

知识、信仰 与超越

任强/著

儒家礼法思想解读

本书从「道成肉身与道法天命」、「信仰与理解」、「法律与信仰」三个方面，对基督教与儒家思想进行了比较研究，探讨了儒家礼法思想与西方法律思想的信仰基础。接着界定了儒家思想中礼义与礼仪，分析了礼义与礼仪的含义与社会作用，并以现代法律与道德的基本属性为视角，对儒家思想中的「礼」与「刑」进行了解读。又以「善良」为线索，针对社会治理模式，分析了儒家、柏拉图与海德格尔人治理理念的终极理由及其差异，解读了人治理理念的实现途径及其困境，从而论证了从人治到法治是人类社会的必然选择。最后，以「工具理性与价值理性」和「个人自由与政府权力」两对范畴为分析框架，剖析中国法治现代化的理论内涵，实现条件及其与儒家礼法思想的关系。



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

知识、信仰 与超越

任强/著

儒家礼法思想解读



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

知识、信仰与超越:儒家礼法思想解读/任强著. —北京:北京大学出版社, 2007. 1

ISBN 978 - 7 - 301 - 11449 - 0

I. 知… II. 任… III. 儒家 - 哲学思想 - 研究 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 157133 号

书 名: 知识、信仰与超越——儒家礼法思想解读

著作责任者: 任 强 著

责任编辑: 李 霞

标准书号: ISBN 978 - 7 - 301 - 11449 - 0/D · 1657

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: law@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752027

出版部 62754962

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 12.75 印张 204 千字

2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 26.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

自序

我曾经一度着迷于西方文化与法律的博大精深,对中国的传统文化与思想不屑一顾,我以为,这两种文化传统根本不属于同一个档次。我把康德的“三大批判”^①放在床前,断断续续地读了两年,深深地陶醉其中,流连忘返。

有一天我很偶然地读到了牟宗三的《圆善论》,牟宗三批驳康德“将无限的智心人格化而为一个个体性存在”^②,我当时被深深地震撼了,原来中国古典文化还有这样的过人之处,于是我四处托人从海外求购牟宗三等新儒家的著作,一口气读了下去,这时我才明白中国传统文化的特征——对无限智心的实践肯定,对一切存在的理性决定。这也就是牟宗三所说,中国的儒释道都是“圆实之教。圆者,满也,实践上的圆满;实者,无虚也,实践上的无虚。”^③

此时,我恍然大悟,中国古典文化和思想的下手处在于“实践功夫”,对待它的内容有“知识”与“智慧”的态度区别,如果仅仅把它当做和主体对立的客观经验知识,它就只能为阅读者增加一定的信息而已。只有让它进入阅读者的心灵,阅读者能在价值判断上接受它,以心身来实践它的内容,呈现它的内容,创造它的内容,这种文化和思想就直接转化为实践者的功夫境界。这时,道德、良知、心性才能“穆穆不已”,“活泼泼”昭示出来,它就成为人生智慧了。中国的传统文化与思想首先是人生智慧,其次才是经验知识,如果它的内容不能和阅读者的心灵互通,不能通过阅读者的“实践功夫”呈现和创造的话,它就是没有任何生命和意义的“枯书”、“死经”,至多只能给人们增加一点说教的生活

① 即康德的《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》。

② 牟宗三:《圆善论》,台湾学生书局1995年版。

③ 同上书,第244页。

常识而已。

这样,我才弄懂为什么以前读中国古典著作的时候,总觉得它不是学术,太肤浅了,原来我根本就进入不了文化本身。于是我决定重读文献,不但用心体会,而且在“实践”上下功夫,慢慢地我就对古人的智慧深深地着迷了。我原以为古代的先贤离我很远,现在竟然发现他们与我的心离得那么近,读着那些亲切、平易、充满睿智的大白话,我蓦然醒悟:先人是在教他的后代如何克服人生的局限,如何过得更幸福的道理,这不也正是今天我们必须面对的问题吗?原来这就是古人的学问!

在此后的日子里,我一头扎进了经典文献的阅读中,光一部《论语》就读了半年,字字琢磨,句句思索,用自己的身心去体验古圣先贤的用意,在这些智慧面前,我由衷地叹息:自己是多么地肤浅啊。于是,我一本本地埋首于古典文献当中,几乎不能自拔,《周易》《礼记》、《仪礼》……穿越历史的时空,在心灵上遥契先人之时,我遇到了孔子、孟子、荀况、周敦颐、张载、程颢、程颐、陆九渊、朱熹、王阳明……

记得在读《王阳明全集》时,读到下面两段话:

先生曰:“道无方体,不可执着。却拘滞于文义上求道,远矣。如今人只说天,其实何尝见天?谓日月风雷即天,不可;谓人物草木不是天,亦不可。道即是天,若识得时,何莫而非道?人但各以其一隅之见认定,以为道止如此,所以不同。若解向里寻求,见得自己心体,即无时无处不是此道。亘古亘今,无终无始,更有甚同异?心即道,道即天,知心则知道、知天。”又曰:“诸君要实见此道,须从自己心上体认,不假外求始得。”^①

人之气质清浊粹驳,有中人以上,中人以下,其于道有生知安行,学知利行,其下者必须人一己百,人十己千,及其成功则一。后世不知作圣之本是纯乎天理,却专去知识才能上求圣人。以为圣人无所不知,无所不能,我须是将圣人许多知识才能逐一理会始得。故不务去天理上着工夫,徒弊精竭力,从册子上钻研,名物上考察,形迹上比拟,知识愈广而人欲愈滋,才力愈多,而天理愈蔽。^②

① 《王阳明全集》(上),上海古籍出版社1992年版,第21页。

② 同上书,第28页。

这些话如醍醐灌顶,引我进入一个从未领略过的心灵境界,巨大的快意使我无法继续阅读下去,我曾经几度伏案以平息自己的情绪。

王阳明将人划分为中人以上与以下,我辈资质愚钝者当属学知利行之人,“必须人一己百,人十己千”,然而“及其成功则一”。也就是说,在中国古典文化的体悟上可以达到同一境界。这无形中给了我莫大的信心和鼓励,原来学问本来就是人人自心自性的东西。同时,王阳明指明,“求道工夫在自己心上体认”,“从册子上钻研,名物上考察,形迹上比拟,知识愈广而人欲愈滋,才力愈多,而天理愈蔽”,这话可谓一语破的,将我以前阅读古圣先贤道德文章的心态刻画得淋漓尽致。原来,我此前一直是用一种南辕北辙的姿态来看待中国古典文化的,这对于一个中国先圣的后人而言,是一件多么荒唐的事情!

于是,我再也不敢轻易落笔了,总觉得自己没什么话好说,也没有说话的资格,这也倒是给了我一个不写东西的理由,使我还能在浮躁的环境中沉得住气,心安理得地多读了几年书。随着阅读的深入,慢慢地我试着将古人的思想连成一片,也试着以孔孟之道去判别后世先贤思想的功过得失。这时,我恍若进入了一个“桃源洞天”,此中三昧只有自己心里明白。

大家都说“学问是为自己”,但是,这个“自己”不是名利的自己,不是人欲的自己,它是在体天悟道中心灵得到解脱,行为得到自在的自己。人们又常说,对古人的历史和思想要“同情地理解”,但是真正的同情必须是对生命的相同理解、对内在体验的相互认同、对精神信念的共同实践为基础的,同情必然是动情的,客观的解释算不上同情。

经过一段时间的积累之后,我开始思考中国古典思想在当代的价值问题,尤其是在建立现代法治社会的背景之下能提供什么样的资源?

人们会问:我们已经远离了古人的生活圈子,时过境迁,世异时移,我们如何能遥契先人的心灵?我认为,从义理上来讲,古今中国人对良心的看法是一致的,也就是说他们具有共同的价值取向。虽然这种价值取向在不同的时代,它们的表现形式不同,但是,仍然有相当多的内容顽强地存在于我们的身上,影响着我们的生活。更何况价值取向一旦触及根本,使人同此心,心同此理,对这些价值的关切,古人与今人都绕不过去。因此,我们只有对古典思想持真正的同情理解态度,才

可以体验到其中历久常新的魅力。

其实,在当代中国的司法实践中,古典思想以潜藏的方式顽强地影响着众多法官的判决。比如,当代中国法官在判决中使用的公平、公正、公德、情理、社会风气、社会效果等,和中国古典法律思想中的“天理”、“人情”基本上是一脉相承的。但是,由于缺乏系统的总结和提炼,法官对它或者处于“百姓日用而不知”的状态,或者在理解和使用上由于过于随意而造成混乱。^①

在学术界,对古典思想的研究已经走入了一个深深的误区,学者所做的研究,既进入不了思想,也和当代人们的法律生活没有任何关系。我认为,研究者只有进入思想本身,传承思想,体验思想,并结合诉讼实践提升思想,创造思想,使当代的中国人在对法律思想既能“日用”,也能“知晓”,他才能和司法实践者、普通百姓一道成为古典法律思想的传承者和创造者。否则,把自己当做孤立于古典法律思想之外的评论者,其实也就把自己孤立于中国人的法律生活,这样的研究就走入了死胡同。所以,中国古典法律思想只有进入诉讼生活当中,才能真正为它本身赢得了存活和再创造的机会。同时,我们后人必须传承中国古典法律思想,并对它做创造性的推展,才能使它成为当代诉讼活动的重要思想资源。

当然,从知识系统上来说,今天中国现代的法学毕竟已经基本上成了一门“西学”。无论在思想上还是制度上,当代中国人对法律制度的制定和对法律观念的理解,其中有相当部分是西方法律传播的产物。于是,我又把自己读书的方向再次转移到西方文化上,我选取了柏拉图、奥古斯丁、海德格尔、马克斯·韦伯等人的著作进行精读,考察它们对西方法治文化形成的影响,并试图对沟通它们和中国古典文化做一次尝试。

面对西方的经典思想著作,我起初想用一個西方人的姿态去阅读和理解它,花了不少的功夫,但是最后我才明白,无论我如何努力,我都始终是以一个中国人的眼光来观察它。我曾经一度很沮丧,有一天我终于豁然开朗,其实这就是自己的“历史前见”,它决定了我今生只能是一

^① 参见任强:《法律思想的形成——面对古典的创造》,载《政法论坛》2006年第1期。

个中国人而不是一个西洋人,它也决定了我也许能够深入其中体验中国文化的“三昧”,但是只能做一个西方文化的观察者。明白这一点之后,我反倒释然了。

于是,在我的心里形成了一个计划:站在中国文化的立场,比较和融通中西古典法律思想,梳理当代中国法治社会的思想资源。可能有人会说,我的这种立场是一种“判教”的立场,即站在自己的“教”的立场来评判别的“教”,在判教者眼中只有自己的“教”是“圆教”,别的“教”都是“别教”,是“不圆满”的。我承认自己站在中国文化的立场,但是,我和判教者的区别在于:判教者是不可以批判自己的“教”的,而我虽然站在中国文化的立场来评价西方文化,但是却可以用法治的标准对两种文化进行理解和评判,最后尝试分析当代中国法治文化中的思想资源。

这就是本书写作之前的思考,也是本书的写作态度。

最后,我终于强迫自己拿起了笔,铺开稿纸才发现,表达比理解要困难得多,有时在书桌前坐整整半天,却一个字也写不出来,我总是疑心自己是否误解了古人的心思,如果出现这样的问题,那就真是亏对先人了。这种压力几乎让我喘不过气来,这时候,我才真正体会到了什么叫做“战战兢兢,如临深渊,如履薄冰”。虽然我从古人那里得到了无法言述的乐趣,但我学到的仅仅是他们的一点皮毛,甚至可能连一点皮毛也没有学到。我自己心里明白,误读、误解在所难免,我只能在此表达我应有的忏悔,也期求读者的谅解和指正。

CONTENTS 目 录

引言:问题的提出	1
第一章 思考的路径	
——从儒家的礼法思想谈起	3
一、研究范式的哲学基础	3
二、思考方法的两种进路	12
第二章 为法律赢得神圣	
——儒家与基督教法律观念的 信仰基础反思	23
一、问题的提出:如何面对有限生命 之中的悲苦与邪恶欲望?	24
二、道成肉身与道法天命	27
三、信仰与理解	44
四、法律与信仰	64
第三章 从“理念与仪则”到“约束与强制”	
——解读儒家思想中的“礼”与“法”	75
一、儒家思想中的礼义与礼仪	75
二、儒家思想中的礼与刑	84
三、“封建法”与“道德的法律化”: 儒家礼法与英国普通法的 比较观察	101
第四章 “善良”为何如此重要?	
——儒家与柏拉图、海德格尔 人治思想之比较	113
一、形而上的思索:人治思想的终极	

理由及其差异	113
二、形而下的解读：人治理念的 实现途径及其困境	129
三、从人治到法治是人类社会发展 的必然选择	150
第五章 法治中国与儒家礼法思想	
——以两对范畴为分析框架	153
一、价值理性与工具理性	153
二、个人自由与政府权力	164
结语	175

附录	
研究综述 20 世纪的儒家礼法思想研究	177
一、儒家礼法思想的超越根源	177
二、儒家思想中的礼法关系	183
三、儒家礼法思想的旨趣——无讼	188

后记	193
-----------	-----

引言：问题的提出

本书把儒家的礼法思想放在比较的视野中进行研究，主要是想通过儒家思想与西方思想的对话，考察法律在儒家礼法思想与西方思想中的内涵、功能及其意义，并通过对它们的演变的比较，探讨何以西方的传统法律思想实现了向现代化法治思想的转换，而儒家的礼法思想却不能完成这一转型，以及儒家礼法思想在当代中国的法治文化中有何意义等问题。

本书的主题是儒家的礼法思想，但是，问题一旦铺开，所涉及的方面就必然会触及思想的整体。正是由于这种原因，笔者尽可能避免就“礼法”而论“礼法”，而是努力将“礼法”放在儒家思想和中国传统文化的整体来思考。另外，目前研究儒家礼法思想的成果也很多，为了避开重复研究，笔者既不能泛泛而谈，也做不到面面俱到。本稿只能以提出的问题为线索，选择儒家礼法思想的一些具有典型特征内容为对象来进行研究。

本书的问题意识具体如下：

现代人常常把儒家的礼法思想当做一种客观知识来解读，这种解读的方式有概念界定、思路梳理、文献考证等。这种研究的目的主要是“求真”，从表面上看，这种研究方法自然没有什么可以“责怪”的地方，但是，由于思想观念和客观因素的影响，这种研究难免会出现“失真”的情形，在什么情况下，容易出现“失真”？什么情况下“失真”不可避免？另外，儒家的礼法思想往往涉及到用客观知识无法开显的“生活方式”，而这些“生活方式”需要人们的实践去创造它的具体内容，离开具体内容的创造，这些“生活方式”就丧失了它的意义。这样一来，给研究带来的难题是：如何才能进入儒家的礼法思想？

另外，我们知道，每一个社会的法律思想，必然有其信仰背景和观念

基础,那么儒家礼法思想的信仰基础是什么?这种礼法思想在信仰的体系中处于什么样的地位?儒家是如何借助于信仰的功能而使礼法思想在人们的心中深深地扎下根的?在信仰基础方面,儒家礼法思想与基督教法律思想有什么不同?它们是怎样塑造了中西法律传统的?

接下来,本书要面对的问题是,在儒家礼法思想中,礼是什么?礼义与礼仪如何界定?它们的含义与社会作用是什么?法是什么?刑是什么?它们之间的关系是什么?在近年关于这方面的研究中,人们往往只以儒家关于刑的观点为法律思想,而将关于礼的观点排斥在外,以为那些全部是道德言论。那么,礼、刑与道德、法律的关系是什么?只有弄清楚这些问题,才能真正解读儒家思想中礼与法的内涵及其对个人与社会的意义。

再次,本书要探讨的是儒家礼法思想中提出的社会治理模式。儒家思想中蕴涵的是人治理念,那么,儒家为什么要倡导人治?人治理念在他们的思想中是如何推导出来的?儒家的人治思想与西方的人治思想有什么共同之处?有什么不同之处?它们的共同局限是什么?人类社会为什么要从人治走向法治?

最后,笔者还想弄清楚的问题是,当代中国的现代化法治在文化上的内容是什么?它与西方的现代化法治有什么相同和差异?在当代中国,儒家礼法思想究竟还有没有存在的价值?儒家的礼法思想与法治社会有没有契合的可能?如果没有,如何处理已经背负在我们每一个人身上的历史包袱?如果有,又如何使其融合于现代化的法治思想?儒家的礼法思想如何才能成为法治中国的文化资源?这样做的意义是什么?有哪些不可跨越的障碍?

本书以下将把儒家礼法思想置于上述问题“语境”来展开论述,试图对这一主题尝试性地做出自己的解释。

第一章 思考的路径*

——从儒家的礼法思想谈起

这些年来,有关“中国传统法律思想”的论著和论文很多,但是从方法论上进行反省者却比较少,有鉴于此,笔者试图以“事实判断”与“价值判断”为哲学基础,以儒家的礼法思想为典型例证,对中国传统法律思想的思考方法予以审思。

一、研究范式的哲学基础

英国哲学家大卫·休谟在《人性论》一书里说:

在我所遇到的每一个道德体系中,我一向注意到,作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的,可是突然之间,我却大吃一惊地发现,我所遇到的不再是命题中通常的“是”与“不是”等连系词,而是没有一个命题不是由一个“应该”或一个“不应该”联系起来的。这个变化虽是不知不觉的,却是有极其重大的关系的。因为这个应该或不应该既然表示一种新的关系或肯定,所以就必需加以论述和说明;同时对于这种似乎完全不可思议的事情,即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的,也应当举出理由加以说明。^①

这一段话值得注意,它首次揭示了价值判断与事实判断之间的区别。但是,价值判断与事实判断在具体内容上究竟有什么不同,休谟在

* 本章内容发表于《现代法学》2001年第1期。

① [英]休谟:《人性论》,关文运译,郑之骧校,北京:商务印书馆1980年版,第509—510页。

这里也没有说清楚,他只是说,两种命题不可以随意转换。不过,根据休谟的主张,完全可以把两者从具体内容上区别开来。

价值判断,源于人们的评价活动,它是评价者依据自己内心的标准,对评价对象是否符合他的需要和喜好,以及多大程度符合他的需要和喜好,做出的一种判断。在这种判断中,主客之间是互动的、共融的。也就是说,评价者的情感、愿望不能独立存在,它必须有评价对象,不然,价值判断本身就落空了。同样,评价对象必须被评价者的情感、愿望所涵摄,否则,评价对象就成了纯粹的客观物,离开“人的需求和喜好”,价值判断也就不存在了。所以,价值判断具有主客共融的创造性。

事实判断,源于人们的认识活动,它是认识者对于认识对象是什么,以及认识对象与其他事物之间是否存在某种关系,做出的一种判断。这种判断本身不包含“人的需要和喜好”,可以客观地断定。换句话说,事实判断虽然由主体做出,但是判断的内容却是纯粹客观的,不以主体的意志而转移;它先将对象推出去,再提炼知识。所以,事实判断的形式非预设主客体间的对立不可。

当然,这只是一个粗略的区分。事实上,价值判断与事实判断的二分,并不是无懈可击的。不可否认,一个有效的演绎推理的特征在于:如果它的前提是正确的,那么,它的结论也一定是正确的。为什么?一个比较贴切的回答是:前提中已经包含了构成结论的有效要素。正是在这一点上,休谟坚持:当一个演绎推理的前提是描述事实状态的命题时,它的结论一定不会是一个价值判断。当然,休谟的观点也有一个前提,即价值判断不涉及事实状态。这种多少有些武断色彩的论断,遭到了塞尔的挑战。塞尔提出,根据一个人正在谈论一种或一类事实,在评判句的含义上确实有可能实现从“是”到“应该”,从一个事实陈述到一种价值判断的转变。^①如果再顺着塞尔的思路深究下去,就会发现:一方面,许多事实本身就蕴涵着价值。例如,当我们在探究一种事实的真实性时,我们必然会受到我们自身所拥有的语言类型、概念体系、理论

^① [美]塞尔(J. Searle):《如何从“是”推出“应该”》,载于《哲学评论》第73期(1964),《言语行为》,剑桥大学出版社1969年版。转引自[美]R. B. 培里等:《价值与评论——现代英美价值论集粹》,刘继编选,北京:中国人民大学出版社1989年版,第178页。

模式的制约,甚至可能还会受到我们个人的情感和偏见的约束。另一方面,价值本身也具有事实特性。因为价值判断离不开它所涉及的事实,也就是说,价值判断虽然取决于一个人的情绪等精神状态,但是它必须要有事实相对应,否则,价值判断本身就不能成立。

当然,这并不是说休谟事实与价值的二分法是没有意义的,事实与价值在人类的认识活动中,确实有不同的性质。事实判断与价值判断的区分,也深化了人类思考的深度,它所解释和澄清的东西远远超过由于方法本身的问题而遮蔽的“事实”。另外,休谟的论断在逻辑推理上也没有任何错误。然而,问题在于,休谟是如何能保证将所有的事实与价值都剥离得“一清二白”,这才是他的理论的最大困境。

可以看出,事实与价值领域的问题十分复杂。正如有学者说的,如果你企图要断言事实与价值是“什么”,那么从经验出发,我就能告诉你,事实与价值不是“什么”。^①这也就是说,事实与价值无法用下定义的方式来显示它们的本质。正是从这个意义上来说,休谟的事实判断与价值判断,实际上也就是德国社会学家马克斯·韦伯所说的“理想类型”。

韦伯认为:

一种理想类型是通过单方面地突出一个或更多的观点,通过综合许多弥漫的、无联系的,或多或少存在的、偶尔又不存在的具体的个别的现象而成的,这些现象根据那些被单方面地强调的观点而被整理成一个统一的分析结构(Gedankenbild)中。^②理想类型的功能在于同经验实在比较,以便确定它的差异性和同一性,用最清楚明白的概念对它们进行描述,并且因果性地对它们进行理解与说明。^③

理想类型是从相关对象的某些重要特征中提取出来的,它让对象在观察者的认知中定位,再通过对相关对象在认知中的比较,从而获得解

① 张志林、陈少明:《反本质主义与知识问题——维特根斯坦后期哲学的扩展研究》,广州:广东人民出版社1995年版,第117页。

② [德]马克斯·韦伯:《社会科学方法论》,朱红文等译,北京:中国人民大学出版社1992年版,第85页。

③ 同上书,第40、41页。

释的条件。它不是“假设”，但它为“假设”的构造提供指导；它不是对现象的描述，但它旨在为这种描述提供明确的表达手段。^① 所以，理想类型是多元的，我们完全可以按照不同的标准建立不同的理想类型。所有的理想类型都网络般地表达了事物的“意义”，只有这种“网络意义”才能把它叫作“客观性”，而这种客观性同时又是主观的。

如果以此观照休谟的事实与价值的二分方法，那么，事实判断与价值判断都可以说是理想类型。在理想类型的解释方法中，一定要在事物的“网络意义”中把握事实判断与价值判断的含义。本质主义的理解，只会窒息了理论本身的活力。下面，我们运用理想类型扩充解释事实判断与价值判断，从“真假值”推展出休谟二分理论的新内容来。

事实判断有没有真假呢？

实证主义者认为，事实判断正确与否的标准，就是看它能否与事实相符合；符合事实的事实判断是真的，不符合的就是假的。他们还坚信，事实判断可以使认知者获得与客观事实完全符合的绝对真理。从整体上看，这种理论的逻辑推理是明晰的。但是，要在实践领域中实现这一宏伟蓝图，有几个难题是过不去的。

第一，无限事实与有限理性的悖论。事实判断的正确依赖于经验知识的完备。但是，相对于无限的事实而言，人类的经验知识永远都是有限的，要想使一个事实判断同一件事实之间完全符合，简直是毫无希望的。奥地利哲学家维特根斯坦针对这种情形，提出了精彩的真理图像论或投影论。他把事实判断设想为所要准备描绘的事实图像或投影，事实判断与事实具有相同结构（或“形式”），正如留声机唱片是声音的图像或投影，并具有某些共同的结构特点。^② 因此，事实判断与事实本身永远不可能完全重合，事实判断不可能有最终陈述。

第二，事实判断与心理活动的悖论。按照实证主义者的要求，要做出正确的事实判断，就必须清除心理主义。也就是说，我们只有摒弃信念、意向等非理性的精神活动，才能得到客观真理。但是，事实判断本

^① 〔德〕马克斯·韦伯：《社会科学方法论》，朱红文等译，北京：中国人民大学出版社1992年版，第85页。

^② 〔奥〕维特根斯坦：《逻辑哲学论》，郭英译，北京：商务印书馆1962年版，第27、28、29、30页。

身就是一种经验知识,与本体世界相反,经验世界是依赖于我们的合理的可接受性标准的。我们使用的合理的可接受性标准来建立一幅“经验世界”的理论图景,然后,由于这幅图景的发展,我们根据这幅图景来修正我们的合理的可接受性标准本身,如此不断,以致无穷。进一步说,我们即便要有一个经验世界,也必须有合理的可接受性标准,而这些标准揭示了我们的最佳思辨理智这个概念的一部分内容。简言之,实在“世界”是依赖于我们的价值的。^① 所以,事实判断不可能完全清除评判者内在精神状态的影响,它所预设的主客体之间的对立也是极为模糊的。

第三,证实原则与证伪原则的悖论。事实判断主要靠归纳经验的认识获得,人们使用的归纳方法经常是以证实原则为基础的,即凡不能得到正面理由支持的东西都不值得相信,甚至不值得认真考虑。但是,从逻辑上来看,我们从单称陈述(无论它们有多少)中推论出全称陈述来,显然是不可靠的。因为用这种方法得出的任何结论,结果总不是必然的。也就是说,我们永远不可能用正面理由去论证一种理论为真的信念。所以,获取知识的手段不仅在于证实,而且在于证伪。证伪方法就是(在目前)原则上不能通过批判推翻的东西,(在目前)就不值得认真考虑;而在原则上能够这样被推翻但还在抵抗所有这些批判努力的东西,大有可能是虚假的。^② 所以,一个事实判断不仅要用正面的理由来论证,而且要在经验事实的发展中不断发现自己的错误,否定或证伪自己,以便产生更新的判断。反观实证主义者眼中的事实判断,它试图通过追求判断与事实的完全吻合获取绝对真理。这明显是一种本质主义的做法,而证伪原则恰恰是对这种努力的解构。

当然,对事实判断的理解,也不能走向绝对的主观主义。事实判断实际上的确有它的客观性,只不过本质主义把这种客观性绝对化了。在理想类型的解释方法中,事实判断的客观性可以被叫作似真性。波普尔对似真性是这样解释的:“最大限度的似真性只有通过一种不单单

① [美]希拉里·普特南:《理性、真理与历史》,董世骏、李光程译,上海:上海译文出版社1997年版,第145、146页。

② 《科学知识进化论——波普尔科学哲学选集》,纪树立编译,北京:生活·读书·新知三联书店1987年版,第15、192页。