

中山大学实践哲学研究中心

工作简报

第三期

二零一二年三月编印

实践哲学的使命

——首届汉语学界实践哲学论坛对话录

目 录

序·····	徐长福 1
概述·····	2
开幕致辞·····	3
第一场 主旨发言	
俞吾金：论实践维度的优先性——马克思实践哲学新探·····	5
第二场 专题发言	
李义天：美德伦理与实践之真——从实践哲学的视角看·····	15
第三场 专题发言	
郝亿春：实践的内在性维度——以亚里士多德实践哲学为基础的考察·····	23
第四场 专题发言	
谢永康：什么是批判？——从康德到阿多诺的哲学实践·····	32
第五场 主旨发言	
王南湜：历史行动或改变世界的哲学何以可能 ——从后马克思主义回归马克思·····	42
第六场 专题发言	
倪志安：从“对实践的理解”跃升到“从实践理解” ——对马克思主义哲学“实践观念”的新探讨·····	50
第七场 专题发言	
马天俊：使用价值的形而上学条件探究——读《资本论》·····	55
第八场 专题发言	
萧衡钟：论“唯物史观”研究途径的方法论及其当代中国大陆发展实践·····	64
第九场 专题发言	
徐长福：马克思的实践哲学与唯物史观的张力面面观·····	76
会议总结·····	86

本期责任编辑 徐长福 宋扬

序

徐长福

由中山大学实践哲学研究中心和中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所举办的首届汉语学界实践哲学论坛已经落幕3个多月了。经过郭奕鹏和胡洁瑶两位研究生同学的辛勤努力，论坛一整天的会议录音终于转换成了7万多字的文字稿，名曰“对话录”。作为论坛召集人，在校改完这篇对话录后，我心生许多感慨，这里略加记述，爰以为序。

首先，我惊喜地发现，静下心来重新品味这些发言，竟有这么多收获，甚至觉得比现场互动时的收获还要多。这一次，我才敢说真正明白了当时每一位发言者的完整的意思。为此，我要再次感谢各位与会同仁对本届论坛的参与和支持，以及给予我本人的启发和教益！

其次，要把这么多发言内容原原本本地从录音变成文字，实在是一件令人望而却步的事情，可是，郭奕鹏和胡洁瑶两位同学却做到了这一点，并且做得一丝不苟，实在难能可贵！我们现在不缺乏聪明伶俐的学生，但像他们这样愿意且能够把一件烦冗的事情踏踏实实做好的学生实在太少了。

再次，搞这个对话录不仅仅是为了给本届论坛留下一份文字材料，更重要的是为了践行我个人办会的一个理念——把一个会议从头到尾做到家。如今人人都心急火燎，一顿饭没吃上两口就急着赶下一顿，一首歌没唱上两句就急着唱下一首，可到头来，哪顿饭都没吃好，哪首歌都没唱全。有鉴于此，我乐于把自己喜欢且胜任的任何事情都尽量做得从容一些、精细一些、完美一些，以充分享受其整个过程。这就是本届论坛事前搞匿名审稿、事后搞对话录的原由。

当然，毕竟还是有做不完的事情，所以我只能腾出把这个对话录通看一遍的时间，并且只能对用错的字、词、句、标点符号作必要的修改，而无暇再去核对录音。不用说，属于文字方面的问题一定还有，这些都由我来负责。对于此项工作之不能再细致一步，就只有请各位发言者和读者包涵了。

最后要说明的是，本稿虽经过了多数发言者的审阅，但毕竟不是他们自己的手笔，所以仅供参考。

2012年3月13日

概 述

为了给汉语学界的实践哲学研究者提供一个经常性的交流平台，中山大学实践哲学研究中心和中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所联合主办了首届汉语学界实践哲学论坛。本届论坛以“实践哲学的使命”为主题，设计研讨的议题有：“什么是实践哲学”、“实践哲学和实践是何关系”、“实践哲学和理论哲学是何关系”、“历史上主要的实践哲学范式有哪些？其各自的主题和价值是什么？”、“如何评估中国和西方的实践哲学现状”、“实践哲学在当今时代应该扮演何种角色”、“中国的实践哲学向何处去”等。包括著名学者俞吾金教授和王南湜教授在内的 20 多名境内外专家出席了本次论坛。为确保会议的学术品质，除主旨发言稿外，本次论坛采取匿名评审机制遴选发言稿。每篇投稿由两名专家匿名评审，至少要得到一票赞同才能被选为发言稿。本届论坛共收到征文 22 篇，从中遴选出了 7 篇发言稿。加上 2 篇特约主旨发言稿，论坛共宣读了 9 篇论文。这些论文从各自的角度不同程度地探讨或触及了会议的主题和具体议题。与会者围绕这些论文展开了热烈而深入的研讨。现以对话体的形式将会议的内容记述如下。

时间：2011 年 12 月 10 日

地点：中山大学梁銶琚第一会议室

记录整理：郭奕鹏、胡洁瑶

统稿：徐长福

开幕致辞

徐长福（中山大学实践哲学研究中心主任、中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授）：各位同道，欢迎大家光临首届“汉语学界实践哲学论坛”。作为论坛的召集人，我先简要地报告一下我的一些想法。关于本论坛，我的意图是，想要经营一个经常性（现在初步设想是一年一度）的实践哲学交流的平台。之所以称之为“汉语学界”，是希望不要用空间而是以语言来划分边界。在当前西方语言尤其是英语作为一种强势的学术语言的情况下，我希望“教实践哲学说汉语”，即，经过若干届论坛的努力，我们能用汉语发出实践哲学的声音，并在一定程度上抗衡西方语言在这方面的学术霸权地位。为了达到这个目的，论坛遵循“三不主义”。一、不搞意识形态。这不是说要反对意识形态，而是说要强化学术标准，即便研究意识形态，也应按照学术的标准来进行。二、不搞论资排辈。本论坛要求以文会友，而且论文要通过评审，然后再按专题安排发言顺序。三、不搞会议公关。我们希望得到报刊、出版等方面的支持，但不把论坛作为公关的场所，而是作为单纯切磋学问的地方。从正面来讲，为了保证我们经营好这样一个论坛，我觉得要设置一个发言的门槛。每篇论文由两名专家评审，专家按主题的相关性挑选。所有参会的论文至少要得到一张赞同票。当然每个评审专家的标准和角度可能不一样，但经过我们持续不断的努力，可以在这个环节上做得越来越到位。另外，在会议发言的时间设置方面，我也希望能够让每个话题研讨得比较深透。总而言之，我的目的在于让作报告的人、听报告的人都能感觉到花一天的时间来作这样的研讨是值得的。首届论坛以“实践哲学的使命”为主题，虽然提交的论文没有完全按照推荐题目来撰写，但我相信这些论文都代表了大家关于实践哲学使命的理解。首届主题的设置立乎其大，意在搞清实践哲学过去是怎么样的，担当了什么，现在我们做得怎么样，以后该如何做。下面我们欢迎学校党委副书记、马哲所所长李萍教授致词。

李萍（中山大学党委副书记、中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所所长、中山大学社会科学教育学院教授）：欢迎各位专家在百忙中参加本届论坛。

我相信本论坛是大家长期研究和交流的平台。在精神上，我们支持一种纯粹的学术研究，并希望有担当和有使命感的学者，通过学术的交锋，在思想上获得超越广州“隆冬”的暖意。预祝会议举得圆满成功！

徐长福：下面请本次论坛的学术秘书龙霞博士报告论文征集的情况。

龙霞（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系讲师）：此次会议共收到征文 22 篇，采用双向匿名的评审方式，最终遴选出了 7 篇发言文稿，另特约了 2 篇主旨发言稿。每篇遴选出的发言稿至少得到了一张赞成票。我们将评审意见都反馈给了作者，各位作者也根据评审意见对发言稿作了相应的修改。本届论坛共 9 场发言，其中，每场主旨发言 45 分钟，包括主旨发言 20 分钟，主持点评 5 分钟，讨论 20 分钟；每场专题发言 40 分钟，包括专题发言 15 分钟，主持点评 5 分钟，讨论 20 分钟。请各位讨论时尽量简明扼要，以利于大家做更多的交流。

第一场 主旨发言

俞吾金：论实践维度的优先性——马克思实践哲学新探

发言人：俞吾金（复旦大学国外马克思主义研究中心主任、复旦大学哲学学院教授、中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系讲座教授）

主持兼点评人：李萍

李萍：下面有请复旦大学俞吾金教授作报告，他的题目是《论实践维度的优先性——马克思实践哲学新探》。

俞吾金：在过去的研究中，我们主要停留在理论哲学中。近年来，从包括很多博士生写的论文都可以看出来，大家越来越多地转向实践哲学，特别是美国哲学家罗尔斯 1971 年的《正义论》出版以后，更是推动了实践哲学的发展。在这样的时机，召开这样的会议，我觉得非常有意义。我今天的发言主要是围绕着对马克思实践哲学新的思考来展开。主要内容共分三部分。第一部分，实践维度对感性直观的优先性，这一维度主要是针对费尔巴哈。第二和第三部分，即实践维度对理论态度和逻辑范畴的优先性，主要是针对黑格尔哲学。在《德意志意识形态》中，马克思指出黑格尔哲学对德国仍有广泛的影响。黑格尔的核心思想是认为概念、范畴和思想统治着整个尘世生活。黑格尔的思想影响了包括费尔巴哈在内的青年黑格尔主义者，对马克思也产生了一定的影响。青年黑格尔主义看问题时，实际上也是始终把范畴、思想和逻辑放在优先的位置上。费尔巴哈用感性直观来对付黑格尔醉熏熏的思辨，所以某种意义上，费尔巴哈的感性直观是在批判黑格尔思辨哲学强调逻辑、范畴、概念的优先性的背景下提出来的。但是，费尔巴哈的感性直观仍然不能引导我们走向真理，因此，马克思的实践维度的优先性不仅包含着对逻辑、范畴和概念的优先性，还包含着对费尔巴哈的感性直观的优先性的扬弃。

一、实践维度对感性直观的优先性。费尔巴哈在 1842 年的《关于哲学改造的临时纲要》中把“自然和人”作为自己倡导的新哲学的起点和秘密，但对他来

说，无论是自然，还是人，都不过是感性直观的产物。德文中的 *Anschauung*，既可以翻译成直观，也可以译成观察。费尔巴哈主张在观察人和自然时，人还是一个旁观者，他不是以一种改造世界的实践性行动中去观察世界，而是作为一个静观者坐在旁边观察自然物的运动。费尔巴哈在反对黑格尔的哲学中，给人一种清新的空气，使很多人思想为之一震。恩格斯在 1888 年《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中说：“那时大家都很兴奋：我们一时都成为费尔巴哈派了”，他认为费尔巴哈使唯物主义重新登上王座。但是，我认为恩格斯的话有点过头，虽然马克思在当时感受到费尔巴哈哲学的革新作用，但也感受到费尔巴哈的很多想法比较肤浅。关于马克思与费尔巴哈的关系，我们过去一直有一个误区，认为马克思的哲学一方面是接受了黑格尔合理的内核，即辩证法，并将辩证法植入费尔巴哈的基本内核，即一般唯物主义，就成为我们所谓的辩证唯物主义。也就是说，唯物主义来自费尔巴哈，辩证法来自黑格尔，过去的教科书经常是这样论述的。实际上，马克思对费尔巴哈的唯物主义主要是持批判态度的。费尔巴哈的一般唯物主义与马克思所倡导的历史唯物主义完全不同。举个例子，一瓶水放在桌子上，对于一般唯物主义来说，这只是一个物体，这个物体跟自然界的一棵树、一块石头一样，都要服从自然规律。对马克思来说，这虽然是一个物体，但这瓶水在特殊的关系下，它是一种商品。商品有两个属性，即作为使用价值的自然属性和作为交换价值的社会属性。沿着交换价值的社会属性，马克思考察商品本身，即价值。所以，费尔巴哈自然直观的眼光和马克思历史唯物主义进入社会历史领域看待物的方式是完全不同的。马克思借鉴比较多的反而是费尔巴哈的人本主义（虽然对这一点马克思也有一定的批判）。马克思在《1844 年经济学哲学手稿》（以下简称《手稿》）中指出：“只有当物按人的方式同人发生关系时，我才能在实践上按人的方式同物发生关系。”也就是说，人与周围物，包括和自然的关系，也都是实践性的。人在世间上要活下去，他的所有活动都是在生产实践的基础上展开的，他并非是坐在一旁对自然界的所有事物保持静观。他将某个认识对象主体化，而这一主体化的驱动力正是他的生产实践。因此，马克思在这里强调：“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界，对人说来也是无。”过去我们一直强调有一个与人相分离的自然界自身在运动，这个东西是优先的。马克思会说，这一点是完全不正确的。可能有人会提出，现代科学

实验通过同位素衰变的测定，确定在人类诞生之前的 45 亿年，地球已经存在，这不是说明自然界是优先的吗？但我们可以追问，这个结论实际也是通过人类才得出来的。如果没有人，没有人的实践，没有同位素衰变的测定，我们怎么可能知道地球先于人类存在 45 亿年，人是这一逻辑的基础。并且先于人类存在的地球这一命题，包括人类、时间、自然等概念都是人类提出来的。从逻辑的角度上，人先于自然界。从时间的角度，自然界可能先于人而存在，但这里的时间（概念）依然是人提出来的。

马克思对费尔巴哈的感性直观有很多的批评。比如费尔巴哈在谈到五官感觉的时候，他认为这是自然给予我们人类的一种恩赐，马克思在《手稿》中认为：“不仅五官感觉，而且所谓精神感觉、实践感觉（die praktischen Sinne，意志、爱等等），一句话，人的感觉、感觉的人性，都只是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的。五官感觉的形成是以往全部世界历史的产物。”另外，在 1845 年的《关于费尔巴哈的提纲》（以下简称《提纲》）中，马克思系统地批评了费尔巴哈的感性直观，由于这方面大家比较熟悉，这里就不展开了。

最后，关于第一部分，我想引证马克思在《提纲》的一段话：“从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观（der Anschauung）的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践（Praxis）去理解，不是从主体方面去理解。”这段话中，马克思不仅强调了实践维度对感性直观的优先性，而且也批判了所有传统的唯物主义。他们的基本方法是通过直观（der Anschauung）去观察自然界，而没有经过实践活动的媒介。法兰克福学派的 A·施密特在博士论文《马克思的自然概念》反复论述马克思是如何通过实践的媒介来认识自然的。

二、实践维度对理论态度的优先性。在《手稿》中，马克思指出：“我们看到，理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决决不只是认识的任务，而是一个现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正因为哲学仅仅把这看作理论的任务。”在那时，马克思已经很明确地指出，对理论问题的解决要诉诸实践。在《提纲》中，马克思也非常明确地强调：“社会生活在本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”实

践对理论的优先性，在这里也叙述得非常明确。但在这里我还要反驳教科书中的一个错误观点，即实践是认识的基础。这个观点听起来挺有道理，同我强调的主题看起来也是一致的。但这个命题我认为是错误，正确的提法应该是：实践是形成新的认识的基础。因为一个实践者在实践的时候，已经有认识在过程中作为他的指导思想，所以，如果说实践是认识的基础，那就假定人在实践的时候还没有认识，他的脑子是一片空白。实践是认识的基础本质在于强调物质是意识的基础，这是我们教科书经常强调的观点，但这样的命题，我认为应该是实践是达到新的认识的基础。因为人在实践的时候，已经带着原有的认识，在实践的过程中达到新的认识。

在强调实践对理论态度的优先性中，特别需要提到在《马克思恩格斯全集》第 19 卷中，马克思在《评阿·瓦格纳的“政治经济学教科书”》中的一段话，这段话我认为非常重要，因为这段话中，马克思批评了阿·瓦格纳在探讨人与自然的关系时，把理论关系置于实践关系之前的错误做法，马克思强调了实践维度的优先性。马克思这段通常没有引起人注意的话是：“人们决不是首先‘处在这种对外界物的理论关系中’。正如任何动物一样，他们首先是要吃、喝等等，也就是说，并不‘处在’某一种关系中，而是积极地活动，通过活动来取得一定的外界物，从而满足自己的需要。（因而他们是从生产开始的。）由于这一过程的重复，这些物能使人们‘满足需要’这一属性，就铭记在他们的头脑中了，人和野兽也就学会‘从理论上’把能满足他们需要的外界物同一切其他的外界物区别开来。”在这里，马克思实践态度的优先性，表现在人与自然打交道的过程中，对自然界的各种物品进行命名，再建立对自然界的理论态度。

三、实践维度对逻辑范畴的优先性。黑格尔的《哲学百科全书纲要》是由逻辑学、自然哲学、精神哲学这三部分构成的。他认为逻辑理念在运动中外化出自然界，自然界在进化过程中通过人这种有精神的生物达到精神认识的反思，从自然哲学进入精神哲学，最后再返回到它的出发点。在黑格尔哲学里，逻辑本身几乎裁剪和决定着现实生活、历史。我国的理论家和博士生在写论文中，表明自己用什么方法时候，一般都说，用的是历史与逻辑一致的方法。我的看法是，没有一个方法比这个方法更为错误。我在 2009 年《中国哲学年鉴》的一篇专文《黑格尔：一个再批判》中有一部分就专门批评这个观点。因为逻辑范畴都是跟必然

性有关，而历史充满偶然性。黑格尔强调逻辑与历史的一致，目的在于消除历史的偶然性，只保留历史上他认为对逻辑是必要的东西，实质上把历史学变成了应用逻辑学，用逻辑去统治这个世界。事实上，我们如果仅从逻辑去裁剪现实的话，就往往会跌跟头。这个道理很简单，我想追问，1989年的事件，2003年“非典”事件，2004年的印度洋事件，包括最近的阿拉伯事件，有哪个人从逻辑上预知到了？历史充满偶然性，消除历史的偶然性，就等于把历史抛进硫酸池。历史的价值就在于它的偶然性。黑格尔企图用逻辑必然性的枷锁披在历史身上，等于把历史推进硫酸池。在这一点上，我认为政府哲学的路线，即从实际出发，理论联系实际，实事求是，是正确的。这三句话都是反对逻辑优先，不是从本本出发，而是从实际出发。这三句话就是教你面对历史的偶然性，面向现实生活无限丰富的经验，不要从逻辑出发去裁剪生活。黑格尔用逻辑去吞噬一切的方法，实际是中国很多学者方法的秘密。我在《黑格尔：一个再批判》里强调，中国思想要解放，非常重要的就是重新认识黑格尔逻辑与历史一致的思想，包括象李泽厚这样的思想家，都受到黑格尔逻辑优先思想的影响。

马克思在很多地方，强调实践对逻辑的优先性。包括在《哲学的贫困》中对蒲鲁东的批判，也强调逻辑范畴归根到底根源于生产劳动的社会生产关系。在这里，我们还要强调列宁在《哲学笔记》中的一段话：“如果黑格尔力求——有时甚至极力和竭尽全力——把人的合目的性的活动纳入逻辑的范畴，说这种活动是‘推理’（Schluss），说主体（人）在逻辑的‘推理’的‘格’中起着某一‘项’的作用等等，——那么这不全是牵强附会，不全是游戏。这里有非常深刻的、纯粹唯物主义的内容。要倒过来说：人的实践活动必须亿万次地使人的意识去重复各种不同的逻辑的格，以便这些格能够获得公理的意义。”按照列宁的解读，逻辑范畴是在人的实践活动的亿万次重复的基础上，有一些固定的逻辑形成起来的。逻辑不能倒过来，成为生活的支配者和统治者。

以上三个方面肯定了，在马克思的实践哲学中，实践不是一个边缘性的、偶尔出现的概念，而是一个基础性的、核心的概念。马克思曾自称为“实践唯物主义者”。当然，中国人民大学的段忠桥教授主张将它翻译成“实践的唯物主义”，实际上，这里可以翻译“实践的唯物主义”，也可译成“实践唯物主义”，这两种译法都可以。我的观点是，既然马克思使用“实践唯物主义者”这个概念，那么，

这个概念一定蕴涵着他对“实践唯物主义”的认可。“实践唯物主义”实际上也就是我们要探讨的“马克思的实践哲学”，我认为这一方面非常重要。好的。我就讲到这里。谢谢！

李萍：非常感谢俞老师给我们一个非常深刻的报告。在刚刚的报告中，俞老师给我们呈现了“实践”在马克思的哲学里有什么样的功能和作用。俞老师认为，在马克思那里，实践维度不但优先于费尔巴哈的感性直观，也优先于传统哲学家的理论态度，同时还优先于黑格尔的逻辑范畴，所以，马克思自称为“实践唯物主义者”。在我入门读哲学的时候，在一般的教科书中，都会学到马克思的思想来源，其中一个就是扬弃了费尔巴哈的人本学。教科书认为，（马克思的思想）将费尔巴哈人本的维度奠基在感性的基础上，另外一部分是批判黑格尔的客观唯心主义，同时吸取了他的辩证法。在后来，当很多学者深入研究马克思的时候，发现实践是马克思思想和理论的重要特质。这样一来，我有一个问题，从实践维度的优先性，确实揭示了马克思哲学的特质，那么，在马克思那里，实践与唯物主义到底是怎么样的关系？过去我们讲唯物主义的时候，经常强调物质与意识的关系。当我们讲历史唯物主义的时候，我们认为历史是有规律的。因此，实践与客观规律之间有什么关系？尤其是现代社会中，我越加茫然。以前我都觉得什么事情都有一个规律，人生的发展也有一个规律，社会的进步也有一定的规律，从个体的角度来看，会有一种归属感。过去我们的哲学是强调必然性，很少讲偶然性。现在，我们发觉偶然性出现得越来越多，我们在理论上好象也逐渐转向了这个方面。这两个问题可能和我的体验有关系，因此想请教俞老师。谢谢！

俞吾金：关于实践与唯物主义的关系，以及关于唯物与唯心的说法，我们主要是接受了恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第二章中关于思维与存在的论述。实际上马克思的历史唯物主义，从内涵上来说，与旧的唯物主义那种意识与物质的两分，已经有很大的变化，因为马克思把实践作为唯物主义的基础。任何一个实践，包括生产劳动，都是带着人的意识和目的的。在马克思那里，并不是简单的物质第一性，因为那样的唯物主义完全排除意识。马克思强调实践唯物主义已经暗含意识在实践之内，但是他认为实践活动在解释各种现象中，居于优先性。比如在《德意志意识形态》中，他认为生产劳动是人类历史的非常深刻的基础。马克思认为，只要一年我们停止生产，费尔巴哈这个人也

会没有。生产活动都是有意识的活动。比如说一本书，它的载体是物质，但书的含义是精神的。像旧唯物主义，将意识与物质对立起来讨论第一性和第二性的问题，连这样的讨论方式，在马克思的概念中都没有。后来海德格尔在《关于费尔巴哈提纲三天讨论班提要》（以下简称《三天讨论班提要》）和 1941 年的《关于人道主义的通信》中间，他都给予马克思的唯物主义特殊的评价。这种评价以生产劳动为基点来展开，已经和旧唯物主义不同。另外，站在旧唯物主义的立场来看，物质排除意识，意识排除物质，但是在实践中，物质和意识是统一的。虽然人可以带着自己的目的（这就涉及到实践与客观规律的关系，实际上，在每个实践活动中，每个人都可以带着自己的目的），但是这些目的有可能相互冲撞。我们会发现，历史的运动仍然是有规律的。比如说，中国社会发展到今天，我估计哪个人想出来复辟王朝，重新树立一个皇帝，这种趋向基本是不可能的。在 2008 年《历史研究》的第一期中，我有一篇文章《历史事实与客观规律》就讨论到这样的问题。过去，我们经常说不以个人的意志为转移，其实这个说法是有问题的。因为在社会生活当中，人的所有实践活动都是为意志服务的。在这个意义上，社会发展规律正是在所有个人意志的基础上构成的。但是，从另外一个角度来说，它又不以某个个人的意志为转移。历史运动有一个潮流，比如说，现在有某个个人的意志想复辟王朝，这就不可能以他的个人意志为转移。大部分意志是往社会更民主的方向发展。如果往更民主方向走，也就是说，当个人意志刚好与社会发展的曲线是一致的时候，社会规律与个人意志的合力就是一个东西。社会规律是通过这样一批都往这一方向的人的意志表达出来。如果相当一部分人群的意志不能代表社会规律，革命就是不可能的。革命实质就是动员一部分人的意志去改造社会，让社会沿着这一群人的意志方向去发展。这里面的前提是这一群人的意志必须和社会发展的客观方向相符合。如果是逆时代潮流而动，他们可能取得暂时的成功，但最终会被推翻。所以，在这个意义上，不能笼统地说，客观规律不以个人的意志为转移。凡是在社会生活中，所有的客观规律都是建筑在个人意志的基础上的。问题是，你的个人意志体现了意志的合力运动的方向，还是体现了意志合力相反的方向。因此，我认为不应该把个人意志与客观规律对立起来。马克思在《资本论》的序言中，强调我们无法跳过资本主义，因此他要去发现资本主义的运动规律，特别是经济规律，但是发现了这一规律以后，我们无法跳过，

我们只能减少它在分娩时的痛苦。那么，这个意思是不是说，人们的实践作用只能在一定范围之内？马克思告诉我们，不具备一定的物质条件，如果我们去改造资本主义社会，那么我们的行为就是堂吉诃德式行为，只能和风车作战，最后归于失败。西方马克思主义在上个世纪 20 年代兴起的时候，在当时的中欧、南欧的革命，几乎都相续失败。这样的例子启发了我们，它们仍然要受制于物质条件。社会的改变、社会活动都是人的意识的体现。如果没有一个有目的的坚强的团体，将这种意志贯彻到底，那么社会的改革和变化也就不可能。马克思在 1857 年《政治经济学批判序言》阐述一般历史唯物主义的时候，认为，如果一个社会的生产关系，在它的生产力还没有充分展开之前，是不可能被超越的，所以，人们只能提出他们那个时代的任务，不然就只能搞成空想社会主义的运动。人们的实践必须遵循客观规律，并且认识到实践过程中的限度。从实践与客观规律这个角度来看，在《提纲》第 11 条中，马克思认为以前的哲学家都是解释世界，我们是要改变世界。很多人就误解了马克思，认为马克思只是改变世界。其实马克思的改变世界蕴涵着认识和解释世界。这道理很简单，比如马克思要动员一批人去改造世界，马克思就要首先说明世界 1，即我们生活在其中的世界坏在哪里，随后提出一个理想的世界 2，它好在哪里，然后才能在此基础上进行宣传。将这套理论解释给大家后，才能进行革命和实践。按照黑格尔的说法，任何一个人都是有目的的存在物。哪怕你走两百里路到图书馆都是有目的的。因此，如果不能通过解释世界告诉为什么要去改造世界，那么大家怎么可能跟着去改造世界？改变世界蕴涵着解释世界。海德格尔在《三天讨论班提要》中，对这个问题也加以强调。以上是我对这个问题的粗糙解答。我觉得这些关系可以通过客观规律和认识的相互关系来确定。

韩立新（清华大学哲学系教授）：俞老师的文章中谈到青年黑格尔派与实践的关系。我想问这样的问题，青年黑格尔派分三派：鲍威尔和费尔巴哈通过自我意识对黑格尔宗教哲学的批判，卢格和马克思对黑格尔的法哲学和国家哲学的批判，契什考夫斯基和赫斯对黑格尔的历史哲学的批判。这三派的共同特点都是对自我意识的实践，即批判和革命的强调。在这个意义上，青年黑格尔派就是一个实践哲学派。其中，特别是契什考夫斯基和赫斯主要是用费希特和康德来批判黑格尔的历史哲学，他们认为黑格尔的历史哲学取消了自我意识的主观能动性，是

一种历史决定论。由于当时德国面临着打破传统的封建专制，进行近代革命的历史任务，因此，赫斯在《行动的哲学》中，强烈呼吁德国现在需要的是康德和费希特，把实践置于优先位置，强调实践的优先性，特别是实践不受历史规律的限制。但是，这种强调实践的结果，就像赫斯和契什考夫斯基本人所做的那样，最终都走向无政府主义和历史相对主义。也就是说，一旦我们让实践优先于理论，优先于逻辑（历史规律），让它不受这些规律限制的时候，我们如何保证这种实践哲学不走向历史相对主义和无政府主义？

俞吾金：在刚才的讨论中，我其实也强调过，实践优先是从逻辑在先的角度来谈论。强调实践的优先性，是否能导致一种自我意识的膨胀，一种无政府主义，甚至是虚无主义，象施蒂纳那样将自我夸大？在这里，我觉得仍然还是要依据历史的客观规律。也就是说，实践活动如果不受客观规律牵制的话，那么这种行为可能就是堂吉诃德式的。归根到底，我想这种实践活动还是要在认识和了解客观规律基础上进行。象赫斯他们也比较强调实践的作用，他们对马克思都产生过一定的影响。马克思在《德意志意识形态》中有一个评论，认为青年黑格尔主义者仍然是在黑格尔的地基活动，他们没有超越黑格尔的思想。我们的教科书把黑格尔评价为一般唯心主义。我是不同意这个观点的。我在《黑格尔：一个再批判》中认为，应该把黑格尔的唯心主义理解为历史唯心主义，把历史唯心主义颠倒过来，就是历史唯物主义。如果把黑格尔理解一般唯心主义，颠倒过来，就是恩格斯所说的一般唯物主义，就不可能颠倒到历史唯物主义。马克思在读黑格尔的著作中，最关注的是《精神现象学》、《法哲学原理》。这两本书都是研究人类历史的。所以实际上，马克思关注和批判的重心都是历史唯心主义。马克思根本不需要费尔巴哈的一般唯物主义作为自己的拐杖。恩格斯认为，马克思在扬弃黑格尔的唯心主义的时候，把费尔巴哈的唯物主义引进来作为他思想的基础，这等于把马克思的思想安顿在费尔巴哈思想的基础上。实际上，历史唯物主义直接从历史唯心主义脱胎出来。在这个意义上，我所强调的实践活动都必须按照历史唯物主义揭示的规律来进行。这样或许可以划清跟那些青年黑格尔主义者的界线。

谢永康（南开大学哲学学院副教授）：在您的文章的引言中，您谈到“下面，我们将从以下三个不同的方面考察马克思是如何坚定不移地贯彻实践维度优先性的原则的”。我发现，在我们通常的理解中，这三个方面：感性直观、理论态

度和逻辑均属于理论的态度。那么您是在什么意义上认为它们是不同的方面？对理论的对立面，您是如何理解的？

徐长福：我有个相关的问题。在用语的严格性上，我和永康一样，也有一些疑惑。实践维度中的“维度”应该与其它某个维度相对举。比如，感性直观跟理智直观或者说符号意识相对举。理论态度一般是跟实践态度相对举，胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中就谈过这一点。因此实践维度是否能和这些方面对应得上？

俞吾金：从认识论的角度来考察，比如直观问题，在康德语境中，知性只能思维，感性只能直观，这两者是两个不同的方面。费尔巴哈强调的是感性直观，所以是属于感性论的范围，而我们一般是处在知性的范围。理论态度与逻辑范畴，确实分得不太清楚。但我是基于这样的考虑，黑格尔在 1801—1807 年耶拿大学期间逐步形成自己的思想，把逻辑学与形而上学看成是一个东西。在这个意义，我的目的在于批评他的逻辑学和形而上学。当然，在理论的表述方面，确实还可以再细致一些。

李萍：非常感谢俞老师的精彩报告，激起我们思想的波澜，我们的讨论也非常热烈，这时段的报告先到此为止。

第二场 专题发言

李义天：美德伦理与实践之真——从实践哲学的视角看

发言人：李义天（中央编译局副研究员）

主持兼点评人：邓伟生（中山大学哲学系讲师）

邓伟生：李义天先生的文章所处理的是美德伦理学中一个非常重要的问题，下面我们有请李义天先生发表他的文章。

李义天：谢谢各位！在这里向大家报告自己一些不成熟的想法。我是做伦理学的，毕业于清华大学哲学系，在博士论文期间就研究美德伦理学问题，对于实践概念和实践的真实性非常感兴趣。美德伦理与实践哲学是相关联的。

实践哲学的研究大致可以分为两个层面，一个是外部整体的研究，一是内部的具体研究。整体的研究，就是一般地研究实践的特定规律，并且以此为原点和最终的诉求，而后者（内部的具体研究）将实践具体区分道德实践、政治实践，以及社会生活微观实践，这样就形成了道德哲学、政治哲学和社会哲学等分支。但无论哪一种实践哲学的具体表现形态，都必须牢记一个宗旨，用我们的话来说就是“两个务必”：务必以人类实践活动的真实状况为起点和基准，务必以反映、揭示和推进人类实践活动的真实状况为诉求和旨归。在这一点，实践之真的思考维度是非常重要的。我之所以把美德伦理与实践之真联系起来进行论述是因为，首先，我在研究美德伦理的时候发现一个较大的问题：一些学者在研究美德伦理的时候喜欢拉清单，拉关于诚实、善良、孝顺、勇敢和慷慨的清单，这样一来，人们会认为将整个伦理学奠基这些主观的东西之上，会产生不确定性和不客观性。其次，我们也知道，美德伦理学强调地方性、文化传统的情境性，所以似乎有相对主义的危险，而相对主义对于道德知识来说，是一个臭名远扬的标签。任何伦理学要作为一种合法性的道德知识的话，它一定会为自己辩护，澄清自己的求真。我的辩护从如下三个方面来展开：一、我论述美德伦理学依然有求真的信念；二、基于这种信念，美德伦理提出自身对客性和确定性的理解；三、纵然美

德伦理的客观性和确定性与我们通常想象的普遍确定性不一样，但它依然能兼容和尊重伦理共识，并且它能更好地反映这种实践状况。

一、日常意义上的美德，如诚实，慷慨，是作为伦理习惯而培育出来的好心眼、好秉性，它们被亚里士多德称为伦理美德。这在《尼各马可伦理学》是一个基本的区分。但是对于美德伦理学来讲，特别对于需要去应对康德和密尔的当代美德伦理学来说，强调善良品质的重要性只是工作的一部分，更关键的是告诉人们如何去践行它们，使之展现为“真的”善良品质。在这个意义上，美德伦理学的关键任务不在于拉清单，拉 100 个美德清单，还有第 101 个被遗漏的美德，而在于揭示恰当的道德认知结构和道德推理方案，使得行为者能够在理智的层面上去思考美德伦理的问题。而这种结构和方案，在亚里士多德那里被称为“实践智慧”。在很多地方，他谈到伦理美德和理智的辩证关系，尤其是强调了理智美德的引导性，或者说支配性。罗斯作为研究亚里士多德的大家，对这一点也表示认可。因此，美德伦理学不仅探求美德，更要探求真的美德。实践智慧就是通过指导行为者，洞察具体情境的真实状况、真实条件和真实要求，即所谓的“实践之真”，使得行为者能够调试自身，知道所面临的情境应该作出怎样的反应和判断，从而展现出应有的善良品质和言行。在亚里士多德传统中，具体情境的真实状态、真实条件，被称之为“适度”。真正的伦理美德，行为者需要表现出与适度之处相匹配的适度品质。如果缺乏这种适度，行为者的品质就不是“真的”伦理美德，而是“假的”伦理美德。至于说这种“假的”到底是因为过度，还是因为“不及”，则是另一个层面的问题。

在我们研究和讨论日常的伦理美德中，会以为有了美德但仍然会犯错误，比如，东郭先生的“仁慈”；又比如，受到一种错误思想的支配，不明就里地展现勇气。但是，对于亚里士多德的美德伦理学传统来说，这种缺乏理智结构的认知，根本就不是仁慈和勇敢。另一个通常的误解是，对适度的把握是从“量”的规定性去看待，把它看成量的序列上的某一点。这种通过量的规定性来把握实践的真实状态的方式，使得做事适度，行中庸之道的人被看作狡猾世故的乡愿。但实质上，对美德伦理学来说，适度背后有一种东西在支撑，即逻各斯，一种客观的规定性。即便适度表现为“过度”和“不及”之间的某一点，那也是十分特殊而且特定的某一点。因为这一点恰好地合乎逻各斯所规定的那一点。当你能够把握和

揭示这一点，意味着你掌握了实践之真。所以，适度是一个“极端”，这是亚里士多德的原话。在这个意义上，美德伦理学要求行为者去把握适度，就不是一个量的问题，而是一个质的问题，不是一个关乎“多”和“少”的问题，而是一个关于“是”或“不是”，“真”或“不真”的问题。适度就是达到了那个“是”的位置，表现为真正的伦理美德，过度与不及都没有达到这一点，所以就不是伦理美德。因此，不能用勇敢也会办坏事、仁慈也会帮助坏人作开脱。

二、所有的实践活动都是为了求真。亚里士多德提到了人的灵魂把握真实的五种方式。“实践智慧”的任务，在宏观上，要揭示和把握人类实践活动整体的真实状况；在微观上，要揭示和把握每次具体实践活动的真实状况。但这样一来，就会有一个问题，具体情境的真实，不必然代表一种客观性和确定性。所以，美德伦理学就需要提供关于客观性和确定性的说明，即，美德伦理学所理解的客观规定性应当足以确保具体情境的真实状况在当下情境中是唯一确定的，从而，与之构成最佳匹配的行为者的真实状态也是独一无二地确定的。也就是说，美德伦理学的“确定性”必须是一种“当下确定性”。在提交的文章中，我提到黑格尔和海德格尔关于“真”的表述，认为“真”的东西与普遍性并无必然的联系，当然尽管有所联系。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中也提到这种确定性是道德实践的内在特质，因此，他认为在道德实践中只能大致地，粗略地说明真。因此，道德事实之真与它是否有普遍性无关，而与它是否“如其所是”地存在有关。知识也跟它是否是普遍性命题无关，而跟它是否“如其所是”地表达了事实的真实状况有关。

三、当一个人把握当下确定性的时候，会面临别人甚至自己的质疑，因此这就出现了如何判定实践之真的问题。但是，请注意，当一个人敢于声称自己揭示了实践之真的时候，他心里的想法其实是——我的看法肯定跟最广泛的共识相合拍；即使你们都不认同，那也是因为你们是错的；如果放在更远更大的历史阶段，让天下人来评判的话，那么，我对当下的判断一定是最好的判断。比如屈原在投江之前，他的抱负或者牢骚就是这样的。因此，对于当下的判断，在美德伦理学里已经蕴涵了对普遍性东西的判断，行为者也需要普遍性的东西来为他自己提供支撑。如果当下的判断与普遍的判断发生剧烈的冲突，那只有两种可能：一种是他的判断不恰当，不能为群体的判断所接受。比如，在现代社会，在一个遇见杀

父仇人的情境中，行为者认为应当自己动手取他性命。这在金庸的江湖世界是可以的，但在现代社会则是不对的。第二种可能则是屈原和苏格拉底的例子：他们的判断是恰当的，但是社会出了问题。但是这两种情况都说明，当下判断与伦理共识之间存在密切关系。第一种情况恰好说明，伦理共识与普遍东西对当下的判断起到了检测作用。第二种可能则从反面证明了这一点，只不过我们要责怪的是当时的伦理共识是扭曲的和荒诞的，而我们需要做的是改善共识，以增加新的共识，而且只有在新的共识出现的时候，行为者才能说自己之前做的判断是正确的，并且回头证明身边的人在当时所做的群体判断是错误的。因此，无论如何，当下情境的真实状况总需要基于这样的伦理共识。

以上是从三个方面，对美德伦理学与实践之真的追求和判断提供一种辩护，当然，后面还有一个小部分，可以在回答问题的时候进行论述。谢谢！

邓伟生：谢谢李义天先生！文章非常丰富，从几个面向去处理美德伦理学与实践之真的问题。我针对这几个处理方面来提一些问题。

一、您非常强调实践之真与适度之点，通过强调实践智慧来确保美德伦理的确定性和客观性。但在您的论述里，我发现有一些我不太同意或者说有疑问的地方。您好象太过于强调实践智慧这一部分了，比如说，您所引用的罗斯的话，其实罗斯的那段话，我认为是讲信仰伦理的美德与实践智慧是互相依赖的关系。如果过分强调实践智慧的主导地位，那么可能跟亚里士多德和罗斯不太一样。另外，我也存在疑问，如果完全用实践智慧确定适度的话，那么实践智慧的结构应该是普遍的，这刚好和美德伦理学强调特殊性存在严重的张力。

二、如果我们能从实践理性找到适度，我们就能找到确定性。确定性跟处境和道德的多样性不冲突，因此道德的多样性不会影响美德伦理学的客观性和有效性。我赞成这个方向，确定性和道德多样性可能是不冲突的。但在您的论述里，我觉得您在这方面推得极端了一些。比如，您在文章中谈到：“因为行为者自身也是情境的一个构成要素，所以，行为者 A 与 B 之间的差异性就已经让他俩分别构成了两种情境。”这种说法我觉得可能太强了。我们的道德经验是有很多差异的，但这些差异是不是在道德上相关的。不是所有的差异都可以构成道德情境的差异。比如说我和您的年龄的差异，这些差异在道德和伦理判断上是不相关的。但按照在这里的论述，好像这些差异也会构成不同的情境。如果是这样话，则难

以找到你我之间的一个共同道德判断。

三、实践之真跟伦理共识的关系。在文章中，您提到“实践之真，与其说是个有关‘个体的发现与揭示’的问题，不如说是个有关‘群体的接受与承认’的问题。”在这里，您为了保持美德伦理学的有效性和客观性，从而给予伦理共识主导地位。在文章中，您论述：“对该行为者来说，也只有当他的发现和揭示得到了群体的普遍承认之后，他才会确认自己的意见或选择是‘真的’”，您后面还举了屈原的例子。但屈原是否已得到群体的普遍承认呢？实际上，到目前为止，对屈原的对错真的拥有共识吗？有些人可能觉得他是愚忠。因此，这种伦理共识是否能达成，这是个问题。另外，伦理共识与“真”的关系之前，你还漏掉第三种可能性，即有些伦理的“真”实际上不依赖伦理共识的，它可能是某些道德模范做出了某些道德判断，并且影响到后来人，从而构成伦理共识，在他之前的人可能没有看到这种判断的正确性，而他的以身作则使后来人慢慢形成了某一个伦理共识。因此，某些“真”可能不依赖于伦理共识就可以成立，并且是通过它促进了伦理共识的发展。因此，我觉得这方面的论述还需要补充，或者说起码要考虑这种情况。而一旦考虑这种情况的话，那么伦理共识与实践之真的关系可能要比你的论述复杂得多。

李义天：邓先生提的问题确实增加了对我的思路的挑战。第一个批评是关于美德的理解。现代伦理学的发展有两个趋势，一个是理论层面的深入发展，一个是走向应用伦理学。仅就理论层面来说，我们又可以注意到两个分支：一个分支是向外扩张，向公共生活扩张。因此，我们发现很多的伦理学者开始搞政治哲学，这是一个很明显的趋势。另一个分支是向内回归，因此伦理学的发展有道德心理学维度的复兴。亚里士多德认为，伦理美德不是感情，不是能力，而是品质。而品质是一种状态，即一种对于情感和欲望的恰当处理。我们知道，亚里士多德有一个关于人的灵魂结构的区分，可以被视为他的道德心理学的基本结构。一个是理智的部分，一个是听从理智的部分，还有就是植物的部分。他认为一个真正好的品质是在理智的状态下把情感和欲望调制出来的恰当状态。因此，您对我的第一个批评，我是接受的，我确实强调了实践智慧的主导作用。任何一个伦理美德之所以成为伦理美德，其实是欲望和情感的自我呈现方式，只不过这种呈现方式是在实践智慧的调试和引导之下，因而在当下是非常确定的。

第二个批评是关于多样性的强调。确实，并非所有的差异都与道德相关。但是，对于您举的例子，我有一些不同的意见。我认为行为者 A 与行为者 B 确实是两个不同的人，但在这里我举这个例子，更多地是想表明他们来自不同的文化传统、不同的家庭，而不仅仅是年龄不同。比如您来自香港，我来自内地，这些因素可能会构成情境的不一致。但是，您的年龄比我大几岁，您的身高比我高几寸，这些因素就不会在道德上构成情境的不一致。再一个，你谈到屈原的例子和道德模范的问题。确实有些道德模范不见容于当世。屈原也是这样的例子。他那种为苍生考虑的道德表现，在当时确实没有得到共识的支持。但他的行为在中华民族后世发展中却合乎一个大的共识，甚至构成了这个大的共识的重要部分。因此，在这个例子里，我觉得重要的是要有一个时间维度。虽然一个道德楷模在当下往往都是孤独的或者说只有少数人理解的，但正是由于他们的出现为我们后人提供了支援，而也只有后人支援的出现，才使得道德楷模如今能被称为道德楷模。如果我们后世依然没有这样的共识出现，那么他依然不是道德楷模。

倪志安（西南大学政治与公共管理学院教授）：我觉得主持人确实提出一个很好的问题。但我觉得不是你个人的问题。问题可能出在你使用的方法，即是在传统的形式逻辑的框架内把握问题。而这种把握问题的方式是有限度的。实际上，我们人类的认识有很多限度。人类思想正是在历史中，不断突破各种不同的限度。

郝亿春（中山大学哲学系副教授）：您的文章基本立意主要是以海德格尔去蔽和遮蔽作为一个基本的参照。当然实践之真相对于科学之真，确实有所突破。但是拿实践之真来讲亚里士多德，则可能会有些问题。比如，您提到的勇敢要么是“真”的，要么是“假”的，除了“真”的美德，其它都是“假”的美德。其实美德就只有一个东西，或勇敢，或节制，不是美德就是恶。因此，不存在真假的问题，将真假套在美德上面，我觉得在亚里士多德那里，基本上找不到依据。亚里士多德主要强调的是好与善。因此，我的问题是，从存在之真的立场，可以应对现代伦理学的问题，但是把它放到亚里士多德本身上，如何来处理它与善的关系？因为在亚里士多德那里，善是一个基本的主题，而您把真摆到这么强的位置，这样可能会有问题。当然，您可以通过这样的方式对亚里士多德进行发展。

俞吾金：我觉得这里讨论的美德伦理与实践之真的关系，是如何把认识论与伦理学两者严格区分开来。休谟提出一个问题，即实然判断与应然判断的差别。

伦理学是一门引导性的学科，强调的是善恶；认识论则要认识一个真的对象，它要追求真理。美德伦理学对人的行为有一个范导性的作用。如果完全从真的方面出发，一方面则跟认识论混淆起来。将美德伦理学建立于实践之真，则可能会有麻烦。因为实践之真放在一个特定的文化共同体的历史阶段，比如说文化大革命，在普遍人心不古的情况下，从此出发建设一种伦理学则可能存在问题。我觉得美德始终应该有一种引导性，超越现实的作用，它和认识论毕竟不同。

徐长福：我补充一点。亚里士多德在《尼各马可伦理学》第六卷第三章就讲到过实践之真的问题。这个“真”的英文就是 *truth*，它是灵魂把握真的五种方式之一。实践之真是对应然判断的一种回答。比如说，人不应吃过多的甜食，这是过多的甜食，所以，我不应吃它。这个判断是真的。因此这个“真”是如俞老师所说的那样，是一个应然的东西，实际上是一个善。这里面应该有一个细微的区分。我有一篇文章就专门谈论亚里士多德的实践逻各斯的思想，也涉及这个问题。

刘宇（南开大学哲学学院博士后）：您在文章中谈到判断的真对当下的确定性，可以从第一人称“我”实践者出发，但在后面又谈到判断确定性的时候，可以排除其他人的意见，不需要依赖于当时其他人所形成的共识，这样的话，我觉得可能会有一个矛盾，当下是一个行动的境域，都是跟他人共在的，是一个互为主体的环境，可能是第二人称和第三人称的。如果将当下其他人的意见排除在外的话，这个当下是不是有点太自我化了，有点类似海德格尔早期那种此在中心论。

李义天：谢谢各位对我提出的批评性意见！对于一些问题，我回应一下。郝老师提到“真”与“假”对于亚里士多德来说似乎不是一个太强的问题，而徐老师的补充刚好回应了这个问题。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中不断地强调求真的必要性和求真的方法。再一个，我的文章是对于美德伦理学在当前是不是一个真知识的合法性质疑的回应。因此，我的文章更多会强调真的意义。关于应然与实然的区分，我是非常赞同的。认识与价值确实在哲学分析中处于不同的层次，但问题在于，即便我们只关注价值问题，关注善和好的问题，也依然存在“什么是真的好，什么是假的好”的基本区分。因此，我希望道德哲学研究不光是谈“好”，还希望把“好”落实到“真”和“假”这样的判断层次上。我觉得这样的说明对于我们强调追求真的东西，或至少说追求一种真的信念来说，都是非常

有必要的。

俞老师提到你自认为的真的判断，比如文革期间打倒牛鬼蛇神，就是把不讲人权当做一种真的判断，刘宇也谈到，从第一人称来说，这样的判断会是真的判断。但是，我一直强调，这样的判断即使在当时合乎大多数人甚至全部人的伦理共识，它也并不必定合乎天下人（天下人不仅是一个空间概念，也是一个时间的概念）的共识。如果放在文革过后三十年的背景下再来看文革的历史，我们就觉得，文革时期的共识不是一个真的共识，而是一个假的共识。同样的道理，当下过多的自我化，它也被后面更大的共识，更长久积淀的文化传统所检测和消解。因此，我觉得讨论实践之真所具有的挑战和困难主要在于面临两种矛盾：一个是当下个人的判断与普遍判断的矛盾；一个是当下时间与未来或传统的张力。这些都是富有挑战性的问题。感谢大家给予我更多思考的机会！

邓伟生：感谢大家！这场讨论就到这里。

第三场 专题发言

郝亿春：实践的内在性维度 ——以亚里士多德实践哲学为基础的考察

发言人：郝亿春

主持兼点评人：王南湜（南开大学哲学学院教授）

王南湜：这一篇文章与上一篇密切相关。这里涉及到俞吾金教授提到的重要问题，我们进行一种判断，可分为价值判断和事实判断。这里的关键问题是：当我们讨论的不仅是实践智慧，还是关于实践智慧的讨论时，这里的实践智慧要达到共识的话，就须有一种证成。亦即实践哲学等不等于实践智慧？这是实践哲学的一个很难的问题，而且是必须克服的问题。下面我们有请郝亿春副教授作报告。

郝亿春：在写这篇文章的时候，我有一个期许，就是以一种实践哲学的方式来进行思考。我在这里不是为了论述某种理论观点，而是为了展示及印证实践生活中某些重要的实事与现象。我所追求的就不是理论的完备及概念在表面上的合逻辑化，而是要看语言文字所展现的事情本身是否清楚明白，是否具有践履性。因此我自觉抵制理论哲学的诱惑。我的题目是《实践的内在性维度》。最近几十年确实发生着一场实践哲学转向，像哈贝马斯、阿伦特、麦金泰尔、勒维纳斯等等。然而，这些实践哲学家的一个共同点是：或是无视或是轻视实践的内在性维度。虽然当代主流实践哲学对内在性维度存在着普遍忽视，但是实践的内在性方面作为一种实践生活中的基本事实与基本现象，仍零星地突入哲学家的视野。这表现在上面提及的麦金泰尔的“内在善”与勒维纳斯的“内在性”中。这也表明，内在性作为一个“硬事实（brute fact）”是实践哲学绕不过的。我试图借助西方哲学史上最早、最系统的实践哲学家亚里士多德来探索内在性维度在实践活动中有着怎样的地位和作用，同时用马克思对亚里士多德的改变作一个对照。

我们发现，如果离开内性方面，实践是没有根基的。在实践哲学中，内在性

维度是非常重要的方面。

一、实践活动的内在性。亚里士多德的实践活动的范围很广，包括理论实践、德性实践和创制的实践。当然，他的核心方面是德性实践。在《尼各马可伦理学》一开始，他就通过目的划分了两类活动：第一类是目的在活动之内，第二类是目的在活动之外。这两种活动最普遍的差别在于：理论、德性实践都属于第一类活动，而创制、技术则属于第二类活动。顺着亚里士多德的思路，我们来看看内在性因素是如何体现在这些活动中的。首先，沉思活动的目的完全是内在性的，因为它除了所沉思的对象外不产生任何外在的东西，同时它的对象也是内在的。这样的内在性，用亚里士多德的话来说，则是努斯活动与努斯对象是同一的。这样一种同一，其实就是后来胡塞尔所说的现象学反思。这种过程是具有神性的。这样一种神性本身，是人的最高活动的体现。所以在这种沉思活动中，努斯活动、努斯对象和神都是内在活动本身。当然这一种神与后来笛卡尔、勒维纳斯所讲的神不一样，他们的神完全是外在的、超越的。第二类活动是伦理政治实践，它的目的和要素是内在的。可能有人会有疑问，慷慨、友爱和勇敢这类德性是内在的还是外在的？比如，勇敢是要保家卫国，家国是内在的还是外在的呢？其实，家国是外在的，但家国的保卫却成了我们自身的目的。在这种目的追求中，可以通过单个人的内在性超越到家国中，超越到他者里面去。这样一种内在性是既内在又超越，也恰恰体现了对人的行为的一种推动。这样一种德性行为里面，同时蕴涵着他者性、跨主体性和超越性，因而并不是孤绝的，但它发动的起点是内在性。在亚里士多德那里，第三种实践即技艺的目的不具有内在性。创制活动，如农牧等体力劳动是由奴隶来承担的，奴隶不是人，这是当时的偏见。在两千多年后，马克思对这种偏见进行了一个颠倒，他把第三种实践（在亚里士多德那里，并不作为一个实践的真正类型）作为实践的核心。这种实践本身是生命本质的体现，同时它的目的也是在自身之中的。或者说，这样一种活动本身使我们生命的本质得到展现，包括劳动活动的产品，也是我们人本质力量的展现。在劳动过程中，目的也回归到本身中。换句话说，马克思不仅把创制性的生产活动作为人类活动的目的，而且参照具有内在性的沉思活动和伦理政治实践活动，对创制活动进行了根本改造。这种改造会对原来的沉思活动、伦理实践活动进行批评，认为那样的固化活动是一种异化状态。所以，他在对未来共产主义的设想里面，就是我们

所熟知的“上午打猎，下午捕鱼”，但是我们不是成为一个猎人、渔夫，即不要将职业固化。将这种具有内在性的活动平均到每个个体中，在每个个体里面都具有全部、丰富的内在性。总结起来，实践活动内在性的核心是目的和善。后世所谓的内在目的、内在善、内在价值都是这种内在性的样式。另一方面，实践活动在这种内在性中取得基本的价值定向，而内在性维度在实践活动又取得它的场域和合法性。实践的内在性维度还涵括了他者性、超越性和跨越性。

二、实践情感的内在性。实践情感的内在性是实践自身所包含的或伴随的。亚里士多德认为，在沉思活动中包含着最纯洁、最持久的快乐。所以，快乐必然伴随着沉思和实践活动。德性活动首先是以情感为基础的。前面李义天先生也谈到，德性是一种品质，品质又与情感相关，德性是对情感的一种调节。借用《中庸》的话说：喜怒哀乐“发而皆中节”。同时，德性活动本身必然会伴随着快乐，用亚里士多德的话说，就是“没有活动，快乐不会产生，而每一活动为快乐所完善”。同时，有德的人，其整个生活和生命本身都是充满快乐的，这是亚里士多德自己这样讲的。第三种实践中，模仿性创作有快乐，使用性创作活动则可能没有快乐，它是带着痛苦的，因为它要劳动，劳作。但经过马克思的颠倒，其实在劳动实践里面，在第三类实践中，它仍然伴随着本质性的快乐。总结起来，由于实践活动自身包含着内在性善的因素，实践活动必然内在伴随着快乐。其中伦理德性还在内在调节着情感的关系。而随着马克思对劳动实践地位的翻转，使这种实践原来包含的消极的负面情感均转化为积极的正面内在情感，并使这种积极情感成为人类生活的主导性情态。

三、实践认识的内在性。这一点与我们平常的想法是相悖的。因为我们经常说，认识指导实践，实践检验认识。如果放到更根源的地方察看，这种说法是错误的，是对实践是有害的。因为它们没有区分两类认识。一类是作为认识的实践，另一类是实践认识。作为认识的实践是以其自身为目的的认识，在亚里士多德那里有集中的论述。作为德性活动，它同时具有自身的认识，它是一个自觉自愿的过程。这样的德性活动的自觉性和有目的性在实践智慧中完全得到体现，包括它的环节，如直觉、选择、意愿、希求都得到体现。对于第三类实践，虽然亚里士多德谈论其认识的方面不多，但在马克思的语境中，这一点突显出来了，他认为我们的生产实践是一种有意识的自觉自愿的活动。

经过上述的梳理，作一个总结。这三种内在性的维度只是一个例子，也许它没有穷尽实践所有内在性的维度。在这三种内在性中，可能最基本和奠基性是第一种，即具有内在目的性的实践活动。那么，如何通达这样的实践内在性维度？我觉得应该采取第一人称的活动者的经验和立场来体会它，映证它，而不是从第三人称的立场来观察和思考。当然，这里面并非要排斥实践的非内在性维度，而恰恰是要从第一人称出发激活实践这一古老的含义，即身体力行地践履。通过每个正常人的践履，可以映证和达成一种跨主体的普遍性。这是一种崭新的普遍性，而不是原来抽象的普遍性。

王南湜：这篇文章，我觉得，提出了一个很重要的问题，即内在性维度的地位问题。这里面有两个背景：一、古代德性伦理学被现代伦理学取代后，内在性维度基本消失了。而古代伦理学，不管是西方的还是中国的，大致追求个体如何成仁成圣。亚里士多德认为，思辨是最高的活动，目的是达到一种神性，由人达到神。在他那里，一开始人还不是现实意义的人，而是一个可能的人。但从霍布斯开始，人一定是一个人，权利从这里出发。这样一来，人就成了一个实心的原子，不能再进行分析，他该怎么样，则是他自己的事，完全是偶然的东西。比如像罗尔斯的正义论，主要是考虑外在的东西，内在的东西没有了。内在的东西没有，是否真的没有？我觉得在现代西方社会，实际上宗教还存在，它还在补充着内在性方面，但是理论上还没有承认它。这就涉及到自由主义不仅仅是一种伦理学、政治学，它实际上是现代社会的意识形态。如果现代社会结构不变的话，自由主义是无法被消解的，它是一种意识形态，不是一种理论。在这种基础上，我觉得提出这样的问题，本身是有意义的。在自由主义无法改变的情况下，西方社会是在事实上补充内在性维度。中国处于转型时期，在没有宗教的背景下，内在性维度如何求得？我们的基础基本是一个血缘共同体和儒家传统。血缘共同体现在是不复存在了。现在有人在把儒学变成儒教，也许是感觉到只有依靠儒教才能解决这个问题，超越血缘共同体的传统。

另一方面，实践哲学有两种。如果从行动者立场来看，需要有一种证明，从这个意义上，实践哲学不仅仅是一种实践智慧，还是一种理论智慧，是证明给人看的。因为一个人要进行道德实践，不需要别人证明，他只须按照自己的信念来进行。因此，我觉得你在文章中还需要考虑一下实践哲学和实践智慧的区分。以

实践智慧为对象，但本身是不是一种实践智慧？如果是一种实践智慧的话，可能是代表道德教育的实践智慧，它告诉我们怎么样去做。但是，如果要拿它来抗衡或理论上反驳外在性，那不可能。我觉得可以有两种思路，一种是构造一种系统的理论，作为一种抗衡，但事实我们无法把对方克服掉。另一种思路，采取一种方式在事实上构成一种抗衡，但在理论并不构成抗衡。

另外，有两个小问题，希望你考虑一下。马克思“上午打猎，下午捕鱼，傍晚畜牧，晚饭后从事批判”那段话，大家引用得比较多，涉及到早年和晚年马克思思想的差别和变化。在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思认为劳动是通达神性的活动，是一种审美的态度。我认为，这种活动是一种审美性活动，有些译成美学活动，这一点有点误读，但译成审美性活动应该是恰当的。黑格尔说劳动本身可以带来满足感，但劳动本身将本质对象化到外在世界，达到主客统一。但马克思到法国接受法国唯物主义的影响后发现，现实劳动本身是一件令人痛苦的事情，这不仅仅是异化的事情。他在《1857-1858 年经济学手稿》中提出了“自由时间”概念，这是一个大的转折。劳动生产率提高，“自由劳动时间”可以增多，比如象艺术家的活动。这一点哈贝马斯说得很准确，是一种审美性活动，是一种忘我的活动。早期马克思确实有这种倾向，关于《德意志意识形态》，广松涉有一个这样的解释，说那句话（“上午打猎，下午捕鱼，傍晚畜牧，晚饭后从事批判”）是马克思讽刺恩格斯的，前面的话是马克思的解读，“晚饭后从事批判”是马克思加的，调侃恩格斯。这和以往的解释差异很大，当然广松涉是一家之言。马克思早年确实是把自我劳动看作是一个至高的境界。马克思晚年在《资本论》最后手稿里面，提到劳动生产始终是一个必然性王国，而自由王国始终在必然王国的彼岸。按照我的理解，马克思晚年的思想经历了一次从黑格尔到康德的转变。这里的“必然王国”和“自由王国”都是康德式概念。

郝亿春：我回应一下。王老师提到第一个问题，认为这种做法可以做为行动的起点，但是很难和现代伦理学的体系相抗衡。我的想法可能不太一样。我觉得现代的伦理学其实被一种理论化和系统化所禁锢、污染。知识本身可以有不同的类型。在亚里士多德那里，尤其是《尼各马可伦理学》体现得比较明显。我觉得完全没有必要以现代做哲学的方式作为唯一的标准。哲学可以有不同的方式，包括儒家的言说方式、亚里士多德的言说方式。在这里，我觉得可以有多种可能性。

第二个关于马克思早期和晚期的差别，确实需要进一步学习。但是，我觉得不管早期还是晚期，马克思基本的理想是将生产劳动作为生命实现的本质力量，这一点可能没有太大的改变。对于人生存的状态，基本理想可能不会有太大的改变，改变的可能是更加落实了，谈得更加具体了。

张以明（深圳大学社会科学学院教授）：我提的问题和王老师的问题相关。您从一种内在性的角度出发建构一种实践哲学，这种实践哲学是如何可能的？您刚才已经做了某些回应，比如从亚里士多德或儒家出发，都可以引出一种实践哲学的样态。这就涉及到这样的问题，对实践哲学是如何界定的？实践哲学是不是一种理论？如果是一种理论，那么我们追求的就是一种普遍性的东西。假如我们承认这个前提的话，回到内在性，我们就不可能有这样一种普遍性。假如我们不承认这一点，那是另外的事情，这就关乎我们对实践哲学的界定。王老师刚才提到实践哲学有一个亲历亲为者的视角，还有就是一个他者的视角。从他者的视角出发的话，必然要强调一种客观性，这种客观性实际上是在理论哲学的角度来把握的。如果我们接受这一点的话，我们将追问实践哲学是否可能？是否能够区分理论哲学与实践哲学。假如我们承认他者的视角才有真正的实践哲学，那么实践哲学是否可能？另外，当我们表达实践内在性的时候，在我看来，无非是强调一个东西存在的自发性。我们知道，在人生的各个方面，比如说艺术的、伦理的、宗教的方面，都意识到人本身是包含着创造性和自发性的东西。这些东西无法通过理论的方式去加以把握。但是否就意味着没有任何一种方式将它显现出来呢？在我的体会当中，英美的普通法给我们提供了很好的例证。中国的法律体系是属于大陆法系，我们想通过一种理论、一个法律体系预先告诉我们什么是合法，什么是正当的，什么是正义的。但在英美法系里，它是通过审判机制，比如说判例法、法官的职能、陪审团，通过这样的机制来保证在这个判例当中，公正这个东西能够到场，但是我们不能预先通过一种逻辑来保证绝对的公正。另外，如佛家，当我们强调内在性的时候，玄奘法师就曾经讲过，对一种真实东西的认知，如人饮水，冷暖自知。这就意味着没有一个共通性，冷暖自知，别人不知道。在这个意义上，我们可以说佛学不是一种理论，它是另外一个东西。当然，这取决于我们怎么去界定，在何种意义上，一种理论是关于实践的东西？归结到底，对实践哲学，您是如何理解的？

俞吾金：您文章的副标题是“以亚里士多德实践哲学为基础的考察”，但实际上是以郝亿春所理解的亚里士多德为基础的考察，亚里士多德是回不去的。这里面可能就涉及到对亚里士多德是否有一个超越的问题。比如说亚里士多德把理论沉思也理解为广义的实践活动，后来阿尔都塞也提出一个理论实践的概念问题，但从你的眼光考察来看，还是有差别。因为实践活动跟理论活动相区分，如果实践活动涵盖在里面，实践活动就没有对立面了。我觉得在实践中，更多要讨论的不是理论问题，而是动机和目的论。所以在实践活动中，内在意识的东西体现为你的动机和目的。所以，一般进入实践活动，我们不谈理论，我们谈动机和目的，所以，我觉得对亚里士多德，要有一个批评超越的意识。另外一个，我觉得你光谈论内的方面，就成了无本之木，无源之水。因为很多东西是从外渗入内，从内到外，它本身就是一个活的东西。你强调内在性，那么内在的东西是怎么来的？其次，你谈论到马克思、马克思的思想，归结到最后就是内与外的辩证法。比如说，他认为共产主义如果人对物品分配能达到按需分配，那么人与人之间就和谐共存。人与物的关系是外在的，由外渗内，如果物充分涌流，人与人之间就能够按照需要的关系来分配物，那么人的内在（如作恶的倾向），按照马克思的说法就会止住。所以，我认为你讨论内的问题，要和外的东西结合起来讨论，不然两者就成了割裂的状态。另外，你在文章中谈到：“由于实践活动自身包含着内在善（好）的要素，那么实践活动就必然内在地伴随着快乐”，我觉得这个东西是无法证明的，有些人行善，是本着牺牲的精神去做的，他有何快乐可言？这种善的行为是多种多样的。有些人觉得痛苦才去行善。所以，你在这里得不到这样的结论，是一种心理主义。

韩立新：到了近代，个体的内在未必是利他的，而是利己的。霍布斯从自然人出发，试图证明从个体到社会的正义秩序，但是他最后没有解决这个问题。正是因为如此，在社会学中依然存在着一个“霍布斯问题”，而费希特从自我出发，康德从人格出发，由于他们把个体都设定为某种意义上天然能与整体达到统一的东西，实际上他们只是通过将“自我”或“人格”放大来实现个体的内在目的，以及与整体、共同体的统一。你讲到马克思的时候，似乎也天然地设定了，好像如果我们遵循个体内在的目的，我们就可以达到整体的伦理道德。问题在于，马克思对个体的设定与黑格尔一样，个体本身是一个利己的经济人，其个体的内在

目的本身是与共同体相矛盾的。这样一种排他的、与整体相矛盾的个体如何与伦理相统一？也就是说，如果从近代的以利己为内在目的的个体出发，你如何来论述个体的内在与整体伦理的统一问题？

刘进田（西北政法大学马克思主义教育研究院教授）：实践的内在性涉及到浪漫主义的问题。刚才王南湜老师从马克思思想前后变化来谈这个问题。其实还可以从不同的层次来讨论这个问题。首先，从规范伦理学的层次来讲，劳动具有内在性。劳动是通过不损害他人的方式来获得自己的财富。这是从规范伦理学和公共性的层面，而不是从经验的层面来讨论问题。在这个意义，劳动是有内在性的。其次，劳动的内在性是从个体职业劳动来讲的，比如说在学术、艺术等职业劳动中人可以实现他的自我和社会价值。因此，需要具体分开来讨论这个问题。

林进平（华南师范大学政治与行政学院教授）：我就提两个问题。据我所知，马克思对伊壁鸠鲁是有所批判的，伊壁鸠鲁把自由的追求落在内在性上，恰是马克思所要批判的。在你的引文当中，很多都来自《1844年经济学哲学手稿》，而《1844年经济学哲学手稿》是难以体现作为马克思主义的马克思的，这样的探讨也很容易抹杀马克思思想的演进。这一点，王南湜和俞吾金老师有谈到。我想，假如你以这样的方式探讨，为何要“扯到”马克思，为什么不停在黑格尔？第二个问题是：内在性探讨何以可能？

郝亿春：由于时间关系，我只能简要回应。其中一些问题我的论文中写得比较详细。以内在性为主题，并不是忽视或否定外在方面，只是现代实践哲学谈论内在性比较少，缺了这一块，因此与外在性的问题不矛盾，它是可以相得益彰的。可以单独谈内在性，也可以单独谈外在性。同时，大家可能比较关注的是普遍性与客观性。这个可能与我们对普遍性和客观性有一种根深蒂固的近现代知识论所塑造的印象相关。实质上，除了那样的一种普遍性外，还可以通过每个人的共识，通过一些楷模，比如说孔子，通过他们的行为举止为大家所认可，所接受，而达到普遍性。每个人在生活当中可以体味到，印证到，这些是对的。这样的话，可以达成一种真正的普遍性，而不是虚假的、知识的，抽象掉具体质料的普遍性。比如像 $1+1=2$ ，这种普遍性没问题，但这种方式不适合于伦理实践，不再适合个体的德性实践。所以，我试图通过这样的方式去寻找另外一种普遍性、可能性，而摒弃这样一种现在以知识论为模本的普遍性。进平老师谈到为何要扯到马克

思，是因为在我看来，马克思对生产劳动的言谈是具代表性的，他恰恰是对亚里士多德技术实践的一种扭转。他是将亚里士多德的理论与实践，尤其道德实践中的目的性、内在性、快乐等等吸取过来，对劳动实践有一个根本的颠倒，因此是具有代表性的。至于你谈到马克思对伊壁鸠鲁是批评的，这个我的想法和你不太一样。在马克思的《博士论文》中，他是赞同伊壁鸠鲁的，对于伊壁鸠鲁弘扬个体、快乐的生活，他是维护的。

林进平：简单回应一下。马克思在《博士论文》中总体上是同意伊壁鸠鲁的，但在心灵的内在直观上，马克思是明确地批评伊壁鸠鲁的。

郝亿春：在《博士论文》中，恐怕马克思主要批评的是亚里士多德的沉思。

王南湜：好的，谢谢郝亿春的报告！这一场到这为止。

第四场 专题发言

谢永康：什么是批判？——从康德到阿多诺的哲学实践

发言人：谢永康

主持兼点评人：韩志伟（吉林大学哲学社会学院教授）

韩志伟：论坛一开始，俞吾金老师讲到对马克思实践哲学新的理解，引领我们去思考实践维度优先性问题。前面两位主讲人，则把我们引领到古希腊亚里士多德实践智慧那里。现在，我们回到近代哲学中来。请南开大学谢永康老师发言，他发言的题目是《什么是批判？——从康德到阿多诺的哲学实践》。有请！

谢永康：我这篇文章自认为是比较失败的，我只是提出了一个问题，但是没办法回答它：“什么是批判？”评阅专家老师在评阅我的文章时也提到，我没有回答它，或者说回答得不好。另外，有很多想法我想把它放到文章中，但由于线索太多，枝节太多，结果把我想要解决的问题淹没掉了，这是我文章的问题。在这里，我介绍一下论文的大致内容，再把关心的问题提出来，向各位老师请教。

我的文章的动机是这样：我觉得马克思《关于费尔巴哈提纲》（以下简称《提纲》）第十一条提出的问题迄今为止仍是马克思哲学的内在张力所在，甚至是马克思哲学目前还没有解决或者还没有讲清楚的问题。当然对这个问题的解释有很多，我认为这在本质上是这样一个问题：哲学家或者说搞哲学的人，他能够做什么以及应该做什么？“我们”做的到底是什么？就我的研究领域来说，有一个概念很突出，那就是“批判”。如果把我们的眼光集中到批判上面，会发现这已经不仅仅是马克思哲学的问题，从康德哲学开始，批判已经成为一个主题。它虽然不一定总是核心概念，但的确已经是一个主题、一个问题，一直到今天。阿多诺在写《否定辩证法》的时候，回应了马克思《提纲》的第十一条，他认为哲学实现自身的诺言一再被耽误之后，剩下就是无休止的批判。但批判到底是什么？我对这个问题很好奇。我最初的动机是把这个问题的历史勾勒一下，后来发现没有一条一致的线索。去年我在德国访学的时候，发现有很多人在关心类似的问题，

其中有一本书，是霍耐特的一个学生耶格伊（Rahel Jaeggi）编的文集，就叫《什么是批判？》，七十年代德国就有一个学者写了一本书，论述“从康德到马克思批判概念的历史”。我发现这个问题很重要，但我看了这两本书后，发现还是没有得到满意的答案。因此，我一直在想这个问题。今天把这个问题提出来，向各位请教。

我论文的框架比较简单：从康德到阿多诺的批判概念。关于康德，大家都很熟悉，评阅老师也提到了，我讲的都是通行的观念，但我是只想把这个线索勾勒出来。在康德那里，批判作为一种哲学活动被突出出来。他的先验哲学当中的批判我觉得是一种外在的批判，虽然它是理性自身的批判。这种外在性体现在两个问题上：首先是批判的标准或者说批判的理性受不受批判？它体现在康德关于法庭的比喻上，到底理性是被告还是法官，还是原告，还是所有角色都占据？与这个问题相关的是，批判作为理性的活动，到底属不属于理性的真理。这个康德讲得比较清楚，批判是一种在先的、准备性的活动，理性的真理，或者说形而上的真理则是之后的事情。这两者到底是何关系呢？这个问题，黑格尔做了一个回应，或者说作了一个批评。黑格尔认为，批判本身应该是属于真理的或者真理的发展，它是内在于真理的。批判的标准也是内在于批判自身的。如果这样，那就必须获得一个总体的概念。离开了总体的概念，这样内在的批判，或者黑格尔所说批判的内在性，就做不到。所以，从康德到黑格尔，主要是提出了两个观点：一、总体的观念；二、在总体的观念之内什么东西体现了批判，这就是他所说的规定了的否定性。我觉得可以这样来理解马克思和黑格尔的关系：马克思的唯物主义或人类学的思想，它是直接通过否定的概念从黑格尔哲学生长出来的。我认为，他把黑格尔否定批判的观念推向了极致、彻底化，然后得到了这样的观念，即所谓的物质和感性，这些不是从费尔巴哈那个地方拿来的，而是通过对黑格尔的批判导出来的。这种导出来的东西就是我们所说的人类学层面的哲学或我们所说的唯物主义。但在这样的层面上，马克思的批判遇到了问题。马克思在讲批判的时候，可以分为两个层面：一个是意识形态的批判，包括对哲学、宗教、道德以及所有这些观念层次上的批判，主要是对黑格尔哲学的批判。二是这种批判的结果是一种唯物主义的视野，之后就必然会走向实证的批判。实证的批判，就我的理解（或许不正确），是对现实的批判，即马克思对资本主义的批判。如果是这样的话，

批判的概念就发生变化了。第一，似乎是回到一种外在性的批判，特别是在实证的批判中，批判者以及批判的标准，它和批判的对象是相互外在的，出现了物质世界与批判主体的对立。我觉得，马克思的《提纲》第十一条里面的张力与这一点有关，也就是说与他批判的方式、本质和结构有关。后来西方马克思主义经过卢卡奇的发展，到了阿多诺（也是我研究的重点），实际上，马克思的批判在很大程度上被狭窄化了，或者说被重新拉回到一种整体观念当中。也就是说，批判的对象仅仅着眼于意识形态，而意识形态是一种观念，它与所谓物质实在的基础是有距离的。如果说哲学的批判仅仅限于意识形态的批判，那么我们会发现批判被狭窄化了。但在考察意识形态的时候，我们会发现，在卢卡奇以后的意识形态是一个总体性的概念，它和马克思时代的意识形态不一样。也就是说，意识形态是一种被扩展了意识形态。从观念的批判慢慢通过意识形态的中介返回去又覆盖现实的批判，或者说，用哲学的批判或意识形态的批判重新覆盖对现实的批判。在这样一个意义上，我们似乎又回到了黑格尔的批判方式上去了。我大概勾勒了批判概念发展的过程。但在这个过程中，我发现自己好像把问题给丢掉了，即到底什么是批判？后来我重新想了这个事情，也许可以从另外一个角度，从理性或批判的理性的角度来思考这个问题。

我现在的思考大概是这样子，向大家汇报一下。从西方马克思主义的法兰克福学派的启蒙辩证法中，我们到底能得到什么？哈贝马斯很快就转向了，转向一种范式转型理论。在他看来，启蒙辩证法中得到的好像是一种悲观的结局。我觉得，通过这个地方所引出的批判，到底能得到什么，似乎它不是一个建构性的东西。当我重新考察从康德到黑格尔，再到马克思的哲学史，便会发现批判的概念始终是晦暗不明的。即使在康德那里，我也并没有发现，康德在哪个地方说到，批判到底是理性的哪一种功能的应用。康德在知性的应用和狭义的理性的层面都说得清楚，唯独对游离在外的批判概念没有说清楚。在黑格尔那里，我把它与纯粹主体的否定性概念连接起来，发现在黑格尔《精神现象学》的序言当中对主体与实体的关系的论述，有一个裂缝。黑格尔说实体是一个活的实体，因为它同时是一个主体，主体是纯粹批判的来源。在这一点上，他没有超出康德。也就是说，批判仅仅是主体性的功能，但他并没有表明这种批判功能后面是什么。如果是这样的话，批判的标准只能是黑格尔那样一种总体的概念。在达到总体之前的过程

中，完全可以是一个怀疑主义，所谓的彻底的怀疑主义；一切都是虚假的，而只有总体是真实的。今天，在把总体的观念打掉之后，我们还剩下什么？批判还如何进行？这是启蒙辩证法所面对的困境。总体被否定了之后，标准在哪里？或者说批判的标准和基础在哪里？我最近在看亨利希的一本书，亨利希认为康德象哥伦布一样发现新大陆，但是康德从来不知道也不想知道他到了什么地方，他知道是一个新大陆，但根本不在乎、不关心这个新大陆是什么地方。我觉得这个新大陆可能就是理性的基础。理性的基础是什么呢？我觉得我们有必要从德国古典哲学传统中走出来，这样的话，可能就和马克思的关系没那么紧密了。从德国古典哲学走出来，得到的可能是人类学的基础。理性作为一个功能，它的标准不再是一个虚的总体的话，那么它的标准在哪里？今天我们有必要去发现并给康德一个答案，告诉康德他所到达的新大陆是什么地方。这个可以在非形而上学层次得到的基础，也许是一个人类学的基础，它引入了阿多诺、霍克海默和后来的海德堡学派所强调的一个概念——自身持存。这个概念完全可以在人类学的意义上理解，它是从霍布斯开始强调的作为主体的坚实基础。有了这样一个承担者后，很多问题就比较好办了，包括批判的问题。按照这样的理解，批判仅仅是自身持存的一种方式，就像劳动一样，劳动也是自身持存的一种方式。批判也许是一种向内的发生关系的持存方式。而它的标准在哪里呢？那就是一个临界点，即保持自身。保持自身的对立面就是死亡的问题。黑格尔在《精神现象学》中批判了知性的“死亡”特点。如何驾驭知性的“死亡”，也许是 21 世纪意识形态批判的重要问题。

韩志伟：多谢谢永康副教授的发言！这篇文章历史跨度比较大，从康德一直说到阿多诺。从康德的《纯粹理性批判》到马克思的意识形态批判，德国古典哲学的批判传统都很明显。文章大致勾勒了这样的脉络。由于跨度比较大，涉及到的人物比较多，我在这里提一个问题。马克思说批判的武器不等于武器的批判，你文章的副标题是从康德到阿多诺的哲学实践。关于实践这个概念，阿尔都塞曾经说过马克思不是一种新型的实践哲学，而是一种新的哲学实践。在这一点上，阿尔都塞对实践哲学与哲学实践进行了区分。你是怎么理解哲学实践与实践哲学的？

还有一个问题，如果说批判的武器不能代替武器的批判的话，反过来想，马

克思认为武器的批判比批判的武器更重要，但是，另一方面反过来，我们可以说武器的批判也不能代替批判的武器。比如我们在探讨汉语学界的实践哲学问题的时候，实际上还是以哲学和理论的方式来探讨。当我们在这里探讨实践哲学的时候，这个世界包括中国都在以它的方式在实践中发展着。这就涉及到一个问题，怎么去理解实践哲学与理论哲学的关系。前面探讨亚里士多德实践智慧的时候，王南湜老师就提到怎么样把实践智慧和实践哲学区分开。从你的行文来看，基本是按照理论哲学的思路来谈从康德所说的外在批判到黑格尔内在的批判，从德国古典哲学思辨的批判到马克思社会现实的批判。实际上，在整个批判传统中，推动它的到底是一种理论哲学的力量还是一种实践哲学的力量呢？康德在探讨实践哲学的时候明确地说，我们在批判实践理性的时候，虽然实践理性不同于思辨理性，但我们还是要以思辨的方式来研究实践理性。反过来说，我们去探讨理论哲学的时候，从理论哲学的批判中引申出来的是一个实践哲学的话题。比如说，道德法则的前提是必须有自由的可能性，而这个自由的可能性不是从天上掉下来的，不是随意假定和虚构的，实际上是他通过纯粹理性批判论证出来的。这里面本身就是一个实践哲学与理论哲学相互缠绕的问题。这就涉及到批判能否单独从理论哲学的角度来谈批判的传统。怎么理解批判传统中理论哲学与实践哲学的关系？

谢永康：您提的最后一个问题，我之前是考虑过的。关于康德的第二批判，贝克有个提法，认为第二批判与第一批判的“批判”稍有区别。第一批判属于检查纯粹理性，第二批判是从实践理性出发，检查实践的活动。我觉得可以联系第二批判，但与后来的批判传统相关的应该主要是第一批判里面的批判概念。第一批判更多的是一种自身的反省，理性对自身的一种检查，和第二批判的概念有所差别。我大概以这样的方式来处理这样的问题。至于哲学的实践与实践的哲学的关系，我觉得可以这样来理解，任何一种实践哲学都是一种哲学理论，但是从马克思之后，《提纲》第十一条后，出现这样一种可能性：即有没有一种理论，其本身就是实践？这种理论后来在霍克海默等人那里被提出来，这样的理论只能是批判。从马克思开始，批判本身不是一个体系性的、建设性的，它主要体现为一种活动。我这里谈的哲学实践实质是说，做哲学和哲学思考的人，以什么方式实践，介入社会。反过来说，武器的批判肯定也是不能代替批判的武器。这是毫无

疑问的，但是当我们无法直面现实的时候，武器的批判能够以某种方式替代或补偿现实的批判。这就是阿多诺和霍克海默的工作方式。

俞吾金：这里面涉及到对“什么是批判”的理解。实际上，在康德、黑格尔、费希特和阿多诺那里，在不同的语境中，对批判有不同的理解。在康德那里，我的理解是，他的批判是两个方面的：一个是消极作用，一个是积极作用。你说的方面更多是消极作用。消极方面，康德认为超感性对象不能认识，知性范畴只能用到感觉对象的范围之内，在这一点，他指了一个界限。接下来，康德认为那些超验的知识如灵魂不朽、自由和上帝存在，在实践理性批判中成了范导性原则。他认为从理性上论证上帝的存在是毫无意义的，但如果你转一个身，信仰上帝存在来指导你的行为，这是有用的。李泽厚先生已经指出，物自体本身有三个含义，一是感性质料的来源，一是知性认识的界限，第三个就是实践理性的范导性原则。恩格斯的一个错误是在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中讨论自在之物如何转化为为我之物。如果一个自在之物能转化为为我之物，它根本就不是自在之物。康德作过一个比喻，如彩虹的关系，在物理学上，可以把雨点认为是造成彩虹的原因，可以理解为物自身，但这种物自身只是隐喻意义上的。物自身只有三个：灵魂、世界或者自由和上帝。其它一切具体认识的东西根本不能称为物自身。如果这些东西也可以称为物自身的话，恩格斯就忽略了第三个重要的含义，即如何在实践理性中成为范导性原则。讲到马克思的语境，我稍微补充几句，文德尔班有一个对康德两个 X 之间的评论。一个是主体发出的意义，它的来源是不可知的。第二个是作为感超觉的认识对象即三个物自身也是不可知的。从康德以后费希特开始，他们都在解读两个 X。这是后康德哲学推进他批判的地方。因为康德有物自身，所以一定要走出康德，你不会满意地停留在他的物自身不可知中。叔本华在《作为意志和表象的世界》中就明确指出，物自身就是意志，世界作为本质就是意志。马克思在叔本华之后又有一个进一步的解读，他把意志解读为一种对意志施加作用的生产关系。另外，叔本华强调意志是完全自由和万能的，但如果通过国民经济学的考察，人生存在世，他必须劳动，他必须把他一生大部分意志，像我们现在的每周五天，都消耗在谋生当中。因为你的意志不是自由的，你必须养活你的肉体，因此必须去劳动。但劳动是受到生产关系限制的。按照我的理解，马克思从社会生产关系解构了物自身。社会生产关系是看不见摸

不着的，但它制约了一个人的自由意志。

我再提一个具体问题，你在摘要中提到黑格尔将辩证法引入批判哲学之中，从而改变康德的批判方式，这需要斟酌。因为康德本来就有先验辩证法，我们译成先验辩证论，这是没有理由的，因为这一术语的德文词没有理论的概念。我有一个考证，包括杜林和恩格斯所使用的自然辩证法概念，都来自康德。康德在三大批判德文本中都提到自然辩证法原理。包括我们现在中文的康德《纯粹理性批判》中都翻成自然辩证法，我认为翻错了，应该翻成理性本性的辩证法。因为德语 *Natur* 和英文的 *nature* 都有两个含义，一个是本性，比如说 *human nature* 中就是人性，*human essence* 是人的本质。另外一个就是指称自然界。至于辩证法，黑格尔是受到过康德相当多的影响的。在康德那里，辩证法是否定、消极的东西；在黑格尔那里，是作为积极的、起作用的、事物的动力来理解的。还有一个很重要的问题，最近在我《复旦大学学报》也谈到对恩格斯关于黑格尔体系与方法的矛盾的一个理解。长期以来，我们有一个错误，就是黑格尔的辩证法等于黑格尔的方法论。其实黑格尔的方法论，我们看他的《小逻辑》就讲得很清楚，在每一个逻辑进程里有三个环节，第一个抽象的知性、规定性的确定性，但是确定性会导致僵化；第二个环节，辩证否定的理性；第三个激进的思辨的理性，实质上就是思辨。你刚才谈到的有规定的否定，实质上就是他的第三个环节。现在中国人为什么谈辩证法？因为他要革命。在这个三个要素中间，辩证法的否定是革命的，所以他就把方法论抽取出来，把辩证法的第二个环节抽取出来，这样就造成了我们辩证法的危机。因为辩证法的第二环节中抽象的知性（与形式逻辑相关，即谈论 A 是 A，B 是 B），我们的思想史里没有西方那种追求确定性的传统，因此我们在知识还没有确定性的时候，就已经引进辩证法，让知识飘起来。所以，我们中国研究哲学有一个大问题就是没有明确的概念。其实黑格尔的辩证法是以抽象的知性确定性为条件的，有了确定性，再用辩证法去消解确定性，但是光把辩证法抽出来，行不行？不行，辩证法导向虚无主义。所以，刚才永康强调要有一个规定的否定，实质已经到了第三个环节。但如果我们把辩证法和方法论简单地等同起来，我们的辩证法就会堕落为诡辩。因为我们前面没有知性的确定，后来没有积极的理性限制，导致了困难。

后来你谈到阿多诺《否定的辩证法》，涉及到同一性的问题。同一性问题的

很重要一点是要返回到康德。康德认为我们的认识在现象上和感觉经验是同一的，一超出感觉现象，我们就不可知。实际上，康德提出了一个重要的原则，就是思维与存在一致性的问题。马克思在《巴黎手稿》就有所发挥，他说假如要去乘一部车，但是如果我口袋里没有钱，那么我的思维与存在是无法同一的，我只能看着车走掉。但如果我有一百块钱，我就可以坐车走掉，这个时候，思维与存在是一致的。我占用的时间太多，先提这些。

李义天：我就提两个问题。一、在你的理解中，什么是活动？什么是实践？什么是实践哲学？什么是理论哲学？什么是理论？二、你谈到哲学往往是一种理论，如果它能够成就一种实践的话，它将以批判的方式来成就。我想问，批判理论的批判是在什么意义上的批判？如果它是一种主观见之于客观的实践活动的话，那么，我认为任何一种哲学都需要在这个世界将自己实现为某种现实的东西，比如通过宣讲的方式，也是一种实践，为什么不称之为批判？

张以明：对这个问题，我也是非常感兴趣。包括你说的内在批判和外在批判，这涉及到总体性的问题，黑格尔之所以是一个内在批判，根本上来说，黑格尔有一个形而上学的总体性，批判的内在环节才是可能的。从这个角度，我想问，总体性是不是只能用形而上学的方式加以把握？有没有用别的方式把握总体性的可能性？另外一个问题，我们总认为马克思与黑格尔有着重大的区别，我们现在暂时不谈区别。我想问《资本论》中，马克思有没有构建一个整体？实际上，我们知道马克思构造了一个资本的总体，那么从方法论层面来看，这个资本的总体与黑格尔那种理念的总体到底有多大的实质区别？在这个意义上，马克思的批判如果也是一种内在批判，他是不是以某种形而上学为基础的？如果不是，马克思在什么意义，或者说《资本论》在什么意义上来说，摆脱了黑格尔那种思辨的形而上学？

徐长福：刚才一开始，小谢自谦说这是失败的论文，我听了之后，感觉是在批评我和评审专家（笑声），在评审环节把关不严。（**俞吾金：**他这个“失败”是有双引号的。）问题是这样，你谈到我们要知道批判传统，才能理解哲学的实践转向。在康德那里，他把实践哲学变成第一哲学，实践哲学跟物自体有关，理论哲学仅仅跟现象界有关，所以在康德那里，实践哲学取得了跟在亚里士多德那里完全不一样的地位。在马克思那里，实践哲学的转向是指武器的批判。到现当代，

实践哲学的转向是指像罗尔斯、哈贝马斯那样关注道德、伦理等规范性问题。这些情况都是不一样的。因此，这个实践哲学转向是怎么回事？是不是有一种统一的逻辑？

谢永康：我要强调一点，任何哲学都是理论，而哲学家如果考虑逻辑的严格性的话，那只能从自身出发，从理论出发来探讨实践的问题。俞老师提的主要是一些意见，我是接受的。

我所理解的实践转向（实质是为了扣这个会议的主题），是批判传统当中发生的事情。这一点，我倾向于在马克思做的这个哲学转折的意义上理解实践的转向。实践转向是什么呢？我觉得就是一种理论主体或者说理论家意识到了理论活动的有限性。这里实践到底在什么地方呢？我觉得理论家是很难对外面即理论界限外面的事情发多少言的。也就是说，意识到这个有限性之后，或者意识到主体的概念之外还存在东西，这正是实践转向的核心环节。意识到这个界限后，思维就开始跨越这个界限。我仅仅是在理论家对理论与实践的关系的意识的意义上理解实践转向的，而不是后来我们所说的狭义的伦理学或政治哲学的意义上理解的。

张老师提到总体性是不是必然是形而上学的？《资本论》是不是一种总体的形而上学？我对《资本论》的研究不多，按照我的这种理解方式，那么马克思的资本还是一个类似于总体性的形而上学，或者说他参考了黑格尔逻辑学的东西。当然大家可以批评。（**俞吾金：**我补充一下，在《1857-1858年经济学手稿》导言中间，马克思对他如何从抽象到具体，做成一个具体的总体，有非常详细的论述。这是对黑格尔总体性的批判，后来柯西克做的《具体辩证法》也是参考马克思这个时候的思想。）我觉得可以用具体总体这个概念来理解马克思的《资本论》的内容。另外我觉得，对总体性的概念，也许今天不一定非要用马克思的方式去转变，也许可以用另外一种方式。比如说，这个概念也许不存在，但是它的功能可以被某些概念承担下来。在黑格尔那里，批判的根源应该是批判最终的肯定性标准的提供者。如果我们以某种方式，在总体性概念之外，或者说不用这个东西，可以提供一个批判的标准，那么我觉得这个概念的功能是可以被转化的。虽然我们不再用这个形而上学意义上的概念，但我认为可以借助我所说的人类学意义上的自身持存的概念。这个以后我们还可以慢慢探讨。

李义天老师提到的问题，可以这样来理解：如果按照霍克海默或阿多诺的批判传统来理解的话，至少有两种哲学：一种哲学是一种传统理论，即静观的理论，它也是活动，但它仅是理论的活动，这样的一种理论是不具有批判性的，或者说它是有意识地把介入现实这样一种活动推开的；而批判的理论应该是以介入实践为目的的，或者说以介入实践为活动方式的。静观的理论与实践的理论或者批判的理论的区别在于：静观的理论，它进入或影响实际世界的方式是一种外在的、不自觉的方式，它可以作为意识形态，或者用其它方式，但是不作为它的活动方式，它的活动是要与对象保持距离的；而批判的理论是以改变对象为条件的。这就涉及一个问题，如果说对象和主体是分隔的，或者说是有鸿沟的，那么理论的活动就不可能直接地作用于现实和它的对象，而只能是间接地起作用。在这一点上，马克思有意识形态的概念，比如对意识形态进行批判，但意识形态的批判是某一个阶级或承担者，通过它的实践来作用于实践，即采取间接的方式。

关于俞老师提到的辩证法的内容，很有启发性，我觉得可以把我的论文改造一下，把肯定性的辩证法引入批判中来。

韩志伟：非常感谢永康老师的发言和各位的讨论！第四场报告到此结束。

第五场 主旨发言

王南湜：历史行动或改变世界的哲学何以可能 ——从后马克思主义回归马克思

发言人：王南湜

主持兼点评人：徐长福

徐长福：各位，下午的报告开始。下午第一场发言的是南开大学的王南湜老师，是主旨发言，是定基调的。我想对两位主旨发言的老师表达谢意。一开始联系的时候，我还有些顾虑。能来，我就很高兴了，不好意思提要求，但后来我还是决意提出了要求，要求他们必须写文章，但免于评审。后来，他们不仅都写了文章，俞吾金老师还做了 PPT，王老师写了五万多字。当时我还要求，提交的文章应是没有发表的，因为发表的大家都可以看到。之所以这样，是想让两位资深的学者为我们年轻学人作出表率，把他们最新的、最好的、最认真的东西拿出来，供我们后辈学习。他们做得非常好。在这个地方，我对他们表示感谢！不仅如此，我个人和王老师还有一些机缘。当年我的博士论文《理论思维与工程思维》出来之后，俞老师和王老师都是评阅专家，王老师同时还是答辩专家。我虽然写了这篇博士论文，但不知道所做的东西应该称作什么。也就是说，东西是写出来了，但如何定位还不清楚。后来王老师说这就是实践哲学。就从那个时候开始，一直到现在，搞了这样一个实践哲学研究中心和这个实践哲学论坛。因此，我要利用这个机会对王老师的指教深表感谢！

今天王老师给论坛提交的论文非常地长和有分量。虽然给他的 20 分钟时间是远远不够的，不过，在这 20 分钟里面，我们也能够通过他的陈述，了解他的主要意思，之后我们再进行讨论。他的发言题目叫做“历史行动或改变世界的哲学何以可能——从后马克思主义回归马克思”。我们欢迎王老师作主旨发言。

王南湜：谢谢长福教授组织这么一个好的会议！我感觉好些年没有参加这样的会议了。我们的学术会议大多数变得很浮躁，像文化大革命时的一种做法，叫

做“亮相”。“亮相”的时间一开始还很长，半个小时，20分钟，15分钟，后来就变成7分钟，到最后可能是闪一下就过。在这样的情况下，也没有办法进行交流。“马克思哲学论坛”第一届是在中山大学办的，还有一些对辩。我记得俞老师发完言后，刘怀玉还提了一个问题，当时的气氛特别好。第二年复旦办得也不错，第三年是在南京大学办的，也还可以。第四年开始，拉到九寨沟办了一个一百多人的大会，我们（南开大学）办的那一届也没有改变那种规模和形式。这是一些闲话。

这篇文章倒是我一直在考虑的一个问题，刚好赶上长福要办这个会，就赶着把文章写了出来。但实际上这篇文章还没有写完。没有写完有两个原因，一个是这篇文章还要涉及到萨特、阿多诺这些人；另一方面，这篇文章的构思也还没有最终完成。一家刊物要发表，但我自己还不是很满意，可能有些内容有重复，思路还不太清晰，有些重要的问题还没有得到处理。

我觉得中国从改革开放以来，搞马克思主义哲学改革，这个过程我都参加了。后来参加编写“马工程”教材，倒没想编一个特别怎样的东西，但想至少能反映马哲界的研究成果。后来发现基本上也没有多大的变化。去年在中大系庆时还拿来讨论，大家的意见很多，说钱投入了很多，花了四五年时间，弄了这样一本教材。这也没办法，有些东西不是想怎么编写就怎么编写的。但从这里面，可以看到一个重要的问题，改革开放以来，我们一直在找一个核心问题，这个问题我也思考过，这就是历史决定论与能动性的关系。这个问题一直没有得到解决。这个问题实际上涉及到我们用一种什么样的方式来对待历史唯物主义的问题。从第二国际开始，到列宁早期，到后来斯大林和苏联教科书，提出了一种决定论的方式，用来刻画历史唯物主义。列宁晚年想探索一种辩证的方式把这两极结合起来，上午俞老师也提到了，列宁想把实践和辩证法综合起来。但在这个方面做得最深入的，还是卢卡奇。卢卡奇的历史意义，是将马克思回归到黑格尔，这一点是功不可没的。但是，多少年来，不管有没有人认真读过卢卡奇，但实际上我们的思想一直在卢卡奇的笼罩下进行。后来，当我写文章批评卢卡奇的时候，很多人站出来鸣不平，认为对卢卡奇不公正，我说到目前为止，还没有一个人认真地对卢卡奇作过高的评价。我认为卢卡奇功不可没，但是缺乏一个认真的了解。目前为止，研究卢卡奇的著作里面，并没有真正把握住卢卡奇的思想。卢卡奇想超越费尔巴

哈，把马克思直接关联上黑格尔，而他认为自己甚至在某种意义上超越了大师（黑格尔）。在《历史与阶级意识》中，卢卡奇将无产阶级作为创世的上帝，通过对劳动物化的分析推导出近代资产阶级的二律背反。这一点马克思没有做到，马克思仅仅想从生产方式导出这种意识形态，他没有说明近代资产阶级思想是如何和生产方式关联在一起的。卢卡奇以康德哲学作为近代哲学的典范，通过对物化现象的分析引出意识形态。对于卢卡奇的理论，其正确与否先搁置不论，我们不得不承认他有很强的创造性。正因为如此，卢卡奇对其后几十年马克思主义哲学的发展有重大的影响，包括在中国，虽然对卢卡奇缺乏深入的了解，但他的思想遗产一直引导着我们在这几十年按照黑格尔的方式来理解马克思。

卢卡奇的影响之大，以至于海德格尔对马克思的理解亦受其影响。我们也许可以将海德格尔作为又一个卢卡奇来看待。戈德曼曾说过，卢卡奇和海德格尔之间有一个相互影响的关系，甚至认为海德格尔受到卢卡奇早年思想的影响。当然在德国哲学的背景下，他们的思想都会有相通之处。而卢卡奇的问题在于，如果所有问题到无产阶级都解决了，那么为什么现实中我们的问题都没有得到解决？黑格尔哲学令人不能满意的地方在于他把所有问题都解决了，但是实际的问题一个都没有解决。所以，这几年我在想能否引入康德的思想来作为黑格尔的解毒剂，但是被认为是一种康德主义。在这种意义，我也认为可以说是康德主义。后来我写了一篇文章《我们能够从康德哲学学些什么？——一个并非康德主义的中国马克思主义哲学研究者的思考》，想说明我们现在过于把马克思解读为黑格尔的继承者所带来的问题。具体来说，是想通过这种用康德来抵消黑格尔的方式来重新理解马克思。但思考多年后，一直没有结果，找不到一种有效的理解方式。正如长福所说的，我们最早提出实践哲学的时候，我对实践哲学自己有一个定义，把理论和实践作为人类两种最基本的活动方式。我们对实践的关系首先是一个实践关系还是一个理论关系？如果理论可以直接达到世界的本源，那就是理论哲学。如果理论不能直接达到本真的东西，要借助实践的基础，那就是一种实践哲学。所以，我对马克思《提纲》第十一条的理解是，马克思的实践哲学并非是说，我们不仅要解释世界，而且还要改变世界，而是我觉得关键在于是否把解释世界归结为改变世界。如果没有改变世界的活动的话，解释世界的理论活动也不会存在。这就是俞老师所说的，实践在逻辑层面上先于理论。关键在于，这个“先于”怎

么来理解？如果是“先于”的话，怎么能够推导出逻辑的理论体系？怎么构造起具有普遍必然性的科学理论来？这是实践哲学的一个软肋。如果按照黑格尔主义的马克思主义或者按照海德格尔的背景解释，是将它还原为实践活动或一种“上手”状态。这种还原很简单，但问题是我们怎么说明近代科学的必然性。如果我们不能说明它的话，仅靠一些伦理学批判是没有多大意义的。或如海德格尔所说的那样，技术支配世界是人类对于存在的遗忘。问题是即使它是错误，导致人类存在发生种种困惑，说明人类没有避免这个东西，这个东西依然很强大。它所代表的客观必然性是不能忽视的。就这一点来说，我觉得我们必须说明它，不能通过贬低它，认为是人类的失误，通过一种批判把它消除掉，必须正面面对它，这样我们才能通过一种方式解决这个问题。但在这个问题上，我一直没有得到一个很好的理解。之前也写过文章，讲过这个问题，将世界划分为两个世界，而一旦划分开后，如何把它们沟通起来。大概前两年，我看到一本翻译过来的日本人柄谷行人的书《跨越性批判：康德与马克思》。过去我对日本人的东西没有太大兴趣，但发现这本书有很强的思辨性，比广松涉的研究更是精细高深得多。这本书的作者的背景是一个文学评论家，但是学经济学出身的，所以这本书的跨度很大。他提出的问题是，从康德来读马克思，从马克思来读康德，把《资本论》和《纯粹理性批判》对照起来读，他称之为跨越性批判。这里面我觉得受到很大的启发。特别是他提到人们往往把马克思的《资本论》，特别是剩余价值理论理解为一种新李嘉图主义。他重新要从货币主义的角度来理解。尽管货币主义是被古典经济学批判抛弃的东西，但马克思重新思考了货币主义提出的问题是一种向货币主义的复归。但他要说明的是，马克思对货币拜物教的批判并非是要通过揭示其形成的机理而消除货币拜物教，而是要揭示资本主义社会中的货币拜物教之为一种康德意义上的先验幻相。先验幻相是不能通过揭示来消灭的，这是一个必然会发生的幻相。这一点对我有很大的启发。所以我试图沿着这条思路，来重新构造马克思的理论。

柄谷行人解释的关键是认为马克思与康德一样，都是从“事前”和“事后”双重视角来看问题的。马克思本人对这一问题也有过一些说明，如他讲过“科学家”与“当事人”立场的不同，这种不同也就是理论立场与实践立场的不同。他在《政治经济学批判导言》里说黑格尔陷入了幻觉，我以为是说黑格尔将实践归

结为了理论。在这个意义上，马克思的理论与实践之间有一个张力。关键在于用什么方式将二者关联起来。我提出的一种可能的解决方案是将理论活动所把握到的必然性通过一种调节性或范导性的方式关联或落实到实践中去。这种理论中的必然性对于实践来说是非构成性的，仅仅是调节性的。以往的理论常常将必然性的理论对于实践或者历史发展的关系作一种构成性的理解，因此造成种种问题。即使我们把理论看做是对实践的构造，在这个意义上，作为具有科学性的理论也应具有可错性。正因如此，实践或历史的发展才有选择的余地，而并非必然如此。在这个意义上，我们回过头来看中国的辩证法，比如毛泽东的矛盾论就是一种思考怎么处理这些关系的一种方式。

我大概就讲这么多，有些东西我本身也没有想清楚，问题本身也比较复杂，希望大家提意见。

徐长福：谢谢王老师！由于时间太短，我的建议是，大家有兴趣的话，下去之后把王老师的这篇文章认真读一下。作为主持人，我想有所诠释。这一次会议的主题叫作“实践哲学的使命”，有好几篇文章都不约而同地提到一个非常关键的问题，今天上午俞吾金老师谈实践的优先性时，李萍老师也提出了这个问题，就是关于实践和唯物主义、实践和客观规律之间的关系问题。王老师这篇文章想系统地说明这样一个问题，即历史行动与客观规律到底是什么关系。我想这是一个非常关键的问题，我的观点在稍后我的报告中会提出，也是谈这一点，马克思的实践哲学和唯物史观存在着张力。趁着这个机会，想给老师挑点小毛病，“吾爱吾师，但吾更爱真理”。王老师在文章第一部分中关于历史什么事情都没做的那段引文是恩格斯的而不是马克思的，这是好不容易抓出的老师的一个小错误。另外，王老师将康德的理论作为范导性的东西（上午俞老师也提到过），我想这是不是与康德的本意有出入。在康德那里，总体性理念在认识领域里是范导性的，但在道德实践、纯粹实践理性中是建构性的。在康德那个地方，应该是这样的：康德以自由的理念来建构道德律。这是我的理解，到时再请两位老师指教。

接下来我想提两个方面的问题。第一个方面的问题，在大的历史的总体性的实践和个人性的行为之间具有一种张力。个人行为（自由意志等）与历史、阶级、国家的宏大行为，二者在理论上有什么联系？是否可以用对自由意志的研究（对自由意志与决定论问题的解决）来解决马克思所关注的在历史的总体性实践中客

观规律和主观能动性之间的矛盾？即，能否解决俞老师提出的实践维度的优先性和李萍教授所提醒的客观规律之间的关系问题，以及韩立新教授提到的客观规律对实践有没有约束力的问题？如果不能的话，又是为什么？

第二个方面，我与王老师在处理这个问题上有一点分歧。王老师是在纯粹哲学的层面上解决二者的张力，而我认为马克思是落实到具体的命题上来进行讨论的，他并不是在一个抽象的意义上解决问题。比如，马克思谈的是资产阶级社会的条件如何必然地导致无产阶级革命，无产阶级革命又如何必然地导致更加美好的社会。这里面都是些具体的命题，并且是可以经验的。上述问题如果在纯粹哲学的层面能够解决的话，它也能够适用于解决这些具体的命题。我觉得这里面似乎存在着很大的问题。我的观点在稍后的报告会讲。

王南湜：长福提的问题，非常地困难。第一个问题，我之所以把自由意志和决定论的问题回避了，是因为关于这个问题，我觉得哲学史上解决方案很多，但都无法解决这里的问题。比如兼容论，认为两个层面可以兼容起来。但是，历史行动、改变世界与决定论之间是无法兼容的。到目前为止，我对自由意志和决定论关系问题的解决感到比较悲观，觉得这几乎是一个无解的问题。当然，我们可以提一种新的方案，但这样一来，这个问题就很容易被滑过去。在这个意义上，我宁可把问题缩小，将问题缩小为是否能够改变世界的问题，这是个无法回避的硬问题。至于第二个问题，历史的必然性在马克思那里实际上可以理解为一种科学家“事后”看问题的方式，而资本家和工人处于“事先”的视角。商品能否交换成货币，对资本家来说是致命的一跳。对这个环节我们过去都没有重视。但如果缺少对这个环节的重视，马克思就会变成李嘉图主义。资本家剥削工人，榨取工人的剩余价值，李嘉图早已发现这个秘密。如果发现剩余价值的生产必须通过交换来完成，这就是一个跳跃过程，这才是马克思的真正发现。倒过来，我们从马克思的角度来分析康德，会发现对康德来说一个先天综合判断得以实现，这里面有一个跳跃。在康德这里，认识会不会出错？康德在有些地方暗示过这个问题，但没有展开讨论。这里也有一个跳跃。我们构造的理论实际上是真实历史的抽象、是僵死的历史，进行理论研究前必须把历史“弄死”后才能进行研究、解剖。但在这种解剖中资本主义已经不是其原本的样貌，已经发生了改变。但正如人体解剖对治病有一定用处一样，社会历史的解剖也有它的价值。认识到作为理论所构

造的历史的有限性，我们便亦可认识到《资本论》的功能和作用以及它的有限性，它对于无产阶级和社会主义也将是康德意义上的范导性理论。

刘进田：改变世界如何可能？这个问题的具体化提法，在马克思那里，是推翻资本主义如何可能。再具体一点，就是推翻私有制何以可能。更具体一点，则是人性改变何以可能的问题。这就是马克思在《提纲》第三条里讲的，环境的改变和自我的改变是同一个实践过程。自我的改变我理解就是人性的改变，人的趋利避害性的改变。能否改变人性决定着世界能否改变，无产阶级的觉悟或阶级意识的提高是否可能，决定改变世界是否可能，改变世界是否可能要视乎这两个因素是否可能。第二个问题是关于范导性原理的问题。如何理解理论和实践的关系？如果这个理论指的是理念、价值，那么它对于历史事件和过程是范导性的关系，不是建构性的关系，但它对道德实践具有建构性的关系，亦具有范导性的关系。如果这个理论指的是知性、知识，那么它对历史事件具有建构性关系。不知王老师对我的理解有何看法。

俞吾金：我首先回应长福的批评。在康德的哲学里，他以数学支撑着他的哲学，在数学里比如 $7+5=12$ 这一等式要诉诸经验直观的证实。实际上康德没有强调自然科学知识的构造性。他在实践理性范围之内强调范导性，先确定了一些原则，如上帝存在、灵魂不朽、意志自由，包括理性、善良意志、绝对命令，理性存在物需遵循这些原则。如果这些原则是构成性的，那么世上就不存在坏的行为，所以这些原则只能是范导性的。

另外一个问题，什么是历史行动？什么是非历史行动？过去我看过卡尔的书《What is history》，其中有一个例子，公元前 49 年，凯撒命令部队越过卢比孔河，所有历史书都认为这是一个历史性行动，因为其越过卢比孔河去攻打庞培，把庞培消灭掉后，他自己却被杀在庞培墙前。但在凯撒命令部队越过卢比孔河的前后几天，也有很多渔夫越过卢比孔河，但是，为什么说凯撒的行动是历史行动而渔夫的行动不是历史行动？如何界定历史事实和非历史事实呢？卡尔因此提出，历史学家对历史构成有重大的参与作用。

还有一个问题，提到人性的改变，我建议区分两个概念，一个是 human nature，一个是 human essence，也就是人的本质。人性是与生俱来的，这里的人性主要指饮食男女，这是不可改变的，当然其具体表现形式可以改变，但饮食男女的本

质始终无法改变。能够改变的只是人的后天本性，即 **human essence**。通过对社会关系的变更，能够改变人的本质。但人性（**human nature**）只能改变其具体的表现形式，改变人性本身是不可能的。

最后一个问题，关于自由意志和决定论的矛盾，关键性的问题是过去我们误认为历史规律不以任何个人意志为转移，把两者对立起来。但其实所有的历史规律都是建筑在个人意志之上的。如果我们将历史的决定因素看成有个人意志和个人意识参与其中，那么它和意志就不是截然对立的東西，二者的关系就可以缓和。我认为应该把历史规律理解为作为合力的意志，如果个人意志参与合力的意志，沿着历史方向，就体现历史规律。如果这样理解，决定论和自由意志的抽象对立就消失掉了。这一点重新启发我们去理解自由意志和决定论二者间不可调和的矛盾。

郝亿春：文章里谈到“事后”、“事前”，是否还有一个“事中”，在行动的过程里面，如果没有对“事中”的觉知，“事前”如何与“事中”接起来？“事后”又如何与“事中”接起来？是不是应该对事情的过程有个认识？比如援引一些现象学的方法（现象学讲到自身意识、自身觉知）。

王南湜：从标题中可看出来，我并不是谈论历史行动何以可能而是探讨历史行动的哲学何以可能。如果我们承认决定论的话，改变世界是不可能的。在卢卡奇那里，无产阶级改变世界，但无产阶级意识的出现都是由客观规律决定的。卢卡奇把历史看作一个能动的东西，这个东西决定了无产阶级不自觉充当了工具。实质上，首先是无产阶级被改变了以后，他们再去改变世界。能够改变世界需要有个非决定论的前提，非决定论的意义比较含糊，我使用波普的说法，世界具有开放性。

俞老师的问题比较复杂，时间关系，我放弃回应。至于“事前”、“事后”的问题，这个表达确实有问题。“事前”指的是在事情还没有完成、历史还没有终结的情况下看问题，其实也有“事中”的含义。小时候，看别人打兔子，兔子跑上一会的时候，会跳起来转一个 360 度的圈，周围看一看，然后再跑。当它旋转的时候，它没有水平运动，当它跑的时候，又不能看。人是有限的动物，行动时不能思想，思想时不能行动。时间有限，就先回应到这里。

徐长福：时间方面，我已经意识到设计有问题，还是要一个人一个小时比较合适。这个我们以后再改进。谢谢王老师！谢谢诸位！

第六场 专题发言

倪志安：从“对实践的理解”跃升到“从实践理解” ——对马克思主义哲学“实践观念”的新探讨

发言人：倪志安

主持兼点评人：马天俊（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授）

马天俊：下面有请倪志安老师作报告，他的题目是“从‘对实践的理解’跃升到‘从实践理解’——对马克思主义哲学‘实践观念’的新探讨”。

倪志安：我比较关注的有这样几个研究点。一是马克思哲学中国化的代表性成果的方法论体系，包括王南湜老师的一本书也纳入了我的研究范围中。另一个关注点是马克思主义中国化的理想诉求及其创新，这个问题又和我们国家的马克思主义哲学中国化的表现形态相关，大家知道，也就是马克思主义哲学教科书以及上个世纪80年代后期开始兴起的实践唯物主义研究，这个研究热潮持续至今已长达三十年。实践唯物主义之所以如此受到关注，我认为其中涉及到的根本问题是研究实践唯物主义的学者，不同意以辩证唯物主义、历史唯物主义的方式来定义马克思主义哲学理论的性质。因为辩证唯物主义、历史唯物主义体系是前苏联学者用唯物辩证的方式来理解马克思主义哲学所得到的解释体系。这样一来，如何理解马克思主义哲学的实践观念，我感到是一个很大的问题。一方面，研究实践唯物主义的学者中，特别是关于实践本体论问题，之所以受到持辩证唯物主义观点的学者的反对，其中一个根本的原因，就是对实践的理解有问题。在我提供的论文中提出了这样一个观点：在对实践的理解上，即使是物质性的实践，我们也不能仅将其作为纯粹物质性的来看待。然而，关于实践的内在本性、内在规律的问题，我们挖掘不够。另一个方面，在对马克思哲学的实践观念的理解方面（在这里我指的实践观念是马克思主义哲学关于实践的含义、意蕴的基本观点和思想），我认为迄今的研究长期遮蔽了马克思的真正实践观念。马克思的实践观

念，其中既包括物质性的实践，也包括精神性的实践。

精神性的实践是相对于物质性的实践的一种人类活动的基本形式。这种基本形式的主要活动方式，是在理论的观念活动求真的基础上，以达到在观念上改造客体，进而求得一个实践的观念。精神性的实践活动（即实践的观念活动）包括很多内容，比如实践观念的建构，虚拟实践中的知识、道德、教养的建构等。这些都属于精神性的实践。这种划分就为脑力劳动者何以能被称为实践者找到了根源。这一方面，在我看来，就是对实践的理解。我们以往对实践的理解是有问题的。但马克思对于实践关注的重点不在这个方面，他是从实践去理解与之相关的哲学问题。这里就提出了一个“哲学思考”的问题，即哲学地从实践思考与哲学理论性质二者之间的关系的问题。哲学思考的问题是恩格斯提出来的，恩格斯说要学会像马克思那样思考。而思考的问题在我看来，无外乎包括两个方面：一方面是哲学思维的方式，另一个方面就是这种哲学思维方式内在的道和理，这就是哲学的思维逻辑问题。在这个意义上，我认为马克思是大师级人物。他在《提纲》中谈论先前哲学的问题时，首先不是说你的这个观点对不对，——因为所有观点都是由其思维方式和思维逻辑规定的，这是方法论问题，——马克思是说先前哲学理解问题的方式不对，应该从实践去理解问题。最早指出这个秘密的人是列宁。列宁认为历史唯物论是马克思从劳动、从实践中去解开人类社会之谜的钥匙。另一个方面，我们应该沿着马克思的思想道路前进。辩证唯物论的解读是违背马克思的实践唯物论的逻辑的，因为这一部分的解读是需要建构的，需要跟着马克思说，按照马克思的思考去建构马克思在这方面的理论。这样一来，必须有个东西要被提升到思维方式和思维逻辑上来。在对《提纲》的解读上，学界里最早推测到这个秘密的是高清海先生。他认为《提纲》的第一条提供了马克思主义哲学看待与之相关哲学问题的思维方式和思维逻辑。但至于这种思维方式内在地包含什么内容，高先生没有进行过具体的论述。但对高先生的概括我有两点意见。第一点，我认为不应该将马克思的思维方式概括为实践观点的思维方式，因为实践观点应该是一定哲学思维方式、思维逻辑思考问题的理论成果。第二，由于实践观点在不同学者的解读中有不同的理解，有实践生存论、实践生活论等等。实践的思维逻辑在我看来是马克思主义哲学如何去思考相关哲学问题的思维逻辑（即从实践的内在本性和规律去理解相关哲学问题的思维逻辑）。然而，要实现马克思

主义哲学中国化的理论创新，我们必须回到马克思的思维方式和思维逻辑中去。因此，必须超越辩证唯物的思维方式和思维逻辑。抓住这个问题，我认为就可以为我们马克思主义哲学的理论体系的建构找到一个根本的支撑点。这个工作我们也做过，就是 2010 年 10 月份，我们出了一本书，叫做《马克思主义哲学新探》。我们讲的世界，不再是与人的活动无关的自然世界，而是在人的活动中由实践去生成发展的人类世界；我们讲的时空是超越自然时空的人类社会的历史时空；我们讲的规律，也不仅限于以往历史唯物论的两条规律，还有一条最根本的规律，就是“人—自然—社会”的协调发展规律。

马天俊：关于实践的问题，是一个非常重要的话题。倪老师将“对实践的理解”看作哲学的一个很重要的事情，再进一步讲，需要“从实践去理解”，这样的话则连哲学本身都将发生变化。这是这篇论文最引人深思的地方。

我有几个问题，一是在“从实践去理解”的高境界上，如何对马克思主义哲学有一个恰当的表达？这里面似乎有一种落差，在我们现在的学术研究上，很多讨论的热点不再是教科书如何，或者说我们还怀抱一个去改善教科书的想法，我们的兴趣可能更多是把某些学理性的话题或者真正现实性的话题深化下去。在这个意义上，马克思主义哲学教科书，确实应该改善，但实在是一个复杂的事情。王南湜老师是我们“马工程”的专家，这方面深有体会。

第二，当我们阐发马克思的思想时，马克思的研究中涉及很多人，我们往往只是在马克思对他人的研究中继续工作，但是不是只有超出马克思对其他人的评论的范围，我们才能更好地评价马克思的工作？

最后一个问题，在文章中有一个关于“真”和“是”二者的区别的讨论，理论性的观念活动是求“真”，要“把握事物的本然”，另一个是实践性的观念活动，求“是”。这种关于“真”和“是”的区分性的谈论，能否从术语上给我们阐述一下？

倪志安：“从实践理解”的实践是指实践的思维方式和实践逻辑，学界中做的人很少。“从实践去理解”的理论性质是指马克思主义哲学从实践的思维方式和思维逻辑去理解相关哲学问题的理论性质。

“真”和“是”的问题，在中国的传统文化中和在西方文化中不是一回事。在我的一篇文章《论马克思主义哲学中的实事求是方法》中有关于这个问题的详

细谈论，这里面我认为，到目前为止，我国对马克思主义哲学的实事求是方法有两种唯物主义的解读。以往的解读我认为是一种旧唯物主义的解读，而我坚持一种从实践理解的新唯物主义解读。欢迎各位有兴趣的同仁看看。

刘进田：实践思维的位置在什么地方？人类思维方法有三类：一类是实证方法，面对的是经验事物；一类是思辨或者现象学的方法，面对超验事物；一类是辩证法，研究超验和经验的关系。那么实践思维的位置在哪里？它要研究什么问题？解决什么问题？

俞吾金：在你的文章第 104 页最后一句话说：“应该做到从对实践的理解跃升到从实践去理解”。这个说法是不是要倒过来，因为当把对实践的理解作为基础的时候，出发点不是实践，实践是作为对象。对实践进行理解的时候并没有站在实践的立场上，这如何能跃升到从实践理解？马克思《提纲》的第一条谈到他和以前一切旧的唯物主义区别的地方，就是从实践来看问题，这说明马克思继承了康德的哥白尼革命，从主体来看问题。对这个问题，我的理解是，是不是从实践理解应该成为对实践理解的基础才更符合马克思的本意？还有另外一个问题，马克思似乎没有物质性活动和你刚提出来的精神性实践的这二者的提法。这里还有一个危险，物质性实践和精神性实践的主体都是有意识的，进行生产性实践的人同时是有意识的人，因此物质性实践和精神性实践的区分有问题。事实上所有的实践活动都蕴含着物质性和精神性的维度。还有一个问题，按你的说法，有些逻辑思维也可理解为实践，这样理解的话，如果实践是检验真理的唯一标准，那么思维作为广义实践也能充当这个检验标准？另外，你讲到马克思将精神性劳动作为一种实践，但马克思却批评黑格尔的劳动概念，认为黑格尔只知道一种劳动——精神劳动。这样看来，在马克思这里，他恰恰把这种活动和主观见诸于客观的实践区别开来，这里面都涉及到如何理解实践的问题。

肖士英（陕西师范大学哲学系副教授）：我的问题和俞老师相近，但是观点和俞老师不一样，和倪老师的观点是一样的。我们现在定义实践的依据是什么？是亚里士多德或是秉承亚里士多德传统的其他思想家？我的观点是应该从马克思立足于改造世界的角度来理解实践，改造世界不仅是物质上的改造，还有精神层面的改造。至于精神层面的实践何以作为检验真理的标准的问题，只要我们将物质实践和精神实践的关系理顺，这个问题也就不存在了。

倪志安：首先回答第一个问题，关于实践思维的位置。你提的思维都不是从实践去理解问题的思维方式和思维逻辑，如果从实践去理解问题，对问题的看法就会发生根本改变。比如从实事求是的方法来说，从实践去理解就是从主观和客观、主体和客体、本然和应然、合规律性和合目的性的统一出发，这是实践的本性。我们一谈到世界，以前的习惯就是从精神和物质的方面去谈，但如果从实践去理解的话，世界必须是一个从人的实践活动中生成和发展的世界，这就是人类世界。这是理解问题的方式的改变。从实践去理解相关哲学问题，能够导致我们整个世界观和方法论、思维方式和思维逻辑发生根本性的改造。我认为这是马克思的千秋伟业，是他的独到之处。

至于第二个问题，物质性实践当然有精神性的因素，但我说的精神性实践恰好说的是人类精神性实践的基本类型，这是最重要的部分。如果精神性的实践处理不好，物质性的实践肯定会出错。

马天俊：谢谢倪老师！上午李义天老师曾经谈到，对于实践哲学可以从内部去研究，区别于从外部去研究。那么，你把精神性实践作为一个重要的类型来看待，从某种意义上，是不是属于李老师所勾画的从内部把实践的各种样态加以把握？不成熟的理解。这个时段的报告到此结束。谢谢各位！

第七场 专题发言

马天俊：使用价值的形而上学条件探究——读《资本论》

发言人：马天俊

主持兼点评人：韩立新

韩立新：中山大学马天俊教授的论文题目是《使用价值的形而上学条件探究》，我大致看了这篇论文，这篇论文讨论的与其说是使用价值的形而上学条件探究，不如说是讨论实践哲学的形而上学前提这样一个问题。接下来请马教授作报告。

马天俊：我是实践哲学的票友，这是根据我目前的学习程度来讲的。按照我自己的某些理解，我对实践哲学还存有某些疑惑。但是我对于汉语学界的实践哲学论坛很感兴趣，也很期待能从中学到点东西。我不揣冒昧地把自己的一点心得拿到论坛上来和大家探讨，希望求得指教。

我的论文在直接意义上和实践哲学不太切题，虽然刚刚立新说可能会指向实践哲学，不过现在看来这种联系还是间接的，我直接的兴趣是一个纯粹理论的兴趣。就像我们上午已经发生的一些讨论所说的那样，当我们说话时我们抱有的究竟是实践的态度还是理论的态度？我认为自己抱的是理论的态度和理论的兴趣，如果我有一点收获我会在理智上感到很满足。至于更深远的、更广泛的、更现实的问题，还是我暂时不能够考虑的。如果我对自已提出的问题能够加以澄清，我想至少于我而言就是一种理智上的满足和理论思考上的小进步。

我的话题是使用价值的形而上学条件，事实上我在做一个更广泛的针对《资本论》的研究——探讨《资本论》的哲学。因为这个工作正在做，因而提出来的这篇短文首尾上的照应还不是很圆满，它只是一个局部性的工作。我后面还会提出关于价值的一套东西，以及在上个月中大的一次会议中讲过的关于劳动的问题，主旨都是希望本着哲学的兴趣来看马克思清算过自己的哲学良心之后，他在从事的工作里还承诺着什么哲学遗产。但我不是要重新阐发“马克思的哲学”，

也不是要在哲学上经过我的分析看出马克思的什么严重的问题。因为我知道马克思自己的意向和追求已经不再是一个理论的追求，也就是说不再是像我们现在追求概念的明晰、条理的一贯和逻辑的彻底等等。我们已经明白马克思的意向，只是我们这种讨论是从纯粹理论这个特殊的角度出发的。因为是对马克思的分析，所以我的工作有明显的寄生性，是以文本为前提的。这篇文章主要依赖的文本是《资本论》。

马克思在《资本论》第一卷的开始讲道：“商品首先是一个外界的对象，一个靠自己的属性来满足人的某种需要的物。这种需要的性质如何，例如是由胃产生还是由幻想产生，是与问题无关的”。这是我主要面对的文本，这个文本不是随意选取的，在经过对马克思“政治经济学批判”著述比较全面的阅读后，我认为马克思的这种表述是比较稳定的，所以我将其从《资本论》第一卷中抽出来作分析。

针对马克思的论述，我提出四个哲学性质的问题，但这已不是《资本论》本身的兴趣了，而是我本着自身的哲学思考提出的问题。

第一个问题，世上有物如何可能？这种问题有点像康德哲学提出的问题，我们已经有知识了，但知识如何可能？在马克思这里，商品是满足人的某种需要的外界的物。世界上如何会有物，这是一个纯粹的哲学问题，甚至是一个古老的宇宙论问题。从马克思的论述看来，当然有物，并且这种物在他的《资本论》论述中就是商品。在西方哲学中这是一个传统的问题，也是一个关于最初的起点的问题。唯物主义通常认为最初有物。如果我们没有任何哲学背景，而是出于一种本然的理智追求的话，这个问题是一个挺大的问题。关于最初起点的承诺和断定，是一个最难的问题。哲学理论处理这个问题的方式就是把最难回答的问题放在前提的位置，不回答它。一旦我们将最难的问题放到了前提的位置，它反过来就能够回答别的问题。比如我文章中谈到的唯心论者像费希特、黑格尔、叔本华，他们都不会承诺最初有物，对于第一性的东西他们都各自有自己的回答。但那又是另外一种选取，并不是说他们在一般理智的意义上很好地回答了如何有物。比如黑格尔说精神的他在形式就是自然，这是一个外化的过程。自然通常被当做一个最直接、最硬的那个物质实在，在黑格尔那里它却是一个中间性的产物。这仿佛是解决了物的问题。但是我们仍然可以问那个精神是什么，当我们问这个问题的

时候，这个问题似乎就要弹回到类似唯物主义的立场上去。粗略地讲，黑格尔之后的费尔巴哈就做了类似这样的工作，他返回到类似唯物主义的立场上去。马克思自己的承诺是世上有物，他在这个基础上继续前进。在这个问题上我顺带谈一点没有在文章中提及的东西，像王南湜老师讲的决定性和能动性之间的张力的问题。马克思是承诺了有物，但马克思的物不纯，在进一步展开问题的时候他加进了别的因素。这就是劳动的因素，再往前推就是生命的因素。当生命的因素和劳动的因素二者作为异质的因素被加进来的时候（二者不是演绎推论出来的），在这个意义上，我们说马克思的原则是混杂的。从最严格的意义上讲，马克思的理论是不够一致的，是有两种原则的。关于决定性的方面，我留意到《资本论》中马克思曾引用过早期意大利学者韦里的看法，人的劳动只能做形式变换。这种变换区别于真正的创造。在这个意义上他坚持一种很极端的很彻底的物的学说。但这只是马克思的一面，因为他在后来进一步讲劳动的问题中，马克思开始使用黑格尔的“理性的狡计”，把能动性的、目的性的因素加进来了。这是题外话了。

第二个问题，这个物的世界有人，如何可能？这一问题作为事实我不质疑，但我要问的是如何可能，怎么来的。因为我们知道这有一个传统的问题序列在里面，就是我们要解释生命，我们要解释生命的诸种形态，我们要解释人如何在物的形态中逐渐地变出来的（在这里我遇到术语的困难，我不愿意使用“进化”，因为这意味着承诺了一个可能有疑难的学理在里面）。无论是从自然演化的观点还是神创的观点去理解，人与物既有不能还原的断裂性，又有不能割断的连续性。所谓不能还原的断裂性指人与物之间有断裂性的区别，人总有不能还原到物的性质里去的特殊之处。人与物同时具有不能割断的连续性，因为人无论多么独特都仍然存在于物的序列中。人与物既是连续的又是断裂的。

第三个问题，物有属性如何可能？谈论这个问题我还没有很大的把握，还没有成熟的想法，因此暂且引用陈康的研究。陈康认为，这个问题的出现与我们使用特殊的语言有关，而不是在绝对一般的意义上有物并且物就有属性。马克思讲商品是外界的物，它凭自身的属性可以满足人的需要。物有属性在西方哲学上是一个延续了很久的问题，但陈康认为这个问题到现在都没有很好地解决，他从古代的亚里士多德谈起直到谈到康德的解决方式，他认为都没解决这个问题，康德只是把问题换了个地方，从外边换到里面去了。物有属性如何可能，也就是说物

有属性的机制是怎么样？陈康把它表达成“属性团结”问题，这是个困难的哲学问题。

最后一个问题，人怎么会有需要？需要是一种什么性质的属性？当我们换一种提法的时候这个问题的尖锐性就显示出来了：人能不能没有需要？如果没有需要，他还能不能是人？我在问这个问题的时候，当然明白人会有一些最基本的需要，比如吃喝。但这一点我也不是非常自信、非常有把握，因为在文明的样式中还有很多人在努力尝试超越最基本的需要，比如那些修行的人，我们不能轻易地说他们的尝试和努力都不算数，我们不能轻易地把这些抹掉。虽然我们都不是那样的人，但我们知道有那样的人在做那样的努力，而且我们也不能说他们的努力完全没有成效。

这四个问题都包含在马克思的论述里，对于这个论述本身我们如果不提哲学问题，我们便会顺着马克思的思路去展开他的关于资本、商品的一套逻辑。但我认为马克思在他的工作最初开始的地方实际上承诺了许多传统哲学讨论的并且也不能说肯定解决好了的问题。对于理论兴趣而言，这里我不是要复辟传统形而上学、用老的哲学来“折磨”马克思。我想从这里可以看见，即便马克思作为一个如此超越和有创造性的人还仍然承载着他自身传统中的什么因素，以及这种因素是何种性质。这就是我的兴趣。

韩立新：非常感谢天俊教授做的一个非常精彩和有趣的报告！天俊教授的论文非常有个性，他在独立思考中提出一些很纯粹的哲学问题。从我的专业而言，对这样一个报告进行点评非常难，恐怕很难做到恰如其分，我只能从我的角度谈一点感想。在过去，我们曾讨论过实践唯物主义，并把它视为一种与传统教科书体系即辩证唯物主义相对的模式。今天上午俞吾金老师做的报告基本上是一个实践唯物主义者的报告，如果让他来回应你的问题可能会更容易一些。但是，我觉得实践哲学确有存在着一个形而上学的前提问题，在实践唯物主义那里，一般通过拒斥形而上学，认为实践是逻辑上在先的，而自然、物质、存在的问题是在以时间在先的方式来解决这一形而上学问题的前提性问题。在我看来，关于这一问题的思考，你的报告中也出现了有关物的两个概念即“Ding”和“Sache”的区分，这至关重要。“Ding”一般是指康德“物自体”意义上的“物”，而“Sache”则是指被赋予了人的社会关系属性的“物”。在马克思的《资本论》中，马克思

对二者是有区分的，马克思说“Ding”是纯粹的物，与人无关的物，你这里也引用了，就是在第125页的这个德文词。而马克思在《资本论》中讨论的“物”并不是这个“Ding”，而是带有社会关系属性的“Sache”。关于这个“Sache”，贺麟将黑格尔在《精神现象学》中所谈的“物象本身”（die Sache selbst）翻译为“事物本身”。在康德哲学中，我们一般把它翻译成与“人格”相对的“物件”，日本哲学往往将它翻成“物象”，即指一种特殊的、依附于社会关系的物，比如商品。有了关于“Ding”和“Sache”的这一区分，我觉得就可以这样来回答天俊教授的问题，即实际上，进入马克思《资本论》论域中的“物”是“Sache”而不是“Ding”，这可能是来自实践唯物主义的回答。

但我觉得这样回答过于简单了。其实在思想史上，施密特对马克思的这个问题做过非常深刻的研究。施密特的《马克思的自然概念》一书恰恰是用以解决这个问题。施密特秉承卢卡奇的传统，认为自然是一个社会历史概念，由此提出这个“物”是一个社会历史概念，换句话说，马克思的自然概念只能是“Sache”。但是，他在区分马克思和黑格尔、康德的物的概念时遇到了困难。我们知道，黑格尔和康德的共同特点是将外在的物归结为主体自身，康德提出哥白尼式革命，黑格尔提出实体即主体，而马克思也强调实践，强调主体性，也提倡应该从主体的角度、实践的角度来理解自然。那么该如何对二者进行区分呢？施密特遇到的另一个困难是要区分马克思和布洛赫。德国浪漫派的代表人物布洛赫曾大讲“同一哲学”，这种“同一哲学”认为人和自然本身就是统一的，那种主客二分的做法，更进一步说那种从主体和实践的角度来理解客体（自然）的做法是错误的。但是，这不符合马克思对自然的理解，马克思在《政治经济学批判大纲》等中，显然是把自然作为使用价值，即从主体的角度来理解的。为了回答上述两个难题，施密特发现马克思《政治经济学批判大纲》（《1857-1858年经济学手稿》）和《资本论》中的一个重要的词——“Stoff”的意义。“Stoff”严格来讲是“质料”的含义，有时也翻译成“物质”。天俊教授的报告中也出现了。在《资本论》关于劳动过程的定义中，“Stoffwechsel”（物质代谢）中的“Stoff”被翻译成“物质”。天俊教授刚才提到马克思在考虑意大利人的观点时提到的“形式转换”，我想接着这个话题来讲，“形式转换”（Form）是与“质料转换”（Stoffwechsel）相对的。当施密特试图把卢卡奇式的“自然是一个社会历史范畴”的观点贯彻到底的时候

将遇到一个困难，即马克思又说，人类无论怎么样给质料加上形式，质料都会穿过人类社会、社会历史而最终回到自然本身，人类无论怎样劳动也无法改变质料本身，我们只能改变形式。质料优先于形式，质料具有本体论含义。马克思在《政治经济学批判大纲》中将自然的这一特性称为“主体和客体的非同一性”（Nichtidentität von Subjekt und Objekt）或者“质料对形式的不关心性”（Gleichgültigkeit）。这一“Stoff”的观点是十分重要的。正是通过“Stoff”的观点，马克思区分于黑格尔和康德，马克思坚持质料的不可变更性、永恒性，而形式是偶然的，在这个意义上他是唯物主义；同时他也区别于布洛赫那样的“同一哲学”，坚持了“主体和客体的非同一性”。在这里，施密特又发现了马克思一个隐蔽的存在论预设，即人同自然是没办法达到统一的，纯粹的自然（质料）具有本体论含义，实践也不能优先于这种质料意义上的自然。在这个意义上，他批驳了布洛赫，同时也反驳了康德和黑格尔。

我想给你提这样一个问题，施密特的假定是实践唯物主义的假定，即认为马克思的“自然”是进入社会领域的物质“Sache”，而不是与人无关的物质“Ding”，但问题在于施密特在研究《政治经济学批判大纲》的时候又发现我们在讨论“Sache”时仍然会遇到“Stoff”这一实质性的“Ding”，这是施密特留下的难题。尽管我们可以承诺以“Sache”为前提进行讨论，但在讨论实践时，我们没有办法让自然彻底依附于实践、主体。因此，考虑到这一点时，我在想，有没有这样一条思路，就是将其翻过来，即使我们从实践唯物主义的假定“Sache”出发，但最终还是推出，实践还是要以“Ding”为前提？换句话说，实践的形而上学前提仍然有效？

马天俊：我先回复主持人的问题。每一篇文章的篇幅有限，没办法谈论所有的问题。我注意到，到马克思谈论更丰富的内容时，“Sache”的问题就出现了。对于这个问题我有一个理解，马克思在谈比如最著名的商品拜物教时，物成为神，变得像是灵魂附体一样，变成活的，变得具有主宰性。其实这里面有一个过程，这个过程循着马克思的思路，从物到有用物到商品到货币。到货币这儿时事情就有点怪了，货币既是物又是资本，然后从货币再到资本的过程就更加扑朔迷离、颠倒乾坤了。但在我看来，这种变化是逐渐加进来的，从“Ding”到“Sache”有一个过程。马克思说劳动是必然王国的事情，不是自由王国的事情。劳动只是

形式变换的问题，形式变换可以非常丰富，但最后都会烟消火灭，因此形式的确是一种附带性的东西。可是马克思在探讨劳动的时候，是探讨从产品到商品的全面的规定性。当商品具有价值，商品就活了。他使用黑格尔的“理性的狡计”，在劳动的过程中人注入了自己的目的，把目的加入到单纯的物质变换过程里去。这样，那个“物”就不是单纯的“Ding”，而是带有人的社会关系的历史的属性的“物”。所以，我很赞同你说的在马克思那里质料无法消灭。但马克思不是一个很粗陋的野蛮的唯物主义者，他还讲人的解放、人的实现，所以他一定要把目的性和形式的方面尽可能地加进来，并且按照黑格尔的逻辑让它进行历史上的否定、再否定、复归。我是这样来理解的。

徐长福：把两位学者凑在一起是我的安排。两位都属于尽精微的学者，既精致又深刻。我觉得天俊的研究非常有意思，一般人不大这样去想问题，他不是拿马克思现成的东西来诠释，而是要追问其哲学前提。那么，我想问，马克思是一个一元论者还是二元论者？他是一元论唯物主义者还是二元论者？能不能从单纯的物质出发演绎出后边的所有东西出来？还是预设了两个东西，一个是物质，另一个是物质不能完全包含的涉及到意志和自由的东西？上帝造人的时候一方面用材料把人的肉体造出来，另一方面还要吹一口气。这是两个因素还是一个因素？马克思作为无神论者后来受到基督教系统的批评：一个纯粹的彻底的唯物论的东西怎么能够生出一个自由的世界？在一个纯物的世界中有人如何可能？通过这样的一个挖掘，我们可以重新思考马克思理论的哲学性质。但这个思考要得出结论并不容易，还需要我们做更多的工作。

俞吾金：马老师的文章的确很有意思。我的问题是，马克思在《评阿·瓦格纳的“政治经济学教科书”》里批评阿·瓦格纳把使用价值和价值混淆起来，把使用价值理解为价值。国内价值哲学研究中一般认为价值是物的属性满足人的主观需求，但实际上这里谈论的是使用价值。商品有两个价值，使用价值是它的自然属性，涉及到的是人与物之间的关系，即物的属性满足人的需要。另一方面的关系是人与人之间的关系，这是价值关系。我们讨论的正义、公正、平等、自由、民主涉及的是价值关系，所以马克思可能更关注价值问题的讨论。我们过去讨论问题的方式是从使用价值的角度去理解价值，比如我们衡量一个社会进步，我们主要从人均手表有几块、人均电视机有几台、人均汽车有几辆等方面来衡量，但

这些涉及的只是人与物的关系。衡量一个社会的进步可能更应该取决于我生活在这个社会中是否比过去更自由、更民主、更公正，这才是衡量价值的标准。马克思关注的不是使用价值，而主要是价值。马老师对于这里面问题的提法作出了很好的探索。我作一个类比，康德提出了四个问题：1、我能认识什么？2、我应当做什么？3、我可以期待什么？4、人是什么？海德格尔批评康德的决定性错误是耽搁了此在本体论。海德格尔以“此在”这个概念来谈人之在，但实际上“人是什么”的问题应该是前面三个问题解答的基础。如果连人是什么都没搞清楚，那怎么能解答人能够认识什么、人应当做什么、人可以期待什么呢？海德格尔批评康德把“人是什么”放在第四个问题耽搁了对人之存在的存在论上的考察。我提出一个不成熟的看法，在逻辑上我们是不是应该有一个颠倒？我们是否应该首先考虑人的问题？只有人在世界中存在、生存下去，才有从周围世界获取东西的需要，也就是说物的属性恰恰是相对于人的需要而言的。说葡萄酒本身有酸味是不对的，而应该说葡萄酒相对于人的舌头来说是酸的。物的功能是相对于人的需要而言的，所以应该把人之存在放在优先的地位上来讨论，物的存在在这个基础上才得以出现。物何以存在是围绕着人而展开的，物的属性因而在人的存在中得到解释。在这个基础上，马老师提出了一个很重要的问题，就是马克思所说的商品拜物教问题，或者换一个说法，就是卢卡奇讨论的“物化”问题。“物化”证明物不但构成人的需要，而且物倒过来统治人，人客体化、物主体化。阿多诺通过人生存在世来解释所有这些现象本身，因此就要进入使用价值和价值的划分、进入物中去建立考察问题的架构。这就说明使用价值并非在所有历史条件下都会产生，而是在一定的社会形态条件、物质生产关系下才能够产生。马克思在《雇佣劳动与资本》中有一句名言：“黑人就是黑人，只有在一定的生产关系下黑人才是奴隶，黑人不是生下来就是奴隶。”所以，物要成为商品，物要具有使用价值和价值，都要在一定的社会生产关系下才有可能，物要在发展到商品形态的社会中才能成为商品。如果我们要充分展开这些问题，包括拜物教等等的问题，就要讨论历史环境的形成，以及人在这个框架中如何被物化的问题。

倪志安：我感觉马老师的追问有一个前提性的东西，但历史唯物论是马克思从实践思维方式和逻辑中去思考问题的具体化，他不是像你这样地去思考的，你的问题已在他的思维中被解决了。因为马克思的思考方式已经超越了物质和意

识、形式和质料的二分。正是由于你使用形式逻辑的方法来追问，才产生你的问题，但这并不是马克思的方法。

马天俊：非常感谢各位老师！我简单回应一下大家的问题。关于长福的问题，一元还是二元的问题，按照我现在的研究心得，如果从哲学前提来看，我认为马克思是二元论者，但这就不展开论证了。这不是我对马克思的贬低，按照我的研究，实际上大多数哲学家都是二元论者，包括那些被我们认为是一元论者的人也是二元论者。

俞吾金老师提出关于人的优先性的问题，其实生活中的问题比如物的问题、人的问题、属性问题等都是人提出来的，我们首先应该关注是谁提的问题。因为是人提出来的，所以对于回答的限度是有限制的。也许循着这个思路可以开创新的思路。

至于倪志安老师的问题，我承认，马克思的确不是像我这样想问题的，但我并不是要本真地呈现马克思是怎么研究问题的，我的工作希望揭示出马克思工作中显示出何种性质的哲学前提。比如我提出来的二元论的性质问题，马克思认为这是经院哲学的问题因此他早就不关心了。我不是要复原马克思的思想，而是要讨论马克思那里的哲学问题。

韩立新：我最后再补充一点。施密特的博士论文《马克思的自然概念》曾遇到过不予通过的危险，之所以遇到危险，是因为他一开始是以“马克思的自然概念是社会历史概念”来立论的，但因遇到“Stoff”问题，最后又得出了“马克思的自然概念是一个存在论概念”这一相反的结论。一篇博士论文同时有两个且完全相反的结论至少在逻辑上是不能自洽的，故当时有的评委有异议。有趣的是，施密特在其论文出版时曾在前言中对此事作出辩解，他解释道，这不是他的解释的矛盾，而恰恰是马克思本人的矛盾。因此，有意见就找马克思本人去。

第八场 专题发言

萧衡钟：论“唯物史观”研究途径的方法论及其当代中国大陆发展实践

发言人：萧衡钟（北京大学和中国文化大学政治学系暨研究所博士生）

主持兼点评人：张以明

张以明：接下来作报告的学者是我们这次会议中唯一一位来自中国大陆境外的学者，同时他也是所有参会学者当中唯一一位八零后的学者，是最年轻的。来自台湾的肖衡钟博士报告的题目是《论“唯物史观”研究途径的方法论及其当代中国大陆发展实践》，下面欢迎他给我们作报告。

萧衡钟：在开始报告之前，应主办方的建议，我首先简单地介绍一下台湾马克思主义哲学研究的现况。台湾的哲学系研究主要是以英美哲学为主，即使是关于欧陆哲学的研究中也很少有研究马克思主义哲学的部分。对马克思主义哲学有所研究的学者中有一位台湾政治大学哲学系的杨世雄老师，他比较偏向市场经济哲学那一块。PPT上所列的另外几位老师是台湾老一辈的学者中对马克思主义有所研究的。但他们并不是专门研究马列的，因为在台湾研究马列不能作为主业。在中生代的学者中，李英明、高安邦、黄瑞祺、高辉、朱言明老师都有做关于马列的研究，但也并不是作为主业。至于年轻一代的台湾学者中，对马克思主义哲学的研究状况几近空白。虽说也有从事于中国大陆现代化、社会发展与中共意识形态研究的人，但他们几乎多是从欧美学界的观点来作为切入的，整个台湾会从唯物史观出发做专注研究的年轻学者我敢保证只有我一个人。

现在开始我的报告。对中国大陆的发展模式的探讨常在“结构论”和“过程论”之间徘徊，因此我的文章是运用唯物史观的方法论途径进行对个案的研究，这个个案指的是大陆发展。如果以进化的角度来看，则社会变迁可以说成是社会结构的变迁，而且通常是长时间的变化；而当社会成长的现实伴随着社会系统的结构产生改变时，则称其为社会发展。

相较于唯心论，在马克思的思想中最常关注的基准点之一就是历史上的社会变迁。至于什么才是科学的历史解释，我引用了马克思的一段话——“我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提，也就是一切历史的第一个前提，这个前提是：人类为了能够创造历史，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝穿住以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物资生活本身”。马克思研究的对象主要是资本主义的生产方式，像刚才俞老师也提到物质在一定关系下才能作为一种生产力，有生产工作才能产生生产关系。马克思的“唯物史观”乃构筑于经济基础，而此经济基础我们则可以说是指“同生产力一定发展阶段相适应的占统治地位的生产关系各方面之综合”；故经济基础跟生产关系在内容上其实是同一个东西，亦即人与人的生活方式，只不过是相对于生产力来讲称作生产关系，而相对于上层建筑则为经济基础，也就是下层建筑。除此之外，马克思并把社会的意识形态也作为社会存在之结构性部分来进行分析。经济基础对于法律、政治与意识形态等上层建筑拥有、维持着一种“制约”的形态。但此“制约”并非指该基础在因果关系上全然决定了上层建筑各个层面的内涵，也不是说上层建筑只是由基础所反映出来的附带现象而已，更加无法完全漠视其中之行为者（人类）的意愿和角色，对“制约”较恰当的诠释应该是指经济基础对于上层建筑会设定限制或施加压力而言。人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己所选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。故一定的下层建筑必然会出现与其相呼应的上层建筑，而经济基础的变化也必定有与之相结合、相适应的意识形态产生。

资本主义的生产方式和社会主义的生产关系的对立在于企业资本家和普罗大众二者的对立。在资本主义社会，最大的矛盾在于生产力是社会性的但生产关系却是私人性的。因此马克思最主要的工作是使生产关系也变成是社会性 / 公共性的，也就是在于要充分实现财产（特别是指对于生产资料）所有的社会化。

当无产阶级取得政权后，必须要用这个权力使生产资料脱离资产阶级的掌握，将其转变为社会之公共财产。资本主义后的未来社会是以实行全部生产资料的公有制为基础的，并在此基础上来组织、进行社会生产，是未来社会与资本主义社会之间具有决定意义的差异处；一旦社会占有了生产资料后，则社会生产内

部的无政府状态将被有计划的自觉组织（自由生产之联合体或公社）所代替，由整个社会按照统一的总计划和在社会全体成员之参与下来经营管理。马、恩两人把国家机器比拟成当无产阶级在对付资本主义与资产阶级之革命斗争运动成功、取得胜利以后所需承袭的一个社会毒瘤，其帮未来社会做出的唯一贡献即以整个社会之名义占有生产资料，将之全部通通收归为公共所有，原本对于人的统治将会被对物资的管理和生产过程的领导来替代，政府机关（国家机器）终将因逐渐在社会各个领域中毫无用武之地，还有全体人类道德高尚跟社会生产力高度发展、物资充足，致使国家最终自行迈向消亡之末路。但列宁却是充分利用国家机器的强制力把国家之作用发挥到极致，以其作为社会主义经济的组织者，把社会主义时期的经济比拟成一家属于全民、由国家来经营与垄断的大公司，全体人民都是它的员工，使国家所有制（国家拥有对于人民及其财产之无限权力）成为社会主义经济体制的唯一基础，是为马克思公有制理论之变形。而“战时共产主义”则是在此基础上以一个总的国家计划来统一所有的经济活动，由国家来对国民经济进行高度集中之中央集权管理，通过国家对社会经济生活的全面垄断，消除目前仍然残留于社会上的商品市场及其它资本主义因素，实行在国家范围内有组织的生产和分配制度。斯大林主张一国社会主义，他确立了往后社会主义经济的基本公式，即将以国有为主的生产资料公有制跟在无产阶级专政下由国家机器所组织实施之计划体制作为主要特征的计划经济模式。故可云计划经济体制乃是一种以中央集权之行政层级隶属性所组成的组织体系来实现其管理职能的“统一执行”机制。由于几近绝对划一的国有制需要高度集中的计划体制来管理，而该体制不但需要、也助长了以行政命令跟指令性计划为主的经济调节，且生产要素必定不会自动流向重工业部门，此种经济上的调节手段不可避免地会对商品市场和货币经济加以排斥。最后，要建立这些机制的前提便是得依靠强大的行政官僚体系，这样的经济模式不但是高度集中的政治行政体制之必然产物，甚至又更进一步地加强了中央政府于人民生活上的集中管理与统一控制。

虽然马克思提出了公有制的历史使命和理论内涵，但并没有具体地去设计未来公有制的实现形式，其后由列宁将此单一的社会公有制称为全民所有制，并经过其和斯大林在一定历史阶段的实践后，将全民所有制变成为在社会主义制度下、以生产资料公有制为基础并呈现出国营之国家所有制形式。这可说是于

无产阶级专政下，国家机器为求生产资料之社会化，于体制面必须高度集权以充分、牢牢地掌控所致，故公有制、条块分割的计划经济体制、国家机器之集权专政此三者，实属三位一体之三角循环，乃是密不可分、缺一不可。如就无产阶级专政之意义来说，可将社会主义的社会看成是一种制度模式，在这种制度模式中，非但社会之经济事务属于公共领域而非私领域，更需要、有必要通过一个中央的权威当局来控制生产资料与生产本身，而且此中央权威当局为了要达到控制的目的，也只有经由国家机器的强制力废除私人企业及生产资料私有制以创造一“计划经济的体系”来达成此目标，由此也扩充了其自身之权力。中央的权威当局取代了昔日追求利润的企业家角色，成为一个新兴的官僚阶级，政治控制的主要机制为透过对于生产资料与物质利益（工作、物品和劳务分配）之掌控，在系统运用与不断循环之下，其结果也必然导致政权的进一步走向专政。若仅就经济体制而言，计划经济为公有制加上计划体制，自由经济则是私有制加上市场体制。中共经济改革的方向在邓小平务实的大力推动下，虽已有所突破，由计划体制转为市场体制，但在所有制上则仍然保持着以社会主义之公有制为主，并非自由经济的私有制，故实质上依旧保有计划经济的色彩。在以经济建设为中心，在以社会主义道路、共产党领导、人民民主专政、及以马列主义与毛思想邓理论三个代表为依归等“四个坚持”的基本原则下来进行改革开放，这让中国大陆与前苏联及中东欧的改革路线有着明显不同。所以说，中国大陆的改革开放政策实应称之为“由改革派的共党领袖所主导的社会主义市场化经济改革（socialist market reform）”，毕竟，尽管亦非往昔的“马列主义计划经济”，但以社会主义公有制为主体之“社会主义市场经济”和以私有制为主体的“资本主义自由经济”，于本质上仍有着极大差异。

随着中国大陆经济改革 / 开放之深化与市场经济体制的完善，非公有制已经从最初之“政策经济”朝向“制度经济”来作转变；换言之，中国大陆实以从一个单一的计划性经济体制，逐渐转型成为兼容“社会分配”与“市场交换”、但“社会分配”仍占主导地位的社会主义混合型经济体制（socialist mixed economy）——也就是指“社会主义市场经济”体制。总的来说，即除了土地国有承包承租跟大企业国营之外，其余多以朝向利伯维尔场经济方面来作迈进。但须注意的是，由于中共仍坚持其“中国特色社会主义”，坚持于“社会主义初级阶段”以生产

资料的社会主义公有制为主体、多种所有制经济成分共同发展的基本经济制度，与一般之“资本主义自由经济”或“市场社会主义”仍有所差异，其特征可归纳为公有制与私有制并存、计划经济与自由经济并重、国营企业与民营企业并行等三点。目前可分为有国有企业的国有国营经济（公有制之全民所有制）、乡镇企业的地方公营经济、如股份制的合作公有经济（以上两者为公有制之集体所有制）、港澳台外商的三资企业经济、狭义之民营经济、个体工商业户经济（以上三者为私有经济，即广义之民营经济）等六种形式。如果说邓小平提出改革开放是中共向“后社会主义”做伟大历史转变的起始期，则江泽民提出“三个代表”乃是一历史转变的中介期，而胡锦涛所提“建构和谐社会”则是中共对其做“历史转变”的预备完成期，这三个转变阶段其实是中共的价值目标与政治实践相互作用，并经过辩证发展而造成的。质言之，没有邓“改革开放”对毛泽东“独立自主、自力更生”的“破”，不会有今日中国大陆经济起飞之“立”，没有中国大陆经济起飞之“立”，也不会有中国大陆经济基础之“破”。

任何政治系统都会受到国内外社会环境的包围与影响，所以政治系统必须具有对环境的变动反应、并适应种种情势的能力才能生存，也就是说政治系统应该有能处理来自环境的种种影响才是。且任何政治系统都在变，没有不变的政治系统：如邓小平透过对“阶级斗争论”与“唯物史观”的修正，还有对“理论与实际”的重新解释，调适了传统马列主义意识形态与社会现实间的矛盾与冲突，一方面既维护了马列主义理论的权威，另一方面又以上层建筑之反作用来推行改革开放以维护中共统治的合法性。

吾人若将“政治法律制度是思想意识的指导下所建立的”视为社会居主流地位的意识形态对于作为国家形式的上层建筑之反作用的话，那么同样地，整个的上层建筑对经济基础也具有一定的反作用。这是因为当上层建筑所保护的是有利于该时代生产力发展的经济基础时，那它便有利于、有助于社会之发展；然而，随着当代社会经济间基本矛盾问题的加深，经济基础与生产力的发展逐渐变的不适应，若上层建筑仍然保护、固守着已不合乎该时代的经济基础，不肯配合社会之实际需要而改变，则将会阻碍了生产力与整个社会的发展。此时处于上位的领导阶层为维护其统治地位便顺应时势地依照反作用效应来进行改变，导引现实环境中的经济基础朝有利于生产力及社会发展之方向革新，发挥了上层建筑本身所

具有的反作用。

但生产力的变革却也让生产关系和经济基础产生质变，并且将会更进一步的影响、冲击到上层建筑，改变整个社会中之一切关系（社会关系），无论是政治法律制度等国家形式或者是主流的意识形态皆同，如此形成不断循环的一个过程。也就是说，经济基础决定了上层建筑的产生、性质和变革，而上层建筑对于经济基础的反作用也得要服从于经济基础的性质和需要。上层建筑的性质是进步、开明的抑或是保守、封闭的，乃取决于它所服务之经济基础的性质是否可以适应新时代之潮流，是否能够合乎新社会的需要；而归根究底地说，则取决于对生产力之发展是起促进还是阻碍的作用。马克思透过对整个社会经济结构的互动来研究社会变迁，根据考察资本主义社会的经验，先从静态层面而揭示了由社会的生产力与生产关系、经济基础和上层建筑所组成的结构，然后从动态变迁的角度考察这种社会结构是如何通过内部的矛盾互动来发生变化。

总的来说，“社会主义市场经济”体制的运行模式就是指“国家调节市场，市场引导企业”。就此而言，其建制之目的就是要使市场机制能够顺利地在中国社会主义制度之整体宏观调控下对资源的配置起基础的作用，随着宏观调控体系的初步建立，调控手段亦日趋灵活，此一渐进式的市场化方式最终均围绕于非国有经济之逐步成长和壮大。而笔者个人认为，虽然从“唯物史观”来看，近代的经济全球化系统、资本主义发达的强权国家（或所谓之“北方国家”）对于世界经济体系之主宰，于第二次世界大战以后盛行于世，但是若要说真正的来达到所谓“全球化”之境界，则应当是指自九十年代以后，中国大陆改采“社会主义市场经济”体制及“苏东”集团的解体，让全球市场体系进而全面流通接轨，方才为真真正正“全球化”之来临。

吾人如继之依循着“唯物史观”来看，则中国大陆此渐进式之市场化变革，乃系立足于既有经济基础上欲寻找与其社会生产力发展相适应之上层建筑，希冀藉由发挥生产力要素的作用来调整生产关系和下层建筑，故采用“摸着石头过河”的方法，边改革边立法，成为了改革开放初期之既成模式（从“鸟笼经济”至于社会主义公有制之下的“有计划的商品经济”），嗣后面对市场化之转型仍为寻找适合于现阶段经济基础之经济运行机制，试图改变计划经济体制对于经济基础不相适应之状态，故透过加速经济立法来引进市场经济体制，迫使经济基础面临调

整，以解决当前面临市场国际化之大潮流，亦使中国大陆的经济体制改革迈入了体制的整体转型时期。

通过科学社会主义的中国化历程迄今，“中国特色社会主义”之建构虽可说已大致完成，然其却仍不断地随着当前中国大陆实际、具体之发展形势来自我完善与进化，至于“中国特色社会主义”之现代化则是持续往前发展、迈进的，而“十七大”也证明了笔者的此一论点（即毛：革命政治斗争—>邓：革命发展效率—>江：全民协调发展—>胡：全民持续发展）。

个人的看法是，由此看来，马克思主义与中国特色社会主义理论都可以说是一个经验性或者说对于历史发展与现代化进程具有实际性的理论，而并非是规范性或是建构性的理论（据个人所知，台湾所称的规范性理论于内地有时也称作建构性理论）；而马克思的学说也因而是一种科学学说之属性，并非仅是单纯或传统的伦理主义性质。但这种经验性/实际性的科学方法又与西方所谓的实证性科学方法有所不同，前者是对大幅历史进程及历史发展必然的经验研究，至于后者则是对于质性调研访谈与量化模型数据的实际经验/证据—实证，这并非在玩文字游戏，而是基于解释上的必需与必要性的。最后是我提出的一个脉络图，可以从学理上来帮助了解上层建筑的反作用力。

张以明：感谢萧博士的精彩发言！萧博士的论文在我看来有两个部分，一部分是对唯物史观及其方法论的介绍，另一部分是用唯物史观分析中国的社会主义建设和邓小平的改革开放。你运用我们熟悉的原理——生产力决定生产关系，经济基础决定上层建筑，生产关系和上层建筑具有能动的反作用——来分析中国社会的发展。从生产力和生产关系的角度来探讨社会主义改造，认为毛泽东不是等生产力发展到一定水平的时候改变生产关系，而是期望通过直接改变生产关系来提高生产力。邓小平则采取不同的办法，他首先承认现在的生产力水平，因而需要发展与现时生产力水平相应的生产关系，进而对生产关系进行相应的调整以适应生产力的发展。这是你分析的主轴。但这里涉及到一个问题：上层建筑的作用到底是什么？在我看来，这不能用一个简单的能动的反作用来概括。比如说没有上层建筑，没有毛泽东组建的高度组织化并且深入到中国社会每一个细胞的政党，我们不可能进行社会主义改造。第二个，计划经济能不能离开上层建筑？上层建筑所起的作用不仅仅是能动的反作用，上层建筑是计划经济最主要的参与

者。这时上层建筑可能是最为主导的东西。上层建筑的独特性和中国社会发展进程的特点有什么关系也需要进一步思考？至今为止，许多人都不承认中国有完全意义上的市场经济，因为我们的市场经济中有一个独特的参与者——政府。香港一位学者张五常提出一个概念——“县际竞争模式”，即以县级政府为主导的一种经济发展模式。也就是说，中国经济之所以能够发展是因为掌握经济资源的官员之间相互竞争。但官员参与和推动经济发展的目的，不是直接为了经济本身，不是直接为了经济利益，而是为了政治前途、为了政治利益。这里我们就发现，中国市场经济的主要参与者不是企业家，不是市场，而是官员。中国的官员是一体两面的，一方面是政府的官员，另一方面是党的官员。所以这里我就不赞同张五常的观点，不能把中国经济发展仅仅理解为县际竞争模式，而应该是地方党委领导下的地区竞争模式。从这个角度来理解时，我发现还有更多更复杂的问题，比如司法不公正问题、经济发展短期性问题、政府职能问题都必须从党政关系的角度来思考才能够理解。在这个意义上，如果以经典的唯物史观来理解中国的建设包括改革开放，我们就把上层建筑的位置摆在太次要的地方了。在我看来，上层建筑应该是首要要加以理解的东西，如果不理解上层建筑的独特性以及它对中国社会具有的强大影响力尤其是中国共产党在其中发挥的作用的话，我们就难以理解中国社会的发展。

我想提出两个问题，你说唯物史观的规律不是一个因果决定的规律，那它是一个什么规律？你怎么理解上层建筑在改革开放的过程中所起到的作用？

萧衡钟：对于第一个问题，个人认为不能（或不宜）将唯物史观给看作是一种因果决定的规律，便是要去避免学理上的经济决定论、甚或是唯经济决定论的僵化迷思。马克思乃是针对于资本主义生产方式（特别是西欧）来作为其研究对象的，所以他是以一种批判性的精神来看待于生产无政府状态下，通过了竞争、利润、剥削、垄断等资本积累与再积累之过程所引发的社会经济大萧条，以及人们对于资本主义的异化，因此他希望能够藉由唤醒普罗大众之精神与阶级自觉，以此来发动无产阶级来革资产阶级民主的命，用国家机器的强制力量来达成真正的还权、还政与还财于民——生产资料的社会化，使人可以真正全面而自由地发展——也就是从谋生而到乐生之谓，是故唯物史观是一种对于大幅历史（社会经济发展与现代化）进程的经验性理论。若由社会经济的金字塔型构图来看，最底

部的自然就是以生产关系（生产方式）和财产关系（所有制形式）为主所构成的经济基础，上层建筑则是又可分为两部分：站在最顶端的乃为当代站主流地位的意识形态，而居于意识形态与经济基础的，则是包含政治法律制度、社会道德规范与文哲艺术思想等上层建筑其它部分了。而我想，这层居中部分也就正是上层建筑反作用力的关键因素了，我想象是从欧洲殖民主义兴起到资本主义盛行、台湾从蒋经国主政后的发展变化，或是新中国建立后从社会主义改造到社会主义市场经济体制的建立（姓社姓资）与完善（姓公姓私、法制化规范与加入 WTO），还有三个代表乃至科学发展观与和谐社会的提出施行，都是可以从中看到脉络的。其实，每个人都难免会徘徊在唯物和唯心之间，马克思本人特别是他晚年也有这个态势，像晚年的马克思又被称为人道马克思，这也是当代西马与欧共的思想发轫。这就可以再反馈到您刚刚提的第二点问题。例如，当时毛所相信的是在一穷二白之下、以生产关系为主的唯物论，但他的措施却又是唯心的，不然他也不会发起诸多试图来改变生产关系的人民运动了（台湾及西方有的人以其理想与做法称他为农民的乌托邦社会主义者）。到了邓的时候，他认为以当时的环境来说，其所主张的是以生产力为主的唯物论，故其在稳定下基于发展需要而改革的思维（稳定大于一切及一个中心两个基本点）下，推动了诸多解放生产力与解放思想的措施。是以就一个内外连结的系统观点来说，我想国内外情势环境（社会经济基础）与上层建筑作用意向（领导模式与认知）乃是相互作用或影响的。不论是以生产关系为主的唯物论还是以生产力为主的唯物论，这两者也都可以是一个有机辩证的运动整体（唯物论的一体两面）。假如某些因素改变了，或许毛所欲建立起的社会也就成功了，而同样的，如果某些因素改变了的话，或许改革开放也就不会那么地成功了。所以我想以唯物史观来看，在内外连结之态势下，则上层建筑稳定、发展与改革这三位一体的中国模式或中国经验或中国道路或中国特色（西方称为北京共识），也就是中国大陆于社会主义制度下改革开放会大幅成功的主要关键了。我希望以上可以来回答您的问题。

王南湜：以往的唯物史观解释将马克思唯物主义的方法理解为二元的，即经济基础决定上层建筑，上层建筑有反作用。但上层建筑如果已经被决定了，那它如何能有反作用？这里有逻辑上的问题。但如果我们回到对马克思方法的理解上，他实际上有两面：一面是与黑格尔不同，将理论的东西与现实的东西分开，

在这一点上马克思类似于康德；另一方面，马克思确实继承黑格尔的思想，希望构造总体性的东西，这个总体的东西是在康德意义上的总体。马克思从物质活动出发，在逻辑上一步步把上层建筑包括意识形态构造出来。马克思认为社会本来就是一个整体，他预设那个抽象的东西到底是要做什么？这时天俊问的问题就有意义了。这是在马克思的理论之外要去问的东西。从这里出发，马克思把被抽象的东西一步一步加进来，最后构成整体。在这个意义上，就不存在上层建筑和经济基础相互对立以及谁决定谁和怎么反作用的问题。马克思对资本主义的理解也应该成为资本主义的一个构成部分，这里涉及到理论实践本身作为一种介入社会的方式，通过批判社会错误的意识形态构成对社会的破坏。在这个意义上，阿尔都塞将哲学本身作为斗争的武器有实际的意义。我们不能把马克思的唯物论看作本体论，也就是说不能看成讨论经济基础和上层建筑哪一个在先的问题的理论，而是要把唯物主义看作方法论的唯物主义，任何理论总需要从一个视角出发才能构成理论。在哲学史上有一个例子，有人问行为主义的心理学家华生是否承认人有意识，华生认为这有两说：一方面作为一个行为主义者他不承认有意识，如果承认有意识的话行为主义的理论就自相矛盾了；另一方面，作为生活中的人他承认有意识。这就意味着作为一种理论不可能是全视角和全方位地看待问题的，从这个角度出发来理解是否能更好地说明这个问题呢？在康德的意义上，理论本身并不能代替实践。

倪志安：我并不是要提问题，而是想给你的研究提供一个路径。你觉得对于中国模式的研究在某些方面感到费解，是不是除了从进行生产的方面理解生产力，还可以从以社会组织生产为主的生产力方面去理解。中国社会的问题很大程度上能够在社会组织生产层面上得到解答。怎样进行生产，有一个社会组织的形式的问题。社会主义要组织社会生产，而且，现在的社会主义国家还具有资本主义国家所不具有的承担社会职能的优势。可以尝试从这些方面去思考中国模式的问题。

俞吾金：在讨论经济基础和上层建筑的关系时可以参考柯亨的《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》，里面提出一个功能解释，强调经济是决定性的东西，上层建筑是带有功能性的，我们可以谈论上层建筑的反作用，但不能说二者间是相互作用的。我觉得你最后的两点结论就写得很清楚。在历史发展中到底哪些要

素在起作用？我认为有三种决定因素。一个是总体性因素，一个历史事件是社会上所有总体的因素产生的结果，这是卢卡奇所谈的。这种观察事物的方法有一个好处，能够从国家从整体上看问题，进而获得一个关于总体的观念，因为处在资本主义细化的分工中的人们几乎无法获得关于总体的观念。但从另一个角度来说，如果只从总体上谈问题，就等于什么都没说，因为总体上强调所有的要素都参与历史决定，但它并没有指出具体有什么要素。在第二个层面上，涉及到历史事件演变过程中起作用的因素是非常灵活的，比如政治的、上层建筑的、思想领域的、经济的、哲学的要素，中间每一个要素在一个历史事件演化的不同阶段都可能占据重要的地位。第三个层面就是恩格斯讲的归根到底的层面，就是经济要素。所有历史事件归根到底都可以从经济要素来理解。实际上历史事件的解释有三个层面，一个是归根到底的经济的层面，第二个是每个历史阶段都有不同的决定要素，第三个是总体决定论。所以我也同意王老师的意见，单纯从经济基础和上层建筑的互动来讨论哲学问题的方式是值得商榷的，我们是不是可以有一个更宽泛的视野？

萧衡钟：其实，有国外及港台学者将内地、韩国、日本、东南亚以及台湾地区的政治经济社会型态称为东亚发展模式，由国家来握有并且主导资本以调控经济发展，而若以国际大循环的区域产业分工层次来看，则又有人称之为雁行发展模式。不过，我所提交的文章主要以唯物史观作为主体核心，用唯物史观作为经验理论来看内地改革开放与实践连结的质化个案研究（case study），所以把一些别的理论的旁证去掉了，所以像是如果我们以各种国家发展理论（现代化、依赖与世界体系、政治发展）或新制度论各派（历史学、经济学与社会学），或者是像社会建构学派、霸权稳定论、全球化与全球治理理论等观点来切入的话，我想其研究结果自然也就是多元兼顾的了，但这样一来反而就偏离了这次会议所设定的实践哲学主题，成为了一个跨学科的大型课题项目了。

至于第二点，今天很多老师谈马克思的唯物史观是一元论还是二元论，我想我们能不能不做一个固定的僵化的模式的论断，而是站在一个系统有机运动的能动的角度，对一元论还是二元论的问题做一个适时的变化与反馈。台湾有许多老师认为马克思的学说与马克思主义理论是规范性/建构性理论，其原因之一就是——一般对唯物史观与马克思主义的认知都属于比较固定的和僵化的模式，特别是受

由列宁及斯大林所建立起的计划经济体制与东方马克思主义（或谓苏维埃式马克思主义或东方社会主义）理论所影响。所以，我想我们是不是可以在对马克思学说的解释上做一些适时的转变（或说是解放思想），以一个能动的角度来分析唯物史观，就像是看待社会主义制度下的商品经济与市场体制那般。例如，又或者如果我们基于唯物史观，以一个能动的角度来看待美国政府于美式资本主义制度下的三权分立总统体制，则可以说其政体于两百多年来之建立与演变是具有其经验性的，但若说要全面直接移植其体制与特征的话，那就不具备了科学方法，只是一种规范性/建构性理论了。

张以明：谢谢萧博士！谢谢各位！这场报告就到这里。

第九场 专题发言

徐长福：马克思的实践哲学与唯物史观的张力面面观

发言人：徐长福

主持兼点评人：俞吾金

俞吾金：下面有请长福教授作报告，他的题目是“马克思的实践哲学与唯物史观的张力面面观”。

徐长福：马克思的理论中包含着紧张关系。这样说，不是说只有马克思才是如此，实际上所有大的哲学理论、大哲学家都是如此。他们面对的就是一些现实的问题，或者深刻的矛盾，要解决这些矛盾，就使得这种解决（方式）本身有了张力。那些平铺直叙没有张力的，反而没什么意思和趣味，大家读着会觉得索然无味。所以，我在这里倒不是要批评马克思，而是要让大家意识到他的思想中的紧张关系。

具体说来，我的这篇文章针对马克思主义政治意识形态话语中关于科学性与革命性相统一的成说，提出了马克思的实践哲学与唯物史观的张力这个课题。这种张力是指：一方面，马克思在哲学家中发出了改变世界的最强音，另一方面，他又明确主张存在着不以人的意志为转移的客观历史规律。也就是说，如果历史的变化和演进是客观的，不以人的意志为转移的，那么我们要去改变世界如何可能？王南湜老师已经阐释了这一点。到底是你在改变世界还是世界在改变你？如果是世界来改变你，世界在使用你作为它自我变化的一个环节，那这个就不叫实践。实践一定是从意志出发，或者说跟意志有关系的。意志如果在其中不起作用，不以意志为转移的话，这肯定是有问题的。马克思突出地强调了这两方面，这里的张力是显而易见的。这是抽象的层面。当我们抽象谈论这些问题的时候，如王南湜老师刚才所说那样，我们把它处理为一种方法论，这是没问题的，能够自圆其说。但是，当我们把它降低一个层次，变成一个经验命题的时候，则它要么被证实要么被证伪，总要满足经验命题的真理性的条件，这方面我觉得是最较真

的。这方面的张力具体表现是这样：一方面，资本主义的物质条件决定了无产阶级的革命实践，这是马克思明确主张的，所以他反对那些纯粹策划暴动的做法，明确主张等条件成熟了，才可以进行革命，这体现了他唯物史观历史决定论的一方面。另一方面，最后一个环节，无产阶级要起来革命，才能实现自己的解放和全人类的解放，才能消灭资本主义私有制。如果不革命，那么这件事情就做不成，历史的必然性就实现不了。所以在经验层面，这两方面存在最直接的冲突。关键点我归纳为这样三个环节。

从具体和经验的层面来说，资本主义物质条件（第一环节）一定要存在，甚至要成熟，然后才必然导致或蕴含着无产阶级的革命实践（第二环节）。就是说，条件成熟了，无产阶级不革命也是不可能的。这就体现了决定性。如果条件成熟了，既可以革命也可以不革命，那就说明它不具有决定性。这是显而易见的。革命的结果必然导致人人自由的理想社会（第三环节）。这三个环节是一种决定性的关系，不可能有另外一种可能性，是一环扣一环的，这是马克思给我们刻画的规律。现在的问题是，这三个环节在马克思那个地方，从理论上被刻画为一个客观规律，这个客观规律到底成不成立？如果它是客观规律的话，与这种理论观点相映照的历史事实是：像英国这样其资本主义物质条件最成熟的国家始终没有发生无产阶级革命，它的资本主义条件是有的，而且也是最成熟的，却没有决定出一个无产阶级革命来。反而像俄国这样其资本主义物质条件十分缺乏的国家却成功进行了十月革命，十月革命是缺乏第一个环节的。缺乏第一个环节，为什么还能决定出一个无产阶级革命来？不仅如此，十月革命的成功也没有造就比资本主义社会更加繁荣和自由的社会，甚至是走向了反面。苏联、中国这些社会主义国家都没有建设出马克思刻画的那样的一种理想社会来。这就是问题。如果是一个客观规律的话，为什么会出现这种情况？反过来，如果不是的话，那么必须重新考虑这些事情。实际发生的无产阶级革命是否可以理解为是由意志决定的，由某些个人意志决定的，由某些党派的意志决定的，由某些阶级的意志决定的，或者是各方面的意志的合力决定的，而不能解释为物质条件导致的结果。这是一个至关重要的问题。抑或，这里面不那么必然，仅是一些趋势、一种方向。如果是那样的话，无产阶级以及其他社会成员是否可以选择不革命？不革命是不是也是可能的？假设前面的环节没有出现，它决定不了后面的环节的话，后面的不

革命是不是也是可以的？应该是可以的。如果不革命，是选择改良还是保守？其依据又是什么？那可能不是唯物史观，而是别的，如自由主义的理论。这些是我们必须面对的问题。

探讨这些问题的意义在什么地方呢？意义在于重新认识我们究竟是不是依然走在马克思必然性的轨道上，走在这三个环节环环相扣、必然如此的轨道上。这是我们必须面对的，必须回答的。如果不是的话，我们是不是要探寻新的道路？如果我们是在做实践的话，是不是我们选择 A、B、C 这样的道路都是可能的？实践之所以为实践，根本的特征在于是从自由意志出发的。这样做是可以的，不这样做也是可以的，这才叫实践。因此，在这个地方就涉及这样一个尖锐的冲突。马克思给我们刻画了这样一个必然性的客观历史规律，和我们真正意义的实践，二者间存在着巨大的张力。这是马克思自己没有意识到而我们今天需要把它提出来的问题。具体的内容，我简要提示一下，最后我主要谈一下结论部分。

在这个过程中，李大钊最早意识到这个问题。在《我的马克思主义观》中，他就已经讲到马克思的矛盾。但是一年之后，他就改变了这样的看法，认为没有矛盾。这是很可惜的。中国人面对这些问题的时候，经常是实践态度优先于理论态度，没有把事情本身原原本本地按照马克思式的科学研究方式搞清楚，急于从自己的实践出发，然后去相信某种东西，论断某种东西，实践某种东西。所以，李大利明明从学理上感受到马克思在学理上的问题，但是他没有深入地琢磨下去，很快他就自以为解决了这个问题。这个问题实际上最后没有解决，中国后来用实践来回答，用实践来感受，所以才会有那么多的曲折和悲剧。这是蛮可惜的。李大钊当初感受这个问题跟葛兰西、卢卡奇等西方马克思主义者都是同时的。十月革命发生不久，他就开始评论这方面的问题。

至于葛兰西，他在李大钊的《我的马克思主义观》稍前不久写了著名的《反对〈资本论〉的革命》，就谈到这个张力。他认为应该把唯物史观中的客观规律软化一下，而革命实践本身是要肯定的，因为他是一个革命家。当两者有张力的时候，葛兰西是站在实践这一边的，因此，他在谈论马克思哲学时是用“实践哲学”去称谓的。李大钊的选择跟葛兰西是一样的，看到了这个张力，但出于革命实践的需要，他把客观规律的一面淡化了。

考茨基大致上把握住了第一环节和第三环节。所以，他一定要坚持资本主义

条件必须成熟，然后才能革命，革命和实践这个环节他是轻视的，同时他抓住第三个环节，不管中间环节如何，最后一定要达到马克思所讲的比资本主义更民主自由的社会。因为他看到十月革命之后，苏联并没有达到这一点，苏联革命了（完成第二个环节），但第一和第三个环节没有。这是考茨基和列宁的区别所在。

卢森堡强调的是第二和第三个环节，她反对考茨基等机会成熟的做法，因此她要革命。但在第二环节，她并不赞同列宁式的做法，那样的做法，仅有第二环节，没有第三个环节。它仅有无产阶级革命，但搞出来的是一个反自由、反民主的体制，因此她是批评列宁的。

到后来，阿尔都塞强调科学性的一面，实质是想补救张力中的另一个侧面。也就是大家所说的，在处理这些张力的时候，有很多的进路，这些进路在马克思主义的思想史中都体现了出来。

在我的有限的阅读中，波普尔是直面这个张力并将其揭示得最到位的思想家。具体内容在文章中有呈现，由于时间关系，我主要谈一下结论的内容。

首先是马克思的唯物史观的方面。我们应该搞清楚：在唯物史观所阐发的众多“客观规律”中，究竟有哪些是被历史事实证明为无效的？有哪些是即使在今天看来也仍然有效的？只有搞清楚了这一点，我们才可能明白：在既往的实践中，究竟哪些是意志的操弄？哪些是在唯物史观的意义上别无选择的？或者说是可以用唯物史观的历史必然性去说明的？不能把做过的事情，特别是做错的事情，比如像构建高度集权的体制、发动文化大革命，都看成是唯物史观的客观规律的必然要求。更重要的是，只有搞清楚了这一点，我们才能知道我们今后该做什么，至少可以知道哪些实践任务是由唯物史观的原理所规定的了？比如发展作为社会结构最基本要素的生产力、积极加入到以经济全球化为基础的世界历史进程中去。

与此同时，我们还应搞清楚：除了马克思的唯物史观中依然有效的客观规律外，是否还存在由其他学说所揭示的社会历史的客观规律？它们是否也在规定着我们的实践任务？比如，卢森堡就认为“一小撮政治家的专政一定会引起公共生活的野蛮化”，并以之作为一条任何政党也摆脱不了的极其强大的客观规律。这跟阿克顿所说的“绝对权力导致绝对腐败”可谓异曲同工。这样的规律显然不属于唯物史观的范畴，但的确堪称规律。是否我们也必须遵循这些规律来制定实践

任务？比如，根据卢森堡和阿克顿的共识，是否政治民主化就是一项无论如何也回避不了的实践任务？

其次是马克思的实践哲学的方面。我们应该搞清楚：除了那些被马克思以及其他思想家的各种规律所严格决定的实践外，马克思还讲到了哪些虽被他自己看作历史的客观要求但其实不过是他个人的主观意愿的实践？对这些实践，我们是否应该只将其作为理论建议来对待？亦即是否应该有所取舍？比如，每个人的自由发展，不管它是不是历史演化的必然结果，哪怕它仅仅是一种愿景，是否也值得我们去追求？再如，阶级斗争，尤其是暴力形式的残酷斗争，即使它是一种客观存在的社会现象，是否也不应该去蓄意制造，而应该去尽力避免？

与此同时，我们还应搞清楚：除了马克思所提出的那些实践建议外，还有哪些思想家的实践建议也值得我们认真对待？比如，儒家的亲亲、墨家的兼爱、道家的无为、佛家的超越是否都是很好的实践建议？再如，亚里士多德的培养德性、基督教的信仰上帝、笛卡尔的怀疑一切、康德的运用理性、海德格尔的诗意栖居、罗尔斯的追寻正义、哈贝马斯的对话沟通是否也是很好的实践建议？搞清楚了这些，我们在实践立项时才会有宽广的视野和丰富的参照。

当然，最重要的是，不论思想家们关于实践说了些什么，我们每一个个人才是自己实践的主体。不管是不得已而为之的实践，还是一切尽在掌握的实践，都离不开我们的自觉决定，都免不了要我们承受它的后果，即使不谈承担责任。因此，不论马克思的实践哲学，还是其他人的实践哲学，都只适于作为每一个实践者的理论参考。

我想我自己出了一个题，请大家来研讨，即“实践哲学使命”，这就是我自己的回答。我的回答并没有给出答案，而是提出了问题。我认为如果我们能把这个张力化解掉，——像王南湜老师那样有使命感，即所谓“补天”，而我则想先拆掉、解构，——如果能够做到这一点，也许就能够完成我们的哲学使命。谢谢大家！

俞吾金：长福老师是中青年学者中很有阐发性的学者，很注重独立思考，他提出来的关于实践哲学讨论中的问题，是实践哲学中的关键问题。这个问题包括实践和客观规律之间的关系。这个问题从大的方面来讲，这是唯物史观和实践哲学的关系；讲得小一点，是马克思主义的科学性和实践革命性之间的关系；再讲

得小一点，是实践概念范围内的因果性和目的性的关系。任何实践都是带着目的的，任何实践也要遵循因果性规律。在实践范围内，因果性与目的性，这二者的关系该是如何的？这里涉及到实践哲学必须面对的一个基础的核心问题。过了这么多年以后，我们再回过头来对马克思理论本身作一个反思性的检讨，我非常赞成长福的探讨方式，但最后他在结论中的一些讲法软化了这个冲突。他将唯物史观和实践哲学的冲突的问题转化为了另一个问题，希望确定唯物史观中间哪些理论是客观的、哪些不是客观的，如果理论是客观的，那么它就仍然与实践哲学是融洽的。因此这似乎归根到底并不存在这两者之间本来的冲突，似乎我们是在寻找历史唯物主义理论中哪些是真的规律，哪些是假的规律，真的规律仍然对实践有指导作用。你最后的观点似乎软化了这个冲突。

我这里回应你几个问题。如何看待葛兰西《反对〈资本论〉的革命》？我们看苏联的情况，列宁当时发动十月革命是正确的，包括他的新经济政策也是正确的。但后来在斯大林领导下的扩大化或其他一系列过度的做法则是有问题。葛兰西当时反对《资本论》的革命，但后来他去世了，所以他的思想没有得到继续的阐发。70年以后，俄罗斯又返回到资本主义。这就倒过来证实了马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中说的一段话，其大意是任何一种生产关系在它所能容纳的生产力充分发挥出来之前是不会灭亡的。这就证明葛兰西的结论是错误的。为什么列宁的十月革命是对的？列宁关于革命至少列了三个条件，一是社会物质条件具备，二是上层已经容纳不下这种情况，三是下层也已经容纳不了，这时才会爆发革命。这样看来，并非物质条件具备就可以直接引发革命。如果认为只要物质条件具备就会爆发革命的话，就把唯物主义简单化了。因为历史的情景非常复杂，当时苏联之所以爆发革命，是因为它是世界大战中的一个薄弱环节，列宁把国际性的战争转化为国内的，如果他当时实行新经济政策，并且一步一步地推行下去，那么苏联70年以后不一定会解体。

长福刚才也谈到社会主义中间为什么有那么多问题，马克思在《哥达纲领批判》中说过，一个新社会从旧社会中形成，当然会有很多问题。小孩学走路的过程中会摔无数次跤，但我们能说每一次摔跤都是失败吗？社会发展亦是如此。社会变革以及革命是非常灵活的，物质条件的具备只是必要条件，但并非充分必要条件。要进行革命还需要很多很多历史上的偶然机会凑在一起，这样才提供革命

的可能机会。在我看来，葛兰西的理论过于简单，运用他的理论我们无法解释70年后俄罗斯的情况。另外，我们可以借用自然科学的例子，自然科学中的任何一个实践都是目的性和因果性的统一，实际上是理论和动作的统一。自然科学中的任何一个发明都证明着目的性的东西和因果性的东西是统一的。虽然在社会科学理论中情况要复杂许多，但刚才长福谈的客观规律，客观是相对主观而言，越是强调客观规律，越是证明有一个主观背景——不能离开人的意志活动去谈论客观规律，客观规律必须有人的意识参与其中，客观规律不是一种单纯的物质性的东西。比如长福刚谈到的一定的物质条件的具备，这种物质条件就是社会中的人创造出来的，也是通过人的意志的东西创造出来的。物质条件并不能和人的意志活动分离开来。另外还涉及到一个必然性问题，我认为存在两种必然性，一种是硬必然性（hard necessity），比如演绎逻辑和数学，绝对如此，没有例外，只要条件一定，必然如此。但和感觉经验有关的必然性，在社会生活中比如社会主义取代资本主义的必然性，这种必然性只是一种概率，不是绝对的。社会主义搞得不好，历史可能会发生倒退。比如天气预报说1月份总体变冷，但并非一月份的每一个明天都比今天冷。历史的发展很复杂，但我觉得历史发展不以个人的意志为转移这句话要被重新考虑。历史规律和自然规律不同，前者恰恰是在个人意志的基础上构成的，规律是在每个人意志参与的过程中形成的。如果这样考虑，我们便不会轻易的把两者对立起来。

我说一点题外话，我们谈人与自然，事实上是一种错误的提法，因为这预设了自然之外的人和人之外的自然，预设了两者的分离。正确的提法应该是由人的活动构成的自然和自然中的人的关系。

徐长福：我感觉俞吾金老师不是在为马克思辩护，而是另外在谈自己对历史的理解。我基本上赞同他的看法，但我不认为这是马克思的观点。马克思所要做的归根到底是落实地去研究资本主义社会经济运行的必然性，最后给无产阶级提出实践的任务。对于实践，马克思和康德一样，要规定它，约束它。康德用绝对命令约束人，马克思则以规定革命的方式约束人。他们都通过必然性规定人的任务。如果马克思听了俞老师的观点可能会软化他自己的观点，也许会不那么过于强硬地主张资本主义经济的运行必然会导致危机、革命，因为历史过于复杂。但我还是坚持把我的研究观点限定在对马克思本人学说的内在张力的呈现上。同时

我也同意俞老师的观点，认为可以拿这个观点来和马克思商榷。但反过来，我却要为马克思辩护，如果像我们这么辩证地说过来说过去，就失去确定性了，就没有科学了。马克思和大家不一样的地方，是他坚信自己的东西是科学，他坚持寻求确定性，而不是提出一些辩证的说法。问题的实质在这里，且不论谁对谁错。从历史现实看来，当初建立公有制的时候是由政权主导的，毁坏这一切同样也是由政权主导的。我们并没有看到生产力的发展决定性地导致公有制的产生和灭亡。这和马克思认为的生产力的发展导致生产关系的改变、最后导致社会结构的变化有所矛盾，我认为这就是张力所在。

王南湜：从理论良心来说，马克思这里面确实存在着张力。但还有没有补救的可能？

俞吾金：王老师，我插一句。张力的说法就是肯定了两者间的协调关系，两者的关系非并是冲突的。

王南湜：首先我们当然应该承认这里存在张力，那对这种张力还有没有可能做出补救呢？这一点，我赞同俞老师前面的提法。但你后面的结论和前面的思路似乎有点不一致。后面的思路和你以往的思维是一致的，把思维分为理论思维和工程思维，但你对马克思没有运用这种双重划分。如果把这种划分运用在马克思身上，从理论思维角度来看，马克思的资本论是一个重建科学的东西，确实是寻找必然性。但科学具有可错性，因而需要验证。证伪可以是波普意义上的完全否定，也有可能是阿卡托斯讲的硬核，通过增加辅助性假设作为保护带，进而对理论加以改变。考虑具体的操作的话，卢森堡对马克思的《资本论》有一个批评，她提出必须考虑资本主义市场之外的另外一种市场来支撑它，如果把这种市场消灭掉也就把资本主义存在的根基消灭了。马克思的确没有考虑到这个问题，他的理论中有疏漏。从目前全球化发展趋势来说，理论可以经过一翻改造，通过增加辅助性假设来拯救理论自身。资本主义没有经过全球化发展不可能灭亡，如果我们急忙搞出什么主义来，实际上还在这个体系之内。这样看来，我们能不能通过增设假说来解决马克思理论遇到的问题？如果连非洲都成为发达国家的话，资本主义国家中的矛盾就难以转移了。如果不是依靠穷国来转移资本主义国家的矛盾，工人阶级也许早就爆发革命了。

张以明：我有两个问题。第一，我们都说规律，黑格尔说规律有两个法则，一个是知性的法则，一个是辩证的法则。这两个法则有什么不同？长福刚刚也提到波普，波普《开放社会及其敌人》中对马克思提出了一个很重要的批评，认为马克思的理论只面对一个对象。如果历史有规律，但与此同时历史只是一次性的，如果一个规律只面对一个对象，那么规律又何以称为规律？在康德那里，任何一个知性的法则面对的都是多元的经验，一方面我们可以通过经验证伪它，另一方面，在多元的经验中，因果关系没有绝对的起点也没有终点，这为人的自由意志和目的性进入自然提供了可能，这样才有自由。如果一个规律只面对一个对象，我们对对象作总体性的解释，那么自由该置放在何处？这是波普对马克思的批评的一个重要的方面。假如这个规律只是知性的规律，那么自由和必然性的矛盾就不是绝对的，自由和必然之间的二律背反就不存在了。但假如马克思所谈的历史规律是辩证的规律，是一个总体性的规律，那么对一个对象和总体性的解释超越了经验。但另一个问题是，辩证的规律如何可能？在我看来辩证的推理是不可能的。所有的辩证的规律的得出都是因为我们把价值的因素塞进去了，把推理的过程导向一个绝对的目的，如果把目的去掉了就不可能有辩证的推理。即使是像资本论这样的推理其中也包含了一个目的，这个目的就是资本的自我增值，这个自我增值不是人的动机，而是抽象的资本的动机，而且不是单个的资本，而是作为总体的资本。这是我无法理解的。我们应该分清楚我们谈论的规律是个知性的规律还是辩证的规律，如果是知性的规律，那么我们在讨论的问题才是一个真问题，如果是辩证的规律，在我看来这是一个假问题。

俞吾金：最后再请郝亿春老师提问。

郝亿春：谢谢长福教授给我们带来一个具有冲击性的报告！你说你的报告是对实践哲学的使命的回应，但我想还应该加上“社会”两字，因为你基本上是在社会层面来谈的。实践大概可以从两方面来谈，另一种是个人层面的实践，即个人自由自觉的活动，以及实现个人层面的理想。从常识层面来看，每个人怎么过上一种好的生活，自然也是属于实践的重要内容。如果仅仅限于社会层面的话，我们在实践哲学中应该把个人对好生活的追求放在哪个位置？

徐长福：首先我想辩护自己的理论。我们作一个区分吧！王老师是补天，是想拯救理论，为马克思作辩护。但我更感兴趣的是拯救实践，从实践出发去看问

题。我认为理论家提供的规律是我们的参考，这里当然不止马克思提供的规律。我们应该辨别哪些是真规律哪些是假规律，而且即使是真规律，它们本身也是五花八门的，这些规律都是异质性的，所以从实践出发才能把这些异质性的规律综合到一起，这就是工程师所该做的，实践智慧就是用于这种工作的。所以，我没有和自己矛盾，而恰恰是保持了高度的理论上的自我一致。关于郝亿春刚才说的，我认为是这样的，这也是我邀请大家来研讨的目的，因为我承担我的实践哲学的使命，你承担你的个人过好生活的实践哲学的使命，各人有各人的表述，这样可能就会实现俞吾金老师说的意志的合力，也许我们真的能够起点什么作用。最后，谢谢大家！接下来请马天俊教授对今天的会议做一个总结。

会议总结

马天俊：按我的理解，我们今天的话题可以这样概括：关联于实践、聚焦于实践、为了实践、回归实践、出于实践，这些短语的主语应该是哲学，这就是我们今天谈的实践哲学。实践哲学还有许多的不确定性，也有许多希望和空间等待我们去开启。这是第一点。

我要谈的第二点是要对各位专家学者的到来表达谢意。由徐长福教授带头创设的“中山大学实践哲学研究中心”，是中大马哲基地一个非常重要的学术发展方向。目前这个论坛只是其中的一个活动方式，较小一点的活动是每月一次的“逸仙实践哲学研习会”。比我们目前的活动更广泛一点的，是每一年或两年的国际的实践哲学的对话活动，活动还在筹备当中，希望各位学界同仁多多关注，多多给予支持。

最后，非常感谢活动的前期筹备工作人员、各位付出辛勤劳动的研究生同学。如有接待不周的地方，还请各位海涵！