思想評論

让沉思者发声
让孤独者有伴

思想評論

二零一五年第一期

学子风采

李 江 我院2012级思想政治教育专业本科学生

痴于诗词无所作，乐于文章亦无成，嗜弈而不善，好书法而不精，致理未臻通达，浅尝辄止，难于精进。自入大学以来，上下奔走，好与人交，初以读书为聚，研文稽古，谈诗论道，与交众人，相为切磋，心闲意逸，究人生之义终为一“闲”字耳，是以兴读书之会而命之曰“闲人笔谈”。心怀文义，述作交通，会众人之意以继文学之兴，是以于此工科学校而创文学杂志，命曰《文坊》，于今期年，小有所成。

三载已毕，所业平平，其技未精，偶有所为，何克其人之嘉许，综以观之，可数者但寥寥耳。

个人荐书：熊培云《一个村庄里的中国》

电影推荐：《辩护人》

马文静 我院2012级思想政治教育专业硕士研究生

本科毕业于合肥工业大学，曾获“合肥工业大学优秀共产党员”和“合肥工业大学优秀毕业生”荣誉称号。进入研究生学习以来，专心学习，共发表学术论文3篇，其中中文核心2篇；与导师合著的论文《网络政治参与与青年政治意识的发展》被人大复印资料全文转载 ；2014年1月，获江苏省哲学社会科学界第七届学术大会优秀论文一等奖；在2014年河海大学首届研究生“十大高被引论文”评选活动中获二等奖；在河海大学马克思主义学院第二届研究生论坛获得优秀论文二等奖；在“学海争锋”学术活动中获“优秀报告人”荣誉称号。2014年被评为“优秀研究生”并获得了2014年度国家奖学金。

热爱生活，追求简单且精致的生活方式。一杯茶、一本书、一部电影，就能调亮生活的色彩。

个人荐书：刘瑜《送你一颗子弹》

电影推荐：《三傻大闹宝莱坞》

让沉思者发声，让孤独者有伴

在圈子盖过是非，思想上的交锋、争辩更是稀罕之物的时代，大学生的公共表达少之又少。我们每个人都在说，但每个人什么也听不见，在强大的主流声场中，某些声音被淹没，某些声音自己选择沉默。作为学生群体，我们拥有热情和潜力沿着“思想”的灯塔在汹涌波涛中前进，在前进的征途中辨识真理与谬误，进而形成自己的声音，而这要求我们要有足够的耐心和韧劲方可成。

投身“思想”无关我们毕业后从事何种职业，但“发展系统的生活哲学”却少不了读书和言说。

生命有涯而书海无涯，在嘈杂的消费时代，自当静下心读几本有价值的中外经典名著。这一“常识”颇有乌托邦的味道，但阅读的起点可以很低，阅读的终点却关乎心灵，且往往是向善的。一旦我们敞开心扉投入阅读，很快就会发现，原先只敢束之高阁的知识殿堂可以离自己这么近，更让人欣慰的是，从中获得的独特体悟，无声无息中让我们的内心变得富足，让我们对世界充满善意。读书人向来以开放的心灵对待世界，运用广阔的视野和洞察力，从纷繁复杂的世界中抓住那些关键问题，发问、发声，或尖锐或深刻亦或简单肤浅，都是在问诊时代。而这要求我们先积淀足够的知识。

如果阅读是私人的思想积淀，言说便是公共生活中对思想的表达，在于让别人知道这种思想的同时完善思想本身。写作作为言说的一种，需要广阔的视野，大气且震撼人心，既回应生活，又超越生活。大学生的言说最是纯真、质朴又不失犀利，我们的声音可能是幼稚的，但定当以真诚的态度负责任地发声。我们寻求“共识”，更求同存异，“异乎我者未必即非，同乎我者未必即是”是我们应坚持的态度，诚如一位学者所言“如何对待异己之见和争论对手是对作者学识与品格的某种检测”，这要求我们勇于言说的同时更需以卑谦的姿态去倾听，后可有争辩。

人文学科注重写作训练，在学生的论文中，不乏具有闪光点和思想性极强的文章。但一方面，囿于学术规范和论文发表要求，学生的文章很难发表，缺乏互动，好文章渐渐沉默；另一方面，学生缺乏对写作技巧的认知和学术规范的自觉，文章得到的反馈有限，文章质量有待提高。那么，有个刊物专为学生学术交流而存在，一方面培养其理论自觉，另一方面也加强本科生、硕士生和博士生之间横向和纵向的思想交流与碰撞，当是非常有意义的事。

正是基于这样的初衷，河海大学马克思主义学院一小群满怀激情与想象的本科生也是蛮拼的，在 2006 年创办了《思想评论》，到 2009 年为止共出版了 6 期，成为了河海大学校内一道颇具人文气息的风景。无奈因种种原因，停刊至今。现在，我们有幸拿过前辈手中的接力棒，重启《思想评论》。新的《思想评论》将秉持往期积淀下来的学术传统，在这里，没有“左”和“右”之类的标签划分，只有坚持学术、弘扬思想、服务社会的青年思想平台。

为此，我们感谢在这一专属平台上激扬文字、不吝赐稿的广大学友，感谢无偿为优秀文章撰写评价意见的老师学者，还有很多默默支持《思想评论》的同仁。衷心期望我们不负众望，期盼本刊能充当年轻人思想交流之平台，为我们的人生道路增添一份沉静与自足，更让我们获得一次对自己生活的时代、社会环境以及自身的思想进行反省和思考的机会。

让沉思者发声，让孤独者有伴！为了这一使命，我们不再沉默，我们有话要说！

[陈念 执笔]

目录

艰苦朴素

实事求是

严格要求

勇于探索

名师导航

01 英国政治教育思想中的怀疑主义精神 / 郑黎明

学术新探

12 亚里士多德政治教育思想论析
——基于知识观和政治观的建构 / 陈念
19 对但丁帝国二元论的现代认识 / 耿秀仪
27 先秦儒家内省观与大学生内省品质的养成 / 宋健林
33 智库与中国共产党决策的研究 / 沙良杰
39 从西方民主输出看中国的思想政治教育 / 熊飞宇
42 中华传统“廉文化”的价值蕴涵及其
创造性转化 / 张建晓

西哲研究

46 “灵魂不朽”在古希腊文化背景中的证成 / 李亚云
49 奥古斯丁与佩拉纠派关于“恩典”的论战 / 季托
54 浅谈笛卡尔的数学方法论 / 冯子恬
57 唯理论与唯心论的再辨析 / 赵雨丝
61 敬虔派与康德道德哲学 / 肖楚杰
66 论康德哲学中的上帝观 / 先时龙

研究综述

69 马克思正义观研究的回顾与前瞻 / 常宴会
75 国内自由主义三大基本理论问题研究综述 / 汪宇

学术随笔

79 由韩国偶像剧模式谈思想政治教育的
困境与出路 / 张玉倩
80 试论我们的道德谱系 / 高爽

思想评论

新浪微博：@思想评论学刊

contents

王东 / 重塑司法公信，从清理恶政开始 82
李婧宇 / 从当代大学生的迷茫说开去 83
姜春勇，金林南 / 传道·授业·解惑 师生问答录 85

实践报告

刘淼,韩菁菁,孔瑾,等 / 弘扬家风，立德树人 86
——山东曲阜家风教育传统调研报告（节选）
李江,季托,何芙蓉,等 / 关于农村“新空巢”父母的调查报告 92

谈谈方法

叶方兴 / 学术论文写作的若干体验 98

毕业畅谈

朱宏博 / 从认知走向反思 101
刘学坤 / 学在思政 103
张秀琴 / 真学术，真生活 105
印卫东 / 激流勇进，饮水思源 107

思评荐书

庞俊来 / 《法哲学原理》 108
《南渡北归》 109

学术动态

河海大学马克思主义学院 2014-2015 学年学术动态回顾 110

博问学会简介 53
清凉学坊简介 91

思想評論

让沉思者发声
让孤独者有伴

指导、学术顾问：
孙其昂（教授）
黄明理（教授）
戴　锐（教授）
金林南（教授）
郑黎明（副教授）

主　　编：
陈　念（2014 级硕士生）

副 主 编：
张玉倩（2014 级硕士生）
郝　娜（2014 级硕士生）
肖楚杰（2012 级本科生）

执行主编：
季　托（2012 级本科生）

编　　辑：
穆彩云（2012 级本科生）
房　卉（2012 级本科生）
邢芙钰（2014 级本科生）
黄　广（2014 级本科生）

主　　办：
河海大学马克思主义学院
《思想评论》编辑部
电　　话：18762405592（主编）
邮　　箱：sxplbjb@163.com
地　　址：
江苏省南京市江宁区
佛城西路 8 号（211100）
出版时间：2015 年 3 月（半年刊）
校内刊号：027

文字校对：穆彩云 邢芙钰

英国政治教育思想中的怀疑主义精神

郑黎明

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘要：主导英国现代政治的激进主义与保守主义交替更迭的历史，显示了勇于质疑、善于质疑、以质疑为荣耀的政治传统。在这样的政治传统中，英国政治教育思想在哲学基础、理论渊源和当代发展的多维论域显现了怀疑主义的精神本色。

关键词：英国政治教育；基本精神；怀疑主义

作者简介：郑黎明（1977— ），男，安徽宣城人，河海大学马克思主义学院教师，从事政治哲学，思想政治教育研究。

现代英国政治教育在不同历史阶段，分别指绅士教育、自由教育、民主教育、公民教育，其教育空间和载体有家庭、社团、机构、教会、学校等。相应地，现代英国政治教育理论分散性地存在于英国绅士教育理论、自由教育理论、民主教育理论、公民教育理论等观念形态中。本文拟从几个方面指出，纷繁复杂、五彩斑斓的英国政治教育思想处处体现了怀疑主义的基本精神。

一、政治传统——在怀疑自身中不断新生的英国政党

在世界政治历史中，英国议会政治的历史最为悠久，特别是 17 世纪中叶以后英国革命时期频繁的政治论辩和团派活动催生了世界上最早的政党的诞生。现代英国政治的历史主要是英国政党政治的历史。考察英国现代政治重大历史时刻的党派立场和政治抉择，整合英国政治历史演化过程中的重大议题和党派纲领，形成表 1(见后页)中的“英国党派政治演化简史”。

表 1 说明英国政党政治历史演化中三个方面的特点：

第一、英国政党并没有一个恒定的政治纲领，他们选择在不同时期和重大事件中大胆质疑自身，推翻自身。任何一个党派都不可能持守一个理念固定不放，辉格党和托利党、保守党和工党都可能在不同时期权力更替中接受曾经的政治对手的施政思想。这显示了英国政党意识形态的怀疑主义本色：一个政党不能依靠一个恒定的政治纲领永远活在政治舞台交替演变的历史长河中。要想跟上政治社会历史发展和转型的步伐，只有勇敢地怀疑自己党派曾经引以为傲的政治纲领才能赋予逐渐老化的政党以新的政治生命。

第二、英国的保守主义和激进主义分别代表了持守和变化的方向，但就英国的各种主流政党而言，它们各自的执政思想都含有持守稳重和勇于变化的共同成分，只是在历史的不同阶段因一时的选择而呈现出不同的色彩。“英国的保守主义是一种稳重守成的力量。它并不一味顽固地反对进步，而是对变革的进程和方式持稳重态度。当现存制度尚能维持，仍可继续时，它就坚定地守住阵地、不肯变革；但当已有的体制已决不能满足现实的需要时，它就允许某种程度的变化，并在新的变化的基础上把守新的阵地，成为反对新的变革的守成力量。”[1]144 这意味着英国“保守主义”（conservatism）并不是“顽冥不化”的同义词，而是持守中含有变革的成分。去除“保

表 1　英国党派政治演化简史①

重要历史时期	保守主义政党	激进主义政党
1642-1660 年英国内战与革命的第一阶段（议会主权和君主主权的对抗，前者取得暂时优势）	保王党：持守君主制传统，维护英国国教和地产贵族的地位利益，以国王、部分贵族和议员为主体力量	长老派：清教主义和议会统治主义；独立派：提出《建议要点》，要求充实议会制度，后走向共和主义；平等派：提出《人民公约》，要求废除君主制，实现共和制；掘地派：要求彻底实现民主并进行土地使用权的改革
1668 年“光荣革命”（君主立宪和议会主权的确立）	托利党：最初抵制，最后接受了辉格党的动议	辉格党：在议会主权原则基础上，联合托利党推动英国国民接受了新君主登基，标志议会主权原则从观念到实践的演进
1832 年第一英国议会改革	托利党：持守“光荣革命”后形成的议会制贵族政治	辉格党：拒绝成年男子普选权，基于中等阶级的财产选举权原则提出议会改革法案，推动英国议会民主的发展
1867 年第二次英国议会改革	保守党：基于纳税户主个人选举权原则提出了扩大公民民主权利的议会改革法案	自由党：试图持守财产选举权原则，最终接受了个人纳税义务与选举权利相挂钩的民主改革法案
1884-1885 年第三次英国议会改革	保守党：面对工人运动的激烈形势，接受了改革法案	自由党：在格拉斯顿内阁主导下，颁布《人民代表法》和《议席重新分配法》，降低选民的财产资格要求，赋予大量工人阶级的选举权
1918 年第四次议会选举权改革	保守党：加入保守党与自由党执政联盟	自由党：成立保守党与自由党执政联盟，本党领袖劳合·乔治任首相，推出《1918 年人民代表法令》，从法律上确立凡年满 21 周岁的成年男性以及年满 30 周岁的成年女性，均有下议院的选举权
“二战”以后至 1970 年代	保守党：在“福利主义共识政治”框架内，持守古典的自由主义政治传统	工党：长期执政，与保守党结成“共识政治”，推行福利主义和国有化政策
1980 年代以后	保守党：推出“新自由主义”经济政策，持守英国政治传统	工党：放弃国有化政策，在“新自由主义共识政治”框架内，推出混合了社会民主主义的“第三条道路”纲领

①本表参考了下列著作的研究成果：1）Robert Leach, *Political Ideology in Britain*, second editon, London: Palgrave Macmilan,2009.p62；2）钱乘旦：《在传统和变革之间——英国文化模式溯源》，凤凰出版传媒集团 2010 年版，第三章，第 143-230 页；3）张怀印：《十九世纪英国宪政改革研究——以议会选举制度改革为中心》，中国政法大学出版社 2012 年版；4）[英]休谟：《英国史》，刘仲敬译，吉林出版集团有限责任公司 2013 年版，第 VI 部。

守主义”在中文语言中的贬义色彩即可揭示其“赞同渐进变革”的思想内核。而“激进主义”（radicalism）在英国政治话语中并不是指变革方式的激烈，而是有“触动根基”和“正本清源”的意思[1]167。近代早期的激进主义以旧瓶装新酒的方式，披着“挣脱‘诺曼枷锁’回归英国古代自由传统”的外衣，将近代政治思想家创设的自然人权法则作为政治辩论的实质主张，动摇了君主制的基础，由此触发了英国革命。近代早起激进主义“回归古代，迎回自由”的口号，说明英国政治变革总试图以维护“政治传统”的名义出现，激进中含有持守的成分。这也是英国政党政治怀疑主义基本精神的体现。

第三、怀疑主义孕育了善于妥协的政治智慧。1642—1668 年，英国在欧洲主要国家中率先进入近代政治转型期。这一自革命内战爆发至“光荣革命”（Glorious Revolution）的历史过程，促使英国上层社会以及普通国民在身体和灵魂上经历了现代政治的洗礼。内战造成的社会混乱塑造了英国国民身体性的惨痛记忆，革命引发党派政治论辩的泛滥高涨和政治统治方式的交替往复，使得英国统治阶层的政治意识和政治智慧得到现实的检验和提升，他们开始能够辩证地看待现代政治图景中的激进主义或者保守主义，认识到二者的威力和危害是同等地巨大无边，从而凭借怀疑主义的精神气质形成了激进和持守交替发挥政治功效的英国政治传统。这种特殊的英国政治的传统正是以善于妥协的政治智慧为思想结晶。“那个 17 世纪 70 年代还因为要维护王位继承的正统性而支持詹姆斯继位的托利党，到 1688 年却不得不与辉格党联合起来，推翻了詹姆斯二世。”[1]148这是英国保守党派的第一次重大的历史选择，也是一次善于妥协、敢于妥协、以妥协为“光荣”的思想革命，为以后的保守主义和激进主义作出了历史先例的表率。

二、哲学基础：反“理性至上”的经验主义思维

1.霍布斯的“慎虑”

英国近代人文主义思想中一直在发展一种审慎思考的经验主义传统。“审慎思考”（prudence thoughts）在中文中有时也被翻译为“慎虑”。霍布斯在《利维坦》中区分了慎虑和学问：“积累许多经验就是慎虑，同样的道理，积累许多学识就是学问。一般对于两者虽然都只用智慧这一个字来表示。但拉丁人对于慎虑和学问却始终是加区别的，他们把前者归于经验，后者归于学识。”[2]34在霍布斯看来，慎虑是政治教育思想的基础，脱离审慎思考的政治宣传往往是只相信书本的权威，闭着眼睛跟着瞎子跑的虚假学识的堆砌。虽然所有慎虑的证据都不是必然有效的，“但在没有万无一失的学识可循的任何事务中，一个人如果放弃天生的判断力不用，而只把权威作家例外重重的普泛词句当作指南，那便是愚蠢的证明，一般都被嘲笑为迂腐”[2]35。在霍布斯看来，英国国会的议员喜欢在公共舞台炫耀的政治与历史学识，往往是脱离实际的迂腐之学。这些操控国家公共权力的人应该借用在私人事务管理中体现出的审慎思考，来提高他们的统治艺术的修养。政治教育的过程包含了一系列的政治判断，而政治判断是单靠理性不能企及的领域，必须运用慎虑的能力。审慎思考是一种来自经验积淀的实践智慧。霍布斯的主张政治教育要以审慎思考为基础，体现了他敢于质疑书本教条、反对理性至上主义的经验主义思维。

2.洛克的“信念”（belief）与“两种政治学”的划分

一些最新的研究聚焦于洛克作为哲学家和政治理论家的两种身份之间的关系，认为他在《人类理智论》展示的学术抱负主要是针对欧洲宗教改革后的政治和信仰问题，并且洛克其他的

著作和这本书之间有千丝万缕的关系。“试图用洛克的《人类理解论》去建立一种政治理论的现代学者，是可以进行这种建构的”，因为《人类理解论》中知识论对现代政治和政治思想有着相当重大的意义[3]108。《人类理解论》中的推论性观点被当作其他政治和宗教著作如《政府论》、《论宽容》的理论起点，因而它们共同构成洛克解决核心的政治和信仰问题的理论努力。从知识论入手是当时学者们解决现实问题的一贯方式，相比较知识论问题，洛克更关心政治和信仰问题。

追寻洛克关于“知识”和“信念”概念区分的思路，可以更好地理解英国政治教育思想的哲学基础。在那些可能获得知识的领域，人类必须小心谨慎地判明哪些是知识，哪些是信念。知识和信念代表了人类理解的两种不同的方式，一种是确然可靠的，而另一种是可靠性比较匮乏的。洛克“知识”和“信念”之间的原则性区分意味着，属于“信念”的就一定是在推理上不具备必然性的命题。一个非常经典的推论是：“凡人必有一死，苏格拉底是人，因此，苏格拉底必死”。这其中，我们很有把握认为“凡人必有一死”是正确的，但是这只是基于我们对身边“活着的人都先后死去的”的事实的观察，并没有确然性，因而这不是必然性知识。相似地，“苏格拉底是人”既不能被有效地证明，也不是自明的，故而也不是必然性知识。洛克认为在大多数情况下“信念”是可靠的。信念的价值就在于必然性知识不能企及的地方。信念的作用即在无法获取必然性知识的的场合替代它。洛克的“信念”其实是人类以经验性知识为基础的实务智慧，这其中就包含了政治哲学和政治教育思想。

进一步地，最新的研究表明，洛克区分了“两种政治学”。洛克的政治思想中既有探究虚理的政治哲学——关于政府的起源和本质、宪政制度等方面的思想，也有处理实务的政治艺术学——关系到有限政府的具体设计以及运转政府所需的高超的政治艺术。洛克在一个不太起眼的教育性质的著述中写到：“政治学包含两个不同的部分，一个包含了社会的起源、政治权力的出现与扩展，另一个则探讨社会中的统治艺术。”[4]《政府论》副标题“一篇关于公民政府的真正起源、范围和目的的论文”标示了它处理的是第一部分的问题——在公民权利和义务原理基础上进行抽象思考和理论论证的结果。而另一部分的问题则是艺术性、实践性的，是经验性的审慎思考。

当然，洛克并没有用一部专门著作的形式来具体阐述奠基于慎虑的“统治艺术学”，而是建议可以通过历史和宪法法律的学习来获得相关提示。洛克自己的人生经历本身就是这种政治艺术学的学习和实践的过程。洛克曾经作为外交使团的一员出访美洲克利夫兰殖民地，还花费了十数年的时间陪伴沙夫茨伯里伯爵。在沙夫茨伯里伯爵这个著名的政治活动家构建的英国第一个政党，即早期辉格党的圈子里，洛克的身份是密友、秘书和同仁。他参与了沙夫茨伯里伯爵领导的选举、执政、议政、阴谋和流放等政治活动的全过程[3]31-48。“光荣革命”之后，洛克才回到英国并在政府中任职。除了这种从政的实际经历外，洛克还阅读了大量涉及古代统治艺术的著述。在洛克政治学思想中，政府建立在合意基础上。但是，只有习得推理性必然性知识的人是不足以达成政治合意的。在有知识且富有自由精神的人之间才易于达成政治合意。自然人并不是天生就能符合这个条件的。一个自由民主的政府必须通过政治教育培养有知识且热爱自由、实践自由的人，这会夯实民主政权的基础，增加民主政府的稳定性。这个过程实际上就是洛克所说的政

①这方面的学术文献可以参见剑桥政治思想史学派著作，如[英]詹姆斯·塔利：《语境中的洛克》，梅雪芹等译，华东师范大学出版社 2005 年版。

治学第二部分处理的课题：统治的艺术。晚近的研究表明，洛克《政府论》的写作其用意是为“光荣革命”的政治正当性做辩护，以便帮助英国公民认识到新政体的性质，认同君主立宪制度的合法性①。洛克的政治哲学著述活动中的很大一部分可以被视为政治教育理论性质的学术写作。

一个毕生花费大量时间和心血投身于现实政治教育实践的人，不可能没有关于政治教育的理论性思考。带着这样的思路阅读《教育漫话》并认真思考：洛克为什么要在生前亲自精心修改与友人的教育通信并付之出版呢？其用意之中是否有推而广之的政治教育意向呢？如果有，那么《教育漫话》则既可以看作是绅士教育学的经典，也可以看作是政治教育理论的经典。事实确实如此。洛克在《教育漫话》中主张，与其让孩童在惩罚性、义务性的强制下做某事，不如允许他们在具备自由或者权利的条件下完成想做的事情，这才是新时代应该有的更符合孩童心理的教育原理。在作出上述建议后，洛克继续发出这样的深思：这个教育原理是否可以适用于成人呢？相比面对强权的威胁，成人是否更乐于在享受自由和权利的意识中完成某项任务呢？[5]给予公民以自由权利，就是民主政府最好最有力的统治艺术。教授自由权利比教授单方面的强制义务来得更加有效。在《教育漫话》中，读者处处感受到洛克的这种政治教育思考所显示的高超智慧：成人公民和孩童一样，希望自己被当作自由、理性自主的人。孩童不可能是理性自主的，但是当他们感受到自己被父母看作是具备理性自主能力的人的时候，其快乐、自信的精神状态本身就是这种教育艺术最好的回报。不仅如此，《教育漫话》还认为，孩童不仅追求自由和自主，还欲求控制他人。洛克在此，实际上提示读者，辖制他人的欲望是人们从孩童时期就萌发的魔咒，因此，一个现代合意的民主政府必须是一个统治权力受法律严格限制的政府。而只有确认并保障公民的自由权利，才能成功限制权力专制。在教育学科尚未独立的情况下，谈论学科意义上的政治教育心理学，确实有点夸大其词；但是不可否认，洛克的著述有这方面的蛛丝马迹：对于绅士的成长来说，私人教育优于学校教育；培养自由、理性的公民须从孩童阶段开始；权力控制欲望有儿童心理起源的根，保障公民自由权利可以限制权力滥用，而这是民主政府合法性的政治教育心理学根据。总之，洛克的政治教育思想中体现了这样一个核心观点：政治教育的前提是理解受教育对象的心理和特点。这在当时世人“教育者就是权力享有者”的习惯思维中不失为是革命性的原创思想。

当然，构成洛克《教育漫话》基础的仍然是对反“理性至上”的经验主义思维方法。阅读过洛克《教育漫话》后，读者就不太可能相信一个自由社会所必须的政治共识仅凭个人的理性思维来达成。《教育漫话》指出，如果一个人在具备理性行为能力的年纪没有被教育成有政治品德和实践智慧的人，那么就不能指望通过他们的自由选择来达成政治共识，也就不可能催生政府合法权力的基础。

3. 温和怀疑主义

从思维特点来看，经验性的审慎思考包含一种温和的怀疑主义精神。 英国主流意识形态在历史流变中持守着经验主义的本色，维护着有限理性和温和怀疑主义的认知论特质。“经验主义首先是有限理性，不是无限理性，如果追究到始末之极端，它只能是怀疑主义，但它的怀疑主义不是彻底否定一切的虚无主义，而是温和的怀疑主义，即认为我们无法知道最终始末问题，但在经验范围内，却是承认知识的确定有效性，承认人伦日常的正当性，承认社会存在的合理性，承认生活之意义。温和的怀疑论并不否定一切和怀疑一切，而是在事实和真理之间保持一种审慎的‘中道’。这种怀疑主义是合理的，对人类有益

的，它的用意在于用怀疑的眼光审视理性，为此，我们需要这种温和的怀疑主义，它并非否定理性的作用，而是理解它的限度。”[6]从构成英国意识形态的基本精神来看，它既不是终结性的历史虚无主义，也不是理想性的浪漫主义，更不是顽冥不化的保守主义，而是基于健全理智的政治智慧。现代英国政治确实不同于古代政治，但不是对古代政治的彻底反动，政治发展的渐进的改良路径战胜激进革命的路径。在政治转型与发展过程中产生的各种困难和问题，英国政治教育思想界并不是没有理论上的回应，但是它拒绝将这些困难和问题抽象为时代的断裂，拒绝跳跃式的发展构想和应对方案。在英国人的经验思维中，问题就是问题本身，没有必要为了解决问题而抛弃政治传统的全部。对于英国人来说，推动现代政治转型的思想动力正是这种温和的怀疑主义。

三、渊源与发展：朝向政治抗辩的英国政治教育

1. 理论渊源：古希腊的公民哲学和修辞学

毫无疑问，考究英国政治教育观念的起源，必须回到古希腊。古希腊雅典城邦的学园在社会中的角色就是给予统治者以必要的教养。柏拉图的《理想国》、亚里士多德的《政治学》以统治的目的、形式和方法为主题，散发出清晰的政治教育意味。苏格拉底和柏拉图是不能回避的政治教育观念鼻祖，但是追溯古希腊哲学家的政治教育思想时必然遭遇的一个首要问题是：如何把他们的政治教育思想的表述从其“哲学”，或者更精确地说是“政治哲学”的总体写作中剥离开来以供读者明思？古希腊哲学家的政治教育观念附着在关于古希腊城邦的政治哲学思考之中，与其关于城邦本质、目的和统治的观念相应而生，与其关于邦民人生目的终极观念息息相关。古希腊的城邦是人类历史上国家的一种特殊形态，那是一种仅在中国大陆出生并长久生活的读者难以想象的空间和时间图景，或许香港、新加坡、澳门的居民在相对狭窄的生活场域里可以近似地作些想象。人口不大、地域不广，农业为辅、商业为主。从生活资料的丰足程度上看，古希腊的城邦实难自主生存，必须依赖其与海外殖民地的商贸往来；但从其构成要件和运行方式来看，古希腊的城邦又称得上是独立国家的典型形态：卫城、教堂、运动场、浴室、集市，这一切提供了国家建制的必要零件和公共空间。在这些公共空间中，苏格拉底、柏拉图、亚里士多德及其弟子们引导并参与了无休无止的政治辩论，其议题大多是诸如“城邦如何得到更好的治理”、“如何做一个城邦的好公民”等经典的政治教育问题。

“亚里士多德把修辞术定义为说服人的技艺，它属于政治学，也属于辩证法。说它属于政治学，是因为它是发生在公民之间、围绕公共事务的，因此属于城邦事务即政治学的范围；说它是辩证法的对应物，因为它需要对自己的主张进行论证，对相反的主张进行反驳，而这都离不开逻辑论证。”[7]218古希腊的修辞学实际上就是今天的政治教育话语研究，它是对通过讲话、言论在公开场合就公共问题辩论以达到政治说服目的的修辞现象的研究。“从起源上讲，在修辞学没有成为培训的课程和研究对象之前很久，它就存在与共同体的生活之中。我们说，在任何一种社会中，要把通过讲话进行的说服与政治生活分开，是不可能的。但是希腊人所说的讲话、说服，是指公开的辩论，在最重要的场所公开地主张自己的意见、反驳别人的意见且公共决定基本上依赖于票决这样一种情况。”[7]219雅典城邦的智者学派教授雅典公民如何在公民大会上讲话，如何在法庭上进行辩护或告发的技艺，推动了修辞学与西方政治教育理论的发端。“这种技艺，也就成为与语法、逻辑相并列的基本课程。语法使人的表达能被他人听得懂，逻辑与修辞则从两个方面使人信服。逻辑靠的是推理的力量，修辞靠的

是打动人心的力量。”[7]220苏格拉底的政治教导和柏拉图的对话录也常常通过政治辩驳的相互质疑方式进行。古希腊哲学家们热衷辩驳的质疑精神和精深的修辞学教导对后世英国的政治教育思想与实践产生了深远的影响。

近代英国的人文主义知识分子接受的大多是文法学校的古希腊、古拉丁和法语教育，他们也赖以通过向英国贵族子弟传授上述学问而得以谋生并在英国高层社交圈中立足发展。英国贵族子弟通过接受古典文法教育自然地传承了古希腊的政治教育思想。英国传统司法中允许死刑犯临刑前的公众演讲这个传统仪式，可以在“苏格拉底的申辩”这个案例中找到起源的影子。这本身就充满了政治教育的味道，死者为自己的生存尊严和生命本身而辩护，听众则借此评断此人的智识、道德和政治水准。施刑者则希望通过这个仪式来显示死者的不堪和自己的权威。英国17世纪的内战和革命历史上，国王查理一世和共和国副检察长柯克先后借助这样的死刑演讲仪式进行最后的政治抗争。从公众的现实反应来看，政治教育的实际效果往往是通过演讲时的修辞艺术和营造氛围而取得的，而以政治辩驳为研究对象的古希腊公民哲学直接影响了培根、霍布斯等近代英国哲学家们的政治教育实践和思想。

2.当代发展：政治抗辩作为学校公民教育的内容和方法

随着英国现代民主政治的逐步发展，英国政治教育实践现出较强的抗辩性①、多元性。“抗辩”意味着相互攻击与自我辩护的过程，在抗辩的过程中各自成长、演化；“抗辩”不是阶级立场及其所代表利益的不可相容性。实际上无论是近代早期的保王党人和议会派的思想，还是18世纪以来的自由主义和保守主义，直到当代的工联主义、新自由主义与新保守主义，无不呈现出在对抗中共存、对抗中发展的格局。在当代新左翼政党告别18-19世纪“辉格党人的自由主义”传统后，新保守主义却扛起了维护传统，捍卫经典“古典自由权利”的大旗。抗辩性还意味着对多元性的保持，而非以一元性的垄断为终极目标。

正是身处这种政治教育的抗辩性传统之中，1997年以来开展的英国学校公民教育计划把培养中学生的政治抗辩能力作为其中一个核心主题。

英国学校公民教育计划的组织机构是国家课程委员会（National Curriculum Council）。根据1988年教育改革法令，作为指导实施国家课程的组织保障，英国成立了国家课程委员会。依据1988年教育改革法令（Education Reform Act 1988），在所有学生时段为5-16岁的英国公立学校中设立国家强制性课程。最初规定国家课程的主要科目为：英语、数学、科学、技术、历史、地理、艺术、音乐和体育，此外11-16岁的学生必须学习一门现代外语。在2000年8月起生效的修订版本中已经提出增加公民教育课程的预期计划，并最终在2002年8月得到实现。该版本还规定第1级（5-7岁）和第2级（8-11岁）的时段，公民教育课程是自愿性的，但在第3级（11-14岁）和第4级（14-16岁）时段中是强制性的[8]。

英国学校公民教育计划的文本内容可以择要性的引述如下②：

①经典的马克思主义教科书在讨论“辩证矛盾”时，总要提到“事物的对立和统一构成矛盾”，在这种意义上此处使用“对立性”未尝不可。但是，从汉语的语义意象角度来看，既然提“对立”，则自然不免让人联想到“不是你死，就是我活”的激烈的阶级斗争传统。而实际上，英国意识形态及其派别的历史演化恰恰是以妥协和共存为主要特征的，故此处选用“抗辩性”这个术语。

②英国学校公民教育计划的具体文字编译自英国国家课程委员会的官方主页：https://www.gov.uk/government/publications/national-curriculum-in-england-citizenship-programmes-of-study

指导思想：在英国学校中引入高质量的公民教育之所以是必须的，是因为它被认为可以为学生今后完全且活跃地参与社会而提供知识、经验和技能。特别地，公民教育可以焕发学生对民主、政府、法律的热情和理解。教师在教学中要为学生提供必要的知识和技能，以便他们能够对当今的社会和政治事务进行严肃的研讨，围绕各种主张提供有效的证据，并开展合乎理性的辩论。公民教育计划同时要促使学生学会合理管理自己的经济生活，并为成为未来社会中的负责任的公民而准备。

教学目标：促使学生能够批判地思考社会和政治问题并为之而开展辩论，同时还要学会以可持续性的理财原则，为未来成年时制定合理的财务计划而准备。

第 3 级（11-14 岁）的教学主题（略）

第 4 级（14-16 岁）的教学主题：学生需要在接受第 3 级公民教育的基础上，深化对民主、政府、公民权利和义务的理解，并发展其政治技能，从而能够开展各种问题的初步研究谋划，评估证据，作出令人信服的辩护，并设法证实自己的结论。学生应该体验并评估公民解决问题、服务社会的各种方式。

以上引述文字表明，英国公立学校以培养学生的政治辩论素养为重要的政治教育内容。不仅如此，在一份指导英国公立学校教师公民教育教学方法的杂志①中，其中一期集中讨论辩护（argument）和现代政治辩论（debate）的教学案例②。采用“学会游泳必须下水”的实践精神和教学方法，这些案例清晰地演示，英国公立学校教师在实战中进行政治抗辩能力教学，以使学生亲身体验到政治抗辩过程，增长政治辩护和政治认知的能力，并珍惜政治抗辩权利的重要价值。这些教学案例表明，英国学校公民教育从内容和方法上具备典型的抗辩性特征，这些都是英国政治教育思想中怀疑主义基本精神的体现。

参考文献：

[1] 钱乘旦.在传统和变革之间——英国文化模式溯源[M].江苏:凤凰出版传媒集团,2010.

[2] 霍布斯.利维坦[M].黎思复,黎廷弼,译.北京:商务印书馆,1985.

[3] 彼得·拉斯莱特.洛克《政府论》导论[M].冯克利,译.上海:三联书店,2007.

[4] NATHAN T. Locke’s Education for Liberty[M].Chicago and London:The University of Chicago Press,1984:5.

[5] 洛克.教育漫话[M].傅任敢,译.北京:教育科学出版社,1999:73.

[6] 高全喜.何种政治？谁之现代性？[M].北京:新星出版社,2007:63.

[7] 丛日云,庞金友.西方政治思想史方法论研究[M].北京:社会科学文献出版社,2011.

[8] PETER G,DENIS L.Dictionary of Britain Education[M]. London: Woburn Press,2003:163.

[责任编辑　陈念]

学者点评一：

这篇文章很重要也是很有意义的一点是它从英国政治是什么入手来谈对其政治教育的理解，在比较政治教育这个学科里是非常独特又非常珍贵的，以前我见过比较思想政治教育类似的学术成果基本上写出来的东西都是中国的，比如中国式美国思想政治教育，它一般是先考虑中国思想政治教育中有哪些板块，然后到美国里面去抓，说美国也有，如教育方法、教育理念、教育目的教育体

①该杂志名为“公民资格教学”(teaching citizenship)，是公民资格教学协会（the Association for Citizenship Teaching）的官方杂志。

②限于篇幅，不能在本文中详细介绍这些教学案例，那可能是另一篇文章的任务。

制等等，最后写出来的东西其实是中国的，没有真正地深度地反映这些国家思想政治教育的理念、构架、展开方式到底是什么样的。这篇文章通过几个思想家如洛克、霍布斯等人对英国政治教育思想的分析来谈英国政治思想，使用的思维构架是政治哲学，其要义是思考政治教育时傍依在政治是什么的问题意识当中了，告诉我们政治教育是在政治传承当中的一种活动。在这个过程中，政治教育是政治展开的一种方式，在这样一个思维构架中讨论英国政治教育传统、内涵，然后嵌入对英国政治教育的理解，这是具有很重要的意义。

其次是一些具体的方法。第一是两国的政治传统。我认为思想政治教育得以产生的基本条件是现代性意识形态出现以后，有了不同的、多元的政治价值观，在这样一种政治博弈、争夺政治力量当中，思想政治教育得以产生。这篇文章提到了英国政党政治，对政党政治进一步推敲，英国政党没有一个恒定的政治纲领，是一种工具型政党，哪个阶段的政治发展需要怎样的主题，需要怎样的议题和任务，它就设定怎样的政治纲领，不会死守一些政治信条；中国共产党是典型的信念型政党，信念型政党有一个恒定的政治纲领，有一个一以贯之的远大政治理想，这也就折射出了为什么中国的思想政治教育与英国的政治教育有很大的不同；第二是关于思想政治教育或者政治教育主体的问题。中国的思想政治教育有明确的主体，是党教育我们，先进的人或者统治阶级来教育我们，这个结构是稳定的；而英国的政治教育的主体是不显明的，总是藏起来的。但在英国由于这种现代性的政党政治，就面临着一个互相竞争的政治局面，这个时候思想政治教育就变成了所有的人、所有的政党都可以从事的一项活动，这就变成了政治实践活动；第三是文章的研究的研究方法。这篇文章很重要的一个研究方法就是进入到政治活动的内涵当中来阐释、理解英国的政治教育是如何得以展开的。当然还有很多闪光点，比如在洛克这里提到的知识与信念的划分，不经意地导出了现代思想政治教育所需要的政治制度架构，即不能一方面握有武装暴力手段，一方面又对人进行教育，那样就不是教育了，而是归顺教化。教育一定要是大家平等的，一定要在法律范围内展开，都有自由权利；还有比如温和怀疑主义拒绝跳跃式的发展和应对方案，是英国政治发展的一种基本思维传统、知识传统、知识信念，政治得到发展不是靠推倒重来，不是靠远离现实的乌托邦构思来完成的，而是在不断尊重传统当中的渐进式地试错、不断怀疑来完成的；还有一个很重要的概念，就是朝向政治抗辩的英国政治角度，包括与后面古希腊的西方政治教育传统建立起联系，这是一种多元化的怀疑的方式建构的西方抗争的政治，用语言、理性展开抗争，这是英国政治教育的很重要的一种特征。

最后是这篇文章带给我们的启示。第一点是关于学科正当性的构建问题。现在我们面临最大的问题是思想政治教育与政治，我们有的学者竭力想摆脱现实的政治对思想政治教育学科思考的这种笼罩、支配，让思想政治教育学科真实地呈现出对于思想政治教育的学理思考，但我们总是做不到，这个学科总是面临着学科正当性的质疑，根本问题是用逃避政治的方式能否完成思想政治教育学科的正当性建构，这是最重要的。马克思主义理论学科本身就是政治的一个重要构建，如果不能回应政治、不能说清楚政治是什么、不能对政治进行反思、解读，我们的学科正当性是不可能得到真正的有效改观的。这篇文章告诉我们马克思主义理论的任何学科如果不能正视自己所处的政治传统，那我们无法建立我们自己的现代学科正当性；第二点是思想政治教育学科研究的整体性视角，将其放到政治传统、政治格局中去研究。今天思想政治教育研究的内容是凌乱、斑驳的、不确定的、模糊的、暧昧的，比如说生态教育、道德教育是不是思想政治教育？如果是，那么德育学的研究是什

么。这篇文章告诉我们如果站在一个政治的本体的角度来理解思想政治教育就非常清楚，德育中关于政治道德教育、公民道德教育，我们都可以称之为思想政治教育，道德领域中一定有政治道德领域中的东西。所以只有把思想政治教育放在一个政治传统、政治本体格局中才能理清思想政治教育的涵盖范围是什么、格局是什么，才能有一个有机的思想政治教育研究对象的整体，否则零零碎碎。这是给我们带来一个整体性的视角。

最后是对这篇文章提出的个人认为可改善的地方。论证的主题可以更加凝练。现在文章涉及的领域有霍布斯、洛克等众多的英国政治思想家，对这篇论文来说谈洛克就足够了，因为洛克的思想比较典型的反映了英国政治思想当中他们是如何理解政治教育的，包括政治教育的位置是什么，它的具体内涵是什么，政治教育的政治学依据是什么。

——点评嘉宾：金林南

学者点评二：

首先文章为我们提供了知识、理论方面的解读，从英国思想政治教育的角度给我们提供了一个很好的文本，也可以说从哲学、政治思想、社会思想方面介绍了英国的思想政治教育的基本观点以及历史演变，为我们提供了非常丰富的科学的知识观点。对我们研究思想政治教育有很大的帮助。

其次从讨论的角度来谈。主题不够明确，看不出怀疑主义怎么体现贯穿整篇文章的，在比较当中是怎样体现的，不仅要讲英国的，应将我们的思想政治教育也放进去，进行比较。

再次是关于思想政治教育的主体问题。我们的主体明确，西方的主体不明确，在德国的高校里不会开设我们这样的课程，各个党派、宗教团体、社会团体都可以进入高校开办讲座，他们不能独立主张我们的党一定要人民接受，所以整个主体是清楚的，就是国家。直接层面的主体就是教师，但背后肯定是国家，不是某一个党。对象、主题都是有的，在主题方面他们有一个总的价值观如现代的民主、自由。我们可以从中找到共同的地方，借以引导我们的思想政治教育。我们的思想政治教育有一个很大的问题，随着领导人的上台或者下台某个思想就被选中或者摒弃，这就发生了一个现代化的断裂或者说历史的断裂，所以我们应找到真正的主体、主题、对象是什么，不要让我们的思想政治教育停留在思维方式、政治与社会参与能力的训练上，不要其停留在传统的观念性的传递、传播上，否则思想政治难以转型、转变，要努力对其进行有层次的突破。

——点评嘉宾：孙其昂

学者点评三：

首先是理论的层面。第一是主线不明。读它每一部分的时候会感觉它像一颗颗的珍珠，但是缺少的是根主线；第二是逻辑的断裂、脱节。文章中的许多内容是比较深刻的，但从逻辑观点来看，标题是英国政治教育，而文章里大部分是在谈英国的政治学者关于政治教育的一些阐述，而前面没有关于英国政治教育实践的一些描述，所以这里就有一个很严重的脱节。其实这里可以按照一个个的作者去做，把英国几个重要思想家的政治教育文本划出来，单独的去解读。

其次是关于从宏观实践层面。比如说对整个英国的包括政治制度的构架、实践的具体操作，比如说重点在学校教育这方面怎么去运作。

最后是关于理论与实践借鉴的一种反思，由于政治文化传统的不同使得我们在理论上可以进一步深挖，但在实践层面可借鉴的东西较少。在这方面确实和这两个国家的政治文化传统有很大的关

联，我国的思想政治教育的一个最大特征就是精英人物塑造了一种思想，而这种思想我们认定它是正确的，接下来由我们这些人来阐释、教育，让民众来接受，是这样的一个路径。而在英国的政治教育传统里面有核心的价值观比如说对自由的追求，但在教育里面基本上塑造了一个基本框架，如公民教育是围绕宪政体制进行教育的，至于这个国家提倡一种什么意识形态，可以多元、可以罗列出来、可以争论，但是对于这个国家的体制不可怀疑，对国家的核心理念比如自由的追求不可怀疑，在具体的思想理念方面我们可以对抗、辩论，在这个过程中达成一种思想共识，这是一种自下而上产生的一种民众普遍认可的观点。这个好像更容易让我们接受一些，因为我们从思政课教学来说基本上也是一种阐释。既然与政治传统有关系，所以说德国和我们很相近，它的这套教育体制是很完善的。从借鉴的角度来看，德国能给予我们更多借鉴，有很多现成的、立马可用的一些东西。从长远来讲，根本问题还是涉及到一个体制问题，有什么样的政治就有什么样的政治教育，所以从借鉴的角度来看，我们能借鉴的不是很多，所以要做深一点的话还是需要在理论上去挖掘。

——点评嘉宾：黄世虎

学者点评四：

对英国政治思想的讨论，有三个问题需要说一下。第一是应在自由主义的光谱里有一个取证。文章在讨论英国的政治社会比如说思想政治教育主题的时候，其实它是有一些社会共识的，涉及到对英国自由主义的讨论，特别是讲到党派竞争，其实这都是自由主义内部的分化，但两派是有一些社会共识的，这涉及到他们的政治教育是一个由下到上的一个自发的秩序，而不是像我们的那种灌输的做法，所以在讨论自由主义的时候可能要做一些调整，两派之前有分歧也有基本共识，比如说对自由的讨论是有共识的，这是一些基本的核心概念，所以在自由主义的光谱里面要有一个取证。

第二个问题是要注意英国政治思想史由消极自由向积极自由转化的问题。文章在讨论英国的思想家的时候有些共性，都是些注重消极自由的人物，这是一个特征。从英国的政治思想史来说，密尔的身份其实是比较特殊的，一方面是古典自由主义的坚持者，另一方面是功利主义者，功利主义在西方的政治哲学中也叫哲学激进主义，这是一个很有意思的归类，密尔之后的英国政治的一个新的变化即对积极自由的重视肯定会反映到政治教育中去，因为这个东西涉及到国家的功能、变化、看法。而且还有一个问题就是英国的教育本身也是变化的，教育原来是一个私人领域，国家不管教育，后来到了积极自由主义的倡导者上台以后也就是 19 世纪末，他们对公共教育特别重视，这是一个重要的差别。所以讨论英国政治思想史的时候要注意到它有一个由消极自由向积极自由的一个转化，这在文章中的讨论是缺乏的。

第三个问题是关于政治实践的性质问题。关于政治实践的性质问题是一个哲学的问题，其实文章中提到的大量东西，特别是在霍布斯那里关于审慎和学识的区分，涉及的是政治实践的性质问题，这是中国人和西方人不同的一个重要的标尺，所以在这方面是否可以加强些。

——点评嘉宾：吴晓番

[穆彩云据清凉学坊嘉宾发言顺序录音整理]

注：本文是 2014 年 11 月作者在清凉学坊所交流论文的修改稿，限于篇幅，作者删去了原稿中对密尔和对我国思想政治教育的对比考察等部分。4 位学者的点评、交锋甚为精彩，故点评部分对相应内容予以保留，以供学友交流、思考。

亚里士多德政治教育思想论析

——基于知识观和政治观的建构

陈　念

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘要：亚里士多德政治教育思想在当代是一个逐渐开放的过程。在知识观中，亚里士多德认为政治教育的知识来源于经验和实践，主张政治教育要引导而非压制人的主观选择；在政治观中，政治教育的核心目的在于塑造政体中内涵德性并实际参与政治生活的好公民，要求依据政体精神来教导公民，同时由于政体的多样性和成问题性，好公民只能在实际的政体中不断“操练”，并且公民团体的差异性要求政治教育主体在多元立体结构中达成互动。

关键词：亚里士多德；政治教育；知识观；政治观；好公民；实践智慧

作者简介：陈念（1990—），男，重庆人，2014级思想政治教育专业硕士研究生。

随着近代以来政治祛魅及人的主体意识高扬，教育与政治相分离成为了既定的价值共识，但教育与政治的双重“下坠”——从目的性价值到工具性价值——使诸多学者尤其是政治哲学家意识到了潜在的政治社会认同危机。不同于当代政治与教育分离的主张，亚里士多德认为教育是在城邦政治过程中自然地服务于政治或某种美好生活。反思现代性政治生活，人拥有了更为明确的主体地位，政治社会对个人价值观进行塑造的合法性面临着困难和挑战，教育的政治维度在实践层面被消解。亚里士多德作为实践论——非知识论——的政治教育思想为我们弥合个人与城邦共同体之间的紧张关系提供了另一种研究路径。

一、亚里士多德政治教育思想的研究现状概览

在亚里士多德对知识的划分中，政治学与伦理学属于实践哲学，而教育概言之是“培养政治人格的方法”[1]，教育与政治的裹挟构成了亚里士多德政治教育的重要特征，有学者指出，在亚里士多德，“教育就是城邦最大的政治”，“教育与政治几乎等同，没有专门的‘政治教育’”[2]，也即政治教育广含在亚里士多德对实践哲学的描述中。

1. 亚里士多德政治教育思想阐释的域外考察

亚里士多德政治教育思想的相关研究在西方是以回应现代自由主义政治为肇始。自由主义论者认为“所有国家的教育体系，都是在向未来公民灌输政治秩序的基本概念与价值观”[3]，但自由主义却无法规避个人主义泛滥以及道德混乱，因此出现了回归亚里士多德“公民参与”和“德性行动”的两股思潮。第一，以昆延·斯金纳、菲利普·佩迪特等人为代表的共和主义者重提亚里士多德的“实践”概念。通过将亚里士多德“实践”概念解读为“公民参与”，并把参与政治看做是公民本质性的活动，以回应依赖于法律的消极自由论说。其政治教育的核心在于使公民通过参与政治生活以恢复高贵的公共精神。第二，对于上述共和主义求之于要保证个人自由就

必须承担公共强制的确信，以汉娜·阿伦特为代表的“新亚里士多德主义”回溯古希腊时代公民的德性行动，以区别于基于个人自由的“公民参与”。她强调在公共领域中通过行动和言说组成的政治生活，其目的在追求基于德性行动而产生的卓越品质[4]，以修正自由主义在德性行动上的无力，同时使无序的“公民参与”在德性的领航中变得有序。

上述两种理论开放出了亚里士多德政治教育思想所欲达成的核心目标，即塑造具有内涵德性的实质性参与政治的公民，但笼统、抽象的“实践”、“德性”概念遮蔽了政治教育的实践性维度，无法在社会高度分化的当代语境践行古希腊时期整体性的政治教育。英国政治哲学家欧特肖特回到亚里士多德的“实践知识”，认为政治教育不是预先设定的意识形态教育，也非通过技术手册能够完成，而是“学如何参与对话：它既是进入我们对之有生活兴趣的传统，又是探讨它的暗示”[5]53，即把政治教育恢复到真实的政治实践场景中，开放连贯性的习俗传统在政治教育中的实践维度。

2.我国亚里士多德政治教育思想研究评估

我国对亚里士多德政治教育思想的研究主要从政治哲学、伦理学等传统主流学科角度展开，集中在道德教育、公民理论、政体及其治理等方面。

首先，政治教育被囊括在德育范畴中。我国由于浓厚的道德与政治裹挟的传统，一般认为广义的德育概念不仅指道德教育，还包括培养学生的思想品质、政治品质和道德品质，德育概念被泛化、政治化[6]。早期对亚里士多德的研究受此影响，侧重探究亚里士多德的道德教育思想。

其次，公民教育自上世纪末期得到聚焦。主要论及公民教育的原则、内容、制度路径[7]，公民与政体的动态辩证关系[8]，区分公民的形式要件与实质要件等[9]。有学者进一步认为亚里士多德的公民教育既是政治教育，也是德性教育，德性教育是公民教育的精髓，目的是引导公民合德性的行为[10]。对公民教育思想的专题性研究逐渐形成了自主的专业学术领域。

再次，“实践理性”受到学界关注。有学者注意到“实践理性是亚里士多德消解城邦的自然和自然的城邦之间紧张关系的努力”[11]；有学者把亚里士多德“超越理性的慎思明断作为政治教育的终极目标”[12]，旨在保留亚里士多德实践智慧的同时对政治世界中的个别性、偶然性持更为开放的态度，这一论断揭示了亚里士多德政治教育思想的生存实践过程要旨。

总体而言，上述研究对亚里士多德政治教育思想的揭示已初成规模，但政治教育内涵仍较为薄弱，表现为：第一，缺乏系统性。现有研究大多按照现代学科分工对亚里士多德政治教育思想进行归类研究，削弱了亚里士多德政治教育思想的整体性。第二，将政治价值高悬于政治能力和政治行为之上，政治教育内容趋于技艺化，政治教育的依附性状态明显。因此，还需追问亚里士多德政治教育的知识基础及人性基础是什么，政治教育如何生成公民角色，公民角色需要哪些内在的政治品质。

二、亚里士多德政治教育思想的知识观辨析

1.德行教育论——走向生活世界的政治教育认知

西方古典哲学对知识的理解与对德性的追求具有内在一致性，对政治的探讨实质就是围绕实现最高“德性”来展开。因此，德性是否可教成为了政治教育何以可能的基础问题。在古希腊主流伦理学的知识镜像中，苏格拉底——柏拉图把德性视为人的本性，得出了德性就是知识，知识可以永恒的结论，人明知善而不为，明知恶而故犯是由于知识不足或缺乏正确的知识造成的。由此，美德必须通过教育来获得，同时限定了两

个最根本的条件，第一，必须将任何丑恶的东西——非绝对的美、善的理念——排除并加以谴责，因为它们只有变动不居的意见而无确定的知识（《理想国》V.476D-480）；第二，即便在“纯净”的知识世界中，个别的经验性知识仍然是不可取的，只有能够把握普遍本质的知识才是真的知识。

在亚里士多德看来，知识并非德性的充要条件，只有在复杂多变的生活世界中实际地行德性才可能获得关于德性的知识。他将德性划分为理智德性和道德德性。亚里士多德始终将最高本原与经验事物相结合，认为一切知识都起源于对事物的感觉经验（《形而上学》I.980a22-981b5）。一方面，理智德性，如智慧、明智等，主要通过教导而发生和发展，需要经验和时间。理智德性需要个体内在的实践体验，并在互动性的教育过程中把握事物本质、判断好的行为本身；另一方面，道德德性，如诚实、友善等，主要通过习惯养成（《尼各马可伦理学》III.1103a13-17）。道德德性无法直接传授，所以“仅仅知道德性是什么还不够，还要努力地获得它、运用它”（《尼各马可伦理学》 X.1179b4）。亚里士多德将天赋、后天养成的习惯和内在的理性三端视为安排教育制度的依据（《政治学》VII.1332a40），并强调共同生活习惯和习俗对形成人的政治意识的重要性，一方面，某种政治价值观需要经过多次的实际体悟才能获得；另一方面，习俗、传统能够削弱对政治价值观的本能抵触。

伯格在论述社会事实与主观意义的双重知识观时说道：“人类的成长发展，不仅与特定的自然环境相关，也与特定的文化及社会秩序有关，后者是由重要他人(significant others)传输给他的。”[13]这一论点切中了亚里士多德德性行动教育论的要旨。在亚里士多德，美德具有属人性，便是可教的，不再是柏拉图“辩证法”意义上的抽离经验和行为的思辨。同时亚里士多德也坦承经验习性并不自然地形成普遍知识，还需理性的启导（《政治学》VII.1332b5）。总体而言，亚里士多德通过对习俗的重视给予受政治生活变迁限制的道德以更大的余地，强调传统就是一种生活方式，不是文本上的抽象，因而将非哲学的生活方式变成了必要而又丰富的政治教育基础。

2.感觉和欲求——政治教育的人性基底

西方古典哲学根据教育中善与恶、恒常与可变的人性假设创始了两种不同的政治教育知识观。柏拉图设计了高等和初等两种教育方案，高等教育旨在教育未来的统治者以发展他们心灵中的理智；初等教育是针对卫士阶级以发展他们心灵中的激情（《理想国》III.410-410B），没有针对生产阶级的教育安排，从而将极具不确定性的感觉和欲求排除在城邦政治教育之外。

亚里士多德不认同柏拉图在人的成长教育过程中完全剔除人性中的感觉和欲求，而是将感觉和欲求看做是人的行为的直接动因，并且理智活动同样是由欲求所引起，“如果没有任何欲求，我们绝不可能看到心灵会产生运动”（《论灵魂》III.433a24）。但亚里士多德并没有承诺人的天性是完美的，感觉和欲求与高贵的理智活动存在着紧张，当人们“只选择我们知其为善的东西”（《尼各马可伦理学》III.11123a8）而背离善本身时，这一冲突更为严峻。人不仅需要接受某种教育以使人把握善本身，也需要对经由自主的行为负责，这就需要教导欲求以使其朝向善本身，“人欲没有止境，除了教育，别无节制的办法”（《政治学》II.1266b30）。有学者认为，亚里士多德对感觉、欲求的肯定不再是柏拉图要求排除的负面的灵魂活动，相反成为了维持生命所必需的原始要素；它的活动尽管常常与理智活动相反，却有可能与理智活动相符[14]。

相对于不加怀疑地相信人能够完全把握自己的理性而作出最正确的选择和行为，或忽视甚

至压制人的主观选择，亚里士多德洞察到人在内心不成熟的状态下做出悖于理性行为的可能性。迁移到实践哲学领域，亚里士多德将人的本性限定在必然性的政治活动中（《政治学》I.1253a1-5），但因为无法用证误装置来确保政治活动依循某条最完美的路径，便会常常犯严重的判断错误，同亚里士多德的人性假设一般，欧克肖特将这种可错性视为“绝不可能被消除的特性，他们是政治活动的特性”[5]49，政治活动类同于人的可教育性是不完美但趋于完美的活动过程。那么人如何超越必然的可错性而倾向于作出理性的良善选择而成为城邦公民则是政治教育的任务。

三、亚里士多德政治教育思想的政治观辨析

1.政治教育目的——塑造好公民

公民是亚里士多德实践哲学的重要概念，是政治生活得以生成和延续的基础，是政治教育的主要对象。近代以来政治哲学强调结构与制度，忽视了公民团体的公民身份，尤其是强调公民资格而弱化在亚里士多德意义上具有实践维度的公民身份。亚里士多德对公民身份的论述是对公民的定义进行辨析，亚里士多德阐明公民的普遍性质：“凡有权参加议事和审判职能的人，我们就可以说他是那一城邦的公民。”（《政治学》III.1275b19）公民资格不能无中生有，也不能由其他公民授予，更不可能公民自我赋予，所以亚里士多德也提出“凡得参加司法事物和治权机构的人们”才可称为全称的公民（《政治学》III.1275a20）。两个定义虽然都将公民界定为参与城邦议事和审判事务的人，但前者是对公民资格的界定，指有权利参加政体的人；后者是对公民的界定，指事实上参加政体的人。

首先，公民皆具有公民资格，否则他就没有权利实际地参与政体；具有公民资格未必是公民，因为政体的规定要落实于现实的活动。其次，在社会政治层面阐释积极的公民观的缘由。相较于人可以一辈子做鞋匠或木匠等行业工作，政治有其特殊性，“由于全体公民都天赋有平等的地位，政治上这种恒业就不能施行，而且依据公正的原则——无论从政是一件好事或是一件坏事——也应该让全体公民参与政治。”（《政治学》II.1261b1-2）因此，除了规定了公民资格，还需解除让公民亲近政治的障碍。再次，政治参与是为实现最高的善业，不是权力的争夺。亚里士多德反对为了利益而违背善德的行为(《政治学》VII.1325a39-1235b1)，主张奉行中道。由上所述，公民资格作为一种身份认同，表明公民是一定政治共同体的成员，经常性的政体参与使公民意识到他们不仅是一个利益共同体，同时还是一个有着共同生活经历，共同传统和共同感受的集体，政治教育就贯穿于公民政治实践当中。

亚里士多德也注意到了公民身份与公民德性存在的冲突，进一步提出“一个城邦，一定要参与政事的公民具有善德，才能成为善邦”（《政治学》VII.1332a32）。不同于现当代对好公民的界定奠基在遵纪守法这一消极层面，麦克里兰提醒我们将公民服从法律这一基础要件等同于好公民本身是对亚里士多德的背离[15]，政体的运行还依赖于公民负责任的决定，这要求一种正义德性内在于公民的政治言行中。因此，公民活动是一种特定的实践活动，是目的寓于自身的德性行动，德性不仅意味着做正确的事，还意味着基于健全的道德品格或一套道德习惯自愿地做善事。正如戴维斯所言：“统治的目标永远在于，被统治的物或人应该做好的事情。但是，对人来说好的事情，在于他们应该自愿地做好的事情。否则，他们就会变成奴隶——仅仅是工具而已。”[16]

由上所述，政治教育目的在塑造政体中具有内涵德性并实际参与政治生活的好公民。好公民在于自愿服从该政体中的法律、习俗以及政治秩

序的公民。其内涵两个要求：第一，出于意愿，而非强迫或无知，在政治过程中不会引起痛苦和悔恨（《尼各马可伦理学》III.1111a21-35）；第二，怀抱着让政体存在和延续的意愿，而不是完全反对现行政体（《政治学》II.1270b20）。但是，“好公民”是一个相对的概念，我们无法知，其深层次的支配原则在于每一政体都有相应的德性与其对应，这样一来，每一政体所对应的德性原则和深层次的灵魂状态在相对明晰的品质下呈现出多元的政治教育原则。这一类比关系如下表：

表 2 灵魂状态与政体类比[18]

政体	正宗政体			变态政体		
类型	君主政体	贵族政体	共和政体	民主政体	寡头政体	僭主政体
原则	才德	才德+（自由和/或财富）	自由+财富	自由	财富	——
灵魂状态	圣神的德性	德性	自制	不自制	恶性	兽性

对比两个不同政体中的“好公民”孰优孰劣，公民作为某种政体的一员，他的德性就应符合相应的政体精神才能称之为好公民。

2.政治教育原则——依政体精神教导公民

在亚里士多德所定义的五种两类政体中，政体既是政治权利分配体系和最高政权组织方式，也是公民实现善的生活的一种规范。亚里士多德鲜明而强硬地主张：“一个城邦应常常教导公民们使能适应本邦的政治体系”（《政治学》VIII.1337a11），政治教育应该依循公民所处政体的基本精神来开展。但面临自由主义的反对：“政府对于什么样的人生才是理想的人生应该保持中立的态度，其主要工作不是去教育人民，而是提供人民一个架构或场所，使人们可以自由地去追求他们认为理想的人生。”[17]对亚里士多德而言，政体与公民不是对立的两个方面，亚里士多德对政体的划分除了依据执政者人数多寡来区分政体，还依据为何统治（是否为了公共利益）和如何统治（是否奉行法治）的政道维度将政体分为正宗政体和变态政体，在正宗政体中，公民个人和城邦整体的张力能够在一致的德性中得到整合。

政体精神显现在日常的政治生活中，依公民年龄阶段从低到高由内化的教育转向外化的感

每一政体所对应的德性原则和深层次的灵魂状态在相对明晰的品质下呈现出多元的政治教育原则，但一切政体必然成问题，依照上述六种政体的精神机械地对公民进行教导不具有现实性。在亚里士多德看来，这只是宏观的教导原则，具体的政体及公民内部的矛盾与冲突更为紧张。第一，现实中的政体要比理论中的抽象归纳复杂得多，不仅政体变迁无常，甚至同一政体也呈现出不同的“亚政体”（《政治学》IV.1290a30-1292a35）。可以认为亚里士多德并没有把政体类型学说当作关于政体如何被归类的永恒认识，城邦的地理条件、不同阶层之间的斗争、大国的支配以及个人在政体中发挥的积极性等都可能引起政体的变化。“亚政体”的存在一方面是政体天然成问题的表现，另一方面也是亚里士多德认为政体精神不能静止为某种教条，否则政体上的排他性就会成为某种恶。第二，公民团体内部也存在裂痕，单一教导原则无法使公民整体达成和谐，“陶片放逐律”集中显示了公民团体中必然存在的某种裂痕，要调和这种冲突就须承认政体中的缺陷。

所以，政体类型与政体的实际运作并不天然一致，公民团体本身品质的不确定和感觉欲求的可错性都对政体存废发挥着影响。最有效的政治教育方

式即让公民回到实际的政体中去，在政治参与中体悟政体精神，成为自我教育的主体。教条地按照某一特定原则或意识形态教导无法塑造出好公民。

3.政治教育主体——多元立体化互动

亚里士多德的政治教育主体是在对柏拉图的批判呈现出来的。在柏拉图，其政治教育主体存在两个明显的特征，第一，等级化教育。城邦政治和教育是按照等级化来构建的，统治阶级、卫士阶级和生产阶级按照职务分工而不彼此僭越才能构成最好的国家，各阶级必须各司其职，要做到这样，必须对各阶级实施不同的教育；第二，一元化教育。“哲学王”具有最高的智慧，这种智慧是对绝对知识的把握，城邦政治及教育事物由哲学王进行权威性分配。

亚里士多德反对柏拉图由唯一的哲学王来施行居高临下的教育和统治，提出了著名的正义原则——以平等的方式统治平等的人(《政治学》III.1287a10-24）。现实中拥有常超德性的人是罕见的，集政权与智慧于一人只会造成专制统治，任何公民都享有平等的政治机会，公民不是他人训导的对象。这一思想与亚里士多德对城邦构成要素的分析有关。亚里士多德主张城邦是许多人的组合，以单一为构成不符合人的本性，并且城邦内部的成员也是不同的品类（《政治学》II.1261a15）。亚里士多德更加审慎地考虑到了另外两个因素：第一，任何个人都难免受情感的影响，这样的人成为唯一的统治者无法造就良好的政体（《政治学》III.1281a34）；第二，在实际生活中，整体集合而成的善总是要超过少数贤良的智能（《政治学》III.1281b2）。因此，亚里士多德在政治结构和教育形式上注重平等性，每一公民都是完整的政治主体，都有资格参与城邦政治事务，不再是分门别类下的独立受教育者。

公民团体之间存在的差异性使公民出于协作的需要而非强迫来成为城邦成员。“城邦应该是许多分子的集合，惟有教育才能使它成为团体而达成统一”（《政治学》II.1263b37），因此，亚里士多德的教育形式不仅根据年龄依次注重儿童的体格教育、青年的行为教育和成人的哲学教育（《政治学》VII.1334b13-29）而呈现出立体化，并且根据公民具体的政治职务，对统治者的训练也不同于一般公民的教育，通过统治者和被统治者轮番而治的混合政体（《政治学》III.1277b15-29)来施行的政治教育呈现出多元化的态势。

四、结语

亚里士多德政治教育思想在当代是一个逐渐开放的过程，总体来看，它教导公民在变化的政治世界中形成稳定的政治人格，一方面，政治教育防止优秀的天性遭受摧残，沦为奸恶；另一方面，它发展优秀的天性，使公民得到实践智慧，以实现理想的国家。如今学院意义上的政治教育在重提亚里士多德时需注意两点，第一，警惕政治教育内容技艺化，重视人的政治立场、政治好恶和政治选择；第二，政治教育的核心和灵魂是指向德性或善。当然，任何思想只有放在当下的环境中才显得更有意义，提出亚里士多德政治教育思想是基于这一理论可以在当下引起某种实践效应来回应我们共同面对的难题。除本文阐释的亚里士多德的政治教育理论外，仍有不少相关思想资源值得后续研究。第一，亚里士多德尤其注重“言辞”在政治生活中的作用（《政治学》I.1253a10-18），通过语言机能来辨别正义，而不是诉诸暴力手段，这是亚里士多德对人的政治性的鲜明判断，从而成为更具文明意义的政治教育工具；第二，亚里士多德的政治教育思想直指人的灵魂，甚至是指向城邦的灵魂，亚里士多德明确指出，“政治家需要对灵魂的本性有所了解”（《尼各马可伦理学》I.1102a19），并且统治者专有的实践智慧也是灵魂的一种善德（《政治

学》VII.1332a18），因此，我们有必要追问灵魂在政治教育中的作用和意义。

参考文献：

[1] 尤尔根·哈贝马斯.理论与实践[M].郭官义,译.北京:社会科学文献出版社,2004:44.

[2] 刘学坤.西方政治与伦理的分离以及政治教育的产生[J].高教发展与评估,2012,05:103-110.

[3] 胡艳蓓.当代西方公民教育思想述评[J].国外社会科学,2002,04:37-41.

[4] 汉娜·阿伦特.人的境况[M].王寅丽,译.上海:上海人民出版社,2009:14-17.

[5] 欧克肖特.政治中的理性主义[M].张汝伦,译.上海:上海译文出版社,2004.

[6] 檀传宝.德育原理[M].北京:北京师范大学出版社,2007:2-3.

[7] 陶艳华,马瑞芹.公民与公民教育——亚里士多德公民教育思想的启示[J].法学杂志,2008,(2):39-41.

[8] 吴玉章.亚里士多德论公民[J].读书,2000,(11):146-152.

[9] 赵晶.公民资格与政体[J].黑河学刊,2011,(5):52-53.

[10] 段元秀.公民教育与德行教育——亚里士多德公民教育思想及其启示[J].理论月刊,2014,(5):149-151.

[11] 金林南.自然的城邦和城邦的自然——亚里士多德政治观中的张力分析[J].浙江社会科学.2008,10:36-41.

[12] 唐士其.论政治学的“科学性”问题——对亚里士多德政治学的一个研究[J].国际政治研究,2013,(1):47.

[13] 彼得·伯格,托马斯·卢克曼.现实的社会构建[M].汪涌,译.北京:北京大学出版社,2009:42.

[14] 廖申白.试析亚里士多德的灵魂论——基于亚里士多德《论灵魂》[J].道德与文明,2012,(5):79.

[15] 约翰·麦克里兰.西方政治思想史[M].彭淮栋,译.海南:海南出版社,2003:84.

[16] 戴维斯.哲学的政治：亚里士多德《政治学》疏证[M].郭振华,译.北京:华夏出版社,2012:20.

[17] 江宜桦.政治社群与生命共同体——亚里士多德城邦理论的若干启示[A].许纪霖.共和、社群与公民[M].南京:江苏人民出版社,2004:154.

[18] 刘玮.亚里士多德的灵魂—城邦类比[J].政治思想史,2013,(1):33-53.

[责任编辑　张玉倩]

但丁帝国二元思想的现代认识

耿秀仪

（河海大学公共管理学院，江苏南京 211100）

摘要：但丁作为中世纪晚期王权派的代表，主张在一个基督教共同体内实行政教二元论，即帝国二元论。但丁的政治理念植根于中世纪的二元政治文化背景，在与教权的博弈中形成。但丁主张政教二元论，但对政教权界的划分却具有暧昧性，表明他还逃脱不了中世纪的神学政治传统。一方面他对世俗统治者品质的描述，体现出与后世王权派理论的相继性，后经由马西利乌斯和马基雅维利，政治学转向现代世俗政治的权力说。但由此，世俗政治领域失去了中古时期有神关照的有机的目的秩序，造成“政治原子化”；另一方面但丁帝国二元论是在帝国分裂之时对基督教共同体的召唤，体现出中世纪晚期为数不多的政治理论家建构普世性精神秩序的努力，这对疗治“政治原子化”具有借鉴意义。

关键词：但丁；帝国二元论；“政治原子化”

作者简介：耿秀仪（1991-），女，陕西渭南人，2014级政治学专业硕士研究生。作者系河海大学2014届思想政治教育专业本科毕业生。

一、但丁提出政教分离的语境——中世纪二元政治观

西欧中世纪基督教神学思想占统治地位，教权与王权的博弈是中世纪政治问题的焦点。对政教关系的最早论述可追溯至耶稣的“凯撒的物当归凯撒，上帝的物当归上帝”，据此，从原则上确立了王权与教权的平行状态，即二元政治观。基督本人将国王的职能和教士的职能分开，这已成为中世纪政治学的公理之一[1]366。

1.二元中率先形成的一元——教会至上论

中世纪早期，西欧处在皇帝、国王和封建大领主控制之下，教会为了争取独立和自由，主张脱离国家。圣维克多的雨果（hugh of st Victor）自人的二重性得出与二重性相适应的两种生活方式，进而将其逻辑延伸为精神生活高于世俗生活，教会权力高于世俗权力。他相当系统地说明了神权思想的本质：“世俗权力不能享有自治，所有的权力都在教会的至高性中被统一”[1]369。

对二元论的直接回答是“两把剑”之说，它被认为是中世纪西欧影响力最大的政治寓言，是罗马教廷政治主张最为有力的构成部分。作为政治隐喻术语的“剑”，通常被认为是国家的强制和处罚权力。《路加福音》中，彼得对基督说：“主啊，请看，这里有两把剑。”耶稣回答说：“够了。”两把剑意旨精神之剑和世俗之剑，教权派认为这两把剑存在高低之分，耶稣赋予彼得捆绑和释放天上和地上的权力，由此确立了教皇的绝对权威。

圣伯纳德（st Bernard）致教皇尤金三世（eugenius）的劝导性的书信中有言“世俗权力必须在教士的命令下行动”这句在教会发展史中的经典性言辞，影响了后来卜尼法斯八世的《一圣通谕》，后者通过“两把剑”之说，表明了教会对世俗领域的直接干预，将教皇权力推至顶点。但是，伴随着教皇派理论体系的日益完备，

教皇在现实中的权力却受到消弱。卜尼法斯八世与法王腓力四世(PhiliPIv，1285 一 1314)斗争失败后，1308 年教廷沦为“阿维农之囚”，教皇君主制迅速衰落。

教权派理论的日益完备使之成为政教二元化权力体系中不可或缺的一元。丛日云先生认为“没有教会独特的权力结构，强烈的独立要求及其获得的成功，就不会有赋予西方政治文化以个性特征的政教二元化权力体系。”[2]207 中世纪晚期的王权派政治理论在与教权派的博弈中形成，它们共同构成了中世纪二元论政治文化景观。

2.对教权至上论的回应——亚里士多德革命下教权派理论的系统化

在西欧中世纪早期和中期，历代教皇的主题是确立罗马教皇的最高权力。教权的稳固使得教廷对世俗领域的控制日益加强，作为精神领域的教会转变为世俗专制，“教会本身就是一个共和国，是俗世共和国的精神对应物……11 世纪时，罗马教皇被描绘为另一个凯撒”[3]。对此沃格林在认为“至 13 世纪末，教会本身已成为一个在组织上类似于绝对君主国的权力统一体。”[4]38 神学统摄下，对自治的世俗权力的稍微推崇，哪怕只是对精神与世俗权力做出稍微的平衡，都会被以异端的污名进行处置。

通常被认为王权神圣观念最明确的表述的是《新约》中保罗的一段话，“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的，都是神所命的，所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。”其中可得出君权也是神授的思想。

关于王权系统的理论出现在中世纪晚期，主要源于大学的兴起、罗马法的重新发现和对亚里士多德著作的引入。其中“亚里士多德著作的重新发现对西欧思想发展的重大影响，无论如何评价都不为过”[5]233，王权派的代表但丁、马西利乌斯都是亚里士多德主义者，他们政治思想的一个倾向是与亚里士多德有多多少少的亲缘关系。这一关系通过引入经阿威罗伊主义注疏过的亚里士多德政治思想，在政治理论领域发生“亚里士多德革命”。西欧形成阿威罗伊主义的基本特征是，承认基督教启示的绝对真实性，但却具有亚里士多德彻底的自然与理性气质，这一特征唐逸用“双重真理”[6]概括。

但对亚里士多德的引入并不意味着王权派放弃当时的神学传统，他们的基本政治信念并未发生改变，君权依然由神授予，只是教会的中介作用被逐渐消解[5]234。巴黎的约翰《论国王与教皇之权力》发表于卜尼法斯八世与法国斗争的白热化阶段，是对罗马吉莱斯——一个极端的教皇权力至上论者的回击，使世俗权力得到其自主性空间。他主张国王权力直接来源于上帝，这在一定程度上否定了教会的中介作用，在他那里划分了世俗领域与宗教领域的界限，国王的世俗权力得以捍卫[4]57。同样是王权派代表奥卡姆的威廉（William of Ockham,约 1285—1349），他的唯名论哲学将个体看作基本的实在，人拥有理性的能力，提倡在教会之外寻求国家的权威来源，预示性地喊出了王权来自“人民”。

在此我们会看到，自巴黎的约翰到奥卡姆的威廉，皇帝权力来源下降到了“人民”。后来的马西利乌斯更加激进，他是把统治者完全理解为人民的执行的第一人[7]102。他们共同的特点是对教会这个权力中介的拒斥。

3.基督教共同体内教权与王权——“连体的双头鹰”

西欧中世纪的政教分离并不意味着现代意义上的教会和国家的分离。萨拜因认为中世纪的西欧从严格意义上说“既不存在现代意义上的教会，也不存在现代意义上的国家……把这两种权力分离开来的理论从未真正实现过。”[5]216-217

吉尔克认为，西欧中世纪存在一个人类共同体，教会与国家作为两种组织秩序，统一于这一共同体内。其中国家分管世俗领域，教会分管精

神领域，两种组织秩序同由上帝赋予[2]199。

沃格林表明了这一立场：政教的二元化分离是在帝国统一体内王权与教权两种秩序之间的冲突。“受职权之争”不是教会与世俗政府的冲突，而是在一个帝国统一体之内以教皇和皇帝为代表的两套秩序之间的冲突[4]38。

由于是一个政教统一体内两种权力秩序的相互较量，因而分离的描述便过于简洁明了甚或不负责任。从日云先生通过考察西方学者对于这种政教权力冲突的论述后，认为冲突论似乎还不足以清晰表明教权与王权二元关系，他指出“这时期的政教关系并非两个社会共同体的关系，而是同一共同体内部两种权力权力体系的形成……教权与王权是连体的双头鹰，因为其二元分化，产生相互的竞争、摩擦和厮杀；由于共生于同一共同体，所以便相互依存，相互纠结，相互渗透，难解难分。”[2]198-199

二、但丁二元论政治观的分析——帝国新体制的建构

教权与王权争论中，但丁政教分离二元论立场是鲜明的，通常被认为是意大利二元论拥护者最杰出的代表之一。但丁在他的政治著作《论世界帝国》中表明政教二元论源于神权政治的腐化和堕落，由此抨击了神权政治逻辑，从而“为帝国二元论原则进行了第一次系统的辩护”[1]411。但是正如中世纪政权与教权之间张力所显示，但丁的政教权力界限并不明确，也不可能明确，作为中世纪政治哲学家，他的政治理论映射出中世纪独特的二元权力体系。但是，但丁政治理论还具有更深一层的价值——对于普世性精神秩序的建构。

1.君主统治权直接源于上帝——由人的二重性到政教二元论

但丁政教分离理论集中于《论世界帝国》的第三卷，这一卷的主题是，尘世的君主统治权直接来自于上帝而不是罗马教皇。同前两卷相似，在开始他的论证前，但丁首先确立了一个原理，凡是违背大自然的就不符合上帝的旨意[8]60。

以神启为依据，但丁一一回击帝国权威服从教权的理论。他以人先于政体产生，月亮的行动直接来自原动力而非太阳以及教权派论证中形式上的错误为由，驳斥了“日月论”。关于体现世俗权力和神圣权力的“两把刀”掌握在彼得继承人手中这一说法，但丁认为“两把刀”所体现的并不是俗权和教权，它们也并不在教会的掌握之中。但丁以罗马史实和人类理性为依据，认为康斯坦丁将王权赠与教会是僭越职权的表现。最后他论述到“教皇制与父权相关联，帝制与领主权相关联。”[8]82由此明确了教权与王权是两种不同性质的权力，二者应享有不同的职责范围。

最后，但丁从人的两重性问题开始揭开他关于教权与王权理论的最后一层面纱。人同时拥有躯体和灵魂，相应的人类的目的也分为尘世幸福和天国幸福。尘世幸福可以通过人自身的能力，在君主用哲理的引导下而到达，永生幸福在教皇的帮助下通过神启而到达。但现实中教会对政治生活的染指，出现了神权政治腐败的现象。因此，权力不能集中在教皇一人身上，政权与教权应互相分离。

这一卷中但丁借助于基督教神学与教权派直接展开论战，但这种以子之矛攻子之盾的论战方式的背后，却使但丁的理论在基督教神学家的面前却显得苍白无力，经不起推敲。但丁政教分离理论的直接结果是多明我休会的神学家里米尼的吉多维尔纳尼（Guido Vernani of Rimini）针对但丁在《论世界帝国》中的全部命题，逐一给予了反击。

2.帝国政体中政教权界不明确——受传统的束缚？时代的召唤？

（1）上帝荣耀下的两位统治者——二元秩序中世俗统治者品质的萌芽

《论世界帝国》中但丁对教皇的论述并不多，但十分值得令人捉摸，这对理解但丁二元论政治观至关重要。

但丁对自己所掌握的真理自信满满，站在这真理对立面的有三种人，除却被贪欲掌控的教会之子、陷入传统中的教令派，便是罗马教皇。论著中他对前二者是赤裸裸、毫不客气地批判，尤其是对教会之子——魔鬼的孽种！而对罗马教皇，“我们对他和对彼得的感恩是一样的……他或许是出于掌管天国的钥匙的热忱……完全沉浸在对教会的热爱之中，一致地否认我即将要揭示的真理，这倒不是出于傲慢……或许是出于热忱”[8]63。回想我们在地狱中看到的十恶不赦、无法原谅的教皇，他们显然无法与但丁君主政体中热忱的罗马教皇相提并论。

论著的结尾处，但丁意味深长地“在某些方面我们尘世的幸福服从我们永生的幸福。因此凯撒之敬重彼得，犹如长子之敬重父亲。这样，有了慈父般恩典，这一政体的光辉可以更加明亮地普照全球大地。”[8]91-92但丁把王权与教权之间的关系，用父与子之间的关系加以说明，这样“这一政体的光辉可以更加明亮地普照大地，而它就在大地上直接依靠上帝进行统治，因为上帝是天上人间万事万物的统治者。”[8]92

对此，曼斯菲尔德猜测“假如这是但丁向当时的统治权做出的让步，那么它大概不是表面的让步，而是一种发自肺腑的认识。”[7]99但丁看到了教权与王权“作为神定的统一规划的两个部分，任何一种权力都有赖于另一种权力的帮助和支持。”[5]216回到中世纪的背景，教皇拥有深入人心的权威，我们这位有着深刻洞察力的城市执行官不可能看不到这一点。但丁站在王权派的立场并不想让王权与教权就此分离，是因为王权有必要依托教权，以此获得必要的统治权威。

考虑到但丁的政治立场，在但丁那里教皇的权威依然存在，在某些方面甚或高于君主。可以确定的是但丁反对的教皇十分具体，而不是作为一种制度存在的教皇权。因而教权作为帝国中二元权力政治观的一方有其存在的必要价值，但丁强调的是政教两方权力的相互协作。对此萨拜因认为，但丁主张的是教权与王权并存于统一的基督教共同体的政治观。此种政治观并非但丁独有，同时代的托马斯和索尔兹伯里的约翰也持这一主张，他们都是以中世纪早期的宗教及伦理传统视角来看待政治问题[5]244。

但丁对君主的论述大多集中在《论世界帝国》第一卷。较其他人，君主最拥有能力、正义感、最善治其身。但丁给予这位统治者足够的信赖，君主作为“最高的首席法官”[8]18，凭借自身独一无二的权威裁判争执，确保和平。作为“全人类的公仆”[8]19，依据法律实行统治进而确保人的自由，使人类生活幸福。但丁君主更多的是一个哲学家扮演法官的角色。

谁来担任君主？第二卷但丁回到了他所希冀的那个时代——古罗马。罗马政权的目的就是要取得共同利益，所以它体现的是共和国的整体利益。而它合乎公理统治世界的权力，是依据理性原则，在考验中获得。不仅如此，罗马帝国的存在是上帝意旨的体现，它的权威得到上帝的承认。现实中，但丁以伟大的罗马皇帝为榜样，找到了亨利七世。但丁此时面对的是意大利四分五裂的状态，他关切的是具有伟大号召力的军事权威，因而但丁的君主有其现实合理性。但对于当时正在成长的各共和国而言，但丁的帝国构想对他们来说，是将他们好不容易获得的自由拱手推让，从而沦为罗马帝国的附庸，而这与处在教皇的统治之下没有什么本质上的差别。

由但丁君主所扮演的角色可以看出他的立场无疑是反对教权对世俗权力的过多干涉。他较激进的一面是使君主这位强者在现实的统治中理想性的一面暴露无遗，从但丁的君主可看到但丁对人性看法持乐观主义态度。

通过对但丁帝国中教皇与君主的分析，可看到但丁旨在让他们二者在各自的职责范围内进行统治，且相互协调，而君主扮演法官这一角色显示出世俗统治者品质的萌芽。

（2）帝国理想遭遇现实——普世性精神秩序的建构

《论世界帝国》很快遭到极端教皇至上论者的反击。1329 年罗马教廷在伦巴第区的使者——枢机主教普热的伯兰特（Bertrand de Pouget），下令将之焚毁并威胁，如果但丁继续自行其是，那将会将他的骨头放到火堆上。[1]412

政教长期的拉锯战中，民族国家开始形成，与此相适应，世俗化的国家理论以其激进性更具时代感对当时的神学背景更具冲击力。而以帝国理想反击神权政治统治在当时显得不合时宜，后世对但丁普遍性指摘也有集中于他帝国的乌托邦色彩，不过这些并不足以影响到但丁作为中世纪二元论政治观的代表人物之一。沃格林指出但丁“既不是一位在俗或修道院的教士，也不是教皇、皇帝或国王的法学家……他自成一派，以 majestas genii（天才巨匠）的权威讲话。”[4]67

中世纪晚期，帝国观念仍有残余，这种帝国理念在巴黎十二大教授 Jeannine Quillet 那里表述为“普遍人类社会”，“在一个普世君主的统治下的整个人类种族的共同体”，“完满的联合”。马西利乌斯同样运用“帝国意识形态的理性解释来对那胜利了的神权政治给予强有力的反击。”[4]67但是与马西利乌斯世俗的国家观不同的是，但丁的帝国更多是作为一种理想性存在对帝国新体制的召唤。世界帝国计划“处于一系列计划的起点，这些计划试图建构一个西方世界政治组织，作为各特殊政治统一体之上的上层建筑。”[4]73沃格林对但丁帝国的论述避开了已经被历史证明过时的霍亨斯陶芬家族体制，转而论述帝国背后涉及的基督教统摄性精神秩序的建立。在这一层面上，但丁的帝国愈是理想化，它背后昭示的人类精神秩序愈是具有最高意义。对此，沃尔什在评述沃格林论述但丁一节中，明确指出但丁的帝国愿景是“作为普遍人类秩序之源的终末论成分在寻找新的公开表达”[4]10这种论述植根于沃格林对现代政治处境深刻有效的认知。

三、但丁二元论政治观的暗示——中世纪政治传统与现代政治观的勾连

但丁二元论政治观中的世俗统治者还没有成长到足以破坏威胁到神学背景的阶段，但他的政治观中已显示出日后出现的政治与宗教相背离的迹象。而教权与王权仍能在一个基督教世界帝国中各司其职，各尽其责，这无疑是一种乌托邦式的梦想。但正是这梦想的完满，使但丁的二元论政治观成为一个精神性等级秩序存在而具有超越性的价值，借以反观现代政治遭遇的原子化处境。

1.但丁政教二元论的内在张力——由自然政治观到神权政治观

（1）中世纪的亚里士多德主义者——“双重真理说”

但丁在第一卷第三章沿用阿威罗伊对亚里士多德《生物学》一书的评注，对他的帝国理论有重要影响。亚里士多德认为人生而就是政治的动物，“凡隔离而自外于城邦的人……他如果不是一只野兽，那就是一位神祇。”[9]城邦为这一人类本性提供场所，公民生活在其中，指向至善。在亚里士多德理论的基础之上，但丁同样从人的本性出发，认为人具有理智潜能这一基本能力。但丁在这里寻求的是全人类的普遍性，正是基于此扩大了亚里士多德的城邦到至广的帝国。

但丁由上帝造物的统一性出发，认为人类作为一个整体存在。“人类只有尽其所能与上帝相像，才能处于最佳状态，而人类只有达到完全统一才接近上帝的形象，因为统一的真正基础就是上帝本身。”[8]11同时但丁引出了亚里士多德的

“单一存在”证明统一的世界帝国的必要性，“善之所以为善，就在于它的统一性”[8]24。

由此，亚里士多德理论与基督教的教义在但丁论证帝国理想是时表面上达成了一致。“双重真理说”稀释在但丁对上帝的虔诚信仰中，但这并不能掩盖但丁政治理论中的紧张关系，这种紧张关系显示出但丁政治理论处于唯理智论与基督教教义的中间地带。

（2）但丁帝国二元论无法掩盖的紧张——自然政治观与神学背景

将亚里士多德的自然政治观移植到世界帝国中是水土不服的。对于这种“双重真理”显示出的不适与矛盾，萨拜因表述为“亚里士多德主义对那个从教父时代直至 13 世纪漫长的基督教传统做出的第一个回应。”[5]247这个回应因其主张“肉体的精神上的幸福、灵魂超越现世生命的命运、一个拥有对他世的权利要求的制度或机构以及从理性不及的各种渊源中显示出来的真理，这一切都是与亚里士多德的品质不相协调的，而且与他的社会观念格格不入。”[5]247

一个是较小的可以自给自足的有机自然城邦理论，一个是囊括所有的基督教世界综合体。亚里士多德城邦是自由而平等的公民轮番统治与被统治的关系，其中隐含的是仅限于具有公民身份的个人，到了希腊化时期这种不平等在斯多葛学派那里发生了变化。面对城邦解体的现实境况，斯多葛学派以广至宇宙的视角重新对人进行了阐释，人不再具有亚里士多德时代的等级之分，开始强调普遍平等与自由。后来基督教吸收了斯多葛学派这一理念，发展为人在对上帝的信仰中获得平等[2]73-74。由于这一大的背景，但丁那里具有普遍理智潜力的个人，不再是政治学意义上的个人，而是在哲学或神学意义上。表现在但丁的立论证明上，但丁关于帝国的证明是非政治学的，用曼斯菲尔德的话可以表述为“但丁在更像是物理学或形而上学而不是政治学的证明中，诉诸作为一个整体的自然。”[7]96

正是自然政治观与神学背景的不恰当融合，使但丁的政治思想徘徊于基督教义与唯理智论之间，但丁试图促使二者相互妥协在一个世界帝国体制中的做法，并没有获得他热切希望的实际效果。但另一方面徘徊在中世纪晚期的帝国二元论似乎也预示着一个新时代的到来。

2. 自历史的维度——两位王权论者

（1）马西利乌斯——中世纪的“政治科学家”

但丁对唯理智论与对世俗统治者品质的强调可看出与后时代政治观发展的连续性。自他之后的王权派理论在与教权相争中逐渐完善，帕多瓦的马西利乌斯大概是中世纪教皇最为咬牙切齿的政治家！他洞彻周遭的环境后，以最极端的恶的方式驳斥教皇权力过分地控制世俗领域，从而为世俗统治者赢得政治空间。较于但丁对教权还留有隐晦性的赞同，马西利乌斯的感情更加直接与激进，这一点上，后世政治思想史的著作普遍将他放于体现中世纪与现代政治思想连续性的前列。沃格林认为马西利乌斯“第一次唤启至高无上之世俗国家组织观念。”[4]89萨拜因认为“他在把教会置于国家权力控制之下的方面比任何其他中世纪的论者都走得更远。”[5]273-274

马西利乌斯的著作体现出自然、精神与政治的联系已经很少，世俗统治的权威不再依托教会，而是降至人民。面对当时教权的统治现状，新生力量的不断强大，属于人民的政治被迫切需要。与神学相比哲学在他那里成为必须，哲学是“原初的基督教教诲”[7]104。人的精神在政治上处于即将退去的尴尬境地，沃格林认为“马基雅维利作为后世中世纪世俗主义政治学开山的名声，大部分应归于马西利乌斯，”[4]108但其世俗化的政治研究造成的结果是“对政治问题的研究变成一种技术性的研究”[4]108。在这一点上，曼斯菲尔德称马西利乌斯为“政治科学家”[7]100，是极具现代感的，于我们更为亲切。

（2）现代政治学的创始人——尼科洛的转型

不同于但丁和马西利乌斯以政教权相争为立足点提出王权理论，马基雅维利是纯粹在世俗政治领域刻划他的君主。在政治条件发生变化的情况下，政治发生了转型。作为最初的权力论者，他使人在政治领域的眼光彻底由神转向人，政治是一项围绕权力展开的务实的实践活动。他不再把上帝的信仰作为讨论政治的形而上依据，而是把人性、世俗的社会生活等作为讨论政治的主题。

“幸运”和“能力”是马基雅维利关于君权的一组出现较多且非常重要概念。其中“幸运”也可译为“命运”，“能力”通常指肉体上和精神上的力量，包括一个人的才能智慧，只是在极少数场合特指美德善行。对“幸运”的说明，表明在马基雅维利那里政治中存在偶然性因素。对“能力”的强调，表明他对政治实践中君主能力和审慎品质的重视。他承认君主在取得和维持政权过程中“幸运”因素的存在，但更强调“命运是我们半个行动的主宰，但是他留下其余一半或者几乎一半归我们支配。”[10]

“幸运”和上帝带来的是人的软弱与服从，马基雅维利对这两种弱点感受到极为强烈的不适，他深刻明白必须要用人的几乎残忍的力量才能彻底将其击溃。这里标志着马基雅维利已经远离基督教政治传统，他面临的问题是：在没有神的监护下，人怎样面对世俗政治事务？

3.但丁帝国新体制——以普世性精神秩序审视“政治原子化”

（1）自神之城跌落世俗——祛魅型政治

中世纪晚期的神学政治观体现出与古典政治时期自然政治观的联系，最显著的联系包括对亚里士多德政治理论的引入。但无论是自然政治观还是神学政治观都存在最高的原则意义上的自然和神，以及由此而来的有机目的秩序。古典政治时期虽被视为异教徒时代，城邦政治理论却存在终极意义源泉即自然理性。中世纪以但丁为代表的二元政治观虽暗示了后世现代性政治的产生，但还是存在着神圣理性，普世性的精神秩序被糅合进政治理论中。

西方的现代性政治观以马基雅维利面临的问题——在没有神的监护下，人怎样面对世俗政治事务——开始，失却了政治领域中神的存在，政治思维方式由政治神学转向政治科学。“一个具有目的等级——不管是由自然理性决定的还是由神圣理性计划好了的——世界逐渐隐退，这种变化引发了西方世界观的格式塔转换”[11]260。在此思维世界的巨大震动下，“首当其冲的是政治观上的转换与改变”[11]272。至此，西方政治观中——无论是古希腊的理性、超验、非人格的神还是中世纪经由理性解释的上帝——神的光不再关照世俗政治领域，政治观历经一个祛魅过程。“西方政治世界在近代阶段逐渐成为一个依靠人的主体性支撑的独立社会领域……不再通过与彼岸世界的对照来寻求‘拯救’此岸政治的道路。现代性政治认识论的基本认知构架是通过此岸来审视此岸”[11]277-278。

（2）对普世性精神秩序的建构——以宗教立场审视“政治原子化”

“以此岸审视此岸”[11]278的政治观面临新一轮的困境—— “政治原子化”。“政治原子化”是指政治有机等级秩序被阻隔，政治领域失去终极意义上的原则以及精神秩序的联接作用。

表现在精神与政治脱轨：一方面政治缺少普世性精神秩序的关照；另一方面信仰被囚禁在私人生活领域，基督教精神越来越私人化。“自但丁时代以降，精神的现实主义者就面临这样的问题，身边的西方世界之政治现实不再能够将精神充分地纳入它的公共制度”[4]70宗教也面临着“教会的权力无害地监禁在超感觉的世界和内心生活的范围之内”[5]248。这种认知在沃格林那里得到更加全面的表述，“世俗领域与真基督徒的生活之间的缺口日益拉大，其后果直到宗教改革中

才充分展示出来。世界秩序在严格意义上的基督教仪规之外被确立为一个自主的人类领域，基督教仪规变得愈加接近于一种修道主义的、禁欲主义的生活准则。中世纪的属世——属灵双重秩序分解成两套秩序：一是非基督教的政治——经济秩序，一是基督教的禁欲主义纪律。”[4]127

无论是古希腊的自然政治观还是中世纪的神学政治观都存在一个等级目的秩序，但丁的帝国二元论便是等级目的秩序下最后的为数不多的产物，他强调的是基督教精神共同体内精神统治与世俗统治的相互协调运作。

政治面对“走在人生的中途，我发现我已经迷失了正路，走进了一座幽暗的森林”[12]的困境，如何疗治“政治原子化”？我们有必要回应但丁对于普世性精神秩序的召唤。对他政治思想的理解，为我们认识与思考现代政治理念提供了一个新的维度，即以宗教立场审视“政治原子化”。

参考文献：

[1] 伯恩斯.剑桥中世纪政治思想史（下）[M].程志敏,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2009.

[2] 丛日云.在上帝与凯撒之间[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.

[3] 伯恩斯.剑桥中世纪政治思想史（上）[M].程志敏,译.北京:生 活·读书·新知三联书店,2009:168.

[4] 沃格林.政治观念史稿（第三卷）:中世纪晚期[M].段保良,译.上海:华东师范大学出版 社,2009.

[5] 乔治·霍兰·萨拜因.政治学说史[M].邓正来,译.上海:上海人民出版社,2008.

[6] 唐逸.理性与信仰[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:187.

[7] 哈维·曼斯菲尔德.驯化君主[M].冯克利,译.南京:译林出版社,2005.

[8] 但丁.论世界帝国[M].朱虹,译.北京:商务印书馆,2010.

[9] 亚里士多德.政治学[M].吴寿彭,译.北京:商务印书馆,1965:9.

[10] 尼科洛·马基雅维利.君主论[M].潘汉典,译.北京:商务印书馆,2013:118.

[11] 金林南.西方政治认识论演变[M].上海:上海人民出版社,2008.

[12] 但丁.神曲·地狱篇[M].田德望,译.北京:人民文学出版社,1990:1.

[责任编辑　陈念]

学者点评：

在中文世界关于西方政治思维的转换研究中，由中世纪政治神学思维向近代政治权力（权利）思维的转换研究是一个不太引人关注的但似乎已不需要再做研究的学术课题。但正如施特劳斯学派所指认的：不了解近代就不了解现代，不了解中世纪就无法了解近代。本文试图通过但丁这个具有“中世纪最后一人”和“现代第一人”双重名号的、在中文世界一般作为文学研究对象的政治思想领会前述政治思维转换的详细情节。论文能够抓住西方政治思维在中世纪中后期到近代之间的复杂思维格局，阐述但丁政治思维的来龙去脉，揭示了但丁政治思维中世俗化-原子化与神圣化-世界化的矛盾纠结，开放出从中世纪到现代的转换所蕴藏着的复调思维状态，这是一次在西方政治思想史研究中对线性化政治思想研究的尝试性“疗治”。

点评人：金林南教授

先秦儒家内省观与大学生内省品质的养成

宋健林

（中国人民大学马克思主义学院，北京 100872）

摘　要：先秦儒家内省的对象是君子，君子指的是国家中的掌权者或者将来有可能成为掌权者的读书人，内省的精神实质是责任意识和自我提升，其目的在于培养德才兼备的统治者，它不仅关乎个人伦理，还关乎政治教化。大学生是国家的未来，类似于君子中可能成为掌权者的读书人。立足内省这一优秀传统，从中获得对大学生个人修养的启示，探讨当代大学生的内省养成，有利于社会主义核心价值观的培育和践行。

关键词：先秦儒家；君子；内省；大学生；责任意识

作者简介：宋健林（1991-），男，江西赣州人，2014 级思想政治教育专业硕士研究生。作者系河海大学 2014 届思想政治教育专业本科毕业生。

习近平指出，培育和践行社会主义核心价值观要立足于传统文化[1]。内省既是儒家修身的重要方式，又是中国传统美德的重要组成部分。特别是在大学生责任意识相对缺乏的今天，探究先秦儒家的内省思想，可以从中获取有利于形成当今大学生内省品质的启示。

一、内省释义

“内，入也。从口，自外而入也。奴對切。”（许慎《说文解字》）内，进入，表示从外面进入到里面。“省，视也。从眉省，从屮。”（许慎《说文解字》）内省，从外往里看，指人回到自己的内心当中，观察内心，检视内心，即内心反省，孟子曰：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）在古人看来，心是思考的器官，不像现代人将大脑视为思考的器官，因此，思考要走心，内省除了回到内心进行省察外，还蕴含着用心去省察，用心去思考的意思。《论语》中有以下有关内省的表述：

省。曾子曰：“吾日三省吾身。为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《论语·学而》），单就省字使用，这里的省与察相同，观察，省察。

思。子曰“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”（《论语·季氏》）思，容也。从心囟聲。（《说文解字》）所谓思，本意指的是把人事放在头脑、心中，即思索的行为，孔子提出九思，要求君子对九项行为活动进行思考，实际上就是内省。

内省。子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”内省，内心自省。

内自省。子曰：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”。（《论语·里仁》）内自省，内心自反省，见到不贤之人，就要在内心当中自我反省，避免同他一样。

内自讼。子曰：“已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也。”（《论语·公冶长》）讼，咎责义[2]，发现自己的过错，并且在内心自我责备，不仅省察，还自责。

通过对内省在《论语》中的几种不同表述的对比研究发现，内省的对象分为两个方面：其一，

个体在具体行为上的错误与不足。上文提到，曾子一天要多次反省自身的几项行为，为人谋是否忠，与朋友交是否信，传是否习。他反省的都是具体的行为，孔子曰“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”（《论语·季氏》）这九项是君子在行为过程中要思考的内容，实际上也是君子要时刻省察、反省的九项内容。其二，对内心想法所思所想进行反省，对内心所思所想的反省，实际上针对的就是内心深层次的不合理的欲望。子曰：“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》），克己指的就是约束自己的欲望以及冲动，复礼则是要求人们行为遵循相应的社会规范。此外，孔子还提出了：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）的要求，实际上，都是在要求人们对自身不合理的欲望和冲动进行约束，将之限定在合乎礼的范围之中。

总之，内省是一种自我检视、自我省察、自我反思的高级意识行为。内省是儒家提升个人修养的重要途径和方法。

二、内省的三个方面

儒家内省不是单纯的反思，它有属于它的独特的体系——学、察、行——三方面共存互融。

学。在孔子看来，学习是反思的基础，不学习就不知善恶，也就无法明辨是非，更不用说进行反思了。因此，孔子说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《论语·阳货》）即便拥有良好的个人条件甚至天赋，如果缺乏良好的学习，也无法成为君子，所以说，学是基础性条件，孔子所说的学的内容，具体包括“礼”、“乐”、“射”、“御”、“书”、“数”等内容[3]。对于内省来说，同样如此，不加学习的人无法懂得如何去内省。孔子所说的学，是学思结合的学，所谓“学而不思则罔，思而不学则殆”（《论语·为政》），在学的过程中要思考、反思，在思考的过程中学习和提升。

察。察的本意是观察，在这里做了延伸，指的是省察，发现自身错误和不足的过程。儒家需要“察”的情况很多：一个是学习中的反省，即学中思，思中学；一个是日常交往行为的反省，为人谋是否忠，与朋友交是否信，对待父母是否孝等等；一个是对内心深处欲望的反思，这在上文就已经提到过，儒家的内省涉及方方面面，归纳起来，无非是对自我行为以及思想两方面的反思。此外，儒家还强调“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”（《论语·里仁》），借鉴他人强处，吸取他人教训。这在很大程度上促使我国古代的知识分子具有居安思危、防患于未然的意识。唐太宗“以古为镜，可以知兴替；以人为镜，可以明得失”的箴言便是这一思想的表现。

行。儒家的内省不仅强调思想上的反省，还强调主体在实践中要付诸实践。子曰：“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。”（《论语·公冶长》）孔子说这话针对的是他的弟子宰我，开始说的是孔子开始时只听宰我说的话就判断他是什么样的人，但后来发现宰我说到不一定做到。实际上并不是只有宰我这样，很多事，说起来容易，做起来难，关键就在于是否在实践上付诸努力，内省同样如此，反思了自己的错误和不足，却不在行为上加以改正，久而久之，这样的反思也会变得毫无意义，甚至成为自我安慰的方式。行的具体表现就是“不贰过”，孔子的得意门生颜回就是不贰过的典型代表，“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’。”（《论语·雍也》）所谓不贰过，指的就是同样的错误不会犯第二次，一个人只有深刻地意识到自己的错误，才可能不重犯，除了意识到之外，还要在

行为上做许多的努力才能避免重犯，这个典故实际上就说明了内省的两个层次，一个是思想上意识到，一个就是在行为上做到。

在儒家看来，学、察、行是内省不可或缺的三个方面，只有三者都不偏废，才算完成真正的内省。

三、内省的精神实质

责任意识，是内省的第一个精神实质。子曰："君子求诸己，小人求诸人。"（《论语·卫灵公》），"求诸己"体现了内省精神实质的重要方面。所谓求诸己，通俗地讲，指的就是遇事先回到自身找原因。在《论语》中，多次提到了"求诸己"的具体表现。如，"不患人之不己知，患不知人也。"不要担心别人不知道我，而要担心我不知道别人。"不患莫己知，求为可知"（《论语·里仁》）不要担心别人不知道我，该求我有什么可为人知道的。也又比如说"不患人之不己知，患其不能也"（《论语·宪问》）不要担心别人不知我，只是担心我自己的不能。孔子始终强调凡事不可先责备、归咎于他人，而是要先从自身找原因，这就是所谓的"求诸己"。儒家的求诸己，实际上强调的是一种高度的责任感，有问题，不将责任推脱给他人，而是回到自身找原因，这是一种强烈的责任意识，也是内省精神实质的第一个方面。

自我提升，是内省的第二个精神实质。反省自身行为中的错误与不足，揭露并约束内心深处不合理的欲望是儒家内省的要求，内省的目的在于提升自我。孟子曰："爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智，礼人不答，反其敬。行有不得者皆反求诸己，其身正则天下归之。"（《孟子·离娄上》）遇到问题，先回到自身找原因，自己的仁爱之心不够？管理的知识与智慧不够？对人恭敬不够？从自身找问题，这样一种反省的过程，实际上也是鉴定自己目前的状态离所追求的理想的状态还有多少距离的过程，同时也是进一步坚定自己所追求的东西的过程，反省，实际上是在不断地端正自己的态度，将自己拉回到正确的道路上来，并且在行动上不断地修正，这便是提升自我的过程。

四、内省的目标

儒家的内省针对的主体是君子，内省的理想人格也是君子。儒家所讲的君子与我们今天所理解的君子并不完全一致。儒家的君子分为三种：其一，有德者，即有美好、高尚道德之人，也是我们通常所认为的君子；其二，有位者，又分两种情况，一种是国家统治者和管理者，另一种则是将来可能上升为国家统治者与管理者的读书人；其三，便是既有德又有位者。也就是说，儒家所谈的内省实际上主要针对的是两种人，一种是统治、管理着国家的人，一种则是可能成为统治、管理国家的读书人，总之，要么位高权重，要么已经具备一定的个人修养和能力。孔子的学问是"大人之学"，内省针对的对象自然也主要是"大人"。儒家所倡导的内省是有其特定对象的，它要求主体具有一定的知识、才华、地位或者修养。明确了儒家内省的主体之后，再去理解《论语》及相关经典中出现的有关内省的具体要求便会容易很多。比如曾子曾谈到："吾日三省吾身，为人谋而不忠乎，与朋友交而不信乎，传不习乎？"（《论语·学而》）这对于那个时代的普通百姓特别是没有读过书的人来说，简直是不可能完成的事情，但对于读书人来说，却是件简单得多的事情。同时，另一个看似矛盾的问题——一方面，君子需要内省；另一方面，君子又是内省所追求的理想人格——便可以得到很好的解决。因为儒家所讲的君子本身也是有层次的，君子只是统称，有德者，或者说仁者才是准确意义上的儒家理想人格。那么，先秦儒家经典中关于君子、仁者、圣人的论述便可以自然而然地理解为中国千百年来读书人内省时的参照标

尺，并且是衡量他们思想及行为的有力标尺。

成就治国安邦之才是儒家内省的另一个目标。内省是儒家修身思想的重要方法和环节，儒家修身的目的不仅仅在于提升个体的能力与修养，归根到底，个人最终还是要完成服务社会的使命。孔子曰："学而优则仕"（《论语 •子张》）。个人通过修身获得较高的能力与素养后，做官当然是一种非常好的选择，但孔子所说的"仕"不仅仅是做官。"或谓孔子曰：'子奚不为政？'子曰：书云：'孝乎惟孝，友于兄弟。'施于有政，是亦为政，奚其为为政？"（《论语 •学而》），只要你的行为对社会教化产生了积极的作用，对社会和谐产生了积极的影响，那就是在为社会服务，也就是在实现君子的使命。因此，儒家的内省从根本上来说是一种入世的内省，内省最终为的是成就治国安邦之才，成就儒家所倡导的理想社会。

当然，内省并不因为一个人成为了国家的统治者和管理者后就失去了效力，即便是有位者，也需要常常内省。儒家强调："大学之道，在明明德，在新民，在止于至善。"（《大学》）"止于至善"不是静止的状态，而是不断付诸努力，日渐趋近理想的过程。内省就是一个止于至善的过程，它注定要伴随君子的一生。

五、对当代大学生内省养成的启示

内省是传统儒家治学修身的重要方式，也是中华民族的传统美德，在国家倡导培育和践行社会主义核心价值观的今天，是否需要在大学生中提倡这样一种传统美德，是否具备培养的可能性和条件，如何培养这一美德，这一美德能够带给大学生们什么，这些问题都是需要直面的问题。

1、为什么要养成大学生的内省品质

养成大学生内省品质顺应培育和践行社会主义核心价值观的具体要求。习近平指出："中华传统美德是中华文化精髓，蕴含着丰富的思想道德资源。不忘本来才能开辟未来，善于继承才能更好创新。"[1]培育和践行社会主义核心价值观要从传统美德中找资源，内省是儒家自我修养、自我提升的重要方法，是儒家培养读书人责任意识的重要路径，是传统美德的重要组成部分，让内省成为滋养大学生的精神成人美好品质，是培育和践行核价的具体表现，顺应了培育和践行社会主义核心价值观的要求。

养成大学生内省品质契合当下大学生教育的现实需要。当今中国市场经济得到迅猛发展，以竞争为核心的市场逻辑深刻地影响着大学生的思想，然而，市场的引导也存在偏差，人只有从经济中才能获得社会身份的认同的逻辑，促成了一种高压竞争的社会环境，为了胜利，很多人选择不择手段，道德规范被抛诸脑后，大学生也未能幸免，作弊、抄袭、网络谩骂等等。大学生中有太多的不诚信、不负责任的行为。内省的核心精神是求诸己，旨在培养个体的责任意识，以提升自我为目标，面对这样的现实状况，养成大学生内省的品质便显得尤为重要和迫切。

2、大学生内省品质养成的现实可能性

中国的内省在漫长的历史进程中都独属于拥有知识的读书人，即君子，普通老百姓并不具备学习和掌握它的条件。这说明一个问题，内省的主体应当是具备一定知识基础的人。随着时代的发展，我国的义务教育普及率已经非常高，高等教育普及率也达到较高水平，越来越多的人有机会成为大学生。尽管中国的教育一直受到各种质疑，但不可否认的是，中国的大学生们总体来说还是具备较好的知识基础，这便意味着他们中的多数人还是有能力阅读并且理解《论语》这样的经典的；当然了，内省品质的形成不是一朝一夕的事情，也不是光在大学阶段就能解决的问题，内省品质的养成要从小抓起。那么，另一个问题便出现了，低年级的学生并没有很好的知识基础，他们如何学习内省？解决这个问题，需要

充分发挥作为教育机构的学校的作用，学校，特别是学校中的教师可以作为学生内省品质形成的引路人、指导者。内省的品质可以在潜移默化的教育中培育起来，关键在于将内省品质的培养作为一条教育主线贯穿于我国的大中小学的教育之中。

3、内省的自觉自愿何以确保

内省的本质是反思精神，反思说到底就是揭露自身的不足，直面行为的不足、内心的丑恶是一件需要勇气的事情，正如人们在很多时候都更愿意听到别人的赞美而不是批评，因为人们更渴望在自己在乎的事情上获得他人的肯定，而不是否定。内省却要求人们具备自我否定的精神。因此，内省在很大程度上受到“我”的排斥。那么，自觉自愿的情感无疑是内省进行的前提和基础。如何实现主体的自觉自愿成了问题的关键。解决这一问题的关键在于给反思的主体一个希望：反思不是单纯揭自身的丑恶与不足，揭露它们不是最终目的，揭露它们是为了明了自身的不足，又是为了实现自我的提升。也就是说，反省的最终目的是为了实现自我的提升，这样一来，尽管揭露自我内心中丑恶的痛苦仍然存在，不同的是，主体的思维得以转变：我只有通过不断反思内心中的丑恶，才能找出自身的不足，才能为提升自我做好基础。“君子”这一理想人格是内省主体的信念，内省尽管在揭露行为甚至思想中过错的部分，但实质上却是不断肯定自我神圣信念的过程，更是对更高价值生活的追求，因此，内省实际上也在不断塑造内省主体深刻而高贵的人格。当然，让内省主体明确这一点并不是一蹴而就的事情，培养主体的自觉自愿同样是个潜移默化的过程。关于内省的本质精神的教育，需要在漫长的小中大学教育中慢慢渗入到受教者的脑海中，通过反反复复的提醒和强调，使这样一种思想成为他们意识中的一部分，最终作为一种观念扎根到他们的人生观和价值观当中去。

4、明辨善恶与省行合一

儒家强调修身过程中以学为先，学思结合的思想。所谓“玉不琢，不成器，人不学，不知道”《礼记·学记》。人就像是一块美玉，尽管拥有良好的禀赋，但也需要后天的雕琢。内省的前提是人们具备辨明是非、善恶、美丑等基本价值的能力，而这些能力，并不都是与生俱来的，需要从后天中习得。因此，内省首先需要立足于对大学生明辨是非善恶能力的培育。

儒家强调思想上的反省与行动上的改正的统一。前文谈到如果只在思想上反思，而不在行动上加以改正，那么，内省很有可能成为自我安慰的药剂。内省的一个根本性的特征就是自觉自愿性，即内省是主体自觉自愿的反思行为，所谓自觉自愿体现在两个方面，一个是思想上的自觉自愿，一个是行为上改正的自觉自愿。内省始终要求主体深刻地意识到内省是提升自我的方法，在此认识基础上，充分发挥主观能动性，辅之以行为上的践行，只有在思想上反思彻底，在行为上付诸足够的实践，才能真正达到提高自身修养的效果。主体具备这样的稳定的内省观才能从根本上解决内省效果实现的问题。因此，归根结底还是要回到内省教育上来，道家说“授人以鱼，不如授之以渔”，大学生内省教育既要让大学生们在思想上接受内省，更要让他们在实践中获得内省的观念和方法，鼓励他们在实际行为中对反思出来的错误及不足加以改正。

5、有修养者与大写之人

内省是个人修为的方法，也是人社会化的具体体现。因此，内省终究还是要和社会紧密联系起来。现代大学生的内省可以分为两个层次：其一，以社会规范为参照标准的内省，这些社会规范包括法律、法规、传统美德、传统习俗、社会基本道德等等。在现实中则表现为对长辈是否孝敬，对同辈是否友爱，对他人是否诚信等等内容，总之，目的就是培养一个有道德、有素养的人。

其二，以儒家传统的“君子”、“仁者”为参照标准的内省，这是一种高于基本道德的内省，它既要求人们拥有良好的个人修养与能力，还要求人们心怀天下，以服务社会发展为己任，拥有健康的人格、温文尔雅的言行以及积极奉献社会的情愫，它要求人们将个人理想与社会理想相统一，并且为之付诸孜孜不倦的努力。它是当代内省的理想人格，促使大学生形成追求“止于至善”的人生观和价值观。

与古代一样，内省在当代不应局限于个人修养的问题上，它还应关注培育什么样的大学生的问题，它不仅仅是个人伦理的问题，还是社会政治教化的问题。当代内省需要培育的公民可称之为“大写之人”，他们是集反思精神、浩然正气、心系社会的品质于一身的人，他们最终要走向社会的各个岗位，共同致力于中华民族的建设与发展。

参考文献：

[1] 习近平在中共中央政治局第十三次集体学习时强调：把培育和弘扬社会主义核心价值观作为凝魂聚气强基固本的基础工程[N].光明日报,2014-02-26（01）.

[2] 钱穆.论语新解[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2012:124.

[3] 焦国成.中国伦理学通论[M].太原:山西教育出版社,1997:388.

[责任编辑　张玉倩]

学者评论：

本文的题目是“先秦儒家内省观与大学生内省品质的养成”，其实为两个部分，第一部分主要是分析先秦儒家的内省，第二部分阐释了内省与现代大学生的关系，重点在于阐释儒家内心思想的内涵。文章第一部分陈述了内省的释义、内省的逻辑层次，以及从责任意识和自我提高两个方面揭示了内省的精神实质，又从成己与治世两个方面论述了内省的目标，这种内涵的揭示也为其与大学生的内省活动提供了内在的联系。文章有理有据，对儒家的内省思想的理解基本不错。不过还存在着一些问题。

文章主要是以《论语》为对象，实在有负于“先秦”二字，而且对于“内省”的认识也还有上升空间的。首先，应当注意到孟子和荀子以及最为重要的“中庸”慎独和大学的“正心诚意”。其次，需要注意“君子”，孔子恰恰是将春秋贵族意味的“君子”变革为德性意义的“君子”，文章在刻意联系在位之君子与现代大学生的关系，焦点错误。其三，若要深入地研究内省，必然要深入地了解儒家的道德心理学，涉及到了儒家在于心、意、志等方面的关系问题。

点评人：吴晓番老师

智库与中国共产党决策的研究

沙良杰

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘要：中国共产党是新中国现行政治体制最大的决策者，在中国的决策体系中发挥着至关重要的作用。智库是一个国家重要的智力资源，在参与中国共产党决策过程中有着信息收集、咨询建议、与人民交流、对党的监督作用。这些作用在实际运行过程中仍然存在一定缺陷，需要进一步完善。积极让智库更有效地参与中国共产党决策，对提升中国共产党的决策水平有着积极的意义。

关键词：智库；中国共产党；决策；机制

作者简介：沙良杰（1991—），男，江苏泰州人，2014级中共党史专业硕士研究生。

“智库”又称为“思想库”，是一个国家重要的智力资源，在国家的决策过程中起着重要作用。智库对作为执政党的中国共产党的决策作用意义深远。《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》明确提出，加强中国特色新型智库建设，建立健全决策咨询制度，这是在中共中央文件中首次提出“智库”概念。习近平总书记强调，我们进行治国理政，必须善于集中各方面智慧、凝聚最广泛力量。改革发展任务越是艰巨繁重，越需要强大的智力支持。要从推动科学决策、民主决策，推进国家治理体系和治理能力现代化、增强国家软实力的战略高度，把中国特色新型智库建设作为一项重大而紧迫的任务切实抓好。因此，新形势下，如何让智库在中国共产党决策中发挥更好的作用，是值得深思的问题。

一、智库在中国共产党决策机制过程中的作用

机制作为一个概念，缘起于希腊文，随着其演化与发展，现在中文“机制”一词的主要涵义来源于英文“mechanism”。在英文牛津词典中，机制的意思指的是机械与装置本身，以及其最终的运作方式和共同运作结构。在《现代汉语词典》中，机制有了其现在的引申涵义，即其原意指的是机器本身的构造和工作原理，现在多用来描述有机体各部分之间的结构、功能和特性之间的有机联系和相互作用[1]。中国共产党的决策本身是党内决策，它同国家的决策主体本来并不应该有太大的联系，如人民代表大会决策、中国人民政治协商会议决策等。但是，中国共产党作为中国的执政党，执政党的决策在很大程度上主导着中国政治体制内的决策，因此中国共产党的决策在整个中国决策机制中有着风向标的作用。智库便是中国共产党所有决策机制中的重要组成部分之一，对中国共产党的决策又有着独特的作用。

1.信息收集作用

信息收集是智库在决策过程中的作用之一。从世界发达国家的智库发展状况来看，信息收集能力的大小决定着一个决策项目的成败。兰德公司是美国最重要的智库之一，素来注重对情报的收集。“1950 年，在美国发动侵朝战争开始之际，兰德公司就投入大量的人力、物力进行精心研究”[2]。分析收集的大量情报，兰德公司得出一个结论:中国将出兵朝鲜，并将这个研究报告

以 500 万美元的价格卖给国防部。美国国防部认为 500 万美元价格太昂贵，并且认为中国不会冒然出兵，就拒绝了兰德公司的咨询报告。战争开始不久，中国人民志愿军跨过鸭绿江，使美军在这场非正义战争中的损失远远超过 500 万美元。可以看出智库信息收集作用对决策的重要性。中国智库继承了这一作用。中共中央政策研究室和中共中央党校是中国共产党直属的两大智库，在参与决策的过程时会提前做好信息收集工作，并在所收集的信息的基础上，作出相应的论证。

2. 咨询建议作用

咨询建议是智库最主要的作用。宁力从政治影响上来分析美国智库的作用，认为美国智库最重要的作用是作为政府的外脑功能。“美国一些思想库的研究质量一般比较高，对当政者的决策起重要作用，如兰德公司。作为美国的当政者，无论他们是民主党人还是共和党人，他们每项重大政策的制定在很大程度上都要依赖研究机构——思想库。”[3]郁晓宇在研究完世界发达国家的智库后认为，智库主要的功能之一是为政府出谋划策，“它们接受委托或主动为各方面的领导者、决策机构从事调查研究，提供背景和系统情况，进行科学预测，展望发展趋势，提供战略性的建议、政策、方案等。既为领导者充当认识机构，使之‘了解事态发展的真实含义’，又为领导者提供决策咨询服务。”[4]在中国，智库的咨询功能同样是其最主要的功能，由于智库一般来说不属于党政部门，它多属于事业单位，加上现代中国民间智库的不断兴起，这些智库相对于党和政府来说有一定的独立性。在这样的条件下，智库发挥对中国共产党理性决策的外脑职能，对公共政策难题进行相对独立、科学和理性的分析，并提出各种备选方案，供决策者选择。中国经济社会高速发展，很多公共政策问题的专业化程度、复杂程度和不确定性使传统经验主义式的决策已经很难适应。中国共产党作为执政党，其每一个决策结果都关系着国计民生，由高水平智库提供的相对独立、客观的决策分析，对于中国共产党决策来说就变得非常重要了。

3. 沟通党政机关与人民群众交流作用

在多数情况下，决策失误的主要原因是脱离群众。普通人民通常无法参与决策讨论，甚至无法知晓哪些政策对自己有益，哪些政策需要修改，智库就为中国共产党和人民大众之间提供了一个平台。在中国共产党决策之前征求智库的意见，智库得到中国共产党决策的内容之后，进行广泛的调查和研究，在这过程中倾听人民群众对决策的意见和看法，并将这些看法和意见进行收集、整理和分析，然后在决策方案中体现人民的意志，最后将方案汇总和修改，形成正式的报告，并交给党中央进行决策参考。在这样的流程中，智库就在中国共产党这个决策者和人民大众这个民意表达者之间形成了一个良好的桥梁，起到了加强两者信息交流，有效的科学决策，避免决策失误的作用。与此同时，智库在信息收集的过程中又能够倾听到各方利益集团、各个不同阶层代表的意见，以此反馈给决策者——中国共产党，使一项具体的决策成为科学的决策，合乎广大人民群众的意志。

4. 对党的监督作用

智库的另一个作用是在体制外形成对党的监督，这个作用是体制内的各个机构所不能比拟的。中国共产党作为执政党，在中国的政治体制中有着其他政治团体不可替代的作用，它是中国各项事业的领导核心。体制内的监督更多的是只能依靠中国共产党自身的监督机制来进行自我监督，但是自我监督在一定的条件会产生“失灵”，因此需要一个体制外的监督方式作为补充。就智库而言，对中国共产党的监督并提出批评意见是提升自己决策影响力和大众影响力的重要方式。智库的批评意见能够有效地引起中国共产党这个决策者的注意，使中国共产党内的决策者

和决策官员能根据智库提供的理论依据审视自己的过去而避免盲目自我乐观。一旦决策者们的价值判断出现偏差或言行妨碍公共利益时，“思想库的专家身份运用其专业知识指出谬误，从而构成一种具有说服力的监督。另一方面，这样能够在公众心目中树立起良好的正义形象，不管最后立法和政策是否因他们的言论而改变，它们至少能够获得普通大众更多的关注和支持。”[5]此外，智库还用专业的知识对决策的内容、决策的程序、决策结果以及结果的反馈进行监督。

二、智库在参与中国共产党决策时遇到的问题

1.信息收集不全

根据《2013 中国智库报告》，目前中国智库的分类可以分成党政军智库、社科院智库、高校智库和民间智库四种。这四种类型的智库中，又以党政军智库为主。目前，中国共产党的决策中尤其以党政军智库占据着主要的决策信息流。他们由于是直属党和政府机关，相应的也就获得了党政军系统的信任，他们通过自身优势，可以获得官方最核心、最机密的信息资料。其他类型的智库没有获得这样官方的信息渠道，只能通过自身的信息收集系统进行相关信息的收集工作，尤其是民间智库，他们更多的只能是通过市场途径来解决信息收集问题，这就增加了其参与决策的机会成本。与此同时，即使是党政军智库通过官方渠道获得大量信息，这本身也是存在缺陷的。一方面，官方智库由于拥有官方提供的更多信息，在一定程度上形成了相应的“路径依赖”，过分依赖这样的渠道，而不去探求新的信息获得渠道，造成了信息来源的狭隘性和获得信息的不对称性。使得研究报告的结果具有不准确性，在中国共产党的决策过程中造成一定的失误。另一方面，由于民间智库在官方信息的获得上被拒之门外，而只能获得市场信息，这种信息又不全面，所以研究结果的准确性也不高。

2.参与决策、咨询建议渠道不畅通

在欧美国家，一方面，政府在出台一项政策前会主动征求相关智库的建议并提供一定的经费，甚至通过市场化的手段向智库“购买”相关政策方案。另一方面，智库也随时关注政府中决策者的决策，并主动上门推销自己的研究方案，美国智库“经常参加国会的各种作证活动，用以宣传自己的观点和主张，并经常与国会内民主党人和共和党人的辩论相呼应”[6]。如此一来就打通了智库与决策者之间的咨询建议渠道。而中国智库则不然，在一定程度上，中国共产党依赖党政军智库，甚至是由于这类智库直属于党政军系统，决策者无需支付相关费用成本，以此来获得“性价比”高的决策建议和咨询，这就使其他类型的智库在渠道上失去了与中国共产党这个决策者的联系。失去了先天优势，社科院、高校、民间智库并没有形成一个主动上门推销自身决策研究的良好习惯。特别是民间智库，因为民间智库的运作机制是依据市场机制来运行的，决策的研究结果本来对他们来说就是一种“产品”，在对成熟的产品进行包装后，理应通过一定的市场营销机制将产品推销给自己的客户——决策者中国共产党。但实际运作的过程中并没有一个完整的推销机制。因此，也就间接造成了决策咨询建议渠道的不畅通，这种渠道的不畅通是由智库自身以及中国共产党两发面的原因造成的。

3.中国智库自身的影响力亟待提高

智库参与中国共产党决策有利于决策的科学性，然而，目前中国智库在执政党的决策过程中参与较少的重要原因是智库自身的影响力不高。由于智库信息收集不全面、咨询建议渠道不畅通，无法得出相应符合中国共产党决策的结论报告，因此中国共产党作为决策机制中的主体，也就不会采取智库的意见和建议，失去决策主体的信任，中国智库的影响力也就下降了。相比于

中国智库的影响力，欧美智库的影响力比较高，他们出版大量书籍、专题著作和刊物，组织名目繁多的会议和讲座。“企业研究所平均每周都有一、二次这类活动，每年 12 月举行一次为期 4 天的年会，参加者上千人，有官员、学者、企业家、记者等，讨论十几个专题”[6]。智库“研究成果的广泛传播，成为加强与学术界、新闻界、实业界以及官方联系的纽带，使更多的人了解思想库的目标所在，从而扩大了思想库的社会影响，增强了思想库的声誉。”[7]“利用媒体和互联网宣传研究成果是当代智库的重要特征。微博等新媒体出现后，智库的宣传手段也推陈更新。”[8]而中国智库目前并没有形成提高自身影响力的“新常态”，他们的思想和观点很少见诸报端，最多的也只是在特定的期刊或者杂志上展示自己的观点，在电视上公开演讲更是少之又少。目前影响力最薄弱的依旧是民间智库，相对于民间智库来说，党政军有着影响力的先天优势，社科院作为半独立性质的事业单位型智库系统是中国目前最权威的智库，高校智库因为依托高校，其客观程度和专业化水平可想而知，这些智库的影响力在整个中国智库的系统内部相对来说比较强。而民间智库，相比较其他三种智库，似乎没有太大的优势，因此也就被决策者边缘化。

4. 智库的监督作用发挥不明显

中国智库的监督功能目前还不明显，使智库在参与决策中的重要性大打折扣。目前，很多智库只关注决策前的咨询，不注重对决策过程的监督和对决策结果的反馈。欧美智库时刻关注决策的进程，一旦智库决策过程中出现偏差或者失误，他们会及时提出并纠正，保证相关决策的顺利进行。在决策之后也注重相关的反馈，并根据反馈情况不断纠正实施过程中的失误，保证了整个决策链的科学性。中国智库往往并没有完全参与到决策的整个过程中。中国共产党在决策之前首先进行专家咨询、问计于智库，其次经过讨论协商，决策拍板，最后经过法律程序形成政策。这种决策程序看似完美无缺，其实只是整个决策链条中的一部分。中国共产党作为决策者，忽视了自己所作的决策在实施过程中的监督问题和决策之后广大民众对该决策的反馈问题。智库也尚未意识到后两个问题的重要性，智库在参与决策的过程甚至认为监督功能不在自己的作用范围之内。

三、对智库参与中国共产党决策的建议

1. 加强智库与中国共产党之间的决策交流

智库要更好地参与到中国共产党的决策体系，必须加强智库与中国共产党之间的信息交流。一方面，智库要不断加强和完善自身的信息收集系统的建设。不断拓展延伸信息收集渠道，从多方面开展相关决策信息的收集工作。积极利用新型的网络媒体、市场调查等方式来获取民众对决策的意见表达，通过相应的官方、半官方渠道来获取中国共产党对决策进程的把握，并及时沟通好这两者之间的信息交流和意见交换，促成相关决策方案的论证、修改、再论证的程序顺利进行。另一方面，作为决策者的中国共产党，也应“加强重大决策调查研究或专题研究”[9]，在决策信息的发布上主动与智库交流，特别是对一些需要经过多方论证的决策，只有在获得全面信息的条件下，才能更科学地进行研究，也就在此基础上才能进行更科学地决策。因此，中国共产党应当在信息的交流和发布上，积极通过多方渠道进行传播，不仅要注重党媒、官媒渠道的发布，同时还要注重通过网络媒体来传递。这样才能够使智库，特别是民间智库及时了解决策的信息。智库只有获得了充分、准确的信息，才能以此作为研究的基础，更好地参与中国共产党的决策。

2. 建立畅通的咨询渠道

“如何提升专家咨询质量，是目前需要考虑

的重大问题”[10]，加快建立并完善智库参与中国共产党决策的咨询渠道是当务之急。畅通的咨询渠道的建立首先离不开中国共产党的支持和领导，作为执政党和决策者，中国共产党需要广开言路，在智库参与决策的过程中，不仅需要咨询党中央直属的智库，而且需要咨询党外智库。中国共产党的决策从表面看是党内决策，是中国共产党内部事务，但是，中国共产党作为中国唯一的执政党，在这样的体制之下，其决策过程和结果关系着整个中国的发展，有“牵一发而动全身”的重要性，因此，建立畅通的咨询渠道是决策成功的必要条件。决策者有时候会认为，向党外智库“购买”决策报告增加了相应的决策成本。其实不然，在经过多方智库不同论证的决策方案往往会更具有操作性，他的初始成本可能会很高，但是机会成本会很低，这样的决策更加科学。中国智库也应积极主动营销自己，时刻关注中国共产党的决策动向，提前做好相应的调查研究、报告分析，将自己的研究成果通过多方渠道展示，显示自身参与决策的实力，才有更多的机会参与到中国共产党的决策之中。只有智库与中国共产党之间共同努力，才能实现咨询渠道的畅通。

3.加强智库的影响力

智库在影响力上还亟待提升，只有在获得一定的影响力的前提下，智库才能更好地参与到中国共产党的决策之中。相对于中国智库，欧美智库在提升影响力方面主要是通过报刊、媒体。因为欧美智库本身就是一个巨大的宣传机构，“美国不仅在文化上而且在制度上都鼓励政府部门官员聘请外面的专家。所以，在美国，思想库影响力比它们在英国的同行强得多，社会与政治地位也高得多。”[11]“美国每一个研究机构每年都要定期或不定期地公布数百乃至数千份研究报告、出版期刊、专著等。如美国的对外关系委员会还控制着新闻出版界，使它可以制造、左右舆论、以推行其政策主张。他们利用舆论工具，影响政府的决策效果很大。”[3]“思想库的产品是大量的报告、杂志、新闻稿、书籍和教材。各机构经常召开讨论会、讲习班；为争夺市场还屡屡在电视台、记者招待会、国会听政等场合露面。”[12]因此，中国智库在这方面需要借鉴欧美智库的成功经验，用实际行动来提升自身的影响力，加大在报纸、期刊、专著上的文章发表，让中国共产党这个最大的决策者了解中国智库、了解中国智库的思想，特别是了解半官方智库和民间智库的思想，这样才有利于中国共产党在决策过程中让智库参与进来。随着现代科技的进步，网络媒体也成为智库提升影响力的一个重要方式。中国智库应该紧紧跟随网络时代的潮流，利用网络公众平台，如微信、微博、QQ，不断加强宣传、推广自己，提高智库在人民大众中的影响力，只有拥有了广泛民众基础的智库，才能更好地参与决策。此外，作为决策者的中国共产党、政府以及作为立法机构的人民代表大会，也应当加快相关行政条例、立法法案的出台，为中国智库参与决策提供良好的“生态环境”，特别是中国共产党，应当给予中国智库足够的信任，并利用好智库这个平台，为中国共产党提供科学决策的新动力。

4.智库与中国共产党都要积极参与监督

中国智库应当积极参与到对中国共产党决策的监督中来，把这种监督提升为智库的责任和义务。首先要以专业化的视角来监督中国共产党的决策方案，对不能上马的决策在实施之前就应该提出反对意见，防止为了决策而决策的现象。其次，要参与整个的决策过程，不仅对决策之前进行论证监督，对决策在实施的过程中、实施过后的反馈也应当进行监督，一旦发现与决策时出现相违背的情况，应及时与中国共产党沟通，并对该情况进行相应论证和分析，最终提出自己的修改意见和方案。在反馈的过程中，要积极吸收决策的优缺点，并总结经验，在下次决策中加以改进。与此同时，作为决策者的中国共产党需要“下放”监督权，让

智库有“合法”的身份来参与对决策过程的监督，善于听取监督意见和建议，不断使自身的决策更加科学、有效。只有这样，才能促进中国智库与中国共产党双方在决策过程中的共同发展。

参考文献：

[1] 竹立家,李登祥.国外组织理论精选[M].北京:中共中央党校出版社,1997:12-13.

[2] 丁煌.美国的思想库及其在政府决策中的作用[J].国际技术经济研究学报.1997,03:31-37.

[3] 宁力.美国思想库对政治的影响[J].领导科学,1985,03:53-55.

[4] 郁晓宇.世界发达国家思想库简介[J].党校教学,1986,02:30-32.

[5] 薛澜,朱旭峰.中国思想库的社会职能——以政策过程为中心的改革之路[J].管理世界.2009,04:55-65.

[6] 于恩光.美国的思想库[J].领导文萃,1994,06:83-86.

[7] 邹逸安.国外思想库及其成功的经验[J].中国科技论坛,1991,04:58-61.

[8] 王辉耀.中国新型智库功能定位的思考与建议[J].中国市场,2014,19:21-25.

[9] 胡鞍钢.民主决策:中国集体领导体制[M].北京:中国人民大学出版社,2014:144.

[10] 沈传亮.决策中国——改革开放以来中共决策体制的历史演进[M].北京:人民出版社,2014:180.

[11] 朱旭峰,苏钰.西方思想库对公共政策的影响力——基于社会结构的影响力分析框架构建[J].世界经济与政治,2004,12:21-26

[12] P·利登,张烨.美国思想库指南(上)——政策权威机构[J].国外社会科学,1987,10:66-70.

［责任编辑　季托］

学者点评：

就选题来说，作者从智库的视角去审视和考察执政党的决策问题具有重要的理论意义和现实价值，但选题偏大，不太利于作者对之进行较为深入而全面的阐释。文章围绕“智库在中国共产党决策机制过程中的作用”、“智库在参与中国共产党决策时遇到的问题”、“对智库参与中国共产党决策的建议”三个方面展开论述，构架基本合理，能运用比较的研究方法，政治学的一些基本理论对之进行分析和论述，体现出作者具备一定的学术思考的能力。另一方面，每一部分的展开论述较为单薄，欠缺联系中国共产党“决策”的具体政治生活和政治案例进行分析，特别是在“解决问题”一部分中，提出了一些“非常正确”但却“苍白无力”的“建议”，弱化了文章的学理性；每一部分的几个分标题之间的逻辑性不强，尤其是第一部分中过多运用了美国的相关案例论述中国的问题，有些偏离了主题。而且，最重要的是，第二部分才出现了“中国智库”的类型和特点的阐述，显然没有解决好本文论述的“逻辑起点”的问题，从而使文章的有些论述较为“含混”和“笼统”；如文中所述，智库又称为“思想库”，因此，“思想”的产生、“思想”的有效性，“思想”与“政治”的关系显然是“中国特色新型智库”建设问题必然面临、亟待讨论的难题和重要问题之一，而解决途径并不是在于抽象地讨论“思想”和“政治”的关系，而恰恰是从中国共产党决策过程中出现的具体问题去探寻。

点评人：李宁副教授

从西方民主输出看中国的思想政治教育

熊飞宇

（河海大学力学与材料学院，江苏南京 211100）

摘要：思想政治教育在现代社会越来越受重视。在中国，思想政治教育的形式比较单一，主要依靠深奥晦涩的思想政治理论课来实现。在新时代背景下，学生的思想越来越多元化，这对中国传统的思想政治教育来说既是挑战也是机遇。从西方民主输出中反思自己，加强政治教育的隐秘性、适应性，多样化思想政治教育的形式，丰富思想政治教育的内容，优化政治教育的文化环境，才能使中国政治教育在不断创新中向着科学化、规范化、现代化的方向发展。

关键词：民主输出；政治教育；思想政治理论课

作者简介：熊飞宇（1995—），男，江西吉安人，力材院力学大禹班 2012 级本科学生。本文系作者“毛泽东思想和中国特色社会主义理论体系概论”实践课论文。

一、前言

思想政治理论课是我国学科教育的重要组成部分，对提高学生的综合素质、增强学生的识辨能力，培养学生健康的心理和健全的人格有极其重要的作用。但是，目前思想政治理论课在一些学生心里形同虚设，变成了一些学生写其他学科作业、玩手机、打瞌睡的专有课堂[1]。当我们试图去批评那些上课不认真的同学时，他们却以外国没有这样的洗脑课等歪理来反驳。思想政治理论课在我国不受欢迎，自然与课堂灌输现象严重、教学方法单一、难以引起学生共鸣等原因相关。笔者认为究其根本还是因为学术在西方民主自由理念的影响下，将思想政治理论课看成是对思想的洗脑而对其抵制的结果。既然如此，不如我们反其道而行，看看西方是如何进行民主输出及能否为我们的思想政治理论课改革提供参考。

二、西方的民主输出

西方的近代民主体制将西方人从神权高于一切的世界中拯救出来。随着启蒙运动使民主主义思想深入人心，民主思想即使在现在也被西方人奉为普世价值，在全世界范围内大力推广。他们的出发点好坏暂且不谈，单从结果来看，民主化的波涛席卷了南美，横贯拉丁美洲，来到了亚洲，冲垮了苏联集团的专制政权，还把隔离东德和西德的柏林墙推倒，苏联和东欧国家发生剧变。西方世界欣喜若狂。

西方媒体利用其建立在现代性基础上的话语霸权，不失时机地显示出他们的傲慢和优越感，他们也倾向于将自己的价值观强加于其它国家，用他们的话语体系来审视、衡量一切。以美国为例，美国在新闻媒体、影视节目甚至社交网络上大势渲染强烈的种族、文化和制度优越感，使美国人甚至是全世界人都认为美国的制度是维护民主制度的唯一合理政治形式和最佳政体，“是自由的灯塔、 民主的堡垒，是世界上自由能给人们带来前景的活生生的例证”[2]。

2013 年夏，美国政府紧锣密鼓，掀起一波又一波指责中国黑客袭击美国网络的舆论浪潮，

而中国则反控在遭到的网络袭击中来自美国的黑客最多。在这场口水战即将进入高潮前，美国政府突然鸣锣避战了，只因前中央情报局分析员斯诺登爆出美国政府代号为“棱镜”的大规模全球监视项目，其中包括组织黑客长期入侵中国的民用电信网络，窃取了无数的通讯资料。[3]

在美军占领巴格达的凯歌声中，许多美国人从电视新闻中看到一个欢欣鼓舞的伊拉克人动情地对着摄像镜头说：“谢谢你，布什！谢谢你，美国！”这个画面感动了美国人，冲淡了人们对这场战争的质疑和反对。然而，这实则是一则广告，由美国政府部门在攻占巴格达之前制作。媒体把这段政府预先制作的“现场采访”悄悄地同其他伊拉克新闻片段混合在一起播放[3]。这是深得现代政治传播术精髓的高明之作：洗脑，但不能让你察觉。

于是，在美国强大的民主攻势下，突尼斯的街头抗议活动，却被欧美媒体一边倒地称为“茉莉花革命”，致使政府倒台并在阿拉伯世界掀起阵阵涟漪；香港占中事件——这个美国占领华尔街运动的翻版——也被在占领华尔街运动中集体沉默的美国媒体披上雨伞革命等各种外衣。

“民主国家”自我塑造成为道德和正义的化身，并在世界范围内进行民主“传教”，而多数“非民主国家”则“折服”于西方话语的魅惑。“世界价值观调查”最近两轮的调查表明，“每个社会的明显多数人口都认可民主政治体制”；作为一种制度实践，民主已成为全球性的唯一拥有广泛合法性和占据主导地位的政治制度[4]。

可见，西方政府利用各种传媒，包括电视、电影、报刊、书籍、网络、广播等去宣传自己的政治观点、道德规范、思想观念。久而久之，人民群众自然而然地接受了这些观点，并把它内化为自己的政治倾向和价值取向，从而这种教育方式也就达到了培养公民的政治兴趣，改变政治态度，强化政治观念，价值标准，人格走向；最终实现思想政治教育的目标，培养为维护资本主义国家制度、为资产阶级利益服务的人。西方德育或思想政治教育的目标中渗透着资产阶级自由、民主、平等、人权等思想价值观念，其目的是培养服务和忠诚于资产阶级占统治地位的社会“合格公民”[5]。

三、中国思想政治教育反思

笔者认为当下的中国，须将主要的思想政治教育手段从思想政治理论课嵌入到实际生活场景中：读书看报，上班逛街，甚至上网游戏，都能成为思想政治教育之手段，在潜移默化中提升民众的政治认同感，达到教育之目的。比如政府日常行政活动中，可以借助媒体的公共影响力，增强行政透明度，提高政府为人民服务的能力。嵌入媒体还可更广泛地运用于政府的成就报道。客观、准确地报道经济、社会、文化等各领域的成就，是区域性主流媒体的重要职责。新中国成立以来特别是改革开放 30 多年来所取得的令世人瞩目的辉煌成就，与媒体特别是主流媒体发挥引领引导作用是密切相关的[6]。

另外一方面，网络上的歪风邪气也整改。11 月 15 日光明日报中一篇以《“自干五”是社会主义核心价值观的坚定践行者》为题刊发文章中写道：“近段时间以来，来自网上两个群体的论战很是热闹。一个群体以‘公知’为名，他们专找现实社会中的阴暗面进行无限放大。还有一个群体叫‘自干五’，全称为‘自带干粮的五毛’，指那些自觉自愿为社会正能量点赞、为中国发展鼓劲的网民。”笔者认为，其根本不过是持不同观点者各抒己见，其目的也不外乎针砭时弊。有争论，本是件好事，但却有部分别有用心的人公然在网络上歪曲事实，比如为汉奸正名、对政府和体制的盲目逆反、对符合自己意识形态的观点不加辨别地盲从。要扭转此不良风气，必须加强对公民的政治引导，加强公民的辨别能力，而不

应该只指望更多的 “自干五”站出来。

当然，这并不是意味着思想政治理论课可以取消，只是说高校的思想政治理论课也需适当作出改变。从素质教育的角度看，现行的思想政治理论课教材在内容上存在着“四多四少”的状况，即抽象性内容多，具体性内容少；理论概念性多，社会实践性少；讲授性多，探讨性少；材料性多，分析性少。现行思想政治理论课教材的编写虽然也考虑了授课对象的年龄和心理特点，增加一些可读性和趣味性，但由于教材过于注重学科理论知识的系统性，由此被所谓的理论体系所束缚，造成课堂过多的咬文嚼字以及枯燥概念记忆[1]。对文科生来说或许还能应对，而理科生来说面对这些教材如读天书，因此教科书应当（或教师上课时抛开书本）多引用时事新闻，亦或现身说法，用一些有趣味性的实例案例，结合实际生活进行讨论和互动来吸引学生听课的兴趣。

另外还需在公民教育、共同价值观教育、宗教教育、道德教育等五花八门的名称下做大量实质性的思想政治教育工作。除了说理外，还有大量的环境熏陶教育，使学生在潜移默化中认同其政治制度。隐性渗透式的教育运用各种喜闻乐见的手段，寓教于建设成就，寓教于乐、于文、于游等，这种方法的愉悦性、知识性、多样性、潜隐性使思想政治教育收到良好的效果[5]。

四、结语

开放的中国在接纳中有拒绝，在包容中有坚持[7]。如今，国际社会交往频繁，不同思想文化相互影响和碰撞，而我国的思想政治教育与国外依然有不小的差距，我们必须要与西方相互学习，取长补短，但学习并不是抄袭，要注意社会体制不同、国情不同等因素带来的差异。取其益处，为我所用，才能在新世纪下发挥更大的作用。

参考文献：

[1] 李佳先.好教法让高校思想政治理论课更有效[J].时代教育:教育教学刊,2012(09): 249.

[2] 张云莲,李福建.国内学界关于西方民主输出的研究综述[J].昆明理工大学学报:社会科学版,2014,14(03): 18-25.

[3] 方鲲鹏.洗脑术与新闻霸权[J].经济导刊,2014（04）:29-35.

[4] 倪春纳.西方民主话语霸权的政治解读[J].河南大学学报:社会科学版,2013,53(03):40-48.

[5] 贺彦凤.现代西方思想政治教育理论探讨及其借鉴[J].思想政治教育研究,2005(03):19-21.

[6] 卜宇.新闻场与政治场的互动与博弈——以区域性主流媒体为例[J].学海,2012(05):103-109.

[7] 张涛甫,覃琴.媒体核心价值观:赢得社会尊敬的理由[J].青年记者,2014(09):26-27.

[责任编辑　肖楚杰]

学者点评：

此文对于思想政治理论课教学和课堂的评价反映出作者的公共情怀，对于西方社会民主政治的弊端的批判也具有重要的价值。但是对中国的思想政治教育评价缺少全面的实际调查，判断基础是该文作者的自身体验。因此，对思想政治理论课的评价出现片面。如“抽象性内容多，具体性内容少”等“四多四少”这一评价值得斟酌，大学生的历史、政治和哲学课程的学习需要一定的抽象性，因为大学生的认知能力达到了一个新的状态，除了知识学习，更需要反思等思维能力的训练和认识社会能力的训练，“材料性多”与“具体内容少”的判断之间也有矛盾性。对思想政治理论课的综合评价和建议要考虑教育者、管理者和受教育者多方的期待。

点评人：刘学坤老师

中华传统“廉文化”的价值蕴涵及其创造性转化

张建晓

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘　要：反腐倡廉关乎我党人心向背、生死存亡的大事。腐败问题是社会的痼疾，如何治理腐败成为世界性的难题。中华传统文化有着以崇德慎罚、克己修身、敢于担当、知足自然为核心内容的“廉文化”基础，而“廉文化”价值蕴涵的创造性转化，则是反腐倡廉的有益尝试。在转化的过程中，需要构建以渗透机制为核心，以氛围机制与参照机制为辅的体系，才能发挥“廉文化”在反腐倡廉中的应有之义。

关键词：反腐倡廉；廉文化；价值蕴涵；创造性转化

作者简介：张建晓（1991-），男，浙江瑞安人，2014 级思想政治教育专业硕士研究生。

反腐倡廉是关乎我党人心向背、生死存亡的大事。2014 年，中央展开“打虎”、“拍苍蝇”行动，一大批贪官污吏相继“落马”。虽然中央反腐的决心很大、力度很强，但腐败问题依然存在——显性腐败转向隐性腐败。中国有着 5000 多年的悠久历史，“廉文化”因弥漫于漫漫时光长河之中，虽然有如此深厚的“廉文化”基础，但是反腐倡廉依旧是步履维艰。

一、中华传统“廉文化”的价值蕴涵

中华上下 5000 余年，“廉文化”自古已存。“廉，清也”（《玉篇·广部》），“廉”即清正高洁；“以听官府之六计，弊群吏之治。一曰廉善、二曰廉能、三曰廉敬、四曰廉正、五曰廉法、六曰廉辨”（《周礼·小宰》），意思是说，考量一位官员及其政绩优劣，要从善、能、敬、正、法、辨六个方面进行考察。而善、能、敬、正、法、辨都冠以“廉”字，意思是“既断以六事，又以廉为本”，可见“廉”在官德中居首位，是中国古代对官员最基本的道德要求[1]。中华传统“廉文化”蕴涵丰富，是一种隐性因素，在日常生活中，外显于规章制度、传播载体等上，通过有形形象影响无形精神，这给现今社会腐败治理提供了有益的参考。

1.“廉文化”之崇德慎罚

孔子崇尚周文化，继承“敬德保民”、“明德慎罚”，进而推出“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”（《论语·为政》）等以德治国的思想。荀子也提到“君子者，治之原也。官人守数，君子养原；原清则流清，原浊则流浊。”（《荀子·君道》）这为后世贤君乃至当今社会腐败治理提供了基本的目标范式以及价值理念。孔子提出“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）治国理政不能仅仅靠暴力措施，而是要“慎罚”。如果以政令、刑法管理社会，一时之间人们会服从管理，但是人们的内心是抗拒的，久而久之，积累的“社会怨恨”会呈现“井喷”。为政“慎罚”、“道之以德”，那么人们会打心底服从管理，社会将会呈现欣欣向荣之景。

2.“廉文化”之克己修身

克己修身重点关注自律与修身。首先要做到自律即自我克制。腐败问题滋生往往都是官员守不住内心深处的公平正义，克制不住内心欲望的

结果。正如《国语·楚语上》提出“臣闻国君服宠以为美，安民以为乐，听德以为聪，致远以为明。不闻其以土木之崇高、彤楼为美，而以金石匏竹之昌大、器庶为乐；不闻其以观大、视侈、淫色以为明，而以察清浊为聪。”为官者要以俭朴、利民、勤志、改过自律，提升自身的修养[2]77-78。其次是要修身。一是要从小事做起。《中庸》：“戒慎乎其所不睹，恐慎乎其所不闻。”这强调了官员时刻注意自己的日常言行举止，重视细节，防微杜渐。二是修身要重自省。孔子提出“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”（《论语·里仁》），张载进一步提出“以责人之心责己则尽道”（《正蒙·中正》）。修身是为了使自己的思想境界不断提高达成治国理政的最终目的[3]。

3.“廉文化”之敢于担当

担当是一种“硬汉式”性格，它表现于人的忠诚、奉献、诚信、尽责和自强不息中。“尧之王天下也，茅茨不翦，采椽不斫，粝粢之食，藜藿之羹，冬日麑裘，夏日葛衣，虽监门之服养，不亏于此矣。”（《韩非子·五蠹》）尧能成君王是因为他的贤明，而能成圣君之名是因为他为人民谋福祉而奉献自身的担当[4]。在与人交往中，对人表达诺言就是承担责任，履行诺言，这也是担当的一种表现。自强不息作为中华民族铮铮傲骨的精神显化，墨家以劳动人民勤勉进取和不懈奋斗的精神为契机，提出了“赖其力者生”的思想，这是中华儿女敢于担当的勇气源泉之一。对党和人民的忠诚、对人民的奉献、诚信、尽责和自强不息催使着担当在中华传统“廉”文化中扮演着极其重要的角色。

4.“廉文化”之知足自然

现在，逢需求必提马斯洛的需求层次理论，早在2500多年前，老子就已经提及了，“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足；咎莫大于欲得。故知足之足，常足。”（《春秋·老子·四十六章》）在这里，虽然没有明确提出“需求”概念，但是已经体现了人的需求欲望。人是有需求的动物，但是需求要有个度。“良田万顷，日食一升；广厦千间，夜眠八尺。良田万顷，日食一升；广厦千间，夜眠八尺。”（《增广贤文》）贪图安逸享乐之人，永远游荡于无边无际的欲望苦海而得不到满足的痛苦之中，而懂得知足的人，才会知乐、常乐[5]。这里包含着对欲求“做减法”的思想，即通过减损的方法去除外物的欲望对人的影响，适当放弃功利性的目的追求，清除所谓的现代文明对于人的心灵的污染，重现人的朴素本性，实现健康本性的回归[6]。

二、中华传统“廉文化”的创造性转化

通过对腐败问题的社会探查发现，反腐倡廉仍处于被动应激层面，距离主动自觉层面还有一定距离。面对腐败问题，不能仅仅停留于认知的层面，而要进入行为层面。自古就有许多仁人志士（如管仲、王安石、包拯等），投身于反腐倡廉之中，当前的社会腐败的治理更是备受关注。可是，对反腐倡廉的关注虽多，但是腐败问题依然严重。到底是什么阻碍了腐败问题的治理？其实，这中间最关键的是我们不明白用什么去净化腐败。这就要求我们去探求以什么净化腐败，如何净化腐败。中华传统“廉文化”的强大的净化能力以及现实的腐败问题要求我们必须加快构建传统“廉文化”的转化机制，它将推动腐败问题的治理，提高官员的为政素质，促进社会主义和谐社会的建设。中华传统“廉文化”的创造性转化需关注其转化机制的构建。在转化机制中，对象是有一定社会地位的官员，关注的是他们的思想与行为，衡量的标准是他们的行为及其结果对社会的影响。中华传统“廉文化”的转化机制以渗透机制为核心，氛围机制、参照机制围绕着渗透机制发生互动，将“廉文化”转进对象（官员，下同）之中，促使对象廉洁从政，为民服务。

1. 中华传统“廉文化”的渗透机制

渗透作为一种定向流动的存在的具体表现，广泛存在于思想领域的各个方面。在中华传统“廉文化”的渗透过程中，它的流动轨迹是不稳定的，会受到来自主客体因素的影响，但是它的总体趋向是明显的，总是沿着人的惯习路径朝着一定的对象流动，影响对象的思想与行为。中华传统“廉文化”的渗透机制就是引导对象将人民所需要的清正廉洁、公平正义等内化为对象的为政理念，并经过心理的加工，克己修身，廉洁激发，又将之付诸为政的实际行动，表现于日常方针政策之中。在这个过程之中，我们可以明显地看出，渗透是作为一种转化、移动而存在的，包含着内化与外化。第一，内化。“廉文化”内化的过程中，对象重视社会民众的要求与呼声，注重考察社会现实状况，树立“全心全意为人民服务”的为政理念，通过明了和接受社会诉求，使对象的为政理念与社会民众的要求相契合。第二，外化。外化与内化紧密相连，外化关注行为，需要外部条件与内部条件的支持。首先，在“廉文化”的渗透过程中，对象作为为政的评判与选择的主体，掌握着评判与选择的主动权，他们自主的选择业已形成的为政理念，以之为标准，选择行为的方向、方式，这就要求对象要积极倾听底层人们的呼声，拒绝“闭门造车”，形成科学合理的为政标准。其次，对象将清正的为政理念表露于日常的政策之上，而这科学合理的政策需要取得实效才能加强对象坚定清廉为政的信心与勇气，因此，这就需要社会民众的广泛支持与鼓励。

2. 中华传统“廉文化”的氛围机制

孔子提出“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》），认为人的本性是相近的，之所以造成人与人之间的差异是由于后天习染（环境、教育和修养）的差异[7]。与此同时，马克思认为“人的本质是社会关系的总和”[2]151，人不可脱离于社会而孤立存在，氛围的影响因素充斥于生活的方方面面。氛围是中华传统“廉文化”的氛围机制形成的基础，包括家庭氛围、单位氛围、社会氛围等。

家庭、单位和社会对应着微观、中观、宏观三个层次，支撑起中华传统“廉文化” 氛围机制的建构。三者之间既是一个相对独立的个体，又是一个有机的整体。第一，家庭是社会组织的基本单元，人们天然最亲近的人当属家庭中的成员，家庭成员间的潜移默化的作用是巨大的。“家风”是一个家庭的隐性精神面貌，“家风”与对象的清正廉洁有着密切的关联，正如“家风”正，则民风正，民风正，则官风正[8]。第二，单位是对象工作的主要场所，崇德慎罚的、廉政如风的、知足自然的单位环境，对人的影响是巨大的。在单位里，开展必要的娱乐活动是十分必要的，活动可以拉近上下级之间的距离，容易打开心扉，了解自身工作不足，提升为政水平。第三，社会氛围范围很广，媒体舆论是“廉文化”关注的重点。从香港的廉政建设，我们可以得到启发，廉政建设需要媒体舆论的监督，需要社会民众施加必要的“倒逼”。因此，“廉文化” 氛围机制的建设需要提升媒体舆论的开放度，当然，开放度要控制在法律允许的范围之内。

3. 中华传统“廉文化”的参照机制

中华传统“廉文化”拥有丰富的文化资源，这都给予参照机制深厚的底蕴，支撑起参照主体对内自我参照，对外同辈参照。在参照的过程中，参照主体会产生一种情感波动（称之为参照心理），参照主体形成什么样的情感波动，在很大程度上取决于所选择的参照客体。这正如亚当·斯密在《道德情操论》中提到的：在参照的过程中，参照主体将自己分割成两个人，一方是作为审判者而存在，另一方是作为被审判者而存在，而审判者将参照客体与被审判者进行比较，了解被审判者的短处，做出审判意见，而被审判者通过审

判听取意见，及时补足自身“短板”[9]。第一，同辈参照。同辈群体是由地位、年龄、情感、意志等方面大致相近的个体组成的较为亲密的非正式群体。参照主体（官员）有自己的一个“官圈子”,这个圈内人士是一个相似性极强的群体，有共同的利益诉求、为政理念、为官之道等，彼此间容易进行沟通、彼此借鉴。因此，在官员这个同辈群体内部，应该建立竞岗（竞争上岗）机制，在官员调任过程中，也要进行一定的竞争。第二，自我参照。人虽然是社会人，但是每个人都拥有独属的个人空间，属于个体人，官员也不例外。官员所选择的自我参照对象应该偏向于历史上的清官名人以正行（行为），偏向于中华传统“廉文化”的价值蕴涵（如崇德慎罚、克己修身、敢于担当和知足自然等）以正品（品德素质）。自我参照的时候，官员会根据自己的价值取向，选择所需要的为政方式，这就更加注重官员的品行。因此，在反腐倡廉中，中华传统“廉文化”注入机制建设显得尤为重要。

三、结语

从人类发展历程看，腐败与廉洁是一对对立的“孪生兄弟”，萦绕于整个社会，而反腐倡廉则是社会发展的必然趋势。基于中华传统“廉文化”丰富的价值蕴涵，从中探寻、放大其净化功能，构建中华传统“廉文化”的转化机制，推动腐败问题的治理，这是一条理想的治理路径。但是，中华文化是一个巨大的历史宝藏，其中蕴涵的“廉文化”及其功能并不仅仅局限于此，它的发掘空间依旧非常大，亟待我们去求索。

参考文献：

[1] 姚增科.把文化的力量融入反腐倡廉建设——关于加强廉政文化建设若干问题的思考[J].中国党政干部论坛,2012(3):7-10.

[2] 罗国杰.中国伦理思想史（上卷）[M].北京:中国人民大学出版社，2007.

[3] 张艳新,赖雪梅.传统政治道德文化对当前反腐倡廉教育的历史启示[J].理论界,2005(4):30-31.

[4] 桑东辉.中国传统官德对当代反腐倡廉的启示[J].廉政文化研究,2014(2):80-85.

[5] 胡德明.从优秀传统文化中汲取反腐倡廉的精神动力[J].中共山西省直机关党校学报,2014（4）:54-56.

[6] 张建晓.试论大学生理想信念形成机制及其教育路径[J].理论观察,2013(4):129-130.

[7] 马克思,恩格斯.马克思恩格斯选集:第1卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京:人民出版社,1995:60.

[8] 韩莉.反腐倡廉家庭传统教育机制的构建[J].黑龙江史志,2014（9）:220.

[9] 亚当•斯密.道德情操论[M].北京:中央编译出版社,2008:134.

[责任编辑：张玉倩]

学者点评：

全文主题明确，观点正确，对中华传统“廉文化”做了比较透彻阐述，提出转化发扬，有积极意义。

论文对中华传统“廉文化”价值意蕴做了比较全面而准确的分析、揭示，在此基础上提出现代价值，转化运用的必要性，强调反腐败不仅有制度、惩处，更要重文化、观念的作用，在此基础上提出将中华传统“廉文化”进行转化，提出了三个转化机制。

论文不足之处是第二部分提出转化机制，观点不明确，论证不够充分，力度不足，影响全文的逻辑和说服力。建议紧密结合本文前后关系，明确观点，增加份量。 论文题目对创造性转化并没有论及，由此，建议修改题目，以增加针对性。

点评人：孙其昂教授

“灵魂不朽”在古希腊文化背景中的证成

李亚云

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘要：“灵魂不朽”是柏拉图知识回忆说一个公认的理论前提，它必须在古希腊深厚的文化背景中才能被证成。“灵魂不朽”发端于古希腊神话，成长于希腊城邦世俗文化，并且在古希腊的宗教、哲学中得到生根发芽。

关键词：灵魂不朽；希腊神话；城邦文化；宗教

作者简介：李亚云（1992-），女，河南信阳人，2012级思想政治教育专业本科学生。

柏拉图的灵魂学说在理念论体系中具有重要地位，是柏拉图哲学的重要组成部分，然而，柏拉图关于灵魂不朽合理性的论证，一直引起学界争议。本文以灵魂不朽这一公认前提出发，考察灵魂不朽在古希腊城邦中的文化渊源及生长土壤：灵魂不朽的公认前提，不仅在古希腊神话体系中存在，也是希腊城邦世俗文化孕育的结果，最终在希腊的宗教和哲学中得以深化发展。

一、灵魂不朽的探讨

柏拉图认为知识是灵魂的回忆，原本居于理念世界的灵魂受到躯体的污染而遗忘了一切。“学习就是回忆，即我们必定从先前状态获得现在回忆起的东西，而我们的灵魂在我们出世之前就存在，美、善其他一切实体，是具有最真实的存在的。”[1]69

首先，在柏拉图，灵魂是永恒的，是作为认识论前提提出来的。灵魂曾经随着神灵游历作为一种必要假设，显示了神居住的永恒纯粹世界与理念世界的关系、与现象世界的分离。神的存在暗喻了永恒的世界，从而指向了永恒的东西而非短暂的感性知觉，继而成为柏拉图理念世界建构的必要部分。

其次，由于灵魂永恒存在这一事实，在柏拉图，没有新知识，只有通过灵魂的转向，才能实现认识理念世界的可能。灵魂与身体只是暂时聚合，决定了人感性认识的局限性，以及仅依靠感性直觉所得出的认识的不恒定性而导致的认识矛盾性。所以，只有通过灵魂的转向，而非感性知觉累积，才能达到理念的高度，认识理念，这也正是他与经验论者的不同之处。

柏拉图到底怎么得出“我们的灵魂在我们出世之前就存在，美、善其他一切实体，是具有最真实的存在的”？为何灵魂不朽并曾“随神灵一起游历”？这里明显存在论证的逻辑漏洞:“学习就是回忆”的前提是灵魂的不朽，而“灵魂不朽”是一个有待论证的命题。

二、灵魂不朽的文化土壤

1.古希腊神话——灵魂孕育的摇篮

哲学是从神话中发展产生出来的，“哲学产生以前有一个史前阶段，即神话阶段。它是哲学的史前史。”[2]可以说，古希腊神话孕育了许多哲学的火种，也孕育了柏拉图灵魂不朽的观念。

在希腊神话中，人生而被神赋予灵魂和肉身。《荷马史诗》将英雄和神话联系在一起，赋予英雄以超凡力量，使得人们将对神的崇拜与对英雄人物的崇拜相结合，与中世纪的宗教不同，

这里，人神得以沟通而没有任何中介。《荷马史诗》中的灵魂被描述成一个苍白的影像，类似于人的肉身，但不是真正的生命。人们把灵魂和肉体区别开来，认为灵魂是生命的源头，但身体具有优越性，人们对身体的死亡感到十分惋惜，对生命世界十分留恋。最典型的就是《奥德修纪》中的英雄人物阿克琉斯，他宣称自己宁愿活在世上做奴隶也不要死了去统帅死人的灵魂。当时的希腊人认为灵魂不会随肉身的死亡而消逝，脱离肉体的灵魂居无定所。灵魂更是因果报应的手段，这在古希腊神话的众多故事中都有体现。

所以，在希腊神话体系中，已经有了肉身与灵魂分离、灵魂被神创造的思想，灵魂概念的提出使柏拉图灵魂不朽、灵肉分离的思想具有一定的文化基础。但与柏拉图不同的是，此时的灵魂并不具备一切知识，不具备认知能力，更多停留在原始神秘的阶段，其发展是尚不完备的。

2. 希腊精神——灵魂不朽的土壤

“希腊精神”的含义太过丰富，不能用简单的词句加以概括，但崇尚理性无遗是鲜明的希腊精神之一。“区分古代和现代、东方和西方的唯一标准是人在处理一切事物中的至上理性，它产生于希腊并在所有的古代社会中仅存于希腊。”[3]6

希腊人相信自己的理性，他们看来，“预言何曾给人带来过好消息”，所以希腊的祭司从来没有像埃及、印度宗教神权般的强大权利，祭司的地位是幕后的，他们所有的只是他们的庙宇和宗教仪式而已。“希腊宗教不是由远离现实生活的圣人、具有超凡能力的神人创造的，而是由诗人、艺术家、哲学家发展而来的，他们本能的相信思想和想象的自由。”[3]258早在《伊利亚特》和《奥德赛》中，人类已经从统治人类的超凡力量中解放了出来，神人有许多共同之处。

不仅如此，希腊的理性精神也体现在文学作品上。如果说，英国式的方法是让人的头脑充满美，那么希腊式的方法则是让人的头脑转起来。在希腊最后的贵族——品达留下的诗篇中，就有“一切人的肉身都会死亡，但生命的影像仍旧继续存在，因为只有它来自于神。”“生命的影像仍旧继续存在”表明有一种超验的事物脱离于人的肉身而独自永恒存在。

在一个理性受到如此重视的希腊城邦，在后苏格拉底时期，在人性得到更多关注逐渐从原始的神性崇拜向尊重人性发展转变的时期，柏拉图相信人的灵魂可以认识理念，相信人的灵魂不朽、人神之间是有沟通方式的，就可以得到解释，这也是城邦深厚的理性文化孕育的结果。

3. 宗教与哲学——“灵魂不朽”的意义升华

灵魂不朽是古希腊宗教——奥尔弗斯教教义的重要组成部分，奥尔弗斯教是柏拉图灵魂观的另一大文化来源，同时也是灵魂不朽的目的和归宿，由人的世界到达神人统一世界的一个通道。

公元前 7 一 6 世纪的希腊，出现了一种以传说中的诗人、歌手奥尔弗斯为中心人物、以其诗作为信仰活动基础的宗教，人们称之为“奥尔弗斯教”，他是神的后裔，能与冥界之神交往，说明他不是凡人，他死于凡人之手，他又是会死去的凡人，他的身上具有神凡合一的特征。奥尔弗斯教宣扬灵魂不死，强调人可成神。在奥尔弗斯教信徒看来，肉体是灵魂的坟墓和监狱，灵魂永生不死，具有神性。灵魂只是暂时被压抑在肉体中，一旦肉体死亡，灵魂就解脱，返回地府，接受审判考验[4]。在荷马那里，灵魂仅仅是人自身的苍白的双重体现，更多是作为惩戒来世因果报应的载体，而在这里，它是一个堕落了的神或精灵，等待轮回转生；寄寓在人的肉体中的灵魂可以通过“净化”和秘密崇拜重新恢复原来的高级地位，回到原来所属的神的队伍中去。所以，人们由对来世灵魂救赎净化的向往代替了对死亡的恐惧。奥尔弗斯教不仅将灵魂不朽和灵肉分离发展，更提供了灵魂超验于肉身、与神灵沟通的可能性，通过灵魂不朽的精辟论述，将世俗世界

与神的世界进行沟通，提供了追求幸福的路径。

宗教与哲学，尤其是早期宗教与萌芽中的哲学，是息息相关的。在那个哲学盛行的年代，宗教的抽象思维、本体意识，对哲学具有潜移默化的影响。正如马克思指出："哲学最初在意识宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面从它的积极内容说来，它自己还是在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动。"这就是说，哲学观念最初产生于宗教观念。奥尔弗斯教的灵魂观念，对哲学的影响也是巨大的。在古希腊这个宗教神话蔚然发展时代，哲学家的哲学思辨思考，也必定无法离开浓厚的宗教氛围，这对哲学的发展既是机遇，又是挑战。在可能使哲学家陷入宗教怪圈的同时，它更为哲学概念填充了新鲜血液，提供了另一种认识世界的方法。

以毕达哥拉斯学派为例，他们的灵魂具有宗教和哲学的双重意义，不仅仅把灵魂不朽、灵魂轮回等宗教观念引入哲学，而且从哲学上对灵魂是什么和如何净化灵魂进行讨论，这里灵魂开始有了个体性和独立性[1]31。苏格拉底这里，德性即是知识，认识自己就是认识心灵的内在原则——德性，人人都潜在地拥有德性，只有在理性指导下认识自己的德性才能实现生活的善。尽管如亚里士多德所言，苏格拉底将德性看作知识时，取消了灵魂的非理性部分，事实上，知识并不是德性的充分条件。

两人的基本哲学观点虽然有很大差异，但在灵魂-肉身分离、在灵魂神秘认知能力上，显然是具有一致性的。至此，灵魂从荷马笔下那个苍白的游荡者，发展为与肉身分离并具有超验认知能力、神人直接沟通的桥梁和存在，灵魂不仅具有知识论的意义，也具有本体论的意义，从而在古希腊哲学思辨的舞台上成为了一个公认的无可置疑的前提和众人普遍接受的角色。

三、小结

思想的产生，或是深厚的文化土壤培育的结果，或是思想家个人的灵机一现，都是智慧、思辨、理性的结果。柏拉图的灵魂不朽，不仅仅是个人智慧的闪烁其华，也是古老的神话体系、城邦世俗文化长期孕育，而后终在宗教、哲学开花结果的伟大尝试，这一过程的发展，让人领略了希腊文化的理性推进、感受了希腊哲学这朵智慧之花催生的漫漫历程。从这个意义上，希腊的文明所始，也是这个世界的诞生。这一探究方式对当代哲学的发展和个人学习哲学、走进哲学也具有很强的启示意义：站在前人的肩膀上，汲取丰厚的世俗文化底蕴并融入自己创新的哲学思辨中，不是孤立地学习哲学，而是结合哲学家的文化背景和时代渊源解读哲学思想。

参考文献：

[1] 张志伟.西方哲学史[M].北京:中国人民大学出版社,2010.

[2] 汪子嵩.希腊哲学史[M].北京:人民出版社,1988:67.

[3] 汉密尔顿.希腊精神[M].葛海滨,译.北京:华夏出版社,2008.

[4] 杨巨平.奥尔弗斯教及其主要影响[J].历史研究，1993（04）：136-147.

[责任编辑　房卉]

学者点评：

此文很有学术味道，可以看出作者对文本有一定的研究和把握该问题的功底，语言表达有一定的学理性，作者的学术潜能值得期待。但题目中用"证成"二字让人费解，尤其是整篇文章只有两部分，且这两部分缺乏逻辑联系，同时与题目也未能形成明晰的逻辑联系。

点评人：黄明理教授

奥古斯丁与佩拉纠派关于“恩典”的论战

季　托

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘要：奥古斯丁的恩典思想以及与之相关的原罪、预定、自由意志等理论是在与佩拉纠派的论战中逐步构建与深化的。论战围绕上帝恩典的必要性和可能性，涉及原罪、预定预知、自由意志等整个理论大厦。从论战中考察奥古斯丁的恩典思想，提供了一个抗辩互动的视角。从论战入手，一方面能够清晰的展现历史语境下奥古斯丁神哲学体系的意义，另一方面，更能够窥视到奥古斯丁恩典理论的内在困境，甚至整个基督教体系的内在困境。

关键词：恩典论；奥古斯丁；佩拉纠派

作者简介：季托（1994—），男，安徽滁州人，2012 级思想政治教育专业本科学生。

恩典论是中世纪教父哲学代表人物奥古斯丁神哲学思想的重要特征，与恩典论密切相关的是原罪论、预定论和自由意志。在奥古斯丁恩典论大厦逐步建立的过程中，基督教中异端——佩拉纠派起到了十分重要的作用，该派以佩拉纠为首，认为人只要愿意，就可以不依靠上帝的恩典而过无罪的生活。但在奥古斯丁看来，这是反基督的，他通过原罪论证明了人要得救就必须依靠神恩。也正是在与佩拉纠派的论战中，奥古斯丁的恩典观逐步地确立和深化，并最终成为宗教改革恩典论和救赎说的理论源头。

一、论战的背景

奥古斯丁所处的时代恰逢罗马帝国处于风雨飘摇之时，不仅罗马帝国内部纷争不断，其北部地区也遭遇日耳曼人的大举入侵。侵略者所到之处烧杀抢掠，不仅俗人遭到惨烈杀害，一些品德良好、信仰虔诚的基督教徒也难逃厄运。而当时，基督教已被罗马帝国立为国教，但是这些信仰虔诚的教徒在纷乱之中未能得救，这使得基督教的教义受到了极大的质疑。

另一方面，基督教内部异端竞相出现。事实上基督教的早期历史就是与异端、异教论战的历史[1]。例如 5 世纪产生于亚美尼亚和小亚细亚的保罗派，主张善恶二元论，认为灵魂受造于神，肉身受造于恶，否认基督是上帝。实际上，奥古斯丁与佩拉纠派的论战也是为了肃清基督教内部的异端，通过论战来确立、巩固基督教的教义和神学内容。

二、论战过程①

奥古斯丁与佩拉纠派的论战过程可以分为五个时间段，争论围绕上帝的恩典，涉及原罪、婴儿受洗、自由意志等相关问题。从论战的方式上来看，二者或者说两派之间的论战主要是佩拉纠派提出反基督教教义的观点，奥古斯丁撰文反击。

在论战的第一阶段，奥古斯丁并没有注意到佩拉纠，倒是与他的门生科勒斯蒂有过关于婴儿受洗和原罪的相关争论。但事实上，佩拉纠与奥古斯丁的思想从一开始就是对立的。四世纪初，

①限于可接触的材料十分有限，这一部分主要参考了周伟驰的《奥古斯丁反佩拉纠派的著作与思想》，载于商务印书馆《论原罪与恩典》的中译版导言。结合作者对双方论战的描述，本文对论战的过程做了划分和总结。

罗马社会世风日下，生活腐化，佩拉纠就此提出了自己的看法，即认为人们的能力虽由上帝赋予，但人的意志是自由的。奥古斯丁却宣称："给我你所命令的，命令你所愿意的"，这在佩拉纠看来无异是取消了人的自由意志，因而双方一开始就是对立的。412 年，奥古斯丁写下了《论神灵与仪文》，完成了受到佩拉纠派威胁的三而合一的教义：原罪、人义的不完全和恩典。

第二阶段集中在 415 年，这年反击佩拉纠主义的呼声高涨，奥古斯丁在众人的邀请之下写下了《论本性与恩典》，主要反对佩拉纠的《论本性》，重申了上帝恩典的必要性。在这一阶段，奥古斯丁确认了佩拉纠派的反基督本质，但是奥古斯丁还是坚持着对事不对人的原则，他的反驳仍没有提及佩拉纠本人。

第三阶段，奥古斯丁对佩拉纠的复归彻底绝望。同样是在 415 年，佩拉纠在巴勒斯坦受审，他遭受质控的罪名达七项之多，但由于佩拉纠的狡猾和语言文字的不通，佩拉纠两次逃脱基督教的定罪。逃脱之后，佩拉纠立即撰文为自由意志和自己的无罪辩护，奥古斯丁闻讯对佩拉纠彻底绝望。在奥古斯丁的组织之下再次启动对佩拉纠的审判。在这之后，奥古斯丁写下了《论佩拉纠决议》、《论基督的恩典》和《论原罪》，深刻的揭露了佩拉纠对"恩典"一词的暧昧使用，再次强调了人的原罪使得上帝的恩典成为必要。

第四阶段。419 年，佩拉纠派的朱利安指责奥古斯丁谴责婚姻，随后，奥古斯丁写了《论婚姻与贪欲》加以反驳。朱利安则称奥古斯丁否认上帝所造的本性、婚姻和律法的善性，否定自由意志等。奥古斯丁则极力论证婚姻是善的，但这种由上帝所设的善只包括生产不包括贪欲。最终，奥古斯丁的所有反驳汇成了《反朱利安》，成为整个论战中最长的文章之一。

在此之后，争论平息了一段时间，在这期间奥古斯丁写了《教义手册》，对基督的恩典这一主题做了阐述和总结。事实上，在此之前，半佩拉纠派开始盛行，他们认为奥古斯丁的预定论相当于宿命论，与教义相违。奥古斯丁作《论圣徒的预定》，指出信仰也来自上帝的恩典，即从头到尾都是恩典的结果。阐明了预定与恩典之间的逻辑关系。此后不久，年迈的奥古斯丁就去世了。

三、论战的主要内容

1. 原罪

原罪是奥古斯丁恩典观的起点，奥古斯丁与佩拉纠派关于原罪的争论突出表现在婴儿受洗的问题上。佩拉纠认为，婴儿受洗不是因为原罪，而是为了进入天国。佩拉纠的弟子科勒斯蒂也赞同婴儿受洗，但是他认为"亚当的罪只是伤及亚当自己而不是人类，婴儿出生时与逾矩前状态相同"，"没有婴儿玷有原罪"[2]302 。而奥古斯丁认为，没有人曾经没有罪，也没有人将来没有罪。

佩拉纠派认为亚当的罪只属于他自己，但是通过阅读《论原罪》可以发现，奥古斯丁反驳了科勒斯蒂的这一观点，他认为我们之所以遗传原罪，是由于情欲。由于繁衍后代必须要经过性行为，奥古斯丁认为生产本身是没有罪恶的，但欲望是有罪恶的，由于性行为中无法避免情欲，因此婴儿就沾染了原罪。我想奥古斯丁对原罪遗传的解释与他的经历紧密相关。一方面，早年的奥古斯丁生活败坏糜烂，皈依后的他难免会对早年的败坏深恶痛绝；另一方面，在皈依基督教之前，奥古斯丁对摩尼教的信仰长达九年，摩尼教的禁欲思想对其造成了一定的影响。

在佩拉纠看来，"我们的一切善事和一切恶事，都不是我们生来就有的，而是我们做出来的""在我们自己专有的意志行动之前，只有上帝已造的东西"[2]311。如果正如佩拉纠所言，那么拥有自由意志的人犯罪就把罪责归咎到自己，而一旦失去了自由意志，就会把罪责归咎到全能全善的上帝。这显然是一对矛盾。而在原罪论下，人

必须为自己的罪责负责，显然奥古斯丁的原罪论巧妙而顺利的解决了这一矛盾。原罪可以通过基督的救赎得以消除，正显示了上帝的恩典。因此，原罪论可以看做是奥古斯丁恩典论的基础。

2. 预定

半佩拉纠派是在奥古斯丁与佩拉纠派论战后期出现的，半佩拉纠派认为人无法凭借自己的自由意志得救，要得救必须依靠上帝的恩典，但是，他们反对预先和不可抗拒的恩典教义。“他们认为，奥古斯丁的预定论相当于宿命论，是与教会和教义相违的，它即使是真实的，也是不可传播的，因为它使人冷漠或绝望”[3]。

事实上，半佩拉纠派的质疑或反驳是有道理的。所谓的预定就是在原罪的情况下，人本来是要招致上帝的惩罚的，但是由于上帝是全能全善的，他预定了一部分人得救。那么接下来就出现了两个棘手的问题，第一个问题就是，上帝预定一部分人得救是否意味着另一部分人的沉沦，如果上帝全能全善，为何在知道某些人沉沦之时不予挽救？第二，究竟哪些人会得救，哪些人会沉沦？奥古斯丁对此做了如下的回应，首先，上帝是全能全善的，因此它只会预定一部分人得救而不会预定另外一些人的沉沦，否则就与全能全善相矛盾。其次，上帝虽然可以预知，但预知与预定不同，预知就像回忆，我们虽然可以回忆以前的事情，但以前的事情并不会因此而改变，同样上帝虽然预知我们将做坏事，但我们做坏事并不会因此而改变，因为坏事是我们做的，即“显然，有些人得了救乃是处于恩典，另外一些人未得救乃是由于他们自己”。最后，关于到底哪些人会得救，奥古斯丁认为“他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！”[2]432即这是不可知的。

3. 恩典

奥古斯丁与佩拉纠派关于恩典本身的争论主要包括两方面，一是恩典是否是有条件的，即是所谓的功德救赎还是神恩救赎；二是恩典究竟是内在的还是外在的。

佩拉纠派认为出自我们先在的功德，便可以得到上帝的恩赐，即所谓的功德救赎。奥古斯丁则认为恩典是白白的恩典。奥古斯丁说，“考虑一下，倘若上帝的恩典是根据我们的功德而给的，那么恩典就不再是恩典了”[2]423也就是说，奥古斯丁认为恩典之所以称之为恩典乃是在于它是白白的赐予，因为如果不是这样，恩典就会成为还债。

奥古斯丁与佩拉纠派论战的另一核心就在于恩典究竟是内在还是外在。佩拉纠派认为恩典是外在的，即所谓的恩典就是上帝赋予人们以自由意志、律法、《圣经》、教训和基督这个学习的榜样。奥古斯丁在《论佩拉纠派决议》第61章指出了佩拉纠派外在恩典的实质，即佩拉纠派这样的异端是在打着自由意志的旗号反对上帝的恩典，推翻基督教信仰的基础[2]237。恰恰相反，恩典是内在的，上帝在人们的心中，人们每一个善意里都是上帝在起作用。正如奥古斯丁所说“恩典乃是圣灵的恩赐，它在灵魂里点起了喜乐之火，爱善之心律法、教训失去了赐予生命的灵便只是一些死的文字，果子若非结自爱之根便算不得善”[2]7。

4. 自由意志

上面谈到，奥古斯丁的恩典是一种内在恩典，佩拉纠派的恩典是一种外在恩典，对恩典理解的不同与他们对自由的理解紧密相关。佩拉纠派认为，上帝的恩典来自我们的功德，事实上这便是自由意志后果所必然导向的一种救赎说。从某种意义上来说这，是对恩典论的一大挑战，因此，奥古斯丁对自由意志的阐述是否得当直接关乎整座恩典论大厦的安全。

佩拉纠派从上帝给人的戒条中证明人的自由意志的存在[2]351-352，佩拉纠派认为，既然上帝给了人以戒律，就说明存在自由意志，否则这种戒律的给予就是毫无意义的，上帝赋予人能力，

但是如何行使能力则是人自己的事情，当然，后果也要自负。有人认为这样的观点否定了上帝的恩典，因此我们要维护上帝的恩典必须要否定自由意志的合法性。奥古斯丁采用了温和的反驳方式，从两个方面回应了上述两种论断。第一，奥古斯丁认为在导向善的道路上，恩典和自由意志都是必要的[2]359，首先由于原罪的存在，离开上帝的恩典就不可能做出任何的善事。其次，奥古斯丁借用了主的话论证了意志的力量，并且这种力量也是上帝所赐①。第二，自由意志与上帝是同时共有的[2]363，佩拉纠派功德救赎说的一个依据来自于经文：上帝说："你们要转向我的时候，我就转向你们"。佩拉纠派认为，上帝转向我们的前提是我们先转向上帝，因此，上帝的恩典是有条件的。奥古斯丁解释道，佩拉纠派忽视了"我们转向上帝"本身也是上帝的恩赐，因此我们转向上帝的意志与上帝的恩典是同时共有的。

因此奥古斯丁的最终结论就是不要因为上帝的恩典而否定自由意志，也不要因为自由意志而否定上帝的恩典。

四、影响及评述

奥古斯丁通过与佩拉纠派围绕恩典的诸多争论，很好地阐释与重塑了基督教教义的权威，同时也为我们提供了审视奥古斯丁神哲学体系的另外一个视角，即基督教哲学内部教义的冲突与论辩。佩拉纠派高扬自由意志，也可以看做是突破神性的尝试。

首先，奥古斯丁与佩拉纠派关于恩典论的论战，常常被赋予一些文化意义，被看做是西方思想史上的一个重大转折[4]。简单来说就是在这个时段，哲学沦为神学的婢女，直到文艺复兴之后，人的主体性才被重新高扬。但是上述说法并不意味着其缺乏人性关怀，恰恰相反，只不过它是一种隐形的精神关怀。马克思在《黑格尔法哲学批判》导言中说过，宗教是世界总的理论，它植根于苦难的现实世界②。从这个意义上来说，奥古斯丁通过论战对基督教教义及其他理论的完善，一定程度之上维护了基督教的纯正与权威，保障了在那个时代被普遍需要的精神慰藉，用神性体现了一种对人性的普遍关怀。

其次，论战使我们发现了基督教意识形态之中的矛盾所在。这个矛盾也存在伊斯兰教，佛教等其他意识形态之中。佩拉纠派一向被看做是基督教支派之中的异端分子，并且，在论战结束之后，佩拉纠派受到最终的审判与定罪，一段时间之内在基督教历史上消失。但是没过多久，佩拉纠派又开始悸动，可见佩拉纠派的确是抓住了基督教的矛盾要害。这个矛盾反映在得救与沉沦之中，反映在上帝的恩典的全善与人的自由意志之中，反映在可能性与现实性之间。但是，地狱、现实世界、天堂的隐藏性或显性的预设是许多意识形态的逻辑必然，因此后世加尔文继承了奥古斯丁预定论中的双重预定也有其必然性。但这都不会撼动奥古斯丁的地位，因为这些矛盾本身也许就是永恒无解的。

最后，若将视角伸向后世的文艺复兴和宗教改革，立场转换到佩拉纠派，我们能够发现佩拉纠派并非一无是处，它反倒呼唤人性。实际上，我们的确能够从佩拉纠派的主张中感受到人文

①奥古斯丁举例： 有一次，门徒问主："人和妻子既是都这样（指禁欲），倒不如不娶"，主回答他们说"这话不是人都能领受的，唯独赐给谁，谁才能领受"，奥古斯丁以主的这句话仍可被一些人接受来说明既有上帝的恩赐，又有自由意志。

②马克思在《黑格尔法哲学批判》导言中首先对德国的宗教进行了批判，马克思说"宗教是这个世界总的理论"，"宗教里的苦难是现实世界苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。"马克思事实上认为，批判德国的宗教事实上就是批判以宗教为精神慰藉的那个现实世界。

主义色彩的存在，只不过佩拉纠派将这种人性的需要表达的十分直白，以至于忽略了基督教大厦赖以存在的根基，从而触动了基督教的权威。人文主义者高扬人性，但并不反对宗教和信仰；佩拉纠派也呼唤人性，也不反对宗教和信仰，但是它的理论却从逻辑上否定了基督教的合法性，从而使一种隐性的，但更为重要的关怀陷于危险之中。正是在这个意义上，奥古斯丁才说佩拉纠派是反基督的。由此我们可以大胆的猜想，佩拉纠派试图跳出神学的桎梏，只不过由于它植根于基督教，且生不逢时而不幸被扼杀。

参考文献：

[1] 张志伟.西方哲学史[M].北京:中国人民大学出版社,2010:139.

[2] 奥古斯丁.论原罪与恩典——驳佩拉纠派[M].周伟驰,译.北京:商务印书馆,2012.

[3] 周伟驰.“论原罪与恩典”中议版导言[M].北京:商务印书馆,2012:18.

[4] 李校平.奥古斯丁的恩典论[D].武汉:华中科技大学,2008.

[责任编辑　郝娜]

博问学会简介

即使是思想政治教育专业的新生，你对“博问论坛”这样一个名字也必定不会陌生。在每月一期的学术活动中，不管是校外知名学者的专题讲座，还是校内导师们的观点碰撞，亦或是本校学子们的学术探讨，都会带领你快速进入学科的最前沿、领略到理性思考和思想交锋的魅力。对于河海思政的师生们来说，博问论坛已然成为一个学术共同体。

你可能不了解的是，博问论坛的管理机构——“博问”学会——诞生于 2012 年 11 月，是由河海大学思想政治教育研究所管理、研究生自组织的学术团体。“积极营造浓郁的学科和人文氛围，丰富和提高研究所的知识储备以及科研能力，促进本学科与其他学科的学术交流与合作”是博问学会的宗旨和使命。在学院领导和老师的大力支持下，在孙其昂教授、赵春霞老师、刘学坤老师的直接领导下，在第一届会长叶方兴和第二届会长孙艳秋的带领下，博问学会完成了向制度化和组织化的转型，有了明确的组织定位和完整的运行规则。到发稿前为止，博问学会共成功举办了 21 期学术活动，得到河海大学思想政治教育专业师生们的一致好评。

博问学会现任理事会成员有：会长王莹（2014 级博士研究生）、副会长柳廷俊（2014 级博士研究生）、秘书长刘红梅（2014 级博士研究生）、副秘书长张建晓（2014 级硕士研究生）、宣传部长刘宪东（2014 级本科学生）。

[王莹 供稿]

浅谈笛卡尔的数学方法论

冯子恬

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘要：在笛卡尔早期思想中，数学方法论体系作为其重要思想，结合了“量”、“秩序”与“理性”的数学方法作为其方法的模式，其是以“一般数学”为指导原则，以精神直观和理性演绎为核心，以分析和综合为步骤的独特的方法论体系。通过对笛卡尔数学方法论不同方面的探究，可以对笛卡尔的哲学思想有更深的理解，并能够找到其数学方法论与其哲学思想的联系。

关键词：笛卡尔；数学方法论；直观演绎

作者简介：冯子恬（1994— ），女，天津人，2012级思想政治教育专业本科学生。

众所周知，笛卡尔不仅是哲学史上一位伟大的方法论家，而且同时又是数学史上一位划时代的数学家。他所制定的哲学方法论带有明显的数学方法的痕迹。因此，我们谈到笛卡尔的方法论，就不可避免的把他的数学方法论当做研究的起点。本文主要是对笛卡尔的数学方法论的探究，通过对其数学方法论的三个主要方面——指导原则、核心、实施步骤分别进行探究，并在最后将其数学方法论引申到笛卡尔后来的一些哲学思想中去，从而更加深入地了解笛卡尔的哲学思想。

一、笛卡尔数学方法论指导原则：一般数学

笛卡尔的数学方法论中，首先是“一般数学”这个作为指导原则的概念。对于“一般数学”这个概念，首先要明确笛卡尔提出这一概念的前提。笛卡尔认为，“科学，从整体上讲是真的和确切的认识”。在笛卡尔看来，科学是一个整体，“全部科学是如此地相互联系着，以至于把它们总起来研究比把它们孤立起来研究容易得多”[1]2。同时在 17 世纪的欧洲，人们把数学看做是最确实的科学，“全部迄今为止的科学，只有算术和几何学摆脱了虚假和不确定的污点”[1]4。笛卡尔就是要到这种有无可比拟的确实性的科学中去寻找发现真理的方法。所以“一般数学”的概念就作为一门新的学问，为达到明确真理范围和内容的目标而出现。

关于“一般数学”概念的内涵。笛卡尔的“一般数学”和我们之前概念中的“数学”有着本质的区别。“一般数学”是一个工具，一个具有很强概括性的工具，而“数学”只是通过工具得出的结论而已。“一般数学”是笛卡尔对所有科学的共性进行总结之后，为了概括这些共性而提出的概念。笛卡尔为什么要找出各学科的共性，用“数学”来概括并以其为指导原则呢？是因为笛卡尔发现之所以各门具体科学可以融合研究是在于它们研究的共性都可以抽象为“顺序”(order)和“度量”(measurement)，而“顺序”和“度量”这两点与数学直接相关。同时“数学”具有确定性、不可怀疑性的特点，从而一般数学就诞生了。“一般数学”包含一切自然科学和社会科学，但是它又抛开了这些学科的具体研究对象，只是研究这些学科的基础也是这些学科的研究共性——顺序和度量。这也就是说“一般数学”

代表的是一种形式，即我们要挖掘的是一套从普遍认知的公理出发，以一种逻辑性、系统性的推导方式证明真理的形式，而不是结论。但其实，在当时的背景下并没有人重视“一般数学”这样的学科。其原因是有的人觉得这样的学科太简单以至忽视了它们；有的人则认为没有必要寻找这样的方法，更重要的在于研究结果。而笛卡尔却真正提出了“一般数学”这个概念，将其作为早期数学方法论中的基本原则，并且最终目的是要把这种数学的方法（形式）推广到其他一切科学中去，当然也包括哲学[2]9。

二、笛卡尔数学方法论的核心：直观—演绎

笛卡尔数学方法论的核心，是精神直观和理性演绎。分别探究精神直观和理性演绎这两个内容有十分重要的意义。

首先我们要明白笛卡尔所说的“直观”不等同于人们现在定义的直观概念。笛卡尔的“精神直观”就是人们要专注于那些最简单、最容易认知的事物上，不依赖于感官的思考，而是运用与生俱来的“自然之光”对客观事物进行认识，从而获得一个类似数学公理那样清楚明了、无可怀疑的概念。这样的精神直观有两个特点:一、纯粹而简单，避免推理，仅凭人的自然之光便可得到；二、精神直观是给予认识到的事物以确定性的唯一手段。

关于理性演绎，笛卡尔说:“认识的补充方法，即通过演绎来认识。我们把演绎作为起源于其他那些我们确实地认识到的事实的全部必然推论。”[1]8因为我们仅仅通过精神直观这种直接认识方式来认识事物是不够的，我们还需要间接的认识方式。为了保证间接认识得来的认识依然如精神直观那般具有真理性和确定性，笛卡尔提出了理性演绎。即在精神直观的基础上，必须通过理性进行继起性的逻辑推理，从而得到全部的必然推论。理性演绎中的推理是有其不可改变的、明白的、无可怀疑的原则的。就像数学推理过程，由公理推演出结论。

精神直观和理性演绎是认识事物的基础方法，它们是笛卡尔数学方法论的核心，“除了那些自明的直观和必然的推演，人类没有直接通向确实知识的道路[1]45。也就是说，人类认识过程中最基础的观念是由精神直观提供的，然后从这些最基础的观念开始进行理性演绎的推理过程，最后人们得到全部确实可靠的知识。有了上述关于人们认识过程的框架后，接下来我们要解决的问题就是——怎样寻找精神直观以及怎样通过精神直观来进行理性演绎。以上两个问题的解决主要在于我们下面要提到的笛卡尔数学方法论的实施步骤。

三、笛卡尔数学方法论的实施步骤：分析和综合

笛卡尔在《指导心灵的规则》中说:“我们要将那些复杂的、隐晦的命题逐步地变成那些更简单的命题：然后，从对所有绝对简单的命题的直观理解出发，以精确相似的步骤力图上升到其他事物的知识。”这里便给出了我们具体实施认识事物的步骤，也就是顺序。第一个顺序就是如何寻找精神直观---分析，“把我们要考察的每一个难题尽可能地划分成许多细小的部分，而且为了能够以最好的方式解决它，需要怎样划分就怎样划分。”[1]92就是找到最简单的东西、事实或命题，这是一个从个别去找一般，从具体走向抽象的过程。第二个顺序就是如何通过精神直观来进行理性演绎---综合，“在一切情形下，列举尽量全面，审视必须广泛，使我们确信没有遗漏任何东西。”[1]92也就是找到相关问题全部事实总体情况和详细过程，确保结果全面、精确、无一遗漏，这就得依靠列举。这就是笛卡尔数学方法论的具体实施步骤。

四、笛卡尔的数学方法论在哲学中的体现

通过前面对笛卡尔数学方法论主要内容的论述，笛卡尔数学方法论应当是一套哲学方法论的雏形。在笛卡尔的哲学思想中，主要就是对人的认识论的探究，作为唯理论的主要代表人物，理性在其思想中有极其重要的地位。笛卡尔认为要以普遍怀疑为起点，提出了“我思故我在”这一形而上学的概念。仔细探究我们会发现笛卡尔的理性主义、普遍怀疑等思想都离不开其数学方法论的铺垫。笛卡尔的数学方法论与其哲学思想有着许多共同的基础。

比如“一般数学”的提出前提：“笛卡尔认为所有的科学都有其共通点，同时‘数学’方法有不可怀疑和确定性的特点”。后来笛卡尔在对哲学的研究中，也不仅仅把视域固定在哲学的范畴，而是把物理学、数学、生物学都与哲学联系起来去思考。同时笛卡尔的哲学思想也保持了知识的真理性、不可怀疑性的特点，在对不可怀疑的探究中发现并提出了我思故我在的理论，认识到“我思”这一不可怀疑的基础。这样的联系说明了笛卡尔思想中数学和哲学具有统一的真理基础。笛卡尔认为“被总到一起的各门科学和人类智慧是同一的，它永远是一，并且是同一个东西”。从这句话可以看出各门科学指的就是具体科学，人类智慧就是哲学，所以笛卡尔认为哲学和数学有相同的哲学基础，都是具有绝对确定性的知识，人们只能通过理性才能真正做出严谨的推断[2]19。再比如精神直观和演绎推理的内涵和实施步骤也在笛卡尔的哲学思想中担当了重要角色，成为了笛卡尔作为唯理论代表对人的认识论的论述中的重要内容。

五、总结

其实通过对笛卡尔数学方法论的研究，我们会发现，笛卡尔对数学等“科学”范畴的一些学科的研究与其哲学的研究有着千丝万缕的联系。我们研究笛卡尔不可能单独谈他的数学方法论，也不可能跳脱开他的数学方法论单独谈哲学思想。其实通过对其数学方法论内涵的深入理解，我们会发现笛卡尔哲学体系就是建立在笛卡尔数学方法论的基础之上，并随着笛卡尔思想的变化和发展，逐渐演变为哲学方法论。所以我们今天讲笛卡尔的数学方法论，其实就是在研究笛卡尔早期的哲学方法论。进行这样研究的目的就是试图能够更加全面地了解笛卡尔及其哲学思想。

参考文献：

[1] 伊丽莎白·S·哈尔丹.笛卡尔哲学著作集[M].北京:商务印书馆,1985.

[2] 张弘.论笛卡尔数学方法论的应用与发展[D].福建:福建师范大学,2009.

[责任编辑　季托]

唯理论与唯心论的再辨析

赵雨丝

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘要：唯理论和唯心论分别指向思维领域不同方面的问题，并不存在必然联系。笛卡尔、斯宾诺莎的对比是对“唯理论者必然持有唯心论”论断的有力反驳。同时必须意识到，唯理论和唯心论的确存在一定内在联系。认识是一个不断进步的过程，哲学问题因而处于不断的争论之中。

关键词：认识论；唯理论；唯心论

作者简介： 赵雨丝（1995- ），女，江西南昌人，2012级思想政治教育专业本科学生。

“唯理论”和“唯心论”是人们在哲学的不同发展阶段所提出的概念。有些人认为，持唯理论者必然都是唯心论的拥护者，主张唯理论和唯心论之间存在逻辑必然性；有些人认为，既然是不同时代的产物，将唯理论和唯心论相联系并不恰当。前一种观点反映了人们对唯理论和唯心论本身认识的模糊，并导致其对认识论和本体论的混淆和大而化之的处理；后一种观点则为我们抛出一个问题，将唯理论和唯心论相联系是否有意义？本文的目的正是辨析“唯理论”与“唯心论”，其中包括为对二者联系的考察，从而对以上问题作出回答。

一、“唯理论”与“唯心论”的基本含义

1. 对“唯理论”的界定

近代哲学阶段产生了唯理论与经验论两大派别，作为在认识论上相互对立的两种学说，经验论者和唯理论者的争辩始于对普遍知识的来源和基础的分歧。

经验论者认为经验是认识产生的基础和来源。他们承认经验不可避免具有局限性，但更为强调一切认识都起源于经验，普遍认识亦如此，只有通过经验归纳的方式能获取普遍认识。唯理论者否定经验归纳法获取普遍知识的可能性，他们认为，经验的局限性早已决定了经验归纳法只能获取特殊的、偶然的认识，无论材料怎么完备，得出的知识始终存在“个别性”的危险，无法实现真正意义上的普遍。唯理论者将理性作为普遍知识的基础，在他们看来，理性使人们得以摆脱感官经验的影响，超越表象认识事物的本质，从而摆脱认识的“个别性”，获取真正普遍的知识。相应地，他们提出理性演绎法，即从自明的真理出发，通过演绎进而得出其他普遍必然性知识。

唯理论和经验论的冲突主要针对如何获取普遍知识的问题，二者的根本分歧在于普遍必然性知识的获取是由理性或经验何者起决定作用，而这正是唯理论的基本观点：知识的普遍必然性来源于理性，唯有理性可实现普遍必然性知识。

2. 对“唯心论”的界定

唯物论与唯心论是一对在哲学基本问题上相对立的概念，即物质和意识何者为第一性的问题，也就是探讨世界本原的问题。旧唯物论认为世界的本原是物质的，物质是唯一的事实意义上的实体，意识只是人脑对客观世界的反应，物质决定意识；唯心论认为世界的本原是意识，意识

才是存在的实体，物质是意识的产物，意识决定了物质。从不同的本原出发，旧唯物论强调世界的绝对客观性，将意识作为对客观物质的消极反应，唯心论则强调意识的作用，用主观性意识去丈量物质的属性。用高清海教授的话来说，“唯物论坚持从自然去说明人，唯心论用人去说明自然。”[1]马克思的辩证唯物主义实际上融合了旧唯物论和唯心论的观点，既坚持世界的客观性，同时承认意识对物质的作用，但由于在世界的本原问题上他坚持了物质的第一性，所以他的学说本质上仍可以划归于唯物论阵营。根据这种判断方式，笔者确定唯心论的基本观点为：世界的本原是意识，意识决定物质。

唯理论是认识论的一种代表观点，而唯心论是本体论的代表观点之一。它们之间是否存在逻辑必然性？笛卡尔作为唯理论的创始者，其著作中表现出明显的唯心论色彩，从中或可得出启示。

二、笛卡尔：“论上帝及其存在”

笛卡尔在《形而上学的沉思》中的第三个沉思——“论上帝及其存在”中显现了其在本体论上持唯心论观点。“我思故我在”侧重于展示认识论上的转变，而在“论上帝及其存在”这一部分，笛卡尔明确提出“上帝”是世间万物存在的根据、永恒的实体，从意识出发确定物质的存在，与唯心论的基本观点实现互通。

为了获取可靠的认识，笛卡尔决定不考虑感官经验，而是仅仅考虑人的精神内部，从而寻找除了“我”之外的其他存在同样不可怀疑的依据。首先他考虑了精神内部存在的观念种类，观念可以分为外来的、心灵制造的，只有作为外在事物投射在心灵上的影像的观念才有真假之辨的意义，因此他排除了心灵制造的观念。然而，人在做梦时也能产生热的观念，而这时并不存在真实的火炉这一观念产生的原因，这说明观念的形成不一定借助于它们所表象的对象，观念也并不一定符合它所来源的对象，单凭观念的存在无法确立外在事物的存在。紧接着他意识到，有些观念表现实体，有些观念仅表现偶性，前一种观念具有更多实在性，这是由于观念的实在性多少与其来源相关，而前者来源的对象包含更多实体性。那么，当一个观念的实在性大于“我”，“我”便不可能是它的原因，那么世界上必然有除“我”以外的存在。笛卡尔认为，“上帝”便是这样的观念。“上帝”是“一个无限的、永恒的、常住不变的、不依存于别的东西的、至上明智的、无所不能的、以及我自己和其他一切东西由之而被创造和产生的实体”[2]49，这些特质远远超出了“我”，根据之前确定的“结果不可能包含比原因更多的完满性”这一条，“我”不可能是“上帝”的来源，“我”不仅在当下并不具备这种实体性，也永远不可能取得“完满的实体性”，因为“完满”作为现实存在的状态，不可能是不完满的结果——进步本身就意味着不完满。最后，他用一句话作为结束，“假如上帝真不存在……我不可能在我心里有一个上帝的观念”[2]57。

笛卡尔的哲学是一条从心灵出发的内在思考之路，他首先确定“我”的存在，其次才通过观念的存在确定作为实体的上帝存在。唯理论者坚信从自明真理出发展开演绎、推理，能够获得其他普遍知识，笛卡尔获取“上帝”的方式同样如此，以“结果不可能包含比原因更多的完满性”和“在我心里有一个上帝的观念”为依据。相比之下，同样作为唯理论代表人物的斯宾诺莎，在本体论问题上拥有不同的看法。

三、斯宾诺莎：“实体即自然”

斯宾诺莎的哲学不能直接归为唯物论或唯心论任何一方，其本体论中对实体的阐述充分体现了其学说的双重混合性。斯宾诺莎对实体的理解来自于笛卡尔，却又不同于笛卡尔。

斯宾诺莎认为，“实体是在自身内并通过自

身而被认识的东西”[3]，实体是自因的、永恒的、唯一的，就实体的外延而言，实体就是神或自然。这似乎显得相矛盾，然而在斯宾诺莎看来，神和自然并不矛盾。斯宾诺莎的神并不具有人格色彩，其存在遵循必然性规则，同时他又认为神和人一样拥有思想；他的自然是相对于样式世界而言的作为整体的自然，即是由个别事物的相互联系、相互作用所构成的系统，具有相对客观独立性。二者通过内在于所有事物实现统一。实体是万物的内因，个体只有在作为整体的自然和神中才能存在。斯宾诺莎的实体既具有唯物论的色彩，也表现出唯心论特征，其将自然与神调和的做法，形成了他独特的实体内涵，本意是为了解决笛卡尔的二元论中思维与存在对立的矛盾，但实际上并没有彻底解决二元论难题，对斯宾诺莎来说，物质和精神依然是两个应该区分的概念，正如他在身心平行说中一方面试图通过“思维和存在是人的两种属性”的方式解决二元对立的难题，同时他又否认思维与存在相互影响的可能性，“物体不能限制思想，思想也不能限制物体”[4]289，这一点也是由于他对物质绝对客观性的理解所导致的，这便又体现出其观点中渗透的唯物成分。

斯宾诺莎的思考在方法上与笛卡尔相似，得出的最终结论却大不相同，这是由于唯理论者提倡的理性演绎法重视通过对自明真理的演绎推理来获取普遍知识，而不同的理性直观将得出不同的知识，斯宾诺莎和笛卡尔的出发点不相同，最终得出的观点自然不同。斯宾诺莎曾说过，“一般哲学是从被创造物开始的，笛卡尔是从心灵开始，我则从神开始”[4]291。

四、唯理论与唯心论的内在联系

唯理论、唯心论既不可划上等号，也并不存在必然性联系。但是，唯理论和唯心论并不属于同一时期，甚至指向不同问题，讨论它们之间的联系是否有意义？

首先，关于不同时代的认知差异问题。知识的创新必须建立在继承的基础上，后人的理论不可能离开前人的成果，在知识领域，跨时代的交流是进步的必要因素；其次，无论是本体论或方法论，都属于人类思维活动的内容，而人类的思维具有整体性，对任一问题的思考总会影响着其他方面的问题。事实上，世界本原和认识论应当为思想者共同的话题。

在笔者看来，除去基本含义界定不清之外，唯理论与唯心论之间的内在联系是人们易于对二者产生混淆的主要原因。认识论的坚持影响着对本体论的见解，对本体论探索的过程本身伴随着认识论的选择问题。认识论讨论的是如何认识的问题，而人类在接触外界事物获取认识时，使用的工具无非有两种：感官和意识。意识中含有诸多不真实因素，因此唯理论选择以理性作为判断除自我之外一切存在的真实性的标准，这个过程融合了人对自身存在的思考。笛卡尔过于强调感官经验的不可靠性和理性的作用，反而忽略了理性在本质上依然属于人的意识，无法与情感、欲望等完全割裂。认识论上对理性或感官的片面强调，最终导致物质与意识二元对立的局面。

认识论直接影响了人们对世界本原的假设，当人们论及世界本原时，倾向于认为构成其存在的基本元素是物质或意识，这二者相互对立，不可能共同构成世界本原。这种对世界本原的假设，在很大程度上受到认识论上二元论投射的影响。一旦唯理论将理性对认识的决定性作用这一认识直接应用于对世界本原的思考，将理性作为实体，将承载理性的心灵作为实体，唯理论者便会过渡为唯心论者。由于唯理论对理性的过度重视，以唯理论为哲学起点的哲学家都难以摆脱唯心论的痕迹，斯宾诺莎虽然属于另辟蹊径的开拓者，也不能例外。旁观者则容易陷入认识误区——坚持认识论上的理性决定知识必然导致本体论上的意识决定物质。

五、关于逻辑必然性论断的否定分析

通过对笛卡尔和斯宾诺莎的对比，我们确定了唯理论仅限于认识论范畴，当涉及本体论时，唯理论者的观点并不一致；唯心论者在认识论上也大相径庭，可能重视理性，也可能借助于神秘的直觉。此外，唯理论与唯心论之间确实存在一定内在联系，而这种联系并不属于必然性。问题的答案似乎已经显得很清楚了，仍有部分人认为这二者之间具有逻辑必然性，笔者仅选取其中之一为代表进行分析，以对上文论述之不足处有所补充。

付有德认为“唯理论就是唯心论的认识论”，他提出了三条论据：第一，唯理论否认正确认识来源于感性经验必然否认反映论；第二，唯理论必然主张天赋观念论；第三，唯理论必然以主观的真理标准反对反映论[5]。他的三个观点实质上都是针对唯理论不符合反映论，并隐藏这样一种逻辑：既然唯理论与唯物论的认识论相悖，那就必然是唯心论的认识论了。首先值得怀疑的是，难道不是唯物论的认识论，就只能是唯心论的认识论？其次，他对唯物论的认识论定位是否准确？最后，他这三条论据是否成立？第一个问题的答案自然是否定的，唯物论和唯心论只是在世界本原问题上绝对对立，在认识论领域并非如此；关于第二个问题，反映论只是辩证唯物主义的认识论，将反映论作为唯物论的认识论并不恰当；最后一个问题，付有德提出的三条论据中，笔者认为第三条论据并不成立。笛卡尔在谈到观念时，将观念分为外在事物产生与内在心灵制造两类，而只有外在事物向心灵投射影像形成的观念才具有真假之辨，可见在他看来，正确的认识是符合认识对象的认识，而不是简单的以心灵作为衡量真理的标准。从付有德的论述来看，其对唯心论与唯物论的认知与笔者差异较大，对唯理论的认识不够全面，观点说服力不强。

六、反思

人们心中存在一个普遍观念，认为知识应当是确定无疑的。早从古希腊哲学将知识与观念进行划分的做法便体现了我们心中知识的地位。哲学的发展伴随着对问题无休止的争论，这使得自然科学兴起之后，哲学的地位一度下降。人们希望哲学能像自然科学一样为我们提供确定性知识，指明可遵循的正确原则，这种渴望是人之常情，但任何领域都不存在这种知识。我们心中渴望的正确知识，是指这一认识无论何时此地都符合我们对特定事物的观察，而这种认识存在的真实性令人怀疑。正如那句“规则就是用来打破的”戏言，随着我们认识范围的不断扩大、认识程度的不断深入，每一代人都在不断重复着推翻前人的“正确”这一过程。从这一循环中，我们逐渐发现，所谓的“正确”只能存活于被精心设定的环境下，对哲学来说，它产生的来源是人们对自由的渴望，它的存在依托于思想自由的翅膀，又怎能容许限制的存在？认识是不断进步的过程，我们可以站在巨人的肩膀上欣赏美丽的风景，但不能流连于眼前的景色，忘却了头顶的浩瀚星空才是我们的最终目的地。

参考文献：

[1] 高清海.重新评价唯物论唯心论的对立[J].哲学动态,1989(04):42.

[2] 笛卡尔.形而上学的沉思[M].北京:商务印书馆,1986.

[3] 斯宾诺莎.伦理学[M].北京:商务印书馆,1983:3.

[4] 张志伟.西方哲学史[M].北京:中国人民大学出版社,2010.

[5] 付有德.斯宾诺莎的唯理论是唯物主义的吗[J].文史哲,1984(03):100-104.

[责任编辑　肖楚杰]

敬虔派与康德道德哲学

肖楚杰

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘要：敬虔派是路德宗教的新兴派别，和路德正统派存在抗争，康德早期的家庭教育和学校教育深受其影响。然而上述两种敬虔派教育在康德身上产生了相互矛盾的结果，这促使他在这种张力之中不断寻找真正的“敬虔”和“善”。康德的道德哲学正是从善良意志出发，建构遵循自我法则的道德哲学，并在敬重感搭起的桥梁中走向永恒。

关键词：敬虔派；善；道德宗教

作者简介：肖楚杰（1992—），男，福建泉州人，2012 级思想政治教育专业本科学生。

康德的哲学思想，充满思辨而又富于人情味。康德的哲学固然艰涩难懂，但若是走进他的生活世界会发现他作为思想家却是活生生的存在。他一生都在追求“善”，并且言行一致地遵循自己的信条。他所生活的宗教背景给他内心留下挣扎的同时也留下了哲学思考的源泉。传统研究认为对康德影响最大的是来自卢梭和休谟的学说，但往往会忽视积淀在康德深层意识之中的早期教育——敬虔派家庭和社会的影响。

一、敬虔派：新教中的新教

16 世纪上半叶，德国神学家马丁·路德开创了反对罗马天主教会的宗教改革运动。灵魂如何得救的问题是基督教的中心教义，也是路德宗教改革的核心问题。在《论基督徒的自由》一文中，路德全面、系统地阐述了他的“因信称义”学说。他主张，有了上帝的最神圣的话，基督的福音，灵魂就有了一切，而上帝的话是不能通过事功的，只能通过信仰来接受和承取的[1]230-231。

所谓“敬虔派”，是新教路德宗教的一个新兴派别。他们在主张路德神学的基本教义上提出了自己的改革。他们深深同情人民对社会压迫的反抗，对正统教会的教义抱敌视态度。

正统派的新教提倡对信经的恪守和对教义的正确解读，并不失时机地对异议者处以惩戒。另一方面，他们脱离地方的底层民众，置民众的实质需求于不顾，却只对上层人士投其所好，这种倾向也导致正统神学派和信徒生活的脱节。相反的，敬虔派强调自发性的圣经研究、个人的虔诚、平信徒祭司的必要性，以及表现与善行当中的信仰实践。他们是福音运动的一种，一般的印象是坚持彻底皈依或者重生的“个人”经验以及对世俗功利的扬弃[2]66。敬虔派摈弃空洞的教义，重视道德，并把道德上的虔诚当做牧师的重要标准。敬虔派还注重信徒的“重生”经验，在每日的祷告中落实对信仰的印证。在个体信仰实践中，敬虔派的信徒是通过严谨克己的道德生活与上帝建立联系；在组织上，一种称为“团契”的小教会生活，为信徒进行面对面的信仰体验交流和维系彼此的道德规范提供了保障。

二、在家庭与学校的夹缝中成长

康德出生在德国普鲁士王国东部的边陲城市哥尼斯堡。哥尼斯堡的敬虔派经过一系列抗争和传播，从最初的处境艰难走向主宰哥尼斯堡的文化地位。康德的家庭深受其影响，父母都是虔诚

的敬虔派信徒。但是，康德就读的、同样进行敬虔派教育的腓特烈中学，却带给康德截然相反的身心感受，这使得康德在两者之间不断拷问内心。

1. 家庭：忠实但不狂热

康德的父亲所从事的行业是鞍辔师，由于家庭孩子的增多和该行业的渐趋式微，生活水平一般。但是正如康德后来评价他的父母，“我（出身技匠）的父母非常诚实、道德高尚，而且举止有礼。”值得一提的是早年过世的母亲，给予了康德无微不至的关爱和温暖。“我永远不会忘记我的母亲，因为她在我的心灵之中植入了第一颗善的胚芽，并加以灌溉。”[2]63 母亲优雅的气质涵养让康德如沐春风，既是他人生中第一位老师，也是他个人品质的重要奠基者。

作为敬虔派家庭，他们将流行于哥尼斯堡底层的宗教信仰和教条的坚守化作生活的勤奋坚持。他们的宗教信仰真诚却不狂热，生活安稳平静却内心坚定。然而，敬虔派的主张是否对康德成熟时期的道德哲学有直接重大的影响是值得商榷的，因为宗教不是作为唯一的因素出现在康德的家庭之中；但是可以肯定的是，康德对父母的品质是终生感激并且一生学习的。值得一提的是，当时被称为“最近 20 年哥尼斯堡文化发展的先驱者”舒尔茨牧师，是康德早期宗教知识的最早传授者，而他所代表的敬虔会流派形成了康德宗教训练最早的背景基础[3]。舒尔茨常去属于他那个教区的教民康德家中拜访，康德母亲对他尤其感激，并且把康德送进了舒尔茨任校长的腓特烈中学念书。

2. 学校：虚伪并且傲慢

与家庭的淳朴和虔诚形成鲜明对比的是腓特烈中学的教育。“虚伪、奴性和傲慢”是康德在评价他的中学教育时常用的几个词。显然，这些负面词汇不仅与康德的“善良意志”格格不入，还对他的学童生涯带来了饱含恐惧阴影的记忆。

敬虔派中学强制学生进行反省，背后的信仰依据是人只有时刻反省才能摆脱自身的罪，才能认识自身败坏的本性，并且获得上帝的恩典。但是，康德从这种强制中得到的是矛盾的体验。一方面，家庭教育要求他做一名诚实的孩子；另一方面，自己通过反省认为正确的事情会和学校的规定不可避免地发生冲突，那康德该诚实地表达内心还是遵循学校要求呢？他认为这是一种让学生具有虚伪人格的教育。至于奴性和傲慢，是腓特烈中学利用权威令别人绝对服从的高压态势。学校认为他们的教育是顺从上帝旨意的，但是刻板的规范和纪律极度不尊重个体意志的独立和自由。

3. 自身：诚实且独立

康德不得不在家庭和学校的夹缝中寻找让他始终坚守的信条。他首先要解决的是如何对待三种“善”。一是家庭信奉的上帝之善，二是学校要求的规范省心的学生之善，三是遵从自己内心体会到的善。这种困顿和迷茫激起康德的不断思考。当然，处于接受教育时期的他并不能从始至终坚定地服从内心，他只能耳濡目染地接受外界的影响。其后来的哲学进路我们可以明显地感受到康德的诚实和独立，是他对原始情感之中的善性的重视。但是潜在而又强烈宗教氛围却从未淡出康德的视线。康德始终没有回避他遇到的哲学问题，宗教的加入让他更加坚定对善的追求。

三、意志自律的道德观

如果说在《纯粹理性批判》中，康德从感性到知性再到理性，要解决的是“人能认识什么”的话，那么现在，他则要由理性到善恶概念再到感性情感，解决“人应当做什么了”。舒尔茨认为灵魂作为一种与躯体不同的本质乃是想象力的产物，一切生物都是机器，因此没有意志自由。这种论调康德根本不能同意，他认为宿命论把一切人类行为都变成玩偶，完全排除了道德义务概念。它以自律的善良意志作为伦理学的出发点，

开始了对善的始终不渝的向往。

1.善良意志

康德认为善良意志是唯一不受任何限制的善。即，唯有善良意志在一切场合都是善的，在这种意义下，它是绝对的，无条件的善[4]42。只有出于善良意志的行为，无论其结果的好坏，其行为都是有道德价值的，因而是值得称赞的。相反，不是出自于善良意志的行为，即使得到了一个好的结果，仍然不具有道德价值。

善良意志依据的是意志原则，而这个所谓的“善”不是来自于别的什么地方，而是来自于先天的产生这个意志的人的纯粹理性。因为，人“被赋予理性，作为实践能力，亦即作为一种能够给与意志以影响的能力去产生其自身就是善良的意志。对于这样的意志来说，理性是绝对必需的，如若自然在分配它的能力时，往往不是与他所做的事情相一致的话。”[4]12康德在人性设计上是信任人的自身意志的。在现实生活中，我们每个人都或多或少的有一些关于行为道德价值的基本判断，这种体验在中学时期就已经经历过：到底自己体悟到的善是否可以成为抗衡学校（社会）所认为的善。我们可能会模糊地把这种“心灵努力”的抉择过程称为“良心”或者“道德感”。但是，这远远不够，康德精辟地将其阐述为意志的主观原则，即个人按照为责任而责任的准则行动，也就是因尊重规律而行动。

2.道德法则何以可能

道德法则是一种客观实践原理，不仅仅只适用于单独的个人，而且对每一个具有理性的存在者都普遍有效。道德法则就是意志自律，意志自己为自己立法并且选择遵循道德法则，否则的话就会自相矛盾。道德法则表现为定言式的命令。

定言命令直接决定人的意志，要求人无条件地遵守道德法则，这等于要求人摆脱现实世界中各种经验因素的干扰。而要想做到这一点，人就必须具备某种能帮助其不受任何现实世界限制的特质，这就是人自身所拥有的自由。“自由可以使人进入另一个世界，一个能够自觉自为遵守道德法则的世界，即意会世界”[5]。康德的定言命令是无条件的道德要求，在其中，行为实践者把自己当作“目的王国”中的法则订立者，而且必须同时对所有的理性存在者有效。从我们由自己为自己制定法则的自由中可以得出，道德的前提是自由。基于此，自由的概念成了“阐释意志自律性”的关键。预设自由才能主张定言命令掌握道德的本质，康德自己也认识到他的推理是循环论证[2]328。康德把道德法则与自然法则区别开来，以意志自律将自由和道德法则合二为一，真正使伦理学成为了一门独立的学问。他让实践理性来统治理论理性，维护了人类理性的自由，因为他认为，唯有在实践理性之中，唯有在意志自由之中才能体现出人之为人的价值和尊严[1]413。

道德法则虽然是人类意志自律的最高原则，但它并不能完全排除情感、欲望等经验因素的干扰。理性世界和感觉世界到底如何协调才能正确判定人行为动机和效果呢？为此，康德把目光投向了上帝。

四、道德宗教

当道德法则导致了一个没有任何感性动机的加入而只通过纯粹理性来颁布的实践任务之后，康德又不得不对经验主义的幸福原则做出妥协，引入“至善”的概念。由于意志在实践层面所追求的客体是至善，上帝顺理成章就成为了实现至善的保证或要件。道德与宗教的关系问题，是康德哲学的重要问题。在讨论康德对于上帝的观念之前，必须重新回到康德早期的宗教背景。

1.康德与路德关于道德和上帝的观点

在康德哲学进路的后期，家庭传统的敬虔派宗教的影响崭露头角。康德对沃尔夫学派保持了很长时间的兴趣。按照沃尔夫的观点，善的道德行为是理性存在物的能力的充分表现，而理性存

在物是被证明为无限的和绝对的目的王国的成员。敬虔派则要求一个人要让自己的行为在爱的态度的控制之下。二者的基本不同是，一个要求神学的绝对安静的行为，一个是在每天处境中的道德的自由反映[6]。

在道德问题上，路德和康德的观点惊人的相似，体现在二者都是唯动机论的、超功利主义的道德理论。前面提到，路德“因信称义”，“善行不能造成善人，善人却行善事；恶行不能造成恶人，恶人却行恶事，不是行为使人或好或坏，而是人使行为或好或坏。”[7]这与康德的善良意志如出一辙。另外，路德作为基督徒，对上帝的信仰始终放在首位，认为没有人能全守律法，最后将裁判权交给上帝。而康德为了沟通理智世界和感觉世界，让人类理性产生对道德法则的敬重感，便一步一步地走向了上帝，即提出了实践理性的三个公设。我们可以看到，路德相信人的自由能力，致力于为信徒寻找一个不可认识但可以接近的上帝，抛弃的是教会的虚假外衣；康德的第一批判限制理性，“砍掉了自然神论的头颅”，但在后来的批判中却没有彻底否定上帝，以一种道德神学来取代自然神，提高了道德信仰的地位。他们二者都把上帝的面纱揭开，前者让后人看到的是上帝亲切的一面，后者让后人看到的是上帝至善的一面。正如康德所纠结于内心的思考一样，是否是信仰的纯洁性和神圣性才能让道德的合法性和合理性找到根基。

2. 道德与宗教的共契

传统意义上的宗教是遵循一种经文诵读和仪式崇拜的教会生活，在康德看来这种宗教是和道德意念存在张力的。这个问题的根源在于解决到底什么是善。康德所面对的三种善上文已经提及，是敬虔派的上帝之善、社会之善和内心之善。他的道德宗教观必须对此作出选择。

康德哲学中的“宗教”并不是指现实生活中以有形教会和《圣经》外化的基督教等宗教，而是一种纯粹的理性信仰。康德说：“在（无论人按照纯粹道德宗教的规定能够选择的何种）最善的生活方式之上，毕竟还必须加上一种理性所不能认识、而需要启示的上帝立法[8]。在康德那里，道德和宗教是既各自独立，又相互贯通，它们都体现了人类理性的根本兴趣。道德回答“我应该做什么”的问题，宗教回答“当我做了我应该做的，我能够期望什么”的问题。在道德学说中，人能够通过纯粹的实践理性为自己立法，他不需要任何外来的帮助，因而不需要上帝作为其行动的规定根据。而在道德宗教中，人不再成为立法者，他必须把道德法则看做是上帝的命令，而人也从“目的王国”的成员变成了“伦理共同体”的成员。所谓伦理共同体，就是一种“纯粹为了维护道德性的、以联合起来的力量抵制恶的社会”[9]。如此，康德的道德并不必然导致宗教，宗教信仰本来就是属于自由的领域；而康德又试图让道德法则拥有神圣性，同样离不开宗教。二者的共契共生在康德哲学中是张力的存在。

3. 敬虔派与康德道德哲学的敬重感

理解康德的道德哲学离不开对敬重感的认识。道德法则在现象界得以充分实现并保证其实在性，就是依靠敬重感作为中介，沟通情感和知性两个不同范畴。康德的道德哲学是排斥一切情感的，但是对道德法则的敬重是唯一的例外。

敬重感的来源，正是以善良意志为基础的人格；而善良意志是道德法则产生并成为自由意志的前提。上文提到，敬虔派的教义和康德的成长环境及教育背景富有实在性和善性。因此，敬虔派的品质所塑造的人格与敬重感的来源息息相关。换一句话说，敬虔派为康德的道德哲学注入了某种情感因素。

由于道德法则是一个空洞的抽象概念，只是物自体领域里的一个理念，对这样一个对象怎能产生敬重的情感呢？所以要理解敬重感的这种特殊性，就必须先理解道德法则的特点，即它仅

仅是一种形式，与处于现象界的质料性对象不同，它是一个物自体[10]。由此可见，康德对道德法则的单一重视很容易导向另一种极端，即与生活实际相脱离的彼岸法则，无法与现实世界形成互动和关照。此时，敬重这种道德情感在康德的道德哲学中就显得尤为重要，它是连接康德哲学感性世界与理知世界的一座桥梁、一个中介，是保证道德法则有可能在现实世界得以实现的前提。我们知道，人作为目的是康德所有哲学思考的一个出发点和落脚点，如果仅仅抓住冰冷的法则悬在世人头上，他的哲学就无法成为德国古典哲学的一座丰碑；每一个有限的理性者只有在心中激起对道德哲学的敬重之感，才能将“物性”上升到“人格性”，最终实现至善意义上的“神圣性”，人的价值和尊严在此彰显厚重的生命力。

五、总结

康德从他研究哲学的第一天开始，就从来没有背离过自己的出发点，即为所有的哲学原则确立一个有限的和普遍有效的基础，追寻根植于童年经验中的善性。康德哲学的批判精神一贯始终，从不掩盖自己面对的问题，这是康德立下的光辉典范。

在历史上，诸多哲学家的文字背后都渗透着宗教信仰，但是在康德这里，哲学和宗教的互动拥有另外一种图景。基督教哲学在其发展的历史长河中，宗教用哲学化的语言作为斗争武器使自己走向世人的内心，理性和信仰在矛盾冲突中试图走向统一。近代哲学在理性主义的大旗下，人和自然的关系变得十分紧张，哲学最终在唯理论和经验论的困境中难以向前。到了德国古典主义时期，康德重新把信仰和理性的话题拾起，用批判的眼光、敬重感的道德法则去认识二者——情感和理性达到某种调和。因此，在这个意义上，康德的道德哲学捍卫宗教的同时，也重新彰显了哲学的价值。

康德的哲学体系是以批判为前提、以自由为拱顶石和基础、以道德作为“终极目的”、以目的论为形式的。康德早年的宗教生活背景，尤其是敬虔派家庭给他带来的诸如忠诚、善良、正直和高雅等品质，让他受用一生。可以说，康德道德哲学展示的就是一种敬虔派。他与教堂无缘，却没抛弃上帝，他诚实地、不懈地追问心中的善。用康德的墓志铭作为结语恰当不过，“有两种东西，我们愈是时常反复的思索，他们就愈是给人的心灵灌注了时时翻新、有加无已的赞赏和敬畏：头上的星空和心中的道德法则”。

参考文献：

[1] 张志伟.西方哲学史[M].北京:中国人民大学出版社,2010.

[2] 曼弗雷德·库恩.康德传[M].黄添盛,译.上海:上海人民出版社,2014.

[3] 卡尔·福尔伦德.康德生平[M].商章孙,译.北京:商务印书馆,1986:9.

[4] 康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,2002.

[5] 宫维明.情感与法则:康德道德哲学研究[D].北京:中共中央党校,2010:56.

[6] 戴兆国.康德道德哲学思想的起源和理论转向[J].伦理学研究,2009（04）:159-167.

[7] 路德.路德选集[M].香港:香港基督教文艺出版社,1969:363.

[8] 康德.单纯理性限度内的宗教[M].李秋零,译.北京:中国人民大学出版社,2003:102.

[9] 张会永.康德哲学中的道德与宗教之辩[J].社会科学辑刊,2011(03):11-15.

[10] 贺方刚.情感与理性:康德宗教哲学内在张力及调和[D].山东:山东大学,2014:129.

[责任编辑　郝娜]

论康德哲学中的上帝观

先时龙

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘要：在批判继承近代哲学中上帝观由人格神向理性神，可知论向不可知论演变的两种路径之后，康德在其哲学体系中实现了上帝观的关键性转变：将上帝自纯粹理性领域中驱离，落入不可知的冷宫当中；当然这并不意味着“上帝已死”，相反在实践理性中，上帝作为满足着人类的道德需求的最终归宿仍以最高实体的地位存在着。上帝的这一角色变化，不单单是在自然科学中兴起，还在价值需要重塑的时代赋予了上帝以新的意义，也解决了长期以来困扰西方哲学的理性与信仰之间的巨大张力问题。

关键词：康德；近代哲学；上帝观

作者简介：先时龙（1993-），男，四川泸州人，2012 级思想政治教育专业本科学生。

西方古典哲学的发展历程，从柏拉图到黑格尔，哲学家在其哲学体系的构建中都不能回避上帝（“神”）这一问题。上帝作为人类超越自身有限性追求永恒自由境界的超验产物，在感性宗教信仰中，以大而无量，善而无质，救赎灵魂的特性而深入人心。当基督教宗教与古希腊哲学相遇，理性与信仰相结合，有限与无垠相依偎时，上帝笼罩着的终极关怀在人所构建的理性世界体系中谋得了一席之地，这既为哲学的发展提供新的角度，也使得在这以后的以之为主轴哲学形态无休止的忍受着上帝信仰与理性之间的巨大张。把这样的哲学形态中的上帝观念放到近代，荒谬的上帝之于康德，恰若“地心说”之于哥白尼。可知与不可知，自由与必然性，理性与信仰相交织，一场意义深远的革命应运而生。

一、康德以前近代哲学的上帝观

自基督教在欧洲取得统治地位以来，“上帝在一千多年的时间里都充当着第一观念，是一切思考的出发点，是不可置疑的绝对真理...”[1]随着文艺复兴和宗教改革运动的开展，西方近代哲学在启蒙的号召下，接过了古希腊哲学理性的大旗，对于近代哲学中依然留有上帝的身影进行了重新审视。对上帝一次次批判之后，上帝观念发生着根本性的转变，经历了从人格神向自然神，可知论向不可知论的演变历程。

1.唯理论：“人格神”向“自然神”的转变

笛卡尔通过普遍怀疑的方法找到了“我思”即主体这个坚实的基础，以此为出发点从三个方面来论证上帝的存在：上帝的存在观念来源，具有上帝观念的我的存在和上帝的本质或本性。这三种论证和中世纪经院哲学家安瑟尔莫、托马斯·阿奎那有异曲同工之妙[2]272，这也是近代以来对上帝的第一次理性批判。在笛卡尔的哲学中上帝是精神与物质两个相对实体的来源，是宇宙中的最高实体，他将哲学中的物质和精神这两种互不相干的实体沟通起来，确保了其哲学的逻辑依据和一致性，成为了其二元论必不可少的补充。正如后人所言上帝实为笛卡尔的“急救神”，上帝作为笛卡尔哲学体系中必不可少的工具，也就不可能是中世纪基督教哲学中的人格神，只能是理性的化身[3]。

在笛卡尔之后的斯宾诺莎沿着笛卡尔开创的理性主义路径前进，将笛卡尔的理性上帝泛化为“自然实体”。他对神下的定义：“神，我理解的绝对无限的存在，亦即具有无限多属性的实体，其中每一属性各表示永恒无限的本质。”[4]由而神复归自然之中。上帝在近代唯理论哲学家眼中也就由万物存在的第一因转化为万物得以存在的“形式符号”，其神性开始消解[1]。

2. 经验论：从可知论到不可知论

英国经验论哲学家巴克莱从“存在即被感知”出发，企图从感觉经验中证明超验上帝的存在。为此他调和了科学与宗教的关系，认为自然规律是神的自由意志，神可以自由改变或取消它，“科学的目的正是在于研究和了解上帝所创的标记，而不在于以有形体的原因来解释各种事物。”科学的真理性似乎让位给了神的自由意志，但巴克莱这一论证也是将理性与宗教相剥离的一种尝试，在这一过程中，人的感知成为了上帝存在的前提，由此从经验立场上开展了“上帝人本化”的转变。这两种论证到休谟这里成为了构筑第一个不可知论体系的基石。在休谟看来，自古以来无论是托马斯•阿奎那的始因说，抑或是神学家的神迹验证，都不能真正的论证出上帝是否存在。从理性的角度出发，其结果只会使宗教陷入困境，为此划清理性与信仰的界限，并且以某种“道德”宗教为理想宗教才能彻底解决哲学中的上帝观存在的内在张力问题。休谟对于传统哲学上帝观的批判使得上帝由可知走向不可知，这也为康德哲学上帝观的形成奠定了理论基础。

二、康德哲学中的上帝观

1. 上帝不可知

康德在继承休谟宗教怀疑论的基础上，将人的理性与对象分别一分为二。理性认识能力与对象现象，理性实践与物自体两两对应。通过这样限制理性认识能力的方式走出了近代经验论和唯理论在知识论上的死胡同。在知性为自然立法，自然法则获得普遍必然性的同时，物自体也正式划归入不可知领域，形而上问题因此也就成了不可能被认识、被解答的问题。过去所有尝试给出的对于超验上帝的认识只是理性试图认识不可知物的错误幻想而已。由此康德批判了以中世纪经院哲学家安瑟尔莫和近代哲学家笛卡尔为代表的关于理性神学的论证，他们的证明方式虽然有所不同，但在原则上是都是从上帝的概念推论出上帝的存在。康德认为，这种错误在于混淆了判断的逻辑必然性与事物的现实必然性。正如我们不能把理念中的一百块当做现实的一百块一样，我们也不能说上帝概念中的存在就等于现实中的存在[2]407。上帝也终究不为理性所知。

2. 上帝犹可信

但正如诗人海涅所做出的评价，康德在《纯粹理性批判》中扮演了一个铁面无私的哲学家，他袭击了天国，杀死了天国全体守备部队，这个世界的最高主宰未经抵抗就倒在了血泊之中。而在《实践理性批判》中，为了让他“满脸淌着不安的汗水和眼泪老仆人老兰培能有一个上帝，否则这个可怜的人就不会幸福…”康德在实践理性领域又将上帝作为三个公设之一复活了过来。这使得被驱逐出纯粹理性认识领域的上帝在实践理性领域又找到了安身之所，而这转变根源于康德在道德领域中面临的德福相分离的问题。

在实践理性中康德将意志的动机与行为的效果“划清了界限”，道德法则所处的理智世界与行为结果的现象世界截然两分。这样一来虽然维护了道德的纯洁性，但也产生了新的问题：道德的无条件对象——“至善”的“德性与幸福”如何在两个世界中得到满足？为此康德提出了实践理性的三个基本理论假设：意志自由，灵魂不朽，上帝存在。而其中上帝作为全智、全能、全善、全在的存在，将了两个世界相互协调在一起，保证了理智世界中的德性在感觉世界中有了

其相应的效果，保证了德性与幸福都能够实现。这样，在纯粹理性中被驱逐出去的上帝又在道德领域中被请了回来，然而这时的上帝已被剥夺了其道德的立法者和颁布者的地位，只是人们道德行为的最后归宿而已[1]。在此，上帝不再是人们的理性需要，而是人们的道德需要。

三、康德哲学中上帝观的意义

从以上对于西方近代哲学上帝观念演变的两条路径，以及康德所做出的革命性颠覆的简略概述中，我们可以总结出康德哲学中上帝观念演变的两个基本特性：

1.理性与信仰的彻底分离

目睹近代唯理论哲学家将上帝由人格神向理性神转变所做出的努力陷入“独断论”的自身理论困境之后，康德转而从经验论学者那里汲取了养分，在继承休谟的不可知论理论成果的基础上，他颠覆了西方哲学与宗教的关系，为哲学与宗教划界，实现了信仰与理性的彻底分离。在哲学领域中不再有上帝存在，而只有人的理性，信仰领域中不再有理性的存在，而只有人的道德。这样哲学与宗教有了明确的研究领域，获得了各自独立的发展。由此，自中世纪伊始困扰西方哲学的信仰与理性问题得到了根本性的解决。

2.上帝角色的转变

从康德《纯粹理性批判》对上帝认识的否定，到《实践理性批判》中上帝作为最实在存在地位的确认，上帝在丧失自然法则立法者地位之后，在不可知领域中获得了其实在性：上帝只是形而上的客体而非科学对象，因此上帝是关于信仰的，而非指涉知识的。这一角色的转变赋予了上帝新的现实意义：道德法则作为上帝的诫命，对每个理性的存在者都是现实地起着作用的[5]。自此上帝作为人们的道德需要，重新焕发生命力。

而从康德后德国古典哲学发展的趋势来看，康德的上帝角色的转变暗含了康德在构建其上帝观念时的基本理论假设“上帝是自我设定的对立面，否定者”。费希特、黑格尔也正是在此基础上使上帝超越了“主观的绝对自我”达到“绝对的客观”，实现了上帝的彻底理性化和哲学化。回顾西方近代哲学上帝观念的发展，围绕着理性与信仰，可知与不可知两条主线，其逻辑进程概略为“理论理性、可知的上帝实体一一实践理性、不可知的上帝本体一一彻底可知的思辨理性化的绝对精神上帝”[6]，呈现出了否定之否定的发展样态。总的来说，得利于康德哲学上帝观所带来的颠覆，传统上帝观念得以迈进新的发展方向与阶段。因而我们对于康德哲学的思考也不应该仅仅停留在关注历史的阶段，我们更应该明白：“思考与理解哲学史上伟大哲学家已思考过的，依然是一个开放的任务，是一件值得持续推进的工作”[7]。这是分析康德哲学上帝观念现实意义的根本志趣所在。

参考文献：

[1] 司永慧.论康德在上帝观中实现的哥白尼革命[J].辽宁行政学院学报,2009,(07):43-44.

[2] 张志伟.西方哲学史[M].北京:中国人民大学出版社,2002.

[3] 王国昌.论西方哲学中的上帝观[D].延安:延安大学,2011:38-52.

[4] 斯宾诺莎.伦理学[M].北京:商务印书馆.1983:3.

[5] 马彪.康德批判哲学体系中的上帝[D].上海:华东师范大学,2014:121-136.

[6] 雷红霞.西方近代哲学中的上帝观[J].汉江论坛,2007,(05):86-89.

[7] 白文君.论康德伦理学中的上帝观念[J].经济与社会发展,2009,09:32-34.

[责任编辑　房卉]

马克思正义观研究的回顾与前瞻

常宴会

（中国人民大学马克思主义学院，北京 100872）

摘　要：马克思的正义观是国内外学者近来讨论的热点话题。国内学界面临两难选择，一方面不愿取消马克思主义与正义理论的相关性，从而希望在意识形态博弈和现实政策设计上继续以马克思主义为指导；另一方面很难在坚持历史唯物主义和建构积极的正义论上达致平衡。国外学者对马克思是否基于正义批判资本主义大体分为两派，但都没有涉及举证任务问题，并且其研究成果对中国现实问题无太多启发。进一步深化马克思正义观的研究，需要处理马克思主义的理论与现实、科学与价值的关系问题，并兼顾马克思作品的语境分析。

关键词：马克思；正义；共产主义观

作者简介：常宴会（1989-），男，吉林长春人，2014级思想政治教育专业博士研究生。作者系河海大学2012届思想政治教育专业本科毕业生。

艾伦·伍德（以下简称“伍德”）1972年发表了《马克思对正义的批判》一文，认为马克思并非基于正义批判资本主义，因为“正义”本质上是个意识形态概念，它并不能充分发挥批判功能。后来他又在1981年出版的《卡尔·马克思》一书第十章中，回顾了该文引起的广泛争论，进而形成其总问题：马克思与正义的关系。其中包含的子问题有：马克思是否基于正义批判资本主义？剥削是不是非正义的？正义是不是马克思的共产主义社会所追求的目标？三十多年后回顾这场仍在继续的争论，我们发现还有诸多细节值得重新梳理。这些问题涉及我们如何理解马克思主义理论中科学与价值关系，并进而思考，在经典定义中的共产主义社会迟迟未能到来之际，我们该持有怎样的共产主义观。

一、国内学者主要关注的问题

正义问题在马克思的理论中的地位、分析马克思主义的科学观、正义的历史根源、马克思的正义观与自由主义正义论的异质性和共产主义社会是否是一个超越正义的社会，是国内学者集中讨论的几个问题。

针对正义问题在马克思的理论中占据的位置，周凡指出，“既然物质的生活关系的整体被马克思称为‘生产方式’，那么马克思的这种‘倒转’对正义产生的巨大变故就是：不是正义决定生产方式，相反，是生产方式决定正义，正义不再是决定链条中的‘上线’，而是降格为‘下线’了。”[1]通俗地讲，将正义确定为次要部分恰恰符合社会存在决定社会意识的马克思主义基本原理。林进平也同样指出，“伍德可贵之处是注重对文本的客观性分析，基本把握了马克思的历史唯物主义的基本思想，意识到‘正义’在马克思那里是一个具有局限性、受批判的概念，马克思不是从正义角度批判资本主义的。”[2]马克思与正义的关系由此成为最应该优先讨论的问题。

如果对资本主义展开基于正义的批判，即诉诸道德批判，是不是在否认资本主义向社会主义过渡的必然性？由此引出分析马克思主义如何对待马克思的理论中科学与价值的张力，尤其是

马克思持有怎样的科学观。有学者指出，分析马克思主义的重要理论支援——分析哲学，源于实证主义和后实证主义，在20世纪60年代分析哲学出现的应用转向更成了分析马克思主义对规范理论进行探索的背景[3]。这样的说法已经发现分析马克思主义在批判传统西方马克思主义运思路径时坚持了新的科学观，但并没有十分清晰地论述这种新科学观的具体内容，以及它与马克思主义、实证科学有怎样的区别或联系。

正义是一个历史范畴，它的产生有特定的历史根源。在这方面，王广提出了研究马克思恩格斯正义观的批判性前提。“反对脱离历史与现实抽象地谈论正义，不是历史不断地趋向正义，而是正义这个范畴不断地在历史发展中获得新鲜的、具体的内容；反对把抽象正义视作社会发展的永恒原则；反对将抽象正义作为社会主义运动的基础；反对将‘正义王国’作为社会主义的目标；对‘正义’的批判并非拒斥社会正义问题。”[4]此外，段忠桥指出，既然正义根源于特定的生产方式和经济关系，“那我们在研究公平问题的同时，还应注重对我国现存经济关系的研究，并把后者作为前者的基础。”[5]这段论述对马克思与正义关系问题的延伸研究和理解马克思主义正义观的时代意义具有很大启发。

马克思的正义观及其对自由主义政治哲学的批判是近年来的热点话题。有学者认为，“马克思的19世纪和新自由主义的20世纪，催生出的是两种异质的正义理论。一种正义理论要回答‘革命为何需要’以及‘革命如何可能’的问题，另一种正义理论则要探求‘个人与他人’以及‘个人与社会’的关系问题；一种正义理论系于一种形上的价值预设，反对在维护既定制度的前提下索取道德和正义的同情，另一种正义理论则倚重于一种补偿性的价值，希望以此作为‘金钥匙’来打开通往人与社会更合理的政治生态的大门。可以说，这两种正义理论之不同，乃是两种思想范式、两个思想界面的不同，它们几乎是无法通约的。”分析马克思主义的正义论更接近自由主义政治哲学[6]。应当说，这样的判断准确地定位了分析马克思主义正义论的理论性质。马克思批判自由主义的权利原则是因为任何一种普遍性的权利标准都会在实际运作过程中产生不平等，自由主义的正义理论必然地推出资本家剥夺工人的正当性。且正义归根结底属于分配领域的利益调节原则，马克思对共产主义的设想不是在分配问题上绕圈子。“既然真实的关系早已弄清楚了，为什么还要开倒车呢？”[7]306值得说明的是，很多学者都注意到将马克思的正义话语移到当下中国的语境之中，难免有时空交错之感。“根据马克思的标准，市民社会、权利等被他放在被告席上的概念，甚至应当从政治哲学和正义的理论结构中剔除出去，这与现实的求取无疑产生了激烈的‘碰撞’，这似乎也成为了在中国语境中建构马克思主义政治哲学和马克思主义正义理论的一个隐在的障碍。”[6]

正义是否构成共产主义社会的奋斗目标也是这场论争的焦点之一，国内学者在这个问题基本上达成了共识：共产主义是一个超越正义的社会。汪行福指出，“正义不是永恒的范畴，它只适用于一定的社会条件。具体说，适用正义原则的环境需要满足两个条件：一方面‘自然和其他资源并不是非常丰富以至于使合作的计划成为多余，同时条件也不那么艰险，以至于有成效的冒险也终将失败。’”[8]如果按照马克思对共产主义高级阶段的界定，物质财富充分涌流、劳动成为人的第一需要、个人全面发展，那么这种社会形态的确超越了一切利益分配中的对抗性关系，共产主义的确超越了资本主义正义的存在条件。只是，这种经典表述的共产主义社会如果只是遥远的未来，那么这种解释模式在取消正义问题的同时也取消自己的当下适用性。

回顾国内关于马克思正义观的研究成果，我

们认为有以下几个特点：第一，认为正义本身就是好的，甚至是现代社会的第一美德，而这么好的东西马克思身上不可能没有，由此导致了对马克思正义观的误读；第二，面对伍德提出的马克思并非基于正义批判资本主义的命题，国内学者处境尴尬，一方面不想将正义视为事实判断从而取消马克思与正义论的关联性，另一方面又很难在坚持历史唯物主义和建构积极的正义论之间达致平衡；第三，将马克思的正义观放置在共产主义背景下只能在理论上回应正义问题，而马克思主义的基本精神就是从当下现实出发。

二、国外学者研究成果概览

国外学者对马克思正义观问题的研究起步较早，研究成果颇多。由于讨论的话题相对集中，我们下面以问题为焦点展开回顾。马克思如何看待道德，判定马克思是否持有正义论的举证任务和超越正义的共产主义社会是否可能，是国外学者关注的主要问题。

其一，马克思如何看待道德？诺曼·杰拉斯认为，与其说马克思持有一种相对主义的道德，不如说这段话体现了道德现实主义，“道德的标准具有社会的基础并受到社会的约束，这意味着普通民众所遵守的道德标准，在很大程度上受到社会属性和阶级地位等因素的影响。因此，怎样的道德标准将会有效地得到贯彻并实现，这受特定社会的经济结构和经济资源的约束。”[9]159这段文字看起来让人觉得杰拉斯的判断与马克思的意识形态理论没有太多差别，但实际上，二人有较大不同。杰拉斯认为“从一开始，马克思主义就是一种道德学说。它以更人道的价值观的名义，以承诺为实现这些价值的社会而战斗的名义，体现了对资本主义邪恶的强烈谴责。”[9]282，显然，马克思至少在1845年以后就已经超越了用抽象的道德批判资本主义的阶段。相比之下，肖恩·塞耶斯似乎更准确地理解了马克思对待道德的态度，“总之，马克思主义并不包含一个分析历史的道德方法，而是有一个历史地分析道德的方法。”[10]恩格斯在《论住宅问题》中的论述印证了塞耶斯的说法，“因此，我们拒绝想把任何道德教条当作永恒的、终极的、从此不变的伦理规律强加给我们的一切无理要求，这种要求的借口是，道德世界也有凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则。相反地，我们断定，一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。”[7]435

其二，在声明资本主义剥削是（或不是）正义时，我们的举证任务是什么？柯亨指出，当马克思批判资本主义是“抢劫”“盗窃”时，他分明使用了大量的道德批判的词汇，指出资本主义的每个毛孔都滴着血和肮脏的东西，因此马克思是基于正义批判资本主义，马克思持有一种正义论。而伍德认为，正义在不同的时代有不同的含义，它的内涵归根结底是与占支配地位的生产方式相一致的，也就是说，当前人们如果不加限定地提到正义，那么指的一定是资产阶级的正义——公平交易，正义论也是资产阶级的正义论——以自由主义的正义论为经典范本。于是我们发现，使用“马克思的正义论”是需要相当谨慎的，因为马克思并没有自由主义意义上的正义论。

其三，超越正义的共产主义社会是否可能。在这个问题上，最具价值的思考来自杰弗里·雷曼和威尔·金里卡。前者认为，共产主义社会只是超越了分配中的对抗性关系，却没有超越分配本身。并且“共产主义代表一种超越正义的理想，20世纪的历史表明在资本主义和共产主义之间存在一个无法预测的长期过渡。在这个过渡期，对抗关系依然存在，而且存在着以新的或旧的形式压迫的可能性。没有关于正义的理论，没有关于个体占有和被占有的理论，没有关于组织对其成员思想和行为权力合理限制的理论——马克思主义就没有反对这种压迫的理论武器。”[9]385-386对一种积极的分配政策的需要，使得马克思主义

理论有些尴尬，因为马克思是从生产入手解释社会发展过程的，生产决定分配、交换等环节。威尔•金里卡更多地关注共产主义超越正义论的现实可能性。他指出，“正义的条件主要包括下述两点：第一，目标冲突；第二，物质资源有限。”[11]182 马克思没有说过共产主义社会的人们具有天然的利益一致性，也没有以此为目标，他只是追求个人的社会生活条件中没有对抗。再者，物质资源的充足在可预见的未来难以实现，生态危机的出现就是一个例证。金里卡的研究为现实正义论的建构提出了紧迫的问题。资本主义向共产主义的过渡在今天看来必然是长期的，那么一味强调马克思不关心分配问题、马克思超越了资本主义的正义，就难免陷入一种乌托邦，而丧失对现实的批判性和具体问题的解决力。由此，在历史唯物主义的框架内，结合中国实际，建构一种可欲的积极正义论是我们唯一的选择。

国外学者的研究成果很难直接移用到中国的现实政策设计，但确实开放出很多值得思考的问题：第一，伍德认定马克思并非基于正义批判资本主义，此时正义是一种事实判断，于是取消了马克思与正义的关系问题，那么当我们提出“自由平等公正法治”是社会主义核心价值观在社会层面的体现，如何理解这种冲突，这里的公正是事实判断还是价值判断；第二，当我们使用马克思的正义观而不是马克思的正义论时，实际上是在怀疑马克思是否有自己的正义论，按照伍德的说法，今天当我们不加前提地提及“正义论”，那么指的一定是资本主义式的（自由主义式的）正义论；第三，马克思的正义观研究应该有明显的现实指向，即我们为何研究这个问题。

三、现有研究成果的清理与继续研究的进路

1. 马克思的正义观概述

正义是人们利益关系处理得当与否的评价。按照这种“得其所应得”的经典理解，正义是一种价值判断。马克思批判资本主义虽然宣称自己实现的是永恒正义，却在正义之名下行不义之实，剥削在资本主义的解释中竟然也是正义的，此时的正义即为事实判断，无所谓好坏，而是历史正当性和道义上的不合理性的统一。无论将正义视为事实判断还是价值判断，可以确定的是，作为社会建制和观念存在的正义在马克思的理论中都处在上层建筑和意识形态范畴。马克思的唯物史观，其核心是从现实的物质生产出发，阐述由这种生产所决定的交往形态，即不同阶段的市民社会，从市民社会的结构理解上层建筑和意识形态，这一基本原则贯穿在马克思研究生涯的始终。

在《哲学的贫困》中，马克思批判蒲鲁东将现实的经济关系看作各种永恒原理和范畴的外化，指出“人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。所以，这些观念、范畴也同它们所表现的关系一样，不是永恒的。它们只是历史的暂时的产物。”[12]142 从中可以看出，自由、平等、正义等原则也一定是基于特定的生产方式的历史范畴。在《共产党宣言》中，马克思谈到，“人们的观念、观点和概念，一句话，人们的意识，随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变。”[12]291 随着科学技术、社会整合模式的不断进步，现代社会的基本特征之一是高度的流动性。悖论的是，当资本主义的发展使得“一切固定的东西都烟消云散了”的时候，却产生了诸如自由、平等、正义等永恒不变的原则。马克思对此做出的批判是，“你们既然用你们资产阶级关于自由、教育、法等等的观念来衡量废除资产阶级所有制的主张，那就请你们不要同我们争论了。你们的

观念本身是资产阶级的生产关系和所有制关系的产物，正像你们的法不过是被奉为法律的你们这个阶级的意志一样，而这种意志的内容是由你们这个阶级的物质生活条件来决定的。你们谈到古代所有制的时候所能够理解的，你们谈到封建所有制所能理解的，一谈到资产阶级所有制你们就再也不能理解了。”[12]289在马克思的政治经济学批判中，同样强调了正义的虚假性，即便是考虑到工人阶级现实斗争需要一种更加简洁的纲领，马克思也对正义的相关表述做了细致的处理。

根据上述论断，我们可以总结出马克思与正义的基本关系：正义不是一种超历史的范畴，而是随着生产方式的发展在每个时代获得新的内容；正义作为一种意识形态在客观上是起作用的，因而建构符合马克思主义的正义论在当下中国现实条件下是必要和可能的。马克思与正义的关系构成我们研究伍德问题的基础。进一步深化马克思正义观的研究，需要处理马克思主义的理论与现实、科学与价值问题，并兼顾马克思作品的语境分析。

2. 继续研究马克思正义观的若干进路

威尔·金里卡指出，“今天的马克思主义者认识到，如果要实现社会主义或共产主义的理想，就要说服人们并使他们相信，这些理想具有道德上的正当性，并且值得追寻。事实上，工人的贫困不仅没有不断加深，相反，大多数工人的生活水准都有所提高，而且，他们还经常选举忠诚于资本主义的政党。如果社会主义政党要想获得胜利，就必须说明，为什么社会主义社会比我们今天看到的国家福利资本主义更令人向往——更自由、更正义或更民主。事实上，当代分析的马克思主义的许多工作正是在于发展这类规范性论证。”[11]178这段论述其实是向我们呈现了一个问题：我们为什么要研究马克思的正义观？

首先，马克思的正义观在相当程度上影响着我们的共产主义观。资本主义的灭亡和共产主义的胜利都是不可避免的，同时，我们也说，共产主义不是一种状态，而是一种理想、一种制度和一种运动。那么今天我们对共产主义的憧憬是否应当包含一种正义论，我们应当对共产主义有怎样的期待，这都是待解决的问题。就主流意识形态而言，中国特色社会主义话语频次更高，共产主义话语则相对弱势，是否意味着我们在相当长的时期上实际上无法超越正义存在的条件，而建构一种积极的正义论是可能和必要的。

进一步说，正义观问题涉及马克思主义理论中科学与价值之间的关系。可以分两个层面研究这个问题。第一，当我们说马克思主义是科学时，指的是“历史科学”，这种科学在诸多方面与实证主义的科学模式有很大差异。这种差异需要较大篇幅才能讨论清楚，这里想指出的是，相对于学问家、思想家，马克思更主要的是革命家，他所遵照的第一原则不是理论逻辑，而是实践逻辑、人的逻辑。人的本质性的生存不是科学的、逻辑的，而是动物的、实用的、向善的，因此历史规律的揭示必然与人的现实革命联系在一起。第二，社会主义核心价值观是我们国家对中国特色社会主义在价值层面的规定，那么这种价值规定与科学规定之间处于什么关系呢？现有研究普遍认为马克思主义是科学与价值的统一，但如何实现统一并没有说清楚。在实践上，社会主义核心价值观认为公正是社会层面的价值观，并且与资产阶级的正义观相区别，但怎么区别呢？如果按照概念内涵的一贯性的话，很难证明区别。也正因此，伍德的提问吸引了我们的注意力。

再次，正义观问题涉及正义同其他价值之间的关系。这个问题既是理论的又是现实的。从理论上讲，自由、平等、法治同正义之间什么关系，需要详细地梳理思想史和通过回到社会生活做出辨析。从实践上，对当前中国非正义事件的批判至少对马克思主义理论工作者而言，很大程度

上处在一种批判身位的纠结中。正义、法治一方面是马克思极力批判的资本主义价值观，一方面是中国共产党在新的执政时期大力弘扬的执政理念和价值追求，甚至，在中国的社会生活和实际运行的体制机制当中，仍然保留着强大的前现代因素，如何寻找现实批判的方位了很大的问题。进一步说，当前中国社会生活中实际占主导地位的分配方式以怎样的生产方式为基础，它是否体现了马克思正义观的精神和符合最广大群众的根本利益，是否要重建积极的分配正义原则，这种重建的努力与历史唯物主义对道德虚伪性的判定如何协调，等等。立足马克思主义，发展马克思主义不是一句空话，而是包含着很多现实内容。

最后，马克思恩格斯经典作品的语境分析或许会对马克思正义观研究有启示。现有研究已经注意到区分马克思面对正义的批判语境和建构语境，在与自由主义正义论的对勘中凸显马克思正义观的异质性。本文强调的是，区分马克思不同作品的文体——论文、著作、手稿、宣言，分析这些作品当中哪些是马克思本人真实表达的意思，哪些不过是在特定场合为了鼓动无产阶级进行革命的政治修辞。从1841年博士论文之后，马克思很少有作品是纯粹书斋式写作，那么他的作品中一定会有理论逻辑和政治修辞之间的张力。如果我们能够正确辨明马克思作品的政治修辞，不把它当作“金科律令”、历史发展的必然法则，马克思正义观在现有研究中的很多论题或许就不成问题了①。

参考文献：

[1] 周凡.历史漩涡中的正义能指——关于“塔克尔—伍德命题”的若干断想[J].马克思主义与现 实,2011,03:37-50.

[2] 林进平.马克思的“正义”解读[M].北京:社会科学文献出版社,2009:47.

[3] 曹玉涛.分析马克思主义的正义论研究[M].北京:人民出版社,2010:25.

[4] 王广.正义之后:马克思恩格斯正义观研究[M].南京:江苏人民出版社,2010:161-176.

[5] 段忠桥.重释历史唯物主义[M].南京:江苏人民出版社,2009:197.

[6] 李佃来.“正义”的思想谱系及其当代构建——从马克思到分析的马克思主义[J].学术月刊,2012,11:48-58.

[7] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集：第 3 卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京:人民出版社,1995.

[8] 汪行福.超越正义的正义论:反思“马克思与正义”关系之争[J].江海学刊,2011,03:45-51.

[9] 李惠斌，李义天.马克思与正义理论[M].北京:中国人民大学出版社,2010.

[10] 罗伯特·韦尔,凯·尼尔森.分析马克思主义新论[M].鲁克俭,等,译.北京:中国人民大学出版社,2002:72.

[11] 威尔·金里卡.当代政治哲学[M].刘莘,译.上海:上海译文出版社,2011.

[12] 马克思,恩格斯.马克思恩格斯选集:第 1 卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京:人民出版社,1995.

[责任编辑　陈念]

①这方面的研究非常少，比较有代表性的是，程广云：《<共产党宣言>的修辞和逻辑——从文本学研究到文体学研究》，《天津社会科学》2014 年第 6 期。

国内自由主义三大基本理论问题研究综述

汪　宇

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘　要：自由主义思想自20世纪初传入中国以后，国内学术界对自由主义的相关理论问题进行过不少讨论，他们对自由主义的含义和特征，中国自由主义的起源和发展，国内自由主义的类型和流派进行了不同层面的分析和阐释，不断丰富和发展着中国本土的“自由主义”的理论内涵。

关键词：自由主义；工具理性；价值理性；知识分子

作者简介：汪宇（1990-），女，江苏无锡人，2013级中共党史专业硕士研究生。

自由主义是西方历史悠久，影响深远的政治流派，是西方文艺复兴以来人道精神、商业追求的落实和体现，其基本内容为：人是本体，人是目的，一切价值的终极含义就是满足和实现人的个性，发挥出人潜存的力量。因此，不仅要排除人事活动的一切自然障碍，而且要尽可能地排斥掉人为的干涉和束缚，使人得到自由的发展[1]，“否定人生的自由、平等，是与人的本性矛盾的”[2]。自由主义在中国的发展历程坎坷，学者们对自由主义在中国的发展也发生了不少讨论，他们对自由主义的含义、特征，中国自由主义的起源和发展，国内自由主义的类型和流派进行了不同层面的阐释，不断丰富和发展着中国本土的“自由主义”的理论内涵。

一、对自由主义概念的不同释义

对于“自由”概念的界定，各个学者的研究领域、解释角度、所依据的文化根基和所处的时代背景不同，而仁者见仁、智者见智。

西方学者多从个人与社会的关系角度来阐释其深意，如洛克提出当世界上出现了一伙人，“他们否认了人类的天赋自由权，从而不独尽其所能地使一切君臣遭受暴政和压迫的莫大灾难，同时也动摇了君主们的称号并震撼了君主们的宝座”[3]，认为人具有自由权，自由意味着不受他人的束缚与强暴，是一种消极自由；密尔探讨社会自由，即社会所能合法施用于个人的权力的性质和程度，提到“自由是按照我们自己的道路去追求我们自己的好处的自由，只要我们不试图剥夺他人的这种自由，不试图阻碍他们取得这种自由的努力”[4]；法国大革命纲领性文件认为：绝对的自由在理论上可能存在，但由于社会是由人与人所组成，自由不仅是个人的议题，而是社会中各个主体之间彼此互相界定的程度，因此有人认为个人的自由受制于他人的同等的自由。

自由主义对应的英文是liberalism，在词源上，一说出自西班牙语“Liberales”，最早出现在1812年的西班牙，是当时西班牙自由党用来标榜他们促进立宪政府的决心，1816年英国托利党人首先用带有蔑视的口吻使用该词来贬低对手；一说来自拉丁文“libertas”，原义是“没有镣铐或不再被奴役的状态”[5]，认为社会应当尽量从政府干预中摆脱出来，尽量地自由。自由，是自由主义的中心，也是其被称为自由主义的原因，无论是古典自由主义还是边沁等人的自由主义，都主张人的自由权利，都坚持思想、言论、

出版以及个性自由[6]。

近代英国工业革命促进了人类物质文明，但也使得很多社会问题突显，例如污染、童工和城市人口拥挤等。米尔顿·佛利民指出这个时代造成的现象不是贫穷人口增加，而使“贫穷现象更显而易见”[7]。尽管自由主义者对社会问题往往采用实用主义的态度，使自由主义的内容经常改变，但它强调以理性为基础的个人自由，主张维护个性发展，这始终是自由主义的核心。自由主义思想在社会大量涌现形成了自由主义思潮，它形成于17、18世纪，19世纪开始成为西方主要政治思潮，直至近现代乃至当代也是影响西方最重要的一支政治力量。自由主义在西方的发展也并非一尘不变，它随着历史的推进和社会的发展变化也在发生一些变化。

西方对自由的理解，更多强调从外力的压迫下解放自己，这在很大程度上影响了我国近现代学者对自由的阐释，很多人努力从近现代西方文明中寻求答案，探索中国国民的权利和发展，为将自由作为一种基本的人权而上下求索。他们多从文学角度来对自由加以概括，很少将自身和所处的社会环境、周遭的事物等紧密联系，仅从自我角度找寻自由，很多时候对自由的理解还停留在命运天定的信念下，缺少政治视域下对自由的阐释。这也使得后来的学者在社会、政治环境发生巨大变化的情况下，探索西方思想对我国社会进步的贡献。现代意义上的自由，我们自然而然倾向了西方的那套理解体系，虽然中西方对自由的理解有不少相通的地方，但在社会发生深刻变革的时代，现实情况是我们更愿意拿西方的思想来套中国的现实出路。

就自由主义的含义而言，胡适在《自由主义》一文中提到：“孙中山先生曾说社会主义有五十七种，不知哪一种是真的，‘自由主义’也可以有种种说法。国内外有关论著均注意到了这一词汇的多样性与复杂性。”[8]李强认为，“翻阅西方学者关于自由主义的著作，你会发现，有多少种著作，就会有多少种不同的定义。自由主义是所有基本词汇中最有歧义的概念之一。”[9]12由于学者的学术背景不同、所处的文化存在差异等，造成了对自由主义也有不同的理解，尽管如此，他们都接受的一点是学术界对自由主义概念尚未形成统一的定论。

胡伟希认为，“个体主义这一特征是整个自由主义思想的核心观念。因此，可以简单地这么说:自由主义就是一种以个体主义为根本特征的社会价值观及与此相适应的一套社会政治思想”[10]。李强认为，“自由主义不是一个完全统一的学说，但仍具有某种内在的统一性，自由主义在其三百多年的发展中逐步获得了政治自由主义、经济自由主义、社会自由主义、哲学自由主义等内涵”[9]14。而对于当代中国自由主义思潮的主要内容，朱学勤提到“它首先是一种学理，然后是一种现实要求。它的哲学观是经验主义，与先验主义相对而立；它的历史观是试错演进理论，与各种形式的历史决定论相对而立；它的变革观是渐进主义的扩展演化，与激进主义的人为建构相对而立。它在经济上要求市场机制，与计划体制相对而立；它在政治上要求代议制民主和宪政法治，既反对个人或少数人专制，也反对多数人以‘公意’的名义实行群众专政；在伦理上它要求保障个人价值，认为各种价值化约到最后，个人不能化约，不能被牺牲为任何抽象目的的工具[11]”。以上学者从自由主义的特征和本质，围绕个人价值、自由经济、民主法治等来理解自由主义，内容丰富，意义深远。

二、中国自由主义的起源和发展

就中国有没有自由主义传统这一问题，谢泳认为“自由主义其实就是一种生活方式，它让自己生活，也让别人生活，它是说理的，它是商量的，它是温和的，它想让人多一点自由，多一点

随便说话的地方”[12]，他用能否把学术与政治分开、能否在热情中保持理性这样相对宽泛的标准来检讨胡适等人，得出了中国有自由主义传统的结论。雷池月则强调自由主义除了必须具备“承认别人和自己拥有一份同样的权利”、“以人的解放为出发点和归宿”等终极关怀的特征外，对自由主义实际影响的考核也比较严格，认为自由主义“不仅从未取得过主流的地位，甚至根本无法维持长久固定的方法——总是很快地分化到激进主义或保守主义这两个极端去”，所以“只要认真地回顾历史，就不必从中国近现代知识分子身上去寻找什么自由主义的传统了”[13]。

对于那些认为中国有自由主义传统的学者，就自由主义在中国兴起的时间问题上，主要有两类看法，一是以胡伟希为代表的学者们认为严复是系统输入西方自由主义思潮的第一人，也就是可以追溯到戊戌维新时期[14]；一是以许纪霖为代表的学者们认为，“如果要追溯中国自由主义的起源，应该从五四算起。在此之前，严复、梁启超也宣传介绍过西方的自由主义学理和思想，不过，自由主义对于他们而言，是一种救亡图存的权宜之计，而非终极性的价值追求。当个性解放、人格独立和自由、理性的价值在新型知识分子群体之中得到普遍确认，而且具有形而上的意义时，中国方才出现了真正意义上的自由主义者”[15]。对于自由主义在中国兴起的时间点进行研究有深刻的历史意义，但是由于自由主义是一种思想，很难清除界定具体的时间点，即使是大致确定，也需要研究者依靠大量的史料理性做出判断。上述学者观点的分歧主要在于对戊戌维新时期严复的自由主义思想的评析，结合严复的实践经历，我们有理由认为严复不仅是将自由主义思想作为解决中国现实问题的工具，更重要的是他抓住了自由主义最核心的内容，将其作为国人追求的目标。因此，可以认为中国自由主义源于戊戌维新时期。

在追求自由的目的上，史华慈认为，严复对西方文化关注的焦点并不在自由，而是把自由作为提高社会功效的工具，并因此作为获得富强的最终手段[16]。而李泽厚一方面根据严复的“以自由为体，以民主为用”思想判定他真正理解掌握英国的自由主义内涵，另一方面却又指出他仍在实际主张上“把国家的自由、富强、‘救亡’远远放在个人自由之上”，这形成了理论思想与实际主张存在重大的内在矛盾[17]。自由主义到底是工具，还是应该永恒追求的人类价值，这一问题在国情面前不得不正面予以回答。毫无疑问国难当头，自由主义作为先进的思潮引领仁人志士探寻救国之道，然而纵观人类发展史，自由应该作为普世价值不断追求。由于当时中国正遭遇内战困扰和外敌入侵，接二连三的战争使得自由主义发展空间一度压缩。新中国成立前后，大规模革命势力主导的思想浪潮占据主流，近乎切断了自由主义在中国的发展，自由主义一度停滞不前。

三、国内自由主义的类型和流派

胡伟希从自由为工具理性还是价值理性为出发点，将中国自由主义者划分为:工具型自由主义者，将自由主义作为富强之道加以使用，以严复和丁文江为代表；教条式或理念型自由主义者，更注重作为理念而存在的自由主义，以胡适为代表；折衷型自由主义者，以40年代末主张“第三条道路的自由主义者”为代表[18]。后又以自由主义者对自由主义的态度为依据，将上世纪中国自由主义归结为:一是将自由主义作为一种终极信念与原则去追求的思想理念型自由主义；二是根据中国现实对自由主义加以修正，主张一面坚持英美式的民主政治，一面吸取社会主义计划经济的政治功利型自由主义；三是以疏离政治的方式将自由主义理想贯彻在学术和教育中的学术超越型自由主义；四是对中国自由主义运动进行批判性检讨的文化反思型自由主义[19]。

许纪霖根据自由主义者参政态度不同，将现代中国的自由主义者划分为观念的自由主义者与行动的自由主义者两类。观念的自由主义者以胡适为精神领袖，一般拒绝直接参政，不离开自己的专业岗位，以自己的专业知识为资源，通过大学讲坛、同人社团和公共传媒等公共领域，传播自由主义理念，并对社会公共事务发表意见。行动的自由主义者，对参政怀有强烈的兴趣，都自认自己有治国安邦的卓越才能，几乎成为半职业的政治活动家，如罗隆基、张君劢、王造时等[20]。

从自由主义的本质内涵而言，众多学者都认识到了自由主义中经济自由主义的重要性，但在近代中国自由主义者中少有人站出来主张经济自由主义，强调政府对经济干预的合理性。

自由主义在西方就不止一种，移植到中国以后自然也形成了不同的流派。胡伟希认为，自由主义流派中最重要的是以英国经验论为哲学背景的自由主义(主要代表有洛克、亚当·斯密等人）和以大陆理性主义为特征的自由主义(主要代表有卢梭等)。许纪霖指出：西方自由主义传统很丰富，“从英国的洛克，一直到现在的哈耶克所代表的是古典自由主义传统或称保守自由主义传统；此外还有一个传统称为新自由主义，从德国的康德，英国的约翰·密尔、格林，一直到现在的罗尔斯。而拉斯基和哈贝马斯更多地是内化了自由主义的社会民主主义传统。”“在现代中国，一直缺乏洛克到海耶克的古典自由主义传统，这个传统一直到20 世纪50年代以后被殷海光和张佛泉他们注意到，在1949年以前这路传统在中国基本上没什么影响。中国的自由主义主要是两路:一路是胡适、傅斯年所代表的新自由主义传统；另外一路则是张东荪和张君劢所代表的社会民主主义传统，他们都受到拉斯基的影响”[21]。

尽管对中国自由主义流派的划分存在分歧，但学界的共识是古典自由主义没有成为中国自由主义思想的主流，自由主义也尚未在中国成为主流意识形态。

参考文献：

[1] 何绍仁.自由主义在“五四”的命运[J].山东社会科学,1989,(2):31-34.

[2] 徐友渔.自由的言说[M].吉林:长春出版社,1999:205.

[3] 洛克.政府论:上篇[M].瞿菊农,译.北京:商务印书馆，2011:2.

[4] 约翰·密尔.论自由[M].许宝骙,译.北京:商务印书馆,2012:14.

[5] 朱高正.自由主义与社会主义的对立与互动[J].中国社会科学,1999,(6):47-61.

[6] 赵会民.自由主义政治理论述评[J].北京师范学院学报:社会科学版,1990,(6):54-60.

[7] 米尔顿·佛利民.资本主义与自由[M].芝加哥大学出版社,1962:14.

[8] 刘军宁.北大传统与近代中国自由主义的先声[M].北京:中国人事出版社,1998.

[9] 李强.自由主义[M].吉林:吉林出版社,2007.

[10] 胡伟希,等.中国近代社会思潮[M].上海:华东师范大学出版社,1996:226.

[11] 朱学勤.书斋里的革命[M].吉林:长春出版社,1999：381.

[12] 谢泳.我们有没有自由主义传统[J].书屋,1999,(4):9-12.

[13] 雷池月.主义之不存,遑论乎传统——闲话自由主义和中国知识分子的关系[J].书屋,1999,(4):4-8.

[14] 胡伟希，等.十字街头与塔:中国近代自由主义思潮研究[M].北京:人民出版社,1991:19-23.

[15] 许纪霖.社会民主主义的历史遗产——现代中国自由主义的回顾[J].开放时代,1998,(4):13-20.

[16] 史华慈.寻求富强:严复与西方[M].江苏:江苏人民出版社,1996:120-122.

[17] 李泽厚.中国近代思想史论[M].北京:人民出版社,1979:282.

[18] 胡伟希.中国近代自由主义的基本悖论详述[J].南京社会科学,1991,(4):32-39.

[19] 胡伟希,田薇.20 世纪中国自由主义的基本类型[J].中国人民大学学报,2003,(5):133-139.

[20] 许纪霖.社会民主主义的历史遗产——现代中国自由主义的回顾[J].开放时代,1998,(4):13-20.

[21] 许纪霖,谢宝耿.置身于中国近现代思想史的知识分子研究——许纪霖教授访谈[J].学术月刊,2003,(8):105-112.

[责任编辑　陈念]

由韩国偶像剧模式谈思想政治教育的困境与出路

张玉倩

社会转型期价值多元、观念各异，反映在思想政治教育的转型过程中便导致许多无法忽视的问题:如何完善思想政治教育的理论，如何进一步明确思想政治教育的目标、内容及传播方式，如何让思想政治教育摆脱“灌输”“政治教化”的色彩，如何让思想政治教育更加的深入人心等。

思想政治教育与韩剧的共通之处在于从思想上影响群众，思想政治教育学科经过 30 年的发展已经取得了巨大的成就，但是，思想政治教育的价值并未被广大人民群众完全认同。不管承认与否，韩剧在中国的广泛传播已经成为一种普遍的文化现象，它用十几年的时间就征服了无数的信众。因此，我们可以尝试着从韩国偶像剧模式中找出其传播规律与成功路径，为解决思想政治教育的困境提供出路。

不少人依旧把思想政治教育看做是为政府部门发声的机器，对思想政治教育的认识存在很大的曲解。从这一方面来说，韩国偶像剧是根据大众的需求产生、改变及发展，高度重视收视率，以服侍者的身份而存在。相比较而言，思想政治教育是以引领大众思想这样高姿态的形式存在，距离思想政治教育对象的现实需求较远，解决不了他们的实际需求，满足不了思想政治教育对象多元发展的需要。诚然，思想指导实践，但是，脱离现实的思想指导并不会引起思想政治教育对象的兴趣，甚至会造成面向对象的反感。

韩国偶像剧之所以能如此深入人心，有个很重要的原因，就是编剧能够让观众从电视剧剧情中发现自己在现实生活中的影子，从而产生情感上的共鸣。思想政治教育工作者是教师或者政府部门的领导，他们都是身居高位者，对普通群众的现实生活需求无法感同身受，因此，思想政治教育的内容容易脱离现实生活，流于理论层面。

一部韩剧的成功离不开剧中演员的卖力宣传，他们为了一部电视剧参加多个综艺节目，辗转多个城市宣传。韩剧在制作过程中采用市场化运作，通过多种方式使演员与观众积极沟通互动，以赢得足够多的观众的持续关注。时至今日，思想政治教育的传播大多是以会议的形式充当政府领导人思想的解读者与传播者，或以矫正当代青年的世界观、价值观为名进行着灌输理论教育，达不到思想政治教育的实际效果。其结果就是，纵使思想政治教育有着政策的庇护，也难使人们对思想政治教育的功能和作用达到内心上的一致认同。

［作者简介］张玉倩，河海大学 2014 级思想政治教育专业硕士研究生。

试论我们的道德谱系

高　爽

人类拥有独一无二的追寻道德的心灵。远在哲学诞生时，关于道德的思索就是哲学研究的重要环节之一。人类的哲学史就是揭示人的价值与意义的历史，而对人类价值的思索就是对道德意义与价值的思索。在启蒙运动达到高潮时，康德通过理性主义建立起一个庞大的道德体系并主宰着整个世纪。然而，当理性主义过渡发展并压制了人的本性的时候，人类心灵中对自由的渴望便激发了人类对道德价值的重新探索。因此，19 世纪到 20 世纪转折点上哲学家——尼采从生命的源头推翻了旧的道德体系并提出“重估一切价值”的思想理论，为 20 世纪道德体系建设开创了新的道路。

回顾西方宗教史，是哥白尼将上帝赶出了天空，是达尔文将上帝驱出了自然界，是康德将上帝逐出了人类的理性世界。然而，直至 19 世纪,人类依然无法摆脱其对自由的束缚。因为束缚不是来自于上帝本人，而是来自于人类对自我的怀疑以至于对上帝的依赖。与此同时随着第二次工业革命的发展，工厂对自由劳动力的需求不断攀升。那个世纪需要一种理念，这种理念可以满足高速发展的经济对人类自由程度的需求。因此，尼采在人类处于灵魂与血肉，理性与迷信，自由与崇拜的激烈纷争之际直视道德，使人类扼住生命的咽喉，以血与肉的争斗之中走向新的道德的之路。

尼采通过古代波斯拜火教建始人查拉图斯特拉之口，向人类转告上帝已死的消息，并宣称一个新时代的来临，查拉图斯特拉向人类展示了生命意志与超人的新时代气息，以此向基督教的道德给予致命的打击。因此“上帝之死”与“重估一切价值”是尼采用以推翻旧的道德体系的武器，其目的是为了肯定生命的意义，揭露人的本质，恢复人的地位。尼采在宣告一个时代世纪的结束之时，又提出了一个新时代的来临。“英雄道德”与“超人”是对新时代的最终设想，其目的是反对自康德以来的绝对理性世界，构建新的价值体系和道德体系。

康德的体系是以理性为基础，强调人的自由意志。提出“人不是他人的工具而是一种目的”的道德观。然而，康德过度强调理性的重要作用，而忽略了人的感性与人的直觉。因此尼采指出西方两千年的理性主义发展正是造成西方颓废的真正原因，强调非理性主义存在的合理性，肯定人类的动物性本能。与康德理论最不同的地方是：尼采认为“人类之所以伟大，就在于它是一座桥而不是一个目的；人类之可爱之处，正在于它是一个过程”。

尼采将人的精神分为三重境界，初级境界就像骆驼；中级境界就像狮子;高级境界就像孩子。在尼采的眼中骆驼代表着虚伪，狮子代表着强权，而孩子代表着创造。因此骆驼在忍耐和虔敬中接受上帝的统治而奉献自由，狮子在虚幻和专横之中掠夺成性，消灭那种忍耐与虔敬的精神，而孩子在天真与健忘之中创造了新的开始，对自己生命进行神圣的肯定。尼采最为憎恶的并非是骆驼或狮子，而是巨龙——上帝。尼采认为“巨龙的价值原则是‘你应该’，而这种原则指导着人的行为，不允许人们追求‘我想要’，人们只能被动的接受。”所以，虽然人类得到了自由，但是因为人类世界的空虚和盲目，人类选择了逃避自由。

尼采认为人类逃避自由的根本原因是意志与理性之间的失衡。康德过于强调理性而失去了意志的能动性。尼采将意志比作力大无比的瞎子，将理性比作明眼的瘸子，后者必须依靠前者背负行走，

前者需要后者寻找方向。因此，尼采指出轻视个人独立，否定自我的道德，不仅压抑了个性的发展而且使自我的发展和超越的人成了道德的牺牲品。人类和即使拥有自由也会将自由依附于那个时代的道德理念。于是，尼采开始批判那个时代的道德观，寻找适合时代发展的新道德。

那个时代没有真正的自由，有些人为满足自由的欲望践踏他人的的道德，这些人便是法官和祭司们。他们似乎总要以自己的善恶标准来审判别人，以便使“罪人们”心服口服。然而，“罪人”理解善恶是相对的，他不愿以“我”的善恶为标准来衡量他人。尼采痛恨这些为所欲为的法官和祭司们，但是尼采更为这些“罪人”感到可怜。尼采深深地感到这些法官和祭司们的背后是强权的国家和虚无的上帝，而这些“罪人”是二者维持存在的牺牲品。国家就是把民族消灭以后产生的最冷酷的怪物。国家的标准就是善恶语言的混杂，它表示的是死亡的意志，它招引来死亡的教唆者——祭司。上帝就是国家强权的赐予者。所以，那个时代的道德就是强权国家和上帝。

尼采不仅蔑视强权国家和虚无上帝的统治，更对那个时代的思想与道德极其憎恶。所以，尼采提出了最为疯狂的理论：上帝已死和重估一切价值。尼采认为上帝仅仅是作为上层社会装裱门面的饰品而已，信仰早已经“名存实亡”了，病弱的、让人颓废的道德也随之瓦解了，其宣扬的善恶标准也过时了。因此，对于失去信仰的人而言，人生便失去了目标，失去了意义。于是尼采劝告世人要重估一切价值，寻找属于自己的生命意志。

尼采骄傲地望着这价值重估的世界，但是世人并没有像他预想的那样重归自由。尼采静静地思索着，他突然间发现价值重估的世界缺少两样东西，那就是信仰和目标。尼采认为，由于生命意志的作用，人必定会产生不同的人生价值观，也产生了不同的道德观。因此，尼采决定建设新的道德体系并设定新的标榜“超人”。他提倡一种以人为中心的价值观，并以生命力、力量感的强弱作为衡量价值的标准。他否定一切传统道德，并将它们视为奴隶道德。在尼采心中，具有强力意志的超人就是不断发挥自己的潜能，不断实现自我价值的人。

回顾 20 世纪，人类的自我价值并没有像尼采所描述的那样得到实现，反而由于失去上帝的依托而心灵空虚，人类又在迷茫与失落之中逃避自由。由于心理学的异军突起和人文主义哲学的兴起，20 世纪的道德体系是以培养健康的人格为基础并以自由、选择和责任为准则全面地发展人的价值与潜能。

萨特和弗洛姆针对人类心灵中的失落与迷茫对自由进行了全面的研究。萨特以“人不外乎是自己造就的东西”为基石并以“人的自由实在”为支柱论述了自由与责任的密切关系。这是对尼采绝对自由的深化，更是揭示人类逃避自由的本质——逃避“造就自我”的责任。但是，人类没有从压抑中摆脱出来，反而又让人带上了沉重的镣铐——责任。幸运的是弗洛姆重新反思人类的伦理路程，将人类从迷茫和失落中解脱并寻找真正的自由。弗洛姆发现现代人把生活的目标放在追逐物质的满足上，可是伴随着理性的失落，人们动摇了对追求自身利益的信念。因此，弗洛姆提出“正确的伦理规范是由理性，并且只能由理性所构成。人能够依靠理性，正确地辨别和评价价值判断，就像人能够用理性评价所有其他事物一样”。弗洛姆认为人类逃避自由的根源是人们过于追求统一性和社会性，放弃自己的个性和完整性。然而，放弃自我和自由从根本上违背了人的真正本性和需要。人类走出迷茫和失落的真正出路在于寻找“积极的自由”。

［作者简介］高爽，河海大学 2014 届思想政治教育专业本科毕业生。

重塑司法公信，从清理恶政开始

王　东

2014 年 12 月 15 日上午，内蒙古高级人民法院向呼格吉勒图父母送达呼格吉勒图案再审判决书，撤销原判，判决呼格吉勒图无罪；获知判决内容，不仅让呼格吉勒图的父母抱头痛哭起来，他们终于为冤死的儿子迎来了正义的宣判；而且让稍有正义感的人欣慰之中夹杂着愤慨：一个鲜活的生命就此消逝，迟来的正义能够弥补丧子之痛吗？

迟来的正义，非正义。呼格吉勒图安平冤昭雪并不是此案的终结，除了呼格吉勒图父母及时申请国家赔偿和继续查明案件的真相外，更为重要的是启动对当时办案当事人的责任追究，让滥用权力者受到应有惩罚，使他们敬畏法律。任何一次声势浩大的法制宣传活动，都不如一次生动的法治实践让人印象深刻。

长期以来，司法系统不尊重司法运作规律，公、检、法合作有余而制约不足，司法审判成为一种走形式。司法机关为响应“命案必破”政策需要，突击审案，刑讯逼供成为家常便饭；事实为根据，法律为准绳的司法原则被束之高阁；参与诉讼进程中的律师，尤其是刑事诉讼中，被作为异己力量加以压制或排除，冤假错案层出不穷。由于人事、财政掌握在行政机关手中，司法机关独立性不强，沦为行政机关的附庸工具；行政机关为了维护地方稳定，随便向法院打招呼、下指示，有意让涉诉相关主体息诉宁事；涉诉主体表面服从，却暗下上访申诉，矛盾的根源得不到解决，形成了老百姓“相信信访，不相信法院”的奇特现象。种种司法乱象，为冤假错案的形成提供了温床或土壤。“努力让人民群众在每一个司法案件中感受到公平正义”，绝不能仅仅停留在口号式的宣传，因为中国从来不缺少政治口号。面对司法乱象，只有坦然面对，及时清理恶政留下的历史旧账，平反冤假错案，为新一轮的司法改革开个好头。

平反冤假错案，作为清理司法恶政历史旧账的良好开端，有着立标见影的社会效果；但我们也应该认识到，纠正几宗冤假错案容易，清理产生冤假错案的制度性根源却非易事。令人欣喜的是，十八届三中、四中全会为法治社会的构建传达了一个积极的信号。法院实行省级以下人事、财政的垂直管理，法律人才的职业化、专业化方向改革，设立跨行政区域法院和最高法院巡回法庭等；这些举措正在着力破解司法乱象之局。“行百里者，半九十”，中国社会的法治欠账太多，需要补的功课很多。借助当下司法改革的春风，我们需要深刻反思司法系统存在的沉年积疴，及时清理司法恶政，让渴望司法公正已久的人们感受到正义的光芒，重塑司法权威和公信力。

［作者简介］王东，兰州大学法学院 2013 级硕士研究生；
河海大学 2013 届思想政治教育专业本科毕业生。

从当代大学生的迷茫说开去

李婧宇

我跟父亲表达了我对公共课的厌恶，因为洗脑所以厌恶。

父亲反问：你知道什么是洗脑吗？你真的了解所学知识的真正内涵吗？先说马克思主义，你看过马克思的《资本论》、《共产党宣言》、《1844 年经济学哲学手稿》这些原著吗？马克思作为人类历史上最伟大哲学家之一，不仅仅是我们社会主义国家在研究和学习，他的思想是人类共同的财富，他的观点和思考方式难道不值得学习吗？再说毛泽东思想，你看过毛泽东的《湖南农民运动考察报告》、《实践论》、《矛盾论》、《论十大关系》吗？共产党在毛泽东带领下所取得的成功是偶然的吗？他们对当时中国现状的了解是深刻的，要不然“星星之火，可以燎原”岂能那么容易说出口的。最后说邓小平理论，你读过《解放思想，实事求是，团结一致向前看》以及邓小平南巡时的一系列讲话吗？如果这些你都读过，并且有自己独特的见解，你可以厌恶他们；如果你只是从别人口里听得支言片语，人云亦云，请你慢着批评。你认为的厌恶是坚持自己，不想被政治洗脑，这其实是一种自欺欺人。试图做一个反叛者，没有问题，但光有姿态是不行的，还要有依据，这样你的姿态才会美，才会让人动容。

这是我前年刚上大一前跟父亲的谈话内容，现在当我谈论到与政治有关的话题时，就不再把无知当做无畏了。

在一次公共课上，一位年轻的老师让我们讨论大学生之间是否讨论政治话题，果不其然同学的回答都是“基本不讨论”；即使讨论，都会伴随着周围同学们的隐隐笑声。事实上，正如这位年轻老师说的，我们大学生，谈到政治，既不了解国内政治形势，更不知国际政治走向，有趣的是似乎人人都能有模有样地说几句反腐反贪；但是我们都是“边缘人”，不参政不议政，然后不痛不痒地偶尔吐槽几句所谓的“中心人”。

从这两件事情上，我深切感受到一个问题——是不是长者们都对我们这些“肤浅愚昧”的大学生头疼？“中国关心下一代工作委员会”还是国务院批准成立的。在中国知网输入关键词“大学生”，显示出逾十万条结果。令人忍不住感慨：大学生是一个新物种吗？以至于这么多学者研究我们，企图拨开我们脑壳看看我们究竟在想什么。

我想说，我也不知道。我们对社会迷茫着，我们对未来纠结着，我们的价值观撕裂着。大学生似乎都患上了青春迷茫综合症。就像被装在一个黑黑的集装箱里面，这个集装箱被放在一个空间入口，外面的人塞进来他们希望我们接收的信息，除此之外，我们只能从缝里窥视着这个巨大的、熟悉的、陌生的空间，或者从外面传来的”砰砰”声猜测到底发生了什么。这个空间，叫做“社会”。

每一代年轻人都有着自己的迷茫。歌德如果不迷茫大概不会写出《少年维特的烦恼》，梁启超如果不迷茫，也不会反复推翻从前的自己，找寻新的方向；乔布斯如果不迷茫也不会只身跑到印度求佛参禅，然后创立苹果帝国。时代一直在变，年轻人的迷茫也在变，不变的是他们都将经历迷茫。

至于为什么会迷茫，有句话总结得特别好：因为在学校里教给我们的是一套游戏规则，而走进社会后社会我们又面临的是另一套游戏规则。这个时代充满张力。在学校里，通过榜样教育展现出

生动的人格形象，自古以来就是我国是道德教育的一种手段。比如当下，大谈社会主义核心价值体系建设，学校和社会也从不放松对我们的思想政治教育：张海迪、雷锋、“中国大学生年度人物”等一批榜样人物以人格化的形象展现出社会道德的高标准。若论作用，这些对于激发大学生提升自我需求层次、完善自我道德人格、实现人生理想追求等方面确实起到了积极的作用；但是，他们成为全国人民学习对象的内在依据又是什么呢？

进入社会，步入职场后，谁要是正儿八经地谈起他的偶像人物是张海迪，那大概没有同事中午会跟他用餐的，因为大家觉得这个人活得像一个冷笑话。所谓“另一套游戏规则”几乎是猛然一下地扑面而来，容不下丝毫的时间进行思考。从那个黑黑的集装箱出去后，你会发现，“成功学”和铺天盖地的心灵鸡汤大行其道，教人们去追求成功。

当我们在黑黑的集装箱里，就已经从箱子外传来的“砰砰”声里些许感受到了这股气息。中国许多家长的口头禅是：“学这个有什么用？”他们未必分得清有用无用的哲学之辨，但一定会用最原始的语言告诉你什么是有用。能加分的有用，能助升上重点中学和大学的有用，能找到好工作的有用，能帮助“成功”的有用。至于其他，统统划为”无用”之列。

当然，某种程度上，“成功学”里所推崇的价值观是人类实现自我超越、引领社会进步的一个动因。奥里森·马登、戴尔·卡耐基、拿破仑·希尔等一批成功学的代表人物及其思想主张，对世界各国青少年乃至大学生影响深远。一方面，成功学极力推广西方价值观和生活方式，把成功的“标准”定位于金钱、财富等物质层面的追求，具有明显的拜金主义、功利主义色彩。但另一方面，作为一种社会文化现象，成功学关注人的理想信念、目标行动等价值追求，并从心理、思维、行动上给人以指导和激励，为人的有效自我管理提供一定的理论依据与可借鉴的方法。

现在社会发展飞快，经济与科学日新月异，人类已经步入了只求发展不择手段而且停止发展就会麻烦不断的尴尬局面。用短视的教育培养出来的却有带着些许理想主义的年轻人，身无长物，走进这样的社会与评价体系中去，他们身上带着的东西与社会约定俗成的规则相冲突。

这个社会到底是什么样的现状，大家都正在用自己的角度思维着，用自己的痛苦与挣扎体验着。我们都分裂着——我们一边为社会的不公而满腔愤慨，一边会动用各种资源享受特殊待遇；媒体一边揭露着社会的丑恶，扮演着正义者的形象；一边也会用着“潜规则”的方式处理自己遭遇的危机。从集装箱里走出来就变得更加浮躁——想要房子，想要汽车；想要姑娘，想要 Mr.Right；想要旅行，想要享受生活。这套游戏规则下，我们真的那样迫切吗？

大学生价值观引导作为大学思想政治教育的一个重要组成部分，不能脱离社会转型期的历史背景和大学生的发展基础。很多教育界人士呼吁不要提出要求大学生树立无比高远的人生志向，而是把人格的和谐、精神境界的提高作为当代大学生价值观引导的目标，把理想信念教育、道德信仰教育、幸福观教育作为主要内容，不要再热衷于培养“就业员”，而是引导大学生不以追求世俗的成功而迷失人生的方向。无论何时何地，坚守人生的理想信念和道德信仰，秉持健康阳光的生活态度，才能在增强幸福能力的过程中提高个人的幸福指数，在对生命质量的提升中实现人生价值。

不需焦虑，上帝给了我们时间与青春，当然也会给我们迷茫。“年轻人的迷茫是这个时代的希望。”

［作者简介］李婧宇，河海大学大禹学院 2012 级工程力学专业本科学生。

传道·授业·解惑

师生问答录

姜春勇：Q1：在我们的学习之中，会经常遇到关于价值判断的问题，有没有一种绝对的规范，它能指导我们进行多数的价值判断？如果存在，应该符合什么样的标准？举例历史方面问题来说，我们能不能用别人或后来的结果来评判已经走过的历史道路，即可不可以评判中国之路的好坏？

Q2：在现在的环境之中我们经常会面临这样的抉择，第一种要求每个人都需要成为“英雄”，要求我们敢闯敢做，要体现出过人的能力并获得社会位置，第二种则是要求我们求稳，选择自己最有把握的任务，愿意做社会中的平凡的一份子。但是，我们有应该看到，现存社会中求稳的心理占优势，但对人类、对社会有跨时代影响的却总是那些开拓者，创新力不足是中国社会的突出问题。对待这种社会心理我们怎么看？

［提问学生］姜春勇，河海大学马克思主义学院 2014 级思想政治教育专业本科学生。

金林南教授：简单的用别人或后来的结果来评判已经走过的历史道路当然很武断，但是到底应该用什么规范来评价历史道路确实是历史学、政治哲学等相关学科需要深入思考的问题。就我现有理论资源而言，我坚持两个维度：一是马克思提供的世界历史理论，它认为人类社会历史可以按照社会生产方式为底座进行评价，尤其是历史进入到了近现代，通过资本生产的全球化、世界化进程，人类社会的历史道路和人类文明的世界性图景已经开始形成。在这样的世界性图景中，不同空间中的人群所处的发展阶段具有了历史性的参照规范，落后与先进、反动与进步具有了时间性坐标。在《黑格尔法哲学批判导言》等文本中，马克思所运用的历史性批判思维得到非常鲜明的表达和呈现。这里还需要特别提醒的一点是：不同历史发展道路在开辟自己的发展方向时都需要付出相应的历史代价，这就是历史悲剧的内涵所在。而这些历史代价的大小决定于各种偶然性因素和具体的历史条件，比如革命或改革领导者的政治智慧、组织方式，旧势力的性质等。二是历史社会科学基础，即要给历史评价提供扎实充分的资料，不能站在单调、高渺的思辨立场和当下的经验直觉基础上进行历史道路的评价。换言之，对不同国家发展道路的评估是一项艰苦、复杂的科学研究工作，不是茶余饭后的闲谈。我个人的判断是：对当代中国历史道路及现状的判断在前述两个规范上尚有巨大的空间，这需要学术界冷静而艰苦的努力。

关于第二个问题，其实就是社会发展的秩序与创新动力之间的关系。人类社会的发展是在既有秩序和价值与冲破这种秩序和价值的张力中完成的，并且这种张力在个体人的身上都有闪现：有时候我们多么渴望外出闯荡，去干一些从未干过的事情；有时候我们多么渴望有一个安定的港湾。习惯和冲动始终是人性中具有巨大张力的两维，它也呈现稳定与发展这两种社会价值观。姜春勇同学的问题充满自己的感性直观，我希望我们能够更快更有效地通过理论思维的学习实践从日常生活中抽离，同时又能有效阐释日常生活。这是理论研究者的基本思维向度。

更多讨论，请关注新浪微博@思想评论学刊

“弘扬家风、立德树人”

——山东曲阜家风教育传统调研报告（节选）

刘 淼，韩菁菁，孔 瑾，鲍玲玲， 陈义新，吴 俊

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

一、调查背景

家风家规又称家训，一般指一个家族传承恒久不变的精神规则。其侧重于对整个家族成员修身持家、自省自励的影响。可以说家训是中华民族传承文明的缩影，一些古代著名家族的家训曾一度引领中国一些家族的辉煌历史，如《诫子书》、《朱子家训》、《范氏家训》、《颜氏家训》、《曾氏家训》等。“静以修身，俭以养德，淡泊以明志，宁静以致远”；“一粥一饭，当思来处不易。一丝一缕，应念物力维艰”。

“忠厚传家久，诗书继世长”，许多家训一度曾引领一个家族甚至一个国家的兴亡，但随着时间和家族的变迁，社会价值观的改变，现代社会家庭的分散和独立，家风家规已变得越加少见稀缺。我们不由反思：近些年社会公德和价值观的各种扭曲现象是否与家风家规的日益衰败密不可分？

2013 年底，中共中央办公厅印发了《关于培育和践行社会主义核心价值观的意见》，提出国家层面的价值观为“富强、民主、文明、和谐”，社会层面的价值观为“自由、平等、公正、法治”，个人层面的价值观为“爱国、敬业、诚信、友善”。纸上谈兵不如马上行动，面对 24 字社会主义核心价值观，中国亿万家庭为了国家、社会、孩子，应该早日树立起责任感，根据家族特色制订出彰显德育传承正能量范本作用的家风、家规、家训。

为形成客观认识，团队以山东曲阜市民为调查主体，通过有针对性地问卷调查，以期形成具体客观的认识，探讨家风教育的传统。

二、调查方法

1. 调查对象

本次调查选取山东曲阜市民作为调查样本，采用年龄抽样法选取了 300 名市民进行问卷调查。共发放问卷 300 份，回收 284 份，有效问卷 275 份。

2. 调查内容

调查问卷在了解调查对象的基本情况（年龄、文化水平、职业）基础上，以家风的影响程度、家风的影响具体维度、现代家风开展的特点、曲阜家风的地方特色为角度切入了解家风教育传统。

3.数据处理

本调查主要借助 SPSS 软件进行数据处理分析。

4.样本分布情况

年龄	18 岁以下	19—28 岁	29—45 岁	45—60 岁	60 岁以上	总计
人数	45	72	91	47	20	275
百分比	16.4%	26.2%	33.1%	17.1%	7.3%	100.0%

三、调查结果及其分析

1.家风的影响程度

（1）自己或周围人受家风影响的程度

现象描述：总体而言，有 74.7%的人认为自己或者周围人受家风影响较大，14.8%的人认为受影响的程度较小，9.4%的人认为自己没有或者不清楚家风对自己的影响。

分析：曲阜市大部分居民认为自己或者周围人受家风影响的程度较大，普遍认为家风非常重要，只有小部分居民认为家风影响较小或者不清楚。对于此种现象，我们小组讨论认为，这与中华民族传统美德以及曲阜市浓郁的传统文化氛围相关性较大。

（2）子女离家后手家风影响的程度

现象描述：第一，总体而言，有 80.4%的人认为子女远离家庭后家风对他们还有一定的影响，其中 36.6%的人认为子女离家后不仅受到家风的影响有助于形成新家风。第二，10.9%的人认为子女离家后受家风影响较小，大约有 7.3%的人认为子女离家后没有受到家风的影响或不清楚有没有影响。

分析：由数据可以看出，曲阜市大部分居民认为子女在远离家庭以后，家风对其有一定的影响。有接近一半的人认为不仅有影响还有助于形成新的家风，只有少数人认为子女离家后受家风的影响程度较小或没有影响。针对此种现象，我们小组认为，这与曲阜市大部分居民认为家风很重要，对自己或者周围人影响大这种观点相关性很大，离家后仍按照家风来要求自己。另外由于曲阜市作为孔子故里，其独特的浓厚的传统文化氛围对居民的影响较大。

2.现代家风形成的影响因素

现象描述：总体而言，有 371 人认为在自己或孩子的成长过程中，家长的要求主要受到了父母决定、学校老师和祖辈流传的影响，其中认为家长决定受到父母决定、学校老师和祖辈流传的影响分别有 146 人、126 人和 99 人，有 61 人认为还受到了邻居和同事或者其他人的影响。

分析：对此现象，我们小组讨论认为这与传统观念即“父母是孩子的第一任老师”相关，以及孩子到了入学的年龄，家长与学校老师的接触，家长的要求会在一定程度上受到学校老师的影响。由于曲阜独特的传统文化背景，所以家长的决定受祖辈流传的家风家规的影响较大。

3.家风影响的具体维度

（1）家风对孩子的积极影响

现象描述：第一，从年龄维度的总体数据来看，每个年龄段的人普遍认为家风对孩子的积极影

响在美德的养成、学习的促进和心理健康的培养这三个方面较大，所占比例分别是 28.4%、21.4%和 25.8%。而在强健体魄和强化能力方面所占比例较小，分别为 11.1%和 13.2%。第二，从职业维度的总体数据来看，各种职业的人也普遍认为家风对孩子的积极影响主要表现在美德养成、学习促进和心理健康培养三个方面，所占比例分别为 29.8%、19.9%和 26.6%。而认为家风对孩子强健体魄和强化能力方面影响较小，所占比例分别是 10.9%和 12.8%。

分析：第一，总的来说，不管是从年龄的维度还是职业维度，曲阜市居民普遍认为家风对孩子的积极影响主要表现在养成美德、促进学习和培养健康心理三个方面，其余两个方面认为影响较小。第二，曲阜市居民普遍认为家风对孩子的美德养成方面影响最大，认为良好的家风不仅是一种由父母或祖辈所提倡并能身体力行和言传身教、用以约束和规范家庭成员的一种风尚和作风，也是家庭伦理和家庭美德的集中体现。好的家风，才能培育孩子的美德。

（2）对孩子的期待、培养目标

现象描述：第一，从年龄维度总体数据来看，不同年龄段的人对孩子将来的期望或目标普遍表现在希望他们成为品德高尚、对社会有用和快乐的人。这三个方面所占比例较高，分别为 18.2%、18.2%和 20.0%。第二，从职业维度的总体数据来看，各种职业的人也是普遍期望孩子将来能够成为一个品德高尚、对社会有用和快乐的人。这三方面所占的人数分别为 102、108 和 105。而在其他三个方面人数较少，分别为 94、95 和 69。

结论：第一，父母期望孩子能够成为品德高尚和对社会有用的人，这是自古以来父母对孩子的期望，说明中华民族传统美德一直在传承。为孩子的成长环境营造很好的氛围，注重培养孩子的品德，才能期望孩子长大后成为一个对社会有用的人才。第二，家长期望孩子将来成为一个快乐的人，说明父母的观点也随着时代的变化不断更新，相比于期待孩子成为有能力和事业有成的人来说，父母普遍认为孩子的快乐更重要。

（3）现代家风对孩子健康身心的塑造

现象描述：从调查数据看，现代家风对孩子健康身心的塑造主要表现在文明礼貌、尊老爱幼和诚实守信三个方面，所占人数分别为 229、216 和 216 人。其中尊老爱幼这一项是居民普遍选择的，也是所占人数最多的；文明礼貌和诚实守信所占人数一样多。而爱国守法、律己修身和见利思义所占人数相对较小，分别为 118、130 和 50 人。

分析：文明礼貌、尊老爱幼和诚实守信所占人数最多，说明家长看重孩子这三个方面的美德。对于这一现象，我们小组讨论认为，这是因为上述三方面不仅是我国自古以来一直提倡的传统美德，也是曲阜作为孔子故里，是其传承下来的传统家风所要求的。这与我国现今所提倡的社会主义核心价值观也是相契合的。其他三个方面即爱国守法、律己修身和见利思义所占人数较少，这也说明了家长或多或少的忽视了这三个方面。

4. 现代家风的特点：

（1）父母的教育方式

现象描述：第一，父母教育子女时，倾向于选择“以身作则”的为大多数，占 72.8%。第二，选择“父母学习怎么做并要求孩子”的人数相对较少，占总人数的 19.9%。第三，在教育子女时，只有一小部分父母（0.7%）会选择“父母要求孩子必须听话”和“没有考虑过”这两种方式。

分析：在现代家庭中，大多数父母在教育子女时，会选择“以身作则”的方式。这说明，在现代家庭中，父母正在脱掉“权威”与“专制”的外衣，卸下传统封建的家庭教育枷锁，并开始重视自身行为对孩子的模范引导。

（2）家庭教育的角色分工

现象描述：第一，在家庭教育中，赞同父母共同承担教育子女责任的人数较多，占 39.1%。第二，赞同父亲和母亲一方主要承担教育子女责任人数差距较小，分别为 24.3%、31.9%。第三，一小部分人赞同爷爷奶奶和外公外婆承担教育子女的主要责任。

分析：第一，在现代的家庭中，父母双方都比较重视对孩子的教育，都自觉主动地承担起教育子女的责任。第二，由于社会分工不同，与父亲相比，母亲在家庭教育中仍承担主要责任。第三，多数父母已经摒弃由祖父母和外祖父母隔代教育子女传统家庭教育观。

（3）家庭沟通方式

现象描述：第一，在家庭中小学或初中文化水平的父母，在与孩子进行沟通时，选择“当面谈话”的人数较多，为 28.2%；选择使用“电话或手机短信交流”和“中间人带话”方式的较少，分别占总人数的 1.1%和 1.9%。第二，高中文化水平的父母，在与孩子沟通时，倾向于选择“当面谈话”的方式，占总人数的 24.8%；选择使用“电话或手机短信交流”或者“中间人带话”方式的父母较少，分别占总人数的 1.1%和 0.4%。第三，大学本专科学历的父母，大多选择使用“当面谈话”的方式与孩子进行交流，30.9%的父母属于此类；3.4%的父母选择“电话或手机短信交流”；只有 0.4%的父母会选择“中间人带话”的方式。第四，研究生及以上学历的父母，基本上不会采用“电话或手机短信交流”和“中间人带话”的方式与孩子进行沟通，父母主要采用“当面谈话”的方式，占总人数的 4.6%。

分析：第一，无论文化水平处于何种程度，大多数父母在与孩子沟通交流时，都会选择“当面谈话”的方式。第二，在与孩子沟通交流时，高学历父母沟通方式的选择更加多元化。

5. 曲阜家风的地方特色

（1）对政府组织的类似“读千古美文，做少年君子”活动的看法

现象描述：第一，对政府组织的关于传统文化的活动，大多数曲阜市民（127 人）表示很有意义并积极参与。第二，有一部分市民（126 人）表示有意义，但是参与并不积极。第三，少数市民对此类文化活动并不感兴趣。

分析：第一，对于政府为了弘扬和保护传统文化而举办的各种活动，大多数曲阜市民不仅积极参与，还试图将一些世代承袭的古言良训作为在家庭中教育子女的素材，这种行为有利于特色家风的形成。第二，纵使政府在大力举办一系列的文化活动，但是这些文化活动并不切合所有市民的现实需求，所以出现了部分市民参与不积极的现象。因此，政府要不断创新活动地形式，吸引更多的市民参与其中。

四、调查结论

1. 家风的影响程度

曲阜市大部分居民认为家风非常重要，不仅对自己影响较大，且即使子女离开家庭后家风对他

们不仅有一定的影响的，还有助于形成新的家风；只有小部分人认为家风不是很重要，对自己子女离家以后的影响程度较小。而在自己或自己孩子的成长过程中，大部分居民认为家长的决定主要受到了父母决定、祖辈流传和学校老师的影响，小部分人认为也受到了邻居和同事的影响。

针对以上现象，我们小组经过讨论一致认为，首先这与我们中华民族传统美德息息相关，我国古代早就重视家风的重要性，用文字形成的就有《弟子规》、《颜氏家训》、《三字经》等，而家风是中华民族传统美德的现代传承，所以自古以来我们就重视家风；其次由于曲阜市作为孔子故里，儒家思想的发源地，其独特浓郁的传统文化氛围，对曲阜市居民的影响较大。

2. 家风影响的具体维度

总体来看，曲阜市居民普遍认为家风对孩子的美德养成、学习和健康心理方面的影响较大，期望孩子能够成为品德高尚、对社会有用和快乐的人。家长认为良好的家风会促进孩子形成好的品德，并要求自己的孩子要学会文明礼貌、尊老爱幼和诚实守信等美德。

中华民族传统美德，倡导“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的人生理想的实现步骤和模式，这与我们的调查结果相契合。自古以来，中华民族传统美德始终是中华民族赖以生存和发展的道德根基和思想基础，始终是中华民族赖以生存和发展的重要精神支柱和精神动力。中华民族传统美德的形成和发展已经有几千年的历史，从口头传承到文字记载，内容博大而精深。但归纳起来，在历史典籍里加以明确、历代历朝基本形成共识的内容主要是“仁、义、礼、智、信”五个要素，而这五要素与当今所宣扬的社会主义核心价值观相辅相成，也是当今良好的家风所要传承和发扬的。

3. 现代家风的特点主要表现在父母的教育方式、角色分工和沟通方式这三个方面。

（1）教育方式：在父母对孩子的教育方式调查中显示，大多数父母在教育子女时，都倾向于选择言传身教的教育方式。这种教育方式的选择说明了时代的进步促进了家长思想的解放，这种解放不仅是对“教学相长”历史古训的践行，更是父母对传统“权威”和“专制”符号的舍弃。这也充分说明，父母越来越重视平等和谐新型家风的营造。

（2）教育责任：社会分工的差异，导致父母担任不同的家庭角色，“男主内女主外”的传统家庭观延续至今，所以在谁主要承担教育子女这个问题上存在诸多分歧。在对这个问题的调查中可以看出，当下越来越多的家长开始重视并承认父母双方在教育子女中的重要性。但是由于诸多现实原因的存在，与父亲相比仍然有一部分父母会认为，母亲在家庭教育中仍然承担着主要责任。在调查中，虽然还有家长赞同只有父母一方承担教育子女的主要责任，但在祖父母和外祖父母可以代替父母教育子女隔代教育问题上，大多数父母看法几乎一致。只有 2.9%的人持赞同的态度，这说明大多数家长已经认同了“父母是孩子的第一任老师”。

（3）沟通方式：随着信息时代的到来，传统媒介早已被琳琅满目的高科技产品所吞噬，但是在父母与子女的沟通方式的调查中显示，在家庭教育中，无论父母的文化水平处于何种程度，在与孩子沟通交流方式的选择上，都比较重视“当面谈话”。采用“电话或电子邮件交流”的父母只有 5.6%。这说明无论在何种家庭中，父母都倾向与孩子面对面的沟通，视“当面谈话”为解决父母与子女之间问题的主要渠道。在调查中，一些文化水平稍高的父母，还会选择其他一些方式与孩子沟通，文化程度部分决定了他们沟通方式的多样性。

4. 曲阜地方特色

曲阜家风的地方特色主要表现在与外地家风的区别和当地政府组织的一些文化活动上。

（1）家风差别：曲阜是孔孟之乡，历史文化名城长期受儒家文化熏陶的曲阜市民，因此，大部分曲阜市民会认为，在传统文化浓郁的曲阜，家风必然会不同于外地。但是，儒家文化的源远流长，早已打破地域的界限；优秀文化的传播与弘扬，早已弥漫于每一寸土地。在中国的家庭形成的家风，必然带有优秀传统文化的印记，这就是部分曲阜市民赞同曲阜和外地家风差距不大的原因。

（2）文化活动的看法：为了凸显曲阜是历史文化名城，弘扬和传承儒家文化，当地政府大力举办一系列文化活动，目的就是为了唤起大多数市民保护传统文化的意识。大多数市民为了让孩子接受更多的优秀传统文化，积极参与。但是，政府的这些活动并不是大多数市民的现实需求，有部分市民表示类似活动没有意义，因而参与不积极，致使这些文化活动止于表面，流于形式。

（注：此调查报告为2014年度河海大学研究生暑期社会实践优秀调查报告，
指导老师为戴锐教授）

清凉学坊简介

清凉学坊，河海大学马克思主义学院纯粹学术交流茶坊，河海大学学人学子学习与学术交流作坊。

坊，里巷、街市，学坊，学术里巷、街市，乃处城市里弄求学术街市繁茂之意。又因学坊源起于南京市清凉山麓的河海大学清凉山校区。本着“清凉之读书旨趣，清凉之学术精神，清凉之学术人生”的理念。名称由此而生。清凉学坊旨在以河海大学马克思主义学院师生为依托，为河海大学师生并渐次达到为南京各高校师生提供人文读书交流、学术探寻之平台，努力孕育乃至实现“河孕育文明、海凝聚智慧”的河海人文气魄。

至今，清凉学坊成功举办了十四期学术交流活动，得到了同学们的积极关注。

学坊邮箱：qingliangxuefang@163.com（本邮箱为学坊实体联系方式，有关学坊的任何建议、事宜均可发至该邮箱）

[余世超 供稿]

关于农村“新空巢”父母的调查报告

李　江，季　托，何芙蓉，熊千晴

（河海大学马克思主义学院，江苏南京 211100）

摘　要：本调查报告基于对安徽省明光市涝口村的相关调查，结合学术界已有研究和新近的变化，对新农村“空巢”家庭做了更为广泛的界定，认为农村新“空巢”家庭即子女因求学、外出务工、结婚等原因与父母分离，长时间见不到面的家庭。结合被调查地区的实际情况，解决农村新“空巢”家庭当中父母经济压力大、缺乏宣泄渠道和娱乐休闲设施、生活失衡、缺乏情感支持、长期孤独的现实困境，需要子女、父母自身、政府和社会四个方面同时用力。

关键词：农村；新空巢；精神困境

“新空巢”家庭是指随着我国较为严格的计划生育政策实施之后第一代子女成人继而因为求学，工作，结婚等离家而形成的中年空巢家庭。这种现象于 20 世纪 90 年代开始出现，并随着工业化和城市化的加快而陆续成批出现。因此我们将“新空巢”家庭定义为子女因求学、外出务工、结婚等原因与父母分离，长时间见不到面的家庭。这里，需要强调的是子女因为种种原因主动离家。我们认为，子女先主动离家，父母接着外出，虽然父母也离家，但这仍然属于新空巢的表现形式。不同于传统意义上的空巢家庭是，在中年空巢家庭当中，子女的离家是一个骤然的过程。因此，必然会给父母带来孤独、寂寞等负面心理。更有甚者，中年空巢家庭中的父母常常是巢虽空，压力不减。物质与精神的双重压力往往让他们不堪承受。课题小组就此现象展开了调查。

一、农村“新空巢”家庭的基本状况及精神困境

此次调查过程运用问卷和访谈两种调查方式进行，问卷一共发放 150 份，回收 138 份，有效问卷为 120 份，回收率为 92%，符合调查要求。

1. 基本信息

（1）性别及年龄比例

在受调查的对象当中，男性被调查对象占总人数的约 60%，女性比例占被调查对象的约 40%。受调查者的年龄大多集中在 40—50 岁，也就是说将近 60%的受访者都处于中年阶段。他们的子女大多正在读高中，大学或在外打工。另外，处于 50—60 以及 60 以上的分别为 17%和 16%，他们子女多数在外打工或已经组建新的家庭。最后仍有 10%的受访者处于 40 岁以下，相对比较年轻，这部分受访者大多为子女刚上高中的父母。在一百多位受访者中，除了三位丧偶之外，其余均为已婚。

（2）被访者受教育水平

涝口村新空巢家庭中，父母的受教育水平为小学及其以下文凭的有 65 人，占总人数的 53%；受教育水平为初中文凭的有 37 人,占总人数的 30%;受教育水平在高中或初中专的有 17 人，占总人数

的 14%；受教育水平为大专的仅 3 人，占总人数的 2%;受教育水平为本科文凭的有一人，占总人数的 1%；受教育水平为硕士及以上文凭的为 0 人。总体来看，涝口村农村新空巢父母的受教育水平在初中阶段左右，又以小学文凭的居多。而受调查者的受教育阶段大多为上世纪七、八十年代，因此其总体文化水平差强人意。

（3）家庭经济及收入情况

家庭年收入在一万元以下的有 36 人，占总人数的 32%；家庭年收入在 1-3 万的有 56 人，占总人数的 50%;家庭年收入在 3-5 万 的有 14 人，占总人数的 12%;家庭年收入在 5-10 万的有 3 人，占总人数的 3%；家庭年收入在 10 万以上的有 3 人，占总人数的 3%。总体看来，涝口村新空巢家庭的年收入大多在 5 万以下，其中以 3-5 万居多，代表了大多数农村地区的收入水平。

（4）家庭子女数量

拥有一个子女的有 49 人，有两个子女的有 52 人；拥有三个子女的有 7 人；家庭中多于三个子女的有 14 人。总的来说，涝口村新空巢家庭中子女数目以 1—2 个居多。由此看来明光市涝口村是计划生育实施以来受其影响影响的典型农村地区之一,十分符合我们农村“新空巢”家庭的调查要求。

2. 问题分析

（1）联系与沟通

问卷统计结果表明，在诸多的受调查者中，有超过 70％的父母每半年或者半年以上才能见到外出的孩子一面。另有约 30％的父母可以每月见到孩子一面。根据访谈情况可以看出，半年或半年以上才能见一面的孩子大多为外出务工，上大学或者已经出嫁的儿女；而见面相对频繁的多为在县城读高中的儿女。另外，从子女与父母的日常电话联系中来看，62％的子女能够做到经常与父母联系，但是仍有 15％的子女与父母联系较少，甚至存在 2％的子女基本上不与父母们联系。从联系的主动性上来看，仍有超过半数的的子女可以经常主动与父母联系。但是 15％的被调查者认为子女缺乏日常联系的主动性。结合上述三项问题，大多数子女与父母见面少，联系多。但的确存在部分子女不但与父母见面少，而且缺乏联系主动性。其中有必要重点提出也是我们在访谈中发现的现象是，女儿出嫁后，由于忙于新的家庭的建设，往往忽视了自己的父母。尤其是嫁到其他地区或外省的女儿，只有在逢年过节的时候才能回家，甚至每年只能在过年的时候回家一次。平常又忙于工作或带孩子而疏于联系父母。

（2）日常生活与休闲

从日常生活与休闲方面看，71％的被调查者没有感受到家庭关系因子女离开而发生的变化，反倒有超过 20％的受访者认为子女的离家导致长时间不能见面反而促使家庭关系更加和谐融洽。但是不能否认的是的确有超过 5％的父母认为子女的离家使家庭关系变得更加紧张。照顾孩子的时间空余出来之后，仅有不到一半的 48％的受访者能够用来休闲娱乐，而其余 52％的受访者受生活压力的影响则多把腾出来的时间用于工作挣钱和料理家务。而从日常的娱乐方式上来看，在受访的 100 多户中，有 48 人热衷于看电视，50 人喜爱打麻将，相对来说，上网、聚会、运动散步等比较少，甚至有些父母把做家务当成了自己的娱乐方式。

从日常交流方面来看，54％的人都认为远亲不如近邻，邻居是他们最主要的交流对象。24％的受调查者更习惯于与家人交流。调查结果显示，朋友、牌友、同事等同样也是他们重要的交流对象。

在 120 个人当中，75 人表示与亲戚朋友的来往较为一般，仅有不到 20 人与亲戚朋友来往较为频繁。另有 26 人表示很少与他们来往。

（3）心理状态

从心理状态角度看，75％的受调查者都认为有所不适，但其中 55％的人表示自己能够有效调节，而另外 20％的人则感到难以接受子女离家带来的影响。当然，也不乏比较乐观的父母，调查结果显示，25％的人对子女的离家感觉十分坦然，对自己的心理没有造成任何影响。表现的症状中，34％经常回因为想念孩子而出现失眠、生活无所事事等不舒服的感觉。34％的人则不太会因为思念孩子出现类似症状。另有 18％从来没有。从压力方面观察得出，42 人会经常感到压力大，51 人偶尔感到有压力，30 人则从不感到有压力。从自我价值的心理层面来看，占 52％，超过半数的人感到不再照顾子女，自己对家庭的作用有所下降。而 48％的人则认为自己对家庭的作用一如既往。而当生活出现问题时，在受调查者中 58 人采用投入到事务中（如工作、家务等）；30 人更倾向于增多与子女的交流和联系；又 28 人则多参与到培养兴趣爱好中去（如打牌打麻将）；20 人选择与亲戚朋友倾诉。而参加各种农村活动或者运动健身等处理方式的相对较少。

（4）最关注和担心的问题

调查显示，在农村新空巢家庭中，父母最担心的是子女将来的前途，在 120 份问卷中，有 78 为受访者在该问题中勾选了“子女的前途”。而对父母的赡养和子女的培养、自己的身体状况以及家庭关系的稳定都在 14—19 人。需要重点指出的是，调查显示，在农村社会中，很少会有父母担忧自己的事业。这也是城市新空巢家庭于农村新空巢家庭的主要区别之一。农村户口有土地，即使是在外面打工也很少会担心失业。而城市的空巢家庭则不同，父母一旦失业就意味着家庭失去了经济来源。但是，这里面又存在一个问题——农村的经济条件普遍低于城市的经济条件。这就意味着大多数农村新空巢父母要远远比城市新空巢父母辛苦。所以，农村新空巢父母最期望子女能够拥有光明的前途，摆脱世世代代的辛苦生活。另外，在新空巢父母对生活的满意度调查方面，很多父母对当前的生活表示不太满意。而他们最不满意的地方就在于家庭的经济状况，问卷和访谈都反映出这样一个问题：当地平常生活条件很不错的家庭都不大满意自己的家庭经济状况。读书的子女尚未工作，还没有经济来源，学费以及生活费都需要家庭承担。而已经工作的子女，尤其是儿子，又要面临买房何结婚的压力。而这几乎要消耗一个普通农村家庭的所有积蓄。当然有一部分家庭还比较满意当前的生活。所以，由此看来处于“新空巢”期的农村家庭面临着十分严重的经济压力。最后，没有儿子的家庭也比较特殊。访谈发现，由于受“养儿防老”的传统观念影响，再加上女儿出嫁之后很少回家看望父母，种种因素导致很多父母依然十分担忧自己将来的养老问题。

愿望往往与担忧成正相关。统计显示，在 120 个受调查者中，57 人希望得到精神慰藉（如看望、聊天、谈心等）；43 人希望得到家务劳动方面的帮助（如做饭、洗衣、卫生清洁等）；36 人希望得到陪护外出（如看病、购物、外出活动等）方面的帮助；17 人希望得到起居护理（如吃饭、穿衣、洗澡等）方面的帮助；而希望得到专业技能服务（如理财、旅游、保健咨询、学习新知识技能等）、协助发挥余热和其他方面帮助的则分别为 13 人，8 人和 6 人。从统计结果可以发现，很大一部分父母希望得到精神方面的帮助和家务劳动的帮助。原因可能如下：（1）长时间不能与子女见面，虽难受无以言说。（2）受家庭经济条件影响，父母们多忙于农活或其他家庭主要经济来源的工作而无暇

顾及家务劳动。

（5）生活满意程度

超过85％的农村新空巢家庭父母都表示对自己目前的生活很满意、较为满意或者一般。约有14.1％的父母对目前的生活不大满意。他们不满意的原因有很多，主要有以下几种情况：（1）在农村挣不到钱，经济水平低导致生活水平难以提高。（2）居住环境较差，亟待改善。（3）不太满意农村的基础设施，医疗卫生、休闲体育设施缺乏严重，不太会有休闲的公共去处。更重要的是交通不太方便。土路大量存在，主干道年久失修，车辆路过产生的灰尘给周边环境造成严重影响，危及居民的身体健康。（4）不太满意政府或村级组织的政策或行为。

二、农村“新空巢”家庭父母精神困境成因

通过调查可以发现，新空巢家庭大都存在一下问题：第一，以儿女为轴心的家庭关系突然打破而造成生活失衡，中年危机强化“新空巢”危机。第二，“新空巢”到传统空巢的转变，将面临更长时期的空巢挑战。第三，在家庭规模小化、结构单一化以及亲戚群体弱化只是感情支持上受到局限，而外界缺乏合理措施及对策，并且对于“新空巢”问题关注程度低。第四，经济压力与新空巢家庭父母的精神困境成一定相关性，且互相影响。我们调查显示，多数新空巢家庭的中年父母精神困境来源于庞大的经济压力，处在一个上有老下有小尴尬阶段严重的经济压力让他们更是陷困重重，随之对当前生活的不满意度不断上升，也就更加深了其精神困境。第五，由于自身知识条件有限，大多数农村新空巢家庭中年父母面对自身的精神困境没有合适的宣泄渠道，而是盲目地进行更大强度的劳作，外部的身体疲惫与内心的精神压力双重作用在中年父母群体，有很大的生理及心理的健康隐患。第六，与城市公共服务设施相比，农村的公共服务设施几乎为零，存在一定程度政府主动或被动缺位的现象，无论是，无论是社会保障还是公共服务设施，都需要进一步加强。

三、对策与建议

针对上述问题，课题组提出以下应对措施：

1.子女精神赡养的归位。

卷调查中父母在子女离家后父母感受中可以看出父母在这一过程中明显的精神落差。而子女对于面对中年空巢期的父母关怀程度较低，甚至一部分子女很少会主动与父母联系或者不联系。而在这一过程中，相当一部分的以儿女为轴心的家庭关系突然被打破而造成生活的失衡。从问卷调查中可以比较明显地看出这种生活失衡而引发的各种生理以及心理的反应，显然，子女在这一过程中所起的作用是相当重要的，作为子女应当做到精神与物质的双重关怀。在调查中易见相当部分的“新空巢”家庭子女与父母的联系不足，在实地访谈中这方面也有相当的反映。在骤然进入空巢期的“新空巢”父母一方，面临着原有的家庭个人定位以及个人价值认定的调整和转变。显然，作为子女方，在帮助父母的角色调整中具有相当的作用。现代通讯技术的改善利于子女与父母交流与沟通的更好开展，因为现代经济社会的发展让子女更多陪伴父母变得不太现实，而定期的电话关怀在一定程度上能够弥补子女在某些方面的缺失而增加父母的精神困境。在对相关人群的访谈中，父母方也多次

提及需要子女增加电话交流的频率，可见这种需要的诉求在父母一方来说还是有相当的必要的。“新空巢”时期的子女往往刚刚脱离家庭以及父母的束缚，在自己的学业和事业的道路上正忙于奋斗，容易忽略父母的精神需要，甚至简单的回家看看在某些时候也可能被认为没有必要。在课题组的实地调研中，有相当的“新空巢”子女长时间没有回家最长的甚至达到了两三年，在此过程中也很少与父母进行联系，在调研组的观察，发现该“新空巢”父母的精神状况并不理想，访谈之中透露了对子女长时间不回家看看以及关心父母的不满。显然，父母面临“新空巢”的压力的境况之下是有想子女“常回家看看”的情感渴望。农村“新空巢”父母在实际生活中与城市“新空巢”父母有相当的差别，由于农村地区文化水平以及观念的差异，较城市地区结婚年龄较低，在课题组调查的地区发现子女的结婚年龄除外出上学的绝大多数在 20 岁左右，甚至相当部分低于 20 岁。在父母达到中年时期，进入“新空巢”，往往已经有了第三代，一部分父母任然面临着养老的压力。在这一时期，“新空巢”父母所面临的综合压力依然很大，子女在这一时期或者正在事业起步的初期甚至依然没有起步，在经济支持上无法给予父母以更好地满足。然而，“新空巢”子女依然有在物质上关怀父母的必要。由于观念上的差异，父母在自我物质上的满足要求较低，这一情况在农村地区尤为显著，大多数的物质满足都以子女为先，在这种情况下，子女可以让出更多的物质方面的满足来应和父母的某些方面需要。可能子女目前还无法自主独立甚至还要父母的支持，但是节假日或者其他平常时候给父母添置几件衣物，买一些小礼物还是能够做到的，在这个层面上的物质关怀可能供给资金依然来自于父母，但是这样去做还是能够使父母感受到一些温暖和慰藉的。

2. 父母精神自养的加强。

在“新空巢”的面临和应对中，父母自身是直接受体和当局者，父母自身的情感状况及精神的满足程度直接决定了“新空巢”问题的作用程度，因此，父母的精神自养显得非常重要。父母应该做到生活的充实，观念的更新和价值的肯定。自我观念受周围环境的决定性影响，从调查中以及实地观察中不难发现，充实的生活对于父母的精神状况满足与否有着相当密切的关系。充实的生活包括时间的合理分配、交际的合理拓展、各项活动的合理安排等。农村的娱乐休闲设施设备比较贫乏，大多数人选择打牌或者搓麻将来消磨业余生活实践，部分也会选择串门闲谈、与人下棋等方式。在城市化生活方式的影响之下，农村地区也出现了集体广场舞、饭后有氧运动等具有城市化特色的各种休闲娱乐方式。“新空巢”父母在面临休闲选择之时可以多方面考虑，在完成自己农务和家务的剩余时间里合理分配，提升生活的充实满足程度。 现代社会是一个信息化发展的社会，各种观念更新很快，在信息化边缘的农村地区也难以脱离于这种影响，因此，观念的更新是有相当必要的。原有的传统观念中儿孙绕膝，共享天伦已经很难在现代社会实现。快速发展的社会节奏已经让子女长时间陪伴在父母身边变得更加困难甚至不可能。由此，这个过程之中父母的精神转变和更新变得尤为重要，在原有的观念束缚中，显然是不利于生活品质、精神状况的满足与提升的。在子女围绕身边的时候，父母可能都以子女为中心，以子女的成长与成绩来认定自我的价值。“新空巢”背景下，原有的父母自我价值认定被打破，新的价值结构体系若没有及时建立，则父母的自我价值难以得到肯定。而整个过程中，父母将面临“新空巢”压力时期较“传统空巢”更长，显然，自我价值的重新认定对于“新空巢”父母有着非常的必要。

3.政府公共关怀的合理定位。

在实地调研中不难发现政府部门在这一方面的建设是相当缺乏的，这既表现在日常关怀的缺失，也变现在硬件设施以及金融等方面的支持缺乏。在经济社会建设中，政府部门包括基层自治部门几乎把所有的目光都投注到经济建设上，对于人的精神情感则远远没有达到应有的水平。在这种境况之下，纵然使得社会经济有一定的提升，但是人的精神情感却增大赤字，显然有悖政府的应有之义。在调研访问得到的信息中显示，政府部门以及基层自治部门没有在公共关怀上对予“新空巢”及“空巢”以必要的关注，甚至没有一个部门有过上门的拜访和慰问。显然，这一方面有待尽早尽好的提升。在调研地区的农村娱乐休闲设施的配备上也存在相当的缺乏，缺乏相应的娱乐设施，致使“新空巢”父母这一群体的生活娱乐方式过于单一，而贫乏的生活娱乐资源不利于其精神的满足与提升，在此方面的建设需要相关部门予以更高地重视。部分调查对象向调研者提出了相关经济金融上的困难诉求，在“新空巢”的实际面临中，尤其是对农村地区而言，存在一定的资金困乏时期，而对于这一方面政府相关部门没有给予很好的支持，使得“新空巢”群体的压力居高不下。在政府的公共关怀中应加入相应的经济金融方面的支持。

4.社会合力的加强。

“新空巢”是一个综合的社会问题，其应对和解决显然也需要整个社会的合力。在政府关注度上需要有所提升，子女的角色地位上需要进一步强化，父母本身要加强自我的精神关怀，除此之外，在家庭规模小化、结构单一化以及亲戚群体弱化只是感情支持上受到局限的背景下需要形成完整的社会情感支持体系，包括家人关系的和谐化、邻里交流的经常化、政府政策的倾向化等等。

参考文献：

[1] 风笑天.独生子女父母的空巢期：何时开始？会有多长？[J].社会科学,2009,1:51-61.
[2] 陈晓敏,杨柳.现代化进程中的空巢家庭[J].中华女子学院学报,2004,16（1）:35-38,48.
[3] 赵莉莉.我国城市第一代独生子女父母的生命历程——从中年空巢家庭的出现谈起[J].青年研究.2006.6:35-43.
[4] 唐灿.中国城乡家庭结构与功能变迁[J].浙江学刊.2005.2:201-208.
[5] 蕊红.新空巢时代,别让幸福告别婚姻[J].心理小屋.2012.5:46-47.
[6] 郑焱.“新空巢家庭”怎样叙写快乐新篇章[J].自我保健.2012.9:58-59.
[7] 张晓旭等.中年空巢家庭中父母生活质量研究——以外出求学大学生家庭为例[J].中国社会医学杂志.2012.20（6）:417-419.
[8] 赵立珍.新“空巢”家庭现象及其影响下的城市问题[J].福建建筑.2005.3:59-61.
[9] 许圣义,刘晓燕.“新空巢”,城市父母的“断奶期”[N].南方日报,2012-09-19（A25）.
[10] 周成超.新空巢期居民心理健康状况分析[J].中国临床心理学杂志.2012.20（2）:243-245.
[11] 厉飞飞,吴晶晶.“空巢期”中年人生活满意度的调查研究[J].中国健康心理学杂志.2012.20（1）:24-26.
[12] 许圣义,刘晓燕.精神赡养与“自救”并重 合理破解“新空巢”之困[N].中国妇女报,2013-01-29（B03）.
[13] 风笑天.第一代独生子女父母的家庭结构:全国五大城市的调查研究[J].社会科学研究,2009,12(1):104-110.
[14] 余超,阳雪.新空巢家庭情感支持的状况研究——以四川省内江市为例[J].社会工作(学术版),2011,08:70-72.
[15] 孙建建.直视“中年空巢”危机[J].东方企业文化.2010:218.
[16] 潘金洪.独生子女家庭空巢风险分析[J].西北人口,2006（5）:17-20，24.
[17] 张静.“空巢”概念的界定和规范使用[J].中国老年学杂志,2012,30（8）:1765-1767.
[18] 石燕.城市独生子女空巢家庭的阶段划分与特征[J].南京人口管理干部学院学报,2008,20（1）:24-28.

学术论文写作的若干体验

叶方兴

学术是一项个体体验性极强的实践活动。毛主席说，“革命不是请客吃饭”，同样，“做学问也不是请客吃饭”，做学问首先要做，是一项个体性强的实践性事业。每个人的写作观不同、写作方式、语言风格都有差异，且个体性很明显。以语言风格为例，杨国荣的思辨令人窒息，邓正来语言泰山压顶、大气磅礴。罗素在《西方哲学史》中记录了很多有意思学者的做学问方式，苏格拉底、笛卡尔、维特根斯坦等，无不表明学术带有极强的个体体验性。因而，我的所言也只是自己的体会和思考，不一定具有普适性。

一、读而不写则盲，写而不读则空

学术论文写作需要建立在读书与写作的生态关联性之上。我们读了很多书，但读了书之后呢？这个疑问源于“革命第二天”说法。大家都说革命，但革命之后呢？读书也一样，我们读了很多书，无论是纸质的，还是电子媒介的，也自称是读书人，也都被鼓励读书，但书读了之后呢？读书不是为了装逼，炫耀。读书需要放置读书——思考——写作基本的生态链条。没有输入，就没有输出，不读书肯定不会写，也写不好文章，但仅仅读书而不去把所读的内容进行合成，发生“化学反应”，形成知识创造，我想这是违背学术规律的，学术之术，就是个操作层面的问题。写作是学术之术的体现，也是必要的训练。我们常看到人们夸夸其谈，但写起来文字幼稚可笑。

二、写作不仅有记录还有检测的功能

写文章是对一个人思维的整全性和规范性的训练。表面上是一堆文字，但背后的底座是思维、知识、技术等的准备。通过写作的方式来检测自己所学知识的稳固性和准确性，空说无凭，能够把自己的想法合乎逻辑地表达出来就是一种本事。有编辑就说，现在能够写作“字通文顺、逻辑清晰”文章都不容易。有时候，一篇文章就能够系统看出想法的准确与否，逻辑的合理与否，文字的清晰与否。某种意义上，文字是人的眼神。因而，要重视写作，套用斯宾诺莎的话说，“不要哭不要笑要写”，笛卡尔的话说，“我写故我在”。 而且多写，各类文章都尽量尝试。如同演戏戏路开阔，什么角色都会表演。米兰昆德拉没获得诺贝尔文学奖，有人评价他的写作路子很窄。

三、认识自己的写作风格与特点

我们需要清楚地认识自己的知识结构、写作方式、写作风格、写作特点。自己不了解的时候，可以找1-3人固定的学术伙伴给人看看，让人评价你的写作特点。不同的论文，可以从论文的类型学或形态学考察。判断文章有很多标准，我认为基本层次的文章是清晰的文章，能够清楚地将意思表达出来，并按照人们普遍接受的方式。较高层次的文章是能够感动自己的文章，我想一篇文章写出来，如果连自己都觉得不满意，不能打动自己，恐怕是难以获得大众的认可的。高一点层次的文章是具有画面感的文章，思政类的目前是做不到，典型的是文学作品，用文字的方式钩织一个灵动的世界。形式上，有的文章宏大叙事，有的小题大做，有的块状论文，有的线状论文。

四、好文章从好综述开始

综述具有重要的学理价值，一篇好的综述应当是反映学界研究的最新、最全的动态，而且也是你研究的重要起点。综述是在帮你梳理学术史，只有全面地述，深刻地评，才能够为自己的研究奠基平台，表明你自己的研究是从哪里出发的！连牛顿都说，他是站在巨人的肩膀上。我们的行文究竟“从何说起”？这往往是由综述提供的！我们的对话起点是否高端，反映出我们队学术史的把握程度。在熟悉以往研究脉络的同时，需要对以往的研究作出深刻、全面的评估。

五、坚持写作的主体性

作者写论文始终是“我”在写，而且是写我的文章，因而，写作中需要体现出写作的主体性。要做到这一点，首先是思想上需要主体性，有自己的独立思考。此外，在写作中应当避免不要过分依赖引用。我们容易被一些大段引用康德黑格尔之类的论文所忽悠，太过分依赖文本，当然除非是做文本解读的，容易消解作者的主体性。要都是，“康德说…”，“黑格尔说…”，那你在哪儿？关键是我们自己想说什么。文章是我的文章，如何体现是我的文章。引用太多容易消解主体性，防止资料文献密集型的论文，除非他人的引用只是为了证明自己的观点。论文要有个性。没有逻辑的文章是文字，没有个性的文章不是自己的文章。

六、看文章需要有陌生人的视角

一切并不理所当然，熟知非真知。如同《发现社会之旅》中柯林斯所言，我们并不因为身在社会之中就会增加对社会的理解。文章写好，换位思考。假如我是编辑、审稿人、读者等，对于一篇文章需要善于运用不同的眼光审视。无论是欣赏、批判、中立、解构等等，尝试变换不同的身份。“假如我是……我会怎么看这篇文章。”学会用他者的眼光去审视自己熟悉的东西，想必会有不同的收获。

七、修改文章需要运用奥卡姆的剃刀

论文写作本着简约的原则，如非必需，勿增实体，拧干水分，争取自己的文字都是干货，剔除无用、无效的部分。删除多余，浓郁精华，提升文章的厚重感和凝练度。我自己对文章的判断有个标准就是文章的浓度如何，一篇论文单位文字的学术含量多大，这反映出文章是浓还是稀。好文章往往都是高浓度的，修理文章时，我们的思维中需要一把奥卡姆的剃刀。这就提醒我们的语言表达力求做到简洁、有效。论文的语言不仅需要有效表达且学术表达。休谟在26岁的时候就写了《人性论》，但效果不佳，自认为写作风格和方式问题，改写《人类理智理解》和《道德原则研究》，名声大振。

八、投稿如同找对象

文章投不出去，不一定是因为文章写的不好，要合适，对路才可用。编辑办刊也是有要求的，每个刊物都有自己的习性，应该投其所好。好文章与好期刊不是对应的，合适最重要。

九、不要力求语不惊人死不休

不可能有那么大的创新，如果都以这个标准，恐怕论文没法写了。怀特海说，全部哲学只不过是柏拉图哲学的脚注。既然如此，我们做的还有意义吗？学术的创新是个漫长的过程，一篇文章的期望不要太大。不要以为别人都写过了就没有写的价值。只要自己的口说出就有价值。我们每个人都是独特的个体，哪怕同样一个观点，不同的人表达出来都会不同，正是这种差异性不断累积，最终形成质变。

十、参考文献力求高大上

一篇论文的引用就足见论文的档次和品位，有时候，甚至刻意引用，也需要核心文献、前沿文献和经典文献的点缀。文献上运用全面、高端，最前沿的，外文的文献。文献是检验论文如何的重要标准，决定你文章的层次。参考文献反映你的阅读层次，如同吃东西，只有吃得健康，不挑食，身体才会好。人家看你文章引用的东西，就能够大致判断你的文章是在哪个层次的知识平台上生产出来的。

或许有人说，读书不一定那么功利地是为了写论文，学问好与文章多少没关系。确实如此，但作为研究生和博士生，学术论文训练是基本功，以此牵动着我们的整个生活布局。学术不仅是学，而且是术，且落脚点是术。在论文写作的训练中，会让自己静下来思考，会想方设法找资料，会绞尽脑汁，会痛苦焦虑，但这个过程中恰恰是以体验的方式去感受知识、感受世界、感受自我。正是这个意义上说，写作是个自我规训的过程。

人们可以不过“做学问的人生”，但必须过“有学问的人生”。没有智慧的人生是盲目的。写作，做科研则是练就智慧的一种方式，它会让我们少一分轻狂、浮躁，多一份沉着、淡定。

［作者简介］叶方兴，复旦大学马克思主义学院博士后；
河海大学马克思主义学院2014届思想政治教育专业博士毕业生。

编者按：

时下，学科焦虑是一个值得深究和讨论的话题，不管是本科生还是研究生都在为自己的未来何去何从而忧心忡忡。本刊特邀河海大学马克思主义学院思想政治教育专业和马克思主义基本原理专业的 4 位毕业生，对本专业及未来就业提出自己的所思所感。辅导员岗位是学生就业的热门岗位之一，由助管计划进入到辅导员岗位的朱宏博老师为我们提供了辅导员岗位的第一手资料；刘学坤老师、张秀琴老师作为河海大学毕业的博士研究生顺利留在高效任职恰恰能为我们提供未来就业的指导；印卫东学长作为自主创业的优秀企业家为那些想要创业的同学做了一个很好的榜样。让我们一起从这里感受不同学历、不同社会角色带给我们的丰富的人生可能。

从认知走向反思

朱宏博

2012 年 6 月毕业，我加入河海大学助管计划，边做辅导员边读研究生，这样的生活已过去两年半。

说实话，目前的生活跟毕业前所向往的有着不小的偏差。当时，保研的机会摆在面前（虽然研究生要读四年，虽然读研阶段每天都要上班），想想可以留在学校，熟悉的专业、熟悉的老师、熟悉的同学，也就选择继续走下去。

回到现在的我，在一所工科学院毕业班担任辅导员，每天处理年级四个专业接近四百五十名学生的各种事务，同时还要学习思政专业的各类课程，身份、思路随时切换，上一秒还在整理文献综述，下一秒就要撰写学生工作总结，每隔一段时间都会经历一次这样的“分裂时刻”。虽然工作并不轻松，但仔细想想，对此还是充满感激，因为从中感悟良多，至少能让我对以下几个问题认真思考：

一、我们能否真正认知自己的专业？

从 2008 年就读思想政治教育专业以来，听过的最多的问题就是：“思想政治教育到底是什么？”几乎每一位该专业的研究者都迫不及待地对思想政治教育下定义，告诉大家这个概念有多么重要，我们可以从多么宽广的视角来开展研究。至于这个概念含义的现有解释是否令我们满意，就只能见仁见智了。从目前来看，这个学科还未能赋予我们足够的自豪感，但这不代表我们应该忽视众多学者为该学科发展所付出的辛勤汗水，对于每一位任课教师我们都应该报以最为诚挚的感谢。因为他们在为我们开辟道路，我们现在还只是跟随者，但是早晚会有同伴，也许就是你，成为新的领路人。时代发展，无数学科兴起，也会有学科衰落和消亡，思想政治教育这门学科能否真正的发展并被广泛承认，需要每一个人的努力。

二、作为思政专业的学生，我们有哪些做得不够好？

我们需要做得更好，但首先应认识到我们有哪些做得不够好，我个人以为有如下几点：

第一、我们缺乏知识基础。思想政治教育这门学科面临的窘境之一就是缺乏学科的自治性和自觉性，有时候我们只能借助于红头文件和其他专业亦步亦趋。从事该行业的很多人都没不具有系统的知识储备，所以当你在期刊网搜索论文时，会发现成千上万关于“思想政治教育”的文献，但是

绝大多数都流于表面。我们的文章写作中充斥着各类自认为很“专业”的概念术语，实际上我们根本不知道它们意味着什么，华丽辞藻的背后彰显着文章内涵的匮乏。因为基础不牢，所以愈显浮躁。我们无须固步自封，政治学、社会学、人类学……有太多的营养充分的学术经典等待着我们来汲取，知识贮备代表实力，只有足够的实力才能让我们的学科获得应有的尊严。

第二、我们不会思考。这是我作为一名工科学院辅导员得到的最为直观的体会。工科学生在学术研究中有着严谨逻辑思维，至少，他们知道自己在“做什么”。我的导师曾半开玩笑似地抱怨，看本科生和研究生的论文是“一种巨大的折磨”，因为我们的文章大多数经不起推敲，实际上我们在写作的时候也没有推敲。譬如很多人的论文，在一开始就对研究对象作出一个连自己都不信服的“定义”，然后引经据典得出写作之前就已想到的“结果”，最后再对该项研究提出“现有不足”和“未来展望”。全文一气呵成，格式工整，词句对仗，但是看起千篇一律，因为缺乏笔者的思考，用老师的话说就是“缺少灵魂的文章”。每次审视自己先前的文章，想到“灵魂”二字，都会感到汗颜。

第三、我们沉迷批判，也止于批判。思政专业的同学都有一副好口才，针砭时弊，侃侃而谈。我们喜欢批判，批判对象古今中外无所不包，但这只是为了批判而批判。马克思喜欢批判，批判的背后彰显着他的自信：我指出你的不是，因为对你的理论我已经做了充分的研究，我已经做到的（或是试图做的）会比你做得更好。而我们的批判，更多的可以概括为“吐槽”，漫无目的的言语抨击背后，隐藏的是作为学者的自卑。批判本身并没有错，我们要做的，是在批判的同时保持应有的自信。正确认知自己的专业，反思自身的缺点和不足，这就是本人毕业两年多来所知所学的最大体会。

［作者简介］朱宏博，2012 届思想政治教育专业本科毕业生；
2012 级思想政治教育专业硕士研究生；
现任河海大学能源与电气学院辅导员。

学在思政

刘学坤

作为一名“思政人”对于思想政治教育的认识经历了一个不断变化的过程，从思想政治教育旁观者到思想政治教育局内人对于思想政治教育的感情也经历了一个不断发展的过程。借此机会漫谈几点自己对于思想政治教育、思想政治教育学习等方面的想法。

一、关于思想政治教育

思想政治教育是一项重要的社会活动，但是当我们在以“大学生”的身份在接触思想政治教育的时候，我们对于思想政治教育的认识视角和认识结果有自身的特点。我们既是未来的思想政治教育者，也是思想政治教育对象，我们对思想政治教育的认识非常多元，这种多元中通常也会带有一些误区和偏见。我们对于思想政治教育的认识最终使我们在面对这一学科时候呈现几个明显的取向。第一是离开。一些进入思想政治教育专业的人是被动的进入，因为考试等原因以“暂住”心理进来的，所以他们对于思想政治教育的态度是找机会离开，而不是尝试去了解思政，认同思政，立志以思政为业。第二是困惑和摇摆。有这种心态的同学他们进入思想政治教育专业通常也有一定的被动性，在来到思想政治教育学科后他们充满困惑和摇摆，如果没有及时的引导这些同学可能会对思想政治教育的认识更加偏离理性方向，而最终选择拒绝。第三是日益加深的热爱。思想政治教育是做“人”的工作，它与自然科学更多与“物”打交道不同，我们面对的对象是各行各业、各种性格爱好等非常多样的人，思想政治教育活动是很有趣也很有挑战性的活动，进入思想政治教育之后一些学习者随着对于思政的全面了解会培养起越来越深的对于思想政治教育学科、专业和活动的归属和热爱。

思想政治教育的接受者和思想政治教育者对于思想政治教育的认识是很不同的，作为未来的思想政治教育专业人员我们在大学期间一方面通过自己的思想政治教育对象的身份感知、思考思想政治教育，另一方面作为未来的思想政治教育者我们也要学会站在教育对象的视角去认识我们的思想政治教育，思考我们的思想政治教育，我们要以思想政治教育者的身份去对思想政治教育有更深刻的认识，从而热爱思想政治教育，向社会传播思想政治教育文化，积极以自身的专业特长为社会服务。在毕业之前我们通过宿舍生活、班级生活、校园生活、家庭体验和社会实践等都可以提早进入思想政治教育者的状态。

只要我们理解了思想政治教育本身，我们就能感知到丰富的思想政治教育现象，进而去发现问题，在发现问题的过程中建立起对于思想政治教育的敏感性和兴趣。随着对现象和问题的积累，当我们走入更高阶段的思想政治教育学习和研究中去的时候这些积累就成为了我们发展的基础，比如作为硕士生，有了这些积累我们的硕士论文选题、我们的博士研究选题就会是一个自然的过程，一个发自生活和内心的抒发过程，我们的研究也更有现实性。我们会发现思想政治教育有很多的新问题、有价值的问题，我们发现的那些可能在我们进入思想政治教育更高阶段之间觉得根本就不是思想政治教育问题的问题可能正是我们的创造所在。

二、关于思想政治教育学习

思想政治教育的专业学习有自身的独特性。第一，学习知识很丰富。思想政治教育活动是对人的思想和行为展开的引导和教育活动，它要求思想政治教育者有很高的知识储备和综合能力，我校的思想政治教育专业的培养方案就反映了这一特点，因此思想政治教育专业的学习很有意思，同时也有一定的辛苦性。第二，思想政治教育职业能力的获取需要一个长期的学习过程。由于思想政治教育活动的特殊性，社会对于思想政治教育者专业能力的要求越来越高，也正是在这一背景下思想政治教育专业在短短的几十年内由本科专业一直延伸到了博士层次，思想政治教育从业者需要不断学习，思想政治教育的学习是一个长期的过程，终身学习的过程，是一个在教育和影响他人的过程中不断提升自身能力的过程。第三，思想政治教育专业学习与生活密切相关。思想政治教育学习处理的是自己正在接受的活动，学习着身边的事情，因此思想政治教育专业的同学是幸运的，我们研究着我们自己。反思自我、观察社会就是思想政治教育学习。

三、关于思想政治教育学习完成后

思想政治教育专业的应用性很强，思想政治教育专业的出路是比较宽的，思想政治教育专业的学生的社会适应性很强。除了专门的思想政治工作岗位，在非职业活动中思想政治教育知识和能力的应用机会也非常多。

思想政治教育学习是一个独特的幸福过程，工作中的学习是一种很艰苦的学习，因此我们应该珍惜在校的学习机会，争取做到专业知识的基础扎实，综合素质不断提高。在校学习期间我们要思考学成之后的出路，但是学习也要有一定的非功利精神，如广泛阅读非专业的书籍，积极参加社会实践活动等等。

毕业参加工作以来我个人的一个很深的感受就是知识欠缺，面对 90 后以及 80 后的思想活跃的学生，自己能够进行交流和传授的知识很不够。另外有些工作中需要的能力完全可以在以前的读书过程中去锻炼和获得，比如表达写作的能力、公共场合的胆量等等。

四、河海大学的思想政治教育

河海大学的思想政治教育有自己的志向和特色。河海的思想政治教育学科在博士、硕士和本科等层次具有很强的吸引力，竞争很强，尤其是在研究生层次。我想这一现象的一个重要原因是那些渴望加入我们的思想政治教育硕士和博士学科中的竞争者对于思想政治教育有更成熟的了解，更多的认识，对于我们河海思想政治教育有很积极的肯定。我觉得我们河海思想政治教育学子要对自己的专业和自己的学科有全面的认识，积极的认同。我们河海思想政治教育专业的学生综合能力很强，加之我们专业的特殊性，我们要有创业的精神，创社会之业，人生之业。当有一天我们毕业走出河海的时候，很多关于“思政”、关于“河海思政”的感受会更深。

［作者简介］刘学坤，2014 届思想政治教育专业博士毕业生；
现任河海大学马克思主义学院教师。

真学术，真生活

张秀琴

对我来说，走进学术殿堂，纯属偶然。硕士入学第二年，还不明白发表论文是怎么一回事。博士毕业了，才明白什么叫学术研究。在此，我非常感激我的硕导和博导黄明理老师，是他们把我领上学术之路。

从事学术、科研是件很神圣的事。所以，我一直不让别人叫我博士。因为，一提到“博士”两字，脑子浮现的是像黄老师那样治学严谨、学识渊博的人。而我对“博士”这两字，有点心虚，有点“高处不胜寒”——以后发表的文章质量不高，科研能力不强，后人会嘲笑的。

时间总是匆匆而过，也留下追思和曾经的印迹。河海校园里，高大梧桐树下的林阴道，泛旧的图书馆，还有那到现在我还不知道名字的春天盛开的碗口般大的白球球花，所有这些，给我相对单调的求学生活增添不少谈资和情趣。

说到对专业的理解，在河海大学求学期间，可能是因为“身在此山中”的缘故吧，对马克思主义理论专业谈不上理解。如果现在让我重新回到那段历史中，我会重点做好两件事。一是尽量多读一点马克思主义经典著作。不少人空谈、抽象反对和“畏惧”马克思主义，究其原因是他们没读过马克思主义经典著作，更谈不上“真懂”马克思主义理论。要“真懂”，就要“真读”、“真学”。马克思主义不是自明的，只有真正读一点、学一点，马克思主义才不会陌生，才不会觉得它脱离实际、远离日常生活。

二是以唯物史观为切入点，掌握马克思主义精神实质，作为方法论指导社会实践。习近平同志多次强调学习历史唯物主义的重要性。历史唯物主义之所以能够超越它之前的历史观，主要在于它为我们提供两个种基本的方法论视角：历史的和社会关系的。我们观察和思考社会问题时，要从历史和社会关系相结合的角度思考问题。从历时态上，我们要把社会矛盾和生活困难拉长看，分析其产生的历史必然性和暂时性，以及其历史发生趋势；从共时态上，把社会矛盾和生活困难拓宽看，找到其产生的社会根源以及其在整个社会中的地位和影响。只有从历史和社会关系相结合的角度，我们才能跳出“历史虚无主义、以一斑窥全豹”式片面的思维方式。很多悲观情绪，就是因为不能从历史和社会关系相结合的角度分析问题。

我现在一位导师问我：除了博士论文的方向，你还对什么问题或者学科领域感兴趣？说实话，我好奇心挺重的，看的东西很杂。一般情况是，当我听到某人谈什么，我就会去找相关书看看。就学术而言，博士期间，就很崇拜张一兵教授，到南大蹭过他的课。仔细拜读过《走进马克思》，很喜欢这本书，我一真保存着，把它当“词典”用。我写过意识形态、党的建设、思想政治理论课教学方面的论文，所以也学习了一些相关方面的知识。为了完成博士论文，那时才真正开始了解哲学、学习哲学，主要看：《马克思恩格斯选集》中的部分文章；王国维、冯友兰、钱穆、梁漱冥等中国哲学、中国传统文化方面的书；西方的哲学史、西方的思想史以及宗教哲学等。

因为从小就喜欢听大人们天南海北地谈古今中外奇闻异事、国家大事、历史人物等，直到现在还是这样。所以，我对人文哲学社科这块，是遇到什么，就看什么，但都不系统，都不深入。

周国平先生说过，女人搞哲学，对哲学、对女人，都是伤害。我现在干的就是“双伤害”的事。不过，话说回来，如今，我越来越喜欢学术，因为通过阅读，你可以触摸到前人的思想。因为学习能力的增长，能读懂的思想越来越多。这一切都让我惊喜，更为能用文字表达思想而自豪。当然，如果自己的研究成果能为社会做点贡献，那将更是了不起的事了。

我曾问过一位酷爱学术研究的同学，辛辛苦苦写出来的文章，有人看吗？他说做学术就是“自娱自乐”。其实，你看，社会上那此“钱多多”之士，不也是自娱自乐吗？我们的肉身能需要多少物质？需要多少钱？人，就是那么一个人。我们的欲望无限，但我们的五脏六腑有限。所以，学习我们这个专业，首先自己要明白人的真实需要，有功利性但不能太功利。只有自己明白很多道理后，才能坐得了冷板凳，才能静下心来读读写写。

［作者简介］张秀琴，2012 届马克思主义基本原理博士毕业生；
现任无锡职业技术学院教师。

激流勇进，饮水思源

印卫东

我于 1994 年考入河海大学。曾任班长、学生会主席。毕业后分配到南京港务局铁路公司巡道班，后又调到局团委当干事；2001 年考上河海大学法律系研究生，曾任研究生会主席，校长办公室秘书，2006 年考取河海大学人文学院博士研究生。现任全国青联常委、江苏省青联委员、河海大学法学博士、副教授、南京市南通商会执行会长、南京市青年商会副秘书长、江苏省青年商会常务理事、南京市海外交流协会常务副会长。

在 1996 年，我创办“金启南教育培训中心”，目前在省内有 10 余家分中心，成为江苏教育大省一个响亮的品牌。现任江苏金启南教育培训中心董事长、校长，江苏东大建设（集团）有限公司董事长、总经理。在 2006 年，紧抓机遇，创建了“江苏东大建设有限公司”，公司依托著名高等学府---东南大学与河海大学的科研技术资源，始终致力于提升建筑工程质量，施工实力得到迅猛发展。

我从东海之滨的农家小伙到高等学府里的学子，从大学里的机关干部到下海后成为一名民办教育专家，从民办教育行业的带头人到建筑企业的领军人，有很多人认为我是成功的，也有很多人问我成功的秘诀是什么，我想成功没有秘诀，只有根植于脚下的“土地”， 才能收获累累硕果；只有夯实成功的基石，才能铸就辉煌。

回首过往，成绩来之不易。只有适时地变革与创新，才能使企业保持旺盛的生命力。九十年代末期，课外补习的热潮开始涌动，金启南教育抓住了市场的机遇，从最初的家教中心蓬勃发展为教育培训的领航者，这在江苏教育大省的发展史上写下浓墨重彩的一笔！“选择金启南，考试不用烦”也成为广大学子和家长们耳熟能详的广告语。直到今天，金启南历经了近二十年的发展，始终秉承着“以人为本，一切为了学生，为了学生的一切”的办学理念，专心致力于中小学各学科的课外教育辅导，一步一个脚印地铸造出民办教育这个家喻户晓的响亮品牌。

在金启南教育迅速发展的同时，企业在不断寻求多元化发展。作为企业最高管理者，认清市场发展趋势尤为重要，在建筑市场日益壮大之时，2006 年江苏东大建设有限公司成立，2014 年正式更名为江苏东大建设集团有限公司。集团本着“诚信、进取、互爱、卓越”立足于江苏，发展于全国，在变幻莫测的市场大环境下，持续改进管理模式，狠抓项目管理，扩展产业规模，多次获得江苏省住房和城乡建设厅颁发的“江苏省信用管理示范建筑业企业”的荣誉称号。

饮水思源，东大建设集团的成长离不开母校的精心哺育与大力支持，集团也将继续为母校的学子们提供实习和就业岗位。新年伊始，祝福母校桃李满天下，才俊如星流。机遇与挑战同在，光荣与梦想共存。希望每一位河海学子能抓住时代赋予的机遇，奋勇前进。

［作者简介］印卫东，2011 届思想政治教育专业博士毕业生；
现任江苏东大建设有限公司董事长。

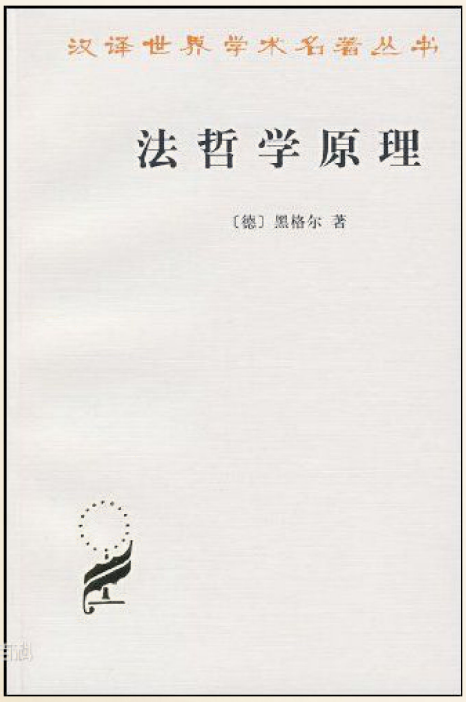
开卷有益

推荐书目一：

《法哲学原理》（黑格尔著，范扬、张企泰译，商务印书馆，1982 年版）

推荐理由：

《法哲学原理》出版于 1821 年，是黑格尔任柏林大学教授期间出版的，也是黑格尔生前公开出版的最后一本著作。在黑格尔自身看来，法哲学是一种“应用逻辑学”，逻辑学作为“研究理念自主自为的科学”一直都是黑格尔哲学体系的中心，由此而推演诞生的自然哲学与精神哲学则是逻辑学的应用。法哲学是属于客观精神的哲学，主要包括群体意识、民族精神与时代精神等，涉及法、权利、道德、法律、伦理等。恩格斯曾经说，黑格尔的法哲学就是他的伦理学。今天，《法哲学原理》一书已经成为人文社会科学的经典之作，在伦理学、政治哲学、法学等众多学科之中都具有奠基性的作用。作为一个当代读者，笔者以为，去除黑格尔所处时代的特殊的历史语境，《法哲学原理》一书启迪我们思考的永恒主题可能有如下几点：一是哲学与时代的关系问题。在此书的序言中，黑格尔明确指出，“每个人都是他那个时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的它的时代。”人们往往诟病于黑格尔成为为普鲁士反对政府做辩护的官方哲学家身份，其实黑格尔对自身的哲学身份具有明显的自身意识。因此，穿透历史的镜头，深入阅读这本经典著作以及背后的历史语境，对于当代中国知识分子或许具有某种不可或缺的启迪与比照意义。二是关于现实与思想关系问题。“凡是合乎理性的东西都是现实的，凡是现实的东西都是合乎理性的。”这一黑格尔命题所揭示的思想与现实的关系一直困惑着黑格尔以来的知识分子。《法哲学原理》中充满智慧与光芒的辩证思维为我们提供的思想范式其实就是中国士大夫生活实践的范式，可惜中国知识分子却对此缺乏理性的思考与认同。三是伦理与政治的关系问题。无论是西方的政治伦理还是中国的伦理政治，都揭示了伦理与政治之间隐秘的内在关联。《法哲学原理》一书从哲学的视野为我们揭示了伦理与政治之间互动关系，构建了抽象法、道德、伦理螺旋式上升的过程，揭示了个体、家庭、市民社会、国家等共同体的层次性结构。阅读此书，使我们既能感受“人是完全高贵与完全卑微东西、人是完全有限与完全无限东西的统一”的存在主义困境，又能获取“自己成为一个人、也要尊敬他人为人”的理性认同。



推荐书目二：

《南渡北归》（共三部：南渡·北归·离别）（岳南著，湖南文艺出版社，2011年版）

推荐理由：

如果说《法哲学原理》是玩高冷的代表，那么《南渡北归》则是接地气的表现。在一个追求物质、渴望成功、文化成为快餐的时代，作为一个人文社科的老师来说，最感尴尬的就是面对学生窥探物质隐私的好奇，最难回答的就是学习人文社科是否能有一飞冲天的大富大贵。每每失落与彷徨的时刻，面对《南渡北归》中的大师，总可找到一丝温情的回馈，总能捡起一种思想的敬畏，总会感受一轮神圣光环的照耀。这本书，没有谁不能读，没有谁读不懂，没有谁读了会放下。拾读此书，近代人文知识分子的历史史诗跃然纸上，让人凝思。抗战爆发，近代中国知识分子与民族精英或为保存文化命脉、或为自身生活的苟全，从敌占区流亡大西南，南渡生活，生活恐慌而灰暗，学术精进而宏远；抗战胜利，流亡西南的知识分子开始大雁回归式的探寻之旅，既是为自己的人生定标，也是为民族的未来寻路，自由与独立一直激荡着北归的学人；内战爆发，政见歧出，曾经的兄弟手足，曾经的学术同仁，不得不忍痛离别，既是自己自由的生活抉择，更是自己艰难的思想抉择。进入此书，人文大师们的学术情怀激荡人心，令人扼腕。这里既有我们熟悉的胡适之、梅贻琦、郭沫若、周作人、闻一多等等，又有我们或许不甚了了的梁思永、吴金鼎、胡福林、叶企荪、穆旦等等；既有轰轰烈烈的群体迁徙，也有可歌可泣的个体追梦；既有学术精神的时代群雕，也有才子佳人的爱恨情仇。回味此书，人文社会科学的神圣使命感油然而生，不能自已。诚如诗人穆旦所言，“我冷眼向过去稍稍回顾……这才知道我的全部努力，不过是完成了普通的生活”，个体的命运遇到动荡的时代，其中冷暖，一语便知；诚如西南联大纪念碑文所载，“稽之往史，我民族若不能立于中原，偏安江表，称曰南渡……乃能于不十年间，收恢复之全功。庾信不哀江南，杜甫喜收蓟北。”当战火纷飞、民族危难的时刻，脊梁的信念，光芒四射；诚如寅恪所叹，“衰泪已因家国尽，人亡学废更如何”，其中悲凉我等可曾体会，学术命脉一念之间。在此书的推荐封语中，说这是“首部全景再现中国最后一批大师群体命运剧烈变迁的史诗巨著”，其中断言“最后一批大师”，果真如此？我等当读之、思之、追之……

[推荐者] 庞俊来副教授

河海大学马克思主义学院 2014-2015 学年学术动态回顾

一、学科建设

- **河海大学思想政治教育学科全国排第 5 名。**据新出版的《思想政治教育发展报告（2013）》，河海大学思想政治教育学科博士点的综合学术产出排名第 5 名。河海大学思想政治教育学科博士点博士生导师发表论文被引排名和被转载数排名分别是第 9 和 5 名，博士生导师发表论文总数排名和核心期刊论总数排名分别是第 6 和 18 名。
- **江苏省哲学社会科学研究基地“公民道德发展与人的现代化研究基地”在我校揭牌成立。**2014 年 11 月 22 日，江苏省哲学社会科学研究基地“公民道德发展与人的现代化研究”揭牌仪式隆重举行。江苏省委宣传部部务委员双传学教授、我校副校长朱跃龙教授共同为基地揭牌。黄明理教授为该基地首席专家。揭牌仪式由我院余达淮院长主持。
- **我院获批江苏省“中国特色社会主义理论体系研究基地”。**2015 年 2 月 10 日，由江苏省委宣传部组织，我院多名专家学者联合申报的“中国特色社会主义理论体系研究基地”正式获批。

二、学术活动

- **孙其昂教授等应邀参加全国思想政治教育前沿问题高端论坛。**2014 年 9 月 20—21 日，武汉大学马克思主义学院、马克思主义理论与中国实践协同创新中心共同举办了全国思想政治教育前沿问题高端论坛。我院孙其昂教授、戴锐教授、陈继红教授和博士生王莹参加了这次论坛。孙其昂教授提交了会议论文，并在大会上作主题为“论思想政治教育转型的深层变革”的发言。我院思想政治教育专业 2014 级博士生王莹在自由发言阶段表达了自己在“思想政治教育科学的指导思想”方面的思考和困惑。
- **思想政治教育学科博问论坛第十九期顺利举行。**2014 年 9 月 24 日，博问论坛举行“不忘初心：做人与做事、学习与生活”茶话会。我院博士生毛俊、孙艳秋、王菁菁、王莹，南京理工大学人文与社会科学学院王永益、南京邮电大学马克思主义学院陈宗章、金陵科技学院思政部邢晓红、南京晓庄学院思政部王恒亮分别发言。嘉宾有孙其昂、郑大俊、戴锐、金林南、陈继红、赵春霞、刘学坤、黄世虎、单连春、郑黎明等老师。孙艳秋主持了本次茶话会。
- **中国社科院侯惠勤教授来我院讲学。**2014 年 9 月 28 日，中国社会科学院侯惠勤教授在校闻天馆作题为《关于深化马克思主义研究中的几个问题》的学术报告。报告由余达淮院长主持。
- **我院中共党史学科举行第一次师生研讨会。**2014 年 10 月 10 日，我院中共党史专业举行第一次师生研讨，研讨会主题为“中共党史学科的基本认识”。研讨会由李宁副教授主持。
- **《江苏社会科学》主编李静教授应邀来我院作学术报告。**2014 年 10 月 22 日下午，《江苏社会科学》杂志主编李静教授应学院邀请为我院师生作了关于“当前社会科学研究应具有的几种意识”的学术报告。报告由单连春副院长主持。

- **新人文讲堂·新生团校第一讲之“黄金谈”学术论坛隆重举行。**2014 年 10 月 29 日，由校团委、马克思主义学院共同主办的新人文讲堂·新生团校第一讲之“‘黄金谈’——社会主义核心价值观 VS 世俗价值观·碰撞中谁生”隆重举行。此次论坛由我院黄明理教授、吴静教授和庞俊来副教授主讲。
- **“思想政治教育学科发展与服务创新”学术研讨会顺利召开。**2014 年 11 月 15 日，我院召开了“思想政治教育学科发展与服务创新”学术研讨会暨河海大学思想政治教育博士校友会成立。印卫东、陈宗章、胡晶晶、周海燕、阮超群、王恒亮、金奇、邢晓红、刘学坤等 9 位河海大学思想政治教育专业博士毕业生代表返回母校，共叙校园情谊，共话学术生活。到会老师有：马克思主义学院党委书记王志峰，博士生导师孙其昂教授、郑大俊教授、尉天骄教授、金林南教授、陈继红教授，学科秘书赵春霞老师，还有在校博士生和硕士生代表。
- **清凉学坊第三期（总第十四期）学术交流。**2014 年 11 月 20 日，清凉学坊 2014 年第 3 期学术交流顺利举行，本期由郑黎明作题为《英国政治教育思想光谱中的怀疑主义本色》交流，点评嘉宾有孙其昂、金林南、黄世虎、吴晓番等。庞俊来主持了本次交流活动。
- **常宴会校友作“思政本科生如何成才”辅导报告。**2014 年 11 月 20 日，我院思想政治教育本科专业 2012 届毕业生、中国人民大学思想政治教育专业博士生常宴会返回母校河海大学，为思政本科新生作“思政本科生如何成才”的报告会。报告由 2014 级班主任张小龙老师主持。
- **马克思主义学院第三届研究生论坛成功举办。**2014 年 11 月 22 日，我院举行第三届马克思主义学院研究生论坛。本次论坛由马克思主义学院主办，马克思主义与当代研究所和思想政治教育研究所承办。
- **“金林南教授读书研讨会”活动成功举办。**2014 年 11 月 29 日，金林南教授主持的读书会在学院会议室举行。本次阅读书目是彼得·伯格和托马斯·卢克曼合著的《现实的社会构建》。
- **中共党史学科举行“学党章”活动研讨会。**2014 年 12 月 10 日，我院中共党史专业第二次师生研讨会举行。本次研讨会围绕《中国共产党党章》进行学习交流。研讨会由王同昌老师主持。
- **“戴锐教授读书研讨会”活动成功举办。**2014 年 12 月 11 日，戴锐教授主持的读书会在学院会议室举行。来自思想政治教育和伦理学等不同学科的硕士、博士研究生以及部分学院教师参加了读书会活动。
- **余达淮教授第二届师生学术沙龙圆满落幕。**2014 年 12 月 13 日，余达淮教授组织召开的第二届师生学术沙龙活动在南京商业学校会议室举行。本届学术沙龙主要议题包括：“依法治国”主题相关论文交流、《21 世纪资本论》研讨、公祭日默哀等。
- **思想政治教育学科博问论坛第二十期“纪念思想政治教育学科设立 30 周年”系列专题活动之闭幕式“戴锐教授思想政治教育学术报告”顺利举行。**2014 年 12 月 24 日，戴锐教授在本期博问论坛作学术交流，特邀孙其昂教授点评。王莹主持了本次交流活动。
- **南京大学胡大平教授来我院讲学。**2015 年 1 月 7 日，南京大学哲学系胡大平教授在我院作题为《地理学想象与历史唯物主义》的学术报告。报告由余达淮院长主持。
- **湖南师范大学唐凯麟教授来我院讲学。**2015 年 1 月 9 日，湖南师范大学教授，伦理学研究所所长唐凯麟教授在我院作题为《中国传统文化的几个问题》的学术报告。

- **南京大学唐正东教授来我院讲学。**2015 年 1 月 12 日，南京大学哲学系主任唐正东教授在我院作题为《思想史中的唯物史观及其学术价值》的学术报告。报告由余达淮院长主持。
- **我院博士生刘红梅、陈光洁、王莹应邀参加北京大学第五届“未名论坛”。**2015 年 1 月 26—30 日，由北京大学举办的第五届“未名论坛暨全国马克思主义理论及相关学科博士研究生高级研讨班”召开，论坛的主题为“中国文化与社会主义核心价值观”。我院思想政治教育专业博士生刘红梅、王莹和马克思主义基本原理专业博士生陈光洁应邀参加论坛。

三、学院师生出版获奖情况

- **黄世虎副教授撰写的《毛泽东意识形态理论研究》正式出版。**我院黄世虎副教授撰写的《毛泽东意识形态理论研究》一书由中国社会科学出版社正式出版发行。该书是国内较为系统分析和研究毛泽东意识形态理论的著作，可作为马克思主义理论学科学习和研究的参考读物。
- **我院黄明理教授获江苏省重点委托项目一项。**为推动培育践行社会主义核心价值观工程在江苏的实践，受江苏省委宣传部委托，江苏省哲学社会科学规划办公室以社会主义核心价值观为主题立项了 14 个重点委托项目。我院黄明理教授主持和主编了其中的《友善》篇。该丛书集中了江苏省知名专家集体攻关，江苏人民出版社已于 2015 年 1 月出版。
- **金林南教授入选“高校思想政治理论课教师 2013 年度影响力提名人物”。** 教育部社科司公示“高校思想政治理论课教师 2013 年度影响力人物”入选名单，我院金林南教授入选“高校思想政治理论课教师 2013 年度影响力提名人物”。
- **思想政治教育专业博士刘学坤、硕士揭春兰的论文喜获 2014 年河海大学校级优秀博士、硕士论文。**思想政治教育专业刘学坤的博士论文《友爱论》喜获 2014 年河海大学博士校级优秀学位论文，导师：戴锐教授；思想政治教育专业揭春兰的硕士论文《思想政治教育空间论》喜获 2014 年河海大学硕士校级优秀学位论文，导师：戴锐教授。
- **我院 3 部（篇）作品入选思想政治教育学科 30 年标志性研究成果。**我院金林南教授的论著《思想政治教育学科范式的哲学沉思》和孙其昂教授的论文《论思想政治教育的现代转型——基于社会、历史、系统视野的考察》、戴锐教授的论文《论思想政治教育学科建设的十大关系》入选“30 年思想政治教育学科标志性研究成果评选活动”标志性成果，我校入选数占标志性研究成果全国总量的 1/20。
- **王孝勇博士获江苏省博士后科研资助计划。**与我院金林南教授合作的博士后王孝勇博士申报的“中国特色社会主义政治协商文化研究”课题获得 C 类科研经费资助（2 万元），是我校获 2014 年度“江苏省博士后科研资助计划”第一批资助中唯一入围的人文社科类项目。
- **孙其昂教授成果入选《国家哲学社会科学成果文库》。**我院孙其昂教授著《思想政治教育现代转型研究》入选 2014 年度《国家哲学社会科学成果文库》，这是河海大学入选文库的第一个成果。该成果的完成者还有侯勇、刘学坤、朱其东、叶方兴、陈宗章、胡晶晶、王莹、柳廷俊等。

［本刊编辑部］

《思想评论》学刊

征稿启事

《思想评论》是由河海大学马克思主义学院研究生、本科生协同自办的人文社科类学术刊物，旨在搭建以本科、硕士为主，博士参与的本、硕、博之间思想交流与碰撞的平台。本刊倡导求实、严谨的学风，坚持以学术性、思想性和创新性为文章入选标准，秉持开放的办刊理念，特向关注马克思主义理论及公共议题的广大青年学友征稿。

一、栏目设置

本刊设学术论文、学术书评、学术评论、学术随笔等栏目。

1.“学术论文”涵盖马克思主义理论相关学科的论文、综述等学术性文章。

2.“学术书评”刊载相关经典著作及新近出版的学术专著的述评。

3.“学术评论”刊载回应性文章，专供学术间的理性交流。尤其欢迎对本刊已刊载文章的回应，质疑、辩驳或认同均可。

4.“学术随笔”刊载有思想的原创学术观点，行文体例风格自主，篇幅2000字左右为宜。

二、来稿须知

1.学术论文以3000字以上，8000字以内为宜，文章理性且论据充分，文字精炼且具有可读性。来稿如已在公开出版刊物发表，须随稿件告知编辑部。

2.来稿须是原创作品，请遵循学术规范，如出现剽窃，文责自负；学术论文引文注释规范请遵循《河海大学学报（哲学社会科学版）》清稿要求，详见http://www.hehaiqikan.cn/hhdxxbsk。

3.来稿请在文末附作者真实姓名、学校院系、专业年级、联系方式、通讯地址及邮编。

4.编辑部对拟采用稿件有权在尊重原作的基础上进行必要的修稿，编审修改意见将反馈作者；优秀稿件将刊印专家学者的学术点评。

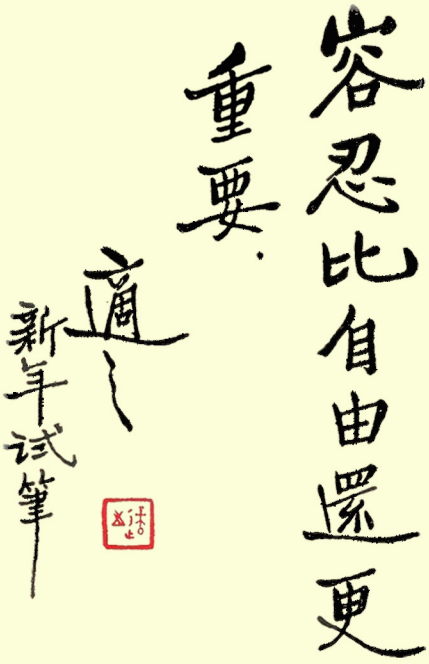
三、审稿程序

为确保审稿及录用公正，稿件双向匿名审稿；编辑部审稿团对稿件综合评分，均分达到录用分数由副主编复审，复审通过送主编审定。主编不参与审稿，只根据副主编审稿意见决定最终是否刊录，与副主编意见相左的稿件，由博士审稿团再审。

四、本学刊为半年刊，每年3月及9月出刊，暂不收取任何版面费，欢迎广大青年学友赐稿。来稿请用word文档发送至编辑部电子信箱：sxplbjb@163.com。学术稿件一经录用，即赠当期刊物致谢。下期收稿截至2015年6月15日。

《思想评论》编辑部

校内刊号：027
封面设计：黄 广　张晓磊



主　　办：河海大学马克思主义学院
刊名题字：孙其昂教授
编辑出版：《思想评论》编辑部
主　　编：陈 念
通讯地址：南京市江宁区佛城西路8号
邮政编码：211100
投稿信箱：sxplbjb@163.com
网　　址：http://mky.hhu.edu.cn
新浪微博：思想评论学刊

思想評論

[思享者]以#思享者#为话题，在新浪微博上分享您的观点，并@思想评论学刊，您会发现……