



全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源期刊

学术研究

Academic Research

8

2007 年第 8 期



黄修己

黄修己，退休教授，1935年出生，1960年毕业于北京大学中文系，曾任北京大学、中山大学教授，中国现代文学研究会副会长。现为国家哲学社会科学规划组成员、教育部中国现当代文学研究中心学术委员。1970年代末黄修己发表系列评1930年代左翼文艺运动的论文，在现代文学研究的拨乱反正中发生很大影响。1984年出版《中国现代文学简史》，及时反映了思想解放的成果，为间隔约30年后第一部个人编著的新文学史著。该书后改版为《中国现代文学发展史》，发行达140万册；还被译为朝鲜文在韩国出版，另有三联的香港版，现被选为“十一五”国家教材。1990年代主持教育部面向21世纪现代文学教学改革研究，主编《20世纪中国文学史》。1990年代后从事创立现代文学学术史工作，出版《中国新文学史编纂史》，被选为“教育部研究生教材”。目前正主持国家社科研究重点项目《中国现代文学研究史》的研究。他还出版《赵树理评传》、《赵树理研究》、《不平坦的路》等，被认为有推动现代作家研究之功。他以教学科研上的突出成就，获得北京大学、广东省、教育部和国家社科基金优秀成果的奖励。2006年出版随笔《我的“三角地”》。



韩庆祥

韩庆祥，1957年12月生，河南孟州人。1986年获吉林大学哲学硕士学位，1989年获北京大学哲学博士学位。1989年在莫斯科大学进修。现任中共中央党校哲学教研部副主任、教授、博士生导师、学术委员会主任。兼北京天策人学研究所所长、中共中央党校社会发展研究中心秘书长、中国人民大学副会长、中国马克思恩格斯研究会副会长。

主要研究方向为马克思主义哲学、人学、能力问题和发展的代价问题。近年集中研究当代中国政治哲学，致力于社会层级结构理论的研究。在人学、能力本位、发展中的代价研究等方面，在用思想的方式关注时代与现实等方面，颇有建树，成一家之言。作为我国马克思主义哲学和人学研究领域中的主要代表性人物，开创人学研究新领域，首创“能力本位论”，发表一些具有重要学术反响与实践意义的原创性成果，为我国人学理论做了大量建设性工作，在学术界和社会上产生较大影响，受到决策层的关注，一些前瞻性的观点在中央提出的“以人为本”和“加强党的执政能力建设”的思想中得到充分印证。因此成为我国学术界“实践解读派”的一个主要代表。

先后发表学术论文120多篇，学术著作7部，有17篇论文被《新华文摘》全文转载。主要代表作有：《能力本位》、《建构能力社会》、《马克思人学思想研究》、《人学》（第一作者）、《社会主义市场经济与人的塑造》、《发展与代价》、《思想是时代的声音：从哲学到人学》、《马克思开辟的道路》。独立主持承担四项国家社会科学基金项目，其中《人的全面发展研究》为重点项目。论文《社会主义市场经济与人的塑造》获“全国首届胡绳青年学术奖”和“第二届全国青年优秀社会科学成果一等奖”；论文《能力本位论与当代中国发展》获“中共中央党校优秀科研成果二等奖”、“北京大学学报优秀成果奖”和“中州学刊奥克杯一等奖”；主编的《哲学理论创新》丛书获第13届中国图书奖。1997年获“中央党校十大杰出青年”荣誉称号；先后五次获“中共中央党校教学优秀奖”和“中央党校科研成果奖”；2001年获“国务院政府特殊津贴”。2004年7月，入选“新世纪百千万人才工程”国家级人选。

学术研究

郭沫若题

Academic Research

全国中文核心期刊

中国人文社会科学核心期刊

社 长：张国仪

主 编：叶金宝

副主编：陶原珂 雷比璐

学术研究 (月刊)

2007 年第 8 期 总第 273 期 出版日期: 8 月 20 日

家族化公民社会的基础: 家族伦理与延续的纵式社会

——人类学与儒家的对话

麻国庆 5

转型期民间商会组织的角色与功能

——从合作主义的理论视角分析

吴巧瑜 15

走向面对“中国问题”的马克思主义哲学

韩庆祥 20

哲学在何种意义上终结

——兼与《马克思不是“哲学终结论者”》一文商榷

游兆和 26

后现代文化视域下的科学观

张 谨 32

“我一你”关系中的人: “超越的存在”

——20 世纪西方“人学”的宗教观

刘素民 38

道德态度及其转变

马向真 43

价值冲突下的道德责任能力建设

鲁新安 47

香港经济转型: 结构演变及发展前景

封小云 52

香港的“后福利社会”特征

陈成文 胡彬彬 60

发展与规范新型农村合作经济组织

——基于宝鸡市的调查分析

唐兴霖 刘 杰 66

不完全契约条件下的激励机制研究

——基于广东村干部激励的实证分析

余秀江 71

各学科室电子邮箱:	政法 gzphilaw@yahoo.com.cn
哲学 gzphl@yahoo.com.cn	历史 gzhist@yahoo.com.cn
经济 gzronger88@yahoo.com.cn	文学 gzliter@yahoo.com.cn

(1958 年创刊)

过去是一个神奇之地

——海登·怀特访谈录 海登·怀特 埃娃·多曼斯卡 著 彭 刚 译 78

•环境史•

关于环境史研究意义的思考 梅雪芹 89

试论从环境史的视角诠释高技术战争

——研究价值与史料特点 贾 珺 94

环境思想史研究的史料与诠释

——以探寻传统山水画中蕴涵的道家自然观为例 李 进 99

•《三字经》研究•

《三字经》作者细考 李健明 104

《三字经》在俄国 伍宇星 110

•教育研究•

如何理解“教育机会均等” 张 雪 116

思想政治教育的话语困境片论 黄禧祯 120

论中国现代文学史的阐释体系 黄修己 124

早期当代文学史真相的迷失 杨 飏 134

经史一体与文体谱系

——郝经文体学思想初探 何诗海 140

唐诗议论的主体意识与时代精神 赵小华 何晓园 145

论语用认知的模块性 曾衍桃 150

饶宗颐身上折射出的潮州文化精神 黄俊明 156

英文摘要 159

The Foundation of Civic Society Grouped in Families: a Dialogue between Anthropology and Confusianism	Ma Guoqing (5)
The Role and Function of the Nongovernmental Commercial Organizations in Constructing a Harmonious Society during the Transitional Period	Wu Qiaoyu (15)
Towards the Marxist Philosophy That Draws 'Chinese Issues' into Account	Han Qingxiang (20)
In What Meaning Has Philosophy Come to the End? A Query to the Article 'Marx Is Not a Person Who Thought Philosophy Had Come to the End'	You Zhaohe (26)
The Scientific View under the Visual Threshold of Post-modern Culture	Zhang Jin (32)
Human 'Existence Surpassed' in the Relationship between 'You and Me'	Liu Sumin (38)
The Ethical Manner and Its Change	Ma Xiangzhen (43)
Cultivation of the Ability of Moral Duty in Value Conflicts	Lu Xin-an (47)
The Transition of Hong Kong's Economy: Its Structural Change and Developmental Future	Feng Xiaoyun (52)
The Features of Hong Kong as a 'Society of Post-Welfare'	Chen Chengwen and Hu Binbin (60)
How Developing and Standardizing the Cooperative Economy Organizations: an investigation Focused on Baoji City	Tang Xinglin and Liu Jie (66)
A Probe to the Impelling Mechanism under a Partially Contracted Condition: an Evidential Analysis on the Mechanism of Impelling Village Cadres in Guangdong	Yu Xiujiang (71)
Mr. Hayden White's Talk about the Past as a Miraculous Place	Translated from an interview by Peng Gang (78)
A Thinking on the Significance of Studying Environment History	Mei Xueqin (89)
A Trial Explanation on the High-tech War under a View of Environment History: Its Research Value and Characteristics of Historical Data	Jia Jun (94)
On the Historical Data and Explanation in the Study of Environment History	Li Jin (99)
About the Author of 'San Zi Jing' (an ancient Chinese children's Ethics textbook)	Li Jianming (104)
The Spread of 'San Zi Jing' in Russia	Wu Yuxing (110)
A Comment on the Explanations of 'Equal Opportunity in Education'	Zhang Xue (116)
A Short Talk on Discourse Predicament in Ideological and Political Education	Huang Xizhen (120)
On the Interpretation Systems of Modern Chinese Literature History	Huang Xiuji (124)
The Lost of the Real Facts of Current Chinese Literature	Yang Yang (134)
The Stylistic Pedigrees and the Identity of Confucian Classics and History: a Preliminary Study of Hao Jing's Stylistic Thought	He Shihai (140)
The Subjective Consciousness and the Spirits of the Times Reflected in the Poetry of the Tang Dynasty	Zhao Xiaohua and He Xiaoyuan (145)
On the Modularity of Pragma-cognition	Zeng Yantao (150)
Chaozhou's Cultural Spirit Reflected from Mr. Rao Zongyi's Cultivation	Huang Junming (156)
English Main Abstracts	(159)

·人类学 社会学·

家族化公民社会的基础：家族伦理与延续的纵式社会

——人类学与儒家的对话*

◎ 麻国庆

[摘要] 本文认为讨论公民社会的内涵，不能离开中国社会文化的基础。事实上以家族为中心的中国社会文化，并没有随着革命的话语而中断或断裂，相反，即使在今天的中国社会也能随处看到社会和文化延续性的内在特点。在儒家思想、文化、社会的框架下，提出纵式社会运行的内在的结构性特点，并与韦伯对于中国社会的认识论进行对话。作者所提出的“家族化公民社会”，仅仅是一种反映中国社会文化延续性的象征性表述。同时强调当人类学家在研究中国社会的结构性原则时，一定不能离开和中国传统思想特别是儒家思想的对话。

[关键词] 家族化公民社会 家族伦理 纵式社会 儒家 社会延续

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1000-7326(2007)08-0005-10

时下有关公民社会的讨论非常热烈，但不难看出，有关公民社会特征的论述具有浓厚的西方中心论特别是欧洲中心论的色彩，所以其普适性值得怀疑。当把这一理念放到中国社会时，就要综合考虑中国社会自身的特质，如何能够在考虑中国社会特质的基础上，反思公民社会的理念及其与中国的乡土气息的结合，特别是与家族社会的关系。而把家的理念和实际放在对立面，来讨论中国的公民社会，无疑有欧洲中心主义的嫌疑。我们不能简单地把公民社会与家族社会对立。杜维明先生在讨论现代的中国时曾经提到，以家族为中心的社会，很难转换成公民社会。^[1](P138)]我不太同意这一观点，在我看来中国社会的延续性的特点，家族的理念在其中扮演了重要的角色。即使是公民社会的孕育、建设和发展，在中国也摆脱不了家族的影子。所以，今天的中国社会如果用公民社会的视角来思考的话，或许可以暂且称为“家族化的公民社会”。我不想讨论公民社会的内涵，家族化公民社会的出现，其本身是与中国社会的内在特质即延续的以家的理念为基础的纵式社会联系在一起的。换句话说，“家族化的公民社会”的基础之一，正是家族伦理与延续的纵式社会。

我在《类别中的关系》(待发稿)一文中提到，从“类”与“推”的原理看出的是中国社会结构中的横向的社会结合方式，即差序社会的特质。很多中国社会的研究者从费孝通先生的“差序格局”的理论，来讨论传统与现代的中国社会。或许这些横向的讨论，自觉不自觉地在古典社会学家迪尔凯姆的“社会团结”的结合概念下展开对于问题的讨论，但是对一个社会的讨论不能仅仅局限在横向的模式论中，还应思考其纵向的部分即其延续的概念。即使迪尔凯姆有站起来的时候，而马凌诺斯基也有其后来的历史认识论。回到我们自己的社会，历史的传承和社会的延续更是我们中国社会的特点。简而言之，中国社会是一继承性很强的社会。

日本著名的社会人类学家中根千枝教授在谈及日本社会的特质时，曾用纵式社会来予以表述和归纳。当然她所提到的纵式社会的概念，主要从同一“场”的上下关系的角度进行讨论。中国虽然不能简单地用

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“家族社会结构与周边社会的互动——以华南与东南亚的研究为中心”(05JJD840150)的阶段性成果。

作者简介 麻国庆，中山大学人类学系教授(广东 广州，510275)。

纵式社会以及横式社会等术语来概括，但在其观念和行动上表现出了中国式纵式社会的特点。特别是在家的运行机制和其文化逻辑方面，表现出极大的继承性，而这种继承性的特点又和中国文化的继承性有机地结合在一起。即家的观念和实践，对于社会的影响是巨大的。马凌诺斯基曾经这样赞美中国家庭组织：“家，特别是宗教的一方面，曾是中国社会与中国文化的强有力的源泉。中国的旧式家庭，对于一切见解正确的人类学家，一定是可以羡慕的对象——几乎是可以崇拜的对象。因为它在许多方面，曾是那么优美。”^{[2](P1)} 这揭示了中国社会结构和文化的本质，即中国社会的基础是家，而家的宗教性又是中国社会和文化的源泉。而到今天的中国社会，马凌诺斯基所强调的家的魅力是否发生了断裂呢？从费孝通先生在20世纪90年代末和李亦园教授的对话中，我们可以看到这一链接的答案和思考。费先生指出，“中国社会的活力在什么地方，中国文化的活力我想在世之间。一个人不觉得自己多么重要，要紧的是光宗耀祖，是传宗接代，养育出色的孩子。”“看来继承性是中国文化的一个特点，世界上还没有像中国文化继承性这么强的。继承性背后有个东西也许就是 kinship（亲属制度），亲亲而仁民。”^{[3](第14卷,P387-388)} 不难看出，费先生同样在强调文化的继承性问题，而能延续此种继承性的要素 kinship（亲属制度）是非常关键的。中国社会中的亲属关系，主要通过家的文化观念及其社会性的结构和功能体现出来，即家直到今天仍然是认识中国社会的关键词。

一、多学科视野下的文化与社会互动的延续

家庭作为社会的基本单位，和社会变迁有直接的关系。几十年前，Smelser 的《产业革命中的社会变迁》(Social Change in the Industrial Revolution) 和 J.古德《世界革命和家庭模式》(World Revolution and Family Patterns)^[4] 两部巨著，唤醒了沉睡已久的家庭和社会变迁相互关系的研究。这两本书向正统的现代化论所提出的父系大家长制的模式向平等的核心家庭过渡所描述的单一的历史轨迹进行了挑战。有的学者则批判古德的把家庭和社会变迁的模式仅作为单一方向的理论。他们对传统的农民家族经济和价值观及社会结构变化和关系模式进行了详细的研究，并通过对近代欧洲女性、工作、家族的研究，确认即使在急剧的社会变迁中，传统的家庭价值和行为方式仍在一定程度上继续保留着。随着工业化进程的进行，农民家族在新的状况中为了达成家族经济的传统的目的而考虑新的“策略”。^[4] 这一家族“策略”，事实上还是在原有的家族基础上发生转化的。

即使在中国思想史的研究中，我们也会看到家族的传承如何与思想史的发展发生交互影响。梁漱溟就曾用“职业分立，伦理本位”八个字来概括中国传统社会的结构特征，^{[5](P281)} 其伦理本位的核心就是家族伦理。艾尔曼强调在近代中国思想史的研究中，要关注思想史和社会史的结合。他认为：“中国思想史在引用了文化、政治和社会史，替早期的清代思想史的单面分析加上必要的面向之后，会更为丰富。”^{[6](P11)} 从他的研究我们看到，正如他所说的：“常州今文经学是一种家族学术理念的体现，它的传衍仰赖于特定社会、政治环境中的宗族纽带。常州的思想史反映出儒学一旦要解决国家或地方性难题时，必须依赖自身没有自觉意识到的社会结构。”^{[6](P7)} 用人类学的术语就是把偏重于观念研究的文化取向与作为社会实际存在的社会生活有机地结合起来，这就是文化传统与社会结构的结合。就连革命的领袖毛泽东，在1927年分析中国社会性质时，也把“家族系统”与“国家系统”和“鬼怪系统”置于几乎同等的地位来论述，认为“家族系统”在中国社会结构中具有至关重要的地位。

上述这些论述与社会学和人类学的思考是不谋而合的。正如社会学家金耀基先生认为的：“中国的家，乃不止指居同一屋顶下的成员而言，它还可横的扩及到家族、宗族、而至氏族；纵的上通祖先，下及子孙，故中国的家是一延展的、多面的、巨型的家。”^{[7](P24-26)} 而家的这一“上通祖先，下及子孙”的特点，正是纵向的中国社会的特点。这种结论得出其核心与家族制度是紧密联系在一起的。翻开海外有关汉族社会人类学的研究著作，很多学者都在强调社会的延续性（Judith Stacey 1983; Huang 1989; Potter and Pooter 1990; Kim 1991; Han 1993）。如 Judith Stacey 的研究（到1976年）认为，经过30-40年来的社会主义革命后，中国家族制度即基于“类”的原则所建构起来的“父权制”不但没有削弱，反而更为加强。她还认

为，大部分留存于中国社会主义革命的传统家族价值观念和习俗，并非与时代潮流不合，而是通过一系列重新而且充分地在结构上的支持而保留了下来。当然，Judith Stacey 的父权更强的观念应该受到质疑，特别是经过改革开放的几十年后，这一概念确实弱化了，而不是加强，只是在一些仪式的活动中会看到其影响力。但其家族的延续观念一直到今天还是中国社会的基础之一。在广东做过田野调查后，波特夫妇所得出的结论是，不论是婚姻的模式、家庭和宗族的形式，还是宗族的深层的结构特点，在经历了毛泽东时代以后仍然被保留了下来，他认为一些社会文化的要素在内容和内涵上与解放前是一样的，非常强调社会文化的延续性的特点。^[8] 韩敏在安徽调查的结果显示：社会结构和文化在经历晚清时期、民国时期、毛泽东时期和毛泽东之后的时期，仍体现出了延续性。^[9] 而孔迈隆在讨论中国家庭和现代化的论文中，把家庭的理想、观念和价值等进行分类，其中一种为“终极期望”，如家庭的大小及其延续；一种为“生活经营”，紧密连接着传统社会秩序和实际生产组织的。他的结论也强调传统的延续性特点，如他认为“现代化不是全盘否定传统模式……，‘生活经营’和‘终极期望’都表示广泛的价值观和行动的安排；至少在某些方面两者都含有不但与现代化相符合，甚至有帮助的因素。现代化会引起两者大小不同的变化，但文化变迁是新旧的混合，所以结果仍是具有特殊的文化色彩。”^{[10] (P15-23)}

而这种社会结构的延续性与其文化上的承继性是有机地结合在一起的。特别是通过家的文化的战略机制，使这一承继性的特点已经自然地打破了传统与现代的二分模式。正如著名社会学家金耀基所说的：“中国传统社会的结构中最重要而特殊的是家族制度。中国的家是社会的核心。它是‘紧紧结合的团体’，并且是建构化了的，整个社会价值系统都经由家的‘育化’（enculturation）与‘社化’（socialization）作用以传递给人。”^{[7] (P25-26)} 而维系这种传递性的或延续性很重要的要素就是家的宗教性，即这种延续的观念与中国文化传统中的“宗教性”有机地联系在一起，而宗教性离不开人文精神。在对于中西宗教异同的比较中，人类学家张光直、哲学家杜维明，从“连续”和“断裂”的比较中进行了讨论。^[11] 林安梧进一步归纳为：“天人或神人的关系是和人与人的关系相应的，而这又与人之对待天地事物的关系相应。简单地说，天人、物我、人已这三个面向是相应的。‘天人不二’显示的是一连续观，其表现出来的理性，则姑名之曰‘连续性的理性’，至于那‘神人分离’所显示的则是一断裂观，其表现出来的理性，则姑名之曰‘断裂性理性’。”^{[12] (P91)} 如基督教、伊斯兰教就属于“断裂”的类型，而儒教是“连续”类型的代表。

二、延续的纵式社会的基础：祖先崇拜与祖孙一体

家族伦理中的宗教性和礼教性集中体现在祖先崇拜上。我在有关的论文中已经对此问题有较多的讨论。^① 不过，在此结合延续的问题和新的思考，再对此问题进行拓展和补充。

祖先崇拜并不是全世界各地都普遍存在的一种文化现象。在人类学的研究中，这一文化现象主要存在于东亚、非洲和澳大利亚一部分地区。其中存在于东亚社会的祖先崇拜与非洲和澳洲土著社会最大的不同之处，就是基于以单系父系血缘为基础的人群的一种文化仪式，且这一仪式及其主要功能，已融于东亚的社会结构之中，成为东亚社会得以建立的一个很重要的基础。正像我们所熟悉的如日本的“同族”、冲绳的“门中”、韩国的“门中”以及中国的“宗族”，就是典型的代表。可以说，祖先或祖先祭祀以其自身特有的方式存在于东亚的具体社会结构和象征礼仪之中。有的学者从社会结构的角度进一步分析后认为，祖先崇拜是社会组织得以延续的一个重要组成部分，东亚的祖先和祖先崇拜可以说是传统的社会结构的延续。^[13] 不过，在我看来，如果更确切地说，应为汉族传统社会结构得以延续的重要基础是祖先观念与祖先崇拜。

当 20 世纪 30-40 年代，中国一批卓越的人类学家在接受了西方的人类学传承，进行中国社会的家族与祖先祭祀研究时，在潜意识中已经关注“文化”与“社会结构”的综合研究；即对于作为文化仪式的祖

^① 参见麻国庆相关论文：《祖先祭祀及其空间场：以闽北樟湖镇及其周围村落的调查为中心》，《21 世纪：文化自觉与跨文化对话》，北京大学出版社 2001 年版；《祖先的张力：流动的同姓集团与社会记忆》，《新社会史：事件、叙述与记忆》，浙江人民出版社 2004 年版等。

先祭祀与作为社会结构基础的家族、宗族的内在的联系性及其与中国文化的整体性的关系，给予了相当高的关注。如杨堃的博士论文《祖先祭祀》、林耀华的《父序宗族》与《金翼》、费孝通的《生育制度》、许烺光的《祖荫之下》等。

与中国的这一研究相对应，英国的一批人类学家对于非洲的亲属组织和祖先祭祀的研究，在20世纪40-50年代，取得了丰硕的研究成果。而把亲属制度的研究和信仰、宗教仪式等之间的关联性结合起来进行研究的社會人类学家应推福特斯（M.Fortes）。福特斯在对非洲加纳特莱恩斯族的研究中，认为祖先崇拜是非洲宗教体系中显著的特征，祖先崇拜已经广而深地渗透到加纳特莱恩斯族的社会生活的整体中，这一点可与中国和古罗马的社会相并列。他强调在祖先崇拜盛行的社会，这一信仰已植根于诸如家族、亲族、继嗣这样的社会关系和制度之中。……在这个意义上，祖先象征着社会结构的永久的连续性。^[14] 福特斯认为祖先崇拜是其民族的社会结构所要求的，正是基于亲子关系的人伦羁绊而构成其真正的源泉。

特别是在祖先的荫护下，在对祖先的追忆中不断地强化着集团的社会认同。在中国内地特别是近20年来，作为“传统”的社会组织的宗族以及同姓团体，以“祖先”为中心所表现出来的行为和礼仪出现了复兴甚至被重新创造的趋势。^[15] 而对于像中国汉族社会血缘关系模糊、仅仅依靠祖先的象征力量持续下来的同姓结合团体来说，祖先的力量对于社会关系的维持甚至在一定程度上超过了血缘关系清晰的社会集团，如宗族、家族等除通过对祖先的祭祀之外，联接他们的社会关系维持的还有非常清楚的系谱亲属关系。难道这一超越于血缘和地缘的同姓团体，不也是借助于祖先的张力，使这一社会关系或社会组织得以延续吗？传统与现代的汉族社会的扩大化的联宗组织以及同姓结合团体，就是具体的反映。^[16]

祖先崇拜的基础是建立在祖先与子孙一体性的基础之上的。费孝通先生在讨论中国社会的特质时提到，“传宗接代的重要性往往用宗教和伦理的词汇表达出来。传宗接代，用当地的话说就是‘香火绵续’，不断有人继续祀奉祖先。”“要有子女的愿望是出于双重的动机：首先是传宗接代；第二是向祖宗表示孝敬。”^{[3]（第2卷，P23-24）} 他还认为，“中国人是心中有祖宗、有子孙而把自己作为上下相联的环节来看的。”^{[3]（第9卷，P41）}

庞朴教授曾经在一篇小文中，提到一个古代中国人的家族祭祀活动中的习俗。“据说祭祀时，要安排一个人端坐祭台后面，穿戴死者生前服饰，扮演死者受祭；这个人，叫做‘尸’。按礼制规定，‘尸必以孙，孙幼则使人抱之，无孙则取于同姓可也’。”庞先生还进一步强调，“不是儿子代表父亲受祭，而是孙子登台扮演祖父。祖孙之间显然有某种特殊的关系”。^{[17]（P246）} 我又核查了文献，看到有如下的记录：“尔雅曰，子之子为孙，孙之子为曾孙，曾孙之子为玄，玄孙之子为来孙，来孙之子为昆孙，昆孙之子为仍孙，仍孙之子为云孙。……礼记曲记曰，君子抱孙不抱子，此言孙可以为王父尸，子不可以为王父尸。”^{[18]（P2359）} 这让我联想到10年前在福建北部调查时当地到现在都流行的习俗，如果没有儿子又不能过继，就去“买儿子”。当地流行的俗语是“买儿子，养真孙”，即把孙子看的最重要。此外，在赣南客家的祠堂里，到今天还有出生的孙子要用红字写上名字，与祖先的牌位放在一起。

这种延续的观念能够发展下来，在结构上与父子的延续有着直接的关系；在伦理上又和中国的文化观念联系在一起。很多研究者都认为中国传统的家与社会结构是建立在伦常关系上的。著名人类学家许烺光先生对家庭与文化的关系有深入的研究。他认为家庭形态的不同固然影响差异甚大，但是家庭中成员关系的特性，才是影响文化的关键所在。许先生认为中国的家庭成员关系是以父子关系为主轴，因此中国的文化即是以这种父子轴的家庭关系为出发点而发展形成的。这种以父子关系为特性的延续性，已经扩大为整个中国文化的主要特性之一。这种延续的观念扩大到整个民族，便成为维系数千年历史文化没有中断的重要力量。为了避免家庭世系的中断，故而强调宗族、氏族的延续，个人的存在不是以个人为目的，而是为了团体的存在而延续。按照许烺光先生的表述，中国的伦理关系是以父子关系为“主轴”而推展出去的，所以在这种伦常关系中的人的行为都是以父子关系为准则的。李亦园先生认为《礼记》中的十伦及孟子所列的五伦，实际上都是经“父子”这一伦脱胎出来的，至于要维持以“父子”为主轴而展开的社会关系，乃不能不有一种价值系统加以维系，而“孝”便是儒家所提出的中心价值。

可见，在祖先和子孙的关系上确实表现出了中国式纵式社会的特点。其特点就是强调上有祖宗下有子孙的一体关系。这一一体的概念也是中国文化的特点之一，如父子一体、兄弟一体与夫妻一体，其中父子一体是核心，兄弟一体是一对外的象征，诸如“兄弟阋于墙，共御于外”，而夫妻一体并非平等的，仅仅为一种形式的体现。当然父子一体并不是一组孤立的关系，在父的上面还有祖父，在子的下面还有孙子。父子一体的关系事实上表示的是维系男系血缘关系的所有阶段，这就是所有的祖先和所有的子孙间存在着一体的关系。这正是中国人是有祖宗也有子孙的民族的关键所在。

从过去的历史时期一直到目前的中国社会，主干家庭一直占重要的地位，这是出于世代间联系的持续性原则。人类的新陈代谢过程，持续性是主要的，而上下继续或继承是一重要的方面。继不仅是新陈代谢的关键，也是维持文化和社会存在的主要环节。继的作用正是主干家庭的基础。这也是“继”中有养（养老人）的真谛。

三、延续的纵式社会与中国人的情感

在西方人类学家对中国的研究中，当提到与祖先祭祀相关的论说时，常常从功利的角度进行思考。如弗里德曼在其《中国的宗族与社会》一书中，用较大的篇幅来讨论风水和祖先崇拜的问题。他认为，子孙为祖宗选择好的风水，主要是为了自己得到恩惠，获得“福”。^[19]只把祖先当作一种物质的媒体加以利用。这一单向受惠论的观点，是一典型的“接力模式”方面的思考，而忽略了中国国家的一个基本的运行机制即“反馈模式”，这一反馈模式不仅仅是对父母的赡养问题，其实还蕴涵了对祖先的祭祀，这种祭祀并非单单从祖先处受利，也含有对祖先的敬孝，和希盼祖先在他世的生活幸福的意味。所以，中国人是有祖先也有子孙的民族的道理也在这里。正如费孝通先生所言：“但是我想多少是可以用来突出和一切以自我为中心的西方文化的基本精神相区别。这种传统精神文化表现在社会细胞的构成上的就是亲子关系的反馈模式。”“亲子关系的反馈模式可以说是中国文化的一项特点。用这个模式不仅有相当悠久的历史，而且很早就有许多维持它的伦理观念。儒家所提倡的孝道可以认为是这种在社会上通行的模式的反映，转而起着从意识形态上巩固这种模式的教材。”^{[20] (第9卷, P41)}李亦园先生在《家族及其仪式——若干观念的检讨》一文中，曾提出说明中国传统祖先崇拜仪式中实际上包含了三种亲属关系的因素在内，这三种因素是：亲子因素：包括抚养/供奉、疼爱/依赖、保护/尊敬等；世系因素：包括家系继承、财产承继等权利义务；权力因素：包括分枝、竞争、对抗与合并等。他认为在整个中国祖先崇拜的丛体中，亲子感情的表现与投射应该是最基本的，传统儒家所强调的“慎终追远”的理念最能在这里藉仪式行为来表达而得到肯定。^{[20] (P60)}在笔者看来，其实这种情感的因素也恰恰是中国社会延续性的基础之一。即这种反哺文化，强化了中国纵式社会的延续。

前文我们提到在中国人的家族关系中，特别强调一体的关系，如祖宗与子孙一体、父子一体、父母与子女一体、夫妻一体等，这种关系本身突出他们之间的血缘、社会关系以及情感等方面的紧密关系，这些紧密关系的实现，报恩是基本的伦理基础，而孝行是实现报恩的核心所在。

中国有专门阐述孝道的经典——《孝经》，还有体现孝道思想的普及读物《二十四孝》等。我们知道儒家学说相当强调这一德性，称“孝”为所有美德的本源，一切教化由此产生。即要求子女以孝的形式还报父母之“恩”。这一文化的理念具体在家庭代际之间的关系中，表现为一种互相依赖的关系，即费孝通先生所提出的“反馈模式”或称为“反哺模式”。家庭中这种以孝为基础的报恩的纵向反哺模式，事实上也外推到中国人的日常生活世界和对国家的理念之中。中国的文化传统之核心就是一种以家庭成员之间的血缘关系为依据来确定人与人之间的关系和行为的规范、观念及价值的知识体系。把家族的理念扩展到家族之外的社会、团体和组织之中，将这些团体、组织及整个社会家族化。“修身、齐家、治国、平天下”其实在一定程度上把家内的伦理、社会关系拓展到家之外的世界。这种扩展关系是以自我为中心的层层外推的关系，即“推己及人”。家族主义观念，渗透到社会生活的每个角落，在传统的中国思想体系内，社会和国家只不过是家庭组织的扩大，把家庭本位扩展为群体本位。在这种“伦理本位”的社会中，知恩必

报成为社会正义的基础。中国文化中的“不仁则不义”意味着儒家的正义是建立在以“仁”为核心的理念上的。“仁”就是要关爱别人，去和善相处，是为人处世的基础。如果知恩不报，那会受到已经建立起来的社会正义意识的谴责。在一定程度上报恩成为不管是情感型社会，还是混合型社会或是所谓的工具型社会的一种正义理念。

此外，报恩也是中国文化中的“中和”的理念和实践。而“中和位育”几个字代表了儒家的精髓，成为中国人的基本价值取向。中和之观念在实际生活中具体表现为对人和的青睐。早在春秋战国时就有“天时不如地利，地利不如人和”。逐渐地人和的观念延伸到社会生活的许多方面。诸如对风水、五行、算命、饮食、命名等的追求，对人际关系的冥思，神明关系的敬仰，淋漓尽致地表现出“和”的思想作用。“和”的概念深入民间生活表现为“内和”，也就是“和”的社会层次。在生活世界的人群中保持“中”与“和”是中国文化中的关键。不管是何种阶层，“报恩”及其在其他人际关系中的扩展一直是一项基本行为的规范标准，也是一种“人和”的基础。

最后，报恩也是中国社会关系纬度良性发展的基础。报恩是“忠”的思想的反映。岳飞“精忠报国”的故事流传多少年来，唤起人们历史记忆的是他对家与国的忠诚与报恩。与“孝”相对应，“忠”的观念恰恰成为家外社会关系的拓展和应该遵守的理念。儒家思想中的“伦”的含义其实就是说的关系。所以“人伦”非常重要。孔子确定了“五伦”，如君臣有义、父子有亲、夫妻有别、长幼有序、朋友有信的关系。在此，个体完全被社会化了。而这些角色关系就像每个演员在舞台上按照规则扮演角色同样，自己不能按照自己的心情、意愿来展示自己。对家庭的忠诚和报恩已经成为一种自然的文化心理，有时也转换为一种责任义务。当然，当报恩的概念进入到我们所说的熟人社会和陌生人社会中，如远亲、朋友、同学、陌生人等，报恩也会带入交换的原则。人们在给与别人恩惠和慷慨的同时，期望着自己能得到回报。即使是今天，这些特殊性的亲缘关系或社会关系在建构现代社会组织中，也能看到其影响。原有的情感型的“报恩”的文化，或许在今天的现代化社会中会与价值、情感以及工具性的理念融会在一起，使我们这个有着悠久文化基调的“报恩”的传统，在今天的和谐社会的建构中，发挥其内在的“中和”。

四、纵式社会延续的宗教情结：作为民俗宗教的儒家伦理与现代社会

（一）民俗宗教与社会的延续

从上文的讨论中看到，中国社会和文化的延续特性与祖先观念、儒家的伦理是紧密联系在一起的。渡边认为要了解什么是祖先这一问题，并非一定要以子孙的社会组织为首要前提，倒是应该了解汉族宗教中的宗教秩序。^{[21] (P97)}在我看来这一宗教秩序的核心理念是儒家伦理。儒家创始人和后世儒家都非常重视家庭伦理的研究和探索，2000多年来写了100多部著作。孟子所谓的大丈夫广居安宅和正道，恰恰可以为人类的生命共同体提供社群伦理资源。居仁由义的构想可以作为我们反思存在条件的借鉴，因为孟子的价值取向正是要为个人与个人、家庭与家庭、社会与社会和国家与国家之间谋求一条共生之道。^{[22] (P725)}很难想象如果儒家伦理不具有宗教性的特点，这种社会的延续性特色会成可能？针对这一问题在学术界虽有不同的声音，但讨论中国文化具有继承性的大多数学者，在不同的场合都透露出儒家伦理所具有的宗教特色。而儒家伦理本质上就是家族伦理。杜维明教授认为宗教的定义有广和狭两种，从狭义的宗教定义来说，儒家很容易被排斥在外。从广义的宗教定义来说，任何有生命力的意识形态都有宗教性，都有其特殊的终极关怀。他认为，儒家有很强烈的宗教性，“近半年来我所设法开展的学术工作的一个重点即是突显儒家的宗教性格。我特别强调儒家有它独特的终极关怀；它的终极关怀和它的社会实践是紧密结合的，是一个体现宗教性的特殊形式。”^{[1] (P417-418)}台湾李亦园院士也提出“中国人信什么教”的问题，他认为如果一定要回答这个问题，则是所谓“普化的宗教”。^{[23] (P168-169)}而这一普化的宗教或儒家的伦理如果具体到我们的生活中可能是一民俗宗教。韦伯在《儒教与道教》中，把祖先崇拜视为汉族自古以来唯一的民俗宗教，并认为其独立于国家的干涉之外，而对民间的社会组织起着整合的作用。渡边倡导在汉族社会研究中用民俗宗教的概念来了解汉人社会是非常重要的，他指出：“所谓的民俗宗教构成了人们的惯例行为和生活信条，

而不是基于教祖德教导，也没有教理、教典和教义的规定。其组织不是具有单一的宗教目的的团体，而是以家庭、宗族、亲族和地域社会等既存的生活组织为母体形成的；其信条根据生活禁忌、传说、神话等上述共同体所共有的规范、观念而形成并得到维持。民俗宗教乃是通过上述组织而得以传承和创造的极具地方性和乡土性的宗教。”^{[21](P6)}然而，由于特殊的政治原因，民俗宗教在中国没有上升为国家的法定宗教，我们的宗教观也是以西方的宗教观念来建立的。正如周星教授所提到的，中国现行国家政策的最大悖论是，相对于基督教、佛教、道教、伊斯兰教等所谓“世界宗教”的法律和政策保护而言，对本土最具有广大社会基础的“民俗宗教”则基本上不予保护，不视“民俗宗教”为宗教。他认为，尽管那些被国家承认的“宗教”常被认为是世界宗教或是具有普遍性的宗教，但应该指出的是，在中国的具体场景下真正具有“普遍性”的则是“民俗宗教”。^[24]

（二）围绕着韦伯命题的讨论

中国传统小农社会的道德伦理和以建立社会秩序为终极关怀的儒学，在汉代以后成为治国的工具，成为一种文化上的意识形态。按照韦伯的解释，西方之所以能发展出理性的资本主义，其动力来自新教伦理，反观中国的儒家思想却缺乏这种精神。韦伯从文化分析的角度来看，各种文化有不同的发展动向，这发展的动向和整个社会结构的其他因素如政治结构、经济组织、家族社会等都有非常微妙的关系。韦伯在《中国的宗教》中认为，长期以来以血缘结合和地缘结合为主体的社会生活，深深地影响着每个人的思想和行为，造成人们崇尚传统、注重人伦孝悌、以家族和同乡的好恶为是非标准的对内道德和对外道德的伦理二元性。所有这一切都与从事资本主义大生产的现代理性劳动组织的要求、以业缘为主实行人的组合必须奉行普遍主义的社会性道德相反，客观上必然会阻碍资本主义精神在中国的发生和发展。^{[25](P153-154)}韦伯的这种观点很早就引发了诸多的讨论。

费孝通在《晋商的理财文化》中就批评了韦伯的定论：“这一套伦理……还是在儒家文化的基础上发展起来的。从结构上说是以亲属和乡土关系为轴心，从内容上说还是治家要勤俭，对人要讲信义。”“任何经济制度都是特定文化中的一部分，都有它天地人的具体条件，都有它的组织结构和伦理思想。具体条件成熟时，经济发展出一定的制度，也必然会从它所在文化里产生与它配合的伦理思想来作为支柱。Weber的西方现代资本主义的理论对西方社会来说是具有灼见的。但他走进了他不熟悉的中国领域，没有机会接触到中国社会经济发展的具体事实，那就难免受到我老同学（指杨庆堃）的严正批评了。”^{[3](第13卷,P280-281)}杨庆堃是中国社会学界较早批评韦伯命题的学者。他在讨论儒家道德与宗教之间的关系时曾说，“在许多文化中，宗教的支配影响力起于宗教之支配道德价值。中国文化的一个显著不同之点在于儒家思想之支配伦理价值，而宗教则在儒家道德给予超自然的支持。这一点形成儒家与宗教相互支持的功能。”^{[26](P319-347)}

从20世纪80年代开始，深受儒家伦理影响的东亚地区出现的经济奇迹，促使人们重新思考韦伯的论点。韩国学者金日坤曾指出，儒教文化的最大特点就是家族集团主义作为社会秩序，以此成为支撑“儒教文化圈”诸国的经济发展支柱。^[27]而法国的现代中国学的权威之一Leon Vandermeersch教授把东亚经济的繁荣作为“汉字文化圈”儒教文明的复活予以把握，产生了很大的影响。^[28]美国学者杜邦则赋予了儒教的自由主义和个人主义的新的色彩。^[29]

此外，探讨儒家伦理与经济的关系，成就动机是非常重要的联结点。很多研究社会心理学的学者通过不同国家的比较研究得出，中国人注重关系性的程度很强。这种注重关系性强度的差异，无法仅以单纯的血缘选择论加以说明，此差异应与儒家思想的影响有关。

最后，需要进一步讨论的是，对于中国社会的研究，不能简单地在英国式的社会人类学的社会概念下讨论我们的社会，而是要关照具有宗教性的中国文化因素；同时，也不能囿于“一个中国宗教”的争论中，这样对于人类学的发展也不利。正如美国人类学家Wolf曾经指出的那样，对于像中国、日本之类的复杂社会，若不能由宗教信仰或宇宙观着手，很容易陷入无止尽的变异性之中。这在过去有关中国是否是“一个中国宗教”的争辩中，可以明显看出。反之，印度的人类学研究所以能有重要的突破，就在于L.

Dumont 能从印度人的信仰或宇宙观着手而超脱 caste (种姓) 制度在印度的无穷无尽变异。^{[30] (P9)}

五、余论：社会延续还是社会继替

上述通过儒学和人类学对于汉族社会结构研究的对话，可以看到哲学家强调的是文化的传承性，当然也不排除社会的延续性；而人类学家特别强调社会的延续性，同时也把这种延续性与中国文化的传承性联系在一起进行思考。其实，这从一个侧面反映出中国社会的人类学研究，文化和社会的概念不是分离的，而是你中有我，我中有你，即文化中的社会与社会中的文化。如古人提出的“和而不同，周而不比，聚而不党”，其实就是一个文化加社会的概念。

中国文化的基本格局有别于西方文化，就在于其基本性质是艺术的、道德的，即中国是人文哲学，而孔子提出的仁字，便是中国文化的代表词。中国文化重人文、人生、人道、人问、人伦、人格、人情、人性，故儒家一切意识形态皆以“人”为出发点，又以“人”为归宿点。这个以“仁”和“人”为核心的儒学规范，对于中国人具体的人际关系、社会结合的形式以及社会结构有何影响，这是在过去的文化讨论中所忽视的问题。余英时先生从普遍性与特殊性的角度出发特别强调“仁”的社会文化意义。他提到，现代社会学家往往根据中国重视个人关系这一点而判断，中国的社会关系只有“特殊性”而无“普遍性”。这种看法于是又变成了中国社会是传统性而非现代性的论据。笔者对该论点深为怀疑，以实际情形而言，“特殊主义”和“普遍主义”是任何社会中都同时存在的现象，美国、英国同样有个人关系发生决定性作用的实例。以文化价值而言，中国和西方都有最高的普遍原则，适用于一切个人。这在西方可以“公平”为代表，在中国则是“仁”（后来是“理”）的概念。^{[31] (P32)}

我们在从事社会人类学的研究时，特别是在研究一个社区的社会文化结构时，一直强调高层文化的规范性向基层区域文化的多样性的结构转化过程及具体的表现方式。这就涉及到雷德菲尔德 (Redfield) 所提出的“大传统”和“小传统”。^[32] 小传统或乡民构成了人类学研究的重点，代表着人类学田野调查的实际生活，这是人类学研究的前提与出发点。在中国，社会大传统或士绅代表着的文献文化 (Literary Culture)，与来自田野的经验有不同的面貌。这种二分法其实也蕴含着高层文化与基层文化的两种结构。所谓“大传统”文化在中国主要指的是上层知识社会的一种以儒教为主的文化取向，而“小传统”文化主要指民间社会自身所创造的文化，其主要载体是农民。费孝通先生认为，“小传统”作为民间广大群众从生活的实践和愿望中形成的传统文化，它的范围可以很广，其中有一部分可以和统治者的需要相抵触，在士大夫看来是不雅驯的，就提不到“大传统”中去，只能留在民间的乡风民俗之中。而连接“大传统”和“小传统”的桥梁为绅士。他还提到：“农民的人文世界一般是属于民间的范围，这个范围里有多种层次的文化。它有已接受了的大传统，而同时保持着原有小传统的本身。”^[33] 费先生的这一思想对地方性研究和整体社会的研究提供了重要的理论基础。在这一学术背景下，我们来看儒学与社会结构的关系是非常可行的。

对于像中国以及东亚社会这样具有悠久历史和文化的国家的民间社会结构的研究，如果离开与大传统——儒学文化的呼应，我们所做的研究就很难达到真实的表述。例如笔者近年在闽北对于当地宗族复兴的研究中，看到闽北理学的兴盛刺激了宗族制度的延续和再造。我们今天所能看到的这一地区的祠堂林立、祭祖之风日盛、民间信仰复活、寺庙香火不断等的民间图像，正是这一理学传统的延续和再生的写照。^[34]

这里所说的社会不是哲学上一般化、抽象化意义上的社会，而是具体的每个社会。它是由被编入共同组织的人类集团组成。如果成为一名社会的成员，有当然遵守的规范，认识一定的规则范围，由此来组成区别于其他的单位。从像村落这样小规模的社会到像国家那样大的社会，都有各种标准。正如费孝通先生所言：“社会是指群体中人与人相互配合的行为关系。”^[35] 研究的基础是个人和个人、个人和集团以及由个人组成的集团和集团之间的关系，特别是以父系血缘为基础延伸出的关系。这种“关系”在构成社会（或文化）的诸要素中是最难变化的部分。如中国社会，上世纪 50 年代以来在物质、技术、政治意识形态等层面都发生了重大的变化，但人们在日常的交际和人与人的交往，特别是农村的社会结构和社会关系等并没

有发生结构性的变化。业师王崧兴先生曾在讨论梁漱溟先生关于缺乏“组织”能力，但“关系”很发达的基础上，提出了中国社会是“有关系，无组织”的社会。^[36]

在我看来这是社会延续性的核心。如果用杜维明先生的话就是创造的转化，他指出，“如果从文化传承的角度来设思德话，家族的观念可能是在汉代以后便逐渐地深入中国社会、成为社会持续的一个重要纽带。这点很值得重新研究。”“在中国传统社会中，人际关系的纽带以家庭的原初联系为典范。这种原初的联系，如果不经创造的转化，它不可能成为现代价值的助缘。……重要的是要把原初的联系，转化成创造价值的助缘。这个转化，也就是儒家传统中所谓的修身。”“基本上说，中国传统社会是以放权到下层为基调的，是个相当松散的信赖社会。”^{[1] (P140-141)}

当然，这种社会和文化的延续性，并非是不变的传统的延续，事实上很多是互相交织和把传统无意识地内化到现代性的层次上来的。如果简单地用社会延续性的概念或许容易引起很多歧义。在此我想到费孝通先生在《生育制度》中用过的一个词即社会继替，其特点既考虑到社会的继承性，同时也考虑到社会的替代性，但即使是替代也是在继承基础上的替代。在整体社会的层面上，我们会看到处于不同阶段的社会并存现象。如2000年夏，日本“东京新闻”记者采访到费先生的经历和现代中国的社会的基本现状时，费先生说：“我这一生经历了20世纪中国社会发生深刻变化的各个时期。可以概括为两个大变化和三个阶段。我把它称作三级跳。第一个变化是中国从一个传统性质的乡土社会开始成为一个引进西方机器生产的工业化时期。一般人所说的现代化就是指这个时期。这是我一生中最重要的一个时期，也是我从事学术工作最主要的时期，即中国的现代化过程。在这一时期我的工作了解中国如何进入工业革命。从这一时期开始一直到现在也可以说一直到快接近我一生的最后时期，在离开这世界之前我有幸碰到了又一个时代的新变化，即信息时代的出现。这是第二个变化，即中国从工业化或现代化走向信息化的时期。就我个人而言，具体地说，我是生在传统的经济社会里面，一直是生活在走向现代化的过程中，当引进机器的工业化道路还没有完全完成时，却又进入了一个新的阶段即信息时代，以电子作为媒介来沟通信息的世界的开始。这是全世界都在开始的一大变化，现在我们还看不清楚这些变化的进程。由于技术、信息等变化太快，中国也碰到了一些问题，第一跳有的地方还没有完成，而第二跳还在进行中时，现在又在开始第三跳了。”

正是中国社会的继替和延续的特点，使我们不能简单地把公民社会与家族社会对立。当讨论“公民社会”时，一定要考虑中国社会的这些内在的特点，公民社会不是一个简单的“政府、企业、市场”之间的三个维度的对接，其背后有其自身的社会文化基础，其实“家族化公民社会”仅仅是一种反映中国社会文化延续性的象征性表述。我的目的还是强调当人类学家在研究中国社会的结构性原则时，一定不能离开和中国传统思想特别是儒家思想的对话，只有这样我们才能在思想、文化、社会的框架下，有效地分析和研究所调查的社会。

[参考文献]

- [1] 杜维明. 现代精神与儒家传统 [M]. 北京: 三联书店, 1997.
- [2] 马凌诺斯基著, 李安宅译. 两性社会学 [M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [3] 费孝通文集 [C]. 北京: 群言出版社, 1999.
- [4] Judith Stacey. Patriarchy and Socialist Revolution in China [M]. University of California Press, Berkeley, 1983.
- [5] 梁漱溟. 中国人: 社会与人生 [M]. 北京: 中国文联出版公司, 1996.
- [6] 艾尔曼著, 赵刚译. 经学、政治和宗族 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 1998.
- [7] 金耀基. 从传统到现代 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1999.
- [8] Sulamith Heins Potter and Jack M. Potter. China's Peasants: The Anthropology of a Revolution [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- [9] 韩敏. 一个皖北村庄的社会变迁与延续 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2007.

- [10] 孔迈隆. 中国家庭与现代化: 传统与适应的结合 [A]. 乔健主编. 中国家庭及其变迁 [M]. 香港中文大学, 1991.
- [11] 张光直. 考古学专题六讲 [M]. 杜维明. 试谈中国哲学中的三个基调 [J]. 中国哲学史研究, 1981, (1).
- [12] 林安梧. 儒学与中国传统社会之哲学省察 [M]. 上海: 学林出版社, 1998.
- [13] Seymour- Smith, C. Dictionary of Anthropology [M]. London: Macmillan, 1986.
- [14] Some reflections on ancestor worship in Africa [A]. Fortes, M. and G. Dieterlen eds. African systems of thought: Studies presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960 [M]. Oxford University Press, 1965.
- [15] 麻国庆. 宗族的复兴与人群结合 [J]. 社会学研究, 1999, (6).
- [16] 麻国庆. 祖先的张力 [A]. 事件、历史与记忆 [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 2005.
- [17] 庞朴. 文化一隅 [M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2006.
- [18] [宋] 李昉等撰. 太平御览 [M]. 北京: 中华书局, 1963.
- [19] Freedman Mauric. Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung [M]. The Athlone, Press of the University of London, 1966.
- [20] 李亦园. 台湾汉人家族的传统与现代适应 [A]. 乔健主编. 中国家庭及其变迁 [M]. 香港中文大学, 1991.
- [21] 渡边欣雄著, 周星译. 汉族的民俗宗教 [M]. 台北: 台湾地景企业股份有限公司, 2000.
- [22] 杜维明. 儒家伦理与全球社群 [A]. 中国孔子基金会编. 儒学与 21 世纪 [M]. 北京: 华夏出版社, 1996.
- [23] 李亦园. 宗教与神话论集 [M]. 台北: 立绪文化事业有限公司, 1998.
- [24] 周星. “民俗宗教”与国家的宗教政策 [J]. 开放时代, 2006, (4).
- [25] 苏国勋. 理性化及其限制 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1988.
- [26] 杨庆堃著, 段昌国译. 儒家思想与中国宗教之间的功能关系 [A]. 中国思想与制度论集 [C]. 台北: 联经出版公司.
- [27] [韩国] 金日坤. 儒教文化圈的秩序和经济 [M]. 东京: 日本名古屋大学出版社, 1984.
- [28] [法国] Leon Vandermeersch 著, 福镰忠怒译. 亚洲文化圈的时代 [M]. 东京: 大修馆书店, 1987.
- [29] [美] 杜邦著, 山口久口译. 朱子学和自由的传统 [M]. 东京: 日本平凡社, 1987.
- [30] 黄应贵. 导论: 空间、力与社会 [A]. 黄应贵主编. 空间、力与社会 [M]. 中央研究院民族学研究所集刊, 1995.
- [31] 辛华, 任卿菁编. 余英时新儒学论著辑要——内在超越之路 [M]. 北京: 中国广播电视大学出版社, 1992.
- [32] Redfuekd Ribert. Peasant Society and Culture : An Anthropological Approach to Civilization [M]. The University of Chicago Press, 1948.
- [33] 费孝通. 从马林诺斯基老师学习文化论的体会 [A]. 周星, 王铭铭主编. 社会文化人类学讲演集 (上) [C]. 天津: 天津人民出版社, 1996.
- [34] 麻国庆. 文化的复制与生产: 宗族的复兴与祭祀空间 [A]. 北京大学社会学人类学研究所工作论文, 1999.
- [35] 费孝通. 个人、群体、社会 [A]. 乔健, 潘乃谷主编. 中国人的观念与行为 [M]. 天津: 天津人民出版社, 1995.
- [36] 王崧兴. 中国人的“家”制度与现代化 [A]. 乔健主编. 中国家庭及其变迁 [M]. 香港中文大学, 1991.

责任编辑: 杨向艳

转型期民间商会组织的角色与功能

——从合作主义的理论视角分析

◎ 吴巧瑜

[摘 要] 转型期民间商会组织的兴起,是多元社会力量相互角力,社会结构重新分化组合的结果。如何在有序的状态下顺利完成转型,形成政府与民间组织构建和谐社会的合力,合作主义作为一种主张政府权威和社会团体进行制度性合作,实现双方受益的结构变迁理论体系,为我们在构建和谐社会中塑造民间商会组织的重要角色,发挥民间商会组织的功能提供了独特的视野。

[关键词] 民间商会组织 和谐社会 合作主义 角色 功能

(中图分类号) C912.2; D035 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 06-0015-05

民间商会组织的迅速发展,是转型期我国社会经济结构和组织结构发生深刻变化的产物,也是新时期我们在构建和谐社会过程中需要高度关注的战略领域。我国正处于从传统社会向现代社会过渡的关键时期,利益关系和社会矛盾凸显,要有效地化解日益突出的社会矛盾、形成政府和民间社会构建和谐社会的合力,需要积极发挥民间商会组织这一重要社会角色的功能作用。

一、合作主义中的“和谐内核”

合作主义 (Corporatism),有些地方又见译“法团主义”、“社团主义”或“统合主义”。目前,对合作主义进行定义的学者中,影响最大的是菲利普·施密特,他认为合作主义是一个利益代表系统,是一个特指的概念、模式或制度安排类型,其作用是将公民社会中的组织化利益整合到国家的决策结构中。“这个利益代表系统由一些组织化的功能单位构成,它们被组合进一个有明确责任(义务)的、数量限定的、非竞争性的、有层级秩序的、功能分化的结构安排之中。这些团体由国家认可并被赋予在其同行中的垄断代表权,以此为交换,国家对其领导人选择、需求和支持的表达实行一定程度的控制。”^[1]

首先,合作主义政治哲学理念中无不包含着朴素的“和谐精神”。从历史来看,合作主义思想渊源于欧洲天主教义、民族主义和社会有机论。欧洲天主教特别强调人的群体性,崇尚“爱你的邻居如同爱你自己”的博爱精神,主张实现社会正义,消除经济与社会发展中的危险因素和不确定性;社会各阶级或阶层应和睦相处;国家积极促进共同利益等等。民族主义则从另一视角为合作主义提供精神支撑。作为合作主义理论渊源之一的民族主义,它强调的是民族共同体个体成员利益对整体利益的贡献和服从。英国学者以赛亚·伯林认为:“民族主义具有四大特征:坚信民族要求之至高;民族所有成员的有机联系;我族价值之有价值就是因为它是我族;在诸多权威或忠诚的竞争者中,民族诉求是至高的。”^[2]因此,民族主义强调整体性和一致性,立足于和谐、秩序、统一,主张国家权威的主导性和控制力。而社会有机论涉及部分与整体、部分与部分之间关系的调适,具体来说,社会有机论强调社会构成的整体性、同一性、复合性、确定性、自我平衡性等特征。^[3]这些原则联系起来,便形成了合作主义的和谐内核:提倡和谐、一致的社会秩序。

其次,合作主义不仅是描述解释工具,更是一种新的制度安排的价值取向,其分析框架和价值取向同

作者简介 吴巧瑜,华南师范大学政治与行政学院副教授,武汉大学社会学系在读博士研究生(广东 广州,510631)。

样包含着丰富的“和谐精神”。合作主义是针对多元主义而产生的一个概念。二者之间的分歧，主要在于处理国家与社会关系的问题上。多元主义强调个人权利的自由主义，它主张“社会中心”，立足于社会自治，鼓励社会不同力量、不同组织通过平等竞争，相互制衡，然后把这种运作延续到与国家体制的交流中，使得每个个人都有通过参与不同组织获得影响公共政策的机会；强调国家与社会之间的明确边界并限制政府权力，建立“强社会，弱国家”的政治模式。如果说多元主义关注的是公民与议会的关系，那么，合作主义探讨的则是社会功能团体和国家的关系。合作主义主张整体性和一致性，立足于和谐、秩序、统一，强调国家与社会之间的模糊性关系，认为国家应该为各种利益表达提供公平的整合机制。虽然合作主义和多元主义相互对立，但从理论进化的角度看，合作主义是首先承认了多元主义社会条件下的现实因素，发掘出多元主义的理论困境，即在限制公共权威的同时，如何自行解决社会分殊权利的众多冲突，从而对多元主义的理想发起挑战的。具体的说，合作主义认为多元主义的模式容易造成社会组织之间的冲突和混乱，而且无序的利益表达机制容易造成不公平，主要表现为“一部分团体有反映利益的优先渠道，而其他团体没有”。^{[4](P27)}于是提出社会组织应该“被吸纳到国家体制中，它们通过合法的、非竞争的、垄断性的渠道和国家保持联系，它们的代表性地位和联系渠道受到国家承认和保护”。^{[4](P16)}其中的“垄断性”虽然由国家权力赋予，但这一垄断地位并非凭借政治权力袭得，而是国家与社会谈判的结果。换言之，合作主义的核心精神，即“提倡和谐、一致的社会秩序”力图解决多元主义的不公平问题，通过制度化的安排使社会中介组织的活动更具代表性、公平性，着重的是“国家”与“社会”实现体制上的融合，并非一方对另一方的控制或屈服。

二、中国政治转型与民间商会的兴起

处于政治转型期的中国，面临着国家与社会关系的变化和调整，面临着公共权力配置和运作中权力分化与整合问题。合作主义的分析框架和价值取向中存在的“和谐内核”（提倡和谐、一致的社会秩序）对于当代中国政治社会发展和治理模式的顺利转型不无启发性。总的来说，合作主义对于当代中国政治发展更有解释力。

首先，由于历史与传统的原因，中国的历史文化传统与合作主义的思想背景有诸多相似之处。中国传统文化是以一种以和谐为主导价值的文化，它尤其强调人类生命之和谐以及以人为中心的整个宇宙的和谐。中国历史上的主流文化——儒家文化强调解决人与人之间、人与社会之间矛盾和冲突的关键就在于，个人必须尽到自己的义务，在必要时为了他人、集体、国家或社会的利益甚至还必须做出一定的牺牲。这些思想与合作主义所倡导的整体性和一致性，立足于和谐、秩序、统一的指导精神具有诸多契合之处。

其次，中国几千年的政治传统与现实确立了政府（国家）的主导地位，行政权力支配社会是根深蒂固的社会存在。在中国长期的专制政体下，只有依附于国家的臣民，而没有强调个人权利和自主性的公民；长期的小农经济使社会成员处于分散状态，缺乏建立在个人权利基础上相互同意的“自生自发秩序和机制”。当前中国实际变迁的现实是国家与社会的分立并未完成，国家的主导作用依然明显。在这种条件下，强调多元竞争，不仅难以达到社会平衡，甚至会由于权力的分化而引起新的不平衡、混乱、无序、动荡、冲突、对立与分裂。作为一种特别关注结构变迁的理论体系，合作主义认为在经济与社会结构变迁的形势下，国家应发挥积极作用，尊重社会分工的客观事实，以组织化的功能团体为单位对社会力量进行重新整合，构建有序的利益表达、利益聚合、利益传输及利益配置方式，并用各方同意的方式进入体制，以便使决策过程有效吸收社会需求，将社会冲突降低到不损害秩序的限度。

再次，合作主义作为制度安排的和谐价值理念，有助于中国和谐社会的建设以及政治的平稳转型。合作主义特别关注在利益分化和权力多元化基础上的有机整合、相对均衡、有序和协调一致。尤其强调制度性整合，主张政府权威和社会团体、民间组织进行制度性合作，达到双方受益：“一方面，社会中分散的利益按照功能分化的原则组织起来，有序地参与到政策形成的过程中去；另一方面，从这种制度化的参与机制之中，国家权力获得了稳定的支持来源（合法性）和控制权”。^{[4](P7)}因此，在合作主义看来，分享部分

权力的民间组织的法定地位是国家认可的，而且在某一行业，国家只认可某一分享公共权力的自治性民间组织，这一自治组织具有垄断性。即合作主义者主张通过国家来保护民间组织的代表性地位和它们与国家之间的制度化联系渠道，减少竞争，这样就对民间组织产生了两方面的结果，即利益的聚合和被委托推行政府政策的责任，这意味着社会和国家双方能够通过合作而获益，改革开放以来，中国的社会民间组织发育正是如此。工会、工商联、妇联、青年团等群众组织都是国家所认可的正式权威组织，而且在本领域里具有唯一性。

从现实来看，中国正处于史无前例的现代化转型期，这一过程十分复杂。随着经济市场化进程迅速推进，一方面，利益日益多元化、新的社会阶层渐次显现；另一方面，各种社会问题、社会矛盾也突显出来。这一结构性变迁打破了原有计划体制下的秩序状态，促使社会结构重新分化组合，分化组合的结果是形成了具有不同价值观与利益需求的多元社会力量。目前，民间商会组织作为与政府、企业并列的第三种社会力量的重要组成部分，它的兴起与蓬勃发展已经并将继续对我国经济、政治和社会生活各个领域产生广泛而深远的影响。近年来，民间商会组织在激发社会活力、维护社会公平、倡导友爱互助、反映公众诉求、疏缓就业压力、推进公益事业、化解社会矛盾、解决贸易纠纷等促进和谐社会发展诸方面发挥着积极的作用。

三、民间商会组织在构建和谐社会中的角色定位

合作主义术语最普遍的现代用法，是凸显位于国家和公民社会之间的利益组织的协调作用。合作主义大量使用的词汇是“*intermediation*”（中介）和“*regulation*”（调整），它认为，国家是影响利益构成和团体作用的决定性力量，应当寻求在利益团体和国家之间建立制度化的联系通道。在以往的社会发展中，各个社会组织都在长期的实践中取得了社会分工位置，它们的职能得到了社会认同。但为了避免团体争斗危及秩序，国家需要将它们吸纳到体制中，让它们在制定公共决策时发挥作用，同时接受国家的统一管理。合作主义者称，这个协调体制之所以必要，是因为市场过程的自由竞争，不会出现一个对各个集团都公正的政策结果。^{[4] (P25)} 多元主义立足于社会自治，鼓励社会不同力量、不同组织通过平等竞争，相互制衡，然后把这种运作延续到与国家体制的交流中，使得每个个人都有通过参与不同组织获得影响公共政策的机会。而合作主义则立足于秩序、统一、和谐，认为多元主义的模式容易造成社会组织之间的冲突和混乱，而且无序的利益表达机制容易造成不公平。由此可见，合作主义作为一种利益协调制度，其关注的焦点是制度的稳定和效率。它包含着如下要点：代表功能利益的社会组织与国家之间建立常规协商关系，国家要求它们为有关的公共政策提出意见，但作为交换，它们必须说服其成员与国家合作，来实现政策的有效实施。

从合作主义理论视角来看，民间商会组织的社会位置是中介性的，它为国家体制与社会的主要部分之间提供制度化联系，是连接国家与自己代表的社会成员，把组织内成员的需求传达到体制中去。合作主义认为这个架构设置的作用在于，通过国家和社会的制度化统合，使冲突和曲折减少到最低限度。因此，我们可以说，民间商会组织实际上被赋予了双重政治角色——既代表其组织群体利益，又担负着超越组织之外的公共责任。即一方面，民间商会组织有义务有序地集中并传达成员利益，与此同时，作为执行单位，它又有责任协调自己的组织，使内部呈现统一性，符合国家的要求，并接受对方的管制；另一方面，民间商会组织通常是惟一代表本行业人群利益的组织，这个利益团体具有体制认可的权威角色，国家直接赋予它在相关领域的权威咨询地位，其垄断性地位和权利，使之成为统一的、唯一的特定行业人群的代表机构，并被接纳进入有关的决策咨询过程。政府权威和民间商会组织的制度性合作与良性互动，有利于中国政治转型与和谐社会的构建。

现阶段，中国正处于社会转型的“阵痛期”，各种社会矛盾纷繁复杂，社会利益不断重组与分配，政府为协调利益、化解矛盾承受着前所未有的巨大压力。此时，让民间商会组织参与到政府系统中来，其角色由以前的“政府助手”转变为“政府的合作者”，通过协商、谈判、听证、游说、监督等理性化、程序

化的活动，有效地承接一定的社会治理功能，在政府与市场、政府与普通公民之间充当桥梁与纽带，起到缓冲、减压的作用。其结果不但不会影响社会稳定，反而将有助于缓解社会矛盾，使社会变得更加和谐有序，使社会结构趋于合理与稳定。

四、民间商会组织在构建和谐社会中的功能

民间商会组织的中介性角色造就了它的中介性协调功能。“对合作主义来说，团体的代表功能，只是组织化利益的一半内容，另一半是它的协调与管制性质。协调包括内部和外部协调：内部协调的任务，是使成员有纪律地行动。要做到这一点，利益团体本身需要成为一个自我管制的组织，它要建立权威式科层结构，对内部职位及角色进行详细分工，限制成员的自由进出，并向他们提供组织服务。外部协调方面，涉及利益团体和国家以及利益团体之间的关系。”^{[4] (P120)} 团体的整治和协调的目的，在于增加利益团体的公共责任，加强其与体制的合作，使其成为协调一致的、具有公共性的权威组织。另外，合作主义认为，功能团体对公共事务的协调或管制职能，需要制度条件的支持，其中尤为重要的是得到法律授权。例如，协调或管制范围包括行业自律、行业技能资质考核、行业技术标准制定等多项法定职能。在立法的支持下，社会团体的协调、监督和控制能力得以保障，它有获得信息，维护成员权益以及监督和惩罚业内违规者的各种能力。因此，合作主义关于社会团体的基本职能可概括为协调、监督、服务和自律等方面。

从上可见，合作主义认为社会团体主动接近国家，引述国家法律，利用政府的权力体系，目的是借此证明以社会自己的方式来解决社会问题的合法性，从而在履行功能时更为灵活、更有效率。而政府对通过社会组织来加强社会自治有一定积极性，因为这一形式帮助政府维持了自己负有的维护社会秩序的责任，从而也提升了政府自身的合法性和对社会的控制整合功能。这两种本有可能对立的势力在这里互相取得了认可与合作，达到了一定程度的和谐与互惠。从历史角度看，中国传统的政治秩序论证偏好从“合”的立场出发，认为一致是构成秩序和谐的要件，强调我中有你，你中有我的整体统一，这与合作主义取向有着极其相似之处。因此，现阶段借鉴合作主义理论中的有益成分，积极发挥民间商会组织在构建和谐社会中的功能作用，不失为一个较为务实的选择。

民间商会组织作为社会中介组织是建设和谐社会的重要推动力量，当前要着力发挥其在和谐社会建设中的经济协调、政治参与、社会服务与利益平衡四个方面的功能。

第一，要发挥民间商会组织弥补市场“失灵”、政府“失灵”，协调经济发展的功能。从经济学的视野来考察，商会组织是市场经济体系中“合纵”“连横”的治理机制，起着承上启下“协调器”的功能。在现代市场经济条件下，经济领域的管理具有鲜明的层次性和明确的分工：政府负责宏观管理，从事宏观调控、制订和执行经济法律法规、制订国民经济整体规划、提供基础设施等公共产品；民间商会组织、行业协会和中介组织负责中观管理，比如行业调查、行业统计、行业自律、行业技术标准制定、技能资质考核、制定行业发展规划、价格协调，市场开拓、申诉服务、争端规避和壁垒应对等职能，以建立和维护公平竞争的市场经济秩序；企业负责微观管理，以利润最大化为目标，自主地进行生产经营活动。只有在政府、经济性民间组织、企业三者保持相互独立性、职能界限划分清楚的情况下，才能够形成一个运行良好的市场经济秩序。

第二，要发挥民间商会组织参与政治、影响政府公共政策的功能。利用国家提供的制度性渠道进入政府决策过程，影响政府行为是民间商会组织发挥其政治参与职能最有效的方式。一方面，民间商会组织通过体制内的制度安排，及时把其成员对政府的诉求、愿望、建议、批评集中起来，转达政府；另一方面，又把政府的政策意图和对相关问题的处理意见转达其成员。民间商会组织在这一利益表达和利益协调过程中无疑发挥了润滑剂的作用，推动了政府与公民的合作。伴随着市场化改革的进程，社会开始从单一中心向多元中心过渡。在这种情况下，公共政策的效果更加取决于社会公众的认同和参与程度。这就需要政府从分化了的社会利益现状出发，赋予民间商会组织更多的知情权、选择权、表达权和监督权。因此，在市场经济的前提下构建和谐社会需要积极发挥民间商会组织利益传递与表达、影响政府决策的功能，以促进

社会的公平与公正。

第三，要发挥民间商会组织社会管理和社会服务的功能。现阶段，我国公共产品供求失衡，公共服务面临巨大压力。解决这一问题，需要在加快推进以公共服务为中心的政府转型的同时，发挥各类民间商会组织在社会公共服务中的特殊功能与作用。面对全面增长和深刻变化的公共需求，政府不可能也没有必要对社会性公共服务和社会事务实行全方位的直接管理，相当部分的群众性、社会性和公益性的社会公共服务职能，应该也可能从政府职能中分离出来，以实现多元社会主体参与公共服务提供。随着和谐社会的建设，我国的民间组织将在环境保护、扶贫开发、艾滋病防治、社会福利、社区服务、慈善救助等社会问题比较集中的领域里发挥不可替代的功能作用。

第四，要发挥民间商会组织平衡利益、化解社会矛盾、实现社会稳定的功能。民间商会组织作为非营利性组织，具有解决社会问题的独特功能，即发挥民间商会组织民间性的特点，让民间商会组织去团结自己所联系的成员，化解本领域里的纠纷，平衡社会各方利益，在社会领域里拾遗补缺。因此，转型期要有效地化解日益突出的社会矛盾，需要发挥民间商会组织的利益平衡功能，建立社会化的公共治理，形成政府和民间社会构建和谐社会的合力。当前的社会矛盾集中地表现为利益关系的调整和失衡，单靠行政力量不可能全面解决日益复杂的利益矛盾。政府要站在社会公平和公正的立场，承认利益分化、尊重不同的具体利益，积极稳妥地发展民间商会组织，使其成为利益表达、利益协调和利益均衡的重要渠道，发挥其“保险阀”、“平衡器”的功能。在此基础上才能形成社会信任、社会谅解和社会合作，避免社会冲突，从而更快更好地建设和谐社会。

[参考文献]

- [1] Pilippe C. Schmitter. Still the Century of Corporatism? [J]. Review of Politics, Vol.36, 1974, (1).
- [2] [英] 以赛亚·伯林. 论民族主义 [J]. 战略与管理, 2001, (4).
- [3] 刘为民. 法团主义与中国政治转型的新视角 [J]. 理论与改革, 2005, (4).
- [4] 张静. 法团主义 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998.

责任编辑: 柏 桐

·哲学·

走向面对“中国问题”的马克思主义哲学

◎ 韩庆祥

[摘要] 改革开放以来,我国马克思主义哲学研究取得了进展,但总体上没有达到时代要求的水平,面向当代“中国问题”的马克思主义哲学没有建立起来。这在主观上是由于我们的哲学研究没有找到自己的合理位置,对“哲学本质上是什么”、“哲学做什么”和“哲学怎样做”的问题没有解决好,马克思主义哲学研究的方向出现了某种迷失,缺乏一种为人立命、为时立言的神圣使命。要激活马克思主义哲学研究,必须基于马克思主义哲学的本质,转换哲学研究范式,以哲学方式对“中国问题”做出符合时代水平的哲学阐明:准确捕捉当今“中国问题”;再把“中国问题”提升到哲学层面进行研究,进而提升出哲学理念、思想与思维方式,并以思想的方式影响现实。从哲学角度看,当代中国应首要关注五大问题:领域分离、权力、公民社会、理性精神建设、政治解放。

[关键词] 中国问题 哲学研究范式 社会层级结构

(中图分类号) B0-0 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0020-06

一、马克思主义哲学创新的基本路径及其贡献与局限

传统哲学教科书的历史贡献是不可全盘抹杀的。但它具有四大缺陷:一是没有真正体现马克思主义哲学的本真精神;二是把马克思主义哲学教条化,排斥其他哲学遗产;三是缺乏时代精神与现实关切;四是缺乏自我批判、自我超越向度。

改革开放以来,针对传统哲学教科书的缺陷,我国哲学界开始反叛与超越传统的哲学教科书体系,力求推进马克思主义哲学的创新。其中取得的最大成就,就是形成了马克思主义哲学研究的四种相应的基本路径:一是“文本解读”;二是“比较研究”;三是“实践解读”;四是“基础研究”。这四种路径都是对马克思主义哲学创新的某种探索,并且都为这种创新做出了各自的贡献,因而彼此是不可替代的。文本解读力求回归马克思主义哲学的本真精神,强调学术性;比较研究力求通过对与马克思主义哲学相关的其他哲学遗产的研究,来重新理解马克思主义哲学,以进一步发展马克思主义哲学,突出超越性;实践解读的重要意义在于努力回归马克思开辟的哲学道路,使哲学为时代立言,并以现实问题研究带动基础理论研究,注重现实性;基础研究努力通过对哲学基础理论或元哲学的重新理解,突破传统的误解,注重思想性。

但直到今天我们仍在追问:为什么马克思主义哲学研究的活力不足?为什么马克思主义哲学研究没有为当代中国发展与大众提供“现世智慧”?为什么马克思主义哲学研究受到某种冷落?反思我们的马克思主义哲学研究,发现四大路径共有两大局限:一是各自有局限且整合显得不够。“文本解读”学术性有余但超越性、现实性、思想性不足;“比较研究”超越性、思想性有余但文本解读、现实关切不足;“实践解读”现实性、思想性有余但文本解读不足;“基础研究”思想性、超越性有余但文本解读、现实关切不足。二是在现实研究上,对当代“中国问题”缺乏准确而又有深度的哲学阐明;在对当代“中国实践”的哲学理性分析、批判、建设和引领方面往往“不在场”;没有为“迷失方向的大众”提供“现世的哲学智慧”;哲学研究成果总体上达不到时代与当代中国发展所要求的水平。一句话,面向当代“中国问题”的马克思主义哲学没有真正建立起来。四种路径之间的整合是很艰难的。我们能否在对当代“中国问题”的研究上

作者简介 韩庆祥,中共中央党校哲学部教授、博士生导师(北京,100091)。

寻求出路？

二、哲学达不到时代与当代中国发展要求水平的原因分析

这是马克思主义哲学的本质和本性决定的必然命运？还是我们的哲学研究没有找到自己的合理位置，在研究方式方面出了问题，从而使我们的哲学研究范式在整体上落后于时代与实践要求的水平？

首先马克思主义哲学的本质和本性究竟是什么？

有人说哲学本质上就是远离现实的独立思考和自我直观，哲学应幽静孤寂，没有必要研究现实。这是一种马克思所批判的青年黑格尔派哲学，是某些学者个人所理解、所选择的一种哲学，而不是我们这个时代所需要的马克思主义哲学。这种哲学喊出不少震撼学界的词句，它用一种词句反对另一种词句；它把哲学与当前中国问题对立起来，没有提出当代哲学与当代中国现实之间的联系问题。马克思曾经批判青年黑格尔派远离现实生活而醉心于抽象的哲学批判之思辨倾向，指出：青年黑格尔派的“哲学家没有一个想到要提出关于德国哲学和德国现实之间的联系问题，关于他们所作的批判和他们自身的物质环境之间的联系问题。”^{[1] (P66)} 针对这种倾向，马克思指出：德国哲学在太空飞翔，而他只求深入全面地领悟在现实生活中遇到的日常事物。^{[2] (P651-652)}

有人说哲学研究本来就是哲学家个人的学术兴趣，表达的是他个人的学术意见，这确实如此，但不能说这就是符合马克思主义哲学本质、本性和使命的学术研究，更不是反映时代与实践要求的马克思主义哲学研究。哲学研究一旦离开了时代、实践、现实和历史，离开了现实人的生活世界，离开了大众的精神需求，就会失去价值。

我认为，马克思开辟的哲学道路，是用哲学的方式面向现实人的生活世界的实践哲学，对现实人的生活世界缺乏批判性的反思会丧失哲学本性，而远离现实人的生活世界就会丧失马克思主义哲学的本性。我们这个时代所需要的马克思主义哲学，不是时代之外的遐想，而是时代精神的精华，是思想中的时代；它是现世的智慧，它要以哲学的方式理解现实人的生活世界；它必须为改造世界提供核心理念、思想，为一个时代提供所需要的思维方式；它还要进入同时代人的灵魂，为迷失方向的大众提供“心灵引导”。因而，这样的哲学，与时代、实践和现实，与现实的人，是一种理解、批判、建设和引领的关系。实际上，就是比较思辩的西方哲学家，他们所表达的思想大都是时代的：在黑格尔抽象思辩的哲学体系和笨拙枯燥的语句里也隐藏着革命；他的哲学思想就是思想中的时代、思想中的历史，他以哲学思想、哲学逻辑、哲学抽象思辩的方式表达的是时代和现实的逻辑，是人类最切实的生存状态。黑格尔曾经指出：没有一个哲学家可以超越他的时代，哲学只是把时代的精神把握在思想中。

其次，是否我们今天的马克思主义哲学研究没有真正找到自己合理的位置，在研究方式方面出了问题，从而使我们的哲学研究范式在整体上落后于时代与实践要求的水平？

这一问题主要涉及的是：我们今天的马克思主义哲学研究仅仅是个人的学术活动，还是应用思想表达时代的声音？仅仅是哲学工作者的一种职业饭碗，还是应为时代立言？仅仅是一种纯粹学院派哲学里的哲学，还是引领时代的“高卢雄鸡”？仅仅是注解论证给定的东西，还是应对当代中国实践与现实持一种理解、批判、超越和建设的研究态度？

我们这个时代特别需要哲学。这个时代感性化了，需要理性批判；这个时代物化了，需要超越精神与人文关怀；这个时代多元化了，许多人存在着心灵方向的迷失，需要思想引领；这个时代的问题层出不穷，需要哲学提供智慧！在这里，关键是需要一个什么样的哲学。我们这个时代需要的是准确判断中国社会发展的历史方位与中国问题的哲学，需要为现实人的生活世界提供智慧的哲学，需要为现实人的心灵提供精神引导、为当代中国实践提供核心理念、思想与思维方式的哲学。

然而，我们有人仅仅把马克思主义哲学研究看作个人的一种学术活动与兴趣，只关心个人的兴趣而不关心我们这个时代与现实，认为研究现实的哲学不是学术。有些学者埋怨中国马克思主义哲学研究学术性不强，研究水准不高，其成果经不起时间和学理的检验。这种担心也许是必要的。为避免中国马克思主义

哲学研究的尴尬局面，一些学者力图走出意识形态和政治化的“困境”，回归到学术层面。应当承认，在“体系哲学”的束缚下，马克思主义哲学被严重简单化、教条化以至政治化，马克思主义哲学的功能也被单一化。然而，如果你的哲学研究根本不关心这个时代，那么，这个时代也就自然不关心你所研究的哲学，就会把你的哲学边缘化，那你就只好“自食其果”了。人们在研究现实问题上存在着三种顾虑。其一认为研究现实问题不是学术，不愿研究；其二怕研究现实问题触及政治，不敢研究；其三认为哲学解决不了现实问题，不必研究。我的学术观是：对基础理论的学术研究是相当必要的；马克思开辟的哲学道路，是以思想的方式关注人的现实生活世界；学术不仅仅是在书斋里做抽象思辨的学院化研究，也可以是对现实问题所做的独创性思考；学术研究必须是“我在思”，而不能仅仅满足于注解与论证给定的东西；学术研究既可以以既有的思想为对象，也可以以现实问题为对象；在学术研究所使用的概念逻辑中，实质上应蕴涵着现实的逻辑，离开现实与实践，学术思想就没有独立存在的形式；判定人们的研究是否为学术，不在于研究对象的不同，而在于其研究方法、研究对象及其研究成果是否具有研究价值、学术水准、理论价值和实践价值。

我们有人仅仅把马克思主义哲学研究看作是一种职业饭碗，而不是以哲学思想的方式参与到活生生的现实生活中去。如果这样，你就不必要去谈论马克思主义哲学，你也就只能在自己的书斋里“自言自语”了。

我们有的哲学研究仅仅注重在书斋里搞纯粹的抽象思辨，而对现实社会缺乏理解、批判、建设和引导能力，对当代中国的改革与发展做出不了符合时代水平的哲学阐明；我们有的哲学研究仅仅注重书本公式而忽视生活公式，往往用研究者头脑中主观人为的联系来代替现实的内在必然联系，往往把中国社会的发展看作是研究者本人所喜欢的那些观念的逐渐实现。如果这样，那么我们就没有必要去讨论哲学的境况、哲学的贫困、哲学的命运、哲学的创新、哲学的发展和哲学的价值，我们也只能在哲学研究中“自得其乐”了。

我们有的哲学研究依然仅仅注重注解论证，而不注重为当代中国发展提供核心理念，为现实人的心灵提供引导与启蒙，结果当大众的心灵需要思想、精神引领的时候，我们的哲学却“失语”了，满足不了大众的精神需求。如果这样，那么这就不是完整的哲学研究和哲学活动，更不是哲学的真正本性，那你就只好“自卖自夸”了。

由此看来，困扰当前我国马克思主义哲学研究正常进行的原因，客观上是淡化神圣强化世俗的物化现实，主观上则是我们的一些哲学研究没有真正找到自己的合理位置，对“哲学本质上是什么”、“哲学做什么”和“哲学怎样做”的问题没有真正解决好，马克思主义哲学的方向出现了某种迷失，进而我们的视阈与思想空间过于狭窄（邓晓芒语），缺乏一种为人立命、为时代立言的神圣使命。其最终结果，使得我们的马克思主义哲学从整体上落后于时代与实践要求的水平。在这种意义上，我们可以说，不能准确关注当代中国问题的哲学就会被中国的实践与现实终结了，也会在满足不了我们这个时代、实践、现实与民众的需要面前“自生自灭”了。马克思、恩格斯当年就断言以下三种意义上的哲学形态会被终结（但不是哲学的终结）：在自然和历史领域用头脑中的联系代替自然界和历史本身的内在的客观必然联系的以观念构建世界的哲学（《费尔巴哈论》）；不关注人的实践活动和现实生活实际发展过程的只讲意识空话和注重自我意识想象的纯粹思辨哲学（《德意志意识形态》）；不能满足国家需要、群众需要、实践需要并且抓不住事物的根本、不能说服人、不能被群众掌握的哲学（《黑格尔法哲学批判导言》）。

三、马克思主义哲学的使命：走向面对当代“中国问题”的哲学

要激活马克思主义哲学的研究，就必须基于马克思主义哲学的本质，摆正好哲学的位置，解决好哲学“做什么”和“哲学怎样做”的问题。这就是要为人立命、为时立言，就是转换哲学研究的范式，从而使当代中国马克思主义哲学研究达到时代要求的水平。

首先，从哲学视阈上，应从只注重“书本公式”的哲学走向相对注重“生活公式”的哲学。我这里所

说的只注重“书本公式”的哲学，指的是只注重研究书本和文本中的哲学问题，而对当代中国实践与现实发展中的问题无动于衷；是以书本理论裁决现实生活，而不是着眼于新的实践发展；是用在书本中找到的理论联系代替现实本身的内在联系。研究书本和文本中的哲学问题是哲学研究中的一种基本活动，是非常必要的。但这只是一种手段，马克思主义哲学研究的最终目的，就是运用一切有用的哲学资源与哲学思维方式，来研究我们所面临的感性的实践生活与现实人的生活世界，研究当代中国实践与现实的本质联系和规律，以带动和促进我们的哲学基础理论研究。

其次，从哲学功能上，应由只注重“注解论证”的哲学走向相对注重“先导理念”的哲学。注解论证是需要的，但哲学不能仅仅是注解和论证给定的东西，那样就会丧失哲学的本性。哲学更需要从对“时代精神”的把握中，抽象、提升出核心理念、思想，并转化为哲学思维方式，即为人们的活动提供具有先导性的核心理念、思想与思维方式，以引领人们的活动。实际上，在西方，哲学革命往往成为政治革命的前导。18世纪法国的哲学成为法国政治革命的前导；在19世纪的德国，哲学革命作了德国政治崩溃的前导；马克思、恩格斯创立的哲学成为了无产阶级革命的前导。

再次，从哲学的共同信念与使命上，应由只注重“自言自语”的哲学走向相对“为时立言”的哲学。今天，我们不能把马克思主义哲学研究仅仅看作是个人的学术兴趣和学术活动，而不去关心我们这个时代；不能把马克思主义哲学研究仅仅看作是一种职业饭碗，而丧失为时代立言的使命感；不能仅仅把马克思主义哲学研究看作是纯粹学院里的孤芳自赏的一种活动，而对这个时代丧失理解、批判、超越、建设和引导的能力。我们这个时代的真正的马克思主义哲学，必须是在对现存世界的批判、超越中发现、建立新的世界，必须对这个时代作出符合当代水平的哲学阐明。综观西方哲学，不少哲学家都在为时代立言，从近代英国的培根、洛克和法国的卢梭、伏尔泰、孟德斯鸠，到德国的康德、黑格尔、费尔巴哈和马克思，再到当代西方哲学家马尔库塞、弗罗姆、雅斯贝尔斯、哈贝马斯等，无不如此。

第四，从哲学的共同发展方向上，应由只注重“词句革命”的哲学走向相对关注“中国问题”的哲学。哲学研究离不开概念和范畴的更新。然而，在今天我们的哲学研究中，有的学者只去琢磨新的哲学词句而不关注新的现实问题，只注重词句的不断翻新而不关注中国实践的不断发展。实际上，问题是时代的声音，哲学蕴涵在对问题的深度理解中，哲学发端于对问题的疑惑与疑问中，而这种困惑、疑惑都是发源于对时代、实践和现实人的生存处境的困惑、疑惑。当代中国发展过程中出现的新问题日益增多，当代中国马克思主义哲学研究必须具有“问题意识”，走向面对“中国问题”的马克思主义哲学。

最后，从哲学的总体性活动方式上，应由“一元独尊”的哲学走向注重“平等对话”的哲学。所谓“一元独尊”的哲学，就是有的学者唯自己的哲学研究独尊而不尊重他者的哲学研究，自以为是而缺乏换位思考，搞话语霸权而与其他哲学研究缺乏平等对话，用自己的哲学研究评判和裁决其他哲学研究而不注重从他人的哲学研究中汲取营养。这样的哲学将会逐渐失去生存的空间。当代中国的哲学研究已出现研究主题、研究方式和理论观点的多样化。在这种情境下，任何一种哲学研究要取得丰硕成果并确立自己的地位，就必须尊重他人的哲学研究，与他人的哲学研究进行平等对话与思想交流，从他人的哲学研究成果中汲取营养。

如何以哲学的方式揭示当代中国实践与现实发展的内在本质联系，并对“中国问题”做出符合时代水平的哲学阐明？那就是：用哲学批判性反思的方式，准确捕捉当今属于我们中国自己的问题（“哲学中的问题”），体现马克思主义哲学的本性；然后，再把属于我们中国自己的问题即“中国问题”提升到哲学层面进行研究（“问题中的哲学”——陈先达语），进而提升出哲学理念、思想与思维方式，并以理念、思想的方式影响现实，体现哲学的本性。具体来讲，就是运用哲学思维方式，准确判断当代中国社会发展所处的“历史阶段”，科学判定我们必须关注的“中国问题”，真正深入揭示并分析产生中国问题的“世俗基础”与“深层根源”。

当代中国社会发展究竟处在何种“历史阶段”？依然处在社会主义初级阶段，正处在由前现代走向现

代的征途中。因为在当今中国，经济上，生产力仍不发达，发展依然是硬道理与第一要务，但要注重科学发展、和谐发展；政治上，民主法制依然不健全，要注重科学执政、民主执政、依法执政；在社会领域，公民社会不成熟、不健全，要培育公民社会；在文化领域，封建主义文化、资本主义文化和社会主义文化并存，但反对封建文化遗毒依然是主要的；在人格发展上，人的依赖和物的依赖并存但人的依赖是主要的。

怎样准确判定社会主义初级阶段属于我们自己的“中国问题”？马克思指出：“人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程中的时候，才会产生”。^{[3] (P33)} 根据中国社会主义初级阶段与由前现代走向现代的实际，从哲学角度看，我认为当代中国应首要关注五大问题：（1）总体性上的领域分离问题。包括市民社会与政治国家的分离，私人领域与公共领域的分离，独立个人与共同体的分离等。现代性过程是领域分离的过程，我们的许多领域现在还是混合在一起的，领域的不分离会造成某种领域力量的霸权而又缺乏制衡，从而使其他领域得不到正常发展。（2）经济与政治领域的权力与资本的问题。尽管也有资本的问题，但解决权力问题先于并重于资本问题。因为今天我国出现的大量问题，是由于政治领域至高无上的权力侵入市场而造成经济领域资本力量运作缺乏规范所产生的，权力至高无上又对权力缺乏制衡的问题不解决，其他问题包括资本运作不规范的问题也解决不了。一些学者不关注权力问题而只注重资本问题，是一种错位。（3）社会领域的公民社会问题。公民社会领域民主监督力量薄弱、民众参与程度低，是造成政府失灵和市场失灵的一个重要原因。（4）文化领域的理性精神建设问题。包括工具理性与价值理性。由于行政权力与人情关系力量过大，就造成了理性力量式微，因而在我国经济建设、政治建设、社会建设和文化建设领域缺乏应有的科学理性设计。我们不能过度批判理性，我们需要健全的理性。（5）人的发展领域的“政治解放”问题。尽管政治解放有其历史局限，因而今天也有“人类解放”（把人从“物的依赖”中解放出来）的任务，但人的政治解放（把人从“人的依赖”中解放出来）应先于人类解放。因为封建文化遗毒对人的影响广泛而深刻，个人独立并未真正确立起来，因而政治解放的积极意义并未充分释放，政治解放的任务还没有从根本上完成。况且人类解放还需要政治解放为其提供基础。一些学者超越我国社会发展所处的历史阶段，仅仅站在后现代的立场上来提出问题，是值得商榷的。

如何深入揭示并分析当代中国问题的“世俗基础”与“深层根源”？我认为主要在这些问题的背后，存在着一个传统的社会层级结构。中国问题是通过“社会面貌”来表现的；人是剧作者，社会面貌是人的活动的结果，因而通过中国问题与社会面貌我们可以走向对“人的行为方式”的分析；人如何存在决定人如何行动，人的存在的地位与角色决定人的行为方式。马克思注重人的存在中的经济因素，而我们应相对关注中国人的存在中的政治因素，因为政治因素对中国人的存在方式的影响是广泛而深刻的。加藤节指出：“在现代社会，由于政治权力不断扩大其支配的对象，加深对人们的生活的渗透程度，因而大概可以算是人类历史上‘政治化’程度最高的时代”，而政治又是“一种全面决定着人的生存方式或者说人的命运的力量。”^{[4] (P9)} 这对中国来说尤其如此。由此，我们应进一步深入揭示与分析人的行为方式背后的“人的存在方式”；人是剧中人，社会层级结构决定人的存在方式，处在不同社会层级中的人，其存在方式是不一样的。所谓社会层级结构，本意指在传统政治国家领域中依据权力至上与权力大小而形成的权力级别阶梯和权力层级结构，后延伸为经济、社会和文化领域根据人和人之间的权力大小、地位高低、身份有别而建立的层级关系结构。这种传统的社会层级结构的核心理念是权力至上。权力大小、地位高低和身份有别是架构这种传统社会层级结构的基本依据。一定意义上可以说，它是一种权力层级、地位层级和身份层级。这种传统社会层级结构具有四大特征：权利服从权力；身份挤压能力；人治高于规则；服从高于自立。因此，我们应再进一步揭示与分析人的存在方式深层背后的“社会层级结构”。

社会层级结构理论是分析解释当代“中国问题”的一种框架。

为什么造成权力的市场化？因为在现存的传统社会层级结构中，政府权力具有某种管制作用，权力依

然至上，这种权力不仅掌管、配置许多资源，而且占有许多资源。哪里有权力，哪里就有资源，哪里就有资源，哪里往往就有权力的僭越。当下级部门需要上级权力部门配置给自己资源的时候，一些掌握权力的人往往去寻租。说到底，权力的市场化与一些政府的权力至上、权力管制有关。当今中国的市场经济既没有真正瓦解权力过于集中的世俗基础，也没有完全形成规范的市场经济所需要的政治基础。

许多地方之所以实行的仍然是粗放型经济增长方式，根本原因之一是缺乏自主创新能力，而缺乏自主创新能力显然与依附性人格有余主体性人格不足有关。而这主要是传统社会与文化过于注重对人进行管制、不大注重对人的解放与开发造成的，这显然与权力至上的自上而下的“金字塔”式的传统社会层级结构有关。这种社会层级结构往往重权力轻能力，重依附轻独立，重控制轻开发。这里，提高自主创新能力显然会遇到这种社会层级结构的某种阻挠。吴敬琏指出：我国经济增长方式转变难，重要原因在于体制障碍，根本在于政府配置资源权力过大。

权力对权利的某种背离，原因主要在于对某些权力缺乏有效的制衡与民主监督，进一步说是由于权力至上，这就意味着官本高于民本，集中高于民主，权力高于权利，某些权力可以凌驾于民主监督之上。在这种情况下，有些监督往往流于形式。这里存在的是民众对权力的畏惧，缺乏的是民众对权力的监督。

能力恐慌与官本位的权力运作体制及其对人的管制有关，与不注重解放和开发人有关，与权力高于能力有关。这种管制对社会秩序、国家稳定有一定的历史意义。但这往往是以牺牲个人能力发展为代价的。这种官本位的价值观容易助长那种排斥“人力”服从“天命”的“前定论”、“给定论”和“命定论”，导致民族创新能力不发达。

政府职能缺位、越位的主要原因在于官本位的政府权力运作体制。这种体制固守权力，注重对资源的控制与占有，不注重供给与服务，就是说重管制轻治理、重私人特权轻公共服务。本来，在市场经济领域，主要靠“看不见的手”来追求效率，政府的职能主要是营造一个良好的公平竞争环境，然而一些政府官员却使权力市场化了，这叫做“越位”；本来，在社会公共领域，政府既要维护公平，又要为民众提供优质的公共产品与公共服务，然而一些政府部门及官员却以权谋私，对逐渐拉开的贫富差距调节不力，服务不到位，没有提供优质的公共产品，这就是“缺位”。

公民社会不成熟，主要是由权力至上的自上而下的“金字塔”式的社会层级结构与官本位的政府权力运作体制及其对个人与社会民间组织的过于管制造成的。这种社会层级结构与政府权力运作体制使得民众依附型人格有余而主体性人格不足，使民众过于依附于政府权力而缺乏自主意识和参与精神，也往往使一些公民的合法权益、民主诉求得不到应有的尊重。

社会存在着不和谐现象，根本上与权力至上的自上而下的“金字塔”式的社会层级结构和官本位的政府权力运作体制所造成的公共治理不健全有关。在今天，权力至上的社会层级结构和官本位的政府权力运作体制一定意义上会导致权力的市场化和权力的私有化，后者必然导致公正理念的缺失；公正理念的缺失必然引起分配秩序的混乱，使人们不能完全做到各得其所；分配秩序混乱带来的直接结果，就是社会各阶层之间的利益冲突；这种利益冲突必然产生社会分化，具体表现为涉及到利益问题时人们之间难以达成共识，许多人往往从自己的特殊利益而不是从共同利益出发来看问题，也开始以对立的思维来思考问题，不再把社会看作一个整体存在，富人阶层与穷人阶层之间出现互相敌视的倾向，许多部门都在强化自己的局部利益，不再以全局的眼光来看待问题，等等；而这种社会分化必然产生社会不和谐的现象。

[参考文献]

- [1] 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]．北京：人民出版社，1995.
- [2] 马克思恩格斯全集（第40卷）[M]．北京：人民出版社，1982.
- [3] 马克思恩格斯选集（第2卷）[M]．北京：人民出版社，1995.
- [4] 加藤节. 政治与人 [M]．北京：北京大学出版社，2003.

责任编辑：罗 苹

哲学在何种意义上终结

——兼与《马克思不是“哲学终结论者”》一文商榷

◎ 游兆和

[摘要] 断言“马克思不是‘哲学终结论者’”缺乏历史与逻辑根据。马克思、恩格斯提出“哲学终结”的历史背景是19世纪实证科学思潮的兴起与德国古典思辨哲学的终结,由此“哲学终结”也就具有“思辨哲学”与“全部哲学”终结的双重含义,而“哲学”最终将“消失”在“实证科学”之中则是其最一般的结论。马克思、恩格斯对“哲学终结”两重含义的不同表述,体现了其哲学终结思想的历史特点。

[关键词] 哲学终结 历史背景 思辨哲学 实证科学

(中图分类号) B0-0 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0026-06

我国哲学界对“哲学终结”问题的认识,可以从两方面来分析。一方面,在对待现代西方哲学引发“哲学终结”的问题上,我国哲学界似乎并不存在什么分歧,大家一般都认为现代西方哲学正是以“颠覆”、“消解”、“终结”传统哲学为特征的。在此意义上,西方现代及当代众多的哲学家,从尼采开始直到海德格尔、罗蒂等哲学家为止,似乎都可称为“哲学终结论者”。问题在于,许多学者都认为马克思哲学同样具有“现代哲学”的意义,那么,具有现代哲学意义或属于现代哲学范畴的马克思的哲学是不是也同样属于“哲学终结论”呢?对此,哲学界的观点就显出了分歧。最近几年,一些学者已提出了“马克思恩格斯对哲学的拒斥”、^[1]“历史科学对传统哲学的拒斥”、“马恩宣告了哲学的终结”^[2]等观点。2004年10月,学界同仁聂锦芳在《光明日报》发表《马克思不是“哲学终结论者”》^[3]一文,又表达了一些学者对此问题认识的另一种观点。前一种观点认为,马克思的哲学也包含或属于“哲学终结论”。这种观点并不带贬义,而是认为只有承认马克思的哲学也包含“哲学终结论”,才能显示其现代哲学的性质及其在哲学史上重大变革的意义。但是,这种马克思哲学是“哲学终结论”的观点,由于与我国理论界对哲学和马克思主义哲学的传统理解存在一定矛盾,因而到目前为止,也就更多的是以“隐含”的形式出现在一些相关论著之中。与这种观点相对立的另一种观点则否认马克思哲学是“哲学终结论”,同时强调马克思哲学同现代西方哲学有着本质的区别。其中以聂锦芳的这篇文章最具代表性。然而,这篇文章的观点缺乏足够的历史与逻辑根据,并且还包含着一些矛盾而难以自圆其说。

聂锦芳文章提出“马克思不是‘哲学终结论者’”,其立意明确,而其论据大致包括以下几个方面。

首先,聂文指出那些认为马克思是“哲学终结论者”的论著是“到马克思文本中寻找依据,发现马克思也有‘取消哲学’、‘哲学的虚妄性’等提法,于是就认为马克思也是一个‘哲学终结论者’”。^[4]聂锦芳特别批评这种“单纯从马克思的文本中抽象出一句话,把马克思不同时期、不同语境中的论断不加分析地直接引用”^[5]的做法。但聂锦芳自己的文章又是怎样论证的呢?文章一方面“引用”马克思“诚然”说过的一些“取消哲学”、“消灭哲学”一类的“论断”,另一方面又“引用”另一些“正面”的肯定哲学的“提法”。但“仔细地研究马克思的文本”就可看出,聂文前一方面“引用”的“取消哲学”一类的“论断”主要出自《德意志意识形态》,那是马克思、恩格斯1845—1846年合著的著作,那时马克思的哲学即“马克

作者简介 游兆和,中国政法大学人文学院副教授(北京,102249)。

思主义哲学”已经形成。而后一方面的“正面”的“引用”则全是出自马克思的早期著作。例如：“离开哲学我一步也不能前进”出自《给父亲的信》，应是写于1837年11月间，那时马克思才19岁；再引用的《博士论文》是马克思1841年3月所写；赞赏“哲学是时代的精神上的精华”、“文化的活的灵魂”的《科隆日报》第179号的社论是马克思1842年所写；而提出“哲学是现世的智慧”等等“正面”论断的《黑格尔法哲学批判导言》也是写于1843年末到1844年初。由此看来，马克思只在“早期”才多有“正面”肯定哲学的论断，而在1845年以后则倾向于“取消哲学”、“消灭哲学”的否定论断了。可以看出，聂文自身也是在“把马克思不同时期、不同语境中的论断不加分析地直接引用”，并且在时间上是倒置的，即先“引证”马克思哲学形成以后对哲学的“否定”论述，然后再“引证”马克思早期对哲学的“肯定”论述，这样怎么可能使人得出真实的历史认识呢？我们知道，马克思在“早期”还没有形成独特的“马克思主义哲学”即“马克思主义哲学”，只是在1845年春天以后才形成“马克思主义”。那么，到底马克思哪一时期、哪一方面的论断才算是聂锦芳所说的“正面的见解”呢？

其次，聂文在为马克思做出“正面”论述的同时，也描述了“现代西方哲学”作为“哲学终结论者”的“反面”的形象与特征，如“对传统哲学的全盘否定”、“强烈的反本质主义意向”以及“相对主义特征”。与之对比的是，聂文提出“马克思不是一个激烈的反传统主义者”。但令笔者困惑的是，什么才算“激烈的反传统主义”呢？提出“同传统的所有制关系实行最彻底的决裂”和“同传统的观念实行最彻底的决裂”即“两个决裂”，^{[4] (P293)} 算不算“激烈的反传统主义”呢？聂文还提出“传统哲学成了他（指马克思）思想建构的重要源头和起点”，“在其一系列著述中，马克思极其详尽地评述了源自古希腊直至他同时代的全部哲学历程”。这一不无夸张的论断委实给人一种印象：好像马克思有“一系列”“极其详尽地评述”西方哲学的“全部哲学历程”的学术著作！但事实并非如此。马克思的《博士论文》虽然可算“评述了源自古希腊”的哲学，但那也只限于评述古希腊两位自然哲学家，而且是写于1841年，严格地说它也不算是“马克思主义”的“著述”。这种“评述”是指《神圣家族》中“对法国唯物主义的批判的战斗”吗？该章节写于1844年9—11月，但那也只是马克思对近代英、法等国唯物主义哲学发展所做出的一个极其概略的而非“极其详尽”的评述。

再次，聂文还提出了马克思的“辩证哲学”与西方现代哲学的“相对主义”的区别。但令人感到困惑的是，文中提出的现代西方哲学具有的“谁也不具有真理的绝对占有权，一切都是相对的”一类思想，到底是属于“相对主义”还是属于“辩证哲学”？“在本质中一切都是相对的”，^{[5] (P320)} 本是属于黑格尔“辩证哲学”的思想，恩格斯也多次阐述过这一思想，阐述过“谁也不具有真理的绝对占有权”的辩证思想。至于提出这种“区别”何以就能证明马克思不是“哲学终结论者”，西方现代哲学才是“哲学终结论者”，也同样令人费解。

这样，通过阅读聂锦芳的文章，我们并没有体会出“马克思不是‘哲学终结论者’”。但该文的观点也不失一家之言，并具有启发作用，它促使我们进一步思考“哲学终结”问题，进一步分析马克思哲学变革与“哲学终结”的关系。

二

笔者认为，考察“马克思主义哲学”，准确地说考察“马克思主义哲学”与“哲学终结”的关系，不应只限于“马克思”个人，还应包括恩格斯的论述。我们知道，在1845到1895年的半个世纪里，恩格斯作为马克思主义学说的创始人之一，对于马克思主义理论的发展做出了重大贡献。应该说，在对“哲学”及其“哲学终结”理念的基本理解上，恩格斯和马克思之间也是完全一致的。《德意志意识形态》、《共产党宣言》等著作均为两人合著，恩格斯还把《反杜林论》全文读给马克思听，得到马克思的肯定。所以，恩格斯的论述不仅完全可以作为我们考察问题的依据，而且还是必不可少的重要依据。也因此，本文分析“哲学终结”问题的角度就与聂锦芳的文章有所区别，他只限于考察马克思，而笔者考察的思路则是马克思、恩格斯是在何种意义上提出“哲学终结”。考察“马克思主义哲学”或“马克思主义哲学”与“哲学终结”的

关系，必须注意到两方面的历史事实与历史背景。

其一，要注意到在 19 世纪中期以后在西欧兴起并流行起来的实证主义思潮的重大影响。法国哲学家孔德（1798—1857 年）在 19 世纪中期发表《实证哲学教程》，明确提出“拒斥形而上学”的口号，推动了长达一个半世纪的实证主义运动的胜利进军。哲学就是“实证知识”，哲学没有单独存在的权利，人类智力的发展在经过“神学阶段”和“形而上学阶段”之后就要最终进入“实证阶段”。^{[6] (P26)} 这些观念已经渗透到 19 世纪中期以后哲学和科学思想发展的内部系统，恐怕没有任何一种哲学与科学理论的发展能够完全摆脱其重大影响。

马克思、恩格斯哲学理念的形成（或“马克思主义哲学”的形成）正好与这种实证主义思潮的兴起、发展同步，因而在事实上也就不能不受到其影响而带有“实证科学”的时代烙印，这应是不争的事实。而那种基于“实证科学”的“哲学终结”的思想影响与烙印，按照 19 世纪的思想标准来说，毋宁说是一种时代的进步。在马克思、恩格斯有关“哲学终结”的论述中，“实证科学”是出现频率最高的词汇之一，而所谓“哲学的终结”也主要是指哲学将消失在“实证科学”之中。考察“哲学终结”问题，自然不应遮蔽而是应该再现这一时代背景，这样才符合“历史唯物主义”本身。笔者把这一历史背景视为“哲学终结”的“大背景”，它映现、贯穿在马克思哲学变革的全部历史过程中，对其哲学理念乃至科学理念的形成都具有不可忽视的重大影响，并在马克思和恩格斯的论述中得到充分体现。

其二，还要注意到在 19 世纪中期在德国出现的黑格尔思辨哲学终结的深刻影响。青年马克思与恩格斯开始哲学研究时，正值黑格尔学派趋于解体并最终分裂为老年黑格尔派和青年黑格尔派之时。当然，两派都没能挽救黑格尔哲学终结的命运，特别是青年黑格尔派在对宗教神学和“绝对精神”的批判中逐渐转向激进的无神论，施特劳斯揭露了基督教神话的世俗根源，费尔巴哈提出“人本主义”，马克思则提出“实践唯物主义”，从而引起青年黑格尔派的分化，导致黑格尔哲学的终结。无论是黑格尔本人的哲学，还是青年黑格尔派的哲学，或是费尔巴哈的人本主义哲学，都带有那种特定的德国古典哲学的“思辨”特征，因此，马克思、恩格斯对哲学的“终结”，在其最初意义或原初意义上也正是指同这种德国“思辨”哲学的“决裂”，亦即指“思辨终止”。^{[4] (P73)} 这也如恩格斯所说的：“实际上是把我们从前的哲学信仰清算一下”。^{[5] (P211)} 这种“决裂”与“清算”，贯穿在马克思、恩格斯思想发展的全部过程中，从《德意志意识形态》起直到《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。

与上述“大背景”相比，这一黑格尔主义思辨哲学终结的历史背景表现为“哲学终结”的“小背景”。不过，这一“小背景”和“大背景”也是相互影响、相互渗透的，二者共同形成了马克思哲学变革过程中“哲学终结”的历史背景与时代条件。正是在这两重历史背景与时代条件的作用、趋动下，马克思、恩格斯一方面实现了与“思辨”哲学的分道扬镳，另一方面也就在与“思辨”哲学的分道扬镳中提出了与一般“哲学”分道扬镳的结论，即提出了哲学终将“消失在实证科学之中”亦即“哲学终结”的结论。

这样，与上述两重历史背景相适应，在马克思、恩格斯那里，“哲学的终结”就相应具有两重含义：一重含义是指特定的德国“思辨哲学”的终结，另一重含义是指在实证科学的发展中一般“哲学”或“哲学”本身的消亡。这两重含义也相互联结、相互渗透，共同形成了马克思哲学变革的本质内容与“哲学终结”的基本内涵。事实上，马克思、恩格斯有关“哲学终结”的全部论述，都无一不是对这两重含义的论证，或者偏重于第一重含义，或者偏重于第二重含义，或者两重含义兼而有之。而从这两重含义的内在关系来说，“思辨哲学”的终结构成其“哲学终结论”的直接现实内容，而一般“哲学”的终结则构成其“哲学终结论”的长远历史内容，而后者作为“哲学终结论”的最一般结论，也就同时构成马克思、恩格斯“哲学终结论”的一般本质内容。

三

还应看到，马克思、恩格斯对“哲学终结”的两重含义在不同时期或不同著作中是做出了不同表述的，但这些表述之间并不存在什么实质性矛盾，而只是体现出其“哲学终结”思想的一些历史特点。大致

说来，马、恩有关“哲学终结”思想的发展历程表现出下述阶段性历史特点。

首先，在19世纪中期，即在形成马克思主义哲学理念与形成“唯物史观”时期，马克思、恩格斯特别关注与德国“思辨”哲学的决裂，同时也就在这一决裂的同时初步确立了自身“实证科学”的立场。这在《德意志意识形态》等马克思主义形成时期的著作中得到体现。其中，下述论断最具代表性。

在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。关于意识的空话将终止，它们一定会被真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。^[4] (P73—74)

其次，在19世纪50—60年代，即在其理论活动的中期，马克思、恩格斯关注于《资本论》的写作以及“科学社会主义”理论的建构，即关注于建构实证的“历史科学”与“社会科学”，因此，“哲学的终结”也就更多地通过建构实证的“历史科学”与“社会科学”而体现出来。或者说，这一时期，“哲学终结”的两重含义都通过其“实证科学”特别是“历史科学”的建构而体现出来。

最后，在19世纪70—90年代，即在其理论活动的晚期，在恩格斯的论述中，主要是在《反杜林论》(1876—1878年)、《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(1884年)中，虽然恩格斯也还是关注、阐述其哲学见解与德国“思辨”哲学的见解之间的历史关系，但恩格斯论述“哲学终结”的重点却已完全转移到“实证科学”发展的大背景下，他开始更多地论述哲学将“消失”在“实证科学”的发展之中了。

例如，恩格斯在《反杜林论》中指出：

如果存在的基本原则是从实际存在的事物中得来的，那么为此我们所需要的就不是哲学，而是关于世界和世界中所发生的事情的实证知识；由此产生的也不是哲学，而是实证科学。^[7] (P375)

在《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，恩格斯在批判思辨哲学的同时又一次重申了“全部哲学也将完结”的思想。

那么以往那种意义上的全部哲学也就完结了。我们把沿着这个途径达不到而且任何单个人都无法达到的“绝对真理”撇在一边，而沿着实证科学和利用辩证思维对这些科学成果进行概括的途径去追求可以达到的相对真理。总之，哲学在黑格尔那里完成了……他（虽然是不自觉地）给我们指出了一条走出这些体系的迷宫而达到真正地切实地认识世界的道路。^[5] (P219—220)

综观马克思、恩格斯这三个时期思想发展的轨迹，其“哲学终结论”的两重含义都得到不同程度的表达，而两重含义之间也总是相互联结、相互渗透的。

四

当然，人们不禁要问：为什么马克思、恩格斯认定随着实证科学的发展哲学就一定会消失或终结呢？

首先，正如有的学者已经指出的，在马克思、恩格斯那里，“犯有‘思辨’原罪的哲学同科学是根本对立的”。^[1]因此，随着实证科学的发展，哲学就将“失去生存环境”或“独立存在的理由”而“终止于实证科学开始的地方”。可以说，这一思想是马克思、恩格斯关于“哲学终结”的主要思路。对此，恩格斯多次反复做了说明。除上述引文之外，在1880年《社会主义从空想到科学的发展》中，恩格斯也指出：

现代唯物主义本质上都是辩证的，而且不再需要任何凌驾于其他科学之上的哲学了。一旦对每一门科学都提出要求，要它们弄清它们自己在事物以及关于事物的知识的总联系中的地位，关于总联系的任何特殊科学就是多余的了。于是，在以往的全部哲学中仍然独立存在的，就只有关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法。其他一切都归到关于自然和历史的实证科学中去了。^[7] (P738)

在一篇被收入《自然辩证法》的《费尔巴哈》的删略部分》的文稿中，恩格斯又写道：

自然研究家由于靠旧形而上学的残渣还能过日子，就使得哲学尚能苟延残喘。只有当自然科学和历史科学本身接受了辩证法的时候，一切哲学的废物——除了纯粹的关于思维的理论以外——才会成为多余的东西，在实证科学中消失掉。^[5] (P308—309)

其次，马克思、恩格斯把自己创立的“唯物史观”定位于实证科学意义上的“历史科学”，因此，随着这种“历史科学”的诞生，“哲学”或任何“历史哲学”也就成为“多余的”而被“驱逐出历史领域”。就是说，哲学将“终结”于实证的“历史科学”的发展之中，正如已“终结”于实证的“自然科学”的发展之中一样。还在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯就指出：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是不可分割的”。^{[4] (P66)}在他们看来，自然与历史这两个领域的发展在本质上是一致的，在实质上都服从于同样的辩证运动规律，而对自然与历史的认识也就都属于对现实世界发展的经验的认识。由于自然史研究即近代自然科学在19世纪取得了一系列重大发现，特别是达尔文提出生物进化论，在马克思、恩格斯看来，这已是发现、证明了自然界的发展规律，因而历史的任务就在于把对自然界的科学认识推广、贯彻到对社会历史的认识中去，以便建立严格的“历史科学”。在马克思、恩格斯看来，这一建立“历史科学”的任务由于“唯物主义历史观”的诞生就已宣告完成。

我们知道，恩格斯曾多次把马克思发现唯物史观与达尔文提出进化论加以类比，认为这两者具有同样的历史意义：“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律”。^{[7] (P776)}在马克思、恩格斯看来，唯物史观作为关于历史的“实证科学”是与“哲学”、“历史哲学”或“意识形态”根本不同的。据此，马克思、恩格斯一方面把“唯物史观”定性为从实证研究中概括出来的不具有哲学意义的一般“历史科学”及其“方法”，另一方面也对“哲学的终结”作了一个历史性的宣判。《德意志意识形态》的这一“科学主义”立场被有关论文表述为“肯定历史科学、否定哲学的理论取向”，是“历史科学对传统哲学的拒斥”。^[2]这样，哲学在被从自然领域驱逐出去之后，也就紧接着被从历史领域这一“最后的避难所”中驱逐出去，哲学便无可挽救地走向终结。

五

现在的问题是，哲学在“实证科学”中消失之后，是否还能在其他领域残存下来？在上述两大实证科学即自然科学与历史科学之外，我们是否还能找到哲学的其他安身立命之地？

哲学的这种可能的安身立命之地主要还有两个，一个是“世界观”，一个是“逻辑学”，但二者也终将把“哲学”驱逐出去而促使哲学走向最终的完结。

首先，作为“世界观”的“哲学”也将消亡，这是马克思、恩格斯“哲学终结论”的题中应有之义。实际上，马克思、恩格斯早已把“世界观”和“哲学”区别开来，并一再以“世界观”的概念来代替“哲学”概念。这种“世界观”被他们称之为“新世界观”、“新唯物主义”、“现代唯物主义”或“真正批判的世界观”、“共产主义的世界观”，但他们从未把这一“世界观”叫做“马克思（主义）哲学”。在他们看来，这种新的唯物主义世界观已经“根本不再是哲学”。恩格斯在《反杜林论》中阐述“现代唯物主义”时指出：“这已经根本不再是哲学，而只是世界观，它不应当在某种特殊的科学的科学中，而应当在各种现实的科学中得到证实和表现出来”。^{[7] (P481)}在马克思、恩格斯看来，人们的“世界观”不应有任何超验的成分，完全应该依靠经验的实证科学来建构，而一旦依靠自然科学和历史科学建立了关于世界的基本图景，那么，任何关于“世界观”的“哲学”即“关于总联系的任何特殊科学就是多余的了”，就必然消解。这样，在“世界观”的意义上，哲学也将终结。

其次，作为“逻辑学”的“哲学”也难以避免终结的命运。恩格斯一再申明，只有“形式逻辑”和“辩证法”即“关于思维及其规律的学说”才是哲学能够保留下来的唯一领域。但事实上，单纯作为“逻辑学”或“辩证法”的哲学，也像单纯作为“世界观”的哲学一样，也“根本不再是哲学”，而只是“逻辑学”。哲学，全部传统哲学，也正由于具有某种超验的、反思的、批判的、非经验与非实证的形而上学的本性才得以成为“哲学”，才得以在人类几千年的文明史中形成、延续并发展起来，而一旦把哲学完全归属于“实证科学”、“历史科学”或“逻辑学”等等实证知识并认定哲学只能履行实证科学的任务，那么，哲学也就必然走向“终结”。

关于哲学能否在“纯粹思维的领域”中“残存”的问题，当然也超出了马克思、恩格斯当时所能认识的历史范围，因为这是一个现代哲学的发展问题，是一个“哲学中残余的部分及其在 20 世纪的历史性演变”问题。^[1]有的学者对此已做出专门分析，其主要结论是：在 20 世纪的“纯粹思维领域”也发生了“哲学终结”的现象。一方面，数理逻辑的建立标志着形式逻辑已经从哲学的王国中彻底分化出来，变成了马克思和恩格斯所期待的“真正的科学”；另一方面，逻辑实证主义与分析哲学的出现，也已把思辨的形而上学（本体论）当作没有意义的“伪命题”扔掉，连认识论中的非逻辑部分也被排除在哲学之外。“这实际上等于彻底否定了哲学”。^[2]

总之，提出“哲学终结论”是马克思、恩格斯对传统哲学进行革命变革的必然结论。这一对哲学的革命变革，一方面消解了哲学的形上意义，导致全部传统哲学的“终结”，另一方面也促使哲学走进经验的“现实世界”、走进人类历史“实践”，达到与现实世界的相互作用与相互融合，但这似乎也同样意味着哲学的终结。

通过上述分析可以断言，马克思、恩格斯也应当属于“哲学终结论者”，马克思哲学即“马克思主义哲学”与现代西方哲学一样具有“现代哲学”的基本特征即“拒斥哲学”的本质特征。

在与“实证科学”分离、对立的意义上，“哲学”必然“终结”。只有超越实证科学，哲学才能永生。

[参考文献]

- [1] 李毅嘉. 马克思恩格斯对哲学的拒斥 [J]. 山东大学学报 (哲社版), 2005, (2).
- [2] 曹润生. 马克思恩格斯论马克思主义哲学的性质 [J]. 安庆师范学院学报 (社科版), 2004, (6).
- [3] 聂锦芳. 马克思不是“哲学终结论者” [N]. 光明日报, 2004-10-19 (B4).
- [4] 马克思恩格斯选集 (第 1 卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [5] 马克思恩格斯选集 (第 4 卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [6] 孔德. 实证哲学教程 [M]. 洪谦主编. 西方现代资产阶级哲学论著选辑 [M]. 北京: 商务印书馆, 1964.
- [7] 马克思恩格斯选集 (第 3 卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1995.

责任编辑: 何蔚荣

后现代文化视域下的科学观

◎ 张 谨

[摘 要] 从后现代的观点看,无论是激进的后现代主义者库恩、费耶阿本德、利奥塔,还是批评性的后现代主义者海德格尔、哈贝马斯,或是建设性的后现代主义者罗蒂与格里芬,都是从与现代主义不同的角度来评价和理解科学的,更多地注重科学的文化研究。他们的观点既有许多合理之处,也有偏激谬误之见。

[关键词] 科学观 文化视域 后现代主义哲学

(中图分类号) B089 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0032-06

作为一种社会批判理论的后现代主义哲学,其反对本质主义、基础论和表象论,肯定多元性、机遇性、不确定性的多样性思想反映了客体信息的丰富生动性以及事物广阔的发展空间。后现代主义哲学的理论基点是对现代主义哲学进行批判,但它并非完全是一种无所建树的、只是摧毁和消解的哲学。“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”,在今天的人们看来,理性和非理性、总体性思维和局部性思维、横向思维和纵向思维、同一和差异、确定性和不确定性、结构和解构之间并不是一种绝对对立、毫无联系的矛盾概念,而应理解为对立互补的科学范畴。后现代科学观既有许多合理之处,从与现代主义不同的角度来评价和理解科学,显现出一种开放的、积极进取的、具有创新精神的时代特征;又有许多偏激谬误之见。我们应该以对待后现代主义哲学的态度来辩证地评价后现代科学观。

科学观问题,是科学哲学领域所涉及的主要内容,它以自然科学为研究对象,以社会的政治、经济、文化、历史诸因素为背景,来揭示科学辩证运动规律的认识论和方法论。按照我国学术界通常的理解,一般把科学观划分为科学真理观、科学知识观、科学过程观和科学实践观。后现代主义科学观更多地注重科学的文化研究。

一、科学的社会建构与实践本质

关于科学技术与社会进步的关系问题,马克思主义早有真知灼见。在《共产党宣言》、《资本论》、《经济学手稿》等著作中,他们高度评价了科学技术的生产力功能以及在推动历史前进中的杠杆作用。科学与技术的运用不但改造了客观世界,把天然自然改造成人工自然,而且也使主体自身得到了“加工”和改造。因此,人与世界的关系、人与自然之间的关系是受科学技术发展水平制约的。随着欧洲文艺复兴的兴起,宗教改革的蓬勃发展,资本主义技术革命的展开,现代化进程的豪迈气概如日中天;资本主义军事力量的日益强大,人民生活水平的不断提高,经济与社会的繁荣发展,使科学与技术的地位日益彰显;特别是对高额利润的追求,增强了人类对自然的控制力量,海德格尔所说的有计划地系统地强求自然的座架开始显现。此时的人已被物化和谋算,技术是人性与物性共同作用的结果。当座架使人陷入不可控制的力量之中时,人便成为技术的奴隶。催生人性奴性化的力量就在座架本身吗?如同哈贝马斯一样,由于受自身阶级的局限性,海德格尔不可能从资本主义制度的框架内找到原因。

科学与技术是如何进步的,怎样使之向一个合理的向度发展?库恩主张,科学及其知识的产生和进步与社会生活的实际休戚相关。他对范式及科学共同体的论述,实际上肯定了科学的社会建构性质。费耶阿本德批判了传统的科学哲学家强调理性、满足于公式和简单规则的讨论而忘记科学实践的做法,认为科学

作者简介 张谨,中共广东省委党校哲学部副教授、哲学博士(广东 广州, 510053)。

是受人类生活实践制约的一种“参与”活动。哈贝马斯并不是一味地批判理性本身，他批判的是传统意识哲学所主张的先验理性，进而用实践理性来取代先验理性，认为理性是在实践中生成的，其核心则是交往理性。实现工具理性向交往理性的转变是摆脱社会危机、克服技术异化的根本途径。但哈贝马斯的实践含义是相当狭窄的，建立在语言交流行为上的交往行为并不能代表社会实践的全部内容。利奥塔完全排斥普遍理性，认为后现代的合法化不可能来自以理性为基础的宏大叙事，而是来自以实践、交流为中介的语用学。海德格尔认为，现代科学与现代技术本质的同一性体现在认识自然和改造自然的实践活动之中。然而，如何在实践中克服技术的奴役和控制，他提出了“特意地栖居”，主张建构以劳动实践为基础的，以审美愉悦为中介的，以健康和谐为目的的一种天、地、人、神四元一体的美好景象。罗蒂以及格里芬的建设性思想虽然给人以“柳暗花明又一村”之感，但二者主要表现在理论的建构上。前者在终结传统形而上学和认识论的基础上倡导科学文化和人文文化的整合，后者以后现代科学理论为基础对现代科学观进行深刻的反思。他们都在理论的层面上实现了一种思维方式的转变，到底怎样建设一个新的世界，真正完成科学与宇宙的返魅，仅仅停留在原则上是远远不够的。科学实践和人类的生产实践活动才是人类达到真善美的唯一途径。

二、真理的文化规范与实用特征

真理观问题是科学观首要的、核心的问题。近代科学产生以来，科学家及其科学共同体之所以有一种锲而不舍、顽强拼搏的科学精神，其中很重要的一点就是，他们认为科学是一种合乎理性的事业，它是经过严密的逻辑论证，精确的推理演算甚至反复多次的实验而得到的理论知识体系，哪怕是为之付出自己的生命代价也是值得的。如伽利略、布鲁诺就是如此。因为在他们眼里，科学的价值在于它的合理性，而合理性取决于它的真理性。追求真理曾经被认为是现代科学最核心的目的。科学具有的逻辑性、可检验性、重复性等特点，决定了科学与一切非理性的情感、神秘的力量、社会因素等是势不两立的。无论是在科学界，还是在普通民众之间，科学是一项理性的事业已成为共识。科学与非科学的划分在某种意义上是以理性和非理性的判据为标准的。

可是，当人类进入到20世纪以后，特别是40、50年代以来，人们开始改变了对知识的看法，认为科学理性与非理性之间没有不可逾越的鸿沟，科学的发展是受社会诸因素的影响和制约的。在科学哲学界，库恩成为科学哲学向科学社会学转向的标志人物。在后现代时期，由于社会因素参与了科学活动，所以，库恩把科学真理看成是一种相对的范式。费耶阿本德进一步发展了库恩的非理性因素，主张科学除了理性因素参与外，宗教的、社会的、心理的因素也要运用到方法论中去。罗蒂把真理看成是一个表示满意的形容词的名词化、人们信念的一个赞词。这实际上否认了真理的客观性存在。格里芬指出：科学不是真理的不偏不倚的裁判，因为它不能无视相互争斗的社会力量。相反，科学被认为是一个相当偏私的参与者，它利用自己的地位使某些社会、政治和经济力量合法，而使另一些力量非法。由此看来，在后现代时期，由于把科学与知识看成一种社会建构，认为理性、客观性、真理的标准是由特定历史时期的社会群体的特定文化规范所决定的，因此，追求真理的理想信念面临着合理化危机。人们对于科学能追求到客观真理已经失去信心。

后现代主义的同伴波普尔用“逼真度”取代了真理的概念，对真理一词他是敬而远之，从根本上否认了绝对真理。一些激进的后现代主义者公然宣称，科学既不能提供真理，也无法探求真理。格里芬则扩大了真理的外延，把对自然科学以外的其他文化的探索也理解为是对真理的追求。因为在他看来，科学的认识、理解与发展既离不开特定的社会和历史背景，也离不开一个以语言为中介的时代的整体文化。无论是库恩、费耶阿本德，还是利奥塔、罗蒂都主张一种实用主义的真理观。库恩把范式作为科学家解题的工具；费耶阿本德“怎么都行”的多元方法论隐含着实用主义的基本前提；利奥塔把共识理论看成是实现真实目标的主要手段；罗蒂则说，对于像他那样的杜威实用主义者来说，寻求真理的客观性就是设法取得更多的主体间的同意。

后现代科学哲学的文化转向,直接导致了許多后现代主义者对于科学真理性的怀疑、否定以及实用主义化。回顾科学发展的艰辛历程,任何一门科学理论的产生和发现都是建立在一系列假设的基础上的,同时它还受到种种社会条件和历史条件的限制。所以,在特定历史条件下的特定历史时期,科学揭示了某一领域的客观规律性,对人类的生 产、生活都产生了巨大影响,其真理性也是不容置疑的。但是,随着条件的变化,原先被认为是真理的东西可能向谬误转化,也可能当下的理论吸收了以前理论的某些合理内核而使旧的理论显得相形见绌。无论如何,我们应当承认科学能够提供某种程度的客观真理。任何一个科学真理都是绝对与相对的统一,它的内容是绝对的,包含着规律的颗粒,但是,它又是暂时的、相对的、有条件的,要随历史的发展而不断发展。我们不能因为真理的相对属性而否认它的客观存在,也不能因为真理的有用性而把它实用主义化,更不能因为真理的有用性而使它主观化、排斥它的客观性。无论科学及其活动受社会何种因素的影响,无论有多少非理性因素的参与,无论怎样削弱科学为文化之王的霸主地位,科学真理性的本质特征是不可抹杀的。

三、科学的评判标准与权力规则

后现代主义者对于科学与权力的关系有过大量的论述。库恩和费耶阿本德都承认科学的最后胜利就是政治和宣传工作的胜利,权力与声望在理论的竞争中起决定性作用。福柯认为,“在人文科学里,所有门类知识的发展都与权力的实施密不可分。当然,你总是能发现独立于权力之外的心理学和社会学理论。但是,总的来说,当社会变成科学研究的对象,人类行为变成供人分析和解决的问题时,我相信这一切都与权力的机制有关——这种权力的机制分析对象(社会、人及其他),把它作为一个待解决的问题提出来。所以人文科学是伴随着权力的机制一道产生的。”^{[1](P31)}自然科学也是如此,“科学之制度化为权力,是通过大学、通过实验室、科学实验这类抑制性的设施。”^{[1](P32)}美国后现代科学哲学家劳斯在《知识与权力——走向科学的政治哲学》一书中,对科学知识 与权力的关系作了深刻的阐释与分析,认为“科学的实验活动与理论活动本身就是权力运作的方式。”^{[2](P246)}利奥塔也认为,科学是一种权力而不是一种认识。

我们说科学和知识本身并不能与权力划上等号。科学知识是反映客观事物本质属性的理论、观点,而权力反映的是人与人之间、人与社会集团之间、社会集团与社会集团之间的强制关系。“科学知识权力说”的不断升温,在很大程度上是受 20 世纪 70 年代以巴恩斯、布鲁尔为代表的爱丁堡学派科学知识社会学的“强纲领”主张的影响。他们认为社会因素对科学知识及其内容起决定性作用。“科学知识权力说”一方面反映了权力因素对科学和知识的产生过程与内容的影响越来越大;另一方面,也说明了孕育后现代科学与知识的土壤及其内容不再是理性的“过滤器”与“纯净水”。

纵观古今中外科学技术发展的历史,科学技术的产生、发展是受社会制度和社会集团权力制约的。就古代中国来说,许多科学家如张衡、曾一行、沈括、郭守敬等,他们本身就是朝廷不大不小的官员,其发明创造的权力是皇帝给的,并严令禁止在民间流传应用,可以说没有权力也就没有科学与技术。而在古希腊、特别是伯利克里时期情况就不一样了,公民有参与讨论决定国家一切重大问题的权力,科学的发明与创造不再是政府的专利,其成果也可以在民间交流推广,可以说有权力但不一定有科学与技术。科学共同体或学派的产生使从事科学技术研究的人员、力量相对集中。他们有一套范式来指导本领域常规科学时期的工作,这时,规则执行着权力的职能。当范式发生危机时,新的范式能否取代旧的范式,能否产生科学革命,正如库恩所说,有时科学共同体之外的权力起着决定性作用。他对此进行了严厉的批评:“如果单单只是权威,尤其是非专业性的权威作为范式论辩的仲裁者的话,那么这些辩论的结果仍然可以是革命,但决不会是科学的革命。”^{[3](P150)}看来,依靠权威或权力来决定科学理论的选择,实际上否定了科学本身的内在价值,且评判的标准也失去了理性的尺度。

辩证地说,权力对科学的作用也并非一无是处。无论是科学共同体内部行使的权力,还是科学实验室里的操纵权以及政府所掌握的科学资源的控制权,只要把权力当作一种制度、一项规则、一种约束机制,那么,权力的行使是有利于科学的发展的。反之,如果把权力与利益结合起来,把权力当作显示权威和谋

利的手段，这是不利于科学的产生与传播的。从另外一个角度来看，科学及其活动对权力也起着制约和监督作用。在后现代时期，虽然还不能说已到了专家治国的时代，但是科学技术人员在各类权力部门所占的比重越来越大。一个科研计划是否合理，一项科研成果价值如何，其在实践中反馈的信息也有利于权力部门作结构上的调整，或在科学活动之外去寻找原因。

在一定意义上说，权力及其权力的运用占有非理性的主观的成分。从管理学角度讲，即使是理性的过程，至多也是一种有限理性。而科学则是一个严格的理性思维活动过程，虽然科学家受个人利益的驱动而违背了“权力规则”，但科学本身是不能受到污染的，其价值应该是中立的，在历史的长河中总会还其本来面目。在我们看来，“科学知识权力说”只是反映了在后现代背景下，科学知识的某些局部状况。因为，倘若如此，这与“有用即真理”的说法有何区别？科学技术还有可能像我们今天所看到的这么一派欣欣向荣的景象吗？

四、科学的意识形态化与反科学倾向

对于科学与意识形态的关系问题也是后现代主义哲学家们阐述得较多的话语之一。从词源上讲，其产生的历史并不悠久，“它产生于与工业革命相伴随的社会、政治和思想大变革：民主思想的传播、群众的政治运动，以及那种我们创造了世界我们也就能改造它的观念。”^{[4] (P102)} 库恩范式转换理论以及费耶阿本德对科学沙文主义的批判实际上首肯了科学的意识形态特征。霍克海默、马尔库塞都认为，在后工业社会时期科学技术已充当了意识形态功能，哈贝马斯直接指出，科学技术就是意识形态。许多后现代主义者说科学技术变成了意识形态，主要是因为以追求真理为目标的现代科学观受到了严峻挑战，科学是一种纯粹“自组织”的过程、并按照自己的逻辑发展的观点受到了现实科学发展状况的有力回绝。如前所述，后现代主义科学观主张科学不仅是一种独立的社会活动，而且成为了一种社会建制。他们反对把科学与社会相孤立，认为科学与社会的诸种文化是有内在联系的，科学不仅是自组织的，更是他组织的。哈贝马斯没有从社会的其他因素如资本主义制度入手去考察，而是把对资本主义社会现存的政治经济的批判转向了对科学技术本身的批判层面上，因而，所得出的结论带有明显的技术悲观论情调。但是，其可贵之处在于强调了科学与社会的联系。一方面，科学已经渗透到社会政治、经济、军事、文化等各个领域和人们社会生活的各个方面；另一方面，“希望强调上层建筑的重要性，以反对古典马克思主义中刻板的经济决定论……对他来说，上层建筑的关键在于语言……然而，他对语言的关注并不是空洞的，而是和社会研究紧密联系在一起的，因为他认为语言不仅仅构成了社会现象，而且它本身也是由社会现象所构成的（也被歪曲了）。因而对意识形态的研究也就是对系统地歪曲了的沟通的研究。”^{[4] (P102)} 哈贝马斯的可贵之处在于开辟了一条“科学——语言——意识形态”三者相统一的科学文化的研究道路。

后现代主义者在对科学的理解中掺杂着浓厚的宗教性质和神秘主义色彩。我们应当加以辨别和分析，认清其反科学实质。费耶阿本德就断言：科学与巫术、魔法、占星术等非科学的界限已不再存在，并没有任何本质上的区别。他多次重申，巫术、魔法、占星术之类与科学一样，科学既不比它们好，它们也不比科学差。在《反对方法》一书中，他以犹太教教士阿基巴处于迷睡状态中从一个天体升到又一个更高的天体，最后同“无限光辉”的上帝直面相对为例，认为“一旦我们决定接受他的生活方式作为对实在的一种量度，他就是作出了真正的观察，并且，他的心灵就像所选择的观察告诉他的那样，独立于他的肉体。”当世界上近200名著名科学家呼吁反对占星术等迷信时，费耶阿本德却站出来为占星术辩护。他还主张学校有权讲授神创论，甚至教学生学魔法。而罗蒂把神学与哲学、科学、政治等其他人文科学都看成是一种平等的文化。他指出，“无论是牧师，还是物理学家，或是诗人，还是政党都不会比别人更‘理性’，更‘科学’，更‘深刻’”，相互之间不存在谁比谁优越、谁服从谁、谁效法谁的问题。格里芬把灵学作为后现代科学观的科学基础。他理直气壮地指出：在后现代科学中，“自由、价值的客观实在性，神在世界中的作用（通过它的作用，价值才得以在我们生活中产生影响）、生态伦理以及对泛心理学，如超感官视觉、心灵感应以及中国气功师的外气发放等问题的研究，甚至死后生命问题等等，都占有一席之地。”他还说，

“心或意识是第一性的，物质——能量从某种意义上产生于心”；“在后现代时代，超心理现象也许会比今天人们所想象的更简单、更高雅、更节省。目前在脑与心、肉与灵、物质和精神之间的二分法也许会以一种有利于意识的系统相互作用模式的方法加以解释。”他企图把灵学作为改善人类困境、拯救世界危难的重要精神力量。海德格尔也注重探讨科学与宗教的关系。但是，他在为人类找到最后的理想境界时，还是带有很浓厚的神学成分。人所“特意地栖居”的世界是由天、地、神、人四元构成的统一整体。“四方中每一方都以他自己的方式映照其余三方的现身本质，每一方又都以他自己的方式映射自身，进入它在四方的纯一性之内的本以中。”^{[5] (P1180)}这就是说，削弱了人的主体地位的同时，也承认了神的存在以及与人人的平等地位。似乎一定要构造出一个神来参与的世界，只有与神在一起，人类才心安理得，才能保护自己的家园。

由以上阐述可知，无论是激进的后现代主义，或是批评性的后现代主义，还是建设性的后现代主义，它们对科学的论述似乎有矫枉过正之嫌，都存在着不同程度、不同层次上的反科学倾向。

五、科学的人本思想与终极关怀

后现代科学观密切关注生物科学发展的最新成果，对传统机械的还原论进行了考问，进而提出了整体有机论。约翰·科布提出一种“后现代生态学世界观”，认为世间万物都有其内在价值，都值得尊重与爱，应该与人类处于同等地位，正确的做法应当是保护生物群落的完整、稳定和美好。B·G·诺顿还提出了要重构人类中心主义。为了避免对人类中心主义的矫枉过正，坚持以人类现实的、长远的利益为中心，也能达到协调人与自然的关系，他还提出了强化的人类中心主义与弱化的人类中心主义。如何在二者之间保持必要的张力，进行合理的取舍，对于解决生态危机也是大有裨益的。后现代主义者在技术作深层分析与批判的同时，提倡生态伦理学，重新建构人与自然、人与世界之间的关系，“拯救地球的可靠的东西”，克服技术非人性化倾向，真正实现人与自然的和谐相处。

海德格尔批判了自柏拉图以来的主客二分的主体哲学。他认为只有扭转历史上存在与存在者相混淆的状况，消解主体，才有可能克服人与自然为敌的局面，克服“技术至上论”和人类中心主义，从而解决人类的生态问题。格里芬把生态关怀上升到对世界的关爱，和海德格尔一样，反对人类中心主义，认为“人类就其本质来说优于其他物种这一观点是毫无根据的，这不过是人类为自己谋利益的一种荒谬的偏见”。他以整体有机论为依据，把宇宙看作是一个“完整的整体”，以此来超越现代社会中存在的个人主义和人类中心论。他要挽回因现代性而导致的意义、价值丧失的局面。这种以人为本而不以人为中心的、积极的建设性思想是值得推崇与赞美的。

事实上，关于人与自然的关系问题，不只是在后现代时期人们才开始特别关注。恩格斯早就指出：“我们统治自然界，决不像征服者统治异民族一样，决不像站在自然界以外的人一样，——相反地，我们连同我们的血肉和头脑都是属于自然界，存在于自然界的”。^{[6] (P158)}人类文明发展的历史证明，自然界与人类一样是构成宇宙整体的有机部分，它也有自己内在的意义与价值。如果违反自然界生态平衡的规律，与自然为敌，只会遭到自然的惩罚。祛魅的自然观和科学观把它的意志强加于自然界，不仅自然资源日益减少，而且会导致全球环境问题，使人类的生存受到严重威胁。由于生态环境的破坏，有些动物和微生物开始改变生活习性，发生变异，对人类生命安全构成巨大威胁。不仅如此，危及人类生存的环境公害事件时有发生。如20世纪30年代以来的“马斯河谷事件”、“洛杉矶光化学烟雾事件”、“伦敦烟雾事件”、“水垢病事件”、“非典”等等。无怪乎联合国教科文组织总干事阿马杜—马赫塔尔·姆博呼吁说：“在我们这个时代，恢复已经被扰乱的平衡和建立我们自己与周围环境之间必不可少的和谐，看来已经成为至关重要的了。其目的是使作为环境组成部分的人，能够在尊重自然环境和尊重基本性生态循环的情况下，找到新的发展道路”。^{[7] (P452)}

六、科学的人文整合与伦理价值

传统科学观把科学理解为只有纯粹的“逻辑性”和“客观性”特点的知识和技术体系，而其他社会

的、主观的心理因素对于科学来说都是多余的、无意义的，都应该排除在科学之外。否则，科学也会变得不科学。后现代主义者反对把科学作为中立的、纯粹理性的知识和技术体系，主张科学与政治、科学与宗教、科学与经济、科学与意识形态等都有着紧密的联系。这实际上暗含了科学文化与人文文化相互作用、相互渗透、相互影响的基本思想。要解决后现代人类面临的诸种困境，光靠科学文化是不够的，它必须借助于人文文化的力量。格里芬主张把伦理学、美学及神学放到与自然科学同等的地位。在他看来，科学研究的对象不仅仅是规律，还应该对规律的起源等人文底蕴进行研究。他说：“众多的学院可能再次成为一所综合性大学，其中，物理学、生物学、心理学、社会学、经济学、伦理学和美学的课程将可能不再根据现代的学科结构即一种在超自然的和自然的、有生命的和无生命的、有感觉的和无感觉的、社会的和机械的、人的和自然的之间预设了绝对二分法的结构来组织其研究知识的方法”。^{[9] (P289)} 格里芬有关在大学里课程设置的主张对我们是大有启发的。把自然科学看作主要是追求“真”，把人文科学视为主要是追求“善”和“美”，恰恰是使它们各自都获得了存在的“合理性”，并且在人类追求真善美统一的活动中达到和谐的一致。只有这样才能求得人类的文化在多样性的基础上达到统一性，即科学精神与人文精神的统一，科学应当人文化，人文应当科学化。人类认识的辩证法决定着人类文化发展的总趋势。

在近代科学兴起后，最早对科学作文化反思的哲学家是休谟。他说：“显然，一切科学对于人性总是或多或少地有些关系，任何学科不论似乎与人性离得多远，它们总是会通过这样或那样的途径回到人性。即使数学、自然哲学和自然宗教，也都是在某种程度上依靠于人的科学；……在逻辑、道德学、批评学和政治学这四门科学中，几乎包括尽了一切需要研究的种种重要事情，或者说一切可以促进或装饰人类心灵的种种重要事情”。^{[9] (P6-7)} 这就是说，自然科学也好，人文科学也罢，它们可以通过人的本质，通过人性这个中介连接起来。人的精神的培养，人的心智的锻炼，人的境界的提高，人的自我价值的升华，光靠理性的科学的熏陶是远远不够的，它必须在科学与人文的统一中获得成功。

当今，科学和技术的进步给人类带来了新的挑战。如生殖技术、基因工程、克隆技术、安乐死问题、器官移植、信息安全、网络犯罪等，都需要我们从人文伦理方面进行探讨。正如科学巨匠爱因斯坦所说：“科学对于人类事物的影响有两种方式。第一种是大家都熟悉的：科学直接地、并且在更大程度上间接地生产出完全改变人类生活的工具。第二种方式是教育性质的——它作用的交往于心灵。尽管草率看来，这种方式好像不大明显，但至少同第一种方式一样锐利”。^{[10] (P135)} 这就是说，科学除了功利价值以外，还具有作用于人的心灵的伦理道德价值。如何克服科学中非人性的方面，真正实现科学与人文的有机整合，重建健康向上的后现代文化，是后现代社会赋予我们义不容辞的责任。

[参考文献]

- [1] 包亚民. 权力的眼睛——福柯访谈录 [M]. 上海：上海人民出版社，1996.
- [2] 约瑟夫·劳斯. 知识与权力——走向科学的政治哲学 [M]. 北京：北京大学出版社，2002.
- [3] 托马斯·库恩. 科学革命的结构 [M]. 北京：北京大学出版社，2003.
- [4] 大卫·麦克里兰. 意识形态 [M]. 长春：吉林人民出版社，2005.
- [5] 海德格尔选集 [M]. 上海：上海三联书店，1996.
- [6] 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1972.
- [7] 转引自李国秀. 科学的社会视角 [M]. 合肥：安徽人民出版社，2000.
- [8] 大卫·格里芬. 超越解构——建设性后现代哲学的奠基者 [M]. 北京：中央编译出版社，2002.
- [9] 休谟. 人性论（上册）[M]. 北京：商务印书馆，1979.
- [10] 爱因斯坦文集（第3卷）[M]. 北京：商务印书馆，1979.

责任编辑：罗 苹

“我一你”关系中的人：“超越的存在”

——20世纪西方“入学”的宗教观*

◎ 刘素民

[摘要] 西方宗教经历了一个从注重外在礼仪向注重人的内心世界的转变过程，与此相应地，宗教观也经历了一个从信仰主义到自然主义再到人本主义的演进过程，人的主体性原则及其与之相关的非理性原则成为20世纪西方神学或宗教哲学的主导原则，“入学”研究进路成为20世纪宗教观理论思考的共同取向。上帝的问题与人的问题彼此关联、彼此定义，上帝与宗教贯穿于世界与人生之中。以马丁·布伯与雅斯贝尔斯的思想为代表的“入学”的宗教观本质昭示了现代人所面临的生存困境和文化危机，即个体性的失落和主体间的疏离，因而成为主体反省意义上的哲学对于宗教深刻反省之后的理性表达，并传达出人作为“超越的存在”是指向上帝的“存在”、与上帝“对话”关系的“存在”——“入学”和宗教学正是在这一点上找到了契合的可能。

[关键词] 我一你 超越的存在 入学的宗教观

(中图分类号) B920 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0038-05

20世纪是科学主义、理性主义和无神论纵横驰骋的时代，人的主体性得到了从未有过的张扬，关于宗教和上帝的传统论证已失去了公信力，常常被视为迷信，因此，被马丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）称为神的黑暗时代。“人”的“光彩夺目”与“神”的“黯然失色”形成了鲜明的对比，各种个性化学说众说纷纭、莫衷一是。然而，诸多关于西方宗教问题的讨论中有一个共同点，那就是“入学”的研究进路。

无论是作为犹太教信徒的马丁·布伯，还是作为天主教徒的舍勒（Max Scheler, 1874-1928年），抑或是作为基督新教信徒的雅斯贝尔斯（Karl Jaspers, 1883-1969年），无不认为上帝的问题与人的问题彼此关联、彼此定义，谈到上帝，必然谈到人——因为与人无关的上帝，人也与之无关。因此，对于上帝的论证，亦即对于上帝与人的关系的论证。在他们看来，这样的上帝与宗教不是在世界与人生之外或边缘，而是贯穿于世界与人生之中。

一、布伯：“我一你”关系中的人与神

马丁·布伯认为，宗教就是“与神的相遇”。犹太教重视实践意义上对神的服从，而非信以为真的教义，因此，马丁·布伯强调“与神相遇”的内在意义。在他看来，如果对宗教做哲学的思辨，那么，神在哲学中会被客体化，从而必然在意识中凝结成为观念。神的观念一旦与神本身相混淆，就必然使得神被视为人之意识的投射，因此，在此意识之外就没有了神真实的存在（费尔巴哈的观点），其结果，人与神的关系成为人自己对自己之意识的关系。

马丁·布伯首先区分了人探索“实存”（Existence）的两种不同方式即“我一它”（I-It）关系和“我一你”（I-Thou）关系。当“我”完全沉入与“他者”的“相遇”（Meeting）中与其保持一种真正的对话之

* 本文系中国博士后科学基金项目“中世纪意志自由的神圣与世俗之境”（20060390377）、福建省社科规划项目“托马斯·阿奎那神学伦理学的‘入学’解读”（2006B056）和福建省教育厅社会科学研究项目“‘解放’视域中的理论对话——马克思主义与新托马斯主义的比较研究”（JA6006S）的阶段性成果。

作者简介 刘素民，华侨大学“阿奎那与中世纪思想研究中心”副教授、哲学博士，北京大学哲学系博士后流动站研究人员，武汉大学“基督教与西方宗教文化研究中心”兼职研究员（福建 泉州，362021）。

时，“我”与“你”才能够真正相遇，因此，“与神的相遇”就是与“你”的相遇。在布伯看来，“我一你”关系具有“开放性”、“直接性”、“相互性”和“在场”的特点。它可以存在于人与人之间。他说，“与你’的关系是直接的，在‘我’与‘你’之间不存在任何术语，不存在任何前见，不存在任何想象，并且记忆本身也改变了，因为它从单一性变成了整体性。在‘我’与‘你’之间，没有任何目的，没有任何贪婪和期望，并且渴望本身也改变了，因为它从梦想变成了现实，所有手段都是障碍，只有在所有手段都不存在的地方，才会有相遇发生。”^{[1](P7)}在布伯看来，神是永恒的“你”，与神的关系可以类比人与另一个非己之人的相遇——神既可以与作为人的你相类比，又与作为人的你不同。作为人的你有时会以“它”的角色出现，而神则始终只在与你的关系中临在，神不能被当作思辨的客体对象、陈述对象意义上的“它”，因为，在此客体化的过程中神会消失。虽然，人与神的关系如同与每一个你的关系一样具有排外性，即不能为其他的关系所取代，但是，它包涵人对人和对世界的关系。因此，在布伯看来，爱神与爱世界是相关联的，人一方面在世界和透过世界去爱神，另一方面，人又在神内爱世界和近人，在世界和人之间爱神，根本不存在爱神与爱世界、爱人的对立问题。

布伯严格区分了“它”的世界与“你”的世界。在“我一你”关系中的“我”不同于在“我一它”关系中的“我”。经验的世界属于“我一它”的世界；关系的世界是“我一你”建立的世界。只有在“我一你”的关系中，我才以我整个的本质存在。在这样的关系存在中，我不能没有你；有了与“你”之关系，我才成为生活的人的“我”。而“它”的世界只不过是时空的延续，是人生活的先决条件，人只有进入“关系”的世界，人才成为人。布伯还认为，“我一你”关系和“我一它”的关系彼此是变化的，人不能总是处在“我一你”关系中，而只能一次又一次地努力把“它”的世界的“非直接性”带入与“你”相遇的“直接性”中去，从而赋予“它”的世界以意义。只要这种改变继续下去，人的存在就是本真的存在。当“它”极度膨胀起来并且不能够返回“你”的时候，人的存在就是不健康的，当“我”不能够真正地相遇“你”的时候，“我”就与“你”“失之交臂”。布伯认为，一旦人不把上帝作为一个“你”来与之对话，那么人与上帝就处在一种“失之交臂”的状态。

马丁·布伯认为，希伯来《圣经》的本质就在于，尽管人与上帝相隔着无际的深渊，但是，人与上帝的“对话”是可能的。在布伯看来，所谓“对话”，就是体验“我一你”关系中的另一方。“对话”本质上就是一种“包容”(Inclusion)。在“对话”中，人相遇的不是别人的经验内容，而是别人“生存的唯一性”。因此，“包容”与“同情”(Sympathy)不同，“同情”是把一个人当作一个对象或者“它”来看待，将我的情感移植到“它”身上，这是对“实在”采取的一种“审美主义”的态度。而“包容”则相反，它是一个人自己“具体性”(concreteness)的扩展，是生活的现实环境的拓宽与完善，是人参与其中的实在的完全在场。布伯认为，人与人之间的关系如果存在程度不同的包容要素，那么它就可以被称之为是一种“对话”关系。^{[1](P97)}因此，马丁·布伯的“对话”理论所诠释的是关于“之间”如何可能的理论。布伯强调，“对话”既非“交谈”(conversation)，亦非“独白”，因为它们都缺乏“包容”关系和“倾听”状态。布伯指出，当代人的一个通病就是没有学会真正的“倾听”，因此，他与海德格尔一样大声疾呼：我们应该“倾听”而不是“说道”。人只有在真正“倾听”的时候，才会步入一种真实的领域——“之间”(Betweenness)的领域。^{[2](P203)}

在马丁·布伯看来，宗教信仰的基础乃是人与上帝、与永恒的“你”之间存在的那个“对话”关系。由于“我”是把神作为“你”来“相遇”的，因此，我了解神也是通过与之“对话”来完成的，“我”在与“神”的“对话”中相遇神并发现其价值。在布伯看来，有关宗教信仰的所有陈述的基础是那些具有可信赖性质的“对话”关系，而非对教义内容的信仰。布伯坚信，宗教从本质上具有一种普遍的人道主义维度，它并不是所谓的偏见和恶意的滥觞之域。宗教信仰可以实现人与人之间的理解和关爱，任何形式的宗教都不是阻遏人类理智和情感沟通的屏障。哲学研究本质上必定是“入学”的，哲学的核心问题就是人是如何可能的问题，而关注人及其生存状况成为马丁·布伯宗教观的出发点和归宿。

布伯的哲学思想具有很大的合理性，同时也存在着理论的缺陷，主要表现在：第一，布伯的“关系本体”突破了传统哲学的实体论的形而上学。主客体的二元对立是实体主义的逻辑结论，而反实体主义几乎是现代西方哲学的共同的理论旨趣。布伯以人为基点，肯定“关系”的实在性和先在性，超越了传统的本体论范式，是一种新的本体论转向。然而，布伯的“我一你”关系是主体价值的人为给予，关系如果作为本体，就不能因强调一种理想化的关系而否认另一种关系的地位和合理性，如果对本体作人为的价值赋予，那么，任何一种本体都将可能是合理的，这样，本体论也就失去了应有的意义。因此，布伯将关系解释为单纯的“我一你”关系，这是对本体的诗化、浪漫化阐释。第二，布伯以关系论超越传统认识论哲学中的主客体二元对立，其哲学在核心的内涵上是一种主体间性哲学，只不过，主体间关系的合理性不在于以“我一你”关系取代“我一它”关系，而在于人是否能以完整性来展现主体与主体之间的关系。人的存在是完整性、丰富性、全面性的。因此，布伯对主体间关系的定位过于理想化。第三，在主体间性问题上，布伯反对将主体之间的关系“墮落”为主客体的关系，以期在人与人之间建立真正人性化的关系，从而克服人与人之间的深刻的异化。真正人性化的关系在布伯看来是主体之间的基于圣经思想的“爱”的关联，是自由平等的“对话”，是超越的生存统一性，这显然也源于他的浪漫主义和理想主义。

二、雅斯贝尔斯：“超越的存在”

雅斯贝尔斯的宗教观基于他对“存在”的哲学理解。雅斯贝尔斯认为，哲学的任务就是要探究整个“存在”，它不是外在的客观科学性知识，而是整个存在都参与的内在确定性，它是与作为人的人紧密相连的一种真理性，“作为一个人，就是去成为一个人”^{[3](P50)}的过程，并在可能性中选择自己的目标。雅斯贝尔斯认为，人的存在非客体，所以不能经由科学的客体化陈述所把握。哲学不在于对真理的掌握，而在于对真理的探究与追寻。“哲学所力求的目标在于领悟人的现实境况中的那个实在”^{[4](P5)}雅斯贝尔斯认为，“存在乃是自身存在，它跟它自己发生关系并在其自身中与超越存在发生关系，它知道它自己是由超越存在所给予，并且以超越存在为根据。”^{[5](P19)}显然，雅斯贝尔斯讲的“存在”哲学是“超越的存在”的哲学，他对“存在”的讨论不在于“存在”对“已”的关系，而在于“存在”面对“超越界”的关系，因此，他的理论的焦点集中在“超越界”和“自我存在”(das Selbstsein)问题上。

雅斯贝尔斯认为，“超越界”是终极的根基，是“存在的根源”和“存在的存在”，因此，它不能如客体一样被当作认识的对象，其真实性也不能如世间万物一样被指证。“超越界”是包容一切者。在雅斯贝尔斯看来，世界对我，我的意识对于世界，是相对的超越和相对的包容，但是，它指示真正包容和真正超越的“超越界”。“超越界”在任何时候都是“不可把握”地临在。对“超越界”可以有不同的称呼，比如“存在”、“实在”、“神”、“上帝”。但是，没有其中哪一个称谓能完全地涵盖“超越界”。

对人的“存在”而言，上帝既是超越又是内在，因为“超越界”不在彼岸，而是自我实现之存在不可把握的经常根基。雅斯贝尔斯认为，人对自己本质生存之在的领会就是人对自己趋向上帝的超越性的理解，这种理解的方式与理性并不完全对立，因为，对上帝的信仰与对人的自由的反思意识相关联。雅斯贝尔斯拒绝神秘的上帝观念或上帝实在的主张，也反对存在一种先验的伦理原则，而主张按生存论的分析指向行动中作为目标的、召唤的、活的上帝——虽不能用理性和逻辑证明，但对其信仰需要以理性的思索为前提，其价值回应也成为个体的生存之自我理解的真正实现。在雅斯贝尔斯看来，人的本质是一个超越过程，它包含有一种融人的此岸性和彼岸性为一体的生存逻辑。在人的生存超越中，彼岸并非不可达到的终极目标，作为理想的引导，彼岸的绝对性是从此岸性中生成的，是在具体目标的不断更迭中显示出来的。“存在”非既成，而是要在行动中一步步地自我实现，他称之为“自我存在”，对“我”来讲，或成为自己，或是失去自己。“存在”与自由紧密关联，“存在”被召向自由，在实践自由中实现“存在”，在实践“存在”中实践自由。因此，“存在”常有不能达及自己的危险，但也是实现自己的一个机会。

既然“超越界”是遥远而永远陌生的上帝、永远的临在者，那么，人在历史中便是不能具体地把握上帝的，如此以来，上帝是如何表达自己的呢？在此，雅斯贝尔斯提出了“超越界”显示“密码”特性的主

张。雅斯贝尔斯认为,超越界在历史中以“密码”表达自己——“密码”并非“超越界”本身,而是“超越界”的表达。由于“超越界”是自我实现之存在的根基,“我们自己是由超越所自由地赋予我们自己的”,^{[4](P44)}所以,只有趋向“超越界”的存在才能解读“密码”。雅斯贝尔斯认为,原则上一切都能成为“超越界”的“密码”,但是,语言却有适当与否的分别,合适的“密码”如原初的宗教语言“神话”,因为原初的“神话”尚未成为定型的信理和理性化的陈述,具有“密码”的开放性和张力,是“超越界”合适的“密码”语言。雅斯贝尔斯的“超越界”的“密码”之说并非将“密码”当成客体,而是将客体当成“密码”,然后透过存在的阅读,将具体之客体的存在方式改变,使其客体性消失。

存在由“超越界”所支撑,“超越界”由存在所把握。雅斯贝尔斯称这样的结构为“哲学信仰”。之所以谓其“信仰”,乃是因为在此实现了一个非理性所能证明的基本态度,即“自然存在”自由地对“超越界”所表达的“崇拜”之感;之所以谓其“哲学”,是因为这是一个思想的、认知的和原认识的信仰、一个批判的信仰,它不回避问题并具有理性的清晰。“哲学信仰”建立于各自宗教的历史传统,但是,“哲学信仰”对各自的历史传统采取的是批判的态度,一方面亲近,另一方面保持距离。这样的特点在雅斯贝尔斯身上体现得非常充分。

雅斯贝尔斯生活的20世纪是“上帝已死”哲学与无神论观念发生重要影响的时代,在宗教观的阐释与相关理论的建构上是一个摸索的时代。西方学术界一方面反无神论,另一方面也抛弃无神论者所反驳的有神论传统,这样的思想碰撞在雅斯贝尔斯身上暴露无余。雅斯贝尔斯深受基督宗教和圣经文化的浸淫,他一方面对宗教表达出极深的尊敬,另一方面对具体的宗教又保持清明的批判态度。例如,雅斯贝尔斯一方面给予基督宗教和圣经以极高的评价,另一方面又毫不保留地严格批判他自己教会的神学。对上帝问题的讨论,他一方面表现出学术上的负责,另一方面又非常保留,而其批判性远远敌不上费尔巴哈、马克思、尼采、萨特等对宗教根本的“解构”。雅斯贝尔斯的思想在一定程度上代表了20世纪思想家对于宗教与上帝问题的一种包含有“矛盾性”的典型态度。

雅斯贝尔斯在推崇圣经的同时却又忽略圣经的“恩典”(Grace)思想,这是为什么呢?这是因为,恩典思想、特别是新约圣经的要旨主要建立于基督的救赎观念,基督则是上帝的降生。这显然是雅斯贝尔斯所谓的“超越界”被具体客体化的迷信,因此,它与雅斯贝尔斯关于“超越界”的理论会发生内在矛盾。对于雅斯贝尔斯来说,耶稣只是一个“人”。就此而言,雅斯贝尔斯的宗教观走上了启蒙运动时代同样的人文倾向的宗教。可是,雅斯贝尔斯的人文倾向似乎并没有使他在启示与理性、神学与哲学之间找到恰当的接口与平衡点。雅斯贝尔斯主张,哲学建基于理性而非启示,哲学的任务从开始是,现在仍然是赢得理性,恢复理性。^{[6](P49)}就“哲学信仰”来说,只有将启示当作“密码”来了解,启示才能被承认。他的这一态度,与当时卡尔·巴特(Karl Barth, 1886-1968年)、布特曼(R. K. Bultmann, 1884-1976年)的启示信仰产生了激烈的冲突,^①在关于宗教观的问题上各执一词。

三、结语

20世纪,以马丁·布伯与雅斯贝尔斯的思想为代表的“入学”宗教观的理论本质昭示了现代人所面临的生存困境和文化危机,即个体性的失落和主体间的疏离。马丁·布伯的“我一你”哲学或关系本体论从“我一你”关系出发,对传统哲学的“我一它”关系进行了批判。马丁·布伯提出,人真正的存在实现于“我一你”的关系、不在于“我一它”的关系之中;上帝即是“永恒的你”——上帝是在面对“你”的关系中去相遇的、不是思辨的客体对象。布伯的思想立基于人类生存的神学人本主义的反思,同时也是对西方文化和社会危机的浪漫主义的批判。雅斯贝尔斯则是从阐述个人的生存境况入手来揭示人的交往历史的生成及其意义。雅斯贝尔斯也提出,涵摄一切的“超越界”、“超越者”是“存在”的基础,也是我实现自我之“存在”的基础,这样的“超越界”、“超越者”不能被对象化,因此,根本不存在对所谓上帝之真实

^①巴特和布特曼强调,宗教只靠启示建立自己,理性不能说明之。这种排除理性,只建立于外来权威的说法,使雅斯贝尔斯不能接受,结果双方对立。

性的客观知识或论证。雅斯贝尔斯旨在揭示现代社会的生存困境及历史发展的未来追求，旨在寻求走出人类社会文化危机的新的出路与模式。两位思想家的理论充分表达出其渴求寻找摆脱宗教观诠释困境和危机的善良愿望。

“宗教若不能随着人类的成长而成长，随着人类的存在而存在，那它早就灭亡了。”^{[7] (P310.380)}从“入学”出发研究宗教、论证上帝是20世纪西方宗教观的特点，而“入学”的宗教观本质上是主体反省意义上的哲学对于宗教深刻反省之后的理性表达。就此而言，我们可以说“人是宗教的始端，人是宗教的中心点，人是宗教的尽头。”^{[8] (P264)}随着宗教世俗化（Secularization）的不断发展，超越宗教神学的狭隘立场、从“入学”的角度对宗教进行思考已成为解读宗教奥秘的关键之一。20世纪“入学”的宗教观传达出人作为“超越的存在”是指向上帝的“存在”、与上帝“对话”关系的“存在”——“入学”和宗教学正是在这一点上找到了契合的可能。

[参考文献]

- [1] Martin Buber. I and Thou [M] . trans. Ronald Gregor Smith. New York: Charles Scribner Sons, 1958.
- [2] Martin Buber. Between Man and Man [M] . trans. Ronald Gregor Smith. New York: Macmillan, 1965.
- [3] 雅斯贝尔斯. 生存哲学 [M] . 20世纪哲学经典文本（欧洲大陆哲学卷）[M] . 俞吾金，吴晓明主编. 上海：复旦大学出版社，1999.
- [4] 雅斯贝尔斯. 智慧之路 [M] . 柯锦华，范进译. 北京：中国国际广播出版社，1988.
- [5] 参阅雅斯贝尔斯. 生存哲学 [M] . 王玖兴译. 上海：上海译文出版社，1994.
- [6] K. Jaspers. Vernunft und Widervernunft in unsere Zeit (1950) [M] . R. Piper, München, 1952.
- [7] F. Max Müller. Lectures and Growth of Religion [M] .
- [8] 费尔巴哈. 基督教的本质 [M] . 荣震华译. 北京：商务印书馆，1984.

责任编辑：何蔚荣

道德态度及其转变

◎ 马向真

[摘要] 道德态度是个体在道德生活中表现出来的一种内在的道德心理倾向,它与道德价值和道德行为具有复杂的关系。我们可以通过改变个体的参照系统、通过实施社会奖励与惩罚、通过调整自我防御力量来改变道德态度。

[关键词] 道德态度 道德价值 自我防御

[中图分类号] B82-054 [文献标识码] A [文章编号] 1000-7326(2007)08-0043-04

什么是态度?学者们有着不同的界定。一种是像奥尔波特那样把态度看成是一种行为反应的定向。奥尔波特认为态度是一种精神和神经准备就绪的状态,它通过经验组织起来,并对个人对所有客观对象和与之有关的情境的反应,产生一种起指导作用的或能动的影响。另一种是倾向于把态度看成是情感的标志,并主张由此来界定态度。比如爱德华兹就认为,态度是“与某个心理对象有联系肯定或否定感情的程度”。最普遍的一种界定是把认知、情感和行为都纳入态度之中。弗里德曼等人就指出:“态度对任何给定的客观对象、思想或人,都是具有认识的成分、表达感情的成分和行为倾向的持久不朽的系统。”^[1](P321)]在这里,认识的成分由关于态度客观对象的信念构成;表达感情的成分由与这些信念联系着的情感构成;而行为倾向就是奥尔波特所说的一种准备状态。

关于道德态度,我们把它看成是个体在道德生活中表现出来的一种内在的道德心理倾向。道德态度普遍存在于不同社会形态、不同历史时期的各个民族、群体及其成员之中。它作为一种道德心理现象,主要指道德生活中的对他人、对群体的行为、品质人格等所持有的一种稳定的看法。

道德态度中的认知要素是由关于对象的道德信念和道德评价构成的。道德态度包含着道德信念,道德态度的认知部分就是我们学得的有关某件事的道德知识。道德态度来自道德价值,来自对客观事物所具有的道德价值的认识。因此,道德态度的认知要素又是评价性的。道德态度的认知部分反映在生活中就是诸如我认为“小张是一个善良的人”之类的表达。

道德态度的情感要素反映了主体对某件事的喜欢与不喜欢。我们通常会发现,任何一种稳定的道德态度都具有某种情绪倾向,尤其是当它受到挑战时,情绪色彩更为强烈。显然情感在道德态度中具有重要的调节作用。正因为如此,道德态度的改变比单纯的道德认知的改变要难得多。

道德态度属于道德心理学范畴,是个体在社会化的过程中逐渐形成的。它具有如下的特征。

道德态度的社会性。个体刚出生时,对于外界事物不存在任何道德态度。只是在社会生活环境中,随着意识的出现、情感的丰富、经验的积累,个体才逐步形成各种态度。也就是说,道德态度是主体在长期的社会生活中,通过与社会环境的相互作用,受到各种社会性的影响而逐渐形成的。道德态度一经形成,就会反过来指导人们对社会性事物和他人的反应。不论是态度的形成还是态度的发挥作用,都是在社会环境中进行的,离开了社会环境,就根本谈不上道德态度。

* 本文系国家社科基金项目“道德建设与和谐社会的社会心态塑造”(07BZX054)的阶段性成果。

作者简介 马向真,东南大学人文学院教授(江苏 南京,210096)。

道德态度的对象性。道德态度是人与对象之间形成的一种主客体的对应关系，个体持有的任何道德态度都是指向某一具体对象的，或者是某一个人，或者是某一群体或者是某一事物。如果道德态度离开了具体对象，则道德态度本身也就不存在了。

道德态度的内在性。道德态度是个体对客观对象的一种内在的心理倾向，它是行为的准备状态，不能被直接观察到。但是由于道德态度和道德行为之间有着密切的联系，因此，我们可以从一个人的言论、表情及行为中间接地分析和推断他（她）对某一事物的道德态度。

道德态度的持久性。道德态度是个体在后天的生活中形成的，一旦形成，便具有相对的稳定性。稳定的道德态度可以成为个体道德人格的组成部分并且不易改变，特别是道德态度中的情感成分最难改变，因而也是最为持久的，从而成为道德态度的核心部分。道德的这种持久性，使个体对各种道德社会现象具有一种基本的定势，使个体的道德行为模式表现出某种稳定性，有利于个体对道德规范的顺应和同化。当然道德态度的持久性并不意味着它是一成不变的，只是在形成后改变起来比较困难。

二

道德态度是对道德世界的种种因素作出反应的定向，道德价值则超出了这些特殊事件和状况而涉及道德行为和道德行为所满足的目标的标准，例如真理、自由、善恶和正义等价值。它们的共同点在于，都能帮助个体解释经验并指导个体的行为。

与道德态度相比，道德价值具有更大的稳定性，这常被归因于其文化基础。一种文化具有被称为道德价值系统的特定道德价值，而不是具有道德态度。道德价值因此得到文化类型的支持并且不易改变。

道德态度倾向于聚合起来并且通过其背后的道德价值以一种可能是复杂的关系联系在一起。每种道德价值都有以它为中心组织起来的几种道德态度，指明它们只是这些道德态度群集的样本；同一价值可能产生相互冲突的道德态度。不同的道德价值也可能支持同一个道德态度，但程度不同；此外，个人抱有的某一特定道德态度会来源于和另一个持同样道德态度的人不同的道德价值。例如，某人帮助穷人的信念可能出自社会进步责任感，而另一个人的同样信念却可能出自一种优越感，他们对待穷人的行为会有相应的变化并显示出这些基本道德价值上的差异。

一组道德态度的核心是某种道德价值。作为动机性的知觉状态，道德态度和道德价值两者都限定了什么是个体所期望的或所希望的。

道德态度与道德行为之间的关系是很复杂的。在一般情况下，一个人有什么样的道德态度，就会有同样的道德行为，因为道德态度会影响道德行为的方式，但两者之间并不总是一种一一对应的关系，两者有时也不一致。

道德态度与道德行为之间的关系是双向的，不仅道德态度影响道德行为，道德行为亦能够影响道德态度。

根据凯尔曼提出的态度三阶段理论，我们可以看到道德态度有三种表现形式：服从、同化和内化。服从是一种公开的道德态度表达，但私下并没有接受，它可能是一种社会便利手段——说该说的需要。同化是指个体因为与他人或群体有关，从而接受这个人或该群体的道德态度，这已接近于个人自己的道德态度。内化指的是个体响应他人的影响，完全接受他人的道德态度，这种道德态度不再只是一种公开的表达，而已成为现在个体自己观点的一部分。在这三个阶段，道德态度与道德行为的关联度是不一样的。此外，道德态度与道德行为的关联还受道德态度认知、情感、意图三要素之间关系的影响，当三者表现得越趋向于一致，道德态度与道德行为的关联越紧密。

角色是造成道德态度与道德态度之间及道德态度与道德行为之间不一致的主要情境因素。角色要求的性质可能要求个体表达与他人的期望相符的道德态度。例如，要被一个群体接受可能迫使个体对某一特殊的社会问题表示出战斗性；但若要为另一群体接受，那么这种表示就得有所节制。

三

道德态度虽然稳定，形成后也并非是一成不变的。萨拉夫与卡兹得出，决定态度改变与形成的有三种动力力量：(1) 检验现实和寻找意义；(2) 奖励与惩罚；(3) 自我防御的需要。^{[2] (P414)} 这三种力量运用于道德态度的分析时，我们发现第一种动机主要作用于个体探索外在世界的过程中；第二种动机产生于学习过程中，即态度是由外在世界给予的奖励与惩罚而形成的；第三种动机产生于自我的强或弱，这是源于道德态度发挥着自我防御的功能。

鉴于上述分析我们可以通过以下几种方法来改变道德态度。

1. 通过改变个体的参照系统来改变道德态度。

这种方法是通过群体规范的作用和道德价值体系的重建来实现的。无论是身处正式群体还是非正式群体，个体会将各种参照群体作为自己的参照系，从而使得个体的参照群体成为他（她）判断、感知和行为的参照标准。

群体无疑是由个体组成的，但它又是个体生活的文化环境，这种文化环境在很大程度上决定了个体的行为和性格。家庭为年青人提供了第一个并且是最重要的参照群体，家庭是个体社会化的第一课堂，对绝大多数人类成员来说，家庭是塑造他们的第一个外界的模型，是制造个人适应环境所必需的心理能力的人类工厂。儿童在童年期对家庭的生理和心理依赖是一生中最强烈的时期，家庭在整个社会结构中占据着独特的地位，对每个人来说，它是最早的社会关系。因此家庭的道德规范、父母的道德言行则是孩子接受的第一个群体规范，并在以后很长的时间里成为他（她）道德规范的参照点。

随着个体的增长，同龄群体的影响增大并逐渐成为最重要的参照群体。同龄群体是由地位相近，年龄、兴趣、爱好、价值观和行为方式大体相同的人组成的，青少年往往根据这个群体来识别或采纳某些标准。自童年期开始，随着年龄的增长，同龄群体的社会化影响也日益增加，这种影响在青少年时期达到顶点，并有可能超过父母和教师的影响。同龄群体有自己的一套道德价值标准，自己心目中的英雄、榜样，自己的语言、交往方式、消费方式乃至服装和发式，青少年的同龄群体在这方面尤为明显，并往往因此构成了独特的亚文化群体，对成员渗透影响。

共同的价值观就是对社会现象的一致看法和评价，它是在一致态度的基础上形成的，并由团体在社会关系中的地位和环境所决定。团体在其共同价值观的基础上建立了活动、认识的准则，使成员在接受或拒绝某种有社会意义的现象时一致起来。团体的价值观和规范，是团体成员必须遵守的，它使团体成员的共同活动得以协调进行。团体成员如果违反了它，就会受到惩罚，被其他成员所孤立，甚至还有可能被驱逐出团体。

道德态度在参照群体的调整与影响中逐步形成。为个体提供良好的参照群体，通过群体规范的影响与渗透发挥对成员的作用非常重要。

2. 通过实施社会奖励与惩罚来改变道德态度。

这种方法满足了个体获取社会赞许动机和避免社会责难的需要。从工具性行为主义理论来看，人的反应在环境中引起某些变化时，就出现工具性学习。如果反应引起积极的变化，那么再次出现此反应的可能性就增大。如果反应在环境中引起消极的变化，那么此反应再次出现的可能性就减小。环境中的任何积极变化叫积极强化物，消极变化是惩罚物。

赢得赞许动机就是指人们在行为上取得成绩以求得到他人或团体的鼓励和称赞。社会赞许的需要，在解释我们的许多社会行为时是一个重要的动机。有人甚至认为，最根本的、纯粹的心理需要，也许就是社会赞许的需要——需要得到别人对我们和我们行为的赞许。甚至可以说，成就动机最终也是建立在需要赢得别人的重视和赞许的基础上的，如果别人并不赞许为取得成就而作出的努力，那么，人们也许就不会努力去争取成功了。为了取得他人的赞许，有些人几乎会不惜作出任何努力；反之，这样的人会尽一切力量，避免任何招致别人非议的事情。

霍曼斯在交换理论中论述到，一个人的行为得到的奖赏越多，就越可能地作出这样的行为。如果过去

一个特殊刺激或一特殊系列的刺激出现时，一个人的活动受到了偶然的奖赏，那么现在的刺激与那过去的刺激越相似，这个人就越有可能作出与过去相同或类似的行为。一种活动所得到的奖赏对个体来说价值越大，就越有可能作出这一活动。在过去的一段时间里一个人得到的特别的奖赏越多，那种奖赏任何进一步的奖赏单位对这个人的价值越小。当一个人的行为没有得到预期的奖赏或得到的是没有预料到的惩罚，那他（她）将会愤怒。

现实生活情境中的道德态度形成，肯定具有一种工具性成分。孩子们常常由于诚实而受到社会强化、物质强化。另一方面，孩子因不说实话而常受惩罚。在多数情况下孩子们学会说某些实话。

3. 通过调整自我防御力量来改变道德态度。

自我防御理论源于精神分析，运用于道德态度上是基于这样一个设想：态度可以作为一种维持对意识到了的不受人欢迎的动机进行防御手段而发挥作用。自我防御功能使个体保护自己而回避关于自身的基本事实或外部世界的严酷现实。防御机制是一种回避的方式，它使个体通过鼓励自我，使之能够避免自卑感或对他人的傲慢态度来帮助一个人保护其自我形象。例如，偏见的道德态度通过维持一种对他人的优越感，帮助个体维持自己的自我概念。与公开的价值表达相反，自我防御时常意味着回避或否认自我认知。研究者们发现，在改变某些偏见的尝试中，仅仅只是提供信息是没有用的。

班杜拉的自我调节论则从自我调节的角度探讨了个体调整自我状况乃至自我防御的系统。自我调节是个人的内在强化过程，是个人通过对自己行为的预期、计划与行为的现实成果之间的对比、评价来对个人行为进行正负调节的过程（符合主观期望的为正强化；不符合主观期望的为负强化）。自我调节支配着人们的大多数行为，它包括自我酬赏的积极作用和自我惩罚的消极作用。这种正负强化通过动机而影响人的行为，它包括三种过程，即自我观察、自我判断和自我反应。所谓自我观察，是指个体将其注意力指向自己的行为及其内在的计划过程，将整个主体的活动过程当作意识的对象，以便清晰地感知和把握它们。自我判断过程是指在各种不同的活动中，个体往往存在着不同的衡量标准，在自我观察的基础上，个体往往会依据这些标准对自己的工作进行评价，这种评价对人的行为的影响有积极和消极之分。如果超过标准，则会引起积极的自我评价，反之则是消极的自我评价。个人的标准常常是与他人和群体的标准相比较、相参照而确立的。个人先前的道德行为水平同样也可作为他现在的道德行为标准。在成功之后，人们会提高其个人道德标准，而在多次失败之后，则又会降低其个人道德标准。最后，自我反应过程，即指个人评价自我行为后所产生的自我满足、自豪、自怨、自我批评等内心体验。自我赞赏产生积极的影响，属正强化作用，自我谴责则属负强化作用。将自我反应与个人对自己达到某标准后的物质性结果安排在一起，会对个人产生更大的影响。自我调节论使人的道德行为与道德态度的形成变得富有主动性和选择性，表现了人自身在外界的影响下对道德态度的多种影响。

[参考文献]

- [1] J.L.弗里德曼等. 社会心理学 [M]. 高地等译. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1984.
- [2] 威廉.S.萨哈金. 社会心理学的历史与体系 [M]. 周晓虹等译. 贵阳：贵州人民出版社，1991.

责任编辑：何蔚荣

价值冲突下的道德责任能力建设*

◎ 鲁新安

[摘 要] 提出道德责任的理念和认同道德责任建设,不意味着自然而然地产生道德责任的行为,也并不必然会带来社会生活以及个人实践方式朝着责任伦理所预示的方向转化的结果。因为道德责任主体为自己的道德实践行为寻找合理性根据而进行的理性认知活动,是一个极其复杂的过程。深刻认识当前我国社会公民所面临的现实伦理处境以及在道德实践中的两难选择,进而研究“道德责任能力”的伦理价值、建构驾驭各种复杂伦理关系的包含理性认知能力、心理能力和实践能力三大能力要素的体系,切实地加强道德责任能力建设,是实现上述转化的必要环节。惟有如此,方能使纯思辨的价值探讨凸显其应有的现实意义。

[关键词] 道德责任 价值困境 责任冲突 责任能力建设

(中图分类号) B82 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0047-05

一、当代中国人的道德责任冲突及其根源

当前,我国尚处于转型时期,正经历着深刻复杂的社会变革。与此同时,人们的权利意识普遍增强,个性的弘扬激荡着生命内在的价值感和尊严感。这无疑是现代化建设不可或缺的积极因素。但是在这一现象的背后,也存在着值得关注和引导的问题,即对自我价值的认同与实现以及对自我尊严的敏感,远远胜于道德自律和互助协作精神的培养;对个人权利的诉求,远远优先于自身责任义务的履行;在理解应当履行的道德责任和义务方面,更多的是偏重于外在规范所指向的所谓“份内之事”,而往往缺乏自觉能动的创造精神;虽然在思想上承认个人不能离开与他人的关系而存在,也承认他人对自己以及自己对他人都有不可回避的义务和责任,但一旦真正需要去承担责任时,却又往往以个人的自由和权利来消解对责任的担当。

认真分析这一现象的原因,笔者认为,从大的时代背景说,这主要是多元经济和多元文化不断地冲击着传统的道德价值观念,从而导致人们对责任意识的理性认知产生诸多的困惑。具体来说,处在这一特定时代背景的人,不可避免地要面对诸多重大的矛盾,譬如自由与和谐的矛盾,这涉及到自由、责任和秩序的关系,道德责任和法律责任的关系;再譬如经验世界和超验世界的矛盾,这涉及到道德理想的价值功能问题、工具理性和价值理性的关系、道德理想和现实的关系等问题。限于篇幅,本文仅讨论自由与秩序的矛盾。

自由与和谐,这二者无论是对于社会共同体,还是对身处其中的个体成员来说,都是要努力争取的价值目标。关于二者的关系,在马克思主义看来是辩证统一的。马克思主义价值论所崇尚的自由是个人自由与社会和谐两者兼顾的。准确地说,马克思主义的自由概念本身就包含着个人自由与社会和谐两个方面,是两者的有机结合。和谐社会的最高境界是个人全面发展且社会充满创造活力。应该说,自由与和谐在本质上是相通的。但是在现实进程中二者往往表现出非一致性来。这是因为和谐社会应当是一个有序的社会,社会的和谐要以必要的秩序作为保障。因此,自由与和谐的非一致性往往表现在自由和秩序的冲突上。综观人类历史和现实中的诸多现象,我们发现:秩序的形成取决于自由被规范的程度。从一定的程度来说,自由越放任,秩序就越难确立;自由越受限,秩序越容易形成。如果将二者孤立起来看,自由和秩

* 广东省高等学校思想政治理论课 2006 年度教学研究课题成果 (2006CY030)。

作者简介 鲁新安,广东司法警官职业学院基础技能部副主任、副教授 (广东 广州, 510520)。

序对社会生活所产生的影响也是不同的。自由与活力、创造性相联系；而秩序则与一致性、稳定性相伴随。这就使得自由和秩序在现实中经常表现出对立和冲突。自由与秩序的对立和冲突，有其深层次的根源：

首先，自由和秩序的对立、冲突源自于社会公共生活中个体成员之间的差异性。社会生活中的个体成员之间，不仅在生物学的意义上具有个体的差异性，而且在不同社会条件下，往往是从自身的利益角度出发，以特有的态度去认识和评价外界事物，进而形成不同的社会特质。个人自由对应的是个人，而社会秩序的主体则是社会，代表的是社会公共利益，而且由国家机关来维持。人与社会之间的矛盾性，决定了自由与秩序的对立和冲突。

其次，自由与秩序的对立、冲突源自于人的本性。人的本性具有占有欲、扩张性。人除了具有一种占有的本能外，还希望将其人格及意志扩及到他们周围的东西上面，从而创造一个可以使他们感受到自由的外部范围。同样，在人的本性中，又有着对可预见性、安全感和秩序的渴望。事实上，人都偏爱熟悉的事物，倾向已知的和可以控制的事物，不愿意这个世界发生出人意料、无法应付、混乱不堪的事情或其他有危险的事情，因此希望这个世界是有着他可以依赖的秩序的。由此，基于人本性内在的双向需要，二者的冲突不可避免。

再次，自由与秩序的对立、冲突也源自于人的理性因素和非理性因素的差别。人的精神世界中的理性因素和非理性因素是人类精神生活的主要基质。非理性因素生成了人的与自由相连的种种情感性体验和活跃的生命冲动。人类的想象、艺术、创造力皆由此而来。独立主体自我的扩张性活动之原动力往往肇始于人的非理性因素，它是追求超现实的、并排斥各种形式的包括逻辑的现实的限制和约束。而人的理性因素则倾向于以逻辑的方式进行现实的认知性活动，并且能够客观的认识到自我能力的有限性，个体之间的合作及通过妥协、服从方能达成一致的必要性。理性因素和非理性因素的这种不同指向，也是造成自由与秩序的对立和冲突。

自由与秩序同时也是相互依存的。庞德对此作过精辟的论述：“一种文明的理想、一种把人类力量扩展到尽可能最高程度的思想、一种为了人类的目的对外在自然界和内在本性进行最大限度控制的理想，必须承认两个因素来达到那种控制：一方面是自由的个人主动精神、个人自发的自我主张；另一方面是合作的、有秩序的、（如果你愿意这样说的话）组织起来的活动。”^{[1] (P36)} 哈耶克从社会发展的角度，分析了二者有机结合的意义。他认为，自由赋予了社会文明一种创造力，也引发了社会的进步，“在这个意义上，自由可以看作是自发社会有助益秩序之存在的必要条件”，尽管如此，“一般性规则却是自由得以存在的必要条件。”^{[2] (P81)} 自由可以看作是社会秩序存在的必要条件，社会秩序以个人自由的实现作为其存在的目的，脱离个人自由或无视人的基本权利的秩序，只能为专制与独裁服务。另一方面，秩序又是自由得以存在的必要条件，离开秩序的自由是混乱和没有保障的自由，自由要在一定的秩序框架下才能持久和稳定。社会秩序的建立和良好运转是个人自由得以实现的基础。

上述三个方面的原因，造成自由和秩序的冲突，一个社会在前进中必然要在这二者之间进行艰难的取舍。这是每一个现代人不得不面对的价值处境。正处于转型阶段、经历着现代化洗礼的当代中国人，同样也必须面对这一矛盾：一方面，从市场经济到法治建设的启动，进而人本意识的觉醒和人性的回归，个体生命无不对自身权利和自由有着强烈的诉求，这是一个思想解放、人性解放的历史性进步。另一方面，建立在超强秩序结构之上的和谐，毕竟是悠久的华夏文明自古以来特有的文化基因，对秩序的认可和敬畏仍是国人内心深处的难舍情结。

为了解决转型时期中国诸多现实问题，同时借鉴西方国家社会文明发展的启示，在文化观念上提出现代性的责任伦理建设的目标，这是现实发展的必然要求。但是类似于自由与秩序等价值关系的矛盾和冲突，必然影响和干扰人们进行责任伦理的价值选择。

二、如何走出价值冲突的伦理困境

当代中国人如何架构起符合自身生存意义的价值体系呢？就上述分析所及，道德责任主体在自由与和谐这两个相互具冲突性的价值目标中究竟应该如何取舍？换一句话说，在这种价值冲突中确立自己道德责任实践行为的出发点是什么？

作出道德责任的价值取向，首先就要解决道德责任的理性认知问题。关于这个问题，高湘泽教授在《道德责任的主体必然性和合理性根据》中，将历史上有关道德责任及其主体必然性和合理性根据问题的研究，大致上概括为“主体自由论”、“角色身份论”和“社会历史论”三类理路。^[3]在这三类理路中，“角色身份论”与中国的文化背景和现实道德境况更相契合。从“角色身份论”的思想理路出发，根据道德责任主体在社会生活中所扮演的角色和所拥有的身份来说明主体“我”之应负道德责任的根据。应该说，这一研究很有价值，我们从一个侧面可以间接地感悟到当代人所面临的伦理困境，以及源自于自由与秩序的内在张力和道德焦虑。更重要的是，这一研究为后来的研究者架构起一个更为完善的道德责任根据的体系，在学理上提供了一个条理清晰的背景性思路。

但是，这一研究并未解决道德责任主体对道德责任进行理性认知时，所面临的责任冲突问题。

我们说，作为道德责任主体的人“是现实的、具体的人”，是处于多重社会关系之中的人，因而就有着多重的角色身份、负有多重的道德责任使命。多重的道德责任之间在特定境况下往往会发生责任冲突。那么，道德主体该如何解决这种冲突？

除此情形之外，还有第二种情形，主体的某一种特定角色身份所负有的道德责任的内涵往往并非单一，而是具有多重性。多重的内涵、要求之间在特定境况下往往也会发生冲突，道德主体又该如何平衡这种矛盾？前几年的孙志刚案件和最近发生的北京城管李志强案件，这两个案件在性质上绝然不同，但是两个案件发生后给执法人员所带来的压力由此出现部分执法人员消极执法不作为的现象，却共同地指向了同一个问题，那就是自由与秩序的冲突。维护公共秩序、保护人民的利益（当然也包括尊重其权利和自由）是警察以及其他执法人员的职责，但是当前城市化进程急剧加速，而城市治安管理制度尚待完善，治安形势极为复杂。在这种情况下，警察的职责内涵里往往就隐含了自由与秩序这一矛盾的张力。

第三种情形，人们皆因自身的角色身份同时负有特定的道德责任和法律责任，而这两种责任也并非在任何时候都具有绝对的一致性。尤其是在当前中国转型阶段，法律制度和规范尚有较多的空白。在特定境况下，道德责任与法律责任之间也会出现冲突，而道德责任必须让位于法律责任。这种情况自然会给责任主体留下某种道德遗憾和价值困惑。道德主体又应当如何消解这种遗憾和困惑？如何安置和坚守道德责任价值在意义世界中的位置？

或许，对于第一、二种情形，我们在理论上可以通过立足于角色责任进行责任排序或依据行为后果的利弊权衡来进行道德责任的价值取向。但是在实际践履过程中，主体对道德责任的理性认知和价值认同与其角色身份的责任要求往往并非绝对一致；另外，也因行为选择的后果往往具有不确定性，因此也难以根据角色责任进行明确排序或根据后果之利弊权衡进行责任取向。

笔者列举这三种责任冲突的情形，是为了说明道德责任主体在践履道德责任之前，为自己的道德实践行为寻找合理性根据而进行的理性认知活动，是一个极其复杂的过程。就当代中国人所面临的自由与秩序这一对矛盾性价值关系而言，如果崇尚“自由”，首选“天赋性质的道德责任”，岂非重陷康德的“道德绝对律令”之境地？如果遵从秩序，首选“人为约定性质的道德责任”（这本来就是社会秩序结构之要求），则因只强调社会历史对个人的要求，而削弱了主体个人自由选择的多样性。

我们似乎发现，理性认知活动本身并不是万能的。由于当代社会生活的复杂性，更由于当代中国人正处于一个重大的转型阶段，无论人们的逻辑推演多么周延，它依然不能够直接有效地帮助人们从自由与秩序的价值困境这一“现实道德境况”中实现价值突围。

如果说，作出“责任伦理”的价值取向是实现这一目标所迈出的第一大步的话，那么，认真研究道德责任能力，切实地加强道德责任能力建设，则是这一目标在逻辑上的必然延伸。惟有如此，方能使纯思辨

的价值探讨凸显其应有的现实意义。

三、架构道德责任能力体系的初步设想

道德责任能力是一个与道德责任有着紧密联系但又绝不等同于道德责任的概念。何谓能力,根据《辞海》的解释:“能力通常指完成一定活动的本领,以及顺利完成一定活动所必须的心理特征。”“能力是在人的生理素质的基础上,经过教育和培养,并在实践活动中汲取人民群众的智慧和经验而形成和发展起来的。”^{[4] (P479)} 这一解释显然因其时代特征而具有某种欠缺,它未能就“能力”这一概念所应有的内涵要素作出明确的界定。“本领”并不比“能力”更具体,而相对具体一点的“心理特征”当然不是能力的全部内涵。我们可否说,能力是人们可以凭借其实现有意义的目标的功能组合,它包含一系列的思想、心理、生理、经验等素质方面的综合因素。

道德责任是一个涵盖道德责任的价值目标、信念理想、存在形式、践履行为、实现方式、现实功能以及情感体验等诸多内容的总概念。而道德责任能力与这些方面存在着交叉性和渗透性的关系,是道德责任主体基于自身所处的现实伦理处境,运用自身各种相关素质有机地整合上述要素而形成的一个实现道德责任目标的能动的功能系统。在这个能动系统中,应当包含有获得道德责任的价值认同、坚守道德责任的信念、对相关的道德责任形式付诸实践、采取合适的实现方式竭力发挥其最佳的现实功能、并从中获取幸福的情感体验等动态的内容环节。因为实践道德责任的主体是人,是一个个处在多元化的价值观念背景和复杂社会关系之中的鲜活的生命,而道德责任又是一个并非纯粹的概念,它隐含着各种不同的社会伦理关系。对道德责任的践行往往是道德责任主体在各种特定的价值处境和复杂的现实社会关系处境中进行的。因此,对于道德责任目标的实现,就需要道德责任主体在充分认可并高度内化道德责任目标的基础上,调动各种相关要素,形成完成该目标的能动的实现力,亦即践履道德责任的能力。

因初涉道德责任能力的问题,为使该话题的讨论更具简明性,笔者认为,道德责任能力大体可分为认知能力、心理能力和实践能力(实现力)三个大的方面。

第一个方面是关于道德主体对道德责任的理性认知能力。这是道德责任主体在理性认知方面的能力,也是道德主体承担、践行道德责任的前提条件。

只有使道德主体对自身所应担当的道德责任“是什么”有一个明确认知和判断,以及对为什么应当履行或承担此责任有一个基本的理解和认同,才能完成道德哲学史上“休谟难题”所说的从“是”向“应当”^{[5] (P509-510)} 的过渡,从而使主体的道德责任意识超越“他律性质的责任感”而成为更高一级的“自律性质的责任感”,^[6] 并进而成为促使道德主体自觉践履其应当践履的道德责任的强大的主体思想动力。但是,正如我们在第一部分所讨论的,当代中国人对道德责任的认知是在各种价值观念的冲突碰撞这一价值困境中进行的。作为道德责任的实践主体,需要高度智慧地领悟并建立起各冲突双方的内在联系,能动地架构起对应现实价值处境的道德认知体系,在解决各种现实矛盾中,不断地实现责任伦理的理想目标。

当然,这其中还涉及到与此相关的另一个问题,那就是道德责任主体对自身的态度和行为习惯及其所产生的效果应该具有客观的判断力和预见力。因为正确地认识自我往往是非常不容易的,人的自我认识在本质上是一种认识主体和认识客体合而为一的内向的认识过程,一方面,这种认识过程由于主客体之间缺乏必要的距离感而容易产生道德主体在责任价值认识上的盲区;另一方面,主体个人与他在道德责任的价值取向上存在着差异性,这也会出现主体自我之“善”与他人之“善”的非一致性,造成“善”之初衷、愿望与实际效果之间的背离。

第二个方面是道德主体践履道德责任的心理能力。道德主体在承担以及履行道德责任的过程中,必然还需要调动相关的并非理性范围所能提供的心理因素。换言之,道德责任的价值认同是一个较之于理性逻辑推演更为宽泛的精神活动。诸如意志、情感、信念等非理性的心理因素是我们不可忽视的方面。正如我们在上述讨论中提到的第三种情形,这是一个无法在理性范围内得到充分解决的问题。因为这涉及到道德责任的信念和理想。而道德责任的信念和理想,固然需要建立在“善”的基本理性判断之上,然而它又

是一个不可能也没必要在经验世界中用理性逻辑的方式去证明的命题。

我们说,人类之所以有别于“物”的世界,就在于人类一直以来对未来更加美好的社会理想的执着追求。而各种超越于“物”的具有高贵品格的精神指向和基于对现实世界关系的理性把握之间形成内在契合、良性互动的关系运动,构成了人类理想性追求的活动历史。理想性追求的现实运动,固然依托于对现实世界的规律性推演这一必要性的物质基础,也受助于对现实关系的逻辑性把握这一可能性的理性工具。然而,人类精神对于现实世界的执着超越,更重要的是取决于人们高贵的精神指向。亦即努力挣脱世俗关系的奴化,孕育自觉自律互亲互助的主体精神,彰显人类精神品格的高贵,从而实现更和谐地栖居于世界的理想。从这个意义上说,道德主体对于担当道德责任的心理的情感认同,就是建立在这一精神指向的基础之上,并受理想性追求的信念感召。它并非完全是人类理性活动的结果,甚至于更多的是源自于灵魂的非理性的心理动因。

践履道德责任的心理能力,还应包含道德责任主体在道德责任实践过程中的意志力、韧性和获取幸福的情感体验能力。这些都属于道德责任主体承担、践行道德责任的心理基础。

第三个方面是关于道德主体承担、履行道德责任的行动能力,即实践能力的问题。这是道德责任实践的现实保证。

社会是由个人构成的,但形成后的社会却并不是单个人的简单相加,而是具有了自身的特性,它独立于个人,并按照自身的逻辑与规律运动。这就会出现我们常见的人与社会、与他人之间的疏离现象。在道德责任的实践过程中,道德责任主体良好的与他人交往、沟通、协调的能力,是履行道德责任的行动能力中极为重要的方面。“为了获得对别人和对集体的适当关系,他必须学习去了解人们的动机、他们的幻想和疾苦。”^[7](P339)]自觉、主动、积极地建立与他人、与社会的交往与联系,从而减少彼此之间的疏离和误会,使得人与人之间成为真正意义上的温馨的“共同体”,^[8]这才是人间的天堂。

关于道德责任主体践行道德责任的实践能力,还应该包含道德主体驾驭自身所面临的各种复杂的社会伦理关系的能力,尤其是平衡、化解道德责任的角色冲突的能力。以及在参与和承担道德责任的实践中所获得的实现道德责任目标的其他各种经验性能力。

在以上所讨论的关于道德责任能力的三个方面中,第一和第二个方面是精神能力。三大方面并非是绝对独立,而是彼此交叉渗透的关系。道德责任主体对道德责任的理性认知,对不同的价值(诸如上述讨论的认知难题)进行客观判断进而辩证统筹,在此基础上作出的价值取向,进而在践行过程中坚守这一价值信念的意志以及情感体验等认知性能力,是道德责任能力的基础性主导要素。因为主体对道德责任的理性认知会极大地影响道德责任的实现方式及其功能的发挥。由于当今的个人道德生活实践是在更加广阔复杂、更具不确定性的社会伦理关系中展开的,加之道德责任主体对道德责任理解的深度、内化的程度,以及在履行道德责任时承接和驾驭各种现实关系的合理化程度,会直接影响责任伦理目标的实现程度,所以道德责任主体对道德责任的认知、判断以及担待,需要更加自觉、更为能动的主体精神。可以说,道德责任主体对道德责任的取舍方式和驾驭价值冲突并确立价值观念的智慧水平是道德责任行为的思想基础和动力,并且贯穿整个道德责任实践过程的始终。

[参考文献]

- [1] [美] 庞德. 通过法律的社会控制 [M]. 北京: 商务印书馆, 1984.
- [2] 邓正来. 规则·秩序·无知——关于哈耶克自由主义的研究 [M]. 北京: 三联书店, 2003.
- [3] 高湘泽. 道德责任的主体必然性和合理性根据 [J]. 哲学研究, 2006, (3).
- [4] 辞海 (缩印本) [M]. 上海: 上海辞书出版社, 1979.
- [5] 休谟. 人性论 (下册) [M]. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [6] 高湘泽. 道德责任意识建设: 现实语境中公民道德建设的一项突出任务 [J]. 道德与文明, 2006, (3).
- [7] 爱因斯坦. 爱因斯坦文集 (第1卷) [M]. 北京: 商务印书馆, 1976.
- [8] [英] 齐格蒙特·鲍曼. 欧阳景根译. 共同体 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2003.

责任编辑: 柏桐

• 经济学 管理学 •

香港经济转型：结构演变及发展前景

◎ 封小云

[摘 要] 本文分析了香港回归十年来经济结构的演变过程，并且剖析了在 CEPA 协议签署后，香港与中国内地区域化的结构转变效应，以及效应不高的原因。针对香港面临的转型挑战，提出了整合现有优势和创建竞争优势的两条路径，以及相应的对策。

[关键词] 香港经济 结构演变 发展前景

(中图分类号) F127 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0052-08

未来香港在全球和中国经济中的定位取决于香港经济结构的转型，而结构转型则决定香港优势的发挥和扩展。回归 10 年来，香港的经济结构虽然发生了变化，但是整体结构的提升与转型缓慢。事实上，经济结构转型的迟缓，有可能会造成相对优势的减弱与潜在威胁的增大，一旦两者之间的地位发生逆转，则香港在全球和中国经济中的定位则会发生重大变化。因此，经济结构的转型是香港目前面临的最基本的挑战。

一、回归后香港经济结构的演化

(一) 经济结构的发展走势

与 1997 年回归接踵而来的亚洲金融风暴，对香港的股市和房地产泡沫产生了巨大的冲击。由此香港的经济结构开始了新一轮的调整和转变。特区政府成立以后，为了适应新的形势变化，提出了经济结构转型的目标。从 1997 年开始，香港进入了一个较为漫长的经济调整期，经济结构变化出现放缓的征兆。

1997 年香港楼市和股市泡沫在市场的冲击和政府政策的挤压之下，产生了硬着陆的情况，引发了香港经济结构的变化。这个变化的突出点体现在房地产业比重大幅下降。1997 年是香港经济泡沫积聚的高潮期，房地产业（包括建筑业）在经济结构中约占 27% 的比重，是当时香港的第一大支柱产业；1998 年以后，随着泡沫逐步消失，房地产业的比重迅速下降，2005 年为 17.8%，在经济中的排位从第一下降为第三。与此同时，对外贸易成为了第一大产业，社区、社会及个人服务业则呈现逐年上升趋势，从 1997 年的排名第三，上升到 2005 年的第二位（见表 1）。

从表 1 可见，1997 年至 2005 年期间，服务业增加了接近 5%，而第一、二产业则缩减了 5%。这个数据表明，香港的经济结构已显现出非物质化和服务业化的倾向。

其次，在向服务业发展的过程中，生产性服务业的扩展和提升，主要在传统服务业部分（贸易和运输）；社区、社会及个人服务业，也即消费性服务业方面近年来增长迅速，成为 10 年中吸收就业增长最快的行业。并且从 2001 年起，一直在经济结构中维持着 20% 以上的比例，只有 2005 年才稍有下降。而这个部分的发展，主要的需求在香港内部而非外部。曾有香港学者指出，10 年来，香港出现和成长最快的新产业，也就是美容健身产业（属于个人服务业）。

由此是否可以判断，香港近年来经济结构开始向内部需求拓展，反映了其对外服务功能的发展停滞和增长动力的不足，以及香港中介地位的钝化。也就是说，经济结构的高质化并没有得到提升，经济增长中新的主导力量尚未形成。

作者简介 封小云，暨南大学教授（广东 广州，510632）。

表 1 香港 1997-2005 年经济结构的变化（市场现价） 单位： %

产 业	1997	2005
农、渔业及采掘业	0.1	0.1
制造业	6.0	3.4
电力、燃气及水务业	2.4	3.0
建筑业	5.5	2.9
服务业	85.9	90.7
批发、零售业	3.7	3.5
进口与出口贸易业	17.04	22.5
饮食与酒店业	3.3	2.7
运输及仓储业	6.3	10.1
通讯业	2.4	1.8
金融、保险业	10.3	12.7
房地产业（包括楼宇业权）	21.3	14.7
商用服务业	4.5	4.7
社区、社会及个人服务业	17.02	19.2

资料来源:香港政府统计处。

对于香港经济结构的未来变动，有两种不同的看法。

一种是持悲观态度，认为香港新的产业力量仍然没有发育，经济增长很可能向旧有的房地产主导复归。事实上，“香港经济已走上了‘逆向进化’的发展模式，倒退回旧有的但已不可取的地产主导型增长。中央大力挺港令经济强劲复苏，一切便重现：政府重推高地价政策，发展商重拾高利润，市民又楼照炒和以楼市的财富效应支持消费，而银行也再以楼按等为信贷业务增长点。于是，经济升级转型的动力又趋弱化。”（赵令彬，2005）。^[2] 2005 年底的数据显示，香港的商厦租金一年期间上涨 6 成，居世界之冠。在全球城市租金排名从前一年的第 9 位上升为第 2 位。这个事实表明，香港经济重拾增长的结果，很有可能是过去付出艰苦调整的经济结构重现。

另一种则为乐观态度。认为经过数年经济的调整，香港正在追随世界全球城市的发展潮流，一个新的创意产业正在成长。1996-2002 年期间，虽然香港的整体经济在衰退，但是创意产业年均增长率达到了 6.1%。成为香港经济最重要的生长点。2001 年创意产业产值达到 460 亿港元，占 GDP 总量的 3.8%。

无论是悲观还是乐观的看法，目前香港仍然没有能够形成一个比较统一的共识。而且事实上，两方也都缺乏有力的数据支持。由此可见，香港的经济结构发展的走势目前仍然不太清晰。

（二）经济结构转型相对滞后

如果说，香港的经济结构是其取得国际都市的优势所在，那么，不断地进行经济调整，提升经济结构和经济功能，则应当是其保持持续竞争力的根本途径。然而，上个世纪 90 年代以后，在制造业已基本转移到中国内地的情况下，香港的经济结构转型升级却一直处于缓慢和停滞的状况。

由于结构转型没有到位。因此，香港并没有随着全球性城市不断发展的演化，提升及完善其在全球城市中的地位，反而与全球性城市的发展拉开了差距。结果是香港在中国内地以及珠三角地区的主要经济职能，不仅未能随着这些地区经济的增长和发展持续地得以提升，却因为中国内地的某些经济功能（例如出口港与航空港以及金融中心等）的形成，产生了对香港经济功能逐步替代的“边缘化”趋向。这就是香港近年来经济转型出现困境的根本原因。

全球性城市自上个世纪发展至今，其经济功能已经摆脱了传统的贸易和金融功能，而向多功能的城市中心过度。“经济活动空间分散与全球一体化的组合，赋予主要城市一个新的战略角色。这些城市除了具有国际贸易和银行业中心的悠久历史之外，现在还起着四个方面的作用：一是世界经济组织高度集中的控

制点；二是金融机构和专业服务公司的主要集聚地，其已经替代了制造生产部门而成为主导经济部门；三是高新技术产业的生产和研发基地；四是作为一个产品及其创新活动的市场。”（丝奇雅·沙森，2001）^[9]

以纽约、伦敦和东京为代表的全球性城市在过去 10 年中，其生产性的服务贸易发展最快、并且最具有活力的部分表现为以下的行业：广告业；计算机和信息处理业；数据库和其它信息业；研究发展和测试；管理咨询和公共关系；法律服务；建设、工程、建筑设计和采矿业；工业工程；设备安装、保养和维修，等等。这些部门全部属于生产性服务业。

与服务业集聚与专业化发展相适应，全球性城市的又一特点是人才的高度集中。目前伦敦就集中了英国 80% 以上的创意、设计及金融人才。

上述全球性城市发展的主要特征和方向，显示了其演化发展的一般规律。对比之下，香港虽然基本具备了全球城市的功能，在大珠三角地区和东南亚等地区发挥着提供生产性服务的战略性中心职能。但是，香港近年来并没有按照全球城市发展的一般演化过程，随着制造中心向珠三角地区转移，而向研发中心和品牌中心发展。以研发和品牌的力量继续主导和影响珠三角地区和其它地区的发展，而是停留在原有的经济功能上。这种缺乏创新、不求进取的状况必然会引发周边地区在经济发展、功能不断提升之后，对香港经济功能的部分替代，也使香港与周边地区极易陷入同质化的恶性竞争。这也就是为什么近年来香港对大珠三角地区的主导和影响力日益下降的重要原因。

香港作为地区全球城市，其经济结构的主要缺陷在于：

1. 香港对珠三角地区的主要功能大部分仍然停留在传统的国际贸易与资金融通方面，新兴的功能还没有占主要的部分。

2. 香港并不具备高新技术产业的生产和研发功能。在目前的全球城市中，香港的科技发展能力及知识竞争力均落于人后。目前全球性城市基本都具备 5 万名以上的 R&D 人才，而香港与此标准相距甚远，这就极大地限制了香港全球城市指挥中心的功能，同时也影响了其金融中心的创新发展。

3. 香港并不具备一个活跃且有创意活力的产品创新与创新活动的市场。根据前几年某个国际组织的问卷调查，香港创业冲动的排名不仅没有占据前列，甚至还在深圳之后。

4. 主要代表香港工商界的港商，尤其是在珠三角地区的 8 万家港商，其经营均没有形成技术升级转型的动力，因此，无法继续带动珠三角的产业发展。

因此，在目前全球城市持续不断的提升及发展过程中，香港实际上面临着如何完善、提升全球城市功能的巨大国际竞争压力。

二、回归后国际化与区域化的结构转变效应

在香港的经济结构转型过程中，香港与国际经济和区域经济的合作，是其经济结构转型的重要动力。回归之后，香港与中国内地的经济区域化推进，以及 CEPA 协议的启动，对于香港结构转变具有十分积极的正面效应。

（一）大珠三角地区区域化的结构促进效应

目前大珠三角地区的三个中心城市香港、广州和深圳，由于产业发展的内容和发育程度不同，因此对这个地区承担着不同的服务功能。从而对香港的经济结构形成提升的推力。

在大珠三角地区中，香港是这个地区服务业发育程度最高的城市，也是唯一的金融导向型（生产性服务业导向）的全球城市。作为一个全球城市，香港实际上是全球经济网络的一个节点。事实上，大珠三角地区正是通过香港的投资、贸易网络与运营指挥——这些中心枢纽作用，成为全球经济网络中的生产出口基地。由此可见，香港的生产性服务业是大珠三角地区外向经济循环的枢纽，它对大珠三角地区产生外向辐射力。

广州和深圳目前仍然是制造业主导的城市，其服务业发展，尤其是生产性服务业仍然处于较低水平，外向及高端服务业仍然需要从香港进口。但是，这两个城市的服务业发展却有不同的侧重。广州是中国内

地服务业比重最高的城市之一。作为一个具有 2000 多年历史的商业城市，它历来是广东内向经济循环系统的枢纽。近年来，随着广东重化工业的崛起，广州自然地发展成为了重化工业的服务基地，从而与香港这个轻型产品外向循环的服务中心形成区别。从港口、机场和交通运输系统服务网络的内向和重型性质看，广州与香港恰好能够发挥服务功能互补的作用。它对大珠三角地区产生内向辐射力。

与香港比邻的深圳是地区性的金融中心，其城市更具制造业主导的特点。目前，深圳的三大支柱产业分别为：高新技术产业、现代金融业和现代物流业。深圳服务业的发展具有香港境外服务基地的特征，尤其是物流运输业，实际是香港港口的延伸。这个城市与香港服务业的互动，将更可能是香港服务功能的延伸和分流。尤其是在香港的传统服务功能上，可能出现逐步替代的趋势。

由此可见，大珠三角地区区域化的发展，通过广州以及深圳等城市对香港传统经济功能的替代和补充，会促进香港的经济结构和功能向高质化发展。

（二）泛珠三角区域化发展的结构促进效应

2004 年泛珠三角区域市场一体化的启动，其意义将使地区间的经济要素流通壁垒降低，交易成本减少，资源配置效率得以大大改进。区域互动合作的结果产生出的贸易创造与投资扩大效应必然会强化香港现有的金融、贸易、资本输出和国际市场网络的优势，从而使香港在泛珠三角地区扮演以下的重要角色：

1. 发挥全球供应链管理者的国际商业网络优势，成为泛珠三角地区的对外出口贸易中心；
2. 发挥香港国际融资能力和金融业的强势，成为泛珠三角地区的资本输出和金融服务中心；
3. 大量聚集国际性的高端服务资源，成为泛珠三角地区的专业服务业中心和人才输出基地；
4. 发挥香港的制度和法治优势，成为泛珠三角地区的跨国公司地区总部和国内企业“走出去”的重要基地。

由此可见，泛珠三角区域合作对于香港来说，实质是极大地扩展了香港的生产性服务产业的价值链条，基本上是把香港在珠三角地区的服务中心的作用向泛珠三角地区扩张。这种产业在地域空间上极大扩展的过程，必然会为香港在区域合作中获取规模经济的效应和专业化的进一步发展，从而产生效益的递增。

（三）目前香港的区域化结构效应不高的具体原因

迄今为止，无论是 CEPA 协议的履行，还是大珠三角与泛珠三角地区区域化的推进，其结构效应并不太尽如人意，其原因除了区域化的结构效应与贸易效应相比，需要一定的时间才能形成之外，作为区域化的主要力量——港商在中国内地，尤其是珠三角地区的经营出现了以下困难，导致香港与内地的区域化不仅无法深化，而且直接影响区域化结构效应的产生。

1. 港资企业经济转型与技术升级乏力。

在香港经济转型的同时，产业结构调整也成为广东以及珠三角地区经济发展的必然发展趋势。在这个过程中，港资企业的规模小、劳动力密集程度高、技术水准相对低以及耗费资源大的特点，必然成为珠三角地区经济转型中主要调整对象。

2. 高素质经济因素的进入与流动不畅。

以开放服务市场、促进服务贸易为主要核心内容的 CEPA 协议，为香港与内地间的高端经济资源，尤其是高端的生产性服务业的流动提供了制度性的保障。但是，在目前实施的过程中，由于内地市场发育程度的差异，以及内地市场内部商业规则的不规范，导致了 CEPA 效应未能充分显示。由此也就造成了 8 万家港商，无法延伸其产业的价值链。

（四）对 CEPA 在区域结构转变中效应的质疑

作为一个以服务市场开放为主要内容的协议，CEPA 期望通过区域一体化的发展，推进香港的经济结构升级，但是，目前其实施过程，并未有效达到这一目的。其原因可能有以下几点：

1. 合作主体不对称。

过去 20 多年内地与香港的互动合作能够成功，主要原因之一是这些合作主要是区域经济主体的合作，无论是产业合作的前店后厂，还是后来的传统服务业的前店后厂，均是厂商之间的合作，行政主体仅是提供制度安排和平台。而高端服务业在中国内地目前仍然存在行政垄断和行业垄断。行政主体往往控制着市场的准入与行业的活动。

由于上述领域在内地大部分为行政垄断，与过去的合作不同，港商现在面对的主要是行政主体。首先要解决与行政主体的关系，才能真正进入市场。

2. 制度摩擦成本高。

几年来 CEPA 实施的过程已经表明，落实 CEPA 的最大障碍在中国内部市场的分割与不完善。事实上，越是高端的合作，出现的障碍就越大。其原因就在于 CEPA 的重要内容与核心是服务贸易部分，而服务贸易的发展，关键的条件是制度与规则。

3. 内地市场化发育程度低。

服务业进入的制度摩擦成本，充分反映了中国内地市场化的发育程度低下。珠三角地区与香港服务业的对接，实际上是两个不同发育和成熟程度不同的市场对接。香港是世界上最为自由开放的市场体系，而内地则是正在发育中的市场体系，两个不同成熟程度的市场体系，必然会导致制度摩擦成本。

4. 市场的准入门槛仍然高。

CEPA 虽然降低了香港服务商进入内地的准入门槛。但是，香港服务商的特点是规模小，靠大量的企业集聚获取竞争力，而不是单打独斗取得成功。目前在 CEPA 中所设立的准入门槛仍然比较高，不利于中小规模为主的港商，尤其是专业服务业。

三、巩固比较优势：结构转型的基础

在地区经济结构转型的过程中，整合现有的地区比较优势，巩固和继续维持结构相对优势，是转变经济结构、催生结构优势的重要基础。香港目前的地区比较优势和结构优势仍然存在扩展和放大的空间，可以通过持续的改进以达到维持其现有结构优势的目的。

（一）优化营商环境，提升总部效应

香港在国际和区域中的主要优势是全球城市具有的国际化优势。具体体现为全球城市的生产性服务业的优势。作为全球城市中的一员，要在国际和区域中发挥和提升地区优势，必然的选择和路径是增强国际化水平。因此，香港优势的补强之道在于国际化。

香港全球城市的国际化和生产性服务业优势，主要体现在其总部效应上。香港作为亚洲地区的投资高地，外来直接投资存量与对外直接投资存量在 2004 年分别占本地生产总值的 273% 和 243%，两者均相当于本地生产总值的两倍以上，反映了香港作为跨国公司地区总部、地区商业中心及国际金融中心的重要地位。

在与中国内地区域合作中，香港这个优势也将随着这个地区总部资源的集聚，即中国内地企业“走出去”战略的实施，使跨境企业大量密集式地进入香港，将香港作为内地企业跨国经营的地区总部；以及国际跨国公司大量进入香港，持续将香港作为进入中国内地的区域总部而得以强化。

据在广东的美国商会最近公布的《珠三角营商环境调查》显示，美资企业大量进入珠三角地区的一个重要原因是，这个地区地理位置毗邻香港，可以利用香港为许多企业提供商业服务的资源。然而，随着珠三角城市生产性服务业的逐步发展，香港的优势目前正在面临挑战。

为了应对挑战，香港首先应当投资本土的营商环境，创造与提供高端的服务资源；其次是通过鼓励性的措施，大力吸引国际跨国公司地区总部的进入。在这方面，可以吸取新加坡对跨国公司地区总部的鼓励做法，提升香港区域性地区总部的地位。

（二）制定优惠措施，集聚战略性资源

香港优势的维持与强化，必须依赖高端的战略性资源集聚。这些高端的战略性资源主要表现为人才、

创新行为与科技的发展和实力。这也是推动香港经济转型的根本与关键性因素。香港只有大量投资于这些战略性资源，才能推进经济的不断提升。从目前香港经济转型的主要制约因素看，香港目前最为缺乏的是集聚和投资上述战略性资源的政策和措施。也就是缺乏鼓励地区集聚的政策和制度的供给。

在经济发展过程中，提供政策与制度供给的主体是政府。多年来香港政府坚持的不干预政策，使香港的经济发展处于制度供给的缺位，政府不作为是香港经济转型迟迟无法推进的根本原因。政府政策缺位的最大理由是，政府的行为不能直接支持某个行业的发展，因此不能对某个行业提供鼓励性的优惠措施。但是，从上述战略性资源的作用看，这些资源并不局限于某一个行业，而是对全局经济发展具有极大外部经济性的资源。从公共经济学的原则出发，具有外部经济性的投资本来就理所当然地属于政府投资的行为。因此，这类行为也就不应当属于不干预政策的范围。以 R&D 投资在 GDP 的比例看，香港在全球城市中处于最低水平（0.6%）。香港政府近期推出了投资 30 亿港元、成立 4 个研发中心的计划。这个计划与广东省近年每年实际投资 300-400 亿元人民币（其中政府投资为 100 亿元以上）进行科技开发的现状形成十分鲜明的对比。香港政府如果维持和继续过去固有的做法，不在政策和制度上提供有效的供给以鼓励经济的发展，其后果必然威胁香港在区域经济中的地位。

鉴于中国内地城市目前已经展开对高端资源的争夺，例如深圳对金融机构进入的优惠政策；广州对科技和香港商业和专业服务人才的进入措施，等等。香港政府应当加快制订集聚各类战略性资源的优惠政策和制度，形成鼓励和投资战略性资源的有效供给，持续维持香港的全球性城市优势。

（三）利用亚洲枢纽地位，放大金融融资功能

香港位于目前全球经济增长最为迅速的亚洲地区，中国、印度被世界投资资金称为“金砖国家”；全球外汇储备最为丰厚的经济体系（中国、日本、南韩、新加坡、香港）全部集中于这一地区。因此，香港具备了争取世界级金融中心的极大机遇和区位优势。

中国内地的支持是香港巩固和放大金融功能的一个重要支柱。2006 年 9 月中国工商银行在香港证券市场上市，使香港股市新股集资额一举超越了纽约，居伦敦之后名列世界第二，而股市市值则超过德国，位于全球第七。

香港股市的突破除了中国内地推动大型国企在港上市，积极支持香港金融中心的扩展原因之外，还在于香港的金融配套设备和服务是“国际级”的（见表 2），它不仅可以为中国、台湾企业服务，也可以扩展到印度、韩国等国的企业，成为亚洲的重要集资中心。

表 2 港交所在亚洲交易所的优势

具备优秀人才及能接触专业服务提供者	排名第一
监管环境及政府的应变能力	排名第一
能接触国际金融市场及客户	排名第一
具备商业基础设施及公平公正的营商环境	排名第一
企业及个人税制	排名第一
营运成本、生活质素及其它因素	排名第五

资料来源：香港证监会 2006 年 8 月《香港作为亚洲一个首要的金融中心》。

实际上，目前香港股市集资的地区主要集中在中国内地与台湾，虽然中国内地的前景十分广阔；但是，香港要成为国际性的金融中心，并扩展其经济规模，应进一步拓展亚洲市场。

此外，一个健全的国际级金融中心应当有四个经济功能：银行、股市、债券和外汇市场。而目前香港的债券市场和外汇市场在亚洲仍然不具备竞争的优势，因此，必须大力拓展发展的空间。

四、创造竞争优势：结构转型的根本路径

全球竞争态势的发展已经证明：在知识经济时代，各个地区国际竞争地位的保持，必须跨越比较优势，在比较优势的基础上建立竞争优势。也即催生和培育新的经济功能，形成地区的核心竞争力。

在现有结构优势的基础上，建立新的竞争优势，香港就必须健全全球城市的新功能。

（一）与内地联手合作，建立国际科技贸易平台

国家在十一五时期制定了社会及经济转型的战略。其中，转变经济增长方式，建立创新型国家，成为了中国经济的主要发展战略。这个战略的实施，将为香港的科技研发、科技服务以及创业投资的发展，进而形成全球城市的科技开发功能提供了巨大的机遇。

2005年广东通过的《建立创新型广东15年发展纲要》，并配合“十一五”发展规划转变经济增长方式，科学发展，决定了广东经济将在今后的5-15年中出现历史性的跨越与突破。作为全国的最大的科技产业基地（广东科技产品出口占全国40%）和排名第一的专利中心（专利申报和授权量10年间占全国的20%），广东提出要在15年内建成区域性国际化科技创新中心，即四个中心：国际重要技术转移中心、支柱产业创新服务中心、科技产业投资融资中心和科技信息共享网络中心；四个基地：高新技术研究开发基地、科技成果转化基地、创新人才聚集创业基地和实施科教兴国示范基地。

广东在定位国际化的科技创新中心之时，其主要的战略考虑就是比邻香港的区位优势。20多年来广东的技术转移、成果转化都大量依赖于国际市场。因此，香港的下列潜在优势可以得到充分的发挥与利用：

1. 香港作为一个国际性的信息中心，在获取最新技术和成果方面具有十分重要的优势；
2. 香港的科技服务、科技中介机构发达的长处；
3. 香港的金融中心及国际融资能力对创业及风险投资的促进；
4. 香港的国际市场网络对科技成果产业化和商业开发的优势。

上述优势之所以是潜在优势，是因为多年来香港科技创新产业的发展缓慢；与内地的科技资源互补没有充分发挥导致的。如果香港上述潜在优势能够转变为现实的优势，香港就能成为中国与世界进行科技贸易的一个重要平台。

（二）鼓励风险投资发展，推进国际创业基金中心的建立，发展新的金融功能

从中国内地十多年来极力推动的创业投资发展看。到目前为止，市场上创业投资资金的主要来源仍然是以政府投资为主，对比发达国家创业投资的资金来源，中国整体的市场化发展水平仍然十分低下。2002年以来，中国创业投资更是进入了一个低潮阶段。这种状况显然十分不利于中国在今后15年实现创新型国家发展的要求。从中国目前的发展看，创业投资应当具有十分广阔的市场。

香港虽然是个国际金融中心，可是过去的十多年来由于科技创新发展的缓慢，其创业投资并没有长足的发展。如果香港能够成为国际创业投资公司的主要集聚地，为中国尤其是广东的科技产业提供大量的创业资金，则香港的金融中心的地位就有可能得到提升。

可是，要发挥香港上述潜在优势，要在香港集聚大量的创业投资公司，形成科技产业投资融资的高地，从而提升香港金融中心的地位，首要的前提是香港必须成为高新技术和产业的研发中心。研发是生产性服务业的重要内容，也是全球城市最重要的功能之一。目前香港政府以及工商界开始认识到，在知识经济时代，科技研发是一个全球城市不能缺少的经济功能，这个活动更是城市金融扩张的基础。如果香港的科技研发活动能够大量发生，并且形成活力，则必然推进香港成为国际性的创业投资中心的形成和发展。

（三）发挥营销与设计优势，建立内外辐射的全球城市

“十一五”时期中国转变经济增长方式中的一个重要内容，是内需市场的开拓。把增长动力从投资和出口带动，转变为国内市场的消费带动。内地潜力巨大的市场开发，必然为香港产品及服务的市场创新、品牌树立提供了极大的发展机遇。

过去香港在中国内地承担的主要功能，是国际市场的开发功能。这个功能在今后香港与内地的经济互动合作中，将会得到更大的强化。

作为一个大陆性经济，内需市场始终是经济发展的主要动力。占领了内需市场，也就等于获得了中国

经济发展的持续动力。中国的“十一五”时期，其经济的推动力要从过去十年来的外销为主向内需市场转换，这是落实以人为本、科学发展观的基本体现。这个战略为香港提供了一个潜力巨大的内需市场，无疑将推动香港城市中心功能的内向扩张，并将使得以往以外向型为主的珠三角地区的8万港商有可能加大向内陆市场的拓展。

把香港的全球城市功能从单一的外向型向内、外向型推进，将增添香港新的经济功能。即香港本地产品的研发、设计、品牌开发（这部分均属于CEPA货物贸易零关税香港制造的部分）甚至是本地制造的发展，为在珠三角的港商转型提升提供动力。也会使香港的市场营销与开发的优势在更大范围与更广阔的空间领域中发挥。过去香港产品缺乏创新和品牌，其根本原因是香港本地市场的狭小，CEPA零关税的启动，实质上为香港产品突破了香港市场的局限，无疑将推进香港新经济功能的开发。香港在这个过程中，不仅是跨国公司进入中国进行投资和营运的通道与管理中心，也将是跨国公司产品进入中国的研发、设计和品牌开发基地。

五、结论：香港的新功能与新定位

由上可见，香港实现经济结构转型，扩展经济中心功能、提升经济结构的竞争力，主要通过与中国内地的合作去实现。由此，香港可以增添以下新的经济功能：

1. 国际科技资源贸易平台（即内地技术引进和内地技术成果商业化基地）；
2. 国际性的技术产业研发中心；
3. 国际性的科技产业服务基地和创业投资中心；
4. 国际性的产品创新市场和品牌开发、设计中心，即创意产业的集聚地。

香港的研发中心、营销中心和品牌中心的形成，主要是香港本土企业控制、主导的，而不是受外国企业控制、支配的。只有这样，香港的经济功能才可能有质的提升。因此，在这些功能的形成过程中，香港与其它地区的分工主要应集中在研发、品牌和营销环节的自主创新方面，并由此而成为全球性的创新活动中心。

[参考文献]

- [1] 港澳经济年鉴 [M]，港澳经济年鉴社，2004、2005.
- [2] 赵令彬. 香港须市场与干预相结合 [J]，大公报，2005-11-29.
- [3] [美] 斯奇雅·沙森. 全球城市 [M]，上海：上海社会科学出版社，2005.
- [4] “广东省十一五规划”，广东省政府发改委网页.
- [5] “深圳市十一五规划”，深圳市政府网页.
- [6] 珠三角制造 [M]，香港工业总会，2003、2007.
- [7] 全球化和区域经济一体化中的香港经济国际研讨会论文集 [C]，中山大学港澳珠三角研究中心，2006.

责任编辑：雨田

香港的“后福利社会”特征

◎ 陈成文 胡彬彬

[摘 要] 自 20 世纪 80 年代以来, 香港对于弱势群体的社会支持已日益被提上了政府的议事日程。在政策模式的选择上, 香港走的是一条“后福利社会”的道路。“后福利社会”这种模式是在考虑了弱势群体的需要和权利及传统华人文化的基础上形成的。它相对于“福利社会”这一模式而言, 更加强调个人职责和多元供给。受这种模式的影响, 香港对于弱势群体的社会支持是由政府与第三部门共同推动的, 并实现了形式上的多样化, 即货币福利与福利服务的齐头并进。

[关键词] 香港 弱势群体 社会支持 “后福利社会” 实施方案

(中图分类号) F061.4; C912 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0060-06

作为国际上十分重要的金融中心、中国最重要的经济城市之一, 香港在过去的几十年中不仅在经济上有了重大的飞跃, 而且在社会方面也发生了诸多变化。在 20 世纪 70 年代, 香港经济的腾飞是在“经济中心型”发展观主导下启动的, 其社会发展的唯一目的就是经济增长。然而, 自 20 世纪 80 年代以来, 伴随着香港社会的渐趋成熟, 市民的本土意识和对身份的认同日益增强, 政府对社会发展的重视不再局限于经济增长, 而是“更认真地考虑均衡发展、都市建设和如何满足市民多种多样的社会需要等问题”。^{[1] (P26)} 在这种社会发展理念的支配下, 香港对于弱势群体的社会支持也就日益被提上政府的议事日程。以 2004-2005 年为例, 香港政府的福利总开支为 326 亿港元, 占政府财政开支总额的 16.6%。^[2] 香港的弱势群体主要由老年人、残疾人和失业者群体构成, 呈现出一个生理性弱势群体与社会性弱势群体并存的基本态势。2006 年香港的人口统计资料表明, 年龄在 65 岁及以上的老年人占了总人口的 12.4%; 失业人数为 15.4 万人, 占总人口的 4.4%, 另外还有就业不足的人员 8.8 万人, 占 2.4%; 残疾人占了总人口的近 7%。^[2] “后福利社会”是香港在对弱势群体的社会支持政策模式上所做出的一种理性选择。在这种模式的制约下, 香港的社会支持由政府与第三部门共同推动, 并实现了形式上的多样化, 即货币福利与福利服务齐头并进。

一、“后福利社会”

虽然英国推行的是“福利国家”制度, 但香港政府对英国的福利制度有相当保留, 从未把英国的制度在香港实施。尽管香港社会的公立医院福利政策十分类似于英国的国民保健服务, 教育制度也与英国的体制十分接近, 但由于香港特别行政区政府坚持不以赤字预算来支持福利服务, 采取“量入为出”的原则及低税率制度, 所以没有也不会走上“福利社会”之路。

进入 20 世纪 70 年代以后, 西方的福利国家纷纷面临失业危机、老龄危机、财政危机、社会危机、制度危机和文化危机。^{[3] (P142-149)} 为应对这一系列社会危机和挑战, 西方国家在社会保障制度、社会政策等相关领域纷纷进行了改革和创新, 提出了“再造福利国家”、“后福利国家”、“后福利社会”的概念。“后福利社会”是一个相对于福利国家(或福利社会)而言的概念, 它代表着福利国家(或福利社会)的未来走向, 是其转型的目标。从狭义上看, “后福利社会”是与福利国家相对的一个概念, 它是指通过福利创新,

作者简介 陈成文, 湖南师范大学社会学系教授、博士生导师、主任; 胡彬彬, 湖南师范大学社会学系 (湖南 长沙, 410081)。

使福利的责任主体多元化,以追求社会公正,消除社会排斥,维持社会团结为终极关怀的社会;从广义上看,“后福利社会”是一个动态的时间观念,它指自20世纪70年代以来,面对不断出现的挑战,福利国家体现为不断进行创新、改革和完善的治理过程。^{[4] (P12)} 随着香港由工业社会向后工业社会的转型,其对弱势群体的社会支持政策模式也过渡到“后福利社会”。

(一) 需要、权利与“后福利社会”

社会支持的实施,首先是为了满足弱势群体的需要,“需要是指因缺失某种重要刺激而引起的有机体的紧张状态,包括生理性需要和社会性需要。”^{[5] (P85)} 弱势群体的生理性需要包括衣食住行的需要,社会性需要,包括其一般的社会交往和自我实现等方面的需要。正如马斯洛的需求层次理论中所论述的,人们在低层次的需要得到满足后就会开始追求较高层次需求的满足,需要的范围是一个动态的、随社会发展水平的变化而不断扩展的变量。社会政策的制定也必须跟随人们对需要层次追求的变化而相应做出调整。拿香港的老年人社会福利来说,以往老年人的需要仅包括衣食住行等基本生理性需要,随着社会的日趋富裕,老年人对健康医疗、文化生活以及其他康乐与社交活动的迫切需求已经不下于对吃饭穿衣的要求。

社会政策的制定与实施,不仅要关注对象群体的需要,而且还需考虑的是他们接受社会服务的观念的转变。第二次世界大战为香港的社会福利发展提供了现实刺激,但是这个时期社会福利的发展主要还是基于中国人的福利观念和西方外来宗教的影响。战后从中国内地流入大批难民,他们并不敢对社会服务有过高奢望,只求生活温饱。他们并没有任何关于“权利”的观念,而只把自己的身份定位于“接受者”。但到了70年代后,在香港出生和接受教育的新一代成长了,虽然可以说他们的公民权利意识仍然不十分强烈,但逐渐地他们会把自身接受的社会服务认为是社会对他们应当的承担。^{[6] (P15)} 也就是说,香港市民与社会服务的关系,已经由纯粹的“服务接收者”身份转变为“权利享有者”与“服务接收者”的双重身份。这种身份的转变,意味着公民对政府提供社会服务的更高要求。如果政府对其的社会支持不能达到预期要求,市民们就会觉得他们“理所当然”应当享有的服务没有享用到,从而产生对政府的不信任。“人们对社会权利的确认与否及社会权利在公民权中的顺序排列是决定社会支持理想强度的重要因素。”^{[7] (P353)}

(二) 传统华人文化与“后福利社会”

美国在社会支持观方面推崇个人主义、成功至上、自愿精神、多元化等文化价值观。^{[8] (P38)} 与这种西方的文化价值观相区别,中国有着深厚的儒家文化传统,强调家庭的核心地位,在观念上特别强调家庭伦理。香港是“华人社会”,有许多传统观念仍然根深蒂固,如具有很强的家庭伦理观,自力更生意识以及“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,“一方有难,八方支援”等思想。

在1990年香港社会福利政策及服务工作组所撰写的《跨越九十年代香港社会福利白皮书》中,提及了对“社会网络”的看法:“事实上,很多有需要的人透过由家人、朋友及邻居组成的网络,都得到了照顾和支持。”“这个网络以及由社会福利机构提供的服务,都是为了帮助人们达致及维持独立自主的生活方式。”^{[6] (P87-90)} 这种建立在传统文化观念基础上的非正式社会支持网络包括由血缘关系、地缘关系和业缘关系联系在一起的群体。这种强调家庭、朋友及其他初级群体社会责任的传统在很大程度上影响着“后福利社会”模式的选择。

社会资本是与社会网络高度相关的一个概念。美国社会学家詹姆斯·科尔曼认为,每个自然人都拥有三种资本:一是由遗传天赋形成的人力资本;二是由物质先天条件,如土地、货币等构成的物质资本;三是自然人所处的社会环境所构成的社会资本。所谓社会资本,就是表现为社会结构资源的资本财产,它主要存在于人际关系和结构中,并为结构内部的个人行动提供便利。^{[9] (P345)} 社会资本如果运用得当,可以为该社会网络的成员提供所需的资源、信息和社会支持。一系列的实证研究表明,即使是在市场经济发展较为成熟的欧美国家,社会资本网络也对个人职业地位和社会地位的获得起着极为重要的作用,其影响甚至会超过教育等其他结构性因素。^{[9] (P346)} 由此可见,充分发挥个体的社会网络和社会资本优势,无疑能在很大程度上强化对弱势群体的支持力度。

事实上,直至60年代末,华人遭遇困境时也很少主动向政府寻求协助。一般而言,家庭提供的协助还是最可靠的,若无亲无故,便只能依赖宗族或乡邻关系。也就是说,“香港人的福利意识尽管兼具依赖政府的福利观、依赖民间慈善组织的福利观、北欧福利制度影响下的福利观等,但占主导地位的仍是中国传统的社会福利观。”^{[10] (P103)} 传统社会福利观建立在肯定个人、家庭道德责任的基础上。

(三) “后福利社会”更加强调个人职责

在英国的“福利国家”制度中,政府试图把人们拉出贫困,建立了“每一个人”、“从摇篮到坟墓”都受其保护的全面社会保障制度。^{[11] (P96)} 然而,政府逐渐发现福利并没有让人摆脱贫困,反而让人们习惯于靠救济金来过悠闲自在的生活,造就了一大批依赖福利生活的“懒汉”。

香港社会保障计划的援助方法,从1971年开始以现金援助替代以往救济式的实务援助,该计划现今由三部分组成:第一部分是针对低收入家庭的综合社会保障援助;第二部分是老人及残疾人士而设的公共福利金计划;第三部分是因为暴力或执法伤亡的赔偿计划及交通意外的援助计划。^[12] 但在计划执行一段时期后,由于综合社会保障援助的个案及支持金额的大幅上升,香港社会福利署在1997年时成立了一个内部委员会,检讨综合社会保障援助的援助水平及有关运作,并于1998年底公布有关报告及公开咨询公众的意见。在该报告中有一项强有力的措施就是有关加强受助人员工作意欲的,即凡因为失业而申领综合社会保障援助者,均被强制参与一个“自力更生支援计划”,否则其综合社会保障援助将会被暂停。从这一点就可看出,香港政府正日益认可“就业就是最好的社会政策”的理念,积极发展职业福利,强调政府对个人的激励和个人职责。这也成为香港走向“后福利社会”的内在要求。

(四) “后福利社会”更加强调多元供给

香港一贯奉行的是自由市场经济原则,包括低税率、基础建设、自由放任的经济政策等。在这其中,政府所扮演的角色是维持有利的经营环境和有效的市场运作,而不是去对经济活动进行干预,即所谓的“积极不干预”政策。但近年来,作为香港“后福利社会”的显著特征之一,一股“市场化”的浪潮已在香港的公共政策领域中席卷开来。所谓“市场化”,简而言之就是运用市场的原则或方法来营运公共事业或公共部门。对市民来说,将市场原则引入公共政策领域,无疑会为他们带来社会服务效率的提高、服务水平的提升和社会资源的更充分合理利用。例如香港的公共房屋建设,在“居者有其屋”计划推行之前,不但建成的单位常常达不到目标,令一些有能力改善住房情况的公屋住户也无法有其他选择。“居者有其屋”推行后,部分公屋和轮候的住户可自治楼宇,建成的公屋单位也因此大有增加,政府承担的开支却有减少,不可不谓之“一箭双雕”。

在香港的“后福利社会”中,整个“福利”系统实际上包括了政府、市场和家庭的共同参与,政府提供的福利只是混合福利经济的一部分,政府只是负责公众需要而私营部门不能提供的福利,私营部门还可以同国家在服务质量、效率等方面展开竞争与合作。这样,就使得社会福利的供给主体更加多元化,实现了责任的分担。

二、政府与第三部门共同推动

社会支持的主体结构是一个由国家(政府)支持、群体支持和个体支持组成的结构系统。它既包括由政府提供的正式支持,也包括由社会机构提供的非正式支持。政府的社会发展政策的重要一环,就是通过鼓励自助及互助,推动市民自力更生及发展个人潜能,从而增加社会资本。

(一) 政府的主导作用

政府对弱势群体的正式社会支持主要以社会保障制度的形式出现。社会保障制度以法律为基础,保障全体社会成员的基本生活权利。广义的社会保障包括社会保险、社会救助、社会福利和优抚安置。1965年香港政府发布了第一个社会福利政策白皮书,标志着香港社会保障事业真正进入发展阶段。在香港,社会保障的整体目标是帮助社会上需要经济或物质援助的人士应付基本及特别需要,社会福利署推行无须供款的社会保障制度,达致上述目标。这个制度包括综合社会保障援助计划、公共福利金计划、暴力及执法

伤亡赔偿计划、交通意外伤亡援助计划及紧急救济。在 2005-2006 年度政府财政支出中，有 237 亿港元用于社会保障基金。

综合社会保障援助计划（简称综援）是香港社会福利制度中的一项入息补助，作为经济上无法自给自足的香港市民的社会福利安全网，由香港社会福利署负责统筹。截至 2006 年 1 月，申领综援个案 35.8785 万人，香港政府在 2005-2006 年度财政的综援总开支为 177 亿港元；公共福利金计划是为严重残疾或年龄在 65 岁或以上的香港居民设计的，每月提供现金津贴，以应付因严重残疾或年老而引致的特别需要。这项计划包括普通伤残津贴、高额伤残津贴、普通高龄津贴及高额高龄津贴。2005-2006 年度，接受公共福利金的个案为 62.8621 万人，政府财政支出为 53 亿港元；暴力及执法伤亡赔偿计划的目的是提供经济援助给因暴力罪行或因执法人员使用武器执行职务，以致受伤的人士或这些人士的受养人（如受害人因伤死亡），2005-2006 年度政府在这一项计划的总开支为 982 万港元；交通意外伤亡援助计划旨在向道路交通事故意外受害人或这些人士的受养人（如受害人死亡）迅速提供经济援助，2005-2006 年度政府拨款 24 万港元用于交通意外的援助；紧急救济服务是为天灾或其它灾祸的受害人提供膳食（或现金代替膳食）及救济物品，2005-2006 年度政府在紧急救济方面的财政总开支为 88 万港元。^[13]

现在香港民众享有的社会保障和救济种类，主要包括：（1）老年保障方面，政府公务员享有长俸（或年积金）、恩俸等。一些私营公司和社会公用事业机构的雇员享有公积金或年积金。（2）在失业保障方面，雇员主要享有长期服务金或遣散费，破产欠薪保障，部分雇员享有公积金或年积金，被解雇时可领取；政府公务员被辞退时，亦可领年积金。（3）在工伤保障方面，雇员主要享有工伤死亡赔偿，伤残赔偿和职业病赔偿。（4）在医疗保障方面，雇员主要享有疾病假期和医疗津贴。（5）在生育保障方面，女性雇员主要享有分娩假期和分娩期工资。（6）在福利方面，雇员主要享有有薪假期。政府公务员及一些社会公用事业机构人员还享有房屋津贴、子女受教育津贴等。（7）在收入保障方面，凡收入低于公共援助计划厘定标准的个人或家庭，可获得包括基本援助金、长期个案援助金、老人补助金、伤残补助金等公共援助的现金补贴。（8）在灾害保障方面，灾民可享受现金援助和物资援助，包括丧葬补助、死亡补助、伤残补助、受伤补助和临时补助，提供急需食品、必要的生活用品和临时住所等。（9）在暴力及执法伤亡保障方面，凡遭受暴力罪行或因执法而意外伤亡的人士及死者家属，均可享受现金赔偿。（10）在交通意外伤亡保障方面，凡因交通意外伤亡的人士及死者家属，均可享有援助金。^{[10] (P102)}

（二）第三部门的有力补充

在国家提供的正式服务之外，由社会机构提供的非正式服务已越来越成为弱势群体社会支持的大势所趋。在长期以来，我国几乎所有福利性、服务性、公益性的活动都是由政府负责和推行，几乎所有的资源都由政府提供，但近些年来这一局面有了很大的变化。一大批介于政府、企业之外的社会中介机构逐渐成长起来，它们就是“第三部门”。第三部门在维护弱势群体权益的结构系统中越来越重要，它们为社会弱势群体提供政策咨询、福利服务等，社会成员对其的依赖度也有不同程度的增加。

第三部门主要具有三种功能：经济功能、社会功能和促进体制有效管理与可持续性的功能。就其社会功能而言，它首先是弱势群体的保护者，不仅要为他们带来慈善性的福利，更重要的是帮助他们争取参与的权利。“第三部门把各种各样的社会问题揭示出来并加以解决，将履行公民职责与权利的技能传授给大众，努力加强人与人的沟通，成为国家与社会、精英与民众、富人与穷人之间的中介机制和沟通传导机制”。^{[14] (P308)}通过这一系列的运作机制，第三部门形成了有效增强弱势群体的个人权能、社会权能和政治权能的“第三条道路”模式。在香港社会中，非政府组织在社会福利服务领域中所占份额甚至大于政府的供给。

香港的第三部门之所以具有如此高的社会地位，并建立与政府合作的伙伴关系，原因是多方面的。首先，香港是一个移民社会，第二次世界大战后大批内地移民来到香港，使得宗亲、同乡之间的互助显得尤为重要。其次，西方宗教界对香港第三部门的成长也起到了明显的推动作用。^{[15] (P127)}另外，是由第三部门

的资源优势所决定的：(1) 第三部门能够动员政府无法动员的本土资源和海外资源，在一定程度上弥补政府对社会弱势群体社会支持财力的不足；(2) 第三部门具有效率优势，能够通过竞争、创新、示范来促进社会支持资源使用效率的提高；(3) 第三部门具有应变优势，能够对多样化的、快速变化的弱势群体需求做出反应；(4) 第三部门具有机制优势，能够通过自我行动、自我管理、自我约束，实现自身的规范发展，充分体现社会自治机制。^{[16] (P69)}

这种非正式福利服务对香港社会福利体系的建构产生了重要影响。第三部门的成长和壮大为社会弱势群体奠定了坚强的力量依托，立体地增强了弱势群体的权能，形成政府对弱势群体社会支持的有力补充。

在第三部门提供的社会支持中，慈善事业是一支不可忽略的中坚力量。“慈善是一种典型的有组织的民间群众性互助活动，属于社会支持体系中的群体支持。”^{[17] (P240)} 据香港税务局的纪录，香港获认可的免税慈善团体有近 4000 个。在 2002 至 2003 年度，在薪俸税项下，获扣除的认可慈善捐款达 23.5 亿港元，而利得税方面则为 6.4 亿港元。^{[18] (P45)}

香港的慈善事业具有悠久的历史。香港早期的社会福利主要依靠当地慈善机构运作和海外的资金资助，政府一直采取不干预政策，这为慈善的发展留下了巨大的空间，致使慈善机构一直承担着主要的社会保障责任。20 世纪 70 年代以后，政府才明确了对于社会福利的承担责任。香港的慈善文化已经融入社会各个阶层，成为生活不可缺少的部分。

香港的社会福利是以服务为主，而推行服务的方式并非由政府包揽，而是官款民营。政府负责规划、支持、提供经费、进行服务监督，并负责提供社会保障和紧急救援服务，由非政府的第三部门承担大部分社会服务。^{[19] (P32-38)} 就是在今天，也仍然还存在着许多规模庞大的慈善组织，如香港救世军、香港乐施会、香港民爱、香港爱德基金会等，为一些落后和贫困地区的弱势群体带来巨额捐款和物质援助。如今，香港慈善事业的发展不单是其本土文化的一部分，随着全球一体化的进程，海内外发生的不幸灾祸也成为香港市民关注的焦点。例如为救助内地多次发生的水灾、巴基斯坦发生的地震以及 2004 年的南亚海啸，香港各救援组织筹得的善款共计上亿港元。

在国民收入分配中，“税收是第一次分配，遵循的主要是效率原则；政府的转移支付是第二次分配，遵循的主要是公平原则；慈善是第三次分配，遵循的是道德原则。”^{[20] (P19)} 大力发展慈善事业，将道德原则引入国民收入分配，在客观上为国家（政府）提供的社会支持提供了强有力的补充，在政府无力涉足和财力状况不允许的领域中发挥着不可忽视的重要作用。

三、货币福利与福利服务齐头并进

尽管香港政府推行“积极不干预政策”以及社会福利的“私营化”、“市场化”，但这并不意味着政府责任的减少，而是政府在社会政策与社会管理中实现由直接的行政管理模式向间接的“官管民营”模式的转变。实际上，香港很多社会机构在很大程度上还依赖于政府的财政拨款，在庞大的社会支持系统中，实际上还是政府在发挥社会保障这道最后的安全网的作用。“受资助社会福利服务由政府以及非政府机构通过政府资助提供，也有小部分服务通过外判形式，由受资助机构及私营机构提供……社会福利署继续致力于改善资助制度，以精简拨款安排及加强监察服务表现。整笔拨款计划现已成为主流的资助模式。”^[21] 通过这张最后的安全网，政府维护着社会弱势群体的基本生活权利，利用财政转移支付的方式合理调节社会资源的流动与分配。

弱势群体的货币福利可被认为是以现金支付的，旨在维持弱势群体目前的基本生活和推动未来个体发展的补充性收入。香港自 1971 年开始以现金援助替代以往救济式的实务援助，所以对弱势群体社会支持的最后一道安全网，是由政府以社会保障的货币福利形式存在的。在 2007-2008 年的财政预算中，综合社会保障援助计划项下的拨款为 18.267 亿港元，用于向符合资格领取综援的人士发放援助金。香港政府在社会福利上遵循低供给的原则，强调社会保障作为最后防线的贫困救助作用，主张为不能自助者提供经济援助，建立避免使弱势群体陷于贫困的社会保障体系，以满足其基本人类需要为目的。^[22]

香港政府在全世界率先创造出政府出资、以招标方式请慈善和非营利性机构操作政府的社会福利项目的模式，形成了独具特色的香港社会福利制度。从而突出了香港的社会福利制度不同于西方福利国家的一个重要特征——不仅保障对弱势群体的货币福利，而且具有较高质量的福利服务。因为民营的福利机构之间存在比较与竞争，能够克服官办福利的低效率与差服务。在社会福利署的公开文件中指出，政府实行“整笔拨款计划”的资助模式是为了容许非政府机构灵活调配资助款项，以便提供“最适切的福利服务”，照顾不断转变的社区需要。“社会福利署会继续根据一套明确界定的服务素质标准及适用于个别服务类别的津贴及服务协议，评估各服务单位的表现。”

在香港，由非政府机构承包的福利服务，涵盖全港社会福利服务的近九成。这些服务涉及市民生活的每一层面，对象从老年、中年、青年至孩童；从妇女、残障到康复人士，极其广泛。这种福利服务的运行模式是“官民合作、官管民营”。政府通过几个方面来保证这种模式的正常运作：第一，香港政府提供足够的资金支持；第二，从政策上鼓励第三部门的参与；第三，对民营的福利事业进行有力监督。这种“民营化”的模式，带来了福利服务水平的大幅提高。在家庭及儿童服务、青少年服务、安老服务、康复及医务社会服务、违法者服务、社区服务等方面取得了明显进展。

可以说，香港社会支持政策所遵循的这种选择主义的、低供给的货币福利原则在客观上起到了减轻政府负担的作用，保证了香港低税制的实施，从而提升了香港的国际竞争力。而对于福利服务的重视在很大程度上带来了社会弱势群体满意度的提高，这就有利于提高社会整合度，从而实现了香港经济与社会和谐发展。

[参考文献]

- [1] 桂世勋，黄黎若莲. 上海与香港社会政策比较研究 [M]. 上海：华东师范大学出版社，2003.
- [2] 香港特别行政区政府社会福利署. 2004-2005 年度各纲领的拨款分配情况 [W]. <http://www.swd.gov.hk/doc/annreport/0304annreptc.pdf>.
- [3] 周弘. 福利的解析：来自欧美的启示 [M]. 上海：上海远东出版社，1998.
- [4] 吴士余，丁开杰. 后福利国家 [C]. 上海：上海三联书店，2004.
- [5] 华红琴. 社会心理学的原理和应用 [M]. 上海：上海大学出版社，2005.
- [6] 周永新. 社会福利的观念和制度 [M]. 上海：中华书局，1998.
- [7] 郑杭生. 转型中的中国社会与中国社会的转型 [M]. 北京：首都师范大学出版社，1996.
- [8] 黄黎若莲. 中国社会主义的社会福利 [M]. 北京：中国社会科学出版社，1995.
- [9] 张敏杰. 中国弱势群体研究 [M]. 长春：长春出版社，2003.
- [10] 李征. 论香港社会保障模式的形成原因及启示 [J]. 理论探讨，2006.
- [11] 周弘. 国外社会福利制度 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2002.
- [12] 香港特别行政区政府社会福利署：<http://sc.info.gov.hk/gb/www.swd.gov.hk/tc/index/site-pubsvc/pagesocsecu/sub-statistics/index.html>.
- [13] 香港特别行政区政府社会福利署. 2007-2008 年政府财政预算案 [W]. <http://www.budget.gov.hk/2007/chi/pdf/chead170.pdf>.
- [14] 陈银娥，潘胜文. 社会福利 [C]. 北京：中国人民大学出版社，2004.
- [15] 孙炳耀，常宗虎. 中国社会福利概论 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2002.
- [16] 陈世伟，周凯艳. 论中国社会转型期对弱势群体的社会支持 [J]. 北京工业大学学报，2005.
- [17] 陈成文. 社会弱者论——体制转换时期社会弱者的生活状况与社会支持 [M]. 北京：时事出版社，2000.
- [18] 王鸣. 海外经验：香港慈善文化与社会共融 [J]. 纵横，2006，(3).
- [19] 杨团. 沪港非营利组织比较研究报告 [J]. 杭州师范学院学报，2001.
- [20] 马军. 慈善是一种润滑剂 [J]. 三月风，2005.

责任编辑：雨田

发展与规范新型农村合作经济组织

——基于宝鸡市的调查分析*

◎ 唐兴霖 刘 杰

[摘 要] 在市场经济体制和经济全球化快速发展的今天,农村分户经营的生产模式已无法适应。已被世界各国农业发展所证明的成功经验与模式——农村合作经济组织,能有效提高农业生产经营的规模与管理水平,并且有效抵御市场风险和增强参与市场竞争的能力。而从实践来看,农村合作经济组织在我国仍处于起步阶段,数量少、覆盖面低、规模不大,在经济发达地区发展较快。本文通过分析陕西省宝鸡市的农村合作经济组织的发展,对我国新型农村合作经济组织发展的现状、作用和问题进行了剖析,并提出了相应的政策建议,以期规范我国的新型农村合作经济组织。

[关键词] 分户经营 农村合作经济组织 发展 规范

(中图分类号) F325.22 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0066-05

一、新型农村合作经济组织发展趋势

一种全球性的“结社革命”有组织的志愿性活动在全球范围内开展,民间的、非营利的或非政府组织在世界各地的建立,正在如火如荼进行之中。从北美洲、欧洲和亚洲的发达国家到非洲、拉丁美洲、前苏联集团的发展中国家,人们都在建立各种社团、基金会和类似的机构以提供各种人类服务,促进基层经济发展,遏止环境退化,保护公民权利和追求其他上千种先前未曾给予关注或留给国家去完成的目标。^[1]中国新型农村合作经济组织的发展也是全球性的“结社革命”的重要组成部分。

自上个世纪 70 年代末至 80 年代初期,家庭联产承包责任制的实行、统分结合的双层经营体制以及乡镇企业的异军突起,曾一度使我国农村相对于改革前发生了巨大变化,大部分地区基本解决了温饱问题,有些发达地区提前迈入小康社会。然而,进入 20 世纪 90 年代以来,随着市场经济体制的确立与完善,我国农村经济发展却逐步趋缓。

世界各国农业快速发展的一条成功经验和普遍做法就是通过发展合作与联合,组织引导农民进入市场,参与市场竞争。因而,我国农村新型合作经济组织的发展有其合理性和必然性。首先是改革开放以来,我国农村经济有了很大的发展,而中国农业要实现可持续发展需要农村中介组织;其次,中国农民需要一种自己利益诉求的方式,农村中介组织紧密联系群众,对农民的需求和农业发展的的问题很清楚,很容易建构农村和政府、市场之间的关系;再次,农村组织制度的供给严重不足,传统的农村组织是按照血缘或者地缘关系建立,村委会的作用只是局限于特定的地域,其力量和作用及其有限;第四,现代民主发展的客观要求,民主发展的要求不断扩大公众对国家治理的参与,我国农村人口过多,要直接参与国家治理有难度,现行人民代表大会制度有其自身缺陷,对农民利益的关怀程度和表达农民利益的方式还有待完善;第五,农村中介组织有其独特的价值体系,能够维护社会公正和公平,保护处于弱势地位的农民的合

* 本文是国家社科基金项目“政府管理转型过程中社会中介组织功能研究”(05BZZ037)、上海市哲学社会科学规划课题“中国农村社会转型中农村中介组织功能研究”(2006BZZ005)的阶段性成果之一。

作者简介 唐兴霖,上海交通大学国际与公共事务学院院长助理、教授、博士生导师(上海,200240);刘杰,四川大学公共管理学院研究生(四川 成都,610064)。

理利益；最后，国家政府改革的现实需求。

农民专业合作社经济组织（包括专业协会、专业合作社等）是从事同类农产品经营的农户在家庭承包经营基础上，为了维护和实现共同利益，按照自愿、互惠、互利的原则建立起来的一种新型合作组织，能有效提高农业生产经营的规模与管理水平，并且有效抵御市场风险和增强参与市场竞争的能力。十六届三中全会通过的《中共中央关于完善社会主义市场经济体制若干问题的决定》中指出：“支持农民按照自愿、民主的原则，发展多种形式的农村专业合作组织。”2006年10月31日，十届全国人大常委会第24次会议表决通过了《农民专业合作社法》，这是国家以法律形式对农村合作经济组织的认可与支持，也标志着农业产业制度体系建设发生了重大改革。但我国农村中介组织和国外比较起来还比较落后，在不同地区发展也不平衡。比如农村中的经济合作组织按照组织数量来说，最多的前五名是山东、湖南、陕西、河南和湖北，按照社员数占乡村总数来看，最多的是北京、陕西、吉林、河南和黑龙江。^{[2] (P98)} 去年，我们对陕西省宝鸡市的新型农村合作经济组织进行了调查，在此基础上，对我国新型农村合作经济组织发展的现状、作用和问题进行了分析，并提出了相应的对策建议，以期规范我国的新型农村合作经济组织。

二、新型农村合作经济组织发展的主要特点

陕西省宝鸡市农民专业合作社始于1995年，借鉴于日本农协经验，通过政府推动，逐渐发展壮大遂成规模。近年来，随着农业市场化程度的提高和农业产业化进程加快，基层农技、供销部门和从事专业生产的农民自主性和积极性增加，兴办了各种专业合作组织。同时，农民专业合作社发展的外部环境也不断好转，四个“中央一号文件”都极力支持发展农民专业合作社经济组织，陕西省政府、陕西省农业厅也及时出台了各种实施意见和具体政策，以响应中央号召，加大对合作组织的扶持力度。因而，宝鸡市农民专业合作社经济组织发展势头迅猛，作用凸现。截至目前，全市共建立各类农民专业合作社经济组织430个，其中：行业协会40个，农民协会182个，专业合作社208个，涉及种植、养殖、加工、销售、运输等领域，入会会员数达到6.1万个，带动农户26.4万户，占全市农户数的37.8%。^[3]

农民专业合作社经济组织在引导农民进入市场、发展农业产业化经营、提高农产品市场竞争力、促进农民增收、建设现代农业等方面发挥了积极的作用。专业合作组织以市场需求为导向，发挥当地资源优势，组织农民开展标准化生产，提高了农产品质量安全水平；通过互助合作，提高了农民的市场主体地位，形成群体规模，获得规模效益；通过发挥自身民办、合作和专业的优势，成为农民与农业技术推广部门、农业产业化龙头企业之间的桥梁纽带，有力推进了农业技术推广体制与机制的创新。

结合对宝鸡市农民专业合作社经济组织的分析，我们认为这种专业合作经济组织是完善农村双层经营体制的有效组织创新，具有旺盛的生命力和广阔的发展前景，它具有以下主要特点：^[3]

1. 合作组织的发展与产业关联度大。合作组织的生产经营已基本覆盖了该市粮、畜、果、菜四大主导产业和区域优势特色产业，其中市场化、专业化程度较高的畜牧、蔬菜、水果的专业合作经济组织发展较快，共287个，占已有合作组织总数的66.7%。有的合作组织已延伸到农业生产要素领域，如农机服务协会、劳务输出协会等。合作组织的经营范围和产业领域进一步拓宽。

2. 合作组织的主体呈现多元化格局。由于农村经济发展不平衡，各地农民根据自己的生产特点、当地经济条件 and 市场发育状况，选择了适合的合作方式，形成了组织形式多样化的特点。按发起人不同，全市现有农民专业合作社经济组织可分为农村能人牵头型、村两委会牵头型、龙头企业领办型和行业部门领办等多种类型。从运行情况看，由产业化龙头企业牵头的合作组织实力普遍较强、带动效果较为显著，农民自愿联合和村两委会牵头的合作组织普遍规模较小，但更适合农村实际情况，发展势头强劲。

3. 合作组织的示范带动能力明显。通过实施农民专业合作社经济组织113示范工程和2005年全市合作组织规范化建设工作，宝鸡市已建立省、市、县三级农民专业合作社经济组织示范点50个，其中省级3个、市级20个、县级27个。涌现出如金台区马家塬果树协会、岐山县驸马庄养猪协会、凤翔县申都西甜瓜协会、凤县白麟寺花椒协会等带动能力相对较强、内部管理相对规范的合作组织。部分合作组织在进行无公

害基地认证、绿色食品认证、统一技术服务、统一产品销售等方面进行了有益的探索，初步形成了产业推动协会，协会带动产业，二者相辅相承，相互促进的工作局面。

4. 合作组织的服务功能日益凸现。大多数合作组织主要侧重于为农户提供技术指导、新品种引进、新技术推广以及疫病防治、技术报务等。据该市统计资料显示，全市 430 个合作组织中，以技术服务为主的 270 个，占 78.9%。随着农业产业化的推进，已有 23 个合作组织开始向技术经济实体型转变，向农户提供原材料、采购、销售产品等服务，有的合作组织还依托产业，创办了经营实体，合作组织逐步向实体型转变，凝聚力进一步增强，服务水平显著提高，服务功能日益凸现。

5. 小规模合作组织占经济主导地位。该市大型专业合作组织与跨地区的合作组织数量偏低，小规模合作组织在经济发展中起着绝对的主导地位。全市共 430 个专业合作组织，会员 6.1 万个，会均 143 个，其中会员 50 人以下 147 个，20 人以下的 56 个，分别占总数的 34.2% 和 13%。此外，合作社与协会的分布有着明显的地域特征，一般以乡镇区域为界，跨行政区域的组织数量很少，60% 仅局限于乡镇范围内的一个或几个村。

通过对宝鸡市农民专业合作社经济组织的调查分析，发现新型农民专业合作社经济组织主要有以下作用：

1. 提高了农民的组织化程度。由于农业生产的生物性、地域的分散性以及生产规模的不均匀性，农业家庭经营具有其他经营方式不可比拟的优势，并且作为一种基本的经济制度在我国将长期存在。但家庭分户经营的局限较大，农民作为农产品的生产经营者，必须同时面对买方和卖方两大市场，个体农民在市场中，因为他们个体的力量相对较小，对整个市场供求关系的影响是微不足道的。建立新型农民专业合作社经济组织，能使单个农民互相联结成有力的群体，提高农民进入市场的组织化程度，解决在市场经济条件下，社区集体经济组织“统”不了，政府部门“包”不了，单家独户“办”不了的事情，改变单家独户进入市场的弱势地位，提高农产品的竞争力，抗击市场风险并抵御自然灾害。

2. 促进了农业产业结构调整。农民专业合作社经济组织依托本地特色产品或产业兴办，能够提供各种农业信息和农业技术，指导农民进行产业结构调整，改变粗放的经营模式，提高农产品的科技含量，促进劳动专业化和产业专业化，发展主导农副产品，有效带动区域经济的快速发展。宝鸡市 50 个重点示范合作组织合作领域已经涵盖全市畜、粮、果、菜、药五大主导产业和农机、工艺品、劳务输出、婚介服务、饲草加工等众多领域和行业，其中果业 15 个、蔬菜 13 个、养殖业 10 个、农机服务业 5 个、种植业 3 个、药材 1 个、工艺品 1 个、农家乐 1 个、劳务输出 1 个。初步形成了以生猪、辣椒、奶业、果品以及农机服务为核心的产供销一条龙的生产经营格局，有力推动了全市农业产业结构的战略性调整。

3. 推动了农业科技成果的转化步伐。农民专业合作社经济组织通过向农民提供技术服务，解决了农科教分离的矛盾，实现了科研与生产的有效对接，推动了农业科技成果的快速转化。同时专业协会的发展也为各级政府的农业技术推广人员提供了广阔的平台，科技人员利用自身的技术优势，纷纷参与协会的生产 and 经营，指导农业生产，开展有偿技术服务，为农业技术推广体制和机制创新进行了有益的探索。

4. 保证了广大会员的切身利益。农民专业合作社经济组织在开展各项优质农技服务的同时，采取统一购买农业生产物资的办法，保证了广大会员的切身利益。协会均设立了专门的物资供应部，及时了解会员生产所需物资情况，统一汇总信息后，积极与生产厂商和大型供应商联系，由协会出面统一购买化肥、农药、农具和果实套袋等生产物资。因此，既确保了生产物资的质量，会员又享受了批量物资的价格优惠，排除了中间商的盘剥，最大程度地降低了会员生产成本，保障了会员的切身利益。

5. 形成了各地特色的优质品牌。加入 WTO 以后，实践证明分散的农户生产已无法应对农产品出口的需要。而农民专业合作社经济组织在努力开拓农产品市场中，能够对品种、施肥、加工、包装、销售等环节统一作业，标准化作业，满足国际市场对我国农产品的安全要求。更重要的是这种专业化的统一运作模式，在依托各自的生产基地同时，降低了农产品的市场交易成本，提高了农户的市场谈判地位，形成了特色农产品的优质品牌，发挥了品牌效应，最终促进了农产品的规模生产与销售。

6. 培养了农民的民主参政意识。农民专业合作社经济组织是农民按照自愿、民主的原则成立的，在合作组织中，会员参加民主选举、民主决策、共同管理组织的事务，合作组织与会员利益共享、风险共担。这些合作组织的基本原则、理念和价值，不仅有利于促进分散农户之间的联合，提高他们的合作意识，而且从长远看，培养了农民参与管理经济生活的民主意识，提高了农民的政治文化素质，有利于促进农村的民主化进程，推动农村全面建设小康社会。

三、规范新型农村合作经济组织的政策建议

农村新型合作经济组织在发展的过程中出现了许多问题。通过对陕西省宝鸡市农村合作经济组织的详细调查分析，我们发现我国农村新型合作经济组织存在的问题有以下几个方面：

1. 合作组织规模较小、产业化不足。现有的农村新型合作经济组织普遍规模偏小，基本上限于本镇、村的服务，且不少此类组织仅仅是亲朋好友之间的一种互帮互助，带有明显的自然经济痕迹和小生产者的烙印。由于合作组织规模小、经济实力弱、服务范围窄，形不成具有规模效应的产业带。而没有农民的组织化建设，农业产业化根本无从做起，因为农民的联合组织是农业产业化的核心载体。^[4] 合作组织的产业化、组织化严重不足，便不能抢占广阔市场，也无法参与国际流通和竞争，在农村经济发展中起不到应有的作用。此外，经济合作组织发展的不均衡会影响一个省市、一个地区的整体产业化经营和规模效益。

2. 合作组织内部运作不规范。目前仍有许多合作经济组织内部运行机制不健全、不规范，多数没有建立规范的章程和财务、分配制度，宗旨模糊，责任不清，产权不明，机构设置不合理，管理制度不完善。此外，部分农民认为合作组织是某些领导干部的事，对入股、入社还不太重视；许多合作经济组织的建立存在着一种“拉郎配”的现象，社员很少参与管理，对专业合作社的发展也不太关心；农民的合作意识还不强，合作组织缺乏吸引力和凝聚力，有的仅仅只有一块牌子，社员与协会之间的关系松散，没有真正形成“风险共担、利益共享”的合作伙伴关系，以至协会改组、解体过于频繁。

3. 合作组织缺少高素质人才。在激烈的市场竞争环境中，合作组织在进行市场运营和内部管理中还有许多不足，加之规模较小，没有力量聘请专门的经营管理人才，以至出现部分专业合作社管理粗放、组织机构不严密、规章制度不完备、责权利不明确等现实问题。经济合作组织的发展需要大量懂经营、善管理、具有较高威望和组织协调能力、同时又有奉献精神的带头人。而当前由于合作组织的迅速发展，十分缺少这种高素质的“领头羊”，除此也有少数人或个别企业钻法律制度的漏洞，挂合作经济的牌子，坑群众利益，图个人或局部利益。

4. 合作组织自主性不够。农村专业合作社经济组织是农民自愿联合、自我服务、自我管理的合作经济组织，应该体现“民办、民管、民享”的原则。但是目前从全国范围看，仍然有很大一部分专业组织依靠政府职能部门兴办。由于长期强大的专制历史传统，农民对国家和政府权威有一种虔诚的皈依，他们对这些组织的依赖心理很强，什么事情都是组织和领导说了算，农民很少参与具体的经营管理。这样就容易把经济合作组织办成“二政府”，这也是农民只能接收利益共享，不能风险共担的一个重要原因。如此发展，很难真正发挥农村专业合作社经济组织的功用。^[5]

除以上几个方面外，农村新型合作经济组织存在的问题还有：合法性问题，比如农村中介组织中有一些专业的合作社，现在的农民把这些专业的合作社等同于建国后的合作社；资金问题，资金是组织运作的源泉，由于农村普遍贫穷，想通过募捐而使组织运作存在较大难度，而基层政府财政的困难，也很难给予财政支持；法律法规问题，农村合作经济组织法律法规的不健全，有关专业法规基本没有；从业人员素质问题，从业人员素质普遍较低，管理协调能力均有待提高。

由此看来，发展和规范农村新型合作经济组织，对于提高农民的组织化程度、推进农业产业化的进程、提升农业整体素质和综合效益、繁荣农村经济、增加农民收入等都具有十分重要的作用和意义。因而，要提升农村合作经济组织的建设水平，应该从以下几方面着手：

1. 明确发展原则，加强培训辅导。此外，《农民专业合作社法》于2007年7月1日起实施，各级政

府要切实加强对广大农民和干部的宣传、教育及辅导工作，宣传发展农村合作经济组织的意义，促进农村合作经济组织健康发展；同时要加强对市、县、镇、村干部的培训，普及《农民专业合作社法》的内容，并对合作经济组织负责人、农户成员进行科技知识、经营管理、市场营销、财务核算、《经济合同法》等内容的培训，全面提高合作经济组织成员的素质和开拓市场的能力。

2. 创造良好氛围，加大政府扶持。《农民专业合作社法》明确规定：农村合作经济组织的合法权益受国家法律的保护，任何单位或部门不得侵害其利益，不得乱收费、乱摊派、乱集资、乱罚款；国家政策性金融机构应当采取多种形式为农民专业合作社提供多渠道的资金支持；商业性金融机构应采取多种形式为农民专业合作社提供金融服务；此外农业专业合作组织享受国家规定的对农业生产、加工、流通、服务和其他涉农经济活动的税收优惠。因此，各地专业合作组织在发展初期，政府要在财政、金融、税收、土地、工商管理等方面给予积极的支持和扶助，有关部门要在审批登记、发照、场地使用、交通运输、税费征收、项目资金等方面给予便利条件，以扶持其发展。^[6]

3. 健全管理制度，抓好规范运作。中华全国供销总社于2003年5月底下发了《农村专业合作社示范章程（试行）》和《农村专业合作社指导办法（试行）》，这些文件对于推动农村专业合作社规范、健康发展意义重大。实践中，各级政府对文件的贯彻落实不够，这两个文件覆盖面较小，只是针对供销合作社系统的专业合作社而言。因此，各级地方政府要通过各种措施帮助专业合作组织建立有效的监督、约束机制，充分发挥监事会的作用，建立合理的利益分配机制和合作社公积金、公益金以及风险保障金制度，真正办成“民办、民管、民受益”的新型合作经济组织。

4. 多种措施并举，引导联合协作。农村专业合作经济组织的发展尚处在初期阶段，抵御市场风险、生产风险的能力还很弱，各级政府部门要根据实际情况，在不干预专业合作组织正常业务经营活动的前提下，采取多种有效措施为农村专业合作经济组织的发展创造良好的外部环境。例如，及时制订必要的优惠政策，在财政、税收、信贷、土地等方面给予必要支持等。要在产权清晰的基础上，根据地域经济的共同需要，引导不同行业、不同区域的专业合作社进行联合与合作。条件成熟的地方，可在自愿、互利的基础上，引导同一产业的专业合作社、加工企业、贸易企业组成专业合作社联合社或行业协会，统一协调产业发展。要积极开展专业合作社之间、专业合作社与龙头企业之间、龙头企业之间的联合与合作。

5. 坚持因地制宜，稳步推进发展。农村专业合作经济组织是当前农村经营体制改革产生的新生事物，各地有各地的情况，各产业有各产业的特点。因此，农村专业合作经济组织的建立和发展也不可能采用统一模式，在引导其发展中，要坚持因地制宜，百花齐放、分类指导。在组建形式上，可以是农民自办、联办的，可以由农民和国家技术经济部门、事业单位联办，也可以由农民与其涉农企业、公司联办，还可以依托基层农技站、基层供销社、粮站创办合作经济组织，此外，还可以转变现有的村经济合作社职能等。

[参考文献]

- [1] 莱斯特·萨拉蒙著，谭静编译. 非盈利部门的兴起 [J]. 马克思主义与现实，2002，(3).
- [2] 王新著. 乡村新型合作经济组织崛起 [M]. 北京：中国经济出版社，2005.
- [3] 宝鸡市农民专业合作经济组织发展现状 [EB/OL]. http://bjfarmer.agri.sn.cn/xzgk/baoji/baoji_all.htm.
- [4] 李中华. 入世与中国农村合作经济组织的使命 [J]. 农业经济，2002，(9).
- [5] 刘惠，葛书院等. 中国农村专业合作经济组织发展研究报告 [J]. 中国供销合作通讯，2003，(3).
- [6] 洪锡良. 农村新型合作经济组织发展存在的问题与对策 [J]. 农村经济，2005，(3).

责任编辑：黄振荣

不完全契约条件下的激励机制研究

——基于广东村干部激励的实证分析

◎ 余秀江

[摘要] 在不完全契约的委托—代理中,激励管理层努力工作的因素十分复杂,作为直接报酬中的工资收入的作用只是微弱的,主要的作用还在于其他方面的激励因素。村干部处于双重委托—代理的角色,其职能的定义非常宽泛,契约的不完全性非常突出,从而导致村干部的激励约束机制比较复杂。本文的研究发现,当前村干部的激励以间接激励及直接激励中的自我激励因素为主。

[关键词] 激励 不完全契约 村干部

(中图分类号) F325.4 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0071-07

一、引言

已有关于激励方面的研究主要是集中于个体工作动力的根源、对某种激励因素的机理分析、设计一个比较有效的激励措施等,它们都隐含了一个完全契约的假设,如马斯洛的需要层次理论、赫茨伯格的双因素理论、麦克利兰的成就激励理论、公平理论、期望值理论及强化理论等被公认的激励理论多是如此。而在不完全契约情况下,激励问题会变得更加复杂,所以到目前为止还未形成一个十分成熟的理论体系。委托代理理论是考虑到不完全契约条件的最主要的激励理论,其仍处于不断完善的过程之中,它更多的讨论是企业高层管理者。对社会管理者来说,村干部^①的激励机制更为复杂,因为村干部面对的不确定性更大,从而使委托代理契约不完全性的程度更高。

村干部作为中国国家治理机制中最基层的管理者,是政府部门和农民之间的纽带,是农民内部矛盾的协调者;是上面各级政府“三农”政策的执行者,是下面农村经济发展的组织者和领导者。在社会主义新农村建设中,村干部的作用举足轻重,他们是最直接的组织者、领导者和实践者,所以,研究村干部工作动力的源泉具有重要的意义。村干部处于双重委托—代理的角色,其职能的定义非常宽泛,是典型的不完全契约的委托—代理。所以,本文的研究将在理论方面对现有激励理论做一点补充,在实践中为政府部门完善村干部激励机制提供依据。

二、委托—代理与不完全契约

委托—代理关系无论从本质上看还是从形式上看,都是一种契约关系。詹森和麦克林将“代理关系定义为一种契约关系,在这种契约下,一个人或更多的人(即委托人)聘用另一个人(即代理人)代表他们来履行某些服务包括把若干决策权托付给代理人”。^[1] 契约从其属性来讲,可分为完全契约和不完全契约。完全契约是指缔约双方都能完全预见契约期内可能发生的重要事件,愿意遵守双方所签订的契约条款,当缔约方对契约条款产生争议时,第三方(比如说法院)通过强制执行能够使契约方实现其想要的可行结果的契约,就是最优(完全)契约。^[2] 不完全契约则正好与完全契约相对。导致不完全契约产生的原因主要有:(1)很可能出现把一些相机情况(contingencies)考虑在内所需的成本要大于把这些情况写进契约所得的收益的情形,这时契约中就不会含有反映这些相机情况的条款,从而契约就是一个不完全契约。(2)当

作者简介 余秀江,华南农业大学经济管理学院副教授、博士(广东 广州,510642)。

①本文所指村干部包括村支书和村主任(村长)。

契约关系中包含一些结果为第三方无法验证的变量时，这时契约就不会包含基于这些变量的条款，因为出了纠纷是无人能够给予解决的。此时，契约也是不完全的。(3) 如果假设行为主体的理性为有限理性，那么行为主体就会出现考虑不周，即因没能估计到一些变量的后果而没有把有关变量列为契约条款，造成契约的不完全。正是这些原因，现实的契约是不完全的。^①

不完全契约强调的是个人的有限理性以及外在环境的复杂性、不确定性，信息的不对称和不完全性。总结已有的成果，契约的不完全性主要由契约的内容与契约履行的过程两部分决定。由于在不同的契约中，以上影响因素所表现出来的复杂性程度、不确定程度、不对称及不完全程度的不同，至使各契约的不完全性区别很大。如果把两个极端情况称为绝对不完全契约和绝对完全契约（尽管是理想的或是不存在的），那么现实中所存在的契约都是介于二者之间的。

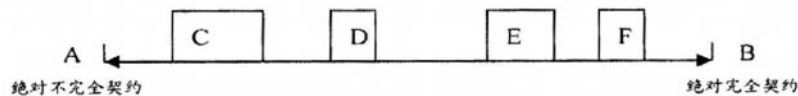


图1 契约的“不完全”程度示意

如图1所示，A和B分别代表绝对不完全契约和绝对完全契约两个极端的情况，C、D、E、F分别代表现实中“不完全”程度不同的契约关系，其中C代表比较不完全的契约关系，F代表比较完全的契约关系。图中所示的六种契约中，除A和B两个极端没有宽度外，其他的契约状态是有宽度的，且各自的宽度不同，即图中表示的每一种契约都有两个指标，一个是“位置”（处于直线AB上偏左还是偏右的位置），一个是“宽度”。根据不完全契约形成的原因主要决定于契约客体（或标的）的性质，因为即使假定在其他条件不变的情况下，不同客体的内涵、外延的可界定性、可测量性等特性差异很大。影响“宽度”的原因主要是当事人及其所处的环境条件（主要是文化、相关制度等），因为契约主体的工作态度（包括品德）、环境条件影响其行为，从而使某一契约的“不完全”性在一定的幅度内变动。例如，把企业经营管理中从老板到管理者再到第一线员工之间的关系看作是委托—代理关系的话，可表示为：老板→高层管理者→中层管理者→基层管理者→第一线的员工，其中每一个箭头均代表一个契约（依次由图1中的C、D、E、F来表示），共四个契约，从每一个契约客体（工作内容）的性质来看，它们处在AB线上的位置是从左到右按顺序排列，即老板→高层管理者排最左（图中的C），基层管理者→第一线的员工排最右（图中的F）。因为一般来说，企业高层管理者相对其他受雇者涉及的责、权、利都很大，不容易界定清楚，而一线员工的工作则非常具体容易观测、监督成本较低，所以前者与老板的委托—代理契约“不完全”性程度高，后者与基层管理者的委托—代理契约“完全”性程度高，其余的则依次排在二者之间。C、D、E、F四个契约的“宽度”不相同，决定于受聘者的道德、企业文化、社会文化、法律制度等。

在不完全契约条件下，代理人并不会仅仅按照显性契约条款约定的报酬标准确定自己的努力程度，契约中的隐性条款也会成为重要的激励因素。管理层拥有的权力、地位和声誉等因素对管理者的激励作用甚至会远远大于工资、福利等。^②

三、村干部的委托—代理性质及其激励

《中华人民共和国村民委员会组织法》（1998年）（下面简称《组织法》）是对村干部职责规定最具权威性的文件，该文件中规定村干部职责包含了经济、政治、文化、体育卫生等方面的要求，^③其工作内容的

^① 《中华人民共和国村民委员会组织法》第二条 村民委员会是村民自我管理、自我教育、自我服务的基层群众性自治组织，实行民主选举、民主决策、民主管理、民主监督。第六条 村民委员会应当宣传宪法、法律、法规和国家的政策，教育和推动村民履行法律规定的义务，爱护公共财产，维护村民的合法的权利和利益，发展文化教育，普及科技知识，促进村和村之间的团结、互助，开展多种形式的社会主义精神文明建设活动。第二十五条 村民委员会根据需要设人民调解、治安保卫、公共卫生等委员会。

宽泛性、不易测性。

与企业管理者相比村干部及其工作内容的特殊性主要表现在：第一，村干部的来源不同，他们几乎都有来源于本村的村民中，当村干部离任之后基本上仍然留在自己所管辖过的这一地域空间内继续生活，而企业管理者大多数是全社会公开招聘的，离任后可生活的空间较大；第二，管理的对象不同，村干部管理的对象基本上都是熟人、邻居、朋友甚至是亲人，很难使用制度化的管理方式，更多的需要靠管理艺术，遇到非常难以管理的对象时也不能采取开除、扣工资或降职的手段，对表现好的下属也没有提升、发奖金的奖励手段，而企业管理人员所管理的对象大多是没有关系的人，而且可以采取很多手段来促使被管理者服从和配合自己的工作；第三，大多数企业管理者可以根据业绩得到内部提升或到其他企业高就，在公务员制度改革之后，村干部得以升迁的机会更加渺茫。第四，村干部是兼职的，他们既是村干部又是农民，既需要执行来自上级部门的各种指令、接待来访的方方面面的人员、代表本村与各方面搞好关系、处理村内的各项事务，还要耕种好自家的田地、干好农活。

由于村干部具备政府由上向下的委托—代理关系，同时也是村民自下而上的委托—代理关系，这种双重委托—代理关系使得村干部的职责难以清晰化，这也是我国到目前为止没有一份清晰的得到公认的村干部岗位说明书。按照人力资源管理的思路，没有工作岗位说明书，那么就没有考核村干部业绩的依据，从而就造成激励约束的不足。

在已有涉及村干部激励的文献中，主要集中体现在工资报酬方面。一是关于工资的标准，有代表性的是彭代彦和张卫东，他们通过调查研究确定了村干部基准工资及其浮动幅度，认为湖北传统农区的村干部基准工资应降至 2000 元/年；^[4]王征兵认为陕西省兴平市西吴镇的村干部理性工资水平为 466 元/月，即 5592 元/年，为当地农民人均年纯收入的 3 倍左右。^[5]二是通过分析影响村干部工资报酬的因素，来构建村干部工资模型，如，有研究发现村支书工资与村人口数和村耕地面积没有显著的相关性，郭斌等认为应该建立村干部的绩效工作制度模式，认为对当前村干部报酬机制改革应该采取“国家财政拿一点，集体经济出一点，农民群众负担一点”的办法来解决。^[6]

还有部分文献是通过规范研究提出应该采取的激励措施。有的研究提出通过提高村干部的工资、社会地位、加强培训、加强民主监督等措施来对村干部进行激励。宁泽逵通过实践的数据得出：村干部的工作满意度与名义工资成正相关，与村规制度成负相关，村干部的激励因素与工资报酬、发展机会、社会声誉及规范化村治制度有关。^[7]但是宁泽逵没有明确给出这几个因素对激励贡献的排序，所以导致所给出的政策建议与其他学者的区别性不大，即重点不够突出。中国的村干部既不是严格意义上的雇员，不是严格意义上的管理人员，也不是公务员，他们生活与工作的环境是“熟人社会”、“半熟人社会”的农村；他们的工作内容繁杂；不同的时期有不同的工作重心；他们的权力来源于不同主体，角色具有双重性；他们的工资报酬收入依法只能称之为误工补贴，虽然从法理上是来源于村民，其标准应由村民代表大会决定，但现实中报酬的实际发放权牢牢被乡镇政府控制，导致村干部拿的是固定工资，其收入并不能与工作绩效很好地挂钩。^[8]但是，为什么在当前村干部工资收入普遍相对偏低的情况下，特别是在沿海发达农村，村干部的工作积极性和工作热情仍然有增无减。可见，影响村干部工作积极性的因素有其独特性。王征兵认为村干部存在在职消费（办公室、用车、宴请、购物、出差、出国）激励。^[9]

由此可见，村干部的委托—代理契约是高度“不完全”的，它的“不完全”程度的“位置”处于直线 AB 的左边，相对比较接近 A。所以村干部的激励问题不是通过在契约中规定其报酬来得以实现的。

四、村干部的激励机制分析

根据人的行为与动机的关系，本文认为村干部的激励因素可以分为直接激励和间接激励，直接激励是指能够直接满足村干部对精神和物质需要的激励因素，如工资收入、自我认同等，工资收入能够直接满足村干部对物质的需要，自我认可能够直接满足村干部精神方面的需要。间接激励是指通过满足某些条件（假如为条件 X、Y、Z）来获得某种东西（假如是 M），而这种东西（M）能够直接满足村干部的某些方面

的需要。例如，上级满意、村民认同可以使村干部得到继续连任，连任可以使村干部获得工资收入、在职消费及精神上的满足等，那么，X、Y、Z就是间接激励因素。

本文将村干部的激励锁定在直接激励和间接激励两方面，根据前人的研究基础，^{[9][7]} 本文选取工资满意度 (E3)、自己认可 (E9)、发展机会 (E10)、工作兴趣 (E1)、工作时间 (E2) 为直接激励，而间接激励则分解为工作压力 (E4)、上级支持 (E5)、村民支持 (E6)、上级监督 (E7)、村规约束 (E8) 等五个变量。那么，在不完全契约条件下，关于村干部的激励问题本文有以下的假设：

(1) 间接激励因素比直接激励因素对村干部的激励作用更大。(2) 在我国“官本位”盛行的情况下，村干部这个职位，特别是在发达地区农村，对许多人来说仍存在吸引力，本文认为它的吸引力在于它能在一定程度上满足村干部自我实现需要、权力地位需要及在职消费和灰色收入、获取更多网络关系等。本文的分析思路如图 2 所示。

五、实证研究与分析

本文选取了珠江三角洲 9 个城市 57 个镇（乡）的 103 个村进行调查，并随机抽查了 93 名村干部。年龄结构上，男性占 87.1%，女性占 12.9%；政治面貌上，约 68%的村干部为中共党员；其中，村干部平均年龄为 45 岁，平均学历为高中（中专）以上。本研究采用李克特 5 点量表法设计调查问卷，利用统计分析软件 SPSS（13.0）进行数据分析，对本研究的问卷所设计的影响村干部工作绩效的十个激励因素变量进行主成分及满意度分析。

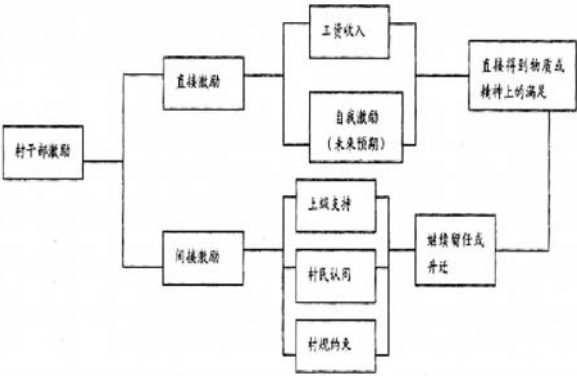


图 2 村干部直接激励与间接激励研究分析框架

1. 主成分分析。

首先，对可能影响农村村干部工作绩效的十个激励因素进行主成分分析（Principal Component Analysis），找出这些变量彼此之间存在的相关性，从而达到使变量降维，把问题的分析得以简化的目的。对标准化后的数据进行处理，得特征根如表 1 所示。

由表 1 可以看出，前 4 个主成分占总方差的 62.386%，已经可以代表原来 10 个指标的全部信息，因此将前 4 个主成分作为分析的指标，并得到各原指标在主成分中的载荷，如表 2 所示。

表 1 协方差矩阵特征值、特征值贡献率和累计贡献率

	初始特征值			载荷量		
主成分	全体	变量 (%)	累计 (%)	全体	变量 (%)	累计 (%)
1	2.625	26.255	26.255	2.625	26.255	26.255
2	1.369	13.690	39.944	1.369	13.690	39.944
3	1.219	12.188	52.132	1.219	12.188	52.132
4	1.025	10.254	62.386	1.025	10.254	62.386
5	.920	9.200	71.585			
6	.701	7.006	78.592			
7	.651	6.513	85.104			
8	.601	6.014	91.119			
9	.518	5.179	96.297			
10	.370	3.703	100.000			

表 2 指标因子在主成分中的载荷

特征向量 变量	主成分	y ₁	y ₂	y ₃	y ₄
E1		0.473	0.347	- 0.355	- 0.327
E2		0.579	- 0.080	0.410	- 0.440
E3		0.535	0.427	- 0.285	0.479
E4		0.284	- 0.272	0.520	0.100
E5		0.671	- 0.407	- 0.082	0.061
E6		0.607	- 0.140	- 0.488	0.116
E7		0.689	- 0.160	- 0.037	0.146
E8		0.462	0.049	0.459	0.127
E9		0.438	0.443	0.242	- 0.500
E10		- 0.025	0.759	0.240	0.302
特征值		2.625	1.369	1.219	1.025
贡献率 (%)		26.255	13.690	12.188	10.254
累计贡献率 (%)		26.255	39.944	52.132	62.386

由表 2 可得前四个主成分的线性组合如下:

$$y_1=0.473E1+0.579E2+0.535E3+0.284E4+0.671E5+0.607E6+0.689E7+0.462E8+0.438E9-0.025E10$$

$$y_2=0.347E1-0.0795E2+0.427E3-0.272E4-0.407E5-0.140E6-0.160E7+0.0489E8+0.443E9+0.759E10$$

$$y_3=-0.355E1+0.410E2-0.285E3+0.520E4-0.0817E5-0.488E6-0.0367E7+0.459E8+0.242E9+0.240E10$$

$$y_4=-0.327E1-0.440E2+0.479E3+0.100E4+0.061E5+0.116E6+0.146E7+0.127E8-0.500E9+0.302E10$$

y_1 中, E5 和 E7 的系数大于其他变量的系数, 所以, y_1 主要是上级支持和上级监督这两个指标的综合反映, 它代表着上级激励; y_2 中, E10 和 E9 的系数大于其他变量的系数, 所以, y_2 主要是自己认可、发展机会这两个指标的综合反映, 它代表着与村干部切身利益 (对个人的价值判断) 紧密相关的激励因素, 即自我激励; y_3 主要是工作压力和村规约束这两个指标的综合反映, 它代表村规约束; y_4 主要是工资满意度的综合反映, 它代表村干部的工资激励。从表 2 可以看出, 上级激励 (26.255%)、自我激励 (13.690%) 和村规激励 (12.188%) 这三个主成分的贡献率均大于工资激励 (10.254%) 的贡献率, 这也反映出我国农村村干部的工资收入偏低 (暂不考虑灰色收入) 的状况, 这种工资体制决定了工资收入对村干部的激励作用不大。

2. 直接激励与间接激励的满意度比较分析。

通过主成分分析法可得上级激励、自我激励、村规约束以及工资激励的权重分别为 0.42、0.22、0.20、0.16, 计算公式为: 权重=各主成分的贡献率与总贡献率之比。

表 3 各变量指标的显著性排序

激励指标	平均值	显著性排序
E6 上级支持	4	1
E7 村民支持	3.88	2
E5 上级监督	3.82	3
E8 村规约束	3.70	4
E1 工作兴趣	3.69	5
E9 自己认可	3.63	6
E2 工作时间	3.54	7
E4 工作压力	3.41	8
E10 发展机会	3.05	9
E3 工资满意度	2.96	10

说明：量表答案选项中，5表示非常赞同，4表示比较赞同，3表示没意见，2表示不赞同，1表示非常不赞同。得分越高，越支持假设于问卷答案设计结构，当均值>3，认为分析结果基本可以支持假设。

从表3同样可以看出，工资满意度的均值低于3，说明绝大多数村干部对当前的工资状况表示不满，工资收入尚不能成为提高村干部工作绩效的激励因素。由此可见，在工资状况不满情况下，间接激励，如上级支持（均值为4）和村民支持（均值为3.88）对村干部的就任提供较大的动力。为了更深入地分析村干部对直接激励与间接激励的满意度，我们用主成分分析所得的权重对各项进行加权平均，可得表4。

表 4 间接报酬与直接报酬的满意度分析

	特征变量	均值	权重	得分	排名	平均得分
间接激励	上级激励	3.85	0.42	1.62	1	1.17
	村规约束	3.55	0.2	0.71	3	
直接激励	自我激励	3.34	0.22	0.74	2	0.61
	工资激励	2.96	0.16	0.47	4	

由表4所示，间接激励的满意度明显高于直接激励，间接激励的平均得分为1.17，而直接激励仅为0.61。四个激励因素按贡献大小排序为：上级支持、自我激励、村民支持、工资激励。这样的结果与本文的假设以及现实情况都是相吻合的。

(1) 上级激励（得分为1.62）是村干部感到最满意的激励因素，这也反映出中国对人力资源评价有一个很特殊的地方，就是领导认同你了，那么意味着你的升迁及业务能力得到了认可，因为随之而来的是更多的发展机会。但是村主任或村长是由村民推选出来的草根阶层，其有别于公务员的晋升制度导致了其升迁空间的狭小，所以上级激励对他们来说意味着较高的工作成就感、有利于工作的开展以及有利于继续任职和随之而来的在职消费。

(2) 自我激励（得分为0.74）是相对感到比较满意的方面。由村民推选出来的村干部大都是在村中具有一定威望或是乡村社会的精英人物，为了满足受尊重的需要，给个人和家族带来声誉，他们在平时的工作中以身作则、积极主动，认为自己确实可以在这一领域有一番作为。

(3) 村规约束（得分为0.73）包括当地的文化约束对村干部的激励作用也相当重要，因为获得乡亲们的认同，一是希望能够获得连任，二是为个人和家族带来荣耀，三是给自己现在和未来的生活创造一个良好的人际环境。

(4) 工资激励（得分为0.47）是村干部感到最不满意的因素，不满意的原因主要来自三个方面：一是他们认为，虽然他们比其他普通村干部的“工资”高一些，但付出的时间和精力太多。二是他们认为，自己和村上的一些致富能手相比，智商和能力差不多，而收入比他们少。三是村干部的工作难度很大。为了完成工作，他们经常要和自己熟悉的人打打闹闹，艰难地工作一年才挣得微薄的工资。

六、结论与建议

1. 主要结论。

(1) 在不完全契约条件下，行为主体的工作动力主要不是来自直接激励，而是间接激励。(2) 目前我国村干部的委托—代理契约是高度不完全的，主要原因是其职责规定得太过宽泛，工作结果不易测量。(3) 直接激励与间接激励共同成为调动村干部工作积极性的动力。间接激励成为村干部的重要激励诱因，虽然村干部看重自己的工资收入和自我发展，但间接激励所带来的满足感要远远超过直接激励，而直接激励中的自我激励的作用又远大于工资报酬的作用。

2. 政策建议。

村干部委托—代理契约是高度不完全性，使其有很大空间去寻求间接报酬。所以要尽量完善人力资源管理的文件，降低契约的不完全性，以达到提高直接激励因素的效果。因为间接激励的负面作用也是非常明显的，如村官的权力可能给村干部带来了巨额的在职消费，而且还有可能通过一些非法手段获得大量的

灰色收入或非法收入，甚至滋生腐败。当前村干部在讨好上级、讨好村民上花费了大量的时间和精力，这非常不利于建设社会主义新农村目标的实现。因此，上级政府应该采取适当间接激励和直接激励相结合的原则，通过设计一套合理的激励机制在两者之间找寻一个平衡的支点。

(1) 制定村干部的岗位说明书。以工作说明书的形式明确村干部的责权利关系，使其工作更加具体化，有利于工作的开展、监督。工作说明书还可以作为村干部绩效考评体系建立的依据，作为制定村干部培训计划的依据。(2) 制定村干部绩效考评体系、建立绩效工资制度。村干部绩效考评体系可以用来测量村干部的工作结果和工作态度，以作为发放酬金的依据，基本工资与工作态度联系，奖金与工作结果挂钩。(3) 强化信息披露机制与信息沟通机制。当前许多干群关系摩擦是源自干部与群众间的信息不对称，如有些地方为发展地方经济引进一些项目，但由于事先未曾做群众的沟通工作，以至于在具体的实施过程中得不到群众的支持。另外，由于缺乏监督，没人敢出面批评指正，致使村干部工作我行我素，独断专行，村民自治流于形式。为保障集体和村民的利益，应该成立监督小组，利用舆论监督力，当村干部有不良行为时，监督小组有权进行制止、批评。(4) 完善村干部的选举和人力资源的测评体系。目前大多数的村干部是通过村民选举而任职，但是，由于村民的素质高低不同，普遍水平较低，选举过程中容易受到各种因素的影响，因此，村民直选的村干部未必能胜任新农村建设的任务。因此，上级通过构建科学的干部测评指标体系对村干部进行测评，能够发现直选村干部的缺陷，可以针对性地进行培训和再教育，从而提升其建设社会主义新农村的领导力。上级在选任村支书时，要注重德才兼备；村干部上任后，也要不断提高自我要求。(5) 提高间接激励方式的多样性。除了给予村干部适度的在职消费外，对于工作表现好的村干部应在会议上公开表扬，树立榜样，宣扬其工作业绩，给予荣誉，如设立“十佳村干部”、“先进模范”等称号。

[参考文献]

- [1] 陈志俊. 不完全契约理论前沿述评 [J]. 经济学动态, 2000, (12).
- [2] 科斯, 哈特, 斯蒂格利茨. 契约经济学 [M]. 李风圣等译. 北京: 经济科学出版社, 1999.
- [3] 孟令国. 中国企业管理层隐性激励机制研究——兼论显性激励的不完全性 [D]. 暨南大学 2005 届博士学位论文.
- [4] 彭代彦, 张卫东. 农村税费改革与村级组织运行 [J]. 中国农村经济, 2003, (12).
- [5] 宁泽逵. 中国村干部激励机制研究 [D]. 西北农林科技大学 2005 届硕士研究生学位论文.
- [6] 王征兵. 村干部合法收入标准的确定 [J]. 中国农村经济, 2004, (11).
- [7] 安德鲁·J·杜伯林. 管理学精要 [M]. 胡左浩等译. 北京: 电子工业出版社, 2003.

责任编辑: 黄振荣

•历史学•

过去是一个神奇之地

——海登·怀特访谈录*

◎ 海登·怀特 埃娃·多曼斯卡 著 彭刚 译

(中图分类号) K0 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0078-11

首先,我想问你的是,在求学时期你主要的兴趣是什么?

我1928年生在美国南方,现在65岁了。我父母都属于工人阶级,在大萧条时期到了密歇根州的底特律找工作,我到那儿上的学,上的是本市的公立大学——密歇根州底特律的韦恩州立大学。我是1951年毕业的。1940年代后期我在美国海军服役。后来,上了密歇根大学,那也是州立大学,学的是中世纪史。我1955年在密歇根大学拿到博士学位,论文是关于克来佛的圣伯纳德(Saint Bernard of Clairvaux)与1130年的教皇分裂的。我研究12世纪的教会史,以及罗马教廷的官僚制重组与克来佛的圣伯纳德和12世纪的神秘主义改革派这样一些人物所领导的教会改革之间的关系。然后我在韦恩州立大学、纽约的罗切斯特大学、洛杉矶加州大学、康涅狄格州韦斯里安大学执教,而后又去了圣塔·克鲁茨的加州大学,最近15年一直呆在那里。我在历史哲学方面最早的论著是在意大利出版的。我从我的论文——有关中世纪史的——中抽取了一些材料来发表,身为年轻教授,我教的是中世纪史和文化史。

1960年代是美国高等教育大幅度扩展的时期,我非常幸运地在那个时候进入了学术界。我参与了学生的抗议活动和教学计划的改革。我觉得那是一个激动人心的年代,因为在我看来对教育制度进行改革的时机是非常少有的;那些制度往往非常保守,你只有在动荡不定的危机时刻才能提出新的论题来。一直以来,我对于人们为何研究过去比之自身去研究过去要更有兴趣。也就是说,从某种人类学的角度来看,那在我看来真是一桩很奇怪的事情。一个社会里面会有专业人士来研究过去,真是有些奇怪。为什么国家、社会或社群要付钱来让人研究过去?从对于过去的研究之中能够学到什么?为什么人们对它这么着迷?许多文化并没有这么一回事情。为什么西方产生了这么一种职业?

在19世纪初期之前大学里面并不教授历史。历史学并不是大学的一个学科,也没有历史教员。有研究远古的、《圣经》所记述的世界的专以古代为业的教员,但是没有历史学家。历史是什么人都可以写的东西。用不着写学位论文,也用不着执照。

因此,这就向我提出了问题:研究过去的社会功能是什么?意识形态和宣传的功能是什么?人们有了基于权威并且声称它是权威的某种教条,因为它对于过去有所了解。那在我看来是非常可怪的事情。于是,我越来越多地就这些问题进行写作。

大概是1965年,《历史与理论》杂志的编辑要我写一篇讨论历史的社会或文化功能的文章,于是我写了一篇题为“历史的重负”的论文。我最初是在韦斯里安大学发表这篇讲演的。那篇论文对我来说并不是特别具有什么独创性,然而有很多人喜欢它,很多人将其视作我第一篇重要论文。但是对我来说,那不过

* 本文是埃娃·多曼斯卡于1993年对海登·怀特所做的学术访谈,是其《邂逅:后现代主义之后的历史哲学》一书中的一章,略有改动。

作者简介 海登·怀特,美国斯坦福大学比较文学系教授,当代主要的历史哲学家和文化批评家之一,新历史主义的主要代表;埃娃·多曼斯卡,波兰亚当·密茨凯维奇大学教授,当代后现代主义历史哲学家;彭刚,清华大学人文社会科学学院历史系副教授(北京,100084)。

是就人们对于历史的各种态度所进行的又一份概览而已。正是“历史的重负”一文让我写了《阮史学》，因为有人读了那篇论文后给我写信说：“你是否愿意对这个主题，对19世纪的历史思想写一本小书呢？”于是我就写了本没有人喜欢的小书。编辑说：“再写长一点儿，因为人们想看的不是概述。”所以我就写了《阮史学》。《阮史学》不讨历史学家们的喜欢，然而别的学科中有些人喜欢，像哲学家和文学批评家。因为它所做的、或者力图做的，就是要解构所谓历史科学的神话。

《阮史学》是对于实证主义的一种反叛吗？

是的，它确实是针对实证主义、针对某种实证主义的历史观念的。历史学科是彻头彻尾地反理论的。历史学家将自己视为经验论的，他们的确如此，然而他们不是哲学上的经验论。他们是常识上的经验论——在普通寻常的意义上。这就是马克思主义在美国一致被认为并非纯正历史性的原因所在，因为它有理论。而马克思主义理所当然地总是因为资产阶级历史学家们没有理论而批判他们。

我们可以谈论叙事主义的历史哲学，然而要讨论这种理论的运用却非常困难。我们可以设想，福柯或者某些历史学家与以勒华拉杜里（Le Roy Ladurie）、金兹堡（Carlo Ginzburg）为代表的 *mentalité*（心态）范式相关，他们置身于这个潮流之中。然而，却没有人以叙事主义历史哲学为指导来写作历史书。

这是实话，可叙事的历史学观念的论旨是分析性的结果，而不是开出来的药方。它不是要制订如何写作的规则，就像研究小说的文学批评家并不教人如何写小说一样。将历史视作叙事的理论并不预制规则；我想说的是，它是反思性的和分析性的；它是对于实践的反思。它思索的是实践。有关叙事的最重要之处就在于，它是将人们对于世界的感知、人们的经历组织起来的一种模式。我以为，它是一种反理论的、不承载理论的模式。叙事不是需要接受训练后才能做的事情。你当然要学习如何叙事，然而那就像学习自己的母语一样。人们并不需要有了一套语言理论再去说话。他们的确得有某些内化了的语法概念和形态学概念等等，然而——照我看来——不同于科学思维或算法思维，那并不是在潜意识里要运用一套理论。我觉得，叙事是与社会生活相生相伴，它是社会和群体认同所固有之物。正是这一点使得它与神话一道绵延不绝，也使得它在科学家眼中颇为可疑。当达尔文将自然史改造为生物学时，他就扔掉了叙事。自然史是对世界演化的叙事性记述。然而，另一方面，叙事史学的理论给那些试图试验不同的叙事写作门类的人们颁发了许可证。比如说，金兹堡就憎恨《阮史学》，他认为我是法西斯主义者。他在很多方面也很天真。他认为我的历史观类似于克罗齐，是主观主义的，并且以为我的观点是可以为着某种审美效果而操纵事实。我认为人们可以这样做，而且尽管金兹堡认为不应当这样做，我却觉得他本人常常就是这么做的。

研究历史有着许多不同的方式，我们为着不同的缘故而研究历史。不可能将某种研究历史的方式立为正统。这和物理学研究不一样。人们可以即兴采用不同的技巧来表现过去，而这就是历史写作有着与物理学研究不同性质的历史的原因。我们只有考察历史著作史，才能辨识出不同的风格变化。而历史学家的天真之处就在于，他们总是认为眼下搞历史的方式终究是最好的方式。

倘若我们回溯到每个人，比如说米什莱，我们会说：“真是糟糕，我们可比他高明。他太幼稚了。”现代史学家们回望伏尔泰、兰克或布克哈特，他们断定说：“是的，他们在试验写作历史的不同方式。作为作家而言他们很有意思，然而就搞历史而论我们有着更加高明的办法。”我觉得这始终是一种幻觉。不可能将人们与过去发生关联的方式定于一尊，这首先因为过去是一个神奇之地。它已经不复存在。人们只能通过遗留下来的东西来研究它。历史事件就其定义而言就是不可重复的。我们不能像在实验室里重复物理事件一样来重复它。我们不再能对它有所感知，因而无法对其进行经验性的研究。可以用别的、非经验性的方法来研究它们；然而却没有办法来最后判定对于学习和指导历史研究而言哪种理论是最好的。我的看法就是如此。

我想，大多数历史学家会同意说，没有最终的史学理论。但是，可以有一种关于历史写作的理论。我的意思是说，你可以退后一步，以和科学哲学同样的方式来考察历史写作。科学哲学家们并不告诉物理学家们如何从事科学研究。他们对物理学家所做的事情进行反思，以对物理学的认识论假设提出某些断言。

我要回到有关历史哲学的一般性问题上。你认为历史哲学的目的不是给历史写作提供指南或者表明如何将这些指南运用于历史写作，而是认为历史哲学有助于我们理解过去的历史学家们是如何写作历史的。

不是这样的。它要对历史学和其他学科之间的关系问题进行反思。比方说，历史写作与小说——文学写作——之间是什么关系？历史研究与社会学研究之间是什么关系？这些是哲学问题。历史学家们在做他们的事情。他们并不是必须要对这些关系进行思考。历史学家们并不经常要对他们的研究的文化功能进行思考。他们进入这门学科。他们做他们的事情。当你向他们指出“你所做的事情预设了或者建基于一系列隐含的假设之上”时，他们会说：“我不在乎那个，我得继续做我的事情。”

知识被组织成为不同的学科。比方说，至少在美国，历史学家们突然决定可以运用人类学；他们可以运用某些有关亲属系统的理论；他们再回过头来将其运用于历史学。然后，别的人决定不用人类学，而是用心理分析、社会学或者某种社会阶级理论。他们持续不断地在挪借。吸引我的是他们究竟是基于什么原则来决定从事这一种而非另一种历史研究的。

你最初的灵感来自何方？

柯林武德和克罗齐。我一开始就被柯林武德和克罗齐所吸引，因为他们提出了我们为何研究历史的问题。你知道，在许多方面，大多数历史学家甚至是不大会提出这些问题的。他们认为我们研究历史的缘故显而易见。可是当人们不喜欢他们所写出的历史时，他们总是惊诧莫名。

我在密歇根大学上研究生时，与莫里斯·曼德尔鲍姆（Maurice Mandelbaum）一道工作，那个时候他是美国唯一一个研究历史哲学的人。

其他启发了我的是诸如赫伊津加（Johan Huizinga）这样伟大的反思的历史学家。我想说的是，他是这样一个人，不仅搞历史，而且还对如何搞历史有所反思。我认为，所有的大历史学家都是既搞历史，又搞历史哲学。他们总是在问这样的问题：如何做历史？做历史的最好的方式是什么？认为某种方式比另一种更好的根据是什么？研究过去的目的、社会性的目的是什么？

我对地道的历史学有兴趣。我对写作历史有兴趣，但我并非好古成癖的人。我的意思是，我不相信人们研究过去仅仅是因为对过去有兴趣。倘若你对过去有兴趣，那必定有着某种心理的驱动力。《阮史学》是历史研究的成果；它不过是对19世纪历史写作进行的研究。我是说，我研究的是19世纪的历史写作。那是一项历史性的研究。然而我认为，我需要某些原则来编排和勾划19世纪研究历史、写作历史的不同路数，这就是我从历史学家的文本入手的缘故。在我看来，大多数撰写历史著作史的人们是在倾听历史学家们言其所行，而不是去分析他们究竟写的是什么。比如说，兰克就指出：我们去档案馆，研究档案，从里面走出来，把各种事情理顺，然后再写出来。其中既有研究的阶段，又有写作的阶段。我发现，倘若我们不是从这种信息入手而是考察文本本身，你就会发现，他们有很多时候说出来的东西是无法在他们所报告的研究的基础上得到证实的。仅仅就谋篇布局方面的考虑本身来说，历史学家文本的谋篇布局就使得他们从档案中所提炼出来的史料发生了变化。因此，我就需要一种对不同的表现风格进行概括的方法。那就是我开始研究诸如诺思罗普·弗莱（Northrop Frye）——但不只是弗莱，还有肯尼斯·伯克（Kenneth Burke）等人——的文学理论的缘故。我的《阮史学》一书大致说来是结构主义的。它也有着结构主义的种种局限性。

我一直将自己视为某种马克思主义者。我在政治上是一个社会主义者，我从来如此。我认为马克思是许多大历史哲学家中的一位。他不同于黑格尔，并不比黑格尔更好，但却提出了深刻的洞见。国内外的马克思主义者，比如说俄罗斯的莫格里茨基（Mogilmitsky）说：“你这是形式主义。”我说：“是的，就是形式主义。”在导论中，我说：“我的方法是形式主义的！”为什么呢？因为我认为，还没有人对历史学家的文本进行过形式主义的分析。

能说说你对维柯和文艺复兴时期的人文主义的兴趣吗？是不是人文主义者们试图以修辞取代逻辑或者

试图将逻辑化约为修辞呢？

确实如此。我为什么要运用比喻学（tropology）这种有关比喻（trope）的理论呢？因为叙事性的写作并不需要逻辑蕴涵其中。没有任何叙事是要体现出某种逻辑推演的融贯性的。如果有人写了一个故事，提供了可以从故事的一个片断推演出另外一个片断的规则的话，他不会是一个成功的讲故事的人。我觉得，你需要的或者是另一套逻辑，或者是一套叙事写作的逻辑，那可以从现代修辞学中找到。但我以为那是古代修辞学中所没有的。

我相信，黑格尔的辩证法，也即黑格尔的逻辑学，是在力图将实际思维形式化。当人们在政治和爱情中彼此发生关联时，他们不是以三段论的形式关联起来的。那不是三段论。那是别的东西。那是三段论的省略式（enthymemic）。大多数的写作、日常言谈中的大部分是三段论的省略式。它们并不遵循逻辑推演的规则；它们不是三段论的。

因此，就像约翰·穆勒和黑格尔所认识到的，你需要另一套逻辑来讨论实际事务——一套实践的逻辑学。实践的逻辑学并不遵循同一律和矛盾律。社会创造出种种处境，使得你身处其中时必须矛盾中采取行动。这是“庸俗的”马克思主义者所永远无法理解的，他们不断在说，当你在一项论证中发现某个矛盾时，你就打破了这项论证。然而情况并非如此。人们生活在矛盾之中。生活就是由矛盾所构成的。因此我们需要一套对置身矛盾之中的生活如何加以表现的理论。那使得我们对实际生活的句法（syntax）能够作出说明。在研究叙事的时候，试图提出一套叙事逻辑的人们失败了。他们试图提出一套叙事的语法（grammar），而他们失败了。因为其中的要害和事实在于，叙事并不是一个长句。而语法只能告诉你有关句子（sentence）的而非有关话语（discourse）的东西。同样，三段论逻辑只能告诉你有关命题的东西。然而，尽管叙事中有命题，叙事本身却并非一套扩展了的命题。叙事的构成成分并非仅只是命题。存在着超出命题之外的成分，而这些成分与句法有关。但这不是一套语法上的句法。它是一套关于语言运用的句法，超出句子之外了。它将句子放到了一起。你可以用逻辑将句子连在一起，或者你也可以用比喻学的方法来做到这一点。之所以是比喻学，那是因为你需要一套有关偏转（swerve）的理论，一套对于逻辑期望的系统化偏离的理论。这就是叙事让人着迷之处。它不会被严格的逻辑推演的规则所支配。于是，我转向了修辞理论，因为我相信修辞学提供了即兴话语（improvisational discourse）的理论。

自柏拉图以来，哲学家们就宣称，修辞是可疑的、蒙骗人的、浮浅的，而逻辑则是自然的。这真是荒谬之极！柏拉图对智者心存偏见，因为他是一个对于绝对真理深信不疑的唯心主义者。而修辞则是以真实不妥的对于生活的唯物主义观念为基础的；它是怀疑论的。高尔吉亚和普罗泰哥拉认识到，并没有一种正确地言说和表现世界的方法这么一回事，因为语言在与它所言说的世界之间的关系上乃是任意的。什么是恰当的言说、正确的或如实的言说，取决于谁有权力来作出判断。因而，照我看来，修辞学乃是关于话语政治学的理论。它认为话语是在人们之间的矛盾当中产生出来的。那些决定谁有权利、权力和权威来说出什么是正确的言说的人们，以及那些试图给正确的言说正名——换句话说，也就是使其合法化——的人们，从柏拉图以来一直就是权威主义的。修辞家们了解到，意义始终是被创造出来的；真理是被创造出来的，而非被人们发现出来的。正是出于这个缘故，我才认为，从修辞学的角度来考察像是历史学这样无法形式化的话语形式，可以有所作为，有似于诗学以其对于诗歌用辞和语言进行的分析所作的事情。

诗学并不规定诗歌应该如何书写。它并不给出规则。然而在诗歌写就之后，你可以对它们进行反思，看到不同的结构。我觉得，罗特曼（Lotman）对于艺术文本的思考方式与思考诗学的方式是一致的。罗特曼想要判定艺术文本与实践文本、功利的文本之间有何不同。问题在于：历史学是一种功利的知识呢，还是更像一种艺术知识？因为没有人会否认，没有人会说，诗歌没有给我们提供对于世界的洞见；至少它给予了我们对于语言的洞见。然而，所有像是历史学那样并非科学的话语都是如此。历史学不是一门科学。那么，它是什么呢？

历史学有两张面孔：一张科学的，一张艺术的。

确实——这就是有意思的地方。你总是面对着两种取向。然而，历史学家们并不知道这一点，因为自19世纪以来，他们就被教导说，他们一定要在写作中保持文学效果和诗的效果。于是他们说：“你像一个科学家一样来做研究，然后，到写作的时候了，那好，写漂亮点儿，好让人们读起来轻松些；但你的写作给你讲述的真相除了妆饰之外，并没有增添任何东西。”这是错误的。任何一个现代语言学家都知道，表现形式乃是内容本身的一部分。这就是我将自己的近作取名为《形式的内容》的缘故。它与自卢卡奇以来所发展出来的观念是一致的，而且像詹明信 (Fredric Jameson) 这样的批评家也强调，意识形态与事物的形式相关联，正如它与特定表现的内容相关联。选择形式就已经是在选择某个语义领域。你是怎么看的呢？

我认为，倘若我们可以说历史学有两张面孔的话，那我们也可以说，在一个历史学家从事他的研究的时候，那是科学的面孔。我的意思是，他得运用科学方法来分析史料并审察档案。然而，当他写作历史并以此种方式来表达研究结果时，要做这件事情只有一个办法——叙事，而这是一张艺术的面孔。我们无法将这两面区分开来。它们总是彼此相连。想一想柏拉图有关人的两面的著名隐喻。照他的说法，男人和女人起初原本是一体的。将它分开乃是一种惩罚。

是的，我同意你的看法。这就是我在自己的书中用了罗德维克·杰姆斯勒夫 (Lodvik Hjelmslev) 的层次观念的缘故。我提出，在一个层次上，是各种事实的构成物，也即编年；而后在下一个层次上，是情节，要将这些事实编排成为情节。接着，历史学家们往往要提出论证，那是以解释的形式出现的。他们还经常力图提出训诫，我称之为意识形态的层面。我的问题是：这些不同的方面是如何彼此相联的？很多历史学家认为意识形态存在于他们所做的事情中。我认为意识形态存在着，就在形式之中。

可是，顺便说说，你在说以科学的方式来进行研究时，你说的是哪种科学？那当然不会是实验科学，也就是说，在实验室中从事的科学。除此之外，在你做研究的时候，倘若你已经明确地选择了你将来用来将你的表现写出的形式的话，那么，你的研究就会被文体的必然性、你所采纳的形式本身在文体方面的考虑所支配。因此，情况并非如此：你去档案馆研究文献，对于将要如何写作并没有什么想法。你将这些想法也一块儿带到了那里。

我们知道，上一代美国历史学家的态度是：“我们并不是要写作叙事。我们对于写作叙事毫无兴趣。”年鉴学派的布罗代尔说：“我不喜欢叙事。叙事是幼稚的，让人迷幻丛生。”他甚至在看档案之前就作出了这样的决定。我认为无法将科学的一面和艺术的一面轻易分离，你也会同意这一点。但是我的确并不认为19世纪将这一关联概念化的方式就能够完全让人信服。我知道，这些历史学家们仍然在说，写作的形式与内容无关。他们可以决定讲故事，也可以不讲，而这与他们在研究中所创造出来的事实的有效性并无关系。可布罗代尔和年鉴学派说了，写作叙事本身就是意识形态上的歪曲。

因此，考虑到这一点，从叙事主义历史哲学的角度来看，我们是否可以从“视角”出发来谈论历史中的真实？

很好，但是“视角”是一个认识论概念。另外，“视角”是一个与文学理论相关的问题，也即小说内部视角的概念。巴赫金是这方面的理论家。因此，你在说“视角”的时候，那是一个复杂的概念。那是一桩非常复杂的事情。你不见得非得要把它给弄得很复杂。你可以说：“我做过纳粹。从我的视角来看，第三帝国是个好东西。这是从我的视角来说的。”没有人能够接受这一点，因为有某些视角被排除了。倘若你接受“视角”理论的话，你无法真正将任何特定的视角给排除掉。

我想要澄清自己的立场，并且要说，真理不再是一种关系，而是一种判断。当然，我一直在思考叙事主义的历史哲学。

判断是审议性的 (deliberative)。我知道这一点，然而近150年以来，人们都在将真理当作一种关系来谈论。我想要论证的是，判断理论与修辞的话语观念——关于人们是如何达成决定的——比之与逻辑的话语观念有着更多的相通之处。

是否可以说，《阮史学》是在力图离开历史学，还有，通过运用修辞学，你想要回避历史学中的真理问题吗？

真理问题无从回避，这是确定无疑的。因为那是确立起历史写作的可能性的约定俗成的东西之一。历史学一方面是与虚构（诗）相对、另一方面是与哲学相对而使得自身的特性得以界定的。在许多方面，历史学的实践既是由它做什么、又同样是由它不做什么所规定的。因此，真理问题无从回避。真理与表现的关系问题也同样无可回避。20 世纪历史哲学教导给我们的一点就是，没有以下这么回事：真理就在那里，可以与其表现或者表现形式分离开来。如果真理是以陈述或者言语的形式呈现出来的，言语的形式就与内容具有同等的重要性。你无法将它们分解开来。

诸多相互歧异的当代哲学都同意的一点就是，真理赖以得到表现的语言，对于决定陈述在语言表层或明或暗地包涵着的真理所具有的力量，有着重要的意义。

你是否认为，从叙事主义理论的角度来看，运用某种隐喻的理论会是非常有用的呢？

是的，但是你要知道，那正是西方分析哲学家们最终所达到的立场。从笛卡儿开始，隐喻就被认为是错误的。隐喻一直被视作赖尔所谓的“范畴错误（category mistake）”。错在跨过了不同的类别。那真是荒唐。任何读过诗的人都知道不是这么一回事。人们需要隐喻性的表达来描画对于世界的体验当中最为复杂难解的方面。没有隐喻，就没有任何东西可以在简单陈述句中得到表述。并没有非隐喻性的语言这么一种东西。然而——我们可以说——有着某些陈述可以被视作仅有着字面意思而不具备隐喻性的语言。可是，人们可以用仅有字面意思的语言所表现的生活中的那些方面，实际上是不成问题的那些方面。于是，在美国我们就有像戴维森和罗蒂这样一些人最终断言了尼采早就告诉给我们的东西，那就是语言当然全然就是隐喻。

康德在他最后一本书，他的逻辑学中开宗明义地就说“一切错误的起源都是隐喻”。真是糟糕。他是错的。隐喻或许是一切错误的源泉，但它也是一切真理的源泉。因此，真理与错误之间的关系并不是这种“或此或彼”的关系。大多数关于生活中重要的东西的真的陈述、内容为真的陈述，都具有此种在真与错、善与恶之间的辩证关系。精神分析给我们的一条教导就是，大多数人类关系都充满了相互冲突的因素，并非一头是爱，一头是恨。

将历史文本作为一个整体来看待，这是很有新意的。在过去几十年里，哲学家们分析了历史陈述的真值问题，一句一句地进行审查。在这个方面，倘若我们思考的是一个历史陈述的话，我们就可以应用古典的真理论。但是如果我们要分析的是作为整体的历史文本的话，我们就可以运用隐喻的真理论。

是的，我觉得只能如此。路易斯·敏克（Louis O. Mink）写过一篇精彩的论文，他说，如果你考察一部历史书中的每一个句子，追究每一个句子的真值，你得到的结果或许是 15 个真的和 15 个假的。然而，他说，这与追究整本书的真值不是同一回事。我觉得他说得很对。《阮史学》并没有提出对于“整体”著作的恰当说明。我曾试图做到这一点，但当然没做到。可那是 20 年前写的。这很有意思。如今的年轻人读这本书，觉得对他们有帮助。他们的表现就仿佛这本书是昨天刚写的一样。他们还给我写信说：“你是这么说的。你的意思是什么呢？”我答复说：“我不知道。我那时是在不同的境遇下写作的，而且，是为着不同的目的来写的，要是我是为了现在、为了不同的读者来写的话，那又是另外一回事了。”我的意思是，我当然不想再重写这本书。因此，当有人对我说：“我喜欢《阮史学》，我正在将它的原理用于我本人的著作”时，我说：“这本书不是想要让人运用的。它是分析性的。它没有告诉你如何做某件事情。”心理学家们给我写信说，他们用我提出来的比喻理论来治疗病人。他们在谈论隐喻式的心灵或意识，或者转喻式的（metonymic）。我说：“那就太拘泥于字面了。我只不过是以隐喻的方式来使用比喻概念。那可不是想要被人们照字面意思来理解的。”

你不认为《阮史学》就像库兹敏斯基（Kuzminski）在他的评论中所说的那样成了一种“新科学”吗？

不，我不这么看。以此种方式来写作还有另外一个考虑。你永远无法说服你的同代人。许多人说《阮

史学》有些可取之处，但是更多的人说它是错的。然而下一代年轻人成长起来，他们反抗沿袭下来的权威；他们寻求一种偏移的、替代性的方式。对于他们被教导来思考历史研究的方式深为不满的年轻历史学家们，在我的书中找到了某些有用的东西；这本书现在还卖得很好，印行了八版。我并不以为人们真想要读它；它的篇幅长得让人望而生畏。它很枯燥而又有很多重复之处。许多人读这本书，就是看看导论的某些部分，或许也捎带看看旁的一点内容。可是没有人通读它。顺便说说，我不认为为着达到某种效果，就一定得炮制出人们想要读的书。让人们觉得有意思的，是其研究纲领，而不是将它付诸实行的具体方式。我觉得，这个研究纲领的姿态是要革新和改变我们思考历史的方式。我想，在 1960 年代这种姿态随处可见，而那就是我的宗旨所在。因此如果说我冒犯了历史学的定规，我可不介意。我想要动摇的就是这些东西。

希梅尔法布（Gertrude Himmelfarb）教授在 1992 年 10 月 18 日《泰晤士报文学增刊》上发表的一篇文章中，攻击了我和别的一些人，因为在她看来我代表了一种后现代主义的历史观。

可是你不是吗？

不是！

我一直以为可以将你与后现代主义联系起来。

人们是这么看的。然而研究这个问题的哈奇昂（Linda Hutcheon）一直认为我是一个现代主义者——我拘泥于现代主义。我同意这个看法。我将自己的研究纲领看作是现代主义的。我全部的思想形成、我自身的发展都是在现代主义内部发生的。对此我指的是某种特定的西方文化运动——如果是在俄罗斯的话，可以等量齐观的东西就是未来主义或象征主义的文化运动了。在西方，乔伊斯、弗吉尼亚·沃尔芙、艾略特、庞德，还有许多写作历史的人，比如斯宾格勒和西奥多·莱辛进行了伟大的现代主义试验。比之更加时髦的后现代主义，我的历史观与源自浪漫主义的崇高美学有着多得多的相通之处。

你怎么看待自己呢？

我是结构主义者。我说过，我是形式主义者和结构主义者。

然而那是 20 年前的事了。

眼下情况已经发生了变化。人们走出去了很远，结构主义受到批判。其中的大多数批评意见我也深有同感。对于像德里达、尤其是罗兰·巴特这些人我充满敬意，后者在我看来是西方战后近 40 年来最伟大而又最具创造性的批评家。

那么，我可以把你称作什么：批评家、哲学家、历史学家、思想史的代表人物？

我也不知道，因为我不是哲学家。哲学家们看到了这一点。罗蒂等人号称喜欢《元史学》，但他们并不把它当成哲学来看。当时我认为自己是在做思想史。我称自己为文化史家。我对文化、对文化哲学有兴趣。然而我受到的训练不是哲学家的，而且我也不像我的朋友阿瑟·丹图那样从事严格的哲学分析。我没有进入哲学界，然而我会说和维柯、克罗齐这样些人同样的东西。克罗齐和尼采确实取得过哲学学位。

你会将你的理论称作什么：历史的诗学、历史的修辞理论、审美的历史主义、新修辞相对主义、历史写作的诗学逻辑？

这很难办，但我确实正想要提出作为逻辑学、辩证法和诗学的一种连续体的比喻学的观念。而且，我以为那是比喻学而非修辞学——非常类似于雅可布森那套理论的比喻学。雅可布森的论点是：诗性语言与非诗性语言是无法区分开来的。而且在某些话语中，诗性的功能是主导性的；而在别的话语中却不是，但它依旧存在着。

我的问题是，倘若旧有的 19 世纪那种在事实和虚构之间所轻易作出的区分不再能够持续下去，并且如果我们转而将它们视为一种话语连续体的话，那么我就要追问：在非虚构性的话语中、或者在试图成为非虚构性的话语中，“虚构的功能”是什么？因为任何写作一个叙事的人都是在进行虚构。我用了诗性、修辞性这样的词。这两个词的问题都在于它们的内涵早就与浪漫主义和智者学派联系在一起，这就将人们

给推在一边；它们并非没有用处。人们需要一套不同的术语；我越来越觉得我得提出一套比喻理论。那就是我再度回头研究维柯的缘故。

再就是，比喻学适逢其会——在我写作《元史学》的时候——因为我在上一门关于维柯的研讨课。对于如何将论证的各种层次和叙事的不同部分之间的联系——那可不是逻辑性的联系——组合起来，我需要一种思路。我在教关于维柯的课程，而他在我看来提出了对于像是历史这样的复杂话语的不同方面进行思考的新途径。那不是个逻辑学的问题，而是比喻学的。在《元史学》中这一点表述得非常粗糙，因为我那时一点也不了解修辞学。我受到的教诲说，修辞学是个坏东西。它是不道德的，它所关心的不是真理，它只关心如何去说服别人。我完全是被那些教我说修辞学是个坏东西的老师给洗脑了。人们教导我说，诗很好。要有诗的韵味不容易，但那很好。科学和逻辑很好，但修辞学永远是坏的。这一切都取决于你所谓的修辞学指的是什么。维柯提出了两种修辞学观念：你可以将修辞学看作说服人的艺术，也可以将修辞学看作话语的科学。我在维柯那里发现的，正是将比喻学作为一门话语科学的基础。

我受到雅可布森很多启发。他对于20世纪的各门人文学科都产生了很大的影响，从语言学和人类学到心理学。他对社会学的影响要小一些，但那是因为社会学已经死亡。就话语分析而论，你最好是去研究雅可布森，领会他研究话语的思路。

所以，是比喻学。这就是我将第二本书（一本论文集）命名为《话语的比喻》（Tropics of Discourse）的原因。出版社不想用这个书名，因为它们说，比喻^①涉及的是地理学，如果你用这个书名，这本书就会被放到图书馆的地理类当中去。

我想回到修辞学的问题。我认为，修辞学不复再是它在古典时代的那个模样，而是成了某种哲学。你能否谈一谈你对于比如说尼尔森等人的那本《人文学科的修辞学》（The Rhetoric of the Human Sciences）的看法，在那本书中，作者们指出，不存在单一的修辞学，而是若干种修辞学，比如说历史学的修辞学、经济学的修辞学等等。

我不同意这些人的看法，因为他们持有的是一种非常陈旧的修辞学观念。他们认定，修辞学是关于形式的。他们的修辞学观念更接近于西塞罗和昆体良的。我的修辞学观念来自于维柯，更接近于高尔吉亚和普罗泰哥拉，那是一种哲学。西塞罗的修辞学不是哲学。他说，哲学是一回事，修辞学又是另外一回事。昆体良说：“哲学在这里，然后你用修辞学来教导学童们”。然而，修辞学的创造者高尔吉亚和普罗泰哥拉以及被柏拉图和亚里士多德攻击的所有人，实际上都是语言哲学家。因此，我认为你说修辞学是哲学是完全正确的；它是一套唯物主义哲学，并且设定了一套完整的形而上学。智者教导说形而上学乃是不可能的（我是从鲍罗·瓦雷西奥 [Paolo Valesio] 那里学到这一点的）：那正是尼采在19世纪所竭力想要告诉人们的。修辞学被视为一套关于意义如何被创造出来、意义如何被建构出来，而非意义如何被发现的理论。柏拉图相信意义是可以发现的；它就存在于事物之中。

对当代历史写作而言，修辞学可以有多种运用。然而历史学家们并不喜欢它，因为他们认为在他们所做的事情中并没有修辞学存身之处。他们始终在拒斥。他们拒斥想要告诉他们有关他们所做事情的任何东西的任何人。

从《元史学》到《形式的内容》，你有什么演变吗？可以看到其中有很大的变化。

我积极地应对后结构主义。我觉得其中充满了新颖而睿智的洞见，尤其是针对阅读技巧方面的。罗兰·巴特有着结构主义的一面。但是，巴特绝没有固步自封在同样的立场里。

批评我的人对我说：“《元史学》过于形式主义。它对于作者、读者和实践甚少措意。”我说：“是的，那就来谈谈作者吧。”于是我开始探究意向性的问题。然而我倾向于追随福柯和巴特这些人。因此，我说文本在某种意义上是与作者分离的。文本一经印行，作者就不再是其最佳的阐释者了。这是后结构主义的思路。

^① 比喻 (tropics) 一词的另一个词义是“回归线”。——译注

除此之外，后结构主义依赖于符号学的符号观念。我认为，仅仅从解构向我们所揭示的话语形成过程的内在动力机制而论，文本、小说、诗、历史就具有某种不稳定性。文本主义是一种饶有趣味的意识形态。它是一种意识形态，然而却产生出来了某些在我看来大有裨益的洞见卓识。

后结构主义对于文化生产、意识形态如何运作、意识形态之作为主体性的创造、经由文化生产出来的主体等等有着很精彩的看法。我认为，后结构主义对于个体成熟过程颇多创获。它给精神分析增添了大量东西。因此，我不认为自己得效忠于某一个特定的教义。我不在乎人们管我叫做什么。我不觉得标签有什么要紧的。我的看法是：不要为标签或学派而忧心忡忡。这儿有一本书，去读吧。倘若它对你自己的研究有所裨益，那很好；没有的话，那就忘掉它。

我列了包括若干哲学家在内的一个名单。你能不能告诉我，这些人的理论中最要紧的地方是什么，这些理论中的哪些地方影响到了你的史学理论。第一个是维柯。

诗的逻辑。《新科学》中讨论他所谓的诗的逻辑和诗的形而上学的所有部分。

柯林武德和克罗齐。

柯林武德认为，全部历史都是思想史。这种观点很早就吸引了我。当然，我也很敬仰黑格尔。而克罗齐和柯林武德都是黑格尔主义者。克罗齐改造黑格尔的美学以使其与现代艺术相调和，这也对我产生了影响。

尼采。

《道德的谱系》。尼采说：“怎么才可能培育出一个能够作出承诺的动物。怎么才能够在前行时候还保持着记忆。”多么漂亮的念头！伦理学就是这样的，道德就是这样的。对我而言，尼采是说了这句话的哲学家：“我从美学的角度来研究伦理学。”

弗莱。

他是搞原型批评的。弗莱在很大程度上受到斯宾格勒的影响和启发。斯宾格勒本人在《西方的没落》的导论中说尼采启发了他；他是从审美的角度来写作的。对于弗莱的原型神话理论来说也是如此。他将神话的概念改造为虚构中受到压制的内容，这很像是尼采将美学改造为伦理学中受到压制的内容。

伯克。

伯克是否定的哲学家。他说人是唯一能够说“不”的动物。否定是人类语言中所独有的。动物也会拒绝东西，但是它们不会说“不”。伯克基于这一点建立了一整套语言理论。在很多方面，可以说伯克是否定之否定的哲学家。黑格尔将肯定视作否定之否定。伯克将此不仅引入了文学研究，而且也引入了哲学。对他来说，哲学、社会科学和文学并非各自自成一体的。它们是一个连续体。他是话语理论家。

福柯。

我认为他所做的是“反历史（counterhistory）”。他的考古学和谱系学观念让我们推翻了历史研究中传统的、约定俗成的各种假设。他在《疯狂史》中教导给我们的一点就是，不同时将疯狂概念化，就无法将理智也概念化。弗洛伊德告诉我们，所有的理智当中都有一点疯狂，所有的疯狂当中都有一点理智。因而，这也是一个连续体而非对立。福柯让我觉得不大舒服的一点是他与尼采最接近的地方，也即他总结权力概念的方式。我不大能够领会。权力这个术语包罗万象，在我看来成了又一种形而上学，就像叔本华的意志一样，福柯的求知意志也是一个形而上学观念。

利科。

利科是一个19世纪式的、解释学路数的老派哲学家。利科让人钦佩的是他的思想包罗宏富。他能够兼纳各种相去甚远的立场。无论什么时候他挑上了任何一个哲学家或理论家，他都能够以同情的态度来研读他们。他总是试图将值得保留的东西挑拣出来。我喜欢他趣味的宽广。利科对符号也发表了很多重要的看法。他是关于符号形式的哲学家，很大程度上沿袭了卡西勒的传统。然而，我认为那已经过时了。那是极具19世纪色彩的、贵族化的、欧洲的传统。

巴特。

巴特是他那个时候最具有创造性的批评家。我听到巴特去世的消息时非常悲伤，因为我认识到，我一直在期待着他写的新东西。我确信，那将是原创性的，独辟蹊径。每一次我读他的东西时，都会对于阅读有所领会。他有本谈摄影的书。他并非职业摄影家。我与摄影家们聊过，他们说，对于摄影，他们从巴特那儿比从他们自身的摄影老师那儿学到的东西更多。

德里达。

我曾在一篇文章中提到过德里达，并将他称为“一个荒诞主义的批评家”，人们认为这是在批评他。但我的意思是说他是一个关于荒诞的哲学家。我并不是说他荒诞。你明白我的意思吗？我是在用一个存在主义的术语，荒诞主义（absurdism）。我把他描述成关于悖论或荒诞的哲学家。可是人们认为我的意思是对他持有敌意，我可不这么看。当然，德里达的东西不大好领会。我将德里达视为这样一位哲学家，他最终向我们表明如何去分析所有我们在将各种关系概念化时认之为当然的二元对立。我觉得他主要的作用就在这里。我喜欢德里达，还因为他有意识地作了法国知识界的局外人。

罗蒂又怎么样呢？

我喜欢罗蒂的，是他决定性地复活了美国式的实用主义。美国所产生的唯一的原创性的哲学，唯一的哲学，就是实用主义：詹姆士、杜威、皮尔士。而罗蒂是真正使得实用主义复活的人，因为它在杜威死后就已经消失了。他机敏过人。我认为他讨论笛卡儿主义的书《哲学与自然之镜》非常出色，在引入反唯心主义的思想方面产生了巨大影响。我觉得罗蒂过分具有人类中心论的色彩。他太关注于美国。而在美国内部他的哲学又有一种阶级偏见，将中上阶级、东部、常春藤联盟的文化理想化了。他将美国学术界的生活投射到社会，并以之作为标准。我当然很乐于过学术生活，而且从中得到了报偿。我喜欢美国教育体制的一点，就是它向所有阶级的人们提供了机会；然而另一方面，教授们往往爱学英国理想化的绅士的样儿，非常的大男子主义，男性沙文主义。我觉得罗蒂身上有这些东西。

能否告诉我以下这些人和理论中哪些跟你最有关联：巴特、拉卡普拉、福柯、敏克？

拉卡普拉的研究路数跟我相似，然而他比我更具有精神分析的色彩。他的转让（transference）概念我一点也不以为然。我不认为在过去和现在之间有什么转让在发生。哲学家中与我最有相通之处的当然是敏克，还有福柯。福柯是一个伟大的自大狂。他是一个让人很难把握的人，但我的确认为——在我一次与他会面时——我们说的是同样的话。人们花很多时间来读某个人的书，在我看来是对他的敬意，即便是批评他的书。我觉得我们都是在致力于重新思考历史，而且我们是在从不同的角度来做这件事。然而，最让我感到亲切的思想家无疑是巴特。

当代历史哲学中最具影响力的哲学家是谁？

我觉得，在美国，阿瑟·丹图是哲学家中最值得尊敬的。在历史哲学家中，坦白地说，利科更像是在进行总结而非提出新的洞见。已故的米歇尔·德·塞托（Michel de Certeau）在法国和美国的历史思想方面有着深刻的影响。文学研究方面有不少人就历史表现问题写了些很有意思的东西，比如安·芮格妮（Ann Rigney）和斯蒂芬·巴恩（Stephen Bann）。历史领域已经具有了与从黑格尔到柯林武德的时代不同的内涵。我不认为有任何历史哲学家对历史学家们产生了多大的影响。最后一位有影响的是马克思，历史学家们试图运用他的历史哲学的原理。在我看来，以最有意思的方式来思考历史的是海德格尔派。海德格尔的 *Sein und Zeit*（《存在与时间》）终归是一本讨论时间性与历史、讨论历史性的著作。像巴特那样的人物在写一篇小文章“历史的话语”时，恍然间就揭示了我整本书都没有能够令人信服地表述出来的东西。我觉得，人们不能够再轻率地说，争论是发生在哲学家与历史哲学家、历史学家与史学理论家之间。而今，在20世纪的尾声，我认为问题在于我们如何在从19世纪继承而来的范畴之外重新想像历史。重新想像历史：这是精神分析所指示的东西之一。我们与我们本人的过去是什么样的关系？这不会是纯粹有明确意识的关系，而是一种既涉及到想像又涉及到理性的关系。

老实说，埃娃，我不相信访谈。你从我这儿得到了什么？你没有得到任何明确的陈述。你得到的是另外一种样式。我会说从这样一个事实——和大多数历史学家一样，过去对我而言始终是一个问题——得出来的东西。我是作为工人阶级中的一员而长大的，对传统一无所知，高等文化对我而言非常神秘，我是受了教育之后才对其有了了解。人群之中有着整个的阶级和集团是以对于既定传统的记忆来指引自己的，想到这一点，不免让我心驰神往。那对我来说乃是一桩神秘的事情。历史对我而言也一样：那是一个你可以探究个体与过去之间关系的地方。随着我研究的越来越多，在我看来，显而易见的是，历史学家创造的是对于过去的想像性的形象（imaginative images），它有着一种功能，正如同一个人在自身个体的想像中对往事的回想。这就是我有时会强调我那本书的副标题中的“历史想像”的缘故。因为，想像某一个东西，就是要建构它的形象。你并不是光建构过去，然后用某个形象来表陈它。老一派的历史哲学家想要表明，历史哲学要从认识论的角度来研究历史。那当然有其充足的合理性。对我而言更有意思的是构想一套历史存在的心理学。设想你生活在历史中，这意味着什么？弗兰克·安克斯密特考察了这个问题。经验历史意味着什么？什么是历史经验？在你问这个问题的时候，你能够经验历史，那是一个很奇怪的想法。你并没有经验历史。你经验的是洪水、战斗、战争。南斯拉夫人——你觉得他们是在经验历史吗？不是的！他们是在经验暴政、死亡和恐怖主义。那么，人们所经验的“历史”是什么呢？那只能是一种想像性的创造物。但却是真实不妥的。

在想像和真实之间就没有对立吗？

没有，因为真实所指的总是某种被想像出来的东西。因为真实并非我们所可以直接触及的。只有从形象中才能接近它。这就是隐喻理论如此之重要的缘故。

当前美国的学术刊物中讨论的主要焦点是什么？

在我感兴趣的那类刊物中，是文化研究和多元文化论。即便是保守的和反后现代主义的杂志中，也在讨论这些主题。在他们眼中后现代主义者不负责任，并花费心力对此大加挞伐。在美国后现代主义被认为是对历史的否定、是事实与虚构的混杂、是相对主义、是可以对任何东西说你想要说的任何话。美国正在产生一个新的学科，叫做文化研究。文化研究是对于意识、文化生产的模式的一种后马克思主义的研究，话语是那些模式中的一种，在那里历史应该不是被视作一门科学性的学科，而是一种其中可以有多种多样不同声音的话语。顺便说说，我觉得兼跨所有这些学科并被左派和右派都加以运用的一个思想家，就是巴赫金。想一想巴赫金何以在西方对于马克思主义者、后马克思主义者、新马克思主义者、反马克思主义者、保守派、自由主义者等等都有这样的感召力，可真有意思。美国历史学界近来开了一个会，会议上他们提出了一个问题，那就是《美国历史评论》是否应该对历史电影发表评论，可他们说：“不行。你不能以电影来表现历史。”历史可以被书写而不能被展现，这成了一个教条，真是有意思。尤其是在以叙事形式出现的历史写作力图创造出某种有似于视觉形象的东西时，更是如此。所以，我觉得关于视觉媒体与文字媒体之间关系的争论是涉及诸多学科的一个重要的、很大的话题。

我读你的著作时注意到，你对德国传统很少留心。对伽达默尔、哈贝马斯和解释学，你是怎么看的？

我认为自己是从一种德国传统走下来的。康德、黑格尔、马克思、狄尔泰等人在我形成自己的哲学立场时产生了很大的影响。但你说得也很对。我觉得哈贝马斯的交往理论非常幼稚，并且因此他的话语理论也是如此。并且，我觉得我能够理解他为什么会有这样的理论，以及他写作时所处的境遇。他在对政治问题和哲学与政治之间的关系发表评论时，倒总是很有意思。我对解释学心存疑虑，因为我认为解释学是形而上学最后的喘息。有人觉得，形而上学仿佛依然可能，但又意识到再搞形而上学其实是不可能了，解释学就是在这样一种情形下弄出来的哲学。这就像是在“做作”。它产生了巴特所谓的“形而上学效果”。所以，我发现伽达默尔的论点常常变成是对于19世纪狄尔泰和黑格尔的立场的辩护。他干得很漂亮，让我很感兴趣，然而其中却有着某些滞重之处，在我看来翻译时候没有处理好。

责任编辑：郭秀文

•环境史•

关于环境史研究意义的思考^{*}

◎ 梅雪芹

[摘 要] 关于环境史研究的意义,我们可以从多种角度去思考。对于历史学专业的同学来说,我认为,首先应认识环境史研究对于推动历史学发展的重大意义。这表现在:环境史家致力于研究长期以来历史中所忽视的环境问题或环境灾害以及环境保护等内容,从而大大拓展了史学的范围。他们从人与自然互动的角度来认识历史运动,认为人与自然的关系自古以来在每一个时期都具有塑造历史的作用,并且更新了对人、自然以及人与自然之关系的理解。环境史在治史原则、叙述模式与具体方法等方面均有自己的特色。不仅如此,环境史研究也具有现实意义,可以使我们更好地认识环境问题,并增强环境意识。

[关键词] 环境史 环境问题 历史研究对象 历史认识论 历史方法论

(中图分类号) K207 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0089-05

在多年的环境史研究和教学实践中,无论是自己的思考,还是同学们的询问,都涉及环境史研究的意义问题。关于这一问题,笔者有些心得体会,并通过多种方式,与学生们做过或深或浅的交流。这里,将近年来的一些想法以及研究工作中的一些思考总结出来,以飨读者。

关于环境史研究的意义,当然可以从多种角度去思考和表述,对于不同的受众来说尤其应该如此。对于从事环境史学习和研究的历史学专业的同学来说,笔者重点强调的是,从推动历史学发展的角度来理解环境史研究的意义。具体而言,是从历史研究对象、历史认识以及研究方法等方面加以把握。

—

我们知道,史学界已有人认识到,环境史的一个突出的贡献,是使史学家的注意力转移到时下关注的引起全球变化的环境问题上来,这些问题包括:全球变暖,气候类型的变动,大气污染及对臭氧层的破坏,森林与矿物燃料等自然资源的损耗,核辐射的危险,世界范围的森林滥伐,物种灭绝及其他的对生物多样性的威胁,外来物种向远离其起源地的生态系统的入侵,垃圾处理及其他城市环境问题,河流与海洋的污染,荒野的消失及宜人场所的丧失,武装冲突所造成的环境影响,等等。^{[1] (P2)} 上述认识,显然是从历史研究对象的角度对环境史研究意义的一种阐发。简言之,环境史研究大大拓宽了史学的范围,其中一个方面,如上所示,即史学家已经将长期以来受到忽视的环境问题或环境灾害纳入史学的范畴,加强了这方面的研究。这也是对人类历史内容之认识的一个很有意义的突破。关于这个方面,笔者曾结合洛维特的《世界历史与救赎历史:历史哲学的神学前提》中的一个观点,^[2] 谈过自己的感受和想法。

洛维特在书的“绪论”中说到:“无论是异教,还是基督教,都不相信那种现代幻想,即历史是一种不断进步的发展,这种发展以逐步解除的方式解决恶和苦难的问题。”^{[2] (P7)} 针对洛维特的这一说法,笔者不敢肯定异教或基督教是不是“都不相信那种现代幻想”,但笔者认同,世界历史进程的确催生了这样一种现代思维现象,即历史在进步,时代在发展;其中一个衡量标尺,是“我们这一代”比上一代活得更好,而活得更好的体现,则可能是物质的占有量更多,精神的自由度更大。并且,如果将这种“历史不断进步

^{*} 本文为教育部人文社会科学重点研究基地基金资助项目成果,项目名称为《环境史研究与20世纪中国史学》,批准号为06JJD770004。

作者简介 梅雪芹,北京师范大学历史学院教授(北京,100875)。

的发展”认识，全然说成是一种“现代幻想”，肯定会惹来众多的非议，因为对很多人来说，他们无需用什么深奥的道理，只要列举凭经验就能感知并触摸的诸多事例，就可以指证洛维特的“现代幻想说”的虚妄。

然而，愚见以为，洛维特的上述说法是有着深刻的道理的，因为，时下的环境史研究几乎可以证明的，不是“现代幻想说”的虚妄，而是“那种现代幻想”的虚妄。换言之，环境史研究在一定程度上已表明，“历史是一种不断进步的发展，这种发展以逐步解除的方式解决恶和苦难的问题”确乎是一种现代幻想，因为它可以通过并已通过一个个实证研究，无情地向人们揭示，人类在维系自身存在的同时，很可能打破了神圣的自然秩序，或者说切断了伟大的“存在之链”(The Chain of Being)。这样，不管他如何抗争，到头来未必能逃脱“弑父娶母”的悲惨命运。所以，我们很不情愿地看到，在人类文明史，尤其是近代以来以“现代化”为发展方向的历史进程中，有多少生命、多少存在成为了现代化进程的祭品。可以说，人类在“以逐步解除的方式解决恶和苦难的问题”的同时，也在“自毁长城”——制造了更多、更深的苦难与恶；其中最为深重的，可能莫过于人类自己制造的核弹有可能将人类文明及其赖以支撑的大地炸得粉碎。如今，“生存还是毁灭”，的确成了问题。并且，今天人类的生死之忧，并非只是像哈姆雷特那样对“人”的生死这一个体问题的忧虑，而是对生养人类的大地母亲及其养育的无数生命之存亡的整体问题的思索。因为，如果不讳疾忌医的话，我们就应该坦承，人类文明的发展其实包含着重重悖论。在一定意义上，人类为生存所需，可能有意无意地破坏了“存在之链”。创造即毁灭。人类为改善衣食住行所创造的哪一项物质成就，不是以其他存在的被消耗或死亡为代价的？譬如水泥路面的建造。人们在发明坚固耐久的材料，用它来构筑平整光洁的路面时，也阻塞了地下水源的涵养，干涸了地上、地下生物的生命之泉；更何况，这样的材料可能还是以挖空、炸碎山体而取得的。

的确，环境史家所研究的各类环境问题，是一个事关包括人类自身的整个地球的“生死之忧”的大问题。由此，笔者认为，即使环境史研究停留在这一层面，也足以体现它的价值，因为它已惊醒一度沉睡在“发展”、“进步”之春秋大梦中的人类。在人们当下所制定的应对环境问题的各种措施中，不能说没有环境史学家所贡献的智慧。关于这一点，美国环境史学家沃斯特在《我们为什么需要环境史》一文中作了精辟入理的分析，^[5]其看法颇具代表性。

当然，环境史研究肯定不能也不应停留在为人类文明大唱挽歌的层面，毕竟，人类所拥有的理性“又是一个最坦诚的监督者，会对人类生存的偏颇行为发出调整的信号”。^{[6] (P431)}其实，理性在“对人类生存的偏颇行为发出调整的信号”时，也不能不受“自然感性”的感召，所以，我们断不能将它们两者割裂开来。实际上，人类也正是在其理性和自然感性的共同催促下，一次又一次地发出要求人类自身调整的强烈信号的。梭罗、缪尔、利奥波德、卡逊……无数先贤往圣的言与行，正是他们在面对人类偏颇行为时所发出的这样的信号。我们既然有志于环境史研究，就不仅要学会倾听和接收这样的信号，而且还要以我们自己的方式来宣扬这类榜样的力量。

从这个方面来说，纳什在《饮自然的权利——环境伦理学史》一书中，^[5]已经为我们勾勒了如何把握这种“信号”的清晰线索。笔者近几年在这一领域也有所探寻，并拟定了系统研究的计划。目前，已从政府立法和民间环保两大层面着手，指导研究生共同研究。在政府立法方面，已指导同学研究过英国1876年的《河流防污法》和1906年针对空气污染的《碱业法》(制碱业在19世纪中叶以来一直被英国人视为污染空气的大户)。^[6]在民间环保方面，我们目前关注的主要是发达国家的相关内容。譬如：关于美国，有同学研究了以缪尔为首的自然保护主义者和以平肖为代表的资源保护主义者之间的交锋。^[7]关于英国，有同学研究了“国民托管组织”(The National Trust for Places of Historic Interest or Natural Beauty)的环境保护行动，^[8]有同学梳理了“皇家鸟类保护协会”(The Royal Society for Protection of Birds)兴起和发展的历史，并分析了其活动的意义和影响，^[9]还有同学正在研究和总结“皇家防止虐待动物协会”(The Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals)的历史和成就。关于日本，有一位同学从环境社会史的角度

度研究日本新潟水俣病问题，探讨水俣病患者与同情他们的人士的维权行为。为此，他去日本留学一年，除了收集文字资料，还作了必要的调研工作，从而将一个普通的日本匠人——旗野秀人在 35 年里积极支持水俣病患者并倡导地域再生的言行呈现出来。他在毕业论文中，花了一节的篇幅记录了他对旗野秀人的采访。从中可以看出，在一些日本人眼中的这位“怪人”在帮助那些面对死亡和痛苦的患者时，以他自己的人性之美，呼唤着人们对人与自然之爱的追求。^[10]

2006 年，我们编写了《和平之景——人类社会环境问题与环境保护》一书，^[11]该书分三大部分，主要梳理了 20 世纪人类社会存在的环境问题和环境灾害，人们面对环境问题所作的反思，以及各方面力量针对环境问题所采取的行动。这项工作的开展，从两个方面增进了我们的认识。一方面，我们从学科层面认识到了环境史可以拓展和深化的历史内容，以及未来研究的发展方向。我们认为，环境史在开辟新的研究领域，譬如物质环境史的同时，还可以与政治史、社会史、思想史、军事史等相结合，从而发展出环境政治史、环境社会史、环境思想史、军事环境史等众多的次分支领域。并且，我们已对其中某些领域及相关的问题进行了初步的探讨。^[12]另一方面，我们在思想层面领悟到环境史研究可以揭示出人类所具有的深刻的悲剧精神。自近代以来这种悲剧精神的某种体现，在于哈姆雷特式的形而上沉思始终在与克劳狄斯式的冷静计算相较量。虽然后者可能一时占上风，甚至仍在变本加厉，但是，我们同样可以看到，在人类文明史中，对真实的、有机的“家园”之爱和冥想，一直不曾中断；对自然之内在价值的倡导似乎越来越成为这个时代的强音。^①

以上是从历史研究对象的层面来谈环境史研究的意义。对此，我们还可以补充说，就历史研究领域和主题的扩大，以及重新探讨与解释众多的历史事件和历史现象而言，譬如，重新探讨 19 世纪英国的霍乱，^[13]重新解释近代欧洲国家的殖民活动^[14]等，环境史无疑具有重大的推动作用。

二

那么，从历史认识论层面，我们又如何把握环境史研究的意义呢？对于这一问题，笔者在《世界近现代史基本理论和专题》研究生课程教学中，讲过“环境史：作为一种反思的史学理论”这一专题。在此笔者想同大家一同思考这样的问题，当史学工作者受到当代环境问题和环境保护运动的影响，而着手研究环境史时，他们看待历史的视角有什么变化？他们对史学作出了什么样的新的思考？为此，笔者从认识对象、认识主体和认识中介三个方面进行了分析，并且突出强调，当我们说环境史学工作者从人与自然互动的角度来认识历史运动，意识到人与环境的关系自古以来在每一个时期都具有塑造历史的作用时，我们还要进一步追问并深入研究，环境史到底应如何认识人、认识自然、认识人与自然的关系？

关于环境史对人的存在的认识及其意义，笔者曾做过专门的分析。^[15]目前笔者正在思考和研究的是环境史对自然、对人与自然之关系的认识和书写问题。对前一个问题，中国社会科学院世界历史研究所的高国荣先生在其博士论文《20 世纪 90 年代以前美国环境史研究》中有一章专门谈及，而且谈得比较透彻。笔者认为，环境史研究者在思考这个问题时，除了要充分揭示各时期各文明（包括各学科）中的人们关于自然的“实然”认识外，还应该进一步挖掘他们针对人类自己、约束人类自己而赋予自然的“应然”蕴涵。在这方面，生态哲学、环境伦理学无疑是我们从中汲取思想养分的宝库。其中，尊重自然、敬畏生命、大地伦理学、深生态学、自然价值论、动物解放论、动物权利论等学说或主张，对于我们如何认识和定位环境史的自然观，可能会很有启发。在笔者看来，生态价值或自然价值本身，不是一个有待证明的问题，而是一种信仰，既然是信仰，信以为真即可。谁都能感觉到，人类能存活到今天，全仰赖着大自然的恩泽；迄今，人类也只能从大地母亲那里获得滋养的乳汁，这是个不争的事实。但饶有兴味的是，自然之先在的权利和价值作为不争的事实为何在今天非得经过论证还要大力倡导不可呢？这倒是值得研究的问题，而纳什在其著作中已为我们勾勒了这一研究的线索。

^① 关于这方面的内容，见梅雪芹主编《和平之景——人类社会环境问题与环境保护》第二部分“忧虑中的沉思”，南京出版社 2006 年版。

关于人与自然的关系,笔者在教学中从物质、能量和信息之交换的角度进行了论述,现在看来,我们的认识停留在这一步是很不够的。固然,环境史研究作为多学科交叉的产物,必然要借鉴其他学科尤其是自然科学所提供的资料,^①乃至范畴和思想,但是它肯定不应满足于对有关事实的陈述和对外在关系的认识。我们不要将环境史局限于专门之学,而要首先将其主张的人与自然互动的核心理念视为一种通识观念,以重新考察人类的历史运动,从而如上文所述,对许多历史现象作出新的解释。其次,还要将环境史的人与自然互动理念内化为一种情感。这样,在涉及人与自然之关系问题时,虽然我们已看到,古人早有“天人交相胜”的论述,其中既有交相利的一面,也有交相害的一面,但是我们仍然主张,人与自然之间存在内在的生命关联,人应该践行对自然的无条件之爱,而这种爱是不需要论证和计算的。为此,也需要我们通过研究将历史上本来存在的这类爱与美的言行揭示出来,使其中的思想智慧融入今天的生态文明建设之中。

三

还有,从历史方法论的角度,我们也可以认识和分析环境史研究的意义。对此,笔者从治史原则、叙述模式与具体方法等方面,谈过环境史应有的特色及其推动史学发展的重大意义。譬如,关于环境史的治史原则,笔者的看法是“上下左右”,这是从环境史的研究对象出发,并结合传统史学和新史学的原则而生发出来的。具体而言,“上下左右”是对环境史的研究对象,即人与自然的关系史的形象概括。其中,“上下”主要有两层含义,一是社会中的上层、下层,一是自然中的天上、地下;“左右”主要指人周围的动、植物和其他环境要素。而对上下左右的有机联系及其历史变迁的认识和研究,因将社会的历史和自然的历史勾连起来,从而与传统史学和新史学相比,可能会更全面、更准确地反映或揭示历史的存在。这样,环境史凸现的“上下左右”的原则,即是对传统史学的英雄史观和新史学的“自下而上”原则的继承和发展。在这里,“继承”可以从人及其社会的角度来认识,“发展”可以从自然的角度的理解。关于环境史的叙述模式,笔者的表述是“天地人生”,这是对环境史叙述的立体抽象。其含义是,环境史的叙述,包含了天、地、人、生物等各种要素,人们通过讲述这些要素之间因相互影响、分合交错而演绎的各种故事,构建了一种立体网络状的历史画面。^②至于环境史研究的具体方法,尤其是跨学科研究,已有不少学者作了论述,^③这里不再赘述。

综上所述,关于环境史研究的意义问题,我们可以从诸多方面加以把握。对于笔者个人来说,从事环境史研究也是自己摆脱环境无意识、增强环境意识的环境启蒙过程。这确实是实情,因为在这之前,笔者从没考虑过自然的意义这类带有哲思的问题,即使对自然有些认识,那也只是人人在与自然打交道时都必然会有的那种朴素的直观的想法。现在,笔者这方面的认识多少有些升华,对自然的爱、对弱者的关怀已内化为自己的心性气质,而且在日常生活中也能够较好地遵循深生态学的理念,俭朴、节制已成为一种自觉意识。这样,笔者从事环境史研究也就能做到更自觉、更积极;不盲从、不懈怠。

① 休斯在《什么是环境史?》中写到:“关于环境对人类历史之影响的研究包括这样一些主题,譬如:气候和天气、海平面的变化、疾病、野火、火山活动、洪水、动植物的分布和迁徙,以及其他在起因上通常被视为非人为、至少主要部分不是人力所致的变化。通常,环境史学家在研究这些因素的影响时必须依靠科学家的报告作为背景资料,而地理学家或其他科学家在探讨他们的工作的含意时,实际上常常也成为了环境史学家。”(J. Donald Hughes, *What is Environmental History?* Cambridge, UK: Polity Press, 2006, pp. 4-5)

② 关于这一点,可参考沃斯特《尘暴》中的叙述和罗斯比《生态扩张主义》中的叙述(唐纳德·沃斯特《尘暴:1930年代的美国南部大平原》,侯文惠译,三联书店2003年版;艾尔弗雷德·W·罗斯比《生态扩张主义:欧洲900-1900年的生态扩张》,许友民、许学征译,辽宁教育出版社2001年版)。另可参见拙文《环境史:一种新的历史叙述》,《历史教学问题》2007年第3期。

③ 如包茂宏《环境史:历史、理论与方法》,《史学理论研究》2000年第4期;侯文惠《环境史和环境史研究的生态学意识》,《世界历史》2004年第3期;高国荣《环境史学与跨学科研究》,《世界历史》2005年第5期;李根蟠《环境史视野与经济史研究——以农史为中心的思考》,《南开学报》(哲学社会科学版)2006年第2期。

如果笔者不研究环境史,就产生不了上述各方面的认识;换个角度说,笔者以前所学习和研究的历史,并没有教给笔者上述那些可能更为这个时代所需要的史学智慧。此外,对于环境史研究的社会功用或现实意义,笔者曾用三句话来概括,这就是:环境史研究是认识环境问题的一条路径,是解构有关环境问题之不当论调的一种方法,是增强环境意识的一个措施。而且,为了将这种认识运用到对现实环境问题的理解之中,笔者还于今年4月申报了北京市哲学社会科学规划“百人工程”项目,倚重“北京地球村环境文化中心”的两位朋友,计划对北京市危险生活垃圾的现状展开调查,并从废物流的角度加以分析。我们期望,通过关键问题和关键角度,从一个方面切实深入地把握北京市城市生活垃圾分类回收和处理的状况及存在的问题,以便对危险生活垃圾的收集、处置和管理提出具体的建议,并为北京市城市生活垃圾的管理,特别是分类回收体系的建设提供决策依据。这一调查计划已得到有关部门的批准,并已按计划进行。可以说,这项调查工作的开展,正是环境问题研究者和环境教育宣传者接触现实、了解现实问题的一种方式,也是环境史研究的现实意义的一种体现。

[参考文献]

- [1] Hughes, J. Donald. What is Environmental History? [M]. Cambridge, UK: Polity Press, 2006.
- [2] [德] 卡尔·洛维特著,李秋玲、田薇译.世界历史与救赎历史:历史哲学的神学前提 [M].北京:三联书店,2002.
- [3] [美] 唐纳德·沃斯特,侯深译.我们为什么需要环境史 [J].世界历史,2004,(3).
- [4] 周春生.悲剧精神与欧洲思想文化史论 [M].上海:上海人民出版社,1999.
- [5] [美] 罗德里克·弗雷泽·纳什著,杨通进译.大自然的权利——环境伦理学史 [M].青岛:青岛出版社,1999.
- [6] 郭俊.1876年英国《河流防污法》的特征与成因探究 [A].北京师范大学历史系世界史专业2004届硕士学位论文;张一帅.科学知识的运用和利益博弈的结晶——1906年英国《碱业法》探究 [A].北京师范大学历史系世界史专业2005届硕士学位论文.
- [7] 胡群英.资源保护与自然保护的首度交锋——1901-1913年美国关于修建赫奇赫奇大坝的争论 [J].世界历史,2006,(3).
- [8] 宋俊美.为国民永久保护——论1895-1939年英国国民托管组织的环境保护行动 [A].北京师范大学历史系世界史专业2006届硕士学位论文.
- [9] 魏杰.英国皇家爱鸟协会的兴起、发展及其意义 [A].北京师范大学历史系历史学专业2007届学士学位论文.
- [10] 陈祥.从日本安田町反公害运动的新模式看地域再生的内涵与意义 [A].北京师范大学历史系世界史专业2006届硕士学位论文.
- [11] 梅雪芹主编.和平之景——人类社会环境问题与环境保护 [M].南京:南京出版社,2006.
- [12] 贾琨.高技术条件下的人类、战争与环境 [J].史学月刊,2006,(1);刘向阳.环境政治史理论初探 [J].学术研究,2006,(9);刘向阳.从环境政治史的视野看20世纪中期英国的空气污染治理 [A].北京师范大学历史系世界史专业2007届硕士学位论文.
- [13] 毛利霞.霍乱只是穷人的疾病吗?——在环境史视角下对19世纪英国霍乱的再探讨 [A].北京师范大学历史系世界史专业2006届硕士学位论文.
- [14] 艾尔弗雷德·W·克罗斯比著,许友民、许学征译.生态扩张主义:欧洲900-1900年的生态扩张 [M].沈阳:辽宁教育出版社,2001.
- [15] 梅雪芹.论环境史关于人的存在的认识及其意义 [J].世界历史,2006,(6).

责任编辑:郭秀文

试论从环境史的视角诠释高技术战争

——研究价值与史料特点*

◎ 贾 珺

[摘 要] 传统史家和环境史家对战争的诠释视角有着明显不同, 从环境史的视角诠释战争方兴未艾。高技术战争造成的环境问题, 加剧了人与自然的对立和世界秩序的不公, 但相关研究还远未深入。这种诠释所依赖的史料有着鲜明的特点, 对研究者提出了更多、更高的要求。

[关键词] 环境史 高技术战争 史料

(中图分类号) K207 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0094-05

战争作为“流血的政治”, 在人类文明的发展历程中几乎如影随形, 不仅是关乎“死生之地, 存亡之道”的“国之大事”, 而且自工业革命以来、特别是进入核时代以来, 越来越关乎整个地球生态系统的生死存亡。作为地球生态系统中的高智能生物, 同时也是战争的主角, 人类对战争的关注逐渐超越了民族、国家、地区乃至人类的局限。就历史学者而言, 其对战争的诠释经历了这样的过程——从关注如何克服自然环境对军事行为的影响、如何将自然环境为己所用, 到关注战争行为与环境的互动, 以及这种互动造成的各方面后果。

笔者将首先概述传统史家与环境史家对战争的诠释视角, 简述相关研究状况, 然后在此基础上集中探讨两个问题, 即从环境史的角度诠释高技术战争的研究价值和这种诠释的史料特点, 试图回答为何研究和如何研究的问题, 使这一研究趋势能够进一步为学界同仁所了解和关注。

一、传统史家与环境史家对战争的诠释视角

中西方传统史家对战争的诠释, 存在于军事史著、通史的战争部分, 以及军事理论著作之中。这种诠释既有基本的共性, 也存在明显的差异。本文将中西方传统史学作为一个整体与环境史学相对应, 因此这里只谈中西方传统史家诠释战争的基本共性。

其基本共性在于, 高度重视战争的政治意义, 探讨战争对政治统治及政权更迭的影响, 高度重视决定战争胜负的因素, 借鉴英雄人物在战争时期的言行战略。在中国, 较早的编年体史书《左传》在历史表述上的艺术性, 以写战争、写辞令尤为突出。^{[1](P140)} 杜佑编撰的《通典》中, 有《兵典》15 卷, 详言兵法、计谋和战例, 对历代用兵得失亦有评论。欧阳修、宋祁所修《新唐书》增设《兵志》, 详言唐代兵制, 后世正史也循此例。在西方, 从希罗多德、修昔底德, 到李维、塔西佗、阿庇安, 再到人文主义、理性主义、浪漫主义、实证主义和民族主义史学思潮, 史家时代、经历、史观多有相异, 史著风格、体例、优粹或有区分, 但核心内容也都是政治与战争, 或者说仅仅是政治(流血的和 not 流血的)。

中西方传统史家的视野主要集中在人类社会、特别是精英阶层内部, 即便对地理环境等因素有所涉及, 也往往将其作为叙事的背景。以希罗多德《历史》为例, 其前 4 卷和第 5 卷的一部分, 是希波战争的背景介绍, 占全书篇幅的一半, 对地中海自然环境的描述是背景介绍的一部分。

* 本文为教育部人文社会科学重点研究基地基金资助项目成果, 项目名称为《环境史研究与 20 世纪中国史学》, 批准号为 06JJD770004。

作者简介 贾珺, 中国社会科学院世界历史研究所博士生(北京, 100006)。

同时,传统史家倾向于将自然环境视为沉默的、无生命的、对军事行为起推动或阻碍作用的因素。《孙子兵法》和《战争论》是中西方军事理论的奇葩,尽管不是军事史著,但理论的形成都直接来自对战争史的分析。受当时人类改造自然能力,以及史家历史观和自然观的影响,书中都专门分析了自然地理条件对军事行为的影响,并提出了避免负面效应或利用自然地理条件打击敌人的策略。《孙子兵法》传世13篇,详言这一问题的就有《军争》、《行军》、《地形》、《九地》和《火攻》五篇。《战争论》3卷8篇,详言这一问题的有《军队》、《防御》、《进攻》3篇,涉及在不同地形条件下的行军、后勤、防御、进攻等问题。

环境史家对战争的诠释,是20世纪最后十几年才逐渐出现的研究趋势。环境史作为一种史学思潮,是历史学家对20世纪六七十年代以来全球环境状况日益严峻这一变化的思考,同时作为社会思潮的一部分,也具有环保主义思潮的基本特点。战争也成为了这一史学思潮的重新审视对象之一。^①

目前,这个群体中有代表性的学者有三位,分别是J.R.麦克尼尔(J. R. McNeill)、E.P.拉塞尔(E. P. Russell)和L.M.布拉迪(L. M. Brady)。

J. R.麦克尼尔是美国乔治城大学(Georgetown University)历史系教授。其代表专著有《地中海世界的山:一部环境史》(The Mountains of the Mediterranean World: An Environmental History, Cambridge University Press, 1992),《阳光下的新事物:20世纪环境史》(Something New Under the Sun: An Environmental History of the 20th-Century World, New York: Norton, 2000),所著论文《世界史中的森林与战争》(“Woods and Warfare in World History”, Environmental History, Vol.9, No.3, 2004)以战争与林木数量的关系为例证,从一个侧面诠释了人类、战争与环境的关系。E. P.拉塞尔是美国弗吉尼亚大学(University of Virginia)工程与应用科学学院副教授,研究科技史、社会史和环境史。他的著述集中探讨了战争与环境变化之间的历史联系,代表作有《战争与自然:化学战与杀虫剂——从一战到寂静的春天》(War and Nature: Fighting Humans and Insects with Chemicals from World War I to Silent Spring, New York: Cambridge University Press, 2001),同时他也是《作为敌人和盟友的自然——走向战争环境史》(Natural Enemy, Natural Ally: toward an Environmental History of Warfare, Corvallis: Oregon State University Press, 2004)的主编之一。他认为,“尽管军事史家早把自然、特别是地形和天气视为战略或战术障碍物,但却很少思考战争对它们的影响;尽管战争在科技发展史中愈发醒目,但战争的思想及其工具对自然的影响却还只是轮廓;尽管文明史家从很多方面阐述了战争如何塑造国内社会关系,但又极少将其研究延伸到人与自然的关系上。”^{[2] (P1)}从而指出了重新诠释战争的意义。L.M.布拉迪是美国爱达荷州博伊州立大学(Boise State University)的历史学副教授,正在从事美国内战中的环境问题研究,发表论文《战争的荒野:美国内战中的自然与战略》(“The Wilderness of War: Nature and Strategy in the American Civil War”, Environmental History, Vol.10, No. 3, 2005),认为战争带来的持久变化并不是自然环境的物理变化,而是美国人思考战争的方式,以及他们与景观进行互动的方式。^{[3] (P444)}

可以说,美国环境史学者已经在诠释战争方面迈出了第一步,既有对战争—环境关系的总体把握,又有对化学战、美国内战等具体问题的详细研究,但是研究群体尚不具规模,而且从战争造成的环境问题来看,更值得研究的高技术战争尚未进入美国学者视野之中。下文将系统阐述此种诠释的现实价值、学术价值和史料特点。

二、从环境史的角度诠释高技术战争的价值

一个历史学者,既是生活在地球上、受恩赐于大地母亲的自然人,又是人类社会中掌握较多历史与社会知识、推动历史教育和传承文明的社会人。当历史学者面对人类、科技、战争和环境等要素时,会有怎样的感悟呢?不同的历史学者可能会有不同的感悟,但是他们的着眼点归根到底有两个层面:一个是现实生活层面,一个是史学研究层面。从这两个层面来看,对高技术战争的环境史视角诠释,是非常必要的。

^① 关于史学思潮、社会思潮和社会变革的辩证关系,参见于沛《史学思潮、社会思潮和社会变革》,《社会科学管理和评论》2000年第3期。

在现实生活层面,从环境史的角度诠释高技术战争,是高技术战争走上历史舞台之后的客观要求。全面审视高技术战争,有助于深刻认识高技术战争的本质属性,并打破西方军事强国在高技术战争人道性上的话语霸权。

高技术战争(High-tech war)是新军事变革进程的产物,在西方的话语体系中,高技术战争总与“人道主义”联系在一起。1991年海湾战争是公认的第一场高技术战争,尽管它还有着机械化战争的影子和诸多特殊性,但也集中体现着现代高技术战争的基本特点。美国官方报告称:“我们的空中打击在战争史上是最有效和最人道的。”^{[4](P223)}一方面肯定了高技术战争在达成政治目的方面的高效,另一方面也强调了高技术战争的人道外衣。其后的科索沃战争、阿富汗战争和伊拉克战争同样处于人道主义的光环之中。

从战争过程来看,高技术战争较机械化战争而言发生了很大变化,以精确打击和“按钮式战争”为主要特色,大规模装甲集群会战的场面消失了,战时伤亡人数、特别是平民与军人伤亡人数的比例明显下降。这种附带损害(collateral damage)的减少,正是高技术战争“人道性”的立论依据。

但是如果我们从环境史的视角诠释高技术战争,就会发现高技术战争的暴力本质并没有改变,其人道性也有很大局限。

首先,高技术战争的暴力属性并没有丝毫改变,甚至更加残酷。朝鲜战争期间,平均4吨弹药会造成1名军人阵亡,越南战争期间降为2吨,海湾战争期间则降为1吨。伊拉克军队在长达8年并使用化学武器的两伊战争中,约阵亡10.5万人,而在仅42天、没有使用大规模杀伤性武器的海湾战争中,伊军阵亡7万到11.5万人。

其次,高技术战争的人道性存在着局限。一方面,精确制导武器的应用为降低附带损害提供了可能,但是“高技术战争‘人道’与否,并不是由战争机器的技术含量和水准决定的,而是由战争的政治目的和军事目标决定的”。^{[5](P227)}二战结束以来,传统的攻城略地、占领主权国家的军事行为,面临着巨大的国际舆论压力,往往很难借此实现政治目的,因此,战争的规模有所缩小,攻击目标基本局限在军用和军民两用设施,也不再通过攻击城市和平民来削弱敌军的战争潜力。另一方面,“人道主义”并没有顾及人类安身立命的根基——环境,无论是武器的材料、攻击原理和威力,还是对攻击目标的选择,都服从“军事必要”,贫铀弹、集束炸弹和巨型炸弹等高性能的常规武器被广为使用,核生化设施及各类仓库、工厂被击中后往往产生次生效应,不仅威胁战时平民的安全与健康,同样威胁战后平民的生产和生活。

同时,纵观这几次高技术战争,“人道”的战争过程之后却是“不人道”的结果,集中表现就是战后平民的大量患病和死亡。^①这一悖论如何而来?传统的战争史研究很难给出答案,因为其所关注的仅仅是人事,环境要素被忽略或仅被视为人类的附庸,看不到人与环境间无时无刻不在发生着的能量交换。而从环境史的视角诠释高技术战争,可以对科技、战争、人类和环境四要素的关系进行全方位研究,分析科技与战争在人与环境能量交换过程中的作用,这恰恰是人们理解和回答上述悖论的有效途径。所以说,如果脱离环境要素研究高技术战争,就无法理解和回答高技术战争的过程与后果间存在的悖论。

随着西方主要军事强国在军队信息化建设上的优势日益明显,对多数国家的军队形成“时代差”,基本可以确保自身“零伤亡”,西方主要军事强国发动战争的门槛日益降低,甚至编造一个借口就可以对主权国家发动战争(伊拉克战争表现得尤为明显)——高技术战争日益成为西方主要军事强国推行霸权主义和强权政治的得力工具,不仅具备了对环境造成根本性破坏的能力,也存在着频繁发生的可能。

从环境史的视角诠释高技术战争,有助于我们深入认识潜藏在“最人道”战争背后的人类社会面临的深刻危机,进一步理解与之相关的理论与现实问题,打破西方在此问题上的话语霸权。这是现实价值的集中体现。在学术发展层面,从环境史的角度诠释高技术战争,是环境史研究进一步发展的结果,有助于扩展人们对战争和军事史的研究视野。

20世纪新史学扩大了传统史学的研究领域,历史学家的视野从政治、外交、军事领域扩展到人类的

^①相关论述详见拙文《高技术条件下的人类、战争与环境——以1991年海湾战争为例》,《史学月刊》2006年第1期。

社会、经济和文化，而且强调要运用跨学科的方法、“自下而上”地研究民众的历史。环境史是对 20 世纪新史学的继承和发展，以科技为媒介探讨人与环境的互动，以环境为媒介探讨特定时空人与人的关系。在注重研究人与自然互动的同时，也不忽视人类社会内部关系的相应变化。

从环境史的视角诠释战争，是战争与军事史研究从环境史中汲取养分、扩大关注视野和研究范围的结果。西方历史学家对战争与军事的研究已不再局限于人类社会内部，开始关注战争对保障人类生存的生态系统以及其中其他生物的影响，也涌现出一批史家和成果。这是我们应该关注的史学动向，也是我们可以借鉴并加以实践的问题研究方法。

从环境史的视角诠释战争、特别是高技术战争，继承了新史学的跨学科特点和“自下而上”的研究方法，同时也有进一步发展，视野进一步扩大，方法进一步科学化：其研究起点从人类社会内部的草根群体，到被人类踏在脚底的自然环境；广泛运用多学科、特别是自然科学的知识来动态地审视人与环境的互动。这是学术价值的集中体现。

对于一种新的史学研究趋势而言，明确其价值仅仅是万里长征第一步，接下来如何进行研究才是更重要的问题。而探讨这一问题，有很多方面和角度可以选择。我们这里仅从史料的特点和它对研究者的要求入手，探讨从环境史的视野诠释高技术战争的方法。

三、史料特点及对研究者的要求

从环境史的视角诠释高技术战争，依赖的史料具有三个鲜明的特点。

首先，史料的来源广泛。环境史研究具有突出的跨学科特色，因而史料的来源也更加广泛。这一特点在对高技术战争进行环境史视角的重新诠释时更加鲜明。从战争的决策者和亲历者群体来看，相关的史料来源包括官方档案、报告、战地记者稿件、参战人物专访等，为研究战前和战时的宏观、微观历史事件提供了较为直接的材料。从研究者群体来看，相关的史料来源包括军事史著述、环境监测数据、实地调查数据、医学著述等，为环境史研究提供了各领域专题研究的成果。

其次，史料的形式多样。高技术战争的史料形式，除了传统的文本史料之外，还有大量的影像资料。影像资料作为史料，既有直观、及时的优势，也有不能体现拍摄过程、丧失语境的劣势。1991 年海湾战争以来的几场高技术战争，几乎都是媒体、特别是西方媒体进行直播的战争，新闻播放的内容既及时又直观，塑造着公众的战争记忆。但影像在作为史料时也有自身的劣势。抛却媒体的政治倾向不谈，仅从技术角度来看，摄影师并不可能参加每一场战斗、捕捉战场的每一个细节，因而不可能完整地体现战争进程，社会公众能够看到的也只是其中的一部分。同时，摆在人们面前的静态影像或动态影像并不能体现出拍摄过程，就像几段摘抄的文字不能体现上下文的语境一样，容易引起歧义，误导观众和读者。

第三，史料不确定性强。当代人的当代史记忆，受到主客观条件的影响，往往具有不确定性，小到一数字，大到一个事件，都有可能出现较大的变动。比如科索沃战争结束之后的一年多时间里，人们在谈及北约盟军使用的精确制导武器比例时，大多使用“占 90% 以上”的说法，实际上这个比例只是战争初期一两周的情况，从整个战争的情况来看，精确制导武器只占北约部队全部弹药消耗量的 35% 左右。

史料方面的这些新特点，对研究者也提出了更多、更高的要求。

首先，夯实哲学基础。辩证唯物主义和历史唯物主义，为我们辨别和使用史料提供了科学的理论指导。同时，马克思主义经典作家也早已关注和论述了人与环境、科技与战争的关系，相关思想主要体现在《自然辩证法》和《反杜林论》中。

恩格斯在《自然辩证法》中，着力探讨了劳动在从猿到人转变过程中的作用，在肯定劳动是人与动物的本质区别的同时，也通过历史长河中的经验教训看到了人类过度伤害环境造成的、最终又由人类自身承担的严重后果。他警示世人：“我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都对我们进行报复。……我们每走一步都要记住：我们统治自然界，决不像征服者统治异族人那样，决不是像站在自然界之外的人似的，——相反地，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界和存在于

自然之中的；我们对自然界的全部统治力量，是在于我们比其他一切生物强，能够认识和正确运用自然规律。”^{[6] (P383-384)} 恩格斯在《反杜林论》中，通过《暴力论》、《暴力论续》等对经济、科技在军事上的影响作了精辟论述，明确指出：“一旦技术上的进步可以用于军事目的并且已经用于军事目的，它们便立刻几乎强制地，而且往往是违反指挥官的意志而引起作战方式上的改变甚至变革。”^{[7] (P514-515)}

马克思主义哲学为我们的研究提供了科学工具，我们应该在学习和运用中认识和发展这一哲学基础，提高自身哲学素养、夯实自身哲学基础。

其次，扩展学科基础。从环境史的视角诠释高技术战争，要求研究者在接受史学训练和具备军事学知识的基础上，进一步扩展自身的学科基础，如政治学、生态学、医学、地理学、经济学、人类学、社会学和环境科学。因为战争本身就是经济学问题，也是人类学、社会学问题；研究环境问题，也需要具备生态学、医学、地理学和环境科学的知识。同时，国际政治理论也不可或缺，它有助于我们从宏观和微观层面理解战争的起源和分析国际政治格局，并有可能提供一些解决思路。

第三，优化史料基础。优化史料基础，指的是研究者在史料来源扩大、形式多样的情况下，对史料的有效整理与运用。史料是史学研究的基础，有了先进的史学理论并不意味着就能够产生先进的研究成果，优化史料基础在这里显得尤为重要和必要。

我们需要对史料的客观性和科学性有明确的认识。媒体报道、史学著述、口述材料、官方档案、田野调查、实验报告等，都是对客观事实的纪录，但也都不同程度经过了人类意识的塑造。

从媒体报道特别是影像资料的优势和劣势来看，研究者可以通过它们了解发生了什么事，但在研究这件事的过程和结果时则要依靠其他来源，以弥补影像资料丧失语境的劣势。

从各类文本史料来看，官方档案和报告可以提供历史事件的官方纪录，详言战略制定、战术执行、军力配置等方面内容，研究者需要评估政府隐瞒或修改关键数据的可能性；参战人物专访记录了历史事件当事人的叙述，但要求研究者一方面注意时间、地点等要素的严谨性，因为当事人可能会有口误，另一方面注意剖析当事人的社会地位、思想理念等要素；军事史著述是前人对战争的研究成果，研究者需要对比其与官方档案的异同，通过对比确认事件的时间、地点等基本要素；田野调查、实验报告、医学著述等内容，是自然科学家的相关研究成果，可以提高史学著述的数量分析水平，要求研究者进行谨慎的对比，对其中趋同的结论可以大胆引用，对相互矛盾的结论则要仔细比较和分析，特别是要分析作者的背景及其研究方法，如选址、技术、过程等，既不能随意挑选，也不能因噎废食。

综上所述，信息时代的到来，为当代人研究当代史提供了前所未有的契机，尽管机遇与挑战并存，但如果学者能够较好地回应史料提出的要求，在研究过程中针对不同史料的特点进行判断取舍，也会收获丰富的成果，尽可能实现求真的史学诉求与批判的史学功能。

[参考文献]

- [1] 瞿林东. 中国史学史纲 [M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [2] Russell, E.P., Tucker, R.P. Natural Enemy, Natural Ally: toward an Environmental History of Warfare [M]. Corvallis: Oregon State University Press, 2004.
- [3] Brady, L. M. "The Wilderness of War: Nature and Strategy in the American Civil War" [J]. Environmental History, 2005, (3).
- [4] Department of Defense, U.S. Final Report to Congress: Conduct of the Persian Gulf War [R]. 1992.
- [5] 徐根初. 跨越——从机械化战争走向信息化战争 [M]. 北京: 军事科学出版社, 2004.
- [6] 马克思恩格斯选集 (第4卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [7] 马克思恩格斯选集 (第3卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1995.

责任编辑: 郭秀文

环境思想史研究的史料与诠释

——以探寻传统山水画中蕴涵的道家自然观为例*

◎ 李 进

[摘 要] 环境思想史是跨学科的环境史研究与形而上的思想史研究在史学理论领域中的一种综合。环境思想史的目的之一就是要对历史上出现过的各种不同文化中的自然观进行考察与研究,从前人那里寻找某些对于环境保护有价值的思想与观念,来滋补当前环境史理论研究的体质。环境思想史研究的史料与传统史学中的史料很不同,史料必须随着研究对象的变化而变化。道家美学影响下的山水画以一种特殊的方式体现了古代文人对待自然的态度,记录了画家本人的自然观,山水画的发展史也就是一部图画版的思想史。道家自然观中的最高境界“天人合一”,在山水画美学思想中,可以具体体现为“外见于山水,内合于人心”。

[关键词] 环境思想史 史料 自然观 山水画

(中图分类号) K207 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0099-05

一、环境思想史及其史料

环境史可以说是人及其社会与自然环境之间的相互关系的历史的研究;^{[1] (P70)}而思想史顾名思义,要说的是思想的历史,要讨论的是人类思索问题的历史,讨论古往今来人们想什么,怎么想。^{[2] (P2)}环境思想史事实上还是思想史,是思想史研究的一部分,只不过它是处在环境史研究视野下的思想史。我们或许可以说,环境思想史是跨学科的环境史研究与形而上的思想史研究在史学理论领域中的一种综合。

尽管作为一种综合,环境思想史本质上还是一种思想史研究,但思想史研究的意义仍是我们必须反思的。部分学者认为,思想史研究是人们认识自我的一种有效方式。^{[3] (P126)}但是认识自己并不是思想史研究的最终目的,而是阶段性的目的或者手段,为的是更好地成为自己,是其所是,成为人自己本应成为的存在,即从知到行。作为历史学的一个小分支的环境思想史也是一样:我们如何处理现实中的环境问题,如何在未来与自然和谐相处,从而更好地生存在地球上。除了不断实践和促进理论创新外,也要特别重视对历史上出现过的各种不同的自然观进行考察与研究。因为毕竟现代人的自然观主要是在近代以来的工业文明这种大的历史情境中形成的,与以前的自然观的联系基本处于断裂状态。所以如果我们能够从前人那里寻找到某些对于环境保护有价值的思想和观念,就可以起到滋补目前环境史理论研究体质的作用。

那么,我们如何研究环境思想史,如何入手?思想史研究并不是无根基的空中楼阁,它必须与史料和具体的知识密切结合,这也就是形而上之“道”与形而下之“器”的结合,或者像何兆武先生所讲的历史学Ⅰ与历史学Ⅱ的结合。^{[4] (P23-24)}但环境思想史研究的史料与传统史学的史料是很不同的,它会随着我们研究对象的变化而变化。下面以中国古人的自然观为例,具体谈谈这种变化。

葛兆光先生对中国古代思想做了如下的分层划分:一般思想和精英思想,^{[5] (P299)}有时也称为平民思想与贵族思想。因为这两者之间的差别很大,选用的史料和研究方法也就很不同。我们这里也遵循这样的划分,将中国古人的自然观划分为农民自然观和士大夫自然观。在士大夫自然观中又可具体分为儒家自然

* 本文为教育部人文社会科学重点研究基地基金资助项目成果,项目名称为《环境史研究与20世纪中国史学》,批准号06JJD770004。

作者简介 李进,北京师范大学历史学院研究生(北京,100875)。

观、道家自然观和佛家自然观。

(一) 农民自然观。虽然质朴,亦有思想,归到一般思想研究中。它对三种士大夫自然观多少都有影响,其中对儒家自然观影响最大。在此利用历史人类学研究较为合适。关注重点:生死观与生产。史料:各种历书、黄历、家谱,地方上的各种土地庙和龙王庙,各种祭祀,节庆仪式,日常生活中的各种门符和各种对联,住宅,墓地的选址以及风水术。

(二) 儒家自然观。儒学对中国古代官方和正统思想的影响最大,基本上是古代社会的统治思想。儒家自然观自然也就成了官方的自然观,代表了统治者对于自然的看法,如:宇宙、六合的概念,天圆地方说,五行学说在政治上的解释,各种官方祭祀较民间祭祀更为理性。出于统治需要而与农民自然观相互影响。研究方法:传统史学的研究方法最适合儒家自然观的研究。研究关注重点:政治与生产。史料:儒家经典、官方文书、史书、档案、天象官的记载、天象学、历法、法定节气、地图、社稷、官庙、建筑的营造法式、城市宫殿陵墓的选址等。

(三) 道家自然观。道家思想是政治和日常生活中非主流的思想,但绝对是对中国古代美学影响最大的思想。它的推崇者多为不得志的士大夫,或者本身就不愿入仕者。其影响力主要集中在艺术领域,包括诗、词、曲、画、乐等形式,也包括其他一些边缘领域,如医术、养生术、炼丹术。这种追求出世又注重审美的浪漫派的自然观与儒家的自然观很不同。同时,道家自然观中有着比儒家自然观更多的对于自然的形而上的思考。研究方法:与传统史学不同,特别是在史料的选取方面。关注重点:美学与哲学。史料:道家经典,各种文艺散论,如诗论、画论、乐论等,诗、词、曲、画、乐。

(四) 佛家自然观。本为外来思想,7世纪后开始中国本土化。本土化了的佛教与中国原有的各种思想特别是道家思想相互渗透和影响,甚至超过道家成为继儒家之后影响中国文人的第二大思想。佛家不像儒家与道家那样有着具体的影响领域,而是类似一股暗流般潜入人们意识的深处。对它的研究着实不易,特别是在唐以后,应该结合其他三种自然观来考察。关注重点:生死观、宗教学、哲学。

二、以山水画为例看道家思想对古代文人自然观的影响

正如前面已经提到的,道家思想是在政治和日常生活中非主流的思想,但却是对中国古代艺术影响最大的思想。而在中国古代艺术中,山水画享有很高的地位,既是抒情的,富有想象力的,又是抽象的,哲学性的,被誉为“画中第一品”。山水画既被称作“文人画”,为古代文人必备的“琴棋书画”之一;同时又与诗词结合,往往是“诗中有画,画中有诗”,即所谓的“诗情画意”。同时山水画又是风景画,人们谈到自然风景时往往以“山水”代之。孔子云:仁者乐山,知者乐水。^{[6] (P128)}山是坚硬、沉稳、庄严、坚直的,与天相接;水是柔软、流动、宽容、水平的,与地相连。山是“阳”,水是“阴”,这一“阴”一“阳”相互影响和作用构成了世界。所以在中国人的理念中,山水也代表了万物赖以生存的自然环境。山水画就是中国古代的风景画,是古人对自然环境的描绘与视觉表达。

不过中国的山水画并不是对自然环境的简单描摹,而是文人画家在面对着大自然时,通过直觉和感悟,对大自然中的景物进行筛选、提炼、加工后,内化于自己心中的意象,并融入了画家自己的观念与情感,因此可以说山水画是自然环境(客观)与画家精神(主观)相结合的产物。山水画以一种特殊的方式体现了画家对自然和周围环境的态度,因此,从某种意义上说,山水画记录了古代文人的自然观,山水画的发展史是一部绘画版的哲学史。发掘山水画中隐藏的这些自然观(主要是道家自然观)其实是一件涉及哲学美学文化等诸多领域的事情,而本文主要是要通过分析传统山水画中的一些重要的创作技法来做简要地解答。我们可以从散点透视、线韵、皴法、墨分五色、留白、意境这些技法中大致了解中国山水美学思想,以及道家哲学对其的深刻影响。

(一) 散点透视。散点透视是中国特有的透视方式,在这一透视系统中没有固定的焦点,选取的视点也是不断移动变化的。可以说画面中没有视觉焦点,而又处处都是焦点,这与道家的“道”是无所不在的主张(“道于屎溺中”)相吻合;散点透视法不受定点视角约束,观者可以根据自己的意愿与关注方向,自

由地选择观赏角度，视线随意驰骋于山水之间，这也符合道家所主张的精神自由（逍遥游）。虽然散点透视是主观性很强的自由透视，但也并非无章法可寻。北宋画家郭熙在其山水画论集《林泉高致》中提出的“三远”法，就是对具有散点透视的中国山水画创作与欣赏的要点总结。“山有三远，自山下而仰山颠，谓之高远；自山前而窥山后，谓之深远；自近山而望远山，谓之平远。”^{[7] (P128)}

从高度上描述远近，将高度与距离结合起来，这就是“高远”。“高远”的山水画，给人一种崇高的美感，在描绘高峻的远山时视点往往取的非常低，并加入了不聚焦的视觉形象，以期唤起庄严雄伟的感受。对于古人来说，这种雄伟壮观的形象是对山水威严，对自然的崇拜，对远离尘俗的高贵品质最恰当不过的表现。在这方面，唐代与北宋时期的画家是典型代表。不过“登高必自卑”，“高处不胜寒”，这不太符合文人们以“清淡”为宗，“冲虚致和”的性格。

“深远”是指向纵深方向发展的远，从细处着笔，描绘山体的体积与质感，使之具有一定的真实感与立体感，避免了山水画发展成为一种纯粹抽象的绘画。《林泉高致》中的“山以水为血脉，以草木为毛发，以烟云为神采”指的就是“深远”的画法。不过“深远”自身不能单独成立，它或归于“高远”，或归于“平远”，而且深远要求山水画“精细”，也不太符合文人的“意似而已”（米芾语）的艺术追求。

“平远”是山水画中最重要也最难表现的一种“远”。虞集的《道园学古录》就称“险易好平远难”；刘道醇在《圣朝名画录》亦谓“观山水者尚平远旷荡”。^{[7] (P129)}它表现的是景物由近及远，由实到虚的变化，用墨较淡，层层变化，给人一种“平淡”的感觉，在平和之中将人引向“远”和“淡”的境地。

山水画中的“远”意义本身并不难理解，然而却又含有更为深刻的哲理。高远、深远、平远，其作用在于将人的视线与思想引向远方，或远至云霄，或远至天际。总之，要将人带离尘俗与烦嚣，带离这个使人与其本性分离，使其自身异化的世界；随着山的远把人带到“远”的境界，带入大自然中，使人被凡俗尘嚣污秽的心灵，在神游山水中得到清洗与净化。宗炳在其《画论》中所特别强调的“澄怀”，郭熙在《林泉高致》序中所言的“自少从道家学，吐故纳新，本游方外”。“吐故纳新”出自《庄子》，“吐故”就是指要除弃尘世所沾染的凡俗之气，“纳新”就是要借山水的灵秀之气的熏陶，心灵得以超脱，而与天地自然同步。随着山水画中的“远”，人的思想逐渐不断地飞跃，直至进入“淡”的境界，“虚”的境界，“无”的境界，这正是庄子的人生境界，也是其哲学的最高境界——审美，即人在审美中得到解脱。

（二）线韵与皴法。中国古代的书法绘画是不分家的，无论材料工具还是美学思想都很接近。线条是中国艺术形象中最重要的表达语汇，其重要性远远高于色彩，可以说中国艺术就是线性艺术。而中国山水画大多为水墨画，所用颜色不过一二种，故线条在山水画中显得尤为重要。皴法是山水画中表现景物结构与肌理的一种特殊的表现技法，一般是用蘸了墨的半干毛笔在纸上快速挥动，其形式多样，手法不一，常用的有：披麻皴、雨点皴、卷云皴、鬼面皴等。它是提炼过的艺术形式，将惯常的景物作了分类处理，从而在现实与美学理想之间，在抽象与现实主义之间找到了一条折衷的道路，将外在的自然与心中的情感思想成功地结合起来。老子云“刚劲者死之徒”，^{[8] (P332)}中国山水画中的线条几乎没有直线，全部为作者勾勒的自然随意的有机曲线，而且往往柔中带刚，“绵里裹铁”，温柔舒缓而又不乏气势。山水画所用材料，如毛笔、墨汁、宣纸等皆为柔软纤秀之物，然而借助于它们，皴法却能够成功表现出奇峰峻岭、急流险滩的大气磅礴，这多少能体现出老子的“天下之至柔，驰骋天下之至坚”的哲学思想。鉴于线条与皴法有如此重要的作用，画家的个人修养与精神境界也就不可避免地与其山水画的品质联系起来，正所谓“画如其人”。而画家如果想要达到将天然造化内化于心，“胸中有丘壑”，就必须“外师造化”，置身于天地间，将客观的自然移情于人的精神中，达到自然与人的精神融为一体，为的是要“中得心源”。这个心源即心中的意象，是画家揣度自然而摄取精真，“超于象外而得其环中的产物”，如此方能下笔如有神。^{[9] (P77)}只有在这种状况下所作的山水画，其中的线条与皴法才是画家真性情的流露，才足见其个人的精神与品格。

（三）墨分五色。所谓“墨分五色”，是指用清水把浓墨稀释成不同浓度的墨汁，仅仅依靠墨的浓淡干湿的不同表现画面的远近深浅层次以及清晰度，这样绘制的山水画也称“水墨画”，“破墨山水画”。一般

认为水墨画的创作始于王维，王维以前，山水画的表现一般是靠重墨勾线后填充色彩，这有点类似近代西方水彩画的画法。自王维起开始使用“破墨”，将水墨分解为浓淡不同的层次，用以代替颜色渲染山水，而使之仍具有“五色”的效果，但比彩色山水更显雅致、清淡。墨色即玄色（黑色），所谓“玄之又玄，众妙之门”。^{[8] (P73)} 荆浩说王维的山水画“笔墨宛丽，气韵高清，虚静恬淡”，为古来山水中之神品。“墨分五色”所追求的正是这种“淡”的效果。通观魏晋以来中国的文学史与艺术史，无不以“淡”为最高的品第。“采菊东篱下，悠然见南山”，陶潜的诗正是以平淡自然、朴素流畅为特色；李白说的“清水出芙蓉，天然去雕饰”是“淡”；苏轼的“笔势峥嵘，辞采绚烂，渐老渐熟，乃造平淡”说的也是“平淡”。无论是右丞山水（王维）的“虚静恬淡”；米氏山水（米芾、米友仁父子）的“平淡天真”；还是云林山水（倪瓒）的“枯澹高逸”，无不体现着“淡”就是真、就是美的美学思想。而在传统哲学中，“淡”又是与“自然”、与“天”的概念相通的。因此，要达到“淡”的境界则必须要“法自然”，去亲近自然，体会自然，将自我融入自然中，“身与物化”，做到“复归于朴”，如是方可“游心于淡”。因此，古时的山水画家可以说是“高级”的“自然主义者”，因为他们不但要整天置身山林，“师法自然”；更要从精神上与“自然”交通，与“天”相合，如此才能达到“一超直如如来地”的超凡境界，创作出不朽的传世佳作。

（四）留白意境。对于中国山水画来说，画面中的留白不仅是使画面显得和谐均衡，是美学上的构图需要，更意味着一个想象的、空灵的、深远的空间，故而山水画特别重视空白。在文人画家看来，空白意味着“虚”，意味着“无”，而天地万物“有”与“虚”、“无”是相依相存的。老子曰“天下之大生于有，有生于无”，^{[8] (P226)} 故虚胜于实，无胜于有。而且，所谓的“无”并非绝对的虚无，而是一个有用的空间。优秀的山水画家都懂得“知其白（水），守其黑（山），为天下式”，^{[8] (P161)} 只画山，不画水，其水自现，且有苍茫开阔不尽之感。“渊兮，似为万物之宗”，^{[8] (P90)} 留白是笔墨经营的结果，它可以代表画家所要表达的一切。“无”的价值带给山水画的不仅是重视留白，也包括山水画中最难以描述、最高深莫测的概念——意境。意境是山水画的灵魂与生命，是抛开了景物中一切的“象”之后的“本质存在”，是“画（言）外之意”。而中国山水画家的最高追求也就是追求画的“意境”，正所谓作画只需“意似而已”，甚至“得意忘形”，“得意忘象”。不过通常画家还是会多少注意“形象”的，只是“形似”的重要性要远远低于“意似”，表现手法多为象征与隐喻，用一座山峰，一湾溪水甚至一段树枝来代表整个自然界。老子云“少则多，多则惑”，^{[8] (P61)} 这与现代建筑大师密斯·凡·德·罗的“少就是多”的美学观点很相似。以极其简约的形式超越空间的局限和介质的束缚，含蓄地表达出画家的想象与情感，这正是典型的中国山水画中的“意境”。“一峰则太华千寻；一勺则江湖万里”正是建立在文人画家对自然与人生的深刻地感悟与思考的基础上，而感悟与思考的最高境界就是中国古代文化中最为伟大的思想——“天人合一”。

类似于“天人合一”的概念自古就有，具体出处已无从考证。历史上第一个明确提到“天人合一”这个词的是荀子以及《易传》，^{[2] (P184)} 但因为对山水画的影响不大，这里不进行分析。我们感兴趣的是对山水画影响甚大的道家的“天人合一”观念。虽然道家也有“天”的概念，但“天人合一”中的“天”指的却不是道家中的“天”，而更多表达的是道家中的“道”的概念。所谓“有物（道）浑成，先天地生”，“天法道，道法自然”。^{[8] (P169)} 在道家思想中，“道”才是宇宙的本质结构与绝对规律，“道生一（气），一生二（阴阳），二生三（天地人），三生万物”，^{[8] (P169)} 天下万物及一切生命都依这一结构而存在，都按这一规律运行。因此，人若想把握天地万物（自然）的本质与规律，了解宇宙的真谛，就必须回归自然，与“道”合一（天人合一），这样才能成为庄子所说的“天地与我并生，万物与我为一”^{[10] (P66)} 的“真人”。而“真人”者以其博大的气魄和旷达的胸怀，观察宇宙，反省人生，将人生的短暂，融入宇宙的永恒中；而又将宇宙的无限，融入现世人生的有限之中。中国古代的优秀的山水画家便是这样的“真人”：出于对现世的失望与逃避和对自然的热爱与“道”的追求，他们或隐居山林，终身不仕；或“身居庙堂”而“心处江湖”。不论处境如何，其心是体现“道”的虚静自然之心，摆脱世俗私欲，打破清规戒律，保持个人精神的自由、恬淡与宁静，“独与天地精神往来”，^{[10] (P735)} 追求将人生融化于自然而与天道合一的人生境界。而

且道家将美视为人生自由与解脱的历程，庄子有云“天地有大美而不言”，画家在亲近自然、体会自然时便发现了自然之美，带着对自然与人生的感悟而将其心中的自然景物的意象与个人情感倾泻于纸上，于是山水画便产生了。

三、现实意义：滋补环境史理论研究的体质

表面看来，中国古代文人画家的“天人合一”思想似乎脱离实际，玄虚无着。但这种思想在其逍遥天地的精神背后，对于当今的社会却有着重要的现实意义。他们清静无为，朴素天真，这是对世俗主义、功利主义的超越；他们贵无重虚，得意忘形，是对现象世界的超越；他们浑然万物，天人合一，是对物我世界的超越。通过这些主观方面的超越，他们成为了道家所说的“真人”，也即符合人的本性的人。而人的本性既要与“道”与“天”“合一”，又要与“自然”与“万物”“合一”。

18世纪英国著名风景画家康斯泰勃尔曾说过，“任何时代的人，无论文明还是野蛮，都以某种方式表达着对自然的喜爱。”因为人来自自然。早期人类社会，无论是游牧还是农耕，都是“靠天吃饭”，对自然环境有着一种天生的敬畏，但其中更多的是热爱。人在自身力量强大了以后，为了生存，但更多时候是贪欲，而向自然无尽地索取，将自然环境当作征服与掠夺的对象任意践踏，造成了自然环境的破坏。同时人自身也不再是原先自然纯真质朴的“真人”，“本真的人”：不但肉体与自然远离，而且精神上也与自然分离，对待自然的态度是“榨取”而不是“尊重”，视自然为“奴隶”而非“朋友”，从而导致了环境的破坏与人的“异化”。

今天，中国古代的“天人合一”思想仍然有其重要的思想价值与指导意义，关键在于如何去理解与指导实践。我们现在肯定不会再回到以往那种“靠天吃饭”的朴素“天人合一”的时代；也不会像文人士大夫那样隐居山林，逃避主义式的“天人合一”。如果将“自然的人化”与“人的自然化”共同组成了现代意义上的“天人合一”，那么它可以超越现有的生态中心主义与人类中心主义这两种并不完善的环境观。我们不能只考虑人类自身的生存发展而不顾环境的恶化与其他物种的死活，统治支配自然万物皆因它们“非我族类”。要保护自然，尊重自然，但不能走上唯自然马首是瞻的生态原教旨主义道路；也不能停止“自然的人化”，彻底否定人类文明，否则人类将无法生存与发展。“天人合一”，乃合于人心。我们不能要求自然来适应我们，来主动“与人合”，但人却是有理性的动物，有主观的能动性，能够自我反思，且具有自由意志，因此强调的重点应该放在“人的自然化”上。人，不但作为个体意义上的“单个”的人的要“自然化”，使得人与自然之间的关系和谐；而且作为社会意义上的“类”的人也要“自然化”，使得人与人之间的关系和谐。人，不但作为“外在的人”、自然属性的人要“自然化”，生态意义上的回归自然；更要作为“内在的人”、精神情感的人“自然化”，精神层面上的回归自然。这样才可以重新唤起人们对于自然的敬爱之情，使得人人能够自觉自愿而非被强迫地保护与热爱大自然。自然保护与环境治理不能单靠经济和技术，更要靠人的伦理与道德的提升，如此方为“标本兼治”。

[参考文献]

- [1] 包茂宏. 环境史：历史、理论与方法 [J]. 史学理论研究, 2004, (4).
- [2] 葛兆光. 七世纪前的中国知识、思想与信仰世界——中国思想史第一卷 [M]. 上海：复旦大学出版社, 1998.
- [3] 丁耘、陈新. 思想史的原问题——思想史研究第一卷 [M]. 桂林：广西师范大学出版社, 2005.
- [4] 何兆武. 对历史学的反思 [J]. 史学理论研究, 2006, (4).
- [5] 葛兆光. 思想史研究课堂讲录 [M]. 北京：三联书店, 2005.
- [6] 朱熹. 四书全集 [M]. 长沙：岳麓书社, 1988.
- [7] 陈传席. 中国山水画史 [M]. 天津：天津人民美术出版社, 2003.
- [8] 陈鼓应注译. 老子今注今译 [M]. 北京：商务印书馆, 2003.
- [9] 魏明德. 天心与人心 [M]. 北京：商务印书馆, 2002.
- [10] 郭庆藩注. 庄子集释 [M]. 北京：中华书局, 2004.

责任编辑：郭秀文

•《三字经》研究•

《三字经》作者细考

◎ 李健明

[摘要] 本文从历代文献对王应麟著述《三字经》的缺失、古今学者对王著《三字经》的质疑与对区适子为作者的提出、地方文献对区适子著述《三字经》的记录、民间族谱、历代《三字经》版本对区适子的记载以及邵晋涵对黎贞撰写《三字经》叙述的分析等方面论证了《三字经》的真正作者为区适子而非王应麟。

[关键词] 区适子 王应麟 三字经 真正作者

(中图分类号) K207 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0104-06

启蒙读物《三字经》经历近700年，家喻户晓。但作者是谁，一直尚无定论。长期以来，占主流的说法是出自南宋浙江学者王应麟之手，时下出版的《三字经》也多标明“宋·王应麟著”，但权威出版物也同时列出“区适子”和“黎贞”为其作者。笔者经多年考证，认为是王应麟著述的论点依据不充分，而广东顺德陈村登洲人区适子才是原书作者。

一、王应麟著述《三字经》的文献资料一直阙如

据现存文献资料显示，最先提出《三字经》作者是王应麟的为清代人王相。他于康熙五年(1666年)在《三字经训诂》序中说：“宋儒王伯厚先生作《三字经》以课家塾，言简意长，词明理晰，淹贯三才，出入经史，诚蒙求之逮津，大学之滥觞也。”王应麟(1223-1296年)，字伯厚，号深宁居士，庆元府(今浙江鄞县)人。师王野，宗朱熹，淳佑元年(1241年)进士。历任西安主簿、台州通判、礼部尚书兼给事中。王应麟是一位以擅长考证称著的学者，同时又是位重视启蒙教育的学问家，他曾著有《蒙训》70卷。王应麟著述宏富。据《宋史·王应麟传》记载，他著有《深宁集》100卷等30余种书，700余卷。但在如此众多著述中，唯独没有《三字经》。

此外，《宋史·王应麟传》、宋《甬庆四明志》、《甬庆四明续志》、元《延佑四明志》、《至正四明志》、明嘉靖《宁波府志》、康熙《宁波府志》、雍正《宁波府志》的《王应麟》条目中也没有任何关于他与《三字经》之间关系的文字记载。始编于1933年，结束于1951年，历经18年编撰而成，汇集当时浙江省内各领域文史专家，将历代宁波和鄞县志乘收集整理分类汇编而成的，被国内学界称为“所有民国志中的关门志”的《鄞县通志》也不见关于王应麟撰写《三字经》的记录。

另外，在清代乾隆五十三年(1788年)浙江学者钱大昕主持的乾隆版《鄞县志》中，载有《王应麟著作目录》，其辑补了前人漏记的王氏著作，如《易考》等，但也没提及《三字经》，反而记述了王的学生袁桷在元代首倡刊刻王著作的记录。《宁波通志》中也有“应麟所著述，昌世搜辑，考订赞助为多，蓄书万余卷，毁于火，露抄雪纂，至烹寝食以复原”的记载。^{[1](P2023)}而在《鄞县通志·文献志》中更记录了王应麟孙子“厚孙、宁孙校雠其祖所著深宁集等书累千卷，户分目别，肄业成诵，其玉海及他书二十种请于部使者侵梓以传学者读其书”。^{[1](P2139)}可见王应麟著作在他去世后29年才开始刻板印刷，广泛流传。

虽清康熙年间后国内坊间出版的《三字经》大多标明“王应麟著”，但宁波官方文献一直没有王应麟著述《三字经》的文字。另外，据《鄞县通志》记载的历代本县书籍刻板目录，鄞县直到清代才出现由汲细斋刻板的《三字经》。汲细斋是始创于清道光年间的宁波书坊，年代颇晚。尤值得注意的是，清代学者

作者简介 李健明，广东省佛山市顺德区博物馆（广东 佛山，528300）。

钱大昕曾撰有详细记录王应麟生平行状的《潜宁先生年谱》，也没有任何他与《三字经》相关的资料。

北京图书馆出版社出版的《浙东学者年谱》中，载有清代宁波学者陈仅、张恕纂辑的《王应麟年谱》，这本在钱大昕等历代学者研究成果基础上更全面反映王应麟生平事迹的年谱，也没任何他与《三字经》之间联系的蛛丝马迹。当代有关地方文献中，出版于1986年4月的《宁波史话》中有《宋三朝元老王应麟》一文，列举了大量王著目录，但也不见《三字经》。当代宁波学者骆兆平在《书城琐记》中有《王应麟海勤汲古》一文，对王应麟生平和著作多有介绍，但也没有《三字经》。当代学者史树青在1997年1月发表于《浙东文化》的《王应麟跋文天祥书谢昌元〈座右铭〉书后》，曾细列其著作目录，也不见《三字经》。

作为宋代屈指可数且官居高位的学者，若王应麟果真编过《三字经》，他或其门生、后人都应在有关文献中提及此书。至少地方文献也应有所记载，但没有。历代熟读王应麟著作和《三字经》的学者们也都对王应麟与《三字经》的关系只字不提。只有王相于1666年在《三字经训诂》序言中首次提出。但晚王相提出此说法10年，动笔于1676年，完成于1755年，出自宁波同乡学者黄宗羲（1610-1695年）、全祖望（1705-1755年）之手系统研究王氏著述的《宋元学案·深宁学案》仍没提到《三字经》。笔者以为，以上现象不可能是钱大昕、黄宗羲、全祖望等人的“疏漏”，只能是《三字经》作者问题一直为人所疑。

二、古代学者对王著《三字经》的质疑

其实，《三字经》作者问题从明代就有不同说法。至今国内现存最早的《三字经注》作者赵南星在《家教二书序》中说：世所传《三字经》、《女儿经》者，皆不知谁氏所作。赵南星（1550-1627年），字梦白，高邑（今河北）人，明万历二年（1574年）进士，官至礼部尚书。天启年间，因反对魏忠贤被矫旨削职发配，死于代州。从其序言中可知，《三字经》至少在明朝中后期已流行中原，但作者名未署。若出王应麟之手，则封面自应书其名，如康熙后的各种版本。且饱学的赵南星也应有所知闻，但他直言不知作者为谁氏，这也更佐证作者名确不明。

在清代，也有不少学者就王应麟著述《三字经》一事提出异议。如清代道光年间进士、浙江桐乡学者陆以湉指出：“童蒙所诵《三字经》，相传为王伯厚作，此俗流之说也。周公时无六经之名，不当云著六经……经史之大者，疏舛若此，其他可无论矣。”^{[2]（P334）}清代福州学者梁章钜（1775-1849年）在《浪迹续谈》卷7《三字经》中称：“《三字经》，世传为王伯厚作，又曰宋末区适子所撰，适子字正叔，广东顺德人，未知孰是，要皆宋人也。”他指出两个作者都有可能，并未肯定为谁，但也无疑提出了质疑。清光绪年间云南学者许印芳（1832-1901年）在《增订发蒙三字经》序中虽说，“予尝见古刻本，正文皆大字，一行两语，后有小子注释，其叙事截至五代，卷端题名书乃王伯厚所撰。”但他又认为按照王应麟的水平不应写出这本与他原有水平落差较大的著作，因而他指出：“惜其意主劝学而不亟讲学，详于策励而略于启发，书由考梯引入见闻，虽有知某数识某文之言，究竟开示寥寥，意谓研究事理，岁月有待，然知乃入道始，其导先路者何容苟且如此……王书开示之外，几不知天壤间更有何事何物，欲植兰玉于庭阶，略不经意措语，遂有杂乱者，偏僻者……抵牾者，坊本读编史事，亦多囁呶奢奴，语欠分晓，总论全书，败阙处不一而足……。”有鉴于此，他才提笔增订作注，“以塾师易于讲解，学童易于领会，揆诸伯厚劝学之初心当语更愉快而无遗憾也夫。”作为博学且见过古本王著《三字经》的许印芳也觉得此书与王应麟严谨的治学风格和广博深纯的见识相去甚远，也足证许印芳卓越的学术见识和王著《三字经》这一说法的确值得质疑。

三、古今学者对区适子著述《三字经》的提出

既然质疑王应麟，那么作者到底是谁？据现有文献记载，历史上最早提出《三字经》作者是区适子的学者是明代广东学者黄佐（1490-1566年）。他在明嘉靖刊本（约1531年）《广州人物志》中指出：“区适，字正叔，南海人（阮元在《广东通志》中注即今顺德县）……今训蒙《三字经》，适所撰也，童子多习诵之，与周兴嗣《千字文》并行云。”显然，北方学者如赵南星等因地隔南北而无法获得这些信息，因而他才在《家教二书序》中写道“不知谁氏所作”。

另外，明末清初岭南学者屈大均（1630-1696年）在其著作《广东新语》卷11《三字经》条目中肯定

地指出：“童蒙所诵《三字经》，乃宋末区适子所撰。适子，顺德登州人，字正叔，入元抗节不仕，或问之，曰：吾南人操南音，安能与达鲁花赤俯仰耶。”^{[3] (P329)}他在小注中又写道：宋亡，适子不仕。为粥以食贫民。今《训蒙三字经》，即适子所撰。^{[3] (P329)}于此，我们可知屈大均所处年代仍流传区本《训蒙三字经》。值得注意的是，前文提及的王相在康熙丙午年（1665年）提出“宋儒王伯厚作三字经”之说。屈大均完成《广东新语》的时间是稍后的康熙十六年（1677年）。由此，我们可断定，若屈大均不知王相观点，那么他就是依据当时所见版本和《顺德县志》讲的。若屈大均知道王相主张《三字经》是“王应麟著述”之观点，那么他就具重申更正之含义。无论如何，这都表明他肯定区适子就是《三字经》作者。

在清代，江南学者也认为《三字经》为区适子撰。如清代散文家、湖阳派创始人之一的恽敬（1757-1817年）在《欽云山房杂记二卷》中写道：“《三字经》，顺德区适子所撰……适子，字正叔，宋末人，入元不仕。”清代不少岭南学者因目睹或曾拥有过区适子著本《三字经》而指出区适子就是其作者。如清代岭南藏书大家伍崇曜（1810-1863年）在《叙古千文》中也写道：“《三字经》，吾粤区适子著。”伍崇曜于1850-1875年间出资在广州刊印《粤雅堂丛书》，汇集魏晋到清代重要著述，他见过古本区适子撰写的《三字经》也不足为怪。广东清代学者凌扬藻（1760-1845年）在其《蠡勺编》（清同治二年谭莹校粤雅堂刻本）就提出自己的看法：“今蒙童所诵《三字经》，则南海区适子正叔撰，中亦多叶韵语。康熙间琅邪王相，字晋升，号初庵者，从而笺释之，谓是宋儒王伯厚所作，以伯厚著述最富（凡23种共701卷，未尝见《三字经》也），中有蒙训七十五卷，讽咏四卷，遂臆度而归之尔，其实区撰无疑也”。凌扬藻的考证分析，直指王相想当然的错误所在。

前述许印芳的《增订发蒙三字经》，在其前言中学者陈灿写道：“曩在滇恒志局与南海谭公叔裕视察论及《三字经》一书，公谓曾见古本，节录史事截至五代止，乃宋末粤中逸老某所作，非出自王伯厚。公博极群书，考校精核，其言当不诬，是此书之为伯厚作未可定也。”谭叔裕，就是谭宗浚（1846-1888年），广东南海人，同治十三年榜眼。其父就是帮助伍崇曜校订编撰《粤雅堂丛书》的文史专家谭莹。作为榜眼及第、翰林编修、云南盐道、四川学政，在与部下谈论前人著述时，自不会信口开河，而这位“宋末粤中逸老”与区适子身份十分吻合。因在顺德和南海的历代县志中，都将他列入《隐逸》部类，且都指出他入元不仕，所以可基本判断这位“逸老”就是区适子。

近人张舜徽教授也指出：近世《三字经》缀以韵语，尤易上口矣。以此为王应麟所撰，固为假托。论者谓出自宋末区适子之手，亦有谓明人黎贞所造者，要非成于一时，出于一手，续有增益，以成今本矣，近世章炳麟又有重印本。^{[4] (P329)}张先生下笔谨严，他不仅指出后人比附臆度为王应麟著述这一事实，也确认此书经过历代增添。另外，他提到的章太炎重印本也可作一旁证。因为章太炎在为《三字经》作序时也谨慎地写下“世传”二字，从上文所述，足可见古今学者们对王应麟的质疑和对区适子著述的认可。

四、地方文献记载中的区适之与《三字经》

综上所述，我们初步否定此书为王应麟所作。那么，上文所述的区适子到底是何方人士呢？据笔者长期考证认为，他是宋末元初广东顺德陈村登洲的乡间学者。

最早关于区适子的官方资料，是现存于广东省佛山市顺德区档案馆、明万历年间出版的《顺德县志》。其中云：“区适子，字正叔，登洲人也。父玠，仕宋，为德庆参军，廉介有声。适子幼俊爽能文辞，经史皆通大旨。及长，厚众寡言笑，以博学洽闻称，学者多从之游。所居乡名‘鲇洲’，而适子自号‘登洲’，于是人更其名乡‘登洲’，以适子故也。适子抱道不仕，或问之，曰：吾南人操南音，安能与达鲁花赤俯仰耶？”元法南人不得长治郡县，皆蒙古色目人治之，谓之达鲁花赤故云。刘与子序适子文曰：君，德人也。予以士人目之，浅矣。扶胥之南，粤台之下，宁复有斯人哉？故老传今《三字经》，适子所撰也。蒙童多诵之。子鲁卿，元末出粟四百石，作粥以食饥者，后饥民相率为盗，戒毋犯曾卿墓。曰：此作粥主人也。《广州志》遂以作粥为适子，误。”这段官方记载指出“故老传今”，与屈大均记载一致。

在康熙十三年（1674年）出版的《顺德县志》中，关于《三字经》的条目大多取材明万历年间《顺

德县志》，但没有沿用“散老传今《三字经》，适子所撰也”，而是改为“所撰《三字经》”来对区适子是《三字经》的作者作进一步肯定。并且在结尾处还增补了一句：“（区适子）裔孙景淳，博览史，持循礼仪，教授生徒，每令习诵小学，收其放心，师道端严，以为有区适子之风。”用其孙景淳的事迹反证区适子著述授徒的历史事实，也可知在县志编撰过程中民间提供的原始资料令区适子的历史记录不断丰厚翔实。

咸丰三年（1853年）的《顺德县志》则对区适子撰写《三字经》的史事作了清晰全面叙述：“（区适子）所著《三字经》，文极训雅，童蒙始就学，必首取以为训，而周嗣兴《千字文》次之……裔孙景淳，博书史，持循礼仪，每令生徒习小学，收放心。”^{[5] (P672-673)}文字与康熙十三年版大同小异，但将“与千字文并行”改为“千字文次之”，反映出从万历十三年（1585年）到清末咸丰三年（1853年）这268年里《三字经》愈加为人们重视并超越《千字文》成为首选启蒙读物的史实和演变过程。

此外，在咸丰版《顺德县志》的《艺文略小学类》中，名列第一的就是《训蒙三字经》，作者为“元区适子”。并附有一条按语：此为粤中启蒙最初之书，相沿不改者数百年。坊间之版，如恒河沙，不可数计矣。其中承转变化，语极浅而作极难，即此可证其文字。^{[5] (P510)}

由此可见，区适子是《三字经》作者从明代到清代在广东已是学界认可的事实，且顺德官方也承认它确是广东最早出现且沿用数百年不改的启蒙读物，并对其看易行难的编撰手法十分推崇。以上资料显示，明清以来，大多数掌握有关资料的岭南地区学者和认识区适子的学者都是区适子撰著《三字经》的提出者、支持者甚至是见证人。

五、族谱记载中的区适之与《三字经》

为进一步论证区适子著述《三字经》这一观点，笔者来到广东省佛山市顺德区陈村镇登洲村，找到区氏后人珍藏的族谱、《平阳区氏族谱登洲房世袭表》以及部分相关资料，发现了一些至今仍未为人所知的关于区适子的资料。

族谱清晰记载了区适子的情况：“公少歧嶷峻爽，善诗歌，工文词，博通经史，有神童之举。及长，厚重寡言笑，清心清欲，不事（脱字）暴，中式（脱字）。宋丁季元乱，抱道不出，撰有《蒙训三字经》行世，远近童叟多诵之，并有《畴业集》十五卷。累值兵、戈、水、盗，失之惜哉！吾乡先名鮀洲，因公自号为登洲，学者与称为登洲先生。后人慕公之德，因更名其乡曰：登洲，以公号故也。”这段记录与明万历版《顺德县志》记载大致相同，只是其中“吾乡先名鮀洲”改为“所居乡名鮀洲”。显然，《顺德县志》取材于此。最重要的是，这份资料明确表明《三字经》是区适之所撰。

族谱也明确交代了自身来源：“录自增城福都径头村《平阳区氏族谱》，原谱沿于明万历欧虞部大任公所撰之《平阳区氏家谱》，本收在公之《欧虞部集》中，其后部分散佚无存，此乃吉光片玉，今得之可更正世所误传《三字经》撰作人为宋王应麟，实非，诚可贵也。”欧大任（1516-1596年），字桢伯，号崙山，陈村人，区适子同宗后人，以优贡出仕，与梁有誉、黎民表、吴旦、李时行并称“南园后五子”，著有《欧虞部集》。不过，现存《欧虞部集》（万历十九年即1611年）汇刻本上“平阳家乘”20卷有目无文，虽未能肯定增城《平阳区氏族谱》内记载区适子生平是否与欧大任所撰《平阳家乘》一致，但此处资料表明《三字经》非宋王应麟所撰，实区氏所撰也。

六、古本《三字经》与区适子

除地方文献、区氏族谱外，一些《三字经》版本也保存着可供参考的区适子信息。广东省中山文献馆藏有一本《三字经句释》，封面左侧标明：区适子先生手著、王应麟先生注释、李文田先生编辑。封面右上侧有两行文字。一行是“光绪二十九年孟冬由京师携回新镌”，另一行是“顺邑南溪朴山许炳带敬书”。从这两行文字中我们可知此书清末已在京城流行，顺德人许炳带见到这本乡贤前辈著作便带回家乡刊刻。

这本由李文田以广东方言注解的《三字经句释》与当时流行的版本内容有所不同，因而李文田每在他认为是王相更改处都特别注明“王氏改作”或“王初庵改作”，共13处。另外，他手头这本《三字经句释》与他所拥有的原版区适子著《三字经》若有相异，他都注明“区本原作”，然后写出区本原文，根据

笔者统计,共7处。尤其引人注目的是李文田在流行版本的“廿一史,全在兹”处清晰地注明:“区本原作十七史……今并宋史、辽史、金史和元史为廿一史,以上(即廿一史内容)均从蜀刻范士史本增入。”这又与《云南丛书》内许印芳著述《增订训蒙三字经》序言中谭宗浚所说的“节录史事截至五代止”相一致,更加证实了谭宗浚确见过区本《三字经》,而“粤中逸老”就是区适子。值得一提的是,赵南星的《三字经注》中的历史叙述一直到明代“穆宗隆庆”,也就是“廿一史,全在兹”,据此,我们可知谭宗浚和李文田所见古本《三字经》应在明万历前已出现。另外,《三字经句释》中印有一句李文田对区适子的评价,即在“若梁颢,八十二,对大廷,魁多士”下他写道:区氏,隐君子也。为学久,无干禄之心矣。此处须知不过略及功名,其实勉人好学。盖学求伦理,无亏以成,不愧不作之天而已。从这句话中,我们可知:首先,他肯定区适子是《三字经》作者。其次,区适子确是位不求仕进的隐士君子。第三,区适子写“若梁颢”这句话,并非劝人非要金榜题名,博取高官厚禄不可,而是通过这一例子劝勉后学者勤学索理,无愧于心。李文田可谓区适子的隔代知音,也为区适子著述《三字经》这一事实提供了珍贵的论据。

不过,在校勘区氏版本和王相版本方面,番禺学者凌扬藻(1760-1845年)比李文田更细致,他在著作《蠡勺编》中指出王相更改古本《三字经》文字共有19处,可知他也见过李文田拥有的古本《三字经》。但值得注意的是,《三字经句释》出版时李文田已经去世十年,而封面赫然标明“王伯厚先生注释”字样。然事实并非如此,而是李文田注释并编辑,之所有此行文字,应是王应麟著述《三字经》的说法在清末仍占主流,出版商出此计策只是出于商业目的,因为内文注释全是地道广东话,王应麟断然不会用这些粤方言作注。存于顺德区博物馆的一本清同治年间由广州聚贤堂藏板的《登州三字经》,封面上印有“顺德登州区适子著,南海后学陈文明考订”以及“同治庚午春”(1870年)字样,但内文及注释与李文田著述的《三字经句释》基本相同,只是偶尔漏刻,而此书出版时李文田仍在世,显然后来出版的《三字经句释》在内容上沿用此书,但也从另一角度折射出当时社会对区适子为原作者的认可程度。

此外,在香港大学图书馆藏有一本《解元三字经》,作者落款是“欧适子”。这是外国人以《三字经》形式传播基督教教义的启蒙书,封面还有“芥子园藏”四字,在图书馆的《解元三字经》简介中还有一段文字:前部分与香港英华书院道光二十三年(1843年)出版及《新增三字经》(184?年)同片,后部分与作者《三字经》(福州显比斯喜美总会185?年版)及《圣经三字经》(福州太平街福音同治九年)同片。作者Modhurst Walter Henry既然在封面上标明作者为“欧适子”,也说明他承认“欧适子”就是《三字经》作者,只是他单纯从读音判断出“欧”字,不清楚作者为“区”。Modhurst Walter Henry的生卒年龄是1796年到1857年,此书完成时间比《登州三字经》和《三字经句释》更早。

另外,在中山图书馆馆藏的一本由民国时期民智书局刻印的《训蒙三字经》,其图书索引上书有(宋)区适子撰(南海)字样。经核算,此书共1056字,与文献记载的1068字宋元版《三字经》非常接近,且内文与凌扬藻、李文田更正后相一致,这本“依韵府校正”的《蒙训三字经》与《顺德县志》、《广州人物传》、《广东新语》、《平阳区氏族谱》所记载的书名一样,应是最接近原本《三字经》的版本。

所有这些实物证据都有力地印证《三字经》作者就是区适子。至此,我们已拥有足够依据支持区适子就是《三字经》作者这一判断。

七、关于黎贞与《三字经》

一直以来,《三字经》作者三人并立,最后一位是南海(今新会)黎贞。其依据是清代邵晋涵曾有“读得黎贞三字训”这一句诗歌及“《三字经》为南海黎贞所作”这一注解。笔者查得《续修四库全书》邵晋涵的《江南通志》里此诗出处,里面确实涉及《三字训》及《三字经》,现全诗抄录如下:全家生计渔舟上,识字才教记姓名。读得黎贞三字训,便称渔浦小书生。诗后有一段作者小注:《三字经》为南海黎贞所作。赵考古自琼山携归以授村塾,别见《广东新语》。^{[6] (P616)}一直以来,人们多引用邵晋涵第一句话,即“《三字经》为南海黎贞所作”来认定黎贞撰写《三字经》。其实,后半句话才是关键所在。

黎贞(1355-?年),字彦晦,号陶陶生,晚号林坡,元明时新会学者。他是当时南海(今顺德)县

诗人孙蕢（1338-1394年）学生。孙蕢曾为区士衡的文集《乳峰先生集》作序，序中介绍：……向得闻诸里人区鲁卿谈上舍先生（区士衡）甚详，鲁卿得诸其父适子，适子与先生时地近也。可知孙蕢与区适子的大儿子区鲁卿关系密切，而黎贞与他们属师徒关系。

小注中记述黎贞作《三字经》显然是笔误。因为邵晋涵列出可供参考的《广东新语》早已写明区适子就是《三字经》作者。此外，诗歌中黎贞的作品是《三字训》，而小注则是《三字经》，邵晋涵将两书混二为一。因此，若黎贞撰有《三字训》则应是《三字经》的训诂或另一本名叫《三字训》的书籍，即使是续写《三字经》也是根据《三字经》原文作增补，不存在原创可能。

小注中的赵考古（1351-1395年）也是关键人物。他原名赵谦，字古则，号考古先生，宁波余姚人。洪武十二年（1379年），明太祖命词臣修《韵》，他应聘而出。后来，他深觉朝中难有用武之地。洪武二十五年（1392年），他放弃京官优越地位，主动到被称为“蛮夷万里”的海南琼山任儒学教谕。为培养人才，他曾编写识字课本《童蒙习句》和教科书《学范》。长期潜心教育，令海南“文风由是不变”，被称为“南海圣人”。由此可见，明朝早期《三字经》已传入海南，在1392-1395年之间由赵谦带回宁波余姚一带，由他在村塾讲授传播。从诗歌可知，当时不仅城市小孩，即使是渔民小孩粗通姓名后也诵读《三字经》，熟读者可当识字先生，可知其流传深广程度。

另外，此诗作者邵晋涵（1743-1796年），字与桐，又字二云，号南江，浙江余姚人。乾隆间进士，授编修，擢侍讲学士。曾编校《四库全书》，是乾隆年间浙东著名学者。不过，他显然对《三字经》在作者问题上未作细究，将黎贞可能编撰过的《三字训》或可能续写过的《三字经》与区适子著述《三字经》相混淆。不过，正是这一笔误，却为我们解开了黎贞是《三字经》另一作者的谜团，同时也从另一个角度佐证了此书作者就是广东顺德人区适子。

根据以上信息，我们可判断赵谦携书回宁波前当地并没有《三字经》。因为在1315年宁波鄞县学者程端礼（1271-1345年）编成《程氏家塾读书分年日程》中，他指出，“八岁未入学之前读《性理字训》，程逢源增广者。日读《字训》纲三五段，此乃朱子以孙芝老能言，作性理绝句百首教之意，以此代世俗《蒙求》、《千字文》最佳。”《日程》中既涉及当时流行的《千字文》、《蒙求》等儿童启蒙读物，也列出当时少年必读书籍，但没有《三字经》，而王应麟作为程端礼的同乡兼前辈，若写过一本在当时当地流行、在后世备受推崇的启蒙读物，程端礼既不采用，又不点评，于理不合。合理的解释应是王应麟并没写过《三字经》，而明朝初年的赵谦应是令宁波一带流行《三字经》的关键人物。

综上所述，王应麟著述《三字经》之说并不成立，而区适子才是《三字经》的真正作者。虽然，区适子的《三字经》在叙述与内容上存在一些失当处，但以千字短文融古今知识、伦理道德、孔孟圣言、古今楷模、历史变迁、术数伦理、鞭策激励于一体，成为人们处事为人、治学求知的潜在准则，且押韵简洁，朗朗上口，成为中国启蒙教科书典范之一，些许失误，如碧玉微瑕，难掩辉煌。尤其是作者在当时地处僻远、书籍缺乏、信息不灵的情况下，犹能编出如此一部家藏一册，不胫而走的启蒙书，历几百年间而尤盛，从知识与思想上哺育了一代代中国人并从明朝开始远传海外，堪称世界启蒙经典杰作。它在折射广东顺德具有深厚文化积淀的同时，也为珠三角成为中国启蒙文化重要发源地提供了有力物证。

[参考文献]

- [1] 宁波市鄞县区地方文献整理委员会主编. 宁波通志 [M]. 宁波：宁波出版社，2006.
- [2] [清] 陆以湜. 冷庐杂识 [M]. 北京：中华书局，1984.
- [3] [明] 屈大均. 广东新语 [M]. 北京：中华书局，1985.
- [4] 张舜徽集·清人笔记条辨 [M]. 武汉：华中师范大学出版社，2004.
- [5] 顺德市地方志办公室点校. 咸丰顺德县志 [M]. 广州：中山大学出版社，1993.
- [6] 续修四库全书·江南诗钞 [M]. 上海：上海古籍出版社，2000.

责任编辑：杨向艳

《三字经》在俄国

◎ 伍宇星

[摘要] 《三字经》自18世纪初为东正教驻京布道团成员知晓后,100年间在俄国共有四个译本,流传后世的是俾丘林1829年的汉俄文对照本。本文追溯了各个译本的产生及其在俄国引起的反响。20世纪以来,更多的俄国学者则不再依赖译本,而是直接把中文版《三字经》作为原始文献,相应地,对《三字经》的认知也更深入透彻。

[关键词] 《三字经》 俄译本 俄国汉学

(中图分类号) D829 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0110-06

《三字经》这样一部在我国“故老相传”了700多年的儿童启蒙教材即使在它退出我国教科书舞台半个多世纪的今天仍然是家喻户晓,其为人称道的言简意赅、朗朗上口不仅好学易记,具有满足帮助初学儿童识字的功能,所蕴涵的道德规诫和历史典故则一度起着既传播知识,又培养学童的传统价值观的作用,不愧为传统启蒙教育第一书。而它还曾远渡重洋,在数百年的中外文化交流史上扮演了重要角色——自17世纪以来,《三字经》被翻译成多种文字,成为许多国家学习汉语、了解中国文化的重要媒介。

北邻俄国人知晓《三字经》,与俄罗斯驻京布道团的活动有着密切联系。有关《三字经》在俄国的话题,蔡鸿生先生早有专题著述(《三字经》在俄国,《百科知识》1987年第1期),李明滨先生也曾在其《中国文化在俄罗斯》(新华出版社,1993年)一书中专论论及“普希金与《三字经》”,近十多年来各种对俄国汉学的研究著述中也零星提及《三字经》在俄国的汉籍收藏和翻译情况。本文拟进一步探讨《三字经》俄文译本及其社会反响。

1727年,《中俄恰克图界约》签订后,俄罗斯驻京布道团自1729年的第二班起成为俄国在北京的常设机构,随团神父和学生始由国子监派满汉助教教习满汉语言,后因这些官派助教是兼职,并不常去俄罗斯馆履行教师职责,布道团便自请助教。但无论官派还是自请的助教普遍不懂俄语,且无针对外国人学习汉语的专门教材,他们只能选用当时中国人自己使用的启蒙教科书,《三字经》就这样开始为他们所知悉。正如第十一班布道团学员阿列克谢·伊万诺维奇·科万科(1808-1870年)在一份汇报中所写:“我在北京的初期主要应该致力于学习汉语,之前我对它一窍不通,而不懂汉语我就不可能跟任何中国人交流。众所周知,这门语言有多难,但对我来说难度尤其大,因为我的老师是个汉人,一个俄语单词都不懂,我常常要和他待一整天才能通过手势明白两三个词。为了尽可能地学得轻松些,我开始读简明中国百科全书(《三字经》),它由我们著名的东方学家雅金甫神父翻译得如此传神……。”^[1](P84-85)]

目前尚未见到有关俄国《三字经》的最早收藏及其版本的介绍,可以明确的只有:布道团第二班学员、被称为俄国汉学第一人的罗索欣(1717-1761年)结束在中国的学习后于1741年回到彼得堡,把自己带回去的书的一部分出售给科学院图书馆,其中包括《三字经》。^[2](P95)]《三字经》的名录出现在19世纪圣彼得堡皇家科学院及亚洲司的图书馆的汉籍书目里,与中国相邻的俄国远东地区,由于讲授满汉语的需要而购买的满汉文书籍中也有《三字经》,如1821年季姆科夫斯基为伊尔库茨克亚洲语言学校在北京所购的书中有《满汉合璧三字经注》,^[3](P396)]而在1973年出版的《苏联东方学研究所汉籍刻本收藏目录》中

作者简介 伍宇星,中山大学外语学院讲师(广东 广州,510275)。

我们可以见到数个版本的《三字经》，诸如《三字经》、《三字经训诂》、《三字经注解备要》、《三字经注解辑要》等。^{[4] (P253)} 这些刻本的具体情况，有待前往收藏地查对。

《三字经》的翻译则与俄国的满汉语教学分不开。迄今所知，俄国第一个翻译《三字经》的人是罗索欣（1717-1761年）。^{[5] (P145)} 这位有着在中国俄罗斯文馆给八旗子弟讲授俄语经验的老师，^① “采用中国的教学方法，让学生先背诵《三字经》、《千字文》和《四书》。他在教学中使用了亲自翻译的《三字经》和《千字文》俄文手稿，帮助学生理解汉语原文”。^{[5] (P145)} 《三字经》的这一俄国译本产生时间应该是1740年代，因为罗索欣的满汉语学校开办时间是1741-1751年。这一译本和罗索欣的大多数翻译稿一样未能出版，后世的研究者在苏联科学院图书馆手稿部找到了手稿原件，其中的一份是27页的译文，名为“三字经或训诫三字书”，研究者认为其笔迹属于18世纪中叶；另一份则有46页，题为“中文书《三字经》即三字训诫，含历史简述”，手稿用三种文字书写，每页的第一面是汉语和满语文本，附有俄文字母注音，另一面则是俄文译本。^{[6] (P235)} 可见罗索欣所依据的是满汉合璧的某个版本。

罗索欣的中国传统教学方法在当时的历史条件下取得了一定的成效，《三字经》等包含着中国传统文化精髓的经典著述基本被学生掌握，1750年他的三名学生“联名上书，要求增加津贴，同时报告了他们的学习情况。他们已经背会了许多汉语和满语的书籍。……背诵了包括四个部分的《四书》和《三字经》，攻读了中国的各种历史著作，现在我们不仅能够阅读并理解这些书，而且还在学习翻译。”^{[5] (P146)}

然而，18世纪中叶的俄罗斯，尽管版图已经扩张到太平洋，与清时期的中国也早已有过直接的接触，但它在东方亚洲的“显著成就”与它在西方（欧洲）、南方（奥斯曼土耳其）的苦心经营和志在必得相比，算得上无心插柳。由于俄国的亚洲东方远离它的权力心脏地带，又没有强劲的竞争对手，因而长时间处于俄国主流社会的视野之外。在依靠政变登上女皇宝座、扬言要继承父亲彼得一世事业的伊丽莎白（1741-1761年在位）的时代，俄国的世俗文化和教育刚刚起步，社会意识还处在萌芽状态。随着彼得一世的改革而逐渐被动西化的贵族集团以及从中产生的受教育群体，主要侧重于对西方社会的解读和模仿。因此，这时的俄中关系对于俄国当局只是繁忙政务中偶尔的小插曲，对中国的了解虽然被认为很必要，但结果往往只局限于极少数专业人士，而满汉语学生的培养则根据宫廷政务的需要而具有临时性，且规模很小：罗索欣的满汉语班一共只有四个学生，其中一个还中途退学。这样，尽管枢密院于1741年7月28日指示罗索欣开办满汉语班，教俄国学生学习“识字和口语”，“讲授中国所有的礼节，以便他们（学生）也能及时了解中国的政治”，^{[7] (P76)} 罗索欣的几个学生学得也算不错，其中一个甚至在他的指导下翻译了《四书》的一部分，^{[8] (P77-78)} 但他们最终都不知所踪，有研究者推测，“他们很可能没有找到与专业对口的工作，另就他职了。”^{[5] (P146)} 可以想象，罗索欣在俄国播下的《三字经》的种子，似乎很难在他学生之外的地方发芽。

不过，在当时的历史条件下，现代意义上的俄国教育、文化尚在起步阶段，国内尚无一所大学（彼得堡皇家科学院创办之初曾一度附设一所大学，但从未行使其功能），科学院刚刚成立（1725年），学科建制远非完善，只包括三个学科：数学、物理和人文科学，其院士全部为外籍人士，学术会议使用的语言多是拉丁语，偶尔是法语或德语。^{[9] (P21)} 罗索欣的教学和翻译活动不仅恢复了因德籍东方学院士拜耶尔的去世（1738年）而在彼得堡科学院中断的汉学研究，而他后来在科学院的学术指导、德籍历史学家格·米勒指派下翻译各种满汉文献被大量用于后者的西伯利亚著述中，则在一定程度上间接地为俄国东方学作出了贡献，那么，《三字经》的引入和翻译应当被视为俄国科学院和俄国汉学历史上的这一里程碑上的一块小砖。因此，纵然《三字经》的俄译本在当时没能出版，更谈不上广泛传播，但仍不失其价值和意义。

《三字经》第二个俄文译本出自阿列克谢·列昂季耶夫（1716-1786年）之手。列氏是布道团第三班学生，学成归俄后成为外务院翻译。罗索欣的早逝使他成为18世纪下半叶俄国最显要的汉学专家，而此时的俄罗斯，在叶卡捷琳娜二世的“开明专制”口号下，与罗索欣时期的俄罗斯相比，社会文化有了长足的

^①关于这项工作罗索欣自己在一份加薪申请中提到过，见 Радовский М.И. Русский китаевед И.К. Россохин // Из истории науки и техники в странах Востока. Вып. 2, М.: Издательство восточной литературы, 1961. стр. 90.

进步，书刊出版相对繁荣，西欧启蒙思想家的作品翻译出版受到鼓励，伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭等人的书籍及《百科全书》纷纷登陆俄国，还有相当一部分人可以直接阅读原文。列昂季耶夫所译的《三字经》（《三字经名贤集合刊本》）因此得以于1779年在彼得堡皇家科学院印刷所印行，成为第一个为公众所知的《三字经》俄译本。正如蔡鸿生先生所说：“……《三字经》包含的那套中国封建伦理和道德说教，与所谓‘开明专制’的政治气氛颇为协调，因此，俄国官方喉舌《圣彼得堡通报》即于次年发表书评，将这本诗体箴言’推荐给俄国公众。”^{[2] (P95)}

首先，列昂季耶夫的《三字经》译本能够公开出版，与叶卡捷琳娜二世本人追随“中国风”所营造的社会氛围不无关系，“她在与伏尔泰的通信中多次对中国的社会制度赞赏不已。……18世纪70、80年代，叶卡捷琳娜二世在夏宫修建了中国风格的蓝色客厅，同时仿建了中国剧院、中国桥以及其他亭台楼阁。……叶卡捷琳娜二世本人甚至用俄文创作了一部小说《费维王子的故事》，于1783年在圣彼得堡出版。书中讲述了一位中国古代贤明皇帝如何教子有方，使太子成长为仁慈高尚之人。”^{[5] (P89)} 女皇的嗜好无疑会对俄国读者和创作者产生影响，正如B.W.Maggs所指出的：“在整个十八世纪的后半世纪中，尤其是在1760-1800之间，俄国的翻译家们，辛勤地从事英、法、意、德，以及中文作品的翻译。这些作品的内容，都呈现出这个遥远国度的一切。在这同时，俄国本身的诗人以及散文家们，也参加了这项努力，把中国的事物，带到了俄国读者的面前。他们创作的作品，虽然在数量上比较少，但在效果上，意义却非常大。”^{[10] (P174)}

另一方面，叶卡捷琳娜二世在其统治的前半期（18世纪60-70年代）的系列施政措施及其成效也使俄国社会对她的“开明”产生期待；而西欧启蒙思想家们的中国观也对俄国的启蒙思想家们产生直接影响，使后者中的一部分不愿意安于俄国现状，就借中国说俄国事，用中国的“明君”比照俄国女皇。这反映在当时问世的有关中国的一些作品中：“在这些‘东方奇谈’，以及福尔特尔（即伏尔泰）的作品中，中国的贤明君主，是一再地出现；这些作品的译本，在俄国读者界是非常受欢迎的。福尔特尔在他《巴比伦王子》的故事中，呈现出很完整的中国王朝景象。这部作品在1770年，译成了俄文，而到1789年时，至少就再版了三次。”^{[10] (P182)} 而且，档案材料显示，该书的出版可能与叶卡捷琳娜二世的旨意有关：俄罗斯对外政治档案馆存有该合刊本的手稿卷宗，其第1页上注明该手稿是亚历山大·安德列耶维奇·别兹波罗德科准将1779年8月10日从皇村寄来的，为列昂季耶夫对满汉语印刷本的翻译。^{[11] (P397)} 皇村是叶氏最钟爱的夏日宫邸，而别兹波罗德科是叶氏呈文接待室的御前大臣，因工作能力强而为叶氏所倚重，不仅所有有求于女皇的人和事都要经他之手，叶氏也常常借助他的眼睛了解她治下的人事，1779年被叶氏授予准将职衔并赏赐1000多名农奴，次年调任外务院外交谈判全权代表并授予少将职衔，后来一度位高权重，在叶氏宫廷高官中地位仅次于波将金。作为叶氏的耳目，别兹波罗德科审阅了手稿，该书同年正式出版。

再者，俄国社会在相对较短的时间里走完了西欧从对“中国完美社会制度”的崇尚到了解真相后失望进而批判看待之的历程，产生了认识真正的中国文化的需要，列昂季耶夫的《三字经名贤集合刊本》的出现也就恰逢其时，尽管这只是列氏翻译中国原典的开始。在中国作为幼童启蒙读物的《三字经》，经过列昂季耶夫“散文诗体”改造，已经失去教科书的面目，尽管它“在18世纪末被鄂木斯克亚洲学校和塔拉斯县中学用作汉语教材”，^{[5] (P117)} 但更重要的是，“它用通俗的形式描述了中国传统的世界和社会观点，在当时的俄国现实条件下，具有称颂学理、鼓励成为勤劳和高尚的人的作用”；而“中国智慧”的全面性在于，每个人都能各取所需：有的人追求学理和美德，有的则牢记‘君臣义’，遵守‘长幼序’，视仆从主为‘父’”。^{[12] (P86-87)}

值得一提的是普希金（1799-1837年）的个人藏书里有列昂季耶夫这一译本，^{[13] (P16)} 可见它的影响力不仅仅局限于狭窄的专业人士范畴。

《三字经》的又一个没有正式出版的俄译本出现在18世纪末，是继列昂季耶夫成为外务院翻译的布道团第七班学员安东·弗拉德金（1761-1811年）给外务院的翻译学校上满汉语课教学所用的参考书，该班开设于1798-1801年，其手稿存放在科学院东方学研究所列宁格勒（今圣彼得堡）分所档案部。在那份

题为“满语学生参考书”的共46页卷宗里附有两本注明为弗拉德金译自满语文本的《名贤集》和《三字经》，其中第29-46页为《三字经》。^{[14] (P398)}和罗索欣的未刊译本一样，这个译本只得到少数俄国汉学史家的关注。

《三字经》最引人注目的俄译本是第九班布道团首脑俾丘林（雅金甫神父）（1777-1853年）1829年出版的。蔡鸿生在《三字经在俄国》、李明滨在《中国文化在俄罗斯》和阎国栋在《俄国汉学史》中都分别予以了比较详细的叙述，这里我们只作一些补充。

从该译本的前言所说的“《三字经》是宋朝末年学者王伯厚撰写的简明儿童百科全书”、所附的汉语文本、注释所指示的原文位置和注释内容，我们可以推断出俾丘林所依据的中文本是王相训诂本。

俾丘林这一译本几近完美，以至于后无来者。直到今天，俄国的研究者在涉及这一话题时所依据的仍是这个版本或1908年俄国驻京布道团的重印本。它译文准确，最大限度地再现了原文的神韵，读者可以双语对照着阅读，翻开每一面，左边一页是俄文译文，右边一页就是相应的汉语文本，一目了然。1830年《文学报》创刊号的书评首先向读者推荐的正是这一点：“我们的东方学学者、雅金甫·俾丘林神父找到了回应国外那些批评者们的好办法：他出版了带有汉语文本的《中国儿童百科全书》的译文。这样，所有真真假假的汉语专家们就可以把翻译与原文相对照，不再凭猜测而信口开河，而是依据事物的本质和明确的、无可辩驳的证据即手上的两种文本来说话了。”^{[15] (P15)}而且，一如其前言中所说，汉语文字印刷的精美程度“不亚于北京的宫廷印刷厂的铅版”，这不仅在俄国，而且在整个欧洲，也是值得称道的首创。该版本注释详尽——全书篇幅中原文和译文只占不到1/3（2-27页），而余下篇幅全给了注释（28-83页）。不仅全文翻译了中文版的原有注释即王相的训诂，雅金甫神父在一些地方还充实了自己的批注，它们也同样很有意思，因为这些批注可以让我们了解那些在中国人看来无须解释的东西的真正涵义。”^{[15] (P16)}

俾丘林的批注包括两个部分，一是附在中文原注译文之后对《三字经》的一些字的读音和涵义进行补充解释，如在“人之初，性本善”的原注译文之后，俾丘林所补充的批注是：“Природа（意为‘自然，本性’——本文作者，下同），汉语读作 син（即 xing），这个字既表示人的道德天性，也指所有事物的本质。按中国人的思维，人的天性变坏是因为教育得不好。Учение（意为‘教习、训练，学说、教义’），汉语读作 цзяо（即 jiao），是对行为规范的描述，中国人也用这个字表示其他民族的信仰和教派”；^{[16] (P28)}另一种批注是对中文原注中的一些词予以解释，以加深俄国读者的理解。这些批注在原注译文处或直接在该词的翻译后加括号内解释，或以星号标注，解释放在该页脚注位置，如对“性相近，习相远”的注释中有“惟君子为能有养正之功”一句，在“君子”一词的译文 благородный человек（即“高尚的人”）后标有星号，脚注为：“благородный 汉语读作 цзюнь цзы（即 jun-zi），指有文化且道德自律的人”；而在“正”的译文 нравственность（意为“道德”）之后附括号解释道：“汉语读作 чжэн（即 zheng），意思是正确。”^{[16] (P29)}

俾丘林正是这样来实践他在前言中所称的翻译这本小书的目的：“这本小书叙述了中国人全部的哲学思考，诠释了欧洲人觉得陌生的概念和词组：因此它完全可以用作我们阅读汉语译本的指南。”因此，这一译本不仅被长期用作俄国汉语教学的教材和参考书，其关于“中国人全部的哲学思考”也一直为当时和后来的研究者视为依据。

俾丘林的《三字经》译本问世后引起当时俄国多家报刊的评述和推荐，而这些报刊有着各自不同的思想倾向和读者群，从它们对《三字经》内容的取舍和解读我们可以看到俄国正在诞生的知识阶层不同阵营的思想理念。

率先作出反应的是《北方蜜蜂报》（1825-1864年），这是俄国第一家获准刊载政治消息的非官方报纸，也是得到官方支持的最大报纸，19世纪20-30年代广受中间阶层的追捧，被激进人士讥讽为“第三厅”订做的报纸，普希金和别林斯基都先后和它的主编展开过论战。《北方蜜蜂报》之前就对俾丘林的《北京志》发表过评论，这次向它的读者推荐《三字经》的“蚕吐丝，蜂酿蜜，人不学，不如物。”“幼而学，

壮而行，上致君，下泽民”。^{[2] (P95)} 这与报纸支持俄国“三字经”——官方民族性理论“东正教、专制和民族性”——的保守理念相吻合。

著名批评家尼古拉·阿列克谢耶维奇·波列沃伊（1796-1846年）主办的学术文学半月刊《莫斯科电讯》（1825-1834年）持温和自由主义倾向，被视为俄国社会思想中资产阶级民主派的第一份机关报，它关注的是《三字经》传达出的东方哲学之朴素中的“华丽”：“长幼序，友与朋，君则敬，臣则忠。”^{[2] (P95)}

信奉谢林哲学的莫斯科大学教授米哈伊尔·格里高利耶维奇·巴甫洛夫（1792-1840年）主办的《雅典娜》（1828-1830年）是一份发行量很小的半月刊，在被迫关闭之前不久发表对《三字经》的评论说：“如果欧洲人读了《三字经》，他就能了解‘东方智慧’的思维方式”，^{[17] (P120)} 算是说出了俄国西欧主义者的观点。

普希金时代著名诗人安东·安东诺维奇·德里维格（1798-1831年）创办的《文学报》（1830-1831年）联合了当时俄国著名的文学家，是公众和政府眼中的持不同政见者。它在创刊号上就刊出了两页的《三字经》书评（该期报纸共20页），很多研究者探讨过书评作者问题，普遍认为，即使不是普希金本人所写，也与他有着密切联系，因为普希金参与过第一期的编辑，而且显然是熟悉这一译著的：他的家庭藏书中有俾丘林的赠本。诚然，这一书评更多的是介绍，大篇幅地引用转述译本的前言后，向读者推荐《三字经》中描述的中国教育理念，转录了《三字经》的前十二句和“昔孟母，择邻处。子不学，断机杼”的中文原注。后来的研究者认为这一取舍说明“吸引《文学报》编辑的不是《三字经》中那些面向或提到皇帝的句子，不是缺乏自然激情的抽象概念或实质，而是文献所形象地揭示的那些东西：古代中国的日常生活场景，《文学报》新年号刊印的孟子的童年就是其中的一幕。”^{[17] (P120)}

俾丘林的《三字经》译本在当时受到广泛关注与他跟俄国社会思想界人士的个人交往有一定关系，但更为重要的是，在“十二月党人起义”之后，形成中的俄国知识阶层逐渐走出震撼和迷惘，在史称“严酷时代”尼古拉一世时期压抑革命情绪，反思时代的价值观并寻求个人和民族文化的精神出路，而在19世纪初叶俄国各个大学、科学院和外交部都相继设立了东方语言教学部门和东方研究机构，东方学取得了丰富的成果，东方的价值观和文化传统成为他们思考的参照物。报刊杂志为了扩大读者群，都尽可能提供各方面的信息，办刊理念截然不同的《莫斯科电讯》和《北方蜜蜂》却都不约而同地关注俾丘林有关中国的著述（除了《三字经》，上述报刊还评说过俾丘林此前之后的其他作品），也许可以说明时代的关注点。

经过100多年的变迁，俾丘林所译的《三字经》早已为苏联及当今俄罗斯的汉学家所熟知，不时出现在他们的论著中。瓦西里·雅科夫列维奇·西吉赫麦诺夫一本有关清代中国历史的普及性畅销读物《中国：历史篇章》（从1974到2003年共发行了五版，其中1987年版印数达3.9万册）在“学校和教育”一节谈到学生第一年的教材《三字经》时说：“写于13世纪的《三字经》中简明扼要地叙述了儒家道德的实质，颂扬了古代的智者，提到了最重要的历史事件。”作者还特别指出学生必须牢记“三纲”和“十义”，摘引的正是俾丘林1829年译本中的译文。^{[18] (P388)}

列昂尼德·谢尔盖耶维奇·瓦西里耶夫的《中国的偶像、宗教及传统》同样经受住了时间考验（1970年初版，2000年再版），他在“儒家学说——官方国家意识形态”一章专节论及“学校 and 教学体系”，称《三字经》是“一种教导性的百科全书，给出了基本术语，让学生了解了所要学习的主要内容”。而作者的参考文献乃是20世纪初的《蒙学校刻三字经图说》（1905年）和1910年上海出版的San tzu ching. Translated and annotated by H.A.Giles。^{[19] (P193.463.456)}

值得一提的是，2006年在俄国问世的巨著《中国精神文化大典·哲学卷》之“中国的逻辑学和辩证法”一节在谈到人与物的对立时，以《三字经》中的“人不学，不如物”为例证，认为“在这一矛盾中有着一信念，即人正是作为普通一物（万物之一）降临世间的，在驯化（即学习）的过程中，他变成一种高于一切的特殊的物并在这一意义上与它们相对立”。^{[20] (P117)}

最近涉及《三字经》的俄国学者是俄国科学院远东研究所研究员尤里·米哈伊洛维奇·加列诺维奇，他在《中国道德观——传统与现代》一文中把《三字经》中对孩童道德观的教导和2006年3月胡锦涛的

“八荣八耻”讲话中的道德训诫相比较。文章详细叙述了《三字经》的主要内容：“该书向开始念书的孩子介绍了他周围的世界、古代经典著作和国家历史，还包括对刚踏上人生道路之人的赠言。”^[21]在他看来，这些内容可以概括为生活的基本常识、必须掌握的基础知识（先辈的优秀创作和国家历史的演进）以及对青少年的教导（尊师重教的儒家传统）。

从18世纪中叶到21世纪的今天，《三字经》在不同历史时期的俄国产生过不同的社会反响，对它的认识也由浅入深，且从未间断。从中我们看到，《三字经》作为中国文化的缩影在俄国的传播和解读过程，真实地反映了俄国汉学研究、俄国社会对中国的认知和中俄关系演变的历史进程。

[参考文献]

- [1] В.Э. Боград, Б.Л. Рифтин. Русский китаевед Дэ миң его «Поездка в Китай» и перевод из «Сна в Красном тереме» [J]. // Народы Азии и Африки 1983. № 6.
- [2] 蔡鸿生. 俄罗斯馆纪事 [M]. 北京: 中华书局, 2006 (增订本).
- [3] Тимковский Е. Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 годах Часть вторая [M]. СПб: Типография Медицинского департамента Министерства внутренних дел 1824.
- [4] Б.Б. Вахтин, И.С. Гуревич и др. Каталог фонда китайских ксилографов Института востоковедения АН СССР [M]. Москва: Главная редакция восточной литературы, 1973. Т. 3.
- [5] 阎国栋. 俄国汉学史 [M]. 北京: 人民出版社, 2006.
- [6] Таранович В.П., Илларион Россохин и его труды по китаеведению [J]. // Советское востоковедение Т. 3. 1945.
- [7] Куликова А.М. Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII века – 1917 год) [M]. СПб: Центр «Петербургское Востоковедение», 1993.
- [8] История отечественного востоковедения до середины XIX века [M]. М.: Главная редакция восточной литературы, 1990.
- [9] Во главе первенствующего ученого сословия России. Очерки жизни и деятельности президентов Императорской Санкт-Петербургской Академии наук 1725- 1917 гг. [M]. СПб: Наука 2000.
- [10] B.W. Maggs 著, 李约翰译. 十八世纪俄国文学中的中国 [M]. 台北: 成文出版社, 1977.
- [11] П.Е. Скачков. Очерки истории русского китаеведения [M]. М.: Главная редакция восточной литературы, 1977.
- [12] История отечественного востоковедения до середины XIX века [M]. М.: Главная редакция восточной литературы, 1990.
- [13] Пушкин и его современники. Материалы и исследования [M]. СПб, 1910. Вып. 9-10.
- [14] П.Е. Скачков. Очерки истории русского китаеведения [M].
- [15] Литературная газета [N]. 1830 № 1.
- [16] Сань-цзы-цзин или троесловие с литографированным китайским текстом, переведено с китайского Монахом Иакинфом [M]. СПб: Типография Х. Гинца 1829.
- [17] Д.И. Белкин. Китаевед Н.Я. Бичурин и русские писатели конца 20-х начала 40-х гг. [J]. // Н.Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение Часть 1. М.: Главная редакция восточной литературы, 1977.
- [18] Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого [M]. 3-е изд. испр. и доп. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.
- [19] Васильев Л.С. Культы, религия, традиция в Китае [M]. 2-е изд. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
- [20] Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. – Философия [M]. М.: Восточная литература 2006.
- [21] <http://www.pravostok.ru/ru/journal/mission/index.php?from=2&id=163> [Z].

责任编辑: 郭秀文

• 教育研究 •

如何理解“教育机会均等”

◎ 张 雪

[摘 要] 教育机会均等的含义是,使来自不同社会地位和出身的人都能够获得平等的受教育机会。平等的受教育机会是人的基本权利,是基本的社会善。由于受社会条件所限,教育机会均等还无法达到实质平等,因而只能是一种形式平等。对受教育机会的平等分配秉承权利与贡献对等的原则,一是受教育机会的完全平等,一是受教育机会的比例平等。教育机会均等包含着条件平等,必须创造条件保障弱势群体平等的受教育机会的实现。最后,教育机会均等并不能导致学生发展结果的完全相同。

[关键词] 教育机会均等 平等的受教育机会 教育制度伦理

(中图分类号) G40-059.1 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0116-04

“教育机会均等”是教育制度道德合理性的尺度之一,它的含义是,使来自不同社会地位和出身的人都能够获得平等的受教育机会。我国宪法规定,公民“依法享有平等的受教育的机会”,《中华人民共和国教育法》规定:“公民不分民族、种族、性别、职业、财产状况、宗教信仰等,依法享有平等的受教育机会。”“受教育者在入学、升学、就业等方面依法享有平等权利。”学术界对教育机会均等问题进行了大量的研究,成果颇丰,但笔者发现,目前的研究中还没有关于教育机会均等的伦理依据的探讨,著者多是把教育机会均等当作一个既成的、自明的结论和前提,去分析和批判现实当中的教育机会不均等,但对于为什么要赋予公民教育机会均等的权利,也往往是以教育的三大功能为依据:社会整合的功能,促进社会平等化的功能,促进人的身心发展、自我完善的功能,而从伦理学角度进行深入分析的成果还不多见。为什么要探讨教育机会均等的伦理依据呢?因为机会均等是制度伦理的一个价值尺度,是伦理学的一个重要研究范畴,只有从伦理学的研究范式出发,对权利、平等、教育制度公正等进行分析,才能从根本上解决教育机会均等的依据问题,从而有助于更好地理解 and 实践教育机会均等的理念。所以,本文拟从教育伦理学的层面出发,对教育机会均等进行论证,以期抛砖引玉。

一、对教育机会均等的界定

严格来讲,“教育机会均等”并不是一个规范的表达,规范的表达应该为“受教育机会平等”,可以看出,二者存在着非常明显的区别,首先,“教育机会”不同于“受教育机会”;其次,均等和平等是两个概念,前者指平均的、无差别的平等,而后者还包含了差异的平等。但国内学术界已经习惯了将“受教育机会平等”称为“教育机会均等”,为了便于理解,在本文中依旧使用“教育机会均等”一词,但其含义实为“受教育机会平等”。

1960年,联合国教科文组织阐述了“教育机会均等”的概念,它包括“消除歧视”和“消除不均等”两部分。“歧视”是指:“基于种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他观点、民族或社会出身、经济条件或家庭背景之上的任何差别,排斥、限制或给予某些人以优先权,其目的在于取消或减弱教养中的均等对待。”“不均等”是指:“在某些地区之间和团体之间存在的、不是故意造成也不是因偏见形成的差别对待。”^[1](P86)]

科尔曼和胡森关于教育机会均等的论述是我们耳熟能详的。科尔曼认为“教育机会均等”有四种涵义:(1)在前工业社会中,家长制盛行,还没有教育机会均等目标出现;(2)在工业社会中,教育机会均等是创办面向人民群众子女的基础的、义务的和公款资助的教育;(3)在欧洲的自由主义者和社会主义者那里,教育机会均等被界定为为所有儿童提供同样的教育机会,即不论其社会出身,人人都能不受限制地受到教育;(4)在自由主义的理论中,教育机会均等观念被解释为受教育结果或学业成绩的均等。胡森则分别对“平等”和“机会”进行界定。他认为“平等”有三种涵义:第一是指每个人都不受任何歧视地开始其学习生涯的机会;第二是以平等为基础对待不同人种和社会出身的人;第三是促使学业成就的机会平等。机

作者简介 张雪,国家教育部政策研究与法制建设司综合研究处,法学博士(北京,100816)。

会则是指几组变量：学校外部的各种物质因素；学校的各种物质设施；家庭环境中某些心理因素；学习环境中某些心理因素；学习机会（即教学条件）。可见，胡森的教育机会均等包含着起点平等、过程平等和结果平等，这些平等的获得有赖于学校、家庭提供的物质和心理等方面的条件。

有学者强调教育机会均等是补偿基础上的完全平等，他们认为，教育机会均等“意味着任何自然的、经济的、社会的或文化方面的低下状况，都应尽可能从教育制度本身得到补偿”。^{[2] (P69)}

杨东平教授认为：“教育机会均等包括三个不同的层面，即起点平等、过程平等和结果平等。”^{[3] (P8)} 这是对教育机会均等实现程度的区分，是对教育制度平等的一个由低到高的要求，代表了20世纪晚期以来教育机会的均等观，本文也非常认同这种提法。

本文认为，教育机会均等的含义是，使来自不同社会地位和出身的人能够获得平等的受教育机会。影响教育机会均等的因素很多，如自然的和社会的，哪些是社会应该控制的？也就是说，哪些因素是教育机会均等的作用对象？卢梭说，“我认为在人类中有两种不平等：一种，我把它叫做自然的或生理上的不平等，因为它是基于自然，由年龄、健康、体力以及智慧或心灵的性质的不同而产生的；另一种可以称为精神上的或政治上的不平等，因为它是起因于一种协议，由于人们的同意而设定的，或者至少是它的存在为大家所认可的。”^{[4] (P70)} 马克思认为：“平等是人在实践领域中对自身的意识，也就是人意识到别人是和自己平等的人，人把别人当作和自己平等的人来对待。平等是法国的用语，它表示人的本质的统一，人的类意识和类行为、人和人的实际的同一，也就是说，它表明人对人的社会的关系或人的关系。”^{[5] (P48)} 可见，平等的指向对象是人的社会属性而不是自然属性，自然的不平等无所谓公正与否，不在社会“应该”的责任范围，社会应该保障的是社会平等。“自然的制约是公认的，但人们在形成他们的社会安排方面不是无能为力的。”^{[6] (P529-530)} 本文始终强调教育机会均等是通过正义的制度安排，来克服人因出身、地位的不平等导致的对受教育机会的不利影响。人的自然禀赋大致相同，潜在的智力资源在人群中的分布呈正态，也就是说，在社会地位较低的人群中，一样存在着潜在的有能力的人，剥夺这些人同等享有平等的受教育机会意味着人力资源的极大浪费，是对社会和国家的极大浪费。人们受教育的意愿基本相同，即人人都有不断学习、完善自己，获取美好生活的愿望。用罗尔斯的术语说就是人人都有“善观念”的能力。只有保证教育机会的公平平等，才有可能做到如罗尔斯所言的“地位和职务向所有人开放”、“前途是向才能开放的”、“作为向才能开放的前途的平等”。

教育机会均等有着丰富的内涵，它包括受教育机会的形式平等和实质平等。形式平等是指由法律确认的平等的受教育权利。如我国宪法规定公民“依法享有平等的受教育的机会”，法律上的平等是一种形式平等，“法律平等就是法律地位的平等，法律平等是一种典型的形式平等。这不仅由于法律是社会生活关系的形式方面，许多种平等都需要具备法律这一形式，而且法律本身的特性不针对具体的人和事，它总是抽象地、一般地规定相同情况予以相同对待。”^{[7] (P474)} “相同情况相同对待”的形式平等保证了法律的抽象性和广泛的适用性。相反，若是对平等过分细致的规定将会削弱法律的调节范围和调节功能，最终将导致实际的不平等。形式平等是现代制度公正的表现，而在特权制度和等级制度下，统治阶级垄断了受教育的机会（特别是中国古代官学更是如此），相比之下，现代法律规定了公民在政治地位和人格尊严基础上的受教育机会平等，即不得以民族、种族、性别、出身等自然差别和社会差别对公民的受教育机会进行区分和歧视，这无疑是一个伟大的社会进步。实质平等是指个人在受教育机会上的完全平等，即事实上的真正平等。虽然法律确认了受教育机会的平等，但由于资质、出身、机会的不同，个人在受教育机会面前很难存在着“相同情况”，所以，个人抓住受教育机会的能力不可能是平等的。可见，形式平等和实质平等之间还有着一段很长的距离，实质平等是一种理想的平等，在现实中只能局部地得到实现，即使在教育极为发达的美国，受教育机会的实质平等仍然是一个美好的理想和需要为之长期奋斗的目标。那么，如何看待受教育机会形式平等之下的实际不平等呢？哪些平等是必须保证的，而哪些不平等又是公正的呢？本文试从伦理学角度对之进行讨论。

二、教育机会均等是“人的基本权利平等”的重要内容

在现代民主社会，平等的受教育机会已经作为一项基本权利得到国际公约、宪法和法律的确认，那么，它作为基本权利的依据是什么？

法国《人权宣言》中说：“平等就是人人能够享有相同的权利。”权利，顾名思义是指有权获得或享有的利益。利益是人类需要的反映，人要生存和发展，必须满足一定的利益要求，根据对利益需求程度的不同，权利又分为基本权利和非基本权利。其中，基本权利也叫道德权利、人权，是“人之为人”的应得。人权的来源是什么？即为什么人在基本权利上是平等的呢？西方人权理论关于人权依据的解释分别有：个人主义、先验主义、本质主义、对抗主义等，但这些理论并不圆满，经常受到质疑。^{[8] (P3-26)} 对人权的依据最权威的解释是马克思的观点，马克思说：“人权之作为人权是和——公民权不同的。和公民不同的这个人究竟是什么人呢？不是别人，就是市民社会的成员。为什么市民社会的成员称做‘人’，只是称做‘人’，为什么他的权利称为人权呢？”^{[9] (P437)} 因为“这种人，市民社会的成员，就是政治国家的基础、前提。国家通过人权承认的正是这

样的人。”^{[9](P442)}可见，马克思关于人权的依据是从个人对构成社会的意义来确定的，不论人的地位和能力如何，他都对社会的构成做出了贡献，从而应该享有基本权利。王海明教授进一步把马克思的观点归纳为：“缔结社会是每个人所做出的一切贡献中是最基本、最重要的贡献。……一个人究竟应该得到什么呢？无疑至少应该得到生存和发展的必要的、起码的、最低的权利，即享有所谓的人权、基本权利。”^{[10](P350-351)}可见，只要是社会中的一员，就必须被赋予平等的基本权利。

人在基本权利上是平等的，而基本权利平等包含着机会平等（也称“机会权”）。“与政治、经济平等原则一样，机会平等也是一种权利平等原则。”^{[10](P376)}机会平等是指人人具有平等的、竞争非基本权利——主要是社会的职务、权力、地位、财富——的机会，用罗尔斯的话说就是“地位和职务向所有人开放”、“前途是向才能开放的”、“作为向才能开放的前途的平等。”^{[11](P61-62)}在非基本权利的竞争上，决定胜负的关键在于个人的能力，而人的能力主要是由他受教育的程度决定的，所以，平等的受教育机会是最初的机会平等。

从以上的论述，可以得到这样的推理：

人的基本权利平等，

机会权是人的基本权利，

所以人的机会权平等。

平等的受教育机会是最初的机会权，

所以受教育机会平等。

可见，平等的受教育机会是人的基本权利，是基本的社会善，“而基本的社会善（primary goods），像我已经指出的，是那些度假定为是一个理性的人无论他想要别的什么他都需要的东西。”^{[6](P94-95)}

三、教育机会均等的分配原则

人的基本权利是平等的，但在现实中，由于受社会条件所限，教育机会均等还无法达到实质平等，因而只能是一种形式平等。具体来说，这种形式平等应该如何落实到实践中呢？

制度的公正体现在权利与义务对等的原则，个人的权利范围来源于他对社会的贡献。教育制度对受教育机会的平等分配也秉承权利与贡献对等的原则。王海明教授认为，“权利平等原则有两层含义：一方面，人人所享有的基本权利应该完全平等；另一方面，人人所享有的非基本权利应该比例平等。”^{[10](P350)}根据权利与贡献对等的原则，基本权利完全平等的依据是“每个人因其最基本的贡献完全平等——每个人一生下来便都同样是缔结、创建社会的一个股东——而应完全平等地享有基本权利、完全平等地享有人权。”^{[10](P354)}“每个人所享有的权利的大小与自己所做出的贡献的大小之比例是完全平等的。这就是非基本权利比例平等原则。”^{[10](P355)}

根据王海明教授的理论，平等的受教育机会也对应两种分配原则，一是受教育机会的完全平等，一是受教育机会的比例平等。受教育机会的完全平等是一种排除了自然和社会的偶然因素的平等，强调个人的意愿和努力在获得受教育机会方面的决定作用，即在相同意愿和努力的情况下，人人都能够等到与其他人相等的、发展自己潜能的机会。完全平等原则的实现需要一定的经济、政治、文化基础，而在给定的社会条件下，只能分阶段、分地区地实现。一般来讲，义务教育阶段必须实现受教育机会的完全平等，因此义务教育必须是免费的、均衡的。从这个意义上说，义务教育是教育平等的底线，它使来自不同阶层的学生站在同一个起跑线上，有大致相同的实力去竞争进一步的机会。

非基本教育权利是指义务教育以外的、与个人发展密切相关的升学、就业权利，受教育机会的比例平等是指根据个人贡献的大小而相应享有不等的非基本教育权利。社会考察个人的贡献无非就是德和才，亚里士多德就确立了这样的原则：“合乎正义的职司分配应该考虑到每一受任的人的才德或功绩。”^{[11](P136)}而对于以学习（而不是工作）为主、处于身心发展过程中的学生来讲，如何考察其贡献？学生对社会的贡献是潜在的，这种潜在的贡献就是“能力和品德”，所以，对于非基本教育权利的享有应以学生的能力和品德为尺度，这也是世界通用的标准，在我国，判断学生的能力和品德以赋予其非基本教育权利的基本形式是考试。

四、教育机会均等包含着条件平等

由于出身和地位的不同，个体获取教育利益的条件、实现教育权利的程度是不同的，教育机会均等赋予个人与其贡献对等的受教育权利，使个人的机会权不因出身、地位受到影响，充分彰显了教育制度的社会流动功能和补偿功能，有助于填平社会的鸿沟。但在教育实践中，我们又不得不面对这样的现实：有些人因为贫穷、环境（如无学校）等因素而无法实现平等的受教育权利。所以，教育机会均等不能只是法律上的赋予，还要求有一定的条件保证，即实现个人贡献基础上的教育权利的条件平等，简称条件平等，又叫要求权。

任何一项权利都包含着要求权，没有要求权的权利是空洞的、无异于形同虚设，举个简单的例子，每个人都有环游世界

的权利，但这对于一个还在贫困线上挣扎的人来说这毫无意义。所以，要求权是权利的必然之义，范伯格就把权利定义为“正当有效的要求权”，他认为，一个没有要求权的社会，不管它怎样充满着善行和忠于职守的精神，都会遭受严重的“道德沦丧之害”，因为一个人若无要求他人对待自己的要求权，一旦受到他人微不足道的体面对待时，便会觉得自己非常幸运了，应对他们感恩戴德，而不认为他自己本来就应受到这样的对待，这“对个人自尊和个性发展的伤害是难以估计的”。^[12] (P82-83) 庞德也说：“当法律秩序已经认定和规定了它自己要设法加以保障的某些利益，并授予或承认了某些权利、权力、自由和特权作为保障这些利益的手段后，现在它就必须为使那些权利、权力、自由和特权得以生效而提供手段。”^[13] (P114)

在操作层面上，教育机会均等的条件平等，就是给予社会弱势群体以足够的支持，保障他们平等的受教育机会不会因贫困、歧视等因素受到影响甚至剥夺。正如美国总统约翰逊所说：“如果我们要受奴役二百年的黑人家庭子弟，与处处受优待的白人子弟，在一条起跑线上起跑，怎么会有平等的结果？积极作为是弥补少数族裔在社会所面对的先天不利的环境，使他们得以和白人公平竞争。”^[14] 我国的诸多教育政策都体现条件平等这一理念，如转移支付制度、首先在农村实现义务教育、高校招生向少数民族地区倾斜、国家对高校贫困生实行“奖贷助减免”的资助体系等，都是保障教育机会均等落实的积极措施。

五、结束语

我们说，教育机会均等包括了教育起点、过程和结果上的平等，那么是否意味着培养出来的学生会千篇一律呢？即，教育机会均等会不会导致学生发展结果的均等？这个担心是没有必要的。教育机会均等针对的是教育资源分配问题，对于学生的成长来说只是外因之一（影响学生成长的外因是多方面的，如家庭环境、运气等），起决定作用的是内因是学生的个性。教育机会均等是受教育机会上的平等对待，它不指向相同的发展结果，如果违背了这一点，它本身就是最大的不平等。教育机会均等只是给学生一个平等的平台，一个公平的起点，使学生在此基础上尽量发展自己的潜能。在教育过程中，它不抹煞学生的个性，更不搞“削峰填谷”式的平均主义，在发展的结果上，它不追求千人一面，它追求的是基本素质基础上的学生自由个性的发展。“欲使所有的人都始于同样的机会，这既不能也不可欲。”^[15] (P172) 哈耶克的这句话更告诉我们个体间完全相同的发展结果是不可能的。

平等中总是理想的成分多一些，而且平等被人誉为一个永不知足的理想。影响教育问题的社会因素错综复杂，即使在一个实现了完全社会公平的社会，个人在享受教育资源的平等机会上仍然是有差距的，特别是在这样一个多元化和相对主义的时代，总是有一些人的教育机会会受到这样那样的剥夺。但教育机会均等的这种限度不能成为借口，而且社会成员之间在受教育机会上的差距必须控制在一种大家都可以接受的范围之内，经得起社会同意机制的考验。还有，在社会条件有限的情况下，要尽量满足基本教育权利，非基本教育权利方面要以多数人的利益为重，同时对利益受损的少数人予以补偿。

【参考文献】

- [1] 马和民, 高旭平. 教育社会学研究 [M]. 上海: 上海教育出版社, 1998.
- [2] 查尔斯·赫梅尔. 今日的教育为了明日的世界 [M]. 北京: 中国对外翻译出版公司, 1983.
- [3] 杨东平. 中国教育公平的理想与现实 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2006.
- [4] 卢梭. 论人类不平等的起源与基础 [M]. 北京: 商务印书馆, 1962.
- [5] 马克思恩格斯全集 (第2卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1957.
- [6] 罗尔斯. 正义论 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.
- [7] 吕世伦, 文正邦主编. 法哲学论 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1999.
- [8] 参见 [美] 贝思·J·辛格. 实用主义、权利和民主 [M]. 王守昌等译. 上海: 上海译文出版社, 2001.
- [9] 马克思恩格斯全集 (第1卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1956.
- [10] 王海明. 新伦理学 [M]. 北京: 商务印书馆, 2001.
- [11] 亚里士多德. 政治学 [M]. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [12] 范伯格. 自由、权利和社会正义 [M]. 王守昌等译. 贵阳: 贵州人民出版社, 1998.
- [13] 庞德. 通过法律的社会控制——法律的任务 [M]. 北京: 商务印书馆, 1984.
- [14] 李昌道. 美国平权措施的宪法争议 [J]. 复旦学报 (社会科学版), 2004, (1).
- [15] 哈耶克. 自由秩序原理 [M]. 邓正来译. 北京: 三联书店, 1997.

责任编辑: 雨 田

思想政治教育的的话语困境片论

◎ 黄禧祯

[摘要] 在今天的思想政治教育中,常常出现教育的主、客体沟通困难的景况。这种困境产生的根源在于思想政治教育的主体之间、主客体之间对教育目标未能达到“意义共享”,其主导话语往往被多元文化所解构。特别是青年文化对主导话语权威的挑战、对主导话语价值的消解和对主导话语教化方式的抗拒等问题更需要思想政治教育工作者和全社会的高度关注,并在此前提下积极寻求应对策略。

[关键词] 思想政治教育话语 共同话语 主导话语 青年文化

(中图分类号) D64 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0120-04

在今天我国日趋信息化和网络化的社会环境中,常常困扰着思想政治教育者的是:他们发现用自己的职业话语与受教育者对话变得越来越困难。“尽管他们还在不断言语,但无人聆听,没有对话”,严重者甚至“在思想政治教育领域,出现了集体失语状态”。^{[1] (P1)}当然,这种说法或许太过于武断。但这种话语困境,与教育界长期以来十分关注的另一种状态,即思想政治教育的实效性不足,又有着某种因果的关系。

一、共同话语的缺失

话语,是指对某一主题或目标的谈论方式,包括口语、文字以及其他的表述方式。^{[2] (P1)}从更宽泛的意义上讲,它还指涉某种知识、理论以至文化的阐释和传播方式。以思想政治教育的特定目标或主题为言说和阐释的话语,可包括家庭谈话、课堂教学、媒体导播、党政机关宣传等各种类型。为避免论题太过于宽泛,本文的讨论较为集中在学校教育的话语上。

在教育传播视域,思想政治教育话语困境的一个明显原因,是主体(教育者)和客体(受教育者)双方共识域的缺乏,即共同话语的缺失。这种缺失,在教育操作层面有多种现象,其中受教育者对这类话语兴趣不大、冷漠、以至抵触,教育者的无奈、甚至对自身职业价值的怀疑,可以说是其主要表现。对这一现象固然可以从话题及其内容以至阐释方式去寻求原因,但从深层分析,根源在于语义共识的缺失,即思想政治教育的主体之间、主体和客体之间对这一教育的目标未能达到“意义共享”,从而导致缺乏相互理解、相互肯定和相互认同。

思想政治教育的目标,在于培养受教育者具有马克思主义的基本理论素养,掌握社会主义建设的基本原则和大政方略,形成科学正确的世界观、人生观和价值观,学会为人行事的基本修为。它深深关涉到这一教育旨在培养“什么人”的问题,表明了这一教育所具有的意义或价值。对此,在不同语境下,教育的主体和客体实际上是存在种种理解差异以至冲突的。其中,较为突出的有以下几个方面。

首先,教育者对思想政治教育目标定位的差异。长期以来,思想政治教育的文本多从人的政治社会化角度,把这一教育的目标界定为培养社会成员的政治认同即形成对“现存政治系统、政治运作的同向性(或一致性、肯定性)的情感、态度和相应的政治行为”和思想政治素质的培养,^[3]促使社会形成稳定的政治统治和安定的政治局面。换言之,作为人的政治社会化重要途径的思想政治教育,是要使人成为“政治人”。这一定位无疑是正确的,也为教育者所接受。然而,应该看到的是,这一定位主要是从这类教育的“政治性”及其专门职能来说的。我国社会发展对“人的现代化”、素质教育诉求的语境,又要求把这一教

作者简介 黄禧祯,广州大学公共管理学院副教授(广东 广州,510006)。

育的目标上升到教育本体的角度去理解。换言之，思想政治教育作为一种特殊的教育，同样要体现作为一般教育的终极价值。按照马克思主义理论的本质要求，它应是促进人的自由和全面发展。由此思想政治教育更应是教人“做人”的学问，要使人成为健全的“社会人”或“全面发展的人”。对这种政治意义上和终极意义上“双重目标”结合的定位，似乎尚未真正成为所有教育者的共识。而这个“主体间性”问题在过去较长时间中又较多地体现在这一教育的“终极目标缺位”上。这种情况，在教育实践中也就有可能使这一教育变为一种仅仅为实现某种政治意图的宣传工具，而缺少对人的“需求”、“成长”和“关怀”等这些虽然抽象但又十分现实的话语主题，也难以贴近受教育者当下的现实生活并可能失去这类话语的应用性。这就容易导致教育主、客体之间共同话语的缺失了。

其次，教育者对思想政治教育目标层次的把握不同。思想政治教育的目标和功能包括社会和个体两个层次。前者所体现的是政治统治的目标和意识形态调控的功能；后者所体现的是人的社会化（包括政治社会化）的目标和使个体成为社会接纳的“政治人”和“社会人”的功能。这两者其实是同一过程中相互作用的两个方面。思想政治教育的政治性或阶级性决定了要以教育的社会目标制约和规范教育的个体目标，而这一教育的学科属性或教育性又要求通过实现教育的个体目标以达到教育的社会目标。对此，似乎也未成为教育者的共识。在教育实践中，有的教育者出于对政治宣传的片面理解等原因，不自觉地把这一教育的社会目标作为教育的出发点或当作唯一目标，导致其教育话语在不同程度上离开了教育规律，并形成一套离开或回避现时代或社会现实的矛盾、冲突和问题的标准化理论“解释话语”，而不是体现马克思主义辩证法所要求的“对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解”、^{[4] (P112)}“使现存世界革命化”^{[5] (P75)}的对社会现实的“批判话语”，使理论脱离实际、或用理论去机械地诠释和美化社会现实。由此就会导致这类话语说服力不强，并失去其应有的“实践批判”和“批判武器的批判”这种理论品格。这也就不可避免造成教育的话语困境了。

第三，思想政治教育的目标遭到一部分受教育者“工具理性”价值观的拒斥。目前，我国就业困难的潜在压力、应试教育评价体系下的学习压力、长辈对成才过高期望的心理压力等等，都会促使一部分受教育者自觉或不自觉形成一种把学习视为“就业”和“成才”的工具性价值观。而思想政治教育内涵的使人“成长”和“成人”的有着深远人生意义的教育目标也就难以引起受教育者的兴趣，甚至会遭到拒斥。在这种语境下，如果教育者只是一味去指责受教育者的目光短浅，而毫不理会或漠视发生在他们身上的这些升学、就业、交往、竞争和自我实现等最为现实的需要，及其在满足这些需要的过程中受各种主、客观条件制约而无可避免地出现的种种理性、情感和心理上的矛盾、冲突、困惑和危机，这类话语就会失去帮助受教育者应对各种竞争和压力、应付未来的挑战的人生导向功能。那么，教育的主、客体就难免会“话不投机”了。

因此，要走出思想政治教育话语困境的首要任务是教育者之间、教育者与受教育者之间“共识域”的寻求和扩大；而为了这种共同话语的形成，就要对这一话语的教育目标进行整合，使之真正形成一种政治性与终极性结合、社会目标与个人目标统一、既关注人的成才又关心人的成长的教育理念。

二、主导话语的解构

在我国社会，思想政治教育是体现广大人民根本利益、人民民主专政意志的社会主义文化的主导话语；以马克思主义为导向、承传和体现着传统优秀和现代先进文化的理性精神和价值逻辑，是思想政治教育主导话语的理论基础和知识系统。在中国共产党的领导下经过长期的实践，我们形成了思想政治工作的传统、体制和组织建构，有一个社会覆盖面广阔、联结着家庭、学校、企事业组织、大众传媒和党政机关的思想政治教育网络，以强大的话语优势传播社会主义文化、整合社会意识、调整利益主体的社会关系。其中，学校思想政治教育又是这个教育网络中最重要的主导话语频道。

然而，随着我国改革开放和社会转型的推进，经济全球化、政治民主化和社会信息化的浪潮，让我们迅速进入到一个文化、价值取向多元化的语境。过去那种在社会相对封闭条件下形成的一元化意识形态控

制的主文化“话语优势”受到多元文化的冲击和解构,以至在一定程度上出现了社会主文化“价值失范”的现实问题。这早已经引起人们的关注和重视。对作为受教育者的青年学生而言,他们有着自我意识强、个性张扬和求变求新的心理特征,但同时又存在着实践经验欠缺和思想意识不成熟的社会属性,这就难免会使一些学生对外来、异质文化的“话语”、“风格”和“趣味”盲目追随和效仿,并转而对社会主文化主导话语的怀疑、抵触和否定,从而造成对主导话语的解构。值得我们重视的是,在这种对主导话语的解构中,一种由青年人在其社会化中创造、认同和传播的代际性亚文化——青年文化,担当着非常重要的角色。它不但“对教育充满揶揄、反讽、批评甚至抗衡”,^{[6](P102)}直接影响学校代表社会主文化而进行的教育传播,而且以一种独特的方式解构思想政治教育的主导话语,从而在一定程度上造成了这一教育的话语困境。这种解构指向主导话语的权威地位、思想内容、价值观念和话语方式等各个方面。

挑战主导话语的权威。青年文化一词往往使人联想到反叛、疏离、激进、异议、不满……,^{[7](P11-12)}反叛性可说是青年文化的一个显著特征。它与这一文化主体要与成人社会的主文化抗争而获得“话语权力”以摆脱其文化边缘地位有深刻的联系。对思想政治教育主导话语的“权威”或“经典”的反抗或背离,是青年文化反叛性的结果。在当代语境中青年文化的反叛性有各种不同的表现。从思想层面看,其中值得重视的一种倾向是带有后现代文化特色的“思想风格”,即“置疑客观真理、理性、同一性和客观性这样的经典概念”、“不相信任何单一的理论框架、大叙事、或终极性基础”。^{[8](P109)}它从主导话语的价值观建构的基础上形成了对这一话语的解构作用。近年来社会中尤其是网上流行的对传统的、经典的、权威的话语或本文的任意拆解和“恶搞”现象,从某种意义上可以说是一些青年对主导话语权威的一种反叛和挑战。从行为层面看,青年文化的反叛性又多表现为以一种符号化象征显现出德国学者沃尔夫·林德内尔所称的“风格化反抗”。^{[9](P1)}发型、服饰、流行语、网络语言、音乐、舞蹈、用品以至“另类”行为等象征符号,不仅成为青年获得身份认同的标志,而且透露出一种个性、独立、反叛、挑战权威等文化意蕴。进入青年文化氛围的受教育者,也就容易在这一文化“集体无意识反抗”的作用下产生对主导话语权威的拒斥或反抗心态,使教育中的沟通出现心理上的隔阂。

消解主导话语的价值。思想政治教育主导话语的价值或意义,在于体现社会主文化的意志和期望,帮助受教育者形成一种“做人”或“为人”的规范。这在教育中是通过受教育者正确的世界观、人生观、价值观、法律观和道德观等“观”的建构及其规范行为的培养而实现的。在这个意义上,这一主导话语所传输的内容本质上是一种社会主文化要求的“规范(正确、约定)的规则”或“游戏规则”。而一旦受教育者对之拒斥,就意味着其必然要接受另一种“游戏规则”,就算是“不按常规出牌”本身也是一种规则。否则,就无法与人交往了。而从文化、媒介是一种“隐性教育”的观点看,受教育者通过接纳青年文化“提供”的“规则”而造成对主导话语价值的无形消解,也是可能的。需要指出的是,当代青年文化对主导话语价值的消解,大众传媒实际上起着推波助澜的作用。因为市场经济条件下经济主体的利益驱动法则会促使商业资本与大众传媒“合谋”,迅速把青年文化符号以产业制造的方式变为文化消费品,并使之形成青年流行文化以至大众文化。在这一过程中,商业化的运作又会使一些媒体为了吸引青年文化的消费主体、刺激和扩大其消费欲望,有意无意地迎合青年文化的反叛性,并围绕这些文化特性制造时尚,促使青年文化走向世俗化甚至庸俗化;容忍甚至宣扬这一文化的反叛性中隐藏着的相对主义价值取向,致使在青年文化中逐渐形成一种无原则的宽容、滑头、世故、玩世不恭和游戏人生等“处世哲学”,并渗入大众文化中演变为“潜规则”。受教育者一旦对之认同,思想政治教育主导话语价值的消解也就成为现实了。

抗拒主导话语的教化方式。基于文化传播视角,思想政治教育的话语也属于一种文化传承(文化的代际传播)的教化方式。美国文化人类学家玛格丽特·米德著名的“三喻文化论”,指出了古代、近代和现代三种文化传承模式,即古代的前喻文化(长辈教化晚辈)、近代的并喻文化(同辈之间相互学习)和现代的后喻文化(“长辈向晚辈学习”)。^{[10](P27)}她认为后喻文化就是青年文化,其文化的传承模式会随着现代社会的发展逐渐成为现在和未来社会文化传承的趋势;^{[10](P70)}而当代世界范围中“代沟”产生的根源,就在

于文化传承中仍然以单一的前喻文化的教化方式进行,从而引起上述三种文化传承模式的冲突。^{[10](P77)}这一理论不但肯定了青年文化有着变革和反哺社会文化的前卫、先锋和前瞻的文化特质,而且有助于我们理解青年文化何以会对主导话语的教化方式产生抗拒。其实,自近代青年文化面世以来,一直反抗的就是社会主义文化在教育传播中仍然沿用长辈教化晚辈、师长向学生灌输这种单向式、接受式和被动式的教化方式。而值得重视的是,这种抗拒之所以可能,还在于社会的发展使到青年文化能够超越传统的教化方式,形成一种新的社会化方式。对此,我们只要分析文化与媒介的相关性便能得到说明。文化传承要借助媒介,媒介传播又形成媒介文化。古代的前喻文化是建立在言语符号和印刷符号媒介之上的,它使成人对资讯有着垄断权,长辈教化晚辈就理所当然了;近、现代的并喻、后喻文化是建立在电子符号为代表的大众传播媒介基础上的,它使信息在全社会、全球共享,“青年有可能在一定程度上‘绕过’成人权威,自主接受文化传承”。^{[7](P152-153)}电子媒介在传播中也自然形成了一个“隐性教育”环境。正是在由电子媒介和网络建构的信息化社会环境中,青年能够凭着观念和技术等优势迅速介入成人社会并逐步成为文化变革和创新的主体,从而在文化创造中获得成人社会的认同与新的权威,使文化传承出现长辈向晚辈学习的方式。因此,尽管我们应充分意识到青年在这种复杂的信息化、网络化的社会环境中自主社会化必然会遇到种种问题,但更应看到的是,青年文化形成的双向式、参与式和主动式的新社会化方式必须得到尊重,并努力去改变主导话语落后的教化方式,在教育中建立一种新的为受教育者所接受的、体现其学习的主体地位和自主学习方式的话语模式。否则,就必然会遇到青年文化的抗拒。而今天我国思想政治教育话语困境的一个重要原因,就是在这—教育中实际上还存在着上述那种传统落后的教化方式。

分析表明,走出思想政治教育话语困境的一个策略,就是使这一教育的主导话语与青年文化对话。通过对话一方面对青年文化进行导向与调控;另一方面,吸收这一文化中有价值的因素,重组思想政治教育的主导话语频道。这里应重视的问题是,青年文化作为一个有着青年人独特的价值取向和反映青年人思想、情感和行为方式的符号和意义系统,自产生之日起,就存在着青年的独立与依附并存这对主体性的矛盾,因而这个系统在发展—中一直有着一元与多元、个性与共性、反叛与接受、创新与自保、理想与现实等等一系列的矛盾与冲突,它与社会主义文化的关系并非只有分离与对抗(这只是特定条件下的产物),而是对立与统一的关系。正是青年文化中存在着以上那些相互矛盾的特性,使教育的主导话语与其对话和对其调控成为可能。也只有对话,我们才会认清和走出目前的话语困境,化解由于青年文化的作用而存在的、隐藏在言说与阐释背后的师生角色冲突、权力关系冲突和话语方式冲突,才有可能在思想政治教育中建立和谐的师生关系,建构共识的课堂话语。

[参考文献]

- [1] 王卫东,冉杰,胡潇.当代语境中的思想政治教育[M].长沙:湖南人民出版社,2004.
- [2] [英]诺曼·费尔克拉夫.话语与社会变迁[M].殷晓蓉译.北京:华夏出版社,2003.
- [3] 方旭光.政治认同:思想政治教育的目标取向[J].思想理论教育,2006,(1).
- [4] 马克思恩格斯选集(第2卷)[M].北京:人民出版社,1995.
- [5] 马克思恩格斯选集(第1卷)[M].北京:人民出版社,1995.
- [6] 刘日知,黄禧祯,黄南冰.青年文化引论[M].广州:花城出版社,1994.
- [7] 杨鹏.网络文化与青年[M].北京:清华大学出版社,2006.
- [8] 伊格尔顿.历史中的政治、哲学、爱欲[M].北京:中国社会科学出版社,1999.
- [9] [德]沃尔夫·林德内尔.从霹雳舞到反战[M].周曦译.北京:农村读物出版社,1988.
- [10] [美]玛格丽特·米德.文化与承诺——一项有关代沟问题的研究[M].周晓虹,周怡译.石家庄:河北人民出版社,1987.

责任编辑:何蔚荣

•文学 语言学•

论中国现代文学史的阐释体系

◎ 黄修己

[摘要] 中国现代文学史的面貌在不长的时间里不断被改变着。历史面貌的改变,或由于新史实的发现,或由于对史实阐释的变化。现代文学史面貌的改变属后一种。对现代文学史的阐释影响最大的是进化论、阶级论和启蒙论。本文分析这几种阐释体系出现的背景、局限,用现代文学史实例证明“史无定论”。

[关键词] 阐释体系 进化论 阶级论 启蒙论

(中图分类号) I209 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0124-10

上个世纪80年代以来,中国现代文学史的面貌发生了巨大变化。在50-60年代的中国现代文学史著作中,从“五四”新文化运动开始,新文学就是无产阶级所领导的,经过一系列斗争——从与封建复古主义的斗争(如林纾、《学衡》、《甲寅》),发展到与资产阶级(如现代评论派、新月社、自由人、第三种人等)的斗争,与国民党(如民族主义文艺运动)的斗争,再到与所谓“革命队伍内部敌人”或“修正主义”(如胡风、冯雪峰、王实味、丁玲)的斗争。斗争步步深入,现代文学也步步前进,从文学革命发展到革命文学、左翼文学,再到为工农兵的文学,确立了毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》为根本的指导思想,把1942年延安文艺整风运动作为划时代的伟大事件。作家的格局是“鲁郭茅,巴老曹”,50年代还加一个赵树理。徐志摩、沈从文地位很低,或被视为文学史上的批判对象。钱钟书、张爱玲被遗忘了。

而今天,从已出的所有现代文学史著中看到的已是很不相同的另一副面貌:“五四”新文化运动和文学革命,被确认为一场启蒙运动,一场提倡“民主”、“科学”的思想解放运动。其间于80年代初,还发生过一场关于“五四”新文化运动的领导思想问题的批判性的争论;历次文学论争并不是有一条一贯正确的道路或路线,与另一条反动的、反革命的道路或路线不断斗争,以前被认为革命的、正确的一方倒是常犯“左”倾错误的;对延安文艺整风运动的评价发生变化,不再认为这是现代文学史的划时代事件;左翼作家包括鲁郭茅都受到质疑、“贬抑”,原先未得到充分评价的自由主义作家地位上升了。首先是对胡适的评价上蹿,承认他在新文化运动中的领导作用,大有与鲁迅并列的趋势。以前的“鲁郭茅,巴老曹”格局,已被人变成“鲁沈(从文)张(爱玲),周(作人)穆(旦)曹”了。此外,现代文学的“纯粹性”已被打破,纳入了台港文学、少数民族文学、通俗文学、旧体诗词等。现代文学不单是雅俗文学“双翼齐飞”,而更像“千手观音”了,因而出现了“大文学史”的概念。

一段不过32年的文学史,其面貌在一段同样短短的时间里竟有这么大的变化,好像川剧里的“变脸”。历史可以这样地变来变去,这是个惊人的实例。人们不禁要问:为什么会有这样的现象呢?

一、我们怎样认识文学史

文学史是一门专史,我们要从史学的角度来考察并回答上述问题。

“历史”这个概念包含两个不同的内涵,一是指已经发生过的事情,一是指后人记载下来已发生过的事情,即历史著作。前者为实际发生过的,后者为书写的历史。我们不妨把前者称为“实史”,即“历史本

作者简介 黄修己,中山大学中文系教授(广东 广州,510275)。

体”、“历史实在”。这是客观的，一次性的，不可重复，不可还原的；把后者称为“编史”，即“历史书写”、“历史文本”，这是后人所编纂的，是主观的精神产品，其面貌可以随着后人思想观念的变化而不断变化。人的认识总是随着社会的发展，随着对客观世界认识的进展而不断地变化着的，所以“编史”便也总是在不断变化着，这就造成“历史无定论”。我们常说“盖棺论定”，实际上这是不可能的。一个人盖棺了，他的“实史”结束了，不可能再有变化了，的确是“定”了。但后人“编史”时，对此人的评价则一定会随着不同时代价值观的变化而不断变化，不可能“论定”。我们现在说的中国现代文学史，就专指的“编史”，就其建构过程而言，正处于社会急遽的变动中，人的认识变化很快，对其阐释也就变化很快，因而历史书写处于不稳定的状态。这时，阐释对于现代文学史面貌的建构，就有举足轻重的作用。

严复在谈小说与历史的关系时说过：“有人身所作之史，有人心所构之史。”^①（P249）现在就借用他的话，把“实史”比为“身作之史”，指人们实践所创造的历史；把“编史”比为“心构之史”，这样来把笼统的“历史”一词所含的两个内涵区别开来。

“编史”的面貌起变化，一般说来出于两方面的原因。一是发现了新的史料（如考古的发现，新资料的发现等），纠正了原先对某一历史面貌的认识。二是史实不变，但对它的阐释变了。一般文学史都包括文学史实和对史实的阐释。这阐释不仅指的对史实要做出评价，也体现在对史实的选择、剪裁、编排、组织等方面。没有史实无法构成一部文学史；没有阐释，史实可能只是一堆缺少联系的零散的史料，无论多么丰富，也同样不能构成一部完整的文学史。所以，在文学史的编纂中，史实和阐释都是重要的。中国现代文学因为是不久前发生的事，距今甚近，所以它的史的面貌起变化，最主要的并不是因为发现了什么新的史实，其原因还在于对历史阐释的不断变化。在上个世纪50-60年代，每一次政治运动后，现代文学史都要来一次重写。到了“文革”结束，随着一场新的思想解放运动的展开，对中国现代革命历史的评价有了很大的变化，对新文学的重新评价更成了那时的热门话题。克罗齐的“所有历史都是当代史”的理论大为行时，发生了轰动一时的“重写文学史”的讨论和对现代作家的重新排位，让人深感历史人物的重新排位，多半是人的现实关系重新排位的反映。这是与现实生活还有着切不断的联系的现代文学史研究，与古代文学史研究的重要区别。

面对自己的研究对象，文学史家们都有依托不同时期的社会价值观所形成的阐释体系。能够成体系，一般都有自己的理论，依据这种理论所产生的评价标准和方法，依据这标准和方法所构搭的一段历史的大轮廓。一旦这个阐释体系发生了变化，依其构建的文学史面貌当然也就随之而变。但文学史又有自己的特点，因为涉及文学作品的评价，还受不同学者、学派审美主张、审美趣味的制约，评价上更具主观性，其所呈现的历史面貌便可能大有不同。这使得有的人认为“客观的文学批评，和客观的艺术一样，没有存在的余地。”^②有人因此不承认文学研究是科学，以为应属于艺术。如闻一多说：“文学是属于艺术的范畴。文学的批评与研究虽也采取科学方法，但文学终非严格的科学。”^③（P491）不过至今还未有因审美观的差别而致不同史家笔下的现代文学史相貌迥异的实例。因为这至今尚非人们的关注点。

阿基米德说：“给我一个支点，我可以撬动地球。”我们的文学史家也总在寻找理论的支点，以求把历史翻转。下面将对曾经被普遍采用的几个阐释体系，进行一番考察和反思，看它们出现的背景、理论支点、对现代文学的阐释、贡献和局限等；以具体地阐明现代文学史面貌多变的原因。

二、进化论的阐释体系

这是现代文学史建构中影响最大的一个阐释体系。“五四”一代先驱，都以进化论为文学革命的理论依据。这里所说的进化论，是受生物进化论影响的社会进化论或文化进化论。胡适在《文学改良刍议》中说：“文学者，随时代而变迁者也。一时代有一时代之文学。……乃文明进化之公理也。”^④因而要反对旧

①秉此论，则“今日之中国，当造今日之文学。”《新青年》第2卷第5号，1917年1月出版。胡适还把他的这种理论称为“历史的文学观念论”。见《新青年》第3卷第3号《历史的文学观念论》，1917年5月出版。

文学，创建新文学。此论打破了传统的“一治一乱，周而复始”的循环论，肯定一时代有一时代之文学，强调发展是从低级走向高级，由简单进而复杂，而且新的比旧的好，为新文学生存的合法性和它的生命力确立了理论基础。其他如陈独秀、李大钊、鲁迅、周作人等文学革命的先驱者，当时也都是以社会、文化的进化论为反对旧文学、提倡新文学的理论根据的。

中国现代文学史最早的历史架构，也是胡适等文学革命的先驱们依照他们的进化论阐释体系建构起来的，其影响直到今日不曾衰微。人们已经习惯地认定凡新出者必较之原有的旧物为进步，旧物既已落后了、过时了，便应破坏或毁弃，以免妨碍新物的成长。这就使得进化论阐释体系在促使新文学的诞生，在创建中国现代文学史架构中建立了大功的同时，也在具体的阐释中出现不少问题。

首先便是偏激地完全否定了旧文学。胡适一方面承认“一时代有一时代的文学”，另一方面又创造了“活文字”、“死文字”的概念，把文言文说成从来就是“死文字”，三千年前就是死文字，从来都没有什么价值，不承认它在历史上的作用。他为此特意写了《白话文学史》（1928年，上海新月书店出版），提出这样的观点：“白话文学史就是中国文学史的中心部分。中国文学史若去掉了白话文学的进化史，就不成为中国文学史了，只可叫做‘古文传统史’罢了。”^{[4] (P21)}于是把历史上许多优秀的文言文的作品，如杜甫、李白的诗，全都说成是白话的或近于白话的。而用文言文写的作品，则全被否定。这样就把文言文，把以其为工具的文学全否定了，把文言文“从‘正宗’变成了‘谬种’，从‘宇宙古今之至美’变成了‘妖魔’‘妖孽’”，说“这是我们的‘哥白尼革命’。”^{[5] (P22)}

需要说明的是，按照达尔文的理论，新种并不一定优于旧种，而只是比旧种更适应自然环境。否定旧种的思想是在达尔文之前的[法]让·拉马克（1744—1829）的用进废退、新陈代谢的理论：

“其实这种对进步的信奉，主要来自法国启蒙思想的影响，18世纪法国启蒙学者深信，人类社会存在着进步倾向，明天会更好，这是毫无疑问的事实。拉马克只是把这样的信念移入了进化理论之中。然而，判断‘进步’需要一种标准，它还意味着后者一定要胜过前者。这种过于强烈的价值判断，在一定程度上已超出了科学客观性所能承受的范围，这才是拉马克理论的关键性失误，而后来的达尔文则竭力避免这样的用语，诸如高级与低级之类，他只是强调‘适者生存’而适者是无所谓简单与复杂、高级与低级之分的。”^[6]

而按照胡适的解释，新种诞生了，那些简单、低级的旧种也就消灭了。在描述历史时，以为有了“新支”，其他“旧支”、“别支”便都消亡了。不承认“新支”必与“旧支”、“别支”并存，共同构成文化生态的平衡。对新文学这一文学进化的最新成果而言，“旧支”、“别支”指的是各种旧体文学，如旧体诗词、旧戏曲、章回体小说等，它们在“五四”后仍在发展中，不但没有全都“气绝”（鲁迅语）了，有的还创造了新的优秀成果，同样具有现代性。但是，按照胡适的进化论的阐释，“五四”以后的中国文学就只是以白话为工具的新文学，别的全不具有历史的合法性，没有资格进入文学史。于是“五四”后所建构的现代文学史只是单纯的“新文学史”，最早的这类著作（直到50年代的王瑶本）大都叫做“新文学史”。

在文化领域里，新文学因为是新时代的产物，便有着旧文学所没有的新因素，代表着文学发展的新方向。但有所进化的同时可能在另一些方面有所退化。生物的进化是这样的，其他事物也是这样的，后出的新事物并不一定在一切方面都优于旧物。文学尤其如此，因为文学是人类的精神产品，是特定时代的创造物，不同时代的创造物会有它的独特的价值。人类最早的文学创造如神话，早已过时了，却仍能给我们以精神享受；而今天创造现代文学的人们已经写不出像希腊神话这样的作品了，所以马克思赞美希腊神话，以为是后世难以企及的。在我国，新诗艺术至今还不能超越古诗。这一点不少新诗人心里明白得很。何其芳曾说过：“我认为，今天的新诗都比不上古代第二流诗人如孟浩然、王维等人的诗。”他说自己从小到老，都喜欢杜甫的《赠卫八处士》，而今天的许多新诗，却不一定能作到这样。按理说，文学应当是有魅力的。现在的作品，有些却不是这样的。”^{[7] (P54—55)}

还有，进化论的阐释往往是一刀两断论。本来，新的是从旧的进化来的，新旧之间必然保持着历史的

联系。尤其是文化传统，有着长久的生命力，旧时代过去了，它还会长时间保留着自己的影响。而胡适却用辛亥革命来做类比，他举清朝的匪乱和太平天国为例，因为不是“有意识有计划的排满运动”，所以都失败了。而辛亥革命“因为是有意识的主张，有计划的革命，故能于短时期之中，收最后的胜利。”因此，文学上也应该有有意识的革命：“这个有意识的主张，便是文学革命的特点”。^{[8](P330)}但辛亥革命是政治革命，目的在于打碎旧政权机器，这是短期内可能做到的。文化革命要解决思想上的问题，思想是不能打碎，也消灭不了的。思想的更替更要靠建设，不可能短时间里彻底解决问题，所以新旧思想不可能一刀两断，会有一个并存过程。在这过程中，有的旧文化不适应新的时代环境，不被新时代所接受而逐渐消亡；有的会被新环境所改造，逐渐演变出新面貌，成了新文化的新品种，继续留在新时代。这样的变化过程总是渐进式的。这才是文化革命的特点。新旧的“一刀两断”使新事物没有了历史渊源，使新文学失去了历史根基，好像是从外国移植过来的，这不符合历史实际，也没有把文化革命的特点揭示出来。

最后，线性进化图式不符合历史发展的实际。文学进化论者认定文学发展是有共同规律的，有一种不分民族和国度的共同进化的模式，因而容易用现代化先发国家的发展道路来预设、规划后发国家的文学发展途径。从“五四”开始，文学革命的先驱就是根据这样的认识，以西方文学比照中国，以为中国文学也会照着西方文学的发展路子走向现代化。郑伯奇曾非常典型地做了说明。他根据美国心理学家史丹莱·霍尔(Stanley Hall)的心理发生学理论，提出在文化史上“人类文化的进步，是将以前已经通过了的进化过程反复一番而后前进的。”“文化落后的国家或民族，它的文学虽在一个新的潮流之中产生，而先进国所通过了的文学进化过程，它还要反复一遍，虽然这反复的行进是很快的。”^{[9](P1-2)}因而，“五四”后，“西欧两世纪所经过了的文学上的种种动向，都在中国很匆促地又很杂乱地出现过来。”^{[9](P3)}这样，中国文学的发展史，就被套在了西方文学进化史的框架里了。不过，郑伯奇还不是始作俑者，他只是为自己的见解找到一种理论根据而已。早在提倡新文学之初，陈独秀的《现代欧洲文艺史谭》(《新青年》第1卷第3号)就是以欧洲近代以来文艺发展史为参照系来预设中国文学的发展的，认为中国也会按照欧洲的路线向前走，因此要有文学革命。他们所画出的就是线性的文学进化路线。

而现代中国文学有自己的特点，在一段时间里，由于社会发展的不平衡性，出现了落差非常大的多种文学并存且多头并进的局面。“五四”后，我国仍是半封建半殖民地，广大地区还处于“前现代”，但一些大城市，一些沿海地区有现代社会的因素。到了上个世纪的80年代，从国外传来了“后现代”的影响，虽然我们还没有在整体上实现现代化，但在全球化的背景下，社会生活中也可以有某些“后现代”的成分。这样，便有了“前现代”、“现代”、“后现代”同时并存于我们的社会。这是线性进化图式表现不了的。

进化论曾给了中国人民重大的帮助，使我们相信从大宇宙到人类社会都是在发展中的，而发展变化的趋势，总的说来是向前的，是不断进步的。(至于怎样评价社会达尔文主义，当另作讨论。)这种观念已成人们的思维定势。这很容易形成一种简单化的、僵硬的思维方式，看不到人类社会和文化的发展进步与自然界进化不同，实际情况要复杂得多，并不总是直线式的，而是曲折的，反复的，有时前进有时后退，也不乏偶然性。误认新的都是好的，旧的都是坏的，此类简单化思想，曾对人们认识客观世界造成危害，对现代文学史的编纂也有消极影响。

三、阶级论的阐释体系

阶级论是现代文学史建构中有长期、深刻影响的阐释体系。阶级论深化了进化论，把生存竞争的实质归结为阶级斗争，把阶级斗争视为社会进化的动力，以此解释文学的发展。例如“五四”新文学为什么产生，不再是新旧文学之争的结果，而是因为此时中国有了新兴的资产阶级和无产阶级，他们为了反帝反封建而斗争，包括进行思想领域、文学领域的革命。此后新文学的发展，如无产阶级文学的倡导，解放区文艺整风运动，各种文学流派之间的论争等，无不认为是不同时期阶级斗争的表现。这种阐释体系在1949年后成为中国现代文学史建构的指导思想，逐渐形成系统性的文学批评与研究的理论、方法。

阶级论的阐释以“反映论”为哲学基础，认为文学是社会生活的反映，因此能否正确地反映现实，是

作品成败的关键。而要正确地反映现实，就必须站在无产阶级的立场上，因为只有无产阶级是最先进的、最有前途的阶级，才敢于正视现实，敢于往前看。在文学批评上喜用“社会——历史的批评”，以衡估作品对社会、历史反映的真实、深刻程度。在文学功能上坚持“工具论”或“武器论”，即认文学为阶级斗争的工具或武器，怎样反映现实也就成了要做哪个阶级的工具、武器，为哪个阶级服务的问题。不妨以瞿秋白对《子夜》的评价为例。首先是看作品写了什么：

“它不但描写着企业家、买办阶级、投机分子、土豪、工人、共产党、帝国主义、军阀混战等等，它更提出许多问题，主要的如工业发展问题，工人斗争问题，它都很细心的描写与解决。从文学是时代的反映’上看来，《子夜》的确是中国文坛新的收获，这可说是值得夸耀的一件事。”^[10]

“……所有这些，差不多要反映中国的全社会，不过是以大都市做中心的，是1930年的两个月中间的片断’，而相当的暗示着过去和未来的联系。这是中国第一部写实主义的成功长篇小说。”^[11]

瞿的归纳是不错的，但《子夜》对现实的反映的好坏、深浅，他都未作深入分析。在他看来，只要是写了现实社会问题的就是好的，就应该肯定。其次，“应用真正的社会科学，在文艺上表现中国的社会关系，在《子夜》不能够不说是很大的成绩。”^[12]他总结了《子夜》中的八个内容，除了表现知识分子，表现女性、恋爱观和立三路线外，其他四个方面是中国封建势力的崩溃，以帝国主义为后台的各派军阀混战，懦弱的中国资本家的矛盾，“在帝国主义桎梏下的中国资本家，到底也战不胜洋商的资本雄厚；……这事实说明中国民族工业不能抬头。”^[13]这些都很正确地表现了社会科学的理论。所以他也承认“《子夜》在社会史上的价值是超越它在文学史上的价值的”。^[14]但他仍觉得有所不足，所以提出“假使作者从吴荪甫宣布停工’上，再写一段工人的罢工和示威，这不但可挽回在意识上的歪曲，同时更可增加《子夜》的影响与力量。”^[15]如果这样写，在瞿秋白看来就更符合社会科学理论了。

瞿秋白的结论不是从人物的形象分析，性格解剖或者艺术解析中引出的，他是根据反映了多少当时的社会现实，这些反映是否符合社会科学理论，来评价作品的。所造成的直接后果是，只要小说所描写的生活能符合某种理论所规定的生活，那就是好作品了。这样的方法曾长时间流行于文学批评之中。

人类早已进入了阶级社会。将阶级观点引入文学研究领域，有助于人们对文学的某一方面特性的认识，这是它能够在长时间被许多知识分子、研究家接受、使用的原因。但这种阐释体系有明显的局限性：把文学发展的历史归结为阶级斗争史，早在左翼文艺运动初起时，就因此而引发了批判“五四”新文化运动是资产阶级性质的文化运动，批判鲁迅是小资产阶级或资产阶级作家等一系列“左”倾错误。后来政治运动频仍，现代文学史编纂中越发加强阶级斗争的表述，受批判的作家也越发多了，准予入史的人越来越少。

这种阐释体系的局限还在于只强调阶级斗争的作用，忽视了社会发展的多方面因素，如经济、生产、科技、城市、教育、传媒等诸多因素也曾对于文学的发展、变迁有重要的作用。这造成研究者视野狭窄和思想偏枯，狭隘地以作家的阶级成份、作品的阶级内容和在阶级斗争中的作用作为评价文学的标准，忽视文学的审美作用、娱乐作用，也忽视了文学自身的发展规律，使文学失去独立品格，成了政治的随从。以至至今艺术的分析、研究仍是现代文学研究中的弱项。这对于创作欣赏，都是不利的。

同时，为了坚持阶级观点，还全盘地否定人性论，直接损害文学创作的发展。否定人性论是30年代左翼文学运动的重大理论错误之一，其严重的后果超出了文学。文学要表现人，故习称为“人学”。其实在主张文学的阶级性时，完全不必去否定人性。人具有多重属性，人性和阶级性都是人所具有的。人之为人，必然有人性。但人是社会动物，所以他的身上又有各种社会属性。如民族性，不同民族的人具有自己的民族性格。有国民性，鲁迅当年提出改造国民性的课题，就是希望克服中国人普遍的思想性格上的弱点。在阶级社会，则人又具有阶级性。在一个阶级中，还会有一部分人明确地意识到本阶级的存在、特点、利益，组成、加入代表自己阶级利益的政党，自觉地为本阶级的利益而奋斗。这一部分人还具有党性。在人的各种属性中，党性处于最高的地位，不是阶级里的每一个人都能具有的。在人的各种属性中，

人性最低，凡是人就都具有，因此也最为普遍。两个不同阶级的人，可能因为利害关系而发生尖锐的冲突，但在人性上却可能又有某些共同性，这就造成人的复杂性。文学作品应该表现人的这种复杂性。

过去长时期里，人性论和人道主义不断遭到批判，不仅在文学创作上，也在社会生活中造成了严重的后果。正因为人有多重属性，现代文学史上不同作家各有不同的关注点，有的着重描写人性，有的只求表现人的社会性、阶级性。当然还有的作家在塑造人物时，能够把人性和阶级性统一起来。我们应该认真总结他们的经验，促进优秀作品的产生；而不应该把人性和阶级性完全地、绝对地对立起来。

到了40年代，因为毛泽东《新民主主义论》的发表，更有了属于阶级论范畴的新的阐释系统。该论著中对“五四”新文化运动和此后的文化、文学历史做了总结，在阶级论的阐释体系中最具完整的理论形态。它纠正了对中国社会性质的“左”倾理解，肯定了当前仍然是反帝反封建的民主革命阶段；但区别新旧两种性质的民主革命，从理论上肯定了中共领导新的民主革命的正统地位。从此以后，特别在建国以后，这些观点长期指导着现代文学史的编纂，现代文学的历史就有了统一的阐释。在这个阐释体系里，强化了阶级论色彩，对现代文学史不同阶段的描述，都特别注意表现无产阶级的领导作用，强调现代文学中的“社会主义因素”，力求把现代文学史说成自始（“五四”新文化运动）就是在共产主义思想指导之下发展起来的，逐步发展到实现中共对它的组织领导，并建立了系统的领导文艺的理论、方针、政策。认为这种领导作用越加强，现代文学就越繁荣发达起来。40年代解放区文艺就是在中共的直接领导下成为现代文学新高峰的，成了1949年后全国文艺的榜样。建国后，从王瑶的《中国新文学史稿》开始，就力图按照《新民主主义论》来建构中国现代文学史。这是1949年后所创建的现代文学史与1949年前的，包括也是以阶级论为指导的同类著作的最根本区别。

但是，上述的论断并不一定都能得到实证的支持。例如关于“五四”新文化运动是无产阶级领导的论断，尽管文学史家努力发掘，想要找出那时传播马克思主义文学观的史料，但所获不多，不足以有力地支持这一论断。李大钊是“五四”时期具有初步共产主义思想的最有代表性的人物，经过挖掘找到他的《什么是新文学》、《新旧思潮之激战》两文，把《什么是新文学》中所说“坚信的主义”解释为就是指的马克思主义。而实际上，他在这篇文章中提出三个对文学的要求：一是“社会写实的文学”，二是“以博爱心为基础的文学”，三是“为文学本身的文学”，都看不出他说的“主义”就是马克思主义。而“博爱”才是他的最重要文艺观。他说：

“我相信，人间的关系只是一个‘爱’字，而只有‘爱的生活才是人的生活。’”“我们的至高理想，在使人间的一切关系都脱去力的关系，而纯为爱的关系。”作为人的情感与精神的解放的标志，在个人方面是“自由的我”的形成；在群体方面则是“人类互相之间，自然要各自尊重各自的个性”。^{[12] (P96)}

这些重要的内容都被有意地遮蔽了。或者只介绍他的《Bolshevism的胜利》、《我的马克思主义观》等，其实这时他也还在宣传：“我们现在所要求的，是个解放自我的我，和一个人人相爱的世界。”^{[13] (P221)}

新文化运动的领导问题曾长期困扰现代文学研究界。事实是“五四”后的中国，文化、文学领域在1949年前始终保持多元并存的局面，各种文学思潮不断发生矛盾、冲突，这才是比较接近历史事实的。

新民主主义论的阐释体系强调现代文学是无产阶级领导的，强调“社会主义因素”，很自然就要在文学史的编纂中突出、抬高革命文学、左翼文学、解放区文学的地位，特别看重作家的阶级、党派身份，而不是根据他们实际的文学创作成就来评论高低。这就是中国现代文学史曾被编成了“革命文学史”的原因。这样的文学史著当然不能真实、完整地记述丰富多彩的现代文学历史面貌，显出这一阐释体系思想上的狭隘性，不利于全面、深刻地反映那一个时代的文学面貌。

四、启蒙论的阐释体系

启蒙论的阐释体系是上个世纪80年代出现的。那时被称为新启蒙的时期，从反思“文革”而激起的批判封建专制主义的热情，促发了启蒙主义思潮的涌动，也促成了现代文学研究领域的启蒙论阐释体系的

形成。它把长期以来现代文学研究的政治视角,扭转为文化视角,即从文化史、思想史的角度来重新认识现代文学史,对于原先占主导地位的阶级论、新民主主义论阐释体系,形成强有力的冲击。

1985年,美学家李泽厚从总结现代思想史的角度,提出著名的“救亡压倒启蒙”的命题,认为“五四”启蒙精神未能得到发展,原因在于民族危机加深,“救亡”成了当务之急;而担负救亡主力军的是被启蒙的农民,使启蒙主义思潮消退。继而刘再复提出中国社会运动重心的转移等原因,造成具有现代人格的知识分子与农民的历史角色互换,导致启蒙精神失落。^①同一时间,黄子平、陈平原和钱理群提出“20世纪中国文学”的概念,也给“五四”启蒙主义文学以高度评价,并认为20世纪中国文学的总主题是“改造民族灵魂”,审美风格是“悲凉”等,以这些启蒙文学的特征为20世纪文学的总体特征。这些观念在当时被不少人所接受,以解释现代文学的发展路程。在反思启蒙主义的命运时,便有“花甲轮回”、“五四怪圈”等论点,即认为从1919年“五四”运动开始的反封建主义的思想运动,经过大约60年的迂回曲折,绕了个圆圈,到了80年代又重新回归“五四”。民主、科学、个性解放、改造国民性等思想又重新唱响了。从这样的视角来考察现代文学,于是改变了现代文学史上许多问题、许多作家的评价。正是在这股思潮的冲击下,上海有“重写文学史”的讨论,北京有新文学经典大家的重排座次等。此后现代文学史面貌大变,是与出现这一阐释体系并发生很大影响密切相关的。

实际上,在1949年之前,早已有人从启蒙主义的角度来阐释现代文学史。胡风早就说过“五四”新文学要建设的是“人的文学”:

那时的“为人生”和“为艺术”,前者是,觉醒了的‘人’把他的眼睛投向社会,想从现实的认识里面寻求改革底道路;后者是,觉醒了的‘人’用他的热情膨胀了自己,想从自我的扩展里面叫出改革的愿望。……他们却同是属于在市民社会出现的人本主义底精神。”^[14](P122-123)]

80年代启蒙主义的走红,可说是旧话重提,不过却有其独特的现实背景。那就是“十年浩劫”刚刚过去,人们正在沉痛地反思这历史大灾难的思想根源。此时批判封建专制主义的现实表现,具有不言而喻的尖锐性和敏感性,因而牵动人心,使启蒙成了社科界一时最热门的话题。

依照启蒙论的阐释体系,在新文学史编纂中一般都高度赞扬“五四”的“人的文学”思想,热情地肯定文学中的人道主义和个性解放的主题,给这一类创作以特别的重视和很高的评价。同时也或隐或显地描述知识分子与农民的角色互换和文学中启蒙思潮衰退的历史。虽然至今很难找出哪一部书系统、完整地表现了启蒙论的阐释体系,但在此后许多作品中都能看到它的影响的痕迹。其中有表现得比较充分的,如许志英、邹恬主编的《中国现代文学主潮》(2001年)。在现代文学的第一个十年里,专设“人的文学”、“自我表现”、“个性解放”、“人生探索”、“非战文学”、“乡土文学”等章节,从思想和创作两方面来突显“五四”的启蒙思潮。在20年代末又设有“个性解放主题的淡化”一节,说明社会运动的发展对新文学的影响在20-30年代之交已经越发明显了。在抗战时期解放区文学中的“启蒙与被启蒙”一节中,描述了角色互换的完成。稍后,张光芒在《中国文学史(5)——现代文学史》(2004年)中也企图用启蒙主义来贯穿全书。特别是在“五四”编里(第一个十年),也用启蒙主义思想来解剖并结构这段历史。该书把“五四”文学革命内容概括为“从‘活的文学’观到‘人的文学’观”,以为这是“一场决定性的战役”。把此时出现的文学革命先驱称为“应历史呼唤而出的第一代‘现代人’”,分析这些人是“超人”,也是“孤独者”。以“在‘人’的旗帜下”为题,概括他们所建立起来的新文学。设有“启蒙浪潮:不倒的人道主义大旗”(内含“觉醒者俯视下的‘人’”、“觉醒者平视中的‘人’”)、“自我表现:挖掘不尽的‘内心郁积’”(含“高唱‘新我’的诞生”、“生的苦闷,性的苦闷”、“为爱情而歌咏爱情”)。虽未能较完整地反映“五四”文学革命和第一个十年的历史亦在所不惜,只为要突出一个启蒙主义的中心。在启蒙论的标准下,后来在文艺为政治服务思潮下产生的成果,当然就不可能总是受到赞美了。

^①刘曾在《文艺报》上发表《“五四”文学启蒙精神的失落与回归》,经《人民日报》删节修改后又以《两次历史性的突破》为题,发表在该报1989年4月25日第6版。

启蒙论的阐释体系也有其局限性,用启蒙文学来概括20世纪中国文学,容易把百年文学的复杂性、丰富性简单化了。“五四”后的文学不是仅有一种启蒙文学,也不一定只有启蒙性质的作品最好。既不能用一个“总主题”、一种“风格”来概括30年或100年的文学,把现代文学史描写成只有启蒙文学一条线,只肯定、赞美这条线,像过去只肯定、赞美革命文学一条线那样;现代文学史的历程也不是“救亡压倒启蒙”一句话所可以概括的。还要注意守住文学艺术,不让现代文学史变成现代思想史的附庸,用各种思想、学说来肢解文学作品,把文学作品当作思想的例证。

目前对文学上启蒙主义思潮的研究还在深入中。一是以文艺复兴、宗教改革、启蒙运动以来,西方关于启蒙主义的理论(包括各种有关“入学”的学说)相当丰富也相当成熟,这也是我国近代以来启蒙思潮的主要理论来源。而以往的教学并未予以重视,从事现代文学史研究的学者对此尚不能说已经十分谙熟,这方面的知识与哲学、史学界一些思想史、文化史研究家有差距。理论资源的匮乏成为深入解剖、评析“五四”的瓶颈。二是怎样运用理论来对“五四”后的文学实践(包括创作、理论、译介等),进行整理、研究,也不是轻松之事。有人已有初步的成果,如张光芒的《中国近现代启蒙文学思潮论》(2002年),试图对近代以来文学上的启蒙主义思潮做一番理论的审视。现在很需要史论两方面齐头并进地深入下去。

上个世纪80-90年代之交,出现寻求新的阐释体系的趋向,这就是对中国现代文学的现代性阐释的逐渐风行,到世纪之交已成为现代文学研究中的热门选题。它接续正在落潮中的80年代启蒙主义思潮。

如果说启蒙主义阐释的兴起主要来自社会内部从反思“文革”所激起的批判激情;那么,现代性阐释的出现则更多是外部的推动,那就是西方“后现代”思潮对我国学术界的冲击。现代性的提出,是在西方发达国家建成现代工业社会之后,已经能够看到现代化过程中社会的很多弊病,于是回过头去对现代化的历史进行反思,从而出现了“反思现代性”、“反抗现代性”、“现代性终结”等被称为“后现代”的思潮。上个世纪80-90年代之交的中国现代文学研究界面临着“新儒家”和“后现代”的两面夹击。海外新儒家的著作,如林毓生的《中国意识的危机》等,已经传入国内。新儒家批评“五四”新文化运动对传统的全盘否定,这实际上也是对启蒙主义的批评、冲击,理所当然地引起某些现代文学研究者的反应、反击。另一方面“后现代”思潮在国内涌现,它们要批判、反思的现代性,在某些现代文学研究家看来恰是新文学的“命根子”。因为从来对现代性的解释虽然五花八门,莫衷一是,但大体上认为就是理性精神、民主、科学等,而这些恰是启蒙主义的最重要的内容和目标。在研究者中“有的把启蒙等同于现代性,有的则把启蒙作为现代性的一种。”^{[15](P1)}因此,批评了现代性好像也就从根本上动摇、否定了现代文学似的。

只因事涉“五四”评价,“新儒家”和“后现代”的影响也波及中国现代文学研究界。而现代文学研究界的反应只能说是微弱的,反击也并不有力,远远不能与哲学、史学等领域相比。实际上也反映了现代文学学科在学术领域的地位。有人担心在双重夹击下,现代文学学科会被颠覆。现在看来,这是没有必要的忧虑。现代文学研究在中国的特定语境里进行,自有自己的路,不可能由于外来的什么思潮竟能把已成的历史都颠覆了,把一个学科也颠覆了。不过,在这种外部力量冲击下,进入90年代以后,“现代性”研究倒成为热门了。在某些成果里,以现代性为题展开的论述,甚至可以说就是启蒙阐释的换装登场。一些十分重视现代性研究的学者,他们叙述启蒙主义和现代性的关系时说得很明白:“启蒙主义确立的理性和主体性原则,成为现代性的核心。……启蒙主义的基本特点中,核心的精神是对于现代性的鼓吹。”^{[16](P5)}这种认识获得普遍的认同,在对现代性理解的十分歧义、十分混乱中,这种认识已经成为大势了。因此,描述、总结现代文学现代性建构的历史过程和经验教训等,便与总结启蒙文学不会有太大的差别。我们也就没有必要把目前很流行的这种阐释单列为第四种阐释体系,把它挂在启蒙论的阐释体系之下就足以说明问题了。将来如果这种阐释有所发展、变化,不能再包容在启蒙思潮之内,还可以把它独立出来。

“现代性”被从“后现代”思潮中剥离出来,为研究中国现当代文学的人所重视、所采用,也因为有学术上的需要。以前,研究者们已经普遍使用“现代化”的概念,认为现代文学的诞生是适应中国社会走向现代化的历史趋势,也是中国文学现代化的开始。但文学的现代化应该有哪些精神内涵,是并不很明确

的。唐弢的博士生汪晖在1996年写的《我们如何成为现代的?》中说,他曾问过唐先生什么是现代文学的“现代”,唐只是回答这是个复杂的问题。此例可证人们对“现代”的精神内涵缺乏明确认识。“现代性”比之“现代化”,更适用于解释精神领域的现象。现代化多指的是形而下的,如工业、农业现代化;现代性指的是形而上的,即现代社会在精神上与古代社会的区别。现代文学当然有别于古代文学,这本是不成问题的,但是什么是“现代精神”,就缺乏比较一致的准确的理解。所以,人们便用“现代性”来作为现代文学的标准、标志,以规范现代文学的精神内涵。于是“现代性”被作为与启蒙思潮相关的概念被普遍接受。海外一些研究中国文学的学者,也曾这样考察中国的现代文学。在费振清主编的《剑桥中华民国史》中,负责写作“五四”后文学史的美籍华裔学者李欧梵,用的题目就是“现代性的追求”。(李的《现代性的追求(1895-1927)》单行本,已于2000年由北京三联书店出版。)这无疑对国内学者运用现代性的概念起了鼓舞、推进的作用。当启蒙思潮落潮之时,“现代性”就被认为可以用来引领新潮的理论,虽然很可能对它还未有深入的理解、消化、掌握。

再有,上世纪80-90年代现代文学研究的一些重要成果,对启蒙主义的阐释体系造成了冲击,暴露了启蒙主义阐释体系自身的某些狭隘性。例如对清末民初兴起,延续到1949年的都市通俗小说的整理、研究,挖掘出这类创作(也叫旧派小说、鸳鸯蝴蝶派小说等)的某些成就;有人认为这些“旧派小说”应该入现代文学史,完整的中国现代文学史应该是雅俗文学的“双翼齐飞”。这样的观点已被普遍接受,90年代后出版的现代文学史著,大多增加了通俗小说的章节。“现代性”可以为此提供理论上的支持,如有美籍学者从现代性的视角审视中国新旧文学的转型,认为这些通俗小说已具备现代性,它所涉及的内容甚至比“五四”新文学还要宽阔。若以“现代性”为标准来考察,便认为现代文学从“五四”算起,那就压抑了这之前一段时间的文学,主要是清末民初的通俗小说。他们问道:“没有近代,何来‘五四’?”某些学者提出现代文学的发生,应该在19-20世纪之交,那时便已经开始了一个新的文学时期。(可参看2001年《复旦大学学报·社科版》上关于中国文学史分期问题的讨论。)启蒙主义的阐释握着一个准入的标准,严格把守。“现代性”的阐释拿着基本相同的标准说:那些被拒之门外的,也是够标准的,应该请他们进来才是。到底到了什么时候中国文学才够得上“现代”的标准,看来还要讨论一阵子。

目前,“现代性”的概念虽已渗透到中国现当代文学研究之中,是当今很时髦的一种阐释。但对它的理解还有很大分歧。“现代性”既可以被解释为就是“资本主义性”,也有人提出“反现代性的现代性”、“社会主义的现代性”,甚至还有“暴力革命的现代性”等,连“革命样板戏”里也不乏“现代性”了,真是令人惊叹!这正如有的学者所看到的:“中国的现代性选择呈现出共名下的分歧。同是追求现代性,胡适的英美式自由主义与李达选择的俄苏式社会主义,是如此不同;‘五四’张扬的人道主义、理性,与尼采等人的非理性也构成矛盾。今天看来,中国现代(文学)史上的不少争论……不是是否选择现代性的问题,而是围绕选择怎样的现代性而展开的讨论。”^{[17](P303)} 有一些争论更纯粹是理解上的分歧。如有人认为文学的现代性“不是对现代性即理性的认同、肯定,而是对现代性即理性的超越、否定”,^{[18](P138)} 从而认为中国的现代文学缺乏审美现代性,缺乏对社会(世俗)现代性和启蒙理性的批判,故只具有“前现代”的性质,不是现代文学。这样的意见当然引起了反对者的驳难,认为“倘若单纯以审美的超越性衡量文学,在中国,现代文学史就几乎不能成立了。”^{[17](P306)} 难怪有人面对这种状况,称现在的状况为“多种含义的胶着状态”,并认为“这些概念的歧义性已经严重影响到了我们对于实际文学问题的真切把握”。^{[19](P24-33)} 这时自然还不可能产生比较集中地用“现代性”的阐释编纂的现代文学史。大家对“现代性”的认识比较晚,中国之现代化社会建设也还没有完成,对一些问题的认识便不能深刻。这都可能是造成认识分歧的原因。

由于“现代性”之进入新文学研究,不像阶级论、启蒙论等,其背后有着强大的社会动力,是代表着某种社会思潮的;因而缺少20世纪阶级论阐释在30年代,启蒙论阐释在80年代的那股冲击力、震动力,讨论更多地学术层面上展开,其影响力、推动力就小一些。看来一种阐释体系能够取代原先的旧体系,成为某一时段支配地位的新阐释体系,它必须同时有一个新旧价值体系转换的机遇。如果没有价值评价、

认定上的变化,只能在原有价值体系里修修补补,其影响力就不会太大。如果只在套用某种外来的概念或理论框架,其能有多少真正的学术价值也是令人怀疑的,不论它是否曾经热火朝天过。

“现代性”是来自思想史的概念,可以用来说明、证明我们的现代文学,对于加深现代文学性质的认识,有一定的积极意义。但另一方面,它原先毕竟并非从文学史里,而是从思想史里总结出来的,用到文学领域后,所讨论的也偏重于文学的思想性问题,还来不及用它来深入地研究文学自身的问题,便给人以离文学渐远,又回到思想史去,甚至又回到政治问题上去了之感。进化论还讲文体的演进;阶级论在政治第一的前提下还有艺术第二。启蒙论就偏重于思想了,到了现代性就更把新文学拉进中国现代思想史去了。所以有人质疑这是“思想史取替文学史”。^[20]从70年代末的思想解放中,提出“回到文学”的愿景,至今未实现,却仍只是绕着思想问题的圈子团团转。这说明直到今天,人们还没有把研究的兴趣放到文学本身或艺术问题上去,所以还没有出现一个以艺术为坐标的对新文学的阐释体系。人们的兴奋点还在他们所最关心的问题上。

从以上介绍的三种阐释体系,可以看到历史是怎样地被阐释着。按照这三种阐释,同一段中国现代文学史可以迅速地变换出多种不同的面貌来。哪怕是最强调客观性的编纂者,他的“编史”也必包含着他的主观“心构”,不可能百分之百的客观。我们还看到,哪一种阐释体系成为某一时段的主流,都有一定的社会背景,都受那时主导的价值观的影响,并不是纯粹由于学术思想的变化。纯然出于学术思想的差异而形成不同阐释,使得多种面貌有别的现代文学史并存共生的局面,至今还没有出现。某一种阐释体系占有主导地位,既然有其时代的原因,因此,在正常的历史条件下,能被接受并影响、支配着编纂的阐释体系,一般都会对人们的认识发展有某种程度的推进。也因此,每一种阐释也都会有自己的时代局限。宣告自己的阐释是唯一科学的,这本身就是不科学的。实践经验告诉我们,为提高中国现代文学史的编纂水平,有两个方面缺一不可。一是在史料上进一步收集、整理,力求史实翔实可靠;二是要提高理论的素养,能够提出自己独特的理论阐释。这后者可能是更困难的,更需要下功夫的。

[参考文献]

- [1] 本馆附印说部缘起 [N]. 天津: 国闻报, 1897-11-18. 中国近代文学大系·文学理论集(2) [C]. 上海书店, 1994.
- [2] 华林一. 印象主义的文学批评论 [J]. 东方杂志, 第25卷第7号.
- [3] 闻一多. 调整大学文学院中国文学外国语言文学二系机构初议 [C]. 闻一多全集(第三卷). 北京: 三联书店, 1982.
- [4] 胡适. 白话文学史 [C]. 胡适文集(第4集). 北京: 人民文学出版社, 1998.
- [5] 胡适. 中国新文学大系·建设理论集导言 [C]. 上海: 良友图书公司, 1936.
- [6] 陈蓉霞. 为什么要亲近科学经典? [N]. 中华读书报, 2006-10-11.
- [7] 何其芳. 关于研究中国古典文学 [C]. 与青年朋友谈治学. 北京: 中华书局, 1983.
- [8] 胡适. 五十年来中国之文学 [C]. 胡适文集(第4卷). 北京: 人民文学出版社, 1998.
- [9] 郑伯奇. 中国新文学大系·文学论争集导言 [C]. 上海: 良友图书公司, 1935.
- [10] 施蒂而. 中华日报·小贡献 [N]. 1933-8-13.
- [11] 乐雯. 《子夜》和国货年 [N]. 申报·自由谈, 1933-4-3.
- [12] 李大钊. 双十字上的新生活 [C]. 李大钊文集(下). 北京: 人民出版社, 1984.
- [13] 李大钊. 我的世界 [C]. 李大钊选集. 北京: 人民出版社, 1959.
- [14] 胡风. 文学上的五四——为五四纪念写 [C]. 胡风评论集(中). 北京: 人民文学出版社, 1984.
- [15] 张光芒. 中国近现代启蒙文学思潮论 [M]. 济南: 山东文艺出版社, 2002.
- [16] 杨春时等主编. 现代性与20世纪中国文学思潮 [C]. 南宁: 广西师大出版社, 2005.
- [17] 杨联芬. 现代性与中国现代文学研究 [C]. 现代性与20世纪中国文学思潮. 南宁: 广西师大出版社, 2005.
- [18] 杨春时. 现代性与中国文化 [M]. 北京: 北京国际文化出版公司, 2002.
- [19] 李怡. 现代性: 批判的批判 [M]. 北京: 人民文学出版社, 2006.
- [20] 温儒敏. 思想史取替文学史? [C]. 南京大学中国现代文学研究中心编. 中国现代文学传统. 北京: 人民文学出版社, 2002.

责任编辑: 陶原珂

早期当代文学史真相的迷失*

◎ 杨 颢

[摘 要] 早期中国当代文学史叙述虽然以再现文学史真相,建立科学的文学史论述为己任,但由此所致却恰恰是泛政治化文学史话语对文学史真相的遮蔽。这一现象与20世纪50至70年代的当代文学史话语生产流程有关,其中作品的经典化、经典的本质化、本质阐述的权威化、本质阐释的权威泛化等环节对文学史真相均有遮蔽作用。一,由于经典化是各种权力综合作用下的合法化、主流化,经典化过程成为主流和共同体运用有限史料置换历史原生态的过程;二,对文学史本质规律的概括不但没有接近文学史真相,反而造成了历史话语对真相的遮蔽,使文学史论述沦为话语游戏;三,在本质阐述权威化的过程中,领袖的言论成了绝对真理,对文学史本质规律的阐释变成了对领袖言论的阐释;四,领袖的言论又不同程度地被不同代言人的言论所置换,最终导致文学史真相在本质阐释泛权威化的格局中进一步迷失。

[关键词] 经典化 本质化 权威化 泛权威化 中国当代文学史

(中图分类号) I206.7 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0134-06

洪子诚讲:在20世纪50至70年代,大多数人认为“历史著述是对历史真相的真实再现,……是揭示历史的内在客观规律,揭示历史发展过程中的本质。这种历史观,建立在科学实证主义的基础之上”。^{[1] (P20)} 这话一语道破了早期当代中国文学史^①研究的实质,即一种以对当代文学的本质与规律的阐释为中介的话语生产活动。这种文学史研究不仅未能揭示早期中国当代文学史的真相,反而导致了对文学史真相的遮蔽。文学史话语生产过程诸环节中历史原生态被不断置换,是文学史真相遭遮蔽的重要原因。

一、经典化过程中经典对历史原生态的置换

文学史研究一贯以经典作家作品为主要对象,经典化因此成为早期中国当代文学史话语生产过程的第一道工序和后续工序的前提。然而对于文学史真相,经典化的作用却往往是遮蔽。

首先,经典化“意味着那些文学形式和作品,被一种文化的主流圈子接受而合法化”,^{[2] (P43)}可见经典化并非少数学者书斋里的科学活动,而是关乎主流意识形态,与知识共同体相联系,是各种权力综合作用下的合法化、主流化。一种作品要成为经典,须获得某个群体的广泛认可,用布尔迪厄的话说,经典化取决于外在于任何学者的社会学术场域。可以说,经典化实为主流意识形态与知识共同体实现其潜在可能的工具与途径。唯其如此,一切经典都有鲜明的时代色彩、强烈的阶级特征,经典化并无客观标准,也谈不上科学客观的经典化。经典化有时只是学者出于研究与论述的便利而对历史作出的删节与选择,经典化因遗弃绝大多数史料(非经典作品及次要的文学史事件)而天然地背离文学史真相。

其次,经典又是开放的。由于经典化取决于主流和共同体,且主流和共同体均变动不居,这使经典必然具有开放性。一方面,经典向新的史料开放,就像当代经典对“文革”时期地下文学等“潜在写作”(陈思和语)的开放。另一方面,经典化也向每位、每代学者开放。由于主流意识形态及学术范式的更替,对同样史料,不同文学史家会有不同的经典化,昔日《欧阳海之歌》能赢得如潮好评,而今却少人问津,足见文学史编纂史上后一代人的经典化往往否定前一代人的经典化。

* 本文为广东省高校人文社科十五规划项目(项目编号:04GD75002)。

作者简介 杨颢,湛江师范学院中文系副教授(广东 湛江,524048)。

① 本文所论早期当代文学史叙述是指“重写文学史”口号提出前的1953年至1985年。

再次，经典化过程中存在着的解释学循环极易导致如下情形：文学史家以其自身的文学观念及理想审视文学现象，选择出与之吻合或一致的经典，然后，又以这些经典为事实依据，概括出与文学史家原有的文学观念与理想一致的文学的本质与规律。这使文学史研究从来就见仁见智。20世纪80年代以前的学者多奉那些表现阶级斗争的作品为经典；80年代的学者则以表现人性、或具有较强文学性的作品为经典；至90年代，文学史家们的经典转而成成了那些表现性别政治、体现反抗西方霸权等的作品。这表明，经典化与文学史真相从来便是两码事。

此外，经典化还导致作品与权力、学术体制的结盟。经典化不仅将经典推到话语权力中心，也将非经典他者化、边缘化，甚至禁绝之。经典化还通过由主流支配的文学教育影响后世，经过经典化后的文学史没有了历史的原生态，到处是人为删节的痕迹。以此种历史叙述为内容的文学教育不仅其内容被限定于主流及共同体允许的范围之内，而且受教育者未来的文学观念、审美取向及文学行为方式等也被这种与主流高度一致的经典化文学史叙事所同化、所规范。有时经典化甚至通过将对经典的某种解释指定为“正确”的经典解释，从而粗暴地剥夺他人自由解释经典的权利。因此，经典化基础上的文学史研究只能是局限于特定话语空间里并与权力合谋的文学史研究，这种文学史研究即使不成为谬误和话语暴力的庇护所，也难免不成为通往文学史真相道路上的羁绊。

可见，经典化不过是共同体与主流用有限史料置换历史原生态从而显现其自身的行为，经典化总是排斥非主流，抬高经典，压抑另类与异端，因此，经典化无不由话语权持有者主导，并体现着当权者的文学需求与意志。

本文在此无意彻底否定经典化对文学史编纂的意义。事实上，任何一种文学史都只能选择某些史料作为论述对象，而不可能穷尽全部史料，这就使经典化成为任何一种文学史必须的前提。另外，主流与共同体也并非全然负面。本文讨论经典化之弊主要着眼于说明人们对经典化的过度依赖和将经典神圣化所致的文学史真相的迷失，并以此提醒人们重估经典化的适用范围。众所周知，文学史叙述可以有不同类型，如龙泉明所分的本真性文学史、工具性文学史、个人性文学史，^[4]又如黄修己所分的原生态文学史、遗留态文学史、评价态文学史。^{[4] (P496)}文学史言述如此丰富多姿，大抵由其内容不同所决定。文学史叙述主要有两种：一为事实陈述，以对史实的客观记录为内容；一为价值论言述，主要表述史家对历史现象的价值评价与史识。^[5]相对而言，事实陈述本真而客观（尽管有延异），价值论言述则有明显的主观倾向性与个人色彩。在通常的文学史著作中，二者虽能共存，但所占份额却不同，从而形成龙泉明与黄修己所说的不同文学史。大致说来，“本真性文学史”以事实陈述为主体，论居次要地位；“评价态文学史”则以价值论言述为主，论为主体，史实陈述服务、服从于论。显然，经典化更适用于以价值论为主体的文学史，而不适用于原生态文学史或本真性文学史。在历史的原生态中，本质与现象并存，必然与偶然同在，特立独行的另类之作与普通作品共生，杰作与平庸之作混杂。对于历史真相而言，偶然、特殊、另类、支流、个别现象都是不可或缺的元素，对其经典化（选择与删除）意味着破坏历史的原生态或本真性，意味着史家主观倾向性的渗入及历史叙事对历史真相的背离。因此，对以再现文学史真相为己任的文学史家而言，经典化不过是文学史编纂中无奈的选择，现在是告别唯经典论及经典至上文学史研究的时候了。

二、经典本质化过程中文学史规律对经典的置换

早期的中国当代文学史家很少不相信，特殊、个别、偶然现象都是历史的假象，只有一般规律与普遍本质才是历史的真相。基于此种认识，早期当代文学史家便将对文学史真相的追求落实和转换为对经典的共性与发展趋势的概括和推演，这便形成了经典的本质化。如有的早期当代文学学者将20世纪中国文学史分为“旧民主主义文学”、“新民主主义文学”、“社会主义文学”三个阶段，再从各个时期挑选出若干经典作品，分别概括出各个时期文学的特征与成就，进而得出社会主义文学优越并必然取代旧民主主义文学和新民主主义文学之类的结论。在华中师范大学编写的《中国当代文学史稿》中，1949年至1960年间的文学被依政治分期标准进一步分为三个阶段：“国民经济恢复时期的文学”、“社会主义改造和社会主义建设新

时期的文学”、“整风和大跃进以来的文学”。^{[9](P1)}在此进程中,文学自然也由低级到高级地进化着。那么,50至70年代的文学史家们对文学史规律的这种探索能否帮助人们找到文学史自身的真相?笔者认为很难。

首先,中国当代文学史上是否存在着为所有当代文学现象所共有并足以解释一切当代文学现象的本质与规律?对此,人们虽然探讨多年,却并无一致的结论。有人认为,当代文学是社会主义文学,当代文学史是无产阶级文学与资产阶级文艺的斗争史;^{[7](导论)}有人则在分析了20世纪的“新民文学”、“人的文学”、“革命文学”、“人民文学”以后指出,包括当代文学在内的中国新文学本质上是“人的文学”;^{[8](P63)}有人认为“文革”结束前的文学是前现代性的;^[9]有人则认为当代文学具有“反现代性的现代性”。观点如此悬殊,这并非人们认识的错误,而是由于本质实存与否及本质与事物是否同一并起决定性作用等本身便成问题。退一步讲,即使假设本质是实存的,且能代表和决定事物(包括一个时期的文学),这也不等于人们可以经由探索本质与规律之路实现寻找文学史真相的目标。因为,掌握本质及规律依赖人的理解,而理解却受制于前理解,势必受到先有、先见、先设的制约与限制。即使假定本质与规律是人的理解可以掌握的,过于抽象的结论对理解历史真相究竟是有多大意义呢?中国当代文学史虽不到60年,但人们几乎可以找到古今中外的任何文体、主题、风格、手法、价值观、主义及任何流派的当代中国变体。前现代性、现代性与后现代性并存,工具性写作、个人化写作与商业化写作共生,从红色经典到“文革”时的地下文学、朦胧诗,从毛泽东、陈寅恪的旧体诗词到先锋小说,各种文学现象之间共性不足却充满差异与对立。从这众多的异质的文学现象中即使概括出若干共性(家族相似),也显然不足以代表文学史真相。

其次,在实际操作中,早期当代文学史学者对当代文学规律与本质的探究多为“以论代史”式。早期当代文学史编纂大多出于教学需要,作为教材,它们都被要求与“教学大纲”一致,而“教学大纲”又是依据上级指示精神甚至领袖的有关论述预先拟订好的。因此,早期当代文学史便贯彻着这样一些共同的原则与主旨:当代文学是社会主义文学;当代社会主义文学高于现代新民主主义文学;当代文学史的主轴是无产阶级文学与资产阶级文学两条路线的斗争。这些观点神圣而不容置疑,文学史编者所能做的唯有以史实加以证明。对这种文学史编纂方式虽然也有周扬等人提出过批评,但是,大势所趋,他们也就只能说说罢了。因此,在60年代,“以论代史”成为“司空见惯的思维方式”。^{[10](P97)}

从现代解释学看,“以论代史”必然导致文学史研究深陷循环解释。由于历史解释原本是史家的史识与史实之间的对话,在正常的情况下,史识及前理解原本可随着与史实的一次次对话而获得不断的调整,从而更符合史实。然而,在早期当代文学史编纂中,由于史识来自神圣不可侵犯的权威,文学史研究便不再是史识与史实之间的对话,而成了寻找、罗列符合先入为主的主旨的作品并进而证明这些主旨的行为。因此,早期当代文学史研究大都是只是观念自身的简单循环,此种所谓历史真相其实就是那些预先存在的结论。

再次,即使当代文学有足以代表整个历史真相的本质与规律,但仍有语言(文学史话语)能否客观再现这些文学史规律与本质这一棘手问题。从现代语言哲学看,以为借助语言可以再现客观对象,这种“语言理性信仰”^{[11](P3)}本身就极大地夸大了语言的再现功能(语言与事物间的同一性)。可见,以为文学史话语可以像镜子一样真实映现历史真相的设想与语言自身的特性、功能不符。

另外,经典的本质化又与史料的经典化相呼应。前者使史识转化为史实内在的本质与规律;后者则淘汰、删除那些与史识不符的史实,形成体现史识的史料选,从而造成史料与史识相统一的假象。这便给他人(尤其是后人)的不断解构提供了充分的可能,并使文学史重写永无止境。

由此看来,对经典本质的阐释或本质化其实是人们将各种史识(文学观、文学理想、对某个时代的文学的要求与政策、某些人对文学的某种理解等)化装、置换为文学史规律与本质的一种话语生产工艺或手段而已。因此,人们一直倚重的经典本质化不仅无助于文学史家接近历史真相,反而更易造成历史话语对真相的遮蔽,进而招致后人的不断解构(以新的叙事覆盖、涂抹旧的叙事),使文学史言述沦为话语游戏,

丧失其作为一门学科应有的严肃性及尊严。

三、本质阐释权威化过程中领袖的言论对文学史规律的置换

在传统学术话语中,本质与规律一向恍惚难测,是以“久”、“笑”等的本质与规律罕有被说清且无异议者。当代文学的本质与规律亦然。这便使对当代中国文学的阐释成为文学史家张扬个性、驰骋诗性想象的活动,因而产生了以下人们无法回避的问题:谁的看法正确?谁来裁定?依据什么裁定?谁有权制定这些依据?倘在其他的时间与地点,这些问题或许是难题,但在50年代到“文革”结束之前,问题不那么严重了。在当时,毛泽东的言论成为一切当代文学史写作的基本原则、理论基础和知识合法性依据。正如有学者所说:“当代文学实际上是在40年代(具体说是40年代初期毛泽东发表《新民主主义论》和《在延安文艺座谈会上的讲话》的时候)就已经开始设计了。”^{[10](P147)}早在延安时期,毛泽东便在设计未来中国前景和革命进程的同时,具体规划了新中国文学的创作原则与审美特征,并在根据地和解放区进行过广泛试验,为当代文学进行了充分的理论准备和人才与文学经验的积累。建国后,毛泽东的设计很快在第一次文代会上被确定为全国文艺工作的指导思想,且随个人崇拜之风日盛而迅速提升为文艺界的金科玉律。因此,原本作为50至70年代中国文艺指导思想的毛泽东文艺论述反过来又成了对当代文学本质与规律最贴切的阐述。这意味着,在阐释和论述当代文学本质与规律方面,毛泽东40年代后的有关言论成了最高的权威,对当代文学本质与规律的阐释于是彻底权威化了。

早期当代中国文学史话语生产的这道本质阐释权威化工序必然导致对文学史真相的进一步遮蔽。

首先,当代文学本质与规律阐释的权威化,使人们迷信权威,放弃理性反思,以致在学术研究中生搬硬套权威言论,甚至制造出一些学术闹剧。在“文革”时期出版、由辽宁师范大学中文系编写的《文艺思想战线三十年》中,1942年以后的30年间文艺被总结为七次大的斗争,林彪、刘少奇、周扬、胡风、丁玲、王实味等同被划入资产阶级反动路线,错综复杂的历史进程与文艺现象被二分为资产阶级与无产阶级、唯心主义与唯物主义的对抗。周扬这位反胡风、批丁玲的主将居然成了他的对手的同路人。^{[12](P31)}此类“错误百出,逻辑混乱”、“虚妄、错乱和无知”^{[12](P31)}的论述,自然与当时学者对毛泽东有关论述的迷信及这种迷信心理作用下放弃思考和生搬硬套有关。

其次,本质与规律阐释的权威化容易导致人们视领袖的一切言论为绝对真理,甚至把领袖在特定语境中个人化的价值判断也当作普遍的科学真理。以早期当代文学史叙述贯穿始终的“厚今薄古”论为例。众所周知,此说渊源于40年代毛泽东的《新民主主义论》与《在延安文艺座谈会上的讲话》等著作。在这些写于战争语境下的著作中,毛泽东畅想和规划国家的发展和文学的未来,自然体现出当时战争文化背景的特殊要求和毛泽东作为政治领袖与军事家的特殊关注方式。可以说,毛泽东是从民族救亡与战时动员的角度来否定不适应战时需求的资产阶级文艺,进而提倡有利于政治军事斗争需要的新文艺的。毛泽东关于新民主主义文学与社会主义文学优劣的判断,主要依据是作品能否有效鼓舞民众(尤其是农民)及主要来自农民的指战员的士气,是否为民众喜闻乐见。^{[13](P182-191)}可见,毛泽东是用一种非文学标准评价文学的。这在民族危亡的关头虽有其历史的合理性,但是,离开战时背景,离开毛泽东的特殊气质与身份,类似的价值判断便难以想象了。

然而,毛泽东的这种战时个人化价值判断却成了建国后当代文学史编纂的通行观点,成为与达尔文进化论相呼应的20世纪中国文学史客观规律之一,这与实际明显不符。连周扬也不以为然。^①从知识社会学角度讲,毛泽东的许多言论多具策略性、政策性、行政命令及价值论性质,不乏毛泽东个人对文学和文艺界的特殊期待,与科学真理和历史真相分属不同范畴。然而,早期当代文学史研究者们却认为,这些言论反映了社会历史规律,强调其科学性,^[14]将此类原属人文话语的言论指认为科学真理,使其反过来充当

^①周扬讲:“社会主义文学还是比较年青的文学,较之有两千多年历史的中国封建时代的文学和有四、五百年历史的欧洲资产阶级时代的文学,时间就短得多了,怎么就拿衡量几百年、几千年中所产生的文学的尺度来要求几十年中所产生的东西呢?”(见《文艺战线上的一场大辩论》,《人民日报》,1958年2月28日。)

有关学者严谨的学术研究的依据和结论。

再次，当代文学本质与规律阐释的权威化使学者最终必然放弃对历史真相本身的探索。一，在个人崇拜与本本主义盛行的年代，面对权威的阐释，一般学者都会相信，历史的全部真相都已被充分揭示，此外论述属多余而且错误，领袖的言论本身就是终极真理。当有人的看法与领袖不合，人们只会“感到自己的思想水平低和政治敏感性差”，^[15]足见整个时代理性反思意识之淡薄与批判能力之匮乏。这表明，至少在公开场合，反思与批判已遭抛弃。二，有些学者可能有怀疑和批判能力，也不乏反思勇气，但是，他们反思、批判及言说的权利随时都有被剥夺的可能，就像胡风、张中晓、顾准等遭遇的那样。在存在绝对权威的时代，反思与批判极难被允许，普通学者唯有宣传和论证权威论述：或者用有关史实论证权威论述；或者搬用权威论述来硬套历史现象，如前文所述辽宁大学中文系“文革”期间编写的《文艺思想战线三十年》。

四、本质阐释的泛权威化过程中代言人的言论对领袖言论的置换

在当代文学本质阐释权威化时代，领袖的观点成为绝对真理，这固然导致文学史真相的迷失，但令文学史叙述更加远离历史真相的是各类代言人的出现。由于政治与学术体制赋予的方便，周扬、江青等成为领袖的代言人，并分有领袖的权威，他们的言论同样成为普通研究者必须认真领会、落实的指示精神。于是，领袖的权威便不同程度地被不同代言人的权威所置换，此即当代文学本质阐释的泛权威化。这势必导致当代文学史真相在本质阐释泛权威化格局中的进一步迷失。

首先，权威代言者对当代文学史本质与规律的阐释并非全然是对历史真相本身的解释，其中包含对领袖的历史阐释的再阐释，这种再阐释具有经学中“传”的特性。这种“传”式解释的再解释意味着更多的主观因素的融入，意味着历史解释更远离历史真相，意味着历史真相被历史叙事遮蔽得更严重。众所周知，周扬曾是60年代大学文科教材编写工程的主要负责人。周扬原本主要负责政治方面的事务，具体学术方面的事交给各科专家处理。^[16]唯有对现、当代文学教材的编写，周扬管理更为具体和深入。为此，他专门发表讲话，明确指示：“中国现代文学是新民主主义文学，是新民主主义文化的一部……对前面要有回顾，要有一段旧民主主义文学的帽子，对后面要有社会主义文学的瞻望。”^{[17] (P230-231)}这使周扬成为较早赋予“当代文学”一词“社会主义文学”内涵的人。^[18]然而，周扬这些观点其实正是某种“传”式解释的再解释。

早在1939年，毛泽东便在《中国的革命和中国共产党》中指出：“中国革命是包括资产阶级民主主义性质的革命（新民主主义革命）和无产阶级社会主义性质的革命”。^{[19] (P614)}到1940年，在《新民主主义论》中，毛泽东分民主主义革命为新、旧两个阶段，并在建国初提出了文艺战线两条路线斗争的论述。这些论述已清楚勾勒出了后来主流历史叙述的框架：旧民主主义革命时期（近代）→新民主主义革命时期（现代）→社会主义建设时期（当代）。周扬的意义在于将毛泽东的全局性的看法具体化为文学史的分期标准、历史叙述的原则与方法及对各历史时期文学性质的定性分析与价值评判。令人深思的是，周扬未能将毛泽东有关论述中的某些不足修正过来，如未能修正毛泽东夸大文艺界阶级斗争严重程度之误，未能纠正毛泽东忽略社会政治发展与意识形态、文学艺术发展之间不平衡性之误，却新添了某些周扬本人的误解。如在《我国社会主义文学艺术的道路》等处，周扬将1949年以来的当代文学定性为社会主义性质的文学，显然背离了毛泽东关于建国初的国民经济恢复期与社会主义改造期等的复杂论述，大大简化了历史进程的复杂程度，也否定了小资产阶级文学在过渡时期的合理空间，显得更“左”，与文学史真相的疏离更严重。

其次，领袖代言者因分有领袖的权威，他们对普通学者有明显的示范效用，其负面的示范势必促成了一个时代恶劣的学风，令普通学者从根本上蔽于代言者的言论或指示而无法充分面对历史事实本身。仍以周扬为例。周扬对文学史的阐释，实质上是对毛泽东有关论述的阐释（引申、具体化、论证），毛泽东的有关论述既是出发点，又是其结论，更是衡量一切有关历史叙述的唯一标准。在此种文学史话语生产体制中，史实与史识间的对话和良性的解释学循环被阻断，历史叙述成为理论依据→史实→结论（原有理论依

据本身)的单向流动。其影响所及至于80年代,如在《中国当代文学史稿》1984年版的“重印说明”中,编者郑重指出:此次重印,曾经数次修订,为的是“尽量使一些问题的表述与《中共中央关于建国以来党的若干历史问题的决议》等中央文件精神相一致。”^[20]这就是说,文学史家首先要做到与权威的“中央文件精神相一致”,其次才是寻求与史实及历史真相相吻合。

再次,在权威泛化的时代,往往存在多种代言人声音并存且彼此矛盾的情形,这种状况容易导致普通学者左右为难,甚至放弃对文学史真相的任何公开探寻。如在50至60年代的文学界,题材决定论曾经盛行一时。此种理论认为,现实题材优于历史题材,写重大斗争优于写日常生活。对此,毛泽东有两种观点:一种是“百花齐放”,据此可认为,写历史题材与外国题材都没错;另一种态度是毛泽东批评文化部是“帝王将相部”、“外国死人部”的批示所体现的,据此可说,写历史题材与外国题材的作品均不可。毛泽东的上述观点分别为两种代言者所坚持,周扬等主张的是前者,江青、柯庆施等却主张文学应“写十三年”,否定写历史题材与外国题材。后来的情形表明,江青与周扬等都未真正领会领袖的真实意图。这种情形自然难坏了当时的普通学者,须知,一贯被视作权威的周扬与江青等人的看法如此对立,下面的学者又如何自处?又谈何当代文学史真相?

[参考文献]

- [1] 洪子诚. 问题与方法 [M]. 北京: 三联书店, 2002.
- [2] 斯蒂文·托托西. 文学研究的合法化 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1997.
- [3] 龙泉明. 建构中国现代文学史的多元格局 [J]. 文学评论, 2000, (4).
- [4] 黄修己. 中国新文学史编纂史 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1996.
- [5] 杨飏. 文学理论的内性危机与知识合法性困境 [J]. 人文杂志, 2002, (2).
- [6] 华中师范大学中文系. 中国当代文学史稿 [M]. 北京: 科学出版社, 1962.
- [7] 山东大学中文系. 中国当代文学史 (1949-1959) [M]. 济南: 山东人民出版社, 1960.
- [8] 朱德发. 评判与建构: 现代中国文学史学 [M]. 济南: 山东大学出版社, 2002.
- [9] 王宁. 后新时期: 一种理论描述 [J]. 花城, 1995, (3).
- [10] 钱理群等. 中国现当代文学学科概要 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [11] 余虹. 艺术与精神 [M]. 北京: 社科文献出版社, 2000.
- [12] 杨匡汉. 中国当代文学 [M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2005.
- [13] 陈思和. 当代文学观念中的战争文化心理 [A]. 陈思和自选集 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 1997.
- [14] 周扬. 对旧形式利用在文学上的一个看法 [A]. 周扬文集 (第1卷) [M]. 北京: 人民文学出版社, 1984.
- [15] 林默涵. 胡风事件的前前后后 [J]. 新文学史料, 1989, (3).
- [16] 龚育之. 几番风雨忆周扬 [A]. 龚育之. 在漩涡的边缘 [M]. 郑州: 河南人民出版社, 1998.
- [17] 周扬. 在《中国现代文学史纲要》讨论会上的讲话 (1962) [A]. 周扬文集 (第4卷) [M]. 北京: 人民文学出版社, 1991.
- [18] 洪子诚. “当代文学”概念 [J]. 文学评论, 1998, (6).
- [19] 毛泽东. 中国的革命和中国共产党 [A]. 毛泽东选集 (第2卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1968.
- [20] 华中师范大学中文系. 中国当代文学史稿 [M]. 北京: 人民文学出版社, 1984.

责任编辑: 呼 韩

经史一体与文体谱系

——郝经文体学思想初探

◎ 何诗海

[摘要] 郝经是元初重要的文体学家。以经世致用为宗旨,在“六经自有史”学术理念的指导下,郝经初步构建了一个“文本于经”的文体学谱系,并以详尽的文体论充实了这一谱系,在文体学发展史上具有承前启后的地位和影响。

[关键词] 郝经 六经自有史 文本于经 文体谱系 文体学

(中图分类号) I206.2 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0140-05

郝经是元初有重要影响的理学家和文学家。四库馆臣在《陵川集》提要中说:“其生平大节,炳耀古今,而学问文章,亦具有根柢,如《太极先天诸图说》、《辨微论》数十篇,及论学诸书,皆深切著明,洞见闾奥。《周易》、《春秋》诸传,于经术尤深。故其文雅健雄深,无宋末肤廓之习;其诗亦神思深秀,天骨挺拔,与其师元好问可以雁行,不但以忠义著者也。”^[1](P1422) 高度评价郝经的人品、学问,并以其诗文与元好问相提并论,足见推重之意。可是,在此后很长的历史时期内,郝经极少引起学界的关注。直到近30年来,才开始出现一些关于郝经的专题论文,论题则主要集中在其理学思想、文学观念及文学创作成就上,而对其文体学成就,几乎无人涉及。^①实际上,郝经有《原古录》、《文章总叙》等重要文体学论著,其中蕴含着丰富而独特的文体学思想,理应得到文学与文体学研究者更广泛的关注。

一、经史一体说

郝经家世儒业,是元初最早接受程朱学说的北方儒者之一,又是一位积极有为的政治活动家。因此,其读书治学重视实用,力图把儒家理论与治国安邦结合起来。早年作《志箴》曰:“不学无用学,不读非圣书。不为忧患移,不为利欲拘。不务边幅事,不作章句儒。达必先天下之忧,穷必全一己之愚。贤则颜孟,圣则周孔,臣则伊吕,君则唐虞。毙而后已,谁毁谁誉?诘如韦如脂,赳赳嗷嗷,为碌碌之徒欤?”^[2](卷21 箴) 足见其经世致用的儒学旨趣与理想抱负。

郝经一生信奉儒道,推崇六经。在他看来,道是具体可感的,存在于天地万物中,而总萃于人,尤其是圣人。六经则是道的形器,是圣人载道、传道的工具,“故《易》即道之理也,《书》道之辞也,《诗》道之情也,《春秋》道之政也,《礼》、《乐》道之用也。至中而不过,至正而不偏,愚夫愚妇可以与知,可以能行,非有太高远以惑世者”,“谓夫虚无恍惚而不可稽极者,非道也。谓夫艰深幽阻高远而难行者,非道也。谓夫寂灭空阔而恣为诞妄者,非道也”,“至易者乾,至简者坤。圣人所教,六经所载者,多人事而罕天道,谓尽人之道,则可以尽天地万物之道”。^[3](卷17 论八音·道) 可见,郝经的道,不同于天道、性理、象数等抽象、玄虚、高远的观念,而是以人事为归依,明而易见,近而易行的。六经则从不同方面反映了道的内容和精神,是客观世界与现实生活的表现,而非至高无上的神圣教条。

六经既是特定历史时期社会生活的反映,自然在某种意义上具备史的性质。《春秋制作本原序》:

作者简介 何诗海,中山大学中文系讲师(广东 广州,510275)。

① 据笔者所见,目前只有吴承学、陈赞《“文本于经”说的文体学考察》一文提及郝经《文章总叙》的文体分类。文载《学术研究》2006年第1期。

“《春秋》以一字为义，一句为法，杂于数十国之众，绵历数百年之远，而其所书虽加笔削，不离乎史氏纪事之策，而无他辞说。”^{[2]（卷28 经）}明确指出《春秋》纪事的史体特征。又《一王雅序》：“六经具述王道，而《诗》、《书》、《春秋》皆本乎史。王者之迹备乎《诗》，而兴废之端明；王者之事备乎《书》，而善恶之理著；王者之政备乎《春秋》，而褒贬之义见。圣人皆因其国史之旧而加修之，为之删定笔削，创法立制，而王道尽矣。”^{[2]（卷28 经）}这里把经与史更密切地联系起来。首先，在起源上，六经中的《诗》、《书》、《春秋》是圣人“因其国史之旧”修订而成的，可谓经、史同源；其次，在内容上，三部经典分别反映了王者之迹、王者之事、王者之政，换言之，即王者之史。六经所传王道，是通过王者之史体现出来的。合此二端，则经、史本为一体，分疆划界，实出后世。《经史》曰：

古无经史之分。孔子定六经，而经之名始立，未始有史之分也。六经自有史耳。故《易》即史之理也，《书》史之辞也，《诗》史之政也，《春秋》史之断也，礼乐经纬于其间矣，何有于异哉！至马迁父子为《史记》，而经史始分矣。其后遂有经学，有史学，学者始二矣。经者，万世常行之典，非圣人莫能作。史即记人君言动之一书耳，经恶可并？虽然，经史而既分矣，圣人不作，不可复合。第以昔之经而律今之史可也，以今之史而正于经可也。若乃治经而不治史，则知理而不知迹；治史而不治经，则知迹而不知理。苟能一之，则无害于分也。^{[2]（卷19 论）}

从学术发展史的角度，指出“古无经史之分”，明确倡言并具体论证“六经自有史”。汉代以后，经史由同源而分流，已不可逆转，经主阐发义理，史主记载事迹。尽管如此，两者依然互相渗透，互为依存，是不可分割的统一体。这不仅因为二者同源，更因为经和史，义理和事迹，与天地万物一样，都是道的形器，是道在不同内容与性质上的不同表现形式。

郝经的经史一体说在宋元时期并非空谷足音。南宋末叶适《徐德操春秋解序》曰：“盖笺传之学，惟《春秋》为难工。经，理也；史，事也。《春秋》名经而实史也，专于经则理虚而无证，专于史则事碍而不通，所以难工也。”^{[3]（P221）}虽仅就《春秋》一经而论，对郝氏的影响则显而易见。叶适为南宋“事功派”的代表，主张功利之学，反对空谈天理性命，这与郝经也是声气相通的，由此不难窥见经史一体说的深层动因。又元延祐戊午（1318年），集贤殿大学士奏郝氏《续后汉书》于朝廷，仁宗诏江西行省付梓，江西学正冯良佐董其役，且为此书作《后序》曰：“人有恒言，曰经史，史所以载兴亡，而经亦史也。《书》纪帝王之政治，《春秋》笔十二公之行事，谓之非史，可乎？盖定于圣人之手，则后世以经尊之，而止及乎兴亡，则谓之史也。”^{[4]（卷首）}这里的“经亦史也”，自是对郝经“六经自有史”的发挥；而以学正身份推衍此论，足见这种观点在当时绝非惊俗之论，而是具有一定的普遍性。

近现代学者多注意到“六经皆史”说并非章学诚首创，隋代王通，明代王守仁、王世贞、胡应麟、李贽，清代顾炎武、袁枚等，都曾直接或间接提出类似观点。元初郝经的“六经自有史”说，无疑是其中重要的一环，它提醒我们，至少在宋元时期，人们已开始较多关注经史性质异同、源流分合以及经书文体与史书文体的联系和区别等问题。其中郝经的研究，内容比较丰富，论述也颇系统，与章学诚“六经皆史也”，“古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也”^{[5]（卷1 内篇一易教上）}等论断最为接近，贡献也最大。可是，长期以来，这种贡献却有意无意被忽略了，这不能不说是一个遗憾。当然，笔者更关注的则是这种学说对郝经文学观念以及文体学思想的影响。

二、对“文本于经”说的丰富和发展

由于以史观经，把经作为社会历史生活的反映，郝经在论述经书的不同内容与性质时，已涉及经书的文体分类，如“《易》即道之理也，《书》道之辞也，《诗》道之情也，《春秋》道之政也”等。在《续后汉书》卷六十六上上《文艺·文章总叙》中，郝经进一步发挥这种观点，把历代文体归入《易》、《书》、《诗》、《春秋》四部，《易》部有序、论、说、评、辨、解、问、难、语、言10体，《书》部有书、国书、诏、册、制、制策、赦、令、教、下记、檄、疏、表、封事、奏、议、笺、启、状、奏记、弹章、露布、连珠23体，《诗》部有骚、赋、古诗、乐府、歌、行、吟、谣、篇、引、辞、曲、琴操、长句杂言14体；《春

秋》部有国史、碑、墓碑、诔、铭、符命、颂、箴、赞、记、杂文 11 体, 总计古今文章 58 体。^① 每部之前有总序, 论述其分类依据。如《易》部序曰: “昊天有四时, 圣人有四经, 为天地人物无穷之用, 后世辞章皆其波流余裔也。夫繇、象、象、言、辞、说、序、杂, 皆《易》之固有, 序、论、说、评、辨、解、问、对、难、语、言, 以意言明义理, 申之以辞章者, 皆其余也。”^{[4](卷66 上上 文·文章总叙)} 《诗》部序: “《诗》三百篇, 《雅》亡于幽、厉, 《风》亡于桓、庄。历战国先秦, 只有诗之名而非先王之诗矣。本然之声音, 郁湮喷薄, 变而为杂体, 为骚赋, 为古诗, 为乐府、歌、行、吟、谣、篇、引、辞、曲、琴操、长句杂言, 其体制不可胜穷矣。”^{[4](卷66 上上 文·文章总叙)} 分别论述各类文章的功用、性质、发展流变以及与儒家经典的关系, 集中反映了郝经的文体分类思想。

从表面看, 郝经把各体文章归入四部经书, 是受了“文本于经”传统的影响, 从儒家经典追溯文体的源流。然而, 细究各部总序, 则可发现, 郝经的观点, 并非传统的照搬, 而是融进了经、史一体的学术理念, 极大地丰富了“文本于经”的思想内涵。如以《易》言义理, “即史之理也”, 《书》载王言, 即“史之辞也”, “《春秋》、《诗》、《书》, 皆王者之迹, 唐虞三代之史也”等, 都贯穿着经、史相通的思想。既然如此, 那么, 由经书衍生出来的各体文章, 自然也有史的性质。这在《一王雅序》中有明确的表述。序文在提出“六经具述王道, 而《诗》、《书》、《春秋》皆本乎史”之后, 论述战国以来的文章流变说: “战国而下, 逮乎汉魏, 国史犹存。其见于词章者, 如《离骚》之经传, 词赋之绪余。至于郊庙乐章, 民谣歌曲, 莫不浑厚高古, 有三代遗音, 而当世之政不备, 王者之事不完, 不能纂续正变大小风雅之后。汉魏而下, 曹刘陶谢之诗, 豪赡丽缛, 壮峻冲澹, 状物态, 寓兴感激, 音节固亦不减前世骚人词客, 而述政治者亦鲜。齐梁之间, 日趋浮伪, 又恶知所谓王者道者哉? 隋大业中, 文中子依放六经, 续为诗书, 骋骥騄而追绝轨, 甚有意于先王之道, 乃今坠灭而不传。李唐一代, 诗文最盛, 而杜少陵、李太白、韩吏部、柳柳州、白太傅等为冠冕。如子美诸《怀古》及《北征》、《潼关》、《石壕》、《洗兵马》等篇, 发秦州, 入成都, 下巴峡, 客湖湘, 《哀》九首, 伤时咏物等作; 太白之《古风》篇什, 子厚之《平淮雅》, 退之之《怪德诗》, 乐天之讽谏集, 皆有风人之托物, 二雅之正言, 中声盛烈, 止乎礼义, 扶去汙剥, 备述王道, 驰骛于月露风云花鸟之外, 直与三百五篇相上下。惜乎著当世之事而及前代者略也。”^{[2](卷28 序)} 把“《离骚》之经传, 词赋之绪余”作为“国史犹存”的体现, 正是以史家眼光来看待词章; 而他对历代文章的评价, 也确实是从史家标准出发, 推崇表现“当世之政”、“王者之事”、“先王之道”的作品, 认为只有这样的作品, 才体现了经书的精神。这些内涵, 是传统的“文本于经”说所不具备, 因而也无法比拟的。

郝经以史观经, 是为了强调六经并非章句训诂之学, 更非空谈义理之文, 而是社会历史的生动反映, 是王者之道与王者之迹的统一, 是圣人经世致用的产物。在《文章总叙》中, 郝经已对此再三致意, 如《易》部序称“昊天有四时, 圣人有四经, 为天地人物无穷之用”, 《书》部序称“《书》类文体‘皆代典国程, 是服是行, 是信是使, 非空言比, 尤官样体制之文也’”, 《春秋》部序称“凡后世述事功, 纪政绩, 载竹帛, 刊金石, 皆《春秋》之余”。这种将文章与政事紧密联系, 强调文章济世功用的观点, 使郝经反对一切无用之末学和无用之虚文。《上紫阳先生论学书》曰: “经生今二十有八年矣, 自十有六始知问学。世有科举之学, 学之无自而入焉, 蜡乎其无味也。有文章之学, 学之无自而入焉, 蜡乎其无味也。退而叹曰: ‘利禄其心, 组绣其辞, 质日斲, 伪日翔, 何区区尔也!’ 而狃于俗, 陷于世, 有不能已焉者。如是者有年, 始取六经而读之, 虽亦无自而入, 而知圣之学, 道之用, 二帝三王致治之具在而不亡也, 真有用之学也。”^{[2](卷24 序)} 自述求学经历, 天性不喜科举之学、文章之学, 故“学之无自而入”, 而于圣人之学, 则心领神会, 并由衷赞美六经使“二帝三王致治之具在而不亡”, “真有用之学也”。又《文弊解》曰: “事虚文而弃实用, 弊亦久矣。自为己之学不明, 天下之人狃于习而陷于利, 是以背而驰之, 力炫而为之譟, 援

^① 在郝经的文体谱系中, 没有《礼》、《乐》的地位。这一方面由于《礼》经自古无传, 更重要的是, 郝经以《礼》、《乐》为“道之用”, 即儒家伦理道德的实践, 而非以文载道, 故不能成为后世文章的文体渊源。详参《郑文忠公陵川文集》卷十七《论八首·道》、卷十九《论·礼乐》。

笔为辞，缀辞为书，藉藉纷纷，不过夫记诵辞章之末，卒无用于世，而谓之文人，果何文耶？俾佛老二氏蠹于其间，文武之道坠于地，而天下沦于非类也，宜矣。其不幸而不观于大庭氏之先，而不见夫文之质也；不幸而不游于孔氏之门，而不见夫文之用也；不幸而不穷夫六经之理，而不见夫文之实也。……天人之道以实为用，有实则有文，未有文而无其实者也。《易》之文实理也，《书》之文实辞也，《诗》之文实情也，《春秋》之文实政也，《礼》文实法而《乐》文实音也。故六经无虚文，三代无文人。夫惟无文人，故所以为三代；无虚文，所以为六经，后世莫能及也。”^②（卷20 杂著）提倡为文要追求“文之质”、“文之实”、“文之用”，严厉抨击“事虚文而弃实用”的风气，斥之为“文之大弊”。在郝经看来，六经之所以不可及，是因为务于实，周于用。而他之所以把诸体文章归入经书各部，正是为了强调各体文章不同的实用、济世功能，在立论宗旨上，与“六经自有史”是完全一致的。这种宗旨，与刘勰、颜之推等仅从五经追溯文体源流，或为推尊文体而倡言“文本于经”，自不可同日而语。

三、文体分类谱系

在《续后汉书》成书前六年，郝经已编纂成文章总集《原古录》，惜后世失传。从《原古录序》看，此书分体编排，也将古今各体文章归入《易》、《诗》、《书》、《春秋》四部之下。^③（卷29 序）由此可见，这是郝经成熟、稳定的文体学思想。在序文中，郝经介绍自己的分类依据，大旨同于《文章总叙》，而更为明确地概括出各部文体的功能特征，如称《易》部为“义理之文”，《书》部为“辞命之文”，《诗》部为“篇什之文”，《春秋》部为“纪事之文”。在此之前，北宋真德秀《文章正宗》首次把纷繁复杂的文章分为辞命、议论、叙事、诗赋四类。郝经的分类当受此影响，表现了文体学研究开始重视综合归类，执简驭繁以起纲举目张之效的新风气。所不同的是，郝经把四部文章，分别纳入经书体系中，初步构建了一个“文本于经”的文体分类谱系。明代黄佐《六艺流别》在此基础上加以丰富和发展，把古今150多种文体分系于《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》之下，形成六大文体系列，完备、充实了郝经的谱系，可谓实践“文本于经”文体学理念的集大成者。

在《原古录序》中，郝经介绍《原古录》编纂体例说：“凡四部，七十有二类，若干篇，若干卷。部为总论，类为序论，目为断论。凡立说之异同，命意之得失，造道之浅深，致理之醇疵，遣辞之工拙，用字之当否，制作之规模，祖述之宗趣，机杼之疏密，关键之开阖，音韵之疾徐，气格之高下，章句之声病，羸凿巨细，远近鄙雅，皆为论次。”可见这部文章总集根据文体类聚区分，以部统类，以类系目，部有总论，类有序论，目有论断，共同构成一个集文选与文论为一体的，层次分明、结构严密的文体学研究体系。这样严密的体系，此前大概只有晋代挚虞的《文章流别集》才具备，可惜挚书久佚。郝经之后，尤其是明清以来的不少著名文章总集，如吴讷《文章辨体》、徐师曾《文体明辨》、储欣《唐宋八大家类选》、姚鼐《古文辞类纂》、曾国藩《经史百家杂钞》等，多采用了类似的体系，其接受郝经的影响，应比早于郝经近千年的挚虞更直接、更具体。

由于《原古录》失传，今天已无法见到此书各类文体的序论，所幸六年之后成书的《续后汉书》至今保存完好。此书所载《文章总叙》的文体分类方法与《原古录》完全一致，所涉文体名目及排列秩序也大致相当。也许《文章总叙》本身就是总结甚至摘录《原古录》总论和序论而成。因此，这篇总叙应可大致反映郝经的文体论内容及特征。

《文章总叙》对源于经书的58种文体一一论其体性，内容相当丰富。如《书》部“檄”类序曰：“檄者，传布告召之文。自丞相、尚书令、大将军、藩府、州郡皆用之。或以征兵，或以召吏，或以命官，或以谕不庭，或以讨叛逆，或以诱降附，或以诛僭伪，或以告人民。皆指陈事端罪状，开说利害，晓以逆顺，明其去就。其文峻，其辞切，必警动震竦，撼摇鼓荡，使畏威服罪，然后为至已。其制以木简为之，长一尺二寸。若有急则插以鸟羽，谓之羽檄，取其疾速也，故亦谓之羽书。初汉高帝谓吾以羽檄征天下兵，又谓可传檄而定，则三代先秦已自有之，而其文未见也。至孝武遣司马相如责唐蒙等，始见《喻巴蜀》一篇。首曰：‘告巴蜀太守。’终曰：‘咸谕陛下意，毋忽。’盖古制然也。至三国之际，益尚事辞，其

制愈备矣。”详细介绍檄的起源、性质、作用、使用场合、体貌特征、书写工具、递送情况等，在阐述角度与研究方法上，大体继承了刘勰“原始以表末，释名以章义，选文以定篇，敷理以举统”（《文心雕龙》卷十《序志》）的文体学研究传统。在刘勰之后至明代以前的漫长历史时期中，体系严密、内容丰富的文体论专著寥寥可数，因此，《文章总叙》的序论便显得弥足珍贵。

郝经论文体体性，注意揭示相关文体的共同特征。这在四部总论中概述每部文体特征时已有所表现，而在具体的文体分析时，更是时时关注这一点。如《劄》部“评”类序曰：“先秦二汉所未有。桓灵之季，宦戚专朝，学士大夫激扬清议，题拂品核，相与为目，如曰：‘天下楷模李元礼’，‘不畏强御陈仲举’。许劭在汝南而为月旦评，评之名昉此。至陈寿作《三国志》，更史赞曰评，而始名篇。然特论之异名也”。“辩”类序曰：“辩者，别嫌疑，定犹豫，指陈是非之文也”，“故凡论说之文，皆辩也。先秦二汉犹未以名篇，后世始与论别而为题矣”。指出评、论、辩三种文体都有议论曲直，辨别是非的功用。又如《书》部“疏”类序曰：“疏者，疏通其意，达之于上也。凡政有所未便，事有所未当，冤枉有所未信，壅蔽有所未达，臣下为之论列奏上，则用之，亦三代先秦之故有。至汉高帝五年诛项羽东城，诸侯王皆上疏请尊汉王为皇帝，疏之名始见。其后臣下往往上疏，同夫书矣。”“封事”类序曰：“汉制，表、书皆启封。其言密事，则皂囊重封，谓之封事。其文亦书疏也。”“奏”类序曰：“凡进言于君，皆曰奏书，谓敷奏以言是也。汉世，凡劾验政事，特有奏请，乃特作奏。其文亦书疏也。”指出疏、奏、封事诸文体，都是臣子向君主陈政言事的文体。这些共同特征，是文体分类得以实现的基础。郝经以经书四部统帅众多文体，必须具备这种提纲挈领、敷理举统的功夫。

除了善于把握共同特征外，郝经还善于区分相关或相近文体的细微差别。如《诗》部“吟”类序曰：“吟，亦歌类也。歌者，发扬其声而咏其辞也。吟者，掩抑其声而味其言也。歌浅而吟深，故曰吟咏性情，以风其上。”论吟与歌的区别，切中肯綮，发人之所未发。又《书》部“书”类序曰：“至战国秦汉，不可胜载，而体制多矣。臣子之于君父，小臣之与大臣，布衣之于达官，弟子之于师长，小国之于大国，皆谓之上书。名位相埒，则谓之遗书。平交往反，则谓之复书。上之于下，则谓之谕书。告戒论列，则谓之移书。躬亲裁制，则谓之手书。天子下书，则谓之赐书。用玺封题，则谓之玺书。敌国讲信，则谓之国书。吉庆相贺，则谓之贺书。胜敌报多，则谓之捷书。丧师败绩，则谓之败书。无礼相陵，则谓之嫚书。叛君指斥，则谓之反书。死丧凶讣，则谓之哀书。”论述“书”这种文体，因使用场合、对象、目的不同，而发生的种种衍变，可谓细致入微。这些区别，是各种文体具有独立存在价值的前提，也是文体学研究的重要内容。《文章总叙》在这方面的成就，也颇为引人注目。

宋元时期，文体学研究的核心内容是辨体批评。这种批评，在理论形态上多以诗话、序跋、书信等形式表现出来，显得零散、随意，缺乏系统性。这实际上也是整个中国文论与文体论普遍存在的问题。郝经从经世致用的宗旨出发，倡言“六经自有史”，对章学诚“六经皆史”说的形成有重要贡献。以这种学术理念为指导，郝经撰成《原古录》、《文章总叙》等文体学研究专著，初步构建了一个以经为本的文体学谱系，并以详尽、系统的文体论充实了这一谱系。郝经文体学研究的内容、方法及体系，上承六朝的挚虞、刘勰，下启明清的黄佐、吴讷、徐师曾、姚鼐、曾国藩等，不仅在宋元时期别树一帜，在整个文体学发展史上，也有不可忽视的地位和影响。

[参考文献]

- [1] [清] 永瑢等. 四库全书总目 [M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [2] [元] 郝经. 郝文忠公陵川文集 [M]. 北京图书馆古籍珍本丛刊本.
- [3] [宋] 叶适. 叶适集·水心文集 [M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [4] [元] 郝经撰. 荀宗道注. 续后汉书 [M]. 丛书集成初编本.
- [5] [清] 章学诚. 文史通义 [M]. 粤雅堂丛书本.

责任编辑: 王法敏

唐诗议论的主体意识与时代精神

◎ 赵小华 何晓园

[摘要] 唐诗善写情、景，以丰神情韵见长，但也不乏议论。唐诗中的议论往往与写景、叙事、言志和抒情等表现手法交织在一起，达到了情与理、思与致的天然融合，构成了唐诗在运用议论手法上的最主要特征。唐诗中议论的大量、恰当使用，体现出唐人高度的主体意识，这尤其集中表现在唐代诗人吟唱人生理想、反思现实状况、体味深刻哲理的诗歌中。唐诗中的议论既是对前代诗歌议论传统的继承，又不可避免地受到当世社会文化思潮的影响。

[关键词] 唐诗 玄言诗 议论 主体意识 时代精神

(中图分类号) I206.2 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0145-05

唐诗善写情、景，以丰神情韵见长，但也不乏议论。所谓议论，除了在诗中直接说理、发表议论外，议论与意象杂糅，议论与叙事、抒情融为一体，借形象发表见解、说明道理等也是以议论入诗的常见方式。以此观照唐诗，可以发现在人们所推崇的情境合一、兴象玲珑、言志抒情的唐诗中，广泛存在着大量的议论句和议论诗。唐诗中议论的大量、恰当使用，体现出唐人高度的主体意识，这尤其集中表现在唐代诗人吟唱人生理想、反思现实状况、体味深刻哲理的诗歌中。唐诗中的议论既是对前代诗歌议论传统的继承，又不可避免地受到当世社会文化思潮的影响。对唐诗中的议论的研究可以从另一个侧面丰富我们对唐诗的认识。

一、诗歌中的议论溯源

议论传统在中国诗歌发展史上由来已久。从《诗经》到《离骚》，从汉乐府到玄言诗，以议论入诗，是诗歌创作常见的手法。诚如叶燮《原诗》所云：“唐人诗有议论者，杜甫是也。杜五言古，议论尤多。长篇如《赴奉先县咏怀》、《北征》及《哀》等作，何首无议论？而独以议论归宋人，何欤？彼先不知何者是议论，何者是非议论，而妄分时代耶？且《三百篇》中，《二雅》为议论者，正自不少。彼先不知《三百篇》，安能知后人之诗也。”程千帆也曾指出：“单就诗中说理，即以议论为诗来说，周代民间歌手所创作的诗篇如《诗经·魏风·伐檀》中就有‘彼君子兮，不素餐兮’这种阶级感情非常强烈的、一针见血的议论。稍后，伟大诗人屈原在其作品中发议论、说道理的地方就更多。汉、魏、六朝以迄唐代，在抒情诗中发议论的传统，从来没有中断过。”^[1]

诗歌发展到唐代以前，以议论入诗最集中体现在魏晋诗坛上，形成了一种独特的诗歌体类——玄言诗。这种在玄学思想影响下出现的以谈玄论道表现玄学人生观为旨归的诗歌，自产生之后就不断受到人们的诟病，论者多因其以阐发玄学思想为主而指责它“理过其辞，淡乎寡味”（钟嵘《诗品》）。玄言诗对玄学思想的阐发主要是通过议论的方式来进行的，因此，对玄言诗的批评归根到底就是对诗歌可以发表议论、阐明事理、谈论道术的否定。但是，即使把玄言诗的产生追溯到永嘉时期，它在东晋诗坛占据主导地位也达百年之久，作为一种诗歌潮流的玄言诗能够风行文坛逾百年，其对诗坛的影响和意义是值得重估的。玄言诗是特殊的文学现象，蕴含着深厚的思想文化积淀。作为玄学思想的诗化反映，玄言诗对有无之辨、名教与自然之辨、言意之辨、形神之辨等重要的玄学议题都有表现。诗人们或托玄理以言志、以玄言直抒思理，诗中明显带有冲虚自然、守真抱朴的老庄哲学思想烙印；或将现实忧患提升为抽象思考，由规

作者简介 赵小华、何晓园，华南师范大学文学院博士生（广东 广州，510631）。

避政治演变为认同自然大化；或以玄学思维方式仰观俯览，直接体察自然万物荣衰生灭之理与人间世事吉凶倚伏之道；或以玄学理念超越生死运化，以达于无限的精神自由。玄言诗中最常见的由人生状态、自然物象演绎义理玄机的写作模式，充分反映出玄学风潮对一时文学创作乃至文人思维方式的深刻浸染。

玄言诗对唐代山水诗产生所起的催化和推动作用也不容忽视。以玄言诗人的眼光所及，大凡自然万物，都寄寓着玄理，都是道的体现。士人游览山水时，往往随兴趣所至，转而题咏山水，形成玄言与山水的杂糅。这样，既可以通过咏物、写景等方式表达玄理，增强作品的形象性和文学价值，又可以使诗人抒发情志，获得精神家园的清空超脱。王羲之等人的兰亭雅集，就是将“体道”与观赏自然山水结合为之一的著名实例。王瑶曾指出：“由玄言诗到山水诗的变迁，所谓‘老庄告退而山水方滋’，并不是诗人们底思想和对宇宙人生认识的变迁，而只是一种导体，一种题材的变迁。”^{[2] (P251)} 这就深刻地说明了玄言诗和山水诗所体现出来的相同的美学思想和审美观念。晋宋之际，经过以谢灵运为代表的众人的努力，“玄言的成分缩小为诗的尾巴，山水描写变成诗的主体”，^{[3] (P16)} 体玄适性的山水诗终于发展成诗歌作品中的洋洋大观，诗人借客观自然物景表达思想，既避免了玄言诗的空言玄理，又使山水诗具有了更深沉的思想内涵。诚如葛晓音在谈到玄言诗对山水诗的影响时所指出的那样：“从山水题材形成的过程来看，玄言诗不是渊源，而只是一种催化剂。如果没有这帖催化剂，山水诗也会循着原有的轨迹逐渐发展而臻于独立。但有了这贴催化剂，山水诗从它独立之初，就具备了区别于以前所有写景诗的全新气质和神韵。”^[4] 要之，如果情、景、理能自然结合、熔于一炉，那么诗中的理趣不仅不是多余的尾巴，反而有助于思想的表达；诗歌也因此而获得了更丰富的思想意蕴。如谢灵运的《登池上楼》“潜龙媚幽姿，飞鸿响远音”，分别用《易经》中“潜龙勿用”和“鸿渐于陆”说明进退各得其所的道理，形象贴切，耐人寻味；《石门岩上宿》中，由“鸟鸣识夜棲，木落知风发”的自然现象悟出“异音同致听，殊响俱清越”的哲理，生动自然，深刻含蓄。这种方法为唐代的山水诗所继承，在唐代，写景、抒情、议论已经和谐地融合在山水诗中，杜甫的“江山如有待，花柳更无私”（《后游》）、王维的“行到水穷处，坐看云起时”（《终南别业》），都是情、景、理结合得较好的范例。

可见，玄言诗作为一种新的诗歌艺术体裁，以玄言的形式记载了在特定历史时期文人的心态，表现了诗人们经过玄学思想洗礼后对人生的感悟和体验。其以议论入诗、表达哲理的方式对后代诗歌中的议论产生了重大影响。

二、唐诗议论的表现

情感的充沛浓郁、基调的昂扬明朗、气势的豪雄壮大、诗境的兴象玲珑是唐诗最主要的特征。诗人往往融写景、叙事、议论于一体，通过议论，主体情感在诗歌中的渗透和表达更具有感人至深的力量。沈德潜《说诗晬语》卷下云：“人谓诗主性情，不主议论。似也，而亦不尽然。试思二雅中何处无议论？杜老古诗中，奉先、咏怀、北征、八哀诸作，近体中，蜀相、咏怀、诸葛诸作，纯乎议论。但议论须带情韵以行，勿近伧父面目耳。”所谓“议论须带情韵以行”，正说明唐诗中的议论往往与写景、叙事、言志和抒情等表现手法交织在一起，达到了情与理、思与致的天然融合，这也构成了唐诗在运用议论手法上的最主要特征。议论的大量、恰当使用，为主体情志的抒发开辟了更为广阔的艺术空间，某些直接议论、说理的诗歌表现了诗人的情感和个性，折射出诗人对自身生存状态的关注和对生命本体的思考，体现出高度的主体精神。这尤其集中表现在唐代诗人吟唱人生理想、反思现实状况、体味深刻哲理的诗歌中。

（一）吟唱人生理想

在唐代诗人的吟唱中，我们随时可以体味到一种为时代所激发起来的对建功立业的渴望、对一展才华的渴求以及对社会人生的思考。

从唐太宗《入潼关》的壮志到魏征《述怀》的豪情，从窦威《出塞曲》的刻石愿望到虞世南《结客少年场行》的豪侠形象，从王珪的《咏汉高祖》《咏淮阴侯》、魏征的《赋西汉》到褚亮的《赋得蜀都》、陆敬的《游隋故都》，都通过大量议论、说理、假史咏怀，淋漓尽致地表达了从帝王到臣子的政治情怀和建

立功勋的渴望,让人们感受到新时代脉搏的有力律动。“初唐四杰”的诗作中也有不少不甘憔悴于圣明之代的诗歌。如杨炯《从军行》描绘一个读书士子从军边塞、参加战斗的过程,一改其时纤丽绮靡的诗风,诗末“宁为百夫长,胜作一书生”的议论更突出了作者对保家卫国、驰骋沙场的向往,为全诗增添了慷慨激昂之气。

这种以议论方式突出的对自我生命的关注和对理想的高歌,在盛唐诗人那里,往往通过申管晏之谈、谋帝王之术、决策于朝廷、建功于边塞等内容表现出来,诗歌中议论、抒情、描写、叙事等多种方式不落地融为一体,自成佳作。在盛唐诗人吟哦最多的济苍生、忧庶黎、安社稷情思中,议论性的诗句常常起着画龙点睛的作用,刻画出诗人强烈的社会责任感,同时也构成了盛唐诗人们的主体意识和精神追求。

最能代表盛唐诗人主体精神的,是李白和他的歌行。日本学者松浦友久指出,歌行“场面本身也是与作者个人的主体经验(传记性事迹)直接关联着的。”^{[5] (P282)} 这便注意到了歌行在表现形态方面的主体意识特征。不论是从文字长度还是写作手法来看,歌行体都是最适合诗人宣泄主观情感、展示内心世界、表现强烈主体性的诗歌体裁。李白满腔热情地高唱“天生我材必有用”(《将进酒》),抒发着“大鹏一日同风起,抟摇直上九万里”(《上李邕》)的人生理想,但在现实中却一再面临理想的破灭,深感人世艰辛。他在诗中一再以议论抒发忧愤,如:“大道如青天,我独不得出”(《行路难》),“君王虽爱蛾眉好,无奈宫中妒杀人”(《钗头风》),“阊阖九门不可通,以额叩关阍者怒。白日不照吾精诚,杞国无事忧天倾”(《梁甫吟》)。酒后的李白,更是自由恣肆地放怀发论,或纵论世事变迁、或鄙夷功名利禄、或看破荣华富贵,其笔力纵横驰骋,议论滔滔汨汨,呈现出行云流水之风采。李白的歌行,破偶为奇,以参差的句式、恣肆的笔调,抒发慷慨跌宕的感情,在歌行中,李白的个性和人格精神得到了最充分的张扬和最强烈的宣达。

(二) 反思现实状况

在中国历史上,唐人的生命豪情也许是最令人称道的。然而,存在于浪漫想象之外的现实又总让诗人们处于理想的失落之中,引发他们对现实生活的种种状况进行深度思考。如果说对远大理想的热情吟唱张扬了诗人的生命个性,那么,对现实状况的冷静反思则沉潜了诗人的理性思考,使他们能够更清醒地认识自己的生命道路,更理智地面对和选择自己的生存状况,体现出更深层次的主体精神。

这方面的典型代表是深受儒家思想影响的陈子昂和杜甫。

陈子昂的文学生命和政治生命都是在武则天执政时期形成和完成的,其诗歌一再对当时的政治状况进行反思和批判,诚如陈沆所言:“历考武后一朝,惟子昂疏屡见。武后欲淫刑,而子昂极陈酷吏之害;武后欲黷兵,而子昂极陈丧败之祸;武后欲歼灭唐宗,而子昂请抚慰宗室;甚至初仕而争山陵之西葬,冒死而论宗人之冤狱……历考唐人诸集,亦有片章只句,寄怀兴废如子昂之感愤幽郁,涕泗被面下者乎?”^[6] 其《感遇》是感慨身世、针砭时政的讽谕组诗,在写法上常常夹叙夹议,借古讽今。像对讖纬之学欺诈性的揭露,对统治者劳民伤财的抨击以及对酷吏政治的批评,无不通过大量的直接议论表现出来;武则天时代敏感的政治问题,如刑狱、赋役、宗室、兵革、宗教等,无一不出现在陈子昂那慷慨激昂的兴寄之作中。这些作品以其真实地反映武则天时代的政治风云而具有相当程度的诗史性质,故能引起杜甫“千古立忠义,《感遇》有遗篇”(《陈拾遗故宅》)的慨叹。

杜甫一生奉儒,不懈地实践着忠君爱国、忧时悯民的儒家情怀和兴寄讽谏的诗学主张,其诗歌主题集中表现为忠诚君王、关心民瘼、忧患时局、讥刺奸佞等关乎君国社稷安危的重大内容。杜诗往往叙事、议论、抒情相结合,情中见理,理中寓情,情理互生。其议论或倾诉怀才不遇的愤激不平,如“纨绔不饿死,儒冠多误身”(《奉赠韦左丞丈二十二韵》),凭空而起,将作者的不平之鸣以锐不可挡之势爆发出来;或饱谙世态炎凉愤而为诗,如“翻手为云覆手雨,纷纷轻薄何须数”(《贫交行》),以轻蔑的语气强有力地表现出对人情反复的憎恶;或慷慨陈词,直抒胸臆,如“杀人亦有限,列国自有疆。苟能治侵陵,岂在多杀伤”(《前出塞》之六),恢宏正论,发出以战去战、以强兵制止侵略的振聋发聩的呼声。名作《自京赴奉先县咏怀五百字》发唱惊挺,千回百转,抨击朝廷统治集团生活之腐败和聚敛之残酷,揭露了“朱门酒

肉臭，路有冻死骨”的贫富不均的社会现实，寓议论于叙事、抒情中，一吐心中郁结的愤懑和悲辛。《北征》、《哀诗》与之在写法上颇为相似，也是铺陈终始，以夹叙夹议为特色，借叙事以议论事理。其他诗篇如《兵车行》、《丽人行》、《洗兵马》、《乾元中寓居同谷县作歌七首》、《茅屋为秋风所破歌》、《三吏三别》等，皆慷慨陈辞，长歌浩叹，议论叠出，滔滔不绝，增强了诗歌的感染力和说服力。

(三) 体味深刻哲理

唐代诗人在对人生理想的放咏和现实状况的沉思中，也以诗心慧智思考万事万物，敏锐地感觉到无所不在的哲理，体味出世间万物的发展规律。那些余味无穷的哲理诗，表现了唐代诗人认识世界的探索进取精神、抽象思辨能力和朴素辩证思维。

“节物风光不相待，桑田沧海须臾改。昔时金阶白玉堂，即今唯见青松在”（《长安古意》），使人在自然物象的此消彼长、迅速转换中领悟到整个宇宙人生的变动不居；而“年年岁岁花相似，岁岁年年人不同”（《代悲白头翁》）则揭示了人生的短暂易逝，读之有一种沧海桑田、物是人非之感慨。李白的《日出入行》曰：“日出东方隈，似从地底来。历天又复入西海，六龙所舍安在哉？其始与终古不息，人非元气，安得与之久徘徊？草不谢荣于春风，木不怨落于秋天。谁挥鞭策驱四运？万物兴歇皆自然。”在对神话传说的辩驳、揶揄和否定中，将“天道自然”的思想轻轻点出，情和理契合无间。全诗或问或答，波澜起伏，表达了深刻的哲理，充满了论辩性和说服力。刘禹锡的“沉舟侧畔千帆过，病树前头万木春”借写景以议论，说明兴衰荣枯本是正常现象，腐朽的、落后的旧事物终究阻挡不了新生事物的发展和成长，全诗在沉郁中见满腔豪放。李峤《中秋月》“圆魄上寒空，皆言四海同。安知千里外，不有雨兼风”，强调看问题要全面，不能想当然地举一反三；王之涣《登鹳雀楼》“欲穷千里目，更上一层楼”，水到渠成地揭示站得高才能看得远的普遍真理；唐备《失题》“天若无雪霜，青松不如草。地若无山川，何人重平道”，说明事物是在相互比较中显示其优劣的。可以说，举凡自然、社会和人生各个方面的哲理，在唐诗里都有精警生动的体现。

三、唐诗议论的时代精神

唐代诗歌的发展既继承了前代诗歌的议论传统，又不可避免地受到当世社会文化思潮的影响。

(一) 唐代社会儒释道三教并存的文化局面使诗歌中的议论呈现出多种形态

儒家的诗教观强调诗歌创作要贴近现实、反映现实并干预现实，尤其对现实政治状况给予了高度关注，由此造成诗歌中的议论、说理等特色 and 主文谏讽的传统，此不赘述。道教诗^①在魏晋时已初步兴旺，不过，因其时玄学昌盛，故道教诗多融汇于玄言诗之主流中。入唐后，随着道教地位的提高和道家思想在社会文化生活领域的渗透，道教诗也盛极一时，大量道士、文人都加入道教诗的创作队伍中。从隋末著名隐士王绩开始，文人就同道教发生了紧密联系。“初唐四杰”多有表现道教和神仙理想，描写仙人、道士、法力的诗歌；陈子昂、宋之问、杜审言、卢藏用等文人组成以道士司马承祯为中心的“方外十友”，求仙问道；盛唐诗人通过互赠诗书、磋商道法、临别饯行等多种方式与道士频繁交往；中晚唐的韦应物、白居易、李贺、卢仝、李商隐等与道士关系密切。此外，中唐还出现了一批道姑诗，《全唐诗》所收的“女仙诗”即多为道姑所作。佛语入诗是东晋玄言诗的新气象，东晋中期的支遁、郗超，后期的慧远等都是佛语玄言诗的代表。经南朝至隋唐，随着禅佛的独立，佛理诗也摆脱了附庸于玄言诗的地位，作为一种新样式的哲理诗而兴盛起来，至唐时出现大量诗僧、诗僧作品（包括与文人学士的唱和之作）。《全唐诗》录有诗僧寒山、拾得、皎然、贯休、齐己等人诗歌，部分已跻身唐代诗人存诗量之前列。诗僧们或在诗歌中阐扬佛理，或在抒写其他内容时打上浓重的佛教烙印。在文人唱和之作中，经常涉及佛教，有大量诗篇谈论佛理禅机，表达向佛之心。此外，不少诗人世界观深受佛教哲学影响，在诗中努力追求禅理和禅趣，如王维之笃于佛，染于禅，已是文学史的常识。清人徐增在《而庵说唐诗》中曾将王维与李、杜相比较云：“白以

^①作为本文描述对象的道教诗，不从创作主体上进行区分是否为道士创作，而是以描述道教活动、阐明道教理想、探讨道教教术等为主要内容的广义的道教诗。下文的佛理诗也作如是解。

气韵胜，子美以格律胜，摩诘以理趣胜。”一语道出其诗深于佛禅的特点。而诗歌理论也深受佛学影响，如皎然《诗式》就从理论上将佛境与诗境打通。这一切，促成了唐代佛理诗的兴盛。

作为古典哲理诗典型形态之一的唐代道教诗和佛理诗，^①大量运用议论手法进行说理，成为唐诗议论的一大景观。

（二）唐代诗歌的发展深受当时文学思想的影响

初唐文学是南北朝文学由对立走向融合的时期。针对南朝诗风“贵于清绮”、北朝诗风“重乎气质”的特点，魏征指出“气质则理胜其词，清绮则文过其意”，建议各去所短、合其所长，提出了合南北朝诗风所长的文质并重的文学观点。可见，初唐诗歌一开始就不排斥言理，具有议论的倾向，贞观君臣的诗歌理论和创作实践在一定程度上规定了唐诗发展的路径。陈子昂提出“兴寄说”，强调对现实的关注和反映，要求理想的诗歌应该做到“骨气端翔，音情顿挫，光英朗练，有金石声”（《与东方左史虬修竹篇序》）。其诗歌创作观万物之变化、叹岁月之流逝、伤繁华之永不、悲怀才之不遇，在感悟人生、体认哲理背后隐藏着强烈的入世愿望，《感遇》诗和系列谏诤诗，常用议论增势，蕴含着壮大的气魄和力量。

盛唐诗歌的一大特征是崇尚风骨，具体表现为高昂的感情和壮大的气势，如王维、孟浩然的早年诗作，高适、岑参的边塞诗，李白的乐府诗等都具有“带情韵以行”的议论特征。杜甫的诗作，有相当部分体现了他兴寄讽谏的诗学主张和对儒家忠义准则的谨守，在写实之外生发议论，对自我身世的感怆、对黑暗朝政的不满、对拓边战争的抨击、对豪门骄横的讽刺、对“安史之乱”的反映、对民生疾苦的顾念等等兴寄之情，都表现在慷慨激昂的议论里。

受“古文运动”的影响，唐诗以议论入诗的现象到了中唐以后尤为显著。游国恩指出的中唐以后大量“为理智的”、“为逻辑的”、以“思”为特色的诗作，^{[7] (P426)}其实也就是以议论入诗的诗作。典型代表是韩愈和元白。韩愈是古文运动的倡导者，他的诗歌创作深受其古文艺术手法的影响，明显带有散文化、议论化的特色，是“以文为诗”理论的实践；元稹、白居易的新乐府诗以“为君、为臣、为民、为物、为事而作”为宗旨，以时事直接入诗，在写法上更重叙述与议论。晚唐诗歌中怀古、咏史之作大量出现，对历史兴衰进行总结、议论，寄托遥深，表达出怀古伤今的浓烈情怀，以杜牧、李商隐为代表的议论化绝句“皆宋人议论之祖。”（胡应麟《诗薮》）

有唐一代，以议论入诗虽然不是唐诗创作手法的主流，议论化也没有形成唐诗的总体特征，但诗歌的议论化现象始终广泛存在，议论“带情韵以行”，构成了唐诗在运用议论手法上的最主要特征。可以说，唐诗在形成的过程中充分接受了前代文学传统的影响，众体兼备、风格多样。唐诗中的议论，气势奔腾、波澜壮阔，体现了诗人的雄才博学、旷达豪放，而对自我生命的关注、对现实状况的反省和对哲理的思辨都蕴涵在古朴刚健、轩昂高歌的说理议论中，充分体现了唐代的时代精神和诗人的主体意识。

【参考文献】

- [1] 程千帆. 韩愈以文为诗说 [J]. 古代文学理论研究 (第1辑), 上海: 上海古籍出版社, 1979.
- [2] 王瑶. 中古文学史 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1986.
- [3] 袁行霈. 中国文学史 (第2卷) [M]. 北京: 高等教育出版社, 2000.
- [4] 葛晓音. 东晋玄学自然观向山水审美观的转化——兼论支遁《逍遥游》新义 [J]. 中国社会科学, 1992, (1).
- [5] [日] 松浦友久著, 孙昌武等译. 中国诗歌原理 [M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1990.
- [6] 陈沆. 诗比兴笺 (卷三) [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [7] 游国恩. 论山谷诗渊源 [A]. 游国恩学术论文集 [M]. 北京: 中华书局, 1989.

责任编辑: 王法敏

^①许总将魏晋玄言诗、隋唐道释诗、宋明理学诗看作中国古典哲理诗的三大典型形态，认为它们代表了中国古典哲理诗发展进程中的三大阶段。见许总《中国古代哲理诗三阶段的特征及发展轨迹》，《晋阳学刊》1998年第1期。

论语用认知的模块性

◎ 曾衍桃

[摘 要] 本文借鉴心智阅读的实验研究成果, 通过讨论心智阅读的认知特征、推理机制以及语用认知与心智阅读的关系, 探讨了该领域长期争论的语用认知是否有模块性特征的问题。有人认为语用理解加工属于认知系统的中央系统, 不具有模块性质。然而, 由于对认知加工系统的模块性有了新的认识, 不把模块性视为其属性而视为其机制; 而且发展心理、发展语用以及神经学的实验研究表明认知理解有层次性和程度性差异, 不同程度/层次的理解有其特有机制和规律。这为语用认知的模块性提供了心理现实依据。然而, 本文意图不在于做出结论, 而在于引起争鸣。本文最后提出的问题足以推翻前文对语用认知模块的论证, 其目的也在于此。

[关键词] 语用认知 心智阅读 模块性

(中图分类号) H030 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0150-06

一、心智(认知系统)模块论和语用学在认知系统中的地位

上个世纪 80 年代, 认知心理学家 J. Fodor 对认知系统结构提出两分假设, 认为它由两大块构成: 信息输入系统和中央(加工)系统。^[1]其中信息的输入系统分为传感和输入系统两个阶段, 从传感获得的是原始素材, 而经过输入系统简单加工获得的是对原始输入信息进行分析归类, 形成模块储存。这就是经典的认知模块论(或心智模块论)关于心智结构的假设。Fodor 认为, 整个认知系统的运算(无论模块的或中央的)都具有广义推理性质, 其作用是把信息输入到中央处理器, 通过编制心智表征为中央处理器的加工运作提供认知域(即模块), 从而在传感器以输出和中央认知机制进行调节。而中央加工系统具有狭义推理性质, 以吸收概念表征为前提, 产出概念表征为结论, 结论由前提演绎而来。

对信息输入系统, Fodor 作了十分详细的论述, 认为输入系统是功能上特定的一个类别, 其中有九项主要特征。^①对中央加工系统, Fodor 没有作深入研究和理论阐述, 实际上他对中央过程的研究前景持怀疑态度, 认为“没有严格意义的中央过程心理学, 其道理与没有严格意义的科学确证哲学一样。两者都(要求)具体说明普遍因素在信念确定中的作用, 但没有谁知道这种因素如何发挥作用。”^[1](P129)]后来, Fodor 再次强调必须区分局部过程和普遍过程、模块系统和中央系统。

Fodor 对认知系统的假设影响着对语言及其语用的认识。他结合 Chomsky 的广义语言观和 Grice 的广义语用观, 主张语言是一个自主的、区域特有模块系统, 模块过程是局部的、封闭的, 所利用的信息种类和信息来源有严重限制, 而语用则是区域一般的中央系统。两者的主要区别不只在语用是推理性质、语言不是推理性质, 而在于语用解释所需语境信息的类别和语境信息来源是多维的, 包括: 先前话语解释、对物理环境的观察、百科信息记忆、对说话人的了解、文化、科学、宗教假设、想像等。正因为如此, 语用学在他眼里是“一个不可能用认知科学方法研究的领域。”语用学不可能像 Chomsky 的语言机能那样具有模块特性, 而只能像 Grice 的认识意图的运算过程那样具有推理特征。

实际上, 与经典模块论同时, 语用学研究不断提供强有力的理论和实验证据支持 Grice 语用观, 把语

作者简介 曾衍桃, 广东法商大学外国语学院教授、博士(广东 广州, 510320)。

① (1) 输入系统有特定区域, (2) 输入系统的运作必不可少, (3) 中央处理机制对输入系统运算的心智表征只有有限的提取, (4) 输入系统非常快, (5) 输入系统是信息封闭的, (6) 输入分析器只有“浅显”的输出, (7) 输入系统与固定神经网络相联系, (8) 输入系统展现独特且特定的细目分类形式, (9) 输入系统的个体发生展现一个独特的速度和序列。

用解释视为推理过程,而且认为语用学范畴比 Grice 设想的要宽广得多。Grice 主要关心含蓄交际的意图认知推理,但现在越来越多的人认为,在明晰交际中意图认知推理也起着至关重要的作用。^{[2][3][4][5][6][7][8]} 关联理论创始人 Sperber & Wilson 曾先后多次提出与 Fodor 心智结构观相吻合的语用学解释,明确主张语用学不具有模块特征,反对用模块系统方法来处理语用过程。^{[9][10]} 至此,人们似乎对语用认知基本形成了一个定论:语用学属于认知系统的中央系统。

二、模块的新意义:对语用认知过程的重新认识

为了研究并证实语用认知的性质,人们试图从研究心智阅读能力 (mind reading) 入手来研究语用是模块还是非模块的问题,通过研究心智阅读能力的性质来决定语用的性质。所谓心智阅读指人类用心智状态术语(如信念、愿望、意图等)解释和预测他人行为的能力。^{[10][11][12]} Grice 的主要贡献在于表明话语解释是一项心智阅读活动,即理解话语包含构建关于说话人意义的假设。该假设表现为一组明晰的或隐含的命题;这个过程就是用心智状态描述来解释个人行为的心智阅读行为。^{[13][14][15]} 语用解释或理解就是各种各样的心智阅读,探讨心智阅读对确定语用学在认知系统和认知科学中的地位有直接影响和重要意义。

1. 心智阅读的实验研究

经典的模块理论曾经主张,心智阅读是一个中央过程,不是模块过程,因为其结果要依赖普遍因素,所经历的是全局性认知过程。进化论观点则提出,问题的关键不在于心智阅读所涉及的过程是全局性的还是局部性的,而在于该过程是由什么机制推动的,是普遍用途机制还是自主的专门用途机制。如果心智阅读包含这种专门用途推理机制,就证明心智阅读具有这种更广泛意义的模块性。

为验证心智阅读的性质,人们从发展心理、发展语用、神经学等不同角度进行实验研究。比如, Sally-Anne 错误信念实验,为了测试受试跟踪他人信念的能力,检测心智阅读能力是如何发展的以及如何终止的。该实验可以说明这种心智能力可能存在不同的程度差别,如果受试能准确回答“Sally 在哪里找球?”那他就表现了第一层次的心智阅读能力:即追踪 Sally 关于世界的信念的能力;如果他能回答“Anne 认为 Sally 会在什么地方找球?”他就表现出了第二层次的心智阅读能力:即跟踪 Anne 关于 Sally 信念的信念,等等,不同的层次性、差别性意味着心智阅读能力具有新的广义模块性。实验结果表明,正常的受试具备这几个不同层次的能力,而有自闭症的人通常都缺少第一层次或第二层次的能力。^{[16][17][18][19]}

受 Grice 语用学的启示,发展心理、发展语用和神经心理学领域对推理交际也进行了实验研究,试图证实推理交际和心智阅读之间的联系。Bloom 的一系列实验表明:典型的儿童词汇学习是通过察看说话人的目光来跟踪他们的指称意图(这是一项特殊的亚心智阅读能力)。^{[20][21][22]} 而有自闭症的儿童缺乏这种心智阅读能力,不能跟踪成人的目光,只是把听到的词和碰巧在眼前的物件作机械联想。

Happé & Loth 试图检验儿童在词汇学习时跟踪说话人错误信念的能力。他们也用了 Sally-Anne 实验,但做法与上述实验略不同。^[23] Happé & Loth 的实验实际上包含了两项测试内容:词汇学习和指称确认。实验表明,指称确认与词汇学习经历的发展阶段相同,这在 Mitchell, Robinson & Thompson 的实验中也可以找到佐证。^[24] 在他们的实验中,另一个物件同样替换了说话人意图指称的物件,但他们运用不同的 Sally-Anne 实验任务来检测儿童把指称与常规的限定摹状词(如 the car in the garage)对应时跟踪说话人错误信念的能力。实验结果与 Happé & Loth 的一样:推理性理解的发展和一般心智阅读存在联系。

上述几项研究证明心智阅读能力发展和推理交际发展之间存在相关性。此外,还有实验表明心智阅读能力终止和推理交际能力终止同样有联系。比如,自闭症儿童不仅心智阅读有困难,而且指示及其它非言语交际行为也有困难。^[25] Happé 比较了正常发展儿童与自闭症儿童对隐喻和言语反讽的理解,发现隐喻理解和第一层次心智阅读能力存在联系,反讽理解则和第二层次心智阅读能力存在联系。^[18] Langdon, Davies & Coltheart 对右脑损伤患者在理解反讽和隐喻方面的研究也体现了类似结果。^[26]

至于心智阅读和一般理性能力 (general reasoning abilities) 之间的关系,发展研究和神经心理实验研究结果表明它们之间明显不相关。比如, Williams 综合症者有良好心智阅读能力、良好的语言能力和交际

能力,但一般理性能力却很差。他们能轻易通过 Sally-Anne 测试,但他们获取理论的、解释性知识的能力受到严重损伤。^[26]这表明心智阅读不可能是运用一般理性能力的、有意识的反思过程(如 Grice 所描述的隐含运算图式),而是依赖专门的推理机制,当一般用途的理性能力受到损伤时,这些推理机制可能不受影响。而 Asperger 综合症患者与 Williams 综合症患者表现症状刚好相反,他们有良好的—般理性能力,但心智阅读能力、语言能力和交际能力受到严重影响。这可能说明,这些人用了一般用途的反省性推理来弥补专门的特殊用途能力的缺陷。Asperger 综合症患者似乎缺少自发的直觉能力,但不缺少有意识的反思能力。推理交际过程中的话语理解通常是一个在意识层面之下发生的自发的、直觉的过程。^{[27][3]}

传统哲学把心智阅读描写为一种反省性推演的运作,表现为以心智状态和行为之间关系的一系列明示假设为前提,把一般推理能力运用于这些前提,从而推理出结论。Grice 提出的推导会话隐含的“运算图式”就是这种反省性推演的翻版,其理解推理的运行过程为:

“他说了命题 P,除非他想到了 Q 否则他不可能这样做(即说命题 P-笔者注);他知道(而且知道我知道他知道)我将认识到必须假定 Q;他没有任何表示阻止我认为 Q,所以他意图要我想,或者至少愿意让我想到 Q。”^{[28](P30-31)}

如果按照这个线路,听话人就得经历一个很复杂的渐次推理过程才能找出隐含。该假设的问题是:2~3 岁的小孩似乎也能推理隐含,并且根据交际对象的心理状态说出相应话语,谁能相信儿童经历了这么一个复杂的、运用一般用途推理机制的渐次推理过程?^{[29][30][31][32]}显然,这种心智阅读的推理运行线路是不符合心理现实的。Grice 所关注的不是这项能力是直觉的还是反思的,而是该能力是语码的还是推理的。我们最好把他的隐含运算图式看成是理性重建,其目的是为了表明该过程是真正推理的,而不是看作一个关于推理如何进行的实验假设。当然,一个实验上可行的语用推理也应该关心推理机制的性质。

以上各项实验研究和理论阐述可以简单归纳为五方面。(1) Sally-Anne 错误信念证明心智阅读能力具有层次性特征,对词汇习得的研究以及对心智阅读和一般理性能力的比较研究进一步证实了这一点。(2) 正常与非正常儿童词汇习得实验研究不仅表明推理交际和心智阅读之间、以及心智阅读能力终止和推理交际能力终止之间存在联系,即:推理交际能力正常,心智阅读能力正常,反之,推理交际能力不正常,心智阅读不正常;而且更重要的表明正常儿童习得词汇时具有亚心智阅读能力,即通过察看目光跟踪指称意图。(3) 通过两类综合症对心智阅读能力和一般理性能力的对比观察表明,心智阅读不是一般的理性活动,该过程不是运用一般理性能力的、有意识的推演过程,而是意识层面之下自发的直觉过程。(4) 以上同时说明,推理交际能力与心智阅读能力不仅相关,而且在认知系统中属于同一认知层次,而与一般理性能力不属于同一认知层次。(5) 发展心理、发展语用研究和神经心理研究似乎赞同把心智阅读看作一个区域特有的模块系统,而不是中央的反省性系统。心智阅读和推理交际存在联系,推理交际过程实质上就是一个心智阅读过程,心智阅读的层次差异、程度差异体现心智阅读的模块机制特性。而语用理解过程既是交际推理过程,也是心智阅读过程,因而语用过程也具有相应的模块特性。

2. 心智阅读的推理机制

心理学进化论方法把认知视为一种生物功能,把认知机制视为各种各样的顺应。心智是一个“顺应性工具箱”,里边是一套专门的认知机制,这些机制很可能以渐次增加的步骤进化而来,其中包含选择一项能够比其他同时存在的不同机制更为有效的机制(比如用小的代价产生更大回报这样的机制)。^{[33][34][35][36]}

专门机制对整个认知推理效率发生作用的原理大致是:在某一特殊领域提供一个与规律相符的特殊用途的推理程序,这是一套快速、节约的启示机制。^[36]在此,心智状态和行为之间关系的规律性不需要像传统的信念/愿望心理学主张的那样通过表征才用以作为推理过程的明示前提,而只是作为机制运行的默认的基础,其结果在意图行为区域形成一个直觉能力,该能力能得出有效结论,而不需要对结论如何产生进行反省性认识。这些程序在意图行为领域可以发挥可靠作用,它们与一般用途理性机制一样可以产生同样的结果,但所费努力要少。正因如此,理解的高效、快速才有可能。

既然心智阅读属于区域特有的模块系统，它就要求专门用途的推理程序，而不可能是一般的反省性程序。假定心智阅读是复杂的，它要进行各种各样的任务，而各项任务体现了特殊的亚规律性。由此，我们就可以合理地假定心智阅读是一组以某种方式结合在一起的、自主的机制或亚模块。有一个例子可以说明心智阅读的亚模块性和亚规律性：目光方向探测机制（Eye Direction Detector）。这些机制在儿童时期就已存在，它被认为潜藏于心智阅读能力之下，可以从视线方向推理人们在看什么、观察什么。^[19]这个证据表明心智阅读能力可能分解为一组专门的亚模块能力。然而，大多数心智阅读研究，不管是模块观还是非模块观，都认为心智阅读没有必要存在专门用途的推理性理解程序，只要有若干管辖整个区域的更为一般的心智阅读机制就够了，他们会自动生成用于理解的心智状态属性，Bloom 专文赞同这一观点。^[20]

Wilson & Sperber 曾经强烈反对语用认知的模块性，然而，近些年他们根据发展心理、语用和神经心理研究的进展，也认为（1）心智阅读不是 Fodor 所主张的中央系统，而是一个区域特有的推理模块（或一系列模块性机制）；（2）心智阅读不只是把一般推理能力运用于具体的（行为），同样，语用解释也不只是把一般心智阅读能力运用于特殊的（交际）领域；（3）心智阅读不是一个单一、同类的模块，而是一组符合更狭小区域规律性的专门用途机制或亚模块构成。这些机制可能包括一个专门的理解机制，体现为一个进化的“心智器官”，有其专门的推理程序或原则。^{[21][22]}关于言语交际的亚模块性，Wilson 提出三点理由。^[23]其一，人们所能进行的一般非交际行为（如抬手指示物件行为）十分有限。而说话人意义和句子意义之间有着太大差异，说话人意图交际的意义实际上是没有限制的。所以，除了极少的简单情形之外，很难想像用于确定普通的非交际行为的程序可以用来解决说话人意义。其二，明示交际既包括信息意图和交际意图。要对明示交际做出合理解释，需要多层次心智阅读能力，而解释一般行为只需一个单一层面的能力就够了。其三，推理一般行为的标准程序似乎对明示交际不起作用。标准程序是：认识一个效果然后假定这就是施为者预想的效果。而话语理解过程中，认识预想效果就等于认定说话人意图，这意味着听话人要对说话人事先有很多了解，这通常是不可能的。

3. 心智阅读模块的一个亚模块

关联理论基于对关联性和两条原则的定义对人类认知和交际进行解释。关联性是进入认知过程的信息输入的固有属性，它取决于两个因素：付出与回报，即付出一定的加工努力取得一定的认知效果，前者与关联性成反比关系，后者与关联性成正比关系。人类认知过程有一种倾向：通过使关联性最大化来增加认知系统的效率。这一点与认知的进化论研究结果相吻合。

关联理论的关联原则有两个方面：（1）认知的关联原则，人类（的生物机制装备）倾向于使关联性最大化；（2）交际的关联原则，（说话人）每一话语（或其它明示交际行为）传递了它自身最大的关联属性。根据认知的关联原则，人类注意和加工资源常常自动分配给有足够关联性、值得加工的信息。这不是因为人类可以对此做出选择，而是因为我们的认知系统就是这么进化而来的。人类认知系统经历了一个不断选择压力、不断增加效率的过程，因此该系统发展成这样一套运行机制：

- 感知机制自动选择可能相关的刺激；
- 记忆提取机制自动激活可能相关的语境假设；
- 推理机制倾向于以最有成效的方式进行加工；
- 使关联性最大化这一普遍认知倾向使人们有可能对他人的心智状态进行预测和处置。

根据交际的关联原则，一个明示刺激激活了对关联性的期待，说话人向听话人传递了一个信息：该话语是最为相关的，是与听话人的能力和偏向相符的，或者至少值得他加工努力。交际关联原则的规律性激活了这样的专门用途理解程序，该程序被自动地应用于对关注的言语输入进行即时加工处理。其运行程序大致为：听话人吸收了语言解码意义，遵循一条最省力路径，运用现有语境信息在明晰层面进行丰富，在含蓄层面进行补充，直到解释满足了关联期待，加工终止。

关联的理解程序与目光方向探测（EDD）是同样的道理。目光方向探测是一个对人的观看对象自动构

建假设的过程（即基于目光方向进行心智阅读），同样，理解程序可以视为一个对说话人意义自动构建假设的过程（即基于话语描写和现有语境信息进行推理）。认知与交际的关联原则所描写的规律性表明：存在一个专门理解机制，它是心智阅读模块中的亚模块。

根据以上现有理论论述，如果的确存在这么一个新意义的模块，那么，这个模块的存在对语用学研究有深远意义。它表明，20世纪关于人类认知系统的两种长期争论的观点可能殊途同归，而不是各奔东西。

三、笔者就认知系统提出的问题

(1) 输入是一个无序的过程，不会依附于任何所谓模块而存在。人们学习知识是零碎的积累，如果输入存在任何意义的有序性，只能是输入顺序先后的有序性，如果输入存在任何意义的模块性，这种模块性应该体现为时间上的阶段性。只是这种阶段性对认知加工并没有特别重要的意义。

任何输入都不是孤立存在，输入可以体现为一个单元，但输入的单元决不是孤立的实体，而是一个联想性或关联性实体。每一个单元实体之下都可能寄生有大量联想信息或关联信息，这为信息的自然聚合以及认知加工提供了可能和基础。认知加工过程的（中央）处理机制需要为所处理的对象提取一定的信息组成一个加工提炼中心，供加工处理使用，加工所需信息构成一个相对的模块。但这个模块只是暂时性的，随着加工完毕，该模块自然解散。这个暂时性模块是开放性的，而不是封闭性的、排斥性的。

认知加工发生时，相关内容向着一个信息核——即思维的对象——靠拢，构成一个信息群。思维（即认知加工）一旦完成，该信息群随即解散，回归到自由游离状态。只有这样，思维才能始终处于活跃状态，思维才能不断更新。机械的模块性则妨碍思维的不断更新。

思维的对象通常表征为一定的符号。所有分析出的系统信息都寄生于表征符号之下。所有这些寄生信息都根据交际需要随着语境调整变化而发生加工运算。符号只是触发认知机制活动的典型诱因之一。

所以，第一个问题：是不是可能存在相对意义的模块？

(2) 输入系统输入的信息可能有一定的模块特性，所有信息输入呈动态的而非静态的网络状分布，构成一个关联网络。加工信息的心智阅读特有机制或原则是一种进化的生物倾向（或直觉本能），有了一定的外部条件刺激，这项本能就会自然被激活，并提取相关信息传输到加工中心。（中央）处理机制必须从多个认知域（网络中的信息集结中心）提取信息，由于跨越了认知域，处理机制及其依附的原则和推理程序具有某种统辖性、跨区域性。对交际主体的人而言，本身只有一个用于交际的系统，表征（语言）符号系统，该系统本无语用、句法、语义、语音、词汇系统之分，人们仅仅是为了分析的方便以及应用的方便，才人为地分出各个不同的系统。结果却反过来以为人脑就类似这么一种结构。

所以，第二个问题：机制及其依附的原则和推理程序呈模块状吗？加工机制、原则或推理程序是否因信息模块不同而不同？

[参考文献]

- [1] Fodor, J. The Modularity of Mind [M]. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
- [2] Sperber, D. Wilson, D. Relevance: Communication and Cognition [M]. Oxford: Blackwell, (Second edition), 1995.
- [3] Sperber, D. & Wilson, D. Pragmatics, Modularity & Mindreading [J]. Mind & Language, 17:3-23.
- [4] Carston, R. Implicature, Explicature and Truth-theoretic Semantics [A]. In R. Kemson (ed.) Mental Representation: The Interface between Language and Reality. Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted in Steven Davis (ed.) 1991:33-51.
- [5] Carston, R. Explicature and Semantics [J]. UCL Working Papers in Linguistics, 2000, 12:1-44.
- [6] Carston, R. Thoughts and Utterances: The Pragmatics of Explicit Communication [M]. Oxford: Blackwell, 2002.
- [7] Levinson, S. Presumptive Meanings: The Theory of Generalized Conversational Implicature [M]. Cambridge MA: MIT Press, 2000.
- [8] Marmaridou, S. Pragmatic Meaning and Cognition [M]. Amsterdam: John Benjamins, 2000.
- [9] Sperber, D. & Wilson, D. Pragmatics [J]. Cognition 10:281-6.

- [10] Astington, J., Harris, P. & Olson, D. (eds). *Developing Theories of Mind* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [11] Davies, M. & Stone, T. (eds) *Mental Simulation: Philosophical and Psychological Essays* [C]. Oxford: Blackwell, 1995.
- [12] Davies, M. & Stone, T. (eds) *Folk Psychology* [C]. Oxford: Blackwell.
- [13] Grice, H. P. *Meaning* [J]. *Philosophical Review* 66: 377-388. Reprinted in Grice, 1989.
- [14] Grice, H. P. *Logic and Conversation* [C]. *Williams James Lectures: Harvard*. Reprinted in Grice, 1989.
- [15] Grice, H. P. *Utterer's Meaning and Intentions* [J]. *Philosophical Review* 78: 147-177. Reprinted in Grice, 1989.
- [16] Baron-Cohen, S., Tager-Flusberg, H. & Cohen, D. (eds.) *Understanding Other Minds: Perspectives from Autism* [C]. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- [17] Happé, F. *Autism: An Introduction to Psychological Theory* [M]. Cambridge MA: Harvard University Press, 1994.
- [18] Happé, F. *Communicative Competence and Theory of Mind in Autism: A test of relevance theory* [J]. *Cognition* 48: 101-19.
- [19] Baron-Cohen, S. *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind* [M]. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- [20] Bloom, P. *Mindreading, Communication and the Learning of Names for Things* [J]. *Mind & Language* 17:1-2.
- Carruthers, P. & Smith, P. (eds) *Theories of Theories of Mind* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- [21] Balwin, D. *Infants' Contribution to the Achievement of Joint Reference* [J]. *Child Development* 62: 875-890.
- [22] Balwin, D. *Infants' Ability to Consult the Speaker for Clues to Word Reference* [J]. *Journal of Child Language* 20: 395-418.
- [23] Happé, F. & E. Loth. *Theory of mind' and Tracking Speakers' Intentions* [J]. *Mind & Language* 17:24-36.
- [24] Mitchell, P., Robinson, E. & Thompson, D. *Children's Understanding That Utterances Emanate from Minds: Using Speaker Belief to Aid Interpretation* [J]. *Cognition* 72: 45-66.
- [25] Sigman, M. & Kasari, C. *Joint Attention across Contexts in Normal and Autistic Children* [C]. In C. Moore & P. Dunham (eds) *Joint Attention: Its Origins and Role in Development*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum.
- [26] Segal, G. *The Modularity of Theory of Mind* [C]. P. Carruthers & P. Smith (eds.) *Theories of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- [27] Wilson, D. *Metarepresentation in Linguistic Communication* [C]. In D. Sperber (ed.) *Metarepresentations: An Interdisciplinary Perspective*. New York: Oxford University Press, 2000.
- [28] Grice, H. P. *Studies in the Way of Words* [M]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- [29] Newcombe, N. & Zaslow, M. *Do $2\frac{1}{2}$ -year-olds Hint? A study of directive forms in the speech of $2\frac{1}{2}$ -year-olds to adults* [J]. *Discourse Processes* 4: 239-252.
- [30] Tomasello, M., Farrar, M. & Dines, J. *Children's Speech Revisions for a Familiar and Unfamiliar Adult* [J]. *Journal of Speech and Hearing Research* 27:359-363.
- [31] O' Neill, D. *Two-year-old Children's Sensitivity to a Person's Knowledge State When Making Requests* [J]. *Child Development* 67: 659-677.
- [32] Papafragou, A. *Mindreading and Verbal Communication* [J]. *Mind & Language* 17: 55-67.
- [33] Hirschfield, L. & Gelman, S. *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- [34] Barkow, J., Cosmides, L., & Tooby, J. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* [M]. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- [35] Sperber, D. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* [M]. Oxford: Blackwell, 1996.
- [36] Gigerenzer, G., Todd, P.M., & the ABC Research Group *Simple Heuristics that Make Us Smart* [M]. Oxford: Oxford University Press.

责任编辑: 陶原珂

饶宗颐身上折射出的潮州文化精神

◎ 黄俊明

[摘要] 潮州文化自成体系,数千年来,已形成了本地域本民系的人文精神价值取向。潮州文化精神可以概括为:开拓拼搏的精神,勤劳自强的精神,开放兼容的精神,经世务实的精神,尚学崇教的精神。反映在饶宗颐身上的潮州文化精神可谓“集优于一身,传承于一世”。潮州从宋代就有“海滨邹鲁”、“岭海名邦”之称,人杰地灵,文化鼎盛。近代以后,潮人有才之士层出不穷,饶宗颐就是其中一位堪称国学大师的学者,是“功不在韩下”之“吾潮之光。”

[关键词] 饶宗颐 潮州文化精神 国学 汉学 学术创新

(中图分类号) I206.7 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2007) 08-0156-03

一、饶宗颐的潮州根

饶宗颐 1917 年 8 月出生于潮州这座千年古城一个书香门第儒业世家。父亲饶锷是当时潮州文化界的贤达名流,家有“天啸楼”藏书十万卷之多。家学是饶先生获取知识的天然摇篮,家翁是饶先生的当然启蒙老师,而高朋满座的鸿儒雅士又是饶先生难得的恩师。饶先生 5 岁时就开始阅读古典小说《三国演义》、《水浒传》、《封神演义》、《仁侠五义》,6 岁开始练习书法绘画,7 岁创作小说《后封神》一书(稿已佚亡),8 岁已能阅读《通鉴纲目》、《纪事本末》、《通鉴辑览》等古籍。9 岁诵史论多篇,历阅经史佛典、古诗文词赋。11 岁师从画家杨弼学山水花鸟及宋人行草,曾将杨家收藏的任伯年百数十幅名作通临一遍,饶先生的绘画功底自幼已打下殷实的基础。13 岁为饶氏菴园“画中游”景观撰写楹联:“山不在高,洞宜深,石宜怪;园须脱俗,树欲古,竹欲疏。”15 岁时,饶锷老先生因编著《潮州艺文志》而心瘁力竭,过早离开人世,留下“无它语,惟惓惓以是书未成憾”的遗言。此时饶先生已才学过人,踌躇满志,锋芒初露,神童耀奕。他一方面邀集父亲的好友郑晓屏、杨光祖、蔡梦香等人整理其父翁的诗文遗稿,编辑五卷本的《天啸楼集》,一方面着手收集资料,集佚钩沉,在方志书目中有关艺文之编籍“寥若晨星”的情况下,笔勉奋发,殚心缀录,终于在 17 岁时,二十卷的《潮州艺文志》问世。饶先生欣慰地说:“自稔于原书,虽无万一之裨;然得哀然成秩,稍酬先君之志,固可大慰于心矣。”

15 岁的饶先生在续修出版《潮州艺文志》之始,就已步入了学术界。以后不管其治学境界之广博,学术成果之丰厚,但潮州文化仍是他治学入门之钥匙,对潮州文化的研究也是他一生中未曾措置之夙愿。他在《潮州志汇编》序》中感慨地说:“久去乡关,累十余稔,山川乔木,望之畅然。”韩江水之哺育情,古邑潮州这个知识摇篮,厚重深邃之潮州文化,是饶先生这位国际汉学大师之根、之本。去乡之前的 32 年里,饶先生踏遍潮州地区的山山水水,韩山、金山,韩江、榕江,汕头、揭阳、普宁、饶平、丰顺、大埔……无不留下他田野考察的足迹。潮州的地理、民族民系、海外交通、历史人物以及史前考古、舆地考辨、方志新纂、人文思想等等,无不倾注了饶先生的心血。他对潮州文化的研究专著、论文多达 64 种,是集潮州文化之大成者,是当代潮州文化研究之旗手和奠基人。

二、饶宗颐身上的潮州文化精神

潮州文化自成体系,数千年来,已形成了本地域本民系的人文精神价值取向,曰:潮州文化精神。潮州文化精神可以概括为:开拓拼搏的精神,勤劳自强的精神,开放兼容的精神,经世务实的精神,尚学崇

作者简介 黄俊明,潮州市潮州文化研究中心主任(广东 潮州,521000)。

教的精神。反映在饶先生身上的潮州文化精神可谓“集优于一身，传承于一世”。

(一) 开拓拼搏的治学精神。敢于开拓、勇于拼搏是潮州文化中突出的精神特质，也是所有潮人历来引以自豪的一种传统价值观念。这种精神通常都与海内外搏击商海、拓疆建业、被称为经商骄子的潮人联系在一起，而反映在饶宗颐身上却是其开拓拼搏的治学精神。早在他未满弱冠之年，就说过“现在我还是要说作文应从韩文入手，先立其大，先养足一腔子气，然后由韩入欧，化百炼钢为绕指柔”。17岁时他点勘《延鞠实录》，“对薛中离‘一生气魄，百折不回’这种人格，这种气魄非常佩服感动”。从此他做学问，大有“天马行空”、“冰击三千里，扶摇九万里”之恢弘气势。《禹贡》是当时中国历史地理学之权威刊物，是顾颉刚在北平创立的研究地理沿革为主旨的“禹贡学会”的半月刊。17岁时饶先生的论文《广东潮州旧志考》发表于该刊物上，参与了这一时代学术研究的新潮流。18岁时他已受聘于国立中山大学，为广东通志馆《艺文志》的专任修纂。20世纪30年代末，20多岁的饶先生已进入当时的国学研究主流。《广东易学考》、《尚书地理辨证》、《说文古文考》、《金文平议》、《新莽职官考》、《西汉节义传》、《楚辞地理考》等国学大作，竟出自于年轻的饶先生之手。尤其是《楚辞地理考》，对历代学术名家的著述，饶先生旁搜远绍，补遗订讹，“多歧为贵，不取苟同”，还准备与当时的楚辞研究大师钱穆论辩。《楚辞地理考》是饶先生当年之成名作。“考据之学，愈近愈精，读宗颐饶君之书，而益信也。君治古史地学，深入堂奥，精思所及，往往能发前人所未发”（童书业序）。这就是饶先生之治学风格，其学术大气，做学问的大手笔，及“发前人所未发”的勇气，无不折射出潮州文化之开拓拼搏的精神。饶先生开拓拼搏的治学精神，总是躬身践履，探本究源。青年时代进行田野考察，饮风餐露，跋山涉水，精力充沛。1980年，他已经是63岁的老人，而历时三个月，一口气走遍国内14个省市，实地考察取证，撰写出《唐勒及其佚文——楚辞》新资料》等10多篇论文。

(二) 尚学博采的求知精神。尚学崇教是潮州历来的优秀传统，也是造就优秀潮州文化的基础。潮州先贤王大宝有一句名言“地瘦栽松柏，家贫子读书”，刻画出潮州人自古以来的尚学崇教精神。饶先生正是秉承了潮州文化的这种精神。他说：“我的求知欲太强了，这种求知欲征服了我整个人，吞没了我自己。”少年时，他父亲的“天啸楼”是粤东最大的藏书楼，饶先生如饥似渴沉醉于这座图书馆里，“所以中国书的基本种类我老早就了解，对历史更是早就烂熟于胸”。家学渊源对饶先生是得天独厚的知识来源，他“从小就养成了独特的学习习惯和方法”，而“家学是学问的方便法门”。家学使饶先生从小就打下了4个学问基础：一是诗文基础；二是佛学基础；三是目录学基础；四是乾嘉学派的治学方法。他说“这其实是一个人的学问系统”。

尚学求知成了饶先生一生中最大乐趣，他不仅精通中文，也精通英文、梵文、希伯来文、波斯文，又会法文、日文、德文。为了品到原汁原味的佛学深奥的原理，他硬从40多岁开始埋头学习梵文，一学几十年，直至可以朗朗而读。饶先生的知识，“博通古今，中西融贯”，在汉学界可谓“导夫先路”。甲骨文在中国一直是高深莫测的领域，从殷墟出土的甲骨文还有相当多的字没破解出来。而饶先生在甲骨文研究上的贡献，足以与甲骨文研究的四位大师，即“甲骨四堂”罗雪堂（振玉）、王观堂（国维）、董彦堂（作宾）、郭鼎堂（沫若）相并列，而成为甲骨学研究史上的“第五堂”——饶选堂。治学博而专，很难兼得，而饶先生却能够兼而得之，被称为国学领域里一位集大成者。

(三) 敢为人先的创新精神。潮州人敢为人先，经商务实，百折不挠，锲而不舍，不断创造出世人共钦的商业巨子，这种潮州文化精神被海内外所公认。而反映在饶先生身上是无穷无尽的治学追求，永不枯竭的知识源泉，义无反顾的学术创新。他的治学规模之大，要归功于强盛不衰的原创力，养足大气的创造力。许多陌生的“处女”领域，他只身进入开荒播种；荆棘丛生的险峻岳岫，他勇于攀登而成人峰；惊涛骇浪之汪洋，他却扬帆自若总是成为领航者；攻城略地，他善出奇兵，解破难阵，旌旗永树。在他一生中，“率先”和“第一个”是他在学术领域里屡见不鲜的词汇。他率先编著词学目录，楚辞书录；率先编著殷代贞卜人物通考；率先研究楚辞新资料唐勒赋，首次发表于日本九州；率先把印度河谷图形文字介绍

到中国。他是治楚帛书之第一人；研究敦煌本《老子想尔注》之第一人；研究《归书》之第一人；将殷礼与甲骨文联系起来研究之第一人；提出“海上丝绸之路”概念之第一人；介绍研究潮州瓷之第一人；提出“楚文化”和“吴越文化”作为学科名之第一人……根据胡晓明和姜伯勤等撰文所提及的，在上古史、甲骨文、文学艺术史、宗教史和中外文化交流史、地理学、地方史、文献目录版本学等诸多学术领域，“率先”、“首次”、“第一人”统计起来有100多个之多。可见饶先生治学之尚广尚新尚奇之特点，亦足见他的学术生命力、创造力之旺盛，首创精神之宝贵。

三、研究“饶学”，彰“吾潮之光”

潮州从宋代就有“海滨邹鲁”、“岭海名邦”之称，人杰地灵，文化鼎盛，宋明尤著。进入近代以后，潮人中有才之士层出不穷，颇有影响，饶宗颐就是其中一位堪称国学大师的学者。饶先生可以说是“功不在韩下”之“吾潮之光”。

从韩江走向世界的饶宗颐，治学从艺七十载，“饶学”的形成和发展过程是一个系统的丰富的影响深刻的历史过程。“饶学”，按照郭伟川的概括：饶先生在地方法史、中国文化史和中外交流史所涵盖的学术与艺术上的综合成就，古今罕有俦匹，实为一学术与艺术巨匠大宝库，称为“饶学”。饶学的主要特点：一是门庭轩敞，规模格局宏大。饶先生治学所涉及的时代，从上古史前到明清，几乎没有一个时代是空白的。他的重要研究成果，史前有陶文，先秦有易卜、占卜、历算、音乐、楚文化等；秦汉有五行、官职、道教学、中外交通等；魏晋六朝有文选学、批评史，梵学与中国文学的关系；隋唐有武则天、敦煌曲子词、韩愈诗文；宋元辽金有词学、音乐史正统，港九宋季史料；明清有碑刻、词学、中外交通史、绘画史与书法史等等。从地域上说，除我国本土外，还涉及到印度文字、西亚史诗、东南亚史；从史料来源上说，除我国纸上之旧籍之外，更举凡甲骨、木简、汉砖、敦煌遗书、碑记墓志等，无不搜罗，无不研究。二是尚新尚奇，学术原创力强。他在国际汉学领域的尖端课题研究中名列第一的原创成果计其无数。三是尊经重道，通大义，持正论。他对于古史抱有一种近乎宗教般的敬意，“不负如来西来意”，顺应中国文论的脉络，敬惜古义，不疑古、不泥古。四是史识广博，通古今，集大成。这是饶先生作为一个真正的史学家最为可贵的品质。其文、史、哲、艺之辉煌成就震古烁今，《饶宗颐二十世纪学术文集》浩浩20巨册，洋洋一千多万字，而《饶宗颐教授艺术汇集》也多达12卷。将饶宗颐先生的治学成就作为一个独立的研究对象加以系统研究，势在必行。

开展“饶学”研究，对于弘扬潮州文化乃至中华民族传统文化，有着深刻的历史意义和重要的现实意义。对于潮州文化之研究，历朝历代未曾中断，然而集大成之导夫先路者唯饶先生。潮州文化是中华文化史上不可或缺的优秀文化，潮州学更是国学之重要组成部分，对它的研究不论是从历史、地理、民族、民系、人物、文化思想以至史前、古代、近代、现代，饶先生既实事求是释古作论，更求新求变不求苟同。他对潮州文化的研究自成体系，内涵丰富，门类齐全，是当代系统研究潮州文化之第一人。自从他15岁编纂《潮州艺文志》开始，对潮州文化之研究就一发不可收，志、史、论、考、序、传、谱、略，门类繁多，题材广泛，体裁各异，论著数十篇，文字几百万。《韩江流域史前遗址及其文化》、《潮瓷说略》、《潮州宋瓷小记》、《从浮滨遗物论其周遭史地与南海国的问题》、《潮州畬民之历史及其传说》、《潮州历代移民史》、《海阳山辨》、《古海阳考》、《颍溪考》、《广济桥志》、《东潮州旧志考》、《郭之奇年谱》等等，凡涉及潮州本地域、本民系方面的文化，无所不涉，无所不考，系统详尽，不少论著已填补潮州史志之空白。

饶先生倡导和创立的“潮州学”研究，已取得丰硕成果。而“潮州学”研究不可须臾离开“饶学”研究。“潮州学”是根，是一片沃土，“饶学”是在这片沃土上生长出来的参天大树，研究“潮州学”和研究“饶学”相得益彰，互相辉映。我们要通过对“饶学”之研究，以开阔“潮州学”研究之视野，启迪“潮州学”研究之方向；粹集“饶学”研究之精华，丰富“潮州学”研究之成果。

责任编辑：呼 韩

Main Abstracts

Towards the Marxist Philosophy That Draws 'Chinese Issues' into Account

Han Qingxiang 20

Since China's reform and opening up, Marxist philosophy has made great progress, but has not reached the level demanded by the times. A Marxist philosophy facing to the China's issue has not been built. Because our research has not found a right location and direction, we have not solved the problems as 'what is philosophy essence' and 'what and how Philosophy should do'. We lack sacred mission of serving for human being and the times. For activating Marxist philosophy research, we should make philosophy explanation based on Marxist philosophy essence, change research paradigm, upgrade China's issues into philosophy level, and use philosophical conceptions to impact reality. Contemporary Chinese society is still in development from pre-modern stage to modern stage. From a view of philosophical standpoint, contemporary China should concern five primary major issues: isolated areas, power, civil society, rational spirit and political emancipation.

In What Meaning Has Philosophy Come to the End? A Query to the Article 'Marx Is Not a Person Thought Philosophy Had Come to the End'

You Zhaohe 26

The assertion that Marx is not 'an adherent to the view of the end of philosophy' lacks evidences both historically and logically. It is in the background with the rising of positivist science and the ending of the German classical reasoning philosophy that Marx and Engels tended to claim the end of philosophy, which was hence endowed with the completion of both reasoning philosophy and complete philosophy, as 'philosophy will disappear in positivist science' is an utmost general conclusion. The differences in depicting the two aspects by Marx and Engels made the historical features of their thought of the end of philosophy.

A Trial Explanation on the High-tech War under a View of Environment History: Its Research Value and Characteristics of Historical Data

Jia Jun 94

When annotating wars, there are significantly different views between traditional and environmental historians. The tendency to annotate wars from an environmental history view is ascendant. Environmental problems, caused by high-tech wars, prick up not only the antagonism between man and nature, but also the unjustness of the world order. However, relevant research is far from enough. The historical data, on which the annotation relies, have vivid characteristics and bring forward more and higher requests to scholars.

On the Historical Data and Explanation in the Study of Environment History

Li Jin 99

The environmental thoughts history integrates interdisciplinary environmental history with metaphysical thoughts history in historiography. One of the environmental thoughts history's aims is to survey and study people's different attitudes towards the nature in different cultures historically, and try to find some valuable thoughts which can be used to enrich and promote the study of environmental history. The literature of environmental thought history studies is very different from those of general history studies because the targets of the studies have been changed. The landscape paintings which were influenced by the Taoist aesthetics record and show the ancient intellectual painters' attitudes towards the nature in a special way, so the history of the land-

scape paintings' development can be a visual history of ancient ideas. In Chinese traditional landscape paintings' aesthetics, the highest level of the Taoist attitudes towards the nature is that 'man and the world merge into one', which can embody the aesthetic thought 'produced in the soul and presented in the paintings'.

On the Interpretation Systems of Modern Chinese Literature History

Huang Xiuji 124

The history of modern Chinese literature has been altered constantly in its short existence. This paper holds the viewpoint that the alteration of modern Chinese literature history is due to the changing interpretations, as the alteration of history is normally due to two factors: the discovery of new historical facts and the different interpretations of history. The three interpretation systems that most affected the interpretation of modern Chinese literature consist of the interpretation system of evolution view, the social-class determined interpretation system and the interpretation system of enlightenment view. This paper is to analyse the backgrounds and limits of the three interpretation systems with concrete examples, in order to prove why history constantly alters.

The Stylistic Pedigrees and the Identity of Confucian Classics and History: a Preliminary Study of Hao Jing's Stylistic Thought

He Shihai 140

Hao Jing was an important stylist in the early Yuan dynasty. Adhering to the idea of applying theory to practice and the Six Classics reflecting history, Hao Jing, who served as a link between the past and the future of stylistics, constructed preliminarily a stylistic system in the light of the idea that Chinese literary works were rooted in the Confucian classics. and enriched the pedigree with meticulous stylistic analysis.

The Subjective Consciousness and the Spirits of the Times Reflected in the Poetry of the Tang Dynasty

Zhao XiaoHua, He Xiaoyuan 145

The poetry of the Tang dynasty was good at writing feelings and scenes, but not lack of comment words. A large amount of comment words in the poetry appropriately displayed writers' subjective emotion and individual character spirit, reflecting their care of life state, which was concentrated in the poems expressing life ideal, introspecting realistic state and appreciating philosophic thinkings. The comment words in the poetry was the result of both inheriting the poetry tradition and being affected by the social culture of the Tang dynasty.

On the modularity of pragma-cognition

Zeng Yantao 150

On the basis of the experimental studies available, this paper discusses a long-debating issue in the pragmatics world, i.e. whether pragma-cognition is modular, by analyzing the cognitive characteristics and mechanism of mind reading as well as the interrelation between pragma-cognition and mind reading. It was long held that pragmatics is in the central part of human cognitive system and is not modular in nature. However, no matter what is with the new definition of modularity of cognitive system, which is no longer regarded as its property but mechanism, what is with the levels and degrees of cognition and the corresponding unique rules or mechanisms at each level or degree as indicated in the experimental studies of developmental pragmatics, developmental psychology and neurology, evidence seems to be favorable to the modularity of pragma-cognition. However, the aim of this paper is not to make any conclusion but to invite further discussion about the pragmatic-cognitive process, which is also shown in the last part, where the author raises a few questions which are challenging to the forgoing argumentation favorable to the modularity of pragma-cognition. As for whether pragma-cognition is modular or whether there is an independent pragma-cognition module, many researchers hold different views and the discussions are still going on.

《学术研究》读者评议表

尊敬的读者：您好！

《学术研究》的发展和完善离不开您的支持和帮助,为使我们的刊物能够更好地满足您的要求,我们希望能够听到您对我们刊物的评价和建议。请将以下问卷填妥后寄至: 广州市黄华路四号之二 《学术研究》杂志社 (邮政编码: 510050), 或(Fax) 020- 83846177。联系电话: 020- 83846307、020- 83846163, 电子邮箱: bjb@gdskl.cn

我们将不定期邀请热心读者召开座谈会, 对刊物的发展提出有价值的建议的读者, 我们将会给予一定的物质奖励。对于您所提供的个人资料, 本刊将予以保密。

姓名: _____ 单位全称: _____
地址: _____ 邮政编码: _____
电话 (请务必填写): _____ 手机: _____
传真: _____ 电子邮箱: _____

- 1.在本刊所有学科中, 您最关注的学科是: _____
- 2.在本期您所关注的学科中, 您最喜欢的文章是: _____
- 3.在您所关注的学科的文章中, 您在其选题意义、文章内容、学术价值、研究的创新程度上的评价是:

指标	评价
选题意义	☐ 1/很差 ☐ 2/较差 ☐ 3/一般 ☐ 4/较好 ☐ 5/很好
文章质量	☐ 1/很差 ☐ 2/较差 ☐ 3/一般 ☐ 4/较好 ☐ 5/很好
学术价值	☐ 1/很差 ☐ 2/较差 ☐ 3/一般 ☐ 4/较好 ☐ 5/很好
创新性	☐ 1/很差 ☐ 2/较差 ☐ 3/一般 ☐ 4/较好 ☐ 5/很好

- 4.您认为本期 《学术研究》在栏目设置、校对水平、版式设计和印刷质量方面做得如何?

指标	评价
栏目设置	☐ 1/很差 ☐ 2/较差 ☐ 3/一般 ☐ 4/较好 ☐ 5/很好
校对水平	☐ 1/很差 ☐ 2/较差 ☐ 3/一般 ☐ 4/较好 ☐ 5/很好
版式设计	☐ 1/很差 ☐ 2/较差 ☐ 3/一般 ☐ 4/较好 ☐ 5/很好
印刷质量	☐ 1/很差 ☐ 2/较差 ☐ 3/一般 ☐ 4/较好 ☐ 5/很好

- 5.您认为今后 《学术研究》还应该增加哪些栏目和内容, 或是做哪些改进? (请填写)

- 6.您认为 《学术研究》的特色主要应表现在哪些方面或今后应该做哪些改进? (请填写)

非常感谢您的支持, 请继续关注 《学术研究》!

《学术研究》编辑部

2007 年 8 月

启蒙经典《三字经》

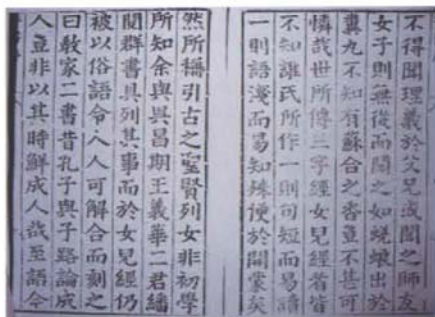
《三字经》自宋末元初成书以来一直深深影响着代代中国人。它以三言韵语的形式将古今兴衰、伦理道德、人文常识、历史人物娓娓道来，且充满激励奋进的话语，朗朗可诵，不仅成为蒙童认字断文的入门书，更是人们纵观历史，通古今变局以及自励奋进的启蒙经典。《三字经》作者一直是个历史悬案，一般的说法是三个作者并存：南宋浙江宁波学者王应麟、宋末元初广东顺德登洲学者区适子、明代广东新会学者黎贞。但经过有关学者多年的研究，区适子著述《三字经》具有更充分的依据和版本支撑，因为无论是明代广东学者黄佐的《广州人物传》、明代学者屈大均的《广东新语》、清代和当代学者的学术笔记，还是顺德明清民国时期的《顺德县志》、佛山市、广东增城迳头村、顺德登洲村的《区氏族谱》等都清晰记录着区适子撰述《三字经》这一事实。



▲如今的登洲村，依旧一派古风。古老的区氏宗祠仍存留着源远流长的区氏历史与传说。



▲顺德陈村登洲村的区氏后人代代相传的就是区适子撰写的《三字经》，因为他们有族谱记载，且当地志乘都有明文记录。



▲明代河北学者赵南星在为《三字经》作注时也坦言“不知作者谁氏”，而且他在叙述历史时涉及到二十一史，可见此书出版晚于《训蒙三字经》。清代王相作注并出版的《三字经》基本沿用此书，题名“王应麟作”并流行开来。



▲现存于中山文献馆的《训蒙三字经》，其内容与广州、佛山、陈村等地区氏后人保留的《区氏族谱》中所记录的《训蒙三字经》内容相一致，由此可知这本《训蒙三字经》当是比较古老的版本。

黄佐《广州人物传》说“今《训蒙三字经》，适所撰也。”《广东新语》也有同样记载。可见，当时区适子著述的《训蒙三字经》版本流行于世，只是后来才逐渐简称为《三字经》，这又与古籍以及相关族谱对《三字经》原本名称的记录相吻合。现存于广东省中山文献馆的《训蒙三字经》叙述历史只及十七史，内文也与后人指出区适子撰写的《训蒙三字经》内容相吻合，当是较为久远的版本。

《三字经》不仅在几百年间流传大江南北，更在明代开始就经过澳门等地传播到欧洲，曾风行一时。迄今为止，它共有英、日、法、俄、葡、拉丁等多种外文版本，曾被俄国大诗人普希金誉为“三字圣经”并广为推崇，《三字经》为在世界范围内传播中国传统文化立下不朽功劳，1990年更被联合国教科文组织选编入《儿童道德丛书》向世界各地儿童推介学习，成为一本世界著名的启蒙读物。（佛山市顺德区博物馆李健明供稿）



▲清代道光年间的增城迳头村《平阳族谱》抄本中清楚记录了区适子撰写《三字经》的历史。

Academic Research



蜆冈•锦江里 (1923-1928 年建) 何树炯 摄影



定价: 8.00 元

ISSN 1000-7326

刊物名称: 《学术研究》
出版单位: 学术研究杂志社
主办单位: 广东省社会科学界联合会
主管单位: 广东省社会科学界联合会
主编: 叶金宝
地址: 广州市黄华路四号之二
邮编: 510050 电话: 020-83846180
出版日期: 2007年8月20日
广告经营许可证: 粤工商广字010349
印刷: 广州佳达彩印有限公司

期刊基本参数: CN44-1070/c*1958/m 大16*160*26 P ¥8.00/3200*26*2007-08

网址: www.gdskj.com.cn
发行范围: 国内外公开发行
订购处: 全国各地邮局(所)
国内总发行: 广东省报刊发行局
国外总发行: 中国国际图书贸易总公司
邮发代号: 46-64
国外代号: M268 (北京399信箱)
刊号: ISSN1000-7326
CN44-1070