

冯契德性理论述评

晋荣东

(华东师范大学哲学系,上海 200062)

摘要:冯契的德性理论既是对中国近代价值观革命的一种总结,又可理解为是对现代西方哲学相关讨论的某种回应,而且为当代中国伦理学的发展提供了一个新的起点。

关键词:冯契;德性;理想人格;德行;价值观

中图分类号:B2 **文献标识码:**A **文章编号:**1007-8444(2002)04-0496-06

在《智慧说三篇》中,冯契立足于实践唯物主义的辩证法,通过会通古今与比较中西,深入讨论了德性培养与理想人格的关系、道德行为应遵守的基本原则以及自由德性所体现的价值原则诸问题。作为这一考察的结果,其德性理论既可以视作对中国近代价值观革命的一种总结,又表现为对现代西方哲学相关讨论的某种回应,而且为当代中国伦理学的发展提供了一个新的起点。

一、德性培养与理想人格

冯契对于德性问题的追问,始终是与如何培养自由的德性联系在一起的,而后者首先指向的便是理想人格的构成及其培养途径。

人的德性(virtue)总是相对于天性(nature)而言的。而作为人的内在自然,天性是指个体通过遗传所具有的,作为亿万年生物进化和数百万年社会实践之产物的禀赋,它提供了发展的可能性,包含了实在的潜能。一方面,本然状态的天性只有经过一个由自在上升到自为的历史实践过程才能转化为德性;另一方面,德性并不表现为一种对个体的单纯的外在强加,它总是以天性所提供的发展的可能为根据,并通过习惯成自然而不断向天性复归,成为人的第二天性。于是,德性的培养便展开为化天性为德性与德性不断复归于天性的统一。就其内涵而言,自由发展着的德性以知、意、情的全面发展为内涵,体现着真、善、美相统一

的内在人格。“主体在返观中自知其明觉的理性,同时有自主而坚定的意志,而且还因情感的升华而有自得的情操。这样便有了知、意、情等本质力量的全面发展,在一定程度上达到了真、善、美的统一,这就是自由的德性。”^[1]

从哲学史上看,康德较多地强调了道德品格中的理性之维,所谓善良意志其实就是一种理性化的意志,情感等因素则完全被排除在实践理性以外^[2]。正统理学也表现出类似的倾向。在这一问题上,冯契并没有像康德那样把德性的内涵局限于体现在道德行为和社会伦理关系中的理性力量,而是从中西哲学的源头汲取思想资源。孔子讲“仁且智”,“仁者必有勇”(《论语·宪问》),主体的德性不仅包括真诚仁爱的情感,还有自主坚毅的意志以及自觉的理性。孟子讲仁、义、礼、智四端,又说“充实之谓美”(《孟子·尽心下》),荀子也讲“不全不粹之不足以为美”(《荀子·劝学》),都包含有德性应该是知、意、情全面发展,真、善、美相统一的意思。而亚里士多德也认为,城邦公民应具备的德性,除了“正义”以外,还包括“勇敢”、“节制”、“明哲”等善德^[3],这同样体现了德性全面发展的要求。不难看出,冯契对德性的理解因其复活了传统而与哲学长河的源头一脉相承。

对德性内涵的具体考察,直接关联着对理想人格的设定。冯契认为,作为内在品格的理想人

收稿日期:2002-04-11

作者简介:晋荣东(1971-),男,四川成都人,华东师范大学哲学系副教授,哲学博士,主要从事中国哲学和逻辑学的研究。

格不仅应内含自得的情操,而且应具有自主和坚定的意志,同时二者应始终与明觉的理性相融合。理想人格应该以人的知、意、情等本质力量的全面发展为基本内涵,体现真、善、美的统一。在他看来,现代社会所要求的这种理想人格也就是平民化的自由人格。所谓“平民化”,大致有两方面的含义:一方面,理想人格不是高不可攀的,多数人经过努力是可以达到的。它并不要求培养全智全能的圣人,也不承认有终极意义的觉悟和绝对意义的自由,而是强调人作为普通人并不是神,难免有缺点,犯错误,但只要能够自作主宰,要求个性解放与具有真性情,那么,多数人而不是少数人,经过努力都可以达到真、善、美相统一的理想境界,造就全面发展的自由个性。另一方面,自由人格应该具有多样化发展的个性。传统哲学讲“希贤希圣”,但“君子”、“圣人”等作为人格典范所体现的却是一种模式化、单一化的理想人格。这种对人格持模式化、单一化理解的观点,未能注意到人格总是以个体为承担者,而后者作为社会成员,固然应当具备某些共同的理想特征,但也包含着多样化的个性,决不能用整齐划一的标准来衡量人。冯契认为,理想的人格不仅以德性的全面发展为内涵,而且体现着个性自由而多样性的发展,即平民化的自由人格应该是多样化的,各有其面目。

就理想人格的培养而言,个性的多样化发展要求“各因其性情之所近”来培养德性,在多样化的富于个性特色的创造性活动——无论是技艺、事功、德行,还是各种科学研究、艺术创作——中,使德性、才能得到培养和锻炼,以至达到自由人格的理想境界。因此,培养方式的多样化也应是“平民化”的题中应有之义。不过,差别之中也有一般,在冯契看来,仍然存在一些培养平民化的自由人格的基本途径:

其一,实践和教育相结合。从马克思的《费尔巴哈论纲》中受到启发,冯契认为,通过作为人与自然、主体与环境的交互作用的社会实践,环境(自然和社会)给予人以“道(客观规律和当然之则),主体主动而不是被动地接受了“道”来发展自己的德性,改造环境的活动把人性对象化——这一过程也就是在实践中受教育。换言之,实践和教育相结合,就是说主体根据现实的可能性和天性之中的某种需要,在创造性的实践活动中培养德性和才能,由自在而自为,出于自然而复归于自然,获得真正的自由。当然,通过实践

和教育相结合来培养平民化的自由人格,或者说人由自在而自为,并不是一次完成的,而是展开为一个无限前进的运动。

其二,世界观、人生观的培养和智育、德育、美育等相结合。平民化的自由人格要求人在理论思维、道德品质、审美能力等方面都得到全面发展,因而在教育上就要把智育、德育、美育等结合起来,而不能有所偏废。德性的全面发展体现了真、善、美的统一,但善与美以真为前提,即以与人的自由发展相联系的有关宇宙人生的真理性认识(智慧)为前提,而智慧的核心就是世界观和人生观,它们能够为人们提供社会理想和人生理想。因此,冯契认为,使人们真正具体地掌握科学的世界观和人生观,确立科学的社会理想和人生理想,便是教育中最为关键和核心的问题。

其三,集体帮助和个人主观努力相结合。教育总是展开于一定的社会关系之中,而最有利于理想人格培养的是人们之间有一种爱与信任的关系。惟有在基于这样一种关系的主动而富于创造性的实践活动中,个性得到尊重和信任,人才能正常地发育和成长。但集体帮助只是提供了培养自由人格的条件,个人还应该积极主动地发挥自己的能动作用,自主选择自己的人生道路,在实践中持之以恒地锻炼和培养自己,使自己的知识、才能、德性获得全面发展,造就真、善、美相统一的自由人格。

就传统哲学对理想人格的培养途径(成人之道)的讨论来看,一般都主张“圣可以学而致”,即理想人格可以通过教育来达到。但在“如何学而致”的问题上,由于涉及到明与志(理智和意志)、学与养(道问学和尊德性或致知和修养)、知与行等关系的讨论,因而众说纷纭,各有所见,也各有所偏。从孟子到宋明理学为代表的正统儒家主张复性说,强调通过展开于人伦关系的教育(对天理的理性自觉)和个人修养来复归于先天的善性,往往偏于人格培养的内在根据及理性反省。而从荀子到明清之际的王夫之等非正统的儒家以及近代的哲学家则较多地注重习行(主体践履与历史环境)在成人之道中的作用,主张“习成而性成”的成性说。而冯契对理想人格的培养途径的如上考察,以实践唯物主义的辩证法为基础,通过对明与志、学与养、复性与成性、知与行等关系的辩证综合,表现出对传统哲学的一种继承和超越。

二、从德性到德行

作为理想的人格,自由德性不仅表现为主体的内在品格,它还通过对主体行为的直接或间接的制约而有其外在展现的一面。因此,对德性的进一步考察又往往关联着德行(主体的自由行为)的问题。

一般而言,主体的行为总是展开于具体的环境之中,其所涉及的情况常常千差万别。如何使不同境遇、场合中的主体行为保持内在的统一性、一贯性?这便涉及到主体自身的品格。相对于行为的个别性和多变性,人格总是具有内在的稳定性和恒常性(绵延的统一性),从而能够对行为施以一种统摄的作用。同时,理想人格总是以人的本质力量、理性与非理性的全面发展为内涵,因此,由人格所决定与统摄的主体行为总是理智与意志等相互配合的产物。换言之,真正自由的主体行为即德行,总是以自觉原则和自愿原则的统一为其基本特征。

自觉原则和自愿原则作为道德行为的基本要素早在哲学的源头就已得到讨论。荀子讲“心不可劫而使易意”,“其择也无禁”,已经意识到意志具有自主选择的能力,同时这种选择又必须接受理性的范导,不能“离道而内自择”(《荀子·解蔽》)。这样,自觉而自愿地以“道”为准则,在行动中坚持不懈,便可“积善成德”。亚里士多德也说,各种德性的现实活动作为关于手段的活动,不仅要“合乎选择,并且是自愿的”^[41],还要“受到理性的规定”^[41]。不过,尽管中国和西方古代的哲学家都认为,真正自由的道德行为应当是自觉原则和自愿原则的统一,但而后的哲学发展却因二者的区别——自觉是理智的品格,自愿是意志的品格——而产生了不同的偏向。中国的儒家更多地考察了自觉原则,而对意志的自愿品格没有作深入的考察,片面地强调人对于天命的理性认识,自觉地服从出于天理的纲常名教,从而导致了长达二千多年的道德宿命论和理性专制主义。西方哲学则比较多地考察了道德行为中的自愿原则。无论是伊壁鸠鲁对原子偏离运动的论证,还是奥古斯丁对基督教的原罪说的辩护,意志自由都是一个基本原则。但是,过份强调意志自由的原则容易导致唯意志论。西方近代以来,从卢梭、康德、叔本华、尼采直到存在主义者,形成了一个很深远的唯意志论的传统。

从某种意义上,冯契对德行应遵守的基本原

则的思考正是为了克服道德领域中的宿命论、理性专制主义和唯意志论,依其之见,一方面,道德行为作为“合乎规范的行为应该是合理的,是以理性认识为根据的,因此是自觉的行为”^[41]。在道德领域里,主体不仅应该通过教育而对社会的普遍的道德规范、要求和行为模式有理性的认识(就唯物史观来说,要求从社会规律与人性发展的需要来认识道德规范的合理性),而且应该以明觉的心理状态去遵循规范行事。如果没有理性的自觉,即便主体的行为出于本能或习惯而合乎道德规范,那也只是自发的善行,而不是真正自由的道德行为。再者,如果没有以必然之理和当然之则为内容的理性的范导,意志的自由选择与坚毅专一势必仅仅出于主体欲望,从而缺乏自觉而合理的性质。当黑格尔说“意志只有作为能思维的理智,才是真正的、自由的意志”^[5],他显然已经意识到主体的行为若表现为一种盲目的意志冲动,就难以成为真正的德行。

另一方面,“道德行为应该是自愿的,是出于意志自由的活动”^[41]。在他看来,道德行为的自愿原则首先关联着意志的自主选择,后者不仅是对主体的行为进行道德评价的前提,而且也是主体承担道德责任的前提。只有出于自主选择、自由决定的,而不是出于外力强迫的主体行为,才能对其作出善与恶的判断,否则势必导致道德宿命论和理性专制主义。而且,意志的自主性又与主体的内在意愿相联系,如果无视意志的自主性而片面强调遵循外在规范,那么势必导致压抑主体的内在意愿,而后者往往直接表现为对个人的否定。这就是马克思所说的,“对于个人愿望的软弱就会变成对于这些个人本质的残酷,变成对于体现在伦理关系中的个人的伦理理性的残酷”^[6]。同时,意志的专一性、坚毅性的品格则使主体在根据自由选择作出决定之后,能以坚韧不拔的毅力在实践活动中坚持自己的选择,不畏困难,努力实现自己的道德责任。由此,冯契认为在道德行为中,人的命运是由自己掌握的。

总之,作为内在德性的外在展现,道德行为应该是自觉原则和自愿原则的统一,是理智和意志的统一。惟有如此,道德行为才能以自身为目的,具有内在的价值,从而成为真正自律的自由德行。正是有见于此,冯契指出:“从伦理学说,自由是人们出于理智上自觉和意志上自愿在社会行为当中遵循当然之则(道德规范),也就是这些准则或规范所体现的进步人类的‘善’的理想,

在人们的德行和社会伦理关系中得到了实现。^[1]尽管对道德行为的内在特征还可以作进一步的考察,但冯契的以上看法对抑制理性专制主义和唯意志论,无疑提供了独特的思路。

三、德性理论与价值观

无论从德性的全面发展来理解人格理想及其培养,还是探讨道德行为应该遵守的基本原则,从本质上讲,二者强调的都是理想向现实的转化。依冯契之见,化理想为现实的活动也就是价值的创造,换言之,德性的培养展开于价值创造的活动之中,因此,对德性的考察最终又可归结为对价值问题的讨论。

一般而言,对价值问题的讨论可以从价值论(axiology)和价值观或价值体系(values or system of values)两个层面加以展开。前者以一般的价值问题为研究对象,具体讨论价值的实质、价值有效性的根据、价值的分类、价值的评价等问题。但与德性培养相联系的,首先是后者。当然,这并不意味着冯契没有对一般价值论的问题进行过研究。事实上,在《人的自由和真善美》一书中,他就深入讨论了评价及其与认知的关系、价值的二重性、精神价值的诸形态以及价值的有效性等一般价值论的问题。这是因为价值观或价值体系作为一种规范性的看法,总是基于人的历史需要,体现了人的价值理想,蕴含着一般的价值尺度及评价准则,形成为多样的价值目标及价值取向,并外化为具体的行为规范。衡量一个人的德性是否全面发展,确定理想人格的培养途径是否合理,判断主体的行为是否是真正自由的德行,总是以作为理想体系的价值观或价值体系所提供的价值原则为评价的基本尺度和标准。在《人的自由和真善美》一书中,冯契提出了自己关于一个合理的价值体系的基本看法。所谓“合理”,即合乎社会实践发展的客观要求,也就是把作为社会实践之动力因的目的因具体化。在他看来,趋向自由的劳动作为人与动物的本质区别,合乎社会发展和人的本质力量的发展,既是人类的总目的,又内在于社会实践之中而成为价值创造的动力。而价值无非是目的因之为理想的实现,即自由的实现。因此,“趋向自由劳动是合理的价值体系的基础”^[1]。冯契在此用“趋向自由劳动”而不用“自由劳动”一词,其意恐怕在于强调人的劳动虽然以自由为目的,但只有克服了劳动的异化才有真正自由的劳动,而这种“克

服”如同自由一样,又展开为一个历史的过程。而“趋向自由劳动”的提法可以避免把劳动的状态(自由的)与劳动的目的(趋向自由的)混淆起来,因为异化劳动在人类社会的相当长的时期内还会继续存在。总的看来,尽管不同文化传统蕴含的价值体系各不相同,但是衡量一个价值体系是否合理,就看它是否对于人类趋向自由的劳动有所贡献。基于此,冯契提出了合理的价值体系的基本原则。

首先,“自然原则和人道原则通过自由劳动(自由的感性劳动)的统一”^[1]。人们在创造价值、培养德性的过程中,一方面应该把客观现实事物所提供的“道”(客观规律和当然之则)与人的本质需要(性之所近、习之所惯)相结合,以提出合理的目的,并将其作为根据和法则贯彻于社会实践活动之中,将目的因作为动力因,从而不仅创造价值,也使人的德性得到培育,由自在而自为,日生日成,即通过自然的人化来“凝道而成德”。另一方面,客观现实之物又各以其“道”(不同的规律和途径)而使人的德性,即全面发展的本质力量得以显现和对象化,成为具有历史合理性(合乎自然规律与社会需要的当然之则)的人化自然,这便是表现为人的自然化的“显性以弘道”。在冯契看来,这种基于社会实践或性与天道交互作用之上,凝道而成德,显性以弘道的统一,也就是自然原则和人道原则通过感性劳动的统一,表现为自然的人化与人的自然化的统一。当然,就德性培养而言,人的自然化还表现在凝道而成德之后,人们还应通过反复的实践,不断地习惯成自然,向天性复归,将德性化为主体的第二天性。

自然原则和人道原则所涉及的是价值领域中的天人之间之辩。就中国传统哲学而言,正统儒家讲人道原则,主张人应该在社会生活中发展自己的德性,在人与人的关系中培养理想人格;道家讲自然原则,强调德性的培养和人格的塑造不应该依赖于人与人之间的仁爱关系,着重的是向本然状态的自然的复归,二者各有所见,也各有所蔽。王夫之则讲“色声味之授我也以道,吾之受之也以性。吾授色声味也以性,色声味之受我也各以其道”(《尚书引义·顾命》)。因此,从某种意义上说,自然原则和人道原则的统一是冯契以实践唯物主义的辩证法来吸取王夫之的合理观点,扬弃各执一端的儒道思想后所得出的结论,体现了价值领域中天与人的统一。

其次,“人的本质力量,即理性与非理性(情意)的全面发展”^[1],要求理性原则和感性原则的统一。与自然的人化相联系,主体的德性培养、人的本质力量的发展,又展开为一个理性化的过程,即把主体从感性自然的层面提升到理性的层面,具体表现为在社会实践和教育活动中锻炼精神力量,培养理性能力。但是,人化以自然为前提,德性培养也以人的感性存在为基础,因而在发展人的理性能力的同时,又必须注重发展情感、意志、欲望、想象、直觉等非理性因素,因为后者往往能够作为对美好生活的向往、完善感性生命的欲望、实现自愿选择的毅力等,构成主体自我发展的内在动力和保证。德性培养作为人的本质力量的综合平衡与全面发展,更多地表现为情、意等非理性的主体意识活动在实践的历史展开中,越来越以理性为主导,具有理性的色彩和精神。如人的社会交往、行为方式要求实践理性和道德准则来规范;人的情感越来越成为一种合理的情操;艺术创造要依靠形象思维,体现审美理想;直觉越来越成为理性的直觉,等等。当然,强调非理性因素以理性为主导,不能由此走向理性专制主义,正如强调发展非理性因素而不能导致非理性主义一样。不仅如此,主体的理性能力作为普遍的理论规范的內化,在某种意义上又体现了人之为人的本质规定,而植根于感性生命的情意等因素则更多地与个体的感性存在相关。因此,理性与非理性的全面发展,或者说理性原则和感性原则的统一,又要求人的本质和存在的统一。

在强调人的本质力量应当全面发展的同时,冯契又对人性异化的现象进行了考察。在他看来,人性并非凝固不变,而是展开为一个由自在而自为的历史过程。趋向自由的劳动虽使人类获得不同于动物的类本质,但这种劳动本身在自然经济和商品经济条件下又不可避免地产生异化。前者以对人的依赖关系为特点,容易产生权力崇拜和权力迷信;后者以对物的依赖关系为特征,常常形成拜物教(拜金主义)。劳动的异化连同随之而来的权力欲与金钱欲等往往导致人性的异化与扭曲。因此,由自在而自为的德性培养还必须经历一个异化与克服异化的环节,才能达到人的本质力量即德性的全面发展。

与理性原则和感性原则相关的是价值领域中的理欲之辩。从哲学史上看,正统儒家强调理性原则,贬低感性原则,注重人的理性本质而忽

视其感性存在,突出地表现在以“醇儒”为人格的理想境界,而醇儒的特点则表现为普遍天理的人格化。这种看法无疑带有某种本质主义的色彩。而在现代西方哲学的演变中,不仅维特根斯坦从分析哲学的立场反对传统的本质主义,以海德格尔、萨特为代表的存在主义一派也提出“存在先于本质”的命题,确立蔑视本质的价值原则,关注个体的感性生命及其存在意义,用反叛理性的非理性主义来反对本质主义。以此为前提,冯契提出理性原则和感性原则的统一,要求人的本质与存在的统一,就在一定程度上回应了现代西方哲学,体现了价值领域中理与欲的统一。

最后,“自由个性和集体精神互相促进,奔向个性解放和大同团结相统一的理想目标”^[1],即群体原则和个性原则的统一。在结合现实发展的可能性和人的本质需要以创造价值的社会实践活动中,人不仅能够培养全面发展的德性,从而造就自由的个性,而且还能使自己的本质力量对象化,通过创造性的活动既为社会、集体作出贡献,又实现自我价值。由此,冯契认为,自我价值与社会责任、自由个性和集体精神的这种互相促进,也就是合理的价值体系所要求的群体原则和个性原则的统一。不过,群体原则注重人的感性实践活动总是展开于一定的社会关系之中,因而又反映了人作为一切现实的社会关系的总和,具有普遍的社会本质。而个性原则强调作为具有独特个性的个体,总是一个个有血有肉的具体存在。显然,不仅理性原则和感性原则的统一,而且群体原则和个性原则的统一,也要求人的本质和存在的统一。所以冯契认为,一切现实的社会关系之总和作为人的本质,总是许多独特个体之间的联系,本质不能脱离一个一个的个体而存在,相反地,它就存在于具有个性的个别人之中。

从价值领域的论争来看,群体原则和个性原则所涉及的是群己之辩。以理性专制主义为特征的正统儒学强调群体认同,忽视个性解放,最终导致了整体主义和权威主义的价值观念。而中国近代价值观念的革命就突出地表现在从群己之辩上反对这一价值观念。自龚自珍开始中国近代的“自我”觉醒以来,近代哲学的主流就是强调冲决网罗,突出个性解放与个性自由,同时,反帝反封建的民族民主革命又“复活”(重新诠释)了大同理想。因此,这一革命的积极成果就体现在李大钊、鲁迅等早期马克思主义者所提出的人道主义和社会主义、个性解放和大同团结相结合的新

的价值观或理想目标。但这一成果未能在理论上得到总结。从20世纪30年代开始,教条主义对马克思主义作了本质主义的歪曲,人的本质是社会关系的总和也未能得到具体的历史的理解,与之相应的则是阶级观点被绝对化,人性被归结为阶级性,从而忽视了个性的发展;或者割裂共性与个性,片面强调群体原则而削弱个性原则,用普遍本质吞并个体存在,不仅使本质成为抽象的东西而失去其具体性,还导致整体主义,并变相复活了权威主义和独断论,后者集中体现在十年动乱之中。“文革”结束以后,由于没有在理论上得到很好总结,社会又走向了另一个极端,片面强调个性解放和个体存在的相对主义盛行一时。在指出群体原则所揭示的人的社会本质的同时,又反复强调不能忽视人的具体存在,冯契

这种群体原则和个性原则的统一、人的本质与存在相统一的思想,可以视作是对中国近代价值观变革的一种总结,体现着价值领域中群和己的统一。◁

参考文献:

- [1] 冯契. 智慧的探索[M]. 上海:华东师范大学出版社, 1994:639;480;480;651;652;652;652.
- [2] 康德. 道德形而上学原理[M]. 上海:上海人民出版社, 1986:63.
- [3] 亚里士多德. 政治学[M]. 北京:商务印书馆,1995:345.
- [4] 亚里士多德全集:第3卷[M]. 北京:中国人民大学出版社,1992:53;36.
- [5] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 北京:商务印书馆,1995:31.
- [6] 马克思恩格斯全集:第1卷[M]. 北京:人民出版社, 1956:185.

On Feng Qi's theory of Virtues

JIN Rong-dong

(Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200062, China)

Abstract: This article reconstructs Feng Qi's theory of virtues from the following three angles: the relationship between the cultivation of virtues and ideal personality, the basic rules conducting moral actions and the values embodied in free virtues. Feng Qi's theory of virtues, in a sense, should be regarded as a summing up of the revolution of values in modern China, a response to the relative discussions of contemporary western philosophy and also a new starting point of the development of ethics in contemporary China.

Key words: Feng Qi; virtue; ideal personality; moral action; value

责任编辑:虞晓骏

(上接第495页)

- [12] 吕思勉. 史学四种[M]. 上海:上海人民出版社, 1981:44.
- [13] 吕思勉. 吕著中国通史[M]. 上海:开明书局, 1940:179.

- [14] 吕思勉. 中华民族演进史[M]. 上海:上海亚细亚书局, 1935:203.
- [15] 俞振基. 讴歌祖国进化的史学家——吕思勉[A]. 蒿庐问学记[C]. 上海:三联书店, 1996:123;129;127.
- [16] 吕思勉. 从章太炎说到康长素、梁任公[A]. 吕思勉遗文集:上册[C]. 上海:华东师范大学出版社,1997:401.

Comment on The Historiography Idea And Practice of Mr. L üSi-mian's Studying for Attaining Practical Use

WU Shi-yong

(Department of History and Sociology, Huaiyin Teachers College, Jiangsu Huaian 223001, China)

Abstract: The traditional Chinese studies, new historiography, western learns, Marxism were the theoretical foundation of Mr. Lü's studying for attaining practical use. Studying knowledge for practice and praising evolution were the two features of Mr. Lü's studying for attaining practical use. He wrote a large number of articles on prompt social reform, in which were the special views about school reform, changes of food pattern and teaching reform.

Key words: L üSi-mian; Studying for attaining practical use; historiography idea; historiography

责任编辑:仇海燕