

思想者

兰州大学哲学社会学院



2023

| 总第七期

The Thinker

封面故事

- COVER STORY -

在古希腊神话中，西西弗斯原本是科林斯的国王。有一天，他无意间目睹了宙斯掳走了河神阿索波斯的女儿埃依娜，他将此事告诉寻女的河神，为科林斯换取了一条永不干涸的河流。因为泄露了神的秘密，西西弗斯被宙斯罚下冥府，他向冥后请求回到人间处理后事，却在踏上阳光照耀的大地的那一刻，就再不愿回到阴暗无边的地底世界去了。触怒了众神的西西弗斯最终被判逐到地狱，在那里，他需要日复一日地把一块巨大的石头推至陡峭的山顶，然后眼睁睁地看着石头滚下山脚，他再转身下山重新把石头推上去。在众神看来，这样旷日持久却又徒劳无功的工作无疑是最残酷的惩罚。

神话中并没有给出这场惩罚的后续，我们却可以对西西弗斯的出路有所想象。西西弗斯或许会恪守神罚，寄希望于神的怜悯将他带离苦海，就像奥菲斯为了挽回爱人尤莉迪丝所做的那样。这样一来，推石头的工作似乎也因获得赦免的可能性而被赋予了意义。抑或是，面对周而复始滚落的巨石，西西弗斯最终丧失了再次推动它的勇气，选择从山顶跳下，以自杀来结束这一切。然而，不论是其中哪种选择，我们无论如何都很难说西西弗斯的确从中得到了解脱和幸福。对于前者，让神动容以求自由的目的在赋予推石头以意义的同时，也让西西弗斯的行动皆为之驱使，反倒背离了自由的初衷；对于后者，自杀在了结了一切苦痛的同时，事实上也蕴含了西西弗斯对于人生不值得活的判断。

但西西弗斯其实还可以有另一种选择——他知道巨石总会滚落，可他没有从山顶一跃而下，而是一次又一次地转身下山。他承认这个过程的荒谬，他平静地继续推着巨石向上。此时此刻，没有什么命运对于西西弗斯来说是不堪忍受的惩罚，因为他已经透过自己的行动体验到最为深刻的生命感受。他不去等待那个虚无缥缈的戈多使自己获救，不以自杀终结自己奇丽的生命，毕竟巨石在他的手中，路在他的脚下。因此，加缪说：“我从悖谬中推导出三个结果，我的反抗、我的自由和我的激情。仅凭借意识的手段，我就把那邀我死亡的观念变为生活的准则——我拒绝自杀。”

思想者

THE THINKER

兰州大学哲学社会学院 主管
兰州大学哲学社会学院学生会 主办

《思想者》第七期编辑委员会

(按姓氏首字母排序)

顾问：陈声柏(兰州大学) 孙立国(兰州大学) 王仕丁(兰州大学)
张言亮(兰州大学)

编委：陈雍懿(中山大学) 邓哲藩(复旦大学) 黄天佑(武汉大学)
侯雅涵(南开大学) 林佳欣(南京大学) 刘羿(清华大学)
张佳富(兰州大学) 张嘉铭(山东大学)

荣誉主编：曲相儒(中山大学)
主编：黄恋茜(兰州大学)
副主编：宋秉珊(兰州大学)
责任编辑：侯佳雨(兰州大学) 李昶霖(兰州大学)
王克清(兰州大学) 魏聿婕(兰州大学)

出版日期：2023年12月20日
校内统一编号：兰[2023]K004

编者的话

— THE EDITOR'S NOTE —

人是能够追问和探求自身之存在的存在，我们谓之“思想者”。毫无疑问，当人不仅仅作为生物意义上的人而存在着的时候，他就无可避免地生出一种试图理解自身、理解周遭世界的冲动，继而试图构建一个能够使自己安处的、更加合乎理性的世界。从这一点来说，每个人在某种意义上都可以被称作“思想者”。这也是作为编者，即使心怀忐忑，却也坦然地将这一期内容呈现给大家审视和批评的原因。或许我们的所思所想尚且稚嫩、浅薄，但思想生发的过程本身就满溢着生命的蕴力，这在我们看来是更加难能可贵的地方。

本期的第一个栏目是特别专访，我们邀请到《思想者》第一期的责编唐文明先生就《思想者》的创刊历程与编者进行了对话与交流。接下来是学术论文板块，共设有四个栏目。在第一个栏目“艺术与哲学”中，李凌厘清和分析了对于简帛《五行》篇中“乐”的不同解释和意涵；韦思则从上博楚简的书法视觉形态出发，挖掘出更多楚艺术史经典研究中的观念内涵；陈琦分析了从阿伦特到阿甘本再到利科的不同视角对于亚里士多德行动诗学的诠释，进而提出重构伦理行动与共同体。在“语言与分析”栏目中，宋浩然以不断逼近“知识”的充分性定义为方法来应对盖梯尔问题，刘彦汐则基于海德格尔对于“物”的词源学分析及与埃克哈特的思想之比较来把握“物”之内涵。“道德与生命”一栏里，赵一骏以“德福一致”问题为主线，回顾了柏拉图与康德对此的探讨；杨文宇从德性论的视角出发，探讨了“道德物化”中的自由问题；魏亚杰和赵蔚则依据对柏拉图、色诺芬以及亚里士多德的著作的考察，确认了苏格拉底的确主张“美德即知识”；李轩同和付雪川论述了马克思的人学理论是如何实现对费尔巴哈“类”思想的扬弃、超越以及人本质的复归。在“历史与社会”栏目中，付雨欣指出章学诚的“六经皆史”在解决“道”“器”分离这一学术弊端上具有开创性理论价值与时代必然性；李明昊梳理了巴列奥略王朝建立后，边防军制度从确立走向衰落的历史原因；徐纬在对阿尔都塞“多元决定论”与恩格斯“历史合力论”之间的理论张力的分析中，坚定以批判性和革命性保持马克思主义者的本色；田磊则通过对“托克维尔悖论”的制度性解读，分析了行政集权与政治自由之间的制度性矛盾如何导致法国大革命的爆发，赵骁腾以陕西省杨陵区王上村为例建构了当地旅游关系网络的学理性认识，并论述了多方互动的乡村旅游社区治理思路。

除学术论文外，本期杂志还收录了书评、散文、诗歌以及小说等文艺作品，该板块共设有三个栏目。在“书评札记”栏目中，党骋宇深入解读了传统的马克思主义经典文献《马克思主义与民族问题》，提出了对马克思主义和民族问题的新见解；万慧宇在自我与他者之间的关系张力中表达了自己对于“理解他人”这一问题的当代思考。“诗歌小辑”栏目则收录了刘一的《临江仙》、李昶霖的《登远山》《食秋风》、褚梦泽的《野草》《野花》、宋浩然的

《受降城外月如霜》《犹是春闺梦里人》和《听蜀僧弹琴》一众诗作。在“小说随谈”一栏中，马家钰以一位女性的经历为脉络、以片段式的散乱叙事展现了主人公惶惑不安的生存境遇；刘政从第一人称视角出发，叙述了一个三人一同成长的、细腻幽微的青春故事，该栏目后附每篇作品的作者创作谈与一位匿名读者的评析，

本期杂志的最后一个板块是基于人物访谈和学院新闻而来的特别专栏，共设有两个栏目。在“学人访谈”栏目中，我们邀请到李晓春教授分享其治学经历与研究旨趣；“青年动态”栏目则记录了近两年来哲社院学子组织或参与的重要活动动态。

附录部分的第一篇是我们为追思陶景侃先生而撰的纪念特稿，我们在邱德钧教授、陈声柏教授及方锡良副教授的访谈基础上撰写了本篇纪念文章，并另附先生故友及系友后学的悼念诗文，以记先生过往。第二篇是院史编撰工作的初期成果，我们将带大家回顾兰州大学哲学社会学院1975年至1980年间的建成经历，最后的“哲社大事记”则记录了哲社院近两年里一路奋斗和发展的足迹。

在审校本期文稿的时候，作为编者的我们真真切切地感受到作品之下作者跃动的思想之脉搏，那些与我们或是原已相熟或是素昧平生的人的灵魂都在“思”的牵引之下汇聚于此与我们照面，他们以论文、小说、诗歌或是书评等不同体例形式，向我们展露着他们对于自我与世界的独特理解和思考，这不由得让我们生出一股难言的感动。是的，即使面对的是生活中最最常见的事物，我们也不免产生诸多困惑，更何况身处如今这样一个瞬息万变的时代之中，而“思考”这件事虽然不能够为我们给出一个确定的答案，却为我们提供了更为开放广阔的可能空间，将我们从某些预设或者成见的束缚中剥离出来，对眼前这个原本熟悉的世界发出陌生的惊叹。以无限的惊奇与探索的勇气迈入怀疑的地界，以批判与反思促成对于自我和世界的再认识——这便是我们所期待的。

“我们在思想着。这是一个确凿无疑的事实。”这是《思想者》第一期编后语里由唐文明师兄写下的开篇一句，也是后来的“思想者”们一直在践行的事。从贺岩到张忠立，从陈建到陈浩、闫爱兵，从仲辉到曲相儒，还有许多很遗憾未能在此一一提及的人名，一代又一代哲社少年人为之付出热忱，也因思想而迸发出源源不断的活力与才华，我们也相信，随着王克清、李昶霖、魏聿婕和侯佳雨这些后来者的加入，《思想者》的火把将被继续传递下去，以微弱却并不渺小的火光照见“思”的前路。

最后，感谢来自渤海大学、东北大学、复旦大学、华中科技大学、淮阴师范学院、兰州大学、南开大学、山东大学、武汉大学、西北农林科技大学、湘潭大学、中国海洋大学和中国人民大学诸位同学的投稿，陈声柏、孙立国、王仕丁和张言亮四位顾问的悉心指导，陈雍懿、邓哲藩、黄天佑、侯雅涵、林佳欣、刘羿、张佳富、张嘉铭八位同仁协助评审和建议的工作，刘延寿、刘贵祥、钟勇、赵万紫四位先生提供的纪念文稿，李娟、王雪梅和谢榕三位女士以及金涛、李晓春、邱德钧、李可心和彭必生五位先生对于思想者系列讲座开办的助力，陈声柏、唐文明、李晓春、方锡良、邱德钧五位先生对于思想者访谈工作的支持，张晓梅女士的出版发行工作，以及曲相儒、宋秉珊、侯佳雨、李昶霖、王克清和魏聿婕六位同侪的编辑工作。

黄恋茜

2023年11月6日

目 录

特稿

01 / 《思想者》杂志创刊专访

——对话《思想者》第一期责编唐文明

唐文明 黄恋茜 李昶霖

艺术与哲学

09 / 简帛《五行》篇中的“乐”

李 凌

17 / 上博楚简书法审美意象研究

韦 思

36 / 行动的共同体：亚里士多德行动诗学的
当代阐释路径

陈 琦

语言与分析

44 / 盖梯尔问题及其“应对”

宋浩然

54 / 在词源中与在思想比较中的“物”

刘彦汐

道德与生命

59 / 浅析德福一致问题——比较柏拉图的
《理想国》与康德的《实践理性批判》

赵一骏

68 / 论“道德物化”中的自由问题
——基于德性论的视角

杨文宇

76 / 苏格拉底主张“美德即知识”吗？

魏亚杰 赵 蔚

84 / 在超越性中实现人本质的复归
——马克思对费尔巴哈人学的超越性前进

李轩同 付雪川

目 录

历史与社会

- 92 / 章学诚“六经皆史”说再探 付雨欣
- 102 / 巴列奥略王朝边防军制度的确立与衰落 李明昊
- 108 / 保卫恩格斯：“多元决定论”与
“历史合力论”的相遇 徐 伟
- 117 / 自由与集权的冲突：关于“托克维尔悖论”
的制度性解读 田 磊
- 130 / 乡村旅游社区多元主体治理网络研究 赵骁腾

书评札记

- 143 / 《马克思主义与民族问题》读后感
——现代视角下的再审视 党骋宇
- 153 / 对空言说——“理解他人”的绝望与梦想 万慧宇

诗歌小辑

- 159 / 《诗歌小辑》前言
- 162 / 临江仙 刘 一
- 162 / 登远山 李昶霖
- 163 / 食秋风 李昶霖
- 164 / 野 草 褚梦泽
- 164 / 野 花 褚梦泽
- 165 / 受降城外月如霜 宋浩然
- 165 / 犹是春闺梦里人 宋浩然
- 166 / 听蜀僧弹琴 宋浩然

目 录

小说随谈

168 / 枯山水

马家钰

178 / 三人行

刘 政

学人访谈

186 / 学海撷华——李晓春老师专访

李晓春 魏聿婕

青年动态

193 / 慎思明理，巧言折冠——“纵横杯”“英才杯”与

“新时代杯”哲社辩论队再创佳绩 院青年媒体中心

196 / 2023年兰州大学体育运动会哲社院喜创佳绩

院青年媒体中心

197 / 第二、三届兰州大学“以美育人·向美而生”

美育系列活动顺利开展 院青年媒体中心

附录

198 / 纪念：追思陶景侃先生

李昶霖

208 / 《哲社春秋》：哲学社会学院的1975-1980

曲相儒

211 / 哲社大事记

《思想者》编辑部

《思想者》杂志创刊专访 ——对话《思想者》第一期责编唐文明

唐文明 黄恋茜 李昶霖

[人物名片]: 唐文明, 一九七〇年生, 山西人, 北京大学哲学博士, 1992年本科毕业于兰州大学哲学系, 兰州大学哲学社会学院学生刊物《思想者》的核心创刊成员之一, 现任清华大学人文学院哲学系教授、系主任, 清华大学学术委员会委员, 人文学院学术委员会主任, 清华大学道德与宗教研究院副院长, 中华孔子学会秘书长, 中国哲学史学会常务理事, 中国伦理学会理事, 中国宗教学会理事。著有《与命与仁: 原始儒家伦理精神与现代性问题》《近忧: 文化政治与中国的未来》《隐秘的颠覆: 牟宗三、康德与原始儒家》《敷教在宽: 康有为孔教思想申论》《彝伦攸斁——中西古今张力中的儒家思想》《极高明与道中庸: 补正沃格林对中国文明的秩序哲学分析》等, 主编《公共儒学》辑刊, 并在《哲学研究》《孔子研究》《北京大学学报》《中国哲学史》《哲学门》等杂志发表学术论文40余篇, 并有译著若干篇。

黄恋茜:《思想者》杂志是1991年由兰州大学哲学系(注:后更名为哲学社会学院)的本科生自发创办的学生刊物,而师兄您正是杂志的创办者之一,您和您的同伴当时是怎么想到要创办《思想者》这样一本杂志的呢?

唐文明:《思想者》的创办其实和当时系里的动向有关——张劲松是当时系里的学生会主席,他向系里提出想办一本“以思想性为主、文艺性为辅”的学生刊物。劲松本来就是我们班的学生,而且那时候我们已经是系里最老的本科生,他自然而然想到了我们班。当时贺岩也在团委学生会工作,他俩还是老乡,劲松就找到了贺岩来担任主编。我在我们班里算是比较爱好哲学的学生之一,于是贺岩问我愿不愿意一起,我觉得这个想法很好就应了下来。《思想者》杂志的刊名是我定的,因为我觉得罗丹的“思想者”雕塑和我们哲学系的气质是十分契合的。我们办刊的初衷其实很简单,谈不上有什么特别的理念,就是系里刚好有这样一个提议,然后我们也想来,主要就是想反映一下系里老师同学们的所思所想。当然,这也是你们如今同样在做的。

黄恋茜：您读大学的时候恰好是我国社会变革比较剧烈的时代，您能否谈一谈当时的社会环境、学术生态以及您的个人经历对于您想要创办《思想者》杂志有什么样的影响吗？

唐文明：你说的很对，上世纪八十年代末期的确是中国社会变化比较大的一个时期，无论是政治、经济还是文化上都是如此。比如，我们当年刚入校时，书店里总是有许多新书，大多都是介绍西方新近的一些译本或者研究。八十年代的大学校园特别活跃，每周都有各式各样的主题性讨论活动，刚入学的我们对于接触到的这些东西感觉十分新鲜。这样一个环境给我留下了不小的烙印和影响，尤其是一些政治事件的发生，还有社会上的商业大潮都已经慢慢开始了，人际间的关系跟以往相比也有变化，这些都带给我很多困惑。我高中原本学的是理科，但是我对哲学感兴趣，为了上哲学系就报了兰州大学，因为那时我省只有兰大哲学系招收理科生。到了兰大之后，我就被这种社会的大变动所吸引。当时北京的学界在讨论什么我们也能够听到，有时候有的同学会过去，然后回来跟我们讲有些什么东西，比如当时刘小枫的《拯救与逍遥》很著名，我们都随时关注着这些动态。兰大哲学系，当时我觉得比较好的一点是老师们都见过大世面，氛围也特别自由宽松，我们那时候上课师生之间都是随意地聊天，你对什么感兴趣，老师就会给你推荐一些书，告诉你什么书可能是值得一读的。我自己是个学习上不太循规蹈矩的人，说实话，当时的课没怎么上，算起来在兰大上课大概不超过四分之一，上午后两节是上的，前两节睡觉，下午就去打篮球。不过不上课其实也有好处，比如，我应该上一门课，但是没去，我会想课上到底讲了什么呢？我就自己找书来看，找一些原著来读。当时我父亲一个月给我一百块钱生活费，但吃用之类的五十块钱就足够了，所以剩下的五十块钱我就都用来买书，买了很多当时出现的一些译本。我一开始对科学哲学感兴趣，所以从波普尔到库恩、费耶阿本德和拉卡托斯我基本都读过。在兰大读书的时候，有很多同学可能是听老师讲，而我是自己读，读了再跟同学聊一聊，听听他们怎么讲。所以说，我在那个时候就是带着这些现实的困惑自己找书读，然后试图自己去作出一些解释。那个时代的变动，尤其是一些政治事件，对我的影响很大——我在高中的时候虽然对哲学感兴趣，但是对政治极其反感，觉得很无聊，也就从来没有认真对待过，高中的时候你如果问我谁是国家主席，我都完全不清楚，但是到了大学之后，我经历了一个政治意识萌芽和觉醒的过程，也逐渐意识到原来政治对我们生活影响那么大，所以我也开始试图去通过哲学的方式去思考这些问题。

黄恋茜：师兄你们当时在《思想者》稿件的选取上，是否有意反映当时的社会时事或者追踪某些学术热点呢？

唐文明：其实我们当时并没有那么强的学术意识，但我们对于系里哪些同学哲学兴趣比较浓厚、做得也比较好的总会有所了解，就会特意找他们约稿。比如，第一期里面就有邢世民同学的两篇文章。我们当时流行存在主义、海德格尔，同学之间也经常交流《存在与时间》这些书籍，世民的文章

也是从海德格尔相关出发的，在我们当时看来，同学之中世民是很有想法的，于是就找到他约稿。你们现在的条件比我们那时好很多，可能未必觉得，但在我们那时候，世民能够有这种想法已经是十分难得的了。当然，我们也会公开征稿。总的来说，我们选取稿件主要还是以表达大家的想法为目的。

黄恋茜：好的。师兄能否简单介绍一下当时编辑团队是怎样分工合作的呢？以及在筹备第一期《思想者》的过程中是否遇到过什么困难？

唐文明：我们当时建立了一个编辑团队，把一些八九、九零级的同学都拉了进来，不过这本刊物主要还是我跟贺岩在负责。大家的分工色彩的确不太一样，贺岩负责的部分大多是和官方有关的、组织方面的工作，比如和学校系里沟通协调、找领导老师题词、选编列毛原著这些，而很多核心的东西则是我来做的。我们编辑部所做的就是希望能够把我们系里的学生乃至一部分研究生和老师的一些想法反映出来。比如，第一期里就有陈春文老师的两篇短的译文。因为当时陈春文老师是我们系里的年轻学者里面大家非常看好的一位，所以我就建议去找陈老师，他也给了我们这两篇短文。第一期里包括马序老师的一篇短文还有其他几位老师的约稿基本都是贺岩约的。此外，像作者中的王志平、朱岚等是研究生，其他的基本都是我们系里的同学，像陈云峰、张子健、张林还有史国红，都是我约的。还有一些用笔名发文的，其实也是我们系里的同学比较多。困难的话，实际上因为《思想者》是各方都支持的，所以创刊的时候基本上没遇到过什么特别的困难，比如扉页里就有学校党委书记刘众语老师和我们当时的系主任林立老师的题词，那时候学校和系里都很支持这件事，编辑团队的成员们也尽心尽力。不过，编辑团队的这些同学里面，如今留在哲学界的大概就只有我了。贺岩毕业之后就去了邢台的一个学校任教，邢世民是大家公认为很有学术潜力的同学，不过后来他去了石家庄工作，也没有继续从事学术研究。编委里面有很多同学的事业都做得不错，不过都转业了不在哲学界，像党江舟、陈云峰后来都读了法学的硕博，现在都是上海著名的律师。魏淑娟留在了系里，转去做社会学了。吴霜红当时也做得不错，但听说后来出国了，也不再有联系。

黄恋茜：那么，在第一期《思想者》杂志发行之后，它在院里面的评价是怎么样的，有没有一些文章或者观点比较受到大家的关注？或者有没有更进一步影响到其它学校呢？

唐文明：反响非常好。第一期出来以后，大家一是觉得这是一本哲学系本科生创办的刊物，二是觉得内容很多样，也很有深度。当时很多院校都没有这样的学生刊物，我们兰大哲学系算是独一份的。系里的同学对此有很多讨论，无论是在我们班还是在之后的八九级和九零级的同学中间影响都挺大，某种意义上也可以说带动了系里的学术风气。学校和系里，包括作者们都很肯定我们的工作。除此之外，我们还和甘肃政法大学等一众兄弟院校交流过《思想者》，他们也都觉得不错。第一期里面有篇文章在我当时看来写得非常好，就是刘也（笔名“庸人”）的这篇散文——《一个脸被烧伤的男

人》。我自己也在《思想者》上发了文章《泰阿泰德问题与格蒂反例》。那时我对科哲感兴趣，因为我需要找到一种确定性的东西，又觉得科学知识肯定是最确定的，也因此看了很多科哲相关的书。后来读到柏拉图的《泰阿泰德篇》里面讲“知识”，我想“知识”肯定是确定的，所以还看了不少分析哲学的东西。我觉得这些对于我对科学的认知还是很有帮助的，可以说我的思想因此经历了不小的心路转变。比如，原来我们刚入学的时候总是不假思索地认为科学就是最确定的真理，但当我看过库恩之后就感到十分震惊——库恩说科学依赖于共同体，依赖于不同时代的范式，这个共同体某种意义上和宗教团体之类的差不多，它有一套属于它自己的规范，我寻思科学和宗教都可以相比拟了，这完全颠覆了我高中时候所认为的一些事情。因此，我对科学有了更多的认识，这篇文章也算是我思想认知的一个反映吧。我相信其他同学的文章也是如此，这种写作对于他们而言，也是在逐渐走向成熟的过程中对自己的一个促进或者说是澄清。当时《思想者》这本杂志，要说有什么学术影响其实也谈不上，毕竟只是本科生的一个刊物，只是表达一下大家的思考和想法。

黄恋茜：师兄本科期间曾经对西哲和科哲感兴趣，那么，后来又是怎么转向从事中国哲学领域研究的呢？

唐文明：刚才我讲到，我对科哲的兴趣主要出于我觉得我需要找到确凿的真理我才能够相信，于是我看了很多科哲相关的书。但正如我之前提到的，库恩的理论打破了我原有的观念，读波普尔时他也说科学知识是进化的。我忽然意识到，科学似乎也不是我想的那么确定。到了费耶阿本德就更是科学的无政府主义了。我恍然间发现科学原来是这么回事，过去高中时期留下的、科学与人文之间的固有界限就被完全打破了。打破原有的观念以后，由于我高中时候就喜欢思考一些抽象的哲学问题，比如宇宙、人生之类的问题，所以后来也看很多西方哲学的东西。那时候我们看得最多的是尼采和海德格尔，因为尼采是格言诗式的好上手，当时流行存在主义，海德格尔比较热门，希腊哲学看的少一点，德国哲学看的更多。到了大三，杨子彬老师给我们上论语课，我逐渐发现中国哲学里的很多东西似乎都很值得玩味，比如一句话看起来很简单，仔细想好像又并不清楚到底是什么意思，但再一想，你又会发现很多蕴藏其中的思想理念和我们的生活十分切近。我自己有一个特别的体会：以前我会觉得如果有一天我坐牢了或者死了，好像也没什么大不了的。但是有一天我突然想到，如果我真的面临这种情况，我的父母肯定完全接受不了。我开始想，为什么会这样？我以前从没想过这些，因为一直都觉得自己是独立的个人，后来发觉自己其实根本不独立，而且这个东西并不是外界要求你的，而是你自己忽然经验到、呈现出来的。我就注意到，论语里面很多讲法和我的这种实际生活体验是特别契合的，所以从那以后，我慢慢地开始对中国哲学感兴趣。不过直到现在，大家通常还是认为我在用很多西方的资源来做中国哲学。

黄恋茜：师兄您之前提到八九十年代流行商业大潮，也谈到当时很多同学作出了别的选择，比如

转行金融或者法律之类的，我想知道是什么促使师兄您当时选择了哲学系，并且之后还一直从事哲学方面的研究工作呢？

唐文明：这个问题也非常现实。我高中就喜欢哲学，虽然是理科生，但坚持要报哲学系，最后查目录发现兰州大学哲学系招收理科生，就报了兰大。我是我们县里第一个去兰大的，因为大家都觉得从华北到西北实在太远了，都不愿意去，但我为了读哲学就去了。我当时的理科成绩在我们县城的中学可以排到前五名，那一年可以上很多更好的学校，但我坚持报了兰大哲学系。那时候我们学校的教导主任正好是我家亲戚，他看到我交的志愿表后还专门跑到我家找我父母，劝我改志愿。他说，哲学有什么意思呢，你一个理科生干嘛学什么哲学呢？我父亲当时也更希望我学医学，他觉得医生这个职业很稳定，毕竟是人都会生病的时候。但想到做医生就要天天在医院里和病人打交道，我就很不喜欢，还是坚持要报哲学，好在我父亲还是挺开明。我中考的时候是全县第一，我初中班主任也一直以我为骄傲，高考后他听说我报了兰大哲学系之后非常生气。他说，我以前是希望你上北大清华的，你最后上了兰大，兰大也不错，但比我的期待差远了，尤其是你报的这个哲学系，有什么意义和用处呢？直到十几年后我到清华任教，回家再遇见他的时候，他对我的态度才缓和不少。之所以说这些，是因为那个时候报哲学系对我来说的确压力很大，周围人都不理解。我坐在火车上，别人问我什么专业，我都不愿意说我学哲学。那个时候人们都流行下海，包括我们自己也会受到影响。九二年毕业的时候，班里几个比较活跃的同学就表示自己要做买卖，本科生没资源能做什么买卖呢？比较简单的一种是，他们从别处批发一堆东西来卖，比如眼镜、袜子之类的。我也跟他们一起去卖过东西，去一个宿舍一个宿舍地转，一天下来确实也能卖不少钱。有的同学被这些吸引，觉得不错，后来可能也就转业了。但我没有，我还是觉得自己对学术有兴趣。也是出于兴趣，我考了两次研。第一次考研是毕业的时候，我报考了人大的现代西方哲学，但是遗憾的是人家没招我，因为答题没及格。后来我知道了原因，那时人大哲学系的答题会要求你在最后一段用马克思主义的理论来批判一下，比如说解释笛卡尔的“我思故我在”，你讲完它是什么意思后一定得加上这样一段，但我当时不知道，也就没有写。第二次考研是毕业工作了两年之后，我当时在太原上班并不顺利，就想着再考一次试试，比较幸运的是最终考上了北大。面试的时候，北大的老师问我，如果你考上我们学校的话，你对未来有什么打算和规划？说实话，如果要是顺着老师说，我就会说我要潜心做学问等等。但实际上我当时整个愣住了，因为确实没想过这个，于是我就特别诚实地跟他说：“我不知道，我就是试探一下，看看怎么样。”老师有些失望，因为他没听到他想要的答案。他说，如果你只是想通过考研来换个工作的话，也可以理解。我当时心里一下子凉了半截，感觉这话等于在对我说——听起来你好像没有什么学术热情对吧？我最后还是去到了北大。事实上，到北大一年以后，我就觉得我是一定要做哲学的了。一来是我发现，上课时老师要求读的很多书目，别的同学都没读过，而我多半都是读过的，我就有了些信心。但是说实话，一旦放假回家，和家里人接触，和以前的同学接触，我的想法就会动摇，我也会不自觉地怀疑自己搞哲学究竟是不是正确的选择，诱惑真的很多。但是一回到北大，我的想法又会再

次坚定起来。二来是研究生第一学期以后，我写了两篇比较不错的文章，也都得到了发表，其中第二篇文章经过一年多的修改之后发表到了《哲学研究》上。当时杨子彬老师就告诉我：“文明呀，我们兰大现在的规定是，你如果在《哲学研究》上发表了一篇文章就可以评教授了。”当时这件事情对于我坚持做学术的信念是有极大鼓励的。从我自己的经历来谈，我觉得硕士阶段很重要，你可能本科的时候不一定很确定，但到了硕士阶段做论文的时候，一般就会确定自己以后是继续读博搞研究还是转业换方向了。我当时就是在《哲学研究》上发文之后，就觉得这就是我一辈子要做的事业了，后来基本上再也没有动摇过。

黄恋茜：原来是这样一个过程。那么，师兄认为在如今数字化时代的大背景下，我们《思想者》这样一本“由年轻学子创办、并面向年轻学子”的学生刊物应该如何应对时代浪潮，又能够做些什么呢？

唐文明：我认为还是要保持多元化的态势。哲学所涵盖的范围是很广泛的，按照现在的学科划分都有八个二级学科，而且彼此之间的差别都非常大，所以就一本学生刊物而言，一定要多元，不要全做成一个主题，但你某一期当中可以搞一个主题。比如我这一期搞一个主题，可能这个主题下就是三五篇文章，但其他的文章还是得什么类别都有。比如刚才说到的数字化生存，那么我们这下一期就可以做一个“数字化生存”的主题研讨，你们可以向系里申请经费、找几位同学组织开会，每个人都各自发言，最好能写成文章形式，这样主题研讨也能够变成刊物的一个稿源。我认为还可以开辟一些书评类栏目，比如这期我们要做一个科学哲学方面的书评栏目，就从编辑部里选一位比较擅长这方面的同学来负责，选取一些最近科学哲学界比较重视的国外或者国内的书，然后你们组织几个人来写书评。这样的书评主要是侧重学术界的动向，它不一定是经典的，但却是当下最新最热的。其他栏目，比如文学的、生活的，这些我觉得都是可以的。最后，我们不要因为身处这样一个西北的偏僻地方，然后在学问上也自甘如此。我们要做最核心、最根本的问题，才能慢慢融入到主流话语中间，千万不要自我限制。我们兰大还是要保持一些高贵气质，做一流的学问就是要考虑一流的问题，不要考虑二流问题，也不要去想填补什么空白，什么问题最根本最重要，我就去讨论什么问题。这是我的一些建议。

黄恋茜：师兄对于我们这些比较年轻的哲学学子还有没有什么学习或者生活上的建议？

唐文明：你刚才讲到我们要关心时代的问题，的确，哲学永远是跟时代互动的，但也不要忘记哲学永远是超越时代的，也就是说，我们处理这些问题的方式一定是需要有些距离的。我们研究古希腊，别人或许会说：研究古希腊有什么意义呢？但在我们哲学系看来，这无疑是有意义的。有时候哲学的思路看起来是比较迂阔、不靠谱的，但恰恰是哲学与时代的不那么合拍，可能才对人类更重要。我们一方面既要关心史实，另一方面也要有一种超脱史实的视角。比如，你们选题的时候可能会想，我要不要选一个最热门的课题呢？这样的选题当然有意义，但我也希望你们不要怕坐冷板凳。你如果认为这个问题重要，你就大胆去做，不要在意别人能不能接受，你只要用心把它做出来就好。甚至有

时候正是因为做的人少，你才可能成为这方面的专家，不是吗？所以我的建议就是，无论是学习还是生活，我们既要切近时代，同时也尽量不要被时代洪流裹挟着走。

黄恋茜：谢谢师兄的建议。另外我想问一个问题是，我们许多学哲学的同学在思考生命、存在与世界的过程中，常常会感到一股难以跳脱出自身界限的无力感，以至于对生活也产生荒诞的感受，也因此而迷茫困惑，师兄是如何面对这种感受的呢？

唐文明：我认为你一定要按你的直觉来生活，千万不要让哲学去直接指导你的生活。按照你的直觉去生活的同时，也需要反思，慢慢的你会有很多新的感受和发现。比如之前提到的，有一天我突然就把儒家讲的东西和我的生活经历对上了。你找到这样一个结合点，比如说它的原理和它可以推导的地方，然后生活的信念、对世界的理解与哲学之间有个慢慢的互动，时间久了，你可能就会形成一套新的看待世界的方式。之前我无论是对中哲还是西哲的兴趣都是片段式的，但到了北大读研二的时候，我对儒学的这种理解就逐渐有了一种整体感，而且这种整体感与我对生活的理解是比较一致的。那时候我感觉很欣慰，因为我内心中的很多冲突和问题如今都能够放在这样一个框架里面去面对它。因此，我觉得面对那些令你困惑的东西，那就留着，面对让你感到痛苦和焦虑的东西，你就守着。有时候我觉得尼采说希腊人很强大，学哲学的人都要很强大，就是要有与问题作斗争的勇气和力量。面对焦虑的时候，有些人马上就把它解决了，有些人就选择回避，不去做了。其实焦虑和冲突恰恰或许是能够让你提升的一个可能性，就像麦金太尔讲的“冲突的善”。面对冲突和斗争，这些看似不好的东西反而可能是你提升的机会，这时候你就要守得住。学术上也是如此，我经常举例说，冯友兰到美国以后很早就意识到中西之间存在的这种“张力”，但他很快作出论断，认为中西之间的差别实际上是古今差别。这个答案来的太早了，所以后来他的思想之所以显得不够深刻，就是因为他的“张力”大概几年之内就解决了。这些张力可能是时代带来的问题，如果你能守住这些张力，认真地耗费许多时间去解决它，没准你就是在解决时代最重要的问题了。如果你上来只是看了它一眼，觉得这个太难就不去做，这其实是错失了最重要的问题，所以做哲学需要一个很强的心智，需要以透彻的、理性的思考来面对这些问题。我觉得学哲学应该是让人变得越来越强大的，比如尼采就是最典型的，他通过这种哲学的思考不断地去克服自己内心的疾病。虽然做哲学现在已经成为我的职业了，但从我的个人生活出发来说，哲学让我受用良多，如果让我再选一次，我肯定还会选哲学。

黄恋茜：谢谢师兄的回答。

李昶霖：师兄，最后我个人想问您一个问题。我也是对中国哲学感兴趣，但这两年会有一些声音认为，中国哲学不能够很精当地去回应一些时代当下的议题，不过我认为中国哲学它至今还能够作为一门学科存在，它一定是具有着生命力的，师兄您觉得中国哲学以后的生命力可能会在哪个方向有所蔓延和生长呢？

唐文明：中国哲学具有生命力，这个我是相信的。前几年我看有人说，以后得诺贝尔经济学奖的一定是研究中国经济的。先不管这个话对与不对，总之是说中国经济的成功是世界奇迹，所以必须要有学术研究来解释为什么，而这些对于西方人而言却是不易理解的。比如，张五常就注意到中国的县域制度相较于西方的独特性。中国以后绝对是世界的焦点，前几年丁耘就曾表示：以后整个哲学的创造一定在中国。这话听起来好像有些太大了，但我非常理解他的话。我们虽然大量地学习西方，但我们也有自己的传统，但西方对中国没那么重视，他们待在自己的传统里面，也就没有和我们碰撞。如果你相信中国文明和西方文明一样，本身是一个非常成熟的、伟大的文明，那么这两个文明的相遇绝对会结出非常灿烂的果实，而我们正在做这个工作。但是这样的工作要经过多长时间呢？不知道。我经常举的一个例子是佛教传入中国。佛教的传入从汉代开始，大概到宋代以后才真正被中国人消化。宋代的理学从佛教里学了很多东西，虽然他们自己声称是从自身的经典中阐发出来的。佛教来到中国，这样一个印度佛教文明和中国儒家文明的交流，它的结果是什么？结果之一是产生了中国化的佛教，而中国化的佛教又回返到世界，比如东亚或者欧洲，甚至中国化的佛教的影响比原来的印度的佛教还要大。结果之二是产生了宋明理学，而宋明理学又影响了东亚，比如说韩国、日本、越南这些国家。宋明理学是出自中国文化自身的，肯定属于儒学的范畴了，但它没有佛教是绝对出不来的。所以无论是中国化的佛教还是宋明理学，都是儒佛这两大文明交流的灿烂成果。那么，中国文明和西方文明，这种以儒家为核心要素的文明与以希腊和基督教为核心要素的文明之间的交流一定是有非常大的前景的。也就是说，未来哲学的创造一定离不开中国文明的出场。虽然说把握住中西文明的张力是很有前景，但我也说了可能会经过很长的时间，另外它也要求你对中国、对西方都要有足够深刻的了解。我觉得如今中国哲学研究当中一个比较大的问题就是，一百多年来它都是重历史文献的。这个的确是有一定的原因的，在现代学术范式建立以后，我们中国古代的很多文献实际上都没有经过基本的整理，比如说，你有没有考证这篇文章是朱熹什么时候的作品？所以尽管是做哲学，我们还是在按照哲学系的方式，例如本体论、宇宙论、认识论、历史观之类的来进行规划，但其实首先你得把文献整理出来，把年代搞清楚，大概的意思搞清楚，历史脉络搞清楚。然而，这一百多年来，中国哲学研究主要是重视文献，从历史的维度、哲学史的维度出发，就哲学的义理层面而言，挖掘的深度是不够的。中国哲学的很多文章就只是把古人的话语抄抄写写，梳理一下也就过了。你问他真的理解没有？其实好多东西都不理解。比如我们都知道“八卦”，但八卦是啥意思，为什么会有八卦，为什么西方就没有八卦，能不能给我讲个道理出来？我们过去没来得及关注这些问题。所以我认为，按照原来的思路，到一百年以后，很多历史上伟大的人物甚至是不那么伟大的人物，什么全集、研究也都有了，中国哲学就再没什么可做的了。那么，中国哲学的新的生长点在哪里呢？我认为是深度的义理解读，同时也要向西方的哲学和宗教传统学习，在学习的过程中重新展现自己。这些都是我觉得如今的中国哲学研究还远远没有展开的，所以中国哲学研究是大有前景的，但需要转变过去的研究模式。我是这么理解的。

(责任编辑：黄恋茜)

简帛《五行》篇中的“乐”

李 凌^①

摘要：简帛《五行》篇中的“乐”与德直接相联，然“乐”字本身有情感、音乐等多重意涵。“乐”不同的含义会直接影响人对“成德”路径的理解，以情感解“乐”指向对内在心性的修养与体认，以礼乐解“乐”指向对外在规范的践行与教化。《五行》篇不同的“乐”字有不同的解释，作为情感的乐是学者成就圣人境界的道德情感动力，和谐之乐体现了圆融和谐的德之境界；作为礼乐的乐是沟通天人、内外的桥梁和枢纽，制度之乐展现了君子成德的政教意图。质言之，《五行》篇的“乐”兼具道德心理和道德实践意涵，既是成就“德”的心理前提，也是推及“德”的政教手段。

关键词：《五行》；乐；德；情感

引言

“德”是《五行》篇的核心范畴，而如何成德则是此篇讨论的核心问题。简帛中反复出现“不乐则无德”“乐则有德”等语句，可见乐与德密切相关，换言之，乐是成德的充分条件。《五行》篇中多次了“忧”“悦”等多种情感，为何只有“乐”与德直接相关？《五行》文本既提及了作为情感的“乐”，也提及了礼乐之“乐”，哪种“乐”能成德？简帛指出“德之行五和谓之德。”^②在《五行》中，仁、义、礼、智、圣五种要素形于内构成了德的基础，“乐”在五行结构中处于什么位置，且“乐”在成德中起到了什么样的作用？回答这些问题，须从文本入手。“乐”字本身有多重含义，在《五行》篇中，学界一般将“乐”理解为作为情感的和乐或作为制度的音乐，但《五行》篇文本里并没有对情感之乐和礼乐之乐进行严格的区分，对“乐”的讨论往往是在与忧、悦等情感相关的段落里出现的，且文本中有仁义（圣智）和礼乐关系等讨论，这给“乐”含义的界定带来了一定的困难。乐的不同理解会导向对文本内容的不同解读，也会影响人们对“成德”的理解。在这个意义上，厘清“乐”的意涵是必要的。

^① 作者简介：李凌，中国人民大学哲学院中国哲学硕士研究生。

^② 李零：《郭店楚简校读记》增订本，北京：中国人民大学出版社，2007年，第100页。

一、作为成德动力的情感之乐

作为情感的乐在君子成德过程中起到了重要的作用。在《五行》篇里，情感体验与五德行于内密切相关，如果没有相应的情感体验，则天之德则难以内化于心。梁涛教授认为《五行》篇前半部分重视内在的情感体验，而后部分的理性活动也是建立在情感体验的基础上的，他倾向于将“乐”解读为情感体验。^①在这个意义上，情感之乐是成德的基础和动力，缺乏情感驱动的人难以进行理性和规范化的活动。简第2章指出：

“君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。”^②

首先，君子心中如果没有忧虑便无法激发内心的智识。梁涛教授将“忧”看作是“内心的焦虑和不安，是某种欲以己力突破困难而尚未突破时的心理状态。”^③学者多从积极意义上来理解“忧”的功用，正是因为内心有不安的情感体验，才会产生对安的向往，才会有寻求改变的动力和决心。正如王阳明所言，须先有一个纯孝的心，便自然会去讲求节目。^④君子内心如果没有忧虑作为潜在的动力，他便不会倾向于运用自己的智识去解决中心之忧。其次，结合郭店简19章可知“中心之悦”与仁相伴而生：“颜色容貌温变也。以其中心与人交，悦也。……仁也。”^⑤人有中心之悦，方可以推及兄弟父母，才能爱人，成就自身之仁。“不智不仁”（简11章），^⑥君子若无中心之智，那么便无法获得内心的悦，也无法得到“仁”。再次，“悦”和“安”的关系也比较复杂，“无中心之悦则不安”说明心没有达到“悦”的状态就不会安宁平和。而简第5章则指出：“仁之思也精，精则察，察则安，安则温，温则悦，悦则戚……，形则仁。”^⑦简5章指出了仁之思形于内的过程，以及仁之德确立的结果，此处则从正面指出了“安”和“悦”的关系。在仁形成的过程中，先有安，后有悦。而在简2章“无中心之悦则不安”中，悦似乎是安的条件。质言之，“安”和“悦”是互为条件、互为因果的。从次，“不安则不乐，不乐则无德”此句话大致上成为了《五行》篇里关于“乐”和“德”表述的固定搭配，分别在简2章、简3章、简11章出现，帛书说13有对此句进行说明。这两句的概念有很多种理解，下文将对此句进行详细的阐发。

人没有内心之忧便较难触发中心之智，无中心之智亦难以解决内心之忧，人的内心尚未达到平和的状态则难以生出喜悦之情。陈睿超博士进一步拔高了“忧”的地位，将此“忧”看作是实践的根本动力。^⑧谭玉龙博士认为“忧”是“乐”和“德”的基础之基础。^⑨笔者认为这些对“忧”的价值判断

① 梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社，2008年，第214页。

② 李零：《郭店楚简校读记》增订本，第100页。

③ 梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，第195页。

④ [明]王阳明、邓艾民注：《传习录注疏》，上海：上海古籍出版社，2012年，第8页。

⑤ 李零：《郭店楚简校读记》增订本，第102页。

⑥ 李零：《郭店楚简校读记》增订本，第101页。

⑦ 李零：《郭店楚简校读记》增订本，第101页。

⑧ 陈睿超：《竹简〈五行〉篇中的“忧”》，《中国德育》2016年第4期，第74-77页。

⑨ 谭玉龙：《论简帛〈五行〉与先秦儒家美学之“乐感”精神》，《中国文学研究》2019年第2期，第120-126页。

均有一定的局限性。中心之智需要中心之忧来提供动力，中心之忧需要中心之智来改变使之忧的情形。简文对中心之忧和中心之智都是从否定和消极的语句出发的，“无…无…”是假设的语气，并不等同于“有…有…”。只有“不乐则无德”（简2、3、11章）和“乐则有德”（简17章）实现了完整的逻辑闭环。因此，忧、智、悦、安、乐、德等概念未必是推导关系或因果关系，它有可能是递进关系，也有可能是超克关系，这些概念之间的关系错综复杂，语句和语句之间的关系也并非单纯推导或平行，因此不能简单以“根本动力”“基础之基础”一言蔽之。中心之智超克了中心之忧时，则有可能出现中心之悦。忧和悦都只是内心的情感，而只有心灵和身体均安和才能达到乐和德的境界。可见在君子成德过程中，情感朝积极的方向发展，情感的内外维度和边界是不断扩展的。庞朴先生指出，《五行》突显了“忧”和“乐”，由忧转乐，忧乐圆融。^①梁涛教授指出由忧转乐才能有德，圣、智只能通过由忧转乐的具体过程来实现自身。^②刘信芳教授认为《五行》的“乐”是思维之乐，思维之“乐”是德形成的条件，他指出“忧”与“乐”是对举而言。^③刘教授对“乐”的理解有一定的偏差，他将“智”和“乐”混淆而谈，而得出思维之乐的结论，一定程度上背离了《五行》的原意。笔者认为，《五行》并不一定想要强调“忧”或者“忧乐圆融”对成德的重要性，“忧”与“乐”之间的关系未必是圆融和谐、相互转化的。“忧”是一种消极意义上的动力，也是对现存的现实状态的妥协，正如《诗经·草虫》所言：“未见君子，忧心不能惓惓。”它是对君子未至的一种无可奈何，基于“未见君子”这一现实，人则会产生出“忧”，即对现实情形下的道德焦虑。“忧”有可能激励人们去改变现状，为人提供潜在的道德动力。但我们不应当将此“忧”崇高化，“忧”不过是此在在现成世界中沉沦时所产生的消极情绪，“忧”并不会直接使人“见君子”，也不必然导向“德”。儒家会提及“忧”，它是此在感受其存在的契机，但不会歌颂“忧”。“忧”是消极的心理状态，它可能使人振奋，也可能使人沉沦。只有完成了向“悦、安、乐”的积极转变，这种心理状态才能为人提供道德动力。陈来先生指出，简2章的“悦、安、乐”已经有了李泽厚先生所言的乐感文化的价值取向。^④孔颜乐处体现了此在通过乐来超越已有的现成世界，王阳明对“乐为心之本体”的复归展现了其对本真状态的追求，《五行》则是借助“乐”的心理状态来展现“德”的圆融和乐之境。

与简2章相比，帛书经2章多了一句话：

“君子无中心之忧则无中心之圣，无中心之圣则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。”（帛书经2章）^⑤

此句话的结构与简2章颇为类似，只是将“智”替换成了“圣”。帛书经13章指出：“不聪明，不聪明则不圣，不圣不智，不智不仁，不仁不安，不安不乐，不乐无德。”^⑥帛书经2章和经13章的语法结构和内容是一致的，“无中心之智与无中心之悦”对应了“不智不仁”，“不仁不安，……德”的基本一致。因此“无心中之圣”句应当是存在的，简本第2章遗漏了此句。依据经13章的内容，“圣”

① 庞朴：《忧乐圆融——中国的人文精神》，载于《一分为三》，深圳：海天出版社，1995年，第295-322页。

② 梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，第195页。

③ 刘信芳：《简帛〈五行〉核心内容及思想性质》，《学术界》2014年第6期，第39-57页。

④ 陈来：《竹简〈五行〉篇讲稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第19页。

⑤ 庞朴：《帛书五行篇研究》，山东：齐鲁书社，1988年，第44-45页。

⑥ 李零：《郭店楚简校读记》增订本，第101页。

应当列于“智”之前，帛书第2章稍作修改亦可成立：“君子无中心之忧则无中心之圣，无中心之圣则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。”帛书说13章指出：“圣始天，智始人。”圣始于天，而智始于人，因而圣应当在智之先。“中心之圣”则是将聪之所听、明之所见内化于心。在这个意义上，“圣”是人具备成德的可能性的前提，没有“圣”，人则无法感知天，无法闻天道。没有“智”，人则无法了解人道，便无从行人道。忧、悦、安、乐均是人循天道、行人道时伴随着的心理活动和心理状态，它们标志着圣、智、仁等道德属性内化的阶段。帛书说13章将“不安不乐”解释为“安也者，言与其体偕安也者也，安而后能乐。”^①安不仅仅意味着内心的安定，还意味着身体之安，只有身心皆安，人才能达到乐的状态。帛书对“安”的论述展现了古人身心一体的思想，乐在安之后，这意味着乐不只是内在快乐的情感体验，与安一样也会外显至身体，身心安定则可达到内外一致的和乐境界。帛书说13章将“不乐无德”解释为“乐也者流体，机然忘寒（塞），忘寒（塞），德之至也，乐而后有德。”^②“流体”一词的解释尚无定论。它作动词可以解释为在身体里流行，作形容词可理解为流动的形态，作名词可理解为流动的物质或无定形的本体。作为情感的“乐”是调和身心之“安”的推进，乐在安的基础上超越桎梏，从而达到圆融无碍的境界。“乐而后有德”从正面指出了“乐”对于成德的重要性，安使身和心平和，乐则能使身心一贯，为五德在身心贯通和合奠定基础。从形容词看“流体”是对乐的形态或性质下所下的判断，乐是流动的，可以超越阻碍抵达德之和。名词则说明了“流体”的功用，将“乐”视为“忘塞”的媒介。乐产生和运行后，或乐发挥其功用后，“德之至”。“德之至”可理解为君子拥有“德”了，他的“德”已经非常完备了。“乐而后有德”意味着心理活动或道德实践先于“德”的道德境界。

二、教化成德的礼乐之乐

部分学者认为《五行》篇的“乐”亦可从音乐的视角来理解。许春华教授认为“中和”是雅乐的判断标准，并从帛书《五行》中的“闻而知之”打通了乐教与仁德的通道。^③可见礼乐之乐已落实在德之行上。《五行》讨论了礼乐的来源，但是帛书和竹简的内容有所区别：

“仁义，礼乐所由生也。五行之所和，和则乐，乐则有德，有德则国家兴。”（帛书经18章）^④

“圣知，礼乐所由生也，五行之所和也。和则乐，乐则有德，有德则邦家兴。”（简17章）^⑤

简、帛记录的文字有所不同，帛书指出礼乐源于仁义，而竹简指出礼乐源于圣知。“圣智”则强调礼乐是来自于天道，经18章大部分段落都在讨论圣知问题，且引《诗经·文王》“於昭于天”强调了天（上帝）的意志，“圣智”源自君子道，“圣智”解释了礼乐产生的终极根源。而简13章“不仁不

① 庞朴：《帛书五行篇研究》，第62页。

② 庞朴：《帛书五行篇研究》，第62页。

③ 许春华：《“闻”：“乐”与“仁”的对接及境界形态——论孔子儒学“哲学的突破”的多样性》，《社会科学战线》2022年第12期，第19-25页。

④ 庞朴：《帛书五行篇研究》，第71页。

⑤ 李零：《郭店楚简校读记》增订本，第102页。

安”和经18章“安而敬之，礼也”说明了先安而后有礼，先仁方可安。那么从直接原因来看，礼确实是生于仁，乐和义则没有相关的说明，也没有对应关系。说18章有涉及“乐”的解释：“言其□□乐也。”但相关文字缺失了，学者较难知晓此句的意思。从“礼乐所由生”的前后句关系及章节的整体结构处看，“礼乐”是成德过程的一部分。根据句子间逻辑推断，“仁义”比“圣智”与礼乐更恰当。

经18章的“和则乐”可以理解为礼乐之乐吗？说18章对“和”的说明与音乐相关。说18章分析了经的内容：“和者，有犹五声之和也。乐者，言其流体也，机然忘寒（塞）也。忘寒（塞），德之至也。”^①帛书的《说》将“和”比作构成雅乐的五声的相济相合，即宫、商、角、徵、羽互相搭配构成和谐的乐曲。《国语·周语下》与“和则乐”的解释有其一致性：“和声入于耳而藏于心，心亿则乐。”声音通过“耳”之聪进入人心，心对声音有所感悟便会乐，这意味着人具备感知“和”、感知天道的能力。《五行》篇指出的“圣”具有从“耳”听声，向“心”渗透的功能。“心亿则乐”表明心感知到了来自天的和声，便会用乐予以回应。《国语》此句与《五行》“和则乐”的理解有其一致性。在古代，雅乐被视为与祖先沟通的工具，“和则乐”意味着人闻而知之，听得君子道，并对祖先予以回应，只有在有德的基础上，人才能够正确地感知和回应天的意志，才能真正地实现“天人合一”。正如庞朴先生所言：“五行是形于内的，内心的体验，但是它也要‘流体’，即流行于全身，其媒介是‘乐’。乐之用于‘忘塞’，这是人所共知的，于是在五行之后，便有了一个乐，然后过渡到德。这样的德，虽然仍形于内，却 unlimited 于内了。”^②庞朴先生从“乐”的功能性视角出发，将“乐”视为五行形于内的媒介，人通过“乐”便可忘塞，实现从行到德的过渡。在“乐”的功能性层面上，“和则乐”似与音乐有关，“乐”是作为媒介存在于德的过程中，不仅能沟通内外，也可以沟通天人；“乐”亦具有政教功能，乐教起到了德育的教化作用，从而营造了良好的社会风尚。

三、圆融相洽的“和”与“乐”

理解乐与德关系的关键在于“和”。说18章举五音的例子来描述“和”，当各个音调组成雅乐时，人们在欣赏乐曲时并不会留意每种音符，而是会从整体的旋律和意境来感受歌曲。“和”是从多到一的过程，五行都参与了对全德的建构，但五行之“和”并不意味着抹去每种德之行的特性，而是使每种德之行融洽地统一于全德的范围内。“乐”作为流体可以帮助德之行五者之间解除隔阂，从而统一为全德。在《五行》中，“五行之所和，和则乐”与“德之行五和谓之德”之间具有一致性。仁、义、礼、智、圣五者形于内便是“德之行五”，但五者不止步于形于内，只有形于内的五者达到了“和”的状态才能称之为“德”。许多学者对《五行》的“和”进行了阐发，学者们普遍将“和”理解为统一、调和。庞朴先生“和”意味着从整体上领悟和体验五行。^③池田知久教授认为“和”是使五行保

① 庞朴：《帛书五行篇研究》，第72-73页。

② 庞朴：《帛书五行篇研究》，第123页。

③ 庞朴：《帛书五行篇研究》，第164页。

持统一和调和的意思。^①王中江教授认为德之行五和四行之“和”均意指多样性的统一、平衡，“以乐为德”的旨趣在于使内心习得的五行达到喜悦的状态，“和”与“乐”展现了儒家的“道德快乐主义”信念。^②道德的内化不应当是痛苦的，《五行》篇对“和”与“乐”的强调意味着，儒家的道德伦理与康德实践理性和道德律令有一定差别，康德的道德律令指出人们应当依据心中的道德律令必须进行某些道德行为。而儒家不止步于道德理性，五行行于内是道德理性所要求的内容，而调和德之行需要道德情感的参与，对德目的接受和悦纳须要“乐”的参与。王教授将《五行》的“乐”理解为“道德快乐主义”，此观点有一定的局限性，《五行》之“乐”未必是快乐的意思，且《五行》文本在讨论“德”形成过程中，关涉到忧、悦、安等多中情感，尽管作为道德心理的“乐”在成就“德”的过程中扮演着重要的角色，用“道德快乐主义”来概括儒家的道德观忽视了其他情感在成德过程中起到的作用。庞朴先生指出：“德之行是指形而上的天道为人心所体认（道德信念）及其显现于人性（道德属性）”^③“德之行五和”则意味着人心悦纳其体认的道德信念，且在“乐”的作用下，这五种德之行能在人的道德属性中和谐共存。

“闻君子道而悦，好仁者也。闻道而威，好义者也。闻道而恭，好礼者也。闻[道]而乐，有德者也。”

（帛书经28章）^④

“道也者，天道也，言好德者之闻君子道而以夫五也为一也，故能乐，乐也者和，和者德也。”（帛书说28章）^⑤

“闻道而悦者，好仁者也。闻道而畏者，好义者也。闻道而恭者，好礼者也。闻道而乐者，好德者也。”

（简28章）^⑥

竹简和帛书讨论的“道”应当是一致的，“君子道”便是天道，是人所追求的“德”，但两者对“闻道而乐”的评价有所不同，帛书指出“闻道而乐”的是有德之人，而竹简则认为其是“好德者”。“有德者”意指成德之人，其德之行五均是和谐的；“好德者”则指代喜欢德、追求德的人。然而帛书说将经中的“有德者”解释为“好德者”，可见“好德者”和“有德者”是可以互用的，这也意味着“德”是可以获得的。西方哲学的核心内容是“爱智慧”，而儒家哲学的核心内容是“成德”、“成圣”。西方哲学区分了真理之路和意见之路，人只能追求智慧，而无法拥有智慧。与西方哲学不同，儒家哲学追求的“德”是实践理性层面的，人通过培育自己的道德意识，进行道德实践，便能够成为有德之人。在《五行》中，道德情感关乎德的获取。“乐”方能使五种德之行和，“乐则有德”（简17章）。没有和则无法产生乐，和与乐相伴而生，缺少乐意味其缺乏和。帛书将“闻道而乐”记录为“有德者”，突显了“乐”与其他情感的不同。可见在个人修德的过程中，“乐”并不是单纯的道德情感，它更代表着全德的崇高境界。

①（日）池田知久：《马王堆汉墓帛书五行研究》，王启发译，北京：中国社会科学出版社、线装书局，2005年，第110页。

②王中江：《简帛〈五行〉篇“惠”概念的义理结构》，《学术月刊》2011年第3期，第39-48页。

③庞朴：《帛书五行篇研究》，第90页。

④庞朴：《帛书五行篇研究》，第88页。

⑤庞朴：《帛书五行篇研究》，第89页。

⑥李零：《郭店楚简校读记》增订本，第103页。

四、“乐”的政教意蕴

“安则乐”与“和则乐”导向的对象不同。安与仁之形于内密切相关，“安则乐”仅关乎君子个体的“德”的培养。而“和”关涉形于内的五行之间的关系，“和则乐”涉及的要素比“安则乐”更广泛。简17章谈论的“和则乐，乐则有德”乐和德不止步于个人修养层面，还有其政教意蕴。君子并不止步于个人的道德修养，还需落实到道德实践和政教领域中去。“和则乐，乐则有德，有德则国家兴。”简17章体现了，“德”不仅仅是闻君子道的终极理想，它还关涉德的推行和国家的治理。在这个意义上，“乐”可以从两个角度来理解：第一，情感之乐标志着个人达到了全德的境界，君主（统治者）拥有全德，在有德的君主的治理下，国家得到了很好的治理。第二，从礼乐的视角看，乐教有维系政治秩序和道德秩序的功用，乐教则能产生有德的公民，国家也会产生良好的道德风尚。说18章评价“有德而国家兴”时指出：“国家兴者，言天下之兴仁义也，言其□□乐也。”^①通过礼乐秩序，社会中出现了喜好仁义的风气，国家的道德水平逐步提升，社会秩序趋向稳定。

《五行》篇中“乐”的含义非常复杂，它兼具有情感、乐教等丰富的内容，不同的含义则指向了“乐”不同的功用。金秉骏教授指出《五行》的“乐”并不仅仅意味着快乐的情绪或者制度性的礼乐，它意味着圣人应当践履的政治性使命。^②制度性的礼乐也包含着对圣人履行政治性使命的期望。圣人的政治性使命兼具修己和安人，修己和治政既需要情感/境界性的乐，也需要礼乐之教。君子的道德情感关系到政治治理，说7章“德犹天也，天乃德已。”^③德是人与天沟通的方式之一，只有君子达到“乐”的境界才会有德，有德才能得到天的指示，方能做出正确的行动，这正是《诗经·文王》所谓的“於昭于天”。上博简《从政》指出：“君子乐则治正，忧则□，怒则□，惧则□，耻则复。”^④统治者拥有乐的情感才能使政务得到良好的治理。从礼乐视角来看，乐教有助于道德的敦化。魏启鹏先生指出雅乐的重要性：“音乐这种直指人心的效果，乐瞽这种特别的社会职能和认知方式，对儒家形成内向归缩的先验道德本体论产生了重大的影响，这也是礼乐文化传统的一种必然。”^⑤音乐既有“神人以和”（《尚书·舜典》）的功能，又有使公民同心合德的功能，“我有嘉宾，德音孔昭”（《诗经·鹿鸣》）体现了尊贤的政治意蕴。

五、余论

“乐”具有丰富的内涵，它可以是普遍意义上的道德情感，但作为情感的乐相较于忧、悦等其他情感比较特别，它直接关系君子有德与否，标志着圆融和乐的道德境界。对“乐”的追求意味着对

① 庞朴：《帛书五行篇研究》，第73页。

② 金秉骏：《郭店楚简〈五行〉篇中的“圣”和“乐”》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2006年第6期，第59-65页。

③ 庞朴：《帛书五行篇研究》，第52页。

④ 侯乃峰：《上博楚简儒学文献校理（上）》，上海：上海古籍出版社，第157页。

⑤ 魏启鹏：《简帛文献〈五行〉笺证》，北京：中华书局，2005年，第167-168页。

“仁”的追求。它又蕴含着乐教的政治意蕴，音乐是天人之间沟通的枢纽，它在天人合一的过程中起到了“去塞”“流体”的功用，也有助于君民同心同德，构建起大兴仁义的良好道德风尚。郭梨华教授指出“德之五行”是因为“乐”而联系在一起。^①“乐”在成德的过程中，其重要性是不言而喻的。庞朴先生重新审视了《五行》篇文本中“乐”的作用，将“乐”放置入五行的结构中，形成了圣智、仁义、礼乐的六行。^②庞朴先生将“乐”纳入五行的框架中，突显了“乐”的重要价值，但他误解了“乐”的特性。尽管“乐”在成德的过程中起到了关键作用，它可以是道德心理，也可以是道德实践，但“乐”在《五行》篇中并不是具体德行，也不是道德属性，故它不能作为构成全德的基础要素。在“德之行五和中”，乐并非“德之行”，而是使五种德之行“和”的存在。质言之，《五行》篇为儒家成德思想作出了较为详细的心理论证，它吸收了天人观的宇宙论成就，也借助礼乐展现了“德”的政治意涵。“乐”是《五行》篇的核心概念，在“德之行五”的框架体系中起到了重要作用，学者为学、执政者执政均须对“乐”予以应有的重视。

The “Yue” in the *Wu Xing* of Bamboo Slip Writing

Abstract: The concept of “Yue” and “De” in the chapter of “*Wu Xing*” are directly related, but the “Yue” itself has multiple meanings such as emotion and music, etc. The different meanings of “Yue” directly affect people's understanding of the cultivation of “De”. Using the meaning of “emotion” to interpret the “Yue” points to the cultivation and recognition of inner nature, and using the meaning of “music” to interpret the “Yue” points to the practice of external norms. The different meanings of “Yue” in the “*Wu Xing*” have different interpretations. On the one hand, “Yue”, as an emotion, is the moral and emotional driving force for people to achieve the realm of sages, and the “Yue” also reflects the harmonious realm of morality. It is as a bridge for the communication between heaven and human, as well as between virtue and moral actions. On the other hand, the music of “Yue” shows the political and religious intentions of a gentleman to become virtuous. In essence, the “Yue” in the “*Wu Xing*” contains both moral psychology and practical implications, which is not only a psychological prerequisite for achieving “De”, but also a political and educational means of extending “De”.

Keywords: “*Wu Xing*”; “Yue”; “De”; emotion

(责任编辑: 李昶霖)

^① 郭梨华:《竹简〈五行〉的“五行”研究》,载武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉:湖北人民出版社,2000年,第249-260页。

^② 庞朴:《帛书五行篇研究》,第121页。

上博楚简书法审美意象研究

韦 思^①

摘 要：楚简书法审美意象研究，目前未形成完整理论体系，研究成果相对于简牍书法史研究、书法家个案研究、书法与文字学研究等而言，还很薄弱，从上博楚简书法审美意象研究入手，应成为楚简书法艺术史研究的重要突破口。在具体陈述过程中，主要采用“图——底”关系原理、“异质同构”论的格式塔心理学美学方法进行研究。楚简书法映射出楚人对巫覡与祖先神灵崇拜，彰显了楚地先贤在浓厚的神灵意识笼罩下审美意识的觉醒，无不反映出楚简审美意象特征。文章首先对“审美意象”概念进行阐释，分别对审美意象的定义、内涵及其特征进行论述；进而解析上博楚简书法形式美，观照审美意象特征；接着探讨楚简书法审美意象中的“图——底”关系；最后从“异质同构”的审美直觉心理学角度对上博书法审美意象进行剖析。楚简书法艺术是楚人思想观念的物化呈现，作为研究楚文化的第一手资料、直观切入点，力求通过楚简书法视觉形态挖掘楚艺术史研究的更多观念内涵。

关键词：上博楚简；书法艺术；审美意象；异质同构；格式塔

一、“审美意象”概念阐释

从审美理念上分析，意象是审美主客体相互衍射的状态，意象的展开有赖于主体的想象力与灵感，灵感与想象力，是审美活动的动因，是主体审美能力的表现。审美意象在于运用理性的理念，对自然所提供的感性的物象，进行加工与创造出超越自然的心象，即第二自然。意象是理性与感性的集合，康德认为“美”是审美意象的表现，审美意象的集合产物，才称为“心象”。“意象”即心象，由虚实两部分形态构成，既有客观形态存在，又有意念虚化的抽象。人在审美活动中，将对物象的感性形式与创作主体独特的情感相融合而成心象贮于胸中，审美意象是人的脑力思维活动，可以通过抽象的形式升华达到更有层次深度的意象。

(一)“意象”概念阐释

从古至今，“意”与“象”伴随人的感性与理性而存在。从远古时期的类比取象、目的表象、感性形象到审美意象，是人类不同时期的文化艺术的表征。从本源上分析，意象源于远古原始人类的混沌意识，源于出现在图腾意识与图腾符号的原始艺术中。从原始的音乐舞蹈、图腾祷告、陶文彩陶、

^① 作者简介：韦思，南开大学哲学院美学专业博士研究生，研究方向为书法美学。

甲骨文、青铜器铭文，到后来的纺织经纬、书法绘画、刻石摩崖，都是前人的集体无意识与对自然物象的观物取象发展而渐渐成长的结果。

“中国古代意象一语，历来是物象、兴象（含喻象、象征、典故等）、乃至指称道的‘大象’‘罔象’的总称。就其涵括的指称范围而论，既有具象的形而下的器，也有恍惚无形的形而上的道，还有深蕴于人心的情与理，简直是无所不包。如同‘易象’可以穷尽‘天下之至赜’，意象所指也是至小无内，至大无外，天地万物，无远弗届。而且意象最突出的功能，就在由眼耳相接的些微之物，引人入于玄远之境，与万化冥合。”^①

远古时期人类审美活动中得到的“象”，具有模糊性、多意性、神秘性、朦胧性、玄意性、朴拙性，含有不可言状的形态与原始的精神内涵。随着类物取象的积累，“天人合一”思想的滥觞，显现形神合为一体的“象”，形成特有的阴阳无极意象模式，它的影响决定了中国书画、音乐舞蹈、诗词曲赋等的审美意识向着意象化的思维规律演变。意象的思维结构构成了原始人类最古老的艺术形式，经过图腾符号、甲骨卜辞、青铜器铭文、简牍文字、民间艺术与庙堂艺术的流变，运用“异质同构”系列的审美心理活动，形成中国本体性的艺术形式，即意象思维审美活动的创造。

意象思维起源于类物取象的活动，起源于物我之间因生命之气的交流共鸣、感应互通的结果，是基于同态对应、异质同构的深切认识。因而当物象物化成意象时，已经充满主体情感色彩，而不是主体情绪的单向投射，是双向的衍射。正因如此，中国传统艺术多显现的是一种生命的贯注而强调气韵生动、超以象外。意象的营构不拘于形而下的器，是通过主体精神的贯注而直接地通向形而上的道与气，通向一种无形的大象。

在西方艺术史上，“意象”这一审美范畴也有着不可忽视的地位。无论是一万多年前在西班牙阿尔塔米拉或法国拉斯科的洞穴壁画上的庞然大物，还是在后来的艺术作品中出现的宗教故事，神话和传说，它们都具有神秘而浓郁的象征和意象意味。尽管从古希腊起，由于“模仿说”的影响，“西方艺术创作和审美活动原则逐渐确立了塑造客观对象的典型和真实再现物象形式的主导地位，但是，从具体的作品来看，在塑造客观对象的典型、写实性和模仿艺术中，仍然存在一些‘意象’意象因素，它们在不同程度上起着一定的作用。”

“因为在创造西方艺术之美的过程中，人与神混合了，现实主义、象征主义和浪漫主义想象力也常常融为一体。像许多雕像、油画、壁画等一样，它们的作品以逼真的方式呈现。这些人体或着衣的图像是人类追求的理想美的典型图像，但总的来说，它们都与宗教或神话观念息息相关、相适应，因此属于一个个美的意象。”^②在许多带有神话主题内容的浪漫型艺术作品中，艺术家的理想常常被普遍寄托着，并包含强烈的“意象”因素。

象征性是西方艺术中意象的基本特征之一。黑格尔说：“象征通常是一种现成的外在事物，直接在感性观照中呈现。对外在事物并不直接从它自身看，而是从它所暗示的更广阔的角度与意义来看。”^③在此，说明象征的内涵在于暗示，它具有广泛的普遍意义，而不是局限于感性观照的客观事物本身。具有象征意义的抽象型符号式意象，例如金字塔、哥特式建筑、艾菲尔铁塔、悉尼歌剧院和其

① 汪裕雄：《意象探源》，北京：人民出版社，2013年，第236页。

② 曹桂生、曹阳：《艺术美学研究》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第5-6页、第45-46页。

③（德）黑格尔：《美学》（第二卷），朱光潜译，北京：商务印书馆，2009年版，第10页。

他建筑物，都具有此特征，这种象征性方法非常具有表现力。从根本上说，这些象征性的意象表达了“一个无法言说的原因，一个无法描述的事情”^①。

在西方艺术史上，意象是艺术创作中一种有意识的审美追求。“达·芬奇可以在被污染的墙壁上，找到多姿多彩的画面，而他的某些画作也受到了启发。（事实上，在被污染的墙壁上并没有风景、人物或战争场景，所有这些都是艺术家在审美活动中产生的‘审美意象’。）”^②

实际上，意象是一种“表意之象”。艺术创作的目的是“象”能够彰显“意”的内蕴。“现代学术界将‘意象’分为象征意象和浪漫意象，并认为象征意象和浪漫意象本质上都是‘表意之象’并且彼此取材不同。象征意象的基本方法是象征化，它基于客观性取材（抽象型符号式象征除外），象征意象的基本方法是通过意念和物象之间的对应来暗示某种观念。浪漫意象的基本方法是通过想象和幻想实现现实与理想的统一，浪漫意象是基于主观性的取材。”^③第一个以象征性的方式隐含，而第二个以浪漫的方式表达。一般来说，象征和暗示主要用于西方艺术的创作中，中国的艺术创作更加偏重浪漫。简而言之，“象征意象和浪漫意象是两种不同艺术形态的反映”^④。

意象是中西方艺术共同的审美追求，意象是艺术创作中的普遍客观现象。尽管意象理论起源于中国，但近代西方，这种审美范畴已引起广泛关注，西方艺术创作中长期以来就反映了这种现象。在西方艺术创作的象征性和浪漫主义作品中都可以找到意象的观念，因为艺术创作一直是一种创造性的活动，它必然反映出艺术家的某些观念和审美倾向，“象”能够彰显“意”的内蕴，是“意象”产生的一种前提。^⑤

（二）“审美意象”概念阐释

“中国古典美学体系是以审美意象为中心的。”^⑥这种观点引起了学术界的广泛关注。有的学者从三个主要方面总结了传统的审美意象理论：“通过观察物象捕捉意象，象能够彰显意的内蕴，意境由意象产生，范围大于意象。”^⑦该理论的建立从总体的角度清理了其内部关系。中国艺术中许多有关审美意象的论述都包含深刻的理论内容，审美意象的概念在艺术尤其是艺术心理学中起着至关重要的作用，已经被揭示出来。

“情感在审美活动过程中的渗透、和对表象的附着，是审美活动的最重要特征，也是区别于日常实践活动和科学认知活动的最重要标志。这种类型表象，浸淫着、饱和着情感色彩，就是审美意象。”^⑧“审美意象中的‘意’，并不意味着纯粹的义理，而是情感与理性交融的‘情志’。这类似于西方所谓‘情致’，这意味着一种饱和着情绪的思想，它通常是创作的动力，一旦反映在作品中，它通常就维系了作品的主旨内涵。”^⑨

康德的《判断力批判》开门见山写道：“为了判断某一物象是否美，我们不是通过悟性（也称为知解力）把它的表象与客体相联系以获取知识，而是通过想象力（或想象力和感知力的结合）与主体

① 曹桂生、曹阳：《艺术美学研究》，第6-7页、第46页。

② 曹桂生、曹阳：《艺术美学研究》，第46-47页。

③ 曹桂生、曹阳：《艺术美学研究》，第7页、第48页。

④ 曹桂生、曹阳：《艺术美学研究》，第7-8页、第48页。

⑤ 曹桂生、曹阳：《艺术美学研究》，第8页、第48-49页。

⑥ 汪裕雄：《审美意象学》，北京：人民出版社，2013年，第6页。

⑦ 朱良志：《“象”——中国艺术论的基元》，《文艺研究》1988年第6期，第12-19页。

⑧ 汪裕雄：《审美意象学》，第16-18页。

⑨ 汪裕雄：《意象探源》，第238页。

及其快感和不快感，联系在一起。因此，欣赏的判断不是知识的判断，不是逻辑的，而是审美的。”^①在审美判断中，与主体的情感相关联并通过想象力重构的表象（朱光潜翻译为“形象显现”^②），康德称之为“审美意象”。“我的意思是，审美意象是想象力形成的一种形象的体现，可以使人们联想到很多事情，但是它不能被清晰的思想或观念充分表达出来。因此没有完全适合它的语言，使它易于被人理解。”^③从上面可以看出，康德将审美意象设定为想象表象，这与明确的“概念”相反。审美判断与逻辑判断之间的差异也可以看作是审美意象与概念上的差异。

在平常的审美活动中，除了康德指出的“想象表象”外，还有一个常见的意象，属于几乎每个人都能感觉到的知觉意象。这种类型的意象不需要任何联想和想象力，它本身便具有一种情调和生气，格式塔心理学恰恰强调了这种类型的感知意象。耐人寻味的是，诸如格式塔心理美学之类的现代西方美学流派已经通过意象研究重新发现了直观和自然的东方美学价值。

阿恩海姆认为，审美意象是审美感知（也称为“审美直觉”）的创造性心理结果。首先，它通过感知过程选择并重新组合对象的形式：“当艺术家选择在特定位置绘制风景时，他不仅需要选择并重新组合他在自然界中发现的东西，而且还需要重新组合所有可见的对象，使他服从于自己的发现、创造和纯化过的秩序和结构。”^④同时，在感知过程中，意象由记忆进行补足，“现在包含过去”。由于对先前的意象存储的比较和补充，当前的感知意象变为更完整的意象。

阿恩海姆认为，由“表象”和“抽象力量”组成了审美感知意象。外部表象的形式结构，无论是现实的还是抽象的，都隐含着一种张力模式，这种张力可以在人的神经系统中以同样的方式唤起一种力量模式，从而使他进入“兴奋参与”的状态。结果，审美意象已成为“有意味的力的样式”，审美意象也已成为情感表达。^⑤格式塔心理学以极具说服力的材料的反映了：知觉样式本身，存在情感的表现。不需要联想、想象力或移情，并且感知意象中包含的力量模式可以唤起相应的情感并表达相应的情感。指出了感知意象在审美活动中具有不可替代的重要性。

格式塔心理学美学对审美意象研究弥补了康德审美意象的主要缺陷。最初，当康德谈到审美意象作为一种“想象表象”时，它应该包括审美感知，但是在康德的观点中，“审美感知只是表象的投影”，并且没有它自身独立的意义，故这是康德美学的一个主要缺陷。因此，今天，我们有理由结合康德和阿恩海姆的观点，为审美意象做出以下定义：“审美意象是指在审美感觉过程中，由感知和想象的过程，不断激发主体的情感，所形成的心理表象。”^⑥

汪裕雄的《审美意象学》认为：“审美意象是审美心理的基元。在审美过程中，审美意象是知觉、想象力、情感和理解的协调活动的汇聚点。美感起于对审美对象——美的事物或现象的直接观照。感知所得的表象，经由想象的作用，被再造，被重组，渗入主体的情思，融汇进主体的理解，就是审美意象。在审美活动的过程中，审美意象是审美创造和欣赏活动的心理中介。艺术创造是审美意象的成熟和完美表达，艺术创造是审美意象的创造；艺术欣赏是对作品传达的审美意象的重新创造和重新论

①（德）康德：《判断力批判》（上卷），宗白华译，北京：商务印书馆，2009年，第33-34页。

② 朱光潜：《西方美学史》，北京：人民文学出版社，2003年，第355-356页。

③（德）康德：《判断力批判》（上卷），第155页。

④（美）鲁道夫·阿恩海姆：《视觉思维——审美直觉心理学》，滕守尧译，成都：四川人民出版社，1998年，第45页。

⑤（美）鲁道夫·阿恩海姆：《艺术与视知觉》，滕守尧、朱疆源译，成都：四川人民出版社，1998年，第614-618页。

⑥ 汪裕雄：《审美意象学》，第16-18页。

释，是对审美意象的主动解读。从审美活动的角度来看，审美意象是艺术的心理本体。”^①审美意象显现的是艺术创作的内容与形式。意象对应的是物象、形象、表象、具象、心象、万象。心象是意象思维的印象，是融合自然万象、表象、情感的主体心灵的产物。审美意象乃是一种美的价值的创造，是主体情感熔铸的营构之象。

审美理念显现于图腾崇拜、巫术、神话等原始宗教观念中，“审美意象”源于对天地万物的敬畏和对神力的崇拜。对人类的思维活动来说，“审美意象”本身具有观照自然的积极作用，它是人类在实践活动中积累转化为思想意识形态的产物，充满神秘性、灵动性、独特性、变化性。“审美意象”是主体与客体相互之间产生衍射的意象活动导出心像产物的过程，是在创造活动的基础上，人的感性表象、意象思维通感的全过程。它对人类的审美思维的灵感、想象力、创造性、特殊性、个体性有积极的影响。

二、上博楚简书法形式美分析

对于形式美，国内外许多研究者都奠定了坚实的基础。康定斯基“更强调形式的精神内涵，形式是艺术家‘内在需求’的外在表现，属于精神的物质化存在。他指出，精神从物质的宝库中选取了形式，并使它富于表现力，精神才是主宰的力量，而不是其他的东西。艺术家为了表达他的内在灵魂的震颤，有权采用一切形式。”^②“艺术作品的本质就是艺术家物化了的思想形式，换句话说，是画家用颜料把人的思想和精神的形式固着在画布上。所以，色彩、形式不仅反映画面主人公的内在精神生活，而且也是艺术家内在精神需求的最终体现。”^③楚简书法作品形式，由用笔、结体、章法构成，正是楚人物化了的思想形式、内在精神生活、内在精神需求的体现，更明确反映了审美意象特征。一笔出发，产生了点画，点画组织成结构，整体章法涵容了每一字的用笔、结构。

《孔子诗论》《子羔》《鲁邦大旱》等可以说是上博楚简书法中风格相对整饬劲峭之作。

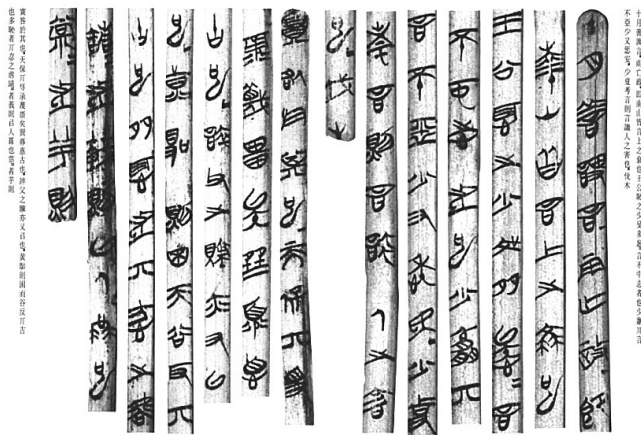


图1 《孔子诗论》^④

① 汪裕雄：《审美意象学》，第8页。

② 张坚：《视觉形式的生命》，杭州：中国美术学院出版社，2004年，第181-182页。

③ 张坚：《视觉形式的生命》，第171页。

④ 文章图片来源：马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一~九），上海古籍出版社2001~2012年版。

整体风格比较接近的《中弓》(图4)和《恒先》(图5)篇中,整体虽然平淡疏阔,但引人注目的





是,笔画中圆点饰笔清晰可见,如、、、等,都是与《子羔》《鲁邦大旱》《孔子诗论》使用同一种性质的装饰笔触,如果从风格窥探,可以将它们视为同一种类型的书风。在章法布局上,则字距宽阔,结体扁方,显得疏朗清爽、清淡简远。



图4 《中弓》



图5 《恒先》






《周易》(图6)是上博楚简作品中写得较为工稳的一例。线条粗细均匀,起笔多方圆结合,收笔重压,用笔爽利、线条平直,较少视觉对比。有些颇类似于玉箸篆之笔画风韵,如、、、、等,审美意象特征圆劲而端庄、清雅。



图6 《周易》

在整体风格上,秀逸洒脱的如《民之父母》(图7),字形长短相间,用笔上,横画多尖起重收,书写时线条多由细到粗而运行,而纵向笔画则重起尖收较多,线条则由粗向细地过渡,呈弧线运笔之貌,与横画形成强烈对比,从而使字体婀娜多姿,极具巧妙之变化、雅逸之趣味。风格与此相类的还有《武王践阼》篇(图8)。



图7 《民之父母》



图8 《武王践阼》



图9 《紃/緇衣》

风格相对洒脱飘逸的一类如《紃/緇衣》篇（图9），书写时弧线运笔多圆转，线条多两端尖细、中间粗重，横向笔画较平直。整体显得变化自然，张弛有度，审美意象特征萧散洒脱。与此书风相类似的有《吴命》（图10）《三德》（图11）篇等。



图10 《吴命》



图11 《三德》



图12 《容成氏》

书风朴茂圆浑、古拙恣肆的如《容成氏》(图12)篇,用笔上,起笔收笔是横画尖起尖收,竖画尖起尖收,弧形笔画亦是两头尖细,中间厚重坚实饱满,由于笔道粗壮,加上字距较窄,整体显得满简墨色氤氲,古拙恣肆之态跃然。



图13 《平王问郑寿》



图14 《庄王既成》

整体风格圆浑厚重的如《平王问郑寿》(图13)篇,线条以圆劲为主,多圆转、短线浑厚,没有尖锐之气,结体多以方扁取势,字距紧密,章法饱满。与其风格相类似的还有《庄王既成》(图14)篇等。



图15 《吴命》

从简与简之间所形成的编连成册的整体章法来宏观，可以真切地感受到其谋篇布局的不同韵味。各篇由于书写者的不同，自然形成了风格各异的审美意象特征。有的字数多而大，字距相对较窄，文字排列贯气紧密，显得紧凑而茂密，如《紂/缙衣》(图9)、《吴命》(图10、图15)篇；有的一枚竹简上字数较少，但行款布白疏朗空阔，大象无形，显得从容自如，如《中弓》(图4)、《恒先》(图5)篇。布局上的疏密开阖变化，由于众多书写者的不同书写习惯而自然流露出来的，但它却使楚简的章法布局异彩缤纷，为当今书法家研究与创作提供了无尽意趣和可能性。

三、上博楚简书法审美意象的“图——底”关系

审美主体与客体之间的关系是“图——底”关系，在一定条件下可以相互转化，当审美客体为“图”时，主体充当“底”，反之亦然。如在观察“运动”的过程中，观赏者也作为“运动物体”的参照物，观察的“运动物体”是“图”，它可以将“静止的观赏者”作为“底”。观赏者可以从目前看到静态的作品，即“形”，它所拥有的“动感”中，领悟之前书法家挥毫的状态。因此，当欣赏一件作品时，不仅根据“图”的理念，视为“运动”的态势，而且还有观赏者与“图”之间的互动关系，都是以审美意象为桥梁。楚简书法创作是审美意象的创造，其欣赏是对楚简作品传达的审美意象的再度创造、再度演绎。

(一) 上博楚简书法“图形”与“背景”关系

“在人类发展的早期，其所拥有的一切意象都是借助于图与底之间的简单分离造成的：代表事物的图看上去明确、有特定的结构，而且从一个没有边际、没有特定形状、均匀同质、看上去不太重要或常常被忽略的‘底’中分离或突出出来。用一条边界线把一个有心得到的(或意图性的)位置或景物，从一种无心得到的(非意图性的)背景中分离出来。”^①在欣赏书法作品时，眼光首先捕捉到的，比如《子羔》(图16)的弧状笔画，它便作为欣赏者有心得到的“图形”，从一个无心得到的“背景”中抽取出来，这个“背景”囊括了一篇之中的其余的文字、偏旁部件、甚至此刻不为欣赏者所“需要”的笔画部分，字内外空间留白等。



图16 《子羔》



^①(美)鲁道夫·阿恩海姆：《视觉思维——审美直觉心理学》，第380页。



一幅书法作品的美感，是否在感知经验上达到平衡，某种程度上取决于审美知觉中心。所谓的审美知觉中心是指从中“看”到的三维幻觉空间的中心点，而不是作品平面的中心点。因此，确定“中心”便可感知作品的各种形式要素之间——点与线、点画与单字结构、单字或多字结构与章法的辩证关系，作为“图形”与作为“底面背景”之间的辩证关系。当然，最重要或最基本的关系是“图——底”关系。确立“图——底”关系，取决于作品中哪些要素被创作者或欣赏者从底面背景中“抽离”出来，作为“图形”，哪些要素依然保留在底面背景中，作为“底”。


至于哪些形式要素在何种情况下作为“图”，哪种形式要素作为“底”，在创作时取决于书法家的形式安排；在欣赏时，取决于欣赏者的视知觉判断能力。欣赏者的视知觉判断，主要基于某些突出的部分、审美的亮点，但这些亮点是为了强调某些用笔和结构、乃至整体章法的特征，及其所包含的大小、方圆、粗细、高低、开阖、疏密、虚实、正欹、偃仰、向背、疾涩、动静等方面。










图17 《凡物流形》(乙本)

“图”与“底”的关系在一定条件下可以相互转化，在审美感知中交替，“图形”可以作为“底面背景”，“底面背景”亦能转化为“图形”。如《凡物流形》(乙本)(图17)，点画上，“、、

”字中，“斜画”相对直挺而平静，为“底”；弧线圆转，动态横生，为“图”。“”字竖折

与横折的直线整肃，为“底”；其余曲线灵动，为“图”。“”字“日”部横画、右上的部件中间

竖画、横画呈静态，为“底”；而“日”的大半圆弧及上方小半圆弧体现动感，为“图”。“”字，右上部横画与斜画皆呈静止状态，为“底”；左上部有飘带感的弧线，为“图”。同理，当直线作为主要的审美对象时，亦可将单字中的直线、全篇每一字所包含的直线，这一“直线整体”视为

“图”，其余“曲线整体”则成为“底”。结体上，“、、、、、”等字，

字形较大，修长呈纵势，为“图”；“心、又、天、白”等字，字形小而趋扁，为“底”。反之，小而趋扁的字形成为主要的审美对象时，便是“图”，字形较大且修长呈纵势的转化为次要的“底”。“上”字两个横向笔画的形态，看上去比其它点画粗重厚实，明显地从其它形式要素中“分离”出来，突出“图”的功能，是审美的亮点、是全篇作品的视觉中心点；而其它形式要素被“虚化”为“底”。以此类推，在其它作品当中，“图——底”即主次矛盾关系在创作者与欣赏者的审美感知中亦相互转化。

在讨论“图——底”之间的关系时，格式塔心理学不仅重视“图”在作品中的作用，“而且注意到‘底’本身在艺术作品中的重要作用。在普通人的日常视觉和低能的摄影家的眼中，底或背景往往被忽视。”^①例如书法作品中的“空白”，当需要提取字内空间（空白）或字外空间（空白）时，这“空白”便上升为主要审美对象——“图形”。我们往往将读取的文字约定俗成地视作“图形”，因为它有笔画痕迹，有可视的、具体的“形”，是“实”、是“黑”；无笔画痕迹的空白之处，通常被视为“底面背景”，它无形、易被忽略，是“虚”、是“白”。然而，这“空白”却是节奏的生命，在书法作品中萌蘖出盎然生机，“虚空中传出动荡，神明里透出幽深，超以象外，得其环中，是中国艺术的一切造境。”^②空白代表着宇宙意识，是“道”，唯道集虚，“中国哲学就是‘生命本身’体悟‘道’的节奏。‘道’具象于生活、礼乐制度。道尤表象于‘艺’。灿烂的‘艺’赋予‘道’以形象和生命，‘道’给

予‘艺’以深度和灵魂。”^③如《卜居》（图18），“分、行、田、日、民、舞、合、多”字内部空白形状有三角形、方形、椭圆形、半圆形等，虽然不是十分规整，在平面上看是接近于几何形状，而“立体感知”却是纵深幽微，气韵氤氲。字外的空白，大象无形。字距散开，疏旷空灵，字外的空白逐行加大，章法错落自由，无笔墨处亦是性情的挥洒，灵气的流行。



图18 《卜居》

从作品的形制看，简牍呈竖条狭长状，每一条的边界，可视作“界格”。如《命》（图19）、《邦人

①（美）鲁道夫·阿恩海姆：《视觉思维——审美直觉心理学》，第25页。

② 宗白华：《美学散步》，上海：上海人民出版社，1981年，第83页。

③ 宗白华：《美学散步》，第80页。

不称》(图20)等,“界格”亦与文字构成了“图——底”关系。“界格”为静止的“底”,里面一个个姿态横生的文字为动态的“图”,鲁道夫·阿恩海姆解释了如何观看运动和静止:“眼睛能见到运动的先决条件是两种系统互相位移”。^①在观察“运动”的过程中,观赏者也作为“运动物体”的参照物,观察的“运动物体”是“图”,它可以将“静止的观赏者”作为“底”。“一个视觉式样,是不能在不考虑它所处的空间环境的结构的情况下,孤立地被观看的”。^②如果不考虑视觉式样所处的空间环境的结构,就无法“孤立”地看到它,将它“分离”出来。“被紧紧盯住的物体总是呈现出‘图’的性质,而在视域中未被盯住的物体总是呈现出‘基底’性质。凡是被看作‘图形’的物体总是呈现出运动状态,而被看作基底的物体总是倾向于静止状态”。^③在欣赏时,我们的目光通常会跟随作品中具有动态感的线条和文字而移动,“界格”则呈现出“基底”的性质。



图 19 《命》

图 20 《邦人不称》

综上所述,“图形”和“背景”之间有着密不可分的关系,只有两者的结合才能真正构成一个完整的审美意象。这意味着楚简书法作品中,任何“图形”的突出都需要“背景”,而“背景”在何种情况下充当“背景”,还需考虑其与“图形”的相对关系。在一定条件下,“图”与“底”的关系即主次矛盾关系可以相互转化,在创作者与欣赏者的审美感知中交替,“图形”可以作为“底面背景”,“底面背景”亦能转化为“图形”。

(二) 楚简书法审美意象是其审美活动中联系主客体的中介

书法审美主体是创作者与欣赏者,审美客体是作品本身及其多种形式要素。只有当审美主体给予它观照,并且当创作或欣赏发生时,主体和客体之间构成“观照”和“被观照”的相互关系,只有具有审美能力的主体才能进入良好的审美状态,通过感知、想象、情感、理解的过程,才能获得审美效果。

书法的创作与欣赏,本身就是一种“意象”思维的审美活动。楚简书法十分讲究“写意”,不仅作品以意为主、意象相融,以神为主、形神相映,而且欣赏者以自己的“意韵”融入作品当中,并产

①(美)鲁道夫·阿恩海姆:《艺术与视知觉》,第518页。

②(美)鲁道夫·阿恩海姆:《艺术与视知觉》,第13页。

③(美)鲁道夫·阿恩海姆:《艺术与视知觉》,第520页。

生共鸣，以便更好地体悟创作者的审美创造活动和审美境界，并满足其精神、审美需求。简牍书法，从起初的“法象”自然物、在原有的感知觉与表象上倾注创作者的主体情感，其中便是审美意象的凝合过程。自然物象是书法艺术生发的渊藪，崇尚“物象”，体现其因枝振叶、沿波讨源的思维特质。

审美主体从自然中提取物象，创作书法作品即构筑审美客体，书法审美意象应运而生；审美意象贯穿着创作与欣赏的循环过程，从提取“物象”到作品完成时发挥作用，作品完成后，将鉴赏活动中的主客体勾连，也繁衍出诸多主客关系。东汉蔡邕在阴阳五行思想、及其自身的创作经验的基础上，《九势》中提出：“夫书肇于自然，自然既立，阴阳生焉，阴阳既生，形势出矣。”^①同理，简牍书法艺术的生成，确系阴阳相摩、主客相荡的结果。楚简的结构，存在许多错综复杂的变化关系，其字“形”是静态的，而字“势”是生动的，来自阴阳五行的变化。“动静”之中，却变化无穷，包含着转笔、藏锋、涩势、顺势、藏头、护尾、疾势、掠笔、揖让、错落、欹侧、向背等阴阳、主客变化关系，既要美观，又要神采爽奕。如此，含有审美主客关系的汉字才能成为书法艺术。宇宙的变化规律是阴阳化生、宇宙万象生存发展的规律，并可运用这种阴阳相摩、主客相荡的规律观照楚简书法。自然变化的“形——势”、“图——底”，乃是书法审美意象的演化规律。

在“俯仰宇宙，品察万物”的启示中，发掘出审美的形式和内容，各种审美形式与人类情感的关系，即主体与客体的关系，诠释了人与自然的审美活动——“天人合一”的相互关系。东汉许慎《说文解字序》对书法艺术的审美形态及汉字的产生论曰：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作《易》八卦，以垂宪象。及神农氏结绳为治而统其事，庶业其繁，饰伪萌生。黄帝之史仓颉见鸟兽蹄远之迹，知分理之可相别异也，初造书契。”^②许慎认为“近取诸身，远取诸物”，是审美主体领会世界上万物存在、运行的规律，从而才能创造出“《易》”与“八卦”这样的审美客体，这种既抽象又实际存在的宇宙精神、及万物的生命意蕴形式。宇宙万物的存在，为仓颉等审美主体创造书契及审美，提供了“立象以尽意”的条件。文字、书法的创造达到了表音和表意的目的，并反映了宇宙万物“道”的含义。文字本身具有独立的审美意义。字最初称作“文”，像经线和纬线的编织图案纹路，“文”本身具有美化、装饰和彩绘的含义，说明汉字从来就具有美的含义及艺术性的倾向。一直到春秋战国时期，人们有意识地书写简牍文字，并将其有意识地推动，渐渐成为书法艺术。

“受中国美学的影响，中国传统艺术都十分重视精神的层面，重视心灵的作用。宗白华讲中国艺术，强调中国艺术是一个虚灵世界，是一个‘永恒的灵的空间’，强调中国艺术是‘世界上最心灵化的艺术，而同时又是自然的本身’；他提醒大家要特别注意中国的艺术作品、工艺器物的虚灵化的一面，并且与《易》象相联系，更多地体验‘器’的非物质化的一面，与‘道’可以契合的一面。”^③心灵与自然相融，“心”与“物”不分彼此，独与天地精神往来，乃是书法创作与欣赏的至高境界。审美主体与客体融为一体，实现了物我合一、天人合一、身心合一。

总而言之，楚简书法是“通神”思想的外化形式，沟通人与神、人与天地，作为“心”与“物”

① 上海书画出版社编：《历代书法论文选》，上海：上海书画出版社，1979年，第6页。

② 崔尔平选编：《历代书法论文选续编》，上海：上海书画出版社，1993年，第2-3页。

③ 叶朗：《“意象世界”与现象学》，《意象》第四期，北京：北京大学出版社，2013年，第8页。

交流的中介，其审美意象综合了“图”与“底”、形式与内容、创作与欣赏、审美主体与客体、“心源”与“造化”等，作为不可或缺的中间桥梁，实现了书法创作与欣赏、表述与获得、主体与客体的有机统一。

四、“异质同构”在楚简书法审美意象中的体现

书法审美意象之所以能够充分地反映人的精神风度，是因为自然界的物理场、人的生理场和心理场之间，力的模式和内部结构之间存在着基本的一致性，即“异质同构”。在书法作品中，点画、结体、章法的力的结构可以在大脑皮层中找到生理力的心理对应，这是书法作品与大脑皮层某些区域具有“同构”的因素。“艺术作品的意义是由艺术作品的形象结构所唤起的欣赏者大脑皮层中的场效应所引起的，而大脑皮层中的场效应同时具有了一个赋予作品意义的功能，这种功能就是审美主体的格式塔。”我们认为书法作品具有感染力的根本原因，是作品中的力的结构与审美主体的情感结构具有同构性。阿恩海姆认为，“外部表象的形式结构，都隐含着一种张力样式，它能在人们的神经系统中唤起一种与之同形的力的样式，即‘有意味的力的样式’，使之进入一种‘激动的参与状态’。”^①

楚简书法作品中的力的结构样式，是对自然物特征的反映和“投射”。由于力的结构形式相同或相似，书法家从对自然物的观察中提炼事物的审美意象特征，并将其融入点画、结构、章法中，形成作品中的审美意象；而欣赏者则从书法家缔造的点画、结构、章法形式特征中，感受到相似的、直接从自然物中观察和体验到的力的结构特征，并产生想象，形成一个从创作到欣赏的循环过程。这一过程的基础是审美主体心理力的结构与自然物象物理力的结构相同，中介便是审美意象。

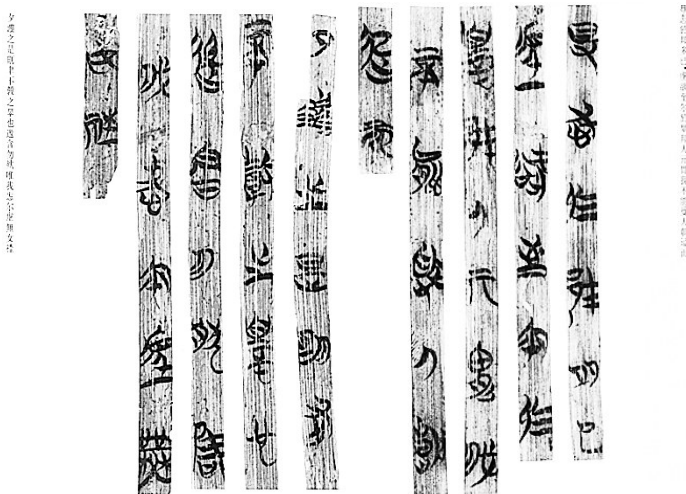


图21 《志书乃言》

譬如《志书乃言》(图21)，我们感觉它“雍容饱满、气宇轩昂”，其实是给它灌注了“人”的样貌特征，将内心所引起的感受“转移”到文字身上，这是因为它的“力”的结构与我们心理“力”的

^① 段吉方：《康德审美心理功能论及其与格式塔心理美学的关系》，《广西师范大学学报(哲学社会科学版)》1999年第2期，第94页。

结构一致，从而产生“同构”。将人的心理倾向“转移”给它，体现倾向于“秩序感”，是心理力的特征；而章法表现的“秩序”，是从自然中提取的客观物象特征，以笔墨形式展现，即审美客体物理力的特征，二者相同并一一对应，产生“同构”。“以格式塔心理学的完形概念解释，就意味着在外在行为和相应思想过程之间有一种直接可感的结构的相似性。行为表现性可以被感知的事实因此变得不再神秘和幽晦不明。”^①

又如，一些楚简书法作品古拙朴茂、淳厚凝重、斑斓陆离、苍茫劲健，这就是残缺漫漶所形成的特有的艺术美感。虽然它是借助于时间和大自然的力量，掩饰其真实的远古风韵之后造成的“假象”，但是，我们没有必要追问那原始墨迹和器成后的光鲜状态，也没有必要去还原它未被氧化之前的本来面目，我们的任务是如何通过“异质同构”、主观感受和移情联想，通过对金石气的深层理解，去有效地认识和把握作品内在的艺术感染力，这是创作欣赏的关键。

由于楚简书法发展，楚人的审美意识得到了极大的扩展，这种扩展在其他艺术形式中也得到了显著体现，书法、音乐、舞蹈、绘画、手工艺品等呈现出“异质同构”的审美现象。楚简书法吸收各种艺术的精髓，与之共同发展。譬如，“舞可以说是中国艺术的精魂。中国艺术的最高形式是书法，书法的根本精神在乐，而乐是伴随着音乐的节奏在跳舞。高妙的书法，就是一个个舞者。”^②那时，人们可以从原始舞蹈艺术中体会到运用肢体动态造型，感悟原始审美意象中包含的生命节律。可以窥探出，楚简书法和楚舞的各种形态、气势、力量、节奏、神韵之间存在异质同构的联系。书法的点画似肢体，结构像舞姿，书势如舞势，书法气韵如舞的动态形式。书法和舞蹈都有着不同的审美性质，例如阳刚与柔美、质朴与华丽、粗犷与细腻等。我们还注意到，真、善、拙、质是史前艺术的重要审美特征。古拙质朴衬托出艺术形象的气势美、动态美、自然美。艺术本体论包含了真、善和美的内容，还发露出古拙凝重、质朴粗犷、庄重典雅、浑厚大气的审美艺术风格，融入自然万物的通感，对原始的书法、舞蹈、音乐、绘画等艺术产生积极影响，形成异质同构。楚简书法艺术形成的各种阴阳、主客、图底对立，表现出丰富多彩的异质同构现象。

楚简书法艺术，以朴素古拙、道法自然的审美风格占主导地位。楚人的审美感知力和思维意识是建立在对自然万物的观察实践的基础上，最初的感性认识，只是对周围的自然物象产生感知，这种感知，具有直观性、经验性和具体性。这种感性的认识具备：建立在自然的物象上，为直接观察分析的结果；这种感性思维形态，自始至终都是自我意识的心理活动；这种自我意识的出现，是在群体无意识中的潜意识激化生发的，而自我意识又转化成群体的共同自我意识；楚人的生存环境，决定了楚人集体无意识的产生，这种集体无意识，是感性直觉的物化表象形式，能融入人的情感色彩和对生命活力的投射。

楚简书法审美意象，经过无数次的积淀、深化、改造、提炼，达到自然万物的人化、主体对象物化的结果，其中便是异质同构在发挥作用。审美心理活动结果产生审美感受、审美感悟、审美评价和审美创造。楚人的审美心理活动是想象力、灵感、情感等的特殊心理思维活动，是抽象性、形象性与

^① 张坚：《视觉形式的生命》，杭州：中国美术学院出版社，2004年，第151页。

^② 沈鸿根：《书法的舞蹈美》，《文艺生活（艺术中国）》2012年第6期，第116页。

艺术创造相结合的创造性劳动。

楚简书法美感的产生是由于审美主体心理“力”与审美客体物理“力”发生同构。审美主体在创作与欣赏的过程中会对审美客体的感性形式进行重构，以此，楚简书法形式并不等于自然物象的实际形式，而是审美直觉提取出来的“意象”，为主体的心理提供审美经验。书法审美心理活动，即在原有心理构造的基础上，通过异质同构的作用，对物象的特征由感觉、知觉、表象到记忆综合、联想、相象、分析达到对物象的判断、意会、理解与投射，由直观到思维，单一到整体，感性到理性，现象到本质，并融入情感、想象，来完成审美创作与欣赏活动，完成主体意识与客体对象相互融合的审美意象。

五、结语

春秋战国时期，审美意象初步具有感性与理性形态，对于诸子百家的美学思想，具有深刻的影响，“天人合一”的命题业已形成。楚简文字作为巫用来沟通神域与人、人与天地的载体，作为人神交流的中介，是巫文化的艺术表现形式。神灵崇拜的观念熔铸在楚文字中，是其审美意象之源，形成了“神与人和”、“天人合一”的审美意象。从隶变开始，简牍书法的审美逐渐趋于成熟，通过楚简书法审美意象的成因、内涵、特征的解读，可以看到楚简书法线条、结体、章法与自然物象“异质同构”的审美特征，是“有意味的力的样式”。具有模糊性、不确定性的审美意象，既融合了“心”与“物”，也是联结审美主体与客体的中介、桥梁，绾结“心源”和“造化”，实现了书法创作与欣赏、形式与内容、主体与客体的有机统一。

这些审美意象特征来自楚简作品的形式，它们触发了欣赏者的灵感，从而循着作品所提供的“象”去驰骋追寻、去分析判断艺术家的“意”，再根据自己的美感经验所得，反馈到作品的艺术境界之中。楚简书法彰显了人们在浓厚的神灵意识笼罩下审美的觉醒，这种美感与巫文化密切相关，是信仰系统与审美系统之间相互渗透、相互感化的结果，对神灵的狂热崇拜、与神灵和谐共处、人神一体正是楚人的独特文化精神。通过楚简书法审美意象研究，进一步加深对楚文化的认知，既不脱离历史和文化背景，又以当代审美为立足点，追求其历史和文化内蕴与时代精神的融合，并在历史资源的基础上重塑其艺术灵魂和生命，力求通过楚简视觉形态挖掘经典研究的更多内涵。

Study on Aesthetic Image of Shangbo Chujian Calligraphy

Abstract: At present, the research on the aesthetic image of Chu bamboo slips has not formed a complete theoretical system, and the research results are still very weak compared with the research on the calligraphy history of Chu bamboo slips, the case study of calligraphers, the research on calligraphy and philology, etc. Starting with the research on the aesthetic image of Chu bamboo slips in Shanghai museum, it should be an important breakthrough in the research on the calligraphy art history of Chu bamboo slips. In the process of concrete statement, the principle of “figure-bottom” relationship and the gestalt psychological aesthetic method of “heterogeneous isomorphism” theory are mainly used for research. The calligraphy of Chu bamboo slips reflects Chu people’s worship of wizards and ancestors’ gods, which shows the awakening of the aesthetic consciousness of Chu sages under the strong consciousness of gods, and all of them reflect the aesthetic image characteristics of Chu bamboo slips. Firstly, this paper explains the concept of “aesthetic image” and discusses the definition, connotation and characteristics of aesthetic image respectively. Then analyze the formal beauty of Chu bamboo slips calligraphy in Shanghai museum, and observe the characteristics of aesthetic images; Then it discusses the relationship between “figure-bottom” in the aesthetic image of Chu bamboo slips calligraphy; Finally, the aesthetic image of Chu bamboo slips calligraphy in Shanghai museum is analyzed from the perspective of aesthetic intuition psychology of “heterogeneity and isomorphism”. Chu bamboo slips calligraphy art is the materialized presentation of Chu people’s ideas and concepts. As the first-hand information and intuitive starting point for the study of Chu culture, we strive to explore more conceptual connotations in the study of Chu art history through the visual form of Chu bamboo slips calligraphy.

Keywords: Chu bamboo slips in Shanghai museum; the art of calligraphy; aesthetic image; heterogeneity and isomorphism; Gestalt

(责任编辑: 李昶霖)

行动的共同体：亚里士多德行动诗学的当代阐释路径

陈琦^①

摘要：亚里士多德的诗学观与本体论所建立的行动理论，构成了人类政治生活的普遍伦理规定和如何认识自己的理性知识法则。这一古典范式影响至今，并在海德格尔存在论诠释的指引下，成为当代西方思考现代性问题以及共同体构想的关键路径。然而，当今的艺术、政治行动是否要完全照搬亚里士多德的行动诗学论，学界仍留有争论。首先是阿伦特。她针对马克思提出的劳动异化问题，在《人的境况》中追溯其问题根源至古希腊，并提出解决路径唯有剥离附加在亚里士多德行动论之上的生产图式以还原其本身。而后《论革命》凭借对黑格尔辩证法的批判工作，进一步反思了现代政治行动的内战范式及其存在的局限性。阿伦特的行动论影响了阿甘本为代表的西方左翼。他在此基础上重审亚里士多德的本体论和伦理学，并从中发掘出奠定原罪论雏形且与黑格尔构成对话的“行动装置”，以及装置控制下如何使用身体以释放行动潜能的具身化实践。最后，利科诠释学意义上的行动论修正了上述带有弥赛亚意味的行动方案，并将其锚定在异质性的伦理学空间以内。阿伦特到利科这条阐释路径的发展可以显示，亚里士多德的行动诗学为马克思政治经济学批判的症候性阅读提供了新的视角，现代资本主义下人的解放需要从重构公共伦理关系入手，建立新型政治共同体及其相应的行动方案。

关键词：行动；阿伦特；阿甘本；利科；辩证法；共同体

“行动”（*praxis*，或译作“实践”）作为构成亚里士多德形而上学思想和文艺观的核心术语，在今天西方文论用来诊断当前社会政治、伦理与技术相合谋的现实症候，以及思考这种现代性症候下人如何自由行动的关键思想资源和理论门槛。对于亚里士多德行动学说的阐释，学界主要存在两种声音。一方面，以海德格尔为旗手的存在论诠释，关注到《尼各马可伦理学》在界定行动概念时对行动与生产制作（*poiēsis*）的区分，基于这种区分划定了存在论结构中本真与非本真的不同阶段：其中生产活动是存在之本真的异化和遮蔽，它追求外在产品和外在目的，使一切事物保持在手（*Vorhandenheit*）并耽于对事物的操劳和筹划，意味着在日常世界之中的沉沦上瘾；而为自身之故、为“实现”

^① 作者简介：陈琦，复旦大学中文系博士研究生，主要从事后现代文艺理论与当代法国哲学研究。

(energeia) 自身的行动是本真的生存状态, 它呈现为自由的操劳或谓之“操心”(Sorge), 不再受限于和上手事物之间的依存关系, 通过决断绽出沉沦而回归存在原初的无蔽, 实现对自我本己能在的领会。而后阿伦特为代表的左派海德格尔主义者坚持了这种区分, 他们将现代的极权主义和虚无主义现实定性为生产制作对本真行动的取代, 当前的政治行动恰恰需要重新启用亚里士多德的行动诗学、回归“praxis”的行动路径。

另一方面, 朗西埃、阿甘本为代表的学者则觉察到亚里士多德行动观念的局限性。他们提出, 所谓摆脱了工具论的、非生产性的行动, 它本身仍然作为一双“看不见的手”规定、操纵、限制着人感知活动的边界, 建构了一套僵化的行动系统和因果链——我们可以看到, 《诗学》意义的诗不止是一种奠定了“三一律”为代表的古典主义美学法则的制作艺术 (poiētikē), 它还借助悲剧这一典范体裁的操演, 以对人类行动结构规范的布局, 确立了一套指导城邦公民如何合理行动的诗学政治秩序。对此朗西埃曾在《文学的政治》中评价道, 在亚里士多德和古希腊悲剧世界那里, 虚构的行动世界临驾在现实的日常世界之上^①; 行动诗学是在“安排”而非“拟像”^②, 行动的摹仿最终所完成的目标不是无限地接近现实, 而是去构建一套普遍法则, 从而对现实行动的可见性和可理解性做出规定。以自身为目的的行动仍然深陷在目的论的范式之中^③, 并由此带来了行动秩序本身的桎梏和权力决断的暴力现实; 于是他们站在海德格尔派的对立面, 认为解放行动需要立足于对亚里士多德的重审与批判。

亚里士多德的行动诗学究竟是权力的樊篱还是解放的契机? 对于学界两条阐释路径的评价与批评, 有助于我们完成对当代西方文论, 尤其是左翼文论对当下权力现实的诊断工作及其未来行动构想的症候性阅读, 从而得出相对具有可行性和有效性的行动方案。而这需要我们在把握虚无主义的现代性总问题的基础上, 重新梳理阿伦特到阿甘本行动论路径的发展脉络; 另一边的学者保罗·利科, 他诠释学意义上的文本理论和行动理论也对上述争论做出了回应和权衡。最后, 综合几位学者对亚里士多德行动诗学的阐释和推进工作, 可以看到有两条支线, 一是黑格尔辩证法作为一种权力运作策略得到的批判性阐发, 二是这整个过程所呈现的他们共同的对于共同体这一中心主题的反思与构想。

一、阿伦特对古希腊行动理论的探索及反思

(一) 行动诗学的提出, 阿伦特的马克思生产论批判

《人的境况》中阿伦特通过将柏拉图与亚里士多德对举, 对海德格尔做出了回应。她指出柏拉图的政治观是基于其理念本体论所提出的“制作”学说, 其中城邦治理被视作是哲学王身为工匠对公民进行训练和塑造的生产技术; 而亚里士多德是一种“行动”的学说, “政治生活”的目的其实是为了“好的生活”, 是公民凭借对言说行动表意辨意功能的现实化操演, 将自己与动植物相区分以显明其为人的德性和自然本性。阿伦特的比较旨在说明, 现代资本主义的诸种症结存在可以考古的古希腊源头, 那里柏拉图的生产论逻辑压倒亚里士多德行动论逻辑, 它处在西方政治本体论的底层并影响至

① (法) 朗西埃:《文学的政治》, 张新木译, 南京: 南京大学出版社, 2014年, 第12页。

② (法) 朗西埃:《文学的政治》, 第220页。

③ Giorgio Agamben, *Karman: breve trattato sull' azione, la colpa e il gesto*, Turin: Bollati Boringhieri, 2017, p.114.

今。可见的后果是社会大生产不仅把人当作手段，带来了人的物化和工具化，也把人当作产品从而消灭了人的“有死性”——这导致政治共同体沦为无限轮回、始终处于自动化运转过程之中的生产机器，并在纳粹集中营为范式的极权主义机构中，呈现为囚犯可被任意屠杀、凌虐而丧失纯粹死亡可能性的“尸体生产”的机器。于是，马克思所谓区分人与动物的“类本质”的劳动，并未让人获得创造世界并重新占有自身的自主性和能动性，反而由于受到生产制作活动秩序的限制，使人沦为“无世界性”的、与古希腊奴隶角色功能相同构的“劳动动物”^①。

这样的情境下阿伦特推出了她获益于亚里士多德的诗学解放方案。阿伦特说，悲剧是亚氏政治艺术的卓越形式，正如悲剧的生命力唯有在演员行动的过程中得以实现，同样地，行动以及“协同行动”唯有在发生、聚集的瞬间才产生力量（Macht）^②，这意味着：行动不可预见、不可还原且不可逆转，它可以中断、绽出生产制作其循环复制的固定进程，从纯粹功能性的生产系统中恢复人的自主和创新；行动不存在真正意义上的开端或源头，它不受行动者或者作者意志的掌控，行动始终是一种无人称的行动，它指向自我与他者松散而不可固定的“之间”。因此行动真正意义上揭示了人与人、人与世界之间本真的伦理关系。行动在使作为“劳动动物”的人恢复为“政治生活”的人的同时，也使永恒轮回的机械化世界恢复为“有死性”和“有死者”得以重新释放的家园^③。

而后阿伦特的行动论方案受到当代诸多学者的回应，他们在其基础上重新审视了亚里士多德围绕行动主题展开的政治伦理学说。其中阿甘本不仅关注到生产与行动之范畴在思想史发展进程中存在的区分与混淆，也通过分析发现，为阿伦特高举的亚氏行动论不仅没能解决现代资本主义的困境，反而还参与构建了支配其权力运作模式的形而上学的人类学机器——在行动挣脱了经济学和生产论框架的束缚以后，还有辩证法作为权力运作策略的阴影笼罩在它的头上。而这种围困行动秩序的辩证法逻辑也曾得到过阿伦特本人的反思。

（二）行动的内战范式及其辩证法逻辑

阿伦特对行动与辩证法之关系的阐释可以参考她的另一篇理论文本《论革命》，从中她反思了现代人类革命行动以“内战”为范式的运作模式及其存在的局限性。阿伦特通过考古“革命”一词的内涵发现，“革命”原本是应用在天文学学科中用来描述天体循环运动的科学术语，而后引申为“复辟”；借此阿伦特想要表达的是，法国大革命为范式的革命行动实际上是一种复辟活动。革命的复辟性不止在于它没有建立或生产出新的政权及新的国家机器，它更意味着一种行动模式的降格：“政治领域……实际上变成‘社会的’……人民突然闯入了政治领域。他们的需要具有暴力性，可以说是前政治的……正是在这一刻，大革命蜕变为战争，蜕变为内部的内战和外部的对外战争……人民权力也随之蜕变为暴力骚乱”^④，在革命行动以总体性和普遍化形式被固定下来的时刻，它堕落为一场清算敌友、挑起冲突并对冲突进行暂时调停的内战；在以内战为形式的行动过程中，人无论是否参与行动都不能恢复他的能动和自主，反而以被排斥性纳入的形式，沦为被清算和被屠杀的对象：“在一场

①（美）阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第85页。

②（美）阿伦特：《人的境况》，第90-91页。

③（美）阿伦特：《人的境况》，第132页。

④（美）阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2019年，第83-84页。

辩证运动的血腥化装舞会上，创造出所要求的乔装者，将叛国的面具扣在任意选定的人的头上”^①。这里阿伦特使用的“内战”概念明显是针对霍布斯的利维坦国家论。

霍布斯意义上的“内战”不仅是前政治的自然状态下“一切人反对一切人”的全民内战，它也指向犹太教神话中怪兽利维坦与比希莫斯缠斗至死而不可分出胜负的末日混战。霍布斯两组内战情景的对举说明了他在界定、区分内战与国家之关系上存在的暧昧不清。对此施米特曾指出，霍布斯主权学说中的国家虽然是末日混战的“阻拦者”(katechon)，但他从未试图利用国家消灭内战，“黑格尔哲学……与霍布斯哲学中‘会死的上帝’之间没有任何精神渊源……它之所以会死，因为它总有一天可能被内战或叛乱所打碎”^②。内战以及导致内战发生的人的死亡激情与求生本能是国家主权的构成性要素，保留人的非理性去代替实践理性以作为国家组织和立宪的原则，实际上意味着黑格尔《法哲学原理》中所谓国家作为伦理精神的实体化之构想的破灭——辩证法其绝对性的终点被抹杀，而沦为一种辩证摇摆以至恶无限的权力形态。这种形态反映在现代国家是主权决断力的丧失，它带来了国家的解总体化与去政治化，并使政治共同体沦为一种对其成员组织与整合的有效性程度及其遭遇的死亡风险等级进行计算、评估和预防的经济学结果。由此施米特提出，当下的政治行动必须要通过对例外状态的决断去挣脱辩证法逻辑的去政治化倾向，重新恢复国家至高无上的绝对主权。

在施米特的基础上，福柯为代表的生命政治学说分析指出，他这种例外之决断的行动方案不仅不能摆脱、反而愈发加强了内战其辩证法策略的功效。《必须保卫社会》中福柯将这场内战定义为“永恒战争”，指出它恰恰是当权者通过反复激化敌友对立的例外情境，借此重复立约行动以巩固现成权力话语的等级秩序体系的手段：“辩证法把斗争、战争和对抗在逻辑或所谓的矛盾逻辑编码……建立了一套最终的、根本上无论如何也不能推翻的合理性”^③。而后这种内战策略被阿甘本发展为“例外状态”的概念。阿甘本在《stasis：作为政治范式的内战》论作中，通过综合施米特、福柯、阿伦特等人的观点提出，内战范式导向政治行动的去实体化，行动是处在政治与去政治化之间摇摆不定的辩证张力；这种张力存在于古希腊的家(oikos)与城邦(polis)、现代的社会与国家、经济管理与司法决断之间，成为使二者相互转化且不可区分的界槛。它在导向去政治化、去主权化局面的同时，也带来了超政治化的后果，其中私人伦理与个体生命活动进入权力网络并遭遇全面的编码、控制，家庭是最强有力的意识形态国家机器。行动的内战范式是当下全球恐怖主义与政治虚无主义问题的来源^④。

而这正是阿伦特《人的境况》推出亚里士多德行动论以前，在分析资本主义生产下世界异化的整体症候时就已提出的主题。对此她特别有强调，劳动生产的社会化不是无产主义实现的前提，而是无产主义亟需解决的问题根源。内战相对革命、社会相对国家的胜利，构成了对于现代自由行动而言最大的虚无主义困局。它最初可见于古希腊柏拉图笔下技术统治(technocracy)的城邦，那里也是亚里士多德家政学与本体论相合谋的地带；其中亚里士多德提出了一种“潜能—现实”的行动装置，后来与基督教原罪论一起，对行动的辩证法逻辑产生了结构性影响。

①(美)阿伦特：《论革命》，第93页。

②(法)施米特：《霍布斯国家学说中的利维坦》，应星、朱雁冰译，上海：华东师范大学出版社，2015年，第140页。

③(法)福柯：《必须保卫社会》，钱翰译，上海：上海人民出版社，2018年，第160页。

④Giorgio Agamben, *La Guerra civile come paradigma politico*, Torino: Bollati Boringhieri, 2015, p.24.

二、阿甘本论“身体之用”的行动装置及使用的实验

阿甘本接着阿伦特的行动论考古继续向前，从亚里士多德的家政学推到本体论，从中找到了围困当代政治行动的根源所在。正如《诗学》提出悲剧行动的“功效”在于描述可能发生的事件或行动，但这里的“可能发生”并不像阿伦特所预期的那样，意味着向一切可能性、创生性开放的行动——亚里士多德的《解释篇》明确交代了存在的最初原理是必然性、是第一实体，实体存在于被解释、述说也即行动的主体之外；必然性即现实性在时间上后于可能性即后于潜能，却在本体论上先于后者且穷竭后者^①。这意味着亚里士多德通过对行动的潜能与现实、内容与形式、属性与实体的区分和统合，为其建构了一套绝对内在性的行动装置，导致行动无论以怎样的可能性形式发生，它都已经通过假设、计算和排斥性纳入的形式，即通过阿尔都塞所谓的霍布斯自然法为范式的“假言命令”(*impératif hypothétique*)^②的形式被纳入到预设的装置中。装置看似透明、公开且充满灵活性，但实际上它正是以其高度的自由、透明而呈现出绝对的不可穿透性：装置的运作只为自身“功效”(ergon)的实现作担保，参与其中的行动主体作为组成行动的器官是纯粹功能性的存在，而无所谓行动的主人可言。《诗学》曾反复强调，不仅悲剧角色的性格由行动塑造，作者也是行动的工具，这意味着作者是行动者还是制作者的定位已然不再重要，他只是书写的器官，其任务在于让悲剧事件遵循逻辑并持续发生。

如此，行动者最终所从事的是一种以己之动而为他物所动的“自动化”的运动，整个世界是一个自动运转的行动装置(automatons)，而为这种装置做示范的不仅有悲剧英雄的行动世界，阿甘本说，它也表现为亚里士多德描绘的古希腊的奴隶制世界。其中主奴之间不只是家政学领域的伦理关系，奴隶还以对自己的“身体之用”来供主人对他的使用，他们构成了一套在行动中得以实现的、以使用关系为主要结构的“生命共同体”(koinonos zoes)^③；这种主奴的共同体首先异化了奴隶对自己的使用的自主权，而使他自由使用的身体体验成为不可能，也即海德格尔所谓的对自我能在之本真领会的不可能。另外，不仅是家政学领域内，主奴各自的行动受到装置所分配给他们的角色及其功能的限制，共同体还凭借主奴关系的建制深入城邦的公共空间，乃至人的整个生活世界，以“一种分而治之(*divide et imopera*)”的方式，让生命体成为结合一系列功能性能力和层面的等级制关系体^④，在要求公民学会承担从属与统治两种政治义务的同时，也奠定了影响西方至今的用以确定灵魂与身体、人与非人之间等级秩序关系的人类学机器的雏形。

在此基础上，阿甘本分析了亚里士多德行动论为黑格尔辩证法保留的原罪论遗产。《诗学》在论及悲剧行动的核心时说，悲剧人物必然要经历犯错、受罚的环节，同时需要“突转”来支撑整体情节结构的发展；“突转”是为了“发现”，“发现”即是指行动者“从不知到知的转变”^⑤——对此《尼各

① [古希腊]亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，方书春译，北京：商务印书馆，1986年，第12页、第81页、第2a10-15页、第23a5-25页。

② (法)阿尔都塞：《政治与历史：从马基雅维利到马克思》，吴子枫译，西安：西北大学出版社，2018年，第337页。

③ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014, p.37.

④ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*. Kevin Attell(trans.), CA: Stanford University Press, 2004, p.14.

⑤ [古希腊]亚里士多德：《诗学》，罗念生译，上海：上海人民出版社，2005年，第43页、第1452b页。

马可伦理学》曾补充道，行动必然出自人的欲求、意愿以及审慎的选择，这意味着人是在行动的过程中实现对自己的认知过程，因此他必然要为自己的行动担责。结合悲剧必经的罪与罚也即人行动必然的过失，于是在黑格尔的《美学》和《精神现象学》中就呈现为这样的原罪论式的表述，苦难是人类必然的命运，绝对伦理精神所经历的否定与否定之否定的自我扬弃过程，就是它以悲剧形式在具体生命存在中从分裂到统一的实体化过程。如福柯所说，古希腊存在“关心自己”的伦理修身实践与“认识自己”的真理活动共用同一套精神结构的现象^①，亚里士多德的形而上学思想也存在一种主体性的考古学，它建构了“行动—意愿—归责”的审判机制，因此今天我们在考察行动概念（actio）的词源时会发现，它除了是古希腊“praxis”一词的转译，在古罗马的含义首先是“审判”或“献祭”，是用于司法或宗教而非政治领域的术语^②。

由此，阿甘本对未来政治行动的构想最终落脚在解除了亚氏行动诗学及装置束缚的、解除了原罪论的伦理命运的必然性，而恢复“使用”的本来面貌的一种“身体之用”。这种“使用”不是不行动，而是要切断潜能与现实之间预设的必然连接，以求在行动中持存其无穷的纯粹潜能；“身体之用”不仅是要减去伦理建制层面主人对奴隶的控制与剥削，而且它要摆脱对生命欲望与身体机能等形下问题在意志层面的占有活动。正如《无内容的人》中阿甘本说，西方美学艺术的困境在于一种意志的形而上学，它发端自亚里士多德，并在诺瓦利斯为代表的浪漫主义运动那到达顶峰，它是意志试图全面控制并使用身体，使其成为“无所不能的器官”^③；相对应地，要摆脱这种权力意志的“身体之用”，最终指向的正是一种具身化但非占有的使用实验。这种使用实验呈现为诸多艺术实践模型，它包括裸体摄影和裸体绘画之中呈现的无可表象、无可揭露的纯粹裸露，以及15世纪“显像”舞蹈和密宗经典《湿婆经》所描述的“自我即舞蹈”所意味的悬搁行动、穷竭身体之用而为行动开放生成之所的纯粹姿势^④。阿甘本也将其称作“无作”（argos）的使用，借此回应南希等人提出的“无功效的共同体”的共同体构想。

三、利科诠释学视角下的亚里士多德行动论及其伦理学构想

针对亚里士多德行动装置内含的归责机制，保罗·利科也曾谈到它对现象学理论框架以及阿伦特行动论存在的影响，这个影响的核心源头就是他们对施动者的追问。追问显示了受基督教上帝创造观影响发展起来的泛创造主义对生产和行动框架存在的限定——它意味着主体性和自由概念对所谓自主性、主动性的严重依赖，不仅造成了行动概念中施动与受动、自我与他者、心理秩序与物理秩序的分裂，而且行动对施动者的追问和归因所引发的某种意向性的自反活动，即对自我意识的再占有，也引发了对行动开端和行动首发者的无穷倒退，从而张开了行动两极之间的无限循环进程。因此，进入施动者问题的理论根源可以发现，这种追问和归因不是针对行动真实性问题或真假命题的验证，它实际

①（法）福柯：《主体解释学》，余碧平译，上海：上海人民出版社，2005年，第32页。

② Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, pp.46-47.

③ Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Macerata: Quodlibet Srl, 1994, p.48.

④（意）阿甘本：《业：简论行动、过错和姿势(前言)》，潘震译，上海：上海社会科学院出版社，2021年，第31-32页。

无法提供世界对我们的明证性，它凭借这套无限循环系统确立的是司法裁决层面的权力或责任的分配秩序，是“以一种相信行动、一种最后见证为结束的考验……决不是一种公共描述的对等物，而是一种分享的忏悔”^①。因此利科诠释学意义上的文本理论和行动理论，最终的落脚之处实际是公共伦理关系的主题。

某种程度上，利科与阿甘本殊途同归，他们强调清理亚里士多德的行动问题首先要清理康德黑格尔所建构的理论范式，把行动主体与施动者或行动首发者、所有人的身份、责任与功能相剥离。不同的点在于，利科没有选择从亚里士多德的潜能本体论入手，去纯化行动、将行动与潜能的不可区分推至极限，以寻求一种纯粹的可能性；他关注的是亚里士多德所谓行动中的“审慎选择”（*phronèsis*），在剥离了意识的再占有活动以及主奴之间的承认政治以后，是否可以替代黑格尔的国家理性即现实化的伦理精神，成为指导现代民主社会下重塑公共伦理空间的政治行动方式^②。利科进一步提出，行动不能陷入要求建立一种认知或实践层面的科学法则的本体论陷阱和乌托邦未来，而是首先要承认行动与现实、文本与实体之间始终存在的错位^③，以此释放为权力等级秩序与统治机构所覆盖和编码的行动者力量，为个人的政治构建行活动与宏观的国家经验现实之间保留“间距”。保留“间距”即是保留并开启一个抵抗再占有、释放行动的世界性和时间性，而使其能为在世之人做筹划的诠释学空间，这个空间即是让意识形态批判实践得以自由运作的新型伦理空间。

利科也曾利用过古希腊的悲剧诗学来解释他的行动论构想。他指出，悲剧行动，尤其是《安提戈涅》当中安提戈涅冒天下之大不韪也要安葬自己兄弟的英雄行动，它显示的是国家敌友关系划分的不可能，以及人类整体伦理命运与个人选择之间一种辩证结构的破产；安提戈涅的个人激情与宗教的神学力量参与到行动当中，将伦理的分裂和冲突推至极限，使其挣脱了辩证综合的黑格尔式结局而迎来了一种纯粹的死亡。纯粹死亡的概念，一方面回应了巴塔耶围绕“死亡”、“耗费”等中心概念，针对马克思政治经济学，为试图叫停社会再生产和再占有活动机器而提出的一种普遍经济学模型，同时它也指向阿伦特所谓现代极权主义与社会化大生产导致人“有死性”消灭的问题；另一方面，它也是抵抗意识形态的分裂与整合功能，抵抗现代国家与多元化社会当中政治与伦理相交叉所带来的共同体症结——因为政治对宗教的取代，共同体一味追求维系主权统治所需要的共识和“多方承认”（*reconnaissance mutuelle*），导致具体伦理关系中的异质性要素遭遇压抑和收编^④。于是现在悲剧行动的力量所显示的，不是伦理精神在具体政治机制中的展开方式，而是去保留伦理与政治二者的间距，为共同体的实际行动及其操演的异质性空间来张本。

四、结语：伦理的行动与共同体，现代性语境下的行动诗学

阿伦特到阿甘本再到利科，行动相对生产、使用相对行动、伦理相对政治的发现，不仅是马克思政治经济学批判推进后的结果，也是巴塔耶为代表的当代西方文论对马克思理论进行再黑格尔化阐释

①（法）利科：《作为一个他者的自身》，余碧平译，北京：商务印书馆，2013年，第109页。

②（法）利科：《作为一个他者的自身》，第376页。

③（法）利科：《从文本到行动》，夏小燕译，上海：华东师范大学出版社，2015年，第367-368页。

④（法）利科：《从文本到行动》，第446-448页。

的结果。学者们认识到《德意志意识形态》中马克思对政治行动的定义仍然是人本主义的，革命作为一种“占有”(Aneignung)活动，是人面临劳动生产和意识形态的异化问题，而对自然和自身施以全面的再占有和再创造的权力意志活动。因此共产主义的行动构想仍然没有逃脱财产逻辑和家政学逻辑的支配，当代的行动理论正是一条相对马克思生产论而言的修正路径。亚里士多德行动诗学的当代阐释就在这样的思想史背景下出场，他诗学理论和形而上学思想对政治、伦理范畴的混淆为当代提供了一个特殊的理论视角——前主体哲学框架下人类生产或行动的规定性并非围绕人的首创性或自主性展开，它首先关注的是自我与他者与世界之间的伦理关系及其构成的“家政-城邦”共同体的权力形态。

重构伦理行动与共同体，也是西方左翼用来应对消费社会和景观社会转型下虚无主义极致扩张之时代症候的解决方案。面临世界彻底的肉身化和生命政治化以及人的去主体化，政治行动的主题不再是在辩证运动、自动化运转的生产机器或行动装置下，试图重新夺回已成虚妄的人的主动性，而是人如何在这种处境中去争取亚里士多德意义上的“好的生活”，去夺回处理同自我、同他人之切身关系新的可能性。而五月革命击溃了组织化、中心化的团体共同体模式的可能性以后，在今天，一种单纯呈现为一场政治行动或政治事件的共同体的聚合样态浮出水面——如南希、巴迪欧等人所描述的，它是以“一个事件激活了一个普遍化的独一无二进程”^①，以离散的综合作为普遍化的形式去切中现实，以某种独一无二的政治行动或事件去开启对现成行动论框架的内爆过程。到这里，亚里士多德的行动诗学终于得到了彻底的拆解重构，但瞬间性的政治行动构想因为未能在阿甘本等人的抽象表达中得到具体操演，加之自由主义视角的限制，使得他和福柯等人的生命政治学说首先将个体生命与司法主权对立起来，导致他们的行动方案相应沦为一种弥赛亚式的乌托邦构想。于是，利科在对亚里士多德行动诗学进行演绎的基础上，提出了一种诠释学意义的行动形态，它或许恰好可以提供具有实操可能性的理论新模型。

① (法) 巴迪欧、(斯洛文尼亚) 齐泽克：《当下的哲学》，蓝江、吴冠军译，北京：中央编译出版社，2017年，第24页。

The Community of Action: the Contemporary Interpretive Approach of Aristotle's Action Poetics

Abstract: The theory of action established by Aristotle's poetics and ontology had constituted a universal ethical prescription for human political life and a rational intellectual law of how to know someone itself. This classical paradigm had made an influence until today, guided by Heidegger's existential interpretation, and had become a key path for contemporary Western thinking about modernity and the conception of community. However, there was still a debate in academic circles as to whether today's artistic and political action should be a complete copy of Aristotle's poetics of action. Firstly, Arendt had traced the problem of the alienation of labour raised by Marx back to its roots in ancient Greece in her *The Human Condition* and suggested that the only way to solve the problem was to strip away the production schema attached to Aristotle's theory of action in order to restore it to itself. Later, *On Revolution*, with its critical work on the Hegelian dialectic, further reflected on the civil war paradigm of modern political action and its limits. Arendt's theory of action had influenced the Western left-winger represented by Agamben. He revisited Aristotle's ontology and ethics and uncovered from it the 'action apparatus' that set the shape of original sin theory and constituted a dialogue with Hegel, as well as the embodied practice of the uses of body under the control of the apparatus to unleash the potential for action. Finally, Ricoeur's hermeneutic theory of action modified the above messianic scheme of action and anchored it within the ethical space of heterogeneity. The development of this interpretation path from Arendt to Ricoeur showed that Aristotle's poetics of action could provided a new perspective on the symptomatic reading of Marx's critique of political economy, and that the emancipation of human beings under modern capitalism required a new type of political community and political action programme, starting from the reconstruction of public ethical relations.

Keywords: action; Arendt; Agamben; Ricoeur; Dialectics; community

(责任编辑: 李昶霖)

盖梯尔问题及其“应对”

宋浩然^①

摘要：盖梯尔问题的本质是“确证”与“事实”在本性上的不同一性。因此，除非使“确证”蕴含“事实”或使二者完全割裂开以外，盖梯尔问题不可能得到根本的解决。但是，这两种“解决”其实都是不可取的，因而本文放弃“解决”盖梯尔问题，而转向“应对”盖梯尔问题，即不断逼近“知识”的充分性定义。本文做出四分表格，将主要的反例可能反映的问题分为四大类：(1)理由本身；(2)从理由到信念的论证过程；(3)外在现实因果性与理由的关系；(4)大真集合与理由的关系。通过在此框架下的详细的考察，本文给出知识定义的“十条件”：(1)条件B：S相信P；(2)条件J：S相信P是得到确证的；(3)条件T：P为真；(4)条件R：使S相信P的理由为真；(5)条件A：使S相信P的理由是事实上使P为真的那个理由；(6)条件P：由理由到信念P的推论过程是可靠的。(7)条件N：没有信息X对P进行否定，或者S对P的相信“依次穿过”了其他信息对P的各偶数级否定；(8)条件D：使S相信P的理由对P构成决定性关系；(9)条件C：使S相信P的理由不能与外在现实因果性不相符；(10)条件S：使S相信P的理由符合大真集合。其中，(条件C+条件S)与条件R等价，因此10条件也可以表述为8条件的形式。

关键词：盖梯尔问题；盖梯尔问题的本质；盖梯尔问题的解决；知识定义

一、盖梯尔问题的本质

两千多年前，柏拉图将知识定位为“得到确证的真信念”（Justified True Belief），这一定义包含JTB三要素。这一观点可具体表述为：

S知道P当且仅当（1）P为真；（2）S相信P；（3）S相信P是得到确证的。

盖梯尔在《得到确证的真信念是知识吗》^②一文中举出“盖梯尔反例”，以表明JTB三条件对于知识是不充分的。盖梯尔表明了两点：第一，一个人可能确证事实上为假的命题。第二，对于任何命题

^① 作者简介：宋浩然，兰州大学哲学社会学院2020级本科生。

^② Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 1963, Vol.23, No.6, pp.121-123.

P, 如果S可确证地 (be justified in) 相信P, 且P蕴含Q, 且S从P推导出Q并将Q接受为推导的结果, 那么S就可确证地相信Q。

盖梯尔举出了两个反例, 即硬币反例和福特反例。

在硬币反例中, 史密斯相信琼斯是即将获得硬币的人, 并且发现她口袋里有十枚硬币, 于是他有理由相信P“那个想要获得工作的人口袋里有十枚硬币”。但事实上, 即将获得工作的是史密斯, 并且史密斯口袋里恰巧有十枚硬币, 虽然他对比毫不知情, 然而, 史密斯所相信的P又确实为真。

在福特反例中, 琼斯事实上没有福特, 但史密斯有很好的理由相信她有一辆福特, 因为他看见琼斯天天开福特去上班; 而布朗确实在巴塞罗那, 而史密斯对此并不知道; 但史密斯因为误以为琼斯没有福特而相信Q“琼斯有一辆福特, 或布朗在巴塞罗那”为真, 而命题Q又确实为真。

盖梯尔反例表现为一种好运气使认知者由错误的理由相信了正确的信念, 而它所暴露出的知识论问题乃是“确证”与“真”的不一致性以及“运气”对此不一致性的弥合: S将P确证为真的理由是假的, 但P本身确实是真的, S是因为运气才得到了正确的认知。

因而, 这一问题首先直接关涉一个立场问题: 靠运气得到的对真命题的信念算不算知识? 对此, 本文的立场是: 由运气导致的正确认知不属于“知识”, 因此“运气”不能被包含在“知识”的定义中。由此, 我们就需要对知识的定义进行修订, 以排除运气的影响。但运气其实只是此问题的“表象”, 是对鸿沟的弥合, 而真正的问题乃是这个鸿沟本身: “确证”与“事实”的鸿沟, 或者说“确证的真”与“与事实相符合的真”的鸿沟, 二者是本质上就不是同一的, 这才是盖梯尔问题的源头。确证是内在的, 事实是外在的; 确证本身并不蕴含着事实, 反过来, 事实也不蕴含确证。

因而, 盖梯尔问题本质上是什么?

(1) 客观上使得P为真的原因不是S相信P为真的理由。

(2) 根本上, (S对相信P为真的)“确证”与(P本身的)“事实”在本性上就不同一。

“确证的真”与“与事实相符合的真”是不一样的:

“与事实相符合的真”的前提是:

(a) 存在客观事实;

(b) 信念或命题与客观事实相符合。

由于信念与事实属于不同性质, 一种诘难主张不同性质的存在者不能相符合, 因此我们可以据此将(b)改写为(b')以回应这一诘难:

(b') 信念或命题与反映客观事实的真命题全集相符合。

“确证的真”的前提是:

(c) 认知者具有真的基本信念;

(d) 认知者以正确的推理过程从基本信念中推出该信念。

我们需要回溯: (c)中认知者已然具有的基本信念的“真性”来自何处? 这种来源只能要么是不证自明或必须认定为真的“基础”信念, 比如: 存在知识、存在因果性, 要么是与外在事实的相符。

二、“根本解决”还是“应对”？

关键在于，因为“确证”与“事实”在本性上就不同一，而且因为我们不能对可能产生出偶然性的所有方面都进行限定，因而，盖梯尔反例永远可以通过一种偶然性被举出来。总有某一方面的偶然性产生出来，将某种认知者原先不知道的信息引入全景，使得原先的认知与新全景下的事实不再能够相符合。而我们不可能穷尽所有可能产生出这些偶然性的方面。

因此，通过添加一些条件以将全部反例包含在内^①以最终得到具有充分性的知识定义，必然是无法做到的。因此，摆在我们面前的似乎有两条路：(a) 其一是通过在“确证”与“事实”上或者在“确证”与“真”上建立同一性关系（蕴含关系）或彻底切断二者的关系，以**根本地、彻底地**“解决”盖梯尔问题；(b) 其二是通过添加一些条件将我们也已见到的反例包含在内，从而**不断接近**具有充分性的知识定义，但只能不断接近，却**不能够根本地、彻底地解决**盖梯尔问题。

显然，路径(a)具有更大的吸引力。那我们就先考察路径(a)的可能性。扎戈泽布斯基(Linda Zagzebski)认识到了盖梯尔问题的深层本质：“确证”与“真”本身具有不同一性，前者只能关联于后者，而不能蕴含后者。因此要想根本上解决盖梯尔问题，只有三条路径是可能的：(1) 使“确证”蕴含“真”，从而建立起二者的同一性；(2) 让“确证”与“真”彻底的相互独立；(3) 将“运气”加入知识的充分条件。^②扎戈泽布斯基的路径(1)与路径(2)属于上述路径(a)，而路径(3)与本文基本立场相违背^③，故不取。

方菲指出，在符合论的知识观下，路径(2)导致无论“确证”到何种地步都不能“证明”“真”，也就根本上使得“知识”成为不可能的、不存在的。^④我们的目标是修订“知识”的定义，而路径(2)直接给知识判了死刑，可见路径(2)也是不可取的。

陈晓平似乎走了路径(1)，使“确证”蕴含“真”，但他的具体解决方式事实上却没能根本上、彻底地解决盖梯尔问题。陈晓平的具体解决方式是对刘易斯(David Lewis)的语境主义加以改造，将两三人“小语境”扩大为包含整个社会群体在内的“大语境”，并表明“知识归属语境”^⑤由整个社会群体为知识共同体，从而“集体主流意见规则”(即与集体主流意见相符合)是知识的条件之一，从而知识的充分必要条件表述为C-JTB^⑥。然而问题是，如果集体主流意见错了呢？与错误的集体主流意见相符合的还算是知识吗？(当然我们必须承认，这里所谓“对错”是从“上帝视角”进行判断

① 即通过添加这些原则，使得这些反例不再构成反例。

② Linda Zagzebski, "The Inescapability of Gettier Problems", *The Philosophical Quarterly*, 1994, Vol.44, No.174, pp.65-72.

③ 本文的基本立场是由运气带来的正确认知不属于知识，因此不支持路径(3)。

④ 方菲：《从盖梯尔问题的解决看真之理论的转变》，《哲学分析》2014年第4期，第130页。

⑤ 即以判断某个表述者是否具有某项知识为目的的语境。

⑥ 陈晓平：《盖梯尔问题与语境主义》，《哲学分析》2013年第4期，第143-145页。

的。)古代中国人集体认为天圆地方,西方人集体认为地球是宇宙的中心,这些观念属于知识吗?^①如果说那时候,“地球是宇宙的中心”是知识,如今“地球围绕太阳旋转,太阳是太阳系的中心,太阳系围绕银河系旋转……”是知识,那么陈晓平岂不是为了规避“上帝视角”就宁可走上了知识的“历史相对主义”呢?知识的历史相对主义难道不比上帝视角更不能接受吗?

也许一个更根本的立场问题是:知识需不需要是真的?在日常生活中,我们说我们“知道”一条科学知识,只是说我们知道一条主流科学界和社会认同的命题,并不意味着这一命题就在事实上为真。按照陈晓平的观念,“地球是宇宙的中心”在欧洲布鲁诺的时代是知识,而“地球不是宇宙的中心”在欧洲的当今时代是知识,在科学的不同发展阶段,有不同的知识。这意味着一种根本立场:知识不是真理,知识不需要“真”。按照陈晓平的大语境主义,“知识”甚至不需要在事实上为真,它只需要与集体主流意见相符合就可以了,在“C-JTB”里的T(真)其实完全被还原到了C(集体主流意见)上去了,因此在“C-JTB”之中“T”名存实亡,“知识”中的“真理维度”与“真理理想”也都一并死亡。

陈晓平的大语境主义当然是有其道理的:我们不可能开出上帝视角来判断事实上的真假;并且科学是不断发展的,每个时代是知识都可能随着科学的进一步发展而被推翻,知识不能是静态的真理(那是我们无法触及的),而只能是认知的动态过程。

但是,观察与实验事实上能够为我们开出“半仙视角”,它为我们提供了判断认识真假的证据,原则上,我们可以“正确描述”,虽然不可能“真正理解”。在理论物理中,我们对知识的理解就是“正确描述”,即能够解释并预测的理论,正是因此至今牛顿的经典力学仍然被认作宏观低速范围内的知识,而并没有随着相对论和量子力学的提出而被抛弃。而与之相反,亚里士多德物理学中那些被实验和观察证伪的认识则被抛弃而不再作为“知识”。可见,科学的不断发展并不意味着以往的“知识”以后就一定不再是“知识”,实验与观察才是确证物理学知识为真与否的根本条件,而“知识”在历史发展下的“失格”并不是必然的。因此,我们没有必要走向陈晓平的这种知识的历史相对主义。

此外,陈晓平的“大语境主义”虽然声称能够彻底解决盖梯尔问题,实际上却并没能够。其一,大语境主义确实能杜绝很多个反例,却不能杜绝所有的反例,下文中提到的很多反例都是单凭“C-JTB”所不能杜绝的,因此大语境主义没能根本上解决问题。其二,大语境主义导致了“知识”的“真理维度”的丧失,盖梯尔问题的开启与之后的讨论其旨趣都是维护“知识”的“真理理想”,而大语境主义恰恰消灭了真理理想,因而恰恰是回避了问题,而不是解决了问题。可见,路径(1)也是不可取的。

既然路径(a)下的两条路径都是不可取的,那么我们就只能接受:我们不能彻底地、根本地解决盖梯尔问题。因而我们只能采取路径(b),即通过添加一些条件将我们也已见到的反例包含在内,从而不断接近具有充分性的知识定义。这这种路径只能称之为对盖梯尔问题的“应对”而不能称之为“解决”。

^① 我们假定在此JTB三要素是已然被满足的。古人从地球中心视角通过天文观测观察到了天体的周转,因而可以说他们的认识是“得到确证的”。因此问题的矛头就都指向了“集体主流意见规则”。

三、问题框架：“四分表格”

尝试解决盖梯尔问题的主要路径大体分为内在主义和外在主义，前者在认知主体内部寻找知识的第四个条件，后者则在认知主体外部寻找。然而，这里要问：内在主义与外在主义的区分是“真实的”吗？是“必要的”吗？

内在主义将矛头指向“确证”，进而指向“理由”。外在主义将矛头指向“事实”，进而指向“外在现实的因果性”。然而理由以什么为根据？事实条件对于理由的根据是必要的。不过，事实条件对于理由的根据又是不充分的，理由还需要自身具有逻辑上的正确性、与知识系统真命题集合的相容性、由根据推结论的推论过程的可靠性，等等。可见，确证与事实是相互纠缠的，内在与外在的区分是不真实而无必要的。

因此，本文将内在、外在之二分转化为“四分表格”，这个表格绝不意味着我要分出四种路径，而是说，我要通过这个“四分表格”表明：在知识之形成过程中，到底都有哪些地方可能出问题？

表1 四分表格

信念	外在现实因果性
大真集合	(相信的)理由

借助四分表格，我们就可以大体知道问题与反例可能在哪些地方产生，也就是这里的“理由”一格和三个箭头：理由本身可能出问题，从理由到信念的推论过程可能出问题，外在现实因果性本身不会出问题，大真集合本身不会出问题，外在现实因果性与理由的关系（是否一致）可能出问题，大真集合和理由的关系可能出问题。

通过四分表格，我们可以看出问题可能出在哪些地方：

- (1) 理由本身；
- (2) 从理由到信念的论证过程；
- (3) 外在现实因果性与理由的关系；
- (4) 大真集合与理由的关系。

事实上，这四大类不能穷尽所有可能的反例，但它至少可以将重要的反例都包含在内，将那些反例所引向的问题包含在内，而在此之外提出的反例很可能只引向细枝末节的问题，因而可能无需过度的关注。

因此，本文将依次在这四大类中（1）举出一个反例，证明现有知识定义是不充分的；以一个新条件对该反例构成解释，从而证明该条件的“薄必要性”；（如果这个新条件的“薄必要性”是足够显然的，就直接理论说明该新条件的“薄必要性”就行了）。（2）重复以上步骤直到不能再重复，然后进入下一步；（3）考察现有各新条件是否具有“厚必要性”，即相对于其他条件的“不可还原性”，然后将那些不具有“厚必要性”的条件即可以还原到其他条件上的条件删除，以精简知识定义，最终形

成一个新的知识定义。

本文将“必要性”区分为“薄必要性”、“厚必要性”和“绝对必要性”。所谓“薄必要性”指的是该条件能够足够恰当地对一个反例构成解释。“厚必要性”指的是该条件不能还原为下文列出的其他条件，因而不能被下文列出的其他条件取代。“绝对必要性”指的是它不能还原为任何可能被提出的条件。显然，“绝对必要性”是无法证明的，因为我们不可能穷尽所有可能被提出的条件。因而我们能做的只是证明“薄必要性”和“厚必要性”。

四、寻找知识的条件：薄必要性之证明

（一）理由本身

陈真在《盖梯尔问题的来龙去脉》一文中概述了内在主义的三种“第四条条件”，包括：(A) 理由真性条件、(B) 不可否决性条件、(C) 决定性关系条件^①，这三个条件似乎都可归类于(1)“理由本身与从理由到信念的论证过程”所要求的条件。我们不必忽视这些前人业已做出的贡献，而完全可以也应该将他们已经完成的那部分成果继承下来，因此我们就先考察上述三种“第四条条件”。

(A) 理由真性条件

为应对盖梯尔反例，哈曼 (Gilbert Harman) 提出了 (A) 理由真性条件：使 S 确证 P 的根本性理由不可为假^②。

根据理由真性条件，盖梯尔反例即硬币反例和福特反例就得到了解决：

在硬币反例中，S 相信 P1 与 P2 皆为真，并以此为理由相信“P1 与 P2 真假性一致”，然而他的理由是假的，真相是 P1 与 P2 皆为假，所以他虽然得到了“P1 与 P2 真假性一致”的真信念，但他据以相信的理由是假的，这就是他所得到的真信念不是知识的原因。

在福特反例中，S 相信 P 为真的理由是“P1 为真且 P2 为假”，然而这一理由是假的，真相是“P1 为假且 P2 为真”，所以他虽然得到了“P1 或 P2 为真”的真信念，但他据以相信的理由却是假的，这就是他所得到的真信念不是知识的原因。

对这两个盖梯尔反例的解决足以表明“理由真性条件”是必要的^③，我们将之以字母表述为“条件 R” (Reason)：使 S 相信 P 的理由为真。

但加上条件 R 也还是不充分的，因为纵使 S 相信 P 的理由为真，但是如果 S 相信 P 为真的那个理由根本就不是事实上使 P 为真的原因，那我们也不认为 S 具有对 P 的知识。

“提前下课反例”可以很好地说明这一点：S 相信教授 J 不会提前下课，他相信的理由是：现在离下课只有十五分钟，而教授 J 还没有讲完这一大段，而这一大段不能够拆成两次来讲，因为那些思路就断了，还得再从头讲。这一理由为真。但是使事实上使教授 J 不会提前下课的原因是：提前下课会被扣津贴。在这一反例中，S 相信 P 为真的理由为真，但我们仍然不认为 S 具有对 P 的知识，这是因为

① 陈真：《盖梯尔问题的来龙去脉》，《哲学研究》2005年第11期，第44-48页。

② Gilbert Harman, *Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1973, p.120.

③ 即具有薄必要性的，下同。

使S相信P的理由不是事实上使P为真的那个理由。

因此，本文再提出“条件A”(actuality)以为补充：使S相信P的理由是事实上使P为真的那个理由。

(B) 不可否决性条件

但加上条件R和条件A还是不充分的，彩票反例^①证明了其不充分性：S以中奖概率很小(1/1000)为理由相信他不会中奖，但我们不认为S的信念属于知识，其原因在于：S有可能中奖，亦即他的理由与信念有被否决的可能性，因此波洛克提出了(B)不可否决性条件：P不可被否决^②，更精确的表述是：使S相信P的理由不可被否决。

事实上以彩票反例说明(B)不可否决性条件不甚恰当，因为彩票反例最直观地说明的是确证的(C)决定性关系条件：“中奖概率很小”并不决定“一定不中奖”，这是显然的。

更重要的是，(B)不可否决性条件根本是不必要的。偷书反例^③证明了其不充分性与不必要性：S认得汤姆并看见汤姆去了图书馆里偷书，但汤姆的母亲格莱比特夫人告知大家：汤姆在千里之外，进图书馆偷书的是汤姆的孪生兄弟，这否决了S的信念，不过S没有听到汤姆的母亲的叙述。但是，格莱姆特夫人患有癔症，她说的都是假的，事实上偷书的恰恰就是汤姆。从而，在该反例中，虽然信念P被格莱姆特夫人的陈述所否决，但这种作为否决者的陈述的真实性被再次否决。这一方面取消了原先的否决；另一方面则表明：我们可以对原本的理由进行不断地否决，因为第一次否决带来的“假性”可以被下一次否决取消，所有只要否决的次数是偶数的，就能够维持信念与理由的“真性”^④。这就表明(B)不可否决性条件是不必要的。

因此，我们不需要信念P及其理由是不可否决的，我们只需要对它的否决为偶数次，就能产生与“不可否决”同样的效果。

然而，这仍然是不充分的，我们还需要S“依次穿过”各级否定。

本文在此以“辟谣案例”说明这一点：S从社会中很多自媒体听闻他所在的城市爆发了一种新病毒，很多自媒体都在说，而且他看到身边有些人感冒了，因而他有理由相信他所在的城市确实爆发了新病毒。官方随后进行了辟谣，声称根本没有新病毒爆发，有的只是往年的流感。大家听闻了官方辟谣，知道了没有病毒爆发，但S没听闻官方辟谣，所以他仍然相信爆发了新病毒。但是事实上，官方只是为了社会稳定而进行辟谣，事实上新病毒已经爆发了。在此案例中，我们不认为S具有对P的知识，原因在于他没有听说官方辟谣进而否定官方的辟谣，也就是说他没有“依次穿过”对原先理由的两重否决(第一重是官方辟谣，第二重是辟谣的目的与真相)。因此S需要“依次穿过”各级否定，我们还会认为S有对P的知识。

并且，S不仅要“依次穿过”各级否定，而对否定的次数需为偶数，因为当否定的次数为奇数时，P为假。

因此，本文将不可否决性条件修改为“条件N”(negate)：没有信息X对P进行否定，或者S对P

① Elliott Sober, *Core Questions in Philosophy*, New Jersey:Prentice Hall, 2019, p.155.

② John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, New Jersey:Rowman&Little field, 1986, p.181.

③ Keith Lehrer, Thomas Paxson, "Knowledge:Undefeated Justified True Belief", *Journal of Philosophy*, 1969, Vol. 66, No.8, pp.225-237.

④ 在此，每一次否决都是对原命题的完全否定，也就是说会改变命题的真假性。

的相信“依次穿过”了其他信息对P的各偶数级否定。

(C) 决定性关系条件

事实上，彩票反例更能直观地说明的是(C)决定性关系条件：S相信P的理由是决定性的，亦即在S相信P的理由与P之间有必然的逻辑联系。而在彩票反例中，“中奖概率很小”与“S一定不会中奖”之间没有必然的逻辑联系，违背了(C)决定性关系条件，因此我们才不认为S具有对P的知识。

(C)决定性关系条件对于解释彩票反例是很有说服力的，因此本文认为该条件是必要的，本文将它保留下来，称为“条件D”(decisive)：使S相信P的理由对P构成决定性关系。

(二) 从理由到信念的论证过程

但加上条件D也仍然是不充分的。“数学家反例”可以表明这一点：数学家S通过错误的推导证明了正确的命题P：“X蕴含Y”。我们不认为S具有对P的知识，尽管S相信P为真的理由“他通过精深的证明确实证得了X蕴含Y”对于P为真可以看作是“决定性的”。我们之所以认为S不具有对P的知识，是因为他从理由到对P的信念的论证过程是有错误的、不可靠的。

古德曼(Nelson Goodman)提出过“可信赖性条件”，这种“可信赖性”是针对从理由到信念的论证过程来说的。古德曼所谓“可信赖性”落在认知的心理过程上^①。我们没必要作这种心理认知主义的限制，只需继承他的核心思想，即由理由到信念的论证过程需要是可靠的、可信赖的。本文将这一条件表述为“条件P”(proof)：由理由到信念P的推论过程是可靠的。

一个悬而未解的问题是：“从理由到信念的论证过程”是否独立于且不可还原于“理由本身”？当我们在谈论“从理由到信念的论证过程”时，我们所指的是否就是我们在谈论“理由本身”时已经说过的那些问题？因为这一问题很可能是一个根本层面上的立场问题，无法得到一个确定的答案，因此本文暂且仍然以“四份表格”做出的原先的框架为准，对此问题进行悬置。

(三) 外在现实因果性与理由的关系

但加上以上诸条件仍然是不充分的。在外在现实因果性与理由的关系上仍可能出现“因果性条件”由戈尔德曼(Alvin Goldman)提出：即信念需要在因果上恰当产生^②。所谓在因果性上恰当产生就是诉诸于外在事实与理由的关系：理由要以外在事实为根据。对于经验知识来说，这是很显然的条件，本文甚至无需做什么论证。而对于先天知识，这个条件就完全是多余的。只不过，这一分类涉及到了更多根本问题：是否存在“先天知识”？先天知识和经验知识是否需要两种不同的知识定义？

本文无意于解决这些根本问题，但对区分“先天知识”和“经验知识”的传统加以考虑我们可以尝试分类讨论：对于经验知识，我们需要使S相信P的理由符合外在现实因果性；而对于先天知识，它根本没有什么外在现实因果性供它与之相符，何谈与之符合的需要呢？

为了顾全先天知识与经验知识二者，我们可以用双重否定句式来表述因果性条件，以兼顾先天知识与经验知识的差异：本文将之表述为“条件C”(causality)：使S相信P的理由不能与外在现实因果性不相符。

这就是说，对于经验知识，使S相信P的理由需要与外在现实因果性相符；而对于先天知识，它

^① 陈嘉明：《“葛提尔问题”与知识的条件》，《哲学动态》2001年第1期，第42-43页。

^② Alvin Goldman, “A Causal Theory of Knowledge”, *Journal of Philosophy*, 1967, Vol.64, No.12, pp.357-372.

本来就不可能与外在现实因果性不相符，因而永远都符合该条件。从而，我们就兼顾了先天知识与经验知识。

(四) 大真集合与理由的关系

问题还可能出在“大真集合”与理由的关系上。什么是“大真集合”？“大真集合”就是包含了全部已知真信念的集合。这些真信念不是内在于我们各自自己的观念中的，而是在我们各自的观念之外具有一定的普遍性的。这些真信念无法也无需还原到外在现实因果性上，诸如数学知识和逻辑学知识以及社会共同体接受的根本信念如“天赋人权”，要将它们还原到外在现实中去是无法做到的也是没有必要的。正因此，我们才将“大真集合”单独出来作为“四分表格”中的一格并单独考察大真集合与理由的关系。

我们将这一条件表述为“条件S”(set)：使S相信P的理由符合大真集合。

从某种意义上说，条件S与不可否决性条件一体两面，条件S可以看做是对“可否决性问题”的根本解决：不管被否决多少次，只要直接看该理由是否与大真集合相符合，就足够了。但是条件S不能体现出穿过各级否决的“依次性”来，而“依次穿过”各级否决对知识又是必要的，所以条件S不能取代条件N。

五、整理知识的条件：厚必要性之证明

如此，我们就得出了10个具有“薄必要性”的条件：BJTRAPNDCS：

在这些条件之间有什么关系？是否有哪些条件可以还原为另一些条件？

条件R说“使S相信P的理由为真”，这个“真”如何判定？要么符合于外在现实因果性，要么与大真集合相融贯一致。因而（条件C+条件S）等价于条件R，因此我们可以把10条件表述为8条件：BJTRAPND。

六、结论

本文首先表明，盖梯尔问题表现为客观上使得P为真的原因不是S相信P为真的理由，而盖梯尔问题根本上的本质是（S对相信P为真的）“确证”与（P本身的）“事实”在本性上的不同一性。因此，除非使“确证”蕴含“事实”或使二者完全割裂开以外，盖梯尔问题不可能得到根本的解决。但是，本文进而表明，对盖梯尔问题的这两种解决事实上都不是真正的“解决”，反而是对问题的回避，都是不可取的。因而本文放弃“解决”盖梯尔问题，而转向“应对”盖梯尔问题，也就是不断逼近“知识”的充分性定义，尽管不能跟本地“解决”盖梯尔问题。

本文做出四分表格，将主要的反例可能反映的问题分为四大类：（1）理由本身；（2）从理由到信念的论证过程；（3）外在现实因果性与理由的关系；（4）大真集合与理由的关系。

通过在“四分表格”框架下的详细的考察，本文给出知识定义的十条件：BJTRAPNDCS：

条件B：S相信P。

条件J: S相信P是得到确证的。

条件T: P为真。

条件R: 使S相信P的理由为真。

条件A: 使S相信P的理由是事实上使P为真的那个理由。

条件P: 由理由到信念P的推论过程是可靠的。

条件N: 没有信息X对P进行否定, 或者S对P的相信“依次穿过”了其他信息对P的各偶数级否定。

条件D: 使S相信P的理由对P构成决定性关系。

条件C: 使S相信P的理由不能与外在现实因果性不相符。

条件S: 使S相信P的理由符合大真集合。

因为(条件C+条件S)等价于条件R, 因此10条件也可以表述为8条件: BJTRAPND。

Gettier Problem and His “Coping”

Abstract: The essence of the Gettier problem is the nonidentity of “confirmation” and “fact” in nature. Therefore the Gettier problem cannot be really solved unless “confirmation” implies “fact” or the two are completely separated. However, both two “solutions” are not desirable, so this paper gives up “solving” the Gettier problem, and turns to “grapple” with the Gettier problem, which means, constantly approaching the sufficient definition of “knowledge”. This paper makes a four-part table and divides the problems that the main counterexamples may reflect into four categories: (1) the reasons themselves; (2) The process of argumentation from reason to belief; (3) The relationship between external reality causality and reason; (4) The relationship between the great-truth-set and reason. Through the detailed investigation under this framework, this paper gives the “10 conditions” of knowledge definition: (1) Condition B: S believes P; (2) Condition J: S believes that P is justified; (3) Condition T: P is true; (4) Condition R: the reason which makes S believe that P is true; (5) Condition A: The reason why S believes P is the reason that in fact makes P true; (6) Condition P: The inference process from its reason to belief P is reliable. (7) Condition N: No information X negates P, or S’s belief in P “sequentially passes through” the even times of negation of P by other information; (8) Condition D: The reason why S believes P constitutes a decisive relation to P; (9) Condition C: S’s reason for believing P cannot be inconsistent with external reality causality; (10) Condition S: the reason why S believes P conforms to the great-truth-set. Where, (condition C+ condition S) is equivalent to condition R, so the 10 conditions can also be expressed in the form of the 8 conditions.

Keywords: The Gettier problem; essence of the Gettier problem; solution of the Gettier problem; definition of knowledge

(责任编辑:侯佳雨)

在词源中与在思想比较中的“物”

刘彦汐^①

摘要：海德格尔在《物》这篇文章中对“物”进行了词源学的考究、思想史的梳理。词源学的内容虽不能直接给出思想性的内容，但当我们从字进入思，“物”的词源历史自己就道说着自己，给我们提供一条可以接近这个字的发生性含义的道路。词源基础上思想与思想之间的比较亦有助于对海德格尔“物”的思想的澄清。在《物》中海德格尔对埃克哈特大师对“物”的使用进行了思想史的定位，从这一点出发，本文进一步探索两人关于“物”的思想，发现两者的思想渊源，从而在比较之中把握海德格尔的“物”。

关键词：海德格尔；埃克哈特；物

一、由字进入思——词源学中的“物”

(一) 再看“物”的词源

词语在源头处，它的用法和含义应是不那么确切的，其概念性也不强，也是最简单、直接的，它直接关联于所要描述的事物而没有复杂的修饰、暗示的成分，没有蕴含深厚的文化背景，也没有隐含过多的象征性意味。这样的成分在词语后来的使用中，层层包裹着那个源初的词语，使其变得含义丰富、用法多元。但在起初，它只是自然而明白地被说出来。所以，词语的源初含义就像是它的底色、主题、主旋律，一开始这个词的“品质”就被规定出来。

古高地德语中的“thing”、罗马语中的“res”在各自的语言中都有着其演变的历史，海德格尔借此思壶之为物的本质。通过海德格尔的文本，我们还可以看到“壶之为物”的“物”这个字在其历史中如何一步步离开其最源初的含义而被灵活使用，而那较为源初的含义正好更接近于我们所要思的壶之本质。

1. 古高地德语中的 thing

海德格尔用古高地德语的“thing”来命名这种聚集：壶的本质是那种使纯一的四重整体入于一种

^① 作者简介：刘彦汐，兰州大学哲学社会学院2020级本科生。

逗留的有所馈赠的纯粹聚集。^①首先，“thing”这个词语是聚集、采集的意思，它指的是将什么东西聚集起来这一回事，其中蕴含着在聚集之中多能够成为单纯的一之意味；接着，“thing”专门地、具体地（specifically）指为思考讨论之中的、未决的事务的聚集；因此（in consequence），古德语中的“thing”与“dinc”一词就用来表示有某种相关性的、恰如其分的事（物）态或事（物）务。^{②③}

至此，一种关系就在“thing”与“dinc”里显示出来，即事情与人的相关。这种相互关联是：事情承担着人、关系着人、使人们关心，而人们承担着事情、关系着事情、关心着事情。古高地德语的“物”就是这样从“聚集”变成“事情”，从最初凝练、根本的含义发展成更接近于生活场景的通常、广泛含义。尽管“聚集”的意味越来越被遮蔽住，但词语后来的用法并没有完全脱离这一意味。人与事情之间的“承担”与“关系”正出自那种“聚集”，在聚集之中才能有所承担。不论聚集还是承担，都更多地偏向两者的合而为一、两者的相遇，而不是分而对立。

2. 罗马语中的 res

当古德语中的“物”关涉于人，“物”之于人成为“事情”，同时自然而然地也成为在言谈之中的事情，罗马人称在言谈之中的事情为“res”。^④罗马语中的 res 与古德语中的 thing 或 dinc 的含义是一致的。随后，海德格尔说：只是因为 res 意味着这种与人相关涉的事情，所以才能产生出 res adversae（对人不利的）和 res secundae（对人有利的）这样的词语合成。^⑤相似的结构还有：只是因为 causa 几乎与 res 同义，都有“事件”的意思，所以 causa 这个词后来才获得了原因的含义，即一种作用的因果性的意思。^⑥

所以不管是“res”还是“causa”，它们都先具有一种更为根本的因而也是根源性的、生成性的含义，才有其关联于各种对象的含义。“res”之中包含的“与人相关涉的事情”之基本含义使有害之物、有益之物的区分成为可能，“causa”之中包含的“事件”的基本含义使其后来具有“原因”之含义成为可能。词语先有其根本的含义，因而在使用中产生各种可以变化的具体含义，这些含义或用法都以本源地包含在词语之中的含义为内核，就此展开。词语根本的含义是呈现为简单、单纯的统一，它与词语本身不能分割。

（二）词源学的启示

通过词源的探究来理解“壶之为物”思想的做法并不是一种具有偶然性的“词源学游戏”，人们的这一顾虑在海德格尔的文本中能够被消除，同时本文在上一部分的解释也有助于这一疑虑的消除。古高地德语的 thing 确实发生性地、源头性地蕴含着“聚集”的意味，这恰好契合于海德格尔所思的壶之为物的本质。

另一方面，对词语语义历史的考究并不能直接告诉我们壶的本质所在，并且各种语义几乎没有触

①（德）马丁·海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，上海：三联书店，2005年，第181页。

② Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, translated by Albert Hofstadter, New York: Harper Perennial, 2001, p.172.

③ 此处将英译本中的“affair”译为事态、物态，将“matter”译为事务、物务，英译本中的“case”理解为事件，在论文其他地方概称为“事情”。

④ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, p.172.

⑤（德）马丁·海德格尔：《演讲与论文集》，第182页。

⑥（德）马丁·海德格尔：《演讲与论文集》，第183页。

及尚待思索的壶之本质的思想性内容，反而越来越远。但同时要知道，词源的探究不是没有任何意义，越接近词语的源头，词语自身越显示出简单、单纯、本真的意味，越清晰表现其在发生处所要传达的思想。这是一条溯流而上的道路，词语在源头上与思想之关联更加紧密。可以借词语语义历史的探究将词语所蕴含的思想关联于我们所要思的主题，从而帮助澄清正在讨论的思想内容。这种帮助不是查字典式的词语含义的对照理解，而是还原词语当时被使用时自己言说出来的内容。

二、海德格尔与埃克哈特大师思想比较中的“物”

(一) 思想史的定位

在《物》当中，海德格尔指出：罗马人将物之实在性（*realitas of res*）经验为一种关涉。而他们在考虑物之实在性时继承了古希腊哲学的“存在者”（*ὄν*）的含义，“存在者”对应着拉丁文的“存在物”（*ens*），表示站出或被摆置意义上的在场者。因此当 *res* 变成了 *ens*，源初地被经验为关涉的物之实在性被隐藏起来，罗马人并没有恰当地思及作为在场者之本质的“关涉”。*res* 这个名称在后世，特别是在中世纪表示每一作为存在物的存在物，且包括理智存在物。*thing* 和 *dinc* 与 *res* 遭遇到的情况一样，也被用来表示存在者、存在物。^①埃克哈特大师对 *thing* 或 *dinc* 的使用就是如此。康德也把“物”（德语中的 *Ding*，英语中的 *thing*）理解为存在者，在传统形而上学中“物”都指根本意义上地以及以某种方式存在着的某物，即存在者。^②“根本”对应着一种实在性，关联于实存；“以某种方式”是对存在者的一种标记，可能以理智存在物的方式存在，可能以人的自我意识的表象对象的方式存在。

埃克哈特大师用 *thing* 或 *dinc* 来表示上帝和灵魂，便是把这两个词理解为以某种方式根本存在着的存在者。

(二) 作为存在者的物与关涉者的物，作为聚集的物

1. 作为存在者的物与作为关涉者的物——两种在场

对于埃克哈特大师来说，上帝与灵魂是全然、根本意义上的理智存在者。他引用的“爱具有这样一种本性，它改变人，使人进入他所爱之物中”这句话说的是人对上帝的爱，所爱之物指的是上帝。因此埃克哈特大师仍然把物（*thing* 或 *dinc*）理解为存在者，存在者是在被置造、被呈现、站出来、站在人面前的意义上在场的，无论是上帝还是其他存在者，都是作为人的一个对象而在场。简言之，存在者以对象的方式在场。

而海德格尔认为在场者的本质是一种关涉，也就是说关涉者是在场者更本质的形式。物之实在性曾被罗马人经验为一种关涉，物一旦寻求实在性，便从一种纯粹聚集变成在场者，这种关涉就是在场者的本质。简言之，在场本质上说是一种关涉。

因此，在关联于实在性时，物的在场本质上在于关涉而不是存在者或实体的实存。那种以承担、

^① Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, p.173-174.

^② (德) 马丁·海德格尔：《演讲与论文集》，第184页。

关系、关心为内涵的关涉对于在场者来说是更本己的，而存在着的在场者是被摆置到对面而被理解的，这是两种在场方式。

2. 作为聚集的物

当物没有关联于实在性，它便是一种纯粹的聚集，便返回到那个古高地德语的“thing”之中。thing（物）用来命名聚集，物的到场就是物物化，物化聚集，在居有着四重整体之际，物化聚集着四重整体的逗留，使之入于一个当下栖留的东西。并且，天、地、人、神四方是共属一体的，它们先于一切在场者出现，已经被卷入一个惟一的四重整体中了。^①

所以，四重整体的聚集是先于一切在场者的，四重整体的聚集就是物的到场、物的本质。作为聚集的物不是以结果性的单个的在场者而被把握，而是以先在的、单纯的四重整体出现、到场，壶之为物、物之为物不同于在场者、存在者，它们不需要外在的规定，而是自己成其本质的。

（三）非对象性的物

埃克哈特大师对“物”的使用是在存在者的意义上，他把上帝、灵魂看作存在者。但他的思想中上帝与人的关系不同寻常，“进入他所爱之物中”的“物”指的是作为存在者的上帝，看似埃克哈特大师也把上帝看作一个站在对面的对象，但这句话亦具有对于对象性的消解，“进入他所爱之物中”体现的是一种进入、融入的关系。这一点与海德格尔关于及近、物、四重整体、世界的思想有结构性的相似。非对象性、非二元性关系的建构中包含着与表象之思相对的现象之思。

他在《教诲录》里说到：这真正地得到上帝，是在心灵之中，是在内心深处对上帝的仰望和企求，而不在于经久不息翻来覆去的思考；因为，这是不可能或者很难以追求的，同时也不是最好的方法。人不应该满足于得到一位由思考而得到的上帝；因为，思想过去了，上帝也就过去了。^②他否定通过表象、思维的方式得到上帝，上帝不是在外对象，而在心灵中。

植根于灵魂内的认知是无时间、无空间、无此地此时的认知。在这种生命之中，万物全都归一，万物统统都合到了一起。^③他认为，万物合一、人与上帝完全合一。并且时间与空间是有形之物，必须超越时间与空间的观念去认识上帝，“没有什么东西，像时间和空间那样严重地妨碍灵魂去认识上帝”。^④时间和空间是对世界的一种表象，它们拆解了世界，限制具体的事物，但上帝不是具体的存在物，所以时空的观念不能通向对上帝的认识。而上帝其实是超越认知的，人只有融入、进入他之中，而去“永恒地认知他的无从形成的存在性以及他那无可命名的‘非’”^⑤。

①（德）马丁·海德格尔：《演讲与论文集》，第181页。

②（德）埃克哈特：《埃克哈特大师文集》，荣震华译，北京：商务印书馆，2003年，第11页。

③（德）埃克哈特：《埃克哈特大师文集》，第354页。

④（德）埃克哈特：《埃克哈特大师文集》，第362页。

⑤（德）埃克哈特：《埃克哈特大师文集》，第402页。

The “thing” Compared in Etymology and Thought

Abstract: In the Thing, Heidegger explores and explains “the thing” from the aspect of etymology and intellectual history. The exploration of etymology may not give us something thoughtful directly. However, when we walk into thoughts from words, the etymological history of “the thing” itself tells about itself, which provides us with a path to approach the generative meaning of this word. Also, the comparison between different thoughts based on the etymology contributes to clarifying Heidegger’s thoughts about “the thing”. In the Thing, Heidegger positions the use of “the thing” by Meister Eckhart from the view of intellectual history, from which this paper further explores thoughts of both thinkers concerning “the thing”, finding out the shared source of their thoughts. Therefore, we can finally understand Heidegger’s “the thing”.

Keywords: Heidegger; Eckhart; the thing

(责任编辑:侯佳雨)

浅析德福一致问题

——比较柏拉图的《理想国》与康德的《实践理性批判》

赵一骏^①

摘要：本文聚焦于伦理学史上最重要也是最困难的一个议题，即德福一致问题，回顾了柏拉图和康德两位西方哲学家对此问题的探讨。分别论述了柏拉图在《理想国》中和康德在《实践理性批判》中处理德福一致问题的相关论证和基本思路，比较了柏拉图与康德在解决方式上的异同，指出他们二者在理性至上和神的审判是高度一致的，但在对德福关系的思考上表现出了根本性的差异。尽管他们二者的处理各具风格，但也各有漏洞，但这并不影响我们去思考德福一致问题这一永恒的、困难的、重要的伦理学话题。

关键词：德福一致；理想国；实践理性批判；比较研究

德福一致问题是贯穿古今中外伦理学的一个永恒课题，其中的分歧和矛盾一直使常人备受困扰、哲人难以释怀，在伦理学史上成为无数先哲今学研究的重点和难点。德福一致问题来源于哲人对于生活实践的考察。其实我们都可以发现，在现实生活中，很难寻找到“道德与幸福”必然一致的证据，经常会有“好人没好报，恶人常逍遥”的情况发生。这说明了“德福不一致”的问题是在现实中普遍存在的。不过德福问题的困难不止于此。虽然我们不得不承认现实中德福不一致的现象，但人从根本上还是会认同和倾向“善有善报，恶有恶报”的一致追求。这就产生了一个悖论，即实际上的不一致与期望上的一致。而伦理学家所需要处理的问题即是化解此悖论，并正面论证德福的必然一致。在整个西方伦理学的发展脉络里，自苏格拉底起，不断有先哲尝试对此问题做出解答。本文选取了柏拉图、康德两位理性主义传统的哲学家为研究对象，分析他们对于此问题的处理，并试图对二者进行比较。

一、柏拉图《理想国》对德福一致问题的处理

正义(dike)是柏拉图《理想国》中重点讨论的主题。可以说在整本《理想国》中，柏拉图的问题意识一直围绕着“正义”诸问题。全书中，有关“正义”的两个核心问题是：(1)正义是什么？

^① 作者简介：赵一骏，武汉大学哲学学院2020级本科生。

(2) 正义与幸福的关系？第二个问题，即是本文所关注的“德福一致”问题。柏拉图之所以讨论德福问题，其原因有二。第一是柏拉图为了反驳色拉叙马霍斯为代表的智者提出的“最不正义的人就是最快乐的人；不愿意为非作歹的人也就是最吃亏苦恼的人^①”的观点，以及第二卷开篇格劳孔、阿德曼托斯兄弟代表“一般人^②”的再次发难。第二则是，之所以智者会有如此观点的社会历史背景，即在柏拉图时期，雅典由于深陷伯罗奔尼撒战争多年以及内乱正在走向式微，原先伯利克里时代“正义的人就是幸福的”的观点，被反思后的新的日常看法做取代^③。

在柏拉图看来，正义与幸福这二者是内在统一的，即只有正义的人才是幸福的，而不正义的人则是不幸福的。

首先，柏拉图重构了正义观。简言之，柏拉图的正义观主要体现了“和谐”的作用。他认为，一个城邦的正义就是城邦中的统治者、护卫者、劳动者，各司其职、各尽其能，从而使得这样的城邦中的全体公民享有最大幸福。在这里，柏拉图已经凸显了其论证德福一致的一个特点，即正义与幸福是具有内在关联不可分割的。而对于个人的正义，柏拉图认为，那就是灵魂的和谐。灵魂中欲望与激情的部分听从理性的安排。

在《理想国》里，柏拉图进行了五次对于“德福一致”问题的论证，虽具体论证思路不同，但仍具有内在共同性。

第一次论证，可以称之为“功能论证”，出现在352D-354B。我们可以将其简述整理为：不同的事物各自有其功能，而凡有一功能就必有一德性，这种德性就是功能的实现，或者说功能发挥得好。而人的心灵有两种功能，一是思考，而是生命。相对应的是，人的心灵具有两种德性，一是思考得好，二是生活得好。而正义就是心灵的德性，所以正义就等同于生活得好。生活得好必然幸福。因此，正义即幸福。这个结论是一个恒等式。在柏拉图看来，正义就是心灵的德性。一个人的心灵是有德性的那就必然是幸福的。所以只有正义的才是幸福的。

第二次论证，由第二到四卷完成。其有一个前提是，柏拉图区分了三种善，并认为正义是其中“本身好也后果好”的那种善。而他在第四卷末尾提到“我们还剩下一个问题要探讨的了：即，做正义的事、实践做好事、做正义的人，有利呢，还是做不正义的人、做不正义的事有利呢？^④”。在这里，他的论证仓促而无力。他讲道“若我们赖以活着的生命要素的本质已遭破坏和灭亡，活着也没有价值了”，即不正义的人活着是没有价值的，因此正义的人只要他是正义的就是有价值。所以正义的好体现在正义本身。而这里的问题就是，柏拉图并没有完成自己为自己设定的论证义务。在第二开篇，“正义属于最好的一种。一个人想要快乐，就得爱它——既因为它本身，又因为它的后果。^⑤”，很明显，柏拉图需要论证的是正义其本身也好后果也好。但在第四卷末尾的论证并没有说清楚，正义的后果究竟哪里好，所以只完成了柏拉图自己定义的问题的一半。

第三组论证，是在论证最善的人（哲学王）是最快乐的，而最恶的人（僭主人格）是最不快乐

① [古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第334-334B页。

② [古希腊]柏拉图：《理想国》，第358-358B页。

③ 包利民：《柏拉图成功证明了“正义就是幸福”吗？》，《伦理学研究》2009年第4期，第73页。

④ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第445-445B页。

⑤ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第358-358B页。

的，甚至计算出了“王者的生活比僭主的生活快乐 729 倍^①”。这一组论证分为三个部分，层层递进。在第一部分，柏拉图论证了，我们不能光看到僭主表面的华贵生活，而是要意识到僭主的心灵一直生活在恐惧和混乱之中，这种在欲望催使下的心灵，离开了理性的掌控，是最不自由、最不幸的表现。其次，柏拉图比较了灵魂中的三部分及其所对应的“爱智、爱胜、爱钱”三种快乐，何者更是快乐。这背后就说明了，以不同灵魂为指引的人，其生活的快乐也是有层次之别的。因为善的标准来自于经验和逻辑推理。由于柏拉图认为，哲学家从小免不了体验另两种快乐，所以在经验方面“爱智的快乐”是经验最丰富的。同时，逻辑推理又正是哲学家的专长。所以哲学的快乐才是最真实的。最后，柏拉图说“如果作为整体的心灵遵循爱智部分的引导，内部没有纷争，那么，每个部分就会是正义的……享受着最善的和各自范围内最真的快乐。^②”。他通过界定“什么是真正的快乐”，说明了真正的快乐取决于理性的掌控、心灵的秩序，而这恰恰就是正义的概念。因此正义是最善的快乐。

第四次论证开始于《理想国》588B。他利用灵魂三分的学说，将其比喻为“人、狮、兽”来论证灵魂的和谐是善的。其中他说：“主张正义有利说的人主张：我们的一切行动言论应当是为了让我们内部的人性能够完全主宰整个的人，管好那个多头怪兽……还要把狮性变成自己的盟友，一视同仁地照顾好大家的利益，使各个成分之间和睦相处，从而促进它们生长。^③”柏拉图通过论证灵魂的和谐，论证了“促进生长”，即生活得好，亦即幸福。而正义的人恰恰是灵魂和谐的人，所以正义的人的生活是过得好的，是幸福的。

第五次论证，我称之为“审判论证”。此论证的前提是第十卷前半段论证的灵魂不朽。柏拉图认为，不正义的人在死后会得到神的惩罚。这些惩罚包括，被判决下地、在一趟一千年的行程中遭遇到痛苦、受到生前行恶事的十倍报应。并且这种惩罚是不可能逃脱的，一旦想要逃出就会遭到“捆住手脚头颈，丢在地上，剥他们的皮，在路边上拖，用荆条抽打^④”的神罚。而“给正义者的报酬与此相反^⑤”。“一个正义的人无论陷入贫困、疾病，还是遭到别的什么不行，最后都将证明，所有这些不幸对他都是好事。因为一个愿意并且热切地追求正义恶人，在人力所及的范围内实践神一般的美德，这样的人是神一定永远不会忽视的。^⑥”柏拉图承认现实中的正义者会遭到许多不幸，但他坚信，因为正义者的正义是一种属神的美德，所以他会得到神的爱护和赐福。综上，柏拉图通过灵魂不朽和神的审判保证了正义的人终究是幸福的是被爱的，而不正义的人将会在死后加倍偿还其所做的恶。

从上述五条论证路径，我们可以看出，柏拉图对于“德福一致”的处理，具有如下几点特征：第一，他试图论证正义和幸福在概念是一致的，都是心灵的和谐。在《理想国》中正义被定义为一种和谐的状态。灵魂的小字的正义，是理性、激情、欲望三部分的和谐，即理性主导着灵魂，掌控着欲望和激情。而幸福，柏拉图通常采用希腊人一贯的理解，即“生活得好”，也即“灵魂过得好”。所以，这样一来，道德和幸福在其概念上就是同一的，道德即是幸福，幸福即是道德。这也就是柏拉图所论证的“正义是其本身好的东西”。第二，柏拉图承认现世中正义的人可能的确得不到利益、财富、地

① [古希腊]柏拉图：《理想国》，第 587E 页。

② [古希腊]柏拉图：《理想国》，第 586E 页。

③ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第 589B-C 页。

④ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第 616-616B 页。

⑤ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第 616B 页。

⑥ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第 613-613B 页。

位，但其可以获得真正的快乐。并且论证了即便不正义的人其生活是奢靡的、居住的环境是华贵的，但由于其生活在恐惧和奴役之中，仍然是不幸的。所以，可以看出，柏拉图非常强调内心的精神性的感受，而不重点论证正义或不正义带来的现实利好。第三，由于柏拉图承认现世中正义的人会遭遇不幸，所以他借助灵魂不幸和神的审判来论证，在死后，该给正义者的报酬会加倍给予，该给不正义者的惩罚也会加倍偿还。

二、康德《实践理性批判》对德福一致问题的处理

康德认为，至善（即德福一致）意味着最圆满的善，是德行（作为配得幸福的资格）和幸福的统一。德行是“我们一切谋求幸福的努力的至上条件，因而是至上的善^①”。而幸福，在康德的理解下，是“现世中一个有理性的存在者的这种状态，对他来说在他的一生中一切都按照愿望和意志在发生^②”。这说明，幸福这个概念在康德看来就是心想事成，其中愿望涉及到感性经验，意志涉及到道德和自由。

在现实生活中，德福不一致的现象康德也注意到了，所以他才把德行说成是幸福的条件和资格，而有资格未必能实现。对于这一现象，康德给出的解释是：从本质上看，道德和幸福并不存在于同一个世界之中，道德是属于本体界，遵循自由的道德律，与人的理性相关，而幸福属于现象界，遵循自然法则，与人的爱好和欲望相关。并且，之所以道德和幸福会有界限分明，其根本在于，康德视野中，人作为有限的理性存在者，其生存方式就是跨越两界的存在。康德在《道德形而上学奠基》中，对一切理性存在者做出了解释，它们分属于两个不同的领阈，遵循着两种不同的法则。“一个理性存在者...他具有两种立场，从这两种立场出发他可以观察自己，并认识他的能力应用的、从而他的全部行动的法则，第一，就他属于感性世界而言，他服从自然规律（他律），第二，就他属于理知世界而言，他服从独立于自然的、并非经验性的、而只是建基于理性的那些法则。^③”在康德看来，同一个人的身上存在着“两个世界”的区分，但这“两个世界”对于人来说，都是必然的。作为自然存在者，人会基于幸福的最高原则，遵循自然法则，依赖于感性的经验的条件，在爱好、欲望、兴趣的驱动下行动。而作为理性存在者，人会基于道德的最高原则，遵循道德法则，不依赖于任何经验性、感性的条件，人的道德性是人作为理性存在者的真正尊严所在。所以，即便人身上道德和幸福是相隔离却都是必然的，但在康德看来，道德在其中占据了更优先更高位的价值。正因为人是跨界的存在者，其理性是有限的，所以人的道德活动势必会受到感性的干扰。因此康德认为，虽然我们也会看到德福的相当，但那不过都是在感性世界中偶然的巧合，而“这种结合在一个仅仅是感官客体的自然中永远只能偶然地发生，而不能达到至善。^④”

虽然康德承认，在现实的感性世界中，德福一致在必然性层面是不可能的，但他也强调了“因为要成为这样一种善，还要求有幸福，而且这不仅是就使自己成为目的的人格的那些偏颇之见而言，甚

①（德）康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2016年，第138页。

②（德）康德：《实践理性批判》，第143页。

③（德）康德：《实践理性批判》，第98页。

④（德）康德：《实践理性批判》，第144页。

至也是就把世上一般人格视为目的本身的某种无偏见的理性的判断而言的^①”。这意味着，无论就个人而言，还是就一切人格而言，都要求道德应当与幸福相匹配。也正因如此，德福一致才成为了康德道德哲学所必需处理的问题。

接下来康德考察了希腊化时代伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派在至善上的看法，并对二者进行了批判。他认为这两种学说虽然互为矛盾，但其本质都是把至善中的德福关系看作是分析的（逻辑联结的），即德福同一。而这种理解本质上就是错的，因为德福分属两界，不可能是分析的关系，只能是外在综合的关系。这种综合是说德行是配享幸福的资格，是一个人成为真正幸福的人的前提条件。一个人的德行才是终极目的，是至上的，是人价值和尊严的体现，而幸福不过是人达至至善的一个充分条件而已。由此他提出了实践理性的二律背反。正题源自伊壁鸠鲁的观点，认为“对幸福的欲求必须是德性的准则的动因^②”，反题源自斯多亚派的观点，认为“德性准则必须是对幸福的起作用的原因^③”。康德认为，正题是“绝对错误的”，因为“把意志的规定根据置于对人的幸福的追求中的那些准则根本不是道德的，也不能建立起任何德行^④”，以感性经验的幸福为条件是不可能建立起道德的。但是对于反题，康德肯定了斯多亚派的论证起点，即德行具有优先性，但仍认为这是“有条件的错误”。有条件是说，只有把这个命题放在现象界中考虑才是错误的，因为其误把本体中的原因性当作了现象中的因果性，把人仅仅看作现象中自然物，这使人等同于了动物，贬低了尊严的价值。康德认为，解决实践理性的二律背反，需要严格划分本体界与现象界，明确在至善结构中，德行是享有第一位的，是作为幸福的至上条件存在的，而幸福则是第二位因素，是以德行为条件的道德的必然后果。并且康德认为，在感性世界之中，德福必然一致是不可能达成的，而这种必然性的结合只可能发生在超感官的世界。为了说明这个存在于彼岸世界的可能性，并“弥补我们在至善可能性上的无能^⑤”（即主观上时间有限的无能，客观上有限理性存在着，无法决定德福配享的无能），论证了实践理性之于思辨理性的优先性并提出了两大悬设。

之所以康德需要先论证实践理性相比于思辨理性的优先性，是为了进而提出悬设，不然超验的悬设就会受限于思辨理性为人类知识所划定的界限。康德认为纯粹思辨理性是隶属于纯粹实践理性的，因为一切兴趣，哪怕是思辨理性的“认识客体，知道那些最高的先天原则”的兴趣最后都是实践的。因为认识一切客体直到最高的先天原则，将这些先天原则当作规范性、调节性原则来促进科学知识体系的完善化，这种兴趣本身就是实践的兴趣。进一步康德指出，思辨理性的兴趣是有条件的，需要建立在人们追求自己最大可能的幸福的实践要求之上。

正因为实践理性具有优先性，所以才保证了哪怕两大悬设在思辨理性里面是导致误解的命题，但让在实践领域中，仍然是可以成立的。康德发现，“意向与道德律的完全适合（德行）却是至善的至上条件……但意志与道德律的完全的适合就是神圣性，是任何在感官世界中的有理性的存在着在其存有的任何时刻都不能做到的某种完善性^⑥”，即完全出于义务而义务的德行，普通凡人在感性世界中是

①（德）康德：《实践理性批判》，第138页。

②（德）康德：《实践理性批判》，第142页。

③（德）康德：《实践理性批判》，第142页。

④（德）康德：《实践理性批判》，第142页。

⑤（德）康德：《实践理性批判》，第149页。

⑥（德）康德：《实践理性批判》，第152-153页。

永远无法做到的，因为只要人有生命，有肉体需要，就免不了受到现象界自然法则的制约，受到感性、爱好的束缚。但是这种神圣的完满性却又是必然的，所以只能在“一个朝着那种完全的适合而向无限的进程中才能找到^①”。然而，人生也有涯，而实践进程确实无限的，所以就必须假定灵魂不朽以确保同一个人格能够跨入彼岸。总而言之，灵魂不朽的悬设就是为了在永恒无限中来实现德行的必然完整性这样一个任务，而这个任务本身对于有肉体的感性束缚的现象界的人来说是不可能的。因此，悬设灵魂不朽，即在于让死后人的灵魂，抛开肉体、感性、爱好的干扰，保证德行的完整性，从而奠定了至善的至上条件。

“正是这条法则，也必定如同以前那样无私地只是出于不偏不倚的理性，而导致至善的第二个要素，即与那个德性相适合的幸福的可能性^②”康德之所以会悬设“上帝存有”是为了说明德和福是如何精准配对的问题。由于德和福分属的两个世界是隔绝的，其遵循的法则也是不同的，而“现世中的行动着的有理性的存在者却并不同时又是这个世界和自然的原因^③”说明人并非创世者，所以必然无能于道德和幸福的协调匹配。“这个存在者正因此而不能通过他的意志而成为这个自然的原因，也不能出于自己的力量使自然就涉及到他的幸福而言与他的实践原理完全相一致^④”，因此出于人的局限，我们必须设定“甚至全部自然的一个与自然不同的原因的存有”来实现幸福与德性的精准一致。这个存在就是自由意志的根源——无限的理性存在者兼自然的创造者，即上帝。正是因为人在至善问题面前的局限性，康德才需要悬设一个上帝来确保分配的公正。但值得注意的是，康德在遇到分配不精准的问题时搬出上帝的做法，实际上是延续唯理论的老方法。笛卡尔、莱布尼茨都曾搬出过“上帝”来解决其理论的困难。康德对于德福困难的处理方式一定程度上受到了莱布尼茨的影响^⑤。莱布尼茨将真理区分为“事实的真理”和“必然的真理”，前者以充足理由律为根据，仅具有或然性，后者则以矛盾律为基础，具有逻辑上的必然性。而康德似乎沿用了这种区分。在感性世界中，道德和幸福处于分离的状态，仅有偶然的联系联系在一起。而这种经验世界的或然性在上帝看来却是必然的。因为只有公正、全知、全能的上帝才能透过或然性的表象看到德福二者之间的必然联系。所以，“上帝存有”的悬设其实并不可以简单的理解为“搬救兵”，而更可能是其论证本身就留有了上帝的位置。

但是，康德的整个论证也并非完美，其中多多少少存在逻辑上或论证方法上的不完美。康德借用宗教中“上帝存有”和“灵魂不朽”两个悬设来解决德福一致问题，但其逻辑上隐藏了一个前提没有点明，或许会对非基督宗教背景的阅读者造成困扰。这个隐藏的前提（或者也可以称之为悬设，因为这也只是纯粹实践理性的对象，而在纯粹思辨理性所划定的界限之外）即“肉身复活”。虽然康德设定了灵魂不朽作为德福一致的前提，但如果不朽的只是灵魂，而不包括肉身，则会面对一个问题。即，康德之所以设定灵魂不朽是为了摆脱肉体带来对德性完整性的感性干扰。而幸福本身又是与感性、欲望相关的。所以，当彼岸世界中只有灵魂的时候，就会产生一种悖论，要么是有肉体的感性干扰德性就无法完整，德福不可能一致；要么是没有了肉体的灵魂也就失去了对物质的欲望和感性的载

①（德）康德：《实践理性批判》，第153页。

②（德）康德：《实践理性批判》，第155页。

③（德）康德：《实践理性批判》，第155-156页。

④（德）康德：《实践理性批判》，第156页。

⑤（德）康德：《实践理性批判》，第156页。

⑥ 张传有：《对康德德福一致至善论的反思》，《道德与文明》2012年第3期，第77页。

体，幸福也自然不可能了，从而消解了德福一致问题。对此，如果康德想要逻辑上自洽，那就必须要再次悬设“肉身复活”这样一个基督教核心教义。只不过“灵肉关系”的问题在基督教神哲学中本身就是一个困难的有争议性的问题而已^①。其次，是一种宏观性的批评，康德对德福一致问题的论证，如同他的道德哲学一样，过于理性化、理想化了。即便康德在逻辑上证明了德福一致的必然性，但并不意味着这是具有现实价值的。康德眼中的道德排除了一切感性经验的干扰因素，是纯粹的先验的东西。这样的情况，如同物理学中光滑的平面和不存在体积的质点一样，都是一种最理想化的情况，其的确可以得到必然的结果。可现实并不时理想的实验室，人的道德真如康德所言般纯粹吗？倒也未必。因此康德的论证或许只是形式主义而已。

三、对柏拉图和康德对德福一致的处理进行比较

康德和柏拉图作为西方理性主义传统的两位代表性哲学家，其对于问题的思考存在着很多相似性。但由于二人所处的时代背景和其特异性的思维方式不同，所以他们的理论也会有很大的区别。在德福一致问题上，柏拉图与康德的处理有同也有异。

其相同之处主要体现在两点上：即理性至上与神学论证。

柏拉图和康德都将理性理解为人的本质规定性，因此他们的论证都是从理性出发，并且遵循理性的法则得出结论。在《理想国》中，柏拉图将人类的灵魂区分出了三个部分：“一是人们用以思考推理的，可以称之为灵魂的理性部分^②”“另一个是人们用以感觉爱、饿、渴等等物欲之骚动的，可以称之为心灵的无理性部分或欲望部分，亦即种种满足和快乐的伙伴^③”“再说激情，亦即我们借以发怒的那个东西。它是上述两者之外的第三种东西^④”。在“理性-激情-欲望”的灵魂三分之后，柏拉图反复强调，和谐的灵魂或者说好的灵魂，“这三个部分彼此友好和谐，理智起领导作用，激情和欲望一致赞成由它领导而不反叛^⑤”。他从这样的灵魂中分析出“正义的人不许可自己灵魂里的各个部分相互干涉，起别的部分的作用。他应当安排好真正自己的事情，首先达到自己主宰自己，自身内秩序井然，对自己友善^⑥”。由此，柏拉图得到结论“凡保持和符合这种和谐状态的行为是正义的好的行为，指导这种和谐状态的知识是智慧^⑦”，即正义意味着和谐，是理性掌控灵魂的产物。而康德对人的理解同样是理性主义的。在康德看来，人是理性存在者的一个例子，并且其理性是有限的。而康德的整个道德学说总体来说即是关于自由意志的法则的学说，这种意志的法则就是实践理性。实践理性和思辨理性是同一个理性在不同领域内的运用。思辨理性在现象界对客体的认识上为自然立法，而实践理性在本体界对人自身的意志立法。实践理性为意志所立的法则的形式就是道德律，而道德的先决条件就是一切有理性者在本体界中所拥有的实践的自由。所以，在康德视域下，人之所以有道德性，是因为人同

① 徐弢、李思凡：《基督教文化概览》，武汉：武汉大学出版社，2014年，第184页。

② [古希腊]柏拉图：《理想国》，第439D-E页。

③ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第439D-E页。

④ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第439E-440页。

⑤ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第442D页。

⑥ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第443D-E页。

⑦ [古希腊]柏拉图：《理想国》，第443E-444页。

时处于本体界之中。而之所以人能拥有本体界中的自由，这恰恰是理性所赋予的，即是一切理性存在者的本质特征。而人因为处于现象界之中，必然会受到感性的、经验的、爱好的、欲望的自然本能的驱使而行动。但这恰恰表明了人的理性是有限的，并不是如同上帝一样可以排除一切感性事物的干扰。但康德也表明，即便人同时处于现象界与本体界之中，在本体界中的由自由而产生的道德性，才是人真正的尊严和价值所在。海德格尔概括康德批判哲学的核心问题意识是“人是什么？”。在我看来，康德所给出的答案，即便调和了经验主义机械论和传统欧陆唯理论的立场，但仍旧认为理性存在者独具的道德性是最高的，从而其人性图景也是理性至上的。

柏拉图和康德在对德福一致的最终解决上，都诉诸了神的力量。高度一致的是，在《理想国·第十卷》和《实践理性批判·纯粹实践理性的辩证论》中，柏拉图和康德默契的选用了同样的方式论证道德和幸福的必然一致，即灵魂不朽和神的审判。一点细微的区别是，在柏拉图那里，灵魂不朽得到充分论证的，而神的存在和公义审判是希腊人惯用的概念；但在康德的论证里面，由于灵魂不朽和上帝存有所涉及的对象——灵魂和上帝，是超验的存在，并不在经验范围之内，因此不可能是思辨理性的对象，即知识，而只能是实践理性的“悬设”。那么，为什么会出现相隔两千年的哲学家对同一问题的处理有如此高度的相似。我认为，大概可能与基督教有关。柏拉图的哲学尤其是其所派生出的柏拉图主义以及希腊化时期产生的新柏拉图主义，对早期基督教神哲学体系的建成有着不可磨灭的功绩。基督教早期的教父哲学，其基本思想大多沿袭柏拉图的哲学和新柏拉图主义。而如前文所述，康德在对至善的思考时，就已经为上帝留下了空间，并且希望通过道德来建立宗教。

除过几点相同的地方，柏拉图版本和康德版本这两种处理路径其核心不同在于二者对于德福关系的理解是全然相异的，康德认为德福之间是一种外在的综合（实在的综合），而柏拉图对于德福关系的理解与康德在《实践理性批判》中批判的对象——伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派，有异曲同工之处，即都将德福关系看作是一体的，是分析的（逻辑的联结）。康德在《实践理性批判》中写道，“在一个概念中必然结合的两个规定必须作为根据和后果而联系在一起，就是说要么这样，即这个统一体被看作分析的（逻辑的联结），要么它就被看作综合的（实在的结合），前者是按照同一律来看的，后者是按照因果律来看的^①”。在至善（德福一致）这个问题上，如果将其理解为分析的关系：“努力成为有德性的，及有理性地去谋求幸福，这并不是两个不同的行动，而是两个完全同一的行动，因为前一个行动不需要任何别的准则作根据，只需要后一个行动的准则作根据^②”，这意味着在分析的关系下，德和福的关系是同一的，即要么表述为“道德就是幸福”，要么表述为“幸福就是道德”，无论何者作为条件，这种关系始终是同一性的。但康德指出，“这样在表面上装得有概念的统一性而只是名称不同，来取消它们的这些区别”，即这种分析的关系实质上是取消了德福一致性的问题。因为，如果道德和幸福本质上就是同一个东西，那我们的确没有必要在讨论道德和幸福如何可能精准匹配的问题了，这就好比论证“苹果就是苹果”一样浪费精力。进一步，康德通过实践理性的二律背反，说明了这种分析关系的根本错误和在同一个方法下两种不同方向（伊壁鸠鲁和斯多亚派）各自的错误。然而，柏拉图所采用的论证方式，其实也是将德福理解成了分析的关系。在柏拉图那里，道德就是幸福，因为它们二者都是灵魂的和谐。可以说，灵魂的和谐，既是正义的德性，又是幸福的生活。因此，从概念上

①（德）康德：《实践理性批判》，第139页。

②（德）康德：《实践理性批判》，第139页。

幸福和正义就是同一的，指的是同一种情况。包括柏拉图在论证城邦的幸福时，曾定义大字的（城邦的）正义为：“我们建立这个国家（第二到四卷的正义国家）的目标并不是为了某一个阶级的单独突出的幸福，而是为了全体公民最大的幸福；因为，我们认为在一个这样的城邦里最有可能找到正义^①”。所以在城邦正义的定义上，柏拉图就已经将其指向了“全体公民的最大幸福”，也就意味着幸福的概念在没有证明之前就已经蕴含在了正义之中。正因为这种定义上的蕴含，在柏拉图的视野里，正义和幸福才必然一致。然而，康德自己采用的论证方式，则是将德福关系视作综合的，将至善视为一个先天综合判断来讨论其何以可能。康德认为，综合的关系是指“那种联结就被置于这种关系中，即德行把幸福当做某种与德行意识不同的东西产生出来，就像原因产生出结果那样^②”。康德通过分析至善的结构，确定出德行的第一性，即其作为获得幸福的资格和达到至善的之上条件，以及与之精准相配的幸福。并引入“灵魂不朽”“上帝存有”两大悬设保证了德福在至善中的结合“是先天的，因而是实践上必然的^③”。

A Brief Analysis of the Congruence between Morality and Happiness Compare the Republic of Plato with Kant's Critique of Practical Reason

Abstract: This paper focuses on one of the most important and difficult issues in the history of ethics, namely the problem of the unity of morality and happiness. In this paper, we review the discussion of this problem by two famous western philosophers, Plato and Kant. The paper discusses the relevant arguments and basic ideas of Plato in his Republic and Kant in his Critiques of Practical Reason, and compares the similarities and differences between Plato's and Kant's approaches to the problem. Then we points out that they are in highly agreement on the 'supremacy of reason' and 'God's judgment', but also shows the fundamental differences in their thinking about the relationship between morality and happiness. Although each of their solutions has its own style and bugs, but these does not deter us from thinking about this external, difficult and essential ethical topic, the unity of morality and happiness.

Keywords: The Congruence Between Morality and Happiness; republic; Critique of Practical Reason; comparative study

（责任编辑：侯佳雨）

① [古希腊]柏拉图：《理想国》，第420B-C页。

②（德）康德：《实践理性批判》，第139页。

③（德）康德：《实践理性批判》，第141页。

论“道德物化”中的自由问题

——基于德性论的视角

杨文字^①

摘要：“道德物化”作为当代技术伦理学研究的一股新思潮，体现了人们对技术内在伦理价值的新思考。针对学界对“道德物化”中的自由问题所展开的质疑，可以用以赛亚·伯林提出的“积极自由”与“消极自由”两种自由观加以总结，并在进一步分析两种传统自由观的基础上提出基于德性论反思的新视角。在德性论视角下，“道德物化”展现了对“人一技”共同体整体性、内在性的理解，并揭示了“道德物化”中道德的情境性与社会性。以此方式对“道德物化”加以引导，其非但不会限制个体的自由，反而是个体通向自由的有效路径。

关键词：道德物化；积极自由；消极自由；德性

“自由”作为西方文化传统中的核心概念，一直为人们所孜孜不倦的追求，并对西方社会发展产生了重要的影响，美国革命家帕格利特·亨利就曾提出过“不自由，毋宁死”的口号。而在西方哲学的发展历程中，从苏格拉底提出“认识你自己”开始追寻主体性自由，到现当代西方哲学的“自由主义”与“社群主义”之争，关于自由问题的讨论也从未停止，并且随着时代的发展不断产生新的问题、被赋予新的内涵。在现代技术蓬勃发展的背景下，面对“道德物化”这一理论的提出及其实践，人们也针对其是否会侵犯人的自由展开了质疑，而这一质疑可以用以赛亚·伯林在《自由的两种概念》中提出的“积极自由”与“消极自由”两种自由观加以概括。本文则在回应两种自由观的基础上，尝试从德性论出发，给予看待“道德物化”中的自由问题的新视角。

一、“道德物化”及其实践进程

“道德物化”作为当代技术伦理学研究的一股新思潮，其由荷兰技术哲学家阿特胡斯率先提出，并由维贝克将其系统化。随着现代技术的深入发展，“道德物化”日益受到相关学界研究者的重视。

^① 作者简介：杨文字，东北大学马克思主义学院2020级本科生。

所谓“道德物化”，即将一定的道德观念通过恰当的方式“写入”技术当中，使得技术能够在其被使用的过程中对人的行为产生道德意义上的规范与引导。

从时代背景来看，“道德物化”是继当代技术哲学“经验转向”与“伦理转向”后“第三次转向”的理论产物，其注重将“经验转向”的描述性研究与“伦理转向”的规范性研究结合起来，从技术伦理学的“内在主义”进路出发“做”（doing）技术伦理，以“一种更加内在主义的经验性观察，考察设计过程本身的动态性并探讨该语境下产生的伦理问题”^①。从理论基础来看，在“道德物化”建立的过程中，技术中介论发挥了重要的作用。所谓“技术中介论”，是指“在人与世界的关系里，技术扮演着‘中介’的角色，他不仅影响着我们对外在世界的感知，而且影响着我们的行为和生活方式”^②。正如维贝克说的那样，对于“道德物化”，“只有当理解了人类存在、社会和文化的中介特性才能够去做，只有当发现了与中介关系的伦理关系时才能够去做”^③。而在这其中，对维贝克影响最大的当属伊德的“后现象学”、拉图尔的“行动者网络理论”和伯格曼的“焦点实践”，以这三人为代表的“技术中介论”共同揭示了技术在人与世界关系中所发挥的更为重要的“中介”作用，并强调从更加具身性的角度促使技术发挥对人的作用，而这也就为道德物化提供了理论支撑。

因此，无论是从“道德物化”的时代背景还是理论基础来看，其都建立在技术伦理学转向内在主义进路的基础上，强调技术伦理学的研究应当深入技术当中，使其发挥伦理功能，而不仅仅是站在技术外审视技术的伦理问题。正是在此基础上，荷兰技术哲学家阿特胡斯率先提出了“器具的道德化”的思想，以此来提醒人们重视技术在推动人的道德化中发挥的作用，而他的学生维贝克则在《‘物’何为》和《使技术道德化》两本书中更为系统地阐述了“道德物化”的思想。维贝克指出，传统的技术伦理学研究立足于技术与伦理相分立的基础上，将伦理视为了人所特有的属性，但是在当今时代，技术在“中介”作用的发挥中逐渐成为了“人”的一部分，技术与伦理的界限也逐渐模糊。因此，对技术伦理学的研究应当从传统的外在主义转向内在主义的研究进路，即“我们不仅需要关注技术是否在道德上能够被接受的问题，而且直接指向与技术相伴的我们的生活质量”^④，进而以技术道德化的方式，帮助技术时代的人类提高自身的福祉。

从上述论述中，我们不难发现，“道德物化”这一理论的提出本身既成为了时代发展的必要，也成为了技术进步的必然。之所以说其必要，是因为在技术作为“中介”负载伦理价值的情况下，我们应当在技术设计中做出正向的价值引导，而非以技术的价值中立或外在审视去忽视技术应有的伦理功能；之所以说其是必然，则是因为技术发展到今天，其在人与世界之间的关系中发挥的地位的确愈发重要，并且人与技术的关系也逐渐从传统的他异关系、背景关系走向了具身关系乃至赛博关系。也正因如此，“道德物化”的实践在当今不断产生，像是福柯的劝导技术，弗里德曼的价值敏感性设计、泰勒、桑斯坦的助推理论等，其都是在不同程度上强调要将价值纳入到技术设计中。

但是，在面对这一新理论时，许多人依然对道德物化提出了质疑，而在这其中一个核心的问题便是“道德物化”是否会限制人的自由。因为“道德物化”似乎是多了一种从技术角度限制人的自由的

① 朱勤：《技术中介理论：一种现象学的技术伦理学思路》，《科学技术哲学研究》2010年第1期，第2页。

② 张卫：《当代技术伦理中的“道德物化”思想研究》，大连理工大学博士学位论文，2013年，第28页。

③（荷）P.P.维贝克、杨庆峰：《伴随技术：伦理转向之后的技术哲学》，《洛阳师范学院学报》2013年第4期，第19-21页。

④（荷）P.P.维贝克、杨庆峰：《伴随技术：伦理转向之后的技术哲学》，第19-21页。

手段，而这种限制甚至深入到了貌似显得更为个人化的道德领域。总体来看，以此理由对“道德物化”加以质疑的观点背后所立足的自由观基础基本沿袭着规范伦理学的传统，而一传统下的自由观可以用赛亚·伯林在《自由的两种概念》中提出的“积极自由”与“消极自由”加以归纳。

二、两种传统视角下的“道德物化”

所谓“积极自由”，其强调的是“去做……”的自由，回答的是“什么东西或什么人，是决定某人做这个、成为这个而不是做那个、成为那个的那种控制或干涉的根源”^①，即“控制的来源”问题。这种自由蕴含着个人“成为某人自己的主人”的愿望^②，表达了个人“希望我的生活与决定取决于我自己，而不是取决于随便哪种外在的强制力”^③的积极意义，展现了个体的意志力与能动性，因此其被称作“积极自由”。

“积极自由”是现代人在日常生活中所通常理解的自由，这与“积极自由”在近现代深刻的历史背景与哲学基础有关。一方面，从历史背景来看，从文艺复兴、宗教改革到启蒙运动，人的主体性地位被不断高扬，理性主义精神在这一过程中蓬勃发展，而“积极自由”则正表达出了“自我决定自我”的美好愿望，体现了强调理性自我的理性主义自由观。另一方面，从哲学基础来看，纵观理性主义哲学的发展历程，从笛卡尔的“我思”、到斯宾诺莎的“实体”、再到莱布尼茨的“单子”，理性主义自由观的两个传统被确立了起来：一是在人类中心主义视角下强调主体运用理性进行自我决定的追寻，即“自由即自律”；二是在主—客二分视角下强调主体运用理性来认识必然性的实体，即“自由蕴含于必然之中”。也正是在理性主义自由观所开辟的传统基础上，“积极自由”的思想被卢梭所开启，并在康德等德国古典哲学家的不断发展中成为了西方自由主义思想的主流，深刻影响着后世人们的思想观念。

总结起来，从“积极自由”的基本观点来看，“道德物化”的主要问题体现在对其合理性和有效性的质疑两方面。一方面，“积极自由”之所以会产生对其合理性的质疑，关键在于“道德物化”的“物律”作为一种“他律”是否影响了人的理性和自由意志的发挥，使得人难以再进行“自我决定”，从而被“技术所决定”，这一点是人们在生活中似乎更能直接感受到的；另一方面，由于“积极自由”强调“自由即自律”，即只有经过自我理性所认识的才能为人所真正遵循，因此“道德物化”这一通过外在技术的“他律”能否真正让人成为“道德的人”在其看来也是存疑的。

与“积极自由”相对的另一自由观是“消极自由”。所谓“消极自由”，即“免于……”的自由，回答的是“主体（一个人或人的群体）被允许或必须被允许不受别人干涉地做他有能力做的事、成为他愿意成为的人的那个领域是什么”^④，即“控制的界限”问题。这种自由观蕴含着个体对不受外在干涉与强制的愿望，表达了个人希望集体能够尊重个体，为其生存留出一片自由的地盘的积极意义。因其是在一种“限制”的意义上讨论的自由，即如果不受限制的地盘越大，自由的范围就越大，因此被称作“消极自由”。

①（英）伯林：《自由论》，胡传胜译，南京：译林出版社，2003年，第189-200页。

②（英）伯林：《自由论》，第189-200页。

③（英）伯林：《自由论》，第189-200页。

④（英）伯林：《自由论》，第189-200页。

总的来看，“消极自由”是比“积极自由”更为根本的自由，其不仅自由传统要比“积极自由”更早，并且涉及到的问题也要比“积极自由”更为复杂。可以说，“消极自由”构成了当今社会确立自由规范的一种基本遵循，因此“道德物化”对“消极自由”的影响似乎是更为深刻的。从“消极自由”的发展历程来看，权利论自由主义是最早蕴含着“消极自由”思想的自由观，其最早的代表人物当属霍布斯。霍布斯在《利维坦》中指出，“自由这一语词，按照其确切的意义来说，就是外界障碍不存在的状态”^①，人的“消极自由”就表现为在利维坦的管制下的人的基本权利不受侵害。但是，霍布斯的“利维坦”指向的是一个专制国家，人的私人空间完全被利维坦所吞噬了，这一点被后来的洛克所批判。洛克明确了在国家的公共权力外个体私人空间存在的合理性，而个体的“消极自由”就表现为“除经人们同意在国家内所建立的立法权以外，不受其他任何立法权的支配”^②。到后来，这一私人空间的法律保障则通过孟德斯鸠论述“法的精神”，强调法律背后的精神构成了自由的根基得以完成。可以看出，权利论自由主义下的“消极自由”是从冲突状态下如何维护个人权利作为出发点的，伯林对这种个人自由的维护是非常赞许的，其同样指出，“个人自由应该有一个无论如何都不可侵犯的最小范围，如果这些范围被逾越，个人将会发觉自己身处的范围，狭窄到自己的天赋能力甚至无法得到最起码的发挥，而唯有这些天赋得到最起码的发挥，他才可能追求、甚至才能构想，人类认为是善的、对的、神圣的目的。”^③

另一种“消极自由”传统来自于功利主义的自由观，其开创者为边沁，但更为主要的代表人物为其后继者密尔，其被称之为“十九世纪中叶最令人心悦诚服的自由主义者”^④。如果说权利论自由主义下的“消极自由”还带有古典、朴素的意味，功利主义自由观下的“消极自由”则更能体现出社会关系的复杂性。功利主义自由观强调的是最大多数人的最大幸福，讨论的自由是“社会自由”，即“社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度”^⑤。因此，社会自由的核心矛盾在于社会权力与个人权利之间的界限，也正因如此，密尔在《论自由》中除了指出要抵制政府以“家长主义”式的理由对个体进行干涉，限制政府权力以保护个体权利免受侵害，明确“任何人的行为，只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分，他的独立性在权利上则是绝对的”^⑥外，还通过具体分析思想自由、言论自由等各种个人自由，明确表明了要维持社会自由中的个性，并划定了具体的个人自由的领域，使得其对“消极自由”的论述更深一步。此外，贡斯当、托克维尔等人也对“消极自由”的发展起到了重要影响。

因此，从“消极自由”的基本观点来看，无论是从权利论还是功利论的传统出发，“道德物化”的主要问题同样可以归结为对其合理性以及有效性的质疑。一方面，“消极自由”对“道德物化”合理性的质疑主要在于社会是否有权干涉个体道德领域的选择。因为在“道德物化”的实践下，“道德物化”的“物律”对人来说貌似是“不得不”去遵守的，并且个人的道德选择在何种程度上被影响也是难以评估的；另一方面，由于“消极自由”背后涉及到的是近代以来在个人自由与社会权力对立下，个体对“自由”持之以恒的争取，其比“积极自由”提出的自由问题要更具社会影响和更为深

①（英）霍布斯：《利维坦》，黎廷弼译，北京：商务印书馆，1996年，第97页。

②（英）洛克：《政府论（下）》，翟菊农译，北京：商务印书馆，1997年，第16页。

③（英）伯林：《两种自由概念》，陈晓林译，台北：台湾联经出版公司，1987年，第76页。

④（美）萨拜因：《政治学说史（下）》，刘山等译，北京：商务印书馆，1986年，第779页。

⑤（英）密尔：《论自由》，第11页。

⑥（英）密尔：《论自由》，第11页。

刻，因此“道德物化”这类看似是“家长主义”式的干涉会使得“消极自由”的持有者更为抗拒它的施行并质疑其有效性。

三、从德性论视角再论“道德物化”

通过对两种传统自由观下“道德物化”中的自由问题的剖析，“道德物化”似乎的确对人的自由产生了威胁。因此，假使想要让技术更好的发挥道德化的功能，如何在这一过程中通过对技术加以规约和引导，来更好地解决自由问题的确不容忽视。但是，“道德物化”理论的蓬勃发展及其在实践当中的广泛应用同样表明，我们不当因为自由问题的提出及质疑便否定“道德物化”这一理论的价值及其可行性。实际上，两种传统自由观视角下所揭示的自由问题一定程度上其实是对“道德物化”的一种误读，其反映了传统规范伦理学下的自由观对自由与现代技术的片面性的理解。而当我们基于德性论的视角来看待“道德物化”时，我们就会发现，如果对“道德物化”进行妥善的引导，“道德物化”非但不会限制个体的自由，反而是个体通向自由的有效路径。

首先，通过对“道德物化”产生及其实践进程的分析，两个现实性的前提应当被承认。一方面，在当下的技术时代，现代技术的具身性打破了传统“人一技”的二元对立，正如拉图尔在“行动者网络理论”中所指出的，人与物均作为行动者而存在，由此在人类运用现代技术的过程中，技术更多的不再是在于人的存在，而是作为“人一技”共同体而存在；另一方面，现代技术的蓬勃发展使得其自主性不断增强，从而难以仅仅以“技术中立论”下的工具或手段的视角对其加以衡量，技术本身成为了社会建制的重要影响因素，深刻的影响着人与社会的关系以及人的生存方式。因此，当技术负载价值时，这一价值指向应当从其内部得到重视并加以规范，从而成为相关从业者与部门的技术伦理职责。

对于第一个前提，其可以用于回应“积极自由”观所提出的自由问题。“积极自由”的理性主义传统使其产生了主客二元对立的认识论视角，而这也使其对技术的认识建立在规范伦理学的“人一技”二分的基础上，从而从人的抽象个体行为上考察“道德物化”的有效性。这一认识视角使其难以揭示“人一技”在当今时代的密切关系，“人一技”共同体的复合式道德也就被掩盖了，从而使其产生了对“道德物化”的一些误解。具体而言，一方面，“积极自由”对“人一技”关系的二分理解使其误解了“道德物化”中“道德”的主体，从而产生了对其合理性的质疑。实际上，在“人一技”共同体下，“道德物化”所追寻的道德不是孤立个体的“道德”，而是处于技术社会的“行动者网络”中的“人一技”共同体的复合式道德，“所谓‘做’的技术伦理，就是建立在环境—人一技术拥有不可分割的关系的观点上的”^①。因此，在“道德物化”的追求下，当“人一技”共同体在道德物化的引导下作出了道德的行为，其作为共同体本身就是道德的；另一方面，“积极自由”对“人一技”关系的二分理解使其将技术视为了外在于人的因素，从而从外在主义的视角对技术“物律”的有效性提出了质疑，认为技术的“物律”与人的“自律”存在着很大的距离。但实际上，在技术时代，“道德物化”正是在“人一技”共同体的内在主义进路去发挥技术的道德化功能的，其道德化的过程是内在于人的技术活动中的，而人长久潜移默化的行为习惯必然会对人的内心观点产生影响，甚至从技术的具身性

^① 黄柏恒、林慧岳：《超越“经验转向”和“伦理转向”：略论特文特的伦理与技术研究》，《科学技术哲学研究》2011年第5期，第59页。

来讲，技术在与人形成的统一体中所凭借“道德物化”潜移默化发挥的“物律”甚至是比道德教化与法律规约更贴近“道德内化”的一种“他律”。因此，在技术时代否定“物律”的有效性，实际几乎是否定了从“他律”通达“自律”的可能性。

与其相反，德性论则强调对现实的行动者的观照，并尝试从内在主义路径考察行动者的内在品质，回应了这一现实前提的需要，有利于推动“道德物化”中自由问题的解决。首先，从亚里士多德开创德性论开始，技术的根本指向就是善的，“每种技艺与研究，同样地，人的每种实践与选择，都以某种善为目的。所以有人就说，所有事物都以善为目的”^①，在当代，米切姆也强调“技术主要解决‘善’的问题，其根本的价值向度是对善的追求和探索”^②。因此对最高善的追寻就是包括技术活动在在内的一切活动的根本指向和最终目的，而自由就蕴含在对善的追寻之中。所以，是否向善是人是否自由的根本标准，而在这一过程中，德性的培养和获得是人通向自由的必由之路，因为只有德性的实现活动中，人才能过上善的生活。可以看出，德性论视角下的自由与传统的两种自由观均有不同，其实现了自由概念的范式转换，自由不再是从一种约束性的“服从与控制”关系中去理解，而是从善与德性的追寻这一内在主义路径去理解：自由就是向善，就是对德性的培养与实现。因此，当“道德物化”中的“道德”以德性加以理解时，“道德物化”的目标与德性论的根本指向其实是一致的，即都是为了行动者的德性的培养与实现，是为了行动者“良好内在状态的表达”^③，只不过有所不同的是，在技术时代，德性的主体或行动者从单个的人变为了“人一技”的共同体。但这并不违反德性论的初衷，正如安纳斯所强调的，“德性关于生活的观点，就是我们将我们过的生活看作一个整体的统一体，而不是一系列或多或少断裂的状态”^④。德性论自始至终考虑的都是人的生活如何过的问题，而在技术时代，当人的生活整体是与技术相互交融时，对人的生活整体的理解就应当放置于“人一技”共同体当中去理解，由此我们才能真正理解人在技术时代过的是怎样的生活，而不应再从一种脱离其所应用的技术的孤立、破碎的个体去理解。因此，当人的生活作为“人一技”复合行动者而存在的情况下，在德性论引导下的“道德物化”体现的正是在技术时代以一种最为贴近人本身的方式来推动人的整体生活向德性化以及获得更高福祉发展，其非但不是限制人的自由，反而是通向自由的道路。而当人们真正理解了这一点，从人的理性和自由意志来看，实际上也不会有人不希望追求善以及拥有德性，这自然就也就能够推动“道德物化”在“人一技”共同体的德性实践中从“物律”到“自律”的转化。

对于第二个前提，则可用于回应“消极自由”观所提出的自由问题。“消极自由”观强调从个人自由与社会权力的划界中确立人的自由领域，这实际上是以个体的抽象人性作为出发点，以此来争取其在整个社会中的自由空间，其反映了在现代性社会孤立的、原子化的个体的生存状态。人在现代性社会中丧失了应有的集体情感与价值维度，从而使自身成为了一个冷漠、遵从工具理性的孤独个体，由此产生的“消极自由”观则正是从计算性的工具理性出发，将自由规则化、将道德理性化，使得自由成为了在个体自由与集体权力相对峙情况下的静止的规范性自由。因此“消极自由”观看似是在维护个人自由，实则是现代性工具理性下个体的一种无奈的自守，但这种自守导向的却恰恰又是一种冷漠的、没有温度的抽象普遍的自由，而这种自由的追寻使得“现代西方道德哲学、现代西方文明，已

① [古希腊]亚里士多德著、廖申白注：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年，第3-4页。

② 田鹏颖：《从技术的思想到技术的伦理学转向——卡尔·米切姆技术哲学思想述评》，《哲学动态》2005年第4期，第28页。

③ Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, New York: Oxford University Press, 2003, p.26.

④ 樊浩：《“我们”的世界缺什么》，《道德与文明》2012年第6期，第15页。

经陷入伦理认同与道德自由不可解脱的矛盾和冲突之中”^①，并让道德成为“冷血的和不能激发人的”^②，由此使得自由问题陷入了一种无休止的算计性的争执与恶性循环之中。

也正是在这种自由观的指引下，“消极自由”才会将“道德物化”视为一种对个体道德领域的侵犯，因为从本质上来说，“道德物化”同样是一种集体的作为，而持“消极自由”观的个体自然而然就会以一种算计性的考量出发，去思考“道德物化”与个人道德之间的界限，对其加以抗拒，从而否认其合理性。但这种对自由侵犯的质疑无疑是将“道德物化”中的道德理解的过于抽象化、个体化、理性化了，人是处于一定的社会文化背景中的，道德本应当其所在的社会背景以及具体情境来理解，而“道德物化”所追寻的道德正是这样的一种道德，其非但不是社会对个体自由领域的侵犯，恰恰相反，其正是在技术时代对这种工具理性的一种回应与反思。在技术时代，技术本身成为了一种社会建制，其深刻的影响着每一个人的价值观念，从而使人们难以仅仅用工具理性的算计性思考加以对待。从某种意义上讲，现代性背景下的技术异化正是导致工具理性过度彰显，引导人们向“单向度”发展，从而迫使个体在无安全感的境遇下去不断追寻个体自由的领域的重要根源。而“道德物化”的提出则正是基于对这一现状的反思，是从内在进路对技术的道德化的一种引导，其彰显了在技术反思下对技术设计者应有的责任与担当，其目标也正是从社会化、情景化的角度试图重新唤醒人们的内在的、集体的、有情感的道德意识，让人与人之间的道德联系更为密切，从而摆脱“消极自由”观背后所潜在的无力感。因此从这一角度来讲，“道德物化”恰恰是引领人们从个体抽象自由中走出来，去追寻真正社会化的自由，找回技术时代的道德意义。

从德性论的角度来看，要想更好的实现“道德物化”中技术的道德化，来打破孤立的个体自由，正应当从技术德性化的角度对其加以引导。一方面，当代的德性伦理学直指的核心问题就是工具理性导致的人们的孤立的无家可依的状态，其反对将如“消极自由”那般道德视为算计性的原则、规范乃至教条，因为这种脱离社会具体情境，从外在主义加以规约化的道德是难以让人真正过好的生活的，而由此所维护的自由也不过是一种心灵的慰藉。与此相反，德性伦理则更具有灵活性，其能够适应人具体生活中的不同情境，“德性的核心是实践智慧，它不是打破统一化的、原则性的知识，而是考虑具体的情境，渗透了道德行动者的体悟、感情、主观意向”^③，而在技术时代，只有回归本真的德性，让德性成为人本身的一种生存方式，才能真正应对适应技术时代复合性和复杂性的社会情境，从而以一种个体与社会非对立的状态使得自身过上有德性的、向善的生活，而这种生活才是真正的自由的生活。因此，“道德物化”所应当追求的，正是在具体的技术应用情境中嵌入德性，使技术德性化，促使人在“人一技”的共同体中逐渐唤醒内心的道德感；另一方面，在德性论视角的引导下，“道德物化”所追寻的德性正是一种社会化的德性，而不是一种一般性的伦理规范，其所遵循的是“中道”的实践智慧，而这一中道的遵循则是在个人与社会的融合统一中进行的，正如麦金太尔所说的那样，对德性的追寻总归是在共同体中才能够完成的，“我的生活的故事是永远被包括在我得到我的身份的那些社会共同体的故事中。我的出生就带着一个过去”^④，个体的德性只有在社会中才能得到更好的实现，而“消极自由”过分强调孤立个体的道德自由，实际上并不能真正认识到如何通达自由，从而获

① David Copp, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p.514.

② 高国希：《道德哲学》，上海：复旦大学出版社，2005年，第25页。

③ 高国希、叶方兴：《当代德性伦理学：模式与主题》，《伦理学研究》2015年第1期，第42页。

④ (英) 麦金太尔：《德性之后》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第241、278页。

得善的生活。而在“道德物化”的引导下，个体能够在其“人—技”共同体的德性实践中逐渐获得德性所指向的善，“一种德性是一种获得性品质，德性的拥有和践行，使我们能够获得那些内在于实践的善”^①；并且现代技术对社会影响的深刻性与广泛性如果能够合理的加以引导，其的确可以逐渐打破人与人之间相互孤立的局面，促使整个社会的碎片化、个人化的道德向着整体性德性的方向发展，从而进一步促使个体在与社会的统一中通向更为全面的自由。

四、结语

随着技术伦理学研究的不断深入，“道德物化”作为当今技术伦理学研究的重要成果得到了社会更为广泛的关注和重视，其思想体现了在技术时代人们对于技术内在的伦理价值的新思考，表明人们希望能够通过加强技术设计与应用等环节的伦理责任，借助技术的力量推动人与社会道德感的提高，展示了技术伦理学直面社会现实问题，推动技术向善的美好期望。而对于“道德物化”中的自由问题，则应当在重新审视当今时代人—技术—社会的关系的基础上加以讨论，并关注技术道德化过程中对“道德”的界定与理解，而德性论则提供了一种不同于两种传统自由观的理解“道德物化”的新视角。通过对大众对“道德物化”的质疑的积极回应，有助于促使“道德物化”不断根据现实问题完善自身的行动框架，推动其从原则理念到具体设计的落实，使“道德物化”在未来发挥更加重要的作用。

On Freedom in Moral Materialization-from the Perspective of Virtue Theory

Abstract: As a new trend of thought in the academic circle of contemporary technical ethics, “Materializing Morality” reflect the new thinking on the intrinsic ethical value of technology. In view of academic circle's doubts about the freedom in “Materializing Morality”, we can use Isaiah Berlin's “positive freedom” and “negative freedom” to summarize the two views of freedom, and on the basis of the analysis of two traditional views of freedom to further puts forward a new perspective based on the reflection of virtue theory. Under the virtue theory, “Materializing Morality” reveals the understanding of the integrity and immanence of the “human-technology” community, and reveals the situational and social nature of morality in “Materializing Morality”. If we guide “Materializing Morality” in this way, which will not restrict individual's freedom, but is an effective path to individual's freedom.

Keywords: Materializing Morality; Positive freedom; Negative freedom; virtue

(责任编辑：侯佳雨)

① (英) 麦金太尔：《德性之后》，第241、278页。

苏格拉底主张“美德即知识”吗？

魏亚杰 赵蔚^①

摘要：通常认为，苏格拉底主张“美德即知识”，但柏拉图的相关著作却表明苏格拉底似乎并不主张该命题，因此有学者认为苏格拉底主张“美德即知识”是学界一直以来的误解，但这一结论与常识相悖，而且造成柏拉图与色诺芬和亚里士多德的文本的冲突。经过对相关文本的重新分析，笔者证明出苏格拉底确实主张了“美德即知识”，理由有三：第一，在《普罗泰戈拉篇》中，苏格拉底通过说明美德的整体性来证明“美德即知识”；第二，在《美诺篇》里，苏格拉底说明美德是有益的得出“美德即知识”，然后通过知识与真意见的区分以及两种美德的区分，解决了美德是否可教的问题，从而捍卫了“美德即知识”；第三，在色诺芬和亚里士多德的著作中多次提到苏格拉底主张“美德即知识”。

关键词：美德即知识；《普罗泰戈拉篇》；《美诺篇》；知识；真意见

“美德即知识”是苏格拉底^②提出的一个重要命题，但由于苏格拉底述而不作，我们研究苏格拉底思想主要依据柏拉图、色诺芬以及亚里士多德的著作，其中最重要的是柏拉图的对话集。在对话集中讨论美德与知识的关系最主要的篇目是《普罗泰戈拉篇》和《美诺篇》，但根据这两篇对话，苏格拉底似乎并不主张“美德即知识”，比如《美诺篇》提到：“由于美德不可教，我们无法再相信它是知识”^③，而色诺芬和亚里士多德在其著作中都记载了苏格拉底主张“美德即知识”。既然柏拉图与色诺芬和亚里士多德的记载相冲突，那么我们应该相信谁？当代有一些学者^④根据柏拉图的著作认为苏格拉底确实没有主张“美德即知识”，因此，本文要解决的问题就是，苏格拉底是否主张“美德即知识”。本文的第一部分是重构反对派的论证，他们认为根据《普罗泰戈拉篇》和《美诺篇》，苏格拉底不主张“美德即知识”；第二部分重新分析《普罗泰戈拉篇》，主要说明美德的整体性来证明苏格拉底

^① 作者简介：魏亚杰，华中科技大学哲学学院硕士研究生；赵蔚，中国人民大学哲学学院硕士研究生。本文的构思和成文得益于西北师范大学陈芳、焦敏、胡好等老师；后期修改得益于吉林大学崔可愚同学、盛传捷讲师等、中国社会科学院詹文杰研究员以及《哲学评鉴》编辑部等，在此向他们表示感谢。

^② 笔者认为，柏拉图笔下的苏格拉底就是历史上的真实的苏格拉底，他的思想主要体现在柏拉图早期作品中。

^③ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，王晓朝译，北京：人民出版社，2002年，第534页。

^④ 反对苏格拉底主张“美德即知识”的学者，以下简称“反对派”，包括陈真、赵猛、于芹芹、张少雄等学者，笔者的立场是赞同派，认为苏格拉底主张“美德即知识”。由于陈真和赵猛的观点最具有代表性，因此本文只重构并反驳陈真和赵猛的观点。

主张“美德即知识”；第三部分重新分析《美诺篇》，解决了苏格拉底是否主张“美德即知识”以及美德是否可教的问题；最后是回应合理质疑。

一、反对派的观点：苏格拉底不主张“美德即知识”

陈真、赵猛等学者认为苏格拉底没有主张“美德即知识”，因为在《普罗泰戈拉篇》和《美诺篇》的结尾，苏格拉底没有得出“美德即知识”的结论，而且在《美诺篇》中苏格拉底直接否认该命题。

首先，他们认为，根据《普罗泰戈拉篇》不能得出苏格拉底主张“美德即知识”。因为在讨论的最后，苏格拉底和普罗泰戈拉都得出了与自己的主张相反的结论，陷入了彻底的混乱^①。“普罗泰戈拉，当我看到人们关于这个主题的看法如此混乱时，我感到有一种最强烈的冲动，想要弄清它。……下决心弄清美德本身和它的基本性质。然后我们可以返回到美德是否能教这个问题上来。”^②苏格拉底既没有考察出美德的本质，也没有得到美德是否可教的最后的答案，更没有得出“美德即知识”的结论。因此根据《普罗泰戈拉篇》，不能认为苏格拉底主张“美德即知识”。

其次，他们认为，根据《美诺篇》也不能得出苏格拉底主张“美德即知识”。理由主要有两点。第一，《美诺篇》的结尾苏格拉底没有回答美德是什么，也没有得出“美德即知识”的结论。在《美诺篇》最后，苏格拉底提到“在回答人如何得到美德这个问题之前，我们还不能把握事实的真相，因为我们想要知道什么是美德，美德自身是什么。”^③第二，陈真认为，“只要《美诺篇》中能找到苏格拉底否认‘美德即知识’的证据，则我们就有理由断定，苏格拉底最终并没有肯定‘美德即知识’。”^④苏格拉底明确提到美德不可教，美德不是知识^⑤。这在《美诺篇》中至少有两处文本依据：

1) 我们看到美德这个主题既无教师又无学生，所以美德似乎是不可教的。^⑥

2) 如果美德是知识，那么它是可教的，……若有美德的教师，那么美德是可教的；……我们同意过不存在美德的教师，所以美德不可教，不是知识。^⑦

《美诺篇》关于美德不可教的论证可简化为：

- 1) 如果美德是知识，那么美德可教；
- 2) 如果美德可教，那么有美德的教师和学生^⑧；
- 3) 没有教美德的教师和学生；
- 4) 因此美德不可教；(2+3)
- 5) 所以，美德不是知识。(1+4)

① 陈真：《苏格拉底真的认为“美德即知识”吗？》，《伦理学研究》2006年第4期，第48页。

② [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第488页。

③ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第536页。

④ 陈真：《苏格拉底真的认为“美德即知识”吗？》，第48页。

⑤ 赵猛认为，“美德即知识”是柏拉图的而非苏格拉底的主张（赵猛：《“美德即知识”：苏格拉底还是柏拉图》，《世界哲学》2007年第6期）。作者认为苏格拉底未曾以知识来定义各种美德，而“美德即知识”这一命题是在《美诺篇》首次明确提出，由于《美诺篇》是柏拉图思想接近成熟时期的作品，因而“美德即知识”是柏拉图的主张。

⑥ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第536页。

⑦ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第534页。

⑧ 原文略有改动，按照逻辑规则，原文无法推出美德不是知识，笔者的重构具有逻辑有效性。

这两篇对话不同于柏拉图中期、晚期作品，在对话的结尾苏格拉底都没有得出一个明确的结论，正如苏格拉底承认的，他自知其无知，“无知自然就给不出什么知识，也不会断言‘美德即知识’”^①，而且在对话中苏格拉底都对他否认美德可教给出了理由：因为优秀的人不能将他的美德传授给其他人，也就没有美德的教师和学生，因此美德不可教，如果美德不可教那么美德就不是知识。根据上述理由，陈真、赵猛等认为苏格拉底不仅没有主张反而否认“美德即知识”。

对于以上陈真和赵猛等学者的理由，笔者认为，由于他们忽略了苏格拉底关于美德的整体性的论述以及知识与真意见的区分，只着眼于其中个别的段落就得出苏格拉底没有主张“美德即知识”，这种论证及其结论是不可靠的。根据他们的观点，表面看来苏格拉底没有得出“美德即知识”，但实际上苏格拉底确实主张了“美德即知识”，而且在《美诺篇》中苏格拉底也没有否认该命题。接下来笔者重新分析这两篇对话来论证该观点，主要理由有两个：理由一，在《普罗泰戈拉篇》中，苏格拉底通过说明美德的整体性来证明美德是知识；理由二，在《美诺篇》中，苏格拉底得出“知识部分或全部的是美德”，然后通过区分知识与真意见进一步说明“美德即知识”。

二、《普罗泰戈拉篇》：美德的整体性

在《普罗泰戈拉篇》中，苏格拉底提到，如果美德是一个整体，那么美德是知识。通过对美德的整体性的说明可以证明苏格拉底主张“美德即知识”，而美德即知识又进一步表明美德可教。

在讨论美德的整体性的开始，苏格拉底提出了人脸比喻和黄金比喻，从而来说明美德的整体与部分的关系：

美德是一个整体，并以正义、自制、虔诚为其组成部分，还是这些名称全都是同一事物的不同名称？它们像一张脸的组成部分那样，好像嘴、鼻、眼、耳，或者像一块金子的组成部分那样，各部分之间除了大小之外没什么差别？^②

人们如何分有美德的这些部分，是某些人拥有这个部分，而另一些人拥有那个部分，或是拥有某部分美德的人必定也拥有全部美德？^③

人脸比喻表明，美德作为一个整体，其组成部分就像五官，各有不同的功能，只要有其中一种就是拥有美德；黄金比喻表明，美德及其组成部分就像黄金，它们之间没有本质的差别，拥有其中一种就会拥有所有美德^④。普罗泰戈拉与苏格拉底都承认美德的整体性，不同的是前者赞同人脸比喻，认为美德的各个部分“无论是它们自身还是它们的功能都相互不同”^⑤，强调美德的部分之间的差异性，正如黑和白、软和硬之间也有整体性，但他们之间只有很细微的相似性^⑥；后者赞同黄金比喻，强调美德及其部分之间的同一性。苏格拉底通过“相似论证”以及“相反论证”证明正义与虔敬、智慧与节制

① 赵猛：《“美德即知识”：苏格拉底还是柏拉图》，第19页。

② [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第450页。

③ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第451页。

④ Thomas Brickhouse, Nicholas Smith, “Socrates and the Unity of the Virtues”, *The Journal of Ethics*, 1997, Vol.1, p.312. 作者将两个比喻概括为“等价命题”(equivalence thesis)和“同一性命题”(identity thesis)。

⑤ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第451页。

⑥ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第453页。

是一个东西^①，其最终目是要说明美德的各个部分是同质的，它们的本质都是知识，作为整体的美德的本质也是知识。在《普罗泰戈拉篇》之外，苏格拉底证明了美德的各个部分都是知识^②，比如在《卡尔米德篇》中提到，节制/明智是关于知识的知识^③，智慧是关于知道什么和不知道什么的知识^④；在《理想国》中提到了正义是心灵的德性^⑤，是智慧与善。普罗泰戈拉反驳说，勇敢与其他部分是不同的，经过苏格拉底的“信心论证”与“原因论证”，勇敢也是一种知识，是一种“关于什么应该害怕什么不应该害怕的知识”^⑥，与其他部分没什么不同。这里再一次说明美德具有整体性，它的每个部分是同质的，其本质都是知识。苏格拉底通过说明美德的整体性来证明“美德即知识”的论证可简化为：

- 1) 美德具有整体性；
- 2) 美德的每个部分都是知识；
- 3) 美德的部分和作为整体的美德是同质的；
- 4) 作为整体的美德也是知识（1+2+3）；
- 5) 因此，美德即知识。

《普罗泰戈拉篇》的结尾对苏格拉底和普罗泰戈拉的讨论做了一个总结：“你们中有一个在开始的时候说美德不可教，但后来却自相矛盾，想要证明一切都是知识，比如正义、节制、勇敢，等等，以为这是证明美德可教的最佳方式。……但若它作为一个整体是知识，这是你苏格拉底热衷的，那么如果美德不可教，可就太奇怪了。”^⑦这里再次强调，如果美德作为一个整体，那么它是知识，如果美德是知识，它就是可教的。然而二者关于美德是否可教都陷入自相矛盾，“我应当……下定决心弄清美德本身和它的基本性质。然后我们可以返回到美德是否能教这个问题上来。”^⑧此处表明，苏格拉底没有考察出美德的本质，因为只有了解美德的本质，才能讨论美德是否可教。这里似乎否认了“美德即知识”的结论，但实际上苏格拉底只是“佯作惊讶”^⑨。

在讨论开始时，普罗泰戈拉认为美德可教，而苏格拉底认为美德不可教。因为普罗泰戈拉所说的美德是一种政治技艺^⑩，“我认为你说的是政治技艺，你许诺把人教成良好的公民”^⑪。苏格拉底认为政治技艺不可教，因为“我们最聪明、最优秀的同胞也不能个别地将他们拥有的美德赋予他人”^⑫，拥有这种政治技艺的人无法将它传授给其他人。普罗泰戈拉认为，神将正义和尊敬赐予人类，然后人类建立城邦秩序。因此普罗泰戈拉认为“美德并非天生的或自然而然拥有的，而是通过学习和接受教育获

① 刘玮：《柏拉图〈普罗塔戈拉〉中的德性统一论》，《道德与文明》2019年第3期。作者概括了苏格拉底关于美德的整体性的四个论证：“相似论证”说明正义与虔敬极其相似或是一个东西；“相反论证”说明智慧与节制是一个东西；“信心论证”与“原因论证”说明勇敢是知识(智慧)。

② 赵猛认为苏格拉底没有试图以知识来定义美德（赵猛：《“美德即知识”：苏格拉底还是柏拉图》，第14页），这显然是不成立的，在柏拉图早期作品中，苏格拉底经常以知识来定义节制、勇敢、正义等各种美德。

③ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第152页。

④ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第161页。

⑤ [古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第42页。

⑥ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第487页。

⑦ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第488页。

⑧ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第488页。

⑨ 汪子嵩：《希腊哲学史第二卷》，北京：人民出版社，1997年，第474页。

⑩ (英)泰勒：《从开端到柏拉图》，韩东晖等译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第393页。普罗泰戈拉说他会使学生政治技艺或做一个良好公民方面与日俱增，而苏格拉底认为普罗泰戈拉传授的就是德性。

⑪ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第440页。

⑫ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第440页。

得的”^①，因而美德是可教的。普罗泰戈拉对苏格拉底的回应是：由于天赋的影响，拥有政治技艺的人不能将这种技艺传授给别人，天赋会影响到教学美德的程度，而每个人的天赋是不同的^②。对于普罗泰戈拉的理由，苏格拉底并不赞同，因为普罗泰戈拉认为人是万物的尺度，每个人都是道德的标准，而苏格拉底认为美德有一个绝对统一的标准。由于“美德出自人的理智本性，是一种知识，而知识必然是可教的”^③，因而道德的绝对统一的标准就是知识。由于普罗泰戈拉所说的美德实际上是政治技艺，而苏格拉底所说的美德是由正义、节制等构成的一个真正的美德，而且苏格拉底并不赞同普罗泰戈拉关于政治技艺可教的理由。所以表面上，苏格拉底关于美德是否可教是前后不一致的，而实际上苏格拉底只是反对政治技艺可教，他通过美德的整体性说明“美德即知识”进而表明美德可教。

综上，虽然在《普罗泰戈拉篇》结尾，苏格拉底没有直接提出“美德即知识”这一结论，但通过苏格拉底关于美德的整体性的论述可以得出“美德即知识”的主张。而且在对话结尾，二者的自相矛盾仅仅是围绕美德是否可教，苏格拉底并非真正陷入了自相矛盾，他正是通过“美德即知识”说明美德可教。《普罗泰戈拉篇》与《美诺篇》都讨论了美德是否可教，而美德可教的前提是“美德即知识”。接下来笔者将重新分析《美诺篇》，主要说明知识与真意见的区分，得出苏格拉底主张“美德即知识”。

三、《美诺篇》：知识与真意见的区分

在《美诺篇》苏格拉底提出一个论证：如果美德是知识，那么它可教；由于没有美德的教师和学生，美德不可教；由于美德不可教，所以，美德不是知识^④。反对派根据这个论证认为苏格拉底不仅没有主张“美德即知识”，而且否定这个命题。重新分析《美诺篇》需要解决两个问题：第一，苏格拉底是否主张“美德即知识”；第二，为什么苏格拉底会得出美德不可教、美德不是知识的结论。

苏格拉底要考察美德是否可教，他假定如果美德是知识，那么美德可教，因此苏格拉底首先对美德与知识的关系做了考察，得出了“美德即知识”的结论。苏格拉底对“美德即知识”的论证可以概括为：

- 1) 美德是有益的，是好东西；
- 2) 如果所有好东西都属于知识，那么美德即知识；
- 3) 一切有益的东西都属于知识；
- 4) 所以，美德是知识。^⑤

苏格拉底认为，我们由于有了美德而成为有益的人，因而美德是有益的；而一切有益的东西都属于知识^⑥，因为“人的其他一切东西是不是对他好，要取决于灵魂，与灵魂有关的好坏取决于明智”^⑦，心灵的所有性质因知识而成为有益的，非心灵事物之善也取决于知识的正当使用。比如勇敢自身无所谓好坏，只有在知识的指导下将勇敢的行动做出来，这时勇敢才会是好东西。如果没有知识的指导，勇敢也会变成鲁莽，变成一个不好的东西；因此好的东西之所以成为好的东西，是由于知识的

① [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第444页。

② 汪子嵩：《希腊哲学史第二卷》，第467页。

③ 汪子嵩：《希腊哲学史第二卷》，第467页。

④ [古希腊]柏拉图：《柏拉图对话集》，王太庆译，北京：商务印书馆，2004年，第199页。

⑤ 此论证虽然是不严谨的，因为从美德属于知识推不出美德即知识，但是这并不影响苏格拉底主张“美德即知识”。

⑥ 笔者将“品德”与“明智”、“智慧”分别统一为“美德”与“知识”两个术语。

⑦ [古希腊]柏拉图：《柏拉图对话集》，第188页。

指导，如果没有知识，它们就不会成为好东西，因此这些好的东西都是知识^①；因此“那我们就说明智是品德，是全部品德，或者是它的一部分”^②，即知识^③部分或全部地是美德。在这里苏格拉底已经得出“美德即知识”的结论，所以，陈真认为“通观《美诺篇》的全文，我们无法找到肯定这种说法（美德即知识）的确凿证据”^④，这是不成立的。陈真还提到，仅仅通过假设的条件句（如果所有好东西都属于知识，那么美德即知识）无法证明苏格拉底主张“美德即知识”，经过笔者的分析，苏格拉底不仅提出了这个条件句，而且对每个前提都进行了分析，可以得出“美德即知识”的结论。由于“美德即知识”是美德可教的前提，苏格拉底关于美德不可教的论述似乎否认了“美德即知识”，因此，接下来就要考察美德是否可教的问题。

美德是如何得来的，是自然赐予的还是通过学习得来的？苏格拉底认为美德不是天生的，因为如果有人天生就有美德，那么他一定有关于美德的专家知识，并且能辨别其他拥有这种专家知识的人^⑤。由于没有这样的人，我们不能断定美德是天生的，那么美德就是通过学习得来的。苏格拉底假定，如果美德可教，那么一定有美德的教师和学生。首先，智者不是美德的教师，因为智者不仅没能使他们的学生变得更有美德反而是在败坏青年，而且智者不知道美德是什么，自己也不具有美德，其目的并非传授美德而只是通过收费教学来获取利益；其次，那些最优秀、接受过良好教育的人也不是美德的教师，因为他们并没有让周围的人也成为优秀的人，也就是他们不能把美德传授给别人。所以“如果智者和那些自身具有优秀品质的人都不是美德的教师，那么其他人也不是；如果连教师都没有，那么也不会有学生。一个既无教师又无学生的科目不是能教的科目”^⑥。虽然苏格拉底得出美德不可教的结论，但他实际上表达了两层含义：其一，对智者的批评，智者不知道美德是什么却假装知道，他们是在败坏青年；其二，由于人们没有掌握关于美德的专家知识，也就不能将美德传授给别人。苏格拉底进一步追问，为什么这些优秀的人不能传授美德、美德在什么条件下才是可教的？这就过渡到知识与真意见的区分与两种美德的区分^⑦。

真意见^⑧也像知识一样可以起到一个好导向的作用。……真意见有时候并不比知识的用处少。差别仅在于有知识的人会一直获得成功，而有真意见的人只在某些时候获得成功。^⑨

① 此处的知识是指“理性本性”（汪子嵩：《希腊哲学史第二卷》，第435页），美德即知识蕴含了知行合一的思想。苏格拉底讲“要认识你自己”，就是认识人的理性本性，按照知识的指导来行动。

② [古希腊]柏拉图：《柏拉图对话集》，第188页。

③ 王晓朝将其译为智慧，王太庆将其译为明智，由于智慧、明智（审慎）、知识可以互换使用（[美]克莱因：《柏拉图〈美诺〉疏证》，北京：华夏出版社，2011年，第283页），汪子嵩也曾提到在古希腊这些词很难严格区分，所以色诺芬在《回忆录》中提到“正义和一切其他德行都是智慧”（[古希腊]色诺芬：《回忆苏格拉底》，吴永泉译，北京：商务印书馆，2009年，第117页）、亚里士多德提到“苏格拉底主张德性即明智”（[古希腊]亚里士多德：《亚里士多德全集第八卷》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，1996年，第136，242，347页）等都可以证明苏格拉底主张“美德即知识”。因此，陈真认为“智慧和知识不是一回事”（陈真：《苏格拉底真的认为“美德即知识”吗？》，第49页），从而根据色诺芬的记载不能得出苏格拉底主张“美德即知识”是不成立的。

④ 陈真：《苏格拉底真的认为“美德即知识”吗？》，第48页。

⑤ 詹文杰：《论柏拉图早期对话录中的“专家知识”概念》，《哲学研究》2016年第7期，第76页。作者指出，在柏拉图早期作品中，苏格拉底所说的知识主要是指专家知识。只有当具有美德的专家知识，才可以将美德传授给别人，但是没有人是这门专家知识的教师。

⑥ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第530页。

⑦ 关于知识与真意见的区分，笔者主要采用汪子嵩的观点。关于两种美德的区分，源自笔者与詹文杰老师的讨论，在此向他表示感谢。通过这个区分，可以解释为什么苏格拉底会认为美德不可教。

⑧ 笔者采用汪子嵩的翻译“真意见”以统一术语。

⑨ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第532页。

苏格拉底意识到，除了知识，真意见也可以正确指导美德，使我们做出正确的行为。不同的是，知识的作用高于真意见。苏格拉底以代达罗斯的雕像来说明知识和真意见的关系：“如果你有一个未加捆绑的代达罗斯的作品，那么他们不值什么钱，因为它会像一个逃跑的奴隶一样溜走。但一件捆绑住的作品，那就非常值钱了。”^①真意见就像雕像，如果未加捆绑，就会从人的心灵中流走，只有固定在原地才会有价值，捆绑真意见的绳索就是理性，我们用理性捆绑真意见的过程就是回忆，最终通过回忆获得知识。

美德有两种，第一种是真正的美德，是一门专家知识，而这种知识是普通人不具有的，只有神才会具有；第二种是通俗美德，它受真意见的指导，是普通人所具有的。由于只有具有了关于美德的专家知识才能将美德传授给别人，而现实生活中那些受过教育的人，那些城邦领袖只拥有真意见，仅仅掌握了某一门技能性知识，因此不能将美德传授给别人，这时美德（指通俗美德）就不是知识，所以真意见而非知识才是公共生活的向导。所以，虽然陈真、赵猛等学者注意到苏格拉底证明了美德不可教，美德不是知识，但不能据此得出苏格拉底真的否认“美德即知识”。苏格拉底得出美德不是知识，实际上表达了两层含义：通俗的美德不是知识而是真意见；真正的美德是知识^②。那些优秀的人“不拥有任何智慧，他们在知识方面并不突出”^③，他们拥有的只是真意见，在真意见的指导下普通人拥有的是通俗美德，这种美德不是知识；在知识的指导下才会拥有美德（真正的美德），在这种情况下美德即知识。

那么如何才能有知识？首先，神拥有知识。因为神将知识赐予人们，但是政治家、预言家等虽然受到了神的激励，但他们对知识还是一无所知。其次，真正的哲学家拥有知识。在苏格拉底看来，这些具有真正的知识的哲学家是德才兼备的政治家，应该让他们成为统治者，即苏格拉底的专家治国论。苏格拉底提出“美德即知识”是为了给他的政治思想奠基^④，他的政治思想影响了柏拉图发展成“哲学王”思想。而他的专家治国论思想也最终导致“苏格拉底之死”^⑤。

在《美诺篇》结尾，苏格拉底提到：

拥有美德的人通过神的恩赐得到美德而无需思索，除非他是政治家一类的人，能够把别人造就为像他自己一样的人。如果有这样的人，那么他……还保留着智慧，“其他人则成为飘忽的魂影。”就美德而言，这样的人就好比影子中的一个坚硬的实体。^⑥

这段话表达了两层意思。其一，真正拥有美德的人也拥有政治知识，这样的人就是真正的哲学家，他们和神一样都可以将美德传授给别人；其二，真正的哲学家和普通人的关系就像理念之于影像，由于理念是真正的实在，因此有美德以及真正的哲学家，只是我们处在可见世界，无法认识。

综上，虽然《美诺篇》提到美德不可教，但并不表明苏格拉底反对“美德即知识”。这个论证一

① [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第533页。

② 与此对应，美德可教也有两层含义：通俗的美德通过后天的学习的来；真正的美德通过精神助产术回忆出来。汪子嵩提到，苏格拉底说学习就是回忆后，认为“教”只能是回忆（汪子嵩：《希腊哲学史第二卷》，第681页）。

③ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第535页。

④ Lorraine Smith Pangle, *Virtue is Knowledge: The moral Foundations of Socratic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2014, p.12. 作者认为“美德即知识”是苏格拉底政治思想的道德基础。

⑤ 无论是在《普罗泰戈拉篇》还是在《美诺篇》，苏格拉底考察美德时都涉及到政治，这也暗示出虽然他们拥有政治技能，但只有当他们拥有真正的美德，才能成为真正的哲学家。

⑥ [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集第一卷》，第535-536页。

方面是在批评智者，一方面是在说，由于人们只拥有真意见，因此不能将美德传授给别人。关于美德是不是知识，苏格拉底认为理论上真正的美德是一门专家知识，掌握它的人可以将它传授给别人，而由于在现实中除了真正的哲学家，没有人能掌握这门专家知识，所以一方面真正的美德是知识，另一方面通俗的美德不是知识，二者并行不悖。

四、回应合理质疑

以上结论会受到两点可能的反驳：反驳一，两篇对话最后没有直接得出“美德即知识”的结论，而且在两篇对话的结尾苏格拉底都提到我们还是不知道美德是什么，因而我们不能断定苏格拉底主张了美德即知识；反驳二，《美诺篇》是柏拉图思想成熟时期的作品，“美德即知识”这一命题首次出现在《美诺篇》，因而“美德即知识”是柏拉图的主张^①。

对于反驳一，笔者的回应是，两篇对话中，苏格拉底都论证美德即知识，进而说明美德可教，对话的结尾没有得出结论并不能推翻对话中得到的结论，因而不能因为柏拉图早期作品中苏格拉底最后没有得出结论就否认关于苏格拉底的一切主张。詹文杰认为：“当苏格拉底表示自己‘认识’某些事情时，可能仅表示‘意识’到‘确信’之类的意思，而他在否认自己拥有知识或智慧的时候，通常指缺乏关于某个领域的‘专家知识’或者对于某件事情的‘理解’”^②，因此，苏格拉底一方面说“美德即知识”，一方面又承认他不知道美德的本质是什么，是指苏格拉底他认为美德即知识，而他并未拥有关于美德的专家知识，二者并非自相矛盾。

对于反驳二，笔者的回应是，首先在柏拉图早期作品中苏格拉底间接地主张“美德即知识”，比如在《普罗泰戈拉篇》，苏格拉底通过证明美德的整体性来证明美德可教，美德即知识；其次，《美诺篇》中的思想并不完全是柏拉图的。通常认为区分一篇对话是苏格拉底还是柏拉图的思想，是看对话的结尾有没有明确给出结论，由于《美诺篇》结尾没有给出“美德即知识”的结论，因而《美诺篇》记载的主要是苏格拉底的思想，《美诺篇》作为向中期过渡的作品，我们可以从中看出柏拉图对苏格拉底思想的继承和发展；其三，“美德即知识”是柏拉图的主张不具有外部容贯性，作者忽略了在色诺芬、亚里士多德的著作中都明确提到苏格拉底主张“美德即知识”。色诺芬提到，苏格拉底说正义和一切其他德行都是智慧^③。因为只有智慧的指导下我们才能将这些美而好的事付诸实践，如果没有智慧，就会失败，在亚里士多德的著作中也多次提到苏格拉底主张“美德即知识”（德性即明智/知识）。因此“美德即知识”是苏格拉底的而非柏拉图的主张。

结语

通常认为，“美德即知识”是苏格拉底的主张，但是许多研究者大多是借助于后人的理解来解读，仅仅通过只言片语如“无人有意作恶，作恶出于无知”、“认识你自己”等，就论证苏格拉底主张“美德即知识”，因而使一些学者对此产生质疑。陈真、赵猛等学者注意到了柏拉图著作中相关文本的不

① 赵猛：《“美德即知识”：苏格拉底还是柏拉图》，第17页。

② 詹文杰：《论苏格拉底的无知与有知》，《哲学研究》2015年第8期，第53页。

③ [古希腊]色诺芬：《回忆苏格拉底》，第117页。

清晰，经过他们的分析，苏格拉底似乎并不主张“美德即知识”，因为在《普罗泰戈拉篇》和《美诺篇》的最后苏格拉底都没有得出“美德即知识”，而且在《美诺篇》中苏格拉底还证明了美德不可教，美德不是知识。但是按照他们的解释，苏格拉底不主张“美德即知识”会导致柏拉图与色诺芬、亚里士多德的文本冲突，而事实上苏格拉底确实主张“美德即知识”。

本文紧贴文本，深入分析《普罗泰戈拉篇》以及《美诺篇》，证明以上理由并不能反对苏格拉底主张“美德即知识”。首先在《普罗泰戈拉篇》中，苏格拉底通过说明美德的整体性来证明“美德即知识”，同时苏格拉底批评了普罗泰戈拉的相对主义思想，认为美德的标准不在于个人，它有一个绝对统一的标准就是知识；其次在《美诺篇》中，苏格拉底说明美德是有益的得出“美德即知识”的结论，然后通过知识与真意见的区分以及两种美德的区分说明美德这门专家知识是可教的，苏格拉底说美德不可教一方面是在批评智者，另一方面是在说现实生活中人们拥有的通俗美德不是知识。因此否认苏格拉底主张“美德即知识”的理由均不成立。

本文通过美德的整体性以及知识与真意见的区分和两种美德的区分证明了苏格拉底确实主张“美德即知识”，在柏拉图的著作的基础上，澄清了对“美德即知识”的一些误解，有力地解释了为什么苏格拉底会说“美德不可教、美德不是知识”，而且苏格拉底主张“美德即知识”也具有外部融贯性，解决了柏拉图与色诺芬和亚里士多德的文本之间的矛盾，从而即消除了误解，又捍卫了常识，而至于“美德即知识”这一命题是否合理，我们可以再议。

Does Socrates Advocate “Virtue Is Knowledge” ?

Abstract: It is generally believed that Socrates puts forward the proposition that “Virtue is Knowledge”, but Plato’s relevant works indicate that Socrates does not seem to propose this proposition. Therefore, some scholars regard that Socrates putting forward “Virtue is Knowledge” has been a misunderstanding in academics, which not only runs against common sense, but also causes the conflict between the works of Plato and those of Xenophon and Aristotle. After reanalyzing relevant works thoroughly, we can draw to the conclusion that Socrates does put forward “Virtue is Knowledge” due to following three reasons: First of all, in Protagoras, Socrates proves “Virtue is Knowledge” through illustrating the unity of virtue. Secondly, in Meno, Socrates argues that virtue is knowledge by means of explaining virtue is beneficial, and then in order to solve the issue that whether virtue is teachable, Socrates discriminates knowledge and true opinion and identifies the difference between two virtues, thus justifying the proposition. Thirdly, in the works of Xenophon and Aristotle, Socrates putting forward “Virtue is Knowledge” has been mentioned repeatedly.

Keywords: Virtue is Knowledge; Protagoras; Meno; knowledge; true opinion

(责任编辑：侯佳雨)

在超越性中实现人本质的复归

——马克思对费尔巴哈人学的超越性前进

李轩同 付雪川^①

摘要：“类”概念是费尔巴哈最先使用的术语，是费尔巴哈关于“人本质”问题所给出的最终答案。马克思在形式上继承了费尔巴哈的类概念与类思维，而在内容上赋予了其独特的、崭新的含义，克服了费尔巴哈对于“类”的抽象化理解，对费尔巴哈抽象直观的“类思维”实现了根本意义上的“超越性”前进。在马克思看来，“类”是人所特有的存在本性，并且是人完成了同其本质相互统一的存在状态，他基于历史唯物主义的科学立场，基于现实的人类社会生产劳动赋予人本质以超越性的实在内涵，彻底脱离了抽象直观性的桎梏，在超越性的理论面相中走向了人本质的复归。

关键词：类本质；费尔巴哈；马克思；人学思想

一、引言

在马克思看来，“类”是人所特有的存在本性，“类存在”状态是人完成了同其本质相互统一的存在状态。类存在是马克思类思维中至关重要的哲学范畴，更是人类发展的理想旨归。然而，马克思的人学思想并不简单是对费尔巴哈人学的理论复现，而是一次立足历史唯物主义科学立场的超越。重新理解马克思在创立新世界观过程中对费尔巴哈人本主义的批判及其意义，一方面将有助于认识费尔巴哈在马克思人学价值取向塑造过程中的作用，另一方面有助于加深对马克思人学思想与其历史唯物主义的内在关联的理解。

二、费尔巴哈人学理论的基本意涵及其内在限度

至今，人类社会存在的一系列问题，都是在人的统一的自觉的类存在状态，在人的类的关系的展开阶段中可以得到解决的问题。人的历史是一部“发展史”，是一部“劳动史”，也是一部逐渐走向自觉的类存在的“实现史”，人的类存在有着怎样的历史内涵？我们需要首先对于“类”概念的具体内

^① 作者简介：李轩同，中国海洋大学国际事务与公共管理学院2021级本科生；付雪川，中国海洋大学外国语学院2021级本科生。

涵及其历史演变做出阐释。

“类”概念是费尔巴哈最先使用的术语，也是马克思哲学中的一个重要概念。费尔巴哈对于现代人学及其对于马克思哲学的影响，特别是其“人本”价值维度的开创至关重要。在一般意义上，人们都将费尔巴哈的唯物论称之为“人本主义”唯物论，这与其唯物论哲学之中的“人本”倾向密切相关。费尔巴哈基于“感性对象性原理”试图消弭整个近代形而上学的基础和建制，其将“人本质”问题的回答抽离出了传统哲学的身心二元论分析框架，认为人之为人，一方面归功于感性的自然界将其创生，另一方面在于人所普遍固有的“类”的本质。

费尔巴哈的“类”哲学概念建立在对以黑格尔哲学为代表的近代哲学的批判基础之上。以往的神学家们悬设出了一个同人自身相对立却又与人共在的精神实体，而在费尔巴哈看来，黑格尔哲学及以往近代哲学的实际本质就在于以一种抽象思辨的哲学体系将作为精神实体的“神”换位于思辨的“思维”本身。神的统治结束了，抽象自我意识的时代开始了。“它废弃了同世界、同人分离的神性实体，而证明了人类悟性的神圣性；它使理性神圣化了。”^①黑格尔将人的本质的实现过程规定为自由意志自我展开的环节，将人本质的规定性看作是概念外化的结果。费尔巴哈认为既不能将人的本质归结于抽象意识的此种概念存在，亦不能继承旧哲学的“衣钵”而将本属于人的意识同人自身相割裂。自我意识属于感性的人的意识，是能够直观辨识的对象。

一方面，费尔巴哈对于人本质的认识建立在人的自然属性基础之上。费尔巴哈认为人在精神与肉体的双重意义上都是自然的产物，“完全与动植物一样，人也是一个自然本质。”^②另一方面，费尔巴哈从生物学的直观思维视角出发，将“类”概念引入到了其人本主义理论当中。但费尔巴哈所提出的“类”概念及其“类思维”的内在限度是明显的，“直观”的思维向度与“抽象”的运思逻辑最终使得其在属人的历史领域滑向了唯心主义的窠臼，也为马克思对其“类”概念及“类思维”的扬弃留下了空间。

（一）费氏人本质理论的两大基本意涵

费尔巴哈对于人之本质的认识具备鲜明的唯物主义特质。作为感性自然本质“附属物”而存在的人，究竟从何处而诞生？人之为“人”的根本规定性又源于何处？这是讨论人之本质的前提性问题。费尔巴哈在发生学的意义上，基于唯物主义自然学的立场给出了全然不同于以往德国古典哲学的回答。

首先，“感性的自然”是人之为人的根本前提。人的本质来源于自然，而非某种“神的意志”或纯粹思维运动的历史结果。“人不是导源于天，而是导源于地，不是导源于神，而是导源于自然界；人必须从自然界开始他的生活和思维”^③，故而，在发生学的意义上，自然是第一性的实体，而现实的感性的人是第二性的实体，“感性的人”是“感性的自然”之附属物。

其次，“类意识”是人之为人的核心表征。费尔巴哈借用了同时代的生物学概念“类”对人的本质进行阐释。费尔巴哈认为人与动物的本质区别，就在于人具有严格意义的意识，即类意识，而动物没有类意识，“动物固然将个体当作对象，因此它有自我感，但是，它不能将类当作对象，因此它没有那种由知识得名的意识。”^④而人所具备的这种“类意识”，又是不经反思的而直观敞露于感性的个人之自身的，并不需要外在的个体对其加之印证，“即使没有另一个人，仍旧能够行使思维、讲话这种

①（德）费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集（上卷）》，荣震华、李金山译，北京：商务印书馆，1984年，第25页。

②（德）费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集（上卷）》，第312页。

③（德）费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集（上卷）》，第677页。

④（德）费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集（上卷）》，第26页。

类的职能，因为，思维、讲话是真正的类的职能。”^①仅仅具备不经反思的“类意识”并不能将人最终同一般的物种剥离，人之为一种类存在最重要表征是“认识自身为一种类存在”。感性的个人能够将自身的本质“对象化”为自身的对象性存在，“在他看来，人与动物的本质区别与其说是人有意识，不如说是人有类意识，即人不仅能意识到自己的存在，而且能够意识到自己是作为‘类’而存在的，而动物却不能做到这一点。”^②因此，人是一种具备“类意识”的“类存在物”，这是人区别于其他自然物、区别于个体有限性存在的核心表征。费氏从普遍直观的角度为人的本质是“类存在”而给了定论。

（二）费氏“类”概念与类思维的内在限度

费尔巴哈“类”概念以及基于此而生发的“类思维”之自然唯物、感性、直观地特征是明确的。然而，其理论的内在限度也在直接导源于此。首先，费尔巴哈的“类”概念与“类思维”在其唯物主义自然观外壳之下具有“抽象”特征。费尔巴哈基于唯物主义自然观，在形式上的确将关于“人本质”问题的探讨从绝对抽象的神学思辨法庭中解救了出来，然而他本人也并未在这条“坦途”之上行走多远。若将黑格尔哲学工作的实质看作是将精神实体换位于抽象思维，那么费尔巴哈对于人本学所做的工作则是对这种“主客颠倒”的思辨神学的再次颠倒。“费尔巴哈以‘感性的人’颠倒黑格尔‘自我意识’的‘理性的人’，在具体观念上的确有着重大不同，然而，在根本的解释原则和思维方式上，两者却分享着共同的前提，那就是都把入归于为所有生命个体所共有的‘普遍本质’。”^③这个普遍本质在费尔巴哈的习惯性表述之中称为“类本质”，而就其内核与实质而言无非是抽象的“自然本质”。费尔巴哈以唯物论的哲学颠倒了黑格尔的唯心论却抛弃了黑格尔的辩证法而未能对其合理内核进行“扬弃”。费尔巴哈对黑格尔的颠倒，实质是从“精神”抽象化的人而转向了同样抽象化的“感性”肉体。“费尔巴哈所理解的‘人’尽管生活在尘世世界并且有血有肉有情欲有思维，却仍然逃脱不了抽象化的弊端，在我看来，就是因为他不了解认识人已不能采用认识生物种的那种形式逻辑方法；也正是由于这个原因，所以他也就不可能理解黑格尔辩证法的真实意义。”^④唯物主义自然观为费尔巴哈带来的不是对于人本质问题的最终科学解答，而是使其再次落入了其所驳斥不已的抽象思辨之窠臼。

其次，在费尔巴哈关于人之认识的“感性直观”背后，实存着唯心主义实质。费尔巴哈认为人区别与他物的根本特质在于人的“类意识”，而人的“类意识”并不是单纯的概念，更不是封闭的“内在性”存在，而是经由感性直观得以涵摄的人之属性。然而，这种所谓关于人本质特性的“类意识”答案，是否真的正如费尔巴哈本人所意欲实现的那样颠覆了传统旧哲学，亦即唯心主义哲学的基本建制？由于费尔巴哈只是从感性直观的视角出发，因而他始终无法把握直观对象背后复杂的客观内容，“就形式讲，他是实在论的，他把人作为出发点；但是，关于这个人生活的世界却根本没有讲到，因而这个人始终是在宗教哲学中出现的那种抽象的人。”^⑤因而，费尔巴哈关于人本质问题的认识还是呈现出了他自身激进反对的黑格尔式的抽象化与去生活化特征。故而当他认识到人在生存与发展方面所区别与动物地无限性特征之时，又不免落入唯心主义的深渊当中。其在《基督教的本质》中提到“究竟什么是人跟动物的本质区别呢？对这个问题的最简单、最一般、最通俗的回答是：意识。”^⑥据此，

①（德）费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集（上卷）》，第27页。

② 雷勇：《试析费尔巴哈自然学和人本学之间的“矛盾”》，《社会科学战线》2012年第8期，第232-234页。

③ 贺来、张欢欢：《“人的本质是一切社会关系的总和”意味着什么》，《学习与探索》2014年第9期，第27-32页。

④ 高青海：《人的未来与哲学未来——“类哲学”引论》，《学术月刊》1996年第2期，第3-16页。

⑤ 《马克思恩格斯文集第4卷》，北京：人民出版社，2009年，第290页。

⑥（德）费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集（上卷）》，第26页。

费尔巴哈忽视了现实物质生活，把人的本质架空在了某种脱离社会物质生产状况的虚无之中。如此，费尔巴哈的人学思想就保持了同唯心主义的一致性。费氏关于人本质问题的探索与认识，不仅未能击破“旧哲学”给定的身心二元论框架，反而最终落入了唯心主义的窠臼之中。

三、从天国走向尘世——马克思对费氏“类”思想的超越性前进

马克思基于历史唯物主义的科学方法论，扬弃了费尔巴哈关于人本质的基本认识，解决了“类本质”“类思维”中的抽象性、直观性与唯心主义问题，将人的本质从抽象的唯心主义世界中抽离出来，并赋予了人的类存在以现实的历史的生成性内涵。基于历史唯物主义科学方法论，马克思将费尔巴哈意义上“感性的人”落实成为了“感性的活动”，在人的现实的物质生产活动中理解人，在人与外物的关系中认识人。故而，人的“类本质”在人与人、人与自然、人与自身关系之中得到了真正科学的关照。

(一) 人与人之间的“超越性依赖”类关系

类存在状态下的人与人的关系，不同于物与物的关系。在事物间的关系上，不同的事物之间的同一性联系是由其固有其本性所规定的一种本然性联系。如此这般的“类”性质对于这些事物而言，实际近似于一种抽象的无形外力而施加于事物自身。事物不会将此种无形的“外力”作为它的对象，同时事物本身也并不具备能将其作为对象的“类意识”。事物之间的关系、联系是无法被事物自身作为其对象而思考和意识的。在一切存在中，唯有类才能不仅存在于类的联系之中，而且能够自觉地将自身确证为类存在。

在人类经历了马克思所说的“人的依赖关系”形态、“以物的依赖性为基础的人的独立性”存在形态之后，人与人的关系必将进入“建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性”^①阶段。这样一种以类存在为本位的关系形态，超越了原始社会中的人与人之间的直接依赖关系，超越了资本主义社会阶段的以“物”为中介形式的关系，进而走向人与人之间的、类存在意义上的超越性统一关系。

首先，人与人之间是超越“直接依赖性”的类关系。一个实现了自身“类本质”的个人，作为现实的类存在，首先在绝对的意义上摆脱了对自然以及原始共同体的依赖，也即首先告别了这样一幅看似颇具浪漫色彩的图景：“人们依恋这种依照自然秩序结成的社会关系，彼此在有限的物质生活中相互接济和周转，在精神生活中相互依靠。”^②这幅看似单纯和谐的画面背后的实质是落后生产力基础上原始共同体为了保证“生存”而对个体自由个性与发展空间的绝对排斥与挤占，“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：最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。”^③作为附属于原始共同体的“偶然性”意义上的个人，就像一只蚂蚁离不开蚁巢而单独生存一样，如果离开公社，个人也就不能存在。与原始自然共同体场域之中的“偶然性”的个人所不同，作为类存在的个人从自然和自然共同体之中解脱了出来，以实现自身本质的自由劳动为旨归，不仅站在“自然共同体”对立面，摆脱了对“自然”与“共同体”的双重依赖，而且形成了在充分占有自身“类本

①《马克思恩格斯全集(第二版)第30卷》，北京：人民出版社，1995年，第107-108页。

② 臧峰宇：《马克思共同体思想的核心要义与中国语境》，《中国高校社会科学》2018年第1期，第19-26+156页。

③《马克思恩格斯全集(第二版)第30卷》，第25页。

质”基础上的类关系。

其次，人与人之间是超越了以“物”为中介关系的类关系。人之作为一种现实的类存在，其更重要的内涵是超越了本是在相对意义上对自身本质的实现和确证提供了极大物质基础与精神财富的资本主义生产形式，超越了以“物”为中介性的相互依赖关系。这样的“物化关系”所处的社会形态特征具体体现为“形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系。”^①在这样的关系阶段，人与人的关系虽然突破了在自然原始共同体意义上的“直接性”相互依赖关系，但取而代之的是以“货币”“商品”“生产机器”为中介的基于“物”的依赖性关系。这样一种由“自然直接性关系”转向“货币关系”的历史进程在相对意义上是进步的，它有利于每一个个体在处理人与人关系的维度上冲破原始宗族关系、血亲关系、家族传统观念的束缚，并实现人之个人自由，但“这种个人自由同时也是最彻底地取消任何个人自由，而使个性完全屈从于这样的社会条件，这些社会条件采取物的权力的形式，而且是极其强大的物，离开彼此发生关系的个人本身而独立的物。”^②因此，人之间的关系在此阶段并未在真正的意义上复归类关系的本真内涵。作为真正意义上的类存在的个人对于这种物化意义上人的“旧关系”的超越就体现在对这种“物化中介”的扬弃，“劳动表现为不再像以前那样被包括在生产过程中，相反地，表现为人以生产过程的监督者和调节者的身份同生产过程本身发生关系。……工人不再是生产过程的主要作用者，而是站在生产过程的旁边。”^③类存在的人终将彻底敲碎同自身异化而又对自身施加着外在束缚力的“物化中介”，超越以“物”为中介的依赖关系。

最后，人与人之间是内在统一性的类关系。真正的类关系打破了原始自然的机械结合形式和资本主义阶段物化中介关系。在这样的类关系之中，类成为人自身活动的内在规定，并有意识地贯彻在自己的行为中。每个人都是现实的类存在，“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存在。”^④在这个发展阶段中，每个人都是独立的、差别的，甚至是矛盾的个体，但每个人都处于“大我”与“小我”的统一体之中。人与人之间不再有“人”的分别，而只有个性上的不同。所谓的类存在状态，在人与人的关系之中不过是体现为了每个人都把自身融入他人的本质，而其自身同时也具备着他人的本质，一种个人都以人为自我主体的人的自为的存在状态。在这个意义上，人之为一种类存在，最终将与其他同样作为现实的个人的“类存在们”发生内在统一的类关系。

（二）人与自然之间的“超越性复归”类关系

作为“自然”的生成物，人本身就是属于自然的存在，因此，人必然依附于自然。然而，人又能够将自我“抽身”于纯粹的自然之中，唯有超越自然，人才能够成为人。在这个环节之上，人才能在实现对自然的“超越性”人化改造后，走向“复归”于自然的类关系。

首先，人在顺应自然的基础上超越自然。作为类存在的现实的个人，其首要活动就是对外部自然世界的改造，但这以承认“自然”相对于自身的先在性、第一性为前提。无论是在原始社会中从事的“零散”劳动，还是在资本主义社会中实践以“机器”为中介的“集中”大规模劳动，无论是使用简单生产劳动工具对自然的形式上的“非人化”改造（因为这种改造在其结果上同自然意义上的“动

①《马克思恩格斯全集（第二版）第30卷》，第107页。

②《马克思恩格斯全集（第二版）第31卷》，北京：人民出版社，1998年，第43页。

③《马克思恩格斯文集第8卷》，北京：人民出版社，2009年，第196页。

④高青海：《人的未来与哲学未来——“类哲学”引论》，《学术月刊》1996年第2期，第3-16页。

物”在形式上并无二致),还是运用现代科学技术改造并创设自然之中本就从未有过的独特属于人的存在物,我们都能够看到作为类存在意义上的人对于其外在对象性的自然世界的超越性态度,这种态度经由具体的现实的“人的劳动”而被转化为客观的物质力量,实现对自然环境的超越性改造。

其次,人在超越自然的基础上“复归”于自然。“超越”从来不是作为类存在的人同对象性自然关系的历史终局。作为同自然之间在物质和精神层面有着“双重”联系的人,从自然中来,又将复归于自然中去。经过自然的生活,人将自身从其中抽离而成为一个独立主体,在这一阶段上人否定和超越了自然,而这个过程是为了下一个人与自然的关系阶段,即“否定之否定”阶段,做充足准备的过程,“人把自己从自然提升出来、升华为主体,应该看作只是为了进入与外部世界更深层次的融合,达到更充分地发挥自然潜能,建立与自然更高统一关系的必要步骤和必需形式。”^①

作为类存在的人在实现了对自然的超越性改造基础之上,并未终止于对于自然的“超越环节”,而是经由实践活动的不断发展,进而经由更加广阔而丰富的形式同自然发生关系,最终打破了人之凌驾于自然的“历史终局”,从而以现实的、自然的、从事劳动的主体身份再次复归于同自然的内在统一性关系之中,实现了人与自然的类关系。

(三) 人与自身类本质的“超越性认同”类关系

人能够把自己的“本质”作为自身思考的对象,而且人同自身本质之间首先是一种自觉的“认同”关系。这种“认同”又是“超越性”的,而不像动物本质所敞露出的那样,仅仅停留在“本质”对于自身的“限定性”意涵层面。

首先,人认同自己的本质为“类本质”。人从来都不是从“物种”角度而是从“类”的意义上理解自身,从而具备“类”的意识。作为类存在的人,无论其是否真正实现了自身本质,他都已经认识到并认同作为区分自身与他物的“类本质”。社会历史是人类通过劳动而产生的过程,人在不断的劳动中创造着历史并实现着自身。人作为自觉的类存在,其类本质是一种“自为”地在人类活动之中展开的自我规定,而非先天的某种自然禀赋抑或是“基因”遗传的结果,所以人与自身的本质的关系既是历史的生成的、又是辩证的统一的。人从一种“自在”的状态,经由自身的活动与外部他人及自然界之间发生各式各样的关系,在这个变动的历史过程之中一步步实现和确证自己的本质。因此,作为类存在的人,其“类意识”在劳动过程之中得以真正生成,将经由现实的“活劳动”反复确证和认同自身的本质,马克思所说的“自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性”^②恰是此意。

其次,在认同自身本质为“类本质”的基础上,人以实现超越自身的类本质为旨归。人的“类本质”特性同动物的“种”特性之重要区别在于,人类认同自身本质为“类”的同时,并赋予这种“本质”本身以“超越性的意涵”,这种“超越性”体现为一种辩证的而非形式逻辑的历史性生成。

具体来看,人与自身本质的关系首先是相互肯定的关系。在劳动生产力水平比较落后的状态下,人以实现超越自身的生物本质作为旨归。随着社会历史的发展,人类进入了资本主义时代,生产力水平的提高带来物质生活条件的逐渐丰富,使得先前的“类”意识和“类”特性得到解放,人们具备了现实条件从自然生物本性的“牢笼”中解脱出来,自我“主体性”地位的觉醒意味着人作为一种类存在同其自身的生物本质实现了相互否定,人类进入了一个脱离自然本质的现代社会。然而这种以个体的、原子式的虚假联合为形式的现代社会带来的不仅只是个性的张扬,还有对人的本质的摧残。人类

^① 高清海:《人类正在走向自觉的“类存在”》,《吉林大学社会科学学报》1998年第1期,第1-12+94页。

作为一种真正地类存在，必将进入人与自身本质关系的更高阶段，在超越性的意义上实现同自身本质的相互统一。

四、结语

马克思以“现实的个人”之本质发展和完善的实际境况为关切对象，经由历史唯物主义科学方法论扬弃了费尔巴哈哲学关于人本质认识问题的抽象性与直观性之内在限度，实现了对于费尔巴哈抽象人学的“超越性”前进。马克思从不仅诠释了人类社会发展的基本路向，更是为人类之存在方式与样态提供了一个基本的价值取向，由此指明了人类将自身作为一种应然性意旨的类存在走向实然化样态的“现实的类存在”之现实的历史路径，鲜明地体现出了其哲思内容深刻的人本意涵。随着人类历史进入了二十一世纪，“现实的个人”已完成了由“群体”本位向“个体”本位的转向，如何实现由“个体本位”走向更高层次的类存在“类主体”本位是已然存在的至关重要的现实问题，在这个历史背景下，结合时代理论资源重新解读和阐释马克思主义哲学理论中丰富的人本意涵应视为紧迫之要务。

The Return of Human Nature Is Realized in Transcendence

Abstract: The concept of “anthropology” is the first term used by Feuerbach, and it is the final answer given by Feuerbach to the question of “human nature”. Marx inherited Feuerbach’s anthropology concept and thinking in the form, and gave it a unique and new meaning in the content, thus overcoming Feuerbach’s abstract understanding of “anthropology”, and realized the fundamental “transcendence” of the abstract and intuitive “anthropology thinking” of Feuerbach. In Marx’s view, “anthropology” is the unique nature of human existence, and it is the mutually unified state of existence with its nature. Based on the scientific standpoint of historical materialism and the productive labor of realistic human society, Marx endowed human essence with the real connotation of transcendence, completely separated from the shackles of abstract and intuitive, and moved to the return of human essence in the theoretical aspect of transcendence.

Keywords: anthropology; Feuerbach; Marx; human theory

(责任编辑：魏聿婕)

章学诚“六经皆史”说再探

付雨欣^①

摘要：章学诚提出的“六经皆史”说历来争议颇多，争议之处主要在于其学术渊源与其具体内涵两方面。在前人研究的基础上，本文认为章学诚的“六经皆史”在解决清中叶“道”“器”分离这一学术弊端上，具有开创性理论价值与时代必然性，他赋予“六经皆史”以“六经皆器”的时代内涵，体现出其“经世致用”的学术价值。

关键词：章学诚；六经皆史；六经皆器；经世致用；学术渊源

绪论

“六经皆史”一说并非章学诚的首创，这一点已成为学界的共识。然而，对于“六经皆史”说的学术渊源，在学界仍存有诸多争议。此外，目前学界对于章学诚“六经皆史”的具体内涵，也有诸多讨论，但仍未达成一致的见解。尤其是章学诚提出“六经皆史”是否以贬低经学的地位作为目的，学者们亦有颇多不同观点。

对于章学诚“六经皆史”说是否有首创之功这一问题，目前学界大致存在两种观点，一种是“创见说”，这个观点的提出者是柴德赓，他认为“六经皆史”之说，实乃章学诚在学术史上的“一种创见”^②。另一种则是当下主流的观点，认为章学诚并非“六经皆史”说的首创者，而在这个观点体系下，对于章学诚的“六经皆史”之渊源，学者则各自有不同观点，尚未形成一致：有的观点认为章学诚的“六经皆史”说本自“浙东学术”的开创者刘宗周，而后承自黄宗羲^③；有的观点认为王阳明、李贽这一脉的心学就已经为章学诚提出“六经皆史”作了理论铺垫^④；还有的观点认为“六经皆史”可追溯至先秦的道家^⑤。

综以括之，学界对于章学诚“六经皆史”的学术源头与具体内涵仍未达成一致意见，但基本上不赞成柴德赓“一种创见”的说法，认为“六经皆史”并非始自章学诚。但笔者认为，在为医治“道”

^① 作者简介：付雨欣，山东大学儒学高等研究院2020级研究生。

^② 柴德赓：《试论章学诚的学术思想》，《光明日报》1963年第5期第8版。

^③ 刘锋杰、肖翠云：《黄宗羲“文与道合”观的三个维度》，《中国人民大学学报》2020年第6期，第155-160页。

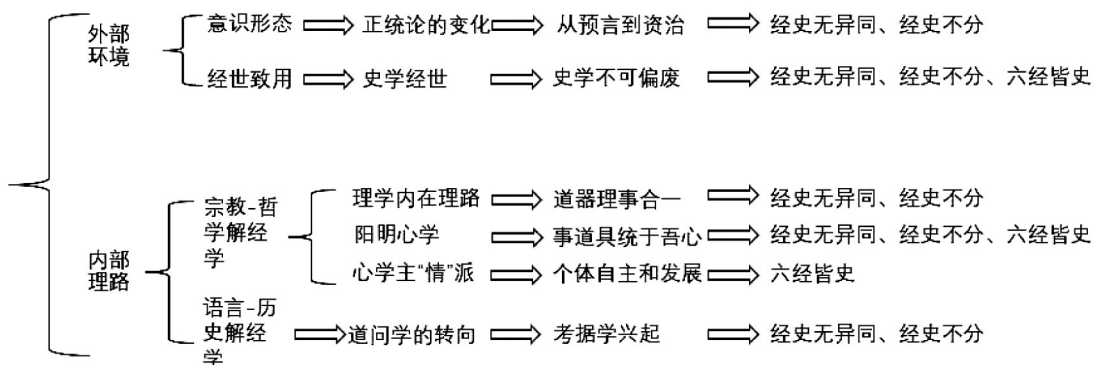
^④ 张城：《经史辩证，持世救偏——章学诚经史观新论》，《人文杂志》2021年第11期，第39-40页。

^⑤ 高寿仙：《章学诚“六经皆史”说诠释》，《北方论丛》1997年第5期，第45-46页。

“器”分离这一清代学术“积弊”的层面上，章学诚对“六经皆史”说的提出可谓创举；针对章学诚所言“六经皆史”的具体内涵加以探讨，亦能发现章学诚并非重蹈前人之覆辙，他赋予了“六经皆史”以“六经皆器”的内涵，从而把这一概念导向了“经世致用”之途。因此，笔者的观点在一定程度上与柴德赓先生的“创见说”相合。本文主要针对笔者对于章学诚“六经皆史”渊源及其具体内涵的观点展开论述。

一、“六经皆史”的学术渊源

章学诚并非首次提出“六经皆史”概念之人，在他之前，王阳明、李贽等人皆对“六经皆史”这一命题有所讨论，“六经皆史”这一文本所包含的思想亦已经过较长时间的演变，其大致轨迹可参见以下图示^①：



王阳明在《传习录》中说：

以事言谓之史，以道言谓之经。事即道，道即事。春秋亦经，五经亦史。《易》是包牺氏之史，《书》是尧、舜以下史，《礼》《乐》是三代史：其事同，其道同，安有所谓异？……五经亦只是史，史以明善恶，示训戒。善可为训者，特存其迹以示法；恶可为戒者，存其戒而削其事以杜奸。^②

在王阳明看来，“事”与“道”之间是对等的关系，“经”与“史”只是同一事物的不同方面。从“五经亦只是史”一言，能发现王阳明的“六经皆史”带有贬低经学的意味，进行更深层次的考察，大抵可知，王阳明的“六经皆史”本质上不是针对史学而言的，他提出这一命题，实质是为他的心学做张幕，目的在于挽教程朱理学发展至明代中后期所呈现出的教条化趋势之积弊，并且把“道”与“人伦日用”结合起来，从而将因恪守程朱教条而渐趋末路的理学发展出一条“求六经之实于吾心”的新道路来，即心学，这就是王学强调的“知行合一”的根本缘由所在，其本质是对程朱理学的反动。

^①“六经皆史”的具体思想演进历程与图表参见张龙秋：《“六经皆史”说考论》，北京语言文化大学硕士学位论文，2003年，第37页。另，详细的“六经皆史”类型列举可参见田河、赵彦昌：《“六经皆史”源流考论》，《社会科学战线》2004年第3期，第125-129页。

^②[明]王守仁，王晓昕、赵平略点校：《语录一·传习录上》，《王文成公全书》卷一，北京：中华书局，2015年，第12页。

故六经者，吾心之记籍也，而六经之实则具于吾心，犹之产业库藏之实积，种种色色，具存于其家。其记籍者，特名状数目而已。而世之学者，不知求六经之实于吾心，而徒考索于影响之间，牵制于文义之末，矻矻然以为是六经矣。是犹富家之子孙，不务守视享用其产业库藏之实积，日遗忘散失，至于窳人丐夫，而犹矻矻然指其记籍曰：“斯吾产业库藏之积也。”何以异于是！^①

王阳明以富家子弟“遗忘丧失”其产比喻“牵制于文义之末”且不知求其心之徒，辛辣地批判时人不知变通、脱离实际的为学之法，此语正是面对当时程朱理学被视作颠扑不破之“真理”，经学发展趋于僵化境地之现状“有所为而言之”^②的。

李贽在《焚书·读史》中亦对“六经皆史”这一命题有过论述：

经史相为表里经、史一物也。史而不经，则为秽史矣，何以垂戒鉴乎？经而不史，则为说白话矣，何以彰事实乎？故春秋一经，春秋一时之史也。诗经、书经，二帝三王以来之史也。而易经则又示人以经之所自出，史之所从来，为道屡迁，变易匪常，不可以一定执也。故谓六经皆史可也。^③

比起王阳明，李贽在这段话中对“六经皆史”的论述对于经学的贬低则更加直白。“史”若不载以“六经”之“道”，则“是非颇谬于圣人”^④，诸如魏收所撰之《魏书》，凭借个人好恶以随意对时人褒贬处置，又何以堪称“载六经之道”？倘若“经而不史”，则有违孔子自述《春秋》所以作之时“我欲托之空言，不如见诸行事之深切著明”^⑤的原则。在此基础上，李贽一针见血地指出了“春秋一经，春秋一时之史也”的经史关系，即“道”随“事”变，“道”随“史”变，挑明了“道”乃“变易匪常”之“道”。这种思想与先秦法家思想中的“治世不一道，便国不法古”^⑥有异曲同工之妙。在一定程度上，李贽的“经史关系”理论是对于王阳明“经史关系”理论的延伸发展。

李贽所说“史而不经，则为秽史矣，何以垂戒鉴乎？经而不史，则为说白话矣，何以彰事实乎？”^⑦的思想，在一定程度上可视作被章学诚继承了下来，因为两人有关“经”与“史”关系的具体论述，在逻辑上颇能相通。但是，应当注意的是，章学诚的立足点与李贽是完全不同的，他只是继承了李贽的字面说法，而其对“六经皆史”的发展，则完全与李贽的用意相背离。章学诚对“六经皆史”这一命题较为集中的论述是在《文史通义·易教上》，其言：

六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。或曰：《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》，则既闻命矣。《易》以道阴阳，愿闻所以为政典，而与史同科之义焉。曰：闻诸夫子之言矣。“夫《易》开物成务，冒天下之道。”“知来藏往，吉凶与民同

① [明]王守仁：《文录四·序·记·说·稽山书院尊经阁记》，《王文成公全书》卷七，第310页。

② [清]章学诚：《文史通义》卷八《外篇·论史通》，民国十一年刘氏嘉业堂刻章氏遗书本，第三十五a页。

③ [明]李贽：《焚书》卷五《读史·经史相为表里》，北京：中华书局，2009年，第214页。

④ [汉]班固撰、[唐]颜师古注、中华书局编辑部点校：《汉书》卷六十二《司马迁传第三十二》，北京：中华书局，1962年，第2737-2738页。

⑤ [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇二·原道中》，第八a页。

⑥ [汉]司马迁撰、[南朝宋]裴骃集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义、中华书局编辑部点校：《史记》卷六十八《商君列传第八》，北京：中华书局，1982年，第2229页。

⑦ [明]李贽：《焚书》卷五《读史·经史相为表里》，第214页。

患。”其道盖包政教典章之所不及矣。……然三《易》各有所本，《大传》所谓庖羲、神农与黄帝、尧、舜，是也。《归藏》本庖羲，《连山》本神农，《周易》本黄帝。由所本而观之，不特三王不相袭，三皇、五帝亦不相沿矣。^①

在这段话中，集中体现章学诚之经史观的，是“由所本而观之，不特三王不相袭，三皇、五帝亦不相沿矣”^②，这句话对“经”与“史”关系的论述，与李贽所言，不仅在逻辑上相通，在思想上亦有契合之处：

故春秋一经，春秋一时之史也。诗经、书经，二帝三王以来之史也。而易经则又示人以经之所自出，史之所从来，为道屡迁，变易匪常，不可以一定执也。^③

契合之处在于，李贽与章学诚的经史观中，都蕴含着“法无常法”“道无常道”的意涵。

但另一方面，两人对“六经皆史”进行讨论的基点与“六经皆史”理论构建的完整性与深刻程度是不同的：李贽提出“六经皆史”说实际上是为了挑战儒家正统思想的地位，这集中表现在他对六经内容之客观性的怀疑上，而章学诚则是经学的坚实拥护者，所以在提出“六经皆史”一说的意图上，李贽与章学诚可谓“截然两途，不相入也”^④；此外，章学诚对“六经皆史”理论的发展比李贽更深入。章学诚身处于清朝，彼时西方自然科学已传入中国，中国学术亦非只有经学，尽管经学仍然占据着独尊地位，但其他学术，如历史理学、历算学、音韵学、史学都在这一时期获得了空前发展，因此章学诚在崇“经”的同时，格外强调史学，这不仅与浙东学术的一贯学术特点有所联系，更与当时清朝强调实学的整体学术背景密不可分。章学诚是站在拥护经学而同时抬高史学的立场上，更加深入地对“六经皆史”这一命题进行理论建构——对“六经皆史”加以延伸，得到“六经皆器”这一命题。相较王阳明与李贽，王世贞的史学思想与章学诚更加接近，两人皆从史学上着眼，皆看到“史”以载“道”的重要作用。王世贞认为：

天地间无非史而已。三皇之世，若泯若没。五帝之世，若存若亡。噫！史其可以已耶？
六经，史之言理者也。^⑤

从这段话中，我们可以发现虽然王世贞没有直接提出“六经皆史”的四字命题，但是他的史学思想与章学诚所言“六经皆史”之意蕴是最为贴近的，二者皆是强调史学作为载“道”之“器”的重要性。

有许多学者认为章学诚的“六经皆史”说可以溯源至前代，具体溯源至哪个时期？这个问题在学界也多有争论。但笔者以为，“溯源”这种说法本身就是对章学诚“六经皆史”说之内在理路的忽视，何者？首先，从理论上分析，一代有一代之学术，这正是由于一代有一代之现实，中国古代历史上的每个朝代皆有各自的现实情况及其背后掩盖的社会问题，在此基础上，由于中国古代学术的“致用性”，可以说每一朝代学术都是针对具体的社会问题而发展出独特的特点来——因此，学术不可能与现实完全脱离。当然，承认每一朝代学术的“独特性”，并不意味着否认历史发展的“共性”，特定的

① [清]章学诚：《文史通义》卷一《内篇一·易教上》，第一a—b页。

② [清]章学诚：《文史通义》卷一《内篇一·易教上》，第一a—b页。

③ [明]李贽：《焚书》卷五《读史·经史相为表里》，第214页。

④ [清]章学诚：《文史通义补编》，清光绪间元和江氏刻灵鹫阁丛书本，第十七b-十八a页。

⑤ [明]王世贞：《弇州稿选》卷十二，明万历二十年克勤斋余碧泉刻本，第二十b页。

某些朝代之间总会有相似性；但，以“发展的眼光”看，不可能存在某两个朝代是完全一模一样的，也不可能存在某两个朝代的学术完全相同。基于以上分析，再把理论落实到现实，章学诚的“六经皆史”必定是针对清朝的学术之弊端而提出的解决之法。“弊端”者何？当是清朝中叶“道”“器”分离的学术现状，其具体表现为汉宋之争。“汉宋之争”这四字反映出的，是清朝“汉”“宋”两个学术派别之间的门户之争，是门户之见成为鸿沟的外在表现，其本质上反映出“汉学”与“宋学”各自都偏离了“中道”，各自将某一学术方法推向运用的极端，而忽视了在治学中对其他合理方法的借鉴吸收。章学诚提出“六经皆史”说，根本原因兼现实背景是“道”“器”分离的学术问题已经积弊深重——因此，章学诚的“六经皆史”可以视作针对这一特殊的学术弊病而给出的“治病良方”。从这个角度说，章学诚提出“六经皆史”，更应该放到他所处时代的学术环境下考虑，对于“六经皆史”这四个字的溯源，实际上远远不够，应该溯源的，是章学诚提出的“六经皆史”中的具体内涵能否在前代找到踪影，因为同样是“六经皆史”这四字，在不同人那里提出，它蕴含的具体内涵实则不同，溯源这四字所能反映出的只是章学诚从哪里借来这四个字来表达自己的概念罢了——真正具有更大的价值的是考察章学诚如何把“治病之药”融入“六经皆史”这四个字中的，以及“治病之药”中的“成分”是什么；从这一角度来说，王世贞的史学思想与章学诚是暗合的，或许我们可以沿着这条思路，即“六经皆史”的内涵，进行真正思想意义上的溯源，而非仅停留在字面上。

二、章学诚提出“六经皆史”的时代必然性

能够在纷繁的史事中，实现对“道”的把握，这是优秀历史学家的标准，这个“道”在一定程度上等同于“由声音、文字以求训诂，由训诂以求义理”^①中的“义理”，通“道”主要有两种途径，即存留过去之历史与洞见未来之可能；前者是对历史真相的探求与考据研究，从而对过去既定的事实做出合理解释，后者是通过对普适性“义理”展开带有哲学性质研究，并以此为基础，试图对未来的图景做出推测与构拟。但两者之间并非有不可打破的屏障，杰出的史家往往能以古鉴今，以古度今，从而在现实中探得当世之“道”——章学诚正是其中之一，这点在其所言“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也”^②之中就有所反映。

在理想情况下，“事”“理”“文”互相依存、相为表里，“理”以“事”彰，“理”以“文”显，“事”以“文”明。但是现实中的多数情况下，考据、义理和词章三种通经手段成为相互之间割裂的存在，不断以一种循环的方式，在各个时代占据主流地位，成为学术的“巨头”，这势必导致学术在一定程度上的偏废——有所得，亦有所失。就史学这一特定领域而言，其表现为在史家群体中，“才”“学”“识”三者的碰撞或交融。章氏“六经皆史”的观点在某种程度上具有历史哲学的色彩，它并非是一个方法论观点，而更多类似于哲学领域的一个论题，其意为“六经皆器”，旨在宏观地揭示出经史关系——六经是“先王之政典”，亦是载以先世之“史”中所蕴之“道”的“器”。在章学诚看来，正确的得“道”之法是晓“经”以通先王之“道”，治“史”以求后世之“道”。“六经皆史”，即“六经”非“空言”，亦受制于现实和时代，而“史皆经”，“经”载有古之“道”，由此推断出：“史”载有古之“道”。

^① [清]钱大昕：《潜研堂文集》卷三十九《戴先生震传》，四部丛刊影印清嘉庆十一年刻本，第十四b页。

^② [清]章学诚：《文史通义》卷一《内篇一·易教上》，第一a页。

章学诚认为“六经”中的“政教典章人伦日用”之道，方为圣人垂教后世之道，这其中既包含着他对“彼舍天下事物人伦日用，而守六籍以言道”的考据家们的批驳，亦涵盖着他对宋儒于“记诵之学，文辞之才”采取因噎废食之态度的批判——在他看来，这两者皆过于极端。

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”盖夫子所言，无非性与天道，而未尝表而著之曰，此性此天道也。故不曰性与天道，不可得闻；而曰言性与天道，不可得闻也。所言无非性与天道，而不明著此性与天道者，恐人舍器而求道也。夏礼能言，殷礼能言，皆曰“无微不信”。则夫子所言，必取微于事物，而非徒托空言，以为明道也。^①

孔子不言“性与天道”，正是恐闇者会陷溺其中而不得自脱，是恐人走向“舍器而求道”的极端，故所言事理皆“微于事物”。然而，却使另一个极端得以产生：

曾子真积力久，则曰：“一以贯之。”子贡多学而识，则曰：“一以贯之。”非真积力久，与多学而识，则固无所据为一之贯也。训诂名物，将以求古圣之迹也，而侈记诵者，如货殖之市矣。撰述文辞，欲以阐古圣之心也，而溺光采者，如玩好之弄矣。异端曲学，道其所道，而德其所德，固不足为斯道之得失也。记诵之学，文辞之才，不能不以斯道为宗主，而市且弄者之纷纷忘所自也。宋儒起而争之，以谓是皆溺于器而不知道也。^②

曾子是以自己平日积累之学，而渐致其道，斯可谓真“道”；然“非真积力久”者，若子夏之徒，亦以记诵之法“道其所道，而德其所德”，此则非真“道”与真“德”，是可谓“皆溺于器而不知道也”。从汉代一直到唐代发展出的繁琐注疏之学，即“溺于器”之类。而针对“溺于器而不知道”的现实，宋儒则有所反思，但却渐渐走上了反向的极端：

夫溺于器而不知道者，亦即器而示之以道，斯可矣。而其弊也，则欲使人舍器而言道。夫子教人博学于文，而宋儒则曰：“玩物而丧志。”曾子教人辞远鄙倍，而宋儒则曰：“工文则害道。”夫宋儒之言，岂非末流良药石哉？然药石所以攻脏腑之疾耳。宋儒之意，似见疾在脏腑，遂欲并脏腑而去之。将求性天，乃薄记诵而厌辞章，何以异乎？然其析理之精，践履之笃，汉唐之儒，未之闻也。^③

是以经学发展至清代，宋儒“薄记诵而厌辞章”与汉儒“记诵以阐古圣之心”两种治经方法的弊端，皆有所显现。章学诚正是面对当时“义理”“博学”“文章”截然异途不相入的现状，提出其“六经皆史”的理论，其言：

孟子曰：“义理之悦我心，犹刍豢之悦我口。”义理不可空言也，博学以实之，文章以达之，三者合于一，庶几哉周、孔之道虽远，不啻累译而通矣。顾经师互诋，文人相轻，而性理诸儒，又有朱、陆之同异，从朱从陆者之交攻，而言学问与文章者，又逐风气而不悟，庄生所谓“百家往而不反，必不合矣”，悲夫！^④

① [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇二·原道下》，第十二a页。

② [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇二·原道下》，第十二a-十二b页。

③ [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇二·原道下》，第十二b-十三a页。

④ [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇二·原道下》，第十三a页。

宋儒空言著述与汉儒繁琐考证的治经之道，皆非正途。道无恒道——六经之道、后世之道，是皆为“道”。“由器明道”是章学诚所认为的最佳求“道”之法。对于“原道”之途径，他则阐明如下：

训诂章句，疏解义理，考求名物，皆不足以言道也。取三者而兼用之，则以萃聚之力补遥溯之功，或可庶几耳。义理不可空言也，博学以实之，文章以达之三者合于一，庶几哉周、孔之道虽远，不啻累译而通矣。顾经师互诋，文人相轻而性理诸儒，又有朱、陆之同从朱从陆者之交攻，而言学问与文章者又逐风气而不悟，庄生所谓“百家往而不返，必不合矣”，悲夫！

章学诚固然充满了“以史明道”的自尊与自信，却并不挟持唯史明道的独断，他的《原道》就旨在分别为义理、考据、词章保留地盘，论证他们均为通向大道的学术门径——他尤其强调相济为用的必要性。^①这种学术上不拘门户的特点正是浙东学术所惯有的：

浙东之学，虽出婺源，然自三袁之流，多宗江西陆氏，而通经服古，绝不空言德性，故不悖朱子之教。至阳明王子揭孟子之良知，复与朱子抵牾。蕺山刘氏本良知而发明慎独，与朱子不合，亦不相诋也。梨洲黄氏出蕺山刘氏之门，而开万氏弟兄经史之学，以至全氏祖望辈尚存其意，宗陆而不悖于朱者也。惟西河毛氏，发明良知之学，颇有所得；而门户之见，不免攻之太过，虽浙东人亦不以为然也。^②

诚如周启荣、刘广京两位先生所指出的，“这使中国知识分子未踏入‘现代’的阶段前，即已具备一种观念，可以从容接受专业知识及学术分工的观念”^③，章氏通过“可使六艺不为虚器”^④，“经史之不可判也，如道器之必不可分也”^⑤，“经之流变必入于史”^⑥，“贵约《六经》之旨而随时撰述以究大道也”^⑦等论述，表明“道”与“史”之不可分离，应当由流溯源——由“六经”以究先王之世的大道，由后世之史以究各世之大道。^⑧

三、章学诚“六经皆史”的具体内涵

(一)“六经皆史”与“六经皆器”

在使用“六经皆史”这一概念以抬高史学地位这一层面上，章学诚则可谓第一人，他不仅提出“六经皆史”，并进行了理论化建构。他已经明确将“六经皆器”的概念蕴于“六经皆史”理论体系，从而在史学领域，以理论的形式推进了“六经皆史”这一命题的具体运用，其言：

《易》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”道不离器，犹影不离形。后世服夫子

① 参见刘巍：《章学诚“六经皆史”说的本源与意蕴》，《历史研究》2007年第4期，第83-84页。

② [清]章学诚：《文史通义》卷五《内篇五·浙东学术》，第二十三a-二十三b页。

③ 周启荣、刘广京：《学术经世：章学诚之文史论与经世思想》，载《近世中国经世思想研讨会论文集》，第153-154页。

④ [清]章学诚著，王重民通解：《校雠通义通解》，上海：上海古籍出版社，1987年，第8页。

⑤ [清]章学诚：《文史通义》卷五《内篇五·书坊刻诗话后》，第二十六a页。

⑥ [清]章学诚：《文史通义》卷九《外篇三·与汪龙庄书》，第二十六a页。

⑦ [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇二·原道下》，第十一a-十一b页。

⑧ 参见刘巍：《章学诚“六经皆史”说的本源与意蕴》，《历史研究》2007年第4期，第83-84页。

之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。《易》之为书，所以开物成物，掌于《春官》太卜，则固有官守而列于掌故矣。《书》在外史，《诗》领太师，《礼》自宗伯，《乐》有司成，《春秋》各有国史。三代以前，《诗》《书》六艺，未尝不以教人，非如后世尊奉六经，别为儒学一门而专称为载道之书者。^①

章学诚能够客观地将“《诗》《书》六艺”视作“三代以前”教化之“器”，反对后世将“六经”神圣化与教条化的方式，这是他超越前人之处，更是他对于“别为儒学一门”有“经”以载道、然“经学”已趋于僵化之现状的有力批判。其言：

韩退之曰：“由周公而上，上而为君，故其事行；由周公而下，下而为臣，故其说长。”夫说长者，道之所由明，而说长者，亦即道之所由晦也。夫子明教于万世，夫子未尝自为说也。表章六籍，存周公之旧典，故曰：“述而不作，信而好古。”又曰：“盖有不知而作之者，我无是也。”“子所雅言，《诗》《书》执《礼》”，所谓明先王之道以导之也。非夫子推尊先王，意存谦牧而不自作也，夫子本无可作也。有德无位，即无制作之权。空言不可以教人，所谓无徵不信也。教之为事，羲、轩以来，盖已有之。观《易·大传》之所称述，则知圣人即身示法，因事立教，而未尝于敷政出治之外，别有所谓教法也。虞廷之教，则有专官矣；司徒之所敬敷，典乐之所咨命；以至学校之设，通于四代；司成师保之职，详于周官。然既列于有司，则肄业存于掌故，其所习者，修齐治平之道，而所师者，守官典法之人。治教无二，官师合一，岂有空言以存其私说哉？^②

他宣扬“六经皆器”的本旨，并非贬经，而是强调“六经”皆“器”，即“政教典章人伦日用”，于“道”不可或缺。

六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。^③

“六经”本质为周官掌故，奈何在历史的长河中，本是贴近“人伦日用”之实“器”，却渐渐偏离了它的“正途”，走上了不断虚化、不断神圣化的道路，一路从周代行至清代，最终完全脱离实际，变成“神像”般的存在，仅仅供人瞻仰。此真可谓令人歔歔。然而身处于那个时代，常人往往“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，无法意识到“经学”发展至此，已是亟待纠偏。但章学诚正是独具慧眼之人，他以毒辣的眼光看出了经学之弊，迫切欲纠诸正轨，其言：

儒家者流，尊奉孔子，若将私为儒者之宗师，则亦不知孔子矣。孔子立人道之极，岂有意于立儒道之极耶？儒也者，贤士不遇明良之盛，不得位而大行，于是守先王之道，以待后之学者，出于势之无可如何尔。人道所当为者，广矣，大矣。岂当身皆无所遇，而必出于守先待后，不复涉于人世哉？学《易》原于羲画，不必同其卉服野处也。观《书》始于虞典，不必同其呼天号泣也。以为所处之境，各有不同也。然则学夫子者，岂曰屏弃事功，预期道不行而垂其教耶？^④

① [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇二·原道中》，第七b-八a页。

② [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇二·原道中》，第六b-七a页。

③ [清]章学诚：《文史通义》卷一《内篇一·易教上》，第一a页。

④ [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇二·原道中》，第七a-七b页。

针对当时抛弃旧典而不切实际地空言义理与死守经籍不敢与圣人相违两种“截然两途不相入”却同样积弊深重之治经方式蔚然成风的现象，他痛心疾首。一代有一代之“器”，以载一代有一代之“道”，他认为“道”不是恒定不变的，同样“经”亦非只固有先王之典，“器”常变，“道”亦常变。

(二)“六经皆史”与“经世致用”

章学诚的“六经皆史”与“六经皆器”实际上并非纯粹意义上的哲学命题。当然，中国古代的哲学也从未完全“形而上”，总是或多或少带有“致用”的意味。然而在章学诚这里，“六经皆史”更加具有实际功用——这在一定程度上反映浙东学术的固有特点。章学诚的“六经皆史”，是为了使“史”之“器”的功用得以彰显——“器”自然地具有致用性——由此将“经”导向致用之途。因此，章氏的“六经皆史”之本质为“经世致用”。以上是在理论层面对“六经皆史”中“经世致用”的呈现进行分析。

在具体层面，“六经皆史”是如何体现“经世致用”呢？在明六经所载之道后，要把目光扩大至以后、乃至当世之史，即不拘泥于传统的“经”，因为那仅仅是局限于特定时代的有限之“道”。章氏在《文史通义》中说：

然而历代相传不废儒业，为其所守先王之道也。而儒家者流守其六籍以为是，特载道之书耳，夫天下岂有离器言道，离形存影者哉！彼舍天下事物人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣。^①

他认为“道不尽在六经”，“六经”仅是载一“道”之一“器”罢了，“六经”以外，仍有其他的“道”值得儒者探求并致用，因为“六经皆史”，“六经”之史载“六经”之道，除此以外，还有后世之史，是亦为载道之“器”，其中亦有“道”。章氏的这种思想更为开阔，他看到了世界的变化不齐，即“史”之不齐，以及其中蕴含的“不齐”之“道”，即变化之“道”。换言之，他是用变化的、发展的眼光看待世界与历史的。这才是一个真正的史家。

结语

尽管“六经皆史”这一概念在章学诚之前就有学者提出，但其实际蕴含的意义与所具有的价值则与前代学者的“六经皆史”之论截然不同，而具体的思想意蕴则似可追溯至明之王世贞。章学诚的“六经皆史”说，在解决清中叶“道”“器”分离这一学术弊端上具有开创性理论价值，同时赋予“六经皆史”以“六经皆器”的时代内涵，体现出其“经世致用”的学术价值。这反映出章学诚并非一个纯粹的道学家，他的理论中具有很强的现实性特征。章学诚对于“六经皆史”说的提出，与其所处时代具有密不可分的联系，经学发展至清中叶时期，已经走向僵化，汉学与宋学的门户之见更进一步加深了“道器分离”这一学术弊病的严重程度。正是因为明代以来浙东学术对于“天人性命之学，不可以空言讲也”^②的强调与其“言性命者必究于史”^③的学术传统，章学诚既是偶然，也是必然地提出了“六经皆史”这一理论——这是在学术史上的开创性贡献。笔者之所以不认为章学诚之于“六经皆史”

① [清]章学诚：《文史通义》卷二《内篇·原道中》，第九b页。

② [清]章学诚：《文史通义》卷五《内篇五·浙东学术》，第二十三b页。

③ [清]章学诚：《文史通义》卷五《内篇五·浙东学术》，第二十四a页。

是“重提旧事”，是因为章氏是基于现实之学术“有所为而言之”，他的“六经皆史”说，是基于想要改变“道”“器”分离之现状的迫切心情而对“六经皆史”命题进行的重新改造。

The Restudy of Zhang Xuecheng's "Six classics are history"

Abstract: The theory of "Six Classics are all history" put forward by Zhang Xuecheng has always been controversial, which mainly lies in its academic origin and concrete connotation. On the basis of previous studies, this paper holds that Zhang Xuecheng's "Six Classics are all history" has the pioneering theoretical value and the inevitability of the times in solving the academic malpractice of separating "Dao" and "Qi" in the middle Qing Dynasty. He endowed "Six Classics are all history" with the epochal connotation of "Six Classics are all Qi" and embodied its academic value of "statecraft ideology".

Keywords: Zhang Xuecheng; The six classics are all history; The six classics are all qi; statecraft ideology; academic origin

(责任编辑：魏聿捷)

巴列奥略王朝边防军制度的确立与衰落

李明昊^①

摘要：边防军制度是罗马帝国晚期纵深防御战略下的产物，其本质是占军事小土地的农兵。中晚期拜占庭帝国于东部边疆延续这一防御思路，借助“边防军”作为天然防线和山口要塞的补充，击退小股敌人的袭扰。不过，这一制度在巴列奥略王朝建立后迅速走向衰落，究其原因，大致为三，其一为帝国战略重心的转向，其二为封建化进程的加快，其三为帝国财政陷入窘境。边防军制度的衰落对拜占庭帝国的东部领土安全造成负面影响，拜占庭帝国仅能依靠分布很远的要塞组织防御，帝国的领土遭到土库曼人的不断蚕食，此外，农兵的衰落也使帝国军事更加倚重雇佣军，给帝国的稳定带来深远的灾难。

关键词：拜占庭帝国；巴列奥略王朝；边防军制度

一、边防军制度的确立与衰落

边防军制度的确立远早于巴列奥略王朝，是罗马帝国防御战略转向的产物。晚期的罗马帝国面临着严重的内部军事叛乱和边防危机，罗马帝国的军事制度亟待改革。公元4世纪，纵深防御的边境防御战略确立，这一战略旨在通过独立据点与野战机动部队的相互配合，以阻滞外敌入侵，进而由机动部队对敌人形成包围态势，歼灭来犯之敌。基于这一战略，原先由近卫军和地方军团组成的罗马军队被划分为边防军（limitanei）和野战军（comitatenses）两种序列，其中边防军驻扎在帝国的边境，依托墙围市镇和工事硬点组成的防御网络，“耕种自己分得的土地，提供存粹地方性地和固定的防御”^②。至公元七世纪，由于拜占庭帝国在西亚和北非领土的丧失，其国库年收入减少了2/3—1/2以上，难以维持军区消耗，加之这一时期的瘟疫和战乱亦使国家人口锐减，大量闲散弃耕土地出现，以田代饷和军役地产得到推广，为农兵的最终形成提供了条件。^③

虽然几经王朝更迭，但拜占庭帝国在东部边疆的实行农兵制和硬点防御思路基本保持不变。由于

^① 作者简介：李明昊，兰州大学萃英学院人文班2020级本科生。

^②（美）爱德华·勒特韦克：《罗马帝国的大战略》，时殷弘、惠黎文译，北京：商务印书馆，2008年，第136页、第175页。

^③ 陈志强：《拜占庭军区制和农兵》，《历史研究》1996年第5期，第119页。

拜占庭帝国在安纳托利亚的防御重心为其西海岸及西北海岸富饶而温暖的地区，而帝国东部边界大量存在天然防御工事线，加之帝国的意识形态要求其的使命是重新征服，从君士坦丁堡辐射的精神力量不能被墙壁限制，且晚期拜占庭帝国实际上难以承担建造城墙带来的巨大消耗，拜占庭帝国很少建筑边境墙，而主要在山口处设置堡垒。但天然防线和山口的堡垒难以防备小规模士兵和土匪的入侵，故拜占庭帝国于安纳托利亚高原一线实行边防军（akritai）制度。边防军为占军事小土地的农兵，他们同土地的紧密联系意味着“边防军”对这类他们将迅速而积极地对这些针对他们土地的威胁做出反应。^①边防军平时务农以自给，战时负责击退小股敌人的入侵，袭扰敌人领土，并且在敌人大规模袭击时发出警报，协助将当地居民疏散至各个据点，以及通过骚扰的方式迟滞敌军，直到援军到来。负责统领这支军队的，是若干边地领主（baron）。边防军通常游离于政府的管辖之外，他们不仅免于交税，且总是以军功为筹码以邀赏，中央政府通过“频繁的视察及给予地方长官优厚俸禄”^②，来维持对这一地区的控制。第四次十字军东征后，科穆宁王朝终结，西奥多一世于安纳托利亚西部建立尼西亚帝国，此时，军区制合边防军制度曾一度恢复，边防军并不是军队的一部分，而是一支仅在名义上受尼西亚控制的准军事、独立行动的力量，到巴列奥略王朝的开创者，米海尔八世统治时期，边防军才从非正规力量转变为真正的战役部队。^③但是，在米海尔八世光复君士坦丁堡后，边防军制度迅速走向衰落，并最终被废除。

值得注意的是，同一时间，拜占庭帝国还实行了“普罗尼亚”（Pronoia）制度，尽管“普罗尼亚”制度同样是关涉军役和税收的土地制度，但这一制度同“边防军”制度并无直接联系。“普罗尼亚”制度创立于科穆宁王朝的阿莱克修斯皇帝，在这一制度中，皇帝向士兵有条件封授土地，并根据土地的价值确定士兵带领部队的人数，“普罗尼亚”土地上的农民被成为“帕里科”（paroikoi），需要缴纳全部苛捐杂税，此外，“普罗尼亚”无法世袭，后来，“普罗尼亚”也被授予给一些修道院和权贵。相较边防军，普罗尼亚士兵通常具有更高的社会地位，并且与他的收入来源的土地只有间接联系。^④

二、边防军制度的衰落归因

既然边防军制度由来已久，并在拱卫帝国东部边疆的安全中功用颇多，那么这一制度又如何会在巴利奥略王朝时彻底走向衰落，以致帝国的东部领土遭到土库曼人的不断蚕食，最终全部沦落的呢？笔者以为，其中原因主要有三，一为拜占庭帝国战略重心的转向，东部的战略地位有所下降，二为帝国封建化进程带来的小农破产，帝国不得不转而倚重雇佣兵，三为帝国财政面临窘境，小农的破产和帝国的开源应对使得边防军制度的存续陷入恶性循环。

（一）帝国战略重心的转向

随着巴利奥略王朝将首都由尼西亚迁往君士坦丁堡，国际形势迫使拜占庭帝国将军事重心转向巴

① Mark Bartusis. *The Late Byzantine Army: Arms and Society, 1204-1453*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, pp.303-304.

②（英）斯蒂文·朗西曼：《1453：君士坦丁堡的陷落》，马千译，北京：时代出版传媒股份有限公司，2014年，第20页。

③ Mark Bartusis. *The Late Byzantine Army: Arms and Society, 1204-1453*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, p.304.

④关于“普罗尼亚”制度，参见庞国庆：《拜占庭帝国土地关系评述》，《世界历史评论》2021年第1期，第103-107页。关于“普罗尼亚”士兵与农兵的区别，参见Mark Bartusis. *The Late Byzantine Army: Arms and Society, 1204-1453*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, pp.157-190.

尔干地区，因此帝国对安纳托利亚地区的重视程度有所下降。米海尔八世时，无论是帝国内外都陷入分裂中，在帝国内部，阿尔巴尼亚和希腊北部为伊庇鲁斯专制国所有，安纳托利亚北部至黑海沿岸则是特拉布宗国的领土，而以上两国相对君士坦丁堡总体维持着独立和半独立状态；在帝国外部，威尼斯人和热那亚人占据着东地中海的大部分岛屿，拉丁帝国的残余势力盘踞在伯罗奔尼撒半岛和中希腊的一部分，拉丁帝国皇帝鲍德温二世依旧健在。可以说，对拜占庭的进攻一触即发，罗马教宗克莱门特四世则希望重新恢复拉丁帝国的国祚，因此他向安茹家族的查理求援，后者推翻了曼弗雷德在两西西里的统治，成为两西西里国王，并同拉丁皇帝鲍德温二世签订条约，规定后者将拉丁帝国除君士坦丁堡和爱琴海几个岛屿外其余法兰克领地的统治权装让给查理，而查理将帮助鲍德温二世夺回这些领地。1270年代，查理先后获得阿尔巴尼亚的统治权和伊庇鲁斯君主国的效忠；这之后，他又同塞尔维亚人、保加利亚人、威尼斯人达成一致；此外，尼西亚的末代皇帝约翰四世也在他的帮助下逃出拜占庭监狱，来到他的宫廷。^①这些势力对新生的巴利奥略王朝充满敌意，渴望重演1204年第四次十字军东征的戏码，帝国的西部边境面临着巨大的压力。

相较西部，帝国东部的国际形势则较为稳定。拜占庭帝国初同旭烈兀治下的伊尔汗国保持友好关系以牵制帝国东部的罗姆苏丹国，而旭烈兀此时信奉萨满教，这使得金帐汗国及马穆鲁克王朝这两个伊斯兰国家的陆路交通则受到伊尔汗国的阻碍，两国的交通必须通过拜占庭帝国控制下的博斯普鲁斯海峡。马穆鲁克曾派遣使者，希望“成为罗马人的朋友，并希望准许埃及商人一年一度通过我们的（即博斯普鲁斯海峡）海峡”，但遭到拜占庭的拒绝。后1265年，俄罗斯南部的鞑靼人曾同保加利亚人结盟，金帐汗国和保加利亚向拜占庭帝国宣战。战败的拜占庭迅速转向，同埃及签订条约，并将自己的女儿尤弗罗西尼嫁给鞑靼人首领诺嘎吉（Nogaj），此后，三方在米海尔八世统治期间一直保持着友好关系。幸运的是，此时的伊尔汗国面临内乱，无暇顾及拜占庭帝国的转向。^②

此时的拜占庭帝国，在经过拉丁帝国长达半个多世纪的统治以及一系列为光复故土而采取的军事外交行动后，资源极其有限，而帝国东西方稳定的严重失衡，促使拜占庭帝国必须将有限的资源集中到巴尔干地区，“驻守在亚洲边境的边防部队因战争威胁被抽调到欧洲地区”^③，以应对当时复杂而严峻的局势，而帝国对东部边疆关注度和资源投入相当不足。

（二）封建化进程的加快

拜占庭帝国日益加速的封建化进程也在影响着边防军制度的存续，封建化的后果即大地产者的兴起和占小土地农兵的破产。拜占庭皇帝极为重视这一问题，历代皇帝多有诏令，例如，922年，马其顿王朝的罗曼努斯一世颁布《新律》，规定“在此敕令公布前三十年以任何方式转让于大地主的军事份地或那些将要被转让的军事份地将无偿地归还原主”，至其934年的第二则《新律》中，罗曼努斯痛斥大地产者对“不幸的村庄而言，就像瘟疫和坏疽一样吞噬村民的生命，使他们濒于死亡的境地”^④。但这些法令并未阻止帝国走向封建化，至十三世纪米海尔八世收复君士坦丁堡，允许其支持者将他们的本不能世袭的普罗尼亚土地变为世袭土地，尽管相应的义务也一并承袭，但“普罗尼亚”给予方式的

①（美）A.A.瓦西列夫：《拜占庭帝国史》，徐家玲译，北京：商务印书馆，2019年，第593-596页。

②（美）A.A.瓦西列夫：《拜占庭帝国史》，第601-603页；（南斯拉夫）乔治·奥斯特洛格斯基：《拜占庭帝国》，陈志强译，西宁：青海人民出版社，2006年，第386页。

③（南斯拉夫）乔治·奥斯特洛格斯基：《拜占庭帝国》，第416页。

④（美）A.A.瓦西列夫：《拜占庭帝国史》，第347页。

变化依旧表明“中央集权越来越衰弱，以及中央政府对大封建贵族的要求不断让步。”^①

位于东部边疆的边防军亦受到封建化的影响，不过，其封建化的过程不单单是大地产者对军事份地的购买，还同帝国在此的征服密切相关。10世纪中期，拜占庭帝国于东部大幅扩张领土，边地领主则趁机在东安纳托利亚地区占据大量地产，转变为大地产贵族，这些大地产贵族不仅反感中央政府的调遣，甚至“雇佣私人军队保卫自己的庄园”^②，有作家如此描述这些新兴的地产贵族：“他们心中充满了冒险精神，习惯于不受皇帝和军事领袖之权威的束缚……在10世纪，他们中间的许多人占有着大片的领地，更像是西欧那样的封建男爵，而不像罗马的军官。”^③封建化趋势的进一步加快，使得占有小土地的农兵大量破产，这些破产的农兵大多依附于大土地贵族，并成为其私兵。在安纳托利亚，福卡斯家族、斯克莱鲁斯家族、马雷努斯家族、菲罗卡尔家族都是大地产的典型代表，“他们占有大片的地产，不仅是帝国社会中的特殊阶层，而且由于他们能够在自己的周围集结自己的军队，成为统治者家族的严重政治威胁”^④。

综上所述，封建化对边防军的影响主要在两方面，其一，大地产者出现，造成小土地农兵或者破产，或者依附于大地产者，使帝国兵源枯竭；其二，边地领主转变为大地产者，其雇佣私兵保卫自己的土地，使其为国守边的意愿大大下降，对中央的离心倾向和威胁渐强。

（三）帝国财政的窘境

除以上两点外，巴里奥略王朝光复君士坦丁堡后，帝国为保卫安全而开展的一系列军事外交行动，极大地消耗了帝国的财力，这在一方面使得帝国难以在东部边疆投入更多的资源，另一方面帝国为充实国库所进行的尝试使得边防军制度的存续陷入恶性循环之中。

如前文所述，巴列奥略王朝初立时，帝国面临严峻的国际形势。米海尔八世统治期间，为打击敌对势力，扩张拜占庭帝国的领土，其先后多次在保加利亚和伊庇鲁斯地区用兵，根据估计，此时的拜占庭军队在数万人左右，“在1263年仅维持伯罗奔尼撒半岛治安就需要6000骑兵，而在1279年对保加利亚作战中就有上万将士参战”，而这支军队并非是以农兵为主，而是以雇佣兵为主体，因此，维持这支军队最主要的方式，便是帝国充足且及时地发放军饷。此外，为应对查理对君士坦丁堡的觊觎，米海尔八世联合曼弗雷德的儿子，阿拉贡国王彼得三世，意图推翻安茹的查理在两西西里的统治，他一边建造舰队，一边派出大使，携带充足的金钱，“在西西里煽动起反对安戈文王朝外族统治的起义”^⑤，同时他还向彼得三世承诺，“如果彼得与查理公开为敌，他将提供资金。”^⑥此时，西西里亦因为查理的不断备战和征税而民怨沸腾，1282年3月31日，“西西里晚祷”事件爆发，推翻了安戈文王朝在西西里的统治，而拜占庭帝国也暂时摆脱了西方的阴谋。

但是，这一系列的军事外交事件也极大地消耗了帝国的财力，不利于帝国对东部防御的良性存续，并且巨大的资源消耗促使米海尔八世试图进行财政改革以充实国库，这令边防军制度雪上加霜，他“对边地领主们的财富进行了正式的调查，并将他们所赖以生存的大部分土地收归国库”，其后政

①（南斯拉夫）乔治·奥斯特洛格斯基：《拜占庭帝国》，第410页。

②（英）斯蒂文·朗西曼：《1453：君士坦丁堡的陷落》，第21页。

③ J Bury. *Romances of chivalry on Greek soil*, Oxford: The Clarendon press, 1911, pp.17-18.

④（美）A.A.瓦西列夫：《拜占庭帝国史》，第577页。

⑤（南斯拉夫）乔治·奥斯特洛格斯基：《拜占庭帝国》，第410页、第390页。

⑥（美）A.A.瓦西列夫：《拜占庭帝国史》，第599页。

府还镇压了这些边地领主们发动的叛乱，并出于“害怕他们为土耳其人打开通路”^①和边防军转入正规部队而征服无法支付其军饷的原因将边防军解散。由此，边防军制度彻底走向衰落。

三、边防军制度衰落的后果

边防军制度的崩溃使帝国在小亚细亚的防务体系走向瓦解，在此情况下，帝国向东方所投入的精力和资源根本不足以使它抵御东方游牧部落的蚕食，其直接后果就是帝国的领土开始不断缩减。帝国的东部边疆现在仅依托分布很远的要塞以防御入侵，而灵活的“加齐”(Gazi)却能穿过这些要塞间的空隙^②，在小亚细亚地区开疆拓土，所向披靡，并未遭遇基督徒有组织的反抗——甚至在一些地区，基督徒听闻敌军入侵的消息便已经望风而逃，留下大片的无人地区等待突厥移民的填补。^③至13世纪，边地领主的防线向西后退，集中于“比提尼亚的奥林匹斯山脉”^④，帝国在安纳托利亚的领土面积大大缩减了。至14世纪，帝国在小亚细亚地区仅保有尼西亚、尼科米底亚、布尔萨、萨尔迪斯等几个孤立无援的城市、要塞以及一些沿海港口和城镇，而其余盛产粮食和经济作物，富有矿产的土地则拱手让给土耳其人，帝国的欧洲部分和它的首都也直接暴露在土耳其人的兵锋之下。

边防军制度走向衰落的另一后果就是帝国边防兵源的枯竭以及其对雇佣兵的倚重，而这一倚重对财源逐渐枯竭的帝国来说无异于饮鸩止渴，因为雇佣兵以利益为原动力的特性就意味着帝国在战中对雇佣兵的指挥权极为有限，进而使战场结果的不确定性加剧，而战后这些佣兵团体驻扎在帝国境内，对军事实力羸弱的帝国来说又构成极大威胁，严重破坏了帝国的稳定。^⑤安德罗尼卡二世时期，帝国试图利用阿兰人恢复在安纳托利亚的领土，条件是允许他们在帝国定居，结果他们“与土耳其交手的第一仗就遭到沉重失败，仓皇撤退，一路上洗劫和抢掠拜占庭民众”。这之后，安德罗尼卡二世又将希望寄托在加泰罗尼亚军团身上，虽然加泰罗尼亚军团在安纳托利亚取得一次又一次的胜利，但加泰罗尼亚人对当地居民实行了令人难以忍受的勒索和残酷的专制，其首领罗哲尔(Roger)欲在小亚细亚建立一个在帝国的宗主权之下的公国，故加泰罗尼亚人与帝国的关系趋于紧张。直到罗哲尔遇刺，双方彻底爆发，加泰罗尼亚人洗劫了色雷斯和马其顿地区，在中希腊和底比斯地区建立起统治长达一个世纪的雅典公国。^⑥

此外，边防军制度的衰落还表明中央实力和权威的逐渐消解，而雇佣军的逐利特性意味着不仅中央可以雇佣他们，资财雄厚者亦可以雇佣军队，以为权力斗争之张本。米海尔八世之后，皇族在塞尔维亚、保加利亚、奥斯曼等周边国家支持下，借雇佣军展开内战，其中规模最大的为“两安德罗尼卡之战”和“两约翰之战”。这些灾难不仅使得外国势力对拜占庭的渗透越发严重，还给拜占庭的经济社会均造成了严重的影响，毫无疑问地正将巴利奥略王朝推向覆亡的深渊。

①(美) A.A. 瓦西列夫：《拜占庭帝国史》，第603页。(南斯拉夫) 乔治·奥斯特洛格斯基：《拜占庭帝国》，第416页。

② Stanford Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey(Vol 1)*, London: Cambridge University Press, 1976, p.6.

③(英) 斯蒂文·朗西曼：《1453：君士坦丁堡的陷落》，第23页。

④(美) A.A. 瓦西列夫：《拜占庭帝国史》，第603页。

⑤ 更为详细的研究，请参见陈志强：《晚期拜占庭帝国雇佣兵控制权的丧失及其影响》，《世界历史》2021年第3期，第117-126页。

⑥(美) A.A. 瓦西列夫：《拜占庭帝国史》，第605-608页。(南斯拉夫) 乔治·奥斯特洛格斯基：《拜占庭帝国》，第417-418页。

四、结论

综上所述，边防军的设计出现于公元4世纪之后，是晚期罗马帝国纵深防御战略的产物。在巴列奥略王朝，边防军为占军事小土地的农兵，作为要塞和天然防线的补充，负责防范小股敌人的侵袭，在敌军大规模进犯时作出预警。但是，这一制度在巴列奥略王朝建立后迅速走向衰落，究其原因，大致为三，其一为帝国光复君士坦丁堡后，东西线局势的严重失衡，促使帝国将有限的资源投入形势严峻的西部国土防御上，帝国战略重心西移，造成东部空虚，其二为帝国的封建化使得小土地农兵破产，边地领主成长为蓄养私兵的大地产者，导致帝国东部兵源走向枯竭，边地领主的离心倾向增强，其三为帝国在巴尔干地区和西方国家一系列的外交军事行动严重消耗了帝国的财力，不利于东部边疆的防御建设，而米海尔八世的财政改革将边地领主土地收为国有，彻底终结了边防军制度。

边防军制度的瓦解给帝国东部边疆安全以及帝国内部稳定带来了深远的负面影响，其直接结果是帝国富有粮食和矿产的东部领土不断被蚕食，帝国在资源不断丧失的同时，也将自己的欧洲部分领土直接暴露在东方的奥斯曼人眼前。此外，边防军的外界反过来加剧了帝国对雇佣兵的依赖，而以逐利为原动力的雇佣兵不仅给战场结果和战后帝国内部的稳定带来极大的不确定性，还成为资财雄厚者争权夺利的工具，使巴列奥略王朝江河日下，无可避免地走向衰落和灭亡。

The Establishment and Decline of the Border Guard System of the Paleologian Dynasty

Abstract: The frontier guard system was the product of the deep defense strategy in the late Roman Empire, and its essence was a peasant army who occupied a small military land. In the middle and late period, the Byzantine Empire continued this defensive idea in the eastern frontier, using the “akritai” as a supplement to the natural defense line and the mountain pass fortress, to repel the harassment of small enemies. However, the rapid decline of this system after the establishment of the Paleologian dynasty is roughly three: the shift of the strategic focus of the empire, the second is the acceleration of the feudal process, and the third is the fiscal dilemma of the empire. The decline of the frontier guard system of the Byzantine territory security negative impact, the eastern Byzantine empire can only rely on the distribution far fortress organization defense, the empire by the turkencroachment, in addition, the decline of the peasants also make imperial military more rely on mercenaries, to the stability of the empire brings profound disaster.

Keywords: byzantine empire; paleologian dynasty; border guard system

(责任编辑：魏聿婕)

保卫恩格斯：“多元决定论”与 “历史合力论”的相遇

徐 纬^①

摘要：在马克思主义发展史上，避免对历史唯物主义作经济决定论式的误读，始终是把握马克思主义理论正确方向的重要命题。阿尔都塞在恩格斯“历史合力论”的基础之上提出“多元决定论”，试图将经济基础对上层建筑的决定作用与经济、政治、文化等多种因素对历史进程的共同决定作用统一起来。因此，在批判经济决定论的视域下，多元决定论和历史合力论得以相遇；但当阿尔都塞过于强调偶然性，以至于后来走向“偶然相遇的唯物主义”时，就需要用一分为二的观点看待其对恩格斯的批判。真正的马克思主义者应该秉承马克思主义的批判性和革命性，这样才能辩证看待阿尔都塞在马克思主义发展史上的地位，进而才能实现“保卫恩格斯”的目的。

关键词：多元决定论；历史合力论；阿尔都塞；恩格斯；历史唯物主义

马克思、恩格斯早年的论著尤其强调经济因素对社会发展的决定性，在社会历史观上具有单一变量的倾向。恩格斯晚年也以巨大的理论勇气承认，“青年们有时过分看重经济方面，这有一部分是马克思和我应当负责的。”^②但是，这并不是说马克思和恩格斯持一种经济决定论的机械主义历史观，而是出于与各种“德意志意识形态”斗争的必要，才更加强调整济在社会历史发展中的重要性。因此，恩格斯晚年在致约瑟夫·布洛赫的书信中提出“历史合力论”，正是对历史唯物主义合理的深化发展。

恩格斯首先指出，“历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产”，而他和马克思“从来没有肯定过比这更多的东西”，许多政治的、法律的甚至哲学的上层建筑都能对历史斗争的形式产生影响。^③另一方面，恩格斯又指出，历史的生成过程应当是这样的：“每个意志都对合力有所贡献，因而是包括在这个合力里面的。”^④人的意志、思想形成了历史的合力，而这个历史合力可能与任何人的主观想法都存在区别，但无论历史的发展走向何处，人们总是在追求着他们自己的、自觉的预期目的。历史本身发展成为了不完全与任何人的主观意志相同的样子；但是，每个个体都参与了这个历史走向的进程，都对历史呈现出的现实贡献了自己的力量。质言之，历史仍然是人的相互作用的结果。

^① 作者简介：徐纬，武汉大学马克思主义学院2020级本科生。

^② 《马克思恩格斯文集（第10卷）》，北京：人民出版社，2009年，第593页。

^③ 《马克思恩格斯文集（第10卷）》，第591页。

^④ 《马克思恩格斯文集（第10卷）》，第591-592页。

另一方面，到了20世纪60-70年代，法国著名马克思主义者、哲学家路易·皮埃尔·阿尔都塞（Louis Pierre Althusser）综合吸纳了法国结构主义、精神分析学说、毛泽东辩证法，提出了一种新的社会历史观，即“多元决定论”，其中不仅批判了黑格尔式的线性历史观和一元决定论，而且在“附录”中对恩格斯的“历史合力论”发动了批判。要检讨这种史观之得失，必须先回到恩格斯的经典论断中，并结合阿尔都塞的思想渊源进行思想史中的理论分析。

一、回到恩格斯：“历史合力论”基本思想概说

“历史合力论”将历史的形成归为种种力量的“合力”：这样就有无数互相交错的力量，有无数个力的平行四边形，而由此就产生出一个总的结果，即历史事变，这个结果又可以看作一个作为整体的、不自觉地和不自主地起着作用的力量产物。历史唯物主义并不否认偶然性的存在（或然决定）。但如何从表面的偶然现象寻找内在的客观必然性呢？这就需要揭示单个人的意志和各个单个意志相互作用所产生的“合力”（即社会结果）之间的关系。

马克思、恩格斯的伟大功绩就在于，他们把历史唯物论和历史辩证法、把因果决定论和交互作用论、把单义决定（一元决定）和或然决定（统计决定）、把线性相互作用和非线性相互作用、把单个人的意志和单个人的意志相互作用所产生的“合力”有机地结合起来，既承认社会发展的客观规律性，又承认人的主观能动性，把二者内在地统一起来，提出了社会形态的发展是一种自然历史过程的结论，并对这个结论做了科学的论证。^①

二、《保卫马克思》：“多元决定论”之滥觞与意涵

然而，历史合力论的回声在后世并非都是赞同的声音，西方马克思主义哲学家阿尔都塞就对此提出了批评和质疑，并试图以“多元决定论”（surdétermination）替代“历史合力论”。

应当指出的是，“surdétermination”的法语词根前缀“sur-”类似英语中的“beyond”（超），直译应为“超决定论”。笔者认为此翻译更能真实描述阿尔都塞之本意。就其本质而言，阿尔都塞并非着力把“一元的”转变为“多元的”，而恰恰是力求把“决定的”转变为“偶然的”，故谓之“超决定论”。学界研究亦有此种观点，即顾良先生在翻译时，可能是为了和阿尔都塞所批判的黑格尔式一元决定论相相应，从而将此术语译为“多元决定论”。^②为与学界约定俗成的译法相一致，本文仍从“多元决定论”说。

“多元决定论”滥觞于精神分析的传统、运用于结构主义论域、吸收了毛泽东辩证法，是极具研究价值的社会历史观。

（一）精神分析传统

“多元决定”一词其实是精神分析的传统，它首先由弗洛伊德（Sigmund Freud）在《梦的解析》中分析梦的凝缩作用时，用以描述梦念材料对于显梦的多元决定作用。另外，受拉康（Jacques Lacan）的无意识理论影响，阿尔都塞发明了自己的“症候阅读法”（Symptomatic reading），力求探索

^① 赵家祥：《历史唯物主义教程》，北京：北京大学出版社，1999年，第468-471页。

^② 蓝江：《症候与超定——对阿尔都塞surdétermination概念的重新解读》，《马克思主义与现实》2017第6期，第98-106页。

“潜藏在马克思显现文本之下的无意识语言结构”，而“多元决定论”就是阿尔都塞认为的马克思一个深层命题。在阿尔都塞看来，“多元决定论”乃是马克思本人的真正想法、是马克思的“无意识话语”，故而这本论文集被其命名为《保卫马克思》。

一方面，弗洛伊德在《梦的解析》中分析梦的凝缩作用时，指出“梦”由“显梦”(Trauminhalt)和“梦念”(Traumgedanken)构成，“显梦”中的每一个元素都是由多个“梦念”构成的，这被称为梦念对于显梦的“多元决定”，这种多元决定受梦念各元素强度的影响。在此，弗洛伊德强调：显梦的来源材料是多重的；且在此多元决定中，梦念各元素的强度不均等。^①

另一方面，拉康的“无意识理论”使得阿尔都塞能够“阅读”马克思的“症候”。阿尔都塞认为，“他的沉默是他特有的话”^②；我们可以从马克思文本中的“沉默”(silence)、“缺失”(lacunae)、“空白”(blank)、“严格性疏漏”(failures of rigor)等“症候”中阅读出马克思的深层文本结构。这种深层结构被他称之为“总问题”(Problematic)。“总问题”是一个思想家的总论域，是一个思想家的结构性场域，决定其思想深度之所及。“多元决定论”被他认为是马克思文本中隐含的“深层命题”之一；因而这也是他“保卫马克思”的重要一环。

(二) 结构主义论域

此外，多元决定论主要运用在结构主义的论域之中（即共时性的论域之中），这是理解阿尔都塞学说的核心。要理解多元决定论，必须首先理解结构主义。

第一，阿尔都塞“多元决定论”吸收了以列维-施特劳斯、拉康为代表的法国结构主义的理论特点，注重结构性、整体性、层次性。他强调总体结构赋予要素部分以规定性，而非某一要素部分主导了整体，在总体结构内部，各要素则是相对独立的。同时，这种结构又是有层次的，要更加重视那些潜藏起来的深层结构而非“表层结构”，即潜藏在文本之下的无意识语言结构而非表层文本。另外，既然不应有一种“特殊要素”能“决定”整个结构，就应强调“总体结构内部各要素部分之相对独立性”^③，每一个层次有每一个层次独特的“发展时代”和“时代特征”，整体是各要素相对独立发挥效用的综合结果。

第二，阿尔都塞“多元决定论”受到索绪尔结构主义语言学的影响，强调“共时性中的异质性”，反对“历时性中的同质性”。易言之，阿尔都塞更强调从共时性的角度出发，研究“同一特定时代的异质化的结构层次”，而非分析“不同时代的同质化发展过程”，这构成了多元决定论的主要论域。

(三) 毛泽东辩证法

毛泽东在其哲学著作《矛盾论》中指出，矛盾是复杂的，必须区分“主要矛盾和次要矛盾”、“矛盾的主要方面和次要方面”。阿尔都塞吸收了这一观点，并恰当地指出，“次要矛盾对于主要矛盾的存在十分重要，它确实构成了主要矛盾的存在条件，正如主要矛盾是次要矛盾的存在条件一样。”^④换言之，次要矛盾并非主要矛盾之“附属”，它仅仅是“此时地”处于“次要矛盾”的地位，这并不意味着它有某种服从于主要矛盾的“使命”或“任务”，也不代表它此后无法转化为主要矛盾。相反，结构中各矛盾的地位是具有不断转化的特质的：“主要矛盾变为次要矛盾，一种次要矛盾上升到主要矛盾；矛盾的主要方面变为次要方面，一种次要矛盾上升到主要地位；矛盾的主要方面变为次要方面，

① (德) 弗洛伊德：《释梦》，孙名之译，北京：商务印书馆，1996年，第275页。

② (法) 路易·阿尔都塞等：《读〈资本论〉》，李其庆等译，北京：中央编译出版社，2017年，第13页。

③ (法) 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2006年，第247页。

④ (法) 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第200页。

一个次要方面又变为主要方面。”^①举例而言，在阿尔都塞看来，“生产力决定生产关系”这一命题，就是恩格斯所说的“毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话”^②；在具体的某一特定历史时刻中（即共时性之中），这种决定作用完全可能被颠倒过来。因此，阿尔都塞在《论再生产》中特别注重对生产关系的探讨，强调“生产关系对生产力”具有“优先性”^③；这与列宁超越经济条件、强调政治革命不谋而合。

总而言之，“多元决定论”吸收了毛泽东的那种未经黑格尔目的论辩证法污染的“新辩证法”，认同其提出的“矛盾不平衡性原理”，并且这种“不平衡性”是交替起作用的，而不是“一经确立”，就从此机械不变的。

在这三种思想的影响下，阿尔都塞形成了多元决定的矛盾观和多元决定的历史观。多元决定的矛盾观是指，矛盾是复杂的，组成这个矛盾的诸多要素之间是相对独立的、不可化约和不可还原的。要素与要素之间可能有重要性上的差别，但这并不表明“谁是本质、谁是现象”，现象不过是本质的外化。要素与要素之间是相对独立的，它们共同决定这个矛盾的走向。

多元决定的历史观是相对于黑格尔的一元决定论而言的。在黑格尔那里，历史不过就是同一理念的辩证连续性^④。在阿尔都塞看来，马克思对黑格尔辩证法的总体性变革、结构性变革，就体现在马克思认为，社会历史中每一个构成要素都有自己的独立特性、“自己的节拍”。阿尔都塞肯定了“经济归根到底是决定因素”，但“经济因素在任何时候都不是单独起作用的”，“上层建筑”不“服务于任何经济基础，也不以任何经济基础为依据，它“在起了自己的作用以后从不恭恭敬敬地自动引退……以便让主宰一切的经济沿着辩证法的康庄大道前进”。^⑤质言之，经济基础的重要性并不代表上层建筑不过是经济基础的外化，不代表政治就是经济的外化；相反，上层建筑是完全客观而独立地存在的一种东西。

三、多元决定论与恩格斯的相遇

阿尔都塞“多元决定论”和恩格斯“历史合力论”在他们共同批判经济决定论时得以相遇。《保卫马克思》一书中第三章“矛盾与多元决定”，在本质上，就是在批判各种“一元还原论”。各种“一元还原论”实质上都不过是“黑格尔模式”的再现，经济决定论亦是其中一种。

阿尔都塞指出，黑格尔从“时代的同质的连续性”和“时代的同时代性”出发，把时代规定为“定在的概念”，一种具有统一性的整体^⑥：整体的每一个环节，“不管是何种物质的或经济的规定、何种政治制度、何种宗教形式、何种艺术形式或哲学形式，都不过是概念在一定的历史环节上在自身中的现实存在”。^⑦一元还原论认为，现象不过是本质的外化，现象没有任何独立性，一切现象都可以被还原为本质。黑格尔的《历史哲学》虽然看起来体系庞大，描述了政治、经济、艺术、哲学等多元的现象；但这些因素都是外在的，它们总起来构成一个有机的全体性，它唯一的内在原理就是绝对精

①（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第206页。

②《马克思恩格斯文集（第10卷）》，第591页。

③（法）路易·阿尔都塞：《论再生产》，吴子枫译，西安：西北大学出版社，2019年，第395页。

④（法）路易·阿尔都塞等：《读〈资本论〉》，第101页。

⑤（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第103页。

⑥（法）路易·阿尔都塞等：《读〈资本论〉》，第100-101页。

⑦（法）路易·阿尔都塞等：《读〈资本论〉》，第102页。

神自我异化和复归的辩证运动，因此黑格尔的历史哲学本质上是一元的、还原论的，即其他任何历史因素都可以被“还原”成作为“一元的本质”的绝对精神。

这种一元还原论并不具有合法性。马克思对黑格尔的超越，并不仅在于用“经济”替换了黑格尔体系中“绝对精神”的位置：经济是一切其他社会现象的本质，唯一具有实在性的东西，其他现象都是经济关系的外化，都天然“服务”于经济。相反，阿尔都塞认为，马克思的历史观中不仅仅有“经济”这一条内在原理；它是作为一个复杂多元的矛盾体，它的每种客观要素都有着自己的内在原理。尽管各要素的重要性有所差异，但绝不可以相互还原，而是它们共同地、具体地决定社会历史的发展。把“经济”作为历史的内在原理，只是一种人为的设定，乃是一种“隐性唯心主义”。

因此，马克思对黑格尔辩证法的改造并不在于从“观念辩证法”转向“物质辩证法”，而是从“绝对精神一元决定各种现象”的还原论辩证法转向“包含经济在内的各种客观要素都相互不可还原，偶然地多元决定社会历史”的非还原论辩证法。经济决定论就是这样一种被阿尔都塞批判的还原论辩证法，在这个意义上，多元决定论和历史合力论实现了互洽的相遇。如阿尔都塞所说，“生产‘归根到底’是决定性因素，但仅此而已”、“经济的辩证法从不以纯粹的状态起作用”。^①阿尔都塞还直接宣告了“多元决定论”与恩格斯《致约·布洛赫》的同一性：“单纯的、非多元决定的矛盾观念，正如恩格斯所批判的那样，是‘毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话’。”^②

四、多元决定论对恩格斯的批判及其原因分析

当阿尔都塞批判经济决定论时，他和恩格斯的“历史合力论”具有同一性。但当他审视“历史合力论”本身时，就和恩格斯发生了偏离。这个偏离主要体现在，阿尔都塞更加注重偶然性、特殊性和共时性。这种倾向发展到极致，就导致晚年的阿尔都塞甚至回到马克思的博士论文，将德谟克利特的原子唯物论和伊壁鸠鲁的原子雨偏斜理论结合起来，提出了一种“偶然相遇的唯物主义”，从而发掘了偶然性在历史唯物主义中的地位。他反对任何“四平八稳的抽象认识”，这种“抽象认识”只有在“历时性”中才是合法的；他研究的是“共时性”，亦即“特殊性”。在“特殊性”中并不总体现出必然性的规定；而“我们难道不是始终处于特殊之中吗？”^③这就是阿尔都塞的“共时性”底层逻辑。例如，在某一历史时刻，经济可能是最重要的；但在另一历史时刻，政治又可能发挥出最主导的作用。

因此，他反对把“经济‘归根到底’是最重要的”（恩格斯语）当成“一劳永逸”地解决社会问题的公式。因此，恩格斯对经济的定位仍然是一种黑格尔主义的模式，它没有尊重历史的客观性；它仍然是《德意志意识形态》中所说的，按照某种尺度去编写历史，“经济”成为了这个模式中的唯一的抽象规定性。由此，阿尔都塞尝试弱化经济基础的地位、抬高上层建筑的独立性，从而把“经济”从“抽象的范畴”中解放出来，让历史唯物主义能够解释具体化的情境，这里他着重强调了三点：

首先，他反对恩格斯“历史合力论”中对经济的额外照顾，而是认为“人对任何一个平行四边形的合力都没有绝对的把握”，更不可能把所有平行四边形的合力确定为“经济”，这只不过是一种乐观

^①（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第206页。

^②（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第206页。

^③（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第93页。

主义的虚构，诉诸“无限性”以“把自己期待的结果——经济——偷偷地塞到最终的合力中去”^①。

其次，他反对恩格斯把“经济基础”视为“唯一”“必然”的，而上层建筑的效能被分散成了“无穷无尽的偶然事件”。在恩格斯看来，上层建筑之间“是如此疏远或者是如此难以确定”，以至于“我们可以忘掉这种联系，认为这种联系并不存在”^②。阿尔都塞则认为，经济基础既不必然，也不唯一。经济基础有着自己的偶然性和分散性；上层建筑的相对独立性在“无穷无尽的、可以认为不存在的‘偶然事件’”的描述中更是荡然无存。^③

第三，他反对历史合力论以“许多单个的个人意志”为出发点，认为这是古典政治经济学“悬设法”的复活。并且，恩格斯所说的“个人意志”，本身也是各种偶然性和必然性混杂塑造而成的“结果”（它不能作为分析的“起点”），这是一种并没有解决偶然与必然问题的“同义反复”。^④

所以阿尔都塞指出，“真正的马克思主义从不把各因素的排列、每个因素的实质和地位一劳永逸地固定下来，从不用单一的含义去确定它们的关系；只有经济主义（机械论）才一劳永逸地把各因素的实质和地位确定下来，不懂得过程的必然性恰恰在于各因素根据情况而交换位置。”^⑤他认为恩格斯不懂得这个道理，所以还是把“经济”这个要素机械地看成最主要的因素，这是决然错误的。

阿尔都塞批判恩格斯的相关论述，是多重因素的共同结果。

其一，这与阿尔都塞的早年履历有关。阿尔都塞亲历了第二次世界大战，甚至一度沦为战俘。他认识到，20世纪30年代并没有如马克思恩格斯所预言的那样，由一场巨大的经济危机直接导向一场总体性的工人革命，而是在多种政治的、文化的、历史的因素综合作用之下，导致了法西斯的上台和二战的爆发。

其二，阿尔都塞这一论述具有现实支撑。特别是德国十月革命；列宁并不是根据劳资关系发动革命的，而是根据“社会的一切矛盾”发动革命的，是因为“当时一切特殊的、可能的历史矛盾，都在这个国家集合起来并尖锐化了”^⑥，才使得俄国“偶然地”成为了“帝国主义链条上最薄弱的一环”。因此，列宁的胜利就是多元决定论的胜利。“正如列宁的实践和思想所证明的，俄国的革命形势恰恰是由于俄国的基本阶级矛盾具有强烈的多元决定的性质”^⑦。

其三，阿尔都塞这一论述具有毛主义的理论支撑。阿尔都塞一向是忠实的毛主义者（Maoist）。毛泽东在《矛盾论》中明确地指出，“生产力、实践、经济基础，一般地表现为主要的决定的作用，谁不承认这一点谁就不是唯物论。然而，生产关系、理论、上层建筑这些方面，在一定条件之下，又反过来表现其为主要的决定的作用。当着不变更生产关系，生产力就不能发展的时候，生产关系的变更就起了主要的决定的作用。”^⑧毛泽东从不本本主义地认为，对主要矛盾的把握是一劳永逸的，而是完全从“中国斗争的特殊性”出发，去研究何时采何种“主要矛盾”。这为多元决定论提供了最为直接的理论依据。

①（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第115页。

②《马克思恩格斯文集（第10卷）》，北京：人民出版社，2009年，第592页。

③（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第109-110页。

④（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第109页。

⑤（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第115页。

⑥（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第83页。

⑦（法）路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第93页。

⑧《毛泽东选集（第1卷）》，北京：人民出版社，1991年，第325页。

五、“保卫恩格斯”：多元决定论对恩格斯的批判之得失

(一) 多元决定论之“得”

第一，多元决定论将偶然性引入了历史唯物主义。阿尔都塞着重研究历史进程中的偶然方面，认为“这种偶然通过相遇的哲学找到了自己的唯物主义落脚点”^①；而从前的历史唯物主义主要研究历史的必然的方面。这使得历史唯物主义作为一门“科学”同时涵摄必然性与偶然性，填充了恩格斯的“偶然性空场”。

第二，多元决定论恢复了历史唯物主义的具体性（共时性）。阿尔都塞明确反对把“经济”变成新的抽象范畴，因为任何抽象只有在历时性的语境下才是合法的，这样，历史唯物主义就更加能够解释具体的历史事件。他明确反对“社会历史公式化”，要求破除“拜经济教的霸权”和“历时性的霸权”，从而使历史唯物主义对更多“具体的”（“共时的”）历史事件具有科学解释性。例如解释十月革命时，不能再用“抽象的经济话语套公式”。如果十月革命得以爆发，我们就肯认生产力已然到位；如果十月革命没有爆发，我们又可以自圆其说，认为生产力还不足以冲破资本主义秩序的束缚。这种抽象是一种“社会历史公式化”的结果，它根本没有跳脱出黑格尔模式；因此，阿尔都塞的这一论述这填充了恩格斯的“具体性空场”。

第三，多元决定论恢复了历史唯物主义的多元性。阿尔都塞强调社会历史的“非单向度性”。他发掘了从前那些相对不受重视的概念的重要性：在“生产力—生产关系”中，要更加注重生产关系的重要性；在“经济基础—上层建筑”中，他着重剖析了上层建筑的重要性，从而指出“政治革命”、“文化革命”的可能性和必要性。这样，恩格斯的“多元性空场”也得以填补。

(二) 多元决定论之“失”

第一，阿尔都塞的症候阅读法体现了精神分析的话语霸权。阿尔都塞以症候阅读法分析潜藏在马克思文本之下的“无意识语言结构”，并认为自己这套方法是唯一读懂马克思的方法，而恩格斯属对马克思之误读；甚至不顾马克思本人在文本学上的明确表态。事实上马克思多次在具体文本中表现出一元决定论的倾向，而且这些表述都写于阿尔都塞所指认的“认识论断裂”之后的作品。例如，在《〈政治经济学批判〉导言》中，马克思就认为“生产既支配着与其他要素相对而言的生产自身，也支配着其他要素。……因此，一定的生产决定一定的消费、分配、交换和这些不同要素相互间的一定关系。”^②这体现出马克思和阿尔都塞之间的背离性。事实上，阿尔都塞保卫的本就不是马克思，而是阿尔都塞眼中的马克思、结构化了的马克思，毋宁说其实就是阿尔都塞自己，这反而“为后马克思主义试验打开了空间”，即使“这一点也不符合阿尔都塞的意图”^③。

第二，是对经济“特殊地位”的过度弱化，以及对“历时性”的忽视和对“共时性”的过度强调。阿尔都塞在对恩格斯“合力论”进行批判时，几乎“仅仅是出于对马克思的尊重”才保留了“经济‘归根到底’是决定性因素”这类表述；事实上在他的论述中，处处充满了“偶然性”和“诸元平等性”。因此，他对“经济”的特殊地位的相关论述已经实质上地成为了一句空话。这是因为他拒斥对历时性的考察，处处充满了共时性，从而忽视了长期历史有着一条“稳定的中轴线”，但经济这条

^① Louis Althusser. *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*. London and New York: Verso, 2006, p.259.

^② 《马克思恩格斯文集(第8卷)》，北京：人民出版社，2009年，第23页。

^③ (英) 斯图亚特·西姆：《后马克思主义思想史》，南京：江苏人民出版社，2011年，第148页。

“稳定的中轴线”只有在长期历史中（历时性的视域之中）才能被发现。

第三，像张一兵教授评价的那样，阿尔都塞存在“向后现代主义妥协”的倾向。^①马克思、恩格斯的历史唯物主义侧重于研究“历史的必然性方面”；阿尔都塞向其中加入了“偶然相遇”的因素，这固然使之更为“正确”，但对无产阶级革命真正最有价值的方面仍然是“历史的必然性方面”，这才是真正的“知识”和“原则”，而“多元决定论”只应作为“方法”或“中介”，或者说是从“经济决定论”向“真正的、革命的历史唯物主义”复归的“逻辑中项”特别是在晚年，阿尔都塞对“偶然相遇”的过度推崇，反而走向了差异性、偶然性、无主体性等“后现代主义论域”，这样，历史唯物主义中同一性、必然性、历史主体的存在合法性就灭失了，从而最终走向了马克思的对立面。例如，1978年阿尔都塞在《马克思的局限性》中认为，“马克思仍然是一名唯心主义的囚徒”，马克思主义实质上是一种“隐性唯心主义”的“极权主义目的论学说”^②。

此外，需要指出的是，阿尔都塞不仅存在对马克思、恩格斯的误读，而且存在对黑格尔辩证法的误读。因为，迟至黑格尔逝世100周年（1931年）时，黑格尔主要著作才被柯瓦雷借此机会翻译到法国；到了二战后，法国知识界发生传统思想的断裂，掀起“黑格尔转向”，黑格尔思想才得到重视。由于黑格尔著作的晦涩、笛卡尔主义和康德主义哲学传统的强势，以及黑格尔的新教信仰与法国的理性主义传统格格不入等诸多原因，黑格尔辩证法并未被法国知识分子充分消化^③，那么阿尔都塞对从黑格尔到马克思以来的辩证法传统产生误读，亦不足为奇。

六、马克思主义者应如何看待阿尔都塞与恩格斯之争

那么，我们应该怎样看待阿尔都塞的多元决定论，乃至他的全部学说呢？就如同阿尔都塞的《保卫马克思》一样，我们需要保卫恩格斯，但是这种“保卫”，并不是拘泥于经典文献，将文本拿出来机械复读；而是“既保卫又发展”，拒斥单一地看待恩格斯的历史合力论和阿尔都塞的多元决定论，而应将阿尔都塞思想置于整部西方马克思主义发展史之中，追溯阿尔都塞思想的发展源流，结合他们各自的思想语境，从哲学史的高度进行评析。

（一）要“马克思主义的批判性”，不要“大学话语”“询唤”而成的主体

马克思的著名论述犹言在耳：“辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”^④当“马克思主义危机”到来时，苏联马克思主义家思考如何对它进行“修补”，以维持19世纪那些经典学说的绝对正确性。只有阿尔都塞欢欣雀跃，“危机终于爆发啦！”^⑤相对于那些试图把19世纪的经典作家供奉为绝对正确的神祇，把马克思主义研究供奉为“释宪学”的苏联学者，真正的马克思主义者，决非把“马克思主义研究”供奉为“释宪学”，而恰恰要保持批判性。阿尔都塞做到了这一点。

因此，即使阿尔都塞与恩格斯意见相左，我们也不必预设前者绝对错误、后者绝对正确的立场。笔者在查询资料时，发现网上现有文献大多预设“恩格斯绝对正确、阿尔都塞决然错误”的立场，这

① 张一兵：《解构之雨：阿尔都塞最后的思想哭泣》，《中国社会科学报》2010年1月14日。

② 郭华：《偶然相遇的唯物主义：阿尔都塞晚期哲学思想研究》，北京：北京师范大学出版社，2018年，第22页。

③（美）马克·波斯特：《战后法国的存在主义马克思主义：从萨特到阿尔都塞》，张金鹏等译，南京：南京大学出版社，2015年，第4页。

④《马克思恩格斯文集（第5卷）》，北京：人民出版社，2009年，第22页。

⑤ 郭华：《偶然相遇的唯物主义：阿尔都塞晚期哲学思想研究》，北京：北京师范大学出版社，2018年，第34页。

不过是拉康所说的“大学话语”(College Discourse);虽然我们以为自己是这种论文的写作主体,但这种主体已经是被“意识形态”“询唤”而成的了。我们无时无刻不在主人藏匿起来的凝视之下,我们的知识就是主体的无意识,我的欲望不过是主人的欲望。这种实质上藏匿着“主人话语”的“大学话语”,比起“对恩格斯的背离”,是更为反动的。

(二) 要“马克思主义的革命性”,不要任何形态的“人民的鸦片”

阿尔都塞对经济中心主义的批判是深刻而有力的,这有助于我们批判任何形态的经济决定论,不论是作为路线性质的经济决定论(如第二国际),还是作为“人民的鸦片”的经济主义(如各种修正主义)。

统治阶级往往假借“发展生产力”之名,来掩盖自己“生产关系”的落后性。这个时候,“经济主义”就代替了宗教成为了“人民的鸦片”;要求抛弃这种“作为对人民许诺的幸福”的“经济主义”,就是要求人民的现实幸福。这个时候,马克思主义者就应该拿起阿尔都塞的武器、拿起毛泽东思想的武器,要求生产关系的真实变革,而不是寄希望于生产力的突发变革,来改造这种以“经济主义”为自己辩护的制度。

从马克思、恩格斯到阿尔都塞,一以贯之的是为了真理而无畏献身精神,这正是马克思主义的真谛。我们必须反复检读1859年马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中用以结尾的那段名言,方能在无处不在的“大学话语”“主人话语”的询唤之下,保持一个马克思主义者的本色:

“在科学的入口处,正像在地狱的入口处一样,必须提出这样的要求:‘这里必须根绝一切犹豫;这里任何怯懦都无济于事。’”^①

Defending Engels: the Encounter between Pluralistic Determinism and Historical Synergy Theory

Abstract: In the history of the development of Marxism, to avoid economic deterministic misinterpretation of historical materialism has always been an important proposition to grasp the correct direction of theory of Marxism. On the basis of Engels' theory of historical synthesis, Althusser proposed the theory of surdétermination, which attempts to unite the role of economic base in determining the superstructure with the role of economic, political, cultural and other factors in determining the historical process. However, when Althusser emphasized so much contingency that he ended up in “aleatory materialism”, it is necessary to look at his criticism of Engels from two sides. A true Marxist should uphold the critical and revolutionary nature of Marxism, in order to dialectically view Althusser's position in the history of Marxism, and thus to “defend Engels”.

Keywords: Surdétermination; Historical synthesis; Althusser; Engels; historical materialism

(责任编辑:魏聿婕)

^①《马克思恩格斯文集(第2卷)》,第594页。

自由与集权的冲突： 关于“托克维尔悖论”的制度性解读

田磊^①

摘要：在《旧制度与大革命》一书中，托克维尔观察到了两个特殊的历史现象，后概括为“革命松动”与“繁荣加速革命”的“托克维尔悖论”。通过对“托克维尔悖论”的制度性解读后发现，法国大革命的爆发并非由于“松动崩溃”的心理效应，而是由法国自由与集权的制度性冲突导致。《旧制度与大革命》与《论美国的民主》两书中都对“政治自由”进行了阐述，虽具有一定的差异，但都指向了公民参与这一形式。自法国中世纪以来便存在着以等级议会为代表的政治自由传统，然而行政集权的过度强化导致政治冷漠，从而使得这种自由精神逐渐隐退。而行政集权与自由精神的矛盾却从未消失，大革命最终爆发于自由与集权冲突之中。

关键词：托克维尔悖论；心理效应；政治自由；行政集权

在《旧制度与大革命》中托克维尔观察到两个历史现象分别为“相较于其他封建制度较重的欧洲国家（例如德国），为何大革命率先发生于封建制度较轻的法国？”以及“在路易十六执政期间法国较其他历史时期更为繁荣，但为何繁荣加速了大革命的到来？”^②。在这两个历史现象的基础上总结出两个观点即“革命往往始于松动”以及“繁荣加速革命的到来”，由此便形成了“托克维尔悖论”^③。为了解释这两个历史现象，托克维尔在《旧制度与大革命》第三编第四章给出了答案，其认为“革命的发生确实并不一定就是因为人们的处境越来越糟糕。更常见的情况是，一向毫无怨言地忍受着最难以忍受的恶政的人民，一旦压力有所减轻，他们便试图全部推翻。一个坏政府最危险的时刻常常就是它开始改革的时刻。”^④托克维尔认为当民众发觉现存状况能够被改善，压迫的政治体制能够被推翻，其反抗的情绪便会愈加高涨，民众的抵触心理便会不断增强，最终引发全面的革命。托克维尔从民众的心理因素出发指出大革命爆发的原因，其“托克维尔悖论”也被后来的学者进一步延伸为“托克维

^① 作者简介：田磊，兰州大学政治与国际关系学院2020级本科生。

^② 高毅：《“托克维尔悖论”评析》，《世界历史》2013年第5期，第4-17+157页。

^③ 陈放明：《旧制度下法国改革失败原因再探——从“托克维尔悖论”谈起》，《探索与争鸣》2013年第9期，第90-93页。

^④ (法)托克维尔：《旧制度与大革命》，王千石译，北京：九州出版社，2017年，第145页。

尔定律”^① (Tocqueville Paradox), “托克维尔定律”强调人们主观上的不满在一定程度上会随着客观条件的改善而增强,进而诱发革命。国内部分学者也将其称之为“松动崩溃”效应。学界对于托克维尔本人是否在《旧制度与大革命》一书中亲自提出所谓的“托克维尔悖论”存在着争议,一种认为“托克维尔悖论”是托克维尔本人在《旧制度与大革命》中所探讨的核心问题,但部分学者则认为“托克维尔悖论”更多是后来学者对《旧制度与大革命》中所提出问题的延伸解读,即托克维尔本无意提出所谓的“托克维尔悖论”^②。关于此争论学界尚未达成较为一致的观点,但值得肯定的是托克维尔本人在《旧制度与大革命》一书中将心理因素视为解释大革命爆发的重要原因。

虽然托克维尔将民众心理因素引入到大革命的研究领域为研究大革命爆发的原因提供了新的视角,但仅凭借心理效应是否能够真正解释法国大革命爆发的深层机理?将法国大革命的爆发归结于虚化的心理因素是否失之偏颇呢?“托克维尔悖论”以及“托克维尔定律”是否具有普适性意义,这种依托于心理效应的解释途径是否具有一定的片面性。透过政治制度的角度分析法国大革命爆发的历史条件,重新审视托克维尔的《旧制度与大革命》一书所提出的“托克维尔悖论”可以发现:革命爆发的制度性因素在于政治自由与行政集权的冲突,并非由于单一的心理因素。

一、“托克维尔悖论”与民众心理效应

“托克维尔悖论”虽凸显了心理效应在法国大革命发生的某种作用,但不是法国大革命的根本起因。在《旧制度与大革命》一书中“托克维尔悖论”首次出现于第二编第一章:“乍一看,有件事如此使人惊讶:大革命的特殊目的之一便是消灭各地中世纪残余的制度,然而最终革命并未在那些中世纪制度残余最多,人民受其苛政折磨最深的地方爆发,反而爆发于那些人民对此感受最轻的地方。”^③托克维尔在此有针对性地指出同时期的德国情况,德国几乎还没有废除农奴制度,农民被牢牢地限制在领主的庄院内部,农民与农场主之间存在深刻的人身依附关系。但反观法国,类似的情况早已不复存在,在法国大部分地区农奴制都被废除。托克维尔认为法国地产的划分早开始于大革命之前,由于农民对地产的一贯追求使得农民对土地的占有欲不断激起,在这一时期法国存在大量的土地所有者。由于农民成为土地的所有者后,封建制度的负担同时转移至农民的身上,使得农民对封建制度更加不满。如若农民不曾拥有土地,那对于强加于土地上的繁重的赋税与徭役便不会和他发生直接关系,在土地经营中的种种剥削自然也不会显露在他的身上。在托克维尔看来农民成为土地拥有者是使得农民难以忍受剥削制度的一个方面,其指出另一方面为农民摆脱了领主的统治。如果农民依旧受领主的统治,那么封建的政治体制便不会受到反对,因为这种权力安排是完备的,领主统治具有正当性与合法性(类似于德国)。但在法国农民不再直接受到领主的统治,但却受到来自国家与教会的经济剥削,获得解放的土地在无形中套上层层枷锁,一方面农民不能受到封建统治者的保护,另一方面来自封建的压迫越来越直接地施加于农民身上。农民内心权利与义务的天平在法国完全失衡,最终导致农民心理的严重“失衡”。

^① 方绍伟:《托克维尔定律真的成立吗?》,《社会科学报》2013年3月21日。

^② 刘依平:《西方托克维尔研究路径:文献述评》,《理论月刊》2013年第4期,第180-183页。

^③ (法)托克维尔:《旧制度与大革命》,第23页。

从“托克维尔悖论”来看，其最终指向了民众心理效应，即所谓的“失衡”。最终即使在法国的封建制度相对于德国等欧洲国家较轻的情况下，使得法国农民无法再忍受封建制度，投身大革命的浪潮之中。诚然研究民众心理作用是托克维尔在研究大革命史时所作出的突出贡献，但这并不意味着大革命的爆发是由于民众的心理效应。民众的心理效应虽在一定程度上加快了革命的到来但并不是其主要因素。同样大革命的爆发并非为所谓“松动崩溃”的“托克维尔效应”，其应有更深层次的原因机理。

实际在托克维尔解释“失衡”的心理效应时，其便有所提及。农民摆脱领主统治成为土地所有者的时候便意味着农民需要直面封建压迫。在《旧制度与大革命》第二编第十二章，托克维尔便提出了“尽管文明在进步，但为何18世纪法国农民的处境竟比13世纪还要差劲”^①，并具体指出虽然法国农民在拥有土地后不再受到来自封建领主的直接压迫，政府也很少干涉他们，他们在某种意义上已经实现了公民自由，但他们却在遭受着一种新型的压迫，这种压迫甚至比旧制度的压迫更加难以被农民接受。

托克维尔率先指出贵族与农民的分离所导致的“阶级隔离”^②，贵族阶级与资产者逐渐走出农村并在城市谋求官职，拥有土地的农民不再具有与贵族的人身依附关系。在旧制度下，贵族生活在农村，贵族负责统治并管理着农民，虽然农民受到来自贵族的压迫，但同时中央政府与教会也在一定程度上压迫着贵族，形成了中央政府到贵族再到农民的三层压迫体系。虽然贵族是农民的直接压迫者，但面对教会与中央政府的压迫时，贵族往往与农民站在一起，他们常常联合起来共同反抗来自教会与王权的压迫。在旧制度下贵族往往对于直接接触的农民具有一定的同情心，“14世纪的农民固然受压迫更深，但同时得到的救助也更多。尽管贵族有时非常暴力，但他们从未抛弃农民”^③，为团结农民共同反抗上层的压迫，贵族往往会主动减轻对农民的压迫，使得农民的压迫往往处于被接受的范围内。但当阶级隔离到来之时，贵族团结在王权的周围其压迫也改为中央政府直接到农民的压迫，贵族、教会与中央政府联系起来共同压迫拥有地产的农民。此时的贵族“常常抱有以前他不在农村时管家的类似想法；佃农仅仅是债务人，他百般勒索这些人，只要按法规或惯例属于他的东西，他都不会轻易撒手，结果来自这些封建残余权力的勒索竟比封建权利还要苛刻。”^④与此同时，由于贵族在农村的缺位教会也在加紧对农民的盘剥，教士作为特权阶层在权力真空地带的农村对农民征收高额的教会税。中央政府对农民的压迫由于缺少贵族的调和，对于农民来说便显现得更加明显。在两个世纪以来，军役税依靠农民的血汗整整增加了十倍。然而大部分的军役税并没有用于支持战争之中，国家将军役税视作敛财的工具，通过对农民的压榨来实现中饱私囊。“军役税任意摊派，在征收时却又产生连带责任，这种摊派在法国绝大部分地区都是因人而定的，没有固定的标准，也就是说随着每年纳税人的财产状况的增长军役税同时增长着。”军役税、收税员的苦差、自卫队的苦差，以及繁重的徭役成为法国农民肩上的负担。^⑤

观察发现对于法国农民的压迫之所以变得沉重，很大程度上是由于压迫方式的转变。旧制度下中

①（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，第100页。

② 雷荣：《托克维尔〈旧制度与大革命〉读后感——兼论法国大革命对中国改革的启示》，《人民论坛》2014年第14期，第172-174页。

③（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，2017年，第105页。

④（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，2017年，第101页。

⑤ 史傅德、熊颖哲：《关于托克维尔悖论的历史解读》，《学海》2015年第1期，第111-120页。

中央政府压迫贵族，而地方贵族更多充当农民的保护角色。但在农民拥有土地后，贵族不再直接管理农民，反而是与中央政权（王权）相合作共同压迫拥有地产的农民。农民看似获得了解放的土地但在实际上却无形中增加了来自土地负担。封建制度在法国相比于其他欧洲国家较轻，但在这种旧制度改变的过程中农民的负担却在无形中加重。将法国大革命解释为所谓的“松动崩溃”在这里看来便是很难再成立了，因为农民的压迫与剥削在实际中并未减轻，反而增加，农民反抗压迫的决心与勇气也必然增强。

当然，如若仅仅只是沉重的压迫，对农民来讲并非不可承受的，因为其是与封建制度一起产生的，对于不断接受封建压迫的农民来说其是能够被忍受的。但由于“阶级隔离”的出现使得农民被贵族抛弃，进而使得农民陷入了秩序上的混乱，成为对于农民新的“压迫”。贵族与领主不愿插手农村的事务，而中央政权对于农村而言过于遥远也无法恢复农村的秩序，教士作为特权阶层不断激起农民的仇恨同样无法管理农村。在“阶级隔离”的大背景下，农民作为被抛弃的阶级，没有人想要管理或者服务于农民阶层，甚至贵族与领主都对其表现出不屑与憎恶。也就是说，农民不仅受到经济与劳力的残忍压迫，更要受到来自贵族阶级的抛弃。在面对混乱局面之时，法国农民选择揭竿而起推翻王权征服结束这个对于农民来说并不平等的时代。

综上所述，“托克维尔悖论”与民众的心理效应之间确实存在着某种较为密切的联系，但将法国大革命揭示成为所谓的“松动崩溃”便是有失偏颇的。应该看到，法国大革命前期由于旧制度的改变而造成地导致法国农民压迫的增加，“哪里有压迫哪里就有反抗”，大革命前期对于法国农民的压迫不仅仅停留于既往的经济压迫，法国农民更多忍受着权力真空所带来的混乱与无序，这种新型压迫对于法国农民来讲是更难以接受的。无论是经济压迫还是新型压迫，在托克维尔看来，其都是由于“阶级隔离”所带来的结果，农民不仅要直接面对更加严重的来自中央政权的剥削，更要忍受无人管理与服务的新型压迫。由此便可推断法国大革命爆发的原因在于，法国农民“阶级隔离”所带来的压迫增强，进而使得法国农民的不满情绪日益高涨，在追求平等自由的启蒙思想大背景下，法国农民冲破封建束缚掀起了轰轰烈烈的法国大革命。

二、法国“三级议会”下政治自由的传统

法国的文化中始终包含着政治自由的历史传统，其政治自由外化为“三级议会”的具体制度安排，这种政治自由的传统同样能够解释“托克维尔悖论”的发生。对于法国自由传统的理解，首先便要对“三级议会”进行历史上的梳理。^①托克维尔认为“政治自由来源古老，人们的习惯、风俗、印象之中，都有这种自由的存在，相比之下，专制制度是刚刚出现的。但如果取消全民的政治自由，地方自由便也不复存在”^②。

在中世纪时期，法国便会召开“三级会议”，虽然每个时期三级会议召开的目各不相同，但却在可客观中形塑了法国自由协商的传统。在中世纪，王权与教权的斗争始终是历史发展的核心问题，法国国王为与教皇相对抗于1302年首次召开“三级会议”。首次召开三级会议的目的在于向教皇展现

^① 杨先保、叶成：《法国“三级会议”与自由传统——兼论托克维尔对法国大革命的“三问”》，《武汉理工大学学报（社会科学版）》2015年第2期，第237-242页。

^②（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，第172页。

法国国家的团结，从而为国王赢得更多的话语权。但随着三级会议体制的不断成熟，会议开始讨论一些涉及社会各阶层的重要命题，其中便包括征税。随后，历届国王召开三级会议的主要目的便是为了征税，与此同时作为具有协商色彩的议事机构，三级议会对于国王的权力同样有所限制，国王不能胡乱征税。在这样的长期历史发展之下，法国逐渐形成了“无纳税人同意不得纳税”的自由传统。三级会议代表着即使是国王的权力也并非专断的权力，教士、贵族以及第三等级民众都拥有协商公共事务的权力。托克维尔认为法国的自由精神并不是与1789年大革命一同产生的，自由的精神是法兰西民族一直所拥有的，虽然这种精神总是断断续续，但隐藏在法兰西民族中的自由精神早已成为了一种本能。因此，自由的精神早在中世纪时便已经萌芽，最明显的制度实践便是法国的三级会议，其不仅体现了对国王权力的限制，更体现出法国社会对于自由的追求。

但作为自由的象征，三级议会在1614年到1789年近175年的时间内从未召开。在销声匿迹近两百年后，路易十六决定重新召开三级会议，而此次召开虽同样为了征税但和以往不同的是此次征税遭到了来自包括教士与贵族在内的法国社会全体社会的反对。在1789年三级会议之前，法国王室由于对外战争与大肆挥霍使得国库空虚，路易十六时期不得不重新制定财政方案来防止王室破产。长期以来，法国第三等级公民承担了法国大部分的税收，作为特权阶层的贵族与教士很少纳税，甚至不纳税。为了改变这种情况增加税收收入，路易十六与财政大臣们通过变革税收法案，欲向权贵阶层征税。但很快这一举动引起了贵族与教会的全力反对，其要求国王停止向权贵阶层征税，双方僵持不下。最终国王被迫决定召开三级会议，以讨论如何“自由”地向国王纳税。法国中断近两百年的三级会议重新启动开来，但这样看来1789年三级会议与以往三级会议的召开目的并没有太大的区别其都是为了国王征税。但1789年三级会议的独特之处便在于，以第三等级为首的国民向国王提出了政治改革的要求，以获得更多的政治自由。其中最具有代表性的便是要求投票权力的平等即一人一票，从而终结等级所带来的特权。但这个提议很快遭到了来自国王与贵族的否决，但第三等级并没有就此罢休，反而抛弃了原有的等级议会的形式，建立了“国民议会”并将征税的权力重新赋予“国民大会”^①。在第三等级公民的抗争下国王不得不走向妥协，“在严格的政治方面，人们激动地宣布：国民拥有的权力包括召开议会、制定法律、自由表决捐税，这种权力不可剥夺与转让，他们要求三级会议必须每年召开，自由选举，一切重大事务必须在国民面前、在三级会议上公开讨论；三级会议可以进行预算的制定，乃至约束王室，三级会议代表不受任何侵犯，大臣必须对三级会议负责。”^②国民议会的诞生标志着国王的权力在制度层面受到来自议会的制约，从而加速了封建君主专制的解体。法国的命运不再掌握在国王的手中，法国民众的伟大斗争为其赢得了国家与民族的未来，自由的精神传递至每位法国公民的手中。

法国自由的传统不仅仅停留在王权与民众的抗争之中，在18世纪以前地方已产生地方省的“三级会议”，这标志着法国民众的自由传统是普遍存在于法国社会之中，这种自由的实践已经深入到社会的各个角落。托克维尔认为，历史上法国大多数省份一直存在三级会议，每个省份均在国王政府的治下，但直到1789年在法国只有少数省份的三级议会还在发挥其作用。作为特殊考察的朗格多克，是法国治理最好最发达的省份，朗格多克充分发挥了自由的作用。虽然朗格多克的省级三级会议在旧制度体制下要受到王权的制约，即国王有权控制会议的时间，决定着会议的内容，并对会议进行监督。

^① 冯泉：《法兰西第四共和国宪法制定始末》，《西欧研究》1986年第5期，第58-62页。

^② (法)托克维尔：《旧制度与大革命》，第95页。

但朗格多克不同于其他地方之处在于：首先，其拥有一个决策的核心人物，这个人不受到来自中央与王权的制约，人们在其庇护下自由地谈论着本省的独特问题。其次，朗格多克拥有提供公共产品的权力，省三级议会能够独立出资施工公共工程，并受到三级议会的监督。最后，省三级议会拥有一定的财税权力，能够适度调整一些税收。托克维尔认为正是由于朗格多克这种独特的政体，虽然中央政权与王权依旧对三级议会产生着影响，但实现了自由的精神与旧制度的共存。值得注意的是在1787年行政改革之中这种自由的精神使得省议会取得了较大的自治权，“尽管议会从属于中央政府的权力，但省议会的权力确实不断得到强化，其拥有负责制定规章制度和监督征收军役税的权力，并且掌握着公共工程的决策和审批权。甚至就连村社的监护权也几乎完全交给了省议会，议会还能够审理诉讼案件。”^①省议会在行政改革中的不断扩权，正是来源于民众对于自由的渴望，但正是如此近乎偏激的对自由的追求，使得国家的行政改革陷入了混乱之中，从而使得此次行政改革成为大革命的先导。

法国的自由的传统深深根植于三级议会的制度安排之中，自由的精神在法国民众那里从未消失，虽然看似时隐时现，但其一直深深地根植于法国人的民族记忆之中。“世世代代总有些人一直紧紧依恋着自由，依恋着自由本身的诱惑力和魅力，而非自由的物质利益；这种魅力就是在上帝和法律的统治下，自由地表达、行动、呼吸的快乐。越是艰难阻碍，某些民族越是顽强地追求自由。他们对自由的热爱，并不是因为自由能带来物质利益；而是因为他们视自由为一种珍贵而必需的幸福，不自由毋宁死。”^②托克维尔从民族性以及自由作为一种精神需求的追求解释了为何法国人如此痴迷于自由。其解释具有一定的合理性，但从制度安排的角度来看，在长期的三级会议的实践中法国民众逐渐发展出一种自由的精神，并将这种精神迅速传递从中央到地方，法国民众对自由追求的脚步从未停止。从中世纪“三级会议”的形成，到近代“三级会议”的变革为“国民会议”，再到省级议会的行政改革。“三级会议”承载着法国民众对于政治自由的追求，象征着法国民众的斗争精神。在这种独特的自由传统下，面对法国国王的专制压迫，人们越来越感受到了封建专制权力的恶果，人们更加怀念自由的传统，并想要夺回这种原本属于他们的政治自由。

三、行政集权与大革命的爆发

托克维尔在写作《旧制度与大革命》时将其关注点依旧放在“自由”之上，即那种不懈追求的“政治自由”。但在他看来旧制度的行政集权严重阻碍了这种“政治自由”，行政集权政策最终诱发了革命^③。在观察大革命前的法国政治体制后，可以发现行政集权与专制充斥在国家运行的机器中。

首先，不同于普遍观点托克维尔认为中央集权制并不是像人们说的是大革命的产物，恰恰相反的是它其实一种旧制度的表现，其中最为明显的代表便是御前会议^④。作为拥有特殊权力的中央机构，其不仅掌握了司法权更掌握了行政权与立法权。在国王的授意下，御前会议不仅能够制定大部分的法

①（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，第160页。

②（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，第139页。

③ 段德敏：《托克维尔论自由与权威》，《学术月刊》2016年第10期，第91-98页。

④ 王印：《历史语境与话语语境下的司法秩序重建——以巴黎高等法院1753年大谏诤为中心的考察》，《浙江学刊》2020年第3期，第69-78页。

律与各种捐税，还能够决定一切重大事务监督任免官员，甚至还能够掌控法院的判决。御前会议权力如此膨胀的原因便在于其位于王权的光辉之下，王权的扩张使得御前会议如此强大，具体表现在以下几个方面。第一，御前会议人选的任命牢牢掌握在国王的手中，国王将会任命一些平凡或身份低微的人构成御前会议而不是贵族或者领主，所有的成员均可以按照国王的意愿进行撤换。第二，御前会议的权力是由国王授予，御前会议并非固定的制度安排没有固定的职权，这便意味御前会议权力的大小完全取决于王权。第三，国王拥有最终决定权，御前会议对此没有制约力。所有的决定均由国王一人做出，而御前会议则像是发表这些决定的机构。国王通过御前会议这一形式掌握着国家的立法权。司法权以及行政权，实现了权力置于王权之下的集权目的。同时，在中央层面通过御前会议这一机构实现了王权绝对领导国家的目的，在地方通过设立代理人的方式实现加强中央集权的意图。^①在18世纪时，法国各省虽能看到一些具有省长头衔的领主，但他们实际上已经不能掌握地方的权力，而实际的统治权成为总督。总督这一职位人选并非来自家世显赫的贵族，相反其恰恰是一些身份平庸的政府官员。作为中央政府的派出人员，其手中往往握有地方的全部权力。总督的手下还有设在各地县里的可以由总督任意任命的总督代理，总督代理完全听命于总督，其同样代表着政府拥有管理辖区的权力。就这样在地方权力网络中可以发现，中央任命总督，总督作为省级派出机构统率地方，总督代理由总督任命管理着县一级的辖区。通过搭建这种以总督为中心的地方权力关系网络其最终实现了将松散的地方权力收归中央的目的，中央集权进一步加强。

其次，在旧制度下官员具有行政豁免权，但随着行政权力的膨胀行政不断向司法领域进行渗透。随着公开卖官鬻爵更多权贵阶层进入官僚队伍中，官僚队伍不断扩张，政府实力随之增强^②。官员的不同于德国等其他欧洲国家，在法国的制度安排之中，法庭是较为独立的。国王甚至无权干涉到法庭的判决之中，最具代表性的便是1789年最高法院支持召开三级议会并驳斥国王的命令。但同样存在于法国社会的还有行政豁免权，即规定对于一些行政事务法庭无权干涉，并且有关于行政事务的诉讼由行政官员负责处理。“国王陛下命令，执行此命令及附属条令一旦引起争议，都应提交总督或御前会议裁决。我们的法院和法官不得受理此案。一旦涉及公共利益或者因解释政府法令所引起的争诉，就自动排除在普通法庭所辖范围。”^③这样一来，行政官员便拥有了行政领域绝对的豁免权，即使是相对独立的法庭也无法插手行政事务。虽然在理论上行政与司法的权限相分离，但行政官员在实践的过程中不断扩大着自身的实际权力。一些与政府无关与公共利益无关的诉案也被政府拿来审理，即使这涉及了私人领域本应交于法庭处理。部分扰乱治安的刑事案件，以及地方的骚乱等治安问题的审理自然也被政府纳入囊中。政府不断地进入司法领域，干涉案件的审理，这无疑对司法领域带来了严峻的挑战，而这种介入在托克维尔看来无疑是非常有害的。十六世纪以来法国王室由于战争与大肆挥霍，使得国库空虚为了增加财政收入，法国王室公开卖官鬻爵，并且将官职世袭传承。卖官鬻爵确实为行政机构带来了严重的影响，其导致了机构臃肿效率低下，并且由于其享受免税的特权从长远来看对国家财政收入产生了较大的影响。但不可否认的是官僚机构的迅速膨胀在客观上有利于行政权力的增强。首先，虽然法国王室大肆卖官鬻爵但并没有出卖主要官职，例如总督与总督代理并非由捐赠而来，其

① 于京东：《空间的旧制度与区划的大革命——近代法国领土治理中的央地关系与结构转型》，《江苏社会科学》2020年第2期，第228-240页。

② 董小燕、杨磊：《旧制度时期法国捐官制与绝对主义王权的关系探讨》，《浙江学刊》2020年第1期，第216-222页。

③ (法)托克维尔：《旧制度与大革命》，第48页。

他主要官员同样也并非捐赠，捐赠官爵的职位通常作为一种虚名而缺少实际权力。在行政权力的运行过程中对主要决策产生的影响可谓微乎其微。其次，由于对官职的崇尚，行政机构吸引大量的有财产的贵族或者权贵人士，他们通过卖官鬻爵的方式进入政府之中不可置疑的是其大大增加了政府的影响力，从而扩充了政府的权力。最后，通过卖官鬻爵的方式，政府深入到了社会网络的各个节点之中，政府的代言人大幅增加，部分人群实现了身份的转变，赋予其政府官员身份有利于维系政府与权贵阶层的联系从而在政策上获得更大范围的支持。

最后，行政集权还体现在旧制度下权力集中的行政风格。在托克维尔的笔下旧制度的行政风格被主要成为这几个方面：其一，行政官员对权力的渴望渗透到社会各个方面。“大臣产生了掌握一切事物的愿望，渴望亲自在巴黎总揽所有事物。时代不断前进，政府不断完善，这种愿望也与时俱增，进而更加强烈起来。”^①托克维尔举例在18世纪末，即使是某个边远省份建立的一个慈善工程总监都要亲自监督。哪怕是对于一个乞丐收容所，总监也要求事无巨细地了解全部的情况。在公共管理领域正是由于这种对于所有事情的掌握，使得行政官员似乎不是在管理公共领域，而是将公共领域视作归属于自身的私人领域，对于公共领域的管理便化身为类似对私产的打理。这种通过利用行政权力渗透到社会各个领域和行为在法国似乎形成了一种风尚，在这种风尚下实际隐藏着的便是公共意识的缺位。其二，行政程序复杂，行政效率低下，逐渐形成了流于形式的行政风尚。^②在法国由中央到地方的行政等级下，为了使中央能够完全掌握地方的事务，中央设立了众多的审查手段。庞大的书面文件数量以及冗长繁杂的行政程序严重阻塞了行政审批的效率。虽然中央意识到了这样的弊端，但御前会议仍认为这种手续是不可或缺的。托克维尔谈及在法国任何一个教区的基本要求都要在两三年才能得到响应。教会尚且如此可见行政效率之低下。考察法国历史可以发现，这种效率的低下绝对不是由于行政队伍力量的弱小，恰恰相反由于法国王室的卖官鬻爵此时的官僚队伍膨胀近十倍，但即使如此庞大的队伍也依旧未能提升行政效率。如果将这个原因单纯的归结为行政程序的繁琐是有失偏颇的，即使程序十分复杂但只要规定落实也不至于效率如此的低下。那么，究竟是什么促使了行政效率的低下呢，实际不难发现制度层面的程序问题确实占有一部分，但更多的是由于流于形式的行政风尚的缘故。在这种风尚之下，官员们将形式与程序视作唯一重要的事情，换言之官员所努力达到的是所谓的“程序正当”而非问题的解决。其三，极力维护政治权威，对自治表现出畏惧，排斥公民参与公共事务。^③在行政效率低下的背景下，民众尝试自发处理某些公共问题从而结成某些民众的小团体。但这一行为遭到了来自政府的严厉反对，他们担心这种自治会挑战政府的权威从而动摇政府的权威。“政府对于任何自行成立的最小的独立团体都感到恐惧：最小的自由结社，无论出于何种目的都会让政府感到不快：总之政府厌恶公民们以任何方式干预政府的事务：它宁愿贫乏而不是竞争。”^④政府对于民众自由结社的权力进行了严格的限制，公民们并不能参与公共的事务。那么为何政府如此讨厌自治与公民参与呢？要回答这个问题首先要懂得政府的制度安排，在地方，总督作为政府的代表完全掌握着地方的权力，事情无大小均交予总督处理，总督能够任命一些总督代理代为统治较小的地方。而在中央，除国王外御前会议掌握着事务的决定权，而御前会议中总监处于绝对地位。这样看来法国的制度安排通

①（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，第54页。

② 张沐华：《政治改革、自由革命与专制命运——读托克维尔〈旧制度与大革命〉有感》，《法制博览》2020年第5期，第205-206页。

③ 李宏图：《法国革命的历史分析——读托克维尔〈旧制度与大革命〉》，《历史教学问题》2013年第3期，第4-11页。

④（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，第58页。

常将权力集中于一个人的手中，那么这个人便化身统治者的代表。如此一来，公共领域便成为属于这群人的私人领域，当公共领域出现所谓的自治组织时无异于自己的私产受到了外来的威胁。这便使得政府如此仇视所谓的自治，因为自治的出现重新强调了公共领域的公共性问题，使得政府不能再将公共领域视作私人领域而随意处置。对自治与公民参与的仇视根本上来源于政府“弱公共性”这一现实，其不断挑战着政府作为合法性的权威。

观察发现，法国社会在革命前具有较强的行政集权的色彩。这种集权已经渗透到社会生活的各个领域之中，中央通过对央地关系的政治架构，以及对公共权力的制度性安排成功将权力收归到一个机构乃至一个人的手中。行政领域不断向司法与立法领域进行扩张，以获得更大程度上的行政权力，从而减少其他权力对其的制约。即使行政队伍已经膨胀至原来的十倍但也没能停止行政队伍的持续扩大，这种扩大进一步强化了行政的实力。最后在行政风格上，无论是对于权力的专制还是流于形式的工作方式抑或是对公民自治的排斥，其都在彰显行政集权的力量。但反思过后不难发现，面对这种强化的行政力量，法国民众并没有选择一味地忍让，恰恰相反深植于灵魂中的自由精神让他们反抗，政治自由与行政集权的矛盾在大革命时期全面地爆发。

四、政治自由与行政集权的矛盾

政治自由的毁灭与各阶级的分离导致旧制度的灭亡，政治自由与行政集权在制度安排上的冲突最终导致革命的爆发。在谈论政治自由与行政集权的矛盾时，有必要将目光投向托克维尔所描述的“政治自由”。在《论美国的民主》一书中托克维尔详细描述了其理想状态下的“政治自由”^①。首先，“民主社会”的重要出发点便在于“身份平等”^②，其强调民主最基本的特征便是身份平等^③，是不具有身份差异的均值社会。在身份平等的基础上，其进一步引出所思考的问题：在一个身份平等的社会，政治如何组织，自由如何保障？为了回答这个问题，托克维尔指出这种“身份平等”实质上会导致人们普遍追求自我的完善，而在自我完善之下公民缺少行为上的凝聚力。由于这种个人主义的情感，便会使得人们越来越依赖于国家从而导致行政专制的出现。^④在这种意义上民主社会的建立实际便会导致集权的产生，但托克维尔并不认为民主社会一定会滑向所谓的行政集权，因此他在《论美国的民主》一书中便提出了“政治自由”的概念来应对这种行政专制的出现。“只有一个办法才能与行政专制作斗争，那便是政治自由。”^⑤其次，关于“政治自由”托克维尔考量了美国的政治现实，其认为作为民主社会的美国却没有走向行政集权的原因便在于美国的自治与结社的传统。^⑥基于此托克维尔提出了关于“政治自由”的主张，其搭建了一种“非主权的政治自由”^⑦，其强调公民通过对公共事务的参与实现参与式的政治自由，从而避免行政专制。托克维尔清晰地认为：更为积极的政治参与、更多的地

① 罗轶轩：《论托克维尔的政治自由观及其局限》，《华中科技大学学报(社会科学版)》2018年第5期，第90-98页。

② 刘乃源、马雪松：《重新理解托克维尔：建立在平等殿堂之上的自由》，《社会科学战线》2011年第9期，第258-259页。

③ 段德敏：《托克维尔的“民主”概念》，《学术月刊》2015年第4期，第102-108页。

④ 夏立安：《自由与平等关系析要——一个托克维尔命题》，《山东社会科学》2013年第12期，第5-9页。

⑤ (法)托克维尔：《旧制度与大革命》，第634页。

⑥ 刘培峰：《托克维尔论民主的社会条件》，《比较法研究》2012年第2期，第114-122页。

⑦ 乔贵平：《民主时代的自由之钥——托克维尔对民主与自由关系的调和》，《云南行政学院学报》2009年第5期，第27-30页。

方自治与自愿结社等等能够使得公民摆脱相互分离的社会状态，增强凝聚力从而抵抗行政专制。其最具代表性的形式便是“乡镇自治”与“公民结社”，这两种方式都将一定的公共管理权力给予人民团体，拓展了政治参与的公共空间。最后，托克维尔“政治自由”的提出是为了解决法国近代自由主义的困境^①。在人民主权理念的影响下后革命时代的法国陷入一种矛盾之中，在“主权在民”的思想影响下，公民作为契约的签订者是国家主权的拥有者，其所直接对应的便是直接民主的方式。然而在较大的国度范围内，实现全体公民的共同参与无疑是不切实际的。因此贡斯当提出用立宪制与代表制对主权在民进行转化，在这种情况下最开始的直接民主便被置换为间接民主，民主的内涵也实现了由“人民主权”向“表达民主”的转变。然而在密尔看来这种间接代表制的民主会使得人民与代表相分离，代议制又蜕化为官僚体系的倾向进而加强行政集权。在这种主权民主下，直接民主与间接民主的争论困境中，托克维尔跳脱出主权与民主的联系，提出了非主权概念的政治自由，从而补充了间接民主所带来的集权漏洞。综上所述，托克维尔的“政治自由”是一种基于公民自治的非主权的自由，是对行政集权的有效抵制。

虽然在《旧制度与大革命》一书中托克维尔并未对法国的政治自由进行严格的界定，但与《论美国的民主》中的“政治自由”是有着显著差异的，其具体表现在以下几个方面。首先就产生背景来看，《论美国的民主》中的政治自由是产生于民主社会自由平等身份建立之后，其所代表的是一种新制度的政治自由。但《旧制度与大革命》的政治自由却是一种建立在旧制度中的政治自由，是未建立所谓平等身份的封建旧制度，其发源于中世纪的三级会议之中。其次，就政治自由的内容来看，《论美国的民主》强调的是公民自治与公民团体这种非主权性的政治自由，但由于《旧制度与大革命》的政治自由实际是依托于三级会议这一权力单位，而这种权力单位在近代看来是被赋予主权的属性，因此其更多地属于一种主权自由。最后，两者之间所面对的问题具有较大的差异，《论美国的民主》中的政治自由观所面对的问题是一种主权民主的困境，即人民主权下的直接民主实现艰难，而代议制民主又会导致行政专制的难题。针对此，托克维尔跳脱出主权的概念，提出以非主权的政治自由来应对行政转制所带来的挑战。而《旧制度与大革命》的政治自由所面对的问题来源于旧制度的行政集权，法国大革命便是要推翻旧制度，而想要推翻旧制度则无可避免的要与主权相联系，因此政治自由是为了实现建立主权民主的自由。^②在这个意义上，《论美国的民主》这一政治自由更偏向于对法国建立民主政治之后的制度设计，而非革命之前。虽然，托克维尔所提出的两种政治自由具有较大的差异，但托克维尔在谈论政治自由时始终围绕政治参与这一核心命题。而政治参与也成了抵抗行政集权的重要方式。政治参与能有效地防范政治冷漠的现象，而这种冷漠是行政集权的恶果，并且会使得行政集权进一步强化。托克维尔所提出的政治参与虽然在两本书中的策重点有所不同，但究其根本而言其所代表的是希望通过各种方式来扩大民众的公共管理权限，使民众参与到社会治理中来。

政治冷漠作为行政集权的恶果之一，在法国已经十分普遍，这反映出法国旧制度下严重的行政集权现象。^③在法国人们变得极为相似，彼此分割为一个个陌生的小团体，并互相漠不关心。“我发现法

① 崇明：《托克维尔论革命与自由》，《学术月刊》2014第6期，第158-168页。

② 董小燕：《自由与平等两种激情的遭遇——读〈旧制度与大革命〉》，《浙江大学学报(人文社会科学版)》2004年第2期，第87-92页。

③ 童圣侠：《托克维尔的局限与法国革命中的“病毒”》，《山东社会科学》2013第12期，第10-15页。

国公民比其他地方人更缺乏在危机中共同行动的精神准备，所以，如此分立的社会可以瞬间被一场伟大的革命彻底推翻。我们可以想象全部小障碍物都被这场大动荡所推倒；我即将看到一个比在以往世界里见到的那些社会都更为密集，甚至更为冷漠的社会。”^①无论是贵族还是资产阶级抑或是平民都对政治表现出一种疏离，而这种疏离便使得人们逐渐远离政治生活。贵族、资产阶级与农民之间界限是分明的，而且这种界限是不可逾越的，界限的存在使得法国社会逐渐分裂为一个个陌生的小团体，这种小团体间是排斥的甚至是陌生的。由于显贵阶层存在较大的特权，而且民众对于这种特权产生了较为强烈的不满从而使得民众逐渐与显贵阶层分离。而显贵阶层之间由于身份的差异，贵族不屑于资产阶级，而新旧贵族之间又有着分歧，显贵阶层内部同样存在着分裂。然而这种分离的倾向是如何导致行政集权的呢？对人们之间的冷漠进行制度性解读可以发现一个关键性因素，那便是三级会议，三级会议作为法国政治自由的传统承载着民众共同参与政治公共生活的使命，而这种参与恰好能够有效地预防政治冷漠抑制行政集权所带来的后果。然而伴随着三级会议的长期停摆，这种普遍的自由权力最后消失了，地方自由随之消灭，资产者与贵族在公共生活中的联系逐渐减少。这种联系的减少使得团体乃至个人处于一种相互隔离的状态，从而使得社会上无法形成有效的力量来对抗行政集权。政治冷漠代表着法国行政集权的不断强化，这种强化与自由之间形成了一种悖论，而这种悖论最终导致了大革命的爆发。

在托克维尔看来，旧制度崩溃的弊端根本来源于行政集权的恶果，行政集权必然会挤压公共政治空间的自由，而这种自由恰好是人们一直所追求的政治自由。倘若不取消自由，贵族、资产阶级与民众之间便不会分离，社会也不会发生隔阂。“自由制度不在，政治阶级自然也不在了，活跃的政治团体、组织、有领导的政党都不在了。人民内部产生和发展了两种主要的激情。其中一种激情缘来已久，即对不平等抱有着猛烈而无法遏制的仇恨，这种仇恨之所以产生和滋长是基于不平等。另一种激情便是，法国人不仅要求生活平等还渴望拥有自由。”^②法国民众在其历史上曾享有过自由权力，历史上法国人民通过三级会议来进行有效的政治参与，但后来行政集权不断挤压三级会议对公共管理事务权力的挤压，面对这种情况拥有自由传统的法国人更加迫切地想要颠覆这种不自由、不平等的现状。在国王专制时期，虽然经济不断繁荣，但人们越来越感受到封建专制下的巨大的不公与失去自由的痛苦，虽然国王十分强大但其统计根基已经动摇，在争取自由的传统文化下，法国人民不断挑战封建权威以争取更多的政治权利与自由。^③法国人民精神中的自由传统被唤起，当面临行政集权的不断强化以致严重威胁政治自由之时，法国民众选择了反抗。

再次回顾“托克维尔悖论”时，可以发现这一悖论的根本指向并非所谓的“松动崩溃”，法国大革命的发生也不能被理解为是一种心理效应，其背后是具有较为深层的制度根源。法国传统的政治自由理念产生于法国三级会议这一具体的制度安排，由于三级会议的停摆以及行政集权的不断扩大使得传统的政治自由受到了严峻的挑战，为了捍卫这种自由法国人民选择革命的形式。^④“现在人们一直认为，几乎是行政上的中央集权加之巴黎总揽一切的权力，共同造成了40年来我们眼前不断更迭的政府垮台。大家很容易发现，旧君主制在一瞬间的猛然毁灭，很大一部分原因便归结于此。”对“托克维

①（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，第66页。

②（法）托克维尔：《旧制度与大革命》，第167页。

③ 庞金友：《后革命时代的秩序反思——〈旧制度与大革命〉的核心议题》，《人民论坛》2019年第8期，第106-109页。

④ 杨虎涛、刘方：《从体制性吸纳到建制性协商——从托克维尔悖论谈起》，《宁夏社会科学》2019年第1期，第79-84页。

尔悖论”进行制度性解读后发现，法国大革命爆发的原因在于自由与集权的制度性冲突，而这种冲突以自由引导革命的形式终结。^①无论是自由还是集权，在托克维尔看来都是有现实的制度安排的。这种具体的制度安排才能使得自由与集权转化为政治冲突进而引发革命。

五、总结

“繁荣加速革命的到来”“革命在较轻的地方发生”之类的“托克维尔悖论”，只能作为一种法国大革命的解釋功能。但从托克维尔近乎随笔式的写作风格来看，在很大程度上这只是一些引题的话语，是一种叙述方式。在《旧制度与大革命》一书中，可以看到托克维尔依旧在不留余力的讴歌“政治自由”，其更是认为法国大革命的爆发在于旧制度政府取消政治自由的行政集权政策。在对心理效应、自由传统、行政集权以及自由与集权的冲突进行详细论证后总体来看：

首先，法国大革命的爆发并不是人们所认为“松动奔溃”的心理效应。可以看到在大革命前期农民阶层虽转化为有的阶层，但却要直接面对来自封建的压迫，这种直接压迫更加加重了农民的负担。并且由于贵族与领主逐渐远离农村，造成了社会阶级隔离的现象，原本由贵族治理的村庄陷入无序之中，这种“新压迫”使得农民更难以承受。总体来看农民虽然获得了土地但生存的状况可能并不如之前，所以农民对此进行了激烈的反抗推动革命的爆发。

其次，在法国的历史进程中来看是存在作为底层阶层进行参与的三级会议，而这种三级会议在中世纪开始便使得法国逐渐形成了协商等政治传统，进而赋予了法国民众以一定的政治自由空间。但进入近代以来，三级会议长期停摆，这种自由的传统被打破，而路易十六为了增加税收，被迫重新召开三级会议，新兴资产阶级通过与国王和贵族的斗争希望得到更大的政治权利，满足政治诉求。可以看到这种政治斗争与政治自由的法国传统，具体体现在三级会议的制度安排之中，融入了法国的民族精神之中，一旦被唤醒便会掀起轰轰烈烈的革命。

再次，大革命前的法国行政集权空前强化。在中央，御前会议统领一切事物，而御前会议权力的来源于国王赋予，国王通过御前会议的方式将权力收归到国王的手中。在地方，中央派遣总督出任地方的首长，而总督并非贵族只是身份较为普通的官员，从而实现中央对地方的统帅。作为身份普通的地方官员其代表着形成地方割据势力的可能性较小，进而加强中央对地方的控制。旧制度下，行政官员具有豁免权，这意味着行政官员对于公共事务的管理处于垄断地位不受司法与立法的影响，并且行政逐渐向个人领域倾斜，行政官员也会处理一些本属于法庭等机构的司法实务，行政不断扩权逐渐蚕食司法领域。18世纪法国王室由财政困难大肆卖官鬻爵，造成行政官员队伍的膨胀，这种膨胀虽带来了行政效率低下的问题，但在客观上加强了行政力量。行政集权还体现在行政风格之上，行政官员对权力的贪婪以及对自治的惧怕。

最后，由于政治自由与行政集权的冲突最终导致了大革命的爆发。“政治自由”的概念是托克维尔在《论美国的民主》一书中提出的，但在《旧制度与大革命》一书中所展现的政治自由是区别于前者的概念。但两者都有着共同点便是强调政治参与的作用。在法国大革命爆发前人们由于行政集权力量的强大而普遍呈现出一种政治冷漠的状态，这种行政集权逐渐排除了政治参与的可能，从而使得政

^① 田德文：《托克维尔的启示——由〈旧制度与大革命〉谈起》，《欧洲》1993年第6期，第53-55页。

治自由受到了严重的威胁。正是由于这种制度层面的自由与集权的冲突，从而导致了法国大革命的最终爆发。

法国大革命的爆发原因引人深思，在行政过程中如何可以看到这种行政集权的现象并不仅仅存在于法国大革命爆发之前。在近现代来，“行政国家”“行政专制”等现象层出不穷，如何解决行政集权所带来的弊端，似乎托克维尔在《论美国的民主》一书中给出了答案，即通过非主权的政治自由方式来抵制行政专制。但这种“政治自由”是有其局限性的，例如其忽视了政治社团与议会等对行政权力的牵制作用，过于强调自治的力量。关于行政集权的思考，是“托克维尔悖论”所想展现的核心问题，如何避免行政集权所带来的问题便是一个重大而有意义的话题。

The Conflict between Freedom and Centralization: An Institutional Interpretation of Tocqueville's Paradox

Abstract: In his book ‘The Old System and the Revolution’, Tocqueville observed two special historical phenomena, which were later summarized as the “Tocqueville Paradox” of “loose revolution” and “prosperity accelerates revolution”. Tocqueville’s Paradox. Through the institutional interpretation of “Tocqueville’s Paradox”, it was found that the outbreak of the French Revolution was not due to the psychological effect of “loosening up and collapsing”, but rather due to the institutional conflict between freedom and centralization in France. Both ‘The Old Regime and the Revolution’ and ‘On Democracy in the United States of America’ have elaborated on “political liberty”, and although there are some differences, they both point to civic participation as a form of participation. Since the Middle Ages in France, there has been a tradition of political freedom represented by hierarchical parliaments. However, the over-intensification of administrative centralization has led to political indifference, which has led to the gradual retreat of this spirit of freedom. However, the conflict between administrative centralization and the spirit of liberty never disappeared, and the Revolution finally erupted in a conflict between liberty and centralization.

Keywords: Tocqueville's Paradox; psychological effects; political freedom: administrative centralization

(责任编辑: 王克清)

乡村旅游社区多元主体治理网络研究

赵晓腾^①

摘要：文章将陕西省杨陵区王上村作为研究案例，结合社会网络分析范式和Ucinet软件分析，建构有关王上村当地旅游关系网络的学理性认识，研究相关利益主体在参与王上村旅游社区治理中所形成的网络结构。尝试为乡村振兴、旅游治理以及相关部门政策设计提供学理性解释和借鉴。文章基于社会网络中多主体互动的权力、信息和资源的逻辑判断，结合Ucinet社会网络分析得出结论：认为王上村旅游社区治理呈现为中心-边缘的网络结构，尚未形成协同有效、多元参与的旅游社区治理格局。研究发现，王上村旅游网络点度中心势、中间中心势以及接近中心势总体程度都不高，王上村村委会、文投公司、杨凌示范区农业和乡村振兴局三个主体占据相对中心位置，并且结构洞水平较高。互惠性而言，对于政府与企业、企业与基层社区之间的互惠性较强。本文最后探讨了政府主导、国家驱动的乡村旅游治理中需要多方互动的治理思路，以及治理主体主人翁意识的增强是社区治理中的重要环节，从而延伸扩展出跨学科治理思路和方法论。

关键词：乡村旅游社区；多元主体；治理网络；社会网络分析

引言

在新冠疫情冲击下人口流动变得困难，乡村旅游发展面临着困境，乡村旅游社区治理的有效性和协调性影响着乡村旅游社区整体工作的推进，以乡村旅游为代表的乡村产业发展面临着巨大的下行压力，数据显示中国休闲农业与乡村旅游人数从2019年的32亿人次，减少到2020年1-8月的12.07亿人，下降幅度为60.9%^②。在此压力下，响应党中央发展乡村休闲旅游、促进产业结构调整升级的战略要求^③，以及积极构建农村基层治理体系和推动乡村治理有效格局的形成^④，需要乡村学者和多学科研究关注乡村旅游社区的治理。特别是城乡融合的趋势和农民工进城的人口流动现状，城乡原有结构和对立状态逐渐遭遇解构，逐渐形成一种流动、混杂而又相互交错的元素联系和社会构成方式，原有的封闭的制度性规范已经无法成为现有乡村治理格局的有效制度工具，而是需要寻求打破主客体明晰界限的多元网络治理的协调^⑤。当然这也意味着原有的村庄治理模式和单纯的制度化管理面临着模式创

^① 作者简介：赵晓腾，西北农林科技大学人文社会发展学院2020级本科生。

^② 李梦云：《政策持续赋能助力乡村休闲旅游高质量发展》，《中国产经新闻报》2020年10月14日。

^③ 中共中央国务院关于做好2022年全面推进乡村振兴重点工作的意见，参见：http://www.gov.cn/zhengce/2022-02/22/content_5675035.htm

^④ 中共中央国务院关于做好2022年全面推进乡村振兴重点工作的意见。

^⑤ 向玉琼：《走向网络治理：流动性背景下的乡村治理变革》，《学习论坛》2021年第2期，第79-87页。

新和设计更新,村庄原有的地缘、血缘差序格局也将扩展为经济关系复杂、利益关系多元、社会关系流动的流动网络。而将社区资源、利益和信任在多元主体治理网络下协调共生,避免单一政府治理和单一问题导向,有利于更好地促进经济社会协调可持续发展^①。本文将以此陕西省杨陵区五泉镇王上村为例,分析在乡村旅游社区中多元主体互动的逻辑和特征,适应乡村旅游治理的转型和发展。

一、文献回顾

(一) 社区治理和乡村旅游治理

对于西方治理理论而言,传统的行政和市场二元对立、解构单一性和竞争性的治理思维被逐渐打破,然后从科层治理向竞争性治理、网络治理乃至整体性治理的治理图式转变,治理理论表现出由低级向高级转变的趋向^②。在此基础上,有关社区治理的研究在二十世纪早期就已出现,二战后相关研究不断趋向多样化。其中相关学者认为在旅游社区治理中必须注重治理创新,维护多元相关利益者的利益,并且突出强调居民参与发挥的关键作用^③。

而在有关西方旅游社区的相关研究中,最初注重社区参与和旅游规划的相对接,在旅游发展规划中发挥当地旅游社区的作用^④。随着旅游研究的不断进行,研究也不断趋于多元化,对国内学者有关社区参与旅游发展的理论观点进行总结,可以发现集中于四个方面:旅游社区治理的民主精神;社区原生态文化的保护;增强社区居民在市场资本介入情况下的话语权;由于缺乏社区参与而导致的社区旅游发展的可持续性丧失^⑤。而国外学者关于旅游社区参与的研究重点关注在这个过程中所面临的困难和障碍,从而寻求协调旅游社区发展的组织机制,推动旅游社区经济社会可持续发展^⑥。也有相关学者也指出现代旅游业发展已经朝着新自由主义方向转型,即追求消费者导向,强调迎合消费者需求,学界也需要从新自由主义观点向政治经济学观点转向,关注旅游社区治理而不是仅仅依赖于市场机制^⑦。除此之外,有学者从福利经济学视角看待当地旅游社区参与的发展模式,认为当地社区参与未必能给旅游社区福利的增加带来良好的效果,不应该过分夸大社区参与的作用^⑧。

(二) 旅游社区多元主体关系

大量关于旅游社区治理的研究从具体问题的角度入手发掘旅游社区中多元主体的互动关系。如产权归属和利益分配问题^⑨、旅游景区商业化弊端^⑩以及法制治理对于多元主体的规范^⑪。而论证社区主体治理层面,Cheng Qiana 和 Nophea Sasaki 认为基于社区治理的旅游化发展框架和乡村建设方向更加

① Tazim Jamal, Blanca Alejandra Camargo, "Tourism Governance and Policy: Whither Justice?", *Tourism Management Perspectives*, 2018, Vol.25, pp.205-208.

② 曾凡军、王宝成:《西方政府治理图式差异较析》,《湖北社会科学》2010年第10期,第48-51页。

③ Christos Spanoudis, "Trends in tourism planning and development", *Tourism Management*, 1982, Vol.3, No.4, pp.206-208.

④ Peter Murphy, *Tourism: A Community Approach (RLE Tourism)*, New York: Taylor and Francis, 2013, pp.1-218.

⑤ 孙凤芝、许峰:《社区参与旅游发展研究评述与展望》,《中国人口·资源与环境》2013年第7期,第142-148页。

⑥ 孙凤芝、许峰:《社区参与旅游发展研究评述与展望》,第142-148页。

⑦ Marion Joppe, "Tourism policy and governance: Quo vadis?", *Tourism Management Perspectives*, 2018, Vol.25, pp.201-204.

⑧ 黎洁、赵西萍:《社区参与旅游发展理论的若干经济学质疑》,《旅游学刊》2001年第4期,第44-47页。

⑨ 郭凌、王志章:《新制度经济学视角下旅游目的地社会冲突治理研究——基于对四川泸沽湖景区的案例分析》,《旅游学刊》2016年第7期,第32-42页。

⑩ 梁坤、罗爽:《布达拉宫旅游商业化的社区治理研究——基于权力与利益的视角》,《世界地理研究》2019年第5期,第191-199页。

⑪ 刘俊:《民族旅游村寨治理的法治维度——以贵州雷山县“西江模式”为例》,《原生态民族文化学刊》2019年第1期,第48-55页。

适合中国农村^①。但仅仅依靠较低层级政府和村委会的治理,村民收益有限,主体矛盾凸显,旅游社区发展优化空间较大^②。论证政府治理层面,乡村旅游的公地悲剧^③和阳朔西街的市场乱象^④的研究,表现政府治理在旅游社区的健康发展中无法缺位。但是公地悲剧治理不同阶段的研究反思了政府治理的局限性,单一由政府主导的治理模式会使得社区治理捉襟见肘^⑤。

多元主体关系在旅游乡村的经济结构和经济业态发生转变的背景下,传统乡村治理模式已经不能适应现有的村庄共同体模式,而需要关注多元利益主体在市场化的村庄共同体中的互动^⑥。也有国内学者认为各主体需要将利益博弈转变为互助共生,才能达到最佳共生状态^⑦。还有学者分析民族地区的旅游社区治理权力主体及其功能,探索民族地区旅游治理多元权力结构模型^⑧。刘俊围绕着“旅游空间正义”开展对于旅游社区不同主体关系的探索,分析在国内旅游发展的情境下,哪些人的权利和利益受到了剥夺^⑨。因此,强调多元主体协调共生更加适用于现代旅游发展模式 and 主体间关系。

(三) 旅游社区网络化治理

那么面临着乡村旅游社区复杂的治理背景,治理的主客体不再明晰,主体冲突和利益纠纷客观存在于乡村旅游社区,社会关系网络成为旅游社区治理的突破点。网络治理不同于传统的、单一化的政府主导治理,它没有将权威作为基础的治理方式^⑩,而是强调多元化的共生模式。因为网络治理没有明确边界,能够顺应快速流动的趋势,使得网络能够无限延展和开放,遵循复杂状态的流动性规律,并基于网络结构要素和资源,更好地应对乡村中错综复杂的要素关系^⑪。在此基础上, Jamal 和 Camargo 认为协调多元主体的相关利益和权力,需要网络治理才能进一步实现经济社会的协调和可持续发展^⑫。时少华、李享二元分类信任-利益进行社会网络分析^⑬,并应用到农业文化遗产地的旅游可持续发展^⑭,以及运用指数随机图模型研究遗产地旅游社区的纠纷与冲突^⑮。而张凌媛、吴志才使用随机

-
- ① Cheng Qian, Nophea Sasaki, Damien Jourdain, Sohee Minsun Kim, Ganesh Prasad Shivakoti, "Local livelihood under different governances of tourism development in China-A case study of Huangshan mountain area", *Tourism Management*, 2017, Vol.61, pp.221-233.
- ② 孔翔、吴栋、张纪娴:《社区参与模式下的传统村落旅游空间生产及影响初探——基于苏州东山陆巷古村的调研》,《世界地理研究》2019年第6期,第156-165页。
- ③ 孟凯、李佳宾、陈险峰等:《乡村旅游地发展过程中“公地悲剧”的演化与治理》,《旅游学刊》2018年第8期,第19-28页。
- ④ 杨昀、保继刚:《旅游大发展阶段的治理困境——阳朔西街市场乱象的特征及其发生机制》,《旅游学刊》2018年第11期,第16-25页。
- ⑤ 孟凯、李佳宾、陈险峰等:《乡村旅游地发展过程中“公地悲剧”的演化与治理》,第19-28页。
- ⑥ 郭占锋、李轶星、张森等:《村庄市场共同体的形成与农村社区治理转型——基于陕西袁家村的考察》,《中国农村观察》2021年第1期,第68-84页。
- ⑦ 唐仲霞、刘梦琳、向程等:《旅游社区治理多主体共生模式研究——基于青海省两个典型社区实例》,《人文地理》2018年第6期,第125-131页。
- ⑧ 徐莉、马阳、孙艳:《旅游扶贫背景下民族社区治理的多元权力结构探究》,《西南民族大学学报(人文社科版)》2018年第10期,第198-202页。
- ⑨ 刘俊:《旅游空间正义,谁的正义?》,《旅游学刊》2017年3期,第8-9页。
- ⑩ 陈兰馨、姚勤华:《中国村治权威的历史演化及类型探析——以国家—社会关系为视角》,《社会科学研究》2020年第3期,第69-79页。
- ⑪ 向玉琼:《走向网络治理:流动性背景下的乡村治理变革》,第79-87页。
- ⑫ Tazim Jamal, Blanca Alejandra Camargo, "Tourism Governance and Policy: Whither Justice?", pp.205-208.
- ⑬ 时少华、李享:《传统村落旅游发展中信任与利益网络效应研究——以北京市爨底下村为例》,《旅游学刊》2019年第9期,第30-45页。
- ⑭ 时少华:《基于社会网络分析的农业文化遗产地旅游村落治理研究——以云南元阳哈尼梯田两村为例》,《商业研究》2016年第11期,第177-185页。
- ⑮ 时少华、孙业红:《遗产地旅游发展利益网络治理研究——基于指数随机图模型、以农业文化遗产地云南哈尼梯田为例》,《经济管理》2017年第2期,第147-162页。

指数图划分权力-利益-信任分析旅游社区关系网络^①。网络治理分析强调的是社区内部主体间的相互协调，以及民主化的参与式治理，在复杂的社会关系中需求不同主体的协调关系，突破了传统的国家-社区的治理模式，所以更能适应复杂旅游社区多元主体的分析。

二、案例地概况及选取

（一）案例地概况

本文以陕西省杨陵区五泉镇王上村作为案例地。该村地处关中平原，是五泉镇与揉谷镇交界处，村庄地处台地高塬，毗邻渭河北高干渠，主要农产品为猕猴桃。当地重点打造农科研学基地，依托隋文帝泰陵、路陵观等文化遗址进行产业拓展，在村内建设农家乐、乡村振兴学堂等旅游文化设施，整个村庄基础设施呈现为隋文化样式，颇具特色，既有隋朝的历史文化风格，又有农村田园乡土气息。村子临近西北农林科技大学，与该学校进行农业、旅游业等多方面的合作，使得当地旅游发展颇具特色，于2020年8月入选第二批全国乡村旅游重点村名单。

（二）案例地选取

该村作为杨陵城乡一体化重要规划村落，被规划为重点旅游发展片区。笔者观察到王上村不同于陕西袁家村的经济发展模式，且也不单是政府一元主导下的旅游发展方式。而是企业、区政府、村委会、镇政府、村民等多元主体相互作用下的社区复杂网络，各主体相互影响、相互交织的网络特征适合本文所采取的多元主体网络分析，因此选择了王上村作为案例地进行分析。

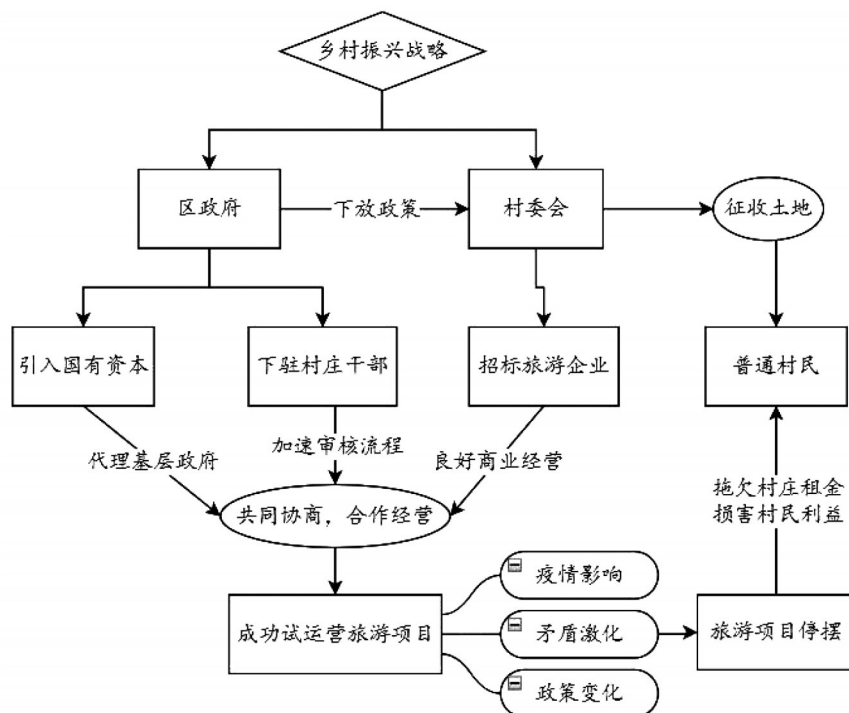


图1 王上村旅游社区多元主体治理关系互动

^① 张凌媛、吴志才：《乡村旅游社区多元主体的治理网络研究——英德市河头村的个案分析》，《旅游学刊》2021年第11期，第40-56页。

三、研究方法

(一) 调研过程

本文调研和数据收集总共有三个阶段：一、前期浏览新闻和阅读文献，收集和整理有关王上村旅游开发的资料和相关政策规划；二、进行实地调研，我们小组在村庄进行了一周的实地调研，在杨陵区进行了两周的实地调研，通过访谈的形式整理出文字资料，大致了解王上村旅游开发和建设的具体历程，整理出相关事件；三、我们主要利用问卷调查和深度访谈，针对我们选取的各主体的代表对象进行一对一问卷调查和深度访谈，将调查对象的态度、认识和观点体现在问卷数据中，方便后期对其进行社会网络分析。

(二) 数据收集

本文着重分析在王上村旅游社区发展过程中所形成的网络结构，发掘乡村旅游中各主体的关系，所以以搜集关系数据为主。关系数据的搜集目前有两种主流的方法，一种是通过提名生成法来进行问卷调查^①，二是观察收集整体网络的关系数据，强调在封闭社区中运用问卷、访谈、观察等多种社会调查方法^②。笔者借鉴罗家德和刘军^{③④}的问卷设计思路，通过前期对于调研地旅游社区建设的重要事件进行梳理，整理了11个参与建设王上村乡村旅游业发展的重要事件，本方法属于整体网的数据收集方法，试图通过测量不同主体在各项旅游建设事件中的参与程度、权力关系来分析其社会网络结构。事件分别为王上村村集体猕猴桃股份合作社成立、王上村被选为乡村振兴示范村、王上村及周边村落旅游发展政策、法律、制度的制定与执行、意见征求等、王上村当地猕猴桃品种推广、王上村当地修路、修房等旅游设施修缮、集体征收土地用于旅游开发建设、王上村景区规划和开发、发展等工作、王上村部分旅游民宿拆除、旅游民宿和农家乐规划\运营\建设\分红、文投公司入驻并承担当地旅游开发项目、王上村2020-2035村庄发展规划制定共11个重要事件。通过十几天的问卷调查我们调查人员结果如下：

政府层面，(1) 杨陵区区政府共调研8人，分别为杨凌示范区文化与旅游体育局部门成员2人，杨凌示范区农业和乡村振兴局部门成员2人，杨凌示范区扶贫办成员2人，杨凌示范区生态环境局部门成员2人。(2) 镇级政府调研五泉镇镇政府成员1人，主要为镇政府党委书记，统筹协调王上村旅游开发和旅游建设，具有一定的样本代表性。

企业层面，在当地文投公司选择2人进行问卷调查，其中1人是主管王上村旅游项目开发的负责人，主要负责文投公司在王上村的旅游项目开发，文投公司是当地主要的旅游开发主体，是王上村旅游建设的典型代表，能够很好地代表王上村企业维度。

基层社区层面，以王上村旅游社区为研究对象，(1) 访谈了王上村村委会书记和监委会负责人，他们作为重要村干部统筹王上村旅游治理和乡村振兴建设。(2) 调查了村集体股份合作社成员2名以及村理事会成员1人。(3) 当地农家乐经营者1人，主要参与农家乐的经营。基本涵盖王上村村庄治理和旅游建设的代表主体。

社会压力集团层面，我们重点对高校、媒体、游客进行调查，(1) 西北农林科技大学专家老师，

① 罗家德：《社会网分析讲义》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第69页。

② 刘军：《整体网分析讲义》，上海：格致出版社、上海人民出版社，2009年，第27页。

③ 罗家德：《社会网分析讲义》，第45页。

④ 刘军：《法村社会支持网络》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第13页。

曾经对口王上村猕猴桃品种更新和推广,也参与过当地旅游业的推广。(2) 志愿者,在举办王上村职业培训、研学旅行等活动时承担了志愿服务工作。(3) 杨陵区媒体,在杨陵区公众号发布过展现王上村村庄风貌的文章。(4) 当地游客,访谈调查了3名在当地观光旅游的游客。

表1 不同利益主体赋权表

序号	受访者	事件											权重
		①	②	③	④	⑤	⑥	⑦	⑧	⑨	⑩	⑪	
		事件①、③、④、⑤、⑥、⑨、⑩: 没有参与=0;参与=1;牵头=2。事件②、⑪:没有提出意见=0;提出一两次意见=1;多次提出意见=2。事件⑦和⑧,没有参与过=0;参与过=1。											①+②+③+...+⑩+⑪
1	杨凌示范区文化与旅游体育局成员(A1)	1	1	1	1	0	0	1	0	1	0	1	7
2	杨凌示范区文化与旅游体育局成员(A2)	2	0	1	2	0	0	1	0	1	1	1	9
3	杨凌示范区农业和乡村振兴局成员(B1)	2	2	2	1	1	1	1	0	1	0	2	13
4	杨凌示范区农业和乡村振兴局成员(B2)	1	2	2	1	2	2	1	1	2	2	2	18
5	杨凌示范区扶贫办成员(C1)	2	0	1	2	1	1	1	0	1	1	0	10
6	杨凌示范区扶贫办成员(C2)	1	0	1	1	0	0	0	0	1	1	1	6
7	杨凌示范区生态环境局成员(D1)	0	1	1	0	1	0	1	0	1	0	2	7
8	杨凌示范区生态环境局成员(D2)	0	2	1	0	0	0	1	0	1	0	2	7
9	五泉镇镇政府党委书记(E)	0	1	1	0	1	0	1	1	1	0	1	7
10	文投公司王上村旅游开发负责人(F1)	0	0	1	0	1	1	1	1	2	2	1	10
11	文投公司旅游开发成员(F2)	0	0	1	0	1	1	1	1	2	2	0	9
12	王上村村集体股份合作社成员(G1)	2	1	1	2	2	2	1	1	2	1	2	17
13	王上村村集体股份合作社成员(G2)	2	1	1	2	2	2	1	1	2	1	1	16
14	王上村村委会党支部书记(H1)	2	2	2	2	2	2	1	1	1	1	2	18
15	王上村村委会监委会负责人(H2)	2	2	2	2	2	2	1	1	1	1	2	18
16	王上村村理事会成员(I)	2	1	1	1	1	1	1	1	0	1	1	11
17	旅游经营户(民宿经营、农家乐)(J)	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
18	西北农林科技大学专家刘教授(K1)	2	2	1	2	0	0	0	0	0	0	1	8
19	西北农林科技大学专家侯老师(K2)	1	2	1	1	1	0	1	0	1	0	0	8
20	杨陵公众号运营成员(L)	0	1	0	1	0	0	1	0	0	0	0	3
21	西北农林科技大学志愿者(M1)	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
22	西北农林科技大学志愿者(M2)	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	2
23	西北农林科技大学志愿者(M3)	0	0	1	1	0	0	1	0	0	0	0	3
24	游客(N1)	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
25	游客(N2)	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	2
26	游客(N3)	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1

四、整体网络结构特征

(一) 中心性

社会网络方法的中心性概念是对个体间“权力”关系的重要展现,尤其是表达社会网络中相互联系、相互作用的权力关系^①。本文选择点度中心性、中间中心性和接近中心性三个概念描述主体在社区治理中的权力关系。

^① 刘军:《社会网络分析导论》,北京:社会科学文献出版社,2004,第106页。

1. 点度中心性。点度中心性 (point centrality) 描述个体是否在网络中处于中心位置, 即有较多直接关联的行动者, 点度中心性表现为节点与其他主体直接联系的综合水平^①。在有向网络中, 节点的点度数包括点入度和点出度。点入度是受其他节点影响的属性, 体现为其他主体对该节点的影响程度。而点出度是影响其他节点的属性, 由该节点扩张影响到其他主体, 对其他主体产生影响的程度。而点度中心势用来描述刻画整体网络的中心性, 可以用来比较不同网络中心性大小和趋向。

$$C_{RD(i)} = \frac{C_{AD(i)}}{n-1}. \quad (1)$$

式1中, $C_{RD(i)}$ 表示为节点 i 的相对中心度, $C_{AD(i)}$ 表示为节点 i 的绝对中心度, 绝对中心度仅仅体现节点中心度的绝对数值, 而相对中心度体现在同等规模比较下节点中心度的值。绝对中心度能够计算网络中连接节点的主体的数量, 而相对中心度更能体现网络中各节点的状态。

2. 中间中心性。中间中心性 (betweenness centrality) 主要描述个体被其他主体通过的情况, 即是否处于网络相互联系的重要路径上。处于该位置的行动者具有控制信息和影响信息传递的功能^②。计算中间中心性可以简单转化为节点充当中间者的频次, 频次越高, 中间中心性越大。中间中心势则是用来描述整体网络的特征, 星形网络中间中心势为1^[30]。中间中心性概念在描述旅游社区中权力中心和信息传递方面具有重要意义。

$$CRBi = \frac{2C_{ABi}}{(n-1)(n-2)} = \frac{\sum_j \sum_k^n b_{jk}(i)}{(n^2 - 3n + 2)} = \frac{\sum_j \sum_k^n g_{jk}(i)/g_{jk}}{(n^2 - 3n + 2)}. \quad (2)$$

式2中 C_{RBI} 是节点 i 的相对中心度, C_{ABi} 是节点 i 的绝对中心度, 而 $b_{jk}(i)$ 表示在网络中节点 i 能够影响 j 、 k 两点的数量, g_{jk} 则表示点 i 、 k 之间测地线的数量, $g_{jk}(i)$ 则表示点 j 、 k 之间测地线的数量。

3. 接近中心性。接近中心性 (closeness centrality) 表示节点与其他主体的接近程度, 表现为不受其他主体控制的测度。计算接近中心度需要测量测地线, 然后将捷径路径值计算加总可得。该概念重点解释节点之间的非直接关系, 可以描述对节点的非依赖程度, 接近中心性小的则依赖性小。

$$C_{AP(i)}^{-1} = \sum_{j=1}^n d_{ij} \quad (3)$$

式3中, d_{ij} 是 i 和 j 之间的捷径路径, 是两点之间最短距离的数量。

(二) 结构洞

结构洞 (structural holes) 概念由罗纳德·伯特提出, 用于描述占据相对垄断的信息、资源等优势的一方, 能够利用其信息差和控制力在关系竞争中处于优势地位, 并且不希望另外两者能够直接联系从而破坏结构洞^③。测量网络中结构洞主要有两种指标选择: 一、伯特提出的有效规模、效率、限制度和等级度^④。二、弗里曼^⑤针对整体网提出的中间中心度指标, 用于测量行动者对资源的控制, 以及艾弗雷特^⑥等学者针对个体网络提出个体中间度用来进一步拓展测量方法。本文采用伯特结构洞指数进行测量。

① 刘军:《社会网络分析导论》, 第110页。

② Linton Freeman, "Centrality in Social Networks Conceptual Clarification", Social Networks, 1978, Vol.1, No.3, pp.215-239.

③ Burt, Structural holes, Cumberland: Harvard University Press, 1992, p.31.

④ Burt, Structural holes, p.31.

⑤ Linton Freeman, "Centrality in Social Networks Conceptual Clarification", pp.215-239.

⑥ Martin Everett, Stephen p.Borgatti, "Ego network betweenness", Social Networks, 2004, Vol.27, No.1, pp.31-38.

(三) 互惠性

互惠性 (reciprocity) 重点分析主体之间互利互惠的程度, 用来描述社会网络结构中节点之间相互有益的测度。在此基础上, 我们不仅对王上村乡村旅游社会网络的主体进行凝聚性分析, 而且我们还有分析不同类型主体所产生的互惠性效益。测量指标为组内或组间互惠关系系数或关系数, 互惠指数值的范围为 0-1, 越接近于 1, 说明互惠性越强, 互惠关系越明显。

五、研究结果

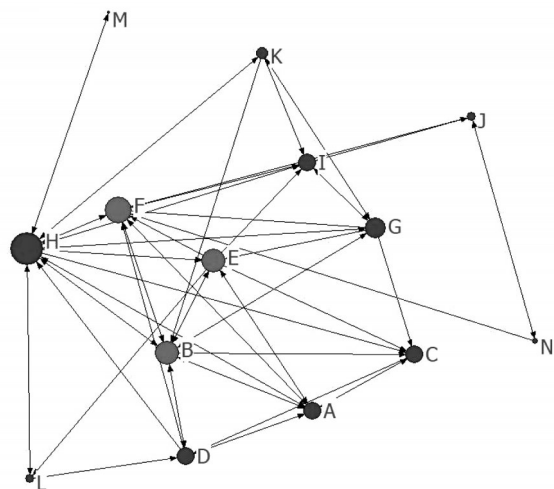
本文运用社会网络分析方法探索多元主体在旅游社区治理中的参与, 剖析旅游治理网络效应。因此, 选用 Ucinet6.0 软件对调查地点王上村进行网络分析, 我们将问卷调查得到的关于各主体参与王上村旅游治理的程度进行赋权, 然后再将均值作为阈值对数据进行二值化处理, 得到关于各主体间的邻接矩阵 (Adjacency Matrix), 依靠得到的邻接矩阵分析王上村旅游社区的整体网络。

表 2 利益主体间的邻接矩阵

利益主体	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N
A	-	1	1	1	1	1	0	1	0	0	0	0	0	0
B	1	-	1	1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0
C	1	1	-	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
D	1	1	0	-	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0
E	1	1	1	0	-	1	0	1	1	0	0	1	0	0
F	1	1	0	0	0	-	0	1	1	1	0	0	0	0
G	0	1	1	0	1	1	-	1	1	0	1	0	0	0
H	1	1	1	0	1	1	1	-	1	0	1	1	1	0
I	0	0	0	0	0	1	1	1	-	0	0	0	0	0
J	0	0	0	0	0	1	0	0	1	-	0	0	0	1
K	0	1	0	0	0	0	1	1	1	0	-	0	0	0
L	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	-	0	0
M	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	-	0
N	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	-

(一) 整体网络密度

从整体密度而言, 王上村旅游社区多元主体治理网络的整体密度值为 0.352, 由此我们可以认为基于村委会、区政府、企业、社会组织等多元主体共同参与的治理网络紧密性不高, 多元利益主体之间的相互交流和相互协作程度有限, 没有形成紧密的、交互的治理结构。而在网络结构中所代表的权力、信任、利益等资源要素也呈现出分配不均衡的状况。根据可视化结果, 我们可以看出王上村村委会 (H) 在网络结构中拥有最大的密度结构, 文投公司 (F)、杨凌示范区农业和乡村振兴局 (B) 和五泉镇镇政府 (E) 在王上村网络结构中也占据重要位置。



关系网络 relationship network
(网路密度 density=0.449)

图 2 王上村旅游社区多元主体治理网络

(二) 中心性分析

本文通过使用Ucinet6.0软件的Network-Centrality、Network-Closeness、Network-Betweenness功能对问卷调查数据进行社会网络分析，得到关于王上村旅游社区多元治理网络的中心性水平。

1. 点度中心度。

首先社区网络的点度中心势为0.4497，说明网络整体的点度中心势水平不高，王上村旅游治理各主体参与当地旅游建设的总体水平不高，没有形成紧密的、整体一贯的网络治理格局。但分析单个节点的点度中心度水平，可以发现村委会、文投公司、农兴局以及文旅局在网络中点入度和点出度水平均相对较高，说明以上主体在该社区旅游网络治理中处于相对中心位置，在该旅游社区治理中的权力水平也相对较高。而扶贫办和村理事会的点入度值相对较高，说明这两个主体在该旅游社区治理中更多地受其他主体的影响，尤其是在区政府和王上村所代表的治理子群中，他们在参与王上村旅游建设中更多地处于被动位置。除此之外，五泉镇政府和村集体股份合作社则表现为点出度相对较高，说明其影响其他主体的能力相对较高。对于社会层面来讲，旅游经营户、高校专家、媒体、志愿者和游客的点入度和点出度水平均较低，其缺乏参与旅游社区治理的权力、资本和声望，说明这几个主体在旅游治理网络中处于相对边缘位置。

2. 中间中心度。

王上村旅游社区网络的中间中心势为0.3207，其均值为11.143，说明网络整体的中间中心性不高，但是平均每个相关主体在参与当地社区旅游建设过程中联系次数约为11次。其中村委会和文投公司的中间中心度最高，说明其在网络中占据连接的核心位置，充当连接各旅游治理主体的信息和交流中心。在王上村旅游治理网络中，村委会是与上级政府交流规划，并且与村民、企业等主体进行交流的媒介，在关键事件的处理中发挥重要作用。而文投公司是承担王上村旅游项目开发的国有企业，在与区政府、村委会、村民、专家等主体的交流中规划和具体落实民宿、农家乐等旅游项目的建设 and 参与关键事件。其次，农兴局和旅游经营户的中间中心度相对较高，也充分说明了区政府和旅游经营者在关键事件的参与和交流中处于重要位置，是旅游治理中的重要利益主体，并且发挥连接着众多主体的作用。其余的主体则相对地处于网络的边缘位置，信息交流渠道相对单一，连接路径相对较少。

表3 王上村旅游社区网络中心性水平

节点	点度中心度		中间中心度	接近中心度	
	点出度	点入度		点入度	点出度
A	6.000	6.000	8.050	65.000	61.905
B	7.000	8.000	15.069	72.222	65.000
C	3.000	5.000	1.700	56.522	43.333
D	4.000	4.000	4.839	50.000	56.522
E	7.000	4.000	2.906	54.167	65.000
F	5.000	9.000	40.983	76.471	61.905
G	7.000	4.000	5.344	56.522	65.000
H	10.000	10.000	57.600	81.250	76.471
I	3.000	6.000	5.883	61.905	52.000
J	3.000	2.000	12.750	46.429	44.828
K	4.000	2.000	0.000	48.148	52.000
L	2.000	2.000	0.875	48.148	48.148
M	1.000	1.000	0.000	46.429	44.828
N	2.000	1.000	0.000	32.500	41.935
中心势	0.4497		0.3207	无	

3. 接近中心度。

王上村治理网络的接近中心度排名与点度中心度相似，村委会、文投公司、农兴局以及文旅局的点入度和点出度均较高，说明其更加接近于网络的中心，并且具有更少的依赖性，通过更短的距离去向其他利益主体传达信息。但其他主体在旅游治理网络中则点入度和点出度较低，说明其更加依赖中心主体，并不会非常主动地交流和参与到旅游治理中。而作为政府单位，扶贫办、生态环境局和五泉镇镇政府并没有很主动地发挥其信息和资源的优势，以及更好地连接各主体的作用。

(三) 结构洞分析

本文关于结构洞指标计算运用Ucinet6.0中的Network-Ego network-Structural holes功能，将王上村旅游社区多元主体治理网络根据有效规模、效率、限制度和等级度四个重要指标进行实证数据分析。有效规模和效率值越高，限制度越小，表明该主体在社会网络中越处于关键位置，具有更高的结构洞水平。根据表3的结果来看，村委会、文投公司以及农兴局在三者数据组合上表现最优，其在网络中具有更高的结构洞水平。村委会作为当地旅游建设的主要参与者和基层代表，其落实杨凌示范区和五泉镇旅游发展规划，协调当地居民和旅游项目经营者，并配合文投公司建设经营旅游项目，是重要的资源节点、信息知情人和信息协调者，处于最关键的获取多方信息和协调多方利益的结构洞位置。而文投公司作为旅游项目的直接建设者，承接杨凌示范区规划并且与村委会、村民关于土地、建设、运营等问题进行协商。农兴局在数据中表现为重点推动王上村旅游开发和乡村振兴的政府主体，其对王上村进行整体旅游规划和宏观调整，各方主体关于政策规划问题需通过该主体获取相关信息。

表3 王上村旅游治理网络结构洞分析结果

利益主体	关系网络			
	有效规模	效率	限制度	等级度
A	2.667	0.444	0.528	0.026
B	4.267	0.533	0.421	0.049
C	2.125	0.354	0.606	0.079
D	2.625	0.438	0.598	0.094
E	3.773	0.472	0.476	0.114
F	5.500	0.611	0.373	0.051
G	3.455	0.494	0.496	0.078
H	7.550	0.686	0.277	0.047
I	3.222	0.537	0.578	0.112
J	2.000	0.667	0.804	0.108
K	1.333	0.333	0.827	0.080
L	1.625	0.542	0.952	0.210
M	0.000	1.000	0.000	1.000
N	1.000	0.500	1.235	0.057

(四) 互惠性分析

本文使用Ucinet6.0中Network-Cohesion-Reciprocity对网络进行互惠性分析，王上村旅游网络整体互惠性为0.600，说明王上村关系网络中各子群互惠性较高。由表4可知，政府与企业、企业与基层社区之间互惠性很强，说明其利益互惠和旅游合作治理等方面具有较强的关系。基层社区与社会压力集团之间的互惠性较强，它们之间的互惠性联系并无十分紧密。而对于企业，由于测量代表主体只有一个，所以企业内部没有互惠性。社会压力集团内部联系较为松散，由利益相关不强的主体组成，内部没有互惠性。而政府和基层社区则具有较强的内部联系性，主体间交流互惠程度较高。

表4 王上村旅游治理网络互惠性分析

互惠指数	互惠网络			
	政府	企业	基层社区	社会压力集团
政府	0.875	1.000	0.000	0.200
企业	0.571	0.000	0.500	0.400
基层社区	0.000	0.667	0.444	0.429
社会压力集团	0.333	0.500	0.182	0.000

六、结论与讨论

(一) 主要结论

本文主要运用社会网络计算方法对于王上村旅游社区治理过程中的各主体进行量化分析，从中心性、结构洞和互惠性三个方面分析王上村旅游社区的网络结构特征。总体而言，王上村并未形成联系亲密、利益共生的多元网络治理结构。

对于网络结构而言，王上村旅游网络的点度中心势、中间中心势以及接近中心势总体程度都不高，并呈现出村委会、文投公司、杨凌示范区农业和乡村振兴局这三个主体占据相对中心位置，其余主体则占据相对边缘位置。

而从结构洞视角分析，王上村村委会、文投公司、杨凌示范区农业和乡村振兴局三者在网络中结构洞水平较高，占据较为有利的权力、资源和信息位置，而其他主体参与王上村旅游治理则需更多地依赖于以上三个主体，在共同参与治理王上村旅游社区治理过程中的信息、资源和收益不对等。

对于互惠性而言，王上村旅游治理网络整体互惠性较强，其中政府与企业、企业与基层社区之间互惠性很强。表现了政府、企业和基层社区在王上村旅游治理中占据主导地位，拥有更强的子群间互惠，而其他主体所形成子群间的互惠并不明显，社区整体网络上的互惠并没有使多元主体或子群得到共享，仍然呈现出中心-边缘的网络结构。

在王上村旅游社区治理中，杨凌示范区所代表的政府主体在开发和建设王上村旅游项目和基础设施中发挥主导作用。而文投公司与示范区合作，接替途远公司主要承担了王上村旅游项目开发和运营，是本村旅游开发和运营的关键一环。除此之外，作为当地社区的主要领导单位，村委会在集中规划土地、协调村民和企业矛盾中发挥了主要作用。而其他主体在参与王上村旅游治理的过程中存在明显的孤立性，没有很好地参与到王上村旅游治理的互惠和利益协调过程中，也没有很好地进行利益协商和信息交流，使王上村旅游治理多元主体表现为中心-边缘的结构性分离。

(二) 讨论

自从20世纪以来，针对旅游社区建设和治理改善的文章层出不穷，其中质性与量化方法都有所涉猎。本文则尝试使用社会网络分析方法对王上村旅游社区进行量化分析，以社会关系网络的视角来分析多元主体治理共同体的互动，对国内旅游村落发展和多元主体参与治理提供改善思路。

中国的基本治理结构是以国家驱动为主要特征的发展型政治，行政科层的非人格化和技术化对于乡村基层治理产生着双向互动^①，因此在社区基层治理中区政府和村委会成为了当地旅游社区治理的中心。但是仅将政府组织作为治理中心和权力中心，而拥有较少信息、权力和资源的弱势群体则无法更好地获得话语权，无法实现基于各方利益的有益互动。哈耶克将人类认知的有限性作为经济体制效

① 李小云、徐进：《消除贫困：中国扶贫新实践的社会学研究》，《社会学研究》2020年第6期，第20-43页。

率提升的理论假设^①，基于单一主体主导的发展模式信息不完全性将更加严重，利益分配和秩序建构面临困难，所谓治理中“权衡性”没有得到充分实现，以致影响社区整体治理的有效性^②。所以多元主体基于利益所进行的行为互动和信息交流在社区治理中至关重要，主体行为依据整体网络结构进行参与，建构协调共生的治理网络。在乡村旅游治理场域中，相关利益主体冲突不可避免，而以稳定性、有效性和公正性的思路协调治理场域互动^③，将为乡村旅游发展和乡村振兴提供跨学科思路和治理方法论。

除此之外，在乡村治理中，村民不能仅仅以被动的姿态接受外来输入，而是要更加主要自身诉求和观念输出，以发挥当地村民治理的主体性作用。“坚持人民主体地位，充分调动人民积极性，始终是我们党立于不败之地的强大根基^④。”村民以能动性和自主性参与村庄事务和基层治理，发挥当地村民的积极主动性，以主体性觉醒和主人翁意识进入到乡村旅游场域中，实现多元治理网络的协调共建。

本文将社会网络分析与乡村旅游社区治理相结合，即针对乡村旅游社区中关系网络进行量化分析，提供乡村旅游治理新视角。但本文量化方法倾向于描述性，没有深入进行模型建构和拟合，Ucinet中回归分析和假设检验等分析内容仍有待深入。并且选择建构合理的社会网络模型，将模型与现实进行拟合也是进一步深化研究的方向。

① (英)冯·哈耶克等：《个人主义与经济秩序》，上海：三联书店，2003年，第37页。

② Narelle Beaumont, Dianne Dredge, “Local tourism governance: a comparison of three network approaches”, *Journal of sustainable tourism*, 2010, Vol.18, No.1, pp.7-28.

③ 李小勇、谢治菊：《村民政府信任与乡村治理绩效：理论阐释与实证表达》，《学习论坛》2013年第9期，第44-48页。

④ 习近平：《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014年，第45页。

Research on the Governance Network of Multiple Subjects in Rural Tourism Communities

Abstract: The article takes Wangshang Village, Yangling District, Shaanxi Province as a research case, combines social network analysis paradigm and Ucinet software analysis to construct a rational understanding of the local tourism relationship network of Wangshang Village, and studies the network structure formed by relevant stakeholders in participating in the governance of Wangshang Village's tourism community. Attempt to provide theoretical explanations and references for rural revitalization, tourism governance, and policy design of relevant departments. The article is based on the logical judgment of the power, information, and resources of multi-agent interaction in social networks, combined with the analysis of UCINET social networks, and concludes that the governance of the tourism community in Wangshang Village presents a center edge network structure, and has not yet formed a collaborative, effective, and diverse participation pattern of tourism community governance. Research has found that the overall degree of centrality, middle centrality, and proximity to the centrality of the tourism network in Wangshang Village is not high. The Wangshang Village Committee, Cultural Investment Company, and Yangling Demonstration Zone Agriculture and Rural Revitalization Bureau occupy relatively central positions, and the level of structural holes is relatively high. In terms of reciprocity, there is strong reciprocity between the government and enterprises, as well as between enterprises and grassroots communities. Finally, this article explores the governance ideas that require multiple interactions in government led and state driven rural tourism governance, and the enhancement of the sense of ownership of governance entities is an important link in community governance, thus extending and expanding interdisciplinary governance ideas and methodologies.

Keywords: rural tourism community; multiple subjects; governance network; social network analysis

(责任编辑:王克清)

《马克思主义与民族问题》读后感

——现代视角下的再审视

党骋宇^①

在《马克思主义与民族问题》一文中，斯大林同志指出了民族主义思潮涌动的背景，并且全文围绕着各民族展开了对民族问题的讨论，并在最后举出了几个生动具体的实践案例。其中包含了极具深度的马克思主义民族观思想，而本文将依托文章原有结构进行讨论。在解读文章内容的基础上，本文还提出了一些对马克思主义和民族问题的新的见解和看法。本文旨在进一步解读传统的马克思主义经典文献，并从中寻找现代价值，为其他马克思主义和民族学研究者提供借鉴参考。

一、民族

作为民族问题的核心概念，无法解决什么是民族，就无法解决民族所面临的问题。

斯大林通过苏格拉底式的排除法对民族进行规定。民族首先不是魁北克人、克伦人的部落。其次他也不以种族作为划分标准。因为在顿河的哥萨克人中还有黑人的存在。一切传统帝国短期内通过军事手段凑合的集团都不能称其为民族。民族的形成必然是长期的。其次奥匈帝国和俄国也不是一个统一的民族，因为其没有一种共同的语言。美国和英国显然也不是一个民族，因此共同地域也是民族的特征。而一个统一的民族还需要长期的经济联系，否则同样无法形成。最后一个民族同样需要共同的心理认同。由此斯大林的民族定义产生了“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现在共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”^②

事实上斯大林的民族定义显然无法适配于部分我们所熟知的民族，而这与其说是斯大林的理论出现错误，倒不如说斯大林的民族更适合于现代民族的构建模式。正如斯大林所说“民族不是普通的历史范畴，而是一定时代即资本主义上升时代的历史范畴。封建制度消灭和资本主义发展的过程同时就是人们形成为民族的过程。”^③在近代的资产阶级政权建立之后，以一个共同地域组成的政治实体破除了内部的经济壁垒，施行普遍的教育和文化同化政策，从而才产生了一个共同语言，共同地域，共同

^① 作者简介：党骋宇，兰州大学历史文化学院2022级本科生。

^② (苏)斯大林：《马克思主义与民族问题》，参见中文马克思主义文库斯大林部分：<https://www.marxists.org/chinese/stalin/marxist-org-chinese-stalin-1912.htm>

^③ (苏)斯大林：《马克思主义与民族问题》。

经济联系，共同心理下的民族。正如斯大林之后同鲍威尔辩论所述的：“鲍威尔在民族‘特点’（民族性格）和民族生活‘条件’之间划了一条不可逾越的界限，把它们彼此隔离开来。然而民族性格如果不是生活条件的反映，不是从周围环境得来的印象的结晶，那又是什么呢？怎能仅限于民族性格而把它和它所由产生的根源割断分开呢？”^①在现代民族的体系下基本不存在一个“纯粹”的民族，一个未经雕刻的民族。而中华民族也并非是一个神圣的天然造物，仅仅在近代中国诞生民族意识后，才向上追溯建立一个悠久的中华民族史。而这种民族意识恰恰来自于不远的过去，来源于资产阶级革命的历史需要。法国大革命后布列塔尼语变成了方言。到了近代以来，北京话才成为了普通话，而闽南语则成为了方言。在差异被消除后，地区的隔阂被打破后，各个地区的人民才在政治力量的整合下形成民族。但俄国和奥匈帝国则不然，因为“只有在封建制度还没有消灭、资本主义还不大发达、被排挤到次要地位的各民族在经济上还没有结合成完整的民族的条件，才能有这种特殊的国家形成方式。”^②而封建“贵族的秘诀在于动物学”（马克思语），哈布斯堡的统治者既可以是西班牙国王，同样也可以是神圣罗马帝国皇帝，即使他本人只说优雅的法语。因此只有当资产阶级革命的列车撞破了德国各个邦国的边界，撞碎了意大利城邦的城墙，破坏了各个邦国林立的状态后，才能够形成一个新的民族。这是现代德意志人和意大利人的起源。

但显然，民族的诞生又不纯粹是由政治力量所创造出来的。陶罐不仅需要泥瓦工的努力，还需要天然的陶土。一个民族的形成需要一定的历史传统。“虽然当时我国各民族都没有达到现代民族的程度。斯大林本人在《民族问题和列宁主义》一文中提到现代民族的要素时，也曾说‘语言、地域、文化共同性等等一不是从天上掉下来的，而是还在资本主义以前的时期逐渐形成的’。”^③这时斯大林的民族定义又发挥它的作用，民族需要产生，就需要存在空间和心理上的紧密联系，这种联系必然离不开经济的需要，这种联系就必然创造出联系所需要的语言文字。“民族的形成虽然要以共向的居住地域等作为必要条件，但一般说来，只有在具备共同语言的前提下才会形成民族的内聚力—民族感和民族的排他性，即区别于其他民族的愿望。语言在民族构成诸要素中占有重要地位，是由于它和任何一个民族中的每一个成员息息相关，最深刻地反映该民族的特征，是维系民族内部关系的纽带，也是人们区分不同民族时最先使用的标志。”^④而诸多的相同点和对外恐惧的双重压力下，相互之间的认同感也随之产生。因此两个相邻的地区不一定是一个民族，但一个民族的产生却一定需要相邻。如此在一个民族，或者多个民族的现成基础上，国家开始稳步的进行一个新民族的构建。因此民族既是天然的，又是后天的。

而之所以有一部分人认为斯大林的定义是错误的，这无非是因为过去在文献翻译上的错误理解和对“民族”一词的错误适配。这极大地影响了人们对斯大林民族定义的理解，造成了许多人人为的障碍。而关于民族定义的问题，在这里，“民族”指的是现代民族，即资本主义产生所创造的民族。在我国，民族一词则一般指处在任何时代的族体，诸如原始民族、古代民族、现代民族等。因此我们只能用历史主义的观点去规定民族，因为民族在长期的历史传统中虽然具有一定稳定性，但同时拥有变化着的具体内涵。民族真正成为一个自觉的民族，就必然要求资产阶级革命的再构建。“因此，我们

①（苏）斯大林：《马克思主义与民族问题》。

②（苏）斯大林：《马克思主义与民族问题》。

③ 林耀华：《民族学通论》（修订本），北京：中央民族大学出版社，1997年，第106页。

④（苏）斯大林：《马克思主义与民族问题》。

根据实际情况，灵活地运用斯大林关于现代民族的定义，是完全必要的，也是合乎科学发展规律的。”^①（关于苏联民族概念在中国的演变和发展则可以参考周传斌老师和张丽老师合著的《斯大林民族定义在中国的九十年（1929-2019）——兼论马克思主义民族定义的中国化》）

我们反过来重新讨论民族的定义，斯大林的民族定义并没有囊括资产阶级革命前的历史存在，所以我们是否能够举出一个具体的，严格定义的民族概念呢？为什么罗马人不是一个民族，而意大利人是一个民族，既然意大利人是一个民族，那么伦巴第人又是什么呢？斯大林的定义是对现代民族构建的阐释。在这种构建下我们可以称不具备这种特征的民族为“不完全民族”，或者“前现代民族”。他们的同现代民族必然有巨大的差别，因此国家民委才提出了一个更完备的民族定义。那么我们是否能说现代民族就一定是国族呢？同样也不能，因为在民族的资产阶级并不一定在一个国家内占据主导地位，而民族的资产阶级同样也不一定以国家作为自己的组织方式。

在斯大林同鲍威尔的争论中我们又可以得出另一个观点。一个民族之所以区别于其他民族的原因在于他独特的民族性格，也就是这个民族的历史传统，这种民族性格的形成来源于物质资料的生产。斯大林认为这种民族性格是随时伴随着生产的变化而变化的，而鲍威尔则认为这种性格是一个相对稳定的存在。两者的观点各有道理和不足。因为一个民族的形成于特定的生产环境，那么他在面对生产环境的变化时同样能够按照之前的经验去做出反应，希腊人在伯罗奔尼撒用大理石建出希腊化的建筑，而亚历山大把这种风格带到了东方。然而民族性格同样不可能是一种神秘的、不可捉摸的、非人世间的东西。而是一种随着生产方式和社会生活而变化的存在。满族人在肃慎时期保持着渔猎生活，通过萨满的方式保持与万物的联系。而在满人入关直至今日，满族的许多习俗已同汉人别无二致。这么说来，民族性格作为一个民族的重要标志，在一段时期内是具有相对稳定性的。而这种民族性格无论在前现代民族还是现代民族身上都存在，因此斯大林的民族讨论对于研究前现代民族同样有着重要意义。

二、民族运动

因此，觉醒的民族就要开始运动。在资产阶级创建共同市场和打压异族资产阶级的要求下，各个阶级统一起来开始斗争。德国人团结在普鲁士国王的旗帜下，而意大利人则团结在加里波第的战船旁。被压迫民族的资产阶级通过民族主义向统治民族的资产阶级发起挑战。德国人摆脱了法国人对德国的控制，意大利人则击垮了奥地利人在意大利的统治。

那么，无产阶级要如何应对民族运动呢。“限制迁徙自由，剥夺选举权，限制语言使用，减少学校以及其它种种高压政策使工人受到的损害并不比资产阶级所受到的少，甚至还要多。这种情形只能阻碍被压迫民族内无产阶级精神力量的自由发展。当鞑靼工人或犹太工人还被禁止用本族语言开会和演讲，他们的学校被关闭的时候，自然根本谈不到他们的精神才智的充分发展。”^②因此在中国革命的道路上，无产阶级支持实现民族革命的目标，同民族资产阶级联合起来推翻三座大山。

那么无产阶级要不要拥护资产阶级的民族运动领导呢？“无产阶级是否站到资产阶级民族主义的

^① 林耀华：《民族学通论》（修订本），第106页。

^②（苏）斯大林：《马克思主义与民族问题》。

旗帜下面，这要看阶级矛盾的发展程度，要看无产阶级的觉悟程度和组织程度。觉悟的无产阶级有自己的久经考验的旗帜，它用不着站到资产阶级的旗帜下面去。”^①在中国，成熟的无产阶级政党和觉醒的中国人民作为领导者，完成了民族革命的重要任务，在这个过程中，民族资产阶级反而成为了斗争的辅助力量。

当然，民族运动本身从来都不是无产阶级革命的最终目的。“它往往由压迫的‘制度’转到挑拨各民族互相残杀的‘制度’，转到屠杀和蹂躏的‘制度’。”^②当民族运动继续发展，各民族之间从共同斗争争取平等的民主权利变成争取本民族的特殊地位时，民族运动就变成了反动的运动。不，倒不如说民族运动的发展正要求这种结果。被压迫民族的资产阶级在民族革命成功时便又成为压迫民族的资产阶级，他们将过去套在本民族脖子上的枷锁套在更落后民族的脖子上。德国人并没有因为受民族压迫的历史而不去殖民喀麦隆；而意大利也没有因为悲痛的历史而放弃殖民利比亚人。在法国大革命时的民族主义是革命的、进步的民族主义，可当波拿巴崛起时它又变成了反动的沙文主义；独立战争时期的美利坚民族摆脱的是英国宗主的压迫，可当它胜利之后便开始压迫美洲的和非洲的民族。所以社会主义者真正洞悉民族主义的面貌。

因此，各国社会民主党主张民族自决权。

“自觉权就是：只有民族自己有权决定自己的命运，谁也没有权利用暴力干涉这个民族的生活，毁坏它的学校和其它机关，破坏它的风俗和习惯，限制它的语言，削减它的权利。

这当然不是说社会民主党要支持一个民族的一切风俗和机关。它反对用暴力压迫民族，仅仅维护由民族自己决定自己命运的权利，同时要进鼓动，反对该民族的一切有害的风俗和机关，使该民族的劳动阶层能够摆脱这些有害的东西。”^③

一句话，各个民族能够在有利于保护无产阶级利益的情况下，全面地发展自身。从而资产阶级民族运动同社会民主党的民族运动的差别便显现出来。资产阶级民族运动以民族作为第一性，而社会民主党将阶级作为第一性。“资产阶级为了自己的利益当然要向‘下层同胞’呼吁，开始高呼‘祖国’，把自己的私事冒充全民的事情。它为着‘祖国’的利益而在‘同胞’中间给自己招募军队。”^④这下我们又能够发现，资产阶级民族运动宣称全民族运动，实则同样是以维护资产阶级的利益作为运动的出发点。

那么为什么要采取民族自决权呢？而不是施行奥地利“民族文化自治性”的政策呢？以此充分发挥各个民族在国家内的作用呢？为什么不采取崩得的民族政策呢？

第一，因为社会主义者的根本目标不是建立民族，不是主动地创造民族之间的差别和分离。社会主义者承认民族的差别的客观存在，而并不去强化这种差别。而犹太崩得则依托犹太教会开展活动，复兴所谓的“传统”，而走向民族主义的道路。反向去瓦解无产阶级的斗争。“不是共同的本族语言权，而是单独的犹太语言权，犹太语权！让各个民族的工人首先去为本族语言而斗争：犹太人为犹太语言而斗争，格鲁吉亚人为格鲁吉亚语言而斗争等等。为各民族共同的权利而斗争是次要的事情。你尽可不承认一切被压迫民族的本族语言权，只要你承认犹太语权，你就可以放心：崩得会投票拥护

① (苏) 斯大林：《马克思主义与民族问题》。

② (苏) 斯大林：《马克思主义与民族问题》。

③ (苏) 斯大林：《马克思主义与民族问题》。

④ (苏) 斯大林：《马克思主义与民族问题》。

你，崩得‘宁愿选举’你。”^①在特殊性的刻意构建下，民族实际上模糊了社会主义运动革命的目标。

第二，民族的文化组织必然不被民族的无产阶级所控制，在中亚的毛拉，高加索的知识分子反而会成为“文化组织”的代表，在她们的代表下文化组织会不可避免的成为资产阶级进行民族运动的工具。“我们就来假设一下不可假设的东西，假定我们这位诺某的民族文化自治已经实现了，那么它会把事情弄到什么地步，会导致什么结果呢？例如拿南高加索那些识字人数的百分比少到最低限度、学校由支配一切的毛拉主持、文化渗透了宗教精神的鞑靼人来说吧……不难了解，把他们‘组织’成民族文化联盟，就是让毛拉骑在他们头上，就是任凭反动的毛拉去宰割他们，就是替鞑靼群众的死敌建立一座在精神上奴役这些群众的新堡垒。”^②这是反动的乌克兰中央拉达和波罗的海的资产阶级政变完全揭示出来的真理，这些地区的无产阶级仍旧无法同有高度组织性的资产阶级抗衡。在知识和精力的层面上，在工厂中大字不识的精疲力竭的为数众多的工人，自然是无力同用他们的血肉所哺育起来的本就适应畸形的社会文化生活的少部分贵族资产阶级相抗衡的。资产阶级有他一套完整的反动秩序和文化牢笼，而在这一层面上，布尔什维主义的苏维埃还没有成熟的组织。

第三，奥地利的失败经验已经充分证实了这条道路的失败。奥地利，“民族自治”的故乡，提供了这种现象的最惨痛的例证。奥地利社会民主党本是一个统一的党，从1897年起它就开始分裂成几个单独的党。从党的布隆代表大会采纳了民族自治以后，分裂的程度更加深了，最后竟使一个统一的，跨民族的政党分裂成了六个民族政党，其中捷克族的社会民主党甚至不愿和德意志族的社会民主党打交道。如此之下，崩得分子和奥地利的联邦制自然也不再成立。而斯大林提出了民族区域自治的伟大论断，这极度符合斯大林所提出的民族的重要定义。一个民族的相似性，就必然要在共同地域上体现出来。正如那句俗语所说：“远亲不如近邻”。基辅的乌克兰人同他的俄罗斯邻居之间的共同性很可能多于一个在莫斯科的陌生乌克兰人。“在一定区域施行的自治。不是把人们按民族划分的，不是巩固民族壁垒的，相反地，是打破这种壁垒，把居民统一起来，以便为实现另一种划分即按阶级划分开辟道路的。最后，它使大家不必等待整个中央机关的决议而能最适当地利用本地区的天然富源并发展生产力，——这样的职能是民族文化自治所没有的。”^③在奥匈帝国，分裂的社会民主党完全丧失了组织整个国家无产阶级运动的力量，而他们的敌人却可以运用全国的资源镇压他们。列宁就曾这样尖锐的批判波兰社会党人：（他们在之后的确如列宁所想的一样背叛了革命）“我们的目的是推翻专制政体，而波兰社会党所追求的却和我们不同，它要求分裂俄国；然而这在目前和将来永远是一句空话，因为经济的发展将使一个政治整体的各个部分更加紧密地结合在一起，各国资产阶级将更加齐心地联合起来反对共同的敌人——无产阶级，支持共同的盟友——沙皇。而目前在专制压迫下处于水深火热之中的无产阶级的力量还很分散，这倒是可悲的现实，这是波兰社会党犯错误的直接后果，也是波兰社会党崇拜资产阶级民主公式的直接后果。”^④

在一切方面（语言、学校等等）实行民族平等是解决民族问题的一个必要条件。因此，必须在国家完全民主化的基础上颁布全国性的法律，无例外地禁止民族享有任何特权，禁止对少数民族权利加以任何妨碍或限制。因此要开展各民族的干部培养，开设各民族的语言学校，让各民族平等地参与国

①（苏）斯大林：《马克思主义与民族问题》。

②（苏）斯大林：《马克思主义与民族问题》。

③（苏）斯大林：《马克思主义与民族问题》。

④（苏）列宁：《我们纲领中的民族问题》，参见中文马克思主义文库列宁部分：https://www.marxists.org/chinese/lenin/marxist.org-chinese-lenin-190307.htm#_ftn5。

家生活。

布尔什维克对于民族问题的总的原则从而彻底地显现出来：民族作为客观的差异性存在是应当被承认的，而这种差异归根结底是由共同生活所造就的，是受到一定文化影响的“民族性格”。作为一种客观的差异，民族之间并不能因此而分出高低贵贱。但正如布尔什维克支持信仰自由，但并不支持鼓励宗教一样。布尔什维克承认民族的差异，但并不支持和创造民族的差异。而是在区域自治之下实现各民族“日益的接近和融合”。一句话，社会主义者永远是站在阶级立场去分析民族问题的观点。

当然，斯大林也从未把自己的理论当做放之四海皆准的办法。他在全文采用了历史主义的观点进行解释。他通过理论联系实际的方法，极大地丰富了马克思主义民族问题的研究。为中国乃至世界的民族问题处理提供了典范。正如他所说：

“所有这些问题都是要根据该民族所处的具体历史条件来解决的。”

“不仅如此，条件也和其它一切事物一样是变化着的，因而在某个时期是正确的解决方法，在另一个时期也许是完全不可以采纳的。”

“俄国和奥地利当前的任务完全不同，因此解决民族问题的方法也应当不同。”

“总之，有不同的问题提法，有不同的前途和斗争方法，有不同的当前任务。在这种情况下，只有不顾空间时间地‘解决’民族问题的书呆子才会拿奥地利做榜样，才会抄袭它的纲领，这难道不明显吗？再说一遍：以具体历史条件为出发点，把辩证地提问题当作唯一正确的提问题的方法——这就是解决民族问题的关键。”^①

三、总结

《马克思主义与民族问题》一文作为马克思主义者对民族问题研究的一项重要成果，其影响力远远超过了时代的界限。其中的众多原则性论述至今依旧具有极大的理论价值。其中的民族平等原则和区域自治概念成为新中国处理民族问题的重要参考，其在中国广阔的土地上证明了自身理论的科学性。在同中国具体实践的结合下，一批又一批的民族干部为各民族进行自我革命提供了人才基础，而无产阶级的政治立场也保证了中国各民族走上正确的发展道路。

那么就让我们讨论一下本书中众多颇有价值的理论问题。

斯大林或者马克思是否形而上地提出了一种民族理论呢？在民族发展上存不存在先进和落后呢？这种观念是否是一种民族的歧视呢？马克思所极力推崇的进化论者是否是欧洲中心论的狭隘民族主义者呢？

作为在历史过程中天才般发现在经济地位中处于劣势的无产阶级拥有着最进步力量的思想家，马克思显然对落后民族并不抱有任何的傲慢（大概只有罗素主义者有这种观点）。而斯大林同一众共产主义理论家也相继提出了民族平等的概念并给出了众多具体政策，这同样证明了马克思主义者并不认为一个民族天然不如另一个民族。即使是在具体的实践方面，马克思主义者也都不留余力地参与到落后民族的解放运动中，在越南、刚果、古巴、安哥拉，共产主义运动同民族解放运动往往密切联系在一起的，这两者又是上个世纪人类进步的代名词。

^①（苏）斯大林：《马克思主义与民族问题》。

而进化论的著名作家许多同样拥有着高尚的品格和崇高的目的。摩尔根倘若是一个傲慢的西方中心视野下的学者，又为何要帮助“野蛮的”易洛魁人打官司呢？不仅如此，进化论学者还提出了人类拥有共同心理的伟大论述，这一观点在当今这个全球化时代显得尤为具有先见之明。在当代社会，基本没有哪一个国家胆敢否认民主和自由的政治原则，也没有任何一个政党敢公开的反对进步。

那么，进化论和文化相对论的冲突体现在哪呢？在于一个民族能不能被评判为先进和落后。而在马克思主义者看来，民族表现的落后并不意味着这个民族天然具有这样或那样的缺陷。否则没有人能够说明为什么两千年前和1840年的东西民族之间为什么会产生先进和落后的移位。这其中起到决定性因素的恰恰是马克思主义者最关注的问题——经济的问题。只有在经济问题上，两个民族之间才会产生出质的差别，这种差别也正是前文中所阐述的“民族性格”。这种民族性格并不体现出任何的进步和落后之分。正如海洋文明的希腊人下海经商产生出自己的文化，而大河文明的中国则通过勤恳劳作形成了自己的传统。这两种文化无法区分出任何高低贵贱。加那利群岛的居民没有船只，因为岛上石材奇缺导致其无法发展自己的造船业，而印第安人没有高超的畜牧经济，也同美洲缺乏可驯养的动物的自然环境密切相关。这些文化不过是人类在适应生产时演化出的不同的应对方式罢了。

那么，我们所阐述的进步和落后难道就不存在了吗？一个民族的存在绝不是静态的，民族之间也绝不是隔离的，我们在看到生存环境的巨大差别时，同样也要看到人类生活的大环境是高度相似的，人类的生理结构也是高度相似的。因此，在人类共同的心理诉求下，必然要去寻求一个更好，更有效的生产方式，从而就必须要有发展。这里就驳斥了一部分环境决定文明论者的理论，倘若没有进步和落后之分，人类在整个地球环境没有极大变化的情况下，又为何要求变化呢？为什么人类要去脱离低效的生产而去追求高效的生产呢？环境论者无法解释变化的动力来源，他们忽视了人作为运动的发出者自身所具有的创造力，他们机械的将人看作是自然环境的适应者。而人同动物最大的差别，也就是创造性活动——劳动，则被他们完全忽视了。人并不被动的适应环境，而是依据自己的所需不断地改造环境，从而也去改造他们本身，也就是创造新的文化。

自此进步的力量便在人类社会孕育起来，而先进的生产方式也同民族的交流传播开来。“于是，蒸汽和机器引起了工业生产的革命。现代大工业代替了工场手工业；工业中的百万富翁、一支一支产业大军的首领、现代资产者，代替了工业的中间等级。”^①而剩下的没有在和平方式下过渡的民族，要么是因为闭塞的环境而制造出来的割裂状态；（闭关锁国的东亚国家）要么则是因为过于贫瘠，发展的极度缓慢（藏区彝区）。各个民族的发展就在这种此消彼长中不断地向前运动。

让我们纵观世界历史，基本上所有延续到现在的民族基本都经历过暴力和非暴力的变革，而鲜有民族真正地后退到刀耕火种的原始阶段。由此看来，进步显然是存在的。这种进步并不是一种民族引以为傲的资本，而是一种人类社会天然的运动状态。换句话说，从共时性的角度出发，民族之间并不存在着实质的进步和落后，文明和野蛮。而从历时性的角度出发，各个民族所构成的人类命运共同体则在不断地进步与发展。“民族”这一概念只体现差别而不体现优劣，将原始民族的人放在现代社会的环境下时，他同样会进行相似的演化。又因为每一个民族有着它独特的生存环境和文化诉求，因而各民族的发展也不是完全一致的。正如费孝通同志所言，“当前地球上各地的居民，尽管由于地理与历史条件的差别，经济文化发展的程度有所不同，所采取的生活方式有所殊异，但是他们都是人，都

^①（德）马克思、恩格斯：《共产党宣言》，参见中文马克思主义文库马克思部分：<https://www.marxists.org/chinese/marx/01.htm>

具有人所共有的发明创造的才能，都具有发展进步的资质。他们都是通情达理、有思想、有感情的人。把人和人、民族和民族之间划下具有质的差异的不可逾越的鸿沟，是完全出于一些人的偏见、臆度或别有用心，和客观事实绝不相符，所以是不科学的。不幸的是，过去的人类学的传统中却充满了这一类不科学的偏见。”^①

让我们认真地思考一下，倘若我们真正的用一种形而上的所谓“平等”观念去看待不同民族，也就是说认为各个民族的发展程度相同，各个民族之间的文化不存在优劣，文化不过是相对的，是没有评判标准的，那么事情是否会有好转呢？同马克思主义者不同，资产阶级同帝国主义者并不关注各民族是否平等。英国人自然乐意一边承认世界各地的人们有着他们自己的独特的习俗，一边又用他们的枪炮使印度和非洲臣服。他们自然愿意一边吃着咖喱，赞美印度民族的伟大创造，一边又将数以万计的印度人民饿死在自己的手中。“是的，民族平等，不过我们还是要征服！”印度总督这样说道。在近代的中國，我們固然能够沉浸在天朝上國的春秋大夢中，我們自然能够一边出卖主权和国土，一边又因为罗素对中国的赞美而洋洋自得。但这样固然“好客”，但却不能长久。但所幸的是，总有一些人知道中国的文化已经是落后的了，中国的文化已经落后于了时代，西方殖民者的刀已经架在了中华民族的脖子上了。这时候再讨论西方文化同中华文化之间是否“平等”已经毫无意义了。雷峰塔已经倒下，旧的力量已经被摧毁了。

马克思主义者在行动上也贯彻了理论。在中国的民族解放运动中，我国并没有强硬地干涉各民族的发展，而是培育本民族干部，在少数民族人民自发的动力下完成经济生产的革命，在这个过程中保留了那些本民族特色的文化，在经济之外很少进行干涉。党又根据各民族不同的条件，运用了马克思直接过渡的理论进行改造。从而形成了中国56个民族其乐融融，相互团结发展的景象。“我们敬爱的周恩来总理在1951年就指出：‘各民族内部的适当改革，是各民族发展进步、逐渐跻于先进民族水平所必需经历的过程。但这种改革必须适合其本民族当前发展阶段的特点，必须根据其本民族大多数人民的意志，并采取妥善步骤，依靠其本民族干部去进行。’我们各民族的社会改革就是根据这个原则进行的。在不具备这些条件时，即在本民族人民还没有自觉地要求社会改革，本民族还没有自己来执行改革的干部的时候，别的民族不能去越俎代庖，包办代替。我们宁可等待，在等待的时候，努力去创造条件。事实上，西藏在1951年已经和平解放，而当时该地的藏族还实行封建农奴制度。这种野蛮、落后的社会制度一直等到1959年才由藏族人民自己废除。在实行奴隶占有制度的凉山彝族的情况也是如此，这地区1950年已经解放，到1957年才进行社会改革，废除奴隶制度。”^②这些成就同马克思主义的民族社会经济形态研究是密不可分的。总而言之，马克思主义承认民族过去的客观的差别和事实上的不平等，恰恰就是为了消灭这种不平等！

斯大林的民族概念是不是根据西欧的社会历史所创造出来的形而上的民族呢？“但是，自从斯大林的民族定义发表以来，也曾有人想予以‘修改’和‘补充’。例如，1929年，苏联的梅什柯夫、柯瓦里楚克等人写信给斯大林，提出要给这个定义加上第五个特征，即‘具有自己单独的国家’，认为没有这一条就没有而且不可能有民族。斯大林在同年的3月18日给他们写了回信，即后来发表的《民族问题和列宁主义》，对他们的错误观点进行了严肃的批驳，指出如果按照他们的公式，那一切没有自己独立国家权利的民族就得从民族范畴中一笔勾销，因而这些民族反对民族压迫、反对帝国主义的

^① 费孝通：《费孝通社会学文集》，北京：人民出版社，1981年，第67页。

^② 费孝通：《费孝通社会学文集》，第55页。

斗争，也要从‘民族运动’、‘民族解放运动’的概念中取消了。斯大林指出这实际上是为民族压迫、帝国主义压迫和资产阶级的民族压迫辩护。在这篇文章中，斯大林重申了民族定义的四个特征。由于斯大林的严肃批判，梅什柯夫等人的‘补充’意见没有市场，因而也没有造成什么影响。”^①斯大林充分考虑了被殖民被压迫民族的民族意愿，并且将马克思主义理论充分地运用到了民族解放实践中，同时在实践中汲取经验以改进理论。因而这个概念完全是具有广泛的、普遍的价值。

那么如何判断一个民族应不应当脱离国家成立政权，也就是说民族自愿脱离要在什么具体条件下进行呢？

“十九世纪中叶，马克思曾主张俄属波兰分离，他是正确的，因为当时的问题是要把较高的文化从破坏它的那种较低的文化中解放出来。当时这个问题不是单纯理论上的问题，不是学院式的问题，而是实践中、实际生活中的问题……”^②

而波兰问题到了20世纪初则又发生了重要的变化。“我们看到，在法兰西民族受压迫、受屈辱最厉害的时候，法国的资产阶级如何把自己出卖给了普鲁士人，保卫民族的政府如何变成了背叛人民的政府，被压迫民族的资产阶级如何依靠压迫民族的士兵来镇压敢于伸手夺取政权的无产者同胞。正因为如此，我们根本不理会沙文主义和机会主义的攻击，我们要经常地告诉波兰工人：只有同俄国无产阶级结成亲密无间的联盟，才能满足日前反对专制制度的政治斗争的要求；只有这样的联盟，才能保证政治上和经济上的彻底解放。”^③

当一个民族拥有着远远高于其他民族的社会经济发展程度时，他的文化和政治便要求他脱离一个落后的王朝国家去成立自己的民族政权。那么中国革命的道路上为什么没有出现各民族的独立呢？第一，在中国各民族长期以来处以一个政治实体的控制下，其在联系上非常紧密。第二，中国的各个民族处于相对落后的发展阶段，并没有形成现代民族。第三，中国共产党采取的合理的民族政策使各个民族能够团结到一起争取自身的解放。因此在中国的革命道路上，分离是错误的，是不利于无产阶级解放的。列宁在芬兰宣布独立时果断的承认，他的决定是因为芬兰的革命在当时看来即将成功。倘若一个民族在革命的状态下又无力推翻统治阶级的国家政权，那么他就可以脱离这个政治体，在殖民地民族解放运动中就是这样的。也就是说，一个民族要不要脱离另一个民族，完全要看符合社会主义的发展方向，符合不符合无产阶级的解放道路。

在列宁看来，民族最终会在相互的交流和融合中自我消亡。而《苏联的民族政策》一书的作者则认为民族最终会越发展越产生自我的个性，这种两种理论实际上并不冲突。未来政治经济文化的高度交流和发展，必然进一步构建起人类共同的心理文化素质。事实上这一进程早已出现，在当今世界基本上没有一个社会否认民主和自由的价值，资产阶级也在很大程度上破除了民族主义的壁障。现代人之间的差别绝对小于同本民族祖先的心理差别，而民族性格的地位也将逐渐下降。随着生产的社会化和生产资料公有制的辩证发展，世界的文化将变得愈加灿烂多彩。在当今这个社会，文化去中心化、网络信息的暴涨共同促成了众多的亚文化团体，他们同其他民族的亚文化团体之间的共同语言甚至超越本民族的同胞。由此看来，共性和个性的增长并不是完全冲突的。

那么为什么犹太人和回族人过去能够在其他民族的社会中而不融入这些民族呢？首先这是一个伪

① 林耀华：《民族学通论》（修订本），第105页。

②（苏）斯大林：《马克思主义与民族问题》。

③（苏）列宁：《我们纲领中的民族问题》。

命题，在长期的社会生活中民族同化的事情每时每刻都在发生。因此我们只讨论那些能够保持本民族特征的因素。在过去的生活中犹太人和回族人都有属于本民族的小社区，一个拥有着浓厚本民族特征的社区。而社区一般又作为宗教的精神生活场所，通过共同进行的宗教活动，来巩固居民对本民族的认同。正如中华民族概论中所描述的，正因为回族群众的宗教生活和日常生活都与清真寺有极其密切的联系，所以他们通常将清真寺建在居住区中心。在穿本民族服饰，维持本民族传统，保持本民族禁忌，并在特殊的时期进行仪式的规训下。民族的个体同样遭受到外部力量的凝视，这种凝视既产生和加强了民族与外界的差异，又迫使民族个体更紧密的团结在宗教社区。因此，两个闪族宗教的信仰民族在内部凝视和外部凝视的作用下极大地保存了本民族的特性。而这种社区一旦被打破，民族之间的界限也会快速消失。

而斯大林之所以否认犹太民族的存在，是基于现代民族的定义，而并不是否认其自身的特性和差别。也就是说，他认为犹太人作为分布在各地的一种特殊群体，只不过在宗教上保持了相似的特征，但他们在语言和文化上都没有相同之处。而通过单纯的宗教去划分和认识民族则是完全错误的。

但斯大林同志文章所述的许多正确观点却没有得到完全的执行，在很多情况下甚至做出相反的决策。在苏联成立时，其由于政治压力被迫采取了联邦制的国家形式。而在列宁逝世后，许多民族学校被关闭，民族文化活动受到审查。在同托洛茨基的政治斗争中，苏联的各个方面受到了冲击和影响，这在大学表现得尤为突出。在民族方面，斯大林强调民族的分离主义危害要大于大俄罗斯沙文主义。在这种思路的指导下，乌克兰和其他各民族的文化和教育都受到了不小的冲击。在伟大的卫国战争爆发后，事情进一步失去了控制。在军事压力下布尔什维克向东正教妥协，苏沃洛夫、库图佐夫等沙俄时期的军事将领重新成为了民族英雄；叶卡捷琳娜二世从刽子手摇身一变成为了维护民族团结的代表；普加乔夫则从农民革命领袖变成了分裂主义分子。斯大林在本文中曾提过“波罗的海沿岸边疆区的德意志人和拉脱维亚人就是如此（不是一个民族）”^①。然而他却没有给予伏尔加德意志人应有的合法地位，在卫国战争期间强迫其进行搬迁，并在战后对许多波罗的海德意志人发动了民族迁移，一场庞大的民族迁移运动伴随着版图的变化而发生。而许多其他民族的自治共和国也不能避免遭此厄运。到了勃列日涅夫统治时期，创造“苏联民族”又成了苏联民族政策的核心。其在非马克思主义的进化论视角下肆意破坏其他民族的生存条件，最终使苏联成为了各族人民的监狱。总而言之，苏联失败的民族政策成为了苏维埃社会主义共和国联盟最终瓦解的关键因素。

但苏联的解体并没有证明马克思主义民族政策的失败，新中国对斯大林同志的民族政策的成功运用，反而证明了它的生命力。“首先是阶级消亡，而后是国家消亡，而后是民族消亡，全世界都如此。”^②作为马克思主义民族学的研究者，我们应当像斯大林一样去除民族上的神圣光环，从历史的、实践的角度去研究民族问题，从而为全人类的解放做出贡献。

(责任编辑：王克清)

① (苏) 斯大林：《马克思主义与民族问题》。

② 毛泽东：《在成都会议上的插话》，参见中文马克思主义文库毛泽东部分：<https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1968/4-018.htm>

对空言说——“理解他人”的绝望与梦想

万慧宇^①

“你们也是如此，舌头若不说容易明白的话，怎能知道所说的是什么呢？这就是向空说话了。世上的声音或者甚多，却没有一样是无意思的。”

——《圣经·新约·哥林多前书》，第十四章，第9-10节

我们赤条条地被抛入于世，以身体这条天然的界限，首先面对的是关于自我的议题，但是在社会化、集体化的行动中，我们遭遇了他者，于是“理解他人”就成为了一个问题在自我观照与他者观照的张力中浮现。在现代的幻想中，“理解他人”的渴望即是希望自我被理解的另一种表述，是出于普遍孤独症的焦虑，这种渴望背后是一种更深刻的恐慌——在他者凝视中的石化或者向空言说。在现代社会的语境中，理解他人在新兴传播媒介的阴影下被转译为交流的同频共振，人们认为理解他人就像电子设备接收信号一样接收他人的想法。当“交流”时，人们总是在幻想一个乌托邦，这个乌托邦里人与人的之间没有误解。所以，人的关系问题就被转化为调整频率和减少噪音或者卡顿的技术问题，现在市面上流通的各种“沟通圣经”就是例证。事与愿违的是现代人面临的是普遍的交流失败，20世纪有大量的戏剧、艺术和文学都洞察到了这点。只需随便举出几个人，如贝克特、萨特、奥尼尔，我们就不难想象人与人“相对无言”的场景。列维纳斯在《普鲁斯特中的他者》中对现代人的孤独做了这样的论述：

在现代文学和现代思想中，“孤独和交流失败”这一主体常常被视为是阻止实现人类兄弟情谊的根本障碍。社会主义的情感在永恒的“心灵的巴士底狱”墙上碰得粉碎。在这个心灵的巴士底狱中，每个人都是他自己的囚徒——每每欢聚结束，曲终人散、华灯熄灭之后，人人又都回到狱中将自己锁起来。因为不能交流而感到绝望……标志着一切怜悯、慷慨和爱心的局限……但是，如果说交流被打上了这种交流失败和不真实的烙印，那是因为我们把交流的目标定得太高，并将其作为实现相互融合的途径而导致的。

在这里列维纳斯已经道出了交流失败悲剧的部分真相——“我们将交流的目标定得太高了”，我们期待如天使般透明的交流，可事实上我们不是天使，也不是信号接收器，在此期待后是一个悠久传统——幻想人与人之间能够实现“不在场的精神接触”，这是一个人与人完全互相理解的辉煌理想。我

^① 作者简介：万慧宇，湘潭大学碧泉书院哲学与历史文化学院2020级本科生。

无意贬低和斥责这一梦想，我只是想说明这一梦想的危险，正是由于这个梦想导致了交流失败的噩梦。除了这一古老的梦想，另一个导致现代人面对交流的忧郁的原因是从内部自我与外部语言的区分开始的。人与人之间理解的达成必须通过中介达成，所以一切交流，无论是面对面还是远距离的交流，都成为了一个“中介”问题。理解他人就意味着理解通过符号中介的私人思想，于是交流就成为了一个语义学的问题，人们在无休止地澄清中绝望地发现人与人的理解是不可能的，用对话的碎片思考和说话，成为了现代人的宿命：

我听说，仿佛是第一次听说，按照习惯。仍然被叫作所谓戏剧性语言的，甚至是作对话的东西；首先是听契科夫说的话，我注意到一种习惯性的陌生感；人们的声音不再对他人发出，也不再再有来有往；人们的交谈，也许仅仅是在他人的面前跟自己自言自语……没有一个人能够说完他开始说的话；相反，人们互相插话，心思游移，心不在焉，语词因此而遭到夭折的命运。

威廉姆斯在这段话中描述出了一种以符号为中介的松散的现代对话，意义在碎片的语词中不断地漂移，只剩下声音的相互碰撞和喃喃呓语，符号造成的断裂不仅存在于自我与他人，还在于内部自我和外部语言本身。在自我——符号——他人的双向链条中，人们的交流都遇到阻滞。

在此，我们可以将现代社会理解他人的困难描述为传心术的古老梦想的异化，以及近代二元论的统治。可以发现“理解他人”在当代成为一个紧迫的问题浮现，交流的失败不光是个人性的创伤性感受，其中包含的是盘根错节的思想和文化问题，反映的是我们这个时代与自身的冲突。在这里我要搬出那句著名的口号，“个人的就是政治的”，指出这个问题的公共性，指出“理解他人”的问题是一个政治和伦理问题。所以“理解他人”的问题不是一个改善通信线路或更加袒露心扉的问题，而是涉及到人的生存境况的一个结扣。

为了更好的理解现代的交流难题，我将以本雅明的方法，为现代的画面剪辑一系列历史的蒙太奇切片，复活那些与现代呼应的历史瞬间。柏拉图的幽灵将在我们交流的梦想中显现，洛克发掘了交流中介的秘密。而“理解他人”新意涵的可能性我们将在黑格尔那里找到。最后来到历史的背面，我们可以发现儒家给出了关于“理解他人”新维度的补充。

一、柏拉图与灵魂交融的梦想

现代对“理解他人”的乌托邦幻想在柏拉图那里就埋下了种子，同时柏拉图对文字的批判也揭示了在新媒体媒介下这一幻想的脆弱。柏拉图的《斐德罗篇》深刻地记录了各种焦虑，其写作背景就是在回应新技术如何影响人与人之间关系，当时希腊正从口语文化转向书写文化。柏拉图对文字的抱怨，与我们对互联网时代的恐慌如出一辙——我们不必亲身在场就可以通达对方，我们言说的对象发生了漂移和扭曲。在《斐德罗篇》中，柏拉图对充满“爱欲”但非肉体的灵魂结合的称赞，清楚地阐明了隐藏在当代人们对与他人的交流的担忧中的那些模糊的东西：对无法接触的他者具有一种强烈的渴望。

柏拉图描绘了人与人之间关系的理想模式是一种平等互惠的关系，以爱欲为交流的原则，通过对话和爱欲之爱实现人与人心灵的分享，灵魂的融合，从对方的美丽中唤醒回忆，经由此回忆之路拯救灵魂，回到那个神圣的源头。这就是哲人之爱，哲学就是爱，哲学思考需要两个人一起才能进行。在

柏拉图描绘的平等互惠的恋爱关系，既没有单向的交易，也没有强制和操弄，在双方克制中唤起自己身上美好的思想。由此，柏拉图开启了一个悠久的传统——人与人平等互惠的接触是救赎灵魂的必由之路。这个传统幽灵般地附着在了如今我们交流中每时每刻。时至今日，我们仍然倾向于认为真正“理解他人”是在个性化的、自由的和互动的交流中实现的。

在柏拉图这里，“理解他人”是在一种亲密的二人关系中达成的，而“理解他人”是在爱欲的流动中实现的主客之间的相互融合，施爱者对被爱者的爱，一开始是做单行之箭运行，被爱者在注意到施爱者给与的温柔时，双向流动的爱欲装置被触发了，“想象一下、惠风或回声如何从一个光滑结实的物体上弹回至其源头；就这样，美的通水又回流到施爱者的身上，使他振翅飞翔。”被爱者被爱震撼陷人其中，却不知爱究竟来自何方：“他不知道，他在施爱者身上看到了自己，就像在镜中看见自己一样。”“理解他人”的意义超出所有的公共和伦理意义，具有更崇高的审美和宗教意义。这种宗教和审美的意义复杂地掺杂在了交流成为信息传播的境况下，而这也是普遍交流失败焦虑的来源。

柏拉图对平等互惠的关系的要求，带来了他对文字的拒绝。文字模仿活生生的在场，但是这种模仿是失败的，“写下来的字是同样的道理，它们在说话、你会认为它们好像有理解力；但是倘若你就其所说的提出问题以了解更多，它们却始终不增不减，永远都保持其原来的意思一旦写下来，每一段话都会到处滚动，它撞上懂的人，也撞上和它没有关系的人，不加区分。它不知道应该对谁说话，不对谁说话一旦它受到指责，受到不公正的攻击，它总是需要它父亲的支持脱离了其作者，文字既无法保护自己、也无法支持自己。”文字没有人性，内在性，忽视交流对象的个性，不能实现良好而公正的人际关系。柏拉图对文字的批评意识到了人与人文字作为人与人交流的媒介是不足，对了解和关爱他人的灵魂造成了障碍。而洛克比柏拉图走得更远，拓宽了对中介的批评。

二、洛克：中介视角的引入

在洛克内在自我和外部语言的区分下，一切的交流都被中介化了，即使我们面对面，但是语言的中介使得我们的距离无限拉远。于是主体和客体的鸿沟就在自我被语言中介中显现，于是现代人被石化的恐惧伴随着交流问题的语义化挥之不去。洛克认为自我具有内在性，符号作为载体，思想作为填充物。思想作为自我的私有财产，我们关于疼痛、颜色、甜蜜和欢乐的经验为我们每个人所特有，我们每个人的内心都深藏不露，我们被困在个体的感觉中经验里。语言和符号仅仅是我们内在生活的外在载体，相比我们内心的宝库它是粗糙的。语词是约定俗称而形成的，它们“指示”人们头脑中的意义，“指示”外在的客观实体。我们表达的，和他人接受的就是这样公共符号的“代理”。

洛克分割了意义与媒介，形式与内容，那么真正地“理解他人”就意味着是要透过语言理解他人内心的精神内容，也就是说交流的任务是两个心灵达成一致。而形成这一视野是建立在一个同一的“自我”基础上的，这个自我实际上就是人永恒的、自我同一的灵魂，独立于我们的肉体，不受尘世所累。于是身体成为了随意可抛弃的载体。交流的问题成为了一个考虑如何打磨自己的思想工具，使它们精准运输精神内容的技术问题。我们对“交流”的渴望以及“交流”的脆弱都在洛克这里得到了书写。

洛克的言理论使得人与人达成“真正的理解”成为了悖论。洛克认为个体是能指的主人，“语词的首要或直接意义并非来自其所指之物，而是来自使用该语词的个体的心灵。”所以语词的意义是个体的发明既不是来自在整个符号体系中的相对位置，也不是来自于对外在客体的指称，而是来自使用该词语内在个体心灵中的观念。那么在个人可以自由地生产意义的情况下，人与人思想的相互理解是否成为可能就成为了一个问题。“为了让语词服务于交流目的，就需要……它们在听者心中唤起的观念和说话人心中的那个观念完全相同。没有这一点，人们就只是用噪声和语言塞满彼此的心灵，却不能传达思想，不能将自己的观念向对方袒露，然而相互袒露观念正是话语与语言的目的。”在洛克对交流给予的热望下悖论产生了，一方面，他认为交流是为了实现心灵与心灵之间观念的复制；另一方面，他又坚持个体对自我意识拥有至高无上的主权。他无法解释各个自由的个体如何能相互合作组成一个共同体，为我们重新思考自我与外部语言，自我与他者的关系撕开了一个新的口子，这个新口子就在黑格尔那里。

当我们喟叹语词不足以表达内心丰富的情感和内容时，害怕公共话语对自我的残暴统治时，赞扬科学方法是人类理性交流的保证时，洛克的幽灵总是在显现。洛克将意义和物质财产的自主权赋予个人为后来人们对交流的复杂态度奠定了基础——即抱有希望，又提防其危险。交流在洛克那里是一个语义学和心理学的问題，它的目标是使得媒介更加透明，但是，在黑格尔那里“理解他人”超越了语义学和心理学的问題，身体是我们的容器而是我们的存在，两个灵魂的同—仅仅是对人与人之间差异的短暂遏制，同一性是同一性和非同一性之间的同一，所以“理解他人”并不是两个个体精神的短暂相会，而是个体差异性的共舞。

三、黑格尔：身体的在场与主体间性的可能

不同于洛克，在黑格尔这里交流具有丰富的意涵，“交流”不仅仅是指精神内容在人与人心灵之间的复制，它是一个世界存在的基础。对黑格尔而言，交流并非一种让两个心灵相处和谐的心理任务，而是一个使有自我意识的个体之间的互相认可成为可能政治和历史问题。这里所涉的问题是要调和主体与其所身处其中的世界之间的关系、主体与自己以及与他人的关系。再一次，从广泛意义上而言，交流的问题又变成了一个爱欲问题：既克服彼此的差异，又珍惜彼此的差异。这样才能实现人与人之间的互相承认。在《斐德罗篇》中，苏格拉底希望的哲学恋人追求的东西，从某种意义上说，也是黑格尔形而上学的主要原则：“统一与非统一之间的统一”。黑格尔的思想是一个复杂的辩证体系，我无意也没有能力在此阐述其所关涉自我、他者以及其与世界的关系的各种问题，而只是简单地指出了黑格尔哲学具身性分析的方法以及其对近代哲学二元论和心理学倾向克服的后果在“理解他人”这个问题上的回响与震荡，一是在交流中将被驱逐的身体召回，二是弥合了自我与他者的间距。

黑格尔不会赞同洛克那种对身体形式漠不关心的态度，“现象学”是一种关于“显露”的逻辑，他认为任何内容都必须有某种形式，目的和手段是无法分离的，精神不能离开身体。同时主体和客体是相融的，黑格尔批判了洛克基于绝对的独立自我的交流观，他认为“自我”不是内在性的，交流的目的不是为了使一个主体和另一个主体融合，而是要在一系列具身的、历史的关系中使主体实现，从自在的、隐性的潜在成为自为的、显性的。所以自我不是一个自足的、独立的、具有内在性的心理事

实，它既不是意义的主人，更不是能指的主人，“只有在彼自我意识中，此自我意识才能满足”，没有他者就没有自我，主体间种种扭曲、病理和权力的关系才是我们在“理解他人”路上要处理的东西，“自我”和“他者”的理性调和成为了如何“理解他人”的核心问题。“如果一个具备常识的人会诉求于他的感觉，或诉求于他内心的启示，那么他和不同意其意见的人就不会再有任何关系；对与他有不同认识和感觉的人，他只需说，他到此为止，不再表达任何意见，这就行了。但换句话说，他这么做，实际上是践踏了人性之根本，因为人性之本质是要努力和他人求得一致；实际上，人性的本质只存在于已经实现意识共同体中那些反人性者和动物性者总是将自己局限于感觉层面，并局限于只在这一层面进行交流。”脱离历史关系的“自我确定性”是不可能的，所以两个主体的相遇的情境就是黑格尔用“精神”这个概念指示的那样——“我”即“我们”。那么“我们”会消解“我”吗？还是说是形成了某种多样性的和谐了呢？这是需要进一步考察的问题，在这里我会宽容地理解黑格尔，认为黑格尔用辩证法保留了自我的个性，

不仅我们可以在人与人之间达成理解，甚至黑格尔将他者的范围进一步拓展，他认为人类之外的各种其他物种，以及包括生者和死者在内的更大范围的共同体，都是可以理解的。对黑格尔而言，人与人相互理解的问题与其说是个体之间的问题，不如说是建立一套富有活力的社会关系的问题，与洛克代表的自由主义学派不一样，“理解他人”并不意味着精神内容的原状运输，而是在生活状态的组织中承认对方，认可所有人，其目的是建立一个人类共存的自由世界。而这种可能性的实现，或许可以在儒家的生活化和充满关怀性的伦理学中找到答案。

四、儒家：理解他人就是关爱他人

最后，来到我们讲述的哲学史的背面，我们会惊喜地发现东方式的伦理叙事中的脉脉温情，而这可能会成为现代人们交流困厄的一剂良药。在儒家的理论传统中，理想地待人方式就是以“仁”行事，而“理解他人”就是关爱他人，而这个爱必然是有等差的。

我们可以在孔子对孝的论述中，孟子在论述不忍人之心时发现儒家对身体感受性的体认的重视，而成为仁人也必然是在一件一件事中感悟的，而感悟需要的是身与心。在《论语》中，孔子认为真正的孝是要对父母和颜悦色而不是简单的喂养，“色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”在《梁惠王篇》中孟子回答齐宣王他是否可以保民时，举了齐宣王在祭祀是以羊易牛的行为来说明他是有不忍人之心，所以可以实行仁政以保民。“是心足以王矣。百姓皆以王为爱，臣固知王之不忍也。”我认为这是儒家在描述理想的“理解他人”的范式的一个缩影，虽然在此是在论述其他的主体，但是却点出“理解他人”的核心要义就是感受他人的情绪并且关爱之。

在等差之爱的层层递进中，儒家在提醒我们一个事实——我们是脆弱而有限的人。克尔凯郭尔说，在爱这个问题上，具体高于一般，这不是说个体比集体更重要更具有意义，而是指出一个关于爱的悖论：边界的具体性和要求的普遍性之间存在矛盾。所以我们接受“理解他人”的悲剧性，这个悲剧性不是在于我们无法理解彼此，也不是在于灵魂交融的无望，而是我们只能“理解”身在你旁的有限的人，而这个“理解”也注定是模糊的。但是我们能互相关爱，互相抚慰，并在一个共同体中存在，这不足够吗？

五、结语

对空言说既是对现代性交流失败的悲剧的自嘲式的喟叹，同时又为人与人的新关系留出了爱的空间。对空言说并不是什么令人恐惧的噩梦，相反，它指出了爱的悖论中永恒的事实——我们可以感受对方。从爱人喋喋不休的讲述中，我们可以听到他们时而忧郁时而欢欣，我们沉醉于那或柔和或激昂的语调，我们被他们的声音爱抚；在相互的拥抱和爱抚中，感受那紊乱或平和的呼吸中的动情。我们在乎的不应该是有没有听懂我，而应该是我们有没有好好地说话，也就是说我们要问的问题不应该是“我们能够交流吗？”而应该是“我们能够相互爱护，能够公正而宽厚地彼此相待吗？”只有在这个意义上，我们才可以理解他人，柏拉图式的灵魂伴侣在符号的中介中走向了消亡，我们既不是透明的天使，也不是等待信号的设备，我们无法摆脱肉身，在话语建构下的沉思再如何坚强，都必须直面我们的生活世界，直面那个神圣又悲凉的事实——我们是有限的，我们是脆弱的。因此，亲临而在场是我们最接近“理解他人”的选择，如何“理解他人”的问题在当代也许需要被转化为如何关爱他人的问题。正如克尔凯郭尔所说，“具体的爱高于一般的爱”，真正的爱和严肃的思考是在生活的故事中发生的。最后，我想要感谢彼得斯，是他的《对空言说：传播的观念史》激发了我对这个问题的思考，他在传播理论上对这个问题做了精彩的梳理和回答，我想在这里引用他一段精彩的论述作为本篇文章的结尾。

交流的任务是为了建立一个人人可以共同栖息的和平王国；除此之外，其他意义上的“交流”最终都是不可想象的。既然我们是肉身凡人，均受各种限制，那么交流就永远是一个涉及权势、伦理和艺术的问题。除了天使和海豚所属于的得到拯救的情况之外，我们人类之间的相互交往总是带着各自的目的，对此我们无法摆脱束缚。这没什么值得惋惜的，相反这是智慧的开端。“己之所欲，请施于人”意味着，你为他人所做出的表现，不是为了原原本本地再现自我，而是为了服务和关爱他人。这样一种人与人的联系，胜过天使可能提供的任何东西。发现快乐的方式，不在于超越肉体的接触，而是在于肉体接触的圆满。

(责任编辑：王克清)

《诗歌小辑》前言

曲相儒：本次编辑部关于如何审定诗歌的标准的讨论我们会放在诗歌栏目的开头，我觉得如果把这放上去会是一个很有意思的东西。一方面能够让读者看到我们的想法，另一方面也能够让我们的审稿流程更加透明。接下来，首先请我们的主编黄恋茜发表一下观点。

黄恋茜：我觉得对于诗歌的审定是一件很私人化的东西，所以并不知道怎么去给它定下一个标准。当然，诗歌确实有体例，不过在我这里体例也不是一个一定要去遵守的东西。如果给它定下一个标准，按照某种固定的东西去审视的时候，我觉得反而会丧失它本身涌现的美感。所以我会认为，要确定某些能够延续下去的审定诗歌的固定标准，其实不是特别的现实。

曲相儒：是的，我们这次的讨论其实是一个千古难题，似乎谁也没有办法解答。当然，我们需要让读者看到我们的思考，看到我们编辑部为这个问题所做出的努力。这也算一份免责声明，也许我们选出来的东西在有些读者眼中会有重大的错误，但我们至少可以说我们思考过这个问题。

黄恋茜：是的。其实我知道我刚刚所说的在很多人看来会比较偏执一端，但我的确觉得审美这个东西是私人且动态的。与其说让我们现在定下一个固定的标准，不如让以后的《思想者》——注入新的血液之后，或者一代一代往下传续之后的大家自己去展现自己的审美态度，这样一来，每一届的编辑同学们都可以表现出自己的志趣和取向所在。所以我觉得不用刻意去定下一个什么样的标准，这是我个人的想法。

曲相儒：确实如此，不过如果你从行政还有编辑的角度来说，他们的工作展开——从对读者和作者都公平的角度来说——是需要有一个公开的量化标准的。接下来，佳雨的观点是什么呢？

侯佳雨：我的观点和恋茜学姐比较相似，因为审美这个东西太难说了。像确定规则这件事，“不能抄袭”这种规则非常合适，但如果要在内容上定一个规则，然后我们再去评判，那这就非常难确定了。我的想法是，以后作者投稿的时候，可以把自己创作这首诗歌时想要表现的东西写一下，然后通过这个来进行评判会不会更好一点？但我又担心这样可能又会影响我们自己、编辑部和读者对于这首诗歌的看法。

曲相儒：佳雨这个观点很好，其实今天我们在小说的栏目也采用了这个观点。我们在采用小说的时候，还邀请作者本人写了一份对自己内容的解读，然后我们还会请一位随机的读者去写一份他自己对于这份小说的解读，然后我们把小说的原稿，作者本人的解读和随机读者的解读匿名放在一起。今

年小说栏目的组建其实就和佳雨的这种想法蛮相像的。在小说这个栏目，我们希望看到的是读者和作者本身的一个交融，包括后来没有写评论的诸多读者读到小说之后，他们自己的观点和后面两篇评论的碰撞，就是我们愿意看到的。但确实如佳雨所说，如果我们先读了作者本人的看法的话，再去读诗可能会受到他的影响，这确实是一个需要考虑的问题。我觉得一个可能的解决办法是，编辑部一起选一位同学，让他先读这篇诗歌以及作者的阐释之后给出一个评价，同时让一位没有读过作者解读的同学单独评价这首诗歌，最后再一起来交流这个事情。我觉得这算是一个方法的补充。克清的观点呢？

王克清：虽然我们很难用一个标准去衡量诗歌它的绝对的质量的好坏，但是有些东西也是可以衡量的。我觉得诗歌最重要的是思想性，此外，一些基本的形式上的问题，像古诗词有体例上的问题，现代诗也不是纯粹随意发挥的。有些诗在语言上有些问题，这是多数人都可以一眼看出来的。比如今年投稿的这些诗歌里面，虽然我们刚刚说诗歌很难评判，是很私人的东西，但我们还是都不约而同地觉得有的诗确实不怎么行。我觉得我们可以把这些东西排除掉，这种定义下限的标准，我觉得可能还是可以做到的。

曲相儒：好的，聿婕的看法是什么呢？

魏聿婕：我觉得诗的话，作旧体诗本身就是一个讲格律，一个不讲究格律，分成两派，争议就很大。像豪放派很多词，它其实都不苛究格律，这并不意味着它就不是好词了。所以标准就在于它是不是写得好，它必须要有专门懂文学、会文学的人来做赏析。我们是哲院的，刊物主打的还是哲学、社会学，包括一些比较有思想性的文学。在文学这一方面其实我们是欠缺人手的，如果真的想要把诗歌这个栏目做起来的话，我觉得还是要请教文学院的同学和老师，要请专门作评论的人。我们要把这个栏目做起来的话，就不要仅仅是做诗歌栏目，而是要把它做成一个诗学或者是美学专题。我们把这个诗征引进来，然后像小说栏目那样，可以请作者和专业的评论员加一些注释、批注之类的。我个人觉得，有意思的诗是一方面，但诗的赏析是另一方面，有些赏析写的比原诗还有意思。所以我的想法是我们可以打造一个诗学、美学的栏目，把文学的观赏性和我们院刊主打的思想性合在一起做出来。

曲相儒：看来聿婕是支持一种关于文学的专家文化，不知道是不是这样。不过文学是不是专家文化这一点也很值得商榷。秉珊有什么想说的吗？

宋秉珊：我觉得刚刚聿婕说的找专业评审的老师，包括我们《思想者》编辑内部写一些鉴赏方面的东西，确实是可以参考的。我们以后可以继续完善一下评审作品的机制。我觉得有这样一个诗歌的专门板块，其实算是对我们纯学术的一个补足，只不过怎么完善选稿的机制可能还需要我们再多考虑一下。另外，或许我们以后可以定一个主题，因为我们目前还是年刊，选稿的时间比较长，可以在稿子内容的选取上形成一个整体的、相呼应的东西。

曲相儒：是的，从操作上来看，我觉得这样没有问题。不过像聿婕和克清强调对于美感的直觉，还有克清提到的诗歌的思想性，还有恋茜坚持的诗歌的私人性，再加上我们本次讨论的出发点：诗歌——或者说美——是基于某种规则的。其实我觉得这基本上就是关于文学评判标准的所有观点了，之后的编辑——如果他们展开讨论——可能会和几位中的某个人的观点是非常相像的。不过这就是哲学讨论不得不面临的循环，也许我们今天可能讨论不出一个确定的答案，不过我相信这些问题肯定都是值得我们不断去思考的。昶霖怎么看呢？

李昶霖：是的，这似乎是一个不断进行的循环，但当然也是一个本身便富有价值与意义的过程。在看似一切没有实质性推进的状态下，实际上这个过程已然给予了参与者广阔的思想激荡，起码诗歌是这样的。我想，对于诗歌的创作，应该保持的基本原则是，起码你自己知道你自己在写什么，当然我们可以理解一些作品是作者意识的漫然表达，但是即便是这种情况作品的内容也可以表述为作者的意识活动留下的轨迹，而非是“为赋新词强说愁”的矫揉造作。此外，这种对“自己在写什么的了然”，也应反应到诗歌的体裁上。我们当然有自由表达自己要打破一些固有体裁下的诗歌格律等限制，用新的诗或者韵文的表达形式进行创作。但当一个作者表明自己写的就是格律诗或者词作时，其就应该遵循一些规则、一些既定的创作规范。否则，很难可言这个作者真正了然“自己在写什么”。那么这样创作出的作品也大抵会是无根之木，难以保持鲜活以及持久的生机，使得一些本可以闪烁的东西蒙尘，我想这应该也不是“思想”与“交流”所希望看到的。

曲相儒：好的，最后作为一个总结吧。有一个从海德格尔那里留下来的传统，比如他解释赫尔德林的诗歌，就是完全以对传统文学解释的颠覆性方式去解读的。在这里也许能看出来这样一个观点：诗歌的好坏也许是通过它的解释来确定的，这也是我们之前提到过的。所以我觉得基于这样一个认识可以设计为一个系统——首先我们让作者自己来解释，其次是让编辑部的人去解释，最后选一位读者来解释。在此基础上，我们可以像聿婕说的那样，做成一个美学的专栏，而不仅仅是诗歌。我们可以把文学的文艺评论等文学技术一起放进来，作一个文学技术哲学的思考。我觉得这样可能是更加适合我们哲学系办刊的一个路径。

临江仙

刘一^①

落魄书生常慨叹，
三年却未摘星。
曦园天地满群英。
梦中至海淀，
欲伴友人行。

意气少年重逐梦，
此生无负卿卿。
帝都城外盏灯明。
寒窗少俊志，
重聚水积亭。

登远山

李昶霖^②

远山苍 晨雾薄
露压残花垂满道
为我谓何 且言山高
野处孤鸿起 坡上一片青青草
草深处 枯枝老
木叶飞遍 无处见破晓

① 作者简介：刘一，渤海大学马克思主义学院2022级本科生。

② 作者简介：李昶霖，兰州大学哲学社会学院2022级本科生。

天风浪浪 乌絮汤汤
纵登高 霞光亦早老
何以东西 何以南北
无人答 唯闻鸦叫
远山高 冬来早
霜打木叶掩尘道
为我谓何 且言天老
不见晨光 不见新草
顾想登时志 只记几纷扰

食秋风

李昶霖

瑟瑟风起
叶卷连天枝满地
不堪食 谷粟齏
树衣朽 菜根尽
秋风可耐饥
怎生饥 应有肉糜
岁和年丰 河晏海清
不见北辰明 但闻高台起
千山同色 万江汇一
堤坏侵亩地
水漫漫 浮颗粒
一人鸿鹄志 黎庶燕雀心
秋风不为饥
食秋风 以为饥
不使骨肉尽肉糜
还见花开际 春潮归乡里
无食秋风
死生不复饥

野草

褚梦泽^①

在最黑暗的石头下
有最坚强的野草
迎向和煦的阳光
感受着久违的温暖
我想你的时候
思念在心头如野草疯长
时间长了
便荒芜成了未见你之前的模样

野花

褚梦泽

你不必殷勤地来
那野花兜售的东西不过是花香、花色
舍弃了月光下的影子
开出的花瓣落入狂风之手
造出了五颜六色的信纸
蘸着滴滴晶莹的雨水
却写不出一个关于你的单字

^① 作者简介：褚梦泽，中国法学会会员、淮安市洪泽区作家协会会员。

受降城外月如霜

宋浩然^①

不知道哪里的冷笛吹起
吹白了沙，吹白了雪
吹白了月，吹白了霜
吹白了战旗，吹白了战士。

可惜你吹不白我
因为我没有故乡。
可笑那么多没有乡愁的人
会莫名其妙地请一位流浪的女子
做他们的故乡

然后在夜里抱着月亮
融化在雪白里。

但是月亮真可怜
她看不见自己的光。

犹是春闺梦里人

宋浩然

黑夜破碎，乌鸦飞起
孵化出银色冰冷的月亮。

^① 作者简介：宋浩然，兰州大学哲学社会学院2020级本科生。作者对于唐诗的解构重写，一方面在拆解掉原诗格律结构的同时保留了对于原诗意境的深刻体味，另一方面则是以一种新的语言表述方式为原诗赋予了新的艺术意象与感受空间。

月光冰冷，照见
一堆堆白骨。
战场上有一具白骨
像沙漠上的胡杨拼命扎根。
他的根须拼命生长
一日千里
穿过黄河
扎进他妹子的
金闺梦里。

听蜀僧弹琴

宋浩然

蜀僧走下峨眉山
河流凝固。钟声冰冻。
一切都慢了下来。
唯一快的是蜀僧的手。

他那一双手挥过峨眉琴
扫过万壑松涛
弹过层层行云

随着李白的踪迹
翻越群山与海
不知道去向哪里。

千年了
没有人曾找到蜀僧的手。

蜀僧的那双手
早已穿越了银河系。

(责任编辑：黄恋茜)

《小说随谈》前言

本次小说专栏的主题为“视域融合：作者与读者的世界”，其特点为在选用作家作品的基础上，后附作者本人以及一位匿名读者阐释该篇作品的两则附言。一部艺术作品——尤其是小说——都在尝试以自身开解出一个世界。一个小说家最优秀的特点之一就是：他并未说话，而是其笔下的人物自己在言说、在行动。作者与其笔下的人物其实也身处不同的世界。小说家尝试理解其笔下人物的生活与世界，将之付诸文字；读者则尝试从概念与命名的文字间，倒推出人物的生活与世界。似乎在这里，世界形成了闭环；而在书写与阅读的过程中，三者的视界也逐渐融合在一起。就像一场冒险一般，小说家通过写作，读者通过阅读，一同超越自己的世界，前往主角的世界。不过世界间交往的通道，不仅仅只有一端。就像街道的设计者有他自己的思路，而行路者却各自有自己的道路一样。小说的世界根据文本的确定而形成，但整个世界也才刚刚开放。文稿一旦付梓，其创作者也会变为读者，同后来的读者一样，作者自己也将重走其主角的世界之路。这条路如何走？我们在现实生活中常常会问路，不过对于小说的世界而言，可以问路吗？那么我们首先就需要问：你在小说的世界中要去向何处？是的，这就是我们阅读最重要的目的之一：你要去向何处？这是一个无处它寻的答案。我们相信，在小说这个熙熙攘攘的世界里，你能看见许多人来回穿梭摸索：有的人俯仰之间，得其大者而返；有的人沿途顾盼，觅其微妙之处。以中各有足乐者。我们将作者本人以及匿名读者的阐释附于其后，就是为了展示这个探索小说世界的过程。希望正阅读着这行文字的读者，能够通过整个栏目的设计真正地走进小说的世界，通过与主角、作者和其它读者的相遇，寻找到属于自己的快乐和阅读的目的。

枯山水

马家钰^①

向前，向前，十公分的鞋跟叩击地面，没有声响。

洁白的光线盈满地平，伸手便可以抓到一缕。略柔，有磨砂的质感。这里的镜面如此匮乏，能映照她艳丽妆容的只有他人的眼目。她的旅程终点可能会弥补这一缺憾，在那里，或许会有老布恩迪亚心驰神往的明镜之城。

她有个很短的字母名字，但她已经遗忘了该是何种字母，该怎么拼读——这并不能责怪她，因为那种字母异常特别，它在某个确定的时刻只能存在于某个确定的头脑中。她本来很是小心，生怕丢掉自己的姓名，以至于从未将其告知过任何人。直到那个满口花言巧语的男人让她神魂颠倒，她以为两人能相伴一生，却在短短一周之后被他抛弃。他顺手牵羊般带走了她的名字，只留下她暗自神伤。

她并非太阳神拉，名字中并没有改天换日的神力。根本不值得惋惜，她如此安慰自己，发誓只为那个臭不要脸的男人流一滴泪。那滴泪划过脸颊，并没有如童话中一样化作珍珠钻石，只是落在半空时被一只青眼乌鸦啄去，化作它微不足道的养料，在世界的体腔内循环不息。

她本该是夜奔的红拂女，生在奔涌不止的现代河流中，至少也应是美丽强大的艾达·王。她的确身着大红高叉旗袍，手执一柄左轮。手枪上还有子弹出膛后的余温。她不记得子弹被击发的瞬间，就连自己想要击中的目标也一并忘记。

她不在乎。

那只是涟漪，她所叨念的，铭记的，执着的，都只是时间的涟漪。涟漪自会消散，恒久的只有时间。

她走进一座房屋，依次查看房间的陈设。杂乱无章。看似有所分类，实则毫无章法。她查看第一间，餐桌上有炸鱼薯条，衣架上挂满绅士的礼帽，唯有一只猎鹿帽分外显眼，白金汉宫与大本钟、伦敦眼排列在书柜中，书籍却在地板上凌乱地散落。她拾起一本，知道那是《哈利·波特》，打开封面，本来是正文的部分一片空白。第二间，陈列着铁塔与凯旋门，鹅肝与红酒杯摆在床头，第三间堆满了漫画杂志与可乐罐……她听到不同乐曲的前奏循环播放，勉强辨认出蓝调与波尔卡。

到这里，她就已经不愿意再仔细查验，只是飞快地掠过每一个房间。她丧失了初次漫游奇境的好奇，只想例行公事般完成游览。她缺少的，可能只是一本极厚的护照，用来打上冰冷的印戳。她仿佛

^① 作者简介：马家钰，兰州大学物理科学与技术学院2022级本科生。

回到那个与友人攀谈的下午，对方口舌纷飞，展示着自己在名胜前的留念，大声感叹德国人的精准法国人的浪漫俄国人的凶悍。她极力想要集中精神，却又被午后的昏黄阳光环抱，很不优雅地发出了鼾声。

粗略看完整栋房舍的布置，她捡了几个装酒的容器，来到空无一物的后花园，在四周摆开。令人惊异的是，她虽然找到了不计其数的酒杯酒瓶酒壶，却没有发现一滴酒的影子。不必说酒，仿佛这世界上的所有液体都已经被不可名状的神偷盗走。她也许见过看似饱满多汁的肉类，看到过仿佛浮游虚空的金鱼，但绝对不可能从这些生命抑或物体中压榨出一丝一毫的水分。

它们都是空无。

也许从远处观望会觉得美轮美奂，但只要一接近就会察觉到——它们的内里空无一物，就算仔细查验，也只能从一种空无中察觉另一种空无。空无的符指连绵不断，它们延展成线，编织成网，构造成体，又向着更高维度升腾不绝。

“砰”的一声，酒缸迸碎，又或者，酒缸消失，又或是，酒缸被骤然替换，空白的花园中架构起小桥怪石亭台楼阁。又一声，缤纷华丽的西式庭院生长而出。又一声，清酒酒壶消散，取而代之的波浪般的白砂与漆黑的朽木。那是枯山水……

她就像一个练习射击的孩子，将子弹填进左轮，将自己取来的酒器尽数打碎，她也许很清楚这么做的后果——空无像是泼洒的酒液，杂乱无章地流淌在花园之中。她感受到瞬时的欢乐，却在嘴角扬起的时候陷入到浮躁与空洞的情感里。

又是一声重响。但被击中的不再是酒器，她的身上也许穿了一个洞，她丧失了气力，无法回头确认杀害自己的究竟是何人。在她面前，杂交园林的色彩愈发鲜艳，亮眼到丧失了本真。她还未倒下，便化作一道急厉的旋风，将自己创造的园林与方才的房屋一并摧毁，螺旋的碎片粉尘冲上天空，又融化于天空，最后不留一点痕迹。

有人从旋风中走出，那是一位身着艳红旗袍的高挑女性，手中还拿捏着一把左轮。她既是凶手也是受害者，方才她枪杀了自己，另一个自己，而现在却一脸无辜。她似乎忘记了自己的所作所为，却又不以为意。她感受着左轮的余温，继续向前走，不再回头。

这应该是个梦，她如此断定。

她不必也不能去想梦的归属。不论这个梦是自己的，还是他人的；不论是梵天的，还是阿撒托斯的，她都只有接受，忍耐，吞咽，消化，将之化为血肉，用之填充灵魂……

更何况，这是在课堂上。

可她集中不了精神的，迷雾总是从世界的每个组分中徐徐升腾。她朦胧的眼中只能分清老师身着的一抹艳红。她是在梦中的课堂上，却也支持不住，仿佛下一秒就会堕入课堂上的睡梦里。

“老师”的字眼命中了迷乱的核心，新的梦中宇宙开始膨胀，她想起了另一位老师。或者，另一组“老师”的集合。她们中的一个总会将自己的女儿们安插进自己的班级，对其进行一种蛊毒式的培养，她教授知识，又会不经意间“叮”一声敲响女儿的颅盖，就像是DNA复制的链条般将自己的年月与女儿的时光纠缠在一起。她们倾洒涂料，佐以调味品，又灌输着或阴暗或光明或隐晦或直白的各色形容，她们令女儿溶于血液，使她们浸润于无机质的养料，修剪凋零的花叶，又同无限的先辈与无

限的后辈一起，组织起新旧轮换之前的终末狂欢。

待到白发苍苍的母亲最终隐退，与她最为相似的女儿也就终于当上了下一任老师。她们就是以这样的方式繁衍自我，将教师的行当变为一种永恒流传的家族式垄断产业。在这条老师生成老师的旅程里，“老师”自身从未缺席，她只是化作了跳跃绑缚在异时间同位体之间的绳索，将或高或矮、或胖或瘦的女儿们冠以神圣家族之名，拖进维特根斯坦式的语言漩涡之中。

粉笔尖“砰”一声粉碎梦幻，老师做着板书，她在讲授科学，这又是下个梦境的种子。她垂下头，闭上眼睛，再睁开时，眼前却是另外一名亲友。

亲友为她讲起笑话：一个科学狂人为了探索灵魂的存在，开展了一项惨绝人寰的人体实验。他会将被实验者开颅，然后一个原子一个原子地分解实验体的大脑。他操纵微镊子，小心翼翼地将大脑的原子逐一剥离，丝毫不管实验体的哀嚎与痛楚（虽说大脑并没有痛觉）。实验进行了漫长的时间，终于在某个时刻，科学狂人取下一个原子时，实验体不堪忍受痛苦死去了。他当即举起那把镊子，向其他人展示那个原子，说道：“看吧，这就是灵魂！”

她的嘴角扬起笑意，可又看到亲友一脸严肃。她恍然间想起，这位在极其年幼时便声称自己是激进的科学信徒，那种昂扬的真理观总是会让他人侧目。

“编这个笑话的人，既不懂科学，也不懂灵魂。”亲友发出感叹，却没有任何其他的论述，或许是认为这样的谬误不值一驳，话语讲到此处已是足够。

她又一次在失重感中感受到清醒，却在隐约听到“文学”字眼后再次沉醉。她看清了老师身上的鲜红旗袍，可这景象却只是在空洞的虹膜上残留的冰冷幻影。

“又是文学吗？”亲友的声音有些不屑。

她清楚亲友与文学间没有深仇大恨，但她仍不解对方为何如此烦躁。

“我不是对文学有什么反感，只是觉得那些被奉为主流的现实主义言论太过刺挠人心。”

“叫嚷着文学是对现实的反映，是对现实的重组，是对现实的忠诚描绘。但‘现实’究竟为何物，却没有人说得上来。”

“人看到的听到的感觉到的，明明都有进化得来的阈限，你听不到蝴蝶的振翅，看不到太阳光的紫外波段，你嗅不到狗嗅到的，看不见鸟雀看到的，宇宙宏伟，人心又有多大？就凭这薄弱的感官，竟以为自己可以捕捉到所谓之现实，这是可怖的傲慢。”

“语言本身就足够单薄，符号的缀连早已丢失了意义的源泉。更何况人的思维不仅谬误繁多，更容易强行因果，搭建自以为是的幻象。如此号称反映现实的文学，不过是在为自己的虚构贴金。这是污秽的僭越。”

“要我讲，所谓现实，所谓‘真实’的表象，本就不可言说，扬言书写现实的文字，根本就是伪物，并且是空虚的伪物。以此自豪的作家，携带着一种先天性自以为洞察一切的傲慢。在这样信念下建立起的主流威权，甚至夺去了我的自由。”

“自从我降生开始，我就只剩下了对这种观念赞同或者反对的权力，却没有否认它存在的权力。它早就在那里了，无论我是否接受它，它都会渗透进我的精血里，每一次在它的强制之下进行的呼吸，都令我作呕。”

长篇大论下，她只是被一股层层递进的怨气侵扰。啊，她早已习惯，这位亲友有时的发言就是如

此极端。无处不在的不可知论与科学至上信念竟然混沌地统一在一起，构成了亲友充满悲恸与压抑的人格。

沉默，沉默，如同黑金宝剑，将时间洞穿。

“听我说，”亲友忽然又在紧皱眉头中讲话，拉过她的手紧紧握住，“如果你以后要去写作，要去迈入文学，一定要远离那些空洞的伪物，我们是到达不了真实的。不过，你可以去写那些充实的伪物，或许它们并不存在，但文学本就是无限可能的聚集，不必沿着一条死路迈入深渊。”

她似懂非懂地点点头，也不知道该如何以应对。亲友的热情与执着让她感到窒息，她本就不擅长应对这些。

铃声大噪。

她看到亲友的头颅微微右偏，一朵螺旋的粉红花蕾在他的太阳穴骤然开放，鲜嫩的浆水喷洒在餐厅的墙壁上，那里挂着一幅杰克逊·波洛克的真迹，不过就算血液和脑浆都无法清理，似乎也对那幅画作没什么影响。她终于在铃声的掩盖中听到了枪声，就像在看到电光后许久才听闻雷鸣。

那是极为细小的音，就像是无限可分物质构建的细密流体。它们柔滑无比，其间不存在任何一个可以被辨认出的微小单元，它们毫无阻碍地越过原子电子，渗入到她的牙齿缝隙、骨骼之间，贯通她的肺、食道、血管、子宫，带来的痒觉给她以不可挣脱的战栗。

她骤然惊醒，发现老师已经来到她的桌前。老师自然长着同她一般的脸孔，身穿同样的衣着，唯一令她意外的是老师手中所执已经不再是教鞭，而是一柄装着消音器的银色手枪。黑洞洞的枪口指向她的额头。

她从惊愕到震怖只花费了一个心跳，她转身脱离座位，却又毫无意外地因为旗袍碍事的裙摆而摔倒在地。她只好闭上眼睛，等待另外一声细小的枪声。

她听到之后，细细品味死亡的滋味，又惊觉世界仍旧在她的存活中缓缓运转。她站起身，望向身后，那里已经不存在老师的身影。教室的窗户已经破碎，一枚曲线优美的狙击枪子弹嵌在地面上，行将消散。

作为老师的“她”消弭了，教室也在变作尘屑向着天空升腾，像是正在被无色的火焰剧烈烧灼。

她看到了教室之外的一片楼宇，那齐整的钢铁森林也在崩垮，展露出其间空虚空白的内质。散去的幻影中，一片鲜红的身影从最高处落下，在路途的半程便爆发成透明的球形风暴，待到落地，只剩下一柄狙击枪被地面猛击，支离破碎。狙击手在击杀老师同时也就被子弹命中，凌乱进行的杀戮连锁之间，世界也已经被侵蚀殆尽。

作为学生的她只好在飞扬的书本试卷掩藏之中，拾起老师留下的手枪用以自保。

她觉得自己是一个洁白的空格，她不包含任何意味，却也逃脱不了成为标点的原始宿命，她仍旧被迫成为了符号。被限制在空无的绝壁之上，她早已退无可退。

上帝在书写她的时候灵感枯竭，但世界的文本依旧在兀自延伸，于是无穷无尽的空白自动填满了空无。就连上帝都无法分清这是否是祂自己的意志——他的确可以将空白再次修改，这似乎证明他对空白拥有着绝对的所有与支配，但同时，它们的确不是由祂的愿景产生。

这种时候她无法不想起她的父亲，那位给予她不可重复姓名的男人，那名被自己浅狭见识囚禁，并最终毒害的失败者。

或许有位作家如此论断——“无知不是生存的障碍，傲慢才是。”但她父亲的死亡又该如何解释呢？他并不是那么明显的无知，又决然没有那种目空一切的傲慢，但他仍旧不能在这混沌的世间生存，又有什么该为他的死亡负责？

早在她年幼之时，父亲那种破败衰退的气运就已经显现出来。他庸庸碌碌地奔忙于工作，盘算着自己与家人的生计。他并不缺乏才能，甚至能够令毫无基础的家境呈现起色，但也仅仅到此为止。

她坐在父亲买来的廉价汽车上，看着各式各样的车辆来来往往。在她眼中，那些四轮的器具并没有多少差别，也自然不会关心其间的微妙落差。但那些昂贵的品牌车，在父亲的眼中就显得极为刺目。他看着那些豪车车标，凭空捏造着车主豪横的行为，嘴中念念有词，好似在叨念经文，又像是在进行明显无效的诅咒，就如同突发的癔症，这样的状态渐渐频繁，渐渐长久，逐渐让家人觉得见怪不怪。

说来好笑，除了在汽车品牌上的执念，父亲平日见到有钱人时也并未有什么言语行为上的表示，他待人友好和善，不卑不亢，颇有风度，就好像那些富人走路时与常人无异，一旦上了豪车就变成了妖魔恶鬼，让他不得不唾弃辱骂。这种情感酝酿到顶峰时，父亲最终做出了令人哀婉叹息的举动。

那个喝醉酒之后的无月之夜，父亲鬼使神差般没有回近在咫尺的家，反倒摇摇晃晃来到一辆停靠角落的豪车旁边。他不知从哪里摸来了能砸开钢化玻璃的消防锤，干净利落地敲击几下车窗，砸出洞口之后打开车门，坐上了驾驶座。

感受着真皮座椅的柔软，嗅闻车内的香水味，他的心脏搏动到极致，他来回摸索着车钥匙的位置——他也不清楚自己想不想要发动这辆车，只是在进行着半摸索的尝试。罪恶的耻感快要让他经历升天般的快乐，他听到身体里有气泡翻腾。

但他找寻半天，却没有发现任何与他的小车相类似的钥匙孔——说来奇怪，这辆命运多舛的汽车是当年的奔驰最新款，已经安装了最先进的指纹解锁系统，早就取消了钥匙孔这样古老的设计。

父亲在越来越绝望的情境下来回摸索，脑中回忆着自己所能想到的一切，最后，他在愣神中停住了动作——他能想到的唯一与发动豪车有关的经验，来自于古早的美国电影——壮硕的主角只是敲开方向盘一旁的挡板，掏出里面的电线一通摆弄，便可以发动任何款式的车型。

他怎么可能会掌握这种幻觉中的神技，他的手甚至都在砸开车窗之后脱力颤抖。他既不壮硕，也不可能在这转瞬之间精通汽车工程电路学。

他什么也做不到，无论是偷一辆豪车，还是买一辆豪车。他轰然清醒，瞬间感到一种致命的卑微与无力。他感到自己已经被褫夺了生而为人资格。他该埋怨谁呢？他该痛恨谁呢？他该向谁复仇？是什么将他从一个“人”，降格成为低落到极致的埃土？

他嚎叫着离开豪车，疯疯癫癫跑回家，发动了自己的小汽车，以最高时速冲上了县道并且逆向行驶，然后在一场与货车烟花般绚烂地对撞后失去了生命。在此期间，他一直死死踩着油门，在与死神对视时也没有丝毫放松。

当然，这样的慷慨赴死也只存在于他人的戏说与还原中，逝者已逝，真相无处留存。至今她也只能在一次又一次的幻想之中重现父亲经历的每一处细节，她不清楚这些细节究竟哪些真实那些虚幻，

毕竟其中也有着她自己难以触摸到的阅历盲区——比如，至今她仍未知道，豪车的车窗玻璃是否会被消防锤轻易敲碎，这种体验明显与一般人无缘。或许父亲只是用蛮力在车窗上砸出了蛛网般的密纹，却又只能愤愤离开？细细苦思下去，她隐约体验到了父亲当时的心境，再也不敢追查下去。她怕继承那种无知的疯癫，怕接棒那种浅薄的疯狂，怕被压抑多时的内驱力完全主宰，由幻象向实在发动注定无望的死亡冲锋……

如今，她漫步在荒原上。

世界在被建构，同时也在消弭。她看到无数大小不一的鲜红剪影，那些也是她的分身，她的复制，她的自我指涉。世界在被她充满，在被她毁灭。她忆起童年时候看过的漫画，忽然觉得自己就像是那位伊藤润二笔下不断增殖繁衍的富江，杀灭不尽，生生不息。

龟裂的青灰大地承载着她的足迹。一个小小的分身被她踏至粉碎，她却毫无知觉，只是愣愣地注视着远方的自己那高耸入云的身躯。这是无穷无尽的分形，小者足下有更小者，大者之上有更大者。一人眼中的庞然巨物，就是另一人的芥子微尘。她行走，摧毁她所不知的个体，被无法觉知她的个体摧毁。

她是闯入爱丽丝的仙境，误食了古怪的菇蕈吗？还是被无穷堆叠的哈哈镜笼罩了身躯，被困于无可解脱的迷宫缝隙？恐慌中她举起手枪，却发现这种武器在敌手面前小巧得可爱。

战栗着，吸吮空气中的静谧，她将麻木的腿脚向前挪动，咬着艳红的下唇。

就在神经绷紧的一刹那，她已经看到了幻象。电影巨幕在她面前展开，柔软的座椅已经伸到她的腿下。她不顾危险，被疲惫折磨的膝盖自然弯曲，上身情不自禁地后仰。她瘫坐在影院中，左手的手枪已经化作散发温暖气味的爆米花，右手边则放着一杯可乐。一声轻响，天空的明亮切为漆黑。放映机的光柱投射到银幕上，形成黯淡的光锥。

她拿起那杯可乐，抵住吸管，却什么都喝不到。干燥的风灌进杯中，又通过吸管钻入她空旷的肺。

她只能强迫自己专注于电影。

一个小女孩出现在荧幕上，她认出那是幼年的自己。银幕上的她用稚嫩的声音解读着自己的连环画。

“很久很久之前，宇宙是混沌一片。虽然所有的东西都已经出现了，但它们各不相关。世界没有秩序，简直坏透了。”

小女孩翻过一页。“在乱七八糟的宇宙里，有你，有我，有爸爸妈妈，有小猴子，有飞机，有太阳……还有其他很多很多东西，它们都在飘来飘去，但宇宙实在是太大了，而且像黑夜一样黑，它们根本碰不到彼此。”

翻页。“直到有一天，也不知怎么的，漂浮中的轮船小姐和河马先生碰在了一起，它们很疼，所以吵了一架。”

翻页。“但它们很快就和好了。毕竟，宇宙实在太空了，能找到一个说话的人挺不容易。它们拉起了手，一直聊啊聊啊，也不知过了多久。它们喜欢上了对方，就这么相爱了。”

“这可不得了，有两个事物被爱紧紧地联系起来。这让其他的事物都很羡慕，于是，它们也学着轮船小姐和河马先生一样，手拉着手，用丝线一样的各种联系把彼此连接起来。”

“久而久之，世界就有了秩序，所有的事物都紧密地、相亲相爱地联系在了一起。宇宙充满了爱。”

最后是一个歪歪扭扭的粉色爱心。然后，故事就这样没头没尾地结束了。

“小朋友真是讲了一个精彩的故事呢。这样的想象真的很棒！”似乎有评委一样的人开腔了，“但最后轮船小姐和河马先生怎么样了呢？”

“老师觉得轮船和河马完全联系不到一起呀，要不要换一些其他更有关系的東西作为替代呢？”另外一个女性说道。

“因为它们分手了呀。”小女孩说道。

台下忽然沉默了。

“虽然全宇宙都被爱联系在了一起，但最初的河马先生与轮船小姐却没有走到最后。它们的爱消失了，所以我们才会认为它们没有联系，不是吗？”小女孩依旧在解释着。

评委在静默中尴尬地说话了，“那，真是个悲伤的故事呢。”

真是个悲伤的故事呢。

她浸泡在虚空中。虚空中悬置着无数的圆泡，每一个之中都有一个存在她的世界。现如今，她就是自我的上帝。她漫不经心将那些气泡收拢到一处，先是一个一个精心码放整齐，却又在即将完工的时候感到了厌倦。她把堆好的宇宙一把推散。它们就像是弹珠一般四处滚动，彼此碰撞，散落在虚空的角落。

该回归了。

她拨乱宇宙的琴弦，就好像在抚动藏区寺院的转经筒。钟声，有钟声从不属于时空之处荡漾而来。紊乱的气息瞬间如同呼啸的特快专列，肆虐于她那完美的躯体孔隙间。她嗅闻到迷醉的香薰，倚靠着烟雾如同倚靠着弗洛伊德诊室的病床。她早已从一人升腾至多体，从单一化作乱形，从微渺变作庄严，但她仍不宁静，就像是一次次走近套叠的院落，踏过寺院的一重重门槛，不断升腾，升腾！

什么时候才算是尽头？

她睁开早已睁开的双眼，依旧在寻找着清澈的明镜回廊。无穷的记忆流淌过她的脑海，浩瀚的幻象撕扯她的魂魄。她再次跃升，不再拥有实体，甚至不像是巴门尼德心中那纯净无瑕、绽放圣洁白光的球体。她成为了概念，却仍旧有所牵绊。她看到自己就像一个不断被他人访问的国度，就像被不断灌输信念的学生，就像任由上帝书写的一张白纸……她不想只是成为符号的串联，她只能封闭自我，去选择永恒安宁、不被叨扰的沉默。

于是，是时候讲述最后一个故事了。

那时的她在葬礼上。这又是何人的葬礼？她想起自己的姑妈，因为惧怕容颜老去，便提前发了讣告，举办了盛典般的仪式，然后在青春年华便将自己埋葬。但眼前的一切，似乎都与那位姑妈无关。

是谁逝去了？她左右搜寻，却找不到一个人影，更找不到可以解答疑惑的地方。整个葬礼场地安静肃穆，没有吊唁者悼亡者，没有中式的唢呐，没有西式的提琴。只有一个偌大的灵堂，可尸体也不在其中，更没有地方书写亡者的名姓。

她等待许久，未有人来，便走上街市，却依旧无法找到任何一个可以攀谈的对象。本应该是闹市的区域，同样寂寥无人。她走遍大街小巷，发觉这根本就是一座死城，空有建筑，却没有丝毫能让她成为城市的内容物。阳光依旧明媚，汽车停在街边，餐馆里有吃到一半的饭菜，甚至还残留余温。环境并无异样，却令她毛骨悚然。她试图以平常心应对目前的情况，慌张地奔跑几步后，便再次慢慢走动观察。

她走到疲倦，找到一家酒吧，打算自己调制一杯鸡尾酒时，才发觉所有的酒瓶都空空如也。她愤愤将酒瓶砸在毛绒地毯上，只听到一声闷响。

“姑娘！”一个声音响起。

她欣喜若狂地转身，在这死寂的城中，自己终于找到了同类。她想回应，刚要绽开的笑容却瞬间凝固了。

视野中，一位中年女性坐在门口。

她从记忆里翻找出了这副面孔，向她讲话的女性，正是她多年前下葬的姑妈。无数邪典电影的恐怖镜头在她脑中浮现。生者一无所踪，自己却与死者会面，这本就是令人魂飞天外的桥段。

“别怕。”姑妈拿起一个空空的酒瓶，向着空空的杯子之中倾倒，然后又摇摆着高脚杯等待数秒，品味香醇又醉饮空无。“酒还在的，只是世界消失了。”

“其他人去哪里了？”她鼓起勇气问道。

“酒所在的地方。”

“葬礼是谁的？”

“无法写出名字的人。”

“你说的是我？”她想起了被前任窃走的名字，忽然鼻腔里一阵酸楚。

“怎么会？”姑妈似乎并没有认出她就是自己的侄女，“只是太多了，写不出全部罢了。那是世界上所有人的葬礼，无论过去的，现在的，未来的，他们都已经死去了。只有你是例外。”

“那您是——”她的话被打断了。

“不过也没什么差别。”姑妈淡然说道，“世界少了你一个，与除了你之外少了所有人，有什么不同吗？”

“您——”再次打断。

“别光顾着问问题啊，姑娘。”姑妈再饮一杯，“狂欢就要来临啦！”

天色渐暗，又在一瞬间爆发出灿烂光辉，礼炮发出最高级别的秩序轰鸣，天空中降下《欢乐颂》的旋律，五彩的烟花爆碎，缤纷的纸屑亮片如同落雨。天空中的霓虹化作油彩，本来条理的音乐也逐渐放开了束缚，千万嘈杂的曲调汇成凌乱的暴风，吹卷着钢筋水泥之城。天下地上是灯光绚烂的迪厅，震荡与冲击撼动她的心肺。

“那是无知的铁幕，”姑妈指向天际线，巍峨的金属山峦占据了视野，这里是宽广的监牢，是包容整个世界的囚室。“那是威权的阴霾，”她又指向城市的上空，所有的乌云被阻隔在障壁之外，电闪雷鸣也被全然阻绝，“偏颇与歧见的风雨永远不会侵蚀这里，乌托邦，只有你一个人生存的乐园，就此建成！听吧，万事万物的欢呼！”

“为什么会这样啊！”她对这个世界感到分外不适。她向着窗外声嘶力竭地怒吼。

“什么嘛，”姑妈拿着酒杯来到她身侧，“这不就是你期望的吗？”

宿醉般剧烈的头疼骤然袭击了她。这真的是她期望的吗？无数重的自我反省已经将她逼到界限，哪怕有千种万种不愿接受的不适，私自把自身囚禁于牢笼也太过独断。倘若她的心愿便是孤绝一人独立于寂静世间，无论沉默与否都好像断绝与世界的关联，那她就不会如此怒不可遏了！

她终于微微清醒，在记忆片段之中来回穿梭的她没有一个真实有力的信念。只要她的心绪在悬浮上升，这杀戮轮回就不会迎来断绝。她只是一个普通却又奇异的人，却被困在这囚禁自我的宏大叙事之中。她每一次自以为逃脱了掌控，实际上只是从一个短篇小说跳跃到了另外一个短篇小说，她是找不到明镜回廊的，能映照她的，只有自身，只有那清淡无垠的枯山水。没有欲念终归是一种可悲的幻想，万千绚烂鲜艳夺目，都将溶解在冥想般的纯白乏味之中，可它们不会消散的，只能在空虚的迟钝里沉淀，变成黑棋子样式的乌渣，变成干燥的枯木，变成晦暗的沙。

手枪又出现在她的手中，她仍旧在试图反抗。宿命让她做不出选择，那她就放弃选择，她要摆脱被规划的一切，离开被叙述的根源，她要体验不可能被体验的感受，她要经历不包含在人生之中的事件，她将跃入自己的诗行，重新思索如何真实栖居。

她将枪口抬至太阳穴，眼前闪烁起耀眼的霓虹灯火。一声枪响，世界顿时空无一物。黑、白、黑、白。宁静。

白砂自空中降下。

赏析（一）：

《枯山水》是片段构成的集合，极度散乱，视点游弋，并且里面连人物名字都少有出现，主体性在这篇文章之中被稀释了。文中展示了一个女性的亲身经历与幻想，但同时也并不只是女性的思维。每一个焦虑的、恐慌的现代人都可以在凌乱的叙事之中找到自己的影子。

文章中出现了对各种文学名著、当代流行文化要素、民间神话的互文，而这其中，没有实质，只有一个符号到另一个符号、一个标签到另一个标签的绵延。文中唯一与题目对应的地方是，所有要有水或者其他液体的地方，水都消失了。而绝大部分的意象都喧闹、嘈杂、和宁静禅意的日式枯山水对立，这是一种现代都市文化与古老的东方文化的对冲。

文章中的主人公在套叠的，分形的，并列的文本世界中穿梭，像是穿行于一部部风格迥异的cult电影，她在生活，同时也在进行一次又一次的文本实验。

主人公在文中不断杀死自己、找寻自己，实际上是个很明显的象征，我们的人生一直都是如此，自我改变，或是被他人改变，成为最后毫无原本痕迹的忒修斯之船。在忙乱的日常中，我们甚至都无暇追问自己“我是何物？”，长此以往，自我被湮灭，生活被填充，人格被异化，杀死过去的自己，改变自己，也只是徒劳无功的尝试。因为我们太过无力，太过局限，面对狂暴的“生活”本身，就像是直面不可名状的古神克苏鲁，症状最轻的，也患上了难以治疗的神经症。

赏析（二）：

《枯山水》以非线性叙事手法阐述主人公对外界与自身的审视，这一叙事策略具有重要意义。整篇小说采取第一人称叙述视角，读者仅能通过主人公的主观视角来解读事件和认知事物。这与我们日常思维模式相似，我们只能通过有限的感官认知世界，无法直接观测事物本身。这种叙事策略实际上暗含作者对实体认知的怀疑开端——我们能真正了解什么，能确定什么？

主人公在不同场景和对话间的切换，更凸显了非线性特质。这种手法模糊了时间和空间的概念，使读者难以判断梦境与现实的界限，也难以连贯地重新构建事件顺序。这就像我们的大脑并非简单逻辑的信息处理机，思维总是切换和绕回的。这种手法突显了主观意识的主导地位，也为后文对“认知本身的局限性”的深入探讨奠定了基础。

而在主人公复杂的主观视角下，小说对各种具体场景和细节的描绘都透露出强烈的“虚无”感。无论是花园中的物件，还是房间里陈设的物品，它们的“内在空虚”给读者深深的触动。这种微观叙事手法凸显了主观意识聚焦细节的特点，同时也提示，我们只能通过有限的感官体验外界，却无法真正了解事物本身。

小说更深层次的探讨集中在对文学本身定位的质疑上。随着主人公友人的争论，作者提出我们最大限度地感知外界，但并不能完全确认事物本质。任何叙述都无法脱离主观建构新事物，那么文学自居为“现实的再现”，是否过于武断？这表明作者对现实主义审美人生观的拷问。

通过对自我与他者关系的深入反思，小说还借鉴了存在主义的视角，探讨人在世界中的不可主宰地位。短短文字间，融入了丰富的思想内涵。

（责任编辑：黄恋茜）

三人行

刘 政^①

我要讲的故事很简单，就是时间跨度有点长。当然呢，我完全可以扔掉前面至少七八年的琐事，只把最核心的内容讲出来。但你要知道，爱上讲故事之后，我变成了一个失魂落魄的人。失魂落魄是官方话，在我们那儿，管这叫窝囊、没出息。你知道，窝囊的人十有八九是啰嗦鬼，而我正是那十分之八九。好吧。

我和小红、大宽是在小学一年级的時候认识的。那时候，小红扎着个马尾辫，脸蛋子红扑扑的，眼角总留着擦不干净的眼屎。大宽比我大两岁，个头也比我高，胖乎乎的，脑袋像个吹鼓的气球，走起路来胳膊总甩得很高，充满了神气。我打小就不喜欢他，但一直对他言听计从。他让我朝东，我绝不敢往西；他让我喝水，我绝不敢吃饭；他让我站着撒尿，我绝不敢蹲着拉屎。我并不是一开始就这样献媚大宽。那是一个阳光明媚的下午，至于是不是果真万里无云、鸟雀啾啾，就说不上了。我因为在小红的脸蛋子上亲了一口，大宽把我暴打一顿。当时，我望着自己粉嘟嘟的拳头，使劲地在地上怒砸数下，顿时感觉自己完全可以和大宽一决雌雄。我猛翻起来，提着拳头直奔大宽。我的自卑和失落感就是在那一刻开始的。大宽只伸出腿朝我裆间踢了一下，我便又跌在地上再没起来。大宽拧着我的耳朵问我服不服，我为了拯救那只被拧了将近二百七十度，随时都有可能掉下来的紫黑紫黑的可怜的耳朵，态度诚恳地向大宽求饶。自那以后，我见到大宽总要赔笑，隔三岔五还偷几个母亲给妹妹煮的鸡蛋送他。渐渐地，大家都认为我成了大宽的跟屁虫，一个耻辱的外号随之盖在我头上——蹒跚狗。关于这个外号我得多做一点解释。说实话，我一点都不恨那些给我起外号的同学，我恨的是我们的语文老师，最恨的是那个写《背影》的朱自清。如果不是他在《背影》里描写父亲买橘子去时的步态时用了蹒跚一词，如果不是语文老师狗屁不通地把蹒跚解释成走路松松垮垮的样子，那些小屁孩会这样叫？他们懂得什么！我非常高明的地方，在于一开始并没有理他们。这完全得益于我的奶奶，我的奶奶现在已经六十有三了，她依然精神矍铄。奶奶说过，对付别人的恶语，最好不要理睬，他激怒不了你，自然就会闭嘴。但事情的发展并没有按着奶奶说的来，其中的原因无非两点，一是时间未到，二是奶奶说的未必准确。我最终相信了后者。因此，在他们又一次叫我蹒跚狗时，我毫不犹豫地冲过去把其中一位扑倒在地，在他脸上生生挖了几道口子。我敢说，那次要不是大宽出手相助，他们肯定会以几倍甚至几十倍的代价还我。就在那一刻，我发现大宽并

^① 作者简介：刘政，淮阴师范学院文学院2019级本科生。

没有想象中的那么坏，他还挺仗义的。如果说，以前我跟着大宽是出于恐惧，那此后完全是哥们义气了。

小红介入我俩之间，其实很早，但彼此能打开心扉是以后的事了。这里我还是从头讲起。我承认在前面讲大宽因为我亲了小红而暴打我一顿时，并没有交代大宽凭什么就因为我亲了小红而打我，他们俩到底是什么关系？如果你坚持认为这就是文学中所谓的伏笔或者认为这只是我为了吊读者胃口而耍的把戏，那就太高看我了。我前面不止一次地提到我是一个失魂落魄的人，我也可以毫无保留地告诉你，像啰嗦、混乱、颓唐、荒诞……是我这种人最明显的特征。不过这会，还是先回到故事。那次我亲小红，大宽打我，并不是因为大宽喜欢小红。可以这么说，那时候小红要不是扎个马尾，基本分辨不出是女的。也许这样说，有人一定会质疑：那么小的孩子性别观念发育成熟了吗？对于这个异议，我只反驳一句，就是：我小学二年级的时候就知道我裤裆里的玩意是干啥用的。因此你完全没有必要在这个问题上死抓住不放。我可能有些语无伦次，下面我尽可能讲得有条有理。那天，我们几个男生打赌，说谁要是敢在女生脸上亲一口，下午放学后就请谁吃冰棍。这里我还得解释一下，我第一个自告奋勇，并不是因为嘴馋，我只是想证明一下自己。为了不让其他几个男生抢先，我冲出去，看见一个马尾，赶紧上去亲一口，然后看都没看，直接返回来。我和大宽以及另外几个男生几乎同时喊出：我第一个！接着便是争吵。这个说是他先喊的，那个说是他先喊的，谁都不肯退让。赵大宝那个村主任家的傻公子神气地站在一旁，噘着嘴巴说：说好的，我可只请一个人的。就在我们你一串，我一堆，争执不下时，一个哇哇哭叫的声音飘了过来。大宽就是在这个空当趁我不备踢我裆的。我趴在地上直打哆嗦，捂着裤裆直吸冷气，啊呀啊呀惨叫。一个男生踢了我一脚，说：你闯祸了，小红到老师那告你去了。当我睁开眼睛看时，小红正往老师办公室走，我本来要喊她的，但我真的太疼了，话到嘴边就泄了气，全变成一长串嗯嗯啊啊。你没叫人踢过裆，你是不会懂的。于是我又吸着冷气揉着裆。当我再一次睁开眼睛时，前面朦朦胧胧站着一个人，花花绿绿，忽高忽矮，忽胖忽瘦。我举起满是尘土的拳头揉了一把眼睛，看见小红赫然站在我面前。不过，最终那根冰棍还是让给我吃了，是大宽亲手送到我嘴里的。至于他和另外几个男生为什么同意把只此一根的冰棍让给我吃，以及他为什么不把冰棍直接送到我手里，而是要亲手喂我？这就又要扯到小红告诉老师以后发生的事了。小红从办公室出来后，得意洋洋地走到我面前，脸上挂满着幸灾乐祸和不屑。我望着她干结在脸上的泪痕，真想翻起来伸出手抽她一个大嘴巴子。但我太疼了，别说打她，就是干站着，也两腿哆嗦。班主任走过来扯着我前胸把我提起来，一直到办公室才放下来。办公室里坐着男男女女的老师，有的抽着烟，有的批着作业，有的交头接耳议论着。看见我进来后，无论男老师，还是女老师，一律都极不自然地嘿嘿笑着。有几个年轻女老师更是在一番交头接耳后赧红脸庞，低下了头。但依然时不时地偷瞟我几眼，露出极羞涩的笑容。我也跟着她的节奏笑起来，就在这时，班主任抽出我的手，拿着戒尺，啪啪直打。我的笑容僵死在脸上，再一看女老师，她迅速低下了头。我急得哇哇哭叫。班主任一边打，一边还不断问我：跟谁学的，尽学些下流的东西，是不是跟你爸学的？就这一句，起到了推波助澜的作用，引得办公室里哄堂大笑。我当时只顾着疼，无暇注意话里的嘲讽与奚落，要是搁现在，我一定告诉他，你爸才给你教这些，老子自学成才。班主任见自己的勋业受到了表扬，越发来劲，直到把我的一片白色平原变成紫黑丘陵，才住的手。

我就是从那时起开始注意小红的。但我敢保证，我一点都不喜欢她。我接近她，只是想找机会报

仇。有同样心理的，还有大宽。至于大宽为什么想报复小红，我认为是那根冰棍。因为不是小红告状，我被打，那根冰棍大宽说什么也不会给我。但毕竟只是因为一根冰棍，就处心积虑、费尽心机地去报复一个人，难免有些夸大其词、混淆视听之嫌。但现在，我们姑且以为就是这样。如果你此刻认为我是在卖关子或者是在吊读者胃口，那我真无法辩解，只好欣然承认。在这种兄弟齐心，其力断金的势头下，我俩对小红展开了一系列报复行动。什么在门上放粉笔灰、水盆、扫帚，在她推开门时，一下子变成秦腔里咿咿呀呀的大花脸，或者踩进臭水沟里的落难狗，或者骑着扫帚满教室乱跑的哈利·波特；什么把蛤蟆、蜘蛛、塑料蛇扔在她身上或者装进她书包，在她打开书包取课本时，一只蛤蟆跳出来呱的一声，吓得她一屁股跌在地上哇哇大哭，或者正上课呢，突然一只蜘蛛就爬上她的脑袋，在她乱蓬蓬的头上结起网来，或者在回答问题时，一条麻黑黑的大拇指粗的眼镜蛇突然缠着她的脖子，随着她一声尖叫，老师都吓得抓断粉笔；什么在她的馍馍里撒土，在她的座位上放图钉，趁她没坐实时蹬她板凳；什么撕她的作业本、藏她的书；什么捏造她和某某男生的恋情，逼着某某男生给她写情书并当众朗读等等等等。

尽管上面已经列举了很多例子，但我还是要特别详细地再举两例。我认为这是有必要的，因为上面只是粗糙的、蜻蜓点水般地提了一下，根本不能代表我们报复行动的真正水准，下面才是我们行动的巅峰之作。但是如果你足够细心，真正相信这个故事确实实是发生在我身上的话，你就会明白我上面提到的那件事的真正原因。

这里我得哆嗦几句。既然我已经背上了卖关子和吊读者胃口的帽子，我就索性不再遮遮掩掩。我下面要说的两件事，其实完全可以划为一件事，或者一种类型的事。可能有人读后，会忍不住鄙视我们，从而把我们的报复行动贬低得一文不值，从而对我俩的巅峰之作嗤之以鼻，从而将它等同于一般小孩子的胡闹。如果真这样做，那就太轻视我们天生的想象力和创造精神了。

由于这两件事发生在十几年前，具体的日期、时刻以及天气状况，都不能完整地复原出来。我只好交代出大致的事情经过，少了这些条条框框的限制之后，这个故事将会很容易地呈现出来。我将不得不采用模糊的叙述方法，不得不用我最不想用甚至听都不想听到的“有一次”这个古今中外大师以至小民、政府公文以至家庭账单中用得让人头脑发胀耳朵起茧的老掉牙的词汇开头。有一次，班主任叫几个同学到黑板上听写古诗，刚说完题目，老烟鬼烟瘾发作，颤颤巍巍地出去抽烟了。走之前让班长监督。我给大宽使个眼色，大宽一个箭步跨到讲台上，刷地扒下了小红的裤子。当时，小红正一只手悬过头顶，飞快写着，看着自己写地行云流水，再看其他几位半天憋不出一句，显得非常骄傲得意。但她怎会想到，她的裤子一瞬间就会被别人扒下去。她呜呜哭着转过身骂正哈哈大笑的大宽。那是我第一次看见女生的诃部，两眼都绷直了，呆呆地盯着，奇怪她为什么和我不一样，为什么没有那凸出的一截。正想得入神，一记闷尺打得我头晕目眩。我痴痴呆呆地迟钝地转过头，看见班主任满脸黑红，两眼怒视着我。再一瞅小红，裤子已经穿好，站在班主任身后。我忘记了疼，思索着小红的裤子谁给穿好的。我又抬起头，看见班主任难以名状的神情，他妈的，老畜生。正怒目而视间，一阵噼里啪啦响在我头顶，迫使我低下了头。直到几个星期以后，我才知道班主任只揍了我，没有揍大宽。对此我非常不平衡，但又不敢问大宽，更不要说找班主任理论了，最终只能哑巴吃黄连，不了了之。其实事情的原因是这样的：班主任听到哭声进来时，大宽立刻站起来向老师报告说是我扒了小红的裤子。当然，我是有解释的机会的，但那时我正看得呆，脑子里一团乌云。所以当班主任问我时，我一言未发，显出一副默认的窘样。但我搞不明白的是，小红为什么没有站出来纠正？为什么让我当替罪

羊？为什么让真正的凶手大宽逍遥法外？如果说小红是想报复我之前对她的捉弄、欺负，那也是说不过去的。事实上，对小红的报复行动我一直只是一个不起眼的参与者，很少与她正面对抗。基本每次行动从策划、组织到实施，都是大宽一个人在做。我撑死就是提供几只蛤蟆，收集粉笔灰，大宽安装机关时扶个桌椅板凳，就连小红遭到暗算时，我也是在离大宽很远的地方幸灾乐祸。现在再度回首往事，原因就显而易见。但我并不打算在此揭晓，我只想说，我们三个人最后的结局，也许就藏在这些不起眼的小事里。

另一件事，大宽就没那么幸运，也被班主任揍了。但他最终还是拉上了我。这一次，大宽没有扒下小红的裤子，而是脱掉了自己的裤子。他趿拉着裤子，手握着小鸡满校园追小红，惹来高年级学生的一阵欢呼和鼓励。他追着追着，就追到了办公室门口。小红跑进了办公室。大宽停下来，拨弄着他的鸡巴。他妈的，他居然挺了。在那一刻，我仿佛意识到他和我对报复小红所持的感情并不一样。我走过去，好奇地看着他那神奇的玩意。当太阳从云层中跳出来时，它像水壶嘴一样蔫在大宽裆间。班主任走过来一脚踢翻大宽，又朝我问：是不是还有你？我刚想说没有，大宽提着裤子爬起来，说：都是他的主意。话刚落地，一个黑乎乎的巴掌扇过来，我摔倒在地。在办公室里，我们俩看见了和前几次一致无二的场景，唯一不同的是，我们出来时，一人提着两颗肿胀的“馒头”。我们一歪一扭地走进教室，看见小红还趴在桌子上哭。大宽凑到小红跟前，亮出自己两颗肿胀的“馒头”，让小红看，还让小红或捏或摸。当小红碰他的两只手时，大宽极其夸张地、诙谐地各种喊疼，惹得小红咯咯直笑。就这样，大宽通过一出苦肉计，成功地结束了旧时期，开创了新时代。

此后，我们三人成了名噪一时的三剑客！

初中时，我们仍在一所中学，但他俩在一个班，我在另一个班。我敢说，这就是小红后来成为大宽女朋友，而不是我女朋友的直接原因。我每天找他们俩都得穿过四五个教室门口，见一面，还没说几句话，上课铃声就响了。上了初中后，小红越发漂亮，以前胖乎乎的脸蛋，现在出落成标准的瓜子脸，五官精致，身材苗条，真是该有的都有，该没的都没。其实小红变成这样，并不稀奇，甚至可以说是在意料之中。在上小学时，我就看出小红有成为美人的潜质。最令人想不明白的是大宽，以前那饱气的气球模样，现在竟也变得瘦削有致，浓眉大眼，甚至还带着一丝痞帅。与他们比起来，我仿佛成了时间的弃子，瘦小、丑陋、微驼着背，一副无精打采的蠢样。我知道我的自卑就是在他们中间与日俱增的，但越是这样，我就越爱往他们里钻。小红靠着大宽的胸膛，大宽搂着小红的肩膀，我在他们对面不远不近处靠着栏杆。这是我们仨最常见的情形。偶尔小红也会跳过来摸一把我的头，或使劲拧我一下。但我知道，这只是哥儿们间的玩闹，跟男女情爱半毛钱关系都沾不上。我渐渐开始讨厌小红，憎恨大宽，但依然没有离开他们。我跟他们紧紧的，他们走到哪儿，我跟到哪儿。有好几次，我看见大宽把小红搂在怀里，眼看就要亲上了，我突然跳出来，吓得他们赶紧分开。大宽经常会白我几眼，我仍不去理睬。

后来，我开始调整策略，主动争取小红。但就是这一争取，我和他们俩彻底分道扬镳。我开始不满足于只站在他们对面，于是，当他们再次搂在一起时，我从一边跳过来，往小红身上挤。起初，小红以为我开玩笑，就转过身搂住了我。她揪着我的头发晃来晃去，拿着软绵绵的拳头砸我。有一次，她也靠在了我的胸前，我的心跳变得极速，都能看见小红的脑袋一颠一颠地起伏。小红爬起来，也不当一回事，还要使劲拧我几下。就这样，我们三个人经常在课外活动或晚自习前在操场的主席台上吹风、聊天，一待就好长时间。

直到那一次，我才和大宽彻底闹僵。那天晚自习前，我们仨跟往常一样坐在主席台上。大宽靠着台子站着，小红坐在台子上，我靠着他们对面的栏杆。我调笑了小红几句，小红跳下台子揪着我的耳朵叫我道歉。我偏不道歉。她揪着我在原地转圈。温润的香气喷在我脸上，我全身麻酥开来。就在挣扎的过程中，我的手触摸到一个软绵绵的东西。脸瞬间发胀，感到全身的骨头里充满了泡沫。小红仍揪着我的耳朵，喊着你认不认错！认不认错！大宽在一旁傻笑。我呼吸粗重、一声不吭，突然转身抱住了小红，越抱越紧。小红以为我开玩笑，也顺从地抱住了我。但随着我力道加深，小红开始挣扎，喊着：你弄疼我了，死迟迟，快放开，弄疼我了。我没有放手，越抱越紧。小红一边努力拍打我的后背，一边粗粗地咳嗽。她湿热的气流一股一股地划过我的耳朵，她软绵绵的前胸一阵一阵地摩擦着我的胸膛。我抱的更紧了。大宽一把分开我俩，喊道：迟迟，你怎么回事？我双手攥着拳，直勾勾盯着他，一言不发。他突然朝我裆间抓了一把，紧接着把我撂倒地上，骂道：你他妈的畜生，你居然对你嫂子硬了。听到这话，我猛翻起来，冲过去撕住大宽的脖领，喊道：我就是喜欢小红，她凭什么就是你的呀！大宽愣住了，转过脸朝小红看，小红瓷呆呆地立在栏杆旁边，一脸震惊。大宽转过脸来一把推开我，我又扑过去冲他一拳。我俩扭打在一起，像斗角的玘羊，准备血拼到底。最后我输了。我仰面躺在地上，一股咸咸的东西在嘴里泛着泡沫，身体呈“大”字形铺开，一口一口出着粗气。大宽朝我啐了一口，就拉着小红走了。我看见小红在大宽强力的手掌拉扯下仍一直歪过头来看我。天边一轮西沉的落日已经失去了半边身子，血红的霞光照着他们走去的背影，逐渐地变成了一团虚无缥缈的阴影，看不见了。

我笑了。

从那以后，我再没找过他们，他们也未再理过我。我开始变得越发孤僻、沉默寡言，几乎所有的时间都趴在桌子上发呆。老师见我终日蔫蔫巴巴、无精打采，以为是病了，便让我爸把我领回去，让回家调养几周，等好了再来上课。事实上，我在家没待几天，就又回到学校。我还是老样子。班主任几次找我谈话，我以不反驳、不解释、不合作的三不精神淡然应对，致使班主任最终认定我这样纯粹是性格使然，于是此后也就不再追究。刚回到学校的几天，一直有一双眼睛在我们教室窗外闪烁着，有那么几次，站在门口的同学喊我，说外面有人找。我知道是小红，可我不想、也不敢见她。几天后，当我再望向窗外，看到的只是擦得通透的玻璃，那双温情明丽的眼睛，已经消失不见。

毕业那天，我感到非常失落。一股莫名的伤感萦绕在心头，流遍全身，最终变成难以名状的惆怅。傍晚，和几个同学散步时，迎面撞见大宽和小红，他们手拉手，有说有笑。在看见我时，脸上立刻绷紧了。我本该绕开他们走的，像往常一样，远远看见他们时知趣地避开。但那天我故意没有。他们直直地冲我眼前走来。大宽冷冷地瞟了我一眼，不紧不慢地走出我的视野。倒是小红一直笑着，几次欲挣脱大宽和我打招呼。就在我们擦肩而过并走出一段距离时，小红突然后面追来。她笑着递给我两张纸，是同学录，一张是她的，一张是大宽的。我一眼就看出那笔迹是出于一人之手，是小红的字。虽然她极力掩饰，一份写得工整，一份写得凌乱。但我还是认得出，那不是大宽的字迹。大宽的字跟大宽的人一样，俊朗的外表下，有颗浪子的心，这种不羁，是小红模仿不了的。她又问我：“你报的哪个学校？”我说：“县一中。”她说：“我们也是。”“我们”肯定是指她和大宽了。这么一想，我又落进了失落的泥淖，不说话了。这时，大宽喊小红，催她。“那我们一中见”，小红对我笑了一下，然后朝大宽跑去了。

故事讲到这儿，我和大宽、小红正面交锋的日子就宣告结束。随着小红那一句再见，一段美好的青春正式从台前移居幕后，等待时间落满尘埃。至于是否真能再见，相信读者心中早已有了答案。但我还是希望读者不要因为有了答案而就此止步。凡事总会有个过程，对于事情的结果而言，每一个步骤，每一个过程都是重要的。所以希望读者最好还是跟着我的节奏，去看看三剑客分开之后的事。

在开始讲之前，我得先坦白一件事。我对小红撒了谎。其实，我根本没有报一中，我报的是县三中。一中我肯定是考不上的，之所以跟她说是一中，无非是想保留一点点可怜的自尊。中考后，他俩去了县一中，我去了县三中，从此再未联系。

高考后，小红去了北京。大宽落榜了，复读一年，去了省内一所三流二本。我去了四川一所艺术学院。就这样，昔日的三剑客，成了各在江湖的独行侠。从最初的臭味相投，到后来的分道扬镳，只恍惚十年光阴。十年来，我辜负众望，成了一个与周围世界格格不入、靠故事维系生命的失魂落魄者；成了一个用幻想抵抗现实的以卵击石者；成了一个既又臭又硬、又柔情百种的矛盾者。再度回想往事，我已成了故事的旁观者。我想的已不是青春情事的迷茫，亦不是曲终人散的离殇。我想得更多是时间，它带来了什么？又证明了什么？

有时候，一个人走在漆黑寂静的校园，望着满天稀稀落落的星宿，望着黑暗中闪烁绿光的时钟，望着夜风中哗哗抖动的银杏树叶，真想给远方的他或她打个电话，打开手机时，又犹豫了。那巴掌大的屏幕上闪现的名字，突然间如此陌生。又放弃了。只是将双手深深地塞进裤兜，只有自己知道，那不是为了御寒，更不是耍酷，只是只有这样，才不会显得那么孤独。再次经过大时钟时，世界全黑暗下来。唯有钟面上的时刻指向四面八方，唯有置身事外的时针不舍昼夜。时间推起波澜，也抹平岁月。

讲到这儿，还不算是一个完整的结局。当然呢，故事远未结束。故事是讲不完的。我只能说等我讲完下一段，故事才能告一段落。

去年夏天，我从学校回来，陪老爸去集市上卖麦子时，看见了大宽。六年不见，他越发高了，仍白白净净、干练帅气，只是有了几分沧桑。我正犹豫要不要跟他打招呼，他先迎着我走来，非常热情地跟我勾肩搭背，就好像我们从未分开。他向我父亲介绍我俩关系时，显得十分自豪。在当街开的、以前总爱去的那家饭馆里，我俩异口同声地喊出：两碗臊子面，多放辣椒。我们面面相觑，随即拥肩而笑。唯一不同的，是摆上了几瓶酒。我打开一瓶，倒酒之余，提了一嘴：要是小红在的话，该多好啊！说出这话，我立刻怔了一下，朝大宽望去，大宽的笑容一下子没了，满脸死灰。我又岔开话题，聊起别的。酒过数杯，体内渐升温度，人也跟着飘忽起来。我问他跟小红的现状。大宽苦笑一下，提起一杯酒吞了，说：“早完蛋了，我对不起她啊！”见我一脸疑惑，又说开了。事情是这样的，小红和大宽俩原本商量一起考北京的，但那一年大宽落榜了。落榜后，大宽提出分手，并扬言不再读书要去打工。小红安慰大宽，鼓励大宽复读，然后再考北京。可是大宽最后依然没能考上北京，分数也只不过二本线几分。上大学后，大宽才感觉到小红对他一天比一天冷漠。终于在一天小红提出分手。小红开始了一段新的恋情，不再掩饰，给大宽发来她和男朋友的合照。如此，小红和大宽和平分手。又一个时期结束了。说完后，大宽已流出两股眼泪。他很快抹掉眼泪，说：“你知道吗，当时我真的一点都不难过，反而感到前所未有的轻松。”

我们喝到很晚，从小饭馆出来时，街上寂静无人。事实上，老板不止一次催促我们，说要下班

了。但我俩旁若无人，仍不紧不慢地喝着，就在我们脚迈出门槛时，老板哐当关上了门。大宽醉了，他扶着电线杆痛苦地吐着，手里依然紧握着酒瓶。我搀着他，让他别喝了。他推开我，依然往嘴里灌。我走过去扶住他，他又扭过头，一脸嘲弄地看着我，说：“哼……哼…哈哈…咱俩争死…哼…争活的……哼……谁想到头来…嗯…给别人养了老婆……哼呵呵……”我扯住他，说：“大宽，你喝醉了。”他蹲在水渠边吐了好长时间，拉起时，一脸白凄，没有半点血色。我背上他，他嗯嗯哼哼地在我脖子上吹着一股股热气，慢慢地呼吸稳了。那晚，我背着比自己长一头的大宽，丝毫没感到沉重。夏夜的凉风阵阵袭来，使人倍感舒畅。圆圆的月儿高悬天空，照得大路明亮白凄。我忽而想起一首歌，就扯开嗓子唱了。我明白，青春已逝，该来的该走的，都在途中。就这样，我们消失在了大路尽头。

到这儿，故事真就告一段落了。最后，我只想再多说一句，就是：自从小红跟她父母进城后，我已经有六年没见过她了，我真的很想她。

赏析（一）：

这应该算得上是我蓄谋已久的一次创作。

一直以来，我都想写一个关于青春的故事，将脑海里那些杂乱的碎片串成线，那些伤逝与疼痛，那些晦暗与阴沉，还有微光与希望；我想写两个在人群中并不起眼的小伙子，还有一个很普通的姑娘，交织的爱恨，难言的惆怅，去诉说一群普通人真实的成长。

青春的故事很多，青春故事的读者也有很多。年少的读者期待青春，希望成为故事里的人；正当时的读者体味青春，带着共鸣去微笑和哭泣；年长的读者回味青春，留下一声似有不甘的长长叹息。

但那些故事终究是一份理想，不是生活中的你我。我的故事很简单，没有光鲜亮丽的衣衫，也没有一诺千金的誓言，三个人因为少年时期的玩闹而相识，随成长而相知，直至爱意无法掩藏，最终迎来的是离别和绝望，多年后追忆往昔，思念仍在流淌不止。

我是一个“流俗人”，窝囊也好，没出息也罢，总之不够大气，这也确实影响了我的创作。但在我的印象里，那些成长的真实，似乎都有些难登大雅之堂。谁跟谁打赌，谁亲了谁，谁是谁的跟班，谁在欺负谁，谁在报复谁，谁告了谁的秘，谁喜欢上了谁，谁又离开了谁……或许并不是一份多么美好的回忆，但不能否认的是，这是在过去那个年代大部分人所经历过的成长，是任时光流逝也消磨不了的记忆碎片，在内心的最深处，是不是荡起一层涟漪，让你不自觉落泪。我不知道读者是否能从我的故事里获得这样的感受，也不知道能否听失魂落魄的我啰哩吧嗦地把这个故事讲完，我想传递的仅仅只是一个影子，所有普通小人物在命运中挣扎着成长的影子，它并不复杂。

在这个并不长的故事中，主人公是一个自卑且敏感的人，他有着自己的小世界，在生活中很不起眼，却又足够倒霉，好事不找他，坏事他跑不了，进办公室是家常便饭，挨打也是司空见惯。但他也有自己的执着和骄傲，他与大宽小红似乎并不是一类人，却成了中学时代最重要的伙伴，最终又因为内心滋长的感情而离散，徒留思念直至今日。

大宽与小红也许离生活会更近一些，他们出现在任何一个人学生时代的生活里。身材高大爱出风头拉小弟下水看热闹不嫌事大的大哥，被校服和年龄藏起容貌但成绩优异的姑娘，似乎命中注定会有

一场从互相看不惯到彼此离不开最后却相忘于江湖的爱恋。

故事里的他们，都是非常平凡的小人物，所拥有的成长，也是摸爬滚打的样子。多年之后，我和大宽再次相见，杯杯浊酒入肠，消不掉岁月的惆怅，无论这个故事多么平淡，那是惊艳他们的少年与青春时光。而故事外的我们，又何尝不是如此？

这个故事里有我的过往，也有一些难以忘怀之人的记忆，能将那些散落的碎片串起，像是完成了一件大事，再回首，至少多了一份从容。这些尚可追忆的过往，最终将化作远处的曙光，是救赎，也是新的希望。

赏析（二）：

全文以第一人称叙述形式，生动地还原了主人公眼中的亲历故事。从小学开始，迟迟同大宽和小红结为三人行，但随着年龄增长和性别觉醒，三人之间的关系也渐渐产生变化。作者在细致入微地描述各种细节的同时，巧妙揭示了三人内心的潜移默化的转变。

起初，迟迟对大宽表现出畏惧和奴颜婢膝的模样，是源于大宽强烈的身体优势和控制欲。但随着时间的推移，他渐渐意识到大宽并非全无软点，开始发挥自己的独立思考能力。至于小红，在作者细致的笔触下，读者能看到她由暴脾气和蛮不讲理逐步成长为更通情达理的少女。这表明作者并不追求过分艳化人物，而是以细微的变化诠释角色内在的成长。

更重要的是，通过三人之间日益复杂的关系，作者挖掘出了青春期社会化的深层逻辑。只有经历亲密友人之间的摩擦与碰撞，主人公才得以觉醒自我价值，认清自身定位。这从一个侧面展示了“三人行”的内在动力，即需要第三者的参与和影响，才能推动关系的互相成长。

语言运用方面，作者凭借生动细致的笔触，将整个成长故事还原地十分真实逼真。尤其是通过大量生动细致的细节描写，如主人公各种尴尬笨拙的表现、三人之间那些躁动的亲密接触、以及各种修辞手法衬托出的生活氛围，使整个小说读来栩栩如生，观察入微。这也成为该文屡获佳评的重要原因。

（责任编辑：黄恋茜）

学海撷华——李晓春老师专访

李晓春 魏聿婕

[人物名片]: 李晓春, 一九六六年生, 甘肃兰州人, 华东师范大学哲学博士, 现任兰州大学哲学社会学院哲学系教授, 硕士生导师。中国哲学史学会理事、甘肃哲学学会常务理事。主要从事中国哲学、中西哲学比较、儒家心性论、中国古代思维方式、宋明理学、儒家思想现代化等诸方面的研究。著有《宋代性二元论研究》《张载哲学与中国古代思维方式研究》和《儒家思想及其现代化》等, 在《孔子研究》《甘肃理论学刊》《兰州大学学报》《社科纵横》《科学·经济·社会》等杂志发表学术论文若干篇。

魏聿婕: 老师您好, 很高兴您能够拨冗参加我们此次《思想者》编辑部的学人专访, 首先, 想请问一下您为什么会选择中国哲学作为主攻方向?

李晓春: 其实是很偶然的际遇。因为我在上高中的时候就对哲学产生了兴趣, 也因此买了一本美学书籍作为自己的哲学入门读物, 并且因为在学习哲学之前我对文学也很感兴趣, 因此也有创作小说的想法, 但是在阅读与写作的过程中发现文学性的表达缺乏思考的深度, 正是因为这两个原因, 我在报考大学时便选择了哲学系。而在本科阶段对哲学有了专业的了解后, 我在报考研究生期间接触到我们学院以前的老师刘文英, 从那时起开始对中国哲学有了更加具体细致的了解, 在后来的专业学习上也就顺其自然地选择了中国哲学。另外这也和我的求学经历有关。在读高二的时候, 有一天我突发视力疲劳, 在检查中医生告诉我有可能是青光眼, 所以不能阅读纸质书籍, 于是我靠家里的录音机让人把课本内容录制好以后反复听。报考研究生时, 我的眼疾由于长期阅读再度复发, 只能先终止学业去工作几年, 休养两年后重新报考研究生的过程也并非一帆风顺, 这些生活上的坎坷对于当时的我的心境都是一种磨炼。于是在重新拿起哲学书的时候, 中国哲学自有的气蕴深深吸引了我, 在阅读时也有了与从前不一样的共鸣, 由此我就以中国哲学作为自己的研究方向进行下去了。

魏聿婕: 那么, 这样的求学经历给您带来了怎样的感触呢? 您在经历了这么多坎坷后, 对现在正在学习的同学们有怎样的建议呢?

李晓春: 其实回忆起当年的求学经历, 由于那时的就业与竞争压力都不是很大, 所以学习的氛围比较轻松自由, 在求学的过程中也有学有收获的喜悦。我记得在修读儒家哲学相关的课程里, 老师和

学生的选择是自由双向的，不愿意阅读指定或推荐的阅读文本就可以不用选读这门课，大家对待学术都有一种别样的热情。比如一些阅读课，老师会给我们一段时间读书，如果实在读不懂，就可以退课，并不需要考虑太多或者因为种种要求而踌躇，这样就能保证正在学习的同学们有充分的阅读兴趣。其实在我看来，阅读范围的广泛性很重要，这也是我给同学们的建议之一，当时我们选读数理逻辑，出于好奇我从头至尾读了两周时间，在刚开始阅读时也遇到了很多困难，但反复阅读过几次后也就豁然开朗，我也因此开始阅读一些自然科学的书籍，这些书籍无形中锻炼了我的思考能力，也启发了我在后期进行学术研究上的思路。另外是和老师的沟通交流，我们那时候学生和老师之间的关系并不像现在有些疏离，我那时经常有问题就去向老师提问，如果不能明白，也会登门拜访，我就是和老师交流期间聊到了张载和他的哲学思想，这引起了我的研究兴趣，于是回去就开始详细地阅读了解，在不断深入中就将张载哲学作为自己主要的研究方向进行下去了。

魏聿婕：那么在学习的过程中您认为我们学习哲学比较重要的方法是什么？或者应当持有一种怎样的态度治学？

李晓春：在学习的过程中我发现哲学与其他学科不同的地方在于哲学并不单单是进行知识上的教学相长，更重要的是在长期的阅读积累中有属于自己的思想体系，其实在我看来一个真正的学者的形成需要至少十年的时间，在这期间不单需要进行持续不间断的深入思考，落实到现实生活中，至少每天在阅读之余抽出半个小时到一个小时来进行思考。而且这个思考的内容不能只局限于自己每天对所阅读内容的复盘整合，不仅仅是梳理反思书本上的知识，而且是将这种对思想上的关照转向对现实生活、社会问题的关照上，对自己的心性进行一个完全的、脱离书本的思考，真正询问自己是怎样看待这个世界的，在这种沉淀中才能建立起属于自己的思维方式。哲学的学习不能只局限于对知识的学习吸收，更应当把它视为对我们大脑的一种开发，单纯的理解记忆事实上是达不到这个效果的。对生活的关照，这些细微的思考都是学习哲学中的量变，只有成年累月的积累，才能有量变达成质变的效果，也才是真正意义上的卒有所获。

魏聿婕：在当代社会信息技术迅速发展的情况下，很多同学更愿意通过便捷以及碎片化的方式进行学习，那么面对这种情况，老师您认为我们应当怎样才能达成学与思的平衡呢？

李晓春：在阅读学习哲学著作的过程中，尤其是在对古代经典的剖析上，我认为每一个思想家的哲学体系的形成都脱离不了一个“共情心”的形成过程。在信息化的冲击下，我们将文本不断拆解，而缺失了真正“经过”这个思想家的路径，我们只是在文本中摘取出来一个较为核心的观点，而之于这个观点为何，我们却没有进行深入的分析与理解，缺失的是对这个“意见”的“同意”与否。用快捷的方式去压缩学习的时间以达成高效的目的，事实上，我们这样的哲学学习是缺失灵魂的，在不加分辨地进行外来信息对自我的冲刷。在我看来，一些阅读过程中必要的沉思与争论是不可缺的，即便这样需要我们花费一定的时间，但它却有益于我们自己对于哲学意见的形成，而非成为他人思想与意见的流水账本。这样为了效率的学习过程或许能让人们将哲学史的知识掌握得非常流畅，可以说很多

夹杂着不同术语的漂亮话，但是也因此成了一种机械的模仿。

魏聿婕：那么对于一些出现在哲学学习过程中的误区，我们有什么办法可以改正甚至于规避呢？

李晓春：首先，在入门时期，我们要对自己在未进行系统化的哲学训练前的一些刻板印象进行祛魅，比如哲学是不是一种抽象的学科，它是否是我们通过抽象的逻辑推理就可以得出的？实际上并不是，知人论世也是我们进行阅读上的祛魅的一个途径，比方说，我们在阅读一个哲学家的具体著作前可以先阅读一下有关其人的传记作品，了解他为什么会形成这样一个思想体系，这和他的人生经历一定程度上也是不可分割的，所以全方位多角度的阅读领悟也可以开拓我们在阅读中的新视角。有时候我们感觉到一个哲学家非常有难度的思想在特定的时代背景与语境下其实并不晦涩，对相关材料的归纳整理一定程度上可以让我们更加深入和别有生趣地了解一个思想家和他的思想体系。另外在做哲学的过程中，要学会从自己的生活经历里面提取内容，形成与众不同的想法，把这些想法投入到阅读与写作的过程中，再用哲学的方式表述出来，让体悟不单是流于书本与形式之上。比方说对思维方式的反思，这事实上与我们的生活息息相关，其体现也是无孔不入的，它虽然是一个形上的问题，但却能够体现在人们日常生活中的方方面面。

魏聿婕：在思考的平衡方面，中国古代传统精神的体现与赓续在当代人身上有怎样的启示呢？

李晓春：我觉得中国古代的士人精神是一种富有诗性的精神，在学习中不难发现很多中国的思想家比如说朱熹、邵雍，包括近代的陈寅恪都是会进行诗歌创作的。在我的理解中，诗与思其实是一物的两面，诗意的精神是对现实的感怀，一种真切的体会，通过形象的、文学化的语言把它表现出来，而我们将这种体悟深化，用理性化的方式进行反思与辩驳，就沉淀出了哲学思考的雏形。诗歌也是中国人心性修养的很重要的表现方式，面对当下社会急功近利的索求，这种情志慢慢趋向离散，我们的创造力在迭代中也慢慢被切割与离散。然而我觉得学术，首先就得是一种有情怀的学术，我们常常在哲学写作的同时会发现自己的文学表达力反倒在减弱，这就是传统精神的遗失，也是我们亟需重拾起来的一个方面，现在我们对于传统文化的传承实际上很大地弥补了这方面的遗失，我也期待着我们对此能够有更多新的创造。

魏聿婕：在您看来，这种士人情怀的根源是可循自何处的呢？您是怎样看待这种情怀在心性修养上的作用的？

李晓春：从做学问这点来说吧，现在的学问慢慢在走向一个专业化、技术化的道路，无形中抬高了做学问的门槛，人们的心性在这个过程中无形中被遮蔽掉了。它的起源在我看来还是一种质朴纯真的心境，而这种心境的状态在人们愈渐成长的过程中反而是被削减的。我们讲心性修养，一定程度上也是在做这种返璞归真的工作。那么应该怎样达成这种目的呢？我认为需要从我们日常通过感官感知外物的过程开始做起，其重要性就在于人们是藉由心通过耳目开窍并外接于事物，也只有通过这种

方式，心才可以使其本体太虚与外在的有形现象合而为一而成为万物的本体，这里事实上就蕴含了张载“太虚”与“心”的思考，如果没有耳目感官，心又能通过什么来忻合万物呢？所以说，如果人沉溺于耳目感官而纵欲，那么自然会使其心的灵明被气质所遮蔽，但是人心的本体太虚也不能没有耳目开窍来合内外而显现它的用。这种由外即内的体悟方式对当下的启示就在于对尘俗之机心的舍却，也就是摒弃杂念，达到本体意义上的“内外合一”，澄明当下的心境，这就达成了修养心性、保持内在平和的目的。

魏聿婕：在阅读您的著作过程中，发现您对张载有着专门的研究，想问您是为什么选择了张载作为研究对象的呢？

李晓春：关于张载的研究始自我和老师的一次讨论。那时我们谈到中国古代哲学的缘起，在前期逻辑学课程的影响下，我便开始了自己对传统思维方式的研究，其间发现张载的体用论思想在其中发挥着重要的作用，因为中国古代的思维意义丛或者意义链通过指示而传递着本体与起源两个方面的意义。在中国古代的思想中，本体论与宇宙论是不分的，这也导致了起源于本体意义的合一不分，而张载的思考一定程度上能够解答这个问题，在“太虚即气”的思想中，太虚既是气的起源本体，也是气的道本体，太虚和气既是相即不离的，也是彼此指示的关系，而且“太虚”和“气”不仅是不离的，它们同时也是通过这种“即”而融合、进入、贯通到彼此的体系当中去的，“太虚”“气”“物”之间真正的体用关系恰如其分地回答了中国传统思想中关于体用的疑问。

魏聿婕：在宋明理学发展的过程中，张载的思想起着不可或缺的作用，那么在士人精神这一基础上，您是怎么看待张载在历史中的影响的？

李晓春：张载最出名的横渠四句——“为天地立志，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平”，就很好地阐发出他独特的济世情怀，他的哲学思想其实也和他本人的政治主张相合，具有鲜明的觉醒与革新的精神意志。他是宋代士大夫阶层觉醒的一员，他的主张最大的特点就是宇宙论与本体论统一起来，并通过“体用论”和“理一分殊”把本体与人的心性结构贯通一致，从而形成一个从天理到人心的“天人合一”的心性修养理论。同时张载哲学又以他的“气论”成为宋明理学中一个独特的样态，它以太虚为万物的本体，并将太虚气化，以神性贯通人心，使太虚最终栖息在人心中，造就了一种天人合一的宇宙格局和心性结构，这也使他的哲学体系呈现出质朴大气的风格，使得“以气为认识的基点，并从气的角度把天地万物贯通为一”成为了宋明理学中一个重要的呈现形态。

魏聿婕：在之前我们所讨论的思维方式中，这在一定程度上也能够代表中国人的思维特质，那么在您看来，我们一脉相承的思维品质自古至今中呈现出一种怎样的发展结构呢？

李晓春：我们知道中国社会自古至今的一个特点就是熟人社会，中国人的求知方式表现方式之一

就是对于自身熟悉的世界的领悟，对于熟悉的人和事的领悟，而儒家哲学就是面对熟人熟事的哲学。世界不单单是我们求知的对象，而是环绕在我们周围，以熟人熟事的面相与我们交往。万事万物在我们接触与感受的同时也存在于我们的心里，即便我们不能对它们进行非常精确的认识，但是我们在感受的过程中就不自觉有了自己的立场和决断，也就是对这一事物“意义”的认识。不同意义丛的迁移转化，事实上都是对熟人熟事的描叙，对于长期稳定生活在农耕文明与大河土壤之上的中国人而言就足够了，所以这也是为什么传统中国哲学思想里没有兴起过大规模的认知自然的运动，从这一角度而言，中国人的思维方式可以理解为是一种法象意义上的思维。

魏聿婕：那么在最后，您对正在处在哲学学习之初的本科生同学们在日后进行长远深入的学术探究方面有什么样的建议？

李晓春：首先要拓宽自己的阅读视野，多方面地阅读理解，其次是重视书本知识和日常思考的平衡。如果是有考研需求的同学们，一定要注重对书本知识的梳理。重视且读且思，在制定书目的阅读之余拓展自己的兴趣，具体细致地阅读一部或几部专著。在日常学习中，要平衡功利的指标和自己的兴趣。事实上，想要在这条路上行稳致远，保持兴趣比单薄的读写更重要。

魏聿婕：好的，今天的采访到这里就结束了，非常感谢老师的分享与建议！

(责任编辑：黄恋茜)

第一届“思想者”交流会顺利举办

《思想者》编辑部

2023年7月23日，由兰州大学哲学社会学院《思想者》编辑部发起的第一届“思想者”交流会顺利于线上举办。本次交流会由兰州大学哲学社会学院和《思想者》编辑部主办，邀请到金涛教授、李晓春教授、邱德钧教授和王雪梅副教授分别作专题报告，并设置了中国哲学、外哲科哲和社会学三场分方向讨论会。来自兰州大学、伦敦大学、山东大学、中国人民大学和中山大学等国内外高校的11位同学就各自报告主题进行发言，共五十余位同学参与其中。

上午8:30，交流会开幕式由兰州大学2022级哲学系本科生李昶霖主持，他简要介绍了交流会的日程安排，并向参会诸位表示热烈欢迎。兰州大学2020级哲学系本科生、《思想者》第七期主编黄恋茜进行了致辞，她向与会的老师同学们介绍了《思想者》自1991年创刊以来的发展历程和本次思想者交流会举办的旨趣所在，鼓励同学们积极探讨学术问题，碰撞出思维的火花。

开幕式结束后，中国哲学史学会理事、甘肃哲学学会常务理事李晓春教授进行题为“中国古代的道观念与思维方式”的第一场专题报告。李晓春教授首先以中西比较的方式论述了道在中国哲学天人合一的背景下不同于西方两分世界的独特之处，通过梳理“道”之观念从先秦至宋明的发展演变来进一步阐释其内涵，最后就中国古代如何思考道、理解道，也即中国古代“道”的思维方式进行了更加深入的考察，其中尤其阐明了理一分殊的发生机制。

报告结束后，经过与会同学的热烈提问交流以及李晓春教授的回答解答，中国哲学组的分方向讨论会接续进行，本场讨论会由思想者编辑部、中山大学哲学系研究生曲相儒主持。第一位发言人是兰州大学哲学系的杨永鑫同学，他从“伦理美是真善美的统一”的论点出发，讨论其在孟子的伦理美学语境中如何得以展开。下一位发言人是兰州大学哲学系的李昶霖同学，他从“何谓真人”的探析开始，再到从功夫的角度论述“何以成真人”，最后尝试在真与真知之间进行一个关系构建。最后发言的是兰州大学哲学系的魏聿婕同学，她从对佛教文献的翻译实践与翻译方法，尤其是训诂学因声求义法的分析中，发掘其对哲学研究方法的影响。

下午15:00，外哲科哲组和社会学组的专题报告及分方向讨论会同时开展。

外哲科哲组讨论会邀请到科学、技术与社会研究所(STS)暨研究生公共课教学部所长邱德钧教授进行题为“无穷问题如何改变人类思维”的专题报告。邱德钧教授从人试图以有限性追寻无限性的超越性引出了无穷问题，并通过对“证明”与“解释”的区分来阐明数学家与哲学家在世界建构层面也可以说是描述“无穷”概念的异同。人们总是在想象无穷，但想象却无可避免受到同构概念的限

制，因此邱德钧教授最后指出，今天的我们可以利用高速计算能力逼近和探索“无穷”。

邱德钧教授的报告结束后，外哲科哲组讨论会正式进行，本场讨论会由兰州大学哲学系的黄恋茜主持。第一位发言人是中山大学哲学系的曲相儒同学，他在人生现象和物理现象之间的解释矛盾中展开对于现象学和物理主义融贯性的讨论，并指出对于“事件”概念考察的必要性。第二位发言人是中国人民大学哲学院的尚虹邑同学，她从唯理论与经验论的分歧以及休谟问题中归纳与因果的争论谈起，描画了康德在认识论层面对于传统唯理论与经验论矛盾的哥白尼式革命。第三位发言人是中山大学哲学系的吕芮楠同学，她从定义和合理性两个问题、从艺术与哲学两个角度探讨了“诗哲之争”这个经典问题。接下来的发言人是山东大学哲学与社会发展学院的张嘉铭同学，他以读书

报告形式呈现了对斯蒂芬·芬利的书籍《言辞的混淆：一个规范语言的理论》的理解，分析解读了目的关系语义论的论述思路。最后一位发言人是伦敦大学亚非学院的冯馨莹同学，她围绕20世纪60年代到80年代西方的妇女解放运动的内容和影响作了一个简要而精彩的评述。

与外哲、科哲组同时进行的是社会学组讨论会。社会学组讨论会邀请到了中国社会工作扶贫委员会会员、中国社会工作服务学习专业委员会发起人和理事、宁夏社会工作联合会支部书记和副会长王雪梅副教授进行专题报告，报告中王雪梅老师以“如何具备社会学想象力——谈社会学专业认知”为主题做了相关分享，通过对“社会学是什么”、“社会学：观察问题的新角度”、“社会学的想象力”、“社会学及其研究领域和社会学能为我们做些什么”五个方面的分析向大家介绍社会学专业的具体内容和研究方法、对象，帮助大家更好地了解社会学这一专业。在讨论环节，来自台湾的同学和本校同学与王雪梅副教授就社会学的研究方法、兰州大学社会学专业的特色进行了详尽的讨论。

在社会学同学汇报的环节里，第一位发言的是兰州大学社会学系的刘萱淇同学，他就孔德的《论实证精神》一书为切口分享了自己对实证精神的见解，从形而上层面的理论和社会学所需要的实践两个层面的对比论述了当今对实证主义的需要，并且从实证精神这一角度讲述了自己对社会学研究方法的想法。第二位发言的是兰州大学社会学系的王克清同学，他从社会学与哲学历史的角度出发，以“意义”和如何建构起当今社会的意义为线索，梳理了前人的观点并就“意义”及其建构提出了自己的看法。最后发言的是兰州大学社会学系的周彤同学，她以农民工子女如何实现阶层跃迁为关注点，针对农民工子女教育以及就业问题提出问题 and 思考，并以继承与通过改变家庭教育方式改善两种方式做出回应。

晚上20:00，由曾任国际佛学研究协会会员、美国宗教学会会员的金涛教授进行题为“The Awakening of Faith in Mahāyāna in the West”，也是本次交流会的最后一场专题报告。金涛教授首先为大家介绍了大乘起信论的价值和广泛影响，接着讲述了西方学者对于起信论的基本研究情况以及与东方哲学的关系，其中金涛教授尤其强调早期翻译中所具有的明显政治意义，着重提到了“make sense”和“making use of other”两个概念，最后介绍了李提摩太、杨文会和铃木大拙等几位学者的合作为佛教复兴运动所作贡献。

闭幕式由兰州大学2022级哲学系本科生魏聿婕主持并进行总结发言，第七期《思想者》主编黄恋茜作闭幕陈词。本次交流会专题报告和主题发言的议题多样而深刻，讨论交流热切而充满活力，充分展现了“思想者”们“思”的特性。23日晚21:00，第一届思想者交流会圆满结束。

慎思明理，巧言折冠

——“纵横杯”“英才杯”与“新时代杯”

哲社辩论队再创佳绩

院青年媒体中心

“宏词论道，辩以明思。不忘初心，方得始终”。2022年5月29日，第十六届兰州大学“纵横杯”辩论赛落下帷幕。经过五周鏖战，哲学社会学院辩论队摘得桂冠。

初赛第一轮由于数学院弃赛，学院以9:0晋级复赛。复赛由惠天通、杜鹏旭、李钰瑶、覃宇昂四位队员对战资源环境学院，辩题为“杜绝盗版，消费者扮演比政府更重要的角色/政府扮演比消费者更重要的角色”，学院持方为正。然而这一周由于华语辩论发展联赛和致远杯同时开赛，学院辩队一周准备四场正赛、四场模辩，共计八场。大家力排万难，最终在四场比赛中均取得胜利。

在队长组的指导下，大家围绕“何者在反盗版的过程中发挥了更重要的作用何者就更重要”的判准展开立论，同时找到了日本、瑞士、中国等国家的反盗版政策和案例。最终，在反复修改了五版一辩稿和七版攻防稿后，学院以6:3晋级半决赛。半决赛的比赛中，惠天通、薛莲、覃宇昂、李钰瑶四位队员面临的辩题是“文明越发展，人越是/不是自己的主人”，持方为正。面对这样一道经典辩题，我们针对公共卫生学院提出“我们难以在现代社会拥有过去皇帝那般多的权力所以更不是自己的主人”的核心逻辑，围绕个体权力和全人类普遍权利两方面进行反驳，认为随着主人意识的觉醒，人类尊重彼此成为主人的权利，这才是文明发展的根本意义。最终，我们以11:4的大比分优势，成功挺进决赛。

决赛第一场由张琼、薛莲、李钰瑶、覃宇昂四位队员对阵外国语学院，辩题为“人性本善/人性本恶”，持方为正。我们从什么是善、为什么人性本善、为什么我们应该相信和秉持性善论三点进行论证，着眼于社会的发展，证成倡导人性本善可以带来社会的更好发展。本场我们以11:4的巨大优势，拿下决赛的第一场胜利。决赛第二场由薛莲、陈华昌、李钰瑶、覃宇昂四位队员对阵法学院，辩题同上，持方为反。在反方，我们通过举证皮亚杰道德发展阶段理论、哈佛大学的婴儿行为研究成果、耶鲁大学米尔格兰姆实验等，证成人类只有通过教化和社会反思，才能克制住本性中的恶。

经过激烈的辩论，哲学社会学院辩论队以9:6的比分夺取最终胜利！

“智者经，仁者辩，经世辩天下”。2023年3月18日，第十四届兰州大学“英才杯”新生辩论联赛

圆满落幕，哲学社会学院辩论队斩获桂冠。

在小组赛中，学院辩队围绕辩题“被同化/被排斥更可怕”进行了精彩的辩论，学院正方队伍由杨永鑫、周博文、黄玉冰、年凌轩组成，学院反方队伍由范珮尧、王宽宇、王泽华、江尚君组成。最终，学院辩队以12票的总票数成功晋级。

在淘汰赛中，学院辩论队对阵口腔医学院辩论队，辩题为“年轻人更应该乘风/破浪”，学院持方为正。基于这道极具时代性与现实意义的辩题，学院辩手黄博文、杜悦瑞、黄玉冰、江尚君切实把握时代发展形势、切身思考当代青年处境，以8:1的成绩赢下比赛，晋级八强。

在八强赛中，根据“情深缘浅/情浅缘深的爱情更可悲”的辩题，学院辩手杨永鑫、王泽华、黄玉冰、江尚君与土木工程与力学学院代表队在赛场上展开争辩，学院持正方立场。通过一番激烈的唇枪舌战，学院辩手论证了“情深缘浅”之“撕裂感”的尤为可悲之处。最终，学院以9:6的成绩胜出并晋级半决赛。

在半决赛中，学院队员范珮尧、黄博文、黄玉冰、江尚君对阵新闻与传播学院代表队，辩题为“人生得意须尽欢/莫尽欢”，学院持方为正。漫长的人生中，克制欲望、压抑快乐本就是生活的常态，正因此，我们更应尽情拥抱那些由汗水浇灌而成的畅快时刻。在辩论中，学院辩手灵活运用多巴胺分泌机制等论据，持之有故，辩之有理，以14:1的大比分优势成功挺进决赛。

历经多番鏖战，最令人瞩目的决赛终于到来。在本场比赛中，学院代表队与管理学院代表队进行冠亚之争。决赛备赛日程共持续两周。学院决赛辩手范珮尧、王宽宇、黄玉冰、江尚君根据辩题“当代社会，青年人让生活‘变快’/‘变慢’更可取”进行了激烈的讨论与深入的思考，学院持方为正。在队长组的带领下，学院队员共进行了五次模辩，不断完善着对本道辩题的认识。期间，队员们克服了疾病侵扰等种种困难，反复修改立论框架，以万全的准备迎来了最终的决赛。

3月18日下午，在决赛赛场上，学院辩手基于“青年人让生活变快更有利于青年人个人价值实现”的判准，凭借当代拖延症现状研究、心理学工作疗法、冰岛四天工作制研究等丰富论据储备，论证了在内卷加剧的时代，青年人更应通过“变快”以强大自我。四位辩手在慷慨激昂的陈词中抒发所思所感、尽显哲社风采——“趁着年轻，我偏要勉强”。最终，学院以12:3的比分优势夺得决赛冠军，四辩江尚君获决赛最佳辩手。哲学社会学院辩论队荣获第十四届“英才杯”新生辩论联赛冠军，本届“英才杯”圆满收官。

“思辨明道，尽心穷理，其为哲；躬身破卷，探赜索隐，其为学；利泽万物，兼济天下，其为社；高山流水，知音得觅，其为会。”2023年5月14日，“新时代杯”决赛落幕，学院辩论队再创佳绩，荣获冠军。

此次新时代辩论赛共有32个学院代表队参加，在进十六强的比赛之中，辩题为“文艺作品的大众审美与专业评判脱节时，要不要教育大众审美”。张琼、李钰瑶、周沛原、覃宇昂和王璐瑶五位辩手代表哲社辩队出战。我方立足自身辩题，在立论环节中提出了：“因此当大众审美与专业评判脱节时，我们希望专家放下心中的傲慢，俯下身来倾听人民的心声，创作出真正满足人民需求的文艺作品，而不是一味地去教育大众迎合他们的审美，这才是中国特色社会主义美育的正确道路。”经历了小组赛两场比赛后，学院以小组第一的成绩率先出线，晋级十六强。

在十六进八的赛场上，学院派出杜悦瑞、黄玉冰、李钰瑶、覃宇昂四位辩手出赛，他们对“如果爱可以被量化，会对人更好还是对人更坏”这一经典的话题展开了深入的讨论，在我方看来，爱的量化不仅是在探讨爱情，更是在探讨当人类的科技已经发展到可以量化爱情这一伟大情感的时候，那么是不是更意味着我们许许多多的未知都已得到了答案，科技的进步与未知的解惑才是我们更应该关注的议题。我方在赛场上与反方辩手激烈交锋，最终赢得了比赛并成功晋级八强。

在八进四的比赛中，我方的立场是“我们更可能毁于我们所憎恶的事物”。周博文、范珮尧、李钰瑶、李晨恺四位辩手代表哲社辩队出战，成功论证了憎恶本身会影响生理心理健康和憎恶会扩大伤害使我们更加脆弱。这一轮中我们如愿赢得比赛，成功晋级四强。

赛程过半，而哲社辩队夺冠之心愈发坚定。全队一起收集资料、组织讨论、删改文稿、反复推敲、精细打磨……在思考中与黄昏邀约，在讨论中与孤星对峙。在半决赛的赛场之上，我们面对的考验是“孔乙己文学是当代大学生的真问题/假问题”。脱下的长衫究竟是现实里的困苦，还是舆论中的幻影？我方派出张琼、李钰瑶、李晨恺、周沛原四位辩手，他们在场上指出：“大家因此去否认读书的意义，共青团也评价孔乙己文学是‘读书无用论’的共鸣，总体而言，学历耻辱即是将自己的困境归咎于学历问题。”最终，我方完整的论证结果和强有力的言辞征服了评委，成功晋级决赛！哲社辩队将会再次踏上C302——这个所有兰大辩手梦寐以求的舞台。

时隔两月，当哲社辩队再次来到C302的舞台上，他们的心中会作何感想？第十四届英才杯的夺冠记忆似乎仍在这里闪烁，台下的观众似乎仍在喝彩……这个历经无数次重大场面的专业团队当然要把这座“新时代”杯的冠军奖杯搬回院办！

决赛的辩题是“ChatGPT类工具的成熟发展会提升/削弱普通民众的思维能力”，既回应了当下社会热议，又兼具时代的人文关怀。哲社辩队派出李钰瑶、覃宇昂、周沛原、李晨恺四位辩手参赛，他们的持方是反方，在决赛的赛场上，据理力争、步步为营，又晓之以理、动之以情，逻辑严密亦不乏情感关切。他们说道：“中国青年报指出，相较于深度思考、严肃阅读，人们更喜欢知识含量有限的娱乐休闲。过去人们没有chatGPT，面对职场求职、公司工作、孩子大脑甚至买菜做饭等问题，都不得不思考审视，但有了GPT，我们还愿意再去费一些脑筋吗？但这不是悲观地认为人类在科技的发展中只能走向惰性的状态，而是在时刻警醒着人们要注意科技发展中的利弊，不能一味地依赖科技。”

当主席宣布反方获胜的那一刻，哲社辩队圆梦C302，圆梦“新时代”杯，圆梦在这个春天！

2023年兰州大学体育运动会哲社院喜创佳绩

院青年媒体中心

天朗气清，惠风和畅。清晨七点左右，运动场上便开始出现忙碌的身影，人员陆陆续续到场，活力四射的比赛即将拉开帷幕，殷红的血液因运动而沸腾。

在2023年5月12日、13日进行的男子组110米栏、女子组100米栏，男子组、女子组800米、4×100接力赛等径赛类项目，跳高、铅球垒球掷远等田赛类项目中，学院运动健儿取得重大突破，勇创佳绩！王泽华、刘锦涛、王彤等同学在赛场上斗志昂扬、奋勇争先，他们肆意挥洒着拼搏的汗水，彰显哲社学子永不言弃，昂扬向上的精神品质。看台上，一声声呐喊助威的声浪此起彼伏，激昂的鼓点，震天的喊声不绝于耳，汇聚在一起，凝聚成一股力量支撑着场上的运动健儿们赛出水平，为学院争光！

经过一场场激烈比拼，学院运动健儿勇夺卓越成绩：

1. 张甜甜：女子100米第二名
2. 陆佳钰：女子400米栏第二名
3. 陆佳钰、黄后菲、高鑫蓉、张甜甜：女子4*100米接力第四名
4. 陆佳钰：女子100米栏第四名
5. 张甜甜：女子200米第三名
6. 高鑫蓉：女子200米第六名
7. 陆佳钰、秦高淞、张甜甜、何润飞：男女混合4×100米接力第八名

哲学社会学院的运动员们奋勇争先，不断突破，成就出彩。

经过三天充满激情的拼搏，一场场精彩纷呈的比拼，一声声凝聚团结友爱的加油呐喊，一幕幕细致入微的后勤服务，共同推动本次运动会的成功举办，迎来圆满落幕。

在此次学生体育运动会赛程中，学院荣获开幕式方阵最佳展示奖、体育道德风尚奖，团体总分达49.55分，位列第十四名，实现学院团体总分的重大突破！热血不落幕，青春不打烊。承载着“知行合一、宁静致远”的学院精神，运动员们热烈积极，包容互惠！无论是拼尽全力后夺冠，奋力拼搏中突破，或者留下遗憾与希望，人们参加运动、观看比赛，也都有了更多视角。

第二、三届兰州大学“以美育人·向美而生” 美育系列活动顺利开展

院青年媒体中心

为引导同学们从身边的事物以及日常的活动中发现和探索生命的意义、提高对学习和生活的热情，使在校的每位同学的大学生活中留下一个美好的回忆，提升我校同学们整体素质、培养人文情怀和维护心理健康，由兰州大学学工部、教务处、团委主办，哲学社会学院承办的兰州大学第二届“以美育人·向美而生”美育系列活动于2022年3月至4月顺利举办。自3月26日起，本届“以美育人·向美而生”美育系列活动的第一期主题为“致阳春三月，美在瞬间”的摄影作品展示活动开始面向全校学生征集，并通过筛选、征求意见，将作品作为兰大学子的礼物送给院青协“云支教”活动对口帮扶中学学生，将我们眼中的“美”传递给远方的孩子。3月26日至4月16日，学院开展了本届“以美育人·向美而生”美育系列活动的第二期活动——“共读一本书”，本活动以朱光潜先生的《谈美》和《莎士比亚十四行诗》的电子书籍分享在宣传所建的“共读一本书”qq群中，通过“小打卡”进行打卡活动，引领大学生在物我之间赏美。旨在向大家传递美不仅在物，亦在心的理念。4月23日的9:00至18:00和19:00至21:00，第三期“游乐无穷，园来如此”游园会活动在兰州大学榆中校区视野广场顺利举办，活动以趣味游园会形式展示了生活中的美，分为各具特色的六个摊点以及晚间活动，从多角度对参与者进行美的熏陶。本活动旨在吸引同学们去寻找存在于我们身边的种种具有美感的事物，鼓励大家通过相机，画笔，手工等形式去将它们记录下来，并希望大家去感受它们，去体会多种多样的美。

2023年3月至6月，兰州大学第三届“以美育人·向美而生”美育系列活动如期举办。本届“以美育人·向美而生”美育系列活动的第一期是主题为“书声回响，生活明朗”的征文活动，本次活动以线上收集文章的形式向全校同学进行征文，征文共分为两个主题：一是“书声回响”，同学们可以将自己所阅读的感兴趣的书目中的优美文段截取摘录下来，并附上自己的想法或者被吸引的地方；二是“生活明朗”活动，该活动同学们可以将自己生活中的所见到或者亲身参与的暖心感动片段以段落文章的形式写出来，并附上自身的看法。第二期活动“以心觅雅，以雅载心”趣味游园会于5月9日的9:00至18:00和19:00至21:00在兰州大学榆中校区视野广场顺利开展，本活动由国学社同学着汉服演奏古琴为本次活动开幕，时长十分钟，游园会共设置石膏画作、创意手工、以物易物、见信如晤、飞花品茗五个各具特色的摊点，从多个角度对参与者进行美的熏陶。5月16日，学院于兰州大学榆中校区视野广场组织了为期一天的“向阳·定格春天”的春景摄影活动，本活动由工作人员提前拍摄景色图，在活动举办期间将兰大校园景观交给同学们，让同学们自行寻找景色所在位置，并拿相机进行记录。后将同学们的相片回收，询问其对于景色的感受并加以记录，最后以推文形式进行分享传播。5月期间，学院以美育为主题组织开展了第四期活动——“白鹿原”话剧排练，通过戏剧的形式，旨在向大家传递对美的感知，并且提高对哲学与社会学的认识，从而让同学们感受到蕴含在哲学与社会学中的美。

今看两楹奠，当与梦时同

——纪念陶景侃先生

李昶霖^①

笔者按：陶景侃先生一生虽遇不少艰辛，然更有闪烁之思想、斐然之学名及卓绝之人格。为缅怀先生，纪念先生之学养精神，笔者在访谈曾受教于先生、现任职于兰州大学哲学社会学院的邱德钧教授、陈声柏教授及方锡良副教授的基础上，结合学院对先生的生平梳理并参考过往报道，惶恐敬撰此文，并于文后附先生故友及系友后学的悼念诗文，以记先生事，更望藉由此以传先生在世所念，承先生所学所思。

公元二〇二三年五月二十四日，上海公利医院，一颗从未止息迸发思想的“心脏”停止了跳动，陶景侃先生安详地离开了。

夫子何为者，栖栖一代中。

江苏无锡，薄云不遮山，疏雨不湿人。此宜人之地，亦是陶先生生长之处。江南水乡，雾气氤氲，气息宁谧，不徐不疾。陈声柏老师回忆讲：“陶老师在兰州的家里还布置着一把当时从无锡携来的太师椅，每逢相谈时，他便笑嘻嘻地坐在那把椅子上，有条不紊，处处透漏着平静和沉着。”以此观之，想来大抵是水土养人，成就了陶先生如水乡细流般，安然沉静的性子。

陶先生曾自己谈起在无锡读中学的经历，从一位功课在班里靠后的同学到最后成为位列前几的优等生，放在今天讲，似是一段励志故事，但在这段故事中，也似蕴含着陶先生同哲学的因缘。

“我怎么能从中等以下冲到前列的呢？是数理化等科学类功课上去了。数学、物理有许多课后习题，同学回家就做习题。我的机械记忆力不好，有观点讲，理解记忆更为重要，所以我先要把数学、物理等科学类教科书，连同其例题，复习到理解其原理，才动手去做作业。高一时我自己总结：数理化就是要理解原理，灵活解题。有了这样形而上的认知，数理化就不难了”，陶先生曾这样回忆自己中学的经历。于数理化中参得“形而上”之要后，陶先生便常常埋头于无锡市图书馆，博览群书，各家皆读，至此，先生便同时与人文学科结了缘。

不过先生并未于哲学系继续学途，而是身赴北大法律系，希冀于同那些“天文地理数理化，人类社会文史哲”兼备的大法学家一般，得以全面发展。不过于那时，“全面发展”更像只是一句口号，以至于先生慨叹“直到一九七八年四十岁了，来到兰大刚成立的哲学系，才用上了我的全面发展”，不过这是后话。

^① 作者简介：李昶霖，兰州大学哲学社会学院2022级本科生。

叹风嗟身否，伤麟怨道穷。

上世纪五十年代的中国，并没有颁行多少法律，那时在北大学法律，大多学的是苏联的法律，适逢要讲苏联民法、刑法时，国际形势变化，中苏关系破裂，北大便也不再教授苏联法律了，改学各类“政策”。不过“政策”的讲授用时不久，便也讲得差不多了。

于是，学校将马恩列的哲学，以及他们关于国家与法律的理论加入授课内容，以填补教学。一九五七年后，校园里便不宜再读“杂书”，陶先生回想：“那时我也已经在读马恩列的著作了，在一九五八年从苏联人写的《马克思“资本论”中的辩证法问题》中，看到马克思的《资本论》竟是用‘抽象上升到具体的方法’写的，大为惊奇，引得我不仅读马、恩的著作，还延伸研读了贺麟先生翻译的黑格尔《小逻辑》，以及列宁读黑格尔逻辑的笔记”屡变之下，陶先生反倒是读了不少“哲学”书，或许没有必然的因果联系，但如今回想，这似乎也为先生后来于哲学系任教埋下了处伏笔。

后来，时局再逢波动，古来贤俊多坎坷，道与世违胡足论。离开燕园，陶先生先后辗转于兰州市人民检察院、五七干校二大队、红古区人民法院、中共兰州市委宣传部，浮萍一般地飘零十余载，先生虽难展其风采之全貌，却也尽职尽责，于每一处留下了兢兢业业的身影，以及从未停止思考的灵魂轨迹。

躬耕杏坛下，育人无倦轻。

一九七八年，蓬草得有归身处，陶先生于这一年被调至兰州大学哲学系工作，开始了数十年的从教生涯。

据学院的老师们回忆，当时陶先生主要开设了《形式逻辑》及《数理逻辑》等几门课。课堂上的先生和蔼可亲，方锡良老师这样描述他：“很精神的一个老头，严谨而又幽默”，但先生的在课上也很干练，正如邱德钧老师所说：“他话不算多，但讲的话都很认真”。

先生的上课方式也很有自己的风格，使用的是自编的教材《大学逻辑教程》，这是遵循赖辛巴哈的系统的逻辑教材。几位曾受教于陶先生的老师都表示，先生上课语言朴素平实，总能把看起来枯燥的东西讲得有趣，把“高深”的东西讲得通俗，令学生都能听得懂。此外，先生往往还要准备充分的教案、案例，上课时板书、推理有条不紊，同时又很幽默，经常举一些生活中案例，帮助同学们理解概念、关系和推理，同时要求同学们认真完成课后习题，并仔细批阅。方锡良老师讲：“我至今仍然保留着当年研究生逻辑学课程的作业本，上面有陶老师红笔认真修改之处，成为陶老师留给我的珍贵记忆和精神财富”，同样的，陶先生也存留着学生的成绩，据陈声柏老师回想：“有段时间，陶老师每逢学生来访，都会打开记录学生成绩的小本子，一看到记录下来的学生成绩，就能很快地回想起来与这位同学之前相处的经历”。

细究先生如此授课风格的原因，还应溯回其个人的经历。陈声柏老师如是说：“陶老师不是科班出身，教学和研究逻辑对他而言是从零开始。所以陶老师在逻辑学上，是自学成才的。因此陶老师也能更感同身受在学习逻辑学时学习者会遇到的困境，从而便会更多使用一些与生活相近的自然语言来授课，以便于学生能够真正学会”，这一原因也体现出了陶先生极强的学习能力，就此邱德钧老师也感慨：“今天的一些讲授逻辑学的老师，面对学生递来的难题可能还会有些踌躇，甚至找不出解题思路。但陶老师面对学生的任何提问，从来都能够很快地流畅应答，由此也可见老师功底的深厚。”为学者，或许精进已学不算困难，但能够同学生如此将心比心，却不见得容易了。

陶先生任教时，萃英山下的榆中校区还未兴建完毕，本科生和研究生都在市内的校区上课。如

此，老师们不必往返于两个校区，同学们也都在市内校区的宿舍居住，师生间的课外交流也显得更为方便。

“我和陶老师大二开始有课下交往，包括和他的家人，那时候会去陶老师家里吃饭，帮他和师母干干活，吃完饭就在餐桌上开始聊天，不过不是闲聊，都是一些很纯粹的学术问题”，邱德钧老师如是说，方锡良老师也有着类似的经历“读研究生的时候，我们几位同学以及师兄弟，经常去陶老师家，和老师还有师母一块儿边包饺子、做家常菜，边聊天，有一种放假后父母给我们做好吃的，享受天伦之乐的归家之感，陶老师还会亲自给我们做他拿手的红烧肉，还会教我们如何在高脚杯中醒酒，如何品尝葡萄酒”。

如是观，课上课下，陶先生总是那样一位和蔼的长辈，但是也具备着一个学人不失幽默的认真，陈声柏老师也这样回想：“陶老师课上课下没什么不一样的，他对生活和学术不太容易区分，他会和你分享他喜欢的音乐，不过也是带有学术性的分享，说话的时候不着急，显露着他对那些知识的清晰把握”。

润物无声时，行教日常间。

陶先生令学生们有尤深记忆的受教之处，除了上述的课堂与家中，还体现在一切点滴之间。一九八六年，还在求学的邱德钧老师跟随先生去中国人民大学开会，后又去了辽宁大学，期间先生带着邱老师去秦皇岛等地转了转，在天津的时候，先生和邱老师寻了一处狗不理包子馆用晚餐，邱老师本身不太爱吃包子，那时候便显得不太想吃，这时候先生说出了一句令邱老师至今受影响很深的一句：“吃饭是任务，不能挑三拣四”，“从那时候开始，我就真的慢慢变成成熟，知道了有些事情必须应该怎么去做”，邱老师这样感慨。

这种对学生的关心，不仅仅停留在学生读书的时候，“陶老师去世前一段时间，在得知我最近没事在写毛笔字后，就叫我来把他弟弟的一些作品给我让我学习，他弟弟是个书法家”，邱老师这样说，“他话不多，但就是靠行动来表达，来感染，他总是能观察同学们的爱好，记住学生的兴趣所在”。

陈声柏老师攻读硕士期间，因当时是师资保研，毕业后就要开始承担一些相应的教学工作。陶先生虽然当时不是陈老师的导师，但从陈老师之前逻辑学课程的掌握程度比较高的角度出发，希望他能够承担之后学院一些有关逻辑学的课程。由此，陶先生也多了一些对陈老师的“有意”训练，比如让陈老师去给学生试讲，并且要求试讲前要交一份教学大纲。

“那时候我们写教学大纲是手写，在一张和你们现在考试答题差不多大的纸上，有时候会出于方便写‘参考教材某页’，陶老师会很严肃地指出来，让我把那一页具体参考的内容和题目具体写下来，不要偷这个懒”，陈老师这样说，“等到正式上课的时候，陶老师就坐在教室最后一排听着，听得很认真，因为他有一只耳朵听力不是太好，有时候会让我讲话再大声一些，然后等我讲完，再详细地评价我这次整体上课的状态和需要再改进的地方”。这样的训练，既磨练了当时的陈老师，也是对日后学院中求学者的负责，时至今日，在陈老师的课堂上，我们似乎也能看见同陶先生般严谨负责的身影，继续传递着学术的认真与温度。

不同于大众对一般文科出身的学者的刻板印象，陶先生的数学很好，因此他也极为重视扭转人们对于哲学这一学科的刻板印象，“哲学绝不只是文科的学问，而是文理兼备，因此要多一些学习数学和自然科学知识，要多了解最新科技前沿知识，逻辑课程就是很好地联结文理科的中介”，这是方锡良老师印象极深的一句话，对于如何学习哲学，除了要打破刻板的限制，也要扎实基本功，方老师回

忆先生曾这样对他说：“学习哲学的人，要多读哲学经典著作，别人嚼过的馍不香，反复阅读，深入思考，积极讨论，要学好外文，那些西方哲学原著，最好是中外文对照阅读”，这或许也是令方老师如今严谨治学的态度曾经获得滋养的雨露阳光。

身退象牙塔，求思游五洲。

陶先生退休后，并未接受返聘，或者在社会组织被聘用讲学，而是开始做一些自己喜欢的事情。一开始，先生重读年轻时曾读过的德国古典哲学的著作，并继续探索自1958年开始研究的马克思、黑格尔的辩证逻辑，“陶老师认为黑格尔、马克思的概念体系，以历史为参照系，建立一个富有解释能力的辩证法体系，把本体论、认识论、方法论统一起来，是一个包含概念体系和命题体系的完整的逻辑体系，这是一项较为巨大的学术工程，陶老师希望后续有人能继续从事这方面的探讨。陶老师还结合现代科学技术的发展、复杂性系统科学以及或然性等来进一步推进对辩证法逻辑的研究，并在2002清华大学‘科学技术中的哲学问题学术研讨会’上，宣读了一篇以科学界关于复杂性和系统科学研究为题材的辩证逻辑论文，这种不断探索、锐意进取的学术精神，非常值得我们后辈学习”，如今主要研究方向包含西方马克思主义的方锡良老师这样感慨。

仅通过退休后的个人阅读，就能够在一个自己曾经未过多涉足过的领域再有如此见解，也可见陶先生对于学问的过人感知力与独特思考力，也正如邱德钧老师所说：“陶老师自己的天分很高”，在阅读之外，先生个人也保持着对新事物的感知，也希望能与他人交流。“陶老师有了新的想法，很多时候都会给我发消息，叫我过去聊聊，但他也很能体谅我们，知道我们忙，也会在消息后加上一句‘可以不理我’”，陈老师这样讲，“但我知道他是很希望有交流的，他更是希望得到批评的，他是一个希望得到理解的做学问的人，是一个对待学术极为忠诚的人”。

这样对于交流的渴望，陶先生也借助互联网进行的表达，他在网络平台上发表“陶说”，以分享自己最新的思考与见解，方锡良老师这样总结：“陶老师的退休生活简单而又纯粹、充实而又丰富，他喜欢散步、思考、阅读、写作和交流，他一直在思考，没有丝毫的衰老的迹象，反而是充满了思想与生命的活力，不断激励着我们这些弟子们”。

除了读书之外，陶老师还通过五大洲的旅行，对这个世界进行探索，对这个世界上的文明进行思考。“陶老师是把这件事情当作学术性的事情在做的，他希望探寻不同文明的异同之处，他做了大量的准备和归纳工作，查询总结了各种资料，目前已经有了书稿”，陈声柏老师这样强调。对于这件事，方锡良老师也有着类似的回忆：“退休后，陶老师广泛游历美洲、欧洲多国，获得了对于欧美世界更为丰富真切的体验和认知，并且开始广泛研究世界五大文明发展演变和交流互动，进行了深入的思考，撰写十多万字《世界五大文明鸟瞰》，并且积极思考当代社会和未来发展的重大时代课题”。如此的退休生活，虽少了旁人所希望艳羡的轻松与淡然，但多了对于真理与知识至死不渝的追求。

魂归浩瀚处，思存此岸边。

二〇二〇年，兰大校友会哲社校友分会成立，陶先生在成立大会上受邀发言，当时先生在哽咽中说出了：“我们终究是要走的，所幸还有你们”这句令现场所有人都动容的话，如今先生已然离去，再顾莽莽天地间，我们希望与坚信确能体悟到先生希冀之“所幸”之所在。

“当年陶老师对刚教学的我讲，让我试着花六年时间做到不要书就能把课上好，我花了三年时间，讲形式逻辑的时候可以不用书了，又花了三年时间，讲数理逻辑的时候也可以不用书了”，邱德钧老师这样讲，“陶老师常说爱吹牛的人太多，他自己是不赶时髦于所谓‘新概念’的，但凡是他讲授的

东西都是他明白的东西”。

如今邱老师的逻辑课在学院同样深受同学们喜爱，也多次被校内外媒体报道，在谈到邱老师目前自己的教学时，他说：“你们现在在榆中校区同老师交流不像我们那时候密切和方便，所以我一直强调学生要交作业，交作业其实本身就是交流，也是最基本的交流了，更希望通过这样的交流，纠正一些不太扎实重华丽的同学”，这样求实求真的风格，随着先生来到了邱老师的课堂，也必将流向更广阔的原野与汪洋。

“逻辑学并非陶老师的偏好，而他却可以在这一学科做到这样极致”，陈声柏老师如是感叹，笔者发问为何时，陈老师这样答：“是他对自己才智的极端自信以及对社会的极端责任，他是出于对这个社会的责任，才在这一生中很多他不擅长甚至并不喜欢的领域做到了那样的极致”，对于这些，方锡良老师则给出了更为精炼的概括：“忧国忧民、心怀天下”。

当谈到陶先生真正兴趣之所在时，陈老师这样讲：“他爱知识，爱学生，爱社会，也关心整个人类的命运与未来，他是一个对这个世界的真相感兴趣的人”，这样的纯粹之兴趣，令笔者慨叹，顿有《诗经》所言之“高山仰止”之感，细问缘何造就了陶先生如此志趣，陈老师再答：“陶老师是有着那种为国为民抱负的中国传统知识分子，但他也是老北大人，在中西思想的共同影响下，更有追求进步的意愿，但其实老师的一生都少有机会做自己真正想做的事情，但我们依然可以从他退休后游历五大洲，看见他对整个人类与世界的关怀”。

对于陶先生的精神所在，方锡良老师这样总结道：“严谨治学、认真教学、勤于思考、乐于交流；率真纯粹、行思结合、关心学院、关爱同学；终身学习、忧国忧民、心怀天下、笔耕不辍”。

如此纯真，如此温暖，如此求真，如此朴质，如此心系寰宇，如此以责前行，便是如此陶先生！

今天的兰大哲学社会学院，依然保留着陶先生执教时那种师生紧密交流的氛围，“每当学生问我为什么要这样帮助他时，我就会说我的老师也是这样对我的”，陈声柏老师如是言。同时，在萃英山下，哲社院也存续着先生所希冀于看到的对于学术的纯粹，老师们慷慨无私的授课外，同学们也还有着讨论基本学术问题的传统。陶先生用自己的一生告诉我们何以为一个大写的人，这样的以生命浇灌的花海，可令每位受先生影响的后学在其中得以徜徉，最终于自己的人生也绽出继续令后人追寻的灿烂。

“虚负凌云万丈才，一生襟抱未曾开。鸟啼花落人何在，竹死桐枯凤不来。良马足因无主蹶，旧交心为绝弦哀。九泉莫叹三光隔，又送文星入夜台”，这是唐人崔钰哭悼李商隐曾写下的诗句。今日陶先生之离去，顾念先生一生，虽难言“虚负凌云”，但也是经有坎坷，得闻先生身去之士，也多有“绝弦哀”者，但于今而论，“鸟啼花落人何在，竹死桐枯凤不来”可作修改，先生身殒而其思其念仍存，后学如今亦多有循先生所示者，终会有“凤鸣”再闻之时，亦如陈声柏老师挽联所述：“词穷感念哭陶师，心思常在得永生”。

陶先生已去，然先生之心思还生机勃勃。

或问：“今看两楹奠，可与梦时同？”

当答：“今看两楹奠，当与梦时同！”

陶景侃先生千古！

附文

钟勇^①：

离开兰大哲学系已40余年，当年陶先生所教的那些逻辑学知识，在几十年风风雨雨的人生摔打中，仅剩下“三段论”“三大定律”……这些碎片，不过，得益于逻辑思维的启蒙，在人生的半程里，学生的大脑模式大体处于正常状态，基本避免了被大大小小的口号左右，被各种反常识的诈术忽悠。可以说，逻辑学为我保持一个正常人的本真，奠定了扎实的根基。

先生突然驾鹤西去，不禁让我想起了离校后几次在兰大拜见先生的点点滴滴。记得最后一次是七八年前，先生在座谈中的一番宏论，睿智中透着幽默，幽默中流出忧患，其现代意识和传统风骨融于一身，让我深深染濡了老师心中的赤诚情怀。

那年兰州一面，如今已成永诀，愿先生西游无忧，佑弟子们人生有成。

赵万紫^②：

陶然送流年

对我来说，逻辑学就等于陶老师，陶老师就等于逻辑学。

记得大一逻辑课，三尺讲台上站了一位笑眯眯的老头儿！衣着质朴，谈吐谦和，幽默诙谐，他就是陶景侃陶老师。

陶老师是逻辑学的权威。授课的教材是《逻辑学导论》，自己撰写，将形式逻辑和数理逻辑合二为一。当时我们的课本，如宗门独门秘籍，师兄师姐用完给师弟师妹。我们只有使用权，没有所有权。毕业后觉得陶老师的书特别管用，想留存一本。后来返校去买，上学时记得大学书店有售，结果连书店也没了。

陶老师授课挥洒自如，能原本枯燥的课程讲得妙趣横生。毕业20多年过去，所学的知识点基本上还给了老师，唯独他讲了几个有趣的观点，依然记忆犹新。比如，校有一老如有一宝的观点。陶老师说，一所大学，院系，老教师是镇山之宝，不可或缺，然后很开心地指指自己。陶老师教授我们时，已临近退休。又比如，文理科鄙视链的观点。大学个别理科的老师瞧不起文科的老师。话音一转，陶老师说当年是理科成绩太好了，没了兴致才转的文科。大家听后不禁莞尔。

记得他讲过一个辨析题，大意是某个岛屿有诚实的人、说谎的人、诚实的吸血鬼、说谎的吸血鬼，外观无差别，回答仅限点头摇头。如何只问两个问题，将这四类区分开来。我屡屡将这道题讲给孩子们，告诉他们这就是逻辑学。

① 作者简介：钟勇，兰州大学哲学系1978级本科生。

② 作者简介：赵万紫，兰州大学哲学系1998级本科生。

工作之后，经常读到一些阅读量超巨的文字，存在明显逻辑缺陷；一些大V的文字，也是漏洞百出。甚至一些公文讲话，逻辑即便无误，也是有选择性讲逻辑。不由感慨，逻辑这一基础性学科的重要性。

先生讲授的课程，印象最深的，是他提的逻辑学三个基本公式， $A=A$ ， $A\neq B$ ， $\neg\neg A=A$ （A等于A，A不等于B，非非A等于A），并由这三个公式引申出整个逻辑体系。我时常想，如果世界秩序如三个公式严谨规范，这个世界会不会更好？是就是是，非就是非，哪有那么多的指鹿为马、似是而非？黑就是黑，白就是白，哪有什么多的灰色地带、潜规则横行？许是国人太过聪慧，太会变通，这些丁是丁卯是卯的简单逻辑，反倒融不进民族的血液。

2023年5月24日19点59分，我们敬爱的陶景侃教授，在上海市公利医院不幸逝世，享年84岁。

陶老师千古！

刘贵祥^①：

我心中的陶老师

周末滞留办公室，突然看到陶老师讣告，一时有些茫然。毕竟我4月19日回兰，刚去看了他，还聊了好一阵。当时他病了，大女儿从美国回来，要陪他回上海手术。我则第二天离兰，他们两天后回上海。他其间手术，我偶有问候，都说在继续治病。我不敢多打搅，诸事繁忙，不曾多想。这时微信中突然看到讣告，没想到竟一别成永远。

陶老师在兰大以逻辑学的教学和研究出名。严格说来，我不算是陶老师的学生，我2001年上研时，他已退休，也没教过我逻辑学。但他退休后，学院时常请他做些讲座和交流，也不知为什么，很自然我就和他认识了。虽然至今我也想不起最初和他怎么认识的，但认识后我和他交流非常频繁，谈论较多的还是辩证逻辑和马克思主义。他们那一代人，不管是否深究过马克思的原著，马克思主义都是深入骨髓的。他的自述说1958年“反右”期间，他因不愿积极参加便开始自学马恩原著，其中郭沫若译《德意志意识形态体系》和罗森塔尔的《马克思“资本论”中的辩证法问题》对他影响最大。同年贺麟先生译的黑格尔《小逻辑》再版，他又开始研读《资本论》和《小逻辑》，“所以，我的马克思主义和辩证法不是掺水的，是货真价实的，学习了的，研究了的”。

陶老师对教条的马克思主义批评甚多。尽管没有系统写过这方面的论文和专著，但他仍然深知马克思逝世以后，马克思主义沿东西方两条路线传播。西方这条路线他没做过专门研究，不时向我提问；东方这条路线出现的问题和不足，他深有反思。这就使他一下超出了今天大多数“传声筒式”的阐释者。马克思之所以为马克思，主义之所以为马克思主义，首先以其自由思想和独立人格为前提，而马克思不过是要求其更彻底地实现。以此为标准，陶老师没有以马克思主义为“业”，但却深得其学说之“正”。

陶老师本质上有北大人追求精神自由和人格独立的思想底色。他有老北大人的某种自豪和骄傲，

^① 作者简介：刘贵祥，兰州大学哲学系2001级中国哲学硕士研究生，现任大连理工大学教授。

也有一个世俗之人迫不得已的无奈和妥协。就其逻辑学的教学和研究而言，他一丝不苟地传道、授业、解惑，赢得了众多兰大学子的交口称赞。在学术上，他对自己的定位是“贯通理解三种逻辑的学者”，但他同时希望“数理逻辑家和辩证法逻辑家联合起来，不拘一格地继续解决传统逻辑中仍未完美解决的遗留问题”。就马克思主义而言，他说的最多的还是“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”这句话。每每和我谈起有关马克思的具体问题，他难免涉及当代中国现实并说我们离做一个自由人还很远。

十多年前，在一次学院交流活动中，他当面斥责一位颇有成就的兰大哲学系校友是“投机钻营”。当时我就坐在他的后面，其直率让我这个2004年刚留系的青年教师吃惊不已！三年前，学院校友分会成立，他在台上发言，讲兰大哲学系成立之初的盛况和高标准，并要求老师们“要高贵地做学问、教学生”。这话是有所指的，若干年来，学院发展不尽如人意，其间原因复杂，但作为哲学系初创一代，他忧心如焚。同样，“要高贵地做学问、教学生”，这话也是有所期望的，他当然希望学院发展更好，青年人要青出于蓝而胜于蓝。80多岁高龄的他，说到此处，已然哽咽不能言，台下无不为之动容。我当时远在大连看到线上转播，此情此景确实令人唏嘘不已。

2019年前后学院几个骨干教师离开兰大，陶老师深以为憾。我离开兰大这四年间，其中三年多是疫情封控，偶尔回兰看他，他反复说“你是做学问的人”。这次4月回兰，他生病我去看他，这时他已有病在身，人也明显老了一层，但他思路非常清晰。他躺在床上，拉着我的手，还是说“你是做学问的人”。中间他上卫生间，坚持不要人扶。随后坐在客厅聊天，还是马克思主义、俄乌战争和中国未来等话题。我几次欲告辞，他谈兴颇浓，我只好一拖再拖。其间，我多次想和他合影，但想到这可能不妥，就没敢提出，却没想到留下永远的遗憾。不过，我从他那里才知道，四年前他和学院其他老师，曾就学院的现状和发展，给学校领导写过信，客观陈述情况并期待学院尽快好转。这自然是相当得罪人的事情，但陶老师就是这样的人。

不怕得罪人，要有真勇气；怒怼虚伪者，需要真性情。陶老师是1939年生人，和我相差一代多，但以我和他近20年的交流，我觉得他一生就是这样一个人：

学法、判案、教逻辑，多半身不由己；
知人、论世、谈马列，终是自由灵魂。

2023.5.25

刘延寿^①：

执教陇上意未平，
马列逻辑法哲鸣。
江南汉子情何限，
探赜两河古文明。

^① 作者简介：刘延寿，曾任甘肃人民出版社政经编辑室主任。

博学独思青未了，
格致求真力笃行。
知术圆兮行旨直，
知行讲堂善始终。

曲相儒^①：

记陶景侃先生

陶景侃先生常居上海，这是一次难得的见面。

第一次了解到陶景侃先生是在今年六月二十九日的师生交流会上，陈声柏老师给全体的本科生讲述了我们学院的历史。从马列教研室到哲学系，从哲学系到哲学社会学院，四十年多年过去了。因为时间原因，陈声柏老师对于很多往事只能一笔带过。不过，这些往事总归是值得去细细追问的。人们也许会仰望那些史书中的记载，可是却往往会忽略我们切身相关的那些时间。当天，我就在榆中校区图书馆查找老先生们的文献，可惜一本也没有找到。在一个周末，我去到城关校区图书馆，在这里找到了部分文献，其中就有《陇上学人文存·陶景侃卷》。在这本书当中，我大概的了解到了陶先生的求学历程，从法律到逻辑，从逻辑到自然科学的哲学，从自然科学哲学又到了历史哲学，先生之学其深且广，让人叹服。之后逐渐又从陈声柏老师、邱德钧老师的口中，萃英记忆当中对于陶景侃老师的采访，以及疫情期间学校邀请陶景侃老师所作的《治学大家谈·我的治学经历》等文当中对于陶景侃先生有了更深的了解。不过这些吉光片羽并不能使得当年的历史和先生其人在我面前变得澄明，他们反而使得我更加好奇。不过这种好奇苦于无法拜访先生而不得不搁置一旁。于是时间就到了今年的十二月十九日。近半年过去了，校友会来了，陶景侃先生也回来了。

不过由于陶景侃先生出于身体原因谢绝了录像采访，拜访先生的计划不得已再次落空。我只能在陶景侃先生来到的时候，透过簇拥着他的人们，悄悄地看一看这位老先生。在校友会上，陶先生没有说太多，不过当他提到当年与他共事的诸位已作古的老先生们，说到这些先生将他们在文革十年中所积郁的学问都发挥在兰大诸届的学生身上时，当他潸然泪下时，当他说到“他们去世了，但有你们在！”时，很难不让人泪目。“落其实者思其树，饮其流者怀其源”，哲学社会学院是哲学社会学院的每一个人，他不是抽象的概念，只要我们每一个人都还记得先生们，老先生们就从不曾离去。

不过机会总是悄然降临。在校友会结束后，校友们在学院的引导下都去到了校史馆参观。我坐在逸夫科学馆的一楼休息。忽然，陶景侃先生在两位研究生学姐的搀扶下走了下来，坐在我的对面休息。望着陶景侃先生，我突然觉得很奇妙。哲学社会学院的历史，那位我只在报道和书籍中所遥

^① 作者简介：曲相儒，中山大学哲学系硕士研究生，本科就读于兰州大学2018级哲学系。

想着的人，现在就坐在我的对面。我径直走了过去，盘腿坐在地上，就和陶景侃先生攀谈了起来。陶先生似乎很开心，也和我讲了很多东西。从韩学本先生到高尔泰先生，从刘文英先生到林立先生，陶景侃先生绘声绘色的给我一个人一个人的讲。似乎当年往事又活了过来。不过，陶景侃先生也感慨了很多，在回忆起与他共事多年的同事们——学院诸多的老先生时，先生有些哽咽。之后我又向陶先生，就其研究领域请教了不少的问题。陶先生还提到了邱德钧老师。陶先生提起的他学生时总是眉飞色舞。陶先生戏谑地说，邱德钧聪明，但有点懒。后来写到教课书第八章习题中从一个系统推出另一个系统的题（8.03-8.05），我先让他推，时限到了检查他时，发现他前面有定理还没证出，就证后面的定理。老先生说，自己虽然早已做出来，但花了好几天时间，确实很难，后来就一次都没有布置给学生去做。最后编到教科书里，留给数理逻辑爱好者作为进修的练习题。这时，我又向老先生问起了学习逻辑的方法。陶先生说当年看王宪钧和金岳霖的书看不懂呀，他就直接去看了英文本 H.Reichenbach 所著的“Elements of Symbolic Logic”一书。陶先生这时声音一提，眼角一扬，手指一指说：他反倒一下子就明白了数理逻辑是怎么回事，然后读金岳霖、王宪钧和胡世华等人的书，就贯通了。先生还专门说了这本书到现在都还没有中文的译本以及当年找这本书的不容易，到现在先生仍然珍藏着这本书。不过突然，陶先生话风一转，突然说，在他有生之年，他想找一个人把这本书送出去。我说，您看学生可以吗？陶先生笑着说，那还得看呢。突然陶老师又聊起了邱德钧老师。我猜陶先生一定会把这本书留给他吧。

陶老师的书有人来接，可是先生之学，何人来继？兰大之学，何人来继？

如果这些往事无人追问，这些英雄无人纪念，这些学问无人承继。历史不过是空空的时间，当你向它询问，等待的只有沉默。

（责任编辑：黄恋茜）

《哲社春秋》前言

学院四十余载的历史，不过是那些来过这里和留在这里的人的写照。编写一部历史就是用我们现在的时间去保留下那些过去的时间。留存它们，因为我们需要了解自己的来由，也需要它去帮助我们规划未来。在学院哲学与社会学双双被列入国家“双一流”建设行列的今天，勇争一流的我们需要这段历史来锚定我们的存在。

院史编纂的工作采取一种互动的方式进行，而院史的编纂共分为三个部分：哲社事纪、哲社会学脉和哲社人物。

哲社事纪从史学整体观出发，对学院的重要事件按照编年的方式记录，借此展示出哲学社会学院在新时代的号召下走近哲学、走进社会、走入生活、走向世界的努力，并以此为基底，描绘出哲社精神。

哲社会学脉则是就不同研究方向以及哲社学人独特的研究道路，对哲学社会学院学术研究情况而作的综述，揭示的是哲学社会学院之于中国的哲学与社会学学科发展的意义，并借前人之经验以饗后学。

哲社人物是互动的焦点，它分为“哲社学人”和“哲社行者”两个部分。学院将为王棣棠（1924-1995）、蔡寅（1926-1997）、杨子彬（1932-2001）、袁义江（1934-2001）、林立（1933-2005）、刘文英（1939-2005）、韩学本（1933-2008）、马序（1930-2019）、陶景侃（1939-2023）九位已故的先生立传。在人来人往中，这九位先生毅然决然地留在了哲社院，将一生奉献给了哲社院，也奉献给了每一位学子。为他们立传是肯定，更是尊重。“哲社学人”由学院编纂、校友修订；而“哲社行者”部分，由学院向校友邀稿或校友主动来稿。袁枚有诗，名为《苔花》，其中语云：“白日不到处，青春恰自来”，在无人之处，私人之所见，亦是哲社青春。学院希望校友们能够将自己的故事写进学院的历史当中，无论是校友们对于老先生们的回忆、对于当年岁月的怀念，还是对于自己现在的发展感慨，都可以写下来，分享给学院，也分享给学院当中的每一个人。

整个院史的编纂过程都是一个互动的过程，我们将在学院公众号与《思想者》杂志上逐步发布已有的内容，如有偏误，欢迎各位校友斧正，同时也积极欢迎各位校友为我们提供相关史料。

言至此处，我们编修院史的目的也就显而易见了。从既往而言，是对于学院发展的总结、是对于往昔岁月的纪念、是对于奉献一生老先生们的尊重；从未来而言，是对于学院前路的展望、是对于美好未来的期盼、是团结和凝聚哲社人的希望。院史是哲社人精神的家园。那些远行的人滞留于此的时光，那些留下的人坚守过的时光，那些现在仍奋斗在哲社院的人所奉献的时光，它们以一种或隐或显的意义，埋在每一个哲社人的生活世界当中。当然，也许有人会说，不过四十五年，何必修史。但我们的目标是帮助每一个哲社人发现他们意义的世界，发现自己生活的世界。我们希望，当你们站在这片土地上的时候，你能知道自己从哪里来，能够在历史的长河中找到一处归宿，不会在迷失于宇宙之谜的同时，迷失在意义当中。正如下文“创业之初”中，高尔泰先生离开兰州前往北京的时候，韩学本老师对他所说的话：“那边资料多些，信息流通些，文化环境也好些，去了对发展有利。埋没了那麽多年，该去闯一闯了，什么时候不顺心了，你就回来吧”。是的，我们希望兰州大学哲学社会学院可以成为每一位哲社人的家，成为哲社人生命中一抹独特的存在。这也我们修编院史的意义所在。

创业之初：哲学社会学院的1975-1980

曲相儒^①

哲学系的筹建于1975年由韩学本先生向当时的校领导集体提出。这时的哲社院乘上了两阵东风：第一阵是毛泽东关于“认真看书学习，弄通马克思列宁主义”的指示；第二阵是邓小平关于“真理标准问题”的讨论。于是在林迪生（时任兰州大学校长）、辛安亭（时任兰州大学党委副书记、副校长）、崔乃夫（时任兰州大学教务长）等校领导的支持下，建系的计划很快就通过了国务院教科文组的审批。我们的哲学系于此在制度上就正式成立了。紧接着，韩学本先生等人就投入到了实际的筹备当中。

最重要也最首要的就是师资的问题。兰州大学哲学系实质上脱胎于兰州大学政治课教研室和马列主义教研室，韩学本先生、王棣棠先生和蔡寅先生等人在哲学系成立之前都任职于此。刘文英先生1962年于中国人民大学毕业后，来到的也是马列教研室。后来陶景侃先生得以来到哲学系就是因为教研室时，韩学本先生曾给陶景侃先生的妻子孟国芳女士上过公共哲学课，而当时韩学本先生等人正在筹备哲学系，四处遍寻人才。由此契机，陶景侃先生来到了哲学系。如此让韩先生寻觅来的，还有同样毕业于北京大学哲学系的袁义江先生（主要从事外国哲学史及美学研究）、杨子彬先生（师从冯友兰和张岱年先生，大陆新儒家代表人物）、林时蒙先生（长于中国哲学、心理学研究）、张书城先生（长于考据，对于李白研究颇有造诣）、毕业于中国人民大学的黄继福先生（长于国际共运史研究）、毕业于武汉大学的鲁修文先生（长于中国政治与国际政治研究）、毕业于西北师范大学的连珩先生（长于马克思主义哲学中国化及社会发展理论研究）以及从敦煌文物研究所调任而来的高尔泰先生（长于美学研究）。同时，兰大自己也有强将，毕业自物理系的熊先树先生（长于自然辩证法及科学技术哲学研究）、毕业于中文系的林立先生（长于自然辩证法及科学技术哲学研究）、毕业于历史系的戚本芬女士（长于维特根斯坦研究）。此外，刘开会先生（长于解释学及现代法国哲学研究）和马序先生（长于中国哲学研究）等人也都陆续来到兰州大学哲学系。

巧妇难为无米之炊，米之于餐犹如师生之于学院，有了老师，缺的自然就是学生了。不过当时林迪生校长给出的建议是：暂缓招生，先办短训班练兵，总结经验，考查验证教材、教学计划的可靠性、可行性。于是在76年挂牌之后，哲学系并没有直接招生，而是连续办了9期哲学、社会学骨干培训班，其中长的时达两年，短的不过两月。在这一期间，院系的建设也没有停下脚步，韩学本先生等人四处奔波购置图书资料，派青年教师外出进修深造并亲自到外地名校走访、取经。

^① 作者简介：曲相儒，中山大学哲学系硕士研究生，本科就读于兰州大学2018级哲学系。

在这一期间，陶景侃先生在韩学本先生的支持下参加了79年举办的主题为“逻辑现代化”的学术会议，并因此与符号逻辑结下不解之缘；高尔泰先生也在韩学本先生的帮助下于79年年底前往北京的中国社会科学院哲学所，他回忆到奔赴北京前韩学本先生对他说的话：“那边资料多些，信息流通些，文化环境也好些，去了对发展有利。埋没了那么多年，该去闯一闯了，什么时候不顺心了，你就回来吧”；戚本芬先生、刘开会先生、连珩先生等人也分别前往北京大学、南开大学、吉林大学的哲学系进修。在如此长达两年的精心准备之后，哲学系终于于1978年正式招生。当时为了保证生源质量，在林迪生校长的帮助下，我们系推迟了5个月招生。根据韩学本先生的回忆：“学院基本上是应届毕业生和‘老三届’，质量很高”。哲学系的办学从一开始就是高水准的、不放松的。

不过对于一所新建成的院系来说，还有一件重要的东西，那就是它的名声。不过我们的哲学系却是用力甚少，而名声章明。这都归功于建系的先生们远扬在外的品德。于1979年，兰州大学与甘肃师范大学和甘肃省哲学社会科学联合主办举办了“西北地区外国哲学讨论会”。名为“西北”，却请来了全国知名的学者共四十七人。陈修斋先生（时为武汉大学副教授，著名哲学史专家、莱布尼茨专家）、涂纪亮先生（时为中国社会科学院哲学研究所现代外国哲学副主任，主要从事翻译工作，长于西方现代哲学）、王树人先生（时为中国社会科学院哲学研究所西方哲学史副主任，师从杨一之先生与贺麟先生，长于西方哲学史研究）等著名学者都在会上作了报告。汪子嵩先生（师从陈康先生，长于古希腊哲学史研究）也寄来了《关于哲学史研究的对象和目的》一文。梧高凤必至，花香蝶自来。兰州大学与哲学系地处西部边陲，但先生们以品德树人、以知识喻人的精神，却总能得到学界的认可与支持。或许他们来到这里时所怀抱的心情是复杂而无奈的，但是“咬定青山不放松”，这就是兰大学人的精神。这种精神薪火相传，从创业之初便燃到了现在。

（责任编辑：黄恋茜）

附录：哲社大事记

编者按：哲社大事记记录了自2022年1月至2023年10月近两年间哲学社会学院所发生的大事。本栏目共分为三个部分：“教育教学”、“学术研究与学科建设”和“学术交流”。教育教学板块记录了学院在招生工作、教学成果和人才培养等方面的发展与成绩；学术研究与学科建设板块首先简述了学院在科研学术成果方面的进展，然后记录了学院在学科建设方面取得的成效；学术交流板块包括了“举办学术会议”、“交流合作”和“学术讲座”三个部分，其中记录了学院近两年主办、协办以及承办的各类会议，来访及造访的专家学者，以及其它合作活动。希望通过本记，读者能够看到哲学社会学院两年来的努力与一步步发展的足迹。

一、教育教学

2022年1月17日，《兰州大学报》“我们兰大人”栏目以学院邱德钧教授及其开设课程为主题刊发《邱德钧和他的〈逻辑学〉》报道文章。

2022年3月16日，学院邱德钧老师的《〈逻辑学导论〉课程创新成果报告》荣获兰州大学2022年度教师教学创新大赛优秀奖。

2022年3月18日，学院开展兰州大学第二届“光讯”优秀学生奖评选。“光讯”优秀学生奖采用提名方式推荐候选人，由教师、班主任、辅导员等个人提名推荐，班级、党支部、团支部等集体提名推荐，或由学生个人3人以上联名推荐，奖励在学术研究方面取得优异成绩、在公共事务和志愿公益方面做出突出贡献的学生。学院共提名31名候选人，最终评定韩扬、周蒋婕、冯晓燕、李雨昕、陈妃妃、周衿瑶、韦川、吴小杰、彭静怡、张径舟、潘淑娜、温鑫、严梓烨共13名同学获得2022年“光讯”优秀学生奖，以表彰其善心善行和突出贡献，

为学院学生们树立了令人瞩目的典范。

2022年5月29日，第十六届兰州大学“纵横杯”落下帷幕，学院本科生辩论队摘得桂冠。

2022年5月30日，学院陈声柏老师负责的《研讨班教学模式在哲学专业人才培养中的实践与创新》项目，成功入选甘肃省高等教育教学成果培育项目立项名单。

2022年6月15日，学院哲学专业获批国家级一流本科专业建设点。至此，学院两个本科专业（哲学、社会学）实现了国家级一流本科专业建设点全覆盖。

2022年6月18日，学院2022届学生毕业典礼在城关校区学生活动中心报告厅隆重举行。兰州大学校长严纯华院士莅临现场进行开幕致辞，2001级校友张志君受邀出席并作个人分享。现场校领导及有关部门负责人、学院领导和老师、毕业生家长、在校生代表、校友代表、2022届全体毕业生与线上的校友、社会贤达、毕业生亲友等共计千余人参加了本次毕业典礼。毕业典礼最后阶段，兰州大学校长严纯华和甘

肃光讯信息科技有限公司董事长范競文为13位“光讯”优秀学生奖获奖同学进行颁奖。

2022年6月19日,借毕业典礼校友回访之机,学院邀请到2001级社会学的张志君校友于齐云楼304会议室开展“奔跑·奋斗”主题座谈分享会,学院领导班子、教师及研究生代表共计30余人参加了本次会议。

2022年6月27日,学院2020级哲学班荣获兰州大学“十佳班级”荣誉称号。

2022年7月,哲学学科刘爱青同学的《论〈老子〉道物关系中的“自然”》、刘彦鑫同学的《王阳明气论研究》、马致立同学的《黑格尔的自我意识研究》三篇毕业论文获得校级优秀硕士学位论文奖,其中刘爱青同学的《论〈老子〉道物关系中的“自然”》一文获甘肃省优秀学位论文。

2022年7月8日至31日,鉴于疫情防控的特殊形式,学院取消了原定2022年度暑期学校的线下活动安排,以线上形式组织开展了名家面对面、国际课程周等活动。7月14日至16日,名家面对面第一期活动于腾讯会议顺利举行,学院邀请到中国人民大学朱锐教授为学院师生带来为期三天的“知觉、心灵和艺术”系列课程。在国际课程系列活动中,由美国加州大学学者Iris Chi主讲的《老年社会工作》课程于7月8日正式开课;由美国伦斯勒理工学院终身教授杨英锐主讲的《高阶认知与心理生命》课程以及由美国加利福尼亚州立大学萨克拉门托分校教授Serge Lee主讲的《社会工作论文写作》课程于7月11日正式开课;由香港中文大学李薇主讲的《政策科学导论》课程于7月26日正式开课。通过暑期学校系列活动的开展,学院成功从专业教育、研学交流、国际拓展等多方面为我院学生搭建学习交流的平台,进一步提升学生专业实践能力,开拓学生国际视野和专业见识,推动人才培养工作不断向前发展。

2022年7月10日,学院2022年秋季学期通

识课和跨学科课程面向全校开放,包括《中国思想经典研读》、《西方哲学经典研读》、《人生哲学》、《〈庄子〉导读》、《道德难题与道德推理》、《逻辑、认知与人工智能》、《神话之思与哲学之维》、《太极拳的技术性、艺术性与哲学性》和《质性研究方法》九门课程。

2022年7月16日,学院邱德钧老师的《逻辑学导论》获批省级一流线下课程,陈文江老师的《社会问题研究》课程获批省级一流社会实践课程。

2022年8月16日,学院《认知科学与哲学》、《临床实践与感性教育》、《农业伦理学与生态文明》获批为跨学科贯通课程;《海外汉学与佛学专题》《全球健康与文化多样性》获批为在地国际化课程。

2022年8月27日,学院“认知科学与人工智能”及“心理健康与社会工作”微专业正式开课。

2022年9月,学院招收首批非全日制社会工作硕士研究生(MSW)。

2022年9月23日至11月24日,学院举办首届“社工案例大赛”,引导学院社会工作专业学生进一步关注学科领域的实际问题,提高其专业水平和理论联系实际的能力。

2022年11月18日至1月6日,学院举办第十五届研究生学术年会。本届学术年会主要以讲座、研讨会、交流会的方式进行。投稿阶段学院共征集到哲学、社会学和社会工作三个专业的研究生论文共93篇,经评委老师盲审后32名研究生入围答辩环节。最终,哲学、社会学和社会工作获得一等奖的同学各1名,二等奖2名,三等奖3名,另设入围奖。四位优秀论文获得者同参会的同学们分享了自己论文写作的经验。本次研究生学术年会的举办增强了学院研究生的创新意识,增进了师生之间的交流,进一步开阔了研究生的学术视野,对激发研究生学术兴趣、切实提高专业研究能力具有重要意义。

2022年11月19日至20日，陈声柏院长代表学院参与教育部高校哲学教指委年会暨全国哲学院（系）院长（系主任）联席会议，并进行了主题发言。陈声柏将哲学专业发展凝练为“三种特色”（科技与人文融合、文明互鉴和宗教对话、丰富的通识教育）和“四个方向”（文理融合与学科交叉、研讨教学与合作探究、哲学+、+哲学），并就该经验进行交流和分享，在参会高校中引起良好反响。

2022年12月4日，在第十五届国际先进机器人及仿真技术大赛中，学院邱德钧老师与2022级哲学硕士研究生王跃淙组建的“兰州大学队”获得一等奖。

2022年12月4日，在2022年度社会工作教育实践案例大赛中，学院王英老师团队参赛的《非药整合式干预轻度老年认知障碍的循证实践》案例获得二等奖。

2023年2月7日，张言亮副院长会同教务处卢立志老师一行赴北京进行调研，与中国人民大学刘玮教授、杨伟清教授、罗祥相副教授，清华大学陈浩副教授，首都师范大学谭笑教授，北京林业大学杨志华教授等人就2023版本科人才培养方案修订工作开展咨询和交流。

2023年2月21日，《中国青年报》以学院邱德钧教授及其开设课程为主题刊发《从已知探索未知“硬核”逻辑课被深爱三十余载》报道文章。

2023年3月10日，学院首届社工案例大赛颁奖典礼暨与宁夏首届社会工作督导人才交流会于逸夫科学馆201会议室召开。学院领导班子及部分教师研究生，中宁、同心等各区县民政局领导，以及宁夏吴善社会工作发展服务中心30余位社会工作督导人才参加了本次会议。

2023年3月11日至12日，在兰州大学第三届教师教学创新大赛和2021-2022年度“课程思政”示范课程讲课比赛中，学院王雪梅老师荣获“课程思政”示范课程讲课比赛一等奖、教

师教学创新大赛优秀奖，方锡良老师荣获“课程思政”示范课程讲课比赛三等奖，毛雪彦老师荣获教师教学创新大赛优秀奖。

2023年3月18日，第十四届兰州大学“英才杯”新生辩论联赛圆满落幕，学院本科生辩论队斩获桂冠。

2023年3月26日，在兰州大学校团委举办的“诵读中华经典，传出国学精粹”第六届国学经典诵读比赛中，学院团队荣获三等奖。

2023年4月8日，学院毛雪彦老师带领2021级社会学班《城市社会学》选课学生赴兰州市博物馆、金城非物质文化遗产陈列馆及兰州城市规划馆开展实践研习活动。通过全景式文化教学情境和学生自主实践，尝试探索“理论+方法+实践应用”的新课程模式，引导学生在实践中学习和体悟，进一步培养学生的探究能力、创新精神和实践能力。

2023年4月17日至23日，学院顺利举办题为“面向实践、知行合一”的学术活动周。本次活动周以学术讲座、读书分享会、实践研习、电影放映展、社会实践、生产劳动和科研创新培育项目答辩等多种形式开展，着力拓展学生的知识视野，提升学生专业实践能力。

2023年4月11日，学院陈文江老师的《社会问题研究》课程被认定为第二批国家级一流本科课程（社会实践一流课程）。

2023年4月24日，学院《哲学素养培育课外教育模式创新——“走近哲学”十五年探索与实践》荣获甘肃省高等教育教学成果培育项目。

2023年5月14日，第二十届兰州大学“新时代杯”辩论赛圆满落幕，学院本科生辩论队再创佳绩，斩获冠军。

2023年6月10日，学院2023届毕业生毕业典礼在榆中校区秦岭堂A102报告厅隆重举行。甘肃城乡发展集团党委书记、董事长王明寿，凤凰网甘肃频道总编王岳，丝绸之路国际知识产

权港有限责任公司董事长冯治库，1980级校友张廷国受邀参加了此次典礼。现场校领导及有关部门负责人、学院领导和老师、毕业生家长、部分低年级学生、线上校友和社会贤达等共计千余人共同见证了本届毕业生扬帆起航的重要时刻。

2023年6月28日，学院与甘肃城乡发展集团乡村振兴有限公司实习实践基地共建协议签约仪式在李家庄田园综合体举行。学院领导班子与乡村振兴有限公司及甘肃栖云田园开发建设有限公司有关负责人共同出席本次签约仪式。

2023年7月，哲学学科王亮亮同学的《墨家“类”思想新探》、赵胜男同学的《维特根斯坦论作为知识基础的确定性》、党梦婕同学的《张载生死观研究》三篇毕业论文获得校级优秀硕士学位论文奖。

2023年7月4日至29日，学院顺利开展2023年度暑期学校，本次暑期学校开设了名家面对面、多元文化实地参访、社会实习实践、国际课程与实践周以及人才自主培养能力提升等多种类型活动。在名家面对面系列活动中，7月10日，由南京大学哲学系张荣教授主讲的《德国古典哲学专题》课程正式开课；7月16日，由南开大学孔明安教授主讲的《西方马克思主义前沿问题专题：从哈贝马斯的交往到福斯特的正义之语境》课程正式开课；7月17日，由武汉大学李巍教授主讲的《中国哲学导引：古典时代的经验、概念和说专题》课程正式开课；7月24日，由北京大学周程教授主讲的《世界文明中的科学技术》课程正式开课。在国际课程与实践周开展期间，7月10日，美国伦勒理工学院杨英锐教授应邀线上讲授《高阶认知与心理生命》课程；7月10日至15日，美国加利福尼亚州立大学萨克拉门托分校社会工作专业 Serge Lee 教授应邀讲授《社会工作论文写作》课程；7月10日至20日，美国社会福利与社工学院院士 Iris Chi 教授应邀讲授《科学、技术与社会工作》国际课程。7月20日，美国纽泽西州圣克莱尔精神病院的协同艺术治疗师龚宁馨应邀讲授《创造性与自发性在心理治疗中

的应用》课程。本次暑期学校系列活动的开展，为我院学生增强专业知识的系统性、提升专业素养的高阶性、实现理论与实践的交互性提供了重要助力。

2023年7月13日，学院于栖云小镇会议厅举办“逻辑学课程建设与教学”研讨会。来自中山大学、山东大学、南开大学、华东师范大学等国内高校的几十位教师齐聚于此，共同探讨新文科背景下逻辑学教育现状和发展未来。本次研讨会由学院科学、技术与社会研究所（STS）暨研究生公共课教学部负责人邱德钧教授主持。

2023年7月21日，学院于齐云楼304会议室和腾讯会议成功举办《计算社会学》课程建设与教学交流会。来自兰州大学哲学社会学院、兰州大学文学院、兰州大学新闻与传播学院、兰州大学信息工程与科学学院，以及中国科学院西北研究所、中国社会科学院社会学研究所、中华女子学院的十余位老师，共同探讨《计算社会学》的课程建设与教学经验。本次会议由兰州大学哲学社会学院社会学系主任唐远雄教授主持。

2023年10月26日，中小微企业学术研讨会暨中国企业创新创业调查（ESIEC项目）2023年度执行总结会在北京大学隆重举行。兰州大学哲学社会学院社会学系主任唐远雄教授及2022级社会工作研究生毛露、2023级社会学研究生李博、2021级社会学本科生秦高淞作为甘肃省ESIEC项目调研团队代表参加了会议，并获得“最佳执行团队”等3项全国性奖项。

二、学术研究与学科建设

（一）学术成果

据不完全统计，2022年1月1日至2022年12月31日，学院新立项各类科研项目24项，其中纵向项目5项、横向项目19项；发表学术论文共计45篇，其中A&HCI论文6篇，CSSCI论文12篇，CSSCI扩展版论文2篇，SSCI论文7篇，新华文摘全文转载论文1篇，光明日报论

文1篇；出版学术著作6部，均为权威出版社著作；新获得国家社科基金项目4项，省级科研项目1项。

据不完全统计，2023年1月1日至2023年10月31日，学院新立项各类科研项目14项，其中纵向项目8项、横向项目6项；发表学术论文共计33篇，其中A&HCI论文4篇，北大核心论文1篇，CSSCI论文9篇，SSCI论文5篇，人大复印资料全文转载论文1篇；出版学术著作4部，其中3部为权威出版社著作；新获得国家社科基金项目4项，教育部人文社会科学规划基金项目1项，省级科研项目3项；获甘肃省第十七次哲学社会科学优秀成果奖共计7项，其中一等奖1项，二等奖3项，三等奖3项；1项研究报告被甘肃省委采纳。

（二）学科建设

2022年1月7日，学院社会学系教师唐远雄、王英荣聘教授职称。

2022年1月8日，学校聘任中国人民大学特聘教授朱锐为学院萃英讲席教授，聘期自2022年1月至2024年12月。

2022年3月10日，彭贤副教授正式由基础医学院转调学院工作，担任社会学系副教授，其研究方向为心理社会工作、学校社会工作。

2022年3月28日，学校聘任学院方锡良老师担任兰州大学生态哲学与生态文明研究中心执行主任，解聘学院陈春文老师兰州大学生态哲学与生态文明研究中心执行主任职务；聘任学院唐远雄老师担任兰州大学中国西部数据中心执行主任，解聘学院周亚平兰州大学中国西部数据中心执行主任职务。兰州大学人口与可持续发展研究中心挂靠单位变更为资源环境学院。

2022年5月30日，学院科研工作专题会议于城关校区齐云楼304会议室召开。高等教育研究院副院长卢彩晨教授、学院领导班子及全体教师参加了本次会议。卢彩晨作题为“加快兰大振兴·不负国家重托——《关于新时代振兴中西部高等教育的意见》学习体会”的主题

报告。周亚平就学院近五年来的科研状况，分析了目前学院在科研方面存在的一些问题，并布置安排了下半年教育部第九届高等学校科学研究优秀成果奖和甘肃省第十七次哲学社会科学优秀成果奖申报工作。陈声柏强调学院需要抓牢哲学社会科学发展的新契机，增强校际间和院系间的跨学科力度，通过进一步加深学术交流合作促进学院学科发展，扩大学院在学术界的影响力。

2022年6月16日，美国普渡大学陈干荣（Berman Chan）博士正式加入学院，担任哲学系副教授，其研究方向为元伦理学、形而上学和规范伦理学。

2022年6月23日，学院于齐云楼304会议室召开学科建设专题研讨会议。研究生院学位管理办公室主任武建军、学院领导班子及部分教师参加了本次会议。武建军就学校博士授权点建设政策作了专题报告，提到把学科内涵建设作为工作重点，确保授权后学科高质量发展，适应新形势下国家发展战略、社会经济建设和学校事业发展的总体目标。陈声柏对学院博士授权点申报工作进展情况作了汇报，对标学校标准分析目前学院的资源优势和劣势，鼓励骨干教师在科研成果、项目和获奖上对准目标、迎头赶上。周亚平就学院科研和学科建设情况作了分析，并提出邀请学术期刊主编来院交流经验、尝试跨学科合作和成果发表、加大对顶级期刊及重大重点项目的奖励等激励方案 and 对策。

2022年7月1日，南开大学谭勇博士正式加入学院，担任青年研究员，其研究方向为马克思主义哲学、国外马克思主义。

2022年7月15日，学院王英老师入选飞天学者特聘教授；南开大学孔明安教授、武汉大学李巍教授、南京大学张荣教授3人入选飞天学者讲座教授。

2022年7月26日，中国社会科学院大学魏淑媛博士正式加入学院，担任社会学系讲师，其研究方向为农村社会学、城乡关系、人口流

动与就业问题。

2022年8月3日，学院周亚平教授入选甘肃省陇原青年英才。

2022年9月6日，北京大学赵越博士正式加入学院，担任哲学系讲师，其研究方向为古希腊哲学。

2022年9月9日，北京大学韩慧云博士正式加入学院，担任哲学系讲师，其研究方向为科学哲学、科学社会史。

2022年9月21日，兰州大学哲学学科进入“2022软科中国最好学科排名”前30%。

2022年11月4日，南京大学陈佳博士正式加入学院，担任哲学系讲师，其研究方向为哲学逻辑、形式知识论。

2022年12月23日，学院哲学系教师邱德钧荣聘教授职称，薄谋、王沁凌荣聘副教授职称。

2023年2月8日，台湾东海大学钟耀林博士正式加入学院，担任社会学系副教授，其研究方向为叙事治疗、社区发展、社会工作本土化研究。

2023年3月29日，南开大学谢榕博士正式加入学院，担任社会学系讲师，其研究方向为科学技术社会学、劳动与工作研究。

2023年4月20日，学院于城关校区齐云楼304会议室召开学科建设战略发展研讨会。院长陈声柏作了“学科与未来：哲学社会学院学科建设”专题报告，着重分析了学院学科建设方面存在的问题与不足。学科建设与发展规划处李兴业处长表示，学院需借势学校高质量平台和优势学科，做好学科规划定位，查问题、补短板、促提升。社会科学处王学军处长作了“点面结合重点突破以一流科研推动一流学科建设”的主题发言，指出学院需聚焦特色研究方向，与学校优势学科融合交叉，统筹实现学院全面发展。研究生院执行院长张浩力强调学院要紧密对接国家人才强国战略，服务国家经济社会发展需求，在学位点申报方面，要充分利用现有资源抢抓机遇。李晓春、郭昱辰、方锡良、周亚平、王雪梅等老师分别代表各学科方

向作主题发言，对标分析学科方向建设存在的问题并提出具体对策。党委书记孙立国总结道，学院正处在改革发展的关键时期，攻坚克难的任务更加艰巨，需要每位教师的共同努力。在学科建设上，要以团队建设为基础，加强人才队伍的“稳、培、引、用”，做好梯队建设，最大限度发挥学科团队的力量，努力提升学科建设水平。

2023年5月，经学校研究同意续聘北京明达同泽科技有限公司董事长张劲松为学院兼职教授，聘期自2023年5月至2026年4月。

2023年7月13日，在校友会公布的2023年中国大学社会学专业排名中，学院社会学学科排名第十，获评A。

2023年7月17日，学院陈文江教授再次当选中国社会学会副会长。

2023年7月22日，学院举行甘肃省飞天学者讲座教授聘任仪式。第四批甘肃省飞天学者讲座教授南开大学孔明安教授、南京大学张荣教授、武汉大学李巍教授，兰州大学校长严纯华院士、副校长沙勇忠教授、党委人才办主任李鹏飞及学院领导班子和教师代表参加了此次聘任仪式。

2023年9月6日，学校聘任中山大学教授吴重庆为学院萃英讲席教授，聘期自2023年8月至2026年7月。

2023年9月11日，北京大学钟治国博士正式加入学院，担任哲学系教授，其研究方向为宋明理学、易学、礼学；同日，西安交通大学张弛博士正式加入学院，担任社会学系讲师，其研究方向为人口老龄化、社会保障、公共政策。

(三) 学术杂志

1. 《科学·经济·社会》

2022年初，《科学·经济·社会》杂志由季刊变更为双月刊。

2022年1月27日《科学·经济·社会》杂志社顺利举办“元宇宙热的冷思考”线上笔谈。

2022年9月29日，《科学·经济·社会》杂志社顺利举办“因果与类比的理论和实践”线

上工作坊。

2022年,《科学·经济·社会》不断加强新媒体建设,积极拓展数字化传播渠道,传播力和影响力持续提升,入选全国人文科学期刊AMI综合评价扩展期刊。刊发文章被《中国社会科学文摘》转载2篇,被人大复印报刊资料转载3篇。刊发文章共计被引用28次,其中《元宇宙的本质、面临的风险与应对之策》一文入选中国科学文献计量评价中心的“高PCSI论文、高被引论文、高下载论文”,《“元宇宙热的冷思考”笔谈(上)》一文入选中国科学文献计量评价研究中心的“高PCSI论文、高被引论文”。

2023年9月,《科学·经济·社会》开辟“农业伦理”专栏。

2.《国学论衡》

2023年2月17日,由甘肃中国传统文化研究会、兰州大学哲学社会学院主办的《国学论衡》学术集刊首次入选中国人文社会科学学术集刊AMI综合评价入库期刊,再次入选社会科学文献出版社CNI名录辑刊(2022-2023)。

2023年9月6日,由甘肃中国传统文化学会、兰州大学哲学社会学院主办的《国学论衡》学术集刊首次入选中文社会科学引文索引CSSCI(2023-2024)收录集刊。

三、学术交流

(一)举办学术会议

2022年1月27日,《科学·经济·社会》杂志发起了一场关于“元宇宙热”的跨学科线上笔谈。笔谈特别邀请中国社会科学院哲学研究所科学技术和社会研究中心段伟文研究员、中国人民大学艺术学院郭春宁副教授、西南大学计算机与信息科学学院贾韬教授、中国人民大学哲学院刘永谋教授、复旦大学计算机科学技术学院卢瞰教授、中南大学公共管理学院吕鹏教授、中国社会科学院数量经济与技术经济研究所计算社会科学研究中心王国成研究员、中

国社会科学院工业经济研究所企业管理研究室王钦研究员八位科技哲学、艺术学、计算机、社会学、经济学领域的杰出专家,在元宇宙技术问题的基础上深入探讨元宇宙与人的关系、元宇宙发展的社会冲击,以审慎冷静态度反思当下“元宇宙热”的现象。

2022年8月27日,由北京大学中国社会与发展研究中心、清华大学社会治理与发展研究院、中国人民大学社会与人口学院、兰州大学哲学社会学院等联合主办的中国社会学会2022年学术年会——“技术社会学:技术应用的社会影响”论坛通过线上腾讯会议成功举办。来自国内高等院校科研机构的50多位专家学者和研究生通过线上方式与会,深入研讨新技术应用给人类社会带来的影响以及面向未来的技术社会学研究等议题。

2022年8月27日至28日,由国际易学联合会、中国哲学史学会、兰州大学主办,兰州大学哲学社会学院承办,南开大学哲学院、清华大学哲学系、北京语言大学中国文化发展研究中心协办的“国际易学与哲学学术研讨会暨《刘文英文集》出版研讨会”采用线上线下相结合的方式在兰州大学顺利召开。兰州大学校长严纯华院士出席开幕礼并作重要讲话。中国哲学史学会会长、清华大学陈来教授,国际易学联合会会长、北京大学孙熙国教授,南开大学哲学院院长翟锦程教授致开幕辞。本次会议围绕“易学的诠释与考察”“儒学的返本与开新”“佛道再思与子学重估”“理论拓展与问题研究”等内容展开了深入研讨,来自北京大学、清华大学、武汉大学等40余所高等院校、科研院所的200余位海内外学者参加会议,并受到人民日报、中新网、中国社会科学网、甘肃日报等多家媒体的关注和报道。

2022年9月29日,由《科学·经济·社会》编辑部和兰州大学科技与社会研究所(STS)主办,兰州大学哲学社会学院协办的“因果与类比的理论和实践”线上工作坊顺利举办。本次工作坊邀请到中国科学院哲学研究所张立英

教授作题为“类比的逻辑分析”、香港浸会大学张寄冀教授作题为“规律性因果与奥卡姆剃刀”、学院邱德钧副教授作题为“从机器学习视角看因果和类比”的主题分享，在腾讯会议平台上共计百余人参与讨论和对话。

2022年11月5日，由中华孔子学会儒家古典学研究会与华东师范大学哲学系联合主办，兰州大学哲学社会学院协办的“哲学修辞与范畴研究——第四届‘预流’的中国哲学研究工作坊”在线上顺利举办。来自全国各高校和科研机构的40余名专家学者参加了本次工作坊。中国社会科学院哲学研究所匡钊副研究员主持开幕式，兰州大学哲学社会学院陈声柏教授和华东师范大学哲学系朱承教授分别致开幕辞。陈声柏教授解释了所谓“预流”是借自陈寅恪先生的术语，意味着呼吁一种面向未来、保持开放和以问题为导向的中国哲学研究，并回顾了往届工作坊的主题的相关性与连续性。

2023年3月11日和5月13日，由兰州大学哲学社会学院与复旦大学哲学学院联合主办的第一、二场“科学哲学工作坊：科学与未来”的主题报告会于城关校区齐云楼304会议室分别举办。在第一场报告会中，学院的张睿明副教授作了题为“量论的神学转进——对熊十力量论思想的发展”的主题报告。第二场报告会中，学院邱德钧教授作了题为“最优决策、逻辑和人工智能”的报告，陈干荣（Berman Chan）副教授作了题为“共情人工智能为何需要真正的共情能力”的报告。本次科学哲学工作坊的召开，推动了学院与各大高校哲学领域的合作，加强了哲学共同体的互动交流和对当前面临的问题和挑战的深入讨论挖掘，为学院学科建设发展搭建了有益的平台。

2023年7月8日，由北京大学中国社会与发展研究中心、清华大学社会治理与发展研究院、中国人民大学社会与人口学院、兰州大学哲学社会学院等高校联合主办的中国社会学会2023年学术年会——“技术社会学：技术应用的社会影响”分论坛在南开大学顺利举办。来自国

内高等院校和科研机构的100余位专家学者和研究生相聚南开，就技术对社会的影响、社会对技术的形塑、技术与社会的互构等理论议题展开深入交流与研讨。

2023年7月8日至9日，由兰州大学社会与经济发展研究评价中心、云南省社会科学院社会学研究所、西南大学国家治理学院、甘肃省社会学学会联合举办的中国社会学年会2023年学术年会——“西部社会学：中国式现代化与西部社会发展”分论坛在南开大学顺利召开。来自西安交通大学、中央民族大学、华中科技大学、兰州大学等高校和科研机构的57位专家学者共聚一堂，围绕中国式现代化与社会转型、西部社会发展与乡村治理、中华民族共同体认同与多元文化、西部地区的社会工作等方面展开了深入的交流。

2023年7月9日，由兰州大学西北少数民族研究中心、历史文化学院民族学系主办，兰州大学教务处、兰州大学哲学社会学院、厦门大学社会与人类学院协办的“第二届人类学教学论坛暨‘民族志研究方法的教与学’国际研讨会”在兰州大学隆重召开。来自国内外的专家学者近120人齐聚兰大，就中国民族学和人类学的本土经验和知识生产展开充分的交流与分享。

2023年7月13日至14日，由兰州大学哲学社会学院和中山大学逻辑与认知研究所主办，《逻辑学研究》编辑部、《科学·经济·社会》编辑部、《国学论衡》编辑部、甘肃省城乡发展投资集团有限公司协办的“第二届广义论证学术研讨会暨第四届中国古代论辩学术研讨会”在兰州市顺利召开。来自中国社会科学院、中国人民大学、中央民族大学、兰州大学、中山大学等近30所高校和科研机构，以及来自社会科学文献出版社、高等教育出版社、《社会科学战线》杂志社等10余家出版单位的学者参加了此次会议。

2023年7月23日，由兰州大学哲学社会学院《思想者》编辑部发起的第一届“思想者”

交流会于线上顺利举办。本次交流会邀请到学院金涛教授、李晓春教授、邱德钧教授和王雪梅副教授分别作专题报告，并设置了中国哲学、外哲科哲和社会学三场分方向讨论会。来自兰州大学、伦敦大学、山东大学、中国人民大学、中山大学等国内外高校的11位学生就各自报告主题进行发言，共计50余位高校学生参与其中。

2023年8月4日，由《科学·经济·社会》编辑部主办，兰州大学哲学社会学院、甘肃省城乡发展投资集团有限公司协办的“智能时代的奇点：从图像、政治到哲学”工作坊在兰州举办。来自北京大学的李洋教授，南京大学的蓝江教授，华东师范大学的吴冠军教授、姜宇辉教授，中国人民大学的李科林教授，兰州大学的王大桥教授、谢亚洲教授、陈声柏教授等学者参与了此次工作坊主题讨论。

2023年10月13日，由兰州大学哲学社会学院主办的“用分析的方法做美学——分析的艺术哲学工作坊”于兰州大学顺利举办。在为期两天的工作坊中，东吴大学林斯谚副教授，浙江大学的百人计划研究员王玮，云南大学张小星副研究员，兰州大学谢晓健副教授和青年研究员郭昱辰等各高校的学者和学生参与了此次工作坊主题讨论。

2023年10月14日至15日，由兰州大学和敦煌研究院主办，兰州大学哲学社会学院承办的“世界文明对话论坛：中华文明与波斯文明的交流与互鉴”在兰州大学隆重召开。14日上午，兰州大学校长严纯华院士、甘肃省宣传部副部长王成勇、伊朗-中国友好协会秘书长Ali Mohammad Sabeghi以及敦煌研究院党委书记赵声良研究馆员为本次论坛致开幕词。在为期两天的论坛上，来自中国的30余位专家以及来自美国、伊朗、意大利的50余位专家学者围绕中华文明与波斯文明对话中的经典翻译与诠释研究、历史与科技研究、信仰文化研究、物质文化与考古研究、生活方式研究等议题展开研讨。此次论坛的举办，以推动敦煌学、“一带一路”

以及文明对话研究为现实宗旨，为专家学者提供了交流学术、展望未来的前沿平台，有助于与会各方加强资源共享、凝聚共识力量，推动文明交流互鉴领域的学术发展和现实转化。

（二）交流合作

2022年3月26日，学院陈声柏教授受邀做客由山东大学易学与中国古代哲学研究中心与中国周易学会联合主办的“人文化成”系列讲座第4季第26讲，作了题为“从理学到心学：王阳明、朱熹‘格物’说之比较”的学术讲座。

2022年3月27日，学院邱德钧副教授受邀做客由中国人民大学哲学与认知科学跨学科平台和服务器艺术联合主办的中国人民大学“明德讲坛”第23期暨服务器艺术·人工智能哲学第11期，作了题为“因果推理和统计推理”的学术讲座。

2022年4月22日，学院张美宏教授受邀做客由西安电子科技大学人文学院主办的“论道终南”讲坛第90期，作了题为“形上学如何为伦理奠基——二程天理论的解困”的学术讲座。

2022年5月14日和6月11日，学院陈声柏教授受邀做客《哲学与当代艺术》系列线上讲座第21期和第22期，分别作了题为“《大学问》之阳明心学：与朱子学的比较”和“阳明‘格物’说与‘心外无物’之境界”上下两场学术讲座。

2022年6月6日，由香港教育研究院主办的“中国大湾区教育改革与劳动力流动政策论坛”在香港中文大学召开。学院青年研究员马崑同香港岭南大学的莫家豪教授参加第一天上午举办的高等教育发展主题会议并作学术报告“了解香港青年的跨境劳动力流动意向：一种‘能力-动机-机会’的视角”。

2022年7月6日，社科处王学军处长一行莅临学院开展科研工作专题调研会，学院领导班子及部分教师参加了本次会议。会议围绕学院近年来的科研情况、科研计划和学校的双一流建设及预备成果奖申报等方面展开，与会教师积极分享团队及个人的研究成果，双方就科研

项目申报、兰大文库、专著资助、交叉学科研讨等多方面进行了深入交流。

2022年10月20日，学院陈声柏教授受邀主讲由西北师范大学哲学学院、中和集团、科学研究院、教师发展中心联合主办的“中和论道”第87期讲座，作了题为“试论《公孙龙子·坚白论》的‘性质’三义”的学术讲座。

2023年3月7日，由兰州大学哲学社会学院承办的“中国石油西北协作区第一期‘青马工程’培训班”在兰州大学榆中校区正式开班。兰州石化公司党委宣传部部长、团委书记朱海兵，宁夏石化公司宣传部副部长、团委书记官文博等领导，兰州大学哲学社会学院党委书记孙立国，以及参加本次培训的来自中国石油西北协作区七家单位的105名学员共同出席开班仪式。

2023年3月14日至17日，学院陈声柏院长赴北京就访企拓岗、人才培养、校友工作等方面开展走访交流工作，先后前往中国能源建设集团有限公司、恒源祥有限公司集团以及北京明达同泽科技有限公司进行访企拓岗，分别拜访中国能源建设集团资产公司党委书记、董事长舒敬辉和恒源祥有限公司董事长张瑞旗。

2023年5月6日，中交天津航道局于榆中校区面向学院毕业生开展专场招聘宣讲会。中交天航局人力资源部执行总经理、党委组织部副部长胡南，中交天航局党委工作部执行部长、企业文化部总经理、我校新闻与传播学院校友陈越山，中交天航局华东公司党委副书记、纪委书记、工会主席、学院社会学专业校友宛敏华等一行12人进行宣讲，共计70余名毕业生参与。

2023年5月6日，“中华优秀传统文化与公共课、通识课教育”座谈会于齐云楼304会议室召开。本次座谈会由学院彭战国教授主持，法门寺佛学院院长释宽严一行及学院师生代表共同参与本次会议。

2023年5月12日，草地农业科技学院党委书记张大伟一行就学科建设相关问题与我院进行访问交流，本次交流座谈会在城关校区齐云

楼304会议室召开。会议由院长陈声柏教授主持，学位管理办公室副主任张国旭莅临指导，学院领导班子共同参与，双方围绕“农业伦理学”特色交叉学科建设、联合申报“应用伦理硕士专业学位授权点”以及学院深度合作等主题展开深入交流。

2023年6月5日，由兰州大学哲学社会学院承办的2023年盐田区办公室综合业务培训班在兰州大学城关校区正式开班。深圳市盐田区委办公室副主任吴炜成，院长陈声柏教授，副院长王树莲，以及参加此次培训班的盐田区属各单位的44名学员共同出席此次开班仪式。

2023年7月8日，由甘肃省文化和旅游厅和甘肃省文学艺术界联合会主办，兰州大学哲学社会学院等协办的“2023艺术兰州·第五届兰州国际影像双年展”在兰州市盛大开幕。本次展览的主题为“看得见风景的房间：当代语境下的中国风景摄影”，邀请到100余位国内艺术家在雁儿湾当代美术馆、甘肃艺术馆、兰州市博物馆等九大艺术机构和空间进行展出；并在兰州大学岫云楼学术报告厅举办“看得见风景的房间”的主题学术论坛，为国内知名艺术家和兰州大学的哲学和文学理论家共同探讨摄影的哲学实践搭建了对话平台。

2023年7月18日至21日，学院陈声柏院长和副书记、副院长王树莲一行赴天津开展访企拓岗工作，走访了中交天航环保工程有限公司，双方就基地建设、人才培养、招生就业等领域合作内容开展了广泛深入的交流，签署了校企合作协议，双方领导共同为实习实践基地揭牌。

2023年7月20日至21日，学院陈声柏院长、张言亮副院长、方锡良副教授与草地农业科技学院党委书记张大伟一行共同赴京拜访任继周院士和中国伦理学会，汇报和商议推动“农业伦理、应用伦理”建设与发展事宜，以促进“大农业观、大食物观和大健康观”等观念转变，推动兰州大学深入推进跨学科与交叉学科建设。

2023年8月5日，学院1997级校友举行毕

业20周年秩年返校座谈会，退休教师刘开会教授、1997级班主任张永梅教授、1997级哲学与社会学专业30余名校友及家属、学院班子成员及部分教师代表参加了交流座谈。

2023年8月6日，学院1999级校友举行毕业20周年秩年返校座谈会，退休教师刘开会教授、1999级哲学与社会学专业20余名校友及家属、学院班子成员及部分教师代表参加了本次座谈。

2023年8月14日至17日，学院党委书记孙立国一行赴黑龙江开展校友工作、院校交流、人才培养等工作。14日上午，学院一行走访兰州大学黑龙江校友会，并与部分校友所在单位进行交流访问。下午，学院一行与校友们在哈尔滨工业大学举行座谈会，哈尔滨工业大学环境学院陈忠林教授、黑龙江大学建筑工程学院丁琳教授、原哈尔滨广播电视台副总编辑周剑涛等近20位校友参加了此次座谈。15日，学院一行与新华社黑龙江分社的校友进行深入交流与沟通。16日，学院一行访问黑龙江大学哲学院，双方就学科建设、人才培养等问题开展友好对话并交换意见。17日，学院一行赴辽宁大学访问调研，与辽宁大学马克思主义学院、公共管理学院同行就科研合作、研究生招生等问题进行深入讨论和交流。

2023年8月21日至22日，兰州大学哲学社会学院副院长王树莲及四位社会工作专业研究生导师魏淑娟、靳晓芳、王雪梅、马崮一行赴成都市武侯区石羊街道府城社区焕然社会工作服务中心开展校社联动学生培养工作。

2023年8月23日，学院MSW教育中心主任牛芳，副教授连芙蓉、张庆宁，研究生秘书吴晓敏一行四人赴浙江大学医学院附属儿童医院交流访问，并与浙大儿院党委常务副书记李强、护理部主任诸纪华、医务社工部副主任沈美萍等人在滨江院区行政楼会议室共同出席实习实践基地授牌仪式。

2023年8月26日，学院1979级哲学系校友举行毕业40周年秩年返校座谈会，退休教师连

珩教授、刘开会教授、梁祖炳老师、1979级哲学系20余名校友及家属、学院班子成员、学校校友工作办公室外联部杜蓓及部分教师代表参加了座谈会。

2023年9月27日至28日，兰州大学哲学社会学院党委书记孙立国、社会学教授、博士生导师陈文江和社会工作专业副教授王雪梅一行赴宁夏回族自治区银川市开展交流和调研，先后走访了宁夏回族自治区民政厅、宁夏社会福利院、宁夏社会工作联合会，就“政校社”三方深化合作开展深入交流。

2023年10月18日，国际儒联副秘书长、会员联络委员会主任徐永吉，国际儒联会员联络委员会副主任李焕梅，国际儒联顾问钟邦定一行访问兰州大学哲学社会学院，并与甘肃中华优秀传统文化研究会部分会员进行座谈交流。西北师范大学文学院院长马世年教授，兰州大学哲学社会学院党委书记孙立国，兰州大学历史文化学院教授屈直敏以及哲学社会学院部分教师共同参加了此次会议。

2023年10月23日至24日，学院孙立国书记、王英教授、钟耀林副教授会同兰州市社会工作协会，前往广东省深圳、广州等地推进新一批社会工作实习实践基地建设，分别与深圳市穗江社会工作服务中心、广州市启创社会工作服务中心、纬点（广州）商务咨询有限公司以及广州市社会工作协会等四家机构签订共建实践基地合作备忘录，并举行授牌仪式。

（三）学术讲座

1. 知行讲堂

（1）“爱智”系列

2022年5月19日

第十八期：现象学的范畴直观如何可能

主讲人：李朝东教授（西北师范大学哲学学院）

2022年6月9日

第十九期：跨文本诠释杜甫诗篇与《阿摩司书》

主讲人：姜宗强教授（西北师范大学哲学学院）

2022年10月13日

第二十期：论商品拜物教的社会认识论基础——从康德到马克思的另类哲学路径

主讲人：孔明安教授（南开大学马克思主义学院）

2022年10月27日

第二十一期：生态文明时代人对自然的首要美德

主讲人：曹孟勤教授（南京师范大学马克思主义学院）

2022年11月2日

第二十二期：论奥古斯丁的自由决断及其意义

主讲人：张荣（南京大学哲学系）

2022年11月10日

第二十三期：知识有程度吗？

主讲人：曹剑波教授（厦门大学哲学系）

2022年11月14日

第二十四期：《诗》与《老》《庄》之关联的语文学考察

主讲人：邓联合教授（中山大学哲学系）

2022年11月17日（世界哲学日）

第二十五期：《起信论》与佛教中国化

主讲人：刘成有教授（中央民族大学哲学与宗教学学院）

2022年11月24日

第二十六期：有效与有用：中国古人的论证实践

主讲人：李巍教授（武汉大学哲学学院）

2022年11月30日

第二十七期：亚里士多德论正义

主讲人：刘玮教授（中国人民大学哲学院）

2022年12月8日

第二十八期：“为何”与“如何”——荀子对秩序世界的反省”

主讲人：林宏星教授（复旦大学哲学学院）

2022年12月9日

第二十九期：康德目的王国理念的宗教性阐释

主讲人：杨云飞教授（武汉大学哲学学院）

2023年4月13日

第三十期：何谓逻辑思路清晰

主讲人：熊明辉教授（浙江大学光华法学院）

2023年4月13日

第三十一期：缘督以为经：由保身以至于尽年

主讲人：罗安宪教授（中国人民大学哲学院）

2023年4月17日

第三十二期：他文化知识史研究方法

主讲人：鞠实儿教授（中山大学逻辑与认知研究所）

2023年4月18日

第三十三期：马克思论私有财产的积极本质——以《巴黎手稿》为中心的解读

主讲人：刘贵祥教授（大连理工大学马克思主义学院）

2023年5月8日

第三十四期：道家与中国古代天文历法

主讲人：盖建民教授（四川大学道教与宗教文化研究所）

2023年5月18日

第三十五期：化用、承认和扰沌：数字时代的自我意识的形态

主讲人：蓝江教授（南京大学哲学系）

2023年5月19-20日

第三十六期：“何处云山是我家”——珠江三角洲民间信仰场所的地理空间分布

主讲人：吴重庆教授（中山大学哲学系）

2023年6月11日

第三十七期：对哲学史研究方法的一种现象学反思

主讲人：张廷国教授（华中科技大学哲学学院）

2023年6月14日

第三十八期：《周易》中的乾坤
主讲人：刘震教授（中国政法大学人文学院）

2023年6月27日

第三十九期：生生哲学及其当代转化创新
主讲人：李尚信教授（山东大学易学与中国古代哲学研究中心）

2023年7月6日

第四十期：张异宾教授治学经验座谈会

主讲人：张异宾教授（南京大学哲学系）

2023年10月10日

第四十一期：尧舜是怎样炼成的？——孟子的道德修养学说

主讲人：白奚教授（首都师范大学政法学院）

2023年10月12日

第四十二期：立志与成才——从阳明心学说起

主讲人：董平教授（浙江大学哲学学院）

2023年10月26日

第四十三期：《易经》哲学的现代意义

主讲人：陈福滨教授（台湾辅仁大学哲学系）

(2)“群学”系列

2022年10月28日

第十四期：中国社区治理的发展历程及其对社会工作的意外影响

主讲人：郭伟和教授（中央民族大学民族学与社会学学院）

2022年11月7日

第十五期：农村社会工作中的亲密关系疏离问题

主讲人：尹忠海教授（江西财经大学人文学院）

2022年11月14日

第十六期：社会工作的本真品性与实战策略

主讲人：顾东辉教授（复旦大学社会发展与公共政策学院）

2022年11月28日

第十七期：共同富裕与美好生活——变革时代中国社会政策创新发展的理论思考

主讲人：熊跃根教授（北京大学社会学系）

2022年12月7日

第十八期：国际社区抗疫社会工作与志愿服务

主讲人：彭华民教授（南京大学社会学院）

2022年12月13日

第十九期：健康中国战略与疫情防控社会工作——理论、实践与制度建设

主讲人：马凤芝教授（北京大学社会学系）

2022年12月20日

第二十期：19世纪英国社会救助中的自助：兼论社会工作“助人自助”原则的时代性

主讲人：丁建定教授（华中科技大学社会学院）

2023年5月22日

第二十一期：社会学视野下富强路径与欧战前后严复对中国发展的反思

主讲人：王天根教授（安徽大学新闻传播学院）

2023年9月9日

第二十二期：地方性与县域现代化实践

主讲人：王春光研究员（中国社会科学院社会学所）

2023年10月19日

第二十三期：我的学术（行动）研究历程与社区为本整合社会工作实践的形成及其核心内容概述

主讲人：张和清教授（中山大学社会学与社会工作系）

2. “走近哲学·走进社会”系列学术讲座

2022年4月15日

从反运气到反风险

主讲人：黄俊维副教授（华侨大学哲学与社会发展学院）

2023年10月15日

侦探推理小说的魅力

主讲人：林斯谚副教授（台湾东吴大学）

2023年10月15日

从经学解释学到经典解释学——戴震的经学解释学及其当代的活化

主讲人：吴根友教授（武汉大学哲学学院）

3. “发现社区”专题讲座

2022年9月20日

第十九讲：社会工作的意象：基于工作方法的整合式建构

主讲人：钟耀林副教授（岭南师范学院社会与公共管理学院）

2022年10月26日

第二十讲：乡土文化柔性介入社区发展的实践——以美丽乡愁公益团队为例

主讲人：彭婧博士（同济大学数学科学学院）

2022年10月27日

第二十一讲：开启社区发展之门

主讲人：韦罗东（成都社区行动公益发展中心）

2022年11月2日

第二十二讲：支持成长中的社区公益组织与个人——千禾社区基金会如何行动？

主讲人：谢静华（千禾社区基金会）

2022年11月3日

第二十三期：疫情疲劳与自我照顾

主讲人：苏细清博士（香港浸会大学社工系）

2022年11月9日

第二十四期：大流行背景下的社会企业与社会创新

主讲人：李健教授（中央民族大学管理学院）

2022年11月10日

第二十五期：乡镇/街道社工站建设状况、问题及应对

主讲人：陈涛教授（中国社会科学院大学社会与民族学院）

2022年11月16日

第二十六期：企业社会工作与工会

主讲人：张默教授（中国劳动关系学院学校社会工作学院）

2023年3月3日

第二十七期：社会工作实务本土化的思考——基于北京市基层社会工作服务体系建设的参与式观察

主讲人：冯浩副教授（首都经济贸易大学社会工作系）

2023年3月30日-31日

第二十八期：春天的河流交响曲——音乐治疗体验工作坊

主讲人：张志武副教授（海南省天涯心理所音疗委员会）

2023年10月13日

第二十九期：公立医院医务社会工作的浙江实践与发展

主讲人：沈美萍副主任、陈锐社工师（浙江大学医学院附属儿童医院）

2023年10月25日

第三十期：灾难时代与复和社会工作的兴起

主讲人：古学斌教授、阮曾媛琪教授（香港理工大学应用社会科学系）

4. “哲社论道”系列讲座

2022年4月13日

哲社论道第一期：《大乘起信论》中的大乘论：以法义结构为中心的心识理论

主讲人：金涛教授（兰州大学哲学社会学院）

2022年4月28日

哲社论道第二期：中国古代医学的动物药伦理困境及其消解

主讲人：彭必生博士（兰州大学哲学社会学院）

2022年5月5日

哲社论道第三期：社会工作者的自我照顾——兼谈英文写作和发表

主讲人：王英教授（兰州大学哲学社会

学院)

2022年5月12日

哲社论道第四期：巴特神本体论的问题

主讲人：成静副教授（兰州大学哲学社会学院）

2022年5月16日

哲社论道第五期：卫生总费用视角下的社会健康治理

主讲人：胡晓斌教授（兰州大学公共卫生学院）

2022年5月21日

哲社论道第六期：赌徒论证及其进展

主讲人：汤志恒博士（华中科技大学哲学学院）

2022年6月9日

哲社论道第七期：“翕辟成变”的罪与救赎——对熊十力“量论”新唯识思想的神学转变

主讲人：张睿明副教授（兰州大学哲学社会学院）

2022年6月30日

哲社论道第八期：中世纪阿拉伯哲学家安萨里的心学与认识论

主讲人：丁士仁教授（兰州大学哲学社会学院）

5. 西北社会工作大讲堂

2022年11月21日

第一讲：社会工作研究与专业硕士论文选题

主讲人：马凤芝教授（北京大学社会学系）

2022年11月23日

第二讲：社会工作专业硕士论文基本要求

主讲人：顾东辉教授（复旦大学社会发展与公共政策学院）

2022年12月1日

第三讲：社会工作专业硕士论文写作中的理论选择及运用

主讲人：徐选国副教授（华东理工大学社会与公共管理学院）

2022年12月3日

第四讲：社会工作专业硕士论文写作的量化研究方法

主讲人：刘江副教授（南京理工大学社会学系）

2022年12月5日

第五讲：社会工作专业硕士论文写作的质性研究方法

主讲人：丁瑜副教授（中山大学社会学与社会工作系）

2022年12月10日

第六讲：社会工作专业硕士论文写作中的实践研究

主讲人：任敏教授（华中科技大学社会学学院）

2022年12月15日

第七讲：社会工作专业硕士论文框架与章节结构的构建

主讲人：焦若水教授（兰州大学历史文化学院）

2022年12月16日

第八讲：社会工作专业硕士论文中的结论凝练

主讲人：侯利文副教授（华东理工大学社会工作系）

2022年12月19日

第九讲：寻找服务的对话：社会工作行动研究的反思

主讲人：姚进忠教授（集美大学海洋文化与法律学院）

2022年12月20日

第十讲：19世纪英国社会救助中的自助：兼论社会工作“助人自助”原则的时代性

主讲人：丁建定教授（华中科技大学社会学学院）

2022年12月22日

第十一讲：论文写作兼谈投稿

主讲人：卫小将教授（中国人民大学社会与人口学院）

2022年12月24日

第十二讲：社会工作专业硕士论文写作中的文献综述和技巧

主讲人：邓锁副教授（北京大学社会学系）

2023年3月6日

第十三讲：社会工作专业硕士论文中常见问题及规避

主讲人：陈文江教授（兰州大学哲学社会学院）

6. “计算社会科学研究方法”学术系列讲座

2023年3月3日

第一期：Applications of Artificial Intelligence and Big Data Analytics in Obesity Research

主讲人：安若鹏副教授（美国圣路易斯华盛顿大学布朗学院及计算与数据科学部）

2023年4月10日

第二期：产业集群与共同富裕

主讲人：张晓波教授（北京大学光华管理学院）

2023年4月10日

第三期：真实世界的社会科学：以企业大数据为例

主讲人：张晓波教授（北京大学光华管理学院）

2023年5月19日

第四期：复杂社会系统研究的方法论——以组织变革期与平常期的集体智能涌现为例

主讲人：罗家德教授（清华大学社会科学学院社会学系、清华大学公共管理学院）

2023年9月8日

第五期：大规模流行病学研究的数据分析方法和应用

主讲人：余海瑞博士（美国阿拉巴马大学医学院）

2023年10月9日

第六期：以AI为媒：大模型赋能的社会科学研究

主讲人：周旅军博士（中国社会科学院国情调研与大数据研究中心）

2023年10月12日

第七期：中国大型学术调查理论与实践

主讲人：孙妍副研究员（北京大学中国社会科学调查中心）

2023年10月21日

第八期：计算社会科学的新范式：大数据、大模型与社会科学研究

主讲人：孟天广教授（清华大学社会科学学院）

7. “思想者”系列讲座

2023年7月23日，第一届思想者论坛举办

第一讲：中国古代的道观念与思维方式

主讲人：李晓春教授（兰州大学哲学社会科学学院）

第二讲：无穷问题如何改变人类思维？

主讲人：邱德钧教授（兰州大学哲学社会科学学院）

第三讲：社会学的想象力

主讲人：王雪梅副教授（兰州大学哲学社会科学学院）

第四讲：The Awakening of Faith in Mahāyāna in the West

主讲人：金涛教授（兰州大学哲学社会科学学院）

稿 约

“思”“想”皆以“心”为底，而这种源自心灵深处的触动，生发于心底之上的花芽，就是思想。我们往往认为科研和学术是严谨而枯燥的，但当思想真正发生着的时候，必然随之涌现出一种高尚的冲动。正如开普勒在进行他那伟大的工作时曾说过的那样：“我确实知道我有责任维护它（哥白尼学说），当我已在灵魂深处证明它为真时，当我以不可思议、令人心醉神迷的乐趣沉思它的美时，我也应该向我的读者以及我所能支配的全部力量公开捍卫它。”也许开普勒的学术并非全然无误，但这种始终朝向真理的冲动以及随之而来源源不断的活力，这种我们更愿意将其称之为“才华”的东西，才是最难能可贵的。正如刊名《思想者》，我们希望能够在此看到好的创作，但我们更希望的是把捉到作品之下“人”的思想之发生与生命之触动，这即是作者那洋溢的才华。无论是学术论文，抑或是富有哲思色彩的书评札记、诗歌散文等创作，我们都热切欢迎您的来稿。

一、本刊以研究各学科基础问题和反思社会现实为宗旨，突出问题意识，聚焦学科交叉，追求思想的深刻性、创新性，刊登学术论文、海外译稿、书评札记、学界动态、社评社论等文稿。

二、本刊欢迎国内外高校本科及研究生同学投稿，来稿请寄送电子文件，字数建议在8000-15000字之间，确有必要者字数不限。请在邮件正文中标注个人信息（姓名、学校、院系、年级、通讯地址）。

三、本刊实行匿名审稿制度。凡来稿将于一个月内回复。

四、本刊收录文章以学术分享为用，作者可投它刊。

五、本刊不收取任何版面费用，待杂志制作完成，入选稿件的作者将获赠刊物一本。

六、投稿邮箱：Izusixiangzhe@163.com

联系电话：0931-5292711

通讯地址：兰州市榆中县夏官营镇兰州大学榆中校区将军苑11号楼



《思想者》杂志公众号



兰州大学哲学社会学院