 8 卷,第 150 页。
⑧ 《毛泽东论林业》(新编本),第 51 页。
⑨ 同上,第 51 页。
⑩ 同上,第 77 页。
⑪ 同上,第 61 页。
⑫ 《毛泽东年谱》第 8 卷,北京:中央文献出版社,2023 年,第 421 页。

件以及联合国第一届人类环境会议的举行,促成了我国第一次全国环境保护会议的召开。会议制定了《关于保护和改善环境的若干规定》,提出了环境保护的“三十二字方针”,随后又提出了“三同时”政策,颁布了《工业“三废”排放试行标准》等,充分说明以毛泽东同志为核心的党的第一代中央领导集体已经认识到环境污染问题,这既是对“三废”综合利用的延续,又进一步凸显了“环境保护”的新要求。

其次,一切依靠群众:开展广泛的环保动员。在领导中国革命和建设的过程中,毛泽东始终秉持相信群众、依靠群众的思想。在处理人与自然的关系方面,毛泽东对人的主观能动性的强调集中体现在把群众组织起来和动员起来。

号召群众植树造林。在推进林业建设过程中,毛泽东十分强调群众运动所起的作用。土地革命时期,他就提出要发起群众植树运动,“号召农村中每人植树十株”①;抗日战争时期,面对陕甘宁边区的“和尚山”,毛泽东提出“应号召人民植树,在五年至十年内每户至少植活一百株树”②,通过动员群众,积少成多,使“和尚山”长出“头发”;新中国成立后,毛泽东发起了广泛的群众性植树造林运动,指出“发动群众,依靠群众,穷山可以变成富山,恶水可以变成好水”③。

发动群众性爱国卫生运动。毛泽东很早就认识到环境与健康两者之间的关系,提出改善群众的生活环境以减少疾病的发生。针对群众普遍缺乏卫生知识以及存在的不卫生的生活习惯等问题,毛泽东提出“环境卫生,极为重要,一定要使居民养成卫生习惯”④,突出预防为主的原则,强调全民参与的重要性,将其与群众运动紧密结合起来。在 1952 年给第二届全国卫生工作会议题词和 1956 年最高国务会议上针对消灭血吸虫问题的讲话中,毛泽东都提出卫生运动要实行“全民动员”。在毛泽东的领导和号召下,我国开展了一系列群众性的爱国卫生运动,有效改变了群众的生活陋习,良好的卫生习惯得到广泛宣传和推广。

再次,从群众中来、到群众中去:推广先进典型案例。先进典型扎根于基层群众,宣传典型、发挥典型的引领示范作用是贯彻“从群众中来、到群众中去”思想的重要举措。毛泽东高度重视对先进典型的推广,客观上在引导群众正确利用和改造自然方面发挥了重要作用。

树榜样,激励群众“战天斗地”。全国各地涌现出很多通过艰苦奋斗改变恶劣自然条件的典型事迹。比如河南林州农民石玉殿,他带领当地农民克服困难,开荒育苗、嫁接果树,使干旱石质山区披上了绿衣,被评为“全国林业劳动模范”。毛泽东多次接见他,对他的事迹表示充分肯定。

抓典型,鼓励群众“组织起来”。毛泽东强调互助合作在社会主义生产中的重要性,指出“在合作化的基础之上,群众有很大的力量。几千年不能解决的普通的水灾、旱灾问题,可能在几年之内获得解决”⑤。他对于这方面的典型案例非常关注。比如李顺达带领的全国第一个农业劳动互助组,抗日战争时期通过组织合作解决了西沟村的温饱问题。新中国成立后,毛泽东接见了李顺达。在毛泽东的鼓舞下,李顺达互助组在农业生产上取得了突出成就,并被授予“全国丰产模范互助组”称号。

推经验,关注群众生产中的生态环境问题。我国河流众多,是水土流失比较严重的国家,黄河流域作为重灾区,当地群众深受其苦。为解决这一问题,各地群众发明了很多治理措施和方法。比如山西离山县,处于黄河中游,在当地干部带领下制定了水土保持规划,毛泽东在《依靠合作化开展大规模的水土保持工作是完全可能的》一文按语中专门谈道,“离山县委的这个水土保持规划,可以作黄河流域各县以及一切山区做同类规划的参考”⑥,支持并推广他们的做法。再如针对山西大泉山通过治理水土流失由荒山僻壤变为“花果山”的事迹,毛泽东给予高度评价,指出“有了这样一个典型例子,整个华北、西北以及一切有水土流失问题的地方,都可以照样去解决自己的问题了”⑦。

---

① 《毛泽东论林业》(新编本),第 15 页。
② 《毛泽东文集》第 3 卷,第 180 页。
③ 《毛泽东年谱》第 4 卷,北京:中央文献出版社,2023 年,第 621 页。
④ 《毛泽东文集》第 8 卷,第 150 页。
⑤ 《毛泽东文集》第 6 卷,第 451 页。
⑥ 《毛泽东论林业》(新编本),第 31 页。
⑦ 同上,第 32 页。

三、对毛泽东生态观的进一步思考

毛泽东生态观作为特定历史时期的产物，不可避免地带有一定局限性，这就要求我们必须坚持辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论进行分析和评价。

人类文明的成果建立在利用和改造自然的基础上，在一定程度上必然表现出某种“反自然”属性。毛泽东领导时期即是如此。革命战争年代，我国以小农经济为主。新中国成立后，工业化开始起步，虽然经过二十多年的努力建立起独立的比较完整的工业体系，但总体上与西方发达国家相比还有很大差距。当时我国面临的主要矛盾是如何实现从农业国向工业国的跨越式发展以满足人民的物质文化需要，生态环境问题虽然随着追求经济快速增长而有所发生，但并不明显。正如美国学者麦克尼尔指出的，“不管是何种政治系统，从地方到国际所有层级决策者，面对急迫危险（与机会）时都会迅速反应，但面对微妙而渐进的环境困扰时则不然”①。这决定了毛泽东虽然有其较为系统的生态观，但也表现出两个鲜明特征：

第一，从生产力角度出发分析生态环境问题。强调生产力的发展是毛泽东的一贯主张，他在《论联合政府》中指出，“中国一切政党的政策及其实践在中国人民中所表现的作用的好坏、大小，归根到底，看它对于中国人民的生产力的发展是否有帮助及其帮助之大小，看它是束缚生产力的，还是解放生产力的”②。毛泽东生态观以发展经济为主线，比如他关于发展林业和兴修水利等问题的认识，往往与农业生产息息相关，他把“森林的培养”作为“农业的重要部分”③，强调林业的经济价值，指出“林业真是一个大事业，每年为国家创造这么多的财富”④，并提出“兴修水利是保证农业增产的大事”⑤等观点。与保护生态环境相比，很多时候毛泽东的出发点可能更倾向于解决我国的经济发展和群众的基本生存需要问题，当然在客观上也起到了保护生态环境的作用。

第二，缺乏生态文明建设的理论自觉。受制于历史条件，毛泽东生态观主要围绕生态环境问题展开，其认识还处于比较初级的阶段，尚未达到生态文明的认识高度，更不可能从国家战略地位和人类文明新形态的高度去系统推进我国生态文明建设。当然通过前述分析也能看到，毛泽东生态观虽然还达不到建设生态文明的高度，但已经包含着一些可贵的思想观点，比如他从社会主义制度层面对处理人与自然关系的思考，以及他针对中国人民志愿军提出的“爱护朝鲜的一山一水一草一木”⑥等观点，都蕴含着超越国家界限对生态环境问题的认识，对于新时代正确理解以生态文明推动人类命运共同体的构建具有重要启示意义。

总之，由于时代条件制约，毛泽东生态观难免存在着历史局限性，但如果以攻其一点、不及其余的方式得出所谓毛泽东“反自然”的结论，认为其缺乏生态观，不仅有失公允，更是一种非历史的观点。

（责任编辑　司　维）

① ［美］J·R·麦克尼尔：《太阳底下的新鲜事：20 世纪人与环境的全球互动》，李芬芳译，北京：中信出版社，2017 年，第 330 页。
② 《毛泽东选集》第 3 卷，第 1079 页。
③ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 131 页。
④ 《毛泽东论林业》（新编本），第 41 页。
⑤ 《毛泽东文集》第 6 卷，第 451 页。
⑥ 同上，第 130 页。

康德启蒙概念之现代意义

娄振业　刘创馥

【摘要】康德认为启蒙不仅是知识的扩展与进步,更重要的是我们要勇敢运用自己的理性,脱离因懒惰或怯懦而自招的未成熟状态。这对现代社会尤其重要,在资讯超载与假信息泛滥的"后真相时代",许多人容易养成对事实漠不关心的态度,因此有不断再启蒙的必要。本文第一部分厘清康德对理性公共运用的理解以及与他人达成共识的条件,第二部分尝试说明理性要达成共识的三条原则与思维方式,第三部分指出康德的理性公识和启蒙主张,如何对治在"后真相时代"普遍的漠不关心思维态度。

【关键词】启蒙;理性公识;思维态度;后真相时代;信念伦理
中图分类号:B516.31　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000-7660(2024)06-0065-07

作者简介:娄振业,香港大学哲学系助理讲师;
刘创馥,香港中文大学哲学系教授。
基金项目:香港研究资助局资助(CUHK 34000122; 14602024)

一、引　言

启蒙运动之兴起,代表人类由前现代进入现代文明阶段。从当时学人的讨论可见,他们大多已意识到自己处身于历史的新阶段,而且特别关心知识的累积与人类未来发展之关系。[①] 由于当时不同领域已有突破发展,使人能透过了解甚至控制大自然来为人类服务,改善大众的福祉,因此这些学人都对未来的发展相对乐观。[②] 与同时代的学人相比,康德理解的启蒙运动颇为特别。在《什么是启蒙?》(*Was ist Aufklärung*?)一文开首,康德便明确指出:

> **启蒙就是人离开他自己所招致的未成熟状态。未成熟**状态就是缺乏在不受他人指导下运用自己知性(Verstand)的能力;若未成熟的原因不在于缺乏知性,而在于缺乏不受他人指导下运用知性的决心和勇气,则这种未成熟状态是**自招**的。勇于求知(sapere aude)!鼓起勇气运用你**自己的**知性!这就是启蒙的格言。(AA 8: 35-36)[③]

对康德而言,启蒙主要不在于知识的突破或生活的改善,而是整体地朝向永久和平的发展(AA 8: 18-19);但更根本是在于发展个人的理性思考,从本来未成熟的状态,提升至能独立自主运用理性的层次。康德进一步指出,纵使掌握大量知识,但假如缺乏自我反省,那么这还未算得上是启蒙(AA 8: 146ff)。正如卡西勒(Ernst Cassirer)在《启蒙哲学》(*Die Philosophie der Aufklärung*)点出的启蒙运动与思考之间的关系:"事实上,启蒙哲学的基本方向和主要努力,绝不仅限于伴随生命,在反思的镜子捕捉生

① Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 125-167.

② John Robertson, *The Enlightenment: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 49-81.

③ 所有康德的引文由笔者直接译自原文,部份参考李明辉的中译。(参见[德]康德:《康德历史哲学论文集》,李明辉译,台北:联经出版社,2002年。)除《纯粹理性批判》按惯例以"A/B"标示第一版(1781)和第二版(1787)的页数外,康德其他著作以"AA"标示普鲁士皇家学院版全集(Akademie-Ausgabe)的册数与页码。(Immanuel Kant, *Gesammelte Schrift*, ed. by Königlich Preußissche (later German) Akademie der Wissenschaften Berlin, 1900ff.)

命。启蒙哲学更加相信思考的根源自发性;它不仅赋予思考一种事后与模仿的功能,而是一种塑造生命的力量与任务。”[①]同样,康德所主张的启蒙,重心不在于累积知识,而在于改变我们自身对理性的态度,落实追求独立思考的决心。

两百多年后的今天,人类的知识已远超过去,大部份人的生活也有显著改善。于是,不少人有乐观的心态,认为人类已大致上完成启蒙。尤其是通讯科技进步神速,不同类别的信息经由互联网唾手可得,我们难道不是更了解世界,更能可靠地运用理性,并藉此改善人类的福祉吗?然而,放眼世界,人类的理性思考似乎不见得有明显进步,反而有倒退的迹象,这正好体现在近年假信息流行的现象。现今信息流量之巨,变化速度之快,令人往往不容易分辨真假对错,甚至大部份人或多或少有“信息疲劳”的经验,因为要判断海量信息的真假对错不单需要知识和思维能力,而且所要耗用的时间和精神也不菲。信息疲劳令社会大众渐渐不关心信息的真假对错,任由假信息传播,形成所谓“后真相”(post – truth)的时代。借用康德的用语,这种心态可以称为对于真假对错的“漠不关心”(Gleichgültigkeit)态度。在假信息泛滥的年代,康德的启蒙概念更具特殊意义。因为他主张坚持理性思维方式的态度和决心,正可视为纠正漠不关心态度的回应。借用克利福德(William K. Clifford)的说法,康德主张要坚持理性思维,根本上是基于“信念伦理”(the ethics of belief)的道德要求。[②]

本文第一部分简略分析康德的启蒙概念,以及公共领域与思维方式(Denkungsart)之间的关系;第二部分集中处理康德对思维格准(maxim)的讨论,以及思维方式与感受方式(Sinnesart)之区分;第三部分讨论对真假对错漠不关心的心态与假信息泛滥所带来的祸害,由此说明康德启蒙概念的现代意义。

二、理性之公共运用与共识

(一)理性之公共与私下运用

在讨论理性行动者的启蒙条件时,康德提出了理性的公共运用(der öffentliche Gebrauch)与私下运用(der Privatgebrauch)之别。前者是指理性行动者视自己在公共领域(Publikum)作为世界读者的学人(AA 8: 37),自由而公开运用理性于所有事务(AA 8: 36);后者则是指理性行动者在政府部门担任公职,运用理性来执行职务。在论及私下运用理性时,康德并非反对尽忠职守,只是反对不经理性反省而盲目服从的态度。康德主张公开运用理性,抗衡当时公职人员盲目服从的倾向。

康德理解的公共领域是作者与读者之间的沟通领域,而且使用“公共”一词的日常语言背景[③],我们便明白他为何把自由思想与公共领域紧扣在一起。只有在公共的沟通基础之上,作者与读者才能够彼

---

① Ernst Carssirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, p. XII.

② William K. Clifford, “The Ethics of Belief”, *The Ethics of Belief: Essays by William Kingdon Clifford, William James, and A. J. Burger*, ed. by A. J. Burger, California: Cerate Spece Independent Publishing Platform, 2008, pp. 9 – 40.

③ 康德使用“公开”与“私下”区分的意义,可以参考德语 öffentlich、Publikum 等字眼在 18 世纪的使用习惯。(See John C. Laursen, “The Subversive Kant: The Vocabulary of ‘Public’ and ‘Publicity’”, *What is Enlightenment? Eighteenth – Century Answers and Twentieth – Century Questions*, ed. by J. Schmidt, Los Angeles: University of California Press, 1996, pp. 254 – 256.)Publikum 可追溯至拉丁文的 publicus,publicus 在古代有两个意思:第一个意思与 populus 有关,指涉由自然社会发展出来的国家;第二个意思所指的是房屋外的空间,例如剧场、广场等,因而衍生了指称一般公共空间之意。至于公私之别,则可追溯至罗马哲学家西塞罗(Cicero)的 ius publicum 与 ius privatum 区分,前者是指由国家通过的公共法律,后者则指私人建立的契约、个人财产等私人权利。西塞罗也称地方司法权为 imperium publicum、clementia publica 或 servus publicus,由此把 publicus 一字很大程度上与国家权力相关联。虽然如此,publicus 仍保留社会大众参与的意义,如 lux publica(阳光)、dies publica(节日)、verba publica(日常语言)。(See Lucian Hölscher, “Öffentlichkeit”, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch – sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, ed. by O. Brunner, W. Conze, and R. Koselleck, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1978, p. 420.)到了 16 世纪,publicus 的字义开始收窄,当时使用拉丁文的法律学人把 publicus 只用来指称国家。由 publicus 引申的德文 öffentlich,也变成国家(staatlich)的同义词。至 18 世纪,公共领域等同于国家的想法已广为社会所接受。从当时泽德尔(Johann Heinrich Zedler)编辑的《科学与艺术通用大词典》(*Gröoes vollständiges Universal – Lexicon aller Wissenschaften und Künste*)如何定义“公共人物”(öffentliche Personen),我们便知它已完全等同于政府职员的意思。(See Johann Heinrich Zedler, *Groβes vollständiges Universal – Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 1731 – 1754, p. 293, http://www.zedler – lexikon.de/)相对于这个使用 öffentlich、Publikum 传统,康德把字词的公共意义与启蒙概念连结一起,可谓别具一格。

此讨论、批评和修正主张。这种讨论、批评和修正之所以可能,就必须预设作者与读者有自由思想。因为每个理性行动者都是有限存在,其认知和道德判断都不可能完美,所以才需要讨论、批评和修正,以获得更准确可靠的判断。因此,我们不应预设自己的想法已达完美,拒绝与别人沟通,否则只会陷入封闭的思维。要摆脱封闭思维,就需要承认自己的限制,确立思想的自由,由此才能建立开放的思维。简言之,修正除了自我反省外,也须要参考别人之批评。所以按康德,凡剥夺理性行动者于公共领域沟通意见的权利,也等同于剥夺众多理性行动者思想的自由。(AA 8: 144)

与之相比,私下运用理性所强调的是理性行动者的身份,这限制了理性的使用范围。换言之,行动者因为其特殊的身份,例如教会教士、学校老师、军队教官,并不需要反省执行政策或发表言论的合理性,也不需要与大众沟通,接受批评和指正,而只须运用理性来完成其职务便可。所以康德明确指出,虽然私下运用理性并不一定妨碍启蒙,但由于这种理性运用始终受其特殊身份的限制,并不有助于大众启蒙(AA 8: 37)。值得注意的是,康德强调,纵使我们担任上述的特殊身份,但仍不妨碍我们视自己为世界公民的一员,以学者的身份进行理性思维,并通过书写向公众发表意见(AA 8: 37)。换言之,只有视自己为普遍的世界公民,才不受自己特殊身份的限制,只有这样公开运用理性才是启蒙之路。

(二)公识与私识

康德对公共领域的讨论,明显已涉及交互主体性(Intersubjectivity)。[①] 然而,康德按其超验哲学的一贯理路,从单一主体理性内部出发,按理性的思维方式(AA 8: 36),寻找正确思考的规范原则,但由于这些思维原则,除了关于理性行动者的自我反省,同时预设其他理性行动者能遵守同样的规范,从而构成康德主张的"共识"(*sensus communis*)[②],因此也牵涉交互主体性的互动。按康德关于高等认知能力的三分法,思维方式属于判断力;再按其判断力的二分法,思维方式并非属于建构判断力(bestimmende Urteilskraft),而是属于反省判断力(reflektierende Urteilskraft)的一种。

基于公共空间为众多理性行动者沟通的领域,这里涉及所谓共识的问题。在《判断力批判》第 40 节,康德讨论美感与共识之间的关系,也论及思维方式的三条格准。首先要处理共识概念。康德提出:

> 所谓的**共识**必须理解为**共同**感官之理念(die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes),也即在自身反省时能(先验地)考虑到每人于思考中表象方式的判断能力,犹如(gleichsam)把自己的判断提交给整体人类理性(die gesammte Menschenvernunft),从而避免来自主观的私人条件(这些条件很容易被误认为客观的)对判断有不利影响的幻相。(AA 5: 293)

鄂兰(Hannah Arendt)对这一节的解释,颇为值得注意。她认为由于康德讨论的思维方式归于美感判断,而思维方式又与认知判断普遍性有关,于是美感之共识便成为公共运用理性的基础。[③] 然而,这种解释忽略了康德对共识的内在区分。从康德对共识的解释可见,共识有感受与理性之分。在《判断力批判》第 20 节正文、第 40 节的注释,康德清楚指出,虽然美感与思维方式都属共识,但两者仍有区别,并将前者描述为美感共识(*sensus communis aestheticus*)、后者为逻辑共识(*sensus communis logicus*)(AA 5: 238, 295)。[④] 按康德对美感的讨论,美感是不涉及概念的和谐情感,与涉及概念的逻辑共识并非同一层次,所以思维方式应属于逻辑共识,认知判断的普遍传递也应归入这一层的共识,而非美感共识。

上文已讨论过康德讨论的共识与理性行动者私下运用逻辑之条件对扬,即与所谓"私识"(sensus privatus)对扬。康德在《实用人类学》(*Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*)中这样解释:

---

① 论及公共领域,当代哲学家哈贝马斯(Jürgen Habermas)的沟通理论最为重要,这理论由交互主体之间入手建立沟通规则。(See Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.)

② 学界一般把 *sensus communis* 译为"共感",因为在讨论美感时,康德主张审美判断可视为共同的美感感受。但当 *sensus communis* 用来指称理性行动者共同的知性运用时,"共感"并非最佳翻译,因为知性运用范畴来作判断,并非有关行动者的感受,而是一种认知活动。本文讨论的是康德理解众多理性行动者共同作认知活动的问题,所以把 *sensus communis* 译为"共识",以表示共同认识之意。

③ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, pp. 70 – 75, 121 – 123.

④ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 144 – 159.

精神错乱的唯一普遍特征,就是失去**共识**(Gemeinsinn/*sensus communis*),取而代之的是**逻辑上的私识**(logischer Eigensinn/*sensus privatus*),例如一个人在清晰的日光下,看见桌上点燃的灯,但旁边其他人却看不到,或者听到旁人听不到的声音。因为这是用来检验我们判断是否正确、以至于我们知性是否健全的主观而必要的试金石。我们必须把我们的知性与**他人的知性**比较,而不是**孤立地**使用自己的知性,并以我们私人的想象当作**公共**判断。(AA 7: 219; cf. AA 9: 57)

康德认为,共识是用来检视个别判断是否符合经验的标准。这个标准引申的意义在于,以他人的理性判断来助证自己的理性判断。按康德,理性行动者的理解能力有沟通功能(mitteilend/*communicatio*),必须考虑其他行动者的判断(AA 24:178 – 179)。换言之,所谓理性判断,不仅要与自己的理性相符而有效(gültig),也要与他人的理性相符,构成公共判断。反过来说,共识可视为制约不合理私识的条件,由此才可避免逻辑自我中心主义(der logische Egoismus)的独断错误(AA 24: 151, 178; AA 9: 57)。[①] 那么,究竟理性行动者需要遵守什么思维规则,才有可能达至有效的沟通?

三、理性思维的格准与方式

(一)三条思维格准

康德论及共识后,便列出三条思维格准,作为理性共识的基本原则。这三条思维方式的格准,分别对应高等认知能力之三分,即知性、判断力和理性(AA 5: 295)。由于这三条格准不是直接处理经验对象,而是规范高等认知能力的运用,所以它们可理解为二阶原则(second order principles),以规范理性行动者应如何正确运用高等认知能力,以至如何合理地自我反省。[②] 按不同的文献,康德对这三条思维格准有不同的解释,可以归纳如下:

第一条格准是"自己思考"(Selbstdenken),康德称之为"无偏见思维方式之格准"(AA 5: 294)。这条格准与启蒙直接有关,甚至是真理的最高试金石(AA 8: 146; AA 25: 1481)。按康德,理性应是自律和主动的,但若理性服从他律(Heteronomie)就会沦为被动并导致偏见(AA 5: 294)。我们可以参考康德在道德哲学讨论"自律"与"他律"之别。自律是指实践理性完全自发,充分地支配行动者的动机与行为;而他律是指实践理性虽然仍有自发性,但并非完全决定行动者的动机,而是接受感性对象成为动机,影响其决定及行动。[③] 按此理解,理性之自律是指,理性能充份自我支配,只接受理据充份的判断;而所谓理性之他律是指,虽然理性仍有自发性,但轻易接受理据不充份的判断。例如康德指出,如果我们思考自然规则时并非以知性为基础,就会导致迷信。康德在《学院之争》(*Der Streit der Fakultäten*)进一步解释:"**迷信**是指对那些被认为是非自然方式发生的事情,比对那些可以用自然规律解释的事情(无论在物理上还是道德上)投入更大的信任。"(AA 7: 65ff)换言之,迷信就是指理性行动者误以为,我们可以不受知性原则规范,而轻易接受、满足于没有充份理据的方式来理解世界。康德针对的是,以非经验模式例如奇迹之类的解释,取代时空、范畴等有普遍有效性的超验认知原则,去理解自然现象。[④] 我们要**主动**运用理性反省,遵从普遍有效的理性原则,才能从迷信解放出来,因此康德也称这条格准为**已启蒙的**思维方式(AA 5: 294; AA 9: 57; AA 8: 146ff)。由于这条格准的重点在于撇除成见和偏见,并非主张我们积极地接受某一个特定的观点,所以康德也称之为消极的(negative)或者无强制的思维方式(die zwangsfreie Denkungsart)(AA 7: 228)。

第二条格准是"站在他人角度的思考"(an der Stelle jedes andern denken)。如果理性行动者只按第一条格准思考,只能称为"狭隘的思考方式"(eingeschränkte Denkungsart)。虽然个人的理性理论上可判断证据是否合适,但这尚未能保证这些理据能与其他行动者的判断相符。正如上述论及理性的沟通功

① 虽然共识与私识之区分的公开运用与私下运用理性之区分有关,但这两个区分并不一样。前者的区分在于说明理性行动者运用认知规则时,是否与其他理性行动者的判断相符;而后者的区分在于说明理性行动者的身份是否限制他运用理性的自由。

② Alix Cohen, "Kant on the Ethics of Belief", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2014 (11), p. 319.

③ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 85 – 106.

④ Henry E. Allison, "Kant's Conception of *Aufklärung*", *Essays on Kant*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 234.

能,当某人提出论证的同时,理性也必须考虑其他理性行动者是否接受该论证,因此康德提出的第二条格准也称为"扩展的思维方式"(erweiterte Denkungsart)(AA 5:295; AA 9:57),意即站在他人的立场或设身处地去思考自己的想法是否有普遍性(AA 5:295)。因为每个行动者都是有限存在,自有其特定的文化和社会背景,所以每个人必然会有某些思考的盲点。然而,当我们尝试离开自己的特定背景,并以其他行动者的文化背景参与检讨论证时,我们便较容易克服各种思考的盲点。由此可见,虽然所有理性行动者的思维都涉及同一套规则,但理性在特定的时空运作起来,可能有不同的思考成果。我们能以愈多不同行动者的角度来思考自身的论证,就愈有可能发现和克服更多盲点。由于这条思考格准要求理性行动者主动从他人的角度思考,相比第一条格准更为积极,所以康德称之为"自由地适应他人观念之思维方式"(die liberale sich den Begriffen Anderer bequemenden Denkungsart)(AA 7:228-229)。

第三条格准是"任何时候都与自己保持一致的思考"(jederzeit mit sich selbst einstimmig denken)。这条格准强调自身思维的逻辑一致性,也称为前后一致的思维方式(die konsequente [folgerechte] Denkungsart)(AA 5:295; AA 7:228; AA 9:57)。按康德,实行这条格准是最难的,因为这等于理性行动者要同时实行上述两条思维格准,既要反省自身的想法是否犯了前后不一致的谬误,又要从他人的角度检视信念的一致性。其实,要考察行动者众多的信念是否前后一致,理应并不困难,理论上有思考训练的行动者都有可能做到。然而,这条格准真正的难处在于,当理性行动者发现自己的信念前后不一时,他是否愿意修改以达到一致性,甚至一生坚持追求这种一致性。当行动者发现自己的主张有矛盾,他便需要修改甚至放弃长期以来已接受的信念。这种反省活动很大程度又会影响到建基于这些信念之上的自我认同。因此可以说,第三条格准所要求的反省程度,不单比前两条格准更为深入,甚至是最彻底的自我反省;但也因这种自我反省最为彻底,令不少人却步,以至于要行动者接受这条格准变得非常困难。

从上述讨论可见,康德强调理性的自律和自我反省。正如康德道德哲学中"自律"与"他律"的二分,康德明显要求思维和理性须要达成"自律",避免"他律"所导致的种种偏见。事实上,观点来自他人或自己都不是问题所在,关键在于自己需要主动运用理性去反省,判断有没有足够的理据去证立那些观点和信念。"运用自身的理性,无非是在所有应当接受的事情上问自己:是否认为有可能将接受某些事情的理由,或者从所接受的事情中得出的规则,作为自己理性使用的普遍原则"。(AA 8:146ff)我们反省自身的想法,同时也要站在其他理性行动者的角度去评价自己的观点,才可避免独断的想法。可见,康德虽然强调启蒙作为独立的思考,但这仍然需要考虑他人的观点,修正自己的主张,并保持开放的态度。若我们能避免只按"私识"去思考,遵从理性思维的三条格准,就不会落入伽达玛(Hans-Georg Gadamer)所批评的情况,让启蒙沦为以某种先见对抗另一种先见的独断封闭立场。①

上述思维格准虽然是规范正确思考的原则,但理性行动者绝对有可能不遵守它们(AA 24:160)。康德认为,这主要是因为我们缺乏决心与勇气,不愿在没有他人指导下运用知性。或者说,大多数人的心态是怯懦和懒惰的,乐于享受不成熟状态的舒适,所有事都由其他人代劳(AA 8:35)。换言之,这种自己放弃自主而惯于由他人引导的习惯,就是启蒙的障碍。在其他文献,康德把这种倾向称为"感受方式"(Sinnesart)(AA 8:41),与思维方式(Denkungsart)对扬,这对区分也涉及行动者的意志状态(AA 5:34 71)。以下我们会讨论康德如何对扬这两种方式,以及思维方式与意志之间的关系。

(二)思维与感受方式

在《实用人类学》,康德主张按理性行动者的意欲能力,把性格(Character)概念分为三部分:先天的倾向、性情脾气、思维方式(AA 7:285)。康德对理性行动者的性格和感受方式之间的关系的解释是:

如果在这一名称[性格]下,总体上理解为可以确定某人将会表现出某种行为,不论是好的还是坏的,那么通常会附加说明:他具有**这种**或**那种**性格,而这个表达指的是**感受方式**。然而,拥有性格本身意味着意志的某种特性,根据这种特性,主体将自己约束于由自己的理性不可更改地规定的特定实践原则……这并不取决于自然赋予人什么,而在于**人自己成就**了什么;因为前者属于气质(主体在其中大多是

① Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised edition, trans. and ed. by J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York: Bloomsbury Academic, 2004, pp. 272-273.

被动的),只有后者才表明他拥有性格。(AA 7: 292)

可见,感受方式意义的性格,指涉的是行动者的意志作为经验事实的状态。然而康德认为,感受方式只显示理性行动者的思考如何被动地受到影响。与之相反,思维方式则是理性完全主动选择实践原则的产物。"性格正是思维方式的根源。"(AA 7: 293)所以是否选择理性思维方式的问题,就等同于实践理性是否接受这三条思考格准的问题。按此理解,要实践理性接受思维的格准,重点在于如何培养求真的意志。康德在《道德形上学》(*Die Metaphysik der Sitten*)解释道:

实验意义的(技术意义的)方法培养德性是,教师以身作则(成为模范)的**好**榜样,也是**警示**他人的例子。因为对于尚未受教育之人,模仿是第一次的决定意志接受格准,之后他便为自己决定。养成或戒除习惯,正是反复满足而奠定持久之倾向(Neigung),并不依赖格准;这是感受方式之机制,而非思维方式之原则(当中,学会之后的**忘记**(Verlernen)比**学会**(Erlernen)更难)。(AA 6: 479)

所谓道德意义的感受方式,就是透过重复模仿的经验事实,例如透过行为榜样与教训,告诉行动者什么是善恶对错,从而使行动者把价值观内在化。康德指出,这种机制对缺乏教养之人有一定作用,因为可以形成某种习惯;但对已受教养之人却不一定有同样作用,因为他们理应能主动自我反省,能提出理据来判断某些格准是否合理,而不需要内化机制。若透过内化机制养成习惯,反而使行动者懒于思考,变得顺从习惯而处于被动状态。所以康德才说,忘记比学会更难。按康德的说法,"唯一统合的方法就是,革命在思维方式是必要之事,但逐步改革在感受方式(而这正是阻碍思维方式的东西)也是必须的,因此这也是人能做到的"(AA 6: 47)。换言之,我们一方面要摆脱惯于依赖感性方式的被动思考,另一方面应往启蒙所提倡的主动思考方向努力。配合上述的讨论,我们便明白所谓思考革命的意义,这就是要求理性行动者,要完全放弃既有的格准,接受另一组新的格准,即康德主张的启蒙三条思维格准。然而,这种思考的重新导向绝非易事。理性行动者并非那么容易放弃感受方式的格准,因为这些格准既已长期存在,甚至有强烈的情感寄托,成了根深蒂固的习惯,很难被改变。

四、漠不关心与理性思维之颠倒

从历史发展来看,启蒙运动一直遇到很多挑战,近年假信息流行就是最好的例子。发放假信息自古有之,当然不是新鲜事,但近年假信息流行的情况似乎更为严重,影响更为广泛。这明显与互联网促成的信息爆炸有关。社会大众更易获得信息,但并不代表我们比古人更谨慎地面对信息。正因为信息爆炸,不容易分辨真假,往往令人出现信息疲劳,因而不少人被动接受,轻易信以为真。尤有甚者,很多人以漠不关心的心态面对信息。严格而言,轻易接受假信息与漠不关心的心态,仍有差别。前者是把信息误以为真,是一种认知错误;后者却认为对错完全不重要,甚至没有真假可言。用康德的说法,认知者以给予赞同(das Geben des Beifalls)或撤回赞同(die Entziehung des Beifalls)的方式表达认知态度,而漠不关心则是保留赞同(die Zurückhaltung des Beifalls)或者推迟判断(suspendiren Judicium)(AA 24: 155 – 156)。[①] 在适当时候,尤其是当有关事情根本没有充足资料和证据时,暂时推迟判断或保留赞同当然无可指责,甚至是最合适的态度;但当人们把这种态度视为一种超然的心态,不认真对待任何资料和证据,认为任何说法和判断都没差别,轻蔑启蒙的求真精神的时候,这种漠不关心的态度为祸甚深。

对于漠不关心真假对错,我们可以参考法兰克福(Harry Frankfurt)《论屁话》(*On Bullshit*)的分析。很多人会以为,说谎与屁话都是同一类,都打算骗人,但法兰克福指出,两者仍有很大分别:

说谎者和说实话的人可以说是在同一个游戏中对立两边。每个人都根据他对事实的理解来做出反应,尽管一方的反应是由真理的权威指导,而另一方则藐视这种权威并拒绝满足其要求。而说屁话者则完全无视这些要求。他不像说谎者那样拒绝真理的权威并与之对立。说屁话者根本不关注真理。正因如此,说屁话比说谎更是对真相的更大威胁。[②]

① 康德也曾以用量化方式说明这三种态度,分别以正、负值对应赞同与不赞同,以零对应保留赞同或推迟判断(AA 24: 156)。

② Harry Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 15.

我们指称某人说谎,必然要假定说谎者知道真相,并透过假的言论内容误导别人。无论他是否承认说谎,至少显示真假对错标准仍然重要。正如我们尝试分辨信息的真假,这表示真假标准仍然重要,至于能否成功判断真假却是另一问题。然而,本着漠不关心真假对错的心态,信息是真是假已经不重要。听者会认为,言论反正只是一种屁话,没有甚么大不了。说者制造屁话,也不关心其言论之真假;他只关心其言论,是否达到其目的。① 换言之,屁话只是用来实现说者目的之策略,根本不需要传达任何真假对错的理解。正如上述引文所言,屁话的流行比谎言更严重威胁真相,反正信息真也好假也好,没甚么大不了。这种心态无疑也有助于说谎者制造谎言,操控社会大众。

为何人会接受漠不关心真假对错的心态?对此,康德提供了两个解释。第一个解释涉及心灵疲劳。在《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)第一版序言,康德指出长期的形上学争论没有任何结论,难免令人误以为所有哲学讨论都是徒劳无功的,继而接受漠不关心真假对错的心态,甚至形成一股风气(A X)。② 第二个解释指出一种"理性懒惰"的态度:"保留赞同,也即从未下定决心的倾向,实际上只不过是一种懒惰的怀疑、一种懒惰的怀疑癖,或者至少是通往这条路的途径。"(AA 24: 160)简言之,康德认为理性也会有惰性,有不愿思考的时候。③

事实上,我们经常都有保留赞同的情况出现,但这不一定反映上述的漠不关心态度。例如,我们会遇到论证不强、证据不足的情况,因而按下不表,这种情况显然不能与漠不关心等量齐观。康德解释说:"暂缓(suspensio)只是为了在没有充分理由之前不接受任何东西,但这并不意味着要完全放弃对某事情或某认知最终达到完全确定性的所有希望。"(AA 24: 161)按康德的解释,保留赞同的判断可以分为两类:第一类是丝毫不关心真假对错,第二类是因为证据不足而按下不表,等待充分的证据再做出可靠的判断。后者才是认真关心真假对错的应有态度,不应该在证据不足的情况下轻率判断,而前者则是真正威胁真假对错的思想。漠不关心真假对错的心态之所以出现,主要是因为我们理性的懒惰,拒绝和放弃判断,颠倒了理性思维的首要要求。

如果我们能唤醒理性行动者的求真态度,就能自觉到理性思维的重要性,决心接纳理性思维的格准成为行动者指导原则。这种要求理性行动者要有决心、勇气,接受理性思维格准的"信念伦理",正是行动者求真的实践义务。正如康德一再指出的,"人内心最重要的革命便是:'摆脱自招的不成熟状态'"(AA 7: 229; cf. AA 8: 35)。康德使用"革命"一词,就是要求思考重新导向,类似于他在宗教哲学讨论的"重生"(Wiedergeburt)概念。所谓重生,当然不是指生理意义的再生,而是指行动者的道德动机和行动的重新导向(AA 6: 47)。其中的关键在于理性行动者的"心态"(Gesinnung)。按康德,心态就是一种格准,可说是格准之格准(AA 6: 20)。换言之,格准可分为第一阶与第二阶,前者受后者管理;心态就是第二阶格准,用以规范第一阶的各种思维格准。④

因此,若我们要评估一个理性行动者有否接受启蒙,就要判断他的心态有没有彻底改变,是否放弃漠不关心的态度,关心事物的真相,确立追求理性思维的意志。理性行动者是否接受这些思维格准,关键在于我们的实践理性是否愿意从根本上改变思维方式,层层自我反省根深蒂固的想法,同时也要从别人的角度考虑自身的信念,互相讨论、批评和修正。因此,我们面对漠不关心心态的关键在于克服理性的懒惰,积极培养追求真理和正确判断的决心。透过不断的自我反省和设身处地的思考,我们才可以确保自己的信念和判断符合理性的最高标准,走出不成熟的思维状态,向启蒙迈进。

(责任编辑　行　之)

---

① Harry Frankfurt, *On Bullshit*, p. 14.

② 康德针对漠不关心的风气,指涉当时的通俗启蒙哲学(popular Enlightenment philosophy),例如加尔维(Christian Garve)、门德尔逊(Moses Mendelssohn)等。他们处理哲学问题时,大多诉诸于常识而非严格论证,拒绝认真检视形上学问题,甚至鄙视这些方法。

③ 在《纯粹理性批判》的"论纯粹理性理念的轨约使用"一节,康德使用"理性懒惰"(ignava ratio)来解释理性神学问题。理性行动者错误地使用最高存在的概念,形成建构判断而非轨约判断,意图由此解释整个自然世界,那么理性便可停止追寻现象背后的众多因果关系。(A 689/B 717; A 773/B 801)

④ Alison Hills, "*Gesinnung*, Responsibility, Moral Worth, and Character", *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide*, ed by G. E. Michalson, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 82.

重思康德的客观演绎和主观演绎

宋　博

【摘要】为了澄明先验演绎中的晦暗之处，康德在《纯粹理性批判》A 版的序言中引入客观演绎和主观演绎这一著名区分。但是，这一区分在学界中引发了修正性解读和正统性解读之间的长久对立。本文指出，修正性解读付出了偏离康德文本的代价，却未能获得预期的诠释成果；而现有的正统性解读虽然忠实于康德文本，却未能对其进行贯通性的哲学辩护。本文将发展一种全新版本的正统性解读，按照这一解读，客观演绎和主观演绎与其说是关乎客体和主体两个侧面，不如说是关乎“其然”和“其所以然”两个层次，而它们又分别对应了康德的“两构件论”和“三来源论”这两个认识论层次。

【关键词】康德；客观演绎；主观演绎；知性；认识来源
中图分类号：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660(2024)06－0072－09

作者简介：宋　博，(北京 100088)中国政法大学人文学院哲学系副教授。
基金项目：中国政法大学青年教师学术创新团队支持计划资助

先验演绎是《纯粹理性批判》中最重要、最艰深的部分之一。[①] 在 1781《纯粹理性批判》的序言中，康德如此自陈：“对于探究我们称之为知性的能力、同时规定其应用的规则和界限来说，我不知道还有什么研究比我在题为纯粹知性概念的演绎的先验分析论第二章中所做出的研究更为重要的了。”“但是，这一颇具深度的考察具有两个侧面(Seiten)。”(A xvi)由此，康德引入了客观演绎和主观演绎的著名区分，并在此后的文本中对此做出详尽论述。可以预期的是，康德引入这对区分的意图在于对先验演绎的晦暗之处予以照明。但是，这一本当为先验演绎提供助益的概念工具却引起一桩聚讼纷纭的学术公案。早在 20 世纪初，斯密(N. K. Smith)就认为“对此康德的研究者采取了非常不同的看法”。[②] 到 20 世纪末，事情似乎也没有任何改变；卡尔(W. Carl)仍然裁断，康德关于主观演绎和客观演绎的区分引发了“无尽的争议和混乱”。[③]

有应于此，本文将为客观演绎和主观演绎发展一种全新版本的正统性解读。本文将由六节构成：第一节对现有的学术观点进行全面总结，并区分正统性解读和修正性解读；第二、三节分别对正统性解读进行文本上的辩护，并对以斯密和帕顿(H. J. Paton)为代表的修正性解读进行内在批判；第四节将指出现有正统性解读的不足，并发展一种新的正统性解读；第五、六节将论证主观演绎和客观演绎分属不同的问题层次，并且二者取用康德认识论中不同的理论资源，因而彼此可以严格区分。

一、何为客观演绎和主观演绎之不可假定

客观演绎和主观演绎对理解两版先验演绎的主题和结构都有巨大影响。在 A 版演绎中，客观演绎

① 所有康德著作参考科学院版(I. Kant, *Kant's Gesammelte Schriften*, Vol. 1－29, Berlin: De Gruyter, 1900.)《纯粹理性批判》的引用按照标准的 A/B 版和页码(如 Axxx/Bxxx)，其他康德著作的引用按照科学院版的卷数和页码引用(如 AA x:xx)。中译文参考李秋零编译的《康德著作全集》，在术语上或略有改动。(参见[德]康德：《康德著作全集》，李秋零编译，北京：中国人民大学出版社，2007 年。)所引用的文献未能收录在以上康德著述和其他作者的著述暂由笔者译出。

② N. K. Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, New York: Palgrave Macmillan, [1923]2003, p. 235.

③ W. Carl, *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992, S. 44.

和主观演绎的区分在解读中一直占据中心地位。在 B 版演绎中,虽然亨利希(Dieter Henrich)重新设立了“一证两步”的新议程,但如果这一新议程被准确理解,它其实可以成为在客观演绎和主观演绎框架内的一个具体安排。①

在许多专业类文献中,一些康德学者会不加限定或说明地使用客观演绎和主观演绎这对概念,仿佛这一区分的指向是一个不言自明的事实。一些国内学者又常将斯密或帕顿的相关学说奉为圭臬,仿佛他们的看法是不受挑战的共识。但上述假定完全低估了与这一问题相关争议的复杂性,也忽略了庞杂细节背后的真正分歧。我们可以先看康德的相关论述,并将其核心文本摘录如下:

但是,这一颇具深度的考察具有两个侧面(Seiten)。一个侧面与纯粹知性的对象相关,应当阐明和解释知性的先天概念的客体有效性;正因为此,它也在本质上属于我的目的。另一个侧面则旨在于考察纯粹知性自身,探讨它的可能性和它本身所依据的种种认识力,因而是在主观的关系中考察它……主要问题始终依然是:知性和理性脱离一切经验能够认识何者和何许?而不是思想的能力自身是如何可能的?鉴于这一点,我必须预先提醒读者:即使我的主观演绎不能对读者产生我所期望的全部说服力,但我在这里给予优先关注的客观演绎会获得其全部力量,对此必要时单是第 92 到 93 页所说的就能是充分的。(A xvi – xvii)

学界习惯上将先验演绎的两个侧面称为客观演绎和主观演绎。康德在此做出了若干基本规定,其中有两个与本文直接相关。(1)关于本性的内涵性规定:客观演绎关乎的题材是“纯粹知性的对象”即客体,而主观演绎关乎的题材则是“纯粹知性自身”即主体。(2)关于范围的外延性规定:客观演绎位于 A92 – 93。据此,我们可以推知主观演绎的范围应当在 A 版演绎的第二、三节(A95 – 130)。②

尽管康德对客观演绎和主观演绎有较明确的说明,但各种文献关于这一划分仍然莫衷一是,其中的代表性意见可呈现如下③:

文本数据	先验演绎过渡	A 版演绎主体		B 版演绎主体	
代表看法	第一节/A92 – 93	第二节	第三节	§15 到 §20	§21 到 §26
艾德曼 1878	客观演绎	主观演绎	客观演绎	——	——
里尔 1908	——	主观演绎	主观演绎	客观演绎	客观演绎
斯密 1923	——	客观/主观演绎	客观/主观演绎	客观演绎	客观演绎
帕顿 1936	客观演绎	客观/主观演绎	客观/主观演绎	客观演绎	主观演绎
沃尔夫 1963	——	主观 – 客观演绎	客观演绎	客观演绎	客观演绎
鲍姆 1986	客观演绎	——	——	主观演绎	主观演绎
卡尔 1991	客观演绎	主观演绎	主观演绎	——	——
哈格 2007	客观演绎	主观演绎	主观演绎	主观演绎	主观演绎
莫莱多 2015	——	主观演绎	主观演绎	——	——
杨、邓 2001	——	主观 – 客观演绎	客观演绎	客观演绎	客观 – 主观演绎

从上表可以发现,每位学者都自成一说,加总起来甚至有不下十种说法。④ 而且两版演绎的每个主

① See Dieter Henrich, “The Proof – structure of Kant's Transcendental Deduction”, *The Review of Metaphysics* (4), 1969. 关于融合客观/主观演绎和“一证两步”的一个尝试参见 M. Baum, *Deduction und Beweis in Kant's Transzendental – Philosophie*, Königstein: Athenäum Verlag, 1986, S. 12, 64.

② 虽然客观演绎和主观演绎之分出现在 A 版序言,但由于其所指的客观演绎也保留在 B 版演绎,因此有人认为上述结论也可以推广到 B 版演绎之中。

③ 其中,“客观/主观演绎”表示两者兼有,未做区分;“主观 – 客观演绎”和“客观 – 主观演绎”表示不仅两者兼有,且有先后次序;横线表示对此没有发表看法,或否认它属于演绎自身。

④ 卡尔对此前文献进行了一个较为全面的回顾。(See W. Carl, *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, pp. 48 – 51.)本文对两部战前德语文献艾德曼 *Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*(1878)和里尔 *Der Philosophische Kritizismus*(1908)的总结转引自卡尔。但卡尔的回顾并没有涵盖斯密的复杂立场,在时间上也不可能顾及其发表之后的众多文献。本文将在此有所增益。

体部分都几乎穷尽了客观演绎、主观演绎、兼具客观和主观演绎这三种诠释可能性。笔者认为,按照是否修正康德对客观演绎的外延性规定,这些看法可以划分为正统性解读和修正性解读两大阵营,而这二者之间的分歧才是表面上无尽争议背后的主要矛盾。修正性解读(the revisional interpretation)修正了康德关于客观演绎位置(A92 – 93)的陈述。它虽名为修正,但由来已久,至少可以追溯到 19 世纪晚期的德语文献。修正性解读的代表包含但不限于德语文献中的艾德曼(B. Erdmann)、里尔(A. Rhiel)以及晚近的莫莱多(F. Moledo)①,英语文献中的斯密、帕顿、沃尔夫(R. P. Wolff)②,汉语文献中的杨祖陶和邓晓芒③。正统性解读(the orthodox interpretation)之所以是正统的,不在于它有更悠久的历史或更显赫的地位,而在于它严格地基于康德关于客观演绎位置(A92 – 93)的陈述。其代表主要为德国学者,包括鲍姆(M. Baum)、卡尔(W. Carl)、弗斯特(E. Förster)和哈格(J. Haag)等人。④ 此外,美国学者范·克雷夫(J. Van Cleve)、埃里森(H. E. Allison)也是其中代表。⑤

基于对各家观点的全面总结和基本划分,本文认为在康德文献中并不存在关于何为客观演绎和主观演绎的共识,而且正统性解读和修正性解读之间是对立的。因此,在进一步认真研究之前,我们不可假定这一区分的外延和内涵究竟是什么。

二、正统性解读文本依据之难以动摇⑥

康德在 A 版序言中对 A92 – 93 的定位是一个基本事实。在二手文献中,许多注意到这一定位的学者都认为,康德至少意在将 A92 – 93 视为客观演绎。这些学者不仅包括鲍姆、卡尔、哈格和弗斯特等德语正统主义者⑦,也包括范·克雷夫和埃里森等风格迥异的英语作者⑧。但是,康德自己对 A92 – 93 的定位是一回事,如何评估这一定位是另外一回事。某些正统主义者(如埃里森)虽然承认 A92 – 93 是客观演绎,但对此仍怀有疑虑。更有不少修正主义解读者对这一外延性规定提出了反对。对此,下文将为 A92 – 93 是对客观演绎的外延性规定这一论断做出详细的辩护。

康德在 A 版序言中对客观演绎文本的定位可以在后文的文本中得到证实。在序言之外,有一处(或许是唯一一处)关键文本与客观演绎和主观演绎的结构紧密相关,即 A 版演绎第二节在开始“三重综合”之前的导言(A95 – 98)。这一导言承担了从客观演绎到主观演绎的过渡工作。康德说:“现在我们在范畴中找到了这些先天地包含有伴随每个经验的纯粹思想的概念,并且它已经是一个对其充分的演绎和对其客体有效性的辩护,当我们能够证明一个对象只能借助于范畴才能被思想。”(A96 – 97)首

① See F. Moledo, “Über die Bedeutung der objektiven und der subjektiven Deduktion der Kategorien”, *Kant – Studien* (3), 2015. 基于先验辨证论,莫莱多认为(1)客观演绎对应形而上学演绎,而(2)主观演绎对应先验演绎。其中(1)形而上学演绎这一定位似乎和康德在序言中所说在“纯粹知性概念的演绎”之内有两侧的说法并不一致。由于篇幅限制,本文暂不讨论这一极端观点。

② See N. K. Smith, *A Commentary to Kant's “Critique of Pure Reason”*, pp. 237, 241, 241f; H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Vol. 1, London: George Allen & Unwin, [1936]1970, pp. 241, 501; R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963, pp. 80, 85.

③ 参见杨祖陶、邓晓芒:《康德〈纯粹理性批判〉指要》,北京:人民出版社,2001 年,第 130 – 133 页。

④ See M. Baum, *Deduction und Beweis in Kant's Transzendental – Philosophie*, S. 12, 64; W. Carl, *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, S. 53 – 54; E. Förster, *The Twenty – Five Years of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012, pp. 27, 31; J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2007, S. 37, 187 – 188.

⑤ See J. Van Cleve, *Problems from Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 76 – 77; H. E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction*, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 197 – 204.

⑥ 感谢匿名评审在此提出的极有价值的问题和意见。匿名评审正确地指出,笔者只是假定了外延性规定,因此无法对可能的反对做出回应。在此,笔者独立划分一节来对外延性规定进行辩护。另外,笔者采取匿名评审的翻译,对李译本进行一定调整,以突出诸如“对此”和“充分的”等关键词。

⑦ See M. Baum, *Deduction und Beweis in Kant's Transzendental – Philosophie*, S. 64; W. Carl, *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, S. 50; E. Förster, *The Twenty – Five Years of Philosophy*, p. 26; J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, S. 189, 190.

⑧ See J. Van Cleve, *Problems from Kant*, p. 77; H. E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction*, p. 193.

先,康德在措辞上明确表明这里在谈论特定条件下"已经"完成的客观演绎。"演绎"在此语境中指向先验演绎,而对"客体有效性"的辩护又将目标缩小为客观演绎。这里"充分的演绎"(eine hinreichende Deduktion)的说法和序言中 A92 – 93 是"充分的"(hinreichend)也前后呼应。如前所言,客观演绎的完成和充分性仍受到特定条件制约,"当"从句将此条件表述为"我们能够证明一个对象只能借助于范畴才能被思想"。这在内容上恰恰就是 A93 中康德论证的核心,即先天概念(范畴)是"某物即使没有直观、却仍能被作为一般对象思想的条件"。这显然是对客观演绎论证内容的重申和完成状态的确认。

接着,本文将处理两组基于康德文本的有力反对,进一步捍卫当前的解读。[①] 第一组反对立足于 A 版序言中关于"对此"(wozu)的理解。有人会不无道理地指出,"对此"不仅可以回指"客观演绎",也可以回指"客观演绎会获得其全部的力量"。笔者同意后者是一种更自然的阅读,如此可有:(T)对在这里给予优先关注的客观演绎会获得其全部的力量,必要时单是第 92 – 93 页所说的就能是充分的。或许有人会继续指出,按照(T),康德的意思是,A92 – 93 旨在说明"**为什么康德会优先关注客观演绎**",而不是 A92 – 93 就在进行客观演绎本身。笔者倾向于认为(T)还可以有其他理解。首先,"我在这里给予优先关注的客观演绎会获得其全部力量"中有两个分句,其中"客观演绎会获得其全部力量"是主句,"我在这里给予优先关注(客观演绎)"是从句。笔者认为,"对此"的回指应当是优先地回指整个主句,特别是"客观演绎会获得其全部力量",而不是回指嵌套于主句中的从句"我在这里给予优先关注(客观演绎)"。从句中的"优先关注"似乎只是在结构上承接上文将客观演绎视为"主要问题"之辞,而不是作者在此句强调重心之所在。

其次,即使承认康德想强调的是客观演绎"会获得其全部力量",还会有另一个独立的反对,即康德是旨在说明"**为什么客观演绎是更有力的**",而这仍然不是在进行客观演绎自身。笔者倾向于认为,客观演绎获得的力量并不来自于对主观演绎的规划或宗旨做出的说明,而是来自于论证自身及其效力。康德先是做出"主观演绎在读者那里并未产生我所期待的全部说服力(ganze Überzeugung)"的让步,随后对举了另一种独立于此的情况,即"客观演绎会获得其全部力量(ganze Stärke)"。鉴于这一对举结构,客观演绎的"全部力量"应当对应于主观演绎的"全部说服力",客观演绎"获得"力量的方式应当类似于主观演绎"产生"说服力的方式。那么,主观演绎的预期说服力从何而来?一个自然的回答是从论证而来。一方面,主观演绎之所以可能缺乏说服力,是因为读者会将其误认为不确定的意见,而这又是因为主观演绎的问题好像是由果溯因的假说。按照康德的《耶舍逻辑学》,假说关乎一种"从后果之真向根据之真"的"推断方式"(AA 9:85)。这表明尽管康德拒斥主观演绎的假说地位,但他仍是在命题推断的层面来评估其确定性。因此,主观演绎是否有说服力,更多的是一个论证成败问题。类比而言,客观演绎也应当是从其自身论证中产生力量。另一方面,康德是在评估其研究的确定性的宏观语境下引入客观演绎和主观演绎。康德在开始处就直接将确定性和"意见"之不允许和"假说"之禁止联系起来。这同样表明,康德是从假说乃至于它所参照的后果和根据之间的逻辑关系来评估论证的确定性。因此,康德应当在 A92 – 93 中通过论证来向读者显示(show)如何客观演绎获得力量,而不是通过说明来告诉(tell)读者为何客观演绎更有力量。

第二组反对则基于 A92 – 93 所在的 § 14,其中包含三个具体反对。第一个反对是,从本节标题上说,"向范畴的先验演绎过渡"似乎表明 § 14 还没有进入演绎的主体部分,而只是对演绎的准备。[②] 笔者认为,标题中的"过渡"一词并不意味单纯衔接上下文,也不暗示还未引入下文的主体,它还可以意味在衔接下文的同时进入下文的主体。康德的其它写作证实了上述用法。例如,《道德形而上学奠基》三章标题全都以"过渡"为名,但这绝不蕴含康德在其中一直在忙于诸主题间切换和衔接。相反,康德在其中已经着力处理了过渡所向的"哲学道德认识""道德形而上学"乃至于"纯粹实践理性批判"。

第二个反对是,从本节内容上说,康德是在 A92 – 93 之后的 A94 中提出了演绎要遵循的"原理",这

① 感谢匿名评审提出的有力反对。这些反对条理极强且有见地,与一些重要二手文献的看法不谋而合。

② 甚至正统主义者也表达过类似顾虑。(See W. Carl, *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, S. 50 – 51.)

表明 A92 – 93 只是在做方向性引导,还未开始正式的演绎论证。[①] 上述反对相当合理,但对“原理”后置这一事实仍存在替代诠释:康德正是从 A92 – 93 的这一特殊论证出发,得到一个一般原理,再将这一原理运用于指导此后的特殊论证。康德对原理的引入可以视为承接了从 A92 开始的析取三段论的结论,其大前提是表象和对象关系的两种可能选项。此外,这种解读并不意味客观演绎不需要遵循任何原理。康德将 § 13 命名为“论一般先验演绎的诸原理(Principien)”,或许暗示了演绎的原理是有歧义的、有次第的,一个先行的原理已经在 § 13 被引入,并支配了之后包括 A92 – 93 在内的所有论证。

第三个反对是,从本节篇幅上说,A92 – 93 的单薄性让人怀疑它是否可以承担客观演绎的重任。有人认为康德在此仅提出了一个规划而不是一个证明,或者仅做出了一个断言而不是论证。[②] 对于这一特殊反对乃至于上述这一组反对,存在一个一般性的回应,A 92 – 93 是否是客观演绎自身并不取决于其标题、位置或篇幅,而是取决于它是否包含了一组具有逻辑结构的命题,且以范畴的客体有效性为目标。一个基本事实是,A92 – 93 确实包含一个论证,而且是关乎客观演绎目标的论证[③],范 · 克雷夫和哈格等学者都对这一论证进行了严格的重构和详尽的分析。[④]

三、修正性解读进路之不足

即使修正性解读直接与康德文本相抵牾,但这一事实自身(per se)绝不直接蕴含修正性解读是错误的,否则无异于剥夺了解读者诠释哲学文本的自由和权限。况且修正主义者并没有忽视康德的文本,相反,他们对康德文本的熟稔丝毫不亚于正统主义者,比如帕顿明言“康德相信,[客观演绎]在 A92 – 3 = B124 – 6 中充分地完成了”。[⑤] 如果修正主义者清楚康德的外延性规定,那是什么让他们发展了偏离了康德陈述的解读? 事实上,修正主义者有明确的方法论自觉,他们是在发现康德官方陈述之不足后才做出了修正性解读的决断。斯密的一段评论可以视为修正性解读共同的方法论宣言:“附从《批判》的文字(letter)会在这一情况下将评注者卷入巨大困难之中……我们别无选择,除了采取让人不满的立场,去坚持我们现在或许……比康德更好地理解他自己。”[⑥]

修正主义者的一般进路是,首先以某种方式诠释康德的内涵性规定,然后以其为准绳去重新确定康德的外延性规定。修正主义者抹杀了康德关于客观演绎和主观演绎的外延性规定后,仍然需要一套新标准来确定其外延。为此,一些修正主义者提供了一套可辨识的具体概念系统。斯密认为,主观演绎的相应概念包含经验想象力的三重综合、经验自我意识和经验概念,也包含生产想象力及其先验综合;而客观演绎的相应概念包含了先验自我意识(统觉)、对象意识和客观亲和性。[⑦] 帕顿则提供了两个区分标记:一是对想象力的参照是主观演绎的“确定的标记(sure sign)”,二是对人类感性和时间的参照是否属于主观演绎则不那么清晰。[⑧] 最终,修正性解读对客观演绎和主观演绎的定位不仅和 A92 – 93 和 A95 – 130 相左,而且这些解读彼此之间也大相径庭。

我们暂且假定修正主义者对康德外延性规定的修正性诊断是可信的,那么,修正主义者是否讲述了

---

① 克雷默甚至认为将客观演绎等同于原理会导致循环。(See H. Klemme, “Subjektive und objektive Deduktion. Überlegungen zu Wolfgang Carls Interpretation von Kants ‘Deduktion der reinen Verstandesbegriffe’ in der Fassung von 1781”, *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*, ed. by Reinhard Reinhard and Werner Stark, Hamburg: Felix Meiner, 1994, S. 131.)

② See B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 57; H. E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction*, p. 193. 但埃里森并没有否认客观演绎的位置在此。

③ See W. Carl, *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, S. 51; J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, S. 37, 190.

④ See J. Van Cleve, *Problems from Kant*, pp. 77 – 79; J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, S. 189 – 195.

⑤ H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, p. 241.

⑥ N. K. Smith, *A Commentary to Kant's “Critique of Pure Reason”*, p. 235.

⑦ 由于斯密完全抛弃了康德的文本划分,我们不得不基于斯密论证的重构及其所用引文去反推出他使用的一系列概念。(Ibid., pp. 241 – 243.)

⑧ H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, pp. 241 – 242, 241f – 242f.

一个在哲学上合理的故事呢？答案是否定的：修正性解读的举措既模糊了客体和主体的旧界限，又无法建立起明晰的新界限。首先，修正性解读提出的概念系统和康德的内涵性规定是不一致的。修正主义者会将某些主体认识能力视为识别客观演绎的标志性概念。比如，不少修正主义者会认为先验自我意识（统觉）可以合法地成为客观演绎的一部分，[①]但康德是将先验统觉明确视为应当属于主观演绎的“认识来源”。（A97，A115）更严重的问题是，修正主义者提出的这套概念系统的内在标准是不一致的。即使客观演绎和主观演绎都要参照主体认识能力，区分认识能力的界限又应当在何处？比如，如果先验统觉属于主观演绎，为何与之紧密关联的先验想象力（B151，A124，AA 23：18）不属于主观演绎呢？

修正主义者或许可以辩称先验自我意识之所以属于客观演绎，在于它在客体概念或客体表象的构成中扮演了独特角色，而先验想象力等其它先验条件并不具有这一特质。但这一辩护缺乏说服力。诚然，先验统觉和先验想象力在概念上彼此不同。但是，在结合具体感性条件的语境下，康德经常强调先验想象力和先验统觉概念上的内在关联和功能上的一体运作。何为想象力的先验综合？康德在 B 版演绎中的定义极为清晰：“但形象的综合当它仅仅关乎统觉的原初综合统一性，必须……称为想象力的先验综合。”（B151）想象力的先验综合被定义为关乎统觉统一性（种差）的想象力的先天形象综合（属）。康德认为，这种统觉的统一性添加到感性的纯想象力之上，使其功能理智化。（A124）而缺乏这种理智性，想象力的先验综合也不会具有统一性。在“散页”（Loses Blatt）中，康德还在此基础上强调了先验想象力和统觉同样在功能上关系于对象概念：“想象力的先验综合单单关乎在通过想象力对一般杂多综合中的统觉统一性，由此对一般对象的概念按照先验综合的不同方式而被思想。”（AA 23：18）一般对象的概念被思想的方式就是想象力的先验综合的方式。换言之，就思想或关系于对象概念而言，先验统觉并不较之于先验想象力拥有某种特权地位。

四、旧有正统性解读之不足与一个新说

如上所言，斯密和帕顿的修正性解读在文本和哲学上经历了双重问题的困扰。[②] 这似乎暗示，如果我们追随修正性解读，以客体（有效性）和主体（来源）的截然区分为标准，或许在根本上就无法在客观演绎和主观演绎之间划出分明的界限。因此，我们可以考虑尝试调转方向，来评估正统性解读的路线是否更有前途。遗憾的是，现有的正统性解读并不尽如人意。阻碍现有正统性解读充分发展的缘由或有以下两点。第一，现有正统性解读对（i）内涵性规定和（ii）外延性规定的注意力被其他问题分散了。客观演绎和主观演绎的问题存在多个向度，很多解读还会关心客观和主观演绎的（iii）（地位）评价（Bewertung）和（iv）确定性等诸问题。[③] 第二，现有正统性解读缺乏与修正性解读有效互动。虽然两个阵营分歧巨大，在诸多正统性解读中，只有卡尔对此前的学界看法做出了一个全面回顾，但他有时对修正性解读（比如帕顿）也缺乏同情的理解。[④]

现有正统性解读面临的最严重的问题是，尽管它们在文本上符合康德的外延性规定，但它们在效果上只是孤立地接受这一规定，未能发觉这将引发和康德内涵性规定的不一致。此前的正统主义者的成功之处在于尊重了康德关于 A92－93 的外延性规定。同理，他们也同样尊重了康德给出的内涵性规定。这些正统主义者倾向于使用康德自己的措辞如“关系于对象”“客体有效性”（Axvi）来刻画客观演绎，用“主体来源”“认识能力”来刻画主观演绎。这意味这些解读者至少有时是按照客体和主体对立来理解演绎两侧的内涵性规定。但是，一旦将这种基于主客两分的内涵性规定和 A92－93 的外延性规定放在一起，一个逻辑不一致性就会迅速浮现：A92－93 中的客观演绎无法按照其内涵性规定而只处理客体，它仍必须参照认识对象的主体性条件（即直观和概念）。（A92）而 A95－130 中主观演绎也无法按

① See N. K. Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, pp. 241－243; H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, pp. 241－242, 241f－242f.

② 感谢匿名评审的重要提醒，尽管斯密和帕顿的修正性解读发展得最为充分，但对它们的驳斥无法表明一切修正性解读都失败了。

③ 关于评价问题的研究，参见 W. Carl, *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, S. 45－47; H. E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction*, pp. 200, 201.

④ 比如哈格仅在脚注中提及一些文献，而范·克雷夫、弗斯特和埃里森等人则没有提及。

照其内涵性规定只关注主体,它必须关涉到客体有效性(即和对象的关系)(A104, A109)。简言之,现有正统性解读是不完整的:虽然它们对外延性规定提供了正统性解读,但未能提供一个与之匹配的、对内涵性规定的正统性解读。

为解决上述问题,我们必须将康德的内涵性规定纳入考虑,使其适应康德的外延性规定。为此,本文的进路是,**首先**锚定康德给出的**唯一**一处外延性规定,**而后**以此为参照,精确理解康德提供的**多种**内涵性规定。由此可以看到,正统性解读和修正性解读的分歧不仅是考证性的,即是否尊重康德的外延性规定,而且二者的深层分歧是方法论上的,即康德的双重规定孰先孰后。从这一进路看,修正主义者先定内涵而后推外延之策是在背道而驰,而此前的正统主义者只看外延而罔顾内涵之举实则是半途而废。

在参照外延性规定的基础上,本文将发展一种能与康德的外延性规定相匹配的、关于内涵性规定的新正统性解读。① 这一新解读包含两个论题:其否定性论题是,客观演绎和主观演绎不是基于认识中的客体和主体两个认识侧面的区分;其肯定性论题则是,这二者是基于被解释项和解释项两个逻辑层次的区分。也就是说,与其说客观演绎和主观演绎是一个硬币的两侧,不如说它们是一个蛋糕的两层。

五、新正统性解读之辩护(上):问题层次之差别

本节将基于文本分析,先从问题结构的角度为这一解读进行辩护。诚然,康德对先验演绎两个侧面的初始规定聚焦于客体("对象")和主体("纯粹知性自身"),这使二者获得了"客观演绎"和"主观演绎"之名。但仔细阅读文本会发现,康德为客观和主观演绎提供了诸多内涵性规定,上述初始刻画并不是其全部内容。

在客观演绎的初始规定中,康德已经透露出这里的"对象"是"纯粹知性"的对象,"客体有效性"是"知性的先天概念"的"客体有效性"。康德后续对客观演绎问题更为精确的表述是:"知性和理性脱离一切经验能够认识何者和何许(was und wie viel)?"这一问题显然预设了认识主体,即"知性和理性"。主观演绎要回答的问题是:"思想的官能自身是如何可能的(wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?)?"这一问题看似只是关乎知性自身,而没有参照客体,即主观演绎的目标似乎没有关乎客观演绎"客体有效性"的目标,但其实不然。主观演绎的导论表明,知性被定义为"应当关系于客体的认识官能"(A97)。因此,主观演绎已经包含了对客体的参照,只是这一参照在序言中未能充分外显。它追问的其实是"关系于客体的知性"是如何可能的。同时,即使是对主观演绎的最小解读,如沃尔夫仅将"三重综合"等同于主观演绎,其中包含的实际论证也不仅关乎主体认识能力,而且还关乎客体有效性。概言之,不仅客观演绎涉及了主体,主观演绎也必然地涉及客体。

从上述分析可以得到一个否定性的结论:康德并不意在单纯地从客体和主体的区分来截断客观演绎和主观演绎,以此解读客观和主观演绎既不可能也无必要。但是,我们应当如何肯定性地理解二者的差别?幸运的是,康德的问题在其完整形式下还表明,客观演绎和主观演绎问题的发问焦点截然不同。客观演绎的问题的发问方式是"何者"(was)和"何许"(wie viel),其关注焦点是先天认识(知性概念)的对象的范围(Umfang)和界限(Grenzen)问题。而主观演绎的发问方式是"如何……可能"(wie … möglich),其关注焦点是思想官能的根据(Gründe)问题。要言之,康德就两个表面上对称的题材(主体和客体)提出两个实际上不对称的问题("何者"和"何以可能")。

这两个问题之间具有深刻的内在关系。其中关键是"如何可能"这一带有鲜明康德风格的术语的意义。康德关于"如何可能"的分析在"先天综合判断何以可能"的问题中得到最明确的阐发。康德写道:"既然这些科学是现实地已被给与的,关于它们就可以恰如其分地提问道:它们是如何可能的;因为

① 本文的提议在此前的正统性解读中并非全无预兆。例如,卡尔提及了主观演绎旨在"解释知性可能性",但缺乏进一步论述。哈格强调了主观演绎对客观演绎的"预设",并系统地将形而上学演绎、客观演绎和主观演绎理解为一个依赖性等级,实际上放弃了基于"侧面"的解读。虽然本文第五节的看法与哈格的结论相似,但动机和思路完全不同,而且本文第六节彻底超出了哈格解读所及范围。(See W. Carl, *Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*: *Ein Kommentar*, S. 51 – 52; J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, S. 192 – 193.)

它们必定是可能的,这一点通过它们的现实性就得到了证明。”(B20)康德的内在理路包含两个步骤:第一,从“X 是现实的”(*dass* X ist wirklich)可以证明“X 是可能的”(*dass* X ist möglich);第二,只有预设了“X 是可能的”,才能合乎逻辑地去追问“X 是如何可能的”(*wie* X ist möglich),即 X 的可能性的根据。

同样的内在理路可以在先验演绎中找到。康德说,主观演绎恰恰是“由于这种[与客体]关系的可能性”的事实,知性才“同样需要一种说明”(A97)。[①] 康德思路可以总结如下:(1)客观演绎的结论蕴含了“关系于客体的知性是现实的”;(2)“关系于客体的知性是现实的”蕴含了“关系于客体的知性是可能的”;(3)主观演绎的发问是“关系于客体的知性是如何可能的”;(4)“关系于客体的知性是如何可能的”在逻辑上预设了“知性是现实的”这一事实;(5)因此,主观演绎的发问在逻辑上预设了客观演绎所蕴含的结论。按照这一思路,主观演绎预设了客观演绎中所确定的对象范围,因此它们所参照的应当是同一个领域内的对象。

六、新正统性解读之辩护(下):理论资源之分殊

即使主观演绎和客观演绎是先验演绎的两个截然不同的问题层次,但一个依然开放的可能性是,康德可能取用**同一个理论**来回答**不同的问题**。换言之,客观演绎和主观演绎的回答仍可能在理论语言上无法彼此区分。笔者将在这一节发展这样一种解读:客观演绎和主观演绎运作于康德认识论框架内部的两个不同的理论层次,并取用不同的概念资源。这一解读可以帮助我们充分理解为何客观演绎和主观演绎在体量和本性上呈现出截然不同的面貌。而且,它还带来额外理论收益,即澄清了康德认识论内部三来源理论对两构件理论的深层奠基及其限度。

在相同的客体侧被参照的情况下,我们可以从主体侧的知性概念切入来观察。康德在回顾客观演绎时将知性定义为“思想官能”(Vermögen zu denken),而在向主观演绎过渡时将知性定义为“认识官能”(Erkenntnissvermögen)。这意味在从“知性是可能的”向“知性是如何可能的”追问时,康德利用了两个不同的知性概念。下文将论证作为思想官能的知性和作为认识官能的知性的区分不仅是名义上的,而且是实质上的:它们在效果上分别对应认识的两构件和认识的三来源这两个截然不同的理论层次。

无论是在客观演绎的预告还是在回顾中,康德都将知性界定为“思想官能”。在知性的逻辑使用中,康德将“思想”(denken)更为明确地定义为概念的官能(A68/B92 – 93)。完整的表述是,**知性**是通过**概念去思想对象**的能力。基于知性的这一定义,可以看出客观演绎所取用的理论资源是康德关于认识的**两构件理论**,即直观和概念是认识的两个构件(Stücke),通过直观对象被给与,通过概念对象被思想。这一理论位于康德复杂的认识理论系统中的最表层。在这一层次,康德还没有对知性进行任何其他定义,或做出任何深入解释,知性的全部功能在于以概念这种表象方式去思想对象。客观演绎的核心可以呈现为一个概念蕴含的链条:(P1)经验蕴含了经验对象;(P2)经验对象必须可被对象概念(即范畴)所思想;(C)经验的先天条件是对象概念(即范畴)。

尽管先验演绎给人的印象是极尽繁复之能事,但客观演绎出人意料地单薄、简约。为何如此?在笔者看来,客观演绎的单薄性和简约性恰恰是严格在特定理论层次内展开其论证的后果。客观演绎中的前提(P1)可以被理解为一个定义,而另一关键前提(P2)所援引的正是认识两构件理论中的概念构件。客观演绎对知性概念的索取和利用没有也无须超出认识两构件理论的限度。正是由于没有留意到客观演绎在理论资源上的特殊限制,修正主义者才会对客观演绎产生过分的期待,即一切和客体有效性目标相关的证明都属于客观演绎,而这一期待显然无法在客观演绎中得到满足。如果我们意识到客观演绎在理论资源上的特殊限制,那么真正的问题就不是客观演绎太薄弱,而是客观演绎被期待太多。

康德在客观演绎中做出知性作为思想官能的预设,也得到思想关系于对象的结论。现在,主观演绎就可以对这一预设进行发问,即“思想官能自身是如何可能的”(Axvii)。诚然,康德在**“如何可能”的发问中**提及“思想官能”这一概念。但**在其回答中**,即从“三重演绎”开始,康德将参照一个(不同于 X 的)

① 必须指出的是,康德的这一策略或许与他对策略的执行并不总是协调有关:从经验出发的论证显然预设了客观演绎的结论,但以自我意识为前提的论证是否有此预设是令人怀疑的。

使可能者 Y 来解释 X 的可能性。换言之,在 A 版演绎的论证中康德将参照 Y 为 X 提供一个还原主义论述。康德在 A 版序言中写道,主观演绎旨在“探讨它[知性]的可能性和它本身所依据的诸认识力(Erkenntniβkräften)”(Axvi)。康德在此将知性的可能性的根据识别为“诸认识力”。虽然康德还未明言何为“认识力”,但相当清楚的是,主观演绎必须援引诸如“认识力”这种自身不参照“思想”的概念资源来回答这个问题。在向主观演绎过渡时,康德的文本表明,他在序言中说的“认识力”无非就是“三种原初来源(灵魂的能力或官能)……即,**感官、想象力**和**统觉**”(A94)。

正是在此,康德所依赖的理论资源超出认识的两构件理论,进入认识的**三来源理论**。此后,关于思想的语言基本消失了,取而代之的是以**感官、想象力**和**统觉**为主导的语言。虽然康德在 A 版演绎的主体正文中仍然偶尔使用“思想”(denken)一词,但它出现的语境或是(i)为了和“直观”对举(如 A111、A117f),或是(ii)在知性为自然立法思想这一延伸论述中(如 A114、A126)。但这并不影响笔者的观察。

从 A 版主观演绎的文本看,无论是第二节“预备性阐明”还是第三节“系统性阐明”的实际论证都完全兑现了康德此前的承诺,即用认识来源来解释思想的可能性。在此过程中,极为繁复精致的“三重综合”理论涉入其中,但无论是想象力把握的综合、再生的综合还是再认的综合,无论是想象力和统觉的经验使用还是先验使用,无论是综合引出的经验规则还是先天规则,这一切都属于主观演绎。

借助于认识的来源理论,康德两次明确回答了主观演绎的问题“知性是如何可能的”。在主观演绎开始之前,康德的预先回答是:“三重综合”作为“三个主体认识来源”“甚至使知性……成为可能”。(A97 – 98)“三重综合”中前两重综合可以被追溯到想象力:康德说“把握”是“想象力的行动”(A120),“再生”是想象力的“官能”(A121),但其第三重在概念中再认的综合在本质上和统觉密不可分(A108 – 109)。因此,康德是通过想象力和统觉这两种认识来源来解释知性的可能性。

在“自上论证”的结尾,康德以明确的定义形式对“知性是如何可能的”这一问题做出终结性的回答:“统觉的统一性与想象力的综合相关的就是**知性**,而这种统一性与想象力的先验综合相关就是**纯粹知性**。”(A119)在此,康德用想象力和统觉这两种认识来源对知性提供了一个还原主义的论述。统觉和想象力分别为知性提供不同的要素:统觉为知性提供了原初的**统一性**,想象力则为知性提供了**综合**。这二者分别是这一知性概念的必要条件,又共同构成了知性的充分条件。

现在我们可以站在一个更高的位置来俯瞰客观演绎和主观演绎对应的这两个理论层次。这两者区别有二。第一,客观演绎和主观演绎所借助的主体能力和表象的功能是不同的。在客观演绎中,康德赖以完成任务的资源是直观和概念这两种认识要素。这里直观和概念这两种表象至少直接承担了**语义功能**:给与对象(直接关系于对象)和思想对象(间接关系于对象)。[①] 这种语义功能可以被理解为**非因果性**的。而在主观演绎中,康德的论证在一个全新的层次上运作,感性和知性分别作为接受性能力和自发性能力登场(A97)。接受性是“我们心灵在以某种方式受到刺激时接受表象”,自发性则是“自己产生表象的能力”(A51/B75)。无论是“刺激”还是“产生”都参照了更一般的因果概念;而且康德还以名词形式提到对感性的“结果”(die Wirkung)(A19/B34)和知性的“产物”(Produkt)(A98)。因此,感性和知性都可以通过其**因果性功能**来定义。第二,在客观演绎和主观演绎中知性的理论地位是不同的。在客观演绎中,即使直观和概念会参照感性和知性两种官能,感性和知性是作为解释项引入的。此时,二者在方法论上被当作一个无须进一步解释的原生事实(brute fact)。相反,在主观演绎中,感性和知性、尤其是后者是作为被解释项被引入的。康德相应地引入了新的解释项(即认识的三来源理论和三重综合理论)来解释知性。同时,康德强调三种认识来源是原初的,即“自身不能从心灵的其他官能被推导”(A94)。换言之,这一层次的解释项是终极的,不能再被更深层的解释项所解释。这表明认识的三来源理论、而不是共同根理论才是批判哲学的合法解释可以达到的终点。

(责任编辑　行　之)

① 关于从语义学角度理解直观和概念的传统,参见 J. Hintikka, *Knowledge and the Known*, Boston, Dordrecht: D Reidel, 1974; R. Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2001.

论康德对不说谎义务的论证

黄启祥

【摘要】康德认为不说谎是神圣的道德义务,是绝对的理性命令,人们在履行这个义务时不能受制于任何其他考虑。康德对诚实德性的尊崇让人充满敬意,但是他对这个义务所做的论证与其道德哲学中的先天道德律令即普遍立法律令、人是目的律令和目的王国律令并不完全相容。而且他在论证中混淆了一个人一次说谎、一个人经常说谎与许多人(或所有人)说谎的后果,混淆了人们看待不说谎义务的两个视角,混淆了说者与听者判断谎言的标准,也混淆了"说谎"概念的典型含义与边缘含义,这在一定程度上削弱了他的论证力量。康德关于不说谎义务的论证还间接地对他的哲学根基即理性概念构成挑战,康德认为不说谎义务是理性的命令,关于这个义务的争论表明,或者它并非来自理性,或者康德哲学的理性概念存在问题。

【关键词】康德;不说谎义务;先天道德律令;理性

中图分类号:B516.31　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000-7660(2024)06-0081-07

作者简介:黄启祥,(海口 570228)海南大学马克思主义学院教授。

基金项目:国家社会科学基金重大项目"《斯宾诺莎全集》翻译与研究"(19ZDA031)

康德在其著作中认为,不说谎是绝对的理性命令,人们应该无条件履行这个义务。这个观点一经提出,就受到同时代法国学者邦雅曼·贡斯当(Benjamin Constant)的质疑,康德对贡斯当的质疑进行了回应。[①] 这个回应并未终结人们的异议。这个论题在伦理学和道德实践上的重要意义以及康德的相关论述在思想上的启发力,激发后来者从该义务的论证、许可、履行等不同角度展开讨论。具体到康德对不说谎义务的论证,有两种比较典型的看法值得关注:一种认为康德的不说谎义务只是部分地得到其先天道德律令的支持,以克丽斯廷·科尔斯戈德(Christine M. Korsgaard)为例,她认为康德的说真话义务可以得到人性律令和目的王国律令的支持,却不一定得到普遍立法律令的支持[②];另一种认为康德的不说谎义务能够得到康德道德哲学的充分支持,刘作的系列相关论文可以为例[③]。这些看法促进了人们对康德的不说谎义务的理解,也引发人们对之进行新的思考。本文认为康德的绝对不说谎义务与康德的三个道德律令都存在不融洽之处,此外,康德论证中的一些概念混淆也削弱了他的论证力量,而康德关于不说谎义务的断言可能间接地对他的哲学根基即理性概念造成冲击。

一、康德对不说谎义务的论证

康德对不说谎义务的论证一方面基于先天道德律令,另一方面基于说谎造成的后果。他在不同著

① 参见[德]康德:《康德著作全集》第8卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2010年,第434-439页。

② Christine M. Korsgaard, "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil", *Philosophy & Public Affairs* (4), 1986, pp. 325-349.

③ 参见刘作:《撒谎救人为何不是道德上被许可的——与刘清平教授商榷》,《道德与文明》2021年第3期;刘作:《不能撒谎与人格的统一性——基于康德哲学的思考》,《哲学动态》2021年第4期;刘作:《论康德的道德冲突》,《陕西师范大学学报》哲学社会科学版2020年第1期;刘作:《人是否可以撒谎?———从康德的视角看》,《东南大学学报》哲学社会科学版2017年第4期;刘作:《论康德的许可法则》,《哲学研究》2019年第3期。

作中从不同方面多次论证了说谎对他人、对说谎者本人、对人性以及对社会造成的损害。

其一,说谎违反了先天道德律令的第一个表述即“普遍立法律令”。康德说:

行为准则成为普遍立法的条件是行为符合理性的绝对命令。例如,你应该绝对说真话,就是理性的命令,在应用中理性将其转变成普遍法则。设想某人拥有这个准则,他在可以通过说谎来获得巨大利益的情况下说谎,问题就产生了,这个准则能否作为一个普遍的法则。我们一定会认为没有人会因对自己不利而说真话,在那种情况下,无人会继续怀有任何信任;因此说谎者就绝不可能通过说谎来成功地欺骗任何人,因此这个法则就自动地摧毁了自身。①

其二,说谎违反了先天道德律令的第二个表述即“人是目的律令”,拒绝承担对他人的必然责任或不可推卸的责任。康德认为:“一个人在打算对别人作不兑现的诺言时就看得出来,他这是把别人仅仅当作自己的工具,而不同时把他当作自在目的。”②在康德看来,我的说谎对象不会同意我对待他的方式,因而他不可能忍受这一行为的目的;如果我说谎是为了侵犯他人的自由和财产,那么这种做法是有意地践踏他人的权利,把他人的人格仅仅看成为我所用的工具;这样的人决不会想到他人作为有理性者,任何时候都应被当作目的;这样的人同样不会尊重他人行为中所包含的目的。③

其三,说谎违反了人作为道德存在者对自己的完全义务④,而且对说谎者本人造成伤害。康德认为,这是“从一个说谎者的卑鄙和对自我敬重的侵犯出发做出一个证明”⑤。在他看来,人作为纯粹的道德存在者(不考虑其动物性),他对自己的义务在于其意志的准则与其人格中人性的尊严相一致的形式性的东西,也就是不得剥夺自己作为一个道德存在者的德性,亦即按照原则来行动,不得剥夺自己的内在自由,不得使自己成为纯然偏好的游戏,因而成为物品。但是,说谎所采纳的原理与人作为道德存在者的品性,亦即人的内在自由和生而具有的神圣性,在形式上截然相悖,它把自暴自弃、使自己成为蔑视的对象当作自己的原理。⑥

根据康德的观点,就人作为纯粹的道德存在者(其人格中的人性)而言,他对自己的义务的最严重侵犯就是诚实的对立面即说谎。康德认为,说谎可能是一种外在的说谎(mendacium externum),也可能是一种内在的说谎,由于前者,他使自己在别人眼里成为蔑视的对象,但由于后者,他使自己更为严重地在他自己的眼里成了蔑视的对象,并且伤害了其人格中的人性的尊严;一个人自己都不相信他对另一个人(哪怕是一个纯然观念上的人格)所说的话,所具有的价值,甚至比他纯然是物品所具有的价值还要小,这是对其人格性的放弃,是人的一个纯然欺骗性的显象,而不是人本身。⑦

在康德看来,伦理学意义上的说谎作为蓄意的不诚实,其原因可能只是轻率,或者完全出于好心,甚至可能旨在一个真正善的目的,但是致力于这一目的的方式却由于纯粹的形式而成为一个人对自己人格的一种犯罪,而且必定是人在其自己眼里变得可鄙的无耻行径。⑧ 在这个意义上,康德认为说谎至少在伦理学的意义上可以视为违反了一个人对于自己的义务,因为它有损于对一个人自己的人品的尊重;即使丝毫不考虑其后果,说谎也违反了人性的权利,而且自尊的义务要高于对他人的义务。⑨ 所以,康德说我们没有义务为了他人的利益而说谎,他人也没有权利要求我们为他说谎。一个人即使在受到不义者(例如一个追杀你的朋友的凶手)的强制而做出一个声明时也不应说谎,因为一个人不应要求另一个人为了自己的好处而说谎,从他要求另一个人应当为他的好处而说谎的权利中,会得出一种与一切合

① Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, p. 264.
② [德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,2010 年,第 49 页。
③ 同上,第 49 页。
④ 参见[德]康德:《康德著作全集》第 6 卷,张荣、李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2007 年,第 438 页。
⑤ 同上,第 416 页。
⑥ 同上,第 429 - 430 页。
⑦ 同上,第 438、439 页。
⑧ 同上,第 439 页。
⑨ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, trans. by Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 350, 351.

法性[①]相冲突的要求。

其四,说谎使得人性本身变得不可信赖。这可以看作是对说谎违反“人是目的律令”的延伸论证。康德认为说谎是人的本性中真正腐败的污点,它在任何时候都在伤害一个他者,即便不是另一个人,但毕竟是一般而言的人性,因为它使得法权的源泉变得不可用。[②] 康德承认,如果你对一个追杀你的无辜朋友的凶手说谎,你并没有对那个以不义方式迫使你做出声明的人行事不义;但是,你通过这个谎言(尽管不是法律意义上的)却在一般意义上的义务之最根本处行事不义;所以说谎总会伤害他人,即便不是对某一个人,但对一般意义上的人性造成了伤害。它破坏了权利的来源,也就是说,它使得一般意义上的声明变得不可信,因而使得所有建立在契约之上的权利无效,使它们失去了力量。这是对一般意义上的人性所行的不义。[③] 康德认为,诚实必须被视为一切能够建立在契约之上的义务的基础,人们哪怕只允许对它有一丁点儿例外,都将使它的法则动摇和失效。[④] 康德在《伦理学演讲》中说,诚实是任何一个人类社会成其为可能的条件和手段,“有人对我说谎,如果我反过来也对他说谎,那么我并没有对他不义,但是我却违背了人类的权利;因为我违反了人类社会赖以产生的条件和手段,因此也就违反了人性的权利”[⑤]。简言之,康德认为说谎破坏了诚实原则,而诚实是契约的基础,契约是人类社会和一切法学的权利之基础,因此说谎比对某个人行事不义更加糟糕。康德通过论证说谎对人性造成的伤害,意在说明不说谎是一种善意的义务。

最后,康德认为,诚实义务是陈述中构成至上权利条件的义务,不从属于其他目的,因此政治要保障而不是取消诚实义务,因为权利绝对不能去适应政治,政治必须永远适应权利。[⑥]

通过上述康德对不说谎义务所做的论证,我们似乎可以在某种程度上理解他为什么把不说谎称为一个人对每一个人的形式义务。“尽管我在某次说谎时,实际上并没有对任何人不义,但是我在形式上(不是质料上)违背了所有不可避免的必需的声明的权利原则。”[⑦]根据康德的论述,我们在一切声明中都要诚实,这是一个神圣的绝对的理性命令,不能受制于任何权宜的考虑,不管由此给自己或他人带来多大恶果。与之相反,“谎言本质上是毫无价值的,无论它的意图是好是坏,因为它在形式上是恶的;如果它在质料上也是恶的,它就更无价值。因为说谎总是会导致恶。”[⑧]也就是说,说谎绝不可能成为德行,诚实绝不可能成为恶行,无论它们的程度大小。[⑨] 因此,康德认为无论在什么情况下诚实都是有效的无条件义务[⑩],“在伦理上,任何虚假陈述,任何有意的欺骗,即使它没有直接产生伤害,在法庭上无罪,也是不允许的”[⑪]。

康德对于诚实品质的推崇让人充满敬意。在他看来,“无论在什么情况下都不应说谎”[⑫],因而说谎是绝对违反先天道德律令的。但是,康德对于绝对不说谎义务的论证,与先天道德律令并不完全相容。

二、绝对不说谎义务与先天道德律令的冲突

康德认为决定道德义务的根据是先天道德律令,他的先天道德律令共有三个表述。第一个表述即

① 合法性(合法则性):一个行为与法则的一致性,不考虑其动机。
② [德]康德:《康德著作全集》第 8 卷,第 429、436 页。
③ 同上,第 435 - 436 页。
④ 同上,第 436 页。
⑤ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, p. 203.
⑥ [德]康德:《康德著作全集》第 8 卷,第 438 页。
⑦ 同上,第 438 - 439 页,译文有改动。
⑧ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, p. 205.
⑨ Ibid. , p. 357.
⑩ [德]康德:《康德著作全集》第 8 卷,第 438 页。
⑪ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, p. 427.
⑫ Ibid. , p. 49.

普遍立法律令:要只按照你同时认为也能成为普遍法则的准则去行动。[①] 如前所述,康德通过这个律令检验说谎不可能成为普通法则,并论证不说谎义务的普遍性。克丽斯廷·科尔斯戈德不同意康德的这个论证,认为普遍立法律令不支持康德的不说谎义务,说谎有时能够满足普遍立法律令的要求:一个对你说谎的人,如果不知道你对他说谎,你的说谎总能够成功;由此,对于说谎者说谎能够普遍有效,从而能够成为普遍法则。[②] 科尔斯戈德的这个反驳存在明显的问题,她片面理解了康德检验普遍法则的标准,把道德法则的普遍性视为某个人为达到某种目的而采取的手段的普遍有效性。虽然这一反驳没有说服力,但这不意味着康德的不说谎义务与普遍立法律令之间没有冲突。

对我们的实践来说,重要的是我们如何通过这个先天道德律令来确定一个行为准则是否能够成为普遍的道德法则。根据康德,一条普遍的道德法则不仅对我这个理性存在者有效,而且对所有理性存在者都有效,因此检验一个行为准则是否能够成为道德法则的方式是看它能否适用于所有理性存在者。但是,我们不可能通过逐一征求所有人的意见确定一个行为准则是否适用所有理性存在者。即使我们能够在很长一段时间内征求所有人的意见,这可能对于实践也毫无意义,因为一般说来实践行动(例如,如何回答站在你面前的谋杀犯的问题)都有时效性,不会无期限地等待我们做决定。

康德通过这样的方法来检验一个行为准则能否成为普遍法则,即行为准则对其意图的背离:

如果一个行为准则可以成为普遍的准则,它的意图与其自身相一致,这个行为就可能是道德的;如其不然,它就不可能是道德的。例如,为了获得大量遗产而说谎,如果将这种行为普遍化,那么它就不可能实现这个意图,因为每个人都已经知道了这个目的。因此一个不道德的行为,如果其行为规则加以普遍化,其意图会取消和破坏其自身。[③]

根据这一检验方法,如果一个人在任何时候在任何事情上对任何人都直白地如实相告,他是不会得到人们信任的。事实上,如果一个人无条件地在任何问题上都就自己所知如实回答他人,人们必定不愿意对他做出同样的反应,即无条件地在任何问题上就自己所知对他如实相告。所以,与康德的看法相反,绝对的无条件的不说谎准则使得它自身不可能成为普遍法则,即使在康德所说的目的王国中也不可能,除非人都成为毫无意志、感情、隐私及个人利益的机器人,但是那样的人还有人格性吗?

先天道德律令的第二个表述即"人是目的律令":"你的行动,要把你自己人身中的人性,和其他人身中的人性,在任何时候都同样看作是目的,永远不能只看作是手段。"[④]如前所述,康德明确根据这个律令来论证不说谎义务:如果一个人对别人说谎,就是把别人仅仅当作自己的工具,而不是同时把他当作自在目的。科尔斯戈德认为,虽然康德的普遍立法律令不支持康德的不说谎义务,但康德的这个律令支持康德的不说谎义务。[⑤]

可是,康德的人性律令并不像康德本人以及科尔斯戈德所认为的那样绝对支持不说谎义务。康德的人性律令要求把每个人的人性当成目的而不是手段。如果说谎会对另一个人的人性造成伤害,那么谋杀一个无辜者的生命不是同样会对其人性造成伤害吗?康德似乎在尊重一个谋杀者的人性时却漠然冷对一个无辜受害者的人性。这里,除非康德承认这两个人的人性各不相同、有高低贵贱之分,否则人们没有义务只尊重(至少首先尊重)谋杀者的人性而漠视无辜受害者的人性,也没有任何理由像康德所说的那样,把尊重谋杀者的人性看成遵守诚实法则的必然结果,而把牺牲无辜受害者的人性看成遵守诚实法则所导致的偶然后果。[⑥] 而如果康德承认理性存在者的人性各有不同,那就破坏了康德道德哲学的根基。

虽然康德通常认为说谎违反"人是目的律令",实际上他在这个问题上还有不同的乃至相反的表述。他在《伦理学演讲》中认为说谎有时并不违反人性:"人的某些恶行如果与其人性一致,它们虽然是

① 参见[德]康德:《道德形而上学原理》,第 39 页。

② Christine M. Korsgaard, "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil", *Philosophy & Public Affairs* (4), 1986, pp. 328 – 330.

③ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, p. 71.

④ [德]康德:《道德形而上学原理》,第 48 页。

⑤ Christine M. Korsgaard, "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil", *Philosophy & Public Affairs* (4), 1986, pp. 330 – 334.

⑥ [德]康德:《康德著作全集》第 8 卷,第 437 页。

恶行,但仍然是有人性的,例如说谎;但是另一些恶行是非人性的,根本不可能与人性和人格相调和。"[①] 康德有时甚至认为说谎是可以符合人性的:"一个谎言如果没有对任何人的利益产生影响,没有对任何人造成伤害,它是否也是一个谎言?即:我答应说出我的想法,而如果我没有如实地说出它们,我的行为确实不与相关人的预断相一致,但是我这样做是符合人性的。"[②]如果一个善意的谎言不仅没有对任何人造成伤害,而且对有关各方都有益[③],这是否更符合人性?

先天道德律令的第三个表述通常简称为自律律令或目的王国律令,即每个理性存在者的意志的观念都是普遍立法意志的观念。[④] 科尔斯戈德认为,康德关于不说谎义务的困难源于他的道德理论是一种"单层理论"(single - level theory),他没有区分理想的道德原则和非理想的道德原则,把适用于理想世界的理论(即设想中的在"目的王国"应该如何行事的原则)完全贯彻于非理想的现实世界中,绝对不说谎义务只有在理想世界中才可行,在罪恶丛生的现实环境里,说谎有时是必要的和允许的;康德的"单层次理论"背后是由"上帝"来支撑的;在康德看来,我们只需做好我们应做的,上帝将保障我们的行为最终会导向目的王国的实现,因而我们可以不考虑根据理想原则行事的"代价"问题。[⑤]

科尔斯戈德对康德的这个理解看似很有道理,目的王国律令和上帝似乎支持康德的绝对不说谎义务,但仔细考察会发现事情并非如此。首先,在目的王国中仍然会存在不同道德义务之间的冲突,康德的目的王国律令并不支持不说谎义务对于其他所有义务的优先性。[⑥] 其次,康德认为道德原则并非来自神的意志的命令,道德原则是纯粹理性的原则,它不可能是外在的,它不依赖神的意志,"它不能说:你不应说谎,因为禁止说谎"[⑦]。在康德看来,"神学不是伦理学的原则,反之亦然",因为"人们在没有任何正确的神的观念的情况下,已经正确地认识到了他们的义务,意识到厌恶说谎。而且,另一些人只是具有虔诚的和错误的神的概念,但是他们仍然正确地认识到了他们的义务"。[⑧] 再次,康德的上帝设定无助于他对不说谎义务的辩护。在上述关于谋杀者的例子中,康德没有说明一个人面对一个受害者与面对一个作恶者时应负有的不同责任。但从他关于不应对谋杀者说谎的表述中可以看到,他似乎认为我们对受害者与作恶者的责任是一样的,我们既没有抑恶的责任,也没有行善的责任。他好像把这一切都交给了上帝,具体地说,上帝对人的灵魂进行审判与奖惩。问题是上帝根据什么来惩恶奖善?即便上帝是万能的,他也要有个明断善恶的标准,这个标准必定与世人所意识到的标准是一致的,即奖赏人们的善行、惩罚人们的恶行。如其不然,那些在现世行善的人在来世都要遭受惩罚,那些在现世作恶的人在来世都受到奖赏,上帝就不仅不能作为道德的前设,反而成为道德的反对力量。如果上帝判断善恶的标准与世人的标准一致,根据康德的道德哲学,这个标准必定是康德所说的实践理性法则,由此上帝必定是一个理性的上帝。这个上帝在看到世人行善或作恶时是否会无动于衷呢?如果他在当时都无动于衷,人们又如何能指望他在来世奖善惩恶?那么,康德的上帝设定不就成了一个摆设甚至累赘吗?事实上,确是如此。真正说来,道德意义上的上帝就是我们与他人结成的社会。如果每个人面对恶行都无动于衷,人间就是地狱,永远不会有天堂或者目的王国。

值得注意的是,康德在这个问题上也有与其经常性观点不同的论述,他有时认为并非一切说谎都违反义务。他承认白色谎言虽是虚假陈述,但没有违反义务;玩笑谎话,如果不被当真,也不悖德;他有时甚至认为有益于另一个人的谎言,具有让人称赞的成分,近乎德行。[⑨]

---

① Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, p. 152.

② Ibid., p. 204.

③ 例如,对谋杀者不以自己知道的实情相告,制止了一场犯罪,挽救了朋友的生命,同时也拯救了谋杀者,否则他会因谋杀罪而被判处重刑。

④ [德]康德:《道德形而上学原理》,第51页。

⑤ Christine M. Korsgaard, "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil", *Philosophy & Public Affairs* (4), 1986, pp. 325 - 349.

⑥ 参见黄启祥:《论康德对"出自人类之爱而说谎的权利"的批评》,《现代哲学》2017年第5期。

⑦ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, p. 67.

⑧ Ibid., p. 68.

⑨ Ibid., pp. 28, 27.

三、康德论证中的概念混淆

康德关于不说谎义务的论证不仅与他的先天道德律令不完全融洽,而且存在一些概念混淆,这可能也是其论证让人难以信服的一个原因。

其一,康德混淆了一个人一次说谎、一个人经常说谎与许多人(或所有人)说谎的后果。康德认为,一个人通过一个谎言就在一般意义上的义务之最根本处行事不义,它使得一般意义上的声明不再可信,因而使得所有建立在契约之上的权利无效。一个人第一次说谎,如果只有他本人知道,其他人对此一无所知,这如何使得其他人的诺言不可信?如何使得一般意义上的声明不再可信?如果一个人第一次说谎,并且为他人所知,这会有损他的诺言的可信度;如果一个人经常说谎,则很难取信于人,别人很难与之订立契约。我们承认,任何一个人的一次谎言都会在一般意义上有损诺言的可信度和契约的效力(无论程度多么小)。即便如此,我们也难以在一个人说谎与所有人的声明都不再可信之间建立起必然的因果联系。如康德所言,没有一个道德准则曾被所有人遵守,这意味着历史上说谎之事早已存在。如果一个人的说谎可以使得所有建立在契约之上的权利无效,失去它们的力量,那么在第一个人说谎之后,人们理应都不再相信任何诺言,不会再有任何社会契约。事实显然并非如此,现实世界中每天都有人说谎,但诚实准则也一直存在,一直在发挥作用。

其二,康德混淆了看待不说谎义务的两个视角,即一个人为了自己的利益而要求他人说谎、一个人为了行善义务而不说出实情。康德一再强调一个人不应为了自己的利益而说谎,同时他人没有理由要求我为了他的利益而说谎,这是没有问题的。但是,我是否有义务为了拯救无辜者的生命而不说出实情?根据康德的道德哲学,我们每个人都有这种义务:“行善,即尽自己的能力帮助身处困境的其他人得到他们的幸福,对此并不希冀某种东西,这是每个人的义务。”①但是,这是否意味着通过说谎来救人在道德上是许可的?人们在这里是否面对着两个相互冲突的义务,即不说谎义务与行善义务?康德在《道德形而上学》中认为道德义务之间不可能存在冲突②,似乎冲突只在于人们对两种义务的履行。有人认为在履行义务方面也不存在冲突:如果一个凶手在追杀一个无辜者,并向你询问无辜者在何处,而你知道无辜者的藏身之所,你应对凶手如实相告,同时劝其停止行凶;如其不听,你应不惜生命保护受害者,这样,你既履行了不说谎义务,也履行了行善的义务。这种做法确实化解了不说谎义务与行善义务之间的一个矛盾,但它不能化解不说谎义务与其他义务之间的所有矛盾。假设有军事组织为入侵一个国家而向该国总统询问该国国防的详细情况,这位总统是否应告以实情,然后再阻止其入侵呢?一个人可以自愿地以自我牺牲来履行不说谎义务,但他不能也没有权利以牺牲整个国家和全体国民来履行自己的不说谎义务。所以,不说谎义务与其他义务会存在冲突,而如何处理这种冲突可能并不存在一个固定的模式,也很难说不说谎义务永远优先。③

其三,康德在论证中有时混淆了说者与听者判断谎言的标准。康德似乎认为,关于一个人是否说谎的判断不存在任何歧义。他潜在地设定,说者与听者关于谎言的判断标准是相同的,当说者做出不真的声明时,听者也会同时知道这是谎言,否则,他就不会认为一个人一次说谎使得一般意义上的声明不再可信。但是,即便根据康德对于说谎的界定,说者与听者关于谎言的判断也可能不同。当康德谈到说谎时,他把说谎定义为“有意对另一个人做出不真的声明”④。进一步,他认为说谎有两种方式:把自己意识到非真的东西冒充为真的,把自己意识到主观上不确定的某种东西冒充为确定的。⑤ 这是从说者的角度、基于其动机做出的界说。但是,听者并非完全根据说者的主观动机来判断他是否说谎,而是根据

① [德]康德:《康德著作全集》第 6 卷,第 464 页。

② 参见同上,第 231 – 232 页。

③ 参见黄启祥:《论康德对“出自人类之爱而说谎的权利”的批评》,《现代哲学》2017 年第 5 期。

④ 参见[德]康德:《康德著作全集》第 8 卷,第 435 页。

⑤ 同上,第 429 页。

自己的经验和推理进行判断。再者,康德认为“很可能并非一个人视之为真的,就都是真的(因为他可能犯错误);但凡是他说的,他都必须是真诚的(他不应当欺骗),不管他的知识纯然是内在的(面对上帝),抑或也是一种外在的知识。——对这种真诚义务的违反叫做说谎”①。这就是说,不说谎并不要求声明一定符合客观事实。由此,说者自认为说的真话,有可能被听者认为是谎言,说者自认为说的谎言,也可能被听者认为是真话。

这里还涉及另一个前提性的问题,即一个人在做出诚实的回答之前,必须首先清楚地了解对方使用的语言和所问。康德有时似乎忽视了语言的复杂性,假设了一个语言交流的神话,即人们之间的语言交流是透明的、同步的和无误差的,不存在任何误解或障碍,说者与听者能够同时确定无疑地理解对方的话语,从而能够对彼此的话语是否谎言做出相同的准确判断。但是,事实并非如此。人们用以交流的语言是一种文化的建构,具有地域性乃至团体性,在一套语言系统中被看成“是”的回答,在另一套语言系统中可能被看成“否”。再者,在许多时候问题本身包含一些潜在的背景知识或语境设定,一个人对它们的不同理解会影响他的回答是否被他自己看成谎言,也会影响别人对他的回答做出判断。所以,情况绝非像康德所说的那样,通过一个脱口而出的“是”或者“否”就足以表明一个人是否说谎,因为你若不想说谎,必须首先清楚地理解问者的问题,然后清楚地知道实情并完整地表述实情。既然关于不说谎的判断可能不是一个简单的问题,即使一个人自认为说谎,对方也可能认为他没有说谎,在这种情况下,一个人的一次说谎如何能够像康德所认为的那样,使得一般意义上的声明不可信?

最后,康德关于不说谎义务的通常表述,混淆了“说谎”概念的典型含义与边缘含义。康德认为不说谎是一个人对每一个人的形式义务,这个义务是无条件的。但是,他在一些有关不说谎的问题上却显得自相矛盾或踌躇不决。例如,纯粹出于客套的不真实(写在一封信末尾的“最顺从的仆人”)可以被视为说谎吗?康德似乎认为不应被视为说谎,因为没有人会因此上当。② 再如,一个作者问一个读者“您喜欢我的作品吗”,对一个不喜欢其作品的读者而言,无论回答“是”还是“否”都会感到为难。③ 康德之所以在这些问题上显得自相矛盾或犹疑不决,是因为他无法通过对不说谎义务的通常表述来对它们做出适当判断,也因为他没有区分“说谎”概念的典型含义与边缘含义。当然,康德的这种自相矛盾或犹疑不决,以及他关于无害性谎言、善意的谎言、白色谎言、玩笑谎话的论述,还有关于虚假陈述与谎言的区分④,说明他对“说谎”概念的边缘含义是有所意识的。这里需要指出的是,康德忽略了人们运用概念的具体性与历史性。人们在生活中使用的概念总是具体的,处于特定时间与特定情境中的。在信的末尾写上“最顺从的仆人”,这属于“遵照书信传统礼仪表达对收信人的尊敬”问题,而不属于“不要说谎”问题。康德将这类问题置于“说谎”的论域来思考,这与其说他混淆了“说谎”概念的典型含义与边缘含义,不如说他混淆了两类不同的问题,即说谎问题与礼仪问题。

康德认为不说谎义务是理性的命令,是一个形式义务,具有绝对普遍性,但是对这个义务进行认真思考的许多人都不同意他对这个义务的论证乃至他的这个主张,由此产生的问题就是:康德是否真正界说清楚何谓不说谎义务?如果康德没有真正界定清楚不说谎义务,人们该如何清楚地界定它呢?这是摆在学者面前的一个任务。如果我们认为康德清楚地界说了不说谎义务,这个义务果真像康德所说的那样是来自理性的命令吗?如果康德的道德判断的普遍性来自理性的普遍性,如果不说谎义务不是来自理性,那么它就不具有康德所说的普遍性。如果它来自理性,就可能导致两种情况:要么只有康德或同意其观点的人具有理性,而其他人缺乏理性,这是荒谬的;要么所有人都具有理性,但其中一些人的理性不同于康德的理性,这就取消了理性的普遍同一性。普遍同一的理性是康德哲学的基石,如果取消了这个普遍的理性概念,就会从根本上动摇了康德的哲学。 **(责任编辑 诚 之)**

---

① [德]康德:《康德著作全集》第 8 卷,第 429 页。

② 参见[德]康德:《康德著作全集》第 6 卷,第 441 页。

③ 同上,第 441 页。

④ 康德有时认为有些虚假陈述并不属于谎言,而与谎言存在着清楚的界限,“谎言是更高程度的虚假陈述”。(Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, pp. 25 – 26.)

身心同一
——斯宾诺莎政教分离学说的形而上学基础

吴功青

【摘要】不同于大多数近代思想家从笛卡尔式的身心二元论出发来构建政教分离学说，斯宾诺莎对政教分离原则的论述，立足于他在《伦理学》中构建的身心同一论。相应地，在斯宾诺莎那里，政教分离并非我们所设想的那样，由宗教治理公民的心灵，政治治理公民的身体，二者互不干涉；而是由国家同时治理公民的身体和心灵，在国家统治的前提下，赋予公民有限的信仰自由。

【关键词】政教分离；身心同一论；最高权力；普遍宗教；想象与理性
中图分类号：B563.1　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660(2024)06－0088－08

作者简介：吴功青，(北京 100872)中国人民大学哲学院教授。
基金项目：国家社会科学基金“近代科学革命视阈下的斯宾诺莎无限样式思想研究”(23BZX059)

19世纪以降，政教分离日渐成为西方普遍认可的原则，相继被诸多国家(如美国、法国等)明文规定下来，成为宪法的一部分，在国家政治生活中占据举足轻重的地位。按照通常的理解，“政教分离”(separation of politics and religion/ separation of government and church)指的是政治与宗教或政府与教会(本文不做细致区分)职能的分离，具有双重涵义：政治不干涉宗教，对信仰自由保持宽容；宗教不干涉政治，宗教活动在政治权力的框架下展开。政教分离原则的基础是笛卡尔式的身心二元论：国家治理公民的身体，宗教治理公民的心灵。① 因为身和心是两个完全不同、彼此分离的实体，治理身体的国家和治理心灵的宗教职能自然就可以相互分离、互不干涉。历史地看，这套政教分离原则在相当长的时间内有效地调节着现代社会。但自21世纪以来，随着宗教极端势力的兴起，这项长期被视为“政治正确”的原则遭遇了重大挑战：政治对宗教信仰的宽容，带来的非但不是政治和宗教的和平共处，反倒是宗教势力的急速蔓延，是宗教对政治的不宽容。政教分离所倚赖的身心分离原则，在现实中也变得困难重重：宗教信徒常常不满足于心灵的自由，而是一次次以信仰自由为名，在身体层面屡屡突破国家和法律的界限。种种困局，敦促我们在理论层面重新审视政教分离原则，对它的问题进行历史性的反思。

带着这样的视野，我们有必要重新打量那些过去的思想巨人：从宗教改革时期的加尔文，到奠定身心二元论的笛卡尔，再到明确提出“宗教宽容”的洛克，以及肯定政教分离原则的孟德斯鸠，以廓清政教分离原则的历史全貌。这个思想榜单上，荷兰哲学家斯宾诺莎的位置一度并不显眼。一方面，比之于洛

① 政教分离原则虽是一个非常现代的政治主张，但其历史渊源深厚，最早可以追溯至圣经，如《马太福音》22:21言“凯撒的物当归凯撒，上帝的物当归上帝”。从基督教开始，上帝掌管的精神权力和凯撒掌握的世俗权力开始两分，背后的基础正是柏拉图主义的“灵肉两分”(灵魂和身体两分)。(参见丛日云：《在上帝与恺撒之间：基督教二元政治观与近代自由主义》，北京：三联书店，2003年；[英]伯恩斯主编：《剑桥中世纪政治思想史：350年至1450年》下册，程志敏等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第510－578页。)相比于柏拉图主义的灵魂和身体两分，笛卡尔更明确地将心灵和身体设定为两个独立的实体，以身心二元论的方式为政教分离学说奠定了更为彻底的理论基础。

克等政治哲学家,斯宾诺莎对政教分离原则的论述似乎不够充分和系统;另一方面,不同于主流传统从身心二元论来论述政治和宗教权力的分离,斯宾诺莎对政教分离原则的论述,立足于他在《伦理学》中构建的身心同一性原则。身心与政教之间的错位,使得传统的思想史研究或者不愿将斯宾诺莎纳入到主流的政教分离学说谱系中,或者将形而上学的部分抛开,仅仅从政治哲学的视角对斯宾诺莎的政教分离学说进行研究。对于这种状况,我们应该如何回应呢?本文结合斯宾诺莎的思想语境,从《伦理学》和《神学政治论》等核心文本出发①,试着给出自己的答案。

一、政治权力与宗教权力的分离

斯宾诺莎对国家的论述,有着和近代自由主义者尤其是霍布斯相似的图景。根据斯宾诺莎,人在自然状态中,因其自身的力量大小而拥有不同程度的自然权利。但是,由于自然权利并非为理性所规定,只是单纯的欲求力量,人和人之间就会陷入激烈的斗争。为了确立秩序,自然状态下的人不得不让渡自己的全部权利②,通过契约的方式把它转让给一个共同权力,国家由此形成。国家作为一个政治体,乃是所有公民力量的集合,享有最高权力,不仅法律不能约束它,而且每个公民都必须遵守它的最高权力。斯宾诺莎坚持认为,最高权力的这种特性并非专制,仿佛公民不过是统治者的奴隶;相反,最高权力总是为了共同体的利益而行动,公民在最高权力的统治下,总是能够获得比在自然状态中更大的自由。③ 与此同时,国家的最高权力一旦确立,宗教权力必退居其次。按照斯宾诺莎,自然状态在本性和时间上都先于宗教,或者说自然状态是一种无宗教的自由状态,公民享有不受神法管制的自然权利(TTP, 16. 19)。随之而来,诞生于自然权利基础上的最高权力便可以不受神法的管制,享有绝对自由。

然而,宗教毕竟长期存在于国家中,宗教权力和政治权力的冲突是个不得不面对的问题。为此,斯宾诺莎花费大量的笔墨考察了希伯来国家的"神权政治"(Theocracy)模式。究其缘由,后者主张的宗教权力和世俗权力的分离,与他心中理想的"政教分离"原则颇为相近。在相当长的时期内,利未人充当犹太人的祭司,虽有解释律法、传达上帝旨意的宗教权力,却没有执行律法的权力,必须像其他公民一样服从世俗统治者的命令;世俗统治者虽然有执行法律的权力,却无权解释律法并传达上帝的旨意。这一方案将宗教权力和政治权力分离开来,让宗教权力和政治权力在相互制约中达致平衡,一度非常成功。遗憾的是,二者的平衡没能延续下去:在野心的驱使下,利未人开始滥用自己的宗教权力,不断扩大祭司解释律法的权力;而国王们为了抗衡利未人,故意选择一些假先知冒充真先知发布预言。国王和祭司相互争战,最终摧毁了希伯来人的神权政治。

悉心检讨希伯来人的历史,斯宾诺莎发现:希伯来人虽有将宗教权力和政治权力分离的意识,但由于过度抬高宗教权力,挤压了政治权力的空间,最终导致政教分离原则的破灭。在他看来,要想避免这一悲剧,国家必须首先确立自身的最高权力,确保对于宗教权力的绝对权威。④ 这就意味着,"宗教敬拜与虔敬的实践必须适应国家的和平与利益,必须仅仅由最高权威所决定"(TTP, 19.2)。希伯来人的惨

---

① 本文对斯宾诺莎《伦理学》文本的引用采取学界常规的缩写形式:E 为《伦理学》,A 为公理,Ap 为附录,C 为绎理,D(不在命题序号后)为定义,D(在命题序号后)为证明,Ex 为说明,Le 为补则,P 为命题,Po 为公设,Pr 为序言,S 为附释;此外,《神学政治论》缩写为 TTP,《政治论》缩写为 TP,《理智改进论》缩写为 TIE,《简论神、人及其幸福》缩写为 KV,《斯宾诺莎书信集》缩写为 SL。文章所引斯宾诺莎原文参见最新的拉丁 - 意大利文对照本,Baruch Spinoza, *Tutte Le Opere*, A cura di Andrea Sangiacomo, Milano: Bompiani, 2014;《伦理学》中译本参见[荷兰]斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,北京:商务印书馆,2019 年,部分文字据拉丁文有少量改动;《神学政治论》的英译本参见 Baruch Spinoza, *Theological - Political Treatise*, trans. by Michael Silverthorne and Jonathan Israel, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

② 需要指出的是,所谓的让渡全部权利仅仅是理论上的。实际上,权利的让渡是有限的。一方面,斯宾诺莎明确指出,权利的让渡不能违反人性的法则,比如主权者不能让公民去爱一个伤害自己的人。另一方面,最高权力从来都不是绝对的,没有足够的力量掌握公民的全部权利。(See Spinoza, *Theological - Political Treatise*, pp. 208 - 209.)

③ See Lewis S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987, pp. 106 - 108; Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, trans. by Peter Snowdon, London and New York: Verso, 2008, pp. 30 - 31.

④ Michael Della Rocca, *Spinoza*, London and New York: Routledge, 2008, p. 227.

痛教训让斯宾诺莎意识到,一旦神圣的宗教权力独立于最高权力,就会引发最高权力的分裂。比之于犹太教,基督教的宗教权力对于世俗权力的分裂有过之而无不及,罗马教皇对德国皇帝的干涉就是明证,正所谓“君主们用火与剑没有做到的事,教会人士只用笔就成功做到了”(TTP, 19.17)。反之,宗教权力从属于政治权力却无损于国家的利益。看起来,宗教权力的缺席使得政治权力不受限制,从而使得世俗事务恶化。但斯宾诺莎申辩说,无论政府是否控制宗教事务,只要主权者追求自己的利益,世俗事务和神圣事务都会恶化。非但如此,一旦宗教权力开始干涉政治权力,人们不仅对宗教不再虔敬,而且国家本身会严重受损,变得“国将不国”。

具体来说,政治权力对宗教的管制并非不加区分,而是明确指向了宗教礼仪和宗教实践。斯宾诺莎反复强调,要想避免宗教的弊端,“最安全的策略是将宗教实践视作一个事工问题,即单纯的仁爱和正义实践,其余的则留待每人自由判断”(TTP,18.6)。所谓的实践,指的是“虔敬行为和宗教的外在实践,而非虔敬本身和对上帝的私人敬拜,或者心灵内在地倾向于全心全意敬拜上帝的方式”(TTP,19.3)。一言以蔽之,国家对宗教实践的管制指向的是公民的身体而非心灵,要求的是公民身体而非心灵层面的服从。事实上,在宗教事务上,国家能够管制的仅仅是公民的身体,因为“关于上帝的内在敬拜和虔敬本身,每个人都是自己的主人,无法让渡给他人”(TTP,19.3),“无论最高权力多么被认为拥有掌管一切的权利并且是正义与虔敬的解释者,仍然不能阻止人们根据他们自己的心灵对每件事做判断”(TTP,20.3)。在心灵层面,公民享有充分的信仰自由,不受政治权力的管制。

这样,斯宾诺莎就初步描绘了政教分离原则的雏形。简单来说,斯宾诺莎沿袭了近代政教分离的基本方案:人由身体和心灵两部分组成,国家治理身体,而宗教治理心灵。国家享有最高的政治权力,不受宗教的干涉;个人享有信仰自由,不受国家的干涉。身心的差异,决定了国家和宗教职能的不同,进而导致了国家和宗教的分离。经过斯宾诺莎的这番改造,犹太教和基督教传统中与政治权力相对的宗教权力,转变成为公民个体的信仰自由,失去了威胁。在政教分离原则的保护下,国家权力日益增长。

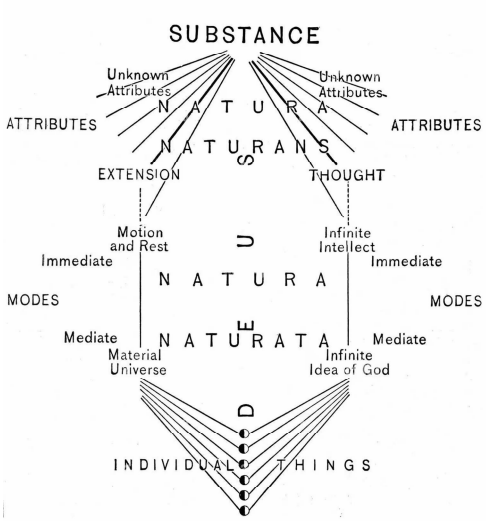
二、身心同一论

如前所述,现代政教分离原则的基础是笛卡尔的身心二元论。根据笛卡尔,身体与心灵是两个不同的实体,具有完全不同的属性。前者有广延而不能思想,后者有思想而没有广延,无法相互作用。身和心之间的分离,内在决定了政与教之间的分离。然而,在斯宾诺莎的政教分离学说面前,我们会很自然地遭遇一种尴尬:斯宾诺莎持守的明明是一种与身心二元论截然不同的身心同一论或曰身心一元论。[①] 既如此,我们如何能借助身心二元论来理解他的政教分离学说呢?作为形而上学部分的身心理论与作为政治哲学部分的政教分离学说之间,是否果真存在一种内在的抵牾?

我们不妨先对斯宾诺莎的身心理论做一番初略的考察。众所周知,斯宾诺莎早年是一个笛卡尔主义者,接受了笛卡尔哲学的诸多主张。与笛卡尔一样,斯宾诺莎认为:(1)一个事物只有一种属性;(2)属性和属性是相互独立的,无法相互作用。[②] 从而,身体仅仅具有广延属性,心灵仅仅具有思想属性,二者无法相互作用。但不同于笛卡尔,斯宾诺莎坚持认为,身体和心灵并非两个不同的实体,而只是唯一的实体(又称自然、上帝、自因等)下分属于广延和思想属性的两种不同的样式(如下图),二者在本质上是同一的。

① 学者通常把斯宾诺莎的身心关系描述为“身心平行论”(psycho - physical parallelism)。但我们认为,“平行论”仅仅强调了身心之间的对应性,不足以描述身心之间的同一性。我们同意洪汉鼎先生的讲法,认为“身心同一论”(psycho - physical identity)和“身心一元论”(psycho - physical monism)是对斯宾诺莎身心理论的更好定位。(参见洪汉鼎:《试论斯宾诺莎的身心同一论》,《外国哲学》1982 年第 2 辑。)

② 正如纳德勒所言,在斯宾诺莎那里,“每个属性代表了一个因果封闭而排外的系统”,无法相互作用。(See Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 131.)



对于身体和心灵的这种同一性，斯宾诺莎在《伦理学》中给出了清晰的说明："观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。"（E2P7）实体既是唯一的，思想属性下的样式（观念）和广延属性下的样式（物体）便是那唯一实体的不同分殊（Affectiones）；或者说，它们是同一个东西，只不过用不同的方式表现出来。就像希伯来人已经隐约意识到的，自然中的圆形和圆形的观念是同一个东西。根据这一原则，思想属性下的样式——心灵，也就和广延属性下的样式——身体是同一的。斯宾诺莎说："构成人的心灵的观念的对象只是身体或某种现实存在着的广延的样式，而不是别的。"（E2P13）考虑到在想象阶段，外界物体必须作用于身体，心灵才能察觉，身体才是心灵最首要、最自然的对象，即"我们心灵的对象是一个存在着的身体，而不是别的"（E2P13S）；同理，一旦身体有所变化，心灵就有所察觉。正所谓"构成人的心灵的观念的对象有了什么变化，必定为人的心灵所觉察；换言之，那个对象变化的观念将必定存在于人的心灵之中"（E2P12）。反之亦然，心灵的观念也一定体现于身体的情状之中。

身和心之间的这种同一性，不仅体现在想象阶段，而且体现在理性阶段。根据斯宾诺莎，在想象阶段，心灵中的观念取决于身体情状的变化，即"人的心灵除了通过人的身体因感触而起的情状的观念外，对于人身及人身的存在无所知觉"（E2P19）。在物体→身体→心灵（三者相互对应）的链条中，身体处于中心的位置。这不仅表现在，除非身体有了情状，心灵才会产生观念，而不是相反（即心灵先有观念，身体再有情状）；而且表现在心灵对于身体的情状的把握，虽然也包含了外界物体的性质，但"我们对于外界物体的观念表示我们自己身体的情况较多于表示外界物体的性质"（E2P16S2）。正是基于这种考虑，斯宾诺莎才会断言："人心有认识许多事物的能力，如果它的身体能够适应的方面愈多，则这种能力将随着愈大。"（E2P14）如果说心灵依据外物对身体的刺激产生的观念只是想象，此观念又与身体同一，那么在理性阶段，这种同一性仍然得以维持。只不过在理性阶段，心灵不再被动地等待外物对身体的刺激，而是变被动为主动，即"当我们内部或外部有什么事情发生，其发生乃由于我们的本性，单是通过我们的本性，对这事可得到清楚明晰的理解"（E3D2）。所谓主动，就是心灵自身从对世界的理性认识出发，产生身体的情状，进而作用于外物。相比于想象阶段的物体→身体→心灵（三者相互对应），心灵在理性阶段所经历的路线是心灵→身体→外物（三者相互对应）。

至此，我们对斯宾诺莎的身心同一论做了简要的清理。站在斯宾诺莎的形而上学审视他的政教分离学说，我们的确会问：身和心既然是同一的，立足于身心的政教又如何能够分离开来？按照斯宾诺莎的身心同一论，身体的情状必定会表现于心灵，心灵中的观念也必定表现于身体。由此，我们可以合理地设想：一个在心灵层面信仰自由的人，也一定会表现出身体层面的自由，在宗教礼仪和实践层面不服从国家的管制；而一个在身体上服从国家的人，也一定会在心灵上服从国家，从而不会享有信仰层面的自由。两种后果无疑都是致命的：根据后者，信仰自由将无立足之地；根据前者，宗教将脱离国家的管制，从而侵犯国家的政治权力。事实上，这两种设想并非只是可能，而是政教分离原则在现代社会中的扭曲变形（压制信仰自由 VS 宗教恐怖主义）。既如此，我们是不是可以认为：在政教关系问题上，斯宾诺莎的身心同一论比笛卡尔的身心二元论更好地理解了人性，从而更清楚地洞察到政教分离学说中的困难？倘若如此，斯宾诺莎又如何能够在身心同一论的基础上，合理地论证他的政教分离学说呢？

三、国家管制宗教:身心的不自由

斯宾诺莎对身心关系的独特论述,敦促我们重新检讨他的政教分离学说。此前我们指出,在斯宾诺莎的政治哲学中,国家对公民的管制指向了身体层面,而将信仰的自由赋予了心灵。但必须看到,这一区分仅仅是预备性的。要想系统地把握斯宾诺莎的政教分离学说,我们还需要对政治权力和身心的关系做进一步的透析。

斯宾诺莎十分清楚,政治统治的关键在服从。但是,单纯依靠政治的强力无法保证公民的服从——即便实现,也仅仅是身体上的被迫,而非心灵的自愿。“服从关系与其说是外在行为,不如说是心灵的内在行为”(TTP,17.2),只有一个人在内心中真正认可统治,他才会自觉地服从,因为“一心一意服从他人命令的人最容易接受他人统治”(TTP,17.2)。基于这一考虑,斯宾诺莎断言,政治权力的目的绝非仅仅指向公民的身体,而必定同时指向公民的心灵,即“虽然心灵不能像舌头那样被控制,但心灵在某种程度上仍然受制于最高权力,后者以各种方式使大多数人相信、爱和恨那些它想要他们做的任何事”(TTP,17.2)。考虑到相信、爱和恨不过是《伦理学》中所言的激情,是外在观念刺激心灵的结果,则国家通过权力的管制让心灵被动地产生爱恨,进而对国家服从,与公民的身体受国家控制,继而对国家服从就是同步的,心与身一一对应。由此看来,斯宾诺莎似乎并未抛弃他的身心同一论,而是继续用这种立场来理解政治。那么,斯宾诺莎为何又主张用政治权力管制身体,而任由公民在心灵层面保持自由呢?

问题的关键在于如何理解自由。与通常把自由理解为不受限制的无拘无束不同,斯宾诺莎在《伦理学》中明确指出:“凡是仅仅由自身本性的必然性而存在,其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由。反之,凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定,便叫做必然。”(E1D7)按照这个定义,人一旦受制于外界的必然性,就会被决定而没有自由;只有当他认识到必然性或曰上帝,主动而非被动地应对这个世界,他才是自由的。或者更简单地说,心灵一旦沉迷于想象,受制于激情,他就是不自由的;反之,心灵一旦具有理性,化激情为主动情感,他就是自由的。

从这个角度再来考察斯宾诺莎的政治哲学,问题或许可以得以初步化解。诚然,国家用强力让公民的身体服从,可谓不自由;而国家允许公民在心灵层面不受管制,可谓自由,两者似乎存在一种矛盾。但如果我们考虑到,公民在想象层面的自由本质是一种不自由,那么它就应该和身体一样,受到国家强力的管制。斯宾诺莎清楚,大部分人其实都不受理性的指导,终其一生都活在趋乐避苦的激情之中。国家存在的意义,是通过权威和法律克服他们的激情。国家这样做,表面上看起来是剥夺了公民的自由,但事实上,这种做法“最接近于自然赋予每个人的自由”(TTP,16.11)。个中缘由在于,公民对国家法律的服从,本质上就是对理性的服从;只有理性,才能让人实现真正的自由。这样说来,身心同一论和国家的强制并不矛盾:当公民处于想象之中,无论是心灵还是身体都是不自由的,二者是同一的。国家的目的是使公民的身心受到理性的管制,在身心两个层面实现真正的自由。

但这一切和政教分离有何干系呢?我们还要对斯宾诺莎的宗教观念有所认识。根据通常的观念,凡是具有信仰的神祇,以及一套相应的敬拜礼仪的思想体系都可以称之为宗教。但在斯宾诺莎看来,只有“当我们具有上帝的观念或当我们认识上帝的时候,我们一切的欲望和行为,皆以我们自己为原因……【我认为这才】算是宗教”(E4P37S1)。按照这种标准,传统的犹太教和基督教并非真正的宗教:只不过由于大众缺乏理性,容易陷入希望与恐惧的情感中,将各种普通的事件视为上帝的安排。随之而来,他们发明了一套宗教仪式,诸如犹太人遵循的割礼、基督教徒遵循的洗礼与婚礼,将它们视为拯救的必由之路。但斯宾诺莎一针见血地指出,这些所谓的仪式与人的幸福和得救毫无关联,本质上仍属于人对上帝的想象,是一种不折不扣的迷信。①

理解了这一点,我们就能理解斯宾诺莎对宗教的特殊安排。他之所以强调国家要对涉及宗教实践的礼仪部分进行管制,正是源于他对宗教的不信任。无论是他自己族群的犹太教,还是当时主导荷兰的

① 参见吴增定:《斯宾诺莎的理性启蒙》,上海:上海人民出版社,2012 年,第 100 – 101 页。

基督新教和天主教,都不是对上帝的真正敬拜,而不过是一种基于想象的迷信。当他们以敬拜为名,奉行各种各样的宗教仪式,要求信徒参加,情况更是如此。为此,斯宾诺莎主张,要对涉及宗教仪式的实践部分进行管制,约束他们不自由的身体。但这种做法并不意味着国家将任由信徒的内心完全自由,毕竟当这些人热衷于宗教仪式时,他们的心灵亦处于想象之中,是不自由的。因此,国家通过对宗教仪式进行管制,让他们的身体服从国家,本质上就是让他们的心灵服从国家,从不自由走向自由。在这个阶段,国家对宗教实践的控制,并非如我们此前所设想的那样仅仅指向身体,而是同步指向身体和心灵;或者说通过对身体层面的控制,来管制信徒自由(通常意义上)而又不自由(严格的意义上)的内心。

但如此一来,有个问题就随之出现:如果想象层面的自由本质是不自由,而国家最终要通过对宗教礼仪的控制对公民的身体和心灵进行双重管制,所谓的信仰自由还有什么意义呢?

四、理性宗教、普遍宗教与身心同一

无论如何,国家对于宗教礼仪和宗教实践的管制业已表明,斯宾诺莎的政教分离并非像我们所想,宗教治理心灵,国家治理身体,而是同时指向身心两个层面。国家之所以要管制宗教礼仪和宗教实践,是因为后者根本上指向了心灵的低级部分——想象。这似乎暗示,国家对公民的管制与否并不在于身还是心,而是要看公民的心灵等级如何。当公民止于想象,则受国家管制;当心灵止于理性,则享有充分的自由——这个猜测,在《神学政治论》中得到了有力证实。

在《神学政治论》的终章(第二十章),斯宾诺莎将论述重心转向思想自由。在斯宾诺莎看来,尽管最高权力是正义与虔敬的解释者,但是每个人仍然有权根据自己的内心做出判断,拥有充分的思想自由。不止如此,斯宾诺莎继续坚持身心同一论,认为心灵层面的思想自由一定体现为身体层面的言论自由。此种安排,如斯宾诺莎所言,是为了"使他们[公民]的心灵和身体按自身的方式安全发展,自由地运用理性"(TTP,20.6)。但是,无论思想自由还是言论自由,都并非没有界限。"如果每个人被允许根据他们自己心灵的决定生活,那么国家的和平与安宁就无法保存。因此,根据自己的决定做一些事,却违反他所隶属的最高权力的法律,就是不虔敬的。如果每个人都这么做,必然会导致国家的毁灭。"(TTP, 20.8)斯宾诺莎的意思一目了然,思想自由和言论自由要以最高权力的法律为限,否则就要受到国家的管制。归根结底,公民是在自己理性的驱使下将自然权利转让给了最高权力的,遵守最高权力就是遵守自己的内心,遵守理性。① 在这个意义上,我们也可以说,思想自由和言论自由要以理性为限。只有出于理性,而非出于复仇、泄愤等想象性激情,公民的思想自由和言论自由才能得到充分地保护。

按照这个标准,公民以理性的方式奉行宗教,将不仅具有思想自由,而且具有相应的言论自由。这种宗教正是上文提到的,以上帝的观念作为原因的宗教或曰理性宗教。与传统犹太教和基督教中的上帝不同,斯宾诺莎在理性宗教的意义上使用"上帝"一词时,所称的是《伦理学》中的上帝、自然或自因。就此而言,斯宾诺莎的理性宗教与哲学基本同义。与传统的犹太教和基督教不同,公民一旦奉行理性宗教,将不会把传统宗教的敬拜仪式当做虔敬的标准,而是将"由于遵循理性的指导而生活所产生的为人谋幸福的欲望,称之为虔敬"(E4P37S1)。具体而言,一个奉行理性宗教的人,将会在理性的指导下爱人如己,奉行正义。在斯宾诺莎眼中,这样一个宗教信徒——本质上也就是哲学家——不仅因为其理性在心灵层面拥有真正的思想自由,而且因为理性将其言论保持在国家最高权力的界限,在身体层面拥有自由,无须国家的管制。换言之,他的信仰自由同时在身心层面得到了实现。

但真正棘手的并不在此,而是理性宗教或曰哲学之外的部分。斯宾诺莎深知,大部分民众没有理性,无法像哲学家那样奉行理性宗教。无论是作为道德的指引,还是为了对国家保持虔敬,他们都需要一种宗教。这样一种宗教无疑不是理性的,但同时也不能完全出于想象。毕竟,后者将外在的宗教敬拜和礼仪视为救赎的标准,完全陷入迷信。毋宁说,这是一种介于理性宗教与迷信之间的宗教——斯宾诺

① 关于自然状态下人运用理性让渡自然权利的详细过程,参见吴功青:《激情与理性:斯宾诺莎论社会契约的双重基础》,《北京航空航天大学学报》社会科学版2023年第4期。

莎称之为“普遍宗教”(universal religion)或“普遍信仰”(universal faith)。这种普遍宗教,才是斯宾诺莎绝大部分时候认可的宗教或信仰。与哲学不同,这种宗教或信仰以圣经的历史和启示为基础,以顺从和虔敬为最高目的。按照斯宾诺莎的设想,它的教义应该包含如下内容:(1)一个至高的、正义的上帝存在;(2)上帝是唯一的;(3)上帝无处不在;(4)上帝拥有至高的权力;(5)对上帝的敬拜和顺从,仅在于正义或仁爱,或对邻人的爱;(6)以上述方式生活的人得救,否则就会陷入迷途;(7)上帝赦免悔罪的人。(TTP, 14.10)不难看出,普遍宗教的教义虽然仍立足于圣经,也保留了传统犹太基督教的救赎论框架,但其重心已经变成以正义和仁爱为核心的道德规范和道德实践,而非以宗教礼仪为核心的外在性敬拜。斯宾诺莎甚至认为,公民只要行善,就是虔敬的,反之就是不敬的。(TTP, 14.9)虔敬不关乎心灵,而仅仅关乎身体和身体意义上的道德实践,正所谓“一个人信仰虔敬与否,只需看他是服从还是忤逆,而不用看他知晓真理还是谬误”(TTP, 14.9)。由此而来,普遍宗教的信徒在身体层面遵行道德,受国家管制;而在心灵层面,则具有和理性宗教的信徒一样的信仰自由。至此,斯宾诺莎的政教分离学说终于完全浮出水面。我们不禁会问,在这种普遍宗教中,斯宾诺莎的身心同一论是否仍旧得到保持呢?

答案是肯定的。当斯宾诺莎说“一个人信仰虔敬与否,只需看他是服从还是忤逆,而不用看他知晓真理还是谬误”(TTP, 14.9),他的意思是:一个人既可以出于真理的哲学而服从,也可以出于普遍宗教而服从。普遍宗教说到底不是一种理性宗教,而依旧是以想象为核心的宗教。既如此,一个人可以完全在理性的指引下,内心虔敬,且身体上践行道德;也可以在普遍宗教的指引下,从想象出发,内心虽不足够理性,但身体上仍践行着道德。两种道德都是道德,除了动机不同——从《伦理学》的角度来说,前者是基于理性的主动情感,而后者则是基于想象的激情。例如,一个人可以出于激情对他人有同情,也可以出于理性对他人产生真正的仁爱之心,二者同样都是道德。在斯宾诺莎这里,基于想象的激情并不总是违反理性,而是合乎理性(E4P51 – P59)。① 只不过,由于激情产生的德性,其性质要远不如主动情感产生的德性好。基于这一考察,我们可以说:一个信奉普遍宗教的人,其心灵具有的是想象,产生的是激情;但因为这种激情合乎理性,因此他们在身体上同样会有道德性的实践,二者是完全一致的。至于国家,它需要考虑的首先是公民的身体。只要公民在身体上遵循了道德,最高权力受到充分的保障,则公民的心灵究竟是出于理性还是出于想象而行使这一道德,对它来说无关紧要。这一点,才是斯宾诺莎政教分离最终的意旨所在。

五、启蒙的困境:想象与理性的断裂

本文从斯宾诺莎的身心理论入手,对斯宾诺莎政教分离学说进行了详细梳理。我们表明:斯宾诺莎所言的政教分离,不是中世纪语境下教权和王权的分离。相反,它的首要目标是清除传统的宗教权力,通过限制宗教礼仪和宗教实践,将信仰交付给个人内心,以避免宗教对政治的影响。在斯宾诺莎那里,政教分离并非我们所设想的,宗教治理公民的心灵,政治治理公民的身体,二者互不干涉;而是由国家同时治理公民的身体和心灵,在国家统治的前提下,赋予公民有限的信仰自由。至关重要的是,斯宾诺莎的政教分离学说并非立足于笛卡尔式的身心二元论,而是立足于《伦理学》中的身心一元论。无论是国家对于迷信的治理,还是对于理性宗教的治理,都内在地依据于这一形而上学方案。斯宾诺莎从身心同一论出发,设想了迷信、普遍宗教和理性宗教的诸种可能。他心中的政教分离方案,最终指向了普遍宗教。在这一阶段,国家强制公民在身体层面遵循道德,而任由其在心灵层面保持信仰自由。斯宾诺莎的上述方案,可以粗略地绘制成如下表格:

① 在这些命题中,斯宾诺莎指出:许多情感虽属于激情,但也可以符合理性,比如好感、自我满足、自爱等。德勒兹试图从这一现象入手,认定心灵可以通过积累激情的快乐不断接近理性。(德勒兹的观点参见[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,北京:商务印书馆,2019 年,第 282 – 295 页;对德勒兹的观点的反驳参见吴功青:《从想象到理性的跳跃:驳德勒兹的斯宾诺莎解释》,《中国高校社会科学》2021 年第 6 期。)

宗教类型	迷信	普遍宗教	理性宗教
身心关系	身体:想象的身体 心灵:单纯的想象	身体:合理性的想象行动 心灵:合乎理性的想象	身体:理性行动 心灵:遵守理性
国家方略	身体:管制宗教仪式 心灵:控制内心的激情	身体:道德实践 心灵:信仰自由	身体:道德实践 心灵:信仰自由

斯宾诺莎从身心一元论出发构建政教分离学说,有望脱离从身心二元论构建政教分离学说的缺陷。身与心既是一个根本无法切割的整体,单纯地希望国家治理身体、宗教治理心灵本就是个不可实现的幻想。正是基于这一深刻的认知,斯宾诺莎尤其强调国家对公民身心两方面的管制。但是,抛开在理性宗教阶段,公民的身心因为理性无须管制外,斯宾诺莎的普遍宗教似乎又给他的身心同一论撕开了一个缺口:公民的身体受国家管制,而心灵保持信仰自由。诚然,斯宾诺莎可以为这一政教分离方案辩护,将普遍宗教阶段的内心自由归为合乎理性的想象,将身体层面的道德实践理解为基于想象的激情,从而保持身心的同一。问题是,这种合乎理性的想象是否可靠?它是否一定会趋向于国家要求的道德实践?会不会出现这种情况,即公民内心的想象有一天冲破管制,身体跟着彻底陷入想象,犯下恶行,就像历史上那些名为宗教实为迷信的犹太教、基督教乃至于伊斯兰教中的极端势力那样呢?

斯宾诺莎对此洞若观火。他非常清楚,普遍宗教看似与迷信截然不同,实则二者只有一步之遥。普遍宗教的教义虽不同于传统犹太教基督教的教义,减少了诸多想象色彩,而将中心锚定在道德上。但归根结底,它仍未脱离于传统犹太教基督教的启示,因此从根本上仍带有浓厚的想象色彩。而既是想象——哪怕是一种合乎理性的想象,也仅仅是合乎理性而不等于理性,随时都有返回至想象和迷信的危险。理论上,国家可以缓解这个困境。最高权力通过法律在身体层面约束公民,通过要求他们履行道德规定,矫正他们的内心。可是,在斯宾诺莎的政教分离方案中,身与心毕竟被隔离开来:身体虽然被严格管制,内心的想象仍无法被根除。到头来,斯宾诺莎唯一能做的,就只能是对人心的想象不断进行启蒙。[①] 可这样一来,普遍宗教又有何用呢?

至此,我们看到,作为一个现代启蒙主义者,斯宾诺莎的政教分离学说已经走上一条独木桥,进退两难:一方面,斯宾诺莎以极为激进的态度将犹太教基督教等传统宗教归入想象和迷信,扫入历史的垃圾堆;另一方面,他又深谙人性,知道人终不会被全部启蒙,即便最好的政治也无济于事。[②] 为此,他设置了介于想象和理性之间的普遍宗教,希望以此缓和人性的张力。但困难恰恰在于,在他的形而上学之中,想象和理性自始至终是断裂的,一种合乎理性的想象始终无法变成理性,而是随时会退回到想象之中。[③] 它的后果不仅是身体层面的革命和对国家的反抗,而且是整个政教分离学说的破产。如果说斯宾诺莎本人还努力维持着想象与理性之间的"居间状态",他之后的西方世界则彻底地走上了不归路:启蒙者日渐高扬理性,将普遍宗教导向理性宗教,彻底清空了想象(康德和自由神学一脉);保守主义者日益推崇想象,将普遍宗教拉回到传统习俗,越来越抵制理性(卡尔·巴特、施特劳斯一脉)。前者经由自由神学走向虚无主义,后者力主"诸神之争",将世界陷带入无休无止的战争。今天,当我们回顾这一切,有必要重新思考一个问题:在想象与理性之间,在日常生活和神圣存在之间,是否还有第三种可能?

(责任编辑　行　之)

① 参见王玉峰:《政教分离:斯宾诺莎的"神学-政治"问题》,《政治思想史》2010 年第 4 期。

② 马拉认为,斯宾诺莎在伦理学上是乐观主义,在政治学上是悲观主义,"斯宾诺莎的政治悲观主义否定政治——哪怕是最好的政治——能够使人摆脱激情或奴役,并且走向理性或自由"。(See Gerald M. Mara, "Liberal Politics and Moral Excellence in Spinoza's Politics", *Spinoza: Critical Assessments of Leading Philosopher*, Vol. 3, ed. by Genevieve LIoyd, London and New York: Routledge, 2001, p. 101.)但在笔者看来,斯宾诺莎在伦理学上也不是什么乐观主义。相反,他和柏拉图一样,对于灵魂的自由持有一种非常谨慎和悲观的态度。比如,《伦理学》最后一个命题说:"如果解救之事易如反掌,可以不劳而获,那又怎么会几乎为人人所忽视呢?但是一切高贵的事物,其难得正如它们稀少一样。"(E5P42S)

③ 施特劳斯敏锐地意识到斯宾诺莎哲学中想象与理性的截然对立。(参见[美]施特劳斯:《斯宾诺莎的宗教批判》,李永晶译,北京:华夏出版社,2013 年,第 329-330 页。)

永恒与绵延
——斯宾诺莎和柏格森的自由观及其启示

邓　刚

【摘要】对斯宾诺莎而言,一切都是必然,所谓自由意志只是一种幻像。而对柏格森而言,一切都是绵延,从而一切存在都是创造、新颖和自由。两位哲学家所持的自由观似乎是对立的。但斯宾诺莎并未完全放弃自然,认为一个理性的人应当学会在永恒的目光下看待万事万物,通过认识上帝、爱上帝,最终获得自由。而在柏格森这里,要求我们摆脱空间化的思维,学会在绵延的目光下来观看事物,就有可能返回到深层自我,获得关于自由的全新认识。本文将指出,两位哲学家的自由观的差异在于他们分别诉诸于永恒和绵延两种时间观,最终可以视作对笛卡尔式机械论的两种批判。

【关键词】斯宾诺莎;柏格森;永恒;绵延;自由
中图分类号:B563.1　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000-7660(2024)06-0096-09

作者简介:邓　刚,(上海 200240)上海交通大学人文学院哲学系副教授。
基金项目:国家社会科学基金重大项目"《笛卡尔哲学著作集》翻译与研究"(22&ZD041)

尽管处于不同的时代,斯宾诺莎和柏格森的哲学,在自由问题上似乎构成互相对立的两个极端的立场,因此对二者的自由观的分析和比较,也许能够有助于更好地思考自由概念及其不同的理论形态。对斯宾诺莎而言,一切都是必然,从而太阳底下无新事,根本不存在真正意义上的创造和自由,所谓自由意志只是一种成见,"在心灵没有绝对的或自由的意志"。[①] 当然,斯宾诺莎并未完全放弃自由概念,而是主张一个理性的人应当学会在永恒的目光下(sub specie aeternitas)看待万事万物,达到对神的理解并通过这种理解使得自身获得德性与幸福,从而获得自由。这种自由体现为对必然的认识以及借助这种认识而实现的心灵解脱,即让心灵转换为理性的心灵,从而摆脱欲望、情感和意见所造成的奴役。在斯宾诺莎这里,永恒不同于时间,永恒属于实体,而样式才在时间之中,样式才有绵延。柏格森在致布伦什维格(Léon Brunschvicg)的一封信中表达了对斯宾诺莎的赞赏,也表明了与之对立的立场:"斯宾诺莎是这样一位哲学家,我们中的每个人都怀着对他的无比敬仰,对他表示真诚的感谢……每个哲学家都有两种哲学,一种他自己的哲学,一种斯宾诺莎的哲学…… 我的思想的大部分,显示为斯宾诺莎主义的对立面。"[②]众所周知,柏格森的哲学源于对时间的重新理解,即作为绵延的时间与作为空间的时间之区分。对柏格森而言,一切皆在绵延,从而一切皆可视作创造、新颖和自由,因此就存在论而言,万物并非严格地处于机械论和必然性之下。自由意志与决定论之对立,其产生的原因在于传统哲学受到空间化思维的遮蔽,而未能看到问题的实质。在柏格森看来,自由是一种不言自明的事实,如果能够返回到自身,转换看待事物的方式,学会在绵延的目光(sub specie durationis)下[③]来观看事物,就能够重新置身于对于事物本身的直观之中,能够发现自由是一种在意识之中呈现的事实。由此看来,柏格森完全处在斯宾诺

① 参见[荷]斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,北京:商务印书馆,1983 年,第 41、75、87 页。
② Henri Bergson, *Mélanges*, Paris: PUF, 1972, p. 1487.
③ "我们越是习惯于在绵延的面目下来思考和观察所有事物,就越是深入到实在的绵延之中。"([法]柏格森:《思想与运动》,邓刚、李成季译,上海:上海人民出版社,2015 年,第 158 页。)

莎的对立面。在笔者看来,两位哲学家的自由观都有着共同的论敌,即笛卡尔式的机械论,只是分别诉诸于永恒和绵延两种时间观。本文将围绕自由这一主题,考察斯宾诺莎与柏格森在其各自哲学中如何处理这一问题,进而尝试在二者之间展开理论对话。

一、在永恒的形式下:斯宾诺莎论自由

我们首先简要分析斯宾诺莎关于自然与自由的看法①,当然这一分析很大程度上是从柏格森哲学的视角出发的,尤其是受益于柏格森在 1904 – 1905 学年题为《自由问题的演化》的法兰西学院讲课稿中关于斯宾诺莎的分析②。斯宾诺莎关于自由的探讨有着多个层次,在存在论、认识论、伦理学、政治哲学、宗教等不同层面有着不同的处理。当代欧洲,尤其是在法国和意大利,不少学者在德勒兹、阿尔都塞的启发下,着重从力量的概念来阐发斯宾诺莎的哲学,包括他的自由概念③。在柏格森这里,仍然是从存在论层面来探讨哲学史中的自由概念,即哲学家一方面认为世界的法则是某种决定论,另一方面认为人具有某种意志自由。在斯宾诺莎这里,要探讨在充满必然性的自然之中,如何理解自由。因此,斯宾诺莎所面临的难题可以表述为:其一,一切皆是必然,因为"自然中没有任何偶然的东西,反之一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作"④。正如吴增定指出的:"斯宾诺莎呈现给我们的就是这样一个普遍同质的自然世界,包括人在内的自然万物都严格地服从神或自然的'充足理由'或因果必然法则。"⑤其二,因为一切是必然的,所以人的行动、观念、情感亦是如此,所谓的"自由意志"只是一种幻像,而之所以产生这种幻像,正是因为人们的无知。例如,斯宾诺莎写道:"人之被欺骗由于他们自以为他们是自由的,而唯一使他们作如是想的原因,即由于他们意识到他们自己的行为,而不知道决定这些行为的原因。"⑥其三,斯宾诺莎并没有完全地放弃自由概念,那么,如何在这样一种普遍的、无所不在的必然性之中去设想自由?在何种意义上说"自由是对必然性的认识"⑦?在何种意义上,就存在论而言,人受制于必然性,就认识论和生存论而言,人可以获得自由?

如果说笛卡尔的哲学是从我思出发,斯宾诺莎的哲学则是从上帝出发。实际上,斯宾诺莎的自然观可以视作对笛卡尔哲学中的三种实体(即上帝、心灵、广延)的重新理解和安排。在笛卡尔这里,心灵和广延是有限的实体,一切有限的实体最终无法自足、从而必然依赖于唯一的、无限的实体——上帝。与笛卡尔不同,斯宾诺莎取消了心灵和广延的实体地位,在一种彻底而极端的内在性之中,使得整个世界中的一切都变成唯一实体的样式,如同唯一的"大海"所变现出来的"众沤"(借用熊十力的比喻)。也就是说,人的心灵中的一切观念、情感,物质界中的一切运动、变化,都不过是对唯一实体的一种微不足道的修改,但这种修改如同大海上的一片小小的波浪,根本不足以影响大海本身。可见,所谓的意识、自我、身体、爱恋等,都只是这些波浪的某种连接和聚集,并严格受制于某种绝对的必然性⑧。就此而言,斯宾诺莎确实是对笛卡尔主义的发展和完成。在柏格森看来,斯宾诺莎的一元论与新柏拉图主义一脉

---

① 关于斯宾诺莎的自由概念,汉语学界已有不少深入论述。(参见洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,北京:中国人民大学出版社,2013 年;谭鑫田:《知识·心灵·幸福:斯宾诺莎哲学思想研究》,北京:中国人民大学出版社,2008 年;吴增定:《斯宾诺莎的理性启蒙》,上海:上海人民出版社,2012 年;吴树博:《阅读与解释:论斯宾诺的历史观念及其效用》,上海:上海三联书店,2015 年;赵丹丹:《斯宾诺莎的自由思想研究》,吉林大学博士论文,2018 年;刘清平:《缺失意志自由的人生自由:斯宾诺莎自由观的悖论解析》,《人文杂志》2017 第 7 期;李育书:《理性与自由:论斯宾诺莎自由观念的结构》,《南昌大学学报》人文社会科学版 2020 年第 5 期。)

② Henri Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, *Cours au Collège de France*, *1904 – 1905*, Paris: PUF, pp. 244 – 258.

③ 参见[法]德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,北京:商务印书馆,2000 年;[意]奈格里:《野蛮的反常:巴鲁赫·斯宾诺莎那里的权力与力量》,赵文译,西安:西北大学出版社,2021 年;[法]巴利巴尔:《斯宾诺莎与政治》,赵文译,西安:西北大学出版社,2015 年。从当代这些研究的角度看,柏格森的斯宾诺莎诠释可能过于看重《伦理学》的第一、二部分,忽视了努力、力量等概念。而从柏格森的角度看,这些当代研究可能过于重视力量的概念,忽视了斯宾诺莎在第五部分对永恒、德性、第三种认识等概念的重视。

④ [荷]斯宾诺莎:《伦理学》,第 29 页(第一部分,命题 29)。

⑤ 吴增定:《斯宾诺莎的理性启蒙》,第 33 页。

⑥ [荷]斯宾诺莎:《伦理学》,第 75 页(第二部分,命题 35,附释)。

⑦ 参见洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,第 480 页。

⑧ 关于斯宾诺莎的这一观点,许多学者已有所阐述和论证。(参见洪汉鼎:《斯宾诺莎哲学研究》,第 290 – 294 页。)

相承,甚至将斯宾诺莎与莱布尼茨解读为普罗提诺哲学的现代版本,只是穿上了笛卡尔主义的外衣①。

尽管在斯宾诺莎的体系中,一切都是必然。但是斯宾诺莎并没有因此而放弃自由概念,只是需要赋予自由以一种全新的意义和理解。在《伦理学》开头部分的八个界说中,斯宾诺莎就定义了自由:“凡是仅仅由自身本性的必然性而存在,其行为仅仅由它自身决定的东西叫自由。反之,凡一物的存在及其行为均按一定的方式被他物所决定,便叫做必然或受制。”②显然,符合此种自由定义的,只能是实体或上帝。在《伦理学》的第四、五部分,斯宾诺莎分别讨论了人的奴役和人的自由,在人的层面,也就是从人作为个体、作为兼具身体和心灵两种样式的个体来探讨如何抵达人的自由。在斯宾诺莎这里,人是处于自由状态还是奴役状态,与人的认识方式有关。当人的心灵诉诸于前两种认识(感性和推理),仅仅关注于样式,即沉迷于身体时,心灵即处于奴役状态。但人的心灵并不随身体之死而归于死寂,而是有着某种永恒的东西始终留存。而当心灵诉诸于第三种认识,即从实体出发,从永恒的形式来看待事物时,才能获得关于万物的本质的认识,进而获得德性与幸福,即获得心灵的自由。

要理解这一点,有必要简单地回溯斯宾诺莎在《简论上帝、人及其心灵健康》(以下简称《简论》)中的相关讨论。其中第 26 章“论真正的自由”说:“人的自由是我们的悟性由于它和上帝的直接结合而得到的一种坚固的真实性,在它自身以内产生某些观念,并由它自身造成某些和它的性质相一致的作用或后果,这些作用或后果不受任何外在原因的影响。”③可见,要获得自由,关键在于通过知性来实现与上帝的直接结合,进而获得正确的观念。在此章中,斯宾诺莎还谈到,既然上帝是最自由的、最无限,那么如果能够变得最为接近上帝或者与上帝最为相似,显然就有着最多的自由,所以“和上帝密切结合,它们也就愈具有越多的活动性,愈少的被动性,愈能免于改变和朽坏”④。另一方面,知性也是永恒的,因为知性是上帝直接产生的。知性如何能够认识上帝?在《简论》中,斯宾诺莎区分了四种认识方式,并且将第四种方式称为关于上帝的认识⑤。人的最初的认识或者观念,必然是关于肉眼所见的物质事物,由此导致对于物质事物的爱恋。但是,通过对上帝的认识,人将获得一种新的爱恋——爱上帝,从而获得第二次出生或者说重生。这些讨论,后来在《伦理学》中,通过提出第三种认识,斯宾诺莎进行了更为清楚的说明。正如《简论》关于爱恋所说的,如果一个人所爱的对象是自然界中有生有灭的事物,那么他的爱必然会带来痛苦,唯有爱恋上帝,才能带来永久的幸福和平静。《伦理学》也说:“心灵的许多病态和不幸大都基于爱恋着一个东西,而这个东西,又是变化无常而决不是我们所能确实享有的。”⑥值得注意的是,斯宾诺莎接着写道:“说到这里,我已经结束了关于现世生活的一切了。”⑦在后续的文字中,斯宾诺莎区分出绵延和永恒,并强调在永恒的形式下来看待一切,正是在这种永恒的形式下,人的自由才是可能的。

在命题 23,斯宾诺莎作出一个重要区分,即心灵可以在两种方式下活动或者进行认识:“我们只有当心灵表示身体的实体存在时,才能说心灵有可以受时间限制的绵延……”“但心灵中……既然有某种东西,只有通过神的本质按照某种永恒的必然性才能被认识,则这种属于心灵的本质的东西,必然是永恒的。”⑧值得注意的是,永恒和时间的性质完全不同,“永恒不可用时间去界说,或者说永恒与时间没有任何关系”⑨。永恒(eternity)并不同于永远(forever)⑩,也就是说并不是时间上的始终不间断,而是意味

---

① See Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris: PUF, 2008, p. 353.

② [荷]斯宾诺莎:《伦理学》,第 4 页(第一部分,界说七)。

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,1999 年,第 166 页。

④ 同上,第 165 页。

⑤ 同上,第 165 页。

⑥ [荷]斯宾诺莎:《伦理学》,第 252 页(第五部分,命题 20,附释)。

⑦ 同上,第 253 页(第五部分,命题 20,附释)。

⑧ 同上,第 254 页(第五部分,命题 23,证明)。

⑨ 同上,第 254 页(第五部分,命题 23,证明)。

⑩ 根据柏拉图、普罗提诺等古代哲学家的看法,永恒处在理念世界,理念是永恒的、不生不灭的,而可感世界中的一切则是处在时间之中,有生有灭。(参见[古希腊]柏拉图:《蒂迈欧篇》,谢文郁译,上海:上海人民出版社,2005 年,第 25 – 27 页(37D – 40A);[古罗马]普罗提诺:《九章集》,石敏敏译,北京:中国社会科学出版社,2009 年,第 320 – 345 页(III.7)。)

着一种不同于时间的另一个维度。实体对应于永恒,而样式对应于绵延[①]。

心灵有两种活动方式或者认识方式,与之类似,事物也有两种被认识的方式:“或者是就事物存在于一定的时间及地点的关系中去加以认识或者是就事物被包含在神内,从神圣的自然之必然性去加以认识。”[②]后者即“在永恒的形式下”去认识,这就是所谓的第三种认识。当人们或者心灵能够做到以永恒的方式去认识事物,那么必然产生对神的理智的爱,如此才可以获得幸福。在斯宾诺莎看来,一个具有永恒心灵的人,“将具有能力使身体的一切感触都与神的观念相联系”[③]。值得注意的是,在第五部分的最后一部分(命题21到最后),即前面所说的“结束了关于现世生活的一切”[③],并且考虑“心灵的永恒性”[④]的部分,他并没有使用第五部分标题中用到的“自由”这个术语,而是更多地讨论人的知性、幸福、德性、对神的爱。笔者认为,在斯宾诺莎眼中,一个能够在永恒的形式下去认识和爱神的人或者心灵,可以说他的知性就是神的知性的一部分,从而能够接近神和模仿神。既然神是自由的,那么做到第三种认识、在永恒的形式下去认识的人,当然也是自由的。这样的人自然能够彻底地脱离身体带来的激情、想象等对人的心灵的干扰,因为他们再也不会在“躯壳上起念”,们已经“私欲净尽,天理流行”。

柏格森指出,斯宾诺莎的学说是“最为绝对的决定论学说的一种完备且完美的表述”[⑤]。在这种无所不包的决定论的体系之中,唯一具有自由的实际上只有神,神是自因,产生一切力量,设定一切法则。如果人也有自由,那么人的自由就在于对神的自由的分享,即对于神的理智的爱。柏格森还指出,斯宾诺莎学说的困境在于:其一,很难解释人相对于上帝的远离与回归,即第四部分所说的人在沉溺于各种情感之中而导致的“奴役”状态,与第五部分所说的通过理性而获得的“人的自由”;其二,很难设想心灵的二重性,即能够在永恒的形式下来进行认识,也就能够外在于这种形式而仅仅就样式来认识。

二、在绵延的形式下:柏格森论自由

表面看来,在柏格森那里似乎也会存在类似于笛卡尔和斯宾诺莎的二元论困境。他在《时间与自由意志》一书中建立了绵延与空间的对立:如果说意识作为绵延是自由的,那么物质世界则处在空间之中而受到机械论规律的支配,但意识只能嵌入到物质之中,并构成物质世界的一部分。柏格森也意识到这一问题,因此在《物质与记忆》中试图克服这种二元论[⑥]。对他而言,自然并非如伽利略、笛卡尔等所说的是一本数学语言的大书,而是以某种方式绵延着,也充盈着生命与意识。正如《创造进化论》中所揭示的,生命在不同阶段、不同物种之中所呈现的创造性、新颖性、不确定性,本身就已经体现出某种自由,而人类在清晰的意识与自由的行动两方面达到了最高点。因此,柏格森从第一部著作《论意识的直接材料》开始,就反对形形色色的决定论,也反对将自由视作一种选择的主张,而是认为自由是人人皆可经验的、不可怀疑的事实。正因为自由是一个事实,关于自由的问题,如是否存在自由意志、如何设想自由与必然的二律背反,就只是一个假问题(un faux problème)[⑦]。我们以《论意识的直接材料》(1889年出版)[⑧]为例,说明柏格森的自由观念及其与“绵延”(durée)概念的关联。

柏格森区分了两种众多性,即并排置列的众多性(multiplicité de juxtaposition)和互相渗透的众多性(multiplicité de pénétration mutuelle),并且分别以物质状态和意识状态为代表。如果更深入地阅读柏格森的文字,就会发现:一种众多性到底是互相渗透的众多性,还是并排置列的众多性,并不取决于对象是物质还是意识状态,而是取决于心灵观察对象的方式,即心灵让对象自身如其所是地呈现为互相渗透的众多性,还是让对象在空间之中呈现为并排置列的众多性。从这个角度看,柏格森所说的绵延和空间的

---

① 参见[荷]斯宾诺莎:《斯宾诺莎书信集》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,1993年,第55-58页。

② [荷]斯宾诺莎:《伦理学》,第257页(第五部分,命题29,附释)。

③③ 同上,第263页(第五部分,命题39,证明),第253页。

④ 同上,第265页(第五部分,命题41,证明)。

⑤ Henri Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, *Cours au Collège de France*, 1904-1905, p. 258.

⑥ 参见邓刚:《身心与绵延:柏格森哲学中的身心问题》,北京:人民出版社,2014年,第36-37页。

⑦ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris: PUF, 2004, p. 31.

⑧ 中译本书名译自英译书名 *Time and Free Will*。(参见[法]柏格森:《时间与自由意志》,吴士栋译,北京:商务印书馆,1958年。)

对立,可以理解为意识把握对象的两种方式:其一,意识具有将意识状态外在化并使之在空间之中并排置列的能力,“我们的意识能首先保持它们[意识状态],然后把它们在彼此关系上加以外在化,从而把它们并排置列起来”①;其二,意识也具有直接把握互相渗透的众多性的能力,即把握在我们之内的绵延,将意识状态把握为互相渗透、彼此交融的绵延状态。

正如众多性有两种,时间也有两种,即空间化的、客观化的、量化的时间,与在内心体验到的、与自我互相交融的、作为绵延的时间,后者是前者的前提与基础,才是真正的时间。柏格森写道:“对于时间确有两种可能的概念,一种是纯粹的,没有杂物在内,一种偷偷地引入了空间的观念。当我们的自我让自己活下去的时候,当自我不肯把现有状态跟以往状态隔开的时候,我们意识状态的陆续出现就具有纯绵延的形式。”②这里揭示了两种把握时间的方式,一种是空间化的时间,另一种是通过绵延把握到的时间。在后者,时间是纯粹的绵延,即纯粹的众多性,始终不间断的延续,不断扩大的进展。如果认识绵延如此简单,那为什么人们总是陷入将绵延认作时间或者遗忘绵延的状态?这当然要归咎于空间。人们熟悉空间的观念,并且为空间的观念所包围,因此自然而然地就把空间观念引入时间之中。实际上,当我们设想先和后,设想过去、现在、未来之际,已经是引入了某种空间观念,将时间表象为一种线条。柏格森指出:“为了看出一根线条是一根线条,必得立足于线条之外,必得看出线条周围的空虚,因而必得想到一种三维的空间。”③因此,线性时间观已经是一种空间化的时间观,而“意识所觉到的内在绵延不是旁的,而只是意识状态的互相融化以及自我的逐渐成长”④。

有了关于强度、众多性、绵延、空间等概念的铺垫,《论意识的直接材料》的第三章开始处理自由问题。柏格森反对形形色色的决定论主张,将这些决定论分为两大类,即物理决定论和心理决定论,而物理决定论最终又可以归诸于心理决定论。柏格森对这两种决定论都进行了深入批判⑤。走出决定论的关键在于走出导致决定论的空间式思维,从而在绵延的形式下来考察问题。也就是说,当人们受限于空间式的思考方式时,人就陷于决定论;一旦人能够在绵延中思,就返回到他本来就有的自由。具体而言,人如何返回这种自由?为此,柏格森引入两种自我的区分,即深层自我与表层自我。自我生活在世界之中,是通过表层自我与社会相接触,表层自我为了与他人、社会交往的需要,不得不通过空间化的思维与之打交道,久而久之,就将这种空间化思维视作唯一的思维,表层自我视作唯一的自我。在表层自我之中,似乎各个意识状态是彼此有别、互相分立的。但是,如果从表层自我不断下沉,下沉到自我的深处,就会发现这些意识状态互相之间是彼此交融、互相渗透的,你中有我,我中有你,每一个状态同时渲染着别的状态。如果能够持续不断地深入到真正的自我之中,进入到那深层的自我,那个根基自我(moi fondamental),就会发现所有的意识状态都只是这个唯一的自我所呈现出来的一些表现和状态,这个自我将所有的这些状态都包含在自身之中,并且在自身之中使得这些状态互相渗透、彼此交融,形成一个整体。“这个内在状态的外部表现恰恰是所谓的自由动作,因为只有自我是这动作的创作者,又因为这动作把整个自我表示出来。照这样解释,自由并不总是呈现为绝对的,像精神论者(spiritualistes)有时所认为的那样;自由可以有程度上的差异。”⑥也就是说,当自我更多地呈现为表层自我,其享有的自由就越少;当其更多地呈现出深层自我,其呈现出来的自由就越多。因此,真正的自由就是下沉到深层自我,在绵延中来把握自我和认识世界,从而自己的每一个行动都出自于意识的深处、出自于深层自我。“在事实上,引起人们作出自由决定的正是整个的灵魂。有一个动力式的系列跟动作联系在一起;这系列越能代表根基自我,则动作越是自由的。”⑦与之相反,决定论者之所以没有认识到这种自由,是因为他们对于人的灵魂有一种机械论的看法,并且停留在表层自我,停在意识的表面并且把意识表象为并排列置的众多性。总的来说,柏格森认为,如果说绵延、运动、变化是一种真实的、无法否认的存在,那么自由也是这样一种存在。“自由乃是具体自我对于它所做动作的一种关联。这种关系是不可被界说的,恰恰因为我们乃是自由的。”⑧因此,自由乃是一个事实。柏格森在《论意识的直接材料》一书的结论部分再次强调,自由、绵延等之所以会形成这样那样的理论难题,原因在于人们习以为常的思维方式,即常识的

①②③④ [法]柏格森:《时间与自由意志》,第 90 页,第 74 页,第 76 页,第 79 页。

⑤ 关于柏格森对两种决定论的批判,参见邓刚:《走出决定论的困境——论柏格森的自由观》,《理论界》2021 年第 5 期。

⑥⑦⑧ [法]柏格森:《时间与自由意志》,第 123 - 124 页(译文有改动),第 124 页,第 163 页。

思考方式,而各种知性哲学仍然囿于这种思维方式。在大多数情况下,人们都是借用外部世界的方式来考察人的内心世界,当然也就无法真正地、如其所是地把握内心世界。

柏格森在《论意识的直接材料》中以如此新颖和革命性的方式,捍卫了自由。接下来,他要做的工作就是要在绵延的目光下,重新考察物质、生命、意识等问题。与斯宾诺莎试图在一个充满必然性和强制性的宇宙,通过理性认识而赋予人类个体以某种自由不同,柏格森的努力不再是在普遍的自然必然性之中去寻找自由,而是在通过绵延已经发现自由是人类的一种事实之后,重新考察自由的人类所置身于其中的自然。如果说斯宾诺莎是从自然到自由,那么柏格森所要做的就是从自由到自然。如何使自由与科学家们所普遍相信的宇宙中的决定论相协调?柏格森说:"自由对于我们而言变成了一件不可怀疑的事实,我们已经在我们的第一部著作中对其进行了单独的考察:决定论尽其可能地与自由相协调;决定论必将与之相协调,因为任何理论都无法长期地与事实相抵触。"①实际上,柏格森强调的是,自由是一件事实,而决定论才是理论,因此问题的关键不是从决定论出发来说明自由如何可能,而是从自由出发来说明决定论如何可能。

如果要从自由出发来说明决定论如何可能,就需要将绵延的概念由意识的范围扩展出去,从而证明不仅意识绵延着,外在的物质也以某种方式绵延着,这正是柏格森在《物质与记忆》中所做的工作。当然,意识的绵延与物质的绵延并不一样,二者有着不同的强度和节奏:"但是,物质宇宙就其整体而言,让我们的意识有所等待;宇宙本身也等待着。或者,它绵延着,或者它是与我们的绵延紧密关联。物质就其起源及其功能而言,是与精神联系在一起的。"②而在 1907 年发表的《创造的进化》一书中,则是在绵延的形式下(sub specie durationis)去考察生命。柏格森指出,生物学中常见的几种解释模式,不论是机械论、目的论还是达尔文的进化论,都未能如其所是地把握到生命,唯有从生命现象本身出发,并且深入地把握到使生命成为可能的生命之流(courant de vie),以及使这种生命之流得以流动起来的生命冲力(élan vital)。由此下沉到最深刻的生命之源,再进一步说明生命世界无穷丰富的多样性和多产性,说明动物与植物在其源初之处的分途、动物中的神经运动机制的形成,并在此基础上说明人类的意识、行动等功能。总的来说,通过柏格森的"绵延之思"(pensée en durée)的魔法般的效应,我们将获得关于意识、生命、物质的全新看法,从而整个世界中的所有存在都不再只是广延和观念,而是无数个充满了生机、活力、魅力的个体,每一个体都处在不断地运动与变化之中。柏格森在《创造的进化》一书中所展示的如同史诗一般的哲学式的宇宙论,与其说是一种基于生命的哲学,毋宁说是一种基于精神(宇宙意识、一般意识)的哲学。个别的生命体只是让生命之流得以通过的一个桥梁或者一个河床,"生命显现为一种生命之流,以发育完全的有机个体为中介,从一个胚胎传递到下一个胚胎"③。而在每一个生物的物种之中,体现的正是生命冲力与外在的环境不断互相作用后的结果,也就是宇宙意识与物质互相冲突和互相妥协的结果,每一个物种的形态似乎都是生命冲力遭到物质阻碍之后不得不暂停而呈现出来的形态。因此,生命是被物质所阻挡的意识,只是普遍意识努力克服物质障碍的效果,是生命想要尽可能多地表现出意识与运动的努力遭到或多或少的挫败后的结果,而在这个过程之中,物质也被意识所激活与提升,从而变成有生命的物质(matière vivante)。相对于普遍意识,生命体的生命或者是一种沉睡中的意识(植物),或者是削弱的意识(普遍动物),或者是通过本能表现的意识(昆虫,尤其是蚂蚁、蜜蜂等膜翅类昆虫)或者是具有一定清醒程度的意识(人)。表面看来,柏格森的哲学是一种可以归结为三层存在(物质、生命、意识)的多元论,但由于生命不过是物质与意识合力的结果,又可以将之归结为两层存在(物质、意识)的二元论。在柏格森这里,宇宙中的物质永远都不可能完全地被简化为纯粹的物质性,最简单的物质也仍然保持着一定程度的绵延。对此,扬科勒维奇写道:"万物绵延着,物质相对而言也是精神性的,与精神的区别只是在于物质更多地顺从着空间的惰性。"④由此看来,我们最终可以将柏格森的自然哲学归结为一种一元论的精神哲学,即一切皆是精神,或者说精神的运动。在宇宙之中,实际上只有一种运动,即不断向上、朝向精神的运动,只是这个运动在不同阶段、不同层次遭到阻断,从

①② [法]柏格森:《思想与运动》,第 72 - 23 页,第 28 页。

③ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 27.

④ Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris: PUF, 1999, p. 173.

而变现为不同层次的生命,而物质是使得这种运动遭受到阻碍的必然的恶。精神的运动有两个极限,一个极限就是纯粹的精神、纯粹的绵延,另一个极限就是纯粹的物质、纯粹的空间。柏格森的自然哲学实际上是从绵延(精神、自由)出发,来说明自然中的各个不同层级的存在。

三、分析与比较

根据以上论述,斯宾诺莎和柏格森有着完全不同的宇宙论图景,从而导致两人不同的自由观,但这两种自由观实际都与时间问题关联在一起。接下来,我们尝试从三个方面,对两位哲学家进行比较①。

首先,斯宾诺莎与柏格森的自由观的差异,根本原因在于两人提出了两种截然不同的宇宙论图景。在斯宾诺莎这里,他的哲学是对笛卡尔的知性主义的推进,他进一步将宇宙间的一切都归结为受限于知性的必然性规则。人作为个体,并不能逃出这种必然性,人所做的只能是通过理性来认识普遍存在于天地之间的这种必然性,顺应这种必然性和积极地认识和利用这种必然性,从而避免身体的欲望与错误的观念所带来的对人的不利影响,来获得人的最大利益和最大健康。这种必然性的命运,早在笛卡尔哲学之中就已经被注定,因为笛卡尔已经将物质简化为广延,即一种可以在空间中被测量、量化从而被数学化的事物。但是,笛卡尔的还原主义倾向还是有所保留的,笛卡尔将自我视作一种不可分的、具有自由意志的实体,使之暂时逃避了必然性的约束,从而仍然可以将自由无条件地保留给我思。而在斯宾诺莎这里,物质世界被数学化了,且心灵世界也变成无数观念的集合。斯宾诺莎将笛卡尔哲学的数学化倾向加以推进,天地万物皆归于广延、思维两类样式。物质事物,如生命体、无机物,不过是各种物质的运动的一种聚会或者集合;而且心灵是由观念构成的,而构成心灵的观念不外是身体的感触所引起的。一般情况下,"人心在自然界的共同秩序下认识事物时,则人心对于它自身、它自己的身体,以及外界物体皆无正确知识"②。人心只有通过第三种认识,获得真观念即关于神的知识,才能够获得对于自身及其他个别事物的正确认识。在我们看来,斯宾诺莎主义意味着由伽利略、笛卡尔为开端的祛魅运动的最终完成,即一切事物最终碎片化,归结到两个互不相干的平面,而这两个平面只不过是同一个实体的两面,或者说不过是对同一个原本的两种语言的翻译,而在每一个平面之中的个别现象之间都是均匀的、同质的,一切复杂的物理现象和心理现象,最终都是由这些碎片出发而进行的一些组合,不论这些组合多么繁复。当心灵这个平面也被简化掉时,就变成了物理主义。但是,这样一种观念化的还原主义并不成功,因为生命本身是不可还原的,而这种不可还原的生命在斯宾诺莎这里的残余就是努力(conatus)③。保留心灵平面,简化掉物质的层面,就变成了唯心主义的各种版本(贝克莱、莱布尼茨、黑格尔等)。

在笛卡尔主义渐渐成为欧洲哲学的主流之后,自然系统被视作一个完全服从因果必然性的系统,已经成为哲学界不得不承认的一个宇宙论前提。康德在《纯粹理性批判》中谈到了决定论与自由意志的二律背反,并在《实践理性批判》中致力于解决这个二律背反。他的解决之道是将人二元化:一方面,人具有躯体,作为现象,人服从自然界中的必然性;另一方面,人是具有意志的理性存在者,可以根据其实践理性自由地颁布行为的法则;就此而言,人可以说一半属于必然王国,一半属于自由王国。相对于斯宾诺莎,显然康德将人的自由向前推进了一大步,但这仍然是一种有限的自由。

不同于斯宾诺莎,或者说不同于整个笛卡尔以来的整个现代哲学,柏格森完全颠覆了问题,或者说取消了问题。在柏格森看来,自由不是一个问题,而是一个事实。需要追问的,不再是从普遍存在的因果必然性出发来说明自由如何可能,而是应当从自由出发来说明因果必然性何以可能,因为前者是我们的生命和意识亲身体验到的事实,后者则是科学家和学者们通过理论所抽象出来的假设。在柏格森这里,现代哲学的许多预设被颠倒了,不仅人是自由的,而且整个自然界也处在生生不息的、充满不确定性

① 关于柏格森对于斯宾诺莎的诠释,法国学者、斯宾诺莎的研究专家 Sylvain Zac 很早就对柏格森的这种简化的诠释进行批评。(Sylvain Zac, "Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson", *Études Bergsoniennes*, Vol. 8, Paris: PUF, 1968, pp. 123 – 158.)

② [荷]斯宾诺莎:《伦理学》,第 72 页(第二部分,命题 29,绎理)。

③ 努力是一物尽其全力保存自己和发展自己的努力,但这种努力既然存在,即预设了某种个体性的存在。而唯有生命存在,才有个体性存在。无机物质是无所谓个体性的。因此,在笔者看来,斯宾诺莎在"实体 – 属性 – 样式"与"永恒 – 绵延"等表述系统之外,还有一个实体 – 个体(努力)的系统。

的生成领域之中,一切皆以潜在的或者现实的方式成为生命。于是,有待说明的是决定论何以可能,不再是从可以量化的广延来说明生命与意识,而是从生命与意识出发,说明抽象的、片面的广延如何可能?

在《心力》(*L'énergie spirituelle*)一书中,柏格森梳理了现代科学的特点,指出现代科学创造了实验方法,并且现代科学中的实验方法的奥秘在于通过测量来形成数学法则。

因此,现代科学,是数学的女儿;现代科学诞生之日,正是代数已经获得足够的力量和柔顺,以便包卷现实,并且将现实纳入到其可被计算的线路之中……从而,我们的科学,以确定的方向,倾向于成为数学,作为一个理想,现代科学所追求的本质上就是去测量,而在那些数学还不曾被应用到的地方,现代科学仅仅局限于对象的描述和分析,现代科学安排自身,以便考察对象之中那些能够被测量的部分或者变成可测量的部分……然而,精神事物的本质就在于,没法被测量。现代科学的最初运动,因此就应当去寻求,人们是否能够用一些能够等同的、可测量的事物的现象,来取代精神现象。①

这里所论及的对于精神现象的取代以便加以测量,正是19世纪末心理学中的心理主义所努力的方向。这种还原主义的观念,柏格森在《时间与自由意志》的第一章中通过对强度概念的分析进行了犀利的批判。哲学家和心理学家们引入强度的概念,是为了将无法量化的内在心灵状态变得可以量化。然而,这样一种翻译或者转化从一开始就是不合法的。柏格森强有力地指出质永远不等于量,这意味着无论是物质世界还是意识世界,其组成部分都具有无法量化的质,只是经历了知性思维的处理之后才被视作广延或者观念。无论是内在的意识世界,还是外在的生物界和物质界,一切都处在运动和变化中,一切都是处在流动过程中的不可量化的质,我们所形成的关于事物和现象的数量化关系,表达的不过是人的兴趣和行动的一种效果,从而有助于人获得对象和利用对象,这是一种功利关系的产物。在这个基础上,进一步抽象化所形成的因果关系,表达的则是人类生命对于现象的一种抽象化处理,将对象投射在空间中并且形成数量化关系以及建立固定的函数关联,最终形成了似乎笼罩着整个自然界的决定论。

其次,从认识论角度而言,如何通达斯宾诺莎所说的第三种认识、德性与自由?如何通达柏格森所说的直观、绵延与自由?如何抵达自由?柏格森和斯宾诺莎所诉诸的工夫,实际上都是认识论意义上的,并且以两种不同的时间观为前提。对斯宾诺莎而言,需要从前两种认识(感性知识和推理)出发,上升到第三种认识(直观),前两种认识活动都是在事物的时间(绵延)状态下认识,因此所认识的就是事物所呈现出来的广延。而对柏格森而言,需要从空间化的认识上升到绵延之思,在空间化认识到的也正是事物所呈现出来的广延。因此,在两位哲学家这里,都有着两类认识方式的对立:

斯宾诺莎:前两种认识(感性;推理、概念化活动)(在广延的形式下)——第三种认识(在永恒的形式下)

柏格森:空间化认识(在广延的形式下)——直观、绵延之思(在绵延的形式下)

可见,在斯宾诺莎和柏格森看来,都需要面对和理解笛卡尔所说的广延。如果物质世界已经变成广延,如何面对和理解这种广延?在他们这里,在前一类认识的方式下,人们就处于奴役状态或者处于决定论状态,因为人们是从事物的形体出发去认识事物;而在后一种认识的方式下,人们处于自由状态,因为人们或者是从事物的永恒本质去认识,并且因此而联系到神,或者是在绵延的形式下认识。

两位哲学家谈到高阶的认识方式时,都使用了直观(intuition)一词。在斯宾诺莎这里,直观即对于上帝的认识,在《伦理学》中被称作第三种认识,即在"永恒的形式下"去考察事物②。柏格森在《形而上学导论》一文中将直观与分析对立起来,指向科学常用分析方法,而哲学应当使用直观③。但柏格森的用法有别于哲学史的一些哲学家④。显然,斯宾诺莎和柏格森都不满意于常识和科学中通常诉诸的两

① Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Paris: PUF, 2009, pp. 70 – 71.

② 参见[荷]斯宾诺莎:《伦理学》,第84页(命题44,绎理2)。

③ 关于柏格森的直观概念,参见邓刚:《直觉与生命——柏格森、梁漱溟、熊十力的直觉概念之比较》,《哲学动态》2022年第4期。

④ 参见《思想与运动》中的《导论一》《导论二》《哲学直观》《形而上学导论》等。柏格森批评斯宾诺莎等人的哲学中的直观是知性的、泛神论的:"宣称通过某种跳跃就将自身转渡到永恒之中,这样一种直观仍然执着于知性。针对理智提供的概念,这种直观只是单纯地代之以一种独一无二的、概括一切的概念,这个概念总是同一的,不论人们冠之以何名:实体、自我、理念、意志。如此理解之下的哲学,必然是泛神论性质的,毫不费力地以演绎方式来解释一切事物,既然这种哲学已经在一个原则中预先被给出了一切实在和一切可能,这个原则就是一切概念的概念。"这里所提到的四个概念,分别影射斯宾诺莎、费希特、黑格尔、叔本华。(参见[法]柏格森:《思想与运动》,第26页。)

种认识能力,即感性和知性,而笛卡尔所说的广延正是在二者之中尤其是在知性中被把握的。斯宾诺莎所说的第三种认识,诉诸于人的纯粹知性,这种纯粹知性至少有两种运用:就其基础的应用而言,在于认识数学和进行逻辑推理①;就其高端运用而言,在于在永恒的形式下去认识神②。第三种认识的奥秘,实际上就在于将一切事物分析到最为精微的层面,又将极尽精微的碎片联系到那唯一的终极存在(实体、神),并且在永恒的形式下或者说从神的视角来观看万物。

对柏格森而言,与斯宾诺莎类似,也有着两类认识方式的对立,如空间化认识与绵延之思的对立、分析与直观的对立。但是,柏格森所说的直观、绵延之思,并不排斥感性与知性,而是要将二者包含于其中,进而上升到二者之上。感性、知性、意志,一切都可以包含在绵延之中,但这种绵延不能停留在表面自我的层面,而是要深入到深层自我,即与人的生命、人的生命所在宇宙本身紧密相关的深层自我。要获得这样一种绵延之思,并非仅仅认识论的转变就可以实现,还需要思想者在生存论层面有着一种全新的转变,才有可能从空间化的思维方式中脱离出来,上升到直观和绵延之思,并从具有较大强度和较高层次的绵延出发,来理解处于中间层次的生命与现象。

再次,对斯宾诺莎和柏格森而言,想要通向自由,都需要进行认识论的革命,以实现心灵的转换,而这种转换都涉及到时间。对斯宾诺莎而言,是要处理“永恒/绵延”的对立;而对柏格森而言,则是要处理“绵延/空间”的对立。但实际上两人所做的,都是在科学时间之上揭示另一种时间(永恒或绵延),从而不再沉沦和局限在物质世界的个别事物的范围之中,而是能够有所解脱和超越,即超越科学时间而抵达永恒或者绵延,即超越机械论的宇宙观而进入另一种宇宙观。如果说作为永恒的时间,是新柏拉图主义在斯宾诺莎这里的回响;那么柏格森所说的作为绵延的时间,则是一种意识时间或者生命时间的先驱,后来胡塞尔、海德格尔等人都是从柏格森所开辟的意识时间的方向来重新理解时间。这两种时间观的背后,是两种不同的科学观。如果说斯宾诺莎与笛卡尔一样,认为科学是一种广义上的普遍数学(mathesis universalis)③;那么在柏格森的时代,基于普遍数学的科学的统一性的理想已经遭到质疑,柏格森认为在自然科学之外,还存在着生物学、心理学,皆不可化约为数理科学。因此,斯宾诺莎的做法是通过永恒来克服科学时间所导致的种种问题,而柏格森的方案是通过绵延来恢复不同的科学、不同的领域的差异性和特殊性。

根据上述讨论,不难看出斯宾诺莎和柏格森面对同样的问题:在一个由时间、广延、机械规律等概念所代表的,由笛卡尔等人做出理论表述的机械论的宇宙之中,如何设想自由?斯宾诺莎和柏格森给出了不同的答案。如果说斯宾诺莎所表达的是一种理智自由,那么柏格森所描述的则可以说是一种生命自由。因此,作为笛卡尔主义的一种极端版本,斯宾诺莎的哲学是现代哲学祛魅工作的一种完成,但也是在彻底祛魅之后,旋即展开的一场拯救。与之不同,自 19 世纪下半叶现代性的种种危机逐渐浮现,处在 19 世纪末 20 世纪初的柏格森对于现代哲学是一种反思和批判的态度。柏格森的哲学可以说是一种在现代哲学祛魅工作之后,对世界、自我、意识、精神等重新赋予魅力化的思想工作,通过这一工作,物质、生命、身体、意识、精神等都重新获得活力与魅力,甚至日常生活中的万事万物都可以在哲学的目光下重新获得新的生机。正如梅洛-庞蒂所言,“真正的哲学在于重新学习去观看世界”④。对 20 世纪的法国哲学而言,如果没有柏格森魔法师般的思想努力,萨特、梅洛-庞蒂、勒维纳斯的现象学,以及德勒兹、德里达等人的后现代主义都将是不可能的。

(责任编辑　行　之)

① 参见[荷]斯宾诺莎:《简论上帝、人及其心灵健康》,第 86 页。

② 参见[荷]斯宾诺莎:《伦理学》,第 84、86、189、218、254、256 页。

③ 参见[法]笛卡尔:《探求真理的指导原则》,管震湖译,北京:商务印书馆,1991 年,第 21 页。

④ Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris: Gallimard, 2010, p. 672.

笛卡尔动力因概念的三种特征
——哲学史承袭与文本确认

唐诗韵

【摘要】笛卡尔的动力因继承自一个悠久而成熟的传统,最初由阿维森纳提出,表示一种产生存在本身的原因。通过纵向哲学史的梳理以及横向文本的分析,笛卡尔所使用的动力因内涵能被较为精确地定位,它有三种特征,即产生存在、原因与结果不同、原因与结果同时。动力因的三种特征使得笛卡尔的因果性与亚里士多德的四因体系有了很大差别,并且对笛卡尔的哲学体系产生深远影响。了解动力因的确切内涵,对学界把握笛卡尔的哲学有重要作用。

【关键词】笛卡尔;动力因;运动因;存在
中图分类号:B565.21　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000-7660(2024)06-0105-07

作者简介:唐诗韵,(珠海 519082)中山大学哲学系(珠海)博士后。
基金项目:国家社会科学基金重大项目"《笛卡尔哲学著作集》翻译与研究"(22&ZD041)

笛卡尔哲学中的原因,确切地说指一种单义的概念,即动力因(cause efficiente)。不过,这个较为特殊原因概念并未得到笛卡尔的充分阐释,但它又如此基本、如此重要,以至于我们不清楚它的内涵就不容易把握笛卡尔哲学的一定要义。单看笛卡尔的文本,动力因概念容易引起一些混淆和误解。这是因为,第一,从哲学史说,动力因概念有着极为复杂的演变,多种术语的交织,物理学、形而上学与神学之间的过渡,都使得我们对它的理解变得困难;第二,动力因发展到笛卡尔时代已经较为成熟,因此笛卡尔直接继承了这个概念而并未过多地阐释,毕竟对同时代的人来讲,这应该是个非常熟悉的概念;第三,笛卡尔本人确实有一些矛盾的表述。因此,本文旨在追溯笛卡尔所使用的动力因概念的发源与发展,并辨析出它的内涵与特征,再对笛卡尔的文本进行分析以确认笛卡尔对它的继承。对动力因概念有了确切的把握之后,我们才能清晰地看到它在笛卡尔哲学中的作用与不足。

笛卡尔所使用的动力因最初由阿拉伯哲学家、神学家阿维森纳(Avicenne/ Ibn Sīnā)提出,表示一种产生存在本身的原因。我们可以从中识别出三种特征,即产生存在、原因与结果不同、原因与结果同时。笛卡尔对动力因概念的三种特征都有一定的继承,而它们对笛卡尔哲学产生了深刻影响。

一、动力因的起源、内涵与发展

毫无疑问,动力因的发展要追溯到亚里士多德。众所周知,亚里士多德在《物理学》和《形而上学》中提出了四因说①,分别是质料因、形式因、运动或静止的第一起源,以及目的因。其中,第三个原因是指引发了一个改变的东西,例如参议员是议案的原因、父亲是儿子的原因、制作是产品或作品的原因。总的来说,这个第三因包含了所有的变化。为了与笛卡尔所用的动力因进行中文术语上的区分,我们以

① Aristotle, *Complete Works of Aristotle*, volume 1: The revised Oxford translation, Princeton: Princeton University Press, 1991, Physics: BOOK II, p. 23; Aristotle, *Complete Works of Aristotle*, volume 2: The revised Oxford translation, Princeton: Princeton University Press, 1991, Metaphysics: Book V, p. 61.

吉尔松(É. Gilson)等人的术语为基础,将亚里士多德的第三因翻译为运动因(cause motrice)。[①] 四因说构筑的是一个自然哲学的景象:亚里士多德的世界(甚至整个古希腊的世界)是一个非创造的、永恒的世界,运动因只是运动或静止的起源,即只是在现有质料之上的生成(génération)和分解(corruption)。而这些现有质料的存在本身如何得来,似乎不在古希腊人的考虑范畴。

亚里士多德的运动因在此后一千多年基本没有变化,直到 11 世纪初阿维森纳学说的出现。阿维森纳的学说成为吉尔松所称的动力因史的关键点:动力因与运动因的区分。[②] 阿维森纳常以一个哲学辩护者的身份去尝试兼容中世纪的启示神学。在神学的创世要求下,他开启了一条全新的动力因的道路。这个动力因相较于亚里士多德的运动因有了巨大更新,表示一种产生存在本身的含义。阿维森纳提出动力因的关键文本是《形而上学》第六章第一节,他在此转述亚里士多德的四因说,但用词略有不同:

正如你所知,这些原因分别是**形式因、质料因、原动因(causa agens)和目的因**……对于原动力,我们将之理解为这样一种原因,即它产生了一种与它的本质不同(discretum; distincte)的存在,也就是说,在主要意图上,原因的本质不是一个东西的场所,对于这个东西来说,从原因那里接收了一个通过原因赋形的事物的存在,以便原因本身并非偶然地是结果的存在的力量。尽管如此,这个存在对它来说不必存在,就它是原动力来说。但如果它必须是原动力,那么这将是另一个考虑。这是因为形而上学家不仅仅将原动因理解为运动的原理,正如自然哲学家所理解的那样,而且将它理解为存在的原理以及给与存在的原理,正如造物主之于世界一样。至于自然原动因,它事实上只有通过某种运动方式使存在运动才能产生存在。因此它在自然事物中赋予存在,它就是运动的原理。[③]

可见,虽然阿维森纳在阿拉伯地区常常传播亚里士多德的哲学,但他在此列出的第三因(causa agens)的定义已经与亚里士多德有所不同。一方面,原动力(agent)表示这样一种原因,即它产生的结果的存在和原因自己的存在有区别。也就是说,原动力的本质必须不能直接包含它所产生的结果的存在。如果亚里士多德的运动因最终能合并到形式因之中,那么阿维森纳的原动因则不能够如此,因为原因和结果不同,而形式因意味着结果有着与原因相同的形式。另一方面,对于自然或物理学的原动因,它并不给与存在,仅仅给与各种各样的运动。因此,在自然界或者物理学领域,阿维森纳的所谓原动因更多是指一种亚里士多德意义上的运动因,而非严格意义上的产生存在的原因。

不难发现,阿维森纳的原动因似乎有点模糊,它既能在神学或形而上学中表示一种具有创世意义的产生存在的原因,又能在物理学中表示运动或位移等。的确,阿维森纳的原动因有两种用法,他本人也明确地在不同领域区分原动因概念的使用。他将亚里士多德的运动归于物理学的转变,即对现有的材料赋予形式;而将"给与存在或使存在"归于形而上学甚至神学的创造。不过,即便进行了区分,阿维森纳仍然在原动因这一个概念之下思考运动因和创世含义。而且虽然他创造性地提出产生存在的原因概念,但这个概念与亚里士多德的运动因纠缠在一起,甚至运动因的含义始终更胜一筹。阿维森纳的原动因一开始就有了一种吉尔松所称的两间性(ambiguïté)[④],或者如邓非所说是二重的(twofold)。[⑤]

阿维森纳的贡献是非常巨大的,因为在穆斯林哲学的启发下,彼时的基督教神学家以及形而上学家已经意识到亚里士多德四因说的局限,即这个古希腊的体系已经不适合圣经中全能上帝的创世。而这种创世是上帝无中生有(ex nihilo)的行为。但是,在基督拉丁世界,无论神学还是形而上学领域,都从学理上缺乏一个对应的有创世意义的原因概念,而阿维森纳的原动因填补了这一空白。具有二重含义

---

① É. Gilson, "Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente", *Atti del XII congresso internazionale di filosofia* (9), 1960, pp. 121 – 130.

② É. Gilson, "Notes pour l'histoire de la cause efficiente", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (29), 1962, pp. 7 – 31.

③ 拉丁文版参见 L. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, *V – X*, trad. par S. Van Riet, Louvain: E. Peeters, Leiden: EJ Brill, 1980, pp. 291 – 292. 法文版参见 Avicenne, *La métaphysique du Shifā'*: *Livres VI à X*, trad. G. C. Anawati, Paris: Vrin, 1985, p. 13. 英文版参见 Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, trans. by M. E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005, pp. 194 – 195.

④ É. Gilson, "Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente", *Atti del XII congresso internazionale di filosofia* (9), 1960, pp. 121 – 130.

⑤ W. Dunphy, "Peter of Auvergne and the Twofold Efficient Cause", *Mediaeval Studies* (28), 1966, pp. 1 – 21.

的原动因,是对以往学说的扩张性革新。我们可以将运动因称为第一重含义,将产生存在的原因称为第二重含义,而后者与前者有着本质的不同。第二重含义正是一种严格的创造,它不同于自然哲学(或者物理学)中的一切变化。它完完全全是从无到有的过程,即从一个原因出发,在不要求任何材料的情况下,就产生了结果本身的存在。而原因和结果是非常直接的关系,它们之间别无他物,没有中介;又由于原因的本质和结果不同,因此二者之间是一道鸿沟。其中,创世是原动因最典型的范例。然而就是在这样一个历史性时刻,观念的革命带来了观念的混淆。阿维森纳并未单独为第二重含义命名,而是在同一个概念——原动因——之下思考运动因和产生存在的原因,以此维持亚里士多德的四因框架。

阿维森纳的二重原动因只是一段较为混淆的历史之开始。在阿维森纳的学说被翻译进入基督教世界的时候,也就是说他的阿拉伯语著作被拉丁化之时,原动因(cause agente)是最广泛、最一般的译法。而这个二重的词汇还有一个小众翻译,由阿维森纳的忠实信徒安萨里(Algazel)将之译为动力因(cause efficiente)。在此后相当长一段时间,原动因和动力因作为同一个概念的两种译法都表示了一个二重的原因概念。换言之,原动因和动力因都是指阿维森纳具有二重含义的第三因。在这两个具有相同含义术语的传播过程中,有一位重要人物使困难更加复杂,那就是托马斯·阿奎那。他在自己的著作中常常随意地甚至无差别地使用三种概念:运动因(movens)、原动因(agens)、动力因(efficiens)。这意味着阿奎那甚至把亚里士多德的单纯的运动因都当成具有二重含义的原动因/动力因。这也是为什么五路证明的前两路乍看没有多大区别,但第一路证明完全代表了亚里士多德的运动因,第二路证明却超过了亚里士多德的框架,它不再仅仅是一个运动,而是产生了存在本身。① 作为一个理性主义神学家,尽管阿奎那知道运动因和动力因之间的差别②,但他只在乎神学目的达到与否,而不太在乎具体理性手段之间有什么不同,因此才会混用以上三种原因,以至于给后世的哲学造成不小困扰。但同样是他的这一举动,亚里士多德在物理学意义上的运动因,反而由于神学的要求最终摇身一变成为形而上学的动力因。

尽管阿奎那的影响巨大,拉丁语世界仍然有一批学者逐渐严格区分了原动因/动力因的两种含义。在13世纪,原因的概念和创世的概念结合起来似乎已经成为既定事实;而亚里士多德的不动的推动者作为最高存在,它的行为已经预设了自己的存在和它的结果的存在,此时想要追随亚里士多德的基督徒们不满足于这种非创世的原因,只能为创世寻找新的原因。这就使得区分原动因/动力因的二重含义成为必然,甚至其中的第二重含义要更加重要。大阿尔伯特(Albert le Grand)作为一个基督徒同时也是传播亚里士多德学说的人,将一种原因置于所有的存在秩序之前,也就是说,置于其余原因之前。此时这个最前面的第一因是一种存在的原因,而剩余的原因(质料因、形式因、目的因和运动因)都需要预设存在。③ 囿于亚里士多德的权威,大阿尔伯特仍然将这个先于存在秩序的原因和运动因放在一起以维持四因框架。不过,我们仍然能够看出当时的人们已经非常严格地区分这两重含义。此后,彼得·奥弗涅(Pierre d'Auvergne)④根据阿维森纳的二重动力因非常清楚地区分了两种因果性:运动的原理(unde principium motus)和存在的原理(unde principium esse)。⑤ 至此,区分两种不同含义的原因已经成了哲学史上承认的事实,尽管与大阿尔伯特一样,奥弗涅仍然选择与经院哲学一致,将二者统一在一个概念之下。同时,奥弗涅的工作对哲学史有一个重大的决定作用,那就是固定术语。他采用了安萨里的小众译法"动力因"作为阿维森纳的二重概念的名字,从此由于各种原因引起的术语上的混乱得以统一。

我们发现,自从阿维森纳革命性地提出二重的动力因,经过大约200年的演变,第一重和第二重含义的重要性有着相反的变化:一开始最重要的是运动因,后来二者被严格区分时,基本处于分庭抗礼的状态;此后更是沿着这样的发展趋势,直至第一重含义运动因基本消失。在14世纪,最早可能由邓斯·

① É. Gilson, "Notes pour l'histoire de la cause efficiente", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (29), 1962, pp. 7 – 31.

② 如"为了存在,一个东西需要一个动力因"。(See T. Aquinas, *Opera Omnia*, Ⅳ, *Pars Prima Summa Theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888, p. 455; T. Aquinas, *Summa Theologica*, New York: Benziger Bros, 1947, p. 229.)

③ S. Albertus (Magnus), *B. Alberti Magni Opera omnia*, VI, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890, p. 270.

④ 彼得·奥弗涅指的是1279年被任命为巴黎大学校长的那位,应该是阿奎那的学生,致力于注释13世纪哲学,也致力于研究和澄清阿奎那哲学中的一些复杂的、具有多种来源的概念。

⑤ W. Dunphy, "Two Texts of Peter of Auvergne on a Twofold Efficient Cause", *Mediaeval Studies* (26), 1964, pp. 287 – 301.

司各脱(John Duns Scotus)开始,第二重含义有了更大的优先性。[①] 人们甚至又不太区分运动因和动力因,因为运动的含义基本只能依靠动力的含义出发来分析。而单纯的、第二重的动力的因果性逐渐成为唯一确切的因果性。[②] 直至 16 世纪,对重要人物苏亚雷斯(F. Suárez)来说,尽管运动因与动力因仍然延续了阿维森纳在物理学和形而上学中的区分,但此时运动因可能并不被算作真正的原因。因为物理学中的运动因是一种有限的、不完满的原因;形而上学的原因才是完满的,也是普遍的、抽象的。因而,唯有从形而上学的角度才能真正探讨原因:"原因的理由更加普遍和抽象……对它本来的考虑属于形而上学家。"[③]而形而上学是超越物理学的学科,是对可感事物或物体性事物的抽象,它考虑的是能够在没有质料的情况下就能存在的存在者的公共的理由。[④] 由此,苏亚雷斯用更完满的、仅考虑存在本身的动力因排除了运动因。至此,阿维森纳的二重动力因已经只能在第二重含以上被人们使用。如果说最开始提出的二重概念为广义的动力因,那么苏亚雷斯这里的原因概念已经是狭义的动力因。而这个狭义的动力因即是真正严格的动力因,是笛卡尔所直接继承的概念。

上文已简略梳理了笛卡尔所继承的原因概念,那就是狭义的动力因,也将它与亚里士多德的第三因以及阿奎那的混用术语进行区别。虽然动力因的发展极为复杂,但它的基本含义没有太大变化。从上面阿维森纳的原文中,我们已经可以识别出动力因最重要的两种特征:产生存在以及原因与结果不同。

此外,与创世结合起来的动力因在阿维森纳那里还有一个不太引人注目的特征:原因与结果同时。在《形而上学》第六章第二节中,阿维森纳以"石匠与雕塑""父亲与儿子"以及"火与升温"为例论证了真正的原因是与结果同时的(simul)。[⑤] 为什么会有这样一种略为怪异的特征?原因仍然在于阿维森纳自身肩负的一种角色。阿维森纳始终想要调和他所信奉的两种学说,即古希腊人的永恒世界观念[⑥]和启示神学在时间中创世的观念。一个神学家不可能不坚持创世学说,当他又不想放弃一种永恒的观念之时,如何使得被造物既是在时间中被上帝创造的,又是和上帝一样永恒的呢?阿维森纳只能坚持作为原因的上帝与作为结果的被造物是同时的,此之谓"永恒的创世"。[⑦] 对这种产生存在的动力因,阿维森纳用过一个"开门"的比喻来说明它的同时性:当某人用手去转动钥匙时,手和钥匙实际上是同时转动的,只是我们的理智认为手动在先而钥匙动在后。[⑧] 阿维森纳已经发现结果的存在依赖于动力因这一事实并不必然与时间有关系,因此创世问题中所谓的先后只是在于本质,而不是在于时间。[⑨] 阿维森纳的这一创世观念与他的动力因密切相关,这种思维一直延续到继续使用动力因的笛卡尔。[⑩] 至此,我们已经梳理清楚动力因的历史来源与其所具有的三种特征。

---

① V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris: PUF, 2002, p. 108.

② A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 145.

③ DM XII, p. 372. 本文所引苏亚雷斯《形而上学争论》拉丁文版本为 F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, Vol. 2, Hildesheim, New York: Georg Olms, 2009. 以下仅以缩写标识,如"DM XII, s. 3, n. 19, p. 394"表示《形而上学争论》第十二争论,第三部分,第十九节,页码为第 394 页。

④ F. Suárez, J. P. Coujou, *Disputes métaphysiques*: I, II, III, Paris: Vrin, 1998, p. 50.

⑤ L. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V – X, p. 301. 法文版在此将"同时"译为 ensemble 或者 avec(在一起、伴随),而英语阿拉伯语对照版将其译为 coexist(共在),但三个版本表达的含义实际上是相同的。(Avicenne, *La métaphysique du Shifāʾ: Livres VI à X*, pp. 19 – 20; Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, pp. 201 – 202.)

⑥ 阿维森纳不仅传播亚里士多德哲学,而且深受柏拉图的影响,因此他非常受惠于整个古希腊传统,而永恒也非常能刻画古希腊哲学的特征。

⑦ L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris: Vrin, 1951, pp. 41 – 44.

⑧ L. Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V – X, p. 187; Avicenne, *La métaphysique du Shifāʾ: Livres VI à X*, pp. 210 – 211; Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, p. 126.

⑨ L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 41 – 42.

⑩ 在此期间,由于阿奎那与阿维森纳有同样的追求,因而他也基本持有与之相同的创世含义,也即放弃在时间中创世。(See É. Gilson, "Notes pour l'histoire de la cause efficiente", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (29), 1962, pp. 7 – 31; L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 43 – 44.)

二、笛卡尔动力因概念的文本确认

这里将从笛卡尔的文本出发分别对动力因概念的三种特征进行确认,以最终精确掌握笛卡尔动力因的内涵。对于第一种特征——产生存在,笛卡尔有非常明确的表述。我们最熟悉的就是在第三沉思中,笛卡尔在通过观念的实在性证明上帝的存在时写到:

现在凭自然的光明可以看出,在动力的和总的原因(causa efficiente et totali; la cause efficiente et totale)中必定至少和在它的结果中有一样多的实在性:因为结果如果不从它的原因中,那么能从哪里获得它的实在性(realité)呢?而且这个原因如何能够向结果传递实在性,如果原因本身没有这些实在性呢?由此而来的是,不仅无不能产生任何事物,而且更加完满的东西,也就是说在自身包含了更多实在性的东西,不能跟随和依靠不那么完满的东西。(AT VII, 40 – 4; AT IX – I, 32)①

笛卡尔不仅在这里表达了动力因是一种产生存在的原因,而且进一步将这种产生存在明确为实在性的传递,并且有了量的多少的规定,也就是说,动力因中的实在性大于或等于结果中的实在性。同时,笛卡尔论证了动力因产生存在在何种意义上不是无中生有。他在这里并不是要说某物的存在是真正从"无"中陡然产生出来,而是由动力因给出实在性,使得某物从没有实在性到现有实在性的过程。这种解释其实已经暗含了创世的思维。上文已表明,在阿维森纳那里,动力因最典范的使用就是创世。笛卡尔也是如此②,更明显的表现是他早期提出的永恒真理学说:"您问我上帝是用何种因果性建立永恒真理的。我回答,是凭借上帝创造万物的同一种因果性,即动力的和总的原因。"(AT I, 151 – 152)

对于第二种特征——原因与结果不同,我们需要小心地考察,因为笛卡尔有一些矛盾的表述,即他在有些地方声称原因与结果不同,有地方则认为原因与结果相似。

首先,笛卡尔在 1641 年的《第一哲学沉思集》的第四组回答中明确肯定了动力因与结果不同:"动力因的意义……在那些与它们的结果不同(diversae; differente)的原因。"③(AT VII, 239 – 240; AT IX – I, 185)而且,这一特征是必要的条件,从而"不能被去掉"(AT VII, 240; AT IX – I, 185)。此外,《第一哲学沉思集》还从观念与他们的外在对象之间的关系出发,否定了二者具有相似性。例如,在第三沉思前半部分,笛卡尔认为观念与外在的东西之间的相似只是一种错误的判断。(AT VII, 35; AT IX – I, 28; AT VII, 37; AT IX – I, 29, etc.)其实,这种否定在笛卡尔早期表现得更为激烈,论证也更多。例如,在 1627 年的《探求真理的指导原则》中:"外在的事物也不总是就如它们显现出来的样子。"(AT X, 423)④又如,1631 年的《论世界》第一章即以"感知与产生它们的东西之间的不同"为题,并表明他看不出有任何理由来支持观念与对象之间的相似。⑤(AT XI, 3 – 4)再如,在 1637 年的《折光学》中:"没有必要假设某种物质的东西从对象通过我们的眼睛,以使我们看见颜色和光明,也没必要假设在这些对象中有和我们所拥有的观念或感知相似的东西……物体的抵抗和运动是感知所具有的唯一原因,抵抗和运动没有任何和领会到的观念相似的东西(n'est rien de semblable)。"(AT VI, 85)

然而,笛卡尔也很矛盾地说过原因应该与结果相似。同样在《第一哲学沉思集》,他在第六沉思中通过形式上的一致表达了这一观点。所谓形式地,就是指原因和结果之间分有这同一个形(form),因此是指原因和结果之间的相似。(AT VII, 79; AT IX – I, 63)他也隐晦地表现出一般意义的符合论:"从我感觉到的不同种类的颜色、气味、味道、声音、热量、硬度等等……在从中产生所有这些不同感官知觉

---

① 本文所引笛卡尔外文原著根据学界惯例采用"缩写 + 卷码 + 页码"的形式,缩写如下:AT = *Oeuvres de Descartes*, éds. par C. Adam et P. Tannery, Paris: Vrin, 1974 – 1989. 此外,所引外文原著均由笔者自己翻译。

② 虽然笛卡尔的动力因不仅用在创世之中,但它确实是一种首先考虑的动力因使用情境,奥利沃将这种创世的含义表达为"创世的动力因"(cause efficiente créatrice)。(See G. Olivo, "L'efficience en cause: Suarez, Descartes et la question de la causalité", *Descartes et le Moyen Âge*, éd. par J. Biard et R. Rashed, Paris: Vrin, 1997, pp. 91 – 105.)

③ 这一论述首先在《第一哲学沉思集》的第一组回答中被提出来,笛卡尔在第四组回答中原意转述。(AT VII,108; AT IX – I, 86)

④ 法文版参见 Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité: Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean – Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1977, p. 49.

⑤ 有趣的是,笛卡尔紧接着用了语词(paroles)与它们所指称的东西之间没有相似性来做进一步的论证。(AT XI, 3 – 4)

的物体中,有与它们相应的多种多样的东西。”(AT VII, 81)“但通过想象,它转向物体,并在物体中考虑某种符合精神本身形成的或者通过感官接收的观念。”(AT VII, 73; AT IX – I, 58)如果说笛卡尔在第六沉思中的表述还较为微妙,那么他在 1644 年的《哲学原理》中就相当直白:“因为我们领会到这个物质与上帝和我们自己或者我们的精神有很大的不同;而且似乎我们明白地看到它的观念来自于一个外在于我们自己的东西,这个观念和这个东西完全相似。”(VIII – I, 41; AT IX – II, 64; CSM I, 223)①

从以上笛卡尔的著作中,我们似乎能把笛卡尔对相似性的看法看作一种随着时间推移而逐渐产生的成熟观点。其实不然,笛卡尔在《对某份大幅印张的评论》(1648)中又重拾了原因与结果不同的特征:“痛苦、颜色、声音和所有其他类似东西的观念对我们来说都必须是自然的,以便对于某些没有任何相似性的物体运动我们的精神可以表象它们。”(AT VIII – II,359)②相较于相似性的观点,笛卡尔对原因与结果不同的相关论述更令人信服。当笛卡尔主张原因与结果相似的时候,他也并不总是那么强硬,何况这种相似还需要配合我们“巨大的倾向”(magna propensio)(AT VII, 79 – 80;AT IX – I, 63)才能证明物质存在,而这种倾向是非常不牢靠的。正是因为在第六沉思中遭遇了非常大的困境,笛卡尔才在原因与结果不同的问题上妥协了。笛卡尔在第六沉思中对相似性的论述不仅与其大部分著述有冲突,而且被人们广泛批评。因此,我们有理由相信,笛卡尔更多地持有原因与结果不同的看法。

对于第三种特征——原因与结果同时,笛卡尔可能并没有像前面两种特征那样直接的证明,他在这一特征上有一种保守甚至略微模糊的态度,也就是说,我们只能通过一种否定的方式达到。

在《第一哲学沉思集》的答辩中,笛卡尔令人惊讶地提出了“自己的动力因”(AT VII,108; AT IX – I, 86)的可能性,由此受到反驳者们一致的强烈批评。其中一条批评的理由就是时间的秩序,因为对当时一部分经院哲学家们来说,原因就意味着在时间上先于结果。不过,笛卡尔认为这些都是比较浅薄的问题,毕竟其中的矛盾乍看起来都很明显:“因为谁不知道同一个事物不能与自身不同,也不会在时间上先行?”(AT VII, 108; AT IX – I, 86)对笛卡尔来说,动力因不是必然地在结果之前:

> 因为自然的光明并没有告诉我们动力因的本意在于在时间上先于它的结果;因为确切地说正相反,它并没有动力因的名字也没有动力因的本性,除非当它产生它的结果,并且因此它并没有在结果之前。(AT VII,108; AT IX – I,86)

首先,这段话肯定了动力因的第一个特征“产生存在”,而且这是一个非常本质性的特征,因为如果不产生存在,那就不能被称作动力因。其次,这段话否定了结果的时间晚于原因。一般来讲,如果从时间上对原因与结果的秩序进行排列,那么只能有三种情况,即原因在结果之前、原因在结果之后以及原因与结果同时。其中第 2 种情况,即便在我们当前的科学中最多也只是一种假设,尚未证实;更不用说在笛卡尔时代,恐怕更是一种不可能的想法,因此我们首先排除这一种情况。而笛卡尔本人排除了第 1 种情况,否认了动力因必然有相对于结果在时间上的优先性。而且不同于第 2 个特征,时间上的先后是可以被去掉的条件。(Cf. AT VII, 240;AT IX – I, 185)那么,我们只剩下最后一种选择——原因与结果同时。事实上,笛卡尔的一些辩护者正是这样的想法。比如,贝耶萨德(J. M. Beyssade)说:“时间的先在性在笛卡尔哲学中被同时性取代……所有的有限存在者都需要在每一个被创造的时刻存在,我们就通达了一个和它的结果同时的上帝。”③吉尔松的解读也较为合理:那些经院哲学家认为原因必然在结果之前,是由于原因的本质和因果性的实施有区别。原因正是凭其本质而成为原因,它具有实施产生后于它的结果的能力。而笛卡尔式的哲学家已经将亚里士多德的形式和本性删除,因此一个东西成为原因不是凭其本质而是仅仅在于它实施了因果性。所以笛卡尔主义不必再维护一种原因对结果的先在性,而主张二者是同时的。④ 但是,笛卡尔动力因的这一特征目前只能间接地得到,因为他本人确实没

---

① 此处法文译本与拉丁原文有一定出入,故再给出学界通用笛卡尔全集英译本为参照。(See *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 1, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 以下缩写为 CSM I.)

② 法文版参见 Descartes, *Œuvres philosophiques III*, *textes établis*, *présentés et annotés par Ferdinand Alquié*, Vol. 3, Paris: Classiques Garnier, 2010, pp. 808 – 809.

③ J. M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la mètaphysique*, Paris: Aubier, 2017, p. 301.

④ É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris: Vrin, 1984, pp. 226 – 227.

有给出详细的说明,也没有在这个反驳的良机中给出直接而正面的回应,因而马里翁(J. L. Marion)才说他回避问题而没有严肃地解决。[①] 但我们仍然认为,从这样一种排除的方式出发,笛卡尔的动力因的时间特征似乎只能做出这样一种合理的解读;然而,由于他没有肯定地回应,他可能还有所保留。我们还记得动力因最典型的范例就是创世,如果我们知道了原因与结果同时这一特征,可能当笛卡尔提出"永恒真理的创造"理论之时,就不会太过惊讶。毕竟通过一种同时性的施因,永恒也可以是被创造的。

以上从文本确认了笛卡尔对动力因的三种特征的继承,尽管有些地方笛卡尔有矛盾和模糊的表达,但这三种特征仍然足够刻画笛卡尔所持有的动力因的内涵。值得注意的是,笛卡尔的哲学体系中基本只有动力因这种原因概念,这是在苏亚雷斯的基础之上达到的。苏亚雷斯致力于将多因的体系统一为单因体系,通过区分内在原因和外在原因来表明具有外在性的才是真正的原因:"实在的原因分为内在的和外在的,内在的为质料因和形式因,外在的为动力因……的确,相较于形式和质料因,尽管目的因也是外在的,但是,相较于动力因,它以某种方式是内在的。的确,与目的的关系对所有事物来说是更内在的,并且对某些特定的东西来说它甚至是必要的。"[②]可以说,尽管苏亚雷斯认为动力因和目的因都是外在原因,但真正的外在性还是只能由动力因体现,毕竟只有它才能与结果进行区分。质料和形式因因为不完满、无法产生存在且不能与结果有明显的区分而被苏亚雷斯排除,只能类比于动力而勉强被称为原因。[③] 而目的因则本身不能直接产生存在,需要依附于动力因才能获得结果。[④] 因此,苏亚雷斯虽然强调了动力因的至上性,但仍保留了两种外在原因——动力因和目的因。[⑤] 此外需要了解的是,苏亚雷斯在 17 世纪非常有影响力,他的《形而上学争论》在当时再版了很多次,甚至被当作经院教材。在这一著作中,至少从争论十二到争论二十七的整整十六个争论都贡献给了原因的探讨,我们在后来也不太容易找出能在系统性和深入性上做到如此程度的哲学家。而苏亚雷斯对原因的研究已经被广泛接受,笛卡尔就是其中之一。因此,我们很难在笛卡尔的著作中找出对动力因概念的细致定义以及它与其他原因之间的关系论证,毕竟已经有人把这份工作做得很彻底,笛卡尔只需要在此基础上略作修改。而笛卡尔对苏亚雷斯原因学说的最大的修改在于删除了目的因,无论是形而上学还是物理学,都不需要这种原因。[⑥] 而且,笛卡尔在提到他的动力因之时,总是喜欢再加上一个定语"总的"(totale)。这个限制表明了笛卡尔的原因具有单义性:"笛卡尔……将原因(可归于动力)的全体定义给与了动力因自身,称为总的原因,就是说排除了其他原因。"[⑦]至此,我们已经清楚地知道,笛卡尔的因果学说仅由一种单一的原因概念构成,那么了解它的三种特征对认识笛卡尔的哲学就有重要的意义。

至此,通过纵向哲学史的简略梳理以及横向笛卡尔的文本分析,我们已经较为精确地定位笛卡尔所使用的动力因的内涵,它表现为三个特征:产生存在、原因与结果不同、原因与结果同时。第 1 个特征可以说是最本质的特征,如果没有存在产生,那么一个原因就不能被称作动力因。而笛卡尔也更明确地把这一过程表示为实在性的给出或传递,其中,存在有了实在性的量上的规定。而第 1、2 个特征一起突出表现为动力因的外在性特征(已经由苏亚雷斯说明)。此外还需注意,动力因的典范应用是创世。尽管笛卡尔本人对这些特征有一些模糊甚至矛盾的表述,但是总体上,我们认为这三个特征详细准确地刻画了笛卡尔的因果性,并且深刻地影响了笛卡尔哲学的各个层面,它能为我们阐释自因的张力,说明心物关系之困境,也许还能部分地解释笛卡尔在物理学中的成败。

(责任编辑　行　之)

① J. L. Marion, *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*, Paris: PUF, 1996, p. 149.

② DM XII, s. 3, n. 19, p. 394.

③ DM XIII, s. 8, n. 6, p. 426; DM XII, s. 4, n. 1, p. 517; DM XVII, s. 1, n. 6, p. 582.

④ DM XXIII, s. 1, n. 7, p. 845.

⑤ G. Olivo, "L'efficience en cause : Suarez, Descartes et la question de la causalité", pp. 91 – 105; V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, p. 164.

⑥ AT VIII – I, 15; AT IX – II, 37; [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,北京:商务印书馆, 1986 年,第 61 页。

⑦ V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, p. 177.

董仲舒的国家信仰
——天道信仰对中华民族精神认同的理论贡献

余治平

【摘要】中国存在过普遍而超越的全民信仰,敬畏天、崇拜天早在上古中国就已开始。儒学史上,董仲舒第一次对君王无条件遵从、最高程度敬重天的必要性进行严谨的学理论证,改造阴阳五行知识体系而诠释国家信仰发生的原理和要求。从一、元之类的本体概念切入,引申出最高上帝、绝对存在,阐明天如何成为我们精神追求的终极价值。儒家坚信曾经存在过一个由圣明先王所开辟和创造并且技术、文明非常发达的文明类型,很值得我们学习。奉天与法古相统一,“古之道”即是“天之理”。对天的信仰,最先发端于宗教般的敬畏感。灾异说的目的是要提醒君王必须在思想上要自我反省,在行动上要自我调整,而不可肆意妄为。“体天”是天子、君王的一项道德工夫,而这又符合一切宗教走进灵魂、借助精神反思而提升自我的超越性要求。

【关键词】董仲舒;国家信仰;天道;宗教情感;民族认同

中图分类号:B234.5　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000-7660(2024)06-0112-12

作者简介:余治平,(上海 200240)上海交通大学长聘教授,中华孔子学会董仲舒研究委员会会长。

基金项目:国家社会科学基金重大项目“董仲舒传世文献考辨与历代注疏研究”(19ZDA027);国家社会科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”(21&ZD055)

在上古中国,君王的信仰就是国家的信仰,而国家的信仰又是国家宗教的一大有机构成。但凡宗教“都必定包含或意味着一套信仰体系”,信仰“在所有宗教的主要特征中,却最具重要性”①。儒家不缺信仰,中国人也不缺信仰,有祭祀就有信仰,于是,中国人从事信仰活动的历史可以追溯得更为久远的新石器时代。中国古人很早就敬畏天,崇拜天。六经之中,几乎到处都有先王天道信仰的痕迹。汉语世界中,天字的起源可能就与原始崇拜有关联。孔汉思(Hans Küng)说:天,“最初这个字有人的含义”,只是后来“渐渐地失去了人的形象”而成为“一种宇宙的道德的力量(秩序,存在)”,它“有智力有意志”,而“不偏不倚地安排决定所有人的命运”。② 这显然是一种对天的字形所做的望文生义的诠释。从科技神话哲学的视角看,甲骨文中最先出现的天字,其字形貌似一个头部硕大的宇航员;其结构,下面是一个人形,有四肢;其最上方则是一个口字,像一个方形的平台,其含义并不指位于头顶之上的天空、太空,也不指现在已经被普遍使用的具体时间单位,即一天、两天之天,而可能是指一个实体,或是众神活动场所,或是神造物件。作为众神活动场所,可能指神话谱系中昆仑山的所在地,是史前神权的中枢机构,或可称为天庭。女娲补天、颛顼“绝地天通”的神话事件,可能都与之相关。现在的瓦屋山、修觉山上依然有

① 这套信仰体系通常“是宗教的神圣知识或传说的组成部分”。而这些知识或传说“在宗教的生存期内会代代相传,而在前文字社会中,这种传递是以口述传统的形式进行的。”(参见[美]罗纳德·L.约翰斯通:《社会中的宗教——一种宗教社会学》,袁亚愚、钟玉英译,成都:四川人民出版社,2012年,第17页。)

② 到了周朝,天、帝二字被合并,用以称呼“那个至上的存在,那个包容一切的力”。(参见[加]秦家懿、[瑞士]孔汉思:《中国宗教与基督教》,吴华译,北京:生活·读书·新知三联书店,1990年,第95页。)

一块面积很大的平顶天台,或许就是昆仑的天府所在,一直被后人所顶礼膜拜。① 古彝文中的天字,笔画简练,犹如丁字。其顶部只有简单的一划,呈现一条直线状,下部则是一条弯形线条,隐喻一条可以攀升的天梯,可以从地界连通天界。《山海经·大荒西经》中的"日月山""吴姖天门"都是神明集中的场所,是处理构筑地球和造人事务的"天枢"。而原始先民不知山顶平台内中状况,只能以"天"字形予以记录和描述,逐渐形成对天的信仰。而作为神造物件,按照人们最近的推测,天字上面的口很可能就指代月球。月球是神造之物,而非自然天体,仅用于保护地球,使其免受彗星和宇宙尘埃的撞击,也便于众神的星际飞船降落栖息,它原先是架在地球上空的,连结地球、月球的是所谓的天梯。颛顼"绝地天通"事件的一个直接后果就是把月亮从地球引力场中分离出去,在地、日之间选择适当的位置当作它的运行轨道,让人类与神明保持距离,割掉脐带,敦促人类自行发展,但又能够随时监控得到。只是到了后来,地球人把他们自己上不去的众神活动场所或神造月球称为天。所以,天字应该起源于众神制造地球的大事件,是实体而不虚空,应该与地球人类对神事神文的祭祀、顶礼膜拜有关。

一、何以"奉天而法古"?

董仲舒《楚庄王》篇曰:"《春秋》之道,奉天而法古。"天在早期中国的哲学语境里长期占据核心地位,被视为一种绝对存在者。董仲舒第一次在学理层面阐发了对天采取无条件遵从和最高程度敬重的态度的必要性,天成为其思想建构的中心和理性精神追求的一种终极价值。徐复观甚至说,董仲舒的学说就是一种"天的哲学"②。诠释天道,亦即挖掘天道,揭示天道,号召君王与臣民皆共同尊奉天道,是整个董学的使命。故《奉本》篇曰:"三代圣王不则天地,不能至王。"对于人类的认知而言,天是一个矛盾性的存在,一方面"天出至明"(《观德》),另一方面"莫神于天"(《人副天数》),但人类尤其是处于人类群体头部中的圣王、君主,都既具备通天的能力,又具备知天的能力,因而可以领会"天人之间存在终极同一性",宛如《阴阳义》篇所曰"为人主之道,莫明于在身之与天同者而用之",能够通过自己的工夫努力,严加反省和自制,而"达致天人合一的境界",儒家的"宗教体验"(religious experience)恰恰就是这种"走向这种天人合一的生存性奋斗(the existential struggle)"③。圣王既要"法天",又要"复古"。天道、古道都是人类取法和学习的对象。康有为曰:"人类化于天,人性生于天。故人道即法天道,天人分合,本原贯通。"④天道、古道、人道存在着意义的连续性和逻辑的一致性。因而,法天与复古之间至少存在着一种并列、统一的关系,两者都重要,都不可或缺;抑或是一种递进的关系,法天是基础,复古是进一步的要求,法先王所走的是一条上升的路,而不是简单的回头路,谁都不可能重复过去时代的生活。苏舆《义证》曰:"董子承秦后,故不言法后王,《春秋》尊文王之法,则仍法周。"⑤人之大者在于君,君之大者在于天。公羊家设置了君在人上、天在君上的秩序结构,谁都不允许打破。天是包括天子在内所有人的终极根据和意义基础,可敬、可畏、可拜,真实而确凿,因而构成我们的信念本体与价值源泉。韦政通说:"天是一个整体原则,但天不仅可效法,且又是奉祀的对象,因此在仲舒的思想里,哲学意义的天之外,还有宗教意义的天,如果仲舒思想系统一个基本的用心是在藉天威来约束君权,那末宗教的天的重要性

① 《说文·一部》曰"天,颠也,至高无上",其上下结构"从一大也",([汉]许慎撰、[宋]徐铉校:《说文解字》(注音版),长沙:岳麓书社,2006 年,第 7 页。)显然是秦小篆之后的省笔,已经丧失了天字最早的象形因素和特征。段《注》曰:"至高无上,是其大无有二也,故从一大。于六书为会意,凡会意合二字以成语。"([汉]许慎撰、[清]段玉裁注:《说文解字注·一部》,许惟贤整理,南京:凤凰出版社,2015 年,第一页下。)但凡至大、至伟之物,皆远超出人类所能够理解和想象的范围,故能够成为被人类所崇拜的对象,乃至被供奉为绝对存在者。

② 徐复观:《两汉思想史》第 2 卷,上海:华东师范大学出版社,2001 年,第 229 页。

③ 在儒家的语境里,这种精神境界的特征之一就是"信仰就应该是理性"(faith was reason),因为信仰与理性之间的紧张关系始终没有真正出现过,反而经常呈现为一团和气,是你中有我、我中有你的格局。([美]桂思卓:《从编年史到经典——董仲舒的春秋诠释学》,朱腾译,北京:中国政法大学出版社,2010 年,第 265 页。)

④ [清]康有为:《春秋董氏学·春秋微言大义第六上》,北京:中华书局,1990 年,第 142 页。标点为引者所加。

⑤ [清]苏舆:《春秋繁露义证·楚庄王第一》,宣统庚戌刊本影印,京都:中文出版社,1973 年,第 10 页右,第 11 页右。

远大于哲学的天。”[①]所以,天应当首先成为君王所膜拜的对象。

儒家非常尊古,是因为古代确实好,否则也不会死心塌地得言必称古人。或许是因为儒家坚信地球上曾经存在过一个由圣明先王所创造、所开辟,并且技术和灵魂都非常发达、超越,的确是远比现世还要高端、先进的文明类型,当然值得我们效法与学习。《论衡·别通》曰“能博学道古,谓之上儒”[②],几乎所有的儒者都愿意从上古文明中寻找思想根据和精神资源。《论语·述而》曰“信而好古”,儒者一向重视对历史沉淀和前辈智慧的直接继承。钱穆《新解》曰:“人道非一圣之所建,乃历数千载众圣之所成。不学则不知,故贵好古敏求。”[③]荀子之后,儒家既尊重“先王之道”“法先王”,又强调“法后王”,鼓励今王、时王进行适当的改制更化,有所创新。董仲舒在《第三策》曰:“意者有所失于古之道与?有所诡于天之理与?试迹之古,返之于天,党可得见乎。”这就进一步把“古之道”诠释为“天之理”,而在古道与天理之间建立了有机联系,上古圣王所揭示和弘扬的基本法则,在天那里都能够找到根据。圣王之圣,就意味着“聆听”,亦即聆听神灵的话,还要传播神灵的旨意。“圣人可能是神的代表,也可能是人神交流的中介或是祖先的亡灵。”[④]教主所阐发的肯定是天道。“此上天之理,而亦太古之道,天子之所宜法以为制,大夫之所当循以为行也。”天子要有担当,而能够把天理、天道转化为现实的政经制度与礼法规则,以便民众遵照执行。

所以,在董仲舒的思想脉络中,奉天与法古应该是统一的。因为“古之道”是指向文明的,传说中的“三王之治”也是按照天道逻辑而逐步演化出来的。而“天之理”本身,就是天道法则的理性叙事,可以算是一切形式的文明的核心与灵魂。作为一种抽象意义的“天之道”与一种已经穿透过历史隧道的“古之理”交织在一起,可以实现跨越时空的融合,完成天理与人世的融合与统一。于是,奉天、法古便不再是对开的两张皮。韦政通说:“很明显,《春秋》所以称赞‘复古’,不是光因为时间上的‘古’,而是因古今相传之中有先王之遗道。”先王之道虽在古,却有永恒的价值,经得起岁月的激荡和洗礼,会在历史长河里不断获得新的生命形式而继续存在和演绎。在思想本质上,“‘古’代表一种‘超验理想’(Transcendental Ideal),所以法古等于法道”。既然称之为“道”和“理”,说明它们已经不再沉沦于任何局部的、区域的历史具象,毋宁早已上升为一种具有普遍意义的、属于历史哲学同时也属于天道哲学的知性概念(der Verstandesbegriff),然后再演绎成一种对知性概念世界具有调节功能的先验理想。这个 I. 康德批判哲学意义的“纯粹理性的理想”,其“本身就是一种先验神学(die transzendentale Theologie)的对象”。[⑤]但它只能被信仰或者被膜拜米白,却不能被感知和认识,因为它绝不在我们的感性世界和知性世界之内。它完全洗刷掉一切感性经验的生活内容,借助于我们的理性能力而跃升为一种看不见、摸不着,没有任何客观实在性,却具有调节和引导功能的绝对必然的存在者(das absolutnotwendige Wesen)。它不在感性中存在,也不构成事物的现象而被人们所感觉到和经验到,却能够指导人世生活向着道德的、至善的方向前行不已,[⑥]尽管人们永远也达不到它自身。显然,董仲舒“奉古”中的“古”,已经被诠释成超越论上的绝对理念(die absolute Idea),而获得一种普遍的哲学观照,被理性的形上能力提升为不在时空之中存在而具有超越论意义的“天”,它们都可以与上帝、永恒、灵魂一样而获得不朽,无形而有形,无能而有能,无为而有为,无生而无死。而在深层的意义上,韦政通说:“法古无异法天,奉天、法古实乃同一个原则,故谓‘天下无二道’。”[⑦]道通为一,大道相通,天、古相与、相合而无二致。这恰恰又可以成就一种神秘的宗教灵魂体验。

---

① 韦政通:《董仲舒》,台北:东大图书股份有限公司,1986 年,第 39 页。

② [汉]王充:《论衡·别通》,张宗祥校注、郑绍昌标点:《论衡校注》卷 13,上海:上海古籍出版社,2010 年,第 273 页。

③ 钱穆:《论语新解·述而篇第七》,北京:生活·读书·新知三联书店,2002 年,第 166 页。

④ [加]秦家懿、[瑞士]孔汉思:《中国宗教与基督教》,第 16、17 页。

⑤ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, Band 505, Hamburg: Felix Meiner Verlag, , 1998, A580, B608.

⑥ 康德说“至善理想”是“作为纯粹理性最后目的之规定根据”,尽管它不可能直接作用于经验和任何感性事物,却可以间接地通过指导知性而发挥它的调节性原则(die regulative Prinzipien)。(Ibid., A840, B832.)

⑦ 韦政通:《董仲舒》,第 39 页。“天下无二道”出自《繁露·楚庄王》:“所闻天下无二道,故圣人异治同理也。古今通达,故先贤传其法于后世也。”

二、敬畏天，作为一种宗教情感

国家宗教本质上是一种精神救赎，它以求道为圭臬。《第一策》曰："道者，所繇适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。"道不只是自然规律，还应该是由圣王所总结、呈现出来的。它渗透在君王治理天下、国家的政治实践之中，以仁义、礼乐为载体，又有着形上、抽象的精神特征。宗教十分强调仪轨的重要性，要求在繁复的仪式中接受洗礼和熏陶并实现灵魂超越。国家宗教作为一种全民性的信仰，如果没有道的内容支撑，肯定不可能让信仰达到一种普遍、超越的高度。孔子罕言性命、天道，孟子、荀子讲道也是非常笼统而不够精细，粗线条地泛泛而谈，显得很不专业。但当历史运行到董仲舒这里，则不得不用非常多的精力来展开一个恢弘的天道领域，并且借用阴阳五行的知识架构来充分诠释、积极构建出儒家的一套价值体系。因而，董仲舒的道论更有内容，显得更为饱满、充实。可惜的是，到了宋明时代，程朱理学、陆王心学大多放弃阴阳五行而直言道气心性，又使儒学之道显得苍白、干瘪并且乏力。

国家宗教需要人为制造出对天的尊重和敬畏情感。董仲舒的天哲学中充满了一般宗教所特有的敬畏感。灾异说就是要通过天降祥瑞与灾异，而提醒君王修身、治政必须严肃谨慎，时刻保持一种如履薄冰的态度，不可肆意妄为。《二端》篇曰："然而《春秋》举之以为一端者，亦欲其省天谴而畏天威。"公羊学话语中的天是能够与人形成感应互动的，天有"天谴"，能够对人世生活形成"天威"，君王要能够从纤细微小的警告（"一端"）中解读出显著而明确的天意（另"一端"）。善于反省自己的言行对错和为政得失，要有所畏惧而不能因为立于万民之上就肆无忌惮，即"省天谴""畏天威"是董仲舒对君王最基本的道德要求。《郊祭》篇曰："夫古之畏敬天而重天郊如此甚也。"中国古代天子重视祭天仪式，还形成了体系制度，就是敬天、崇天和畏惧天道作用的客观结果。君王对天必须采取并保持一种尊重、钦佩的态度。《奉本》篇曰："夫流深者，其水不测，尊至者，其敬无穷，是故天之所加，虽为灾害，犹承而大之，其钦无穷，震夷伯之庙是也。天无错舛之灾，地有震动之异。"天者，因为至尊至高、深奥莫测，所以受到人们的敬重和仰慕也是无穷无尽的。上苍降下的，即便是灾难祸害，君王也得无条件接受并赞赏其没有抛弃自己而仍然赐予提醒和警示，由此而发出无限的钦佩之情。据《春秋》，僖公十五年九月，"己卯，晦，震夷伯之庙"。三十日这一天，白昼却昏暗不明，夷伯庙被雷电所击。《公羊传》曰："晦者，何？冥也。震之者，何？雷电击夷伯之庙者也。夷伯者，曷为者也？季氏之孚也。"晦的含义是指白画发生昏暗，震则指因为天上的雷电，而击坏了夷伯庙。夷伯，是受到季友宠信的陪臣。"季氏之孚则微者，其称夷伯，何？大之也。曷为大之？天戒之，故大之也。何以书？记异也。"鲁国一个大夫的一个家臣之庙遭到雷击，微人之微事，竟然被《春秋》记录下来，显然是非同一般。春秋之时，天子权威衰没，政出诸侯；及至诸侯破落，则政出大夫；再后来则是大夫疲敝，而政出家臣。这些皆僭越犯上之行为，不合礼法秩序。天震之，天戒之。胡安国《传》曰经文不书"夷伯之庙震"，而书"震夷伯之庙"，是"天应之也，天人相感之际，微矣"。[①] 天雷在上，震动在前，天永远处于决定的地位和势能，而人事则在下，处于听命、服从的角色，以此而表明尊卑、贵贱之义。天人感应无异于对君王政治得失所做的一次信息反馈，雷电击坏大夫宠臣夷伯的祭庙，就是在警示鲁国君臣公族权力丧失殆尽，大夫的家臣违礼已经到了非纠正不可的地步，连老天都看不下去。[②] 康熙《日讲》曰："大夫之家庙震，事甚微细，而圣人不削，谨天变也。"[③]原本小事一

① ［宋］胡安国：《春秋胡氏传·僖公十五年》，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第171页。句读、标点有改动。

② 夷伯溢制立庙，雷电击毁的自然灾害，经《解诂》而演绎为"天意若曰'蔽公室者，是人也，当去之'"，这才是《春秋》出"大之"之辞的真正用意，使家臣专权之恶昭然于世，故王闾运《笺》曰"夷伯者，夷霸也"，大夫的家臣之专，倘若到了可以称霸的地步，也只有等候上天来修理和惩罚。针对雷电击坏夷伯庙之异象，鲁国的君王、大夫都应该主动进行自我反省。叶梦得《春秋传》曰："君子迅雷风烈必变中，夜必兴，正衣冠而坐，以为天不可不畏也。"而反省的结果是敬畏天命，好事做事。《史记·殷本纪》曰"暴雷，武乙震死"，《封禅书》亦曰"帝武乙，慢神而震死"，商代的第二十七任君主就是被雷劈死的，这岂不正是不敬畏天命的悲催结果！（参见余治平：《僖公十五年》，张靖杰：《春秋公羊余门讲读记》（所传闻世），三修稿，上海：上海交通大学董仲舒国际儒学研究院印，2023年，第639－641页。）

③ ［清］康熙钦定，［清］库勒纳、李光地等编撰：《日讲〈春秋〉解义》上册，北京：中国书店，2019年，第300页。

桩,竟然被孔子用感应机制而放大成苍天施加的严厉劝谏,不得不说这是《春秋》的妙笔! 据《奉本》,《论语·泰伯》篇中,孔子曰:“唯天为大,唯尧则之。”董仲舒解释曰:“则之者,天也。巍巍乎,其有成功也。”舜帝的成功得益于他能够取法天道而治理天下。君王唯有“尊天,以成功也”。可见,尊天是成就帝王功业的一大基本前提。

凡人皆有畏,不畏不是人,天子也不能例外。“宗教有一种普遍倾向,即强烈要求信徒崇敬、敬畏、畏惧某些确定的事物、存在物或境况”,而这些对象则肯定不会是任何可感可见的世俗存在,毋宁都是“神圣之物”(the Sacred),或“神圣者”(das Heilige),或“完全的他者”(或“完全相异者”,the Wholly Other)。① 儒家的神圣之物,无疑是天。但天经常又显得很空洞,似有似无,不得不以某种具体的形式表现出来。《论语·季氏》中,孔子曰:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”这“三畏”完全发自内心,而无需外在胁迫,于是便构成儒家深层的宗教意味。孔汉思说:“中国人畏天命,远在孔子以前就很普遍,而现在仍在许多方面是中国宗教的主要特征,是虔诚地信神的明证。”②对天命的无限敬重和巨大畏惧,恰好可以构成儒学宗教性的一个重要面向。李泽厚说:“‘敬畏’则排除了原始巫术、奇迹、神谕等等具体仪式活动,而留下其严重深厚的‘宗教’情怀。”③“三畏”之首是“天命”,而命又是天赋予人生的现实运动形式。董仲舒《郊语》曰:“彼岂无伤害于人,如孔子徒畏之哉? 以此见天之不可不畏敬,犹主上之不可不谨事。不谨事主,其祸来至显;不畏敬天,其殃来至闇。闇者不见其端,若自然也。故曰:堂堂如天殃。言不必立校,默而无声,潜而无形也。由是观之,天殃与主罚所以别者,闇与显耳。然其来逮人,殆无以异。孔子同之,俱言可畏也。天地神明之心,与人事成败之真,固莫之能见也,唯圣人能见之。圣人者,见人之所不见者也。故圣人之言亦可畏也。”这里,要求君王始终保持一致严防死守、竭诚尽心的精神状态。畏是谨、敬的深度体验。人民敬畏君主,君主也应该敬畏天。人民不敬畏君主,所导致的祸害显而易见,“主罚”又立竿见影之效,能够马上就兑现于有形存在;但君主不敬畏天,所产生的后果则常常幽暗不明,“天殃”需要一定时间才能被人们所看到、所验证,甚至还是神秘的。④ 董仲舒非常强调“天地神明之心”,它传递出强烈的宗教信号,既超越又可感,在我之上又在我之内,已经具备弥漫性渗透的、中国化了的宗教特征,尽管它“与人事成败之真”一样都“莫之能见”,而“惟圣人能见之”,不在凡人皆可见之的认知范围之内,它就是那个神秘的“完全相异者”,现代科学也检验不了。一个能被我们所理解的天,就已经不再是天了。然而,人人都应该对之持一份敬畏的态度,作为天之子的君王更应该侍奉到位,给人民做出表率。

三、灾异“生于国家之失”

在前民主时代的中国,在没有任何有效约束制度的情况下,公羊灾异说经常是劝诫帝王行善治政、遏制帝王胡作非为的一把利器。借助灾难威胁与异象恐吓而让帝王在内心燃升起一种强烈的敬畏感,则是董仲舒式国家宗教引申出的一个有益手段。桂思卓(Sarah A. Queen)把灾异说理解为“董仲舒所设计的神人对话”,但她说董仲舒“把一种特殊的灾异论注入对《春秋》的解读中”⑤,则是对公羊学原有灾异论的无知。孔子解《春秋》,口传公羊家就已经言灾异谴告。《必仁且知》篇曰:“灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。”尽管从负面结果上看,灾小异大,但都是天对君王发出的警示,应该有足够的震慑力,亦即至少得要让君王害怕才行。故《诗·周颂·我将》云:“畏天之威,于时保之。”君王只有对天始终保持一份敬畏心,政权才可以长期稳固。人有畏惧感是必须的,只要主观上敬天,做人做事则不至于太糟。“凡灾异之本,尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽,而天出灾害以谴告

① [美]罗纳德·L. 约翰斯通:《社会中的宗教——一种宗教社会学》,第 20 页。译文有改动。

② [加]秦家懿、[瑞士]孔汉思:《中国宗教与基督教》,第 93 页。

③ 参见李泽厚:《论语今读》,合肥:安徽文艺出版社,1998 年,第 392 - 393 页。

④ 人们想要在心中保持某种神圣的东西,“就意味着要以一种特殊的畏惧之情(不可错当作任何普通的害怕)去把它隔离开来”,而要用“神秘”这个范畴去评价它。(参见[德]鲁道夫·奥托:《论“神圣”》,成穷、周邦宪译,成都:四川人民出版社,1995 年,第 16 页。)

⑤ [美]桂思卓:《从编年史到经典——董仲舒的春秋诠释学》,第 240 页。

之;谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之;惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。”灾异祥瑞是君王国家治理效果的晴雨表,皆应其得失成败而伴生。苍天怀有仁德,还没有彻底抛弃君王及其掌控的国家,所以才愿意不厌其烦地降下谴告符号,针对具体过失而分等级、有梯度给予君王以正确的方向指引。“灾异以见天意,天意有欲也,有不欲也。所欲、所不欲者,人内以自省,宜有惩于心;外以观其事,宜有验于国。”灾异祥瑞的每一次出现,都体现着天意的“欲”“所欲”与“不欲”“所不欲”。君王唯有通过内心不断的检讨省察,接受上天的提醒与惩罚,对外在治政事务进行认真观察,都会在一国之中找到灾异祥瑞的应验痕迹。桂思卓指出:“天拥有兼具神性与人性的一颗‘人心’(human heart),因此它会特意表达自己的不满。对统治者来说,如果他偏离正道并受到了天的警告,自我反省(self – examination)和个人纠正(rectify his person)就将成为理所当然之事。倘若他怠于‘悔改’(repent),那么天所降下的灾异就会相应地变得更为严重和可怕。”①天子、君王进行思想上的自我反省和行动上的自我调整,是完全必须的。董仲舒的这个要求,十分符合一切宗教都要走进灵魂、借助精神反思而提升自我的超越特性。“故见天意者之于灾异也,畏之而不恶也,以为天欲振吾过,救吾失,故以此报我也。”天降灾异,说明我还有救、我的国家还有救,因为老天并没有置我于不管不顾的境地,还愿意帮助我。“《春秋》之法,上变古易常,应是而有天灾者,谓幸国。”人不可能不犯错,君王也是人,一定有过失,一国之内长期不出现灾异,未必是一件好事。国有灾异,是一件幸事,意味着还有纠偏的可能和拨乱反正的希望。这显然是董仲舒对《春秋》灾异说的发挥。② 董仲舒引孔子佚文曰:“天之所幸,有为不善,而屡极。”有错君王在得到上苍眷顾和关照的情况下,倘若执迷不悟、一意孤行地继续作恶,则一定会受到来自天的最严厉惩罚。“楚庄王以天不见灾,地不见孽,则祷之于山川曰:‘天其将亡予耶!不说吾过,极吾罪也。’”③熊旅是春秋五霸之一,属于一代明王贤君,故一旦得不到灾异,则主动反省自己的政治过失,求天谴,求明示,以防止自己一意孤行,在错误的方向上越走越远。董仲舒曰:“以此观之,天灾之应过而至也,异之显明可畏也。”对于君王的主观认知而言,灾浅异深,但都得敬畏,切不可因为灾小就原谅自己,而不予及时改正自己的过错。

公羊家的祥瑞灾异说虽然是一种学术理论,但也具有浓厚的报应性质和倾向,因而我们似乎可以将其归属于一种准宗教。《第一策》中,董仲舒曰:“天下之人同心归之,若归父母,故天瑞应诚而至。”王有善政,天则回报以祥瑞征兆,不妨视为一种奖励。其引《周书·泰誓》曰“白鱼入于王舟,有火复于王屋,

① 即便如此,天仍不会因为统治者的失道行为而将他们抛弃。天与统治者之间的关系不同于“完全的他者”(wholly other)与它的“创造物”(creature)之间的关系,而是一种类似于父子的关系。如果统治者最终遭遇“伤败”,那么这个结局也不是由神的愤怒招来的,而是统治者作为人所实施的诸种行为(his own all – too – human)的相应结果,怨不得天。(参见[美]桂思卓:《从编年史到经典——董仲舒的春秋诠释学》,第239页。译文有改动。)

② 据《春秋》,宣公十五年“冬,蝝生”,鲁国出现了蝗虫的幼虫。《公羊传》曰:“未有言‘蝝生’者,此其言‘蝝生’,何?蝝生不书,此何以书?幸之也。幸之者,何?犹曰‘受之云尔’。”([汉]何休疏、[唐]徐彦注、刁小龙整理:《春秋公羊传注疏》(整理本)下册,上海:上海古籍出版社,2014年,第680页。)经文从未记录过蝗虫幼虫出现的事件,既录之,主要是在警惧之余,庆幸只是幼虫之灾,好像在对鲁君说只要接受并且予以及时补救就行了。董天工《笺注》曰:“非国家之祥,人所恶见者,公岂矫情异俗,反以有灾为幸?盖以《春秋》之君不能无过,有过必有灾。有灾而不知儆,则积而为异,至于灭亡。所以教人不必恶灾,幸其尚为灾而未至于异也。恐惧修省,转祸为福,岂非幸欤?”([清]董天工笺注、黄江军整理:《春秋繁露笺注·必仁且智》,上海:华东师范大学出版社,2017年,第132页。)这里的幸不是侥幸,更不是幸运,由灾至异,是上天有意让君王警醒,敦促其收敛并予以逐步改正、修省。所幸不是小灾本身,而是还有挽救的可能,只要努力就能够转祸为福,否则积灾为异,终至灭亡。于鬯曰:“幸之者谓罪之也。上文云‘初税亩,非礼也’。《春秋》既书‘初税亩’,又书‘冬,蝝生’‘饥’者,罪宣公之税亩也。”([清]于鬯:《香草校书·春秋左传三》,北京:中华书局,1984年,第795页。)此幸,非侥幸之幸也,实则是惩罚宣公为利益驱使而实行初税亩的罪责。出现蝗虫幼虫之灾并引发饥荒,宣公应当积极面对并主动承受。《春秋》书“蝝生”,是幼虫之灾,作为一种农业灾害,君王内心应该引起充分重视和警惧,同时也应该感到庆幸,好像上天在传达旨意“受之云尔”,还是按受这个事实,现在补救还来得及。

③ 楚庄王以天不见灾、地不见孽而祷于山川之事,刘向《说苑·君道》也有记载。另外,《春秋》终《哀公》之篇,不书日食。《春秋感精符》曰:“鲁哀公政乱,绝无日食,天不谴告也。”郑康成《注》曰:“哀公时政弥乱,绝不日食。政乱之类,当致日食而不应者,谴之何益,告之不悟,故《哀公》之篇,绝无日食之异。”(参见[日]安居香山、中村璋八辑:《纬书集成·春秋感精符》中册,石家庄:河北人民出版社,1994年,第743页。)

流为乌”①,以之为武王伐纣的“受命之符”,并且显然是一种“非人力所能致而自至”的祥瑞之应。周公曰“复哉,复哉”,即肯定其为上苍对仁君的回报。《论语·里仁》篇中,孔子曰“德不孤,必有邻”,天人同构,物我一体,皆趋善利德。故君王之德行、善政必然会得到苍天的报答,强调“积善累德之效”,就是劝善。反之,苍天讨厌凶戾残暴,并且从来不会饶过任何一个作恶多端的君王。“及至后世,淫佚衰微,不能统理群生,诸侯背畔,残贼良民以争壤土,废德教而任刑罚。刑罚不中,则生邪气,邪气积于下,怨恶畜于上。上下不和,则阴阳缪盭而妖孽生矣。”这些都是反面教训,是“灾异所缘而起”的现实原因,先事而后异。这当然也应该是一种回报,不过是负面的而已,而在天子敬畏天的情感世界中,这种负面的回报似乎更具有“绝对不可抗拒性”(absolute overpoweringness),因为是一种“令人畏惧的神秘”,其所包含的威严因素也应该更多。②

四、天道阴阳:规律与轨迹

作为国家宗教有机构成的天道信仰,是有一定知识内容的。中国的国家宗教的一个特点是,它有一定的学术做支撑,而不纯任非理性的信仰崇拜。阴阳五行的知识体系使得董仲舒的国家宗教观念更趋可靠、踏实,显得有理有据,但它又因为渊深复杂而不可能轻易被人们所认识和掌握。一种知识,越是不得其门而入,则被崇拜的可能性就越高。阴阳五行之学长期在中国都处于一种半知识半信仰、半学习半膜拜的状态。天之大道主要在于阴、阳二气的不间断运行。《阴阳义》篇曰:“天道之常,一阴一阳。”阴气、阳气构成宇宙生成、天道运转最根本的元素。《天地之行》篇曰:“是以天高其位而下其施,藏其形而见其光,序列星而近至精,考阴阳而降霜露。”天道的功能和作用皆是从高处向下施行到万物身上的,其自身形状是不可见的,人们只能通过气发出的光芒而做出了解。上天最宝贵的灵气通过变化而生出日月星辰,并有序排列在空中。阴、阳之气相互对冲和相互补充的运动,最终变成霜、露而下降到地面。《淮南子·天文训》曰:“吐气者施,含气者化,是故阳施阴化。”阴、阳之气有所分工,一施一化,成就万物。“天之偏气,怒者为风;地之含气,和者为雨。阴阳相薄,感而为雷,激而为霆,乱而为雾。阳气胜则散而为雨露,阴气胜则凝而为霜雪。”这段文字或可解释清楚风雨雷霆、雨露霜雪的形成原因。

关于阴阳之气如何升起、处位如何变易,两气如何交集转化,五行如何从阴阳之气中产生、怎样发挥功能与作用,其内在原理、核心机制和赖以运行的逻辑法则早在上古时代就已经失传,抑或当初制造地球的上帝和众神压根就没想把天道阴阳的发生原理告诉我们地球的先民,所以自上古以来,包括董仲舒在内的所有人类,都只能在外围泛泛而说其应用技法。现在中医药大学所通行的教材,其实也都只是运用、技法层面的,原理一概阙如,只知其表而不知其里。然而,这种遗憾恰好又可以让阴阳之道溢出学术领域而成为古今中国人的一种普遍信仰,不时还可以增魅几分,而它的运用效果可以反过来为其添加一些玄之又玄的神秘感和期待感。天道元气,分化出阴阳二气。《五行相生》篇曰:“天地之气,合而为一,分为阴阳,判为四时,列为五行。”相对于四时、五行,阴阳之气有时间上和逻辑上的双重相对于四时、五行,阴阳之气有时间上和逻辑上的双重优先性。故徐复观曰:“五行当亦系由阴阳二气分化而来。”③但在学术发生史上,阴阳说与五行说的关系十分复杂,一般都以为阴阳在先而五行在后,这结合经历了一

① 通行本《尚书》却无此语。另据《史记·周本纪》:“武王渡河,中流,白鱼跃入王舟中,武王俯取以祭。既渡,有火自上复于下,至于王屋,流为乌,其色赤,其声魂云。”([汉]司马迁:《史记》,长沙:岳麓书社,1988 年,第 22 页。)而《竹书纪年》则曰:“(武王)将伐纣,至于孟津,八百诸侯,不期而会,咸曰:‘纣可伐矣。’武王不从。及纣杀比干,囚箕子,微子去之,乃伐纣。渡孟津,中流,白鱼跃入王舟。王俯取鱼,长三尺,目下有赤文成字,言纣可伐。王写以世字,鱼文消。燔鱼以告天。有火自天止于王屋,流为赤乌,乌衔焉。谷者,纪后稷之德;火者,燔鱼以告天,天火流下,应以吉也。遂东伐纣,胜于牧野。”([梁]沈约注:《竹书纪年注》卷下,明嘉靖四明范氏天一阁刻本。)武王善于从白鱼、赤乌感性符号中解读出王权由商而转周的天命指示和安排,为讨伐纣王找到一个可以说服天下诸侯的理由。借助于普遍认同的精神信仰而有效诠释出现实军事行动的合法性,颇具仪式感,这是先王之教、国家宗教的一个成功案例。

② [德]鲁道夫·奥托:《论“神圣”》,第 23 页。

③ 徐复观:《两汉思想史》第 2 卷,第 260 页。

个漫长的过程,以至于许多人都坚信阴阳而鄙夷五行。《庄子·天下》篇曰“《易》以道阴阳”①,先有《周易》卦象、卦爻辞,然后孔子才为之作《传》。发展至战国时期,邹衍的“五德终始”说开始把有形的五材提升为气,可惜文本阙如,其内在原理不得而知。《吕氏春秋》十二纪尝试把五行纳入四时,但也没有展开深入讨论。真正把阴阳与五行结合在一起而予以阐述的是董仲舒。《天辨在人》篇曰:“金、木、水、火各奉其主以从阴阳,相与一力而幷功。其实非独阴阳也,然而阴阳因之以起,助其所主。故少阳因木而起,助春之生也;太阳因火而起,助夏之养也;少阴因金而起,助秋之成也;太阴因水而起,助冬之藏也。”②可见,五行与阴阳一起构成天地功用的基础性力量,阴阳推动五行运转,这七端交错、扭合,呈现出天道生发的绚丽图景。至萧吉《五行大义》的《论德》《论合》篇才开始系统论证“阴阳合德,五行之本”的道理。③《第一策》曰:“天道之大者在阴阳。”阴阳是天道最源始、最根本的二元。《阴阳义》曰“一阴一阳”,乃“天地之常”。《循天之道》篇曰:“阳之行,始于北方之中,而止于南方之中;阴之行,始于南方之中,而止于北方之中。阴阳之道不同,至于盛而皆止于中,其所始起,皆必于中。”少阴、少阳是阴阳二气之初动,太阴、太阳是阴阳二气之旺盛。它们之间是阴阳二气达到中和状态的春分、秋分。“天有两和,以成二中,岁立其中,用之无穷。”④当阳气运转到春分、阴气运转到秋分的季节,分别处于“和”的位置上。和是气韵适中,温度不冷不热,万物生长和长成的效果恰到好处而不偏不倚。康有为说“天产作中,地产作和”,这是“孔子大道之本,养身参天皆在此矣”。⑤ 一中一和是天道、地道、人道共同的旨意追求。董仲舒《阴阳义》篇曰:“天之少阴用于功,太阴用于空。”功,指收获、成效、工作业绩。空,指虚宿星当值。苏舆《义证》曰:“秋以熟物,故曰功。”谷物成熟在秋季,是生长的收效阶段。“空者,虚也。天文虚宿在北宫”,并且“虚从丘,为哭泣之事,故此以空、丧互释”。⑥ 少阴主于秋,万物收获的季节,能够成就上天一岁的功德。太阴主于冬,则是万物衰落枯死的季节,从有到无,消失于有形世界,而进入深藏埋伏的潜在阶段。“天之太阴,不用于物,而用于空。”少阴成物,太阴则使之变得虚空不实。“天之行阴气也,少取以成秋,其余以归之冬。”阴气主要集中在冬季,故呈现为哀气;其在秋季的用量是比较少的,故表出为怒气,春季则是喜气,夏季是乐气。“与天同者大治,与天异者大乱。”君王治理自己的性情,也应该根据于阴阳之道,应合四时,随天而升起,尤其要“使喜怒必当义而出”,这里的“义”既是人文法则,又是自然天道。君王个人性情之发作,必须符合道义,否则就会危及国家、祸害民众。“故为人主之道,莫明于在身之与天同者而用之。”圣王之为圣王、教主之为教主,其修身原则中最重要的一条就是找出自己与上天相一致的地方,然后将其发挥并应用于天下统驭的政治实践中;一致得越多,越容易出现天下大治;反之,则越容易导致天下大乱。

儒家话语系统中,天道不言,于穆不已,却有痕迹可寻。《第三策》中,董仲舒曰:“天者,群物之祖也。”从本体论看,天是万物的始基、源头,物皆无天不生、无天不长,故“徧覆包函而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之”。天能够对万物很公平地施与恩泽,能够同样赋予其世界存在而基本没有

---

① 参见张默生:《庄子新释》,济南:齐鲁书社,1993 年,第 730 页。

② [汉]董仲舒:《春秋繁露》,[清]乾隆三十八年武英殿聚珍本影印,第 69 页。

③ 参见徐复观:《两汉思想史》第 2 卷,第 230 页;余治平:《董仲舒阴阳思想论》,《衡水学院学报》2009 年第 3 期;余治平:《董仲舒五行思想论》,《衡水学院学报》2009 年第 5 期;余治平:《董仲舒对阴阳五行思想的整合》,《衡水学院学报》2009 年第 6 期;[日]中村璋八:《五行大义校注》(增订本)卷 2,东京:汲古书院,1998 年,第 66 – 74 页。

④ 黄震曰:“两和谓中春、中秋。”(转引自[清]苏舆:《春秋繁露义证·循天之道第七十七》,宣统庚戌刊本影印,第 312 页左。)俞樾则曰:“两和谓春分、秋分。二中谓冬至、夏至。”([清]俞樾:《诸子平议(四)》,[清]同治十年曾国藩署检本影印,北京:书林书局,2019 年,第 1183 页。)中春、中秋与春分、秋分其实是一个意思,因为春季之中恰好就是春分这一天,而秋季之中恰好就在秋分这一天。《阴阳出入上下》篇曰:“秋分者,阴阳相半也,故昼夜均而寒暑平。”([汉]董仲舒:《春秋繁露》,[清]乾隆三十八年武英殿聚珍本影印,第 72 页。)按照阴阳之气之运行轨迹,春分时节,斗指卯,太阳黄经达 0°,每年公历 3 月 19 – 22 日之间交节。立春到立夏之间为春季,而春分日则正处于立春、立夏两个节气之中,恰好平分了春季。春分这一天,太阳直射赤道,南、北半球昼、夜的时长是平分的,从这一天之后,太阳直射位置则由赤道逐渐向北半球推移,北半球的白昼开始长于黑夜,南半球则反之。同样,秋分时节,斗指酉,太阳黄经正好 180°,每年的公历 9 月 22 – 24 日之间交节。秋分这一天,太阳几乎直射地球赤道,全球各地昼、夜等长。此后,北半球开始黑夜长于白昼,南半球则反之。

⑤ [清]康有为:《春秋董氏学·春秋微言大义第六下》,第 166 页。

⑥ [清]苏舆:《春秋繁露义证·阴阳义第四十九》,宣统庚戌刊本影印,第 241 页右。

特殊的偏好。天虽无言,但人们还是可以从日月、风雨、寒暑的现象中,追寻出阴阳之气运行的一般法则与规律。“故圣人法天而立道,亦溥爱而亡私,布德施仁以厚之,设谊立礼以导之。”圣王之为,特别是替人世生活确立伦常规则,无论是往往藏于内在的德仁,还是可以显现于外在的礼义,都只有在取法于天道的前提下,才能够获得最大程度的普遍性。“春者,天之所以生也;仁者,君之所以爱也;夏者,天之所以长也;德者,君之所以养也;霜者,天之所以杀也;刑者,君之所以罚也。”天有春夏秋冬之四时,王有仁德养刑之四政。天子与天,完全可以亦步亦趋,如子对父理当尽孝。“繇此言之,天人之征,古今之道也。孔子作《春秋》,上揆之天道,下质诸人情,参之于古,考之于今。”古今之道,无外乎天道、人情之间,可以囊括殆尽而无遗漏。孔子是圣人,是《春秋》之“新王”,其所为也,无论是作《春秋》,还是行一王之褒贬赏罚之权柄,皆已以知晓天道、沟通神明为基本前提,而打通天人、物我之隔阂,力图使二者互为感应。这个角色的扮演颇类似于上古中国的巫觋阶层或基督教中的牧师团队。故董仲舒曰:“《春秋》之所讥,灾害之所加也;《春秋》之所恶,怪异之所施也。”灾异作为非正常的、令人惊奇的天象事件,孔子既书之,则一定是想给予程度不等的嘲弄和厌恶,其背后的大义必须挖掘出来。

阴与阳,有出入、休伏的变化,因而为万物化生和世界生成提供了动力系统。《天道无二》曰:“天之常道,相反之物也,不得两起,故谓之一。一而不二者,天之行也。阴与阳,相反之物也,故或出或入,或右或左。”凡物皆有蕴藏着相反却又相成的两端势力,它们位次不同、基础不同、所据不同,作用方式也有不同,既相互依赖,又相互对冲。它们不可能同时升起,对事物的决定性也不可能是一样的,必然有此消彼长、此起彼伏、此重彼轻、此大彼小之别。阴阳之气在“春俱南,秋俱北,夏交于前,冬交于后,并行而不同路,交会而各代理,此其文与! 天之道,有一出一入,一休一伏,其度一也,然而不同意。阳之出,常县于前,而任岁事;阴之出,常县于后,而守空虚。阳之休也,功已成于上,而伏于下;阴之伏也,不得近义,而远其处也”。这就是阴阳之气运转在春、夏、秋、冬四时之间的路线图式,各不相同而有交集。钟肇鹏《校释》曰:“阴阳虽不同路,但可以交会,然交会之际一长一消,互相代替治理。”[①]阳气在北,于冬至之日升起,开始向南运行;阴气在南,夏至之日升起,开始北上而走。阴阳之气,一年之中有两次交会,分别在春分、秋分的时节。两气涵合,适中而处,故恰好可以获得日月天地之精华。阳气的出现,悬挂于向南的前方,主宰着一年的功德;阴气的出现,则悬挂于向北的后方,守护着空虚的位置。春夏季节,阳气主导万物的长养,功成事就后则转伏于入地;阴气则因为不能促进万物的生长而不得不远离地面而潜伏于地下。但一岁之中,阴阳之气的配比、控制时长又不相同。《第一策》中,董仲舒曰“天道之大者在阴阳”,阴、阳之气是最基本的天道元素构成。然而,“阳为德,阴为刑,刑主杀而德主生。是故阳常居大夏,而以生育养长为事;阴常居大冬,而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也。天使阳出布施于上而主岁功,使阴入伏于下而时出佐阳;阳不得阴之助,亦不能独成岁。终阳以成岁为名,此天意也。王者承天意以从事,故任德教而不任刑”。公羊家最善于在与政事的比附中体认天道阴阳的性质、要求。一年四季,阳气主导三季,阴气只主导一季,“主岁功”靠阳而不靠阴。阴气的地位和作用,仅仅是辅助阳气运行而生养万物、成就万物。年岁的计算都以太阳运行一个周期为基本刻度,而不必顾及阴气运行的时间长短。这对君王治政的启发就是德主刑辅,尽量使用德教化民,而不应该放任刑罚对百姓造成伤害。

五、本体建构与终极存在

董仲舒的天道哲学中明确有一、元的本体论建构。几乎所有的宗教都要向人们提供一套自以为是的宇宙起源和世界图式。董仲舒要创立国家信仰体系,则必须从一、元之类的本体概念切入,进而引申出最高上帝、绝对存在和终极价值。《第一策》曰:“《春秋》谓一元之意,一者,万物之所从始也;元者,辞之所谓大也。谓一为元者,视大始而欲正本也。《春秋》深探其本,而反自贵者始。”一、元以及一元,都是具有非常明确的终极价值指向的国家宗教概念。或者说,正是因为拥有一、元、一元这类本体论的概

① 钟肇鹏:《春秋繁露校释·天道无二第五十一》(校补本)下册,石家庄:河北人民出版社,2005 年,第 777 页。

念，挖掘它们的内在含义，董仲舒的天道才可以成为名副其实的国家宗教。《重政》篇曰："《春秋》变一谓之元。元，犹原也，其义以随天地始终也。故人唯有始终也，而生，不必应四时之变。故元者，为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。故人虽在天气及奉天气者，不得与天元，本天元命，而共违其所为也。"可见，存在于我们眼前的天地万物只是其表象，它们都是可以被我们的理性所深究的，都有其只能够被我们思维到的看不见的本源，都有其深藏着的根基，追溯到极点则是"元"。康有为说："孔子之道，运本于元，以统天地，故谓为万物本终始天地。"天地万物都以"元"为基点，逐步开始创生、化成自己。而"一"已经不再是简单的数字之始、计数之始，毋宁是"万物之所从始"，指万物的本源、起始，显然已经进入事相，存在于世界之中。描述"元"的状态，则必须借助于语言、修辞世界，并且还是"辞之所谓大"。董仲舒譬之为"原"，表达了"元"之中所蕴藏的原初、源始、源泉、根本、本来之义。计时数字"一"所指代和包含的意义，远不可能有"元"字来得隐秘而深厚。把"一"改称为"元"，呈现为时间政治的开端，在早期中国形成了一种以政治事件为叙事核心的计时传统，目的是为了正"公即位"之名，表彰其权力继承的天命来源，充分凸显"一国之始"的合法性和重要性，以此而进一步澄清、端正万事万物的根基和本源，勿使人们迷失于事物表象。①

天是人世生活法则的来源根据、价值基础。正因为人世生活皆取诸天、资诸天，天才成为我们的终极信仰，成为我存在的最高本体。《第三策》曰"故圣人法天而立道"，圣王接受天道启示而创立人道。天有天道，人有人道。天道覆盖人道，人道取法天道。而作为人道最核心、最基本的一条法则就是所谓"三纲"。《基义》篇曰："王道之三纲，可求于天。"显然，三纲在王道之内，是王道的有机构成和必然要求。既然王道取法于天道，那么三纲也毫无疑问地取法于天道，是圣王则天的结果。《顺命》篇曰："天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫，诸所受命者，其尊皆天也，虽谓受命于天亦可。"授予者决定接受者，凡接受者皆制于授予者。三纲之中，授受关系的天道根据与学理逻辑是。《基义》篇曰："阴者，阳之合；妻者，夫之合；子者，父之合；臣者，君之合。物莫无合，而合各相阴阳。"凡物皆有"合"，都需要另一物的匹配和辅助。阴为阳合，妻为夫合，子为父合，臣为君合。反过来，阳需要阴来合，君需要臣来合，父需要子来合，夫需要妻来合。合是双方面的需要。每一"合"都与阴、阳二者相互结合的法则相一致。而从"兼"的视角看，"阳兼于阴，阴兼于阳；夫兼于妻，妻兼于夫；父兼于子，子兼于父；君兼于臣，臣兼于君"。兼是同时拥有对方，这在阴阳双方都是一样的要求。君臣相兼，父子相兼，夫妻相兼。合、兼所强调的是双方面谁都离不开谁，离开对方，谁都不可以独自运行。然而，阴、阳之间的主次关系引申到人世生活秩序中则有尊卑、贵贱之分别。"君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。"君臣之间、父子之间、夫妇之间又可以界定出阴、阳之不同属性，并且它们各自又严格遵循阴阳之间的不对撑关系。"阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。"阴阳虽然可以相合、相兼，但离开阳的阴是不可以单独运行的。韦政通说"天是三纲的形上根据"，三纲是"天经地义的道理"，违拗不得。三纲各自所依据的根据大致可区分为"君臣是根据天载地覆的原则""夫妇是根据阳生阴助的原则"和"父子是根据春生夏长的原则"，能够统合三个原则的则是天。在君臣、父子、夫妇关系中，授予者决定接受者，臣、子、妻在事情的最初不可以单独发动、升起，最终也不可能单独取得成功和完善。"臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。"阴因为阳而获得事功，君、父、夫能够始终发挥引领和主导作用，臣、子、妻可以有所作为，但只是次要而具有辅助性的。②

---

① 参见余治平：《"五始"的时间政治建构与道义价值诠释——以公羊学"元年春，王正月"为中心》，《同济大学学报》社会科学版 2021 年第 4 期。

② 董仲舒的"三纲"是儒家的三纲，不同于法家的三纲。儒家的三纲是有前提的，尤其是在君臣一伦中，君君而臣臣，君不君则臣不臣，鼓励臣下谏言君上，臣下在必要时甚至可以替换掉君上。《孝经·谏争》曰："子不可以不争于父，臣不可以不争于君。"李隆基《注》曰："不争则非忠孝。"（[唐]李隆基注、[宋]邢昺疏：《孝经注疏》，李学勤主编：《十三经注疏》（标点本）第 12 册，北京：北京大学出版社，1999 年，第 48 页。）法家则不然，即使君上有过错乃至罪恶滔天，臣下仍需要维护君上名分与权威，并且还要忠心耿耿，绝不允许侵犯、挑战或造反，君权的严肃性和绝对性始终是第一位的。董仲舒在伸张君权至上性的同时，还能够强调臣下合、兼的必要性和不可或缺性。董仲舒的确说过"三纲"，但没有直接说过"君为臣纲"，更没有说过"君叫臣死，臣不得不死"。

国家宗教的教主,是人主,而人主则接受天命而取法天道,服务于人。受命应天,这是几乎所有的宗教家在创立教派、进行宗教改革的时候都善于利用的一个蛊惑人心、骗取信众的最有号召力的幌子。武帝作为一个日理万机的皇帝,还主动关心天道、天命与情性之类的哲学问题,其问计于天下贤良文学的第一制曰:“三代受命,其符安在? 灾异之变,何缘而起? 性命之情,或夭或寿,或仁或鄙,习闻其号,未烛厥理。”只要找到夏、商、周三代跌相受命的天象根据,就可以找到大汉政权的历史合法性;只要找到灾异发生的原因,就可以找到维护刘家江山稳定的秘方。所以,这个看似空言的哲学追问,当然就是天子之事。对于武帝的“求天命与情性”,董仲舒《对策一》曰:尽管自己不能做出完美回答,“非愚臣之所能及也”,但还给出了解决思路:“《春秋》之中,视前世已行之事,以观天人相与之际,甚可畏也。”这一句显得很有宗教感,一颗敬畏心已经跃然纸上。被董仲舒所敬畏的不只是天及其天道,还有天道可以与人心相沟通、可以与人道相交汇而又可以被人所感知的那些神性存在,它们是非人力可致而自致的,是人世生活最根本的法则,因而是大道。“臣闻天之所大奉使之王者,必有非人力所能致而自至者,此受命之符也。”王者受命,这本身就是一种宗教精神,对神明启示的认同和坚定信仰。但凡王者受命都要制造出一些传奇式的天象符号,目的无非是让俗人相信,并且故事越有情节、越显得离奇,就越能够打动人心,相信的人就越多。这都是一切宗教家主动为本家宗教添加魅力的公开伎俩。而教主秉承天命之后,首先采取的一个重要举措就是更化。《第二策》中,董仲舒曰:“故《春秋》受命所先制者,改正朔,易服色,所以应天也。”[①]确定本朝的法统,建新正月,立新初一,变化车舆、衣服的颜色,以此而体现王朝替代的秩序;然后观察天道运行的规律和法则,并以此而布德施政。《王道通三》曰:“春气暖者,天之所以爱而生之;秋气清者,天之所以严以成之;夏气温者,天之所以乐而养之;冬气寒者,天之所以哀而藏之。”一年四时,分春、夏、秋、冬之不同季节,天有暖、清、温、寒之气,而呈现爱生、乐养、严成、哀藏之功能,教主、人主应该从天道中反省、体悟出天下治理的一般原则和基本技法。“人主掌此而无失,使乃好、恶、喜、怒未尝差也,如春、秋、冬、夏之未尝过也,可谓参天矣。深藏此四者,而勿使妄发,可谓天矣。”[②]儒以修身为德,君王修身,事关国家治理,故其性情之未发、已发都得参照天道法则,而不可肆意妄为。《精华》篇曰:“今《春秋》之为学也,道往而明来者也。然而其辞体天之微,效难知也。”[③]孔子著《春秋》,很善于用非常隐蔽的辞法表达王化正义,尤其是在所见世。《春秋》昭公四年“春,王正月,大雨雪”,《穀梁》同,《左传》则作“大雨雹”。《解诂》曰“为季氏”[④],指“三桓”之季平子,长期以臣下僭越君上,掌控鲁政。阴气积聚太久太甚,则必有大雨雪。昭公十七年之星孛,大火主心,统摄四时,居中最明,以正四方,乃正天子之象。可九月出现星孛,日出犹存,不见隐退,宛若要与日争夺光明,寓意僭越天子,以卑凌尊,乃天下大乱之兆。之后天子失政,周分为二,周敬王在成周,王子猛在王城,一统破裂,王道则不兴。昭公二十五年春“有鸜鹆来巢”,一种叫鸜鹆的外来鸟类,飞到鲁国都城,并筑下鸟巢。《公羊传》曰:“何以书? 记异也。何异尔? 非中国之禽也,宜穴又巢也。”[⑤]据《周礼·冬官》“鸜鹆不逾济”,郑玄《注》曰“无妨于中国有之”。[⑥] 鸜鹆虽然是济水以南、长江流域的一种留鸟,是热带、亚热带的飞禽物种,偶尔也会出现在诸夏中国的北方,本不足为奇。胡安国《传》曰:“济水东北会于汶,鲁在汶南,其所无也,故书曰‘有’。”[⑦]经文使用有辞,意在凸显鸜鹆之于鲁国,从无到有经历了一个过程。然而,原本适合穴居的鸟类,到鲁国竟然到树上筑巢了。应之于王事,《解诂》曰:“非中国之禽而来居北国,国将危亡之象。鸜鹆犹权欲,宜穴又巢,此权臣欲国,自下居上之征也。其后卒为季氏所逐。”非本土的鸟类入境,是凶兆,

① [汉]班固:《汉书》下册,长沙:岳麓书社,1994 年,第 1094、1095、1101 页。
② [汉]董仲舒:《春秋繁露·王道通三》,[清]乾隆三十八年武英殿聚珍本影印,第 68 页。
③ [汉]董仲舒:《春秋繁露·精华》,[清]乾隆三十八年武英殿聚珍本影印,第 24 页。
④ [汉]何休疏、[唐]徐彦注、刁小龙整理:《春秋公羊传注疏·昭公四年》(整理本)下册,第 917 页。
⑤ [汉]何休疏、[唐]徐彦注、刁小龙整理:《春秋公羊传注疏·昭公二十五年》(整理本)下册,第 1004 页。
⑥ [汉]郑玄、[唐]贾公彦:《周礼注疏·冬官考工记》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本)第 4 册下, 第 1060 页。
⑦ [宋]胡安国:《春秋胡氏传·昭公二十五年》,第 440 页。

预示着国家即将灭亡。权臣以下犯上,凌驾主公威风,大有夺君王之国的气焰。①

在董仲舒的国家宗教观念系统中,“体天”是天子、君王的一项道德工夫,值得作长期的、多方位的修持。桂思卓说:“自然现象的发生必须合乎规律且适应时节,统治者之情感的流露也应如此。时节的运转情况决定了收成的好坏,这就如同统治者的行为决定了社会秩序的好坏一样。”②君王之行为举止,大至设立官制,小到个人私生活都应该接受天道启示,与天道规律保持一致或同步。天子、君王应当时刻都清醒地意识到自己言行对天下人事的巨大决定意义。《官制象天》篇曰:“王者制官,三公、九卿、二十七大夫、八十一元士,凡百二十人,而列臣备矣。吾闻圣王所取,仪法天之大经,三起而成,四转而终,官制亦然者,此其仪与! 三人而为一选,仪于三月而为一时也;四选而止,仪于四时而终也。”③天象是天道的表征,文王、周公制定官职,确立行政秩序,都能够以天象为准绳,合理分工,编制有节。君王过性生活也有要遵循天道,符合人体自然规律。《循天之道》篇曰:“男女之法,法阴与阳。阳气起于北方,至南方而盛,盛极而合乎阴。阴气起乎中夏,至初冬而盛,盛极而合乎阳。不盛不合,是故十月而壹俱盛,终岁而乃再合。天地之节,以此为常。是故先法之内矣,养身以全,使男子不坚牡,不家室,阴不极盛,不相接。是故身精明难衰而坚固,寿考无忒,此天地之道也。”男女之事应当遵循阴阳之道,气韵不成熟则不成家,不交媾。成年男女的性交流要尊重并符合阴气、阳气运行的一般规律,有节制。“是故君子甚爱气而游于房,以体天也。”④守护、珍惜并善于修炼身体内在之阳气,过有节律的夫妻生活,而不是滥情放任。“体天”很重要,可以确保个人性命的完整实现。

六、结　语

作为人类生活的共同体,每个民族无论大小,都有一种精神认同。中国人的上古远祖很早就坚信天、上帝、天命的存在及其对人世生活的巨大决定作用,经典文献中经常将之感性化、生命化与拟人化。中国人没有不相信天的。对于中国人而言,天道只是一种人心共同的信仰本体,没有也不需要发展成一种体制性宗教(institutional religion)。汉、满、蒙、回、藏、苗、维、壮、彝、侗等民族,尽管有各自不同的宗教系统,但大家都能够接受天、拥护天、崇拜天、敬畏天。撇开一切宗教性的差异与争端,唯有天,才能够把所有中国人都凝聚在一个共同体之内。甚至两三千年以来,广义上的中华民族之所以能够发育、形成和稳定生长,所依赖和凭借的决定性因素之一就是天道信仰这个具有超高吸附能力的精神内核。处于汉初这个中华文化塑造定型的轴心时代,董仲舒援引阴阳五行学说,并站在儒学的立场上予以加工和改造,诠释了天道信仰的知性原理,是儒家学派自孔子、子思、孟子、荀子以来,唯一能够真正把天道信仰内在发生机制说清楚、弄明白的人,发挥了重要而不可替代的建设性作用,他为中华民族共同体的天道信仰,乃至我们整个民族的精神认同建构出一个牢靠的学理根基,贡献卓著。

(责任编辑　于　是)

① 徐《疏》曰:“非中国之禽也者,谓是夷狄之鸟,以异义。”判鹳鸹为非中国的外来物种,来自夷狄地区。“《公羊说》云:‘鹳鸹,夷狄之鸟,不当来入中国’,郑君驳之曰:‘《春秋》之鸟不言来者,多为夷狄来也’。”([汉]何休疏、[唐]徐彦注、刁小龙整理:《春秋公羊传注疏·昭公二十五年》(整理本)下册,第1004页。)夷狄之鸟,到不该来的地方筑巢建窝,是一种不正常的现象,值得引起重视和警觉。“鹳鸹乃飞从夷狄而来”,预示着“昭将去远域之外。以此言之,则知非中国之禽者,谓是夷狄之鸟”。胡安国《传》曰:“巢者,去穴而巢,阴居阳位,臣逐君象也。”([宋]胡安国:《春秋胡氏传》,第440页。)昭公除季氏不成,反倒让自己走之齐,已经由“鹳鸹来巢”这件小事做出预告,只是还没有被许多人解读出来。《汉书·五行志中之下》曰:“鹳鸹,夷狄穴藏之禽,来至中国,不穴而巢,阴居阳位,象季氏将逐昭公,去宫室而居外野也。鹳鸹白羽,旱之祥也。穴居而好水,黑色,为主急之应也。天戒若曰,既失众,不可急暴;急暴,阴将持节,阳以逐尔,去宫室而居外野矣。昭不寤,而举兵围季氏,为季氏所败,出奔于齐,遂死于外野。”并且,“董仲舒指略同。”([汉]班固:《汉书》上册,第640、641页。)此可谓“先事后异”,政出大夫,季平子当国,以下犯上,僭越了作为国君的昭公之权力和尊严。先异后事,鹳鸹一鸟的来源、习性、颜色都能够涵摄、预知昭公除季事件整个过程和最终结局。

② [美]桂思卓:《从编年史到经典——董仲舒的春秋诠释学》,第231页。

③ [汉]董仲舒:《春秋繁露·官制象天》,[清]乾隆三十八年武英殿聚珍本影印,第44、45页。

④ [汉]董仲舒:《春秋繁露·循天之道》,[清]乾隆三十八年武英殿聚珍本影印,第92页。

论董仲舒的“礼”与“法”观念

[日]深川真树

【摘要】西汉大儒董仲舒重新诠释“礼”和“法”,使其相互接近。其“礼”和“法”观念虽不完全相同,但主要内容重合相通。“礼”和“法”均以“天”为根源,以差等秩序为核心,董仲舒亦称之为“礼义”或“王法”。他认为作为差等秩序的“礼”和“法”皆为圣人所立,并见诸《春秋》,是“礼节”(即具体行为规范)和“法制”“法度”(即法令制度)的基础。董仲舒将“礼义”置于“法制”“法度”之上,同时以“礼节”作为执行刑罚的标准。“礼”和“法”观念贯穿于其“德主刑辅”与“春秋决狱”的治国和司法模式之中。

【关键词】董仲舒;礼;法;政治哲学

中图分类号:B234.5　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000-7660(2024)06-0124-08

作者简介:深川真树,日本新潟人,(南京 210023)南京师范大学公共管理学院哲学系副教授。

“礼”与“法”是中国政治哲学的中心概念。儒家强调应以“礼”治国,法家则倡导依“法”治国。战国末期,儒家的荀子将“法”定位于“礼”之下,提出精致的政治理论。然而,统一天下、结束战国时代的却是依“法”治国的秦国。秦朝仅仅十四年便灭亡。经过汉楚相争,汉朝建立之后,学者们将秦朝短命的原因归于依“法”治国。汉初的儒家以秦朝的灭亡为鉴,重新区分“礼”与“法”,并主张“礼”优于“法”。例如,汉文帝时期的贾谊曰:“凡人之智,能见已然,不能见将然。夫礼者禁于将然之前,而法者禁于已然之后,是故法之所用易见,而礼之所为生难知也。”(《汉书·贾谊传》)[①]在贾谊之后,董仲舒强调以“礼乐仁义”为伴的治国方式,即强调以教化治国的效用,反对仅依靠刑罚进行统治。董仲舒是一代大儒,其“礼”与“法”观念与“德主刑辅”和“春秋决狱”等重要思想密切相关,值得探讨。

管见所及,许多学者曾讨论董仲舒有关“礼”或“法”的思想,但少有学者详细探讨董仲舒所言的“礼”或“法”本身。大多数学者是分别讨论董仲舒的“礼”或“法”,虽有学者论及“礼”和“法”的关系,但并没有详细探讨其观念。基于此,通过分析现存董仲舒相关文献资料,探寻董仲舒所言“礼”和“法”的内涵,表明其在重要部分上重合,并阐述“德主刑辅”的治国模式和“春秋决狱”的司法方式均建构在其“礼”和“法”观念的基石之上。

一、“礼”观念

现存董仲舒相关文献资料中,有许多“礼”字的用例,即《春秋繁露》136 例、《贤良对策》14 例、《汉书·五行志》4 例、《太平御览》所引《董子书》5 例,共 159 例,所有用例均是名词。关于董仲舒之“礼”的内涵,重泽俊郎和余治平等曾进行基础性研究,[②]本节将关注“礼”字的用例,试着进行更全面的梳理和分析,进一步厘清董仲舒的“礼”观念。

① 本文所引《汉书》原文,悉引自[汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》,北京:中华书局,1962 年。下文不另加注。

② 参见[日]重泽俊郎:《周汉思想研究》,东京:弘文堂书房,1943 年,第 223-226 页;余治平:《唯天为大——建基于信念本体的董仲舒哲学研究》,北京:商务印书馆,2003 年,第 299-304 页。

董仲舒的“礼”包含丰富的内容。首先要确认的是,董仲舒的“礼”字主要表达什么,亦即“礼”的基本含义。董仲舒的“礼”大约有两种基本含义。其一,董仲舒以“礼”字表达各种典礼仪式及其规则。《春秋繁露》提及“昏冠之礼”(《三代改制质文》)[①]、“丧礼”(《三代改制质文》)、“祭礼”(《三代改制质文》)、“郊礼”(《郊语》)、“止雨之礼”(《止雨》)等,均表示各种世俗和宗教仪式。其二,董仲舒以“礼”字表达差等制度及其相关规范。如《王道》叙述周朝衰落、君臣秩序崩溃、诸侯不敬天子、臣子杀害君父的局面,并概括此局面“不能行度制法文之礼”。“法文”是效法周文王的意思。[②] 董仲舒在此将“礼”视为周文王所建立的君臣、父子等差等秩序制度。差等制度包含衣服和饮食等规矩,如《服制》说明身分不同,相关规矩便有差别。[③]

董仲舒的“礼”表达了各种典礼仪式和差等制度,因此亦具有行动准则的意义。在元服、结婚、丧事、祭祀等仪式时,人们应遵循相关仪式规则。另外,《春秋繁露》提及“天子之礼”(《郊祭》《郊事对》)、“朝聘之礼”(《观德》)、“君臣之礼”(《天地之行》)、“子礼”(《郊语》《郊祭》)等,此等“礼”是对应于各种社会身分的行为规范,这种规范与差等制度密切相关、不能分割。而且各种仪式和差等制度紧密结合,因为各种仪式对应于举行者的身分,具有各种形式和规则。

董仲舒认为《春秋》是展现仪式和差等制度的“礼”。在董仲舒看来,孔子于《春秋》中直接阐述重要仪式及其规则。例如,关于“丧礼”与“祭礼”,《郊祭》曰:“《春秋》之义,国有大丧者,止宗庙之祭,而不止郊祭,不敢以父母之丧,废事天地之礼也。”君主的丧事和祭祀是国家的重大活动,其仪式极为重要。《顺命》言:“《春秋》列序位尊卑之陈,累累乎可得而观也。虽暗且愚,莫不昭然。”《盟会要》主张“君子”即孔子修作《春秋》,“立义以明尊卑之分,强干弱枝以明大小之职”,并“采摭托意,以矫失礼”。董仲舒认为孔子于《春秋》中辨明尊卑的差别和君臣的职分,并采择历史事件假托深意,矫正“失礼”的行为,以示差等制度。

董仲舒认为《春秋》多批评没有遵循这些准则的行为。例如,《郊祀》言:“故《春秋》凡讥郊,未尝讥君德不成于郊也。乃不郊而祭山川,失祭之叙,逆于礼,故必讥之。”“郊”是祭天的郊祀,天子和鲁公的“祭礼”以郊祀为首,不应不祭天而去祭其他神祇。鲁僖公不祭天而祭山川,因此《春秋》予以批评。《玉杯》载:“《春秋》讥文公以丧取。”“丧取”是指在三年守丧期间娶亲。鲁文公不遵循“礼”,在丧期内结婚,因此《春秋》予以批评。又如,《王道》谓:“祭公来逆王后,讥失礼也。”天子在结婚时要亲自迎接王后,但周桓王派遣大臣祭公迎接王后,因此《春秋》批评周桓王不遵循“礼”。《楚庄王》云:“楚庄王杀陈夏征舒,《春秋》贬其文,不予专讨也。”楚庄王杀了陈国大夫夏征舒,《春秋》指出他没有得到天子命令、擅自讨伐,因此将其称为“楚人”,在文字上进行贬斥。可见,在董仲舒看来,《春秋》将“礼”视为行动准则,以此为标准来评价历史上的行为,或者说通过评价历史上的行为来展现“礼”的规范。[④]

根据以上探讨,董仲舒的“礼”是各种仪式及其规则和差等制度及其相关规范的总体,其学术依据为《春秋》。差等制度包含各种仪式,更简单地说,董仲舒的“礼”是差等制度及其相关行动准则的体系。制“礼”的目的是通过展示上下有差,以维持差等秩序,防止社会紊乱。《度制》曰:“圣人之道,众堤防之类也。谓之度制,谓之礼节。故贵贱有等,衣服有制,朝廷有位,乡党有序,则民有所让而不敢争,所以一之也。”圣人制定“礼节”,显示各种社会身分有其职分,使民众辞让不争,统一民众,以防止社会紊乱,维系秩序。“礼节”可理解为差等制度的外在具体规定,其基础是差等秩序,称之为“礼义”。《天道施》谓:“男女犹道也。人生别言礼义,名号之由人事起也。”男女的区别正像天地阴阳的道理,在人类社会

① 本文所引《春秋繁露》原文,悉引自[清]苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年。下文只注篇名,不另加注。

② 苏舆解释此处的“文”字:“谓文王。文九年《传》:‘继文王之体,守文王之法。’”(同上,第107页。)

③ 同上,第221–225页。

④ 司马迁于《史记·太史公自序》中祖述董仲舒的春秋学,以君臣、父子等差等制度和秩序为“春秋之义”,并将《春秋》称为“礼义之大宗”。《春秋繁露》所示“礼”与《春秋》的关系与司马迁之言完全相符。(参见[汉]司马迁撰、[南朝宋]裴骃集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义:《史记》第10册,北京:中华书局,1959年,第3297–3298页。)

中,此道理便是“礼义”,即圣人依据人类生活建立的差等秩序,或者更简单地说便是伦常关系。[①] “礼节”的外在规定以“礼义”为内在基础,因此“礼”观念必然包含差等秩序或伦常关系。总之,在董仲舒思想中,圣人为了防止社会失序,基于“礼义”制定“礼节”,亦即以差等秩序即伦常关系为基础设定“礼”的各种外在规定。那么,“礼”为何能防止社会失序混乱呢?

董仲舒认为“礼”有节制欲望的功能,因此能防止社会失序紊乱。《天道施》言:“夫礼,体情而防乱者也。民之情,不能制其欲,使之度礼。目视正色,耳听正声,口食正味,身行正道,非夺之情也,所以安其情也。”“体情”即以情为体,是以常情为根本的意思。“度礼”乃以礼为度,是以“礼”为标准的意思。人皆有欲望,这是人的常情。董仲舒认为“礼”看似是限制人的欲望、违背人的常情,实则不然,“礼”是调适欲望的状态,防止人的常情混乱,并使其安定下来。《太平御览·叙礼下》所引《董生书》亦云:“礼者,因人情以为节文,以救其乱也。”[②]欲望存在本身并不成问题,但一般民众不能节制欲望,这是重大问题。对此,《度制》谓:“大富则骄,大贫则忧。忧则为盗,骄则为暴,此众人之情也。圣者则于众人之情,见乱之所从生。故其制人道而差上下也……今世弃其度制,而各从其欲。欲无所穷,而俗得自恣,其势无极。”放任“众人”的欲望,社会便会失序,因此“圣者”制定“差上下”的“度制”——“礼”,设定社会身分,规定各身分可满足的欲望范围,让人们遵循“礼”,节制欲望,防止人的常情混乱。人们适当地满足欲望,社会秩序便可维持,亦即“礼”能防范欲望泛滥失控,稳定人的常情,进而防止社会紊乱失序。

董仲舒亦提及“礼”的两个根基,即天地阴阳和“仁”。关于“礼”和天地阴阳的关系,《奉本》谓:“礼者,继天地,体阴阳,而慎主客,序尊卑、贵贱、大小之位,而差外内、远近、新故之级者也,以德多为象。”“礼”继承天地,依据阴阳而建立差等秩序和制度。对此,董仲舒并没有进一步说明,但可推测,董仲舒认为圣人效法天地阴阳的性质和作用来制“礼”。在他看来,天为主,地为从,阳为尊,地为卑;[③]圣人以此观念为楷模,建立“礼义”,制定“礼节”,君臣、父子、夫妇三纲亦取自此观念。[④] 而且,天地阴阳的运作是有秩序的,以此为楷模的“礼”,具有维持社会秩序的功能。关于“礼”和“仁”的关系,《竹林》言:“礼者,庶于仁,文质而成体者也。”“庶”与“摭”相通,“礼”取自“仁”,即“仁”为“礼”的基础。董仲舒认为“礼”由“文”和“质”构成,“文”是外在表现,“质”是内在精神。《玉杯》解释鲁文公在丧期内娶亲之事后云:“缘此以论礼,礼之所重者在其志……志为质,物为文。文着于质,质不居文,文安施质?质文两备,然后其礼成。文质偏行,不得有我尔之名。俱不能备而偏行之,宁有质而无文。”“礼”由“志”和“物”构成,“志”为“礼”的“质”,即内在精神,“物”为“礼”的“文”,即外在表现。只有“文”和“质”齐备,才称得上“礼”,但“质”“志”比“文”“物”更根本。“仁”为“志”的核心,亦是“礼”的核心。

乍看,天地阴阳似是“礼”的外在根源,“仁”似是“礼”的内在根本,然而从理论上说,“天”是“礼”的终极根基。在董仲舒思想中,天地阴阳和人之“仁”完全相通,因为“仁”乃“天心”(《俞序》),“阴阳入出、实虚之处”体现着“仁”的“天志”(《天地阴阳》),亦即天地阴阳的性质为“仁”,人之“仁”是继承“天心”“天志”之“仁”的,如《王道通三》言“人之受命于天也,取仁于天而仁也”。与其说董仲舒的“礼”有内外两种根基,不如说其“礼”以天地阴阳为楷模,并继承“天心”“天志”之“仁”,因此其本质为“仁”。

无论如何,董仲舒认为“礼”是由以“仁”为首的根本精神和与社会身分相应的外在规范构成的。在理念上,两者是呼应的。但在某种具体情境中,根本精神和外在规定互相冲突,即可能遵循仁心便违背规定,或者遵守规定便违背仁心。在这种情况中,需要采取与实际情境相应的恰当行动。以上情形涉及“经权”问题,但本文并不讨论董仲舒的经权论,而是从“礼”的角度关注以下问题:董仲舒将一般的、原

① 董仲舒解释鲁襄公二十七年发生的日蚀为“礼义将大灭绝之象”,接着提及社会失序的具体情况。从其所提及的具体情况看,此处的“礼义”亦表示差等秩序或伦常关系。《汉书·五行志下之下》曰:“二十七年‘十二月乙亥朔,日有食之’。董仲舒以为礼义将大灭绝之象也。时吴子好勇,使刑人守门;蔡侯通于世子之妻;莒不早立嗣。后阖戕吴子,蔡世子般弑其父,莒人亦弑君而庶子争。”

② [宋]李昉等撰:《太平御览》第 3 卷,北京:中华书局,1960 年,第 2377 页。

③ 《阳尊阴卑》言:“地事天也,犹下之事上也。”《天辨在人》言:“阳贵而阴贱,天之制也。”(参见[清]苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第 326、337 页。)

④ 《观德》言:“天出至明,众知类也,其伏无不炤也。地出至晦,星日为明,不敢闇。君臣、父子、夫妇之道取之此。”《基义》云:“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道。”(同上,第 269 – 270、350 页。)

则性的规定称为“经礼”,并将特殊的、一次性的规范也用“礼”字称为“变礼”。《玉英》云:“《春秋》有经礼,有变礼。为如安性平心者,经礼也。至有于性,虽不安,于心,虽不平,于道,无以易之,此变礼也……明乎经变之事,然后知轻重之分,可与适权矣。”如前所述,董仲舒认为“礼”是符合“人情”并使其稳定下来的规范,他将这种一般规范称为“经礼”。但有时“经礼”不合乎道理,此时就不得不采取违背“人情”但在当下情境中更适合的行动,董仲舒将这种特殊规范称为“变礼”。换言之,董仲舒所言的“礼”不仅包含原则性的规范,也包含一次性的规范。

董仲舒的“礼”是“礼义”和“礼节”的总体,具体而言,主要是指圣人制定的仪式和差等制度,及以差等秩序即伦常关系为本的行动准则。这种“礼”与董仲舒之前儒家的“礼”基本相同。此外,董仲舒认为圣人制定的“礼”具有节制欲望的功能,可以防止社会紊乱,维系秩序,这显然是继承了荀子的“礼”论。再者,董仲舒认为天地阴阳和“仁”是“礼”的根基。其中,“礼”以“仁”为根基的观点是孔子以来儒家的共识,以天地为根基的观点亦见于《左传》,如《昭公二十五年》曰:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”又言:“礼,上下之纪,天地之经纬也,民之所以生也。”①董仲舒整合这些看法,建构出一个“礼”观念,并将其与《春秋》关联起来。《汉书·董仲舒传》所载《贤良对策》②曰:“孔子作《春秋》,上揆之天道,下质诸人情,参之于古,考之于今。”换言之,体现差等秩序、伦常关系的规范之“礼”,以“天”为终极根源,以“仁”为根本精神,并具有基于“人情”节制欲望的功能。在董仲舒看来,这是孔子在《春秋》中所阐述的内容。董仲舒“礼”观念的特点便在于此,还有,其将“礼”视为实施刑罚的标准,这点将在后文详述。

二、“法”观念

现存董仲舒相关文献资料中,亦有许多“法”字的用例,即《春秋繁露》122 例、《贤良对策》12 例、《汉书·食货志》2 例、《太平御览》所引《董仲舒决狱》1 例,共 137 例。其中,40 例为“效法”之义的动词,4 例为“可谓法则的”或“符合法则的”之义的形容词,其他 93 例均是名词。本节将分析和梳理名词之“法”的用例,以期厘清董仲舒的“法”。

在 93 例名词的“法”中,10 余例可理解为一般性的“方法”或“法则”等。例如,《楚庄王》言:“作乐之法,必反本之所乐。”《考功名》云:“考绩之法。考其所积也。”这里的“法”字是方法或手段等意。此外,《王道》曰:“观乎执凡伯,知犯上之法。”《祭义》谓:“正直者得福也,不正者不得福,此其法也。”这里的“法”字是法则或标准等意。这种“法”本身并没有表示重要内容,但与重要思想结合起来的时候,就表示了重要内容,如“作乐之法”“《春秋》之法”。

本文将从“《春秋》之法”这一说法入手,来探讨董仲舒的“法”观念。在董仲舒相关文献中,“《春秋》之法”可谓是最有特色的“法”字用例。据笔者所知,“《春秋》之法”在《春秋繁露》中有 10 例,但在其它先秦两汉文献中几乎没有,仅在《盐铁论》一书中有 1 例。③ 此“法”字是法则、原则等意,“《春秋》之法”便是《春秋》的法则、原则。《春秋繁露》就述及“法”的具体内容,并在谈“《春秋》之法”时有一个固定形式,即先提“《春秋》之法”,再提具体的法则或原则等,其 10 个用例中有 9 个就是以此形式进行论述:

(1)《春秋》之法,以人随君,以君随天。(《玉杯》)

(2)且《春秋》之法,凶年不修旧,意在无苦民尔。(《竹林》)

(3)《春秋》之法,卿不忧诸侯,政不在大夫。(《竹林》)

---

① [晋]杜预注、[唐]孔颖达疏、[清]阮元校刻:《春秋左传注疏》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),北京:中华书局,2009 年,第 4576、4579 页。

② 下引《贤良对策》,依《汉书》的排序,标注为《对策一》《对策二》《对策三》。

③ 《盐铁论·晁错》中,大夫桑弘羊言:“《春秋》之法,君亲无将,将而必诛。”(参见[汉]桓宽撰、王利器校注:《盐铁论校注》上册,北京:中华书局,1992 年,第 113 页。)

(4)《春秋》之法,君立不宜立,不书,大夫立则书。(《玉英》)

(5)《春秋》之法,大夫不得用地。又曰:公子无去国之义。又曰:君子不避外难。(《玉英》)

(6)《春秋》之法,大夫无遂事。又曰:出境有可以安社稷、利国家者,则专之可也。又曰:大夫以君命出,进退在大夫也。又曰:闻丧徐行而不反也。(《精华》)

(7)《春秋》之法,未踰年之君称子,盖人心之正也。(《精华》)

(8)苟能述《春秋》之法,致行其道,岂徒除祸哉,乃尧舜之德也。(《俞序》)

(9)《春秋》之法,上变古易常,应是而有天灾者,谓幸国。(《必仁且智》)

(10)《春秋》之法,王者岁一祭天于郊,四祭于宗庙。(《郊义》)

以上"《春秋》之法"的意义,有的比较清楚,有的不是很清楚。其中,(4)和(8)的"《春秋》之法"的意义极为清楚,(4)的用例显然表示《春秋》采取的写作法则,即所谓"春秋笔法",(8)的用例可理解为《春秋》表达的行动准则。"述《春秋》之法"的"述"是遵循的意思。[①] 这里,"《春秋》之法"并不表示《春秋》的写作方式,而是表示《春秋》展示的行动准则,具体内容是君王的行动准则,因为(8)是紧接着以下原文:"故卫子夏言,有国家者不可不学《春秋》,不学《春秋》,则无以见前后旁侧之危,则不知国之大柄,君之重任也。故或胁穷失国,掩杀于位,一朝至尔。"其余 8 个用例中,(1)的用例应是《春秋》表达之行动准则的意思,(9)的用例大概是"春秋笔法"的意思,剩余 6 个用例既可理解为前者,又可理解为后者,难以确定所指为何。《春秋》的写作内容主要是道德和政治规范,因此或许董仲舒并没有清楚地意识到《春秋》的写作法则及其所表达的行动准则。

此外,《楚庄王》认为《春秋》将"礼"和"信"作为"天下法":"《春秋》尊礼而重信。信重于地,礼尊于身。何以知其然也?宋伯姬疑礼而死于火,齐桓公疑信而亏其地,《春秋》贤而举之,以为天下法,曰礼而信。"《公羊传》记载,宋伯姬为守妇人之"礼"死于火灾,《春秋》称其为"贤"(《襄公三十年》);[②]齐桓公履行受胁迫所签订的土地割让协议,《春秋》称其为"信"(《庄公十三年》)。董仲舒据此认为,《春秋》将礼则和信用作为"天下法",即天下普遍的法则或标准。换言之,"《春秋》之法"包含对应于各种社会身分的行为规范以及信用原则。

从以上论及"《春秋》之法"的原文可看出,董仲舒的"法"有行动准则的含义。不论这些"《春秋》之法"所指为何,其"法"的内容主要是君王和臣子的行为规范,《春秋繁露》亦有"王者之法"(《三代改制质文》)、"人臣之法"(《竹林》)等说法。董仲舒认为,各种"法"分布在《春秋》的记载中。《玉杯》言:"《春秋》论十二世之事,人道浹而王道备。法布二百四十二年之中,相为左右,以成文采。其居参错,非袭古也。是故论《春秋》者,合而通之,缘而求之,五其比,偶其类,览其绪,屠其赘,是以人道浹而王法立。"这表明在董仲舒思想中,《春秋》展示的"法"便是"人道"和"王道",即道德和政治规范。他说"法"分布在《春秋》二百四十二年的记载中,可合理地推测,此处的"法"是个别的行为规范,类似上述有关"《春秋》之法"引文所示的那种君王和万民的具体行为规范。董仲舒认为研究《春秋》的整体内容,比较各种记载并推类,便可掌握一切个别的行为规范,即整个道德和政治的具体规范。换言之,通过《春秋》可完全了解"法"。

上述《玉杯》引文末尾的"王法"一词应是指"先王之法",亦即尧舜等古代圣王建立的法则或标准。[③]《王道通三》说明王者效法天道发出"法":"是故王者唯天之施,施其时而成之,法其命而循之诸人,法其数而以起事,治其道而以出法,治其志而归之于仁。"[④]"唯天之施"[⑤]的"王者"所"出"的"法"便

① 许慎《说文解字》言:"述,循也。"(参见[汉]许慎撰、[清]段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981 年,第 70 页。)

② 本文所引《春秋公羊传》原文,悉引自[汉]何休注、[唐]徐彦疏、[清]阮元校刻:《春秋公羊传注疏》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),北京:中华书局,2009 年。下文不另加注。

③ 宇佐美一博指出,董仲舒的"法"观念可用"道"和"义"等观念替换。(参见[日]宇佐美一博:《董仲舒的政治思想——关于君权的强化和抑制》,郭茵译,曹峰执行主编:《日本学者论中国哲学史》,上海:华东师范大学出版社,2010 年,第 102 页。)

④ 关于"治其道而以出法,治其志而归之于仁"二句,钟肇鹏等《春秋繁露校释》引刘师培《春秋繁露斠补》云:"二'治'字,疑均'沿'误。"(参见钟肇鹏主编:《春秋繁露校释》(校补本)下册,石家庄:河北人民出版社,2005 年,第 733 页。)

⑤ 《春秋繁露校释》言:"'施',行也。惟天之施,法天之行也。"(同上,第 733 页。)

是“王法”。《楚庄王》曰:“故圣者法天,贤者法圣,此其大数也……所闻天下无二道,故圣人异治同理也。古今通达,故先贤传其法于后世也。”这里“先贤”所“传”的“法”是“圣人”之“法”,亦可视为“先王之法”即“王法”。总之,在董仲舒心目中,古代圣王效法天道建立人类社会的法则或标准,贤人将其传承给后世,《春秋》即是承接“王法”的经典。

根据以上探讨,董仲舒的“法”包含如下意涵:王者效法天道建立的差等秩序,及以此为本的具体行为规范。然而,董仲舒的“法”亦有其他含义,即执政者制定的法令及法律等意涵。上述的规范体系是圣王效法天道而建立的人道和王道之总体,但“法”有时表示非圣人的执政者制定的法令或法律。例如,《对策二》言:“至秦则不然。师申商之法,行韩非之说,憎帝王之道,以贪狼为俗,非有文德以教训于天下也。”《汉书·食货志上》所载董仲舒的奏章云:“至秦则不然,用商鞅之法,改帝王之制,除井田,民得卖买,富者田连仟伯,贫者亡立锥之地。”在董仲舒看来,“申商”(即申不害和商鞅)当然不是圣人,但他亦承认申不害和商鞅皆制“法”。“申商之法”甚至违背“帝王之道”“帝王之制”,其“法”即为非圣人的执政者发出的法令及法律。

商鞅依据法令及法律实施赏罚,以统治秦国。董仲舒的“法”亦是实施赏罚,尤其是实施刑罚的标准。《身之养重于义》曰:“圣人天地动、四时化者,非有他也,其见义大故能动,动故能化,化故能大行,化大行故法不犯,法不犯故刑不用,刑不用则尧舜之功德。”《对策三》谓:“今世废而不修,亡以化民,民以故弃行谊而死财利,是以犯法而罪多,一岁之狱以万千数。”可见,在董仲舒思想中,无论圣王所立抑或非圣人所制,“法”都与“刑”“狱”紧密结合,难以分割。

董仲舒所言的“法制”和“法度”亦包含法令及法律等意义。《对策三》言汉武帝“明帝王之法制”,此处的“法制”可理解为圣明帝王所定。但《对策三》又云“法制数变,下不知所守”,可知董仲舒认为法令和法律等“法制”未必出于圣明帝王。《对策三》亦载:“邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”“法制数变,下不知所守”和“法度可明,民知所从矣”显然相应,“法制”和“法度”理应相通。此外,《对策三》谓:“正法度之宜,别上下之序,以防欲也。”董仲舒认为,王者要以法令制度和差等秩序引导民众,进行统治。

综上所述,董仲舒的“法”有两个层次:一是作为“王法”或“《春秋》之法”的“法”,二是作为“法制”“法度”的“法”。第一层次的“法”乃圣王效法天道建立的人类社会的法则或标准,即差等秩序、伦常关系,第二层次的“法”则是现实的执政者制定发出的法令及法律。董仲舒认为第一层次的“法”为第二层次的“法”提供基础,第二层次的“法”不应违背第一层次的“法”。若实际的法令及法律违背圣王的法则或标准,其便导致民众和国家的严重祸害,如申不害和商鞅的“法”。

三、“礼”与“法”的关系

根据以上考察,董仲舒的“礼”和“法”具有相当接近的特点。对“礼”和“法”的特点进行比较,可得其异同。两者的相同点是均以“天”为根源、均为圣人所制、均以《春秋》为依据、均具有差等秩序的意涵、均表达以差等秩序为本的具体行为规范、均为执行刑罚的标准。两者的不同点是:(1)“法”表示方法或手段,“礼”则不表示;(2)“礼”表示各种典礼仪式,“法”则不表示;(3)“礼”既表示一般性规范,又表示个别性、一次性规范,“法”则不表示个别性、一次性规范;(4)“法”包含“礼”和“信”,“礼”则不包含“信”;(5)“法”表示法律和法令,“礼”则不表示。

董仲舒的“礼”和“法”具有许多共同特点。“礼节”之基础的“礼义”,和“法制”“法度”之基础的“王法”,大概是同一回事。董仲舒认为,古代圣人效法天道建立差等秩序即伦常关系,孔子继承之,并在《春秋》中予以阐述。古代圣人和孔子所示的伦常关系,不仅是各种社会身分行为规范的基础,也是执政者制定法律和法令的基础。此种意义上的“礼”和“法”,即作为“礼义”的“礼”和“王法”的“法”,亦可用“道”和“义”等观念来表达。换言之,“礼”和“法”均是差等秩序、伦常关系,以及以此为本的行为规范,其适用于自君主至庶人的所有人。此外,作为具体行为规范的“礼”和“法”有时是可互换的,如《玉杯》所言“丧之法,不过三年”,此处“丧之法”是指服丧规定,完全可替换为“丧之礼”。总之,董仲舒

之“礼”和“法”的内容在重要部分上重合。

然而,董仲舒的“礼”与“法”并非完全相同。首先,在词汇用法上,“法”有普通名词的方法或手段等含义,“礼”则专指差等秩序及其相关制度。其次,“礼”这一制度包括冠婚丧祭等典礼仪式,各种仪式是“礼”的基本内涵之一,但“法”并不表达这些仪式。再者,“法”主要是指比较固定的一般规定,“礼”则除一般规范的“经礼”之外,还包括具体情况下特殊规范的“变礼”。《春秋》将“礼”与“信”作为“天下法”,因此“法”亦包含与“礼”相区别的“信”原则。此外,“法”具有明文规定的法律或法令的含义,法律或法令与赏罚密切相关,而“礼”则不是明文规定的,与赏罚的关系也没有“法”那么紧密。

“礼”和“刑”的关联不如“法”和“刑”密切,但并非毫无关联。建元六年(前 135),辽东郡的高祖庙和高祖陵园的别殿发生火灾,董仲舒对此进行如下解释:

按《春秋》鲁定公、哀公时,季氏之恶已孰,而孔子之圣方盛……两观、桓、厘庙、亳社,四者皆不当立,天皆燔其不当立者以示鲁,欲其去乱臣而用圣人也……今高庙不当居辽东,高园殿不当居陵旁,于礼亦不当立,与鲁所灾同……在外而不正者,虽贵如高庙,犹灾燔之,况诸侯乎! 在内不正者,虽贵如高园殿,犹燔灾之,况大臣乎! 此天意也。(《汉书·五行志上》)

按董仲舒解释,根据《春秋》中的灾异进行类推,辽东郡高祖庙和高祖陵园别殿的火灾,是“天”以烧毁违反“礼节”的高贵建筑,示意应诛罚不正的诸侯和大臣,亦即应惩罚不尽自己职份的、违反“礼节”的诸侯和大臣,以“礼”为标准执行“刑”。在董仲舒看来,惩罚一般民众的依据是作为法律或法令的“法”,而诛罚诸侯和大臣的依据则可为“礼”。董仲舒以前有儒者认为“礼”只适用于贵族,“刑”只适用于一般民众。例如,《礼记·曲礼上》曰:“礼不下庶人,刑不上大夫。”[①]《新书·阶级》云:“故古者,礼不及庶人,刑不至君子,所以厉宠臣之节也。”[②]但依董仲舒对上述火灾的解释,他认为“刑”亦适用于贵族。另外,董仲舒显然认为“礼”亦适用于一般民众。《天道施》曰:“民之情,不能制其欲,使之度礼。”《对策一》亦有“节民以礼”一句。如前所述,董仲舒的“礼”是包括君主在内的所有人应遵守的伦常关系以及以此为本的行为规范,他亦将“礼”视为教化手段和执行刑罚的标准。

石川英昭和史广全等学者在所谓“春秋决狱”的视角下,论述董仲舒之“礼”和“法”的关系。简单地说,“春秋决狱”是以“《春秋》之法”或“《春秋》之义”为指导原则的司法或审判,具体而言,就是根据犯罪事实,追究罪行的动机,进行审理并量刑。此审判和量刑方式便是所谓“原心定罪”。董仲舒在定罪时更重视行为的动机,而不是行为的结果。董仲舒“春秋决狱”的功过为许多学者所谈论。[③] 石川英昭认为,司法、审判的指导原则之“《春秋》之义”本质上是宗法伦理,而在“春秋决狱”中,“志善”或动机正确是符合宗法伦理的意思。宗法伦理体现于“礼”中,因此以“《春秋》之义”为标准的审判即是以“礼法一体”为基础的审判。[④] 史广全亦认为,“春秋决狱”将“《春秋》大义”为“志善”抑或“志恶”的判准,“《春秋》大义”乃“礼治主义的伦理原则”,“春秋决狱”的审判方法便是“以礼统法”的。[⑤] 这种观点基本上是合理的,但并未详细分析董仲舒所言的“法”本身,没有意识到董仲舒的“法”具有“王法”和“法制”“法度”两层含义。“礼法一体”和“以礼统法”中的“法”是作为法律或法令的“法”。根据本文对“礼”和“法”观念的考察,“春秋决狱”可理解为以《春秋》所示的差等秩序即“礼义”或“王法”为标准的审判方式,是依据“礼义”或“王法”运用“法制”“法度”的司法模式;而石川英昭所说的“礼法一体”可理解为“礼义”和“法制”“法度”一体,史广全所说的“以礼统法”可理解为“礼义”统率“法制”“法度”。在董仲舒思想中,“礼义”是“法制”“法度”运用的基础。

董仲舒认为以上审判方式与教化密切相关。《精华》言:“故折狱而是也,理益明,教益行。折狱而非也,闇理迷众,与教相妨。教,政之本也。狱,政之末也。其事异域,其用一也,不可不以相顺,故君子

① [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏、[清]阮元校刻:《礼记注疏》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),北京:中华书局,2009 年,第 2704 页。

② [汉]贾谊撰,阎振益、钟夏校注:《新书校注》,北京:中华书局,2000 年,第 81 页。

③ 参见周桂钿:《董学探微》,北京:北京师范大学出版社,1989 年,第 222 – 225 页;华友根:《董仲舒思想研究》,上海:上海社会科学院出版社,1992 年,第 98 – 103 页;俞荣根:《儒家法思想通论》(修订本),南宁:广西人民出版社,1998 年,第 597 – 600 页。

④ [日]石川英昭:《中国古代礼法思想の研究》,东京:创文社,2003 年,第 263 – 264 页。

⑤ 史广全:《礼法融合与中国传统法律文化的历史演进》,北京:法律出版社,2006 年,第 302 – 303 页。

重之也。”审判是否适当地进行,影响着“理”是否得到彰显、教化是否得到推行。此处所言的“理”应是差等秩序或伦常关系。值得注意的是,董仲舒并非认为法律的运用主导教化,而是认为教化是政治的根本,法律的运用是政治的枝叶,换言之,刑罚辅佐民众的德化。这种政治理论被称为“德主刑辅”论。桂思卓(Sarah A. Queen)和张菀珵等就是从“德主刑辅”论的角度,来论述董仲舒之“礼”和“法”的关系。

“德主刑辅”论是董仲舒政治制度论的基本框架,许多学者都曾提及。董仲舒于《对策一》中详尽阐述此理论的结构,亦即透过诠释《春秋》经文论证王者应当效法天道,根据阴阳学说论证天意以德为主、以刑为辅,并在此基础上认为“王者承天意以从事,故任德教而不任刑”。董仲舒主张,王者应以德政和教化为主导方针,而非仅仅依靠刑罚进行统治。在他看来,刑罚也并非完全无用:德教属阳,刑罚属阴,而阴为阳的辅佐,助阳而完成其作用,换言之,刑罚具有辅助教化、完善教化的功能。要之,董仲舒的“德主刑辅”论主张君王应效法“天”,以德政教化为主轴,以刑罚为辅助进行统治。

根据董仲舒的以上理论,桂思卓认为,“董仲舒主张充满感化力的道德和礼制优于严格的法律解决手段。同时,他又承认,尽管法与礼的功能各不相同,但法律依然是礼的必备附属物”;在董仲舒心目中,作为具体行为规范的“礼”优于作为法律的“法”,因此他在政治实践层面上主张以礼乐为主、以法律为副;但这种观点在董仲舒以前便已存在,董仲舒创新之处在于以宇宙论论证“礼”和“法”的关系。[①] 具体而言,董仲舒以“阴阳刑德”和“阳尊阴卑”之说为论据,在理论层面上论证“礼”和“法”的主副关系。张菀珵亦认同这种观点。[②] 董仲舒在实践层面上主张以礼乐为主、以法律为副,这点毋庸置疑。但桂思卓和张菀珵认为,董仲舒根据阴阳学说在理论层面上论证“礼”和“法”的主副关系,这一观点似乎存在一定的跳跃,因为董仲舒是根据阴阳学说论证“德”和“刑”的关系,而非“礼”和“法”的关系。由此看来,董仲舒以宇宙论论证“礼”和“法”的主副关系一事,应需要更细致的解释。

从以上对“礼”和“法”观念的考察来看,两者在理论层次上的关系更为明晰,即“礼义”居上,“法制”“法度”居下。“法制”“法度”是法令或法律,其制定和运用应以差等秩序即伦常关系的“王法”为基础,换言之,作为法令、法律的“法”应遵循作为差等秩序、伦常关系的“法”。“王法”与“礼义”相通,因此“法制”“法度”亦应遵循“礼义”,“礼义”居上,“法制”“法度”居下。《对策二》亦暗含此观点:“臣闻圣王之治天下也,少则习之学,长则材诸位,爵禄以养其德,刑罚以威其恶,故民晓于礼谊而耻犯其上。”颁布爵禄和执行刑罚,均是用以使民众了解“礼谊”并遵守差等秩序的手段,那么从理论上看,“法制”“法度”必然要以“礼谊”为基础。因为颁布爵禄和执行刑罚的标准是“法制”或“法度”,若其不以“礼谊”为基础,便不能透过颁布爵禄和执行刑罚使民众了解“礼谊”并遵守差等秩序。从以上考察结果为基础来重新审视,便可较清楚地看出,无论是“德主刑辅”的政治制度论,还是“春秋决狱”的法律运用论,董仲舒都将“礼义”作为“法制”“法度”的基础。

四、小　结

董仲舒思想中,“礼”和“法”皆是圣人效法“天”而建立的差等秩序,以及基于此的制度和规范,二者虽非完全相同,但在重要的部分上是重合的。董仲舒以“礼义”和“王法”作为体现差等秩序的根本法则,是具体行为规范即“礼节”和法令制度即“法制”“法度”的基础。董仲舒主张“法”在《春秋》中广泛呈现,通过研究《春秋》可确立以差等秩序为核心的“王法”。他重新诠释“法”,强调其本质在伦理性,将伦常关系置于法令和法律之上。这种思想显现“法律儒学化”的特征。与此同时,董仲舒亦将“礼”视为对诸侯大臣执行刑罚的标准,为以“礼”实施刑罚开辟道路。这种思想使“礼”带上了法律色彩,展现出“道德法律化”的倾向。董仲舒所提法律化的“礼”和儒学化的“法”,为汉儒所继承。如此一来,其“礼”和“法”观念可谓奠定中国古代“礼法之治”的基础,对传统政治理论和实践产生深远影响。

(责任编辑　于　是)

① [美]桂思卓:《从编年史到经典——董仲舒的春秋诠释学》,朱腾译,北京:中国政法大学出版社,2009 年,第 151 - 152 页。

② 张菀珵:《西汉前期礼法思想的演变与发展》,台北:花木兰文化出版社,2010 年,第 171 - 172 页。

“视域”与儒家人性论之安顿

程志华

【摘要】儒学史上曾出现“性有善有恶论”“性善论”“性无善无恶论”“性恶论”“性善恶混论”五种人性论，它们在观点上“相戾”，长期处于互相争论状态。这种状况在学术史上留下一个课题：为何对象均为“人性”，主体均为儒者，所主张的人性论却相互违背呢？关于这个课题，历史上和现代学界已有一些探讨。不过，对人性论的“视域”进行辨析应是一个有益探索——儒家人性论的“视域”包括四重，分别是“人性概念”“通性与殊性”“体与用”“始与终”。对这些“视域”进行分析，不仅可以分别地确保每类人性论之成立，而且可以整体上使五类人性论得以“安顿”。

【关键词】儒家；人性论；相戾；视域；安顿

中图分类号：B2　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660(2024)06－0132－10

作者简介：程志华，(保定 071002)河北大学哲学与社会学学院教授、河北大学燕赵哲学与文化研究中心首席专家。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“王船山哲学研究”(20FZXA004)

儒学史上曾出现多种人性论，它们虽各有其道理，但却互相违背。那么，如何看待这种情况呢？这是儒家人性论留下来的一个学术课题。

一、儒家五种人性论

就传统儒家讲，在“内圣外王”宗旨之下，“安上治民”是其重要职责，而无论“安上”还是“治民”，对人性的把握是重要前提。“情性者，人治之本，礼乐所由生也。”①因此，传统儒家非常重视人性问题，形成多种不同的人性论。归结起来，汉代以前，代表性的人性论有五种，历时性地讲分别是“性有善有恶论”“性无善无恶论”“性善论”“性恶论”“性善恶混论”。

第一种是“性有善有恶论”，这是儒家最早的人性论，代表性人物为孔子再传弟子“周人世硕”，以及密子贱、漆雕开、公孙尼子。② “周人世硕以为‘人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长。’……世子作《养性书》一篇。密子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。”③这里，“恶性”应为“性恶”之误置。另，所谓“人性有善有恶”，针对的是不同的人而言，乃指有的人性善、有的人性恶之义。再，之所以稍晚出的“周人世硕”为此说之代表，在于他作有《养性书》，形成专门理论。相对照地讲，早出的密子贱、漆雕开和同时的公孙尼子则没有这等贡献。关于“性有善有恶论”的观点，孟子弟子公都子的表达更为具体、明确：“或曰：‘有性善，有性不善。是故以尧

① 黄晖：《论衡校释(附刘盼遂集解)》第1册，北京：中华书局，1990年，第123页。

② 关于世硕身世，有孔子弟子和再传弟子两说。密子贱和漆雕开为孔子弟子，公孙尼子为孔子再传弟子。

③ 黄晖：《论衡校释(附刘盼遂集解)》，第124－125页。

为君而有象,以瞽叟为父而有舜,以纣为兄之子且以为君而有微子启、王子比干。'"[①]由这段话可知,"性有善有恶论"的依据是经验层面的观察——处于同时代、同朝甚至有血亲关系的尧、舜、微子启、比干与象、瞽叟、纣的对比说明,不同的人具有善、恶不同之人性。

第二种是"性善论",代表人物是孟子。根据《孟子·滕文公》的记载,孟子明确且一贯地主张"性善"。"滕文公为世子,将之楚,过宋而见孟子。孟子道性善,言必称尧、舜。世子自楚反,复见孟子。孟子曰:'世子疑吾言乎?夫道一而已矣。'"[②]孟子论证"性善"的逻辑是,由"四端"之呈现倒推"四德"之固有——"恻隐""羞恶""辞让""是非""四端"可在经验层面呈现,"仁""义""礼""智""四德"是"四端"的根据;作为根据的"四德"虽隐而不显,但由"四端"呈现可倒推其"四德"乃固有。其中,"四端"在经验层面呈现的典型例证是,"孺子将入于井"会触发"怵惕恻隐之心",由"怵惕恻隐之心"可以推出"人皆有不忍人之心"。[③] 故孟子说:"恻隐之心,仁也。羞恶之心,义也。恭敬之心,礼也。是非之心,智也。仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。"[④]

第三种是"性无善无恶论",代表人物是孟子的弟子告子。告子的人性论是通过反驳孟子"性善论"而表达的。他的论证逻辑是:由"生之谓性",推出"性无善无不善"。具体的例证有二,均是由经验层面倒推至先验层面:一是"性犹杞柳","善恶犹如杯棬","杞柳"本身无杯棬之用,人性本身亦无分于善恶;另一个是"性犹湍水","善恶"犹如"水分东西","水"本身"无分于东西","犹人无分于善恶"。[⑤] 总之,告子"性无善无恶论"的前提是"生之谓性",核心观点是"善恶"源于后天,非"性"之本然。

第四种是"性恶论",代表人物是荀子。荀子"性恶论"的核心观点有三:一是"人性"的含义——"生之所以然者谓之性";二是"人性"的性质——"人之性恶";三是"人性"是"可化"的——"善者伪也"。前者讲的是人性的"本然",中者讲的是人性的自然发展结果,后者讲的是人性的"可化"结果。在这三个观点中,荀子强调的是后两点,而这两点中,前者为"前提",后者为"目的"。荀子关于上述观点的论证逻辑是:由人生而本具的"好利""疾恶""耳目之欲"等性质之自然发展,引发"争夺""残贼""淫乱"等结果,可以说明"人性本恶",由"必将待师法然后正,得礼义然后治",可以证明"善者伪也"。[⑥]

第五种是"性善恶混论",代表人物是扬雄。与上述四种人性论相比,此说为最晚出者。其核心观点是,"善""恶"混杂于所有个体之人性,所谓"善""恶"只是"修"的结果。"人之性也善恶混。修其善则为善人,修其恶则为恶人。气也者,所以适善恶之马也与?"[⑦]这里,"人性"实乃"气质",它如同载人之马,可走向善,亦可走向恶。尤需说明的是,杨雄所论与世硕所论不同:"性善恶混论"的对象为所有个体,着眼点在"每个人",主张所有人的人性相同;"有善有恶论"的对象为不同个体,着眼点为"不同人",主张部分人与人的人性不同。故如前所引,黄晖在校释《论衡》时言:"扬雄主善恶混,世硕主有善有恶,两者自异。"[⑧]

显然,虽然同是对"人性"的讨论,但结论却差别极大甚至截然相反。因此,不同观点的主张者或共时性地当面发生争论,如孟子与告子;或历时性地"穿越"地进行争论,如荀子与孟子。从儒学史看,相关争论一直流衍下来,而结论似乎总是莫衷一是,争论不休。王充认为,儒家关于人性论讨论颇为详实且悠久,就是难以达成共识,"昔儒旧生,著作篇章,莫不论说,莫能实定"[⑨]。苏轼概括说:"昔之为性论

---

① [汉]赵岐注,[宋]孙奭疏、廖名春等整理,钱逊审定:《孟子注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第300页。黄晖认为,世硕所主张的"性有善有恶论"即公都子所引"或言",别于扬雄所主张的"性善恶混论"。"《孟子·告子篇》:'或曰:有性善,有性不善。'盖即谓此辈。近人陈钟凡《诸子通谊下·论性篇》以世硕之伦谓性善恶混,非也。扬雄主善恶混,世硕主有善有恶,两者自异。"(黄晖:《论衡校释(附刘盼遂集解)》,第125页。)

② [汉]赵岐注,[宋]孙奭疏、廖名春等整理,钱逊审定:《孟子注疏》,第127-128页。

③ 同上,第93页。

④ 同上,第300页。

⑤ 同上,第294-295页。

⑥ [清]王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第434-437页。

⑦ 王万洪、赵瑶杰译注:《〈法言〉今注今译:附导读》,北京:新华出版社,2020年,第62页。

⑧ 黄晖:《论衡校释(附刘盼遂集解)》,第125页。

⑨ 同上,第124页。

者多矣,而不能定于一。始孟子以为善,而荀子以为恶,杨子以为善恶混。而韩愈者又取夫三子之说而折之……”[①]陆九渊说:“古之性说约,而性之存焉者类多;后之性说费,而性之存焉者类寡。”[②]他的意思是,孟子、荀子等古人论人性本于“笃敬之心”和“践履之实”,故类别虽少、说法简要,但影响长久、作用巨大;后人论人性离却“笃敬之心”和“践履之实”,故类别虽多、说法宏大,但影响短暂、作用微弱。陆九渊虽肯认“古从性说”、批评“后之性说”,但实际上“后之性说”多围绕“古之性说”开展,故他对“后之性说”的批评实含有对“古之性说”莫衷一是之“类多”的质疑。

可见,从王充所处的汉代至苏轼、陆九渊所处的宋代,人性论之争一直在持续。这种争论并未止于宋代,此后它仍是一个重要学术课题,以致今天我们还要讨论人性论的“安顿”问题。

二、哲学问题的预设——视域

上述诸种人性论均为“有道仁人”所提出,本应“无惑”,实却“相戾”,这确实是一个颇为重要的学术课题。若分别讲,五种人性论均有其合理性;若互相“遇见”,所引发者在外在层面是互相争论,在内在层面必然是“安顿”问题——如何理解这些人性论主张的不同?其实,无论是孟子与告子的共时性争论,还是荀子与孟子的历时性争论,均透显出一个问题,即他们对于“人性”的理解并不相同。司马光以“性善恶混论”统摄“性善”,背后所体现的亦是对“人性”的理解不同。王安石则进一步提出以往人性论均以“情”论“性”,而实非“性”,指出对“人性”之理解如何不同。总之,诸种人性论之所以不同,对“人性”的不同理解是重要原因。

传统逻辑有三大基本规律,其中之一是“同一律”,它要求在同一思维过程中的“思维”必须是同一的,即必须在相同意义下使用概念和判断,所使用概念和判断无论在内容还是在形式上均不能发生变化。因而,尽管上述五种人性论分别遵循了“同一律”,但将它们放置在一起范围扩大后就会发现,它们对于“人性”的理解并不相同,所使用的“人性”概念也不相同,故依此所下的判断必不相同。因此,若仅就所下的判断之不同进行争论,而不考虑对于“人性”概论的不同理解,这种争论不仅不会有结果,而且也没有意义。这便是儒家五种人性论至今还在争论且莫衷一是、没有共识的根本原因。例如,孟子以“仁义”即道德视为“人性”,荀子以官能欲望视为“人性”,二者对于“人性”的理解南辕北辙,故围绕其“性善论”“性恶论”的争论便不会有结果,也没有意义。徐复观说:“孟子主张寡欲,而荀子主张节欲,对欲的态度更是一致。不过孟子不把由耳目所发生的欲望当作性,而荀子则正是以欲为性。两人所说的性的内容并不相同,则荀子以孟子为对手来争论性的善恶,不仅没有结果,并且也没有意义。”[③]

但是,基于“同一律”而对诸种人性论的争论并不会消解五种人性论的价值,也不会取消人性论问题的价值,只是需要我们改换一个看待问题的视角,这个视角指的是“视域”。也就是说,以“视域”为视角看待问题,不仅可以理解每种人性论的各自价值,而且可以消解它们之间的“相戾”,使其在“视域”之下均得以“安顿”。那么,何谓“视域”呢?

“视域”本是一个科学概念,通常指一个人的视力范围。“视域”概念具有三个特征:其一,有限性,即它是有界限的,人的视力不能超出这个界限;其二,不自觉性,即它作为人的视觉本能,其发用通常是不需要意识自觉的;其三,变化性,即它是开放的,是可以变化、调整的。除了科学意义的“视域”概念外,哲学也使用“视域”概念。所不同的是,哲学“视域”概念的主体不是“视力”,而是“思想”,质言之,哲学的“视域”指人的思想的思考范围。所相同的是,哲学“视域”概念保留了科学“视域”概念上述三个特征,即人的思想在思考问题时是有界限的、不自觉的,但这个界限是可以调整的。

“视域”又可称为“视界”,与“视角”概念不同。“视角”指观察物体时的两条视线与眼睛所形成的夹角,其侧重点在“角度”,它是“量”的概念。“视域”则指人的视力范围,其侧重点在“范围”,它是“质”

① [宋]苏轼:《苏东坡全集》下册,北京:中国书店,1986 年,第 779 页。
② [宋]陆九渊撰、钟哲点校:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980 年,第 347 页。
③ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,北京:九州出版社,2014 年,第 216 页。

的概念。这两个概念在哲学上的使用亦然。“视域”的英文为 horizon,“视角”的英文为 perspective,从这两个概念的英文,更有助于我们理解它们的不同。

“视域”在思想中的作用是创设一种“语境”,但这个“语境”往往是一种不自觉的“预设”。因此,思想者在思考问题时往往对“视域”不自觉,而这种不自觉导致了对同一问题的不同答案。一旦自觉地思考“视域”问题,思考它所创设的“语境”这个“预设”,往往可以化解不同答案的争论。

在伦理学发展史上,曾出现“德行伦理学”(又称“美德伦理学”)、“规范伦理学”两种典型性理论,两种理论长期左右着伦理学理论,又始终处于互相争论的状态。后来,学界出现了“元伦理学”(又称“后设伦理学”或“分析伦理学”),它的特点跳出“德行伦理学”和“规范伦理学”局限于“效果”的范围,以分析“伦理”“道德”概念为宗旨,即综合并超越了两种伦理学的“视域”,进入一个崭新的“视域”,从而使它成为一种新伦理学理论。如果说已有两种伦理学是“对伦理的理解”,那么“元伦理学”则属于“对伦理的理解的理解”,为“伦理学的伦理学”。“元伦理学”因处于更大范围和更高层次,有助于鉴别已有两种伦理学的缺欠,从而有利于化解其间的争论。在“元伦理学”看来,“德行伦理学”与“规范伦理学”的争论陷入“鸡生蛋、蛋生难”的怪圈,症结在于二者把“元语言”与“具体语言”混淆了,解决办法是跳出“具体语言”,从更大范围和更高层次寻求解决办法,这个解决办法就是“元伦理学”。

“元伦理学”的例证源于西方哲学,其实相似例证也屡见于中国哲学。朱熹在论述“知行关系”时已注意到“视域”问题。在他看来,在论说“知行关系”时,须明确具体“视域”:其一,以“先后”为视域,应言“知行行后”,其例证是“如人行路,不见,便如何行”;其二,以“轻重”为视域,应言“知轻行重”,其例证是“论先后,当以致知为先;论轻重,当以力行为重”;其三,以“作用”为视域,当言“知行相须”,其例证是“知与行,工夫须著并到。知之愈明,则行之愈笃;行之愈笃,则知之益明。二者皆不可偏废”。① 显然,朱熹对“视域”有明确的自觉,将通常不自觉的“预设”彰明出来。

不过,就中国哲学来讲,对“视域”问题更为自觉且有精彩论述的是道家的庄子。在《秋水》中,他分别列出“以道观之”“以物观之”“以俗观之”“以差观之”“以功观之”“以趣观之”等多种“视域”,并指出在不同视域下会有不同的理解,诸如“以道观之,物无贵贱”,“以物观之,自贵而相贱”,“以差观之……万物莫不大……万物莫不小”,“以趣观之……则万物莫不然”。② 庄子通过“河伯”与“北海若”对问题有不同理解的寓言说明,“视域”是一个非常重要的问题,它决定了对问题的不同理解和不同答案。庄子所论,实为中国哲学对“视域”问题的经典之论,不仅可资于对中国哲学问题的思考,甚至可贡献于整个人类哲学。

如果明确了“视域”问题的重要性,对于哲学问题的不同答案便会有新的理解。在论述“朱陆之辩”时,傅伟勋的一段话颇具启发意义:“朱陆对于气与阴阳应属形上抑或形下的论辩,就没有了解到,语意层次的厘清课题在先,形上形下的纯形上学论辩在后。如果朱陆一开始就了解到他们各别使用的气、阴阳等辞在语意层次已经不同,则可避免一些不必要的争论了。”③其中,“语意层次”所指实为“视域”问题。傅伟勋的意思是,朱陆二人实为在不同视域下的争论,争论违背了逻辑的“同一律”,故实是“不必要的争论”。

三、人性问题的不同视域

上述是关于哲学问题“视域”的预设问题,现在讨论人性论的视域问题。朱子讲:“诸儒论性不同,非是于善恶上不明,乃‘性’字安顿不着。圣人只是识得性。百家纷纷,只是不识‘性’字。”④不过,要识“性”字,需要分两步开展:第一步是解决“人性不是什么”,第二步是解决“人性是什么”。

---

① [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第 1 册,北京:中华书局,1986 年,第 152、148、281 页。

② [清]郭庆藩撰、王孝鱼点校:《庄子集释》第 3 册,北京:中华书局,1961 年,第 577 – 578 页。

③ [美]傅伟勋:《从西方哲学到禅佛教》,北京:生活·读书·新知三联书店,1989 年,第 46 页。

④ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第 1 册,第 84 页。

关于“人性不是什么”,其关键是基于两个对照词来讲,即“神性”(divinity)和“兽性”(animality)。需要明确的是,“人性”终究不是“神性”,亦不是“兽性”。也就是说,基于对“神性”和“兽性”的对照性否定,才可以对“人性”进行界定。不过,对“对照性否定”不可做“绝对”的理解,因为其间毕竟有“对照”这种关系存在,即若没有“神性”“兽性”的对照,便无法定义“人性”。那么,如何做“对照性否定”呢?关于“神性”,尽管凭人的理性无法验证“神”的存在与否,也无法确定“神性”的确切含义,但凭“信仰”,人“赋予”了“神性”以“全知”“全能”的性质。关于“兽性”,它只是生理性的需求,没有人的理性。可以说,基于与“神性”和“兽性”的对照性否定,“人性”既非“全知”“全能”,亦非仅是生理性需求。

因此,在讨论“人性”时,需要考虑它与“神性”的区别。然而,有些哲学家在讨论“人性”时就忽视了它与“神性”的区别,强调人的“绝对主体性”。例如,陆九渊认为:“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。”① 王阳明说:“我的灵明,便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明,谁去仰他高?地没有我的灵明,谁去俯他深?鬼神没有我的灵明,谁去辨他吉凶灾祥?天地鬼神万物离却我的灵明,便没有天地鬼神万物了。”②这两种说法显然是突破了“人性”与“神性”的界限。与此相反,也有哲学家讨论“人性”时忽视了它与“兽性”的区别,将人与物或兽等同来看待。例如,拉·梅特里(La Mettrie)提出“人是机器”的观点:“人是机器,但是他感觉、思想、辨别善恶,就像辨别蓝颜色和黄颜色一样,总之,他生而具有智慧和一种敏锐的道德本能,而又是一个动物。”③斯宾塞则明确将人等同于禽兽,以动物界的“适者生存”来界定人性。④ 耶鲁大学教授威廉·格雷厄姆·萨姆纳继承斯宾塞的观点,关于人性有如下之论:“拱土,抢食,要么去死。”(“root, hog, or die”)⑤总之,无论是忽视与“神性”的区别,还是忽视与“兽性”的区别,都不利于对“人性”的准确把握。

关于“人性是什么”,要讨论这个问题,就要回顾哲学史。其中,有两种观点是重要的前提预设,体现了不同的视域:一是人性是普遍的,具有通性;二是人性具有殊性。前者可以孔子所论为典型,认为“性相近也,习相远也”⑥,所谓“性相近”,蕴含着对人性通性的肯认。后者以马克思所论为典型,认为不存在抽象的普遍的人性,人性均为特定社会制度和历史条件下的品性,统治阶级有自己的人性,被统治阶段亦有自己的人性,两种人性不可调和,只能通过阶级斗争来解决。

除通性和殊性两种视域外,对“人性”含义的理解也是重要的视域。徐复观的《中国人性论史·先秦篇》通过对“性”与“生”的比较,探讨了“人性”的含义。在他看来,从语言学角度讲,“性”源于“生”,故它与“生”有必然联系;但“性”又不同于“生”,否则“生”不会“孳乳”出“性”。⑦ 那么,“生”为何义呢?“‘生’之本义为‘象草木生出土上’,故作动词用则为自无出有之出生,作名词用则为出生以后之生命。”⑧进而,所谓“性”(“人性”)指人生而即有的“本能”。不过,此“本能”指的是人生命当中通过“心”而表现的“作用”,而不是与“兽性”等同的生理欲求。“‘性’之原义,应指人生而即有之欲望、能力等而言,有如今日所说之‘本能’……人的欲望、能力……须通过心而始见,所以‘性’字便从心……此种欲望等等作用,乃生而即有,且具备于人的生命之中;在生命之中,人自觉有此种作用,非由后起,于是即称此生而即有的作用为性……此当为‘性’字之本义。”⑨因此,在春秋时代,“性”展现为三种含义:一是“作欲望解释”,二是“作本性本质解释”,三是“作‘生’字解释”。⑩ 这三种含义,揭明了春秋时代对“人性”的不同理解或不同视域。

---

① [宋]陆九渊撰、钟哲点校:《陆九渊集》,第 273 页。
② [明]王阳明撰、阎韬注评:《传习录》,南京:江苏古籍出版社,2001 年,第 342 页。
③ [法]拉·梅特里:《人是机器》,顾寿观译,北京:商务印书馆,1959 年,第 67 页。
④ 参见马啸原:《近代西方政治思想》,昆明:云南大学出版社,2014 年,第 234 页。
⑤ [荷]克里斯·布斯克斯:《进化思维——达尔文对我们世界观的影响》,徐纪贵译,成都:四川人民出版社,2010 年,第 317 页。
⑥ [魏]何晏注、[宋]邢昺疏、朱汉民整理、张岂之审定:《论语注疏》,北京:北京大学出版社,1999 年,第 233 页。
⑦ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第 5 页。
⑧ 同上,第 6 页。
⑨ 同上,第 6 -7 页。
⑩ 同上,第 52 页。

唐君毅的《中国哲学原论·原性篇》对人性亦有详尽的探讨。相对于徐复观所论,唐君毅的探讨更凸显了“视域”问题:“中国昔贤所谓性之涵义,实极为复杂而多歧。”①所谓“极为复杂而多歧”,主要体现在“视域”之不同。其一,人性具有通性与殊性的视域差别。“在今日一般流行之常识科学及若干哲学之观点中,恒以性之一名,直指吾人于所对客观事物,所知之性质或性相,此性质性相之为一类事物所共有者,为种性、或类性、或普遍性;其为一事物所独有或异于其他同类之事物者,为个性或特殊性。故由种类之观点、与特殊个体之观点,以论一事物之性,其说自异。”②唐君毅在这里虽然讲的是一般的“性”,但无疑包括“人性”在内,故“人性”的通性(普遍性)与殊性(特殊性)是其中必有之义。其二,人性具有内、外之视域差别。所谓“内”指“内性”,指“所见所知之人或事物之性相、性质”,虽“为人或事物所表现”,但乃“虽不表现”而仍“内在”者。“内性”所强调者为“本有”“自在”“潜在”,即《中庸》所讲的“未发”。所谓“外”指“外性”,指“所知所见之性相或性质”“乃人或事物之现在所实表现”。“外性”所强调者为“已有”“自为”“开显”,即《中庸》所讲的“已发”。其三,人性具有“初”“终”之视域差别。所谓“初”指“初性”,指从“因”“体”角度所追溯的“一人或一事物之所以然之性”。“初性”所强调者为“原因”,为“未发”。所谓“终”指“终性”,指从“果”“用”角度所追溯的“人或事物之性之所在”。“终性”所强调者为“结果”,为“已发”。其四,人性具有“静态”与“动态”视域差别。所谓“静态”视域,指“不须通过我之实现理想之意志行为者”,此为“纯知”的反省;所谓“动态”视域,指“通过我之此意志行为”者,此为“意志行为”的反省。③

综上所述,关于“人性不是什么”和“人性是什么”,前述所揭示之目的在于凸显出人性问题具有“视域”问题——“视域”是人性论的重要预设,探讨人性论对“视域”不可视而不见、听而不闻。

四、五种人性论在“视域”下的安顿

探讨了人性论存在“视域”问题后,接下来就应该讨论儒家五种人性论在“视域”下的“安顿”问题。所谓“安顿”,为“安排而使有着落”之义。宋儒喜使用“安顿”概念。例如,朱熹就曾讲“心之安顿”事关善恶:“凡事莫非心之所为,虽放僻邪侈,亦是此心。善恶但如反覆手,翻一转便是恶。只安顿不着,亦便是不善。”④在此,将“视域”和“安顿”两个概念一起使用,意指基于“视域”探讨而化解五种人性论之“相戾”。关于这个问题,儒学史上已有相关探讨,这些探讨是我们思考的资源。

较早论及此问题的是董仲舒。他为了说阐发自己的“性未善”观点,比较了孟子与自己“视域”的不同:孟子论人性以“万民之性”“禽兽之性”对比为“视域”,董仲舒论人性以“万民之性”“圣人之性”对比为“视域”。他说:“吾质之命性者,异孟子。孟子下质于禽兽之所为,故曰性已善;吾上质于圣人之所善,故谓性未善。”⑤在此,“质”为“辨别”义,包含有“比较”义。从外延来讲,“性未善”大于“性恶”,包括“性恶”在内。由此推论,荀子论人性恶的“视域”实乃“万人之性”与“圣人之性”的对比。因此,依董仲舒所论,孟子“性善论”、荀子“性恶论”之不同在于“视域”不同,前者以人性比之于“禽兽之性”,后者以人性比之于“圣人之性”。这种说法是在人性“视域”下对“性善论”“性恶论”的安顿。

司马光曾作《善恶混辩》,其中亦讨论了人性论的“安顿”问题。他认为孟子、荀子之观点虽各有其价值,但总的讲均失之于偏而“遗其大体”。“孟子以为人性善,其不善者,外物诱之也。荀子以为人性恶,其善者,圣人教之也。是皆得其偏而遗其大体也。”⑥孟子之偏在于强调“善”时抛弃了“恶”,荀子之偏在于强调“恶”时抛弃了“善”。那么,如何克服孟子和荀子之失呢?司马光的主张是统摄于扬雄的

① 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333页。
② 同上,第1页。
③ 同上,第333-335页。
④ [宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第1册,第230页。
⑤ [汉]董仲舒撰、[清]凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第371-372页。
⑥ [宋]司马光撰、李之亮笺注:《司马温公集编年笺注》第5册,成都:巴蜀书社,2009年,第360页。

“性善恶混论”。①

王安石专门作有《原性》和《性说》两篇,其中对于人性论“安顿”问题比司马光有过之而无不及。《原性》篇载:“或曰:孟、荀、扬、韩四子者,皆古之有道仁人;而性者,有生之大本也。以古之有道仁人,而言有生之大本,其为言也宜无惑,何其说之相戾也?吾愿闻子之所安。”②在此,“韩”即韩愈,其人性论主张是“性三品”,实可归为世硕所主张的“性有善有恶论”。有人向王安石请教如何理解并安顿诸种人性论,王安石的回答是:“吾所安者,孔子之言而已。”③他的意思是,“善”“恶”源于“习”,而非“性”。“孔子曰:‘性相近也,习相远也。’吾之言如此。”④王安石认为,以往诸种人性论所论“性”,均实乃“情”,而非“性”。因此,要“安顿”孟、荀、扬、韩诸种人性论,合理的途径是“正名”——改“以情论性”为“以性论性”——“圣人之教,正名而已”⑤。王安石主张的“正名”其实蕴含着这样一种效果——以“情”之名,完成了对四种人性论的“安顿”。

王阳明致力于建构超越“善”“恶”的“无善无恶心之体”,故他对孟子、荀子的人性论给予“体用”之视域的“安顿”。在他看来,虽然同时探讨“人性”,但因为“视域”不同,使“性无定体”,对“人性”的理解不同;所见有“浅深”之别,使“论亦无定体”,出现不同的人性论。具体来讲,“深”指“自本体上说”或“自源头上说”;“浅”指“自发用上说”或“自流弊处说”;“本体”“发用”为本体论视域下的概念,“源头”“流弊”为宇宙论(生成论)视域下的概念;无论哪种视域,相对于“本体”“源头”,“发用”“流弊”总是处于“浅”之层面。⑥《传习录》记载“侃去花间草”的典故:薛侃请教为何“善难培,恶难去”?王阳明的回答是,所谓“善”“恶”只是“从躯壳起念”,以“气之动”为视域;若以“良知”为视域,则不会执着于“善”“恶”,而达致“无善无恶”境界。在“气之动”视域之下,人会出现“子欲观花,则以花为善,以草为恶;如欲用草,复以草为善”的矛盾情形;在“良知”视域下,“不动于气,即无善无恶,是谓至善”。⑦ 基于此,王阳明给予孟子、荀子所论以“安顿”:“孟子说性,直从源头上说来,亦是说个大概如此。荀子性恶之说,是从流弊上说来,也未可尽说他不是,只是见得未精耳。”⑧当然,依其“心本体”的理路,王阳明有褒孟子、贬荀子的鲜明倾向。实际上,他所论“无善无恶”之“至善”与孟子的“性善”并未完全等同。

牟宗三也致力于“安顿”诸种人性论,不过他的理路有些特别,即他着眼于“人性”概念的不同来理解这样一种“视域”——以往人性论之不同,在于对“人性”的理解展现为“什么是人性”“人性是什么”“人性如何”三层,而这三层分别对应于告子、孟子和荀子的人性论。具体来讲,其一,告子人性论对应“什么是人性”即“定义之性”。“告子‘生之谓性’,成之谓性一路,可以开出‘是什么’之‘定义之性’。”⑨其二,孟子和“性善论”、荀子“性恶论”均对应“人性是什么”。关于孟子,牟宗三说:“孟子即心言性,心性合一,开出人之普遍的道德心性当身之性以为人之所以为人,所以为道德的存在,所以能发展其道德人格而至于成圣成贤(人人皆可以为尧舜)之先天的超越根据……此种开辟最为透宗立极。”⑩这里,“先天的超越根据”对应的是“性是什么”。关于荀子,牟宗三说:“荀子言‘性恶’,则指出‘自然之质’一层之不足,而必有待于礼义天君(心)以临之。”⑪其中,“性恶”与“性善”一样,均对应“性是什么”。其三,荀子的“化性起伪”对应的是“人性如何”。“孔、孟之天是正面的,荀子之天是负面的。故在被治之列,亦如性之被治然。性恶之性亦是负面的。其实其本质无所谓恶,只是自然。顺之而无节,

① [宋]司马光撰、李之亮笺注:《司马温公集编年笺注》第 5 册,第 361 页。
② 张富祥、李玉诚注说:《王安石集》,开封:河南大学出版社,2016 年,第 224 页。
③ 同上,第 224 页。
④ 同上,第 225 页。
⑤ 同上,第 226 页。
⑥ [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,1992 年,第 115 页。
⑦ 同上,第 29 页。
⑧ 同上,第 115 页。
⑨ 牟宗三:《才性与玄理》,《牟宗三先生全集》第 2 册,台北:联经出版事业股份有限公司,2003 年,第 33 页。
⑩ 同上,第 32 - 33 页。
⑪ 同上,第 33 页。

则至于恶,此乃荀子所谓恶。”[①]这里,“正面”“负面”无关紧要,紧要者在于“顺之而无节,则至于恶,此乃荀子所谓恶”,其意为“人性如何”。

上述为儒学史已有的相关探讨,这些探讨虽为我们解决“安顿”问题提供了哲学史资源,但亦有不足之处:其一,就每个哲学家所论来讲,他们均未涵盖前述儒家五种人性论,多只就孟子、告子、荀子人性论而言;其二,其所论“视域”均未隐而未显,没有明确讲出“视域”问题;其三,其所论“视域”不在相同层次。下面,我们尝试以弥补这些不足之处着眼,以“视域”为语境,解释五种人性论的“安顿”问题。

基于前述对“视域”的学理分析和学术史考察,可以将儒家人性论的“视域”归纳为四重。基于这四重视域对儒家五种人性论进行分析,既可以加深对其理论观点的理解,亦可以消解它们之间的“相戾”,从而予以“视域”之下的“安顿”。

第一重视域是“人性”的概念或定义,它表述为“人性是什么”。就儒家来讲,对于“人性”概念的理解可大致分为两类。其一,以“生之谓性”定义。牟宗三:“告子‘生之谓性’,成之谓性一路,可以开出‘是什么’之‘定义之性’。”[②]《孟子》载:“告子曰:‘生之谓性。’”[③]所谓“生之谓性”,是以“生”来定义“性”。对此,董仲舒的解释是:“性之名非生与?如其生之自然之资谓之性。性者质也。”[④]对于董仲舒的解释,牟宗三予以高度肯认,并概括为“性乃生而然之自然之质”:“告子‘生之谓性’‘性犹杞柳’之说,其最初之意固只是董仲舒所谓‘如其生之自然之质谓之性’。董生此语实‘生之谓性’之最恰当的解析。就此而言,性只是生而然之‘自然之质’,生而然之‘质素底子’。”[⑤]除告子外,荀子亦主张“生之谓性”:“性者,本始材朴也。”“生之所以然者谓之性。性之和所生,精合感应,不事而自然谓之性。”[⑥]其二,以“天命之谓性”。此句出自《礼记·中庸》,为第一章首句。郑玄注曰:“天命,谓天所命生人者也,是谓性命……《孝经说》曰:‘性者,生之质命,人所禀受度也。’”[⑦]“天命之谓性”与“生之谓性”最大的不同在于:后者以“自然之质”论“人性”,前者以“人文之天”论“人性”。所谓“人文之天”,指“天命”非自然界之谓,而是具有人文意义的“天”,即使“天”具有“主宰”义,它亦无法摆脱“人文”色彩,因为所谓“主宰”亦是由人所赋予的,且只有相对于人来讲“主宰”才有意义。由此来讲,世硕的“有善有恶论”、孟子的“性善论”、荀子的“性恶论”、扬雄的“性善恶混论”均以“天命之谓性”为视域。在此,需要说明的是:一方面,“天命之谓性”的说法尽管晚出于周人世硕所处时代,但其义理久已有之,《中庸》乃是继承前人思想所论,具有时间上的超越性;另一方面,荀子论人性有两种视域,在论“人性”概念时的视域是“生之谓性”,在论“人性如何”时的视域是“天命之谓性”。因此,有学者认为荀子为“性朴论”,且认为《性恶》篇非出自荀子本人。[⑧] 概括地讲,“生之谓性”的定义属于“自然人性”,“天命之谓性”的定义属于“人文人性”。

第二重视域是人性的通性与殊性。换言之,在讨论人性时,是着眼于人性的共同性,还是着眼于其间的差异性。大致来讲,孟子、告子、荀子是以通性为“视域”的,虽然他们的人性论主张不同,但均以人性的共同性为预设或前提,尽管这种预设或前提未必是自觉的。孟子论性善时,无论是“四端”还是“四德”,均以所有人的人性是相同的为预设。“恻隐之心,人皆有之。羞恶之心,人皆有之。恭敬之心,人皆有之。是非之心,人皆有之。”[⑨]这里,“人皆有之”是一个关键词,强调的是人性的通性。告子所谓“性无善无恶论”亦以通性为视域,例如他所言的“食、色,性也”透显出人性普遍之预设,他所言“彼白”

① 牟宗三:《历史哲学》,《牟宗三先生全集》第9册,台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第142页。
② 牟宗三:《才性与玄理》,《牟宗三先生全集》第2册,第33页。
③ [汉]赵岐注、[宋]孙奭疏、廖名春等整理、钱逊审定:《孟子注疏》,第295页。
④ [汉]董仲舒撰、[清]凌曙注:《春秋繁露》,第362页。
⑤ 牟宗三:《才性与玄理》,《牟宗三先生全集》第2册,第22页。
⑥ [清]王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第366、412页。
⑦ [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏、龚抗云整理、王文锦审定:《礼记正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第1422页。
⑧ 参见周炽成:《论荀子和董仲舒的性朴论及其与性恶论的关系》,陈少明编:《情理之间——冯达文教授七秩寿庆文集》,成都:巴蜀书社,2011年,第76-85页。
⑨ [汉]赵岐注、[宋]孙奭疏、廖名春等整理、钱逊审定:《孟子注疏》,第300页。

与“我白”、“白马之白”与“白人之白”无异,所强调者亦是其中的通性。[①] 荀子无论是“生之谓性”的视域,还是“天命之谓性”的视域,均以通性为着眼点。在《性恶》篇中,荀子通过人的现实表现讲“人之性恶明矣,其善者伪也”总计九次[②],其中均无任何人性不同的痕迹。与孟子、告子、荀子不同的是,世硕的“性有善有恶论”、扬雄的“性善恶混论”则以人性存在差异性为视域。例如,尧与象、瞽叟与舜、纣与微子启和比干,其人性之悬殊成为“性有善有恶论”的现实例证。扬雄虽认为“人之性也善恶混”是通性言说,但“修善”还是“修恶”是不同的,此为殊性的言说,而殊性言说为扬雄所强调者。质言之,扬雄的“性善恶混论”实为以殊性为视域。不过,对于通性与殊性不可作绝对理解,只能作相对理解,因为殊性并非落实在个体,而仍是指某类人;在这类人的意义上,它也具有通性。

第三重视域是体与用,具体展开为本体与流行、先验与经验。大致来讲,孟子、告子是以“性之体”为视域讲人性的。孟子由“恻隐之心”“羞恶之心”“恭敬之心”“是非之心”的“四端”来证明“仁”“义”“礼”“智”这样“四德”之存在的,“四德”是“善”,故得出“性善”的结论。由“四端”存在证明“四德”存在,属于通过“用”证明“体”;孟子的侧重显然不在“用”,而是在“体”。关于对“体”的侧重,他有一段非常著名的话可为佐证:“源泉混混,不舍昼夜,盈科而后进,放乎四海。有本者如是,是之取尔。苟为无本,七八月之间雨集,沟浍皆盈;其涸也,可立而待也。”[③]这里,“源泉”对应的是“体”,而“盈科而后进,放乎四海”对应的是“用”。显然,在“体”“用”之间,孟子侧重的是作为“源泉”的“体”。告子的观点虽与孟子不同,但在侧重“体”这方面与孟子是一致的:他由“湍水”东流、西流,由杯、棬之成,共同论证“水无分于东西”和“人性无分于善恶”;而且,他与孟子一样通过“用”来证明“体”——“湍水”东流、西流和杯、棬之成是“用”,“水”和“杞柳”本身是“体”。与孟子、告子以“体”为人性视域不同,世硕、荀子、扬雄则以“用”为人性视域。“性有善有恶论”的例证是尧与象、瞽叟与舜、纣与微子启和比干的人性差别。荀子尽管有“性者,本始材朴也”,“生之所以然者谓之性。性之和所生,精合感应,不事而自然谓之性”[④]等说法,但这些说法显然侧重于“体”。需要注意的是,荀子“性恶论”的主要依据是人性“流行”的现实表现,此乃“用”。其《性恶》篇中九次讲“人之性恶明矣”,所引用的例证诸如“辞让亡”“忠信亡”“礼义文理亡”等,主要是讲“顺人之情”的现实表现。扬雄“性善恶混论”是依据现实人性表现不同,“倒推”不同人“修善”“修恶”的抉择不同,从而立论的。很明显,无论是现实人性表现,还是人“修为”的抉择,都是“用”层面的。质言之,孟子“性善论”、告子“性无善无恶论”侧重以“体”为视域,世硕“性有善有恶论”、荀子“性恶论”、扬雄“性善恶混论”侧重以“用”为视域。需要说明的是,“体”即“本体”,属于“先验”;“用”对应“流行”,属于“经验”。

第四重视域为“始与终”或因与果。“始”指人性未发之时的情形,“终”指人性发用后的情形;前者对应的是原因,后者对应的是结果。此重视域与“体与用”视域角度虽然不同,叫法也不相同,但五种人性论的“安顿”是相应的,因为“始”与“本”对应,“终”与“果”对应——孟子、荀子侧重“体”,故亦侧重“始”;世硕、荀子、扬雄侧重“用”,故亦侧重“终”。

五、结　语

前述在概括儒家人性论时,以汉代为下界,分别为五种。历时地看,包括汉代在内,儒学史上还出现有数种人性论,不过这些人性论多可以划归上述五种,故所谓“五种”实应称为“五类”。其一,董仲舒主张“性三品说”,“圣人之性”是善的,“斗筲之性”是恶的,“中民之性”可善可恶。“中民之性”因为覆盖面广,故应予以特别关注,甚至可以仅以“中民之性”言“名性”。“中民之性”属“性未善”,犹如“茧待缫

① [汉]赵岐注、[宋]孙奭疏、廖名春等整理、钱逊审定:《孟子注疏》,第 296 – 297 页。
② [清]王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第 434 – 442 页。
③ [汉]赵岐注、[宋]孙奭疏、廖名春等整理、钱逊审定:《孟子注疏》,第 222 页。
④ [清]王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第 366、412 页。

而为丝”一样,需要“待教化而为善”。[①] 同样,王充和韩愈等也持“性三品说”。“性三品说”可归于“性有善有恶论”。其二,王安石认为,以往人性论均以“情”论“性”,故应“以性论性”。关于“以性论性”,他的观点是:“性”无所谓善恶,“情”则有善恶;“性”乃先天本体,“情”乃后天之用;“性”“情”之关系犹如“太极”与“五行”之关系。[②] 王阳明以“四句教”[③]概括其一生宗旨,其中第一句“无善无恶心之体”是其人性论的核心。他还说:“性之本体原是无善无恶的,发用上也原是可以为善,可以为不善的,其流弊也原是一定善一定恶的。”[④]王安石所持和王阳明所主张,均可与告子“性无善无恶论”归为一类。其三,在宋代,张载、二程等均以二元论来讨论人性:人性由“天地之性”和“气质之性”两部分构成;“天地之性”纯善无恶,“气质之性”善恶混杂。[⑤] 无论是“天地之性”与“气质之性”的混杂,还是“气质之性”内在的混杂,都体现出“性善恶混”的特质。故,性二元论可与“性善恶混论”归于一类。既然如此,前述所论即覆盖了儒学史主要的人性论。

五类人性论在观点上“相戾”,互相抵牾,不仅在当时互有争论、责难,而且争论在后世也屡有浮现。这种情形不仅显现出人性论问题重要,而且显现出人性论问题复杂。当然,已有五类人性论之价值不容否认,甚至互相争论、责难亦有其不容否认之价值。但是,其间的“相戾”毕竟作为一个学术课题留了下来。关于这个课题,学术史和当前学界已有一些探讨。不过,受启于形式逻辑的“同一律”,基于“视域”开展讨论可能是一个有益探索——对问题的争论须具有同一视域——五类人性论之所以不同,源于不同的视域。因此,分析这些不同视域,不仅可以分别地使每类人性论能够确立,而且可以从总体上使五类人性论得以“安顿”——每类人性论因有不同“视域”而有不同的定位;而且,因“视域”不同,故其间不再是“相戾”关系,而是共生关系。需要说明的是,对五类人性论不同“视域”所进行的分析只是“相对地”讲,不是“绝对地”讲,故不可作绝对的理解。例如,在对第三重视域“体与用”进行分析时,说孟子、告子以“性之体”作为视域,只是说他们侧重讲“性之体”,而不是说他们丝毫不讲“性之用”;说世硕、荀子、扬以“性之用”作为视域,只是说他们侧重讲“性之用”,也不是说他们丝毫不讲“性之体”。对其他三重视域的分析亦然。综上所述,我们在回顾或讨论儒家五类人性论时,不可无视“视域”问题而泛论,而应根据其不同视域来言说。

(责任编辑　于　是)

① [汉]董仲舒撰、[清]凌曙注:《春秋繁露》,第 372 – 375 页。
② 张富祥、李玉诚注说:《王安石集》,第 224 页。
③ [明]王守仁撰、吴光等编校:《王阳明全集》下册,第 1307 页。
④ [明]王守仁撰、吴光等编校:《王阳明全集》上册,第 115 页。
⑤ [宋]张载撰、章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978 年,第 21 – 23 页。

苏轼《论语说》的诠释特色及其对主体价值抉择的启发

王涵青

【摘要】苏轼的《论语说》在经典诠释上,就其人性论或儒释道三教合一的理论特色言,仅是“背景”而非论述重心。在《论语说》中,苏轼更多是以儒家为本位的立场,对《论语》文本中出现的各种伦理原则、道德规范以及各实际情境进行辨析,此种诠释特色,对传统文化的传承与发展,以及儒家做为现代人主体价值抉择之核心与根源性依据的思考,具有正面的价值与意义。

【关键词】苏轼;《论语说》;主体价值抉择

中图分类号:B244.99　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000-7660(2024)06-0142-09

作者简介:王涵青,台湾高雄人,(兰州 730000)兰州大学哲学社会学院教授。

基金项目:国家社会科学基金后期资助一般项目“陈确思想之开展与明清学术转型研究”(22FZXB041)

透过书艺作品探讨苏轼精神面貌与思想内涵的相关研究,由此彰显的苏轼的人格特质与生命精神更多是偏于道佛的。然而,苏轼对儒家经典极为重视,如其言“某凡百如昨,但抚视《易》《书》《论语》三书,即觉此生不虚过”①。审视苏轼的儒家经典诠释,《论语说》虽于当时颇受关注,然因亡佚较早,后经过当代学者之辑补,才始有可研究之文本。而当代学者论《论语说》的诠释特色,多关注于其与苏辙《论语》诠释之关联、辩孟、三教合一思想的展现等面向。本文以此为基础,再思《论语说》的诠释特色,发掘其中对于主体价值抉择的意义。

一、苏轼《论语说》的经典诠释意义

当代苏轼研究对《苏氏易传》与《东坡书传》已积累相当成果,唯《论语说》一书因佚失已久,无法成为研究对象。苏辙于《亡兄子瞻端明墓志铭》中载:

先君晚岁读《易》……作《易传》,未完,疾革,命公述其志。公泣受命,卒以成书,然后千载之徽言,焕然可知也。复作《论语说》,时发孔氏之秘。最后居海南,作《书传》,推明上古之绝学,多先儒所未达。既成三书,抚之叹曰:“今世要未能信,后有君子,当知我矣。”②

近年来,经过学者的重新辑补,此“发孔氏之秘”的文献得以重见天日。《论语说》初稿完成于苏轼贬黄州时期,定稿于海南时期;成书后,南宋至金元诸儒对《论语说》的引用与讨论非常普遍,最著名如朱熹;但明万历期间此书已难寻,焦竑刻《两苏经解》时已不见此书;至明末清初此书已佚失,清末张佩纶曾经从各家文集中作过辑本,但未流传下来;直至四川大学卿三祥、马德富分别对《论语说》进行辑佚补苴工作,后舒大刚等人以卿、马之辑本 130 余条为基础,又于宋、金人的文献中发现苏轼《论语》解说资料 40 余条,且广泛搜集北宋至清人的有关文献,对其中引、论说《论语说》的资料辑出,附录于后,收

① 张志烈、马德富、周裕锴主编:《苏轼全集校注》第 17 册文集 8,河北:河北人民出版社,2010 年,第 6364 页。除《论语说》外,本文关于苏轼的相关引用文献均依据此版本。

② 张志烈、马德富、周裕锴主编:《苏轼全集校注》第 20 册文集 11,第 8920 页。

录于《三苏全书》以及今《三苏经解集校》之中。[①] 目前我们所见之版本是否即可视为苏轼的《论语说》？正如陈盈瑞指出："卿、马、舒三氏的辑佚虽有功于学林，所辑者实总括了今存苏轼对《论语》的意见，不尽为《论语说》的内文。"[②]在文献佚失已久的状况下，今人所辑补之《论语说》是否为苏轼《论语说》原本内容实难以确认，但可视此版本是以《论语说》为主体扩及其《论语》诠释相关文献的详细资料辑录，进而展开经典诠释层面的相关研究。

《论语》作为儒学圣经，在宋明时期为儒家经典诠释的重要文本，苏轼的《论语说》在宋明仍流传可见之际，对于当时的影响不可忽略。譬如朱熹在《朱子语类》中有 14 条论及《论语说》，在《论语集注》与《论语或问》中引证苏轼之说有 52 处，即可显见此情况。[③] 三苏所代表的蜀学，与一般所谓宋明理学，如蔡方鹿所言均属于讲义理、轻训诂的宋学，与汉学有别，[④]但三苏蜀学与二程洛学在儒家义理的许多层面又有差异，其最根基者在于二者面对佛老之态度。宋明理学的基源问题为对佛教思想之否定以及摆脱汉儒传统，以归向先秦儒学之本来方向。[⑤] 对苏轼所代表的蜀学而言，与多数儒者在对汉儒之反动的立场上有一致观点，然宋明儒者欲建构完整形上学心性论体系以对抗佛道理论的危机意识，却少见于蜀学思想家，"三教合一"成为蜀学的思想特征。从儒者身份出发，蜀学虽接受佛老思想，但其以儒家思想为内核的意识是不容忽视的。[⑥] 因此，透过现今所辑录的《论语说》文本，从儒学视域出发，一方面可理解苏轼个人思想内涵与生命精神的重要面向，另一方面可藉此理解有宋以来儒学思想发展的不同面貌。

回到苏轼之生命历程，《论语说》之撰写始于苏轼贬黄州时期，一般对苏轼的解读，此时苏轼经历了乌台诗案与贬官的挫折，在黄州的生活困顿，因而思想上转向佛道寻求精神之慰藉。那么，在《论语说》此儒家本位的经典诠释著作中，是否展现了苏轼学术思想与生命情调的转向？在此基础上，苏轼对《论语》的诠释，又是否显现出其独特的方法论意识，得以显现其《论语》诠释的核心价值与特色？另外，响应贬官黄州之生命经历，苏轼虽然有大量诗文作品显现出了旷达洒脱的佛道精神，但在儒家本位的经典中，又描绘出什么样的儒者型态？而此种儒者型态，再关联于现代世界的价值多元与游移以及生命的困顿与无力，可给我们提供什么样的论述与自我转化的资源？此亦为现今探究《论语说》经典诠释特色可扩展之面向。

二、再思《论语说》的诠释特色与方法

从当代学者进行辑补工作始，对《论语说》的研究亦随之展开，且与在未有《论语说》文本之时对苏轼思想研究的参照下，当代学者对《论语说》的理论内容展现出三个共同关注。

其一，苏轼苏辙对《论语》诠释之相承以及《论语说》对当时之影响。苏辙《论语略解》、苏轼《论语说》、苏辙《论语拾遗》可谓一脉相承，苏辙晚年撰《论语拾遗》之起因是对《论语说》的"意有未安"，然 27 条《论语拾遗》中，苏辙引用并讨论相互观点差异者仅有 3 条。《论语说》完成后，颇受当时学者关注，如尹焞与杨时的批评以及朱熹的大量引用。如朱熹言："东坡天资高明，其议论文词自有人不到处。如《论语说》亦煞有好处，但中间须有些漏绽出来。"[⑦]另外，朱熹将后世之解经者分为"儒者之经、文人

① 参见舒大刚：《苏轼〈论语说〉流传存佚考》，《西南民族学院学报》哲学社会科学版 2001 年第 6 期。

② ［宋］苏洵、苏轼、苏辙撰，舒大刚等校注：《三苏经解集校》，成都：四川大学出版社，2017 年，第 747－748 页；陈盈瑞：《发孔氏之秘——苏轼〈论语说〉的辩孟思想》，《（台湾）成大中文学报》第 44 期。

③ ［宋］苏洵、苏轼、苏辙撰，舒大刚等校注：《三苏经解集校》下册，第 821 页。

④ 蔡方鹿：《宋代四川理学研究》，北京：线装书局，2003 年，第 56 页。

⑤ 参见劳思光：《新编中国哲学史（三上）》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015 年，第 36 页。

⑥ 例如，蔡方鹿言："三苏蜀学虽然比洛学更多地接受佛老的思想，然而儒家思想在蜀学中的重要地位却不容忽视，尤其在政治治理方面，三苏仍是以儒家思想为主。"又如，唐玲玲、周伟民说："苏轼思想体系的逻辑过程，应该说是蟾变于庄学，参证于佛学、禅学，而归于儒学。"（蔡方鹿：《宋代四川理学研究》，第 57 页；唐玲玲、周伟民：《苏轼思想研究》，台北：文史哲出版社，1996 年，第 213 页。）

⑦ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 18 册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 4055 页。本文所引朱熹文献均依据此版本。

之经、禅者之经”三类,并将苏轼列为“文人之经”。[①] 因此,对于《论语说》的定位,一般认为其在宋代当时应有一定影响,然亦颇有争议且在理论上似乎并无特出价值。

其二,《论语说》中有多处对孟子之辩难。《论语说》之辩孟在当时颇受关注,如南宋余允文《尊孟续辨》中录《论语说》辩孟 8 条,然《四库全书总目》对余允文《尊孟辨》(包括《续辨》)的评价是“其亦窥伺意旨,迎合风气而作,非真能辟邪卫道者欤”[②]。可见,就外缘因素之理论情境,当时对先秦儒家经典的重视与诠释是知识分子的共同兴趣;然就内缘因素的理路发展上的事实是,思想家们依循各自不同的背景知识与问题意识,对经典各有不同解释,甚至产生对经典文序的调整更动,以及对经典内容与儒家圣贤的不同评价。《论语说》的辩孟,在儒家道统观逐渐建构且趋向稳固的同时,与“理学”的对立与差异因此突显。[③] 就义理内涵层面言,如当代学者的分析,显现出在人性论之区别。[④] 在理学家普遍将孔孟视为共同脉络的材料,且基于此建构以性善为基础的人性论与形上学体系时,苏轼则将其各自安置分别检视。不过亦有学者如陈盈瑞认为,苏轼的辩孟实为一种“可辩而不可非”的情境,苏轼之辩孟与理学在思路的差异,就根基性层面言,仍不离其三教合一的观点带来的影响,[⑤]并依此对孔孟或其他儒家圣贤进行人物境界的评价。

其三,《论语说》显现的三教合一特色。乔芳根据《论语说》对“思无邪”之诠释与苏轼诠释“思无邪”的其他文本,指出苏轼所言的“思而无邪,无思而虚通澄明的境界”与庄子“天地与我并生,万物与我为一”的“物我同一”境界契合。[⑥] 唐明贵以同样方式分析了苏轼如何透过儒释道三家思想解决“有思”与“无思”的问题。[⑦] 杨胜宽则提到,苏轼在“思无邪”之解释中提到孔子对《诗》的诠释,如苏轼言“取其会于吾心者,断章而立之”[⑧],是一种由“我注六经”到“六经注我”的演变,并强调此种诠释为经学阐释学上的进步,使得经典焕发出时代的生命活力。[⑨] 此说为理解苏轼《论语》诠释的重要视角。

以当代学者对《论语说》的这几项共同关注为参照,再进入《论语说》现有的文本进行梳理,在文本的理论内涵呈现上,就会发现两个解释上的困难:

一是当代学者立论在文本证据上的不足。上述除第一点客观呈现苏轼《论语说》在当时的影响与评价,后面两点虽直接响应一般所认为的苏轼在儒家思想层面的特点,但就《论语说》文本而言,实则并无太多对人性论的理论关注与受到佛老思想影响的诠解,虽然相关的理论阐述在苏轼的其他文本中可得见。例如,在《子思论》(1061)中,苏轼即有辩孟与对人性论立场的思考,且认为孟子性善、荀子性恶、杨雄性善恶混,均是“为论不求其精,而务以为异于人”[⑩]之论。又如,解《论语》“思而不学”时,苏轼言“废学而徒思者,孔子之所禁,而今世之所上也”[⑪],回应《子思论》文中对历代儒者在人性论上之立论与争辩的批判。回到《论语》中,孔子论性实则“未有必然之论”“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》),因此孟、荀、扬等秦汉以来的各种人性论立场,都是一种“废学而徒思”“不求精而求异”的显现。而苏轼对此些观点更细腻的诠释,基本不在《论语说》的文本中。

二是苏轼自身方法论意识并不明显。苏轼之论或许如苏辙言是“发孔氏之秘”,然就今所掌握的《论语说》文本,“发孔氏之秘”是否为孔氏本旨?是否能解析出苏轼《论语》诠释的方法论意识与企图?

---

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 14 册,第 351 – 352 页。

② [清]永瑢等撰:《四库全书总目》上册,北京:中华书局,1965 年,第 293 页。

③ 蔡方鹿指出,三苏蜀学在三教合一的立场上,对韩愈提倡的道统观是批评的,对理学道统中尊崇的汤、武王、周公、孟子等均提出过非议。(参见蔡方鹿:《宋代四川理学研究》,第 85 – 86 页。)

④ 唐明贵指出:“苏轼在当时孟子学说受到普遍追捧的情况下,面对日益强大的理学,不盲目附合,以与理学迥异的性命论审视孟子的人性论,批评孟子的人性论,在性与善、性与才的问题上提出了自己的见解。”此说可为就义理面向进行分析的代表。(参见唐明贵:《苏轼〈论语说〉的诠释特色》,《东岳论丛》2015 年第 3 期。)

⑤ 陈盈瑞:《发孔氏之秘——苏轼〈论语说〉的辩孟思想》,《(台湾)成大中文学报》第 44 期。

⑥ 参见乔芳:《苏轼、苏辙〈论语〉诠释探微》,《齐鲁学刊》2017 年第 4 期。

⑦ 参见唐明贵:《苏轼〈论语说〉的诠释特色》,《东岳论丛》2015 年第 3 期。

⑧ [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注:《三苏经解集校》下册,第 751 – 752 页。

⑨ 参见杨胜宽:《苏轼〈论语说〉三题》,《达县师范高等专科学校学报》2005 年第 6 期。

⑩ 张志烈、马德富、周裕锴主编:《苏轼全集校注》第 10 册文集 3,第 325 页。

⑪ [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注:《三苏经解集校》下册,第 799 页。

如杨胜宽所言,苏轼的《论语》诠释展现出一种“六经注我”的经典阐释性格,但相关问题仍有待厘清。

以下,再从上述当代学者的几项关注而收摄为两脉络进行分析:一是苏轼《论语说》受佛道影响的问题,二是苏轼与他人诠释的差异问题。

(一)从苏轼《论语说》受佛道影响看

就苏轼《论语说》受佛道影响的层面来看,检视《论语说》文本与当时儒者的相关讨论,兹以以下几条为例:

第一,在《论语·为政》“思无邪”之论中,苏轼言:“凡有思者,皆邪也,而无思则土木也。何能使有思而无邪,无思而非土木乎?此孔子之所尽心也。”“思虑之贼人,微而无间……不思之乐,不可名也……《易》曰:‘无思也,无为也。’我愿学焉。《诗》曰:‘思无邪。’”①朱熹批评此论“非穷神知化,未足与议也”②。王若虚《滹南集》则指出此论“流于释氏,恐非圣人之本旨”③,并引证杨时对苏轼此诠释之批判。杨时引证《书经》“思曰睿、睿作圣”与《论语》“君子有九思”说来反驳“有思皆邪”的观点,“无邪”意指“止于礼义”而非“无思”,因此苏轼之解实非孔子之心,而是苏氏之凿。此处苏轼立论确实有佛道对有思与无思之辩的思想色彩,但从文本的问题意识检视,“能使有思而无邪,无思而非土木”的思考进路,不仅以“不思”解决思之邪,且“无思”(不思)是一种工夫的锻炼与境界的跃升,以达成对“思而无邪”的儒家问题的解决。

第二,在《论语·述而》“志于道”之论中,苏轼言:“无求无作,志于心而已。孟子所谓心勿忘。据者,可求可作之谓也。依者,未尝须臾离。而游者,出入可也。君子志于道,则物莫能留;而游于艺,则道德有自生矣。”④以“无求无作”解“志”且以游于艺为“道德有自生”的诠释,虽有道家虚静无为工夫与万物自生自化的思想痕迹,但更显明的是对孟子不动心境界所彰显的主体道德心的勿助勿忘工夫的连结。此无求无作之志是心的贞定,落实于自身与对象物则为可求可作的具体之德,并能使主体心志坚持于此高度不离间,而能体现仁德于主体之彰显。最后,苏轼解释的“游于艺”,主语似乎从主体转移到对象物。在此境界上,物因此能随主体之操作而有适当位置,与主体发生关联然不滞留而影响主体,由此而谓“道德自生”。实际上,苏轼在此的诠释更有儒家工夫论的发挥。

第三,在《论语·阳货》“为上知与下愚不移”之诠释中,苏轼提出与宋明理学殊异的人性论观点,主张性虽是不可灭的,但是“可乱的”。孟子是“有见于性而离于善”,苏轼则言:

人性为善,而善非性也。使性而可以谓之善,则孔子言之矣。苟可以谓之善,亦可以谓之恶。故荀卿之所谓性恶者,盖生于孟子;而扬雄所谓善恶混者,盖生于三子也。性其不可以善恶命之,故孔子之言曰:“性相近也,习相远也”而已……孔子所谓中人可以上下,而上智与下愚不移者,是论其才也。而至于言性,则未尝断其善恶。⑤

苏轼对孟子性善、荀子性恶、杨雄性善恶混、韩愈性三品说均不赞同,主张以才与性相配合的人性论才符合孔子之说,人性的善是透过主体在经验世界中的实践过程而被显现并得以考察到的。⑥ 王若虚《滹南集》则认为,苏轼对孟子之辨实非孟子原意,且为“近于释氏之无善恶”之说。⑦

苏轼在进行《论语》诠释时直截以佛老观点进行的辨析与涉入并不多,以上几则可为代表,但透过文本又明显可见这些论说的儒家问题与观点其实更为核心。《论语说》的撰写始于苏轼贬黄州之时,《宋元学案·苏氏蜀学略》记载苏轼:“但为小人挤排,不得安于朝廷。郁悰无聊之甚,转而逃入于禅,斯亦通人之蔽也。”⑧三教合一的学术立场似乎是后世对苏轼思想的定论,如此便很容易习惯于此进路,并

① [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注:《三苏经解集校》下册,第751-752页。

② [宋]朱熹:《论语精义》卷1下,《朱子全书》第7册,第65-66页。

③ [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注:《三苏经解集校》下册,第752页。

④ 同上,第769页。

⑤ 同上,第803页。

⑥ 冷成金对苏轼的人性论有详尽说明,并将苏轼的人性论定调为“情本人性论”。(冷成金:《苏轼的哲学观与文艺观》,北京:学苑出版社,2004年,第156、167页。)

⑦ [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注:《三苏经解集校》下册,第804页。

⑧ [清]黄宗羲撰、全祖望补修:《宋元学案》第4册,北京:中华书局,1986年,第3287页。

以此为标准产生对苏轼文本的前理解。然就《论语说》而言,在文本上大抵仅能说,佛老思想之影响像是一种“背景”。相对地,当时学者对《论语说》的评判,就“是否流为佛老”之层面言也仅有几则,且这些评论在义理上通常无清晰的辨析,仅为意见式的评论。

回到苏轼自身三教合一的立场,其思维与理论建构自是受佛老影响,但在《论语说》的诠释上,苏轼并没有显示出其对佛老的理论兴趣,还存有将佛老理论契入《论语》诠释之企图。在《论语说》中,苏轼的诠释是标准儒家式的,甚至与理学家有“是否合于孔子之说”的一致文本诠释标准,其差异在于理学家将孔孟并观且放置在共同位置,苏轼则以尊孔为唯一标准,因此他对《论语》的理解与诠释兴趣在于如何妥适地说清楚《论语》某些情境所表述的观点,以及辨析孔子之后的儒者各自在观点表述上的问题。这就涉及苏轼与他人在《论语》诠释上的差异问题。

(二)从苏轼与他人的《论语》诠释差异看

就与他人在《论语》诠释上的差异看,苏轼与适时学者的不同见地主要表现在两个方面,一是其与苏辙《论语拾遗》之别,二是辩孟的问题。

首先,以苏辙《论语拾遗》为例。《论语拾遗》是苏辙对《论语说》的“意有未安”而撰,两者之间存在前后的思想承继关系。例如,对“思无邪”之解释,苏辙“因其自然,而吾未尝思,未尝为,此所谓无思无为而思之正也”①,与苏轼的进路一致。又如,对《论语·里仁》“朝闻道,夕死可矣”的解释,苏轼与苏辙的共同关注是“未闻道者”,苏轼言“未闻道者,得丧之际,未尝不失其本心,而况死生乎”②,指出未闻道之人在面临危难之际,本心的放失终将影响其对困境处理的抉择;而苏辙则言“苟未闻道,虽多学而识之,至于生死之际,未有不自失也”③,表明从生命的各种危难甚至生死存亡的困境中,主体的价值抉择与行动,若没有正确的依循,未闻道者(本心之失)为了保护主体的生存,自然难以依“道”(道义/仁义)而行。可见,两苏兄弟在《论语》的某些观点上是一致的。

《论语拾遗》中还有三处苏辙对苏轼解经的批评,即“泰伯至德”“请讨陈恒”“子见南子及齐人归女乐”。以《论语·泰伯》“泰伯至德”为例,苏轼认为泰伯让国之所以为至德,在于其让自己“名实俱亡”以达到“乱不作”的效果,再比较宋宣公与穆公、鲁隐公与桓公之让,则是在让位的情境下失当的处置,因而导致乱起而有征战杀伐。苏辙不同意苏轼的说法,指出鲁国之祸起于宣公摄政,宋国之祸起于大臣公子挥与桓公好战,非让位导致,并引《左传》“大伯端委以治周礼,仲雍嗣之,断发文身”④之说,证明泰伯“断发文身”的行为不在于“示不可用”,泰伯奔荆蛮后,透过对当地文化的融入以及引导周文化的浸入,建立吴国,在此复制了周代的政治与文化制度,⑤由此可见泰伯的有所作为。

其次,以苏轼的辩孟为例。苏轼的某些论辩是对孟子文义的错误理解。例如,在对《论语·述而》“富而可求”的诠释上,将《孟子·尽心下》的“口之于味也……性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也……命也,有性焉,君子不谓命也”,理解成孟子以食色为性,食色因此成为可求而得者,由此君子只能用禁止的方式处理人性对食色的需求,又以仁义为命(命定之命)为不可求而得者,由此君子对仁义的追求反而成为一种强求。实际上,《孟子》此论与苏轼的仁义可求而富贵不可求的理解是一致的,孟子所言的口目耳鼻之于味色声臭是人之主体自然人性的需求,仁义礼智为命是天命之命而非命定之命。又如,对《论语·子路》“言必信,行必果,硜硜然小人哉”的解释,苏轼批评《孟子》“大人者,言不必信,行不必果”之说非“大人”,甚至特意忽视《孟子》后面“惟义所在”的重要原则。

更具特色的是,苏轼的有些辩论是就道德原则与实践上的不同而论。例如,第一,在《论语·颜渊》“子贡问政”篇,苏轼以孔子的“去食存信”(自古皆有死,民无信不立)反对孟子“礼食轻重”⑥之论,认为礼与信是绝对的道德原则,不可将其与食色等进行情境轻重的比较再进行抉择,主张礼、食之间“不复

① [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注:《三苏经解集校》下册,第 834 页。

② 同上,第 759 页。

③ 同上,第 835 页。

④ 杨伯峻编著:《春秋左传注》第 6 册,北京:中华书局,2016 年,第 1832 页。

⑤ 参见吴恩培:《句吴土著居民的文化特征和泰伯的“端委”以治》,《苏州大学学报》哲学社会科学版 2001 年第 3 期。

⑥ 取食之重者与礼之轻者而比之,奚翅食重?取色之重者与礼之轻者而比之,奚翅色重?往应之曰:“紾兄之臂而夺之食,则得食;不紾,则不得食,则将紾之乎?踰东家墙而搂其处子,则得妻;不搂,则不得妻,则将搂之乎?”(《孟子·告子下》)

较其轻重”[①]。而孟子以嫂溺援之以手论以权释礼，苏轼则认为嫂溺之援根本上也是礼的原则。“叔嫂不亲授，礼也，嫂溺而援之以手，亦礼也。何去取之有？”[②]在此，苏轼似乎认为礼或信等道德原则基本上在任何情境中都是可行的，因此对《孟子》就遭遇伦理困境而必须进行的权衡讨论是不赞同的。第二，在解释《论语·颜渊》“子为政，焉用杀”时，苏轼强调“君子终不以杀劝其君”，因此批评孟子：“孟子言：‘以生道杀民，虽死不怨杀者。’使后世暴君污吏皆曰：‘吾以生道杀之。’故孔子不忍言之。”[③]苏轼将“不劝杀”视为不可变更的道德原则，若原则可松动，就如同滑坡理论，终将导致规范性的失效与当权者掌握话语权后的任意为之。第三，在《论语·魏灵公》“颜渊问为邦”篇，苏轼透过“放郑声，远佞人”之说，批评《孟子·梁惠王下》中孟子对在上位者言“好世俗之乐、好色、好勇、好货”的无害。苏轼言：“使孟子为政，岂能存郑声而不去也哉。其曰‘今乐犹古乐’，特因王之所悦而入其言耳。”[④]对苏轼而言，孟子说服梁王的言说进路与治理上的操作方式破坏了根本原则。第四，在《论语·阳货》“唯上知与下愚不移”的诠释上，苏轼藉此发挥其人性论主张，且批评孟子“有见于性而离于善”。苏轼之论，显示出蜀学与其他宋明理学家在人性论此基本范畴的差异。

总之，从苏轼、苏辙兄弟《论语》诠释的异同来看，从“泰伯至德”之论，到“请讨陈恒”与“子见南子及齐人归女乐”，两人显现出的差异均是在儒学义理基础上，是对《论语》所载历史事件中各种失德事件之归因的思考，对人物行为背后的价值准则或各种行动所彰显的伦理意义等的不同见解。从苏轼的辩孟来看，排除义理上的理解问题，其大多的辩论实与前者类似，都是以儒家价值为共同信仰，但对各种伦理原则与道德规范是否允许则就不同情境而有所调整，就论述方式、实践手段与实际道德困境之间该如何思考而产生不同意见。因此，苏轼虽在人性论上与孟子有实际差异，但就文本内容而言，《论语》对人性论的讨论是缺乏的，苏轼的《论语》诠释重点也不在此，而是对《论语》所提供的大量历史情境中的儒家伦理原则与规范进行反思。

（三）小结：从主体价值抉择看苏轼的《论语》诠释

如前所述，在《论语说》中，苏轼的诠释是标准儒家式的，《论语说》没有特别突出地以《论语》的某一主旨或以某一主张为贯通，其方法论意识的特点，也没有呈现出一般学者所认为的苏轼对于儒释道三教合一在理论阐释上的关怀，或是对宋代儒学发展中蜀学与理学就人性论或形上学立场差异的太多辨析。释道呈现为一种“背景”，在某些诠释中被使用，儒与释道在此的关系或许可以“体/用”范畴比拟之，苏轼是以儒学意识为主体分析与接受道佛思想。[⑤]《论语说》中更多可见的，是一种苏轼以儒家为本位的知识分子形象所显现出的学术立场，所彰显的是对以儒家价值为核心所推导出的伦理原则与实际伦理情境判读的种种思索。苏轼的种种思索显示出其对当下生命遭遇的响应，此可再藉《论语》“吾未见刚者”与“刚毅木讷，近仁”两则论“刚”之解来看，今本《论语说》辑补之文本可呼应苏轼日后所撰之《刚说》。苏轼的主要立场是厘清所谓“好刚”实为“好仁”，临事的坚强不屈是要谨守不怠的，但亦因如此，其云“建中靖国之初，吾归自海南，见故人，问存没，追论平生所见刚者，或不幸死矣”[⑥]。坚守立场与原则不一定会有好的结果，如其自身与友人之经历，但苏轼更厌恶为保身去破坏原则而产生的“大刚则折”“宁忧其大刚而惧之以折”[⑦]此类避险存身的观点。最后，苏轼以儒家“折不折天也，非刚之罪也”[⑧]，从论命的外在客观限制解释“折”以明示“刚者必仁”之理。因此，苏轼生命情调的转折，或许即是在此儒家本位意志的坚守下，流离颠沛的生命实情所进行的自我疗愈与调整，但他在《论语》诠释中显现出

① ［宋］苏洵、苏轼、苏辙撰，舒大刚等校注：《三苏经解集校》下册，第783页。

② 同上，第783页。

③ 同上，第785页。

④ 同上，第797页。

⑤ 唐玲玲与周伟民的《苏轼思想研究》一书中，对苏轼以儒家为基础，进而对道家与佛教思想的汲取，有详尽论析，但本书出版时间较早，未以今所辑补之《论语说》为文本，不过就其已有文本的探讨，实可与《论语说》所辑补与展现的面貌直接对应。（参见唐玲玲、周伟民：《苏轼思想研究》，第235－265页。）

⑥ 张志烈、马德富、周裕锴主编：《苏轼全集校注》第11册文集2，第1056页。

⑦ ［宋］苏洵、苏轼、苏辙撰，舒大刚等校注：《三苏经解集校》下册，第762页。

⑧ 同上，第762页。

的对种种伦理原则与情境的解析兴趣,对主体价值抉择的根基何在之问题的省思,亦密切贴合于其生命实情之困境,显示出苏轼《论语》诠释的特色与视角。

朱熹将苏轼的解经归类为“文人之经”而非“儒者之经”,是以理学的立场将儒学进行区别,事实上苏轼的儒者形象是无法否定的。若回到朱熹的理学立场来分别检视朱熹与苏轼,正如吕欣《朱熹论苏轼之“文”》一文指出的,朱熹是立基于“文”之思想,对苏轼解经进行评述,在朱熹的立场上着重的是圣人之“文”所承载的圣人之“心”、圣人之“道”,是对孔孟为代表的“先王之道”的承继,而苏轼解经则多摒弃先儒注疏,展现出一种“矫枉过正,妄发臆断”的姿态;朱熹站在理学立场对苏轼之解经(文人之经)与理学之解经(儒者之经)做出区别,实则苏轼与朱熹在本质上对道的认知与对“文”的厘定是不同的。[①] 此文厘清了朱熹与苏轼在解经根基上的差异,也提到朱熹并非对苏轼进行全盘否定,只是在方法论的意识上,两者确实有别,因此面对经典的解释操作时,自然显现出差异,此种差异不在于否定苏轼的儒者形象,而是显现出朱熹与苏轼在问题意识与思路发展上的不同。就宋明儒学尤其是理学的相互辩证标准而言,以“是否合于孔孟原旨”为理论建构与辩论原则的理学型态,在苏轼身上相对淡薄。“尊孔”虽为苏轼《论语说》的准则,但如何理解《论语》中的各种价值、道德原则、实际情境,主体价值抉择以何为据,仍是需要探索的,因此《论语说》是“发孔氏之秘”而非“彰孔氏原旨”。

三、《论语说》的诠释特色对主体价值抉择的启发

苏轼在《论语说》中展现的儒者型态,如何与其他文献以及各种文艺作品中的道佛精神与境界连结呢?关于此问题,亦可延伸进入以儒家角色对主体价值抉择问题的讨论之中。儒与释道如何形成一种体/用的串联,根植于主体价值抉择与对生命实情中的困顿与意义问题之思索上?此可借杜保瑞在中国哲学真理观中的适用性与选择性两面向为进路试论之:在适用性面向所建构之“六爻架构”[②]之说,是对中国哲学各家各派理论体系进行适用范围之确立,且消解了三教辨证问题;在选择性面向,以儒家为最大公约数统摄各家各派,使得儒释道三教虽各成真理,但可为价值抉择的个别主体应用于生命历程中解决或抚慰其生命实境的种种遭遇与困顿。在苏轼身上,儒释道三教的合一,即展现出一个以儒家为最大公约数的基本立场,儒释道三教各有其真理,可完整为一人格主体的终极价值依据;若就人的社会性面向,以对于体制与社会制度的维护为思考,此以儒家为最大公约数,亦即以儒家为本位,进而随个人悟性与环境,发展出以儒家为主体结合各家的型态之用,也就是六爻架构的社会生态理论的实际效用,[③]此种效用在苏轼身上显明可见。因此,在传统文化的传承与发展上,若以儒家为核心价值是一个不变的准则,那么如何善用传统文化中的广泛资源,将其整合于一个以儒家为核心价值的主体身上,苏轼可成为供参照的范式。

然而,以儒家为终极价值,在价值观上固然可以稳固不移,但人生总有许多复杂的情境,有稳固的终极价值,不代表主体在实际的生活中,甚至面临道德的两难困境时,主体的价值抉择与行动就毫无困难。从《论语说》中许多文本所展现的讨论,可以见到各种以儒家价值为核心所推导出的伦理原则与实际伦理情境判读间的思索,兹举以下几例:

其一,在《论语·学而》“父在,观其志;父没,观其行;三年无改于父之道,可谓孝矣”的解释中,过往有此段主轴为“论孝”还是“观人”之争、有论志与孝的对象是父还是子之争,而苏轼的关注点在于“三年无改”的解释,其言“可改者不待三年”“君子之丧亲,常若见之。虽欲变之,而其道无由,是之谓无改父之道”[④]。苏轼不赞同“三年无改父之道”为不可变动的原则,对于传统(上一代)沿袭的规范(习俗),若

① 参见吕欣:《朱熹论苏轼之“文”》,《中华文化论坛》2021 年第 2 期。

② 中国哲学的各家各派其适用范围为何?在此问题上,杜保瑞提出“六爻架构”之论,将六爻视为一“社会生态理论”,所谓“生态”指的是不同的社会阶层,各阶层对应《周易》六爻,恰好有各自适用的中国哲学理论(墨儒庄老法佛)对应。(参见杜保瑞:《中国哲学的会通与运用》,山东:齐鲁书社,2020 年,第 45 - 49 页。)

③ 同上,第 229 - 233 页。

④ [宋]苏洵、苏轼、苏辙撰,舒大刚等校注:《三苏经解集校》下册,第 750 页。

没有更动的理由当然可“无改”，然若理由不足，此规范在现代已有不适宜之处，那么该改则改。朱熹对此论之解延续苏轼的思考且有进一步分析：

然又必能三年无改于父之道，乃见其孝。不然，则所行虽善，亦不得为孝矣……尹氏（尹焞）曰：“如其道，虽终身无改可也。如非其道，何待三年？然则三年无改者，孝子之心有所不忍故也。”①

东坡谓可改者不待三年。熹以为使父之道有不幸不可不即改者，亦当隐忍迁就，于义理之中，待事体渐正，而人不见其改之之迹，则虽不待三年，而谓之无改可也……东坡之语有所激而然，是亦有意也。事只有个可与不可而已，若大段有害处，自应即改何疑。恐不必言隐忍迁就，使人不见其改之之迹。”②

此便对我们面对传统中稳固的规范或原则，或许与今日之社会情境已有不契合之处时该如何是好的思考进行了讨论。在尊重传统与过往之道德规范（风俗习惯）的立场上，由这里“无改父之道”所谓的“孝”来言之，推迟修正过程是一种较适当的表现，显现的是一种不忍人之心，甚至在修正的手法与过程中使人“不见改之之迹”，也是一种“三年无改”的表现。当然，若所面对的过往的原则或规范在现代是有直接问题的，造成对人的桎梏，那么这种迁就或推迟是不必要的，也就回到了苏轼“可改者不待三年”的原则。

其二，再以《论语·微子》“殷有三仁焉”章与《论语·宪问》中召忽之死与管仲不死两则与人物事件有关之诠释为例。在《论语·微子》“殷有三仁焉”章的解释中，苏轼认为，或许有人对微子、箕子、比干三人面对同一困境其“居不相远，责宜若同”但各自却“去之、为奴、谏而死”有质疑，但三人实则“道一而已，君子之出处语默，所以不同者，其居异也”③。基于对各自位置与处世应有的方式的明确认知，而做出相应适宜的抉择与行动，亦导致不同的结果，而在价值根源上则是一致的“道一而已”，此“道一”或可藉朱熹“同出于至诚恻怛”④来理解。另外，对《论语·宪问》中召忽之死与管仲不死的理解，子路与子贡透过召忽质疑管仲不死为不仁，孔子则回以管仲仁之何在的解释，然而孔子之回应很容易导致读者相对地反以召忽为不仁（自经于沟渎而莫之知也）。苏轼在此主张管仲与召忽均为仁，只是“时有大小耳”，王若虚《滹南集》循着苏轼的诠释甚至提出“匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也”之说不是指召忽，而是“无名而徒死者”。⑤ 焦循针对《论语》以上两个情境有所分析：

孔子以管仲为仁，不取召忽之死，以为匹夫匹妇之谅，自经于沟渎而人莫之知。又云有杀身以成仁，死而成仁，则死为仁；死而不足以成仁，则不必以死为仁。仁不在死，亦不在不死，总全经而户证之可见也。三人之仁，非指去、奴、死为仁也。商纣时天下不安甚矣，而微、箕、比干皆能忧乱安民，故孔子叹之，谓商之末有忧乱安民者三人，而纣莫能用，而令其去，令其奴，令其死也。（《论语补疏》）⑥

可见，“杀身成仁”不该是不可更动的准则，以死明志首先要确认此“志”之真切与必要，因此，死或不死不是判断是否为仁之标准。放在殷有三仁的情境中，朱熹言的“至诚恻怛”之心，从焦循的视角延伸即是指三人能展现出“忧乱安民”之心以及相对应的行动，因而孔子称其为“仁”。

在以儒家为本位的价值立场上，苏轼或历代儒家解经之士，对《论语》中的各种道德原则与实际情境，在诠释上实则有各种歧异。在根基处，“仁”是《论语》以为核心价值的共同准则。但在不同情境下，如何厘定一个人的道德抉择与行动是“仁”抑或“不仁”？能真实的回应于当下之实情，而非死守一绝对原则与规范，是《论语说》对各种道德原则与实际情境的诠释所给予我们的示范。因此，在《论语说》中，面对《论语》文本所讨论的各种实际情境，在某些伦理原则上（如“信”“礼”“不劝杀”），苏轼认为没有更动的空间，或是说对此些原则的遵守不会有产生道德两难困境的可能；但更多的情况则展现为面对实际情境中的更细致的分疏性思考，这里隐约有某种对根源性的或相对较细节的特定的道德原则或社会规范的区别，即强或弱道德原则的排序。

经过上述讨论可知，《论语》作为儒家圣经，实则为一开放性文本，在以“仁”为本的基础上，不同时

① ［宋］朱熹：《论语集注》，《朱子全书》第6册，第72页。
② ［宋］朱熹：《延平李先生师弟子答问》，《朱子全书》第13册，第309－310页。
③ ［宋］苏洵、苏轼、苏辙撰，舒大刚等校注：《三苏经解集校》下册，第808页。
④ ［宋］朱熹：《论语集注》，《朱子全书》第6册，第227页。
⑤ ［宋］苏洵、苏轼、苏辙撰，舒大刚等校注：《三苏经解集校》下册，第794页。
⑥ 程树德撰，程俊英、蔡见元校：《论语集释》第4册，北京：中华书局，2018年，第1611－1612页。

代不同思想家所构筑的《论语》经解各有特色，且形成理论上的相互辨证，此种现象可用陈立胜借着讨论王阳明与陈确的《大学》辨正时所点出的几个观点为参考：其一，无论尊古、尊圣、尊经，实质上都是“尊道”；其二，解经说到底实为“解心”，因此，尊古、尊经、尊圣使任何言说保证了经典诠释的儒学性格，反身、尊心则保证了儒学经典诠释的生存性特质，以及儒学在诠释性的认信过程中的创新与活力。① 苏轼的《论语说》同样维持了儒学的本位性格，而“发孔氏之秘”的诠释方式，则显现为其对于各种道德原则与实际情境的详细思量，苏轼之论并非如朱熹所指认的不在圣人之心与圣人之道上，在“尊道”与“解心”的双向互动上，苏轼做出了别于理学的展现。

对现代人而言，儒释道三家虽有各自的真理系统，但均可为我们所用，而苏轼对于儒释道三家的整合则为我们做了示范，即如何以儒家为本位，在生命历程的需求中使用释道的思想协助我们经历生命的各种困境，得到精神的慰藉。另外，回到价值与道德息息相关的生命情境中，儒家的价值本位又绝对是必要的。苏轼对体制与制度的重视，对各种道德原则与实际情境的详细思考，都显现出在儒家视角上透过此角色与位置思考的必要性，以及对社会体制与制度的存在与稳定的肯定。但苏轼又绝对不认同将道德原则或规范强制化或僵化，当主体在实际情境中，如何思考伦理原则，进而引导主体进行抉择并展现出实际行动，这是在每个人实际人生历程中各自的真切地思索。回到经典的理解与诠释上，经典也就因此保持了其开放性。经典带给我们的不是死板的教条，而是鲜活的可供思辨的观点。维持经典诠释的创新与活力，才是推进所谓的“传统”经典于“现代”世界持续发展的动力。

四、结　论

苏轼的《论语说》在经典诠释的面向，就方法论意识的探寻而言，可说不是一个具有鲜明诠释方法与操作进路的文本，其并未特意地彰显《论语》中的某个概念，或以明确的主张贯通其中。一般所谓苏轼思想的焦点如人性论或三教合一的特点，在《论语说》中多半是论述内容的“背景”而非重心，但不能因此认为《论语说》没有自身特点。检视《论语说》文本，可发现一个以儒家精神为内核为本位的苏轼，此面向正可与受佛道影响深刻而表现于文艺作品的苏轼相应。以苏轼的《论语》诠释为基础，对比历代各家诠释，亦显现出苏轼对《论语》中的道德情境与相应的伦理抉择的多面向思考，此些论述显示出《论语》文本提供的道德原则与规范，以及历史中的实际情境，其目的不能也不在于提供道德实践上的标准答案，而是一方面标举出以儒家做为人之主体价值抉择根源的坚定意志，另一方面显现主体于真实的伦理情境中，该如何进行价值抉择的复杂性，此种解析兴趣亦可说是回应于苏轼自身生命情境而显现出的特色与视角。

延伸此思考，若将儒家伦理放置在德性论的立场上，其本身所着重的本来就不在如功利主义或义务论般对道德原则或规范的树立，其所关注的是行为者本身的品格（德性）。回到《论语》文本，亦有对不同德性间的紧张关系的描述。例如，《论语・阳货》曰：“君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”《论语・泰伯》曰：“恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”这说明在不同德性间的紧张关系的处理上，不该产生固定与僵化的标准，因此确实难以建立不变的伦理规范。然这更显示出在各种德性间，主体对应之而产生的道德原则与行动，必然有某些取舍标准。在儒家的价值体系中，仁、义、礼作为强原则，具有根源性与基础，而不同的德性或伦理原则、规范，则必须在个人的生命情调属性与实际的伦理情境中被审慎考虑与实践，譬如苏轼在解《论语》中对“刚”与“不劝杀”的坚持。当行为主体在伦理情境中进行抉择时，无论从德性的品格层面，还是从道德原则、规范层面，都不免产生出两难困境，在亦趋复杂的现代社会中更是如此。因此，如何引导主体回到儒家精神内核，建构主体核心价值，且透过历代各种诠释文本，透显出主体价值抉择的复杂面向，引导与锻炼主体在价值抉择中的思辨能力，是透过苏轼《论语说》的经典诠释给予我们的反思。

（责任编辑　于　是）

① 参见陈立胜：《宋明儒学中的“身体”与“诠释”之维》，北京：商务印书馆，2019 年，第 274 – 279 页。

“顺”与“因循”
——早期政治思想中关于秩序建构的张力缩影

贺敢硕

【摘要】“顺”与“因循”两个概念以其相似的语文含义与迥异的语境背景,在早期思想脉络中形成特殊的张力,凸显了政治秩序之崩坏与重塑的尝试过程。“顺”在多种语文线索、人文动机和思想层面中都是礼仪系统表述的环节之一,“因循”则在近似的语文含义里体现了不同于前者、却大体能够与之相应的观念形态,提示了“自然”观念沿着礼崩乐坏的思想脉络而呈现自身的多条理论路径。

【关键词】顺;因循;威仪;自然;无为
中图分类号:B22　**文献标识码**:A　**文章编号**:1000－7660(2024)06－0151－10

作者简介:贺敢硕,(北京 100048)首都师范大学政法学院讲师。
基金项目:国家社会科学基金项目“先秦哲学中的状态描述研究”(24CZX014)

一、引　言

作为理解、诠释先秦哲学的基本背景和重要线索,以礼坏乐崩为引火索的周秦之变的过程汇聚、浓缩了多种思想脉络与哲学视野,这让诸子哲学中许多共通的问题意识或思想形态,都蕴含着因思想环境变化而形成的张力。因此,勾沉这一趋势的各种思想缩影或观念细节,对以整体视野衡量先秦哲学具有重要意义。表现在语文或概念上,即字词含义因其语境影响而发生叠置、迁替或转化。

其中,“顺”是一个传统哲学史中似乎并非相当重要,甚至常遭到忽视,却在早期思想史占据一席之地的语词。阮元通过对《孝经》和《春秋》的阅读,指出“‘顺’之时义大矣哉,何后人置之不讲也”,又称“‘顺’字为圣经最要之字”①,确实有一定道理。大体上说,“顺”的观念在早期思想中发挥的理论作用大多与德礼结构的状态维系和效用表达有关。在文献中,“顺”甚至会作为一项德目而与“仁”“义”等概念相并置,如《山海经·海内经》曰“凤鸟首文曰德,翼文曰顺,膺文曰仁,背文曰义”。这说明“顺”的观念与早期德礼思想的表达存在密切关系,如《逸周书·常训解》以“顺”为“九德”之一,《周语》云“敬王命,顺之道也;成礼义,德之则也”,又称“顺而德建”。甚至语文上也能找到一些直接或间接的线索,《说文》曰“顺,理也”,朱骏声因其从页部说“本训谓人面文理之顺”,略显迂曲,《释名》以声训言“顺,循也,循其理也”,或更接近《说文》意旨。以“循”释“顺”常见于故训②,《说文》又谓“循,行顺也”,二字有互训现象;郑玄认为“古文顺为循”(《仪礼·大射》注),以二字为古今字,“循”字的古字形“ ”又与

① [清]阮元撰、邓经元点校:《揅经室集》上册,北京:中华书局,1993 年,第 26、29 页。
② 参见宗福邦、陈世铙、萧海波主编:《故训汇纂》,北京:商务印书馆,2003 年,第 2491 页。或以为同源字,参见刘钧杰:《同源字典补》,北京:商务印书馆,1999 年,第 183 页。

“德”字有密切关系。[①] 因此,“顺”在礼仪语境里蕴含的丰富线索还有待进一步发掘。

更复杂的脉络还折射在诸子对“顺”的进一步诠释中,倘若认为“顺”是构成德礼系统的诸种话语形式之一,那么这一话语在诸子哲学之后的整体理论指向,相较其在德礼语境中的思想形态产生了较大变化,然而仅从语文内容来看,其含义却未出现巨大差异,这就形成一种张力。这种出现在语词含义和理论语境里的变化,需要被看作早期哲学突破这一重大问题的缩影。换言之,对这类问题的分析,关涉到诸子哲学如何为礼坏乐崩的社会状况提出重新建构秩序的良方。但这种语文、语义与思想语境相互叠置变化的模糊性,又增强了讨论的困难。仅从用例统计的角度出发,在相似的语义表述中,前诸子时期常称“顺”,诸子书中则多用“因”“循”“因循”,故我们姑且将这种思想张力标记为“顺”与“因循”的差异。

二、顺:德礼之秩序

倘若从定义的角度来思考,礼仪系统里“顺”的含义应当和“次序”这一意旨最为接近,如《尔雅》称“顺,叙也”。《左传》有一些更具体的呈现,如“吾见新鬼大,故鬼小,先大后小,顺也”(文公二年)、“事长则顺”(文公六年)、“夫夫妇妇所谓顺也”(昭公元年)等。《国语·周语上》载樊仲山父谏语曰“夫下事上,少事长,所以为顺也”,是由于宣王欲越过鲁侯的长子括而立其弟懿公,扰乱了继位的宗法原则,故有“不顺必犯”之警告[②]。《逸周书·度训解》亦曰:“正中外以成命,正上下以顺政。”可见,“顺”所提示的次序意味着在礼仪结构里发挥效用的正当秩序。《左传》曰:

且夫贱妨贵,少陵长,远间亲,新间旧,小加大,淫破义,所谓六逆也。君义,臣行,父慈,子孝,兄爱,弟敬,所谓六顺也。去顺效逆,所以速祸也。(隐公三年)

物有服章,贵有常尊,贱有等威,礼不逆矣,德立刑行,政成事时,典从礼顺。(宣公十二年)

大体上说,“顺”指向包含仪节、服制、时令、长幼、贵贱等内容的阶次或次序,同时赅括了诸种人伦关系的合理节度,或者说它代表一种理想的礼仪状态,故而近似于“礼”的代名,引文言“典从礼顺”已可管窥。又如《左传·文公二年》载夏父弗忌言“明顺,礼也”,君子继而称“礼无不顺”;《礼运》篇中直以“大顺”一辞形容上下和同、安乐无忧的理想秩序:

四体既正,肤革充盈,人之肥也。父子笃,兄弟睦,夫妇和,家之肥也。大臣法,小臣廉,官职相序,君臣相正,国之肥也。天子以德为车、以乐为御,诸侯以礼相与,大夫以法相序,士以信相考,百姓以睦相守,天下之肥也。是谓大顺。大顺者,所以养生送死、事鬼神之常也。

因此,“顺”以其“次序”的含义投射了某种价值标尺,导向某种对合乎礼仪世界规则的状态的形容。从《礼运》的叙述可知,“顺”可蕴涵生理状况、家庭伦常、社会生活与君臣关系等多种维度,体现了“礼”在古代思想世界中无所不包的观念余波,而“顺”的观念涵盖的思想作用在文献里也是多元的。

作为礼仪之构成部分的“顺”在理论诠释里绝非仅表现为僵死的制度,而是呈现为一种实践或“参与”,即加入德礼社会之中而成为其一部分。在此意义上,“顺”的观念首先显示为“遵循”乃至“效法”,这一含义的“对象”就是理想的礼仪典范,即礼仪之次序。因此,“顺”不仅表现为具体的、静态的制度仪则,也被表达成某种符契于“德”的实践,即“顺德之行”:

温温恭人,维德之基。其维哲人,告之话言,顺德之行。(《大雅·抑》)

昭文章,明贵贱,辨等列,顺少长,习威仪也。(《左传·隐公五年》)

服物昭庸,采饰显明,文章比象,周旋序顺,容貌有崇,威仪有则。五味实气,五色精心,五声昭德,五义纪宜,饮食可飨,和同可观,财用可嘉,则顺而德建。(《国语·周语中》)

---

① 参见郑开:《德礼之间——前诸子时期的思想史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009 年,第 49 – 53 页。在早期字形中“顺”字有从心符、有从行符,其字形演变的规律与“德”字非常相似,其中原因仍有待考察分析。

② 韦昭于此注曰“不顺,立少也。犯,鲁必犯王命而不从也”,其后则有“鲁侯归而卒,及鲁人杀懿公,而立伯御,三十二年春,宣王伐鲁,立孝公”事,《周语》以为“诸侯从是而不睦”之始。

所谓“顺德之行”不仅描述对“德行”的习法，也是“德行”之表达自身的方式，或者说“顺”的遵循效仿本就属于“德行”的内在要求，需要注意引文显示了“顺”与“威仪”的关系，笼统地说，“文章”“服物”“周旋”“容貌”都可视为广义的“威仪”，在文献里“威仪”的含义也与“德”相近，均可视为安定邦国的礼仪需要与实践素质。① 而《左传·襄公三十一年》记载北宫文子讲论“威仪”的段落，堪称早期思想对“威仪”观念最全面的理论阐发：

有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家，顺是以下皆如是，是以上下能相固也。《卫诗》曰：“威仪棣棣，不可选也”，言君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小，皆有威仪也……《诗》云：“不识不知，顺帝之则”，言则而象之也。

“皆有威仪”的君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小等礼仪关系，依据前文的分析恰属于可被概括为“顺”的阶次秩序，而“有仪而可象”“则而象之”则提示了“顺”作为一种效法之实践的内在精神。曹建墩认为，“威仪乃是先秦贵族所展现出的可以为百姓效法的容止、仪法等，其实质是以礼来规范人的身体，使其周旋揖让、盘桓辟退、登降上下等行为皆合乎礼节”②，大体是成立的。重要的是，“顺”与“威仪”在观念特征与文献用例共同呈现出一种双重性，即它们既表现为合乎准则、规矩的行为，也表现为准则、规矩本身。引文用以论证“则而象之”的《大雅·皇矣》句常见于诸子书引用，《墨子·天志下》视其为文王以“天志”为法的证据，儒家文献的引用则往往更注重“德行”的展示以及对前者的尊崇与效法。③ 换言之，礼仪明德的展示性（“威仪”）乃是“顺”作为效法含义（“则”）的观念前提。

因此，“顺”的观念结构至少包含了理想秩序本身、对秩序的展示，以及该秩序的可观看性、可效法性这几个环节。其中“次序”和“遵循”两项内容已包含于“顺”的语文含义，而作为规范准则在德礼语境里得到展示而被观看这一实践形态尽管常被忽视，却也在文献里留下不少痕迹。例如，《国语·晋语八》曰“宣其德行，顺其宪则，使越于诸侯”，即“顺”的观念呈现为宣扬、外显的展示；《尔雅》里存有“顺，陈也”的训诂，王引之曰“古者谓陈为顺”④；《鲁颂·泮水》曰“顺彼长道，屈此群丑”，故训多以“顺”作“从”，将“长道”视为实在的远径（郑笺），唯马瑞辰据《尔雅》文认为“长道犹言大道……凡仪礼言南顺，即南陈也。‘顺彼长道’即陈彼长道，谓陈大道于泮宫之中”⑤，极有启发，即“屈此群丑”语本就表达一种以“德行”为表达的征服力量。所以，“顺”常见于发令行政的语境中，如《论语·颜渊》曰“名不正则言不顺，言不顺则事不成”，《国语·周语上》载仲山甫云“不顺必犯，犯王命必诛，出令不可不顺也。令之不行，政之不立，行而不顺，民将弃上”。“正”和“顺”均旨在提示对礼仪范型的展示，和以效法前者作为实践方案的整体理想秩序的建立。《晏子春秋》载晏婴言“君正臣从谓之顺”，《论语》不断强调“子帅以正，孰敢不正”（《颜渊》）、“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”（《子路》），都具有建立一种价值状态的目的，其背后的理论实质就是以“顺”治国的逻辑，即把表现为貌态动作或服色礼器的德礼或“威仪”之状态作为效法的典范，这就是所谓的“顺而德建”。《大雅·皇矣》诗又以文王作为可足为“顺”的德行仪范⑥：“维此王季，帝度其心，貊其德音，其德克明。克明克类，克长克君。王此大邦，克顺克比。比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孙子。”“比于文王”近似言“顺”，旧注曰“择善而从曰比”，朱熹解为“上下相亲”，皆指亲近效从、以之为法的意思。“其德克明”句则可视为对“明德”的称颂，故训“照临

① 罗新慧：《周代威仪辨析》，《北京师范大学学报》社会科学版 2017 年第 6 期。

② 曹建墩：《先秦礼制探赜》，天津：天津人民出版社，2010 年，第 227－228 页。

③ 例如，《荀子·修身》曰：“夫师，以身为正仪，而贵自安者也。《诗》云：不识不知，顺帝之则。此之谓也。”《韩诗外传》卷 4 曰：“言中伦，行中理，天下顺矣。《诗》曰：不识不知，顺帝之则”。《新书·君道》曰：“‘弗识弗知，顺帝之则。’言士民说其德义，则效而象之也。”

④ ［清］王引之撰，虞万里编，虞思徵、马涛、徐炜君校：《经义述闻》第 4 册，上海：上海古籍出版社，2017 年，第 1571 页。

⑤ 马瑞辰：《毛诗传笺通释》下册，北京：中华书局，1989 年，第 1134 页。

⑥ 《小序》曰：“《皇矣》，美周也。天监代殷莫若周，周世世修德莫若文王。”

四方曰明”(《左传·昭公二十八年》)体现了光明话语的展示效用①,而且“克明”“克类”“克顺”“克比”“克长”“克君”等辞例在礼仪语境中皆具有连续性:

度之天神,则非祥也。比之地物,则非义也。类之民则,则非仁也。方之时动,则非顺也。咨之前训,则非正也。观之诗书,与民之宪言,则皆亡王之为也。上下议之,无所比度,王其图之!(《国语·周语下》)

韦昭注曰“类,亦象也”,比较北宫文子“则而象之”语,能知“比类”意义近似“顺”的效法,其对象包含天地时序、鬼神物则与诗书典训等方面,它们共同构成对德礼秩序的表达与论证。②《仪礼》载祝词称“弃尔幼志,顺尔成德”(《士冠礼》),又称“吾子顺先典,贶某重礼,某不敢辞”(《士昏礼》),遵循“顺”的原则意味着从童蒙进入“成人”的社会,而后者在德礼世界中是由一系列礼仪次序与德行要求所构筑的。因此,“顺”的语境里经常包含有一种“敬慎”的态度,如《国语·周语上》谓“敬王命,顺之道也;成礼义,德之则也”,《逸周书·度训解》亦曰“敬微而顺分,分次以知和”,甚至“顺”“慎”二字在文献中本就具有隐约的语文关系。③

以上考释分析大略揭示了“顺”的主要思想形态,接着探究一些理论细节。早期文献里“顺”最常见的应用语境之一便是“顺时”,前引“方之时动,则非顺也”句可略见其与时令秩序的关系。《礼记·乐记》言“夫古者,天地顺而四时当”,《荀子·王制》屡称“以时顺修”,都是“顺时”语例的明证。又有:

民生厚而德正,用利而事节,时顺而物成,上下和睦,周旋不逆,求无不具,各知其极。(《左传·成公十六年》)

古者太史顺时覛土,阳瘅愤盈,土气震发,农祥晨正。(《国语·周语上》)

度于天地而顺于时动,和于民神而仪于物则,故高朗令终,显融昭明,命姓受氏,而附之以令名。(《国语·周语下》)

凡举大事,毋逆大数,必顺其时,慎因其类。(《礼记·月令》)

昔先王之制礼也,因其财物而致其义焉尔,故作大事必顺天时。(《礼记·礼器》)

成王问政于尹逸曰:“吾何德之行而民亲其上?”对曰:“使之以时而敬顺之,忠而爱之,布令信而不食言。”(《说苑·政理》)

天下之君发号施令,必顺于四时。四时不正,则阴阳不调,寒暑失常。(《越绝书·外传枕中》)

所谓“顺时”辞例提示的是以“时”标记的节律次序,它在思想形态上接近言说某种“自然法”。④“时”字故训常作“四时”(《说文》),但在礼仪语境里更准确地说其应指“四时之序”(《国语·周语下》)。⑤ 引文体现的对年岁节律的把控现象,或许和先民对农时的敏感相关⑥,更重要的是这些秩序性、节律性的制度语境酝酿滋长了完整的德礼政治体系,演变为其中的一个思想环节,故《左传·成公十六年》载申叔时称“礼以顺时”,《礼记·礼器》也云“礼,时为大,顺次之”。学者指出“在古代思想中,时、历都带有天命、天政的涵义”⑦,换言之,自然世界的天时被礼仪话语秩序化而成为治政标尺的一部分。此类辞例常见于故书,如《国语·周语上》载祭公言“时序其德,纂修其绪,修其训典”,马王堆帛书《二三子问》曰“德,与天道始,必顺五行,其孙贵而宗不崩”⑧,《墨子·非攻》则曰“还至乎商王纣,天不序其

① “其德靡悔”句,郑笺曰“无有所悔”,犹有不谛。马瑞辰指出“悔”当读若“晦”,与“明”恰相对,可作一读。(参见马瑞辰:《毛诗传笺通释》下册,第 847 – 848 页。)

② 《周语》又载叔向解释《大雅·既醉》“其类维何?室家之壸。君子万年,永锡祚胤”句曰:“类也者,不忝前哲之谓也。壸也者,广裕民人之谓也。万年也者,令闻不忘之谓也。胤也者,子孙蕃育之谓也。单子朝夕不忘成王之德,可谓不忝前哲矣。”所谓“不忝前哲”即效法而与之亲比之意。

③ 《大雅·下武》曰“媚兹一人,应侯顺德”,《正义》言“定本作慎德”。古“慎”“顺”二字常通用,值得注意。

④ 王启发:《礼学思想体系探源》,郑州:中州古籍出版社,2005 年,第 84 – 89、163 – 165 页。

⑤ 司马谈《论六家要旨》曰:“夫春生夏长,秋收冬藏,此天道之大经也,弗顺则无以为天下纲纪。”

⑥ 参见王利华:《〈月令〉中的自然节律与社会节奏》,《中国社会科学》2014 年第 2 期。卜辞中常见的“足雨”一词可能当读作“时雨”,即合农时规律的降雨。(参见陈梦家:《殷墟卜辞综述》,北京:中华书局,1988 年,第 524 – 525 页。)

⑦ 郭静云:《郭店楚简〈太一〉四时与四季概念》,《文史哲》2009 年第 5 期,第 21 页。

⑧ 宽式释文参见裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(叁)》,北京:中华书局,2014 年,第 47 页。

德,祀用失时”,“失时”不仅指《月令》等文献体现的农事的失误,也意味着构成礼仪治理的邦国秩序和子孙承嗣出现被彻底扰乱的危险,从而在观念上丧失“天”的庇佑,即失去“命姓受氏”的正当性。即是说,“顺时”观念是德礼系统得以正常运转的环节之一。

除了“顺时”体现的时间性以外,“顺”的观念还作用在政治空间中。这项作用首先可从“顺”“巡”二字的语文关联里加以管窥,“顺”“巡”均以“川”为声符,古音相近,在文献多见通用:例如《礼记·月令》“顺彼远方”句在《吕览》里便写作“巡彼远方”;战国的《行气铭》曰“巡则生,逆则死”,“巡”当读为“顺”;效卣彝铭曰“公易厥 子效王休贝廿朋”,郭沫若认为“乃巡之古文,从步川声,此假为顺”①,等等。这些现象存在古文假借的因素,但仍有许多不可忽视的线索,尤其在“顺彼远方”的语境中,对照前引《晋语八》“宣其德行,顺其宪则”后又言“诸侯亲之,戎狄怀之,以正晋国”,而《左传·昭公二十八年》释《大雅·皇矣》“克顺”语曰“慈和遍服曰顺”,可知怀归远人的社会观念和政治策略在“顺”的思想中占据重要位置。传说中的周制“巡狩”或可以作为衡量“顺彼远方”表述的制度基础,它一方面具有语文上的相关性,一方面又以“德义”作为其精神推动力量。②《尚书大传》云“巡犹循也”,《白虎通》《风俗通》所述近似;彝铭中屡见“遹省”“遹征”辞例,大略指某种军事管辖或政治统御的展示,相对于暴力的征伐它更具有怀柔和理性的层面③,而《尔雅》释曰“遹,循也”,折射了疆域语境下的“顺服”意味。经籍“五年一巡守”(《礼记·王制》)的描述也体现“顺时”的节律。《左传·庄公二十三年》载曹刿曰:

夫礼,所以整民也。故会以训上下之则,制财用之节,朝以正班爵之义,帅长幼之序,征伐以讨其不然。诸侯有王,王有巡守,以大习之,非是,君不举矣,君举必书,书而不法,后嗣何观。

引文体现了思想观念、政治制度、物质文化几个维度在礼仪语境内的统一性,其中“训上下之则,制财用之节”“正班爵之义,帅长幼之序”皆可视为对“顺”之秩序的描绘,“巡守”乃至“征伐”则以具体的军事宣示保障了该秩序的持续运作,确切说,“巡守”既是对政治权力和礼仪社会的维护、强化,也是对这一秩序之“顺”的状态本身的展示,如《左传》言“天子非展义不巡守”(庄公二十七年)。“顺”与“巡”在语文上的相近不仅是偶然现象,其中有更多可资发掘的人文动机,即它们具有观念和理论形态上的相契;甚至“巡守”对作为数度序列的“顺”也具有完善的功用,如郑玄言“协正四时之月数及日名,备有失误。其节气晦朔,恐诸侯有不同,故因巡狩而合正之”。(《史记集解》引)

从制度视野出发,“顺”的观念在“威仪”语境内还具有其他表现,这些内容也以不同的语文形态表现出来。例如《大雅·抑》曰:“无竞维人,四方其训之。有觉德行,四国顺之。讦谟定命,远犹辰告。敬慎威仪,维民之则。”诗句反映了“顺”与“训”的语文关系④,段玉裁谓“说教者说释而教之,必顺其理,引申之凡顺皆曰训”,有得于二者之关联。其中“训”一般被理解为某种用于课命群臣、镇抚诸侯的“文体”⑤,因此有时也书作“驯”。“训”的含义比较广泛,大体上说,它一方面指对行为方式的教导,另一方面指一些既有制度或典籍本身⑥。事实上,这两种含义能够互相解释,即所“训”的内容往往即“训”本身,叶修成说这是“在行为方式之‘训’与典籍之‘训’之间形成了一种循环”⑦,良有以也。作为古代文

① 郭沫若:《两周金文辞大系图录考释》,《郭沫若全集·考古编》第8卷,北京:科学出版社,2016年,第221页。

② 赵伯雄:《周代国家形态研究》,长沙:湖南教育出版社,1990年,第134-146页。

③ 郑开:《德礼之间——前诸子时期的思想史》,第136-140页。

④ 二者文献内常见假借现象,如《左传·哀公二十六年》引此诗正作“四方其顺之”,马瑞辰认为“毛诗作训,特与下‘四国顺之’变文,以为韵耳”,可备一说。(马瑞辰:《毛诗传笺通释》,第947页。)

⑤ 《左传》载有《夏训》(襄公四年),《国语》载有《训典》《训语》,《逸周书》序纪有《度训》《命训》《常训》等篇目,清华简有所谓《保训》,皆相仿佛,但其文体意义或理论意义也存在一些变化。例如《国语》所引《训语》的故事其实比较可疑,似乎偏离了“训”的常见体裁,而更接近于一种“语”。但是,故事本身仍然是具有训诫、规训的意味,或许代表一种文体的过渡阶段。(参见俞志慧:《古“语”有之——先秦思想的一种背景与资源》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第5-7页;叶修成:《西周礼制与〈尚书〉文体研究》,北京:中国社会科学出版社,2016年,第107-108页。)

⑥ 参见叶修成:《西周礼制与〈尚书〉文体研究》,第105-106页。于雪棠将其理解为某种“对知识的传授或解说”。但这些“知识”实质上都是一些“古训”,即一些传承谱系上既有的、用以训诫的内容。(参见于雪棠:《先秦两汉文体研究》,北京:北京师范大学出版社,2012年,第84-93页。)

⑦ 叶修成:《西周礼制与〈尚书〉文体研究》,第105页。

本观念的“训”关联于“顺”的理论意义在于它自身就是对规范的保障,这种保障一方面通过展示的形式维系国政运作,如《晋语》屡称“明训”;另一方面,“训”也通过历史沉淀而作为思想载体在礼仪语境里不断流传,最终固定为衡量礼仪行动之标尺的一部分,即转化为“古训”“前训”:

古训是式,威仪是力,天子是若,明命使赋。(《大雅·烝民》)

烈文辟公,锡兹祉福。惠我无疆,子孙保之。无封靡于尔邦,维王其崇之。念兹戎功,继序其皇之。无竞维人,四方其训之。不显维德,百辟其刑之。于乎前王不忘。(《周颂·烈文》)

其中“古训是式”意味着“古训”应作为仪范而成为礼仪系统中顺循的标准,“若”故训多作“顺”(毛传),言天子当以“古训”“威仪”构成的典范话语为法而敷布使民。郑笺释“古训”为“先王之遗典”,《国语·晋语八》曰“吾闻国家有大事,必顺于典刑,而访谘于耆老,而后行之”,《周书·酒诰》亦称“聪听祖考之遗训”,均可参照。总之,仪范和古训既构成礼仪的展示性,也成为“顺”之效法行为的德行基础,即所谓“帅型祖考”的整体话语。① 《烈文》曰“惠我无疆,子孙保之”“于乎前王不忘”以及彝铭常见的“子子孙孙永保用之”语,就是在历史洪流中对血缘谱系之确定性的维系,而“继序其皇之”“四方其训之”“百辟其刑之”数句的并举,恰好说明了“顺”的观念作为礼仪次序和政治实践的多种形式,譬如《左传·哀公六年》亦谓“从君之命,顺也,立君之子,亦顺也,二顺不可失也”。“顺”的几个理论侧面都是彼此相互连续且统一贯通的,它们共同构成了对德礼世界之和谐秩序的表达。

三、因循:自然之开显

从语文表达、甚至理论表达的层面来看,我们都很难对“因”与“顺”二者作出截然区分,如《礼记·月令》云“必顺其时,慎因其类”,《礼记·礼器》云“昔先王之制礼也,因其财物而致其义焉尔。故作大事,必顺天时,为朝夕必放于日月,为高必因丘陵,为下必因川泽”,《国语·越语下》云“因阴阳之恒,顺天地之常”等语例里似乎仅具有修辞的区别(比如对“顺时”这一搭配的重视),而王弼解释《老子》时所说的“顺自然而行”“因物自然”基本也是同一意思,更不用提“因”“循”“顺”三者之间常出现互训现象。这意味着从语文学出发虽能为“顺”的观念和“因循”之说的理论联系提供依据,但却无法单纯以语文含义作为衡量其变化的尺度,而是必须观察围绕在不同观念的周边背后展开的理论语境和哲学阐释。

沿着“顺”的思想意旨的转变予以探寻理应是更具有说服力的路径。诸子著作中“顺”的思想内涵似乎相比早期文本未发生什么变化,其言“顺礼义”“顺天理”等常辞皆符合效顺德礼之旨。但在不少文本中也能看到其理论指向的微妙扭转②:

常知稽式,是谓玄德。玄德深矣,远矣,与物反矣,然后乃至大顺。(《老子·六十五章》)

且夫得者时也,失者顺也,安时而处顺,哀乐不能入也。(《庄子·大宗师》)

汝游心于淡,合气于漠,顺物自然,而无容私焉,而天下治矣。(《庄子·应帝王》)

无所甚亲,无所甚疏,抱德炀和,以顺天下③,此谓真人。于蚁弃知,于鱼得计,于羊弃意。以目视目,以耳听耳,以心复心,若然者,其平也绳,其变也循。(《庄子·徐无鬼》)

如果我们之前的分析可以认为“顺”乃是“威仪”、亦即“明德”的一部分,《老子》中和“玄德”对应的“大顺”就意图以“顺”的话语叙述出一些不同往常的内容,“深矣,远矣”旨在提示某种不可见、非展示

① 罗新慧:《“帅型祖考”和“内得于己”——周代“德”观念的演化》,《历史研究》2016 年第 3 期。

② 《左传·宣公四年》载郑子良曰“以贤则去疾不足,以顺则公子坚长”,似乎已经能发现一些微妙的差异。

③ 此处“以顺天下”句,敦煌本作“以顺天”,《文子·九守》《淮南子·精神》均作“抱德炀和,以顺于天”,故钟泰认为不当有“下”字,蒋门马则认为“此处‘下’字不当无,否则无以见圣人参赞天地化育之功”。今以《徐无鬼》前后文有“神人恶众至,众至则不比,不比则不利”语,姑从原文。(钟泰:《庄子发微》,上海:上海古籍出版社,2002 年,第 587 页;蒋门马:《庄子汇校考订》下册,成都:巴蜀书社,2019 年,第 300 页。)

的特性,消弭赋予“物”以礼仪秩序的欲望[①]。事实上,以“玄德”陈述的“大顺”意味着“权力主动放弃了按照自己的意志主宰世界的冲动,取而代之的则是万物如其所是般的呈现”[②],即《应帝王》所谓“顺物自然”。《大宗师》的论述重现了“顺时”的辞例组合,只不过它们的含义共同发生了变化,丧失了原有秩序节律的必然性,而指向了机遇运命的偶然。换言之,“安时处顺”语不再在礼仪背景里发挥作用,而是导向对变幻世界中保存某种内在状态的工夫的描绘。《徐无鬼》的“抱德炀和”语钟泰释为“不复彰显于外”[③],确有所得;“以目视目,以耳听耳,以心复心”均体现某种朝向内在的自反性,林希逸解云“真人之心与其耳目皆与人同,但无心以用之”[④],是用心性学的思考进行了统摄诠释。

大体上,我们可从这些用例中归纳出一些相似的理论意图,它们整体地反映了一种思想形式的变化,这种变化同样影响到对经典的理解。例如前引《大雅·皇矣》诗的“帝谓文王,予怀明德。不大声以色,不长夏以革,不识不知,顺帝之则”,在《荀子》《春秋繁露》《韩诗外传》《新书》等文献的解释里还保存着以“威仪”训顺万物的读解方向,郑笺却已认为“此言天之道尚诚实,贵性自然”,《中庸》亦认为其指“声色之于以化民,末也”,而以“上天之载,无声无臭”为至高状态。《中庸》彼处又言“不见而章,不动而变,无为而成”“君子之道,暗然而日章”,可以发现至少部分展示性的读解方向受到了挑战。另外,《吕氏春秋·本生》曰“不言而信,不谋而当,不虑而得”,《淮南子·原道》曰“圣人不以人滑天,不以欲乱情,不谋而当,不言而信,不虑而得,不为而成”,《修务》曰“性命可说,不待学问而合于道者,尧、舜、文王也”,此三句高诱均征引“不识不知,顺帝之则”句作解,屈万里谓其意旨为“言不必过多谋虑,但顺上帝之法则而已”[⑤],略透露出“无为”的意味,而马瑞辰又据《修务》文意认为其“正谓生而知之”[⑥],则将理论重心转向了性命论的维度。于是,“顺”作为一种人格质素或实践方式的德礼语境与展示背景在上引诸文例中被消解了,或者说“顺”的涵义里呈现的“效法”之“对象”从礼仪秩序转化为某种“顺物自然”的理论形态,亦即作为事物之原始本初、自己而然的“自然”维度从德礼的系统规划中挣脱、开显出来。

标记为“因循”的思考方式与“顺”的张力就体现在“自然”思想的凸显上。故具有道家思想色彩的文本往往呈现出对特殊之“顺”的更明晰的发挥。《吕氏春秋·顺说》篇首称“善说者”乃是“因人之力以自为力,因其来而与来,因其往而与往,不设形象”,可视为以“不设形象”的“因”对“顺”的重释。黄老帛书有《顺道》篇,曰:

黄帝问力黑曰:“大庭氏之有天下也,不辨阴阳,不数日月,不识四时,而天开以时,地成以财。其为之若何?”

力黑曰:“大庭之有天下也,安徐正静,柔节先定。晁湿恭俭,卑约主柔,常后而不失〈先〉。体正信以仁,慈惠以爱人,端正勇,弗敢以先人。中情不**刦**,执一毋求。刑于女节,所生乃柔。□□□正德,好德不争。立于不敢,行于不能。战示不敢,明埶不能。守弱节而坚之,胥雄节之穷而因之……慎案其众,以随天地之从;不擅作事,以待逆节所穷……若此者,战胜不报,取地不反。战胜于外,福生于内,用力甚少,名声章明。顺之至也。”[⑦]

这篇文字集中地体现了“雌节”的实践法则,陈鼓应认为“雌节”即“顺节”,是“一种顺应天道的处世规则”[⑧],稍显含混。比如,某种意义上礼仪语境里的“顺时”也可视为顺应天道的具体表现,而力黑答黄帝垂问时展现的大庭氏治世却是“不辨阴阳,不数日月,不识四时”,显然和“顺时”的规律有所扞格,

① 《庄子·天地》言:“泰初有无,无有无名,一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。性修反德,德至同于初。同乃虚,虚乃大。合喙鸣,喙鸣合,与天地为合。其合缗缗,若愚若昏,是谓玄德,同乎大顺。”末句明显本自《老子·六十五章》,从文意可见其所谓“同于大顺”的“玄德”指的就是“物得以生”的状态。

② 王博:《权力的自我节制——对老子哲学的一种解读》,《哲学研究》2010年第6期,第51页。

③ 钟泰:《庄子发微》,第587页。

④ 林希逸:《庄子鬳斋口义校注》,北京:中华书局,1997年,第391页。

⑤ 屈万里:《诗经诠释》,上海:上海辞书出版社,2016年,第342页。

⑥ 马瑞辰:《毛诗传笺通释》,第853页。

⑦ 宽式释文据裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成(肆)》,北京:中华书局,2014年,第170–171页。

⑧ 陈鼓应:《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,北京:商务印书馆,2007年,第331页。

换言之,我们无法用礼仪话语中的“顺”来看待引文“顺之至”的总结。事实上,源于《老子》“柔弱”“处下”“不争”等主张的“雌节”“柔节”观念无法脱离与“自然”、以及与之对耦的“无为”的关系,它因此表现为“因循”的特征之一,如《淮南子·原道》曰“圣人守清道而抱雌节,因循应变,常后而不先”。引文“立于不敢,行于不能”语屡见他书①,也可视为对“无为”的描述,如《老子》里有“以辅万物之自然而不敢为”(六十四章)语,而帛书本第三章亦以“不敢”与“弗为”并举。郑开认为“黄老学的‘因循’思想体现了老庄自然、无为概念及其理论的进一步发展,实际上‘因循’恰出现于‘自然’与‘无为’交织纠缠的契合点,我们应该从自然与无为之关系的脉络中把握‘因循’”②,很有启发。更重要的是,“因循”思想以其语文含义为枢纽和德礼系统内的“顺”保持了很强的张力。司马谈《论六家要旨》曰:

(道家)其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。儒者则不然,以为人主天下之仪表也,主倡而臣和,主先而臣随。如此则主劳而臣逸。

其中“因阴阳之大顺”语源自前文论阴阳家曰“序四时之大顺”,言“因”或言“序”之差别的关键恰在《要旨》彼处评价阴阳家云“夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令,顺之者昌,逆之者不死则亡,未必然也”,其背后的逻辑与“儒者”所称“人主天下之仪表”是有可相参照之处的,准确地说它们都是构成礼仪世界的环节之一。反之,“因阴阳之大顺”意味着“与时迁移,应物变化,立俗施事”、或《要旨》所谓“因时为业”“因物与合”。《论六家要旨》又曰:“其术以虚无为本,以因循为用。无成埶,无常形,故能究万物之情。”令“因循”实践得以发挥的思想观念乃是“虚无”,它至少部分代表了“无为”的意思,尤其表现于在政治语境中区别于“以为人主天下之仪表”的考虑,即其思想特征呈现出与展示性的张力。推敲“究万物之情”语也可发现“自然”意味。孟庆楠认为“‘因循’二字揭示出了‘无为’之治下君主面对臣民的基本姿态”③,换言之,“因循”可被认为代表一种通过“顺”的语文含义表达出的特殊“展示”,它一方面指向以“无为”为核心的实践方式,另一方面又将万物之“自然”作为“秩序”的来源,从而在杂糅着展示性的表述中论述“因循”的思想。总之,“无为 - 自然”这组概念簇的影响是使“因”“因循”“因顺”的理论形态有别于“顺”的根本原因。

所以,我们对“因循”和“顺”之张力的探讨不可仅仅集中在其语文含义上,而需要进入到哲学语境予以探索。④ 如前所述,文献对“因”的阐发大多集中在“无为”与“自然”、尤其是“自然”的层面:

因也者,舍己而以物为法者也。(《管子·心术上》)

因也者,因人之情也。人莫不自为也,化而使之为我,则莫可得而用矣……故用人之自为,不用人之为我,则莫不可得而用矣。此之谓因。(《慎子·因循》)

天下之事,不可为也,因其自然而推之。(《淮南子·原道》)

以道治天下,非易人性也,因其所有而循畅之,故因即大,作即小……物必有自然而人事有治也,故先王之制法,因民之性而为之节文。(《文子·自然》)

其中“因人之情”“因民之性而为之节文”的描述常见于战国诸子对制礼作乐展开的新的理论论证⑤,这些内容应当是受到“自然”思路的影响,也体现了“因循”观念极强的适应力和丰富的包容性。在此视野中,礼仪语境内仅作为行礼度数或教化对象、甚至根本就寂寂无名的万物和百姓,在理论空间

① 例如,《申子·大体》曰:“善为主者倚于愚,立于不盈,设于不敢,藏于无事,窜端匿疏,示天下无为。”《淮南子·原道》曰:“所谓志弱而事强者,柔毳安静,藏于不敢,行于不能,恬然无虑,动不失时,与万物回周旋转,不为先唱,感而应之。”《管子·势》曰:“贤者安徐正静,柔节先定。行于不敢,而立于不能,守弱节而坚处之。”

② 郑开:《道家的自然概念——从自然与无的关系角度分析》,《哲学动态》2019 年第 2 期,第 54 页。

③ 孟庆楠:《王弼政治哲学中的“自然”观念浅议》,《中国哲学史》2018 年第 4 期,第 45 页。例如,《老子》“为无为”句,河上注云“因成循故,无所造作”,王弼亦谓“因而不为”,恰是如此。

④ 譬如《吕览·贵因》虽称“三代所宝莫如因,因则无敌”,但全篇对“因”的说明大多集中在顺势而为或以果溯因的日常内容,尽管其语境背景或许已得到改变,但从理论内容来看,很多地方与德礼语境里的“顺”很难区分。蒙文通亦认为相比《管子》而言“《吕览》所取稍逊”。(蒙文通:《略论黄老学》,《蒙文通全集》第 2 册,成都:巴蜀书社,2015 年,第 52 页。)

⑤ 如《礼记·王制》曰:“修其教,不易其俗;齐其政,不易其宜。”《礼记·礼器》曰:“昔先王之制礼也,因其财物而致其义焉尔。”《礼记·坊记》曰:“礼者,因人之情而为之节文,以为民坊者也。”

里得到空前重视。蒙文通已注意到黄老学派所称“齐物”和庄周的根本区别在于前者实则指向的是一种“用众”之法[①],早期礼仪话语里虽不乏命众告庶之言,但其思想内核在于使之契合“明德”、服驯于“威仪”,以“因循”为理论背景的“用众”重点则在“知万物皆有所可、有所不可”(《庄子·天下》),这同时亦能视为老子“人无弃人,物无弃物”[②]的思想旨趣。在此过程中,以礼仪之展示的“明德”示训顺民的思路被某种以“无为”包裹的隐匿性所替代,老庄称“光而不曜”“葆光”或“为是不用而寓诸庸”、《中庸》称“庸德之行,庸言之谨”“暗然而日章”乃至“极高明而中庸”,均可视为此效应的呈现。而举凡《庄子·在宥》云“夫以出于众为心者,曷尝出乎众哉”、《中庸》云“夫妇之愚可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉;夫妇之不肖可以能行焉,及其至也,虽圣人亦有所不能焉”,皆有类似规律。《淮南子·主术》清晰地论述了“因物以识物,因人以知人”的政治实践方略[③]:

乘众人之智,则天下之不足有也;专用其心,则独身不能保也。是故人主覆之以德,不行其智,而因万人之所利……主道员者,运转而无端,化育如神,虚无因循,常后而不先也;臣道方者[④],论事而处当,为事先倡,守职分明,以立成功也。是故君臣异道则治,同道则乱。各得其宜,处其当,则上下有以相使也。

是故圣人举事也,岂能拂道理之数,诡自然之性,以曲为直,以屈为伸哉?未尝不因其资而用之也。是以积力之所举,无不胜也,而众智之所为,无不成也……是故有一形者处一位,有一能者服一事。力胜其任,则举之者不重也;能称其事,则为之者不难也。毋小大修短,各得其宜,则天下一齐,无以相过也。圣人兼而用之,故无弃才。

蒙文通概括本篇主旨为“以顺自然之性说齐物之义”[⑤],揭示黄老之“齐物”以“因循”思想为其内核,其中引文“上下有以相使”“天下一齐”从其表达看皆可谓对“顺”之状态的继承,但这一状态背后不存在某个能够作为标杆的整体秩序。[⑥] 从这个角度说,黄老的“齐物”不如说是“齐俗”,许慎概括其旨曰“四宇之风,世之众理,皆混其俗,令为一道”[⑦],慎到又曰“礼从俗”[⑧],可谓否定了礼仪的典范性意义,将其扭转为因世度化的内容:

圣人之为国也,不法古,不修今,因世而为之治,度俗而为之法。(《商君书·壹言》)

东夏之命,古今之法,言异而典殊,故古之命多不通乎今之言者,今之法多不合乎古之法者。殊俗之民,有似于此。(《吕氏春秋·察今》)

故圣人制礼乐,而不制于礼乐。治国有常,而利民为本;政教有经,而令行为上。苟利于民,不必法古;苟周于事,不必循旧。夫夏、商之衰也,不变法而亡;三代之起也,不相袭而王。故圣人法与时变,礼与俗化。衣服器械,各便其用;法度制令,各因其宜。(《淮南子·氾论》)

仪必应乎高下,衣必迁乎寒暑。是故世异则事变,时移则俗易。故圣人论世而立法,随时而举事。(《淮南子·齐俗》)

慎到所谓“礼”实则已接近“法”。从春秋时代轰轰烈烈的变法运动肇始,“法与时变”的原则便深刻嵌入“法”的内在精神之中。倘若说移风易俗乃是对以制礼作乐、顺训万民这一目的的表达,那么度俗行法就是“因循”以“自然”为出发点的最佳呈现。事实上,“民性”的视野正是在这种“因循”的实践

---

① 蒙文通:《略论黄老学》,《蒙文通全集》第2册,第53–55页。

② 《老子·二十七章》曰:“圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物。是谓袭明。”《淮南子·道应训》引作“人无弃人,物无弃物,是谓袭明”。

③ 不过,《淮南子·主术》里反映的思想形态是非常复杂的,不能用单一模式一概而论。

④ 原作“臣道员者运转而无方者”,据王念孙说改。(参见何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,第636页。)

⑤ 蒙文通:《略论黄老学》,《蒙文通全集》第2册,第56页。

⑥ 例如,《春秋繁露·考功名》曰:“天道积聚众精以为光,圣人积聚众善以为功。故日月之明,非一精之泺也;圣人致太平,非一善之功也。明所从生,不可为源,善所从出,不可为端,量势立权,因事制义。”关于董仲舒和黄老学的关系,参见张舜徽:《周秦道论发微》,北京:中华书局,1982年,第75页。

⑦ 杨树达认为“然则齐谓齐同。注云混一风俗,似非其义”,是混淆了两种“齐物”的内在意涵。(杨树达:《淮南子证闻》,上海:上海古籍出版社,2007年,第102页。)

⑧ 此为慎子佚文。(参见许富宏:《慎子集校集注》,北京:中华书局,2013年,第63页。)

方式里浮现出来的①,在这种视野里,“古训”具有的历史权威性逐渐消泯,以“道生法”的命题被归因的“道”可以看作是一种重新建立秩序的尝试,而《齐俗》后文陈述的“不法其已成之法,而法其所以为法。所以为法者,与化推移者也”便是对表现为“因循”样貌的新秩序的刻画。

“委蛇”是一个在历史线索中充分地体现了“顺”与“因循”之张力的联绵语词。②《诗经》里出现的“委蛇”辞例大体可视为对“德行”的形容。如《国风·羔羊》曰“退食自公,委蛇委蛇”,郑笺曰“自,从也。从于公谓正直顺于事也。委蛇,委曲自得之貌,节俭而顺心志定,故可自得也”,突出了其中“顺”的意义;毛传又言“委蛇,行可从迹也”,《正义》曰“布德施行,皆委蛇然,动而有法,可使人踪迹而效之”,强调布德施行而可效法的状态;《左传·襄公七年》载穆叔引此诗称其“谓从者也,衡而委蛇必折”,故训以“顺貌”解之,即指具有规范特质的合礼仪行,及其在礼仪语境里呈现出的样态。在礼仪结构崩溃从而失去效法之确定性的同时,“委蛇”指涉的效法对象就随之消解,其“顺”的语文含义在更纯粹抽象的意义上得到保留,司马迁称“采古礼与秦仪杂就”而制礼乐的叔孙通乃是“希世度务”“道固委蛇”,反映了作为规矩曲直的礼仪被跌宕变化的时势所融摄的思想过程。与物宛转的蛇龙之形作为状态在文献叙述中常作为变化无端的代名③,先民论述又常见“一龙一蛇”的摹状:

无誉无訾,一龙一蛇,与时俱化,而无肯专为。(《庄子·山木》)

先王贵当贵周。周者,不出于口,不见于色。一龙一蛇,一日五化之谓周。(《管子·枢言》)

至道无为,一龙一蛇,盈缩卷舒,与时变化。外从其风,内守其性。(《淮南子·俶真》)

“一龙一蛇”语实则能看作“委蛇”辞例的别称。《山木》称“无肯专为”、《枢言》称“一日五化之谓周”均有齐俗用众的思想痕迹。《文子·上仁》曰“河以逶迤故能远,山以陵迟故能高,道以优游故能化。夫通于一伎,审于一事,察于一能,可以曲说,不可以广应也”,与前述集智积力之说如出一辙。哲学语境里的“委蛇”辞例即反映了“因循”的精神,而集中体现了这点的莫过于《庄子》一书。王博以心性学思路诠释了“委蛇”状态的合理性,认为“它以内心的虚为基础,所以没有任何的规矩绳墨限制,可以与物同其波”④,旧注如郭象称“委蛇”乃是“无心而随物化”、成玄英说“委蛇任性,故顺万境而无心”,都是对这一理论形态的洞见。脱离了原本礼仪语境的“委蛇”需要从植根于自身心性之外呈的视角来得到理解,即一种特殊的、以自身为根据的伦理生活,它导向的仍是“无为”的实践方式。

总之,相较于以“顺”标记的光芒万丈的礼仪秩序而言,“因循”折射的思想形态主要体现为对不可知见的“自然”语境的开显,这一语境转变本身提示了德礼结构的崩坏。“因循”包裹的“自然”之思考方式以不同的形式广泛地被战国时期的诸子思想所吸收,整体上说,它在社会层面表现为对民俗、民材维度的重新发掘,在个人实践层面它呈现为某种心性表达。两条脉络实则都是在古训丧失其理论环境后,思想表达意图重新在“遵循”的语义中寻求秩序的尝试,随风而变动的“因循”因此也成为不同尝试路径中共通的内在精神。

(责任编辑　于　是)

① 曹峰:《从因循万物之性到道性自然——“自然”成为哲学范畴的演变历程》,《人文杂志》2019 年第 8 期。

② 这种联绵语词往往是对事物状态的描述,且具有多种不同的语文形态。文献可见有“委蛇”“委佗”“逶迤”“逶佗”“倭迟”“倭夷”“威夷”“委移”“逶移”“蝼蛇”“遺蛇”“委它”“郁夷”“祎隋”“归邪”“委墮”“靡匜”等字形。(相关论证参见贺敢硕:《“委蛇”语词考释——语文分析与哲学诠释》,香港浸会大学孙少文伉俪人文中国研究所主办:《学灯》第 3 辑,上海:上海古籍出版社,2020 年,第 136 – 137 页。)

③ 例如,《楚辞》常有“龙蛇”并举,用以表述变化不定、蜿蜒游走之样貌。《荀子·劝学》言“非蛇鳝之穴无可寄托者,用心躁也”,亦言其游转不定。《新书·容经》曰“龙变无常,能幽能章”,又言“圣人者在小不宝,在大不窕……明是审非,察中居直。此之谓有威仪”,其小大变化之意与“威仪”概念可与前文互相发明。《说文》“龙”字下亦曰“能幽能明,能细能巨,能短能长”。

④ 王博:《庄子哲学》,北京:北京大学出版社,2004 年,第 190 页。

现代哲学 6 2024
双月刊/2024年第6期(总第197期)/十一月号

中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

建构中国自主知识体系的逻辑基点…… 黄　海　1

高清海哲学研究

重思高清海的类哲学与主体性思想…… 邹诗鹏　9

高清海哲学的三种主体和两类逻辑 …… 马天俊　17

以高清海的类哲学求解马克思主义伦理学 …… 荣伟杰　27

版本考证视域下施克列多夫的“鲁宾难题”再研究及其编译史影响 …… 刘沛妤　33

毛泽东对中非命运共同体的历史性贡献 …… 朱　斌　44

毛泽东生态观平议

——从朱迪思·夏皮罗“毛泽东反自然”说谈起 …… 周　杨　53

康德启蒙概念之现代意义 …… 娄振业　刘创馥　65

重思康德的客观演绎和主观演绎 …… 宋　博　72

论康德对不说谎义务的论证 …… 黄启祥　81

身心同一

——斯宾诺莎政教分离学说的形而上学基础 …… 吴功青 88

永恒与绵延

——斯宾诺莎和柏格森的自由观及其启示 …… 邓 刚 96

笛卡尔动力因概念的三种特征

——哲学史承袭与文本确认…… 唐诗韵 105

董仲舒的国家信仰

——天道信仰对中华民族精神认同的理论贡献…… 余治平 112

论董仲舒的“礼”与“法”观念 ……［日］深川真树 124

“视域”与儒家人性论之安顿 …… 程志华 132

苏轼《论语说》的诠释特色及其对主体价值抉择的启发 …… 王涵青 142

“顺”与“因循”

——早期政治思想中关于秩序建构的张力缩影…… 贺敢硕 151

期刊基本参数：CN44－1071/B＊1985＊B＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1500＊18＊2024－6

MODERN PHILOSOPHY
No.6 2024 / General No.197 / November

CONTENTS

The Logical Basis for Constructing China's Independent Knowledge System ····· *Huang Hai* 1

Rethinking Gao Qinghai's Species Philosophy and His Thought of Subjectivity ····· *Zou Shipeng* 9
On the Three Subjects and Two Kinds of Logic in Gao Qinghai's Philosophy ····· *Ma Tianjun* 17
Understanding Marxist Ethics with Gao Qinghai's Species Philosophy ····· *Rong Weijie* 27

A Critical Textual Examination of Vladimir Shkredov's Research on the "Rubin Problem" and Its Influence on the Editing of *MEGA*^{2} ····· *Liu Peiyu* 33

Mao Zedong's Historic Contributions to the China – Africa Community with a Shared Future ····· *Zhu Bin* 44
On Mao Zedong's View of Ecology: Starting from Judith Shapiro's Statement of Mao Zedong's Attitude Against Nature ····· *Zhou Yang* 53

The Contemporary Relevance of Kant's Concept of Enlightenment ····· *Lou Zhenye Liu Chuangfu* 65
Kant's Objective and Subjective Deductions Reconsidered ····· *Song Bo* 72
On Kant's Argument for the Duty Not to Lie ····· *Huang Qixiang* 81

The Psycho – physical Identity: The Metaphysical Foundation of Spinoza's Doctrine of the Separation Between Politics and Religion ····· *Wu Gongqing* 88
Eternity and Duration: Spinoza's and Bergson's Conceptions of Freedom and Their Implications ····· *Deng Gang* 96
Three Characteristics of the Cartesian Concept of the Efficient Cause: A Philosophical Historical Inheritance and Its Textual Confirmation ····· *Tang Shiyun* 105

Dong Zhongshu on the State Faith: The Theoretical Contributions of the *Tian Dao* (way of heaven) Faith to the the Spiritual Identity of the Chinese Nation ····· *Yu Zhiping* 112
On Dong Zhongshu's Conceptions of "*Li*" and "*Fa*" ····· *Fukagawa Maki* 124

"Vision" and the Settlement of the Confucian Theories of Human Nature ····· *Cheng Zhihua* 132
The Approach of Su Shi's *Explanations of the Analects* and Its Inspiration to the Subject on His Value Choice ····· *Wang Hanqing* 142

"*Shun*" and "*Yinxun*": A Snapshot of the Tensions in the Early Political Thought about the Construction of Order ····· *He Ganshuo* 151