

中山大学实践哲学研究中心

工作简报

第十三期

二零一三年一月编印

目 录

• 学术活动 •

实践哲学讲坛第一、二期综述	1
实践哲学讲坛第一期讲稿摘编	3
实践哲学讲坛第二期实录	17

本期责任编辑 徐长福 宋扬

· 学术活动 ·

实践哲学讲坛第一、二期综述

“实践哲学讲坛”是近期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共同策划和联合主办的一项高端系列学术活动，以国内外实践哲学领域的资深学者为主讲嘉宾，旨在展示有关研究的最高水准和前沿成果。该讲坛是实践哲学研究中心已开展的各项活动的一个有机组成部分，其他活动包括“汉语学界实践哲学论坛”、“中外实践哲学对话”、“逸仙实践哲学研习会”和“异质性哲学研讨会”，这些活动有望全方位推进中山大学的实践哲学研究。

实践哲学讲坛不定期举办，以学术品质为唯一考量因素。每期由一位嘉宾主讲，另设一位主持人和一位评论人。听众在讨论环节可以自由提问。主讲嘉宾必须提前提供讲稿，由主办方印制给听众。讲座之后，主办方还将整理讲座内容，并印成简报。这样设计，是为了让讲坛不仅在讲座内容上而且在活动规范上都具有典范作用。

目前，该讲坛已举办两期，分别由北京市社会科学院洪汉鼎研究员和复旦大学张汝伦教授主讲，均由实践哲学研究中心主任徐长福教授主持，并由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长马天俊教授作评论。

实践哲学讲坛第一期以“诠释学与修辞学”为主题，由北京市社会科学院哲学研究所洪汉鼎研究员主讲，于2012年11月22日上午在中山大学文科楼5楼哲学系讲学厅举行。洪汉鼎先生作为伽达默尔《真理与方法》一书的译者，是国内实践智慧研究的泰斗，也是研究斯宾诺莎与分析哲学、诠释学的知名学者。

在本期讲坛上，洪汉鼎先生首先借伽达默尔在《文化与传媒》一文中对修辞学的评价，导入对古希腊修辞学的源流考辨，并将其“按照后来历史的发展划分为三种类型，即技术修辞学、诡辩修辞学与哲学修辞学”。随后，他还详尽地辨析了“逻辑学与修辞学”的关系，同时论及了近代以后逻辑学鼎盛而修辞学“消亡”的命运。最后，在“诠释学”从“逻辑学”中被逐渐区分出来的背景上，洪

先生详述了伽达默尔“修辞学与诠释学相联系”的观点，并以“历史证据”证明伽达默尔“诠释学必须归并到修辞学”的主张，指出平常的语言学忽视了作为语言学“四合一形式”之一的、研讨“语言与听话者之间的关系”的“语艺学（修辞学）”。在讲座中，洪先生还特别阐述了诠释学的三个向度，即实践哲学、修辞学和想象，这一新颖诠释给大家留下了深刻印象。

实践哲学讲坛第二期以“海德格尔的实践哲学”为主题，由复旦大学哲学学院张汝伦教授主讲，于2012年12月24日上午在中山大学文科楼328课室举行。张汝伦教授的研究领域非常广泛，在西方哲学、中国哲学和马克思主义哲学等领域都有重要成就。就实践哲学而言，他是推动当代中国实践哲学研究实现范式转换并与西方主流实践哲学研究接轨的最重要的学者之一。

围绕本期讲坛主题，张汝伦教授讲述了自己以撰写新近出版的《〈存在与时间〉释义》为契机，对“海德格尔的实践哲学”的内涵与深意所进行的再思考。一方面，他细致论述了学界对此观点势均力敌的争论态势及其各自的有力论据；另一方面，他从海德格尔哲学对人类之现实的深度关切这一精髓切入，结合学理与生活经验对“海德格尔哲学是实践哲学”进行了论证，指出海德格尔的“实践”是我们作为人的最基础的实践（即存在），它根本不同于理论与实践二分框架下的“实践”，而生活就是“存在”（即“是”）的意义的展开，因此海德格尔的“实践哲学”是源始的、原初意义上的实践哲学。本期讲坛还让每一位活动的参与者都感受到了张教授现场演讲的激情，领略到了他独特的个人魅力。

该系列活动以“讲坛”为名，寄寓了祈请学术前辈向后学传道的用意。与此同时，讲坛通过评论和讨论环节，引导和鼓励后学向前辈讨教，跟前辈对话，赋予了思想交流以平等的精神。这两期讲坛被推出后，受到了校内外学者、学生及学术爱好者的广泛好评，大家在享受思想大餐、感受大师风范之余，真实体验到了思想沟通的快乐，领会到了学术上的“资深”得自用心、用功之“深”的道理。

（中山大学哲学系2012级博士生 曲轩）

•实践哲学讲坛第一期讲稿摘编•

诠释学与修辞学

——兼谈伽达默尔的实践哲学

洪汉鼎

活动名称：实践哲学讲坛第一期

主办单位：中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所
中山大学实践哲学研究中心

时间：2012年11月22日9:00-11:30

地点：中山大学文科楼5楼哲学系讲学厅

题目：诠释学与修辞学

主讲嘉宾：洪汉鼎研究员（北京市社会科学院哲学研究所）

主持人：徐长福教授（中山大学实践哲学研究中心）

评论人：马天俊教授（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所）

讲稿整理：马天俊教授

编者按：由于设备故障，本期讲坛没有留下录音，按照活动设计拟做的讲坛实录只好用讲稿摘编来代替。以下内容系本期讲坛评论人马天俊教授根据洪汉鼎研究员为讲坛事先准备的一个长篇讲稿摘编而成。副标题为编者所加。特此说明。

修辞学在古代曾经是一门“显学”，演讲和雄辩是当时精英政治和城邦民主的一个重要组成部分，能言善辩是古典大师必须具备的一项才能。可是随着近代自然科学的发展，修辞学这种早期繁荣只是昙花一现，很长时期一直处于被贬低的位置。今天我们可以说，修辞学正在经历一场盛况空前的复兴。科学逻辑独霸学术的地位受到了威胁，修辞学在当代已从哲学的辅助学科上升为主导学科，有

人甚至说：“修辞学过去曾经是，而将来也会是人文科学的女王”。有人甚至说，我们现在正在经历三个转向，其中最后一个转向，也就是当代我们正面临的一个转向就是修辞学的转向，即语言学转向，诠释学转向，修辞学转向。伽达默尔在其一篇题为“文化与传媒”的文章中对修辞学曾作了这样一个评价：

“抽象字母的巨大成功使得其各个分散的社会结合得更加紧密，以至希腊语言和后来的罗马帝国能够发展出它们自己的文化王国——这一文化王国在今天或多或少覆盖了全世界。这个既令我们感到非常熟悉又很有启发意义的东西到底是什么呢？它根本就不是科学；它过去是并且现在仍然是那代表着文化的真正雕塑师并且促进文化茁壮成长的修辞学。由于我们自己就是现代科学文化的一部分，所以我们必须补充的是，修辞学并不是对情感的熟练操控和感性主义。把修辞学只是作为一种矫揉造作的空谈而加以排斥的做法是一种片面的结果，并且是对我们的科学文化的误解，这需要重新考虑。……修辞学的世界从根本上来讲曾经是文化传统惟一的承担者。这份遗产包括古代晚期的大学文科，同样还有教会掌管的基督教教育文化，并且正是在人文主义者再次盗用古代遗产期间，现代的科学启蒙才开始出现。”¹

为了解理解这一点，我们必须从以下诸方面研究。

一、古希腊修辞学起源

修辞学起源于公元前5世纪的叙拉古，叙拉古是古希腊在西西里岛上的一个殖民地。由于一场发生于公元前465年的革命，岛上独裁政府被推翻，民主政府需要从法律上解决原独裁时期土地财产所有权问题，因而随着法庭辩论的要求，修辞学应运产生了。据说有一位名叫科拉斯（Corax）的人写了一本《修辞学技艺》（the art of Rhetoric），他提出一个重要观点：当事实的绝对确定性无法成立时，讲话者（*Rhetor*）则必须在可能性的基础上进行辩论，而且可能性的原则可以被辩论的任何一方使用。我们可以举一个现代酒后肇事的例子来解释科拉斯这一修辞学原则，如果肇事者以前有过酒后驾车的记录，他很可能被指控再次酒后驾车，但我们也可以反过来辩论说，他正因为以前有此记录，因而不可能再次犯

¹ 转引自《中国诠释学》，山东人民出版社，2004年，第1辑，第31—32页。

此错误。可以说科拉斯为后来发展起来的修辞学定下了基本调子。后来科拉斯的学生提西亚斯（Tisias）将科拉斯的修辞学观点介绍到希腊本土，随着雅典民主制的产生和教育学的推广，修辞学在古希腊本土，尤其在雅典不久就繁盛起来。据说当这种讲话艺术从西西里岛涌入等级森严、但容易受引诱的青年人所生活的雅典时，古希腊就出现了一批专门靠教人辩论为生的智者（诡辩论者），他们教人学会如何运用好的口才和修辞进行辩论。这样以后就在古希腊形成了一门新的教育学科。我们知道，西方从希腊到整个中世纪的教育有所谓“三科四目”的说法，所谓三科，指语法学、逻辑学和辩证法，所谓四目，指代数、几何、天文学和音乐，这在西方教育学里统称为“七艺”，其中语法学就包括了修辞学。不过，修辞学这门学科尽管在当时的确繁荣一阵子，但后来由于传授知识要收费并往往会教导一些把一切东西都颠倒过来的可怕诡辩，从而名声不好，特别是柏拉图在其对话录中将其置于知识和真理之外而受到贬低。

一提到修辞学，人们一般就以为是我们现代所说的遣词用语的修辞学。其实，古代希腊人所说的 *rhetorike*，乃是指如何使用语言的技艺，包括我们如何在不同场合针对不同对象发表演说和进行论辩的才能。*rheo*，即谈话、讲话，*rhetoreuo* 即当众讲话、演说，*rhetor* 就是在公众场合发表讲话进行论辩的人。古希腊人把这种公开场合发表讲话和议论的技艺称之为 *rhetorike*，即“修辞学”。由此可见，修辞学总是与对公众或听众进行讲话相联系，它不仅是形式的说话妙的问题，而且是说话者与听话者之间进行双向沟通的关系，它是一种在公开集会场合中演讲者想通过话语来影响他人，激发他人的情绪，指引他人行动的技术。这一点我们可以在柏拉图的《高尔吉亚篇》中找到证明，柏拉图这部著作据说写于公元前4世纪20年代，在与苏格拉底对话时（453A2），高尔吉亚把 *rhekorike* 定义为“劝说（说服）工作者”。说服（*peitho*）在早期希腊被用来描述我们称之为修辞学的东西。另一个常被用于修辞学的希腊词是 *logos*，即话语，但具有“讲话，论证，理性”的意义。之后亚里士多德在其《修辞学》一书中把修辞学定义为“在每一事例上发现可行的说服方式的能力”²，他说，修辞学这种技术不同于其它的技术，如医术、几何术，后者只是在有限范围内才有教导和说服的功能，反之，修辞学“似乎能够在任何一个给定的范围内发现说服的方式”，因此“修辞学的技

2 亚里士多德：《修辞学》，1355b26-27。

术不限于任何一种特殊的事物对象”³。事实表明，早在两千多年前，古希腊人就认识到，在一些学科如伦理，政治和法律等领域，决策与争议是不可避免的，因而修辞学是不可或缺的。修辞学在古希腊是公众讲话的市民艺术，这种艺术是在有组织的政府领导下发展，特别在公元前4和5世纪雅典民主制。这门艺术被描述和讨论在讲话、论文、演讲以及各种手册中，并被教师、哲学家和实践演说者推广和发展到产生我们称之为“古典修辞学”的东西。修辞学作为说服技术是所有人类文化的现象。修辞学之所以与所有文化并存，其目的正如古希腊人和罗马人所认为的，就是说服，但他们所理解的要比现代社会科学家所理解的说服要更普遍些。目的包括使听者转换到以前相对立的观点，置入其它方式不能进入的信念或信服。说服可能被直接工具所完成，如强力，威胁，但也可能通过使用优美的符号完成，其中最重要的是说出和写出的词或手势。每一交往可能都要修辞，因为使用某种技术去影响听众的信念、行为或情感，最简单的语言技术就是高音和重复。电话号码簿的白页表现较低程度的修辞，它们的主要修辞技术是字母排列，这使读者容易找到个别人的目的，而黄页就明显是更修辞化了，它寻找对读者发生影响的各种方式，用产品可视化来影响读者的决定。

据亚理斯多德记载，恩培多克勒是古希腊第一个发现修辞学的人，以后经高尔吉亚，最后在埃苏格拉底（Isocrates）那里得到很大的发展。埃苏格拉底在公元前392年于雅典创立了一所修辞学学校，主张政治与修辞不可分。在古希腊哲学家那里，无论是柏拉图还是亚理斯多德，他们都认为修辞学只是一种技艺，而不是知识。有知识的人不一定有好的口才。亚理斯多德在其《修辞学》中曾讲到那位与恩培多克勒同时代的名叫“科拉斯”的叙拉古人，说他写过一本修辞术，教人怎样进行辩驳，例如当你被控伤害他人时，如果你是弱者，你就可以说“我比他弱，怎能伤害他？”如果你是强者，你就可以说“我会是这样一个傻瓜，去伤害一个弱者吗？”正因为这样，亚理斯多德说：“修辞学是辩证法的对应部分，因为两者关心的对象都是人人皆能有所认识的事情，并且都不属于任何一种科学。”⁴

不过，在古希腊，修辞学这门具有支配语词的力量力的学科既是哲学的最古老的盟友，又是哲学最古老的敌人。我们知道柏拉图曾指责过修辞学，例如在《伊

3 亚里士多德：《修辞学》，1355b32-34。

4 同上书，1354a1-3。

安篇》中，他说伊安是通过他的语词的力量而不是通过他的知识来打动听众，这些语词仅是通过缪斯的灵感而非理论的把握而被伊安在一种意义上加以理解；在《高尔吉亚篇》中，他说：“让我们睡觉，不要理睬提西亚斯和高尔吉亚，他们认为或然性比真实性更有价值，他们知道要通过话语的力量使小事物变成大事物，或者相反，使大事物变成小事物，他们给古老的东西赋予新颖的外观，并给新颖的东西赋予古老的外观。总之，根据他们的看法，人们要么以非常简洁的方式，要么以展开的方式来谈论相同的主题。”⁵另外，他还说：“修辞学似乎不是艺术的追求，而是一种看似聪明的待人之道，我称之为谄媚（flattery）。就好像厨艺一样，有人称之为艺术，而我则认为修辞学只不过是一种技艺罢了。”⁶在柏拉图看来，演说者只是取悦和说服他的听众，他更接近于面点厨师而非医生，而一个真正的政治家应该宣扬最好的东西而不是取悦人们的东西。但是，古希腊这种贬低修辞学的情况到亚理斯多德时代有所变化。通过哲学在修辞学的有效性领域与哲学所支配的领域之间建立联系，亚理斯多德的修辞学构成了从哲学出发将修辞学制度化的最辉煌的尝试。修辞学是或然性论证，与逻辑学必然性论证相媲美：由法庭和集会来考虑和决定事务的人并不会服从逻辑必然性，相反，他们可能服从修辞学的或然性。如果说在柏拉图时代，哲学尊重知识而贬低意见，那么在亚理斯多德时代，哲学似乎并不那样指责意见（*Doxa*）低于知识，低于科学，亚理斯多德最大的贡献就是在有关劝说的修辞学概念与有关必然性的逻辑学概念之间建立这种联系。亚理斯多德除了写过一部《工具论》作为逻辑学的书外，还写了一部《修辞学》，他的《修辞学》共三卷，卷一简单介绍哲学修辞学观点，卷二分析听众的情感和品格在学说中的作用，卷三讨论学说风格和语言。亚理斯多德首先说：“修辞学是就每一事物找出所有可能的说服方式的技能”（I, 2），意思就是说，修辞学不是一种知识或为了说服而已，它首先是一种技能；其次，亚理斯多德说修辞是辩证法的必要而合理的形式，因而它具有普遍性的性格。在亚理斯多德看来，修辞学是三个要素的统一体：讲话者，听众和讲话本身，因而他认为修辞学有三个核心：品格，情感和言词，作为手段，这就是演说者的品德，听众的情感和演说本身的道理。亚理斯多德曾区分三种不同的演讲方式：政议的、司法的和夸示的，即议会中政论讲演，法庭中公开辩论，以及公共场合中雄辩。

5 柏拉图：《斐多篇》，267b；《高尔吉亚篇》，49a-458c。

6 柏拉图：《高尔吉亚》，463。

这样，我们可以把古希腊修辞学按照后来历史的发展划分为三种类型，即技术修辞学，诡辩修辞学与哲学修辞学。

技术修辞学（technical rhetoric），这是最早概念化的修辞学观点，它是应希腊殖民地叙拉古（Syracuse）和雅典的民主制而产生的。据说公元前 5 世纪希腊属地西西里城邦的居民以民主抵抗暴政，推翻独裁者，为了争取自己的财产，他们从叙拉古请来科拉斯（Corax 539B.C.-443B.C.）或提西亚斯（Tisias）为他们诉讼，修辞学从此应运而生。它与公众学说相关。按照亚理斯多德关于讲话三要素——讲话者，讲话和听众——观点，技术修辞学宁肯说强调讲话而不重讲话者和听众。它强调实用性，注意解决当前社会实际问题，它只求一个主题如何有效地得到呈现，而不注意讲话者的责任与听众的反应。修辞学作为技术，是可以学习的，因此任何人无论是否曾正式受过训练，都要全面学习修辞，以便拥有流利的口才，适切的语调以及具说服力的辩题。修辞学原则的形成就是民众的经验汇集，民众将演讲，表达和诠释的过程概念化。修辞学在当时提供了各种社会交际过程中批判论题的准则。

诡辩修辞学（sophistic rhetoric），这是在公元前 4 世纪在希腊发展的修辞学，也就是高尔吉亚（Gorgias 480B.C.-375B.C.）与其它智者所理解的修辞学。高尔吉亚本是西西里人，由于某次出差到雅典，因而把一种诡辩修辞学带入希腊。西塞罗曾说修辞学正式始于西西里，是有一定道理的。不过，在公元前 4 世纪埃苏格拉底使它得到完全发展，在罗马时代，第二批智者派使它得到复活，最后由于像 Gregory of Nazianzus 这样的传教士而返依基督教。诡辩修辞学在拜占廷传统中比在西方中世纪更具有重要地位，而在文艺复兴恢复为主要力量。这种修辞学强调讲话者而不重讲话或听众，它着重理想的演讲者的形象与姿势，对风格与口才技巧的看重，以及对雄辩式演讲的要求，从而很少注意社会政治问题。这时期出现不少修辞学手册，内容是教导如何在讨论中富有说服力和感染力，如 Anaximenes of Lampsacus 的《亚历山大修辞学》（*Rhetorica ad Alexandrum*）。

哲学修辞学（philosophical rhetoric），这开始于柏拉图对话中苏格拉底对技术的和诡辩的修辞学的反驳，它贬低讲话者而强调信息的有效性和对听众的效果。哲学修辞学与辩证法或逻辑，伦理学和政治理论，有时也与心理学紧密联系。它的自然论点是对听众的最好兴趣进行考虑。亚理斯多德的《修辞学》（*Rhetorica*）

是哲学修辞学传统的经典著作，但它也包含一些技术的修辞学。西塞罗的对话《论演讲》是试图对上述三种修辞学作一综合。在中世纪，哲学修辞学的主要表现是在辩证法里，在文艺复兴运动中，哲学修辞学观点使一些人从修辞学转到辩证法，但更纯的口气出现在 17 世纪培根与 Fenelon 的著作中。

二、逻辑学与修辞学

要了解修辞学在古希腊学术中的地位，我们必须了解修辞学与逻辑学的关系，而要了解逻辑学与修辞学的关系，则我们必须首先知道古希腊关于知识与智能的区分。我们知道，早在古希腊，亚理斯多德就有所谓五种认知和真理形式的区分：*episteme*（纯粹科学）、*techne*（技术或应用科学）、*phronesis*（实践智能）、*sophia*（哲学智慧）以及 *nous*（神学智慧）。

对于这五种认知与真理形式，我们先作一些文献训诂考察：

Episteme 通常有三种意思：（1）（真的和科学的）知识（与 *doxa* 相对立）；（2）一种有组织的知识体，科学；（3）理论知识（与 *praktike* 和 *poietike* 相对立）。从文献训诂考察，我们可以看到 *Episteme* 通常指一种科学的知识，它不同于感觉经验，它与 *doxa*（意见）相对立，这种知识是以其必然性和精确性为标准。有如巴门尼德和柏拉图所区分的 *Episteme/eide* 与 *doxa/aisthesis*，它是一种在知觉和意见的世界之上是纯存在和纯思想的领域。

Techne 此词是 Technology 的词根，我们都译为技术，其实在古希腊，它具有技艺的特征，海德格尔说过，从 *Techne* 发展到 Technology，正如从存在追问变成存在者追问一样，形而上学命运开始了。技术的主要特征就是可以学，具有方法论特征，它的本质是生产，其目的是产品，而目的不在手段之内，从而可以不择手段去追求目的。

Phronesis 此词过去有人译为明智，我们现在一般译为实践智慧。*Phronesis* 是由 *phro* 和 *nesis*（智慧）组成，*phro* 在希腊文里意指人体的横膈膜。按照古希腊人的看法，在横膈膜以上的部位，是心灵、头脑、思维的部位，而在横膈膜以下的部位，则是腹部、情欲、排泄的部位，因而 *phro* 就有一种不同于思维的实际欲望和实践行动的意思。所以当 *phro* 与智慧即 *nesis* 相组成为 *Phronesis* 时，

它就自然而然地意指一种实践的知识或明智考虑的能力。这种智慧的本质是实践，它是不可学的，其目的是善，因此不会不择手段追求目的。最早在苏格拉底和柏拉图那里，实践智能指知识和德行的统一，他们说“德行就是理性(*logos*)”，理性即知识，所以德行就是知识，简言之，实践智慧就是一种有德性的知识或有知识的德行。

Sophia 在古希腊主要指一种高超的理论智慧 (*theoretical wisdom*)，即我们所说的哲学智慧，形而上学智慧。对亚理斯多德来说，*sophia* 是最高的理智德行，它区别于 *phronesis* 或实践智慧 (《尼各马可伦理学》，1141a-b,1143b—1144a)。

Nous 我们过去一般翻译为“理性” (*intelligence*)，理智 (“睿智”) (*intellect*)，心灵 (*mind*)，但据语文学的考察，*nous* 最根本的意思应当是一种神性的能力，这一点我们可以从前苏格拉底哲学家阿那克萨哥拉 (*Anaxagoras* 500B,C?-428B,C?) 的哲学看出。阿那克萨哥拉在提出万物的本源是“种子”时，主张事物的变化不能用产生与消灭，而只能用结合与分离来表达，为了说明种子之所以结合与分离，他设定一种东西叫 *nous* (奴斯)，曾被译为“心”，作为种子结合与分离的推动者，也就是说，他主张日月星辰，山川草木的生成变化皆是 *nous* 推动所致。阿那克萨哥拉认为 *nous* 存在于一切东西之中，它能推动一切，安排一切，过去，现在和将来的一切都由它所安排，它能知晓一切。这里实际上已暗示了后来宗教里神、上帝的作用。亚理斯多德在其灵魂论里曾讲到人类灵魂有 *nous poietikos* (主动奴斯)，这种奴斯可以与肉体分离永恒存在，所以以后公元三世纪有一个名叫亚历山大的哲学家，把亚理斯多德所说的主动奴斯称之为“上帝”。公元三世纪新柏拉图主义者普罗提诺 (*Plotinus* 204-269 A.D.) 在其流射说 (*Emanation*) 里把奴斯置于太一与世界灵魂之间，认为奴斯是一与多构通的中介，从而 *nous* 这一概念与上帝的关系形成了中世纪神学的一大课题。

这五种真理形式实际上可分为两大类，即知识与智能。*episteme* 和 *techne* 应当是属于知识这一类，即我们现在所说的 *science* (科学) 和 *technology* (技术)，反之，*phronesis*、*sophia* 和 *nous* 则应属于智能一类，它们分属于三大领域：哲学，宗教和政治伦理。知识与智能的根本区分，我们可以用亚理斯多德关于纯粹科学与实践智慧的区分来理解。按照亚理斯多德的看法，纯粹科学是一种关于不可改变并必然存在的事物的知识，它是一种依赖于推理证明而能被人学习的演绎

性知识，其典范是数学或其它精确科学，反之，实践智能则不是一种按照普遍原则进行推理的永远不变的知识，它是一种不能通过单纯学习和传授而可获得而只能通过长期经验积累的智慧。它们两者明显的差别就在于确定性与非确定性的区分。作为知识的纯粹科学，它具有某种确定性、一元性和系统性，反之，作为智能的实践智能则只有非确定性、多元性和开放性。这种非确定性和多元性在古希腊是与实践性和经验相联系的。亚理斯多德曾以青年人接受能力为例说明这种知识与智能的差别，他说：“青年人可以通晓几何学和数学，并在这方面卓有成就，但他们却不能达到实践智慧，其原因在于，这种实践智慧不仅涉及普遍的事物，而且也涉及特殊的事物。人要熟悉特殊事物，必须通过经验，而青年人所缺乏的，正是经验，因为取得经验则需较长时间。”⁷

这样，自亚理斯多德开始，纯粹科学与实践智能、也即知识与智能的区分，就使古代学术在方法论上形成两门不同的辅助学科，即逻辑学与修辞学。按照第欧根尼·拉尔修记载，亚理斯多德不仅写了逻辑学（《工具论》），而且也写了第一部修辞学的历史。他曾对逻辑学与修辞学作了区分。据第欧根尼·拉尔修的说法，逻辑学是对真理的论证，即对必然性事物的论证，而修辞学则是对或然性或可然性事物的论证，而奥伦比多罗斯则认为亚理斯多德的三段论有五个表现领域，即论证、分辨、修辞、辩说和诗，其中修辞三段论的前提是真假掺半的现象，诗学三段论的前提是完全虚构的现象，而论证、分辨和辩说三段论的前提则是完全真理的现象。显然，后三种三段论是属于逻辑学，而前两种三段论则是属于修辞学。

逻辑学与修辞学的这种区分，我们可以在亚理斯多德的《论题篇》（《工具论》之一）里找到直接证据。在该书中，亚理斯多德曾区分三种推证类型：1）科学的或确证的（*wissenschaftlich oder apodeiktisch*），这来自于按普遍原理进行严谨推理并得出最具明证效力的科学知识，即必然性的真理；2）辩证的（*dialektisch*），如对话进行中的正反推论，即辩证性的真理；3）有技巧的、能说服人的（*eristisch*），即或然性的真理。这里事实上是讲到逻辑学、辩证法和修辞学的区分。

按照伽达默尔的看法，修辞学理论是亚理斯多德为了完成一个最早是由柏拉图设想的纲领而构造的。柏拉图在其同时代的诡辩者所提出的要求背后发现了一

⁷ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1141b14-21。

个唯有哲学家和辩证法家才能解决的真正任务，即在掌握能引起有效影响的讲话时，要把适当的论据提给那些对此特别能接受的灵魂。这里实际上包含了两个柏拉图前提：一）惟有认识真理即理念的人才懂得如何确定地找出修辞学论证中的“或然性”的论据；二）他对于应施加影响的对象的灵魂必定非常熟悉。亚理斯多德的修辞学主要就是对后一论点的加工，亚理斯多德在修辞学中提出了话语与灵魂相适应的理论。这种关系在中世纪表现为语文学与解经学的区分上。语文学力图确立由传统流传下来的文本的意义，而解经学还力求解释隐藏在字面意义背后的真理，语文学主要是考证，以便将继承下来的东西忠实地传达给后代，而解经学则力图重新唤起一种灵感，这种灵感超出文本范围，要求对世界有一个完整的理解。

逻辑学与修辞学的这种论证方法本质的区分，现代荷兰学者佩雷尔曼（Ch. Perelman 1912-1984）在其《新修辞学》中是以“论证”（demonstration）和“论辩”（argumentation）来区分的。所谓论证是指自然科学中依照形式逻辑进行必然推理的所谓非人性的客观方法，反之，论辩是指说话者通过与他人辩论，使其听众接受并信服某种观点，从而作为人们行动指导的富有人性的感染方法。佩雷尔曼还具体分析了这两种论证的方法区别：1）论证所使用的方法是形式逻辑演绎法，而论辩所使用的是非形式性的多元方法；2）论证所使用的语言是人工化的理想语言，而论辩所使用的语言则是一般的日常语言；3）论证是从真前提出发，运用逻辑推理推出精确结论，反之，论辩则是以说话者与听者的共识为出发点，试图双方就问题达成一致意见；4）论证具有强制力，听者必须接受，反之，论辩则允许听众的认同具有不同的程度差别。按照佩雷尔曼的看法，听众与对话是新修辞学的核心。伽达默尔曾对佩雷尔曼及其学派的工作给予很高评价，他说佩雷尔曼和他的学生从法学家经验出发复活了“论辩”作为一种修辞学过程的结构和意义的古老的观点，这对于哲学诠释学作出了极有价值的贡献⁸。

古代关于逻辑学与修辞学的区分，特别是古代对修辞学的重视，由于近代科学的发展，似乎被遗忘了。随着近代科学的发展，逻辑学在科学中占据了绝对的统治，修辞学似乎只在诗学、艺术和文学里才有一席之地，到了18世纪，可以说是修辞学中断的时期。修辞学之所以后来消亡，利科在其《活的隐喻》一书中

8 参阅伽达默尔《真理与方法》第2卷第317，468页。

曾论证说，修辞学的消亡乃是失去了与哲学的联系，他说：“亚理斯多德的修辞学涵盖了三个领域：论辩理论，口头表达理论和写作理论。论辩理论构成了修辞学的主轴，并同时提供了它与论证的逻辑和哲学的主要联系（这种论辩理论本身简直占了该书三分之二的篇幅）。最近的修辞学论著，按照热内特的中肯的看法，给我们提供了一门‘狭义修辞学’，这种修辞学首先讨论口头表达理论，然后讨论比喻理论。修辞学的历史乃是不断萎缩的历史。修辞学消亡的原因之一是：修辞学在被归结为它的一个部分的时候也同时丧失了通过辩证法把它与哲学联系起来的纽带，随着这种联系的丧失，修辞学变成了一门不定型的无用的学科。当将修辞学进行分类的兴趣完全代替了给广泛的修辞学领域赋予生机的哲学观念时，当它将其部分变成整体并将所有东西与‘工具’，与第一哲学联系起来时，修辞学也就死亡了。”⁹

三、逻辑学与诠释学

很长时期，诠释学作为一门理解与解释的学问在哲学中的学科位置并未确定。按照古代哲学的三大技术学科逻辑学、语法学和辩证法的分类来说，诠释学一直曾被隶属于逻辑学，成为逻辑学的一个部分。例如，把诠释学作为书名的第一个作者J·丹恩豪尔（Dannhauer）在其《卓越解释的观念》（1630年）一书中，就说过我们必须有一门叫诠释学的哲学学科，这种学科既与语法学、修辞学一样是普遍的，但又不同于语法学和修辞学，因此他把诠释学归于逻辑学的一部分，因为当时的逻辑学不仅包括形式逻辑（概念、判断和推理），而且也包括我们现在所谓的语义学，即研讨言语文字的意义之学问。这一看法显然受亚理斯多德的影响，因为亚理斯多德的《工具论》中有一篇“论诠释”（*peri hermeneias*），拉丁文译为 *de interpretatione*（即《解释篇》），其中主要是逻辑语法研究，即研讨直陈语句（判断）的逻辑结构，但同时也研讨了言语、文字与思想的关系，如亚理斯多德在书中一开始就写道：“言语是心灵过程的符号和表征，而文字则是言语的符号和表征，正如所有的人并不是具有同一的文字记号一样，所有的人也不是具有相同的说话声音，但这些言语和文字所直接意指的心灵过程则对一切人

⁹ 保罗·利科：《活的隐喻》，上海译文出版社，2004年，第1—2页。

都是一样的。”¹⁰亚理斯多德这种讲法颇似我国古代《礼记·乐记》里的讲法：“凡音者，生人心者也，情动于中，故形于声，声成文，谓之音”。不过，丹恩豪尔也认为诠释学与逻辑学不同，逻辑学研讨基于真前提的普遍陈述，而诠释学则与语法学和修辞学一样，它可以对那些只是可能的或错误的前提的陈述进行解释。诠释学这种逻辑学科定位一直沿用到18世纪，例如克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolf, 1769-1854)在其《逻辑学》一书中还划出专门一章论述诠释学，认为诠释学是“关于那些使符号的意义得以认识的规则的科学的科学(Wissenschaft von Regeln)”。

要把诠释学从逻辑学中区分出来，这可能是施莱尔马赫最先创导的，他在其《诠释学讲演 1819-1832》中曾说：“要规定普遍诠释学的精确性质(位置)，这是困难的，这种诠释学很久以来被处理为逻辑学的补充，但是，因为我们在它的实践中必须抛弃一切逻辑的原则，所以这种诠释学就一定不是逻辑学的补充。”¹¹按照施莱尔马赫的看法，诠释学不是逻辑证明，逻辑学的规则对诠释学并不起作用，诠释学要求的是一种或然性的证明，特别是语法的、历史的和心理学的证明。这一点后来在伽达默尔《真理与方法》一书中可找到说明。在《真理与方法》一开始，伽达默尔就批评了19世纪精神科学的自我思考完全受自然科学的模式所支配，他说，自从休谟以来的英国式传统，一直认为精神科学也在于认识齐一性，规则性和规律性，穆勒更以坚定的方式在其《逻辑学》中主张作为一切经验科学基础的归纳方法在精神科学这个领域也是惟一有效的方法，但是伽达默尔一反英国传统对这种精神科学的自我理解提出了问题，这难道正确描述了我们精神科学的本质特征吗？他写道：“这就构成了精神科学向思维提出的真正问题，即如果我们是对于规律性不断深化的认识为标准去衡量精神科学，那么我们就不能正确地把握精神科学的本质。社会-历史的世界经验是不能以自然科学的归纳程序而提升为科学的。无论这里所谓科学有什么意思，并且即使一切历史知识都包含普遍经验对个别研究对象的应用，历史认识也不力求把具体现象看成为某个普遍规则的实例。个别事件并不单纯是对那种可以在实践活动中作出预测的规律性进行证明。历史认识的理想其实是，在现象的一次性和历史性的具体关系中去理解现象本身。在这种理解活动中，无论有怎么多的普遍经验在起作用，其目的并不

10 亚里士多德：《解释篇》，16a3-7。

11 洪汉鼎编：《理解与解释》，第48页。

是证明和扩充这些普遍经验以达到规律性的认识，如人类，民族，国家一般是怎样发展的，而是去理解这个人，这个民族，这个国家是怎样的，它们现在成为什么——概括地说，它们是怎样成为今天这样的。”¹²在这里伽达默尔专门还提到英国科学家赫尔姆霍茨，他说赫尔姆霍茨实际上摆脱了英国人的偏见而对精神科学作了很重要而公正的审察，因为他提出机敏感（Taktgefühl）作为精神科学家一种独特的研究能力，这里实际上就是主张精神科学不能用自然科学方法或逻辑数学证明来加以规定。伽达默尔说：“精神科学根本没有自己特有的方法。——当赫尔姆霍茨为了公正地对待精神科学而强调记忆和权威，并且讲到心理学上的机敏（它在这里替代了自学的推理）时，他是正确地指明了这一点。”¹³

当德国哲学家狄尔泰也跟随英国传统，并援引古老的培根话“只有服从自然才能征服自然”作为精神科学方法原则时，伽达默尔说，即使这位本想掌握古典的浪漫主义传统的德国哲学家，在其努力中“也没有从根本上远远超出赫尔姆霍茨所作出的素朴论断”¹⁴。按照伽达默尔的看法，既然精神科学的本质特征不是逻辑数学证明，那么作为精神科学科学普遍方法论的诠释学也不应该隶属于逻辑学。

四、修辞学与诠释学

诠释学究竟隶属于逻辑学还是修辞学，伽达默尔与耶格有一场争论。耶格在考察诠释学的前史时，指出丹恩豪尔运用诠释学一词并没有前史，而新时代的科学理论才是他的出发点，因此在丹恩豪尔那里，诠释学与分析联系起来，以便把诠释学归于逻辑学。耶格这种看法有一个根据，即上面我们已经说过的，亚理斯多德曾经在他的逻辑书《工具论》里写有一篇名为 Hermeneutik 的“解释篇”，其中内容正如伽达默尔所说，乃是逻辑语法的研究，即研究直陈语句（判断）的逻辑结构，因此在丹恩豪尔那里，诠释学与逻辑学联系在一起。从历史上看，诠释学的这种逻辑学科定位一直沿用到 18 世纪。

对于耶格这种看法，伽达默尔加以反对，他说：“如果我们通览了这位博学

12 伽达默尔：《真理与方法》，德文本，第 1 卷，第 10 页。

13 同上书，第 13 页。

14 同上。

的作者（指丹恩豪尔）提出的整个语词史材料，尤其是语词的古典存在形式，那就决不会让自己只局限于逻辑学和科学理论。语词的相关领域指示的倒是修辞学的领域。”¹⁵按照伽达默尔的看法，诠释学，无论就其古代的语言用法还是人文主义复兴的语言用法，它都“毋庸置疑地指示着修辞学的领域而非逻辑学的领域”¹⁶。在伽达默尔看来，随着从科学语言返回到日常生活的语言，从经验科学返回到“生活世界”（胡塞尔）的经验，就会引出以下结论：“诠释学不该被归并于‘逻辑学’之中，而必须归溯到古老的修辞学传统之中。”¹⁷

在《真理与方法》一书中论述施莱尔马赫的观点时，伽达默尔也讲到诠释学与修辞学的联系，他说，正如理解活动乃是讲话活动的回返一样，诠释学也是修辞学或诗学的回返：“因为讲话不仅是内在的思想产物，而且也是交往关系，作为这种关系，它本身就具有一种外在的形式，所以讲话就不是思想的直接显现，而是预设了思想过程。当然，这也适合于文字写下的东西，适合于一切文本。一切文字的东西总是通过艺术的表现。哪里讲话是艺术，哪里讲话也就是理解。所有讲话和所有文本根本上都涉及理解的艺术，即涉及诠释学。这就解释了修辞学（美学的一个分支）和诠释学的相属关系：每一种理解活动，按照施莱尔马赫，都是某种讲话活动的回返，即对一种构造（Konstruktion）的再构造（Rekonstruktion）。因此诠释学相应地也是修辞学和诗学的一种回返。”¹⁸

15 伽达默尔：《真理与方法》，第2卷，德文本，第294页。

16 同上书，第295页。

17 同上书，第111页。

18 伽达默尔：《真理与方法》，第1卷，德文本，第192页。

•实践哲学讲坛第二期实录•

谈谈海德格尔的实践哲学

张汝伦

活动名称：实践哲学讲坛第二期

主办单位：中山大学实践哲学研究中心

中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所

时间：2012年12月24日9:00-11:30

地点：中山大学文科楼328课室

题目：谈谈海德格尔的实践哲学

主讲嘉宾：张汝伦教授（复旦大学哲学学院）

主持人：徐长福教授

评论人：马天俊教授

录音整理：曲轩（中山大学哲学系2012级博士研究生）

徐长福（中山大学实践哲学研究中心主任、中山大学哲学系暨马克思主义哲学与中国现代化研究所教授）：各位老师、各位同学！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联合举办的实践哲学讲坛第二期现在开始。欢迎各位参加！

实践哲学研究中心成立以来，先后举办了一系列学术活动，包括第一届“汉语学界实践哲学论坛”、第一届“中外实践哲学对话”、近十期“逸仙实践哲学研习会”和第一届“异质性哲学研讨会”。最近，我们又推出了“实践哲学讲坛”，专门邀请国内外资深学者光临讲学，以展示代表实践哲学研究最高水准的成果，帮助我们的实践哲学研究拓宽视野，提升品质。

今天，我们非常荣幸地请到了复旦大学哲学学院的张汝伦教授作为第二期讲

坛的嘉宾。张老师是大家非常熟悉的学者，曾多次来中大讲学，不用我多介绍。我在复旦做博士后时，曾上过张老师的课，他讲《存在与时间》，一句一句地讲，对我影响很大。张老师的研究领域非常广泛，单就实践哲学而言，在我的心目中，他是推动当代中国实践哲学研究实现范式转换的最重要的学者之一。过去，我们基本上都是在马克思主义的范式中讲实践，张老师的研究成果把我们带到了西方实践哲学的大传统中，对于实现当代中国实践哲学研究跟西方主流实践哲学研究的接轨，起到了很大的作用。在此意义上，我把张老师请来做这样一个报告，是非常合适的。

今天张老师提交讲坛的论文题目是“海德格尔的实践哲学”，我给它加两个字——“谈谈”——作为这个讲座的题目。顺便提一下，张老师刚刚出版了诠释海德格尔《存在与时间》的四卷本著作。他的诠释非常有特色，不仅一句一句地讲，而且整合了大量的学术史资源，告诉我们对一个命题其他人是怎么讲的，而不仅仅讲他自己的理解，这种做法也是我们做类似工作的一个榜样。

总之，今天请张老师来做这个报告，对于培育这个论坛的品牌，推进我们的研究，具有重要的意义。下面有请张老师作报告！

张汝伦：谢谢徐老师！各位老师、各位同学，今天很高兴有机会能给大家做报告。这个报告的缘起是，我的《〈存在与时间〉释义》出版以后，国家社科委把专家的评审意见发给我看，有一份提到：“作者提出了很多看法，不过有些像讲‘海德格尔哲学是实践哲学’这种说法，似乎还可以再商讨。”复旦有位在海德堡大学读了好多年的老学生，也提出对说“海德格尔哲学是实践哲学”有不同的意见，甚至根本无法理解，他认为海德格尔哲学是“理论哲学”。

在《历史与实践》里，我已经讲过“海德格尔哲学是实践哲学”，现在看来当时还有些问题没有考虑周详，没有特别指出海德格尔的实践哲学的特殊性和复杂性。我在写这个诠释本时又接触到了很多东西，觉得海德格尔这样的人物就像康德、黑格尔一样本身就很简单，你想在他那里找到什么样的观点就能找到什么样的观点。比较负责任的人得不怕费事，把他所有的著作反复看，把他一贯的思想联系起来，这样得出来的结论才能可靠一点。如果仅停留在一本著作的局部论述上，说海德格尔是一个理论哲学家或实践哲学家，则都可以找到很硬的根据，这就是麻烦所在。

我在写这个报告时，也发现了这个问题。一方面，有相当一部分人会认为海德格尔哲学是实践哲学，或者说我们可以从实践哲学的维度来理解他的若干思想和论述；但是另一方面，有人会说海德格尔一生根本没有谈过实践哲学，他也没有写过伦理学和政治哲学的著作，了解他哲学的人更会提出具体的理由来证明他的哲学不仅不是实践哲学，而且是“反实践哲学”的。这个依据可以找到，因为从体系上讲，海德格尔一生只讲存在论，对存在者层面（ontisch）或具体的人类事务他不关心。他即便是谈技术，也不是类似于法兰克福学派的那种社会学批判或者马尔库塞式的批判，而是存在论的批判。批评海德格尔是“反实践哲学”的一个主力是列维纳斯，他的一个理由是，（当然他把实践哲学理解为伦理学），伦理学的一个条件是承认“他者”的存在，而海德格尔不但不承认“他者”的存在，他连主体间性或集体的维度都是忽视的，他根本就只关心所谓的本己，不关心他者。这个批判在国际间很流行，也成了后来很多左翼的思想家对海德格尔整体思想的批判的一个强有力的理由。总还有人会说他与纳粹的事说明他没有实践哲学，不然怎么会有那样的问题。不仅如此，甚至于他最忠实的、最了解他的学生，居然也批评他不关心人类的实践，比如伽达默尔和阿伦特，说老师就像是圣贤柏拉图一样躲在山洞里不愿出来，不愿像苏格拉底一样走到广场上和人民大众接触。总之，正反两方的理据都相当坚强。

先举伽达默尔的例子。他公开承认，他本来不是海德格尔的学生，而是博士毕业后，去听了海德格尔关于亚里士多德的《尼各马可伦理学》的课，才开始追随海德格尔的，可以说他正是从实践哲学的角度去接受海德格尔的。可这样一位老师在他看来会是“反实践哲学”的，为什么？我最近看了海德格尔早年的一篇报告——《对亚里士多德的现象学解释》，和全集 61 卷同名，是一本很薄但很重要的小册子，好像在倪梁康等编的《中国现象学评论》上有中译本。伽达默尔说他曾经十几遍、二十遍地读这本著作，但它一直没有发表，战后就失踪了，到了八、九十年代才被找到，发表在《狄尔泰年鉴》上。伽达默尔写了一篇回忆性的文章，提到：“今天使我吃惊的是，在海德格尔的手稿中，突出的根本不是 *Phronesis*，而是理论生活（*bios theoretikos*）的德性（*aretê*），*sophia*。”的确，海德格尔是把 *phronesis* 归属到 *sophia* 底下的，而 *sophia* 是理论生活最高的德性（*aretê*），他认为 *sophia* 当然要比 *phronesis* 重要。他说海德格尔对人类和历史当

中某些幽暗的地方看得透，这让他很吃惊。“从整体上说，最使我吃惊的是占压倒优势的存在论兴趣，它走得如此之远，把对 *phronesis* 的分析也包括其中，以致于在这个纲领性著作中 *ēthos* 的概念几乎根本没有提到。”这对老师来说是很重的批评了，意思就是实践哲学在你的那著作里没有丝毫的地位，而且把本来应该是实践哲学的概念用本体论、存在论等理论哲学的概念消解掉了。

阿伦特写了《人的条件》并给老师寄去，在扉页上写了句充满感情色彩的话：如果当年没有老师您在我学生时代的教导，这本书是不可能的。但是大家都认为，她的这部著作是在逐点反驳海德格尔在马堡时期对希腊人的解释。她认为海德格尔注重的是理论生活的德性，而这种沉思的理论生活会抹去修昔底德赞美的政治人的德性。她认为，海德格尔对亚里士多德“人是政治动物”的定义的解释是非政治化了，释之为沉沦的日常共在是不对的，这不是公共的政治活动，我们必须坚持“政治动物”。

尽管如此，我的疑问是：海德格尔那些最出色的学生，大家公认的对他的思想解释得最好的学生——伽达默尔、阿伦特，还有汉斯·约纳斯，以及列奥·斯特劳斯也算上，却都是实践哲学家，这如何解释？作为一个纯粹的、比谁都更“理论的”哲学家，他的学生也都公开承认自己的思想受到他决定性的影响，却都走上了实践哲学的道路，我想这不可能是偶然的。如果海德格尔哲学与实践哲学毫无关系，或没有实践哲学的因素，这是无法想象的。所以，对海德格尔的哲学究竟是实践哲学还是理论哲学，我们不能轻易下结论。

海德格尔和伽达默尔有一个故事：最初大家向海德格尔介绍伽达默尔，两人还没有接触，有人拿给海德格尔伽达默尔的博士论文，海德格尔说了一句：“这个人没救了！”伽达默尔却说：“没关系啊，我这个人别的优点没有，就是有耐心，别人走得快我走得慢，慢慢走我也要坚持到那里来。”果然，等到他做教授资格论文时，由海德格尔作指导，那时伽达默尔等于是换了一个人。

伽达默尔回忆，之所以如此追随海德格尔，是因为海德格尔让他明白，所有古典大师讲的话都是对今天人类问题的回答，请问这是什么问题？这是老师通过自己对古典哲学的诠释向他证明哲学是实践的，哲学应该与人类的切身问题发生关系。伽达默尔在回忆录中说，“一战”刚结束后进大学时，大家不满现实又找不到出路。当时的海德格尔只是一位普通的讲师，而他的思想却切关我们人类的

利益，我们学生想要回答的问题、关心的问题、痛苦的事情，他都有回答。当然，不懂的人会说他的著作是非常学究的，纯粹在谈这个概念的解释，但是这些学生知道，老师是要回答今天的问题，是对西方文明整体上要做一个诊断。这从侧面告诉我们，对于海德格尔不要妄下论断。

说海德格尔哲学是实践哲学或不是实践哲学，都一样不难找到根据。例如，在《存在与时间》中，海德格尔把此在与存在者的关系分为两种：应手的和现成的。他认为我们在日常生活与各种事物打交道，首先是实用的关系。在我们看来，这个世界上所有的东西最初对我们只是作为器具、用具来显现的。只有当用它时遇到障碍了，我们才会把它作为理论的对象来打量，比如我骑自行车，我本能地拿钥匙开锁，但今天开不了。平时我这样使用钥匙时它当然是一个工具，但今天开不开，我会把它作为一个客体来打量。英雄所见略同，杜威也举过类似的例子，说一开始我们和事物的关系当然都是“实用的”关系。古希腊的 *theoria*，意思是静观，就是不跟它发生直接关系，我只是静观来看，如科学家对某一现象或实验结果进行静观，这样叫做理论。我们现在熟悉的“理论”概念还包括由抽象的命题组成一个体系等，我不指这个。

事物总归对我们首先是作为器具存在的，我们不需要对它有什么理论认识，就已经知道它是一个有什么用处的器具。比如砍柴，我不会先看看斧子是什么东西、研究一下，而都是下意识地操起斧子就劈材的。只要是人，来到这个世界上，一应的东西派什么用场我们就已经知道，因为如海德格尔所讲，我们是生活在一个意义的世界当中。有一次看到一个现象很有趣：一个妈妈推着一个孩子，童车很高，那孩子还不会走路就知道努力弯腰取葡萄往嘴里送，它为什么不把旁边不能吃的东西往自己嘴里送？所以只要我们是人，那么世界上的事物对我们来说就是天然有意义的，而这个意义最主要、最源始的是实用的意义。如果仅以此言，我们就会说海德格尔是实践哲学的——实践优先，理论是实践的一个派生的形态，甚至更大胆地说海德格尔那里明显的是“实践第一、理论第二”。所以说罗蒂，包括一些美国学者，就急了一点，说海德格尔就是实用主义。

但如果我们仔细地读尤其是海德格尔后期的著作的话，当然会发现问题没有那么简单。首先，理论和实践实际上是分不开的。海德格尔已经意识到这一点了，如他常举的例子：我们用一个锤子钉钉子，我得首先自觉到锤子是锤子、钉子是

钉子。如果海德格尔不承认这一点，传统哲学家就会说作为实践哲学家，你所讲的东西都不符合日常经验，而理论认识就是这样的一种纯知觉。但海德格尔虽然承认这一点，他却会说知觉不是对事物的理论认识，知觉本身已经对这个事物有什么用处有一个统观，比如装订资料时要封面，你对其知觉到的是厚和薄，但实际上决定你如此知觉的是它的实践意义。

一方面，知觉里面有实践的因素，但是海德格尔又承认了理论里面也有它的实践，这就是《存在与时间》里他举的例子，认为近代以来的理论与实践的区分是根本站不住脚的。比如，在近代自然科学中用显微镜来观察有什么东西出现，他们用的是理论方式、是静观，但你首先要有切片，有要观察的东西吧？你对这个有待观察的东西是否已经实践过了？所以海德格尔认为“观察”这种理论也是一种“操劳”（*Besorgen*）。我觉得海德格尔在其中真正想说的不是“实践第一、理论第二”，而是想根本否定我们现在习以为常的理论和实践的二分，所以他不厌其烦地用现象学的描述和分析的方法来讲这个，看上去很琐碎，（当然我个人觉得他举的“显微镜”的例子不是很合适），但他的问题实际上是要打破这种区分。当然，海德格尔在《存在与时间》中对理论本身的实践特点没有再说别的，因为他完全是在亚里士多德 *theoria* 的意义上理解对现成事物的理论认识的，自然科学是关于这种认识的突出例子，即对存在者纯粹的觉知，或者“平静地停留”在存在者上，人决不旨在行为或实践。他对此有疑问。

海德格尔在《存在与时间》以后恰恰在这点上有了明显的变化。他对知识和自然科学的真正本质形成了新的看法，这个新的看法与《存在与时间》的观点恰好相反，导致对那部著作基础的一个修正。海德格尔认为，知识与自然科学作为理论，本身就是“一种可怕的对现实事物的介入与处理”，这是极为深刻的，我认为就凭这句话他就了不起，就是实践哲学。因为以往的西方传统会认为理论和知识很清高，比如数学研究最抽象的理论，只是通过纯粹的推导得到数理上的一个解释，跟实践生活没有关系。理论要付诸实践可能得有一个过程，经过一定的中介。但是，海德格尔在此说，作为理论，它本身是一种实践，它基本上延续为技术的实践。这里，自然科学作为理论，他考虑到的基本就是技术。如果我们承认自然科学和技术二者有着自然的延伸、不可切断的话，那么毫无疑问，海德格尔认为他的观点能够成立。实际上我们通过技术就可以看到，理论干涉了实践，

海德格尔没说“实践”，其实已经是实践了。《存在与时间》也没有提到过“技术”，所以我们有理由认为对“技术”的思考是他关于理论与实践问题做出改变的一个关键。此后，他决不像在《存在与时间》中，在传统理论与实践二分的框架里来讨论理论或实践的问题，而传统的实践哲学与此二分框架不无关系。

我现在对“实践”的看法可能有所不同。为什么我在写《历史与实践》时没有一个更深刻的认识？就是因为我们现在谈哲学，恐怕还是在理论与实践二分的基础上谈的，尤其我们不满理论哲学，或者觉得它太迂腐、不切实际，或者照顾到的只是人类的一部分问题，而实践哲学可能对我们这个世界更重要。对海德格尔浸染久了，我才对这一点有些新的不同的看法，当然我还对《论人本主义的信》进行了反复的阅读。

亚里士多德 *theoria* 意义上理解的自然科学与技术没有一点亲和性。但是，在写《存在与时间》的海德格尔那里，自然科学与技术有根本的关联。（当然有的人是不同意的，说按照西方传统本来就没有关联，这个我们不说。）在海德格尔看来，技术是自然科学的延伸，最终彰显其特有的本质。自然科学的本质是技术，从而是实践，不再是理论知识的一个突出例子，而必然是对早期《存在与时间》中应手器具的统观（Umsicht）的一个突出例子。统观意思就是说，比如我不假思索就知道这是茶杯，里面的东西能喝，这不是知识，按照海德格尔的说法，我不假思索地能用它，他把它叫做 Umsicht。为了方便理解我们勉为其难称为“实践之知”，但是这个“实践之知”是和实践不分的，拿起筷子不是说先知道是筷子然后再拿起，而是我拿表明我知道。德国人喜欢把事情说得越明确、分得越细越好。他们认为我们人就是在这种技术的方式来接触存在者的，这就是接触存在者的一个原始的方式，实际上海德格尔在这里悄悄地把 Umsicht 的概念融化到技术的概念当中去了。

所以我一直讲，对海德格尔的“技术”概念、技术哲学绝不能等闲视之。我原来自己也写过这方面的文章，现在看起来是不满意的。这几年同学们研究海德格尔也是总喜欢写海德格尔对“技术”的批判，但我坦白地说这不太到位，这个概念不是这么简单的，不要被“技术”这个词表面的通常性所迷惑。这样一来，如果说统观是技术又是自然科学的本质，那么现在《存在与时间》中的理论与实践、应手和现成的理论界限则彻底被填平了。所以海德格尔走到这一步，至少对

他本人来说，的确抛弃和颠覆了延续了几千年的理论和实践的区别。可惜到现在，了解这个的人还不多，而强调海德格尔的另外一面。

导致这种对理论和实践二分框架的放弃，不仅是因为技术问题进入了他的视野，而且是上述这种二分本身就有困难。按照早期的即《存在与时间》的海德格尔，现成事物的理论知识与对应手事物的统观有根本区别。理论本质上有一种述谓的基本形式，我们中国人不太用这个词，德国古典哲学则老是讲理论有述谓的特征。述谓简单讲就是有对事物的特征的描述，那么实践、做事情当然根本就没有这种特征。因此，“此在”总是能在真理中存在，也因此会有谬误，如此也应该适用于统观，可是统观好像没有真假的性质。为什么？因为统观涉及的不是理论，而是“前述谓的东西”，比如我拿起筷子来要吃饭，我不会说“这是筷子”，而是说“吃饭了”、“这玩意儿称手”。说“这是筷子”跟吃饭一点关系没有，海德格尔认为这还不到述谓的时候，等我们酒足饭饱后才会说“这个筷子漂亮”或“我今天拿错了筷子”等，这时才会有述谓。所以，统观实际上是一个“前述谓的东西”。但这样他就自相矛盾了，因为他必须承认，他理解的作为对周围世界的存在者的原始感知的统观，本身也能被理解。因为事实上，统观可以真也可以假，筷子拿错了就是假，筷子拿对了就是真，所以统观尽管是“前述谓的”，但 true 和 false 对它来说也是适用的。相比之下，以述谓来存在的 true 和 false 就是理论上的真和假。当然这是海德格尔没看到的，是我们后来做研究的人会向他提出的疑问。实践当中事实上的统观是可以看错的，作为一个物理学外行拿错了实验仪器不是一个认识的问题，而是“统观”根本就不对。

所以，如果实践的统观也有对和错，那么请问它不是具有与理论知识相同的性质吗？如果像海德格尔这样区分应手之物和现成之物，分别对应于统观和理论，这是有问题的。实际上它们二者之间的确有可以重合的地方，但海德格尔没有看到。所以为什么后面“统观”这个概念不出现了，就是他觉得这个概念有问题，不能成立，它是有真和假的。所以我觉得，海德格尔的早期不是什么神话，他的《存在与时间》是伟大的著作，就像维特根斯坦的《逻辑哲学论》是伟大的著作，但不妨碍维特根斯坦后期把它作为自己批判的靶子，这才是他们伟大的地方。我们现在没有名还想办法把自己打扮成巨人，更不要说他们是货真价实的巨人，却自己把自己的脸皮撕破。为真理而真理，没有别的考虑，这两位就是人类

的榜样。对于哲学家来说，这是最重要的人品。

论文中讲到，“操劳”，或者我们不用“实践”的术语，也是会受挫、不顺利。行为受挫以后，我们会把事物作为观察对象来打量，统观因而就变成理论认识。统观的认识总是与某个确定的事情有关，本身会成功或不成功。认识上的不成功就是错误，例如，我可能错把雨伞当成拐杖。所以真理，就是纯理论意义上的真理，我们也可以看作就是认识的成功。操劳的此在在行为时原则上绝不会要不成功，而是总是要成功，因此在认识时它也原则上决不会要不成功，要错误，而是总是只要成功，只要真理。所以海德格尔可能会说理论有对错，对即真理、错即谬误，而应手活动、统观的对错决定他做成了或没做成。比如我统观一把斧子统观错了，用它劈材没用，表面上看起来是两种不同的活动，也有两种不同的认识和不同的评价体系，一个是对错，一个是成与不成，可实际上两者可以打通。行为有不成功，认识也有不成功，实际上认识原则上有一种真理意向，错误可能基本上只是作为不想要的错误出现在原则上只想要真理的认识中。此在只有从成功认识的周围世界出发才能成功地行动。所以海德格尔在这里已经意识到问题，但并没有清晰地提出来。

到后来，《存在与时间》关于理论与实践的学说本身的困难使海德格尔认识到必须彻底超越实践与理论何者优先的传统思路，重新思考人的行为。这点我觉得也是到位的——形而上学的命题倒过来还是形而上学。如果说“理论在先、实践在后”是错的，那么实践简单做个倒转就对吗？我本人表示怀疑。理论与实践两者之间我们如果究其极，是不是本身有那么多的区分？区分肯定有，但它不是一个原始意义上的区分，最多是一个派生意义上的区分。他在《论人本主义的信》中提出“思之行”的概念，它既不是理论也不是实践，而是此在源始的行为，它先于传统理论与实践二分，不是它们任何一个。在他看来，传统将思想和认识视为“理论”行为都是对思的技术化理解使然。传统意义上的实践与理论都是从对存在的前存在论理解出发来处理存在者的，而思是直面存在本身，它不像理论与实践那样，不产生结果。

海德格尔的书是难读，Denkens 这个德文词就不能按字面意义理解。它不是指我们人们的理智的行为、主观的思维行为，而是指我们的存在行为。每年审论文时我发现大部分同学免不了犯望文生义的错误，按字面理解的话，海德格尔一

点意思都没有。这里它不是理论和实践，也不是亚里士多德或柏拉图意义上的理论沉思，因为这时海德格尔已经彻底把理论和实践的鸿沟去掉了，因此实践已经不再是在传统的手段一目的模式中所理解的那种活动，即在理论上、把理论加以应用而产生某些结果的活动。反过来，理论也不是纯粹的静观的、一种纯理智的沉思活动。所以，海德格尔在《论人本主义的信》的第一句说：“我们还远未足够明确地深思行为的本质。”这个“行为”指的就是“思”。当然，这个行为不是产生一种结果，也不能从这种结果的用处来评估。所以译成中文时，我们很自然地会想，凡是行为就会产生结果，怎么会有没有产生结果的行为呢？所以也会疑惑海德格尔怎么会认为行为不产生结果呢？他难懂就难懂在这里。其实也不难懂，我们要跳出支配了人类几千年的想法，跟着他的思路走，然后经他这一开导，你就知道了。同学们不能以读中文为主，不是说译错了，而是在其中看不出处处是洞见的感觉。

所以海德格尔此时的“行为”概念，是要摒弃工具主义的行为概念，他要突出被这种传统实践概念所遮蔽的人的源始行为。从表面上看，似乎海德格尔比柏拉图还柏拉图，像是要把实践消融或改造为与人的身体行动没有关系的纯粹的“思”，跟我们现实生活一点关系没有，而且是不产生任何结果的。那么这个思不是要人去行动，实际上只是完成或体现人与存在的关系。因此，鼓吹这种行为概念的哲学最不可能是实践哲学。因为实践哲学一般而言，首先包括伦理学与政治哲学，它们关心的人的道德行为和政治行为，虽然不产生什么实用的目的，却肯定是以产生某些结果为目的的，例如改善人的道德状况，提供建立某种或某些政治制度的原则，确立一些价值体系，等等，绝不会是无目的的。人们之所以谈论实践哲学，也是为了弥补理论哲学“清谈”的不足，即不能直接产生实际效果。而海德格尔不但从来不谈伦理学与政治哲学，甚至连通常的与理论相对的实践概念都要否定。

那么大家都会对他有很多的批评，但是我觉得不能这样讲。海德格尔从走上自己的思想道路开始，就对传统哲学持坚决的批判态度。他认为，传统哲学最大的问题是“理论”，它只是看生活中的事情怎么样，而从来不接触我们原始的生命，我们流动着的、活生生的、每天正在发生的这个生命，所以他认为，哲学必须是“前理论的”。这还是他刚刚作为一个年轻人走上哲学道路的时候的一些讲

法，但显而易见，里面已经有海德格尔一生的哲学旨趣。我不相信一个人会完全放弃早期他对西方哲学传统的理论概念根本的不满。

同学们读海德格尔可能觉得最困难的是“存在”、人和存在的关系。“存在”这个概念在中国的传统概念中没有，它看不见摸不着，到底什么是存在？我今天在这里斗胆用通俗的话讲给大家听。（原来我的先师王久兴先生教导我，真要是大哲学家，他讲的东西就应该普通人都听得懂，他讲的云山雾罩，别人搞不懂，他自己就没懂。一个人论文表达不清楚，不是行文晦涩，而是他没有想清楚，能够想清楚就能够写清楚。）存在是什么？我在文中写得也比较理论了。实际上就是这个“是”，所以王路教授说翻译成“存在论”是错的，应该翻译成“是论”，这就帮助我们了解了存在就是这个“是”。我们知道世界上什么东西如果不“是”的话就不存在了。“不是”什么也终究要有个“是”，如果什么都不是，那么就什么都没有。我上课时也举阿凡提的故事来说明“是”的无所不在和绝对意义。据说阿凡提专门捉弄财主，财主恨死他了。有一次阿凡提开了一个染坊，财主就要出难题。财主拿了一块白布去让阿凡提染，把所有的颜色说了一遍，最后说染“都不是的”那种颜色。阿凡提说好，财主说我什么时候来拿，阿凡提说“不是”星期一、星期二……星期天，你到那一天来拿。存在就是这样，任何一个东西哪怕我不理解，也可以说它“是”我不懂的东西。

我们因为脑子里是常识的思维，相信世界的东西是由物质组成的，而这“物质”二字不知是经过多少道手续才出现的。我们刚到这个世界上懂点事，不会讲到物质和精神，而只是说“这是茶杯”、“这是面包”等，对我们来说这个世界就是个“是”。实质上，世界上存在的东西对我们要有意义的话，它必须是个“是”，甚至我们可以假设借助现在最好的望远镜也看不到的东西也是个“是”。“是”不是我们对事物的基本规定，而是我们来到这个世界上，世界就已经被规定了，否则我们连一秒钟也没办法活。海德格尔讲的“存在”是不是我们人最应该关心的东西？有什么东西比这个更实在？比如我们讲“实践”，伦理学说一个人要诚实，这后边都有“是”在支撑的，来对它有规定的。什么是诚实？没有“是”，诚实是不存在的。

所以《论人本主义的信》的第一句就说，我们没有足够明确地思考行为。后面提到当年有人曾经问他：你为什么不写一部伦理学的书？在海德格尔看来，答

案已经有了：这些问题都没解决，建立在一些靠不住的前提下写伦理学，是什么样的结果？所以，海德格尔的深刻是一般人很难赶上的。提出一个理论不难，难的是把所有这些理论通通打上问号。我被哲学迷住，是因为它是世界上唯一能批判我们想问题的前提的东西，否则我们就会被一些错误的想法和偏见带着走。哲学是一种批判自己的武器，批判别人没有意义，批判自己人类才能前进。如此而言，海德格尔和维特根斯坦的人格不可及。

海德格尔会说，我的思想和行为就是对真理之思，真理就是对存在的展开，也即“是”的展开。怎么展开？我们活在世界上，真理就在展开。为什么？此在就是在世存在。此在在什么情况下和存在发生关系？此在只要活在这个世界上，这个世界就是存在本身，除非此在从来没有活过。所以只要是个人，这是你人之为人的基本规定，包括我们每天的一招一式、一举一动，我们都在和存在发生关系，否则我们已经死了，我们不存在了。存在就是我们，我们就是存在，我存在着，我就是“是”。而存在是什么？是意义的展开和真理的展开。我，作为一个物质的人，有喜怒哀乐、饮食男女，但我们要从存在论的角度来看人的话，那人活在世界上就展开存在的意义。

在此基础上就能理解海德格尔称自己的伦理学为“源始伦理学”。伦理学解决的是什么问题？是康德第一批判的第二个问题——我们应该做什么。什么是“我”、“我们”、“应该”、“做”，以及你要做的那件事？通通要先搞清楚其“之所是”。海德格尔在《存在与时间》的导论里说，哲学和各个学科之间最大的不同，是物理学、生物学、文学、历史学等对它们的研究对象“之所是”是不追问的。今天所有的国际政治学和伦理学都是这样的，比如《正义论》就先假定世界上所有的人都要正义、都爱正义，整个著作都是建立在这个假定上，海德格尔会认为这个假定就不合法，连正义“之所是”都没有告诉我们。因此，海德格尔的“源始伦理学”就是对你“之所是”的研究。

这个存在意义的展开，首先必须明白你和存在的关系，你才会对存在有所把握，否则正在展开你也不知道。海德格尔讲的“思”，不是作为传统意义上的理智行为的“思维”或“思想”，而是他讲的“行为”，是存在的行为，是此在的存在，是对存在的理解，是使事物有意义。这既不是理论的也不是实践的，而是先于理论和实践区分的源始行为，我们不能说存在是理论的还是实践的，存在就是

要使一切有意义，这不是对事物的理论规定，而是一切作为存在的事物已经有意义了，或者说存在通过此在而使一切有意义。此在与存在的这种关系，不是两个现成事物的这种外在关系，而是意义的显露的过程，是作为存在之思的行为。我们不是在纯粹思维中赋予事物以意义，而是我们的存在已经展开了事物的意义。很显然，此种行为与其说是理论的或思辨的，不如说是实践的，但不是与理论相对的那种实践意义上的实践的，而是存在论意义上的实践的。

存在首先是意义的展开，但是这意义哪里来？这个意义是存在。而我们所有的行为都给予事物以意义。杜威和海德格尔都讲过，事物本身没有意义，只有我们的存在与它发生了关系，才给了它意义。同样的一个事物在不同的存在条件下、不同的实用条件下，可以有不同的意义，但绝对是有意义的而不是无。其实维特根斯坦晚年讲语言的意义在于使用，也是类似的方向，但我个人觉得他没有达到这样的深度，因为他还是在语言的意义上来讲的。

整个人类的实践是什么？在海德格尔看来，存在本身不是一种理论活动，也不是马克思主义理论与实践意义上的活动，而是最源始的行为，即我们存在。就像卢梭在《爱弥尔》里面讲的，存在绝不仅仅是呼吸，不仅仅是我们作为一个肉体存在，而是使人有意义地活在世界上。我们从来到世界上的那一刻起就已经和世界发生关系了。就算一个婴儿抓母亲的衣襟要吃奶，这也是存在，也是有意义的，也是在赋予事物以意义。海德格尔讲的是离我们最近的东西，他说人最大的问题，是我们最不看脚底下的这块地，没有这块地我们就没有立身之地。人把望远镜伸出去看很远的地方，却不会打量脚下这块地方。《中庸》讲“知远之近”，高远的东西就在身边：是他们真正把哲学拉到了它应该在的地方。

最后是我自己的观点。现在看来我们在什么意义上谈海德格尔是实践哲学呢？它是在源始的、原初意义上的实践哲学。这与我们现在通常所讲的、或者亚里士多德意义上的、或者马克思主义意义上的实践哲学不太一样，因为它们基本上还建立在实践和理论的二分基础上，而海德格尔的实践则指出了我们人的最基础的实践即存在。然后他揭示了我们讲的那种实践哲学的前提，即“之所是”。今天人们为什么会陷入“此亦一是非彼亦一是非”，伦理学、政治学都有很多的学派？根本的问题是：如果我们不把这种源始的行为彰显出来的话，那么，虽然技术对世界的统治同样也会消除传统理论和实践的区分，但是一切东西都会

变成技术。所以，现在我们伦理学最流行的是商业伦理学、应用伦理学，而政治学方面，现在全世界都不太讨论了，而是讨论 governing（治理），一种技术性的操作。

这种情况下会出现不同的理论，如西方伦理学的三大派——功利主义、利他主义和德性伦理学；西方政治学有很多，如社会主义、共和主义、自由主义、保守主义等。问题在于没有人问什么是道德，所以现在西方经常会讨论这样的问题：Why moral?（为什么要有道德？）因为这个“是”大家不考虑，彼此提各种各样的观点，讲到最后道德就可以是我想要它就是道德，不想要它就是不道德。而从马基雅维利开始，政治就逐渐被经济所取代，所以现在各国没有什么政纲，不管什么党派，它统治所提出的就只有一个“经济复苏纲领”、“经济发展纲领”等。政纲是我们众人的公共的事务，现在已经没有人管了，公共性的事务变成一种技术性的操作，而不是大家去存在、去参与，并构成一种所谓“以天下为己任”、“天下兴亡匹夫有责”的局面。如果没有“以天下为己任”、“匹夫有责”的话，何来公共社会、合格公民？有的只是由于阶级、阶层的经济利益的维持而参与政治。所以，现在的经济一定是党派制度，就是不同的利益集团的利益博弈和协调。政治没有了，道德也没有了。

虽然海德格尔这些都不讲，但是他的思想可以让我们看到今天为什么会出现那么多荒唐的事情。而对于亚里士多德、柏拉图来说，他们首先会问的是“什么是政治”，“什么是道德”。所以海德格尔在《论人本主义的信》里把 ethos 提出来，ethos 是存在共同的家，也是人类共同的家。如果我们把这些都考虑进来的话，海德格尔的特殊意义上的实践哲学是不是应该被承认？他的哲学是一个真正原则上的实践哲学。

由于时间关系，今天就讲到这里。

徐长福：非常感谢张老师的报告！实际上我们得到了两份东西：一份是他提交的论文，还有一份就是今天的这个演讲。现场的演讲体现了张老师的风格，这是读文字领略不到的。张老师的演讲风格，最简单地讲就是：听他的讲座，即使没有听懂也想继续往下听。有的讲座能听懂而想继续听，因为有意思；有的讲座能听懂却不想继续听，因为没意思；有的讲座听不懂而不想继续听，因为不知道有没有意思；有的讲座听不懂却还想听，因为相信有意思。根据我的感受，张老

师的讲座属于最后这种。

按照这个活动的设计，每场报告之后要有专门的评论。接下来有请中山大学哲学系马天俊教授对张老师的报告发表评论！

马天俊（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长，中山大学哲学系教授、副主任）：谢谢张老师的报告！评论不敢，很荣幸有这样的机会向张老师当面讨教。

关于海德格尔方面，有三个问题。第一，海德格尔作为一个伟大的哲学家，对由古希腊传承下来的传统哲学的基本格局做了改变，特别是对的理论和实践的二分，他以自我批判的形式给予了应对。问题在于：古希腊人所谓理论和近现代所谓理论并不完全一样。古希腊人在奠定哲学之为哲学时，对 theory（理论）、沉思或静观有一个态度，即从事理论活动时是不实验的，也不求实用，还希望由此通达神性。与此同时，实践被做了特殊的规定，即伦理、政治活动，这是比理论低一个等级的活动。后来，海德格尔在讲自然科学对社会现实的一种可怕的介入时，所说的理论其实是以实验科学为典范的。所以我觉得，这中间是不是有一个差别？如果这个差别是可靠的，我们去批评古希腊人的理论观是不是要有些限制？

第二，“是”的意义的的问题。being 既是述谓里起连接作用的系词意义上的“是”，也是表实物的实义的“存在”，这两个意义确实给我们的理解和翻译造成了很大的困难，我引用列维—布留尔的“互渗”一词——两个意义由一个词来说，思考时中间的界限是很难区分的。关于“有意义与否”和“在不在”，您刚才却把它们大大地沟通起来了。可我觉得这里面还是有区别的。

第三，文中提到小孩要吃奶等等是前述谓的，都是意义的展开，我由此联想到：在不述谓的前提下，如果那也是意义的展开，那动物的幼崽也要吃奶，是不是意义的展开？如果那样的话，这个世界的意义、存在的意义的展开是不是确实特别与此在有关？

在您的观点方面。第一，关于应手与现成、理论活动和统观，这个界限似乎不是很清楚。海德格尔后来似乎也放弃了《存在与时间》里面的区分，这时您用了一系列的讲法，包括受挫与否、成功与否、对错、真假。当然真假和述谓有一定的关系，那么其它的似乎还是要做区分；但它们之间确实很像，而且似乎也有

一个贯通起来的内容。庄子说“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”如果从通的方面看来，从真假到成败，这是通的；但是作为概念思维，它们之间还是有界限的。

第二，关于实践哲学的合法性。您的志趣是讲清楚海德格尔的哲学在何种意义上是实践哲学。我的困惑是，在希腊人的格局里哲学和实践分属两个不同的领域和范畴，亚里士多德讲的理论活动有哲学的活动，以及物理的、数学的、医学的，另有一个活动即实践活动的领域里出现伦理学、政治学。那么，我们后来是基于何种学理上的理由觉得实践和哲学可以连起来？

张汝伦：问题提的非常到位！我按序回答。

古希腊的 *theoria* 是一个静观、沉思，能不能谈它对现实是一种介入？海德格尔会说当然是一种介入。因为他不是在理论用于操作的意义上理解介入，而是我们的任何理论和沉思实际上已经包含了这样一种对世界的理解，由此也会决定我们的生活方式和对世界的规范。比如，亚里士多德和柏拉图的这种存在方式和他们的政治活动是有关系的，这绝不意味着他们把沉思付诸实施，当然有，至少柏拉图两次付诸实施，但海德格尔会说不是在这个意义上讲的，只是说他对这个世界的认识、阐释和理解表现在他的思想当中，而表达的过程本身就是人类存在的一部分。所以，不能说它对我们现实生活没有介入。康德哲学对我们现实生活的影响，不是人们用他的理论来付诸实施，而是有相当一部分人就用这样的一种方式理解世界；海德格尔、亚里士多德的巨大影响不仅在于同时代人，而且影响了后面世世代代的人，他们的理论沉思和工作实际上就构成了我们意义世界的一部分，即海德格尔所讲的“现实生活”，因为在他看来现实生活就充满了意义。

我们今天完全被西化了，所以我们对人、对国家的看法和庄子、孔子、老子、墨子的不一样。当然我们没有感觉到现实生活中有所谓的一些“理论”在，但其实是在的，所以叫“可怕的介入”。比如，现在男女老少有别，但当被问起最想成为什么时大多会说“想当老板”，实际上是不是一种理论的介入？海德格尔说，我们对世界的一种静观，也是我们对世界的一种理解；实践是一种理解，静观也是一种理解。但这样的一种理解不是在山洞里进行的，而还是在这个世界上发生的，最后还不断构成了这个意义世界的一部分。所以，只有我们对他的在世理论

有理解的话才知道，否则正如你说，只有现代实验科学产生了才可以理解。但海德格尔从没说过现在构成的一切包括“技术”是不对的，它是中性概念，所以不能把它同法兰克福学派或者“西马”的批判等量齐观，它就是一个存在的事实。

第二，“是”与“在”的误解。这个“是”不一定就是述谓，比如父母爱孩子有意义，不是述谓但是一个“是”，所以绝不能把述谓理解为“是”。存在是“是”，是“有”的意思，否则它就不存在，它就不“是”，“是”与“存在”是不能分开的。我们被知性的思维方式所统治，所以会区分在哪个意义上用，而哲学上很多概念就是有差异的同一，是在复杂的多元统一的意义上的，当然包括“存在”。西方人不会区分“存在”，但我们中国因为没有这个词，切实把握时比较困难，分为三义：系词、表真、存在。事实上它不是述谓，理论思维出来时才是述谓，当然这也不是我们现在讲的“理论”要有系统，要有抽象思维，而是一个客观描述即述谓。西方的知性思维是需要用的，但是也有局限，康德、黑格尔一辈子就是要指出知性概念的合理性及其局限性。我为什么对德国哲学孜孜不倦，就在于这里的智慧，只有掌握它我们中国的哲学才能上一个台阶，而真正理解其中的精义还有很长的路要走。

另外，意义的展开本身是与“此在”有关的，狗、桌子本身没有意义。动物有舔犊之情，那是对我们人来说是这样。海德格尔一直说，意义一定要通过“此在”来发生，尽管晚年为避免早期产生的“主体主义”的误解，说“此在”是存在的此在而不说此在是“人”。这其实是一回事：人本身是此在的一部分，此在是存在的此在。

成败、真假是否要有一些分疏？当然。只是，日常生活中有一件事情做成了，比如，抗日战争胜利了，毛主席很伟大，他对抗战整个发展的阶段做出了正确的判断，这是正确的认识，不是实践。又如，我们想搞的一个活动失败了，我们会说“想得太简单了”，这是认识不正确。真假之间比较麻烦，我们现在讲的真假比较间接， $2+2=4$ 是真的， $2+2=5$ 是假的，应用于生活中一定是真的就成功，假的就失败。所以二者间恐怕不完全可以打通，虽然也有可通之处。同学们不要误解，我们在理论局部分析时，知性是需要用的，而整体的把握也是要用的，如何在理性和知性的思维之间保持一种张力是最重要的。

我想，“实践哲学”大概是十七世纪德国人提出的，至少沃尔夫说中国有实

践哲学，它是对理论过于独大的一种反弹。到了康德的“第二批判”，间接地与其“自然”和“自由”的二元区分有关：一个是自然科学、理论科学的自然领域，一个是只有实践的自由领域。康德了不起就在于他认为哲学就是实践哲学，实践哲学下辖理论哲学，为什么？（所以我讲第一批判倒过来先讲第二篇，再来看其体系，因为你不知道一个伟大的哲学家怎么理解哲学，就很难把握他是什么样的哲学。）这与海德格尔说他的哲学是“源始伦理学”真有异曲同工之妙。因为理性是实践理性，理论理性是实践理性的一部分，哲学是一个理性的活动，所以哲学就是实践哲学。

另外，有一位老先生递上了一个纸条，提了两个问题。1、笛卡尔“我思故我在”的“在”是存在吗？当然，这是一种存在。2、海德格尔的思和笛卡尔的思如何区别？前者是存在，后者指人的主观思维，二者根本不一样。

郝亿春（中山大学哲学系副教授）：我的疑惑在结论部分，海德格尔的实践哲学“不是没有趋向性规定，而是相反”，也即是有趋向性规定，包括亚里士多德、马克思的实践哲学都有“趋向性规定”。您讲海德格尔后期通过天地神人展开存在的意义来达到“趋向性规定”，而前期他一再讲良知召唤、决断，但一直没清楚地讲决断去干什么，什么来召唤他，有人就把这些与纳粹联系，我的疑惑是他在前期有没有这种“趋向性规定”？如何可能？再进一步切身地说，我们现在自身的生活世界里，我们的“趋向性规定”到底应当怎么来？

张汝伦：其实我觉得海德格尔大概一生都没有你讲的“趋向性规定”，我讲的“趋向性规定”不是规定的规定，但又是一切规定性的前提。早期他讲过人是可能性的存在，面临很多可能性，但可能性不是无限的而是有限的，这就表明可能性是有方向性的。如果是全方位的可能性，像亚里士多德意义上的现实与潜能的可能性的话，的确可能性是无限的，世界上没有什么不可能，但不一定实现。而海德格尔强调因为我们人有限，所以人的可能性一定是有限的，我的“趋向性”是指这个。另外，意义就是对事物的规定，任何规定都有一定的趋向，哪怕说这是苹果不是茶杯，这也是一种区分。

但是海德格尔遭人诟病的就在这里。除了非常反常地在 30 年代纳粹当政之前，他的确对现实政治都会发表很多的看法，其他大部分时间里他都很少对现实的东西说“我们人类应该怎么样”。早期还说要克服形而上学，后来说形而上学

是存在本身的问题，克服不了，所以最后非常悲观，只有一个上帝能够救我们，我们什么也不能做。我们在这方面也可以批评他，我也不一定完全认同他。可是，他的思想可以生发出很多积极的东西，如汉斯·约纳斯的环境伦理学、责任伦理学，阿伦特的“公共世界”的概念等。很奇怪，一个看上去那么消极的理论却能产生那么多积极的结果，答案只有一个：说明这个理论实在是根基深厚，它可以提供无数积极的可能性，我们不能被它表面的消极所迷惑。

某学生：海德格尔的书我没读过，只是很早读过一些文章，我对海德格尔的“存在”的理解是：海德格尔是一个虔诚的天主教徒，他的宗教思想对其思想行为产生重要影响，他有超越的情怀，他说存在就是“向死而生”，我希望我死后是个什么样的人，这是我的理想，现在走向我的理想，我这一生是一个生成的过程，“思”就是有这样的人生规划，“存在”就是我这一生是当下的生成和走向，一直到死我才能说我“是”。这样的理解是否正确？

张汝伦：这大概不是，而是现在最容易产生的一个误解，即用萨特的思想理解海德格尔。要懂海德格尔得下功夫，好东西总是长在高处，要爬上去摘它总是比摘低处的果子难，但是它靠近太阳，甜！搞哲学不能怕难。同学问我看懂《精神现象学》花了多少年，我说花了 20 年。这不是智商的问题，海德格尔是个天才，他回忆录里说当年看《逻辑研究》看了 5 年没看懂。同学“看不懂”有两种，一种不干了，一种是不懂我也坚持下去，有 19 年的不懂就有第 20 年的豁然开朗。哲学就像是一个很难追求到手的女孩子，要有耐心，否则休想跟她一倾芳容。

吴育林（中山大学社会科学教育学院教授）：《存在与时间》我只看了一点。通过听刚才讲座，我理解“存在”可以解释为一种“是”，是对于此在的可能性的意义的展开，那么，是否所有的可能性都是一种“是”？“是”应该有一个对象，也就有此在与对象的关系，那么它是此在给予的规定还是对象所表征的意义？第二，海德格尔的“源始伦理学”主要谈什么是“是”的问题，张老师认为罗尔斯的《正义论》没有讲“是”，而是讲“应该”，我认为这是展开的两个不同层面。

张汝伦：在没搞清楚它“是什么”时就不能讲“应该”，因为选择的选项本身都不明白，就不可能决定选项。

关于第一个问题，“意义”往往被理解为对事物的主观规定。比如，我要叫

它“杯子”，它就是杯子，那么，这本身是杯子还是我指定它为杯子？海德格尔会说都不是，而是我们和事物的关系决定了它的意义。因为人和事物的关系是活的而不是死的，所以意义是在生成的过程当中的。

某老者：“是”或“存在”是否有相对性？exist 和 be 的关系是什么？

张汝伦：存在本身是绝对的“是”，即一切“是之为是”的可能性根据，我们必须假设这样一个存在本身。读哲学要翻字典，但不能完全依靠字典，要根据上下文翻译，中文里没有一个词能完全囊括其意思。

某学生：传统哲学最大问题在于理论，海德格尔哲学本身也是一种理论，他是对哲学传统认识的颠覆，并对后面新的解读框架打开了可能性，而不是作为“源始伦理学”。

张汝伦：对于海德格尔来说哲学不是理论，而是一种存在方式。正如“我思故我在”，哲学家就是这么活的。至于现在沽名钓誉、酒色才情之徒，那不是真正的哲学家。对于康德来说，哲学就是他生命的一部分。哲学的成果当然是理论，而所从事的整个哲学活动却是他的生活方式。源始伦理学讲的是我们的存在，伦理学就是研究人的行为，Handeln 德文里专指伦理行为和道德行为，不是指自然科学的实践或劳动，就是指 practice，实践哲学意义上的实践。把人的行为作为唯一的研究对象，这不叫源始伦理学吗？如果我们不摆脱以前那些意见的支配，就不可能完全读懂海德格尔。

徐长福：因为张老师待会儿还要乘飞机回上海，他今天也是在身体不舒服的情况下作这个报告的，刚才大家还看到张老师在吃药，所以我们的提问环节就此结束。大家还有什么问题可以找其他方式向张老师请教。最后，让我们以热烈的掌声感谢张老师的精彩报告！也谢谢诸位的参与！

（说明：以上内容根据录音整理，未经各位发言者核对，仅供参考。）