

# “关系理性”与真实的“共同体”<sup>\*</sup>

贺 来

---

**摘 要：**“主观理性”与“共同感”的矛盾是现代性深层的“二律背反”。现代性的这一深层困境要求哲学对“理性”观念进行深入反省与重建。新型理性既不能是以抽象“共同体”为根据的“客观理性”，也不能是以抽象“个体”为根据的“主观理性”，而应该是超越二者的“关系理性”。以“关系理性”为基本原则，确立“为他人的主体性”观念，为克服“主观理性”与“共同感”的矛盾奠定了基本的思想前提。哲学对“关系理性”的自觉，既是人的自我理解的深化，也是对哲学的思想任务和价值关怀的一次重新设定。对于中哲、西哲、马哲来说，在推动个人自由个性发展的同时，促进人们之间的联合，在此基础上追求真实的“共同体”，应成为其自觉的哲学意识和价值眷注。这构成了中哲、西哲、马哲对话与融合的重要生长点。

**关键词：**关系理性 为他人的主体性 共同体

作者贺来，哲学博士，吉林大学哲学社会学院暨哲学基础理论研究中心教授（长春 130012）。

---

中哲、西哲、马哲的对话与汇通，关键在于捕捉到我们时代具有实质性意义的重大理论与现实课题。在这个过程中，中哲、西哲、马哲的理论资源都将被激活，并以一种内在而非外在的方式实现对话、交汇与融合。因此，以重大问题为导向，是进一步推进三者对话与融合的重要生长点。“关系理性”与真实的“共同体”即是这样一个具有重要理论与现实意义的课题。本文试图通过这一问题的探讨，展开中哲、西哲、马哲对话与汇通中一个具有生发性的思想视野。

## 一、“主观理性”与“共同感”的矛盾：现代性深层的“二律背反”

理性是哲学中最为根本的概念之一，虽然人们经常赋予它以不同的内涵，但没

---

<sup>\*</sup> 本文为国家社科基金重点项目“马克思主义哲学与当代哲学发展趋势”（项目编号12AZD065）阶段性成果。

有人否认，对理性的反思和自觉是哲学的重大主题。哈贝马斯这样说道：“从历史起源以来，意见和行动的合理性就是哲学研讨的一个论题。我们甚至可以说，哲学思维本身，就是从体现在认识、语言和行动中的理性反思中产生的。哲学的基本论题就是理性。”<sup>①</sup>从词源上考察，理性由逻各斯一词引申而来，逻各斯的通常解释是：理性、判断、概念、定义、根据、关系，<sup>②</sup>意味着“最真实的存在”、“最根本的真理”，构成人和万事万物都须服从的根本尺度与法则。在哲学的意义上，理性构成人的思想和行为的终极根据和源始出发点，对其进行自觉理解和反思，是哲学最为重大的议题。

哲学以“理性”为重大议题，但在不同历史阶段，“理性”却被赋予了不同内容并表现为不同形态。哲学作为一种以反思意识的方式表达对人自身生存性质、生活价值以生存状态理解的特有意识形式，它对理性的理解和反思，是与人的生成、发展过程相适应着的。理性形态的转换和变革，在深层根植于人的生存方式的变化，体现不同历史发展阶段人具体的生存特性与发展要求。

从历史上看，“理性”最早表现为“客观理性”。这是一种与前现代的传统社会人们的生存活动方式相适应的理性形态，它代表着普遍性的、强制性的外在于客观价值尺度，为传统社会的存在合法性提供着价值规范基础。按照马克思的观点，传统社会属于人的发展的“群体本位”阶段，它意味着个人是“一定的狭隘人群的附属物”，<sup>③</sup>“共同体”的利益拥有压倒一切的优越地位，服从共同体的需要，是个人思想和行为的最高价值原则。在此条件下，共同体所极力维护的必然是支配着个人和社会生活全部领域的普遍的、强制性的价值法则，个人所信奉的也必然是外在于他并支配着他的抽象共同体的普遍的、永恒的价值尺度。经典社会理论家如涂尔干从另一角度同样指出，传统社会的根本特点是“同质性”与“未分化性”，同质的、未分化的社会需要同质性的价值情感和信仰，来维系着整个社会的机械有序性并实现社会整合，涂尔干把它称为“集体意识”。<sup>④</sup>罗蒂曾从哲学层面这样描述人们所遵循的这种客观理性形态：“当柏拉图尝试回答‘为什么正义符合个人的利益？’，或当基督教宣称‘人可以由服务他人而获得完美的自我实现’时，他们背后的企图都是希望将公共和私人融为一体。为了以这类形而上学或神学的角度，把完美的追求和社会整体感结合起来，他们要求我们承认人类有一个共通的人性。”<sup>⑤</sup>这种个人之上

① 哈贝马斯：《行动的合理性和社会合理化》，《交往行动理论》第1卷，洪佩郁等译，重庆：重庆出版社，1994年，第14页。

② 参见海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，陈嘉映修订，北京：三联书店，1999年，第38页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第22页。

④ 涂尔干：《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店，2000年，第42页。

⑤ 罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，北京：商务印书馆，2003年，第3页。

的、把“公共”与“私人”统一为一体的、共同体的价值准则，所体现的即是“客观理性”形态。

在西方古代哲学中，柏拉图可以说是这种“客观理性”最具代表性的自觉表达者。他认为，理性的源泉在于客观的、超感性的理念世界，在他看来，善的理念是“一切事物中一切正确者和美者的原因，就是可见世界中创造光和光源者，在可理知世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。”人所应该做的，是以灵魂之眼，“正面观看实在，观看所有实在中最明亮者。”<sup>①</sup>柏拉图的这种“理念论”构成了其理解和设计“理想国”的根据。可以说，其“理想国”在深层表达了人在“主观理性”尚未生成、抽象“共同体”占据主导地位条件下的生存性质。黑格尔曾通过对柏拉图的批评表达过这一观点，他指出，古代共同体奉行的是“共有产权”：“柏拉图理想国的理念侵犯人格的权力，它以人格没有能力取得私有财产作为普遍原则。人们虔敬的、友好的、甚至强制的结义拥有共有财产以及私有制原则的遭到排斥，这种观念很容易得到某种情绪的青睐”。<sup>②</sup>

然而，从传统社会向现代社会的转型，却从根本上瓦解了上述客观理性形态。现代社会人们不再接受把理性视为个人无条件服从的抽象共同体的普遍的最高准则，而是把它规定为个人“主体”的本质属性，即“主观性”。它要求把理性从个人之上的共同体返回到个人自身，强调个人的“主观理性”而非“客观理性”构成人与社会的价值源泉和根据。

在哲学史上，黑格尔是第一个从世界历史的高度对现代性进行全面反思与批判的思想家，<sup>③</sup>他明确地自觉到，哲学的重大使命就是从思维的角度把握其时代，而用哲学的概念来把握现代，现代性最根本的特质就是以个人“主观理性”取代了传统社会的“客观理性”，使之成为了现代社会占据统治地位的支配原则，禀赋主观理性的个人对一切进行自主判断，是现代性的基本标准，黑格尔说道：“一般说来，现代世界是以主观性的自由为其原则的，这就是说，存在于精神整体中的一切本质的方面，都在发展过程中达到它们的权利的”，<sup>④</sup>“主体的特殊性求获自我满足的这种法，或者这样说也一样，主观自由的法，是划分古代和近代的转折点和中心点”。<sup>⑤</sup>这意味着，从“古代”向“现代”的历史转折，标志着“理性”原则的重大变换，即从“客观理性”向“主观理性”的变换，现代社会的成就与危机，均在这种“理

① 参见柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1997年，第276—277页。

② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年，第55页。

③ 参见哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，南京：译林出版社，2004年，第19页。

④ 黑格尔：《法哲学原理》，第291页。

⑤ 黑格尔：《法哲学原理》，第126—127页。

性”原则的转换中有着深层的根源。

众所周知，现代西方哲学是以笛卡尔的“我思”概念为开端的。黑格尔这样概括道，“从笛卡尔起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来的，自我意识是真理的主要环节。……在这个新的时期，哲学的原则是从自身出发的思维，是内在性，这种内在性一般地表现在基督教里，是新教的原则。现在的一般原则是坚持内在性本身，抛弃僵死的外在性和权威，认为站不住脚。”它强调：存在物要被人认识到，须呈现为人的思维领域中的意识事实，必须以“我的心”、“我的意识”作为先在的逻辑根据，也即必须以主观意识的“自我”作为一切关于对象知识的基础，个人主体因此成为世界的立足点和中心。<sup>①</sup>可以说，自笛卡尔以来的现代西方哲学就是一部使主观意识的“自我”不断地实现中心化，并以“自我”为中心，为知识与存在确立一劳永逸的基础的过程。

现代西方哲学把“我思”确立为一切确定性和真理赖以立足的基石，这种哲学观念以一种反思意识的形式集中表达了现代人和现代社会的理性信念。它深植和奠基于现代人的生存活动方式和生活世界，体现和凝聚着现代性的根本精神。马克思曾指出，自然发生的“人的依赖关系”是人的最初存在状态，而“以物的依赖性为基础的人的独立性”构成人类发展的第二大阶段，<sup>②</sup>如果说前述“客观理性”是与人的发展第一阶段相适应的理性形态，那么，“主观理性”就是与人的发展第二阶段相适应的理性形态，表达着现代人要从抽象共同体的统治中摆脱出来，追求个性自主和独立的价值旨趣，在此意义上，从“客观理性”向“主观理性”的转换，在深层体现着现代人生存方式和发展要求的深刻变化。正如哈贝马斯所指出的，“主观理性”不仅构成哲学意义上的知识与存在的根据，更是现代以来人们确立人与社会生活价值的规范性源泉，它要代替中世纪上帝的神圣权威，为人生意义、社会理想、道德价值等确立一劳永逸的基础。他说道：“在现代，宗教生活、国家和社会，以及科学、道德和艺术等都体现了主体性原则”，<sup>③</sup>正是“主观理性”原则，支撑了宗教改革、启蒙运动和法国大革命，确立了现代文化形态。人们相信，通过人的主观理性能力的发挥，不仅能实现对“自然的统治”并把人从自然的支配中解放出来，而且能够控制社会生活中统治着人的异己力量，破除偏见、迷信和外在权威对人的统治，从而克服一切外在束缚，使自身真正成为自律、自主、独立的“主体”，实现自我救赎和解放，在此意义上，“主观理性”取代了中世纪的“上帝”的神性，被确立为现代社会的价值规范基础，它不仅是哲学的思想原则，而且是体现在现代社会生

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1996年，第59页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第107页。

③ 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，第22页。

活中人们的生活实践原则。

以“主观理性”取代“客观理性”，这一理性形态的重大转换，标志着现代性精神的确立。从历史的观点看，毫无疑问，个人“主观理性”的自觉和挺立，是现代性不可否认的重大成果。但与此同时，今天我们需要反思个人“主观理性”的膨胀所带来的重大挑战，而在诸种挑战中，“生活世界统一性”的危机以及由此所导致的人们“共同感”的丧失，对于今天人们的现实生活尤其具有十分特殊和迫切的意义。

所谓“生活世界统一性”是指社会生活中人们通过某种共同纽带所形成的生活世界的整体性，亦即通过某种普遍承认和一致接受的方式相结合，形成一个相互依赖和结合的共同体。所谓“共同感”是指社会生活中的个体对于“共同体”的归属感和认同感。在“客观理性”占据主导地位的条件下，“生活世界统一性”以及以此为前提形成的人们在社会生活中的“共同感”具有“自然而然”的性质。如前所述，传统社会是以“共同体”为主导的社会形态，共同体所要求的普遍、强制性的价值准则，成为所有共同体成员无条件服从和遵循的价值共识，就像黑格尔在《精神现象学》中所描述的那样，在此情况下，“伦理行为的内容必须是实体性的，换句话说，必须是整个的和普遍的；因而伦理行为所关涉的只能是整个的个体，或者说，只能是其本身是普遍物的那种个体”，<sup>①</sup>“个体”成为“普遍物个体”，这意味着，整个社会生活共同体以稳固的、且被所有人一致认同的“集体意识”为纽带，维系着人们生活世界的整体性，与此相辅相成的是，生活在共同体中的所有成员也把自身存在与共同体的整体利益结合在一起，并由此生成一种“休戚与共”的“共同感”。柏拉图曾在《理想国》中说道，“对于一个国家来说，还有什么比闹分裂化一为多更恶的吗？还有什么比讲团结化多为一更善的吗？”发现一劳永逸的途径和纽带，来避免“化一为多”的“分裂”而实现“化多为一”的“团结”，从而达到人们在社会生活中的“苦乐同感、息息相关”，<sup>②</sup>这是“理想国”的重要功能。在一定意义上，可以说，柏拉图所描述的“理想国”以一种生动的方式表征了传统社会人们生活世界的整体性以及人们在共同体中所享有的“共同感”。

然而，个人的“主观理性”却恰恰是以摆脱和破除上述“生活世界统一性”和共同感为基本诉求的。黑格尔曾指出，个人“主观理性”在根本上所代表的是一种“知性原则”，它实质上是“以一种知性的方式设定无限”，这使得它不可避免地内蕴和遵循着“对象化”与“统治性”的逻辑。作为“对象化”逻辑，它遵循着“主客二元对立”的原则，把自我确立为主体，与把自我之外的他者规定为“客体”不可分割地关联在一起。“主观理性”原则把主观意识的“自我”实体化为“主体”，强调自我意识的同一性，是保证其他一切存在者存在的最终根据，立足于这种“自

<sup>①</sup> 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第9页。

<sup>②</sup> 参见柏拉图：《理想国》，第197、200页。

我”，一切自我之外的“他者”都是与“我”相对立并由“我”所规定，人与人之间的关系成为一种互为对象性关系。这使得“主观理性”原则充满控制性、征服性的“暴力”，体现在对他人的关系上，必将把他人“作为客体加以压迫”。个人不仅把社会共同体视为只有工具性价值，也视他人只有工具性价值，由此必然导致社会生活共同体的分裂和“伦理总体性”的瓦解。

在黑格尔看来，个人“主观理性”的这种“对象性”逻辑在现代社会的“市民社会”得到了最集中的体现：“市民社会是个人私利的战场，是一切人反对一切人的战场，同样，市民社会也是私人利益跟特殊公共事务冲突的舞台，并且是它们二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台。”<sup>①</sup> 在几乎相同的意义上，马克思指出：“在‘市民社会’中，社会联系的各种形式，对个人说来，才表现为只是达到他私人目的的手段，才表现为外在的必然性。”<sup>②</sup> 可见，当“主观理性”成为现代社会的支配原则时，社会将成为因自利目的而结合在一起的个人的聚合体，并因此而丧失内在的统一性。

很显然，与“生活世界统一性”的丧失相伴随，社会生活中人们之间的休戚与共、息息相关的“共同感”也必然随之消退。一方面，社会生活的“机械团结”取代了传统社会的“有机团结”，原子式的个人之间或基于“劳动分工”，或基于形式化和理性化的“契约”、“规则”形成人与人之间的人际关系，实现着不同个人之间的结合。正如滕尼斯指出的，在这种状态下，“尽管有种种的结合，仍然保持着分离。……在这里，人人为己，人人都处于同一切其他人的紧张状况之中。他们的活动和权力的领域相互之间有严格的界限，任何人都抗拒着他人的触动和进入，触动和进入立即被视为敌意。”<sup>③</sup> 如果在传统社会，每个人都属于共同体，“都感到自己的血循环于这一群体的血液之中的，自己的价值是群体精神中的价值的组成部分。共同感觉、共同愿望——负担着全部价值”；那么，在个人主观理性占据主导的现代社会，共同体的价值“只是投在个人身上的价值之和，……或者，说得更简单些：‘社会’——恣意的、人为的、基于诺言和契约的人际关系取代了‘群体’及其结构”，<sup>④</sup> 舍勒把个人“主观理性”对于“共同感”的这种“胜利”，称为“价值的颠倒”，很显然，在此条件下，人与人之间那种休戚与共的“共同感”必然不复存在。另一方面，个人“主观理性”必然使得价值上的“个体主义”取代价值上的“共同体主义”，这进一步加重了“共同感”的危机。现代人不再能忍受和臣服于凌驾于其

① 黑格尔：《法哲学原理》，第197、309页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第684页。

③ 滕尼斯：《共同体与社会：纯粹社会学的基本概念》，林荣远译，北京：商务印书馆，1999年，第95页。

④ 舍勒：《价值的颠覆》，罗悌伦等译，北京：三联书店，1997年，第153—154页。

上的神圣权威的统治，每一个生命个体把他的主观理性看成绝对性，主观性的个人被视为价值的最高主宰者和立法者。一切价值判断都是自我“个人意志”的产物，一个人接受这种价值而拒斥另一种价值，最后的根据和权威完全是他自身，于是，“道德行为者从传统道德的外在权威中解放出来的代价是，新的自律行为者的任何所谓的道德言辞都失去了全部权威性内容。各个道德行为者可以不受外在神的律法，自然目的论或等级制度的权威的约束来表达自己的主张”。<sup>①</sup> 这表明，价值判断失去统一性，就如同麦金泰尔等人所指出的，陷入了价值上的主观主义和情感主义，而失去了基本的价值共识，必然意味着人与人之间内在的、相互依赖的“共同感”处于危机之中。

“主观理性”与“共同感”的分裂，这是现代性最为深刻的矛盾和困境之一。适应人的“群体本位”状态，人们形成了“客观理性”，适应人的发展要求，又进一步生成和发展了“主观理性”。“主观理性”的自觉和高扬，解除“客观理性”对人的压抑，使人获得了重大解放。但是，个人“主观理性”是一种包含重大片面性的理性形态，这种片面性在当代人生活中已经充分暴露了其弊端与困境。人的自我认同的危机、人与人关系的紧张，不同种族、民族与文化之间的冲突，乃至人与自然关系的对立所导致的生态危机（正如莱斯所指出的，人对自然的控制实质上反映的是人与人的关系，即“一些人企图统治和控制他人”<sup>②</sup>），等等，都在这一矛盾和困境中有着深层的根源。要克服这一深层矛盾，我们必须适应人面向未来的生存发展要求，寻求理性形态的当代转换。

## 二、“关系理性”与“为他人的主体性”：重建“共同感”的前提

“主观理性”与“共同感”的分裂这一现代性的重大挑战，迫切要求人们对“理性”观念进行深入反省与重建。从历史上看，个人“主观理性”的挺立，意味着个人从“共同体”的束缚中摆脱出来，获得了一定的自由和独立。以“主观理性”取代传统社会的“客观理性”，这是个人自我生成和自我发展过程中的一个重要环节，不如此，个人无法挣脱个人对他人完全屈从的依赖关系而实现个人的人格独立与自由。

但是，个人“主观理性”的主宰地位以及由此所带来的共同体的崩解和“共同感”的消失，对于人的整全存在来说，却又是一个巨大的损失。鲍曼曾这样富有诗意地描述道：“‘共同体’意味着的并不是一种我们可以获得和享受的世界，而是一

<sup>①</sup> 麦金泰尔：《德性之后》，龚群等译，北京：中国社会科学出版社，1995年，第87页。

<sup>②</sup> 莱斯：《自然的控制》，岳长龄、李建华译，重庆：重庆出版社，1993年，第109页。

种我们将热切希望栖息、希望重新拥有的世界。”<sup>①</sup>“共同体”带给人确定性、安全感和归宿感，这同样是人的生命存在的内在需求。然而，随着个人的“主观理性”成为支配人们生活的依据，不同个体之间相互依赖的家园感却远离我们而去。坚持个人“主观理性”，却意味着共同体的消逝，而坚持“共同体”的实在性，却又可能导致历史上种种抽象“共同体”对个人独立人格和自由伸展的压制。这一悖论表明，要克服个人“主观理性”与“共同感”的分裂，实质上就是要超越“个人自由”与“共同体”之间的矛盾。

按照威廉斯的专门研究，“community”（共同体）这一英文词最早可追溯为拉丁文“*communis*”，意指“普遍”、“共同”，“community”意味着由某种共同的纽带联结起来的生活有机体。<sup>②</sup>在社会思想史上第一个对“共同体”进行专门探讨的是德国社会学家滕尼斯。在他看来，人与人通过相互结合所形成的“现实的和有机的生命”，就是共同体，“共同体的理论出发点是人的意志完善的统一体，并把它作为一种原始的或者天然的状态。”<sup>③</sup>“共同体”与拥有相同身份与特质的群体有关，是建立在自然基础上的、历史和思想积淀的联合体；是相关人群共同的本能、习惯与记忆；是人们对某种共同关系的心理反应，表现为直接自愿、和睦共处、平等互助的关系。按照这种理解，“共同体”至少具有如下基本特征。第一，它代表一种通过人们之间的内在结合而形成的特殊的生存方式和生活方式。第二，共同体的所有成员在情感、信念、价值等方面都处于共享状态。第三，人在互相依赖中获得安全感、确定性和归宿感。血缘共同体、地缘共同体、精神共同体<sup>④</sup>等即是最典型的共同体形式，家庭、部落、氏族、城邦等都是共同体的具体表现。

很显然，对共同体的上述理解主要是以传统社会人们的生存方式和生活方式为原型的。今天的人们尽可以把它想象为田园诗般的、和谐美妙的生活景象，然而，暂且不论这种想象是否具有真实的历史依据，今天重提并思考共同体的可能性，需反思的一个前提性问题是：这种原始共同体是否有可能在当代社会的语境中恢复和重建？在此问题上，我们同意马克思的基本观点，那就是“应当避免重新把‘社会’当作抽象的东西同个体对立起来”，<sup>⑤</sup>试图否弃现代性的成果，即以“主观理性”为核心的“个人主体性”所建立的“共同体”，只能是一种“虚幻的共同体”。

我们认为，今天对理性进行反省与重建，必须以当代人的生存发展要求作为基本坐标。马克思指出，人的发展在经历“人的群体本位”和“以物的依赖性为基础的人独立性”阶段之后，“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们

① 鲍曼：《共同体》，欧阳景根译，南京：江苏人民出版社，2007年，第4页。

② 参见威廉斯：《关键词》，刘建基译，北京：三联书店，2005年，第79页。

③ 参见滕尼斯：《共同体与社会：纯粹社会学的基本概念》，第52、58页。

④ 参见滕尼斯：《共同体与社会：纯粹社会学的基本概念》，第65页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第302页。

的社会财富这一基础上的自由个性”，应成为人的新的发展要求。今天我们寻求新的理性形态，必须适应人的这一发展要求，既不能停留在“主观理性”，同时也不能回归传统社会“共同体”所代表的“客观理性”，而应在充分尊重和保留个人“主观理性”积极成果的前提下，克服其封闭和孤立的实体性，打开“个人”与“他人”之间的通道，从而为形成一种承认个人的自由人格，同时又为生成人与他人之间的“共同感”提供可能性。这种新的理性形态就是“关系理性”。

“关系理性”是一种在超越实体化、单子化个人的社会关系中，去理解“个体”的存在规定、生存意义和根据的理性。它既要求破除人的自我理解问题上的“唯实论”，也要求破除人的自我理解问题上的“唯名论”；既融解和扬弃人的“普遍本质”，也融解和扬弃孤立“自我”的实体化。它要求从“关系”而不是从“实体”出发对人的现实存在进行规定，现实的人不能被解读为“普遍的人的本质”的显现和定在，也并非孤立的“个体”，而是与自我发生关系同时也与他人发生关系的“关系中的个体”。

具体而言，“关系理性”具有如下双重旨趣。第一，它要求从人与人的“交互性关系”理解人的存在。所谓“交互性关系”，是“一种既实现共同规划又支持每个人各有差异的规划的社会合作模式”，在其中，“每一个人都承认另一个人的自由并且都是为了提高另一个人的自由而行动的”，<sup>①</sup>“交互性”意味着人与人之间彼此的相互承认，就像马克思所概括的那样，在这种关系中，每个人成为“他自己为别人的存在，同时是这个别人的存在，而且也是这个别人为他的存在”，<sup>②</sup>在此意义上，“关系理性”原则拒斥一个人对另一个人或一群人对另一群人的外在支配和控制，强调任何单方面的权力意志和控制欲望都是与“关系理性”原则相违背的。第二，它要求从人与人的“互依性关系”理解人的存在。所谓“互依性”，意味着人与人之间的互相依赖、互为目的，强调只有在“自身”与“他者”的交织中，个人才能真正确立起“自我”人格的同一性和实现自身发展，“自身性”与“他者性”乃是不可分割的一体之两者，离开“他人”以及与“他人”的相互构成关系，所谓“自我”将成为毫无内容的空无，因此，每个人都不应把别人当成实现自己欲望和利益的工具和手段，而应彼此视为成就自身的目的。马克思曾批判资本主义市民社会“利己主义领域的、一切人反对一切人的战争的精神”，<sup>③</sup>认为它“使人的世界分解为原子式的相互敌对的个人的世界”，<sup>④</sup>批判资产阶级经济学家试图从“贪欲以及贪欲者

① 古尔德：《马克思的社会本体论：马克思社会实在理论中的个性和共同体》，王虎学译，北京：北京师范大学出版社，2009年，第143页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第298页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第174页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第196页。

之间的战争即竞争”<sup>①</sup> 出发把资本主义社会关系永恒化，所表达的正是对人与人“工具性关系”的否定以及对“互依性关系”的追求。

“关系理性”不同于“客观理性”。如前所述，“客观理性”是与人的“群体本位”发展阶段相适应的、前现代社会占据主导地位的理性形态，代表着要求个人无条件服从的、普遍性的、强制性的价值尺度与标准。它相信，个人只有在抽象的“共同体”中才成为“人”，个人存在价值和意义不在自身而在个人之上的“共同体”，它完全忽视和压制个人的“主观理性”，认为只有“共同体”才是人的化身。在此条件下，不可能形成人与人之间平等和开放的交往关系，更谈不上人与人之间的“自由联合”。与此不同，“关系理性”则要求破除与个人相对立的抽象“共同体”的统治，充分吸取现代性在推动个人的独立和解放方面的积极成果，是在对个人“主观理性”批判反思的基础上并对之采取“扬弃”态度的结果，它承认个人独立的价值和意义并以此为基础，去寻求人与人之间的自由交往和联合。对于二者的这种重大区别，马克思曾这样论述道：“在过去的种种冒称的共同体中，如在国家等等的中，个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的……从前各个人联合而成的虚假的共同体，总是相对于各个人而独立的……它不仅是完全虚幻的共同体，而且是新的桎梏。在真正的共同体的条件下，各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”，<sup>②</sup> 在“虚假共同体”成为马克思所说的人生存发展的“桎梏”的条件下，人们的思想和行为必然会以抹杀个人的“客观理性”为依归，而马克思所说的“各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”，所体现的正是“关系理性”的自觉。

“关系理性”也不同于个人“主观理性”，如前所述，个人“主观理性”是现代社会的占据主导地位的理性形态，它把“个人”视为“没有窗户”的封闭实体，它以个人的“小我”取代了抽象“共同体”的“大我”，认为个人的“主观理性”构成人的思想和行为的终极根据。很显然，以此为前提，它必然以“自我”为中心并把他人视为“客体”和“对象”，其极端膨胀将导致人与人之间的分裂和对立。与此相区别，“关系理性”则要求打开个人主观性封闭的“窗户”，让人从“孤立的自我主体”困境中走出来，寻求“建立在人们的现实差别基础上的人与人的统一”，<sup>③</sup> 在“个人”与“他人”的内在关系中重新理解和确立自身思想和行为的根据。

可见，“关系理性”试图实现对抽象共同体的“客观理性”与个人“主观理性”的双重超越，意味着对人的存在的“实在性”的重新规定，它要求在人的自我理解问题上实现理解方式和思维原则的根本改变，即实现从“实体思维”向“关系思维”

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第266页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第199页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第73页。

的转换。它要求既融解和扬弃人的“普遍本质”，也融解和扬弃孤立“自我”的实体化，同时又努力把人的“个性”与“普遍性”内在统一起来，实现对人的具体的、历史的理解。它的基本信念是：“个人”就其真实存在而言，不能脱离与他人的“共在”关系而存在，或者说，“关系中的个人”而非“实体化的个人主体”是人的“本真存在”状态。“人生在世”，如果说“世界”构成了人的存在的内在规定，那么，所谓“世界”，最根本的就是人与他人的“共在”中所展开的生存空间与生活境遇。

“关系理性”的确立，是人的自我理解的一次重大深化，它代表着一种新的人的“主体性”观念的确立，这种“主体性”不再是孤立的实体化的“自我”，而是只有在与他人的关系中才能确立的新型“主体性”，我们可以称之为“为他人的主体性”。

首先，它自觉地意识到，每一个生命个体的存在和成长，都离不开与他人的“共在”关系。“我”的存在意味着我“生活”，我“做事”，而无论“生活”还是“做事”，都已“先在”地处于与“他人”的共在关系中，离开这种关系，个体既无法存在，也无法生活与做事。企图否定这一事实而把“自我”实体化和总体化，是“自我”的僭妄。

黑格尔在《精神现象学》中曾对此进行过精彩描述，在黑格尔看来，人之区别于动物，在于人的欲望的满足与动物有着根本不同，动物欲望通过“消灭客观的对象”得到满足，人的欲望之所以具有“人性”，在于人的每一个欲望，都最终是与获得他人“承认”的欲望内在联系在一起，黑格尔说道：“这里的问题是一个自我意识对一个自我意识。这样一来，它才是真正的自我意识；因为在这里自我意识才第一次成为它自己和它的对方的统一……精神是这样的绝对的实体，它在它的对立面充分的自由和独立中，亦即在互相差异，各个独立存在的自我意识中，作为它们的统一而存在：我就是我们，而我们就是我”。<sup>①</sup>

黑格尔试图告诉人们：“自我”之所以成为可能，前提在于与其“自我”的“共在”以及其他“自我”对他的承认。马克思从人作为“社会存在物”的角度，进一步指出：人的生命表现，“即使不采取共同的、同他人一起完成的生命表现这种直接形式，也是社会生活的表现和确证。人的个体生活和类生活不是各不相同的，尽管个体生活的存在方式是——必然是——类生活的较为特殊的或者较为普遍的方式，而类生活是较为特殊的或者较为普遍的个体生活。”<sup>②</sup>“类”意味着每个人与他人相互交往形成的社会生活，所有这些都向我们彰显了一种对于人自身形象的自觉。正如“自我”是他人存在密不可分的环节一样，“他人”同样构成“自我”成为可能的基本条件。

其次，与上述内在相关，每一生命个体的存在意义和价值的实现、幸福的获得

<sup>①</sup> 黑格尔：《精神现象学》上卷，第122页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第302页。

和实现，都离不开与他人的“共在”并以“他人”为条件。如果有人认为离开和排斥“他人”，“占有欲”得到越大程度的满足，其存在的意义和价值就越大，那么这是一种自欺欺人的幻觉。“自我”利益的最大化无助于幸福的最大化，孤立的“自我”把膨胀一己欲望视为生活意义和人生幸福的源泉，结果恰恰是对生活意义和幸福的否定。霍耐特曾中肯地说道：“与爱、法律和团结相关的承认形式提供了主体间的保护屏障，保护着外在和内在自由的条件，无强制地表达和实现个体生活目标的过程就依存于这些条件。”<sup>①</sup> 有效地抵御侮辱、蔑视和暴力对公共生活及其成员的侵害，这是每一个人获得生存意义和生活幸福的基本前提。

“为他人”的“主体性”，既区别于“大写的人”，即实体化的“共同体”，又区别于“小写的人”即实体化的“自我”，把“自我”与对他人的责任内在地统一起来，把“自己”与“陌生人”内在地关联在一起。法国哲学家列维纳斯通过对现代哲学“自我中心主义”的、以“反对他人”为取向的“主体性”观念的反省，认为与“他者”的关系是主体性的基本条件，他把人的“主体”描述为“同中之他”，把与“他者”的相遇视为“主体”的内在构成要素，把对“他人”的责任视为“主体性”的确证与自觉。这种与“自我中心主义”不同的“主体性”，与本文所说的“为他人”的“个人主体性”具有共同的旨趣，那就是要真正突破“共同体”与“自我”的实体化，确立每一个“自我”对于“他人”的道德责任。

可以看到，“为他人的主体性”观念要求拆除“自我”与“他人”之间的藩篱，自觉意识到“自身性”与“他者性”之间不可分割的辩证关系，把“自我”的存在及其生存意义与“他人”内在关联，强调离开“他人”的维度，个人的“主体性”将失去存在的根据和依归。这为克服个人“主观理性”与“共同感”的矛盾，重建真实的“共同体”提供了前提。在此意义上，“关系理性”代表着一种区别于抽象的“主观理性”与“客观理性”的新型理性，意味着哲学对自身思想任务和价值立场的新自觉。

### 三、“关系理性”与哲学价值立场的当代自觉

哲学对“关系理性”的自觉，既是人的自我理解的深化，也是对哲学思想任务和价值关怀在当代理论与现实语境中的一次重新设定。对于中哲、西哲、马哲来说，在推动个体自由发展的同时，促进人们之间的自觉联合，应成为其自觉的哲学意识和价值眷注。

哲学自产生以来，就试图通过对理性的自觉反思，为人的思维、存在和价值奠

<sup>①</sup> 霍耐特：《为承认而斗争》，胡继华译，曹卫东校，上海：上海人民出版社，2005年，第181页。

定最坚实的基础。哲学对理性的理解与人们的生存方式是内在相关的，无论是“客观理性”还是“主观理性”，实质上都是以思想的方式凝聚和映射着人的历史生存状态。

对于当代哲学来说，由于现代性所蕴含的深刻困境，内在地要求哲学对现代性的深层哲学根据，即以“主观理性”为核心的“主体性”观念进行深入的批判性反省，为哲学自身重新寻求存在根据和价值立场，这是当代哲学所面临的重大挑战。对此，美国哲学家多尔迈引用加塞特的话说道：“假如这个作为现代性根基的主体性观念应该予以取代的话；假如有一种更深刻更确实的观念会使它无效的话，那么这将意味着一种新的气候、一个新的时代的开始。”<sup>①</sup>超越曾经作为哲学阿基米德点的“主体性”观念，意味着对哲学提出重大课题：即哲学在当代所应持有的价值立场和价值坐标是什么？哲学应以何种价值理念作为自身的安身立命根基？

面对这一挑战所产生的对哲学理性的怀疑主义和悲观主义，是当代哲学中一个十分重要的理论现象。这集中体现在一种基本观念，即认为一旦确立某种肯定性的价值立场，就难以摆脱“主体中心主义”的陷阱，而不能摆脱以主体为中心的“主观理性”，就无法真正克服现代性。因此，要彻底告别现代性，就必须对一切价值立场采取否定和解构的立场。对此，哈贝马斯评价道：“这些理论想要指明，近代曾经从中获得自己的自我意识和自己乌托邦期望的那些增强影响力的力量，事实上却可以使自主性转变为依从性，使解放转变为压迫，使合理性转变为非理性。德里达从海德格尔对近代主体性的批判引出了如下结论：我们只有通过无目标的鼓动才能摆脱西方逻辑中心主义这种单调乏味的苦役。……富科把霍克海默尔和阿多尔诺对工具理性的批判，推进为关于力量永恒回归的理论。连他对那一不断更新的旋转式结构的永恒同一的力量循环的宣示，也只能窒息西方文化的自信心和乌托邦的最后一点火花。”<sup>②</sup>很显然，这种思想观念充满着“主观理性”终结之后，对于理性力量的深深的怀疑主义和悲观主义。

拒绝怀疑主义和悲观主义，却仍执着于陈旧的理性观，这是当代哲学中另一引人注目的现象。这主要体现在两个方面。

一是试图在当代社会继续坚持和捍卫以“主观理性”为核心的个体自我立场，认为与此相违背的观念都是不合时宜的。例如诺齐克的《国家、无政府与乌托邦》，为当代语境中的“个人自由”和“个人权利”的绝对性和无条件性做了新的辩护。在他看来，具有“主观理性”的个人是终极的实体，个人的存在和价值拥有绝对的优先地位。与之相比，包括国家在内的一切共同体都处于从属地位，以“他人”或

① 多尔迈：《主体性的黄昏》，万俊人等译，上海：上海译文出版社，1992年，第1页。

② 哈贝马斯：《新的非了然性》，薛华：《哈贝马斯的商谈伦理学》，“附录”，沈阳：辽宁教育出版社，1988年，第90页。

“共同体”的名义对个人权利和自由的限制，既是对现代社会生活秩序的损害，也是对人之为人的道德价值的亵渎。他理想中的乌托邦是每个人被“当做不可侵犯的个人，不可以被别人以某种方式用作手段、工具、器械或资源的个人：它把我们当做拥有个人权利的人，并带有由此构成的尊严。”<sup>①</sup>

二是试图回归与复兴以“客观理性”为核心的“共同体”，建立起超越个人“主观理性”的“共同感”。其重要的代表是社群主义。在他们看来，随着个体的“主观理性”占据主导地位，脱离“共同体”的“自我”成为人们看待世界与他人的出发点，这导致了麦金泰尔所说的“无标准的自我”，使人们在价值上失去了“客观标准”而陷入无所皈依的主观主义和相对主义。克服它的一个前提是重新理解人的存在论意义，颠倒被现代哲学所颠倒的“个人”与“共同体”关系，把“共同体”视为规定人的存在的根本向度。较之孤立的个体，整体性的社群具有更为源始和基底的真实性。以此为基础，社群主义者进一步论证“共同体”对于道德价值重建所具有的意义：既然“共同体”构成人之为人的基本存在方式，那么，以“个人自我”作为唯一的价值根据就无疑是一种虚妄。与此相对，追求共同体普遍的、共同的善或美德，就应成为每个人的自觉归宿，正是在共同体中、并通过共同体与其他成员实现了主体间的一致性，并真实地体验到一种休戚与共的“共同感”。基于这种观点，社群主义者主张恢复传统的社群制度及其价值的约束力。例如，麦金泰尔认为古希腊时期的城邦即是这种完美地体现了人们之间内在统一的共同体。

在上述背景下，哲学对“关系理性”的自觉就显示出了它的特殊意义。它表明，以个人“主观理性”为核心的主体性所确立的价值规范基础的裂变，并不意味着哲学丧失了一切价值根基的可能。哲学可以通过对理性的重新阐释和重置，在一个新的地基上获得自身的价值基点。这一价值基点的核心，即在于克服和超越“主观理性”的狭隘性、封闭性以及由此造成的对“他者”的对象化和控制性欲望，从“自我”与“他人”关系的角度重新理解和阐释“自我”的存在；在推进个人自由发展的同时，促进人们之间的团结与联合，通过人们之间的自由交往、相互承认，推动真实的共同体的生成和创造。以此为价值基点，哲学既摆脱和超越了个人“主观理性”与抽象共同体的“客观理性”的狭隘专断的价值设定，也摆脱和克服了上述在“主观理性”终结之后哲学的怀疑主义与虚无主义，从而使自身获得了一种新的价值自觉。

以“关系理性”为切入点和结合点，马克思主义哲学、西方当代哲学与中国传统哲学将实现内在的汇通，并在思想原则和价值观念上充分关切现实，立足当下，使自身真正成为创造性的思想力量。三者在为推动当代社会克服现代性的“主观理

<sup>①</sup> 诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，姚大志译，北京：中国社会科学出版社，2008年，第399页。

性”与“共同感”的分裂、促进“真实的共同体”生成过程中贡献出智慧。

在西方当代哲学中,通过对现代个人“主观理性”的深刻反思,超越“主观理性”的“个人中心主义”,从“关系理性”视角理解人的真实存在,构成其思考的趋向。比如,维特根斯坦深入地论证了“私人语言”的不可能性,离开与他人的语言游戏和主体间的交流互动,就不可能形成和遵循规则。<sup>①</sup>这意味着,任何规范的形成都不能把个人的“主观理性”作为出发点,而必须以现实生活中从事社会实践的成员的“相互承认”为前提。海德格尔明确把与他人的“共在”视为“此在”的存在论规定,因而拒绝把自我作为一种没有他人的、现成存在的孤立自我来理解。<sup>②</sup>舍勒通过对“同情”、“爱”等的现象学分析,深刻地论证了个人与他人之间所具有的不可分离的“共契关系”,等等,都从不同视角显示出从“关系理性”视角重新理解和把握人的存在的趋向。

在西方马克思主义哲学阵营内,哈贝马斯等哲学家更加明确地论证了以“商谈理性”扬弃“主观理性”的范式转换。在“商谈理性”视野中,“个性化”与“社会化”乃是一个二者不可分离的过程,离开人与他人的这种相互承认、相互确证的关系,个人的“主体性”将成为抽象的存在。哈贝马斯的学生霍耐特从青年黑格尔“相互承认”理论出发,进一步阐发了“自我”与“他人”之间互为前提的辩证关系。黑格尔认为,每个人只有“通过它的对方才是它自己”,<sup>③</sup>“不同他人发生关系的个人不是一个现实的人。”<sup>④</sup>霍耐特把黑格尔的这一思想与米德的社会心理学结合起来,系统地论证了“人类主体同一性来自于主体间承认的经验”,<sup>⑤</sup>从而使“关系理性”成为理解哲学价值规范基础的理论视域。

中国传统哲学有着极为丰富的思想内容,其所蕴含的“关系理性”视域,在经过批判性反思和创造性转换后,理应成为推动当代哲学价值自觉和当代人自我理解的重要思想财富。多数学者承认,中国传统哲学区别于西方哲学的一个重要特质在于其“非实体性”思维。这种“非实体主义”的重要表现之一就是“关系论”视域来观照世界。例如,高清海就提出:“中国哲学的概念不是西方式的逻辑‘范畴’,也就是说,它不是靠概念体系中的逻辑关系来规定内涵的,而是对事物自身内在关系的直接表征。”<sup>⑥</sup>在此意义上,从“关系理性”视角理解和把握人的存在及其价值,这在中国传统哲学中有着丰富的思想资源。联系本文主题,中国传统哲学没有形成如西方现代哲学中那种脱离与他人关系的实体化的“个人主体性”观念,相反,

① 参见维特根斯坦:《哲学研究》,汤潮、范文棣译,北京:三联书店,1992年,第110页。

② 参见海德格尔:《存在与时间》,第14页。

③ 参见黑格尔:《精神现象学》上卷,第122、119页。

④ 黑格尔:《法哲学原理》,第347页。

⑤ 霍耐特:《为承认而斗争》,第77页。

⑥ 参见高清海:《中国传统哲学的思维特质及其价值》,《中国社会科学》2002年第1期。

它总是要求从自身与他人的关系中把握和规定人的存在。以儒家哲学为例，其核心概念如仁、义、忠、恕、诚等，所体现的都是从“关系理性”的角度对人的存在论理解。“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）“己所不欲，勿施于人。”（《论语·卫灵公》）只有在个人与他人的相互对待、相互构成、相互造就的关系中才能生成个人自身的存在。荀子亦认为，只有个人与他人的“共在”与“合作”，才是人得以存在的基础。每一个人只有在与人们的关系中，才能获得生存的条件，获得脱离“禽兽”的真正的的人的存在应具的规定。把个人实体化，并因此把他人视为“对象”，通过这种“主客对立”方式确证个人的“主体性”，这对中国传统哲学思维是一件十分陌生的事情。只有在“诸父有善，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧”（《白虎通·三纲六纪》）的伦理关系中，在“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）的关系认同中，人的存在才能得到确证。

上述中国传统哲学所蕴含的“关系理性”向度表明，它对于人的存在的“他者”维度与“共同体”维度有着自觉的认识。这为克服现代性所造成的个人自由与共同体的分裂提供了深刻的思想智慧。但不可讳言，由于没有经历现代性的洗礼，中国传统哲学中所包含的“关系理性”缺少以“主观理性”为核心的个人主体性这一重要环节，这使得它在面对现代性“主观理性”与“共同感”的分裂时，需要经过批判性改造以获得其当代意义。我们应该清醒地意识到，中国传统哲学关于“他人”和“共同体”的思想植根于中国传统社会的生存方式，尤其是植根于传统宗族与小农社会的生活世界基础，在很大程度上，中国传统文化和社会的伦理价值体系是以直接的血缘亲族关系为中心并向外扩展而形成的。林安梧曾中肯地指出，中国人的道德意识围绕着“血缘性纵贯轴”而展开：“‘血缘性的自然连结’与‘人格性的道德连结’相渗透而成为一体之两面，使得那‘血缘的’不再停留在‘自然的血性’中，而提到了‘道德的感通’这层次，同时也使得‘道德的’不再停留在‘权力的理性的’规约之中，而渗入了‘自然的血性’之中。自然的血性与道德的感通关联成一个整体，不可两分。”<sup>①</sup>道德价值规范与血缘亲情、道德性与血缘性内在地联结在一起，使得“共同体”不可避免地具有狭隘性和排他性。但立足于当代人的现实生活世界，以一种批判性的态度，剥离其狭隘和排他性内涵，创造性地转换为现代性语境中回应个体与共同体的分裂和矛盾、推动真实“共同体”生成的理论资源和哲学智慧，那么，在此问题上，它与马克思主义哲学、当代西方哲学将可能呈现出相通的思想视域，成为对当代哲学和当代人与社会发展富有启示性的思想资源。

在哲学史上，马克思在现代性语境中深刻地意识到“主观理性”与“共同感”、

<sup>①</sup> 参见林安梧：《儒学与中国传统社会之哲学省察：以“血缘性纵贯轴”为核心的理解与诠释》，上海：学林出版社，1998年，第20—21页。

“个人”与“共同体”分裂，并通过“关系理性”的哲学自觉，寻求弥合分裂，寻求真实“共同体”。在此方面，马克思主义哲学与当代西方哲学、中国传统哲学有着广泛的对话空间。

#### 四、真实的“共同体”超越抽象“主观理性”与“客观理性”

对“关系理性”的自觉，是马克思主义哲学的理论特质和重要贡献。这一点既体现在马克思主义哲学总体性的思维方式和理论原则中，也体现在其具体的理论思想和观点中。他关于“社会关系”及“社会关系中的个人”的思想，可谓最为集中地体现了这一理论特质和贡献。

众所周知，历史唯物主义是马克思最重大的理论贡献之一。恩格斯把历史唯物主义规定为“现实的人及其历史发展的科学”，<sup>①</sup>马克思在同样的意义上指出历史唯物主义的真正出发点是“从事实际活动的人”。<sup>②</sup>对“现实的人”的关注，是马克思哲学的重要主题。问题的关键在于：“现实的人”何以获得其“现实性”并避免“抽象性”？

对于马克思而言，“关系理性”的自觉，是超越长期占据主导地位的“实体思维”，并因此克服后者对人的抽象化理解，这是使人获得“现实性”的重要思想前提。在哲学史上，“实体思维”代表着一种追求终极实在并从它出发来理解和规定人与世界的形而上学思维方式，<sup>③</sup>海德格尔曾这样规定“实体”：“把‘实体’的存在特征描画出来就是：无所需求。完全不需要其它存在者而存在的东西就在本真的意义上满足了实体观念”，<sup>④</sup>“无所需求”即意味着，“终极实在”是自因自足的，它不依赖其他任何存在者而独立存在。在此意义上，“实体思维”实质上是一种“非关系思维”。在人的自我理解问题上，“实体思维”有两种主要表现形式：第一，把人归结为某种抽象的“普遍本质”，在此方面，最典型的代表是黑格尔和费尔巴哈，黑格尔把人把握为“自我意识”的理性存在，费尔巴哈则把人理解为“内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”类本质，<sup>⑤</sup>虽然具体内容截然不同，但在把人归结为抽象的“普遍本质”这一点上，二者皆贯彻着“实体思维”；第二，把人等同于为某种抽象的无所依存的“个人自我”，在此方面，最典型的无疑是施蒂纳作为

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第241页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第152页。

③ 对形而上学实体思维方式的专门分析与批评，参见贺来：《论马克思哲学与形而上学的深层关系——“形而上学”的终结与“形上维度”的拯救》，《哲学研究》2009年第10期。

④ 海德格尔：《存在与时间》，第108页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第135页。

“唯一者”的“自我”。无论是把人归结为某种“普遍本质”，还是归结为孑然独立的“自我”实体，虽然表现各异，但在实质上殊途同归，他们都脱离人与人的社会关系把握人，结果人都被实体化为抽象的幽灵。

在马克思看来，要破解人的自我理解上的“实体思维”，把握真正的“现实的人”的存在，就必须自觉地意识到：“人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界，就是国家，社会”，<sup>①</sup>而“社会本身，即处于社会关系中的人本身”，<sup>②</sup>只有“社会关系中的人本身”才具有真正的现实性。马克思的这一思想集中凝结为这样一个基本判断：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”<sup>③</sup>对于这一熟知的论述，人们经常或者从常识的意义把它理解为流俗的“人际关系”，或者在经验科学的意义上简单地把它理解为人存在的“社会关系网络”，结果其深刻丰富的哲学内涵被遮蔽起来。如果把它与上述哲学史上种种把人抽象化的“实体思维”进行比较，我们就可以看到，这一论断凝结着马克思对黑格尔、费尔巴哈、施蒂纳等人深入反思批判的思想成果，标志着在人的自我理解问题上哲学理论原则和思维方式的重大变换，意味着“关系理性”这一与人独特的存在特性相适应的思想视野的展开。

从“社会关系”的视野理解“人的现实本质”，马克思首先肯定“现实的个人”不能被蒸馏和虚化为人的“普遍本质”。他明确说道：“我们开始要谈的前提不是任意提出的，它们不是教条，而是一些只有在臆想中才能抛开的现实前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件”，“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。”<sup>④</sup>这就明确肯定了“个人”作为历史前提的重大意义。但另一方面，作为历史前提的“生命个体”并非世界之外的抽象实体，而是处于“社会关系”之中的“社会化”的“个体”。马克思说道：“人是最名副其实的政治动物，不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事”，<sup>⑤</sup>“人对自身的任何关系，只有通过人对他人的关系才得到实现和表现。”<sup>⑥</sup>这两重内涵的统一表明，人既不能被解读为“普遍的人的本质”的显现和定在，也不是脱离他人、与他人对立的“占有式”的个人主体，而是与自我发生关系同时也与他人发生关系的“关系中的个体”。正像古尔德所指出的，对马克思来说，社会关系中的个人才是构成社会的基本实体，<sup>⑦</sup>“关系

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第199页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，第791页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第135页。

④ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，第146页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第25页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第275页。

⑦ 古尔德：《马克思的社会本体论：马克思社会实在理论中的个性和共同体》，第13页。

理性”的自觉意味着马克思形成了一种区别于传统形而上学实体论的“社会本体论”，即“关系中的个人本体论”，<sup>①</sup>在此，无论是人的“普遍本质”还是孤立“自我”，都彻底失去了沦为抽象实体的可能。

更重要的是，人是“社会关系中的个人”，这不仅是一种“事实”的描述，更蕴含着深刻的价值规范内涵。从这种观点出发，每个人的价值实现不是孤立自我的“私人性”活动，而是依赖于人们“共在”的社会关系以及以此为基础所形成的生存条件。每一个人的生活状态、生存品性乃至生存命运都受到每个人与他人所形成的社会关系的深刻影响，不同性质的社会关系规定了其在社会生活中的地位与生活前景。正如马克思所说的：“成为奴隶或成为公民，这是社会的规定，是人和人或A和B的关系。A作为人并不是奴隶。他在社会里并通过社会才成为奴隶”。<sup>②</sup>因此，一个人的幸与不幸、快乐与痛苦，都与他人以及与他人形成的社会关系密切相关，一个人在自由与解放程度及其社会关系的合乎人性的程度内在地关联在一起。按照这种观点，结论是显然的，那就是要推动和实现人的自由，追求人的幸福，就必须改变与人的生存发展不相适应的社会关系，追求和创造使人的自由和幸福成为可能的、合乎人性的社会关系。马克思之所以特别重视对异化劳动、商品拜物教、资本逻辑的批判，其目的就是要在物与物关系的遮蔽和扭曲下揭示出人与人之间的真实关系，从而推动人的解放。马克思强调，在人的个性解放与社会关系的变革之间，存在着内在的一致性：“全面发展的个人——他们的社会关系作为他们自己的共同的关系，也是服从于他们自己的共同的控制的——不是自然的产物，而是历史的产物”。<sup>③</sup>

从历史发展角度看，马克思认为无论是抽象“共同体”主导的社会关系，还是以“个人主体性”为原则的社会关系，对个人来说都不是真正自由和独立的社会关系，而分别代表两种片面的人的存在样式。只有扬弃二者的片面性，寻求一种既使个人实现充分的独立，同时又实现与他人一体性的社会关系，以此为前提所建立的才能是“真实”而非“虚假的共同体”。

马克思指出：“在发展的早期阶段，单个人显得比较全面，那正是因为他还没有造成自己丰富的关系，并且还没有使这种关系作为独立于他自身之外的社会权力和社会关系同他自己相对立。留恋那种原始的丰富，是可笑的，相信必须停留在那种完全的空虚化之中，也是可笑的。”<sup>④</sup>以封建和贵族“共同体”为主导的社会关系形态是遗忘和抹杀“个人主体性”所形成的社会结合形式，在此阶段，个人“表现为

① 古尔德：《马克思的社会本体论：马克思社会实在理论中的个性和共同体》，第37页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第221页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第112页。

④ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第112页。

不独立，从属于一个较大的整体”，<sup>①</sup> 与个人相比，抽象“共同体”是自因自足的实体，而个人则是依附于这一实体的附属品；“共同体”是真正的目的和意义，共同体和共同体的代表按照自己的意志来行使对共同体成员的支配和统治，个人只有在这一整体中通过整体所分配的角色和地位才能获得存在的价值和意义。马克思指出，这种“虚假的共同体”对于个人来说完全是“新的桎梏”。<sup>②</sup> 很显然，按照这种观点，当代西方哲学“社群主义”实质是把前现代社会的“共同体”涂上了一层浪漫主义的油彩并使之理想化了，而中国传统哲学关于“共同体”的思想也需要在充分吸收现代性成果的基础上予以批判性的转换。

否定“虚幻的共同体”，这也就意味着人的发展必须充分吸取现代性的重大成果，即“主观理性”以及以此为根据的“主体性”原则。马克思充分肯定它对于人的发展所具有的巨大作用，认为它使个人从人身依附的支配关系中摆脱出来，形成了与他人更为平等和开放的交往关系，个人也因此获得了更大的独立和自由空间，因而是人的发展过程不可或缺的环节。

但马克思同时看到，这种个人的“独立”和“自由”在根本上具有形式性和外在性，资本主义的生产关系使得个人并没有真正摆脱“依赖状态”。对此，马克思论述道：“这些外部关系并未排除‘依赖关系’……个人现在受抽象统治，而他们以前是互相依赖的”。<sup>③</sup> 区别仅在于，它使个人从对共同体的依赖变成了对物的依赖，如果说在抽象“共同体”阶段，只有共同体才是自足、自由的绝对存在，那么在市民社会阶段，只有物的关系才是自足的绝对存在。以“主观理性”为核心的“个人主体性”原则所体现的是“资产者”的原则，它对“个人”的解放只是一种狭隘的解放，即把大多数“无产者”排除在外的、剥夺大多数人自由的解放：“私有财产这一人权是任意地、同他人无关地、不受社会影响地享有和处理自己的财产的权利；这一权利是自私自利的权利。这种个人自由和对这种自由的应用构成了市民社会的基础。这种自由使每个人不是把他人看作自己自由的实现，而是看作自己自由的限制。”<sup>④</sup> 建立在“自私自利的权利”基础上，个人仍受制于物化的社会关系的束缚，因而不可能获得真正的自由个性。

只有超越上述二者的片面性，才能形成与人的自由全面发展相适应的社会关系。在马克思看来，真实的“共同体”是“这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”<sup>⑤</sup> 在这种“自由人的联合体”中，个人主体性与社会共同体的分裂将实现真正的和解和超越，它将在承认、保存和容纳个人主体性这

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，第25页。

② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，第199页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第114页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第184页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第422页。

一重大成果的前提下,追求人与人的联合与统一。“在真正的共同体的条件下,各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由。”<sup>①</sup>即在真正的“共同体”中,个人自由不是建立在人与人相分隔的基础上,而恰恰以人与人的结合为前提。它不再把他人看成自身自由的束缚和限制,而是看作自身自由的条件与实现。

很显然,在马克思对个人自由的这种理解中,所体现的正是前文所论述的“为他人的主体性”观念。

以这种对个人自由的全新理解为依据,“个体存在”与普遍的“类存在”之间的矛盾将得到克服和超越,个人自由与共同体的自由实现了一种内在的统一:一方面,“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”,另一方面,“只有在共同体中,个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在共同体中才可能有个人自由。”<sup>②</sup>正是在这种“个人”与“共同体”的互为条件和交互关系中,“自由人联合体”取代前现代社会的抽象“共同体”,也取代现代社会抽象的“个人主体性”以及由此所形成的人与人之间的外在联系,成为真正的“共同体”。

从上述讨论可以看出,马克思主义哲学在此问题上,表现出对一切形式的实体主义思维方式的拒斥态度。它既反对把抽象的“个人”实体化(脱离与他人关系的实体化的个人是封闭的),又反对把抽象的“共同体”实体化(与“个人自由”和“自由个性”对立的“共同体”是虚假和专制的),而要求在自由个性的个人之间的交互关系中理解共同体的可能性。“真实的共同体”是由自由个人之间的相互关系而形成的,构成“共同体”的是“自由的社会个人”,或者说是“处于相互关系中的个人”。在其中,“每一个人都承认另一个人的自由并且都是为了提高另一个人的自由而行动的。因此,不存在一个个人或一群人对另一个个人或另一群个人的支配。毋宁说,它是一种既实现共同规则又支持每个人各有差异的规划的社会合作模式。因此,这种社会形式的核心价值和动力原则是积极自由,积极自由被理解为社会个人最为充分的自我实现。这些交互性关系(积极自由在其中得以实现)都不再是形式性和工具性交互性关系,它们都在交换过程中得到了检验。因而这种关系可以被称之为互依性关系。”<sup>③</sup>人们形成“共同体”,既不是出于以“自我”为中心并把他人对象化的欲望,也不是出于对共同体中他人的被动依赖,而是出于个人相互的自由的联合。对于个人,“共同体”不是抹煞和消解个人自由个性的抽象普遍性,而是每个人既充分发展自己全面的个性,同时又向他人敞开自身,与他人内在统一的社

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第199页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,第199页。

③ 古尔德:《马克思的社会本体论:马克思社会实在理论中的个性与共同体》,第143—144页。

会结合形式。

马克思主义哲学以“关系理性”为理论原则，走进社会历史现实的深处，为解决“主观理性”和“共同感”、“个人”与“共同体”的分裂和矛盾提供了独特的思路。超越抽象的“主观理性”与“客观理性”，推动人们在“关系理性”的自觉引导下，不断克服抽象个人和抽象共同体的“实体主义”并追求真实的“共同体”，以克服“主观理性”与“共同感”这一现代性的深层矛盾，是马克思主义哲学通过对现代性的社会历史批判所获得的重大理论自觉。

无论是所处的历史背景还是在诸多重要的理论观点等方面，马克思主义哲学与当代西方哲学的许多流派都有着分歧与区别。但它们共同面对着前述个人“主观理性”与“共同感”的矛盾这一现代性的深层挑战，在回应这一重大挑战的过程中，它们表现出了具有“家族相似”性的思维方式和价值诉求。当代西方许多哲学家通过对以往哲学观念和现代社会人的生存状态的批判性反思，把超越个人的自我中心主义，加强人与人之间的自由结合、促进人们之间的团结、推动以理性说服而非暴力的方式来解决公共生活的矛盾和冲突，从而不断地增进人们的“共同感”，视为每个人应自觉追求的价值目标。伯恩斯坦曾指出：无论阿伦特、哈贝马斯还是阿佩尔、罗蒂，都“关心地向我们说明了什么对人类系统是至关重要的，并说明了对话、交流、询问、联合和共同体的概念。”<sup>①</sup>以罗蒂为例，他明确地把“协同性”（团结）与“客观性”对照起来，要求用“协同性”（团结）取代传统形而上学在漫长历史中对“客观性”的追求，对人们的社会生活来说，最重要的是“赞成容忍、自由探讨和追求通畅的交流”，“人类团结乃是大家努力达到的目标，而且达到这个目标的方式，不是透过研究探讨，而是透过想象力，把陌生人想像为和我们处境类似、休戚与共的人。团结不是反省所发现到的，而是创造出来的。如果我们对其他不熟悉的人所承受痛苦和侮辱和详细原委，能够提升感应相通的敏感度，那么，我们便可以创造出团结。”<sup>②</sup>很显然，按照这种理路，打开“自我”封闭的藩篱，在向他人的开放，不断促进人们之间的自由联合，加强人们之间的团结，“逐渐把别人视为‘我们之一’，而不是‘他们’”。<sup>③</sup>从而催生和创造出一种生活共同体，在此过程中，个人的自由与社会的团结实现了内在的统一。撇开种种分歧与区别，我们可以看到马克思主义哲学与上述当代西方哲学家基本一致的思想旨趣，那就是在“关系理性”的指引下，超越个人“主观理性”与“共同感”的分裂这一现代性的深层二律背反，激励和推动人们面向未来，寻求和重建新的“生活共同体”，以克服与超越现代性的

① 参见伯恩斯坦：《超越客观主义与相对主义》，郭小平等译，北京：光明日报出版社，1992年，第257—258页。

② 罗蒂：《偶然、反讽与团结》，第7页。

③ 参见罗蒂：《偶然、反讽与团结》，第7页。

深层困境。在此方面，马克思主义哲学与当代西方哲学有着广泛的对话与融汇空间。

与前述中国传统哲学所蕴含的“关系理性”相比较，马克思主义哲学对于“关系理性”的自觉和以此为根据对“真实共同体”的憧憬，建立在对于现代性深层矛盾和困境的自觉反思与深刻批判基础之上，同时，它所设想的“自由人联合体”内在地包含和扬弃了个人“主观理性”这一现代性的重大成果，就此而言，马克思主义哲学体现出更为广阔的世界历史视野。

在以“关系理性”消解人的自我理解上的实体思维，寻求建立人与人之间、个人与共同体之间更为合理的关系这一问题上，马克思主义哲学与中国传统哲学体现出具有某种亲合性的思维方式与价值理想，这为二者打开了可进行深入对话与融汇的广阔思想空间。尤其是在当代中国社会特有的时空背景下，这种对话与融汇尤其具有其特殊的理论与现实意义。就现实性而言，它将为建构我们的现代性道路贡献重要的思想资源。我们所建设的中国特色社会主义实质上寻求的是一种根植于中国具体的历史和现实的、不照搬西方经验的现代性建构之路，在此问题上，中国传统哲学与马克思主义哲学所共同彰显的“关系理性”视域将为反思西方现代性的内在矛盾，超越“主观理性”与“共同感”的矛盾，寻求我们自身现代性道路提供深刻的思想启示。在理论上，它将为加强马克思主义哲学与中国传统哲学的深层结合、推进马克思主义哲学的中国化开拓出一个重要的思想空间。实现“马克思主义哲学中国化”，除了要求面对“中国的现代性”这一重大现实处境和课题，还必须深植中国传统哲学并从中吸取营养。从“关系理性”视域，马克思主义哲学将获得一个与中国传统哲学实现内在而非外在结合的恰切生长点，在推动中国传统哲学的现代诠释和转化创造的同时，有力地深化马克思主义哲学的中国化。

〔责任编辑：莫 斌 责任编审：柯锦华〕

## ABSTRACTS

### (1) **The History and Logic of the Growth of Western Nation-States**

*Zhang Fengyang* • 4 •

“Nation” and “state” have different sources, and their purposes differ greatly, too. The former is a branch of the pedigree of a “community,” offering its individual members an object of emotional attachment, whereas the latter originates in a “governing body,” whose core structure is an organized system of political power characterized by violence. In early modern Europe, the development of the market economy placed on its agenda of practice the task of building a modern state, that is, integrating a political order, but this gradually brought about the failure of the classical republican mode of civil mobilization, creating space for the modernity of ancient nation consciousness. The territorial state that emerged in the age of absolutism resulted in large-scale nation-building that transcended the diversity of the original ethnic groups and imposed political protocols. The milestone of the French Revolution further decoupled state sovereignty from a single personified ruler and established the nation-state community of destiny and the political arrangements of a democratic republic as the basic structure of the modern state, releasing enormous cross-cultural transmission spillover effects and eventually rebuilding the political imagination.

### (2) **“Relational Rationality” and Real “Community”**

*He Lai* • 22 •

The contradiction between subjective rationality and sense of commonality is the profound antinomy of modernity. This underlying predicament of modernity requires that philosophy reflect deeply on and rebuild the concept of rationality. The new rationality cannot be “objective rationality” based on an abstract “community,” or “subjective rationality” relying on abstract “individuals”; instead, it should be a “relational rationality” that transcends both. The establishment of the concept of “subjectivity for others” under the basic principle of relational rationality sets down a fundamental intellectual precondition for overcoming the contradiction between subjective rationality and sense of commonality. The philosophical self-consciousness of relational rationality involves both the deepening of self-understanding and the recalibration of the intellectual tasks

and value concerns of philosophy. For Chinese, Western and Marxist philosophy, this should involve encouraging interpersonal unity and at the same time advancing the development of the individual's free personality. On this basis, our pursuit of a real "community" should become a self-conscious philosophical awareness and value concern. This constitutes an important growth point for dialogue and integration between Chinese, Western and Marxist philosophy.

### **(3) The Coupling Effect Produced by the Intervention of Capital in Culture**

*Hu Xiao* • 45 •

As operational rules that originated in spiritual cultural production and the material commodity economy respectively, the logic of cultural production and the logic of capital used to belong to two realms with little interconnection. With the advancement of modern technology and its widespread use in social production, however, modern technology has increasingly become a key factor in capital. Especially since the introduction of capital into cultural production, the two are no longer independent; they are interwoven with one another and have developed a rich and intricate coupling mechanism. At present, the logical coupling of cultural production and capital is demonstrating a new trend. The commodification and marketization of spiritual cultural production has created a new situation; the changing format of the intangible economy has developed a new mechanism for the interaction of cultural production and capital; and the modernization of information technology has enabled the logical embedding of capital in cultural production to produce new paradigms of time and space. At the same time, the special features of cultural production in the humanities (social sciences) mean that they face special challenges and opportunities in their logical encounter with capital. That requires that we correctly understand the two-sided value of capital's intervention in cultural production, be consciously aware of the relations between the two, and promote the great development and prosperity of socialist culture.

### **(4) The Inequality Effect and Social Integration in Urbanization**

*Chen Yunsong and Zhang Yi* • 78 •

On the basis of the China Social Survey (CSS2011) and related urban statistics, we analyzed urbanization's effect on inequality and the social integration of members of the floating population who have rural household registration compared to the population with urban registration. Our findings show that although the increased rate of urbanization has not produced marked income differences between "farmers working