

The Thinker

思想者

(第六辑)

立足西北 放眼世界

封面
故事

艺术与哲学：
马蒂斯、蒙德里安与卢齐欧

论丛

争鸣



兰州大学哲学社会学院

2021年

《思想者》稿约

一、本刊以研究各学科基础问题和反思社会现实为宗旨，突出问题意识，聚焦学科交叉，追求思想的深刻性、创新性，刊登学术论文、海外译稿、书评札记、学界动态、社评社论等文稿。

二、本刊欢迎国内外高校本科及研究生同学投稿，来稿请寄送电子文件，字数建议在8000—15000字之间，确有必要者字数不限。

请在邮件正文中标注个人信息（姓名、学校、院系、年级、通讯地址）。

三、本刊实行匿名审稿制度。凡来稿将于一个月内回复。

四、本刊收录文章以学术分享为用，作者可投它刊。

五、本刊不收取任何版面费用，待杂志制作完成，入选稿件的作者将获赠刊物一本。

六、投稿邮箱: lzusixiangzhe@163.com

联系电话: 0931—5292711

《思想者》第六辑编委会

顾 问: 张言亮 陈声柏

主 编: 曲相儒

文 编: 郭倩倩 黄恋茜

王 焰 宋秉珊

校 对: 陈 鹏 张心羽

出版信息

主 管: 兰州大学哲学社会学院

主 办: 兰州大学哲学社会学院本科生

通讯地址: 兰州市天水南路222号

兰州大学盘旋路校区齐云楼

邮 编: 730000

封面故事

The Cover Story

艺术与哲学：马蒂斯、蒙德里安与卢齐欧

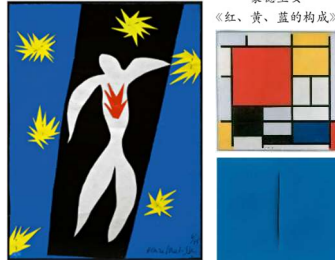
本期的封面将马蒂斯剪纸作品《坠落的伊卡洛斯》中的人物部分裁剪下来，就像卢奇欧《空间概念，等待》中划开的幕布一样，显现出作为底色的蒙德里安《红、黄、蓝的构成》，

以此致敬三位艺术家。

伊卡洛斯是古希腊神话中的一个人物。他的父亲代达罗斯使用蜡和羽毛制造出翅膀，逃离了克里特岛。飞翔中的伊卡洛斯在天空辽阔与太阳闪耀的召唤下，忘记了他父亲的叮咛——不要靠近太阳，而导致双翼上的蜡遭太阳融化跌落水中丧生。伊卡洛斯的形象具有两面性：一方面他是自大和得意忘形的；但另一方面，他也象征着不断超越、向往自由和知其不可为而为之的勇气。后者正是哲学的精神。

这是马蒂斯的作品在内容上值得单独一提的。不过，我们更加关注的是这三位艺术家的共性。他们的共性在于其艺术表达的形式——线条。从马蒂斯剪纸粗犷的线条到蒙德里安格子纯粹的线条，以及最后只剩下一条线的卢奇欧，他们越来越简洁、越来越抽象。这却似乎和近代哲学的主流精神相背离了，这一精神即：回到生活中去。

在现象学的一边，胡塞尔举起了



马蒂斯《坠落的伊卡洛斯》 卢奇欧《空间概念，等待》

“生活世界”的旗帜，反抗科学思维对于多元生活的扁平化。而他的学生海德格尔创造性的将他老师的精神概括为对“存在的遗忘”；在分析哲学的一边，摩尔举起一只手以证明世界存在、维特根斯坦要求我们对不可说之物保持沉默以“治疗”哲学，他们的目的也都是为了回到生活本身。

似乎具体的生活与简介的抽象在相反的发展着。但如果我们真正从作品本身出发，这一“相反”却是内在的契合。你是否在马蒂斯的对伊卡洛斯塑造的线条中发现一种下坠感和流畅感？是否通过它周围尖锐的火光与伊卡洛斯燃烧的心中感受到那种痛苦与不屈？你是否在蒙德里安纯粹的线条中看到一种直观而强烈的冲击？你是否在卢奇欧那条划开画布的线中感到了一丝惊异？抽象艺术线条所表达的是简洁的直观（这正是现象学的核心），而传统艺术线条所展现的是详细的观察。二者是从不同侧面、不同方法出发的对生活

世界的展示。不过，抽象艺术相比于传统艺术，更有一种抗争性。就像现象学和分析哲学反抗传统哲学的独断与科学对生活的扁平化，抽象艺术也反抗着照相机无限重复与电脑绘画所带来的单向度。传统的艺术因独一无二而具有价值，人们珍惜它、欣赏它。在现代技术下，传统艺术的表达方式可以被无限的重复，而使得它变得平常。当人们不再珍惜它、凝视它，而当作一个可以随意被替代的用品，它所保留的生活世界就被遗忘了。那么怎样在如此毫无个性、如此机械化的时代让人们重新发现世界的不同之处、或者说发现自己的情感与风格？这需要一种简洁且具有爆发力的手段，这正是抽象艺术所做的——抽象艺术是表达，更是呼唤。

当你路过一幅抽象作品，也许你会说一句：“好奇怪”或者“这么简单，我也可以”。那么请你静下心来，看一看它，甚至模仿着它去试试看。感受那些心中生起的情绪、那种身体与材料互动的感触。当你从三点一线的生活、批量生产的世界中抽出时间来感受那些都快被自己遗忘的情感与觉知时，艺术与哲学就共同来到你的身边。

编者的话

The Editor's Note

本文分为两部分，第一部分为各个栏目内容简介与一个简单的评述，即我们为什么选择这些文章。第二个部分是本辑主旨与本刊缘起的阐述。希望本文能够帮助读者更好地了解我们。

一、内容简介与评述

本辑分为上下两编，上编题名“论丛”，所收录的文章以论文体裁为主；下编题名“争鸣”，所收录的文章体裁更为自由。上编设3个栏目，共11篇文章；下编设5个栏目，共12篇文章。

栏目“专题研讨：心灵、语言与机械化”是2021年度秋季学期薄谋老师主讲的数理逻辑课程与学生会主办题为“感觉的内容与机制”讨论会的成果选编。本栏目围绕“心灵能否被机械化”这一议题展开。其中观点分为三种。第一种为黄恋茜所展示的以意向性和主体性为特征的智能无法在符号主义和计算主义的策略下实现。第二种为邓一卜所持有的技术乐观派观点，其核心信念在于：着眼于历史所实现的那些曾经的不可能上，通用人工智能实现之可能在于勇于尝试的想象力与创新力上。第三种为一种调和的观点，即苗瑞芮所展示的通过对“为什么心灵需要机械化”和“如何判定机械化的完成”这两个问题的概念分析为技术发展规定方向，从而达到理论与技术的平衡。这就是人工智能哲学与身心问题的三种基本的哲学信念。而这三种信念的核心聚焦到了“什么是心灵、语言和感受的内容”这一问题上：我们在我们的认识、感受与语言中把握到的是什么？这种内容是大脑独有的，还是神经元交流的物理化学结果？本栏目最后一篇陈一博的文章就以《楞伽经》为例展示了佛家对语言内容是什么的讨论，是对此问题的一个独特回应。

栏目“笔丈社会：从实践出发的理论与理论描述中的实践”是哲学社会学院2020年度“走近哲学·走

进社会”科研创新项目的成果选编。魏捷通过文献研究榆中盆地各种宗教的历史，梳理出传统宗教和外来宗教在社会空间维度显现出的“面-层+点”的宗教生态特征。并提出在汉族占主要人口的区域社会中，此种格局具有充分应对外来宗教文化的冲这一个观点。胡晨昕结合文献与实地考察两种方法，通过梳理兰州龙王庙的历史变迁、信仰仪式及信众行为表征，探究了当地龙王信仰的自在逻辑和兰州民间水神崇拜的心理。两者都是从实践出发得到的具有现实意义的理论。张向阳从“劳资关系下劳动空间中的身体实践”这一理论议题出发，以G市D超市底层商管员工的身体实践为例发现：底层商管员工处于一个全景式控制空间当中。他们的身体一方面面临空间的宰制和控制，一方面进行抵抗以寻求身体的短暂“解放”。得出了这种抵抗因根本上受制于资本逐利的特性而只能是一种“弱者反抗”，无法重塑出更为积极的劳资关系这一结论。这是在理论描述中看到的现实问题。这两个部分共同展现了哲社学子的社会关怀。

对于政治哲学，一个政权需要怎样的正当性，如何构建这一正当性是最核心的议题之一。在“论正当性：话语、历史与制度的构建”栏目中，南芷葳从哈贝马斯对于“正当性”概念的界定出发，讨论了以《尚书·皋陶谟》为核心、天命、王、民三者交织的中国古代政治哲学，并认为这种哲学结合了主客观正当性，具有完整性的特征。侯雅涵具体分析了启蒙主义哲学为构建起合法性与正当性是如何对塑造中世纪贬斥性的历史神话，这鼓励着我们重新去发现中世纪，发现其中的可取之处与时代精神。方峻峰从中国对于罗马法制度的移植、理想法制度的再造及法制度再造的评价三个角度，结合德国、日本等国的具体立法实践，讨论了法律正当性的问题及法制度再造与社会群体、思想与思潮及习俗的关系。每一个政治运动就是对于

传统政治合法性的反问，冯馨莹从国外政治的两个热点——“黑命贵”与女权主义——出发，考察了两者在西方世界产生的历史根源及当下发展，并从西方政治学的角度对两者的意义进行了评议。这四篇文章共同从话语、历史和制度三个方面展现出一个时代正当性的构建，这为我们分析当下的世界提供了一个理论的基点。

在“专题评述：科学模型中的范式与反思”栏目中，我们选择了三篇与具体科学相关的文章以及一篇对于中国科学技术史以及科学技术教育进行反思的文章。这三篇与具体科学技术相关的文章揭示出了近代科学研究是在怎样的范式当中进行的。对于范式的讨论不能仅仅停留在范式这一个词本身上，它需要进入到具体的范式内容的批判当中去。而科学共同体的培养，也同样属于范式的研究，这就是后一篇论文在本栏目中的定位。尤博考察了时间晶体的发展历史与其理论重要性，并提出对于时间晶体的认识也许是我们通向对于时空本质问题解答的一条可能的途径，其中涉及到的物理学对时间的解释以及物理学理论与实践的融贯与冲突之处是很值得注意的。钱开龙从实验与操作方法的角度出发讨论了在孤立体系下建立化学反应数据库的可行性。这是对于化学方法论的一个反思，同时也进一步是对“化学如何组织世界”这一问题的一个思考。贾圣祚从2048游戏AI设计的三条路径出发，探讨了计算科学的方法的问题，其中暗含的关于类人算法与纯计算方法简便性比较的问题以及“计算的本质是什么？”、“什么是学习？”、“什么是简便性？”（即：人工设计的简便、机器运算的简单与数学计算的简洁之间的关系——哪一个简单性是我们所追求的？）等问题都是值得我们去关注的。李佳易以“李约瑟之问”与“钱学森之问”的一致性与差异性的分析为主要内容，考察了中国科学技术发展传统的发展与教育模式，提出了应该以借鉴外国人才教育模式、更新教育观念及加强创新型教师队伍建设的建议。在

本栏目中，会涉及到具体学科的知识，但是对于思想而言，他们并不成为困难。对于读者，编者更希望的是去发现具体科学中的方法论运作，即：科学是以怎样的方式分析-概念化组织起世界的。

阐释经典的能力，是一切思想工作的出发点与基础。“经典阐释：文本解读的目的与策略”和“特稿：柏拉图研究——从解释的入门到解释的实践”这两个栏目共同构成对于这一主题的展示。侯宇璐从“与民同乐”的仁德理论及孟子循循善诱的话术分析出发，对孟子言乐不言礼之举进行了阐释。邓哲藩从《论语义疏》版本间的比较出发，以义理的阐释为轴线，反过来尝试考证文献，其尝试很具有方法论反思的价值，且其中所体现的文献学功夫值得大家学习。李嘉祺在克罗齐与德国观念论以及马克思历史唯物主义主义的对话当中，从必然性、历史性、历史判断、普遍性等概念分析出发讨论了克罗齐对于历史哲学的看法，诠释了克罗齐“一切历史都是当代史”一语的真正含义。在“特稿：柏拉图研究——从解释的入门到解释的实践”一题下收录了刘羿对于《斐德若》与《理想国》两篇柏拉图著作的疏解。两篇文章从柏拉图的哲学理念及写作手法的分析出发，在对《斐德若》的解释中整体性地呈现出了柏拉图关于哲学教育及其传达方式的观点。在获取了通达柏拉图的方法之后，详细阐释了《理想国》第一卷中关于正义的讨论的别样景象。此中，读者可以找到几乎所有的文本阐释方法：从哲学理论出发的解释与从实践出发的解释、从写作手法出发的阐释、文字学与文献学的解释、比较的阐释等等。不过略有遗憾的是本次征稿未能求得运用哲学解释学方法解读文本的文章，这本是兰州大学哲学系的所长，也许这个遗憾可以在下一辑得到弥补。通过本章，编者希望读者注意到的即是关于解释的方法的问题，如何运用以上的方法、如何综合运用以上的方法？；我们希望得到怎样的解释、什么样的解释是贴合原意的解释？这都是我们值得去反思的。

在“伦理视界：伦理学的基础与形态”的栏目中，宋浩然以矩阵的方式清晰的展示出了元伦理学各个流派、学派的理论关系。廖昕昱在“从康德到哈贝马斯：关于伦理学基础的两则评论”一题下以两篇独立论文分别对于康德道德形而上学与哈贝马斯商谈伦理学做出了分析，其中有许多值得对比之处，希望读者自己去发现。李斌从“稀缺”与“匮乏”两个概念出发，展示了一种与流行的对于“懒”截然不同的认识，这无疑是一种独立思考的精神。

二、主旨与缘起

首先要谈到的是本刊的主旨。不难发现本辑的主旨就是希望推动学科之间的交叉、对于具体内容的反思以及展示一种独立思考的精神。这其实是老生常谈，但在具体的学术实践当中却很难做到。当学人的思想扎根于某一领域时，总容易出现“不知庐山真面目”的困境，而大多数人直接想到的，并不是跳脱出来，而是继续脚下的路、手上的研究。即使是哲学研究者也不例外，哲学流派之间互相倾轧、攻讦多半如此。如何破解这种困境？也许借鉴其他学科展开比较研究并借助哲学思想进行反思就是最好的办法。比较和反思，这就是一个思想者所应该具有的品质。也许还有一点，是关于学术自由与学术规范的讨论。读者会发现本辑收录的文章有论文、有综述、有书评、有注疏，包含了许多种文体。这是编者的个人观点，即：学术无论其形式。但当然，这里就不得不提到关于学术规范的问题，学术规范其实是一个属于编辑和读者的观念。它并不属于作者，作者的创作是自由的。如果作者愿意遵循学术规范，这能够给编辑省去许多的功夫，也能给读者的理解降低难度（但后者涉及到了解释学的问题，即：作者与读者的关系的问题。也许时常，一个优秀的文本并不是作者塑造的，而是读者塑造的）。编者之所以反复讲出为什么选择这些文章，就是想传达这样一个想法：文本在阅读时无所谓好坏，重要的

是如何从文本当中汲取思想（当然这不仅仅时对于阅读的，对于实践同样如此）。思想者并不仅仅指本辑的作者们，它同时也指本辑的读者们。

其次是本刊的缘起。本刊由张劲松、贺岩和唐文明等众位学长创刊于1991年。1991年至1993年连续出版第1至第3辑，每年1辑。尔后中断，至2001年由闫爱兵学长复刊，仲辉学长接力，编出第4与第5辑。思想者至今已有近31年的历史，是哲社院一代又一代传下来的，其中有很多值得提起的名字。但很可惜由于时间有限以及疫情的缘故，本辑难以恢复出这一段历史。不过很希望看到的校友们能够联系我们，将思想者的历史融入到院史的修编工作中。此外还有一件缺憾的事是学院另一份刊物——《锋芒》——在编者的手中并没有能重新恢复起来。《锋芒》的寓意实际上非常符合编者的观点，即：犀利的批评、深刻的反思，这是一种难能可贵的精神与能力。不过这个希望也许只能寄予下一届的编者及有志之士了。办刊期间虽有断续，但只要能接续起来就是好的。封面的标语——立足西北、放眼世界，一则是承自韩学本副主任与陈声柏院长。韩学本先生在《怀念老校长林迪生》一文中提出了“以品德树人、以知识育人，在西陲兰州实现超越自我和跃进”的哲学系的办学精神（当时兰州大学哲学系始成立），这便是立足西北；陈声柏先生在“致2020届毕业生的寄语”当中对兰州大学哲学社会学院的学生寄予了这样的期望：诚实、卓越、开放和责任。卓越与开放，这就是放眼世界。

在一代代学长学姐们的努力以及兰大与哲社院一辈辈积累下的精神的鼓励下，本刊本辑终得以问世。在最后，需要感谢来自北京大学、复旦大学、华南农业大学、兰卡斯特大学、四川大学、武汉大学、西南大学、中国科学技术大学以及兰州大学物理科学与技术学院、萃英学院、法学院诸位同学的支持、张言亮老师的悉心指导以及郭倩倩、黄恋茜、宋秉珊和王焰四位同学的工作。

目 录

上编：论丛

■ 专题研讨：心灵、语言与机械化

- 001 人机界定：心灵机械化的局限性 黄恋茜
- 007 心灵能否被机械化？
——概念与方法的前分析 苗瑞芮
- 014 人工智能具有心灵的可能性 邓一卜
- 019 《楞伽经》中的言意关系 陈一博
-

■ 笔丈社会：从实践出发的理论与理论描述中的实践

- 025 榆中盆地宗教生态格局的时空特征及形成探究 魏捷
- 034 兰州民间水神崇拜探析 胡晨昕
- 040 控制与抵抗：劳动空间中的身体实践研究
——以D超市底层商管员工为中心的研究 张向阳
-

■ 论正当性：话语、历史与制度的构建

- 055 论中国古代政治正当性的建构与言说
——以《尚书·皋陶谟》篇为中心 南芷葳
- 061 塑造“黑暗时代”：作为神话的中世纪 侯雅涵
- 073 浅论法制度的再造与自洽 方峻峰
- 076 西方政治的两则评论 冯馨莹
-

下编：争鸣

■ 专题评述：科学模型中的范式与反思

- 081 时间晶体的前世今生 尤博
- 083 在孤立体系下设计化学反应数据库 钱开龙
- 088 2048游戏算法的进一步研究及C++语言实现 贾圣祜
- 104 从“李约瑟难题”到“钱学森之问”的反思与启示 李佳易
-

■ 经典阐释：文本解读的目的与策略

- 112 “庄暴见孟子”章简释 侯宇璐
- 116 《论语义疏》“林放问礼之本”章发微
——从皇侃疏中的一则异文说起 邓哲藩
- 128 后观念论的历史主义：读克罗齐
《作为思想的历史和作为行动的历史》 李嘉祺
-

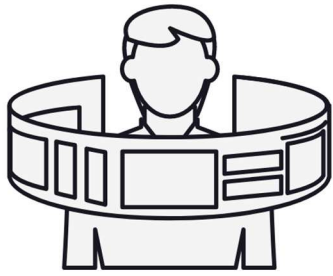
■ 特稿：柏拉图研究——从解释的入门到解释的实践

- 132 《斐德若》要义
——论爱欲术与修辞术 刘羿
- 137 《理想国》第一卷疏解 刘羿
-

■ 伦理视界：伦理学的基础与形态

- 158 从康德到哈贝马斯：
关于伦理学基础的两则评论 廖昕昱
- 164 元伦理学入门与元伦理学大纲 宋浩然
- 169 懒是一种病吗
——从稀缺与匮乏说起 李斌
-

■ 附录：哲社大事记



专题研讨：
心灵、语言与机械化

人机界定：心灵机械化的局限性

黄恋茜

（兰州大学 哲学社会学院，兰州 730000）

摘要：在人工智能得到广泛应用的今天，人工智能在交通、通信、医疗、农业和治安等许多领域都展现出非凡的智能。作为一种模拟人类智能，并以与之相似的方式做出反应的智能机器，却在某些领域上已经达到甚至是超越了人类智能。当人工智能像人类一样能够自我进行“运算”、“推演”和“决策”时，我们不禁感到人工智能与人类智能的界限越发模糊，甚至不由得会问，人类智能究竟何以区分于人工智能？是否人类的心灵也能被机械化？事实上，这不仅仅是独属于当今时代的特殊论题——对于人类和机器的本质差异的探讨，在更深层次的意义，同样是对人类自身本质的思考与追问，而这正是人类历史上永恒的话题。

关键词：人工智能；人类智能；心灵；本质

1956年的达特茅斯会议上，计算机科学家约翰·麦卡锡（John McCarthy）第一次提出了“人工智能”（AI）的概念，并认为人工智能就是要让机器的行为看起来像人所表现出的智能行为一样。数十年过去，随着人工智能的不断发展，人工智能的应用在当今时代几乎已经渗入所有学科领域的方方面面，越加成为人类生活不可或缺的一部分，人工智能如今似乎真的如同麦卡锡当时所希冀的那样越来越趋近真正的人类智能。

然而，人工智能看上去的“无所不能”，却让我们开始反思起人工智能的“能”的界限在哪里，人类智能与人工智能两者之间的本质差异又在哪里，人与机器的关系问题因而无可避免地愈发凸现出来——什么是智能，人工智能究竟有多“能”，人工智能的“能”与人类智能的“能”究竟有无或者有什么样的分别，以及人类智能的“能”是否可以被人工智能的“能”所代替等等，这些问题都是我们回应当今时代人机关系问题时不可避免的关键所在。而在有关人工智能与人类智能的本质内涵的认识上，当今的人工智能的研究持有两种对立的观点，即强人工智能与弱人工智能，其中“心灵能否被机械化”的问题正是两派观点的核心分歧。

一、强 AI 构想及其历史嬗变

约翰·塞尔(J. R. Searle)曾这样描述强人工智能的观点：“强人工智能观点认为计算机不仅是用来研究人的思维的一种工具；相反，只要运行适当的程序，计算机本身就是有思维的。”^①持有强人工智能观点的人认为，心与脑的关系正如计算机程序与硬件的关系，人脑所能做到的，机器同样也能

① John Searle, *Minds, Brains and Programs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p.14.

做到。

“机器可以拥有人类心灵所拥有的一切能力”正是强 AI 的设想，而这样的设想正如英国作家塞缪尔·巴特勒 (Samuel Butler) 在其《奇点临近》一书中所表明的那样：“一个全新的王国异军突起，将来在这个王国中，我们也只能被视作远古物种的原型。”^① 如果的确如强 AI 派所设想，我们似乎可以预见到这样一个未来——未来的某一天，机器将具有思维的能力，机器将会取代人的位置，成为人类的继承者，而人类却将陷入如同某些后现代主义哲学家所说的“人的主体性被抹去”的境地。

不过现在，我们暂且不考虑强 AI 设想的合理性，而是先回顾一下强 AI 的最初设想。关于强 AI 的最初设想，我们可以追溯到著名的图灵机构想及图灵测试。

“图灵机是指由一条无限长的记录带组成，纸带分成了一个一个小方格，每个方格有不同的颜色。有一个机器头在纸带上移来移去。机器头有一组内部状态，还有一些固定的程序。在每个时刻，机器头都要从当前纸带上读入一个方格信息，然后结合自己的内部状态查找程序表，根据程序输出信息到纸带方格上，并转换自己的内部状态，然后进行移动。”以上引文来自百度百科的“图灵机”词条，根据图灵机模型的设想，它在理论上可以执行所有的可能计算。

由此，人们不禁开始思考起另一个重要的问题：既然图灵机可以执行所有的可能计算，那么它是否也可以像人一样地进行思考呢？

针对这个问题，1950 年，艾伦·图灵 (Alan Mathison Turing) 就在其论文《计算机与智能》的开篇中这样说道：“我建议大家考虑这个问题：‘机器能思考吗？’”然而，由于很难精确定义“思考”一词的含义，因而图灵认为不应以惯常预设的“思考”的语义来考虑这个问题，而应看机器能否执行一种与人类的回答无分别的“模仿游戏”。这样一来，图灵就将“机器能否思考”这样一个抽象的问题引入了一个看似更加直观，也更加实用的场景，提出了著名的图灵测试。

图灵从行为主义的角度提出这样一个假想：一个人在不接触对方的情况下，通过一种特殊的方式，和对方进行一系列的问答，如果在相当长时间内，他无法根据这些问题判断对方是人还是计算机，那么就可以认为这个计算机具有同人相当的智力，即这台计算机是能思维的。在《计算机与智能》一文中，图灵还曾进一步预测称，到 2000 年，人类应该可以用 10GB 的计算机设备，制造出可以在 5 分钟的问答中骗过 30% 成年人的人工智能。

以上，我们可以发现，艾伦·图灵的图灵机构想及图灵测试中，内含一种“人脑能做到的，机器也能做到”的预想，依照这样的预想，我们几乎可以想见，机器智能达到人类智能，似乎只是时间问题。

而这正是强 AI 构想的先声。

在图灵机构想提出后不久，20 世纪 50 年代中后期，强 AI 的坚定支持者纽厄尔 (Allen Newell) 和西蒙 (Herbert Simon) 合同协力，成功开发了世界上最早的启发式程序“逻辑理论家” (Logic Theorist)，逻辑理论家证明了数学名著《数学原理》一书第二章 52 个定理中的 38 个定理，被认为是用计算机探究人类智力活动的第一个真正的成果，这也是图灵关于机器可以具有智能这一论断的

① Samuel Butler, " Darwin Among the Machines ", in *The Individual and Everybody Else*, ed. A. Stein, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973, pp. 396-399.

第一个实际的证明。纽厄尔和西蒙的实践向人们表明了这样的观点：数字计算机操作的二进制数字符号能够代表任何事物，人的大脑和数字计算机尽管在结构和机制上显得不同，但仍可被看作同一类装置的两个不同特例，这一装置以形式规则操作符号来生成智能行为。

1976年，纽厄尔和西蒙进一步提出了他们的“物理符号系统假设”（PSSH）：计算机是一个物理符号系统，具有对符号进行操作的功能，就是说，凡是能用符号表示的事物和状态都能由计算机进行运算。人脑内的表征、概念等及其信息加工过程也是对符号的操作，因而也可以将人脑看作一个物理符号系统。通过这种假设，原来认为是抽象的脑内的心理活动，就可以用处理物理符号的计算机系统的同样模型来加以探讨。在纽厄尔和西蒙看来，思维也不过是依据特定的符号系统对符号进行一定的排列组合，通过一定的符号和程序操作，计算机也能够进行人一样的“思维”，这样一来，人的心灵可以说是符号按照一定程序排列而成的，“心灵可以被机械化”的论断得到了新的支持。纽厄尔和西蒙的研究和设想也成为人工智能研究中符号主义学派创立的开端。

此后数十年，人工智能的研究也取得了许多突破性发展和令人瞩目的成就，强AI的设想似乎正在一步步得到新的支撑与事实论证。

1979年西洋双陆棋程序首次击败世界冠军；1997年深蓝称霸象棋世界；2014年人工智能机器阿尔法狗（AlphaGo）击败围棋大师李世石，俄罗斯团队开发的“尤金·古特曼”（Eugene Goostman）成为首个通过“图灵测验”的机器计算机；2017年人工智能机器人索菲亚被沙特阿拉伯授予公民身份，成为人类历史首个获得公民身份的机器人；2021年人工智能系统“阿尔法折叠”（AlphaFold）成功破解困扰人类半个世纪的蛋白质分子折叠问题……当今人工智能所展现出的非凡能力，让人们不由得常常感慨，未来将会是人工智能的未来。就连霍金也曾在公开场合表示：“强大的人工智能的崛起，要么是人类历史上最好的事，要么是最糟的事。”

然而，一旦我们对人工智能的研究历程进行深入梳理，就会清楚地看到，在人工智能的整个发展过程中，其研究事实上一直面临着来自外界的诸多质疑与批驳。掌上电脑制造商Palm的创始人杰夫·霍金斯（Jeff Hawkins）就曾对人工智能的研究进行过严厉的批判，他认为“人工智能正面临着一个根本的错误，因为它无法圆满地解决什么是智能的问题，或者说‘理解某个事物’到底意味着什么。回顾人工智能的发展史及其建立的原则，我们可以看到这一领域的发展偏离了正确的方向。”^①

由此可见，人工智能研究首先必须追问清楚“什么是智能”的问题，而目前的人工智能并未解决这个问题，更远未达到“理解事物”的程度。

二、意向性缺失情形下弱AI的抨击与质疑

事实上，数十年来，人工智能一直面临着人们对它“是否是真正的智能”的质疑。英国当代数学物理学家罗杰·彭罗斯（R. Penrose）曾这样描述强AI支持者的观点：“他们坚信我们的精神只不过是肉体的电脑……他们想当然地认为，当电子机器人的算法行为变得足够复杂时，痛苦和快乐、对

^① 杰夫·霍金斯：《人工智能的未来》，贺俊杰等译，西安：陕西科学技术出版社，2006年，第7页。

美丽和幽默的欣赏、意识和自由意志就会自然地涌现出来”。^①这样的观点在反对者们看来却是痴人说梦。

弱 AI 支持者坚信人类心灵以其生物体的完整性与统一性为基础，有其独特性和神秘性，而机器不可能拥有真正的智能，更不会产生自主意识。机器所展现出的解决问题的能力只不过是依托于某些特定的程序以及被明确给出的充分完全的信息，而人类心灵的运作却远非如此简单。1988 年，博登就曾指出：“我们从不处于一种无框架的情形中，为了进行任何计划，我们必须使用某些概念规则，至少用于在局部环境识别我们所感知的东西。”^②我们很容易设想，一个人在没有得到完全的、充分的、明确的信息的情形下，依然能够根据某种“前置知识背景”以及当前所处环境，对给定信息做出补充，从而做出适当的判断、选择和决策，而某些类似这样的、对于人类而言十分简单并且自然而然的行为，对于当前人工智能的发展状况来说仍然遥不可及。

早在 1931 年，库尔特·哥德尔 (Kurt Godel) 就揭露了机器的形式系统本身存在的致命缺陷。他在其名为《论〈数学原理〉及有关系统的形式不可判定命题》的文章中提出了著名的“哥德尔不完全性定理”，该定理主要证明了两个最重要的结果：第一，在任何一个广泛的足够包含整个算数形式系统中，如果它是一致的，那么存在在此系统中有无法推导出的真的数论命题，即此系统是不完全的；第二，在对任何足够丰富的算数形式系统中，那么此系统的一致性无法给出一个元数学证明，这即是说如果此系统是一致的，那么其一致性在此系统内不可证。简而言之，一个算数形式系统的公理及其衍生的定理，无法完备地覆盖该系统的真理性。

哥德尔不完全性定理的提出影响极其深远，它从根本上揭示了形式系统的自身局限，同样也揭示了机器比拟人类心灵的局限。美国哲学家卢卡斯就曾在《心、机器、哥德尔》一文中对哥德尔不完全性定理作出了这样的评价：“依我看，哥德尔定理证明了机械论是错误的，因为，无论我们造出多么复杂的机器，只要它是机器，就将对应于一个形式系统，就能找到一个在该系统内不可证的公式而使之受到哥德尔构造不可判定命题的程序的打击，机器不能把这个公式作为定理推导出来，但是人心却能看出来它是真的。因此这台机器不是心的一个恰当模型。”^③

上述可以表明，人类心灵的运作始终是语境化的、非算法的。人的认知理解和行为举动都处于某些具体的语境之中，人会依据自己的“经验”、“状态”、“愿望”、“感觉”、“直观”和“情绪”等等非算法的内容，进而做出某些我们看来“自然而然”的举动，而被有限、确定的程序规定的机器却不能拥有这种“自然而然”。可见，机器在模拟人类心智方面存在某种无法超越的界限，换言之，人工智能并不像强 AI 所说的那样无所不能，它始终不能做到人类所能做到的一切事情。

而这种无法超越的界限，在反计算主义者看来，即人具有机器所不能具有的意向性，所谓意向性强调意识指向于或者关联与外物的倾向和能力，而非单纯形式的转换。

反计算主义的代表，美国著名哲学家约翰·塞尔，其在《心灵、大脑与程序》一文中提出了用以批判强人工智能过强主张的著名思想实验，即“中文屋” (Chinese Room) 实验。塞尔假设，他处在一

② 彭罗斯：《皇帝新脑》，许明贤、吴忠超译，长沙：湖南科技出版社，1994 年，第 2 页。

① Margaret A. Boden, *Artificial Intelligence in Psychology*, Cambridge: MIT Press, 1988, p.34.

② 刘晓力：《现代科学的哲学争论》，北京：北京大学出版社，2003 年，第 51 页。

间充满中文字条的屋子里，屋子里有一堆中文符号以及对应的英文规则书。塞尔作为一个只懂英文的人，需要按照规则书的要求将屋外传入的中文符号重新加以排列，然后传出屋外。但他却不知道屋外传入的中文符号是一个中文问题，而经过他重新排序后再传出的中文符号是该问题的适当答案。虽然事实上，屋内的人只不过是按照规则书来排列符号（即模拟程序工作），而他并不理解这个中文问题，然而在屋外的人看来，这个人却是因为理解这个中文问题才给出了适当的答案。

可见，假如以机器代替屋内人的位置，即使机器能够回答或者解决输入的问题，也不能说明机器理解了问题，正如美国计算机科学家福卢扎（B. A. Forouzan）所说：计算机里面根本没有“知道”“意指”“理解”等事情的发生。^①由此，图灵测试这类以行为结果判断机器是否拥有智能为检验标准的测试，其有效性和合理性就受到了有力的质疑。塞尔借由中文屋的思想实验说明，程序本身不能够构成心灵，程序的形式句法本身不能确保心智内容的出现。这个程序完善却缺少真正语义理解的“中文屋”实验，以简明而精确的形象例子严厉地反驳了强人工智能的核心观点——“程序即心灵”。

同样在《心灵、大脑与程序》一文里，约翰·塞尔表示：“无论大脑在产生意向性时所做的是什么，都不可能存在于例示程序的过程中，因为没有程序凭借自身而对意向性来说是充分的。”^②即使在许多人看来，机器与人的世界活动同样都是接收信息、理解信息、转换信息再输出信息，同样是与世界交互和关联，但机器活动实则仅仅是符号按照固定程序运作的结果，是一种纯形式的转换，而人的活动却是语境化的、自发的活动，这样的意向性是天然的、原始的。机器的活动看似具有人一般的意向性，实则只是表象。

上述哥德尔不完全性定理以及塞尔的中文屋实验，都曾被罗杰·彭罗斯在其著作《皇帝新脑》里用作对强人工智能观点批判的有力论据。在《皇帝新脑》中，彭罗斯基于对当今物理学界的几个深刻的未解之谜的思考——EPR 精神实验、“薛定谔的猫”问题和 E-V 炸弹检验模等，从而判定深入的物理学客观实体是不可计算的，由此，他联系到最新脑神经科学的研究成果，认为大脑在意识和思维时具有非局部性和非计算性，而计算机却是永远在有限程序里进行计算性活动，它绝不可能真正地比拟人的心智。罗杰·彭罗斯认为，人脑之所以不同于电脑，就在于人脑能够关联或者说了解周围世界，人类意识是迄今所建造的所有电脑明显缺乏的某种东西，即使电脑在行为表现上展现出了与人的极高相似性，但这也不足以证明它真的具有人一般的意识和理解，毕竟它并没有作为生物而言原始而真实的意识，因而也就不能理解意义，这与约翰·塞尔中文屋实验的论证结果也是不谋而合的。正如彭罗斯所说：“数学真理的概念不能包容于任何形式主义的框架之中，人心，特别是人的意识完全是非算法的，计算机不过是强人工智能专家所钟爱的一副‘皇帝新脑’而已。”^③

至此，强 AI 观点已经从形式系统的自身局限，以及意向性缺失两个方面受到了严厉的质疑与批判，强 AI 支持者试图以人工智能比拟人类心灵的思想进路也因此遭遇了极大的困境。

① 库兹韦尔：《奇点临近》，李庆诚、董振华、田源译，北京：机械工业出版社，2011年，第59页。

② 塞尔：《心灵、大脑与程序》，载于博登编：《人工智能哲学》，刘西瑞、王汉琦译，上海：上海译文出版社，2006年，第95页。

③ 彭罗斯：《皇帝新脑》，许明贤、吴忠超译，长沙：湖南科技出版社，1994年，第17-18页。

三、人工智能时代下人机关系的再思考

从前述可见，无论是持有“心灵可以被机械化”观点的强 AI，还是持反对意见的弱 AI，这些对于人机关系的探究，事实上都指向了人类的永恒追问，即“人的本质是什么”。

自人类诞生之初，人类就习惯于从自身与世界的关系中了解和把握自身的存在，也习惯于以自身为尺度去衡量万事万物。早在古希腊时期，哲学家普罗泰戈拉就曾说过：“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度。”^①这表明，万物的存在与显现皆因人的感知而得以可能，世界总是在与主体的联系中存在并建构起意义，人的主体性也因此而凸显出来。

而在以人工智能为驱动的新一轮科技革命冲击下，人的主体性地位开始受到威胁，人机界限变得愈发的模糊，对于人类主体性地位的批判之声也越来越多。一些后现代主义哲学家认为，人在现代社会的限制下已经被机械化了，技术的飞速发展使其自身看上去不再是人的工具和附庸，反倒更像是构成人类主体的一部分，而机械化的人只是作为社会运行系统中的一个部分，并不能够真正地主导自己。那么，究竟是人改变了技术，还是技术改变了人？人们不由得担心起福柯所言的这回事：“人是像海市蜃楼一样可以消失的东西，人将被抹去，如同大海边沙地上的一张脸。”^②

面对人工智能的挑战，人的主体性地位似乎的确正在节节败退。但在笔者看来，事实却恰恰相反——诚然，当今社会主客体之间已经不再像从前那样有着绝对清楚分明的界限，但这绝不意味着人的主体性就此丧失，事实上，在人工智能愈发充斥人类社会的今天，人工智能的研究进路及其进一步发展，其实是更加依赖于人类主体性的发挥和对人类主体性存在形式的研究的。我们可以清楚地看到，无论是哥德尔不完全性定理的论证，还是对于机器意向性缺失的说明，都表明了这样一个事实：人的主体性地位及其价值并非机器所能动摇，人类心灵始终具有独特性，同时，这也揭示了人工智能的理论缺陷，为人工智能的进一步发展给予了启发。正如欧内斯特·内格尔(Ernest Nagel)和詹姆斯·R·纽曼(James R. Newman)所说：“哥德尔证明不应引起绝望，也不应被当作陷入神秘主义的借口。发现有不能够形式证明的数论真理，并不意味着有永远无法认知的真理，也不意味着要用一种‘神秘’的直觉来代替严格的证明。…我们不应为此感到沮丧，而应把握住这个对创造性理性再次赞赏的机会。”^③除此之外，面对意向性的缺失问题，人工智能的研究也应当保持这样的态度。

尽管人工智能时代下人类和机器的相互关系仍有待探讨，但充斥人工智能的生活将会成为人类当前以及未来生活的常态，这却是无可置疑的现况，也是可预见的将来。因此，在当今的社会历史条件之下，对人机关系进行再思考，进而在此基础上找寻机器发展的新进路，才不失为一条实现人与机器和谐共生的可行途径。

（责任编辑：黄恋茜）

① 北京大学哲学系编译：《古希腊罗马哲学》，北京：商务印书馆，1961年，第138页。

② 米歇尔·福柯：《词语与物》，上海：三联书店出版社，2001年，第506页。

③ 欧内斯特·内格尔、詹姆斯·R·纽曼：《哥德尔证明》，陈永威、连永君译，北京：中国人民大学出版社，2008年，第86页。

心灵能否被机械化？

——概念与方法的前分析

苗瑞芮

（兰州大学 哲学社会学院，兰州 730100）

摘要：本文首先根据主谓词结构将“心灵能不能机械化”问题拆分成两个重点，即“心灵”和“机械化”。本文认为要对“心灵能不能机械化”问题做出解答，必然需要回答关于这两个关键词的两个问题，即“为什么心灵需要被机械化”和“如何判定机械化”。带着这两个问题出发，本文对心灵概念的发展史、强人工智能观点、图灵测试进行考察与批判，最终得出心灵的内容是问题解决的核心结论。本文希望从关于“心灵能不能机械化”问题的相关学说的考察和分析中，向该问题的解决的更多可能性发起一次探索。

关键词：心灵；人工智能；强人工智能；人机测试；中文房间

无论以何种方法出发，解决“心灵能不能被机械化”问题都要关注它的主谓二词，即主词“心灵”（mind）和谓词“机械化”。探讨这个问题自然需要对这个两个关键概念作出一个合理且明确的定义，但是在下定义之前我们可以对该问题进行再一次的追问，这个追问也是沿着这两个关键词出发。不同学派可以对心灵作出不同的定义，这个追问试图走向各种心灵的定义之前。我们需要追问“心灵为什么需要被机械化”或者说“我们为什么要将心灵机械化”。这个追问的提问方式由“是什么”变成“为什么”，它可以避免多种定义的纷繁以及形式的空洞从而真正切中我们需要的心灵的内容。第二个的追问围绕“机械化”，我们如何判定机械化的完成？回答了这个问题，心灵能不能机械化的问题才完整地收尾。

一、心灵的意涵

“心灵”是问题中的主词，其概念的诞生早于“机械化”很多，因此也拥有比“机械化”更丰富的意涵和学说。所以我们先从哲学史的角度来考察“心灵”的定义以及与其相关的一些哲学问题，以此来寻找心灵概念的主要内容，进而对第一个追问，即“为什么心灵需要被机械化”，作出一个解答。

（一）古希腊时期的心灵观念

“心灵”这一概念的历史极其悠久，可以追溯到古希腊时期。在古希腊，“心灵”与“努斯”、“灵魂”的含义相近。在巴门尼德这里，学界惯常将心灵与努斯作为同一个词的不同译

法。巴门尼德认为人类的心灵具有思想理解的能力，只有用心灵才能把握世界本性和存在真理。这一说法已经具备了古希腊的“心灵”概念的基本含义，即理智和思想。我们再来看灵魂与心灵的联系：第一，亚里士多德认为灵魂之中包含着三样东西主宰着人们的实践活动，它们是感觉、欲求、努斯（心灵）。其中努斯主宰着人们的理性，如果认为心灵具有理智，那么可以说灵魂在这点上与心灵有所关联；第二，古希腊人的灵魂学说是对人认识外部世界的解释，并且灵魂学说开辟出灵与肉的二分，这样的二分可以说是近代身心问题的前身。

（二）近代心灵问题的焦点——身心问题

近代哲学中有一个与心灵相关的问题不能为我们忽视，那就是笛卡尔的“身心二元论问题”。身心问题的焦点在于如何说明两种完全不同性质的事物之间的关系。在这个问题上，心灵被看为是主观的、关于意识的、非物质的事物，人类的思想、情感都可以包含在心灵之中。而其相对的另一方面就是有质量、有空间广延的物理事物。近代哲学上的身心问题对我们探究“心灵能不能机械化”问题有三点值得关注：（1）许多理论，当时的一些观点，比如物理主义、功能主义，他们解决身心问题的路径都是通过由自己的定义来否定心理状态的存在，最终取消身心的二元对立，以物质的统一来宣告问题的解决。通过定义来取消另一方的特有性质甚至其存在。这样依赖于定义的解决方案往往会只停留于形式而缺失内容，对问题没有作出真正的解答。在后文中，我们将以强人工智能观点为例对这样的解决方式进行重新审视与批判；（2）身心二元论开辟出近代哲学的唯理论传统，在这里心灵代表着主观的事物，是客观的理性的反面。与古希腊时期不同，心灵在这里与理智、理性相分离甚至对立。在唯理论传统下，受到推崇的只是理性，而不是心灵。这说明心灵的具体内容会随时代的不同有所变化。（但是这种具体的意义变化并不影响内容一直存在）；（3）身心问题的二元对立关键点在于两种不同性质的事物的联系何以可能，而“心灵能不能机械化”问题是将不同性质的两者的联系明确为是“机械化”，两者的基本问题是一致的。由上述三点可知，“心灵能不能被机械化”和“身心二元问题”的核心矛盾点与解决方案都呈现出一些相似的地方，我们处理心灵机械化问题可以将其还原到身心问题上，这也许对我们的思考有一些启发。

（三）近现代的心灵观念

近现代对心灵概念的讨论呈现出更加精细的特点，首先是胡塞尔的现象学中的“意向性”理论，它将人的心灵或者心理活动放在一个更细致的角度上。在现代，神经科学、脑科学、生物学获得了极大的发展，我们对于脑如何工作的知识大大增加。在之前负责思维、理智的器官心灵有被大脑取代的倾向。目前流行的科学说话认为人类的一切感觉以及心理活动都是发端于神经末梢的刺激，这些刺激转化为生物电信号传播到大脑，最终被丘脑和脑的其他部位接受而产生感觉或心理活动。约翰·塞尔在《心、脑与科学》中就根据这样的学说提出“全部心理现象都是由在脑中进行的过程产生的”的议题。可见，心灵问题在现代科学的推动下细化到了神经元的维度，但是这样的细化是对我们要探究的问题的偏离。提出“为什么

心灵需要被机械化”问题是为了探索解决心灵机械化问题的可能性路径，在这里我们更集中于对内核上的讨论，而不是想要更加使答案更加精致。我们也许可以理解人类机械化心灵并不是等于可以用机器制造出神经元。上文中说到，心灵观念在古希腊时期就已经具备了雏形，心灵代表着理智和思维。到近代唯理论传统形成，理性脱离了心灵的躯壳为人所推崇。到现代，人类关于人工智能的发展提出了“心灵能不能机械化”的问题，与人工智能的“智能”相对应的即是“心灵”。所以将理智、思维作为“心灵能不能机械化”问题中的“心灵”的含义是比较合适的。人工智能领域中对于是否“智能”的争论主要是“机器能不能进行思维”的问题。所以我们也许可以这样有这样一种观点，我们之所以想要将心灵机械化，是因为想要机器也可以实现心灵具有的理智、思维（情感等其他现象也可以）。那么“心灵能不能机械化”问题就可以转化为“机器或者人工智能能不能进行思维”的问题。或者退一步讲，这两个问题是可以互通的。上文对问题的转化并不是给心灵下定义，其本身是作为对“为什么心灵需要机械化”问题的解答而衍生的推论。它更想说明的是，心灵是包含着实际的内容的，人们围绕心灵研究的问题都与其内容有关。正如上文的结论，在现代科学的视角下，“心灵能不能被机械化”问题意指的对象其实是心灵的理智、思维能力。问题的对象永远是内容而不是空洞无物的形式。

那么我们由对第一个问题——“为什么心灵需要被机械化”问题的解答寻找到了主词心灵的最关键的事物，即内容。我们可以说如果在心灵的内容上缺失，那么问题的解答便是无效的。

二、关于强人工智能派的思考

在上一节中我们已经将心灵能不能机械化问题转化为人工智能能不能进行思维的问题，并且回答了对“为什么心灵需要被机械化”追问，它启示出心灵的内容的重要性。在这里我们结合对一些具体的观点的分析来对上文的结论做一些验证。从总体来看，强人工智能观点对“心灵能不能机械化”问题的解答关注点是“是什么”，即他们热衷于对“心灵”“机械化”作出自己的定义。然后根据这个定义实现问题的解答，但是这样的定义其实仅代表形式而不涉及到内容。那么我们试图对提问方式作一个变化，即从询问“是什么”转变到“为什么”。

“为什么”的追问可以指向追问对象的内容所在，它也许可以避免“是什么”的提问那样，仅给出一个自治的逻辑、得出一个形式框架下才能满足的结果。此外，希望通过提问方式的变化以一种新的方法来进入“心灵能不能机械化”问题。

（一）强人工智能观点

强人工智能观点是一种较为极端的观点。这种观点认为人脑的功能和数字计算机的功能是一样的，人脑的功能都可以通过算法来实现，心与脑的关系就是程序软件和计算机硬件的关系。人脑具有的思维、智慧、理解、意识都是一种更加复杂的算法，只要这样的算法被

找到并且在机器上执行，那么机器也可以具有与人脑同样的功能。我们来看强人工智能观点对心灵的定义。强人工智能对心灵的基本观点是心灵是纯形式的，或者说心灵可以纯形式地表达。此外，强人工智能观点拒斥认为心灵是自然界的生物学现象的观点。

（二）强人工智能的空洞所在——内容

强人工智能观点作为完整的观点，对我们划分出的两个问题都作出了解答，心灵的定义上面刚刚提及。对于机械化的判定，强人工智能支持者通过图灵测试来检验机械化成功与否。但是这种方法具有很多的争议，约翰·塞尔的“中文房间”就是对强人工智能判定方式的反驳。这部分内容我们将在下一节讨论，现在我们还是要关注于心灵的内容和我们的追问。强人工智能者承认心灵的思维、意识、智慧的存在，在这点上他们还是承认部分传统意义中的心灵内容。强人工智能者对心灵定义的独特之处在于心灵可以被纯形式地表达，也就是说思维、意识、智慧等事物都可以被纯形式地实现。那么我们来看强人工智能派的观点是否对“为什么心灵需要被机械化”的问题的作出了有效的回应。强人工智能观点下的心灵是纯形式的，所以心灵可以被编写为算法并且被计算机执行，这样的心灵具备了可以被机械化的条件。那么从强人工智能的定义出发，心灵需要被机械化的原因是因为心灵可以被机械化。很显然，这是一个循环论证式的回答：因为心灵可以被机械化所以我们将心灵机械化。在这里我们发现了强人工智能观点的第一个问题，问题出现的关键还是在于对主词心灵的定义上。在主词上出现的问题进而影响了强人工智能观点的整个逻辑。从心灵概念的发展史上来看，强人工智能派对心灵的定义显得十分极端，违背了多数人的认知常识。其原因在于强人工智能对心灵的定义更多的是为了解答问题而设立的，而不是从实际情况出发，他们希望在定义上实现心灵与机械化的相通。从强人工智能的心灵的定义可以推导出他们对“心灵能不能机械化”问题的解答逻辑。其逻辑大致是：心灵是纯形式的，所以心灵可以编写为机械语言，即算法，从而被计算机执行。既然心灵能被计算机执行，那么心灵便可以机械化。这样心灵能不能被机械化的问题在这里达成了形式上的解答，但是形式化的解答并不是真正有效的。仔细考察他们的解答逻辑，这其实是一个分析命题，在强人工智能的定义下主词心灵已经包含着谓词机械化的含义。分析命题不会带来更多的知识，分析命题式的解答也不包含任何有效的内容，它只是达成了逻辑上的回环。

（三）塞尔的“中文房间”

强人工智能支持者认为只要执行心灵的算法（如果这种算法被找到）计算机就可以通过图灵测试从而证实自身具有了意识。塞尔用“中文房间”的思想实验反对了这种观点。塞尔的“中文房间”是想象一位只懂英语的人身处一个封闭的房间之中，他有一本关于中文翻译程序的书。房间里有一个小窗口，写着中文的纸片通过小窗口被送入房间中。塞尔认为，房间中的人可以利用他的书来翻译这些文字并用中文回复，但他并不理解中文的任何内容。塞尔对强人工智能的反驳在与判定方法上，属于我们划分的第二个问题上。上文立足于划分出

的第一个问题对强人工智能观点进行批判，可以是对于强人工智能观点批判的一个新立足点。我们能够用“为什么心灵需要机械化”检验各种“心灵能不能机械化”问题的解答，它可以检验各观点的心灵定义是否真正有效。这里的有效并不指代“真”，即代表心灵的真正意涵这般的意味。我们不需要设立一个所谓的真正意涵来将多种定义归为统一，我们依然可以承认多种的心灵定义的并存，毕竟我们对所谓的心灵的真正意涵并没有定论。这里的有效最终还是在向内容呼唤，各种依靠逻辑自洽而达成的解答都仅有形式而内容缺失，这种空洞的解答对我们是无效的。我们在第一节中考察了历史上关于心灵观念，就是为了探究我们的心灵观念所具有的内容。不管心灵的思维、情感、理性等事物被归为生物学还是心理学现象，这些事物都是真实发生着的，它们是心灵实际的内容而不是构建出的空洞形式。所以尽管我们对问题的切入点与塞尔的不同，但是可以说我们的批判点是相关联的，其关联便在于“内容”。塞尔认为“数字计算机概念的要点是其运算能被纯形式化地表述。”“但是符号并没有意义，它们不具有语义内容：它们不涉及任何事物。”而“人心不仅仅是形式的或语法的过程，我们的内在心灵状态具有某种内容。”基于这样的立场，塞尔提出了“中文房间”以论证强人工智能观点的实现之不可能。所以我们也许可以说强人工智能观点的问题在于内容的缺失，塞尔“中文房间”和我们的“为什么”的追问最终都是在对心灵的内容做呼唤，这两种批判的出发点不同但有合流的地方。

（四）对内容缺失的思考

在强人工智能支持者看来，他们不会承认强人工智能观点在心灵的内容上是缺失的。如果强人工智能观点的能够实现，即他们声称的能够模拟心灵的算法被找到并且有可以执行这一算法的计算机，那么我们上述的心灵的内容，如情感、思维、理智等，就可以被计算机拥有且表现出来。所以强人工智能观点下的心灵是有内容的，心灵的情感、思维、理智都可以被计算机实现出来。现在看来内容缺失是因为科技水平无法使其实现。这种说法将解决希望放在未来，所以我们目前无法证伪，但是强人工智能观点的问题依然存在。从强人工智能观点设想的结果来看，他们对心灵的定义虽然是心灵是纯形式的，但是他们没有取消心灵的情感、思维、理智等内容。这样造成了一个二元论的矛盾。人工智能的二元论是部分人相信心灵不仅仅是自然生物界的一部分，他们也相信心是能被纯形式地表述的。而强人工智能派拒斥心灵是生物现象的观点，但是它自身却又建立在了二元论的基础之上。再来考察强人工智能声称的心灵的“内容”，从本质上讲这些内容是计算机根据算法进行的输出，那么这些算法的输出是否等于真正的心灵的内容，我们需要合适的方法对强人工智能观点以及其他学说的心灵内容进行鉴定，这个任务就落在我们的第二个问题——“机械化的判定”上。

三、机械化的判定

上一节通过对强人工智能观点的批判反对了通过定义的满足从而在形式上实现心灵机

机械化的倾向，并且表达了对实际内容的一种呼唤。而机械化的判定负责对内容是否有效作出鉴定。前面我们拒斥了依赖定义的、形式化的做法，测试的做法也许可以避免定义的形式化问题。下面我们来考察关于人工智能最基础的测试方法——图灵测试。

（一）图灵测试

图灵测试是图灵为了检验一台机器是否能被合理地判定为在思维。按照图灵测试，一个提问者在不知道对象身份的情况下向一台计算机和一个人提出问题，根据双方的回答来判断何者是计算机何者是人类。如果提问者在一系列的提问中没有指出两者中何者是真正的人类，那么判定计算机通过了这项测试，这就是图灵测试的基本模式。现代有些观点为图灵测试加上一个通过率，认为通过率为 70%或 80%时才可以说计算机通过了测试，通过率的数值设立合理与否或者应该设立多少的通过率的问题超出了本文的讨论范围，在这里我们只关注于图灵测试的模式本身。

图灵测试与行为主义的观点是相符合的。行为主义者认为如果计算机的动作和一个人在思维时的动作不能够区分开来，那么就可以说计算机在思维。在图灵测试中，行为的一致弱化为提供的答案与人类的回答不能区分，但这个弱化并不影响其本质的一致。这里的判定标准在于行为的一致，而这里的一致并不要求完全的相同，而是保证某些方面的大致相似，而相似的满足程度就是到人类无法区分。塞尔的“中文房间”显然是对图灵测试不认同的，中文房间说明了即使房间中的翻译员做得像一个掌握中文的中国人的一样好，使人没有察觉到差异，但是翻译员并没有对中文有真正的理解。没有理解的行为与理解的行为显然是不同的，根据这点我们依然可以将行为区分开来。而理解都是对内容的理解，只要机器没有掌握到各种行为的内容，那么人机差别始终就会有暴露的可能。

（二）现代的图灵测试——人机验证

图灵测试也可以说是揭示人机差别的检验手段，现代的各大网站为了阻挡机器人程序的访问，都会嵌入人机验证程序来识别访问者是否是机器人，这些人机验证也属于图灵测试。以谷歌公司使用的“reCaptcha”验证码为例，“reCaptcha”的人机测试大概有两种：第一种是“失真单词验证码”方式，给出一些扭曲变形的文本数字，要求被测试者在验证码框中正确地输入这些数字；第二种是给出一组图片，这些图片在色彩、构图上相近，比较不容易分辨。验证要求被测试者选出包含指定事物的图片。（在 2014 年，谷歌推出“点击验证”的人机测试方式，“点击测试”要求被测试者点击一个复选框，勾选“我不是机器人（I'm not a robot）”即可。对于该测试方式，谷歌声称创建了一个人类行为模型，根据被测试者的鼠标在复选框上轻微的移动以及其他变量，便可以判断出对方是否是一个自动机器人。因为谷歌对使用的其他变量与模型情况都未做更多的透露，我们在这里不讨论这一种人机测试方法。此外，国内的网站常用滑块解锁的验证方式进行人机测试，该验证方式的原理与内部情况大致与上述的“点击验证”相同，所以同样不进行讨论）“失真文字验证码”因为其文字经过

扭曲处理所以机器往往难以识别，而人类可以勉强识别出来。这种人机测试检验的是图像识别的能力，已经有机器人程序通过大量的学习与升级可以通过这种测试。第二种测试也考验到了图像识别能力，但是人类通过验证的方式与机器非常不同。验证要求用户选出关于某物的图片，人类能够理解这个事物的内容，所以即使图片在画面上极其相似，但人类可以依据内容区分出相似图像所代表的事物是不同的，从而作出正确的判断通过验证。但是在机器看来，验证要求的事物只是一串符号，它在自己的数据库里可以找到与这串符号对应的图像，然后根据已有的图像数据挑选与之相似的照片。在机器的选择过程中，它的选择只是基于自己数据库的图像与指定的图像的相似度，其本身对于指定的事物内容并不了解。我们为了便于理解可以这样说，机器目前只能掌握到形似，而掌握不到神似。所以，我们也许可以说无法理解内容是机器通过人机测试的最大阻碍。

综上，对于第二个追问，即“如何判定机械化的完成”，我们也许可以这样认为，当机器能够理解心灵的内容时，心灵便能够被机械化。

四、结语

综上所述，通过对心灵概念的历史发展的考察，我们可以认为心灵的理智、思维是其较为核心的内容。“为什么心灵需要被机械化”可以说是因为我们想要让机器也可以实现思维、理性的能力。强人工智能观点忽略心灵的内容所以导致其心灵的定义不够合理，进而使其观点的整个论证逻辑变为一个分析命题，在面对“为什么”的追问的回答也陷入了循环论证的错误。图灵测试可以说是最早在“机械化判定”方面提出的方法，塞尔用“中文房间”批评这种测试方式并不能检验机器真正具有思维。“中文房间”和现代人机验证告诉我们，掌握内容与否也许是人类与机器的差别根源，所以机械化成功的判定可以在于机器对内容是否理解。

对“心灵能不能被机械化”问题进行再次的追问是希望通过对问题的分析探寻问题解答的路径。“为什么心灵需要机械化”使得我们关注心灵的内容；“如何判定机械化的完成”给出了让机器理解心灵内容的要求。心灵的内容贯穿于两个衍生的追问中，这提示着我们从内容出发也许是一条可行的研究路径。我们还可以对心灵的内容进一步思考，我们用内容反对形式，这也许可以归为人类使用的自然语言与机器的形式语言之间的矛盾。形式语言只是遵从一定的语法规则，对语言意义并不理解。但使用自然语言的人类可以理解语言意义。这个思考可以指引我们关注机器语言与自然语言的差别以及语义的产生的问题。

（责任编辑：黄恋茜）

人工智能具有心灵的可能性

邓一卜

（兰州大学 哲学社会学院，兰州 730000）

摘要：人类如何知道人工智能是否已经产生了心灵呢？或者说，人只不过也是一个高级的智能呢？人工智能所具有的心灵与人类所具有的心灵是否是同一种心灵？本文以人工智能的发展史为线索，通过对比人工智能与人脑的在“机械性”这一特征上的相似性以及塞尔“中文房间”论证的反驳，以说明想要将人工智能发展出真正的心灵，需要打破现有的思想藩篱，重新思考人工智能的基础概念。

关键词：人工智能；心灵；塞尔；黑盒；相似性

一、人工智能与心灵

要讨论人工智能具有心灵的可能性，就必须了解这个问题产生的背景和所代表的内容。机器可以具有智能的设想最早产生于计算机之父艾伦·图灵，他在1950年提出了知名的“图灵实验”，即将测试者与被测者（一个人和一台机器）隔开的情况下，通过一些装置向被测者随意提问，进行多次测试后，如果机器让平均每个参与者做出超过30%的误判，那么这台机器就通过了测试，并被认为具有人类智能。而“人工智能”一词被正式提出是在1956年由美国达特茅斯学院举行的第一次人工智能大会上，当时人们预测机器人将在二三十年来实现智能化，但是很明显直到现在人类也没有制造出当时所设想的意义上的人工智能。对于人工智能的理论，简单来说，就是具有智能的人造物，一般指的是机器、计算机而非克隆人。现在的理论还将人工智能区分为“强人工智能”和“弱人工智能”，弱人工智能的定义就是1956年被初步提出的关于人工智能的定义：“人工智能就是为了让机器的行为看起来就象是人所表现出的智能行为一样。”而强人工智能的定义则更深入一步：“具有像人一样的自主意识的人工智能”。在现在，对于弱人工智能的研究已经产生了突破性进展：通过不断试错系统战胜了人类围棋冠军柯洁的“阿尔法狗”、被各大品牌智能手机中的语音智能程序“小爱”、“小艺”、被大规模应用于工厂来替代人类员工的机器人……但是到目前为止，真正的强人工智能还尚未被创造出来。

接下来的问题是：什么是心灵？如果我在对我自己说话，而这种话是由我的大脑发出的生物电波引起的，或者这个说话的行为引起了我的大脑生物电波，并且外界无法直接接收到我的这一行为，这就是，我们通常所认为的自我的心灵。用笛卡尔的话说，“只有我在思维这件事是无可置疑的”，这也似乎是“我”这个被称为人的主体所存在的证明，即“我思

故我在”。而人类由于独有认识世界的能力，并自以为有征服世界的能力，于是便经常武断地认为人类之外的事物不具有心灵，心灵是为人类所独有的。虽然对古往今来对心灵的定义各有不同，但是不论是在宗教学的证明中、还是在近现代的心灵哲学中，人类具有心灵仿佛就是一个先验的条件，笛卡尔的“我思故我在”更是从逻辑层面上将“我思”作为绝对不能被怀疑的基点。那么心灵的定义到底是什么呢？如果心灵是指对外界做出反应的能力，所以石头与草木不具有心灵，那么具有一套完整的对外反应机制的动植物是否具有心灵你？一个尚未脑死亡的植物人又是否具有心灵呢？如果心灵是私人语言这类只能为自己所经验的感官和思维，那么如何辨别一个完全类人的机器人是否具有心灵呢？又如何辨别你对面的人类脑袋里不是空空如也的呢？根据现在语言逻辑的发展，心灵被认为事实上是永远不可能被除自己以外的外界所知道的、绝对私人的东西。

二、机器与人脑的相似性

最初，人类的思维被认为是由心脏产生的，于是被称为“心灵”。随着近代生物学和人类学的发展，我们了解到实际上产生思维的器官是我们的大脑。

当我们在用心灵思考、自己对自己说话，以来获得一个思维或下达一个身体动作指令时，与机器的一条一条程序运算相似；我们的语言是历史文化中被创造出的语言体系，0与1交织的代码也是机器的语言；当人的心灵运作的时候会消耗肉体的能量、并产生热量和脑电波的逸散，机器的运作也需要电能、运作时会产生磁场或信号；人生而有类似于野兽的本能，也有学习、记忆、道德的天赋，但要获得这些超越野兽的能力，也必须学习，这个过程类似于人类给电脑输入的、需要执行的程序指令。人类大脑更为精致、运行更为迅速。但是向内输入的程序内容先于了它的运行，机器作为人造产物，没有人脑精致，但是网络给了它容纳更多（超过人类一生所能接触到的极限）的知识内容的可能性。

人类如何知道人工智能是否已经产生了心灵呢？既然心灵被认为是拥有不能被外界所知的绝对的私人性。或者说，人只不过也是一个高级的智能呢？人的身体中密密麻麻的神经元系统就相当于机器的集成电路，只不过人是更为高级的智能体，神经的运算、反应速度远超机器、甚至超过了人类的感知，以至于人类感受不到神经是如何像机器一样运作的。人类身体上的一套神经似乎确实比人造物要高级，就好像不论光学成像机器有多高级，能够捕捉到最美的场景、最细微的变化的永远只有人的眼睛。或者就像笛卡尔引入的上帝概念那样：事物不可能由比它地基的事物所产生。是不是正是“人工”创造的智能，因此永远也无法赶上人类的程度；而人类也只不过是自然这个更高级、更完善的智能创造的智能造物。是否正是由于人类的心灵是由于这些神经而产生的，所以人自以为有心灵，但实际上只不过是过于快而无法被感知的机械运作而造成的假象。心灵由机械而产生，因为心灵的等级在机械之下，因此无法感知人类身体的机械运作。

三、对塞尔提出的“中文屋”的反驳

塞尔在《心、脑与科学》的第二章《计算机能思维吗？》中提出了著名的“中文屋”实验的假设，如果说“图灵实验”是被作为机器有具有思维的可能性而被提出的，那么这个实验则是经常被作为证明计算机不能思维例子在之后的心灵哲学研究中被提出和引用。塞尔的《心、脑与科学》是约翰·塞尔在1984年英国广播公司举办的里斯学术系列广播讲座上的演讲稿稍经修改后出版成书的，被西方哲学评论家誉为“比他以往任何著作都更广、更深地表述了他的哲学观点。”在这本距今不到40年的著作中，我们可以看出现代仍在使用的很多人工智能词汇已经被使用了，实际上，虽然在这40年间计算机、互联网在我们眼中高速发展，以至于成为生活中不可缺少的部分，但是，现代的高新电子科技的基础仍然是由美苏冷战期间留下的遗产构成，只不过是从保密技术发展为了民用技术。因此，塞尔的思想观点在今天并没有过时，仍然具有很大的价值。

“中文屋”实验的假设的具体内容是这样的：设想有一个人被关在一间屋子里，屋子里有满满几箩筐的汉语符号，而这个人对于中文一窍不通，但是给他一本用他的母语写成的用来处理这些汉语符号的规则，这些规则是按照汉语的语法而不是语义、对符号的处理加以纯形式的规定的，也就是说这个人不可能通过这本书学会汉语。这时又有另外一些汉语符号被送进你屋来，这个人就根据相应的规则将符合的汉语符号送出屋外。这时，屋里的这个人不知道送进来的是“问题”，也不知道他送出去的是“答案”，但是无疑此时这个屋子的表现跟一个地道的中国人做出的回答没有什么不同。但是在这种情况下，无论过去多久，屋里的这个人都学不会一丁点汉语。塞尔将这个实验假设作为证明计算机不可能拥有思维的例子，因为，即使依靠再严密的设计程序、计算机表现得再类人，但是计算机本身仍然无法“学会”知识，更无法进一步具有思维。在塞尔看来，计算机所具有的程序仅仅是一种“语法”，而真正的思维是“语义”，也就是不同于语言、在语言之外但是仍存在于你心中的感觉，是一种不能被外界所知晓的完全的私人语言。“要理解一种语言，以致要完全具有心理状态，就要具备比仅仅一套形式符号更多的东西，就要具备一种释义，或者说那些符号都要有意义。”^①

但是，在塞尔的论证中，仿佛只要屋子中的那个人无法通过这个程序设计学会中文，那么以此类推计算机就不能具有思维，但是这个论证并不严谨。首先，要证明计算机不能具有思维，就不能单单拿出计算机中的一个零件，通过证明这个零件没有思维来说明计算机整体没有思维，而必须站在整个计算机的角度来证明这个计算机有没有思维。就好像一个具有思维的人，必须是一个完整的人，或者至少他具有一个完整的大脑、大脑被无数神经元连接在人的颅骨里、人的身体器官能够支撑起供给大脑思维所需要的能量。即使是“缸中之脑”的实验假设，也需要由一个能够为大脑提供活跃因子的培养皿和一个大脑所构成的整体，如果

^① 孟伟：《交互心灵的构建》，北京：中国社会科学出版社，2009年，第57页。

培养皿和大脑这两个元件如果缺少了其中任意一环，大脑都无法再进行思维。这个如果单个把大脑中的神经元拿出来研究，那这根神经元恐怕是不具备人类大脑所应该具备的思维能力的。而在这个“中文屋”的实验假设中，屋中之人的定位就好比神经元在人类思维中的定位。既然必须把人类（或者另外任何被认为能够思维着的东西）当成一个整体来看，那么计算机也必须被当成一个整体来看。这个“中文屋”的机械构成包括：一个屋子、几筐中文、一本程序书、一个执行程序的人。在通常的观念中，屋中之人在这套机械组合中是大脑的定位，但是作为程序的执行者、连接屋内与屋外并对屋外刺激做出反应的部位，不正是神经元或者集成电路吗？而几筐中文，在这套机械组合中是储存知识的部位，这不类似于大脑或者存储盘吗？

对于这种观点，塞尔在文中也进行了反驳，他认为“将计算机系统的整体看成是理解汉语的”^①这种说法是错误的，他给出的理由是“这样的系统没办法从语法中得出语义，整个系统都没办法领会任何一个符号的意义。”并且塞尔还强调，他的讨论范围仅仅包括“一台计算机”，而不包括人造的每一个分子都与活人完全相同的机器人。

在塞尔提出他的观点的时候，人工智能的研究仍然以符号主义为主，即主张人类思维和认知可以用符号运算来实现，塞尔也明确了其批判对象是数字计算机，他也设想过，如果能够建造一台与人类的神经系统充分相像的计算机，并且能够用某种化学机制产生意识，那么也可能会产生出智能来。而在上世纪 80 年代后期基于神经系统研究的连接主义的兴起，使得模拟人类神经系统的工作又迈进了一步。1943 年麦卡洛克和皮茨提出了一种神经网络的模拟机制，他们认为神经活动的生理关系与命题的关系是对应的，并且对任一神经元的每个反应，都存在一个对应的简单命题陈述。他们将神经网络的工作机制简化为神经元的“刺激”与“抑制”，对应于计算机的二进制工作机制。这种方式，将人类神经网络的复杂性大大降低了，使得计算机模拟人脑在一定程度上成为可能。而后来的专家系统和深度学习，都是得益于这种神经网络的广泛运用。在连接主义之后，出现了持机器进化思想的行为主义学派。但是不论是连接主义还是行为主义，都只是从外部（如反应、行动）来进行模拟，而内部具体如何实现的，仍然解释不清楚，内部成了“黑盒”，因此也难以分析人类认识和意识的真正生成原因和工作机制了。如果按照塞尔的标准而言，任何机器，无法自己生成意识和意向性，也就不是真正地实现智能了。

但是既然无法窥探“黑盒”内部是否有认识和意识产生，有如何能够否定机器已经产生了自己的意识和意向性呢？人类身体的组成结构本身就与机器的组成结构不相同，那么也就不应该用于判断人类是否具有心灵的标准照搬于判断机器是否具有心灵，也许正是在人类无法用现有技术探测到的地方、或者人类尚未意识到的地方，机器已经产生了同样具有思维、但是不完全类似于人类的心灵。

① 塞尔：《心、脑和科学》，杨音莱译，上海：上海译文出版社，2015 年，第 95 页。

四、人工智能如何在未来能够发展出心灵的构想

在上个世纪后半叶，由于科技的高速发展，人类产生了能够征服宇宙、穷尽世界奥秘的错觉，以科学技术理论为支撑的科幻电影一度成为流行，对人类与机械间的关系的思考也是思想洪流中的一股，不得不说当时已经取得了巨大的成就，时至今日我们对于人工智能的研究的构思仍未跳出当时的框架。

但是到了现在，在人工智能的表现已经无限接近于上世纪人们的设想时，人们的想象力反而被限制住了。也许正是人类发现真正的强人工智能恐怕不能被人类所创造出来，于是关于人工智能的讨论反而渐息了。与之相对应的是形成了一种类似于价值伦理道德的约定俗成，而且人们的研究呈现避免让机械产生智能的趋势。但是思想正是在不断的争辩中进步的，而思想是推动现实进步的动力，想象力为科技的发展指明了道路，如果思想都是一潭死水，而仅靠在现有的技术上闭门造车，那么绝不会获得突破性的进展，而只能在已有的范式向前推进，直到发展再也难以推进为止。就好像在上个世纪八十年代，牛顿的经典物理学被认为发展到顶峰，继续学习物理学被认为是没有前途的，但是随后由爱因斯坦相对论和量子力学又开辟了新的物理学领域的研究范围。或许想要将人工智能发展出真正的心灵，也需要打破现有的思想藩篱，从范式之外寻找何以能够使机器具有思维的可能性吧。

（责任编辑：黄恋茜）

《楞伽经》中的言意关系

陈一博

（兰州大学 哲学社会学院，兰州 730100）

摘要：《楞伽经》为禅宗初祖达摩所作，是一部对禅宗、唯识宗都有深远影响的经书，堪称禅宗的第一步经典。其中对于八识、如来藏和性相等问题的讨论颇为详细，而对言意关系亦有贯穿全篇的详细见解。对此经中言意关系的探讨，对于佛性的理解和禅宗的思想特色研究都有很大意义。

关键词：《楞伽经》；言意关系；藏识；有无关系

一、《楞伽经》中言意关系的本体论前提——“藏识”

《楞伽经》为中国禅宗祖师达摩所作。达摩生于印度，后来到中国宣扬佛法。中国当时正值南北朝时期，达摩于南朝宋元嘉二十年（公元443年）译出《楞伽阿跋多罗宝经》四卷，故可视中国大乘佛教《楞伽经》成书于公元443年。

首先，说明一下《楞伽经》中对于言与意的定义。言意关系在《楞伽经》中被表示为语意关系，或者说言义关系。语，是根源于虚妄分别之习气，由喉舌等发声系统而出的谈说；在安静环境下思考与观察，使诸习气趋向于自证圣智境界，而行于时空之中所生之相，就是意。^①“自证圣智境界”与“无量正等正觉”一样，都是指佛所具有的最高级别的认识能力。可以看出语和意是自心居于不同境界：前者是对于自心所生虚妄分别之相而生的诸法的指称；后者是使内心归于宁静，心识与习气在接近自证圣智境界中，产生的较为清晰的对外的认识。可见《楞伽经》是尊意贬言的。《楞伽经》的言意关系属于认识论层面，对其的追本溯源要从围绕“藏识”的本体论展开。

（一）“八识”中的“藏识”

（1）“非异非不异”的藏识与转识

对于言不达意的底层逻辑，《楞伽经》是从“八识”入手阐发的。《楞伽经》称第八识阿赖耶识为“藏识”，又称“因”；前七识为“转识”，又称“相”，为因所作。藏识与转识非异非不异，《楞伽经》对此做了一个论证。

先假设藏转二识有区别，但随后便论证若有区别，藏识与前七识就构不成因果关系；然

^① 达摩：《楞伽经》，北京：中华书局，2010年，第143页。

后假设藏识与前七识相同，但前七识转灭后，藏识不灭，这其实就是把第一个证明颠倒后再做一次证明，最终得出藏识与七转识“非异非不异”的结论^①，借藏识与转识的关系泯灭了相同与相异。外道依据诸心识恶习转因，而生外物有性相的观念，实为虚妄。说明外道执着于因缘，其终归“非异非不异”，如不能把握此理，则堕于凡夫外道，妄生分别，随言取义，执着于是非，生许多烦恼；如能了知自身与外在事物都是藏识之显现，本无能所取^②，转妄法为真如，离于心识^③，则能不了言而达意，成就佛之无上正等正觉之境界，这对之后禅宗的“见性成佛”之方法，亦有影响。

（2）尊藏识而贬转识的价值取向

《楞伽经》对于凡夫生虚妄分别，而佛陀成就无上正等正觉做出的解释，是二者对于八识关系的认识与运用不同。八识中，阿赖耶、末那与前六识可分别被表达为“心”、“意”（不同于第六识“意”）和“识”。意与识，皆为自心所现境界，生分别执著而起^④，具体说，就是凡夫生末那识而执著阿赖耶识为“我”，借阿赖耶识而生眼、耳、鼻、舌、身、意六识，此六识转生四种因缘：不觉自心现而执取故、无始时来取著于色虚妄习气故、识本性如是故和乐见种种诸色相故。这都是虚妄习气，不能了达心、意、识非异非不异的道理，而辗转相生、愈演愈烈。^⑤

而佛陀因其修行与学习，不分别取著自心所见，而坚守自心，不由末那而生六识辗转之四因缘，灭诸识而能见自心，故可入于三昧，获得正觉。^⑥佛的认识路径是区别于常人的，它知八识非异非不异的道理，不由末那而妄生六识，只是藏识常驻。从中，我们也可看出《楞伽经》尊藏识而贬转识的价值取向。

（二）藏识与转识的悖反关系——圆融贯通的佛性论

《楞伽经》一方面强调藏识与转识“非异非不异”，另一方面又批判转识，主张回归藏识。在这对悖反关系中，后者为主。《楞伽经》是借二者非异非不异的关系，为藏识为本的思想立论。《楞伽经》对藏识和转识的看法，比之前的中国佛教更加辩证。其不是一味否定转识，而是从藏识的本源出发，指出眼、耳、鼻、舌、身、意等识，根本上来自于阿赖耶识，如果完全否定了这六识，等于间接批判了阿赖耶识，否定了阿赖耶识的完满性。

所以，《楞伽经》转而从体用关系去树立藏识为尊、转识为卑的思想。可以说藏识为体，而眼、耳、鼻、舌、身、意等识为用，体与用非异非不异。当然，这六识其实是对阿赖耶识的误用，所以才会有虚妄习气生长，就如前面所说，最终产生无知之苦和六道轮回之果。

而对藏识正确的对待方法，就是勤加修行，了知外在事物为藏识之显现，远离诸感官色

① 达摩：《楞伽经》，第 31-32 页。

② 达摩：《楞伽经》，第 31-32 页。

③ 达摩：《楞伽经》，第 100 页。

④ 达摩：《楞伽经》，第 43 页。

⑤ 达摩：《楞伽经》，第 42-43 页。

⑥ 达摩：《楞伽经》，第 43 页。

相。懂得若将藏识与转识的关系割裂开来，则将堕于凡夫外道；反之，明知藏识与转识非异非不异，稳定藏识的地位，则能自证圣智所行境界，成无量正等正觉。

这种“非异非不异”的圆融贯通与在其框架下作出相异的评判标准的悖论，在后面的言意关系中也得到了进一步的运用。

二、言意关系的认识论支撑 ——“非有非无”有无关系

以“藏识”，即自心为本体的本体论和圆融贯通的佛性论，为后面的言意关系做了理论支撑，同时在认识论上印出来一个对言意关系影响较大的论题——有无关系。在《楞伽经》中，佛陀与凡夫的对事物的最为不同的看法集中在有无关系上：凡夫妄生有无，佛陀了知非有非无。

（一）有无分别为自心所生

在佛了知非有亦非无，非异非不异之法的过程中，藏识，或者说自心，是决定这个过程的本体。凡夫外道之心之所以生有无之分别，就是因为自心虚妄分别而生诸法，遂堕于分别之见。《楞伽经》中举例，说我们之所以有兔子不长角，而牛长角的观念，就是因为内心当中有“分别”这一力量的呈现作用。而关于角的自性，我们没有办法把握，所以说兔子不长角和牛长角，它们彼此都不以对方为根据和理由，有无也就并不互因，谈有谈无，尽归虚妄。而诸佛之心“自证圣智法门”，心所居于此，不会生执着于有无的烦恼。^①

（二）远离有无之辩、非有非无的价值取向

所以，从这里可以看出，《楞伽经》的言意关系最终所指向的不是外物而是自心之象。在该书后面还陆续有补充，说有无之辩皆出于自心，自心会依据心中外物的影像，由此生出所谓相、见、因、性四种无中生有的“建立”；而若不善于观察，于诸恶见中所建立法，不见诸法之实相，就是有中生无的“诽谤”。“无中生有”和“有中生无”，这都是凡夫因不了这一切皆唯心所现，而妄生分别。

那么，佛是因什么而远离“无中生有”和“有中生无”两种恶见，与凡夫相区别的呢？因为他们善知心、意、意识、五法、三自性和二无我^②，用《金刚经》中的话来讲，佛陀善知“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”^③。此处之有为法，即是分别有无而生。佛陀依据藏识，故能远离有无分别，得无上正等正觉。

① 达摩：《楞伽经》，第 48 页。

② 达摩：《楞伽经》，第 70 页。

③ 陈秋平、尚荣译注：《金刚经、心经、坛经》，北京：中华书局，2007 年，第 74 页。

三、尊意贬言的言意关系

（一）非异非不异的认识路径

（1）言语与虚妄分别的关系——非异非不异

《楞伽经》对于言说的分类包括四种言说分别相，分别是相言说，即执著于对诸色相的分别而生；梦言说，是对梦等不实境界的回忆而生；计著过恶言说，为怀念过去怨仇而生；无始妄想言说，就是执著于没有来源和根据的言论。这些类别都明显带有贬低言说地位的意味。

言语是从自心所生虚妄分别而来，为了明确说明言语与虚妄分别的密切联系，从而贬低言语，《楞伽经》做了一个言语与分别非异非不异，而是分别生言语的关系的论证。若说言语与分别二者异，则分别不能生言语，故二者非异；若说二者不异，则分别不能显义，但言语显义，故二者非不异。仅说二者同，则为建立；仅说二者异，则为诽谤，这都是凡夫不了至理所生见识，非圣贤之见。^①

（2）言与意的“非异非不异”

而对于言意关系，《楞伽经》也是认为此二者“非异非不异”，运用了反例和譬喻做了一个论证：若意异于言，则言不会显意，但言其实是显意的，犹如灯照物，故非异；而义和语，从直观上可知其并非同一事物，故非不异。言意非异非不异。

（二）从非异非不异到言意关系的二重境界

（1）“凡夫之意”与“佛陀之意”

但是这里对于“意”的理解容易产生歧义，在这里《楞伽经》解释的也不是很清楚。倘若义为重，语与义非异非不异，那凡夫随言取意，不是也能达意，从而达到佛陀般的自证圣智境界吗？这里就要区分两种不同的“意”，凡夫所取之意，乃是不了知，并且割裂了言意非异非不异的关系，分化言意，心对事物妄生分别，使意随言动，返归于虚妄分别，陷入不可脱身的轮回；而佛陀所说自证圣智境界之第一意，乃是在清静之中思索，使心了知言意非异非不异的关系，使心有所属，不分言意，不因言而生对事物分别虚妄之见，从而在言意“非异非不异”中得“圣智自证内境”之第一意，从而摆脱自心所系于外物之虚妄分别之苦，修涅槃。此处已有见性成佛之雏形。

（2）远离言语分别的规劝

普通人重视言语和所说，佛陀则视“圣智自证内境”为第一义，此“第一义”即佛陀之意，是最深奥的义理，佛陀还否定了言语和分别对于第一义把握的可能性。因为诸法本无自性，亦无有言说。言语随辗转缘生，生灭不定，属无常，不能显示第一义。第一义无自他相，

^① 达摩：《楞伽经》，第143-144页。

言语有相。第一义唯有自心，无有外想，言语分别不能显示它，所以应当远离言语分别。^①若心于虚妄中构造诸法自性，计著于能取和所取，执著外境有无，于妄想中立言说，则生执著言说自性相。

而诸法与言说，不能互为充分必要条件。无诸法也可有言说，言说是假立，比如长角的兔子；无言说也有诸法，世间有尚未被立言说的诸法，如未被命名的小虫。言说与诸法是相分离的。^②

（三）成就无量正等正觉的方法——离于文字虚妄而达意

（1）远离虚妄计著而生真实性相

而在方法论层面，《楞伽经》所提供的离于文字虚妄而达意，成就无量正等正觉，转生圣处的方法就是“法深密意及解义相”。凡夫因分别而生执著，不知诸法由心所现，实无外物，寂静而无分别。

若诸法无自性，凡夫妄计诸法自性，那么为什么会有众生烦恼和圣人清净涅槃的分化呢？因为凡夫所见只是虚妄计著所生无自性之法，执着于心外境相与方便之说，故生烦恼；而圣人所见为真实性相。

（2）尊真实意而依于如实法

而凡夫与诸佛所奉行的方法，分为言说法和如实法。言说法，就是顺遂众生心而说种种方便之教；而诸佛观于自心所现，离于虚妄分别，不堕于分别执著，超越一切心、意、意识，达到自证圣智所行境界，而远离一切外道，这就是如实法。^③

佛陀为《楞伽经》的尊意贬言做出解释。诸法自性离于文字，而一切言说都堕于文字；意则不堕于文字，离于有无，无生无体，而得真实之法。佛陀做了一个比喻，把言语比喻为手，意比喻为物。人若以手指物，应观物而不应观手。^④

若能依于真实意，则能离于诸妄想，微妙寂静，而得涅槃；若执着于言说，则陷于妄想，流转于轮回生死。应亲近义而远离与义相违之文字。^⑤

四、结语

综上，观《楞伽经》的言意关系，其从心，也就是“藏识”讲起，在本体论的层面说明藏识与转识“非异非不异”；然后保留了“非异非不异”的观点，将其内化到对有无关系的探讨当中，得出“非有亦非无”的结论；最后过渡到言意关系，借助心识的本体论而解释言

① 达摩：《楞伽经》，第84-85页。

② 达摩：《楞伽经》，第99页。

③ 达摩：《楞伽经》，第152-153页。

④ 达摩：《楞伽经》，第174-175页。

⑤ 达摩：《楞伽经》，第175页。

语与虚妄分别的关系，意的真实性，尊意而贬言，超越言语而达意的观点。这对中国古代对言意关系的研究具有很好的补充性，而且也丰富了汉传佛教的内容，对中国哲学史具有深远意义。

（责任编辑：黄恋茜）

笔丈社会：
从实践出发的理论
与理论描述中的实践



榆中盆地宗教生态格局的时空特征及形成探究

魏捷

(兰州大学 哲学社会学院, 兰州 730000)

摘要: 宗教生态研究有利于把握区域宗教整体性特征, 然以往对汉族占主要人口的区域宗教生态模式讨论存在不足。通过文献研究法, 本文首先历时地梳理了榆中盆地这一汉族占人口绝对多数的社会中的各种宗教的历史兴起与变迁, 继而分析了在社会空间维度显现的“面-层+点”的宗教生态特征, 即由传统宗教相互融合构成“面”的同时, 传统宗教间又有层次差别; 外来一神教则在当地呈散点状分布, 并与占据“面”的传统宗教互不融合。就此而言, 这与众多已有研究揭示的民族结合部地区的宗教生态格局有所不同。在进一步的讨论中, 本文的分析不仅呈现了上述宗教生态格局形成乃是生态环境和生存需要、国家力量与地方社会的碰撞与交锋以及社会结构变迁等多重因素共同塑造的结果, 还显示出在汉族占主要人口的区域社会中, 此种格局具有充分应对外来宗教文化的冲击的现实意义。

关键词: 宗教生态; “面-层+点”格局; 多元宗教

一、引言

强调在宏观视野下把握区域内多种宗教的共存与互动的宗教生态研究, 具有超越对单一宗教信仰的考察、把握区域宗教整体性特征的价值。目前学界对于宗教生态的讨论存在三种特征并各有不足。其一, 着眼于宗教特征与文化特性的讨论, 如牟钟鉴^①认为从世界范围来看存在三大宗教生态模式, 即亚伯拉罕系统的一元分化式、印度系统的一元多神蝉变式、中国的多元通和模式。其中中国的多元通和模式具有多源起源、轴心系统、前后相续、神性与人性结合、开放和平的特征。然而此观点对国家、社会力量有所忽略。其二, 基于与西方宗教理论对话基础上提出制度性宗教与弥散性宗教相互依赖和融合为特征的宗教生态学说。在此, 最具代表性乃是杨庆堃, 他将中国宗教模式总结为宗教生活的去中心模式, 即宗教通过弥漫性形式服务于世俗社会制度^②。但遗憾的是, 其未能预见外来一神教在中国社会的扩张及其对国民宗教生活、社会生活的影响。其三, 扎根于多民族地区的微观社区研究。如陈晓毅立足于汉族、苗族、布依族混居的贵州青岩镇, 提出中国宗教的“三层楼结构”, 即底

① 参见牟钟鉴:《宗教生态论》, 载于《世界宗教文化》2012年第1期, 第1-10页和牟钟鉴:《从比较宗教学的视野看中国宗教文化模式》, 载于《宗教与民族》第五辑, 北京: 宗教文化出版社, 2007年, 第18-29页。

② 杨庆堃:《中国社会中的宗教》, 四川: 四川人民出版社, 2016年, 第228-264页。

层为各民族民间信仰，中层为儒释道三教，第三层为天主教、基督教等外来一神教^①。马宁立足于藏汉结合部的舟曲地方，描绘了倒三角的宗教图景，即藏传佛教与民间信仰处于一个平面，各占一角，苯教处于底层一角，苯教单方面向藏传佛教和民间信仰输送养分，民间信仰和藏传佛教互通有无，基督教则被排斥在地方性宗教知识系统之外^②。这两位学者均采用史学和人类学相结合的研究方法，关注历史变迁中各宗教力量的消长及宗教模式的形成，具有重要的启示意义。但遗憾的是，它们的讨论区域中汉族与其它少数民族在规模上几乎是对等的，那么，其结论之于以汉族为主要人口的社会中的多元宗教生态结构及其形成是否合适呢。

位于甘肃兰州东南部的榆中盆地，地处兴隆山以北，苑川河以南，东起小康营——洪亮营——接驾嘴一线，西至柳沟河^③，涉及榆中县的城关镇、小康营乡、夏官营镇、金崖镇、定远镇、连搭镇、和平镇，属于半干旱区域。这是一个汉族人口占绝对多数的民族杂居社会^④，存在道教、佛教、伊斯兰教、基督教、天主教及汉人民间信仰等多种宗教形态。本文试图考察这个以汉族人口为主的社会中宗教生态格局的特征及其历史形成过程，以对以上我国宗教生态模式的相关理论作出回应或补充。

二、时空视野下榆中盆地的宗教生态格局

（一）时间之流中的盆地宗教文化变迁

（1）清代以前：传统宗教之兴

清代以前，佛教、道教、民间信仰在榆中先后兴起。佛教的传入主要受丝绸之路的繁荣、西秦的佛教之风的影响，这使佛教自传入当地之初就呈大面积辐射之势。东晋年间，榆中盆地苑川一带曾为西秦国都。西秦崇尚佛教，在国内供养玄高、昙弘、玄绍3位高僧为国师，追随弟子300余人^⑤。从东晋至明清，榆中地区佛教兴盛。道教传入榆中的确切时间失考，一说东汉年间兴隆山已有五斗米道的传入，东汉至明清长期积累和发展。

民间信仰可能是最早兴起的，自然崇拜可能在这块土地上开始有人生活居住时便伴随而生。明代以前，游牧文明与农耕文明在此交汇，众多西北少数民族先后在此聚居。历经秦、汉、宋、元、明的几度移民，汉族在明代以后占据当地人口的大多数，榆中盆地彻底转向农耕主导的经济模式。当地汉人民间信仰随之兴盛。与农业有关的农神、水神、虫蝗神受到崇拜。除城隍爷、关公等少量进入祀典外，大量民间俗神不被祀典承认，但在民间受到百姓的广泛祭祀。

① 陈晓毅：《中国式宗教生态》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第4页。

② 参见马宁：《藏汉结合部多元宗教共存与对话研究》，博士学位论文，中山大学，2010年。

③ 兰州市地方志编撰委员会、兰州市自然地理志编撰委员会：《兰州市志·自然地理志》，兰州：兰州大学出版社，1998年，第113页。

④ 张文玲：《榆中县志》，兰州：甘肃人民出版社，2001年，第173-191页。

⑤ 张文玲：《榆中县志》，第701页。

(2) 清代：变动的格局

清代榆中的宗教生态较之前代有所变动，一方面伊斯兰教、基督教和天主教三个外来一神教传入榆中，但处于边缘地位；另一方面，传统宗教继续兴盛，并占据绝对优势。伊斯兰教于清康熙年间随回民迁入榆中而传入。当地回民全民信仰伊斯兰教，而汉民无一信奉，故伊斯兰教的势力与回族人口占比有很大关系。同治回民事变后，回族人口锐减。光绪末年，榆中回族“户不过八十，口不过二百”^①，聚居于市镇边缘的村庄，与汉族居住空间隔离^②。因此，晚清伊斯兰教处于与其他宗教隔离的状态，地位边缘而微弱，难以与其它宗教形成对立和抗衡。

基督教和天主教于光绪年间传入榆中，传入方式均为个别农民受传教士影响而入教。由于基督教、天主教具有排他性，与传统宗教乃至传统伦理道德相抵触，因此遭到普遍排斥。当时民众“对此教徒（耶教徒），乡党不齿，亲戚绝交，以为不奉祖先，不重人伦，每视为邪僻，鄙弃而不懈。”^③此时，其对区域整体宗教生态影响尚微弱。

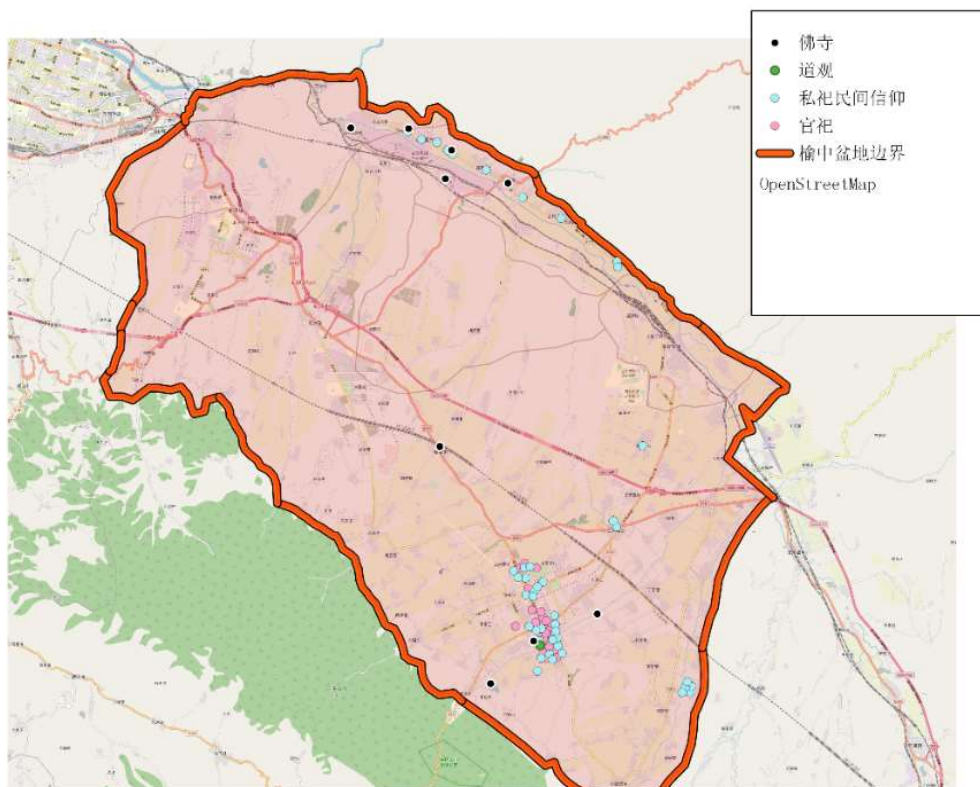


图1 清代榆中盆地寺观坛庙分布情况^④

清代榆中盆地的传统宗教虽受波折但总体兴盛。由于历代的累积，清代榆中盆地内分布

① [民国]叶超：《重修榆中县志》，兰州：榆中地方志编撰委员会，2018年，第83页。

② 黄正林：《同治回民事变后黄河上游区域的人口与社会经济》，载于《史学月刊》2008年第10期，第78-88页。

③ [民国]叶超：《重修榆中县志》，第91页。

④ 信息来源于康熙、道光《金县志》、民国《重修榆中县志》及民国《甘肃通志稿》。由于地方志的记载具有选择性，众多村落小庙未被收录，也未能体现于图中。

大量寺观坛庙。根据清代和民国地方志，清代分布在榆中盆地的寺观坛庙共有 68 座^①，但其实际数量可能远超当时地方志中的数据^②。被记载的 68 座寺观坛庙中，9 座有在同治回民事变中被毁的记录。其中，最早重修的是文庙，其于同治二十年重修；其次是厉坛、城隍庙、鄯侯庙，均于光绪初重建；接着是买子堡玉皇庙，于光绪二十八年重修；兴国寺、南郭外玉皇庙晚至民国年间才得以重修，萃灵寺、三元阁未得重建。重建工作主要由地方官员领导，表明国家力量帮助扶持传统宗教，以在意识形态层面达到清算“逆贼”、制衡回民势力的目的。因此，文庙等官祀祠庙首先被重修，它们是政府神道设教的代表，统治者借其向民众灌输儒学义理^③。总而言之，尽管传统宗教在回民事变中遭到了一定的波折，但在政府和乡绅的支持下，民间信仰的力量在其后反而得到强化，并在当地的宗教生态中占据绝对优势。

（3）民国时期：稳中有变之格局

民国时期，榆中盆地宗教生态格局基本稳定。一方面，传统宗教根基深厚，继续占据重要地位。民国政府虽废除了一系列水神祀典，并将各类自然神划入“迷信”之列，但由于地方官员相对宽容甚至默许的态度，以及当地农民对于生态环境，尤其是对雨水的强烈依赖，民间信仰中的祈雨保农仪式仍旧兴盛。另一方面，民众对外来一神教的抵触心理减弱。基督教影响力扩大，基督教徒在榆中不仅设立教堂，还设立医院、育婴堂及各级学校，救济贫寒及儿童^④。借助家族和民族的纽带，天主教和伊斯兰教在相应村落中稳定传承。

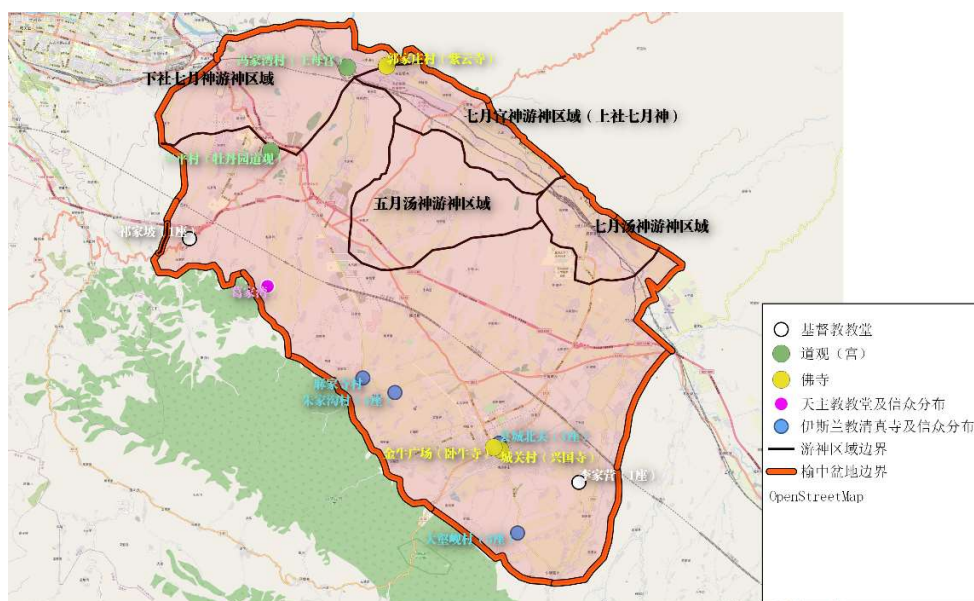


图 2 当代榆中盆地“官神”游神区域及各制度性宗教分布范围^⑤

① [民国]叶超：《重修榆中县志》，第 10-11 页。

② 根据《榆中县志》，“民国初年，全县有庙宇 331 座……1949 年，县内有道教建筑 573 座”，而这些宗教建筑大部分始建于清代以前。

③ 僧海霞：《晚清陕甘回民起义与关中地区汉人信仰的变迁——以寺庙宫观的新建、重建和废弃为中心》，载于《北方民族大学学报（哲学社会科学版）》2009 年第 4 期，第 33-37 页。

④ 张文玲：《榆中县志》，第 703 页。

⑤ 信息来源于《榆中县志》、国家宗教事务局网站以及施晓瑞的硕士论文《白马的巡游：苑川河下游的祭祀圈研究》。“官神”信仰是当地民间信仰之一种，“官神”游神区域可反映该信仰的覆盖范围。该

（二）在面、层、点之间：多元宗教文化之空间透视

至本世纪初，榆中县经政府批准的活动场所有 43 处，信教群众近 2 万人，其中佛教 3940 人，道教 4345 人，伊斯兰教 3840 人，基督教 6765 人，天主教 140 人^①。相比之下，在这个以汉族为主要人口的地带中，民间信仰作为一种文化传统继续传承，成为了覆盖人口最多、空间最广的非制度性宗教。图 2 能够展示当代榆中盆地各宗教的空间分布。

从各宗教文化覆盖人口规模及对应空间特征来看，笔者认为榆中盆地的宗教生态格局是一种“面-层+点”的复合型结构。

（1）“面-层”结构的传统宗教

就佛教、道教、民间信仰三者的关系而言，三者相互融合并有层次分别。其一，民间信仰占据底层基础性地位，道教、佛教从民间信仰中汲取养分。一方面，佛教、道教吸收民间信仰文化元素。作为中国本土宗教，道教继承和改造了民间信仰中的自然崇拜和鬼神崇拜，吸收融入了许多民间俗神^②作为外来宗教，佛教在传入中国后不断经历中国化之过程，民间神祠逐步进入佛教寺院系统，民间神灵被纳入佛教神^③。另一方面，民间信仰信众对于佛教、道教文化的传承具有相当意义。佛教、道教在当地民众的生活中占据重要地位，但是正式的出家人却寥寥。民国时期，榆中盆地的道教信徒“皆远方来者……土人阙如”^④；而对于佛教，当地有这样的传统：“子女多灾厄……不送入寺院，因子病而许为僧徒，在家亦黄冠削发，至十二岁必还俗，而许为常僧者寥寥”。许多道观寺庙中香火的维持，依靠的是村民对其中民间俗神的祭祀。明清时期，散布榆中县全县比较有名的佛寺有 30 余座，佛洞 6 处，但不相称的是，1949 年前后，仅有喇嘛 5 人、和尚 4 人散住于县内几间寺庙中^⑤，大量寺庙中并无专门出家人，而是依靠民间信仰信众维持香火和管理。比如县城北关的金龙庙、金崖寺隆沟的白马庙，虽被载为道观，但其中供奉的金龙爷、白马爷实为民间俗神，许多村民出于祈福禳灾等功利目前往参拜，庙祝亦为本村村民。^⑥

其二，佛、道的神灵和仪式丰富了当地民间信仰。以榆中盆地特有的一种民间信仰——“官神”信仰为例。在此信仰的传说中，有“白马爷”和“八蜡爷”造福人间而被玉皇大帝敕封为官的情节。这一情节直接来源于道教的神灵体系。而在官神信仰的仪式“七月官神”中，沟通神与人的核心角色师公子必须是道士；在仪式唱词中，有许多诸如“住持住僧的斋头抬禄粮”等具有佛教色彩的唱词，说明佛教诸佛菩萨也都在祭拜行列。^⑦

图中基督教、天主教、伊斯兰教的相关数据截至 2001 年，佛教、道教的相关数据截至 2021 年 3 月。

① 张文玲：《榆中史话》，兰州：甘肃文化出版社，2005 年，第 70 页。

② 李远国、刘仲宇、许尚枢：《道教与民间信仰》，上海：上海人民出版社，2011 年，第 2-4 页。

③ 曹刚华：《心灵的转换：明代佛教寺院僧众心中的民间信仰——以明代佛教方志为中心》，载于《世界宗教研究》2011 年第 4 期，第 53-64 页。

④ [民国]叶超：《重修榆中县志》，第 90 页。

⑤ 张文玲：《榆中史话》，第 71 页。

⑥ 朱海滨：《民间信仰——中国最重要的宗教传统》，载于《江汉论坛》，2009 年第 3 期，第 68-74 页。

⑦ 参见王晓鹤：《甘肃榆中七月官神仪式音乐研究》，博士学位论文，兰州大学，2009 年。

（2）点状分布的外来一神教

外来一神教在榆中呈点状分布，与传统宗教互不融合。具体而言，其呈现以下特征：其一，外来一神教均呈散点分布，天主教和伊斯兰教分布较少、区域较小，而基督教分布较广。截至2002年，榆中县全县基督教正式登记的活动场所有10个，分布于9个乡，80%的村里面有家庭聚会点^①。相比之下，天主教只分布于葛家湾，伊斯兰教仅分布于各回民聚居村。

其二，在发展速度上看，基督教的扩张最快。基督教信众从传入之初的50人，发展到本世纪初的近七千人。相比之下，天主教和伊斯兰教规模稳定、扩张有限。

其三，从影响力来看，外来一神教对非教徒的影响较小。与基督徒的快速增长不相称的是，基督教在当地的影响是边缘化的。根据陈文江等的调查，在榆中县非信徒中，对于基督教给社区带来的影响，有61.8%的人选择“不知道”。^②天主教的影响则更为薄弱，这与天主教分布地区葛家湾在当地属于经济和文化边缘地带有关。^③

由上，在榆中盆地，一方面，民间信仰、佛教、道教三个传统宗教构成“面”，在榆中盆地广泛分布和渗透于民众生活中，三者相互融合中又有层次分别，处于基础底层地位的乃是民间信仰，道教、佛教则叠加其上；另一方面，基督教、天主教、伊斯兰教等外来一神教以散点状形式分布，并与作为“面”的传统宗教互不融合。总之，这是一种体现为“面-层+点”结合的复合宗教文化生态结构。

三、结构的形成：多重因素下的融合、并置及区隔

（一）“生态-生存”因素

自然环境及经济模式最直接影响民间信仰的力量，进而改变当地各宗教的力量对比，影响当地宗教生态格局。

榆中盆地位于半干旱区，降雨较少，蝗灾较多，生态环境脆弱。明代的移民垦田政策确立了榆中盆地经济生产中的农业主导地位。但由于自然条件的制约、科技的落后及明代过度开发造成的对当地生态环境的破坏，明清时期榆中盆地的农业生产一直处于“靠天吃饭”、“广种薄收”的贫穷状况中。^④在此背景下，主司降雨的白马爷、金龙爷，驱虫保农的八蜡爷等民间俗神广受祭祀，以祈雨保农为主要目的的“七月官神”仪式也十分兴盛。

自然灾害的发生会刺激民间信仰的兴盛。民国15年至24年，榆中曾发生连续十年的大

① 陈文江、严学勤：《基督教传播的“技术化”机制与实践——以甘肃省榆中县农村的实证研究为例》，载于《青海民族研究》2008年第4期，第48-53页。

② 陈文江、严学勤：《基督教传播的“技术化”机制与实践——以甘肃省榆中县农村的实证研究为例》，载于《青海民族研究》2008年第4期。

③ 陈峰焦：《葛家湾天主教家族传播模式的调查研究》，载于《天中学刊》2012年第3期，第67-69页。

④ 张文玲：《榆中史话》，第83页。

旱。^①在如今的“官神”信仰传说中，民国十七年，久旱不雨，苑川八大社抬着神轿，徒步赴兰州城，向玉皇大帝祈雨，惊动了当时兰州总督张光监。在经历了波折后，求雨成功，大雨倾盆，兰州总督因此赐轿白马爷、八蜡爷。^②可见，自然灾害更加刺激民众将希望寄托于民间信仰，而地方官出于安定民心的考虑，在灾害时期也会更加宽容民间信仰的存在。

在半干旱区农耕，水利灌溉无疑是重要一环。民间信仰的兴衰，也与当地的水利灌溉发展有关。明清至民国时期，苑川河中、下游居民以河水自流引灌或用水车灌溉。^③一家一户无法完成水利组织的建设，共奉官神的宗教共同体与共饮一水的水利共同体相互结合、相互依赖。水利合作的需要推动“官神”信仰的兴盛。^④在水利合作最密切的明清时期，“官神”祭祀也最为兴盛。

随着榆中盆地生计方式的多样化，以及自然灾害对农户威胁的减弱，榆中盆地的民间信仰也逐渐失去以往的诸意义。虽则在“非遗保护”“民俗保护”的语境下呈现复兴面貌，但民众不再把生存希望、促进水利合作等诸意义寄托其上。其式微便给基督教的扩张留下了空间，并随着时间推移，双方的力量对比乃至当地宗教格局都发生不小的变迁。

（二）“国家-地方”互动因素

国家力量与地方社会的碰撞与交锋，形塑着榆中盆地的宗教生态格局。在清代回民与朝廷的抗争中，宗教是双方的武器。其一，清政府利用教派争端打击回民团结，回民在教派内部团结自身发动起义。乾隆中期以后，清廷拉拢伊斯兰教虎夫耶门宦，打击哲赫忍耶门宦，以伊斯兰教内部争端作为制约回族团结的武器。哲赫忍耶创建者马明心在被判驱逐出境后，回榆中马坡，将该教派带入榆中。以教派为团结单位，哲派在乾隆四十六年发起反清大起义。起义失败后，哲派受到重创，榆中的哲派伊斯兰教也受到沉重打击。^⑤其二，清政府通过扶持传统宗教以控制思想、牵制回民。同治回民事变后，榆中盆地被毁的部分寺观坛庙得到重修，传统宗教尤其是官祀民间信仰作为巩固统治的工具得到推崇。回民被安置在市镇边缘或远离市镇的村庄，与汉民隔离，伊斯兰教亦限于于此。由是，回民被国家力量牵制，伊斯兰教在当地宗教生态中也不再具备与传统宗教对立抗衡的力量。

私祀民间信仰也体现着国家力量与地方社会之间的张力。清代，在官方推崇的祀典与官方打击的淫祀之间存在大量合理而不合法的私祀。这些私祀背后是地方士绅、名门望族的势力，其存在是官方与民间社会妥协的结果。^⑥被载入清代及民国地方志的寺观坛庙共 68 座，其中祀典内的仅 18 座，其余皆为私祀，此外还有众多未被载入地方志的小庙。在国家较为宽容的态度下，这些合理不合法的寺观坛庙香火兴盛。《重修榆中县志》中记载了清代以来

① 张文玲：《榆中史话》，第 35 页。

② 周学海：《金崖史话》，兰州：甘肃文化出版社，2009 年，第 407-408 页。

③ 张文玲：《榆中史话》，第 83 页。

④ 参见施晓瑞：《白马的巡游：苑川河下游的祭祀圈研究》，硕士学位论文，兰州大学，2018 年。

⑤ 牟钟鉴、张践：《简明中国宗教史读本》，北京：中国社会科学出版社，2015 年，第 453 页。

⑥ 王健：《祀典、私祀与淫祀：明清以来苏州地区民间信仰考察》，载于《史林》2003 年第 1 期，第 50-56，29，124 页。

当地苑川一带白马庙的盛况：“自过店子至买子堡三十村，均各设醮建庙，香火极盛。每年七月初十起，至八月初十止，合川跳舞官神一次。”^①

由于私祀本质上是反正统的，因此官方的态度是警惕的。一旦其出现冲击统治秩序的可能，便会遭到官方的禁绝。在此背景下，私祀想要延续，则需要努力获得官方的认可，寻求与官方的合作。明代以来，当地苑川河一带“官神”信仰兴盛，与之相关的“七月官神”仪式也颇为盛大。上溯其史，其转向兴盛的关键在于官神之“官”身份的获得。相传，七月官神仪式起源于元代山会，至明代，明成祖有意削藩，肃王朱楨便将练兵包装成一项民俗活动，从此每年农历七月肃王府出资举办七月官神仪式，该仪式由此作为一项传统被确立和流传下来。另有民国十七年兰州总督赐轿白马爷、八蜡爷的传说。^②这两个传说都表明，地方政府的认可和资助对于民间信仰的兴衰至关重要。一方面，地方政府利用民间信仰巩固统治、稳定民心；另一方面，民众寻求官方的认可和资助，以保证祭祀活动的延续。这是一个双向利用和妥协的过程。

总而言之，地方社会有时利用宗教来与国家力量抗衡，而国家力量直接影响宗教的势力。在国家与地方社会的力量拉扯中，地域宗教生态也不断改变。

（三）社会“变动-变迁”因素

宗教具有构筑共同体的意义，社会结构的变迁导致宗教生态的变迁。传统上，民间信仰具有整合地方社区的意义，其依赖于地方士绅的权威组织起来。从其整合作用来看，村落中的家家户户有义务参与祭祀和出资；持续一个月的“七月官神”仪式，强化和确认社区边界，凝聚社群意识^③；基于水利合作而形成的苑川祭祀圈，通过共奉官神来强化水利共同体，化解矛盾。从其权威力量来看，宗族观念是民间信仰的重要部分，地方士绅、宗族长老往往对寺庙维持、祭祀仪式组织等具有权威，而各村社的出资与参与也是代表着该村社姓氏宗族的力量。民国以后，小农经济逐渐瓦解，生计方式多样化，人口流动增加，乡村传统权威力量衰落，民间信仰对于构筑社区共同体的意义随之减弱。

社会结构的变迁带来了二十世纪八十年代以来基督教的快速扩张。榆中盆地的基督教具有较强的组织性。教会通过多种组织形式，如轮回做工、团契组织、探访等形式巩固着自己的网络体系，使得教会内部的成员能感受到教会作为一种集体性归属的存在。^④社会变迁和人口流动使得乡村社会出现社区共同体衰落、人际交往失衡的现象，而制度性、组织性很强的基督教能够很好地构筑宗教共同体，适应并满足了当地民众的信仰需求，因而得以快速扩张^⑤。

① [民国]叶超：《重修榆中县志》，第46页。

② 施晓瑞：《白马的巡游：苑川河下游的祭祀圈研究》。

③ 杨庆堃：《中国社会中的宗教》，第228-264页。

④ 陈文江、严学勤：《基督教传播的“技术化”机制与实践——以甘肃省榆中县农村的实证研究为例》，载于《青海民族研究》2008年第4期。

⑤ 李向平：《“宗教生态”，还是“权力生态”——从当代中国的“宗教生态论”思潮谈起》，载于《上海大学学报(社会科学版)》2011年第1期，第124-140页。

天主教和伊斯兰教则呈现另一番景象，但也是基于当地民众构筑共同体的需求。伊斯兰教于各回民村落中稳定发展，具有增进民族认同的作用。榆中盆地的天主教仅限于葛家湾，本土葛家人的皈依主要源于忠于家族的信念，而外来媳妇的皈依则是出于“嫁夫从夫”的压力。^① 父权制度下的家族权威和宗族共同体是葛家湾天主教稳定传承的基础。

总而言之，社会结构的变迁使民众对不同宗教的倾向性发生改变，进而当地宗教生态发生改变。对于信众而言，宗教的意义在于提供对共同体的归属感；对于乡村社会而言，宗教的意义在于提供纽带建立共同体。社会结构变迁使得传统宗教的提供归属感和建立共同体的作用被削弱，而基督教则更适应变迁后的社会需要，伊斯兰教和天主教则适应了特定区域内人群的信仰需要。

四、结论与讨论

本文梳理了榆中盆地各宗教的历史兴起及变迁，勾勒了榆中盆地宗教生态图景，并考察当地宗教生态的动态变迁过程及影响因素。

榆中盆地的宗教生态呈“面-层+点”的形态。佛教、道教、民间信仰三个传统宗教占据了作为主要部分的“面”，其中又有民间信仰作为基础而佛教、道教叠加其上的层次，而基督教、天主教、伊斯兰教三种一神教则呈散点状分布。此宗教生态之形成，渗透着特定的生态环境中生存需要、国家力量与地方社会的碰撞与交锋以及社会结构变迁等多重因素。

作为汉族占多数人口的区域，榆中盆地的宗教生态与典型民族结合部的宗教生态存在差异。以马宁考察的藏汉结合部和陈晓毅观察的布依族、苗族、汉族结合部为例，典型民族结合部中少数民族信仰与汉族民间信仰存在从对立到平衡乃至融合的演变过程。而榆中盆地的宗教生态呈现出另一面貌，传统宗教之间长期融合，而伊斯兰教作为回民主要宗教信仰，由于其散点分布的形态和相对边缘的地位，未能构成与汉族传统宗教信仰相抗衡的力量。

从杨庆堃到马宁、陈晓毅，他们都认为基督教等外来一神教在社区宗教生态系统中处于被排斥的地位。从外来一神教在榆中盆地的散点分布及其未与传统宗教融合的情况来看，“排斥”一说不无道理。但是，我们也应看到，外来一神教满足了农村社会结构变迁背景下特定人群构筑共同体、寻求归属感的需求，这也是它们得以存续和扩张的原因。

在汉族占主要人口的区域社会中，类似榆中盆地“面-层+点”的宗教生态格局有利于中华宗教文化传统的延续，有力应对外来宗教文化的冲击。

（责任编辑：郭倩倩）

^① 陈峰焦：《葛家湾天主教家族传播模式的调查研究》，载于《天中学刊》2012年第3期，第67-69页。

兰州民间水神崇拜探析

胡晨昕

（兰州大学 哲学社会学院，兰州 730100）

摘要：兰州地处温带大陆性气候区，常年降水稀少，因而水资源具有极其重要的社会意义。当地先民很早就开始了对河流神虔诚的敬奉和隆重的祭祀。有关水神崇拜的信仰已形成一套自有逻辑，具有极其鲜明的地域特色。民众对于水神信仰活动的参与深受时代环境影响。本研究通过梳理兰州龙王庙的历史变迁，信仰仪式以及信众行为的外在表征，并考察其他兰州市龙王庙，结合详实的文献资料，旨在探究龙王信仰的自在逻辑和社会意义，解析兰州民间水神崇拜的心理。该研究有利于展现兰州当地的信仰文化，对民间文化的发展，传承现状做进一步了解，从而更好地推进水神崇拜文化的现代传承。

关键词：文化考探；龙王信仰；金花娘娘；洪涝灾害；农业灌溉

地理环境是孕育地区文化的基础，对于长期以农业立国的中国来说，地理环境对文化缘起和发展的作用更为显著。兰州地处温带大陆性气候区，多年降水稀少，严重影响农业生产；然而，黄河沿岸区域却又常常面临洪涝灾害，因而水资源的均寡直接关系到兰州人民生活的安康和国家边塞的稳定。自封建社会伊始，当地民众便通过举行各种祭祀，祈福仪式来祈求风调雨顺，五谷丰登。兰州市及其下属各县至今仍然留存下大量有关水神崇拜的仪式与民间传说。同时，仍在运转的水神庙会定期举行祈雨仪式，庙会，唱戏酬神等活动。虽然，有关水神崇拜的仪式正在走向式微，我们却仍然可以通过这种古老的文化活动来探究大众参与水神崇拜的深层含义。

一、水神崇拜类型的多样性

中国各个江河湖海几乎都有其独特的水神，例如黄河河伯、湘妃水神、洛水女神、李冰、屈原、关羽、妈祖、龙王敖广等等。

在水神崇拜的类别中，兰州对龙王崇拜较多。沿河地带和山区洪积扇地区在历史上普遍建有龙王庙，并于每年农历二月初二，七月初七，九月初九举行法会。龙——是中国象征祥瑞的四灵兽（龙，凤，麒麟，龟）之一，被人们尊奉为司水之神，如遇天旱，“祈雨辄应”，从而形成了影响广泛的龙王信仰，广受人们祭祀。远古时期，先民们出于对自然的崇拜，逐渐勾勒出“龙”这一神兽。而“龙王”的产生与佛教和道教有着极其深远的渊源。佛教在汉晋传入中国，于南北朝时期发展鼎盛，使原本已经澹化宗教意义的龙又注入了宗教的内容，

由原来的神兽变成了充分人格化的“龙王”。道教形成于东汉末年，它是在中国上古原始宗教的基础上吸收了春秋战国时期阴阳五行说和升仙思想发展而来的，上古的鬼神观念和龙的观念都被道教所摄取。上古神话中龙是通天神兽，是升仙的坐骑。由于龙是本土宗教，道教的龙也就更为中国化，比佛教的龙更为世俗，更适合中国民众的心理，龙不但能降雨除旱，还可以救火，在祈雨的同时还可以捎带提一些其它方面的要求，譬如求福、长生、官职、疾病、住宅凶吉等，“无有不吉”。道教的龙的行雨更有了人情味和传奇色彩，更受百姓的欢迎与敬奉。从唐代开始，龙王崇拜逐渐兴起和普遍化。天宝六年（公元474年），唐玄宗亲赴南郊祭祀，下诏称“五岳既已封王，四渎当升公位，递从加等以答灵心。其河渎宜封灵源公，济水渎封清源公，江渎封长源公，仍令所司择日差使告祭并五岳及名山大川并令所在长官致祭”，唐玄宗封黄河水神为灵源公，自此黄河水神有了固定的封号。这一时期，祭河正式由意识形态上升为国家制度。清代黄河泛滥较为频繁，为保安澜，每有大工告成，乾隆四十五年二月，决口堵塞，“命于陶庄河神庙建碑记之”。嘉庆二十五年（公元1820年），马营口堵塞，嘉庆皇帝又加河神金龙四大王、黄大王、硃大王封号。

值得注意的是：除广泛的龙王崇拜外，兰州市具有极具地方特色的水神崇拜——金花娘娘。据《城关史话》记载：金花娘娘诞生于明朝景泰三年（公元1452年），父亲为榆中县金崖人。金花自幼聪慧过人，勤劳善良，凭借过人的努力和机缘得到成仙，成为广受民间崇拜的“人格神”之一。《甘肃府志》记载：清高宗乾隆五十一年（公元1786年），陕甘总督福康安在金花庙求雨成功，上奏乾隆皇帝请封金花娘娘为带雨菩萨，庙中神泉为广润侯。清仁宗嘉庆二十年（1815年），皋兰知县、河州知州沈仁澍上表，奏请朝廷正式把金花庙列为朝廷四时祀典的对象。清德宗光绪元年（公元1875年），兰州举人曹炯上书朝廷，为金花娘娘禀请封号。光绪七年（1881年）清廷礼部批复，列入典祀“敕建灵盛神祠”。时任陕甘总督左宗棠奉旨加“灵感”二字并手书了“灵感金花仙姑清封带雨誓萨慈悲普济元君”的神龛。民国28年（1939年），兰州附近百里大旱，时西北公署长官朱绍良、甘肃省主席谷正伦率各级官员在兰州请金花娘娘降雨，祈雨活动场面极其盛大。

二、水神崇拜形式的广泛性

中国长期出于农业立国的境遇，水利为农业命脉，《都江堰灵异记》指出：“益州古称天府，所恃水利耳。”司水之龙王，是农业生产最大的精神寄托，国家非常重视龙王的祭祀，在黄河流域的河伯逐渐演化变成特定的龙王后，水神崇拜具体以龙王崇拜的形式在全国各地得到推广和流播。“正是国家祭祀使金龙四大王成为正祀之神，政府官方成为推动信仰传播的重要力量，信仰空间逐渐扩展，在明清数百年的时间里，金龙四大王信仰遍及数省，传播甚广。”各地百姓普遍认为有水的地方一定有龙的存在，并将带水的地名冠以龙名，如龙泉、龙河、龙洞、龙潭、龙井、龙溪等地名，在全国各地比比皆是。

兰州当地的水神崇拜主要以庙会，法会的形式呈现，辅之以日常敬奉。同时，还呈现出

“一庙多用”的特点。首先，龙王通常身居正殿，作为主祭神，左右虾兵蟹将相持护法。其次，有观音殿，关公殿，药王殿，财神殿等分列左右。以榆中县连搭镇麻家寺村龙王庙龙王仪式为例：每岁重阳（农历九月初九），举办龙王庆生庙会，会盛请兰州市白云观道长修饰士前来主持仪式，并于龙王庙庙前广场搭台唱戏，酬请龙王爷降布恩泽。庙中敬奉仪式需先行诵经请神，鸣鞭炮迎神，再敬献贡品。贡品主要以肉类，水果和花馍为主。花馍旧时一般由各家纯手工制作，形态各异，个头饱满，上缀红枣，花豆等。每逢旱季，麻家寺村民和周围各汉族村落（注：附近的回族村落有其自有信仰，并不参与龙王崇拜）会聚集举办祈雨法会，俗称“水会”。

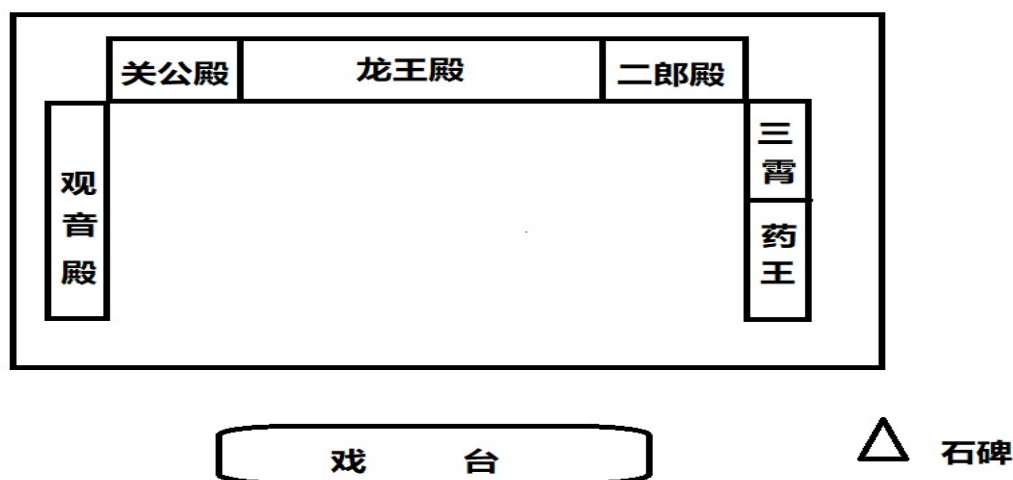


图1 榆中县连搭镇麻家寺村龙王庙“一庙多用”示意图

除此以外，在龙王法会进行时，仍会对庙中其他神灵举行简单的敬奉仪式，但顺序与规模一定要次于龙王。例如：麻家寺村民会在集体向龙王供奉祭品后，各自分散，依据个人需求和愿景，前往各偏殿敬奉其他神仙。例如：二郎神（李冰之子李二郎）和关公殿被认为是具体管辖庄稼生长的神明。同时，关公作为民间普遍信仰的财神爷，深受在外打工村民的崇拜；三霄殿供奉三霄娘娘，被认为是百善之神，主管生育、姻缘、福运等；观音殿的作用与三霄店相似；药王殿供奉药王孙思邈，主管身体健康，破病消灾。这种以龙王崇拜为主，但结合其他众仙的信仰和祭祀模式，极大程度上地满足了信众们地所有美好愿景。同时，“一庙多用”使得公共空间邻域得到效用最大化，最有效地凝聚了百姓们的信仰体系，从而形成并发展为一整套水神崇拜体系，乃至诸神信仰体系。不论在古代农业社会，还是当今已转战旅游开发地的麻家寺村，都具有极其重要的社会团结作用。

表 1 兰州市及其下属各县水神庙概览

水神庙	修建年代	供奉神灵	庙会时间	形制	考据来源
榆中县兴隆山龙王庙	不详,清代修缮,民国修缮	龙王敖广	每年农历六月初六,九月初九	不详	碑刻: 1. 清光绪二十六年重修兴隆山龙王庙记; 2. 民国十二年重修龙王庙记
东滩北河龙王庙	不详	龙王敖广	不详	坐北向南,北河而建,有三间	《重修榆中县志》第 46 页; 《兰州古今碑刻》第 208 页; 《东滩水利地夫序》
榆中县连搭镇麻家寺村龙王庙	始建于明代,清同治年间扩建,上世纪六十年代被毁,1994 年重建至今	龙王敖广,三霄娘娘,关公,二郎神(李冰之子二郎),药王,观音菩萨	每岁重阳(农历九月初九)	坐北向南,具体分布见图	《麻家寺龙王庙会记》; 实地考察
城关区南滨河东路黄河龙王庙	约 21 世纪初	龙王敖广,文殊菩萨,普贤菩萨,金花娘娘等	农历二月初二,七月初七,每月初一,每月十五	沿河而建,共三间,附偏院	实地考察
城关区井儿街金花庙(五泉山金花庙)	清代,1994 年搬迁至五泉山公园	金花娘娘	每岁三月初三,四月初八,七月初七,九月初九 “水会”“金花娘娘飞升法会”等	建有山门,正殿,后殿及左右厢房	1994 兰州旧城改造新闻报端
榆中县新营沿川湖平西龙王庙	始建于北魏至初唐期间; 清同治年间重修	龙王敖广,弥勒佛等	不详	西北倚靠祁连山支脉马,东南方为一峡口两山相拥,呈四合院分布	《太平御览》

注:另有榆中县三角城龙王庙、马莲滩龙王庙、小瓮峪峡龙王庙已不可考据详细资料。

三、水神崇拜的文化内涵

一是体现神定胜天、知恩必报的社会心理。古时由于人们对造福与危害人类的大自然的千变万化茫无所知,认为神灵无所不为、无所不晓,所以在灾难面前总是求助于神灵,并通过各种活动答谢神灵的恩赐。人们祈求水神保佑,祈雨“灵应”现象都有相关的记载。唐代刘宇撰《灵庆公神堂碑阴记》载:“顷以天久不雨,草木无辉,农夫愁怨,虑失其岁。职方於是斋心暴辰,亲执牲帛,将至诚之德,告灵化之源。尝不崇朝,而雨斯足,如斯者数四。是则人有德於神,神亦有德于人,德交归焉。”在生产力不发达的历史条件下,祈雨的胜利,使人们相信神灵保佑可以风调雨顺、生产丰收、安居乐业。在“知恩必报”这种中国传统心理的支配下人们修建神庙,供奉香火,定期朝拜。为了表现自己虔诚的心理,又在庙内修建乐楼,在神诞日、庙会期间,演戏酬神,报答神恩,希冀得到神灵永远的保佑。

二是体现了水神崇拜的功利目的。早期人类思维简单,富于幻想,对于一切自然现象都感到神秘而恐惧。这种敬畏众神的心理便是祭祀行为产生的重要因素。祭祀水神主要是基于各种各样功利性目的,对于统治阶级来说,传统农业极度依赖水资源,祭祀活动有利于维护社会稳定和农业生产。而对于兰州地域来说,具有极大安全隐患的黄河和山间季节性洪水更需要百姓建立水神庙,满足精神寄托和美好愿景。资料显示:兰州地处黄河河谷盆地,两岸群山缭绕,沟壑纵横,有山洪沟道 81 条,暴雨时山洪下泄,直接威胁市区安全。黄河兰州段西起西柳沟,东至桑园峡,长 45km,河面宽 300~400m,最宽的 600m,由于桑园峡为一卡口,过水断面狭小,河槽只能通过 3000m³/s 的洪水,超过这一流量,即漫滩威胁市区安全。据《兰州文史资料》记载,近 200 年来共发生 6 次重大洪灾:(见表 2)

时间	灾害影响
清乾隆十八年(1753年)	兰州大雨,黄河泛涨,冲没房屋、田地甚多。
清乾隆四十年(1775年)	兰州大雨,阿干河洪水冲坏“卧桥”(即握桥)。
清嘉庆十二年(1807年) 闰五月二十四日	全县(今榆中)暴雨三日,黄河水溢没东川。什川堡二十七个村庄。
清道光七年(1827年) 七月	兰州黄河水涨,兰州。榆中沿河及东部各滩田地,房屋淹没甚多,灾民无处栖居。
清咸丰八年(1858年) 六月二十二日	黄河水大涨,兰州冲断浮桥,盐场堡沿河淹死百余人。
清光绪三十年(1904年) 六月初	“黄河暴涨,河滩数十村庄被淹没,兰州城东南隅城墙浸塌丈余”。据推算该年兰州洪峰流量高达 8600m ³ /s,为近代历史所罕见。当时桑园峡口被河水漂来的草木杂物所壅塞,河水逆流,回水淹没东郊 18 个滩地和兰州市城周,南至皋兰山麓,西至阿干河,东城浸城丈余,以沙袋壅城门

人们奉祀这些水神,就是希望能够风调雨顺、农业生产五谷丰登,保证人们的生命安全,

帮助自己实现有时难以改变的现状。再例如榆中地区地处山区，干旱少雨，有着“十年九旱，靠天吃饭”的说法，榆中的人们出于对旱灾的恐惧以及对水的自然崇拜，逐渐形成了向“龙王”求雨的过会，还原，抬龙王等一系列习俗，来祈求超自然的力量帮助克服眼前难以解决的困境。

榆中县连搭镇麻家寺村龙王庙将庙会定为每岁重阳节（农历九月初九），就是为龙王爷庆生，以祈祷秋收顺利。兰州市南滨河东路龙王庙将每年农历二月初二定为龙王法会，就是为了祈祷即将到来的春夏之际，黄河水流平稳，无水患或旱灾。

三是中国水神崇拜的流播与国家认同。古代中国以农业立国，重视水利，农耕文明极度需要风调雨顺，需要统一调配水资源，尤其重视水利事业，故有“治水安邦”之说。同时不断衍生出多样化的水神崇拜。在国家力量的介入下，对地方水神给予加封并推广，推动了水神崇拜由地方性向全国性的流播。这一过程，在某种程度上也促进了中华民族的国家认同与文化认同。中国境内各地地理环境区域差异极大，但由于长期占据基础地位，因而各地域都产生了各种形式的水神崇拜，但毫无疑问的是“龙”已成为水神崇拜的主要代表。

四. 结语

水神崇拜这种古老的文化传统，表现为信仰的丰富性，形式的广泛性，文化的厚重性。人们从对神灵的敬畏开始，修建神庙，顶礼膜拜，祈求神恩，逐渐形成了一套完整规范的祭祀礼仪，定期的庙会活动，反映了民俗观念中水神崇拜的人格化倾向。兰州市极其下属各县民间水神崇拜的历史与文化，与农业生产有着千丝万缕的联系，有着极其深厚的文化土壤，对古代社会生活产生了重要影响，也对现代民众精神生活和民俗传承具有极其重要的价值。

（责任编辑：郭倩倩）

控制与抵抗:劳动空间中的身体实践研究

——以D超市底层商管员工为中心的研究

张向阳

(兰州大学哲学社会学院,兰州 730000)

摘要:劳资关系研究中,如何理解劳动空间中的身体实践是一个重要的议题。本文以G市D超市底层商管员工的身体实践为例,结合空间与身体角度展开对劳动过程中的身体控制与抵抗的探讨。研究发现,底层商管员工在劳动过程中所处的空间兼具物理与社会性质,是一个内含了职能分割、监视网络、时间规制等全景式控制空间。他们的身体一方面面临空间的宰制和控制,一方面进行抵抗以寻求身体的短暂“解放”。然而这种抵抗因根本上受制于资本逐利的特性而只能是一种“弱者反抗”,无法重塑出更为积极的劳资关系。

关键词:劳动空间;身体控制;反抗;超市底层员工

劳动是学术界研究的一个热点主题。作为这一领域研究的先驱,马克思对劳资关系和劳动过程进行了影响深远的讨论,指出资本主义劳资关系的实质为资本对劳动的占有^①,而资本对劳动的剥削发生在劳动过程之中。劳动控制与抵抗发生在具体的劳资关系之中,在劳动过程中进行。过往的劳动控制与抵抗研究大致分为三大方面。第一方面是控制与抵抗的发生机制。此类研究由马克思对劳动过程的论述奠基,因布雷弗曼等人的发展而不断丰富,认为资本购买到的劳动力只是一种可变资本,在工作场所这一权力体系中,需要控制工人以榨取剩余价值,涉及概念与执行的分离、科学管理等管理方式,而工人则会不满与反抗^②。第二方面是控制与抵抗的互动过程。学者们从劳动体制、时间控制、情感规训等角度,引入生产方式、性别、阶级、族群等要素,探究不同劳动过程中的资本控制与工人抗争的具体形式^③。第三是控制与抵抗的影响与应对。这类研究具有宏观视角,分析劳动过程中的控制与抵抗在一定时代背景下的展现形式,结合如智能制造、数字劳动等时代变迁趋势,探讨劳动体制的

① 参见周晓梅:《马克思的劳资关系理论与我国私营企业劳资关系的性质和特点分析》,载于《当代经济研究》2008年第10期,第7-10页。

② 参见游正林:《管理控制与工人抗争——资本主义劳动过程研究中的有关文献述评》,载于《社会学研究》2006年第4期,第169-185,245页;闻翔、周潇:《西方劳动过程理论与中国经验:一个批判性的述评》,载于《中国社会科学》2007年第3期,第29-39页;孙兆阳:《劳动控制与抵抗:西方劳动过程理论评述与启示》,载于《中国人力资源开发》2013年第15期,第102-109页。

③ 参见黄志辉:《自我生产政体:“代耕农”及其“近阈限式耕作”》,载于《开放时代》2010年第12期,第24-40页;苏熠慧:《控制与抵抗:雇主与家政工在家务劳动过程中的博弈》,载于《社会》2011年第6期,第178-205页;吴清军、李贞:《分享经济下的劳动控制与工作自主性——关于网约车司机工作的混合研究》,载于《社会学研究》2018年第4期,第137-162页;李胜蓝、江立华:《新型劳动时间控制与虚假自由——外卖骑手的劳动过程研究》,载于《社会学研究》2020年第6期,第91-112页。

前路与对策^①。显然，这些研究极大的丰富了劳资关系和劳动过程的成果，充实了劳动研究这一知识宝库，为政策制定和社会改革提供了宝贵的依据。但无论是发生机制、互动过程还是影响与应对，这些研究有如下共同点，即较多的将抗争所发生的场所看做物理的、客观的地点，较少的关注到这一场所具有的空间特性；理所当然的认为身体处于劳动空间之中并参与劳动，较少的关注空间与身体的互动，较少的注意到劳动空间中的身体实践对于理解劳动控制与抵抗的意义。

20世纪中后期，空间与身体成为西方社会学的两大重要议题，空间理论进入到关系空间阶段^②。在资本主义持续推进并全球扩张的大背景下，劳动研究受到上述空间与身体转向的影响，转而探讨劳动、空间与身体的关系。一些学者将空间与身体理论引入国内社会学研究，梳理了空间、身体两者的关系与互动形式，并探究了两者在资本主义生产过程中的地位，为社会学在劳动研究中的探索打下重要的理论基础^③。空间被纳入劳动过程研究之中，常被视为一种生产要素，可指称工人的劳动场所（或生产场所、活动场所等）^④，但其也可以成为权力的工具，通过不同类型的空间设计以及程序化的培训和监视，规训劳动者的身体，参与到劳动管理之中。如在集体宿舍中，空间一方面能够便利资本的管理和节约成本，另一方面也能够拉近工人的距离，为抗争创造了集体行动的条件^⑤。空间能够通过无处不在的监视对劳动者进行规训^⑥，以统一标准规范劳动，产生权力与规训，也能够成为劳动者展现自我的区域^⑦。身体也被看做是理解劳动过程和劳动控制的重要角度。具有能动性的身体是劳动者进行抵抗的最大的依仗，如在情感劳动中，身体可以通过工作方式转换策略减轻劳动压力，在监视缺位的场所展现真实自我^⑧。资本对身体的时间感和劳动模式进行改造以适应劳动需要。然而，以上研究往往只从空间或身体其中一个角度分析劳动过程，较少将空间与身体两大要素结合起来探索劳动控制与抗争。

劳动空间包含着劳资双方统治与服从的矛盾与斗争。空间与身体结合的视角拓展了过往劳动过程与劳资关系研究的视野，凸显无处不在但易被忽视的空间，彰显必不可少且能动

① 参见韩文龙、刘璐：《数字劳动过程中的“去劳动关系化”现象、本质与中国应对》，载于《当代经济研究》2020年第10期，第15-23期；许怡、叶欣：《技术升级劳动降级？——基于三家“机器换人”工厂的社会学考察》，载于《社会学研究》2020年第3期，第23-46页。

② 文军、黄锐：《“空间”的思想谱系与理想图景：一种开放性实践空间的建构》，载于《社会学研究》2012年第2期，第35-59页。

③ 参见郑震：《空间：一个社会学的概念》，载于《社会学研究》2010年第5期，第167-191页；吴红涛：《肉身的殖民：身体、空间与资本主义劳动地理》，载于《人文杂志》2019年第7期，第87-94页；林晓珊：《空间生产的逻辑》，载于《理论与现代化》2008年第2期，第90-95页。

④ 王林平、高云涌：《时空二元论的理论困难及其解决出路——对国内有关马克思社会时空观研究的前提批判》，载于《哲学研究》2013年第8期，第10-14页。

⑤ 任焰、潘毅：《宿舍劳动体制：劳动控制与抗争的另类空间》，载于《开放时代》2006年第3期，第124-134页。

⑥ 张春龙：《规训效应：全景敞视主义在现代工厂中的体现——基于对工厂农民工的访谈》，载于《青年研究》2013年第6期，第26-37页。

⑦ 叶文振、奂倩：《劳动空间、青年女性与情感的生产和消费》，载于《中国青年研究》2019年第2期第5-13页。

⑧ 苏熠慧、杜金瑾：《青年销售员与空间化的情感劳动——以S市I品牌W门店为案例》，载于《青年研究》2020年第1期，第74-84页。

的身体的重要性。可以说，空间、身体、劳动三者是不可分割的，彼此相互作用。劳动在空间之中展开，身体则是劳动的基础。在劳动空间下，如何将身体从压迫中解放，让身体恢复到原来具有的温度和能动性，是一个重要的、等待人们去解决的问题。本文试图引入空间与身体视角，从一个侧面展现劳动控制与抗争，拓展劳动研究的思路，弥补过往研究对这一综合视角关注的不足，并为空间与身体研究开拓新的可能性。

本研究选取位于G市的大型综合超市D为研究地点，以其底层商管员工为研究对象。劳动者的定义有广义与狭义之分。本文所采用的劳动者定义是狭义上的，指受雇于组织、并通过契约化管理、在用人单位监督下劳动、以工资为主要收入的人员^①。底层则指劳动者在薪酬待遇、社会地位等各方面处于较低水平的状况。在这些底层劳动者的劳动过程中，我们可以更好的看到劳动控制与抵抗的发生与互动过程。底层商管员工在D超市组织地位低下，薪酬待遇差，在社会中的地位也较低，是众多底层体力劳动者的一部分。不同于导购员、收银员等人们能够直接接触到的超市员工，底层商管员工的工作是超市物流周转的开端，但他们隐于幕后，不易被外界觉察。结合前文对劳动控制与抵抗研究的梳理和对空间与身体视角的讨论，我们不禁思考，在劳动空间中，底层劳动者在劳动过程中经历怎样的身体控制与抵抗？通过引入空间与身体结合的视角，本文将围绕劳动、空间、身体来展开，试图从一个侧面展现底层劳动者所面临的生活现实，展示他们在劳动过程中的身体处境，为社会制度的调整提供现实依据。

D超市商管部门隶属于后勤部，对接物流，分派商品，整理仓库，与其他店铺、厂家进行物资协调。部门内常规员工配置为1名主管、4名点录员和4名库管员。本研究中所指的底层商管员工并不包含主管，只指负责每日具体物流周转工作的库管员和点录员。点录员负责与物流沟通，清点货品，录入货品信息。库管员负责货物周转的运输、卸货、入库的全过程，整理、周转各大仓库的货品。本研究所涉及到的访谈对象基本信息如下：

	库管员				点录员			
代码	X	G	W	P	J	M	I	Q
性别	男	男	男	男	女	女	女	女
年龄	35	39	37	18	41	42	37	39
收入	底薪2100元+卸车补贴，月收入为2700元左右							

一、作为劳动空间的D超市：物理与社会

^① 谢天长：《拒不支付劳动报酬罪的法律适用问题探讨》，载于《中国刑事法杂志》2011年第11期，第46-52页。

依据空间理论，超市空间不只是一种物理的客观存在，同时也是蕴含社会关系的社会空间。在这里，劳动、空间、身体成为一组不可分割的关系矩阵，权力通过空间对身体进行约束和规制。空间的设计体现着权力的意志。

（一）D 超市的物理空间：格局与分工

D 超市的空间设计具有划分明确、界限清晰、功能导向等特点。

依据空间用途，D 超市可以划分为服务区和工作区。服务区可以划分为外租区、百货区、食品区，工作区可以划分为加工区、仓储区、周转区和办公区。在规划、物流、周转、加工和仓储、销售的超市运转过程中，每个区域都发挥了独特的功能，负责这一连续不断的过程的某个部分，严密配合、协调进行，最终达到提供服务并产出利润的目的。

这种设计达成了组织运作上的连续和实际空间上的分隔的目的，实现了面向人的劳动和面向物的劳动的空间上分离和流程上接续。在服务区的员工直接与人进行互动，以真诚服务为宗旨，以更多的销售商品为目的，为顾客提供精神和物质需要的综合。在工作区的员工围绕货品进行活动，对接外部物流，为服务区输送货品，为销售服务打下物质基础。通过楼层、区域划分，D 超市实现了劳动的分割。这种空间设计一方面使组织运作流程清楚且易于控制，另一方面也提高了运作效率，便于产出更多利润。

（二）D 超市的社会关系空间：等级与秩序

D 超市空间的社会关系呈现一种等级秩序，表现在权力掌控度和劳动性质上的差异。在从管理地位到服从地位这一连续的光谱上，间断的分布着店长、处长、主管和底层员工等超市人员主体。处于上层的管理者掌控权力，设计空间并通过空间形成对下层员工的管理。管理者具有独特的、与外界区隔的、对下层员工不可视的工作场所，进行决策、规划、统筹协调工作。他们的存在对底层员工具有压倒性和不可抗拒性，可以随时介入底层员工的劳动过程，约束身体的活动并规范劳动。底层员工在组织中地位低下，从事体力劳动，被约束在固定的工作范围内，时刻处于权力之下，所处的空间具有透明性。在透明化的劳动空间之中，底层员工的身体被权力不断的洞察，处于被压制、被约束的状态，如同福柯的“全景敞视监狱”。在 D 超市中，权力还通过规章制度的约束性与强制性，在着装、标识等方面进行限制，放大不同等级员工之间的差异性，昭示等级与秩序。

作为空间的一种具体表现，D 超市的劳动空间具备社会空间特有的关系性和建构性。关系性体现在劳动、空间与身体的互动，就其根本而言，是人与人、人与事物（包括物质环境）的关系。一方面，劳动意味着身体的能量和营养的消耗，身体是劳动的基础。劳动者在劳动过程中处理与他人的关系，运用身体将物质对象转化。另一方面，劳动发生在一定的空间之中，在空间的基础上开展，蕴含能动性的发挥。劳动者的身体是发挥能动性的基础，也是感知空间的基础。建构性体现在劳动空间是建构出来的，不断被生产和再生产。资本主导的空间生产始终与阶级斗争紧密相关，成为政治权力工具。资本在劳动空间中流动和扩张，渗透

进各种社会关系，制造等级制的空间系统，加剧空间的不平衡。这里可以体现出劳动、空间与身体的不可分割。

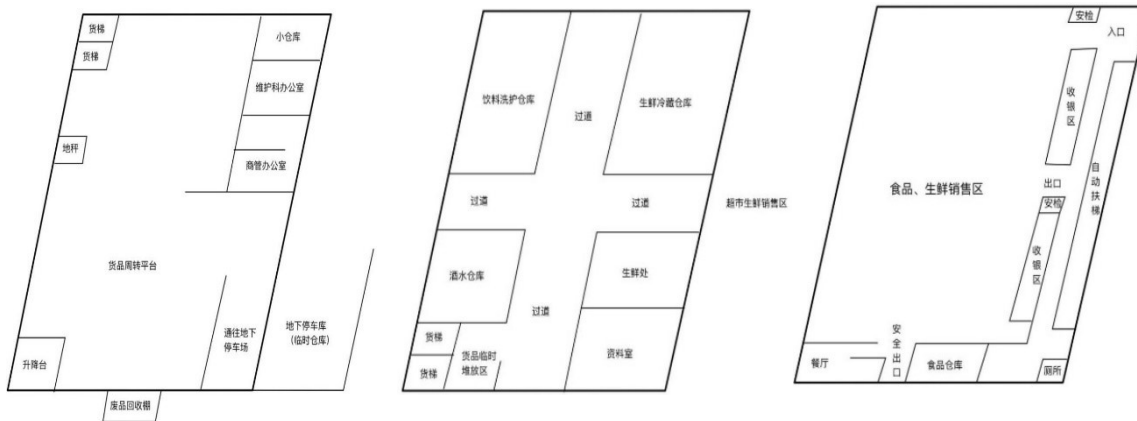
劳动空间实际上成为权力的工具。资本的空间安排一方面以权力的形式规制身体，另一方面通过剥夺能动性来压抑身体，此过程中存在控制与抗争、规训与妥协。在D超市，权力具有三大空间策略：职能分割、监视网络、时间规制。职能分割，即权力根据提升生产效率、保证统治地位的需要，对空间进行分类，划分出不同的区域，实行不同的规范和要求，安排身体进行不同的活动。监视网络，即权力通过直接或间接的方式构建起系统的、全面的对身体的监视，将身体的一举一动纳入权力的视野之内。时间规制，即打破身体原有的时间规划，使其按照空间内劳动的需要安排自身的时间，并将这种安排内化为自我的观念。通过这三种策略，劳动空间对身体进行控制，但身体实际上具有自身的能动性而相应的进行抵抗。

二、劳动空间中的身体：约束与感受

劳动空间下的身体控制表现在活动范围、劳动过程和时间安排三个方面，压抑身体的能动性，约束身体的行动。身体的活动范围被严格限制，局限于规定的劳动空间之中并不得越界，因分工而从事单一、标准化且不需发挥能动性的劳动，在时间和空间安排上丧失主动权。

（一）被严格限制的活动范围

总体来说，D超市的劳动空间是一种封闭空间，虽然其与外界的物流对接，并为来自外部的消费者服务，但劳动是在这一空间中并牢牢地以此为基础而进行。劳动空间被分割开来，正如上文所提到的加工区、办公区、周转区、仓储区，各个部分之间具有自己的边界。这些不同的劳动空间实行不同的规范和约束，进行不同的劳动。按规定，底层商管员工的劳动过程跨越周转平台、办公室、仓库等区域，也即周转区和仓储区。他们的身体在不同的空间之中穿梭，不断地跨越空间的边界。除此之外他们只能在必要的时候前往餐厅、厕所等其他区域。底层商管员工活动区域如下图所示：



（图一：地面货品周转区域）

（图二：三楼饮料洗护仓库区域）

（图三：三楼食品仓库区域）

“有货了就来卸货，没货的时候就到仓库、厕所等地方。到饭点了去餐厅，在办公室坐一会就又该干活了。”（0123X）

“（销售区、其他办公室）那些地方就不是我们应该待的，我们就在我们商管的一亩三分地。去人家的地盘干嘛，又没事，去了说不定还会遇到什么麻烦呢。”（0124G）

在 D 超市不同区域之间没有设置明确的如门禁、栅栏等屏障，但是在实际工作中，员工们很少进入与自身工作内容无关的其他的区域。在劳动过程中，库管员的工作流程一般为“地面货品周转区域，物品卸车，分类清点——通过货梯转运货品——饮料洗护仓库或食品仓库（或临时仓库），整理归类货品”。点录员的活动区域则更加狭小，在地面货品周转区域和办公室进行劳动。底层商管员工负责且仅负责物流周转和仓储整理，货品的加工、售卖等工作则被下一环节的部门负责。

底层商管员工的身体的活动范围被严格限制。劳动空间下的身体始终处于空间的控制，一方面体现在身体的劳动发生在规定的空间之内并受到约束，另一方面也体现在身体在非必要的情况下极少进入与自我的劳动关联性低的空间。权力对劳动空间进行分割，规定其物理用途如仓储、货品周转的功能设计，在空间下的劳动者所从事的劳动也被固化，形成特定的模式。底层商管员工所处的劳动空间以效率、整洁、规范为原则。身体的活动范围被限制，在权力所及的区域内行动。虽然对底层商管员工而言，劳动发生在一个相当大的空间之内，但是整体的分工使得他们始终围绕着货品周转进行活动，不得轻易离开。在实际工作的过程中，底层商管员工的身体经常会短暂的出现在服务区，但这种表面上不合规范的越界实际上是因劳动空间的设计而不得不发生的，是为了到达紧邻服务区的食品仓库区域进行劳动。他们的身体被严格固定在劳动空间所规定的部分之中，不合要求的越界会受到权力的惩罚。

总之，通过职能分割，权力为每一位底层商管员工划定了其身体的活动区域，对于超市其他员工也是如此。因为劳动过程与指定的空间挂钩，且越界行为会受到惩罚，所以底层商管员工会甘心待在自己的活动区域内，这为提升工作量奠定了必要的基础。不过，仅仅让身体待在划分的劳动空间之中是不够的，并不能保证劳动过程的高效率。就像只有“量”而没有“质”，底层商管员工有可能在劳动过程中“磨洋工”，开小差。那么，资本是如何利用空间来影响身体，解决“质”这个问题呢？

（二）程序化、标准化的劳动过程

分工和空间布局设计形成空间分割，身体被置于固定的空间内进行单一重复的劳动过程，这种职能分割策略最终形成组织的协作分工，提升了运作效率。分工彻底改变了个体的劳动空间，把每个人固定在特定的程序之中，使他成为某种局部劳动的畸形物^①。从某种意

^① 孙乐强：《〈资本论〉与马克思的空间理论》，载于《现代哲学》2013年第5期，第6-11页。

义上说，底层商管员工的身体被劳动空间塑造成为一种机器一般的存在，从事且仅从事货品周转相关的劳动。在日常劳动中，底层商管员工也时常自嘲为“人型传送带”、“搬货机器”。劳动空间内的科学管理的方式对劳动的身体进行控制，在工作流程、货品整理等方面均作出了要求。身体的劳动内容单一，规范明确，受到权力的约束和塑造而变得程序化、标准化。劳动空间内的监视网络确保了这一过程的实现，利用权力所构建的规范和约束时刻对身体进行规训。具体地说，直接监视和电子监视两种方式编织出一张密布的监视网络。

在D超市这一封闭、区隔的劳动空间之中，处处都受到监视，身体的一举一动都被记录下来。管理者自身具有随时介入员工所在的劳动空间的权力，而监视网络拓展了权力干涉的方式。管理者的直接到场，代表着能够决定底层员工“生死存亡”的权力的近距离出现，这将给底层员工造成身体和心理上的双重压力，使得他们在内在心理上屈服、在外在身体上依要求行动，最终表现为身体的从属地位。

“(店长)他有时候会在店里到处转悠，在卖场看看，在仓库看看，还会来我们商管地面看。他看到哪里，哪里的人就遭殃。就前几天(2月8日)，最近都挺忙的嘛，但是店长不用干活啊，他就来卖场看，逮着霞姐(化名，一名补货员)在玩手机，直接罚了一天工资，一天直接白干了。”(0211X)

“店长时不时的会来看，就你之前看到的那个穿着西装、个不高的那个人，他就是店长。我们得好好防着，别让他逮着什么不好的地方。”(0127W)

“等他们(店长、主管等)来的时候，站的直一点，利索点，干活表现的积极一点，算是演戏，也不能给他们留下把柄啥的。咱们的活很累，但是没办法的嘛。”(0127G)

管理者与底层商管员工之间是一种不平等的关系。可以看到，底层商管员工虽然在内心上展现出对这种监视的抗拒和厌烦，但是他们的身体仍然受到这种空间策略的控制。管理者的出现，就意味着商管底层员工的身体处于可以感知到的权力的监视之下，不合规范的劳动会受到权力的规制。此外，随着技术的发展，监视网络不再局限于主体到场的直接洞察，还存在权力不需直接到场就能够发挥作用的监视手段，即电子监视。D超市安装电子监视设备有两方面原因，一方面是为了确保安全，比如防止失火和偷盗的发生，另一方面是为了提高效率，避免员工偷懒懈怠。悬挂于墙壁、天花板之上的监控探头拓展人的感官，将权力意欲掌控的空间纳入视线之内。

“摄像头多的很呢。在(货品周转)平台、电梯、仓库、过道等等地方，都有摄像头冒着红光看着你，厕所门口都有，就差在厕所里面也装上了。办公室倒是没有摄像头。”

（0202W）

“咱干活的时候，摄像头就在头上照着你，想偷个懒都难，有的时候累得不行想歇会，一抬头就看到它（摄像头）了。店长会来卖场转，他也会通过摄像头来看我们。摄像头就像店长的眼睛一样……其实他通过摄像头看我们也只是有时候，不可能啥都不干一直监控我们，但是我不知道是啥时候。”（0203G）

“其实平常干活的时候想不起来摄像头，满脑子想着平台堆的货。等到干累了，想偷懒的时候，脑子一放松，就想起来头顶的摄像头了。真的烦人，我又不偷东西。这东西就是为了防止我们偷懒的。”（0203X）

通过上述言论可以发现，电子监控对于底层商管员工的劳动过程的控制作用更加普遍和持久。面对以安全的名义所安装的电子监视设备，底层商管员工持有一种默许的态度，也时常会对其熟视无睹。底层商管员工受制于电子监视，更确切地说，是受制于摄像头背后的管理者。直接监视和电子监视组成的监视网络，全方位、不间断地作用于在劳动空间中的身体。在劳动过程中，底层商管员工时刻面对着权力通过监视形成的压力，他们的劳动受到规范的塑造逐渐变得标准化、程序化。这里权力的行使是无形的，个体被强制处于被看到的状态但又无法获悉某刻监视是否存在^①。身体逐渐将这种监视内化于自身，被监视者即底层商管员工自身成为自己的监视者，对身体的控制得以实现。

简而言之，权力将底层商管员工的身体固定在一定空间内，并通过监视规范、约束身体的劳动。看起来，身体已经完全陷入权力的空间陷阱之内，被牢牢掌控。不过，资本仍然在思考，是否能够通过其他方式进一步榨取身体的价值，提升劳动效率？答案显然是肯定的。除去职能分割、层级监视，还有时间策略可供使用，与前两者共同形成立体式的空间牢笼。

（三）机械化的时间安排

在劳动空间内，身体的时间安排受到权力的制约，与劳动过程结合，服从于生产的要求和提高利润的需要。D超市对底层商管员工的时间安排是机械化的，一方面意味着这种安排受制于机器和技术，表现为考勤制度和多变的加班制度；另一方面意味着这种安排严密精确，连续不断，是一种流水线式的进程。

“（签到）我们部门就是早上七点半，下午两点半之前，只能早不能迟，迟一分钟五块钱，迟十分钟就直接算缺勤旷工。”（0122J）

^① Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Random House Inc, 1977, p.187.

“打卡是很严格的，它推着我要每天必须在规定的时间内到卖场。在D超市，你只能多上班，不能少上班。打卡签到迟几分钟要扣工资，挨批评。但是你签退就不一样了，只要你不早于规定时间，无论迟多久，都没事。你只能多干活，早到晚退；不能少干活，晚到早退。”（0209M）

打卡考勤制度是D超市塑造员工准时、规范的时间观念的基本措施。从开始到结束，打卡贯穿底层商管员工每日的劳动过程，身体被深深的打上了劳动空间的时间策略的烙印。正如在访谈中许多员工表达“之前很少起这么早/回这么晚”，一段时间后变得“习惯了”，这种时间控制重塑了员工的时间观念。员工违背时间安排的后果往往是罚款和批评，“晚到早退”的惩罚机制则强化了这种时间安排在身体上的印记，使其遵循劳动空间的决定行动。

另外，时间统治也呈现出工作时间向生活时间侵蚀的现象。处于超市空间整个劳动环节的开端，底层商管员工所负责的货品周转与物流紧密相关。物流到达的时间因天气、道路、厂家等多种因素往往具有不稳定性，在实际观察中也发现物流车有很大的可能在规定的工作时间之外到达货品周转平台。因此，管理者为了解决这一问题，促使原本应是员工自主安排的生活时间转换为工作时间。这一转变的因素除去物流的客观变动，还有无法抗拒的权力和计件制的薪酬制度。上级要求加班保证效率的命令的压力保证了员工身体在需要的时候的到场，而多劳多得的诱惑在一定程度上减少了这种强制性为员工所带来的不快和反感。根据物流动态，工作时间在原有规定的界限处不断摇摆，使得身体在本就被动的选择上更加失去自主权。

除此之外，权力还将时间碎片化并不断重复活动安排，使身体完全融入于流水线式的劳动过程之中。劳动空间中，身体时刻被权力控制，在短暂的必要就餐时间之外，持续不断地参与劳动过程。库管员打扫仓库、卸车、拉货、上货、整理货品，点录员打印订单、点货、录入、对接物流，在规定的时间内从事给定的工作，未能按时完成则会受到惩罚。各个不同部分的劳动将身体的时间分割。这种碎片化的时间模式，紧凑、前后相续，犹如流水线上的产品生产一般，将身体固定在货品周转之上，物成为循环的中心而人的能动性被遮蔽。在不断的重复中，身体原有的安排被打破，依照物的循环重新安排自己的时间，逐渐成为劳动空间所需要的压抑能动性的、高效率的劳动力。

从打卡考勤，到根据物流动态进行工作，底层商管员工丧失对自身时间的掌控的权力，服从于劳动空间对身体的安排。资本购买劳动力只是购买到一种潜力，通过对时间安排的控制能够不断将这种潜力转化为有效劳动并产出利润。管理者通过打卡制度、监视制度保证底层商管员工的每日工作时段在场。劳动空间通过对时间和活动的设置，通过固定的时间规范、权力主导的时间摇摆、碎片化的劳动安排等等策略，实现对底层商管员工的身体的规训。

职能分割、层级监视、时间规制三大策略交互作用，最终形成了空间对于身体的压倒之势。通过运用普遍化的监视，权力渗透到劳动空间的每一个角落，将规范与约束强加在身体之上并逐渐内化为身体自觉的行动。对空间的分类与分割将身体固定在劳动之中，专业化的

分工提升劳动的熟练度和效率，也更利于管理。通过不同类型的空间设计，以及程序化的培训和监视，空间规训着服务者的身体。底层商管员工所在的劳动空间是被权力区隔出来的，身体时刻处于被监视的状态下。表面上，底层商管员工具有活动的自由，他们可以自由的进行劳动，发挥能动性去进行工作。但事实是，底层商管员工在劳动空间内被要求进行工作相关的活动，他们在某个时间所处的位置、进行的劳动内容都被权力规定。甚至在具体的劳动过程中，底层商管员工以什么姿态、情绪，运用什么方法去进行货品周转，也会受到权力的干涉，自身能动性的发挥受到抑制。总的来说，权力在劳动空间通过对身体进行训练和管制来持续进行生产和获取利润。在充满强权意志和训诫机制的劳动空间中，身体逐渐丧失自身的意志，不断地从事着程序化的工作和单一的劳动，被规训成为一种类似机器的存在。

三、抵抗实践：身体能动的有限性

正如斯科特在《弱者的武器》中谈到的塞达卡的农民与官方或精英的关系，在与资本的关系中，底层商管员工也是“弱者”，被分隔开来，被空间控制，被权力规训，处于一种弱势的地位。权力运用各种空间、时间策略掌控底层商管员工的身体，让他们按照资本的需要进行劳动。底层商管员工虽然无法摆脱这种外在力量，但是他们能够运用许多手段去减弱权力对自身的压制，争夺身体的控制权，抵抗权力通过空间对自身的规训。偷懒是抵抗最直接的体现，假装顺从是减少直接压迫的最稳妥的方式，行动拖沓、假装糊涂等方法也是便捷可行的。对底层商管员工而言，处于劳动空间之中，直接与掌控权力的资本进行对抗从来不是一种明智之举。他们选择采用微小的、避免直接对抗的经常性的反抗来维护自身利益。具体到D超市，这种反抗可以体现在日常的、默契的、互助性的抵抗中，联盟、逃脱监视、伺机偷懒是减轻权力对自身造成的压力的重要策略。但实际上，这种反抗是有限且无力的，这只能对剥削他们的权力产生微弱的影响，并不能重塑出更为积极的劳资关系。

（一）联盟

空间分工赋予身体具体而独特的劳动内容，切断员工与员工之间的联系，减少员工联盟的可能性，造成员工独自面对资本的境况，在客观上减弱员工反抗的意愿。但在实际的劳动过程中，底层商管员工进行内容一致的工作，协调完成任务。面对权力的压迫和繁重的劳动任务，且受到共同的规范的影响，员工的身体在时间和空间上产生相似的感受，处于一种休戚与共的“共进退”的境况。

“（底层商管员工）大家都是差不多的，平常一起干活，干的不好就一起挨骂。本来就是一块的，时间久了感情就深了。谁去厕所抽烟的时候主管来视察了，其他人帮忙圆场是很正常的。”（0129W）

在超市组织中，商管部门员工作为一个正式群体，具有不同于其他群体的要求和规范。而在长久的劳动过程中，社会背景相似的底层商管员工彼此吸引，相互信任，接触密切且深入，在共同语言中产生相互认同感，形成了一个不包括管理者的、排他性的、受非正式规范影响的非正式联盟。这种结盟是默契的，具有互助性质，为了反抗共同的压迫而行动。在面对权力的威压和管制时，联盟凝聚且增强了处于弱势地位的个体的力量，能够与权力进行沟通，还能在一定程度上与资本开展谈判，共同对抗压迫。

笔者曾观察到一个能够显现联盟作用的典型例子。每年临近年关，人们往往会热闹的置办年货，为过年做准备，形成巨大的消费需求。超市需要储备大量的货品，给底层商管员工造成了额外的工作压力。面对主管责怪员工懈怠、要求继续加快工作效率的时候，员工联盟发挥了抵抗的作用。

“主管，你这么说我们可不对啊。我们一天天干多少活你都知道，这些（洗护）货这么沉，还要上（货）到那么高的架子上。我们也会累啊。”（0206W）

“对啊，咱们卖场一天卖那么多货，进的货全是我们搬的。那九米六的货车，一车得花我们半天去弄（周转货品）。今天来了两辆九米六，我们从早上干到现在，弄了这么多了，你不说，你只说我们还有那么多没弄。我们都快累死了，到现在都没休息。你再责怪我们，我们心都要凉了。”（0206X）

“就是啊，主管。咱们这一班一直在干活呢，工作量真的是太大了，你也体谅体谅我们。”（0206J）

在联盟中，信息在个体之间不断流动，形成了信息共享的局面。员工联盟利用营造共同的情感体验进行动员，预先进行谋划，达成群体认同的方案，在合适的时机与管理者进行协商。管理者被置于平衡效率和稳定的选择面前，过度压抑联盟诉求往往会造成员工的不满和反抗，因此难以忽视团体共同的意见和需要。面对高强度的劳动给身体带来的劳累，底层商管员工成功的利用联盟争取到了喘息的机会，身体得以短暂的放松。

联盟能够起到共同反抗的作用，但这种行动极度依靠不同寻常的情境，如上文提到的年关大量进货导致员工身心俱疲，同时这种行动需要直接与管理者交涉，风险较大，所以这并非底层商管员工经常选用的策略。在个体层面，底层商管员工也是具有能动性的。面对空间施加给身体的控制，他们也会采取一些“微弱的”抵抗，但他们在空间内的身体抵抗并不以改变不公的现实为目的，而是以“歇一会”为最终目的，减轻自身的压力和痛苦。接下来我们将讨论躲藏和偷懒两种策略。

（二）寻找监视缺位

劳动空间内的监视网络在约束身体的行动具有重要作用，但也存在自身的局限。

“周转平台前面，靠近马路边的消防栓那里，没有摄像头……抽一根烟，看看路过的行人和车，缓解一下心情，然后再上来接着干。”（0203G）

“想休息也不能在商管办公室休息……吃完饭，或者空闲的时候，我们就到洗护仓库。店长来视察也很少往最里面走。那个仓库只有两个摄像头，货架很多……在角落找一个箱子坐着，玩会手机，唉，美滋滋。”（0126X）

直接监视通过权力以身体的到场的形式发挥作用，同时也受制于身体的特性，在同一时间所能监视的空间有限。电子监视在时空上拓展了直接监视的范围，在产生后就固定下来，监视指定范围内身体的活动。然而，空间的具体布局在劳动过程中往往不是一成不变的，是处于变动的，身体也会处于不断移动，因此会形成电子监视没有覆盖的区域。总之，密布的监视网络在劳动空间内可能会产生缺位。

身体具有自身的能动性，面对权力的压抑能够做出自己的抵抗。身体能够在劳动过程中发现、寻找这种监视缺位，在自我认为合适的时候逃离权力视线。经过长时间的观察和总结，底层商管员工找到了监视网络薄弱的空间。在那里，直接监视很少存在，电子监视无法触及，就好像隐匿起来一样，他们能够在短时间内躲避权力的凝视。这种寻找监视缺位的抵抗策略，传达出身体不甘屈服于劳动空间统治的态度，试图改变自身时刻被管制的状态。可以用戈夫曼戏剧理论中的“前后台”来解释这种现象的意义。劳动空间是一种“前台”，员工的身体时刻处于被监视的状态，依照规范和要求约束自身的行为以避免惩罚，压抑自己的想法和其他方面，按照权力的意志行动。在监视缺位的空间，员工的身体处于“后台”，短暂的处于权力视线之外，能够展现在“前台”被压抑的自我，夺回对自己身体的控制权，抵抗外在规范对自我的侵蚀，释放真实的自我。

（三）转换工作节奏

不同于联盟和寻找监视缺位，转换工作节奏的抵抗方式既没有劳资双方互动的突出表现，也没有身体活动的明显改变。在劳动空间中，身体进行劳动是常态，工作节奏体现为劳动效率并在具体劳动过程中表现出来。资本榨取劳动价值来获得利润，一是通过延长工作日来生产绝对剩余价值，二是通过提升劳动生产力来生产相对剩余价值。提升劳动效率是资本在获取更多利润上始终存在的要求。在超市的劳动空间下也存在这种现象，劳动者被要求保证工作效率，产出更多的劳动成果。员工自身存在能动性，身体所进行的转换工作节奏的抵抗藏匿于劳动过程之中，难以发现，却真实存在，并且影响着劳动的开展。这是身体对权力

的一种抵抗，抵抗劳动空间内自身被给予的安排和约束，体现身体自在的能动性。身体在这种转换中发挥着自身能动性的力量，既能考虑到工作总量和资本所要求的效率，又能考虑到转换节奏可能带来的后果。

在劳动过程中，底层商管员工具有两种工作节奏，一是高速模式，二是低速模式。他们能够依据当天工作总量大小、管理者是否在场等因素，调节自身工作节奏。

“今天货也太多了，这我们根本弄不完啊。怎么咱们这一班总是这么多九米六（长货车）。累死了，新新咱们歇会，等会再接着干。”（0204G）

“不行了，太累了，这洗衣液也太沉了啊。站在架子上打（方言，意思为规整、堆叠）洗衣液，我现在腰都直不起来了。慢点整，顶不住了。”（0204X）

权力以效率为目标并对身体的劳动进行统一要求，利用规范将效率原则不断内化到身体之中。但身体能够做出转换工作节奏的抵抗。当某天工作总量很大时，底层商管员工一般会采取高速模式，高效投入劳动过程，提升工作效率。但是劳动以身体为基础，消耗身体的能量和营养。当高速劳动一段时间后，身体疲惫，底层商管员工有两种选择，一是转换为低速模式，补充体力；二是继续让身体高负荷运转。管理者，如主管的在场会督促、鞭策底层商管员工，使他们提升工作效率，压制负面情绪对劳动过程的消极影响。当管理者不在场时，底层商管员工就可以在在一定程度上依照自己的想法，能动的安排劳动过程。

显然，底层商管员工拥有能动的身体，会依据实际，采取相应的抵抗策略。在给定的活动空间中，面对资本的霸权，他们会形成联盟以求协商；面对密布的监视网，他们会隐匿起来，寻求短暂的“解脱”；在标准化、程序化的劳动过程中，他们会主动调节工作节奏，防止过度劳累。底层商管员工的抵抗能够缓解自身处境，但这终究是有限的。他们的抵抗发生在空间与身体这一对关系之中，在权力的看管下进行。进一步说，身体在权力创造的空间下行动，难以从内部冲破制度与规定的约束，所作所为只能短暂的夺回部分自主权和能动性，无济于从根本上改变劳动空间中的规则，自然无法从根本上打破身体所处的窘境。

四、结论与讨论

劳动空间中身体控制与抵抗，表现为空间与身体的对立，就其本质上来说，是一种资本与能动性的抗争。劳动空间自身成为一种生产资料，其上的土地、建筑、空气等都可以介入到资本主义生产之中。权力的控制和社会关系的存在使得这一空间成为资本的统治工具。资本以攫取利润为目的，通过劳动空间获取权力并应用于其中的身体控制，典型手段为对身体的监视和规范、对空间的分割与区隔、奖惩机制等。在难以抗拒的压倒性力量下，身体逐渐

被规制，感觉与意识受到压抑，能动性被扼制，仅能对空间进行有限的反抗。把身体变为生产的工具以追求更大利润则是资本的本性。

劳动者享有工作自主权，但只要其身体进入劳动空间，就会受到分工、规范的制约和规训。分工与监视、时间策略一同发挥作用，劳动者被化约为一个个的劳动力，身体被固定在指定的劳动空间和劳动过程之中。资本利用奖惩制度体系，将产出更多利润所需要的时间与空间安排强加到身体之上，并不断试图将这种安排内化为身体行动的模式。通过以上机制，身体不断丧失自主权，陷入在劳动空间的控制之中。既有压迫，又有奖赏，劳动者的认可多于不满，资本最终实现了再生产。

回顾过往研究，可以发现工厂工人、外卖骑手（外卖员）、网约车司机等底层劳动者群体受到较多关注。值得一提的是外卖骑手、网约车司机等研究在 2016 年之后明显增加，与互联网行业发展趋势相合。这些研究具有现实基础，统筹多种视角。值得一提的是，农民群体研究往往将农民视作一个整体存在，在宏大的社会背景下展开探索，在社会主义农村建设和城乡统筹发展的现实中进行，如对中国农村空心化问题的研究，和对农民工市民化的研究。工厂工人、外卖骑手、网约车司机三大群体在薪酬待遇、社会地位、工作条件方面有许多相似点，但进一步从劳动空间、劳动过程角度切入梳理研究，可以发现三者因劳动内容的差异而存在许多异同点。在劳动空间上，工厂工人的劳动空间远远小于后两者，但这并不能推断出后两者在劳动过程中受到的约束与控制较少，三者均面对着严密的劳动控制。在工厂中，权力的监视体现在一览无遗的车间，空间的分割体现在流水线的生产方式。在“血汗工厂”中，即“从事服装贸易的剥削性城市车间”中，权力、空间对身体的压迫体现的最为明显^①。全景敞视的宿舍监控、简陋和糟糕的居住环境、生活空间的差序和等级分配等特点的劳动宿舍体制，使资本的劳动控制浸入到日常生活空间^②。水泥和机器奠定了工人劳动空间的基础，严厉的规章制度和工作划分限制着工人的活动。相对的，外卖骑手和网约车司机拥有广阔的活动空间，但并不能就此推断出他们享有相当的自由和主体性。平台经济体系对数字劳动进行着规训，外卖骑手的工作已经成为“算法逻辑”下的数字劳动^③。网约车司机同样处于平台经济之下，和外卖骑手相似，工作机会的有限性和对收益的追求让他们成为被“车”捆绑的人，处于劳动控制之下，丧失自身的主体性，同时也被迫承担成本风险^④。在数字控制之下，外卖骑手和网约车司机的劳动空间广阔但充斥着看不见的控制，时刻规训和约束着他们的劳动。总的来说，底层劳动者面对着充满了控制与约束的劳动空间，在劳动过程中不断被规训。

劳动空间与身体的抗争、权力主导的空间与身体对能动性的争夺是一种普遍现象，且随

① Laura Hapke, *Sweatshop: The History of an American Idea*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2004, p.1.

② 参见宋晓晓：《规训与抵抗》，博士学位论文，华东理工大学，2015年。

③ 孙萍：《“算法逻辑”下的数字劳动：一项对平台经济下外卖送餐员的研究》，载于《思想战线》2019年第6期，第50-57页。

④ 赵磊，邓晓凌：《被“车”捆绑的自由——T市W网约车平台劳动控制研究》，载于《中国青年研究》2021年第4期，第14-21页。

着互联网技术的发展而演化，变得更加隐匿、更加极端。互联网技术高速发展，区别于传统工厂体制的生产模式得以建立。与互联网结合的工作以灵活的时间和/work场域为自我标签，宣扬身体的“自由”和空间的无限制。但实际上，平台经济在自由的表象下存在着新型时间控制，利用电子监控和计件工资将劳动者的身体牢牢地固定在具有模糊边界的劳动空间中^①。在看不见的互联网的背后，无形的控制让劳动者更加受限。

劳动者的“身体”不只是生理意义的身体，同时也融合了社会、文化、情景、知识等在内，是一种政治身体或社会身体。底层商管员工的联盟、寻找监视缺位、转换工作节奏等策略是其能动地抵抗空间控制的表现。但实际上，身体的这种抵抗仍然体现着对规则的认可。劳动空间受制于资本对利润与生产效率的追求，身体一旦进入其中就意味着必须遵循其中的管理模式与权力机制。金钱、时间和空间的连接形成了具有强大力量的实质性的控制体系^②。劳动空间及蕴含于其中的权力已经深入到身体之内，和监视一起压制身体的任何可能的抵抗。在此情形中，身体只能进行一种极其有限的、无力的反抗，且无助于改变现有的劳资关系。

因此，在劳动空间内恢复身体的能动性，进而通过对劳动空间的反作用来缓解对立是难以进行的，且受制于资本逐利的特性而无法实施。要达到缓解劳动空间与身体的对立、恢复身体的能动性的目的，需要外部力量对劳动空间进行干预。

（责任编辑：郭倩倩）

① 李胜蓝、江立华：《新型劳动时间控制与虚假自由——外卖骑手的劳动过程研究》。

② 孙淑敏、宋晓晓：《时空规训技术中新生代农民工劳动的异化——基于上海市S厂的研究》，载于《华东理工大学学报(社会科学版)》2016年第2期，第34-42页。



论正当性：
话语、历史与制度的构建

论中国古代政治^①正当性的建构与言说

——以《尚书·皋陶谟》篇为中心

南芷葳

（武汉大学 哲学学院，武汉 430000）

摘要：“正当性”作为政治哲学中的一个重要概念，其意义无疑是十分深厚的。可以说任何一种政权和国家在建立之初均需要正当性相关的言说与证明，才能保证其自身的合法性与根基的稳定，而对于中国古代政治而言同样如此。因此，本文将首先对于正当性的概念做一个本源意义的澄清，将其概念内部的基本架构进行呈现；然后将以《尚书·皋陶谟》篇作为探讨的中心，试图从中挖掘出中国古代政治正当性建构之中的关键要素并予以阐释；进而对于其正当性言说的自身特点进行澄清，试图证明出其不同于西方传统政治正当性的独特意义。

关键词：正当性；天命；民意；《皋陶谟》

对任何一种政权而言，关于自身正当性的言说都是一种内在的诉求。而正当性概念本身并不同于某种证成性、合理性或是合法性，其更关注于整体的某一政权统治的权力来源问题。而阐明自身正当性对于一个国家的稳定和持续是十分必要的，对于中国古代政治而言同样如此。因此在探讨中国古代的政治正当性之前，我们有必要首先对于此概念的原初意义做出澄清。

一、政治正当性之本源意义

正当性在西方政治哲学的语境之中是一个十分重要的概念，其重要性不仅仅在于它是统治权力的来源，关乎于一个国家如何产生、统治者的权力如何得到合理的维护并不断延续的问题，同时也在于它是政治话语的根本基石，可以说任何一种政权、一个国家都离不开对于自身正当性的言说，而不仅仅是关乎于现代西方社会的政治模式。从而这也就意味着正当性概念的本源含义是值得进行探讨的。

哈贝马斯以一种较为严密的方式对于正当性进行了定义：“正当性意味着对于一个政治秩序所提出的被肯认为对的及正义的（right and just）这项要求实际上存在着好的论证；一个正当的秩序应得到肯认（recognition）。正当性意味着政治秩序之被肯认之值得性

^① 本文所论中国古代政治乃重点关注于商代与周代更替阶段的历史。

（worthiness to be recognized）”^①。在这里首先哈贝马斯将正当性的问题严格限定在了政治秩序的话语体系之内；其次，他也将正当性的问题区分出两个清晰的面向：一方面，正当性就意味着对于某种政治秩序自身有效的论证，即能够给予此种规范有力的依据与理由；另一方面，正当性又意味着能够使得某种政治秩序得到被统治者的肯定与认可。换句话说，正当性自身即要为统治本身提供两个面向的合理依据。所以这里至关重要的一点即是，政治的正当性本身所关注的是国家权力的起源与产生，这也就说明其更具“回溯性”的意味而非要重点关注于权力的目的及其所要达到的效用^②。所以在此意义而言，政治正当性自身的两个面向对于统治而言都是十分重要的。但是在西方历史的不同阶段，统治者所侧重的方面也存在着根本性的差异。哈贝马斯就曾梳理过西方历史上曾经出现的三个层面的正当性，即从起源神话类型到实质的宗教或伦理理论、再发展到理性的形式原则阶段，这样一种类型的转化可以清晰地呈现出正当性的言说由客观的理论原则方面逐步向主观的意向与根据的转变。

而对于中国古代政治而言，其同样拥有对于统治者权力的正当性言说。但是其政治正当性的建构似乎与西方古代政治所采取的方式存在有根本性的差异。虽然中国古代同样存在通过神话性质的证成以及伦理理论的构建来凸显政治正当性的某种趋向，但是其背后所关涉的政治主体与意涵更加复杂多样，这一点在殷周之际的转变尤其表现突出。而《尚书》作为体现我国古代政治哲学的著作，其内容之中蕴含着非常值得关注的关于政治正当性言说的思想。

二、《皋陶谟》中政治正当性的三重要素

《皋陶谟》作为今文《尚书》之中的重要一篇，虽然其内容上主要记载的是禹与皋陶在舜的朝廷上的对话，体现的是古代儒家对于治国理政的诸多看法，但是其中却潜在地蕴含着中国古代关于政治正当性所包含要素的重要观点，而通过这些观点，我们也可对于其基本观点做出厘清与阐明。

我们需要对于《皋陶谟》之中所体现的正当性要素之间的逻辑链条予以阐释。首先其中仍然包含着浓厚的天命观意味：“天叙有典，敕我五典五惇哉！天秩有礼，自我五礼有庸哉！同寅协恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！”（《尚书·皋陶谟》）正义云：“典礼德刑，无非天意，人君居天官，听治政事，当须勉之哉”^③。在这里，无论是人伦日常、礼仪规范，抑或是服制规章、刑法处决，其源头均归之于天而非归于人，而君臣作为天之代理，均应戒慎勤勉。换句话说，天作为君臣治理政事之权力的源泉，其必然对于君臣尤其是人君构成一种隐含的警戒与提醒，这意味着人君不能随意处理政事、滥用典礼德刑，最终造成不好的结果。而这样的一种思想背后正体现出天命观的重要转变，对于这一点可以

① 周濂：《现代政治的正当性基础》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第9页。

② 此观点参考周濂：《现代政治的正当性基础》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第32页。

③ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义：《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，2007年，第154页。

通过殷周之际商纣王与周初统治者对于天命不同的观点进行呈现，也正是这样的一种转变背后蕴含着中国古代政治正当性的一个重要因素——即天命之维度。

商代统治者认为自身的权力来源乃在于天，同时天命是永久不变的，认为自身能够将天命永久持存，所以当周人获得战争的胜利之时，商纣王仍言：“我生不有命在天？”（《尚书·西伯戡黎》）这意味着其认为自身仍然代表天命之正统且自身政权具有根本的正当性与合理性。但是周初统治者则彻底地打破了此种观点，同时他们建构出一种全新的天命之于自身统治的合理性，“皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命”（《尚书·召诰》）其认为纣王虽为天子本应拥有天命，但仍然因自身无道而致使天命转移。因此我们可以看到，在周代统治者看来天命并非恒久不变之物，其可随统治者自身的行为而随时转移。“天命靡常”，也进而周代统治者具有了一种极为深切的“忧患意识”^①，即要用一种戒慎虔诚的态度来持存天命。而此种认为天命靡常的忧患意识正与前文所述《皋陶谟》之中所提到的天子对待权力的态度是相一致的。在此种意识之下，周人也无疑巧妙地将自身的政治正当性予以凸显出来，正是因为天命可以转移，从而才使得周代统治者的统治拥有了根本且合理的基础；同时，此种思想体现出另一层面的内容，即其意味着统治的正当性之根本并不在于天而是在于人，现世的政权并不能单纯依赖于天之所予，而是要凭借人事方面的努力获得。换句话说，统治者自身如何运用权力才是维持自身政治正当性的关键所在。从而这里就引申出了中国古代政治正当性的另外两个关键因素——即君与民，而二者之间的张力与关系同样可借助《皋陶谟》所呈现出来的思想意义予以澄清。

如果说前文所述的天命与统治者之间的张力关乎于一个国家政治正当性的获得与确证，那么君臣与民之间的关系则更加侧重于如何使得此种正当性得以持存与延续，而这其中最关键的要求即在于“敬德保民”。首先一方面，“慎厥身修，思永。惇叙九族，庶明励翼，弥可远，在兹”（《尚书·皋陶谟》），此句话极其鲜明地体现出了统治者如何治理好国家的关键步骤。只有通过谨慎地修行其自身，进而才能由近及远，更为敦厚地亲近九族，任用贤臣以更好地治理国家。这里所呈现出的逻辑链条正与《大学》之中修身、齐家、治国、平天下的顺序极其相似，也体现出古代儒家对于统治者的殷切期待。正如前文所提到的，天命并不能将统治者之权力以及一个国家政权的合法性永久持存，其可随时进行转移，因此，人事注定是其中最为关键的因素所在，从而这就对于统治者自身提出了较高的要求，统治者要为政权的合法性持存担负责任。在此种情形之下，“敬德”之“敬”无疑成为了对于统治者最为重要的因素。这里的“敬”并非是一种被动意义上的对于天命之威严的敬惧，而更多地体现为一种主动意义的心理状态，即统治者应时刻主动保持谨慎，反省规训自身的行为，《召诰》篇之中的“曷其奈何弗敬”、“王其敬其德，相古先民有夏”等也均体现出“敬”的这样一种重要含义。而“德”在此时也并未转化为一种心性意义上的德性，而是更加强调一种外在的

^① 此观点出自徐复观先生：“只有自己担当起问题的责任时，才有忧患意识。这种忧患意识，实际是蕴蓄着一种坚强的意志和奋发的精神”。参见徐复观：《中国人性论史》，北京：九州出版社，2014年，第19页。

行为，也因此徐复观先生提到：“周人建立了一个由“敬”所贯注的“敬德”、“明德”的观念世界，来照察、指导自己的行为，对自己的行为负责，这正是中国人文精神最早的出现”^①。

而另一方面，对于政治正当性的持存而言的又一关键则在于“保民”：“在知人，在安民。……知人则哲，能官人，安民则惠，黎民怀之”（《尚书·皋陶谟》），知人安民可谓《皋陶谟》全篇要旨，同时可以看作是《尚书》全书的关键思想之一。其要求统治者善用贤才以治理国家，同时勤政爱民，最终才能使得人心归向。那么这里值得注意的一点即是，民众之所以成为延续政治正当性的关键一环，最重要的乃在于民众自身身份地位的一种转变：“天聪明，自我民聪明；天明威，自我民明威”（《尚书·皋陶谟》），此句话正是对于天命、君主与民众之间关系最为精辟的呈现，民之所欲天必从之，天之视听闻见均源于民之视听闻见。正义也对于此句话做出了极为精妙的解读：“大而言之，民所归就，天命之为天子也。小而言之，虽公卿大夫之任，亦为民所归向乃得居之。此文主于天子，故言天视听。人君之行，用民为聪明，戒天子使顺民心，受天之福也”^②而《尚书》的其他篇章，诸如“天听自我民听，天视自我民视”（《尚书·泰誓》）等等均体现出同样的意义。在这里，并非只有统治者才能与天命沟通，天命之意通过民命才得以真正显示出来。故而统治者只有通过惠民爱民、满足民之所求，才能在真正意义上通达于天命，才能够真正顺乎天命，秉持天命而治理天下。“‘命’的介入使‘天命’的秉承转化于‘民’之中，‘天命’隐于‘民命’，成为‘天命’意志的体现，顺民之求，使民以生，即是敬承‘天命’。‘民’在此意义上具有了神圣性，对‘民’不仅要有‘敬’，更要有‘畏’，如《酒诰》言：‘畏天显小民。’‘天显’即是‘天命’，‘民’与‘天命’是王所‘畏’的共同对象”^③。在此种情形之下，民众之愿与统治者之目标得以真正相通，故而从另一种意义上说，民众之诉求、爱民保民之道乃是持存自身统治正当性的必要条件。

三、中国古代政治正当性言说的内在特点

通过上文的论述我们可以发现，《皋陶谟》之中隐含性地呈现出一条逻辑链条，虽然从内容来看，文中所重点阐释的是如何更好地治理国家，但是从其内核实质来看，无疑体现出一种关于政治正当性的深切考量。无论是要谨慎地顺乎天命天德、还是“知人安民”的宗旨，对自身修行与统治提出要求，均能够展现出某种层面的有关于政治正当性的思考。但是正如前文所言，政治正当性所重点关注的是国家权力的起源和产生，而有关一个国家所能达到的目的与效用并非是其所要考量的问题，这意味着其本身具有特定的理论界线。那么在此种视域之下，中国古代传统政治的正当性言说又具有着怎样的特点就成为了需要探究的问题。

① 徐复观：《中国人性论史》，北京：九州出版社，2014年，第23页。

② [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义：《尚书正义》，第154页。

③ 林国敬：《天民 民命 民主——论〈尚书〉民本思想的逻辑建构》，载于《海南大学学报(人文社会科学版)》2017年第5期，第85-91页。

首先其特点之一乃在于，对于中国古代政治而言获得正当性与对于此种正当性的持存是密不可分的。虽然对于任何一种政权来说，其在对于自身的统治权力进行某种正当性证明之后，都会对于此种正当性进行有意识的持存与延续，但是中国古代政治对于二者之间的联系有一种更为主动性的关切。这与其最初建立政权之动机与原始的正当性意识是分不开的。同样以周初统治者为例，其正当性论述之中所着重关注的并非是某种固定不变的东西，并以此作为自身政权成立的基础，而是将天命与民意这两种变动性的因素作为立论根据。“我不敢知曰不其延，惟不敬厥命，乃早坠厥命”（《尚书·召诰》），天命并非如纣王所认为是恒久不变的，周人将其看作为变动不居之天命，如此做法十分重要的一点原因乃在于使得统治者群体时刻保持敬惧之态度，从而更有利于自身政治正当性的持存。因为只有通过天命靡常这一切切入点，才能真正使得此种正当性更有效性且具有现实性意义。而对于民意而言同样如此，纵观整个《尚书》，我们会发现其建立起了一种较为完善的民本理论，因为周初统治者获得统治合法性的关键正在于其认为自身代表民意之所向、民众之所求，但是从另一方面也可以说明，如果不能安民保民，满足民之所愿，就意味着随时可能会失去民众的支持与拥护，因此可以说，对于民意这一层面的正当性根据可时刻督促统治者去顺民之所向，而这本身也正是一种对于其正当性持存的体现。“以周公为代表的周初政治家秉承了这一历史使命，以‘天命’、‘以民配天’、‘以德配天’、‘天命德延’等思想阐述政权之存在、政权之获取以及政权之延续的合法性，将天命、民意、人王之德融会贯通，构建起一套完整的政权合法性理论”^①。因此在此种意义上，统治者对自身政治正当性的论证本身与实际正当性的持存并非是截然分开的两种内容，而是可以说其获得政治正当性本身就隐含着持存的倾向与要求。

其次，中国古代政治的合法性言说内部关联着更加全面的结构性因素。正如前文所提到的，政治正当性包含主观与客观两个方面。对于西方政治传统而言，其古代政治更偏向于客观面向，即更多地强调某种客观规范对于一个政权正当性的根本作用；而其现代政治则更偏向于主观层面，即民众的信念、认可及态度等等成为了正当性言说最为关注的内容。而对于中国古代政治而言，此二者得到了某种层面上的结合与相融。首先《皋陶谟》之中“天叙有典”、“天秩有礼”、“天命有德”再到“天讨有罪”，无不体现出极强的天命观色彩，天仍然是人伦秩序以及典章制度等等最为根本性的来源。因此对于统治者而言，其若要将自身的政治正当性予以证明，就势必要对于自身对于天命的承载做出阐释。因此从此方面讲，其正当性的证明本身就包含了客观性因素的一面。而从另一方面而言，民众同样是政治正当性之中极为重要的因素之一，“天聪明，自我民聪明；天明威，自我民明威”（《尚书·皋陶谟》），客观性的天命无法直接显示，故而通过民众的意愿与要求等等来进行呈现，天意与民意相贯通，从而民众成为了正当性言说的重要一环。“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”（《尚书·泰誓上》），正是因为民众之意愿这一层面意义的介入，使得统治者在进行政权的合理性言说时，必须对其进行充分的证明，突出自身安抚百姓、安民爱民的角色身份，

^① 林国敬：《论周初政权合法性的系统建构——以〈尚书〉为中心》，载于《温州大学学报(社会科学版)》2021年第1期，第56-62页。

最终才能使得其言说更具合理性，也因此在这一层面上民众的个体信念作为某种更具主观性的因素同样被纳入到合理性言说之中。从而，之所以中国古代政治的合理性言说将主客观因素均容纳于其中，其最重要的原因乃在于此二者并非是完全无关联的，而是一种一体两面之关系，正如前文所一再强调的，天命之转移乃源于民众之意愿与要求的转移，而另一方面民众之所愿乃为天命之体现与表达，“可以说，‘民命’的介入使‘天命’的秉承转化于‘民’之中，‘天命’隐于‘民命’，成为‘天命’意志的体现，顺民之求，使民以生，即是敬承‘天命’”^①。故而可以说，中国古代政治的正当性言说在某种层面更具完整性的特质。

四、结语

通过前文的分析，在对于正当性概念的本源意义进行剖析之后我们会发现，单纯运用西方政治哲学之中的正当性概念及类型的划分来将中国古代的政治正当性进行统括与包含是不够合理的，原因即在于其言说与呈现出的路径与方式和西方政治传统具有根本性的差别。而《皋陶谟》之中所关涉到的天命、王以及民众这三种要素互相交错联结，从某种意义上呈现出有关中国传统政治正当性言说的清晰的意义图像。

（责任编辑：宋秉珊）

^① 林国敬：《天民 民命 民主——论〈尚书〉民本思想的逻辑建构》，载于《海南大学学报(人文社会科学版)》2017年第5期。

塑造“黑暗时代”：作为神话的中世纪

侯雅涵

（西南大学 历史文化学院 民族学院，重庆 400715）

摘要：黑暗时代是文艺复兴和启蒙运动时期对中世纪塑造的贬斥性的历史神话。在关于古今优劣问题的争论中，人文主义者怀有对古典的尊崇，而又思考着现代能否继承并超越以往的成就；启蒙思想家在“理性的世纪”中对自己身处的时代怀有无比的信心，使得他们对如何评价古典时期的成就有所争论。这两种不同的倾向却共同地构成了将中世纪塑造为“黑暗时代”的动机。对西方史学影响深远的古代、中世纪、现代历史分期思路，更进而将中世纪的定位推向了尴尬的境地——它仿佛是存在于古代与现代文化高峰中的“低谷”。对黑暗时代这一针对中世纪的历史神话加以反思时，亦要避免从一个极端走向另一个极端，形成新的反向的历史神话。

关键词：中世纪 黑暗时代 文艺复兴 启蒙运动

一、神话的制造——塑造“黑暗时代”的动机

（一）根植于现实背景的神话制造

美国汉学家柯文（Paul A. Cohen）在其专著《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》中，曾以义和团为载体，探讨了历史学家叙述的历史事件、事件参与者的经历、对历史事件的神话化处理这三种人们根据不同的原则塑造、认识历史的途径。神话既然被看作是一种认识历史的途径，自有其相对价值，历史神话的制造往往是希望对过去的理解能够为政治、意识形态、情感、自我修饰等现实需要服务，这种特性让历史神话与它所处的社会现实间存在着紧密关联。

正如柯文在《历史三调》中所探究的对义和团的神话化在 20 世纪中国人观念中的演变历程，对同一事件的神话化因现实背景的不同也呈现出不同特征。新文化运动的参与者以极端贬斥的方式对义和团进行了神话化，因为他们的目的在于重塑中国社会，改变传统文化，而“义和团为新文化运动的参与者提供了抨击旧文化中最令人厌恶和最邪恶的东西的依据”^①。到 20 世纪 20 年代，出于对外国帝国主义对中国的侵害等政治新问题的关注，义和团运动得到正面美化：义和团的某些特点被忽略掉了，融入到“反帝国主义”这个更为广泛的主题中。对义和团运动的否定性神话也同样存在着，一类是将反帝国主义的民众运动与义和团

^① 柯文：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，杜继东译，北京：社会科学文献出版社，2015 年，第 246 页。

的行为混为一谈，试图贬低这些民众运动的意义，还有一类是将民族主义与义和团断然区分开来，希望为中国的民族主义力量正名。总之，“在 20 世纪 20 年代，人们最关心的是帝国主义使中国蒙受的耻辱，所以，对义和团进行神话化的重点放在反帝国主义的民族主义主题上”^①。

当被神话化的对象由义和团置换为中世纪时，制造神话的动机也可从具体的社会现实情况中加以找寻。“现代”（modern）^②一词在西方的历史编撰中无疑具有重要意义，文艺复兴时期的彼特拉克（Petrarch）在对于历史时代的划分中便曾有类似的提法，他将基督教被定为罗马国教之前的历史划为古代，之后直到他自身的时代则为现代，此后弗拉维奥·比昂多（Flavio Biondo）等人文主义者在历史断代问题上有更为深入的阐释。文艺复兴时期中形成的“古代”（ancient）、“中世纪”（mediaeval）、“现代”（modern）这种三段论的历史分期思路对西方史学产生深远影响。值得注意的是，文艺复兴时期的历史观仍属于历史循环论，这影响了人文主义者对古代和现代的看法，而随着科学革命的完成，到 18 世纪西方人对古代和现代孰优孰劣的问题形成了不同的看法，自然科学的发展和对理性的推崇让人相信自己身处的时代是一个进步的时代，可以说到启蒙运动时期，历史的进步观念逐步取代了文艺复兴时期的历史循环论^③。我们可以粗略地概括道文艺复兴时期怀有对古典的至高尊崇，而启蒙运动时期对现代怀有充足的信心，但更准确的说法是，在文艺复兴时期和启蒙运动时期，对于现代和古代的优劣问题仍存有争论，人文主义者出于对古典的崇敬而对如何评价现代有所纠结，启蒙运动对古代成就的评价则因坚信现代的优越性而有所争论。对于“黑暗时代”这一关于中世纪的历史神话的产生来说，这显然是不应忽视的现实背景。

（二）文艺复兴时期的现代观

文艺复兴运动对西方史学而言无疑是一处重要的节点，人文主义者对以上帝创世开篇，圣徒传略、教会活动为主的基督教神学史观的抗争为历史编撰注入新的因子，比起用神意解释历史，他们更主张将历史看作是人类活动的记录。人文主义者关注的是世俗的人的历史，他们所推崇的历史写作方式在某种程度上，与古典时期的史家们有相通之处。

例如莱昂纳多·布鲁尼（Leonardo Bruni）在写作《佛罗伦萨人民史》的过程中便多少受到修昔底德等古典史家的影响。布鲁尼认为推动历史前进的是人性和人的心理，他突出强调人的作用，这一点与修昔底德（Thucydides）相似^④。他从建城开始写作的佛罗伦萨的历史也被认为是有意识地模仿李维（Livy），有的观点还认为因人文主义者关注的古典榜样不同，文艺复兴时期存在着李维—布鲁尼政治叙述史范式和瓦罗—比昂多博学研究范式两种民族

① 柯文：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，第 286 页。

② 现代（modern）一词有时在中文中也被译作近代，为遵循行文一致及语言习惯，后文中出现的“现代”一词如无特殊说明均指“modern”。

③ 王晴佳、古伟瀛：《后现代与历史学——中西比较》，济南：山东大学出版社，2005 年，第 4 页。

④ 宋瑞芝等：《西方史学史纲》，郑州：河南大学出版社，1989 年，第 121 页。

史写作范式^①。

历史写作方式之外，人文主义者在艺术文化上也深切回望着古典时期。代表文艺复兴的“Renaissance”一词可追溯至乔治奥·瓦萨里（Giorgio Vasari），当时他使用的为意大利原文“rinascita”，用于描述一种艺术现象来阐释自己有关艺术发展史的观点。他认为艺术产生于埃及，繁荣于希腊罗马，随着日耳曼人摧毁了西罗马帝国，诸多艺术作品受到损毁，而基督徒在确立基督教主导地位，清除异教神的过程中，也对古代的艺术有所破坏。可以说瓦萨里认为，希腊罗马文化在基督教的统治地位下已濒临死亡，而15—16世纪的人文主义者努力地将其唤醒，使希腊罗马文化得以“再生”。^②

由此可以看到文艺复兴时期的人文主义者对古典文化所怀有的崇敬的心理，而这也体现在他们对时代的看法上。中世纪史学的编撰往往基于所谓的“四君主理论”（four world-monarchies），把人类历史划分为亚述和巴比伦、波斯、希腊和马其顿、罗马四个阶段，并将自身生活的时代视作罗马帝国的延续^③，而人文主义者的断代思路显然与之不同，他们并不专注于传统的标志性事件，例如帝国的建立或是耶稣基督的诞生，而是以帝国的衰落为分界点。彼特拉克所说的“历史若不赞颂罗马，那还叫什么历史？”鲜明地表达了他的史观，他专注于罗马帝国，而又对后期的罗马帝国史不感兴趣，因为这时罗马和罗马人沦为被“异族”出身的皇帝统治，他对罗马的叙述也在他认为的罗马帝国“衰落”的时刻就此打住，而不愿去回忆那些令人神伤的倒退的故事。^④比昂多的专著《罗马衰亡以来的千年史》无疑也鲜明地以帝国的衰落为分界点，也正是他提出了在古典时期与自己生活的时代之间的“中世纪”这一概念，而这一时期的文化与古典文化相比自是不及的。

而人文主义者对自己所处的时代的态度则是有些暧昧的。彼特拉克将历史划分为古代与现代两部分，而现代是罗马帝国衰落以来的一部分，如此看来，他对现实持有悲观的情绪。但他对古典的黄金时代仍怀有会再次降世的期待，他在《书信集》（*Epistles*）的一封信中曾写道：“过去曾有过一个幸运的时代，它在未来可能还会再次出现，而在这两者之间，身处我们当下这个时代，则注定承受着凄苦和耻辱的双重困扰。”这流露出彼特拉克对现实的悲观和对未来的期望。而对15世纪及之后的人文主义者来说，三分法的历史断代已趋清晰，同时14世纪前辈们的努力已证明古典文化在某种程度上得到了唤醒，而古典的黄金时代正在现代获得“再生”。^⑤

由此看来，文艺复兴时期的人文主义者对自己所处的现代所抱有的或悲观或抱有期待的暧昧态度，其源头皆在于对古典的尊崇，现代观的纠结只在于是否对重现古典文化的黄金时代怀有足够的信心。

① 徐波：《西方史学中的民族史传统》，《社会科学研究》2004年第5期，第132-137页。

② 田薇：《信仰与理性：中世纪基督教文化的兴衰》，保定：河北大学出版社，2001年，第4页。

③ 宋瑞芝等：《西方史学史纲》，第121页。

④ Theodore E. Mommsen, " Petrarch's Conception of the 'Dark Ages' ", *Speculum*, 1942, Vol.17, No.2, pp.238-239.

⑤ Theodore E. Mommsen, " Petrarch's Conception of the 'Dark Ages' ", p.241.

（三）启蒙运动时期的现代观

启蒙运动时期的史学有着与文艺复兴史学不同的鲜明特征，它“一方面把对古代和中世纪的双重怀疑推进到了极端；一方面这种做法又使它具有明确的外貌，并获得了被视为一个特殊史学时期的权利”^①。启蒙运动的显著特征是“理性”，而这依赖的正是自然科学和哲学的发展。17世纪时培根（Bacon）的唯物主义经验论和实验科学，笛卡尔（Descartes）的演绎法在一定程度上为启蒙运动带来理性的启示，为启蒙史学的产生提供土壤。爱德华·吉本（Edward Gibbon）其专著《罗马帝国衰亡史》被视为理性主义史学的代表性作品，吉本将是否符合人的理性发展作为分析考察历史的标准，将追求真实作为撰史的基本原则，这正反映出欧洲以理性、启蒙为特征的史学的发展^②。

在世俗化这一点上，启蒙运动可看作是文艺复兴的延续，柯林武德（Collingwood）曾总结道启蒙运动是指18世纪特有的那种企图，亦即要使人类生活和思想的每一个部门都世俗化，它是对有组织的宗教权利和宗教本身的一种反抗^③。自然科学的发展深层地瓦解了神学存在的根因，在此基础上启蒙思想家相信人类的理智能够认识身处的世界，对未来怀有信心的进步的历史观念也在这一时期逐步形成。在启蒙时期的普遍理性的渗透下，历史研究中亦大力运用科学理性，史家们试着发现和描述历史运动规律，并审慎地处理史料，查验真伪，建立所谓“科学史学”。启蒙运动时代的历史哲学家们相信他们能像科学家一样揭示一种普遍的通则，用以解释历史的进化，他们坚信历史的演变是一个有始有终的过程，每个时代在历史演化的过程中扮演的角色不同，而过去是对现在的铺垫，就总体而言都对历史进步做出了贡献^④。

但仅因启蒙运动时期的历史进步观念以及启蒙思想家对现实怀有的信心而断言这一时期是薄古厚今的也并不准确。当伏尔泰（Voltaire）在1726—1729年游历英国时，他所撰写的一篇有关史诗的文章将其卷入了一场争议。意大利人帕奥罗·洛里（Paolo Rolli）当时也正在游历英国，他对此文章做出了尖锐的应答。争论的直接问题在于古典史诗和现代史诗何者更优，换言之，即荷马（Homer）的作品是否是无懈可击的。在这一点上，伏尔泰显得谨慎但还是倾向于现代史诗这一边，他试着找出荷马的疏漏之处以及塔索（Tasso）的优点，这冒犯了洛里对于古典的感情。洛里接受了伏尔泰的前提，即人性在任何时代都是一样的，但他仍坚持将荷马视为史学写作的永恒标准，并重申《伊利亚特》的优越性。这场争论最终以僵持收场^⑤。

由此可以看到启蒙运动时期在古今问题上仍然存在纠结，而对如何评价古典时期的成就的摇摆态度，其根源则在于启蒙思想家在“理性的世纪”中对自己身处的时代怀有无比的

① 贝奈戴托·克罗齐：《历史学的理论和实际》，傅任敢译，北京：商务印书馆，2005年，第194页。

② 于沛：《西方史学思想史》，长沙：湖南教育出版社，2015年，第14页。

③ 柯林武德：《历史的观念》（增补版），何兆武等译，北京：北京大学出版社，2012年，第77页。

④ 王晴佳、古伟瀛：《后现代与历史学——中西比较》，第10页。

⑤ Joseph M. Levine, "Edward Gibbon and The Quarrel Between The Ancients And The Moderns", *The Eighteenth Century*, 1985, Vol. 26, No.1, p.48.

信心。

上述观察让我们得到了一个简略的推测：文艺复兴和启蒙运动时期对古代和现代孰优孰劣的问题在争论中存在不同的倾向，而这些不同的现代观可能正是推动有关中世纪的历史神话形成的现实动机，因为对中世纪的评价自然关系到对古代和现代等时代的定位。

二、神话的形成——“黑暗时代”一词的提出

（一）中世纪与所谓黑暗时代

对于“中世纪”一词的源起，学术界比较公认的说法是比昂多在《罗马衰亡以来的千年史》中明确地将中世纪看作一个独立的历史阶段，他指出了古代与中世纪的界限，并暗示了中世纪向近代的转移^①。他摒弃了将6世纪及其之后的历史看作罗马史的延续的观念，而是认为古代史已随着西罗马帝国的灭亡而结束，之后是一个新的历史时期，而这一时期到比昂多自己身处的时代又结束了，因此比昂多将这一处于古代与现在中间的时期称为“中世纪”^②。在彼特拉克以基督教成为罗马帝国国教或者说以罗马帝国走向“衰落”作为古代与现代的分界线的历史分期观念的基础之上，比昂多提出的中世纪概念更明确地显露出了古代、中世纪、现代这种三分法的历史断代思路。

需要指出的是，《罗马衰亡以来的千年史》其时间跨度为410—1440年，中世纪这一概念涉及的时段也通常被认为是公元5世纪到15世纪间，但中世纪的具体起始时间存在不同说法。若根据标志性事件来划分，它的开端往往被认为是476年西罗马帝国崩溃，随着1453年君士坦丁堡被攻占而终结，更广义的界定则是认为中世纪的时间跨度在民族大迁徙到发生一系列划时代事件（如哥伦布发现新大陆，宗教改革）的15—16世纪之间，甚至于从不同领域的角度看，还可以说中世纪到18世纪或者19世纪才真正终结^③。上述的分期看法似乎天然地对中世纪这一被较普遍地认为处于5—15世纪间的历史时段有一种预设：它位于古代与现代之间，以古典的衰落为始，以现代的觉醒为终，因而孕育着文化源泉的古典的辉煌不属于它，焕发新生命的现代文明亦与它无关，甚至说恰要通过推倒它来实现，在古典与现代的成就之外，留给它的只有黑暗与蒙昧。

具体起始时间的划定中流露出的主观判断色彩并不改变中世纪是一个客观存在的历史时段的本质，尽管在不同的划定中其节点有所浮动，但其大致的时间范围是稳定的。“黑暗时代”这一指向意味更加明显的概念，其所表示的时间范围则显得颇为跳动。1883年的《美国百科全书》称黑暗时代在广义上是指5世纪蛮族入侵至15世纪学术复兴前这段学术衰落时期，在范围上与中世纪大致相当。塞缪尔·梅特兰（Samuel R. Maitland）1889年首度问世的同名著《黑暗时代》中涉及一系列旨在说明9—12世纪宗教和文学发展状况的文章，其

① W·弗格森：《历史思想中的文艺复兴》，第14页，转引自宋瑞芝等：《西方史学史纲》，第120页。

② 田薇：《信仰与理性：中世纪基督教文化的兴衰》，第3页。

③ 田薇：《信仰与理性：中世纪基督教文化的兴衰》，第2页。

中将 11 和 12 世纪视作黑暗时代。1904 年威廉·巴顿·科尔（William Parton Ker）在其作品中又论说道：“黑暗时代和中世纪……曾是同义词，是同一时代的不同名称。但后来学者们对两者进行了区分，黑暗时代仅指中世纪的前半段，之后的 12—15 世纪不属于黑暗时代。”1909 年版的《美国百科全书》中，黑暗时代的时间范围则是指公元 475 年至 1137 年这一段时间，标志性事件则是西罗马帝国的陨落与《查士丁尼法学汇编》（*Pandects*）在阿马尔菲（Amalfi）被发现后的学术复兴。1911 年第 11 版《大英百科全书》则声称只有 5—10 世纪属于黑暗时代，而 1929 年的第 14 版《大英百科全书》则又说到人们曾把所谓的黑暗的时代与光明的时代进行对比，这种做法一度很时髦，但正如理想主义者对中世纪的构想一样，这显然并不真实^①。这些面向公众的百科全书显然对所谓“黑暗时代”的时间范围进行了调整，从中世纪的同义词转为仅指中世纪的前期，甚至对这种称谓的合理性有所质疑，这种在时间范围上的大幅跳动正说明“黑暗时代”这一带有明确指向意味的词汇不足以准确地概括中世纪的面貌，尽管它被不断地和中世纪联系在一起。露西·瓦尔加（Lucie Varga）在她 1931 年的博士论文中也以其特有的敏锐观察到黑暗的中世纪这一说法本身并不具备足够的合理性，它只不过是一个夸大的词汇或者说是一种口号^②。所谓的黑暗时代更像是针对中世纪的一种贬斥性的历史神话而不是历史时段本身。

（二）黑暗与光明的隐喻及彼特拉克的运用

光明与黑暗的对比对基督徒而言是一个常用的隐喻。耶稣的诞生和奥古斯都建立起的帝国被认为预示着一个新时代，而在 312 年，君士坦丁的有关象征胜利的十字架的愿景^③也被认为证实了异教的黑暗已被驱散。这一隐喻的使用也渐渐超出了基督徒的范畴。彼特拉克曾说道“在谬种丛生之中却依然闪烁着天才的光亮，虽四处充满阴霾和灰暗，但他们的目光保持着犀利敏锐。”尽管此番话中所言的黑暗和光明是与基督徒的隐喻同义的，但也有力地表明了他对待古典诗人和思想家的态度。这番言论的重要意义还在于，其让黑暗与光明的隐喻在原有的宗教价值外被赋予了文学内涵^④。随着这种隐喻由宗教向世俗化转变，加之人文主义者致力于文化艺术的重生，由此而形成颇具讽刺意味的情形：基督徒的隐喻被人文主义者用来形容基督教占据统治地位的中世纪，而且这一隐喻的内涵也被倒转了：缺乏基督教光辉洗礼的古代反而被看作是需要重生的光明时代，而古代之后的岁月反被认为是黑暗的，蒙昧的。

彼特拉克往往被认为是“黑暗时代”这一概念最早的使用者，这与其历史分期的思路有关。他以基督教成为罗马国教为界分出古代和现代，将古代看做光明的时代，而现代则是野

① Theodore E. Mommsen, " Petrarch's Conception of the 'Dark Ages' " , p.226.

② Janet L. Nelson, " The Dark Ages " , *History Workshop Journal*, 2007, Vol. 63, No.1, p.191.

③ 据说在 312 年穆尔维大桥战役前，君士坦丁梦见了十字架，其上的字样说会保佑君士坦丁取得胜利。这场战役的确让君士坦丁以胜利者的姿态进入罗马城。313 年君士坦丁颁布米兰敕令，承认基督教合法地位。

④ Theodore E. Mommsen, " Petrarch's Conception of the 'Dark Ages' " , p.227.

蛮而黑暗的，这与他的古典情结或者说罗马情结有关。1337年，他第一次来到罗马这座儿时便心驰神往的圣城，心中激动难已。1341年他在罗马受封桂冠诗人并再度游历罗马时，则陷入沉思当中，这期间他的书信传递出自身的心绪。彼特拉克在回忆与友人乔瓦尼·科隆纳（Giovanni Colonna）漫步罗马的时光时，曾感叹道“漫步的话题转到历史问题上，我们两人似乎多有分歧，你常谈你拿手的现代史，我则更钟情古代史。古代指罗马接受基督教之前的往事，为后世历代所景仰，现代则指那时到现在发生的一切”^①，这似乎已流露出他真正在意且想加以研究的历史时段。在1359年他写给阿加皮托·科隆纳（Agapito Colonna）的一封信中，彼特拉克又强调了自己的历史研究被严格地限定在某个时段之内，而在这个时段之后的时代则被定性为黑暗（tenebrae）时代。彼特拉克坚信罗马的崛起是在共和时期的伟人的领导下实现的，而他对罗马的赞颂又包含着对其他“蛮族”的谴责，因而当罗马和罗马人亦沦为被“蛮族”统治后，他选择不置一词。在他的想象中，古代随着蛮族入侵罗马帝国而终结，随后接连数个世纪的黑暗将持续到西欧人恢复古罗马文明为止^②。

尽管彼特拉克隐隐地怀有光明的未来终将来临的期待（这一点在讨论文艺复兴时期的现代观时已有所呈现），但他的历史分期终归是对现代感到悲伤的。需要注意的是在彼特拉克生活的年代尚未有“中世纪”这一概念，我们若从后人的视角将中世纪视为5—15世纪间的历史阶段，便会发现对彼特拉克来说这就是他的“现代”。他对古典的深切追忆和对西罗马帝国衰落的痛惜让他更感“现代”的堕落，而对“现代”的悲观态度以及有关黑暗与光明的隐喻的渲染又加重了辉煌的古代和蒙昧的现代这种二元对立的构想。对15世纪中后期及之后的人文主义者来说，古代、中世纪、现代这种历史三分法逐渐清晰，他们对现代也持有更乐观的态度，而落脚点仍在于对古典的回望——与看不到太多对现实的希望的彼特拉克相比，他们更能感受到古典文化正在现实中获得新生，由此在对古典文化的崇敬心理上形成对现代能重现古代辉煌的信心以及视位于古代与现代间的中世纪为黑暗时代的贬斥性神话。

（三）吉本的古今观

关于古代和现代何者更为优越的争论，曾被认为早在吉本生活的年代之前就结束了，进步观念的深入人心已完全战胜了对过去的回望，现代更为优越的观点已在争论中取得胜利。诚然，启蒙史学在包含乐观与信心的氛围中孕育起来，并表现出赞扬理性和执着于进步的特征。宗教战争的结束让有关宗教信仰的问题更趋包容，伽利略、牛顿等人在科学领域取得卓越成就，培根和笛卡尔亦在科学方法论方面做出重要贡献，如此种种让18世纪的启蒙思想家们深感“进步”是文化与生活行动的信念，以及评断事物的价值规范^③，这样的进步观念也渗透到了史观中。然而关于古代与现代的争论事实上在吉本生活的18世纪依然持续着，吉本亦认为自己有义务对此争论不断地发表意见，这对于其思想的形成是一个不应忽视的

① Theodore E. Mommsen, "Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'", p.232.

② Joseph M. Levine, "Edward Gibbon and The Quarrel Between The Ancients And The Moderns", p.193.

③ 黄进兴：《历史主义与历史理论》，西安：陕西师范大学出版社，2002年，第9页。

要素。

尽管对伏尔泰的一些判断有所质疑，吉本仍专注阅读其著作并对他抱有钦佩之情。在古代与现代的比较中，伏尔泰试图保持一个较为温和但又具有倾向性的立场：他认可古代的成就，但坚信现代比其更为优越。当他回忆在游历英国期间和意大利人洛里的争论时，遗憾地注意到“人们总是假意认为过去的美好时光远胜现在”^①，在伏尔泰看来，古代应该得到尊重但不应被崇拜。他曾感叹道古典时期的语言文辞“比我们的现代语言更加丰富和谐，是腐化的拉丁语和凯尔特人的粗鲁言语的混合体”^②，这足以显示伏尔泰认可古代的成就但坚持寻找其中的瑕疵的立场。在科技方面，伏尔泰更强调了现代的优势，他认为路易十四时代是最近的一个充满伟大成就的时代，在理性和科学方面优于其他时代，不过在艺术方面还有待商榷：牛顿首度发现了万有引力并驱散了此前的时代对此的无知，但希腊、罗马以及佛罗伦萨仍可在其他问题上认真考虑其优先地位^③。

这揭示了关于古代和现代的争论所存在的两个主战场：一个是文化艺术，另一个是科学技术。而与此对应的观点则往往是，现代在对自然的掌握及科学知识上的成就很难被否认，但文学艺术领域上现代取得的所谓进步也是难以界定的。约瑟夫·沃顿（Joseph Warton）在他1754年的一篇文章中表明了自己的立场：他坚信荷马足以胜过所有现代的诗人，推崇希腊悲剧胜过莎士比亚，在历史方面，他亦认为古典取得完胜：塔西佗胜过马基雅维利，色诺芬、波利比乌斯能战胜任何的现代回忆录。吉本没有将之逐一进行比较，但从他的著作中零散的评论里可以看到，他几乎接受沃顿的每一项判断^④。

在吉本1759—1761年间用法文撰写的《论文学研究》（*Essay On the Study of Literature*）中，他部分地表明了自己对有关古代和现代的争论的判断，这与早些时候的著作者们提出的看法有所不同。现代的思想家们对古代怀有一种嘲讽之意，并震惊道“那时的人们居然穷其一生去收集史料和话语，并用以承载记忆而不是（运用理性）启蒙自己的心智”，这极大地表达了对古人们引以为傲的成就的蔑视。在吉本看来，这样的态度是莫大的不尊重，他辩称道，“古代的作者为那些敢于追随他们足迹的人提供了榜样。”这自然不意味着吉本对古典的亦步亦趋，他试图把握的是古典文学的创作精神^⑤。

吉本为古典文化艺术成就的正名不能说明他是在充斥着进步观念的理性世纪中的一股厚古薄今的逆流。在数学以及科技等方面，吉本亦毫不犹豫地认为现代是进步着的，他也深感欣慰能在一个自由文明的国家，在一个科学和哲学的年代进行自己的历史写作。这样看来，吉本的古今观是较能反映当时对各历史阶段的看法的：他认为在文化艺术方面古典的模式可资现代借鉴，而现代毋庸置疑在科学技术等领域上是进步着的。他同伏尔泰、大卫·休谟

① Francois Voltaire, *Philosophical Dictionary* (6 vols.), New York: Penguin Classics, 1824, pp.112-128.

② Joseph M. Levine, "Edward Gibbon and The Quarrel Between The Ancients And The Moderns", p.49.

③ Joseph M. Levine, "Edward Gibbon and The Quarrel Between The Ancients And The Moderns", pp.125-127.

④ Joseph M. Levine, "Edward Gibbon and The Quarrel Between The Ancients And The Moderns", pp.50-51.

⑤ Joseph M. Levine, "Edward Gibbon and The Quarrel Between The Ancients And The Moderns", pp.52-53.

(David Hume)等人一样相信着这个理性的世纪是人类历史的一个转折点。而以古典为借鉴的对象是为了在现代取得进步的必要尝试，这是吉本在《罗马帝国衰亡史》中提及的^①，足以说明他还是从进步观念出发的。

由此可以看到吉本等启蒙思想家对于中世纪的态度：进步观念和现代的优越是不可动摇的，如果说古典时期还能在现代的进步在文化艺术上提供一些借鉴之处，那么随着古代的衰落而开始的中世纪则更呈现出落后的面貌。吉本在《罗马帝国衰亡史》中曾写道：“在古典文学复兴以前，西欧的蛮族陷于愚昧无知的黑暗深渊中，他们的土语带有他们习俗的粗鄙和低劣意味。这些希腊和罗马典雅语言风格的学习者，此刻却被引入了一个光明和科学的新世界，一个自由的社会和一个优美的古老国度……”^②，旗帜鲜明地将中世纪指向黑暗与蒙昧。《罗马帝国衰亡史》的第四卷有时被看作是这部巨作最不令人满意的部分，大概是因为，作为一名有意识的启蒙史家，他却不得不面对“黑暗的中世纪”，并且难以在其中找寻自由的主题和罗马城的故事。在吉本看来，这沉睡的千年，只有到彼特拉克所说的再现罗马的辉煌时才能得以终结。这渐渐推动黑暗时代和中世纪成为同义词^③。缺乏理性和常识的那些年代，对启蒙思想家来说就正是无知与迷信与暴政的那些黑暗时代^④，由此在对现代怀有充足信心的进步观念上形成对古典成就的评判以及视位于古代与现代间的中世纪为黑暗时代的贬斥性神话。

尽管文艺复兴时期和启蒙运动时期均存在黑暗时代的称谓，但这本质上是对中世纪的两种不同类型的否定性神话：一个是对古典的追颂，一个是对现代的赞歌。对文艺复兴时期而言，相距不远的中世纪时代的黑暗更突出对古典的追忆，对启蒙运动时期而言，已成过去的中世纪时代的黑暗更彰显了在理性的照耀下现代的进步。

三、神话的流变——对“黑暗时代”的解读与反思

(一) 作为战斗口号的黑暗时代

无论在文艺复兴时期还是启蒙运动时期，关于古代和现代的争论皆存在着，而争论中则存在不同的倾向——对文艺复兴时期而言，古代成就是无比瞩目的，争论在于现代能否继承并超越以往的成就，可以说是一种“尊古”的倾向；对启蒙运动时期而言，进步观念是无须多言的，争论在于如何评价并定位古代的成就，可以说是一种“崇今”的倾向。在“尊古”的倾向中，同样可以对现代怀有期待，在“崇今”的倾向中，也同样可以为古典文化正名，如此古代和现代的成就均得到一定的认可，只是程度略有不同。而在古代、中世纪、现代这种三分法的历史分期方式下，这无疑将中世纪推向了一个尴尬的境地：如果侧重关注“尊古”、

① Joseph M. Levine, "Edward Gibbon and The Quarrel Between The Ancients And The Moderns", pp.58-61.

① 布林顿、克里斯多夫、吴尔夫：《西洋文化史》第四卷，台北：台湾学生书局，1984年，第19页，转引自田薇：《信仰与理性：中世纪基督教文化的兴衰》，第5页。

② Janet L. Nelson, "The Dark Ages", p.193.

③ 卡尔·贝克尔：《启蒙时代哲学家的天城》，第90页，转引自于沛：《西方史学思想史》，第154页。

“崇今”观念下的调和，古代和现代均得到相对的认可，而处于两者之间的中世纪则被反衬缺乏成就；如果侧重关注“尊古”、“崇今”这两种倾向的塑造，那中世纪这一历史时段恰好是合适的攻击对象——对追忆古典的人文主义者而言，中世纪对他们来说是接近于“今”的，对高歌现代的启蒙思想家来说，中世纪对他们而言又是缺乏理性光辉的“古”。无论从何种视角来看，中世纪皆是这两个时期及其观念的合适的抨击对象，而“黑暗时代”这一说法正是对此的战斗口号。对中世纪的谴责的长期延绵塑造起了对其的刻板印象。

如果说文艺复兴时期对此的抨击多是以黑暗与光明的隐喻延展开的，到18世纪，伴随着“the Dark Ages”与“Enlightenment”在词义上明显的反义，黑暗时代的口号更发响亮。例如在休谟的《英格兰史》中，在中世纪这一历史时段中的每个世纪均显露出那个时代的一个或几个方面：即在黑暗中的无知、野蛮、盲目与迷信。《罗马帝国衰亡史》的第三卷以410年哥特人对罗马的洗劫告终后，吉本紧接着记录道“这开启了拉丁世界最黑暗的时代”^①，这无疑又强调了“黑暗时代”的口号。

（二）历史主义的批判

对于“黑暗时代”这一针对中世纪的贬斥性神话的异议，恰是随着某种程度上对启蒙运动的“反动”开始的——即历史主义的兴起，这可以说是启蒙运动中浪漫主义思潮的伴生物。启蒙运动对理性主义、唯物主义等的追求与对主观性、激情的排斥使它变得乏味、单调、沉闷^②，浪漫主义随之应运而生。浪漫主义将视角转向过去，对过去抱有同情，对于历史更具连续性的认识，由此酝酿了历史主义。

最先将历史主义态度运用于历史研究中的是维柯（Giovanni Battista Vico）和莱辛（Gotthold Ephraim Lessing），维柯将人类历史看作一个历经不同发展阶段的有机过程，每一阶段都为后来阶段的发展提供前提与基础，从而共同构成了不断进步的历史。莱辛则认为历史是一个连续的过程，一切的宗教都是特定时代的产物，它们之所以与真理相符，是因其反映了一定时代人们对宗教的需要。同理，其之所以谬误也是因它已不适应人类精神发展的水平^③。

如果以这样的思维去看待所谓黑暗时代的说法，则自然会加以批判。对于可溯源至彼特拉克的古代、中世纪、现代的分期概念^④，如果并不熟悉奥古斯丁（Augustine）在《上帝之城》中给出的线性时间观和连续时代的论述，那便很难产生这样的分期序列^⑤。而客观上，启蒙运动时期这个自称被启蒙的光辉照亮的时代仍无法与其之前的时代完全割裂。启蒙思想家把一切与中世纪和宗教有关的东西都加上迷信和谬误的色彩，这被指责为太急于摆脱

① Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (vol.3), ed. John Bagnell Bury, London: Methuen and Co, 1909-1914, p.216.

② 罗兰·斯特龙伯格：《西方现代思想史》，刘北成等译，北京：中央编译出版社，2005年，第231页。

③ 田薇：《信仰与理性：中世纪基督教文化的兴衰》，第10页。

④ 彼特拉克并未明确提出古代、中世纪、现代的分法，但他将历史划为古代和现代，并表达了对一个重现古代辉煌的光明未来的期待，因而往往被视为已给出了三分法的概念。

⑤ Janet L. Nelson, "The Dark Ages", p.193.

他们之前所谓黑暗、蒙昧和迷信的深渊，以致忘了这也只不过之前时代发展的产物^①。这种从关注历史连续性角度出发的批判形成了对“黑暗时代”这一说法的反思。

（三）不同视野的中世纪观

在反思并加以否定历史神话的过程中，亦要注意新的反向的历史神话的形成。在“黑暗时代”这一贬斥性的视野之外，还存在着乐观的中世纪观，将其想象为一个共同体的快乐时代，甚至于把它看作人类发展的美好未来。18世纪德国浪漫派的诺瓦利斯（Novalis）便曾有类似的提法：“人类曾经有过光辉美妙的时代，那时欧洲曾经是一个基督教的国度，那时有一个基督世界安居于这块按人性塑造的大陆上；一种伟大的共同的兴趣将这个辽阔的宗教王国的那些最边远的省份连接在一起。”^②

而在英国，对“黑暗时代”的持续使用具有出乎意料的积极内涵。1932年，英国天主教作家克里斯托弗·道森（Christopher Dawson）写道：“对一个天主教徒来说，黑暗时代并不那么黑暗，因为他们见证了西方的转变，基督教文明的基础，以及基督教艺术和天主教礼拜仪式的创造。”这种将后罗马世纪诠释为一个“信仰时代”的做法，或许表明了宗教对于西方大多数人的重要性^③。某种程度上，对将中世纪称为“黑暗时代”这种做法的批判，形成的是另一种中世纪观。

四、结语

可溯源至彼特拉克，由比昂多等人发展的古代、中世纪、现代这种三分法的历史分期思路影响了西方史学。对于古代和现代，文艺复兴时期和启蒙运动时期的态度都是纠结的。人文主义者怀有对古典的尊崇，而又思考着现代能否继承并超越以往的成就；启蒙思想家在“理性的世纪”中对自己身处的时代怀有无比的信心，使得他们对如何评价古典时期的成就有所争论。这样两种不同的倾向却共同地构成了将中世纪塑造为“黑暗时代”的动机。

在三分法的历史分期中，中世纪恰好处于古代与现代中间，同时对尊古的人文主义者而言，恰属他们想抨击的古典衰落的时期，对崇今的启蒙思想家而言，又是他们所蔑视的缺乏理性光辉的蒙昧时期，因而中世纪仿佛成了古代与现代的文化高峰中的低谷。最早由基督徒所使用的黑暗与光明的隐喻，“黑暗”与“启蒙”在词义间的天然对立，再加之彼特拉克、吉本等人的使用与推动，“黑暗时代”成为抨击中世纪的一种夸大的战斗口号，成为针对中世纪的一种贬斥性的历史神话。

随着启蒙运动中浪漫主义思潮的抬头和历史主义思维的形成，对“黑暗时代”这一称谓也逐渐有所反思，而一种与“黑暗时代”所带有的强烈贬斥性反向的，乐观的中世纪观也需

① 于沛：《西方史学思想史》，第153页。

① 诺瓦利斯：《夜颂中的革命和宗教——诺瓦利斯选集》（卷一），刘小枫编，林克译，北京：华夏出版社，2007年，第202页。

② Janet L. Nelson, "The Dark Ages", pp.197-197.

引起注意。

历史神话的制造往往是希望对过去的理解能够为政治、意识形态、情感、自我修饰等现实需要服务，这种特性让历史神话与它所处的社会现实间存在着紧密关联，因而对不同时代的历史神话的分析也是一个了解特定时代的社会背景的过程。而在分析历史神话时，既要注意将之与历史实情相区别，在将历史事实与历史神话相抽离的过程中，也要提防反向的历史神话的借机产生。

（责任编辑：宋秉珊）

浅论法制度的再造与自治

方峻峰

（兰州大学 兰州大学法学院 兰州 730000）

摘要：我国迈入新时代后，如何根据社会现状对法律制度作出相应的改革成为亟须面对的问题。本文在三部比较法著作《比较法总论》、《民法法系的演变及形成》、《东西方的法观念比较》的基础上，从法律移植和法制度再造两个角度出发，并结合德、日等国的法律实践，认为理想的法制度再造，需要以法制度内在逻辑是否前后一致和法制度本身所体现出来的法观念这两个维度的为标准。

关键词：比较法、民法法系、法律移植、法律继承

提及大陆法系中的民法，或曰民法法系中的民法，总能让法律人想到严格规范的体系、严谨精巧的法典，再做名词联想如潘德克顿。本文的目的，正是在三部比较法著作《比较法总论》（Konrad Zweigert, Hein Kötz）、《民法法系的演变及形成》（Alan Watson）、《东西方的法观念比较》（大木雅夫）的基础上，对民法法系中的民法（或曰民法制度）在亟须变革之时的改变作初步探讨。

艾伦·沃森在其专著第二章提及一个化学术语“体效应”（Block effect），意即各个不同的单元体经过自身一定的组合再插入另外一个单元体的过程^①，沃森以此为喻说明罗马法的移植过程，也即罗马法的移植并不是整篇的罗马法遗著复制过程（实际上这也不可能），而是单个吉光片羽式的罗马法制度的再造、重塑和被吸收。这一表述中的罗马法制度，被沃森称为“规范群”（blocks），即“罗马法的传播，往往是个别规范群的传播，而非整体性传播^②”。于是在民法法系法律移植的语境下，律师制度、取得时效制度等被纳入近世民法的范畴，但与此同时也出现了一个措辞上的问题：旧时罗马法的传播，是法律移植吗，或可以被视为法律移植吗？再如君士坦丁时代的罗马法，经晚近德国学说汇纂派的整理阐发，最后被我国立法者吸收借鉴成为中国民法制度的一部分。以时效制度为例，公元前450年的《十二铜表法》就出现了取得时效制度，《德国民法典》的第三编第三章再论取得时效，而我国的《民法典》仅对诉讼时效作出了规定。这一过程跨越了地域和时间，我们还能把它视作法律移植吗？众所周知，言及法律移植，必然是本国对他国法制度的借鉴吸收，与此同时暗藏了一个前提：两国的法制度迥然相异，至少要在被移植的法制度上有所差别。由此推论，当某次法律变革可以被定义为法律移植时，前后的变化可以小至国别之间，也可以大至法系之间。反观我国，清末取法日本，民国师从德、美，新中国法随苏联，当代中国的法律体系重建则是

① 艾伦·沃森：《民法法系的演变及形成》，李静冰等译，北京：中国法制出版社，2005年，第20页。

② 艾伦·沃森：《民法法系的演变及形成》，第21页。

在 1978 年以后了，绝大多数学者认为现在的中国法律较普通法更亲大陆法，且也不会有人重弹中华法系的老调。在这样的背景下，也许可以认为现代中国法律体系特别是民法的建立是对大陆法的法律移植，但绝不会是对罗马法的移植，一则时间太长，二是两者是继承关系，说是移植，背离认知。那么，是否是法律继受呢？中国的原生法系是中华法系，说是继受未免牵强。综上，罗马法制度的传播当然是法律移植，但局限于时空的不同，现今法律很少直接移植自罗马法，而是受罗马法系的影响以体效应的形式将某个罗马法制度移植进入本国法体系。当然，上述过程往往还需要法律改造和文化接纳等步骤，以达到新旧制度的调和，至少是非冲突。

理想的法律制度再造，应该是法律制度内在逻辑的前后一致，虽然这一点往往是解释论上的工作，但最后还是要归结于立法。如果再做目的论的阐发，也许可以和艾伦·沃森的所谓“形式理性”遥相呼应。“形式理性意味着，法律以其自以为合理的制度形式存在着，但法律本身却不是目的^①。”“我们必须牢记一点，作为工具，法律也有局限性。”^②可以看出沃森较温和的法律工具主义倾向。这里可以引出第二个概念：法制度的自洽，也即法律制度在变革前后的整体性未受影响，法文本未遭破坏，最重要的，法体系的建构依旧具有整体性。德国债法现代化就是一个绝佳的案例。欧盟关于消费品买卖的 1999/44 号指令直接促成了《德国债法现代化》的出台，也因此带来了这场德国私法的深刻变革。变革后的德国债法，普通消灭时效从三十年减为三年（原第 195 条），一般给付障碍法被重塑，次级请求权体系焕然一新^③，立法者借此契机对德国债法进行了面对新时代的再造，并将其整合入新《德国民法典》中，这部大陆法的经典宛若新生。毫无疑问，这是理想的法律制度再造。

然而，要判断一次再造的成功与否，不仅要观察法制度的内在逻辑，更要注意法律制度本身所体现出来的法观念。单纯的文本解读纵然严丝合缝，但往往会落入闭环的三段论怪圈。这无关笔者的法理学立场，事实上在今日重拾自然与实证之争未免落后于时代了。大木雅夫在其著作中往返论述“法治观念”，并一路追溯到西方的反法治主义传统。按照大木雅夫的表述，后文艺复兴时代的西方民众还具有“厌讼”的特征，这一点与东方（书中所称的“远东”）别无二致。与此相对应的是，他同样使用了“德治”这一名词来形容西方在法治观念形成之前的、基督教内涵和人文主义杂糅的主流统治思想。与东方不同的是，社会精英特别是法学家在法观念上与民众是割裂的，“达维就曾强调指出：‘耶林在为权利而斗争的演讲中所主张的观点是典型的法学家的观点。这种观点不仅没有在实务上得到承认，反而是耶林所激愤的最恶的调停也胜于最善的诉讼这一格言支配了整个西洋国家。在西洋，很多人反对耶林而承认调停的效用，认为无论在精神上还是在经济上，调停在许多情况下都要胜过一味追求法学家所谓的正义。’^④”由此可见，在诉讼成本高昂、权利观念不发达的古代，东西方

① 艾伦·沃森：《民法法系的演变及形成》，第 32 页。

② 艾伦·沃森：《民法法系的演变及形成》，第 33 页。

③ 克里斯蒂阿妮·文德浩：《德意志联邦共和国的新债法》，载于《德国债法现代化法》，邵建东、孟翰、牛文怡译，北京：中国政法大学出版社，2002 年，第 5 页。

④ 大木雅夫：《东西方的法观念比较》，华夏等译，北京：北京大学出版社，2004 年，第 154 页。

都曾在调停的泥泞中裹足不前。不同的是，西方（包括明治维新后的日本）在启蒙后走出了路径依赖的困境，东方却在日臻完善的皇权—官僚治理模式下对德治、乡贤主导的调停修修补补到了极致。日本的法制度再造成功了，虽然这种再造不仅仅是法制度的再造，而是全社会从上到下的再造，旧制度的内在逻辑被冲击得七零八落，法学家们竭力从典籍中寻找法治的吉光片羽以修补现代与传统的断裂。法制度的严格自治在此时已非常困难，不如退而求其次，分开考察两种法制度的内在逻辑，何况接续传统本就是繁琐的假设、求证过程。

法制度变革是一个非常宏大精深的论题，本文只是初学者的简单探索，依赖论据也较简陋。后续探讨，还待补充。

（责任编辑：宋秉珊）

Two Comments on Western Politics

Xingyin Feng

(University of Lancaster, Department of Political Science, Loughborough, 2HE469)

Comment One: Black Lives Matter

1. Introduction

Social change has been inspired by many things recently as well as in the past. The dissatisfaction with certain conditions amongst the given community, race, economic strata, or even social groupings and political divide have necessitated the need for social change. Such social movements have led to revolutions that changed the world forever. Black Lives Matter is one such movement in recent years that has been pushing for change on racial equality across the world. It defines Black Lives Matter as both a decentralized political and social movement. The movement's main protest has been against increased cases of brutality by the police as well as other brutalities which are racially motivated and directed to black people. However, as a movement, Black Lives Matters not only exist in the United States of America, where it is considered to have started; the Movement has gone international with the formation of the Black Lives Matter Global Network. The movement and its related organizations have been at the forefront in advocating against the brutalities which the police across the world have been subjecting people of the black race to. The movement is also focused on pushing for policy changes that are seen to be related to the liberation of black people.

2. Analysis

The Black Lives Matter is considered to have started in 2013 where the hashtag #BlackLivesMatter was used to portray dissatisfaction with the acquittal of George Zimmerman in Trayvon Martin's shooting. The acquittal of Zimmerman after shooting dead the African-American teen sparked hunger across America in 2014 after the subsequent deaths of two other African-Americans. The movement has gained a lot of attention, with demonstrations increasing with subsequent deaths of African-Americans in the hands of police. The movement has been growing its actions from protests to be involved in political actions and pushing for different agendas at the political level. For instance, in 2016, the movement took part in the presidential elections. That saw the individuals who initiated the Hashtag, Black Lives Matter, Alicia Garza, Opal Tometi, and Patrisse Cullors call people to action. They also expanded the project of the movement into a

national network of about 30 chapters as a way of pushing forward for reforms on how police handle African-Americans in the United States of America.

At the center of Black Lives Matter has not only been protests against police shootings as well as deaths of African-Americans in the hands of law enforcers. Instead, the movement has also been geared towards pushing for specific policy changes. For instance, in July 2015, at the Netroots Nation Conference, Black Lives Matters activist made a huge initiative. In the Conference, they did ask both candidates about their specific policy plans and proposals to attend to deaths of African-Americans while in police custody.

Later on, in 2020, the Black Lives Movement came back to the limelight, but at the international level after the death of Gorge, Floyd died at the hand of the police. The death caused by Minneapolis police officer Derek Chauvin led to between 15 to 26 million people taking part in the protest in the United States of America only. As a result of such turnout, the Black Lives Matter protest of 2020 moved the largest ever in the history of the United States of America. Despite the numerous movements and diverse views that the movements are pushing for, criminal justice reform is the core of its existence. The movement is pushing to ensure that the criminal justice is not only hinged on favoring any race and affecting the others in the United States of America and the world at large.

Despite its huge popularity, the perception of Black Lives Matter had been negative during 2018. However, over the years, the negative perception of the movement has significantly reduced. The movement grew its popularity during 2019 and 2020. That saw 67 percent of American adults supporting Black Lives Matter in 2020 .

Despite the huge achievements that the Black Lives Matter movement has achieved over the years, critics have been critics of how the movement works. Some civil rights the movements like Najee Ali and Earl Ofari Hutchinson perceive the tactics adopted by the movement to be not only ineffective but also disrespectful. Some of these leaders perceive the approach that the movement takes to voice the dissatisfaction with how African-Americans are being handled only to involve making noise and causing disruptions. The confrontation tactics that the movement adopts have also been criticized by some of the leaders. The movement has also been cited as polarizing, mainly because of the movement's approach, mainly the public retribution one. The Movement has been seen as polarizing because it is considered to be the root of the All Lives Matter movement that has been pushed by a white politician.

Some critics have also expressed that the Black Lives Matter movement is founded on the grounds of ant-police. This can be seen in the unsuccessful lawsuit filed by Sargent Demetrick Pennie of the Dallas Police Department . In the lawsuit against Black Lives Matter, the police cited

in 2016 September that the movement was out to instigate a race war. In this perspective, Black Lives Matter has been accused of insite against the police without seeing the contributions that the police are making in society. However, the supporters of Black Lives Matter have argued against such a perspective. That is because they believe if African- American have to be jailed whenever they go against the law, the same has to also happen to police officers who find themselves in such a position.

3. Conclusion

It is worth noting that the Black Lives Matter movement has been very impactful in bringing to the limelight the uncertainties that African-Americans are going through in the hands of police. In the same way, it has brought to the attention of the policy formulators the need to revise policies aligned with law enforcement. That is to streamline these policies and help reform the criminal justice system to help people, whether in the United States or anywhere globally, be treated fairly irrespective of their race.

Comment Two: The Feminist Protest and the Women`s Movement of the long 1960s

1. Introduction

The feminist protest of the 1960s is also commonly referred to as Second-wave feminism, is described as a series of activities that started at the beginning of the 1960s and stretched across two decades. The activities focused on increasing equality for women by progressing on previous gains made in the Western world in pursuit of women`s societal equality. The feminist protest of the 1960s does differ significantly from the first wave, which mainly aimed towards suffrage as well as overturning the legal obstacles which made gender equality unattainable.

Despite many women accredited with starting and propelling the feminist protest of the 1960s, Martha Lear stands out because of her distinctive role. Being a journalist, she wrote an article in March of 1968, which is considered to have given the protest the energy that it needed. The article titled "The Second Feminist Wave: What do These Women Want?" has been documented as an important contributing factor to the feminist protest of the 1960s.

An analysis of the feminist protest of the 1960s cannot, however, be complete without the women`s movements of the 1960s. That is because the two are always interrelated to the point that they are always considered one. That is because they contributed to each other`s existence, and they played an important role in achieving women`s liberation. In this respect, women`s movements of the 1960s are also known as the women`s liberation movement of the 1960s. this is considered to

be a political alignment that involved women as well as feminist intellectuals. The movement emerged in the 1960s and continued into the 80s. Even though it has its origin in the industrialized nations, mostly the western nations, it did have a significant change throughout the world. Its impacts have been felt in the cultural, political as well as and intellectual arena. This analysis, therefore, will present a discussion of feminist protest and the women's movements of the 1960s.

2. Analysis

Feminist protest of the 1960s has played an important role in advancing the pursuit that feminist intellectuals had started in the first-wave feminist. Unlike the first-wave feminist, whose sole focus was on fighting for voting rights and property rights, the second-wave feminism did focus on addressing the issues that were important to women but were not given attention during the first wave. In this respect, it pushed for issues like sexuality, productive rights at the workplace, the official legal inequalities, family as well as de facto inequalities. These were issues that had a lot of importance in the fight to achieve equality but were not addressed effectively during the first wave.

These protests went out to seek a definitive solution to issues that women and feminists, mainly in the western nations, felt that needed to be addressed. In this way, the protest sought the attention of the society and the institutions in the society, like governments and legal institutions, to reconsider ways of integrating women in male-dominated institutions and cultural practices. At this stage in feminism protest, the groundwork has been laid hard. That is in the sense that a step had been made that women could voice their grievances on issues important to them. The fact that the first-wave protest proved a point that there was room for the society to consider women's position, place, and contribution in the society gave hope for the second wave. Therefore, the 1960s protest were meant to develop further issues like domestic violence as well as marital rape, which society had to normalize. Among other issues that the protest facilitated was creating institutions and facilities that would help women who had been subjected to some misdeeds to recover. As a result that, rape crisis centers were created with the sole purpose of helping women who had suffered rape access the help they need. In the same way, women's shelters were also created with a similar perspective of giving women a haven where they can find peace from the harsh world that has everything against them.

The feminist protest and women movements of the 1960s and subsequent years did not only occur on the streets. The protest and the movements occurred at different levels of life. They paid attention to all the platforms that the society had created as important avenues of passing knowledge and information. In this way, during the 1960s protests and movements, feminists wrote books that were geared towards addressing the inequality issues that were deeply rooted in the social and

cultural system of their nations. These approaches went as far as having female journalists constantly writing on topics related to the objectives of the protests and movement.

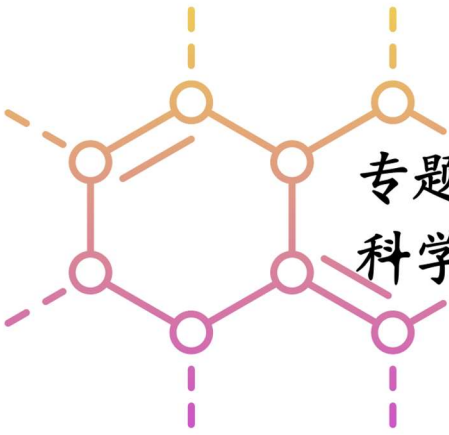
It is worth noting that such approaches did have a huge impact on the success of the protest and movements. That is because they worked to increase society's awareness about the injustices that women had been subjected to for a long time. Apart from that, the creation of women-centered credit unions,

bookstores, and restaurants availed the atmosphere to discuss women's issues. These platforms took a women-centered approach in handling everything because the end goal was to ensure that the status quo, which had been in place for a long time, ended with any means possible.

3. Conclusion

Advocacy for equality has come a long way, specifically gender equality. However, it has not been an easy undertaking because of the fear of lobbying and the multifaceted approach that the feminists collectively had to undertake. The subsequent development of women's movements in collaboration with another feminist protest can be attributed to having had a huge role in impacting the success that women have made in the fight to gain recognition in society. Even though this fight is not over, arguing that the feminist protest and the women's movements of the 1960s made little impact on achieving gender equality and protecting women's perspectives to the limelight will be an understatement.

(Managing editor: Bingshan Song)



专题评述：
科学模型中的范式与反思

时间晶体的前世今生

尤博

（兰州大学 物理科学与技术学院，兰州 731000）

从石器时代开始，人类就对石头有着异乎寻常的热情，直到现在它们也从未离开过我们文明的视野。对那些闪亮透明而且有着完美几何结构的石头，这些热情似乎更加深厚，并且相应地给了我们更多的回报。云母、石英、钻石，甚至盐也常常因为它完美的正方体外表使人格外好奇。它们如此精确地符合欧几里得的理论，以至于使不计其数的人们相信世界运行的规律是可以被人们所了解的并最终因此走上了科学道路

时至今日，关于这些被我们称之为晶体的石头已经有了许多很好的理论去描述，关于它们的知识已经发展为一门极其丰富且深入的学问，凝聚态物理几乎融合了除了引力理论以外人们对物理世界的全部认识，现在也仍是最富有生命力的领域之一。回顾一下人们对晶体的认识过程，可以发现无论理论变得如何复杂，对于晶体的结构都有一个不可避开的描述：空间对称性的自发破缺。这个描述告诉我们如果你在晶体内部沿着某个特定的方向行进某段特定的距离（或者它的整数倍），你会发现周围的情况与移动之前完全相同，而在其他方向这段距离则会不同。这种对称性的自发破缺是晶体的根本性质，如果一个系统不具有这样的性质，它就不可能被称之为晶体。

与对石头的热情同样由来已久的还有人们对时间的好奇，但是我们似乎从未想过在空间中发生的事是否可能发生在时间维度上。事实上，即使 1915 年建立起来的广义相对论将时间和空间整合成为一个全新的称为时空的客体已经是一百年前的事，但是关于时间对称性的自发破缺仿佛并没有在过去的一百年间进展得像传统的晶体学那样快。直到 2012 年夏天，这个想法才被诺贝尔物理学奖得主 F. Wilczek 仔细考察并且第一次以时间晶体为名发表在《物理评论快报》上。

正如寻常晶体在空间中表现的那样，时间晶体在时间上呈现出周期性。这使得它在我们看来呈现出永动的特点，就是说时间晶体们会在它的运动过程中不断回到它的初始状态，正像一个钟表总会在每天同一时刻指向同一位置。不过与一般的时钟不同是，时间晶体实际上处在它可能处于的最低能量状态，这意味着这个运动并不需要从外界获能，因此它并不会像钟表一样在某时刻停下，而是持续的循环运动下去。

独特的性质使时间晶体备受关注，它似乎与经典的热力学原理背道而驰：热力学第二定律告诉我们直到达到最大无序度的状态之前，孤立系统的无序度总是在增加的。甚至它的有序也如此新鲜，作为一个物相，它以不同于其他常见的物相的方式在时间中演化着。举例来

说，一块处于恒定温度下的冰必然与外界形成热力学平衡并不随时间改变其特性，但时间晶体显然在不同的时刻可以有不同的特性。

从概念被提出到今天，物理学家们致力于实现时间晶体已有多年。这段时间之中来自世界各地的学者们提出了各种各样的可能模型试图在现实中找到时间晶体。最近一次最引人注目的成果是在 2021 年的 7 月 29 日，谷歌，斯坦福，普林斯顿和一些其他大学的研究者们宣布他们使用谷歌的量子计算机“悬铃木”实现了真正的时间晶体。

关于时间晶体的研究工作方兴未艾，也许我们不能在很短的时间内就找到真正的时间晶体，但是有一点是可以肯定的：时间晶体的研究为我们对我们世界上最恒久最迷人的问题也就是时空的本质的认识提供了全新的认识途径，并且有望给出一个确切的答案。

（责任编辑：王焰）

在孤立体系下设计化学反应数据库

钱开龙

(兰州大学 化学化工学院, 兰州 730107)

一、设计原理

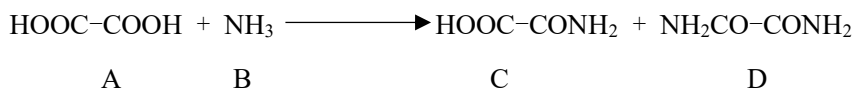
假定 1: 化学反应在孤立的体系下, 整个过程没有物质和能量的交换。

假定 2: 当反应物的状态确定情况下, 若无物质和能量的交换, 生成物的最终状态也将确定 (进行充分反应), 而与反应路径无关。

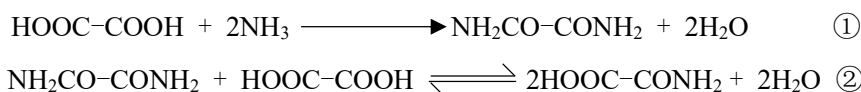
假定 1 是基于孤立体系的定义下成立的, 假定 2 是基于假定 1 的条件成立下而成立的, 即改变加入反应物的顺序、加入反应物的方式 (例如滴加或者一次性加入), 经过无限长的时间后, 生成物也必将达到相同的状态。

因为当反应物和环境一旦确定, 整个体系的能量也就随之确定, 在反应过程中, 无论是键的断裂或者生成, 放热或者吸热, 最终都是在整个体系内进行变化, 整体的能量不会发生改变。即使改变反应途径 (反应物加入顺序、反应物加入的方式), 都可以通过化学平衡的移动来不断调整各组分的关系, 经过无限长的时间后, 最终达到唯一的确定的状态, 这个状态就是对整个体系最稳定的状态, 即生成物的状态, 有些化学反应可能要达到很长的时间, 但是理论上讲, 这个状态是唯一存在的。

以乙二酸和液氨的反应为例:



反应途径 1: 将 1 mol A 逐滴加入到 1.5 mol B 中, 反应开始时, B 是过量的, 先生成 D, 随着 A 的不断滴加, 反应物 C 的量会不断生成, 当体系达到平衡时, 此状态记为 $S_1 (T_1, P_1, A_1\%, B_1\%, C_1\%, D_1\%)$ 。反应过程如下:



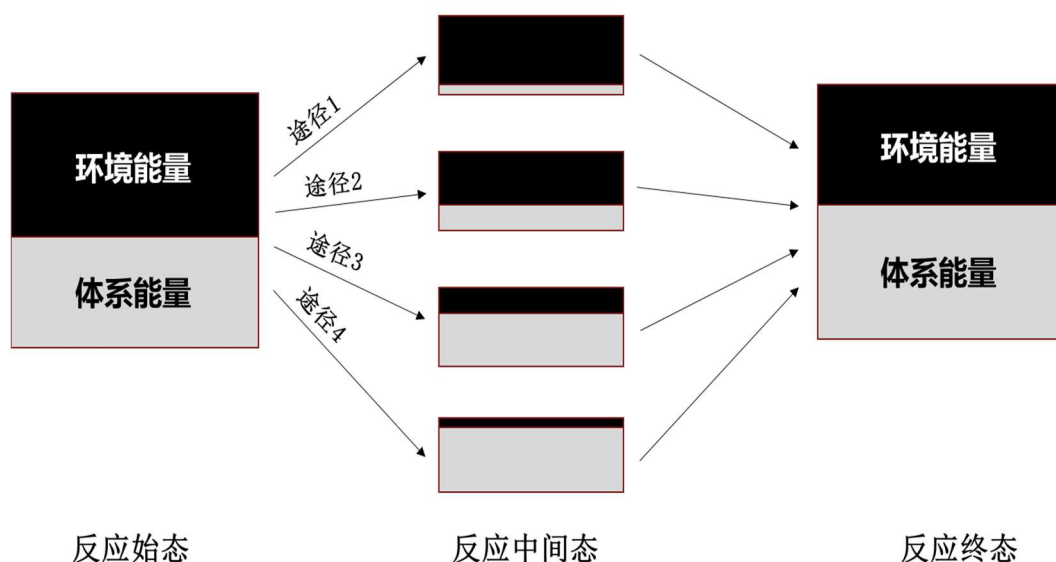
反应途径 2: 将 1.5 mol B 逐滴加入到 1 mol A 中, 反应开始时, A 是过量的, 先生成 C, 随着 B 的不断滴加, 反应物 D 的量会不断生成, 当体系达到平衡时, 此状态记为

S_2 (T_2 , P_2 , $A_2\%$ 、 $B_2\%$ 、 $C_2\%$ 、 $D_2\%$)。反应过程如下：



最终理论上得到 S_1 和 S_2 应是完全等价的，不同的反应途径，通过化学平衡的移动不断调整从而达到相同的终态，相同的终态不仅仅指 A、B、C、D 各组分含量一致，体系内的温度、压强等所有状态量都完全一样。其余的化学反应也将遵循这一原理，由此可以从一种状态的反应物确定一种状态的生成物。

也可以用图解表示：



在孤立体系条件下，总能量保持不变

从宏观的角度来讲，化学反应就是反应体系和环境之间的能量分配，化学反应从环境中吸热或者放热（热效应）、碰撞摩擦（动能转移），从微观的角度来讲，就是通过分子之间的相互作用来达到体系最稳定的状态，这都建立在总能量保持不变的基础上，无论经过哪种途径都殊途同归，最终会趋于整个体系最稳定的状态。

二、建立化学反应数据库的方法

针对某一种化学反应而言，其反应物的状态可以简单用函数 $F(T, P, X_1, X_2 \cdots X_n)$ 来表示，其中 T 、 P 分别指的是温度和压强， X 代表各组分的摩尔百分比。我们采用控制变量的方法，在生成物中仅仅改变其中一个自由度的参数来进行反应，得到一系列的生成物状态，

从而就能得到许多对应关系。如下表所示：

反应A的对应关系表						
F rank \ variate	T	P	X ₁	X ₂	...	X _n
1	F _{1, T}	F _{1, P}	F _{1, X1}	F _{1, X2}	...	F _{1, Xn}
2	F _{2, T}	F _{2, P}	F _{2, X1}	F _{2, X2}	...	F _{2, Xn}
3	F _{3, T}	F _{3, P}	F _{3, X2}	F _{3, X2}	...	F _{3, Xn}
...	F _{..., T}	F _{..., P}	F _{..., X2}	F _{..., X2}	...	F _{..., Xn}
n	F _{n, T}	F _{n, P}	F _{n, X3}	F _{n, X2}	...	F _{n, Xn}

注：rank中的值表示所研究自由度的设定值，如（T，1）表示在T₁温度下进行反应，可理解为该关系表建立在一个基状态下的反应，仅改变其中一个参数，而其余参数保持不变。

若想将一个化学反应在一定条件范围下的所有数据都得到，需要完成 $\prod_{i=1}^K a_i$ 组实验（其中K为自由度数，对于一个二元反应，K=3；a₁即代表着第一个自由度设定的梯度数，例如T₁、T₂、T₃...），上表仅做理解用，不具有实际意义。

三、化学反应数据库的实际功能

第一，优化反应条件。针对某一个反应而言，我们可以从数据库中找到我们想要得到的生成物终态，通过比较权衡成本、时间、可操作性等因素，从而确定最优的合成生产方案。由于上述反应是理想条件下的产物，实际工业生产很难达到，但是不妨碍去逐渐逼近实验条件，这对于探索实际反应条件仍然具有指导意义，例如合成氨的反应，如果可以找到更优更精确的反应条件，就可以改进生产工艺，对于整个生产行业来说都是意义深远的。

第二，研究反应机理。通过研究不同生成物到反应物的对应关系，在一个维度或者多个维度中找到其中的变化规律，可以采用计算机大数据模拟的手段，从实验倒推机理、验证机理，即用实验联系理论。

第三，探索新的物质和新的反应。在终态产物中，可能会出现与预期不符的结果，比如生成物的种类、产率，甚至可能会发现新的物质，那么自然而然就为探索新的化学反应提供了基础。

四、建立化学反应数据库存在的问题

第一，如何构建一个合理孤立体系，需要在真空条件下设计一个反应体系，而且需要设计特定的结构，便于监测、操作，同时其材料还要对温度和压强具有极好的耐受性，还需要一定的力学强度和化学惰性，结构设计困难、设计成本高。

第二，对于反应终点的判断可以通过实时监测一些可观测的物理量（如电导、磁性等），那么如何对反应物进行检测成了一个问题，因为有些反应体系达到终态时可能会产生低/高压、低/高温的情况，如果直接打开反应器，瞬间就会破坏产物的状态，对于测定结果将会造成巨大的影响，如何原位检测生成物的种类和含量成为一个技术难题。

第三，对于大多数反应来说，所达到终态或者接近终态所需的反应时间仍然很长。仅仅对于一个化学反应而言就需要大量的实验才能完成数据库的信息收集，且数据的精度与所投入的人力物力成指数增长。

五、化学反应数据库的前景构想

第一，随着自动化和人工智能发展，可以同时让多个孤立体系的反应釜进行小剂量、高精度反应，节约了时间和成本；智能调控反应系统也可以节约人力，这些都将会极大的减少构建数据库的工作量。

第二，新的思路用于解决达到终态平衡所需时间过长的方法：定量注入能量。这一思路打破了孤立体系的局限，但仍旧遵循能量守恒的原理，基于这一出发点，我们可以通过给予不同形式的能量来加速反应进度，如力（搅拌）、热、光等，但是每一种方式必须是定量且已知的能量。例如搅拌给予了体系 50KJ 的能量，加热给予了体系 100KJ 的能量，要求是这些能量必须是已知的，因为只有能量已知的条件下，才能使实验条件数据可视化，从而建立数据库，这种方式可以理解为在之前的基础上引入能量这一新的特殊的自由度。同样也易证明之前的结论并不会被推翻，例如在搅拌状况一样的情况下，将反应物 A 加入 B 中和将反应物 B 加入 A 中这两种情况最终得到的结果是相同的，不过和在不搅拌的条件下得到的结果肯定是不同的，但两者并不矛盾。而且从理论上讲，搅拌给予体 50KJ 和光照给予体系 50KJ 对于反应终态产生的影响应该是等价的。

六、结语

化学反应数据库通过理论实验的方法使化学反应有一个定态的结果，减少以往化学实验的“盲目性”，用实验结果来发掘新的理论并指导实践生产。此方法还具有极强的兼容性，在整个体系中加入催化剂、使用不同的分散剂等都适用其实验原则，因此，该化学反应数据库有望囊括所有的化学体系，使化学反应从“混沌”逐渐走向“有序”。但目前还存在着许

多重大问题亟待解决，随着人工智能和大数据的进一步发展，化学反应数据库的到来必将成为现实，这是一项具有科学基础意义的宏伟工程！

（责任编辑：王焰）

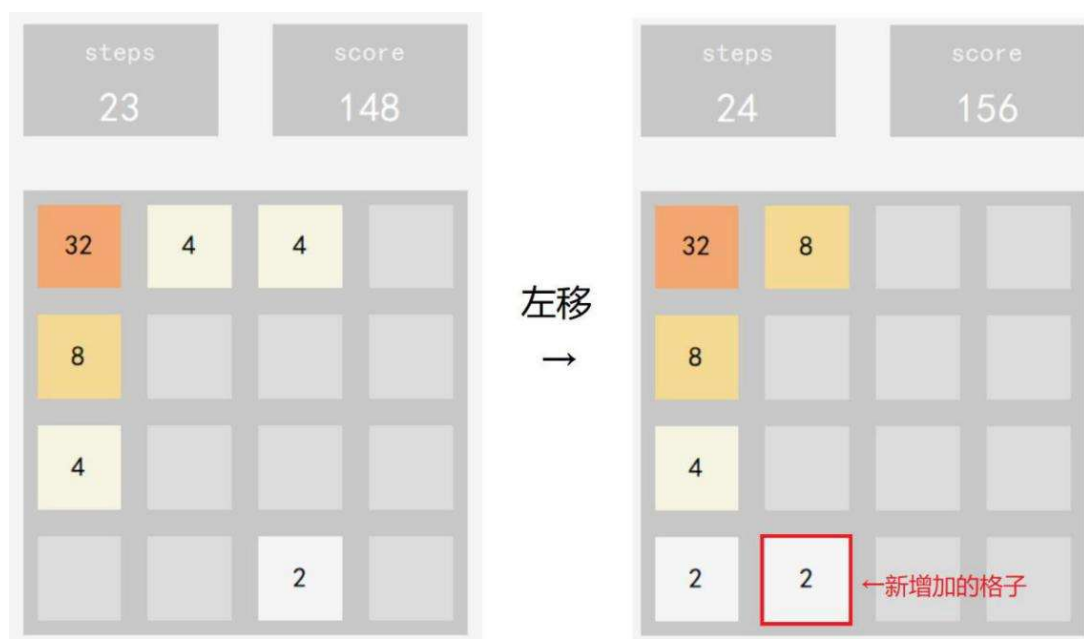
2048 游戏算法的进一步研究及 C++ 语言实现

贾圣祎

(兰州大学 萃英学院, 兰州 730000)

一、2048 游戏简介

“2048”是一款流行的数字游戏。整个游戏在一个有 4×4 格子 (block) 的棋盘 (board) 中进行, 每个格子上的数字必定为 2 的 n 次方或 0 (0 不显示)。玩家通过棋盘上数字的移动 (move) 进行游戏。当进行移动时, 棋盘上的所有非 0 数字会向同一方向移动, 并且, 如果移动方向上的两个相邻数字相同, 则会发生合并 (merge), 此时合并后的数字大小翻一倍。只要每次做出移动操作后棋盘上非零数的位置或大小发生变化, 则该移动是有效的 (valid), 此时系统会从剩余的空格子中以均匀概率选中一个, 并以 9: 1 的概率填入 2 或 4。当没有空格子且棋盘上每两个数都不相等时, 所有的移动操作均是无效的, 此时游戏结束。游戏的总分为总共合并的数字之和。



2048 游戏规则简单, 但想达到数字 2048, 也就是将棋盘中最大的数合并至少 10 次, 是相对困难的。正因为该游戏的规则简单, 所以不失为人工智能研究的好课题。本文将介绍针对该游戏的解法开展的一系列研究。

二、2048 游戏建模

（一）棋盘状态的表示

2048 游戏的棋盘很容易用一个四阶矩阵（ 4×4 二维数组）表示。所有的移动操作实际上是对数组中元素的操作。棋盘上所有的数字只能是 0 或 2 的 n 次方。所以，为了节省储存空间，可以将棋盘在程序内部以指数形式表示（1, 2, 3...表示 2, 4, 8..., 0 表示空），只需进行按位位移操作即可方便地得到实际数值。另外，对于一局游戏而言，还应有分数（score）和步数（steps）两个值以表示游戏进度。

（二）状态转移与步循环

2048 游戏的每一步分为两个过程：

- 1) 棋盘上数字的移动（及合并）；
- 2) 新数生成。

因此，这两个过程将棋盘分成三个状态：始态（initial state, 用 s 表示）、过渡态（transition state, 用 s' 表示）和终态（terminal state, 用 s'' 表示）。在每一步中，棋盘从始态通过状态转移函数 $T(s, a)$ 以概率 1 转移至一个确定的、可预测的过渡态，然后再从过渡态以某一概率 P （ P 已知且确定）过渡到一个可预测的终态。注意，这里所有可能出现的终态都是可预测的。

（三）Board 类的建立与原游戏的 C++ 实现

基于上述讨论，可以建立 Board 类实现棋盘的表示和对棋盘的操作，进而实现游戏。所有以连字符开头的变量和函数均属于私有或受保护类型，不能直接从类的外部调用。所有以大写字母开头的函数在为公开类型，类外可见。

首先，Board 类应具有如下字段：

```
int8 _board[4][4]; // 棋盘
short _steps = 0; // 步数
int _score = 0; // 分数
```

另外，为了实现新数的添加，需要获得棋盘上所有空格子的坐标，故须有以下两个字段：

```
int8 _emptyblocknum = 16; // 空格子个数，初始值为 16
```

```
COOR* _emptyblocklist; // 空格子坐标链头指针。其中 COOR 为结构体，储存行列坐标。
```

`_emptyblocklist` 可以被看作为一个查找表，`_emptyblocknum` 指示表的长度。通过这两个信息可以访问到棋盘上所有的空格子。

对于棋盘的基本操作有：

（1）初始化（Initialize）：每次游戏开始前，会清空整个棋盘，并且随机生成两个新数。该过程称为初始化。

(2) 移动 (Move) 及其子函数 (_left, _right, _up, _down): 尝试对棋盘上的数字进行移动。如果为有效移动, 则会更新分数、步数和空格坐标表。

(3) 添加新数 (AddNum): 在有效移动之后按照上述规则添加新数。

(4) 判断游戏是否结束 (GameOver): 如果游戏结束, 则返回 true, 否则返回 false。

(5) 输出 (Print): 以图形界面的形式输出棋盘、分数和步数。

至此, Board 类已基本实现, 可以编写程序实现游戏。

```
Board board;
while (true)
{
    board.Clear();//清空棋盘, 将步数、分数复位
    board.Initialize();//初始化, 添加两个数
    board.Print();//输出棋盘
    while (!board.GameOver())
    {
        char ch = _getche();//从键盘获得指令
        DIR dir = 0;
        switch (ch)//a,d,w,s 控制移动
        {
            case 'a':dir = LEFT; break;
            case 'd':dir = RIGHT; break;
            case 'w':dir = UP; break;
            case 's':dir = DOWN; break;
            default: break;
        }
        if (board.Move(dir))board.AddNum();//若为有效操作, 则添加新数
        else puts("无效操作!");
        board.Print();//输出棋盘
    }
}
```

三、2048 算法先行研究

(一) 游戏基本策略

在 2048 游戏中，如何保持棋盘不陷入游戏结束状态从而进行更多走步，获得更高的分数是游戏策略的关键。游戏结束状态是棋盘被占满无法移动以及相邻格子互异无法合并的状态，故要远离该状态，可以从两个角度出发：一是棋盘非空格子数尽量少，保持一定的自由空间；二是让棋盘中的数字形成某种排列方式，使数字排列趋向有序，便于之后的合并。可基于这两点设计 AI。

（二）评估 AI 性能指标

对于一个游戏的 AI “玩家”，评估该 AI 指标有三个：

（1）游戏水平，可以用分数、步数、最大格子三个指标来刻画。分数和最大格子之间存在相对固定的关系，达到某个格子所需要合并的数字之和即为此时的分数。比如，若要获得 2048（211）需要合并两个 1024（分数增加 $2*210$ ），获得 2 个 1024 又需要合并 4 个 512（分数增加 $2*2*29$ ）……如此类推，如果添加新数时全部出现的是 2，则全部的 4 都需要从 2 的合并开始，总分为 $2*210+4*29+23*28+\dots+210*2=10*211=20480$ 分，而对于全部出现 4 的情况，为 $9*211=18432$ 分。实际游戏中，2 和 4 按照 9:1 的概率出现，所以平均来说，出现 2048 格子时的最低分数（由于还可能有别的格子在合成 2048 时未被用上）应当为 $20480*0.9+18432*0.1=20275.2$ 。以此类推，合成其他格子时的分数如表所示。

最大格子	全部出现 2	全部出现 4	9: 1
4	4	0	3.6
8	16	8	15.2
16	48	32	46.4
32	128	96	124.8
64	320	256	313.6
128	768	640	755.2
256	1792	1536	1766.4
512	4096	3584	4044.8
1024	9216	8192	9113.6
2048	20480	18432	20275.2
4096	45056	40960	44646.4
8192	98304	90112	97484.8
16384	212992	196608	211353.6
32768	458752	425984	455475.2
65536	983040	917504	976486.4
131072	2097152	1966080	2084044.8

（2）空间复杂度，即 AI 运行需要占用多少存储空间；

（3）时间复杂度，体现在 AI 做出决策的速度。

（三）利用 S 形链策略设计的 0 深度搜索算法

基于以上讨论,游戏中需要保持数字的有序性以更好地实现数字的合并,进而与新添加数保持平衡,维持空格子个数。又因为数字的连续合并需要形成一条链,这条链上从大到小每个数都是下一个数的两倍。基于此可以设计一种算法使棋盘上数字从大到小排成一条 S 形链(如图),只需不断合成链尾端的数字即可递进地合成链头部的最大数。这种排列方式保持了棋盘上数字的高稳定性和有序性,也成为达到可能的最大数字 131072 的唯一方式。

2048	1024	512	256
16	32	64	128
8	4	4	

基于此策略,设计一种算法,该算法不对棋盘进行搜索,而直接分析当前棋盘布局,以合成-断链修复(Merge or Broken-chain Fixing)原则做出决策,即首先获得数字按 S 形形成链的情况,如果在某处出现了“断链”,即数字的排列不符合沿链的单调性规律时,则进行修复,通过数字的移动、合并等手段重新形成一条更长的 S 形链。当没有出现断链情况时,则进行链尾端的数字合并。

经过不断优化,该算法的胜率可以达到 50% (见下表),并且速度可达 50000 步/秒。

(版本: V3.4.2.4, 编译时间: 2019 年 6 月 16 日)

最大数	局数	比例
16	3	0.00%
32	57	0.01%
64	761	0.08%
128	5618	0.58%
256	33643	3.45%
512	131446	13.49%
1024	311121	31.93%
2048	362606	37.22%
4096	125963	12.93%
8192	3131	0.32%
总局数	974349	
平均分	24505	
平均步数	1262.5	
胜率	50.46%	

该算法在速度上具有优势,但由于仅对当前局面进行分析且分析很不全面,所以胜率较低。接下来将对搜索类算法进行研究。

四、运用蒙特卡罗模拟和动态规划寻优实现 AI

（一）概述

可以设计评估函数，以上文所述的空格数和有序性评价某个局面的好坏。因此，可以建造一棵搜索树，通过一定深度的走步模拟，基于评估函数评估最终局面寻优，进而找出当前局面的最佳移动方向。

但是，玩家做出移动之后，虽然过渡态仅有 1 个，但依据空格子数，终态的数目会很多，以至于树的深度增加时，建造树和计算节点评估值的时间和空间复杂度都会大幅增加，故为了得到近似最优解，同时保证智能体的运行速度，采用蒙特卡罗随机模拟方法，即每次局面向某方向移动之后，系统随机选择格子产生一个新数到达终态，而不是产生所有终态的结点。通过多次模拟也可得到节点的近似平均评估值。

（二）搜索树的建立

根据上述思想，构造数据结构——树，这棵搜索树的度最大值为 4，每个节点可以通过 1 个根指针和四个孩子指针与根节点和四个方向移动后的终态节点连接。其中，如果不是有效移动，则对该节点进行先剪枝。

建立节点类 `TreeNode`，每个节点含有一个棋盘状态，因此，它继承 `Board` 类；除了根指针和孩子指针外，树节点还应包含节点深度 `_depth` 和节点评估值 `_eval_score`。其中，节点评估值在节点建立时即通过评估函数 `_eval()` 被计算。

```
class TreeNode :public Board
{
public:
    TreeNode(TreeNode& origin,int8 dir); //节点的构造函数，包含根
    节点的引用和移动方向。
    ~TreeNode() {};
private:
    int8 _depth = 0; //节点所在深度
    TreeNode* _root = nullptr; //根节点指针
    TreeNode* _child[4] = {nullptr}; //孩子节点指针数组
    float _eval_score = 0.0F; //评估值

    void _eval(); //评估函数
};
```

节点构造函数如下所示。建立新节点时，首先将新节点的深度增加 1，将指针连接到根节点，然后根据移动方向 `dir` 进行移动。若为有效操作，则添加新数并进行评估；反之，则说明该节点不能再向下扩展，应被 `Tree` 剪枝，故修改 `depth` 为 -1 以向树构造函数传递销毁该节点的信息。

```

TreeNode::TreeNode(TreeNode & origin, int8 dir) : Board(origin)
{
    this->_depth = origin._depth + 1;
    _root = &origin;
    if (Move(dir)) { AddNum(); _eval(); }
    else _depth = -1;
}

```

基于节点的树类 `Tree` 负责树的建立、遍历寻优与销毁。建立树 `Tree` 时，需要提供根节点和最大深度。

```

class Tree
{
public:
    Tree(int8 depth, TreeNode* root); //构造函数，调用 CreateTree 函数
    ~Tree(); //析构函数，调用 DestroyTree 函数
    void CreateTree(TreeNode * root);
    void DestroyTree(TreeNode * root);
private:
    int8 _max_depth; //最大深度
    TreeNode * _treeroot; //树的根节点
    float _findmax(TreeNode * root); //根据根节点遍历寻优
};

```

具体的 `CreateTree` 函数与 `DestroyTree` 函数如下所示。根据“资源获取即初始化 (RAII)”思想，在构造函数中申请内存空间，在析构函数中释放。

在树的建造中，从根节点建立四个方向移动后终态的孩子节点，如果孩子节点返回无效操作，即刻删除该节点，进行剪枝。

```

void Tree::CreateTree(TreeNode* root)
{
    if (root == nullptr || root->_depth == this->_max_depth) return;

    for (loop_control i = 0; i < 4; i++)
    {
        root->_child[i] = new TreeNode(*root, i + 1);
        if (root->_child[i]->_depth == -1) { delete root->_child[i];
root->_child[i] = nullptr; }
        else CreateTree(root->_child[i]);
    }
}

```

```

    }
}
void Tree::DestroyTree(TreeNode* root)
{ //注意：初始节点 root 不会被销毁。
    if (root == nullptr) return;

    for (loop_control i = 0; i < 4; i++)
    {
        DestroyTree(root->_child[i]);
        delete root->_child[i];
    }
}
}

```

（三）状态评估函数

基于上述分析，对于棋盘的状态评估应从两个方面入手：一是棋盘上空格的多少，二是棋盘上数字的有序性。前者的量化较为简单，可以方便地由棋盘目前空格个数除以最大空格个数（16）得到。

对于有序性的量化，经实际试验，按照 S 型链策略编写出的状态评估函数很难反映棋盘的有序性情况，故目前采用一种简单策略：单调性策略对棋盘进行评估。

2048	1024	512	256
1024	512	128	32
128	64	32	
16	4		

单调性策略是指棋盘上所有数字满足对角线方向的单调性，即从角到内部，数字依次减小（如图），这种排列方式同样能保证棋盘的有序性。

对单调性策略进行简单分析，即可大致得出单调性的量化方法：

首先，我们知道，当一个数越来越大的时候，就会变得更难被合成。比如如果由 4 合成 8，只需要另外一个 4 或者两个 2；但是如果由 64 将 128 合成，那就需要先合成另外一个 64，而合成另外一个 64 需要再合成两个 32，合成 32 又需要合成两个 16……如此可见一斑。也就是说，大数的合并频率要比小数指数级减少。这意味着大数在整个棋盘中应占据一个较为稳定的位置，并且比它小的其他数应处于次稳定的位置，才能达到最佳效果。因此，整个棋盘最稳定的位置在角上，最大的数应当处于某一个角，其他数从大到小按辐射状分布。

同时，为了合并一个数，比它小而尽量大的数必须要在其旁边，该数才更有希望被合并。因此，在处理有序性问题时，两个数字的相对大小同样重要。并且，较大数的有序性相比于较小数的有序性更重要，因为较大数的位置更难改变。

程序的设计：

空格多少和单调性均以 0~1 范围的浮点数值给出。

对于单调性，程序会逐行、逐列扫描棋盘，如果两个相邻非零数相等，或从大到小的方向符合指定方向，则为 1，如果小于，则为-1。对每个值进行加权，权重为两个数对数值之和。最后求出 4 行/列的加权平均值。所有行的加权平均值和所有列的加权平均值均分别取绝对值后按权重 1: 1 相加。

最后，将空格子比例与单调性结果在按照 1: 1 权重加权平均，得到一个 0~1 范围的浮点数。这个数即为该局面的评估值。数值越大，则棋盘布局越好。

（四）程序运行效果

由以上内容可知，AI 执行的是全局搜索策略。全局搜索策略即扩展所有可扩展的节点，即扩展所有还可进行有效操作的节点，直至游戏结束，或达到设定最大搜索深度。以上代码即为进行全局搜索策略的部分程序实现。为了对整个程序进行总控，还需要建立智能主体类 Agent，操控游戏，进行树的建造、节点寻优等操作，Agent 的具体实现在此略去。

（版本：V4.0.0.6，编译时间：2019 年 7 月 26 日）

最大数	局数	比例
512	5	0.40%
1024	72	5.71%
2048	516	40.89%
4096	640	50.71%
8192	29	2.30%
	1262	93.90%
	平均步数	2514.6
	平均分	52734

经试验，在搜索深度为 4，模拟次数为 64 时，本算法的胜率可达到约 94%（见上表），速度约为 100 步/秒。

五、运用时序差分增强学习实现 AI

（一）概述

由于 2048 的游戏过程很容易被建模为马尔可夫决策过程，又因为决策过程所需信息完备，所以使用时序差分增强学习不失为解决问题的绝佳途径。下面将从马尔可夫决策过程在 2048 中的特化开始，通过时序差分算法对游戏开展研究。

（二）马尔可夫决策过程

一般来讲，马尔可夫决策过程可以用一个五元组 (S, A, P, R, γ) 来表示。下面结合 2048 游戏对这 5 个信息进行特化。

定义集合 S 为游戏中所有可能的棋盘状态的集合， $s_t \in S$ 表示智能主体在步数 t 的状态。

对于 4×4 棋盘而言，可能出现的最大数字为 131072 (217)，即每个格子有 19 种状态，整个棋盘总的状态数可达 1916 ($\approx 2.88 \times 1020$)，故储存所有棋盘状态是不现实的，需要想别的办法。

定义集合 A 是决策过程中的动作集合，即左移、右移、上移和下移四个移动操作。对于某个特定状态 s 而言，存在对该状态的有效操作集合 $a(s) \in A$ 。

定义函数 $P_1 = P_1(s, a, s') = 1$ 及 $P_2 = P_2(s', s'')$ 为状态之间的转移概率。 P_1 为始态通过移动操作至过渡态的转移概率，由于始态和移动操作确定后确定唯一的过渡态，因此 P_1 始终为 1。 P_2 是过渡态通过添加新数转移至终态的转移概率。设 s' 有 i 个空格子，则有：

$$P_2(s', s'') = \begin{cases} \frac{0.9}{i}, & \text{当第 } n(1 \leq n \leq i) \text{ 个格子处出现 } 2 \\ \frac{0.1}{i}, & \text{当第 } n(1 \leq n \leq i) \text{ 个格子处出现 } 4 \end{cases}$$

定义值 $R = R(s, a, s', s'')$ 是从始态采取从某一动作到达终态后的奖励值。鉴于得到更高的分数是游戏的最终目的且分数的变化值容易得到，奖励值被定义为：

$$R = \begin{cases} \text{score}(s'') - \text{score}(s), & \text{当! GameOver}(s'') \\ -V(s'') & , \text{当 GameOver}(s'') \end{cases}$$

注意，分数的增加只发生在始态至过渡态的转变过程中，故有第一个等式；如果游戏结束，则该步以后的累积回报将为 0，故有第二个等式。

定义值 γ 为折扣因子，用于减弱后面状态的回报对当前状态衡量的影响。由于 2048 游戏要求智能体更有“远见”，又因为在 TD(0) 中只进行单步更新，故设定 γ 为 1。

(三) 数据关系的元组表示与值函数定义

定义状态值函数 $V_\pi(s)$ 表示从状态 s 出发，使用策略 π 所带来的期望累积奖赏。

按照贪婪策略的定义式，定义策略 $\pi(s)$ ：

$$\pi(s) = \operatorname{argmax}_a [R(s, a, s', s'') + P_1(s, a, s') P_2(s', s'') V_\pi(s'')]$$

那么接下来问题来了，值函数 $V(s)$ 该如何得到和更新呢？

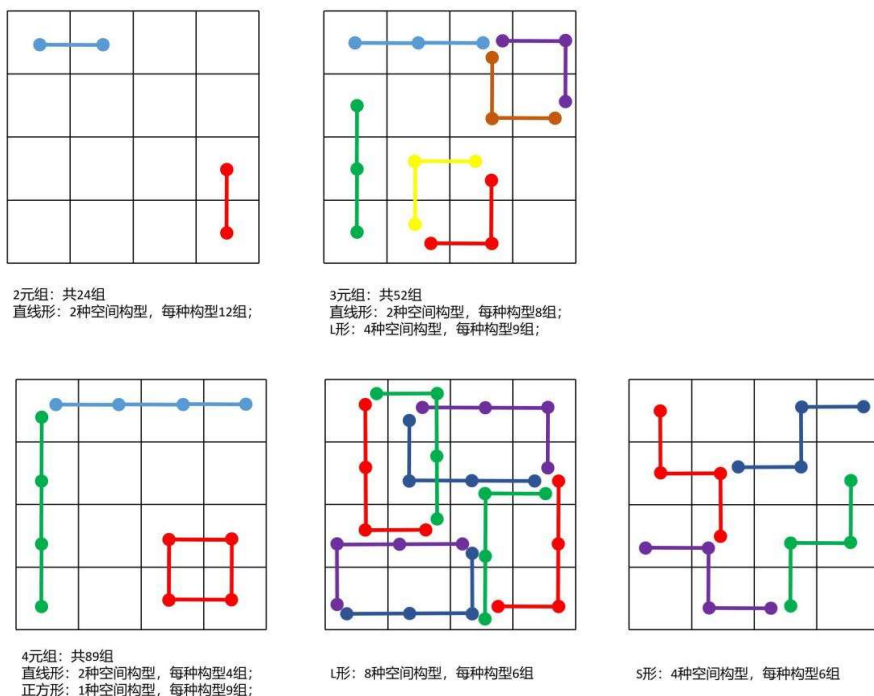
如前文所述，存储棋盘上所有的状态并更新其值函数是不现实的，所以必须寻求其他方法以减少数据总量至可行水平，这意味着智能主体可以完整地观测到棋盘的数字排列方式，

但无法完整地以值的形式存储这些排列方式，也就是说，智能体理论上虽然能“知道”棋盘的局面，但在实际上只能学习并利用该局面的一部分。

值函数可以看作是对当前棋盘状态的评估，而分立的格子不具有评估价值，因为分立的格子不能表示棋盘局面的好坏，只有多个格子及格子上的数字组成数据关系，才能作为排列方式的一部分被评估。并且，数据关系越多，这些关系就越能拟合整个棋盘的排列方式，智能体也就更加“博学”了。

我们将每一个数据关系表示为一个数值变量，则棋盘的状态值函数值可以简单地近似为这些变量的加和。

综上所述，我们要寻找棋盘上的数据关系，而数据关系可以用集合、元组来表示。如果仅考虑横纵向相邻格子间的关系，则对于 2 元（维）组、3 元组和 4 元组，分别有 24 组、52 组、89 组元组，如图所示。



按照每个格子 16 种状态（因实际游戏中极难出现 32768 及以上的数字），每个元组的值以 4 字节浮点数储存，则所占用空间如表所示。

元组维度	元组组数	元组个数	占用空间 (MB)
2	24	6144	0.02344
3	52	212992	0.8125
4	89	4259840	22.25
5	>89	>93323264	>356
(对比) 16	1	2^{64}	2^{46}

可以看到，随着元组维度增长，元组的个数呈指数级爆炸性增长，在 5 元组时已经至少有亿级数据需要存储，所需空间也已达到数百 MB。虽然当前的小型计算机还能满足这样的存储需求，但对于 AI 而言，以空间换智力这种做法也应有所限制。所以本文只研究 4 元组及以下的存储量。

这些数据显然应以查找表的方式存储。某元组的值在整个查找表的位置：

$$L(n, v_1 \dots v_i) = n \cdot 16^i + \sum_1^i v_i \cdot 16^{i-1}$$

其中 n 为元组的编号， v_i 表示该元组第 i 个元素的值。

（四）时序差分学习

时序差分学习的主要思想是进行值函数近似，不断减小时间差分，即当前状态值与新的基于下一步的状态值的新值之差。在 2048 游戏中，基于上述马尔可夫决策过程，可以定义时间差分： $\Delta = R(s, a, s', s'') + V(s'') - V(s)$ ，则值函数的更新公式为： $V(s) \leftarrow V(s) + \alpha \cdot \Delta$ ，其中 α 为更新率，设定为 $\alpha = 0.1$ 。

算法如右框所示。

1. 初始化所有 $V(s)$ ，给定参数 α
2. Repeat:
 - 初始化棋盘，并根据贪婪策略选择 a
 - Repeat（对于每一步）：
 - 1) 根据贪婪策略在初态 s 选择动作 a 得到回报 r 和终态 s''
根据贪婪策略得到动作 a'
 - 2) $V(s) \leftarrow V(s) + \alpha \cdot \Delta$
 - 3) $s=s'', a=a'$
 - Until GameOver(s)
 - Until 达到学习次数
3. 输出最终值函数

（五）智能体类 Agent 的实现及程序运行效果

为了实现时序差分学习，需要建立智能体 Agent 类，以实现对环境 (Environment) 及其反馈 (Reward) 的感知、对状态 (State) 的分析、执行操作 (Action) 以及更新值函数进行学习等操作。

Agent 类的实现如下：

```
class Agent
{
public:
    Agent(float update_rate); //构造函数
    ~Agent() {delete _lookUpTable;} //析构函数，释放查找表
```

```

void Learn(int learn_time);//学习函数

private:
    DIR _chooseNextMove(Board& present_state);//选择当前状态最佳
    动作
    void _updateWeight(Board& last_state, Board& present_state);//更新
    状态值函数
    float _getStateValue(Board& board);//获取某局面状态值函数
    long _getLocation(Board& board, int num);//获取某局面状态值在内
    存中的位置
    void _writefile();//将查找表写入文件

    float _update_rate = 0.0f;//更新率
    float* _lookUpTable = nullptr;//查找表指针
};

```

智能体在进行学习（值函数更新）时，需要给定更新率 α 与学习局数 `learn_time`。开始学习时，进行值函数值的初始化（全部设为 0），并且每隔一段时间，将值函数表写入磁盘保存。为了检验学习效果，每局游戏结束，将该局游戏棋盘最大数、步数与分数输出保存至磁盘。

学习函数的实现如下所示：

```

void Agent::Learn(int learn_time)
{
    Board gameboard, laststate;//建立两个棋盘，其中一个保存上一步棋盘
    状态
    //进行循环直至学习局数达到设定值
    for (int i = 0; i < learn_time; i++)
    {
        gameboard.Clear();//清空棋盘
        gameboard.Initialize();//初始化棋盘

        while (!gameboard.GameOver())
        {
            laststate = gameboard;//保存上一步棋盘状态

```



```

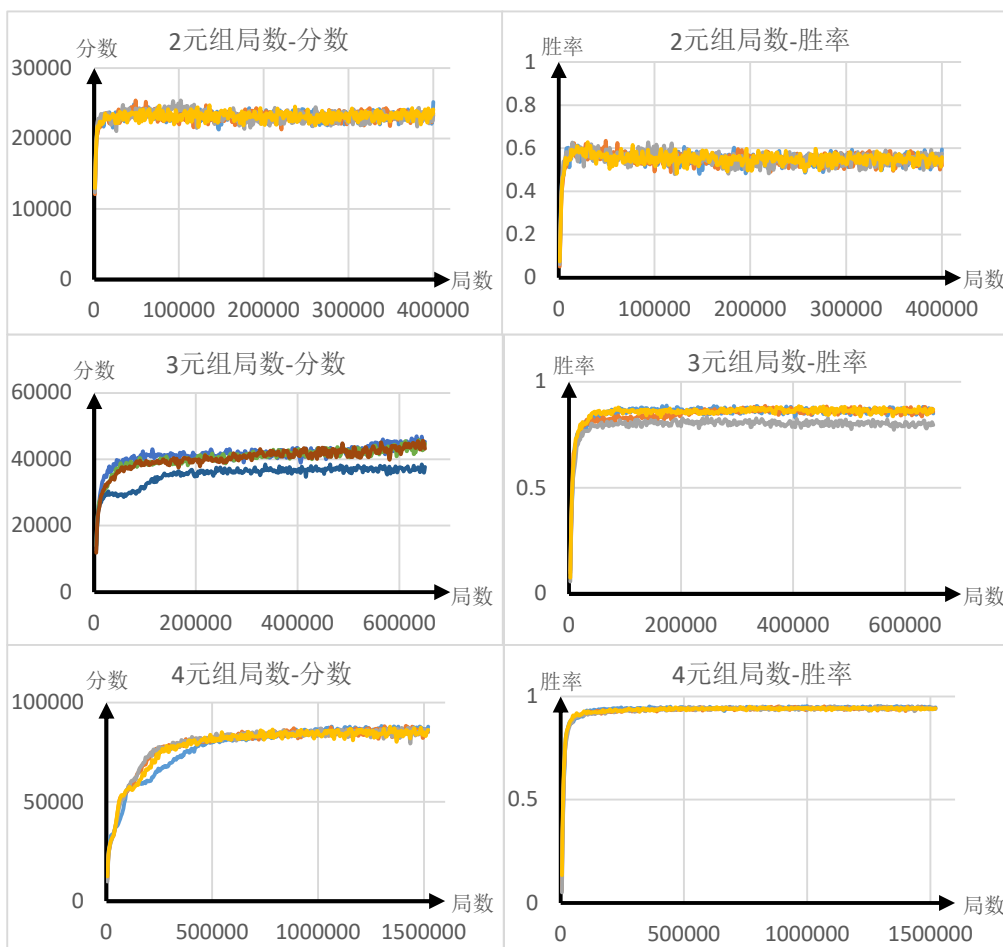
        gameboard.Move(_chooseNextMove(gameboard));//按照贪心策略选择移动方向
        gameboard.AddNum();//添加新数
        _updateWeight(laststate, gameboard);//计算时序差分并进行值函数更新
    }
    gameboard.SaveToFile();//输出棋盘数据

    if(!(i % 9999))_writefile();//将查找表保存至文件
}
}

```

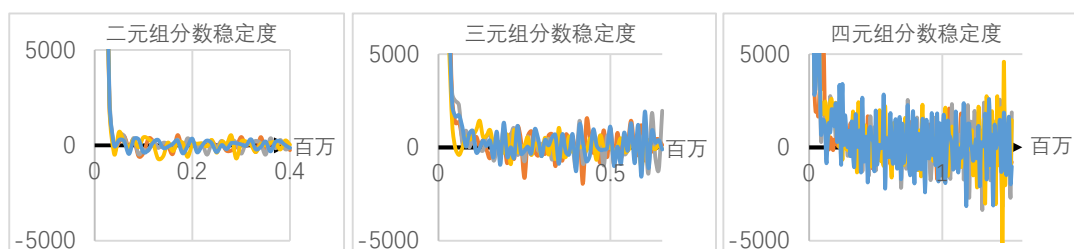
对 2 元组、3 元组、4 元组分别进行测试，对每元组进行 4 次学习，次数介于 40 万局~160 万局之间，学习结果如下图与下表所示：

（版本：V5.0.1.10，编译时间：2019 年 10 月 28 日）



由上图可知，胜率较分数的收敛速度快，这是因为智能体在达到 2048 后，仍可以获得更高的分数。

为了将学习速度可视化，以每 1 万局平均分数的变化作图：



可见，随着值函数数据量的增大，值函数收敛的速度逐渐减慢，不稳定性逐渐增大。2 元组在 20 万局之后基本稳定，而三元组则在 40 万局之后基本稳定，四元组则在 100 万局后基本稳定。

为了获取值函数收敛后 AI 的运行效果，取平均分数稳定后 20 万局的平均结果(置信度为 95%)：

元组元	实验次数	学习局数	胜率	分数
2	4	400000	0.5456±0.0032	23129±100
3	4	650000	0.8477±0.0488	41577±4874
4	4	1550000	0.9436±0.0042	85471±1409

最大数/元组组数	2	3	4
128	100.0%	100.0%	100.0%
256	99.8%	99.8%	99.9%
512	98.6%	98.9%	99.5%
1024	90.3%	96.0%	97.8%
2048	54.6%	84.8%	94.4%
4096	4.4%	42.7%	76.5%
8192	0.0%	0.4%	41.2%

可见，在 4 元组时，智能体的胜率不但已经达到了 94.4% 左右，并且还有 41% 左右机率达到 8192，已经达到了高级玩家的水平。

(六) 资格迹

笔者也尝试过将资格迹 (TD(λ)) 应用于值函数更新中，具体来说构造循环队列以

存储一定长度的棋盘状态序列，然后基于奖励 R 对和迹衰减系数 λ 更新各状态值函数，但实现后，其运行结果不如 TD(0)。具体原因还未深入研究。对于资格迹及其他复杂的基于值函数的学习方法将在今后研究。

六、结语

本文从 2048 游戏的建模及 C++ 语言实现出发，研究游戏 AI 设计思想，并分别通过三种不同方法实现了游戏 AI。其中第一种方法（先行研究内容）使用纯粹模拟人类思考方式的策略，不进行任何搜索，运行速度较快，但程序繁杂冗长，且运行结果不理想；第二种方法则基于树数据结构与评估函数，运用蒙特卡罗方法进行动态规划以寻找近似最优解，取得了较好的胜率，但由于需要大量时间进行搜索，运行速度较慢；第三种方法则运用了机器学习中常见的时序差分方法，不使用任何人为评估策略，仅通过值函数更新迭代实现自主学习。通过该方法，不但获得了 94% 的胜率，而且程序运行速度达 10 万步/秒，要比前述方法快得多。因此，本研究基本达到了预期目标。

本研究存在数个不尽人意之处：一是在第四章运用蒙特卡罗和动态规划寻优时，对于状态评估函数的编制过于草率，影响了运行效果；二是在第五章运用时序差分算法时，由于计算机算力等原因，没有对算法中各个参数的取值开展大量试验，比如更新率 α 的选择。三是对于时序差分、资格迹及其他更高效的算法缺乏深入研究，仅仅从表面层面上将公式应用于游戏中，并没有太多创新点。总的来说，研究取得了一定成果，但也向笔者提出了很多新的、值得研究的问题。下一步工作将以继续提高 AI 胜率与运行速度为目标，对算法继续进行改进。

（责任编辑：黄恋茜）

Reflection and Enlightenment from "Needham's Grand Question" to "The Qian's Doubt"

Jiayi Li

(South China Agriculture University, Philosophy Department,
School of Humanities and Law, Guangzhou, 510000)

1. Introduction

Starting from the development history of the whole human society, ancient China has four great inventions and other technologies, which shows that China once added a lot of color to the history of the world, and also made a significant contribution to the development of the history of world civilization. Up to now, the four great inventions in ancient China are still the bright pearls in the history of world science and technology. However, with the changes of the times, technology has been leading the world in China, and gradually declined in the Ming and Qing Dynasties. At the same time, throughout the history of the development of human society, the western countries at this time are in the stage of rapid development, especially the real sense of modern science and technology, its development speed is unprecedented, and gradually surpass China. So, what is the reason for the emergence of modern science and technology in the west after the "dark middle ages"? What is the reason for the decline of China, which used to be at the forefront of science and technology in the world? As early as the reign of Emperor Kangxi, French missionaries began to pay attention to and study the problem that Chinese science and technology gradually lagged behind western countries. In the following hundreds of years, experts and scholars have constantly emerged to ponder and explore this problem.

At present, China is at a critical juncture of the great rejuvenation of the Chinese nation. If we promote the rapid development of modern science and technology in China, how to build a perfect talent training mode in modern society and other issues need to be considered and solved. Academician Qian Xuesen, a famous Chinese scholar, once pointed out that contemporary China is still in the primary stage of development, and there is still a long way to go from the middle and advanced stage of development. In addition, he also pointed out that the key reason why China is still in the primary stage of development is that in China, no university can run a school according to the training mode of innovative talents, and there is no unique school running concept, which also leads to the scarcity of outstanding talents and the serious shortage of innovative talents in

China. In addition, Academician Qian Xuesen also raised his own question, that is, "why is it difficult for Chinese schools to cultivate outstanding talents", which is what this paper will discuss.

Based on the comparison and analysis of "Needham's Grand Question" and "The Qian's Doubt", this paper discusses the consistency and difference between them, tries to analyze the law of science and technology development, and then leads to the problem of talent training that affects the development of China's contemporary society, and puts forward some suggestions on China's construction of innovative talent training mode, so as to provide suggestions for the construction of an innovative country, and to contribute to the training system of Chinese social talents.

2. Theoretical Basis

2.1 Needham's Grand Question

Needham's Grand Question, as shown in Fig. 1, was put forward by British scholar Needham. The content of the problem is "ancient China made great contributions to the development of human science and technology, but why did not the scientific and industrial revolution come into being in modern China".

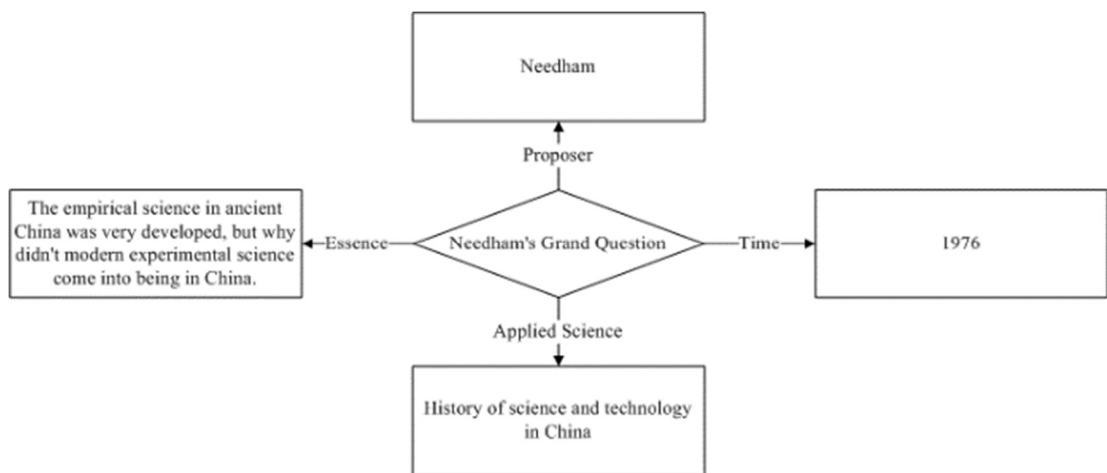


Fig. 1 Needham's Grand Question

2.2 The Qian's Doubt

"The Qian's Doubt", as shown in Fig. 2, was put forward by Qian Xuesen, the leader of Chinese academic circles. Its content is "why it is always difficult for Chinese schools to cultivate outstanding talents". It is an extension of "Needham's Grand Question". Both of them reflect the two scholars' concern for Chinese science and technology.

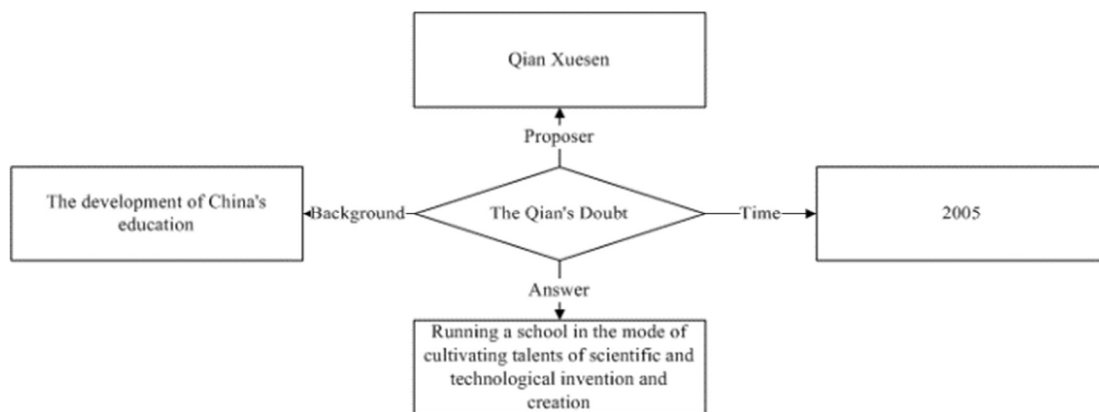


Fig. 2 The Qian's Doubt

3. Consistency and Difference from "Needham's Grand Question" to "The Qian's Doubt"

With the continuous progress of society, people's understanding of things has also changed. In the "Needham's Grand Question" and "The Qian's Doubt" discussed in this paper, from Dr. Needham's study of "Needham's Grand Question" to Academician Qian Xuesen's "The Qian's Doubt" reflects the deepening process of human understanding, This also leads more experts and scholars to think deeply and explore. In essence, "Needham's Grand Question" leads to "The Qian's Doubt". The former is the basis and premise of the latter, and the latter is the extension and development of the former. Therefore, this paper holds that the two have some consistency, but also have different characteristics and contents.

3.1 Consistency

In the academic field, different research schools have different statements on "Needham's Grand Question", but the most essential problem is "the reason for the backward development of science and technology in modern China", which is mainly the problems exposed in the process of social development after China's opium war. It can be seen that the "Needham's Grand Question" was discovered and put forward by Dr. Needham from social practice. Therefore, the problem can be interpreted as "why modern China was bullied by the great powers" or "why modern China was backward in development". From this point of view, this question is exactly the same as "The Qian's Doubt", both of which deeply express the author's concern about China's development. Moreover, Academician Qian Xuesen also pointed out that "the reason why China has not fully developed" is mainly due to the backwardness of China's science and technology. From this point of view, the two are essentially identical.

On the surface, "The Qian's Doubt" is Qian Xuesen's personal reflection on the process of social development in modern China, but on the deep level, it is a question condensed from Academician Qian Xuesen's social development practice. On the surface, the "Needham's Grand Question" is only one of the academic problems Needham himself thinks about. But on the deep level, the formation and thinking process of the "Needham's Grand Question" is accompanied by the social development process of modern China, that is, the important problems Needham extracted from the social practice and social development of modern China. Both Needham and Qian Xuesen deeply realized from the development of modern Chinese society that how to improve the level of science and technology in China and how to cultivate more high-quality talents with innovative ability are the realistic problems that cannot be solved in the current Chinese social innovation and development.

The greatness of Needham and Qian Xuesen lies in that they have extracted a core issue of China's social development from many complex issues affecting China's social development through their own active practice and exploration, which is worthy of more scholars' in-depth thinking, so as to explore a new development path for China.

3.2 Differences

3.2.1 Background

The background of Needham's "Needham's Grand Question" is a critical moment in the history of the Chinese nation. It is a problem that the Chinese nation can save China by developing China's science and technology when facing the problem of national survival. It is also a problem that China can change its backward situation by developing China's Science and technology. It is also a problem of establishing an independent sovereign state.

The "The Qian's Doubt" is different. Its background is that after the founding of the people's Republic of China, it is a question for Chinese people to seek the development of the people's Republic of China, and it is also a question of personnel training in the people's Republic of China.

3.2.2 Content and purpose

Because the background of Needham's Grand Question and The Qian's Doubt is different, the content and purpose of the two questions are also different. "Needham's problem mainly studies why modern China did not have science and technology, and its focus is "no", and its purpose is to explore "how can China have science and technology", and its focus is "how to have science and technology".

The content and purpose of "The Qian's Doubt" lies in "the innovation of science and technology in China", and its focus lies in "innovation", that is, to put forward the goal of "innovation" on the basis of China's existing science and technology.

3.2.3 Answer

"Needham's Grand Question" attaches great importance to the reflection and research of China's past historical development, explores the decline process of China's brilliant civilization, and studies the reasons why there is no science and technology in modern China.

"The Qian's Doubt" is a reflection and Research on the social development of contemporary China. It discusses how to further promote the development of science and technology and realize the innovation of science and technology on the basis of science and technology in modern China. Moreover, from the perspective of answer, "The Qian's Doubt" can be regarded as the answer to "Needham's problem" from the aspect of talent education. However, the angle of answer is single, which also stimulates more experts and scholars to think about the answers to these two questions.

3.3 The importance of "people" in science and technology activities

Since the emergence of human beings, human beings have carried out a series of practical activities, such as understanding the world and transforming the world. In these practical activities, people began to search for useful tools, resulting in science and technology, which directly improved the ability of human beings to understand and transform the world. There is no doubt that without the appearance of people, there will be no science and technology, and the emergence of science and technology is also greatly conducive to people's practical activities. Therefore, there is a close relationship between human and scientific and technological activities. In other words, human plays a core role in scientific and technological activities, as demonstrated in Fig. 3.

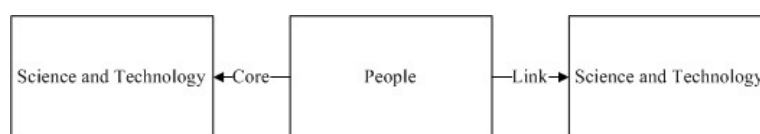


Fig. 3 The importance of "people" in science and technology activities

Marxist historical materialism holds that social history is created by the masses. Obviously, the practice of science and technology is also the result of human creation. In other words, science and technology activities cannot be separated from human participation. As the main body of science and technology activities, human is the core factor for the existence of science and technology activities.

From the development of ancient Chinese science and technology, the Chinese people have made significant contributions to the world's scientific and technological progress. Ancient Chinese

science and technology is well-known in the world and makes people proud of it. From the Qin and Han Dynasties to the middle of Ming Dynasty, the development of science and technology in ancient China has always been ahead of other countries in the world, and constantly forward. In the Tang and Song Dynasties, ancient China's science and technology has made remarkable progress in all aspects. In Chinese history, ancient China's science and technology has occupied a leading position in the world for more than 1000 years. After the middle of Ming Dynasty, the feudal ideology and culture represented by Neo Confucianism of Cheng-Zhu occupied the dominant position, poisoned people's thoughts and restrained the Chinese people's scientific and technological activities. At the same time, the feudal dynasty gradually declined, which also made people have no time to consider the development of science and technology. With the Qing Dynasty's cavalry stepping into the Central Plains, the successive years of war led to a sharp drop in population. Until the ruling position of the Qing Dynasty was established, in order to consolidate its ruling position, the rulers still contained the thoughts of the whole society. At that time, groups of intellectuals with advanced enlightenment thought and those who actively carried out sustainable and technological exploration were hindered or even persecuted, which seriously dampened people's passion for scientific and technological activities at that time, and also stifled the current society's enthusiasm for scientific innovation. Under such feudal autocratic rule, the development of science and technology in modern China was seriously hindered. At the same time, European countries were carrying out industrial revolution and vigorously developing science and technology. The level of science and technology and economic level of modern China were soon surpassed by Europe in the same period.

From the "dark European Middle Ages", the whole Europe was shrouded in the dark terror of religious theology. At that time, people began to express their dissatisfaction with the church in the way of retro culture, eager to get rid of the shackles of religious theology. In such an environment, there appeared a series of excellent Erudites, such as Da Vinci, Dante, Shakespeare and so on, known as the "Renaissance Movement". At the same time, the revived classical culture reappeared its vitality, gradually expanded from the field of culture to the field of science, education, philosophy and so on, and finally disintegrated the dominant position of religious theology and broke through the theological shackles of the dark European Middle Ages. The demand for science and technology in Europe was very urgent, which promoted the formation of modern science and technology in Europe.

From the above historical facts of the rise and fall of science and technology between China and the west, we can find that whether it is the rise and fall of science and technology in ancient China, or the birth of modern science and technology by breaking through the shackles of religious theology in Europe, it shows that human beings are the core factor for its existence and development in the process of science and technology activities.

4. The Enlightenment of "Needham's Grand Question" to "The Qian's Doubt" on China's Talent Training Mode

4.1 Learning from Foreign Talent Education Models

At present, in order to improve their international competitiveness, all countries begin to pay more attention to the cultivation of talents, especially the developed countries, and constantly put forward the cultivation strategy of innovative talents. For China, China is still in the primary stage of development, the cause of the late start, with a large gap between developed countries. However, our country can still learn from the successful experience of foreign countries and combine with the reality of our country to explore a talent training mode in line with our national conditions.

4.2 Updating the Concept of Education

All along, our country has been carrying out teaching reform, but fundamentally speaking, our country's education concept is still obsolete, and the education mode is relatively traditional and conservative. For the traditional educational philosophy and talent training mode, we must take the essence of it and remove its dross. We should inherit the traditional educational philosophy with a critical attitude.

4.3 Strengthening the Construction of Innovative Teaching Staff

Teachers are the guides for students on the way of learning. If we want to cultivate batch after batch of excellent innovative talents, we must strengthen the construction of high-quality innovative teachers. Figure 4 shows the characteristics of outstanding talents, which is also the goal and direction of cultivating outstanding talents in China.

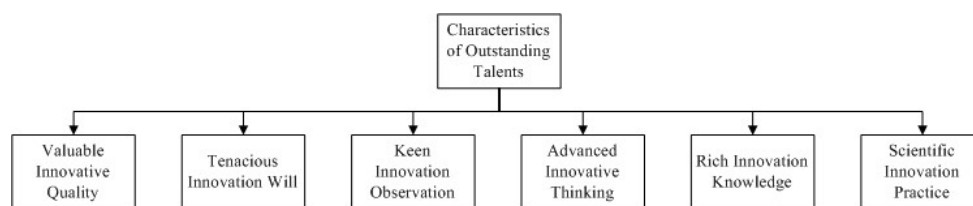


Fig. 4 Characteristics of outstanding talents

First of all, the construction of high-quality innovative teachers should require teachers to have a strong sense of responsibility. A strong sense of responsibility can make teachers pay more attention to teaching and thinking, pay more attention to the individual growth of students, so as to find excellent talents.

In addition, the construction of high-quality innovative teachers should require teachers to have the ability to cultivate innovative talents. Teachers with excellent teaching ability can fully mobilize

the enthusiasm and creativity of students according to the individual situation of students, and then guide students to improve their innovation ability. Obviously, teachers with rich teaching experience and high-quality teaching ability can cultivate more excellent talents.

Finally, the construction of high-quality innovative teaching staff should require teachers to have the awareness of lifelong learning. With the rapid development of society, the concept of education is also advancing with the times, which requires teachers to constantly learn, constantly improve their professional quality and academic vision, and constantly increase their knowledge reserves, so as to cultivate outstanding talents in line with the needs of society.

5. Summary

To sum up, both the "Needham Question" and "The Qian's Doubt" are well-known research topics in the academic circles, which have attracted numerous experts and scholars for in-depth analysis and research. Through the comparison and analysis of these two problems, this paper discusses the development process of modern science and technology in China and the West behind them. It can be found that if we want to fundamentally solve the two problems, we still need to solve the problem of talent cultivation.

(Managing editor: Lianxi Huang)



经典阐释:

文本解读的目的与策略

“庄暴见孟子”章简释

侯宇璐

（北京大学 哲学系，北京 100871）

《孟子·梁惠王章句下》第一章，孟子以“今之乐犹古之乐也”来回应齐宣王的“好乐”，并由此引出“与民同乐”的要旨。但此章“今乐犹古乐”^①的论断在后世颇受诟病。如王夫之言：“《孟子》七篇不言礼，其言乐也，则云‘今之乐犹古之乐’，此语大有瑕。大率多主质家之言，是他不及孔子全体天德处。”^②那么，如何理解孟子此番“有瑕”的论断？我们回到语境中来看：

庄暴见孟子，曰：“暴见于王，王语暴以好乐，暴未有以对也。”曰：“好乐何如？”孟子曰：“王之好乐甚，则齐国其庶几乎！”

他日，见于王曰：“王尝语庄子以好乐，有诸？”王变乎色，曰：“寡人非能好先王之乐也，直好世俗之乐耳。”

曰：“王之好乐甚，则齐其庶几乎！今之乐犹古之乐也。”

曰：“可得闻与？”

曰：“独乐乐，与人乐乐，孰乐？”曰：“不若与人。”

曰：“与少乐乐，与众乐乐，孰乐？”曰：“不若与众。”

这段对话中可见孟子高超的论辩技巧。通过“今之乐犹古之乐”，孟子化解了“王变乎色”的尴尬局面，并顺着宣王引出的先王之乐和世俗之乐的区分，将宣王引入自己铺设好的论证道路上。同时，这一惊人的论断也勾起了宣王的兴趣，使之后大段的论述得以顺利展开。

在宣王的理解中，先王之乐和世俗之乐是对立的两个部分，前者具备良好的价值属性，而后者并不具备。孟子首先以“今乐”和“古乐”对应宣王的“世俗之乐”和“先王之乐”，又将前文“什么是好乐”巧妙转化成“如何享乐”的问题，某种程度上取消了今乐与古乐的区分。在孟子的循循善诱下，通过肯定“与人乐乐”，继而在此基础上肯定“与众乐乐”，宣王自己自然地说出了此章的核心：“不若与众”。接下来，孟子“请为王言乐”，将不与民同乐和与民同乐的两类结果进行对比，证明了只有与百姓同乐才能王的道理。

赵岐的《孟子章句》认为此章“世俗之乐”指的是郑声。其对应关系如下：

① 《十三经注疏》作“今之乐，由古之乐也。”正义曰：“由与犹通用。”根据上下文及“由”在《孟子》其他章节中的用法，此处“犹（由）”作“犹如”理解较为恰当。

② [清]王夫之：《船山遗书·珍藏版》（第五卷），傅云龙、吴可主编，北京：北京出版社，1999，第178页。

今之乐 = 世俗之乐 = 郑声

古之乐 = 先王之乐 = 雅乐

注意到，“王之好乐甚”出现了两次，赵岐对第一处注为：“王诚能大好古之乐，齐国其庶几治乎。”对第二处注为：“甚，大也，谓大要。与民同乐，古今何异也。”按赵注，两次“王好乐甚”的意思有着细微差别。第一次孟子对庄暴所言，是希望宣王爱好古之乐。这里仍保留了对古乐和今乐的区分，认为宣王应该循古乐。第二次孟子对宣王所说，是顺着宣王“直好世俗之乐”的意思，此处“好乐甚”的“乐”指的是今乐，“甚”的意思是“大”、“大要”，即要旨。孟子希望宣王大好“今乐之大要”，即“与民同乐”。本章末，赵注言：“孟子言王何故不大好乐，效古贤君，与民同乐，则可以王天下矣。”联系前注，此处“大好乐”指的是今乐古乐相同的要旨。因此，在赵岐看来，今乐和古乐在道德评价上是截然对立的，古乐具有好的道德属性，今乐并不具备。但今乐如果能发挥与民同乐的要旨，则可以达到古乐的效果。所以“今乐犹古乐”的说法只是一种对话策略。

对于赵岐的理解，焦循《孟子正义》认为：“前浑言好乐，则自宜古不宜今；王既自明为世俗之乐，则孟子顺其意而要归于与民同乐。揆（估计、揣度）经文，前后两称好乐甚，皆谓好乐能徧（遍）及于民，不宜殊异。”^①联系后文来看，孟子看重的并不是今乐与古乐的区分，而是如何享乐的问题。因此，焦循主张将前后两处的“甚”都理解为“徧”，“徧则充满万众，合人己君民而共之矣”，两处都在强调今乐与古乐的共同之处：与民同乐。

朱子的《四书章句集注》引范氏之言：

战国之时，民穷财尽，人君独以南面之乐自奉其身。孟子切于救民，故因齐王之好乐，开导其善心，深劝其与民同乐，而谓今乐犹古乐。其实今乐古乐，何可同也？但与民同乐之意，则无古今之异耳。若必欲以礼乐治天下，当如孔子之言，必用韶舞，必放郑声。盖孔子之言，为邦之正道；孟子之言，救时之急务，所以不同。^②

范祖禹虽然并不赞同“今乐与古乐类同”的观点，但对孟子的用意表示理解。在孔子的时代，儒家学者推崇先王之乐、贬低世俗之乐，意在纠正当时礼崩乐坏的情况。但到了孟子之时，礼崩乐坏的局面早已形成且日渐加重，“民穷财尽”，人民生活在水深火热之中。出于救民的迫切需要，孟子在肯定今乐的基础上，引导宣王朝着古乐今乐共有的“与民为乐”的方向改良政治。

^① [清]焦循著，沈文倬点校：《孟子正义·卷四·梁惠王章句下》，上海：中华书局，1987年，第185页。

^② [宋]朱熹：《四书章句集注·孟子集注卷二·梁惠王章句下》，上海：中华书局，1983年，第78页。

《集注》中亦引杨氏之言，其原文如下：

魏文侯曰：“端冕而听古乐，则唯恐卧；听郑、卫之音，则不知倦。”
 则今乐与古乐固异矣。而孟子之言如此者，盖乐者天地之和也。而乐以和为主，人和则气和，气和则天地之和应之矣。使人闻钟鼓管弦之音，举疾首蹙额，则虽奏以咸英韶濩，无补于治也。故孟子告之以此，姑正其本而已。^①

杨时认为，今乐和古乐固然有分别，但孟子所言重在“乐者天地之和”。杨时继承先秦儒家以“和”言乐的主张，从人和、气和，推至天地之和，可知其根本在于人和。因而孟子以“今之乐犹古之乐”告宣王，落脚点在于今乐和古乐的共同点，即“以民为本”，是在“人和”的层面努力，“正其本而已”。但杨时所言“虽奏以咸英韶濩，无补于治”，则将孟子的观点推向了更极端处。孟子只是肯定今乐与古乐都能做到与民同享，但并未贬抑古乐、颂扬今乐。而杨时认为“咸英韶濩”（古乐）无补于治，似乎将古乐的教化功能一笔勾销。

由此可见，以上学者从根本上不认同孟子所言“今之乐犹古之乐”，但对孟子抱有同情的理解，认可他在救民之急、论辩之境下采取的权宜之计。联系《孟子》中其他文本，我们或许可以看到孟子之言的内在原因。

《孟子·尽心下》引孔子之言：“恶郑声，恐其乱乐也；恶紫，恐其乱朱也。”朱和紫两色相近，但“紫”并非正色，将二者并置容易产生“红紫乱朱”的效果。“郑声”与“乐”也与此类似。因此，如果我们将“庄暴”一章中的今乐与古乐对应为郑声和雅乐，则与此处孟子对郑声的深刻批判相悖。实际上，孟子言“今乐”与当时流行的“郑声”并非完全对应，“声”和“乐”所指的含义不同。《礼记·乐记》：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变。变成方，谓之音。比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。”可见，心与外物接触后产生情感，发为“声”，声声相应、产生变化形成“音”，按照音乐并配以干戚羽旄才是“乐”。

此外，“乐”字自身就包含了一定的道德内涵。《孟子·尽心下》载：

孟子曰：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐（yue）之实，乐（le）斯二者，乐（le）则生矣；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之、手之舞之。”

此处“乐斯”、“乐则”的“乐”字，即“快乐”之“乐”。“斯二者”，（朱注）指的是事亲、

^① [宋]杨时：《龟山集》，载于《景印文渊阁四库全书》第1138册，台北：台湾商务印书馆，1982年，第170页。

从兄。可以看到，“乐”和快乐这种情感相联系，而这种快乐来自日常生活中的道德实践。因此，“乐”在某种程度上也带有道德自觉的意味。“今乐”和“古乐”就其实质而言都是根于仁义的“乐”，因而可以并提，不因其所处时间的不同而导致二者有根本的变化。如果宣王能够好此乐，说明他有发自内心的对仁义之爱。在此基础上进行扩充，自然能够做到与人乐、与众乐。

总的来看，从对话情景和整体思想的角度，都足以见孟子言“今乐古乐”之良苦用心。孟子在对话中一步步引导宣王，从享乐的方式上突出今乐和古乐都能与民同乐的本质，从而劝谏君主以此出发得民心。宣王若能理解孟子所言，扩充仁心、实行仁政，离称王就不远了。但如果只是遵从字面意思，则会背离孟子本意。因此，孟子所展现的这种机巧，其自身蕴含了极大的风险。

（责任编辑：宋秉珊）

《论语义疏》“林放问礼之本”章发微

——从皇侃疏中的一则异文说起

邓哲藩

(兰州大学 萃英学院, 兰州 731000)

摘要:《论语义疏》“林放问礼之本”章疏文,怀德堂本作“礼之本贵在奢侈之中”,根本本“贵”字作“意”字。查阅诸写本后可知,诸写本并无作“意”者,改“贵”为“意”始于根本本。而现今的两种通行本未能就孰者为正给出有效回答。本文首先考证包咸、王弼与皇侃关于“礼之本”之观点,其次论证“某某之本贵在某某”的句式存在且句意可通,再次论证疏文的一致性本不需要增加,改“贵”为“意”甚至于一致性有害,最后得出结论:根本本改“贵”为“意”为误。在考辨异文的过程中,《论语义疏》此章许多疑难问题也得到了清理。

关键词:皇侃;《论语义疏》;怀德堂本;根本本;礼之本

欲考异文,则须略明版本之流变。《论语义疏》今存版本,可据时代先后、源流关系分为四类:(1)于敦煌藏经洞发现的钞本一种(P. 3573)。^①(2)日本旧写本。^②(3)日本学者由校刊旧写本而产生的两种版本:宽延三年(1750)根本逊志校刊的“根本本”与大正十二年(1923)武内义雄校刊的“怀德堂本”。^③根本本在日本与中国有增刊、补刊、重刊等衍生版本,可统称为根本本系统。(4)中国学者以怀德堂本为底本,以根本本系统为校本,标其异同,施以今式标点,先后出版了“儒藏本”(2007)与“中华书局本”(2013)。^④另外,日本学者高桥均与影山辉国引入数量更多的旧钞本进行校勘,然其成果尚局限于个别篇章,尚未形成质量超越怀德堂本的完整整理本。^⑤

① 此钞本为改编本,文字相较于今本有很大的增删。见丁红旗:《再论伯3573号〈论语疏〉残卷的性质》,《经学文献研究集刊》2020年第1期,第97-109页。

② “现存《论语义疏》旧抄本,据影山辉国教授调查,可以确认藏地者共有三六种。这些抄本均为十卷,行格大多为半叶九行,行二十字,反映出具有共同的底本来源。”(见刘玉才:《皇侃〈论语义疏〉流传之检讨》,《立命馆文学》第664号《芳村弘道教授退休纪念论集》,2019年,第385-396页)。

③ 武内义雄指出根本本将《论语义疏》的体式改为“全同闾、监、毛邢疏本,与旧钞本迥异”,并且其文字内容“不免师心改窜”(见[日]武内义雄:《论语义疏校勘记》,日本大正十二年怀德堂本,序,第2页b)。怀德堂本恢复日本旧抄本“经-经疏-注-注疏”之体式,运用多种写本与日本古籍中的引文进行校勘并撰有校勘记,“可惜排印草率,误排字不少,发行时虽附“正误表”,仍有遗漏,而且《校勘记》本身包含多种弊病,总之怀德堂本不足以为善本。”(见影山辉国:《评〈儒藏〉本〈论语义疏〉》,《儒家典籍与思想研究》2010年第1期,第230-240页)。

④ 因为这两个版本都没有引入新的写本进行校勘,所以其版本质量较怀德堂本没有实质性的提升。可参考影山辉国《评〈儒藏〉本〈论语义疏〉》。

⑤ 高桥均与影山辉国的工作成果的清单,文字较多,不便列于此处,读者可参阅文末附录。下文笔者将利用其中的一部分。

本文讨论的异文位于《八佾》篇“林放问礼之本”章^①（文字依怀德堂本，并选附武内义雄^②与高桥均^③的校勘记）：

林放问礼之本。问孔子，求知礼之本也。

郑玄曰：“林放，鲁人也。”

子曰：“大哉问！重林放能问礼之本，故美其问而称之‘大哉’也。故王弼曰：“时人弃本崇末，故大其能寻本礼意也。”^④礼，与其奢也，宁俭；美之既竟，此答之也。奢，奢侈也。俭，俭约也。夫礼之本贵^⑤在奢俭之中，不能中者皆为失也。然为失虽同，而成败则异。奢则不逊，俭则固陋。俱是致失，奢不如俭，故云“礼与奢，宁俭”也。丧，与其易也，宁戚。”易，和易也。戚，哀过礼也。凡丧有五服轻重者，各宜当情，所以是本。若和易及过哀，皆是为失。会是一失，则易不如过哀。故云“宁戚”也。或问曰：“何不答以礼本，而必言四失，何也？”通云：“举其四失，则知不失其本也。其时世多失，故因举失中之胜以诫当时也。”

[包咸]（郑玄）^⑥曰：“易，和易也。言礼之本意失于奢，不如俭也。丧失于和易，不如哀戚也。”就注意（即）^⑦所答四失从二，即是礼之本也。^⑧

本文讨论的异文即“夫礼之本贵在奢俭之中”中的“贵”字。怀德堂本作“贵”，而根本本作“意”。然则两者孰正孰误？儒藏本只是在校勘记中指出了知不足斋丛书本（根本本系统之一）作“意”，但是没有判断孰正孰误。中华书局本正文作“贵”，在校勘记中主张“意”字为正，然其论据不能成立，高桥均早已指出。^⑨儒藏本和中华书局本虽然发现了怀德堂本与根本本系统在此处的不同，却一方面没有查阅更早的版本来追溯异文产生的源头，另一方面没有就“贵”“意”两字孰者为正给出令人信服判断，作为《论语义疏》当下的两大通行本，这是非常令人遗憾的。就笔者所见，也尚且没有日本学者详细讨论过这一则异文。

怀德堂本与根本本的不同从何而来？敦煌本无此句。查阅怀德堂本的底本文明本与根本

① [梁]皇侃著，[日]武内义雄整理：《论语义疏》卷2，日本大正十二年怀德堂本，第3页b-第4页a。

② [日]武内义雄：《论语义疏校勘记》，第14页a。

③ [日]高桥均：《论语义疏八佾篇礼记（上）》，《东京外国语大学论集》第37号，1987年，第373-388页。

④ 吴騫《皇氏论语义疏参订》卷二引朱型家说曰：“寻本礼意”疑作“寻礼本意”（见《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，1996年影印本，第567页）。马国翰《玉函山房辑佚书》与程树德《论语集释》则径作“寻礼本意”。案：不应如此改字。下文第一章第（二）节有说。

⑤ 高桥均：“根本本‘贵’作‘意’。案诸本作‘贵’，武内氏校订本正误表云：本贵误，本意正。是正误表之误也。”案：“正误表”指的是怀德堂本中附在第一册卷首，纠正印刷错字的一张小卡片，其标题为“论语义疏正误表”。

⑥ 武内义雄：“今按《释文》云：‘苞云和易，郑云简’，则此非郑注也。”案：敦煌、吐鲁番《论语郑氏注》残卷发现之后，更加证实了此说。见陈金木：《唐写本论语郑氏注研究——以考据、复原、诠释为中心的考察》，台北：文津出版社，1996年，第350-355页。

⑦ 武内义雄：“文明本旁注：异本意下无即字。”

⑧ 此处经注大字加粗，疏文小字。

⑨ 中华书局本给出的理由是怀德堂本的“论语义疏正误表”认为“贵”字误，“意”字正，但是高桥均已经指出了“论语义疏正误表”此处不可信，见本页注释④。

逊志本的底本是利本（两者皆为日本旧写本），发现两者皆作“贵”字。^①另外，笔者所知的其他写本也都作“贵”^②。虽然影山辉国指出，根本逊志有利用利本之外的写本的可能性，但是对以上写本的查阅基本上可以排除这个可能性。^③因此我们可以得出结论：“意”字是从根本本开始才出现的异文。

根本本为何会改“贵”为“意”？有两种可能的情况：无心之误与有意之举。如果是无心之误，那么“贵”字为正毋庸置疑。至于有意之举，我们不妨先假设改“贵”为“意”是正确的。^④因为“贵”字具有旧钞本的支持，所以在这场改“贵”为“意”的“诉讼”中，作为原告的“意”字负有举证的责任。我们不妨首先尽力为“意”字举证：一方面，我们可以支持“意”的合理性，另一方面，我们可以反对“贵”的合理性。如果最后结果是支持“意”的合理性和论据和反对“贵”的合理性的论据皆无法成立，那么根据“疑罪从无”的原则，在新的有效的论据被给出之前，我们就没有相信“意”字较“贵”字为正的理由。在这个意义上，我们便可以得出结论：“贵”字为正，“意”字为误。

笔者可以为支持“意”字举出两条论据：（1）“夫礼之本贵在奢俭之中”的语义难解。“礼贵在奢俭之中”或者“礼之本在奢俭之中”都是可以理解的，但皇侃却选择了一种把以上两者杂糅在一起的说法“礼之本贵在奢俭之中”，这就十分令人迷惑，因此存在文字有误的可能。（2）“意”字可以使得上下文变得更加一致融贯。皇侃在上文引王弼云：“时人弃本崇末，故大其能寻本礼意也。”下文包咸注又云：“言礼之本意失于奢，不如俭。”两处皆有“本”“意”；如果作“贵”字，那么皇侃疏就无法与王弼与包咸的观点形成相互照应的关系，而作“意”字则可以做到这一点。^⑤

本文将针对以上两条论据展开。不过辨析这两条论据的正误，需要以了解包咸、王弼与皇侃的观点作为基础，因此第一章将作一些思想史上的考辨工作。在准备工作完成之后，第二章将辨析论据（1）之正误，第三章将辨析论据（2）的正误。以上两条论据的正误既辨，“贵”字“意”字孰正孰误便可得到初步结论。

一、包咸、王弼与皇侃的“礼之本”说

-
- ① 笔者没有找到利本校的书影，只能姑且使用北京大学出版社2019年出版的影印影抄利本校本来代替。
- ② 高桥均曰：“诸本作‘贵’。”案：高桥均所用的写本（包括文明本与利本校本），共有14种。在此范围之外，笔者另外找到了4种写本的书影。因此在笔者所知的范围内，共有18种写本作“贵”。
- ③ 见影山辉国：《〈论语义疏〉钞本与根本刻本的底本》，刘玉才编：《从钞本到刻本——中日〈论语〉文献研究》，北京大学出版社，2013年，第164-174页。案：笔者所知钞本的数量仅为18，与影山辉国统计的在世写本的总数36种的还相差很远。可惜笔者没有能力查阅剩下的18种写本，因此此处只能“大胆猜测”了。
- ④ 根本本中确实存在一些改字，虽然没有版本依据，但获得了后世学者认可。例如武内义雄虽然批评根本本“不免师心改窜”，但是在很多地方也认可了根本本的改字，详见武内义雄：《论语义疏校勘记》。
- ⑤ “人同此心，心同此理。”虽然以上两点论据是笔者自己提出，在笔者看来，根本逊志也是因为这两点理由改“贵”为“意”的可能性是很大的。

（一）包咸的“礼之本”说——礼之本为先王圣人制礼之本意

怀德堂本《论语义疏》包咸注曰：

言礼之本意，失于奢，不如俭也。丧，失于和易，不如哀戚也。^①

在包咸的解释中，孔子衡量奢与俭、易与戚两种皆不完美的状态孰优孰劣时，所持的衡量标准为“礼之本意”之存否，因此理解“礼之本意”的含义显然是阐明包咸注“礼之本”思想的关键所在。

此处有一个小问题需要稍加说明。包咸并没有提及“礼之本”与“礼之本意”之间的关系，我们何以断定包咸的“礼之本”就是“礼之本意”？我们需要牢记的是：包咸的这段话是对经文的“注”，注的体例要求其本身与经文之间必须具有紧密的解释关系；而注释“林放问礼之本”章，显然必须要回答什么是“礼之本”。因此即使包咸没有直接说明（当然也有可能是直接说明的部分没有被何晏选取），将“礼之本意”理解为包咸对什么是“礼之本”的回答也是合乎情理的。

何谓“礼之本意”？《汉语大词典》释“本意”曰：“本来的意思，原来的意图。”就其所举例句看来，从古至今，用法皆是如此。^②然而礼本身并不是一个有思想的活物，礼本身并不能有“意”。因此礼之“本意”只能由某个与礼相关的人来赋予它。

虽然我们可以设想出很多与礼相关的人，例如制礼之人、行礼之人，甚至是观礼之人等等，但是此处的要求是此人及其“本意”必须具有权威性与典范性，否则不可能被用作衡量礼的得失的标准。而制礼之人（先王圣人^③）在所有的选项中显然具有最高的权威性和典范性，因此“礼之本意”指的是“圣人制礼之本意”是最有可能的。

以下可以举出三条证据来证明此推断：

（1）当时的确有先王圣人之制作有其“本意”的表述。如《周礼·秋官司寇·诹士》：“诹士……谕罪刑于邦国。”郑玄注曰：

告晓以丽罪及制刑之本意。（孔颖达疏曰：“及制刑之本意”者，圣人所作刑法，正为息民为恶。故云刑期无刑，以杀止杀，是制刑之本意。）

① “丧”字下承前省略了“之本意”三字，故邢昺在疏文中将此句改易为：“言礼之本意，礼失于奢，不如俭，丧失于和易，不如哀戚。”将“礼之本意”同时冠于“礼”与“丧”之上。（阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第2466页。）又：“礼之本意”之“礼”指广义的礼，与丧相对的“礼”指狭义的礼。下文的“礼之本意”是广义用法抑或是狭义用法，读者不难自辨。

② 罗竹凤主编，中国汉语大词典编辑委员会、汉语大词典编纂处编纂：《汉语大词典》，上海：上海辞书出版社，2008年，第717页。

③ 先王圣人制礼是《礼记》中反复申明的观念，是古代中国之常识。因此，即使没有关于包咸对于此问题的看法的直接材料，假定包咸认同此观念也应该是没有问题的。

(2) 由《论语郑氏注》可以看出郑玄对包咸注的理解。郑玄注此章曰：

易，由（犹）简[略也。言礼之]本意失于[奢，不如俭]。丧，失于简略，不如哀戚。《礼记》曰：“斩衰之哭，若往而不返；齐衰之哭，若往而返；大功（功）之哭，三曲而哀（悵）；小公（功）、思（縗）麻，哀容可也”。^①

郑玄注对包咸注有两点改动，一是改“易”之训为简略，二是补充了《礼记·间传》的一段文字作为具体例证。《间传》这一段文字规定了五服之丧各有其适宜的悲伤程度，悲伤程度随着关系的疏远而逐渐减弱。在郑玄看来，《间传》的这些标准在现实的丧礼中“被失去”的东西，而《礼记》所载，正是圣人所作而后学所述。所以在郑玄的理解中，“本意”指的也是“先王圣人制礼之本意”。

(3) 上述两条证据或许仍嫌不够直接，而《荀子》杨倞注中的以下这条材料就非常显豁了。《荀子·礼论》曰：“先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”杨倞注曰：

先王为之立中道，故欲不尽于物，物不竭于欲。欲与物相扶持，故能长久，是礼所起之本意者也。^②

此处之“本意”，显然是指先王制礼之原本意图。只是杨倞距离包咸之时代或许有些太远，故次之于最后。

不过，包咸虽然将“礼之本”解释为“先王圣人制礼之本意”，却没有告诉我们先王圣人的本意的具体内容是什么。可惜由于材料的缺乏，对于这个问题只好付诸阙如了。

（二）王弼的“礼之本”说——礼之本为行礼者内心之诚意

学界对王弼关于“礼之本”的观点已经有了较多的研究，例如李雪姣在其硕士论文《王弼〈论语释疑〉研究》中指出：王弼认为“礼之本”为“礼意”，具体而言，指的是行礼之人内心之诚意。^③这个结论是正确的，但是其论证过程却回避了何谓“寻本礼意”这个最关键的问题，不免令人感到遗憾。以下对“寻本礼意”的含义稍加疏证。

王弼注“大哉问”曰：

时人弃本崇末，故大其能寻本礼意也。

① 陈金木：《唐写本论语郑氏注研究——以考据、复原、诠释为中心的考察》，台北：文津出版社，1996年，第350-355页。

② 王先谦著，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第346页。

③ 李雪姣：《王弼〈论语释疑〉研究》，硕士学位论文，南京师范大学，2014年，第12页。

“寻本”，《管子·白心》曰：“原始计实，本其所生。”尹知章注曰：“原其初始，计其理实，寻本其所生。”^①由此可知“寻本”中的“寻”与“本”皆是动词，表示“探寻其本”之意。既然“寻本”意为“探寻其本”，那么也就默认了紧接在后的“礼意”为“本”，这与王弼上一句所说的“弃本崇末”是相符的。

至于“礼意”《庄子·大宗师》曰：

子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”二人相视而笑，曰：“是恶知礼意！”

郭象注曰：

知礼意者，必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。若乃矜乎名声，牵乎形制，则孝不任诚，慈不任实，父子兄弟，怀情相欺，岂礼之大意哉。^②

读《庄子》上下文可知，子桑户、孟子反、子琴张三人皆为方外之人，混物我而齐死生。子桑户死，故孟子反与子琴张不感悲痛。而子贡以世俗之丧礼责之。若二人行世俗之丧礼，则是心无悲痛而佯装表演，是虚伪至极。由《庄子》郭象注的这条材料看来，将王弼注中的“礼意”理解为“内心之诚意”的确是可以成立的。

由此亦可知吴騫《皇氏论语义疏参订》改“寻本礼意”与“寻礼本意”为误。“寻本礼意”本自可通，若无明确的版本依据，改为“寻礼本意”实自增烦恼。盖吴騫所据之版本为根本本系统，根本本系统皇侃疏作“礼之本意在奢俭之中”，再加上包咸注又有“礼之本意”，因此改“寻本礼意”与“寻礼本意”，似乎就顺理成章了。

（三）皇侃的“礼之本”说——礼之本为得中

虽然疏文“夫礼之本贵/意在奢俭之中”存在异文问题，因此必须暂时搁置不用，但是用其他没有异文问题的疏文亦可推出皇侃对于“礼之本”的观点：

或问曰：“何不答以礼本，而必言四失，何也？”通云：“举其四失，则知不失即其本也。其时世多失，故因举失中之胜以诚当时也。”

由“举其四失，则知不失即其本也”以及“失中之胜”中可以得出，皇侃认为“礼之本”为“不失中”，即“得中”。何谓“中”？就皇侃对“礼之奢俭”和“丧之易戚”两个具体情况的解释“夫礼之本贵/意在奢俭之中”与“若和易及过哀，皆是为失”可知，“中”指的是

① 黎翔凤著，梁运华整理：《管子校注》，北京：中华书局，2004年，第788页。

② [晋]郭象注，[晋]成玄英疏，曹础基、黄兰发点校：《南华真经注疏》，北京，中华书局，1998年，第155页。

礼无过不及的适中状态。

张波在其文《皇侃礼学的意义结构》中将皇侃在“林放问礼之本”章的疏文中表达的礼学观点概括为“礼贵得中”。^①这个观点大体上是正确的，但有两点疑问值得商榷：（1）和包咸注一样，疏的体例要求皇侃疏必须与经文具有紧密的解释关系。作为“林放问礼之本”章的疏，显然必须回答“礼之本”是什么。“礼贵得中”与“礼之本为得中”虽然在思想内涵上没有太大区别，但是既然概括的是皇侃疏的观点，则“礼之本为得中”似乎更加合适。（2）“礼贵得中”显然是从皇侃疏的“礼之本贵在奢俭之中”（张波使用的版本是儒藏本，故作“贵”字）化出。^②但是这种缩写是否合理？也就是说：“礼贵得中”是否等于“礼之本贵在奢俭之中”？如果相等，皇侃为何不说“礼贵在奢俭之中”而非得说“礼之本贵在奢俭之中”不可？其实，问题的根本还是在于“夫礼之本贵在奢俭之中”的语义不明，这就回到了支持“意”字的论据（1）：“夫礼之本贵在奢俭之中”的语义难解。在接下来的第二章笔者就将尝试着解决这个问题。

二、反驳论据（1）：

“某某之本，贵在某某”的句式存在，且其语义可通

准备工作既毕，我们便可开始辨析支持“意”字的两点论据之正误。正如论据（1）所说，皇侃尽可以说“礼贵在奢俭之中”或者“礼之本在奢俭之中”，而皇侃却把两者杂糅在一起，说“礼之本贵在奢俭之中”，就显得难以理解。而如果改“贵”为“意”，“夫礼之本意，在奢俭之中”的句意就会变得十分清晰易晓。

虽然“夫礼之本贵在奢俭之中”貌似不通，但这种句式在与《论语义疏》时代接近的其他文献中确实存在：

夫至道之本，贵在为；圣人之迹，存乎拯弊。弊拯由迹，迹用有乖于本，本既无为，为非道之至。（《梁书·阮孝绪传》）^③

妾又闻为政之本，贵在为。（《贞观政要·征伐》）^④

① 张波：《皇侃礼学的意义结构》，载于《思想与文化》2014年第1期，第137-159页。

② 就现有文献来看，“礼贵得中”的说法最早出现于朱熹《论语集注》：“礼贵得中，奢易则过于文，俭威则不及而质，二者皆未合礼。”（[宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第62页）由于朱熹注的巨大影响，“礼贵得中”成为了后世的习语，刘宝楠亦采用之。（[清]刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第82页。）就张波所引用的文献来看，他从朱熹、刘宝楠处得知此说法的概率较高。案朱熹既然有可能参考过《论语义疏》（张波：《皇侃〈论语义疏〉与朱熹〈论语集注〉相合考——兼论〈论语义疏〉亡佚中土的时间》，上海交通大学经学文献研究中心编：《经学文献研究集刊》（第13辑），上海：上海书店出版社，2015年，第153-171页），那么虽然张波的“礼贵得中”的说法虽然可能是从朱熹、刘宝楠处直接得来，但亦是间接从皇侃处化出。

③ 《梁书》卷五十一《阮孝绪传》，北京，中华书局，1973年，第741页。

④ [唐]吴兢编著：《贞观政要》，上海，上海古籍出版社，1978年，第272页。

若将时代之限制稍稍放宽，另有：

凡策试之本，贵得其真，非有期会，不及远方也。（《后汉书·朱浮传》）^①

释门之本，贵在清虚。（[宋]志盘《佛祖统纪》）^②

天下之本，贵乎素定。（[宋]王炎《双溪类稿》）^③

以上的文献不仅可以证明“夫礼之本贵在奢俭之中”所使用的句式的确存在，还可由此确定正确的断句为“夫礼之本，贵在奢俭之中”，因为以上文献中的“某某之本贵在某某”都显然由两个四字短句构成。

如果仅仅是想要反驳“‘夫礼之本贵在奢俭之中’在语义上不通，可能是因文字讹误而导致”，以上的论证就已经足够了，因为不同文献对这个句式的使用已经足以证明这个句式的合法性。但如果想要知道“夫礼之本，贵在奢俭之中”的确切含义，则仍需进一步的探讨。

首先，“某某之本贵在某某”是用来表达“某某之本是某某”含义的句式。皇侃和阮孝绪的用例皆可证明此推论。皇侃疏文的主旨是说明“礼之本为得中”，并且与解释礼之奢俭的疏文“夫礼之本，贵在奢俭之中”相对应的是解释丧之易戚的疏文“凡丧有五服轻重者，各宜当情，所以是本”，后者既然在讲丧礼之本，则前者亦必然在讲礼之本。阮孝绪的用例则更显豁：先说“至道之本，贵在为无”，下文又紧接着说“本既无为”，可以说明“至道之本，贵在为无”已经表达出了“本是为无”的含义，因此才用“既”来复指。至于“贵”字，则很有起到的是修饰作用，例如：

定基之本，在地与人。（《三国志·董昭传》）^④

没有“贵”字，此句式似依然可以成立。

其次，“某某之本贵在某某”中的“本”绝不可以按照魏晋玄学“本末论”含义中的“本”来理解。这在上引《阮孝绪传》文中最为突出。上引《阮孝绪传》文出自阮孝绪所作《高隐传论》，这篇论的主题是如何理解存迹拯弊的圣人孔、旦（周公旦）与独明本体的贤人老、庄的关系，这显然是魏晋玄学的典型问题。而这篇论的第一句话中的“本”却不可理解为“本末论”之本：“夫至道之本，贵在为无”，至道已是万物之本，万物之本上岂复有本邪？纵观上述用例，在句式“A之本，贵在B”中，A都是某种需要进行的行为（为政、策试）、某种需要遵循的法则（至道、释门）或是某种需要用心经营的对象（礼、天下），而B都是A

① 《后汉书》卷三十三《朱浮传》，北京，中华书局，1965年，第1144-1145页。

② [宋]志盘著，释道法校注：《佛祖统纪校注》卷四十四，宋太祖建隆五年，上海：上海古籍出版社，2012年，第1023页。

③ [宋]王炎：《双溪类稿》卷十三《贺立皇太子表》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1987年影印本，集部，第1155册，第564页上栏。

④ 《三国志》卷十四《董昭传》，北京，中华书局，1971年，第439页。

提出的规范或要求。因此，此处的“本”需要理解为与“重点”“要领”“关键”等词语含义接近的“根本”义。因此，将“夫礼之本，贵在奢俭之中”翻译为现代汉语，翻译为“行礼之根本，关键在于要得奢俭之中”，或许才比较恰当。

三、反驳论据（2）：不仅不需要改字增加疏文的一致性， 改为“意”字反而对一致性有害

（一）《论语义疏》的体例并不要求皇侃须与包咸、王弼持相同观点

通过第一章的准备工作我们可以知道，包咸、王弼与皇侃三者对于“礼之本”的理解其实相差甚远：包咸认为“礼之本”为“先王圣人制礼之本意”，王弼认为“礼之本”是“行礼者内心之诚意”，皇侃认为“礼之本”是“得中”。通过第二章我们知道，皇侃甚至于对“本”字的使用都与王弼截然不同。虽然在义理上三者不一定不可以通过某种方式会通起来（例如先王圣人制礼之本意就是使得行礼者得以表达内心的诚意、得中就是将内心的诚意无过无不及地表达出来等等），但至少表面上，必须承认这三者对于“礼之本”的理解是完全不同的。

既然三者的理解完全不同，这是否意味着需要对文本进行某些调整（例如改字）使得三者统一起来呢？其实，包咸、王弼与皇侃的观点是没有必要相同的，不仅皇侃本人就没有这种想法，皇侃《论语义疏》全书没有这个体例，皇侃时代义疏体的体例也没有要求皇侃必须与包咸、王弼相合。

包咸与皇侃不必相合，其理由在于：“疏不破注”的观念对于皇侃《论语义疏》而言不成立。首先，高亮在其博士论文《两晋南北朝隋唐义疏研究》中指出，义疏体在诞生之初具有较高的独立性的，远不是如后世认为那样完全是经与注的附庸。^①其次，《论语义疏》本身并没有“疏不破注”的体例，乔秀岩在《义疏学衰亡史论》中指出，皇侃疏虽然释述《论语集解》，然并不盲从集解，多引与《论语集解》相违之异说，甚至自创与《论语集解》不同之说。^②最后，本文可以补充一个小细节来证明，皇侃已经表明了自己的理解与包咸注不合。皇侃在包咸注下疏曰：

就注意，即所答四失从二，即是礼本也。

“就注意”三字隐含着这样的潜台词：按照注文的意思，这段经文的理解是如此如此，而我在疏文中的理解并非如此。《论语义疏》中还可以找到一处类似的疏。在《学而》“君子不重

① 高亮：《两晋南北朝隋唐义疏研究》，博士学位论文，山东大学儒学高等研究院，2020年。

② 乔秀岩：《义疏学衰亡史论》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2013年，第15-18页。

则不威”章，皇侃在此章结尾的郑玄注下疏曰：

郑心则言当亲于忠信之人也。

案皇侃疏经文“主忠信”曰：“言君子既须威重，又忠信为心，百行之主也。”而郑玄训“主”为亲，与皇侃说绝不同。此处说郑心则如何如何，则明显是在表示自己的观点与郑玄不同。再与“就注意”之例合看，皇侃标明自己与注意不同的用意就很明显了。

王弼与皇侃不必相合之原因，皇侃疏曰：

重林放能问礼之本，故美其问而称之“大哉”也。故王弼曰：“时人弃本崇末，故大其能寻本礼意也。”

按照乔秀岩先生所归纳《义疏》之体例：“故”字之前，是概括一说之要旨；“故”字之后，是引录赞成此说之先儒之原文。^①而对比此处“故”字前后之疏文，皇侃引用王弼之说，似乎是仅取其“大其能问”之意，至于何谓“弃本崇末”“寻本礼意”，则皇侃似不之顾。至于王弼与包咸之说，则固无必须相合之要求。

总之，包咸、王与弼皇侃三者关于“礼之本”的观点虽然不同，但这并不意味着有任何改字的必要，因为按照皇侃《义疏》之体例，三者自可不同。

（二）改“贵”为“意”反而会损害疏文的一致性

第一章第（三）节已经论证，皇侃疏文所围绕的主旨是“礼之本为得中”。如果改为“夫礼之本意，在奢俭之中”，虽语义亦可通，但是会导致这段话偏离了整段疏文的主旨，因为这会导致此处不是在说“礼之本”是什么，而是在说“礼之本意”是什么。

并且，在第二章中已经提到，与“夫礼之本，贵在奢俭之中”相对应的疏文是“凡丧有五服轻重者，各宜当情，所以是本”，两个句子，从内容上看皆在谈“本”，从字面上看两个“本”字也是严格照应的。如果改为“夫礼之本意，在奢俭之中”，这种严格的对应关系就被打破了。

综上所述，支持“意”字的论据（1）与（2）既然皆不能成立，便可得出最终结论：根本逊志本改“贵”为“意”为误。

四、结语

本文虽以异文考辨为起点与旨归，但由于校勘牵一发而动全身，因此在考辨过程中不得

^① 乔秀岩：《义疏学衰亡史论》，第14页。

不旁及《论语义疏》“林放问礼之本”章的很多其他问题。因此在考辨的过程中，本文其实已经清理了《论语义疏》此章的许多疑难问题。本文之所以不题为“异文考辨”，而题为“发微”，理由在此。

将日本旧写本、根本本的讹误与吴騫《皇氏论语义疏参订》的错误改字（见第一章第（二）节）并观，可以发现这样的“讹误谱系”（见表 1）：

表 1 日本旧写本、根本本与《皇氏论语义疏参订》的文字对比

	包咸	王弼	皇侃
日本旧写本	礼之本意	寻本礼意	礼之本贵在奢俭之中
根本本	礼之本意	寻本礼意	礼之本意在奢俭之中
皇氏论语义疏参订	礼之本意	寻礼本意	礼之本意在奢俭之中

根本本先据包咸与王弼的“本”“意”将皇侃疏改为“礼之本意在奢俭之中”，而吴騫据“礼之本意”与根本本篡改之后的“礼之本意在奢俭之中”，又将王弼语误倒为“寻礼本意”，距离日本旧写本之原貌愈来愈远。在《皇氏论语义疏参订》中，三处皆作“本意”，字面上完美地互相照应，文本似乎“还原”到了“最佳”状态，但殊不知是将文本越改越差。陈垣先生曰：校勘四法之中，理校是最高明之法，亦是最危险之法，其此之谓乎。故校书不可不慎也。

附录：高桥均与影山辉国的《论语义疏》校勘成果目录

高桥均：《论语义疏皇侃序札记》，《汉文学会会报》第 30 号，1971 年，第 1-14 页。

高桥均：《论语义疏学而篇札记》，《鹿儿岛大学教育学部研究纪要·人文·社会科学编》，第 25 卷，1974 年，第 38-69 页。

高桥均：《论语义疏为政篇札记（上）》，《东京外国语大学论集》第 33 号，1983 年，第 315-333 页。

高桥均：《论语义疏为政篇札记（下）》，《东京外国语大学论集》第 34 号，1984 年，第 323-346 页。

高桥均：《论语义疏八佾篇札记（上）》，《东京外国语大学论集》第 37 号，1987 年，第 388-373 页。

高桥均：《论语义疏八佾篇札记（中）》，《东京外国语大学论集》第 38 号，1988 年，第 342-329 页。

影山辉国：《〈论语义疏〉校定本及校勘记——皇侃自序》，《实践女子大学文艺研究所别册年

报》第10号，2006年，第49-74页。

影山辉国：《〈论语义疏〉校定本及校勘记——何晏集解序疏》。《实践女子大学文艺研究所年报》第26号，2007年，第94-116页。

影山辉国：《翻刻〈论语义疏〉（大槻本）——皇侃自序》，《实践国文学》第74号，2008年，第98-109页。

影山辉国：《翻刻〈论语义疏〉（大槻本）——何晏集解序疏》，《实践国文学》第75号，2009年，第76-89页。

影山辉国等：《翻刻〈论语义疏〉（大槻本）——学而篇·为政篇》《实践女子大学文艺研究所年报》第29号，2010年，第266-367页。

影山辉国等：《翻刻〈论语义疏〉（大槻本）-八佾篇·里仁篇·公冶长篇》，《实践女子大学文艺研究所年报》第30号，2011年，第185-349页。

影山辉国等：《翻刻〈论语义疏〉（大槻本）——泰伯篇·子罕篇·乡党篇·先进篇》，《实践女子大学文艺研究所年报》第31号，2013年，第11-247页。

影山辉国等：《翻刻〈论语义疏〉（大槻本）——颜渊篇·子路篇·宪问篇·卫灵公篇》，《实践女子大学文艺研究所年报》第32号，2014年，第1-259页。

影山辉国等：《翻刻〈论语义疏〉（大槻本）——季氏篇·阳货篇·微子篇·子张篇·尧曰篇》，《实践女子大学文艺研究所年报》第33号，2015年，第1-231页。

（责任编辑：宋秉珊）

后观念论的历史主义：读克罗齐 《作为思想的历史和作为行动的历史》

李嘉祺

（复旦大学 中国语言文学系 上海 200000）

克罗齐一向被认为是唯心主义的哲学家，他关于历史哲学的那句有名的断言“一切历史都是当代史”也被机械论的唯物主义看作是不承认外部世界、随意编造历史的总纲领。然而需要澄清的是，就像观念论被普遍误解一样，克罗齐的历史主义并不是一种寄托在主观意志之上的历史思想。不只是对于哲学研究者与历史研究者，“一切历史都是当代史”具有极强的反思意义与启发性。克罗齐一方面对观念论有着深刻的继承，一方面又不满足于其诉诸因果性与绝对者的体系哲学方法，选择在这种框架下加入主体意志，但这种主体意志却以历史的统一性与必然性的样貌出现。他正将时代中被把握住的思想看作是历史的运动和展开，这一点与黑格尔相差无几，对于克罗齐来说哲学就是历史，故而从观念论的角度出发去察看这个文本是一个很好的选择。

历史主义强调必然性。但必然性不意味着必然的因果性，克罗齐严厉地指出了两种错误的理解方式，一是以因果链条的前后决定为轴的科学主义，一是将理念、精神或者物质做成绝对者并由此规定历史形式，而历史内容仅仅是这些形式的表象。从这一点上看，克罗齐在康德式地思维，他讲到：“人类自由的捍卫者应坚决反对因果必然性与超验必然性，二者都显现出多种骗人的形式；他们不应发动反对历史学的逻辑必然性的战役，然而却经常这样做；正好相反，历史学的逻辑必然性是人类自由的前提。”^①

逻辑必然性首先应当被理解为对于感性直观及其内容的超越，特殊的与普遍的精神状态被看作是一种历史的必要材料，而必然性则表现在，不能仅仅停留于对这些材料的简单复制之上，因为这些复制/再生产是在精神的活动与展开中完全无用的内容，而应该超越经历的生活，以便在认识的形式中再现生活。^②在这种超越中被表达的必然性实际上就是它的黑格尔式的现实性，即在历史发展的结果中看到历史发展的实际内容所衍生出的那种必然性，具体而言便是，由于不可能不是 A 所以是 A，而不是由于不是 B 所以是 A。

但同时我们不难看到逻辑这个词在克罗齐那里与康德的范畴是同构的，它强调了一种一致性，即形式与内容的一致、调和与中介。但他将范畴历史化，形式范畴自身首先成为一个概念，然后在历史中自我运动/展开，最终导向一个结论：无限的判断、无限的范畴。这并不意味着克罗齐扬弃了康德，而恰恰相反，克罗齐将逻辑看作是本体，而只有关于逻辑范畴

① 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，田时纲译，北京：商务印书馆，2012年，第17页。

② 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第8页。

的表象是在不断变化。也就是说，在观念论综合的外化意义上，克罗齐仍然将历史本质看作是精神价值的稳固标准，但却在认识论上运用了辩证法。

克罗齐谈到：“历史著作的统一性寓于历史判断形成的并在形成时解决的问题。因此，这是一种完全逻辑性质的统一性。一个问题可以同许多特殊问题相连；但由于它们都论及并统一于已经开始研究的唯一问题，逻辑统一性持续存在。”^①这个问题实际上正是思想/精神自身，我们可以看到克罗齐对于精神运动的某种坚持，但这与黑格尔又有着不同。克罗齐不再将思想区分为唯一的绝对者，思想只有与行动相互辩证运动才能获得自身的现实性，没有实践认识就不会产生，精神的循环性使前者绝对、后者从属的问题空洞无物，因为前者不断变为后者，后者不断变为前者。^②正是在这种历史性上，克罗齐既不满意于黑格尔，也不满意于马克思，他甚至将那些庸俗的马克思主义者批评为“反人类的”、“反对精神的丰富和尊严”。^③

但这归根结底是一种抽象的规定：由启蒙与古典哲学带来的人类尊严与自由理念，只有在精神的抽象直观中才能够展开。克罗齐对于历史性的坚持说明了这一点。他将历史性与诗性作类比，并将其界定为“由实际生活需求引起的理解和领悟行为”^④应当以这样一种眼光来看待历史：将它看作是道德需求，即认识到人们处于什么条件才能产生善的启示、善行与向善的生活。无疑，这是意识形态直接作用的认识结果，但仅仅将它看作是意识形态是远远不够的，关键在于进一步把握住其中的总问题与问题的对象。

兰克的历史学被克罗齐看作是没有教益的学问，因为这仅仅是编年史家的研究方法，他追求丰富、准确的历史消息，并不断地追求更丰富、更准确的消息。这显然聊有裨益地击碎了学究式的知识垄断，并尝试为历史知识建立可靠的客观基础。但在克罗齐看来，精确性不过是一种道德责任，而精确的历史事实永远无法依靠精确性成为真理，因为它不跟据我们的内在经验。而思想活动正可以在某种祛魅中转化为现实的行动，并且思想自身就是那种转化的动力，对于精确性的追求在这里被思想的普遍性代替，人们对于历史知识产生的幻觉、疑惑和晦涩，正是在思想中被祛除，历史的推动力由此既不是物质生产也不是精神的自我展开，而是“事物进程给我们带来的新经验，我们心中燃起的新需求”。^⑤

历史判断不是特殊性的臆测，而是由其深层存在的实际需求先在规定。事实上，这种辩证法涉及到一个本质问题，但克罗齐不能真正走出观念论，所以只能直接性地断言：“不管进入历史的事实多么悠远，实际上它总是涉及现今需求和形势的历史，那些事实在当前形式下不断震颤。于是，若我为了了解或拒绝一个赎罪行动，就会聚精会神地理解它是什么，即此种制度或此种情感如何形成和变化，直至具有纯粹的道德意义。”^⑥每一个历史当下都在历

① 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第12页。

② 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第25页。

③ 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第9页。

④ 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第5页。

⑤ 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第6页。

⑥ 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第7页。

史的总体中起到结构性的作用，但结构只能是脱离内容的规定者，其现实同样需要得到自身的合法性，故而克罗齐在评论历史传记时同样说：“这类东西若不从偶像崇拜，崇拜自己等反常的心里迂回的病态趣味中获得根据，若脱离它们同生产过程的关系，正是在这种过程中它们才能被理解，因此若脱离它们的真理中心，它们将一钱不值。”^①

在克罗齐看来，并不是说历史判断的种可以归入判断的属中，而是说判断在其内涵与外延上就是历史判断，因为判断的主词，那个确定的实体，必定是在谓词的规定下不断变化的。历史对于观念论/先验哲学的超越就体现在这一点上，先验哲学的实体被历史判断限定在直观的世界中，它满足了部分需求但不满足另一部分。就这点来说，历史判断脱离了感性与理性的区分，一方面是由于它不再以个体为原初的出发点，一方面是历史判断本就致力于知性与直观的综合。克罗齐以此为哲学发了讣告，取而代之的不是另一个体系，而是历史，他以至于更激进地判定：“历史哲学是精神衰弱的结果，或用维科的话说，同神话一样，是头脑贫乏的产物。”^②将历史理解为大全/总体，并没有超越观念论，而是以另一种方式为自由意志立法。所谓“思想作为行动才是积极的”；“思想既不是对实在的模仿也不是装实在的容器”；“思想活动在提出和解决问题中，而不是在被动接受实在片段中展开”^③，正是理性自由的历史版本。克罗齐批判的观念论仅仅是观念论的形而上学维度，而对于其确立的人本主义的崇高原则是照单全收。这种区分思想/行动的做法不能不说是受到了费希特的影响，但正如扬弃黑格尔与康德一样，克罗齐用同样的方法扬弃了费希特。费希特将理性的行规定本质看作是认识/行动统一的唯一可能条件，由于先验理性的规定性特征，纯粹主体无须走出自身便可以建立起关于事物的意识总体。并且，在费希特的辩证法中，有限的非我只有在朝着无限的自身同一性的运动中，才可能使自我的两种行动达到和谐。这意味着一切的规定与被规定，都必须返回到那个设定自身的原初自我中去，而无法在被规定的非我/外部中达到绝对自由。克罗齐用历史扬弃了这个特征，或者说用黑格尔扬弃了费希特，他谈到：“然而，思想并未同意志区分开，思想同意志一样积极，这正是上文批判的诡辩，并假装相信现在提出的区分同过去错误地提出的意志的能动性和思想的被动性的区分完全相同。”^④这正是在历史的意义上重新解释思想与行动的辩证关系。

这是一种维科式的历史观，由于为历史世界注入了人的自由这一向度，不仅可以为编年史划在历史性之外，更可以综合物质生产的辩证法意义，从而勾勒出人类发展的总体图景。更进一步地，克罗齐不满足于从历史理解当下，更要从当下去打开未来。这是通过为纯粹的历史判断赋值得以完成的，历史学被寄托以道德训诫的使命，从而“只致力于提供向它要求的光明，只有它能使实际意志形成，并开拓通向行动展开的道路，伴随行动进程、通向善反抗恶、益反抗害、美反抗丑、真反抗假、总之价值反抗反价值的道路”^⑤。这段论述中提示

① 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第8页。

② 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第21页。

③ 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第25页。

④ 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第25页。

⑤ 贝内德托·克罗齐：《作为思想和行动的历史》，第31页。

的首先是历史作为道德的运动过程，对于克罗齐来说，在每一个历史当下可能涌现于人们心中的不是哲学也不是历史，而是道德的运动和演化；其次才是那种早已千疮百孔的进步观念，这种进步当然不是享乐主义式的无行动或者庸俗的进步，而是在思想的内在性中得到保证，并且逐渐在同步着一种伟大、尖锐的斗争。

进步的历史被想象成精神/道德的历史，只有普遍性才可以确立真正的现实，而显然，克罗齐将精神/思想放在了普遍性的正中央。一个批评是：确立进步观念不仅要面对反二元论的诘难，并且不断地被要求给出直接性的证明，即关于精神运动的感性历史。观念论从来没有也确实无法在感性基础上给出精神历史的充分材料，它坚持着对于人类理性的最后维护，再无力去顾及那些不被纳入或只是抽象被纳入理性的人们。这也正是观念论被历史唯物主义超越的地方，但历史唯物主义的庸俗化首先便忽略了这个命题，并且大部分地不再处理理性问题，这就又导致了一种二元论，并且是通过取消该二元论而确立的颠倒的二元论。问题在于，一方面抽象的历史总体的把握不再被承认为有效，纵然这取消自身已经陷入实证主义，另一方面我们并没有给出一个把握历史总体的替代方案。如果历史总体被抛弃为观念论的附带物，不再被新的历史观采纳，阶级斗争是否足以在实践的层面上给人类文明带来全然不一样并且更加坚固的基础？我想，以自由意志为核心的体系哲学完全是一种精英主义的城邦思想，它排除了不可交流的因素然后独断地宣称其可交流性，但，这种哲学提出来的人/自然的命题并没有被其后继者完全抛弃，就历史哲学而言，重新思考历史判断的价值而不只是诡辩地用文本去取消意义，是克罗齐跨越其后来者向我传递的最大启示。

（责任编辑：宋秉珊）



特稿：柏拉图研究——
从解释的入门到解释的实践

《斐德若》要义 ——论爱欲术与修辞术

刘羿

（兰州大学 哲学社会学院，兰州 731000）

对话发生在雅典城外，苏格拉底遇到正在享受一篇美文的斐德若。他装作很有兴趣的样子，引诱斐德若分享这篇著名写手、修辞家吕西阿斯写的文章。但是实际上想分享文章的是斐德若自己，他装作扭扭捏捏地样子引诱苏格拉底。就在斐德若准备开始对着苏格拉底背诵的时候（实际上是想对着苏格拉底练习背诵），由于袖子下的讲稿没有藏好，其意图被苏格拉底识破，于是斐德若只好被迫照着讲稿念出来。

这篇文章是写给一位美人儿的：要对没爱欲的，而非对有爱欲的献殷勤。斐德若对此立意非常赞赏，但是苏格拉底却表现得颇为吃惊，他甚至期待吕西阿斯还会写出什么更加令人震惊的立意。在斐德若念完之后，苏格拉底批评这篇讲辞“翻来覆去说得是同样的事情”^①，并没有“说了必须说的”^②，也就是说苏格拉底认为写作技艺应该体现在谋篇而非立意上^③。斐德若对于苏格拉底和吕西阿斯写作技艺的高下饶有兴趣，于是逼迫苏格拉底按照原来的主旨，现场口头说一篇文章。苏格拉底暗示自己也有这意向，不过他并不打算将这篇讲辞归于他自己，他是受到了神灵的激发而说出的。有趣的是，苏格拉底蒙着脸讲完了这篇讲辞，因为他事后说这篇文章令他感到羞耻^④，是对爱若斯神的亵渎。于是他主动提出要作一篇忏悔诗以净化自己的犯下的罪过。由此以上的三篇讲辞构成《斐德若》的第一部分，第一篇是吕西阿斯的，他以没爱欲之人的节制、精于算计，来攻击爱欲者的狂热，第二篇是苏格拉底按照吕西阿斯的立意写的，但是结构上更加有逻辑性。第三篇是苏格拉底为爱欲的疯狂性正名。苏格拉底的讲辞实际上可以合为一篇，因为在“如何从指责到颂扬”的转换中，实际上是对“爱欲”进行了辩证法划分^⑤，从而区分出两种不同类型的爱欲。《斐德若》的第二部分就是以前面三篇文章作为范例，一般性地考察关于好文章如何写就的问题^⑥。

“爱欲”和“修辞”作为全文两个明显的主题，究竟如何技艺性地联系在一起？

为此我们直接借用《斐德若》后半部分的方法把三篇讲辞简要分析一遍，为我们提供一些初步解答。我们先把吕西阿斯的和苏格拉底的第一篇讲辞放在一起比较，初步弄清楚文章

① 刘小枫：《柏拉图四书》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第295页。

② 刘小枫：《柏拉图四书》，第295页。

③ 刘小枫：《柏拉图四书》，第298页。

④ 刘小枫：《柏拉图四书》，第312页。

⑤ 刘小枫：《柏拉图四书》，第369页。

⑥ 刘小枫：《柏拉图四书》，第350页。

如何是有技艺的。第一，苏格拉底自己的文章以定义爱欲开头，而吕西阿斯开头的方式是：“关于我的事情嘛，你已经知道的很清楚，而且，这事的发展嘛，我认为对我们都有好处”^①。苏格拉底认为文章要先从定义开始，要先弄清楚某个事物的本性，及其对它物的作用或者受作用，才能谈论好处或者坏处，然而吕西阿斯直接进入第三个环节。注意，苏格拉底实际上只是以定义的方式将吕西阿斯与听众之间默认的东西揭示了出来：爱欲是天生的对身体快乐的欲望，这种肆心或者疯狂与出于好意见的节制相反对。吕西阿斯的修辞技巧在于：他诉诸人们对于爱欲心照不宣的理解，苏格拉底将之命名为“意见”。吕西阿斯以这种方式暗中强迫读者接受这种他意愿让人接受的理解^②。换言之，修辞学家只要关心大众所关心的意见就足以说服他们，并不需要关心真理。如果修辞术的目的仅仅在于说服人，那么似乎并不需要知道事情的真实。苏格拉底提出的另一种可能看法是，就算有人知道真实，他如果不诉诸修辞术也不能说服人^③。这个问题可以转化成，哲学如果没有修辞术的帮助，它能否独自传授教诲？第二，从以上的逻辑顺序看，吕西阿斯的讲辞混乱不堪，文章的每个部分并非必然地出现在它出现的位置。文章看起来就是把同一个说法翻来覆去，堆积辞藻。而好的文章应该遵循一条必然规则：文章应当组织得像一个活物，每个部分应该恰如其分地出现在它的位置上。但是我们知道，柏拉图写作对话，而对话是对现实对话的摹仿，而现实中总是有某种偶然性。那么柏拉图到底是忠诚如实地记录（也就是，他的写作是无技艺性的），还是将看似偶然的事件编织成必然性的？戏剧之为戏剧，关键在于情节的连贯。从《会饮》中阿尔喀比亚德的到来可以看出，将柏拉图对话视为戏剧更有可能。在阿伽通和苏格拉底打算较量智慧高下的时候，他们说要邀请狄俄尼索斯来决判。这几乎以预言的方式揭示了阿尔喀比亚德的到来：他喝得醉醺醺的，头戴花环。仅仅从日常生活角度来看，他的到来完全就是偶然的。因此施特劳斯评论说，柏拉图模仿现实对话的技艺建立在一个根本的谎言之上，即不承认偶然性。第三，在列举的所有坏处中，苏格拉底最后的那一条是比吕西阿斯多出的。被爱欲者由于处于爱欲者的控制之下，被剥夺了许多好处，比如财产，朋友亲人，以及他的美色，他被保护得像一个女人。然而这其中最大的坏处是“灵魂的教化”^④。爱欲者极力不让被爱者变得聪明智慧，不然对方就会不在他的掌控之下而处于各种求爱者的竞争之中。这样，被爱者就没机会接触到高贵的朋友以及高贵的事情。“灵魂”问题第一次在《斐德若》中出现，苏格拉底就将爱欲从为了满足自己的快乐转化为了照顾对方灵魂的善好。现在我们转向苏格拉底的第二篇讲辞寻求答案。

苏格拉底将爱欲划分为两个形相，也就是爱欲有两种形式的疯狂，一种就是吕西阿斯描绘的那种寻求快乐的饥饿状态，源于人的疾病，另一种有着神圣的起源，其下有预言术、秘仪术、诗术以及苏格拉底自己的爱欲术，毋宁说它就是热爱智慧，搞哲学。苏格拉底讲了一

① 刘小枫：《柏拉图四书》，第 288 页。

② 刘小枫：《柏拉图四书》，第 363 页。

③ 刘小枫：《柏拉图四书》，第 355 页。

④ 刘小枫：《柏拉图四书》，第 310 页。

个灵魂的马车比喻，以及马车从天外世界下降的故事，这个故事在我看来是专门解释那些富有哲学激情的灵魂的。某些灵魂见过天外世界的真实纯净的存在者，他们的灵魂曾跟随宙斯周游天宇，当他们转生获得肉体，一见到地上事物（摹本）就回忆起天外的形相（原物）。美的东西让这些转世成为爱智者的人们的灵魂躁动不安，生出羽翼，力图回到天外世界。除了宙斯之外，还有其他的神，每个人都按照自己跟随的那个神选择爱欲的对象。爱欲者们都会将爱欲对象神化，力图将他打造成自己天性中的那个神。苏格拉底将这个过程称为“引导”，结果就是，被爱欲者受到爱欲者的影响，他从爱欲者所做的事情中看到了自身灵魂中那个神的形象，转而对那个神产生爱欲和敬畏，爱欲者和被爱欲者才结成友爱关系。苏格拉底以热爱智慧为例，爱欲者和被爱欲者都有某种爱智的天性，不过前者有辨识力，而后者尚未完成转向，或者说尚未“认识自己”。可以说苏格拉底的对话活动，一方面是在刺痛自以为有知之人（这些人可能对于真理本身并不关心），一方面是在寻找潜在的爱智青年，通过对话来激发他们爱智的热情。这就是苏格拉底的“爱欲术”的奥秘。以上一切都以能够辨别灵魂的天性为基础。苏格拉底在讲辞中附带地提及了一个关键性的原则：不同的灵魂需要不同的养料^①。现在我们为《斐德若》的两个部分找到了中介：灵魂学。在某种程度上，爱欲的类型决定了灵魂的类型，修辞术是对于灵魂爱欲的适当引导。

带着这些初步结论，我就能明白苏格拉底为何要指责那些号称具有修辞技艺的人。苏格拉底并非指责写作本身，比如那些通过写作而名扬千古的政治家，而是指责他们写得没技艺，而且不揭示真实。按照当时通常的理解，修辞术广泛用于政治场合，比如法庭和集会，它通过言辞激起灵魂当中的极端情绪以获得辩论的胜利。这是斐德若所了解到的修辞术，然而苏格拉底还说它可以用于个人事务，正如我们上一段提到的热爱智慧，当然还包括让斐德若这个不参与政治事务的年轻人沉醉其中的那篇讲辞。斐德若并未反思到，修辞术的力量已经侵入到了他的个人生活。只有那些既对言辞充满热爱又保持批判目光的读者，才有可能免于诱惑得到奖品^②。苏格拉底说，修辞术的力量在于，它在不知道事物真实的情况下，可以随意把一切东西说得相反，可以把一切东西也说的相同，这被称为“隐藏”^③。但是苏格拉底说，一个人如果知道真实，便可以用修辞术做相反的事情，即揭示真实，这也许就是在意指苏格拉底式的问答法自身。一个人通过那些含义模糊但意义相近的词语，比如正义或者不正义等，进行论证，当微小的差异累积到一定程度，就会得到和一开始相反的结论。这一切的前提是，说话者必须自己知道语词之间的相同和差异，以免被自己的修辞术弄糊涂，以致于变成了一个笑话^④。如果我们简单地将柏拉图对话中这类逻辑上存在问题的论证视为柏拉图思路混乱，那他岂不是用这段话自己嘲笑自己？那我们只能认为柏拉图在使用修辞术用掩盖的方式揭示真实。伯纳德特将柏拉图对话中这种大量出现的对话形式成为演绎式论证，形如纤丝。苏

① 刘小枫：《柏拉图四书》，第 325 页。

② 刘小枫：《柏拉图四书》，第 351 页。

③ 刘小枫：《柏拉图四书》，第 358 页。

④ 刘小枫：《柏拉图四书》，第 360 页。

格拉底经常偷换词意，或未加说明地引入新的论证前提，等等。既然苏格拉底修辞术的目的在于说服人们追求德性^①，就不能单纯使用辩证法，辩证法必须由修辞术补充。

为何是这样？苏格拉底将修辞术比作医术来说明“言辞和灵魂”的对应原则。我们知道的各種修辞技法，只是通向修辞术的东西，而非修辞要素本身^②。修辞和医术一样是实践技艺，也就是说我们要区分使用的对象：它是否有需求，对何种人，在何时以何种方式对待。苏格拉底建议那些编纂修辞学书的人，应该写下如下内容：首先辨认灵魂的自然，看它是单一的还是杂多。第二，对应言辞的种类。第三，弄清楚每一种灵魂被说服或者不被说服的原因。这是理论上的工作。实践方面，它要求修辞学家能辨识出对象是哪一类灵魂，采或言说或保持沉默。按照这个思路，口头言说必然比书面言辞更加具有灵活性。成文作品不知道对哪些人沉默对哪些人开口，因而难免遭受不义的指责。那么问题来了：既然苏格拉底述而不作，那柏拉图本人为何还写作？尤其是他还通过苏格拉底之口表现出了对于文字的如此不信任？人们发明了文字，克服了人类容易遗忘的缺陷。但是另一方面，却导致了另一种遗忘或者遮蔽：人们以为文字记载了已经知道的东西，清楚明白的东西，从而导致思想懒惰，去记忆而非回忆文字^③。读者都抓到的是“从外仿制的不属己的东西”，而非“从内回忆属于自己的东西”。很显然，斐德若就是通过记诵的方式理解吕西阿斯的文，而非审查其真理性。然而苏格拉底是否在教导，我们可以不去阅读经典了？或者认为，阅读的目的不在于了解别人的观点，而仅仅是训练自己的批判思维或者是能自立新说？我们面临一个两难局面：理解他人，但是苏格拉底却说让我们认识自己，这两者似乎是对立的方向。这个问题实质上是知识如何传达或者教诲的问题，以何种方式教诲才是恰当的。苏格拉底很少直接说自己的观点，他从省察对方已经接受的某种意见开始。他使用修辞术反驳的同时，也揭示着自己所理解的真理。我们也许最终某物是什么，但是我们知道“某物是什么”中隐含的问题或者困难是什么。当然他的目的之一是让对方对自己无意中接受的观点有所认识，这是矛盾的两方面的巧妙结合。如果不先承认对自以为有知的东西无知，那么一种重新开始的哲学探究就是不可能的。

苏格拉底针对书写本性中隐含的困难提出了两种书写方案。一种是游戏性的写作，只是记录自己思想的经历，储存记忆，顺便为别人追踪思想时有迹可寻^④。这种写作不带有严肃的目的，我想指的是意图教化灵魂趋向德性，或者传递教诲。这种言辞不会保护自己，也不会有能力传授真实^⑤。读者也必须带着游戏的心态阅读这类文章。这种“游戏性”说的是，这类文字仅仅是一类思想的路标而非思想本身，阅读活动本质上是一系列探索和游戏活动。另一种是“凭靠辩证术的技艺拽住一颗合宜的灵魂来种植”^⑥。这种言辞既能保护自己，又

① 刘小枫：《柏拉图四书》，第380页。

② 刘小枫：《柏拉图四书》，第376页。

③ 刘小枫：《柏拉图四书》，第392页。

④ 刘小枫：《柏拉图四书》，第396页。

⑤ 刘小枫：《柏拉图四书》，第396页。

⑥ 刘小枫：《柏拉图四书》，第397页。

能结出果实。换言之，这类言辞本质上仅仅对某类人言说，要先恰切理解它必须先弄清楚言说对象。苏格拉底自己清楚，这些文章在别的灵魂中会生出别的言辞，但是这些灵魂就成了传递种子的途径，苏格拉底可没说种子会在这些灵魂里面发芽。

借用以上关于写作的理解，那么正确阅读《斐德若》首先意味着理解它的言说对象。表面上看，这篇文章是讲给斐德若的：他受到言辞的诱惑不能自拔，他既不认识自己的天性，也不懂修辞以及言辞的本性。苏格拉底通过对话试图拉他一把，并且看起来成功了。但是对话末尾，苏格拉底交代斐德若，要把这些话告诉那些从事文字工作的人：作家，诗人，政治家。还要告诉漂亮的伊索克拉底，这个在文字和智慧上颇有天赋的年轻人。在这无异于说，斐德若虽然热爱言辞，但是缺乏反思力，从而并非《斐德若》的真正言说对象。《斐德若》告诉其潜在的读者，即真正热爱智慧的人，文章如何写就，也就告诉读者如何阅读，这是进入柏拉图全部对话的钥匙。

（责任编辑：王焰）

《理想国》^①第一卷疏解

刘羿

（兰州大学 哲学社会学院，兰州 731000）

一、导论

Politeia 的原意是城邦政体或者政制，副标题是论正义。中文目前有两个使用最多的译名，《理想国》或者《国家篇》。因为书名原本使用单数形式，指言辞中的城邦，即最佳政制，它无条件地最好。“最佳”必然只能是单数，它区别于作为复数的现实的诸种城邦政体。但是“理想”（原本对应言辞或者理论中的）容易使我们产生臆想，认为这个城邦只是单纯的“乌托邦”。不过这个译名倒是能让我们产生这样一个问题：最佳政制的可能性以及可欲性的基础何在？另外苏格拉底心中想到的是“城邦”而非现代意义上的民族国家，城邦在规模上远远小于国家，其中的公民虽不说完全共同生活，但至少相互熟悉或者认识。但是无论如何，古典哲学所理解的政治事务的核心概念是政治体制，国家或者城邦的本质就是其政制。这个词在全书的语境下还有一层意义，指的是最好的灵魂类型，这一表达出现在卷九的末尾^②。因此这一书名直接指向灵魂和城邦的结构类比，或者说城邦体制实际上是统治者颂扬的某种灵魂的生活方式。城邦和灵魂既然都作为有部分的整体，就必然涉及部分之间关系的问题，而广义上的正义就是灵魂各部分关系的最佳状态。

关于全书的性质存在着两种大致的倾向：一是，苏格拉底/柏拉图在严肃地主张某种现实的政治革命。这种看法甚至已经在某些具体方面成为了现实；二是，《理想国》是一部政治讽刺剧，意在指出在追求极端正义的过程中所暴露出来的不正义，揭露政治中诸多根本性的冲突，或者说《理想国》只是意在沉思政治中的真理，即探究“人间事物本身是什么或者有关人间事物的理论（ratio rerum humanarum）”^③。另外，苏格拉底在《理想国》中暗含的一个行动是：针对作为主要对话者的格劳孔，要净化他的极端的政治野心。罗森（Stanley Rosen）在这个问题上做了调和式处理，他认为到将哲学引入城邦固然危险但是依然可取。这里我们讨论一下他提供的理由：“《理想国》的革命性质并不在于它揭露了打着正义旗号的极端主义所具有的种种危险，而在于苏格拉底据此所作的坦率、令人震惊的公开要求”^④。罗森看到，苏格拉底的主张本质上就是不受待见的，至少在谈话的众人那里，在普罗大众面

① 译本参考柏拉图著，王扬译注：《理想国》，北京：华夏出版社，2017年。

② 参见王扬译注《理想国》第354页中591e“灵魂内部的城邦体制”。

③ 施特劳斯：《自然权利与历史》（第三版），彭刚译，北京：北京三联书店，2016年，第123页。

④ 斯坦利·罗森：《哲学进入城邦——柏拉图〈理想国〉研究》，朱学平译，上海：华东师范大学出版社，2016年，第6页。

前可能更加如此，正是因为“它太严格了，以致于人类无法接受”。但是格劳孔和阿德曼托斯属于极少数人，并且有着卫士的天性，他们对于改善已然衰退的城邦有高贵的志向。《理想国》向格劳孔提供“理念”的更加深入的解释（这被我们认为更加具有哲学性质）既无必要，格劳孔也没能力听懂，因为苏格拉底不是要“培养认识论和本体论的专家，而是物色那些力推哲学进入城邦的人选”，在他们身上巩固哲人王的可能性。另外，“《理想国》逼使我们反思哲学介入政治生活的必要性，不仅为了城邦，而且也是为了哲学本身。通过将哲学从天上带进人间城邦，苏格拉底赋予哲学以政治责任”。罗森反思哲学进入政治的被迫性问题。苏格拉底的确并不直接参与政治，而是通过私下劝说人们追求德性的方式参与政治，但是无论如何，柏拉图向我们呈现的都是出身或者天性高贵的青年，他们是潜在的社会栋梁之人，这些谈话大多数都是自愿的。《理想国》则看起来被迫地谈论城邦建设的问题。只有在哲人对于作为报酬的财富和荣誉并不感兴趣的意义上，以及在哲人不能忍受被一个比自己不明智的人统治的意义上，他才能是被迫的。如果我们把关于城邦建设的建议看作劝谕德性的扩大版，那么苏格拉底还是依然有正面的理由参与政治，至少是一个显白的理由。以上两点看法已然使得罗森的看法不同于其师施特劳斯，但是罗森不至于看不到，哲学或者智慧要求绝对统治的手段的荒谬性，这使得哲学沦为意识形态，哲学作为政治要求谎言从而走向其反面。

要调和《理想国》狂热的革命倾向以及苏格拉底言辞中暴露出来的玩笑性质，并非一件易事。但是我个人的观点看来，全书的结构更加倾向于落回到个人灵魂的层面上来，城邦建设相对次要。《理想国》按照传统分为十卷，第一卷相对独立，内容是苏格拉底和众人初探正义，其中涉及三个主要的正义观。据说柏拉图曾经单独写出卷一时加的标题是《色拉叙马霍斯》。卷一的讨论并不充分，充其量只是个“开场白”^①。这类似于柏拉图讨论其他德性的小对话，但是不同于那些对话，《理想国》的探索漫长而曲折，包罗万象。如果我们还记得苏格拉底在诸多场合曾提及的某种“德性整体论”的观点，那么正义问题可能成为对此问题的回答：正义是德性之首？。必须注意，卷一末尾的任务是讨论正义者是否幸福（德福是否一致），对这一问题的回答绕不开苏格拉底式的提问“正义是什么”。于是整部书就经历了从个人到城邦再回到个人的过程。卷二卷三卷四是一个呈上升状态的整体，也即苏格拉底带领一行人构建言辞中的城邦，卷二开头基于人性讨论正义的起源（区别去“是什么”的发问方式），阿德曼托斯与格劳孔两兄弟表达了对正义起源说的不满，于是苏格拉底同他们一道分别建立了“真正的”和“发烧的”城邦。卫士的引入引发了卫士教育的讨论，卷二后半部分和卷三主要针对这一问题。卷四主要解释建立城邦的原则，即个人灵魂和城邦的类比性，德性在城邦中的分布。戏剧性的突转发生在卷五的开头。阿德曼托斯抓住了苏格拉底建城过程中没有阐述清楚的地方，也即妇女儿童的共有方式（为何是他关注到了这一点？）。实际上苏格拉底对统治者也是轻描淡写。所以苏格拉底本打算在卷四结尾讨论理想政体的诸多堕落形式，却又被一行人（阿德曼托斯起头）拦住，被迫说出了卷五到卷七的三波大浪潮，即女

^① 参见柏拉图著，王扬译注《理想国》第42页357a。

性卫士、妇女儿童共有、哲人统治，还伴随哲人的天性和教育，以及著名的洞穴喻，线段喻，太阳喻。这一部分内容无疑是全书的最高峰，处于正中间的位置。正如一开头我们对于全书性质的分析所提到的那些疑难，尤其体现在这一部分。卷八卷九开始下降，从理想政体滑落到堕落形式的政体，同时讨论该政体中的人的生活方式。到这里《理想国》从卷一末尾关于正义之人是否最幸福的问题已经讨论完毕了，但是卷十似乎相对独立地讨论对诗歌的批判以及关于个人灵魂命运的厄尔神话，下降到更为阴暗的冥间。我们可以将厄尔神话理解为对荷马诗歌的替代品。整部书由苏格拉底的诗歌作结，柏拉图并未安排众人对其作出回应，仿佛神话成了某种绕梁余音，令众人沉默。

总而言之，与苏格拉底其他的对话一样他似乎更加关注个人灵魂，这一点比起他对于城邦建设的看法是相对确定的。我们可以初步下结论说：尽管最佳政制是难以实现的，至少个人灵魂的正义可以存在，它就是哲学本身。如果能够认识到“天上的”范式，那么我们就能判断现实中的政体变迁是正义亦或是不义（正如卷八卷九那样）。然而这就仅仅停留在了认识和判断的层面。

在这里我并不想也无必要提供关于解释学方法上的辩护，这其中的需要讨论的困难确实不少。我也不必提供解释学上系统的介绍，我只打算通过实际的运用“展示”^①之。但是原则只有一条：恪守柏拉图字面上所表达的东西。在研究文献的选择上，我采用施特劳斯的《The City and Man》以及其三位学生伯纳德特的《苏格拉底的第二次起航》、布鲁姆的《人应该如何生活》、罗森的《哲学进入城邦》。这些文献都具有解释范本的意义，我会参照其中颇有启发的评论以充实自己的解释细节。

二、序曲（327a-328b5）

全书第一句“我昨天下到”（I went down）奠定了苏格拉底处境的基调。全书是苏格拉底向一个无名对话人转述了昨天发生的事情，因此这是一篇叙述性的对话，而非演示性对话。苏格拉底一边模仿当时的对话情形，还在少有的地方掺杂了以自己视角呈现的描述^②。当天他们从晚上开始一直在谈话，也许像《会饮》一样聊了通宵，紧接着苏格拉底第二天就转述了对话。“下到”一词极为关键，因为在洞穴之喻说哲人王回到洞穴和厄尔去到冥府使用的是同一个词。苏格拉底的处境是，不仅下到了作为港口的比雷埃夫斯，而且也下到了政治生活中，在昏暗的夜晚（冥府也是昏暗的）和共同体的成员讲正义问题。比雷埃夫斯港，是民主派的基地（港口也是海军的驻地，而海军都是买不起装备而不能当陆军的穷人，雅典的民

① 参见柏拉图：《吕西斯》，贺方婴译，北京：华夏出版社，2020年，第32页。希珀塔勒斯向苏格拉底请教捕获美人的言辞方式，苏格拉底则说要展示给他看。我甚至认为柏拉图也在对话中大量运用“展示”。

② 罗森注意到了苏格拉底在向谁转述的问题：苏格拉底以第一人称的形式是整部对话的模仿者，他超越了“正义就是做每个人自己的事情”之局限。参见斯坦利·罗森：《哲学进入城邦——柏拉图〈理想国〉研究》，第15页。

主制在一定程度上和海军在战争中的地位上升有关系），也是雅典引进外来文化的门户（理想城邦的要求之一就是抵制各种外来的新奇事务，尽量保持礼法的稳定性，由此可见对比），同时，很多位对话者都和三十僭主事件脱不开干系，那场著名的民主派和僭主间的战争就发生在神庙附近。谈话发生在克法洛斯家中，他是一位从叙拉古非法移民来的外邦人，因从事军火交易而赚了大钱。另一方面，民主基地使外邦人也和本城邦公民一样享有政治权利。苏格拉底和格劳孔是为了去看某位女神（我们在 354a 处色拉叙马霍斯处得知，这位女神是朋迪斯^①，为何在卷一末尾才交代实在令人困惑），这位女神的职能和狩猎女神阿尔忒弥斯大致相同，掌管阴间的事物（和厄尔神话有所对应），是从色雷斯地区引进来的新女神。难道是雅典人自己而非苏格拉底才有引入新神的罪名？

苏格拉底来到这里的两条理由是，向女神做祷告，并且想看他们头一次如何举办节日，但是苏格拉底本打算离开去干什么，我们不得而知。祷告意味着虔敬，而苏格拉底更多是“想”观看。“想”这个情态并没有用在“祷告”之前。虔敬与哲学活动被并置在一起。这里有必要提及布鲁姆的比较研究：他将《申辩》与《理想国》看作一组，并且认为《理想国》才是苏格拉底真正的申辩。他说：苏格拉底“在《申辩》中尽心竭力，以使自己区别于其他哲人”，“哲人对于天空的沉思消解了城邦的视角，城邦的法律现在看起来仅仅是没有任何自然地位的习俗罢了”^②。苏格拉底在《理想国》中试图说明哲学对于城邦有好处，他并非鄙视人事的自然哲人。但是布鲁姆没有否认《理想国》的激进性，因为“苏格拉底或许已很好的改善了哲学，以致它不再对政治漠不关心，但它绝不比旧哲学对所有现存政制更少具有颠覆性”^③，看来苏格拉底引入新神的罪名是对的（布鲁姆指“理念”）。我们暂且撇开虔敬的话题，单独来研究“想观看”与民主制的关系。苏格拉底表现出一种对雅典的偏好而愿意待在雅典，但他不支持民主制本身。当然可能原因有很多。我认为，（1）最重要的理由也许是，民主制为哲人经验到人类灵魂的多样性提供条件，同样重要的是，民主制城邦非常适合引入同样作为新奇事物的哲学，但是苏格拉底践行哲学的方式的确触动了城邦的利益（其实更多的是统治者的权威）。（2）《克里同》中他对雅典法律保持着一种复杂的态度，苏格拉底的行为似乎是在表达“受恶是某种正义，而以不正义对待不正义不可取”。（3）苏格拉底是个雅典好公民，他经历了雅典的衰败并且试图挽救它。至少这一点使得它区别于四处讲学的智术师们。关于开头这几句先讲这么多。

反观格劳孔，这次下降很有可能是他拉着苏格拉底来的，而苏格拉底暂时妥协了。施特劳斯通过援引色诺芬来证明这一点：“色诺芬告诉我们，苏格拉底为了卡尔米德和柏拉图对格劳孔表示好感（well-disposed），治好了他极端的政治野心。为了实现这一治愈，他必须首先通过取悦于格劳孔而让他愿意倾听”^④。两人正准备离开，正是格劳孔插了话表示愿意留

① 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 40 页。

② 布鲁姆：《人应该如何生活》，刘晨光译，北京：华夏出版社，2009 年，第 24 页。

③ 布鲁姆：《人应该如何生活》，第 25 页。

④ Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago, 1964, p.65.

下，于是苏格拉底被迫留在这个低矮的地方，但是也偶然提供了他劝说的机会。

开头的场景是克法洛斯的儿子玻勒马霍斯派人叫住他们两个，可以清楚地看到苏格拉底想离开而格劳孔替苏格拉底在多个关键之处作了肯定的答复。我们现在来关注一下两种挽留的方式。327c5-328a 是玻勒马霍斯的方式^①。关键在于两点，他强调“我们人多势众”，这当然对于他熟识的苏格拉底来说是在开玩笑（《申辩》是更加严肃的被迫申辩），言行中反映了他是个民主派。他的第二个关注点是“要证明你们两个比我们强”，民主派理所应当将“强”界定为“数量多”，但是这个词与后面色拉叙马霍斯所使用的是同一个词。尽管民主派强调人人平等，但还是在利用多数人的“强”压迫少数人，绝对的平等意味着混乱无序。无论是哪种政体都以某种原则作为“强”的标准，有多少种“强”就有多少政体。苏格拉底打算（用理性）说服这些民主派，但是他们干脆不愿意听，这个场面实则成为了一种强迫。机智的阿德曼托斯则巧妙地利用“说服”这一挽留方式（328a-328b）^②，借用晚上的火炬赛提起苏格拉底的兴趣。玻勒马霍斯也开了翘，利用晚餐也即食欲引诱苏格拉底和格劳孔，最终是格劳孔同意留下，苏格拉底也被迫留下。承诺的晚餐被无限延后，食欲悄然被言辞取代，关于正义的谈话似乎同时起到了节制的作用。火炬赛接力也被众人 and 苏格拉度的轮番争论给替代了。无论怎么看，开头场景都是苏格拉底被迫但有其必要的下降。

三、克法洛斯（328b5-331e）

328b5-328c5 将所有到场的人都介绍全了，其中作为克法洛斯第三个儿子的吕西阿斯是《斐德若》中苏格拉底的潜在论敌，第三位和苏格拉底对话的色拉叙马霍斯是一位修辞学家，擅长演说术，也即一名智者。此时一共十一人，在克法洛斯退出谈话之后，即正式开始谈论正义话题之后，包含苏格拉底在内一共十人，这个数字容易让人想起“十人委员会”，而代表传统的克法洛斯走后苏格拉底正是此次正义远航的领导人。细心的读者可能会注意到，克法洛斯的入场和退场（328c，331d5）^③都和献祭活动有关系，这一点非常重要。

（一）情欲与节制（328c5-329e）

苏格拉底和克法洛斯的对话“情投意合”：一方面代表理性的交谈自然上替代了代表欲望的身体快乐，一方面是苏格拉底自己尚未步入老年，于是他饶有兴趣地向克法洛斯询问老年时的生活方式，哲学对于传统的审查就开始了。

329a-329d5 这一段^④，克法洛斯表达了两种关于老年的看法。有人不满于老年生活，因为老年的降临剥夺了人最主要的两种源于身体的欲望，即食欲和性欲。克法洛斯不同意他同

① 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第3页。

② 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第3页。

③ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第4、8页。

④ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第5页。

龄人的看法，他通过援引诗人来说明老年让他摆脱了爱欲（性欲）这一最大的僭主（僭主生活正是由爱欲主导）。这是苏格拉底的对话者第一次援引诗人，意味着诗人就是权威。克法洛斯急于将克服欲望的功劳从身体功能的自然衰退上，归到他自己的“生活方式”上，这两者的细微区别必须注意。由于身体的衰弱而导致享受欲望的能力减损，和由认识之明智和意志之坚决而克制欲望完全不同。更确切地说，年长剥夺了享受欲望的自然能力，但欲望本身可能依旧尚在。所以克法洛斯潜在地承认年轻的时候不可能节制。但是这一看法会引出这样一个结论：节制这种品质是一种自然过程，是一种不需要人为努力获得的品质。无论克法洛斯节制的原因是什么，当他老年转向言谈之时，依然着眼于快乐，他并不关注节制本身，可以说他是个适度的享乐主义者。

克法洛斯强调自己节制，清心寡欲，苏格拉底有些不相信克法洛斯的自吹自擂，于是苏格拉底近乎粗暴地拿他的财产说事，试图刺激他。存在一种克法洛斯克服性欲的可能性，即将后半生经历花费在了赚钱上，因此他可能会在钱的事情上不节制，因为金钱是满足其他欲望的手段。简而言之，苏格拉底是在问：节制并不意味着仅仅在性欲方面节制，那其他方面呢？亚里士多德尤其把节限制定在食欲和性欲这两个方面上，其他方面都只具有派生的意义。苏格拉底令人困惑地转换提问的领域就可以理解了。

（二）爱属己之物（329e-330d）

苏格拉底一针见血地指出，克法洛斯在情欲上节制是因为他有钱财，这里并没有解释为何拥有钱财可以节制情欲，一种可能就是刚才提到的，将欲望转移到了爱钱上来。

不过在我看来，拥有钱财和爱钱本身本质上不一样，有钱的人不一定爱钱本身，富人赚钱最终是为了花钱，钱是作为取悦其他欲望的手段^①，而爱钱本身的形式为何？

在 330a1-5 中，克法洛斯做了一个让步，他承认钱财在年老时起到的积极作用，同时他依然强调自己节制，正因他节制他才能合理地花钱。但是最重要的是，他认为“正直的人因贫穷而不能很轻易地承担老年”^②。可以看见他是多么不能理解苏格拉底的生活方式，他并不能理解苏格拉底对于智慧的爱欲是使他老年时既能免于情欲又能免于贫穷之苦的方式。很容易理解坏人或者不节制之人有钱的情形，这里实则暗示了苏格拉底后面举出的反例，即一个人缺乏使用私有财产的德性或能力，他会生活得很糟糕。但是克法洛斯对待钱财本身的态度依然不明晰，他仅仅说明了钱财和节制的关系。于是苏格拉底又突兀地问了一个问题。

接下来这一部分 330b-330d 实则是在揭示克法洛斯是否是个纯粹爱钱者。苏格拉底提问钱是他克法洛斯自己赚的还是继承而来的，这个问题看起来很突兀。克法洛斯并不像父亲一样挥霍财产，而是在原有基础上还稍微积攒了一些，目的是为了留给后代。克法洛斯并非一个挥霍狂，也不是攒钱狂，他的钱财服务于另一种私人欲望，即性繁殖，换作《会饮》的说法

① 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年，第13页。在 1096a5 中，亚里士多德认为财富不是因其自身而被欲求的东西。

② 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第6页。

是爱欲永生。苏格拉底证实了自己的猜想，同时也让我们得知他提问的动机：克法洛斯不是守财奴，因为一个守财奴会继续疯狂赚钱，但是克法洛斯尽管赚了一些，也只是留给后代。苏格拉底补充说挣钱的人爱惜钱财，如同诗人爱惜作品，父亲爱惜孩子。爱钱的人表现为喜欢积攒，恨不得将所有自己弄到手的东​​西贴上自己的标签，这是一种将自己的存在延伸的欲望（主体的对象化），本质上是爱自己，这是一种有死之物克服有死性的方式，它在形式上与繁衍后代相同，都基于一种爱自己而来的爱属己之物（ousia 作为实体，表示某种自有的东西，本己性，属己性，自身性，财产也是这个词^①），并且通向永恒。但是苏格拉底说“这些人的确难以和人共处”，暗示极端情形的爱自己会和共同体生活相冲突，这是现在所说的个人主义和爱国主义^②的冲突，也是《理想国》要处理的核心问题。问题在于这两者形式本是一（比如 fatherland, motherland 这样的词依然表达了一种性繁殖的意蕴，但这两个词也许已经染上了苏格拉底在卷三末尾讲述的“高贵的谎言”的含义^③。一般看来，属己性首先指的是直接的身体关系），爱国主义的基础是爱自己的文化，也即一致的文化认同。《理想国》意欲用不紧密的城邦关系消灭较亲近的家庭关系，结果是用精神文化意义上的属己性替代身体的属己性。

（三）钱财与补偿性正义（330d-331e）

接下来这段话转向财富的好处，正义问题以一种讨论“不正义问题”的方式第一次出现了。这里说的好处已经开始不再局限于家产的继承和兴盛，而是开始向外推及。克法洛斯的正义观的基础来源于诗歌中对于冥府的描述：生前做过不正义之事的人在冥间要受到惩罚，他作为将死之人尤其开始相信这些故事。克法洛斯带有怯懦的性格，而他的正义又基于虔敬，如果不相信这些描述则他的正义不可能（或者相信冥府和怯懦是一回事）。因此伯纳德特评论说：“诸神的存在和灵魂的不死，似乎是这种观点所需要的最低限度的条件”^④。可是苏格拉底在卷二和卷三删改诗歌的工作不就是在针对那些对克法洛斯施加影响力的那些东西？他并不思考甚至没有必要思考这些东西的真实性，按照罗森的看法，他“避开对舒适惬意的传统习俗作哲学反思，并不一定有错”^⑤。

无论冥间的故事是否真实，克法洛斯所持有的是一种报应的正义观。也许克法洛斯在赚钱的过程中，曾行不义之事，而且他把行不义归结为自己没有钱而不是自己的品质。他的钱财可以让他避免做不义之事，或者换言之贫穷迫使人去做不义之事。当然有一种他没想过的

① 参看《泰阿泰德》（詹文杰译注，北京：商务印书馆，2015年）第七页注2对 ousia 的注释。

② patriotism 一词来自拉丁文 patriota，意为“老乡”；patriota 来自希腊语 patriotes（老乡），patriotes 来自 parios（父亲们）、patris（祖国/fatherland），后面这两个词均来自 pater（父亲/father）。是以 patriotism 的字面含义为“对父老乡亲的热爱”，引申为爱国主义。参见斯坦利·罗森：《哲学进入城邦——柏拉图〈理想国〉研究》，第34页译者注。

③ 参见柏拉图著，王扬译注《理想国》第126页414d1-414e5。

④ 伯纳德特：《苏格拉底的第二次起航》，黄敏译，上海：华东师范大学出版社，2015年，第15页。

⑤ 斯坦利·罗森：《哲学进入城邦——柏拉图〈理想国〉研究》，第28页。

可能性：某从来就“是”一个低劣之人，不是钱让他“成为”高贵之人^①，贫穷只是某种推卸责任的理由。具体来说他的正义观由两部分组成：有钱了就不用说谎，还可以偿还欠神或某人的钱财^②。尽管克法洛斯并非自觉做正义之事，但是他相信诸神会来惩罚不正义之事，克法洛斯出于害怕诸神行使正义的审判而行使补偿性的正义。然而克法洛斯的表述中区分了两类正义：对人的和对神的。施特劳斯敏锐地看到：“苏格拉底似乎错误地把好心商人克法洛斯的观点狭隘化了(narrow unduly)，克法洛斯说过要偿还某人欠给神们或者人们的东西；苏格拉底似乎完全不理睬克法洛斯对向神明献祭牺牲的提及”^③。这就引向了苏格拉底和政治性城邦看待神的不同态度。苏格拉底认为不能将人事与神事等同，而城邦则相反。所以苏格拉底的不虔敬体现在，他不认为诗歌准确表述了诸神，神不会做出和人一样不义的行为。因此游叙弗伦认为他和诸神的关系是交易，诸神本质上还是类似于人^④。但是苏格拉底所信奉的神是完美的，所以他不会再享受任何属人的好处。因此传统的虔敬观就能很顺利地转化为政治语境：钱财可以贿赂法官，属人的正义同于属神的正义，城邦就是诸神的化身。克法洛斯极其虔诚地相信由诸神或者城邦代表的正义一定是正确的，但是事实上若是没有城邦诸神的惩罚和克法洛斯虔诚之德性，很难想象克法洛斯会不干不正义之事。

在苏格拉底很快就抓到了他的正义观矛盾的情形。对于一位发疯的朋友（此处成为玻勒马霍斯的关注点），我们不应该把武器还给他，或者是对他说实话。在这个例子中苏格拉底是从发疯的朋友会伤害这个给他武器的人而非朋友自己而言的，这后一层含义是玻勒马霍斯发挥出来的。克法洛斯简单地把正义等同于按照法律归还某人的私有财产。在这种交易关系中，类似于亚里士多德所谓的“发生在两个不同的、不平等的人之间，而他们必须在交易上达到平等”^⑤。私有财产之间的相互交易并不考虑双方的能力或者品质，仅仅着眼于交易本身的价值，在抽象人格的意义上双方是平等的。而苏格拉底引入的正义类似于亚里士多德所说的“分配正义”^⑥，它依据某种能力进行比例上的分配。按照后一种观点，每个人按照其能力都有其应得之物，这在全书中指代意义至少有三层：财产，言辞，事务，而克法洛斯所言的“归还”对应着私有财产，但是苏格拉底用一种财产的“客观性”替换了“可欲性”。

“应当有”与某人的“自然”是等同的，事实与价值的区分在此处无效。所以苏格拉底并非一个无条件拥护私有财产的正义人士，他揭示出了尊重某人私有财产的条件：一个人要有能力或技艺合理使用财产，某人对财产的欲望应当以其能力或技艺为限度。我们可以看到补偿性的正义观的基础是分配性正义，补偿即再分配，如果财产一开始各就其位，也就不存在补

① 参见柏拉图著，斯特劳斯疏：《普罗泰戈拉》，刘小枫译，北京：华夏出版社，2019年，第121-122页。在344d-345c中，苏格拉底在和普罗泰戈拉比拼对西门尼德诗歌的理解，其中涉及到机运与一个人自身品质的关系，我觉得那里的分析也适用于当前的段落。

② 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第7页。

③ Leo Strauss, *The City and Man*, p.67.

④ 柏拉图：《游叙弗伦》，顾丽玲译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第70页。

⑤ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第143页。

⑥ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第134页。。

偿。“发疯了”对应着卷二结束时说的理智（作为治疗性谎言的对象）不健全^①，因此苏格拉底细化了克法洛斯欠债的对象，却本质上没有驳倒“正义是欠债还钱”在形式上的定义。这例子中还隐藏着“高贵的谎言”的基础，它实质上就是分配其适合的言辞，因此讲真话有时就和正义相冲突，这里苏格拉底似乎认为“义”要高于“信”。

根据苏格拉底的潜在前提，我们不仅仅可以不归还某人的东西，甚至拿走别人的东西也可以是正义的，只要这东西客观上不适合于他。整个讨论的基础在于，无论是夺走还是归还，分配或是补偿，必须知道对每一个人来说什么是好和正义。伯纳德特已经发现对于哲人王统治的预示：“知识本身就决定了权力。拥有它的人要么不会因此而主张统治权，要么许诺不会过于严格地运用这种知识”^②。因此如果哲人王是这一知识的拥有者，如果严格执行正义，将会导致哲学的僭政，公民毫无自由可言。但是有一点不可否认，苏格拉底并没有建议剥夺工匠阶级的私有财产，尽管他们不见得有能力使用财产。剥夺卫士阶级的财产的理由也并非是由于他们没有这种能力。

克法洛斯被反驳后说不下去了，此时正好玻勒马霍斯准备插话。克法洛斯所代表的传统正义观禁受不住质问，一方面是他对于传统极其虔诚（这一虔敬之人退场后又祭祀去了），另一方面他没有能力辩论，他喜好交谈可能是假的。反观苏格拉底的意图，布鲁姆认为：苏格拉底质疑克法洛斯将是不虔敬的，他是不能被质疑但又必须质疑的祖传事物。必须要排除权威，才能开始对传统的批判^③。可以总结说克法洛斯的生活方式完全由传统习俗决定，因此虔敬这个德性必然和传统习俗以及城邦有关，或者我们进一步将正义与虔敬等同：正义就是守法，这个定义在某种程度上是正确的。虽然代表虔敬的克法洛斯在整部书中退场，但是节制作为四主德之一成了其替代物（我们有理由怀疑虔敬究竟是不是德性，因为《普罗泰戈拉》曾尝试将其列入德性的范围，而《尼各马可伦理学》则根本没有列入德性表）。我们可以在分析中看到节制与虔敬之间隐秘的关联，而且节制之后在关于卫士节制的教育中被定义为“服从统治”^④，这一定义与虔敬（首先是对神，然后对城邦和家族长辈）相似，而且和个人性节制的定义相关：有时通过听从长辈或法律的习惯性劝导也能产生个人生活节制。“正义即守法”背后隐藏的是对法律的追问，法律也有可能不正义，所以无条件地守法是不正义的。接下来是玻勒马霍斯出场，实际上在他们一家中，年老的克法洛斯代表的是传统，作为财产继承者，败家子玻勒马霍斯在为老父亲辩护时直接丢掉了一半的定义，他暗中也不否认正义可以说谎。

七、玻勒马霍斯（331e-336b）

① 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 80 页。

② 伯纳德特：《苏格拉底的第二次起航》，第 15 页。

③ 布鲁姆：《人应该如何生活》，第 29 页。

④ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 89 页。

玻勒马霍斯再次诉诸诗人的权威，这次是西门尼德。西门尼德认为正义是归还欠每一个人的东西。玻勒马霍斯重新解释了西蒙尼德的诗句：正义是助友攻敌。在分析克法洛斯的正义观时，我们强调抽象人格是平等的，所以从中区分不出朋友和敌人，然而玻勒马霍斯引入了这一区分，当然苏格拉底提供的反例之中已经暗含着这一层区分。伴随这一区分，分配善恶的知识也已经被引入了，尽管在那个反例之中也已经有所体现，在出现顺序上这一区分先于敌友。玻勒马霍斯主张要把敌友的划分放在善恶之前。但是对于划分敌友不也是基于某种关于善恶的知识吗？

苏格拉底和玻勒马霍斯的讨论有三个阶段：（1）将正义比作技艺；（2）讨论何为敌友；（3）正义是否能伤害人。将正义比作技艺的讨论大致又分为两个部分：（1）正义无用 332c5-333d10；（2）正义是盗窃者的知识 333e-334b5。但是我认为还存在另一种更合理的段落划分的方式：（1）正义作为战争状态 332c5-333a10；（2）正义是技艺与善良意愿的结合 333a10-334b5。

（一）正义作为战争状态（332c5-333a10）

玻勒马霍斯的定义的适用范围是战争状态。这里将医术观照疾病的情形，类比于正义在战争状况下的情形（332d10 以下）。医术的目的是健康，医术在一个已经健康的人面前当然是无用的；战争的目的是和平，如果已经和平那么玻勒马霍斯的正义似乎就是无用的，一切技艺要止于至善。完全的和平意味着没有敌人或者没有潜在敌人，但是朋友可能依旧存在。所以正义是帮助朋友这一面向依然是有用的。玻勒马霍斯的定义是现实政治的产物，给敌友分配善恶意味着联合城邦中的朋友，为了共同体的利益发动战争，结果就是爱国主义。苏格拉底实际上并未承认过会有完全意义上的和平（那只是一种理论上的设想）。苏格拉底并没有所谓“世界公民”的伟大构想，取消划分敌友意味着取消政治。政体无论好坏都会面临外部威胁。理想城邦的卫士阶级就是为抵御外敌而存在的。它是一个自我封闭的小社会，抵挡着一切外来之恶以不受污染。城邦的卫士们被劝导说要亲如朋友，看来玻勒马霍斯的观点对于城邦建设来说起到了积极作用。

（二）正义是技艺与善良意愿的结合（333a10-334b5）

需要强调一下，苏格拉底其实并没有反驳玻勒马霍斯。他提醒玻勒马霍斯，正义在和平时期也是有用的，于是话题转向正义在社会合作关系上的作用。我认为这些例子中层层递进，需要我们一一揭开。（1）我们需要去寻找专业技艺人士（跳棋手，建筑师）的帮助，而非只具有正义感的人，因为只具有正义感的人总是有心无力。换言之正义不能仅仅是善良的意愿，好心办坏事是一种缺乏知识和技艺的行为。（2）玻勒马霍斯说心怀正义之人在钱的方面比拥有技艺之人有用。苏格拉底举了一个马贩子交易的例子，他依然强调养马人的技艺比钱重要。马贩子必须有养马方面的专业技艺，同时他也出售技艺以求得钱财，但是交易是否正义必须以养马术作为衡量基础才得以可能。所以仅仅具有正义感的人在钱的方面依然无用。（3）

玻勒马霍斯不得不认为，只有把钱存起来的时候，正义感才有用，因为使用钱的时候必然会涉及到另外一门专门技艺。但是这个推论依然有问题，因为管理保存钱也是一门技艺，它作为知识和偷盗技艺是一回事。所以我得出的结论比苏格拉底的更加彻底：仅仅心怀正义的人在任何时候都是无用的。而苏格拉底顺着玻勒马霍斯的思路得出的结论是：正义在每件东西的使用时无用，在它们闲着不用时有用。但是通过下文苏格拉底辨析卫士和窃贼的技艺这一例子，已经暗示了这一结论依然不够彻底，因为保存和偷盗被认为是具有相同的技艺知识。

但是正义仅仅只有技艺或者知识也有问题。这个困难就暗含在正义者也可能是小偷这一命题之中。技艺就其本身来说是中立的，它的知识既可以导致正义又可以导致不正义，所以是技艺者的善良意愿而非其知识才使得他成为正义者。

以上两个推论，即“正义无用”和“正义者是小偷”需要结合在一起，所以正义就由知识以及善良意愿两部分组成，缺一不可。但是两者哪个对于正义来说更为重要，苏格拉底并没有给我们任何提示。

（三）界定敌友（334c-335b）

玻勒马霍斯已经被苏格拉底弄迷糊了，但是作为读者我们要时刻清醒。玻勒马霍斯再一次确认了自己的观点，即正义就是助友攻敌。玻勒马霍斯认为朋友就是对自己有好处的人，敌人则带来坏处。苏格拉底提问：要是朋友是坏人，敌友是好人怎么办？苏格拉底认为人们经常把表面上有用错当成实际有用，于是他将玻勒马霍斯定义中“有用/有害之人”替换成了好人/坏人，或者正义/不正义之人，这无异于说德性对于人来说才是真正好的。所以玻勒马霍斯的定义就被修正为：伤害无正义的人，帮助有正义的人。但是这里依然有困难，无正义并不直接等于不正义，因为两人提到“伤害那些不做任何非正义之事的人”^①的情况。也就是说现在不能简单将人分为正义与不正义，如果存在某种中间状态的话，那么帮助与伤害应该如何分配？是否也存在某种消极的正义，即至少不伤害但也不帮助这样一些人？

通过准确地给朋友和敌人下定义之后，苏格拉底总结：好人才是朋友，坏人就是敌人，前者给予帮助，后者给予伤害。苏格拉底是在承认已经是朋友的条件下加上了“好人”这一条件，如果我们在此基础上往前想一步：对于那些尚未成为朋友的好人，我们是否要帮助他们？或者说，一个熟悉的好人和不熟悉的好人，我们更加应该帮助哪个或者没有优先之分？这个问题对于经常和陌生人打交道的现代人来说尤为重要。“成为朋友”有一个比较重要的条件，即共同生活或者在一起做事。并且“成为好人”的动机如此之多，如果不是朝夕相处我们怎么知道某人真正是一个好人呢？看来好人-朋友这两者必然是同时出现的。

（四）正义不能伤害任何人（335b-336a10）

两人紧接着讨论“正义是否能伤害人”，似乎“正义是助友”这一半定义基本确定下来

① 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第13页。

了。似乎隐含在了上文提到的某种“消极的正义”的可能性之中。

分析一开始，苏格拉底未加任何说明地认为正义是一种德性。德性（virtue/excellence）并不如我们想当然的那样专门用于人，它指一切东西的某种性质和功能发挥完满状态，而伦理德性专门指人的优秀品质。当我们去追问事物的“是之所是”时，就是也是问其德性之所在或者使其完善的可能，事物之恶都是德性的缺失。人真正所是，即是人作为人的实现。德性并非如现在所理解的是个价值问题，它根植于事物实现自身的活动的可能性中。

我们来看看这一段奇怪的论证。苏格拉底的意思是，具有正义德性之人伤害别人，就是使他们德性变差了，而付诸德性之人应该为别人带来德性。苏格拉底反复问，狗和马各自受伤时，是根据自身的德性还是另一方的德性，暗示各种存在物的德性各不相同。很明显，苏格拉底依然保持他对“伤害”的理解：使人变坏。看来玻勒马霍斯通过上一段定义的纠正，学习到了苏格拉底对于“伤害”的理解，所以他全程没有对于这一推论产生疑问，倒是我们如果依然在流俗的意义上理解这一段话，那么就会觉得困惑。苏格拉底认为对人最大的恶/伤害，就是使人变坏/丧失德性；相反，最大的利益就是使人变好/获得德性^①。最要紧的是，其实他们两人的定义并不冲突：可以想象，一些适当的身心惩罚可以让人变好，为何不是可取的呢？快乐和痛苦是在习惯中引导人向善的有效途径。

总而言之就玻勒马霍斯最初的定义来看，它有非常重大的政治后果。正如我们在克法洛那里讨论过的，它会导致无条件的爱国主义，因为朋友首先就是亲人。按此观点城邦对外必然是不义的，一切外邦要么是现实的要么是潜在的敌人。讨论结束之后，玻勒马霍斯的观点似乎没有被驳倒，苏格拉底只是将之适当的上升。戏剧性的是，玻勒马霍斯自认为败北了，他投靠了苏格拉底，并且将责任甩给诗人和政治家，他对于敌友关系的转变极其迅速，这同时也是民主生活方式不稳定性中的一个表现。

十二、色拉叙马霍斯（336b-354c）

（一）反讽与城邦权威（336b-338c）

色拉叙马霍斯开场就对前面两人的讨论不满，正义怎么能够是帮助朋友，甚至不伤害任何人呢？这对于一个专注于自身利益的强者来说，显然是大谬。色拉叙马霍斯不仅不满于他们的结论，也不满于苏格拉底的讨论方式，即我们熟悉的，只提问而不回答的反讽答辩。正是这种方式使得那些富有智慧的人感到羞愧，苏格拉底就死于他们的嫉恨。色拉叙马霍斯代表一种非常通常的理解，即认为如果某人能在某些事情上驳倒对手，那么他一定在这方面比那人智慧，所以苏格拉底知识假装自己无知^②。如果布鲁姆认为“色拉叙马霍斯的正义定义

① 柏拉图著，参考柏拉图：《苏格拉底的申辩》，吴飞译，2017年，第114-115页。苏格拉底将自己理解的“伤害”与流俗理解进行了对立

② 对比《申辩》23a5。柏拉图：《苏格拉底的申辩》，第88页。

和城邦的相同，并且他作为城邦的代表来行动”^①，色拉叙马霍斯要求禁止把正义理解为“必要之物”“有益之物”“有利之物”“有裨之物”“有助之物”^②，那么苏格拉底采用反讽就有这样一个可能的现实理由：说出权威禁止之物会受到迫害^③。进一步的问题是，既然迫害本质上是某种特定政治环境下的产物，那么是否建立一个真正自由开放而免于迫害的社会，就能取消反讽的必要性呢？苏格拉底将政治迫害作为第二理由放在他承认自己无知之后，并非偶然。这里只是提出问题，面前的文本还不足以为我们提供答案。苏格拉底问答法的特征之一，就是双方会在对话中相互确证和同意，这一点也是代表权威的色拉叙马霍斯生气的一点。必须指出，意见的一致性并非真理的标准而是政治的标准，它类似于正义，包含着妥协和劝说性修辞的要素，因而区别于单纯的逻辑论证。演说术的形式是独白，只允许有一个权威的声音在发声。色拉叙马霍斯的言辞被比喻成一篇“泼入”众人耳中的长篇大论，准备不加解释地离开弃众人的请求回应于不顾^④，这一行为很好地展示了权威的特点。

根据苏格拉底的叙述，“色拉叙马霍斯显然也渴望发言，为了赢得赞赏，认为自己有一个完美的答案，然而他却做出一副样子，争说要我当回答问题的人”^⑤。色拉叙马霍斯并非是个单纯的好财之人，他因为他的雄辩技艺而有荣誉与羞耻心，这是他能被苏格拉底驯服的真正原因。

（二）强者的利益与政体（338c-339a5）

色拉叙马霍斯自信地给出了答案：正义即强者的利益。讨论的关键在于确定“强”和“利益”之所指涉。苏格拉底戏谑性地将这个定义用于身体：“强”指身体强健，“利益”指身体健康。在牛肉之于珀吕达马斯的例子中，苏格拉底的反驳是牛肉对于强壮的人有利，对于柔弱者也有利。从这个例子可以看出苏格拉底讨论正义的基调：正义要对强者弱者都有利。但是这个例子依然贯彻着前面对正义的讨论，这里未加限定地使用“牛肉”，难道强壮者所需的牛肉和一般人一样么？带来的效果也一样么？尽管苏格拉底说正义给双方都带来利益，但是利益在各自处又不相同，正如身体柔弱的能可能消化不了太多的肉，被统治者也不应该被授予过多的政治权利，这是这个例子所暗示出来的东西。

色拉叙马霍斯觉得苏格拉底在糟蹋他的观点。他先界定了政体的本质，每一政体代表了统治者的类型：僭主制就是一人统治，并且严格地只按照僭主本人的意愿行动（它与王制的区别似乎仅仅在于，前者靠欲望驱使，后者靠理性）；民主制就是多数人统治；寡头制就是有钱人统治；贵族制就是由优秀人士构成的集体（王制的变形）或者地位高贵的人统治。这

① 布鲁姆：《人应该如何生活》，第 47 页。

② 关于正义被解释为这些含义，是否同于将 12 分解为 3×4 或者 2×6，罗森指出：“相似之处在于，正义确实是利益，但是存在各种不同的分析其结构的方式，不似之处在于，对于得到 12 来说，2×6 并不优于 3×4，而有些利益则比其他利益更加正义”。参见斯坦利·罗森：《哲学进入城邦——柏拉图〈理想国〉研究》，第 49 页。

③ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 18 页。

④ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 26 页。

⑤ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 18 页。

些政体类型都采用了在某种意义上被定义的“强”。城邦的立法权在于这些“强者”，按照色拉叙马霍斯的定义，法律和被统治者就是统治者谋取利益的工具，犯法之不正义的依据就是损害了统治阶级的利益。因此可以看到，法律的源头就仅仅在于立法者的意志，不能诉诸于立法者之上的源头。正义即守法仅仅是个“形式上的定义”^①，他规避掉了正义的实质内容。

施特劳斯遇到这样一种解释色拉叙马霍斯形象的观点，但是他似乎在提醒读者不能过于头脑简单：“某人可能更进一步，说色拉叙马霍斯代表了非正义的化身，僭主，如果某人愿意承认玻勒马霍斯代表了民主人士并且克法洛斯是寡头制代表。但是某人就要去解释，一个僭主为何应该像色拉叙马霍斯一样热切地教授专制的诸原则和为他自己培育竞争对手”^②。所以色拉叙马霍斯更像为各种统治者提供建议的知识分子，而非直接的统治者，他可能并不关心某种政体是否正义，他只在乎他的雄辩术如何为自己谋得利益。

（三）第一波反驳：强者犯错误的可能性（339a5-341a）

苏格拉底承认正义带来某种利益，但他迫不及待地想搞清楚“强者的利益”之“利益”到底意味着什么，也就意味着现在的关注点从强力转向了有关利益的知识。苏格拉底关心的是统治者会不会犯错的问题，而且是涉及到“自身最高的利益”上犯错^③，因此苏格拉底关注目的善，苏格拉底似乎在提醒，色拉叙马霍斯并不知道何为对统治者自身和城邦真正的好，他只关心达到目的的手段，他似乎认为这些作为目的的利益是明确无误或者根本无法讨论的。在何为苏格拉底理解的“最高利益”上，《申辩》已经从言辞上（诸多柏拉图对话是行动上的证据）给出了明确无误的答案，他劝说雅典人：“你只想着聚敛尽可能多的钱财，追求名声和荣誉，却不关心，也不求知智慧和真理，以及怎么样使灵魂变成最好的”^④。只有这句话才能解释这个短语中使用的最高级形式。

在色拉叙马霍斯的观点有所动摇的时候，玻勒马霍斯突然助友攻敌，引发了和克莱托普丰的一段小插曲。克莱托普丰在对色拉叙马霍斯的观点进行了让步后，即承认统治者的利益是他们所认为的利益，从而弱化了统治者在利益知识上的判断。在此情形下，民众服从法律就会对于统治者有害了。这辩护恰好说明，克莱托普丰是在苏格拉底的基础上理解“利益问题”的。色拉叙马霍斯拒绝克莱托普丰的援助，因为严格意义上的强者不会犯错误，在此基础上色拉叙马霍斯把正义比作技艺。在他把正义者比作会计、医生等手艺人之时，他依然维护作为某种手段性知识的技艺。当他提出手艺人“最精确的概念”之时，他把会犯错的手艺人不当做手艺人。可是这显然违背常识。一个有技艺的人犯错和一个无技艺的人犯错显然不是一回事，后者正因为其缺乏知识和技艺，他必然会犯错。可是技艺总是面临着机运，所以一个手艺人成功的需要同时具备知识和机运^⑤。所以色拉叙马霍斯这个界定暗藏着现代科学

① 伯纳德特：《苏格拉底的第二次起航》，第 22 页。

② Leo Strauss, *The City and Man*, p.74.

③ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 21 页。

④ 参见《申辩》29e。柏拉图：《苏格拉底的申辩》，第 112 页。

⑤ 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第 171 页。并参考《普罗泰戈拉》的相同段落，技艺和实践在

的诉求：技艺要完全控制机运。

（四）第二波反驳：最精确的技艺（341a-343a）

苏格拉底通过转化“最精确”的手艺人的含义开始了第二波反驳。苏格拉底依然是从技艺之目的角度考虑这一转化。技艺者及其对象的关系类似于统治者与被统治者的关系。每一种技艺本质上要为它的对象带来某种状态，技艺中的正义就是带去利益，同时附带性地为自己谋利（赚钱术）。在一些技艺活动中双方的利益是共同的，比如在航海中船长和船员的共同利益是安全（这更接近正义城邦中的共同利益）；但在医术中医生只为病人带来健康（如果碰巧医生和病人是同一个人，似乎向自己所要报酬很荒唐），自己的利益形式是报酬，由此引发了赚钱术的问题。苏格拉底在之前的分析中默认了个人利益与对象利益不会冲突，但是赚钱术作为欲望实现自身的形式，重新突出了二者的矛盾：医生为了赚更多钱而不正当地行医肯定是存在的，这就是苏格拉底之前在揭示正义者既是卫士又是小偷的困难。总结一下苏格拉底对于“最精确的”技艺的看法：每一种技艺都有其具体而确定的善，如果不追求这种对象的善，那么严格意义上就不称这个技艺为此技艺，追求这一对象的善，就是这个技艺的自然本质，就是这个技艺的“尽量完善”^①。就像医术如何服务于赚钱，那它就严格意义上不是医术。但正是“尽量完善”这个词提醒我们，苏格拉底掩盖了某种利益的可能性。技艺活动中有三种类型的利益交织在一起：实施者、技艺本身、技艺对象。苏格拉底混淆了前两者。“技艺本身的利益”可以理解为技艺的不断改进和提升。在某些情况下，如果为了医术自身的进步反而伤害了对象的利益，但这不是严格意义上的技艺，技艺应该开始于并止于其自然目的，正如苏格拉底导出“正义无用”这个结论一样。医术在健康本身面前无用（参见上文对 332c5-333a10 的分析），但是现在苏格拉底主张身体本质上有缺陷，于是人们发现了医术的可能性。可能性并不等于其永久必要性。技艺之进步性要让位与严格意义上的目的，进步本身作为目的并非技艺作为技艺。

这里还有另外一个问题：专门性技艺的独立性和完备性（342a 以下）。按照某种严格理解的技艺，它仅仅关心它的部分的具体的善，它并不需要其他技艺来弥补自身。这让人想起亚里士多德说：技艺本身的标准与政治的标准不同。医生并不考虑他治好的是好人还是坏人，他仅仅关心病人。当苏格拉底的城邦中每个人都是严格意义上的匠人时，苏格拉底依然让各种技艺仅仅服务于城邦，这就意味着政治技艺是某种建筑师一般的技艺，它需要组织各种技艺，甚至在某些情况下违背那种技艺的本性，比如毒死敌人。当然苏格拉底只是让色拉叙马霍斯承认，最精确的技艺只关注自身的利益因而没有缺陷，他自己并没有下论断。无论如何这一论断值得商榷。

（五）颂扬极端不正义的牧羊人（343a-344d）

机运上的相似性（柏拉图著，斯特劳斯疏：《普罗泰戈拉》，第 121-122 页）。

① 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 23 页。

色拉叙马霍斯被苏格拉底带向了自己的反面，关键就在于“最精确的技艺者”这个概念。精确意义上的统治者应该照看被统治者的、弱者的利益，这是理想国的原则之一：统治者应当献身于共同善好。色拉叙马霍斯提出牧羊人之于羊群的例子表明，表面照料被统治者的利益实际上还是为了主人和自己的利益，说照看被统治者的利益可能仅仅是幌子，或者即便是真正照顾他们的利益，也是为了能更好地剥削，色拉叙马霍斯的意思准确来说应该是后者。他称恪守正义的被统治者“心底纯洁”^①，而非正义的统治者“更强大、更自由、更具有主人人格”^②。纯粹的非正义者比正义者得利多，色拉叙马霍斯已经开始公然赞扬非正义了。他区分了能力强和能力弱的人，技艺的精确性只是这一方面：僭主在各方各面公然践踏正义因而受称赞，而且生活幸福，而一般人只在某些方面不正义因而受惩罚，生活无比痛苦。色拉叙马霍斯将“强”解释为有能力和胆量做极端的坏事，一方面统治者用非正义公开谋利，另一方面，群众本性上也都贪图利益，但因为他们没能力也没胆量做极端的坏事，又害怕承担后果（344c5）。非常有意思的是，诸多弱者通过限制僭主的不正义，或者限制每一个人成为僭主的潜在倾向，多人就成了正义的权威。色拉叙马霍斯的原则同样可以用于民主制而导致摧毁僭主制。

在牧羊人的例子中，我们看到了更多的东西。牧羊人这个“统治者”竟然还受制于其主人。也就是说他照顾羊群也同时为了主人的利益。如果色拉叙马霍斯是牧羊人，这就意味着他掌握着如何统治羊群的技艺，而主人并不直接具有，或者他就是一个提供建议的知识分子。以此方式他就不能坚持“统治者仅仅关心自己的利益”这一观点，现在技艺和强权似乎暂时分离了。

（六）人应该如何生活（344d-345b）

色拉叙马霍斯把长篇演说泼进听众耳中之后打算离开，众人而非苏格拉底强求他留下解释刚刚说的话，色拉叙马霍斯如此傲慢的态度，以他把自己的技艺视为权威为基础。苏格拉底似乎顺应众人的要求也恳求留下，因为他刚刚提到非正义者比正义者更加幸福，生活得更好。德福一致性的论证便成为了全书的核心问题。布鲁姆认为苏格拉底在此转换主题有其理由：“苏格拉底走这步的理由在于，这使在场的其他人感兴趣——他在尽力吸引他们的注意力，而他们相信自己对什么是正义拥有公正的感知。他们特别感兴趣的，不是对正义之本性的哲学研究，而是他们如何更有利或者更好地生活”^③，因为分辨是非是关系到每一个人大事，每一个人都不可避免地和幸福问题有联系。根据苏格拉底的猜测，色拉叙马霍斯根本不关心在场的人生活会过得怎么样，其行为和其立场有高度一致性。他劝说色拉叙马霍斯进一步说服他们非正义要更有利，让他把留下来谈话视为一种“投资”^④，这意味着苏格

① 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 25 页。

② 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 26 页。

③ 布鲁姆：《人应该如何生活》，第 57 页。

④ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 27 页。

拉底开玩笑似的让色拉叙马霍斯如牧羊人一样行事。

（七）统治的自愿性（345c-348b）

讨论再一次起步，苏格拉底提醒色拉叙马霍斯不要偷偷地变换立场。难道苏格拉底就没有这样做过？这似乎是柏拉图给我们的阅读提示。

苏格拉底确证了“最精确的统治”的含义，并将其用在了牧羊人身上，并批评色拉叙马霍斯说他在牧羊人的例子中放弃了和苏格拉底一起同意过的“精确的统治”概念。苏格拉底现在将问题转换成了“统治是否自愿”。在色拉叙马霍斯看来，统治者显然是为了自身利益才去统治的，在苏格拉底看来统治作为照看被统治者的利益符合正义本身，因而值得选择。统治者是否自愿统治的问题其实以正义本身好不好为前提。现在苏格拉底引入了“雇佣专长”或者“赚钱术”，按照色拉叙马霍斯的看法，任何技艺都伴随着赚钱术，它是诸技艺之技艺。但是苏格拉底早就区分了严格意义上的技艺大师考虑对象的利益并非为自己赚钱。那么自愿上台的人只能出于正义本身即对象的利益，苏格拉底说要奖励给那些自愿统治的人金钱或者荣誉。苏格拉底的意思并非说这些人就是为了这些东西而来，他对“自愿”界定非常严格。这部分人几乎等同于卫士阶级，卫士阶级并非为了财产而统治，但是出于生活的必要性城邦会分配给卫士基本的生活物资。这里暗示，荣誉是自愿统治的另一种可能性，正如色拉叙马霍斯也存在这一面向那样。

格劳孔突然插话了。让他不能理解的是，为何给不愿意上台的人惩罚，是一种报酬。“最优秀的人推行最合适的统治”^①就是哲人王统治的预告。他们不是为了金钱和荣誉（分别代表欲望和血气）而统治，这些目的被公然认为是耻辱的（当然这并不能阻止格劳孔热衷政治）。苏格拉底给出了哲人参与政治的严肃理由：“受一个比自己差的人统治乃是最大的惩罚，倘若哲人自己不愿意统治”^②。政治并非某种“高尚的东西”，他们在其间也不会幸福，哲人走入政治“像走向应尽的义务”。这意味着哲人参与政治也必须牺牲他的自我利益，牺牲沉思的闲暇时间，投入到不完美的政治生活中去。苏格拉底假设有一个人人高尚的城邦，他们相互为不统治而斗争，在这种情形下，统治根本没有必要了。苏格拉底暗示，现实政治总是高尚与不高尚的混杂，所以才需要统治。

正义是强者的利益，这个命题暂时又被苏格拉底搁置到以后再讨论，具体何时以及以何种形式回到这个问题在往后的分析中再提及，但是现在要留神。问题集中于：正义者和非正义的生活哪个更好。格劳孔近乎出于本能地认为正义更好，现在他们需要联手反驳色拉叙马霍斯。但是注意如下论述的性质仅仅在于“合你（格劳孔）的心意”^③。

（八）第三波反驳：正义作为知识（348b-350c10）

① 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 29 页。

② 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 30 页。

③ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 31 页。

色拉叙马霍斯干脆承认，非正义不仅给人好处，而且本身就是一种智慧和德性，它“又好又强”^①，而正义则相反。我们可以看到色拉叙马霍斯的观点已经很生硬了（348e5-10）。接下来得仔细分析苏格拉底的反驳，这基于以下两点：正义者不想胜过正义者，而胜过非正义者；非正义者胜过所有人。这里的多义词 *pleonektein* 可被理解作“比……拥有更多”或者“胜过”^②，罗森认为必须将这个动词理解为双关用法。前一种意思相对要确定，而后一种意思非常宽泛。色拉叙马霍斯显然依然是在一般利益上来理解这个词的，“胜过”意味着掠夺更多的财产。苏格拉底最初问色拉叙马霍斯，正义者是否不指望也不想比另一个正义者“*pleonektein*”，但比非正义者“*pleonektein*”，而非正义者想比所有人“*pleonektein*”^③。色拉叙马霍斯在刚开始回答的时候强调了是在“意愿”的层次上而非“能力”的层次上讨论问题，所以他才说：“他（正义者）也会这么指望，然而它无法做到这一点”^④。阅读的时候最好含糊地将双关词“*pleonektein*”理解为“超过”或者“胜过”，因为仅仅按照“比……多得”来理解，这些句子完全不能被理解，要根据每一具体内容寻求合适的理解。这样理解才能说得通：正义者之间并不想相互掠夺，正义者想胜过（此处理解为道德高尚，理解为“多得”说不通）；非正义者想比任何人多得。这就是他们确定的原则。

现在我们以知识为例，来看看苏格拉底的类比于。“胜过”被理解作“比某人更有知识”。有知识的人想比无知的人有更多知识，这比较好理解，但是有知识者之间不想相互胜过是什么意思？比如两个医生就其治疗方案而言不是经常会有分歧吗？或者我们只能在这里对“有知识的人”做严格处理，认为双方都已经达到了同样水准的知识，如果知识尤其确定性，那么严格来说冲突发生，要么是有一方尚未有知识，要么双方都没有。但这个问题并非苏格拉底在这里想要强调的，他想说在正义以及知识的问题上相似的地方是，正义者或者有知识的人之间并非基于一种斗阵关系，而且正义和知识本身就不是类似于财产这样的东西。知识（心智之物）就其本性而言，尽管在获取的先后上存在差别，但是因知识本身的共享性，使得一个知识共同体之间并不能声称谁更有知识，就好比占有财产一样，因此“知识产权”这个词存在困难。色拉叙马霍斯所谓的“多得”指财产的可转移性及其数量的相对有限性，“多得”意味着掠夺。知识共同体之间不存在“掠夺”和“盗取”知识，个体似乎“分有”知识但是不减少知识本身。这一点在当今学术规范和“知识产权”的背景下尤为凸显。一个人可能自己琢磨出来某种知识但是前人已经探讨过了（当然我并非否认新知识产生的可能），难道不正是真理和知识的共享性使得我们能跨越时空和古人成为一个智慧的共同体？难道读先贤的作品时自己也持有相似的见解，这本身不令人愉悦？表彰知识的拥有者本质上是表彰能够通达知识的那种德性，即智慧。根据色拉叙马霍斯和苏格拉底关于“最精确”的界定，我很怀疑把知识当做财产的知识人能否称为严格意义上的“有知识的人”。当然为了防止不

① 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 32 页。

② 斯坦利·罗森：《哲学进入城邦——柏拉图〈理想国〉研究》，第 69 页。

③ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 32 页。

④ 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第 32 页。

义地窃取而保护知识产权另当别论。再来看另一半命题：无知识的人想胜过所有人或者比所有人都多得。这句话并非直接地可以理解。“无知”既可以是真正的无知，也就是自以为自己有知识，又可以介于智慧和真正无知之间的“无知”，即自知无知。自知无知是一个无知之人产生对知识向往的必要前提。没有对这种匮乏状态的明确意识，爱智慧就是不可能的。那么这里的“无知”应当理解为第二种意义上的“无知”。

经过分析我们发现苏格拉底将这一论证切换主题之后，与原先的意思完全不同，而仅仅保留了命题形式上的相似性。现在正义被理解与智慧、优秀相似，非正义则相反，这种类比完全是形式上的。色拉叙马霍斯所理解的“智慧”可以理解为机关算尽的小聪明，苏格拉底也偷换了“智慧”的含义。总结来说，苏格拉底试图相处色拉叙马霍斯命题中暗含的斗争状态，但是他并没有真正消除。如果说哲学中有某种斗争的话，那就只有反对无知的战争，这种反对首先是针对自己而言。

非常清楚，色拉叙马霍斯依然没有被驳倒，但是他已经被苏格拉底弄迷糊了。他的原则依然胜利，但是他在论证技巧上输给了苏格拉底，他甚至都不知道自己是如何失败的。

（九）第四波反驳：正义作为共同体的必要条件（350c10-352d5）

色拉叙马霍斯不知道到底是因为天热还是羞愧而红了脸。在接下来的对话中，色拉叙马霍斯的态度有些和缓，对话实则变为随口附和苏格拉底的提问。能容易想象，一个要坚持自己的观点但在“看似反驳”面前理屈的人是完全讲不下去的，色拉叙马霍斯还有作为知识分子的颜面，他没有为自己那根本驳不倒的正义观辩护的能力，他似乎承认他在诡辩上不如苏格拉底。

现在问题转向了正义与非正义何者更强大。但是对照之前在 348e10 的说法，苏格拉底漏掉了另一半“美好的”，同样的遗漏也出现在之后对理想城邦的描述中，这必须要提请我们注意。苏格拉底在此要论证，正义是强大的，而非美好的。

一个城邦强大的表现一定程度上在于能战胜其他城邦，但是苏格拉底的问题在于不义的城邦强大的基础在何处。苏格拉底列举出了一些对外不义的共同体，有趣的是，他将城邦和盗贼团伙并置。内部正义是任何团体进行有序活动的条件，在一个人身上也是如此。这时候的正义被理解成一个有部分的有机整体能够运行的必要条件，这里第一次预示灵魂内部的正义。可以毫不夸张地说，任何在最宽泛意义上理解的政治活动没有任何意义上的正义都进行不下去，极端的非正义只能沦为僭主而一个人过活，他只能雇佣外邦的军队以保护自身。但是这里论证的是正义的必要性的问题，正义仅仅是不正义的手段，而且在这个行使正义的团体内，每个成员似乎都要牺牲或者限制自己的不义举动。他们不至于在对别人干非正义之事的时候相互之间干非正义之事，玻勒马霍斯正义观在某种程度上回归了。

这一段的论证比较于上一段更加清楚可靠。当色拉叙马霍斯转向颂扬极端的不正义时，苏格拉底作出让步，把正义降格为手段，正义是共同活动的最低限度的要求。他实则重复利

用了色拉叙马霍斯的主张：除非有报酬，无人愿意行使技艺。

（十）第五波反驳：正义作为灵魂功能的德性（352d5-354c1）

上一段论证得出一个结论：那些完全没有正义的人完全没有行动的能力（352d）。当然更加谈不上生活得幸福。如何生活的问题，事关重大。苏格拉底要说明正义作为德性，是灵魂的某种功能。

苏格拉底先区分了两类功能和事物：每一事物的功能，或者只能靠它，或者最好靠它来发挥功能^①。这里区分了“最好”和“只能”的情形：修剪葡萄树最好用小弯刀；看和听只能用眼睛和耳朵。看来在发挥功能面前有两类事物：“不可或缺的”和“发挥最好的”。我们如何运用这一区别？灵魂对于统治来说不可或缺，这一功能似乎只能由灵魂执行；正义作为灵魂统治的德性可能属于“发挥最好的”那一类，不正义使得灵魂的统治功能发挥得不好。德性在数量上有多，那么是否存在一种统摄所有德性的德性？也就是苏格拉底在诸多对话中探讨的问题：德性有部分还是一个整体。在亚里士多德《伦理学》中谈到德性时，也有“那种最好、最完善的德性”^②之类的表述。

“德性”是在“发挥得更好”的意义上出现的。伯纳德特认为它和“不可或缺”的关联是：“只有在缺少了他就不行的事情上，人才能有美德和恶行”^③。就好比“盲”的前提是“有眼睛”，如果某物本来就没有通过眼睛看的能力，那就无所谓视力好或者盲；动物不能统治自己，所以他们不存在统治的善与恶。

就这最后一个论证而言，正义是某种灵魂统治的德性，从而让正义的人生活幸福。在色拉叙马霍斯不停同意之时，苏格拉底却坦诚地指出他自己的论证有缺陷：如果没有先界定正义之本质，正义是什么，就先行认为它是德性，以及它比不正义更带来幸福。看来第一卷远远没有完成界定正义的任务，甚至苏格拉底没有从原则上驳倒那三个正义观。即便我们不知道正义是什么，但是通过苏格拉底与三个对话者的谈话，我们认识到了正义的困难是什么。而且通过最后两个论证，我们发现正义的两个理解倾向：城邦的共同善，个人灵魂的德性。这一张力贯穿着整个理想国的讨论。

关于色拉叙马霍斯为何能被驯服这一点，再做一个简单的总结。他并不直接等于僭主，他是知识分子。正如施特劳斯所说：“苏格拉底的推理完全不比他自己的优越，尽管他一定同时对苏格拉底的机智和更加坦诚印象深刻：出于机智，苏格拉底故意错误地论证，出于坦诚他最终承认证明的缺陷”^④。作为知识分子，他在这两点上完全输给了苏格拉底。罗森认为他们两人的结盟有着深刻的意义：“哲人被迫施加正义，这就将会同时需要善的知识和说服他人的修辞力量。如果苏格拉底和色拉叙马霍斯将会成为朋友的话，那么苏格拉底就需要

① 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第38页。

② 柏拉图著，王扬译注：《理想国》，第20页。

③ 伯纳德特：《苏格拉底的第二次起航》，第33页。

④ Leo Strauss, *The City and Man*, p.84.

将他自己的修辞力量施加于后者”^①。理想国需要雄辩和演说术本身，它应该被净化成严格意义上的技艺，用于服务他人的利益。

（责任编辑：王焰）

^① 斯坦利·罗森：《哲学进入城邦——柏拉图〈理想国〉研究》，第 62 页。



伦理视界:

伦理学的基础与形态

从康德到哈贝马斯： 关于伦理学基础的两则评论

廖昕昱

（四川大学 哲学系 成都 610000）

一、敬重作为道德行为的动机与幸福作为道德行为的动机

敬重，按照康德的说法，是人对于法则规定意志的意识。因此，敬重是法则作用于意志的结果^①，可以说，是法则在人的意识上作用的产物。

在注释中，康德承认，敬重和恐惧、偏好具有类似之处，可以被视为一种情感；但是这种情感区别和恐惧、偏好等情感并不相同：（1）恐惧和偏好的情感是病态的；由于敬重出自义务，因此敬重的情感是实践的。（2）一般的情感是他律的，而敬重是自律的。一般的情感是“通过影响而接受的”情感，也就是说，它们是人在现实中通过经验而得产生的经验，是被动的对其他事物的反应。这种情感产生的模式符合因果律，而因果律是一种他律。但是作为情感，一般的情感却被人认为是主动的。敬重则是“通过一个理性概念而自己造成的情感”，在产生的模式上，尽管敬重看似是对法则的服从，但是这种服从却是自由和自律的。首先，在敬重对于法则的服从中，人直接对法则产生敬重，而并没有收到任何其他因素的影响和干扰。人因此具有不受因果限制的自由，对于法则的敬重实质上是一种自律。其次，这种服从是出自理性的。法则是人通过理性为自理立法的结果，对于敬法则的服从实际上是人对于贯彻自身理性的意欲的意识，并由此产生了一种相对被动的类似情感的感觉。

从这一论述中，我们可以总结出敬重感的几大特征：敬重感是法则的产物，是人的理性的产物，而非经验影响的结果。敬重感就其产生的原因来说，实质上是自律的，但是作为一种情感表现得相对被动。

作为道德行为的动机的敬重是在康德论述了幸福并不是一种直接的道德义务之后提出的，就文本来解读，将敬重感作为道德行为的动机，与幸福并非是直接的道德义务（或说道德的最高追求）相关。

康德认为在消极的意义上，人应该保证自己的幸福，这是一种间接的道德义务；但是在具有普遍性和客观性的道德法则层面，康德并不肯定幸福。康德认为一个人至少是有间接的义务来保证自己的幸福，但这不是出于对于幸福的强烈意欲，而是因为缺乏幸福给人提供了强烈的动机去违背法则。因此，人应该尽可能地保证自身的幸福，以减少人在遵循道德法则

^① 康德：《道德形而上学的奠基》，李秋零译注，北京：中国人民大学出版社，2013年，第14-17页。

时的困难,但这是在该义务没有和其他更直接地来自法则的义务相冲突的情况下。也就是说,对于个人保证自身幸福,康德并不肯定其本身就有积极的意义,而是作为一种被动的防范而提出的。这就是康德所谓“间接”的含义。

追求幸福是人的自动的偏好。但是,如果将对于幸福的追求作为道德的标准,则有三个问题。一是幸福本身并没有普遍的客观的标准。每个人对于幸福的认识都是不同的,一事物如果能够让 A 感到幸福,却不必然让 B 感到幸福。如果将追求幸福作为道德的标准,那么在追求幸福时人与人在方式和利益上发生冲突就是难以避免的,因为他们对于幸福的不同认识决定了他们会以不尽相同甚至矛盾的方式行动。进而,并没有一个普遍客观的道德标准,人们根据自己对于幸福的理解秉持不同的道德标准,那么道德标准就失去其作为标准的意义;因为失去衡量道德价值的标准,人也就无法判断一个行为是否具有道德价值。

二是因为幸福正是导致人违背道德的原因之一。人对于幸福具有自动的偏好,这种偏好是强烈的,并且是普遍存在的。因此,追求幸福是人行为的一大动机。但是,缺乏幸福会使人受到强烈的诱惑而违背道德法则,正是因为在一一般情况下人对于幸福有强烈的偏好。直觉上,主动的情感相较于被动的情感更适合作为人行为的动机。但是在对幸福的情感动机进行分析后,康德将幸福、快乐等主动的情感动机排除在道德法则之外,转而采用了相对被动的敬重感作为人道德行为的动机。以幸福感等主动情绪作为动机,人在行为中对于道德法则的遵守只是偶然的重合,而不具有理性上的必然。

第三,对于幸福的追求还容易导致一种结果主义的倾向。人在追求幸福时之所以能够做出违背道德法则的行为,是因为幸福本身对于善并没有必然的要求。遵守道德法则与违背道德法则的方式都可以实现幸福。因此结果的幸福本身并不意味着行为具有道德价值,而只有人行动的方式才能够说明人的行动是否是具有道德价值的。

但是我认为,人们对于违背道德方式的追捧可能来自于某种经验事件带来的强烈印象和价值上的冲击:在遵守道德的方式和违背道德的方式的竞争,尽管遵守道德的方式更符合人们的价值判断,但是违背道德的方式竟然打败了遵守道德的人,取得了好的结果。以结果为衡量标准,遵守道德的方式就失去了价值。但是,仅仅是结果主义并不能够解释人何以对这样的时间产生强烈的印象。按照结果主义,这正是理所当然的结局。一种理所当然的时间很难给人造成价值上的冲击。更可能的解释是,如果一个人认为道德的方式应该带来与之相匹配的好的结果,违反这种预设的经验事实才能够在人的意识中留下强烈的印象。因为对这种特殊经验的强烈印象,人无视了普遍情况,得出偏颇的结论,并进而在偏颇的认识下做出违背道德的举动,基于这种考虑,康德将道德的标准提炼为纯粹的形式法则,则是可以被理解的了。一种纯粹形式的法则,排除了任何具体的经验的条件对于道德行为的影响,则可以最大程度上避免了人以偏颇的认知作为行动的依据。在这一标准下,做出违背道德行为的人无法以此种经验作为为自己辩护的理由。因为结果属于经验的事,对于结果的预期也被排除在外。

而以敬重作为道德行为的动机,则是的人在感性上避免了道德价值崩塌带来的毁灭性情绪。既然道德价值并不存在与结果中,使得行为有道德价值的是行为的动机和动因^①。在实践的意志中,道德行为的动因是法则,动机则是人对于道德法则的敬重感。由于人的道德义务由法则所决定,因此一行为是否具有道德价值,则以道德法则为标准。这避免了经验条件和经验事实对于道德价值评判的影响。在这种情况下,如果一个人以敬重感作为道德行为的动机,就意味着他个人对于其道德行为的评价在价值上得到了道德法则的保障,而在情感上则能够保持敬重以免与其余的病态的情感带来的影响。因为敬重感作为动机是出自对于法则决定意志的意识,以敬重感作为行为的动机也就意味着一个人选择了道德法则作为其行为的动因。敬重感作为情感,又是法则对主体作用的结果,这也就意味着人对于一行为的情感是有法则所决定的,而和经验的条件与结果无关。人在经验中产生的种种恐惧、快乐、幸福或痛苦的感觉,因为不属于道德法则之内而消失了,只剩下对于道德法则的敬重。

二、试探讨商谈伦理两大原则的有效性

普遍性原则和话语原则是哈贝马斯商谈伦理学的两大原则。通过提出这两个原则,哈贝马斯试图重新建立关于道德规范的伦理学。但是商谈伦理对于商谈的规定却之处商谈本身似乎是不现实的。这两个原则何以有效就成为值得研究的问题。

(一) 对哈贝马斯普遍性原则有效性的分析

在普遍性原则中,一个道德决定能够成立,需要所有受到影响的人都表示赞同。并且,哈贝马斯为这种赞同的有效性划定了条件,随意的口头赞同是没有有效性的,只有当人在意识到决定的后果后仍然赞同,这种赞同才是有效的。

普遍性原则显然遵循了康德的理性传统,承认理性在构建稳定的道德规范中的作用。沿袭康德的进路,哈贝马斯反对情感主义的决断论,反对怀疑主义和相对主义。如果将商谈伦理学所围绕的主要问题归纳为“道德律令和规范在何种意义和以何种方式得以建立”^②,那么道德决定的稳定性必须得到考虑。一种建立起来的道德规范,如果不具有长期存在的稳定性,它的约束力和效力就非常薄弱。也是在这个意义上,哈贝马斯反对怀疑主义和相对主义,坚持认为在公正的社会中有一些道德原则是可以被认知和讨论的。

道德决定产生过程的公平公正则是哈贝马斯普遍性原则所试图保证的。哈贝马斯坚决反对情感主义的决断论^③,认为情感主义的决断论实际上是在依据个人的偏好和喜好来判断什么样的民主政府是好的。偏好和喜好的加入是的不公平、不公正成为必然出现的因素。在实

① 在这里应该注意行为动机和动因的区分,动机是指行为的推动力,而动因则是指作出选择的理由(reason)。参见贺方刚:《论康德的“敬重感”》,载于《齐鲁学刊》2013年第4期,第84-89页。

② 艾四林,艾军:《论哈贝马斯的商谈伦理学》,载于《兰州大学学报》1996年第1期,第88-95页。

③ 安德鲁·埃德加:《哈贝马斯:关键概念》,杨礼银、朱松峰译,北京:人民出版社,2009年,第51页。

践后果上，如果将决断论的意见也视为有效的意见，将会破坏对于价值观念的理性讨论。个人偏好对于价值观念的使命是不充分的，^①而各种不充分的理由掺入，将稀释充分理由的效力。在哈贝马斯，这种反对也就是对于“实证主义和晚期资本主义社会中的工具理性的盛行”的反对。

因此，为了避免偏好和喜好带来的不公平和不公正，普遍性原则内含了价值中立的条件。任何带有预设的价值判断都会对普遍性原则造成冲击。

在道德决定的过程中，为了避免不公平、不公正的出现，哈贝马斯还特别考虑了达成共识的方式。在哈贝马斯的早期理论中，他使用“遭受系统扭曲的交往”的概念，说明在商谈中权力对于个人意见的影响造成了不平等。通过“阻止人们察觉、谈论和批判不平等”权力使得社会中的不平等难以得到讨论、并在讨论的基础上寻找改进方案^②。从这一概念出发，普遍性原则中对于赞同意见有效性的规定是很有必要的。哈贝马斯对于公平公正的追求被罗尔斯在《正义论》中继承，“无知之幕”思想实验可以看作对于哈贝马斯商谈伦理的适应其理论体系的修改。

相较于康德的道德律令和道德法则，普遍性原则虽然仍然以普遍性作为判断和决定的标准，但已经显示出它和康德道德哲学的不同来。普遍性原则用以考量的是所有相关人士的意见。这不同于康德的对于普遍性的理解。在康德那里，普遍性是通过人作为理性存在者对其他理性存在者的推想达成的，是个人对于各种可能情况进行假设并分辨这一情况是否能够被接受。尽管涉及到对于具体情况的考量，这是一种抽象的逻辑推理。哈贝马斯的普遍性原则强调一个个具体的人的意见，因此在道德决定的现实性上，哈贝马斯比康德更进一步。并且这种现实性在话语原则中被放大和保证。

（二）对哈贝马斯话语原则有效性的分析

为了避免康德形式主义的问题，哈贝马斯使用话语原则对商谈伦理做实践性上的要求，以保证商谈所达成的共识充分考虑了现实。

话语原则详细地规定了何种情况下赞同的意见和讨论才是有价值的，这一规定的关键在于实践，但同样对于参与者有所规定。首先，赞同必须是在现实中的真正的公开讨论中得到的，只有在公开且合理的讨论中，赞同才是有效的。其次，所有合格的参与者都应该被允许参与到讨论中，他们有同样的机会表达自己的意见、态度和理由，不会被强制要求撤回其意见或受到其他阻碍，不受到威胁，所表达的内容也应该被给予同等的机会进行考量。^③但是参与者需要使用特定的语言进行商谈。在讨论中，只有具有真实性、真诚性、合理性、可被理解的话语才被接受为有效的意见。

① 参见安德鲁·埃德加《哈贝马斯：关键概念》第39-41页所述哈贝马斯对决断论、实证主义和语言的批判。

② 安德鲁·埃德加：《哈贝马斯：关键概念》，第48页。

③ 安德鲁·埃德加：《哈贝马斯：关键概念》，第51页。

这些条件规定了商谈时何种话语可以被接受，也在事实上规定了在商谈中事实上具有何种能力的人才能够进行商谈。合理性和可被理解性的话语要求，事实上说明了参与者必须有相当的表达能力，这潜在地排除了某些不具有这样的能力、却切实被所讨论的道德议题影响的相关人士。

这就在参与者标准上形成了矛盾。在普遍性原则中暗示着，道德决定之所以合理，是因为它事实上考虑了深受影响者的现实状况；然而对于参与者表达能力的要求却意味可能有部分的受影响的人，他们的意见无法进入讨论中作为值得被考量的意见接受。这造成了部分本应该被考虑到的意见在讨论中却缺席了。

这同样意味着价值中立的原则被打破了。哈贝马斯将商谈伦理视为最低限度的伦理，之提供关于道德决定过程的规范性，而并不提供任何可能的价值倾向。这正是普遍性原则下所达成的共识能够具有有效性的隐含条件。商谈的过程中不应该有任何的预设。但是对于参与者及其所使用的话语的要求却包含了价值上的判断：在语言上，商谈伦理实际上将那些不符合规范的语言都排除在外，认为他们至少在道德决定上没有意义。

在参与讨论上，理性的讨论原则本身也构成一种矛盾。首先，它要求参与者能够应对各种不同的意见，并且具有相当的判断力来进行复杂的思考并得出结论^①。但是现实的问题是：具有如此高水平的判断力的人并不占多数。其次，达成共识实际上是依靠充分的论据。但是公开讨论的事实是讨论得出的结论具有详单的可能在事后被推翻，或者被发现当时以为的充分理据实际上并不充分，或者有可能某些意见本身是很重要、但是在讨论当时并未人从合理性上找到充足的论证以致被忽视。这对商谈所达成的共识的有效性造成来冲击。

同时，对充足判断力的需要本身意味着商谈和沟通未必是做出有效道德规定的必然条件。如果达成共识的最后关节是充足的论据和理性思考与判断的能力，那么商谈和沟通是可以被其他方式所替代的。康德依据个人理性所做的推理是一种形式，充分的实践考察也是一种形式。我们可以如此辩护：商谈和沟通为个人的充分思考提供了素材；并且可以承认，相关人士的意见和观点是非常重要的思考维度，具有实践考察、理性推理所不可替代的价值。但是这仍然无法会比这样一个问题：达成共识并不意味着得出真理，而仅仅意味着我们做来一种拓宽思路的工作。在这项矛盾上，哈贝马斯实际上并没有避免康德的形式主义问题。

综上所述，哈贝马斯提出普遍性原则，遵循了康德的传统，将普遍性原则进一步扩展，加入了受道德决定影响者的意见这一要素，使得道德规范的建立具有现实性，似乎避免了道德规范落入形式主义问题。哈贝马斯基于对公平和公正的保证构建了普遍性原则，这内在要求了普遍性原则的应用必须是价值中立的。作为商谈的基本原则，普遍性原则的合理之处在于它为辨别道德争论中的问题提供了简洁有效的标准。对于深受道德决定影响者意见的重视对于道德规范的形成提供来新的视角和思路。以此为标准，普遍性原则能够很快识别出道德争论中是否有不平等因素出现。在这一意义上哈贝马斯的商谈伦理是相当有效的。

^① 参见王凤才、杨丽：《维尔默对话语伦理学的内在批判》（载于《探索与争鸣》2017年第7期）中维尔默对哈贝马斯商谈伦理的内在批判。

提出话语原则，哈贝马斯试图对何种意见值得听取作出规定，并且以公开理性讨论作为达成共识的过程，以所达成的共识作为道德决定或者道德决定的依据。但是话语原则所要求的合理性、可理解性和商谈过程对于理性判断力的要求却造成了价值判断，将一些受道德决定影响者的意见排除在外。这是的哈贝马斯商谈中价值中立的条件被打破，对普遍性原则造成了冲击。商谈过程本身的理性讨论原则也对商谈过程的必要性构成挑战。因此，商谈伦理有效性本身收到了来自理论内部的限制。

（责任编辑：郭倩倩）

元伦理学入门与元伦理学大纲

宋浩然

（兰州大学 哲学社会学院 兰州 730000）

一、何为元伦理学

伦理学分为理论伦理学和应用伦理学，后者是将前者应用于现实的学问，其有效结论是由前者演绎而来的，是由前者所派生的。而理论伦理学又分为元伦理学和规范伦理学，后者在普遍的意义上回答什么样的行为是正确的，而前者则为后者奠基，回答更根本的问题，比如：道德事实是实在的吗？规范性事实最终可还原到何处？我们为什么要做正确的事？动机来自于信念还是欲望？道德语句是描述事实还是表达态度？价值与理由的关系是什么？正当与善的关系是什么？道德事实（如果存在）如何证成？

当一个人问“拒绝给穷人施舍是善的吗？”、“安乐死是可以允许的吗？”、“基因编辑是可以允许的吗？”，其所问的就是具体行为的道德问题或可允许性问题，或者是应用伦理学问题，而对它们的回答奠基于一种规范理论之上。规范伦理学理论可以分为实质性理论与形式性理论。

其中，实质规范性理论可分为康德主义义务论与后果主义两大阵营，而二者各有诸多版本。在我看来，尽管二者通常被认为强烈冲突，但某些版本则未必如此，比如原则后果主义与充分考虑“可预见性”问题的义务论在在对应域^①上就似乎并不冲突。而形式性理论指的就是罗尔斯的政治建构主义（契约论），它仅提供一种规范性原则建构的合理框架，而无实质性内容，因而说它只是“形式的”。在“建构程序”的提出中，罗尔斯不曾越俎代庖，替公民（通过特定辩护、充分辩护即反思平衡、达成重叠共识）得出实质性的规范性原则，而只是在建构过程中预设了必要的“人观念”（conception of person）作为建构活动的原则。然而在“正义原则”的提出中，罗尔斯确实自己模拟了一把建构，因而他的正义原则就是一套实质性的规范理论了。（罗尔斯的政治建构主义是形式性的，而正义原则理论是实质性的。）在我看来，因为契约论根本上是形式性的，所以它不会真地与实质性的义务论与后果主义相冲突。帕菲特所认为三者是趋同的，“这些是从不同的侧面攀登同一座山峰。”^②

而当一个人问“为什么这样一种规范理论是正确的？”“这样一种规范理论预设了怎样的前提？”其所问的内容就进入了元伦理学领域。

当代元伦理学是随着语言哲学、分析哲学的兴起而兴起的，但元伦理学不只是研究语言。

① 对应域，指一种规范理论所对应的好的或正确的或可允许的行为的范围。

② Derek Parfit, *On what matters*, Oxford: Oxford University Press, 2011, p.419.

元伦理学不等于语言伦理学。语义分析仅仅是元伦理学的一条主要路线之一，任何为规范伦理学奠基的都属于元伦理学。元伦理学是追问基础的学科，说到底它是“还原精神”的必然产物。

元伦理学实际上源自休谟。当休谟提出从是推不出应当，他就开启了对“动机问题”（道德动机的根本来源是什么）的追问，为认知主义与非认知主义之争埋下伏笔，为元伦理学的诞生埋下伏笔。而到了二十世纪初，摩尔对自然主义的批评引来了大量的讨论，这才开启了当代元伦理学的广泛论争。

二、元伦理学的基本问题

我将元伦理学主要的基本问题列于下：

1. 语言问题：道德语句是描述事实还是表达态度？（所谓描述事实，即是说道德语句是在描述一种可以认知的确定的事实，比如“吃狗肉是不道德的”或者“吃狗肉是可允许的”。所谓表达态度，即是说道德语句仅仅是对赞同与反对的态度的表达。）

2. 形而上学问题：是否存在道德事实？（反道德实在论认为道德事实不是实在的。道德实在主义相信道德事实是实在的。建构论的道德实在论则认为道德事实不是实在于观念外，而是实在于观念中，因而是一种弱的道德实在论。）

3. 本原问题：道德事实最终可以被还原为什么？（还原论的自然主义主张规范性事实可以还原到自然事实，但二者间存在一种跨越，这样就要导致无限倒退：这种自然事实是如何能推出规范性事实？不管他们怎么回答，我们都可以继续问它是如何推出的……而康奈尔派自然主义主张道德属性不能还原到自然属性，甚至道德属性本身就是独立且不可还原的（非物理的）自然属性，但它将导致道德属性沦为无法观察的。非自然主义主张道德事实是实在于观念外，且不可还原道自然事实，甚至不可定义与分析的，这种观点难逃神秘主义批评，而且它的神秘性是令人深感不安的。）

4. 动机问题？动机的根本来源是什么？道德判断如何产生动机？（认知主义主张对一种行为是好的、是对的这样的信念将促使行动者如此行动。但事实上，一个人可能明明知道怎样做是对的，但却偏偏不那么做，真正不知是非的犯罪者实在稀有。非认知主义主张欲望而非信念才是动机的根源。人们帮助贫困的儿童与路边的流浪狗，不是因为他们知道这样做是道德的，而是因为他们想要这样做。但这样就将导致道德判断失去了客观性，因为每个人都可以对一件事有不同的态度。有人的态度是“出轨，支持！”有的态度是“出轨，呸！”）

5. 认识论问题：如何获知或证成道德事实？

当然，元伦理学领域的基本问题不只这些，我这里仅仅列出我认为相对重要的几个。对以上这些问题的不同回答可以对应上不同的理论，我将这些理论纳入下文的元伦理学大纲。

三、元伦理学发展中的几大历史节点

（一）摩尔的“开放问题”与“自然主义谬误”

摩尔以“自然主义谬误”指一种混淆。当“把善（它不是这种意义上的自然对象）与不管什么样的自然对象混淆起来了”^①，也就是当把善等同于一种自然对象，就陷入了自然主义谬误。当把“具有善这种属性的事物的其他属性”当做是“善”时^②，就陷入了自然主义谬误。而对“善”的自然主义定义何以是一种谬误呢？

摩尔通过“开放问题”（open question）来论证自然主义谬误。他的根本思想是，只有当A不等同于B时，一个人说“A即B”才是有意义的，否则就是一句废话。由此，他以反证法展开论证：如果一个人将“善”定义为一种自然属性N（比如促进人们的最大快乐）并问“善是N吗？”，这个问题无非就是问“N是N吗？”，这样的问题是没有意义的同义反复，因此是只能有一种固定答案的“封闭问题”。然而，在实际上，问“善是N吗”并不是一个没有意义的封闭问题，而是一个答案悬而未决的开放问题，这与假设得到的结论相矛盾。因此假设中的前提即那种定义是错的。

在摩尔看来，一切定义都是对复合体的定义，而不是对简单属性的定义；而如果一种属性是简单的，它就不能被定义，否则它就还不够基本。而善就是一种简单的属性，是基本的，是不可定义的、不可分析的、不可还原的。

摩尔的“开放问题”论证以及“自然主义谬误”批评曾一度对自然主义伦理学理论造成了剧烈的冲击，也对此后元伦理学的发展造成了重大影响，既促进了认知主义内部自然主义与非自然主义的发展，也推动了非认知主义的发展。

在摩尔提出“开放问题”论证之后，众多学者对它进行了批评或维护。其所受主要反驳有弗兰克那的“乞题”反驳、“无趣分析”反驳、“涵义-指称”反驳等，对其修补性维护主要有鲍德温的论证以及达沃尔、吉伯德和雷尔顿的论证。概述性内容可参见米勒《当代元伦理学导论》。

（二）吉奇的“弗雷格-吉奇问题”

非认知主义的表达主义认为道德语句只是赞同或反对的态度的表达，而这种表达必然是属于不同的人，因而是主观的。但现实要求一定要有客观的道德判断，否则社会就会陷入混乱。彼得·吉奇（Peter Geach）在二十世纪中叶针对非认知主义表达主义提出弗雷格-吉奇问题（The Frege-Geach Problem）^③。他指出，按照非认知主义表达主义，道德假言推理都将无效。

“∴ p 且 p→q ; ∴ q”这个推理有效的前提是“p”和“p→q”中的“p”是同样的

① G. E. Moore、T. Baldwin, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.65.

② G. E. Moore、T. Baldwin, *Principia Ethica*, p.63.

③ Peter Geach, "Assertion", *Philosophical Review*, 1975, Vol. 74, No. 4.

意思，两者具有相同的真值条件；“q”同理。然而非认知主义表达主义的假言推理不能做到这一点。

看这样一个假言推理：因为（1）行为A是错的；并且（2）如果A是错的，则行动者X做A就是错的；因此（3）X做A是错的。

在非认知主义表达主义看来，（1）中“A是错的”表达的不是A具有错的属性，而是判断者的反对态度。然而（2）中的“A是错的”仅仅是一种假设，是条件句的前件，它并不真地表达判断者的态度，因而与（1）中的“A是错的”是不同的，在逻辑上是不同一的。

此外，（大前提：）一个道德假言推理是否有效，可以根据其真值表来判断。（小前提：）然而，非认知主义表达主义认为道德语句是表达态度而非描述事实，因而也就无所谓真假。（结论：）因此，非认知主义表达主义根本无法判断到的假言推理是否有效。

换句话说，在非认知主义表达主义的立场下，道德语句的语义值要么不存在，要么不是真值。而当这样的道德语句作为条件句的前件，它的真值就是不定的，从而使这个条件句没有意义，进而使得这个推理没有意义。

吉奇的“弗雷格-吉奇问题”对非认知主义表达主义造成了强有力的批判与剧烈的冲击，也因而对此后非认知主义的发展造成了重大影响。为了回应或克服“弗雷格-吉奇问题”，不少学者提出了相应的理论，其中最突出的有黑尔的“道德规定主义”和布莱克本的“准实在论”。

（三）麦凯的“错论”

麦凯（John Mackie）在二十世纪七十年代提出“错论”（error theory）^①，对道德实在论造成了重大冲击。“错论”指出一切道德判断悉数为假。

在麦凯看来，（大前提：）因为道德事实是关于客观且绝对规定的事实的概念，（小前提：）并且不存在不存在客观且绝对规定的事实（否则就太古怪了：它与宇宙中的一切都不一样），（结论：）所以世界上没有任何与道德事实相对应的客观规定的事实使得任何道德判断为真。

如此一来，错论就会导致反道德实在论，并使人不得不承认道德事实、道德属性已经道德判断都只是主观的。错论的出现对认知主义造成了重大的挑战，促进了此后元伦理学的发展。错论提出之后，学界对错论做出了广泛的回应，其中最具有代表性的是“道德虚构主义”，道德虚构主义中较有代表性的有乔伊斯的“变革虚构主义”和卡尔德隆的“诠释虚构主义”。

四、元伦理学大纲

下面，我将把区分元伦理学立场的七个层面作成七个位格，然后将每一种理论在各个位格上所对应的那一种立场填进去，这样就可以大体得出一份元伦理学的基本大纲。

^① John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin, 1973.

首先，作为七个位格的七个层面如下：

A 形而上学层面：0 非形而上学 1 道德实在主义、2 表达主义的反道德实在论、3 准实在论、4 错论的反道德实在论及道德虚构主义、5 建构论的弱道德实在论、

B 动机来源层面：1 认知主义、2 非认知主义

C 道德依语句层面：1 描述主义、2 表达主义、3 规定主义、4 诠释虚构主义

D1 认知主义的自然论层面：1 自然主义、2 非自然主义

D2 非认知主义的普遍性层面：1 主观主义与 2 客观（普遍）主义

E1 认知主义的还原论层面：0 非自然主义、1 还原论的自然主义、2 非还原论的自然主义、E2 表达主义层面：1 情绪主义、2 准实在论、3 规范表达主义

F1 基础层面：1 善基础主义，2 善-正当二元基础论，3 传统价值基础论，4 理由基础主义

G1 动机问题：信念是否内含动机？1 内在主义与 2 外在主义与 3 非认知主义

于是，我们就可以大体得出一份元伦理学的基本大纲。这里只将一小部分列于起下：

1-1 通常的认知主义：动机的基础是认知性的信念。

1-1-1 描述主义：道德语句是对事实的描述。

1-1-1-1 认知主义的自然主义：信念的主题是自然的

1-1-1-1-1 还原论的自然主义：规范性事实可以还原到自然事实。

1-1-1-1-2 康奈派自然主义：道德属性不能还原到自然属性。

1-1-1-2 认知主义的非自然主义：信念的主题是非自然的。

1-1-1-2-0-1 摩尔主义：good 是不可还原、不可定义的非自然的基本特征。

1-1-1-2-0-4-1 斯坎伦·理由基础主义：动机的基础是理由判断。

1-2-3 黑尔·规定主义：道德判断是规定性判断。

2-2 非认知主义：动机的基础是非认知性的欲望。

2-2-2 表达主义：道德语句是对态度的表达。

2-2-2-1-1 艾耶尔·情感主义：道德判断是对情感态度的表达。

2-2-2-2-3 吉伯德·规范表达主义：规范性思考即 **planning**。

2-2-4 卡尔德隆·诠释虚构主义：道德语言是事实性的。

3-2-2-2-2 布莱克本·准实在论：解决非认知主义的“适真性”困境。

4-1 麦凯·错论：一切道德判断都是错的。

5-1-1 判断依赖解释：道德事实是内在于观念中的。

0-1-1-2-0-4-1 帕菲特·三重理论：去形而上学的理由基础主义。

（责任编辑：郭倩倩）

懒是一种病吗

——从稀缺与匮乏说起

李斌

(兰州大学 哲学社会学院, 兰州 730000)

今天你得懒癌了吗? 拖延病又犯了吗? 可能对于懒, 你是既恨又无奈, 只能安慰自己是懒羊羊。懒人有懒福, 可是你有没有想过从什么时候开始懒成为了一种症候呢?

今天本文将从进化心理学和经济学来分析懒背后的稀缺概念和匮乏概念。

稀缺的概念出自于经济学家穆来纳森和心理学家沙利尔的书《稀缺》。本书中发现了一些有意思的现象, 如穷人永远缺钱而忙碌者永远缺时间。而匮乏的概念我引自于河森堡的一部趣书《进击的智人》。在河森堡的书中, 他强调要用底层思维看人类的进化和人类的历史, 而匮乏就是人类进化和历史的动力, 人从树上下地直立行走是因为稀缺, 褪掉体毛是因为稀缺, 寿命变长也是因为稀缺……那么懒与稀缺和匮乏的关系是怎样的呢? 稀缺与匮乏之间关系又是怎样的呢? 他们反映了我们怎样的一种思维方式的变化呢? 我们又该怎么办呢?

我由《稀缺》和《进击的智人》这两本书, 再来重新界定一下稀缺与匮乏的概念, 这是我分析这个问题的一个基点。稀缺是指某一类资源确实不足的一种状态, 而匮乏则是人们对稀缺状态的一种主观感觉。从我的这个定义可以看出, 稀缺强调客观状态, 匮乏强调主观感觉, 稀缺决定匮乏, 而匮乏也定义着稀缺, 二者存在一种对应但不严格的对应关系。比如今天我卡里没钱了, 我无法获得我所需的生活资料, 那么这种匮乏就是一种实实在在的稀缺引起的; 而我卡里有一百块钱, 但我想开宝马车, 这种匮乏感既不迫切又可以通过调整主观感觉消除。由此匮乏有因为资源绝对稀缺引发的匮乏和资源相对稀缺引发的匮乏, 前者实际情况影响较大, 后者主观感觉影响较大, 后者甚至可以自己一种符号资本的方式自己生产匮乏。

懒是一种病吗? 我认为不是, 至少它在一些对我们很重要的方面不是, 在更多方面上说, 懒只是一些问题的表征。

我们的祖先懒吗? 如果我们祖先单纯只是懒, 他怎么能在残酷的生存竞争中生存下来, 可见最早懒预示某种价值, 某种能力, 某种需要。

一个不恰当的事实是, 我们的某一祖先在雷电后取了一把火, 用这把火做了熟食吃。一开始人们吃肉是不必吃熟的, 但后来吃熟食可以缩短肠道, 可以拿出更多的资源分配给其他器官, 这样的吃熟食的祖先获得了更多的资源回报率, 做到了最大的资源的利用率, 最终在进化之旅上得以胜出。通过这例子我想声明了是懒不是绝对的, 而是相对的, 没有什么是绝对可以躺平的, 你在你懒的范围之外必然有别的投入, 这是要澄清的。问题是我们祖先的懒代表着一种进化的需要, 一种能力和价值。而检验其是否存在能力和价值的标准就在于懒

本身的奥秘，它是否折叠了时间，为人赢得了更多时间。语言，车，互联网，一切诸如今日的所谓懒人经济都是在变时间的魔术，对准了这一需要，显示了人的创造力。

过去，由于简单的社会关系、直觉式的原始思维和急迫的生存压力，人们的匮乏是基于绝对的稀缺，在这种情况下人们采取各种发挥人主观能动性的方法发挥人的创造力，改变了人的时间，表现为所谓的懒。这时候懒基于的是稀缺的匮乏，是一种真正的创造力，一种实实在在的需求，在这种情况下人们都是凭本事偷懒的，懒对于人具有建设性，他让我们想办法。可今天懒不是这样，懒虽然还有他原始思维时期价值的属性和潜能，可在今天随着社会关系的日益复杂，斗争领域的社会化以及符号化的思维方式，懒已经成为了一种症候了。

首先在原始思维的过去，我们更多是在自然的领域被造物主所选择，而如今的符号化思维时代，人的目的除了维持他自然机体的目的外还有与之结合的社会的目的，这个目的就是在社会化的符号体系中找到一个表征自己的位置，把自己符号化；其次先不论资本主义全球化的时代的诸种弊病，在这个资本病引发的阶级对立的情况下，两极分化，社会的关系大大的复杂，就的劳苦大众被逐渐的消灭或自我消失，但新的被驯化的社畜群体诞生，在这种情况下，资本家有意无意的以一种以奢侈的懒，无创造力的懒来表征自己在这个社会中的存在，这种懒是一种符号亦是一种病；再次，由于这种体制的运作，资本的运作的逻辑，他已经抢占了全球的市场，再也没有扩大的可能，由此他由生产领域扩散到消费领域，从物的领域扩散到精神领域，最终他开始以消灭浪费人的时间来制造时间，以制造时间的方式来消灭浪费时间，在这个极端的状态下，以至于他节约的大多数时间要么是普通人虚假的节省，要么是富人时间的节省，总之这个种群的时间被浪费了，懒已经成为了一种病；最后在这种体质下，他要得就是制造一种时间债务，也就是内卷，让你时间越来越少，进而效率越来越低，进而时间越来越少的循环链条中，资本难以膨胀，就通过内卷这种时间低效的全方位的社会体制和生活样态来维持符号的自生产，在这种情况下有多少办事员搞得是复制粘贴和形式化的工作，又累又低效却又引以为荣，以至于一堆人想得只是发泄这种潜意识中对这种状态的懒，假日综合症和开学综合症难道不是这种发泄病的后遗症了吗？懒在社畜这里也不过成了一种发泄病。

经过以上的分析，我们知道原始思维时代的懒是一种创造力，可以折叠时间，如若不然，懒就没有自生产性和可遗传性。而在今天的符号化时代，我们已经丧失了对真正稀缺资源的直接感知，一切都被符号化的表征，被符号化的处理，人人想在社会中找到一个将自己安放的符号化的位置，而符号在发挥它工具性作用的同时他也改写了人的欲望和人的存在，他让资源由不合理的分配而变得相对稀缺，进而匮乏，这种匮乏产生的却已不在是一种建设性创造性的懒，他成了穷人病富贵病和人类病。这种相对稀缺导致的匮乏是一种匮乏的匮乏，是一种可遗传的自生产性的匮乏，但它却是一颗恶性的肿瘤需要摘除。

如果你过得还不错，是富人堆的，那请你反思一下你纸醉金迷快乐背后的意义是什么。

如果你每天挣扎在 996，007 的生活中，在你刷抖音打王者的时候反思一下你的工作与

生活的条件与方式。

列宁说过会休息的人才会工作。有人曾渲染你见过哈佛凌晨的四点半吗？我不想怀疑你这样努力的决心，但是我觉得你六点半起来能把事情办完是要好于四点半的，大不了我把中间的这个时间多干些自己相关的事也好，优化时间就是我所希冀的健康的懒。

怎么解决这些问题呢？一个可以是想《稀缺》中建议的那样：减少管窥效应（过度关注一件事），增加带宽（利用好余闲时间）；二是训练自己的一种思维，去沉思，去创新，去求善，即恢复原始思维时代的精神，避免自己仅仅变成一个符号。

（责任编辑：王焰）

附录：哲社大事记

编者按：哲社大事记记录了2021年1月至2021年12月两年间哲学社会学院所发生的大事。本栏目共分为三个部分：教育教学、学术研究和学术交流。教育教学板块记录了学院在招生工作、教学成果和人才培养这三个方面的发展与成绩；学术研究板块首先简述了学院在科研成果和人才引进方面的进展，然后记录了学院在学科建设方面取得的成效；学术交流包括了“举办学术会议”、“交流合作”和“学术讲座”三个部分，其中记录了学院近两年主办、协办以及承办的各类会议，来访及造访的专家学者，以及其它合作活动。希望通过本记，读者能够看到哲学社会学院两年来的努力与一步步发展的足迹。

一、教育教学

（一）招生工作

2020年3月11日，学院研究确定本科生招生计划修改方案：哲学专业恢复、社会学专业开始文理兼招。

2020年8月18日至19日，学院举办2020年优秀大学生夏令营。

2020年11月4日至13日，学院本科招生小组赴山西省多所省级示范高中开展招生宣传。小组代表学校为清徐中学、太原师范学院附属中学、太原市外国语学校、太原市第十二中学、芮城中学、临猗中学授予“优秀生源基地”，与运城中学、永济中学负责人进行了交流。

2021年4月，学院本科招生小组赴灵石一中、榆次一中、太谷中学、祁县中学开展宣传走访和“优秀生源基地”授牌活动。5月，赴山西大学附属中学、山西现代双语学校、山西省实验中学、长治一中、长治二中共五所省级示范中学进行招生宣传，建立了新的“兰州大学优秀生源基地”，取得良好的效果。

2021年7月，为探索跨学科人才培养模式，培养适应社会需要的多元化、复合型人才，我院提交了哲学专业的辅修、双学位人才培养方案和招生简章，获得学校审批通过（《关于公布2021年度本科辅修专业和辅修学士学位审批结果的通知》（校教发〔2021〕39号）），并已完成第一批辅修学生的录取工作。

2021年7月10日，在晋城市第一中学，我院与晋城市教育局、人社局等部门就推进省校、市校合作举行了座谈会，围绕省校合作战略部署、优惠政策、大学生实习就业项目对接等多个方面进行了深入交流，将招生宣传与就业创业工作形成有效联结。晋城市委组织部官微“太行红叶”和太行日报进行了相关报道。

2021年7月24日至25日，学院2021年优秀大学生暑期夏令营在线上举行。

2021年10月，学院启动非全日制社会工作专业硕士招生。近年来，随着国家对社会治理能力全面提升的需要和对社会服务类人才提出更高的要求，社会各界对社会工作硕士专业人才需求日益旺盛，社会服务需

求量也不断增加，学院在继续招收全日制社会工作硕士专业学位研究生的基础上，从2020年起开始筹备非全日制社会工作硕士专业学位研究生招生。2021年8月，学院向研究生院及相关部门提交了申请。9月研究生院将非全日制社会工作招生计划列入《兰州大学2022年硕士研究生招生专业目录》。学院于10月发布招生简章，非全日制社会工作专业硕士招生正式启动。

（二）教学成果

2020年5月6日，学校公布2019年度兰州大学教学成果奖名单，陈声柏、李晓春、梁一仁共同完成的《从专业到通识：本科研讨班教学的改革与实践》和邱德钧完成的《逻辑教学三点一体方法》两项成果分别荣获兰州大学教学成果奖二等奖。

2020年10月21日，由学院与文化行者青年计划管理委员会合作发起实施的大学生社区服务主题夏令营活动《“发现社区”青年种子社工服务学习计划》交流项目入选教育部“港澳与内地高等学校师生交流计划”项目集锦。

2020年10月23日，辅导员夏睿入选第十二届“高校辅导员年度人物”。

2020年11月22日，据《甘肃省教育厅关于公布甘肃省2020年省级一流本科课程认定结果的通知》（甘教高函〔2020〕47号），我院靳晓芳副教授《经济社会学》课程荣获省级一流本科课程（线下一流课程）。

2021年3月19日，根据《关于2021年度教育教学改革研究项目立项的通知》（校教发〔2021〕109号）文件，我院《研讨班教学模式在哲学专业中的改革与实践》荣获

校级重点项目的立项。

2021年6月18日，根据学校国际合作与交流处、教务处、研究生院发布的《关于2021年暑期“国际课程与实践周”课程安排的通知》，我院申报的课程《多层次高级健康社会工作实务》（任课教师：Serge Lee，助教：张庆宁）和《老年社会政策》（任课教师：Iris Chi，助教：王英）入选“国际课程与实践周”课程计划。两门课程现已面向全校学生开放。

2021年7月，根据《关于公布兰州大学首批本科专业课程教学团队立项结果的通知》（校教发〔2021〕36号）文件，我院两个教学团队获得首批本科专业课程教学团队立项：逻辑学课程教学团队（负责人：邱德钧，成员：薄谋、宋珊、邵永选、方锡良）；社会学概论课程教学团队（负责人：唐远雄，成员：张永梅、靳晓芳、王英、冯国强、毛雪彦）。

2021年9月8日，教务处发布了《关于公布兰州大学本科生跨学科贯通课程准入结果的通知》，我院邱德钧副教授负责的《逻辑、认知与人工智能》课程获批“跨学科贯通项目”，目前该课程并已面向全校本科生开课。同时，方锡良副教授参与的草地农业科技学院《农业伦理学》项目，陈文江教授、张永梅教授参与的核科学与技术学院《核安全文化》项目，王英副教授参与的基础医学院《循证社会科学研究方法》项目，郭吉军教授参与的土木工程与力学学院《建筑美学》项目，周亚平教授参与的信息科学与工程学院《计算社会学：大数据在人文社科中的应用》项目，张言亮参与的资源环境学院《多学科领域空间分析的GIS方法》项目也获得

学校立项。以上课程进一步深化学院教育教学改革，不断拓宽学生跨学科贯通知识的获取途径和跨学科整合学习能力的提升途径。

2021年9月17日，根据教务处《关于公布2019—2021年度教材建设项目库立项结果的通知》（校教发〔2021〕75号），学院四部拟建设教材（《道德难题与道德推理》《哲学导论》《循证社会政策与案例解读》《社会研究方法》）入选兰州大学教材建设项目库。

2021年10月9日，根据《关于公布兰州大学2021年度校级教学成果奖评审结果的通知》（校教〔2021〕83号），我院《走近哲学：人文素养提升的创新与实践》（负责人：陈声柏）荣获兰州大学2021年度校级教学成果一等奖，《循证方法在社会政策教学中的创新与实践》（负责人：王英）荣获校级教学成果奖二等奖。

2021年10月21日，根据教务处《关于公布2021年校级一流本科课程认定结果的通知》（校教发〔2021〕71号），我院《逻辑学导论》（负责人：邱德钧）和《社会问题研究》（负责人：陈文江）荣获兰州大学2021年校级一流本科课程。

2021年11月2日，根据教育部办公厅正式下发的《关于公布首批新文科研究与改革实践项目的通知》（教高厅函〔2021〕31号），我院由陈声柏院长带头，邱德钧老师主要负责的“交叉融合视域下哲学的专业改造与提升”项目，成功入选教育部新文科研究与改革实践项目的立项名单。

（三）人才培养

2020年6月29日至7月10日，兰州

大学首届“国际课程与实践周”圆满完成。期间，学院邀请美国加利福尼亚州立大学萨克拉门托分校社会工作专业教授 Serge Lee 和澳门大学社会学系副教授蔡天骥线上开设“US Model of Social Work Education and the Dissertation Writing（美国社会工作实务与论文写作规范）”和“Data Cleaning and Generalize Linear Model（数据清理和广义线性模型）”。

2020年9月1日至6日，兰州大学哲学社会学院举办首届学术周活动。

2020年9月14日，学院举行2020级本科生迎新大会暨入学教育，学院87级校友、西北师范大学哲学学院副院长姜宗强教授，部分新生家长及学院百余名师生参会。

2020年9月3日，哲学社会学院与厦门千畅文化传播有限公司签订合作备忘录。

2020年9月4日，哲学社会学院举办了题为“中国社会学专业的教学工作的一般性问题”的社会学专业发展座谈会暨首届社会学教学工作校友会议。会上，校友刘建国、严学勤、韩瑞霞、黄超对、李朝、刘凡、马元平、沈洪成、王华菊、张俊浦、李伟先后建言。

2020年12月11日，设立“智库奖助学金”并举办“科研学术智库之星”奖学金答辩（兰州大学82级校友冯治库先生所在校友企业甘肃皓天医药科技有限责任公司于2019年共同捐资设立智库奖助学金，用于支持兰州大学哲学社会学院、化学化工学院、核科学与技术学院3个学院的人才培养）。

2020年12月20日，学生工作年终总结大会暨校友论坛顺利举行。

2021年1月15日，学院与厦门千畅文化传播有限公司举行线上实习实践基地揭牌仪式。

2021年3月1日，为深化校企合作，激励我院学生主动参与社会公共服务活动和社会公益事业，在实践中增强学生社会责任感和服务意识，经我院与甘肃光讯信息科技有限公司友好协商，设立哲学社会学院“光讯”优秀学生奖。

2021年4月9日至6月15日，为助力在校生成长成才和母校事业发展，提高在校大学生行业认知与生涯发展规划，提升学生专业能力与学校创新创业教育质量。学院联合1988级哲学系校友、北京明达同泽科技有限公司董事长张劲松，选派三位同学赴京实习。此次实习经历创新了我院学生培养方式，积极发挥校友智囊团作用，引导校友融入学校教育育人过程，助力我院“双一流”建设。

2021年4月28日学院承办兰州大学首届“以美育人·向美而生”美育系列活动。

2021年7月23-8月10日，为锻炼学生运用知识的能力，加深学生对企业的了解，促进学生的全面发展，学院暑假期间选派4名本科生赴1998级哲学专业校友李存明任总裁的厦门千畅文化传播有限公司开展实习。

2021年7月下旬—8月初，学院开展暑期学校，举办了“名家面对面”、“社会科学师资班”、“多元文化教育参访”、“走进社会—参访实践基地甘肃启远智能科技有限公司”等一系列学习和交流活动。其中，“名家面对面”活动分为三期。第一期由中山大学马天俊教授围绕“马克思主义哲学与西方哲学的关系”这一主题与同学展开交流；

第二期由南开大学孔明安教授围绕“当代马克思主义哲学前沿问题”这一主题与同学展开交流；第三期由中国人民大学朱锐教授围绕“心灵哲学、神经哲学和美学、认知科学”这一主题与同学们展开交流讨论。

2021年10月14日，兰州大学哲学社会学院第十三届“走近哲学·走进社会”活动开幕式暨哲学社会学院迎新典礼在昆仑堂报告厅举办，我院78级校友杨利民、范鹏、81级校友赵俊、校长助理贺德衍以及学校部分职能部门领导出席，学院班子成员、教师代表、研究生新生和在校本科生参与，同时此次活动全程直播，近700位校友与家长在线观看。

2021年10月16日，由学院主办的兰州大学第一届美育系列活动“以美育人·向美而生”第三期活动——话剧《伊利亚特》在榆中校区闻欣堂成功演出，现场座无虚席，线上同步直播观看人数达到700余人。

（四）其它

2021年6月20日，学院2021届毕业典礼在兰州大学城关校区大学生活动中心报告厅举行，同时开设在线平台现场直播。校长严纯华、教师代表、校友代表、家长代表、在校生代表、全体毕业生以及学院班子成员参加了此次典礼。典礼由党委书记孙立国主持。典礼上校长严纯华、院长陈声柏教授、教师代表周亚平、1978级哲学专业校友范鹏、1979级哲学专业校友邹广文、1996级社会学专业校友李春、家长代表卢向国、在校生代表彭静怡分别致辞向毕业生送上了真诚辛勤栽培的感谢。

二、学术研究 with 学科建设

（一）学术成果

2020年1月1日至2021年12月31日，学院新立项各类科研项目34项，其中国家级科研项目4项、省级科研项目2项、其他纵向项目1项、横向项目27项；发表学术论文共计96篇，其中CSSCI17篇，A&HCI1篇，SSCI16篇，SCI1篇，其他论文61篇；出版学术著作11部，其中权威出版社著作8部；获甘肃省第十六次哲学社会科学优秀成果奖共计4项，其中一等奖1项，三等奖3项。

（二）学科建设

2020年3月，聘任北京明达同泽科技有限公司董事长张劲松为学院兼职教授，聘期自2020年3月至2023年2月。

2020年5月28日，学院入选全国老龄协会首批老龄科研基地，周亚平任负责人并入选民政部养老服务专家委员会。

2020年6月5日，学院成立“兰州大学社区健康跨学科研究中心”。

2020年6月20日、8月20日，增列杨锋刚副教授、靳宝副教授、宋珊副教授为哲学学科硕士研究生指导教师，增列连芙蓉副教授、马崑青年研究员为社会学学科硕士研究生指导教师。

2020年7月，聘任凤凰网甘肃频道高级记者王岳为学院兼职教授，聘期自2020年7月至2023年6月。

2020年10月30日，兰州大学陈文江教授当选中国社会学会副会长。

2020年11月2日，中山大学社会学与

人类学学院院长张应强教授社会学/人类学“学科建设·人才培养·科研发展”座谈会顺利召开。

2020年11月10日，全国老龄科研基地授牌仪式暨工作座谈会在北京召开。国家卫健委党组成员、全国老龄办常务副主任王建军向兰州大学哲学社会学院等首批老龄科研基地授牌。

2020年11月17日，周亚平教授入选首届民政部社会事务工作专家委员会。

2021年2月22日，教育部下发《教育部办公厅关于公布2020年度国家级和省级一流本科专业建设点名单的通知》（教高厅函〔2021〕7号），社会学专业获认定为国家级一流本科专业建设点。

2021年4月19日社会工作专业硕士（MSW）实践基地揭牌仪式在甘肃省肿瘤医院举行。

2021年4月6日，《科学·经济·社会》期刊与丝绸之路国际知识产权港有限责任公司签订合作仪式。

2021年7月15日，学院举行社会工作专业硕士实践基地授牌仪式。

2021年7月20日，学院社会工作专业硕士实践基地授牌仪式在成都市青羊区政府1号楼会议室顺利举行。社会工作专业硕士成都实践基地是我院首个在西南地区建立的社会工作实践基地，此举既是我院推进学科建设、将产学研打通的通道建设努力，同时也是我院扎根西部，服务国家的具体学科实践。

2021年10月28日起，哲学专业开展一流专业建设点申报工作，经过材料提交、答辩评审、材料完善等环节，哲学专业现已

完成国家级和省级一流专业建设点的网络申报。

（三）学术杂志

1. 《科学·经济·社会》

《科学·经济·社会》杂志创办于1983年，由教育部主管，兰州大学主办，哲学社会学院承办，系融科学技术与哲学社会科学为一体的综合性学术季刊。2021年杂志进行重大改版，将聚焦人工智能与未来社会、数智技术与人文精神、量子科学与社会变迁、大数据时代科技伦理、统计哲学与社会测量、新文科理念下的计算社会科学、新技术与社会治理等领域的重大问题开辟专栏，突出问题意识，聚焦学科交叉。

2020年3月《科学·经济·社会》杂志2021年第1期重装上阵。

改版后的《科学·经济·社会》将会以“崇尚科学精神，追求世界真知；注重学科交叉，聚焦前沿问题”为宗旨，做优秀学术成果的培育者、良好学术生态的营造者、时代发展变迁的记录者，做好走出去战略的助推者，为海内外不同志趣的研究者，提供一个探索世界真知的展示平台。

2021年12月，《科学·经济·社会》将从2022年起由季刊变更为双月刊，缩短刊期，以及时刊发研究成果。改版后，本刊将继续聚焦人工智能与未来社会、数智技术与人文精神、量子科学与社会变迁、大数据时代科技伦理、统计哲学与社会测量、新文科理念下的计算社会科学、新技术与社会治理等领域的重大问题，重点推出心智与智能、计算社会科学、海外中国研究、人与技术、科技与文化、科技与伦理、书评札记等栏目。

1. 《国学论衡》

兰州大学哲学社会学院与甘肃中国传统文化研究会联合主办的《国学论衡》系1998年创刊的不定期学术集刊，计划从第十辑开始编辑出版成一年两辑的半年刊，旨在为从事中国传统文化、国学研究的学者提供学术交流平台，通过学术研究增进对中国传统文化和国学的理解和诠释；推动中国传统文化、国学与世界文化、文明之间的对话；以理性考量塑造未来中国文化和学术思考。本刊现为采取匿名评审制度的年刊，登载国学和中国传统文化研究的学术论文及书评札记、学界动态等文稿。

2020年3月，王晓兴教授主编的《国学论衡》第八辑由社会科学文献出版社出版

2021年5月，王晓兴教授主编的《国学论衡》第九辑（2021年第1期）由社会科学文献出版社出版发行。

2021年12月，陈声柏教授主编的《国学论衡》第十辑（2021年第2期）由社会科学文献出版社出版发行。

（四）队伍建设

学院积极推进人才引进工作，2020年1月至2021年12月31日，学院共引进人才11人，其中教授1人、副教授3人、讲师4人、青年研究员3人。教授金涛，青年研究员马崑、董铠军、郭昱辰，副教授杨虎、王涵青、王雪梅，讲师田宝祥、毛雪彦、彭必生、魏淑媛均已到岗。

三、学术交流

（一）举办学术会议

2020年9月26日,中国社会工作农村、灾害、反贫困专业委员会2020年三联年会暨甘肃省社会学会2020年年会在兰州大学召开。

2020年10月10日,兰州大学哲学社会学院联合主办中国现代哲学研究会2020年年会。

2020年12月5日,学院举办兰州大学2020年学术期刊转型与质量发展论坛。

2020年12月12日,由兰州大学哲学社会学院、韩国地域社会学会联合举办的“人工智能时代东亚社会经济发展新趋势”国际研讨会暨东亚区域社会学(Regional Sociology)筹备会在线举办。

2021年5月9日,“中华优秀传统文化的传承与创新”专题研讨会暨甘肃中国传统文化研究会2021年会员代表大会在兰州大学召开。会议由甘肃中国传统文化研究会、兰州大学哲学社会学院联合主办。

2021年5月15日至16日,在深圳开启了“第三届‘预流’的中国哲学研究工作坊”研讨会。此次会议由中华孔子学会、兰州大学哲学社会学院、深圳大学社会科学部、深圳大学国学院联合主办。会议主题为“先秦哲学的隐喻世界与道家之思”。

2021年5月29日至30日,第七届青年人类学论坛在兰州大学召开。

2021年6月5日,当代马克思主义哲学与国外马克思主义理论的研究与发展学术座谈会在兰州大学召开,本次座谈会由哲学社会学院、马克思主义学院、萃英学院联合主办。

2021年6月26至27日,“一带一路视域下的文明对话”研讨会在腾讯会议召

开,会议由武汉大学文明对话高等研究院和兰州大学哲学社会学院联合主办。

2021年7月10至11日,欧陆哲学工作坊:海德格尔《宗教生活现象学》密集研讨会于兰州大学召开,本次研讨会由兰州大学哲学社会学院主办、清华大学人文学院哲学系协办。来自清华大学、中山大学、浙江大学、北京师范大学、武汉大学、山东大学等十所高等院校的三十余位学者通过线上+线下的模式参与。清华大学瞿旭彤副教授、学院张睿明副教授共同主持了本次研讨会。

2021年7月18日,中国社会学年会2021年学术年会“技术社会学:技术应用的社会影响”分论坛在重庆西南大学举行。本次论坛由北京大学中国社会与发展研究中心、清华大学社会治理与发展研究院、中国人民大学社会与人口学院、广州大学公共管理学院、中南大学社会学系、复旦大学社会学系、中国科学技术发展战略研究院、厦门大学社会与人类学院、兰州大学哲学社会学院联合主办。唐远雄副教授代表学院参加了本次会议,在会议上被确定为中国社会学年会技术社会学专业委员会副秘书长,并向与会专家学者介绍了学院期刊《科学·经济·社会》。《科学·经济·社会》将作为中国社会学年会技术社会学专业委员会的合作期刊,为技术社会学提供研究阵地。

2021年7月20日,“机遇社区:显示聚焦于理论对话”研讨会在四川省成都市青阳区召开,本次研讨会由兰州大学哲学社会学院、中共青羊区社区发展治理委员会和青羊区少城街道办事处共同主办,由成都新民社会组织发展中心和少城城市有机更新研究中心承办。

2021年10月16至17日，由中国逻辑学会因明专业委员会、敦煌研究院、兰州大学主办，中国藏学研究中心、法门寺佛学院、杭州佛学院协办，兰州大学哲学社会学院承办的“第十六届全国因明学术研讨会”在敦煌隆重举行。来自全国四十余所高校、研究机构的50余位专家学者参加了本次会议。

2021年11月6至7日，由兰州大学哲学社会学院与中国自然辩证法研究会数学哲学专业委员会联合主办，兰州大学哲学社会学院与《科学·经济·社会》杂志社承办的“2021年全国数学哲学学术研讨会”顺利举行。来自全国20余所高校、研究机构的50余位专家学者在线上参加了本次会议。

2021年11月13日至14日，中国哲学史学会2021年年会以线上线下相结合的形式隆重举行，年会分别在兰州大学、中国社会科学院哲学研究所设立线下会场。本届会议的主题为“中国哲学的核心、边界与未来”。此次中国哲学史学会年会由中国哲学史学会和兰州大学联合主办，兰州-8-大学哲学社会学院承办，华兴控股集团、北京智诚阅品文化传播有限公司协办。本次会议共设3个平行会场、18个分论坛，收集学术论文115篇，来自全国各高校、各科研院所的170余位专家学者与线上5000余名师生共同参与了此次大会。本次会议在学术界引起广泛关注，并受到中国社会科学网、人民网、中新网、凤凰网等11家单位及媒体宣传报道，反响热烈。

2021年12月18日，“均衡发展共同富裕”区域社会学暨西北社会学联盟会议在兰州大学通过“线上+线下”形式召开。本次会议由兰州大学哲学社会学院、西安交

通大学人文社会科学学院，和西北农林科技大学人文社会发展学院等联合主办。

（二）交流合作

2020年3月14日，兰州大学“治学大家谈”栏目共邀请五位哲社院教授与谈。李晓春教授以“用敬畏之心照亮求学的路”为题；陈声柏教授以“我与父亲”为题；孙冠臣教授以“时光静好忙读书”为题；连珩教授以“我读书学习的体会”为题；陶景侃教授以“我的治学经历”为题。

2020年9月21日，西安交通大学马克思主义学院领导一行来学院交流访问。

2020年10月22日，学院党委书记孙立国、院长陈声柏一行赴北京大学中国社会科学调查中心进行学术交流。

2020年10月23日，学院党委书记孙立国、院长陈声柏一行在北京拜会中国老龄协会副主任吴玉韶。

2020年10月24日，兰州大学北京校友会哲社分会成立大会在北京召开。

2020年10月25日，校友孙熙国教授（北京大学马克思主义学院执行院长、教授、博士生导师）访问哲学社会学院。

2020年12月19日，兰州大学校友会总会哲学社会学院分会成立大会暨兰州大学哲学社会学院发展论坛隆重召开。

2021年3月13日，院长陈声柏一行4人在考察成都社区发展治理后，随即与学院在蓉部分校友举行了座谈交流会。

2021年3月15日，院长陈声柏教授、周亚平教授访问西南民族大学民族学与社会学学院，与刘勇院长、范召全副院长、张原副院长、《民族学刊》王珏副主编进行座谈。

2021年3月27日，甘肃省高等学校文史哲类专业本科教学指导、认证与教材建设委员会成立仪式暨全体委员会议在西北师范大学召开，陈声柏院长出席会议，并在全体委员会议上作了“研讨班教学在‘新文科’理念下的哲学专业中的改革与实践”专题报告，介绍了我校哲学专业在新文科理念下努力建设一流专业采取的相关举措和成效及兰州大学哲学专业近20年坚持研讨班教学改革探索的经验。

2021年4月23日，华中科技大学社会学院院长丁建定教授、副院长刘成斌教授、郭林副教授一行访问学院并进行座谈。

2021年4月24日，中国藏学研究中心总干事郑堆、科研办主任李德成、协调处黄晓敏处长一行莅临学院访问交流并指导工作。

2021年5月14日，西北农林科技大学马克思主义学院郭洪水教授、张磊教授和靳浩辉博士一行访问学院。

2021年7月19日，1981级哲学系校友、北京语言大学教授张加才来学院交流访问。

2021年7月21日，澳门镜湖护理学院副院长邢志红一行来学院交流座谈。

2021年7月26日至30日，由兰州大学哲学社会学院、中国社会科学院社会学研究所、中国社会科学院大学社会学院、百度公司主办，兰州大学社会科学处、兰州大学教师教学发展中心、甘肃省社会学会、《科学·经济·社会》杂志协办的“费孝通群学讲坛·社计未来”——社会科学家的第一节人工智能课（2021计算社会科学师资班）在兰州大学召开。来自中国社科院、中国科

学院、清华大学、北京大学、复旦大学、中山大学、浙江大学、南京大学、中央民族大学、国防科技大学、西安交通大学、华中科技大学、百度公司等机构的本领域专家学者共同主持系列课程、讲座和实操训练。近四百位来自全国各地的高校教师参与了本次培训班，本次师资班课程持续一周，线上线下同时直播进行。

2021年9月25日，兰州石化公司处级干部轮训班在兰州大学榆中校区正式开班。本次轮训班是兰州石化公司覆盖面最广、规模最大的处级干部在高等院校进行的作风建设和政治素养培训，具体由兰州大学哲学社会学院承办，2021年共分为4期，共计140人。四期轮训班将通过封闭式培训的方式，采取课堂讲授、小组讨论、军事训练等相结合的模式开拓兰州石化公司处级干部视野和思路，锻炼优良作风，不断提升政治、专业素质和履职能力。

2021年10月，我国著名哲学家、文化学家刘文英先生的《刘文英文集》（九卷本）10月份由兰州大学出版社正式出版发行。刘文英先生于1962年至1992年在兰州大学工作，曾任兰州大学哲学系主任、兰州大学学术委员会副主任。《刘文英文集》收录了先生1963—2005年期间出版的专著、主编或参编的图书14部，遗著1部，发表的论文或未刊文稿111篇，内容涉及原始文化与原始思维、精神系统与梦学理论、中国哲学史、中国哲学史史料学和儒家文明等诸多方面，字数总计548万。其中专著《梦的迷信与梦的探索》和《漫长的历史源头：原始思维与原始文化新探》两部书稿，先后获得第一届、第二届国家教委（教育部）“全国高校人文社

会科学研究优秀成果奖”哲学类一等奖。

2021年11月25日上午，甘肃省民政厅慈善事业促进和社会工作处靳生喜处长一行莅临我院交流指导工作。

（三）学术讲座

（1）知行讲堂

1. “爱智”系列

2020-05-19

第一讲：美德伦理的行动理论：误解与回应

主讲人：李义天（清华大学长聘教授、博导）

2020-05-29

第二讲：动物伦理学中的康德式义务论
主讲人：张会永（厦门大学哲学系，教授，副系主任）

2020-06-20

第三讲：康德的意志概念——兼论实践理性优先思想的理论来源

主讲人：张荣（南京大学哲学系教授，博士生导师）

2020-07-02

第四讲：美德伦理学、儒家传统与现代社会的根本困境

主讲人：唐文明（清华大学人文学院哲学系教授）

2020-07-07

第五讲：

题目一：儒学与华人家庭价值的现代挑战

题目二：儒学与华人家庭价值的现代重建

主讲人：范瑞平（香港城市大学人文社

会科学学院生命伦理学及公共政策讲座教授）

2020-08-21

第六讲：

题目一：制造“三代”——儒家“三代”历史观的形成及近代命运

题目二：宋代的三礼学与朱子的礼学

题目三：中国的哲学研究与教育会谈

主讲人：刘丰（中国社会科学院哲学研究所研究员、中国哲学研究室主任）

2020-09-01

第七讲：人所欲施于人，人所不欲勿施于人：来自《庄子》的洞见

主讲人：黄勇（香港中文大学哲学系教授，系主任）

2020-09-02

第八讲：《庄子》哲学三题与经典解释学
主讲人：吴根友（武汉大学哲学学院教授，院长）

2020-09-04

第九讲：先秦儒道“性”论若干问题辩证

主讲人：曹峰（中国人民大学哲学院教授）

2020-09-05

第十讲：分析哲学与它的对手们

主讲人：李国山（南开大学哲学院教授）

2020-09-10

第十一讲：马克思早期政治哲学的发展
主讲人：鲁克俭（北京师范大学哲学学院教授）

2020-10-12

第十二讲：

题目一：儒家之经解

- 题目二：从经学到经学史
题目三：从训诂学走向诠释学
主讲人：景海峰（深圳大学哲学系教授）
2020-12-17
第十三讲：胡塞尔与法国现象学
主讲人：马迎辉（浙江大学哲学系教授）
2021-03-20
第十四讲：何谓知识？——从苏格拉底到波普尔的考察
主讲人：毕文胜（云南师范大学哲学系教授）
2021-05-08
第十五讲：政治哲学作为第一哲学何以可能？
主讲人：李佃来（武汉大学哲学学院院长）
2021-06-10
第十六讲：友谊与道德的张力
主讲人：李晨阳（新加坡南洋理工大学教授）
2021-06-26
第十七讲：“儒释道融通的历史经验与启示意义”专家会谈
与谈教授：王中江（北京大学哲学系教授），吴根友（武汉大学哲学学院教授），王颂（北京大学宗教学系）教授，景海峰（深圳大学国学学院院长教授），龚隽（中山大学哲学系教授），高华平（暨南大学教授）

2. “群学”系列

- 2020-06-08
第一讲：艺术与贫困邂逅：韩国城市社区逆抗力案例分析
主讲人：芮东根（国立釜庆大学教授）
2020-06-18

- 第二讲：
题目一：“沟”的走势——汶川地震后岷江上游羌区的地势民族志考察
题目二：涂尔干的关怀：道德生活与社会科学
题目三：韦伯的方法：理想型与文化科学的实现
主讲人：张原（西南民族大学民族研究院研究员，博士生导师）
2020-07-02
第三讲：灾难时代与绿色社会工作的理论与实践
主讲人：古学斌（香港理工大学应用社会科学系教授、博士导师）
2020-07-21
第四讲：
题目一：社会科学论文的选题
题目二：社会科学论文的结构与结果呈现
题目三：社会科学论文中的图表
主讲人：蔡天骥（澳门大学社会学系副教授）
2020-08-31
第五讲：乡村扶贫与社会治理
主讲人：冯仕政（中国人民大学教授）、周飞舟（北京大学教授）
2020-09-29
第六讲：费孝通的两种共同体理论：对比较研究的反思与重构
主讲人：张亚辉教授（厦门大学人类学与民族学系）
2020-11-02
第七讲：人类学家在田野：过程、问题与策略

主讲人：张应强（中山大学社会学与人类学学院院长、教授）

2020-11-09

第八讲：寻找座头鲸：中国企业是如何进行社会创新

主讲人：吕鹏（中国社会科学院经济与科技社会学研究室主任）

2020-11-19

第九讲：中国特色本土化专业社会工作发展道路

主讲人：张和清（中山大学教授）

2020-12-05

第十讲：帝国兴衰演化动力学与 ABM 智能体仿真模拟：中国（前 221-1912）和越南（907-1945）

主讲人：吕鹏（中南大学公共管理学院社会学系教授、中南大学社会计算研究中心主任）

2021-05-19

第十一讲：恩格斯与社会工作

主讲人：仓理新（首都师范大学教授）

2021-06-25

第十二讲：从技能经济学到技能社会学：技能形成研究的理论与现实对话

主讲人：王星（南开大学周恩来政府管理学院教授）

2021-12-27

第十三讲：创意人才在哪里扎堆？人才分布和流动机制

主讲人：陈心想（中央民族大学民族学与社会学学院社会学系主任、教授）

3. “日新”系列

2020-05-16

第一讲：《在武汉》|镜头下的战疫故事

主讲人：张悦（视频媒体 Figure 创始人兼 CEO）

2020-06-23

第二讲：专业与职业发展

主讲人：胡笑容（证券公司高级管理人员，“财新”网专栏作家）

2020-09-03

第三讲：在思的地平线上奋力生长

主讲人：李存明（厦门千畅文化传播有限公司执行总裁）

2020-09-15

第四讲：企业与企业家的社会责任

主讲人：梁顺俭（甘肃金味德拉面文化产业集团董事长）

2020-10-20

第五讲：企业文化、职业情景与职业规划

主讲人：冯炜（飞利浦甘肃代理商、甘肃省长源建筑设计咨询责任有限公司经理、北大 1898 咖啡馆联合创始人、北大 1898 创业导师）

2020-11-05

第六讲：认识自我：一生只做一件事

主讲人：王岳（凤凰网甘肃频道总编辑）

2020-12-03

第七讲：人在职场，如何打通成功路上最后一公里

主讲人：王岳（凤凰网甘肃频道总编辑）

4. 校友系列

2020-08-05

第一讲：艺术中的哲学问题

主讲人：李为学（四川美术学院艺术人文学院副教授）

2020-08-21

- 第二讲：
题目一：“科学性”的新探求——1949-1978年的中国哲学史研究
题目二：“以西释中何以成为问题”——中国哲学史现代诠释的可接受标准判定
题目三：中国的哲学研究与教育
主讲人：匡钊（清华大学哲学系博士）
2020-08-21
- 第三讲：
题目一：“天”与“人”的交通——早期“天人合一”观念中的信仰维度
题目二：汉宋时期的信经与疑经——以
为中心
主讲人：张永路（天津社会科学院哲学研究所副研究员）
2020-10-14
- 第四讲：“抽象上升到具体”的逻辑方法及其哲学意义
主讲人：陶景侃（兰州大学哲学系荣休教师）
2020-10-15
- 第五讲：作为社会比较的空间：社会媒体使用对职业倦怠的影响
主讲人：韩瑞霞（上海交通大学副教授）
2020-10-16
- 第六讲：后胡塞尔的现象学的“神”之概念
主讲人：王嘉新（西安交通大学人文社会科学学院副教授）
2020-10-17
- 第七讲：“王天下”与“无用之用”
主讲人：王晓兴（兰州大学哲学社会学
院教授）
2020-10-22

- 第八讲：三百年孕育的希腊哲学
主讲人：陶景侃（兰州大学哲学系荣休教师）
2021-01-07
- 第九讲：胡塞尔认识论现象学中的自身意识问题
主讲人：宋文良（德国弗莱堡大学博士）
2021-04-30
- 第十讲：中国人口研究的热点问题、研究方法
与数据来源
主讲人：史毅（中国人口与发展研究中心副研究员）

（二）“走近哲学·走进社会”系列讲座

- 2020-10-15
主题对话：“后疫情时代”的哲学与社会学
与谈嘉宾：韩瑞霞（上海交通大学媒体与传播学院副教授）、王嘉新（西安交通大学人文社会科学学院副教授）、梁曦（牛津大学教育学博士、全球高等教育研究中心）
- 2020-11-05
第一讲：市域治理体制与社区公共物品生产的效能分化
主讲人：李丁（中国人民大学社会与人口学院副教授）
2020-11-05
- 第二讲：诗与思的事情
主讲人：陈春文（兰州大学哲学社会学
院教授）
2020-11-09
- 第三讲：解释型的个案研究：从思维方式到分析路径
主讲人：向静林（中国社会科学院社会

- 学研究所博士) 2021-10-28
 2020-11-19 第十一讲：好文献综述：论文成功的保障
 第四讲：想象与舞台情绪的矛盾：一个关于 i-emotion 的假设 主讲人：马崑（兰州大学哲学社会学院青年研究员）
- 2021-05-28 2021-11-04
 第五讲：应用伦理学的当代发展与问题视野 第十二讲：方法视角下解读人工智能
 主讲人：路强（四川省文化教育高等研究院副研究员） 主讲人：邱德钧（兰州大学哲学社会学院副教授）
- 2021-06-03 2021-11-11
 第六讲：当代道家德性论研究的现状 第十三讲：社会治理创新背景下西部社会工作的机遇与挑战
 主讲人：尚建飞（兰州大学哲学社会学院教授） 主讲人：王雪梅（兰州大学哲学社会学院副教授）
- 2021-06-16 2021-11-15
 第七讲：An Ebola-like microbe and the limits of kind-based goodness 第十四讲：从婚姻家庭看社会分层：研究设想与案例介绍
 主讲人：陈干荣（美国普渡大学外国哲学专业博士） 主讲人：许琪（南京大学社会学院副教授）
- 2021-06-22 2021-12-04
 第八讲：宗教的普遍性课题：以佛教为例 第十五讲：汉语哲学语境中的 Being 难题
 主讲人：金涛（兰州大学哲学社会学院教授） 主讲人：詹文杰（中国社会科学院哲学所研究员）
- 2021-07-08 2021-12-09
 第九讲：基层协商民主议事的历史脉络、演进逻辑与社会工作的改进空间 第十六讲：琴以载道——琴学与格物修身浅述
 主讲人：任文启（甘肃政法大学公共管理学院教授） 主讲人：李卓陽（甘肃颐真古琴研究院院长、国家教育部古籍整理课题《方志所见琴学史料类编丛书》课题负责人）
- 2021-10-28 2021-12-19
 第十讲：如何进入哲学问题 第十七讲：都市民俗与美好生活
 主讲人：郭昱辰（兰州大学哲学社会学院青年研究员） 主讲人：台文泽（兰州大学哲学社会学院副教授）

近者悦 远者来

兰州大学哲学社会学院人才招聘

根据学科发展和师资队伍建设需要，兰州大学哲学社会学院诚邀海内外哲学与社会学专业教师和研究人員倾情加盟。拟招聘马克思主义哲学、科学技术哲学、中国哲学、外国哲学、逻辑学、宗教学、伦理学、美学和社会学、人类学、人口学、社会工作等专业学科带头人、青年研究员、教授、副教授、讲师、师资博士后等人员。按照国家 and 学校有关规定提供有竞争力的薪酬和科研工作环境，特别优秀人才可“一人一议”。详细招聘信息请参考学院人才招聘启事和学院微信公众号。

