2024 年第 6 期　第 23 卷 总第 135 期

雲南大學學報

社会科学版

主　　管　云南省教育厅
主　　办　云南大学
主　　编　蒋　红
编 辑 出 版　《云南大学学报(社会科学版)》编辑部
印　　刷　昆明瑆煜印务有限公司
国 内 发 行　昆明市邮政局
　　代号:64–85
国 外 发 行　中国国际图书贸易总公司
　　(北京 399 信箱)
　　代号:BM　1860
订　　购　全国各地邮局
出 版 日 期　2024 年 11 月 18 日
国内统一刊号　CN53–1176/C
国际标准刊号　ISSN1671–7511
地　　址　云南省昆明市呈贡云南大学敬宾楼 1210 室
邮 政 编 码　650504
电　　话　(0871)65031238　65032099
电 子 信 箱　yndxxb2222@163.com
定　　价　人民币 15.00 元

刊 名 题 字　启　功
创 刊 时 间　2002 年 8 月 28 日

编辑委员会

主　任　廖炼忠

副主任　蒋　红

委　员　(按姓氏笔画为序)

李建军　杨立华　吴增定
张国庆　陆　韧　罗　刚
段吉方　蒋　红　傅永军
廖炼忠

目　次

执行编辑/张瑞臣　　编　务/东　陆　　封面设计/吴丰虎　　英文翻译/何昌邑

■　马克思主义理论

005　王天民，高涧竹　马克思主义基本原理与中华优秀传统文化相结合的意义、理据与旨趣

014　夏国军　维特根斯坦的马克思主义观批判

■哲　学

外国哲学

022　张云涛　论耶可比的《大卫休谟论信念》中的信念观

032　陈志伟　制度性事实何以依赖于语言
——塞尔社会实在论的三重疑难及其化解

040　李育书　论功利主义对权利局限的自我修复
——以密尔为中心的考察

中国哲学

048　冯前林　圣学之脉：明儒王龙溪对颜子言行的推崇与三维新诠

■　艺术学

058　朱松峰，罗岩松　形式特质与无功利性
——论保罗·克劳瑟对审美领域的界划

本刊已许可相关学术数据库出版发行机构在其所属产品及互联网中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文，其著作权使用费与本刊稿酬一并支付，作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意本声明。
本刊实行双向匿名评审制度。

069 侯李游美 重返感性场域：中国传统器物美学进入数字世界的另一种路径

■ 社会学

078 徐亚州 谢桂山 数字世界的伦理困境透视与调适机制探究

■ 管理学

086 邹 娜 中国式现代化视域下深化人才发展体制机制改革的理论解构与路径探赜

096 顾爱华，佟 熙 中国式现代化视域下政府责任伦理的价值重构

105 张海亮，付 晶 我国战略性关键矿产资源产业链安全监测预警体系构建策略

■ 法 学

118 李建华，徐宇晨 论私法意义上的生育权

131 张 琳 民事诉讼程序转换机制的问题分析及优化

142 2024年总目录

[期刊基本参数] CN 53-1176/C * 2002 * b * A4 * 144 * zh * P * 1500 * 2000 * 14 * 2024-11

CONTENTS

005 **WANG Tian-min & GAO Jian-zhu** Significance, Rationale and Purport of the Combination of the Basic Principles of Marxism and the Excellent Traditional Chinese Culture

014 **XIA Guo-jun** Criticism of Wittgenstein's Marxist View

022 **ZHANG Yun-tao** On the Concept of Belief in Friedrich Heinrich Jacobi's *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*

032 **CHEN Zhi-wei** Why Do Institutional Facts Rely on Language:The Triple Difficulties of Searle's Social Realism and their Solutions

040 **LI Yu-shu** On Utilitarianism's Self-improvement on the Limitations of Right: A Study Centered on John Stuart Mill

048 **FENG Qian-lin** A Historical Study of Confucian Learning: Wang Longxi's High Praise of Yan Zi's Words and Deeds in the Ming Dynasty and his New Three-dimensional Interpretation

058 **ZHU Song-feng & LUO Yan-song** Formal Qualities and Disinterestedness: On Paul Crowther's Demarcation of the Aesthetic Domain

069 **HOU Li-you-mei** Returning to the Sensual Field:An Alternative Approach for Traditional Chinese Artifact Aesthetics to Enter the Digital World

078 **XU Ya-zhou & XIE Gui-shan** Exploring the Ethical Dilemma and Adjustment Mechanisms of the Digital World

086 **ZOU Na** Theoretical Deconstruction and Path Exploration of Deepening the Reform of the Talent Development System and Mechanism in the Perspective of Chinese-style Modernization

096 **GU Ai-hua & TONG Xi** The Value Reconstruction of the Government Responsibility Ethics in the Perspective of Chinese-style Modernization

105 **ZHANG Hai-liang & FU Jing** Construction Strategy for the Security-monitoring and Early-warning System for the Security of the Industrial Chain of the Strategic Key Mineral Resources in China

118 **LI Jian-hua & XU Yu-chen** Reproductive Rights in the Sense of Private Law

131 **ZHANG Lin** Analysis and Optimization of the Conversion Mechanisms of Civil Litigation Procedure

马克思主义基本原理与中华优秀传统文化相结合的意义、理据与旨趣

王天民，高涧竹
［北京师范大学，北京　100875］

摘　要：中国共产党在提出“坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合”（以下简称“第一个结合”）论断的基础上，进一步提出了马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合（以下简称“第二个结合”）的论断，充分彰显了新时代中国共产党人新的使命担当和主体自觉。“第二个结合”的提出，是中国共产党人又一次重大思想解放，为新时代马克思主义理论创新性发展、中华优秀传统文化创造性转化提供了重要原则和方法遵循。因此，深入阐释“第二个结合”的内在理据与根本意旨，对于拓展理论创新空间，塑造中华民族现代文明具有重大深远意义。

关键词：马克思主义基本原理；中华优秀传统文化；“第二个结合”

中图分类号：A81　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1671－7511（2024）06－0005－09

20世纪以来中国社会发展无可回避、必须正确对待和处理的一个重大关键问题，就是马克思主义与中华优秀传统文化的关系问题。中国共产党人始终坚持以马克思主义为指导思想，继承、弘扬中华优秀传统文化，在解决马克思主义与中华优秀传统文化的关系问题上提出了一系列新理念、新思想。其中，“第二个结合”重大命题的提出就是着眼于解决“如何面对外来文化成果以及如何汇通中外文化精髓”的问题，正如冯契所指出，“怎样有分析地学习西方先进的文化，批判继承自己的民族传统”，[①]这个问题是近代以来中国思想文化领域的核心问题。对于“第二个结合”的重大意义、理论根据和价值旨趣的深入研究，有助于清晰地回应和处理马克思主义与中华优秀传统文化的关系问题，让两种来源不同的理论在中国的土壤中迸发出强大的精神力量，并以二者结合所形成的“新的文化生命体”指导中国式现代化的进程，推进民族复兴的伟业，开辟人类文明新形态。

一、“第二个结合”的重大意义

从2021年提出“两个结合”以来，习近平在多个场合、多次对“两个结合”进行了具体的阐释，并对“第二个结合”展开了进一步的说明，充分展现了中国共产党对于“两个结合”，特别是“第二个结合”的高度重视和积极推动。对于“第二个结合”的强调，是马克思主义本土化的内在要求，也是中华优秀传统文化现代化的必然选择。新时代把“第二个结

收稿日期：2024－07－06

基金项目：本文系北京市习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心项目“中国式现代化创造人类文明新形态的内在逻辑研究”（项目号：24LLZXA020）的阶段性研究成果。

作者简介：王天民，北京师范大学马克思主义学院教授，博士研究生导师；高涧竹，北京师范大学马克思主义学院博士研究生。

① 冯契：《智慧的探索——〈智慧说三篇〉导论》，《学术月刊》1995年第6期。

合”确立为重要指导方针，表明中国共产党人对马克思主义与中国的关系达到了更全面的认知，实现了又一次思想解放，因而具有重大深远意义。

（一）马克思主义本土化创新发展的内在要求

从“第一个结合”到“第二个结合”的发展过程，是马克思主义本土化由抽象到具体的发展过程。“第二个结合”的提出深刻地彰显了马克思主义理论的辩证性和开放性，体现了新时代进一步推进马克思主义中国化本土化发展的具体要求。

首先，马克思主义理论的辩证性和开放性内在地要求“第二个结合”。马克思主义以实践为理论基点，充分彰显了其内蕴的辩证思维方式。一方面，马克思主义是辩证的理论。“现实的人及其生活世界”作为马克思主义理论的出发点，具有辨证本性，这表现为人们“在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解”，[①] 通过实践活动否定和超越一切现存的不合理性，创造更美好的生活以满足自身的需要。马克思、恩格斯并没有停留于对人的否定性、生成性生存方式的简单描述，而是将现实的人的本源性的生存方式总结、升华成为辩证的思维方式，并使之贯穿在马克思主义理论的始终。可以说，马克思主义就是关于人的自我理解的学说。另一方面，马克思主义的辨证本性也决定了其开放性。“一部马克思主义发展史就是马克思、恩格斯以及他们的后继者们不断根据时代、实践、认识发展而发展的历史，是不断吸收人类历史上一切优秀思想文化成果丰富自己的历史。”[②] 可见，马克思主义的辩证性和开放性表明马克思主义理论不是一成不变的、抽象的教条，而是不断发展和完善着的理论。马克思主义理论在中国的发展和完善过程就是马克思主义中国化本土化的过程，就是中国共产党带领全国各族人民将马克思主义与中国社会的历史、现实与文化传统等多重要素相结合的过程，所以“第二个结合”是创新和发展马克思主义的必然要求。

其次，“第二个结合”为马克思主义中国化的发展打开了创新空间。习近平指出：“‘结合’打开了创新空间。”[③] “让我们掌握了思想和文化主动，并有力地作用于道路、理论和制度。”[④] “第二个结合”使中国共产党人在发展马克思主义理论的过程中有了更加广阔的场域。在这一新的广阔场域中，中国式现代化进程中所创造的中华民族现代文明得以突破“现代—资本主义文明及其被规定的意义范围”，[⑤] 实现了对现代资本主义文明样式的超越。也就是说，在“第二个结合”的指引下，中国式现代化在吸收现代文明的有益成果的同时，在实现文明的现代转型的同时，重建着自身的伟大传统，而这一传统只有在一种正在开启的新的文明形态中才可能得到真正的生命。[⑥]

可见，要实现马克思主义本土化的创新发展，必须立足新时代的中国大地，立足中国历史和中国文化深入解读、阐释马克思主义，充分展现马克思主义的中国气派。

（二）中华民族文化主体性提升的必然选择

当前，世界正在经历百年未有之大变局，在各种思想文化相互激荡的国际背景下，文化不仅成了国家之间相互竞争的软实力，还成了建设社会主义文化强国和实现中华民族伟大复兴的关键因素。在多元文化相互交织的背景下，一个民族要想占据主动地位，有效应对其他文化的冲击，就必须拥有具有本民族特色的文化，确立民族文化的主体性。在此背景下，习近平提出了“第二个结合”的论断，其实质就是要激发中华优秀传统文化的活力，充分发挥中华

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第22页。
② 习近平：《在纪念马克思诞辰200周年大会上的讲话》，北京：人民出版社，2018年，第9页。
③ 习近平：《在文化传承发展座谈会上的讲话》，北京：人民出版社，2023年，第8页。
④ 习近平：《在文化传承发展座谈会上的讲话》，第8页。
⑤ 吴晓明：《马克思主义中国化与新文明类型的可能性》，《哲学研究》2019年第7期。
⑥ 吴晓明：《马克思主义中国化与新文明类型的可能性》，《哲学研究》2019年第7期。

优秀传统文化的魅力，为强国建设和民族复兴的伟大事业注入强大动力，这也标明“第二个结合”是提升中华民族文化主体性的必然选择。

事实上，中国共产党在革命、建设、改革的过程中，始终坚持“两个结合”，只是没有明确提出“第二个结合”。比如毛泽东指出：“马克思主义的‘本本’是要学习的，但是必须同我国的实际情况相结合。”[①] 这里的“我国的实际情况”既包括社会的现实情况，也包括中国的历史文化情况，由于当时革命建设时期的现实需要，我国把更多的注意力放在了“马克思主义基本原理与中国具体实际相结合”之上，对于我国的历史文化情况没有过多强调，但这并不能否定文化对于国家发展、民族进步的重要性。中国共产党在各个历史时期面对不同的问题，会确定不同的工作主题和历史任务，因此，对于各项事业的推进并不是齐头并进的。当前，我国已经全面建成了小康社会，人民的物质生活水平达到了殷实的小康水平，对于精神生活又提出了新的要求。在这样的时代背景下，文化建设就显得尤为重要。文化作为国家综合国力和国际竞争力的重要组成部分，能够为强国建设和民族复兴提供坚实的根基和深厚的土壤，为此我们必须将中国的历史文化情况单列出来予以强调，对中国特色社会主义中的“历史文化特色”做出具体的阐释，着力塑造中华民族的文化自我，提升和巩固中华民族文化的主体性。

（三）中国共产党推进思想解放的重要举措

习近平提出“‘第二个结合’是又一次的思想解放”[②] 的重要论断。“思想解放就是观念的转换、认识的深化，就是发现新情况、解决新问题。”[③] 具体而言，“第二个结合”作为又一次思想解放具有两层内涵：一是思想解放意味着中国共产党人对马克思主义指导作用的认识实现了新的飞跃；二是思想解放意味着回顾民族文化源头、遵循民族文化发展规律，在返本开新中实现文化创新。

其一，思想解放意味着中国共产党人对马克思主义理论有了更加科学全面的认识。中国共产党自觉、准确地运用“历史唯物主义的立场观点方法看待中华民族历史，继承和弘扬中华优秀传统文化”，[④] 科学地推进“第二个结合”。历史唯物主义是一种以“现实的人”为起点，以动态的、生成的方式认识事物的思维模式，以历史唯物主义的思维方式对待传统文化，有助于深刻领会人民群众在文化发展过程中的主体地位，科学辨别中国传统文化的精华与糟粕，有效应对历史虚无主义和文化虚无主义。

其二，思想解放意味着回顾民族文化源头、遵循民族文化发展规律，在返本开新中实现文化创新。以往关于马克思主义与传统文化的关系的探讨存在一些片面性观点，例如认为马克思主义是异域文化，不适合中国文化的土壤，只有传统文化，只有“复古”才能引领中国的前进。还有一些观点认为，中国文化不如西方文化，认为中国必须“全盘西化”才能发展。无论是哪一种观点，都体现了一种非此即彼的对立的思维方式。事实上，马克思主义与中华优秀传统文化并不是对立冲突的，而是内在统一的，二者在内在精神层面具有高度契合性。一方面，只有正确认识传统文化，把握文化的发展规律，才能更好地推动中华优秀传统文化的创新发展。正如马克思曾说：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”[⑤] 另一方面，我们在传统的语境中承继了历史，但是，传统文化在发展的过程中也不可避免地会受到当时社会历史背景、人们思

① 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第111－112页。
② 习近平：《在文化传承发展座谈上的讲话》，第8页。
③ 王炳林：《“第二个结合”是又一次的思想解放》，《理论导报》2023年第7期。
④ 习近平：《把中国文明历史研究引向深入 增强历史自觉坚定文化自信》，《求是》2022年第14期。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第669页。

维方式的制约，“这就要求必须正确对待传统文化、处理好传统文化与现代化的关系。”[①] 在返本开新中推动中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展。

二、“第二个结合”的内在理据

马克思主义与中华优秀传统文化诞生于不同的时空之中，二者产生的社会背景与面对的现实问题具有很大的差异，然而，“东圣西圣，心同理同”，[②] 马克思主义与中华优秀传统文化虽然跨越时空，但这并不妨碍二者在精神层面具有广泛的共识性和深刻的契合性，当马克思、恩格斯从根源处对资本主义现代发展模式展开深入批判的时候，他们的思想在世界观、人生观、价值观等基本层面与中华优秀传统文化产生了深刻的亲和性、共识性。

（一）人与世界相统一的世界观

中华优秀传统文化始终坚持“天人合一”的宇宙观，坚持人与世界源初统一的观点，马克思主义基本原理以“现实的人的对象性活动”为基础，揭示了人与世界的内在一体性关系。可以说，马克思主义与中华优秀传统文化在人与世界的关系问题上都摒弃了二元对立的观点，以辩证的思维方式坚持了人与世界的和谐一体关系。

中华优秀传统文化中人与世界相统一的世界观由“天人合一”的思想呈现出来。这一“天人合一”思想具有两方面的内涵。其一，“天人合一”具有天人同源的意蕴。如张载所言：“天人不须强分”，[③]《易经》中提出：“有天地然后有万物，有万物然后有男女。”[④] 这些论述都表明人是自然界的一部分，人与自然界同根同源，人类的历史是宇宙发展历程的一个阶段。其二，“天人合一”具有天人同理的意蕴。天人同理的“理”指的是“天道”，即人与自然万物发展所共同遵循的基本规律。“天人同理”意味着人在生存活动中对生命义理、生活规律的自觉领悟，并按照所把握到的规律继续展开实践活动，在这一过程中，实现自我完善和自我提升。具体而言，“天人同理”包含两层含义。一方面，“天人同理”是人对生活际遇的领悟。例如《中庸》中提到“天命之谓性，率性之谓道”，[⑤]《论语》中也说：“不知命，无以为君子也。”[⑥] 这些语句都是激励人们主动把握生活的基本规定和人生的基本法则。另一方面，“天人同理”是人对领悟到的生命义理的积极践行。例如《论语》中说：“人能弘道，非道弘人”，[⑦] 凸显了人的自觉性和能动性。总之，“天人合一”的思想充分彰显了传统文化知天命、畏天命、立天命的人文精神，体现了人参赞化育万物，与天地同流的一体关系。

马克思主义认为，人与世界具有内在的一体性关系，人是在世界之中的存在，脱离人的存在无法谈论世界的存在，脱离世界的存在也无法谈论人的存在。马克思主义从“对象性活动”这一人的本源存在方式出发，揭示了人之为人的“类特性”，即“人只能存在于同他人内在统一的一体性关系中，也只能存在于同外部世界即人的对象性存在的内在统一的一体性关系之中”。[⑧] 这包含了三层内涵：第一，人是有生命的对象性存在物，人只有在与其他存在物的对象性关系之中才能存在；第二，人的本质不能够用范畴规定，人的本质是人的生命表现，这种生命表现就是在外部事物上展现自己的生命，将自身的本质力量外化，在这一过程中，人与外部事物互为对象性关系；第三，人

① 王炳林：《“第二个结合”是又一次的思想解放》，《理论导报》2023 年第 7 期。
② 何中华：《马克思与孔夫子：一个历史的相遇》，北京：中国人民大学出版社，2021 年，第 1 页。
③《易学百科全书》编辑委员会：《易学百科全书》，上海：上海辞书出版社，2018 年，第 625 页。
④《易学百科全书》编辑委员会：《易学百科全书》，第 368 页。
⑤《论语 · 大学 · 中庸》，陈晓芬，徐儒宗译注，北京：中华书局，2015 年，第 288 页。
⑥《论语 · 大学 · 中庸》，第 241 页。
⑦《论语 · 大学 · 中庸》，第 192 页。
⑧ 高清海：《人的未来与哲学未来——“类哲学”引论》，《学术月刊》1996 年第 2 期。

的“类特性”就表现在人处于对象性关系之中并能够自觉到对象性关系。可见，人不是作为现成主体站在世界之外对世界静观的存在者，人就是自然界，也就是说，人是自然界的一部分，自然界是人的对象化存在。

中华优秀传统文化“天人合一”的思想和马克思主义人与世界关系的思想虽然话语范式不同，但二者都从存在论的维度超越了“主客二分”思维对“人与世界关系”的认识，彰显了人与自然、人与世界的内在一体性关系。

（二）以人为主体的人生观

中华优秀传统文化与马克思主义都强调人的主体性地位。具体而言，中华优秀传统文化强调个体通过道德修养实现人生的内在超拔，马克思主义基本原理强调个体通过现实的实践活动实现对外部世界的超越和改造，在此过程中实现自我的完善。虽然对于人的理解存在差异，但是中华优秀传统文化与马克思主义都从不同方面强调了个体的主体性和能动性。

中华优秀传统文化认为，人的本质在于道德实践，个体在道德实践过程中体现出主体性。一方面，传统文化虽然承认人受到历史必然性的限制，但更强调人能够凭借主观能动性冲破历史的束缚，自觉地展开人生的选择。“人之为人，他应该做什么，并且努力行其所当行，这一点，他既可知道，又完全有能力决定并加以完成。”[①] 正如孔子说“为仁由己，而由人乎哉?”[②] “有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”[③] 躬行仁义是人的积极选择和对使命的主动承担。离开了“仁以为己任”[④] 的主体意识，人们无法完成应承担的历史使命，自身的人格也无法得到完善。在中华优秀传统文化中，人的主体性体现在以下几方面：第一，主体性是人在实践活动中对天道（历史规律）的主动体悟，体现为一种“仁以为己任”的责任担当。第二，主体性是人对天道（历史规律）的主动践行和证成。体现为一种“人能弘道，非道弘人”[⑤] 的自觉自信以及“天道远，人道迩”[⑥] 的躬行精神。第三，主体性是人对天道（历史规律）的确信，体现为一种“我欲仁，斯仁至矣”[⑦] 的坚定意志。这样的主体意识表明，中华优秀传统文化的重点并不在于强调形而上的“天命”对人的束缚和影响，而在于对人的主体性的强调，即个体对于自己人生的把控。

马克思主义提出实践是人的本源存在方式，每个个体在实践活动中都体现了主观能动性。第一，实践活动具有目的性。人在实践活动之前就已经在头脑中构造出了实践活动的结果。“最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。”[⑧] 第二，实践活动具有创造性。一方面，人的实践活动与动物活动的区别就在于动物只能消极地适应环境，人则能够根据自己的需求改造世界，使环境更适合自身的发展需要。另一方面，实践主体对外部世界的反映不是机械“复制”，而是具有创造性的反映，所以，人类社会才有了历史，人类才能在世世代代的创造活动中得以延续。几百年前的人与现在的人有很大差别，而几百年前的动物与现在的动物差别不大，原因就在于处于一定社会历史之中的人具有创造性，“人们自己创造自己的历史”，[⑨] 而动物的活动只是简单的物种复制和种族延续。第三，实践活动具有批判性。实践是人的本源生存方式，是“在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存

① 李景林：《教化的哲学：儒学思想的一种新诠释》，北京：中国社会科学出版社，2020 年，第 294 页。
② 《论语·大学·中庸》，第 138 页。
③ 《论语·大学·中庸》，第 41 页。
④ 《论语·大学·中庸》，第 92 页。
⑤ 《论语·大学·中庸》，第 192 页。
⑥ 〔春秋〕左丘明：《左传》，蒋冀骋点校，长沙：岳麓书社，2006 年，第 281 页。
⑦ 《论语·大学·中庸》，第 84 页。
⑧ 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 208 页。
⑨ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 669 页。

事物的否定的理解”,[①] 这决定了人的本质不是先在的、现成的、一成不变的，而是在实践活动中不断生成着、变化着的存在。

中华优秀传统文化从道德的视角，阐释了人在道德实践过程中的主体性，凸显了人相对于历史必然性的决定性地位。马克思从实践的视角，阐释了人自身的批判性和创造性，突出了人在社会生活中的核心位置。可见，不论是中华优秀传统文化的“道德的人”，还是马克思主义的“社会的人”，都体现出了鲜明的主体精神，彰显出了个体的主观能动性。

（三）以自由为要义的价值观

人类自古以来就以追求自由和幸福为目标，这一目标深刻展现在中华优秀传统文化和马克思主义理论之中。中华优秀传统文化内蕴的“自然而然”的基本伦理精神强调人的本真状态，认为人的本真生命状态是超越外在束缚的自由状态。马克思主义贯穿始终的主题就是人的自由而全面的发展。只有在公有制代替私有制的共产主义社会中，社会的生产力不再以资本增殖为目标，每个人的劳动不再以谋生为目的，每个人才能享有充分的用于个人发展的休闲时间，人们才能拥有真正的自由。可以说，中华优秀传统文化与马克思主义在自由问题上都强调超越外在束缚，恢复人的本然之性。

中华优秀传统文化的价值观体现为对“自然”（自由）的追寻。自由就是“‘由自’，就是‘由于自己’，就是‘由自己做主’”,[②] 顺从人的本然之性的意思。所以“‘自由’就等于‘自然’”,[③] 人如其所是的存在就是其自然（自由）状态。儒家和道家作为中华优秀传统文化的重要组成部分，都深刻体现着对自由的追寻。儒家从道德层面强调对内在自由的追求。孟子说“可欲之为善”,[④] 他认为人们经常会产生对财富、长生等方面的欲望，这些欲望是不可欲求的。一方面，这些欲望的获得不仅受到自身内在因素的影响，而且受到外部因素的影响。另一方面，这些欲望受到人的肉体欲望的支配，会让人陷入被他者决定的境地。表面上看，人们获得大量的财富会让人们随心所欲，实则是自由的丧失，是被肉体欲望驱使的“假自由”。与此相对，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’”[⑤] 这说明“仁义礼智”是人自身（潜在）具有的品质，只要人想要追求这些品质，就一定能够获得。从《论语》的“为仁由己”的坚定意志到《孟子》的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”[⑥] 的浩然之气，都体现了对道德层面自由的追求。唯有把握这样一种道德的内在自由，才能真正做到“从心所欲，不逾矩。”[⑦] 与儒家不同，以老子为代表的道家追寻的自由是未加修饰的生命状态，即“无为”。“无为”不是什么都不做，而是告诫人们不要妄为，要像婴儿一样保持生命中最本真的状态。正如《道德经》中所言，“含德之厚，比于赤子”,[⑧] 老子追寻一种返璞归真的生命境界，向往“久在樊笼里，复得返自然”[⑨] 的生命状态。虽然儒家和道家所追寻的自由内容不同，但二者都认为自由就是摆脱外在因素的干扰和束缚，从而实现生命的自然状态。

马克思主义的出发点和落脚点是人的自由及全面发展。马克思主义的自由观是通过对资本宰制下人的异化现象的分析和批判彰显出来的。在马克思主义的视域下，人的自由就是在生产实践活动中不断超越自我，这样的作为生产实践的劳动自由只有在共产主义社会中才能实现。在资本主义私有制的背景下，工人没有

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，第22页。
② 胡适：《容忍与自由》，北京：中国华侨出版社，2021年，第9页。
③ 胡适：《容忍与自由》，第93页。
④ 《孟子》，方勇译注，北京：中华书局，2015年，第295页。
⑤ 《孟子》，第218页。
⑥ 《孟子》，第109页。
⑦ 《论语·大学·中庸》，第17页。
⑧ 《老子》，汤漳平，王朝华译注，北京：中华书局，2014年，第220页。
⑨ 张涵：《古诗词诵读》，北京：中国传媒大学出版社，2011年，第46页。

生产资料，为了谋生不得不为资本家工作。在这样的劳动中，工人不是肯定自己，而是否定自己，不是感到幸福，而是感到不幸，工人创造的商品越多，他越变成廉价的商品。因此，马克思、恩格斯指出消灭资本主义私有制，消灭强制的分工是扬弃异化、实现自由的必由之路，是从必然王国趋向自由王国的必然选择。只有人类社会达到了“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”① 的阶段的时候，才能真正实现每个人的自由发展。到那时，劳动不再是谋生的手段，也不再被外在目的所规定，而是为了实现人的创造性生命本性，使劳动成为“人的本质”的创生方式，实现人之生命存在的最根本的价值和意义。这意味着劳动成了人的自由自觉的活动，在此基础上实现了“人向自身、也就是向社会的即合乎人性的人的复归”，② 这是马克思和恩格斯毕生所追求的最高目标。

可见，实现人的真正的自由发展不仅是贯穿马克思主义理论始终的理想目标，也是五千多年中华文明所内蕴的人文精神。二者的不同之处在于，中华优秀传统文化追寻的是内在意志的自由，马克思主义从现实的实践活动出发，追寻的是现实的、具体的、历史的自由。虽然二者讨论自由的语境不同，但都揭示出了自由就是复归到人的本性，回归“自然”的内涵。

三、“第二个结合”的根本旨趣

“第二个结合”作为习近平新时代中国特色社会主义思想的重要方法遵循，是中国共产党人对马克思主义基本原理规律性的认识和对中国特色社会主义道路经验性的总结，是中国共产党人用以指导未来的重要理念和准则，是中国式现代化文化建设的方向指引。在以中国式现代化推动中华民族伟大复兴的过程中强调“第二个结合”，旨在坚定信心建设中华民族现代文明，激发动力实现人民幸福奋斗目标，凝聚共识构建人类命运共同体。

（一）坚定信心建设中华民族现代文明

一切国家和民族的崛起，都以文化创新和文明进步为基础，都以拥有自主的精神家园为前提，正如习近平所言：“任何文化要立得住、行得远，要有引领力、凝聚力、塑造力、辐射力，就必须有自己的主体性。”③ 有了文化主体性，文化自信才有了依托，文明进步才有了动力。这就要求我们坚持以“第二个结合”为着力点，巩固中华民族的文化主体性，塑造新的文化生命体，创造中华民族自主的精神家园，不断发展中国特色社会主义文化，建设中华民族现代文明。

“中华民族现代文明”作为新时代文化发展目标的核心内容，突出强调了文明的“中国特色”和“现代性”两个方面。一方面，五千多年中华文明孕育的中华优秀传统文化内蕴着中华民族最深层的精神追求，是建构中华民族现代文明的源头活水，是文化自信最深厚的基础。另一方面，马克思主义拥有科学的历史唯物主义思维，能够激发中华优秀传统文化的生命活力，赋予中华优秀传统文化以现代内涵，开发和传承其中富有生命力的优秀成分。因此，在马克思主义的指引下，深入挖掘中华优秀传统文化中的民族特质、人文精神，实现二者的融通，才能构成新的文化生命体。

中国的现代化作为后发型现代化，不可避免地要向外学习。事实上，在很长一段时间中，我们大量学习外部文化，处于一种“学徒状态”。④ 然而，中国要想建立中华民族现代文明、开创人类文明新形态，就必须摆脱向外学习的“学徒状态”，拥有“自我主张”，⑤ 构建中华民族独立的精神家园。“第二个结合”的

① 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，北京：人民出版社，1979 年，第 104 页。
② 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2018 年，第 78 页。
③ 习近平：《在文化传承发展座谈会上的讲话》，第 8 页。
④ 吴晓明：《建设中华民族现代文明的时代使命》，《思想理论教育导刊》2023 年第 11 期。
⑤ 吴晓明：《建设中华民族现代文明的时代使命》，《思想理论教育导刊》2023 年第 11 期。

提出将中华文明推向了新的高度，既为中国形成自我主张提供了历史文化的积淀，又标志着中国共产党文化主体性的形成和文化自信的提升。

（二）激发动力实现人民幸福奋斗目标

在党的百余年奋斗进程中，中国共产党始终坚持以马克思主义为指导，以中华优秀传统文化为滋养，带领中华民族实现了从“站起来”“富起来”再到“强起来”的伟大飞跃，使得人民群众的生活发生了翻天覆地的变化。可以说，中国共产党百余年的伟大征程，就是满足人民对美好生活的向往，不断推进人的自由全面发展和中华民族伟大复兴的实践历程。在全面推进建成社会主义现代化强国、实现中华民族伟大复兴之际，提出新的文化使命，有助于凝心聚力，共筑奋斗之基，对实现人民幸福和民族复兴的目标具有重大意义。

中华优秀传统文化为马克思主义中国化提供了文化土壤，为新时代党的理论创新提供了内源动力，为解决世界问题、人类问题提供了中国智慧。中国式现代化新道路是在中华优秀传统文化的土壤中生长出来的，是在马克思主义、中华优秀传统文化、现代性环境三者的共同作用下形成的新理论、新道路。中国式现代化道路未来应该怎么走，如何更好地实现人民对美好生活的向往，必须回到中国具体历史文化背景中，回到中华优秀传统文化中寻找答案。“第二个结合”就是以中华优秀传统文化中的人文精神、价值理念、道德规范，滋养、发展马克思主义，提升马克思主义的理论凝聚力和文化感召力，彰显新时代中国化马克思主义的中国特色、中国魂魄和中国气象。正如习近平指出：“只有植根本国、本民族历史文化沃土，马克思主义真理之树才能根深叶茂。”① 马克思主义在与中华优秀传统文化相互融通的过程中，充分汲取传统文化的思想资源，二者共同引领时代的发展，推动现代化的进程和现代文明的发展。

（三）凝聚共识构建人类命运共同体

当前，世界面临百年未有之大变局，人类面对的危机与挑战并存。资本主义文明陷入困境，西方中心论、文明优越论等西方文明观给人类文明的发展和进步带来了阻碍，人类文明究竟该何去何从，不同文明之间是共鉴共赏还是封闭隔阂，是交流对话还是相互冲突成了人类面临的选择，世界亟需新的文明形态来引导人类文明的发展。“第二个结合”深刻地阐释了中国道路的历史根源，将中华民族的人文精神延伸至世界范围，为准确把握百年未有之大变局提供了理论指导，为人类文明的进步开辟了新的前景。

“第二个结合”坚守马克思主义的人类情怀，汲取中华优秀传统文化的共同体精神，在学习、借鉴其他一切优秀的文化成果的基础上，开创了人类文明新形态，打破了现代化等于西方化的迷思，为发展中国家走向现代化提供了中国方案，深刻影响着世界文明格局。一方面，中国始终坚持以马克思主义为指导思想。马克思、恩格斯基于对资本主义以来人类命运的考察，提出世界历史的最终结果是各个民族彼此之间的融合。另一方面，面对当前泛滥的个人主义造成的困锁、人与自然关系紧张带来的危机等问题，中华民族五千多年的文明能够为解决当前的“世界之问”提供理论借鉴。从《大学》的“修身齐家治国平天下”到《孟子》的“穷则独善其身，达则兼善天下”② 的家国天下观，从《礼记》的“大道之行也，天下为公”③ 到《孟子》的“独乐乐不如众乐乐”的共享天下观，都深刻展现了中华优秀传统文化包含的天下为公的社会理想。习近平汲取中华优秀传统文化思想精华，结合当前的全球化背景，提出了全球文明倡议，倡导各民族文明之间相互包容，避免文明的隔阂与冲突，共建造福各国人民的人类命运共同体。

① 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社，2022年，第18页。

② 《孟子》，第261页。

③ 张延成，董守志：《礼记》，北京：金盾出版社，2010年，第219页。

结　语

中华民族五千多年的文明深刻形塑了中国人民的思维方式和价值观念，是中国具体实际的重要组成部分，在这个意义上来讲，马克思主义中国化、马克思主义基本原理与中国具体实际相结合必然要求进一步与民族传统、民族文化深度结合。因此，“第二个结合”重大理论命题的提出，是中国共产党对马克思主义中国化历史经验的深刻总结，对中华文明创新发展的高度理论自觉，充分体现了中国共产党在民族文化建设和人类文明发展问题上深刻的历史思维、积极的实践探索。立足世界百年未有之大变局加快演进的时代大势，顺应社会主义中国以新型现代化实现民族复兴、开创人类文明新形态的伟大实践和使命担当，中国共产党和中国人民坚定历史与文化自信，深入贯彻落实“两个结合”特别是“第二个结合”指导思想，一定能够全面实现国家富强、民族复兴、造福人类的美好梦想，书写中国智慧、中国道路、中国方案的精彩篇章。

■责任编辑/宋雨桃

Significance, Rationale and Purport of the Combination of the Basic Principles of Marxism and the Excellent Traditional Chinese Culture

WANG Tian-min & GAO Jian-zhu

(Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: The Communist Party of China has proposed “we should combine the basic principles of Marxism with China's specific realities (hereinafter the first combination)”. On this basis, the CPC has proposed “we should combine the basic principles of Marxism with the excellent traditional Chinese culture (hereinafter the second combination)”, fully demonstrating the CPC's responsibility for the new mission and its subjective consciousness in the new era. The proposal of the “second combination” is another major ideological liberation of Chinese Communists, providing important principles and methods for the innovative development of the Marxist theory in the new era and the creative transformation of the excellent traditional Chinese culture. Therefore, it is of great and far-reaching significance to expound the underlying justifications and final goal of the combination of the basic principles of Marxism and the excellent traditional Chinese culture in terms of expanding the space of theoretical innovation and constructing the modern civilization of the Chinese nation.

Keywords: basic principles of Marxism; excellent traditional Chinese culture; “the second combination”

维特根斯坦的马克思主义观批判

夏国军

［上海大学，上海　200444］

摘　要：受凯恩斯的影响，维特根斯坦关注到列宁主义以及马克思主义，赞赏地认为马克思主义是一种宗教，意味着对欧洲没落文化或文明的革命。他们简单地把列宁主义以及马克思主义混同为宗教是根本站不住脚的。宗教是饱受现世的苦难折磨且难以摆脱这种苦难的人聊以自慰的精神鸦片，是一种悲观的、宿命论的信仰；而马克思主义则是拯救苦难民众出水火的思想指南和实践指南，是一种高级的、积极的、乐观的、反宿命论的信仰；二者之间具有本质的差异。如果有人坚持以信仰为属概念，例如像凯恩斯那样，在宗教与马克思主义之间勉强求得一种维特根斯坦所谓的家族相似性，则这种相似性对于说明问题没有任何实质性的意义或贡献。正因如此，维特根斯坦（包括凯恩斯）把马克思主义简单地视同为宗教完全不合马克思主义的本义，是值得批判的。

关键词：维特根斯坦；马克思主义；列宁主义；宗教；信仰；文化

中图分类号：B521　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：1671－7511（2024）06－0014－08

维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）是一位重要而独特的分析哲学家。说他重要，是因为在诸多对分析哲学的发展起作用的哲学家中，“没有一个比路德维希·维特根斯坦更大”；[①]因此他是“我们时代最伟大、最有影响力的哲学家之一”。[②]说他独特，主要是指他不像早期罗素（Bertrand Russell）代表的分析哲学家那样专注于逻辑分析，也不像摩尔（G. E. Moore）代表的分析哲学家那样一味地从事概念分析，而是在此之外他特别关注现实生活/现实世界，关注西方文化的兴衰。正是后者注定他会与当代的马克思主义结缘。然而，他的马克思主义观是需要深度审视的，值得商榷的。

一、维特根斯坦马克思主义观及其根源

维特根斯坦对马克思主义的观念相当简单，即认为马克思主义是一种宗教。当然，他这种马克思主义观对马克思主义是肯定性，赞扬性的。

维特根斯坦的马克思主义观源于其好友凯恩斯（John Maynard Keynes）的列宁主义观。[③]众所周知，列宁主义是马克思恩格斯的思想观点俄国化的产物，并在无产阶级革命实践上取得了空前的胜利，胜利的硕果就是苏维埃社会主义共和国联盟（简称“苏联”）的建立。新

收稿日期：2024－06－08

基金项目：本文系上海市哲学社会科学规划自筹项目“蒯因哲学前沿问题研究”（项目号：2022ZZX005）的阶段性研究成果。

作者简介：夏国军，哲学博士，上海大学特聘教授，上海大学马克思主义文化与语言哲学研究中心主任，博士研究生导师。

① P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's place in twentieth－century analytic philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1996, p. ix.

② ［芬兰］冯·赖特：《知识之树》，陈波等编译，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第170页。

③ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，杭州：浙江大学出版社，2011年，第353页。

生的苏维埃政权以及苏联的生活景象吸引了凯恩斯，使之对其做了一番深度审视，审视的结果就是："列宁主义是两种事物——宗教和企业——的结合，而几个世纪以来，这两者在欧洲人的精神中是互不相干的。由于这种宗教是崭新的，因此让我们感到震惊；而同时由于其企业是从属于其宗教而非其他范围的，且效率极低，因此又让人轻视。"[①]也就是说，列宁主义作为一种宗教是值得称道的，而作为企业发展指南（即经济理论）是不成功的。苏联的社会管理是专制式的，生产是集体协作的，民众追求财富的欲望远不及他们对列宁主义以及马克思主义的热爱，这种热爱不亚于现代资本主义社会的民众对金钱的狂热，但后者才是人间正道。换言之，就企业或经济表现而言，原子式的自我中心主义的对金钱的狂热追求是人本应有的正常态度。于是，凯恩斯认为"列宁主义……的情感与伦理的精髓集中在个人与社会对金钱的爱好的态度上"[②] 而这种态度是成问题的，它"也许会被证明只是'乌托邦'，或者对真正的福利是破坏性的"。[③]

尽管如此，列宁主义作为一种宗教具有相当大的力量，"抬高普通人的地位，这是一条在抓住群众方面屡见成效的教理"。[④] 此外，"红色俄国表现出了无限的热情以及高度的严肃认真，这从别的角度看则是一种奋发向上的精神。然而，这种奋发向上的精神，一旦被人们感知，则是非常伟大的。给正在俄国发生的一切一个机会，也许要比给（比如说）正在美国发生的一切一个机会更有意义一些"。[⑤]

上述凯恩斯所阐发的对列宁主义的看法源于他本人对苏联这个崭新世界的短暂直观和对其生活的短暂感受，它们落实于笔端而成《俄罗斯一瞥》之文。维特根斯坦就是阅读了该文之后，产生了对苏联、列宁主义乃至马克思主义的兴趣，因为它们使他似乎看到了破解自己一直关注但却饱受困扰的文化以及生活世界问题的可能性。当然，这种可能性更多地来自于凯恩斯的列宁主义观的宗教层面，而非企业层面，所以维特根斯坦据凯恩斯的介绍而认定列宁主义以及马克思主义就是一种宗教，一种值得肯定和颂扬的宗教。

二、维特根斯坦赞赏马克思主义的缘由

维特根斯坦与斯宾格勒（Oswald Spengler）一样认为，他所生活的时代和世界（欧洲）被一种没落的文化所充斥或主宰，因此生活缺少生气和自由，令人倍感压抑而深恶痛绝。这种文化惨状只有通过革命的手段方能得以改观，改观的结果就是宗教、伦理、艺术等得到充分的尊重，而宗教、伦理、艺术等才是真正的文化要素或象征；只有它们是兴盛的，人类的文化才是繁荣的，才是有生命的，才能给人以自由和希望。恰在维特根斯坦对欧洲文化深感绝望之际，《俄罗斯一瞥》使他获知，列宁主义是革命的产物，并且是一种令凯恩斯深感震惊的崭新的宗教，这令一直被一种腐败污浊的文化气息所熏染的维特根斯坦终于呼吸到了一股新鲜、自由的空气，同时也令持欧洲文化悲观论的他看到了振兴欧洲文化的希望。这就是维特根斯坦肯定和赞赏列宁主义以及马克思主义的根本缘由。

具体而言，以维特根斯坦之见，当时的欧洲科学主义大行其道，这从精神和实践层面对欧洲乃至整个人类而言都意味着文化的衰颓与生活的灾难。

在精神层面，科学主义盛行于整个欧洲，人们对科学和技术趋之若鹜，大搞科学崇拜，一切都在朝着科技化方向发展。这势必会造成欧洲文化堕落的严重后果：其一，人们对科学顶礼膜拜必然会导致对宗教、艺术和伦理的冷落，但宗教、艺术和伦理是真正的文化要素与象征，因为只有它们才能确保人性、人格自由

① ［英］凯恩斯：《预言与劝说》，赵波，包晓闻译，南京：江苏人民出版社，1998 年，第 280 页。
② ［英］凯恩斯：《预言与劝说》，赵波，包晓闻译，第 282－283 页。
③ ［英］凯恩斯：《预言与劝说》，赵波，包晓闻译，第 285 页。
④ ［英］凯恩斯：《预言与劝说》，赵波，包晓闻译，第 290－291 页。
⑤ ［英］凯恩斯：《预言与劝说》，赵波，包晓闻译，第 293－294 页。

地释放，生活也因此才有意义和真谛。但不幸的是，盛行于欧洲的科学主义令文艺复兴以来的健康文化和精神很快就堕落了，“曾经活生生的有机体僵化成一种死的、机械的结构。于是，物理学、数学和力学主导的时期压倒了艺术繁荣的时期。……在科学家接管的时代里，伟大的人格——魏宁格（Otto Weininger）的‘天才’——无法在生活的主流里获得位置；他被迫陷入孤独”。① 其二，科学主义拉低了作为“科学皇后”的哲学的地位，“这事既是胜利的也是绝望的；它标志着天真的丧失，这种丧失是一种更一般的文化衰退的症候……哲学现在缩减成一种熟练工，哲学家的光环正在消失”。② 其三，崇尚科学就意味着崇尚理论，但维特根斯坦认为，就理解伦理、审美、宗教、数学和哲学而言，理论没有用。因为，例如善的本质与事实毫无关系，因此不能被任何命题所解释。如果非要追问到底有无有用的命题，则仅有“上帝命令的东西，那就是善”③ 这一个，因为它能准确表达维特根斯坦的想法。但舍此之外，任何命题和理论对于维特根斯坦都是毫无价值的，因为它们什么也给不了他。例如，维也纳学派创始人石里克（Friedrich Schlick）1930年在其论伦理的书中区分了两种关于善之本质的观念：根据第一种观念，善是善的，因为它是上帝想要的东西；根据第二种观念，上帝因为善是善的而想要善。石里克本人说第二种观念更深刻，但维特根斯坦却坚称第一种观念更深刻：“因为它切断了引向对善为何是善做出任何解释的路；第二种是浅薄的、理性主义的观念，按照这一观念，你‘仿佛’能对善的东西给出理由。”④ 维特根斯坦反对理论即科学主义的态度由此可见一斑。

在实践层面，以直接参战的方式亲历两次世界大战的维特根斯坦更深切地了解了以科技手段为核心支撑的现代战争造成的系列灾难性事件——德累斯顿（Dresden）的轰炸、集中营的毒气室、投放在日本的原子弹等——对人性以及人类整体的伤害程度何其大，而这对于崇尚人性的他是不可容忍的。这些事件或者战争本身强化了他早已生成的一个信念，即人类正在奔向灾难。如果从程度上细说，则人类正在奔向的一阶（first order）灾难是时代或文明的黑暗，二阶灾难则是人类本身的覆灭。但无论如何，这一切的罪魁祸首都是科学与技术。“科学和工业，及其进步，将显出它们是现代世界里最持久的东西。……科学和工业将一统世界，尽管它们在这一过程中造成无限的痛苦——我指把世界压减为一个单一的单元，尽管在这个单元里和平是最无家可归的东西。因为科学和工业确实决定了战争，或者看上去是这样。”⑤ 原本因科学繁荣对宗教、伦理和艺术发展的严重抑制以及对哲学的严重误导——诱使哲学家像科学家一样追求一般性⑥——就已经令维特根斯坦对欧洲文化产生深重的悲观主义，而第二次世界大战采用的杀人的机械方法及其展示的技术威力的恐怖则进一步导致他大胆做出了关于人类末日的预言：“人类的终结是用机器取代精神，背身离开上帝并把我们的信赖放在科学‘进步’上的结果。”⑦ 而且在1946年时，他甚至开始相信有人正在策划一场新的战争，即用原子武器灭绝人类，终结一切。

至于维特根斯坦本人，他显然不甘于做待宰的羔羊，简单、消极、全然被动地接受科学主义带给人类的厄运。所以，在精神层面，他宛如圣斗士一般痛批科学崇拜或科学主义，深度揭露科学技术的时代就是人性终结的开始，伟大的科学进步的观念实质上就是一种幻觉，科学所宣扬的最终能认识真理的观念也是幻觉，科学知识里毫无善的和值得希求的东西，人类追寻科学知识相当于跌入一个陷阱。⑧ 总之，科学赋予人类的智慧是冰冷的、灰色的、愚蠢的，而能够克服这种智慧的东西是宗教信仰的色彩

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第303－304页。
② ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第303页。
③ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第309页。
④ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第309页。
⑤ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第489页。
⑥ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第488页。
⑦ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第493页。
⑧ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第489页。

斑斓的良善的激情，而后者正应当是人类所需要的，它是人类最宝贵的“原初生命和野性生命”的灵魂。[①] 换言之，人类真正值得做的事情只有一件，那就是毫无质疑地听从上帝的命令，上帝的命令就是善，而善就是生活的真谛。在实践层面，他呼唤对科学主义的革命（无论革命的发起者是谁）。

结果令维特根斯坦欣慰的是，通过凯恩斯的介绍，他发现自己在精神和实践之维批判科学崇拜或科学主义的愿景在苏联同时实现了。于是，丝毫不令人感到惊讶的是，他在实践之维迫不及待地想要亲赴苏联这片圣土，去呼吸一下自由的空气，去尽情释放一下原初生命和野性生命本该有的激情。1935 年 9 月 12—27 日，维特根斯坦如愿访问了苏联，并在此期间乃至其后积极寻求成为苏联公民的可能性。维特根斯坦这种在有人看来似乎“糟糕的甚至孩子气的”行为其实具有“深刻的甚至好的”理由，那就是在精神上他急切“想跟西方的老人、跟西欧的瓦解和衰退中的文化脱开干系”。[②]“西方的老人”喻指英法等欧洲老牌资本主义国家，凯恩斯与维特根斯坦一样（自然也包括斯宾格勒等）认为它们的文化日渐衰落了，而相比之下，欧洲最年轻的资本主义国家俄国焕发着政治生命的活力和革命文化（维特根斯坦并凯恩斯会理解为宗教文化）的激情。对此，凯恩斯在《俄罗斯一瞥》中是这样描绘的：“从俄罗斯——这个欧洲家庭中最年轻的儿子，青丝如云，漂亮而又鲁莽——所产生出来的新鲜事物，使得它与其西方已两鬓斑白的兄长们相比，无论是离尘世还是天堂都更为接近一些。和它的西方兄长们相比，俄罗斯晚生了两个世纪，还没有失去青春的气质，还没有耽于享乐、囿于习惯，因而还能够从家庭其他成员的中年人的幻灭颓丧中振作起来。正是这一新鲜事物，使得人们的好奇心愈加强烈。”[③] 诚然，维特根斯坦就是具有这种强烈好奇心的人之一，甚至是之最，也就是极端。这表现在他从精神上极力以宗教实质捍卫马克思主义，绝不容许它与科学或科学主义有任何关联。比如，当他了解到马克斯·伊斯特曼（Max Eastman）的《马克思主义：它是科学吗?》一书的观点——假如马克思主义想助益革命，就得把它做得更科学一些——时，他批评说：“事实上没有比科学更保守的东西了。”[④] 这属于他以自己认可的文化观对马克思主义先入为主的框定。然而，这很成问题，构成了对马克思主义（包括列宁主义）的严重误解。

三、维特根斯坦马克思主义观的深度剖析

误解的根源首先在凯恩斯，毕竟维特根斯坦是受凯恩斯的直接影响才把列宁主义以及马克思主义视为宗教的，而凯恩斯的宗教概念是广义的，从而也是混淆性的。对此，凯恩斯解释说：“在英国我们一直公认宗教有两个分支：高教会派与低教会派，神秘的梦游者与实际的理想主义者。实利主义的利己心有两种截然不同的升华——在一种方式中自我融合在极其神秘的团体当中，而在另一种中自我则融合在对整个人类社会理想生活的追求当中。前一类的参与者也许忽视或者不理睬后者；而许多后一类的信徒则谴责前者与他们自己相似的痴心妄想和自我欺骗。……无论如何，当我提及宗教时，我的意思是将两者都包含在内的，而不仅仅是前者。”[⑤] 尽管凯恩斯讲述得很清晰，但这仍然改变不了他的宗教概念的混淆性事实，毕竟英国人（包括凯恩斯本人）承认的两种宗教形态具有本质上的差异。

更关键，也是更麻烦的是，凯恩斯（即英国人的）宗教概念，往近里说，在苏联，往远里说，在马克思本人（包括恩格斯）那里，根本行不通。事实上，无论是苏联的列宁主义者还是马克思本人以及任何民族的马克思主义者都绝对不会承认自己的信仰或精神隶属于宗教范畴。因为他们的信仰或精神与宗教的信仰或

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第 494－495 页。
② ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第 359 页。
③ ［英］凯恩斯：《预言与劝说》，赵波，包晓闻译，第 280 页。
④ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第 490 页。
⑤ ［英］凯恩斯：《预言与劝说》，赵波，包晓闻译，第 276－277 页。

精神格格不入。

从宗教的起源上看宗教的本质，宗教是消极的、悲观的、避世的、宿命论的，是遭受苦难的人无法摆脱或者改变自己悲惨的现状或命运而寻求的一种精神慰藉，也是一种心理上的自我安慰，更是一种关于自己忍辱负重继续生存下去的理由。这一切统统可以归结为宗教主体的属性，这也是传统宗教（相对于基督教，尤其是基督教的现代分化形态清教而言）所以产生的根由。

我们可依据最古老的宗教为例予以考察。比如犹太教，它生于犹太民族早期的历史——从有《圣经》记载的以色列历史起，算到公元70年罗马大军摧毁耶路撒冷为止[①]——即一部十足的灾难史、劫难史、苦难史。据《申命记》记载，犹太人的祖先亚兰人是行将灭亡之人，不得已寄居于埃及，后得以种族繁衍，但饱受埃及人欺凌，罚做苦役。后来亚兰人不堪其辱，祈求自己列祖之神耶和华于公元前12世纪将他们从埃及为奴之地解救出来至巴勒斯坦。但他们立刻又遭到了非利士人的压迫，后在大卫（David）的领导下取得了对非利士人的决定性胜利，于大约公元前1000年建立了自己的王国，并在耶路撒冷建造了作为敬拜耶和华神的宗教中心的圣殿。不过，王国在公元前926年就分为北部的以色列国和南部的犹大国。以色列国于公元前722年被亚述帝国所灭，犹大国于公元前587年被巴比伦帝国所灭。至此，犹太人开始散居世界各地，处于大流放状态，而“犹太人”就是流放地土著送给他们的称呼。之后，得益于波斯王居鲁士（Cyrus the Great）对巴比伦帝国的倾覆和恩准，犹太人得以回归故土。“在他们的自我意识中，回归故土代表了整个以色列的救赎历史。”[②] 公元前164年，历经千辛万苦的他们重建了圣殿（第二圣殿），但公元70年被罗马大军所摧毁，犹太人又沦为罗马之奴。“犹太人将第二圣殿的被毁视为上帝对以色列犯罪的惩罚。”[③] 一部犹太人的早期历史就是犹太人饱受灾难、劫难、苦难的历史，也是犹太人不断抗争、寻求民族独立与自由的历史，但结果是凄惨的、悲壮的，久而久之，他们便形成这样一种自我意识，即他们生存的全部意义就在于向上帝忏悔，祈求上帝的宽恕，使他们免于罪罚。这样的主体意识决定了犹太人的主体属性，也决定了犹太教的本质。

同样，佛教在精神上与犹太教具有明显的家族相似性。它的鼻祖释迦牟尼（Śākyamuni），原名乔答摩·悉达多（Gotama Siddhāttha），据传是中印度迦毘罗国王净饭王的长子，青少年时有感于人世的生、老、病、死，觉得人世变幻无常，为各种苦恼所纠缠，于是深思解脱人生苦难之道。29岁出家修行，最终得道成佛。佛教信徒的实践主要是吃斋念佛，云游乞食，犯过忏悔等。悉达多，作为释迦牟尼，以悟道修炼的方式引领信徒建立的主体意识显然是消极避世，自我逃避，根本无法彻底消除各种苦恼，反过来他们的衣、食、住、行皆需依赖尘世的施舍；更严重的是，他们的信仰和实践对于人类社会的根本发展并无重要作用，甚至毫无作用，因为即便他们能够发挥的有限作用也是完全可以简单替代的；相比之下，作为王长子，悉达多却具有很好的权势和机会引领民众积极入世，挑战苦难，摆脱苦难，寻求现实的幸福与自由，进而助益人类社会的良序、和谐与发展。

对于犹太教、佛教乃至一切宗教的本质，马克思鞭辟入里地指出：“宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。但是，人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界，就是国家，社会。”[④] 一言以蔽之，人根本无法彻底摆脱其现实性，无论是什么样的人。所以，宗教，至少从它的起源上看，仅是“被压迫生灵的叹息，是无情世界的情感，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片”。[⑤] 教徒作为被压迫者用这种鸦片来麻醉自己的神经，产生错误的自我意识，即自己是生而有罪的，所

① ［奥］库尔特·舒伯特：《犹太史》，颜展译，上海：上海三联书店，2020年，第1页。
② ［奥］库尔特·舒伯特：《犹太史》，颜展译，第6页。
③ ［奥］库尔特·舒伯特：《犹太史》，颜展译，第9页。
④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第3页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第4页。

以理当受苦受难，现世的幸福与自由永远与自己绝缘，这就是自己始终无法摆脱的宿命。然而，事实并非如此，经过马克思所引领的一系列马克思主义者的历史考察发现，即使是每个普通的个人对于人类社会的发展或大或小也都具有一定的作用（当然前提是每个人都积极入世，而不会以一种消极的态度否定自己的现实性），而如果每个普通的个人都联合起来就会产生巨大的合力，以致成为社会物质财富和精神财富的创造者，成为社会变革的生力军。也就是说，每个普通的个人都有能力、有条件、有资格实现自己的现实性，争取到自己现实的幸福和自由。所以，马克思呼吁，即便无产阶级被资本家盘剥和压榨得除了被戴上的手铐和脚镣一无所有，他们仍然可以联合起来，在科学的革命理论的指引下，向资本家和资本主义政权发动革命，捍卫属于自己的权利和自由，谋求个人的幸福和正义，最终实现共产主义，即“一个更高级的、以每一个个人的全面而自由发展为基本原则的社会形式”。[①] 曾经的苏联，如今的新中国，都以特定概率证实了马克思关于人的现实性理论、无产阶级革命理论和共产主义社会理想的正确性；反过来，这一切都构成了对宗教的有力批判和根本否定。

有鉴于马克思上述对宗教的本质揭露与深刻批判，他（包括列宁主义者等一切马克思主义者）不可能赞同凯恩斯将他们的信仰归为宗教范畴，更不要说归为英国人低教会派的信仰之列了。正因如此，我们断言凯恩斯的宗教概念犯了一个致命的混淆错误。凯恩斯需要明白的是，所有的宗教都毫无疑问是信仰，但并非所有的信仰都一定是宗教；宗教仅是一种低级且错误的信仰，而马克思主义则是一种高级而正确的信仰；二者具有本质性的差异。

有了凯恩斯的混淆概念之因，自然就有了维特根斯坦的混淆概念之果，毕竟后者受到了前者的直接影响而把列宁主义以及马克思主义理解为一种宗教。当然，维特根斯坦之所以会简单直接地受到凯恩斯宗教概念的影响，还有其自身的深层原因，即他本人所持的宗教概念本身就是十分模糊的。

宗教之于维特根斯坦的一生堪称无比重要。往大里说，对于文化或文明而言，维特根斯坦认为宗教（也包括伦理、艺术和不以理论为目的的哲学）是文化或文明的灵魂。所以，当欧洲大兴科学崇拜时，他就愤怒地宣称文明隔离于一切伟大的事物，隔离于上帝；房子、汽车和我们环境里的其他外部标志把人与崇高和永恒的东西分隔开；生活本身仿佛被我们工业时代的外部标志所窒息，走到了头。[②] 但是，在这种语境下，他并没有将宗教明确为基督教（后来分化为东正教、天主教和新教）、佛教还是伊斯兰教。

往小里说，对于他个人的理想追求或生活态度而论，宗教在他那里至少分化为两种具体情形。第一种情形可谓一种崇高的道德责任，即成为天才，这源于在完成《数学原理》而深感哲学智慧枯竭的罗素赋予维特根斯坦的使哲学迈出下一大步的责任。[③] 维特根斯坦勇敢地担起了这个责任，将其明确为推动逻辑学的进一步发展，并让这份责任成为他生活的全部，他觉得他的逻辑和他自己实际是一回事。[④] 就此而论，他恰好在践行他熟悉的、喜欢的同胞，哲学家魏宁格（Otto Weininger）的格言：“逻辑与伦理在本质上是相同的。它们不是别的，而正是对自我的责任。”[⑤] 在这个意义上，诚如瑞·蒙克（Ray Monk）所言，维特根斯坦的宗教毋宁是一种对作为最严厉的法官的上帝的一种伦理上的严肃和忠实的状态，但上帝特指维特根斯坦本人的良心（conscience）。良心作为伦理学的范畴，指的是“人们在社会实践过程中形成的对自己行为的是非、善恶和应负的道德责任的自觉意识和自我评价。是一定的道德认识、道德情感和道德意志在个人意识中的统一。”[⑥] 由此可见，良心之于维特根斯坦就是

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第683页。
② ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第493－494页。
③ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第79页。
④ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第97页。
⑤ ［奥］奥托·魏宁格：《性与性格》，肖聿译，北京：中国社会科学出版社，2006年，第172页。
⑥ 朱贻庭：《伦理学大辞典》，上海：上海辞书出版社，2002年，第37页。

“那住在我心中的上帝”。[①] 第二种情形可谓一种心灵慰藉剂。每每维特根斯坦深感自己无法成为天才，很有可能沦为平庸之辈而想自杀时，以及每每他与他认为没有灵魂的人无法相处，却又一时难以摆脱他们而陷入极度厌恶和苦恼时，从死亡和痛苦的边缘将他拉回来的都是托尔斯泰（Лев Николаевич Толстой）的《福音书摘要》。既然如此，第二种情形的宗教可以明确为基督教。

但综观而论，维特根斯坦的宗教概念免不了模糊性，我们可以尝试称他的宗教为具有模糊态的宗教家族，其中内蕴的精神气质从文化或文明之维，他认为不乏与列宁主义以及马克思主义的相似性，借用凯恩斯的话说，那就是列宁主义在红色俄国表现出那种奋发向上的精神中可能潜藏着理想世界的萌芽。[②] 这个世界对于维特根斯坦本人意味着一个崭新的、充满生机与活力的文化或文明世界，美好与充满希望的生活世界，是对欧洲没落的文化和生活世界的革命。对于列宁主义强大的精神力量和物质力量，维特根斯坦深信不疑，因此第二次世界大战前夕他曾断言，没有苏联的支持，英格兰和法国合力也无法击败希特勒的德国。[③] 再者，维特根斯坦欣赏马克思主义，把马克思主义理解为一种崭新的宗教，或许也由于他本人与马克思同为完美主义者。但两者是有区别的：维特根斯坦的完美主义主要表现为成为逻辑或者哲学天才，他容不得任何挫折、失败和曲折性。所以罗素称维特根斯坦为完美主义者是带有明显的批评意味的。[④] 相比之下，马克思的完美主义主要表现在对人类理想社会的追求上，对此，格伦德曼（Reiner Grundmann）说：“马克思明确赞成完美主义的观点。与费希特和康德一样，他相信人类将不断地努力朝向一个更高程度的自我实现和理想的社会；与他那个时代的工业主义者一样，他相信世界是不完美的但是可以改善的。对于马克思来说，一个美好的社会是能够解放人的所有的潜能，最显著的是他们的集体的和创造的能力。”[⑤] 这表明马克思能够接受渐进主义和事物发展的曲折性，具有容错性。

然而，更重要的差异是，第一，维特根斯坦的完美主义是一种神秘主义和不可知论的唯我论，即唯心主义。他说：“唯我论者意味的东西是完全正确的；不过它不能说，而只能自己显示出来。”[⑥]相反，马克思的完美主义是一种可知论的唯物主义的反映论和世界大同论。换言之，维特根斯坦在乎的只是意志性的自我，而马克思关注的是物质和精神兼具的人类整体。第二，维特根斯坦虽然与马克思代表的共产主义者一样极其讨厌英法代表的旧文化和旧世界，从而想看到某种革命，但他希望那革命拒绝现代的科学世界观，而不是支持它。[⑦] 恰恰相反，马克思倡导的无产阶级革命和社会发展理论是完全赞同现代的科学世界观的，对科学技术在人类社会历史发展中的作用持积极肯定的态度，因为他认为人们“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识”；[⑧] 而科学技术对于人们物质生活的生产方式是不可或缺的，后者是前者进步的重要支持和显著标志。仅凭这些实质性的差异，维特根斯坦（包括凯恩斯）简单地把列宁主义以及马克思主义混同为宗教是根本站不住脚的。再次申明，宗教是饱受现世的苦难折磨且难以摆脱这种苦难的人聊以自慰的精神鸦片，是一种低级的、消极的、悲观的、宿命论的信仰，是一种不健康的、扭曲的社会主体意识或情绪；而马克思主义则是拯救苦难民众出水火的思想指南和实践指南，是一种高级的、积极的、乐观的、反宿命论的信仰，是一种健康的、正常的社会主体意识或情绪；二者之间具有天壤之别，格格不入。如果有人坚持以信仰为属概念，例如像凯恩斯那

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第584页。
② ［英］凯恩斯：《预言与劝说》，赵波，包晓闻译，第294－295页。
③ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第359页。
④ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第101页。
⑤ Reiner Grundmann, *Marxism and Ecology*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 70.
⑥ ［奥］维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，1999年，第85页。
⑦ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第490页。
⑧ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第591页。

样，在宗教与马克思主义之间勉强求得一种维特根斯坦所谓的家族相似性，则这种相似性对于说明问题没有任何实质性的意义或贡献。正因如此，我们认为，维特根斯坦（包括凯恩斯）把马克思主义简单地视同为宗教完全不合马克思主义的本义，是值得批判的。

结　语

总而言之，维特根斯坦持有的实质上是一种导源于其个人生活体验或感悟的宗教观，是其个人的一种生活观念或价值观念。换言之，生活把上帝的概念强加给每个人，“生活能教导一个人信仰上帝。而经验也是令此事发生的东西；但我不是指显圣（vision），或其他向我们显示‘这存在之在’（existence of this being，this being 指上帝）的经验，而是指比如各种各样的受苦。这些东西既未向我们显示一个对象，也不引起我们对他的推想。经验、思想——生活能把这概念强加给我们。”① 也就是说，我们应该勇敢面对生活带给我们的各种苦难，超越这些经验的苦难，而非与之不懈地纠缠，应该努力思考如何成为美好的精神生活世界的高人胜士。这是维特根斯坦受魏宁格的影响所确定的责任担当或价值定位。反之，如果一个人不能免于肉欲和尘世的欲望，则根本无权活着。每个人唯一值得过的生活就是精神生活。这种精神生活之于维特根斯坦本人，则进一步明确为实现他负有的更大责任的生活，即对自己的责任，对自己成为天才的责任。②

然而，尽管维特根斯坦向往苏联的社会主义生活，但他带有浓厚的伦理色彩的宗教精神与马克思主义大相径庭。因为，维特根斯坦崇尚的生活以宗教、伦理和艺术为核心要素，排斥科学主义或在相当程度上否定科技进步的要素。与此相反，例如马克思认为“宗教是人民的鸦片”，③ 自然科学是生活的真正的、唯一的基础，而感性又是一切科学的基础。④ 换言之，人类美好生活的基础是感性或实践。既然如此，凯恩斯及受其影响的维特根斯坦将列宁主义以及马克思主义诠释为一种宗教，纯粹属于一种随意的、极具个体性的、富有浪漫色彩的、抽象的、自由的发挥，缺少对列宁主义以及马克思主义精神实质的基本把握与尊重。

■责任编辑/张瑞臣

Criticism of Wittgenstein's Marxist View

XIA Guo-jun

(Shanghai University, Shanghai 200444, China)

Abstract: Influenced by John Maynard Keynes, Wittgenstein has paid attention to Leninism/Marxism and admiringly believed that Leninism/Marxism is a religion that signifies a revolution in the declining culture or civilization of Europe. It is simply untenable for them to confuse Leninism/Marxism with religion. Religion is a kind of spiritual opium, in which those people find relief when they suffer from the present world and find no way to escape. Religion is a pessimistic and fatalistic belief. Marxism, on the contrary, is a high-level, positive, optimistic, and anti-fatalistic belief and an ideological and practical guide for saving the suffering people from disasters. There is a fundamental difference between the two. If someone insists on using faith as a concept of genus, such as Keynes, struggling to find a kind of family resemblance between religion and Marxism, as Wittgenstein calls it, then this resemblance has no substantive significance or contribution to explaining the relevant problems. Therefore, Wittgenstein's or Keynes's view of Marxism as simply a religion completely contradicts the original meaning of Marxism and deserves criticism.

Keywords: Wittgenstein; Marxism; Leninism; religion; belief; culture

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第 576－577 页。

② ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传——天才之为责任》，王宇光译，第 25－26 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 200 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 307－308 页。

论耶可比的《大卫休谟论信念》中的信念观

张云涛
［武汉大学，武汉　430075］

摘　要：耶可比在《论斯宾诺莎的学说》中首次提出的信念学说遭到了非理性的狂热和迷信的指责。为此，他的《大卫休谟论信念》给出了辩护。该书批判了表象实在论和观念论，针锋相对地提出了“坚定的实在论”。这种实在论将认识主体与认识对象的关系视作“我”与“你”的对话性关系，强调认识的实践基础，由此打破了过去的认识论只从个人的、内在的意识来探究信念和认识的传统。借助于这种新的知觉理论，耶可比研究了一般的知觉经验和信念以及有关超验存在的经验和信念的可能性及其原理。信念不是个人的、内在的主观相信，而是在人与世界打交道的社会性实践活动中产生和培育起来的对自我、世界和超验存在的存在的确定性，基于实在本身在知觉活动中的自我启示和自我呈现，因而不是非理性的、盲目的。

关键词：耶可比；信念；知觉经验；直接实在论；实践
中图分类号：B516.39　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：1671－7511（2024）06－0022－10

耶可比（Friedrich Heinrich Jacobi，1743—1819）是德国古典哲学时期的重要哲学家之一。他发起和参与的一系列的“哲学论争”对塑造和影响德国古典哲学的走向发挥了关键性作用。在这些论争中，他对以斯宾诺莎、康德、费希特和谢林等为代表的理性主义哲学提出了持久的、深刻的批判，宣称彻底的、一致的理性主义必然质疑道德和宗教的合理性，最终导向无神论、宿命论和虚无主义，并且与之争锋相对地强调启示、信念和情感之于人的认识和存在的重要性。因此，“信念”（Glauben）概念构成了他的哲学的核心概念，他自己也被称为“信念哲学家”（Glaubensphilosoph）。他还是西方哲学史上对“信念”概念进行过系统深入研究的少数几位哲学家之一。不过，可惜的是，当时的以及后来的很多人总是或有意或无意地曲解他的观点，认为他将理性与信念完全对立起来，要求人们彻底放弃理性的批判和自由的考察，通过盲目的、“非理性的信念的跳跃”，来避免理性的怀疑主义，确保道德和宗教的存在，而这实质上陷入了非理性主义或神秘主义。①

本文主要通过诠释和重构耶可比论述信念的第二部主要著作《大卫休谟论信念或观念论与实在论》（*David Hume über den Glauben oder*

收稿日期：2024－06－12
基金项目：本文系教育部人文社科基金一般项目“德国早期浪漫主义哲学研究”（项目号：24YJA720014）的阶段性研究成果，得到了中央高校基本科研业务费专项资金的资助。
作者简介：张云涛，武汉大学哲学学院欧美宗教文化研究所副教授。

① 譬如，Frederick Beiser，“The Enlightenment and Idealism”，in Karl Ameriks ed.，*The Cambridge Companion to German Idealism*；Cambridge：Cambridge University Press，2000，p. 31；Frederick Beiser，“Jacobi and the Pantheism Controversy”，in Frederick Beiser，*The Fate of Reason：German Philosophy from Kant to Fichte*；Mass.：Harvard University Press，1987，p. 81。Benjamin Crowe 指出：“雅可比可能是哲学史上唯一一个主要以厌恶理性者、仇恨理性者的身份而闻名的人。”（Benjamin Crowe，“Jacobi and Philosophy Rationalism and Skepticism”，in Alexander J. B. Hampton ed.，*Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment. Religion，Philosophy，and Reason at the Crux of Modernity*；Cambridge University Press，2023，p. 9.）

Idealismus und Realismus）（以下简《大卫休谟论信念》）的思想来考察他的信念学说及其对于信念与理性、生命与思辨的关系的处理。[①] 在该书中，耶可比提出了一种与近代哲学中占据主导地位的表象实在论和观念论针锋相对的“坚定的实在论”，澄清并且进一步发展了他在《论斯宾诺莎的学说》（*Über die Lehre des Spinoza*）中首次提出的信念学说。依据耶可比的观点，构成人的存在和知识的要素的信念并不像人们通常所理解的那样是一种缺乏理性的辩护和证据的主观确定性，相反，是基于在知觉经验中自我呈现和自我启示的实在本身。他的这种实在论不仅强调“你”、认识对象与“我”、认识主体之间的紧密联系，不可分割的对话性关系，破除了“我”的优先性和主宰性，而且还确立了实践行动的基础地位。在人与实在打交道的实践活动中，实在在人的知觉经验中启示自身和呈现自身，人由此获得了有关它的第一手认识，一种前理论的知识，即信念，进而基于这种信念，在对象化的理性认识活动中生产出有关实在的理论知识。这同样体现在宗教徒所拥有的那种超验存在在其中呈现自身的实践活动的经验中。总之，在耶可比看来，立足于实践活动的信念是对实在的前反思、前理论的直接熟悉和确定性，为理性认识提供实质性内容和方向性指引。因此，它并非盲目的、神秘的东西。

一、耶可比所说的信念的基本含义及其功能

耶可比在《论斯宾诺莎的学说》中提出了他的信念哲学的著名主张：“人的所有知识和功效的要素是信念。”（JWA 1，1：124.）正是这一主张使当时的读者认为他鼓吹盲信，陷入了非理性的狂热。他写作《大卫休谟论信念》就是要回应这种指责，为自己辩护。

在该书第一版导言中，他指出他在《论斯宾诺莎的学说》中对“信念”概念的不同寻常的使用并非出自他的本意和需要，而是他所批判的理性主义哲学的需要。这种哲学主张二元论的知识论，宣称，关于实际存在的事物，存在着两种不同的知识：一种是从先天概念出发进行演绎，然后得出有关现实世界的具有绝对确定性的知识；另一种是不具有绝对确定性的感性知识。感性知识显然不是主观的、任意的意见，因为它毕竟还有一定的理由，不过终究不是具有绝对确定性的理性知识，所以只能被视为无法被理性证明，缺乏充足理由的信念。

耶可比明确反对这种二元论，认为有关实际存在的知识只有一个来源。如果继续使用这种哲学的说法，那只能说，这个来源就是信念。这是因为，理性只是处理观念的关系的能力，它对被感知到的东西进行分析和连接。理性推理只是同义反复，并不能提供有关实在的新知识。有关实际存在的知识只能来自于经验直观，因为只有通过经验直观，认识对象才能被给予，并且理性推理得出的结论才可能得到经验直观的证实和验证。可以说，“就自然知识而言，这种直观是开端和结尾，无条件有效的东西，绝对者”（JWA 2，1：402.）。既然有关现实的一切知识都来自于经验直观，那么，除了那种在逻辑上同义反复的命题之外，根本不存在具有绝对确定性的知识。

既然理性要做出判断，产生知识，那么，必须有外在现实通过人的知觉经验给予它。正是因为外在现实真实存在，并且将它自身在人

① 关于耶可比的原始文献，笔者主要使用的是 Klaus Hammacher 与 Walter Jaeschke 编辑的 *Friedrich Heinrich Jacobi*：*Werke. Gesamtausgabe*（简称 JWA），Hamburg：Meiner；Frommann－Holzboog，1998。其中，《论斯宾诺莎的学说》第一版（1785 年）收录在 JWA 1，1：1－146。在这里，1，1 表示全集第一卷上半部分，1：146 表示引文所在的页码。后面的引证方式与此相似。第二版扩展版（1789 年）收录在 JWA 1，1：147－268。第三版扩展版收录在 JWA 1，1：333－353。《大卫休谟论信念》第一版（1791 年）收录在 JWA 2，1：5－112。第二版导言收录在 JWA 2，1：374－433。耶可比的哲学文本很有特色，都不是大部头的理论论著，而是采取了各种形式。譬如，《论斯宾诺莎的学说》采用了书信体。《大卫休谟论信念》则使用了对话体。后者虽然名义上是论述信念学说的，但是除了第一部分涉及信念之外，第二部分，即，观念论和实在论以及第三部分，即，莱布尼茨或理性则基本上都没有论述信念，只是到了最后几页才重新回到信念学说。至于第二版，它的导言不仅是该书的导言，也是他的全部哲学的导言。不过，在这个导言中，“信念”的核心位置已经被一种新的理性取代。限于篇幅和主题，本文主要处理第一版。笔者将在另外一篇文章中专门考察第二版中的理性和信念的学说。

的知觉活动中启示出来，所以，知觉者才自然地产生了有关它存在的确定性，即，信念或接受它为真："我们拥有自然的启示，它不仅命令，而且迫使每一个人去相信，并且通过相信接受永恒真理。"（JWA 1，1：116.）基于这种信念，理性进行判断和推理，进而得出有关这些存在的知识。可见，信念先于理性的证明和说明，是无法被理性证明的东西。因此，它是一种直接的确定性、第一手的知识。而基于无法被证明的信念产生出来的理性的证明和说明是第二手的知识、间接的知识："第一手的知识首先是第二手的所有知识（即所有科学）的条件，是一种没有证明的知识，必然先于来自证明的知识，证明它是正确的，持续地、完全地掌握它。"（JWA 2，1：375.）

显然，耶可比所说的信念是指在缺乏理性的理由和证明及其所谓具有的那种绝对确定性的前提下接受某些东西，认之为真："将一切不是产生于理性的理由的东西视为真实的，这就是信念（jedes für Wahr halten，welches nicht aus Vernunft-gründen entspringt，Glaube ist）。"（JWA 1，1：116.）这种接受或认之为真虽然确实无法被理性证明，但是理性的推理要产生真知识就必须以它为前提，否则会缺乏真实的内容，所以，理性只能相信它，接受它为真。不过，既然大家普遍认为理性的知识，即科学，具有客观有效性，这反过来说明作为它的出发点的信念本身是信实的、可靠的。

针对人们指责这种信念为盲信，即，信念完全缺乏证据，排斥理性的考察，相反只是诉诸外在的权威，耶可比带有讽刺意味地宣称，他确实诉诸一位权威，即休谟，他对信念的理解与休谟的相同。休谟是信念大师，同样支持使用信念。①

耶可比指出，休谟与他一样承认信念是人的知识的要素。譬如，在《人类理智研究》第十二章中，休谟指出："没有任何推理，甚至在使用理性之前，我们总是预设一个外在世界，它并不依赖我们的感知而存在，哪怕我们和所有其他感受性存在都不在那里或者被完全摧毁。甚至动物种族也被这种观点统治，并在其所有思想、意图和行动中保持对外在对象的信念……"（JWA 2，1：25－26.）② 对外在世界存在的信念是不需要理智发挥作用就自然地、直接地产生出来的，这里并没有诉诸权威的盲信。不仅如此，从主体的角度看，"信念不过是对一个对象的更强烈、更生动、更有力、更坚定、更持久的观念，这是单凭想象力无法实现的"（JWA 2，1：29.）。信念总是与当下的生动的印象或经验紧密相连，具有难以抗拒的活力。而想象的或抽象的观念则缺乏这种生动性，因而很难直接影响人的活动。相比于想象的虚构物或理性的抽象观念，相信的对象对我们而言有更大的强度、生动性和稳定性，使我们能够将它与那些虚假的东西区分出来。因此，信念可以成为人的存在和认识的主宰原则。

耶可比宣称，他与休谟都没有试图"将一切归结为对宗教的实定信条的信念"（JWA 2，1：24.）。不过，他并非没有意识到他与休谟的区分。譬如，休谟认为，虽然我们总是有自然的倾向去相信外在世界存在，但是我们并不能由"我"强烈地感受到某个东西在"我"之外存在，"我"拥有有关某个外在东西存在的自然信念而得出"我"相信的这个东西一定真实存在，因为在主观的思维与客观的存在是否一致的问题上，经验保持沉默，没有给出任何回答。"我"所能感受到的只是"我"心中的观

① 要指出的是，"Glauben"在汉语和英语中，可以被译为"信念"（belief）和"信仰"（faith），对应着两个不同的词。休谟自己使用的是"信念"。一般而言，"信念"和"信仰"具有明显的区别：虽然前者也可以包含宗教意义，但是后者所蕴含的宗教色彩更强。并且，主体对后者所指涉的东西的真实性的确信程度显然要强得多。在日益世俗化的时代，人们往往会区分二者。过去学术界总是倾向于认为耶可比或有意或无意地混淆二者，以达到为他的有神论信仰辩护的目的。实际上，他虽然喜欢引用圣经和宗教著作中的论述来描述信念，但是确实意识到了它们的区分。譬如，他在《论斯宾诺莎的学说》中一般性地论述了信念之后，接着说基督宗教教导"另一种信念"（JWA 1，1：116.）。不过，他虽然做了区分，但显然认为他对信念的本质特征、功能及其形成机制的描述对两种意义上的Glauben都同样适用，二者并不存在本质上的区别。因此，笔者在本文中尊重耶可比的做法，在论述时没有严格区分"信念"和"信仰"这两个词，将它们统一翻译为"信念"。

② JWA 2，1：25－26。耶可比所引用的休谟的1770年版《人类理智研究》的这两句话出自他自己的翻译。他承认自己在翻译中添加了一些内容。

念。“我”并不能依据这个观念推导出观念指涉的对象在世界之中真实存在。就此而言，休谟是一个怀疑的观念论者。①

与此相反，耶可比坚持，既然信念与想象存在着根本区别，而想象的东西是虚假的，那相应的，相信的对象一定是真实的。并且，耶可比并不认为他这里所做的是推理，相反，外在对象的存在是“我”直接感知到的，因为它直接在“我”的意识中出现，将它自身启示给“我”，向“我”显现它的存在。因此，知觉经验足以使“我”确信对象真实地在“我”之外存在。② 显然，耶可比所理解的信念并不像人们通常所理解的那样建立在缺乏理性的辩护和证据的主观确定性之上，相反，基于在经验中自我呈现和自我启示的实在本身。

虽然耶可比与休谟都强调经验的基础地位，但是他并不赞同休谟的怀疑的观念论的立场，相反是一位“坚定的实在论者”：“坚定的实在论者（entschiedene Realist）根据自己的感官的证据毫无疑问地接受外在事物；基于这种确定性，权衡所有其他信念，并且所思想的不是别的，而是这：所有概念，甚至那些我们称之为先天的概念，都必须源自这种基本经验（Grunderfahrung）。这样一位坚定的实在论者应该如何称呼那种能够使他将外部对象确定为事物本身的手段？他没有任何东西可以支持他的判断，除了事情本身，除了确实站在他面前的事实之外。他可以用一个比‘启示’（Offenbarung）一词更合适的词来表达吗？难道不应该从这里寻找这个词的词根、它的用法的来源吗？”③ “启示”的原初含义是事情本身将自身摆放在认识者面前，向他敞开自身，呈现自身，使他亲身经验或知觉到它，相信它，进而认识它。④ 因此，人的认识所寻求的真理（Wahrheit）与实际事情的自我敞开、自我启示以及进行知觉（Wahrnehmenung）的人相信或接受它为真（Wahr…nehmen）紧密相连：“所有知识都只能来自于信念，因为在我能够理解关系之前，必须先将事物给予我。”（JWA 2，1：10.）虽然信念确实没有理性的证据或证明，但是将事情本身呈现在认识者面前，向他敞开它的启示为信念的客观性和真实性提供了经验的证据和保证，这样信念就不是主观的、任意的。

从上不难看出，耶可比与休谟的立场的不同源于他们对知觉这种基本经验的本质的不同理解。并且，耶可比还通过与近代哲学中占据主导地位的间接实在论或表象实在论（indirect Realism or representative Realism）和

---

① 在第二版《大卫休谟论信念》中，耶可比将休谟的立场叫做“普遍的或孪生的观念论”（Universal oder Zwiling-Idealismus），即怀疑外在世界和自我的真实存在的观念论（Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, *II*; Leipzig: Fleischer, 1815, S. 204.）。

② 虽然耶可比说他诉诸休谟这位权威，但是从他主张的观点看，他实际上赞同的是作为休谟的批判者的里德（Thomas Reid, 1710—1796）的主张。他与里德都认为我们凭借知觉可以直接断定知觉的对象真实存在，这并没有诉诸任何理性的推理。有证据表明他在写作《大卫休谟论信念》时已经熟悉里德的思想，受惠于他的学说颇多。关于耶可比对里德的学说的具体接受情况，可以参见：Günther Baum, “Der Einfluss von Thomas Reid auf Jacobis Deutung des Nihilismus”, in der., *Vernunft and Erkenntnis*: *Die Philosophie F. H. Jacobis*; Bonn: Bouvier, 1969, S. 42 – 49; Manfred Kuehn, “Scottish Common Sense and the German Counter – Enlightenment”, in der., *Scottish Common Sense in Germany*, *1786—1800*; Kingston and Montreal: McGill – Queen, 1987, pp. 141 – 166, 尤其是第 143 – 145、159 – 166 页; George di Giovanni, “Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant”, in *Kant Studien* 89 (1 [1998]), pp. 44 – 58, 尤其是第 47 – 50 页。

③ JWA 2, 1: 32。耶可比在《大卫休谟论信念》中对自己所持的立场有不同的表述，除了“坚定的实在论”之外，还有“真正的实在论者”（JWA 2, 1: 20.）和“哲学的实在论者”（JWA 2, 1: 81.）。在 1800 年 3 月 16 日给让·保罗（Jean Paul）的信中，耶可比宣称：“我是一个实在论者，在我之前没有人是这样的，我认为在完全的观念论与完全的实在论之间不存在明智的中间体系。”（Walter Jaeschke (Hg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation*: *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie* (*1799—1807*). *Quellenband*; Hamburg: Felix Meiner, 1993, S. 79.）关于耶可比的这种实在论思想在当时的哲学论争中所产生的影响和效应，参见：Tom Giesbers, “Die Debatte über philosophischen Realismus und Fundamentalphilosophie”, In Gerald Hartung hg., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des* 19. *Jahrhunderts. Deutschsprachiger Raum* 1800—1830; Basel: Schwabe, 2020, S. 245 – 260.

④ “知觉性的感官只是启示。”（JWA 2, 1: 426.）原初的启示活动为认识提供了实质性的内容和可靠性的保证：“通过信念，我们知道我们拥有身体，并且在我们之外还有其他身体和其他思想存在者。真的、神奇的启示！”（JWA 1, 1: 116。强调为引者所加。）

观念论进行对比来展现自己的直接实在论或坚定的实在论的主要特征及其在理论上的优越性。①

二、与表象实在论或观念论对立的直接实在论或“坚定的实在论”

耶可比这样描述表象实在论的基本主张：“关于我们之外的对象的所有纯粹表象都只是在如此远的距离被直接知觉到的现实事物的复制品，并且总是可以追溯到现实事物，作为它们的来源。”（JWA 2，1，69.）“表象”（Vorstellung）这个词本身非常直观地体现了这种学说的特点，即，现实事物摆放在表象的主体面前，主体“表象”或复制（vorstellen/represent），而不是“呈现”（darstellen/present）现实事物。一方面，被表象的现实事物本身外在于表象的主体，而表象模仿或复现它。因此，表象依赖现实事物，没有作为原型的现实事物，表象的模仿或复制就没法进行下去。另一方面，既然表象只是模仿现实事物，那它就不是现实事物。后者是它的原型，而它只是对后者的模仿。二者之间存在着不可抹杀和克服的区分和差异。这样就出现了复制品是否与原型相似，以及在多大程度上相似的问题。虽然现实事物构成了表象的来源以及确定表象的真假的标准，但是对它的来源，即现实事物，表象却没法通达，将它本身呈现出来。这是因为，首先，表象的主体在表象的活动中总是按照自己的方式生产或添加了新的东西：“这些表象的组合以及从它们中形成的概念变得越来越主观，客观内容相应的也越来越贫乏。我们的本性的一个巨大优势是，我们能够从事物中接受那些向我们清晰地展示其多样性的印象，因而能够构想出内在的词、概念，然后通过我们的嘴发出的声音赋予它一个外在的存在，并将转瞬即逝的灵魂注入其中”（JWA 2，1：70－71.）。因此，它没法完全复制或模仿现实事物而呈现出来。在最好的情况下，它“只包含现实事物的属性，而不包含现实事物本身”（JWA 2，1：69.）。在最坏的情况下，“更生动的表象胜过了这些模糊的印象，真理被幻象吞没”（JWA 2，1：71.）。其次，它也没有办法确认它是否与它表象的真实事物相符、一致，因为表象总是被局限在主观的表象的领域之中，没法超出这个范围去通达在它之外的现实事物。人们可能会说，我们可以通过推理来确保二者相符或一致。但是问题是，推理同样是在主观的意识的范围之内进行的，并没超出这个领域，推理上有效的东西并不代表它在现实之中有相应的存在。因此，表象主体并没有任何充足的理由判断他的表象与它表象的现实事物是否相符或一致。总之，“现实事物本身永远不能在纯粹的表象（Vorstellung）中被呈现（dargestellt）”（JWA 2，1：69.）。这样，表象实在论最终必然导致有关外在的现实事物的真实性和可知性的怀疑论或不可知论。

与此相反，耶可比的坚定的实在论或直接实在论强调现实事物在“直接的知觉”（unmittelbaren Wahrnehmung）中将它自身呈现给感知者：“对我们之外的现实事物的认知是通过现实事物本身的呈现而直接被给予给我们，中间没有任何其他认知手段介入。”（JWA 2，1：68－69.）除了呈现本身之外，再也没有任何证据能够证明这种呈现的可靠性：“现实事物不能在对它的直接知觉之外呈现，正如意识不能在意识之外呈现、生命不能在生命之外呈现、真理不能在真理之外呈现。对现实事物的知觉与对真理的情感、意识与生命是一回事。”（JWA 2，1：69－70.）因此，在知觉的活动中，知觉者直接与现实相关，直接接触到的是现实，而不是有关现实的表象或观念。

具体而言，我们只能以我们身体构造的特殊方式和与生俱来的秉性来与世界打交道，获得有关它的知识。而我们与世界打交道的方式首先是感知活动，而不是理性的推理和思辨。

① Birgit Sandkaulen 认为耶可比对实在论的成功辩护基于他对观念论的诊断和彻底分析，并宣称耶可比是“第一位”对观念论进行彻底分析的哲学家（Birgit Sandkaulen，“*Ich bin Realist，wie es noch kein Mensch vor mir gewesen ist*”. *Friedrich Heinrich Jacobi über Idealismus und Realismus. Vorträge der Klasse für Geisteswissenschaften der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste*；Schöningh：Paderborn，2017，S. 16.）。

当“我”在与世界打交道的过程中进行感知或经验时，“我”不仅直接意识到我自己的存在，而且超出主观观念的范围，同样确切地意识到“我”的身体以及与它并存和互动的其他存在者的存在：“我们只感觉（empfinden）我们的以这样的或那样的方式构造的身体；通过感受（fühlen）它以这样或那样的方式构成，我们意识到的不仅是它的变化，而且是与它完全不同的东西，该东西既不仅仅是感觉，也不是思想，而是其他真实的事物，并且我们意识到其他事物与我们意识到我们自己具有同样的确定性；因为没有你，我是不可能的（ohne Du，ist das Ich unmöglich.）。”①

在这里，耶可比使用“我”和“你”的关系来解释为何我们可以直接通达和熟悉外在现实。“我”和“你”，认识主体和认识对象既是两个彼此独立，互不相同的个体，又是不可分割，紧密相连，相互影响的存在。可以说，没有“你”，认识对象；就没有“我”，认识主体。因此，只要一方在意识中被给予，另一方也必定同时被给予，二者不可分割的同时呈现在“我”的意识之中。既然“我”确切地意识到“我”自己存在，那“我”也同样确切地意识到“我”的认识对象“你”，即“我”的身体以及其他外在存在真实存在。

这表面上看像是在进行推理，如同笛卡尔的“我思故我在”这个第一命题被认为是推理的结果一样。不过，耶可比强调这并非间接的推理，而是直接被给予给“我”的：“哪怕在最初的、最简单的知觉中，我和你，内在意识和外在对象必须同时存在于灵魂中；两者在同一瞬间，同一个不可分割的瞬间，没有前后，没有理智的任何运作，的确，在这一瞬间甚至没有原因和结果的概念的开始产生。”（JWA 2，1：49.）正因为认识对象并不是完全独立于认识主体而存在，与之毫不相关，相反在主体的知觉意识中给予自身和呈现自身，所以，认识主体才能获得有关认识对象的存在及其性质的经验，由此有关后者的推理才获得了内容及其客观实在性的保证。

表象实在论还有一个基本预设，即，“我”对自己拥有一种认识上的优先权，拥有一种直接的、原初确定的认识，直接知道“我”自己的存在和状态。然后，“我”据此通过类比等方式，推导出外在对象的存在以及有关它们的知识。显然，后者的确定性不及前者。但是耶可比认为，对自我的意识与对对象的意识是不可分割，紧密结合在一起的。除非“我”能够意识到外在对象，否则，“我”无法意识到“我”自己：“除非我们将自己与我们之外的事物区分开来，否则我们无法实现对我们的意识的意识，对我们自己的感受。”（JWA 2，1：85－86.）没有对“你”，对对象的意识，就没有对“我”，对主体的意识。“我”对“我”的意识的确定性离不开“我”对“你”对象的意识的确定性。因此，对“我”的存在的确定性并不比对“你”的存在的确定性高，二者拥有相同的确定性：“‘我存在’和‘在我之外有东西存在。’这两个命题对自然人来说具有相同的确定性。然而思辨哲学的精神从一开始就必然不断努力，使这两个命题的确定性不相同。”（JWA 2，1：194.）自然的，也不能将一方还原为另一方，或者从一方推导出另一方。

不仅如此，耶可比的直接实在论并没有像过去的认识论那样局限于个人的、内在的意识

① JWA 1，1：116。耶可比的《大卫休谟论信念》（JWA 2，1：49.）、1815 年《著作集》的前言（JWA 2，1：393.）等多处地方论述了“我”与“你”的关系，借此论证外在世界与自我的不可分割性及其认识论意义。他还抱怨康德的第二版《纯粹理性批判》对主观观念论的批判以及费希特的知识学对非我存在的论证显然都受到了他这个被他们严厉批判的人的这一观点的影响（参 JWA 2，1：393。）。此外，耶可比在他的教化小说《沃尔德玛》（*Woldemar*，1777/79）中还进一步呈现了“没有你，我是不可能的”的伦理意义。该小说的主题是沃尔德玛与亨利埃特之间的友谊。友谊是两个有名有姓的真实个体相遇，进行主体间的对话交流的实践活动。它基于“我”与“你”之间相互欣赏和承认而产生的共鸣，是实现美德的场所和塑造道德品格的可能条件。譬如，沃尔德玛关于友谊的深刻洞见及其外在行动都是在他与亨利埃特的友谊中发展和完善起来的。可见，个体的“我”只有在与“你”的对话交流的实践活动中才能获得教化。马丁·布伯（Martin Buber）在他的著作《人与人之间》（Martin Buber，*Between Man and Man*；trans. By Ronald Gregor-Smith，New York：The Macmillan Company，1967，p．209.）的后记“对话原则的历史”（The History of the Dialogical Principle）中，将“我”与“你”紧密联系这一对话哲学的原则追溯到耶可比，引用了他的三处论述，并指出了费希特和费尔巴哈对耶可比的这一术语的挪用和改造。

活动层面，相反将认识主体的实践或行动纳入到考察中，强调实践或行动在认识中的优先性和基础地位，因而他的这种实在论是一种“实践的实在论”。①

三、实践的实在论

以表象实在论和观念论为代表的传统认识论总是将认识看作个体的内在的静观。主体在客体之外，作为一个超然的、冷漠的观察者静静地关注对象，获得有关它的认识。这样，认知主体与客体的关系被严格地限定为思想者与被思想者的外在的、静态的关系。与此相反，耶可比强调人的本质首先在于人是能够发动行动，进行实践的自由存在者，然后在此过程中才产生了认识。

笛卡尔宣称“我思”优先于“我在”，由“我思”推导出“我在”，把“我”的存在的本质限定为思想者。与此不同，耶可比直接断言：“我不是笛卡尔主义者……我相信人们绝对不应该把我在放在我思之后。”（JWA 1，1：157.）这是因为，只有“我”存在，“我”才能思想。“我”思当然意味着“我”存在，但是“我”存在却不一定意味着“我”思，因为思想并不构成“我”的本质规定，相反只是具体规定之一。并且，“我”知道自己的实存性也不是通过“我”思这样的后发的、反思性的概念表象，那是根本做不到的，一如“我”无法通过概念表象来呈现和把捉到现实事物一样。相反，“我”对自己有一种前反思的直接熟悉，在“我”自己的实践活动中亲身经验和感受到“我”自己的活生生的存在：“我们当然对生命是什么有最亲密的意识（das innigste Bewustseyn）；但谁能形成有关生命的表象呢？”②

在认识对象上也是如此。认识以实践活动为前提。认识者绝不是在认识对象之外存在的静观者，而是与认识对象处于紧密联系的行动者。具体而言，首先，只有在行动中产生关联，才会产生认识的需要和认识活动。譬如，“我”是在“我”的存在以及与“你”共同存在的活动中才认识到“我”存在以及“我”与“你”共在：“我们知道我们自己存在和我们之外的其他事物存在，这不是通过证明，不是通过技艺，但是我们通过存在（Sein）以及与他人共同存在（Mitseyn）而经验到（erfahren）这。”③“我”亲身经验到自己是行动的发动者，拥有了“我”是一个自由的行动者的自我意识。但是“我”之所以能够获得这种行动的经验，是因为在“我”之外还有其他存在，他们是“我”的行动的遭受者和相关方。没有他们，“我”的行动没法实施。因此，正是其他存在者的存在及其与“我”的互动活动才使得“我”经验和认识到自己是自由的行动者。不

---

① Birgit Sandkaulen 指出，将耶可比的主张叫做直接实在论，将他视作直接实在论的鼻祖确实有一定的合理性。不过，他的直接实在论在两点上与一般的直接实在论不同：首先，它强调我们的非经验的第一人称的确定性的尊严以及自我的前反思的确定性；其次，直观的认知实在论被他的实践的实在论大大扩展。参 Birgit Sandkaulen，*Jacobis Philosophie. über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*；Hamburg：Felix Meiner，2019，S. 153－154.

② JWA 2，1：83－84。耶可比宣称，近代理性哲学所主张的意识的表象或反思方式既不能认识对象，也不能认识自我：“即使对于我们自己的具体存在，我们也只有情感，而没有概念。我们只有图形、数字、位置、运动和思维形式的实际概念。当我们说我们研究了一种性质时，我们无非是说我们将其追溯到图形、数字、位置和运动，并将其解析为这些东西；因此，我们客观上破坏了这种性质。”（JWA 1，1，258.）关于这一点，可参见：Eilert Herms，“Selbsterkenntnis und Metaphysik in den philosophischen Hauptschriften Friedrich Heinrich Jacobis”，in *Archiv für Geschichte der Philosophie*，58（1976），S. 156－163。亨利希（Dieter Henrich）将有关意识的反思或表象模式的困难的看法视作费希特的“原初洞见”（ursprüngliche Einsicht）。不过，Birgit Sandkaulen 宣称这其实是耶可比的原初洞见，并且他的主张比费希特的观点更激进。耶可比不仅指出了反思模式的困难，结束了自我意识理论的一个时代，而且还提出了摆脱这种困境的途径，即上文所说的自我的“最亲密的意识”，自我对自己的直接熟悉或前反思的自我意识。它构成了意识活动得以运作的条件。具体论述可以参见：Birgit Sandkaulen，“*Ich bin Realist，wie es noch kein Mensch vor mir gewesen ist*”. *Friedrich Heinrich Jacobi über Idealismus und Realismus. Vorträge der Klasse für Geisteswissenschaften der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste*，S. 24－29；Birgit Sandkaulen，*Jacobis Philosophie. über den Widerspruch zwischen Systemu und Freiheit*，S. 135－143.

③ 耶可比1785年1月11日给哈曼的信，载 Friedrich Heinrich Jacobi，*Briefwechsel-Nachlaβ-Dokumente. Reihe I：Text，Band 4：Briefwechsel 1785. Nachtrag zum Briefwechsel 1764—1784*；H. g von Albert Mues，Gudrun Schury und Jutta Torbi，Frommann-holzboog Verlag，2003，S. 15。强调为引者所加。

仅如此，甚至包括意识的能动综合、将主词与谓词加以连接的判断在内的认识活动都是认识主体的实践行动的表现："每门科学的内容［只是］一种内在的行动［……］，而这种固有的自由行动的必要方式［构成］其全部本质。"（JWA 2，1：198.）甚至可以说，认识本身就是一种特殊的实践活动。因此，行动的世界构成了认识的世界："与其说人的行动取决于他的思想，还不如说他的思想取决于他的行动；他的观念基于他的行动，并且在一定程度上只是描绘它们"（JWA 1，1：144－145.），"当我们的行动发生变化时，我们的认识也会发生变化"（JWA 1，1：130.）。

其次，认识活动实施所凭借的范畴等工具也来自于人的实践活动。耶可比考察了因果范畴的来源。他既不像休谟那样从心理活动的机制出发挖掘它的心理来源，即习惯性联想，也不像康德那样通过形而上学的演绎从逻辑判断中将它抽绎出来，作为知性的先天概念，而是从个体自我在世界之中与现实打交道的实践行动的经验中追踪这个概念的原初构成，发现它的来源和客观性的保证是对个人发动一个自由行动，产生相应的结果的基本经验："我们知道，古代民族或今天的未受教化的民族没有或现在没有像之前或之后受过更好的教化的民族中出现的因果概念。他们看到活生生的存在者无处不在，并且知道没有一种力量是不能自我规定的。对他们来说，每个原因都是一种活生生的、自我揭示的位格性力量，每个结果都是一种行动。如果我们没有对这种力量的活生生的经验，——这种力量是我们不断意识到的，我们以如此多任意的方式使用它，我们甚至在不削弱它的情况下让它从我们身上散发出来——，没有这种基本经验（Grunderfahrung），我们不会有丝毫的关于原因和结果的表象。"[①] 耶可比并不否认休谟所说的心理的习惯性联想在因果推理中发挥的作用。不过，他补充说，倘若没有个体行动者自己的发动行动的经验，那他根本不会进行这样的习惯性联想。[②] 康德区分了自然因果性与自由因果性，认为二者具有质的差异，不可混淆，也不可产生关联。但是在耶可比看来，根本不存在这种对立和区隔。相反，自然因果性是个体行动者将自己在行动中经验到的因果关系转移和运用到自然现象的结果。换言之，自由行动的因果性是自然因果性的前提。作为理论范畴的因果概念来自于实践活动。不过，人们遗忘了它的实践来源，最终将它看作独立于人的实践的经验，好像是一种绝对客观的东西。

实践行动的经验构成了因果关系等范畴的来源和内容，确保了它们的真实性和客观性。而正是凭借这些范畴，认识才得以进行："这些概念（指因果性等概念——引者注）必须完整地被给予，并且以这样的方式作为每个经验中的首要的东西被给予：除非它们是客观的，否则任何概念都不可能拥有对象，而且，如果没有它们作为概念，就不可能有任何知识。"（JWA 2，1：60.）

四、对超验存在的经验和信念

人的一切认识都来自于人的实践行动的经验以及因实在本身在其中呈现自身而具有直接确定性的信念。我们既然拥有超验存在是"世界的理智的位格性原因"（JWA 1，1：20.）的观念并且相信他存在，我们相应地也应该有这方面的实践行动的经验，否则就无法解释这种信念以及建立在它之上的理解和知识的由来。

---

① JWA 2，1：54。关于耶可比有关因果关系的观念的实践来源和行动哲学的基础的具体论述，可以参见 Birgit Sandkaulen，*Jacobis Philosophie. über den Widerspruch zwischen System*；*Meiner*，*2019*，S. 154－162。耶可比的行动哲学及其理论意义是近年来的研究热点话题。有关耶可比的行动的形而上学的具体论述，可参见：Oliver Koch，"Die Unphilosophie als alternative handlungstheoretische Metaphysik"，in Oliver Koch，*Individualität als Fundamentalgefühl. Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul*；Hamburg：Felix Meiner，2013，S. 102－147；Stefan Schick，"Handlung，Handeln"，in Birgit Sandkaulen，Stefan Schick a. Oliver Koch ed.，*Jacobi-Wörterbuch Online*；Version v6，URL＝https：//jwo. saw-leipzig. de/articles/v6/c5e05d45，downloaded 3/2/2024。

② 在 JWA 2. 1：55 中，耶可比指出，虽然休谟承认我们从使用自己的力量来克服障碍的感受中获得了有关力量和结果的观念，但是仍然怀疑因果关系的客观实在性，这是因为他采用了表象实在论或观念论的基本预设，认为我们感受到的只是我们的主观感受，而事情本身在我们的感受之外，这样自然无法逃避怀疑主义的结局。

对此，耶可比提出了“对超验存在的直感”这个概念，将它作为我们有关超验存在的信念的经验来源。正是在使我们与外在事物区分开来的位格或精神及其自由的行动中，我们获得了有关超验存在的存在及其本质的直感，“从那时起，自由吹拂着灵魂，不朽的领域打开了”（JWA 2，1：99.）。那么，这种“直感”（Ahndung）是什么呢？

与《论斯宾诺莎的学说》中的情况相似，耶可比在这里同样没有给出具体的解释。他又开始引用别人的原话。这里他引用“现代教育之父”瑞士教育学家裴斯泰洛齐（J. H. Pestalozzi，1746—1827）的道德小说《伦纳德和格特鲁德》（*Lienhard and Gertrud*，1781—1787）中的论述来隐晦地表达自己注重实践道路的观点：我们只有认识自己，才能认识超验存在。而我们不是通过我们的言语和图像，而是通过我们的道德行动认识自己。正是在我们的道德行动中，超验存在将他自身呈现给我们，显示出他的存在和活动，由此我们经验或直观到他，进而相信他，拥有有关他的知识（参JWA 2，1：100。）。换言之，作为信念和知识的来源的经验不仅包含感官知觉经验，还有更高级的道德实践的经验：“每当无可辩驳地证实了自由的位格性的良心在我们内心强力苏醒时，我们经验到有一个超验存在；通过敬虔的生活，人开始意识到超验存在。从这个角度来说，通向超感性者的知识的道路是一条实践的（praktischer），而不是理论的、纯粹科学的道路。”（JWA 1，1：342.）

具体而言，人是一种在自然之中并且属于自然的有限存在，但他在自己的道德行动中展现出他拥有一种自发地发起一个行动，因而独立于自然的必然机制的能力。这使得他类似于超自然存在，拥有超自然的一面（参JWA 1，1：262。）。不过，人作为自然的因果链条上的一环的地位决定了他自身不可能产生出这种按照自己的意愿行动的能力。人的每一个道德行动显然是一个违背充足理由律，无中生有的奇迹。它揭示创造出这种道德行动的自由，这种奇迹的只能是一个绝对独立的超自然存在。他完全按照自己的意愿和目的绝对独立地发动一个行动。他就是“自然的全能统治者、宇宙的统治者”（JWA 2，1：431.），一个依据目的和意图行事的位格性的、自由的存在。因此，人正是在自己发动道德行动，亲身感受到自己的自由时，才认识到自己的自由的神圣原因。人的自由的道德行动启示和呈现了绝不只是他自己，还有这个原因的存在和活动。人越摆脱自然的辖制，自由地做道德的事情，他越能感受到自己的这种不同寻常，并且知道这种不同寻常绝非自己的功劳，相反只能来自于超自然的原因，进而越发亲近它。因此，人在自己的道德行动中不仅经验或直观到该原因，由此知道它与他都是拥有理智和意志的位格，而且还可以借助这种行动，而不是空洞的说教和图像，教导他人感受和认识这个超验存在：“如果你帮助穷人，让他能够像一个人一样生活，那么你就向他展示了一个超验存在。如果你抚养孤儿，就像他有一位父亲，那么你就教导他认识超验存在，这个存在以这样的方式塑造了你的心，以至于你必须这样教育他。”[①] 因此，超验存在的存在虽然是理性无法证明的，但却可以被我们在道德实践行动中经验到和直观到，这样，它就不是一个被悬设的抽象的、空洞的观念，而是被我们的道德经验见证和支持的活生生的存在。于是，对它的信念就有了坚实的基础和保证。而基于这种信念的敬虔生活，我们可以进一步获得有关超验存在的理解和知识：“通过这种更高的生活获得更高的意识，并且在这种意识中获得更高的认知。”（JWA 1，1：117.）

结 语

在弄清了耶可比的坚定的实在论的直接性和实践性的特点之后，再回头看他的信念观，会发现，与这种实在论相应，他对信念的理解与一般的理解大相径庭。通常人们认为信念是对一个命题的主观的、内在的确信。依据这种观点，内在的信念显然必须建立在外在的证据

① JWA 2，1：100。耶可比引用的裴斯泰洛齐的论述。

之上。如果没有客观的证据被给予，那信念会被认为是主观的意见，不值得信赖。如果人们在缺乏证据，甚至在与现有的证据冲突的情况下，仍然要违背理性的原则去接受它，那会被认为是盲目迷信或非理性的狂热。

不过，依据耶可比的坚定的实在论，信念植根于实践生活，与现实直接相关。它是在我们与世界打交道的实践活动中，现实对我们施加影响，向我们敞开自身和启示自身的过程中产生的。在信念中，现实展示自身并且证实了自身。因此，信念确实缺乏理性的理由或证据，但是它并非在没有任何证据的情况下任意地相信某个东西，认之为真，相反现实自身给予了可以相信它的经验性依据。

在耶可比看来，我们最初并不是以内在的、主观的表象的方式，而是以外在的、现实的实践行动的方式与世界打交道。我们与现实的关系首先是实践的关系，而不是认识者与被认识者彼此外在的静观的关系。现实通过它对我们施加影响的活动向我们敞开和启示自身。我们在实践活动中亲身经验、感受到我以及与我互动的其他存在者的存在，进而相信我和他们都存在。因此，信念不是通过我们的判断、证明和解释，而是由现实在我们的实践的经验中自我启示和敞开的活动中产生的。它是对现实的前反思、前理论的熟悉和确定。

一旦我们后来进入了反思的、对象化的认识阶段，我们与现实的那种亲密关系就不复存在。我们发现对象总是在我们之外，与我们格格不入。此时，我们与现实的关系不再是实践的关系，而是认识者与被认识者的关系。我们此时发现我们很难认识对象，因为我们在纯粹的认识活动中所涉及和获得的只是有关对象的表象或复制品，而不是对象本身。更糟糕的是，我们根本无法超越自己的主观表象的领域，去通达对象本身，也没有其他手段确保我们自己有关对象的主观表象或观念与对象本身相符。这就是近代的理性哲学所确立的机械论的世界图景以及表象的或反思的认识论所面临的困境。

耶可比强调，如果人们从理论视角切换到实践的视角，那么，理论视角下的处境和困难将不复存在。困难是由反思的理性哲学采取一种对象化的、还原主义的观察世界的方式造成的。如果理性哲学固守反思的、表象的模式，那它始终无法摆脱那种否定知识的怀疑主义的结局。反之，如果它能转换视角，从实践的角度出发，它会发现人在与世界打交道的过程中与世界亲密互动，彼此非常熟悉，进而自然地拥有有关世界的知识。因此，只要承认实践及其产生的信念，那么，理论认识和知识就可以获得。基于实践生活的信念构成了理论认识的基础。试图完全脱离实践生活以及建立于其上的信念，仅凭借发挥理性的作用来获取知识的尝试注定是要失败的。

■责任编辑/张瑞臣

On the Concept of Belief in Friedrich Heinrich Jacobi's *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*

ZHANG Yun-tao

(Wuhan University, Wuhan 430075, China)

Abstract: The theory of belief first proposed by Jacobi in *On the Doctrine of Spinoza* was criticized for irrational fanaticism and superstition. In response to this, his *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* gives a defense. The book criticizes representative realism and idealism, and puts forward "firm realism" tit for tat. This kind of realism regards the relationship between the subject and the object of knowing as a dialogical relationship between "I" and "you", and emphasizes the practical basis of knowing, thereby breaking the tradition of the previous epistemology that only explored belief and knowledge from the personal and inner consciousness. With the aid of this new theory of perception, Jacobi examined the possibilities and principles of perceptual experience and belief in general, as well as the experience of and belief in a transcendent existence. Belief is not a kind of personal and inner subjective believing, but the certainty of the existence of self, the world and a transcendent existence that is generated and cultivated in the social practical activities of dealing with the world. It is based on the self-revelation and self-presentation of reality itself in the activities of perception, and thus not irrational or blind.

Keywords: Friedrich Heinrich Jacobi; belief; perceptual experience; direct realism; practice

制度性事实何以依赖于语言

——塞尔社会实在论的三重疑难及其化解

陈志伟

［广州大学，广州　510006］

摘　要：塞尔从语言哲学的视角切入社会本体论的研究，主张语言是制度性事实的基本构成因素，但在其论证中出现了三个疑难：在关于思想和事实的论证中，可能出现无穷倒退或者循环论证；语言不同于其他的制度性事实，但可以自我确认；在从最低层次的无情性事实向制度性事实的过渡中，语言发挥着关键作用，但其本身又预设了这个最低层次的过渡。莫拉尔等人也看出了塞尔的疑难，主张仅靠意向性就可以实现最低层次的过渡，实际上放弃了塞尔的“制度性事实依赖于语言”的核心观点。笔者一方面批判莫拉尔等人的主张，另一方面也维护塞尔的核心观点。在澄清了塞尔重要概念的基础上的，笔者重新反思“地位性功能与语言”和“意向性与语言”这两组关系，致力于实现三重疑难的化解，进而在更深层的层面上、以更为清晰地方式解答制度性事实何以依赖于语言的难题。

关键词：语言；制度性事实；地位性功能；意向性

中图分类号：B712.5　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：1671－7511（2024）06－0032－08

“制度性事实何以可能”是一个长时间困扰着塞尔（John R. Searle）的问题。对于塞尔来说，该问题意味着“社会实在既然部分地要通过本体论上是主观的一套态度建构起来，那么怎么可能在认识论上有一个客观的社会实在呢?”[①]为了解决这一问题，塞尔又进一步探究度性事实（institutional facts）的结构。在《社会实在的建构》一书中，他断言：“语言是制度性实在的根本构成因素”。[②]在他看来，离开语言我们很难设想诸如货币、婚姻等制度性事实。然而，要想在逻辑上为这一断言做出解释和证明，将会遇到一些疑难。

一、塞尔论证的基本思路

在塞尔那里，制度性事实区别于无情性事实（brute facts）。[③]无情性事实是不需要人类的制度来维持其存在的事实。制度性事实则“不像无情性事实，其存在预设了某些人类制度的存在”。[④]塞尔将依赖于语言的事实和不依赖于语言的事实区分开来。依赖于语言的事实意味着其存在需要语言因素的事实，反之就是不依赖于语言的事实；换言之，依赖于语言的事实意味着没有语言手段来考虑它，就无法存在的事实，反之就是不依赖于语言的事实。塞尔做出如此区分的目的是为了给他的论证方法做出铺垫。塞尔以如下方式证明制度性事实对语言的依赖：首先说明思想是制度性事实的构成因素，然后说明如此这般的思想是依赖于语言的。换言之，通过制度性事实中的思想依赖于语言，推出制度性事实依赖语言。塞尔说道：“一个事

收稿日期：2024－02－06

作者简介：陈志伟，广州大学马克思主义学院副教授。

① ［美］塞尔：《心灵、语言和社会》，李步楼译，上海：上海译文出版社，2006年，第110页。

② Searle J R. *The construction of social reality*. New York：Free Press，1995，P. 59.

③ “brute facts”也可以翻译为：原初的事实、自然的事实等。

④ Searle J R. *Speech acts*：*An essay in the philosophy of language*. Cambridge university press，1969，P. 50.

实若是依赖于语言的，其充分条件是要满足以下两个条件：第一，必须有心理的表现（如思想）作为参与构成这个事实的因素；第二，这里所说的表现必须是依赖于语言的。”①

在塞尔看来，第一个条件比较容易满足，原因在于制度性事实中的地位性功能（status functions），② 只有在普遍地被相信、被接受的时候才能够成立，而被相信、被接受的过程就是一个被表征的过程，此过程必然涉及所谓的心理的表现。真正的难点在于第二个条件，即论证作为制度性事实的构成因素的思想本身是依赖于语言的。塞尔认为，此论证可以借助于两个角度：经验与逻辑。然而，经验的角度没有必然性，逻辑的角度才是可靠的，所以塞尔采用了逻辑的角度。从逻辑的角度看，思想之所以依赖于语言，是因为相应事实依赖于语言。也就是说，在制度性事实中，相应的事实本身要依赖于一个语言系统而存在。如果抽去了这个语言系统，就没有任何剩余的东西，也就没有什么相应的事实了。为了更好地说明，塞尔举了“一次达阵算六分”这个游戏的例子。他说道：“我想通过游戏的类比来解释语言，但事实上，我却不得不用语言来解释游戏。游戏在某种程度上是以语言为先决条件的，但语言却不以游戏为先决条件。”③ 在游戏中的“得六分”，需要依赖于一个语言系统，只有相对于这个语言系统，才能知道什么是“得六分”。如果去掉语言系统，也就没有“得六分”这个事实了。

就像这个游戏的例子一样，制度性事实也需依赖于语言。塞尔指出，一般制度性事实的形成，需要完成从物理属性 X 到地位性功能 Y 的过渡。在最低层次的从 X 到 Y 的过渡的过程中，X 被赋予了地位性功能 Y。仅仅从 X 的物理属性中无法得出地位性功能 Y，后者需要被表征，而被表征的过程则必然需要语言的手段。然而，其中隐含着棘手的问题：作为手段的语言本身也是制度性事实，而制度性事实皆依赖于语言，由此导致无穷倒退。为了避免无穷倒退，塞尔必须说明“语言不需要语言”。他认为：从孩童时期开始，人就已经处在一种语言的文化中，孩童在其成长过程中就已经从符号化的角度来理解声音或文字了，即已经能够知道人们口中说出的声音代表着某种东西。此外，塞尔还做出了一些补充，从语言的其他功能的角度，进一步说明制度性事实依赖于语言的理由。

二、塞尔论证的三重疑难

通过梳理塞尔的论证思路，不难看出，其论证还不够“究竟”：一方面，有些论证不够清晰，缺乏“明见性”；另一方面，在有些论证之中，还隐含着尚待化解的“疑难”。下面，在澄清塞尔相关概念、思路的基础上，笔者将揭示出塞尔论证的三重疑难：思想与事实的疑难；语言之独特性的疑难；语言之作用的疑难。

第一个疑难是思想与事实的疑难。在“思想与事实”这部分论证中，出现了明显的问题。塞尔试图通过论证“思想依赖于语言”来论证“制度性事实依赖于语言”。然而，塞尔又说：“思想是依赖于语言的，因为相应的事实是依赖于语言的。”至少在形式上，塞尔陷入了循环论证：事实通过思想而依赖于语言，而思想又通过事实而依赖于语言，即思想与语言相互论证。一种可能的辩护方式是区分事实的层级，即可以从形式上做出如下的改变：“事实 2→思想 1→事实 1……”。通过形式上的变更以回避循环论证的前提是：事实 1 和事实 2 是不同的事实。如果事实 1 等同于事实 2，那么就会重新回到之前的循环论证的模式中，即“思想→事实”，“事实→思想”。然而，在塞尔的语境中，事实 2 真的不同于事实 1 的吗？回答此问题，需考察塞尔的具体语境。即便承认存在事实的区分，依旧面临着“无穷倒退”的困境。简言之，疑难在于：如果承认第一个事实不同于第二个事实，我们就会陷入无穷倒退的境地；如果承认第一个事等同于第二个事实，就会陷入循环论证的境地。如果说该疑难仅仅是论证方法上的疑难，那么还可以把它视作一种“解释学的循环”而化解之。相对于论证方法的疑难，更为棘手的是论证内容的疑难，后者直接关系到能

① Searle J R. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995, P. 62.

② “status”不仅有地位的含义，还有状态、状况、情形等含义。为了便于理解，参照李步楼先生的翻译，统一译为“地位”。

③ ［美］塞尔：《语言和社会本体论》，董心译，陈波校，《世界哲学》2013 年第 3 期。

否成功回答：制度性事实何以依赖于语言？

第二个疑难是语言之独特性的疑难。既然语言本身也是一种制度性事实，而且塞尔断言制度性事实依赖于语言，那么语言本身应该也是依赖于语言的。语言本身的成立需要语言作为前提，这显然会导致无穷后退或循环论证。塞尔也意识到了这个问题，并试图赋予语言在众多制度性事实中以独特地位——语言本身的成立不需要语言，语言可以自我确认。如此一来，确实可以避免无穷倒退或循环论证，但必须回答：语言何以具有这种独特性？塞尔说道："要解决我们的这个难题就要认识到语言恰恰是自我认同的一种制度性事实。儿童出生在这样的一种文化中：他试着把那些从自己或其他人口中发出的声音视为代表、意指或表征某种东西。这就是我在说到语言不需要语言才成为语言，因为它已经是语言这种说法时所要表达的意思。"① 也就是说，人原本就出在语言环境中，儿童已经可以把从口中发出的声音理解为表征着某种自身以外的东西的语言性存在了。

然而，塞尔对语言独特性的强调，还不足以论证为何单单语言如此独特而其他制度性事实不具有这种独特性。塞尔还曾明确指出，其他的东西也可像语言一样自我认同。他说道："为什么不能所有的制度性事实都具有这种自我认同的性质呢？为什么儿童不可能生来就把这种如此这般的东西看作私有财产，或者生来就把这个物理对象看作货币呢？答案是，儿童是能够这样做的"。② 这样一来，似乎所有的制度性事实都可以像语言一样具有自我认同的性质，这就意味着它们不再需要语言了，因为它们可以自我认同。然而，塞尔的结论是：制度性事实依赖于语言。如此一来，塞尔的论证在逻辑上就显得不自洽了。

第三个疑难是语言之作用的疑难，即"语言能否促成最低层次的从X到Y的过渡"，它主要涉及语言在最底层的过渡中发能否发挥作用、如何发挥作用的问题。按照塞尔的理论，制度性事实可以无限迭代，"建构性规则具有纯形式的某种显著特性。明确来说，这一规则的应用可以无限地被迭代，而且它适用的广度也是无限的。"③ 也就是说，已经是制度性事实的东西，可以再一次被赋予新的地位性功能。譬如，某人先被赋予公民的地位性功能，接着还可以被赋予总统的地位性功能，从而使得他在公民这个制度性事实的基础上成为总统这个新的制度性事实。要想论证所有的、一般的制度性事实皆依赖于语言，就须从最底层的制度性事实入手，因为高层的制度性事实已经将底层的制度性事实包含于其中。也就是说，如果底层的制度性事实是依赖于语言的，那么高层的制度性事实一定也是依赖于语言的。反之，则不一定成立。因此，塞尔的论证只需从最底层的制度性事实入手。

塞尔指出："每一个制度性事实都由一套形式规则构成：X在C中算作Y（X counts as Y in context C）"，④ 其内在的形成结构是从X到Y的过渡，即"X→Y"（"X→Y"表示X在C中算作Y。→在这里不表示逻辑蕴含关系，仅表示一种过渡）。在最底层的"X→Y"中，X是无情性事实，Y是制度性事实，"X→Y"意味着从无情性事实到制度性事实的原初过渡。这种最底层的过渡，实际上是从"前语言层面"向"语言层面"的过渡。在从X到Y的最底层过渡中，语言性手段是不可或缺的。

一方面，如果语言本身没有完成从X到Y的过渡，这就意味着：语词还仅仅是一些物理性的声响或图形，即无情性事实。然而，纯粹物理意义上的声响或图形无法在从X到Y的过渡中发挥任何作用，因为它本身也是无情性事实，一个无情性的东西无法协助另一个无情性的东西上升至制度性层面。⑤ 另一方面，如果语言本身已经完成了从X到Y的过渡，这就意味着：在语言之中，已经包含着从X到Y的过渡

① Searle J R. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995. P. 74.

② Searle J R. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995. P. 74.

③ ［美］塞尔：《语言和社会本体论》，董心译，陈波校，《世界哲学》2023年第3期。

④ Searle J R. Speech acts: *An essay in the philosophy of language*. Cambridge university press, 1969, PP. 50－51.

⑤ 实际上，缺乏X到Y的过渡的"语言"，不是真正意义上的语言。按照塞尔的论述，真正意义上的语言本身就是一个制度性事实，而且是一个基本的制度性事实。能够进行表征的东西才算得上是语言，而其之所以能够进行表征，正是因为其经历了从X到Y的过渡过程而被赋予了地位性功能。

结构了。换言之，语言本身的成立，是以“X→Y”为前提的。既然语言本身已经以“X→Y”为前提，那么它又如何能够促成“X→Y”呢？

语言作为能指符号系统，其实已经预设了这种最低层的从 X 到 Y 的过渡。从逻辑上讲，“X→Y”在语言之先。如果语言本身成立了，就已经说明：“X→Y”完成了。从而，“X→Y”也就不需要语言的作用了。这也就意味着，在最低层的过渡中，无需语言发挥什么作用，因为这个过渡已经先于语言而完成。至此，合理的结论似乎只能是：语言在最底层的从 X 到 Y 的过渡中不起作用。如果无法确定语言在最低层的过渡中起作用，那么也就无法确定语言在更高层的过渡中起作用，进而无法确定语言在一般的制度性事实的形成过程中起作用，最终无法证明一般的制度性事实依赖于语言。

三、三重疑难的化解

通过上面的论述，可以从总体上把握在塞尔论证中的三重疑难：在思想和事实之间的论证关系，要么陷入无穷后退，要么陷入循环论证；语言本身不需要语言，但又无法有效地将语言和语言之外的制度性事实区分开来，从而导致语言之外的制度性事实无需语言而自我认同；语言无法在最低层次的“X→Y”的过渡中发挥作用，不管语言本身有没有完成“X→Y”的过渡。下面，我们将澄清塞尔的概念和思路，梳理地位性功能和语言、意向性和语言的关系，力求在塞尔理论框架的内部化解上述三重疑难。

首先，需澄清塞尔的制度性事实的概念。从构成上讲，制度性事实分为两部分，即无情性事实和地位性功能。无情性事实是地位性功能的物理承担者。如果没有物理性的承担者，制度性事实就无从存在。但是，仅仅具有物理性承担者，还远不是制度性事实。塞尔指出：“无情性的事实和制度性的事实并不是各自独立和互相排斥的两类事实。掌握社会性事实的全部要点，至少大部分要点就是，获得对无情性事实的社会控制。”① 这里的“控制”意味着“功能赋予”。真正使得制度性事实成为制度性事实的，是地位性功能。换言之，地位性功能才是制度性事实的真正核心。例如，用这样的纸还是用那样的纸、用塑料薄膜还是用电子数据来作为“钱”的物理承担者，皆都不影响“钱”作为“钱”的制度性事实。单纯的物理承担者不具有任何的语言属性，地位性功能才具有语言属性。因此，要想论证制度性事实是依赖于语言的，就必须从地位性功能入手。实际上，塞尔正是这样做的。他说道：“我们原来的关于制度性事实都是依赖于语言的论题最后总归结为，作为制度性事实构成因素的思想都是依赖于语言这个论题。”② 这里的“作为制度性构成因素的思想”只能是地位性功能，单纯的物理性事实无法成为思想。那么，接下来的工作就是论证地位性功能依赖于语言，而这就需要进一步澄清语言概念。

在此，笔者并不试图给语言下定义，而满足于澄清塞尔以何种方式使用语言概念。塞尔说道：“对于构成制度性事实来说极为重要的语言特征就是符号性手段如语词的存在，那就是通过约定来意指、代表或者表示某种在语词本身以外的东西……我关于语言是制度性事实的部分构成因素的论断相当于这样的一个论断，即在符号性这个意义上制度性本质上包含着某种符号性因素：存在着语词、符号或者其他约定性手段，它们以某种公众可理解分方式意指、表达、表征或表象在他们之外的某种东西。”③ 总体而言，塞尔将语言视为符号性的东西，且需满足三个条件：能够表征自身以外的某种东西；通过约定的方式进行表征；通过公共的方式进行表征。在此，可以将之概括为：表征性、约定性以及公共性。在塞尔的语境中，只要满足这三个条件的东西，就可以说它是语言性的东西，或者直接说它就是语言。

上文提到，要想论证制度性事实是依赖于语言的，只需论证制度性事实的核心组成部分地位性功能是依赖于语言的。结合语言的三重特征，接下来只需要论证：地位性功能依赖于某种通过约定、以公共可理解的方式进行表征

① ［美］塞尔：《心灵、语言和社会》，李步楼译，第 127 页。

② Searle J R. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995, P. 64.

③ Searle J R. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995, P. 60.

的符号性的东西（语言）。地位性功能才是制度性事实的核心构成部分。从本体论上讲，制度性事实不同于无情性事实，制度性事实不可能是完全的由物理性的实在构成的。地位性功能是人们通过集体意向性而集体赋予的。显然，人们无法只通过集体意向性赋予一个物理实在以另一个物理实在。因而，地位性功能不能是物理实在。那么，地位性功能在本体论上是什么呢？实际上，地位性功能就是由语言来构成的。

在澄清语言概念的时候，我们得出的基本结论就是：塞尔的语言仅仅是一种符号性的东西，只需满足表征性、约定性与公共性三个条件，就可以说它是语言性的东西，或者直接说它是语言。那么，地位性功能是否满足这三个条件呢？第一，地位性功能表征着某种东西。地位性功能之所以成为地位性功能，就是因为它表征着某种地位或功能。例如，作为制度性事实的“钱”的地位性功能，表征着某种“钱”的功能（可以购买商品、可以作为财富储存等等）。第二，地位性功能具有某种约定性。地位性功能被人们集体地接受、认可，而这种集体的接受、认可本就是某种方式的约定。第三，地位性功能是公共性的。接受、认可之“集体性”，本就意味着公共性。如此看来，地位性功能符合语言的三个条件。因此，在塞尔的语境中，这种地位性功能本身就是语言性的东西，或者说，本身就是由语言构成的。一言以蔽之，地位性功能在本体论上就是一种语言性的存在。既然作为制度性事实的核心组成部分的地位性功能本就是语言性的存在，那么制度性事实也就必然依赖于语言了。

第一个疑难涉及思想与事实的循环论证或无穷后退。从本体论的角度看，在这个疑难中的所谓思想，其实是由语言性的因素构成的。因此，思想自然依赖于语言。塞尔认为思想依赖于语言是因为相应的事实是依赖于语言的。仅仅从逻辑形式上看，塞尔确有循环论证或无穷后退的嫌疑。然而，从本体论的角度看，并不存在着这种嫌疑。原因在于，在本体的层面上，思想和相应事实，其实是同一个东西——语言性的存在。思想和相应事实指的都是地位性功能，而地位性功能本就是语言性的存在。按照这种思路，就可以化解第一个疑难：制度性事实（无情性事实 + 地位性功能）之所以依赖于语言，是因为其构成因素思想（作为地位性功能的思想、本体论意义上的思想）依赖于语言，而思想（进行表征的思想，认识论意义上的思想）之所以依赖于语言，是因为其相应的事实（地位性功能，被进行表征的思想所表征的东西）依赖于语言。至此，思想与事实的第一个疑难得以化解。

为了化解第二个和第三个疑难，需首先澄清意向性和语言的关系。约瑟夫·莫拉尔（Josef Moural）也洞察到了塞尔所面临的困境，并尤其凸显了“语言如何在最低层次的从 X 到 Y 的过渡中发挥作用”这个疑难。但是，笔者并不认同他对这个问题给出的解决之道。他说道：“尤其，放弃我所说的主要论证可能是一个好的事情，因为它同语言标示物的产生所需要的事物自身的观点相冲突。而这个冲突现在解决了：一旦我们承认了作为前语言的意向性有能力去赋予符号性的功能，我们就可以看到在主体论证中开始看起来不可能的东西（即在没有预先存在的符号性的标示的情况下，去赋予符号性的功能）现在变得可能了，因为意向性已经是一个指向自身之外的存在，而根据我们的理解，它是实现超出无情性（brute）的层面的语义转换的必要条件。”① 也就是说，对于“语言如何在最低层次的从 X 到 Y 的过渡中发挥作用”这个疑难，莫拉尔的解决之道是：在没有语言的情况下仅仅通过意向性就可以实现“X→Y”的过渡。莫拉尔否认在最低层次的从 X 到 Y 的过渡中需要语言作用的介入，这实际上放弃了塞尔的主要论证，也否定了塞尔的核心观点：制度性事实依赖于语言。

在莫拉尔看来，意向性本身就有指向而自身之外的能力，通过派生的意向性（derived intentionality）就可以使得最低层次上的 X 具有了指向性、表征性，从而使得这个 X 从一个单纯的物理性的东西过渡为一个符号性的东西，即实现从 X 到 Y 的过渡。换言之，通过意向性且仅仅通过意向性（不需要语言），就可以使 X

① Smith, Barry, David M. Mark, and Isaac Ehrlich, eds. *The Mystery of Capital and The construction of social reality*. Open Court Publishing Company, 2008, P. 111.

转变成了 Y，即使得无情性事实转变为制度性事实。初看起来，莫拉尔的论证颇有道理：相对于语言，意向性具有更为原初的地位，意向性不仅是制度性事实的先决条件而且也是语言的先决条件，通过这种更为原初、更加在先的意向性就可以实现最低层次的“X→Y”的过渡。

然而，笔者并不认同莫拉尔的观点。笔者认为：在没有语言的作用的情况下，无法实现最低层次的从 X 到 Y 的过渡。实际上，笔者的观点也是塞尔的观点。对于莫拉尔的批判，也是对塞尔的辩护。一方面，意向性固然具有指向自身之外的能力，而且意向性也确实可以赋予外在的无情性事实以指向其自身之外的能力；另一方面，仅仅具有这种指向自身之外的能力是不够的，此能力不足以使得 X 过渡为 Y，X 之被意向性赋予的这种指向自身之外的能力是其过渡为 Y 的必要条件，但不是充分条件。之所以“不充分”，原因在于：制度性事实除了必须具有表征性也就是所谓的指向自身之外的能力以外，还要求其地位性功能被集体地接受和认可。仅仅通过意向性，固然可以赋予 X 以某种表征的功能，但这并不意味着其被意向性所赋予的东西被集体地接受和认同。集体的接受和认同涉及主体际性，需要一种主体际性的表征，而表征的手段需要具备表征性、约定性和公共性，这也就意味着表征的手段是语言性存在。因此，在脱离语言的情况下，无法达成集体的接受与认同，进而无法发挥地位性功能，最终无法形成制度性事实。

问题的关键在于，如何看待集体意向性。在塞尔看来，集体意向性“是不同人共有的意向性，而且是公共的，因为可以有共同的意图去做事情，所以可以有共同的信念，还有共同的愿望。”[①] 塞尔本人也在思考仅靠集体意向性能否实现从 X 到 Y 的过渡的问题，“但是让我们把问题调转过来。是不是能够有某种制度性事实是不依赖于语言的，真正满足我们的 X 算作 Y 的公式，在这里 Y 通过集体意向性赋予一种新的地位，而这种意向性是不依赖于语言的?”[②] 塞尔最终给出了否定的回答，坚持了语言的不可或缺性，“但是如果我们考虑到这种现象是真正的制度性事实，而不仅仅是习惯性行为的限制形式，那么，正是在这个程度上，我们必须把语言看作是这种现象的构成性因素，因为在 X 对象上加上 Y 功能这一变动是一种符号化的变动”。[③] 在塞尔看来，动物性行为即出自于纯粹的内在倾向或者习惯的行为，或许可以被认为是不依赖于语言的。但是，这样的一些行为并不是制度性事实。在语言缺席的情况下，集体意向性不可能产生真正的制度性事实。集体意向性无法单独实现从 X 到 Y 的过渡，这也就意味着莫拉尔的思路是走不通的。

既然莫拉尔的思路不通，那么我们就必须提出一种不同于他的化解方案。化解疑难三的一种合理方案是：承认在语言自身之中已经包含了从 X 到 Y 的过渡，并且语言依旧可以在最低层次的从 X 到 Y 的过渡中发挥作用。存在两种“X→Y”类型：一种是在语言自身中蕴含着的“X→Y”；另一个是在语言之外的，但语言又在其中发挥作用的“X→Y”。二者虽在形式上一致，但在地位上并不一致。对于第二种类型的过渡而言，它依赖于语言的作用，由它而形成的制度性事实自然也是依赖于语言的制度性事实。对于第一种类型的过渡而言，我们可以赋予它以独特性地位，并通过这种独特性地位而区别对待之。但是，这样做的代价就是：必须说明语言为什么具有这样的独特地位。第三个疑难的化解实际上取决于第二个疑难的化解。第二个疑难涉及语言何以具有独特性地位的问题，它直接指向语言本身。

通过上面的探讨，笔者倾向于如下的观点：除语言之外的制度性事实，在某种程度上都可以还原为语言和意向性，但语言本身不可还原为其他的任何东西。语言的独特性就在于这种不可还原性。如此一来，就可以理解：为什么语言之外的其他的制度性事实需要依赖于语言，而语言自身却不需要依赖它者。如果上述观点是成立的，那么就有充足的理由在语言和语言之外的制度性事实之间进行划分，进而表明对第三个疑难的化解方式是合理的。

---

① Searle J R . Social ontology: Some basic principles. *Anthropological Theory*, 2006, 6 (1): PP. 51 – 71.

② Searle J R. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995, P. 71.

③ Searle J R. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995, P. 71.

语言之外的制度性事实在某种程度上都可以还原为语言和意向性，这一点并不难以说明。制度性事实成立的条件包括：集体意向性、功能赋予、构成性规则。构成性规则和被赋予的功能实际上都由语言性的因素构成，而赋予功能的能力可以视作广义的意向性。最终，只剩下了两个基本要素：意向性和语言。莫拉尔等人认为语言在某种程度上也可以归结为意向性，[①] 这种想法实际上是不成立的。笔者认为，语言不可还原为意向性。按照塞尔的观点，语言满足三个条件即表征性、约定性和公共性。就表征性条件而言，集体意向性可以满足。意向性无非是能够赋予自身之外的某物以某种指向其自身之外的能力的能力。集体意向性作为一种特殊的意向性，[②] 自然就能够指向自身之外的某物，也可以赋予某物以某种指向自身之外的能力，也就是赋予它以表征性。但是，仅凭集体意向性，无法产生出约定的公共性。

当A和B共同地意向物理载体M（如一个声音）的时候，就可以说，A与B具有了某种程度的集体意向性。A可以通过派生的意向性而赋予M以某种含义Ma，B可以通过派生的意向性赋予M以某种含义Mb。此时，物理意载体M已经具有某种表征性。但是，具有表征性的物理载体M，并不必然成为语言载体M，因为Ma与Mb可能是完全不一样的含义。物理载体M成为语言载体，需要满足公共性的前提，即在说M的群体中，M被集体地赋予相同的含义。这种相同的含义至少有两种可能的来源：来源一，自然的禀赋、倾向、习惯等等（含义通过自然性的方式而获得）；来源二，人与人之间的约定（含义通过非自然的方式而获得）。

语言作为制度性的事实，超出了物理性的纯粹自然。语言的含义不可能仅仅通过自然的禀赋、倾向或者习惯等等就能够达成一致。因此，来源一不成立，来源二成立。换言之，语言之共同的含义必须通过约定的方式才得以可能。然而，问题依旧存在。在没有语言的情况下，约定何以可能，Ma和Mb何以可能通过约定而一致？唯一可能的回答是：语言已经在那里的了。约定只有借助于语言才能够实现，即只有借助于语言才能实现含义的统一。于是，能够借以进行某种约定的东西已经具有了约定性、公共性、表征性，因而它已经是语言了。这也就意味着，仅仅通过集体意向性还无法取得一致的含义：一致的含义需要借助于某种约定才得以实现，而约定需要借助于语言才得以实现。概言之，语言不可还原为集体意向性，因为集体意向性无法满足语言的约定的公共性。

在此，有人可能会提出反驳：为什么不能通过“前约定”的方式而构造出一种简单的原始语言，然后再从这个基础上发展为成熟语言呢？对此，我们可以通过一个思想实验来回应。我们可以设想出如下的情景：假定有一群生活在一起的原始人，每当他们听到声音W的时候，就会有凶猛的野兽来袭，而且假定在声音W响起的时候，群体中的所有原始人都可以听到，即声音W引发全体人的注意。在这些假定条件下，我们可以认为原始人在某种程度上已经具有集体意向性（对声音W的集体意向）。然而，集体意向性虽可以使得他们共同地注意到声音W，却并不会使得他们赋予声音W以相同的含义。实际上，要想让声音W成为具有一致性含义的语词（成为语言的一部分），除了需要满足集体意向性这个条件之外，还需满足共同的生活形式、共同的自然禀赋等诸多条件。也就是说，即便在最为原始的状况中，仅仅靠集体意向性也无法获得原始的语言。甚至可以说，共同的生活形式等等是比集体意向性更为“先在”的条件。它们可以塑造出集体意向性之得以可能的“前意识”的能力，例如把他者看作同自我相类似的“合作行动者”的能力，“集体意向性预设了把他人作为合作行动者候选人的背景意识，即假设了不仅把他人作为一个有意识的行动者，而且作为合作活动中现实或潜在的成员”。[③] 通过这个思想实验，可以更为清晰地说明：莫拉尔等人所持有的“语言可以还原为意向性”的立场是站不住脚的，语言确有“不可还原”的独特地位。

---

① Cf. Smith, Barry, David M. Mark, and Isaac Ehrlich, eds. *The Mystery of Capital and The construction of social reality*. Open Court Publishing Company, 2008, P. 110.

② 按照塞尔的说法，集体意向性不可还原为个体意向性。

③ Searle J R. *Consciousness and Language*. New York: Cambridge University Press. 2002, P. 104.

总之，语言的独特性地位很难被取消。唯有在具备语言的前提下，才可能构造出其他的真正意义上的制度性事实。基于语言的独特性地位，就可以实现语言与其他制度性事实的区分：语言之外的制度性事实可以还原为意向性和语言，但语言本身不可再继续还原为意向性。对于语言之外的制度性事实来说，意向性和语言皆是必要条件，不存在“二者取其一”的问题，只有二者同时存在，制度性事实才能成立。

至此，不难看出：第三个疑难和第二个疑难的化解，最终都建立在语言的特殊性地位的基础之上。现在，我们可以重新审视一下第二个疑难：语言之外的制度性事实都需要语言，为何语言本身不需要语言？塞尔的回答是：“对这个问题简短的、但听起来不那么令人满意的回答就是，语言不需要语言，因为它已经是语言。”① 为了更好地理解塞尔，需区分两个层面：无情性自然的层面与制度性事实的层面（在这个层面上，语言的存在已经是一个事实）。实际上，塞尔是在制度性事实的层面上说这句话的。在此层面上，语言已经是语言，这是一个基本的事实。他从这个事实出发，去探究其他的制度性事实的形成机制。正是因为已经有了语言，复杂的制度性事实才得以被建构起来。语言从一开始就参与了制度性事实的建构过程。实际上，当我们谈论无情性事实 X 的时候，它已经被区分（不同于有情性事实），已经被赋予了含义（无情性的含义），已经处在了语言行为之中，“X 本身常常就是一个言语行为”。② 前面讨论的最低层次上的“X→Y”的过渡，仅仅是一种理想状况。在现实中，人们已经处在了众多的制度性事实之中，它们彼此关联、相互依赖，交织成广阔的关系之网。一言以蔽之，制度性事实原初地嵌入在公共语言之中，构成了生活世界之不可或缺的一部分。

在笔者看来，语言之存在已经是一个“巨大的事实”。塞尔正是在这个“巨大的事实”的基础上，进一步思考如何构造其他制度性事实的问题的。然而，当人们去追问这个“巨大的事实”本身的时候，总是难以获得清晰、完满的答案，因为“追问”本身已经是一种言语行为，已经默认了“巨大的事实”。语言不仅仅是思想之手段，同时也是思想之边界。对于思想而言，语言既是“巨大的事实”，也是“巨大的谜”。

■责任编辑/张瑞臣

Why Do Institutional Facts Rely on Language: The Triple Difficulties of Searle's Social Realism and their Solutions

CHEN Zhi-wei

(Guangzhou University, Guangzhou 510006, China)

Abstract: J. R. Searle approaches the study of social ontology from the perspective of linguistic philosophy, advocating that language is the basic constituent factor of institutional facts. However, three difficulties arise in his argument: there may be infinite regression or circular argument between thought and fact; language is different from other institutional facts, but it can confirm itself; in the transition from brute facts at the lowest level to institutional facts, language plays a crucial role, but it presupposes this lowest level of transition. Josef Moural and others also have recognized Searle's difficulty and advocated that the lowest level of transition could be achieved solely through intentionality, and abandoned Searle's core view that "institutional facts depend on language". This paper criticizes the views of Moural on the one hand, and upholds Searle's core viewpoint on the other hand. On the basis of clarifying the important concepts of Searle, the paper reconsiders the relationship between "status functions and language" and "intentionality and language", and is committed to achieving the solution of the triple difficulties, thereby answering the question of why institutional facts rely on language at a deeper level and in a clearer way.

Keywords: language; institutional facts; status functions; intentionality

① Searle J R. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995, P. 72.

② ［美］塞尔：《心灵、语言和社会》，李步楼译，第 129 页。

论功利主义对权利局限的自我修复

——以密尔为中心的考察

李育书

［上海财经大学，上海　200433］

摘　要：随着功利主义原则的进一步展开，它与权利的冲突变得日益明显，密尔较早关注到上述冲突并做出了重要修复，他通过关注所有相关者的利益，重申权利的重要地位，论证自由对于功利的积极意义和确立次级规则等工作，初步建立了功利与权利的相容性，密尔这一工作具有意义，其开启的方向更值得肯定。但是，以密尔为代表的功利主义的自我修复依然存在着重要局限，权利依然具有工具性特征，为此，我们需要在权利基础上，通过权利来扩展福利，推动权利与功利的正向促进，这将更为牢固也更具意义。

关键词：功利主义 权利 功利 密尔

中图分类号：B561.4　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1671－7511（2024）06－0040－08

当前，功利主义作为一种伦理学说，在政治与公共事务中扮演着越来越重要的角色。但是，它也受到了以康德道义论为代表的权利学说的批判，批评者指责功利主义忽视了对个体的权利保护；而边沁、密尔等功利主义者也曾强烈批评各种形式的自然权利学说。[①]功利与权利二者一度显得势不两立，似乎不可通融。功利有无可能取代人们对权利的关切？二者有无可能实现兼容与正向促进？这实际上是当代政治迫切需要回答的现实问题。在这方面，约翰·斯特亚特·密尔（John Stuart Mill，又译为约翰·穆勒，下文简称密尔）较早注意到功利主义自身的权利局限并代表功利主义做出了自我修复，密尔的修复方案具体包括哪些内容，功利主义的自我修复能否真正化解其权利局限，现代政治有无可能兼顾功利的需求并超越功利主义的理论方案，这是本文将要讨论的主要问题。

一、功利主义理论中权利与功利的内在冲突

在功利主义开创者边沁那里，一件事情是否具有道德意义，是否值得去做，关键看它带来的痛苦与快乐的总额。只有快乐总额大于痛苦总额的行为才是正当的，反之则没有道德价值。“一项行动的总倾向在多大程度上有害，取决于后果的总和，即取决于所有良好后果与所有有害后果之间的差额。”[②]在确立了这一道德评价标准之后，功利主义随即把它用于政治领域。边沁认为，计算苦乐总额的方法不仅可以用来评价个人行为，还可以此原则来评价政治

收稿日期：2024－09－03

基金项目：本文系上海财经大学中央高校基本科研业务费专项资金项目“德国古典哲学对古典政治经济学的回应及其唯物史观生成效应研究”（项目号：2023110521）的阶段性研究成果。

作者简介：李育书，上海财经大学哲学系教授、博士研究生导师。

① ［英］哈特：《法律的概念》，许家馨，李冠宜译，北京：法律出版社，2023年，第254－255页。

② ［英］边沁：《道德与立法原理导论》，时殷弘译，北京：商务印书馆，2006年，第122页。

与公共行为的正当性。这实际上也意味着只有整体的功利才是最重要的，个体的权利并不重要甚至是可以被忽视的，如果政府行为、政治决策直接奉此为原则就难免对个人的权利带来侵犯，但即便如此，在功利主义者看来，这样的忽视或侵犯也并无不妥，“只要利益相加的总额会超过我们可做的别的行为的利益总额”。[①] 究其根本，那是因为功利主义是以幸福总额作为正当性评判标准的。

这样说来，虽然功利主义并不以侵犯权利为目标，但相比于它所追求的幸福最大化这个目标来说，权利的确是一个并不重要的因素，它是可以被忽视和牺牲的。然而，权利俨然已成为现代政治不可动摇的一个基石，现代政治常被看作是“权利政治”，就如洛克指出的那样，人们成立政府的目标只在于“更好地保护自己、他的自由和财产”。[②] 在权利政治传统中，人们把权利保护放在不可动摇的位置，认为保护权利才是政府最为重要的目标，当权利与功利发生冲突时，应坚持权利优先性的立场，就如康德的那样强调，政治只能从权利出发而不考虑带来的后果，“政治准则决不能从每一个国家只要加以遵守就可以期待到的那种福利或幸福出发，……而是应该从权利义务的纯粹概念（从它的原则乃是由纯粹理性所先天给定的“当然”而出发）出发，无论由此而来的后果可能是什么样子”。[③] 在此背景之下，功利主义要能够与现代政治相适应，要能够获得进一步的正当性说明，就必须认真对待权利，认真回应现代政治的权利诉求，使自己具有权利的维度。

二、密尔对功利与权利相容性的推动

实际上，密尔虽批判“自然权利”，但他还是较早地注意到了功利主义在权利问题上的局限，并开始实际化解这一局限。就如研究者指出的那样，密尔试图“调和道德权利观念与功利主义”。[④] 密尔通过重申功利主义的计算方法、强调权利的重要地位、为功利主义引入次级道德规则，探索了功利与权利的融合的可能性。

1. 关注所有利益相关者

密尔在化解功利主义对个人权利可能的侵犯方面所做的首要工作在于把“全体相关人员”的利益纳入了功利的计算范围。按照功利主义过去的计算方法，一项行为只要能促成幸福最大化，那么便是正当的。但对于什么才是幸福最大化，它往往只从行为者自身出发进行计算，如果行为者只关注自身幸福的最大化，并在事实上造成了对他人幸福造成损害（包括一些未被察觉损害），但因为他并未把对他人幸福的侵犯计入在内，还是可以宣称其行为的正当性。很明显，这种计算方法并没有完整地贯彻功利主义的原则，因此，密尔指出，功利主义的标准必须运用于社会，要把所有成员的利益纳入功利主义的计算范围，明确指出“功利主义的行为标准并不是行为者本人的最大幸福，而是全体相关人员的最大幸福”。[⑤] 其实，密尔的这一主张并未对功利主义的原则做出突破，最多只能算是修补了功利主义计算程序上的缺陷，但这一修补本身很有意义。如果说功利主义不够重视权利的话，其中一个重要方面便是忽视他人的权利，只计算自己的收益，密尔的主张事实上把他人的幸福纳入到功利计算当中，要求行为者同等重视他人的幸福，甚至包含着牺牲自己幸福以获得社会整体更大幸福的可能性，这就初步建立起功利主义对他人幸福与权利的尊重，尽管这种尊重并未提出新的原则，但是在实际操作中具有重要意义。

2. 重申权利的重要地位

功利主义以幸福最大化为正当性的标准，在政治实践中重在追求经济的发展和幸福总额

① ［美］约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏，何包刚，廖申白译，北京：中国社会科学出版社，2005 年，第 117 页。
② ［英］洛克：《政府论（下篇）》，叶启芳，瞿菊农译，北京：商务印书馆，2005 年，第 80 页。
③ ［德］康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1997 年，第 137 页。
④ ［美］大卫·莱昂斯：《伦理学与法治》，葛四友译，北京：商务印书馆，2016 年，第 142 页。
⑤ ［英］约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，北京：商务印书馆，2019 年，第 14 页。

的扩张，只要政治政策能带来整体福利的增长，就可以忽略对个人权利的保护，甚至可以牺牲个体权利以获得整体的增长。毕竟在功利主义看来，“科学地提高总体幸福的社会工程，优先于个人的权利要求也是合理的”。[①] 实际上，密尔虽然主张经济的富庶与政府职能的扩张，但他并没有忘记人们成立政府的目的，也多次重申了政府在权利保护方面的职责和个人自由的底线。这具体包括：

第一，保护财产的目标。密尔虽然主张提高社会总体的福利，但提高社会福利并不构成侵犯个人财产的理由，他始终都强调保护财产的重要意义。密尔看到，如果没有财产保护，便没有社会经济的繁荣。因此，他多次强调政府保护财产的目标，并认为这个职能是政府的是最为基本的职能，安全是“所有利益中最为重要的利益”，[②] 政府必须把履行安全职能放在首位位置，即使为了发展经济也不可偏移这一职能。可见，密尔对于保护财产的经济论述，依然恪守近代权利政治保护财产的立场。

第二，个人自由的维护。与对待财产保护问题的态度一样，密尔虽然主张政府具有发展经济的职能，但对于密尔来说，不论出于什么理由，哪怕是为了发展经济、增加福利，政府也不得侵犯人的自由，“他不认为提高生活水平值得以限制自由为代价”。[③] 密尔强调，对于个人而言，只要行为未侵犯他人权利，社会就无权干涉他的言行，“对于个人的趣味嗜好和只关己身的事情，公众是无须干涉的”。[④]

在日常生活中，人们常以维护社会利益的名义来干涉个人自由，但是在密尔看来，一方面，公共意见并不高于个人意见，它并不比个人意见更正确，“所谓的公众的意见至好也不过是某些人关于他人的善恶祸福的意见，甚至往往连这个都不是”。[⑤] 另一方面，并不存在所谓的“社会权利”，社会利益并不高于个人权利，所谓的社会权利往往只是部分人群的个人偏好，“其内容不外是说：每个人都具有绝对的社会权利要求另外的每一个人在每一方面都做得像他所当作的一模一样”。[⑥] 因此，在密尔这里，个人既没有必要服从于社会，社会也不能随意侵犯个人，这是密尔在处理整体福利与个人权利关系时为保护个人自由设定的不可逾越的界限，以此保障权利的地位。

3. 权利对于功利的促进

在实现功利与权利的相融合上，密尔还进一步指出个人权利与社会功利不仅并不对立，如果处理得当的话，二者还可以实现相互促进，社会可以通过保护个体财产、维护个人自由来促进社会功利的增长。

在政府履职方式方面，密尔既强调财产保护可以促进经济的发展，也特别强调自由放任的经济政策最能促进经济的发展。密尔指出：“政府的第一项一般职能，就是保护人身和财产的安全。不用说，政府能否很好地执行这项职能，对社会的经济利益是有影响的。”[⑦] 因为如果没有安全，人们的付出得不到回报，也不会得到物质上的享受，这注定会挫伤他们劳动的动力；只有具备了财产的安全，人们才会有进行生产的动力，“安全感愈大，积累欲望就愈强烈”。[⑧] 另一方面，密尔重点批判了重商主义的贸易保护，批评其危害国内产业，密尔指出：“经过一段长期斗争之后，大家才认识到，要做到价廉而物美，最有效的办法还是让生产者和销售者都完全自由，而以购买者可以随意到处

① ［美］列奥·施特劳斯，约瑟夫·克罗波西：《政治哲学史（下）》，李天然等译，石家庄：河北人民出版社，1998年，第829页。

② ［英］约翰·穆勒：《功利主义》，第67页。

③ ［美］列奥·施特劳斯，约瑟夫·克罗波西：《政治哲学史（下）》，第923页。

④ ［英］约翰·密尔：《论自由》，许宝骙译，北京：商务印书馆，2006年，第102页。

⑤ ［英］约翰·密尔：《论自由》，第100页。

⑥ ［英］约翰·密尔：《论自由》，第107页.。

⑦ ［英］约翰·穆勒：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，胡企林，朱泱译，北京：商务印书馆，1997年，第465页。

⑧ ［英］约翰·穆勒：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》上卷，赵荣潜，桑炳彦，朱泱，胡企林译，北京，商务印书馆，2010年，第190页。

选购的同等自由作为对他们的唯一制约。这就是所谓自由贸易的教义。”[①] 由此可以看出，他之所以主张自由放任的经济政策，其原因也在于，只有自由放任的经济政策才能推动经济的发展，保护个体的权利、尊重市场主体自由地位是可以促进幸福总额增长的；不仅如此，政府过度干预经济不但不能促进经济的发展，还会壮大政府自己的力量，这对每一个公民的自由都是威胁。

在个人自由方面，密尔强调为自由划定了不容突破的界限，其重要原因也在于自由可以带来更多的社会福祉，他在《论自由》中专门引用了威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt）的观点说明“个性的自由发展乃是福祉的首要因素之一”。[②] 在他看来，社会的发展离不开自由，自由与个性可以带来充分的创造与活力，带来社会的繁荣。因此，我们必须捍卫自由，既要捍卫自己的自由，也要捍卫他人的自由，以此实现社会的繁荣。同时，社会只有尊重个体的自由，才有可能带来社会福祉的增长。这个福祉不仅指个性的发展，还指财富的增长、商业和社会的繁荣，很明显，财富增长与商业繁荣是符合功利主义标准的——它带来了社会幸福总额的增加。因此，英国当代的密尔研究者约翰·格雷（John Gray）才会认为，“密尔的著作从功利主义的角度为关于自由权的自由主义原则提供了一种融贯的、强有力的辩护”，[③] 密尔的确通过政府的经济政策说明了自由与权利对于幸福与功利的重要意义。

4. 次级规则概念的引入

在应对功利主义遭受的种种质疑时，密尔还引入了规则的概念，通过说明次级规则的重要性来进一步说明权利的重要性。密尔在讨论规则问题时主要讨论了以下两个规则：

第一，道德感。在密尔看来，功利原则本是无须证明的道德的最高规则，人们的行为在根本上都受到功利规则的支配，哪怕他们并未意识到功利规则在起作用。但在通向功利的过程中，人们可以遵循不同的次级道德规则达到功利最大化，这其中就包括人的道德感。人们过去常把良心、道德感看作是功利主义的幸福最大化的对立之物，认为前者基于感情，后者基于理性的计算。但密尔认为，功利主义道德标准也是出于人的感情，“一旦公众幸福被承认为伦理标准，这种天然感情的基础将成为功利主义道德的力量源泉”。[④] 因此，密尔主张，我们需要通过文明进步和政治改良，通过消除权利的不平等，让人们感受到自己与社会的一致，让道德观念成为习惯，通过这种习惯推动社会福利的增长，通过这种次级规则更好地实现功利的效果。由此，在密尔这里，道德感最终成了实现功利的重要手段。

第二，正义观念。密尔认为，正义观念是一直以来阻碍人们接受功利主义的最大障碍，人们总是认为功利主义与正义漠不相关，认为功利主义只追求功利不关心正义，而正义要求维护人的权利；功利主义要求幸福最大化，正义只要求惩罚侵犯者。但在密尔看来，正义固然重要，但人们对何为正义总是充满分歧；与此相对的是，人们对何为功利却是高度一致的，因此，完全可以通过功利来说明正义，“一切正义问题也都是利益问题”。[⑤] 这样，密尔就把正义纳入了功利主义的视野之中，并对正义做出了功利主义的解释，以此建立了二者的关联，并把正义确立为通向功利效果的次级规则。

无论是对于道德感的解释，还是对于正义的解释，密尔都进一步拓展了功利主义的适用范围，他使得功利主义不再停留于简单的、单次的功利计算，而是为功利引入了更多的道德内容，使得功利原则具有了更强的解释力。如果以功利规则为最高规则的话，那么接纳作为次级规则的道德感与正义观念，这让功利主义更具有了兼容性，它完全可以接纳次一级的规则——权利，进而确证功利与权利的一致性，

① ［英］约翰·密尔：《论自由》，第113页。
② ［英］约翰·密尔：《论自由》，第66页。
③ ［英］约翰·格雷：《密尔论自由：一个辩护》，毛兴贵译，北京：人民出版社，2015年，第18页。
④ ［英］约翰·穆勒：《功利主义》，第38页。
⑤ ［英］约翰·穆勒：《功利主义》，第80页。

虽然密尔更多是以功利来说明它们的一致性的，但他还是推动了功利与权利等观念的兼容性，这是具有重要意义的。不仅如此，密尔把道德感、正义观转化为行为的次级规则，提出通过这些次级规则实现功利最大化的效果，这实际上开启了功利主义通过确立规则、遵守规则得以更好实现功利的路径，在此意义上，他对后来的规则功利主义学说也很有启发。

三、对密尔及功利主义自我修复的评价

1. 密尔的主要贡献

在政治哲学史上，密尔既坚持功利主义的原则，以社会财富总额的增长来评价政府行为的正当性；同时，他也恪守权利保护的基本立场，捍卫个人自由，保护财产安全，主张自由放任的经济政策。如果不是另站在功利主义立场上主张幸福的最大化，密尔的很多主张其实和洛克的权利政治主张并无明显差别，密尔同样表达了权利政治的诸多主张。在此意义上，我们也可以认为，在密尔这里，功利主义的功利与权利政治的权利表现出了相容性，功利主义初步回应了其权利问题上的局限，通过自我修复而具有了权利的维度。

当前很多研究者也注意到在密尔的学说中已经表现出功利与权利的兼容性，认为并不存在分别以《功利主义》与《论自由》为代表的“两个密尔”，英国学者菲特派崔克（John R. Fitzpatrick）认为，密尔在《论自由》中明确提出“我们确实拥有一些根本的权利，并设法将这部作品和他的整体道德理论置于功利主义的标签之下”。[①] 弗雷德里克·罗森（Fredrick Rosen）也指出，密尔的自由学说与功利主义并不矛盾，“在《论自由》中，密尔为功利主义传统增添了许多新的或者忽略了的观念，但并没有在任何重要方面削弱了后来在《功利主义》中设想的功利主义学说”。[②] 有研究者还进一步指出：“在密尔看来，功利原则与道德权利原则之间没有矛盾性，以道德原则作为个人的行为准则可以实现功利最大化的目标。”[③] 而且，密尔强调自由的重要意义本来就包含了功利的实现，正如他多次强调的那样，唯有自由才可能带来经济繁荣和社会进步，唯有自由放任才能推动经济发展。无论是明确肯定权利的地位，还是强调自由带来的社会经济效果，密尔都为功利主义引入了权利的内容，我们可以说，密尔初步修复了功利主义之前的权利缺陷。他的这一工作顺应了现代政治的权利诉求，既推动了功利主义在权利问题上的转型与新生，也使得作为近代政治学说底色的权利具有了更加广泛的影响。

2. 密尔的局限

密尔在推动功利与权利相融合方面具有重要意义。但是，如果我们要进一步追问权利与功利究竟何者更为根本时，密尔的态度就显得较为暧昧。实际上，密尔所从事的工作可以简要概括为：以功利主义的幸福总额作为政治评判的标准，扩展政府的经济发展职能，同时肯定权利具有重要地位，并通过经济发展来论证权利的重要性。在此过程中，密尔主要通过功利的增长来说明权利重要性。罗尔斯在评价密尔时就曾指出：“他的道德原则连同他的道德权利和正义的原则，以及现代世界的其他原则一起都要服从于至高无上的功利原则。”[④] 这就是说，密尔还是更偏向于功利主义，或者说，功利原则依然是密尔的最高原则，权利原则从属于功利原则，权利更多扮演了实现功利的手段。因此，最终在密尔这里，就如学者评价的那样，“在《论自由》中，密尔为功利主义传统增添了许多新的或者以前忽略了的观念，但并没有在任何重要方面削弱后来在《功利主义》中设想的功利主义学说”。[⑤] 密尔为功利主义带来了新的东西，但这新的东西并没有违背功利主义

① John R. Fitzpatrick. *John Stuart Mill's Political Philosophy*. London · New York. Continuum. 1988. p. 6.

② ［英］弗雷德里克·罗森：《古典功利主义：从休谟到密尔》，曹海军译，南京：译林出版社，2018年，第241页。

③ 刘舒杨：《利益政治演进与治理价值均衡：功利主义的当代嬗变研究》，北京：北京大学出版社，2021年，第27页。

④ ［美］约翰·罗尔斯：《政治哲学史讲义》，杨通进，李丽丽，林航译，北京：中国社会科学出版社，2016年，第306页。

⑤ ［英］弗雷德里克·罗森：《古典功利主义：从休谟到密尔》，第206页。

的教义，他依然恪守了功利主义的价值标准，这与康德等义务论者存在根本性差别。实际上，密尔总体依然站在功利主义立场上，以功利的标准来对待权利，这也带来了密尔融合权利与功利过程中的两方面不足。

一方面，密尔并未确立权利的根本地位。密尔看到了权利具有重要意义，这种意义主要体现在它可以进一步实现功利，但他并未明确论述权利本身的重要意义——这是一种不依赖于功利而自身具有的价值，也未明确权利对于功利的优先地位，这也使得“他的努力看起来注定要失败”。[①] 密尔在《论自由》中大量引用洪堡关于个性多样性的观点，但他对自由、个性之根本地位的强调不及洪堡，在洪堡那里，人的个性本身就是目的，个性并不是用来实现福利的手段，它的重要性并不需要通过促进幸福来证明，密尔很少做出这样的论述，也未明确划定在面临功利的挑战时，究竟有哪些权利是固定不变的，而只是笼统地声明权利具有重要地位，这是他对待权利根本地位问题上的不足。

另一方面，密尔对次级规则的范围和次级规则本身的地位态度不够明确。在回应批评者对功利主义之“在行动之前没有时间来计算和权衡每个行为对公众幸福可能造成的后果”[②]批评时，密尔提出功利主义实际上是道德行为的总规则，他并不要求每一个具体行为都适用此规则，在这总规则之下还有些次级规则，人们通常更受次级规则支配，但这些次级规则是通向功利主义的。随后密尔讨论了道德感与正义的意义，有研究者据此认为“密尔的一些文字表明，他可能持有一种形式的规则功利主义”。[③] 的确，如果把道德感与正义作为一种从属性的功利规则的话，密尔思想是具有规则功利主义的特征，但是，我们也要看到，在密尔这里并不存在固定不移的次级规则，它们在根本上都属于“权宜之计”；而且密尔对这些道德规则的论述更多是诉诸常识，他的道德感与正义的内容并不清晰，他并未专门讨论功利主义必须遵循的具体规则，“他甚至没有提出哪怕是一条人类行为学的或性格形成的法则”，[④] 换言之，密尔并未对次级规则的内容、特征、地位作出明确说明，这是其又一不足。

后来的功利主义在密尔的基础上更加明确意识到规则对于功利具有的重要意义，并把权利确立为现代政治的重要规则。在对政治做出评判时，它关注的重点不再是某一行为本身带来的功利，而是关注行为所遵守的规则以及该规则得到普遍遵循所带来的结果。在规则功利主义这里，尊重与维护规则就是实现和保护共同体的最大利益的最佳途径，人们出于追求功利的动机，自然会遵从共同体的规则；而在共同体之中，维护每个成员的权利便是最合理的规则。因此，就实际效果而言，规则功利主义可以说是在密尔开启的“次级规则”基础上，赋予了次级规则更加牢固的地位，也能更多兼顾到权利的要求，它可看作是密尔规则理论的进一步完善化，但这种进一步完善化也依然存在不足。

3. 权利立场对功利主义方案的批评

长期以来，权利问题都是功利主义的“阿基琉斯之踵”，但毋庸置疑的是，功利主义要在政治与公共事务中具有更大影响力、得到更多认同，它就必须建立起权利的维度，以此化解传统功利主义的权利局限，更好回应现代政治的权利诉求。密尔的工作代表了功利主义对其局限的自我修复，通过密尔的推动，当代功利主义进一步把权利本身表达为规则，这更具有了进一步的意义。但是，密尔也好，今天的规则功利主义也好，功利主义的自我修复还是需要进一步确立权利优先于功利的根本地位，规则本身也需要具有独立的地位而不是始终居于从属性地位。

首先是权利优先性问题。我们看到，权利和功利本身不是对等之物，边沁最早在否定了自然权利之后，直接把权利等同于功利，这已

① ［美］大卫·莱昂斯：《伦理学与法治》，第 142－143 页。
② ［英］约翰·穆勒：《功利主义》，第 28 页。
③ ［英］罗杰·克里普斯：《密尔论功利主义·序言》，马庆，刘科译，北京：人民出版社，2023 年，第 6 页。
④ ［英］约翰·格雷：《密尔论自由：一个辩护》，第 126 页。

经塑造了功利主义在权利问题上的根本局限，之后的功利主义或多或少受此影响难以突破。密尔在这个问题上又有一定复杂性，他认识到幸福的等级之分，实际上也就暗含了不同幸福之间的难以通约性，这使得他的思想具备了突破这一局限的可能性；但密尔未能明确权利与幸福的不可通约性，这是他功亏一篑的重要原因所在。权利直接与人的价值、尊严相关，在现代生活中更居于基础性地位，是无法通过功利予以衡量的，因此，它超出了功利的范畴。不仅如此，权利还具有优先地位，其优先地位在于它是更为内在和不可替代的东西，具体的幸福具有可替代性，而权利因其无对等物而具有不可替代性，正因如此，权利才具有优先地位，而只有确立了权利的优先地位，其拓展功利的工作才能得以展开。

其次是规则自身的地位问题。规则功利主义虽然主张规则的重要地位，但根本而言，它的次级规则一直都没有独立地位，虽然规则功利主义在进一步明晰化密尔的次级规则方面作出了推进。规则功利主义强调规则有利于幸福的最大化，但是，规则功利主义所主张的规则之所以能成为规则也只是因为这个规则可以带来幸福最大化，在规则功利主义话语中，规则不是独立自主和固定不变的，它必须随时根据幸福的变化而调整，也是在此意义上，行为功利主义的支持者才会认为规则功利主义本身难以成立，“一种恰当的规则功利主义不仅在外延上等同于行为功利主义原则，而且实际上只包含一个规则，也就是行为功利主义规则——‘使可能的收益最大化’”。[①] 甚至在他们看来，如果要以规则评判后果，那么康德式的规则最终也难逃功利主义的后果论。就此而论，只要以规则作为功利的工具，其维护权利的效果就注定是要打折扣的。

至此，我们发现，以密尔为样本的功利主义自我修复虽然已经做出较大努力，但它距离真正实现融合权利与功利的目标还有一道巨大的鸿沟，其在权利问题上的先天局限和规则问题的从属地位决定了这个鸿沟是难以逾越的。此时，我们不妨以罗尔斯融合权利与功利的探索作为对比，[②] 进一步认识其缺陷所在，并探索权利立场上推动融合的可能性。罗尔斯明确指出：“权利（正当）与善是相互补充的，任何正义观念都无法完全从权利或善中抽演出来，而必须以一种明确的方式将权利与善结合起来。”[③] 罗尔斯强调，通过维护权利来推动社会善的实现，让每个人都因为权利的实现而具有更多的福利，这实际上构成了另一版本的权利与功利的相融合。但是，罗尔斯的具体方案不同于密尔，一方面，罗尔斯要分配的是“基本善”而不是每一项善，他确保每个成员都具有基本善，以此为基础来获得更多的具体善，而不是平均主义地分配每一项福利，他始终对于具体福利有一定的超越性，也使得他不会完全沉溺于具体福利而失去权利维度的关注。另一方面也是更为重要的是，罗尔斯如很多自由主义者一样坚持“权利优先于善”，他们强调权利虽然可以带来善，但权利与善在根本上存在不对等性，权利的地位高于善，不得因为善而侵犯权利。因此，在罗尔斯这里，权利才是根基，权利和功利的融合是从权利出发的融合，他所从事的是一项从权利出发拓展功利的工作，即不再是以功利来对接权利，而是从权利生长出功利，虽然他与密尔在实现二者融合方面具有相似的外观——都肯定了权利可以带来幸福（善），但二者推进的起点并不一样，权利的地位也不一样，它们的内在机理存在重要区别，这一区别往往为很多功利主义的支持者所忽视，而现代社会要真正融合权利与功利，离不开首先确立权利根本优先地位；否则，权利将难以摆脱功利的附庸地位，这样的权利不但难以获得独立价值，也是不稳固的。

① ［澳］J. J. C. 斯玛特，［英］伯纳德·威廉斯：《功利主义：赞成与反对》，劳东燕，刘涛译，北京：北京大学出版社，2020年，第20－21页。

② 李育书：《权利基础上的发展与正义——罗尔斯对近代政治愿景的融合》，《现代外国哲学》2022年第1期。

③ ［美］约翰·罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，南京：译林出版社，2013年，第160页。

结 语

今天，功利主义在很多方面获得了更大的发展空间，但权利与功利相冲突的问题并没有根本上得到解决，人们还经常会以经济发展替代权利保护的需求。为此，我们更需要立足当下来审视功利主义的这一局限，审视其自我修复的过程。密尔及时为功利主义补充权利的维度，推动权利与功利的融合，他代表了功利主义的自我修复方案，因此，我们以密尔为样本，既可以深刻认识功利主义自我修复的主要内容，认识在功利主义范畴内的可改进之处，并进一步发扬这一改进之处的优势，使功利主义尽快摆脱“侵犯权利”“过于粗陋”的批评，为功利主义带来更广阔的发展空间和更多的正面评价，这是我们今天需要进一步研究密尔的原因所在。然而，通过对密尔所代表的功利主义自我修复的分析，我们还进一步认识到功利主义在权利问题上的根本缺陷是难以自我化解的，无论是密尔的工作，还是规则功利主义对密尔的完善，权利对于它们来说始终是“外在”的，功利主义与权利缺少内在的本质关联，它们深层次的冲突并未得到根本解决，功利主义的权利局限依然存在。

现代政治在根本是一种权利政治，权利作为现代政治的根基具有不可动摇的地位，任何回避权利、侵犯权利的功利主义都难以持久，忽视权利的功利是不可靠的；虽然没有功利的权利也是缺少吸引力的，权利需要一定的现实说明。这就需要立足权利，通过权利实现功利的同时通过功利巩固权利，建立二者的正向互动关系。基于此，我们在为功利主义补充权利的同时，更需要转换思路，探索通过权利拓展功利，为权利做出更多的现实说明，在根本上明确权利的优先地位，通过权利保护来扩展社会与个体的功利，在权利的根基上实现功利与权利的融合，最终实现权利与功利的正向推动，对于今日之政治哲学而言，这将是一个更加可行和更值得进一步探索的方案。

■责任编辑/张瑞臣

On Utilitarianism's Self-improvement on the Limitations of Right: A Study Centered on John Stuart Mill

LI Yu-shu

(Shanghai University of Finance and Economics, Shanghai 200433, China)

Abstract: With the further development of utilitarian principles, their conflicts with right have become increasingly apparent. John Stuart Mill paid attention to these conflicts fairly early and made important improvements. He initially established the compatibility between utility and right by focusing on the interests of all stakeholders, reaffirming the importance of right, demonstrating the positive significance of freedom for utility, and establishing secondary rules. Mill's work is meaningful and its research orientation deserves recognition. However, the self-improvement of utilitarianism represented by John Stuart Mill still has major limitations, because right still maintains instrumental characteristics. Therefore, on the basis of right we need to expand welfare through right, and promote the positive promotion of right and utility, which will be more convincing and meaningful.

Keywords: utilitarianism; right; utility; John Stuart Mill

圣学之脉：明儒王龙溪对颜子言行的推崇与三维新诠

冯前林

［山西大学，太原　030006］

摘　要：王阳明及其后学普遍重视颜子，王龙溪尤为突出。他认为颜子除了具有仁厚、淡泊等特点以外，凝密、明睿、勇健也是其重要特质；与子张、子贡、子夏、曾子、孟子相较，颜子是修养境界最高的孔门嫡传。王龙溪从本体、工夫、境界三个角度对颜子言行进行了重诠。他将“有不善未尝不知”之“未尝不知”解释为良知本体；而“有不善未尝复行”正是先天正心之学的典型例证；同时，王龙溪指出，颜子已达无辙之境，与朱熹等认为颜子尚有思勉意而未至化境不同，他认为其已至忘境、化境；颜子箪食瓢饮之乐与孔子曲肱饮水之乐都是心之本来体段，是不系于外物的至乐。王龙溪的创造性诠释进一步明确了颜子在儒家传承中的独特位置，王学的正统性在阳明及龙溪构建“孔—颜”道统的基础上得到了阐明。

关键词：王龙溪；颜子；良知；道统

中图分类号：B248.99　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：1671－7511（2024）06－0048－10

颜子为孔门重要弟子之一，在其不幸早逝之后，夫子有“天丧予”之叹。[①]他在之后的儒学思想史演变过程中，受到众多学者的关注与赞赏，比如程颐《颜子所好何学论》中对于颜子之学的推重以及王阳明的高评“颜子没而圣人之学亡”。[②]王龙溪为阳明高弟，乃浙中王门的代表人物，他资质明朗、性情洒脱，主倡“四无”说、“见在良知”观以及“先天正心”之学，在阳明后学中从资性气质到理论创发，皆卓然而立、引人瞩目。

虽然阳明学派普遍看重颜子，但是王龙溪的推重还是最为突出与鲜明。聂豹、罗洪先、欧阳德、邹守益、罗近溪等人认为，孔子之后，颜、曾得其传，然后再传至子思、孟子，颜子与曾子、子思、孟子地位基本相同，甚至在罗近溪的思想中含有一种更为强调孟子的倾向：颜子气质深潜纯粹，但不幸早逝，幸得孟子将孔子之学发扬光大，“后来却得吾孟夫子走来，将他家当尽数搬出，直至今日，真是彻天彻地，亘古亘今，茫茫宇宙，荡荡乾坤，试问诸人，果是悦不悦、乐不乐也?”[③]王龙溪则认为，孔子之后的传人中，颜子是第一位的。他在《斗山会语》《致知议略》《与孟两峰》《答季彭山龙镜书》《书累语简端录》《别言赠梅纯甫》中

收稿日期：2024－08－09

基金项目：本文系山西省哲学社科规划课题“傅山子学思想及其时代价值研究”（项目号：2021YJ069）的阶段性研究成果。

作者简介：冯前林，哲学博士，山西大学哲学学院中国哲学教研室副教授。

① 杨伯峻译注：《论语译注·先进篇第十一》，北京：中华书局，1980年，第112页。

② 王阳明：《王阳明全集·别湛甘泉序》（新编本）第1册，吴光，钱明，董平，姚延福编校，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第245页。

③ 罗汝芳：《罗汝芳集·卷射三》上，方祖猷等编校整理，南京：凤凰出版社，2007年，第80页。

皆有言“颜子没而圣学亡”，其他文献中还有“自古善学《易》者，莫如颜子”[①]“孔门好学，莫如颜子”[②]“自古善学舜者莫如颜子”[③]“孔门惟颜子为善学”[④] 等绝对性的至高评价。此外，王龙溪从思想理论层面对颜子进行了重新诠释，他将颜子言行及思想纳入了自己的良知学及先天正心之学的思想体系之中，赋予其新的意涵与价值。目前学界，有的学者探讨了王阳明对于颜子的新诠，[⑤] 有的学者从心学道统的角度宏观阐明阳明学派视颜子为圣学嫡传，[⑥] 甚少从形象构建、地位比较、思想新诠方面进行全方位分析王龙溪视野中的颜子。因此，本文就此做了整体详致的考察，力图从理论思想角度证明王龙溪如何以颜子为圣学真脉。

一、王龙溪视野中的颜子形象及地位

根据《论语》记载，可知颜子具有仁厚、“愚”、明睿、好学、淡泊、宽和等特质。王龙溪从为学角度对其“愚”、明睿进行了突出强调，并且反复阐述了颜子之勇。同时，他将颜子与子张、子贡、子夏、曾子、子思、孟子相较，指出颜子是境界最高的孔门嫡传。

（一）“愚”、睿与勇——颜子形象

首言“愚”。王龙溪秉承心学的传统思路，认为工夫须在自己心上做，而不是言语上讲说，他说：“从言语入者，感动人处至言语而止；从意想入者，感动人处至意想而止；从解悟入者，感动人处至解悟而止。”[⑦] 他屡次将颜子与子贡相比较，指出颜子从里面做出来的学问乃孔门嫡传，而子贡从外面做进去的学问为学术支派。颜子一心向内，默默无言，未将精神气力发泄于外，气象凝密而不浮动。此种状态比之伶牙俐齿之人似为“愚”，此“愚”与孔子之“默”、周子之“拙”、大程子之端坐，皆属同义。除了言语默默而为“愚”之外，王龙溪指出颜子“无知”即为“愚”。他将颜子的“知”诠解为“良知”“德性之知”，此良知“知是知非，而实无是无非”，[⑧] 良知可以判断是非，但本身不落于是非之中，宛如明镜可以照万物，但本身并不落于形色。王龙溪认为颜子之“无知”即未囿于具体的知识见闻，比之见多识广之人似为“愚”。

次言睿。《论语》中提到颜子之“愚”时，指出其为“如愚”，王龙溪视野中的颜子亦为“如愚”，他指出颜子乃“睿而为愚者也”，[⑨] 在其默默无息的外在形象之下，呈现出明睿的特质。易言之，正因其“愚”，而显其“睿”，此为一体两面。王龙溪指出“颜子心如明镜止水，纤尘微波，才动即觉，才觉即化，不待远而后复”，[⑩] 他的心中无驳杂闻见而纯乎道谊，故能明察秋毫而辨别是非，就比如明镜能察微尘、止水能见微波，内心即使有一毫私欲杂念生起，亦能马上意识到而当下了截、当下消融。子张、子贡、子夏等人则不同，往往在言语上、闻见上用力，看似热闹、聪明，其实与本根生意全无交涉而并非圣学正脉。王龙溪多次讲到颜子之“善学”，亦因此发。他认为颜子“如愚”，实际上却掌握了最为简易直截的为学之道，乃大智之人。

再言勇。在孔门弟子之中，一般称子路为“勇”，王龙溪不同，他将“勇”之称赋予颜子，并多次强调颜子为“大勇”。王龙溪指出，颜子之勇体现于三个方面：第一，志向之勇。“自古善学舜者莫如颜子。‘舜何人也，予何人也？有为者亦若是。’此颜子大勇。”[⑪] 舜是儒家的人格典范及理想，颜子年纪尚轻即有此大气磅礴的志向，不可谓不勇猛。如果假之以年，

① 王畿：《王畿集·学易说》，吴震编校整理，南京：凤凰出版社，2007 年，第 495 页。
② 王畿：《王畿集·大象义述》，第 652 页。
③ 王畿：《王畿集·蓬莱会籍申约》，第 105 页。
④ 王畿：《王畿集·冲元会纪》，第 3 页。
⑤ 张诗琪：《学宗颜子：阳明心学理论的演变与定型》，《东岳论丛》2023 年第 7 期。
⑥ 吴震：《心学道统论——以“颜子没而圣学亡”为中心》，《浙江大学学报（人文社会科学版）》2017 年第 3 期。
⑦ 王畿：《王畿集·冲元会纪》，第 4 页。
⑧ 王畿：《王畿集·寿东丘吴君七秩序》，第 398 页。
⑨ 王畿：《王畿集·寿东丘吴君七秩序》，第 398 页。
⑩ 王畿：《王畿集·与阳和张子问答》，第 124 页。
⑪ 王畿：《王畿集·宛陵观复楼晤语》，第 55 页。

除了内在德性的修养之外，颜子亦有可能如舜一般施展其事功方面的才能。第二，工夫不歇手之勇。“颜子欲罢不能而竭其才，所谓孳孳也。吾人今日之学，时起时倒，至于悠悠，不能如颜子之勇，是未得为善学也。”① 王龙溪指出，颜子三月不违、不迁不贰，有一善念则孳孳葆任，有一恶念则迅速化去，正是其勇猛果决之表现。第三，“犯而不校”之勇。“颜子得屡空之学，当自立于无过之地，惟务自反，未尝得罪于人，而人自犯之，故曰‘犯而不校’。此颜子大勇也。”② “犯而不校”一般理解为德行方面的仁厚、宽容，意即别人冒犯了我、我也不会计较，而何以谓大勇？王龙溪认为，颜子的“不校”乃建立在其“自反”的基础之上，他内心浩大刚正，自然小小冒犯不以为然、毫无介怀动心，故为大勇。颜子之所以有以上三种“勇”之表现，皆出自性体之勇，王龙溪言：“颜子至健，以至其决，是性体天然之勇。”③

（二）“圣人精蕴惟颜子能发之”——颜子地位

王龙溪经常将颜子与子贡、子张相比较。他说：“夫学有嫡传，有支派，犹家之有宗子与庶孽也。良知者，德性之知，性无不善，故知无不良。明睿所照，默识心通，颜子之学，所谓嫡传也。多学而识，由于闻见以附益之，不能自信其心，子贡、子张所谓支派也。”④ 颜子是正脉，子贡、子张为支派，他们两家的区别在于良知与知识的分别，颜子学问在良知上做，而子贡、子张学问则从闻见知识上做。《论语》中也有讲到子贡之多识亿中与子张之“偏异求新”⑤ （“师也辟”）。王龙溪指出，良知之明睿之光是从良知性体本身发出来，而非由于博闻多识而有。当然知识与良知并非无关，良知在具体事物上的发用又表现为知识，二者是不杂又不离的关系。他在别处也有讲到：“颜子德性之知，与子贡之多学以亿而中，学术同异，不得不辩”，⑥ “颜子没而圣学亡，子贡学术易于凑泊，积习渐染，至千百年而未已也”。⑦

王龙溪又将颜子与子夏相比较。子夏在“十哲”之中处“文学”一科。《论语·雍也》有：“子谓子夏曰：‘女为君子儒，无为小人儒。’”意即夫子告诫子夏要做君子儒而不是小人儒。关于“君子儒”与“小人儒”的区分，通常有两种观点，一为有德与无德之别，君子儒与小人儒的区别不是程度的不同，是根本性质的不同，不是量的不同，而是质的不同。南宋朱熹在《论语集注》中注释此句时持此观点，他言：“儒，学者之称。”并引程颐语：“君子儒为己，小人儒为人。”引谢良佐语：“君子小人之分，义与利之间而已。……子夏文学虽有余，然意其远者大者或昧焉，故夫子语之以此。”⑧ 第二种观点为识量、境界之宏阔与狭隘之别。陆九渊持此训解，王龙溪同样如是。他说：“谓之儒者，不是为人为利。笃信谨守，依仿末节细行以自律，必信必果，硜硜然是个小家伎俩，所以谓之小人儒。”⑨ 王龙溪认为，孔门学者的志向皆是从事为己、为义之学，如果有为人、为利之心，就不能称之为“儒”，故子夏是从规模狭隘、亦步亦趋的角度称为“小人儒”，“子夏之病处，正是外在为学上的仔细琐碎，而不能潜沉内省，落实在生命气象之上”。⑩ 颜子与之不同，他是“绝尘而奔”、⑪ 虚寂通感、变动不居、神妙无方，其学正是吾儒自信宏阔之学。所谓“自信”，即没有外在的倚傍，全依本心良知而行。

王龙溪还将颜子与曾子、孟子进行比较。他提出一个问题：“颜子没而圣学亡，此是千古大公案。曾子、孟子传得其宗，固皆圣人之学，

① 王畿：《王畿集·宛陵观复楼晤语》，第 55 页。
② 王畿：《王畿集·自讼问答》，第 429 页。
③ 王畿：《王畿集·留都会纪》，第 96 页。
④ 王畿：《王畿集·与陶念斋》，第 225 页。
⑤ 高思新：《〈论语〉中“师也辟”考辨》，《理论月刊》2004 年第 9 期。
⑥ 王畿：《致知议辩》，《王畿集》，第 137 页。
⑦ 王畿：《致知议略》，《王畿集》，第 131 页。
⑧ 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注》，北京：中华书局，1983 年，第 88 页。
⑨ 王畿：《王畿集·抚州拟岘台会语》，第 19 页。
⑩ 张晓林，杜燕：《论子夏之学及其在后世的影响与流变》，《管子学刊》2022 年第 1 期。
⑪ 王畿：《王畿集·金波晤言》，第 65 页。

而独归重于颜子者，何也?”[①] 曾子、孟子与颜子同样是向内用功，所传也为儒学正脉，与子张、子贡向外的学问截然不同，为何却独重颜子？王龙溪指出，曾子、孟子所学所悟仍涉“有迹”，而颜子之学悟已达“无迹”。“有迹”即仍然有规矩、门径、绳约等规定性的条件，“无迹”则已经超越了这些“迹”，达到“神无方而易无体”的境界。[②] 道本身无穷尽也无方体，既然无方体则不可以方体言之、求之，若以任何限制性、规定性的语言去描述道，道之精蕴则会有所丧失，若按照任何具体的规矩、准绳去求道，所求之道亦非道之本来神妙样貌。依王龙溪之见，颜子已见本体，曾子、孟子与本体尚隔一层，还须继续修养用功，由“有迹”以达“无迹”，由不忘而达到忘。不过，究竟为何曾、孟尚属“有迹”，龙溪并未阐明。推测之，应还是基于大致气象而言，颜子更为和气纯粹、春意融融。朱熹也曾对颜、孟有所分别，他认为孟子有英气、有圭角，颜子则更为浑厚。

二、本体层面：从“有不善未尝不知”到“良知”

除了以上形象及地位方面的推重之外，王龙溪还从理论层面对颜子言行及思想进行了重构。他继承阳明先生的思想，将“良知”作为自己学说中的核心范畴。他认为，老师的“良知”概念从名言的角度讲自然是承自孟子，但从精神义旨的角度则源于孔子及颜子，孔子“吾有知乎哉？无知也”之“无知”与颜子“有不善未尝不知”之“未尝不知”，即德性之知、良知。

1. 出处及代表性解释

《周易·系辞下》有：“子曰：‘颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰：不远复，无祗悔，元吉。’”[③] 按照通常意思可解释为：颜子的修养差不多可以了，他有不善就能知晓，并且可以不再做，正是《复卦》初九爻辞的含义。

中国思想史上具有代表性的易学大家中，王弼与程颐未注《系辞传》，故没有关于此句的诠解，郑玄《周易注》在注解《系辞传》时，亦没有专门对此句进行解释。《王弼集校释》引东晋学者韩康伯注曰：“在理则昧，造形而悟。颜子之分也，失之于几，故有不善。得之于二，不远而复，故知之未尝复行也。”[④] 韩康伯未像宋明学者一般强调颜子德行高尚、几近于道，而是强调“几”以及“知几”，即以小见大、见微知著的重要性。张载《横渠易说》言：“盛德之士，然后知化，如颜子庶乎知化也。有不善未尝不知，已得善者，辨善与不善也。”[⑤] 张载的“知化”训解，从其整体思想体系来推理，只有“大心”的人才能够做到“知化”，因此“知化”之知不是一般意义上的见闻知解，而属于德性之知，不过张载并未直接点明颜子之“知”即德性之知。朱子《周易本义》释此条：“殆，危也。庶几，近意，言近道也。此释复初九爻之义。”[⑥] 可见朱子也没有对“有不善未尝不知”进行明确解释。晚明高僧智旭《周易禅解》中有“此所谓知大而谋自远者也，欲证知几之神，须修不远之复。”[⑦] 这里的“知”应是智慧之义。从以上文献中可以看到，关于“未尝不知”（即“知”），虽然思想家们的解释之中也包含了常识性认知、道德认知、感性认知、理性认知等元素，但总体上没有专门诠解什么是“知”。可以说，只有到了王阳明、王龙溪这里，颜子的“有不善未尝不知”，才获得了前所未有的关注。不过，王阳明与王龙溪的诠释力度略有不同：王阳明暗含其意，王龙溪显豁点明。

2. 以良知作为诠解

王阳明提出“颜子没而圣人之学亡”，[⑧] 并

① 王畿：《王畿集·别言赠梅纯甫》，第452页。
② 周振甫译注：《周易译注·系辞上》，北京：中华书局，2012年，第307页。
③ 周振甫译注：《周易译注·系辞下》，第345页。
④ 王弼：《王弼集校释·周易注》（附），楼宇烈校释，北京：中华书局，1980年，第564页。
⑤ 张载：《张载集·横渠易说》，章锡琛点校，北京：中华书局，1978年，第223页。
⑥ 朱熹：《周易本义·周易系辞下传》，苏勇校注，北京：北京大学出版社，1992年，第157页。
⑦ 智旭：《周易禅解·系辞下传》，方向东，谢秉洪校注，扬州：广陵书社，2006年，第188页。
⑧ 王阳明：《王阳明全集·别湛甘泉序》（新编本）第1册，第245页。

在陆澄对此语提出疑问时进行了解答："见圣道之全者惟颜子。观'喟然一叹'可见，其谓'夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼'，是见破后如此说。"① 在王阳明看来，颜子乃真见道体之人，故而为圣学正脉。与子贡、子路相比较，他指出惟颜子深识夫子之学与夫子之心：子贡之学落于外面末节，通过"子见南子，子路不悦"之事亦可知子路不识夫子之心。具体就颜子"有不善未尝不知"句，王阳明言："孔子无不知而作；颜子有不善，未尝不知：此是圣学真血脉络。"② 他没有明确点明孔子的"无不知"与颜子的"未尝不知"就是良知，但其实良知之义暗含其中。考察《王阳明全集》，虽然并未发现阳明先生在别处有"圣学真血脉络"的说法，但是他讲到类似话语"圣学传心之要"③ "千古圣学之秘"④ "圣学之的传"⑤ 时，都指向了良知说，并且在诗歌《别诸生》中言："绵绵圣学已千年，两字良知是口传。"⑥

到了王龙溪这里，老师的暗含之义得到了显豁说明。他在《阳明先生年谱序》中说："我阳明先师崛起绝学之后，……始超然有悟于良知之旨。无内外，无精粗，一体浑然，是即所谓未发之中也。其说虽出于孟轲氏，而端绪实原于孔子。其曰：'吾有知乎哉？无知也。盖有不知而作，我无是也。'言良知无知而无不知也，而知识闻见不与焉。"⑦ 王龙溪指出，孔子"无知"与"无不知"即先师所倡明的"良知"。他在《致知议略》中又直言："颜子'有不善未尝不知''未尝复行'，正是德性之知、孔门致知之学，所谓不学不虑之良知也。……先师忧悯后学，将此两字信手拈出，乃是千圣绝学。"⑧ 王龙溪明言颜子之"有不善未尝不知"即良知。可见，王阳明上文所言之"圣学真血脉络"到了王龙溪这里，语意就十分明晰了："圣学真血脉络"即良知之学，而良知之学的端绪则在孔、颜。

从义理角度考察，王龙溪认为颜子"未尝不知"正是良知"无不知"之义。良知知是知非、知善知恶，对于道德实践活动中所发生的一切事情皆自有其准则与判断。即使是微小的意念，在良知之光的朗照之下，也无所遁形，而良知之所以"无不知"，是因为其"无知"。良知之体无是无非，故方能尽显其知是知非之功用，王龙溪常以"无""虚""寂"等字眼来描述良知无是非的含义。他以明镜为喻，镜子能照妍媸黑白，是因为镜体本虚。镜体本身没有固有的、已存的形状、色彩、形象，故能一照皆真，正所谓"目无色，然后能辨五色；耳无声，然后能辨五声；口无味，然后能辨五味；鼻无臭，然后能辨五臭。良知无知，然后能知是非"。⑨

王龙溪又有从本体角度言及颜子"屡空"。《论语·先进》篇有："回也其庶乎！屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。"通常解释为：颜回德性修养已经很高了，虽然物质匮乏，但安贫乐道；子贡不安于天命，热衷于做买卖，依靠其才识，竟然也经常能够猜中行情。王龙溪在此给予颜子"屡空"全新注解："屡空"不是"困匮"之"空"，而是"虚寂"之"空"。颜子自身气质消融，没有任何渣滓存留，心中没有系累，故可称之为"屡空"。换言之，颜子有空空心体，所以才能做到"箪食瓢饮、不改其乐""不迁怒、不贰过""不善未尝不知、知之未尝复行"。需要指出的是，王龙溪在解释"屡空"时，重点着眼于"空"，而甚少谈及"屡"。"屡"，意为"多次、经常"，"多次、经常"则意味着并不是全部如此，即有时并不如此，与圣人尚隔一层。但王龙溪在诠释"屡空"之时，将"屡"忽略掉了，这其实体现了他的思想倾向：在他的意识之中，颜

① 王阳明：《王阳明全集·传习录上》（新编本）第1册，第26页。
② 王阳明：《王阳明全集·传习录下》（新编本）第1册，第114页。
③ 王阳明：《王阳明全集·答甘泉》（新编本）第1册，第194页。
④ 王阳明：《王阳明全集·寄薛尚谦》（新编本）第1册，第213页。
⑤ 王阳明：《王阳明全集·寄安福诸同志》（新编本）第1册，第237页。
⑥ 王阳明：《王阳明全集·别诸生》（新编本）第3册，第828页。
⑦ 王畿：《王畿集·阳明先生年谱序》，第340页。
⑧ 王畿：《王畿集·致知议略》，第131页。
⑨ 王畿：《王畿集·艮止精一之旨》，第184页。

子已经达到圣人状态了，只是为与孔子相区别，还不能并称为圣人。所以，“屡”（包括“庶”）在他这里只是一种虚指，而不是实指，因此并没有特意阐释。

三、工夫层面：从“有不善未尝复行”到“先天正心之学”

由上文可知，王龙溪赋予颜子之“未尝不知”（即“知”）以本体地位，并从思想义旨角度证明了颜子与孔子的一脉相承。此外，他还将颜子“有不善未尝复行”“得一善，拳拳服膺而弗失”“不迁怒，不贰过”等行为实践纳入到其工夫论之中，认为颜子正是其所提倡的先天正心之学的代表。

1. 反诸一念良知

何谓先天正心之学？天泉证道中，王龙溪与钱德洪就阳明先生的“四句教”进行讨论，分别提出了“四无说”与“四有说”。“四无说”为“若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物”，[①] 王龙溪继续发挥：“盖无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神。”[②] 在王阳明的“四句教”序列中，“心”与“知”属于本体层、超越层，“意”与“物”属于现象层、经验层；王龙溪则将“心”“意”“知”“物”同归于超越层。他认为，如果悟得心体良知是无善无恶的（心体良知渊然凝聚，不著于善与恶，其实质为粹然至善之天命之性），意之发动也是真性流行，没有滞著系累，与意关联的“物”亦皆符合天则，所有道德实践活动可以说达到了“不思而得、不勉而中”的境界，故可称之为“用神”，没有刻意把捉、规矩格套与高深玄远，却在日常所行之事中体现出变动不居而合乎中道之神妙。因此，王龙溪特别强调“先天正心”工夫的重要性。他认为，如果能够在先天心体上立根，则意之所动为善，即使有一点欲望、计较，自然会被消融化去，旋起旋化，宛如洪炉点雪。如果从后天动意上立根，有了善念恶念之后再去做为善去恶的工夫，以求恢复先天心体，便有许多繁难费力之处。很显然，王龙溪在寻找一种从源头上解决问题的究竟工夫。

王龙溪指出：“颜子有不善未尝不知，知之未尝复行，便是先天易简之学。原宪克伐怨欲不行，便是后天繁难之学。”[③] 颜子顿悟良知本体，而且能孳孳保任，有不善未尝复行，正是从心体上一立立定之易简学问。原宪所言对于克（好胜）、伐（自夸）、怨（怨恨）、欲（贪婪）四种毛病的磨炼克治则属于后天繁难之学。王龙溪之易简与繁难的区别在于：先天之学是从根上、源头上解决问题，后天之学是在林林总总的日常事务中修省克治来恢复先天心体，根源处解决问题一了百当，具体事务处解决问题则名目繁多。王龙溪又有言：“虽万欲腾沸之中，若肯反诸一念良知，其真是真非炯然未尝不明，只此便是天命不容灭息所在，只此便是人心不容蔽昧所在。此是千古入贤入圣真正路头，舍此更无用力下手处矣！吾人甘心不学则矣，学则当以颜子为宗。颜子不远而复，且道颜子是何学？乃孔门易简直截根源、先天之学，非可以知解想象而求者也。”[④] “反诸一念良知”为何义？在王龙溪的思想体系之中，良知本体在当下的呈现可称之为“见在良知”，“见在良知”与良知本体在本质上没有什么区别，所谓昭昭之天与广大之天并无差别。因此，从“一念良知”处入手其实也就是从良知本体处入手、从先天心体立根。颜子之不远而复，才动即觉，才觉即化，正是由于其不失最初一念。王龙溪非常重视“念”，此“念”不是经验层面之善恶夹杂的念，而是超越层面的本念、正念，“是良知心体显现、萌动之初的‘一念之微’，是龙溪先天正心之学的立根之处。”[⑤] 他还常言“一念灵明”“一念初机”，此“一念”便是“入圣真种子”“做人真面目”“熙绎真脉络”。他还以“鸡抱卵”与“真种投地”为喻指出“一念”的重要性，“鸡抱卵”若想有成，则卵

① 王畿：《王畿集·天泉证道纪》，第1页。
② 王畿：《王畿集·天泉证道纪》，第1页。
③ 王畿：《王畿集·三山丽泽录》，第10页。
④ 王畿：《王畿集·答茅治卿》，第230页。
⑤ 张卫红：《“信得及良知”的理论与实践内涵——从王阳明到王龙溪的论述》，《学术研究》2016年第2期，第41页。

中须有真阳种子才能抱得成，如果卵中无种，即使抱得再勤，也终无成果；土地中若想培育出植物，即使除草灌溉再勤快，也须种子是真种子才行。王龙溪指出，颜子慎于一念之初，是先天之学的典型代表。因此，他提倡为学当以颜子为宗。

2. 兢业保任工夫

不过王龙溪的先天易简之学也招致不少批评。同时期以及之后的思想家们多集中于批判其过于轻巧高妙，说他顿悟本体、省却工夫、缺乏扎实践履，对于当时思想文化界产生了不好影响。比如江右王门聂豹指出，王龙溪资性颖悟，所以能当下一念顿悟本体，良知完满具足，只需自然而然去行事即可，无须费力去做工夫。但是对于普通根器的大多数人而言，则不适合这条路径。罗念庵在给王龙溪的书信中也写道："终日谈本体，不说工夫，才拈工夫，便指为外道，此等处，恐使阳明先生复生，亦当攒眉也。"① 之后的刘蕺山尖锐指出龙溪"悬空期个悟，终成玩弄光景。虽谓之操戈入室可也"。② 依刘蕺山之见，王龙溪从本体上讲"有无不立、善恶双泯"，将知觉当作良知，将良知至善的内涵抽掉，只剩下一点虚灵知觉之气往来自在；从工夫上言，刘蕺山认为王龙溪悬空讲悟而不谈细密工夫，最终只成得镜花水月、玄幻光影。他有判言："象山不差，差于慈湖；阳明不差，差于龙溪。"③

那么，王龙溪是否只言本体不讲工夫、只言悟不谈修？事实上并非如此。王龙溪如此重视颜子，而颜子一直以来是圣门好学的代表人物，兢兢业业，孜孜以求。比如《论语·子罕》篇有"语知而不惰者，其回也与""子谓颜渊，曰：'惜乎！吾见其进也，未见其止也'"，④ 另《雍也》篇有"哀公问：'弟子孰为好学？'孔子对曰：'有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死矣，今也则亡，未闻好学者也'"。⑤ 作为颜子拥趸的王龙溪自然不会只讲悟、不讲修而自行走向虚浮一路。事实上，王龙溪可以说属于顿悟渐修一派，他提倡顿悟之后的收摄保任之功，所以对于颜子的孳孳精神非常赞赏。他提出为学的"顿入"与"渐入"，"顿入"是即本体为工夫，终日兢业保任，保护此灵根不受侵染。即使有欲念，也很快化去，不至于成为系累，此为"性之"，颜子便是"性之"的代表；"渐入"是用工夫以复本体，通过祛除杂念，以顺其天机，此为"反之"，仲雍便是"反之"的代表。王龙溪并不认为顿悟本体之后即不用做工夫。他明确指出，真阳投胎，收摄保任之力自不容缓，真种投地，培溉芟锄之功自不容废。王龙溪言："颜子欲罢不能而竭其才，所谓孳孳也。吾人今日之学，时起时倒，至于悠悠，不能如颜子之勇，是未得为善学也。"⑥ 他把颜子"欲罢不能而竭其才"的工夫表现称之为"勇"，普通人则不肯拼舍性命，忽忽悠悠，时起时倒。"欲罢不能而竭其才"即见性以后的无可歇手。王龙溪对渐修工夫的重视还体现在其对"礼"的强调上，他并不是狂放不羁的不拘礼法之士，而主张在个体修养实践以及乡族教化方面，皆须谨守"礼"的规矩准绳，在日常生活中通过点滴的具体事务去磨炼。此"礼"非简单的外在仪节，僵硬的外在仪节是虚假的礼，真正的礼即良知的表现。非"礼"勿视听言动即非"理"（"良知"）勿视听言动。

因此，简单地讲王龙溪提倡顿悟而不做工夫，实属误解。他所讲的工夫很扎实而且很难做到，像颜子一般明睿、好学又勇健的人方能做到。罗念庵曾经给王龙溪写信，讲其最近按照王龙溪即本体为工夫的路径为学，兢兢业业，恳恳切切，觉得也有所进步。但是念头总是有起，无法做到时时刻刻直任良知，一点点去克服欲望时又落入了后天繁难之学。他发出疑问："未知孔门为仁，颜子不贰过之旨，果何在乎？"⑦ 根据罗念庵的实践体验，他指出，颜子

① 罗洪先：《罗洪先集·寄王龙溪》（上），徐儒宗编校整理，南京：凤凰出版社，2007年，第213页。
② 刘宗周撰，吴光主编：《刘宗周全集·明儒学案师说》第5册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第524页。
③ 刘宗周，吴光主编：《刘宗周全集·会录》第2册，第518页。
④ 杨伯峻译注：《论语译注·子罕篇第九》，第93页。
⑤ 杨伯峻译注：《论语译注·雍也篇第六》，第55页。
⑥ 王畿：《王畿集·宛陵观复楼晤语》，第55页。
⑦ 罗洪先：《罗洪先集·与王龙溪》，第208页。

不迁怒、不贰过、时时刻刻不离性体，果真能做到如此吗？其实，王龙溪也有区分，不同根器的人使用不同的修养方法，上根器之人以先天统后天，中下根器之人则以后天复先天。王龙溪言：“果上智之资耶，则请事于颜子之学。”① 他并未讲人人皆须跟随颜子先天易简之学的路径。

四、境界层面：从“虽欲从之，末由也已”到“无辙之境”

王龙溪认为，颜子通过顿悟渐修，已经达到了无辙之境。他弱化颜子“庶几”之“庶”，并不特意指出其与圣人的差距。

1. 忘境

《论语集注》引程子语：“夫子安仁，颜渊不违仁，子路求仁”，“颜子不自私己，故无伐善；知同于人，故无施劳。其志可谓大矣，然未免出于有意也。至于夫子，则如天地之化工，付与万物而己不劳焉，此圣人之所为也”。② 程子认为，颜子与夫子的区别即在于：前者言行尚属有意为之，后者已进入从心所欲不逾矩之化境，前者尚属守之，后者已为化之，其实也就是贤与圣的区分。《集注》中也有引用尹焞之言：“此颜子于圣人，未达一间者也，若圣人则浑然无间断矣。”③ 杨时也有言：“自可欲之谓善，充而至于大，力行之积也。大而化之，则非力行所及矣，此颜子所以未达一间也。”④《朱子语类》中朱熹也表达了类似观点：“圣人则不思不勉，颜子则思勉也。”⑤ 王阳明却没有特意区分颜子与圣人的差别或距离，他称颜子为“见圣道之全者”⑥“具体圣人”⑦“真见得道体不息”⑧，给予了颜子很高评价。不过，在颜子最终所至境界的问题上，阳明亦未言其已达忘境、化境。而这一点，在王龙溪这里得到了阐明。

前文已述及王龙溪将颜子与曾子、孟子相比较，认为颜子无迹，而曾、孟尚属有迹，他的具体表述为：“颜子则是由乎不启之扃，达乎无辙之境，固乎无藤之缄。曾子、孟子犹有一之可守，颜子则已忘矣。喟然一叹，盖悟后语，无高坚可著，无前后可据，欲罢而不能，欲从而无由。非天下之至神，何足以语此？”⑨“不启之扃”“无辙之境”“无藤之缄”是“有”与“无”之义的统一，“有”即有扃、有境、有缄，意味到了至高境界以后，也非为所欲为，没有规矩准绳。但此个规矩准绳并不需要勉力为之，自然而然即可达至，此为“不启”“无辙”“无藤”之义。王龙溪将颜子所至的此种境界称之为“忘”境。他有谈到什么是忘，忘不是佛教所言的无记顽空，不是流入无意念的木石状态，而是率其明觉自然，随物顺应，忘无可忘，这其实也就是明道所言之“以其心普万物而无心”，“以其情顺万物而无情”。⑩ 王龙溪也有讲过明道之学与颜子之学的相似之处，他认为在“动亦定、静亦定”“应迹自然”“澄然无事”等具体点上都可以看出明道对于颜子之学的继承。“欲罢而不能”“欲从而无由”出于《论语·子罕》篇“颜渊喟然叹曰”一节，按照朱子的解释，颜子从“仰高钻坚”“瞻前忽后”到“如有所立，卓尔”再到“虽欲从之，末由也已”，揭示了其为学的三个阶段：第一阶段，此时处于迷惘恍惚期，对于圣人之道还未有真实体验，在第二阶段中，开始有了亲切体会，到了第三阶段，学问境界更上一层，但此时与圣人的从容中道还有距离，“虽欲从之，末由也已”的意思就是，到此须不著力的地步，颜子因为未浑化如夫子，所以还不能达到。王龙溪的解释则不同，他认为“虽欲从之，

① 王畿：《王畿集·学易说》，第495页。
② 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注》，第82－83页。
③ 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注》，第86页。
④ 朱熹撰：《四书章句集注·论语集注》，第112页。
⑤ 黎靖德：《朱子语类·论语十三》第3册，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第792页。
⑥ 王阳明：《王阳明全集·传习录上》（新编本）第1册，第26页。
⑦ 王阳明：《王阳明全集·传习录上》（新编本）第1册，第41页。
⑧ 王阳明：《王阳明全集·传习录拾遗》（新编本）第5册，第1554页。
⑨ 王畿：《王畿集·抚州拟岘台会语》，第16页。
⑩ 程颢，程颐：《二程集·答横渠张子厚先生书》（上），王孝鱼点校，北京：中华书局，1981年，第460页。

末由也已”是颜子已经达到了“忘”境，不需要勉勉循循，遵守固定的、有形的规则，而自然就能合乎中道。故他最后总结为“非天下之至神，何足以语此”，什么样的人才能把握至神之道体或者说达到了至神的境界？应该就只有圣人了。因而可以说，王龙溪虽然没有明说颜子已经与圣人无差别，但意思已经暗含其中。他当然也是遵从惯例称颜子为贤人，但是在他的心目中，颜子已然达到圣人境界了。

2. 至乐无乐

王龙溪认为，颜子经过长时间的德性修养而达至极高境界之后，与此相伴随的是一种至乐。《论语·述而》篇有：“子曰：‘女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。’”[①]《雍也》篇记载：“子曰：‘贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！’”[②] 在宋明理学家这里，孔子之乐与颜子之乐往往并称为“孔颜之乐”（“孔颜乐处”），周敦颐、程颐、程颢、朱熹、王阳明、王艮等思想家皆对这一论题进行了探讨。

王龙溪指出，孔颜之乐即你我之乐，我们每个人生来都具有同样的乐。那么，人人同具的乐是什么样的乐？在王龙溪的理解之中，具有以下四层内涵：第一，乐是心之本体。他继承了阳明先生“乐是心之本体”的命题，意即心的本然状态、本来面目就是乐。我们普通人往往被私意所蒙蔽，失去了心的本然状态，被各种欲望、计较、嫉恨所裹挟，而陷入了不乐的境地。第二，活泼脱洒义。此乐不是七情之乐，不是情绪方面的感性快乐，也不是相对的乐，而是一种形而上的绝对的乐。相对的乐是指我因为获得什么而乐，比如因得到富贵权势而乐、因拥有绝佳的精神体验而乐，绝对的乐即本来如此，正因本来如此而显其自在活泼、无拘无束。王龙溪指出其“本是活泼，本是脱洒，本无挂碍系缚”，[③] 其实也就是一种绝对的自由状态。他将此种状态又称之为“和畅”，一方面是春意融融之“和”，一方面是大化流行之“畅”，实质上也就是儒家一直所强调的“生生”。第三，万物同体义。王龙溪言：“人心本是和畅，本与天地相为流通”，[④] “人心本乐，本与万物同体”，[⑤] 天道流行，生生不已，其自由活泼之生机体现于人心与天地万物之中。如果人心有一毫意必之私，有邪秽渣滓来阻碍影响和畅之心体，便不能自在脱洒，便不能乐，“与圣人不相似”“与天地不相似”，[⑥] 故须下功夫来荡涤渣滓以复其和畅之体。第四，愤乐相生义。王龙溪专门有一篇文章《愤乐说》来阐述愤与乐的内涵与关系，他提出了“愤乐相生”。“相生”即相互伴随、相互影响，有愤即有乐，有乐即有愤，二者是心体的不同状态，孳孳勉焉之愤与自然和畅之乐并不矛盾，也就是说，心体一面是戒慎恐惧的、一面是自由脱洒的。而且正由于戒慎恐惧，乐才有所归向，不至于走向“荡”。王龙溪引大程子语：“明道云：‘鸢飞鱼跃必有其事，同一活泼泼地，不悟只成弄精魂’”，“鸢飞鱼跃”中已包含了“必有其事”。他认为，夫子与颜子即“愤乐相生”的典型代表：夫子有“不愤不启”“不厌不倦”“饮水曲肱之乐”，颜子有“竭才”“欲罢不能”“箪食瓢饮之乐”。

王龙溪提出“至乐无乐”。[⑦] “至乐无乐”见于《庄子·至乐》篇：“果有乐无有哉？吾以无为诚乐矣，又俗之所大苦也。故曰：至乐无乐，至誉无誉。”[⑧] 意思就是，真乐与世俗之乐不同，我所认为的真乐在大众眼中为大苦，真乐须以“无”为基础，自然而然即为至乐、天乐。王龙溪的理解也包含了以上含义，同时融合了儒家的“生生”“戒惧”传统。至乐不是世俗意义上的富贵名利之乐，也不是感性快乐之乐，而是生生之和畅，是兢业之保任，是活泼的，又是宁静的，是自在的，又是严肃的，

① 杨伯峻译注：《论语译注·述而篇第七》，第71页。
② 杨伯峻译注：《论语译注·雍也篇第六》，第59页。
③ 王畿：《王畿集·答南明汪子问》，第67页。
④ 王畿：《王畿集·愤乐说》，第194页。
⑤ 王畿：《王畿集·九龙纪诲》，第56页。
⑥ 王畿：《王畿集·愤乐说》，第195页。
⑦ 王畿：《王畿集·答南明汪子问》，第67页。
⑧ 郭庆藩撰：《庄子集释·至乐第十八》（中），王孝鱼点校，北京：中华书局，2004年，第608页。

是勇猛的，又是恬淡的。此乐事实上就是自由，是夫子的“从心所欲不逾矩”，也是颜子的“欲罢不能”“末由也已”。

结　语

王龙溪在阳明先生重视颜子的基础上，将其形象及地位推向了新的高度，并从本体、工夫、境界层面对于颜子言行及思想予以新诠，他眼中的颜子与颜子本身已经有了许多差异。这在思想史上属于极为普遍的现象，同一经典或人物在不同时代、不同思想家的诠解中，呈现出丰富多姿的面貌与风格。王龙溪的同门及弟子在当时也注意到了他对颜子的喜爱与推崇，他们认为龙溪的资性气质及地位的确有类于孔门之颜子。聂豹在《寄罗念庵太史十六首》中提到“龙溪在先师之门，人比之颜子”，[①] 张汝霖《重刻龙溪先生集纪事》中有记载王龙溪门人丁宾之言：“吾师龙溪先生，文成之颜子也”。[②] 颜子以见道之全居于孔门嫡传的位置，王龙溪在阳明之门亦可称为见道之全者，其“全”体现为两点：一是良知全面性的继承。在王阳明那里，良知是贯通天地、彻上彻下的，而非仅限于伦理道德生活，它也是知觉能力，也是审美能力，王龙溪也是如此。二是本体工夫的融贯。王龙溪继承阳明本体工夫合一的观念，讲本体之顿悟，又重工夫之渐修，讲本体之仁，又讲工夫之礼。

王龙溪以良知为中心的先天易简之学，虽然屡遭同门批评，他自己也有利根钝根之分，但是在他的观念中，这就是完满究竟之学。完满究竟之学是一种理想，但理想不能因为难以实现就不去讲，这种路径、学问要提出来、开出来。他认为，早在两千年前的颜子与其同声同调。王龙溪以其独特的理论构建，在中晚明阳明后学异彩纷呈的思想世界中，留下了浓墨重彩的一笔。王龙溪的创造性诠释进一步明确了颜子在儒家传承中的独特位置，王学的正统性在阳明及龙溪构建“孔—颜”道统的基础上得到了阐明。

■责任编辑/张瑞臣

A Historical Study of Confucian Learning: Wang Longxi's High Praise of Yan Zi's Words and Deeds in the Ming Dynasty and his New Three-dimensional Interpretation

FENG Qian-lin

(Shanxi University, Taiyuan 030006, China)

Abstract: Wang Yangming and his students generally attached importance to Yan Zi, especially Wang Longxi. Wang Longxi thought that Yan Zi had not only the characteristics of kind-heartedness and indifference to fame or wealth, but also the traits of focalization, wisdom and bravery. Compared with Zi Zhang, Zi Gong, Zi Xia, Zeng Zi and Mencius, Yan Zi was a true follower of Confucius with the highest level of self-cultivation. Wang Longxi reinterpreted Yan Zi's words and deeds from three angles: ontology, moral cultivation and realm. He interpreted "knowing all" in "knowing all the immoralities" as the essence of conscience; "never repeat the immoralities" was a typical example of inherent moral integrity. At the same time, Wang Longxi pointed out that Yan Zi had reached the highest realm of self-cultivation without trace. Different from Zhu Xi and others who thought that Yanzi was still on the way to perfection, Wang Longxi concluded that Yan Zi had achieved the state of sublimity. Confucius's and Yan Zi' happiness obtained from simple life was from the purity of heart and not from worldly things. Wang Longxi's new interpretation of Yan Zi further confirmed the unique position of Yan Zi in the Confucian orthodoxy. The orthodoxy of Yangming school was expounded on the basis of the "Confucius – Yan" doctrinal succession constructed by Wang Yangming and Wang Longxi.

Keywords: Wang Longxi; Yan Zi; Innate knowledge; Confucian orthodoxy

① 聂豹：《聂豹集·寄罗念庵太史十六首》，吴可为编校整理，南京：凤凰出版社，2007 年，第 290 页。

② 张汝霖：《重刻龙溪先生集纪事》，《王畿集》，第 856 页。

形式特质与无功利性

——论保罗·克劳瑟对审美领域的界划

朱松峰，罗岩松

［中南财经政法大学，武汉　430073］

摘　要：保罗·克劳瑟认为，20世纪的美学研究面临一个根本性难题，即研究者无法公正地对待审美反应的多样性，以至于审美领域的独特边界频受质疑。为解决该问题，他强调美学研究必须从分析审美反应的共性转向澄清审美反应的差异。作为一名形式主义者，他首先指出审美反应的共性是对形式的关注，并阐释了“形式特质”的概念和结构，将之作为澄清审美反应之差异的基础；然后，他将形式特质与逻辑上的无功利性概念联系起来，阐明了审美反应的多样性，即绝对无功利与相对无功利的欣赏模式。在回应马歇尔·科恩与乔治·迪基对形式主义美学的批评时，克劳瑟重申绝对无功利的欣赏是区分人类经验的其他领域与审美领域的根据，因为它不预设作品任何的实际意义。由此，克劳瑟得以捍卫审美领域在人类经验领域中的独特性地位。他的形式主义为绘制审美领域的边界提供了一种可能的解释，展现了当代西方形式主义美学研究的重要价值。

关键词：审美领域；审美反应；形式特质；无功利；超结构

中图分类号：J01　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：1671－7511（2024）06－0058－11

保罗·克劳瑟（Paul Crowther）认为，在20世纪的美学研究中存在着一种趋势，即从根本上依据欣赏者对艺术的反应来阐释欣赏者审美反应的基础与前提。例如，安东尼·萨维尔（Anthony Savile）认为，审美反应建立在我们对艺术品外观与艺术家（广义上的）风格意图的理解之上。[①] 罗杰·斯克鲁顿（Roger Scruton）则强调了想象力、情感，尤其是“看似”（seeing-as）概念在对艺术的审美反应中的核心作用。[②] 然而，克劳瑟并不同意二者的观点，因为他们对欣赏者产生审美反应的基础的阐释存在着一个普遍的问题，即阐释的任意性。克劳瑟强调，虽然大多数欣赏者都可能认同他们对于艺术的审美反应常常基于萨维尔或斯克鲁顿所阐释的那些要素，但这并不等于为所有类型的审美反应提供了合理基础，因为二者之阐释的任意性导致他们总是忽略欣赏者对自然的审美反应的基础。虽然萨维尔的确说明了如何像欣赏艺术般那样欣赏自然，但没有做任何理论建构来证明该假设；斯克鲁顿则直接忽视了欣赏者对自然的审美反应。这使得人们不禁会疑惑：“为何欣赏者能够像欣赏艺术般那样欣赏自然？”“为何自然与艺术一般能具有审美特质？”由此可见，阐明对艺术、自然的审美反应的同

收稿日期：2024－08－04

作者简介：朱松峰，中南财经政法大学哲学院教授、博士研究生导师；罗岩松，中南财经政法大学哲学院博士研究生。

① 详见 Anthony Savile, *The Test of Time*: *An Essay in Philosophical Aesthetics*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

② 详见 Scruton Roger, “Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind”, in: *University of Cambridge* (1974) 34.1, p. 551.

质性，是欣赏者能够从自然之处获得审美经验的基础。就此而言，“我们面临的问题是如何公正对待审美反应的多样性”。① 这意味着美学研究必须从对自然与艺术的审美反应之共性的分析，转向对二者之差异的澄清。

作为一名形式主义者，克劳瑟首先指明审美反应的共性是对形式的关注，并阐释了“形式特质”的概念和结构，将之作为澄清审美反应之差异的基础；然后，他将形式特质与逻辑上的无功利性概念联系起来，阐明了审美反应的多样性，即相对无功利的欣赏模式与绝对无功利的欣赏模式，前者既涉及审美领域又涉及人类经验的其他领域，后者只涉及审美领域，而其独特性地位正是源于绝对无功利的形式欣赏所具有的本体论中立性与非实践性。本文立足于保罗·克劳瑟对审美反应共性与多样性的阐释，深入剖析他对审美领域的界划及其理论价值。

一、克劳瑟对审美形式特质的阐释

克劳瑟指出，无论是对艺术的审美反应，还是对自然的审美反应，都离不开形式的“引人注目”。他认为，一个客体（object）或事件（event）的形式方面是构成其现象结构（phenomenal structure）的特质，即客体呈现给感官的方式，或者在特定的情况下，它呈现给想象的方式。换言之，形式是从那些只属于外观结构（the structure of appearance）的性质中产生的，而不是从那些决定显现之物的本质的性质中产生的。客体的“现象结构”首先是呈现给感官的，因而其必须是可视的，而形式是构成客体现象结构的特质，所以也必须是可视的，即是从只属于外观结构的性质中产生的。其次，客体的现象结构同时具有在特定的情况下呈现给想象的能力，因而形式也必须能够呈现给想象。那么，可视的形式如何呈现给想象呢？克劳瑟认为，欣赏者通常会发现——例如某种绿色的阴影、特定的山脉，或戏剧中的某个人物，它们的外观形式在感官上或情感上具有吸引力。但克劳瑟意识到，将这些细节仅仅与它们在一个现象结构或一个想象的意向结构中的作用联系起来，就会改变欣赏者发现它们的外观形式具有吸引力的原因，即将内容或主题形式化，并由此产生审美反应。因此他指出，正是“通过严格把握上述事例的现象性交互关系（phenomenal interrelations），我们对它们的正常兴趣被改变了”。② 所谓“现象性的交互关系”，即外观形式、主题内容作为“形式特质”（formal qualities）这一结构的构成要素存在着相互作用、不分彼此的关系。所谓“正常兴趣”，即对外观形式的欣赏，而“对它们的正常兴趣被改变了”则意味着欣赏者对外观形式的关注移至对形式化的内容或主题的关注。由此可见，克劳瑟并不仅仅把形式理解为一种可视外观，而且赋予了其更深层次的意涵——形式化的主题。他强调：“正是在挑选出这种被修改过的兴趣时，‘审美的’（aesthetic）一词才有了它的理由。”③

克劳瑟认为，正是由于大多数研究者未能认识到这两种不同样态的形式，即外观形式与形式化的主题之间的联系，才导致美学研究出现了许多混乱。因此，调和二者的紧张关系成为他建构自身形式理论的重点。梅洛－庞蒂（Merleau-Ponty）对一幅以山为描绘对象的画的讨论，为克劳瑟定义与阐释他的“形式特质”概念提供了前提。根据梅洛－庞蒂的叙述，艺术家的任务是“揭示可见的而非不可见的方式，而通过这些方式，山峰让自身在我们眼前变成了一座山峰。光、照明、阴影、反射、颜色，他所追求的所有对象都不是完全真实的对象；就像幽灵一样，它们只有视觉存在……并不是每个人都能看到它们”。④ 克劳瑟认为，梅洛－庞蒂在这里指出的正是形式特质的基础结构，即外观形式。通常，当欣赏者看到一座山的时候，不会注意到构成山的外观的光、纹理和颜

① Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 17.
② Paul Crowther, *Art and Embodiment: From aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 19.
③ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 19.
④ Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, *ed.* James Edie, Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 166.

色之间的关系。然而，艺术家通常以一种将这些特质放置到欣赏者关注的最前沿的方式来构图他的形象（作品），从而导致欣赏者对“山”本身的兴趣被悬置，转而欣赏其外观的纯粹结构。当然，如果山的外观形式足够引人注目，那么欣赏者对一座真正的山的认知也可能发生类似的悬置。

克劳瑟强调，这种形式特质的基础结构也适用于语言与声音的领域。例如，在通常情况下的阅读或演讲过程中，欣赏者注意的是单词与句子的意义，而不是使这种意义成为可能的现象特质。然而，有时在日常语言中，尤其是在诗歌和文学中，欣赏者不仅评论所说的内容，还评论“说”的方式，即享受谐音、节奏、韵律或意象等特质（基础结构），它们是“‘文本’意义的现象背景”。同样，虽然欣赏者对声音或音乐的大部分关注只是被节拍或节奏所吸引，但对于严肃的音乐来说，欣赏者几乎总会评论并欣赏构成作品声音现象结构的音调、音色、旋律与和声的模式。

然而，“如果事情就简单地停留在这里，就会为最简化的形式主义铺平道路。”① 克劳瑟认为，在欣赏过程中悬置山脉和风景本身，将其纯粹视为线条与色彩的和谐，就是一种典型的“最简化的形式主义”。如此做法令欣赏者只能从“审美”的意义上欣赏塞尚的《圣维克多山》系列作品。因为，该种形式主义只考虑作品的形式因素，并认为考虑主题就是使非审美因素介入到审美过程中。这种单纯强调形式而忽略内容的“形式主义”对美学形式理论产生了重大影响，对此克劳瑟感到十分遗憾：“不幸的是，它已经成为各种美学形式主义的刻板印象。”②

为了打破这一美学形式主义的刻板印象，克劳瑟试图建构自己独特的形式理论，即将传统的形式概念拓展为“形式特质”概念，后者被他视为一个多要素的结构。该理论扬弃了形式与内容之间严格的二分法，通过将想象结构形式化的手段，将主题（内容）纳入到形式的结构中。克劳瑟认为形式结构具有两个要素，即基础结构与超结构（super-structural），他的形式理论重点阐释了后者的特殊意义。举例来说，在塞尚晚期的作品《圣维克多山》中，欣赏者可以关注色彩的质量与纹理之间的关系，也可以单纯从“形式”意义上欣赏山与风景的关系。就此而言，欣赏者可能会喜欢——从现象上来说，这座山坐落在地平线上的样子，或者它似乎支撑着天空的云彩的样子。然而，克劳瑟强调：“人们会对阴天能够以如此充满活力而又不朽的方式出现感到惊讶。对于文学和音乐来说，这种形式特质的超结构更加具有决定性。”③ 他认为在《哈姆雷特》中，尽管欣赏者对于形式特质的基础结构，即散文、押韵和隐喻的巧妙之处十分敏感，但欣赏者同样也对叙事本身的发展和解决也十分敏感。可以说，欣赏者对克劳狄斯（Claudius）的罪行的兴趣并不完全建立在纯粹的道德意义上，而是也取决于他的罪行与哈姆雷特行为的呼应，并且在二者行为的呼应中，欣赏者的期待陡然剧增。换言之，在剧情的影响下，克劳狄斯的道德罪恶感被形式化了，并因此具备了审美的意义，即作为形式特质的超结构意义。同样在音乐中，虽然欣赏者不断关注音色、旋律与和声（即基础结构）所提供的审美愉悦，但其更根本的兴趣在于音色、旋律与和声在整个作品结构中的整合与发展方式（即超结构）。

综上所述，克劳瑟构建了一种独特形式理论，洞见到作为审美对象的形式特质存在着两个向度：“既具有基础结构的层次——涉及现象结构的基本单位之间的关系，又具有由此产生的超结构层次。”④ 正是通过将内容形式化（即内容被纳为形式特质的超结构），克劳瑟驳斥了“最简化的形式主义”，并指明了审美反应的共性，即对于形式特质的关注。他的“调和”形式论为其澄清审美反应的多样性奠定了基础。

① Paul Crowther, *Art and Embodiment: From aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 19.
② Paul Crowther, *Art and Embodiment: From aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 20.
③ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 21.
④ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 21.

二、克劳瑟借助“形式特质”对审美无功利性的阐释

在阐明了审美反应的共性之后，克劳瑟开始澄清审美反应的差异，即其多样性。他的出发点是传统的“无功利性”（disinterestedness）概念，因为大多数20世纪（甚至之前）的理论家都认为，无论审美对象是何物，欣赏者的审美反应至少必须在某种意义上是无功利的。但关键问题是：在什么意义上呢？大多数理论家都主张审美反应在纯粹的心理学的意义上是无功利性的，并认为无功利性是一种促进对审美特质的认知的态度，“或者是这种认知所产生的一种感觉模式的现象学特征”。[①] 然而克劳瑟指出，无功利性不能被简单地归结为一个纯粹心理学的问题，至少还可以从逻辑上对其进行阐释。他说：“无功利的概念有一个更关键的、纯粹逻辑的应用，即如果我们对某种现象的欣赏完全建立在不涉及其实际意义的根基上，那么，从逻辑上讲，我们就有权将我们对这种现象的体验描述为无功利的。”[②] 此处的“实际意义”按照克劳瑟的说法，只能从“最普遍的意义上”来理解，即现象的存在对欣赏者的意义。而所谓“我们对某种现象的欣赏完全建立在不涉及其实际意义的根基上”，则是指欣赏者对作品的形式特质的享受可以悬置作品的存在对欣赏者的意义。由于发生了“悬置”这一事实，欣赏者就可以声称其对形式特质的享受是无功利的。据此，克劳瑟认为，逻辑意义上的无功利性是完全可能的，审美反应的领域应主要是由逻辑意义上的无功利性构建而成的。[③]

为确证其以上观点，克劳瑟强调可以考虑这样一种现象，即欣赏者仅仅以某一客体或现象直接出现在感官上的方式来欣赏平衡、和谐、多样性中的统一。他认为出现这一情况有两个前提：第一，欣赏者可以说“这是一个看起来平衡和谐的东西”，并不需要知道这个东西究竟是什么。“当然，有人可能会指出，该客体必须得到某种描述”，[④] 否则就不能成为认知的对象，更遑论成为审美的对象。但是，克劳瑟认为，这一直接出现在感官上的客体，或许可以被描述为“功能未知的人工制品”或“朦胧中的东西”等等。以这种方式得到描述的客体就可以进入欣赏者的认知过程。然而，他又指出：“即使承认这一点，我们仍然没有必要因为它们属于‘功能未知的人工制品’或‘朦胧中的东西’，就欣赏客体外观的平衡与和谐。”[⑤] 他描述的这一现象表明，欣赏者对形式特质的享受并不一定预设任何关于客体是什么，或者预设它可以服务于什么功能的理论或工具知识。第二，形式欣赏在本体论上中立，即对形式特质的欣赏，在逻辑上并不预设任何（如康德所言的）维持客体表象的“真实存在”的信念。这意味着幻觉或虚幻的表象与真实或正确认识的表象具有同等的地位，即都有可能引发审美反应。基于上述的两个前提，克劳瑟指出形式欣赏之所以独特，是因为它建立在其非实践性和本体论中立性的基础上。在他看来，正是形式欣赏所具有的两个独特性质，让我们能够在逻辑意义上，把欣赏者对于形式特质的享受称为绝对无功利的。由于，形式欣赏不涉及那种使欣赏者应付生活实际变化的自然态度，这直接导致在形式欣赏的语境中经常出现“永恒”或“升华到更高层次”等描述感觉的词汇。因此，克劳瑟将欣赏者在绝对无功利的形式欣赏中所获得的感觉称为“‘纯粹的’审美经验”。[⑥]

然而克劳瑟也承认，仅仅确定对形式特质的欣赏在“逻辑”的意义上是绝对无功利的，还远远够不够，因为这种绝对无功利的欣赏是不预设任何实际意义的，而这导致其似乎难以

① Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 21.

② Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 21.

③ 克劳瑟并不否认心理学意义上的无功利性，他强调的是不能单纯地把无功利性视为一种纯粹的心理感觉或倾向。作为一位康德美学的继承者，他所要确证的是一种逻辑上的无功利性。

④ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 22.

⑤ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 22.

⑥ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 22.

涉及艺术作品的原创性。为了阐释艺术作品中内蕴的原创性，如下预设则显得至关重要：欣赏者对形式特质的欣赏在逻辑上也能够以某种特定类型的背景知识或信念为前提。克劳瑟指出了三种可以通过背景知识或信念来调节的形式欣赏模式，它们区别于绝对无功利的形式欣赏。

第一，就某一特定作品而言，欣赏者当然可以纯粹享受其复杂性的或平衡性的构图等等形式要素，因为这些要素在作品直接给予感官的形式结构之中发挥作用。但克劳瑟指出，如果欣赏者的艺术品位是历史性的，他们也能欣赏某一特定作品的形式结构与其他作品的形式结构之间的不同。换言之，欣赏者可以在传统和媒介的限制所强加给作品的统一性内，欣赏由特定作品所实现的差异性。他认为，以某种特定类型的背景知识或信念为前提的欣赏方式，也同样适用于对自然现象外观的新颖性的欣赏。例如某种特定的水晶或花朵可能不仅因其形式结构本身而令欣赏者产生愉悦，而且“在这类事物中发现如此多样的外观是不寻常的”这一事实也能令欣赏者感到愉悦。他将这种对“艺术原创性与自然现象外观的新颖性的享受称为对‘非凡’（uncommon）的欣赏”，[①] 即对具有特殊性或不寻常性的形式结构的欣赏。

第二，当欣赏者关注艺术或自然中的形式结构时，他们可能会欣赏二者外观完美的事实，也可能享受该类型或种类事物的典型。克劳瑟认为在对典型的欣赏中，“关于外观规范（norms of appearance）的背景知识又必然成为我们欣赏的基础，尽管我们欣赏的方向与以不寻常的形式结构为基础的欣赏方向在逻辑上是相反的”。[②] 在对典型的欣赏中，欣赏者的兴趣集中在形式结构对外观统一性的例证上，这种外观统一性是所讨论现象的不同事例的基础。

第三，在最普遍的意义上，人能够对他者关于世界的看法感同身受，即欣赏者相信艺术家的感受或意图体现在其作品的形式结构之中。在这种欣赏模式上，欣赏者对艺术产生审美反应的理由至少在逻辑上预设了他们相信这件作品就是其看起来的样子，即是人类工艺的产物，而不是偶然的自然形成或“机灵动物（animal ingenuity）的产物”。当然，这种欣赏模式仍始于欣赏者对艺术作品本身的形式特质之关注。[③]

上述三种形式欣赏分别具有的三种不同的前提：第一，欣赏者关于艺术历史的背景知识；第二，欣赏者关于艺术典型的背景知识；第三，欣赏者关于艺术地位的信念。这样，这三种不同于“绝对无功利的形式欣赏”的欣赏模式，确证了欣赏者对于形式特质的欣赏（审美反应）具有多样性。但克劳瑟指出，他所提出的三种欣赏模式可能会面临分类的困难，即它们是否因具有某种前提或信念而被视为功利的欣赏。他认为存在这一困难是合理的，因为与不预设任何实际意义的形式欣赏不同，可被调节的欣赏模式不仅预设了关于其对象的概念，而且还包含了对维持对象外观的真实存在的兴趣，或者对与外观相关的背景中的真实存在的兴趣，或两者兼而有之。例如，发现一件“艺术品”是由一只猴子创作的，会破坏欣赏者移情欣赏的基础。同样，如果背景知识可以表明欣赏者对艺术和自然中的“非凡”与典型的欣赏实际上是平凡的，或者相对而言，二者在外观上存在缺陷，那么欣赏者对这些对象的欣赏就会受到损害。

但克劳瑟认为，即便可以通过特定的知识或背景进行形式欣赏，但这不一定意味着这些欣赏模式与无功利性无关，因为“在这些情况下调节我们评价的背景知识或信念本身，并不具有必然的实践性质”。[④] 至少在逻辑上，这些欣赏模式仍可以是“无功利”的。例如，虽然欣赏者可以在学术历史著作中讨论艺术作品的原创性，或者使用典型的自然对象来教育人们，

① Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 23.

② Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 23.

③ 但克劳瑟也认为，在前卫艺术中，欣赏者对艺术家的感受或风格意图的同情是艰难的，“在更前卫的作品中，有时需要依靠作品的制度设置（institutional setting）来提供这种指导”（Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 23）。

④ Paul Crowther, *Art and embodiment: From aesthetics to self-consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 24.

告诉人们自然对象应是如何。但是，这种在实践意义上关注艺术作品的原创性或自然对象的典型性的方式，并不是欣赏者享受的前提。鉴于此，克劳瑟强调："从逻辑上讲，人们可以把这种欣赏描述为相对无功利的。"① 这种"相对无功利的欣赏"也适用于欣赏者对艺术中的移情特质的享受。当欣赏者在享受一件艺术作品时，他们"很难不以纯粹的实际利益为由对一件作品做出反应，比如赞同该作品所体现的道德或政治立场，或者因为该艺术家的作品是当下'流行'的东西"而对其大加吹捧。② 克劳瑟承认当欣赏者发现艺术家的个人意图是如此引人注目时，欣赏者可以仅仅是被艺术家对其存在的表达所感动。因此，对于移情特质的欣赏始终以审美"同情"（empathy）这一现象为逻辑基础，这意味着它也可以被视为相对无功利的。

然而，克劳瑟虽然确证了以某种不必然具有实践性质的知识或信念为前提的欣赏与无功利性有关，但他同时指出这种欣赏的前提可能并不常见，"因为倾向属性才是我们通常的，或在我们实际的自然态度下进行欣赏"的前提。③ 所谓"通常的，或在我们实际的自然态度下进行欣赏"，即根据对象的真实性与客观性来欣赏。例如，欣赏者会在欣赏橡树与建筑物时倾向于关注二者的"坚固"属性，这体现着一种自然态度，即"坚固"属性使橡树和建筑的拥有者能够更好地应对物质存在的变迁。这一案例类似于国人对"居无定所"或"风雨飘摇"境遇的天然畏惧，这导致其在欣赏建筑物或房屋时，更倾向于关注二者的"坚固""空间"等属性。那么，该案例是否证明了欣赏者依据对象的真实性与客观性进行的"欣赏"并不属于审美反应的范畴呢？"这是否意味着，如果我们认为这种欣赏具有某种审美性，那我们就错了？我建议不要这么做。"④ 克劳瑟给出了如下理由：假设，欣赏者的确对橡树与建筑物的坚固感到满意，但他们可能并没有意识到橡树与建筑物与其生活有任何相关性，也没有任何想要把对"坚固"属性的满意付诸实践的倾向，即去购买橡树和建筑以持有其"坚固"。这种对个人利益与实践倾向的漠视意味着，尽管欣赏者的享受的基础在逻辑上以某种广泛的实践维度为前提，但仍然是无功利的。在对橡树与建筑物的欣赏中，克劳瑟强调的是欣赏者倾向于以"一种纯粹沉思的（contemplative）方式"⑤ 看待橡树的结实和建筑的坚固，即似乎它们仅仅是令人满意的形式特质。他认为类似的考虑可以适用于欣赏者在预设的实践环境中对"非凡"和典型的欣赏。例如，假设欣赏者遇到一把椅子，其在形式和功能的结合上表现出新颖性和典型性。就此而言，虽然欣赏者享受的基础是以椅子的实际功能为前提的，但欣赏不仅仅局限于椅子的实际功能。正是欣赏者出于对椅子形式特质的新颖性与典型性的关注，使他们对这一欣赏过程感到愉悦，而不是出于对椅子实际用途的预期。因此，克劳瑟认为审美领域与现实领域存在着交互之处，并进而指出，由于这些多样的相对无功利的形式欣赏模式，既涉及审美领域又涉及人类经验的其他领域，所以可以被"描述为具有'准审美'"的特征。⑥

---

① Paul Crowther, *Art and embodiment: From aesthetics to self-consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 24.

② Paul Crowther, *Art and embodiment: From aesthetics to self-consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 24.

③ Paul Crowther, *Art and embodiment: From aesthetics to self-consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 25.

④ Paul Crowther, *Art and embodiment: From aesthetics to self-consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 25.

⑤ 究竟什么是"沉思"呢？艾布拉姆斯（Abrams）给出了较好的答案："就观赏者的经验而言，如果观赏者沉思一部作品，而且无功利地沉思它，这就是说，这部作品被入神且专一地注视着，不涉及超越作品本身界限的任何事物，只是为了它自身的目的而已。"由此可见，所谓"沉思"绝不能只被理解为"认真、深入地思考"，其首先意味着"入神且专一地注视着"。杰罗姆·斯托尔尼茨（Jerome Stolnitz）的解释言简意赅：审美沉思是一种审美态度。他将审美态度定义为"对一切知觉对象的注视和沉思，这是一种无功利性的、合意的（sympathetic）注视和沉思，以自身为目的"。这意味着一旦欣赏者将对形式的关注转移到知觉对象的实用目的上，审美态度便不复存在了。一件能被称为"美"的知觉对象，无论其是人工制品的艺术还是自然对象，都没有确定目的，只是为了欣赏者无功利的审美沉思而存在。正如康德所说的那样，审美判断之所以"无功利"，是因为它是"纯粹沉思"。关于"沉思"概念的整体发展可参见 Meyer Abrams，"Kant and the Theology of Art"，in：*Notre Dame English Journal*（1981）13.3，pp. 75 – 106。

⑥ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 25.

综上所述，保罗·克劳瑟在反对关于“审美反应”的主流观点（即认为“审美反应在纯粹的心理学的意义上是无功利的”）的基础上，提出了他关于“审美反应”多样性的独到见解。他说：“尽管我们的审美反应都包括某种意义上无功利的欣赏，但根据中介它们的不同种类的知识，以及从这些知识出发的关于无功利的不同感觉，它们可以被区分为不同的种类。”① 他立足于“无功利性”的传统概念，首先将形式欣赏区分为绝对无功利的形式欣赏与相对无功利的形式欣赏。前者具有非实践性与本体论中立性，仅仅是对形式特质的单纯享受，其所获得的是“纯粹”的审美经验，只涉及审美领域。换言之，由于审美反应的领域建立在绝对无功利的形式欣赏的基础上，其就拥有了区别于其他人类经验领域的独特性。相对无功利的形式欣赏产生的根本前提虽然也是对形式特质的关注，但它还受到特定的背景知识或信念的调节——例如，欣赏者拥有“作品具有不寻常形式”的信念。相对无功利的形式欣赏具有“准审美”的特征，只能获得部分的审美经验，因此既涉及审美领域又涉及人类经验的其他领域。由此，克劳瑟通过对形式欣赏类型的区分，论证了审美反应的多样性。随后，他通过批评马歇尔·科恩（Marshall Cohen）与乔治·迪基（George Dickie）的美学观点，进一步明晰了区分审美领域与其他经验领域的根本标准，并重申审美领域的边界及其独特性地位，从而得以界划审美领域的范围。②

三、克劳瑟对审美领域的界划

科恩在其颇具影响力的论文《审美本质》中指出，没有独特的属性或标准可以用来定义审美经验，③ 因为“我们没有，而且我认为我们不能拥有关于审美经验本质的理论，如果这个理论旨在……涵盖所有例子和艺术种类的经验的话”。④ 克劳瑟认为，科恩的这一立场意味着，他反对构成审美经验之本质的“沉思”。本文认为，其中的关键在于科恩对审美态度（审美沉思）所持的基本立场，即审美心理学的立场。

科恩指出，一个人对建筑的欣赏态度很难被描述为“沉思”，因为要完全理解作品，欣赏者需要在积极的探索中移动视角，而不是从单一的角度全神贯注地“沉思”。同样，即使在视觉艺术中，欣赏者也会发现风格和主题具有极端多样性，科恩强调这一现象凸显着多元化的而不是固定的“沉思”审美态度。例如，在欣赏戈雅（Goya）的《战争的灾难》时，肯定需要欣赏者采取一种态度，以便充分认识到作品中展示的政治和道德取向。对此，科恩指出：“如果一个人应该思考雷东（Redon）或罗斯科（Rothko）的作品，那么就应该仔细阅读《威斯敏斯特诗篇》，审视提埃坡罗的天花板，关注华托（Watteau）的作品，并凝视布鲁盖尔（Brueghel）的风景。如果我们关注这些区别，我们就会否认我们必须沉思这些作品才能对它们有适当的审美经验。”⑤ 对此，科恩给出了两点理由：第一，不同艺术媒介的物理性质——如建筑、壁画和手稿，它们需要依据观察者不同的身体定向模式才能被感知。例如，欣赏者必须穿过大楼，抬头看着粉刷过的天花板，并密切关注手稿。然而他认为，不同的艺术媒介所要求的身体取向和关注的不同模式本身并不

① Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 25.

② 克劳瑟认为他所界划的审美领域需要两个限定。首先，他虽然指出了审美领域的某些范围，但并没有试图绘制出它的所有区域和轮廓。特别是，他没有提及崇高。其次，是审美反应不能纯粹根据逻辑区别来理解。它们的最终存在理由和意义在于人类的能力在其中发挥作用的方式，以及这种能力改变我们与世界的关系的方式。关于这些问题的探讨可参见 Paul Crowther, *Art and embodiment: From aesthetics to self-consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 32 – 48.

③ Marshall Cohen, “Aesthetic Essence”, in *Aesthetics: A Critical Anthology*, *eds.* George Dickie and Richard Sclafani, New York: St Martin's Press, 1997, p. 489.

④ Marshall Cohen, “Aesthetic Essence”, in *Aesthetics: A Critical Anthology*, *eds.* George Dickie and Richard Sclafani, New York: St Martin's Press, 1997, p. 489.

⑤ Marshall Cohen, “Aesthetic Essence”, in *Aesthetics: A Critical Anthology*, *eds.* George Dickie and Richard Sclafani, New York: St Martin's Press, 1997, pp. 490 – 491.

排除一种“心理上的沉思态度”的可能性。例如，为了完全“欣赏”一幅天花板壁画，欣赏者的头要“歪得很难看”，即头部的上仰呈现出一个极大的曲度。欣赏者头部上仰曲度的大小，甚至可以作为沉思的强度的一个标准。第二，特定艺术作品中的风格与主题的多样性意味着欣赏者的审美反应——在心理学意义上而言，远远不可谓纯粹“沉思”①。

然而，克劳瑟强调科恩的攻讦是徒劳无功的。② 他要基于其形式主义的立场，从根本上驳斥后者所谓“不存在涵盖所有例子和艺术种类的审美经验本质的理论”的观点。他指出，所有的艺术作品都必然具有形式，因为它们是现象性的客体，而我们对形式特质的欣赏并不以其具有的实际意义为前提。所以，“在逻辑上将形式欣赏定性为沉思或无功利性是恰当的”。③ 克劳瑟已经阐明形式特质是一个多要素的结构，并进而强调无论作品的风格或主题多么暴力或悲惨，欣赏者对作品的体验都是不完整的，除非他们能欣赏到这些可能具有“破坏性的非审美材料”被整合到一个统一的形式结构中的方式。诚然，克劳瑟将形式特质的基础结构视为形式欣赏的出发点，但他并不是为了否认作品具有道德或情感维度，也不是为了否认二者能够成为欣赏之关键的可能性，而是要指出作品的道德或情感维度本身在逻辑上并不构成严格的审美反应。

显然，科恩并未认识到关于审美经验本质的理论可以依据“艺术作品都必然拥有形式特质”这一事实，来“涵盖所有例子和艺术种类的经验”，而是试图依据艺术作品中的非形式维度，来反驳审美经验的“逻辑”基础。这一反驳特别针对的是厄姆森（James Urmson）的如下观点：审美评价可以凭借其标准与其他类型的评价区分开来。对于厄姆森来说，审美评价的独特性在于以“所讨论的对象呈现给感官的方式”为评价标准。④ 而克劳瑟认为，科恩对厄姆森的批评具有一定的合理性，因为仅以对象呈现给感官的方式作为审美评价标准是远远不够的，我们必须思考艺术作品在审美意义上令人赏心悦目的（外观）形式究竟是什么。科恩对此给出了一个“大致正确的答案”：欣赏者评估艺术作品形式结构的标准，即作品利用媒介方面的成功“是无可争议的审美评价标准”。⑤ 但科恩进而指出，即便艺术作品的形式令人“赏心悦目”，也不能成为评价一件作品为“美”的充要条件。他给出的理由是：如在文学作品中，科学、道德与宗教的内容也同样具有审美特征，这意味着艺术作品具有某种特征——这一事实本身就是将其称为“美的”作品的充要条件。换言之，只要艺术作品具有某种特征，就具有审美性。

事实上，科恩对艺术作品中的非形式维度的推崇及其对审美特征的庸俗化理解，是任何一个形式主义者都不能接受的。克劳瑟对之更是嗤之以鼻。他说：“我们没有这样一个观点的逻辑基础，除非可以证明艺术作品中有某种东西重组了我们对这种非审美特征本身的通常非审美反应。”⑥ 否则，欣赏者就会将一件艺术作品的科学、道德与宗教的内容视为纯粹科学、道德和宗教反应的对象，而非将之视为审美反应的对象。克劳瑟认为，想要“审美地体验”这些“非审美特征”只有在如下前提下才是可能的：欣赏者对如科学、道德与宗教内容的反应是仅仅观察它们在作品形式结构中的作用。

---

① 科恩的观点与行为主义学派一致，即将审美态度的研究集中在欣赏者对艺术品刺激所做出的生理性反应上。例如，天花板壁画作为一种特殊的艺术类型，要求欣赏者必须仰视。按照科恩的观点，仰视的幅度越高，欣赏者就越沉思。但无论如何，至少科恩把审美态度视为一种心理倾向，而不是“纯粹沉思”。

② 克劳瑟指出，科恩对纯粹“沉思”的攻讦可被视为一种间接的尝试，该尝试旨在反驳“审美经验总是无功利性的”普遍看法。

③ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 27.

④ James Urmson & David Pole, “Symposium: What Makes a Situation Aesthetic”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (1957) 3, p. 91.

⑤ Marshall Cohen, “Aesthetic Essence”, in *Aesthetics: A Critical Anthology*, *eds.* George Dickie and Richard Sclafani, New York: St Martin's Press, 1997, p. 496.

⑥ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 28.

但不幸的是，科恩并未认识到这一点。克劳瑟认为，科恩实际上是使用了一种极具讽刺意味的形式和内容的隐含二分法，并将艺术作品具有的非形式特征视为能够用以攻击形式主义美学的有力武器。然而，这种隐含的形式和内容二分法在克劳瑟看来毫无意义，因为它忽视了二者统一的可能性。克劳瑟的形式理论所强调的正是内容可以作为形式结构的一个要素，即超结构而存在。由此可见，克劳瑟虽然承认科恩对厄姆森批评的合理性，即科恩也强调艺术作品利用媒介的成功是重要的审美标准，但克劳瑟指责科恩没有认识到形式与内容存在统一的可能性。由此，克劳瑟再次阐明了形式特质的重要意义并重申了审美反应的共性，即欣赏者对形式特质的关注。

在批评了科恩的基本方法与观点并重申审美反应的共性后，克劳瑟希望再次确证其阐释审美反应多样性的基础，即逻辑上的无功利性。因此，他把矛头对准了乔治·迪基在《艺术与美学》中提出的反对意见，即对审美经验的形式主义观念的批评。迪基的主要论点旨在反驳作为独特审美态度之基础的“无功利关注的观念”。他的反驳主要围绕着如下观点展开：只有将无功利的关注与功利的关注进行比较时，前者才具有独特意义，才可以涉及审美领域。迪基通过两个事例比较了这两种关注：首先，欣赏者看到亚瑟（Arthur）和扎卡里（Zachary）正在观看扎卡里父亲的画像。亚瑟的注意力牢牢固定在肖像的形式特质上；而扎卡里则全神贯注于他与父亲的联系和回忆。在这样的情况下，迪基声称扎卡里对这幅画像的关注是无功利的，“因为他现在根本没有关注到它”，[①] 更确切地说，他对画像的关注的分散是因为画像带给他的个人联想。迪基强调卡扎里“对某件事分心并不是……对那件事的一种特殊关注，而是一种关注的不集中”。[②] 克迪基通过这个例子说明，在无功利与功利关注之间进行比较是无意义的，因为功利的关注不是一种单独的关注模式，而是一种无功利关注的分散。然而，克劳瑟反驳道：“迪基没有提出任何论据来证明，该观点在所有被称为‘功利’的关注的情况下都是适用的”，[③] 即便是在迪基所举出的例子中也并非如此。卡扎里对其父亲形象的关注并不意味着他对肖像本身的形式漠不关心，而是他专注于肖像的一个特定面向（aspects），即被绘出的扎卡里父亲的形象在其心中的特殊地位。在厘清上述事实后，克劳瑟将这种对某一“特定”面向，即能够引起个人联想的面向的关注视为功利的关注。他强调迪基所谓的“关注的分散”，正是可以被“描述为‘功利’的关注的那种反应”。[④]

在第一个事例中指出“功利的关注不过是一种无功利关注的分散后”，迪基通过第二个事例进一步拓展了其观点的适用领域。该例旨在表明前例中所假定成立的观点，能够适用于除绘画之外的其他艺术形式。在该事例中，我们被要求想象亚瑟和马文（Marvin）听一首音乐的情形：亚瑟的关注再次集中在音乐的形式特质上，而排除了所有其他兴趣；而马文之所以在听这首曲子，是因为他将在第二天的音乐考试中接受该曲的弹奏考核。迪基声称，该事例表明：亚瑟和马文的关注模式之间没有质的区别，而只有一种动机上的不同。就此而言，“有一种知觉或关注的力量决定了审美经验的性质，这种说法似乎只是对人们带着不同动机参加（审美）活动的显著观察结果”，[⑤] “不同的动机可能会将关注引向不同的对象，但关注的活动是相同的。”[⑥]

在克劳瑟看来，在第一个事例中，迪基就混淆了两种不同关注模式之间的根本差异，而第二个事例更加剧了“这个不幸的开端”。因此，克劳瑟反驳道：“无功利关注和功利关注与

① George Dickie, *Art and the Aesthetic*, Ithaca: Cornell University Press, 1974, p. 117.
② George Dickie, *Art and the Aesthetic*, Ithaca: Cornell University Press, 1974, p. 117.
③ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 28.
④ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 28.
⑤ George Dickie, *Art and the Aesthetic*, Ithaca: Cornell University Press, 1974, p. 118.
⑥ George Dickie, *Aesthetics: An Introduction*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1971, p. 54.

动机问题的联系是完全无关的。”① 接下来，他通过对迪基的两个事例进行轻微修改来佐证其上述观点。针对迪基的第一个事例，克劳瑟认为在该情况下，我们假设亚瑟关注扎卡里父亲的肖像画，其目的是欣赏肖像画的形式，但他却全神贯注于为所描绘的有趣的角色（扎卡里父亲）构建联想的故事。同样，我们假设扎卡里是带着怀念父亲的心情来欣赏这幅画的，但他却发现一个更令他兴奋的事实，即他将肖像画简单地视为一种令人愉悦的形式。在这个修改后的事例中，两种关注模式因其不同的标准而在逻辑上是不同的。克劳瑟指出，如果我们问亚瑟和扎卡里他们的关注模式是什么，他们会通过参考关注对象来正确地指定它。例如，亚瑟会强调他正在关注肖像画的形象，而扎卡里会强调他正在关注肖像的形式。克劳瑟认为一旦这些不同的意向对象被指定，在考虑到形象的本质和形式结构的本质的前提下，关注模式就可以被区分开来，即其可以被描述为非审美（功利的）或审美的（无功利的）。他强调，我们期待形象与更广泛的个人的实际兴趣相关联，而我们在单独考虑形式结构时则不会如此。换言之，如果能够在逻辑上区分关注模式的对象（形象或形式），那么鉴于这些对象的性质，我们也可以在不参考或无视关注背后的动机的情况下描述对象，即描述它们可被描述的心理内容。

基于以上的分析，克劳瑟强调，迪基的第二个事例也会产生一些有趣的结果。首先，正如迪基所描绘的那样，亚瑟与马文都在关注音乐的形式，即便马文在疯狂地准备他的音乐考试，但显然，这种动机本身并不妨碍马文在审美的意义上享受音乐。然而，克劳瑟也承认，诸如参加音乐考试之类的实际需要，的确能够削弱马文对音乐形式的关注。鉴于马文和亚瑟都以音乐的形式作为他们的意向对象，我们该如何解释他们的关注之间的差异呢？克劳瑟认为该问题的“答案当然是定量的而不是定性的”。② 我们可以认定二者都在进行审美型③（aesthetic-type）的评价，但只有亚瑟拥有审美经验，因为，只有他会告诉别人在评价作品时，其关注的焦点在于作品的形式是否令其愉悦。所以，克劳瑟认为“在进行审美评价（或判断）与审美体验时，虽然我们可以从其他方面（某一决定性面向，例如上述中的肖像画在扎卡里心中的形象——引者注）进行审美评价，但却不能保证这些方面本身能够令人愉悦，或者（如马文的情况）它们被允许存在于我们的审美处境中。”④ 这样，通过消解审美评价（判断）与审美经验的同一关系，克劳瑟拓展了审美评价的外延，即将其视为一种“审美型评价”。欣赏者以艺术作品的形式作为意向对象，就能够宣称他在进行着一种审美型评价，但这并不意味着他就拥有了审美经验。虽然动机（功利性的面向）存在于审美体验中并能够削弱欣赏者对形式的关注，但是只有在对作品的形式本身感到愉悦时，审美经验才会悄然而至。由此可见，迪基对“无功利关注”的攻讦，即他试图将“功利关注”视为一种“无功利关注的分散”进而取消二者的异质性的做法，在克劳瑟看来是不成立的，因为在能否获得审美经验的意义上，无功利的关注与功利的关注之间的鸿沟是显明的：前者被描述为审美的，而后者被描述为非审美的。

本文认为，虽然克劳瑟根据欣赏者在享受作品形式特质的过程中被预设为前提的不同知识、无功利的不同感觉，将审美反应区分为不同种类，确证了审美反应的多样性，但是这种多样性建立在“我们的审美反应都包括某种意义上的无功利欣赏”的前提上。换言之，审美反应的多样性是建立在“无功利性”上的多样性，无论是绝对无功利的欣赏抑或是相对无功利的欣赏，皆属于“无功利的欣赏”。而迪基却忽视了无功利性的审美意义，他所谓“功利

① Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 30.

② Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 31.

③ 审美型（aesthetic type）也是德国哲学家、教育学家、心理学家 E. 斯普朗格的一个重要概念，意指以个人的主导价值观为标准划分出的一种人格类型。此类人重视形象的美与心灵的和谐，喜爱观赏美好的情景，乐于从事有多种情趣的活动。显然，克劳瑟并不是在这一意义上使用“审美型”评价的，而是将其视为传统审美评价（判断）的一种拓展形式。

④ Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 31.

的关注”不能被视为一种“无功利关注”的分散，因为前者根本无法令欣赏者获得审美经验，更遑论涉及审美领域。

结 语

综上所述，为解决审美领域的独特边界频受质疑的难题，克劳瑟指出美学研究的焦点应从审美反应的共性移至审美反应的多样性。通过对审美反应的共性与多样性的澄清，克劳瑟建构了基于“形式特质”概念的形式理论和基于“逻辑”上的无功利性的形式欣赏模式，并从而得以回应科恩与迪基对形式主义美学的批评。在他看来，科恩所坚持的形式与内容的隐含二分法，忽视了内容作为形式特质之超结构的可能性。而克劳瑟独特的形式理论则通过定义形式特质的概念，试图从根本上弥合形式与内容的对立，将内容纳入作品的形式，将之看作形式结构的一个要素（形式特质的超结构）。迪基的整个美学方法中存在着一个普遍的、决定性的缺陷，即对无功利的关注模式的攻讦完全集中在审美经验的心理结构上——在心理意义上，“功利关注”可以被视为一种“无功利关注”的分散。然而，克劳瑟阐明：无功利的概念应该在逻辑上被定义。“也就是说，根据这样一个事实，即对形式结构作为形式结构本身的欣赏中，并不预设它们对我们有任何实际或工具意义。”① 由此，克劳瑟进一步阐释与明晰了其所初步界划的审美领域的范围，即欣赏者对形式特质的绝对无功利欣赏所涉及的经验领域。换言之，由于绝对无功利的形式欣赏能够令欣赏者获得纯粹的审美经验，因此，审美领域就拥有了区别人类经验其他领域的独特性。诚然，克劳瑟也承认“准审美”领域的存在，但这并不意味着欣赏能够脱离对作品形式特质本身的关注。欣赏者只有对形式特质本身产生愉悦，才能获得审美经验。因此他坚定申明：正是由于“绝对无功利的欣赏并不预设作品的实际意义，审美领域与人类经验的所有其他领域得以被区分开来”。②

■责任编辑/张瑞臣

Formal Qualities and Disinterestedness: On Paul Crowther's Demarcation of the Aesthetic Domain

ZHU Song-feng & LUO Yan-song

(Zhongnan University of Economics and Law, Wuhan 430073, China)

Abstract: Paul Crowther argues that the study of aesthetics in the 20th century has faced a fundamental problem, where researchers have been unable to fairly treat the diversity of aesthetic responses, leading to constant questioning of the unique boundaries of the aesthetic domain. To address this issue, he has emphasized that aesthetic research must shift from analyzing the commonalities of aesthetic responses to clarifying the differences in aesthetic responses. As a formalist, he has first pointed out that the commonality of aesthetic responses is a focus on form and defined and explained the concept and structure of "formal qualities", which serves as the basis for clarifying the differences in aesthetic responses; then, he has linked the concept of formal qualities with the concept of logical disinterestedness, thereby clarifying the diversity of aesthetic responses, which includes absolute disinterested appreciation and relative disinterested appreciation models. In response to the criticism of formalism by Marshall Cohen and George Dickey, Crowther reiterates that absolute unutilitarian appreciation is the basis for distinguishing other areas of human experience from aesthetic areas by not assuming any practical meaning of the work. Thus, Crowther is able to defend the unique status of the aesthetic domain in the realm of human experience, and provide a possible explanation for delimiting the boundaries of the aesthetic domain, therefore demonstrate the important value of contemporary Western formalist aesthetics research.

Keywords: aesthetic domain; aesthetic response; formal qualities; disinterestedness; super-structural.

① Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 31.

② Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 31.

重返感性场域：中国传统器物美学进入数字世界的另一种路径

侯李游美

［成都大学，成都　610106］

摘　要：美学被称为感性学（Aesthetics），源自其核心关注点在于人类如何通过感官体验世界，特别是对美的事物的感知和欣赏，还关涉作为研究感性领域的学科，其感官知觉、情感和审美体验等特征，明显与逻辑推理、概念思维和科学知识有着显著差异。关于美的认识与体验，在美学本身的学科分支中，伴随人类社会发展，有了新的认知、界定，甚至流变。在科技与人文融合，跨学科已达成共识的当下，让传统文化的载体之一——中国传统器物在技术浪潮中更好阐释与呈现，不仅需要我们重新审视其历史起源带来的更新性问题，更需要重返它在哲学和人文学科中的核心地位，特别是技术缭绕语境下的朴素本质——感性在审美中扮演着至关重要的角色，它是个体体验和评价美的基本方式。

关键词：中国传统器物；数字化；感性；美学

中图分类号：J01　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1671－7511（2024）06－0069－09

在中西方艺术史上，感性的论述是一个复杂而深刻的话题，它涉及艺术创作、美学理论及文化哲学的多个层面。儒家美学将感性的表达视为实现教化的目的和手段之一，强调通过艺术的感性体验来达到道德修养的目的。道家美学将感性视为与道合一的体验，它不仅是审美体验的基础，也是达到精神自由和超越的途径。禅宗美学强调在艺术创作中直接表达内心的真实感受，“顿悟”“即兴”的直接表达被视为达到心灵觉醒和艺术自由的途径。在中国传统文人艺术中，感性的表达与个人修养和情感寄托紧密相关，它不仅是对自然美的再现，更是艺术家内心世界的反映。进入20世纪，随着西方艺术观念的引入，中国当代艺术界开始出现了对传统感性表达方式的反思和创新，注重个性化和现代性的表达方式，感性在艺术创作中的地位和作用发生了变化。在以上论述中可看到，感性在中国艺术史中不仅仅是审美体验的直接来源，更是艺术家与世界沟通、表达自我、追求精神超越的重要途径。

西方美学史上对感性的论述是多元且复杂的。鲍姆嘉登首次将美学定义为研究感性认识的科学，他强调了感性事物（包括艺术）和情感在美学研究中的重要性。康德认为审美体验是一种无利害关系的纯粹观照，是一种自由的感性活动。黑格尔提出美是理念的感性显现。马克思将“感性的解放”视为人的未来解放的方式和路径，并认为理想社会的人一定是“有着全面感性”的人。马尔库塞提出用“新感性”的具有变革社会力量的人来对抗“单向

收稿日期：2024－06－02

基金项目：本文系四川省文旅厅2024年度项目“习近平文化思想引领下的巴蜀文化遗产国潮化实践与研究”（项目号：2024ZD01）的阶段性研究成果；中国—东盟艺术学院重大科研资助成果。

作者简介：侯李游美，成都大学中国—东盟艺术学院美术与设计学院教授。

度”的人。[①] 直到提倡“重构可感性经验”的朗西埃，他认为“对艺术实践新颖性的认识必然与艺术批评和艺术史的话语中的转变相联系”。[②]“感性”话语在西方近代文艺界不断出场，当西方消费社会发展到一定程度，现代艺术愈发在作品中融入了物质性、身体性、气氛性与事件性的关联，其艺术特性在感知中成为现实的趋势也愈发明晰。

一、数字艺术世界的理论转向
——基于中国传统器物

中国哲学是一种生命哲学，强调对生命的超越，在这种背景下产生的美学，既通天地，又融自我与万物。历史上有关器物的美学表达，伴随着中国哲学思想同频呈现。在中国哲学思想形成的先秦时期，中国哲学和文化思想奠基者们的观点，已经明确地表达了对日用器物的审美观念。在长期的使用过程中，古人逐渐产生了格物致知、器进于道的感受，对于器物的质地、造型、工艺、制作和纹样更是讲究。尤其是文人雅士对文玩的器物性存在，由嗜好而精进，继而寄情于此，格物而致知，托物而咏怀。对于器物的使用、收藏，从欣赏进入到怡情养性的高度，进而超越物的层面进入到理想的精神境界。中国的哲学不是要增加对客观事物的理解，而是为了提高人的心灵以超越现实世界，体验道德上的价值。

中国传统器物背后是一颗颗鲜活的人心，但又不止于人，而是僭越物质系统，超越语言系统，以人为中介，最终通达于天地间一种循环往复的“良性生成”（见图 1）。

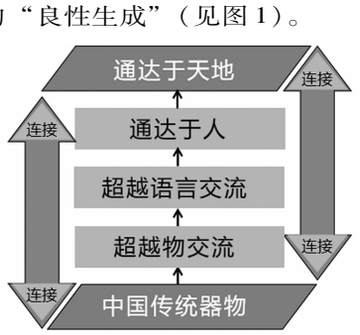


图 1

中国人对美有独特的认识：从天地大德曰生，到养生、生活，特别讲求人对器物的“品”与“鉴”。很多工业产品有用，但养不了人心，从精神层面讲是“死”的。故而中国人对美的表达几个维度里，特别强调与自然万物的和谐，与天地的连接与沟通：植物扎根在土里向上生长的状态谓生，万物之灵长，修行壮大“人”的部分，努力向上与天接通谓士；天地人贯通后的人谓王者、贤者、圣者。这类传统器物不仅涉及人与物的感性表达与记录，更体现为一种超越可名状、可指称语言系统背后的独特审美体验与趣味。

在审美与技术勾连性愈发增强的当下美学图景中，以数字技术作为创作支撑或呈现媒介的艺术形式，不可避免地产生了一种理论转向。这种转向是融合现代性数字技术介入创作话语后所展现出的，融合了计算机科学、数媒技术、交互设计、电子工程与信息技术、人工智能、文学研究等多个学科的结果。现代图像学认为，图像虽然是具象的，但却也是有其深刻的思想，作为一种符号，呈现为表面与内涵、平面与深度的关系。当图像具有了自主性，挤压了文字的生存空间，语言日渐式微。由于技术介入，图像的生产、传播、消费更为便捷与迅速，人无条件被动地接受着图像的侵占。代码和模型决定了物品的消费，政治的展开，文化的生产与利用，甚至日常生活的形式。一方面，数字艺术对技术的依赖一定程度上改写、重塑了人与艺术之间的原生关系；另一方面，技术在不断介入人与艺术中时，也呈现了对人自身的模仿、形塑，甚至嵌入。我们有必要基于认知领域，从着重回归身体和感性的中国传统经验范式，为数字艺术带来的新语境，提供另一种参照和思考。

（一）数字技术介入中国传统器物的应用

中国传统器物的美，是从中华文明当中生长出来的，其背后包含着中国人独有的价值观和情感观。以紫砂壶为例，除了器型之美，壶外面一层厚厚的包浆彰显了独特的意味。中国古代很多器物上都有一种“光泽”，人手上的

① 岳凤：《审美与平等：雅克 · 朗西埃美学思想研究》，北京：中央编译出版社，2023 年，第 8 页。

② ［法］让 · 菲利普 · 德兰蒂 编：《朗西埃：关键概念》，李三达译，重庆：重庆大学出版社，2018 年，第 201 页。

油脂和壶表面形成了一种奇特的凝聚物。中国传统器物之美，并不是完全在于创造者这个单一维度，物与使用者之间形成的人与物相互滋养的特殊关系，甚至能够成就彼此，其间脱离了单纯工具性关系。当代人由于技术的深度及普泛应用，人与物之间开始出现的新型“断舍离”关系，则另当别论。古代器物与人之间有着可以延续到人身上的“深情”，人因物而连接，物因人而生情，彼此之间维系关系，寄托情感，不是一种用完就扔掉、淘汰或升级的关系。中国的美学思想渗透在日常生活中，最后都旨归到人生的精神境界上，美学现实关怀的重要维度就在于成就人生的终极意义。在审美活动里，中国器物的美呈现为极具文化意蕴的、非物质般的精神器具，成为了实现诗意人生必不可少的道具。比如传统中式服装看上去似乎是飘逸的、模糊的、朦胧的，但这种生命韵味正是“美在精神”的体现。中国服装的美就如同中国的写意水墨画一样，体现的不是生理细节上的形式特征，而是独特的情感个性，其形式美感彰显的是穿着者内在的情感和生命的特殊韵律。

不可否认，数字艺术通过比特信息与物理粒子形成位置互换，结构关系的颠覆使艺术的美学潜力得到大大增强。相应地，就传统器物来说，数字媒介极大地提高了其传播的速度和范围，使其表现形式更加多样化，丰富了视觉语言的表达性、人与物交互性和参与性，同时也更新了个性化和定制化。另外，来自技术本体的介入宏观上承载了更多的社会文化意义，微观上让图像分析变得更加精准和深入，数据驱动的方法为内容的理解提供了新的视角。德国建筑师、城市规划师迪特尔·霍夫曼－阿克斯特黑尔姆认为，理解感知不仅要考虑个体差异，还要考虑文化上的差异。[①] 在他阐述今日技术文明影响下的艺术史框架内的感知构成后，我们有必要指出数字技术的过程不只影响了人类生活的某个侧面，还会重塑人类生活，这意味着新的艺术生产方式与表现形式，在这个意义上它是权宜的、工具性的，它能贯穿于传统文化保护修复、内容挖掘、智慧管理、活化利用甚至另一种艺术性的表达。（见表 1）

表 1　数字媒介与中国传统器物应用实例与技术

应用领域	传统器物保护修复			传统器物内涵挖掘	传统器物智慧管理		传统器物活化利用		
表现场景	数据采集	器物本体	数字修复	知识图谱	数字平台	数字管理	体验传播	版权管理	文化教育
应用实例与技术	近景摄影测量；三维激光扫描；二维高清图像；CT 扫描	高光谱；多光谱；智能认知技术；	AI 修复；光影；拼接；三维重建；	基因图谱；元素库；中华民族文化基因；标本库；数据标注；编码技术；	GIS 技术；测绘技术；物联网；转译；呈现	机器视觉；可视化；数字水印；大型数据库；	数字博物馆；线上云展厅；3D 建模打印；游戏；AR、VR；数字人；流媒体	AIGC；区块链；大数据；人工智能；	线上学习平台；虚拟仿真；虚拟修复；数字化课程
⇩					⇩			⇩	
	三维激光扫描	近景摄影测量		多光谱高光谱	GIS 技术	BIM 技术	VR、AR	元宇宙	人工智能

新媒体交互艺术确实能打破中国传统器物在传播时的单向性，也能通过全新的感官体验和思考方式为传统文化的传承和发展注入生机。中国古代器物对工艺与美感之间的关系极为重视，总是通过恰当的技艺以达到美的效果。数字技术介入艺术的路径是恰适且不可回避地，现代工业生产和西方文化对中国的日用品创造形式产生了重要影响，有关日常生活的美学思想也加入了新的理念。党的二十大报告指出，建设文化强国和科技强国背景下，文化遗产数

① ［德］格诺特·伯梅：《感知学：普通感知理论的美学讲稿》，韩子仲译，北京：商务印书馆，2021 年，第 29 页。

字化正在成为提升国家软实力和中华文化影响力的重要支撑。作为文化遗产的重要载体之一，中国传统器物的数字化势在必行。就其创造方式而言，它以数字技术为基础，将物理世界的文化实体转化为虚拟世界的文化数据与呈现方式，在完整科学地保存传统器物相关信息的同时，利用转化过程创造新的价值，实现传统文化实物的永久性保存和活态化传承。

（二）从传统感性到数字世界的新感性：基于审美感知

数字艺术完整的数字化过程，意味着数字媒体的表现形态也发生了转变，受众形成了新的感官体验和心理体验。“感性”一词可追溯到希腊文为“Aisthesie”，古希腊早期哲学家泰勒斯、德谟克里特等将“水”“气”“火”等感性物质看作世界存在的根基。自巴门尼德、柏拉图之后，“感性”一直处于被压抑的状态。感性及知觉中的生命力、感知力等与理性相反的认知遭到无视和遮蔽。自鲍姆嘉登创立美学学科开始，随后的康德、黑格尔、席勒、马克思、叔本华、尼采、阿多诺、马尔库塞等大批哲学家重新回到“感性”的视角。本雅明、阿多诺等理论家从“感性”独特视角对现代资本主义进行反思批判。感性话语及其蕴含的审美之维在现当代文化语境无所不用其极。再从罗兰·巴特“作者之死”到福柯的“人之死”，感性话语在近代不断出场。朗西埃牢牢抓住“感性”维度，且使其具有可分配、可分享的价值。他所谓“感性经验的重构”，是说“真正的美学是可感物与不可感物之间的分布……在这样的感性分配格局中，‘不可见’可见了，‘不可说’可说了”。[①] 西方传统美学形态被技术与消费逻辑收编，朗西埃找到了另一个方向——“平等”与“解放”。

在“人—事—物”的三角框架中，我们看到数字艺术在对艺术的理解上发生了一个深刻的变化。在“人”的维度，我们强调“个体性”，这意味着如果数字软件或硬件只会批量化地“生产”艺术品，那它是否是真正的艺术这个问题就将存疑。因为在传统艺术原创性背后，艺术家的个性通过作品，通过艺术创作，从世俗生活重压中走出来并且彰显独一无二的自我。但在数字艺术这里，计算机或机器人可能在与世界、对象及其他媒介打交道过程中形成一种“拟主体”。当面向未来或未知，数字艺术意味着“生成”更多可能性，因其面向社会或受从时，由互动体验产生更多“与时俱进”。在上述三角框架中，当“物”的要求与呈现得到强化的，鲜活的“人”的概念相对被弱化后。数字技术作为一种整合性技术（再利用），呈现为“拟物艺术”，以此区别于生产型技术背景下的物性艺术，以及利用型技术背景下的物象艺术。海德格尔提到了作为艺术对象的“物”与作为艺术品对象的“物”。“‘物’中不仅包括了持久、坚固的东西，还包含了引起感性涌现的东西，比如色彩、声响、硬度、大小。”[②] 韩炳哲也提道：“物是把生命固定住的一个又一个静止的点。”[③] 数字技术支撑下的艺术，并不是某种“横空出世”之物，关于物的表达以及关于人与物之关系，都在产生新的流变和转化。中国传统文化对器物的认知，恰恰在“物”的内涵异常发达，但其最大智慧在于“物”离不开“人”，关涉到“物”与“人”超脱工具、功能属性后的深度连结与纠缠。这种基于审美感知的人—物关系，或许给当下一另一种思考路径。当技术达到一定程度，人类在创作领域创造出一种与人竞争的“艺术主体”。至于其带来的伦理、法律、政策等挑战，是其他层面考虑的问题，姑且不论。这里着重在作为接受者的人与被强化的“物”。

二、中国传统器物在数字维度的审美构成态势

（一）从“生产”物象到整合“触媒”——基于技术的中介

数字艺术的符号作为与文学语言同为记录

① 岳凤：《审美与平等：雅克·朗西埃美学思想研究》，北京：中央编译出版社，2023 年，第 2 页。

② ［德］马丁·海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004 年，第 11 页。

③ ［韩］韩炳哲：《仪式的消失》，安尼译，北京：中信出版社，2023 年，第 5 页。

文字信息的编码系统，和文学语言的以实（物质的语言文字）写虚（精神的表象）不同，数字艺术的数字符号是以虚（表示数理逻辑关系的数字）记实（可感的感官属性信息），且它的编码与解码按照数理逻辑语法（计算机程序语言）由计算机完成，而非由人脑直接完成。就数字艺术的审美对象而言，“无论是完全由计算机创建出来的，还是其他的模拟媒介资源转化而来的，都是由数字符码构成的。这就是所谓的数值化呈现”。[①] 中国传统器物的文化内涵既博大精深，世所罕见，又细微见著，从吃喝玩乐到衣食住行，信手拈来皆是文化话语的不同层面。记录这类物化语言不仅可以还原视听形象信息，而且可以记录还原艺术形象的任何感官属性信息，它是一种真正意义上的“合息记录”物化语言，实现了艺术形象记录物化语言的最终统一。其重要意义在于，艺术语言学层面上它建构了一种“多媒”融合的艺术语汇——一种基于媒介间性进行艺术表达的言说模式，在艺术形态学层面上搭建起了一个多媒融合的艺术平台，使各个艺术门类的借鉴融合更加方便，且利于在这种借鉴融合中催生出新的艺术形态。以色彩为例，色彩源于自然，古人从日出日落与时序更替中汲取各种绚丽色彩，并将其赋予日常器物，表达出中国人对生活之美孜孜不倦的追求与向往。当人们观赏传统器物时能够发现，器物上的中国传统色如此激荡人心，勾魂摄魄。属于传统与经典的色彩美可穿越时空，跨越地域，历久弥新。2022 年春晚的创意类节目《满庭芳·国色》围绕中国传统五色，对五种传统器物进行舞蹈演绎，融合了歌曲 + 舞蹈 + 色彩不同艺术形态，呈现中国人对色彩美学文化内涵的传统性、集体性追求。

当下的 Multitouch 触控技术作为主流应用的感官科技，实则就是一项感觉驱动技术。可从以下几点“体验”加以分析：触摸（直接的体验）、大屏幕（实物般的体验）、高分辨率（逼真的体验）、多用户（分享的体验）、联通性（动态的体验）。如果以这种技术，针对传统器物进行数字化呈现，在体验性上须考虑娱乐性、新奇性、舒适感等设计标准。在多触点技术已在行业产生革命性影响时，受众在屏幕上面对某个“器物”时，让交互对象（器物）充满视觉场。这种艺术场域中，受众很可能是需要触摸屏幕的，多触点可提供感官刺激。2024 年 3 月 13 日至 29 日，吴旭老师最新策展的光影艺术展“物华植觉”，用感官打开了春天，属于数字艺术 + 器物的交互，让观者也成为创作者融入其中。作为器物与数字艺术创作探索，带观众寻春探花，在觉与知、实与虚之间游走。另外，数字艺术与陶瓷艺术之间也在进行不断探索，从靠近到发现再到触摸，感受生发的动力和艺术之美。陶瓷创作是想法和手法的凝固态，为实；数字内容是变化态，为虚。已经有数字艺术创作者联合景德镇独立陶艺作者耿道锦共创呈现一种虚实相错、光影交叠的新形态艺术作品。观众的参与是作品“生发”的动力。观众亦可轻触墙面，创造云雾袅袅的物华空间。数字技术让艺术表达更加多元，艺术传播模式也从单向信息输出转变为沉浸式、互动式的双向沟通交流，作品的生命力更加丰富了。通过逻辑运算处理建构艺术形象的信息数据，数字艺术将创作工具与手段智能化，依靠这一信息处理功能与之密切相关的仿真技术、远程传播技术，实现了形象建构虚拟化及前所未有时空开放性趋势。

“艺术家从旁观式的认知或凝视转变为一个前进不息的世界活剧的积极参加者，这是艺术家与外在环境之间的‘互动’，这意味着艺术家在环境中不断地‘经验’或‘体验’。”[②] 数字内容和文化大数据互为来源，互为结果，可以互相转化。受众也可和作品直接互动，参与改变作品的影像、造型，甚至意义。以不同的方式引发作品的转化——触摸、空间移动、发声等。随时扮演各种不同的身份，搜寻数据库、信息档案，了解不同文化和更新的艺术形态，在人际传播中产生新的社群。

（二）从静态时空感知到跨时空之“流”——基于气氛美学的维度

麦克卢汉认为新媒介重塑人的感官，当时

① ［俄］列夫·马诺维奇：《新媒体的语言》，车琳译，贵州：贵州人民出版社，第 27 页。

② 肖伟胜：《视觉文化与图像意识研究》，北京：北京大学出版社，2011 年，第 218 页。

较为新兴的媒介——电视甚至延伸了触觉。弗卢塞尔突出技术图像世界里通过人的器官加工过的信息。沃尔夫冈·韦尔施则提出了一种走向听觉文化的可能性。透过以上线索，可看到数字技术时代人与媒介的互动不但没有因为技术属性而削弱人的感知维度，反而更强调感知的既整合性又独立性。技术的超链接与跨层码更新了“物”的时空存在单向与单点性，瞬息流动的信息与载体，更替了过去的固定与神圣。甚至物本身，也打破物的属性概念。以最具物质性的艺术——建筑为例。当下我们对建筑的体认不再仅仅是通过“筑物”给空间划定界限，恰恰相反，要开放空间，表达空间。数字技术支撑下，器具、器物等的当下塑造与表现，绝不是赋予某种物质以形式，而是将某种“印象”散发到人与物产生“某种关系”的空间中去。

“感知的最初对象是气氛或者气氛化”，[①] 这既涉及事物层面，又涉及主观性的部分。借用“气氛美学”的思路，艺术品不再是创作品，而是被气氛渲染了的空间。只存在于当下的知觉中。“气氛”这个概念很常见，生活中往往会以愉悦的、庄重的、寂静的来形容；但它又很陌生，无形、模糊，让人难以琢磨。德国哲学家、美学家格尔诺特·伯梅将“气氛”上升为美学概念和新美学认知的核心对象。他认识到“虚拟空间和新感性是技术文明下文化发展的两个方面”，[②] 并用“显露”描述图像的现实性，“显露是着眼于图像的对象性方面而对图像的现实性进行的另外一种方式，是有关物走出自身而登台高相的方式。”[③]中国传统器物在数字艺术世界的“显露”，既基于物理性地发生，也通过流溢和媒介（通过媒介，来自对象的信息就能贯穿、徘徊在空间中）而生成。可以确定的是，通过技术支持，传统器物身上的一些确定属性，比如轮廓、节奏性的或间断性的行为表现，通过这些属性，一个器物在其周遭环境中变成可察觉的了。即对象在被技术介入改变呈现状态时，其自身也通过某种方式而改变了周遭的媒介，改变了其基调。当这种器物整体地或凭借自己的一些确定属性而显露出来，那么物在空间中的“在场”就会更加可感知了。这是人们可以物理性地将之视为媒介改变的事实的一种美学表述。

在数字艺术情境中，传统器物的物象美是具体可感的。《易书经·卜辞上》：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其动，以制器者尚其象，卜噬者尚其占。”观物取象、视象立意在数字世界呈现，数字符号“0”和“1”并不是用来直接记录与还原艺术形象，而是用来记录与还原模拟电信号的；而模拟电信号也不是用来直接记录与还原艺术形象的，而是用来记录与还原艺术形象的各种感官属性（如视觉、听觉、触觉、嗅觉、味觉、运动觉等）信息的；这些感官属性信息（光、声、热、气味、体位运动等）的模拟电信号是用来塑造艺术形象的造型物化语言，用来记录与还原模拟电信号的数字符号“0”和“1”及相应存储材质共同构成数字艺术的记录物化语言。这推动了艺术创作的多元化，同时将观赏变为了参与，为观众带来了超维的感官体验。将直接感知、情感认知及思考寓于更多元的听觉、视觉、触觉等形式之中，如在展现人与物的互动以及背后人—物在宇宙中的独特意识时，加入物之形而可感，人之混沌渺茫的感官体验，切实地寄情于器，生成无限的意象空间，生发乾坤浩渺、人寓物而发的古意，将自身意志突破时空桎梏淋漓呈现。以“润物细无声”般自然而然的形式，在可观可感的中国传统造物美学中回归人与物的真实关系。

在气氛美学看来，“气氛的优先性变得特别清楚。比如：人们从热闹的街上走来，进入教堂。……先于所有个体事物而最先被知觉的东西，一定程度上，就是空间本身，正是人们踏入其中的、染上情感色彩的宽窄，是迎面袭来的流体（Fluidum）”。[④] “心流”，有时也被直接

① ［德］格诺特·伯梅：《感知学：普通感知理论的美学讲稿》，第44页。
② ［德］格诺德·波默：《气氛美学·前言》，贾红雨译，北京：中国社会科学出版社，2018年。
③ ［德］格诺德·波默：《气氛美学》，第199页。
④ ［德］格诺德·波默：《气氛美学》，第83页。

译为“沉浸”。史密茨论述气氛的空间特征——“气氛在空间上永远没有边界的，涌流进来的，同时还是居无定所的，”[①] 它是侵袭着的感染力，是情调的空间性载体。可见，气氛是被知觉中的东西。中国传统器物在数字世界作为数字资产的“人、物、场”元素，在全新时空场景下，实现更高效、赋能的数字审美活动与社交活动，实现数字世界与现实世界的交互。中国传统器物之美，见的是造物之形制，但终归于人心。《易经》书曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”器为事物的最具象呈现，空间属其基本属性，承载空间属性的器物与人的心灵同频同构，包罗万象。

三、中国传统器物美学在数字维度的审美表达

与西方人相比，东方人更具有与自然对话的能力。西方“工艺美术倡导者”莫里斯的花草图册，总有种植物标本的既视感，而东方人的器存百川，心有天地，艺术家眼中的一草一木皆生动有情，它们并非人们认识到的“物”本身，而始终是人们“感受”到的东西。但不能否认的是，关于呈现与表达媒介，“数字艺术并没有或无须预设传统艺术的民族特征。它是一种‘向前看’的艺术，因为作为其媒介的人工智能技术本身是‘向前看’的”。[②]

英国艺术家罗伊·阿斯科特更是将数字时代的美学形容为一种“技术智力美学”。他认为新千年后的艺术是“互动、转换和出现的过程”，数字艺术家们则是“智力航行环境的创造者，开放式网络进化系统的开拓者”，而视觉的呈现意味着“数据的来回穿梭、碰撞、释放出新的合成物以及互相吸收都是量子行为”。[③]“艺术”是个历史性概念。我们基于人类历史来理解人类本质，也基于人类艺术史来理解艺术，离开了一个民族的艺术史，无法理解这个民族的“艺术”概念。将中国传统器物置于数字艺术领域，既不能缺失传统器物承载的独特形式价值与中国文化内涵，又要更好地利用技术本身附带的转型、融合等新业态与新平台，特别是中国传统器物艺术表达的提质增效，形成一批具有国际竞争力的数字器物艺术产业集群，提升其传播效能与文化影响力。正如强调人文学科跨学科本质的乔莫兰所言，技术既是物质对象，又是叙事手段，它既与想象和再现特定的社会图景有关，又与为实际问题提供具体解决方案有关。[④]

（一）平衡心物表现关系与数字展示技术

应该说，中国传统美学的基本精神突出地体现在生命诉求与对审美境域缘在构成的推崇。以中国古典空间为例，其审美讲求的是“归静”与“慎独”。明代《长物志》共十二卷，分别为：室庐、花木、水石、禽鱼、书画、几榻、器具、衣饰、舟车、位置、蔬果、香茗。其内容涉及范围较广，依现代学科划分，可分为建筑、动物、植物、矿物、艺术、园艺、历史、造园等方面。明人宋诩在《宋氏家规部》中称“长物”为：凡天地间奇物随时地所产、神秀所钟，或古有而今无，或今有而古无，不能尽知见之也。文震亨取“长物”一词，意指多余之物，实际上书中所指又并非多余之物，而是生活中的必需品，不过这些物品非一般的物品，而是投射和沉积了文人的选择和品格意志之物。从生活的层面来看，它们大体上并非日常必需之物，器物不是作为生产之用，食物也不是果腹必需的粮食。这些物，在一开始归类时就没有放置在日常生活的范畴中，所以它们被称作“长物”——多余的物，或者说奢侈的物。说是无用，但一个时代的文人却要藉此建立起他们全部的精神生活。审美是心灵的创造活动，须得胸襟廓然，脱净尘渣，返还到本心本性，以生命本身体悟“道”的节奏。“道”

① ［德］格诺德·波默：《气氛美学》，第 17 页。

② 陈常燊：《柔软的艺术：基于互动解释的意义生成》，上海：上海人民出版社，2019 年，第 37 页。

③ ［英］罗伊·爱斯科特：《未来就是现在——艺术、技术和意识》，周凌，任爱凡译，北京：金城出版社，2012 年，第 94 页。

④ ［英］乔莫兰：《跨学科：人文学科的诞生、危机与未来》，陈后亮，宁艺阳译，南京：南京大学出版社，2023 年，第 181 页。

是生命的原初生成域，一种时空性存在，是宇宙灵魂，生命源泉，是“美”之所在。美是通过对某个器物，甚至瓶器、花器等的此在、当下、寓目、即心，从中澄明、敞亮，呈现原初之“仁心”“诚性”。人与物之间，意象合一，心物合一，人与器物的缘在构成互为一体。

数字技术与艺术默契交融后的展示，首先能够从凌乱的代码中诞生出或美轮美奂，或巧夺天工的视觉之美。之后，艺术家用计算机生成图形感官与交互的编码，创造出前所未有的体验。当利用计算机，以数字为媒介，对传统器物进行再创作或表达时，它涵盖了图像、声音、视频、动画、互动和虚拟现实等多种表现方式。到今天，数字展示艺术逐渐拓展了表现视野，早已突破二维平面，穿越虚拟的次元，拓展至影像、立体交互等领域。数字空间的震撼人心，图像的绚烂想象，景象的立体奇观，在创作层面固然赋予艺术家更大的开放性与自由性，同时也开创了艺术创作的平民化时代，在对传统器物的表现上，特别能实现交互、融合之后的立体重构。有一点特别需注意，中国传统器物在美的生成与创构中，在对待和体验器物时，往往以心—物构成的原初空间点为出发点和归宿，“心”与“物”相互作用，彼此整合，“心”要“随物婉转”，“物”也要“与心徘徊”，从而形成一种人对宇宙时空的依赖与人与器物的和合融通氛围。“心”与“物”，这点在数字技术情与景轻松实现整合后，还有更深层的维度：物的存在形式就是心。即物即心，物皆心。心物即一切，一切即心物。心纳百川，心中存有先天自在的秉性、灵气、素质、情性，还有后天的自为的人生、社会、自然、习俗、环境、文化等方面的参与、见闻、经历、甘苦、兴趣、信仰、追求。所谓物，实乃审美者心目中之物，是社会生活、自然万物通过审美者心的一种感受、感悟、体会与神会，于寓目、触目中的情设、意合、神会，是同感、同律、同韵。王杰等人指出：“中国社会的现代化发展历程不同于西方社会，目前我国学界以中国经验或中国的艺术、审美表达机制为基础的理论构建还没有真正完成。”[①]所言甚是，当我们在审美境遇“遭遇”数字技术的当下，如何更好地承载中国文化艺术的审美传统，尤其要避免削足适履的情况出现。《中华人民共和国国民经济和社会发展第十四个五年规划和 2035 年远景目标纲要》，均指出了数字技术在充分丰富应用场景优势，赋能相关传统行业催生新业态新模式方面的重要性。推进数字技术与传统器物深度融合，更加需要在学界讨论相关问题后，在顶层设计上解决实际问题，以建立学术前瞻性、实践可行性为主要抓手，通过更新观念、引导行动，重塑数字技术与中国传统独有的古典空间审美相匹配的创作、接受、传播等制度环境。

（二）平衡传统历史观与虚拟世界观

传统器物的真实历史观，突出对已经发生的历史事件或人的记录和解释，它侧重于通过实证、搜集和分析历史文献、遗迹、文物等实物证据，力求还原历史的真实面貌，承载的历史事件与人之间，有内在联系与规律性，甚至在人—物互动/互通之中，能解释历史与人的关系逻辑和未来趋势。数字技术则以数字化的形式构建特定信息空间，将现实世界中的事物转换成数字信息后可实现自动化流程处理、实时叙述、快速搜索等功能。其所构建的数字世界并不只是现实世界的简单复制或模拟，而是具备跨时空、互动性、开放性等特征的数字化世界，是数实融合的数字载体，强调数字化世界与现实世界的交互。从传统历史观到虚拟世界观，实则为“从重视所有权到重视使用权，这种转变也是从在场/缺席到模式/随机过渡的体现”。[②] 受众可以在平台上获取各类数字化信息内容，创造全新数字内容，构建数字身份、触物起情，当下、此在所见、所观之事之物以其形态、色彩、声音、气味等，启动情感，触发感知。值得玩味的是，其所提供的一切都属于虚拟世界观，即借助于计算机模拟、虚拟现实等技术手段，构建一个与现实历史平行的虚构

① 王杰，连晨炜：《审美人类学与艺术人类学：当代美学的理论生长点》，《民族艺术》2023 年第 4 期。

② ［美］凯瑟琳 · 海勒：《我们何以成为后人类：文学、信息科学和控制论中的虚拟身体》，刘宇清译，北京：北京大学出版社，2017 年，第 52 页。

历史场景，通过构建模型和算法来模拟历史发展的不同可能性，并分析其结果，且更加强调相对性和主观性，认为历史不仅仅是过去的记录，也是现在和未来可以被重新解读和构建的文本。传统器物的相关历史观，以事实的客观记录和解释明显区别于由信息和数据编织而成，模拟现实对象和经验的虚拟世界观。传统器物可形成虚拟世界中的瑰丽画卷，将现实世界中一切的美好一次性地集中起来，还可以加上浪漫的想象和美化，我们可以把传统器物在数字世界带给人的快速美好体验，归因为技术中心化的结果，但它也无法完全取代现实世界中对物体验的丰富性和深度性。

虚拟世界观不仅意味着强有力的“介入”，还使得数字媒介时代审美主体的实践行为，从旁观走向交互、从独占走向分享，从静态走向动态。当“艺术已经变成了一种科学的设计。由于数字化，所有艺术形式都变成了精确的科学学科”，[①] 艺术的重要元素——图像，其作为视觉制作信息载体的地位，在不断滑动时，非图像文本天生具有更多的模糊歧义与多义性直接且直观的图像，更易于情感表达和沟通传播，形成共情体验和文化流动。不可否认，传统历史观和虚拟世界观都有其独特的属性和优势，当艺术与生活的边界愈加模糊，我们在顺应、接受审美形态与相关行为转变之时，也应在传统艺术，如传统器物与数字技术场域，两相角力而又不得不共存之下，找到最恰适的平衡和共赢。

四、小　结

在时间的长河中，颜色曾被束缚在古老的画布上，声音被锁在古典的音符间，艺术家用绘画、雕塑、摄影、现成品等形式来表达。随着数字技术的出现，数字艺术在信息时代叩响了极强音。中国传统器物的固定、静观，转向为数字世界的流动性、开放性，甚至跨界性，人对其的体验，也转向为更丰富、多元且虚拟的互动。现象学曾倡导的身体知觉，在数字时代的艺术语境中，趋向了一种新的重返，不仅关乎重塑审美话语系统，更关涉以重视人生命存在“本己绽出”的文化智慧——以中国传统器物为载体，提供另一种文化话语的实现路径。

■责任编辑/张瑞臣

Returning to the Sensual Field:
An Alternative Approach for Traditional Chinese Artifact Aesthetics to Enter the Digital World

HOU Li-you-mei

(Chengdu University, Chengdu 610106, China)

Abstract: Aesthetics or Asthetik is originally related to its core focus on how human beings experience the world through the senses, especially the perception and appreciation of things of beauty, but is also related to the discipline about the study of the perceptual field, the characteristics of sensory perception, emotion, and aesthetic experience, obviously significantly different from the logical reasoning, conceptual thinking and scientific knowledge. Regarding the perception and experience of beauty, in the disciplinary branches of aesthetics itself, along with the development of human society, there are new perceptions, definitions, and even developmental changes. Currently when technology and humanities are merging and interdisciplinarity has reached a consensus, allowing one of the carriers of our traditional culture, that is, traditional Chinese artifacts, to be better interpreted and presented in the technological wave not only requires us to revisit the updating issues brought about by its historical origins, but also needs to return to its central position in philosophy and the humanities, whose humble nature in the context of technology, that is, sensibility, plays a crucial role in aesthetics, and is the basic way for individuals to experience and evaluate beauty.

Keywords: traditional Chinese artifacts; digitization; perception; aesthetics

① ［荷兰］约斯·德·穆尔：《赛博空间的奥德赛——走向虚拟本体论与人类学》，麦永雄译，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 155 页。

数字世界的伦理困境透视与调适机制探究

徐亚州[1]，谢桂山[2]

［1. 中共山东省委党校，济南　250100；2. 山东社会科学院，济南　250002］

摘　要：数字世界以其开放性、共享性和互动性，重构了人们的生活方式、交往模式和价值观念，同时也伴随着诸如网络暴力、隐私泄露和虚假信息等伦理问题。数字世界实为现实世界的某种扩展延伸，以伦理和道德为基底依然具有显见的必然性。对于当前数字化迁徙中的伦理困境，关键在于坚守主体间性的平等理念，以此为基石确立个体间权利义务的动态平衡；同时倡导内在的自我约束与外部的社会规制相互补充，形成一套有效的伦理调节系统。数字世界的伦理调适本质上是一场关于人类如何在数字化时代重塑伦理边界的深刻对话与实践探索。这些转进不仅要求我们反思既定的思维路径和认知模式，还促使我们进一步挖掘和重构一个更为包容且多元的“真实性”理论框架，以期能够充分解释并接纳那些超越物质世界表象的现象学存在。

关键词：数字世界；伦理困境；调节系统；思维路径；认知模式

中图分类号：B82　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1671－7511（2024）06－0078－08

随着现代信息技术的深入推进，个体在现实世界的自我意识、行为表现乃至价值观念，均可以通过数字化手段在数字世界予以承载和展现。[①]数字化作为一种深刻的现代社会转型现象，实质上表现为社会生活结构、经济运行模式以及信息传播方式的整体性、全方位向数字化、网络化的范式转变。[②]数字化进程已深度渗透至政治、经济、文化等多元社会结构层面，并在各领域引发了广泛而深刻的变革与重构，进而被普遍认为是界定现代社会发展特征的关键要素。伴随着科技革新的持续深化与数字化转型的广泛延展，当前的伦理规范体系在应对新兴科技革命所带来的挑战时所显现的滞后性日益突出，这不仅揭示了既有伦理观念在面对未来科技趋势时的理论性困境，更从深层次触发了对现有道德实践范式的深度审视与重构诉求。如何在全球化、信息化的大背景下，构建适应数字化时代的新型伦理观念体系，引导和规范各类主体的数字行为，成了理论研究与社会实践迫切需要关注并着力解决的时代课题。面对数字进程所涌现的伦理挑战，应秉持人文关怀和技术理性的双重视角，寻求伦理规范与技术创新之间的动态平衡，促进数字世界的健康、和谐与可持续发展。这不仅要求我们对传

收稿日期：2024－07－02

基金项目：本文系山东省委党校（行政学院）系统课题“梁启超公私道德观研究”（项目号：2023XTN006）的阶段性研究成果。

作者简介：徐亚州，中共山东省委党校（山东行政学院）哲学教研部讲师，山东省政德与廉洁文化研究中心研究员；谢桂山，山东社会科学院法学研究所研究员。

① 在《中华人民共和国国民经济和社会发展第十四个五年规划和2035年远景目标纲要》中，特别强调了“加快数字化发展，建设数字中国”问题，明确提出“以数字化转型整体驱动生产方式、生活方式和治理方式变革”。

② 第六代移动通信技术（6th generation mobile networks）已经成为当前移动传播领域的重要技术方向，6G网络的发展推进将为社会经济发展带来更加广阔的空间和机遇。日本名古屋大学和其他机构的研究团队，已经进行了都市内6G通信网的研究尝试。Takuji Tachibana，Yusuke Hirota，Keijiro Suzuki，Takehiro Tsuritani，Hiroshi Hasegawa，“Metropolitan Area Network Model Design using Regional Railways Information for Beyond 5G Research”，*IEICE Transactions on Communications*，Vol. E106－B，No. 4，2023，pp. 296－306. 为了加快日本Beyond 5G（B5G）技术的相关研究，橘拓至（Takuji Tachibana）等学者提出了一种基于日本区域铁路信息设计城域网（MAN）模型的算法。

统伦理观念进行创造性转化和创新性发展，更需我们在尊重个体权利、保障公共利益的基础上，建立健全符合时代特征、适应科技发展的新型伦理规范体系，并在实践中不断探索和完善这一伦理体系的具体应用，以期实现社会的和谐稳定与人的全面发展。

一、数字世界的伦理困境透视

数字世界，也被称为数字空间、虚拟世界或赛博世界，是指由数字化信息构建的全球性网络环境。它是涵盖了互联网、物联网、大数据、云计算、人工智能、移动通信等一系列现代信息技术所构成的复杂生态系统。数字世界具有极强的开放性和包容性，允许不同文化、观点、知识体系在其中自由流动和交融，既给人们日常生活与工作带来了便利与机遇，也激发和凸显了诸多新型的伦理道德问题。[①] 随着现代信息技术的深入推进，数字世界正在逐步与现实世界深度融合，形成了一个全新的“数字孪生”概念，即现实世界的实体对象及其行为在数字世界中都有相应的模拟及镜像。数字世界以其超越物理空间限制的独特优势，对人类社会的运作模式产生了深远影响，重构了人类的生活方式、工作方式以及思维方式，推动着社会朝着更加开放、高效、多元的形态演进。在数字化进程中诸多伦理道德问题也随之而来，尤为突出的是网络暴力问题、隐私泄露问题和虚假信息问题，以及由此衍生出的各种新型样态。此外，数字化进程中还出现了诸如算法歧视、数据垄断、深度伪造等新型伦理问题，这些问题交织在一起，进一步加剧了现实世界的复杂性和不确定性，对社会治理提出了新的挑战。这些由数字化进程催生的伦理道德问题，其内在理路与外在形态均体现出一种动态演变特性，不断提醒人类在全面推动科技进步的同时，需要深入反思并构建适应数字时代的伦理道德体系。[②]

（一）演变的网络暴力

网络暴力是现实生活中的暴力行为在数字空间中的映射和延伸，它借助互联网这一特殊的媒介形式，将传统暴力的表现形式转化为言语攻击、人格侮辱、恶意诽谤、人肉搜索等多种数字化手段。网络暴力从最初对他人进行言语或文字的攻击，已经发展演变成多种类型，包括网络欺凌、信息轰炸、恶意代码等。数字世界的匿名性、开放性使得人们避开了面对面的人际交往，难以看到受害者的真实反应和直观情感，这使得施暴者更容易产生冷漠和无情的行为倾向。网络暴力的本质是对他人人格尊严和合法权益的侵害，会对受害者造成心理、身体和社交等方面的多重伤害。近年来，国内外发生了诸种不同程度的网络暴力事件，例如，社交媒体上针对名人或公众人物的恶意攻击；网络平台上因观点不同而引发的大规模群体性辱骂；以及针对特定群体（如性别、种族、宗教等）的歧视性言论和行为；等等。从传播学的角度来看，网络暴力事件既是如何把握信息均衡普及和传递准确高效之间的传播问题，也是如何正确应用现代传播技术进行客观、适度的言论问题。然而，从伦理学的角度来看，网络暴力事件则涉及更为深层的基本价值观念问题，也是尊重、平等、自由等价值观念匮乏的

① 当前移动传播技术已经成为现代社会最为重要的信息交流方式，解析传播学和伦理学之间的相互关系以及作用机制具有重要的理论意义。约翰内森认为，伦理问题是人类传播理论和传播实践的核心议题，传播伦理应该成为科研、教学以及专业协会关注的基础性主题。Richard L. Johannesen, “Communication Ethics: Centrality, Trends, and Controversies”, *Annals of the International Communication Association*, Vol. 25, No. 1, 2001, pp. 201 – 235. 同样，哈贝马斯的话语伦理学也强调了人类使用语言进行交流和建立意义的伦理问题。Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, introduction by Thomas McCarthy, Cambridge: Polity Press, 2007, pp. 196 – 197. 传播学和伦理学之间相互渗透、互为补充，共同助力于人类价值观的塑造、道德意识的提升和社会文明的进步。

② 由于传播学和伦理学在研究与探讨的主题、方向上存在一定的重叠和交叉，近年来不断有学者提出传播伦理学（包括新闻伦理学、媒体伦理学、网络伦理学）等相关概念。这些概念实为社会传播实践发展到一定阶段的产物，反映了社会实践与学术研究的现实需要。克里斯蒂安等学者认为传播伦理的相关研究始于19世纪。[美] 克利福德·G. 克里斯蒂安等：《媒体伦理学》，张晓辉等译，北京：华夏出版社，2000年。实际上，传播伦理的社会实践与学术研究的开始时间可能要远早于19世纪。在亚里士多德的《修辞术》中就已经论述了演说者的道德品格问题，认为演说者的品格具有最重要的说服力量。[古希腊] 亚里士多德：《亚里士多德全集》，第九卷，苗力田编，北京：中国人民大学出版社，2016年，第338 – 339页。同样，在先秦儒家的典籍中也有诸多关于传播伦理问题的探讨，例如，《论语·阳货》篇中已有言，“道听而涂说，德之弃也”。孔子认为在路上听到传闻不加考证而随意传播，这是道德所唾弃的。这里的“道听涂说”亦可谓关于传播虚假信息问题的早期伦理探讨。

集中表现。一方面，参与者往往认为数字世界的虚拟行为不会对他人造成现实的伤害，实际上这种行为已经违背了伦理学中的“非暴力”原则。另一方面，参与者往往打着维护公共利益或道德正义的旗号，对特定对象进行舆论攻击，实际上这种过度且无节制的道德谴责和人身攻击已经背离了公正、理性和宽容的伦理要求。网络暴力根本上违背了对他人的尊重和人格权益，忽视了个体的社会责任和道德义务，实为一种缺乏道德意识和人性关怀的虚拟行为方式。

（二）扩展的隐私泄露

隐私泄露问题也是近年来逐渐增多的互联网负面事件，主要指个人私密信息的泄露或未经许可的收集和滥用，包括私人照片、家庭住址、账户信息等方面。隐私权是现代公民的一项基本权利，[①] 公民拥有对自己个人信息的控制权和使用权，包括决定何时和如何分享自己个人信息的权利。随着现代新型技术和手段的应用，隐私泄露的种类也在不断扩展和增加，例如，社交关系、消费习惯、医疗信息，等等。泄露个体隐私的行为实质上是对社会契约基础规范的一种背离，这种背离不仅瓦解了个人对于社会集体所持有的信任基础，同时也侵犯了个体应被社会平等对待和尊重的权利，并进一步削弱了个体对于社会共同体的深度归属感，从而在伦理和法理层面上构成了对个人尊严和社会秩序的潜在威胁。从伦理学的维度来审视，隐私的本质不仅限于个人信息的安全性和隐秘性，它更深层次地体现为个体自主性的一种具象化表达。隐私根植于个体的生存现象学领域，具体体现为私密生活的体验积淀、自我情感的内在过程以及个性特质的形成发展等诸多面向。它是构成个体身份本质属性的核心要素，直接关乎主体性的建构与自我认同的塑造。个体所享有的隐私权实质上是其自主选择何时、何种途径及对何对象揭示个人信息的一种自由意志的行使，而隐私的侵犯则意味着这种基于自我决定的自主性被非法剥夺。当他人或团体在未获授权的情况下擅自获取并运用这些个人信息时，实际上就是对个体自主性的一种侵犯行为。

（三）高仿的虚假信息

虚假信息问题主要指信息发布者无意甚至有意发布一些误导、夸大、违背事实的言论。随着微信、抖音、微博等社交平台的推广应用，日常言论也会基于蝴蝶效应、连锁效应产生较大影响。近年来国内外发生的许多虚假信息事件对社会生产生活造成了深刻影响，例如，“世界末日”谣言，“5G会让人致癌”谣言，“食盐防核辐射”谣言，等等。当前虚假信息已不限于简单的文字或图片，还包括虚拟的生活场景或人物举止，以及虚假的投资项目、金融产品或财务数据。[②] 虽然数字世界是基于数字化符号的存在，但其影响可以延伸至现实生活世界，

① 沃伦与布兰代斯的《论隐私权》可谓开启了现代社会关于隐私权问题的讨论，并将“隐私权”理解为“独处的权利”。（S. Warren, L. Brandeis, “The Right to Privacy”, *Harvard Law Review*, Vol. 4, No. 5, 1890, pp. 193－220.）研究个人隐私与公共生活之间的界限问题，已经成为当代学者的重要议题之一。艾格详细探讨了隐私作为公共生活中最突出问题的崛起，认为传播技术（印刷机、电话和其他通信设备）不仅推动了辩论，而且彻底重塑了围绕隐私的对话。（Sarah E. Igo, *The Known Citizen: A History of Privacy in Modern America*, Cambridge: Harvard University Press, 2020.）相对于西方文化圈中关于隐私权问题的论述，东亚文化圈中关于隐私权问题的讨论起始时间较晚。1935年，日本学者末延三次最早将“隐私权”的概念引入日本学界，并将“隐私权”理解为“心的秘密权”。（［日］末延三次：《英米法における秘密の保護：いわゆるRight to Privacyについて》，《法学协会杂志》1935年第53卷第11号。）中国关于隐私权的法律制度于20世纪80年代逐渐完善，1988年最高人民法院颁布《关于贯彻〈中华人民共和国民法通则〉若干问题的意见（试行）》，将隐私权纳入到公民的名誉权之中。实际上，中国文化中关于隐私问题的相关讨论开启的时间可能更早。例如，《汉书·江充传》中已有言：“太子疑齐以己阴私告王，与齐忤，使吏逐捕齐，不得。”（〔汉〕班固：《汉书》中卷，北京：中华书局，2005年，第1674页。）这里的“阴私”可谓“隐私”在外延上涵盖的一部分，具有“个人生活秘密”“隐秘不可告人”之意。

② 现代虚拟技术（Virtual Reality, Augmented Reality）的发展逐渐模糊了虚拟世界与现实世界之间的边界，使得虚假信息事件的分析与判定变得更加困难。2021年“元宇宙”（Metaverse）概念一时成为年度热点议题，将人们对于真实意义的追问推向了高峰。元宇宙可谓集成了一大批现代技术（包括虚拟现实、增强现实、人工智能、人机交互，等等），成为可与现实世界交互的虚拟世界。与元宇宙一同到来的就是元伦理、元道德，即人们在元宇宙中的价值意义和伦理道德问题。元宇宙中是否需要元道德和元伦理以及需要何种元道德和元伦理，各种争论与数字世界中的伦理道德问题有着诸多相似性。现实世界中伦理道德观念的产生和发展与人类个体的脆弱性紧密相关，而在虚拟世界中人类个体的脆弱性被极大地削弱。虽然虚拟世界中人类个体的脆弱性被削弱了，但是这种“削弱”并不意味着“消失”。虚拟世界中的角色和互动同样会影响到现实世界中人们的情感和认知，同样会影响到现实世界中人们的行为方式和价值观念。因之，虚拟世界同样需要伦理道德观念的相关规制，以确保个体和社会（现实世界）的权益得到维护。

并改变人们对现实的认知和行为决策。这种行为直接冲击了信息传递的核心价值，它实质上是对现实情境的扭曲表述，违背了信息传播的基本准则——真实性原则。虚假信息的产生和传播反映了人类认知过程中的主观性和局限性，也揭示了语言、符号和逻辑在构建和传达时可能存在的欺骗性。数字世界中的虚假信息并不单纯地表现为一种绝对的虚拟状态，相反，它们以特定的构造形态充当了现实世界的映射载体。[①] 从伦理学的维度来审视，数字世界中有意为之的虚假信息也是一种实质性的欺诈行径，它不仅损害了信息接收者的知情权，还可能对个人决策、社会信任乃至国家稳定造成深远的负面影响。这种行为违背了诚实守信的基本道德原则，破坏了人与人之间的信任基础，长此以往将导致社会道德水平的整体下滑。对于虚假信息的治理不仅是技术层面的问题，更是道德责任和社会责任的体现。这一过程反映了人类对真理追求的本质，以及在复杂多变的信息环境中坚守伦理底线的重要性。

二、数字世界的调适机制探究

随着数字技术的飞速发展以及人工智能的深入推进，人类面临着各种前所未有的伦理道德问题，同时也为伦理道德的发展提供了新的可能性。数字世界的伦理规范体系构建，既是对于数字化生存状态下的道德秩序重构与优化的探索，也是对现实与虚拟二元空间相互渗透、相互塑造的伦理效应深度剖析的过程。[②] 数字世界的伦理问题是一个涵盖多维度、多层次的系统工程，它不仅关乎数字空间的健康有序发展，也对现实社会的和谐稳定具有深远影响。面对全球科技革新所催生的新问题与新挑战，需要进行系统性和整全性的审视，以确保科技进程的演进轨迹与社会可持续发展的核心价值诉求相契合。数字世界的伦理问题本质上为虚拟世界和现实世界之间的对接问题，数字领域作为现代社会的发展延伸并非伦理道德的法外之地。数字世界虽有其独特性，但其产生的影响却真实地作用于现实世界之中。人们在数字空间中的行为越来越频繁，这些行为不仅影响着个体的心理状态和社会关系，还深刻地改变了社会结构和文化形态。因此，探讨数字伦理不仅是对个人责任的追问，更是对社会整体价值体系的反思。[③] 对于当前数字领域较为突出的网络暴力问题、隐私泄露问题和虚假信息问题以及由此衍生的新型变种，应当充分发挥内在价值理念和外在行为规范的规制作用，强化主体间性的平等理念，坚持权利与义务的动态平衡，推进自律与他律的互补模式，切实达成一个更加安全、公正、和谐的数字环境。

（一）数字世界的自我与他人

对于演变的网络暴力问题的伦理策略应当不断强化数字世界主体间性的平等理念。如罗尔斯所强调的那样："平等的意义是由正义原则规定的，每个人都有其平等的基本权利。"[④] 在现实社会生活中自我与他人之间的平等观念已经相当普及，但是在新兴的技术应用场域依然较为匮乏。当前诸多新兴技术（特别是虚拟现实技术、增强现实技术）直接挑战了我们对现实世界和数字世界的界限理解以及对个人自由和社会秩序之间关系的考量。数字世界中个体的行为实践并非孤立存在，其在虚拟界面中的每一次动作与决策，本质上均蕴含着对现实社会及其成员的潜在作用力。个体在虚拟世界的行为活动已不再仅限于非物质层面的意义建构，而是切实地嵌入并驱动着现实社会的演变进程。对于现实社会中的暴力问题一般采取外在的强制性规范，这种治理模式可以有效规制和震慑多种暴力事件的发生。然而，数字领域的网络暴力问题往往没有达到需要法律法规强制规范的程度，而且外在强制性规范的建立和新型网络暴力的出现之间存在滞后性的问题。例如，

① 拉米雷斯等人提出了一种思考和评估虚拟现实对用户影响的方法，认为必须超越 VR "在场" 的传统心理学概念，才能更好地理解虚拟体验的整全性。（Erick Jose Ramirez, *The Ethics of Virtual and Augmented Reality*, New York: Routledge, 2021.）

② 按照海德格尔的说法，现代社会的标志是世界被构想并把握为图像，世界之成为图像和人成为主体乃是同一过程。（［德］马丁·海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004 年，第 94 页。）世界图像的时代一切事物皆以统一化、程序化的数字标准予以衡量（包括个人行为、社会现象、经济指标，等等），有助于促进人类知识的共享和创新的跨界融合。然而，这种过度追求数字化、图像化的结果可能导致对非可量化因素的忽视，一定程度上削弱了人类的尊严福祉和社会正义。

③ 正如柏拉图所述："正义的人和不正义的人各戴一只（古各斯之戒），没有一个人会不腐败，能继续行走在正义的道路上。"（［古希腊］柏拉图：《柏拉图全集》中卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2018 年，第 47 页。）

④ John Rawls, *A Theory of Justice* (*Revised Edition*), Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 442.

对于新近出现的“网络软暴力”“网络精神暴力”问题，外在的强制性规范很难发挥针对性的作用。数字世界的网络暴力事件（包括软暴力、精神暴力）本质上是以“自我”为中心忽视“他人”存在的表现，也是数字时代自私自利的典型行为方式。

在构建数字世界的伦理秩序与治理体系时，坚守主体间性的平等理念至关重要。这种平等理念意味着消除任何形式的数字鸿沟与虚拟歧视，通过主体间的对话、协商与协作，促进虚拟与现实两个维度间的共同发展。在构建数字世界的伦理秩序与治理体系的过程中，主体间性的平等理念不仅是一种道德要求，更是实现社会和谐与进步的关键。主体间性这一概念源自现象学与存在主义哲学，特别是由埃德蒙·胡塞尔和马丁·海德格尔等人发展而来，它强调的是个体之间的相互关联性和共同体验的重要性。在数字世界中，主体间性要求我们超越单一的自我视角，去理解和尊重他人的感受、需求和价值，从而建立起一种基于相互承认和平等交流的关系模式。这种认识促使我们在网络互动中采取更加负责任的态度，避免将个人的意志强加于他人之上。例如，在社交媒体上发表评论时，我们应该考虑自己的言辞是否可能伤害到他人的情感，或者是否体现了对不同观点的尊重。这种超越个体视角的能力，实质上深化了伦理学中的“他者”概念。列维纳斯（Emmanuel Levinas）等哲学家强调，对他者的承认不仅是道德行为的基础，也是人类社会能够和谐共存的前提。[①] 在网络空间中，这一原则尤为重要，因为数字世界的匿名性和距离感往往会削弱主体间的直接联系，导致人们更容易忽视他人的存在和感受。培养一种面向他者的意识，即在表达自己之前先倾听和理解对方，不仅能够促进更加积极健康的在线交流环境，还能加深人与人之间的连接，构建起基于同情、理解和尊重的社会关系网。

（二）数字世界的权利与义务

对于扩展的隐私泄露问题的伦理策略应当确立个体间权利与义务的动态平衡。数字世界的隐私泄露问题已经发展演变成多种类型，已由传统泄露私人照片、家庭住址等简单问题扩展到了消费信息、金融信息、医疗信息等多个层面。人们享有获取和分享信息、表达自己声音的权利，但也需要承担确保信息准确性、尊重他人权利和维护公共安全的义务。数字权利和数字义务之间实为一种相互依存关系，它们共同构成了个体自由和社会秩序的基础。[②] 坚持数字权利与数字义务的统一，在本质上也是对自身利益的维护。正如康德所言：“对义务的违反即使不考虑由此对他产生的不利，也直接地影响到心灵，并且使人在他自己的眼中成为卑鄙的和应予惩罚的。”[③] 在康德那里，一个行为是否道德关键在于这个行为是否符合相应的义务，而主动践行相关义务则是主体人格、尊严的有力体现。从伦理学的角度来看，“隐私权”是个人价值尊严的重要构成，对于个人隐私的维护则是社会正义的应有之义。在更深层次上，隐私权的探讨触及了人类存在的根本问题——即个体与社会之间的关系。隐私泄露问题不仅是对个人自由、人格尊严的挑战，也是对社会正义、公序良俗的践踏。坚持数字世界权利与义务的动态平衡，不仅能够保障每个个体的基本权益，还能促进一个更加健康、有序的社会信息生态的形成。

数字世界的权利和义务与现实世界的权利和义务既有共通之处，也有其独特性。这种独特性不仅体现在数字空间中信息的传播速度、范围以及方式上，更在于它对普遍原则、言论自由等基本问题的重新阐释与应用方面。在虚拟与现实逐渐融合的背景下，如何确保个人在网络中的权利不被侵犯，同时又能履行相应的社会责任，成了一个亟待解决的问题。坚持数字世界权利与义务的动态平衡，既是现代社会

① 详见 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Pittsburg: Duquesne University Press, 1969; Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, Pittsburg: Duquesne University Press, 1985; Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.

② 相对于传统社会的权利与义务问题，现代社会的权利与义务已发生深刻变化，在概念、范围等方面有着明显差异。传统社会的权利通常局限于基本的生存权利和社会地位，而现代社会的权利更加注重个人的自由和尊严问题。传统社会的义务通常基于家庭、氏族或社群的关系，而现代社会的义务更加强调个人的责任和公民意识。相对于传统社会，现代社会中的权利与义务之间的关系更加紧密，彼此相互依存和相互制约。按照托马斯（Thomas Magnell）的论述，权利与义务之间具有形式上的对应性，这种对应性关系对于先天和后天获得的权利和义务都适用，同样，这种对应性关系也适用于道德权利和道德义务。（Thomas Magnell, “The Correlativity of Rights and Duties”, *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 45, No. 1, 2011, pp. 1 – 12.）

③ ［德］康德：《康德著作全集》第8卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2010年，第291页。

发展的必然要求，也是对人类生存境遇深度反思的结果。从康德的道德哲学角度来看，无论是现实世界还是数字世界，人们的行为都应遵循一定的道德法则，即“要按照能够同时把自己视为普遍的自然法则的那些准则去行动”。[①] 在康德那里，道德行为的本质在于其普遍性与必然性，即一个行为如果可以被设想为普遍法则，那么这个行为就是道德的。将这一原则应用到数字世界，任何在网络空间中的行为都应当考虑其是否可以被作为所有人的行为准则而普遍化。这意味着，在数字世界中行使权利的同时，也必须承担相应的义务，确保自己的行为不会损害他人的利益。例如，当我们在网络上分享信息时，应当思考这样的行为模式如果成为普遍现象，是否会侵犯他人隐私或导致信息的不正当使用。网络言论自由虽然是基本人权的一部分，但其行使必须基于不伤害他人尊严和权利的前提之上。数字世界的权利与义务不仅仅是技术规范的问题，更深层次地触及到了人类社会的基本伦理原则。面对快速发展的信息技术，需要不断加强数字伦理教育，同时及时调整和完善相关法律法规，引导人们树立正确的数字观念，共同维护数字世界的公平正义。

（三）数字世界的自律与他律

对于高仿的虚假信息问题的伦理策略应当不断推进数字领域自律与他律的互补模式。随着虚拟现实技术以及增强现实技术的广泛应用，出现了更加高级的虚假信息制作技术。从最初的简单网络谣言到如今的深度伪造技术和大数据算法滥用，虚假信息的危害力和影响力呈现上升态势。通过大数据和算法分析用户的兴趣和行为，依据用户的心理和需求制造针对性的虚假信息，更能达到操控用户思想、推销产品抑或传播特定资讯等目的。随着现代社会信息传播环境的结构性转变，传统意义上针对虚假信息的干预与管理策略在其有效性和适应性方面呈现出显著的局限性。在数字化生存的场域内，虚假信息的妥善治理不仅是一个技术或程序问题，更是涉及个体内心信念与社会集体规约之间辩证互动的过程。个体内心的道德意识与价值观念，以及社会层面的法律规章与制度规范，应当形成一种内在自律与外在他律的耦合效应。如法哲学家凯尔森所言：“道德判断和政治判断是与正义判断一样性质的。这些判断希望表示一种客观价值。”[②] 数字领域法律法规的合理性和规制性需要借助伦理道德观念的确证，在某种程度上伦理道德也是法律法规不断革新的潜在变量和驱动因素。同时，数字领域的伦理道德观念随着不断地普及和强化也需要获得新的理念形态，即从内在价值观念向外在制度规范的跃迁。数字世界的虚假信息治理需要发挥自律与他律的互补作用，才能构建一个更加可信、透明和安全的数字环境。

数字世界的虚假信息治理过程实际上是对立统一规律的应用，即自律与他律之间的辩证关系。在这两者之间，存在着一种动态平衡的关系，它们既相互独立又互为补充，共同构成了数字世界中虚假信息治理的有效框架。在康德的道德哲学中强调个体应作为目的而非手段，[③] 这在数字世界虚假信息治理中体现为信息传播者与接收者都需承担起自我约束的责任，即自律。自律要求个体具备批判性思维，能够独立判断信息真伪，避免成为谣言的传播工具。这种自律不仅是对外部规则的内化，更是一种对自我完善的追求，体现了人的自由意志和道德尊严。然而，仅凭个体自律难以完全遏制虚假信息的泛滥，这就需要社会制度与法律框架下的他律机制发挥作用。正如霍布斯在其《利维坦》中所论述的自然状态，缺乏外在秩序的个体行动可能导致混乱。[④] 因此，建立一套有效的监管机制和社会规范，对信息进行审核和过滤，确保信息的真实性和合法性，成为不可或缺的一环，这便是他律的作用。只有当个人的内在良知与外在的社会规则形成有效互动，才能构建起一个健康、有序的信息生态系统，促进社会整体的和谐发展。一方面，良好的外部制度设计能够激发并强化个体的内在责任感，促进社会整体向善；另一方面，高度自觉的个人道德意识又反过来推动更高效、合理的外在规范建设。通过内因与外因的良性互动——即社会规范对个体责任感的培养和个人道德良知

① ［德］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 59 页。
② ［奥］凯尔森：《法与国家的一般理论》，沈宗灵译，北京：商务印书馆，2013 年，第 91 页。
③ ［德］康德：《道德形而上学的奠基》，李秋零译注，第 50 页。
④ ［英］托马斯·霍布斯：《利维坦》，黎思复，黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985 年，第 95 页。

对外部规则优化的驱动——共同推动信息环境的净化和社会文明的进步，才能更好地实现个体与集体、自由与秩序的和谐共生。

三、新时代新的伦理使命

数字世界以其独特的存在方式拓展了我们对现实、虚拟以及存在本身的理解维度，它不仅重新定义了人类的社交模式与信息交流的方式，还为学术研究乃至哲学思考提供了全新的平台和视角。数字世界并非客观物理世界的实体化表现，然其在作用于人类心智领域时，通过对思维活动的塑造、情感体验的激发以及行为范式的引导，已经在某种程度上创设了一种新颖的、超越物质界限的非物质性存在领域。这一存在领域既是对传统物质世界的拓展和延伸，也是对人类认知边界和心灵空间的一次深刻重塑。无论是元宇宙概念的提出，还是人工智能、区块链等前沿技术的应用，都在预示着数字世界将更深度地融入并影响人类生活，推动社会思想、文化等领域产生深刻的变革。当今数字世界的发展已经远远超出了早期作为辅助工具或娱乐手段的角色定位，它的存在价值逐渐从纯粹的工具性、功能性上升到了更深层次的存在意义。在数字世界中，我们可以创造出与现实无异甚至超越现实的感官体验。例如，在虚拟现实（VR）或增强现实（AR）环境中，用户可以沉浸在一个看似真实的场景中，尽管这些场景并非物理意义上存在于我们的物质世界，但它们对用户的感知、情感以及行为决策却产生实实在在的影响。这一现象对根植于形而上学与认识论中的“真实性”概念的传统诠释构成了深刻挑战。数字世界并非简单地对物理现实的一种补充或模仿，它自身即构成了一个新的存在维度，要求我们重新审视和把握“真实性”的内涵。

长久以来，我们的主流认知架构倾向于采纳一种本质上的唯物主义视角，其中心观念在于认定“真实性”仅能被严格限定在客观存在的物质世界之内。然而，数字世界的存在和发展对此一元论的存在观产生了质疑，它揭示了我们对“真实性”的理解可能存在局限性，激发了关于超越物质层面的真实性探索。[①] 一方面，数字时代认识主体的概念经历了一种虚拟化的转译过程，由传统的物质形态主体转变为在虚拟空间中行动的认知代理，其存在状态与认知活动呈现出前所未有的数字化特性；另一方面，数字世界的构架还导致了认识客体性质的根本转换。原本的认识客体——客观实在的世界，如今在很大程度上转变为认识主体通过创造性劳动所塑造的数字化建构物，这种转变促使我们重新审视认知过程中主体与客体间的关系及其互动模式。同时，数字时代认识过程中的中介机制亦发生了深刻的变革。从传统的依赖语言、文字等象征符号体系进行认知传递和建构，转向了依托于先进的数字技术和复杂的计算机系统实现信息的解码、编码与加工。这些变化不仅拓展了传统认知的逻辑理路，还深刻地影响了人类对于存在本质的理解，以及对现实与虚拟界限的重新定义。根据海德格尔的现象学观点，人的存在（Dasein）是“在世界之中”的存在，而数字技术的普及和发展进一步丰富了这个“世界”，使之包含了虚拟空间和现实空间两个维度。[②] 数字世界的伦理调适不仅要求我们反思既定的思维路径和认知模式，还促使我们进一步挖掘和重构一个更为包容且多元的“真实性”理论框架，以期能够充分解释并应对数字时代的道德实践。

在传统伦理学中，诸如康德的义务论、密尔的功利论以及亚里士多德的美德论等，都是基于人类社会的具体交往而形成的。然而，在数字化时代，这些理论面临着新的挑战与机遇，因为它们需要适应一个虚拟与现实交织、边界日益模糊的世界。在这个新世界中，个人的行为不仅限于物理空间，更扩展到了网络空间，这要求我们重新审视传统的伦理原则，并探索其在数字环境中的应用与调整。例如，康德提出的“人是目的而非手段”的原则，在网络空间中被赋予了新的意义，它要求我们在设计和

① 汉娜等学者详细论述了后数字时代欺骗的认识论。（Hanna Amy，“The Epistemology of Deceit in a Postdigital Era”，*Educational Philosophy and Theory*，Vol. 54，No. 14，2022，pp. 2545－2548.）

② 戈德里克等学者认为当前的认知科学研究受到两种偏见的影响：（1）数据胜于理论：与开发认知能力解释的研究相比，专注于实证数据的研究被视为更能揭示大脑/思维的本质；（2）定量多于定性：定量数据和方法被视为理解头脑本质的核心。（Goldrick Matthew，“An Impoverished Epistemology Holds Back Cognitive Science Research”，*Cognitive Science*，Vol. 46，No. 9，2022，pp. 1－5.）

使用技术时，必须尊重个体的尊严和自由，避免将用户仅仅视为数据点或应用工具。同时，功利论对于最大幸福原则的应用也需考虑数字行为对广泛社群的影响，确保技术进步能够惠及大多数人，减少数字鸿沟带来的不平等问题。尽管数字化时代给传统伦理学带来了前所未有的挑战，但同时也为我们提供了反思和完善既有理论的机会。对于伦理理论而言，关键在于如何在这种新的存在模式下重新定义“善”与“恶”，以及如何构建一种既能反映人类深层价值又能适应新兴技术环境的道德框架。我们不仅要关注技术的发展及其对社会生活的影响，还应深入探讨技术背后的人文关怀与价值导向。面对复杂多变的数字环境，我们需要不断探索如何将传统智慧应用于现代情境之中，以期达到更加和谐的人际关系和社会秩序。这一过程不仅是对个人道德水平的考验，也是对整个社会文明程度的检视。

概而言之，数字世界的伦理调适不仅是技术进步与人文精神交融的领域，更是人类文明自我革新和持续演进的必经之路。数字世界的伦理问题本质上是一场关于人类如何在数字化时代重塑伦理边界的深刻对话与实践探索。面对数字时代的伦理调适，我们既要审视技术发展带来的新挑战与新机遇，也要关注这些问题背后所反映的人类价值观念和社会结构的变化。这不仅是一种对传统伦理智慧的继承与发展，也是对未来社会形态的一种预判与塑造，旨在通过伦理道德的引导，实现技术与人文的和谐共生，促进人类社会的全面进步。伦理理论在此过程中扮演着至关重要的角色，它要求我们在追求技术创新的同时，不忘反思技术可能带来的社会影响和潜在风险，确保技术的发展不会损害人的基本权利和价值尊严。伦理理论不仅为数字技术的应用设定了边界，更为人类社会的未来方向提供了指导，强调了技术发展应当服务于人的全面发展和社会的整体福祉。只有当技术进步与伦理调适相辅相成时，才能真正构建起一个既高效又公平、既创新又安全的数字世界。这样的伦理调适过程，既是对现有规则体系的系统重建，也是对人类智慧的一次全新考验，它促使我们在不断变化的技术环境中，寻找更加合理、公正、可持续的发展路径。全面深化改革永远在路上，数字化转型事业也永远在路上。我们应牢牢把握新时代新征程的使命任务，以中国式现代化全面推进中国数字化事业的高质量发展。正所谓：“富有之谓大业，日新之谓盛德。”①

■责任编辑/宋雨桃

Exploring the Ethical Dilemma and Adjustment Mechanisms of the Digital World

XU Ya-zhou[1], XIE Gui-shan[2]

(1. Party School of Shandong Provincial Committee of CPC, Jinan 250100, China;
2. Shandong Academy of Social Sciences, Jinan 250002, China)

Abstract: The digital world, with its features of openness, sharability and interactivity, has reconstructed the people's lifestyles, communication patterns, and values, but it also faces such ethical issues as online violence, privacy breaches, and false information. The digital world is actually an extension of the real world, and it still has a clear inevitability based on ethics and morality. The key approaches to solving the ethical dilemma in the current digital migration are the adherence to the concept of equality of intersubjectivity, and the establishment of a dynamic balance of rights and obligations among individuals based on this foundation, simultaneously advocating for internal self-restraint and external social regulation to complement each other, and forming an effective ethical regulatory system. The ethical adjustment of the digital world is essentially a profound dialogue and practical exploration on how humans can reshape ethical boundaries in the digital age. These transformations not only require us to reflect on the established thinking approaches and cognitive patterns, but also prompt us to further explore and reconstruct a more inclusive and diverse theoretical framework of "authenticity" in order to fully explain and accept phenomenological existences that go beyond the surface of the material world.

Keywords: the digital world; ethical dilemma; regulating system; thinking approach; cognitive model

① 〔明〕来知德集注：《周易》，胡真校点，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 304 页。

中国式现代化视域下深化人才发展体制机制改革的理论解构与路径探赜

邹　娜

［河北工业大学，天津　300401］

摘　要：人才是助推中国式现代化的主力军，也是提升综合国力的重要指标。深化人才发展体制机制改革是加快建设新时代人才强国的必然举措，也是加快建设世界重要人才中心和创新高地的题中要义。从演进脉络看，人才发展体制机制改革历经渐趋探索、纵深推进和开拓提质三个阶段，有其理论支撑和体系架构。改革的着力方向是要坚持“乘法”与“减法”结合、“立”与“破”并举、问题导向与因地制宜并重、中国特色和国际视野兼具。从实践路径看，深化人才发展体制机制改革要坚持和完善党管人才与多元共治相衔接的工作格局，建立健全自主育才与精准用才相结合的政策体系，优化提升人才管理与有序流动相协调的空间布局，加快形成科学评价与有效激励相适应的体制机制，着力打造人才引进与服务保障相统一的生态环境，推动构建人力资源与新质生产力相匹配的运行机制。

关键词：中国式现代化；新质生产力；人才发展体制机制改革；人才强国战略

中图分类号：C964.2　**文献标识码：**A　**文章编号：**1671－7511（2024）06－0086－10

教育、科技和人才是推进中国式现代化进程的关键引擎。党的二十大报告聚焦教育强国、科技强国、人才强国的战略目标，首次对教育、科技、人才“三位一体”统筹部署、整体谋划，强调“教育、科技、人才是全面建设社会主义现代化国家的基础性、战略性支撑”“人才是第一资源”“人才引领驱动”。[①]党的二十届三中全会在此基础上对人才工作继续谋篇续章，强调要深化人才发展体制机制改革，实施更加积极、更加开放、更加有效的人才政策，[②]为当前和未来一段时期深化人才发展体制机制改革提供了正确航向。

随着人才强国战略的纵深实施，我国人才体制机制改革已进入“深水区”。立足国内，面对加快建设世界重要人才中心和创新高地的宏伟目标，需要锻造一批支撑中国式现代化发展的高素质人才。放眼全球，世界正经历百年未有之大变局，全球价值链体系重塑和科技创新加速演进，人工智能、大数据、区块链、新材料等新兴领域方兴未艾，全球新兴产业迭代重构，国际人才竞争日益激烈。新一轮科技革命和产业变革正在逐渐释放新动能，科技创新和人才资源正成为大国博弈的关键变量，如何深化人才发展体制机制改革，激发人才创新创造活力，以人才之力赋能中国式现代化，构建世界人才高地，加快实施人才强国战略，成为亟待解决的重要时代问题。

一、人才发展体制机制改革的演进脉络

深化人才发展体制机制改革是推进中国式

收稿日期：2024－08－20

基金项目：本文系2023年天津市哲学社会科学规划研究项目“天津市‘高精尖缺’人才引育机制与保障措施研究”（项目号：TJYJ23－013）的阶段性研究成果。

作者简介：邹娜，河北工业大学马克思主义学院教授。

① 《高举中国特色社会主义伟大旗帜　为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》，《人民日报》2022年10月26日第1版。

② 《中共中央关于进一步全面深化改革　推进中国式现代化的决定》，《人民日报》2024年7月22日第1版。

现代化的有力举措，将人才发展体制机制改革置于时间维度审视，有助于厘清人才发展体制机制改革的发展动态。21 世纪以来，党中央在把握国情和世情的基础上，推动人才发展体制机制改革有序展开。人才发展体制机制改革之路并非一蹴而就，呈现一个从“渐趋探索”到“纵深推进”再到“开拓提质”的跃迁趋势（见表 1）。

表 1　人才发展体制机制改革演进脉络分析表

发展阶段	来　源	文件名称	相关内容
渐趋探索阶段（2002—2011 年）	中共中央、国务院	《2002—2005 年全国人才队伍建设规划纲要》	首次明确提出“人才强国”战略
	第一次全国人才工作会议	《中共中央、国务院关于进一步加强人才工作的决定》	首次提出“党管人才”原则，强调“深化人才体制改革”“坚持改革创新，努力形成科学的人才评价和使用机制”
	第二次全国人才工作会议	《国家中长期人才发展规划纲要（2010—2020 年）》	确定人才优先发展战略，提出“人才制度优先创新”
纵深推进阶段（2012—2021 年）	党的十八大	《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进，为全面建成小康社会而奋斗》	“加快人才发展体制机制改革和政策创新”“形成激发人才创造活力、具有国际竞争力的人才制度优势”
	十八届三中全会	《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》	强调“建立集聚人才体制机制，择天下英才而用之”
	中共中央	《关于深化人才发展体制机制改革的意见》	提出“为深化人才发展体制机制改革提供坚强的政治和组织保证”“到 2020 年，在人才发展体制机制的重要领域和关键环节上取得突破性进展”
	党的十九大	《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》	实行更加积极、更加开放、更加有效的人才政策
	中央人才工作会议	《深入实施新时代人才强国战略 加快建设世界重要人才中心和创新高地》	提出“坚持深化人才发展体制机制改革”“开展人才发展体制机制综合改革试点”“加快建设世界重要人才中心和创新高地”
开拓提质阶段（2022 年至今）	党的二十大	《高举中国特色社会主义伟大旗帜为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》	指出“深化人才发展体制机制改革，真心爱才、悉心育才、倾心引才、精心用才，求贤若渴，不拘一格，把各方面优秀人才集聚到党和人民事业中来”
	二十届三中全会	《中共中央关于进一步全面深化改革、推进中国式现代化的决定》	强调“深化人才发展体制机制改革。实施更加积极、更加开放、更加有效的人才政策，完善人才自主培养机制，加快建设国家高水平人才高地和吸引集聚人才平台”

资料来源：作者根据会议相关内容整理

（一）渐趋探索阶段（2002—2011 年）

2002 年党中央、国务院印发了《2002—2005 年全国人才队伍建设规划纲要》，“人才强国战略”首次被提出。2003 年第一次全国人才工作会议明确提出“党管人才”的原则，并对人才评价和使用机制、分配激励机制以及人才保障制度等进行规划部署。人才发展体制机制改革的前提是要精准把握“人才”的内涵，这一阶段对“人才”的内涵也因时因势进行了科学地调整。第一次全国人才工作会议指明人才

具有三个特点：一是有知识、有能力；二是能够进行创造性劳动；三是在物质、政治、精神文明建设中做出贡献。2010年，全国第二次人才工作会议召开，会议进一步明确了人才的定义："人才是指具有一定的专业知识或专门技能，进行创造性劳动并对社会做出贡献的人，是人力资源中能力和素质较高的劳动者。"① 两次人才工作会议对"人才"的内涵不断注入新鲜血液，使人才内涵不断丰富多元、外延逐渐拓展。在相关政策文件的指导下，我国人才体制机制实现新突破，人才工作基础性建设得到进一步加强，为进一步深化人才发展体制机制改革奠定了基础。

（二）纵深推进阶段（2012—2021年）

党的十八大以来，随着人才强国战略的实施，党中央不断加强人才工作的顶层设计，构建了更加科学的人才制度体系，我国人才发展体制机制改革进入提速深化期，步入深水区攻坚阶段。2016年党中央印发了《关于深化人才发展体制机制改革的意见》（以下简称《意见》），这是我国首个针对人才发展体制机制改革的综合性文件，首次将人才发展纳入国家治理体系的总体布局，人才发展体制机制改革工作顺势推进。《意见》出台后，党中央和国家相关部门又陆续推出一系列配套政策140余项，各省区市出台改革政策700多项，如：《关于深化职称制度改革的意见》（2017年）、《关于分类推进人才评价机制改革的指导意见》（2018年）、《关于促进劳动力和人才社会性流动体制机制改革的意见》（2019年）、《关于进一步支持和鼓励事业单位科研人员创新创业的指导意见》（2020年）、《关于完善科技成果评价机制的指导意见》（2021年）等，体制机制改革总体呈现密集创新突破态势，激励了广大人才大胆尝试、创新创造。

（三）开拓提质阶段（2022年至今）

党的二十大将教育、科技和人才列为专章阐述，并首次对教育、科技、人才进行统筹谋划、一体部署。报告中出现"人才"表述十七次，并强调"深化人才发展体制机制改革"。党的二十届三中全会立足人才工作新的历史起点，对教育、科技、人才工作继续开拓，指出"教育、科技、人才是中国式现代化的基础性、战略性支撑"，强调"深化人才发展体制机制改革"，体现了党中央对创新驱动和人才发展大局的深刻洞察。公报全文共五千余字，"体制改革"出现八次，"机制改革"出现三次，"人才"这一关键词公报中出现三十次。全会立足人才工作大局和深化改革全局，将人才体制机制改革提升到新高度，对破除人才发展的体制机制障碍作出部署和要求，为进一步深化人才制度改革指明了前进方向，提供了价值遵循，在新时代人才领域改革中发挥了重要的作用。

二、人才发展体制机制改革的理论基础与体系架构

"顶层设计"与理论基础之间紧密联结，改革需要科学理论的正确导向和坚实支撑。我国人才发展体制机制改革蕴含着马克思恩格斯人才思想的哲学意蕴，内嵌着中华优秀传统人才思想的文化底色，两者为其提供了理论源泉和经验借鉴。在中国式现代化视域下，从理论向度来探析人才发展体制机制改革，需要进一步审视中国式现代化与人才发展体制机制改革之间的内在关联，把握人才发展体制机制改革的体系架构，以人才发展体制机制改革推动人才工作增效提质，为中国式现代化提供人才智力支撑、夯实人才队伍根基。

（一）人才发展体制机制的内涵界定

人才发展体制机制改革对于人才发展具有根本性和长远性意义。人才发展体制机制的内涵在政策文本中有具体的定义，在工作实践中也有具体的内容。人才发展体制机制是一个内含"体制"和"机制"的整体，应分别分析和立体把握。从价值属性看，体制是人才发展规律的制度体现，为人才提供了可行性轨道与可视化空间；机制是人才工作运行的功能表达，为人才提供了可塑性场地与动态化平台。从内容上看，人才发展体制是指人才组织形式的相关制度，人才发展机制是指系统内部要素的互动关系。综合已有文献和政策文件来看，关于

① 《国家中长期人才发展规划纲要（2010—2020年）发布》，http://www.gov.cn/jyzg2010-06/06/content_1621777.htm，访问时间：2024年7月20日。

人才发展体制机制内涵，并没有一个准确、成熟的定义。范青青，孙锐（2023 年）等人提出，人才发展体制的核心内涵就是党管人才领导和工作体制，包括党管人才工作的领导体系、工作格局、基本架构、权责结构和职能分工等相关内容；人才发展机制就是将人才发展的各方面统筹运作和发挥作用的运行流程及形式，包括人才引进、培养、评价、使用、激励、流动、保障机制等。[①] 当前，在人才发展体制机制的内涵研究方面，我国理论界、学术界尚未形成统一、准确和成熟的定义。此外，干部工作与人才培养、绩效考核、选拔任用、流动配置、激励保障等制度之间存在着交叉混淆，杂糅并行的情况。因此，对人才发展体制机制内涵的研究仍需进一步聚焦、深化和优化。

（二）人才发展体制机制改革的理论基础

1．马克思恩格斯人才思想的学理支撑

马克思恩格斯人才思想是马克思和恩格斯立足唯物史观，在探寻“人”的历程中，以人学理论为基础逐步形成和发展的科学理论。它具体包括人的本质、人是生产力要素、人民群众与人才、实践成才、人的全面发展、人与环境等内容，系统阐释了人才的本质、价值、来源、评判标准及发展规律，构成了逻辑严密、独立完整的理论体系。

关于人才的本质与价值，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中对人的本质做出界定，“在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”[②] 人才的本质属性仍归结于人的本质，具有社会性。马克思主义认为，人是物质生产实践活动的最基本要素，是生产力首要的决定性因素，“在一切生产工具中，最强大的一种生产力是革命阶级本身”，[③] 凸显了人在生产力中的主体地位。

在人才的来源及评判标准方面，人才源自人民群众，是人民群众中杰出的主体部分，恩格斯曾指出：“……工人谈论地质学、天文学及其他学科，他们在这方面的知识比一些有教养的德国资产者还多。”[④] 科学实践观是马克思主义的基本观点，马克思恩格斯认为，人才应当经过实践来培养、发展、检验和评判。“环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为变革的实践”，[⑤] 表明了实践在人的成长过程中的作用。马克思恩格斯从“实践成才论”出发，认为人要通过实践不断克服“异己力量”，实现客观世界与主观世界的统一，最终达到“自由而全面发展”的境界。

从人才的发展规律看，马克思和恩格斯在《共产党宣言》中这样论述：“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”[⑥] 这一表述是对原有的个人自由发展形态的超越，突破了宗教异化的藩篱，是对人实现自身解放和自由的终极解答。从人对于社会的推动作用看，马克思指出，“人在积极实现自己本质的过程中创造、生产人的社会联系、社会本质”。[⑦] 由此可见，人是置于社会之中的社会性存在物。回归制度改革层面，制度与人的发展具有耦合性，两者在互动与建构中相互成就。社会制度与社会关系是影响人的满足程度、能力发挥的强度及实现进度的直接因素。因此，人才发展体制机制改革要树立系统协同思维，秉持人本理念，遵循人的成长成才规律。

2．中华优秀传统人才思想的文化积淀

尊重人才，是中华民族的悠久传统。[⑧] 中华优秀传统文化博大精深，在古典文籍中对“人才”的象征性词汇记载并不鲜见，其中“贤者”“栋梁”“雄才”“鸿儒”等成为我国古代对人才雅称较有代表性的文化语码。中华优秀传统人才思想以“尚贤”思想为文化底蕴，丰富纷呈，具体包括重视人才、人才选拔和任用等内容。在我国优秀传统人才思想中，古人或政治家在重才、选才、用才等方面都有着独特的话语解读，虽时势不尽相同，但总体上殊途

① 范青青，孙锐：《人才发展体制机制及其改革问题探讨》，《中国人事科学》2023 年第 5 期。
② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 135 页。
③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 274 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 131 页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 138 页。
⑥ 《共产党宣言》，北京：人民出版社，2014 年，第 51 页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，北京：人民出版社，1979 年，第 24 页。
⑧ 《在中国科学院第十七次院士大会、中国工程院第十二次院士大会上的讲话》，《人民日报》2014 年 6 月 10 日第 2 版。

同归。

在重视人才层面，春秋战国时期的孔子主张“人才乃政事之本”的理念。荀子总结经验提出“尊圣者王，贵贤者霸，敬贤者存，慢贤者亡”的尊贤主张，认为贤才是社会稳定、国家强盛的关键要素。李商隐在《咏史》中写道：“何须琥珀方为枕，岂得真珠始是车”，借诗表达了治国者应珍惜人才的价值意蕴。明代的冯梦龙在《新列国志》中写道：“胜败兴亡之分，不得不归咎于人事也。”同样体现了对人才的重视。

从人才选拔和任用的维度看，“选贤举能”深植于我国古代选才实践中，贯穿古代选拔人才的制度脉络。东汉杰出思想家王充在《论衡》中指出“德不优者，不能怀远；才不大者，不能博见”，表明识才选才最主要的标准就是“德”与“才”。唐代《贞观政要》中提到：“今所任用，必须以德行学识为本。”亦凸显了德才兼备的选才标准。在人才任用上，“任人唯贤”思想贯穿于我国古代吏治发展长河。墨子在《墨子 · 尚贤》指出：“故官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之”，说明了人才的来源并不恒常，要推崇有能之人。《资治通鉴》中也提到：“圣人之官人，犹匠之用材也，取其所长，用其所短”，表达了使用人才应当取其长选其优。“从人才就是未来、人才资源是第一资源，到择天下英才而用之，从不拘一格慧眼识才，到着力完善人才发展机制”，[①] 无不彰显着中华优秀传统人才思想所蕴含的宝贵人才治理理念，对当前我国人才发展体制机制改革仍具有一定的借鉴意义。

（三）中国式现代化视域下人才发展体制机制改革的体系架构

我国拥有高素质劳动者众多的人才优势，这是推进和拓展中国式现代化的信心和底气。[②] 在中国式现代化视域下探究人才发展体制机制改革，要秉持人才工作现代化思维，实现人才管理、培养、流动、激励、评价和引进等方面体制机制的现代化，进一步厘清人才发展体制机制改革与中国式现代化内在的耦合关联。一方面，人才发展体制机制改革是中国式现代化的应然之需。中国式现代化需要高素质的人才队伍支撑，需要人才驱动和引领，人才发展体制机制改革能够使人才优势更好地转化为推进中国式现代化的内生动能。另一方面，中国式现代化为人才发展体制机制改革提供了蓄力场景。中国式现代化既是理论指南，也是实践目标。人才成长于并服务于中国式现代化，中国式现代化的宏伟目标使人才发展体制机制改革朝着更加稳定、正确的方向前进。一言以蔽之，中国式现代化与人才发展体制机制改革互为促进、相互成就。因此，需要通过不断深化人才发展体制机制改革，为实现中国式现代化搭建坚实有力的人才之厦。深化人才发展体制机制改革可以从人才培养、人才流动、人才激励、人才评价和人才引进等方面推进，改革的体系框架及具体内容如图 1 所示。

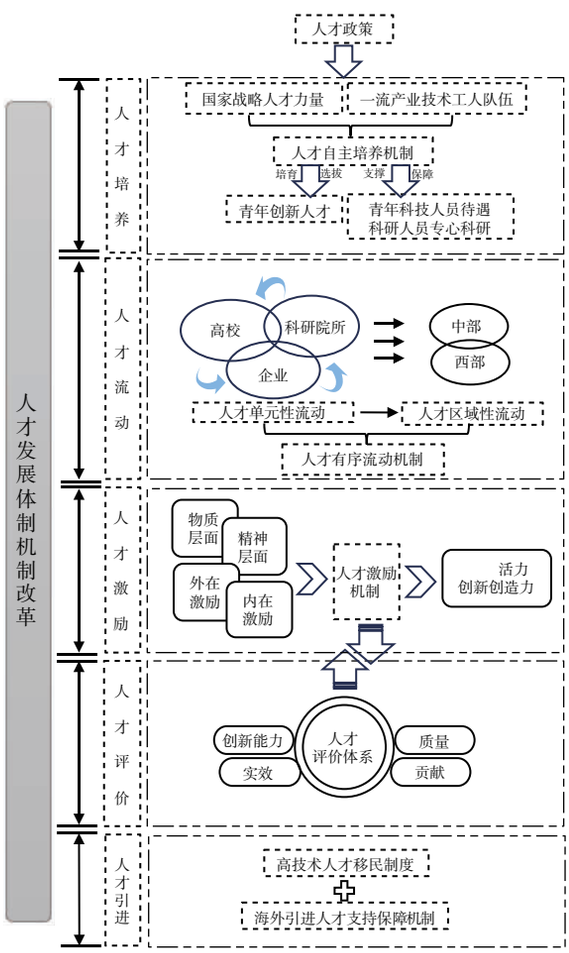


图 1　人才发展体制机制改革的体系架构

① 朱永刚：《论习近平人才思想的历史逻辑与实践智慧》，《毛泽东思想研究》2017 年第 5 期。

② 许先春：《深化人才发展体制机制改革的战略任务及实施路径》，《北京行政学院学报》2024 年第 6 期。

三、人才发展体制机制改革的着力方向

当前，中国已经迈入以中国式现代化全面推进民族复兴的新征程，培育一批强有力的人才队伍是现实之需。从宏观向度看，进一步把准人才发展体制机制改革的着力方向是加强顶层设计的内在要求，有助于在未来的人才工作中做出可预见性的科学谋划和联动调整。站在人才工作全局的高度看待深化人才发展体制机制改革，必须坚持“乘法”与“减法”结合，“破”与“立”并举，问题导向与因地制宜并重，中国特色与国际视野兼具。

（一）核心要义：“乘法”与“减法”结合

“乘法”是激发，“减法”即释放，人才发展体制机制改革的核心要义就是激发人才创新创造活力并释放人才潜力。体制顺畅、机制灵活是激发和释放人才效能的一个重要前提，以此来保证人才任用的过程中“人尽其才、才尽其用、用则有效”。要坚持正向激励，健全创新激励机制，树立能力导向理念，坚持物质与精神双重激励，关注人才自我价值的实现，做到有理有据、公正合理。要积极为人才松绑，减轻其身上的烦琐担子，扫清制约人才创新创造的繁文缛节，真正促进人才甩掉包袱、轻装上阵。推动人事行政主管部门合理“放权”、充分“授权”，同时提升用人单位自主权。[①] 进一步优化容错机制，让人才大胆创新、放心创造，更多地尊重人才、包容人才，遵循人才成长发展规律，不断提升人才的获得感、荣誉感、幸福感。

（二）关键密钥：“破”与“立”并举

“破”与“立”是“守正创新”方法论的生动表达。人才发展体制机制改革目的在于解决人才工作中的堵点、卡点、难点和痛点。正所谓“常规不破，大才难求”，要遵循“破立并举、先破后立”的原则，以“破四唯”为突破口，继续探索“立新标”。坚决破除人才培养、使用、评价、激励、引进、保障等方面的体制机制障碍，破除官僚化科研体系，规整“行政权力”取代“专业权力”的乱象。要以从人才身边之事、关心之事作为改革的发力点和突破口，建立保障科研人员潜心研究的制度机制，减少参加非学术性、应景性、应酬性活动和不必要的评审活动，清除“繁文缛节”对人才的干扰，让人才安心科研、潜心创造。一言以蔽之，即要“五破五立”：破“高精尖缺”之难，立“自主育才”之制；破“动力不足”之局，立“活力四射”之效；破“标准固化”之态，立“精准评才”之系；破“烦琐机制”之困，立“轻松安心”之境；破“论资排辈”之式，立“举能揭榜”之策。

（三）方法原则：问题导向与因地制宜并重

现实问题是改革的策源地，解决问题是改革的最终归宿，要深入剖析短板，做到因地制宜、精准发力。深化人才发展体制机制改革，必须要树立问题意识，科学施策。当前，我国人才发展体制机制改革的“最后一公里”仍不畅通，人才政策精准度与执行力度不够。人才有类型之分，有层次之别，不同领域的人才需求不同、定位不同，做好人才的精准服务尤为重要。

因此，在人才评价上，坚持多把“尺子”量才、选才，实行人才多元化评价，让社会真正需要的人才充分涌动。遵循人才成长发展规律，适当延长从事基础研究的人才、青年科技人才评价周期，探索低频次、中长周期的考核制度，鼓励持续研究和长期积累的人才安心于科学研究，产出具有原创性和突破性的创新成果。在政策制定和实施上，要避免“同质化”，改革要以各行各业人才的差异性为基点，人才的政策要从问题中来，再回到问题中去，确保因才施策，精准施策。在政策评估上，着力提升人才政策评估体系科技含量，以数字化手段推动评价体系建构，推动智能评估与国际化评估相结合，更精更准更优地推动中国式现代化人才进程。

（四）目标旨归：中国特色与国际视野兼具

我国需要的新时代人才是服务于社会主义现代化强国建设、堪当民族复兴使命、提升综合国力和国际竞争力的人才。中国式现代化既

① 李佐军，孙飞：《建设人才强国的成效、挑战与对策》，《中国发展观察》2024 年第 8 期。

有各国现代化的共性，又有自己的特色，因此人才发展体制机制改革要扎根中国大地，立足中国的现实国情，把握人才工作主旋律，契合新时代发展要求。当前，国际综合国力竞争日益激烈，贸易战、科技战、产业战和人才战接连不断，而综合国力的竞争归根结底是人才竞争，因此必须自主培养具有国际视野的战略科学家、高精尖缺人才、青年科技创新人才等各类人才，吸引汇聚一大批海内外高层次人才，以良好的体制机制吸引人才、留住人才、用好人才。

四、深化人才发展体制机制改革的路径构思

习近平总书记指出："坚持深化人才发展体制机制改革是做好人才工作的重要保障。"① 人才竞争力的关键在于制度竞争力，人才制度的优化要依托人才发展体制机制改革。推进和深化人才发展体制机制改革要坚持和完善党管人才与多元共治相衔接的工作格局，建立健全自主育才与精准用才相结合的政策体系，优化提升人才管理与有序流动相协调的空间布局，加快形成科学评价与有效激励相适应的体制机制，着力打造人才引进与服务保障相统一的生态环境，推动构建人力资源与新质生产力相匹配的运行机制。

（一）坚持和完善党管人才与多元共治相衔接的工作格局

"党管人才"是我们党在百余年人才工作和实践中总结的宝贵经验和科学结论，是中国特色人才制度优势的集中体现，也是深化人才发展体制机制改革的根本保障。随着人才强国战略深入实施，以党委领导、政府主导、社会参与为主要特征的人才工作格局逐步形成，需要进一步将党管人才的制度优势转化为治理效能，与其他治理主体发挥合力效应，提升改革成效。

一是增强合力联动，完善顶层设计。始终坚持党在人才工作大局中的领导核心地位，构建起党委领导人才工作的发展格局，结合国内人才发展需求和国际人才发展动向，切实做好新时代人才工作的宏观谋划和顶层设计。牢牢把握人才工作的政治方向，牢固树立"人才是第一资源"理念，坚持人才引领驱动，坚持"一把手"抓"第一资源"的人才工作目标责任制，持续完善"党、政、企、事、群各方面协同开发的工作新格局"。② 强化思想政治引领，积极为各类人才学习政治理论搭建可操作化平台，加强红色教育、爱国教育，引导人才筑牢理想信念。

二是强化政治引领，优化组织结构。建立和完善人才工作领导小组制，由点及面，压紧压实各级党组织工作责任，推动成立具有区域特色的人才工作领导小组，整合党委领导下的各职能部门。由党政一把手任组长，相关职能部门一把手及行业代表为成员，组成人才工作领导小组。职能部门负责人与行业代表要与专业人才加强联络和沟通，做好调研，问政育才。在此基础上，定期开展行业汇报，形成书面记录，为政策制定提供"营养沃土"。充分发挥新型举国体制和社会主义"集中力量办大事"的优势，推动有为政府与社会的良性互动、高效共治。

三是进行统筹谋划，坚持人才为本。要树立宏观思维和大局意识，摆脱"官本位""行政化"式人才管理的禁锢，简单套用行政管理的办法管理科研人才并不是"良方"，要树立"科研服务—育人服务—人才服务"的责任意识，秉持和筑牢"人才为本"的理念，行政部门应当适时下放权力，用人单位应提高决策自主性，真正做到为人才松绑。

（二）建立健全自主育才与精准用才相结合的政策体系

育才是基础，用才是关键。深化人才发展体制机制改革需要把握自主育才和精准用才相结合的工作思路，加强育才与用才之间的政策性融合创新，建立科学用人机制，构建以"产学研"为主链的全方位人才自主培养体系，形成协同合力，实现"1＋1＋1＞3"的效果，激

① 《习近平关于人才工作论述摘编》，北京：中央文献出版社，2024年，第90页。

② 本书编写组：《聚天下英才而用之：学习习近平关于人才工作重要论述的体会》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第150页。

活“育才—用才—精准用才”全链条，确保人才“育得出、能用上、用得准”。

一是发挥高校在人才培养中的基础性作用，继续完善人才培养与选拔机制。高校要围绕如人工智能、新材料、新能源等国家重点产业和重点领域需求开展研究，将基础研究和原始创新作为培育人才的重点，加快基础学科、新兴学科、交叉学科建设，积极对接新质生产力发展需求，加大对理工类专业发展的投入力度，建设一批基础学科培养示范性基地，夯实学生“基本功”。根据不同层次设置科技创新能力课程，将科技创新能力指标纳入学生综合评价体系，逐步破除“唯分数论”的传统思维，及时发现和培育创新人才，对于在某学科具有超常潜质的学生进行合理选拔，着力提升人才培养质量。

二是发挥企业在人才培育中的资源导向作用。企业要结合自身产业资源优势，对标国家重大战略需求，解决人才培养同创新实践相脱节的问题，逐步形成“上承战略，下接绩效”的人才培养工作模式。在培育方式上，构建与高校的校企联合培养模式，搭建模拟仿真的“实操空间”，以企业创新平台为“训练营”，让人才在实干中得到更多锻炼机会，为人才提供“实践—培养—应用”的育人场景。

三是科研项目和创新平台是人才培育的重要载体，要以其为依托，继续完善和创新“揭榜挂帅”机制，不设置资历、年龄等门槛，让有真才实学的人才涌现。用才的关键在于精准合理使用人才，要在自主育才的基础上，优化“人岗相适”，精准定位各领域需要的各类人才，实现人才资源的合理配置和高效使用。通过产学研育人体系，培育更多实用型科研人才，实现人才与产业、研发的有序衔接，推动“人才培育—产业需求—创新研发”的良性循环，“让科研成果走出实验室，真正转化为新质生产力，充分发挥科技人才对现代化产业体系发展的支撑效应”，[①] 真正去回应“钱学森之问”。

（三）优化提升人才管理与有序流动相协调的空间布局

人才管理是实现人才资源合理配置的前提，促进人才顺畅合理流动，是实现人才资源有效配置、更好发挥人才效能的必然选择，加强“产学研”之间人才自由交流，对“人才流入地”与“人才流出地”进行规划统筹，促进区域性人才资源合理布局。

一方面，完善人才有序流动机制，促进人才区域合理布局。构建人才信息数据库，创新优化人才流动管理系统。各地依据当地经济和产业发展需求，分类列出区域所需人才名单，依据市场运转情况，分类统计人才供需动态情况，以便优化不同区域的人才资源配置，推动区域人才资源共享和联动发展。实施“柔性流动”人才政策，促进人才双向挂职、兼职取酬，运用专业讲授、技术入股等方式，实现人才自由流动。加强各区域间人才政策的协调和衔接，改善人才单向化流动趋势。继续推动京津冀地区、长江经济带、粤港澳大湾区、珠三角地区等区域人才一体化战略进程，加强区域间人才交流与合作，发挥辐射连带作用。

另一方面，提升人才管理的科学性和灵活性，促进区域人才资源互通联动。政府等相关人才管理部门要简政放权，减少人才流动环节过程中过多烦琐审批事项。放宽人才柔性流动机制束缚，解决好人才户籍、保障、身份、医疗、人事关系、子女就学等问题。依托地域优势和产业特色，加快中西部地区和东北地区经济发展，完善区域教育、医疗、社会保障等基本公共服务，增强地域对人才的吸引力。同时，深化中西部人才交流协作，鼓励和引导人才向中西部地区流动，在其薪酬、职务等方面予以政策倾斜，促进人才向中西部地区有序流动，发挥人才效能带动区域发展。

（四）加快形成科学评价与有效激励相适应的体制机制

完善人才激励和保障体系是激发人才创新动力的关键。评价具有导向示范性，激励具有调动激发性，评价体系和激励机制对人才成长与发展至关重要。人才的积极性、主动性和创造性的发挥，需要以科学有效的评价体系和激励机制为支撑。评价与激励是内在统一的，要发挥人才评价的正向激励作用，加快形成科学评价与有效激励相适应的体制机制。

一是树立正确的人才评价导向，构建科学

① 高志民：《“两会”奏响新质生产力“时代最强音”》，《人民政协报》2024年3月14日第7版。

有效的人才评价体系。坚持以科学、公正、客观为原则，以创新能力、质量、实效、贡献为导向，对人才的品德、能力、综合素质等方面进行全方位、立体式评价。在评价主体方面，破除对人才单一的评价模式，引入政府、市场和用人单位等多元评价主体，拓展立体多元化评价模式。在评价内容与标准方面，评价内容按照研究领域、研究性质、科研难度进行分类评价；评价标准要“破唯立新”，设定符合各领域规范和人才发展需求的评价标准，给予人才自身准确清晰的定位，坚决摘掉人才的“旧帽子”“旧头衔”，健全涵盖品德、能力、业绩、成果价值、发展潜力等要素的人才评价体系。评价方式方面，要注重评价科研成果质量和科研成果价值，要坚持因地制宜，全面推进分类评价机制构建，对不同领域、类别、层次的人才坚持用“多把尺子”来衡量。

二是建立有效的人才激励机制。要健全完善科学的人才激励体系，着力提升激励的灵活性、适当性，加大对领军人才、高层次人才的长期稳定激励力度，聚焦科技创新，在人才梯队配置、科研条件、管理方式上向关键核心领域的高层次人才、优秀青年人才以及做出突出贡献的科研团队倾斜。增强科研人员收入与自身成果转化实际贡献的匹配度，将科技评价制度与资源配置、薪酬、绩效、激励等制度联动设计。此外，以开放视野将国内人才生态置于国际人才生态之中去审视和定位，以全球科学共同体的“同行标准”来评价和激励人才，对于国内某些领域实现跨越式发展是较为有利的。①

（五）着力打造人才引进与服务保障相统一的生态环境

海外人才是我国高层次人才队伍的重要来源，在推进中国式现代化的进程中，也要充分用好国际创新资源，精准引进“高精尖缺”人才。人才引进工作并不是“一步到位”，要不断优化人才生态环境，提供适当的保障和服务，让人才“心”留下。

一是加大柔性引才力度，提升引才精准性。要立足国内市场和产业需求，依托全球人才资源禀赋，以重点学科优化、重点科研项目攻关和重点创新平台创建为目标，分类型、分领域实施精准引才政策。设立人才引进专项资金，聚焦物联网、云计算、智能制造、工业互联网等先进技术领域，完善我国永久居留制度，重点吸引大量前沿领域的国际顶尖人才。对于一些经济相对落后的地区，要打破地域、职业、身份等的限制，以项目合作、科研交流等形式把专家人才引进来，以此来壮大国内人才队伍的“硬核力”，实行“一地一策”个性化人才引进新举措。

二是完善人才引进服务保障，缓解人才后顾之忧。根据人才工作部门机构和职责划分管理权限及范围，在政策制定上，要突出系统集成，整合各级各部门人才政策，分领域理清和细化人才服务与保障措施。优化整合人才落户、住房、教育、医疗、社保等相关政策，增强政策的联动性，构建畅通无阻、上下呼应、相互衔接的人才政策体系，设立“一站式”人才服务窗口、人才公寓、人才驿站，构建人才全周期服务链。在政策和服务理念上，要坚持本土人才与外部引进人才待遇等同。持续优化人才保障机制，落实好物质报酬、精神激励等事项，增强人才归属感和获得感。加大对人才的人文关怀，从精神需求层面予以关注，适当提供学术沙龙、文艺会演等活动，让人才在互动中增感情，在艺术中放压力，营造良好的重才爱才社会氛围，实现“留心留才”。

（六）推动构建人力资源与新质生产力相匹配的运行机制

新质生产力是以创新为核心，基于新旧动能转换的一种先进生产力质态，是中国式现代化的生产力基础。人才是新质生产力形成和发展的重要战略资源，新质生产力加快跃升离不开人才驱动。我国人力资源基础雄厚，拥有9亿多劳动力人口，我国科技人力资源总量为1.12亿人，居世界首位，但与发达国家相比，整体竞争优势却并不显著，支撑高质量发展的一流顶尖创新人才较为缺乏。因此，要着力提升人力资源效能，培养“高精尖缺”人才和创新型人才，进一步将人力资源优势转化为生产力发展动能，以赋能中国式现代化为导向深化人才发展体制机制改革。

发展新质生产力需要与之相匹配的支撑人

① 孙锐：《建设新时代人才强国：面向高质量发展的人才工作研究》，北京：人民出版社，2023年，第34页。

才。人才是发展新质生产力的决定性力量，新质人才应具备创新思维，主动适应并且能够利用新技术。[①] 要积极推动产业链、创新链、人才链“三链”融合，以创新链优化人才链，实现人力资源创新性配置。发展新质生产力，打造创新之垒台，企业是蓄力基地，要以企业为主体，创新人力资源开发模式，地方政府给予企业更多的人才支持政策，帮助企业吸引优秀人才。引导企业融入战略性新兴产业的发展，积极参与重大项目和科技工程，将人才发展与产业布局同步规划，鼓励人才参与重大项目，提升攻关能力和创新能力。要创新人才链，建立与现代化产业相对接的高等教育体系，积极培养基础研究人才、顶尖科技人才、高技能人才、研发人才等，发挥各类人才在不同领域的创造力，以人才链赋能创新链。推动新质生产力加快发展，需要以人才发展理念和人才工作体系之“新”，促进人才队伍结构和人才创新效能之“质”。[②] 因此，要注重培养新质生产力发展的“后备军”，比如青年科技人才和创新团队，为新质生产力发展提供智力保证和人才支撑。

结　语

人才济济，国运繁盛。人才发展体制机制是人才工作的内核，深化人才发展体制机制改革是一项系统工程，任重而道远。站在新的历史起点上，面对建设世界重要人才中心和创新高地的战略指向，要继续立足国内高质量发展需求，锚定国际人才竞争格局，以全局视野、开放理念、创新思维、系统观念持续推进人才发展体制机制改革。不断释放和激发人才创新创造活力，着力培育推动新质生产力发展的支撑性人才梯队，为中国式现代化建设注入强劲动能。新征程上，人才工作需要继续谋篇布局，仍需回答“何以为才、何以育才、何以用才、何以引才”的时代课题，在改革向纵深推进、人才工作质量不断提升的基础上，继续绘就竞相奔涌、百舸争流的人才工作新蓝图。

■责任编辑/宋雨桃

Theoretical Deconstruction and Path Exploration of Deepening the Reform of the Talent Development System and Mechanism in the Perspective of Chinese-style Modernization

ZOU Na

(Hebei University of Technology, Tianjin 300401, China)

Abstract: Talent is the main force to promote Chinese-style modernization, and it is also an important indicator to enhance the comprehensive national strength. Deepening the reform of the talent development system and mechanism is a necessary measure to accelerate the development of a high-quality workforce in the new era, and it is also the essence to accelerate the development of the talent pools and innovation hubs of global importance. From the perspective of evolution, the reform of the talent development system and mechanism has gone through three stages: step-by-step exploration, in-depth promotion, and development and quality improvement, which has its theoretical support and institutional structure. The reform is oriented to adhering to the combination of “multiplication” and “subtraction”, the integration of “establishment” and “abandonment”, and the equal emphasis on the problem-solving measures and local conditions as well as on Chinese characteristics and international vision. From the perspective of practical approaches, deepening the reform of the talent development system and mechanism should follow and improve the working pattern of the connection between the Party's talent management and multi-governance, establish and improve the policy system by combining the independent talent cultivation and the accurate talent utilization, optimize and improve the spatial layout of the coordination between talent management and orderly flow, accelerate the formation of the system and mechanism suitable for scientific evaluation and effective incentive, focus on creating an ecological environment where talent recruitment and service guarantee are unified, and promote the construction of an operating mechanism that matches human resources and new quality productive forces.

Keywords: Chinese-style modernization; new-quality productive forces; reform of the talent development system and mechanism; workforce development strategy

① 于兆吉，房一宁，鲍卉：《教育、科技、人才“三位一体”赋能高等教育新质人才培养的逻辑、挑战与进路》，《现代教育管理》2024 年第 9 期。

② 徐军海：《人才驱动新质生产力的路径选择》，《中国人才》2024 年第 2 期。

中国式现代化视域下政府责任伦理的价值重构

顾爱华，佟　熙
［辽宁大学，沈阳　110036］

摘　要：政府责任伦理是推动中国式现代化进程中必须遵循的道德准则和行为标准，其核心理念是坚持人民至上的发展思想，保证政府在现代化建设中持续履行其责任与义务。这要求政府不仅在治理效率上有所提升，更在道德层面展现出强烈的责任感和使命感，确保其行为与公众利益相契合。这一原则是“中国之治”的核心伦理支柱，也是实现国家治理体系和治理能力现代化的价值导向和精神基石。“中国之治”着重强调政府的伦理属性和职能，即国家治理的“善治”本质。它首先强调公正，即权利与义务的对等，其次强调和谐，即各方平等享有权利与义务，公正与和谐共同构成了优质国家治理的基石。

关键词：政府责任伦理；中国式现代化；国家治理；价值导向；中国之治
中图分类号：D63　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：1671－7511（2024）06－0096－09

党的二十届三中全会通过的《中共中央关于进一步深化全面改革、推进中国式现代化的决定》（以下简称《决定》），是站在新的历史起点上对完善和发展中国特色社会主义制度、推进国家治理体系和治理能力现代化的又一次总动员、总部署。在新时代的伟大征程中，中国式现代化以其独有的路径和理念，为全球现代化进程贡献了新的视野。[①]审视中国式现代化的历史关头，推进国家治理体系和治理能力现代化是推进中国式现代化的应有之义，也是其重要保障。国家治理的现代化蕴意着伦理价值的回归，标志着国家治理由注重工具理性对于单一效率的物化追求，转向注重价值理性对人的发展境遇与社会公平的追求。[②]国家治理的政治、经济、伦理价值的有机统一是国家治理现代化的重要内容。政府责任伦理的价值重塑不仅是推动国家治理体系和治理能力现代化的必然趋势，而且是实现中华民族伟大复兴的关键支撑。在此背景下，深入研究政府责任伦理的价值重塑路径，对于打造一个更加公正、高效、透明的政府治理体系，具有深远的理论价值和重大的实践意义。

一、何为“政府责任伦理”？

政府责任，作为现代国家治理的核心理念，是衡量政府行为正当性、有效性和道德性的关键标尺。它不仅涉及政府对公民、社会乃至国

收稿日期：2024－07－16
基金项目：本文系国家社会科学基金重点项目“国家治理体系现代化与国家责任研究”（项目号：15AZD015）的阶段性研究成果。
作者简介：顾爱华，辽宁大学公共管理学院教授，博士研究生导师；佟熙，辽宁大学公共管理学院博士研究生。

① 龚维斌：《理解推进国家治理现代化的四个维度》，《中国行政管理》2024 年第 8 期。
② 李思然：《新时代政府职能转变的伦理转向探析》，《中国行政管理》2023 年第 7 期。

际社会的责任与义务，也涵盖政府内部的自我约束与效能提升。伴随着中国改革开放40多年来行政改革的不断深化，政府职责重心由推动经济快速发展逐渐转向兼顾经济高质量发展与维护社会公平。面对当今中国社会叠加转型复杂多元的社会问题，政府承担的责任不仅仅是维护政治、法律、经济等社会表面的刚性秩序，政府在面对复杂社会问题时需要一种内生的伦理力量，构建“以人民为中心”治理思想、以社会公平为本位、以维护社会公共利益为基本规则的伦理治理制度体系，整合制度与道德的力量，使国家治理的路径与手段多元化，才可能为我国国家治理的现代化及新一轮行政改革提供突破口。

在公共行政领域，政府责任伦理不仅是对政府行为规范的直接定义，更是对政府作为社会公共服务提供者角色的深刻哲学审视。它源于对正义、权力、义务、公共利益和个人自由等基本哲学概念的深入分析，旨在塑造一个既高效又道德的政府运作体系。政府责任伦理综合了政府组织和行政人员在公共行政活动中应遵循的行为道德规范、行政伦理制度和价值观念。它保障公共权力的合法性和正当性，维护公共利益，促进社会公正作为政府行为的一种伦理指导，它要求政府在履行职责时不仅要遵循法律，还要体现道德和伦理的要求，确保政府行为符合社会公共利益和道德标准。

政府的责任伦理属性可以从客观责任与主观责任两个层面进行剖析。第一，客观责任。如特里·L. 库珀所言，涉及公共行政人员对外部关系的责任，包括对上级、民选官员及公民的责任。政府责任伦理的根基在于代理信用，即民众与政府之间的委托代理关系，其中民众作为信托者，政府作为受托者，这种关系的稳固依赖于双方的信任与承诺。不同于传统政府责任的“事后责任”，政府责任伦理的客观责任层面强调的是政府科学预测其行为可能带来的后果，并为之计之长远。因此，政府的责任伦理是建立在对公民权利尊重和公共利益最大化的承诺之上，要求政府行为遵循法律、政策和程序，确保决策的透明度与公正性，在回应社会需求的公共行政活动中遵循行为道德规范、行政伦理制度、社会公序良俗；要求政府具有反思意识，当政府未能履行其道德义务，或者其行为失当时，应承担相应的道德过失。这是政府对自身行为的审视和反思，以及对公民和国际社会的负责态度。

第二，主观责任。侧重于行政人员的道德自觉与自我约束，强调内在的道德驱动，使决策过程不仅仅合法，而且合乎道德，旨在培养政府行政人员和政府机构的责任担当和道德自觉，行政人员的行为脱离工具属性，将责任伦理的价值属性内化于其自身角色中，其行为出自自主的伦理自觉，而非仅仅是“按章办事”。以确保公共权力的合法性和正当性，维护公共利益，促进社会公正。提升政府行政人员的道德修养，增强政府的形象和公信力，进而推进建立和谐稳定的社会环境。提高行政效能，推动国家发展，并促进公共服务质量的提升。当然，这并非要求政府承担“无限责任”。政府责任能力要求的是政府在自己的职责范围内承担其不应推诿的责任。在实际的政府工作中。个别行政人员有可能出自主观上的“怠政”或是对自身及其群体的保护，导致行政腐败行为的发生。要求政府承担的是“有限责任”。即说，政府工作人员明确自己的角色定位，不因为自身获取个别群体的利益而忽视普遍的公平和正义。

在实际的政府治理过程中，政府责任是政府在行使权力和履行职能过程中，对公民、法律、公共利益及未来世代所承担的义务与责任。这一概念蕴含了对民主、法治、透明度和回应性的追求，体现了政府与民众之间基于信任与尊重的契约关系。政府责任的落实，是确保国家机器正常运转、维护社会稳定、促进社会公正与可持续发展的基础。政府责任可大致分为法律责任、政治责任、行政责任、经济责任、道德责任和环境责任六类。法律责任指政府必须依法行政，任何行为不得违反宪法和法律，对违法行为承担相应的法律责任。政治责任主要体现为政府向选民负责，通过选举机制接受公众的评判与选择。行政责任要求政府机构高效、廉洁、透明地执行政策，对管理失误负责并采取补救措施。经济责任是政府在财政管理、

资源配置上的合理性与效率，确保公共资源的有效利用。伦理责任要求政府及其官员应遵循道德规范，做出符合社会伦理的决策。政府的环境责任要求政府在环境保护、可持续发展方面的责任，保障自然资源合理利用与生态环境保护。

在面对复杂现实治理难题时，政府在履行责任时有特定的原则：一是透明度原则，政府行为公开透明，确保公民能够获取充分的信息，监督政府决策与执行；二是参与性原则，鼓励公民参与决策过程，确保政策反映多数人的意愿与利益；三是责任追溯原则，明确政府行为的责任主体，一旦出现问题，能够追溯并追究相应责任；四是公平正义原则，政府在决策与执行中应保持公平，避免偏袒，保障所有公民的合法权益；五是持续改进原则，政府应不断自我评估，根据反馈调整策略，提升治理效能。[①] 政府责任是一个动态演进的概念，其内涵与外延随着社会变迁、技术进步和全球挑战的出现而不断扩展。面对日益复杂的国内外环境，政府需不断适应新情况，创新治理方式，以更高标准履行其对公民和社会的承诺，构建一个更加负责任、高效和包容的治理体系。

因而，政府作为社会秩序的维护者和公共利益的代表，其行为直接关系到民众福祉和社会和谐。伦理维度的考量要求政府在制定政策、执行法律时，不仅要考虑效率和效果，更要关注行为的道德正当性。这涉及对“何为善”“何为应做之事”的深刻反思，是政治实践与伦理原则相互作用的结果。

二、为何重构“政府责任伦理”？

重构政府责任伦理价值是适应国家治理现代化的内在要求。党的十八大以后，中国特色社会主义进入新时代。以习近平同志为核心的党中央提出“人民至上”和“以人民为中心”的发展思想，坚持一切为了人民，“坚持把实现人民对美好生活的向往作为现代化建设的出发点和落脚点，着力维护和促进社会公平正义，着力促进全体人民共同富裕”。由此决定了新时代政府治理的价值取向发生了转向，从原来注重单一社会经济效率的价值目标转向注重“人民至上”维护人民根本利益的价值目标，这一价值目标的转变体现了职能转变和价值目标层次的提升，由原来单纯注重物化的效率转向注重人民的根本利益，体现了职能转变由重物到重人的伦理转向，体现了刚性制度设计中的伦理追求。[②] 党的二十大报告强调，“中国式现代化是物质文明和精神文明相协调的现代化”。在这个过程中，政府的角色不仅是传统西方政府模型所定义的“管理者”，而是融入了中国特色社会主义政治制度的“服务型”政府，面对“我国发展进入战略机遇和风险挑战并存、不确定难预料因素增多的时期，各种“黑天鹅”“灰犀牛”事件随时可能发生。我们必须增强忧患意识，坚持底线思维，做到居安思危、未雨绸缪，准备经受风高浪急甚至惊涛骇浪的重大考验”的现实，因此政府责任伦理的价值重构显得尤为重要，它不仅确保政府行为既符合经济社会发展的要求，又契合伦理道德的标准，更是推动社会经济效率和维护社会公平正义的有机结合的思维“黏合剂”。

重构政府责任伦理价值是提升政府公信力的必要手段。随着国内外治理环境的变迁，政府在行政过程中频繁出现伦理失范现象，这不仅导致了社会冲突的发生，也削弱了政府的公信力。因此，通过重构政府责任伦理，能够明确政府的责任与担当，强化政府在执行公共事务中的道德约束，减少腐败和不公正现象，提升政府公信力。

重构政府责任伦理价值是推动社会治理体系和治理能力现代化的重要途径。在治理现代化的视域下，行政伦理的价值重构不仅是理论层面的探讨，更是实践层面的要求。通过建立和完善行政伦理规范，能够促使公务员对行政伦理价值的认同，提升他们的行政伦理决策能力和道德德性，进而增强整个社会治理体系的现代化水平。

① 李军鹏：《责任政府与政府问责制》，北京：人民出版社，2009 年，第 57 页。

② 李思然：《新时代政府职能转变的伦理转向探析》，《中国行政管理》2023 年第 7 期。

重构政府责任伦理价值是实现共同发展的伦理保障。中国式现代化强调“推进人民群众物质富足、精神富有的目标”。在这一过程中，政府责任伦理的价值重构需要以人民为中心，确保政府决策和行为能够切实反映人民的利益和愿望，保障人民的基本权利和尊严。通过重构政府责任伦理，能够实现社会公平正义，推动共同富裕。

重构政府责任伦理价值是融合传统文化与现代伦理的需求。中国传统文化中蕴含着丰富的伦理道德资源，但在治理新阶段，政府应因时因势地发展伦理道德体系，更新伦理道德内容。通过将传统伦理道德的精华与现代治理理念相结合，可以形成具有中国特色的政府责任伦理体系，为政府行为提供更为坚实的伦理支撑。

重构政府责任伦理价值是应对国际复杂环境的需要。在全球化的背景下，中国政府不仅要在国内推动治理现代化，还要在国际舞台上发挥积极作用。通过重构政府责任伦理，可以塑造负责任的政府形象，提升中国在国际事务中的影响力和话语权，为中国和平发展创造良好的外部环境。

因此，在中国式现代化的新阶段，政府责任伦理的价值重构势在必行。一方面，随着公民权利意识的觉醒和社会多元化的发展，民众对政府服务的期待日益增高，要求政府必须更加注重责任担当和伦理建设；另一方面，全球治理体系变革和国际竞争态势的变化，也要求我国政府在国际舞台上展现更高的责任意识和伦理水平，以维护国家利益和国际形象。可见，研究中国式现代化视域下政府责任伦理的价值重构，是适应国家治理现代化、提升政府公信力、推动社会治理体系和能力现代化、实现共同发展的伦理保障、融合传统文化与现代伦理以及应对国际复杂环境的需要。这一研究不仅具有重要的理论价值，也具有深远的实践意义。

三、重构政府责任伦理价值的困境

（一）正义与效率的困境

重构政府责任伦理的核心挑战之一在于如何平衡正义与效率。罗尔斯的正义理论提出，正义不仅是分配的公平，更是制度的设计原则，确保最少受惠者也能得到最大的利益。而在现实操作中，政府常常面临提高效率与确保分配正义的矛盾。政府必须在推动经济发展、提高行政效率的同时，确保政策不损害弱势群体，实现社会整体的和谐与进步。

在推进政府责任伦理价值重构的过程中，政策不仅要追求行政效率，还必须体现公平正义的价值观。缺乏公平、民主和公正性的政策会严重损害公共利益，并削弱政府的公信力。有些地方政府在制定政策时，忽略了行政部门间的协调配合以及对行政人员的管理和要求，过分专注于数字化技术平台的建设，结果导致数字政府建设出现偏差，并引发行政人员服务意识淡薄以及信息资源整合难的问题。政策的有效执行依赖于行政主体对其认知程度。然而，部分行政人员对数字治理的理解不够深入，在执行过程中过于注重高效率，缺乏人文关怀，导致暴力执法等现象的发生。这种单纯以技术为导向而忽视民众实际需求的执行方式，必然会导致形式主义，从而使公共政策执行陷入伦理困境。

为了克服这些伦理困境，政府需要在各个阶段都贯彻公平正义的原则，确保政策制定合理、执行得当、评估科学，以此提升政府的治理能力和公众满意度。

（二）决策思维的困境

传统的政府决策思维的基本逻辑遵循的是政府本位思维和官僚制精神，在决策中，政府本位思维强调政府作为决策的核心主体，意味着重大决策通常由政府高层或相关部门集中制定，而非广泛征求民间意见或通过社会协商得出。决策过程体现出自上而下的特点。政府在决策时，往往侧重于考虑国家整体利益、长远发展规划和社会稳定，政府决策侧重于宏观性而不仅仅是眼前或局部利益。这反映了政府本位思维下，政府决策服务于国家和社会大局的导向，但在这一过程中，社会全体的利益与福祉很难全方位保障，为国家治理现代化的实现埋下隐患。虽然政府本位，但决策过程中也会强调程序的规范性，确保决策的合法性和权威性。这与官僚制精神中的规则遵循和程序正当

相契合，决策需经过严格的审议、评估和审批流程。政府本位思维促使决策内容涵盖广泛的公共领域，包括经济发展、社会管理、公共服务、国家安全等，力求全面覆盖并解决社会公共问题。由于政府被视为具有最高权威的决策执行者，其决策往往带有法律效力，能够通过行政命令、法规等形式强制推行，确保政策得到有效实施。但是，在政府本位思维下，虽然也倡导民众参与，但实际上，民众和民间组织的意见和建议可能在决策中所占的比重较小，参与渠道有限，决策过程可能较为封闭。

官僚制精神则是关于如何组织和管理政府机构的原则和价值观，源自马克斯·韦伯的科层制理论。它强调的是通过层级分明的组织结构、明确的职责分工、严格的规则遵循、非人格化的决策过程等，来实现行政管理的高效、稳定和理性。官僚制精神是实现政府本位思维中的政策执行和管理功能的重要工具和机制。它们的关联之处在于：官僚制精神为政府本位思维提供了实践上的操作框架，使得政府能够通过高度组织化和专业化的官僚体系来落实其政策意图和管理目标。政府本位思维为官僚制提供了合法性基础和价值导向，即官僚机构的存在和运作是为了服务于政府所代表的公共利益和国家意志。同时却面临如过度集中的政府权力可能导致官僚机构僵化、决策迟缓、忽略民众需求等问题，官僚制精神中的层级分明和规则至上有时会强化政府本位思维中的某些弊端，如忽视创新和灵活性。

随着民主化和公共治理现代化趋势的发展，社会的发展和治理理念不断演进，政府本位思维也在逐步向更加注重公民参与、回应性和灵活性的方向调整，试图在保持政府决策效能的同时，增强决策的民主性与科学性。然而，传统的政府本位思维逐渐受到挑战。现代社会越来越倾向于“民众本位”或“协同治理”的理念，强调政府、市场、社会三者的互动合作，重视民众参与和社会组织的作用，寻求多元主体共同参与社会治理的新模式。这意味着政府不再单纯作为唯一的管理主体，而是转变为一个协调者、服务提供者和监管者，与社会各界共同推进社会进步。实际上，政府本位思维与官僚制精神之间存在着密切的关联，它们都是现代国家治理结构中的重要组成部分，但侧重点不同。政府本位思维更多地涉及治理理念和目标定位，而官僚制精神则侧重于达成这些目标的具体组织和管理手段。在国家治理现代化的大目标之下，二者需要相辅相成，以政府责任伦理为中介，不断调适以适应社会发展的新要求。

（三）行政人员的“公”“私”困境

公共角色与私人公民角色之间的冲突也是一个常见问题。政府行政人员在实际的行政工作中会面临个人价值观与公共职责之间的公与私的冲突。政府工作人员作为特殊的职业工作者，其职业所赋予的角色伦理要求是以“为人民服务”为核心的，这要求政府行政人员需要确保在公共服务中的公正无私。然而在实践中，部分行政人员并未能将公平正义作为价值准则，从而出现“懒政”“怠政”等不端行为。行政人员作为政府雇员，需要保持公正无私的态度，但在某些情况下，他们可能会感到自己的个人信念或利益与职务要求发生冲突。这种情况下，需要平衡个人与职业身份之间的关系。当行政人员的个人利益或相关方的利益与公共利益发生冲突时，就会出现利益冲突。这种情况可能涉及亲属、朋友或其他相关方的私利与公共责任之间的矛盾。行政人员在行使自由裁量权时，往往需要在法律规定的范围内做出决策。然而，这些决策可能涉及复杂的道德考量，如是否应该在特定情况下给予特殊待遇，或者是否应该严格遵守规则而不考虑特殊情况。

基于理性经济人的人性法则，某些行政人员往往以个人利益出发，忽视其自身所具有的特殊角色伦理价值，以“私欲”入侵“公权”，违背了公平正义的基本准则和“为人民服务”的根本出发点。这种缺乏自律性和自觉性的行为，实质上也是对社会道德规范和政府责任伦理观念的破坏，滋生了腐败的思想根基。

在中国的行政文化中，“对上负责”的模式较为普遍，这意味着行政人员在执行任务时更倾向于服从上级指示而非直接回应民众的需求。这种模式可能导致行政人员在面对公众诉求时，不得不在忠诚于上级与服务民众之间做

出艰难的选择。传统上，行政人员有时会被赋予“替民决策”的责任，即在没有广泛征求公众意见的情况下做出决策。然而，在现代社会，公众参与决策被视为提高决策质量和合法性的重要途径。

四、政府责任伦理价值重构的路径选择

（一）培育行政主体伦理人格，推进良政善治的顶层设计

培育行政主体的伦理人格具有至关重要的意义，这不仅关系到政府机构的正常运作和效率，还直接影响到社会公正、公共信任以及国家治理能力的提升。培育行政主体的伦理人格是实现良政善治、构建和谐社会、推动国家全面发展的基础性工程，对于提升国家治理效能和国际形象具有深远意义。

行政主体，包括政府行政人员和其他政府工作人员，是连接政府与民众的桥梁。具备高度伦理人格的行政人员能够以公众利益为先，更加公正、透明地提供服务，从而提高公众对政府服务的满意度和信任度。伦理人格强调诚信、责任、公平等价值观。当行政主体在决策和执行过程中体现出这些品质时，可以有效减少腐败和滥用权力的现象，增强政府的道德权威和公信力。[①] 行政主体的决策和行为直接关乎社会资源的分配和社会秩序的维护。具备良好伦理人格的政府行政人员能够更加公正无私地处理社会事务，平衡各方利益。作为公众人物，行政主体的行为往往具有示范效应。他们展现出的正直、廉洁、敬业等伦理品质，能够对社会大众产生积极的引导作用，促进整个社会道德水平的提升。

伦理人格与法治精神相辅相成。行政主体若能自觉遵守法律，尊重人权，依法行政，不仅能有效维护法律的尊严和权威，还能推动形成良好的法治环境，促进国家治理体系和治理能力现代化。[②] 一个高效、清廉、负责任的政府能够吸引投资，稳定市场预期，创造良好的营商环境。行政主体的伦理人格建设，从长远看，对促进经济持续健康发展具有不可忽视的作用。

培育行政主体的伦理人格是提升政府治理能力和构建良好政治生态的重要环节，这涉及个体道德素养、组织文化、制度建设等多个层面。政府可以加强职业道德教育与培训：定期为政府行政人员和行政人员开展职业道德、法律法规和廉政教育，通过理论学习、案例分析、道德模范宣讲等形式，增强其职业荣誉感、责任感和使命感，树立正确的权力观、价值观和义利观。营造正向组织文化，建立以诚信、公正、服务为核心的行政文化，鼓励开放沟通、团队合作和持续学习。通过领导示范、表彰先进、分享优秀事迹等方式，营造积极向上的工作氛围，使伦理价值成为组织的内在基因。

通过完善制度规范与监督机制，建立健全政府行政人员行为规范、行政程序规范和廉政制度，明确权力界限和责任追究机制，确保权力在阳光下运行。同时，加强内部监督和外部监督相结合，如设立独立的监察机构，鼓励媒体和公众参与监督，形成全方位的监督网络。同时强化绩效考核与激励机制：将伦理表现纳入政府行政人员绩效考核体系，既考核工作成效也考核道德品质，通过正面激励如晋升、奖励与负面约束如警告、处罚相结合的方式，引导行政人员自觉遵守伦理规范，追求卓越业绩。

在推动伦理决策能力培养上，通过模拟演练、案例研讨等方式，提升行政人员在复杂情境下的伦理判断和决策能力，学会平衡公共利益、个人利益与法律道德的关系，确保决策过程既合法合规又合乎伦理。推动促进政府行政人员的自我反思与成长：鼓励行政人员进行自我反思，通过撰写工作日志、参加心理辅导、开设反馈渠道等方式，帮助他们认识到自己的道德局限和改进空间，促进个人道德修养和职业能力的双重提升。

有必要的是建立健全伦理咨询与支持系统，设立伦理顾问或道德委员会，为行政人员提供

① 杨钦锋：《加快转变政务公开职能有效提升政府公信力执行力》，《中国行政管理》2023 年第 1 期。

② 林丽丽：《“为官不为”的生成逻辑及其规制》，《改革与开放》2018 年第 10 期。

在遇到伦理困境时的专业咨询与指导，帮助他们做出符合伦理原则的决策，同时为遭受伦理压力或困扰的员工提供心理支持和干预。逐步塑造和巩固行政主体的伦理人格，提升政府行为的道德水平，促进社会公正和谐。

（二）构建现代化行政思维范式，推进国家治理能力适应新时代发展

构建现代化行政思维范式对于提升国家治理能力和适应新时代发展需求具有极其重要的意义，随着全球化、信息化、数字化时代的到来，经济社会结构、公众需求和治理环境发生了深刻变化。行政思维的现代化转型能够使政府更好地把握时代脉搏，灵活应对复杂多变的社会经济问题，提高治理效能。

传统的行政思维往往侧重于规则遵循和程序执行，而现代化转型则强调创新思维，鼓励探索新的治理模式、技术应用和服务方式，从而激发政府的创新活力，提升解决问题的能力。现代化的行政思维更加注重服务导向和以人民为中心的理念，推动政府从管理型向服务型转变，提高公共服务的质量和效率，增强民众的获得感和幸福感。

在快速变化的社会环境中，行政思维的现代化转型有助于政府更加敏捷地感知社会需求，及时调整政策和措施，增强政府对社会变化的适应性和回应性。行政思维的现代化是国家治理体系和治理能力现代化的重要组成部分，能够推动政府决策更加科学化、民主化，提升政策的前瞻性和协调性，实现治理体系的整体优化。①

现代社会问题往往跨越单一领域，需要多部门协同解决。现代化的行政思维强调跨界合作和综合治理，促进政府、市场、社会三者间的有效互动，形成治理合力。在全球化背景下，行政思维的现代化转型有助于提升国家的国际形象和竞争力，通过学习国际先进经验，参与全球治理，增强国际合作与交流，为国家发展创造良好的外部环境。

推进行政思维范式的现代化转型，不仅是适应时代发展、提升治理效能的必然要求，也是实现国家长期稳定发展、增进人民福祉的重要保障。第一，要树立开放、创新、服务的行政理念，打破传统的官僚主义和形式主义，倡导以问题为导向、以公众需求为中心的治理思维。强化政府行政人员队伍的创新意识和危机意识，鼓励尝试和容忍失败，形成敢于担当、主动作为的良好氛围。第二，改革现有的行政管理制度，简化行政流程，优化政府机构设置，构建高效、协同、透明的政府架构。完善法律法规，确保行政行为有法可依、有章可循，同时强化对行政权力的监督制约，推进法治政府建设。加速政府数字化转型，利用大数据、云计算、人工智能等现代信息技术，提升政府决策科学性、服务便捷性和监管精准性。构建统一的数据共享平台，打破信息孤岛，实现数据资源的有效整合和利用。加强政府行政人员队伍的现代化能力建设，通过培训、研修、交流等方式，提升政府行政人员的信息化应用能力、公共政策分析能力和跨领域协作能力。同时，吸引和培养具有现代治理理念和专业技能的人才加入政府行政人员队伍。第三，建立广泛的公众参与机制，通过听证会、在线问卷、社交媒体互动等方式，让公众参与到政策制定和公共服务评价中来，增强政策的民主性和透明度，提高公众对政府决策的认可度和满意度。第四，鼓励实验和试点。在一定范围内开展行政管理创新的试点项目，如政务服务“一网通办”、智慧城市管理等，通过小范围试错，积累经验，逐步推广成功模式，形成可复制可推广的行政管理创新成果。同时加强国际合作与交流：学习借鉴国外先进经验和做法，参与国际行政管理的交流与合作，提升我国行政管理体系的国际化水平，同时在国际舞台上展示“中国之治”的创新成果和治理智慧。

（三）明确行政主体角色定位，推进政府职能的全面现代化建设

明确行政主体的角色定位具有根本性和战略性的意义，清晰的角色定位有助于行政主体明确自身的职责范围和工作重点，避免职能交叉重叠和责任推诿，从而提高行政决策和执行

① 参见孔令君：《改变传统行政思维 对未来将影响深远》，《解放日报》2015年1月11日第3版。

的效率与效能。

在国家治理体系中，明确行政主体的角色有助于推动政府从“全能政府”向“有限政府”“服务型政府”转变，合理划分政府、市场和社会的界限，使政府专注于提供公共产品和服务，激发市场和社会活力。

明确的行政主体角色定位是法治政府建设的前提。它要求行政主体在法定权限范围内活动，依法行政，保护公民权利，维护法律权威，促进社会公平正义。通过角色定位，行政主体能更准确地识别自身在资源配置中的角色，合理配置公共资源，避免资源浪费，确保公共资源用于最需要的地方，提升公共服务质量。

清晰的角色定位和职责划分能让公众更好地了解政府职能，提高政策透明度和可预见性，从而增强公众对政府的信任和满意度，促进社会和谐稳定。随着社会的快速发展和复杂化，行政主体需要不断调整和优化角色定位，以适应社会治理现代化的需求，有效应对各种新挑战，如数字化转型、环境保护、公共安全等。

明确行政主体的角色定位需要从法律、制度、实践等多个层面综合考虑。第一，通过法律法规明确规定各行政主体的职责、权限和义务。国家宪法、组织法、行政法规等应当清晰界定不同层级、不同类型行政主体的职能范围，为行政主体角色定位提供法律依据。第二，梳理机构设置与职能，政府机构改革中，应根据经济社会发展需求和政府职能转变的要求，合理设置政府部门和机构，明确各自的工作职责和业务范围，避免职能交叉和空白，编制权力清单和责任清单，使各行政主体应编制并公布其权力清单和责任清单，明确列出有权做什么、无权做什么，以及应当承担的责任，增强透明度，接受社会监督。第三，政策指导与培训：中央与地方政府应发布政策文件，对行政主体的职能定位进行详细阐释，并对政府行政人员进行相关培训，确保每位工作人员理解自身角色，按照规定履行职责。并且建立科学的绩效考核体系，将行政主体的角色履行情况纳入考核范围，通过定期评估检查行政主体是否按照既定角色定位有效开展工作，及时调整优化。通过内外部监督机制，如行政监察、审计监督、社会监督等机制，确保行政主体在执行职责时不偏离角色定位，对违法越权行为及时纠正和追责。第四，建立反馈机制，收集公众、企业以及其他社会组织对行政主体角色履行的评价和建议，根据实际情况和社会需求的变化，适时调整行政主体的职能和角色定位。第五，通过分析国内外成功或失败的案例，总结经验教训，为行政主体角色定位提供实践指导，鼓励创新，促进行政管理和服务的持续改进，确保行政主体的角色定位清晰、合理，从而有效地提升政府效能，增强民众的满意度和信任感。①

明确的角色定位有助于政府行政人员明确个人职业发展路径，促进专业技能的提升和职业素养的养成，建设一支高素质的专业化政府行政人员队伍。明确行政主体的角色定位是实现国家治理体系和治理能力现代化的关键环节，对于提升国家整体治理水平、推进社会发展具有重要意义。

结　论

政府责任伦理的价值重构是一个涉及政府行为、决策以及治理方式全方位变革的过程。在这个过程中，政府需要根据时代发展的要求和社会公众的期待，重新审视和确定其责任和角色，以更好地服务于人民和社会的发展。随着国家治理现代化的推进，传统的治理理念已经不能满足新的发展需求。道德为国家治理现代化提供价值导向，确保制度设计与执行符合人民利益和社会公平正义。在中国式现代化进程中，政府行为需要体现人民意愿、维护人民权益的良善法律制度，以促进社会秩序与道德

① 甘甜，王盈盈，秦强：《社会建设中的基层政府角色定位研究——以X市Y街道百姓积分卡政策实践为例》，武汉大学研究生院，武汉大学党委研究生工作部，武汉大学政治与公共管理学院，《“全球命运共同体与国家治理能力现代化”第十四届珞珈国是论坛全国博士生学术论坛跨学科研讨会发言论文汇编》，清华大学公共管理学院，2020年。

信念的正向循环。[①] 制度的制定要求决策者具备理性判断与公正之心，确保制度既能顺应时代发展，又能切实保障公共利益。

政府责任伦理的强化能够推动政府治理方式的创新，使政府更加注重以人为本、公平正义等价值追求。这种创新有助于政府更好地适应复杂多变的社会环境，提高治理的科学性和有效性。政府平衡权力与道德责任，是一个复杂但至关重要的任务，涉及多方面的策略和机制。政府应确保其法律制度、权力结构、政策制定和执行过程都融入道德考量，比如公平、正义、平等的原则，确保权力的使用符合道德标准，而不是仅仅停留在合法性的最低要求上。

政府责任伦理强调政府在处理事务中的责任意识以及担当精神，这是国家治理现代化的重要基石。明确政府责任，包括政治责任、法律责任和道德责任的多方面融合，能够确保政府行为在法制轨道上运行，同时体现政府的道德追求和价值取向。这种明确的责任界定有助于提升政府治理的效能，使政府能够更有效地应对各种复杂的社会问题。政府责任伦理要求政府在决策和行动时始终将公共利益放在首位，确保政策制定和执行符合人民群众的根本利益。这种以公共利益为导向的治理方式有助于减少社会矛盾冲突，促进社会和谐稳定。同时，政府责任伦理还能够引导社会各界共同参与社会治理，形成政府主导、社会协同、公众参与的良好治理格局。

■责任编辑/张瑞臣

The Value Reconstruction of the Government Responsibility Ethics in the Perspective of Chinese-style Modernization

GU Ai-hua & TONG Xi

(Liaoning University, Shenyang 110036, China)

Abstract: The government responsibility ethics is the moral code and behavioral standard that must be followed in the process of promoting Chinese-style modernization, whose core is the adherence to the development concept of the supremacy of the people and the guarantee that the government should continue fulfilling its responsibilities and obligations in the process of modernization. This requires the government not only to improve the efficiency of governance, but also to demonstrate a strong sense of responsibility and mission at the ethical level to ensure that its actions are in line with the public interest. This principle is the core ethical pillar of the "Governance of China", and it is also the value orientation and spiritual cornerstone for the modernization of the national governance system and governance capacity. The "Governance of China" emphasizes the ethical attributes and functions of the government, that is, the essence of good governance in our national governance, which firstly emphasizes justice, that is, the reciprocity of rights and obligations, and secondly, harmony, that is, all parties enjoy rights and obligations equally, while justice and harmony together form the cornerstone of the high-quality national governance.

Keywords: government responsibility ethics; Chinese-style modernization; national governance; value orientation; Governance of China

① 曹刚：《责任伦理：一种新的道德思维》，《中国人民大学学报》2013年第2期。

我国战略性关键矿产资源产业链安全监测预警体系构建策略

张海亮，付　晶
［昆明理工大学，昆明　650500］

摘　要：党的二十届三中全会提出，要建立产业链供应链安全风险评估和应对机制。针对国家战略性关键矿产资源产业链安全的重要性，文章采用基于熵权法的 Tobit 模型，融合运用 3 种经典机器学习模型——随机森林、XGBoost、决策树，构建我国战略性关键矿产资源产业链安全监测预警体系。研究发现，我国战略性关键矿产资源产业链安全水平总体呈现波动上升的趋势，形有波动、势为向好，反映了我国在战略性关键矿产资源领域的产业实力和安全保障能力在不断提升，同时，经济因素和环境因素对我国战略性关键矿产资源产业链安全的影响力较大。最后，贯彻落实党的二十届三中全会提出的关于健全提升产业链供应链韧性和安全水平制度的要求，提出建立风险应对机制、完善预警机制、构建海外利益保护和风险预警处置体系的政策建议。

关键词：战略性关键矿产资源；产业链安全；风险评估；监测预警体系
中图分类号：F416.1　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1671－7511（2024）06－0105－13

引　言

战略性关键矿产资源对保障国家经济安全和战略性新兴产业发展具有重要作用，是我国经济社会发展重要的、关键的物质基础。当前，全球正经历新一轮的科技革命和产业变革，战略性新兴产业逐渐发展为世界各国产业变革的重要方向，作为战略性新兴产业原材料基础的战略性关键矿产资源的地位不断凸显。然而，受保护主义抬头、地缘政治动荡等因素影响，我国战略性关键矿产资源产业链安全面临多个领域和维度的挑战。产业链安全性方面，我国战略性关键矿产资源产业链安全面临部分矿产品国内供应不足、对外依存度高等问题，而与战略性新兴产业有关的钴、铌、钽、锆、铯、铼等矿产资源的需求将持续上升，未来我国部分矿种对外依存度仍将处于高位，资源安全压力较大[①]，加之部分矿产品进口来源地相对集中而外部环境的复杂性、严峻性、不确定性上升，产业链安全面临新的挑战。产业链高端化方面，我国战略性关键矿产资源产业链发展总体呈现“中间大、两头小”的“纺锥形”发展态势，例如，作为世界上稀土资源最丰富的国家，我国稀土产业在冶炼、功能材料加工等产业链前端具有优势，但与国家要求的推动稀土产业高端化、智能化、绿色化发展还有差距。在此背景下，建立战略性关键矿产资源产业链安全监

收稿日期：2024－08－15
基金项目：本文系国家自科基金项目“资本流动、战略性关键矿产资源与全球治理能力提升研究”（项目号：72164021）的阶段性研究成果。
作者简介：张海亮，昆明理工大学管理与经济学院教授，博士研究生导师；付晶，昆明理工大学管理与经济学院博士研究生。
① 武轶，李颖，陈其慎：《中国矿产资源海外供应安全形势浅析》，《中国矿业》2016 年第 4 期。

测预警体系，科学动态识别我国战略性关键矿产资源产业链上存在的风险点，是新时期贯彻落实总体国家安全观，强化国家经济安全保障的重要举措，也是学术界近年关注的热点。

本文引入 CoVaR 和 MES 模型测算产业链安全水平，风险评估方面，从经济因素、政策因素和环境因素三个维度构建指标体系，以我国战略性关键矿产资源产业链安全水平作为监测预警基础并做出重要性排序。监测预警体系构建方面，采用随机森林（Random Forest，RF）、极限梯度提升树（XGBoost）和决策树（Decision Tree，DT）三种预测模型，并将其与部分依赖图（Partial Dependence Plot，PDP）评价方法相结合，构建我国战略性关键矿产资源产业链安全监测预警模型。与已有研究相比，本文的特点和创新点在于：构建了基于熵权法 Tobit 模型的、融合三种经典机器学习模型的我国战略性关键矿产资源产业链安全非线性监测预警体系，这既是对多种机器学习模型的比较分析，也是融合不同模型的优化组合，提升了监测预警的可行性和准确性。同时，采用部分依赖法（PDP）对变量重要性进行可视化评估，一定程度上解释了机器学习的“黑箱”属性，展现了对不同影响因素的结构化考察，提升了监测预警的可信度和稳定性。本研究对完善战略性关键矿产资源产业链安全监测预警机制、建立风险应对机制、引导行业发展、增强风险防控能力等具有一定的现实意义。

一、理论分析

战略性关键矿产资源产业链安全事关国家长远发展大计，事关国计民生和国家安全。现阶段，战略性关键矿产资源产业链的系统性风险，有几点值得关注：一是战略性关键矿产资源产业链风险是偏宏观层面、产业链全局的概念，是指整个产业链面临的风险威胁；二是战略性关键矿产资源产业链风险会对国家重要产业造成消极影响，比如会导致“卡脖子”难题，制约上中下游全产业链的发展等；三是战略性关键矿产资源产业链风险是经历一定的渐进发展和积累突破而引致的，存在风险并发关联性；四是内生性，战略性关键矿产资源产业链的系统性风险源于其勘查、加工、应用等内部环节以及内部关联；五是外生性，即受到外部因素的影响，如地缘政治、环境规制等。因此，产业链安全管理应从宏观视角出发，建立监测预警体系。

（一）战略性关键矿产资源产业链系统性风险形成机制

战略性关键矿产资源产业链系统性风险形成机制已有一定的研究基础和成果，吴巧生等认为脆弱性的来源有系统内生性的“敏感性”和“适应能力”，以及系统外生“暴露”展示的不安全环节。[①] 本文从风险放大和内生性视角等方面进行梳理。

1．风险放大机制。在战略性关键矿产资源产业链安全风险评估与监测预警体系构建中，金融系统的放大效应不容忽视。这种效应主要通过价格机制和大甩卖效应两个途径来体现。[②] 在资本市场中，价格波动会增加企业的成本管控压力，价格机制通过市场情绪和跨市场风险关联渠道，增强产业链系统性风险的传导力。金融杠杆是风险放大的重要原因，它不仅涉及战略性关键矿产的中间商和生产厂商，还包括众多国际投机资本，这些因素共同推高了市场需求。大甩卖效应指的是当某一资源的持有机构因各种原因处置资产时，由于市场容量有限或出售资产量过大，导致价格下跌。若市场饱和或潜在购买者的预期过低，资产价格的下降将会加剧，当资产价格下行压力扩散，最终可能演变为系统性风险。在战略性关键矿产资源投资领域，供需关系的脱节常常导致价格的波动，价格上涨时，大量投资者会被吸引进入市场，价格下跌时，投资者往往迅速撤资。

2．跨国竞争风险机制。大国竞争是战略性关键矿产资源产业链安全风险的一个重要来源。技术进步在开发利用和回收循环等方面提升了战略性关键矿产资源的供给能力，但环境保护

① 吴巧生，周娜，成金华：《战略性关键矿产资源供给安全研究综述与展望》，《资源科学》2020 年第 8 期。

② 李红权，曹佩文，周亮：《系统性金融风险与监测预警：一个综合分析的视角》，《湖南师范大学社会科学学报》2021 年第 1 期。

的压力增大，使得从开采到回收的各个环节都面临着严格的要求，构成了显著的供给约束。[①] 一国的战略性关键矿产资源战略是基于国家禀赋、经济环境等因素，并以国家利益和风险防范为导向的。已有研究表明，[②] 我国对战略性矿产的定义与发达国家经济体有所不同，这反映了我国正处于工业化后期向现代化建设发展的阶段，这一阶段中，战略性新兴产业迅速崛起，从而激发了对矿产资源的需求。尽管发展阶段不同，我国对战略性矿产的界定与发达国家经济体存在差异，但仍有多种矿产相重合，战略性关键矿产资源产业链安全成为大国竞争的重要领域，而发达国家经济体实施的“再工业化”战略以及国家间政治角力等加剧了我国战略性关键矿产资源产业链安全风险。

3．内生性风险机制。在战略性关键矿产资源产业链中，系统性风险形成的内在因素是多方面的，这些因素可能导致产业链安全风险的增加。Knobloch et al. 认为，关键矿产资源系统的供应安全具有脆弱性，它在工业技术发展的背景下尤为显著。[③] 随着战略性新兴产业迅速发展，战略性关键矿产在催化剂、电子产品和电池等领域的广泛应用，这促使发达国家和新兴经济体对资源稳定供应的依赖性不断增强，由于部分战略性关键矿产当期资源消耗量大于新增量，消耗速度超过产出速度，我国在全球产业链供应链中所占份额较高的矿产资源领域较易受到影响。例如，随着新能源产业的发展，锂作为电池的关键原料，其价格曾一度飙升，而生产商和中间商的积极备货行为进一步推高了价格。[④] 另一方面，系统性风险具有周期性倾向，战略性关键矿产资源供应不足导致价格上涨可能会激励资源的开采，但是，矿产资源勘查、采选等过程通常需要较长的时间周期，从资源的开采到建立完整的产业链可能需要数年甚至更长时间。这种周期性风险的累积是引致系统性风险爆发的关键因素。因此，内在因素导致的系统性风险具有隐蔽性，需要通过构建宏观视角的监测预警体系进行监管。

（二）战略性关键矿产资源产业链安全监测预警体系

监测预警体系的发展可划分为两个主要阶段：初期阶段和成熟阶段。在初期阶段，核心任务是通过建模识别对行业整体具有显著敏感性的关键因素，这些因素的变动往往是行业整体风险变化的先兆，或是冲击上中下游产业链安全的重要因素。此阶段的预警策略专注于构建针对这些关键因素的监测预警体系，密切监测其异常变化，并制定相应的应对措施。该方法的优点在于能够精确识别关键因素，明确预警的方向，从而提升监测的准确性，此外，还能降低成本，因为它与全面监测系统相比，投入成本较低。在成熟阶段，监测预警体系在跨界学习和历史预警经验的基础上，对初期阶段识别因素进行精细化管理，提出更为具体的监测预警区间，能够为个人、机构或政府部门提供及时的动态预警信息。

近年来，有学者对战略性关键矿产资源的风险监测预警作了研究。Kim et al. 开发了一种量化指标和定义关键矿产标准的方法，用于识别和评估关键金属原材料的供应风险。[⑤] Helbig et al. 使用中期或长期的国家、企业或技术供应风险，脆弱性（经济重要性、战略重要性和供应中断的影响）和从摇篮到大门或从摇篮到摇篮的环境影响三个方面，构建了 18 项脆弱性指标。[⑥] Li et al. 以铜产业链为对象，通过构建不同环节铜产品的贸易网络，剖析全球铜产业链贸易特征及重要国家贸易特性，建立贸易

① 李鹏飞，杨丹辉，渠慎宁：《稀有矿产资源的战略性评估——基于战略性新兴产业发展的视角》，《中国工业经济》2014 年第 7 期。

② 王安建，袁小晶：《大国竞争背景下的中国战略性关键矿产资源安全思考》，《中国科学院院刊》2022 年第 11 期。

③ Knobloch V，Zimmermann T，et al. “From criticality to vulnerability of resource supply：The case of the automobile industry”，*Resources，Conservation & Recycling*，2018（138）：pp. 272 - 282.

④ 王平：《量化分析锂供需与锂价格的联动关系》，《无机盐工业》2022 年第 9 期。

⑤ Kim J，Lee J，Kim B C，et al. “Raw material criticality assessment with weighted indicators：An application of fuzzy analytic hierarchy process”，*Resources Policy*，2019（60）：pp. 225 - 233.

⑥ Helbig C，Gemechu E D，Pillain B，et al. “Extending the geopolitical supply risk indicator：Application of life cycle sustainability assessment to the petrochemical supply chain of polyacrylonitrile-based carbon fibers”，*Journal of Cleaner Production*，2016（137）：pp. 1170 - 1178.

风险二维评价指标体系，对产业链各环节主要贸易进口国进行供应风险和供应脆弱性分析。[①] Qi 等以钢铁产业链为例，采用小波分析、格兰杰因果检验、复杂网络和模体分析相结合的方法，分析了多时间尺度下中国钢铁产业链上中下游相关产品的结构特征，并识别了不同时间周期下可能引起系统性风险的关键产品。[②]

已有研究为本文提供了宝贵的基础，但基于战略性关键矿产资源产业链安全水平开展多因素风险预警的研究尚显不足。因此，本研究提出的风险监测预警思路包括：首先，构建安全水平的评价框架作为风险预警的基础；其次，针对安全水平进行影响因素的讨论，以识别风险积累的关键因素；最后，通过理论和实证检验分析，提出可行的监测预警模型。

（三）战略性关键矿产资源产业链监测预警方法

针对不同对象的风险预警研究，学术界已取得了显著成效。在战略性关键矿产资源预警研究方面，李鹏飞等构建包含技术经济、社会发展和政策水平、地缘政治因素三个维度的分析框架，运用线性函数赋权的方法计算出稀有矿产资源的风险预警排序。[③] 在金融行业风险预警方面，国际上的研究起步较早，所采用的方法涵盖了单变量分析、多变量判别、线性回归模型以及神经网络模型等。随着研究的不断推进，机器学习算法被广泛应用于风险监测预警，[④] 如图像识别、自然灾害预警、金融预测等多个领域，并展现出有效性，例如，Weidong et al. 将随机森林模型与证据理论结合，构建了企业财务风险预警模型。[⑤]

机器学习算法通过数据驱动的方式进行识别和学习，它能够从大量数据中提取有价值的信息和规律，从而实现自主决策和预测，主要分为监督学习、非监督学习和强化学习三类。[⑥] 在监测预警领域，机器学习算法的应用日益增多，其优势在于能够进行高维统计预测，通过“正则化”解决模型选择和过拟合问题，通过高效算法在众多可能性中找出最优模型设置。[⑦] 基本流程包括数据准备、模型训练和模型评估等。本文融合三种机器学习模型——随机森林、XGBoost 和决策树建立监测预警体系。

1. 随机森林。一种集成学习方法。其原理是通过组合多个决策树的预测结果来提高模型的准确性和泛化能力，[⑧] 该算法采用自助采样技术，对原始训练数据集进行随机抽样，形成多个训练子集，每个子集的样本量与原始数据集相同，且允许样本重复出现。这一方法确保了每棵决策树在训练过程中使用的数据集具有差异性，从而增加模型的多样性。在模型预测集成阶段，随机森林采用多数表决机制来确定预测结果，即通过集成多个决策树的预测结果做出最终判断，能够有效减少单一决策树可能出现的过拟合风险，并有效处理模型中各因子特征间的关系，评估每个特征在预测中的重要性，这对于识别战略性关键矿产资源产业链安全影响因素具有一定的价值。将随机森林模型作为预警模型具有可行性，[⑨] 首先，可以刻画风险关系，并且具有小样本、高纬度和扁平化数据结构的优势。其次，其对输入变量的非线性具有高包容性，这符合实际情形中战略性关键矿产资源产业链安全水平形有波动的特点，模型具

① Li Y, Niu T, Wang X, “Exploration of industrial risk contagion characteristics and mechanism under geopolitical events: evidence from China”, *Applied Economics*, 2023, pp. 1 – 18.

② 安海忠，李华姣：《战略性矿产资源全产业链理论和研究前沿》，《资源与产业》2022 年第 1 期。

③ 李鹏飞，杨丹辉，渠慎宁：《稀有矿产资源的全球供应风险分析——基于战略性新兴产业发展的视角》，《世界经济研究》2015 年第 2 期。

④ 谢获帆：《基于机器学习的保险业风险监测预警模型研究》，《金融监管研究》2023 年第 5 期。

⑤ Weidong Z, Tianjiao Z, Yong W, et al. “Research on optimization of an enterprise financial risk early warning method based on the DS-RF model”, *International Review of Financial Analysis*, 2022, p. 81.

⑥ Zongxin Z, Ying C, “Tail Risk Early Warning System for Capital Markets Based on Machine Learning Algorithms”, *Computational economics*, 2021, 60 (3): pp. 21 – 23.

⑦ Peiwan W, Lu Z, “Does machine learning help private sectors to alarm crises? Evidence from China's currency market”, *Physica A: Statistical Mechanics and its Applications*, 2023, p. 611.

⑧ 王力琪，宋梦龙：《基于机器学习的高分辨率影像分类研究》，《内蒙古科技与经济》2024 年第 12 期。

⑨ 段伊雪，彭雪梅，方匡南：《中国财产保险公司财务预警研究——基于随机森林财务诊断法》，《保险研究》2024 年第 4 期。

有较强的泛化能力。

2．XGBoost 模型。一种基于梯度提升决策树的集成学习算法。其核心理念在于构建一系列弱学习器，并将其聚合以形成强学习器，从而增强模型的预测性能。首先，初始化一个预测模型；随后，计算该模型的残差，即预测值与实际观测值之间的差异；紧接着，训练一个新的决策树模型以预测残差，目标是最小化这些残差。通过重复此过程，并引入正则化项和优化计算过程，XGBoost 逐步集成新的决策树，从而提升模型的训练效率和预测准确性。在风险预警领域，XGBoost 算法的适用性主要体现在其对高维数据和大规模数据集的处理能力方面，通过集成多个决策树的预测，不仅能降低过拟合的风险，还可有效处理模型中变量间的作用关系。在战略性关键矿产资源产业链安全风险识别中，XGBoost 模型能够评估各个影响因素的贡献度，从而识别出关键因素。

3．决策树。一种广泛应用于分类和预测的机器学习算法。该算法的核心是从一组实例中，通过推理提炼出分类规则，最终得出分类或预测结果。计算方法是采用自上而下的递归方式，在决策树的内部结点进行属性值比较，并根据不同属性值判断从该结点向下的分类，[①] 引导数据流向相应的子节点。其优势在于即使用户对数据背后的复杂模型和算法原理尚未全面掌握，也能够应用决策树算法进行学习，只要训练实例能够与属性值一一对应，并明确指出结论，决策树算法就能从这些实例中学习并构建出相应的决策模型。这种特性适用于战略性关健矿产资源产业链安全监测预警体系的构建，通过从大量的监测数据中提取出关键信息，并据此构建出有效的安全预警模型，为产业链的安全管理提供支撑。

二、模型构建与实证分析

（一）基于熵权法、CoVaR 与 MES 模型的风险评估

本文基于熵权法计算出战略性关键矿产资源产业链安全水平指数（LNEPU）。熵权法作为现阶段运用广泛的客观赋权法，优势在于可以减少主观因素的影响，客观反映各指标间的变异程度，指标的变异程度越大，赋权就越高，反之亦然。[②] 具体方法是通过计算各指标的离散程度来衡量其重要性，指标的离散程度越大，意味着它在综合评估中的影响力越显著，反之亦然。具体步骤如下：

（1）数据标准化。为解决由于各项指标的量纲不一致而产生的偏差，在测算前，采用均值法对指标进行逐一的标准化处理。借鉴已有研究思路，[③] 标准化处理公式为：

$$z_{tj} = \frac{x_{tj}}{\bar{x}_j},\ \bar{x}_j = \frac{1}{m}\sum_{t=1}^{m} x_{tj}(t = 1,2,\cdots,m;j = 1,2,\cdots n) \tag{1}$$

式中，z_{tj}为第 t 年第 j 个评价指标标准化后的值；x_{tj}为第 t 年第 j 个评价指标的值；$\bar{x}_j$ 为第 j 个评价指标的均值。

（2）计算熵值。计算公式为：

$$e_j = \frac{1}{\ln m}\sum_{t=1}^{m} f_{tj}\ln f_{tj} \tag{2}$$

式中，e_j 表示熵值；f_{tj}为第 t 年对应第 j 个评价指标的特征比重；$f_{tj} = \frac{z_{tj}}{\sum_{t=1}^{m} z_{tj}}$。

（3）确定权重。第 j 个指标的权重计算公式为：

$$w_{1j} = \frac{1 - e_j}{\sum_{t=1}^{m}(1 - e_j)} \tag{3}$$

$$0 \leqslant w_{1j} \leqslant 1,\ \sum_{t=1}^{m} w_{1j} = 1 \tag{4}$$

式中，$1 - e_j$ 表示第 j 个评价指标的差异系数。

（4）计算综合指数。采用线性加权法计算综合指数，计算公式为：

$$V = \sum\nolimits_{j=1}^{n} w_j z_{tj},\ j = 1,2,\cdots,n \tag{5}$$

式中，V 代表战略性关键矿产资源产业链安全综合指数，指数越大，说明产业链安全水平越高。

在进行产业链安全水平评估时，常用的方

① 王梅，于京，刘光：《一种基于属性敏感度的决策树算法》，《计算机系统应用》2010 年第 11 期。

② 朱永光，张伍丰，王迪：《中国铜资源产业链供应链韧性评价》，《资源科学》2023 年第 9 期。

③ 朱永光，张伍丰，王迪：《中国铜资源产业链供应链韧性评价》，《资源科学》2023 年第 9 期。

法有 CoVaR 和 MES，本文将其作为稳健性检验。CoVaR 方法基于自下而上的策略，能有效估算单个企业对产业链整体的风险影响；MES 方法关注当市场处于某一风险时，单个企业如何影响产业链整体风险。由于不同的战略性关键矿产具有异质性和可比性，其对产业链风险的贡献以及影响整体可测算，本文通过构建 MES 与 CoVaR 来测算战略性关键矿产对产业链的风险贡献以及风险外溢指数。

（二）基于 Tobit 回归方程

运用截断回归法 Tobit 模型进行实证分析，基于产业链竞争力、控制力、稳定性、完整性四个维度评估战略性关键矿产资源产业链安全。具体方式为：

$$Y_t = \begin{cases} \alpha_t + \beta X_t + \varepsilon, \partial + \beta X + \varepsilon > 0 \\ 0, \partial + \beta X + \varepsilon \leqslant 0 \end{cases} \quad (6)$$

$$Y_t = \alpha + \beta_0 X_1 + Controls \quad (7)$$

公式（6）中，X_t 为解释变量，表示战略性关键矿产资源产业链安全水平的影响因素，主要选取了价格波动（PRICE）和汇率波动（REER）；Y_t 为被解释变量，即战略性关键矿产资源产业链安全水平；β 为回归系数；ε 为随机干扰项。为避免数据可能存在异方差的情况，对部分变量采用取自然对数的方法进行处理，然后将相应的 Tobit 回归方程进行修改，得到公式（7）。公式（7）中，X_1 为解释变量，表示战略性关键矿产资源产业链安全水平的影响因素，*Controls* 表示有关控制变量。

（三）机器学习模型

基于尾部风险和风险溢价指标构建的风险综合评价模型，一方面容易受到产业链中企业经营风险、国际贸易风险和国际金融市场风险等影响，呈现出非线性的特征，另一方面，宏观经济变量在时间上的相关性会导致产业链风险的建模在时间序列上出现前后变量之间的相互关联问题。机器学习可以进行线性和非线性预测。本文选取机器学习进行非线性预测，采用随机森林、XGBoost、决策树三种模型集成方法进行计算，有利于集中不同模型的优势，避免出现单个模型误差较大的情况。

决策树模型中，非叶节点对应某类数据，叶节点对应相应类别的结果。决策树通过信息增益或基尼系数衡量节点的纯度，即识别出同类数据的异常特征，这类差异反映了其重要程度。[①] 现样本有 s 个数据，叶子节点有 n 个分类 N_i，x_i 为 N_i 的样本数，u_i 为个体的分类归属概率。当样本中某属性 G 有 q 个类别，则将样本归入 q 个子集中，$u_{ij} = \frac{x_{ij}}{x_j}$。$S$ 为样本分类的期望值依据，E（G）为划分子集的熵，A（G）为属性对应的信息增益。公式分别为：

$$S(x_1, x_2, \cdots, x_n) = -\sum_{i=1}^{n} u_i lh(u_i) \quad (8)$$

$$S(x_{1j} + x_{2j} + \cdot + x_{nj}) = -\sum_{i=1}^{n} u_{ij} lh(u_{ij}) \quad (9)$$

$$E(G) = \sum_{j=1}^{q} \frac{x_{1j} + x_{2j} + \cdots + x_{nj}}{s} S(x_{1j} + x_{2j} + \cdots + x_{nj}) \quad (10)$$

$$A(G) = S(x_{1j} + x_{2j} + \cdots + x_{nj}) - E(G) \quad (11)$$

随机森林模型训练过程通过 Bootstrap 法从整体训练集 s 中随机抽样，形成不同的训练集，单个训练集形成一个弱学习器，将多个弱学习器集成得到强学习器，以提高信息的准确性。随机森林模型的子样本抽取与特征空间选择是无规律性的，可以避免出现过拟合现象。

XGBoost 模型在思路上类似随机森林，同样基于弱学习器形成最终模型。区别在于，首先，单个决策树要求对特定损失函数结果最小化；其次，模型对上一次被错误估计的分类样本赋予高权重，从而针对分类难度高的样本进行多次计算。假设损失函数为 $L(y, f(x))$，模型通过迭代使损失函数最小化，得到公式为：

$$\tilde{f}(x) = arg\min_{\rho} \sum_{i=1}^{s} L(y_i, \rho) \quad (12)$$

式中，$\tilde{f}(x)$ 为初始目标函数，y_i 为样本点 i 的取值。通过上式计算出样本 i 的 r 负梯度：

$$r_i = -\left[\frac{\partial L(y_i, f(x_i))}{\partial f(x_i)}\right]_{f(x_i)=\tilde{f}(x_i)} \quad (13)$$

根据算出的 r 负梯度，带入模型进行重新拟合，得到回归树 g（x_i），公式为：

$$g(x_i) = E(r_i \mid x_i) \quad (14)$$

将新回归树代入式（12）的目标函数得出：

① 谭春辉，刁斐，李玥澎：《融合决策树模型的跨机构科研合作影响因素研究》，《情报资料工作》2023 年第 5 期。

$$\rho = \arg\min_{\rho} \sum_{i=1}^{s} L(y_i, f(x_i) + \rho g(x_i)) \quad (15)$$

基于上述模型，可生成梯度提升模型。首先，根据 Tobit 模型的经济理论，选择解释变量。将这些变量作为 XGBoost 模型的输入特征，将 Tobit 模型的删失阈值作为机器学习模型的目标值，将删失观测值作为特殊样本进行处理。其次，模型融合。将 Tobit 模型作为机器学习模型的一部分，以此来提高预测的准确性。最后，模型预测。采用训练好的模型进行预测，通过 Tobit 模型的经济理论对预测结果进行解释。

（四）评估模型指标

本文选取均方根误差 RMSE、平均平方误差 MAE、Theil－U 统计、可决系数 R^2 四个指标对模型进行评估。Theil－U 统计通过比较预测值与实际值的方差、预测值与间隔期实际值的方差来评估模型预测能力对简单预测的改进程度。可决系数 R^2 表示因变量被回归模型解释的程度。公式分别为：

$$MAE = \frac{1}{s}\sum_{i=1}^{s} | \hat{y}_i - y_i | \quad (16)$$

$$RMSE = \sqrt{\frac{1}{s}\sum_{i=1}^{s} (\hat{y}_i - y_i)^2} \quad (17)$$

$$Theil - U = \frac{\sum_{i=1}^{s} (\hat{y}_i - y_i)^2}{\sum_{i=1}^{s} (y_i - y_{i-1})^2} \quad (18)$$

$$y_i = \beta_0 + \beta_1 \hat{y}_i + \varepsilon \quad (19)$$

式中，在总量为 s 的样本集中，y_i 为样本值，$\hat{y}_i$ 为模型预测值。RMSE、MAE、Theil－U 所表示的相对误差越小，模型的预测能力越优。由式（19）计算出 R^2 的数值越大，模型的预测能力越优。

（五）变量重要性判断方法

在机器学习领域，一些模型常被视为黑盒模型，其内部决策过程难以解释。随着研究的不断深入，可解释机器学习的方法日益增多，主要包括部分依赖图（PDP）、个体条件期望图（ICE）和夏普利加法解释（SHAP）等。[①] 本文采用部分依赖图（PDP）方法进行解释。

为构建 PDP，将所有变量依次设定为（－1.5，－1，－0.5，0，0.5，1，1.5），并观察这些不同特征取值对模型拟合能力的影响。在此过程中，选用均方根误差（RMSE）作为衡量模型预测精准度的指标，如果模型预测值的 RMSE 变化幅度较大，则表明该特征在模型中的重要性影响力较高；反之，如果 RMSE 变化幅度较小，则表明该特征的重要性影响力较低。

（六）变量选取及说明

1．产业链安全监测预警模型

学术界将我国战略性关键矿产资源分为 31 种，[②] 结合战略性关键矿产资源的特性，借鉴已有研究方法，[③] 并结合数据的可得性，本文选取铝（Al）、锑（Sb）、铬（Cr）、钴（Co）、铜（Cu）、金（Au）、锂（Li）、钼（Mo）、镍（Ni）、稀土（REE）、锡（Sn）、钨（W）、锆（Zr）、铁（Fe）等 14 种战略性关键矿产，从产业链竞争力、控制力、稳定性、完整性四个维度构建我国战略性关键矿产资源产业链安全水平评估指标体系，识别出主要的影响因素，包括经济因素、政策因素和环境因素。并从这三个方面构建监测预警指标体积（见表 1）。

战略性关键矿产资源产业链安全水平相关数据（年度）主要来自《矿产商品汇总》以及 WIND 数据库。铬和铝的储量数据分别来自中国矿产资源报告（2011—2023 年）和全球矿产资源信息平台（刚果金，2019 年），铬的产量数据来自《我国国土资源统计年鉴（2009—2023 年）》。汇率波动采用人民币实际有效汇率指数（REER）衡量，数据来源 Wind 数据库。采用经济政策不确定性指数予以表征经济政策不确定性（EPU），数据来源 Oxford－man 机构的 realised library。采用 2008－2022 年中国贸易政策不确定性指数衡量贸易政策不确定性水平（TPU），数据来自 Huang and Luk。选取不同年份联合国发布的世界各国环境绩效指数作为环境规制指数（EPI）的替代变量，数据来自世界银行数据库。部分缺失数据，采用插值法进行填

① 刘智锋，王继民：《可解释机器学习在信息资源管理领域的应用研究综述》，《数据分析与知识发现》2024 年第 1 期。

② 李建武，李天骄，贾宏翔：《中国战略性关键矿产目录厘定》，《地球学报》2023 年第 2 期。

③ 徐德义，王迪，李军辉：《新发展格局下战略性矿产资源产业链供应链安全内涵及指标体系研究》，《华中师范大学学报（自然科学版）》2023 年第 1 期。

补，并进行 99% 的缩尾及标准化处理。

表 1 战略性关键矿产资源产业链安全预警指标体系

指标维度	指标名称	代理指标	均 值	方 差	符 号
产业链安全水平	基于产业链竞争力、控制力、稳定性、完整性四维度测算安全水平	铝（Al）	0.433375	0.046178	LNEPU
		锑（Sb）	0.446202	0.056379	
		铬（Cr）	0.504957	0.044274	
		钴（Co）	0.346837	0.048115	
		铜（Cu）	0.472265	0.047677	
		金（Au）	0.454004	0.057535	
		锂（Li）	0.434204	0.072191	
		钼（Mo）	0.377704	0.052537	
		镍（Ni）	0.377571	0.048743	
		稀土（REE）	0.378892	0.047019	
		锡（Sn）	0.338679	0.045855	
		钨（W）	0.434857	0.048319	
		锆（Zr）	0.417117	0.044139	
		铁（Fe）	0.358766	0.043124	
经济因素	价格波动	钴（Co）	0.014033	0.169816	PRICE1
		铬（Cr）	0.004094	0.347254	PRICE2
		锡（Sn）	0.001468	0.206129	PRICE3
		锂（Li）	−0.03462	0.145796	PRICE4
		锑（Sb）	−0.06597	0.234383	PRICE5
		锆（Zr）	0.080134	0.332805	PRICE6
	汇率波动		4.731234	0.114056	REER
政策因素	经济政策不确定性		180.9125	108.3059	EPU
	贸易政策不确定性		202.55	198.8886	TPU
环境因素	世界各国环境绩效指数	铝（Al）	4.216302	0.190866	EPI1
		锑（Sb）	4.216302	0.190866	EPI2
		铬（Cr）	3.514851	0.279682	EPI3
		钴（Co）	4.18111	0.159467	EPI4
		铜（Cu）	4.069179	0.153172	EPI5
		金（Au）	4.216302	0.190866	EPI6
		锂（Li）	4.035422	0.182728	EPI7
		钼（Mo）	4.069179	0.153172	EPI8
		镍（Ni）	3.947561	0.280284	EPI9
		稀土（REE）	4.15506	0.16162	EPI10
		锡（Sn）	3.689789	0.392383	EPI11
		钨（W）	4.103588	0.107446	EPI12
		锆（Zr）	4.216302	0.190866	EPI13
		铁（Fe）	4.216302	0.190866	EPI14

注：图表作者自制，后同。

2. 产业链安全水平

本文以 2007—2022 年我国战略性关键矿产资源产业链安全为评估对象进行监测预警。安全风险采用 Tobit、MES 与 CoVaR 进行测量，限于篇幅，详细过程不再展示。根据计算结果，绘制基于熵权法的我国战略性关键矿产资源产业链安全水平（图 1），绘制基于 MES 与 CoVaR 方法的、以横截面均值得出的、代表宏观层面的我国战略性关键矿产资源产业链安全水平（图 2）。图中可以看出，MES 与 CoVaR 相

关性较强，相关系数为 0.74，基于三种研究方法绘制的曲线走势相似，均在 2014 年前后以及 2022 年达到高点。

由图中可知，我国战略性关键矿产资源产业链安全水平总体呈现波动上升的趋势，形有波动、势为向好，反映了我国战略性关键矿产资源产业链总体上具有较强的国际竞争力、市场控制力、内在稳定性、体系完整性，也反映了我国在战略性关键矿产资源领域的产业实力和安全保障能力在不断提升。

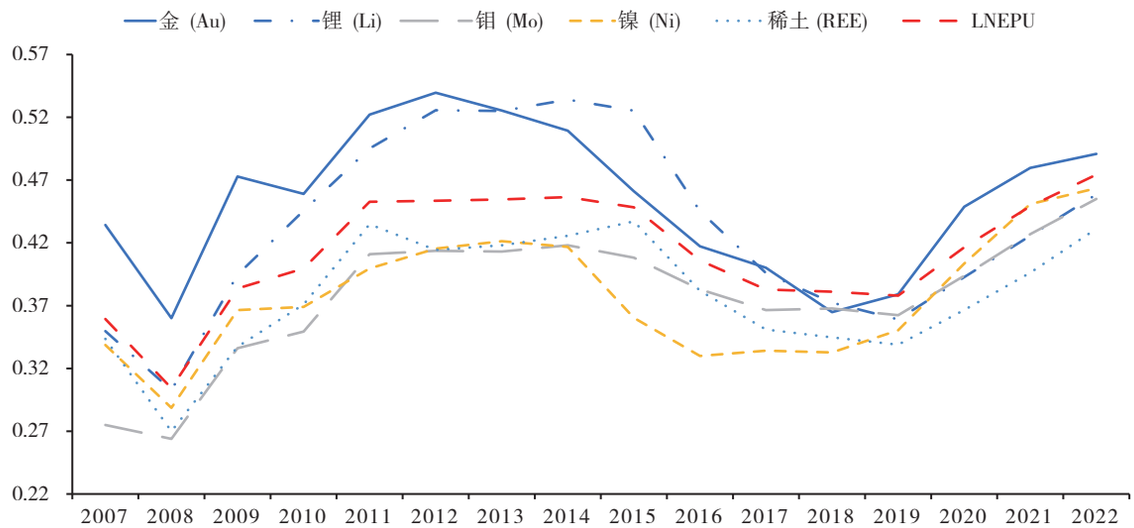


图 1　基于熵值法的产业链安全水平

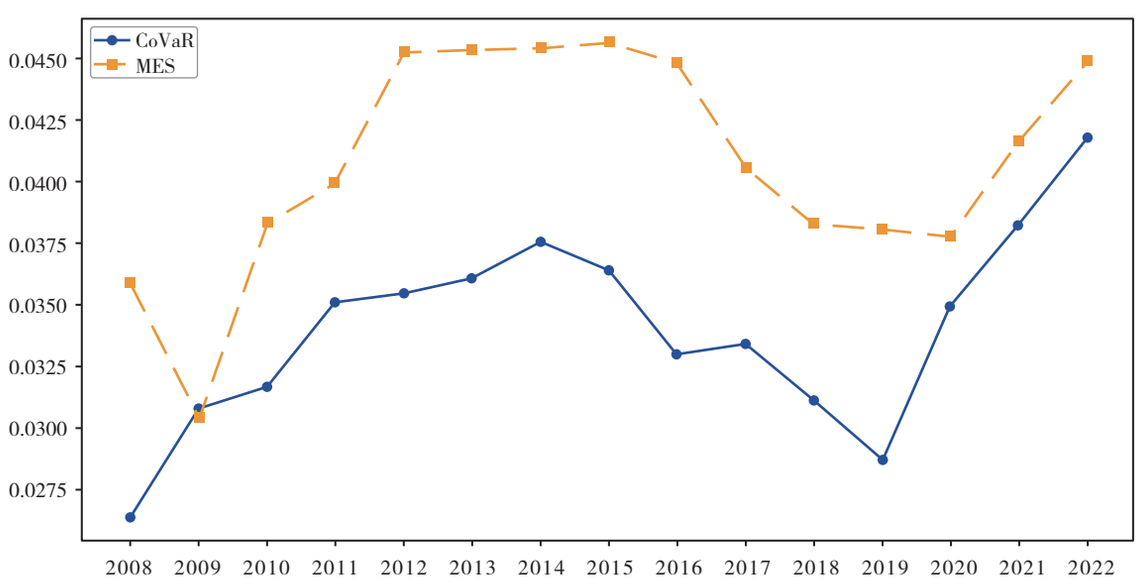


图 2　基于 MES 与 CoVaR 的产业链安全水平

三、预警模拟

（一）安全风险水平预测结果

本文将样本分为 8∶2 的比重，分别作为样本内外建模调参数据，同时，采用最后一年或两年数据作为预测指标，其余年份作为解释变量进行安全风险预测，并对调优后的参数建模分别进行样本内外的拟合分析。表 2 中分别展示了随机森林、XGBoost、决策树的预测效果，Ensemble 为三种模型的集成结果。相对于单个模型，集成模型由于实现了计算能力上的提升，结果相对稳健。

从样本内拟合效果来看，XGBoost 模型表现最佳，其 Theil－U 统计保留小数后四位情况下为 0，Theil－U 统计值中 RF 为 0.1055，DT

为 0.1640，说明经过参数调优后的 XGBoost 模型相对于简单模型的改进程度较大，具有较优的解释力。同时，参数 R^2 较高，表明模型预测能力强。在 RMSE 上，XGBoost 为 0.0006，远小于 RF，接近 0；在 MAE 上，XGBoost 为 0.0004，接近0，表明模型的预测值与实际值之间偏差较小。普通最小二乘线性回归模型（OLS）回归拟合效果整体差于其他机器学习模型，R^2 值为 0.0934。

从样本外拟合效果来看，三个模型均出现预测能力的下降，这跟样本量下降有关，其中，DT 模型的 R^2 指标下降较大，甚至不如 OLS 的 0.7333，说明该模型对样本量的要求较高。从集成模型来看，Ensemble 的预测效果要优于 RF 模型，在样本内外均如此，说明通过与 XGBoost 和 DT 模型的简单集成，提高了模型的综合预测能力。由于 OLS 回归模型效果不佳，后文不再作讨论。

表 2　熵权法 Tobit 的样本内外预测拟合结果

	RF	XGBoost	DT	Ensemble	OLS
样本内					
RMSE	0.0909	0.0006	0.0000	0.0311	0.2320
MAE	0.0775	0.0004	0.0000	0.0265	0.1899
Theil－U	0.1055	0.0000	0.1640	0.0916	0.1340
R^2	0.8716	1.0000	1.0000	0.9771	0.0934
样本外					
RMSE	0.1003	0.0385	0.0790	0.0741	0.0651
MAE	0.0824	0.0346	0.0547	0.0584	0.0545
Theil－U	0.1055	0.0399	0.1640	0.1052	0.0462
R^2	0.7715	0.9298	0.6882	0.8154	0.7333

（二）变量重要性分析

本文在应用部分依赖图（PDP）方法时，可以观察到那些通常无法直接观测的特征值的大小，为量化这些特征值的影响，选取均方根误差（RMSE）作为评价指标。通过分析 RMSE 的变化，可以评估不同变量对模型预测性能的贡献程度。在对模型进行标准化处理后，将观测变量设置为预设取值，以便观察 RMSE 的波动情况，从而揭示变量的非线性作用及其对战略性关键矿产资源产业链安全的影响。图 3 展示了基于 Tobit 模型的锂（PRICE4）、钴（PRICE1）价格波动的 PDP 曲线。图中可知，这两种战略性关键矿产的价格波动在 XGBoost 模型中表现出明显的非线性特征。锂矿的价格波动在随机森林（RF）和决策树（DT）模型中同样显示出显著的非线性趋势，具体而言，在特征值小于－0.5 时，锂矿的价格波动对模型预测值的影响相对较小，当特征值超过 0 时，锂矿的价格波动对模型的重要性显著增加，并在特征值达到 0.5 左右时回到较高水平，此后趋于稳定。

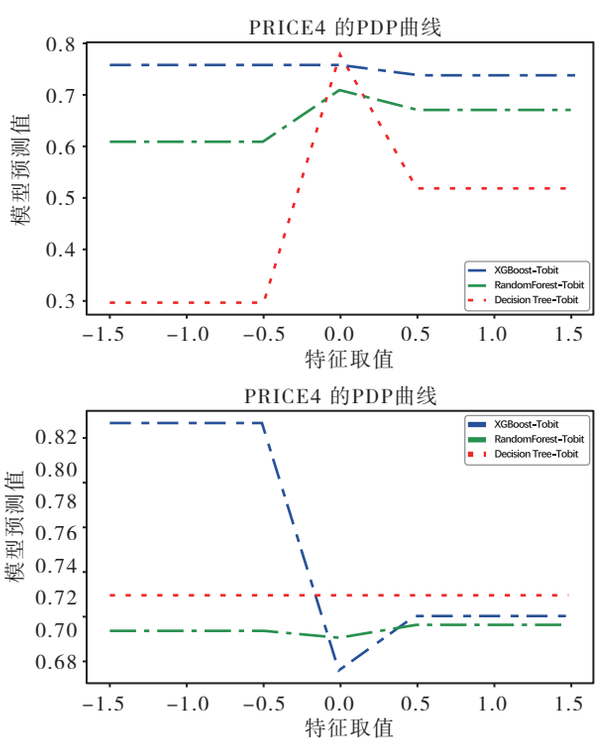


图 3　基于 Tobit 模型的 PDP 图形

图 3 还展示了钴矿（PRICE1）价格波动的部分依赖图（PDP）曲线。在 XGBoost 模型中，钴矿的价格波动显示出显著的非线性特征。同样，在随机森林（RF）模型中，也观察到一定的非线性行为。特别是，当钴矿的价格波动在（－0.5，0）区间时，模型的均方根误差（RMSE）预测值出现了显著的降低，在－0.5 之前，RMSE 值相对较高，这表明钴矿价格波动对模型预测性能的影响随着价格的下降而增加，显示出右偏的趋势。这一现象表明，在钴矿价格波动较低时，其对模型预测准确性的贡献更为显著，意味着钴矿价格下降对模型预测误差的减少具有较大的影响。

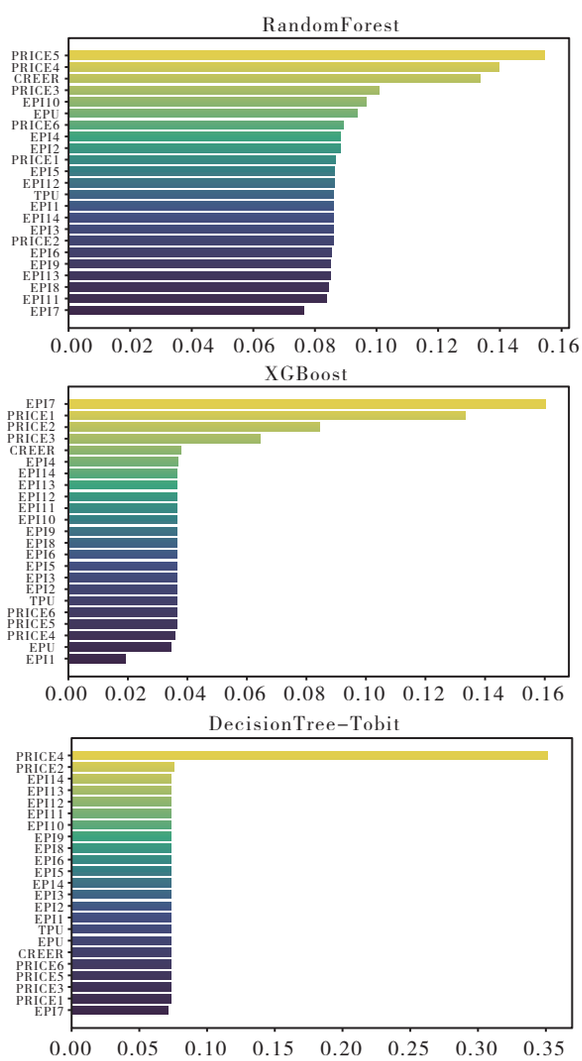


图 4　基于 PDP 方法的变量重要性

为评估不同变量对模型预测性能的重要性，本文计算了每个变量在所有取值上的边际影响的平均值，这一方法有助于量化变量对均方根误差（RMSE）的贡献，并比较它们在模型中的影响力大小。图 4 展示了三个维度中 23 个指标的影响程度。

图 4 显示，价格因素，特别是锂矿的价格波动（PRICE4），在所有模型中均显示出较强的影响。此外，汇率波动（REER）、环境因素中，锡矿（EPI11）和钼矿（EPI8）的环境规制在随机森林模型、XGBoost、决策树模型中也表现出较高的重要性。与此相反，政策不确定性整体上显示出较弱的安全风险贡献度。

（三）CoVaR 与 MES 预测结果

首先，计算基于条件风险价值（CoVaR）模型的样本内外预测拟合结果。[①] 样本内预测分析显示，三个模型均表现出优异的拟合效果。具体而言，XGBoost 模型的表现最为出色，其均方根误差（RMSE）仅为 0.0006，显著低于 1，表明预测误差较小。此外，其可决系数（R^2）高达 0.978，表明模型解释了绝大部分的变异性。Theil－U 统计量为 0.2255，虽然高于随机森林（RF）模型，但低于决策树（DT）模型，显示出其在预测准确性上的优势。样本外预测分析显示，RF 模型的拟合效果最显著，其 RMSE、MAE 和 Theil－U 统计量均低于其他模型，同时，R^2 值最高，表明其预测能力最强。相比之下，DT 模型的 R^2 值低于 0.5，反映出其拟合能力相对较弱。

其次，为进一步验证 CoVaR 方法的可靠性，本文还分析了 MES（边际期望损失）的预测效果。样本内分析再次确认了 XGBoost 模型的综合最优性，其 RMSE 接近 0，为 0.0005，R^2 值为 0.9862，处于较高水平，而 Theil－U 统计量则低于其他模型，表明其在预测准确性上具有优势。DT 模型虽然在 RMSE、MAE 和 R^2 方面表现略优于 XGBoost，但差异不大，且其 Theil－U 统计量远高于 XGBoost，表明误差较大。总体来看，机器学习模型在样本内外均取

① 限于篇幅，计算分析过程省略。

得了令人满意的预测结果。

集成模型（Ensemble）的预测能力优于随机森林，在不同的方法中均显示出良好的稳定性。总体来看，机器学习模型在战略性关键矿产资源产业链安全预测方面展现出广阔的应用前景，尤其是 XGBoost 模型和集成模型，它们在预测准确性和稳定性方面均表现优异。

绘制和分析基于条件风险价值（CoVaR）和边际期望损失（MES）的部分依赖图（PDP）重要性排序，[①] 其重要性排序与 Tobit 方法绘制的结果基本一致。经济因素方面，锂矿的价格波动（PRICE4）在 XGBoost 和随机森林模型中显示出最高的占比，分别为 7% 和 6%，表明其对模型预测效果具有显著影响。此外，汇率波动（REER）在所有模型中影响均显著，表明其在模型预测中的重要性。环境因素方面，锡矿（EPI11）和钼矿（EPI8）的环境规制在随机森林、XGBoost、决策树模型中均表现出较高的重要性，这表明环境规制是影响我国战略性关键矿产资源产业链安全的关键因素之一。政策因素方面，政策不确定性在整体上显示出较弱的安全风险贡献度，其重要性占比仅为 4% 左右。这可能意味着，尽管政策不确定性对市场有影响，但其对我国战略性关键矿产资源产业链安全的影响相对较小。

进一步分析基于 MES 的 PDP 变量重要性排序，可知在 XGBoost、决策树和随机森林模型中，有关因素对战略性关键矿产资源产业链安全的影响。在 XGBoost 模型中，经济因素尤为突出，特别是锂矿（PRICE4）和锑矿（PRICE5）的价格波动显示出较大的影响力，这表明锂矿和锑矿的价格波动对模型的预测准确性有显著的贡献。在决策树模型中，经济因素依然占据着重要地位，锑矿（PRICE5）和锆矿（PRICE6）的价格波动具有较高的影响力，表明这些战略性关键矿产的价格波动对模型预测的准确性同样重要。在随机森林模型中，环境因素的重要性更为显著，特别是锂矿（EPI7）和锡矿（EPI11）的环境规制显示出较高的重要性，这表明环境规制对战略性关键矿产资源产业链安全具有显著影响。

四、研究结论与政策启示

（一）研究结论

本文构建了我国战略性关键矿产资源产业链安全监测预警体系。首先，基于熵权法的 Tobit 模型，并融合三种经典机器学习模型——随机森林、XGBoost 和决策树建立监测预警模型。其次，从经济因素、政策因素和环境因素三个维度构建监测预警指标体系。随后，通过理论分析、实证研究和稳健性检验，验证了该预警体系的可靠性和有效性。

研究结果表明：一是我国战略性关键矿产资源产业链安全水平总体呈现波动上升的趋势，形有波动、势为向好。二是与普通最小二乘线性回归模型相比，机器学习模型在处理非线性特征方面具有显著优势，无论是在样本内还是样本外的测试中，随机森林、XGBoost 和决策树模型均显示出良好的预测能力。XGBoost 模型在预测误差和拟合度方面整体表现最佳，Ensemble 集成模型在稳定性方面表现优异。结构化分析结果显示，经济、环境两个因素对我国战略性关键矿产资源产业链安全风险的影响较大。

（二）政策启示

1. 完善战略性关键矿产资源产业链风险预警响应机制

战略性关键矿产品具有极大的差异性，包括矿产品来源、需求量、产业链替代性等方面的差异性，风险预警响应机制的构建，应充分考虑我国产业结构演变趋势，参考机器学习等方法建立稳定可靠的风险识别模型，进行常态化风险评估和预警。可建立部门联动、上下协同的战略性关键矿产资源产业链供应链安全领导小组，协调整合有关资源，推动战略性关键矿产资源产业布局和结构优化升级以及产业链现代化建设。针对不同的矿产品，可充分考虑经济因素、政策因素、环境因素等，建立涵盖

① 限于篇幅，计算分析过程省略。

国家、行业、企业等系统化、多维度的战略性关键矿产资源产业链风险预警响应机制，对不同矿产品的供应风险来源、持续时间、影响程度等开展精准预警。

2. 建立战略性关键矿产资源产业链风险应对处置机制

战略性关键矿产资源产业链是一个复杂网络系统，包含资源勘查、采选、冶炼、加工、应用、回收循环利用等各个环节，以及海外矿产资源投资、进出口等多个方面，囊括了资源物质流、技术工艺流和生产贸易流等。在建立风险预警响应机制的基础上，要进一步完善战略性关键矿产资源产业链风险应对处置机制。风险应对处置机制的完善，应充分考虑监测指标和评估技术的实用性、实时性和精准性，针对不同类型的战略性关键矿产进行分类识别和管理，建立涵盖上游、中游、下游及回收循环利用环节的我国战略性关键矿产资源全产业链风险动态处置机制、修复机制。

3. 构建战略性关键矿产资源产业链海外利益保护和风险预警处置体系

在全球分工模式下，我国多种战略性关键矿产品产业链供应链环节分布在全球不同的国家和地区，产业链安全面临的不稳定、不确定、难预料因素较多。应系统开展全球矿产资源监测预警与精准施策研究，统筹有关部门联合建立常态化的战略性关键矿产资源产业链海外利益保护机构，对经济、政策、环境等因素引致的矿产资源产业海外利益安全问题开展战略决策与公共治理。同时，建立涵盖多要素、多目标和多维度的海外利益保护体系，完善从风险预警防范到应急保障到后期处置的全套应对机制，强化监测预警平抑风险挑战的能力，提升我国应对复杂形势下的资源安全保障能力，确保我国战略性关键矿产资源产业链供应链安全。

■责任编辑/宋雨桃

Strategy on the Construction of Safety Monitoring and Early Warning System of Strategic Key Mineral Resources Industry Chain in China

ZHANG Hai-liang & FU Jing

(Kunming University of Science and Technology, Kunming 650500)

Abstract: The Third Plenary Session of the 20th Central Committee of the Communist Party of China (CPC) proposed to establish a mechanism for assessing and responding to security risks in the industrial chain and supply chain. In terms of the importance of the strategic mineral resources, the paper adopts the entropy weight method – based Tobit model, integrates and applies 3 classic machine learning models, that are Random Forest, XGBoost, and Decision – making Tree, to construct a safety monitoring and early warning model of the strategic key mineral resources industry chain. According to the research, the industry chain security of strategic key mineral resources in China has generally shown a fluctuating upward trend, which reflecting China's continuous improvement of the strength and security guaranteeing in the strategic key mineral resources. Meanwhile, the economic and environmental factors have a greater influence on the security of the strategic key mineral resources industry chain in China. Finally, to implement the requirements proposed by the Third Plenary Session of the 20th CPC Central Committee on improving the resilience and security level system of the industry chain and the supply chain, the paper puts forward policy suggestions of establishing a risk response mechanism, improving an early warning mechanism, and constructing a system of overseas interest protection and risk early warning and disposal.

Keywords: Strategic Key Mineral Resources; Industry Chain Security; Risk Assessment; Monitoring&Early Warning System

论私法意义上的生育权

李建华，徐宇晨
［吉林大学，长春　130012］

摘　要：尽管人权意义上的生育权、公权意义上的生育权以及社会权意义上的生育权已经受到了理论界较多的关注，但是私法意义上的生育权却没有得到应有的重视。本文全面地揭示了生育权的私权本质，正确界定了生育权的人格权属性，阐明了生育权的私权特征，阐述了生育权私法关系及其权能构成，有利于深化生育权私权理论研究，有利于指导生育权私法制度的构建，还有利于完善和强化生育权的私法保护。

关键词：生育权；生育利益；生育自由；私权；人格权
中图分类号：D923　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1671－7511（2024）06－0118－13

生育权既是一项重要的基本人权，又是一项兼具有公法、社会法和私法多重属性的综合性权利。人权意义上的生育权、公权意义上的生育权以及社会权意义上的生育权，已经受到了理论界较多的关注。但是，私权意义上的生育权没有得到学者们应有的重视，我国《民法典》也并未对生育权予以确认，司法实践对于生育权的私法保护也因此而陷于困境之中。为此，深化生育权的私权理论研究，论证我国《民法典》对生育权予以调整和保护的可行性，并构建生育权的私权制度，具有重要的实践价值与理论意义。

一、生育权的私权本质

私权是由私法规范或者私法性规范确认和保护的、私人基于私法自治原则享有和实现的特定私人利益。[①]一方面，私权的本质在于私人利益。私权是私法保护私人利益的最有效、最直接的法律手段。另一方面，民法奉自由为圭臬，意思自治被称为民法的“帝王规则”。从这个意义上看，“自由”也是构成私权本质的重要表现。

尽管我国《民法典》等现行私法规范体系中并未对生育权予以明确地确认和界定，但是，从理论上分析，生育权具有“私人利益”与“自由”的私权本质。生育权不仅凝聚和承载着男女双方的生育私人利益，而且其所集中体现的生育自由，意味着生育权主体可以依据自己的生育意愿自主做出生育决策，而不受他人的非法干涉。

（一）生育权承载着男女双方的生育私人利益

私权主要是为了保护私人利益而非保护国家利益或者公共利益而设定的权利，[②]私权的本质在于它是私法赋予个人的私人利益，即私权“具有私的属性，个人的属性”，[③]私权“以个体私益为出发点和最终归宿。”[④]生育权的本质也

收稿日期：2024－07－05
作者简介：李建华，吉林大学法学院教授，博士研究生导师；徐宇晨，吉林大学法学院博士研究生。

① 李建华，麻锐：《论私权体系的理论构成与民法典的立法构建》，《当代法学》2022 年第 5 期。
② 王涌：《私权的分析与建构——民法的分析法学基础》，北京：北京大学出版社，2020 年，第 60 页。
③ 刘凯湘：《民法总论》，北京：北京大学出版社，2006 年，第 76 页。
④ 赵红梅：《私法与社会法——第三法域之社会法基本理论范式》，北京：中国政法大学出版社，2009 年，第 440 页。

体现为私人利益。具体来说，生育权集中体现了男女双方的生育私人利益。

首先，生育权承载着男女双方交配结合、繁衍生息的天赋禀性。生殖细胞成熟，性爱冲动，男女交配，新个体产生——这一串联环是自然赋予人类生殖和养育后代的原始本能。虽然人工辅助生殖技术的发展和运用貌似突破了男女交配、生儿育女的自然规律，但实际上不过也只是人类繁衍生息自然模式的有限度的技术交换。从本质上看，人工辅助生殖技术依然是以男女双方的生育意志为依据进行的特定的人工生殖过程，并未突破以男女双方或者某一方的遗传物质为亲本的繁衍生息的自然规律。[①] 无论何种情形，生育权以人类生育的天赋禀性为自然依据的客观事实均无法被动摇。

其次，生育权承载着男女双方个体发展、延续生命的生育愿望。弗洛伊德认为人类的生物基性中就存在着生的冲动和死的冲动。尽管生死是相克的，但是死的冲动也有积极的性质，即性和生殖的结果。[②] 换言之，死亡是人类难逃的宿命，个体的完整也只是暂时的，正是因为存在着死亡的威胁，个体才会通过生育行为来延续生命。“只有通过生育，凡人的生命才能延续和不朽”。[③] 生育权正是个体抵抗死亡、延续生命之生育意愿的权利体现。

最后，生育权承载着男女双方自我牺牲、损己利人的生育选择。新生命的孕育和生殖是从母体的消耗和亏损上得来的。而作为生殖的后续行为和过程，抚育子女更是一个需要耗费男女双方时间精力和物力财力的漫长过程。[④] 可见，生殖和抚育对于男女双方而言，都是自我牺牲的过程，如果单纯为个人利益打算，人们应当会设法避免生育。正是因为生育行为具有“损己利人”的特征，所以生育首先是个人依据自身利益判断而进行的行为选择。在以个人选择为基础平台的生育行为中，期望和要求生育主体总是把公共利益和社会需要放在首位是难以实现的。[⑤] 据此，生育权具有极强的“私的属性”或“个人的属性”，即男女双方有权依据对各自处境的理性判断，以实现自身生育需求和愿望为目的，基于意思自治原则而自主从事生育行为。

（二）生育权体现着男女双方的生育自由

私权本质的另一方面体现为私人（行为人）的行为自由。“自由之于民法典犹如灵魂之于生命。没有对自由的信仰和崇奉，就没有制定民法典的必要和可能。在此意义上，民法典就是保护和确认自由的法典。”[⑥] 生育权也具有私权所具有的“自治”与“自决”的权利内核，并直接体现着男女双方的生育自由，他们有权依据个人的生育意愿自主做出生育决策，而不受他人的非法干涉。这也体现出生育权的私权本质。但同时，生育自由并非简单的“想怎么生就怎么生”，而是受到他者权利和社会环境约束的相对的自由。

首先，生育自由是生育意志与生育行为的统一，这意味着生育实践的进行是生育主体经过理性思考、充分权衡后做出的选择，故而生育主体必须要对生育实践的结果负责。人们可以按照自己的生育意愿自主做出生育决策，自由选择生育与否、生育时间、生育方式、生育数量等与生育相关的一切事宜。但是生育是关涉到他者的生育自由和生命尊严的特殊实践活动，因而生育的意志自由只得以自己的身体和生命为限。[⑦] 就生育意志的自由而言，由于生育实践仅仅依照单方的个人意志是无法进行的，所以能够完全为生育主体所“支配”的实际上只有消极的生育自由，而积极的生育自由须得建立在与他人的合意基础之上才能实现。就生育行为的自由而言，生育实践的结果是创造出一个新的生命，所以在讨论生育自由的时候，

① 张玉萍，佘志勤：《生育权利论》，重庆：西南大学出版社，2023 年，第 6－7 页。
② 费孝通：《生育制度》，北京：北京联合出版公司，2021 年，第 58 页。
③ ［古希腊］柏拉图：《柏拉图文集》，江文编译，北京：中国戏剧出版社，2008 年，第 206 页。
④ 费孝通：《生育制度》，第 57 页。
⑤ 姜玉梅：《中国生育权制度研究》，四川：西南财经大学出版社，2006 年，第 8－9 页。
⑥ 王轶：《自由——民法典的灵魂》，《求索》2013 年第 1 期。
⑦ 谢郁：《生育自由理念下的生育激励机制研究》，北京：光明日报出版社，2023 年，第 34 页。

就必须将生命尊严这一价值纳入考量——相较于生育自由，生命尊严是一种具有更高位阶的伦理价值，故而生育自由的行使必须建立在充分尊重新生儿生命尊严的基础之上。综上所述，虽然每个自然人都普遍而平等地享有生育自由，但是这并不意味着可以要求他人必须配合自己从事生育行为，也不意味着可以对胎儿的性别或者基因等进行人为的选择和改造，更不意味着可以遗弃、伤害甚至扼杀新生儿。

其次，生育自由是个性化和社会化的统一，也就是说，生育的自由选择会产生个性化和社会化两个过程，而在个性化和社会化两个过程中，生育的自由选择也会受到相应的限制。[①] 就生育的个性化而言，由于生育决定是由生育主体经过深思熟虑和反复衡量后自己做出的理性选择，因而生育主体也必须承担自主选择所产生的责任。而十月怀胎、一朝分娩、养育教育等一系列责任的承担，又决定了生育实践必须基于理性的选择之上，生育主体对于其从事生育实践的行为应当存在可以说明且能够为绝大多数人所理解的正当理由。而就生育的社会化而言，一方面，生殖行为的合作性和抚育行为的长期性决定了生育行为需要男女双方的协调与配合，所以选择达成生育合意的男女双方往往需要建立特定的社会关系以维持良好互动关系；[②] 另一方面，生育是社会成员新陈代谢运作机制的关键环节，决定着社会结构的维系与稳定，而个人的生存又取决于社会的完整，因而生育的自由选择自然会受到相应的社会责任之限制。综上所述，即使在生育自由的理念之下，生育主体对生育实践的自由选择也应当存在可以说明且为绝大多数人所能理解的正当理由，同时应当自觉承担其自由选择所产生的实践后果和相应的责任约束。

再次，生育权所体现的生育自由的相对性。“社会创生权利，也约束权利”，[③] 在不同的历史时期和社会背景下，生育权的范围边界和实现程度自然是不同的。因此，作为生育权本质的生育自由也并非绝对的自由，而是存在于一定社会关系之中，受到特定历史条件和社会环境制约的、相对的自由。

其一，人们对生育自由的范围边界的确定受到特定的时空条件下其有限的认识能力的制约。在原始社会，由于人类的理性和智慧尚未开始启蒙，生育实践只是一件素白的生物事实。人类如同其他动物一样，无法挣脱从性爱到生殖的连环束缚。在这个时期，自然支配着人类的生育活动，人类除了服从于自然冲动为一定生育行为或者不为一定生育行为以外，绝对无法如后世的人类一般，按照自己的意志决定生育与否、生育时间、生育数量、生育间隔、生育方式等与生育相关的具体事宜。而随着社会经济的变迁和科学技术的发展，人类逐渐掌握了避孕、堕胎的医疗手段，具备了跳出从性爱到生殖的圈子的能力。随着人类认识能力的不断进化，生育不再是一件单纯的生物事实，而成了一项为了保证社会完整和种族绵延的文化制度。当人们对生育的认识进一步加深，“生育权”的概念也随之被提出，人们开始要求按照自己的生育意愿自由地决定诸如生育与否、生育间隔、生育数量等与生育相关的具体事宜。随着1790年第一例人工授精成功、1978年第一个试管婴儿诞生，[④] 人类彻底打破了性行为是人类生殖唯一途径的千古定律，而生育自由的内涵边界也在向生育方式的自由选择方面逐步扩展。据此而言，人类的理性具有局限性，人们对生育自由的认知始终无法超越时空的限制，故而只能根据已知的人类再生产的一般规律确定生育自由的范围和边界。

其二，生育自由的实现程度受到特定的社会因素的制约。由于“人类是一种局限存在物”，[⑤] 人类只能在既有的认知能力范围之内划定生育自由的范围和边界。同时，人类的局限性也决定了社会的局限性，因而生育自由的实

① 谢郁：《生育自由理念下的生育激励机制研究》，第32页。
② 费孝通：《生育制度》，第77页。
③ 张玉萍，余志勤：《生育权利论》，第29页。
④ 张燕玲：《人工生殖法律问题研究》，北京：法律出版社，2006年，第14－15页。
⑤ ［法］孟德斯鸠：《论法的精神》，申林编译，北京：北京出版社，2012年，第3页。

现程度始终无法超越社会环境所能提供的限度而具有其相对性。以是否生育的自由为例，在封建社会崇尚“昏（婚）礼者，将合两姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也”① 的背景下，礼法制度认为“不孝有三，无后为大”，② 而“无子”也构成了男子片面提出离婚的“七出”要件之一。③ 在封建礼制的规训下，人们不生育的自由并不具备实现的可能。即使是在现代文明社会，妇女堕胎之自由的实现程度也会因各个国家对于政治、经济、宗教、文化等价值判断的不同而受到影响。④ 再譬如，生育数量之自由的实现程度也会受到资源环境的制约。在人类社会发展的初期，人口规模远远低于资源环境所能承载的范围，人们可以完全自主地决定自己的生育行为。但随着人类社会的不断发展，人口的增长快速逼近资源环境所能承载的上限时，为了实现人口规模与资源环境的协调发展，就需要个人让渡出部分生育自由，让国家利用公共计生权力对人口生育进行宏观调控，否则将有可能会面临贫困和饥饿所引发的灾祸。⑤

二、生育权私权属性的分歧及其应然界定

尽管生育权具有私权的本质，但是，对于作为私权的生育权究竟为身份权抑或人格权，理论界存在争议。对此，需要对生育权的私权属性予以明确界定。

（一）生育权不宜定性为身份权

有的学者认为，生育权只能在合法的婚姻关系中产生，只有具备夫妻的特定身份的主体才能享有生育权。⑥ 男女双方缔结婚姻的意思表示包含了婚姻主体的生育意愿，生育关系是有婚姻关系而引发的法律关系。⑦ 由于生育权并不是仅由合法夫妻所专享，故主张生育权为身份权的观点值得商榷。

首先，从社会发展的角度上看，尽管婚姻制度在宏观层面依然发挥着生殖和抚育后代的社会功能，但是传统家族观念中传宗接代意愿却在现代社会中日渐式微，生育关系已经逐步挣脱了婚姻关系的束缚。在从传统社会到现代社会的发展过程中，婚姻关系与生育关系的逻辑联系也经历了从包含关系到平行关系的转变。同时，生育的身份权化还存在着过于强调生育结果积极实现的倾向，忽略了消极意义上不生育的权利，⑧ 从而使婚姻关系成为生育自由的枷锁，对家庭和谐稳定无益。其次，从权利性质的角度上看，身份权兼具有相对权和绝对权的性质，具体表现为在内部对特定主体的给付请求权和在外部对不特定主体苛加的不作为义务。⑨ 但是，如果承认生育权系身份权，使夫妻一方对另一方存在配合生育的义务，那么义务方的生育自由将被牺牲，而这显然与生育权所具有的自由、平等的价值追求相悖。从这个意义上看，鉴于生育权无法被强制履行，并不具有相对权的性质，所以并不符合身份权的性质特征。最后，从实体立法的角度上看，《民法典》第 1071 条明确规定：“非婚生子女享有与婚生子女同等的权利，任何组织或者个人不得加以危害和歧视。”可见，在法律评价层面，婚姻关系之外的生育行为亦是合法有效的，生育权并不是由特定的身份所推导出的权利。

综上，尽管婚姻与生育经常发生客观联系，

---

① 《礼记·孝经》，胡平生，陈美兰译注，北京：中华书局，2007 年，第 210 页。

② 《孟子》，万丽华，蓝旭译注，北京：中华书局，2006 年，第 167 页。

③ 张玉萍，佘志勤：《生育权利论》，第 13 页。

④ 黄贤全：《试论美国妇女争取堕胎权利的斗争》，《西南大学学报（社会科学版）》2008 年第 6 期。

⑤ 樊明等：《生育行为与生育政策》，北京：社会科学文献出版社，2010 年，第 3 页。

⑥ 樊林：《生育权探析》，《法学》2000 年第 9 期。

⑦ 潘峰宇：《以生育权冲突理论为基础探寻夫妻间生育权的共有属性——兼评“婚姻法解释（三）”第九条》，《法学评论》2012 年第 1 期。

⑧ 刘欢：《生育权的教义学构造》，《中国政法大学学报》2023 年第 3 期。

⑨ 目前学界对身份权性质的界定存在绝对权和相对权之争论，但主流观点认为身份权兼具有相对权和绝对权的性质。参见杨立新，袁雪石：《论身份权请求权》，《法律科学》2006 年第 2 期；段厚省：《论身份权请求权》，《法学研究》2006 年第 5 期；郭鸣：《论亲属身份权的侵权法保护》，《江西社会科学》2010 年第 3 期。

但是不能就此认为生育权是一项身份权。婚姻只是家庭道德倡导下最适当的生育场所，但绝非法律给予生育权人的唯一选项。生育权以“自决”和“自治”为核心，当然也包括对生育场所的选择自由。故而，私法上生育权的性质定位不是身份权。

（二）生育权应该定性为人格权

对于生育权的身份权性质予以否定，并不意味着可以将其理所当然地纳入人格权体系。若要论证生育权的人格权属性，还必须证明其权利构造符合人格权的典型特征。相较于身份权，人格权的特殊之处主要体现在主体的普遍性、内容的固有性和性质的绝对性三个方面。至于人身专属性和非财产性等人身权的共性，因人格权和身份权同属于人身权的子概念，所以无须特别说明。鉴于生育权符合主体普遍性、内容固有性和性质绝对性三个人格权的典型特征，生育权应当定性为私法上的人格权类型之一。

第一，生育权的主体具有普遍性。现代法尊重人的人格尊严和人格自由，强调必须尊崇“人是目的，而非手段”的法则。[①] 生育是自然界赋予人类实现其人格独立和自我意识的天然能力，生育权则是人的自然本性和社会本质所生发出的权益诉求。基于生育权的天赋权利之性质特征，其权利主体的普遍性应当是不证自明的，只要自然人出生就天然地享有自由决定自己是否生育以及与生育相关的各项事务的权利，而不因性别、身份、财富、阶级、种族、宗教的不同而存在区别。同时，生育权的普遍享有，保全了“人之所以为人”的主体性地位。如果否认生育权主体的普遍性，则有可能造成某一特定的社会群体的生育利益失去应有的法律保护，他们的生育行为将会沦落至与其他哺乳动物的繁殖相似的境地，这在某种程度上无异于否定了人类所极度关切的“平等”“自由”“理性”和“尊严”。[②] 从这个意义上看，生育权与身体权、健康权等人格权一样，与人的生存发展和主体地位直接相关，是为自然人所普遍享有的固有权利。

第二，生育权的内容具有固有性。生育权涉及人与人之间的生殖关系和抚育关系，而生殖关系和抚育关系自古以来就是潜存于每个人肉体和精神之中源于自然、归于自然的生物本能。正因为生育权源自于人类延续自身、谋求生存与发展的本能愿望，本身就包含着人格自由、人格尊严的价值内涵。首先，生育权关乎着人格自由的实现，生育自由是人之独立性和主体性的基本要素。近代以来，自由、平等、尊严等理念逐渐成了法律制度的价值基础。现代法保证每一个自然人都有权自主掌控是否生育、何时生育、以何种方式生育而不受他人的非法干涉和侵扰，使得每一个自然人都能够成为生育关系的主体，而不至于沦落为人口再生产的工具，也只有如此，人格自由的实现才有迹可循。其次，生育权关乎人格尊严，生育权的享有和实现是生命尊严和社会尊严的统一，是个体存在于社会之中，获得社会的尊重而区别于其他生物的高贵与庄严。自由构成人格尊严的内核，只有人能够理性且自主地活动时，才能有别于其他生物，实现自然属性和社会属性的统一。[③] 当生育行为处于野蛮且无序的状态时，人类的生育几乎与其他哺乳动物的繁殖没有什么两样，也就不存在人类自恃与其他生物不同的高贵和庄严。随着社会文明和科学技术的发展进步，人类逐步意识到生育行为并非是完全自然的，人们能够发挥能动性、自主地对生育及其相关事务进行选择，“生育权”才被赋予了现实意义——不断追求和实现生育权的人类，因其理性的选择和决策而使自身的生育行为区别于其他哺乳动物的繁殖行为。同时，人类也逐渐意识到社会完整是个人健全生活的条件，而社会的完整必须要以人口生产和再生产的良性循环为保障。从这个意义上看，生育是个体与社会完成利益交互的纽带，而生育权则是人类自然属性和社会属性结合的重要表现。综上所述，生育权是人格自由和人格尊严等价值内涵在生育领域的具体体现，其内容具备人

① ［德］伊曼努尔·康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海人民出版社，2002年，第52页。

② 张玉萍，佘志勤：《生育权利论》，第25页。

③ 杜承铭：《论作为基本权利范畴的人之尊严》，《广东社会科学》2013年第3期。

格权的固有性特征。

第三，生育权具有绝对权的属性。生育权作为人格权的主要理论争议就集中于其“支配性”的认定上。主张生育权不属于人格权的学者认为，生育过程的特殊性导致生育权必须在其他民事主体的协助下才能实现，生育权当属请求权而非具有典型支配权属性的人格权。[①] 但是人格权的支配权属性尚存质疑，更遑论以此来否定生育权的人格权性质。认为生育权具有请求权性质而不能归入人格权的观点，实际上是将请求权与支配权置于对立的地位。但是请求权是一种派生性的权利，其请求权基础既可以是相对权，也可以是绝对权。生育权具备请求权的权能并不能否认其人格权的性质。更重要的是，绝对权和支配权处于不同的概念范畴，不能因为人格权具有绝对性就认为人格权属于支配权。[②] 绝对权强调权利的排他性，与相对权对应；而支配权则强调主体对客体的作用，比如对物的支配。对于人格权益而言，由于其关涉主体的人格尊严和人格自由，具有特殊的伦理价值，不像物或者知识产品那样可以成为支配权的客体，人不得像利用财产一样利用自己或者他人的人格。因此，称人格权为支配权的做法并不妥当。法律创设人格权的目的在于保障“人之为人”的基本要素不受非法侵害，人格权的价值当属保护人的尊严或者人格的不可侵犯性，而非赋予自然人对其人格权益支配利用的权利。[③] 鉴于此，人格权应当是“受尊重权”，[④] 人格权绝对性的含义应当理解为权利主体有权要求他人尊重自己的人格权益。生育权的本质即生育自由，反映了人们的伦理诉求，与人格尊严联系紧密，所以理应受到他人的尊重和法律的排他性保护。任何人都有权自由地决定生育或者不生育、以何种方式生育、生育子女的数量及间隔等相关事务而不受他人的非法干涉和侵扰，生育权具备人格权受尊重的绝对权属性。

三、作为私权的生育权之特征分析

生育权作为私权的类型之一，既具有私权的一般特征，又具有不同于一般私权的特殊性。对于生育权的特征予以分析，有利于在构建生育权私法制度中以及在生育权私权保护的司法实践中，契合和满足其特殊性。

（一）作为私权的生育权之行使的两性协作性

生育是自然赋予人类的禀性，而生育权以生殖和抚育的事实行为为自然依据，遵循着男女协作方能繁衍生息的自然规律。针对一般私权类型而言，基于私法规定或者基于私法自治原则，私权主体通常都可以通过自己的权利行使行为而实现其权利，即“自己权利自己即可行使”。尽管具备法定条件的单个个体被赋予了生育权，但是，生育权的行使和实现却与两性的协作密不可分。

生育是由生殖行为和抚育行为两个部分组成。虽然我们在论及生育权时，“生育”被狭义地限缩为生殖的过程，但是，抚育是生殖的必然后果，影响着生育主体后续的责任承担。我们在讨论生育权的行使和实现之时，不能忽视抚育的重要影响。就生殖行为而言，无论是自然生殖还是人工辅助生殖，都无法跳脱“男女两性协作—生殖细胞结合—新个体产生”的自然规律，人类的生殖行为始终体现着合作性的特征。[⑤] 生殖行为的两性合作性就导致男方或者女方各自的生育权难以通过其个人意志单独实现。就抚育行为而言，基于男女有别的生物性事实和社会性事实，只有男女合作组成的单位才能负起全部的抚育责任，为了保证达成生育合意的男女双方之间的配合协作关系能够长期而稳定地维系下去，婚姻所构建的身份关系在很长一段的历史时期内被视作生育唯一合法

① 幸颜静：《论生育权在私法领域的存在——兼解读婚姻法司法解释（三）第九条》，《中华女子学院学报》2011 年第 5 期。

② 曹相见：《人格权支配权说质疑》，《当代法学》2021 年第 5 期。

③ 尹田：《自然人具体人格权的法律探讨》，《河南省政法管理干部学院学报》2004 年第 3 期；温世扬：《人格权“支配”属性辨析》，《法学》2013 年第 5 期。

④ 龙卫球：《人格权的立法论思考：困惑与对策》，《法商研究》2012 年第 1 期。

⑤ 张玉萍，佘志勤：《生育权利论》，第 6 页。

的场所。[①] 由此可见，生育权的行使不仅需要两性之间的共同协作与配合，而且共同合作完成生育行为的男女双方之间还须建立起长期、稳定的信赖关系，而合法婚姻则构成了男女双方生育权实现的最恰当之场所。

可见，生育权作为私权之一，虽然具备法定条件的单个个体之生育自由以权利的形式受到法律的保护，但是，生殖行为的协作性和抚育行为的双系性共同决定了生育权的积极行使必须建立在男女双方共同合意的基础之上，而合法婚姻则是家庭道德和法律制度所共同倡导的生育权实现的最佳场所。

（二）作为私权的生育权之伦理的强烈约束性

生育，是潜存于人类肉体和精神之中源于自然、归于自然的不死本能。生育权，则是源于人的自然本性和社会本质的最基本的利益诉求，关乎着两性关系、两性利益、家庭发展和子女利益等重大伦理议题，具有强烈的伦理约束性。

第一，生育权与两性关系密不可分。就两性关系而言，生育权的提出会引发人们对性爱目的和性别分工的反思。首先，生育的权利化会助推性自由和性解放运动的发展。当人类创造出“避孕”“人工辅助生殖”等科技手段实现生育的自主和自决之时，生育便不再是性爱的必然结果，性爱就摆脱了生育目的的束缚。20世纪60年代，西方社会开始了以“性自由”“性解放”为核心的性革命，在性革命的推动下，获得性愉悦代替生育成为性爱的最终目的。[②] 改革开放后，性自由、性解放的思潮也逐渐渗透到我国青年一代的性观念和性行为之中。虽然性自由、性解放在反对性别歧视、争取妇女权益方面发挥了积极的推动作用，但是也带来严重的消极影响，随着性行为低龄化、性享乐主义、性犯罪等社会现象不断涌现，人们开始对性爱的目的进行反思。正如别尔嘉耶夫所说，性是完全非社会性的现象，却有着社会性的结果，[③] 对于人类而言，只有赋予性爱以社会意义，才能使人类的性行为与其他动物相区分，而性爱之社会意义的最直接体现就是生育责任。从这个意义上看，虽然理性的人类能够割裂性爱与生育之间的生理联系，但是却不能割裂生育的社会责任为性爱设置的伦理禁忌，否则人类将会面临回归野蛮和原始的可悲境地。

第二，生育的权利化也将打破传统性别分工的伦理基础。人类最初的性别分工主要是依据男女在生育过程中发挥的作用而定的。由于生理构造的特殊性，女性成为生育责任的主要承担者，不得不退出社会劳动领域，并承担起家务劳动的重担。如此一来，“男主外、女主内”的性别分工模式就发展成了人类社会关于公共领域和私人领域划分的雏形——社会公共领域成为了男性的活动空间，而女性的活动则被限制在了家庭私领域当中。[④] 对此，恩格斯就曾指出：“妇女解放的第一个先决条件就是一切女性重新回到公共劳动中去。”[⑤] 若要实现这一点，关键就在于使女性获得生育的解放。而生育的权利化能够为女性在生育关系中确立主体性地位，使其摆脱“生育义务”承担者的角色定位，从而走出传统生育的伦理困境。只有当女性得以能动、自主地决定是否生育、生育时间、生育数量等有关事宜时，其自我认知和自我肯定的能力才能随之提高，她们也才有可能打破“男主外、女主内”的性别分工格局，走出家庭、走向社会。就此而言，生育的权利化重塑了社会性别分工的伦理基础，在实现男女两性平等的过程中发挥了积极的推动作用。

第三，生育权与家庭发展密不可分、相互牵涉。家庭是个人生育权实现的重要场所，这就决定了个人的生育权与家庭的整体发展之间存在着相互影响、相互制约的关系。一方面，家庭系由亲子所构成的生育社群，[⑥] 个人生育权的实现情况将决定家庭发展的基本样态。“生育

① 费孝通：《生育制度》，第77页。
② 魏寒冰：《生育控制技术对传统生育伦理的消解》，《医学与哲学》2021年第22期。
③ ［俄］别尔嘉耶夫：《论人的使命》，张百春译，上海：学林出版社，2000年，第302页。
④ 夏吟兰：《民法典离婚家务劳动经济补偿制度完善的人权内涵》，《人权研究》2020年第2期。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第21卷，北京：人民出版社，1996年，第87页。
⑥ 费孝通：《乡土中国》，山东：青岛出版社，2019年，第65页。

权”概念的提出使得人们能够自由地决定与自身相关的生育事宜。但是鉴于生育是“损己利人”的,[①] 当人们更多地考虑自身私利时，生育自由实际上是指向选择不生育的自由，现代社会生育率的持续走低就是佐证。[②] 与之相对的是，现代社会的家庭形态也逐渐缩小为由一对夫妇和未婚子女所组成的核心家庭。家庭日趋核心化意味着家庭规模的缩小和家庭关系的单一，而这也将引发子女社会化程度不够、老年人养老压力增加等一系列社会问题。另一方面，家庭是萌发生育意愿的主要场所，家庭的整体发展也必然会对个人的生育选择产生重大影响。据学者调查统计，家庭规模和家庭人均收入对育龄群体的生育行为产生了抑制作用，而家庭住房面积和兄弟姊妹数量则显著促进了育龄群体的生育行为。[③] 当前我国人口发展正面临着低生育率陷阱风险，若要从根本上提振育龄人群的生育意愿，就必须在充分尊重个体生育权的基础上，积极发挥家庭因素的正向效应，重塑家庭生育文化，构建良好的家庭发展政策体系。

第四，生育权与子女利益息息相关。生育是人口再生产活动，后果则是子女的诞生,[④] 而生育权与子女利益的关联正是源自于行动者完成事件的因果属性，亦即生育权人必须对自己自由选择所产生的后果负责。[⑤] 子女作为独立的民事主体，拥有自己的人格尊严和人格自由。但是由于未成年子女没有能力清晰地表达自己的权益主张、切实地维护自己的应得权益，其权益诉求往往容易被忽略，所以未成年子女的权益保护具有脆弱性和易受侵害性等特征，需要父母及家庭切实地负起责任，为子女利益筑起一道保护屏障。[⑥] 顾名思义，“生育”不仅包括生殖，还包括抚育。而子女的抚育是一个复杂且漫长的过程，为了使其能够在健康自由的环境下实现身心的全面发展，父母必然需要对未成年子女承担抚养、教育和保护等多种法律义务和道德责任。正因如此，生育权的行使须得理性和慎重，否则将构成对子女合法权益的侵害。生育主体在进行生育决策时，一方面需要保证未来子女的权益，例如重大遗传性疾病患者生育权的行使需要受到严格限制，否则将会导致“劣生”的情况出现，当子女出现先天缺陷时，非正常的生活有可能伴随他们一生，其人格尊严也将在一定程度上受到减损；另一方面也需要顾及既有子女的权益，例如在多生的情况下，子女数量的不同将影响到家庭资源获得数量和效用的不同,[⑦] 为避免家庭贫困对子女身心成长造成的不利影响，生育数量需要与家庭资源相协调。综上所述，生育权与子女利益息息相关，生育主体在行使生育权时，有责任考虑其既有子女和未来子女的权益需求。而生育主体必须“自由且负责地行使生育权”的基本立场也得到了 1974 年《世界人口行动计划》、1994 年《国际人口发展大会行动纲领》等联合国文件的认可。

（三）作为私权的生育权之政策的直接影响性

尽管生育权作为一种私权，其本质在于意思自治性，但是，与一般私权相比较，生育权更直接地受到国家计划生育政策的影响。我国的计划生育政策是特定历史时期在承认个人生育权的前提下，为了实现“人口的增长同经济和社会发展计划相适应”的目标，政府根据基本国情所作出的宏观决策，故计划生育政策将会直接地影响人们的生育决策和生育行为。由此可见，生育政策和生育权并非是两个完全的孤立的概念体系，两者之间具有密切的联系性——尊重和保障个人生育权是生育政策的底线，而个人生育权的实现方式和程度也受到生育政策的制约。生育权和生育政策相互交织、彼此影响。从这个意义上看，相较于其他民事

① 费孝通：《生育制度》，第 55 页。
② 谢郁：《生育自由理念下的生育激励机制研究》，第 68 页。
③ 晏月平，张舒贤，李昀东：《家庭因素对育龄群体生育的影响研究》，《西北人口》2024 年第 3 期。
④ 姜玉梅：《中国生育权制度研究》，第 108 页。
⑤ 魏寒冰：《生育控制技术对传统生育伦理的消解》，《医学与哲学》2021 年第 22 期。
⑥ 曹贤余：《儿童最大利益原则下的亲子法研究》，北京：群众出版社，2015 年，第 57 页。
⑦ 姜玉梅：《中国生育权制度研究》，第 109 页。

权利而言，生育权具有更直接的政策影响性特征。

首先，尊重和保障个人生育权是生育政策的底线。一方面，人生而享有自主安排和选择的权利，可以自由地决定是否生育、生育时间、生育数量、生育方式等与生育相关的各种事项；另一方面，生育是人的自然本性和社会本质的结合，对于其生命的发展、家庭的和谐、财产的流向等都会形成确定利益。就此而言，生育符合法律权利所包含的正当利益和行为自由两项实质要素，本质上其实是一种权利行为。[①] 因此，不论是曾经的调节性生育政策，还是如今的适应性生育政策，国家对于人们的生育行为进行调节、支持的政策规定，均是以尊重和保障个人的生育权为前提和底线的。而纵览新中国成立七十多年以来我国生育政策的变迁历程可以发现，无论是新中成立后生育政策尚未发育成熟阶段出于对妇女安全和儿童生命的考虑而提出的限制节育政策，还是后期迫于人口与发展不相协调的压力而提出的计划生育政策，生育政策只是依据发展水平和人口形势对个人生育权实现的方式和程度进行调整，但对于个人所享有的生育权本身，国家一直是给予尊重和保障的。

其次，个人生育权的实现方式和程度受生育政策的制约。无限制的权利是不存在的，作为一项民事权利，生育权也并不是无限制的，其实现的方式和程度会受到多种因素的制约。权利和责任相伴相生，而生育权背后的责任应当是个人责任与社会责任交织的结合体。对于个人而言，生育是男女双方配合协作缔造并抚育新生命的过程，孩子的健康、智力等质量不仅会影响家庭的和谐稳定，还关涉着生命尊严这一重大价值议题。基于对家庭福祉的提升以及对生命尊严的维护、对儿童利益最大原则的遵守，男女双方理应遵守提高人口质量的政策规定，并积极承担优生优育的责任。对于社会而言，一方面，生育是实现社会成员新陈代谢的途径，只有社会成员持续不断地完成新老交替的转换，才能维持社会结构的稳定；另一方面，人口数量要与社会发展协调，如果人口的增长超出了资源环境所能承载的上限，那么将会造成饥饿、贫穷等一系列社会问题，减损集体的整体福祉。因此，个人在行使生育权，对生育数量、生育间隔等事项进行自由决定的时候，应当接受国家政策的合理干预。综上所述，由于生育行为不仅会影响到个人的命运，也会影响到社会的发展，因此，即使个人享有生育权，但是其生育权实现的方式和程度依然受到生育政策的制约。

四、生育权私法关系之构成与其权能构成

在探明了生育权的私权本质、私权属性和私权特征之后，我们需要进一步剖析生育权的私法关系之构成及其权能构成，从而明晰生育权的权利构造，确定生育权的实现路径。

（一）生育权私法关系之构成

生育权作为一种私权类型，也同时是一种私法关系。从理论上分析，生育权私法关系也由其主体、客体和内容三要素构成，缺一不可。

1. 生育权之主体

既然生育是人类的一种自然行为，那么由它衍生出的权利必然被所有具有这种自然禀性的人平等地享有。无论性别为何，也无论婚姻关系是否存在，在生育权享有的问题上，人人生而平等。因此，正如上文所述，生育权应该是私法上人格权的一种，权利主体具有普遍性，每一个自然人都平等地享有生育权。然而，需要进一步说明的是，虽然男女两性享有生育权的资格是平等的，但所享有的生育权却并非是对等的。这是因为男女两性在生理构造上存在差异，在生育活动中承担的自然责任也有所不同，所以男性和女性所享有的生育权在权利内容和效力顺位上必然会存在差异。

和婚姻自主权一样，生育权也存在积极性和消极性两个方面，亦即生育的自由和不生育的自由。其中，积极性的生育权是指权利主体可以采取积极的措施实现其生育的意愿，而消极性的生育权则是指任何人不得干涉权利主体

① 张震：《从生育政策到生育权：理论诠释、规范再造及功能定位》，《当代法学》2023年第2期。

不生育的自由。在妊娠前阶段，男女两性享有的生育权其实并无实质性的差异，其权利内容都是按照自身的生育意愿自由地决定自己是否参与到生育的实践活动中。此时，相较于消极性的生育权所具有的排他性而言，积极性的生育权则具有相对性——无论是男性还是女性，其积极性的生育意愿的实现都取决于双方的合意和对方的配合。同时，由于生育权不能以强制的方式积极促进，故而在妊娠前，相较于积极性的生育权，消极性的生育权处于更加优先的效力位阶之上。综上所言，在妊娠前阶段，男女两性所享有的生育权并无实质性的差别，此时无论是男女哪一方，消极性的生育权都要优先于积极性的生育权。在妊娠后阶段，男女两性生理构造的差异性开始凸显，二者所承担的自然责任开始分化，而各自所享有的生育权也随之发生变化。由于男性并不直接参与到妊娠后的生育活动，若要实现其积极性的生育意愿，就需要获得另一女性生育伙伴持续的协作与配合。对于男性而言，在妊娠后阶段，其所承担的更多是诸如照顾女性妊娠、分娩，为其提供必要的物质保障等与生育相关的辅助性工作。与之相对的是，妊娠后女性的身体与胚胎结为一体，女性基于对自己身体的支配权而在生育活动中占据主导地位，是生育活动的后果和风险的主要且最终承受者。此时，相较于男性获得拥有自身基因的孩子之生育意愿的实现，女性对自己身体的支配和控制明显具有更高的价值位阶。因此，无论是基于权利与义务相一致的原则还是基于法律价值的衡量，妊娠后女性的生育权都应当具有更高的效力位阶，不仅能够排除第三人的非法侵害，还能够对抗男性生育伙伴生育权的行使；此时，男性的生育权只具有排除第三人的非法侵害的内容和效力，而无法对抗女性生育伙伴生育权的行使。也就是说，在妊娠后阶段，无论男性同意与否，女性的生育意愿都处于最终的决定性地位。

2. 生育权之客体

生育权的客体，是指作为一项私法权利的生育权所指向、影响或者作用于的特定对象。笔者认为，生育权的客体应当包括四个方面：一是人的身体及其组成部分；二是与生育有关的教育服务；三是与生育决策相关的信息；四是生育行为。

第一，生育权的客体包括人的身体及其组成部分。首先，生育权的客体包括人体的生殖器官。生殖器官的完整与健康是生育健康的重要指标。其次，就人体的生殖细胞和由其结合而成的胚胎而言，是否构成生育权的客体应当分情况而论。在自然生殖的情形中，作为生育权客体的主要是女性的身体及其组成部分。虽然男性的精子也曾参与到生育实践的过程中，但是当其与卵子结合并进入子宫内完成着床后，精子即失去了与供体的生物联系，而发展为女性身体的一部分，而男性的生育意志则无法直接作用于该精子或者胚胎之上。因此，在自然生殖的情形中，生育权的客体主要是指女性的子宫以及子宫内孕育的胚胎，而男性的身体及其组成部分并不构成生育权的客体。在人工辅助生殖的情形中，生育权的客体不仅包括女性的子宫和子宫内孕育的胚胎，还包括男性的精子、女性的卵子以及人工授精而形成的体外胚胎。随着现代医学技术的不断发展，人们不仅能够提取和保存生殖细胞，还能够完成生殖细胞的体外结合和受精卵的体外培育，这无疑拓宽了生育权的权利作用范围，人们能够自由地决定和支配其生殖细胞的使用时间和使用方式。因此，在人工辅助生殖技术的推动下，男性的精子、女性的卵子以及体外胚胎都将被纳入到生育权客体的范围之中。

第二，与生育有关的技术服务和教育服务也是生育权客体的重要组成部分。其中，“技术服务”主要是指避孕节育技术服务、与生殖相关的医疗保健技术服务、人工辅助生殖技术服务等维护和促进各个生理时期生育主体生育健康的技术服务体系；而“教育服务”则是指为了使人们能够自由而负责地决定其是否生育、生育数量和生育间隔所必需的信息、教育和方法。与生育相关的技术服务和教育服务为生育自由的实现提供了生育健康的物质基础和生育决策的理性基础，是生育权实现所必经的途径指向，故而理应属于生育权的客体。

第三，生育权的客体还包括与生育决策相关的信息。知晓和掌握相关生育信息是生育主

体做出理性生育决策的基础和前提。与生育决策相关的信息包括生育主体自身的生育信息和夫妻另一方的生育信息两个方面。其中，生育主体自身的生育信息主要是指自身生育能力、是否受孕、是否终止妊娠等生物性的信息，以及人工授精、避孕或绝育等手术的风险和实施情况、治疗其他疾病的措施可能会对生育能力造成的影响等技术性的信息；而夫妻另一方的生育信息则是指生育意愿、影响生育的身体状况、为生育或不生育所采取的措施以及采取了何种措施、是否受孕以及受孕的具体情况等实质性影响自身生育权实现的重要信息。

第四，人们的生育行为亦构成生育权的客体。生育的自然事实决定了积极性生育权的实现必然建立在男女两性合意基础上的生育行为之上。即使在人工辅助生育的场合，人们不必经过性交来达到生殖的目的，但实际上依然需要通过男女生殖细胞的结合而使双方的遗传信息作为亲本来繁衍后裔，人工辅助生殖技术的运用仍然是建立在男女双方的生育意志和生育行为之上的，只不过对生育行为中的特定环节进行了有限度的技术转换。[①] 故而，无论是自然生育还是人工辅助生育，生育权作用的客体均指向了特定的外在行为。同时，对于作为生育权客体的“生育行为”应当作广义的理解，不仅包括“性交—生殖”的自然行为，也包括人工辅助生育的技术行为。

3. 生育权之内容

生育权的内容构成其私法关系的核心，且其内容可被分解为具体的权利类型：

1. 生育决定权

作为私法权利的生育决定权，是指人们能够在摆脱无知、歧视、欺诈和胁迫的前提下，自由地决定是否生育、何时生育、生育方式、生育数量、生育中止等与生育相关的各项事宜的权利。生育决定权是生育权的核心，是人身自由和人格尊严在生育领域最实质的权利表达。只有充分地确认生育决定权，并加以切实地保护，人们的生育自由才能实现，“人之所以为人”的主体性地位也才能得以保全。

从目前司法实践上看，生育决定权的冲突主要集中于夫妻之间就生育问题无法达成共识而产生的各类纠纷——第一种纠纷类型是当夫妻一方提出生育请求时，另一方不同意而拒绝与之进行可能导致受孕的性行为；第二种纠纷类型是当受孕完成后，夫妻一方欲终止妊娠，而另一方要求继续妊娠直至分娩。在第一种情形下，由于尚未受孕，生育决定权的冲突应取决于否定的生育意愿。在第二种情形之下，由于受孕已经完成，胎儿已经成为女性身体的一部分，此时生育决定权的冲突应当取决于女性的生育意愿。同时我们还要注意到，生育决定权不仅仅只是夫妻内部合意的生育权利分配，同时也能对抗第三人的不法干涉。任何人都不能以欺诈、胁迫、暴力等非法手段干涉他人生育决策的自由，否则也将构成对他人生育决定权的侵害。

2. 生育健康权

“生育健康”（Reproductive Health）是出自于计划生育和公共卫生领域的新概念，主要是指在生殖系统及其功能和过程所涉及的一切事宜上，身体、精神和社会等方面的健康状态。如果从私法权利的角度界定“生育健康”，那么其主要含义则应当为自然人得以保有健全的生育能力，并在生育的全过程中保持身心健康的权利。

第一，任何人都有权保持自身在生殖关系中的身体器官和心理状态的健康。一方面，自然人有权维护其生殖器官的完整性、功能性，保证自身的生殖器官和生理机能不受他人的非法侵害；另一方面，自然人也有权保证其与生殖密切关联的心理活动和精神状态的健康性不受非法破坏。生殖关系中身体器官和心理状态的健康共同构成了生育权其他权能实现的基础和前提。

第二，任何人均有权请求他人为维护自身的生殖健康权为或不为一定的行为。此处的“他人”是指不特定的自然人或单位组织，可以是另一方配偶，也可以是不特定的其他第三人、监狱及看守所等国家机关抑或是医疗机构等企事业单位等等。例如，产妇有权请求其配偶与之分居，以便维护其产后生殖健康的恢复；

① 张玉萍，佘志勤：《生育权利论》，第6-7页。

孕妇有权请求监所机关为其提供必要的妊娠医疗检查，以维持其基本的生殖健康；患有不孕症之人有权请求医疗机构为其提供安全有效的医疗服务，以期修复其生殖功能等等。

3. 生育知情权

所谓生育知情权，是指人们对与自身生育相关的信息所具有的知晓和了解的权利。理性是自治的基础，如果生育主体缺乏对有关生育信息的了解，那么其对生育问题做出的判断与其真实意思之间就会存在发生偏差的可能。生育主体在认知偏差的基础上做出的生育决定也有可能会在事实上归于无效。因此，生育知情权是一项前提性的基础权利，决定了生育权最终的行使效果。以义务主体的不同可将生育知情权划归为对生育伙伴的生育知情权和对特定机构的生育知情权。

首先，夫妻之间彼此向对方享有生育知情权。“婚姻”这一具有排他性效力的社会关系的存在使得夫妻双方生育权的实现具有了内在的关联性，夫妻一方的单方面行为确有可能会实质性地影响甚至剥夺对方生育权的实现。因此，处于婚姻关系中的夫妻双方应有权知道对方在生育方面的信息，也有义务如实告知对方自己的情况。应当如实告知配偶的与生育有关的信息包括但不限于：（1）是否生育的意愿，如果没有生育的意愿，应当如实告知对方，并与对方积极沟通协商；（2）生殖健康情况，例如是否存在影响生育能力的疾病或不宜生育的疾病，是否为生育或不生育采取了措施、采取了何种措施等可能影响对方生育利益实现的情形；（3）是否受孕以及受孕后是否正常等情况，基于身体构造的差异，往往女方更清楚受孕的情况，但是其是否受孕、受孕后的健康状况均会影响男方生育责任的承担，所以男方对于受孕信息同样享有知情权。若夫妻一方就相关的生育信息进行欺诈、隐瞒等行为，则侵害了对方的生育知情权，妨害了对方生育利益的实现，在法律上构成侵权责任承担的事实依据。

其次，生育主体对特定机构同样享有生育知情权。这里的特定机构指计划生育服务机构以及为生育主体提供生殖保健服务和人工辅助生殖服务的有关医疗机构。生育主体在接受生殖健康服务的时候，有权要求服务机构如实告知：（1）检查结果，包括生育能力如何、是否患有影响生育或不宜生育的疾病、是否受孕、胎儿是否健康等内容；（2）诊疗措施，不仅应当告知处置措施的风险和结果，还应全面告知诊疗方案，便于生育主体接受安全、有效、适当的诊疗服务；（3）采取人工辅助生殖技术的，应当向生育主体说明体外配子或者胚胎的质量及是否适宜移植、最佳移植时机和方式等相关情况。有关计划生育服务机构或医疗机构如果未尽告知说明的义务或者告知错误的信息，影响生育主体对自身的生育问题进行准确的判断，则构成对其生育知情权的侵害，而应承担相应的侵权赔偿责任。

（二）生育权的权能构成

私权权能主要用以体现和表达私权内容。有的学者认为：权能是“指权利的具体作用或实现方式而言，是权利的具体内容。”[①] 也有的学者认为：“权能，是指民事权利的具体功能。”[②] 若将私权作为一个系统看待，私权权能则是构成私权系统的要素。生育权的权能，即生育权所具有的内在功用和效能的实现方式，是生育权人为实现其生育权益与生育自由而依法所能采取的手段，也是体现生育权人生育意志支配力的方式。从生育权能的内容与实现方式看，生育权的权能由积极权能与消极权能构成。

1. 生育权的积极权能

生育权的积极权能是生育权人为了实现其生育权而实施积极作为的能力。生育权的积极权能主要体现为，在特定的生育合作关系之中，生育权人可以请求他人同意并配合自己进行生育活动的权利。

生育的自然属性和生育过程的合作性特点决定了理性的生育行为应当是男女双方合意的结果。就生育问题进行协商并形成合意的过程而言，其与合同的缔结是相似的。生育权人有权向对方发出生育或者不生育的“要约”，等

① 龙卫球：《民法总论》（第二版），北京：中国法制出版社，2002 年，第 121 页。

② 杨立新：《民法总则》，北京：法律出版社，2013 年，第 230 页。

待对方以“不反对”“不拒绝”的默认方式或者“协商一致”的积极方式进行“承诺”，就此实现生育的权利。但是与缔结合同不同的是，生育权具有绝对权的性质特征，即使其存在积极的实现方式，但却不能因此而苛加生育合作关系中的相对方以配合的义务。每个人都平等地享有生育权，而生育权关乎着“人之所以为人”的主体性地位，所以一方生育权的实现不能以一方生育权的牺牲为代价。从这个意义上看，生育请求的提出并不意味着生育利益的必然实现，生育权人提出的生育请求可能会被相对方拒绝和否定。此时，生育权人虽不能采取强制措施要求相对方积极配合，但是相对方却可能因其否定行为而承担一定的不利后果。例如，夫妻一方若拒绝其配偶的生育请求，其配偶可以此为由诉请离婚，若在此过程中其遭受了严重的精神痛苦，亦有权请求精神损害赔偿，而拒绝配合的夫妻一方须承担因其否定行为而产生的不利后果。

2. 生育权的消极权能

生育权的消极权能是生育权人排除妨害的能力，因其只在他人存在非法干涉行为时才有所体现，故而被称为“消极权能”。生育权是关涉“人之为人”主体性地位的核心要素，与人身自由和人格尊严息息相关，符合主体普遍性、内容固有性和性质绝对性三个人格权的典型特征。根据我国《民法典》第1165条的规定，当生育权受到他人的非法干涉时，就应当适用人格权的救济方式予以保护。具体而言，生育权的消极权能应包括：停止侵害、排除妨害、预防妨害以及恢复原状四项内容。[①] 生育权人在其生育权受到侵害、妨害或者有妨害之虞时，有权请求加害人停止侵害、排除妨害、预防妨害以及恢复生育权的圆满状态。

生育权的消极权能主要从两个方面促进生育权的实现：一是在侵害尚未发生但有妨害之虞时，生育权人可以制止和预防侵害。虽然生育权的消极权能是一种消极被动的实现方式，但它的适用可以使生育权恢复到圆满的状态。生育权人能够反对特定的非法干涉者，从而使生育权相应的圆满状态重新恢复。二是在侵害已经发生时，生育权人可以要求非法干涉者消除侵害造成的影响。需要指出的是，如果造成的损害已经达到一定的严重程度，则应采取侵权法上的补救方法，即通过损害赔偿进行补救。但当侵权损害赔偿请求权无法对生育权人所遭受的侵害提供完全的救济时，生育权人亦可依据其自身所享有的生育权本身，请求非法干涉者恢复名誉、消除影响为生育权提供救济。

■责任编辑/宋雨桃

Reproductive Rights in the Sense of Private Law

LI Jian-hua & XU Yu-chen

(Jilin University, Changchun 130012, China)

Abstract: Although the reproductive rights in the sense of human rights, public rights and social rights have received much attention from the theoretical community, the reproductive rights in the sense of private law have not received the attention they deserve. This article comprehensively reveals the nature of private rights in reproductive rights, correctly defines the attributes of personality rights in reproductive rights, reveals the characteristics of private rights in reproductive rights, and elaborates on the construction of the relations of private law in reproductive rights and their powers and functions, which is conducive to deepening the theoretical research of private rights in reproductive rights, guiding the construction of the private law system of reproductive rights, and improving and strengthening the private law protection of reproductive rights.

Keywords: reproductive rights; reproductive interests; reproductive freedom; private rights; personality rights

① 王利明：《人格权法研究》（第三版），北京：中国人民大学出版社，2018年，第653页。

民事诉讼程序转换机制的问题分析及优化

张　琳

［山东师范大学，济南　250358］

摘　要：基于不同诉讼程序具有不同的特点、功能和价值取向，民事诉讼程序转换机制的存在能够满足当事人对程序利益的多样化追求。但经司法实践的检视可知，包括简易程序转换机制、小额诉讼程序转换机制、普通程序转换机制在内的民事诉讼程序转换机制尚存诸多现实问题而需要优化。经理论层面的省思，明确民事诉讼程序转换机制相关问题的纾解需要以保障程序公正为前提，实现程序安定与程序自由的平衡。继而以该理论省思为指引，提出优化简易程序转换机制、小额诉讼程序转换机制、普通程序转换机制的合理举措，以减少程序适用的混乱和程序转换的不确定性，充分保障当事人的诉讼权利，使当事人最终能够通过合理的民事诉讼程序获得公正裁判。

关键词：民事诉讼；程序转换；程序公正；程序安定；程序自由

中图分类号：D925.1　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1671－7511（2024）06－0131－11

存在诉讼程序的“分流”必然存在诉讼程序的“转换”。规范民事诉讼程序转换机制是民事诉讼程序繁简分流改革的重要内容之一。经过两年的民事诉讼程序繁简分流改革试点工作，2021年12月修正的《中华人民共和国民事诉讼法》（下文简称《民事诉讼法》）和2022年3月修正的《最高人民法院关于适用〈中华人民共和国民事诉讼法〉的解释》（下文简称《民诉法解释》）将包括规范民事诉讼程序转换机制在内的相关改革成果予以确认。这两部民诉法规范首次明确了小额案件当事人的程序适用异议权，强化了当事人的程序选择权，规范了小额诉讼程序、简易程序与普通程序之间的相互转换，填补了民事诉讼程序转换机制在法规范层面的部分空白。但从2022年初至今接近三年的时间里，经司法实践的检视，这两部民诉法规范所确立的民事诉讼程序转换机制仍存在诸多问题，需从理论层面予以省思，进而探求更能保障当事人诉讼权利、更能助推司法质量效率全方位提升的民事诉讼程序转换机制。

一、民事诉讼程序转换机制的问题分析

当前我国民事诉讼程序转换机制包括简易程序转换机制，小额诉讼程序转换机制，普通程序转换机制。经司法实践的检视可知，我国民事诉讼程序转换机制尚存诸多现实问题而需要优化。

（一）简易程序转换机制的问题分析

就简易程序向普通程序转换而言，我国《民事诉讼法》第170条、《民诉法解释》第

收稿日期：2024－08－20

基金项目：本文系山东省人力资源社会保障课题“山东省新就业形态劳动者劳动权益法律保障研究”（项目号：2024YBKT－59）的阶段性研究成果。

作者简介：张琳，法学博士，山东师范大学法学院讲师。

258 条第 2 款规定当案件审理不宜适用简易程序时，法官有权将简易程序转为普通程序；《民诉法解释》第 269 条规定当事人对案件审理适用简易程序享有异议权。关于简易程序向普通程序的转换主要存在以下五个方面的问题。

其一，模糊的程序转换标准赋予法官较大的裁量空间。法官依职权转换简易程序的标准为“案件不宜适用简易程序”，同时根据《民事诉讼法》第 160 条和《民诉法解释》第 256 条对适用简易程序审理案件的三个基本条件予以定性分析。这种定性概念扩大了法官的自由裁量空间和转换程序的随意性，不利于程序安定。虽然《民诉法解释》第 257 条列明了六类不适用简易程序审理的案件，但该条文的兜底性款项（七）同样为法官借助定性概念自由裁量简易程序的转换创设了较大空间。例如，有的法官利用“事实清楚”与“基本事实清楚”之间的微弱界限，以满足一审普通程序独任审的实质性标准“基本事实清楚，权利义务关系明确”为由，将简易程序“依法”转为普通程序；[①] 有的法官在其裁判文书中未写明“不宜适用简易程序的原因”而直接将简易程序转为普通程序。[②]

其二，简易程序作为普通程序的先期阶段。部分法院为提高简易程序适用率，不顾民事案件繁简分流的标准，在立案后一刀切地将案件分流至简易程序，在审理过程中再将案情复杂、争议较大的案件转为适用普通程序审理。[③] 这种将简易程序变成普通程序的先期阶段，随后任意转换诉讼程序的做法是过分扩大法官的程序自由，片面追求审判效率的典型体现，也阻抑着简易程序合理分流功能的有效发挥。

其三，程序转换成为法官“借用”审限的便宜方法。根据《民事诉讼法》第 164 条可知，简易程序的审限原则上为 3 个月，特殊情况下可延长 1 个月，并排除“当事人合意”的要求。相比于 2021 年修法前的“可延长三个月”，简易程序的审限进一步缩短。同时，延长适用简易程序审理案件的审限需要经院长批准，而转换诉讼程序不需要履行批准手续。鉴于此，部分法官变相地将自己有权裁定的程序转换作为实际延长审限的简便方法，若 3 个月内无法适用简易程序审结案件，便转为普通程序继续审理，以省去延长审限所需的院长批准手续，并且能够获得更长的审理时间。虽然许多法官在进行程序转换时往往不明确提及审限即将届满的问题，但进行程序转换的时间点在简易程序 3 个月的审限即将届满之前。[④] 这表明法官会利用自由裁量权解决案件的审限届满问题和短期内的积案压力。事实上，以程序转换作为寻求审限延长的方式，在一定程度上会造成简易程序的“虚置化”，使其简便、经济的优势和功能难以发挥，而且对案件审判质量的提高助益较小。

其四，程序转换要求补交诉讼费用，使当事人经济负担加重甚至权利实现受影响。当案件审理由适用简易程序转为适用普通程序时，原告需要预交普通程序案件受理费（即补齐简易程序转普通程序的诉讼费用）；若原告不补交该费用，法官将按原告撤回起诉处理。[⑤] 那么，当法官因无法及时审结案件而将本应适用的简易程序依职权转为普通程序时，当事人会因此承担更多的诉讼经济负担以及按撤回起诉处理的风险。而且根据我国民诉法规范，当事人不得不接受法官依职权作出的程序转换裁定，因为当事人有权对适用简易程序提出异议却不能对法官依职权将简易程序转为适用普通程序提出异议。此种情形下权利救济法规范的缺失势必损害当事人的诉讼权利和实体权利。[⑥]

---

① 参见湖北省武汉市洪山区人民法院（2022）鄂 0111 民初 10293 号民事判决书。

② 参见山东省昌邑市人民法院（2023）鲁 0786 民初 1812 号民事判决书；上海市青浦区人民法院（2023）沪 0118 民初 33415 号民事判决书。

③ 参见内蒙古自治区锡林郭勒乌拉盖管理区人民法院（2024）内 2591 民初 135 号民事裁定书。

④ 参见湖南省怀化市鹤城区人民法院（2024）湘 1202 民初 2935 号民事裁定书。

⑤ 参见重庆市巴南区人民法院（2024）渝 0113 民初 10869 号民事裁定书；四川省成都市青羊区人民法院（2024）川 0105 民初 12002 号之三民事裁定书。

⑥ 参见湖北省天门市人民法院（2024）鄂 9006 民初 513 号之一民事裁定书；湖南省怀化市鹤城区人民法院（2024）湘 1202 民初 2942 号民事裁定书。

其五，公告送达作为简易程序转为普通程序的法定情形不合理。当被告下落不明或无法以其他方式向被告送达而采用公告送达时，法官会依据《民诉法解释》第140条之规定，将本已适用简易程序审理的民事案件裁定转用普通程序审理。[①] 然而，将采用公告送达作为简易程序转换的法定情形并不合理。一方面，采用公告送达的原因与案件审理的难易程度无必然联系，即使被告下落不明或者送达确有困难，案件事实也可能清楚，当事人的权利义务关系也可能明确。同时，多数适用简易程序审理的民事案件即使在因采用公告送达而转为普通程序后，也仍由独任法官审理，[②] 亦说明采用公告送达的案件案情并不复杂，至少是“基本事实清楚”。那么只因采用公告送达法官便直接裁定转为普通程序审理，既增加了当事人的诉讼成本和司法资源的消耗，又无益于民事审判的提质增效。另一方面，最高人民法院对《民诉法解释》第140条如此规定的解释为“公告送达的时限会与简易程序的时限相冲突”，[③] 但《民诉法解释》第243条规定公告期间因诉讼活动不能正常进行而不计入审限，表明适用简易程序审理的案件不会因公告送达的存在而超过审限。由此可见，《民诉法解释》第243条之规定与最高院对《民诉法解释》第140条的理由阐述存在明显冲突。

就简易程序向小额诉讼程序转换而言，该程序转换的实效未得到有效发挥。由我国《民事诉讼法》第165条第2款和《民事诉讼程序繁简分流改革试点问答口径（一）》（下文简称《问答口径（一）》）第17条可知，在法官充分告知当事人小额诉讼程序有关事项的前提下，简易程序在特定情形下可转为小额诉讼程序。这些特定情形包括双方当事人约定适用（可以是诉前约定，也可以是立案后约定）的情形，[④] 即针对符合《民事诉讼法》第165条第2款规定的适用条件的案件，或者因当事人减少、变更诉讼请求而符合前述标的额条件的案件，当事人可合意选用小额诉讼程序；亦包括不需要当事人约定适用的情形，即当事人减少、变更诉讼请求致使案件符合《民事诉讼法》第165条第1款规定的适用条件，且当事人对适用小额诉讼程序无异议或异议不成立的，法官可依职权转用小额诉讼程序。问题在于，当事人对适用小额诉讼程序的意愿不强，小额诉讼程序的法定适用率较低、合意适用率更低，进而使简易程序向小额诉讼程序转换的司法实例较少，该程序转换的实效难以得到有效发挥。从当事人角度讲，小额诉讼程序适用率低的根本原因在于小额案件一审终审，在上诉救济权未获保障的前提下，当事人不愿以适用小额诉讼程序的成本利益牺牲上诉利益。虽然实行一审终审并不意味着小额案件当事人的程序救济权完全丧失，但当事人在裁判生效后通过申请成功启动再审的难度很大。[⑤] 实务中，原告为避免适用小额诉讼程序，根据《民事诉讼法》第166条之规定，可能增加诉讼请求金额、增加人身权和财产确权请求、要求评估鉴定等，以保障自身上诉权；被告也可能通过提出反诉、对评估鉴定结果提出异议等来规避适用小额诉讼程序。[⑥]

（二）小额诉讼程序转换机制的问题分析

我国《民事诉讼法》第169条、《民诉法解释》第278条和第279条规定了小额诉讼程序转换机制的基本内容。值得注意的是，这些条文规定当案件审理不宜适用小额诉讼程序时，可适用简易程序的其他规定。这表明立法者认为小额诉讼程序是“特殊的简易程序”，在程序设计上嵌于简易程序，而非自成体系的不同

① 参见安徽省寿县人民法院（2024）皖0422民初3375号民事判决书。

② 参见山东省沂南县人民法院（2024）鲁1321民初4472号民事判决书。

③ 最高人民法院民法典贯彻实施工作领导小组办公室：《最高人民法院新民事诉讼法司法解释理解与适用》（上），北京：人民法院出版社，2022年，第349页。

④ 纪格非：《民事程序类型化的基础与逻辑》，《社会科学辑刊》2022年第3期。

⑤ 基于保障程序安定而设置的严格审查程序和较高的司法成本使再审程序成为背离小额诉讼程序设计初衷的尴尬选择。

⑥ 适用小额诉讼程序的是金钱给付案件，这类案件的被告往往是不愿或不能主动还债的债务人，他们不愿在更短时间内被法院判处偿还债务。

程序“通道”,[①] 不具有完整的独立地位。但笔者认为小额诉讼程序应当具有独立性。一方面，在应对小额案件的实践需求上，简易程序无法代替小额诉讼程序,[②] 而且“小额诉讼程序”作为专有名词，应当是区别于普通程序和简易程序的特定程序。确认小额诉讼程序的独立地位，为其快捷、经济地解决小额案件设定特有的程序运行规则，不仅契合“民事诉讼程序设计与案件类型相适应”的程序相称原则，而且有助于实现民事解纷程序的多元性、便民性。另一方面，不同诉讼程序所侧重的设计理念和价值目标有所不同，那么基于同一理念设计出的不同诉讼程序很难具有实效上的显著差异。实务中小额诉讼程序的适用率低，亦证明其“特殊”设定的解纷实效未获广泛认可。同时，若小额诉讼程序与简易程序的基本理念相同，那么使当事人丧失审级利益保护的“一审终审”为何可以被立法者肯定？小额诉讼程序对于简化审前准备程序、庭审程序、裁判文书等使当事人损失较多程序利益的规定又为何能够存在？总之，否定小额诉讼程序独立地位的立法现实，不仅忽视了催生小额诉讼程序的司法实践需要，而且混淆了各民事诉讼程序在设计理念和功能效用上的差异，使小额诉讼程序的效率保障优势难以充分发挥。因此，笔者倾向于肯定小额诉讼程序的独立性，并认为小额诉讼程序向简易程序转换是小额诉讼程序转换机制的基本内容之一。在明确小额诉讼程序具有独立性的基础上，笔者认为小额诉讼程序转换机制主要存在以下四个方面的问题。

其一，抽象笼统的程序转换标准影响程序效率且赋予法官较大裁量权。《民事诉讼法》第169条第1款和《民诉法解释》第278条前2款规定，法官依职权转换小额诉讼程序的标准是“案件不宜适用小额诉讼程序”这一抽象笼统的标准，而且未明确区分小额诉讼程序转为简易程序或普通程序的具体条件。那么，法官进行程序转换参照的依然是《民事诉讼法》第160条确定的定性模糊的民事案件繁简的区分标准，等同于当《民诉法解释》第278条第1款列举的可能引起小额诉讼程序转换的情形出现时，法官需要再对审理中的民事案件进行一次繁简区分，有损程序效率。而且，基于抽象笼统的程序转换标准，法官转换小额诉讼程序的自由裁量空间得到扩大，甚至具有决定性的作用，既可裁定将小额诉讼程序转为简易程序,[③] 也可裁定将小额诉讼程序直接转为普通程序,[④] 而不需要遵守“先简易后普通”的转换顺序；同时许多法官未在裁判文书中对程序转换进行区分性的理由说明，毕竟案件事实是否清楚、是否容易查明，属于法官可以自由裁量的范围。[⑤]

其二，法官为延长审限往往直接转为普通程序。一方面，《民事诉讼法》第168条规定小额案件的审限为“2+1”，且延长的1个月审限须经院长批准，而进行程序转换不需要法定的批准手续，显然直接进行程序转换更方便法官及时延长审限。另一方面，积案压力使法官不愿受小额诉讼程序较短审限约束，而且普通程序比简易程序的审限更长，法官为获得更长的审理期限，更倾向于将小额诉讼程序径行转为普通程序独任审理。[⑥] 可见，作为法官延长审限的简便方式，当前的小额诉讼程序转换机制容易虚置小额诉讼程序，不仅无助于司法资源耗费的减少，而且无益于民事积案的最终减少。

其三，小额诉讼程序转换机制易被当事人用以规避适用小额诉讼程序。小额案件的当事人为保护审级利益和程序救济权，往往不愿意适用小额诉讼程序，针对合意适用小额诉讼程序的情形，当事人有不予适用的选择权；针对

① 陈杭平：《新时期下“繁简分流”的分析与展望》，《人民法治》2016年第10期。

② 崔四星，张辅军：《当前民事简易程序存在的问题及其完善》，《法律适用》2009年第9期。

③ 参见四川省自贡市大安区人民法院（2024）川0304民初1245号民事判决书；安徽省无为市人民法院（2023）皖0225民初2927号民事判决书。

④ 参见上海市奉贤区人民法院（2024）沪0120民初5690号民事裁定书。

⑤ 参见上海市松江区人民法院（2024）沪0117民初16008号民事裁定书；广东省中山市第二人民法院（2023）粤2072民初118号民事判决书。

⑥ 陈杭平：《未竟的“繁简分流”改革——兼评2021年〈民事诉讼法〉修改》，《中国社会科学院大学学报》2023年第1期。

法定适用该程序的情形，当事人会将第278条第1款所列举的程序转换情形作为规避小额诉讼程序法定适用的弹性空间。但法官在因当事人的程序规避而裁定转用简易程序或普通程序审理案件后，会发现案情简单、争议不大、原告实际所获诉讼请求金额小，适用小额诉讼程序完全能够快捷、经济地解决相关争议。此外，除案件因“疑难、复杂和影响较大”“争议较大”而需要合议庭审理外，即使当事人成功规避适用小额诉讼程序审理，案件的审理者也仍是原审的独任法官。可见，程序转换虽然可以增加审限却难以改变审理的关键要素——法官。[①] 因此，经过当事人的规避适用，本应适用小额诉讼程序审理的民事案件最终由原审法官适用更加复杂的诉讼程序来审理，不仅造成司法资源的浪费和程序安定的破坏，而且往往不会使裁判结果发生根本性变化。

其四，公告送达作为小额诉讼程序转为普通程序的法定情形不合理。对于已适用小额诉讼程序审理的民事案件，当被告下落不明或无法以其他方式向被告送达而采用公告送达时，法官同样会依据《民诉法解释》第140条之规定，裁定转用普通程序审理。[②] 其中，当事人下落不明是《民事诉讼法》第166条规定的不适用小额诉讼程序的法定情形，其立法理由为，（一）当事人下落不明会使诉讼文书送达困难，可能造成诉讼迟延，不符合小额诉讼程序快审快结的特点；（二）当事人下落不明会使当事人意见获取困难，难以判断案件事实是否清楚，权利义务关系是否明确，争议是否不大。[③] 理由（一）显然与《民诉法解释》第243条相冲突；对于理由（二），如果确因当事人下落不明而无法查清案件事实，那么适用普通程序由独任法官审理，即使耗时更久也无法完全查清，更何况当事人下落不明与案件审理的难易程度并无直接联系，而且适用普通程序独任审的前提是“基本事实清楚”。

（三）普通程序转换机制的问题分析

就普通程序向简易程序转换而言，《民诉法解释》第260条规定，已适用普通程序审理的案件，在开庭后不得转为简易程序审理；但在立案后开庭前，根据《民事诉讼法》第160条和2020年修正的《最高人民法院关于适用简易程序审理民事案件的若干规定》第2条，经法院审查同意，一审双方当事人可将本应适用普通程序审理的民事案件约定适用简易程序审理。赋予当事人合意选择诉讼程序的权利，是诉讼契约理论在民诉法规范中的重要体现。但实务中鲜有双方当事人在开庭前合意约定将普通程序转为简易程序审理的情形。

就普通程序向小额诉讼程序转换而言，因立法者认为小额诉讼程序是“特殊的简易程序”，所以《民诉法解释》第260条之规定亦可作为禁止已适用普通程序审理案件在开庭后转为小额诉讼程序审理的依据。同时，《问答口径（一）》第17条明确，对于正在适用普通程序审理的案件，一般不符合“简单民事案件”标准，不能转换为小额诉讼程序。《民事诉讼法》第160条、《民诉法解释》第256条和第257条明确我国对民事简案的识别主要采用实质性的“三要素”标准，辅以案件类型的“反向列举”。这有利于依据繁简的实质内涵来识别简案，同时能够应对日益增多的新类型案件。实务中，法院通常先以实质性标准筛选出简单民事案件，再根据《民事诉讼法》165条和第166条规定的小额案件性质和争议金额进行二次识别，从简单民事案件中区分出适用小额诉讼程序审理的案件。[④] 因此，分流至普通程序审理的案件往往具有复杂性，那么“正在适用普通程序审理的案件一般不符合简单民事案件标准”是正确的。但笔者认为，《问答口径（一）》第17条的问题在于以一般性的情形否定普通程序转为小额诉讼程序的所有可能。识别民事简案的依据是繁简的实质内涵，但法官在案件的

① 王亚明，周琴琴：《繁简分流改革下的小额诉讼程序：适用困境与完善进路》，《贵州省党校学报》2021年第4期。

② 参见四川省遂宁市安居区人民法院（2024）川0904民初332号民事判决书；浙江省绍兴市柯桥区人民法院（2024）浙0603民初1859号民事判决书。

③ 江必新：《新民事诉讼法条文理解与适用》（下），北京：人民法院出版社，2023年，第771页。

④ 李浩：《区分民事案件繁简的标准与方法——繁简分流基础性问题研究》，《法制与社会发展》2022年第5期。

起诉受理阶段难以了解真实争议，因此无法细致准确地区分案件繁简并分流至相称的诉讼程序，可能会出现看似复杂的简案却适用普通程序审理的情形。如果以一般情形的存在作为否定程序转换的理由，难免以偏概全。

二、民事诉讼程序转换机制的理论省思

针对民事诉讼程序转换机制存在的现实问题，需要在理论省思的基础上探求该机制的优化。在理论层面，民事诉讼程序转换机制的建构需要协调诸多程序价值，包括但不限于程序公正、程序效率、程序安定、程序自由、人权和人道性等价值。但笔者经分析认为，前述现实问题的解决于理论层面的主要映射应当是程序公正、程序安定与程序自由之间的妥善协调与平衡。其中，程序公正是民事诉讼的永恒追求和民事诉讼程序的根本价值，具有不可替代的独立价值和保障价值。无论是相对复杂的程序向相对简易的程序转换的机制，还是相对简易的程序向相对复杂的程序转换的机制，都需要将保障程序公正放在首要位置，以充分保障当事人的诉讼权利并使当事人最终能够通过适用合理的诉讼程序获得公正裁判。在此基础上，为优化民事诉讼程序转换机制，如何合理阐释程序安定与程序自由的内涵，如何妥善协调程序安定与程序自由的关系，需要予以进一步探讨。

（一）程序安定与程序自由的合理阐释

程序安定能够在程序性事项的已知与未知之间建立起逻辑关联，可以使民事诉讼活动具有条理性和可预期性，是实现程序公正、程序效率、程序自由的平台和基础。程序规范的安定和程序运行的安定都是程序安定的重要内容。程序规范的安定是程序安定的首要内容和保障，要求程序规范的内容明确、具体，尽量减少抽象条款、弹性条款，以使民事诉讼按照确定的程序路线运行，减少轻易变更的频率。程序运行的安定实际上是以程序的相对固定性来换取程序的稳定性和可预测性。在案件审判过程中，尽量不混合或交叉适用不同的诉讼程序、减少程序“走过场”是程序运行安定的基本要求。否则，产生的不安定状态只会使人们在诉讼程序中面临的偶然性和不可预测性因素增加，程序主体彼此之间的信任和安全感降低，民诉法规范形同虚设而无法成为真正预防和消除诉讼无序的混乱状态的基本手段。[①] 但是，程序安定不等于程序固定，不排斥以程序灵活性和弹性消除固定程序可能存在的僵化问题。换言之，程序限制恣意并不意味着程序排斥当事人享有选择或处分的权利和机会。

程序自由能够为程序创设灵活性和弹性空间，其根本是程序主体的自由，其标志是程序主体合乎目的地支配民事诉讼程序，选择、判断和接受民事诉讼程序。程序自由是程序主体自主性的体现和自我意识的现实化，是平衡程序一般性和程序主体利益诉求多元化的有益思路，但不是摆脱民事诉讼程序限制和影响的主观随意。[②] 民诉法规范把当事人的程序自由转化为程序选择权加以保障，为当事人预留了合理的程序转换空间。那么，保障当事人享有合理的程序自由，无论是本应适用相对复杂的程序，经双方当事人合意选择，最终适用相对简化的程序，还是本应适用相对简易的程序，经当事人提出程序适用异议，最终适用相对复杂的程序，都彰显了民诉法规范对当事人的程序主体性和意志自由的尊重，有利于满足当事人对程序保障的多样化需求以及对程序利益的追求。

（二）实现程序安定与程序自由的平衡

经司法实践的检视可知，既有的小额诉讼程序转换机制和简易程序转换机制更关注程序自由，立法者赋予了程序主体较大的弹性转换空间。例如，法官面对积案压力，为获得更长审限，借助模糊笼统的程序转换标准而获得较大的裁量空间，使简易程序转为普通程序具有随意性，使小额诉讼程序转为简易程序沦为法规范层面的摆设；当事人为获得审级利益，借助程序转换的空间，规避适用小额诉讼程序，

① 张琳：《程序保障原理下民事诉讼繁简分流改革研究》，中南财经政法大学2023年博士学位论文，第74－78页。

② 肖建国：《民事诉讼程序价值论》，北京：中国人民大学出版社，2000年，第96页。

使小额诉讼程序虚置化。这些现实问题的存在不仅影响着民事诉讼程序转换机制的价值彰显和作用发挥，而且说明程序安定在建构合理的小额诉讼程序转换机制和简易程序转换机制中至关重要。基于不同诉讼程序具有不同的特点、功能和价值取向，民事诉讼程序转换机制的适用能够满足当事人对程序利益的多样化追求。但如果民事诉讼程序转换机制存在过多不合理的自由转换空间，则会对程序安定造成较为严重的影响，进而影响程序效率和整体正义的实现。试想，在不具有安定性的诉讼程序中，当事人无法适时预测程序运行，其程序权益和实体权益容易被侵扰，最终当事人会降低对诉讼程序和审判结果的信任。这种不信任感将造成诉讼程序无法适时终结，法官难以摆脱案件的束缚，当事人也无法从被侵扰中重获自由。因此，当事人和法官在民事诉讼程序转换中的自由不可以被放任，而需要被合理限制。

既有的普通程序转换机制更关注程序安定。我国民诉法规范对正在适用普通程序审理的案件在开庭后转为简易程序或小额诉讼程序审理均予以明确禁止，旨在充分地保障当事人的诉讼权利。同时，我国民诉法规范赋予双方当事人在开庭前通过合意约定将适用普通程序审理的案件转为简易程序审理。这一法规范层面的程序自由保障措施并未获得当事人的现实认可，实务中通过合意约定而适用简易程序审理的情形非常少。这看似当事人并不在意自己拥有的合意转用简易程序的权利，其实是当事人未意识到程序自由的重要价值。事实上，程序自由要求程序主体能够自由选择程序及程序性事项，从而积极影响诉讼走向和进度；而且程序自由给予程序安定适当限制，可以增强程序的弹性和开放性，充填弥合抽象的规范与具体的案件之间的鸿沟。通过程序自由的充填弥合，程序安定将更容易被程序主体理解和接受。

转换诉讼程序的自由反映了程序主体意志独立的状态，而程序安定反映了对程序主体自由意志加以约束的状态。虽然程序安定与程序自由的运行具有反向趋势（即程序自由越放任，程序越难以安定；程序自由越被限制，程序安定越容易形成），但若要实现与维持民事诉讼程序转换机制的合理性，则需要合理调节程序安定与程序自由之间的平衡。那么，在民事诉讼程序转换机制中，程序安定与程序自由之间的平衡应表现为，一方面，鉴于程序自由的实现以程序安定为前提，若要保障程序主体转换诉讼程序的自由，使程序主体的自由意志于诉讼程序中得以现实化，则应当关注程序安定的前提性作用，保障程序安定在优化民事诉讼程序转换机制中得到落实。另一方面，鉴于程序安定的形成取决于程序自由被规范的程度，若要保障民事诉讼程序转换秩序的稳定状态，则需要合理限制程序主体转换诉讼程序的自由。换言之，在小额诉讼程序转换机制和简易程序转换机制下避免程序自由的过分扩张，保障程序安定；在普通程序转换机制下避免程序自由的价值被低估，避免程序安定的过分强调，进而实现与维持程序安定与程序自由的共存与包容，这将有助于切实优化现有的民事诉讼程序转换机制。

总之，以保障程序公正为前提，实现程序安定与程序自由的平衡，是优化民事诉讼程序转换机制的理论前提，能够减少程序适用的混乱和程序转换的不确定性，为当事人提供更加充分的程序保障。

三、民事诉讼程序转换机制的优化

为妥善应对复杂多样的案件实际，充分保障当事人的民事诉讼权利和实体权利，需要针对前述民事诉讼程序转换机制的现实问题，以理论层面的合理省思为基础，进而提出优化民事诉讼程序转换机制的合理举措。

（一）简易程序转换机制的优化

其一，明确简易程序的适用范围。前已述及，简易程序转换的定性化标准为法官自由裁量简易程序向普通程序的转换提供了较大弹性空间。对此问题的解决，我国台湾地区“民事诉讼法”第 427 条和第 435 条具有借鉴意义。首先，采用列举方式明确简易程序的适用范围，既基于案件标的额与诉讼程序的对称性、案件类型的特定性设置了法定适用范围，又基于对

当事人程序主体地位的尊重设置了合意选择空间。[①] 其次，对于因案件类型确定适用简易程序的案件，若案情复杂或标的额超普通财产案件标的额10倍的，只有经过当事人申请，法官才能裁定转用普通程序审理。这实际上赋予了当事人转换简易程序的权利，法官虽然可以提出“案情复杂”的转换条件，但裁定转换的前提是当事人提出申请。

其二，保障当事人合意适用简易程序的权利。我国台湾地区“民事诉讼法”第427条和第435条规定，因诉之变更、反诉，致其诉的一部或全部超出简易程序法定适用范围的，虽然法官应当转为普通程序审理，但当事人仍然能够通过合意行使程序选择权对法官裁定程序转换予以适当限制。不过该合意要求适当降低了法官裁定转用普通程序的难度，因为该合意并非法官在前述情形下转换程序的充分条件。换言之，该条文不应被解读为“法官依职权进行程序转换时需要经双方当事人同意，否则法官只能向院长申请延长审限，而不是随意转换诉讼程序”，因为此时“当事人合意”俨然成为法官转换程序的充要条件。可见，我国台湾地区“民事诉讼法”能够降低法官进行程序转换的随意性，既有助于同时保障当事人的意志自由与程序安定，又能够减少因转为普通程序而产生的司法资源耗费以及对当事人诉讼成本的影响。民事诉讼程序转换门槛的提高能够督促法官减少因拖延诉讼而导致的审限届满问题，及时审结案件。

当然，借鉴不意味着全盘吸收，我们可以结合最高人民法院列举的五种“简转普”情形，[②] 根据司法实践的需要，设置法院能够排除当事人合意、依职权裁定简易程序转为普通程序的具体情形；同时，可以保留《民诉法解释》第257条规定的不适用简易程序的案件范围，避免此类案件出现程序转换的问题（除公告送达案件）。此外，相比于设置程序转换提级审批制度，[③] 我国台湾地区的民事诉讼程序转换设计能够减少给院长和审判管理部门设定更多的职责，毕竟当事人为自身的胜诉利益是最有动力和权利来认真决定与监督诉讼程序转换的。这不仅涉及对当前我们的案件繁简分流标准的重新审视和确定，而且在短期内会给积案繁多的法官造成较大压力，但是解决立法和司法层面的现实问题，尽量实现“分”“流”合一，为当事人诉讼提供更加全面的程序保障本应是民事诉讼制度改革与优化的动力。

其三，规定简易程序可延长的审限为3个月。适用简易程序审理的不同类型民事案件的主要耗时阶段有所不同，且这些案件不能均用3个月审限审结。例如，审理民间借贷纠纷往往耗时于双方的对账及事实查证，审理不动产纠纷往往耗时于不动产确权。这些案件的法律适用相对简单，但在3个月内可能无法及时审结。再如，对于前述最高人民法院列举的“简转普”的第五种情形“因当事人申请法院调取证据、申请证人出庭等原因致使案件在3个月内难以审结的”，笔者认为，在将简易程序的审限设置为“3+3”的基础上，法院应通过延长审限的方式继续适用简易程序审理。原因在于，一方面，合理延长审限虽然增加当事人等待裁判结果的时间成本，但能够减省当事人因转换程序而补交的诉讼费用，避免当事人因法官的审限借用行为而遭受额外的经济负担以及按撤回起诉处理的风险；另一方面，合理延长审限既未减损程序的灵活性，也符合程序运行的可预测性，不会对程序安定造成较大破坏。

此外，在延长简易程序审限的基础上，是否需要规定“若需再次延期，应由上级法院批准”，值得商榷。笔者认为，这种解决方案具有理论上的可行性，却与民事诉讼程序繁简分流改革“提效增速解纷”的目标不完全吻合，亦与简易程序追求程序相对简化的程序设计原则

① 尊重当事人程序主体地位，不仅表现为尊重当事人对诉讼程序的合意选择，而且表现在其他诸多方面，例如尊重原告对诉讼请求的变更、撤回等。参见张琳：《遗漏诉讼请求的识别与规制》，《江西社会科学》2024年第7期。

② 何帆：《完善民事诉讼独任制适用范围应当把握的六个问题》，《人民法院报》2020年3月12日第5版。

③ 有学者主张，建立转换提级审批制，将转换程序的审批权提级至院长、分管院长，并由审判管理部门定期研判，不仅可以防止程序转换的任意性，而且可以对接司法责任制，有利于院长或分管院长依法行使审判监督权。参见王韶华，李军波：《繁简分流改革背景下的民事诉讼程序设置研究》，《中国应用法学》2021第4期。

相悖。而且，经前述分析，这些繁复的审批环节会让法官选择不需要审批的、审限更长的普通程序，因此不能从根本上解决借程序转换延长审限的问题。

其四，否定采用公告送达导致简易程序转换的必然性。为缩短审理周期，防止诉讼拖延，立法者于2021年修正的《民事诉讼法》第95条将公告送达的期限由60日缩短为30日，那么仅因30日公告期间的存在便将简易程序转为具有6个月审限的普通程序，不符合立法者修改该条文的初衷。同时，相比于最高院对《民诉法解释》第140条的理由阐述，《民诉法解释》第243条之规定更加合理，能够降低当事人的诉讼成本，避免因适用普通程序而消耗更多的司法资源，也与《民事诉讼法》第95条的修改初衷更加吻合。此外，我国台湾地区“民事诉讼法”第152条规定“国内”公示送达的期间20日，且未规定当出现公示送达时案件审理应适用普通程序。鉴于此，应当修改或删除《民诉法解释》第140条之规定，明确适用简易程序审理的民事案件，即使出现公告送达，也无须转为普通程序审理。[①]

（二）小额诉讼程序转换机制的优化

关于小额诉讼程序转换机制的优化，我国台湾地区的相关规定可以作为参考。相比于我国《民事诉讼法》第165条规定的小额诉讼程序的适用范围，我国台湾地区“民事诉讼法”未就小额诉讼程序的适用范围设置定性概念，但明确小额诉讼标的物包括“金钱或其他代替物或有价证券”；规定法官认为适用小额诉讼程序不当的，便可依职权转换程序，并且只能将小额诉讼程序转为简易程序而不得转为普通程序；规定当事人进行诉之变更、反诉的，即使合意不改变小额诉讼程序的适用，也需要经法官认为适当，否则需要在小额诉讼程序的法定适用范围内进行；规定只有当事人明确就其案件余额不另诉时，法官才准其为一部请求以适用小额诉讼程序。整体而言，我国台湾地区“民事诉讼法”赋予法官转换小额诉讼程序的权力，而且相对限制小额诉讼程序的适用，支持法官依法将小额诉讼程序转为简易程序。如此规定的根源在于其小额案件当事人享有上诉权，当事人相对喜用小额诉讼程序。[②] 因此这些规定不可被全面吸收。那么，为优化小额诉讼程序转换机制，针对该机制存在的诸多问题，可选择性地借鉴我国台湾地区的相关有益经验，提出如下五个方面的优化措施。

其一，明确小额诉讼程序的适用范围。我国应遵循小额诉讼纠纷形态的独特性，对小额诉讼程序的法定适用范围予以进一步明确，合理压缩法官的自由裁量空间，增强程序变动的可预测性。针对小额案件当事人申请增加或者变更诉讼请求、追加当事人等情形，若不存在《民事诉讼法》第166条规定的情形，且标的额未明显超出小额诉讼程序的适用范围，则应继续适用该程序，从而减少当事人规避适用小额诉讼程序的情形；同时，对于因前述情形致使案件不符合适用小额诉讼程序条件的，赋予当事人以合意方式继续适用小额诉讼程序的机会，不过需要法官予以审查并认为继续适用小额诉讼程序适当。

其二，合理区分小额诉讼程序转为简易程序还是普通程序的特定情形。我国民诉法规范中未对“小转简”和“小转普”的情形予以明确区分，而存在适用普通程序独任审的情形与适用简易程序独任审的情形相交叉的问题。比如，本已适用小额诉讼程序审理的案件，当出现反诉、诉之变更、需要评估鉴定等情形时，既可转为简易程序审理，也可转为普通程序审理。虽然诉讼程序转换不必然导致审判组织转变，但鉴于普通程序和简易程序就当事人程序保障的侧重点有所不同，立法应对小额诉讼程序在特定情形下转换为简易程序还是普通程序进行较为明确的区分，减少法官为获得更长审限而随意转用普通程序继续独任审理的情形。

其三，设置小额诉讼程序转为普通程序的法定批准手续。为减少法官因不愿受小额诉讼程序较短审限的约束而直接转为普通程序的现象，可以规定法官在将小额诉讼程序转为普通

① 左卫民，靳栋：《民事简易程序改革实证研究》，《中国法律评论》2022年第2期。

② 参见我国台湾地区“民事诉讼法”第436－8条、第436－15条、第436－16条、第436－24条。

程序时需经院长批准，并且明示程序转换的原因以及所援用的条款；同时，可以将法官仅因审限届满而将小额诉讼程序转为普通程序或者非因正当理由而未提前报批等情形列为法官考核的负面事项。这将有助于减少小额诉讼程序转换机制被法官滥用，保障程序安定；同时使小额诉讼程序发挥实效，实现简案快审。

其四，完善小额诉讼程序的救济机制。小额诉讼程序转换机制是当事人规避适用小额诉讼程序的常用方法，根本原因在于保护自身的上诉权；但我国学术界和实务界多数支持小额诉讼程序一审终审，认为一审终审是小额诉讼程序的特色所在。那么为发挥小额诉讼程序高效、便捷的解纷效能，可在坚持一审终审的基础上，设立裁判异议权，保障小额案件当事人的程序救济权。裁判异议权是日本对小额案件事后救济的一种方式，即依据日本《民事诉讼法》第378、379、380条，当事人有权在收到判决书之日起2周内，可以原审程序违法与裁判适用法律错误为由，对判决提出异议。在异议提出后，程序退回到辩论终结前的状态，由原审法官适用普通程序继续审判。此时，证据审查不局限于能及时调查的证据，开庭也不限于一次审结，以保障程序和判决公正；案件审理依然保持禁止反诉、简化判决书等小额诉讼程序的特征，以保障小额诉讼程序的经济便捷优势，保障程序效率。

其五，明确公告送达情形下继续适用小额诉讼程序的可能。若依据《民诉法解释》第243条，公告期间不计入审限，则法官通常能够在2个月内审结小额案件而不必进行程序转换；但当因被告下落不明而影响案件事实认定时，应当转换小额诉讼程序。此外，对于因采用公告送达而将小额诉讼程序转为普通程序且仍由原审法官独任审理的情形，应予限制。因为独任法官能够利用“事实清楚”与“基本事实清楚”的微弱界限，通过程序转换便宜“借用”普通程序6个月审限，虚置小额诉讼程序。

（三）普通程序转换机制的优化

其一，适当扩大立案后开庭前当事人合意将普通程序转为简易程序的空间。当前我国民诉法规范将普通程序转为简易程序的情形限定为当事人在开庭前合意选择适用简易程序的情形。对于开庭前当事人发现简单案件错误适用普通程序的、原告变更或撤回部分诉讼请求使案件复杂程度降低且争议减小而不需要适用普通程序的，民诉法规范未予明确规定，但笔者认为双方当事人可于开庭前合意约定适用简易程序。虽然这两种情形下不允许当事人合意约定转换程序是尊重民事案件繁简识别初步结果的体现，能够为“复杂案件”的当事人提供更加全面的程序保障，但是当事人不应为法院错误的程序分流买单，也不应受不匹配诉讼程序的束缚。相反，这两种情形下允许当事人合意约定转为简易程序审理不仅符合程序相称原则，而且是尊重当事人程序自由的重要体现，有利于当事人积极影响诉讼走向，降低自身的诉讼成本，并有利于减少司法资源的消耗。

其二，当事人在起诉前合意约定适用简易程序的，需要分四种情形处理。情形一：对于属于依法排除简易程序适用的案件（参照《民诉法解释》第257条第（二）至第（七）项），当事人不得合意约定简易程序，法官应依法适用普通程序审理，以减少法官为获得更长审限而再次转换为普通程序的情形。情形二：对于能够由当事人约定适用简易程序审理的案件，根据相关民诉法规范的立法精神，法官应当尊重当事人的程序选择权，基于该合意而适用简易程序审理，但应当要求当事人就合意适用简易程序存在书面约定，以充分证明该合意的存在，减少“诉中诉”的产生以及程序转换的反复。情形三：对于当事人诉前书面约定适用简易程序但在立案后至开庭前提出程序适用异议的案件，法官为充分保障当事人程序利益，应适当牺牲程序安定，在经当事人说明正当理由且提供相应证据后，适用普通程序审理。这可以有效解决一方当事人因缺乏程序选择适用的法律知识而于起诉前同意适用简易程序并最终造成自身的实体或程序利益受损的问题。情形四：对于当事人诉前书面约定适用简易程序审理的案件，若法官因案情复杂而无法在3个月内审结，则可以经当事人同意裁定转为普通程序审理；当事人不同意转换程序的，法官应申请批准延长简易程序的审限（以简易程序审限

“3 +3”为前提）。这有助于彰显当事人的程序主体地位，并且实现程序安定与程序自由的平衡。

其三，禁止已适用普通程序审理的民事案件转为适用小额诉讼程序审理。笔者虽不认同《问答口径（一）》第17条对“普转小”的否定性理由说明，但认同该否定性结论。正确的理由表述应当参照最高院对《民诉法解释》第260条的阐释。普通程序是审理民事案件的标准程序，既然案件已适用普通程序审理，为最充分地保障当事人的诉讼权利，没必要再转为小额诉讼程序审理。同时基于普通程序对当事人权利保障的充分性和小额诉讼程序的经济理性关切，当事人不应在立案前或立案后开庭前将本应适用普通程序审理的民事案件约定适用小额诉讼程序审理。①

结　语

民事诉讼程序转换机制的优化并非朝夕可成，而是需要从理论到实践、从立法到司法，全面系统地调整与完善。针对民事诉讼程序转换机制的现实问题，在理论层面需要贯彻以保障程序公正为前提，实现与维持程序安定与程序自由的平衡。虽然程序安定与程序自由之间的抵牾无法从根本上予以消除，但实现两者之间的共存与包容，便能够优化出既满足当事人多样化程序利益追求又合理限制法官程序转换随意性的民事诉讼程序转换机制，进而更加充分地保障当事人的诉讼权利，使当事人最终能够通过合理的诉讼程序获得公正裁判。

■责任编辑/宋雨桃

Analysis and Optimization of the Conversion Mechanisms of Civil Litigation Procedure

ZHANG Lin

（Shandong Normal University，Jinan 250358，China）

Abstract：Based on the fact that different litigation procedures have different characteristics，functions，and value orientations，the existence of the conversion mechanisms of civil litigation procedures can meet the diverse pursuits of procedural interests by the parties involved. However，the examination of the judicial practice reveals that there are many realistic problems in the conversion mechanisms of civil litigation procedures，including the conversion mechanism of simplified procedures，the conversion mechanism of small claims procedures，and the conversion mechanism of ordinary procedures，which need to be optimized. The reflections on the theoretical level have made it clear that the resolution of the problems related to the conversion mechanisms of civil litigation procedures requires the premise of ensuring procedural justice，and the realization of a balance between procedural stability and procedural freedom. Then，with the guidance of such theoretical reflections，reasonable measures are proposed for optimizing the conversion mechanisms of simplified procedures，small claims procedures，and ordinary procedures，thereby reducing the confusion in procedure application and the uncertainty of procedure conversion，fully safeguarding the litigation rights of the parties involved，and enabling them to ultimately obtain fair judgments through reasonable civil litigation procedures.

Keywords：civil litigation；procedure conversion；procedural justice；procedural stability；procedural freedom

① 最高人民法院民法典贯彻实施工作领导小组办公室：《最高人民法院新民事诉讼法司法解释理解与适用》（上），北京：人民法院出版社，2022年，第555页。

《云南大学学报（社会科学版）》2024 年总目录

马克思主义理论

全人类共同价值对西方现代意识形态的超越
…… 李尚宸，张志丹（1.005）
革命文化的赓续传承及其新时代创新发展
…… 陈红桂（3.005）
中国式现代化进程中公平正义的话语创新与
实践拓展…… 廖小明（3.015）
论人工智能对人的主体性的冲击及化解路径
——基于马克思机器论视角的考察
…… 杨礼银，李海艺（4.005）
正义范式的超越：从黑格尔到马克思
…… 颜景高，胡　敏（4.014）
应得正义赋能共同富裕的内在逻辑与当代价值
…… 赵志阳，邢　茜（5.005）
新时代社会主义意识形态认同的战略布局
…… 尤文梦（5.014）
坚定文化自信与铸牢中华民族共同体意识的
逻辑关系探析…… 马　华（5.022）
马克思主义基本原理与中华优秀传统文化
相结合的意义、理据与旨趣
…… 王天民，高涧竹（6.005）
维特根斯坦的马克思主义观批判
…… 夏国军（6.014）

哲　学

亚里士多德论营养灵魂…… 田书峰（1.015）
论康德伦理学中的自我关切
…… 董滨宇（1.028）
心即礼
——王阳明心学体系下的礼学重建
…… 赵文宇（1.039）
科技伦理治理中的全过程审查机制构建
…… 杜盼盼，徐　嘉（1.047）
亚里士多德的营养灵魂说及其与物理主义
的互补…… 朱清华（2.005）
基于时代论战与哲学隐喻的《法哲学原理》
新解读…… 余　玥（2.014）
“理”支撑世界的存在与运转
——朱子的“理生气”与理气先后、动静再论
…… 傅锡洪（2.031）
存在一元论能否合理地解释空间的本质？
——以布拉德雷、西田几多郎和不二论吠檀多为例
…… 张励耕（3.026）
“美是那最耀显、最令人出神的”
——论海德格尔对柏拉图美学的现象学阐释
…… 贺　念，朱　葵（3.036）
从关怀伦理视角论古典儒家的道德教育基础与
教师职责
——基于儒家义务论与儒家美德伦理学的反思
…… 李明书（3.048）
《物理学》B2 的研究主题和论证结构
…… 聂敏里（4.022）
拉埃尔·耶吉异化与生活形式批判理论视域
下的家庭…… 陆　俊，赵亚宁（4.029）
哈贝马斯商谈伦理的他者旨趣
…… 隽鸿飞，陈筱倩（4.041）
庄子“何以”鼓盆而歌
——逍遥游的非超越性 …… 赵卫国（4.050）
从范畴格义看“中道”研究的哲学根基与
未来路向
——《文明论的历史哲学》的洞见与误区举隅
…… 庄振华（4.058）
卡西尔哲学“语言转向”的内在逻辑及其意义
…… 谢地坤，何启文（5.029）
克尔凯郭尔的非理性问题与辩证法
——寻求一种后黑格尔的诠释…… 陆心宇（5.037）

历史肉身的生成与更新：梅洛－庞蒂历史现象学对卢卡奇辩证法的改造 …… 王亚娟（5.051）
直观还是貌似直观
——从被给予性出发重新理解胡塞尔“范畴直观”的意义 …… 张晋一（5.059）
从主奴关系到伦理和解：再思黑格尔精神哲学中的承认问题…… 王一帆，王 强（5.070）
论耶可比的《大卫休谟论信念》中的信念观 …… 张云涛（6.022）
制度性事实何以依赖于语言
——塞尔社会实在论的三重疑难及其化解 …… 陈志伟（6.032）
论功利主义对权利局限的自我修复
——以密尔为中心的考察 …… 李育书（6.040）
圣学之脉：明儒王龙溪对颜子言行的推崇与三维新诠…… 冯前林（6.048）

历史学

回归史料本身
——图像证史问题的档案学思考路径及其反思 …… 杨 毅，单旭东（3.056）
互动与博弈：嘉道时期清朝与越南藩属关系探析…… 张清涛（3.066）
近代边疆地区的城市变迁与国家建设
——以西双版纳景洪为例 …… 高 景（5.078）

艺术学

文学社团与文化机构合作的范例
——重识文学研究会与商务印书馆的关系 …… 张志平，李直飞（2.045）
中国楚辞研究范式的开创与定型
——从贾谊到王逸 … 汤 洪，李 丹（4.069）
晋商信用制度的层次性探究 …… 贾 瑞（4.077）
文化转型与中国古代文论的嬗变 …… 杨玉华（5.090）
形式特质与无功利性
——论保罗·克劳瑟对审美领域的界划 …… 朱松峰，罗岩松（6.058）
重返感性场域：中国传统器物美学进入数字世界的另一种路径…… 侯李游美（6.069）

社会学 · 管理学

途中负担：理解农村生育率下降的一个视角 …… 刘 升（1.056）
乡村治理现代化：意涵、困顿与理路 …… 詹国辉（1.066）
大数据综合试验区对企业创新的影响研究
——来自中国上市公司的经验证据 … 刘 明（1.079）
中国式现代化视域下社区治理共同体公共精神的重塑…… 刘 珊（2.069）
易地搬迁脱贫人口稳岗就业服务链构建探究 …… 陈红平（2.079）
走和平发展道路的现代化：理论渊源、价值向度与世界意义…… 乔 倩（2.087）
信义治理何以可能：信托制物业的实践与阐释 …… 吴晓燕（3.076）
中国老龄社会治理评估指标体系建构与实证研究…… 吴 波，周学馨（3.086）
民族地区社会保障经办服务的实践及逻辑 …… 沈 澈，党秀云（3.098）
数字赋能提升城市旅游绩效机制初探 …… 刘 凤（3.120）
共同富裕背景下就业量质协调发展指标体系研究…… 王 维，张宏如（4.085）
大学校史馆提升校友情感认同的效用机制探析
——基于“记忆之场”的理论视角 …… 徐松如（4.118）
从华文教育看缅甸华人身份认同的差异与变迁 …… 刘 权（4.127）
“三孩”政策背景下云南省育龄群体的生育行为与生育意愿研究 …… 晏月平，李昀东（5.099）

人工智能赋能人的解放：优势、风险与实践策略…… 王秀成，陈　欣（5.112）
中国式现代化进程中的县域城乡融合：理论逻辑、指标构建与实现路径
…… 吕宛青，肖钊富（5.122）
中国社会组织参与全球治理的特点、路径与模式研究…… 尹　君（5.134）
数字世界的伦理困境透视与调适机制探究
…… 徐亚州，谢桂山（6.078）
中国式现代化视域下深化人才发展体制机制改革的理论解构与路径探赜
…… 邹　娜（6.086）
中国式现代化视域下政府责任伦理的价值重构
…… 顾爱华，佟　熙（6.096）
我国战略性关键矿产资源产业链安全监测预警体系构建策略
…… 张海亮，付　晶（6.105）

法　学

论财产犯罪中股权的占有及转移
…… 王昭武，杨　晶（1.092）
总体国家安全观与中国刑法发展
…… 童德华，刚青卓玛（1.108）
论企业合规中检察机关与行政机关的协作
——以自贸试验区为例 …… 段君尚（1.121）
《宪法》是中华民族伟大复兴的中流砥柱
…… 宋才发（1.133）
功能主义监察立法观的形成逻辑、法理省思与调控思路…… 张演锋（2.097）
无委托人的不动产信托的信托财产所有权转移登记…… 张　淳（2.111）
生成式人工智能算法的法律风险及其规范化防控…… 丁国峰，寿晓明（3.107）
民营企业“损企肥私”行为入罪路径的体系化解释…… 肖　怡，赵时仑（4.093）
监察体制改革视域下人民监督员制度的新发展
…… 赵　恒（4.107）
论私法意义上的生育权
…… 李建华，徐宇晨（6.118）
民事诉讼程序转换机制的问题分析及优化
…… 张　琳（6.131）

思想政治理论课教学研究

新时代高校思想政治理论课系统塑造的思想逻辑…… 王传发（2.127）
新时代高校思政课实践教学的内涵、价值及实现路径…… 朱　丹（2.136）
以教育家精神塑造新时代思政课教师形象论析…… 高静毅（3.135）
数字思政空间的基本内涵与价值意蕴探析
…… 唐良虎，吴满意（4.136）

政治学

机会平等的公平性与目标指向：基于罗尔斯和斯坎伦的比较分析 … 高景柱，李　博（2.055）