中山大学实践哲学研究中心

工作简报

第十八期

二零一三年十二月编印

“实践智慧与全球化实践”
国际学术研讨会

（录音整理稿）

目　录

概述 ……1

开幕式 ……2

基调发言

徐长福：我们为什么需要实践智慧？——全球化进程中的中国教训 ……5

第一组对话

第一场　萨尔科沃：亚里士多德的实践智慧、人权话语与当代全球实践 ……15

第二场　王南湜：从马克思主义哲学在中国的早期发展看理论的多重功能 ……31

第二组对话

第一场　哈里曼：为什么明智不能成功说服人？ ……42

第二场　马天俊：论实践抽象 ……56

第三组对话

第一场　朱葆伟：实践智慧与实践推理 ……67

第二场　尤尔：他者的财富——亚当·斯密与商业之美 ……78

第四组对话

第一场　庞思奋：康德论历史信仰的明智状态 ……90

第二场　郝亿春：明智与道德问题 ……103

第五组对话

第一场　马里奥·温宁：实践的与乌托邦的智慧 ……114

第二场　刘宇：实践智慧何以是一种“智慧”？ ……126

闭幕式 ……138

本期责任编辑　林育川　王兴赛

概　述

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名主办的“实践智慧与全球化实践”（Practical Wisdom and Globalizing Practice）国际学术研讨会于 2012 年 11 月 24—25 日顺利举行。本次会议主题为“实践智慧与全球化实践”，重点研讨亚里士多德所开创的实践智慧传统、全球化时代的主要实践问题以及实践智慧传统的继承与发展对于解决当今问题的意义。会议形式为中外对话，这是实践哲学研究中心所规划的中外实践哲学系列对话的第一场，会议安排 5 组对话，每组对话包括 2 场专题发言。会议安排了 11 位专题发言者，并邀请了 9 位中外同行参与主持与讨论。其中，中方发言者包括主办单位的徐长福教授、马天俊教授、郝亿春副教授，南开大学哲学院的王南湜教授、刘宇博士，中国社会科学院哲学研究所的朱葆伟研究员；外方发言者包括美国西北大学传播学系主任罗伯特•哈里曼（Robert Hariman）教授、美国布林茅尔学院政治学系斯蒂芬•萨尔科沃（Stephen G. Salkever）教授、美国自由基金会教育项目副主席（原贝拉明大学哲学教授）道格拉斯•邓•尤尔（Douglas Den Uyl）教授、香港浸会大学宗教与哲学系庞思奋（Stephen R. Palmquist）教授和澳门大学宗教与哲学项目组马里奥・温宁（Mario Wenning）助理教授。担任主持的学者包括主办单位的李萍教授、刘森林教授与邓伟生老师，南开大学王南湜教授，中央编译局李义天副研究员、深圳大学张以明教授以及加拿大维真学院许志伟教授。而且本次会议邀请了复旦大学哲学系主任张双利副教授与江慕理先生担任主要翻译，另安排了林育川博士与吕春颖博士两位翻译助理。本次会议发言者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，与会者围绕这些发言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。

开 幕 式

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）：各位海内外的学者，各位女士、各位先生，老师们、同学们，上午好！“实践智慧与全球化实践”国际学术研讨会现在开始。这个会议是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主办的，非常欢迎大家不远千里、万里来参与我们的活动。

我首先向各位介绍一下我们参与会议发言的学者和参与主持和讨论的学者。我这个会设计的是国际对话的会议，所以就按照对话的场次来介绍我们的各位来宾。

如我们《会议手册》汉语版的第 7 页和英语版的第 11 页所示，共有 11 位发言者，对话两两相对，我自己把自己单列出来，首先回答我自己提出的问题。我的这部分叫“基调发言”，我的主持人是复旦大学著名的学者俞吾金教授。

第一组对话有两位学者，一位是来自美国的教授、著名学者斯蒂芬•萨尔科沃，另外一位是南开大学的王南湜教授。主持史蒂芬•萨尔科沃教授发言的学者是我们国家研究实践智慧的泰斗洪汉鼎先生，主持王南湜教授发言的是我们马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长刘森林教授。

第二组对话也有两位学者，第一位是来自美国西北大学的罗伯特•哈里曼教授，第二位是来自中山大学的马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长和哲学系副系主任马天俊教授。主持哈里曼教授的是中山大学党委副书记、马克思主义哲学与中国现代化研究所所长李萍教授，主持马天俊教授发言的是王南湜教授。

第三组对话有两位学者，一位是中国社会科学院哲学研究所研究员、《哲学研究》副主编朱葆伟先生，另一位是来自美国自由基金会的道格拉斯•邓•尤尔教授。主持朱葆伟教授的是俞吾金教授，主持尤尔教授的是邓伟生博士。

第四组对话有两位发言人，第一位是香港浸会大学庞思奋教授，第二位是中山大学哲学系郝亿春副教授。主持庞思奋教授的是中央编译局副研究员、《马克思主义与现实》杂志副主编李义天博士，主持郝亿春副教授发言的是深圳大学张以明教授。

第五组对话发言的有两位学者，一位是澳门大学的马里奥•温宁教授，第二

位是南开大学博士后刘宇博士。主持温宁博士发言的是洪汉鼎先生。我要特别解释一下，因为温宁博士是来自德国的，他做的是伽达默尔研究，而洪汉鼎先生是伽达默尔中文译本的主要译者。主持刘宇博士的是许志伟教授，许志伟教授因故下午才能到。

我办此对话会的理念是语言平等。我的理解是，如果是对话，就不能让说母语的和说外语的一起来对话，否则是非常不公平的，所以我想，对话方面由语言造成的障碍和负担应该由主办者来承担。为此，我们特别邀请到了我们国内最出色的翻译专家来给我们大家服务。

首先我要介绍的是现在正在为我们翻译的复旦大学哲学系主任张双利副教授。然后是我在加拿大念书的同学江慕理先生，他是牛津大学毕业的。我们还有两位翻译助理，一位是这次为我们大家提供会务服务的林育川博士，另一位是西南政法大学吕春颖博士。

其他的学者我就不逐一介绍了。祝愿大家在这两天的研讨会中间能够充分地交流，碰撞出思想的火花来。

下一个程序就是请我们中山大学党委副书记、马克思主义哲学与中国现代化研究所所长李萍教授给大家致欢迎词，请江慕理先生来作翻译。

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）：尊敬的各位专家学者、各位同道朋友、老师们、同学们，大家早上好！“实践智慧与全球化实践”国际学术研讨会，今天在我们中山大学美丽的康乐园举行。我们迎来了国内外实践哲学领域的著名学者和专家，在此我谨代表中山大学向不远千里、万里来此相聚，为了我们共同的学术兴趣和学术追求来到我们康乐园出席这个研讨会的所有专家学者，表示热烈的欢迎和崇高的敬意！

大家知道，中山大学是由世纪伟人、民主革命的先驱孙中山先生亲手创建的，是一所具有悠久历史和深厚学术传统的中国著名大学之一。历史上，我们有像陈寅恪等一批蜚声海内外的著名学者曾在中山大学任教。今天我们凝聚了一批具有学贯中西底蕴、追求学术理想的优秀的中青年学者。其实今天这个会议就是由他们筹划、主办的。

中山大学实践哲学研究中心是在 2011 年 9 月份成立的，主任即刚才为我们主持开幕式的珠江学者徐长福教授。这个中心实际上依托于马哲所和哲学系，凝

聚了广东各高校和研究机构的实践哲学研究的学者。据我所知，我们中心现有24位成员，正副教授加在一起有18位。中山大学实践哲学研究中心旨在整合我们本地区实践哲学研究的学术力量，为实践哲学的国内和国际学术交流搭建一个平台。

这个中心的学术活动确实十分活跃。据我了解（可能不全面），已经开展或者准备开展的大概有五个方面：一方面是逸仙实践哲学研习会，每月举行一次；第二就是实践哲学论坛，这个是不定期的；还有就是异质性哲学研讨会，每年一次。

还有两个我觉得非常特别的，一个就是汉语学界的实践哲学论坛，是两年一次；另外一个是汉语学界与非汉语学界之间的中外实践哲学对话，这个也是隔年一次。今天我们这个对话就是首次。

中心还推出了出版物，比如像“实践哲学的传统与创新丛书”和实践哲学的年刊，他们也正在筹划、策划实践哲学的译丛。

我想，实践哲学研究中心成立一年多一点，做了这么多的工作，除了中心主任的努力推进和建树之外，同时也是与所里的同事、中山大学以及广东学术界的同道们的支持分不开的，更是与我们全国和国际上实践哲学领域的专家学者和“大家”们的指导和支持分不开的，所以我也借这个机会代表学校感谢各位同道、各位老师们！

我们本次“实践智慧与全球化实践”国际学术探讨会聚集了我们国内外在这个领域研究的最好的学者，我想这个会议一定会圆满成功的。

昨天大家来的时候是阳光灿烂，今天有初冬小雨，我想，两种天气带给我们对中国、对广东、对广州、对中山大学一个全方位的了解。希望我们的贵宾们、老师们、同学们在会议期间有美好的心情，在会议之内和会议之外都有更大的收获，希望大家对我们中山大学、广州、广东留下难忘的、美好的印象。谢谢大家！

徐长福：谢谢李萍副书记的致辞！接下来我们照相、茶歇，然后是我的第一场基调发言。

基 调 发 言

徐长福：我们为什么需要实践智慧？——全球化进程中的中国教训

发言人：徐长福

主持兼点评人：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）

翻译：张双利（复旦大学哲学系主任）、江慕理

徐长福：各位学术同道，我今天率先来回答自己给大家提出的问题，显而易见，目的是——用中国的话来说——抛砖引玉。我们的会议主题是“实践智慧与全球化实践”，所以我自己这篇文章包含这么一个话题——我们为什么需要实践智慧。我给出的结论就是：因为我们在全球化的进程中需要吸取一种教训，这种教训就是“中国教训”。为了节约时间，我设计本环节不再提供翻译，请自己看大屏幕及手中发言稿集的翻译。

我的发言分为以下几个部分：第一个是导言——实践智慧及其在中国的研究简况。严格意义上的“实践智慧”是一个西方术语，它是对希腊词语 *Phronesis* 的翻译。该希腊词直到亚里士多德才成为一个得到严格规定的哲学术语，是跟理论领域的智慧和制作领域的智慧有别的实践领域的智慧。按照亚里士多德的理解，理论是认知普遍真理的活动，制作是生产物品的活动，而实践就是人与人打交道的活动。就此而言，实践智慧就是人们之间相处的智慧。

在中国传统的学术中，不存在亚里士多德意义上的理论、实践与制作之分，因而也就不存在与理论智慧和制作智慧有别的实践智慧。或者更确切的说，中国传统学术所推崇的智慧主要是实践智慧，尽管其中也包含了不少理论性的因素，还牵涉到一些制作性的因素。当然，一旦把中国传统所谓智慧称为“实践智慧”，也就意味着这种定位已经嵌入了一种亚里士多德式的观察框架，并暗示了中国式的智慧存在结构性缺失，即缺失独立的理论智慧，其制作智慧也没有处在跟理论

智慧的张力结构之中。

虽然亚里士多德在两千多年前专门研究了实践智慧，但他的这一思想被汉语学界所注意并被演变成汉语学界的重要议题却不过是最近二十多年来的事情。1933 年，商务印书馆出版了向达译自英译本的《亚里士多德伦理学》。这是亚里士多德哲学著作的第一个汉译本。其中，把实践智慧 *Phronesis* 译为“深虑”。1965 年商务印书馆出版了吴寿彭翻译的亚里士多德的《政治学》，这是亚里士多德实践哲学著作的第一个译自希腊文本的汉语全译本。其中给出实践智慧这个词的英语、希腊语和汉语的译名，这是第一次这三种译名完整的呈现。

上述这些工作只是使这些术语在汉语文献中出场，但是没有引起研究者们特别留意。到了八十年代中、后期，因为我们关注哲学解释学（像洪汉鼎先生以及其他一些学者做出的贡献），首先把解释学全面地介绍进来，我们才知道了亚里士多德实践智慧思想具有如此重要的当代价值。1990 年，苗力田翻译了《尼各马可伦理学》，这是亚里士多德伦理学著作第一个译自希腊文本的汉语全译本。那么，这本书的出版对汉语学界全面了解亚里士多德本人关于实践智慧的思想提供了一个非常宝贵的文本，在其中 *Phronesis* 被译为“明智”。

不过，上述对亚里士多德的相关用语、文本和思想始终没有在这几个词语的希腊语、英文译文和汉语等若干不同翻译用语之间形成一个稳定的联系，所以很多阅读汉语的读者很难把这些五花八门的术语联系在一起。

1997 年，洪汉鼎先生发表了《论实践智慧》一文，把亚里士多德的实践智慧思想跟邓小平的改革开放思想结合起来进行研究，着力阐发了实践智慧的当代价值，特别是对中国的当代价值。这是在我的检索范围内第一篇专题研究实践智慧的汉语文献，跟以往单纯编译或评述亚里士多德或伽达默尔的实践智慧思想的文献有了重要的区别。

进入本世纪后，实践智慧才开始成为汉语学界的一个新兴的公共性话题，在哲学和教育科学等领域受到越来越多的关注。2008 年笔者出版了《走向实践智慧——探寻实践哲学的新进路》一书，这是汉语哲学文献中第一部以实践智慧为主题的个人论集，不仅把对实践智慧的文本解读和现实思考推进了一步，而且提出了一套关于实践智慧的新的理论方案，尤其是突破了把实践智慧局限在伦理学范围中加以理解的传统学术视野。

总体上看，汉语学界的实践智慧研究主要有四种类型：一是译介型，包括对西方学界关于实践智慧的研究成果的翻译、评介和阐发，这方面的成果最多、最实在，它为其他研究类型构筑了一个学术资源的基础平台；二是实证型，主要指一些实证学科对各自学科范围内具有实践智慧特征的经验材料的模型化处理，其中教育科学的表现比较突出；三是反思型，主要包括通过古今实践哲学的辩证批判所实现的理论重构和基于中西实践智慧的比较所展开的文化诠释；四是原创型，其特点是立足中国问题，借鉴西学资源，致力于探索实践智慧的新原理，以解决当今时代的实践问题。

近 10 年来，在实践智慧方面，本人对前三种类型的研究都有所参与，但重点是做第四种类型的研究。仅仅出于跟同行初步交流心得的需要，本文特地对我研究实践智慧的最主要的现实针对性作一概述。关于我的研究的纯粹理论部分，则请参见我的其他相关著述，包括论文集里面的附录部分。

因为时间关系，所以后面我就简略一些介绍我这篇文章的主要观点。

本文围绕的中心问题是：我们为什么需要实践智慧？其中的“我们”首先是指“中国人”，也就是中国人为什么需要实践智慧；其次指“全人类”，就是说我们今天全人类为什么需要实践智慧。本文将剖析现代中国人对理论的迷信态度及其严重后果来回答这个问题，并将由此得到的答案称为“中国教训”，用来昭示世人，以襄助化解全球化实践的危机。

本文第二部分讲“中国近现代以来的危机：从区域化实践到全球化实践”，也就是我们会议主题的后半部分的内容。1840 年前，中国一直是一个独立的区域性文明的中心，它的地域范围、周边环境、资源与物产、人口规模、生产方式、政治制度、风俗习惯、文化观念、思想体系、宗教信仰等构成了一个基本自足的系统。尽管这个系统有结构性失衡和周期性崩溃的情况，但也有恢复平衡和重建系统的机制。1840 年英国人用廉价商品辅以鸦片和坚船利炮把中国拽入了全球化的历史进程中。所以对中国人来说，如果 1840 年以前的实践是区域化的实践的话，那么其后的实践可以称为从区域化向全球化转型的实践。

第三部分——中国教训：在全球化实践中迷信理论智慧。中国在从区域化实践向全球化实践转型的过程中所留下的最大教训就是对西方理论智慧采取了一种迷信的态度。理论作为一种学问是西方的特产，它专门寻求事物的普遍必然的

原因和原理。这方面的智慧就是理论智慧。这种学问在近代发展成为科学，在包括自然、社会和人的思维的广泛领域取得了巨大的成就，并转化成了改变世界的力量，最终导出了全球化的时代。

尽管如此，西方社会的近现代发展却不能单纯归功于西方人的理论智慧，而必须同时归功于他们的实践智慧。理论总是分门别类的，也总是派别林立的，甚至是相互冲突的，从来没有出现过各种理论都逻辑合理地被归并为一种理论的情况。因此要把不同的理论在实践中合理的加以运用，不可能靠理论智慧本身，而只能靠实践智慧。西方的成功不在于它恰好发明并信奉了某一套正确的理论，又恰好正确地运用了这套理论，而在于它用实践智慧在多样化的理论与多样化的实践之间保持了最大限度的张力，并收获了最大的综合效益。

中国人虽然在鸦片战争期间就对西方先进的军事技术和力量早有领教，但在其后的半个多世纪中对这种技术和力量背后的科学理论却一直兴味索然。直到20 世纪初，中国学者才开始真正重视西方的理论，尤其是自然科学，包括达尔文进化论，以及号称科学的形形色色的人文社会理论。可令人惊讶的是，仅仅十几年的工夫，这种对西方理论的重视就演化出了对某种特定的西方理论的党派信仰，以至于最终出现了将整个国家和民族的前途和命运都跟这种理论捆绑在一起的情况——这种理论就是马克思列宁主义，或者说俄国化的马克思主义。

其所以出现这种情况，主要有三方面的原因。首要原因是，马克思主义本身富于理论智慧，它洞见到了资本主义的内在机理和矛盾，以及资本全球扩张的历史趋势，并为弱势的无产阶级指出了一条自我解放的道路。其次的原因是，信奉马克思主义的布尔什维克在俄国取得了革命的胜利，把纯粹理论的马克思主义变成了可以操作的马克思列宁主义。当然，更为关键的原因是，中国人接受马克思主义并非基于严格意义上的理论判断，其所采取的是一种信仰主义的态度。依照这种态度，既然马克思主义富于理论智慧，又被列宁主义成功运用，就应当将其奉为指导实践的唯一正确的思想，与此相应，对各种其他理论或学说就应当加以排斥。这种态度背后的预设是：不管大千世界和人类实践多么复杂，真理只有一套；既然马克思主义是真理，别的理论肯定是谬误。

对马克思主义的理论智慧的这种信仰实际上就是一种现代迷信，即意识形态迷信。它赋予了马克思主义类似国教的神圣地位，使得中国人在相当长的一段时

间中既看不到该理论的局限性，也不愿意学习其他理论，因而无从掌握更加丰富的人类理论智慧的成果，更谈不上将它们转化到实践中去了。在这种理论迷信的影响下，所有个人的实践和所有类型的实践都只能接受马克思主义理论的指导，以致每一个个人作为实践主体的自主权就此遭到剥夺，每一种实践类型之间的差异性也受到忽视。这种做法表现在国内事务中就是周期性的大规模的阶级斗争运动，表现在国际事务中就是向其他国家输出革命。其结果是，马克思主义的理论智慧不仅没有发挥其所长，反而由于被误用和滥用而适得其反；同时，实践中本应具有的实践智慧也因之而长期处于缺失状态，从而极大地贻误了实践。

对于上述教训，中国近 30 多年来已有一定程度的吸取，尤其是在经济领域和私人生活中已具有了一定程度的实践智慧。

第四部分就是“21 世纪——走向实践智慧的时代”。总结全球化进程中的中国教训，我们可以获得一种觉悟：21 世纪，作为一个深度全球化的世纪，应当是一个走向实践智慧的时代。

在 20 世纪，各国之间先是因利益争夺而进行了两次世界大战，后又为了意识形态迷信而冷战了几十年。冷战结束后，一些西方理论家把苏联阵营的失败归结为对马克思主义理论的证伪，把美国阵营的胜利归结为对自由主义理论的证实，一些西方政治势力则竭力将自由主义的观念和制度暴力推广到世界其他地方，这在很大程度上延续了冷战的做法。这种情况下，认真吸取迷信特定理论的理论智慧、妄图用一种理论支配所有实践的做法的教训，是很有必要的。

在人类各族群、各成员之间，联系从未像今天这样紧密，差异也从未像今天这样显著。其中，反差最大的是西方先进国家和广大落后国家。先进国家之所以先进，原因肯定是多方面的，不过，一定跟它们的国民较为充分地发挥了自己的理论智慧和实践智慧有关。至少说来，即使自由主义理论对于西方国家由落后变先进起到了重要作用，也不能简单归结为这一个因素的作用，更不能由此得出这样的结论：不管什么样的国家，只要贯彻落实自由主义理论，都能由落后变先进；为达此目的，哪怕采取从外部武力征服的方式，也在所不惜。

以美国为代表的西方先进国家，在对待落后国家时，往往不是采取其处理内部事务的方式，而是采取武力征服、一打了之的方式和强行民主、一选了之的方式。在此过程中，自由主义理论提供了唯一的、也是最后的理由，至于那些落后

国家的民众作为实践主体的想必无比复杂的理由则通常都会被不屑一顾。完全可以设想，如果美国向阿富汗和伊拉克投下的不是上万亿美元的炸弹，而是同等价值的钞票，那它在那里肯定比现在受欢迎，而那里的人民也肯定比现在更幸福。

由此可见，全球化不等于自由主义化，或自由主义理论的意识形态化；全球化实践不等于西方列强用自由主义意识形态去逐个征服和改造非西方国家。自由主义化的实践若是出于理论上的真诚，则更多的奴役就是其必然的后果；若只不过是攫取利益的幌子，则加倍的损失就是其应有的报应。作为一个在全球化过程中历经坎坷而正在崛起的大国，中国尚未完全摆脱旧的理论迷信，无论如何不应再陷入新的理论迷信，它最急切需要的是用实践智慧来把握自身的命运，并参与把握全人类的命运。

就中国当前的国内情况而言，最突出的问题无疑是经济领域的贫富悬殊和政治领域的官僚腐败。对于这些问题，不论是充分揭示出其原因和原理，还是设计出有效的解决办法，都不是任何一种单一的理论可以胜任的，可是，若是将各种不同的理论资源调动起来，包括自由主义和马克思主义，让多种立场和角度的认识都能发挥作用，就有望较为接近问题的全面理解和圆满解决。可见，重要的不是以非此即彼的方式坚持某种理论而排斥其他理论，即不是以迷信的态度把理论意识形态化，而是学会把各种理论、特别是观点上尖锐对立的理论运用得恰到好处，以服务于社会实践的总问题的解决，这就是实践智慧的课题，这也是我期待我们会上各位学者提供宝贵见解的问题。

由于时间关系，结语部分我就不念了。谢谢大家！愿意听到大家的批评意见。

俞吾金：徐长福教授刚才做了“我们为什么需要实践智慧？——全球化进程中的中国教训”的基调报告，在这个报告中，他回顾了 *Phronesis* 这个古希腊词的拉丁语表述，即它的形成过程以及在中国所产生的影响。

徐长福教授回顾了 *Phronesis* 这个字在汉语中的翻译的历史和过程，他也讨论了我们中国正在展开的关于实践智慧问题的讨论的四种不同意见，以及他自己对这个问题的研究路向。他认为中国的实践正在从区域化走向全球化，但在中国走向全球化的过程中受到理论上的教条主义的影响，所以他希望我们在 21 世纪能够更好地发挥实践智慧，能够打破教条主义的束缚，能够以更好的方式去面对实践问题。最后，徐长福教授在报告中提出了关于实践智慧的两条规定，这反映

了他的报告的一种创造性和一种独立的思考。

我想做一些简要的补充和评论。这里涉及到在 *Phronesis* 这个字对中国学术界产生影响的时候，一个非常重要的环境就是海德格尔当时在马堡做的一些关于古希腊哲学的讲座，通过汉娜·阿伦特和伽达默尔的著作的传播也对中国学界产生了影响。另外，长福教授认为中国哲学也有实践哲学的倾向，那么它又为什么那么容易受到理论教条主义的影响？从另外一个意义上来说，我们能否说中国哲学比较多地强调实践性、经验性，它还缺乏理论上的系统探索。所以，我们是不是可以从另外一个角度说，中国哲学也需要在理论上进一步探索，把经验性的思考提升为一种严格的系统化的理论思考。因为特别在中国面临的问题上，或者说“摸着石子过河”，如果这个河深到什么石子也摸不到的时候，那就需要理论，不是光凭经验就可以指导一个伟大国家的现代化建设的。

另外，古希腊知识有三种分类，即实践知识（*phronesis*）、技术能力（*techne*）和理论知识（*episteme*）。但是，比如说制作技术的制作过程中，除了人与物的关系，人与人必须结成一定的关系才能从事人与物的关系，从事生产劳动，所以实际上实践智慧的问题和其他知识是勾连在一起的。其中也还有一个问题，就是中西不同的文化背景对 *Phronesis* 的含义如何来理解，我觉得这个差异何在也是值得进一步讨论的问题。我把这个问题提出来，以便今后与徐长福教授一起讨论研究，谢谢！

哈里曼（Robert Hariman，美国西北大学传播学系主任，张双利译）：他先是说他觉得这篇文章在两点上做出了很重要的贡献，这两点分别直接是针对你在结论中所做的两点结论：一个是你在强调理论和实践之间的关系时，强调实践的一个优先性；另外，你在讨论实践智慧的时候强调参与实践的主体是自律的。他说，这两点本来自己是知道的，但经过你的文章的再次讨论，我发现这两点我要重新理解。比如说在关于为什么在实践当中一个实践主体是自律的，他说这个我们要特别地强调，在这个背景下，要走出自由主义的框架去重新思考这一点。同样，在第一点他也是强调在实践和理论之间，为什么实践是优先的？经过你的文章讨论之后，我们会特别地想到，在这个背景之下，我们的确可能会陷入某种对社会传统或某种理论的迷信，会被它束缚。

他分别就针对这两点提出了两个关键性问题。第一点就是你在强调理论和实

践之间的关系时，尤其是你给出实践智慧的优先性时，就他的阅读看来，他觉得你特别强调的是我们要学会在不同的理论之间进行选择、进行游走，所以不能陷入对某一个理论的迷信。但是在他看来，从这个角度去讲实践智慧实际上只打中了一点，而实践智慧中还有另外一个很重要的，就是它不仅仅只要求我们在各个不同的理论之间进行选择，更重要的是你能够真正地把参与实践的人们所面临的问题提炼出来。这往往是其它理论和其他理论家所没有提炼出来的东西，所以他希望问问你是否在这方面有什么思考？第二点，你强调实践智慧特别要尊重参与实践的每一个主体的自律性，但是在他看来，除了要强调他的自律性即他自己能够决定之外，是不是也要强调参与实践主体本身所凭靠的社会背景、以及相关的生活习惯等，这方面的因素似乎也没纳入你的考虑。

尤尔（Douglas Den Uyl，美国自由基金会教育项目副主席，原贝拉明大学哲学教授，张双利译）：他的问题是对于理论的。刚才俞老师已经特别提出来你对理论和实践的理解，可能你过于强调理论，那么他把这个问题扭转了一下，就是在你的整个语言环境当中你究竟怎么理解理论本身？因为理论除了可能使得我们陷入一种对理论（用你的话来讲就是）拜物教式的或者教条化的理解之外，理论是不是还有其它的面向，尤其是理论本身能否改变我们思考生活所运用的那个形式，在这个意义上它也能带来对生活的改变。

马天俊（中山大学的马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长和哲学系副系主任）：在你的正文和翻译稿里面都有这样一个讲法，关于理论智慧和实践智慧在运用上你主张要“外在互补”，我想知道这个外在互补是怎样做的？谢谢！

王南湜（南开大学哲学院教授）：我提一个问题。这是长福的一贯的观点，其实长福这几年发表的很多论文都是要针对某一种理论、观点，要反驳它。在这里提到一个理论的作用，即理论本身可以对各种实践进行选择外，它本身是否可以通过一种好的理论来替代一种坏的理论，从而表现为一种理论实践。长福在这方面有无进一步的考虑？

萨尔科沃（Stephen G. Salkever，美国布林茅尔学院政治学系教授，张双利译）：他的问题实际上是对刚才一些老师的问题的再一次重复。简短的来说就是，你认为在这个背景下理论的积极作用究竟是什么？尤其是在这篇文章中他特别在乎的，也是他觉得你做得非常好的就是，你在这篇文章中特别强调，在当前的

形式下，即所谓的普遍化的、人文主义化的形式之下，的确我们依然面临一个威胁，这个威胁就是我们重新陷入对某一种理论的迷信，他觉得这个很好。但是在这个背景之下，你有没有想过，假如人们背离了那种能够发挥积极作用的理论的话，又会有什么样的后果？

俞吾金：我们请徐长福教授做出回应。

徐长福：非常感谢各位的指教。我就不按照问题一个一个来回答，我综合起来谈一下，有些是在论文中讲过的，有些是我在其他论述中已经表达过的一些基本想法。

我觉得在这里面关键问题在于，亚里士多德区分过的理智有两种，一种是理论的理智，一种是实践的理智。康德也是做这样一个类似的区分。所以，如果是按照这样一个传统来看的话，就是理论理性和实践理性，或者理论理智和实践理智都有它经验的层面，也有它超越经验的层面。

就实践的理性来说，它超越经验的层面在于它把握到各种不同理论的不同方面，然后作一个综合的使用。举一个例子，比如说刚才俞老师提到的摸着石头过河，如果石头摸不到怎么办？靠理论。是靠理论，但不是靠一种理论，它是综合运用各种理论，像我们这个“蛟龙号”潜水，它是方方面面的理论都要综合地采用，最后才能够达到对于这样一个实践目的和实践过程的正确把握。

所以，社会的问题也是如此，对于像中国这样一个国家的进一步改革开放，还有现在全球化的很多问题的解决，它们也是超出我们直接经验的范围，需要我们运用理性的力量去把握，但这种理性不是简单的某一种理论的理性，而是综合了很多理论的一种理性。或者说当我们面对一个超出我们直接经验范围的问题时，我们的理论或理由应该是复数的，而不是单数的。

所以就这点来说，怎么样能够在面对不同的问题时发挥我们实践理性的能力，确实除了刚才有学者提到的“自主性”而外还有一个情境性的考量，一定要针对具体的问题。每一个问题之间都会有这样那样的不同，所以针对具体的问题，看看这个问题跟哪些理论可能有关联，哪些理论从各自的角度提供了什么不一样的理由，然后我们把这些理论、理由综合起来考虑，去解决一个具体的、跟别的问题不一样的特定的问题。

比如说，我们在解决全球化的经济危机（或者金融危机、欧债危机）的过程

中，实际上我们有很多不一样的理论视角，它们都对这样一个危机做出了不同解读。政治家们在解决这些问题或者提出方案的时候，他们不可能仅仅依据某一种理论，而一定会听听各种各样的诉求，然后在不同的诉求之间寻求一种平衡，在不同的利益之间寻求一种妥协，最后找到一种方案。所以说这样一种做法实际上是一种依据实践的理性来进行的一种做法，而不是一种教条主义的或者理论迷信的做法。

因为这个缘故，理论本身的作用是无可置疑的。但是，任何一种理论都有特定的视角，服从特定的逻辑联系，不可能是综合而全面地把握事情的所有方面。在这种情况下，我们并不否认理论的作用。不仅如此，而且要使我们的各种理论做得更好，使它们所提供的对世界的认识能更加可靠，但是理论的重要性不能代替实践智慧的作用。

在这样的前提下，“外在互补”指的是做理论的人好好地做自己的理论，从自己不同的角度把你所看到的事情讲清楚，讲得越可靠越好。同时在这个过程中，新理论对旧理论有一个超越和破坏，从而在这个理论自身内部产生不断的净化和不断的竞争，但这属于理论方面的一个发展，它不能代替实践方面的理智在另外一条线上的发展。这种情况下，理论家做理论家的事情，政治家或实践家做政治家或实践家的事情，他们之间就构成一个外在互补的关系。我的回答大概就是这样，谢谢各位！

·第一组对话·

第 一 场

萨尔科沃：亚里士多德的实践智慧、人权话语与当代全球实践

发言人：萨尔科沃

主持兼点评人：洪汉鼎（北京社会科学院哲学研究所研究员）

翻译：张双利、江慕理

洪汉鼎：下面有请来自美国布林茅尔学院的斯蒂芬•萨尔科沃教授，他讲的是“亚里士多德的实践智慧、人权话语与当代全球实践”。

萨尔科沃（张双利译）：很高兴被邀请来这里参会，尤其感谢大家为这个会议所作的精心筹备。在本文中，我将概要性地划分出如下二者之间的基本差别：首先是亚里士多德实践理性中的评估性和解释性语言，它建立在关于个体人的发展的经验主义心理学理论之上，其次是 20 世纪与 21 世纪建立在普遍的人的尊严这一超验原则基础上的人权讨论。在当今全球化世界中，这两种政治话语在何种限度上是相容的？就达到不相容的限度来说，应优先考虑哪个？不过，我认为，当它们能够在亚里士多德哲学的框架中获得更根本的对待，而且权利-尊严的观点被理解为在当代全球政治环境中一个暂时的、潜在的良好政治解决方案时，它们是相容的。

本文从两个观察出发。首先，自 1948 年采纳联合国《世界人权宣言》以来，一种信念广为流行，即认为对人权的承诺应当成为每个人（以及每种文化）关于世界政治的规范性观点之核心，而且如今这种信念已嵌入各类国际性与地区性的制度和条约之中。其次，即便随着普遍人权理念的影响扩展至全球，明白无误地提供一种对于普遍人权学说的非宗教或者非宗派的哲学上的正当性论证——这一学说通常包含如下论断，即平等的“尊严”是所有人的特征，然而这一论证远未成功。一些批判者认为，在令人信服地证明国际人权“制度”的正当性这一努力上的失败，意味着人权的全球政治仅仅是基于具有地方褊狭性的西方规则的主张。我的文章将指出，当代对人权的表述的确依赖于一种新康德主义的（因而

也是后基督教的）西方哲学基础。作为其结果，我主张，一种哲学上有意义的人权话语的替代性考虑是：在理论上用亚里士多德（前基督教的和前西方的）对于实践理性（*phronêsis*）的规范性关注来取代从前的哲学基础，从理论上来说，新的哲学基础由对亚里士多德关于人的发展的可能性与问题的思想加以修正后构成，而人的发展则内涵在生理遗传的、物种特有的人性当中。

作为初步澄清两种框架或透镜之间的差异，我会说亚里士多德定位于某种有赖于关于人的善观念的非还原的自然主义，即一种将人类比为完整生物体，也就是说，将其与可以成为临床医学基础的生理的或肉体的健康之间进行类比，当然了，要普遍地和在具体情境中对人之善下定义，总会比定义身体健康要困难得多。相比之下，人权的框架取决于人对纯粹动物本性的必要的和独有的超越，在康德学派、黑格尔派和马克思主义者看来，这种超越性就是从必然王国向自由王国的超越。亚里士多德的替代性方案的主要优点在于，它对于各种社群的回应要比人权话语开放得多。最后，我提出这样的问题，即在得到恰当理解的前提下，与任何求助于实在太褊狭的人的尊严标准的新康德主义相比，亚里士多德的自然主义甚至可能提供这样一个出发点，这个出发点使我们能够为普遍人权的当代政治提供一种更令人满意的、更有包容性的哲学正当性论证。

所以，我的写作目的就是，论证当前国际政治理论的支配性范式存在一些问题，并提出这样的愿望，即考虑用一个新的、明确的亚里士多德的范式或框架来置疑和补充我们的理论现状，而非逐出（某种理论）。不过，我首先需要说明一下术语。当谈及“范式”、“虚构”、“偏见”或“文化”时，我们是在寻求去界定那些在一个既定社群中使论述界限明确化但通常并非自明的预设。这些术语都存在的问题是：它们误导性地暗示了一个错误的具体性，以及与那些时常变动并重叠的预设集合之间的相关性，这样就把诸多信念与意见的一个不稳定集合转化为一种结构化论述的替代物，类似于黑格尔的时代精神（*Zeitgeist*）。这种情况尤其符合“文化”一词，但也同样适用于“范式”。因此，我打算从这一要点出发，用亚里士多德普遍接受的意见（*endoxa*）一词（指一个共同体中关于基本事务的通行意见，这些意见可以就其作为在于世的理解和行动指导的准确性和结果性来加以检验），来代替这些总体性的词汇。我将对当前新康德主义理论的“普遍接受的意见”作为此类指导有两大严重缺陷做出论证：他们假定作为政治哲学的规

范性核心的理论精准度的必要性，而且假定使人的自由和自然需求（natural necessity）作对比的一种形而上学二元论的真理性。我建议用亚里士多德哲学取代它，用意就在于使当下普遍接受的意见包含一个更广阔、更开放、可能也更为准确的实践哲学框架，而非摒弃当下普遍接受的意见；我的目的在于重新定位而非全盘取代，意在“拯救”普遍接受的意见或“现象”， 而非替换它们。而我如此提议的基础是将亚里士多德解释为一位非教条的、非还原论的自然主义者，类似的主张已然由一些关于现代实践哲学的近期哲学批判者独立地发展起来了。

我的论点是，令新兴的现代人权政体有意义的最好方式，就是经由一个前现代的理论即亚里士多德关于自然问题（natural questions）的理论，这是一个关注人为了过有选择意义的生活所必须解决的问题的途径。为了给出支持亚里士多德的论据，我会通过把我给他做的定位，与当下一些权利理论领域通行的新康德主义的说法加以比较，特别是其中作为最似合理和审慎的观点之一的、本哈彼博（Seyla Benhabib）所提供的观点。在人权理论中，新康德主义的通行几乎不会令人惊讶，因为同如今出现在我们周围的理论家一样，康德是尖锐指出并论证人权政体出现的理论家。然而，我的论证是，亚里士多德的进路在几个方面优于康德的处理：它产生一种更令人信服的关于什么是人权主张的心理学图景；它有赖于对什么是政治学对哲学或理论的所需的一种更加准确的说明；它少一些民族中心主义，而且更多地向非欧洲传统的哲学探讨开放。就第一点来说，亚里士多德把人权标准的确立视为一种政治行为，旨在为个体的善良生活提供更进一步的机会，而非像新康德主义那样，将其视为一种对人的尊严的抽象的承诺（或者即便不是抽象的，那也显然是基督教的或斯多葛派）观念的表达。康德哲学的尊严附属于人，不是因为我们所引导的生活的质量，而是由于我们能提供理性并据以来行动的这种独特力量。正如查尔斯·泰勒所说，“相较于与思考和支持自身观点的力量的关联来说，尊严与对好生活的特别理解（与此相分离的人会减损他或她自己的尊严）的联系更弱。”

对于第二点来说，亚里士多德学派认为，哲学的角色是为实践提供方向，而非作为实践的一种正当性证明或基础性支撑。最后，亚里士多德的路径的基本用语（这些用语旨在阐明人的幸福问题的复杂性），比起新康德主义的权利—理论方法中的核心词来说，会更容易进行跨文化拓展。我要指出，关于亚里士多德处

理方法的优势，一个令人惊异的扭转取决于一个明确的、非基础主义的形而上学，而不是像新康德主义者（如罗尔斯和哈贝马斯）那样，试图从实践哲学的论述中排除明确的形而上学主张。亚里士多德所理解的形而上学是通过提出问题，包括任何政治实践或实践哲学所蕴含的以及对人的品性的预设，来促进有关政治原则的开放性讨论。消除形而上学使人的发展问题转变为关于人性所特有的超越性品质的教条式论断。

毫无疑问，康德没有声明认识到人向理性完善的进步是必要的或甚至是可能的，因此他决定不主张现实与理想、普遍与个别之间的终极联合（黑格尔和马克思没有止步于此），但他却相信有大量经验证据支持这样的信念，即这种进步事实上正在发生着，尤其是在欧洲。而且他认为丧失这种进步的信念会成为人性不可承受的悲哀的缘由。尼采也持这种观点：如果对超人，即作为自生性的富于创造力量的超越人性的形象存在的可能不抱希望，那么人的生活就不值一过。康德相信，如果没有任何这类现世性的对人性救赎的可能性存在的话，就只剩下剧变和对人的前途的绝望。如果进步消亡，那么世俗的实践哲学就失去了存在的大部分理由。对康德来说，哲学超越宗教并因此独立于任何特殊的启示，然而最好的哲学却源于基督教的土壤。对他来说，这并不意外，因为他确信通过超越纯粹和澄清其他宗教的道德准则，基督教为真正的哲学准备好了道路。

一、亚里士多德的替代进路

我已强调了康德和新康德主义的进路源自新教宗教信仰的限度。但我对此详述的意图不是为了要质疑他们的通行主张；每一通行的主张都源自某种特殊的普遍接受的意见的语境，没有什么一般性的、中立的立足点来开始我们对普遍性的思考。毋宁说，我的论点是通过不太认真地和苛刻地对待他们的基督教起源，从而认识到新康德主义者趋向于忽视三个关乎其方向性的中心前提：1）相信自然是从外部引发运动的系统，在这系统中没有任何自由或自发的行为；2）相信人是能够从自然王国逃离到道德和自主王国的唯一生物，这使我们有可能有资格获得尊严和尊重；3）相信历史不是诸事件的一个随意集合，而是至少潜在地是一种不可逆的发展式叙述，不是个体的而关于人整体的，从对自然王国的依赖到体现在道德和政治王国的自由。这三个命题——即自然是一个遵循类似于规律而运行的物质性封闭系统，人是唯一能够逃离这一系统而成为自由且富有创造力的生

物存在，正以现代性或后现代性的历程终结人类历史，是对从动物的奴役性到人的独立性这一进步的记载——为新康德主义权利理论家形成了未经审视的形而上学根基。这里的问题不在于这些命题是关于存在特性的形而上学主张，因为一旦我们开始普遍地思考实践问题，并且拒绝接受根据我们独特的规律和信念而作出的行动指南，并将其当作不必接受批判的时，诸如此类的主张是无法避免的。恰恰相反，问题在于，这些新康德主义实践哲学的形而上学前提仍然未经系统性地审视，一如对它们而言，不存在可信的和有效的替代一样。倘若它们碰巧是错误的或是误导性的，那又将会怎样？

好的当代理论需要对这一问题保持开放性，做到这点的唯一办法，就是通过诉诸不同于康德根基的政治哲学。我认为这就是亚里士多德（而非新康德主义 ）出场的地方。对于亚里士多德来说：1）“自然”是一个涵盖诸多“性质”的集合，对每一个不同自然种类的理解，都必须依据对其来说是内在的和特定的目标或目的（*telos*），同时依据在决定每一个体自然生命时所分有的类似于规则的力量。2）所有的既存物种的个体成员，包括植物和动物，都在某种程度上是自我运动的，而非简单循规的运动物质。这暗示着，尽管没有在构成有机体的非生命元素中呈现出来，但身在自由中的人并未超越动物性，只不过延伸和发展了在其他生物中所呈现的特性。没有科学基础来断定人和其他终有一死之物间的本质差别，因而也没有断言特殊的人之尊严的基础。对于卢梭、康德、黑格尔、马克思、甚至尼采来说，人是独一无二的、可以成为完美的存在。亚里士多德认为，人有给自身带来重大的善和伤害的能力，这在动物中是独特的。这意味着我们是独一无二的问题性（problematic）动物，因此我们没有关于尊严或尊重的专门头衔。3）人的生活的历史不是、也不可能是一段人向自由和理性进发的叙述。过去也不存在任何黄金时代。总体说来，亚里士多德无疑相信，比起久远时代前的人，当下人的状况要好得多。但是人的问题，即考虑到我们多样的生物遗传性驱动力和社会环境，如何能过上好的生活的问题，其解决必须通过不同途径，并且是为了每一个体和个体群落。未来不能救赎我们。

亚里士多德通过以下经验主义的问题，将其形而上学的反思与伦理的和政治的问题联系起来：人以什么方式区别于其他生物、其他有目的地被组织起来的自然整体或种类？对这一问题的回答不再屈从于自然律法、因果或规范。反之，它

指出了作为人的我们，为了成功地过上（或实现，eudaimonic）人的生活，通常必须要解决的问题。一种关于“成功的”生活（或善良生活，a good life）的想法不唯独适用于人，因为它仅仅使对于每一现存物种都有效的那个想法得以延续：一个生物是什么，是部分地被那个物种的健康的与非健康的、成功的与不成功的生活的差别所揭示的。

对于亚里士多德来说，人是唯一具有问题性的动物。这并不同于说我们是唯一正在自我生成的或“不完全的”（尼采：《超越善恶》）动物。“问题性”在这里的意思是我们典型地经历着种种有时相冲突的生物遗传动机、和欲望或驱动力（为进化论和物竞天择至少可以部分地解释其方式）。例如：贪婪狂（或对器物无限的欲望）、相似的偏好、群体或文化偏好、伪物种形成（pseudo-speciation）以及对荣誉的欲求和阿帕杜来（Appadurai）所称的一种“掠夺的特性”，和对理解我们自身和围绕我们的宇宙的欲望。这些都是在每一特别的生命境遇中需要被发展、被抑制和被协调的欲求与行动的潜力——这较少符合其他动物，也根本不符合像恒星和不动的推动者这样更加完美的存在。亚里士多德远非为过上善良生活规定规则，而是坚持认为，对于什么是最好的生活，或对每个个体与社群来说，什么是最好的政体这一问题没有一个唯一答案。我已经根据亚里士多德发展了这一框架，但发展这一立场本身可以不依赖于亚里士多德或任何其他希腊哲学家。在此，亚里士多德的立场可以被视为一次避免两种错误信念的尝试：首先是这样的观念，即在特定场景下，关于对个体或政治社群来说，什么是善的实践判断可以从理论原则中推断出来，这些原则或者描述人的本性，或者在某种程度上是自明的。诸如他所主张的我们是政治动物，或我们需要朋友才能活得好，就不是自明为真的，但只有按照他的论述，即关于人需要发展过有决断的（prohairetic）生活的能力，才会令生活有意义。这样的生活是人的善，但那种善不能充当自明的原则，因为亚里士多德对这种自然的人的善的理论解释，是既有意的不确切、又如此变化多端，以至于它不能被表达为一个单一而连贯的规则或模范。与第一个错误相反，第二个错误是说，不能根据一般性标准来评判是否要坚持我们的实践判断。在此，亚里士多德的中庸之道是理论给予实践的引导，在于补充一个问题或问题意识模式，而不是一个毫无帮助的规则：自然地看来，在某种情况下，人可能的和最好的解决方案是什么，是体现在人的诸善所可能达到的最佳平衡，

而且是过有决断生活的最好理由？事实上，这是亚里士多德的待选择项，为的是要避免伯恩斯坦（Bernstein）严重的相对主义与抽象的普遍性困境之间的对抗警报，是亚里士多德伦理学与政治学的形而上学根基。

二、对两种框架的评估

现代西方（而且日益全球化）的普遍接受的意见所具有的问题：

1）对自然的错误看法。一种狭义的（见约翰·麦克道威尔的《精神与世界》）自然观，自然作为遵循类似律法而运动的物质的半机械论系统——康德：自然是一种“有效的因果关系的他律性”——既无中介，也没有本质上的终结或规范，因而也没有发现的必要性。

2）作为独特的、超越性的动物的人。人是能够（被如此理解的）超越本性的唯一生物。唯有我们是非凡的、自主的和有创造性的存在。因此我们唯一地有权享有平等权利或尊严和道德价值。

3）作为一种有意义的人的生活的一个必要元素的人的生活。见托马斯·麦卡锡（Thomas McCarthy）。人的历史是一个连贯的且本质上进步的叙述。未来会救赎过去的苦难。某种完美是一个貌似可信的结局。或者起码，如果没有这样的进步或进步的可能，或向着自治（康德、黑格尔、马克思）或向着减少苦难（密尔），个体人的生活很可能证明是无意义的。关于人的尊严的信念给予我们一种去争取和去实践的理想，而非一个要解决的问题（如同亚里士多德的实践智慧所带来的）。把尊严看作鼓舞人心的目的本身，并独立于任何有争议的形而上学的或宗教的基础是可能的。它会自动为一种全球化的民间宗教提供基础。

4）作为理性的一个必要元素的系统化。查尔斯·泰勒（《自我的根源》）：“在现代道德哲学中，有一种激动人心的系统化倾向。功利主义和康德主义，都围绕一种基本的理由组织所有的事物。正如在这些情况下经常发生的，这些理论的倡导者们认可这样的概念，道德推理的本性就在于我们应当能够围绕单一的基础把我们的道德观念统一起来。追随 J.S.穆勒，约翰·罗尔斯抵制他所描述的“直觉主义”观点，这观点严格来说是承认这类基本的标准是多元的。但是，为了理解这点离道德推理的本质方面有多远，只要我们考察一下亚里士多德的伦理理论就行了。亚里士多德认为我们在追求一系列的善，而我们的行为展示一系列不同的德性。我们可以讲单一的“完整的善”（*teleion agathon*），因为我们的前提

是这样的，我们所追寻那些无联系的善只能在单一的生命中，以其适当的比例，连贯地结合起来。但是，作为整体的善良生活并不固守作为基本理由的部分的善。”

5）作为基本的人之善的自由。自由的崇高到了极限值的地位。这里再次引自泰勒《自我的根源》（*Sources of the Self*）第 489 页：“在我看来，这种主张是不可信的，其原因我已经在本书的第一编中进行了勾画。但是，它也反映出，正在遭到削弱的理想就是那最不可见天日的善的某种变种，因为，在所有的现代善中，它是捉摸不定、最不受限制的自由。”这与亚里士多德的自由观形成对比，即它是一系列善中的一个，而且他的重点在于发展人的美德而非实现自由。注意，这不意味着如此一来亚里士多德就被当作一位现代德性伦理学家，因为他的关注点在于人的诸美德、人的繁荣和人心理的发展，而不在于在特定情境中我们应如何行动。

6）残余的基督教。限制外在于基督教界的对话的可能性——普遍接受的意见的所有其他集合必须加紧赶上与基督教或后基督教的尊严同等的价值。

三、亚里士多德作为替代的问题

1）亚里士多德的形而上学多元论有多准确？它是依赖于一种错误的、过时的宇宙观吗？列奥·施特劳斯在说起苏格拉底时，对我认为是可疑的（出于引发探寻的意图）给出一个概要性总结，而非关于亚里士多德形而上学的教条化的特性：“苏格拉底远非完全相信一种特定的宇宙论，以至于其知识就是对无知的认识。无知之知不是无知。它是关于真理难以捉摸的本性的认识。而苏格拉底按照作为整体的神秘特性来观察人。因此他认为，我们对人的处境比对该境遇的终极原因更为熟悉，我们也可能说他依据不可变的观点来观察人，如那些基本的和永恒的问题。”（施特劳斯，1959，第 38-39 页；拙著《寻找适度》（*Finding the Mean*），第 46-53 页）。

由于亚里士多德的形而上学既是暂定的（provisional）也是明确的，因此相较于康德的形而上学，它较少地依赖于对人的超越性的地区偏狭性的假设，也因此更易于理解，对不同文化和传统中的释义和修正也表现得更为开放。对于康德来说，所做的预设可以以其头顶上的星空和心中的道德律图景为总结。上述的任一情况中，律法（概念）、或作为现实和人的行为的基本结构

的一个必要因素的多种律法的存在，是理所应当的——自然是遵循类似律法而运动的物质，一种“有效因果关系的他律性”（matter in law-like motion, a “heteronomy of efficient causality”）；自由（*freedom*）或自主（*autonomy*）是对你为自己设定的律法的遵循。相比之下，亚里士多德的前提可以这样来表述：a）在宇宙中有一个秩序的因素——在亚里士多德这里它的形式无可否认地是经验的、无法证明的前提，即存在被分成属性或种类（《形而上学》卷二章一, 192b32-193a9）；b）类似地经验的和无可证明的（只有作为经验的归纳才为可知的）前提是，在好的和坏的人的生活之间存在重要差异——即与亚里士多德的希腊语词幸福（*eudaimonia*）相符合。

康德的前提可以为亚里士多德的框架所包含，但反之却并非如此。亚里士多德的框架不以学说信条作为结论，而是一些不可能被普遍而绝对地回答的问题，如什么是存在？什么是过得好的人的生活？困难在于把康德“律法”的意义译成中国古典思想——“法”家与儒家所投身于的“礼”的对峙。在亚里士多德的用语那里是完全可以理解的，但于康德哲学则不是那么可以理解。希姆（May Sim）和王（David Wong）论及亚里士多德的思想和中国古典思想的共性，以及二者通向哲学上的西方的现代性的方法，同时提出了异议：“一个人应该如何生活的问题占据了希腊和中国哲学传统的中心。近现代哲学，以及多数尤其当代的哲学，对于什么可论证地成为哲学的第一问题，大部分都保持沉默，而且已经聚焦于更为狭义的问题，如一个人应该道德地做什么，或什么是道德上正确的行为？”（Wong 2011）

2）如果考虑到其没有肯定平等的尊严或行动者，那么亚里士多德的框架本质上是反民主的吗？亚里士多德不是一位民主主义者；这会使他成为一名精英分子或贵族么？或许不是，或许他是一位反-反民主主义者（如柏拉图）。具体如何呢？

他不认为所有被正确地、合法地指为民主的政体都是正义的。不过，他或许相信，且他的框架确实也打开了这样的可能性，即所有正义的政体在某种程度上都是民主政体，除了某些人或群体如此优越以至于值得独有统治头衔的这类情况——亚里士多德清楚地发现，这种情况作为理论问题比作为实践的可能性更为有趣。　这一立场既不来自于、也不会使人陷入或者不加批

判的颂扬的立场，或者对民主或普通人的蔑视。它确实认识到民主政体，像所有的政体一样，有典型的非正义倾向，这被麦迪逊（Madison）、托克维尔（Tocqueville）和 密尔（J.S. Mill）多方面地指为多数人的暴政，并被阿帕杜来指为是有掠夺性认同的政治倾向。从亚里士多德的视角来看，每个民主政体所存在的问题是寻找途径来教化公民远离这类倾向，不是通过直接的、偏执的教化，而是通过与民主政体自身最坏的倾向相反的制度的安排和实践。

四、结论：康德对亚里士多德？

在《德性之后》（*After Virtue*）（1984）一书中，阿拉斯代尔·麦金泰尔曾指出，我们要在亚里士多德关于美德的伦理学与尼采的虚无主义之间做出一个基本选择。但从那以后的这些年里，康德前进了、尼采退后了。那么在亚里士多德与康德之间选择还会怎样呢？1）在二者之间的选择需要我们明确什么是政治哲学的目标。如果政治哲学的作用是使普遍接受的意见系统化，以其自身的完整性将分散而又卓越的意见整合为一体，确立我们时代的政治图景所必需的是什么，那么我们就必须选康德。亚里士多德离我们太远了，且又太刻意地不确切，以至于对这一事业没有太大用处。但如果政治哲学思维的目标是使普遍接受的意见（我们太轻易地将其视为权威而当成理所当然的）问题化，并提供一套言说，其中流行的观点可以被不断地加以审视和“拯救”，或反对涉及普遍性规范，那么我们必须选亚里士多德。康德又太接近我们了。

2）但为什么我们就必须应该在要么是哲学家的、要么是政治哲学的观点中进行选择呢？为什么我们不反过来说，政治哲学需要担当起这两项事业，梳理出普遍接受的意见中的系统化和完整性的潜力所在，并使普遍接受的意见隶属于根本性的批判呢？正如柏拉图的苏格拉底所言，过善良生活，既要恪守某种特定的生活方式，又要对这种承诺加以审视和挑战。阿皮亚（Appiah）采用明显的亚里士多德主义将这一思想运用到普遍人权的问题上：“我欲为[普遍]人权作为服务于人的目标的实用性工具的效用而辩护，因为我相信以那种方式，我们可以积聚其背后更大的共识；我对集体法权持开放态度——不论是成员的还是集中的法权——但只是当其做为富足生活和丰富个体可能性而服务的工具时才是这样。”（Appiah 2001）

3）最后，通过为我们建构一个在基本的政治问题上是不断前进的、永不停歇的对话，包括诸如人的发展问题，在康德、亚里士多德、孔子、庄子、尼采等等当中，我们最有可能找到一条通向那种形而上学探索的路径，我认为，对关于全球政治的诸实践和诸体系更富思想性的、更为严谨的研究来说，它是不可或缺的。

洪汉鼎：非常感谢萨尔科沃教授作了一个很有意义的报告。他把亚里士多德的实践理性这个古老的思想跟当前世界普遍的人权的话语加以对照。他的中心的思想就是由于现代自 1948 年《联合国世界人权宣言》以来，人的尊严这个核心的人权观念广为流行；另一个是关于这个观念、人的信念的哲学真然性的辩护却没有成功，是在这样的环境下他提出他的论文的主要思想。他认为人权的证明没有成功的原因是将其建立在新康德主义的西方哲学的基础，而这个基础的核心观念就是一个关于人是从低等王国向自由王国自然发展的理性的变化理论。反之，如果我们从建立在个人发展的经典主义心理学基础上的亚里士多德实践智慧来看，那么这个问题就可能会得到比较好地处理和解决。因为亚里士多德的实践观点具有多元性、暂定性、开放性的特点。

现在对他的报告我提两点看法。第一，关于康德哲学的看法。大家知道康德哲学从海德格尔发表了《康德书》以后，我们现在要重新研究康德在《纯粹理性批判》（第一版）里所谓的“先验想象”这个角度，那么我们刚刚谈的康德的形而上学基础可能有所变化。第二，亚里士多德这个实践智慧的观点，是建立在个人发展的经验主义心理学的基础上，如果按照这个观点来解决当前的人权的普遍观念的话，我可以提出一个问题：我们是解决这个问题，还是放弃这个问题。

所以，我提出我的看法：可能未来对人权普遍观念的解决，不在于否定康德主义或是亚里士多德主义，而是说在两种观点的辩证统一当中。这就是我自己的点评。接下来按照会议安排，我们进行讨论，请王南湜教授首先提问。

王南湜：感谢会议给我这个优先提问的机会。我认真拜读了萨尔科沃教授的论文，但由于时间比较短，可能理解得不够深入，所以提问也许有误差，请大家谅解。

我认为萨尔科沃教授对于当今的人权话语和全球实践作了非常深入的评论，特别是提出了一个康德框架和亚里士多德框架的对立问题。但与一般的现代性批

判不同，他提出了一个在二者之间在何种程度上相融的问题，我觉得这是一个重要的、有意义的问题。

我要提的问题有两个。一个是时代背景问题，即萨尔科沃教授提出现在流行的国际人权话语是康德式的框架，我的问题是，这种康德式的框架恐怕不仅仅是一种话语体系，而是更多地反映了当代世界资本主义商品生产本身。如果是这样的话，虽然现代社会在某种意义上并没有完全市场化，可能还保留了亚里士多德那个时代的某些社会状况，但是这个社会的发展，看来是越来越像全球市场化，越来越像康德框架里面所依赖的背景。那么在这种情况下，我们提出亚里士多德的框架，到底在多大程度上具有一种现实的可适用性？

我提的另外一个问题和上一个问题不是说有点冲突，但是我是这么考虑的，就是中国现在面临的问题和萨尔科沃教授提出的问题有很多冲突，特别是中国的传统伦理观和当代世界流行的这种康德式的框架之间有一个很剧烈的冲突。尽管我刚才质疑了萨尔科沃教授把二者整合起来的这种观念，但是我认为如果我们能够从观念上把这两者整合起来，还是非常有意义的，它至少能给我们提供一种在康德意义上的那种理念，即关于我们未来世界的一种非建构性的、而是调节性的或者范导性的理念，还是有意义的。但是，我提出的问题是：萨尔科沃教授提出它们二者的框架是相融的，“相融”是一个过于宽泛的说法，不知萨尔科沃教授有没有进一步地考虑或讨论过两种框架之间，是否能够达成一种进一步地整合或统一？

萨尔科沃（张双利译）：萨尔科沃教授先回答了王老师的最后一个问题。王老师问他能不能够把亚里士多德的框架和康德的框架融合起来，和这个问题相关，王老师还提到在中国的话，我们一方面有中国传统的伦理观，另一方面我们面对着来自西方的以康德为理论背景的普遍主义的伦理观。他把问题放在后一个层面，假如你要问我究竟怎么样能够在中国的处境当中，把中国的传统伦理价值观和当代我们正在面临的来自西方的这种普世的、普遍的、以康德哲学为背景的价值观融合在一起。他说当然我不能给出非常强有力的直接的答案，但是他认为我们可以换个角度来看，这个问题其实不是中国人特有的问题。在他看来，这个问题其实是处于不同文化背景之下的人们都会遇到的问题，就是我们总是不可能在传统和当代的伦理价值之间做一个简单的选择，你总是要想方设法把二者打通去处理

人和人之间的关系。所以从这个角度看来，中国人正在遭遇的乃至世界其他地方的人们也遭遇到的问题，恰恰是亚里士多德所讲的实践智慧能够帮助我们的。

然后他回答了王老师的第一个问题。因为王老师在第一个问题当中特别地问他，在当今现实的、全球的背景之下，尤其是这个全球背景是全球市场化的背景之下，这个似乎是康德哲学更加能够回应的处境，你凭什么可以说我们依然需要亚里士多德的态度？他要强调的是，他完全认同王老师的基本判断。这个时代，就它的规定性而言，更加契合康德哲学。但是他认为正是因为有了这个判断，所以我们才特别需要引入亚里士多德的实践智慧的视角。道理何在呢？道理就在于在这个背景之下引入亚里士多德的视角，不是让我们能够从当下的时代当中逃离出去，比如说我们可以想象另外一种状况，想象另外一种人和人之间的秩序的安排，而是刚好相反，引入亚里士多德实践哲学的视角，能够使我们引入一个批判的视角，这种批判视角是批判作为当代生活处境之反映的哲学。在这个背景之下，通过这种批判能够开出更多的实践的可能性。

郝亿春（中山大学哲学系副教授）：我非常赞同萨尔科沃教授以一种“厚的”亚里士多德的自然主义来取代一种“薄的”康德权力尊严的理论来为人权话语奠基。我有三个小问题：第一，我们知道亚里士多德对于人的基本界定就是理性动物，这样的一个界定其实康德也是赞同的，在这个根本点上亚里士多德和康德能不能有一个本质性的区分？第二个问题，您认为用亚里士多德这样一种模式给人权话语奠基是不是有局限，如果有，它在哪里？第三个问题，您最后提到了孔子和庄子，您认为孔子和庄子这样的中国智慧，在给人权话语奠基上能够提供什么样的一种支持？

尤尔（张双利译）：尤尔教授提的两个问题都是关于人权理论当中所涉及到的权利概念问题。第一个权利的概念是针对于他的这篇文章本身。在这篇文章的开端，他似乎提出他引入亚里士多德的视角是为了更好地处理人权当中的权利问题，但是随着他对于文章的简介，也许是由于时间不够，似乎权利的问题并没有更好地被安放在他给出的新的框架之内，所以尤尔教授想知道在他给出的新的框架之中权利的问题是如何被处理和安放。第二个问题更加具体一点，即从思想史的角度去追溯权利的问题是如何提出的。因为我们大家都知道，权利的问题当然不是从康德开始提出的，所以尤尔教授指出在处理人权话语的时候，为什么要特

别抓住康德这样一个环节，为什么能把之前的权利话语提出的那些背景匆匆带过？

刘宇（南开大学哲学学院博士后）：非常感谢萨尔科沃教授的报告，我直接提问题。我们知道人权话语具有一种普遍性，这种普遍性建立在康德主义是一种程序主义的前提下，它提供一种我们可以进行公共讨论和对话的程序，而亚里士多德主义如果想作为一个替代方案的话，它必须也要具有这样的普遍性，而它的普遍性似乎建立在一种，用萨尔科沃教授的话说是一种生物主义的形而上学基础上，那么它提出的是一种实质性的观点或者一种信念，在我看来它不能够提供一个可以进行公共对话的程序，所以它如何能够作为一种替代方案来替代康德主义的普遍性？

哈里曼（张双利译）：罗伯特·哈里曼教授的问题也是关于人权的问题，当然也是人权问题和亚里士多德之间的角度的关系。哈里曼教授问的是，你在这篇文章当中如此地强调亚里士多德视角对于解决人权问题的独特的作用，但是不是这一套人权的话语能够克服亚里士多德框架本身所有的一个内在的缺陷？比如说亚里士多德框架之中所提到的实践智慧，但是在这个实践智慧当中，他遇到的一个问题就是，在实践中每一个主体在面对他所属的群体的共同享有的生活习惯或者共同享有的价值观念时，他似乎是比较弱的。最典型的就是在古希腊时代存在的奴隶制的问题。所以哈里曼教授也是从这个角度来提问，即为什么亚里士多德的视角反而能够更好地解决人权的问题，而不是人权的问题能解决亚里士多德的视角所不能解决的问题。

庞思奋（Stephen R. Palmquist，香港浸会大学宗教与哲学系教授，张双利译）：庞思奋教授的问题其实是直接关乎康德的，因为他是研究康德的专家。庞思奋教授问，你在这当中反复地讲关于当今人权的话语是在康德哲学的背景下做出来的，但是实际上你针对的只是新康德主义者们（或者说是康德主义者们），从你的引文可以看出，罗尔斯当然是个很重要的方面。那么在这个背景之下，比如说你在文章当中特别提到的新康德主义框架，它命中注定具有哪些致命的缺陷等等。但是，有没有一种可能，就是所有的这些缺陷并不是如你在文章当中提到的那样，一定要引入另外一种问题框架、另一种视角才可能解决，而是刚好相反，通过回到康德，而不是通过诉诸于这帮新康德主义者，就能把这些新康德主义问题框架

的内在缺陷克服掉。

萨尔科沃（张双利译）：萨尔科沃教授~~他~~首先回应那个关于康德和新康德主义的问题，当然他回应得比较简单。他说文章中涉及的都是新康德主义，康德的东西没有涉及到，所以严格来说，如果我要做这个论断的话的确应该要涉及到康德，但是在这个背景之下，我依然认为仅仅返回康德是不够的，还需要同样去返回亚里士多德才能够真正解决这个问题。

关于权力的问题，尤其是刚才哈里曼教授提到的，也许人权的语言恰好能够解决传统亚里士多德实践智慧所不能解决的问题。哈里曼的回应也是两面。第一个方面，对权力问题的提出和解决，的确能够切中传统亚里士多德实践智慧之中某些弱点；但是他认为同样，亚里士多德的实践智慧的视角对于权力它所不能解决的属于人的存在的其他维度，也是很重要的。

对于刘宇的那个问题的回答也是一样的，他觉得其实还是一个怎么摆放康德框架和亚里士多德框架[的问题]。当然你说在亚里士多德的思想当中，它没有一套像康德那样通过程序来解决理性判断的普遍性的问题，他觉得这当然是的，因为你在亚里士多德问题的框架之中没有现代意义上明确的公和私之分，所以当然没有公共领域问题，没有在公共领域范围内的通过程序来保证理性的普遍性的问题。但是换句话来说，他不是要用亚里士多德的东西来替换康德的东西，而是刚好相反，他认为康德的这个东西是在的，你要承认它，包括公私之分等等这些都是在的。引入亚里士多德的视角只不过是把亚里士多德的视角作为一个背景性的东西，来追问当今这种关于私人领域和公共领域的区分，它为我们的生活带来了什么，我们的生活要为这个区分付出什么样的代价，它遮蔽掉了什么东西，这是他要摆放的这二者之间的关系。

对于尤尔教授的问题，即关于人权语言中所涉及到的权力的问题，主要涉及三个思想人物：亚里士多德、康德和洛克。那么关于亚里士多德，他是承认的，因为实践智慧一定是在当时的历史背景下做出的，在当时的历史背景之下肯定不会有现在的历史背景，所以在亚里士多德的实践智慧当中，你无法找到关于人权问题、权力问题的直接的讨论和直接的思想资源，这一点是不用质疑的。那么第二点其实是我们的教授提出来的，即这套人权的话语不仅仅是源自于康德的思想资源，还有更加深厚的思想资源，比如说洛克，洛克对于这套权力的话语有很重

要的思想支撑。但是他认为，就对权力的理解方面，对权力本身概念、含义的挖掘方面，康德要更加深刻，因为康德在这当中所讲的人类的自律性和尊严，这两个在洛克关于人的自然权利的思想当中都还没有充分展现，所以从这个角度来说，他不是很看重洛克，在讲人权话语的时候主要是追溯到康德。

对于郝亿春教授的问题，他回答得很快。第一个问题，郝教授问他康德和亚里士多德都认为人是理性的动物，他们对于理性的理解有什么不同，这个他回答的是比较明确的。康德的理性当然是自由，他意味着人能够为自己立法，但亚里士多德的理性显然不是这个，亚里士多德的理性只是说我们能够对生活本身进行思考，而且他也明白这样的理性本身可能导致比动物世界更大的问题，所以这是二者之间清晰的界定。第二点你问他，假如我们用亚里士多德的框架重新给出关于人权的解决办法，它本身有什么内在的局限，他认为当然现在不能去讨论这个问题，因为不能将权力的问题安放在亚里士多德的框架之下，他是先有康德的框架，亚里士多德作为背景，在这个背景之下来处理二者之间的关系。第三点你问他孔子庄子等等怎么能在人权问题之上带来新的帮助，他的回答是比较宽泛的，他说你去阅读孔子庄子，因为他上《比较哲学》，所以他可能对这方面也懂不少。他认为可能对于人的意义是什么，人和宇宙之间的关系究竟是怎么样的，在这样的背景之下重新去思考人的存在的意义、人的意义本身，在这一点上，孔子和庄子的思想对于我们今天重新去思考人权的内涵也有帮助。

对于庞思奋教授的问题，他的回答主要是两个层面。第一个是你对他的评论，觉得他对康德处理得太简单；第二个就是康德的框架和亚里士多德的框架应该不是一个选择性的问题，而是二者之间辩证和整合统一的问题。第一个问题他承认，第二个问题他也认为二者之间的确不是选择谁的问题，而是说要在二者之间建立起内在的、对话的关系。

第 二 场

王南湜：从马克思主义哲学在中国的早期发展看理论的多重功能

发言人：王南湜

主持兼点评人：刘森林（马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长，哲学系教授）

翻译：张双利、江慕理

刘森林：第一组对话第二场，我们请南开大学王南湜教授发言，题目是“从马克思主义哲学在中国的早期发展看理论的多重功能”，大家欢迎！

王南湜：我这个问题是在研究中国马克思主义理论的早期发展时感觉到的，从李大钊、瞿秋白、李达，到毛泽东之间的戏剧性变化，但只是对这个问题做了一个初步的探讨，到目前还没有能够上升到亚里士多德的实践哲学的话语体系中去。

王南湜：下面是演讲稿的内容。

理论与生活实践的关系始终是实践哲学所关注的核心问题。但在论述这一问题时，人们却往往忽略了这一关系问题的多维度或多层次性，而将理论与实践各自视为一个整体性的存在，笼统地谈论其间的关系问题。我这里试图通过对马克思主义在中国的早期传播和发展这一富有戏剧性的案例，来分析理论与实践之间极为复杂的关联方式。第一个是**马克思主义哲学在中国早期发展的三个阶段。**本文所说的马克思主义哲学在中国早期发展，是指从李大钊到瞿秋白、李达、艾思奇，再到延安时期毛泽东这一时期的历史。在这短短的几十年间，马克思主义哲学在中国经历了一个极为巨大的变化，且这一变化显示出了一些极有趣味的特征，因而值得加以认真的考察。

第一个阶段是李大钊的马克思主义观。李大钊所理解的马克思的唯物史观之核心要点是两个方面，一是历史发展的动力及规律，另一则是人的活动即阶级斗争的作用。但这两个方面，李大钊却感觉到其间存在着内在张力。对此张力，李大钊承认列拿努（Eugenio Rignano）驳马克思的一段话是“可谓中了要厄”，但认为“这个明显的矛盾，在马氏学说中，也有自圆的说法”，但也承认这个解释

“终觉有些牵强矛盾的地方”。这是我们可以看到的李大钊对马克思学说的内在张力有个明确的说法。

第二个阶段是瞿秋白、李达、艾思奇之体系化努力。如果说马克思主义之传入中国的初期，由于种种原因而集中于唯物史观的话，那么，在紧接着的阶段则是一个引入辩证唯物主义，并使马克思主义体系化阶段。在这一阶段中，瞿秋白的工作则最富代表性。这里值得注意的是瞿秋白对马克思主义哲学的极端决定论的阐释。他认为，“有定论的意义便是否认一切所谓偶然性”。所谓“‘偶然’仅仅是主观的”。

第三个阶段是毛泽东的实践哲学。我赞成李泽厚的看法，认为毛泽东最重要的哲学思想存在于其军事政治著作之中。在其思想中，存在着一个由自觉能动性与客观规律性两个方面构成的关于人与其活动环境的存在论或本体论结构。这一存在论结构能够为合理地解决理论与实践、决定论与能动论的张力提供一种存在论和方法论前提。依据这一存在论前提，实际地而不是理论地解决了这一二元对立。

第二部分是讲中国马克思主义早期发展的阶段性特征之缘由，这是我对这三个阶段发展的一些解释。考察中国马克思主义哲学的早期发展，我们必须将这一理论的发展过程与中国近代历史实践过程关联起来，方能获得一种比较恰当的理解。

李大钊之所以与后来的马克思主义者们不同，能够对马克思主义学说中的内在张力表示疑问，正是由其时中国革命的实践状况所决定的。由于马克思主义此时仍是诸多社会主义思潮中的一种，尚处于中国历史实践“剧本”的候选者地位，并未获得特殊的理论地位，因而人们就能够以一种出于追求纯粹真确性，甚至带有挑剔的眼光去看待这一理论。在这种情况下，李大钊对于马克思主义当中所内含的张力的质疑，也就尽在情理之中了。李大钊的深刻之处，在于他看到了这一问题涉及到决定论的理论解释与能动论的实际行动之间的张力问题，并不能用一种单纯的理论方式予以消解。

从李大钊对于马克思主义理论内在张力的肯认和对于机械决定论的拒斥，到瞿秋白的极端决定论，虽然只有短短的三、四年时间，但这一时间中中国却发生了巨大的历史性事件，那就是中国共产党的成立。中共的成立意味着前一时期的

选择阶段已经结束，但问题在于，这还只是一小部分先进分子的选择，而尚未成为居于支配地位的社会性思想潮流。此时，既然理论“剧本”已经选定，所需要做的工作便是为这部巨型活剧选择足够多的合适的“演员”。但当时的理论“剧本”并不只有马克思主义一家，而是同时存在着许多竞争性的理论“剧本”，它们都需要巨量的“演员”去表演，因而，不同“导演”及“剧本”之间为争夺“演员”特别是优秀“演员”的竞争便必不可免。一当马克思主义从众多外来的“主义”中脱颖而出，为当时先进的中国人所选中之时，便立即面临着一个问题，如何使其成为广大国人所信奉之“主义”。要做到这一点，首先必须进行的工作便是，通过论辩，驳倒其他竞争性的“主义”，使马克思主义在理论上获得全胜。与此同时，通过通俗化的宣传，使广大民众，首先是广大青年接受马克思主义，使得马克思主义大众化，亦是壮大自身的传播所必须的。但要使这两个方面的工作富有成效，体系化是必不可少的。这正如成体系化的即有组织的队伍才能更有效地战胜对手一样，只有体系化，才一方面能最有力地驳倒其它竞争对手，另一方面，才能最有成效地传播于广大民众。

马克思主义在中国传播和发展的理论轨迹，到李达的《社会学大纲》问世，可以说已经大致上完成了从尚不成体系且缺乏内在严密性的理论向体系化理论的过渡。然而，吊诡的是，这一理论传播所要求的具有决定论性质的体系化理论，虽然在理论上是战胜竞争性对手的利器，但当其一旦直接进入到具体实践之中，却往往导致相反的结果，即会成为导致实践失败的根源。这便是教条主义支配政治实践而实行左倾冒险主义，从而导致多次失败的原因。而这就提出了一个重大的理论问题，如何一方面维持已经发展起来的体系化理论，另一方面又能防止将普遍性理论简单地构成性地应用于实践。显而易见，这两个方面的要求在某种意义上讲是互相冲突的。这表明这一问题注定是无法以一种理论的方式予以解决的。因此，一种可能的解决方式便似乎只能是非理论智慧的实践智慧的了。这便是毛泽东的贡献之所在。毛泽东的哲学是一种十分独特的实践哲学。对于这样一种哲学，不能仅将其置于哲学理论体系发展的序列中去考察，而是必须放在如何处理理论与实践、决定论与能动论的张力关系中去理解。毛泽东哲学贡献最核心之处，从根本上说在于他提供了一种能够解决理论与实践、决定论与能动论关系的实践哲学构想。

第三个大问题是理论的不同用途及其间关系。上述中国马克思主义哲学发展的三个阶段中所具有的极为不同的理论特征，不能仅仅被理解为理论的某种发展过程，而是须从中看到理论所具有的不同功能或用途，并进而看到理论与实践之间复杂的而非单一的关联方式。上述三个历史实践阶段之所具有的不同形态，不仅只具有历时性的意义，而且也可在共时性的意义上视为理论与实践之间的三种本质性关联方式。这便意味着理论与实践之间可能有着绝非单一的关系，而是其间存在着极为复杂的关联。而且，这三种功能或用途正是理论与实践的三种最基本关系或理论的三种最基本用途。

理论与实践的实用关系或理论的实用功能可称之为改变世界之作用或功能，这是理论最为显著之用途，故毋须多言。但人之为人并不限于此种实用性水平上，而在于他超越了此种水平，达到了一种对于理想性的意义的追求。而理论对于生活更高层级的意义便在于其对设定与论证社会理想的作用。一般而言，人的目的或理想的形成，总是反思性的，而与动物凭本能行动有根本的不同。既然是反思，那就是处在一种脱离直接行动的旁观者位置上，是从一种旁观者的眼光来看事情的。这种旁观者眼光即一种求真的理论态度。通常人们行动目的的形成与反思往往只是停留在日常意识层面，而不能形成系统的观念。但要形成社会性的行动，就必须有普遍信仰的社会理想来凝聚人心，而要使一种社会理想能成为被普遍接受的东西，就需要对其合理性与可行性进行理论论证。理论的这种功能可称之为解释世界之功能。

不仅如此，由于人类生活的一个必然特性是其社会性，即人的行动都是社会性的行动，人作为行动者都是社会性的行动者。但人的社会性不能仅靠生物本能，那只能构成一种动物式的社会性，而不能构成人类社会。人类社会行动的复杂性，使得其社会的构成必须依赖超越本能的东西，这当中，理论便是一个非常重要的方面。理论在构成行动之社会性中的作用就是对单个主体的型塑，使之成为社会性的行动者。理论型塑主体的这一功能通常被归属为一种意识形态作用方式，但意识形态既然是社会存在的构成部分，则其便不能仅靠揭露其虚假性而被消除。取代一种意识形态的只能是另一种意识形态，而不可能用一种所谓的“科学意识”取代所谓的“虚假意识”。意识形态固然有消极的辩护、麻痹作用，但若从社会运动或变革的视角看，则意识形态的存在状态首先便并非仅仅是对于社会制度和

利益关系的辩护功能，而是诸种意识形态之间的竞争“上岗”关系，即对于型塑社会主体主导权的争夺。这种争夺不仅是新旧意识形态之间的争夺，而且同时也是诸种新的意识形态之间对于型塑主体主导权的争夺。一种理论若要付诸于实践，它便必须从众多共存的理论中脱颖而出，成为一种主导性的理论。这种主导性首先便是在型塑主体方面的主导性。因为任何社会变革都必然是一种群众的事业，没有动员起众多社会成员参与其中，便无由成功。因此，只有先行掌握群众，才能够从事变革社会之事业。而一种意识形态要成功地成为主导性的型塑主体的力量，就必须击败其他竞争对手。而要能够击败其他竞争者，就必须具有比竞争者更为优胜的品质。这首先便是理论的体系化。只有体系化的理论，才能战胜其他竞争者，才能脱颖而出，成为胜利者。理论的这种功能可称之为型塑主体之功能。

理论与实践的关联或者说理论的三种功能或用途，都是理论自身所具有的，对于实践来说都是不可或缺的。但理论的这三种用途是各不相同，甚至是互相矛盾的。理论与实践关联上的种种问题，在很大程度上恐怕正是人们往往忽视了这一关系的多重性，特别是忽视了这个各方面的关系之间的非一致性，而将之归属一体。但既然三个方面各不相同，则这种归属一体的结果便只能是以偏概全，即以某一方面的功能僭代其他方面的功能，从而导致理论各种功能之间的误用。

以上我们基于中国马克思主义哲学早期发展与其时的历史实践背景，考察了这一过程中理论与实践的多重关系或理论的多重功能。由于这一历史实践是一种群体性的实践形态，故而这里所考察的理论与实践的关系也就只限于理论与这种群体实践的关系，而尚未涉及到理论与个体实践的关系。这是本文的局限之所在。我的发言到此结束，谢谢！

刘森林：谢谢王南湜教授精彩的报告！根据我的阅读，南湜老师这篇论文从理论的功效而不是从理论本身来解读中国马克思主义哲学早期的理论，角度很新颖，给了大家很多启发。我的强烈感受有三点：第一点是王老师这篇文章划分了三个阶段，对于第二个阶段，即从瞿秋白开始的这个阶段，我个人以前不是很重视，那么，这样一个阶段的引入更突显了中国早期马克思主义从李大钊经过中期这个阶段到毛泽东。按我的理解，李大钊和毛泽东都不是教条主义的，他们都没有太看重那个理论教条本身，而是十分重视理论对研究中国问题的价值和意义，而中间阶级的瞿秋白是俄国马克思主义的教条主义者，这对我的启发很大。

第二点，如果从理论的功效和实践的关系角度来解读中国的早期马克思主义哲学的发展的话，那么我们就可以说马克思主义理论（中国早期的马克思主义理论）是一个工具，它本身不是目的。那么，它的目的是什么呢？我想就是谋求领导权。在这一点上，我觉得上个世纪三十年代的毛泽东和欧洲的葛兰西是非常一致的。王老师的文章中也谈到，他们两个人的目的都是为了谋求政治领导权，但是葛兰西的重点是谋求文化领导权，而毛泽东是军事领导权。那么为了获得领导权，他的理论要争取民众，不管是葛兰西讲民众是“墙头草”，还是毛泽东心里认为民众是一群逐利者。要通过理论争取民众，那么理论主要的关注点就是通俗化，或者说就理论本身来说，看重的是理论的深度，而这样一个谋求领导权的理论看重的是效果。或者说，前者关注的是普遍性，而后者关注的是中国的特殊性。那么由此出发，王老师谈到理论的三种功能，在我看来对于中国早期马克思主义哲学来说最重要的是第三种，就是通过意识形态来塑造主体的那个功能，这个观点在我看来是很新颖的。

那么我想就王老师的报告提两个问题。第一个问题就是王老师把理论和实践的关系，还有决定论和能动性的关系，再加上普遍性和特殊性的关系，当作是中国马克思主义理论的核心问题。对此我有两个疑问：一个是，这是以毛泽东为代表的中国早期马克思主义理论本身的核心问题，还是思考者或反思者（即王老师您）在思考、反思时提出的问题。与之相关的是，决定性和能动性、普遍性和特殊性的关系问题是中国早期马克思主义理论内在提出的问题，但是理论和实践的关系问题已经成为了理论和外部的依附关系问题，这两者在什么程度上能够并列成为中国早期马克思主义实践哲学的核心问题？

第二个问题是从理论和实践的关系的角度来看，例如以中国早期马克思主义实践哲学的角度来看，到底什么是实践哲学意义上的哲学思考？我的意思是，这个实践者本人所面对的那个情境，和实践者本人作为解释者面对的情境或者说他所理解的那个情境，与非实践的、纯理论的那个反思者建构的情境是不一样的，那么从三个不同的情境出发，由此建构起来的理论在什么意义上是哲学思考的对象？是这个理论本身所展示的普遍的理念、道理，还是反思这个理论解释的那些前提、机制、立场或者是它的内涵弊端？

下面请斯蒂芬·萨尔科沃教授提问。

萨尔科沃（张双利译）：萨尔科沃教授有三个方面的意思。第一个是他首先表明就这个对话而言他其实是不太够资格的，因为你对他的文章的背景理论很了解，但是他对你的文章中提到的中国的马克思主义的整个发展等等其实是非常不了解的，所以在这个意义之上他很谦虚。第二点和第三点是他的两个问题。

第一个问题，他指出王老师在这篇文章当中提到了理论的两个方面：一个是这个理论如果真的要发挥它理论的功能，它必须是体系化的，这是他读出来的一个方面；另一个方面，他从整篇文章中又发现，在对理论和实践关系的理解中你又特别强调，其实理论是具有多种功能的，能够发挥多种效用的。他感觉到这中间有一个张力。也就是说，假如你要特别强调理论有多种功能，如果你只注意它的一种功能的话，你就可能会忽略它的其它功能，从而不能更好的把握理论和实践的关系。那么，他要问的是，你怎么能够在特别的关注理论的多种功能的情况下，依然能够很认真地对待“理论只要是一种好的理论，能够有充分的解释力的理论，它就必须是体系化的”。因为在体系化的内在的规定中，包含着对于其他理论的排斥。

第二个问题是他对你的文章的最后一句话、最后的一个结论提出来的。他对结论部分的读法是：他觉得你在这里很谦虚地说，你只是就中国的马克思主义的早期发展对这样一个理论和实践的关系进行了一种描述性的阐述，但是并没有提出一个规范性的东西，并没有从什么样的理论能够更好的地处理理论的多种功能的角度来说给出一点。他更关心的是你能不能在规范性这个方面提出比较强的建议。

王南湜：感谢两位教授的提问，我先回应刘森林教授的提问。刘森林教授提出的第一个问题是关于普遍性与特殊性、决定论与能动论、理论与实践，这些是毛泽东当年自身的问题还是思考者后来提出的问题，就是普遍性与特殊性、决定论与能动论的矛盾如何能和理论与实践并列在一起成为核心问题。这里面其实有两个问题，到底是他们自身的问题还是我反思时候的问题。我觉得这个问题，实际上，某种意义上来说，是我看到的它们本身的问题，但实际上本身也是我构造出来的问题，我认为它们“是”的问题是不是他们实际上“是”的问题，对我来说是无法回应的，因为我只能认为“是”。这个问题我认为没办法进一步讨论了。

但是我觉得可以讨论另外一个问题，就是普遍性与特殊性、决定论与能动论，

这个关系和理论与实际的关系并列在一起能不能成为核心问题。因为我这个论文比较简短，这也是我这几年一直考虑的问题，我提到了，其实森林教授也提到了，就是行动者与旁观者或者反思者的关系，这是我这几年受阿伦特的双重视角影响，特别受日本学者柄谷行人的影响。他是要求从马克思来读康德，从康德来读马克思，强调事先的视角和事后的视角。我认为事先的视角就是行动者的视角，事后的视角也就是旁观者的视角。也就是，行动者的视角恰好就是实践者的视角，旁观者的视角也就是理论观察者的视角。实际上进一步来看的话，理论的视角（理论的最高追求），如果以一个旁观者的视角来看的话，用柄谷行人的话来说，就是一个事情如果到了事后，它就变成了一个完成了的东西，必然是决定论的。如果是以一个行动者的视角，从事先的角度看问题的话，我们并不知道会有什么结果，我们只能揣测和预测，这样的话，一个行动者的视角必然是一个能动论或者非决定论的视角，如果这个世界是决定论的，那行动就不可能了。所以这几个问题，我把它看作是同一个问题的不同方面的表述。

森林教授的第二个问题，从理论和实践的关系来看，到底什么是实践哲学意义上的思考？行动者与反思者、旁观者的反思都不同，到底是理论本身所展示出来的，还是反思者展示出来的。这个问题比较复杂，涉及了很多层面的关系，我觉得跟徐长福教授的实践哲学有关。实践哲学的研究对象是实践智慧，但是，我们的研究本身不是实践智慧，它还是理论智慧。如果从这个基点出发的话，我觉得我们构造的这套理论，实际上是想解释理论和实际的关系，这个解释归根到底，还是一个旁观者或者反思者的立场。但这个反思不仅要反思我们作为行动者的实践智慧，同时还要反思我们作为反思者的理论反思，要反思理论智慧和实践智慧。这种反思在某种意义上，套用徐长福教授的话来说可能是一种元实践哲学的概念，但是跟徐长福教授的还不太一样，这个“元”在我这里（结合萨尔科沃教授的问题），更多是一种哲学社会学意义上的考虑。

我下面回答萨尔科沃教授的两个问题。萨尔科沃教授认为，我的文章讲到理论的两个方面：一个是体系化，另一个是介入行动的功能。也就是，一方面承认理论的体系化，即理论要真正有用必须体系化，另一方面，我同时又要承认理论有多种功能，二者之间有张力。这个问题如果从理论本身来看确实有张力，但是如果我们从哲学或者理论社会学、社会功能的角度来看，它们之间的张力可以得

到某种化解。也就是说，一种体系化的理论，主要是用来证明东西和说服人的，在自然科学中也是这样，理论是为了证明，为了把自己的想法告诉别人、说服别人。一个严密的理论，从大家都接受的前提出发，通过一种必然性的逻辑，能够推导出一个确定性的结果，这是理论说服人的功能。但如果说要做事，比如，我们要用某种理论指导中国的社会实践的话，这种理论如果想要真正有效，只能像徐长福教授说的那样，把这种理论当作一种康德意义上的调节性的理论，我们可以综合各种理论，通过日常的实践，把理论变得都相对化，就能起作用了。

至于理论本身，最有魅力的理论往往并不是那些体系化严密的理论，往往是自身有很多矛盾的，比如康德哲学，之所以能吸引这么多人去研究，就恰恰在于它的理论本身有一种内在的张力存在。如果一种理论是严密的、没有任何张力的，往往就理论价值来说，虽然有宣传的功效，但实际上，如瞿秋白所宣传的那种绝对的理论，现在不会有太多人认真地去看待。但是就理论本身来说，李大钊就认为它有着内在矛盾。如果一个理论有内在矛盾，大家还会承认；如果理论没有任何矛盾，如一加一等于二，这是一个很简单的理论，它具有粗浅的逻辑说服力，但没有太大意义。

萨尔科沃教授的第二个问题，是关于我能不能提供一个规范性上的东西。我之所以没有提供一个规范性的东西，因为这涉及到群体，涉及到政治活动，而我更多地把政治活动看作一种很难用针对个体的规范性来描述的东西。正如韦伯所讲的，对一个政治家要求伦理道德是致命的错误，这样的话，我更多地把政治活动看作一种为了追求某种目的而实行工具性的活动。它当然需要一种规范性，但这种规范性往往来自于其他我们所追求的目标的规范性，这样的话，关键就取决于政治活动的目标到底是什么。在这个意义上，如果内部来讲的话，这种规范性只能代表一种功利主义的规范性，就是你为了获得这种政治世界的成功，从哪一种方式更能达到目标的有效性方面来说。因此之所以我没有描述，这跟我对政治实践的看法有关。

刘宇：谢谢王老师！我想向王老师请教一个问题。王老师把理论对实践的功能归纳为三种，但是我认为对于马克思本人的哲学来讲，它还有一个更重要的功能就是批判的功能——它既不是直接来指导实践、改变世界的，也不是用来解释世界的现存状况，也不是用来动员群众革命的，而是表达对现实世界的一种永远

的不满足、否定性的态度，是一种批判的功能。这是我认为马克思哲学作为一种实践哲学最重要的一个特征，但这好像不在王老师的考虑范围内。我可不可以将此解释为，因为王老师是通过总结中国马克思主义者对待马克思哲学的态度来总结出文章所说的三种功能，而他们恰恰缺失了马克思实践哲学中的这种批判功能，我是不是可以解释为，马克思的实践哲学和中国马克思主义者本质性的差异，就在于是否具有这种彻底的、永无止境的批判精神？

谭群玉（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所副教授）：我想提一个问题。现在学界有很多看法，认为马克思主义理论挺好的，但是在实践中是失败的，在王老师您的发言里，也有一点涉及到这方面的问题。我们知道近代中国所面临的问题实际上就是求强求富的问题，众多中国知识分子在这个方向上努力都没有成功，但是中国共产党在马克思主义的指导下求强求富，应该说是成功的，虽然在过程上有很多曲折。我想问一下老师，您如何看待什么是成功，什么是失败？另外一个问题是，一般来说，理论会有其长远的目标和短期的目标，在马克思这里，他的长远目标就是理想的共产主义社会，而短期目标就是夺取政权，所以它的目的，即阶段性的目的和长远的目的之间是一个什么样的关系？

郝忆春：谢谢王老师的报告！我有一个问题：您一方面说理论是要求“真”的，另一方面您认为理论是一种意识形态，这其中似乎存在着一种张力。我想问一下，您认为在什么意义上意识形态是一种“真”，反过来讲，在什么意义上“真”是意识形态？

王南湜：我先回答刘宇的问题。因为我是追踪了马克思主义在中国的发展进程，因为马克思主义在中国发展中带有了一个很强的现实的目的，因此对理论批判这方面确实有缺失。但刚才的这三种描述，在某种意义上我认为，如李大钊的理论在某种程度上包涵了一点批判的功能，虽然不是很强烈，但毕竟和后来的瞿秋白、毛泽东还是不一样。李大钊虽然也探讨对中国实际可用的东西，但他对理论、对现实生活和其他理论是有所批判的。这一方面的描述确实不够系统。

对于谭群玉提的两个问题，我认为倒过来回答会更好些。理论追求一个长远的目标，它实际也起一个动员人的作用，但理论一旦付诸于行动，理论的目标肯定是一个近期的目标，我们要把近期的目标设想为一个长期的东西。但一旦实施起来很可能会有偏离，就如中国现在的目标到底是与理论上我们认为的马克思的

目标近了还是远了，还需要进一步的讨论。实际上，在实践家手上，一切都可能会先变为是近期目标。如此一来，要判断实践的成功与失败，这往往与目标相关。如果从理想目标来看，共产主义社会是一个平等的社会，但我们现在可能离平等越来越远了，从这方面来看，我们在实践上就是失败的；当然如果从国家富强的角度来看，我们确实富强了。因此这个问题是比较复杂的。

最后的问题，我简单回答一下，即关于理论求真和意识形态之间是否可能不一致。我认为，意识形态的问题是要管用，而求真的问题未必是要管用；但是要管用的话，某种程度上的真实是需要的，但太真实了效果可能又不好；但是要真实到何种程度，这又是一个意识形态的问题。

•第二组对话•

第 一 场

哈里曼：为什么明智不能成功说服人？

发言人：哈里曼

主持兼点评人：李萍

翻译：张双利、江慕理

李萍：经过上午精彩的发言之后，我们今天下午这个时段进入第二组的对话，我非常荣幸担任第二组对话的第一场的主持人。这一场的发言人是罗伯特•哈里曼教授，因为上午主持人已经对哈里曼教授做过介绍，我就不再介绍了，而把宝贵的时间留给他发表精彩的演讲。

哈里曼：尽管亚历山大大帝是亚里士多德的学生，然而他从不曾作为节制的典范而留在人们的记忆中。孔子是实践智慧的楷模，可是直到弥留之际，他都认定自己并未影响当时的诸侯。如果是典型的哲学家，那就很容易忽略在品格与影响之间的鸿沟，因为他们认为第一哲学原则的奥义是政治参与者们力不能逮或者兴味索然的。但通过与不那么富于实践性的思维模型比较，明智却被哲学家们说成是通向生活的恰当途径。

概言之，忽忽千年已逝，但实践智慧（practical wisdom）的积累却并无明显增进：智慧作品依然静置于古代文本中，文明的进步通常更多地归结为技术进步的进程和市场经济，而不是决策的更好实践，从投票站到华尔街，每个层次都充斥着糟糕的决策。实际上，对良好实践理性理解上的匮乏是研究明智的重要推动力之一：当然，设若能够辨明、促进和采纳更好的实践决策，那么一切都会非常有帮助。但这不是问题的全部，因为对明智的典型论证是拿它来同更为形式化、更占优势的思维方式进行对比：常见的可选择项包括：义务伦理学或其他形式的原则、科学推理或者其他由客观规范所定义的分析范例、官僚化程序主义或其他强制性规则体系，或者从另一个方面来看，是诸如情感主义、民粹主义和自由主义等这些广为传布的文化习性，它们放纵非理性、无知和自私自利，并规避自我约束。

约略言之，关于明智的文献的主题之一是，良好决策之式微仍缘于其他较不实际或较不合理的心态战胜了明智。一个人也许会因为不能充分明智而失败，还有可能因为其他人太误入歧途或者是太荒谬，从而不能赞同明智的意见，但绝非因为明智本身有失败的倾向。我认为，需要认真对待实践理性内部的倾向性，并且这么做可能引发明智史的进步——坦率地说，这是以重申经典言辞为其中一个特征的并内在于实践理性的研究，而绝非是对其进行解构和创造性的再阐述为特征的研究。

当然，从一开始，传统就确实蕴含着若干适当的告诫。在决策之前，人无法拥有完备的知识，甚而经常会缺乏充分的知识；当然实际决策依其本性可能别有情致，尤其是代表多元旨趣的其他参与者加入进来的时候；事关善好生活或者快乐的决策是实践的，它们受到欲望的影响，而欲望又是前理性的；在特定条件下，无法预先给出诸如把握时机之类的明智的关键性评价的价值，因为它们依赖于经验，而经验又有可能是欠缺的。诸如此类的洞见总是能够为明智特定的失败来正名，而且它们也担当起捍卫明智的言辞以及与更为苛刻的内在批判相抗衡的双重职责。确实，承认易错性，同时规避不合宜地严厉的合理性标准，这种可贵之处既指引了实践者，也庇护了哲学家。想当然地坚持认定，任何失败皆因只不过有些特殊的缺陷——该行为者缺乏该知识，而不是去承认，即使是实践智慧也可能是不充分智慧的或者不充分实践的。

我得将话题的重点突出些，把焦点集中于为何无法以理服人的问题上。虽然并不需要用到所有的明智行动，但在以理服人的行动中，许多明智行动仍然是必须的，一个人不能仅仅因遭受强迫就做出决策，而要对那些能够影响决策的尝试加以评判，对那些可以自由地做出其他选择的人，还要能够保证可以达成一致并且激发他们的行动积极性。同样地，因为实践智慧的性质是审慎的，而且涉及到共同体而不仅仅是个人，所以要想影响其他决策者，就必须涉及对论证和其他请求的布置问题。正如洛伊丝·塞尔夫（Lois Self）对这一紧密关联所做的总结那样：“修辞学是一门技艺，实践智慧则是理智德性；二者均是在可能的世界中起作用的特别‘理性能力’；从都需要抉择的理性原则来看，它们都是规范的过程；它们都具备普遍的适用性，但在应对特定情况时，均需要对细节加以审慎的分析；二者都理想化地重视人性的整全性（修辞学体现在其三个诉求，而实践智慧则体现在欲望与理性间的平衡）；最后，在对待公共善的事务上，二者都具备社会效

益和社会责任感。”

一个人或许不应仅仅将无法以理服人计入实践智慧的阻碍之一。我则把它视为要经由远离而不是经由切入内部来再造明智的出发点。因此，让我先来简单勾勒一下对一个明智的演说者而言面临的一些困难，随后再考察在西方文学经典中的两个代表性个案，最后在易错性与全球化的重叠背景下提出一些再造明智的建议，并以此作结。

[接下来的部分因会议介绍所需而删减为项目符号]

- 实践智慧的限制：
  - 外在限制：
    - 本性的：人的非理性、愚昧与易错性
    - 社会/文化的：地方性价值拒斥其他价值
    - 制度性的：自治权、权威、程序压倒智慧
    - 修辞学的：边缘处境、无道德的技术、多元性
    - 尺度问题：地方性智慧不等同于全球性智慧
  - 内在限制：
    - 经验性的：信息不充分、阐释性谬误
    - 结构性的：处理不可通约性，例如伦理的规范和权宜规范、短期利益与可持续性，彼此对立的善如自由与安全；诸如勇气/鲁莽、谨慎/怯懦之类的美德与邪恶 (反语 paradiastole) 间的悖谬，以及：
      - 重视性格/分散对人格的注意
        - 重视行动的限制/接受非必要的限制
        - 平衡不可通约的善/过分妥协
        - 互利的结果/错失机遇
        - 借助成功的践履/将享乐视为最高的善
      - 约定俗成的：
        - 谨慎，但却并非作为发起人和早期的接纳者起家
        - 依赖楷模会束缚适应性和创新性
        - 对雄辩术的疑忌会束缚有智慧地行动的能力
        - 权力与虚荣能俘获智慧的人格

即便如此（或至少概言之），楷模与雄辩术仍然是明智地思考的重要资源，明智的理论应当同时涵盖对理论和实践的重视，所以现在让我转而讨论两个负面的例子：这是富于智慧的领导者在关键的决定性时刻无法以理服人的个案，而他们的失败引发了灾难性的后果。两个例子均来自修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》。

[第一个例子——阿希达穆斯王（Archidamus）在斯巴达就是否撕毁与雅典的和平协议而展开讨论时的演说——将不予展示。不过值得注意的是，这两个例子均出自《伯罗奔尼撒战争史》，而且有很多显而易见的共同之处。]

[**注意**：这一演说是一位拥有当之无愧的实践智慧美名的政治领袖的明智典范。在诞生了自己的共同体中，他在权威和受敬重的位置上发表讲话，并且径直为准备充分然后才有所行动的拖延决定辩护。他定义了明智，为明智辩护，也身体力行了明智，给出类对可比较的资源的综合分析，倡导恰如其分的战略准备和行之有效的妥协程序，警告不要草率判断，并且明确地没有固守原则或者程序。他的讲话异常清晰有力：说明了相关的争论与态度，为自己的考量做出辩护，运用了公共价值，没有废话，并且是在恰当的时间做出这一切。此外，他对同样身为领导人的雅典的人伯里克利的战略态势所做的分析，最终被证明是正确的 (部分原因在于雅典罔顾伯里克利的忠告)。可他没有能够以理服人。][**注意**：修昔底德的解释并未局限于给出的那些理由，也就是斯巴达的民众煽动家惧怕雅典的势力；各次演说的表达、期间的关联及各次演说所表达的主题，彰显了修昔底德额外的和更宽广考量，此外，他还在陈述过程中致力于转化矛盾。]

在很久以后进行的战争中，和平被证明不过是战斗中短暂的间歇，雅典人决定开辟第二前线，派出远征军去征伐远在希腊世界边陲并且基本和战争无涉的西西里。这次侵略并无充分的法律、道德或者是军事基础，尤其是它还打破了伯里克利（此时已经离世）的忠告，伯里克利曾说，只要雅典人不试图谋求在战争中扩张雅典帝国，那就能够取胜。可他们偏偏就要这么做，灾难性的后果导致了崩溃。

但即使获得了忠告：就正如此前在斯巴达发生过的一样，一个智慧的伟大权威站出来阻止战争，然而却失败了。尼西亚斯（Nicias）是雅典的政治领袖，总体上反对（和其他许多贵族一样）帝国主义，是适用于当时的尼西亚斯和平条约（Peace of Nicias）的缔结者。在被选为远征军的三个领导者之一以后，他试图

说服公民大会放弃入侵的决定。同阿希达穆斯一样，尽管尼西亚斯的听众们蓄意否定他的请求，但作为故土城邦的经验丰富的领导人，他掌握一切演说优势， 他的实践智慧可谓尽善尽美。

尼西亚斯是一个有能力的演说家，尤其在于他能够把公民大会从声言要商讨后勤的目标转向重新思考此前的主张。在表明自己的主张时，他根据明智的典范来构建自己的论证：他告诉听众，他献身公众，而不是要计较个人安危（然而，与伯里克利此前的演说比较来看，他的演说又承认了私人利益和公共利益的合法性），并指出说任何演说都不能改变他们的品格，演说也已包括了在最大程度上保证个人所有物以及人身免于危险；因此，演说只集中于把握时机和评估困难。也许你会说，大家都是实践者，所以让我们对实践事务展开理性的探讨。接下来的事情是对地缘政治形势的敏锐分析，包括他所缔结的合约的脆弱性。随后，尼西亚斯谈到了支持侵略的雅典领导人及听众的性格，将老成者的远见与青年人不负责任的激情相对比，他说，谨慎不应被视为等同于怯懦，他请求公民大会主席无视想要程序性地阻止将此事提请投票的意见，并以此结尾。

概言之，尼西亚斯将自己与听众都定义为谨守实践理性的人，对指引决策的特定情况做了细致入微的阐述，让自己的判断奠基于对性格的估计，还以恢复城市的力量之名以及切勿冒非必要的危险来主张限制对“和平红利”的使用。历史也证明了他的正确：同盟并没有提供什么帮助，入侵引发了新一轮战争。更糟糕的是，由于他又发表了第二次演说，在这个演说中，他假定雅典人能够最终认识到决策有多愚蠢，并通过或是终结资金供应的方式或是提供过量的资金令己方不能承担战败的方式，来逆转这一决策，因此他的建议要求了过多的人员、舰船以及物资供应，这个灾难就变得更加复杂了。但不幸的是，这次演说却有说服力：雅典人全都陷入圈套，必然的是，随之而来的失败将令雅典变得虚弱。不过，这一试图成为机巧的操纵者的尝试却并非明智的良好例证，毋宁说，这可以被视为尼西亚斯摒弃了明智，一旦他无法以理服人，就尝试了一条更为公然的诡辩方式。

和从前的阿希达穆斯一样，尼西亚斯的失败，可以被归结为外部因素。和平不是一件能够轻易在雅典兜售的东西，听众已经投票表决赞同战争。此外，修昔底德也认为，当初刺激雅典人开战的原因是，雅典瞩目于去往西西里的航线——所以，帝国的企图从一开始就说服了每个人，注定走霉运的侵略的逻辑后果也就

随之出现了。无论如何，尼西亚斯的个案更加复杂，因为很清楚，似乎我们可以看清他正犯了个错：他没有以上面所引用的段落给演说作结，而是对他最有才能的敌人阿尔西比亚德（Alcibiades）发起了人身攻击。就算阿尔西比亚德不是一个拥有明智的人，而是一个性格豪爽的人，极富天分并且热衷于权力和享乐，可是这正体现出他是个最地道的雅典人。通过攻击阿尔西比亚德生活奢靡，尼西亚斯显示出他是一个驳斥阿尔西比亚德的优秀演说家，事情正是如此，从体面堕入人身攻击、文不对题的道德化以及在代际之间制造无法达成预期目标的对立，尼西亚斯严重地削弱了自身的民族精神。但问题是，这个错误仅仅是一个特殊情况，因此另一个明智的演说家在某种程度上可能避免呢，还是它象征了明智特征自身具备的弱点？如果事情果然如此，那么它能够引向其他的内在限制上去吗？尤其是考虑到这次失败的说服还是借着细致权衡、战略准备与和平的名义进行的。

我以古希腊世界的这两次演说为例来说明了特定的错误，以及在实践智慧内部存在着引发失败的普遍倾向。尼西亚斯的例子简单一些，因为当他攻击阿尔西比亚德及其听众中的盟友之时，我们可以看到显而易见的判断失误。尽管他（还有别的人）本可以不这么做，这些错误却都是直接出于明智的习惯：他对其共同体的直接经验很有把握，习惯于当时的社会习俗，即将智慧与年纪联系在一起，而且将智慧与激情视为针锋相对的，智慧是根据终身训练有素的沉思和可能成为荣誉之源的自制力，它强烈地倾向于批判自我放纵及其他形式的不节制，而且可能还倾向于过高评价个人品格，而不擅长处理会诱惑很多人的动机（诸如帝国的冒险与获利）问题。以上的每一条差异都很大，以至于可能被认为只不过是些个人化的差异，但它们实际上是一个整体，都是明智者的阴暗面。

所以，由于实践智慧的楷模是诸美德的融贯整体，他或者她就会常常遭遇到富有特色的恶行。正如谨慎或懦弱的行为可以被称为相同的一样，同样的美德可以激发或（错误地）应用到不同的行动中去，好比对人格膨胀与国家扩张的正当关切不会引发对节制更加细致入微的诉求，而是会导致对激烈的但却广受欢迎的反对意见的恶意中伤。更有甚者，融贯性可能正是问题本身的一部分：尽管在形式上对多种尺度持开放态度，但无论从其智识的历史还是从特定的应用性个案来看，明智显然能变成相对的独白式言辞。

[这又把我们带回了阿希达穆斯那里：应当承认，找寻与阿希达穆斯的演说

相关的失误是离题的；我也不是要断言其中含有堕入不明智的倾向，但对尼西亚斯的演说就能这么讲。当然有人也许会问，如果阿希达穆斯明智的话，说不定他就会更有说服力——以英明决策的名义——对他的言辞持抵制心态的人而言，假如其言辞能够更加坦率的话，情况又会如何？阿希达穆斯演说中的明智是彻底展开的言辞，整篇均是这样的言辞，但问题可能就出在这……]

简言之，明智可以因其自身的立场导致对不明智之辈缺乏同情性理解而可能失败。正如我在其他地方曾指出过的，缺乏同情性的理解——即更高阶次状态意向性（ higher order intentionality）——是最糟糕、最具攻击性方式的愚蠢的特征。所以，尽管与他方所达成的共同协作的承诺，接受各方的易错性，少做决定而让最优决策（optimal decision）来主导，等等一切都很好，然而明智也许就是因为缺乏像同情心之类的因素而过于理性了，到头来终归弄巧成拙。如果尼西亚斯没有去激烈反对阿尔西比亚德的奢靡，他也许会考虑到这种典型的雅典人性格特征将会导致长期的不满，最终会导向悲剧，说不定还需要更为纵容些才是。

在这一点上，我的论证可能只不过提供一个实践性的警示：切勿过分忠于理性，哪怕是实践理性也不行，尤其要着力倾听那些貌似不明智之辈的声音。但也许还需要给出另外一些理论观点。明智者缺乏同情心，这很可能是西方哲学传统主要致力于理性的部分后果，在西方政治思想中，缺乏同情心还同典型的行动导向结合在一起，我认为就是忙碌。例如，试想一下马基雅维利如何告诫一个智慧的统治者“应当从不虚度平静的时刻。”相反，印度教、佛教、儒教、拉比犹太教，以及其他始于轴心时代的宗教，全都强调镇定自若的核心地位，而且不是要逃避日常生活而是要享受生活。换言之，西方明智缺乏在所有其他智慧传统中都可以发现的对镇定自若与心灵安宁的强烈领会。

我援引孔子的话来说明这一点，在西方明智的文本中我还想不起有同样重要的话：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”我还没有能力将这一文本的含义加以彻底阐明，而且我部分依赖的是戴维 •辛顿（David Hinton）的评论，即“舜娴于道，所以他仅需南面而坐，即坐在象征帝王的位子上，由此，靠礼所织就的人类共同体就可以持续进行自我生成的过程，这是一个除引发敬畏之外别无他物的神圣过程。”更简单点儿说，我想舜之所以能够这么恬然安坐，是因为他已经雇佣、培训、授予以及用其他方式很好地组织了工作人员，所以治

理的一切功能（包括他自己的功能）都能顺利地通过每个人所扮演的角色来实现，他也就可以安坐，并因此而有时间和正确的心态来思索未来，即躬行被认为应该是明智领导人特征的深谋远虑，这样的领导人在某个恰当的时刻会做出关键性的变革来调整组织，以应对正在形成中的、会威胁到组织继续履行使命的挑战。更重要的是，因为领袖是“无为”的，即根据其公共角色来行动，而不是根据更为狭隘、自私、贪婪和可怕的需求来通过控制他人以保全和膨胀自我，所以这一切都能实现。

易言之，领导人并非总是无为，而是他总是以显得无为的样子有为，确切地说，就是通过仔细地、用心地和艺术地行动而有为，因为他或者她已经消除了自我，不会为自私分心，认识到存有是怎样的虚空不是一种威胁，而是一种对与基本自然进程同行的沉思性交流的邀约，由此，在看到诸事件是如何根据自身而展开的时候，一个人可以很有信心。他会避免根据常常是难耐的或迫切的要掌控周遭环境的欲望——肯定是一种任何实践心理中都会出现的欲望——而行动。因此，行动的欲望就不但需要与适度自制的美德相伴（节制与自制） (*sophrosune* and *krates*)，而且需要更高阶次的意向性，即富于同情心地认识到要关注他人。

与之相对的是，在亚里士多德所开创的西方明智传统中，恬淡仅仅是一种情感，与之相反的是愤怒，这二者都是用来以理服人的资源。

[口头陈述中删除了对这一观点的讨论]

总之，如果我的论证还有什么价值的话，那就是它得出了中国哲学具有非常特别的而且对西方明智言辞来说异常重要的贡献这样的结论。换言之，一种全球性明智言辞的可能性涵盖了对西方传统中深层缺陷的纠偏，与此同时，借由以全球性市民社会为中介的传播，西方传统能够接纳和改造其他智慧的文献。为了在与他者的联系中认识到自身实现善好生活的目的，西方明智需要发展出安坐、无为的实践。

当然，中国的明智远不止恬淡这么简单。我想，重要的因素还包括如下概念：

- 和谐/稳定
- 直面/圆通
- 诚信/互惠
- 语境化

•非二元逻辑。

这些元素中的每一个在西方传统中都有明确的对应物，然而就其自身而言，其中的每一个在中国都取得了更好的发展。同样重要的是，在中国，可以运用明智来调和基本概念间的张力，诸如调和资本主义与社会主义之间的张力，或者是文化主权与全球化之间的张力，但是我要再次强调，这不是我能说的。也许是因为共同的对实践性的承诺，我衷心希望，在多种智慧传统间展开的对话能够引发富有挑战性的再思考，即智慧如何介入方能做到事半功倍。

李萍：谢谢！感谢哈利曼教授给我们一个非常准时的、非常丰富的演讲。我想哈里曼教授的文章给我们提出了一个非常有意思的问题，就是明智——或者我们所说的实践智慧——它当然是好的，但是它到底有没有效果？这个有效性有一个很重要的前提就是它能够说服人。如果我们不能说服人，那么我们当然就没有办法让明智的建议得以实现。文章里面提到，其实在实践中，明智在说服别人上，并不总是成功的。这里面有很多的原因需要去阐释，他从分析修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》里面两个说服活动的案例，通过分析失败的说服为什么是失败的，从而提出了过分自信的理性是不能够保证成功的。而怎样使智慧能去说服人，他觉得是对复杂环境的尊重，对他人愿望、动机、习惯等等的同情。总之，更少自以为是可能更能取得成功。

哈里曼教授的演讲让我感受比较深的，是他从一个比较文化传统的角度提出了怎样丰富实践智慧，或者说怎样更加成功地去说服人，哈利曼从两种文化的不同向度对这个问题作了比较深的思考。有一点我想向哈里曼先生请教，在文章里面您提到了中国式的实践智慧，比如说“无为”以及还有孔子的智慧。我们知道在中国的先秦有很多的学派，其中“儒释道”可能是比较有代表性的三大学派，其中“无为”的观点取向比较多的是道家的学说，而儒家的“同情”据我的了解更多的是从人性的角度，儒家从一开始就把人看成是有相似性的。也就是说，“无为”更多的是一种道家的取向，而儒家更多的是讲人性的相似性，所以我想儒家也提出了一种很重要的实践智慧，这就是我们平常所说的“推己及人”。因为人性有相似性的这个基础，所以我们就可以推己及人。这是儒道两家在实践智慧上的一个不同的地方，我不知道哈里曼先生怎么看。

让我非常赞赏的是哈里曼教授从一种文化比较的角度，特别是从一种文化传

统比较的角度对实践智慧做了一个非常有启发性的分析。我相信大家也有很多问题想请教和讨论，按照我们会议的安排可以给我们这一组的下一个发言人马天俊教授优先提问权。

马天俊：谢谢！我很高兴见到哈里曼教授的文章，是在我们这个会议里面比较少见的从某一个角度提出了对实践智慧的批评。我们一般是希望它发挥更多的作用，在现代生活里面提升我们的生活等等，但这是一篇难得的批评文字。为了把更多的时间留给哈里曼教授，我就径直提出我的两个问题。第一个问题，实践智慧在古希腊看来也是一种稀罕的德性，不是人人都能做得到的，即使他努力，恐怕也还要寄托于某些运气，因此就发生这样一个问题，当我们讨论实践智慧，讨论实践智慧如何说服人这件事情的时候，我们是在对谁说话？因为这样的实践智慧不是人人都能做的到的，所以在古代的意义上，如果我们还延伸一点，在现代的意义上，当我们倡导实践智慧，包括考虑它的说服力的时候，我们是在对谁说话？同样的问题也发生在关于“无为”的方面。

在修昔底德的史书当中，有很多的演说，这些演说都是当时的政治家、领袖、指挥者们在说话。我们当然可以考虑他们的实践智慧问题，但是当我们在修昔底德笔下看不见那些在听演说的人，他们在参与那些宏大的军事行动的时候，他们也要决策，他们的实践智慧该怎么去谈似乎在修昔底德的著作中见不到。因此我很愿意提出我们讲实践智慧，讲说服的时候是对谁说的，是对谁有用的。

关于中国的实践智慧，我很高兴看见哈里曼教授推荐了一种政治智慧，叫做“无为”。“无为”在中国的传统里面儒道两家都会倡导，只要涉及政治问题，他们都很重视“无为”，这里面以道家为重，但是儒家也有这样的主张，正如哈里曼教授所引用的孔子的话。但是据我的了解，“无为”不是对一切有理性的人说的。“无为”这种事是和君主有关的，他是为君主治理国家所提出的建议，至于其他的人，例如被君主所统辖的人是谈不上“无为”的。实际上按照古代的说法叫做“君逸臣劳”，这个才是他所说的“无为”的艺术，而不是为所有人讲“无为”这样一种德性的。所以我就觉得涉及到古代的背景，“无为”的语境就要更复杂一些。也许我们在修昔底德的语境里面去谈“明智”、“实践智慧”的时候，可能也会有更加复杂的语境，当然这只是我提给哈里曼先生的一点小小的建议。

把“无为”理解为 *Do Nothing*，恐怕一开始就搞错了。我自己有一个特别的

兴趣非常想请教哈里曼先生，就是您在您的文章里涉及到了“修辞”，“修辞”这样一种话语活动在古代是依赖于一定的社会结构的，在现代如果它还发生的话也一定依赖于一定的社会结构，比如说民主制度。那么我想请教哈里曼先生，“修辞”这样的话语活动在古代处境和在现代这样有大规模的传媒的时代，它的性质和作用有没有重大的不同？

哈里曼（张双利译）：哈里曼先生说其实他写这篇文章是有他的用意的，这个用意就是希望能够引起争论，尤其是希望能引起跨文化的交流，所以从刚才的情况来看他认为他的目的达到了。

接下来他回应了他在一开始引用了一个儒家的文本，然后又给了一个很浓的道家色彩的阐释。他的回应大概有两点：第一点是强调他引用儒家的文本的时候，并不是不知道中国的先秦有很多的派别，也不是说他不了解儒家学说在当代不能直接和中国挂起钩来，引用这个文本是有他的独特用意的。他的用意就是希望通过应用这个文本，来彰显他所理解的西方语境当中的实践智慧的内在缺陷。所以他的目的不是为了说中国的文化是什么样的、儒家的目的是什么，他的用意是借助这些文本来彰显他要针对的问题。

第二点是说他自己也承认，他引用的这个文本就其英文翻译而言其实是已经打上了浓重的道家色彩。所以，同样是一个儒家的文本，但是在流传的过程中使大家带有这样的一个角度去对它进行阐释。所以他认为，重要的不是有没有找到儒家的正宗，而是借此去阐述西方语境中实践智慧的缺陷，看实践智慧有没有效。

接下来哈里曼先生回应李老师的问题。李老师说，如果我们一定要汲取资源的话可能更多的是“推己及人”的智慧，儒家强调对人性的理解以及在人性方面要更多地寻求将人连在一起的相似的东西。哈里曼先生说，如果就这方面来说，儒家的思想资源可以和西方的传统当中一些东西相呼应的。

对于马老师的问题，即实践智慧就其根本来说也是一种德性，它的养成依赖于一定的偶然条件。哈里曼先生觉得这的确是非常重要的。在这个背景下去看西方人对于实践智慧的理解的话，我们就会发现，西方在处理偶然性和理性的时候往往是有些偏颇的。当事情能够成功达成的时候，我们就会把原因归结为理性，而当事情不能成功的时候就往往把原因归结为偶然性的东西。就这一点，他也觉得实践智慧的养成也有很多偶然性的因素在里面。第三点回应是和他的文章直接

相关的，他强调在西方，对我们如何成功地生活在这个世界的解答往往会有两种极端：一端是过多地强调人在本质上会被各种非理性的因素所束缚，另一端过分地强调人之为人在于理性。他认为实践智慧的传统原本就标榜自己是走“中道”的，它不是彻底地强调非理性的方面，也不是彻底地强调理性的方面。他的文章是要讲这个标榜着自己走“中道”的实践智慧本身，最终也有可能陷入它自己为自己所编织的困境，这个困境就是，它自己可能走进一种自作自画的东西，而把其他的因素都推到一边。

你刚刚那两个问题要合在一起回答其实是挺困难的，你问他实践智慧究竟用在什么人身上，是不是只有所谓的领导者、当权者才能获得这种实践智慧，才能够有运用修辞的能力，如果是这样的话，我们怎么样把源自于古希腊的这个传统，在当代对它进行发掘和言说。他的回答不是有很明确的导向，但是主要有两点：一首先他承认这些修辞的确是用在这些领导者的身上，这是无可置疑的；第二点他强调，我们是在古希腊的背景下来看待这个问题的，这个背景从政治哲学的角度来看，很重要的一点就是民主制，所以虽然当修辞出来后会引起各种各样的政治争论，贵族派和民主派都会去争论修辞怎么样去安放。但是由于古希腊的政治制度主要还是民主制的，统治者和被统治者是可以轮换的，而并不是一个非常明确的等级制，所谓的统治者会达到等级制那样的顶端。

然后他把这个问题引到他自己的文章当中来，他觉得回答这个问题还要重新去学习修昔底德的历史。他提出，在读修昔底德的历史的时候有两种方法。一种是表面阅读方法，假如用表面阅读方法的话，那么他提到的这两个例子是很容易解决的，解决的方法就是理性面对非理性很明确地遭到了失败；但是还有另一种比较复杂的方法，如果我们要读得复杂一点的话，我们就要看到在这两个例子当中它本身所具有的那种自我悖谬性，也就是说并不是领导者所代表的理性原则被大众所代表的非理性原则所击败，而是刚好相反，是领导者在实践中运用实践智慧时，他所代表的理性原则本身有着致命的缺陷，所以他是因为他自己本身所具有的缺陷而导致领导者不能说服他人。

最后一点是针对他所引用的中国传统当中的“无为”思想。哈里曼教授回应说，从儒家的经典的角度来看，可能他对“无为”的意思的把握没有那么精微，但是他认为重要的是，从“无为”的角度的确能看到西方实践智慧传统中本身所

具有的问题。他再次强调这个内在的问题主要有两点。第一点就是 business，即没有办法停下来，他举了一个非常好的例子就是苏格拉底。我们知道苏格拉底遇到一个青年人常常会对一个问题无休止的追问下去，学者一般会认为这是一个非常好的爱智慧的德性，但实际上它是有内在的重要缺陷的。另外一个就是“无情”，最典型的是体现在苏格拉底自愿就死这件事上。当苏格拉底在死前面对自己的孩子、面对那些最能够打动人心的东西的时候也不为所动，当然我们可以把他当做一个希腊人的理性的代表，但同时它所强烈传达出来的是希腊理性的缺陷，就是它缺乏一种同情。所以，从这两个角度入手，我们当然不能把苏格拉底作为那样的实践智慧的代表，这个也可以佐证他在文章中所提出来的，即古希腊的实践智慧本身所具有的内在缺陷。

郝亿春：您所讲的言谈辞令的实践智慧，和我们平时所说的伦理政治方面的实践智慧有没有一个内在的关联，二者在价值上有没有优先性可言？

哈里曼（张双利译）：哈里曼教授回答说，修辞和明智其实是两个不同的概念，分属于两个不同的领域，修辞是一个独立的领域，在亚里士多德那里会涉及到智者、蛊惑者、哲学等等一系列的问题。在文章中他似乎是把两者连在一起，他解释说之所以把二者关联起来是因为这二者有一个共同的问题要解决，就是它们似乎是要把看似不可能糅合的、矛盾的诸方面融合在一起。实践智慧要把不同的善结合在一起，比如自由是一种善，安全也是一种善，这二者其实是有冲突的，实践智慧就是要考虑如何在共同的条件之下同时获得这些善。修辞也一样。修辞就是在我们的表达之中把矛盾的东西，“无矛盾”地阐发出来。

尤尔（张双利译）：尤尔教授提了两个问题。第一个问题是，他在文章中之所以对实践智慧进行如此的批评，是不是对实践智慧与理性做了过近的解读，即他所给出来的实践智慧批评都有一个前提，这个前提就是从他所理解的理性的角度对实践智慧进行解读。第二点则是关于实践智慧与德性的关系，邓•尤尔教授感觉哈里曼教授在文章中把实践智慧理解为一种德性或者很多种德性的集合，但是邓•尤尔教授要强调的是实践智慧还有另一个理解，就是在诸德性之间进行协调，比如说刚才苏格拉底的例子，你可以说苏格拉底的事例表明缺乏“同情”这种德性，但是如果我们从实践智慧的角度去考察苏格拉底的行为的话，也许可以说苏格拉底认为在这个时候“同情”应该让位。

哈里曼（张双利译）：关于智慧与理性之间的关系，哈里曼教授认为他的主要目的在于，在考察西方的实践智慧的传统的时候，他要明白这个时代是一个轴心时代，主要的背景是古希腊雅典的背景，在这个背景之下，我们去考察 prudence 的时候一定要把所有关于智慧的文本作为考察明智的文本。第二点的话，他觉得他基本上是一个康德的立场（即批判哲学的立场），所以还要对 prudence 加以考察的，假如 prudence 是种德性的话，这个德性本身的内在限度在哪里。

第 二 场

马天俊：论实践抽象

发言人：马天俊

主持兼点评人：王南湜

翻译：张双利、江慕理

王南湜：我们的第二组对话的第二场现在开始！马天俊教授是我的老朋友，现在能够主持他的发言很荣幸，下面就由马天俊教授发言。

马天俊：我的题目是《论实践抽象》。抽象通常被理解为思想活动或者思想活动的特殊方式，但真正说来，抽象并不限于思想，在原初的和更加重要的意义上，抽象是一种实际的活动或实际活动的一种特殊方式。论证贯通于思想和实践的抽象及其机制，特别是其中棘手的问题，构成本文的主旨。做到这一点的主要方法是复活死隐喻并深入思想史。

“抽象”在汉语里面是翻译用词，相应的英语词是 abstract 或 abstraction。“抽象”这个词语本身提示我们，它首先是动作性的。从词源上看，它是 draw，drag，或 pull away，例如“从母亲怀中夺走（婴儿）”这个夺就是那个“抽象”，又如卢克莱修这样描摹受伤且在狂热冲杀的人：“带着他身体残留的那部分，他继续进行战斗和屠杀，常常未注意到他执盾的左臂已丢失，已被车轮和镰刀带到马蹄中间去。”那么这个胳膊的丢失用的其实也是这样的抽象，在这个意义上“抽象”是实际的动作。卢克来修的这个描写里面血淋淋的场景跃然纸上。由此可见，“抽象”原本是一种现实的分离活动，而且往往不乏强力或暴力色彩。经过隐喻，“抽象”越来越多地被用来谈论思想和言说。

思想和言说在直接意义上并非强梁之举，也无血腥之气，但是隐喻根源对隐喻目标具有概念上的规定作用，这在很大程度上使思想和言说领域的“抽象”不可避免地带有强烈的主体意向性，或者说带有强烈的偏好性和利害性，这也就意味着这种抽象不是超然的中立性活动，抽象出什么或强调什么，抽象掉什么或忽略什么，是由抽象者和抽象对象之间多样而且多变的复杂关联决定的，抽象不必循着范畴属种层次和顺序进行，它实际上是远为多样化。

近代以来，哲学家们大都只在思想或言词的意义上使用“抽象”。而这只不过表明该隐喻已经习以为常，已经根深蒂固。一个隐喻取得成功的极致就是它成为死隐喻，作为意义一目了然的基本用语堂皇流通于思想和言谈之中，非经专门考察，隐喻性的来源及其蕴含的问题就会永逝于忘川之中。举例来说，培根、霍布斯、洛克、休谟、康德、黑格尔等重要哲学家都很重视探讨作为隐喻的“抽象”，即观念、意识、思维层面的“抽象”，但他们也都不觉察这“抽象”实际上是一个隐喻。（这方面详细的史料请见我完整的论文，在这个发言稿里面我把这部分材料性的东西略去了。）尽管如此，由于“抽象”的确是一个隐喻，实际的抽象作为源泉在发挥如人所愿的启发作用的同时，总是渗透着未必如人所愿的一些干扰作用或另类启发作用。譬如培根对“潮湿的”这一抽象语词的分析无意中显示了“抽象”的多样性和多变性。霍布斯有关“抽象”的论述则透露出“抽象”难以脱去的强暴性。洛克有关“抽象”的论述表明了实际的抽象和观念的抽象共同的有限性。就这种共同性而言，物质活动和观念活动并不是截然不同的两类活动。不仅如此，以洞穿其间的隐喻机制为条件，我们将比洛克更清楚更深刻地看到为何这两种活动具有重要的共同性，因为观念活动的机制——在这里我指的是“抽象”——乃是现实活动隐喻化的结果。洛克是明确反对并抨击修辞的，尽管他自己的言说也根本不可能避免修辞，但拒斥修辞的自觉态度使他在阐释某些观念活动机制时未能深入到隐喻的层次，反使自己的哲学反思成了某些死隐喻的俘虏。当然，洛克着眼于有限性而贯通物质活动和观念活动两界，还另有重要意义，可视为使思想重新通向现实的道路的开端。这一点要到黑格尔和马克思那里才能变得清楚明了。至于休谟，其特殊意义是将经验论原则推到极致，论证了“抽象观念”之不能成立。这种论断基于对观念活动的纯化，纯化意味着拒斥了观念活动中语言的积极作用。但这恰好表明，意识、观念意义上的“抽象”是以语言为中介的；低估语言，甚至拒斥语言，则意识观念的“抽象”必将暧昧不明。不过，低估语言的这种积极作用的不只是休谟，还有康德。与休谟有所不同的是，康德想当然地顺着语词的指引将“抽象”理解为意识的“逻辑操作”，这是先验论的作法。以“树”为例，康德很轻松地就说我们能够注意干、枝、叶“本身”，且“抽去”有关的大小、形状等等。与经验论对语言有时候是过分的警惕相反，先验论倒是乖乖地听从语言的指引，以至于常常把只有以语言为中介才能真正做到

的事情当作生物性智能就能做到的事情。若非有明晰的语词“干”、“枝”、“叶”，如何能够“只注意”“干、枝、叶本身”？没有语词的建构和指引，单凭注意力是达不到什么“本身”的。其实，先验论也好，经验论也罢，它们都没有恰当掂量语言的积极力量。与上述哲学家有所不同，耶拿时期的黑格尔曾经开过“抽象”的玩笑。（这个我在正文里有个很长的引用，在这里不能转述）黑格尔嘲笑抽象思维自有其用意，不过在我看来最重要的是他呈现了“抽象”的意向性、现实性或利害性。这些性质是现实的抽象本来就有的，而在隐喻的“抽象”中仿佛并不存在。但它们往往还是要冒出来，成为哲学内容的新因素。一旦黑格尔在这个方向上迈出明确的步伐，马克思就可以走得更远，从而把思想的抽象和现实的抽象彻底贯通起来，这也是洛克曾经暗示过的。

“抽象”这个词说的本来是现实活动，经过隐喻，它说的也是思想和言说活动了，甚至主要是思想和言说活动了。但是，“抽象”的现实性迟早也会随着隐喻进入一般说来并无直接现实性的思想和言说，从而造成现实的抽象与思想和言说的抽象相互渗透和贯通。上述思想史的梳理，显示的便是这样一点。下面我们尝试换用一种系统性的说明，依次阐述生命的抽象、官能的抽象、言语的抽象、实践的抽象，进而关注有关的实践智慧问题。

第一，生命的抽象。生命的基本实情之一即是要不断在环境中有所摄取，把摄取的东西变为按自身的机制重新组织起来的部分或成分。不管环境的局面如何，生命都力争达成这种摄取。根本上，摄取既是选择性的，又是强制性的。土壤的目的（假如有的话）不能说是为了长草，草却破土而出，从中吸取养料。草的目的也不能说是为了给牛吃，牛却要吃草而不吃土。牛产奶的目的不能说是为了给人吃，人却能养专门的奶牛以使其产奶供人所需。诸如此类的生命活动可以说是最原初的“抽象”。而且，生命品类万殊，“抽象”也便花样繁多。

第二，官能的抽象。在一般生命活动的基础上，人的生命活动有更进一步的特点。人天赋有各种官能以成就其生命活动。五官感觉首先不是为了求知而生的，而是为了生存而生的。视、听、嗅、味、触在环境中各有所感，各有所觉，作为较复杂生命活动之整体的部分，可以说五官也是在环境中各自有所摄取。值得注意的是，首先，环境可能具有并且往往实际上具有的性质和作用是无止境的，但人并不需要一切可能的东西，也不需要一切实际存在的东西。眼有所见，但并不

见一切，耳有所听，但不听一切，如此等等。因此，五官活动是对环境所进行的“抽象”。这种抽象对人和人的环境来说具有实际的必然性，但没有绝对的必然性，换句话说，衡以绝对必然性的标准，五官是偶然的，从而自然主体就是偶然的；五官的收获是偶然的，从而环境之面目如何就是偶然的。其次，五官之数、五官之间的关系并无先验的根据，有五官天生不全的人，有五官后天受损的人，但他们却不是不可能过人的生活的人。同时，五官各有自己的摄取，各有自己的“抽象”，它们之间可以经验性地彼此配合，但任何一个与另一个都没有必然的配合关系。再次，不同的人其官能的发达程度和偏好是多种多样的，实际发生的“抽象”也注定是多种多样的。在天赋官能的层次上，没有任何先验原则能够给“抽象”提供统一的原理。

第三，言语的抽象。词句之多，远过于五官。每一个词，都是一个“抽象”。每一句话，都是若干“抽象”的一种可能的或不可能的组合。若干句子结为一个描述或一个论证，乃是“抽象”的更复杂的组合。这些组合又强调了某种实际的或可能的或不可能的生活场景，以造就某种理解和倾向。在言语中，“抽象”爆炸性地膨胀着，言语不仅能够切合自然官能的世界，还能够隐喻地说出非感官可及的内在的世界和超越的世界。而且，人类的自然语言是复数而不是单数，这就使言语的“抽象”更加杂多。因此真正说来，“抽象”之争主要不发生在自然官能层次，而是发生在言语层次。更加重要的是，言语从来都不只是说说而已的，言语是人类现实生活的一种强大的积极力量，“抽象”之杂多性意味着实践的杂多性。这是人类文明生活的显著特征。

第四，实践的抽象。如果从人的观点看，实践是生命的高级样式，实践甚至是人的高级生命样式。这种实践在狭义上特指人的某种自成目的的行动，在广义上可以指人的一切活动。但无论如何，实践决不是放任自然过程自然地进行，套用亚里士多德的用语，不管是植物灵魂的活动，动物灵魂的活动，还是理性灵魂的活动，都是有所趋避有所选择的活动，也就是说，都是“抽象”活动。吸营养、追配偶、谋利润、求正义在亚里士多德那里大概是各不相同的，不过在我们这里则肯定是相同的，即都是“抽象”活动，而且就人类文明生活来说还肯定是为言语所中介了的“抽象”。另一方面，任何实践都要有所实现，也就是要实现某种“抽象”或“抽象”的组合。这种实践若以社会性的言语为中介则会极度强化和

多样化，也会达成令人目眩的文明成就（我这里有些例子不能展开例如金字塔、长城、大都市、劳动营、流水线、农民工、人妖、职业运动员）。

现实的劫夺，名为“抽象”。它又隐喻地言说思想活动，最终表明思想活动也是现实活动的一部分，二者相互呼应，彼此强化。然而难处在哪里呢？在“抽象”的敌人那里，换句话说，在于“抽象”本身，因为没有“抽象”也就没有许多不相一致的“抽象”，同时也就没有被“抽象”肆意劫夺的“具体”。“抽象”和“抽象”实际上会打架，例如质料与形式，平等与自由。“抽象”和“具体”实际上也会打架，并且赢家往往是后者，例如一碗毒芹汁就要了苏格拉底的命，一次地震就造成了福岛核电站泄漏。然而“抽象”又不可或缺，没有“抽象”就没有人类文明。既要“抽象”又要警惕地对待随之而来的冲突和风险，这大概就是实践智慧之所以必要的缘由。但是实践智慧在正视并应对文明生活的这种命运的时候却并无必胜的根据。

王南湜：谢谢天俊教授的精彩发言！天俊教授提出了一个非常重要的问题，即思维抽象的世俗之根（世俗的根据）。但这个问题理应是马克思主义哲学中的一个重大问题，因为正是马克思把理论奠基在了人类实践的基础上。但很遗憾，马克思主义哲学中过去很少有这种讨论。在我的印象和阅读记忆中，我只是偶尔看到过前苏联的一个心理学家维果茨基亚讨论过这个问题，他在讨论心理学认知、心理学问题时，讨论过这个工具的低级抽象（工具的初级抽象），然后我们的思维抽象是发生在“工具的”抽象（低级抽象）的基础上的。因为“工具的”抽象应对万事万物的时候，我们的工具是有限的，万事万物是多样性的，而工具对所有的这些东西都一视同仁，它本身就是一个抽象作用，只抓住了对象的某一个方面。在这个基础上，我们人类的思维要是没有抽象作用的话，思维的作用就没有办法体现。关键是我们以往把抽象看成一个理所当然的东西，那么天俊教授提出了一个重要的，应该说是马克思主义哲学尚没有认真讨论的问题。

我下面要对天俊教授提两个问题，也许可能这个问题会把天俊教授的这篇文章引向另一个方向，但我的问题有个很重要的方面。一个问题是，天俊教授把这个抽象问题普遍化了，就是抽象问题的世俗基础普遍化了，这点我觉得要肯定。但如果我们要进一步追问，一个很重要的问题（天俊教授也讨论到了）就是，我们中国式的抽象思维这方面远不如西方，在西方文化中，它追求一种超越我们感

性经验的东西，即那种超越性的存在，但在中国文化中，始终缺乏这种东西（只有在佛教传入以后，多少才带有这种东西，但是这种东西往往也是被感性化了）。借用汉学家安乐哲的说法，我们中国人在传统文化中始终处在第一问题框架中，而西方达到了第二问题框架。那么，这种东西是由什么决定的呢？如果追溯其世俗基础的话，东西文化对于这种抽象，不是说我们没有这种能力，而是说我们对这种抽象不感兴趣，往往是拒斥做这种抽象，这到底是由什么东西决定了的？

我要提的第二个问题与第一个问题相关。天俊教授在文章中论及马克思谈到的商品交换的抽象，但马克思主要讨论的问题是：和古代社会不同的现代社会，在商品经济生产条件下，我们受抽象统治。抽象统治的代表就是金钱，马克思认为你口袋里面装的不仅是金钱，而且你的社会权力、社会关系都装在口袋里面。这种抽象引导着我们的生产，在过去我们的生产是直接为了一个具体的实用价值，那么现代社会的生产恰恰是为了追求这种抽象的货币。那么这样一种社会状况，不仅引导着生产还进一步诱导、引导、支配我们整个社会生活。譬如我们一次又一次的经济危机，更进一步，近几年的金融危机大概都是这种抽象的结果。如果我们并不考虑这个问题的话，就是这种特殊的抽象、这种资本主义、这种商品经济生产的抽象，它在我们这个现代社会中，对我们思维的抽象是到底是种什么关系？可以进一步讨论吗？

下面请哈里曼教授优先提问。

哈里曼（张双利译）：他主要从三个层次进行提问。第一个层次直接涉及到尼采的文本，就是尼采写的《真理和谎言之非道德论》，其中大概有两个角度与你这个文本相关。一个是他也提到，你这里所讲的“死隐喻”的问题，就是思想活动和死隐喻之间的关系。另外一个是在这个过程中，因为你是从抽象的角度，从现实生活的实际活动的抽象和思想本身做一个抽象，所以当他也从这个角度去讲的时候，他会特别强调权力意志的问题。假如把尼采的这个角度引进来，他要问你的问题就是，你在这个文本当中提到了各种各样的抽象，对这些抽象，人们去怎么对它们进行评价？在这个过程中有效性？还是说必须有其他的标准？

另外一个问题也是比较难回答。这个问题主要与当今的视域学问题相关。你在这个地方尤其是提到了言语的抽象，他要问你的是，你提的这些言语抽象会带来些什么结果呢？你会使得我们在语言的应用方面更加自由吗？还是刚好相反，

你把我们导向了一个“语言的牢笼”？所以他想知道你在这方面是怎么思考的。

另外，第三个问题也是挺难的，他提到的这个作者我不是很熟悉。他叫 James Skort。这个作者提到过一个很重要的观点，即人的抽象本身反过来能够成为生活当中决定性的因素，反过头来能改变现实。如果从这个角度来看，他想问你假如你在思考抽象的问题的时候，你是不是意识到，国家权力本身必须包含在你的抽象思考中？

王南湜：下面请马天俊教授做一个回应，尽量简要些。

马天俊：谢谢主持人，谢谢哈里曼教授！我先来回答主席的问题，两个问题里面，如果我可以接受前面您对我的肯定的话，我想您的问题就有答案了。也就是说抽象普遍化了看来还不错，那么如果这样的话，比如关于中国人的抽象思维似乎不怎么发达，这样的问题就不会提出来了。各有各的抽象方式，不是他们的那种抽象才叫抽象，我们一样抽象。我以前写过文章探讨“道”的问题，它很普通，它就隐喻化使用了老子里面的“博之不得，听而不闻、视而不见”，但是它就是一个至高的东西，其实它也在做抽象的使用，只不过走的路因为文化传统的差异各有不同。但是在这方面，我不把它估价为“强”还是“弱”，我觉得在自然语言里面，没有谁比谁更抽象一些。况且关于这个抽象，前面我是把它泛化了，当这种泛化可以接受的时候，就不再是好像西方人很擅长抽象思维。一切思维都是抽象，而且都是按照这种方式，泛化了之后的抽象。所以在这件事情上，我的想法是只会有差异，不会有强弱，或者说一个是标准的、另一个是不够格的，不存在这样的问题。

第二个问题是关于抽象统治人，这是马克思对时代的一个诊断，而且他也期望在未来有一种可能，人们摆脱这种抽象的统治。关于这个问题，按我的论证和思路，马克思的这个判断当然没有错——抽象统治人。可是抽象什么时候都统治人，只不过统治的方式有变化，包括在商品经济的条件下，比如在资本的大范围的作用下，这个会有类型、样式、广泛性的不同，但是不存在人不受抽象统治的时候。因为一开始我讲的是生命的抽象，那么一起手它就在做这个活动，绝不会在后来有一个时刻摆脱了抽象。那么越是文明发达的社会，至少对于个体而言，越是被各种各样的抽象统治，它形塑着那些人，各种各样的抽象，越是到现代社会的时候，这种作用力量越强。我看不见哪一天可以减弱，或者说我对马克思所

向往的解放不是很赞同，或者我不敢那么论断。既然已经上路就走到底，这样的抽象和思维有什么关系？就会有那样泛泛的关系，但是你关心的可能是在某一个时代人们采取了什么思维方式？是不是和那个时代的生活有特殊的关联？这个关联是会有的，但不会是一个有意义的关联，在这个意义上我估价的很高。

对于哈里曼教授，我也想说同样的话，你已经给我提供了回答问题的资源，所以我就率直地把它说出来。因为您在开始的时候已经提到了尼采，提到了权力意志问题，以及在尼采的这些思想里边关于真实和谎言之间的这种关系，或者说真理和谎言之间的关系。这个思想我是熟悉的，但是这也就是对后面几个问题的回答的源泉，因此如果我回答了的话，我想是您自己回答了自己的问题。

第一个问题，如此多种多样的、甚至说是杂多的抽象，它会不会有一个标准，就是这么乱会不会有一个标准？甚至您暗示说这个标准会不会就是“强力意志”？那么按照我现在的理解，我愿意接受尼采的结论。虽然这个结论可能会有这样那样的问题，但顺着我这样论证的思路下去，如果关于这个问题还要求得一个解答的话，就是涉及到偏好啊、利害啊、甚至是暴力的东西，那么它背后的东西就是权力。也许我不太愿意使用“权力意志”，但是我相信那个后面是权力，是实实在在的，有的时候说话、有的时候无言的权力。

第二个问题如果我没有误会的话，就是如果像我这样来想问题的话，后果是什么？我们的生活会怎么样？我们会不会被困在一个言语的牢笼之中，越文明越会进到这个牢笼里面？但这只是一个最常见的情况。当我们的生活、我们的文明出了故障，甚至可以说叫崩溃了的时候，其实有一种走出笼子的办法，那就是回退到那个比较朴素的、就是生命的官能的那个层次上，我们就不在语言的牢笼里面了，但这种情况就意味着文明的衰败或者是文明的衰退。如果我们关心文明生活的话，那么我很赞同我们一定生活在这样的笼子里面，问题可能在于这个笼子就是我们造出来的，这个笼子因为是我们造出来的，是我们的文明的成就，因此它未见得是困住人的含义。在这方面我可能稍微乐观一点，因为这就是我们造出来的，所谓的文明就是这个意思，这也是我想贯彻我这个论文的主旨。所以这个结论我说“既然上路就走到底”，我认为我要把这个结论明确表达出来。对于个体的自由，对于尊严啊、幸福啊等等这些向往也许不太有利，不过我是做理论的，我要遵守理智的诚实，我没办法。

第三个问题很抱歉，好像我没完全听懂。就我能听懂的部分而言，抽象是改变现实的能动力量，这是毫无疑问的。由于我们有了言语，有了言语方面抽象的使用，可能世界对我们就充分地展现出来了。这个时候对于文明生活的创造，是一个不可或缺的积极力量。在这个意义上，抽象是能够塑造的、改变现实的。在这个方面，我非常高估抽象的作用。当然他的问题肯定是很严重的，这个方面的问题，我想在这里就不去重复它了，我们徐长福教授就是多年致力于这方面的研究。也许我以后可以试一试。谢谢！

在这样一个我自己的主旨上面，哈里曼教授的几个问题，包括我们主席王南湜教授的几个问题，我如此看重抽象的时候，其实是高度警惕它可能带来的问题的。因此，我也很期待，正是因为事情是如此这般的，才分外需要实践智慧。实践智慧，用我们的流行话语来讲，叫使命光荣，责任重大，它确实要完成很多任务。但是，似乎实践智慧没有完全地把握、去料理好这个方面的任务。所以我们文明生活也一直处在险境当中。我如此高调地肯定抽象，其实下一步是为了对抽象做严厉的修辞批评。

郝亿春：谢谢天俊教授的报告，我有两个小问题。一个是您在发言稿第 45 页中间，有句话说“没有语词的建构和指引，单凭注意力是达不到什么‘本身’的。”这句话是什么意思，解释一下做这样的论断的根据在哪里？第二个呢，您谈抽象谈得比较多，各种各样的，那它的反面是什么？是具体、总体、全面、原初？它的反面是什么？谢谢！

洪汉鼎：马教授的这篇文章很有新意，至少从一个哲学的框架来说，我感觉到人们的那个概念的框架可能要变。比如说，什么叫做抽象（the abstraction）？刚才问到抽象的对立面是什么，我们讲抽象，它的对立面应该是具体。抽象是什么呢？它是从具体到一个非具体。如果是“抽取”的话，它可以从具体到另外一个具体，从有形到另外一个有形，这个是差别很大的。抽象是一个从具体到一个无形的非具体。所以你刚才举的希腊那些例子都是具体到具体。就这个概念的框架我们知道，在哲学框架上这个是很严格的，马教授把抽象跟修辞和隐喻结合起来是不准确的。隐喻是从这个具体到另外一个具体，决不能说一个具体到一个抽象的隐喻，那不叫隐喻。隐喻就是这样，比如说把花比作小孩，就是从一个具体到另外一个具体，这个就比较工整些。另外，哲学史上的例子，比如洛克、康德、

马克思好像都是在做抽象，实际上是不一样的：洛克是讲具体，他反对抽象；拿黑格尔、康德来说，他们所作的抽象主要是理性——所以这两个也不能等同。那更重要的是语言，那个语言抽象，大家都知道索绪尔的区分，一个是 *langue*，一个是 *parole*。*parole* 是具体，那就是在具体的语境中是具体的；*langue* 是一个抽象。所以怎样理解这个抽象？这个抽象绝不是一个“抽取”，从一个具体到另外一个具体，从一个有形到另外一个。它是一个从有形到无形，从具体到抽象。所以我就想问问马教授怎样理解这个概念，这个概念在我们哲学中是比较……是不是必须要有一个来框架摆进去？

马天俊：谢谢亿春和洪老师，郝老师的这个问题我可以合并到洪老师的问题一起来回答。简单地说抽象的反面就是具体。但是我这篇文章基本的做法，恰恰是通过词源的梳理还原回 *abstract* 和那个 *concrete* 到底是什么意思。Abstract 是动作性的，洪先生您讲，说抽象和抽取好像不能等同，但是后来我们经过隐喻之后在成熟的思想史领域里面，大家就习惯性觉得这是一个特定的用法了。我是通过词语史的这样的还原，找到它的现实的动作性（这个我在论文里面有论证）。而我查过 concrete 的拉丁词源，是长在一起（grow together）叫具体，抽象刚好就是在那里面往出拿东西。这个就是抽象，我们专门把它用在思想上面，因为我们用得太习惯了就变成了死隐喻。

关于亿春讲的怎么看见本身而没有词语的建构，我是对着康德在《逻辑学讲义》里面，这在论文集的第 71 页，我有详细的文献引证。在那里面，他就说他能够随机只注意干、枝、叶本身，那么在我看起来，这是由语词指引出来的，凭他的官能，看不见本身，本身怎么能看见呢？我是这样一个意思。所以这个就是受语词的建构和指引，以至于我们很容易做到的时候，我们没有去足够地觉察，我们受多少文明的教养才说，我很容易就能注意到什么什么本身。那么这就很自然的牵涉到洪老师的问题。

隐喻并不只发生在有形的与有形的之间，实际上我在真正重视的那个隐喻，恰恰是从有形进入到无形，无形是通过有形隐喻地说出来的。在这个意义上，我的研究心得和您提到的成熟的哲学史和思想史上的框架和规范，这个框架规范我是熟悉的，我现在所做的工作我知道和这个规范是相背离的，如果我造化大的话，我真的能更动一点格局，我相信洪老师也会鼓励我的。

我觉得哲理的探讨应该保持或者力争恢复对于思想问题的那个敏感性。我们确实养成了很多习惯，但是这些习惯有些时候，如果我们有根据的话，应该去批评。

•第三组对话•

第 一 场

朱葆伟：实践智慧与实践推理

发言人：朱葆伟（中国社会科学院哲学研究所研究员、《哲学研究》副主编）

主持兼点评人：俞吾金

翻译：张双利、江慕理

朱葆伟：谢谢主席！谢谢中山大学的邀请！其实，相比起各位专家来讲，我应该算作一个业余爱好者，因为我的主业是作编辑。我谈的题目是实践智慧与实践推理。写这篇文章出于两个背景：第一个就是，当代哲学的重要变化之一是实践哲学的复兴，借用科学哲学家托马斯•库恩的概念就是，相比起意识哲学或理论哲学，实践哲学是一种不同的“范式”。第二，应用伦理学以及德性伦理学的蓬勃发展，使得实践智慧成为一个关注的焦点。然而，在一些文献中，对实践智慧的理解往往有过于狭隘之嫌，所以我想讨论三个问题：第一，试图从理论活动与实践活动的区别角度对实践活动的特征和内涵做一个初步的描述；第二，实践智慧内在地包含善的要求，并与存在论相通；第三，实践推理与理论推理的不同之处。对这些问题的研究，我觉得中国古代哲学可以提供某些思想资源。

1. 理论与实践

如果把狭义的理论活动看做是“思”的事情，那么实践就是“做事”，是“行动”。实践的思考方式，以及关于实践的理论把握，都不同于以往认识论或知识论。

1．1．亚里士多德论两类知识

亚里士多德已经把理论与实践作了区分(“理论”在他那里又表述为“智慧”)。亚里士多德把世界划分为恒常的世界和变化的世界，相应地，他在进行学科分类时，将其分为理论的、实践的和创制的三种。

大致说，这种区分有以下几个方面：（1）智慧（或理论知识，根本原理和原

因的知识）具有恒定、普遍、必然的性质；实践智慧和创制智慧（creation wisdom）是变动的特殊的，它受制于偶然、当下，最终落脚于行动。（2）智慧是最高的知识，它不但要知道由第一原理推出的结论，而且要认识第一原理自身；而实践智慧和政治智慧却只以人自身的有益和善为对象。（3）实践智慧和技艺都以特殊的具体事物为对象，但技艺是以制造其他事物为目的，而实践智慧却以人自身的有益为目的。

但是亚里士多德推崇理论知识而贬低实践知识和创制的知识，这是我们不能同意的。

1．2. 伽达默尔

20 世纪，很多哲学家都为实践智慧的研究做出了贡献。这里主要谈伽达默尔，因为他是对实践智慧理解极为深刻的一个。

伽达默尔在《自述》中说，亚里士多德的“实践智慧”影响了他的一生，由此确立起他的问题意识。他的“解释学就是实践哲学”。伽达默尔的哲学中特别引起我们注意的，有如下几点：

（1）普遍—特殊、具体的关系。不仅特殊纳入一般，一般也纳入特殊。伽达默尔指出，对于实践理性来说，它的最重要的特点在于，“目的本身、‘普适性’的东西是靠独一无二的东西获得其确定性的”：“任何普遍的、任何规范的意义只有在其具体化中或通过其具体化才能得到判定和决定”。在某一个别场合的具体应用中，普遍的知识“毫无疑问将受到改变”。

伽达默尔特别举出了法学解释性的典范意义：那种旨在寻找法律和提出某一裁决的任务中包含着亚里士多德已明确概括过的那种不可抗拒的紧张关系，即法律框架的普遍有效性与具体案例的个别性之间的紧张关系。在某种意义上，对一条法律的正确解释是蕴含在它的应用中。在这里，对一条法律的每一次运用不是理论陈述，而是在“用语词做事”，是要能够形成某种新的内容。从而带来法律意义的一次圆满实现。

艺术活动也是这样：表演是一个再创造，在这里，人们超越了当下所与的这个作品，形成并决定着各种新的现实。

（2）实践包括意志和反思。“实践包括选择和决定做某事而不做其他事”。依靠反思，我们用一种分析的程序，把意志所指的目标具体化。

（3）“实践是与他人相关的”。由此，伽达默尔十分强调团结的价值。

（4）此外，伽达默尔还十分强调传统。他说：实践不仅仅依赖于对规范的一种抽象意识。实践总是已经受着具体事物的驱使，它带着先入之见，并且受到对各种先入之见进行批判的挑战。

显然，这些对于我们理解实践的逻辑、实践的思考方式和实践智慧有极大的意义。

1．3．加上自己的理解，我把理论与实践的区分概括为九个方面：

（1）一个根本区分：一个是认识，一个是行动；或一个是思考，一个是做事，尽管我们在行动中同时贯穿了思考。

（2）对象和思考方式。理论认识是对现实的、实在的世界的反映；实践的思考方式则是面向未来的，是面向关于“可能世界”中“可能存在的”和“可能转化为现实”的事物，其中包括了根据现实可能性和条件而发展出一种新的行动模式的能力。

（3）普遍与特殊的关系：理论认识引向普遍，实践则指向具体。

（4）理论的证明标准是真，实践的证明标准是有效。有效性是由其能够开启行动的种种可能性来保证的。

（5）观察者（旁观者）与参与者。理论（尤其是自然科学）认识往往要求中立的、观察者的立场（人们还把它看作实现客观性的必要条件）。而实践中的问题恰恰是由遭遇它的人们的生活实践形成的，问题的解决也不仅是 “知道如何”乃至“知道如何去做”，而是诉诸行动，诉诸对现实世界的改造过程。

（6）实践是具体的人面对特殊的生活情境的活动。实践不仅依赖于人们做什么，它还依赖于这些行为的意义及其发生的时机、情境、条件等。这里以时间性为例。

这不仅是说，实践把过去—现在—未来联系在一起；也不仅是说，实践是发生在具体时空中的，这时空条件是发展的、变化的；而且是说，实践需要把握时机，就像中国古人说的“君子待时而动”。中国古代《易经》讲“时”“位”，其卦象中，每一爻在不同的位置有不同的意义。王夫之对此解释说：“道之所行者时也”。此外，实践要受到时间性的限制（因而，才有西蒙所强调的“有限理性”）。

（7）实践在价值和伦理上不是中立的。实践是相关于人类事务的，它“总

是置身于一个由信念、习惯和价值所构成的活生生的关系之中”（伽达默尔）;“实践理性不仅追求可能性和合目的性，而且也追求善。”（哈贝马斯）

（8）实践涉及他者。实践是“社会的”，实践的过程及其结果都要涉及到其他人。

（9）可以引入“博弈”的概念来描述实践。（由此还可进一步讨论诸如竞争与合作等伦理问题）

2. 实践智慧与道德哲学和形而上学

今天，实践智慧的概念已被引入应用伦理学中。但是，在一些伦理学家看来，实践智慧的运用只是一种“权宜之计”，一种“在难以达成共识的情况下所做出的一项暂时的伦理处置”。这种理解有过于狭隘之嫌。事实上，我们今天遇到的大量伦理问题，都与我们对“什么是好的生活”乃至对人本身的理解密切相关，例如关于“人工生命”的讨论就是如此。

2.1．实践智慧与伦理美德（亚里士多德）

我们再一次回到亚里士多德。根据亚里士多德：

1．实践智慧是一种能力，它处理那些与善恶相关的特殊情境下的偶然性事务。实践智慧能够将人类行为的最高目的呈现于理性思考面前，它并没有被局限于某一领域或某种能力的应用。

2．实践智慧的筹划必须在每一种情况中确立善。

3．实践智慧与品格德行是不可分的。除非计算者是善的，否则计算不会是善的。具有实践智慧的人也必须是具有伦理美德的人。

4．实践智慧不同于聪明，后者只是寻找实现目的的最佳手段的思考，但对目的本身是否高尚无能为力。没有正确的目的，一个人只能说是精明的，而不能说有实践智慧。

所以，实践智慧不是一般所说的聪明，更不是权谋或狡诈，而是一种一开始就服务于道德目的的理智能力，一种以达致道德为指向的判断力。

2．2．中国古代哲学

对于实践智慧的研究，中国古代哲学中同样有一些富有启发性的东西。在古汉语中，“智慧”常常表述为一个单音词“知”或“智”。不过，在中国古代典籍中，“智慧”这个词出现也很早。例如在《墨子》、《孟子》、《荀子》中都出现

过。

中国古人讲“知行合一”，因而“智（知）”作为一个哲学概念，与亚里士多德的 phronesis 更为接近。与亚里士多德传统不同的是，中国古人讲的智慧密切联系于对“性”与“天道”的思考和探讨。这种智慧的特点在于超越知识的界限，力求达到对宇宙和人生的整体性的理解。这种理解中还包括了治理国家必须遵循的原则。另一方面，这种智慧是自然的而不是神性的。

我认为，中国古代哲学中的智慧，其关节处在讲“一”、讲“通”。孔子说“吾道一以贯之”，杨雄的《法言》讲“通天地人，曰儒”，都是将整个宇宙人生作为一贯的总体。老子和庄子也讲“一”，他们认为应当了解、体验宇宙全体，上下贯通，这样也才能在其中安排我们的生命。

这个整体系统是动态的、立体的。参照方东美先生的说法，我们可以把中国古代哲学看作一个“上行”和 “下行”的循环互补系统，即一个方面是“为道日损”，从生活实践向上发展，不断推向最高处、虚无处，“玄之又玄”；另一个方面是下行（我称之为“为习日益”），把理想的东西现实化、具体化，在现实生命、生活中实行它、完成它，也丰富和完善、创造它。

我想着重指出的是，这里的“互补”，是两个逻辑上相互独立的系统之间的关系，它们之间不能还原，也不能从一个推出另一个；“循环”则是说二者又相互生发，一方以另一方为自己发生和存在的前提，就像生物学中蛋白质和核酸的关系：核酸为蛋白质编码，核酸又要在蛋白质的帮助下才能生成。这是一个开放的过程，是伦理价值标准（直至宇宙形而上学）与生活实践一起发展，并由一个复杂的调整程序不断修改的过程。传统、文化、社会中已有的价值观念和合理性标准，各种经验性的东西，乃至生活实践中有待实现的更好的存在的可能性，等等，都只是我们活动、思考的出发点而不是作为其不变的尺度，需要在实践中，在实行和运用中，在理智的思考和反思中，去具体化它们，去解释、检验、批判、确定和修正它们。在这个不断地反馈到起点的循环往复中，不仅标准得到了发展，而且使那些带有假设性的、不确定的标准获得了确定性，从而也获得了某种“先验”的品质。

此外，中国古代哲学所讲的智慧还是一种做事情，特别是一种把握时机、分寸、尺度的能力（乃至创造的能力，即所谓“参赞化育”），例如 “经”和“权”

的关系。但先秦儒家同样把“智慧”与“聪明”相区别，认为“智”是从属于宇宙人生的大道理的，是其中的一个有机组成部分。离开了“道”而单纯讲权术，是不能长久的。

当然，中国古代哲学有其自身之局限，亦多有其于今日之不合时宜处；而且，上述精神亦有其衰落过程。这里我只是想说，中国古代思想中的一些精粹，也许正是我们今天所需要的。把它们与亚里士多德、伽达默尔等人的思想相参照、相补充，可以扩展我们对实践智慧的理解。伽达默尔在他的《科学时代的理性》中就曾盛赞中国古代哲学中的智慧思想。

2. 3．现代性道德中，实践智慧的式微

从亚里士多德到托马斯•阿奎那，西方伦理学带有很强的实践特征。而随着中世纪的结束，基督教理解世界框架的消解，文化也转向了世俗化。另一方面，现代科学技术和工业的兴起，使得工具理性与价值理性相分离，政治学与伦理学相分离。

在理论上使政治学摆脱了道德，马基雅弗利是著名的代表。他一改亚里士多德政治哲学的传统，把实践智慧变成了 “聪明”、“机敏”，变成了阴谋、权术的代名词，变成了道德上无差别的甚至非道德的自私。马基雅弗利的名言是“目的总是为手段辩护”，更多地主张暴力而不是宽容，宁愿选择食言而不是守信。相反的方向是，康德以来的伦理学则使道德脱离了智慧。例如在康德那里，明智（Klugheit）只是出于个人幸福欲求的自爱准则。

进入现代社会，人类的知识在快速增长，然而却越来越多地陷入自己造成的威胁之中，生活也越来越没了方向。一些有识之士已经认识到，对于今天人类面临的种种根本挑战，不能仅仅依靠知识，更要依靠智慧才能得到正确的解决。发挥和发展我们的实践智慧，不仅仅是德性伦理或应用伦理的事，而且是整个哲学的任务。另一方面，也只有恢复智慧在哲学中的核心地位，哲学才能恢复它的活力和创造力，才能在生活实践中发挥更大的作用。

3．实践智慧与实践判断和推理

在实践判断和实践推理中，逻辑演绎是非常重要的，然而它不是一切，需要与实践智慧的运用相补充。

实践的判断和推理不是简单的逻辑演绎，而是包含着类推、选择、权衡、经

验的运用等等的复杂过程;这里需要处理多种冲突的关系(义务冲突、价值冲突、利益冲突等)的能力，以及直觉和想象的能力，包括超越现实的局限而创造新条件的能力;其结果也不是抽象的普遍性，而是丰富的具体，是针对问题情境的“这一个”。

实践的推理是综合的、创造性的。在实践推理中，我们总是往来于对情境的理解和对原则的理解之间。根据当下的情境来理解原则，又依据原则来解释和处理这些情境。重要的是，一些逻辑上的“跨越”是靠行动来实现的。

因此，这需要一种实践的智慧而不只是逻辑的运用。谢谢大家!

俞吾金：朱葆伟教授的报告从三个方面展开。第一个方面讨论了理论活动和实践活动之间的差异，而且以伽达默尔的思想作为例子，分析了这个差异的九个方面。他的第二点讨论了实践智慧和善的关系，而且也涉及到对中国古代“知行合一”问题的探索。他的第三个部分讨论了实践智慧、实践判断和实践推理之间的关系。他的探讨体现了他的研究的深度，我觉得看了他的报告很有启发。

我想就他每一个部分都提出一个问题。第一个部分的问题就是，在理论活动和实践活动之间是否存在着非常严格的界限？比如说，如何理解奥斯汀的“以言行事”？

第二个问题涉及到实践智慧和善的关系。但是，如何理解黑格尔和恩格斯强调的“恶是历史发展的动力”？恩格斯认为，贪欲和权势欲正是推动历史前进的动力。比如说，法国哲学家萨特有个剧本叫《戈茨》，就是戈茨山上的一个强盗去行善，但是所有行善碰壁以后他又回归到群众。所以，善恶概念在不同的民族中间含义是完全不同的。我们光追求善，能不能达到预想的目的?

第三个问题涉及到:从逻辑的角度来讲实践判断和推理是以概念作为基础的。比如说刚才朱教授讲到的，如何理解好的生活或者善的生活。如果在这样的概念理解上有差别，那么可能在实践中做出判断和推理都会差别很大。所以，这是不是反过来证明了理论在实践思维中的重要性?

朱葆伟：好，谢谢俞老师！他提了三个很深刻的问题。首先，实际上我同意俞先生所提的问题背后隐含的结论。第一个问题，在理论活动和实践活动之间是否有如此严格的区分，例如奥斯汀的“以言行事”。关于这个问题，我想说的是，我的文章里边表面上很严密地区分了理论与实践这两种不同的活动形式，但更重

要的是，其实我是想区分理论思考和关于实践的思考这两种不同的哲学范式。换句话讲，我思考这个问题的出发点是以往我们思考问题的方式大部分是从意识哲学的框架里边来思考的，而二十世纪实践的范畴在哲学中越来越重要。而且，人们已经开始把理论活动本身理解为实践的了。俞教授所讲的“以言行事”实际上就是以实践的范式来理解我们以往的其他一些活动，维特根斯坦在这一点上表现的特别明显。另外一点就是直接做这方面的工作，还有现在科学哲学里边所谓的实践转向。因此，它带来一个问题：以往我们按照理论思考的方式来概括所有问题尤其是概括实践问题，够不够？它实际上提出的是这样一个问题。我再进一步回答下这个问题，就是，我对这个问题的思考始于八十年代初，那个时候我给一些干部辅导《矛盾论》和《实践论》，当我讲完《实践论》——就是说，我们总是通过实践去发现真理、修正真理，然后雕琢出一个更好的理论去指导实践等等——之后发现，这整个是认识论的描述。那个实践概念，借用数学语言来讲，在那里是个“空集”，是没有内容的东西。这一点也反映在以往我们许多马克思主义的教材之中,所以我们有时候要看一看实践本身到底是什么样子。所以，在我做理论和实践思考这两个东西划界的时候，实际上我想说明的是，理论把握实践的方式和实践把握世界的方式的背后可能有哪些不同。就是说，我认为俞教授的问题是对的，这里只作一下解释。这是第一点。

关于俞教授提出的第二个问题，即如何理解实践与善的关系。实际上这里边还包含着另外两个问题：一是实践中的“恶”和“善”，像黑格尔讲的“恶是历史的动力”这样的问题；第二个问题就是，各民族对“善”有不同的理解，我们讲单纯追求“善”，是否能够达到历史的目的。我觉得这也涉及到两个问题，第一个就是部分和整体的关系，或者说主观动机和客观效果的关系。我们每个人都在追求自立，也许它达到一种社会改善的目的，或者说，我们要从整体上规划一个好的社会，最后恰恰得到的结果是不尽如人意的。就是说，这里涉及到人的活动的一个复杂的过程，我们的动机和我们当下所考虑的东西，和它可能达到的客观效果、实际效果未必是一致的，甚至最后可能是冲突的。这是问题的一个方面的回答。关于这个问题的第二点我想说的是，确实应该承认不同民族对“善”有不同理解。我不想引入历史进步的概念，只想说，恰恰是在一些对善的不同理解这样的行动的交流、碰撞等等过程中，可能会形成对人类总体有利、有好处的一

些东西。

这是我对前两个问题的回答。第三个问题，就是从逻辑角度讲实践判断和推理是以概念为基础的，是否反过来证明理论在实践思维中的重要性？我完全同意俞教授的观点，并且我想补充说，在当今时代，理论思维相对于我们的行动来讲，变得越来越重要，正像科学在我们这个时代越来越重要，意思是一样的。另外，这里面有一个小小的区别，就是当我们强调实践判断和推理的特殊性的时候，最重要的，我不是说，不需要概念的思考，而是针对演绎逻辑来说的。在演绎逻辑中，因为它的前提就规定了结果，所以，如果我们按照形式逻辑的规则来推理，有的时候往往很难从普遍直接推出具体，也很难跨越“是”与“应当”之间的鸿沟。而这些东西之间的跨越，大多是在所谓的“以言行事”的过程中，甚至可能是在我们的行动中。谢谢俞教授的深刻问题！

尤尔（张双利译）：他说他对于文章的基本内容大体上是同意的。他提出四个问题，希望您能够对这四个问题做进一步的说明。第一个问题是您在文章中特别提到，根据您的理解，工程实际上也是一种实践智慧，他希望您能够更具体地解释。因为一般来说人们总是把工程与海德格尔的第三个概念——“技艺”相关联，为什么说与“技艺”相关联是因为在工程当中我们通过各种各样的技术与对象打交道，而在实践智慧中去展开我们和对象之间的关系的时候重要的是我们的判断。所以，他想问你的是，如果以这个为背景的话，为什么我们依然可以认为工程也是一种实践智慧。

第二个问题稍微难一点，是比较晦涩的一个问题，与伽达默尔有关系。因为你在伽达默尔部分专门提到普遍和特殊之间的关系，你对伽达默尔的立场基本上是认同的，你认为伽达默尔强调普遍的东西只有当它能够被实现为特殊的时候，它才能够获得自己的普遍性的力量。他要问的问题是：在确证自己普遍性的力量方面，是因为具体化使得它具有这个力量，还是倒过来理解？

第三个问题与马克思相关，涉及您文章的第三个部分，就是关于实践智慧与实践推理的部分。在马克思那里，虽然他一直强调实践，但也有对理念的强调。所以，他想问你，当马克思强调实践的优先性的时候，有没有理念的位置？有的话又是怎么安放的？

最后一个问题还是关于伽达默尔。你在文章中引用了伽达默尔关于法学的解

释性的典范意义，你特别地强调法律框架的普遍有效性与具体个案的个别性之间的关系，他在这里特别指出来一句话:“对一条法律的每一次运用不是理论陈述，而是在‘用语词做事’，是要能够形成某种新的内容。从而带来法律意义的一次圆满实现。”他需要你进一步解释这句话，尤其是如何理解“用语词做事”？这究竟意味着什么？

朱葆伟：谢谢尤尔教授的问题。关于第一个问题，我同亚里士多德的理解不太一样。因为，一般说来，工程技术活动的根本特征是目的在外，用一句话概括，它总是为了其他目的。比如做一把刀，它是为了切菜或者杀人,它是服务于其它目的的。在这个意义上，亚里士多德把实践智慧与创制区别开来——实践智慧是目的在自身，而创制是目的在自身之外。但是我觉得亚里士多德这样讲其实是不全面的，恰恰是当我们应对今天的时代问题的时候，我们应该看到，工程技术活动和伦理价值是有密切关系的。比如说，当我们做一个工程的时候，这个东西它是有内在目的的，特别是工程活动它直接影响了人类的生存环境和生存状态，这是第一点。第二，工程活动本身它都有目的、手段两种选择，这两种选择本身都包含善与恶。第三，工程活动是一种社会活动，会影响到很多人，所以今天当我们说工程活动要受伦理的规范和制约的时候，特别强调由于工程活动是社会性的，像政府、商人、设计者、制造者、使用者等等，它会影响到一系列人，所以就要有工程技术活动带来的利益、风险和代价的公平分配问题。在这个意义上，它本身已经把善带进来了。这是我想回答的第一点。

我把第二个问题与第四个问题合起来回答，都是关于伽达默尔的。我觉得您提到了“确证”问题，我同意您的观点，但是我想补充一个词，就是“实现”。我强调的主要是后者，也就是说，通过具体化，通过实行理论不仅仅是确证了自身，即它是有效的、能解决问题的，而且它是自身的一个实现。这里包括一个问题，海德格尔也讲过这个问题，就是这句话：实践智慧所面临的每一个问题，都是新的。恰恰是在面对具体问题的时候，它要发展出自身的很多特殊的具体的东西，这个在理论的抽象性和普遍性里面并不具体地包含着。相应的，第四个问题，就是在我们做法庭陈述和法律应用的时候，比如律师的辩论，实际上在那个时候我们首先还是一个言语行为。我想，伽达默尔应该是在这个意义上才应用了“以言行事”这个概念。这是我对第二和第四个问题的回答。

关于第三个问题，简单地说，马克思是一个批判家和革命家，他更强调的是改变世界，所以他认为理论本身如果不付诸行动就没有改变世界的力量。在这个意义上，马克思讲，实践是更重要的。这是我想说的第一句话。第二点就是，在这个前提下，马克思从来没有忽略理论活动，他的三大卷《资本论》就是一个明证。第三点，按照我的理解，如果不拘泥字面语言，那么可以说，马克思不是一个实证主义者。换句话说，从马克思本人以及后来的马克思主义者的活动来看，他们实际上是要把理论变成一种意识形态。我讲的意识形态的一个含义是把理论作为行动的力量、作为号召聚集群众这样一种力量。

郝亿春：我提两个问题。第一个问题在论文中文本第 82 页，也就是英文本第 89 页的最后一段，您有这么一个论断：在康德那里，明智只是出于个人欲求的自爱准则，它的判断力直接地、自在地具有道德特性，是一种自足的道德信念。对于后半句的这样一个判断，您的依据是在哪里？第二个问题就是，您对于明智这样一个概念给予了中国古人的一些对应概念，我觉得它最直接或者说最好的一个对应词是王阳明的“良知”，不知道是不是可以这么来看？

朱葆伟：谢谢！我做一个最简单的回答。关于第一个问题，实际上我是依据康德的道德律令具有很强的先验性质这么一个特点认为，它决定了他的整个道德体系以及后来的发展。关于第二个问题，我的简单回答是，我不想突出中国古代像王阳明的“良知”这样一些概念，虽然它们也很重要。我更想回溯到先秦诸子那里，像老庄和孔孟他们的一些综合的东西。

第 二 场

尤尔：他者的财富——亚当•斯密与商业之美

发言人：尤尔

主持兼点评人：邓伟生（中山大学哲学系老师）

翻译：张双利、江慕理

邓伟生：各位老师，各位同学，大家好。现在到了我们第三组对话的第二场，由尤尔教授发表他的报告，他的报告名称是“他者的财富”。我相信大家听完这个报告后，就会改变对亚当•斯密的一些日常的看法。那么我们先请尤尔教授做他的报告。

尤尔（张双利译）：他在这里提供了两个版本，一个是论文，另一个是 PPT。他说可能会有一些问题，讲的时候会涉及到一些其他的材料，在 PPT 中这些是没有的。

尤尔: Unfortunately it was missing in the first line, which is a quotation from *The Theory of Moral Sentiments. Anyway, the opening statements Smith's theory of* moral sentiments reads just as follows: (This should be the first line.) “How selfish so ever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in *the fortune of others*, and it is my title, and renders their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it.” I have a very simple question which is this principle of being concerned about the fortune of others, holds only outside of commercial contexts or doesn't holds within it, and holds within commercial context what is the role of “others”. It goes back now. What does or ought to motivate the typical commercial actor in Smith's commercial culture? As I may say, the idea of practical wisdom in common seldom puts together. Usually, the notion in common shows people who are clever and practically wise. So that's my interesting question. Um, what does motivate the typical actor? What ultimately is the appeal of a commercial society to us as both actors within it and spectators of it? Is it utility maximization or accumulation of wealth? Are these the

reasons as Smith thinks, we are interested in the commercial culture?

My basic answer to those questions is a simple one and that is, what we are calling “beauty”. By beauty, (in the paper I should not give the definition but I should here) I mean something like a form of fittingness where diverse particulars cohere in a pattern appropriate to, because integrated with, the surroundings in which the pattern is made manifest. A complicated way of saying something, (that might hopefully be clear if we go on), beauty applies to both the actor within the system and to the system itself. Beauty is not the only answer to the question, but it is a very strong one. The point of the paper is to make that case. That, in fact, for Smith, beauty is a powerful motive in commerce. Here we are back again. Smith is the one of a few modern moral philosophers to give prudence a more prominent place in his moral theory. And he defines prudence as follows: “the care of the wealth, of the fortune, of the rank and reputation of the individual.” It seems to be totally self-oriented and then there is the question of whether this is a description of the commercial actor? And I argue that it is. But notice that in this definition of prudence there is a concept of “rank and reputation.” And I want to ask somewhat rhetorically are not these terms inherently connected to the “fortunes of others”. Can you understand what rank and reputation mean without thinking about others? The answer, of course, I am going to say, is no. The “fortunes” here is not a reference to the wealth of others but to their activities and the effects of those activities.” That’s important, so we don’t understand something wrong here.

“The desire of becoming the proper object of this respect, of deserving and obtaining this credit and rank among our equals is perhaps the strongest of all our desires.” So Smith would say all the desires we possessed are reputation, how we are seen by others, is actually the strongest of the our desires which if the supplies to commercial setting raise some interesting questions about how people are motivating there. The western quotation reads as, “our anxiety to obtain the advantages of fortune is accordingly much more excited and irritated by this desire, than by that of supplying all the necessities and convenience of the body, which are always very easily supplied.” So what we are really anxious about lives is not, our pleasures so

much as our reputations that how we look in the eyes of others. Smith identifies some of the characteristics of prudence and concerns for security (financial and otherwise). That seems rather obvious. But it by no means, is limited to or should imply risk aversion or conservative in action. He actually says in some places that prudence requires a “superior reason and understanding.”

Maybe I say more questions and answers allowed by what he means by “superior reason and understanding.” This is essentially not what we admire, not the effects: not a pragmatic view. So we do not admire superior reason and understanding because of what we produce. We first admire superior reason and understanding, apart from anything that may produce in others and this is again the strange notion coming from somebody right about commerce. Smith also connects the prudence notion with self-command. And the spectator is interested in the qualities of character. Smith uses the notion of spectator as a way of talking about what is and should be approved of. And what was suggested here is that spectator is interested in qualities of character. And spectator is not interested in how much gratification you have, but rather is interested in qualities of character that you may possess. So prudence in the end is not grounded in expected utility which is what you expect somebody right in the commerce to say, about commercial actors. Prudence is exactly grounded in something else

Here is what I try to get there. The beauty of prudence lies in its reconciliation of self-love with the respect of others through a correspondence of sentiment between oneself and others, as approved by the impartial spectator, resulting in a fittingness for a society. So what seems to concern Smith the most, is how individuals actually fit into society. Even now, the motivated in some sense by their own self-love, the temper of self-love to be connected with others to the desire for respects. So according to Smith again, “Though it may be true, therefore, that every individual, in his own breast, naturally prefers himself to all mankind, yet he dares not look mankind in the face, and avows that he acts according to this principle. He feels that in this preference they can never go along with him, and that how natural so ever it may be to him, it must always appear excessive and extravagant to them.”

Ok, here is the key. “When he views himself in the light in which he is conscious that others will view him, he sees that to them he is but one of the multitude in no respect better than any other part of it. If he would act so as that the impartial spectator may enter into the principles of his conduct, which is what of all things he has the desire to do.” So the main desire we have is to seek the first approval from others and then the approval for what is worth being approved of by others. So we humble our self-love and try to bring it down into something that other people can satisfy with and go along with. As spectators we see the feeling for society this way of trying to get a sentiment to correspond to each other. But there can also be “beauty” from the perspective of the agent as well—namely a third kind of vision of life. You may adopt what guides your conduct and develops the notion of what you want to be.

There is a famous example in Smith’s *Theory of Moral Sentiment* called the “poor boy” example, where Smith mentions that a poor boy, whose views look at the rich, decide that must be the best way to live and therefore devote himself to try to become rich. And Smith told about how the labor is expended to try to become rich. It is actually never repaid, when the poor boy is actually successful. So the life the poor boy envisions is, in the way, not as wonderful as the vision has of it, but never the less that vision is what motivates the poor boy to see wealth. Now, what I try to get out of here, what Smith gets in there, is the vision begins to take over and in that way the utility that the poor boy actually received. So Smith gives the example of how the poor boy struggles throughout his life, puts up with all sorts of pains, puts up with having to, you know, placate his superiors. All the things you must do to fulfill this vision, even it turns out that living the life that he is string to get out never actually be paid the amount of efforts he put into it. And Smith argues that this disjunction between the vision and what one actually achieves is actually necessary for the development of commerce. And that’s because commerce can only develop, if we were willing to forgo presents’ pleasure for future pleasures. And the only way we are going to be willing to do that, is if our image, if our vision of life carries with us, so we are caring more about achieving the vision than we do about the pain we take to get to the vision.

Now, after having said of this, Smith also distinguishes the different forms of prudence. The main distinction is between what is called “vulgar” and “superior” forms of prudence. What I am calling “extended prudence” is a version of a superior form of prudence. The form of “extended prudence” that I would argue is the Smith’s central notion, and in a commercial society what it follows is (this is the Smith’s description): “Temperance, decency, modesty, and moderation, are always amiable, and can seldom be directed to any bad end. It is from the unremitting steadiness of those gentler exertions of self-command, and the amiable virtue of chastity, that the respectable virtues of industry and frugality, derive all that sober luster which attends them. The conduct of all those who are contented to walk in the humble paths of private and peaceable life, derives from the same principle the greater part of the beauty and grace which belong to it; a beauty and grace, which, though much less dazzling, is not always less pleasing than those which accompany the more splendid actions of the hero, the statesman, or the legislator. ” So I focus on this notion in the sentence of “private and peaceable” life. This seems to be the ideal prudential actor in Smith’s commercial system those are contented to live a private and peaceable life with these virtues that Smith seems to admire. They give life what he is calling here its beauty and its grace. It is not the only form of prudence as he said at the end of the sentence. There are more versions that accompany the hero, the statesman, or the legislator. But these individuals in the way stand outside of the typical commercial actors. That’s why I just said that otherwise besides the “private and peaceable.” But these may not be the same way by Smith.

The ideal character (what I am calling extended prudence) is the standard of measure of fittingness in society. Persons so constituted as their progress descript are the one best fitted for society. By the way, the poor boy is not the example of person best fitting for society. One of the characteristics of these people is that strange enough that they are not self-absorbed again contrary to the typical picture of commercial actor. And even “excessive self-admiration” is not an asset Smith being in a good deal of time talking about whether it is good to have an over-excessive admiration of oneself in order to be successful in life, and finally concludes that it’s

not. So I end up drawing what I call the distinction between “commercial success” and “success in a commercial society” I wish Smith images in the latter. A commercial success might be the standard meaning of getting wealth or accumulating goods. That’s not what Smith actually thinks of success of commercial society. Success of commercial society would be the prudence, extended personal prudence that I have described earlier.

Ok, how does one link commercial success with success in a commercial society? That’s the question. And there is a movement (I argue in the paper) from “practical wisdom” to the “practical character”. Fittingness and sentiment mold character rather than insight and wisdom. Here I try to draw a distinction between Smith and Aristotle as follows: whereas Aristotle seems to require insight and wisdom, in order to achieve prudence, as Smith does not seem to care very much about this; prudence seems to be molded in a way out of social interaction and not from wisdom and insight on the part of the individual. And there are some people for whom wisdom and insight are exactly central mixed with peripatetic sage and hero but they stand outside of a typical society. What really moves prudence in Smith system is neutral adaptability between people within the society. So I try to take up the Aristotelian distinction between cleverness and prudence and see if it implies Smith. And I think it clearly does, he definitely differentiates the ability to achieve one’s ends from prudence. Prudence involves achieving one’s ends in conformity to appropriate norms, just like the Aristotelian distinction.

However (I go on the point out) accurate or clear we find the division maybe in any level. Smith points out that success can always override it in both directions. He calls this the “irregularity of the moral sentiments”. And what he means by that is that you can have the best intentions and best visions for the good, but if it’s not successful, it actually distresses from those intentions, or you can have bad motivations, or not so-good motivations. But if you are successful people will forgive the defects in your motivations. So all actions are finely tested by success for Smith, however good the character or actor maybe. So there is still the question how you distinguish cleverness from prudence in a commercial society, because this seems to be very difficult to do.

Smith hopes it to marry beauty and success and thus answer the preceding question and falls back upon the formation of character to do so. (See if I will not read this.) Now, I simply point out that the characters of people can be fitted and formed in such way that they become beautiful and this is good for society, and that characters can turned out badly as well, and that is bad for society.

Does what Smith called the "Great Society" pose problems for the beauty of commerce? And the answer is yes. If you follow what I have been saying, one of the things that happens in the Smith's view that the commercial order, is your actions and my actions are monitored by society. However, when the society becomes what he calls "Great Society", very big and large, then you have the problem of animality and people not having the controls and the watchfulness of others and the society. It poses a problem for the working of the system. There becomes the narrowness of the focus and sometimes to block the focus. But, despite having said that, it is unlikely that Smith so I would be against to blocking the reaches of commerce (he seems always in favor of extending the market).

Now, at the end of the paper, I try to mention something that might be helpful in this. But perhaps given that I am running out of time, the simple thing would be in a global economy, can a kind of vision Smith has for commerce, actually still function. I try to give some arguments at the end of the paper that communities still do in influence some commercial activities. And the global market is not completely absent of norms. However, I end with this quotation and I will do this as well. In the end it seems to me that what Smith really thinks it will help in the global commercial order. The wisdom which contrived the system of human affections, as well as that of every other part of nature, seems to have adjusted the interest of the great society of mankind would be best promoted by directing the principal attention of each individual to that particular portion of it, which was most within the sphere both of its abilities and of its understanding. So sticking with what we know, as supposed to going beyond it, we actually keep the commercial order functioning well as Smith views. Thank you!

邓伟生：谢谢尤尔教授的报告，我们都知道斯密是支持商业的，但是我们一般认为斯密支持商业是因为商业能够带来经济上的繁荣。尤尔教授的这篇报告告诉我们，其实斯密背后的理据不是利益最大化，而是商业更加依赖于我们的一些品德，即他所说的明智这种个人品德，这是非常有启发性的。然后，他在文章中（不是这个报告，而是那个长的文章里面），作了一些非常仔细的文本梳理，把这个理论详细地阐述出来。他的文章有非常多的洞见，有很多启发性的东西，由于时间关系没有在报告中充分显现出来。如果大家看他的长文的话，相信大家都会同意我这样的说法。由于时间的关系，我就提几个小问题请教尤尔教授。

第一个问题就是关于一个从事商业活动的个人，为什么有动机去做一个道德上好的人，也就是他所说的“明智的人”。根据你的文章或者说文章里面说的，斯密的想法就是，因为我们有非常强的欲望希望得到别人的尊重。我的问题是我们都希望别人尊重我们，这是一个欲望，但这是不是我们欲望里面最强的欲望？在你的文章里面或者报告里面没有一个很强势的论证支持这一点。

我第二个问题是这样的，即在一个商业环境的运作里面，一个个人的行动和一个公司的行动是可以区分开来的。如果这样的话（按一般的了解，公司就是一个利益最大化的机制，它追求利益最大化），一个公司要求员工的行动，跟一个明智的美德要求一个人去做的行动，是可能会出现冲突的。如果尤尔教授要证成他的、或者说亚当·斯密需要证成他的理论支持商业的话，是不是同时需要建构一个关于理想的公司的理论，去补充、或去限定一个公司对一个员工提出的要求呢？

我最后的一个问题是，如果斯密或者尤尔教授诉诸一个明智的商业的活动者，去证成商业为什么是好的，那么我的问题就是，从你所描绘的那个具有理想品格的个人，我发现这其实是任何一个好的社会或者一个文明的社会其实都是需要的。那么如果是这样的话这就表示，这样一个具有理想品格的人，其实他是可以用来支持任何一个社会的，而不单是现在这样一个商业社会，那么这样的话，我就觉得会影响到你这个文章要建立起理想的品格和商业社会之间的紧密关系，好像就没那么有说服力，因为它也可能被用来支持一个非商业社会。

尤尔（张双利译）：他先回答了你的第三个问题。你的第三个问题问他，这样一种商业社会当中德性的人（明智的人）实际上在每一个社会中都应该是有德

行的人，那么这样一种以明智为内容的德性与商业社会是不是就没有内在关联。他给了一个很巧妙的回答。他说内在关联点就是，以自由为原则的商业社会恰恰是最适宜的环境，在这样的环境里能养成以明智为内容的德性，而一旦养成了这样的德性后当然放在任何一个社会都能适用。这是一个主要的回答，一个辅助的回答是：当然，亚当·斯密也知道人的德性其实是有层次之分的，这（明智）是普通人可以达到的德性，还有的话是英雄人物和伟大人物的德性，而那种德性并不是来自于一个商业社会所提供的人们之间的自由交往关系。

然后他回答你的第一个问题，他把这个层次划开去回答。问题的主旨是：你的确提到，亚当·斯密在商业社会中特别强调需要他人尊重这样一种欲望，但为什么能够能把这个欲望当作首要的欲望，并以此来推出商业社会中这种明智的德性。他的回答分为两步：第一步是假如说你要找证据他只能在一个有限的圈子内来找，在这个圈子之内强烈地表现出来这种欲望是最强烈的欲望。但是他觉得第二个方面的延伸可能是更有利的，亚当·斯密从这个角度进一步发现，其实在这样一种欲望中，即期望他人尊重的欲望当中，也许最根本的不是简单的期望得到别人的尊重，而是因为自己有某种值得他人尊重的东西而被尊重。所以如果是这样的话，从期望他人的尊重的欲望当中又切割出一个更根本的层次，这最根本的层次是亚当·斯密最关注的，他可以在第二个层次之上把这样一种欲望和他的商业社会勾连起来。

接下来回答您的第二个问题，就是关于亚当·斯密似乎讨论的都是真实的个体，没有把公司纳入视野之内，那么这个公司的话会不会和商业社会的个体一样，分享德性的原则或明智的原则。他的回答分为两个层次，第一个层次是，二者当然是不一样的，因为他必须承认公司不是个体。第二个层次是，他认为亚当·斯密也许会接受二者之间的类比关系，而且这种类比的关系对于亚当·斯密来说是非常重要的。他说他在文章的最后一个部分引用了商业伦理学的一个引文，在这个引文中特别强调公司不能太急功近利，只盯着眼前的这点利益，必须搞清楚自己的行为与整个社会的关系，在这一点上他的确是用类比的原则来思考一个公司的行为和一个社会中负责任的个体的行为。当然，即使是承认这种类比关系的存在，他也没有给出一个很强的立场，他还是承认二者之间的冲突肯定是存在的，即公司的身份和它因为类比而获得的明智这样一个原则肯定会存在冲突的，冲突

在现代社会中，尤其是在商业社会中肯定会是比较难以处理的问题。

邓伟生：按照会议的安排，这一场报告的对话人是朱老师，所以先请朱老师发问。

朱葆伟：谢谢！我同意主持人刚才对尤尔教授的评价，就是说包含了很多的洞见和富有启发的东西，我的讨论也是想把尤尔教授的讨论进一步深化。我想提出两点。第一点就是，尽管马克斯·韦伯也承认节俭是现代商业发展的一个基础或者前提，但是韦伯已经刻画了现代社会一个非常重要的特点，就是价值理性和目的理性相分离，而且现代人的大多数活动更多使用的都是工具理性。

相关的一个问题就是在大量的经济学的经典著作中，它的前提都把“经济人”描述为追求个人的利益最大化，由此带来人们对“经济人”、对商业活动的基本理解就是，商业活动的直接目标就是谋取利润。

这样就带来两个问题。第一个问题就是，谋取利润成了商业活动的最内在的目的，不谋取利润就不叫商业活动。那么商业活动的直接目的与您讲的“商业之美”的其他价值的关系是什么，这是我想问的第一个问题。

相关的第二个问题就是，您通过引用斯密的观点说明每一个商人做好自己的事情，就是做了对社会有益的事情。那么谋取利润和为他人提供服务（进一步讲就是“看不见的手”）之间，到底是一种什么样的关系？比如说是一种直接目的相关的关系——谋取利润就是要为其他人提供有利的产品，或者说它是一种客观效果，就像现在很多人对“看不见的手”的解释一样等等，我想请您具体说明一下它们之间到底是一种什么关系。

第三个问题就是，在您的讨论中有比较强的整体主义的色彩，就是从整个社会角度来看待商业活动，而在我们讨论商业的美德或者商业之美的时候，以往的讨论大都采用从个人的角度出发，您觉得有必要区分整体主义和个体主义这两种不同立场的优劣吗？

最后一个问题。我认为，尽管您刚才进行了答辩，但是您依然没有严格区分作为从事经济活动的人的特殊品德，和我们作为一般现代文明人所应该具有的品德，您没有在这二者之间划出一条严格的界限来。（就是刚才邓伟生老师的第三个问题。）

尤尔（张双利译）：首先，他回答了你引入韦伯给他提出的这个问题。他的

角度和你想的不大一样。他觉得把韦伯引入来思考亚当·斯密是非常有趣的，因为韦伯在他的《新教伦理与资本主义精神》当中特别提到，新教伦理和现代社会中商人的行为动机之间的关系问题。在那里，他特别提到了新教伦理所蕴含的入世境遇主义，的确是使现代商人的性格能够得以成型的一个非常重要的原因。我们在亚当·斯密的著作中，在他刚才的报告的“穷孩子”的相关论述中能看得很清楚，亚当·斯密其实给出了一个世俗版本的类似的解释。在“穷孩子”的特例中，他为了未来的图景会牺牲掉当今的一些享乐，去追求未来的一些东西。所以他觉得这当中有一种非常好的相互呼应关系，但是对于这种关系，也许他还需要进一步考量。

然后他回答了你关于利益最大化的问题。因为你说在所有的经济学的著作中，去理解“经济人”的时候总是把追求利益的最大化当作它的第一原则。他说这个在最新的经济学研究中，基本上已经可以找到佐证证明这不是最最真切的一种描述，也就是说，追求利益的最大化并不是商业社会当中的人们行为的最直接的动机。所以从某种角度来看，在经济学中，对明智和经济利益最大化所进行的具体分析，已经给出很具体的论证，说明利益的最大化并不是唯一的或者首要的原因。

邓伟生：时间不是很多了，我想留点时间给其他的老师问点问题。其实我们现在已经到时间了，那我再允许两位老师提问题，请大家提问尽量简短。

郝亿春：谢谢主持人！谢谢尤尔教授！我是您这篇长文和 PPT 的翻译者，里面可能有不少错误，请大家谅解。在我看来，您的一个基本意图就是讨论在商业社会里面，分离的和单独的个体如何团结起来形成一种共同体，特别是怎么照顾到他人的财富。我的第一个问题是，您的基本出发点就是从自我定向这样一个角度来达到您的目的，在斯密那里是不是可以从另外一条进路（比如他讲同情），即从非自我定向的这样一条进路，是不是可以更好地进入到对他人财富的关注这样的主题？第二个问题就是您讲到商业之“美”，这个美和古希腊的美是什么关系？第三个问题是您谈到的“不偏不倚的旁观者”，他在斯密那里有着重要的作用，那个“不偏不倚的旁观者”的立场和观点怎么来？谢谢。

尤尔（张双利译）：他的回答从最后一个问题开始。他觉得这个“美”，的确和传统的古希腊定义的美不一样，因为亚当·斯密的美特别强调想象力在审美中有重要的作用，想象力在其中最重要的作用就是能够把不同的部分放在一起，如

果我们能够完成这样一个使命，那我们就能达到美——这是他对美的理解，这个美跟他刚才所讲的所有的商业伦理是息息相关的。第二个问题是关于旁观者的问题，他觉得在亚当·斯密那里实际上有两种情况，一种~~的~~是你讲的不偏不倚，还有一种就是既可能是不偏不倚又可能有一定的立场，他觉得亚当·斯密是在两种情况之间摇摆。第三个问题是关于同情的问题，他觉得同情是他解决这个问题的一条重要线索，只不过在文中没有特别地提到。

·第四组对话·

第 一 场

庞思奋：康德论历史信仰的明智状态

发言人：庞思奋

主持兼点评人：李义天（中央编译局副研究员、《马克思主义与现实》杂志副主编）

翻译：张双利、江慕理

李义天：各位学者、各位同学，我们开始今天第一节的讨论。经过昨天一整天的讨论，相信大家对于实践智慧问题的理解已经是渐入佳境。在昨天的讨论中我们看到有学者讨论了亚里士多德、斯密、休谟等等，那么今天终于该康德出场了，但是康德的出场有一点点让人觉得很有难度的地方，因为 prudence 这样一个概念对康德来说似乎并不是最重要的。现在我们有请香港浸会大学的庞思奋教授，听听他是如何来讨论康德眼中的实践智慧这个概念的。

庞思奋：康德的伦理理论建立在这样的假设之上，即行动只有到了受道德律驱动的程度，才是有德性的，因此，康德很少——即使不是没有——被视为明智的朋友。若干晚近对康德道德哲学的研究表明，康德也不是明智的**敌人**。然而，迄今为止受到忽略的却是，在解释经验的宗教传统的真正（并且可能是不可或缺的）作用时，康德明确地诉诸了被他称为“历史信仰”的**明智的**状态。

本文将仔细考察康德在《单纯理性限度内的宗教》中涉及明智的论述，表明历史信仰的明智状态是理解它（历史信仰）的限度（只是作为达至真正宗教的**载体**，而不是道德核心）和真正价值的关键。理智的人都会具有宗教性，不管是以这种还是那种形式，因为在道德上放弃对任何的和全部的基于信仰的载体的诉求，将使得芸芸众生达致过好生活的目标即使不是不可能，也会变得极端困难。

众所周知，康德的道德哲学几乎没有（就算是有的话也很少）为道德决断留有在他所谓的“道德律”之外的合理影响以任何余地。因为他有太多的道德作品聚焦在诉诸于道德律的纯粹形式而构建的理性论证，即所谓的“绝对命令”，并

且鼓励道德行动者不要去考虑行动的后果，所以也几乎不会有学者会期待在讨论明智的会议上有参加者转而探究康德的著作。但是，康德的确曾在几个场合引用了“明智规则”，虽然这一标题通常都被当成和预留空位差不多，意在提示为什么说，那些被绝大多数人视为构成智慧的伦理性建议的准则，实际上却对道德理性却毫无助益。但是，对康德引用明智(*Klugheit*)的更为切近的考察却揭示了，他确实为明智分派了一个非常重要的角色：在纯粹道德权衡的作用中，明智至少是补充，而且很可能（至少在某些文本中）甚至是替代。接下来，我将首先追溯康德在三大批判中给明智分派的角色，随后探讨文本之一的《单纯理性限度内的宗教》，在该书中，能够把他为之辩护的历史信仰理论做如是观，即理性必须知晓它需要以明智为补充，方能引领我们走向智慧之途。

康德在《纯粹理性批判》(1781)中第一次提到明智是在首版的“现象和本体”那一章，其中他解释了为什么在此前的篇章中没有包括他早就规划好的对十二范畴的逐一详细解读。他宣称已经采纳了“一种并非不值一提的明智规则：即不要贸然下（定义），不要在概念的规定中尝试或预先确定完备性和精密性，当人们有这概念的任何一个或另一个特征就可以够用了的话，就不要完备地列举出构成这整个概念的全部特征来”(A241)。 换言之，如果探究关键应用的例证就足以证明理论的有用性，那么明智就免除了我们探究某些理论的所有的可能应用。

康德再次使用这一术语是在《先验辨证论》的第二部分，在那里他考察了如何最好地应对能够威胁到理性之可靠性的纯粹理性的四个二律背反。康德以观察(A485/B513)来开始他对二律背反的综合解决，即“如果我们预先就已经领会到，不论可能得出怎样的答案，它都只会更增加我们的不确定性，而且会使我们从一种不可理解性跌入另一种不可理解性。”也就是说，当纯粹理性为我们提供了两种可行的选项时，取哪一选项会产生最好的结果，就不仅是可接受的，而且也是智慧的。不过，在讨论如何对《纯粹理性批判》中理性的三个形而上学理念（即上帝存在、自由和灵魂不朽）为我们的知识所设定的限度加以应对之时，康德警告他的读者们要抵制以虚伪的方法来良善为服务的诱惑；因为有太多善意而虔信的人们采用了势必导致不诚实的论述和辩解(A749-50/B777-8)，结果我们会以反讽的结果终局：“这导致了也许拥有的正直诚实的反对者比（支持这些理性理念）的人还多。”所以，假如没有在过程中牺牲自身道德的整全性，康德就允许我们

运用明智的策略。单单信条上的明智理性会冒不诚实的风险，所以如果一个人真的无法确定上帝存在，那么，康德宁可让这个人是一个诚实的无神论者，而不要去做一个不诚实的有神论者。我们将看到，康德认为，正确地走出这一困境（假定理论理性在证明上帝存在方面必然失败）的方式为我们的道德理性奠定了可靠性。

在《纯粹理性批判》的《先验方法论》部分的“纯粹理性的法规”一章中，出现了康德对明智的第一个技术定义(A800/B828)：“在教人明智的训导中，把我们的爱好向我们提出的一切目的都在惟一的一个目的、也就是幸福里面结合起来，并使达到幸福的手段协调一致，这构成了理性的全部工作。理性因此之故只能提供出自由行为的实用的规律，以达到感官向我们推荐的那些目的，因而决不能提供完全先天规定的纯粹规律。”

正如康德提示我们的那样，在道德决策中，明智不能扮演所有合宜的角色，因为与真正的道德律所必须的那样不同，它的律令从来也不是纯粹的和先天的。尽管如此，这段话还是表明允许我们看重明智的理性，尤其是当需要我们协调多种努力以达成最高良善（康德视为德性与幸福的合题，或者是纯粹道德良善幸福的合题）之时。值得注意的是，“纯粹理性的法规”的小节标题是“我们理性的纯粹运用之最后目的”(A797/B825)：尽管明智本身不能在成就纯粹良善中扮演任何角色，但它又确实能够而且应该在成就良善的最后目的中扮演一个角色，即使良善与幸福和谐相处。有助于我们实现这一最后目的的实用准则被称为“明智规则”(A806/B834；亦可见于《实践理性批判》的 5:22-26)；这样的规则“建议（我们），如果要享有幸福的话该做什么”，并且“基于经验性的原则；因为除了借助于经验以外，我既不会知道有哪些要满足的爱好，也不会知道能导致满足这些爱好的自然原因是什么。”

转向《实践理性批判》(1788)，我们发现康德在道德文本中，对明智更为谨慎了。要是遵循明智规则会致使一个人不忠于道德律，那么这就是应该被谴责的(5:35): 个人的义务必须总是优先于对幸福的渴望。康德这样提醒我们 (5:36)：“自爱的准则（明智）只是劝告；德性的法则是命令。”但也正是因为这个理由，比起怎样才能良善来，实际上知晓如何方能明智更加困难：“对于最普通的和最不实践的知性来说”(5:36) 都很容易而且不加思考地就可以知道如何良善, 尽管

在需要促进幸福所需的最高良善时，这样的人也许就不具备任何“尘世的明智”了。为了澄清自己的明智理论，康德将其与古希腊两个学派即伊壁鸠鲁派和斯多亚派所捍卫的相对立的理论反复加以比较(5:111；参考 126-7)：“对于前者来说，明智和道德是一样的；后者给道德挑选了一个更高级的名称，对于这派来说，惟有道德才是真正的智慧。与之相反，对康德来说，真正的道德必须要运用明智，将其作为德性的一个必要补充，因此在某种程度上，我们能够同时获得美德和幸福。

在过去几份对康德式明智的研究中，我还未曾见到有人认识到康德的理论在《单纯理性限度内的宗教》中如何有了臻于极致的表达；因为只有在这本著作中，他才确实完整地表达了他关于明智的观点，对他伦理理论的成功而言，至少从一个方面来说，这是关键性的。因为在《单纯理性限度内的宗教》中，康德讨论说，因为在所有的人类决策中都有他称之为“根本恶”的破坏性影响，所以我们的道德努力会无可避免地因其自身而失败。就自身道德性质的情形而论，我们几乎无法抵抗自欺的诱惑，因为我们全体都困于这种倾向（或“属性”），所以会对道德准则做出一种使得个人利益优先的修正，并仅仅将道德律的要求作为次要（在最好的情形下）的考量。因此，宗教的任务就是通过影响我们如何调动自身去行动，以使得我们能够战胜这一普遍的向恶倾向。这里不能重复康德论证的所有细节，所以仅需指出，对康德而言这是关键的，对我们而言，则是要唤起内在于每个人的道德完善原型，然后将其接续起来，仿佛善良的人们为互相鼓励成为有德性的人来组成一个共同体那样，能够如此，也就足矣。

当对所有真正的宗教而言，其目的就是赋予德性时，康德明确地而且反复地论证说，这并非是令宗教实际起作用的总和；毋宁说，实现宗教道德目的的手段，是与那些可以直接从我们具身的本性中引发出来的特征结合在一起的，这些特征是非道德的和历史地条件化的。康德明确地拒斥那种认为肉身要为基本恶承担非难的观点；恶是意志的缺陷。所以在康德辩称要对“我们这一弱点”(6:43；亦可参见 6:29，59n，103，169，191)加以恰当解决的时候，需要遁入某些具身化的宗教传统中去，也就不是自相矛盾的了。康德心中一直装着这一点，他区分了宗教（奠基于道德理性，因而也是普遍为真的）与“历史性信仰”，历史性信仰被合宜地视为不断变化的和永远有条件的。许多《单纯理性限度内的宗教》的读

者曾经假定，身为启蒙之子的康德，一定会轻视充斥着整本书的历史性信仰，一如可以匆匆浏览康德的伦理学著作，并认定它们基本都会轻视明智一样。但是，如果我们读进去他的著作的话，这却并非他的意图。在本次讲座的余下部分，我将通过集中于《单纯理性限度内的宗教》中明确提到明智的段落，来显示出康德在纯粹的（道德）宗教与不纯粹的（历史性）信仰之间所做的划分是一柄双刃剑：这一区分既可以寻求保护宗教信徒，使其免于假定自己不必良善就能取悦上帝的妄念，同时又能传递智慧的建议，也就是说，如果我们不能致力于某些可以被合宜地命名为明智的、与道德无关的行动，那么，就几乎无法期待我们还可以是良善的。

康德在《单纯理性限度内的宗教》中的第一篇有两个地方提及明智，它们均与其根本恶的理论密切相关，但却并非如初见之下那么负面。当我们考察处在社会环境中的人的经验性质时，那些详述例说“对于人性的一长串忧伤的抱怨”就会轻易地涌入心田，他的第一个例子是“尔虞我诈，即使对最亲密的朋友也是如此”，这导致我们“在最好的朋友之间坦诚相见时，掌握信任的分寸”被列为“交往中通行的明智准则”(6:33)。浮光掠影的阅读很可能给出这样的一个印象，即这里的明智被描述为有可能导致根本恶。但细加考察后，这却并非康德所说。毋宁说，他在这里的讨论是说，根本恶使得我们无法信赖人际关系；隐含的前提是，如果我们能够真正有德性，那我们就能够告知自己的朋友一切最深层、最阴暗的私密，而且也不用担心我们的信任会明珠暗投；但是，因为我们不是有德之人，明智才是必要的——实际上，甚至达到了“普遍准则”的程度。在其他地方，康德对这一准则进行了细节上的辩护，警告朋友们不要分享那些当友谊可能有朝一日终止时，可能被加以利用来反对自身的隐私细节。

康德以对斯多亚派的某些错误的反思开始了第二篇，因此，发现他在下一处提及明智，就一点也不奇怪了(6:58)：“自然的诸性好（inclinations）就其自身来说是善的，也就是说，是无法拒斥的；企图根除诸性好，不仅是徒劳的，而且也是有害的和应予谴责的。毋宁说，人们只需要抑制它们，以便它们相互之间不自相摩擦，而是能够被导向在一个整体中的被称作是幸福的和谐。实现这种状况的理性叫做明智。只有在道德上违背法则的东西才本身就是恶的，是绝对应予拒斥的、必须予以根除的；但是，以此来教导人的理性……也只是配被称作智慧……”

康德在此处表明，他自己远非一个憎恨肉身的人，而是深知人的具身。尽管借助意志，我们的诸性好对将自爱原则排在较道德律为优先的地位（此即康德所定义的根本恶）的过程有所贡献，但恰当的解决却不是根除诸性好，而是要根除拒绝驯服它们的愚蠢意志。显然，此处康德是在暗示，伊壁鸠鲁派并不比斯多亚派高明：前者放纵诸性好，后者试图根除它们；相反地，有智慧的人认识到，这两种解决办法都是脆弱的意志造成的，所以惟一真正的解决就是找到明智的途径，允许我们的诸性好和谐共处，并能与道德律和谐共处。

在第三篇，康德首次提到明智(6:121)是引用了《哥林多前书》第 13 章第 11 节的段落，康德在那里使用了“*Klug*”(Pluhar 翻译为“astute”，聪慧)来代替保罗所使用的三个希腊动词：“只要他（人类）还‘是孩子，其聪慧就如同孩子’，并且知道把无需他的参与就为他规定了的规章制度很好地与博学甚至与一种能够为教会服务的哲学结合起来：‘而既然他长大成人，就丢弃了孩子气的事情。’”

在原本的《圣经》段落中，保罗指出，人不应该谴责小孩子(νηπιος)孩子气地去讲话(ελαλουν)、心思 (εφρονουν)和意念 (ελογιζομην) ，而是训诫他的读者们，要他们警惕，不要将孩子气的原则引入成年人的处境中。康德采纳了对整个人类的这一区分，为这一段做了道德阐释：他把孩子可尊敬的明智（“聪慧”）性质，同落后（即前启蒙时代）人类文化中，宗教知性聚焦于“规章制度”、“博学”和“能够为教会服务的哲学旨趣”两相比较。康德是在将单纯理性的宗教与保罗的成年人相类比，成年人总是以一种爱的精神而非简单地盲目遵循法则去讲话、心思和意念。不过要注意的是，康德也含蓄地假定说，在人类历史发展中，孩子气的信仰扮演了适当的角色。这里我们看到，以一种朴素的、由圣经所激发的隐喻，康德的历史性信仰就很简单化了：只要我们发现自己无法纯然因单纯理性本身的缘故而遵循其指示行事，那么，对人类而言，历史性信仰的明智价值就是一个良好的和有用的传播良善的载体。

在第四篇的四个主要引文中的第一个当中（接近第一章第二节的结尾），康德考察了拥有理性心灵的人，即“受自私即这个世界的神所支配”(6:161)可能会做出的推断；一旦这样的人考虑到未来生活的可能性，他或她就有可能轻易地认识到，慈悲实际上比在技术上合理的卑贱行动更加智慧。带着算计的慈悲而行动的人“虽然在这样一种善行的动机上是明智多于道德，但这样一来，他的行为方

式毕竟是符合道德法则的，至少在字面上是如此，从而也就可以希望，他在未来不会不因此也得到酬报。” 相反，耶稣坚持真正神性的（即道德的）行为不能是因为要取酬劳的动机(6:162)。因此，明智就不是坏的，但简言之，它也不是最好的。

在第四篇第一章第二节（“作为博学的宗教的基督教”）接下来的几页里，康德观察到 “第一批基督训导的传播者”“明智地”采纳了在“本民族中谋得传播途径”的程序(6:165-6)：他们教导说“每一个基督徒都必然会是一个其弥赛亚已经降临的犹太人”。康德称这一教导为“信仰”，显然将其视为历史性信仰的典型例证；在号召程序明智的时候，他没有暗示说这是错误的，而只是说，它必须不能够“被当作宗教本身的一个对所有时代和所有民族都有效的部分”。换言之，只要支持者所坚持的是在合理的范围内，那么，特定历史性宗教传统的训导与实践不仅是可接受的，而且也是智慧的。

接下来的段落通过区分“基督教团契的第一批建立者”与“教会的建立者”，来为第二节（以及第一节）做结(6:167)：前者是非常合理的：“有必要把（耶稣的福音）犹太教的历史结合起来，根据他们当时的状况——也许仅仅对于当时的状况来说，这曾经是一种明智的办法”；后者则与之相反，他们错误地“把附带性的宣传手段纳入了那些根本性的信条之中……要么从宗教大会的获得律法效力，要么借助博学得到证实的阐释来扩充它们。”这种对历史性事实的依赖要服从变化，所以不是普遍地传播的，但“只要我们不是在我们里面，而是在我们以外寻找宗教，这就是不可避免的。”在此处，康德的观点有双重意蕴。首先，单纯理性为我们提供了什么才是理想的宗教蓝图所必需的，也提供了为什么人们应该利用我们里面的道德良善资源。其次，因为我们是具身的、历史性的存在，所以最终我们无法避免为那些只具有明智价值的象征、信条、以及/或者仪式而心动。上面已经提及过，我们需要此类非终极的援手，因为我们作为具身存在的“脆弱”，明智就成为智慧，但这却只有在我们认识到，所有这些明智的手段仅仅是使我们得以强化的非终极援手，它是让我们去做那些在理想世界中方能根据纯粹意义上的道德动机去做的事。余下的参考能够肯定康德的在一般性明智与特定历史性信仰（作为明智的一个例证）上的立场：如果我们清醒地理解了它们不过是达成更高目的的手段，那我们就能够而且甚至应该好好利用某些此种非本质的手

段。

总之，对宗教的全球化来说，让我指出，康德对历史性信仰的明智价值的理解具有重要意涵：它需要我们认识到，假定多元性宗教传统中的每一个都带有一种平等的潜能（尽管并非必然在实践中如此，但至少在原则上如此），那它们都拥有能够被当作一种强化人们、使之成为良善之辈的有用手段。上述段落已经充分彰显的是，如果一个人的历史性信仰的任何方面不再“有助于其纯粹宗教信念的活力”（参阅注释 14），那么我们就（在当下）把历史性信仰视为不再能够传播“纯粹道德价值”的空洞传统，而将其弃之不顾。环顾周遭世界，其中充斥着我们选择宗教以及/或准宗教信条与实践的可能性，作为 21 世纪公民的我们应当知晓，相较于 18 世纪的普鲁士人民而言，也许康德的立场同今日的我们更为相关。

李义天：非常感谢庞思奋教授的发言！作为主持人和点评人，我想尽量地节约时间，把更多的时间留给接下来的讨论。但是有几点我想可能是比较关键的，我想在这里首先表达一下，我想说的是一个理解、一个评论，还有就是一个问题。这是我对庞思奋教授的一个回应。

首先我想说的是，庞思奋教授在这篇文章中的核心问题是什么呢？就是 *prudence* 在康德理论中的重要性。那么，他通过对“两大批判”以及《纯粹理性界限内的宗教》这样一本书的梳理，尤其是讨论了 *prudence* 这个概念在康德的宗教理论中的完整表达及其重要性。在《纯粹理性批判》中 *prudence* 更重要的是指一种讨论的姿态或思维的姿态，也就是说要慎重地对待这样一些二律背反，不要轻易地定义这样一些概念、这样一种意思，那么，它主要指向的是人的幸福以及这个感性的目的。所以说它是一种经验性的，而这样一种经验性的 *prudence* 的概念在《实践理性批判》中得到了更加充分的表述和肯定，但是这样一种肯定方式是以一种否定的姿态提出来的，也就是说，*prudence* 在《实践理性批判》中，它是一种典型的反道德律的道德思维的方式，用康德自己的话说是一种基于经验的自爱性的这样一种准则，所以说在康德的《实践理性批判》或者道德理论里面 *prudence* 是一个非常具有否定性的概念。只有在《纯粹理性界限内的宗教》这本书中，就像刚才庞思奋教授提到一样，*prudence* 的这样一个重要性和必要性才真正地呈现出来，这样重要性和必要性并不在于取代纯粹理性对于真正宗教的支持，

而在于提供一个必要补充，一个基于人的经验性和历史性存在，或者说一种次要的选择。*prudence* 作为一个次要的选择，是因为人还没有完全达到有德性的存在方式，或者说在大部分情况下是无法达到的；其次，之所以作为次要选择，是因为它是用来应对我们的自然秉性（natural inclinations）的。这是我对庞思奋教授的理解。

对于庞思奋教授的发言，我有一个启示或感想就是（因为我自己也是研究伦理学的），我们在讨论 *prudence* 的时候很容易把它等同于我们这次会议的主题——实践智慧（practical wisdom），等同于 *Phronesis*，甚至等同于这个 virtue。但是在康德这里我们发现这几个概念出现了分离，也就是说我发现了一种不等同于 *prudence* 的 virtue 概念，或者说有一种不等同 virtue 的 *prudence* 概念，那么这两种概念在康德那里是分离的。在他那里，这个德性论（或者说被翻译成 doctrine of virtue）在《实践理性批判》里面，主要讨论的是对道德律的遵守及对意志的规定，而不是我们所说的~~这~~个亚里士多德主义传统中的 *prudence*。这说明什么呢？这说明康德有一种关于德性的理论，但他没有一种德性伦理学，可以说他对于 *prudence* 有一种看法，但是 *prudence* 对于他来说并不是一个核心的或者最重要的概念。在这个意义上，可以说庞思奋教授这样一篇文章的启发就在于，他在肯定整个康德的基本框架的前提下，~~给~~为我们在康德哲学乃至整个德性伦理学传统中理解 *prudence* 这个概念，提供了一种非常有价值的启示。

最后我提出一个问题。我的问题是：如果像庞思奋教授所说，对于道德律和 *prudence*、实践智慧、明智之间有这样一个区分，并且这个 *prudence* 是一个有意义的补充的话，那么我们这群顾及到人的经验性存在、按照一种 *prudence* 的方式去思考的（可能向恶）的人，在什么样的条件下能够自然而然地回归到康德所希望的那种基于道德律或者基于单纯理性限度内的宗教？这种转换到底的可能性在哪里？这是我的问题。

下面我想先请亿春作为对话人提两个问题。提示一下，主办方的意见是让大家能够有更多的讨论，这样一个人只能提一个问题，但是你是对话人，可以提两个问题。

郝亿春：谢谢庞思奋教授的报告，我自己觉得您讨论的是一个非常专业、也非常重要的哲学主题。您是试图通过细致的文本梳理，来揭示明智和道德理性以

及道德的一个复杂关系。文中您努力说明“明智是道德的朋友而不是敌人”，我觉得整个行文非常清晰、有很多洞见，让我获益匪浅。

我想指出几个庞思奋教授得出的结论里，可能有一点冲突或张力。第一个就是这个发言稿的第 58 页第 6 行，“康德也不是明智的敌人”；第二个是第 59 页第 10 行，“在纯粹道德权衡的作用中，明智至少是补充，而且很可能（至少在某些文本中）甚至是替代”，这是比较强的一个结论；第三个是第 61 页第 13 行，“尽管明智本身不能在成就纯粹良善中扮演任何角色，但它又确实能够而且应该在成就良善的最后目的中扮演一个角色，使良善与幸福和谐相处”；第四处是第 66 页第 3 行，“只要我们发现自己纯然因单纯理性本身的缘故而遵循其指示行事，那么，对人类而言，历史性信仰的明智就是一个良好的和有用的传播良善的载体。”这四个地方存在着表述有些不太一样，特别是第二个地方，就是第 59 页第 10 行，“明智是补充甚至是替代”，这个表述可能是有一点冲突。

我指出的后两个结论其实并没有能够证明第 61 页这个比较强的结论，就是说，它可以成为替代（surpasses“超越”就更强了）。我的问题就是因为您在这里并没有做一个基本的划分，就是康德对经验/历史和纯粹/先验的一个划分，在经验上、历史上这个结论应当是没有大问题~~的~~，但是如果把它放在纯粹层面、先验层面上，这样的结论可能就有问题了。因为很明显在康德那里他有很强的一个断言，就是明智作为假言的和道德里作为定言的，有一个非常严格区分——明智是手段性的，而道德理性是目的性的。在宗教神学方面，他也同样有个区分，在《判断力批判》最后他讲，道德神学或者伦理学神学是可能的，而反过来讲神学道德或者神学伦理学是不可能的。那么，如果您在不做两个层面的区分的基础上，在纯粹的先验的层面上就没有办法和康德的另外两个非常强的结论或论述相协调。这算是我的一个感受或问题。

李义天：我们先请庞思奋教授回答这些问题。

庞思奋（张双利译）：我先翻译一下，他首先表示认同你（李义天）对他的文本的概括和总结，因为你特地提到，他在“三大批判”以及《单纯理性限度内的宗教》这四个文本~~当~~中，对 *prudence* 的处理都是不一样的。他特别强调它们之间的区别，他觉得这是和康德哲学本身有关联的。因为康德的哲学在某种意义上说是体系化的哲学，体系化的哲学在他那里就是说，这个体系是由不同部分共

同建构起来的，而他处理每个部分的时候都要尊重这个部分的独特性，所以在每一个部分当中他对 *prudence* 的理解都不一样。他特别提到他在刚才的发言中没有提到“第三批判”，实际上你会发现他在“第三批判”的处理上又有些不一样。

那么在这个基础之上他要回答你的问题，就是可能在古希腊的德性伦理学传统当中，人们往往把实践智慧和德性融为一体，而在康德的伦理学体系中他特别关注 *prudence* 和 virtue 的区别。他说这是大家都知道的不争的事实。但是，他要在这个基础上更走一步、再补充一点，他觉得这可能是在刚才的发言中没有提到的，就是在康德论道德的两个重要著作（一个是“第二批判”，一个是《道德的形而上学的基础》），还有一个就是《论单纯理性限度内的宗教》，在这两类文本（一类是论道德的文本，一类是论宗教的文本中），康德的关注点是不一样的。在关于道德的那两个文本中，很清楚他的焦点依然是在德性上，但在关于宗教的文本中他又特别地处理德性和神圣性的关系。他在这里特别强调的是，在我们还没有德性的前提背景下怎样能够进入一种神圣性的状态？然后再去处理善等等问题。

你提出的另一个问题是：假如在康德那里的确存在一个 radical evil 的问题，那么我们怎样才能真正进入他所讲的、在他的绝对道德律令意义上的德性的状态。那么他说这个问题他最集中的回答实际上是在《单纯理性限度内的宗教》。关于这个文本一直有两种解读方式，一种方式是流行的见解，还有一种就是他在 1992 年的一篇文章中特别提出来的非常有影响力的解释。那么这个流行的见解基本上是强调，康德在这个文本中处理宗教问题的时候是把宗教完全还原为道德，即从宗教的道德功能的角度来理解宗教存在的合理性。如果从这个角度来理解的话，得到的一个很重要的结论就是，假如我们可以在没有宗教的前提下解决好道德的问题，那么宗教就没有必要再被我们所关注。

他在 1992 年的文章中使用的题目是，我们是否能够把宗教直接还原为道德。在这篇文章中，他给出他的解答方式，他的解答方式是倒过来说，他认为康德在这本书中的核心思想是把道德提升到历史当中各种各样的信仰水平上来解决，就是把道德提升到 historical faith 的层次上来解决。他具体的解释方法就是：你问的这个问题的确在单纯理性的限度之内是无法解决的，假如只有 reason 是不能解决这个问题的。但是，在康德看来，最重要的是在历史当中存在的各种各样经

验性，就是在历史经验中存在的各种形式的宗教。这些宗教最主要的功用就是在我们由于 radical evil 而无法达到德性的状态之下，它使得我们有能力（他用的是 empower）遵照德性的规则，或者使我们有能力踏上德性的道路。

他主要回答你（郝亿春）在提问中问他的第 59 页的第二个判断，即“at least complements and even supersedes”，主要是“supersedes”怎么理解，我们一般理解为超越。他给出了一个非常独特的理解，在 1992 年的文章中，他其实就是在处理这个问题。他从重新理解“单纯理性限度内的宗教”这个标题开始，究竟怎么理解这个“单纯理性”？一般人会把这个理解为是“mere”，就是只有理性。从德文词的角度来说，他觉得“单纯”更适合从 nakedness，或从 bare body 的角度去理解这个“单纯”，就是只有一个赤裸裸的理性，这个理性它不一定真的能够使得我们踏上理性的道路。因为很显然在“第二批判”和在《道德形而上学的基础》中，这两个文本很清楚认为德性优先，不可能是 *prudence* 优先，所以他这里的 supersedes 绝对不会简单说是 *prudence* 优先而不是德性优先，这一点是一个基本底线。

在这个底线的前提下，他说了两点：第一点是有一个括号，这个括号是在 in at least some contexts，即在某些场景之下或在某些语境当中；第二个就是他讲的 supersedes，其实是康德的《单纯理性限度内的宗教》当中所表达的一个意思，就是 bare body 意义上的理性（bare reason），它不能真正使得我们踏上德性之路。在这个意义之上，在历史中出现的各种各样的宗教，这些宗教的 rituals（仪式）和 means（意义），就相当于给理性穿上衣服，所以这个 supersedes 就相当于是在衣服和 bare reason 之间的关系之上所讲的 supersedes。

就强调一点，因为他的回答其实内涵已经很丰富了。他主要强调你去理解康德所讲的幸福和德性之间的关系的时候，一定要有两个角度，这两个角度其实在“第二批判”当中都已经展现出来了，但是在《单纯理性限度内的宗教》中他会特别强调出来。这两个角度分别是从 happiness 和 virtue 的关系的角度去处理 happiness，以及从 happiness 和 highest good 这个角度去处理 happiness。那如果是从后一个角度去处理的话，那么即使是在“第二批判”中康德已经开始引入上帝的问题，他要强调的是，后一个角度就是 happiness 和 highest good 之间、和至善之间的关系，这实际上是他在《单纯理性限度内的宗教》这个文本中要特别强

调的东西。所以关于宗教的这个文本绝对不是在谈论宗教伦理学和一般的德性伦理学的关系，要把宗教伦理学看做是超越德性伦理学之上，而是刚好相反，在宗教的这个文本中，他要处理的是这样的一种至善当中所包含着的 prudence 的重要作用。

第 二 场

郝亿春：明智与道德问题——从《尼各马可伦理学》出发的一个讨论

发言人：郝亿春

主持兼点评人：张以明（深圳大学社会科学学院教授）

翻译：张双利、江慕理

张以明：各位学者、这位同学，下面我们开始第四组讨论的第二场。前面一场庞思奋先生已经从康德的角度对“明智”这一概念作了一个精彩的分析，下面我们有请郝亿春教授从另外一个角度——亚里士多德的角度再对“明智”概念做一个分析。下面有请郝亿春先生！

郝亿春：谢谢主席！各位同仁早上好。我这个题目是“明智与道德问题”，副标题是“从《尼各马可伦理学》出发的一个讨论”。我的基本思路是，指出从现代伦理学对明智的狭隘理解出发，已经无法充分说明非自向性道德行为的根据所在。从这种狭隘的明智概念出发，同样无法真正理解亚里士多德伦理学中的明智概念。因为亚里士多德的伦理学是一种高贵主义德性伦理学，它既不同于现代幸福主义（功利主义和快乐主义）、又不同于现代道德主义（康德主义）。与亚氏伦理学伴随的明智概念既包含着现代伦理学中的明智概念，又是对后者的根本性拓展。这种明智概念也隐含着对非自向性道德行为的根据及其动机的更为充分揭示。

我的论文里有两个基本概念：

1）“自向性”行为与“非自向性”行为：本文的“自向性”与“非自向性”（也可称为“他向性”）可以体现在行为动机与目的以及行为后果两个方面，其中前一方面也可称为“纯粹”自向性或非自向性。自向性、非自向性分别与通常意义上的利己、利他是同义的。一般而言，前者属于“幸福论”，而后者属于“道德论”。

2）高贵主义德性论：这是我对亚里士多德伦理学的全新命名。与追求快乐、效用、律令等伦理学不同，这种伦理学及其揭示的德性以追求高贵（καλον）为目的。

下面进入我的论文的四个部分：

一、对亚里士多德明智概念解释上的争执

康德式的解释是一种二元论，认为追求自身幸福的明智与纯粹非自向性行为所伴随的道德意识是完全异质性的。二者要么相互冲突，不能共存一体，安娜丝（J. Annas）认为二者是根本冲突的，因而不能用明智或考虑来充当非自向行为的道德意识。她提出一种不可还原为明智的道德理性来充任非自向行为的道德意识，并在斯多亚学派那里找到了这种道德意识的具体形式。问题是，在亚氏那里，明智是所有伦理德性的必备条件。如果否认了明智可以为纯粹非自向行为提供支撑，也就等于间接否认了亚氏伦理学中的非自向性道德面向。

如果二者能够共存一体，必须确定哪种是基本的：亚氏说“在所有值得称赞的事物中，好人都把高贵的东西给予了自己”（1169a35），怀特据此认为，自向性的考虑是基本的。他提出“混合动机”（mixed motivation）来解决这一难题。但问题仍没得到解决：这两种相互冲突的动机真的能同时共存于同一个行为中吗？这又如何可能？对于这个难题，怀特并未给予进一步说明。

黑格尔式的解释是一种调和式的一元论，即认为两种道德意识之间并不存在冲突，而是可以和谐一致的。所谓“融合论”，是指一个人的幸福在某种意义上等同于他者的福利，因而自向性的道德意识在某种意义上等同于非自向性的道德意识，这种道德意识就是明智或考虑。即便是看起来完全属于自向性的节制也同时具有非自向性维度。比如节制自己的所欲之物同时也就意味着给别人留下了更多善物。问题是，这种融合论只是从后果上看才能够成立。如果从动机与目的上看，它就是成问题的。例如节制，如果从动机与目的上看完全是自向性的，其中并不存在非自向性的考虑。严格讲来，即便非自向性的德性也会出现这种困境，例如友爱，最终是自爱还是他爱必须要有个定性。这又势必陷入前述康德式的二元冲突中。

所谓“涵盖论”就是指一个人的自向性幸福在某种意义上包含着非自向性的道德，即明智某种意义上包含着非自向性的道德意识。涵盖论从穆勒开始就得到不少论者的拥护。涵盖论同样具有某种后果论证的倾向，比如穆勒所谓幸福包含德性，这里的幸福是指快乐，而德性行为本身会带来快乐，因而德性是幸福的构成部分。可是在亚氏这里，幸福虽然伴随着快乐，但首要的并非快乐。因而穆勒

式的涵盖论在亚氏伦理学中难以成立。追求自向性幸福的明智也就难以把非自向性的道德意识作为自身的环节或方面。

二、亚里士多德伦理学之为高贵主义德性论

亚氏认为，有三种东西可能为人们所追求和选择：高贵之物、有利之物与令人快乐之物（1104b30、1155b20）。后两种对象正是现代的利己主义们所追求的。亚氏自己的幸福论最终所追求的其实是第一种：高贵（καλον）。（它的一个意思就是昨天尤尔教授所讨论的内容。）

亚氏把幸福界定为“体现德性的活动”，而“德性的行为都是高贵的，都是为着高贵事务的”（1120a23）。在另一处亚氏重复道：“为着高贵是所有德性的共同特征”（1122b6）。如此看来，高贵才是德性的目的。那什么又是高贵呢？追求高贵属于自向性的活动吗？显然不是，“做事不求回报是高贵的”（1163a1）。越高贵的人也就越关心朋友而忘记他自己（1167a35）。因而，高贵至少有一种忘我的倾向，或者是把“我”全身心交付给一种超出自身的对象中。这种投入的极致便是牺牲。而在实践事务中，所投入的事业涵盖范围越广，所作出的牺牲越大，便越高贵。可以肯定的是，不论是哪种追求高贵，都完全不同于现代的利己主义与快乐主义。

那么高贵主义是不是一种现代意义上的利他主义呢？也不是。因为现代的利他主义由于受到康德纯粹动机论的影响而倾向于不计后果。这也是在对亚氏伦理学的解释上，与幸福论相对的道德论的解释模式所面临的困境。即只强调德性的非自向性方面以及“为他”的动机，而忽视了不论多么纯粹的利他行为，都会在行为者的身上产生相应的后果这个事实，而这种后果在更高的层面对行为者有益。亚氏进而断言：“如若人人都竞相行为高贵，努力做最高贵的事，共同的东西就可以充分实现，每个人也就可以获得最大程度的善……做高贵的事既有益于自身又有利于他人”（1169a10）。这段话很好地概括出高贵行为的本性，即它的目的是实现超个人的共同善，而与此同时，高贵活动的行为者也会从这种活动中获得精神层面的提升和完善。

三、亚里士多德的明智概念

在亚氏的《尼各马可伦理学》中，有两种截然不同的有关明智或考虑的表述。在第三卷的第三章，亚氏一再强调：“我们所考虑的东西并不是目的，而是达到

目的的手段”（1113a1）。在第六卷最后一章，亚氏同样断言：“德性使我们确定目的，而明智使我们采纳达到目的的正确的手段”（1145a5）。显而易见，这里的明智或考虑针对的是手段，而非目的。可是在第六卷的第五章，亚氏又有另一种完全不同的说法：“明智的人的特点就是善于考虑对于他自身是善的和有益的事情……即是指对于一种好生活总体上有益”（1140a29）。在同一卷的最后一章，我们看到了前文引述过的更强的表述：“有了明智就有了所有伦理德性”（1145a2）。这也足以表明，明智在某种意义上能够确定德性及好生活的目的。

第三卷所讨论的“考虑”的确是手段性的，而且仅仅是手段性的。也就是说它本身不含涉正确目的或终极价值，即与之相关的目的可好可坏。此种“考虑”的含义恰恰是康德及现代伦理学赋予明智的含义：即选择达到自己最大福祉的手段的技艺。

第六卷第九章讨论的是“好的考虑”。只有“好的考虑才是所考虑的目的是善的那种正确的考虑”（1142b22）。也就是说好的考虑必须同时意味着目的是善的或高贵的。从这个意义上看，现代伦理学中的考虑更多的是考虑或正确的考虑，而很少企及好的考虑。

明智拥有好的目的。所谓好的目的，就是高贵的目的。“明智是同对人而言的公正的、高贵的、善的事物相关的，这些是一个好人出于本性就会做到的”（1143b21）。“明智是一种关乎人的善的、合乎逻各斯的、把捉真实的实践品质”（1140b20）。也即，明智是一种把捉、追求与保存高贵的品质。明智不仅关乎目的，而且本身就包含着对高贵目的的确认与追求。

那么前面提到的相反说法即“德性使我们确定目的，而明智使我们采纳达到目的的正确的手段”该如何解释呢？这里亚氏分明是在说明智仅关乎手段，而德性才使我们确定目的！要理解这种说法，就需论及德性的三个条件：“第一，行为者必须知道那种行为；第二，他必须是经过选择而那样做，并且是因那行为自身之故而选择它的；第三，他必须是出于一种确定了的、稳定的品质而那样选择的”（1105b1）。之所以说德性确定目的，是在第三个意义上讲的，即行为者在德性礼法的教化下，“预先得到高贵的哺育并形成良好的习惯”（1180a15）。这种确定而稳固的高贵品质便成为一个人生活与行为的定向，即它能够成为确定目的的德性倾向，而行为的选择都是在这种目的定向的前提下选择的。这种选择便包含

明智的因素，它既关乎目的的确认，也包含手段的选择。

明智与德性齐头并进，共同成熟。一旦明智成熟，就会知己、知彼、知周遭世界，会知具体情境下何为高贵，并奋而追求。也正是在这个意义上，亚氏断言："有了明智就有了所有伦理德性"。

如此看来，真正的明智并不仅仅包括康德及效用主义所认为的达到个人幸福的手段，更为根本的是对具体情境下高贵行为的观照和追求。因而正确理解的明智就与亚氏的高贵主义伦理学互为表里、相互支撑。这也就意味着明智可以为高贵主义内在包含的非自向性道德提供支撑。

四、明智与道德行为的发动

高贵行为或德性行为都是出于有意识的选择行为。也就是说高贵行为都属理性行为。问题是，纯粹的理性是否具有发动行为的足够力量？特别考虑到休谟的著名论断："理性完全是惰性的，它既不能阻止也不能产生任何行为或情感"。依照他的看法，推动我们行为的其实是激情或欲求。诚如是，只具有指向高贵的目的这个希求是否足以发动德性行为。譬如勇敢这种德性，如果只有对高贵目的的希求，而缺乏怒气，也不足以发动勇敢行为。

情感的发动在德性行为的启动上是至关重要的。比如前面所说的怒气之于勇敢，同样地爱之于友爱、怜悯之于慷慨等。在这些情况下，情感对相应德性行为的发动是基础性的。正如孟子所言："恻隐之心，仁之端也"。需要特别强调的是，这种作为德之端的情感是完全前理性、前选择的。因而由之发动的行为也是前考虑、前算计的。正如孟子所讲"今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也"。我们可以进一步补充说，这种由怵惕恻隐之心所发动的本能性道德行为甚至也先于对高贵的追求。也就是说，这种行为根本不具有"为了"的理性结构，相对于理性链条而言，它是"无端（理由）"的。虽然这并不意味着这种行为发动时对周遭境况一无所知；也不意味着随后的高贵目的不能与此相衔接并扩而充之；同样不意味着随后的自向性考虑不会对此造成遮蔽或扭曲。

明智中与作为德之端的情感相应的是"体谅"（γνωμη）。兰克汉姆（H. Rackham）将之称为"基于他者的同情心"。这种体谅是天然的，同时也具有认知能力（1143b4）。当然这并不否认它可以在生活中进一步扩充。这种天然的明智因素

同样不拒斥与后天的考虑以及对高贵目的的选择与追求等理智因素相衔接，就像作为德之端的情感能够与后天追求高贵的德性相衔接一样。如此，明智也涵盖了对纯粹非自向性行为更为充分的说明。也就是说，如此理解的明智可以为真正的道德行为提供充分支撑。

结语

回到前面提到的在对亚氏明智概念解释上的争执。认为明智不能为亚氏的德性伦理学提供充分支撑，是因为对明智概念以现代方式进行了狭隘化即纯粹自向性的理解。因而它便不可能说明及支撑非自向性的道德行为。像怀特那样以双重动机来协调自向性与非自向性的冲突也是徒劳的。因为行为者在同一刻不可能发动两种冲突的动机。情况或许是，第一念是恻隐之心发动的非自向性动机，尔后第二念的自向性考虑所发动的自保动机加入进来，随后在两种动机的共同作用下可能产生既利他又自保的行为，也可能一方压倒另一方而表现出纯粹的他向性行为或自向性行为。可以肯定的是，这两种冲突动机的混合在亚氏揭示的高贵行为中是不存在的，因为高贵就意味着某种程度的自我牺牲，恻隐之心与高贵动机是同质性的，因而也是相互支持、相互衔接及相互加强的。只有在不以高贵为目的，而是以自保或自身利益为目的时，这两种动机才可能是冲突的。

黑格尔式的对亚氏明智概念的解释也是多此一举，因为在亚氏的高贵主义德性论中，高贵行为本身就是纯粹他向性行为。没必要再进行形式上自向实质上他向的区分，也没必要再借用一种幸福的复合论以及借助手段与目的的复杂关系强为之解。

总之，现代学者有关明智能否为亚氏伦理学中的非自向性行为提供支撑的问题，从学理上说，其提出是基于双重误解：既误解了亚氏伦理学的性质，也误解了明智的性质。而从更深层看，是现代以个人主义为基础的社会生活已经构成了明智的实践基础，从这种自向性个人主义的考虑出发，已经没办法合理解释纯粹非自向性行为的动机与目的，因而也无法说明非自向性道德行为何以可能。

正确理解的亚氏明智概念既有助于拓展利己主义及快乐主义这种自向性伦理学中的明智概念，也有助于为他向性的道德行为提供充分支撑。正如亚氏所指出的，拥有了这种明智，也就拥有了全部德性和道德。然而，这种明智既不会生而有之，也不会人~~再~~人有之。能够肯定的只是：人生而皆有明智之端，我们需要

做的只是存而养之。谢谢大家！

张以明：感谢郝亿春教授的精彩发言，按照会议规则我要做一个引导性的分析和回应。郝亿春教授是从现代伦理学“明智”概念和亚里士多德“明智”概念的区分出发，来探讨“明智”和“道德”的关系。对此他有一个基本看法，就是现代伦理学的“明智”概念不能够为“道德”提供支撑，而亚里士多德的“明智”概念可以为道德行为提供支撑。

他的论文分为四个部分，第一部分从现代伦理学中存在的基本对立出发，也就是从工具理性和道德理性的对立出发。他认为从这样一种对立出发是无法解释亚里士多德的明智概念的。第二部分是对亚里士多德伦理学性质做出说明。他指出，亚里士多德伦理学既不是通常所谓的幸福论，也不是道德论，而是高贵主义的德性论，这是他提出来的独创性的观点。他文章的第三个部分，是对亚里士多德明智概念做出比较仔细的分析，他指出亚里士多德的明智概念中同时包含了手段的选择和对于高贵生活目标的定向。因此在我看来，对于现代伦理学中工具理性和道德理性的对立，郝教授实际上给出了一种克服。他的观点隐含着这么一个说法，即亚里士多德的明智概念中包含着对工具理性和道德理性的矛盾的克服。在第四个部分中，他指出，亚里士多德明智概念中包含着天然的情感因素，即体谅。因此明智也能够为道德行为提供一种内在的动力。

最后我想提出一个问题，问题中隐含着我对他论文的评价。他的整个论文从现代伦理学中所包含的区分开始，也就是技术实践和道德实践的区分。那么对实践的这种二元理解我们在康德哲学中可以看到，这种区分还包含着一个更深层次的区分，就是本体论的区分，现象界和本体界的区分。正是因为有这样的区分，康德所谓的道德的实践才可以放弃对后果的考量，也正因为如此，康德所说的道德行为才是可以普遍化的行为。

实际上在亚里士多德对实践的理解当中也包含着一种二元论，即技术和行动的二元论。技术是有外在目的的，而行动是以自身为目的。但是，在亚里士多德的这样一种对实践的二元性理解之中，并不包含形而上学的本体论区分，或者说不以形而上学的本体论区分为前提。这就导致了一个结果，即对于亚里士多德来说，行动是要在现实的世界当中加以实现的，那么一旦行动要在现实当中实现，就离不开另外一个问题，即工具理性的问题。但是一旦把工具理性引入到行动或

者说道德实践当中，就产生了一个问题，即道德实践是否能够普遍化。以作者本人所举的一个例子来说，亚里士多德认为战争行为是一种最高贵的行为。但是我们知道，战争总是以人类分为不同的群体为前提的。对一个群体来说，这种行为是一个非自向性的道德行为，对另外一个群体来说，恰恰是最恶劣的非道德行为。那么作者根据他的观点如何对此作出评价，谢谢。

下面进入提问的环节，根据主办方的规定，先由庞思奋先生提问，同时也希望来自海外的朋友们能够多提问。

庞思奋（张双利译）：我的问题主要有两个，并且是依托于您的长文提出的，希望我的问题也和你的短文（发言稿）能够契合。第一个问题是，您在文本当中反复提到康德的二元论，我想问，您的二元论具体所指究竟是什么。因为刚刚张老师把二元论进一步推到本体论层次上，推到本体界和现象界之分上，那么您究竟指的是什么。同时我还要推进一步来问。因为关于康德的学说有很多人说是二元论，而且还有各种各样的二元论，但是在基本定性上有的学者认为康德最终是超越了二元论的，有的学者则认为他在最终的意义上依然停留于二元论。所以我想问您，假如说您有具体所指，尤其是联系到康德至善理论来考虑，您认为康德的二元论在根本的意义上是否是未解决的，他在根本的意义上是否还是一个二元论者？

第二个问题是，我把您对亚里士多德的解释放到康德的语境中去理解，因为您在解释亚里士多德的时候特别强调亚里士多德那里其实存在两个层次，一个是直指高贵的目的，另一个层次是生活中各种各样的目的。我把这两个层次之分转移到康德的哲学中来，也就是假如说我们在康德哲学中也考虑一个区分，前一个层次是直指最终的至善，而另外一个层次是德性，即多样的善。如果从这样的角度来看的话，您是不是认为在康德哲学中也有着类似的区分？假如说在康德哲学中也有着类似的区分，然后再回过头来看康德和亚里士多德之间的关系，那么他们的关系是不是就不像您文章或者通常人们所说的那样，是对立的关系，也许这二者之间是更加切近的关系。

关于第二个问题再补充一点。关于亚里士多德的德性论，在你的文本中落实为自然德性和真正德性之间的区分，那是不是可以从这个角度考虑，即康德哲学中也存在相应的区分，即美德和崇高（holiness）之间的区分，如果说这二者之

间真的是相互呼应的，那么是不是亚里士多德和康德的关系是内在相近的？

郝亿春：谢谢主席的点评。首先回答主持人给我提的问题，即亚里士多德德性论的普遍性问题，如战争具有民族性，它必然包含冲突而缺乏普遍性，那么到底应该怎样在亚里士多德的框架内说明这样一个问题。这个就涉及到对亚里士多德德性伦理学的一个基本的定性，在我看来，亚里士多德的德性伦理学是有相对性，但不是相对主义。同时，他也有普遍性，但不是普遍主义，也就是是一种居间状态。

主持人提到的战争，恰恰是体现这种相对性。同时，在亚里士多德那里，有很多能够充分体现普遍性的东西，例如友爱，节制等等。所以，如果从这样一种基本的定性来看，我觉得这种战争行为只能说明亚里士多德德性论的相对性，并不足以否认其普遍性的方面。

下面我来回答 Stephen 教授的问题。他关于二元论的问题其实和刚才点评人的基本看法是相似的，即关于康德二元论的问题。在这里面请大家注意，我在这里说的是康德式的，而不是康德的。所谓康德式我界定的是比较清楚的，大家可以看发言稿的第 69 页，“康德式的解释，是一种二元论，认为追求自身幸福的明智与纯粹非自向性行为所伴随的道德意识是完全异质的。”这是我对康德式二元论的一个基本界定，而这个界定也不是我发明的，是他人（White）所做的概括，我拿过来运用。所以在我的文本里，我并没有直接的涉及康德的哲学，所以 Stephen 教授不是在给我提问题，而是在给他自己提问题。

第二个问题，虽然也不是我的论文所直接关心的问题，但是我觉得也是一个好问题，我可以稍微回应一下，简单说一下我的基本理解。关于康德的至善和其他道德德性的对比，与亚里士多德的高贵和其他手段性的善的对比之间是什么关系。我只能够比较有信心的说，在亚里士多德那里，高贵和幸福和其他善的关系，按照亚里士多德自己的界定，所谓最高的善，所谓幸福，就是理智灵魂的合德性的活动。这样的一种幸福或者说最高的善的界定，我们可以看到，它是通过德性来得到的一种界定。所以，这种德性构成了最高善或者说幸福的根基，而德性本身的基本特征或者说本质性的规定就是高贵。在这个意义上，它们是这样关联起来的。这种幸福或者说最高善和德性或高贵的关系，并不是包括的或者总体与部分性的关系，而是以高贵作为所有德性行为的一个本质，同时也作为幸福或者最

高善的本质发生作用的。至于在康德那里，他的最高善和其他德性是什么样的关系，可能 Stephen 教授会有更深入的研究，我就不去涉及这方面的问题。

另外您提及的自然德性和真正德性在亚里士多德那里的涵义是：自然德性是天生的，例如说我们的怒气，情感，或者在习惯中形成的盲目的品性，这都可以称之为自然德性。而真正德性必须要加上实践智慧或者说明智，才可以说是真正德性。

张以明：下面请其他学者进行提问。

萨尔科沃（张双利译）：他提的主要是两个问题。第一个是关于您所提到的自然德性。在您对自然德性的解释中，似乎把它理解为，亚里士多德认为在人身上天生具有的趋向德性的倾向，所以您接下来把亚里士多德与孟子（尤其是他所讲的恻隐之心）相关联。而人们一般其实会把亚里士多德和荀子相比较，因为很清楚的是亚里士多德《尼各马可伦理学》当中，在讲自然德性的时候更加关注的是我们实际被教养的过程中，为什么能够养成各种各样的自然德性，所以我想问您，亚里士多德的自然德性是不是像孟子讲的那样，表明我们天生有一种趋向德性的倾向？

第二个问题是关于重新解析手段和目的的关系问题。我提出一个区分，不知道是不是能够有所帮助。这是关于两种手段的区分，一个是工具性手段，一个是构成性的手段。比如说，刚才我们提到的战争的例子，如果把战争理解为仅仅是工具性的手段，它并不构成善本身，而亚里士多德所讲的政治生活，就是第二种即构成性的手段，人的幸福本身包含了这样一种政治生活在内。这样是否就能够说得通了？在此基础上，关于您在第 73 和第 74 页所引的亚里士多德关于明智的说法，“明智是一种关乎人的善的、合乎逻各斯的、把捉真实的实践品质”（1140b20）。在这里我们可以在后一个意义也就是构成性的意义上来理解明智的涵义。所以它不仅仅是一种外在手段，而且它构成了目的本身。我要强调的是，在文章里您似乎过多的把人的善提升出来，而在亚里士多德的整个哲学框架之下人的善绝对不是至善，甚至那种对天体本身的和谐运动的关照都要比人本身的善更加的值得关注，或者说拥有更高的等级。所以对于您来说，您是如何摆放人的善在亚里士多德伦理学中的地位的？

郝亿春：谢谢教授的两个问题。第一个问题，也就是关于自然德性如何理解

的问题。我非常赞同您的看法，即按荀子的教养的路数来理解是比较恰切的。引入孟子，并不是想说亚里士多德和孟子是一样的，而是为了说亚里士多德的德性论里面没有为道德行为如何发动提供一个强有力的动机的说明，而孟子恰恰在这一方面可以补充亚里士多德。关于自然德性，在亚里士多德那里并不是像孟子所讲的，是一种良知良能式的东西，而只是一种可能性，像正常的人有说话的可能性一样。

关于第二个问题，我也简短地回答一下。关于这种构成性手段和工具性手段的区分，在我看来，其实您讲的构成性手段在亚里士多德看来并不是手段，而是目的。或者换句话来说，它是既作为目的也作为手段的，而不是纯粹工具性的。这个和您下一个表述联系起来，即在亚里士多德那里，至善也好，德性也好，还是我们长期的理智论和复合论的争论也好，都是要归到高贵上来，高贵都可以给它一个说明。

·第五组对话·

第一场

马里奥•温宁：实践的与乌托邦的智慧

发言人：马里奥•温宁（Mario Wenning，澳门大学宗教与哲学项目助理教授）

主持兼点评人：洪汉鼎

翻译：张双利、江慕理

洪汉鼎：我们现在开始第五场对话，本场的发言人是马里奥·温宁。我们先抓紧时间请马里奥·温宁给我们做报告。

马里奥·温宁：乌托邦式的推理会期待完美的——或至少是有较大改善的——实践，也就是生活形式和社会经济组织模式。出于这种想象，它构建了与一个世界的联系，这个世界并不真实，或至少还不真实，但应该是真实的。乌托邦思想无论对于文明的发展还是对于个人而言，其重要性都不可低估。奥斯卡·王尔德说，“不包含乌托邦的世界图画，根本不值得一看。”

近几十年，乌托邦几乎完全从这个世界图画中消失了。本文第一部分将重构对乌托邦思维与实践之不合理性的三种通常的反对意见。然后，我将描述伽达默尔和哈贝马斯之间的一个对话，来指出实践知识与乌托邦理性之间的相似性，以回应这些批评。在第三也就是最后一步，我将联系乌托邦理性的概念与此次会议的主题。我赞成一种乌托邦思维批判，它跨越各种文化并且不同于传统的乌托邦主义。传统乌托邦主义将过去理想化或预设历史的终极目的。按照康德的哲学批判模式，一种乌托邦理性批判的任务在于，（1）描绘乌托邦地盘的限度，以便（2）强调执行乌托邦理性之实践的那些具体潜能。因此，本文的标题“实践智慧**和**乌托邦智慧”中的连词“和”不应被理解为两种智慧的彻底决裂：要发扬实践智慧而拒绝乌托邦智慧。我并不因为乌托邦阻挡了实践智慧而排斥它，我想要论证，最好的实践智慧正源于一种乌托邦式的动力。

一、对乌托邦理性的批判

至少从卡尔·波普为开放社会辩护而反对其乌托邦敌人的巨大影响之后，

不仅批判而且取消乌托邦思维便成为时尚。很多人追随波普将乌托邦排除在理性图谱之外，我们只需提一个最近的显著例子，Roger Scruton 做出这样的诊断，那些试图构建完美社会的人所犯的“乌托邦谬误”，来源于“被某种特殊的道德和形而上学需求所塑造的思想倾向，这使得他们并非不顾其荒谬性而接受了那荒谬性，而就是因为其荒谬性而接受它。”

对乌托邦理性的批判认为，对完美世界的预期至少由于三个理由而阻碍了实践智慧的运作。第一个反对理由认为，试图使本身变动不居且杂乱无章的物质变得完美，这就会导致急切的想法。乌托邦主义者们在概念上将当前转化为一个道德的炼狱，从而更向往他们所筹划的梦想世界，而贬低解决问题的实际任务。这些梦想促使他们选择逃避而非积极参与社会历史现实。这些逃避现实方式的另一面就是忽视现实发展进步的潜在可能性。为了不弄脏他们的手，乌托邦主义者躲到一个理想世界，而这个世界太过完美根本无法实现。正如那个希腊词“u-topopia”（οὐτοπία）所隐含的双重意义所暗示，对完美社会的想象提供了对那个最佳所在（eutopia）的形象，而这个所在也是一个无所在（atopia）。装备了乌托邦思维框架的人会努力追求某种东西，即使他知道或至少应该知道这东西在现实中不可能存在。这样，政治本来被理解为是对可能东西的艺术，现在被对不可能东西的反政治艺术所取代了。

除了逃避现实，乌托邦主义者还“渴望全盘革命”，正如 Bernard Yack 描述乌托邦思维框架时所说的，这种渴望源于对历史终结的幻觉。乌托邦主义者期待全盘解决所有问题，因此被认为忽视了根本张力的存在。这些张力既包括各种价值之间、价值与现实之间，也包括人类之间的各种张力。乌托邦思想家们不承认个人自由和社会平等之间的张力不可能一劳永逸地解决，他们渴望一种“价值与存在之间毫无张力的统一”。乌托邦主义者设想，各种矛盾的存在是由于一种根本的原因，比如马克思认为私有制的存在就是那个原因，并且，一旦这个要素被消除，那些阻碍绝对正义和幸福的矛盾也就一劳永逸地消失了。通过预设历史的终极目的，乌托邦主义者的筹划往好处说是对历史终极做了不现实的设想，往坏处说这种设想就是危险的。

第三，除了逃避现实和设想总体解决价值冲突，对乌托邦理性的批判认为，乌托邦的想象也是集权主义的（totalitarian）。试图将对一个完美得无法实现的社

会的预期付诸实践将会导致集权主义的政治，这一点被二十世纪那些集权主义规划所充分证明，它们无不假借乌托邦的名义，如纳粹德国的种族清洗，苏联和毛泽东的绝对平等的乌托邦社会。

这些反对乌托邦理性的看法的最终结论就是，它在历史上和概念上反对实践理性的作用。由于此类批评，乌托邦的想象一直被界定为一种文学风格而非重要的哲学方案。其治疗性的启示便是，智者会克制自己不去幻想乌托邦式的梦想世界，而积极从事能够于此时此地实现的事业。然而，如果我们仔细考察这些批评，就会发现它们彼此之间存在着矛盾。乌托邦主义何以既是逃避现实的又是反政治的？如果说它导致集权主义政治的话，它如何能够提供对各种张力的解决方案，而同时却强调在一个无所在和一个最佳所在之间的张力？如果我们要像奥斯卡·王尔德那样捍卫乌托邦式理性世界图画的地位，就有必要表明，为什么乌托邦与实践理性之间并不矛盾。

我们来问这样一个问题，是否上述批评只适用于某种形式的乌托邦主义，以及，是否可能捍卫一种更合理的乌托邦主义。为了更好地理解实践和乌托邦式的智慧，让我们先重温历史，回想一下哲学作为实践能力指导的原初使命。Piere Hadot 认为，哲学最初是一种“精神进步的方法，它要求个人存在方式的彻底转型。” 从亚里士多德之后，这种专注地追求智慧就一直被理解为掌握深思熟虑的能力。那些一直磨炼这种才能的人，当面对道德和政治挑战时，能够发现合理的实践应对方案。众所周知，亚里士多德将实践知识（*phronesis*）与技术能力（*techne*）和理论知识（*episteme*）区分开来。不论是技术能力，还是对善或正义理念的了解，都不足以使人过上美好的幸福生活。与实践技能相反，实践知识需要超越从既有原则到工具性目的的运用。与理论知识相反，实践知识关涉流动世界中的行动，而不是像柏拉图赋予哲学家的任务，去关涉对不变形式的沉思。亚里士多德指出，实践智慧在于对“可变事物” 的慎思（deliberation）。与柏拉图赋予智慧之人的对不变形式的知识相反，亚里士多德的 *phronimos*（实践智慧者）知道如何在这个变化的世界中畅游，而且，最重要的是，他“能够把握人的行动可以获得的最大的善。”亚里士多德的伦理学向我们展现了对实践知识的一个完善主义的说明，即实践知识寻求将行动的任务置于实现此时此地最可能的至善之上。

诚如亚里士多德所见，乌托邦智慧与实践知识有诸多共同之处。它也指向

可能世界中的至善；它也不同于提供一个像技术能力那样能简单应用的蓝图，或不同于主张对一个不变之实在的绝对知识。接下来我将考虑作为一种具体形式的乌托邦理性之实践，或实践知识之运用。我把乌托邦理性界定为以下三个特征：

1）乌托邦理性揭示了现存的病态。病态状况是与现实不相容的，根据这一点，乌托邦实践具有彻底的**批判性**功能并揭示着当前的病态状况。它具有尺度的作用，通过表明现实在何处没有达到它自己的潜能，以此来衡量已存的现实状况。保罗·利科谈到，以一种彻底暴露病态的精神，“一个乌托邦摧毁现存的秩序，并且，只有当它开始摧毁秩序时，它才是一个乌托邦。” 乌托邦不是简单地将一个社会的内在标准应用到它自身实践中，而是彻底置疑那些通常运用在这个社会中的规范和标准。否定的乌托邦理性明确达到这第一个条件，它试图描述，如果现实的破坏性倾向继续增强便会发生什么情况。我们可以想象那种糟糕至极的反面乌托邦（dystopias），诸如霍布斯所描绘的一切人反对一切人的战争。

2）但是，乌托邦理性并不满足于批判地揭露病态。在其肯定性形态中，它提供着正义和幸福的密码。对于病态世界，这些密码系统地表达了先验而又内在于世界中的替代性景象，这个景象多多少少是连贯的，由此，它将对一个焕然一新的世界的希望具体化了。这些替代品必须是截然不同的，而且，在道德上必然胜于当下。即便它们不被当作蓝图，而且很可能无法一劳永逸地实现，但它们的实现能够被想象，更重要的是，它**应该**被想象。

3）乌托邦理性的又一特征经常被学者们所忽略。乌托邦理性诉诸情感的影响。乌托邦思维绝不只是对可能性的沉思，它将其景象呈现出来，仿佛它们已然可能实现出来。把某物当作只是可思考的，转变为把它当作可能的和需要实现的，这个转变创造出对其可实现性的信任感。乌托邦实践要证明乌托邦理念不只是可思考的假设，而是在某种意义上已经实现了的，也就是在那个乌托邦的想象中实现了的。这是对其现实可能性的情感信任——或在否定性乌托邦之下的渴望，这种信任常常转化为对真实变化的动机。

二、 伽达默尔、哈贝马斯和实践智慧（*Phronesis*）的重构

伽达默尔一直是二十世纪吸收亚里士多德实践智慧（*phronesis*）概念最重要的声音。他看到亚里士多德“最大的价值”在于，“通过描述不同于理论知识和技术能力的实践理性的结构，他预示了我们时代科学文化所陷入的僵局。” 伽达

默尔如此解释亚里士多德对实践知识的说明，“行动者必须根据对他的普遍性要求来审视具体情境。” 当我们注意亚里士多德在上述引文中所使用的精确措辞，就会发现，当他讨论实践智慧以及将之与永恒知识和技术能力区分开时，他并未提出普遍性和特殊性的差异。相反，如我们所见，他提出，实践智慧的人寻求“至善”，并进而限定了这个至善，通过提出它是（1）对人而言的至善，能够（2）通过行动实现于（3）这个事物变化的世界。

伽达默尔在解释实践知识时强调，慎思的能力是基于前见（*Vorurteile*），因为解释者被特殊的传统所塑造。通过探询他的具体背景所预设的具体问题（*Fragen*），一个好的解释者能够创造性地解释一个给定的文本。对于任何试图理解其所涉足的世界的人，这些传统构成了前提条件。试图理解（*begreifen*）本文和传统的人，总是从一个已经存在的**具体**视角出发。伽达默尔并不认为这些前判断有问题，他强调，它们为我们呈现了一个前理解（*Vorverständnis*）。当这些前判断在与当前的解释任务对话中被展开时，就构成了一种理解当前主题的方式，实际上是唯一可行的方式。

哈贝马斯也转向亚里士多德的实践智慧概念。当伽达默尔强调充分适用解释者所处的传统之必要性时，哈贝马斯通过重构交往理性的概念来强调，如果实践智慧不想被现存社会那些具体偏见所蒙蔽，就需要超越那些偏见。在一场继续了三十多年的争论中，哈贝马斯为一种普遍的和批判性的交往理性理论进行辩护。交往理性模拟一种乌托邦式的“理想言说情境”，在这种情境中，更好的论证具有一种无形的力量而占据优势，这样，交往理性就克服了偏见。我们不能也不应该满足于传承下来的价值和道德传统。这种情境主义会让我们对那些借具体文化传统之名而行的凶残犯罪视而不见。我们脑海中有些众所周知的例子，诸如印度焚烧寡妇、中国的缠足、北美的奴隶制，以及纳粹德国那经过哲学论证的种族屠杀。哈贝马斯不满足于那些往往有问题的文化主张，而提倡一种更为激进的后习俗商议形式。伽达默尔认为，那些无法回避的偏见为我们提供了探知意义结构的唯一门径，而哈贝马斯则相信，要与他人共事，就必须进行以相互理解为目标的对话。

三、走向乌托邦商谈的跨文化实践

从事比较伦理学的学者向来可分为两种进路，或者是伽达默尔解释学所强调

的情境主义进路，或者是哈贝马斯所倡导的普遍主义进路。在本讲稿中，我希望抵制那种倾向，即局限于那些往往人为制造的对立观点的张力之中。为此，我会对实践智慧做出说明，它既关注特殊的文化传统但又不局限于它们。这个说明既要有批判性又要不失其在具体传统中的根基，就必须重新恢复一种乌托邦的视角。只有当我们认识到每种文化通过详述繁荣景象而超越自身条件的动力，才有可能打开一个共同分享的追求完美的未来潜能。对情境缺乏敏感的批判是非实践的，而缺乏跨文化对话和批判性反思的地方性偏见也很难说是合乎理性的。因此，对实践理性的任何充分说明既需要对情境保持敏感，也需要对超越情境的乌托邦理性保持敏感。

那么，乌托邦理性的特征是什么，并且，它何以不同于潜在错误地使用乌托邦式的想象？伽达默尔的解释学为我们提供了资源，使我们能够设想使用乌托邦理性的必要性。在“柏拉图的乌托邦思考”和“柏拉图与诗人”等文中，伽达默尔试图恢复“哲学乌托邦的文学风格”而使其摆脱批判。尤其是，当卡尔·波普批评乌托邦思维是自由开放社会中进行试错性零星改良实践进路的敌人，伽达默尔做出了回应。伽达默尔把柏拉图的《理想国》解释为一个“启发式的乌托邦”。柏拉图的乌托邦思维致力于对正义结构提供一个更为深刻的理解。这种乌托邦思维的特色在于使用“反讽”和“挑衅”作为催化剂。其重要特征就是运用这些风格性的手段作为发现真理的机制，这使它不同于那种对想象的非理性使用。与苏格拉底对话相仿，乌托邦思想力求区别表面的真理或纯粹的意见与确然的真理。伽达默尔解释道：“的确，真理主张提出来了。但是，它的提出不是在这种意义上，即，将被告知的东西当作真理，而是在另一种意义上，即那种既充满思想又认真严肃的研究处于趋向真理的途中，它仿佛通过一个更高的超越性实在而获得其合法性。对乌托邦的思考……并不想把乌托邦作为一种仿佛真实的或可实现的东西，而是力图将反思性灵魂所进行的无休止的自身对话延伸到无条件者的层次上。”

在这种无休止的对话中，我们不只是需要超越个体的反思性灵魂，把他人包含进一个由理性论证所引导的主体间对话中，如哈贝马斯所强调的那样。也需要超越欧洲，以便将欧洲的合理性和乌托邦实践概念与其他文化中有时截然不同的概念相互比较。

乌托邦的哲学传统通常首先相关于一个西方传统，这个传统从柏拉图的理想国，经过托马斯·莫尔对柏拉图的应用，再到罗尔斯的现实主义乌托邦，这在其他文化传统中也有其相似之物。为了更好地理解不同文化的乌托邦向往，以及各种文化中不同的乌托邦思潮之间的同异之处，需要做一种比较乌托邦研究。这个研究计划并非开始于设想一种普适伦理和商谈能力，如哈贝马斯所建议的那样，而是开始于对那些具体期望的分析和比较，这些期望过去和现在都引导着人类追求幸福与完善。然而，一开始并不是要强调这些期望和向往是普适的还是相对性的，而是需要表明，它们均诉诸可完善性的观念，此观念为超越具体的文化偏见提供了资源。

尽管我对中国哲学和中国文化中的乌托邦主义了解有限，但我愿意以一个或许是乌托邦式的猜想来结束本文：似乎这种乌托邦实践的研究已经进行了一百二十年。我们可以在中国发现丰富的乌托邦思想，它拒绝将乌托邦置于一个可接近而不可实现的理想世界。Bauer 在他关于中国乌托邦主义的卓越研究中写到，“中国人的精神专注于树立一个理想，这是相当罕见的；它总是由其实用性意义所促进，而同时也关注这个理想的实现，借此为那本身永恒的乌托邦添加了历史的维度。”Roetz 将“道”这个中国哲学的指导性象征归结为一种乌托邦的功能，因为它总是超越人类世界中现实的东西。

从柏拉图的《理想国》，经莫尔的《乌托邦》，直到傅里叶、马克思、尼采和克鲁泡特金的现代乌托邦主义构成了欧洲的乌托邦话语，当它于十九到二十世纪之交被广泛接受时，我们也发现了中国乌托邦思想的爆发。特别是从晚清之后，这个乌托邦传统呈现出东西方影响的混合。《大同书》的作者康有为以及更年轻的刘仁航一直是最为突出的催化剂，他们将西方的乌托邦主义注入各种来自佛教、儒家和道家的因素。要想**批判地**重新考虑这个传统，就必须与某些主流设想决裂但同时保持它的超文化观念。

时间关系，我最后谈一谈这种新的乌托邦主义可能采取的方向。旧的乌托邦模式已明显式微，而乌托邦思维的传统也不能无视当代对于过度的乌托邦思想的批评传统。很多乌托邦受制于一种怀旧的往往也是逃避现实的态度。因为它们被理想化为一个位于过去的天堂，也就无法对当前的问题明确提出渐进的解决方案。尽管旧乌托邦珍视可疑的传统成就，现代的乌托邦智慧模式，包括康有为和刘仁

航的模式，却采取了将进步等同于经济发展和技术进步这样的观念。我并不想如黑格尔的历史终结论那样宣扬历史的终结，而是相信，我们正处于历史的转折点上，在此，一种新的，也就是第三种形式的乌托邦理性正得到提倡。与导致乌托邦式逃避现实的怀乡病尚古主义相反，也与现代性普遍天真地相信在一个有限世界中会有无限的发展相反，这第三种乌托邦主义植根于乌托邦理性而非渴望的思维。它展示了对进步之局限的批判反思，但并不因此宣扬回归失乐园的幻象。这第三种乌托邦反映了一个学习的过程。它超越了乌托邦尚古主义和乌托邦发展主义。最后还有重要的一点是，这个与时俱进的第三种乌托邦主义是全球性的，因为它批判性地利用特殊的文化资源来促进不同形式的跨文化对话，也描绘了达到实现所必须的条件。通过描绘在犹太-基督、佛教、道家、儒家和其他传统的多种形式的乌托邦主义，一种对话式的乌托邦主义有助于在一个开放的超文化商谈过程中克服地方的偏见。有鉴于此，本文开始所引用的奥斯卡•王尔德的格言不得不得到修正："一个不包括或只包括一种乌托邦的世界图画，没有资格来引导实践智慧的培育。"

洪汉鼎：我先稍作点评，然后请刘宇博士再细致地提出一些问题。我对这篇文章很感兴趣，因为近几年我一直在推动诠释学和三个相关主题，一个是实践哲学（*Phronesis*），第二个是修辞学（*rhetoric*），第三个是想象（*imagination*）。而在这篇报告里，这三个基本上都可以结合到一块儿。这篇文章首先引了三段话，一个是王尔德说的，"不包含乌托邦的世界图画，根本不值得一看。"第二个是哈贝马斯说的，"当乌托邦的绿洲干涸，陈腐和迷乱的沙漠便会蔓延。"第三个是伽达默尔说的，也是很有名的，就是说对乌托邦的思考并不想把乌托邦作为一个仿佛是实在的和可实现的东西，而是力图将反思性灵魂所进行的无休止的自身对话延伸到无条件的层次。这三段话在我们今天所研究的乌托邦领域里都是很有名的，因为我们过去对乌托邦的看法完全不是这样，都是被批判的。他在里面特别强调了，我们今天讲乌托邦，一个是它有现实的批判性，第二是它对未来有筹划、有个远景，第三是它有实现的可能性。

讲到这里，我觉得翻译要注意，比如在这个讲稿的第 78 页，一开始就是乌托邦的对比，　"出于这种想象，它建构了一个世界与世界的联系，这个世界并不真实，或至少还不真实，但应该是真实的。"这是很关键的一句话，应该是乌

托邦的建构和一个并不存在或至少还不存在，但应该是实在性的或者应该是真实的，这才是比较严格的翻译，所以这里要把乌托邦的意思吃准，这是第一。

第二，他为了研究乌托邦与实践理性，把伽达默尔和哈贝马斯相对照。他的看法就是，伽达默尔是强调具体语境，所以成就了一个语境主义或者特殊的文化的传统，而哈贝马斯强调普遍文化的认同，就是这两者之间的关系。但他认为，我们今天要有乌托邦的视角，但也要对具体语境有敏感的批判，如果没有具体语境的批判，则是非实践的，而缺乏跨文化共识和批判性反思的话，地区性的偏见又是不合理的。他把这两者结合起来。

第三，他提出了是不是有一种第三种乌托邦的可能，这种可能就是作为乌托邦，第一它不逃避现实，第二它不相信有限世界有可能无限发展。所以，我想他基本上把大致轮廓勾出来了。

那么，我感觉到我可以提这两个问题。第一，我们经常在研究乌托邦，那怎样区分空想的乌托邦和所谓现实的或革命的乌托邦？第二，乌托邦跟意识形态这两者之间的问题。大家知道，这个问题实际上是保尔·利科提出来的，他说我们讲想象（*image*）可以说有两种，一种是虚构的形象，还有就是作为模仿或再现的，而乌托邦是属于 fictive（虚构的）形象，意识形态是作为模仿的和再现的，这两者有很大的区别。乌托邦给我们提供创造的思想，而意识形态并没有给我们提供创造的思想。我想问这两者怎么区别？下来先请刘宇提问。

刘宇：谢谢！我必须先谢谢洪老师对翻译的批评。因为这篇文章是我翻译的，非常谢谢洪老师给我一个学习的机会。我也非常欣赏温宁博士对乌托邦的捍卫，在这个反托邦的时代，这个是需要有勇气的。但是，他的捍卫是有技巧的，他利用康德的批判模式，首先提出乌托邦的限度（*limit*），然后在这个基础上再捍卫乌托邦的潜力、潜能（*potential*）。我觉得这是两个非常关键的层面，我的问题也主要集中在这两个层面。

在第一个层面即 limit 这个层面，我看到你主要谈在乌托邦的可实现性的条件下，为了反对那些批评，你比较注重乌托邦的想象跟语境的结合，但是我们还可以回到康德的批判模式。在康德对乌托邦的 image 里面，在他的至善概念里面，他提到道德是作为至善的必要条件，是必须的前提条件；而可实现的那个方面恰恰不是一个必要条件，而只是我们的一个追求、一个希望。所以我觉得如果说我

们要提限度的话，最重要的不是它是否可实现，而是他是否遵循一个我们可以确实把握的一个道德原则、道德规则。

所以，如果我们强调它的可实现性方面的话，有可能我们就会陷入康德的另一种批判，就是他在先验辩证论里面提到的两个概念，即理念的两种用法，一个是建构性的（*constructive*）使用，一个是调节性的（*regulative*）使用。如果我们强调可实现性的方面，很容易把这种乌托邦、理念，或者这种至善的概念变成一种 constructive，其实也即落入一种很危险的境地。所以这算是我对你提出的一个问题，你怎样看待这种倾向、可能性？

第二个问题涉及到乌托邦的潜力（*potential*）问题。你在第三部分希望通过跨文化对话和实践来构想一种更加综合的、大家能共同想象的乌托邦，但是我们在现实生活中看到的却是文明的冲突，而且这种冲突愈演愈烈，怎么能够说把这种跨文化对话作为一种很有希望的潜力来构想？

哈里曼（张双利译）：我先翻译一下他的问题。他说在文章的开始提到两个词，一个是乌托邦，另一个是反乌托邦，反乌托邦就是关于末日灾难什么的。他说，如果你从大众文化的角度来看，从乌托邦和反乌托邦发挥作用的机制来看是相同的。他要问的是，如果你真的关心当今大众文化，尤其是大众文化中很多的灾难片，典型的反乌托邦的、运用想象力所达到的对末日灾难的想象的话，那这种反乌托邦和乌托邦是否通过同样的机制在发挥作用？

温宁（张双利译）：我先翻译一下他对第一个问题的回应。洪老师问他空想的乌托邦和革命性或批判性的乌托邦之间有什么关键的区别，他把这样一个区别作了进一步的延展。他认为，除了要强调空想的乌托邦和革命的乌托邦之间的区别之外，还要做另外一种区别，就是他讲的积极的乌托邦和可能导致一种集权主义的灾难的乌托邦之间的区别。如果把这三种乌托邦放到一起来看，他所主张的乌托邦的规定性特征有两点：一个是它的确与生活直接相关，但它和生活之间相关的方式是通过想象力以一种具体的形式来呈现生活的可能性的，在这个意义上它是有具体内容的，所以它不是空想的；在第二个层次上，他直接回应了刘宇博士的问题，就是你强调他的乌托邦要具有可实现性，等等。他想强调的刚好相反，他强调的是：他主张的乌托邦本身对自己是一种乌托邦，是凭借一种想象力而形成的假设，是具有非常明确的自觉意识，所以在他的乌托邦中提供的，不是关于

未来世界的蓝图，而是刚好相反，他在乌托邦中所提供的这些东西，不能纹丝不动地在生活当中得到实现。如果有后面一种想象，如果你把自己关于未来社会的一种想象看成一种真的东西，的确能够纹丝不动地得到实现，那个反而是导致集权主义的乌托邦的一个很重要的原因。

第二是回应洪老师关于意识形态和乌托邦之间的关系的问题，当然这个最早要追溯到卡尔·曼海姆的《意识形态与乌托邦》。他给出的答案一方面是 follow 您给出的这样一个基本线索，即区分乌托邦和意识形态之间最重要的根源就在于，乌托邦是一个 creative 的，它是朝向未来的（*future oriented*）；而意识形态则刚好相反，在某种意义上它是再现的，是对已然完成的东西的再一次呈现，所以它基本上是 post oriented（面向过去的）。他认为除了强调这一点之外，还要强调他和曼海姆在处理这对关系时的一点很重要的不同。在曼海姆那里，当他强调乌托邦的时候，他的乌托邦可以和进一步的信仰建立起某种关联，而他要打掉这一点。这个是他在文章最后一部分讲到第三种形式的乌托邦的时候所特别强调的，就是他的这种乌托邦所讲的不是关于这个世界沿着其进步的路径走下去，怎样达到完满的状态。而是刚好打掉对这种进步的信仰，他要强调的是在这个地方有个很重要的 trans-figuration，就是要进入另一个世界。

针对你的第一个问题，他没有特别从康德的角度去讲，他还是沿着他自己的思路去讲，因为你想把他拽到那个方向去，但他没有沿着那个角度去讲。他说他把这个问题还原为对他所讲的乌托邦的可实现性这个规定性的进一步解释。那么他在进一步解释的时候强调了两点：第一点，假如把它和整个西方马克思主义讲乌托邦的思想联系起来的话，就会发现它的可实现性有一个很重要的抓手，这个抓手就是我们在当下的生活中以各种各样的方式呈现出来的、我们关于未来的最终状态的一种 promise，最典型的就是艺术，所以在各种各样的艺术作品中，总是能够找到这些东西。这是一个很重要的解释。另外一个很重要的解释就是他在第二部分的回答中，做出了一个区分，就是我们能够希望什么，他用的是 wish 而不是 hope。第二个词是我真正想要的意思，这个是他为了把自己对乌托邦的理解和伽达默尔对乌托邦的理解区分开来。伽达默尔只是强调了第一个层次，而在他理解的乌托邦中，他更强调此时此刻生活中的人们，由于生活中的各种问题和灾难，他真正要的东西。

对你的第二个问题的回答也不是在康德的语境中回答的。你想问他，如果按照康德的思路，“至善”作为一个理念，它应该发挥建构性的作用还是协调性的作用。他强调的是，他把这个问题引到当今关于乌托邦的争论中，这个争论有两条线，一条是伽达默尔强调的处境化的处理，他觉得这个可能更像你所说的那样，以一种建构性的方式来理解乌托邦跟生活的关系；另外一条是哈贝马斯这条线，他强调乌托邦的普遍性的维度，这个也许它更加相似于你所讲的按照协调性的或者起范导性作用的乌托邦的概念，或者是乌托邦的思考。

他认为如果是把这个引入到这两极的争论的话，那么他的立场既不是采取一方，也不是采取另一方，他觉得只走任何一方都是有局限性的，刚好相反，要在这两者当中，保持一个很好的张力。他利用的资源是恩斯特·布洛赫的三卷本的《希望原理》，他要强调的是，按照恩斯特·布洛赫对乌托邦的理解的话，他绝对不会仅仅按照那个处境化的、可实现性的、建构性的方式把乌托邦做实。因为他特别强调的是，所谓的这样一个乌托邦所勾勒出来的世界本身，其实还要给人的希望、给人的乌托邦的这个维度留下空间。如果在这个意义上想象的话，你就不会把乌托邦做实成一个在生活当中是否可以被彻底实现的一个状态。

最后你问他，在这里强调跨文化的交流最后能够带来他所讲的第三种形式的乌托邦，那么假如承认仍然存在文明的冲突的话，他的这个乌托邦是不是空想？他的回答包括两个方面：第一个方面，他不是说经过他在这里讲的跨文化的交流，最后能够形成一个大家都能够认可的一种关于乌托邦的想法，也许再强一点，这个乌托邦的想法在生活当中还可以实现，他觉得这个是极其可怕的。也许哈贝马斯稍微有一点这个倾向，但他坚决不走这条道路，他讲得非常有趣，他认为在这样一个文化交流当中，在别的文化背景之下的乌托邦想象恰好能够帮助另外一个文化背景下的乌托邦想象获得关于自己的批判意识。所以他特别提到，比如在《道德经》中关于“小国寡民”的想象，还有昨天的报告中关于“无为”的这样一种说法，恰好能够打中西方的乌托邦想象中的，比如说关于人和人之间的普遍交往关系的、关于进步这样一种设想，所以在这个意义上，这个交往能够帮助每一个特殊处境下的乌托邦获得对于自己局限性的自我意识。

第 二 场

刘宇：实践智慧何以是一种“智慧”？

—— 新亚里士多德主义者论实践智慧的合理性问题

发言人：刘宇

主持兼点评人：许志伟（加拿大维真学院基督教研究中心主任中国研究部主任）

翻译：张双利、江慕理

许志伟：欢迎大家来到应该说是最后一场发言吧，我恭喜大家，能够坚持那么久。我呢，是刚刚开始，因为我是昨天晚上才过来的，很抱歉。接着我们有请来自南开大学的刘宇博士，他给我们的论文是“实践智慧是何以是一种‘智慧’”，有请刘博士。

刘宇：谢谢！实践智慧的合理性问题就是说，实践智慧是实践智慧者的一种理智品质，其运用的合理与否必然取决于其拥有者，这样，除了诉诸其个人品质和某种特殊能力，是否尚有其他普遍性的标准用来评价某项实践是否合理。如果没有这样的普遍标准，如何从外部的眼光来理解实践智慧的运作机制，使人们能够看到实践智慧之“智慧”究竟系于何处。

这个问题的焦点落在关于实践的终极意义即实现最高目的的看法上。亚里士多德实践哲学具有鲜明的目的论特征，即，实践便是对善（或目的）的追求（《尼各马可伦理学》1194a1-4）。因此，对“何为善”的认识是好的实践的出发点，能够理解总体之善并施行于具体实践中，就成为实践智慧的特质。（《尼各马可伦理学》1140a26-29）。实践智慧的合理性标准就在于当下之善能够符合或通达总体之善。但是，实践智慧毕竟是针对具体事务的思考，它所面对的是纷繁复杂的个别的人、事、物，考虑的是“此时此地该做什么、如何做”。然而总体之善却是一般性和抽象性的，并不涉及当下事务。那么，对总体之善的把握是否以及如何能够作为具体的实践思考和行动的合理性基础？

本文试图通过评述当代亚里士多德实践哲学阐释者回答这个问题的三种倾向，在此基础上提出我对实践智慧之合理结构的理解。需要声明的是，本文并不

评判学者们对亚里士多德文本的解释，而主要关注其解释中所显现的问题和解决思路。

一、演绎主义的宏大目的理论

按照实践三段论（practical syllogism）的模式，实践思考的结构就是“大前提+小前提→结论（行动）”。其推理过程涉及到两种知识：实践中相关的关于普遍东西的知识和关于特殊东西的知识。亚里士多德的实践哲学主要探究什么是真正的人类之善即幸福，它的构成要素是什么，以及如何实现它等问题。作为终极大前提的目的和普遍知识就是那自足的和完满的善——“幸福”（*eudaimonia*）及其构成要素。这是实践思考之合理性的终极保障，即，这些思考及其所指导的行动最终将指向真正的总体之善。这便是所谓的“宏大目的理论”（Grand End theory）。这个理论将实践智慧的理智运作按照类似三段论的推理模式，从总体之善这个终极大前提开始，经过确认当下行动所指向的具体之善，加上当下行动所需的具体知识，最终达到正确的实践判断和行动。当然，其关键在于如何确定推理的中间环节。该理论认为，实践智慧能够将对最高目的的理解层层推进到对当下目的的抉择上。而最高目的的确立并非来源于实践者的品格或倾向，而是源于理论的教导，即通过伦理理论的学习以及辩证法的探究，获得关于人类善的普遍知识，然后将这种知识作为具体实践思考的前提。关键之处在于，对总体之善的把握是通过在实践之前的理论学习和探究得来的。很明显，这是一种“演绎主义”的实践思考模式。

二、 反对“宏大目的理论”的三种观点

这种将关于总体目的的知识与具体行动的实施畅通无碍地融为一体的“宏大目的理论”，无疑会面临问题。其中最重要的就是，行动者究竟是如何将那个抽象而外在的总体性目的转化为当下行动的特殊目的的？普遍性的实践知识是一些抽象的命题，诸如“人生的终极目的是幸福”、“幸福是灵魂体现着德性的实现活动”之类。对于实践活动而言，这种命题显然无法具体地指出应该追求什么样的目的以及如何行动。那么，那种演绎推理是如何完成的？实践智慧所做出的判断又是如何联接于这些一般性的知识，从而获得自身的合理性根据。

反对这种宏大目的理论的意见大致有三种。第一种认为，所谓的终极目的根本不可能在实践中发生作用。因为，实践思考不是以幸福这样的宏大目的作为起

点，而是开始于某些日常和具体的目的，好的实践思考就是能够合理得当地安排这类目的。对于这种在特殊情境下追求具体目的的思考而言，那个宏大目的无济于事。正如医生不必总是把健康作为其思考的目的，实践智慧者也无须通过有意识地提醒自己什么是幸福来开始自己的实践思考。所以，那个宏大目的本身不能作为实践智慧的思考内容。可以看出，这个批评有些类似于亚里士多德对柏拉图的善的理念的批判：对善的理念的知识对于人类实践无甚作用（《尼各马可伦理学》1097a5-12），同样，亚里士多德的善的理论对具体的实践也无济于事。由此，它便在实践智慧中取消了宏大目的的位置。

第二种反对意见并不如此极端，它依然认为实践智慧需要终极目的，但这个目的并非通过外在于实践者的理论学习或探究所获得，而是内在于他自身的品格或习性，因为其中便包含着理智的因素。麦克道威尔（John McDowell）将那种过于理智主义的宏大目的理论称为“蓝图景象”（blueprint picture）。首先，蓝图既然可以先于并独立于具体的情境，那么，目的是否正确与行动是否正确服务于目的这两个问题就是相互割裂的。其次，不可能通过一个普遍概念形成某些原则来为我们在相关情境下所追求的特殊目的做排序，因为，如果排除了特殊情境的细节，诸行动的统一性以及某个具体行动的正确性都无法确认。对情境的正确阅读才是最为关键的，它表现了行动者的品格（*ethos*），是它，而不是理智的推理弥补了普遍目的和具体行动之间的鸿沟。正如亚里士多德所言，只有好人才能洞见实践的终极目的，不做好人便无实践智慧（《尼各马可伦理学》1144a32-36）。

这种看法实际上在一定程度上也取消了关于终极目的的知识对于实践思考合理性的意义，因为它将实践智慧所涉及的普遍知识和具体知识均依赖于实践者的个人品格。如果说独立于或外在于品格的普遍知识是无意义的，那么，一个已经具备良好品格的人为何还需要学习实践哲学呢？

第三种反对意见来自于政治哲学领域。如果说个人行动领域中的宏大目的脱离了行动者的个体品质和对具体情境的感知，那么，在政治领域的此类宏大目的则便是脱离了政治共同体的历史传统以及政治行动者当下所处的实践境遇。伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）将这种想法称为“圣鞠斯特幻觉”，即认为存在着可普适于一切历史时代和社会空间的实践观念和方式，我们只要发现它，就可以将其应用于我们的时代来解决我们面临的问题。事实上，一、我们无法确认

是否能发现它，即使有，二、它过于普遍和抽象，而我们的问题又太特殊和复杂，二者的衔接几乎不可能。要解决实践问题，我们需要的是对我们具体情况的了解，而不是去寻找放之四海而皆准的真理。出于对所有普遍性实践知识的怀疑，威廉姆斯同样警告当代亚里士多德主义者，莫将亚里士多德哲学中的伦理知识当作“所有伦理经验的普遍的终极的基础”，否则他们也犯了与圣鞠斯特同样的错误。现代政治意识形态是这种思维方式的典型表现。欧克肖特（Michael Oakeshott）在批评现代“政治中的理性主义”时认为，人们通常理解的政治活动的主要模式就是**“政治意识形态加上经验主义”**，这完全是“普遍知识加特殊知识”的实践思维模式的政治版本。问题的关键依然是，由理智所预先策划的、貌似具有普遍性的意识形态是否以及如何能够与当下的实践情境相衔接呢？在欧克肖特看来，政治实践的合理模式应该是**“社会承认的善加上实践知识（或实践智慧）”**。这些政治哲学家不但否定了宏大目的在政治活动中的意义，甚至进一步认为这种思维方式会造成对政治实践的伤害。

可将上述三种反对宏大目的理论的意见总结为：1）宏大目的无用论；2）宏大目的依赖论；3）宏大目的有害论。它们的共同特征是，否认关于终极目的的普遍知识可以独立于或外在于实践者的品格或行动能力；否认这种知识能够以推理的方式在具体的实践思考中发挥前提式的作用；否认这种知识能够以回溯的方式独立地证明具体实践思考的合理性。总之，它们均认为实践智慧之“智慧”不在于体现或实现了某种普遍的原理或终极的善。那么，拒绝了宏大目的理论之后，实践智慧的合理性基础向何处寻？

如果像某些亚里士多德主义者那样将实践合理性问题维系在个人习惯、品质、共同体的传统或伦理共识上，便很容易遭到主观主义和相对主义的指责。因此，亚里士多德主义者必须能够提出与其他标榜可普遍性的实践理论相抗衡的理论基础，而这个基础又必须在亚里士多德实践哲学的框架内。这样，亚里士多德关于人类之善的理论成为唯一的备选。

三、普遍知识在实践智慧中的作用——从实践的观点看

在反对宏大目的理论的上述三种观点中，“依赖论”无疑最为恰当地捕捉到了亚里士多德德性伦理学的特质。对终极目的的把握依赖于实践者的生活背景及其所塑造的个人品质。这种推理模式将幸福作为形式上的大前提，将对具体情境

的感知作为推理的真正起点，实践判断就是在当下的复杂情境中提炼出最为重要的价值，置入“幸福”的内容中进行辨识，得到肯定答复则决定行动。这里的关键问题是，如何证明，作为大前提的实践者的幸福是“真正的”而不是“表面的”善。如果其内容依赖于实践者的生活背景及其所塑造的个人品质，那么这些东西只是对于该实践者“显得”是善的，它们是否具备作为终极目的资格，尚须存疑。对于亚里士多德而言，个人的良好品质只涉及理解伦理知识的起点，而不是最终结论（《尼各马可伦理学》1095a31-b8）。而且，当品质或习惯与理性相悖，则必须依从理性，以理性为行为的准则（《政治学》1332b5-8）。要成为一个理想的实践智慧者，必须具备关于人类之善的根本性知识。所以，对于一个完备的实践智慧概念，“依赖论”的解释模式是不充分的。

与上述三种观点相反，有些亚里士多德主义者极力主张关于人类之善的普遍知识对实践思考具有不可替代的作用，但又不像主张宏大目的理论的人那样，把这种普遍知识当作实践推理的大前提而试图直接应用于实践，而是强调，普遍知识通过实践者的反思与特殊知识联接起来，一方面为实践智慧提供间接指导，另一方面为其提供合理性的证明。此处我们关注的是，所谓的宏大目的理论如何在反思中为具体的实践思考提供合理性的依据。上述观点均将亚里士多德的实践思考理论割裂为无关的两个部分：一个是具体情境中的实践思考，另一个是关于人类善的理论知识，后者并不参与前者，从而对终极善的反思不可能直接与实践相关。实际上，实践行为服从正确的理性或理由（*orthon logon*，right reason），其选择的起点是遵循着理性的欲望（《尼各马可伦理学》1139a20-b1）。要想获得正确的行动理由，实践者必然通过反思作为中介来连接起对普遍善的知识与对当下行动之善的理解。其反思过程可以大致描述如下：

1）我们总是开始于直接的实践判断，开始于某种理由，即为何做这个不做那个，并询问该理由是否充分；

2）然后，我们会继续问，为什么这个理由是充分的，它如何区别于那些不充分的理由；

3）如果我们对这些问题进行系统的思考，就会发现，做某事的充分理由也是成为某种人或具备某种品格的充分理由；

4）又因为，区分不同品格的标志就在于不同人对其所追求的诸善的不同排

序，而排序方式就体现了他对何为人类美好生活的基本观念；

5）这样，要证明我们实践选择的合理性，就必须诉诸我们对于人类善的某些观念，从而将诉诸关于此观念的理论。对理论的诉求就成为证明实践思考之合理性的终点。

通过 3）和 4）可以看出，对某个行动理由的认可、行动者的品格和他的人生观这三者是直接相关的；通过 5）可以看出，对一个人“显得”合理的实践选择如何是“真正”合理的。一个普遍的理论可以为具体的实践思考做辩护，并不是依靠二者在逻辑上或语义上的关联，而是依靠行动者对自身实践观念的体认和反思，这是普遍知识与具体感知之间的必要中介。这种准理论式的反思推理有助于实践者获得正当的实践判断的始点，而这正是实践智慧的前提条件。反之，理论的产生也非空穴来风，实践理论的探索总是开始于作为理性行动者的经验，因此，具有好品格和有经验的人是正确判断和行动的标准，实践的善能为理论提供合理性的验证。这说明，真正正确的理论与真正好的人，在内涵上是同一的（参《尼各马可伦理学》1099a21-24）。而那些“貌似”好而非“真正”好的人，则一定会在反思中发现其实践思考中的矛盾，同样，那些“貌似”正确而非“真正”正确的理论，也必然在真正的好人那里行之不远。有实践智慧的人在言说和行动中必然更为有力，因为他掌握着本性上优于其对立面的真理和正义（参《修辞学》1355a20）。

前述支持和反对宏大目的理论的意见均存在不同方面的偏颇，最后，通过说明一个完备的实践智慧概念，我们才能够理解他们对实践智慧以及其中所涉及的普遍知识的理解存在什么问题，以至于会出现这些偏颇。

四、实践智慧的完备概念：规范性加有效性

一个完备的实践智慧概念必须包含两个要素：认识目的、指导行动，可概括为规范性和有效性两个层面。其中，规范性即实践思考的合理性依据，由关于终极目的的原理性知识来提供，有效性涉及对具体行动境遇的感知，联系二者的中介便是内在于实践者的反思能力。在这两个层面，实践智慧者分别运用不同的反思方式。在获得规范性方面，他运用辩证法辨析在实践生活中所遭遇的各种实践观念或理论（即意见，*endoxa*），力图获得越来越清晰或更具包容性的实践原理；在有效性方面，他将这些原理与具体的实践感相互印证、相互协调或彼此纠正，

使得那些原理能融入实践判断中。实践智慧获得规范性过程中所运用的辩证法，在形式上类似于理论的辩证法，但实质内容尤其是其起点来自于实践者的生活经验，而不只是一些抽象的理论命题。可以说，脱离了实践者的规范性论证与实践和实践智慧无关。这就是从实践的观点来对待普遍的实践知识。从实践的观点看，普遍知识不能与具体知识分离，规范性必须着眼于有效性，二者的必然中介就是实践者本身，完成这个功能的就是实践智慧。同时，从实践的观点看，对具体实践事务的洞察以及对其中所涉及的各种具体知识的取舍和运用，其最终的合理性依据必然不能脱离实践者所理解的那些终极原理，如此才可能保证这个实践活动是“真正”的有效，而非“显得”的有效。

从这个规范性和有效性的辩证模式来看，前述支持和反对宏大目的理论的诸观点都存在割裂二者之嫌。那种演绎推理模式的宏大目的理论，显然只看到了实践智慧涉及的规范性层面，将终极原理视为可以先于实践和外在于实践者而确定的东西，这是一种非实践视角的理论思维。反对宏大目的的那三种看法，都力图把握实践智慧中的有效性方面，但将其合理性依据限于实践者的个人品质或共同体的生活形式，甚至直接取消对实践合理性的追求，均缺乏对实践的辩证反思过程，因此无法在更高层面确证其行动的规范性。

至此，我们可以回答那个问题：实践智慧何以是“智慧”？在规范性层面，它仿佛理论智慧，能够获得普遍性和必然性；在有效性层面，它又仿佛技艺，能够有效地实现既定目的。但它终究不同于理论智慧和技艺，因为它是优秀实践者的内在理智品质，不是外在于他的一般知识或能力。实践的智慧终究是实践者的智慧。

好的，谢谢！

许志伟（张双利译）：许老师他说今天要用英文回应你的文章，借用你文章里的说法——当下的目的和宏大的目的之间的关系——来说，当下目的是要完成这个评论，宏大目的是认同自己的中国人的身份。因为只看了英文版的，所以还是用英文来回应你吧。

许老师对你的文章做了一个简单概括，然后提了两个问题。他觉得你在这篇文章中讨论“实践智慧何以是一种‘智慧’”是要处理一个复杂的关系，就是你讲的终极的目的和个别实践中的具体的目的的关系。在处理这些关系的时候，你

明确地分成了三步：第一步，你陈述了那种宏大目的论式的演绎论式的解决办法；第二步，你介绍了对这种方法的反驳——三种反驳；然后在这个基础之上，你在最后提出了自己的解决方案。在你的这个解决方案当中，你特别强调了怎样在规范性和有效性之间保持一种张力，然后不仅仅在这二者之间保持一种张力，而且特别强调，这二者如何在道德行为的实践者那里，通过实践者的反思，使二者之间的关系得到很好的处理。这是许老师的概括，所以他更加看重的是你自己提出来的更加复杂的解决办法。

那么许老师提的问题主要包括两个方面。第一个方面，在你最后给出的这个解决办法中，通过提炼出规范性和有效性，而且强调道德的实践者通过反思在行动层面上如何把规范性和有效性两者关联起来时候，看得出来它实际上和你提到的那个依赖论的解决方法有着非常近似的关系。问题就是，你怎样既坚持自己的这个理论模型，又能非常明确的把自己的解决办法和你在文章中提到的那个依赖论的解决办法区分开来，这是第一个问题。第二个问题，就是许老师注意到，你在解决问题的模型中对于 agent，就是这个实际的道德行为的实践者给予了很高的期望。因为这个规范性和有效性之间关系的协调和处理完全是由 agent 来完成的，你当然会把它和亚里士多德本身的理解，即我们怎么样超出个人的经验、能够和那个终极的善发生关系相涉及。但是许老师还是要问，就是你用的是什么样的思想资源，对 agent 在这个过程当中发挥的作用给出足够的支撑，就是我们凭什么在规范性和有效性之间进行如此好的协调和处理？

马里奥·温宁（张双利译）：他的问题主要是两个层次。第一个层次是关于你在文章中特地进行说明和批判的实践三段论，这个实践三段论是大前提、小前提，然后再到结论。当然你也提出了不同的解决办法，但他认为，你在别人的批评基础之上，其实是提供了一个改善版本解决方案。在这个过程中，他要强调的是，你依然依托于这个实践的三段论来解决这个问题，是不是有内在缺陷呢？比如说，这当中所涉及到的很重要的就是 normative 的问题，就是我们在自己的实践行为中带来的具有质的意义上的新东西的问题。如果真的沿着这个大前提、小前提的演绎推理，虽然是一种实践推理，不是真正的理论推理，但毕竟是个 normative 的东西，怎么能够在道德实践者的实践行为中被带出来？这是第一点。

第二点跟你最终提出来的解决问题的模型相关。因为你在这个解决问题的模

型中，你想通过有效性和规范性关系，希望这个终极目的和具体的目的之间的关系，能够通过实践者的反思得到协调。他要问的是，经历了整个现代性的教训，我们对于各种目的和价值的内在冲突的关系，已经这么强烈地经验过，那么你是否依然坚持这样的一种解决办法，依然认为这些目的和价值，是可以通过这种办法得到协调和很好的处理的？

萨尔科沃（张双利译）：他实际上说了三点。第一点，就是他觉得你在这里处理实践智慧的问题时，一个不可绕过的问题是理论和实践之间的关系问题，因为亚里士多德在处理实践智慧的时候，很清楚要搞明白这个实践智慧能够展开的话，同时需要理论智慧方面什么样的支撑，这是第一个问题。这个问题和他如何去理解《尼各马可伦理学》是相关的，因为亚里士多德说得很明确，他的《尼各马可伦理学》不仅仅是关乎实践智慧的，而且是关乎实践智慧的理论智慧，就是他是对于实践智慧的理论思考。那么在这样一个关于实践智慧的理论思考中，的确会涉及到善的问题，但是关于实践智慧所涉及到的那个“善”，他在理论层面对它进行反思的时候，他无法提供一个非常清晰明白的界定，他不是说一个清晰明白的法则可以为我们所把握，然后在实践行为中展开。他借用的是纳斯邦姆的一个定义，说一方面是 thick，另一方面是 weak。那个 thick，因为他理解的那个善是和人具体相关的，不是一个很稀薄的纯粹的理论建构；但他又说 weak，因为亚里士多德实际上是没有办法在《尼各马可伦理学》中去处理实践问题，给出一个清晰明确的关于什么对人来说是“善”的界定。所以，在这个意义之上，他觉得你去处理这个实践智慧的合理性的时候，是不是有那么样一个强的、清晰的界定的“善”的概念？这个是他的主要的问题。

洪汉鼎：内容不说了，你这篇文章，题目都是错的，你的题目叫做“新亚里士多德主义者论实践智慧的合理性问题”，看了题目我找不出谁是“新亚里士多德主义者”。然后你的文章又提到一个“当代亚里士多德主义实践阐释者”，这是个笼统的概念，有中国的、美国的、德国的，还有分析哲学的、现象学的，都有很多，你都没有说清楚。看了你这篇文章之后，我觉得你实际上就是针对当前（或者中国）对亚里士多德理论的几种解释。这个“新亚里士多德”是一个明确的概念，这个概念一定要清楚，中世纪有新亚里士多德，特别是 20 世纪有新亚里士多德主义，像伽达默尔就是和 20 世纪新亚里士多德不同，他特别强调了亚里士

多德的实践智慧。所以要写这个“新亚里士多德主义”，底下都应该有引文——来自哪篇著作、哪篇引文，你不能光是笼统的讲。我就提这个意见供你参考。

尤尔（张双利译）：他的问题很简单，就是在你的理论框架里，如何处理亚里士多德那里一个很重要的问题，就是那些道德的典范，那些 examplers 在整个实践智慧中所起到的重要的作用。

许志伟：如果没有其他的问题，就请刘博士回应一下。

刘宇：非常感谢！问题很多，时间也比较紧，我就简短地回答。首先是许老师提出的两个问题，就是我的解决办法如何区别于第二种“依赖论”，即实践智慧依赖于个人品格的这种理论。这种区别，实际上我的解决办法的起点和它是一样的，也是开始于实践智慧者的自身品格，但是方法是不同的，一种是反思的方法，而“依赖论”主要是通过实践智慧者对当前具体处境的一种敏感和感知，他认为通过这个感知就可以抓住当下的目的和宏大目的之间的联系，而他没有反思的过程，这是一个简短的回答。

其实这个问题也和第二问题相关，就是行动者（agent）如何能够协调好规范性和有效性这两个层面。实际上这也是通过这种反思，我主要是依赖于麦金泰尔，把麦金泰尔的解决办法进行了一种比较系统或者比较明确的归纳。麦金泰尔的那五个步骤（我对他的总结就是这五个步骤），其实也就表明了实践智慧者在他的行动中，如何能够把规范性和有效性协调起来。这是对许老师两个问题的回答。

对温宁博士的两个问题，我是这样看的，他说虽然我在批评实践的三段论，但我好像只是提供一个改善的版本，这个改善版本跟原来那个一样还是有个问题，就是规范性如何带入行动中。实际上这个问题跟许老师的问题是相似的，我的回答还是说，利用那个反思的过程，它起点是实践者自身的这种敏感性，这敏感性来自两个方面。一个方面，他对共同体的各种具体实践观念的接受或者理解，另一方面是对自身的品格，他对实践境遇的一种敏感的感知，大概是这两个方面。然后以这个为起点，它通过一个还是刚才说的那个反思的过程，能够对他自己的境遇、他自己的情景，和一个普遍的理论或一个普遍的宏大目的结合起来。这种反思过程，我可以把他归结为一种辩证的反思过程或者叫辩证法，这是第一个问题的回答。

关于第二个问题，就是说在现代这种价值冲突非常强烈的情况下，作为个体，他如何通过反思来处理这种价值冲突？这个问题我没有涉及，因为我只是在讨论实践智慧者他自己如何能够把自己的对当下情境的感觉，和对宏大目的的理解结合起来。但是当他处于一个跟他人共在的环境里，他必须把自己的一种反思过程跟他人的反思过程进行一种结合，这种结合，我们可以说必须通过对话。现在各种关于的对话的理论，我觉得都在解决这样一个问题，即个体的反思如何能够与公共的反思过程中有一个结合，或者说有一个协调。这种价值冲突在个体身上的反映同时必须放在公共的层面上去讨论。这个我的论文没有涉及，但是现在我能想到的，大概就是这样一个处理途径。

关于萨尔科沃教授提出的这个看法，他其实没有具体地提出问题，其实我完全同意他关于理论与实践之间张力的这种看法。亚里士多德只是提供了一个理论，他没有提供一个具体的如何行动的途径或者方案。我在我的处理方法中，行动者通过辩证的反思，最后他会诉诸一种理论，这种理论很可能就是亚里士多德的理论，当然也不完全是。我这里只是提供一个方法，也没有提供一个很明确的途径，如果我提供了这样一种途径的话，那么我也变成了一种宏大目的理论的支持者，所以我不能提供这种理论。而亚里士多德本身其实也没有提供这种理论，所以，我完全同意萨尔科沃教授的这种看法，它是一种非常弱的景象，没有提供强的、具体的善是如何实现的等等具体的方案。

我非常感谢洪老师对我这篇论文的批评，即你这里说的“新亚里士多德主义者”究竟指的是谁。从这篇文章来看，当然是当代的亚里士多德主义者，我没有谈到中世纪的。其实在我全文里面，我有关于这些新亚里士多德主义者的引用，有哪些人、指哪些理论，在全文中都有比较详细的注释，在这个讲稿中没有体现出来。所以，我的这个“新亚里士多德主义者”是有特指的，可能没有明确地说包括谁。我完全同意洪老师的看法，就是他们也有很多派别的，比如有伽达默尔为代表的德国的新亚里士多德主义者，还有以麦金泰尔为代表的英美的德性伦理学新亚里士多德主义者，还有其他分析学派的等等，我这里只是提出一些新亚里士多德主义者对这个问题的思考，我并没有全面地去讨论亚里士多德主义者的问题，只是分析他们在讨论这个问题时提出的一些观点。

最后关于邓•尤尔教授的问题，就是如何处理道德典范在实践智慧中和实践

思考中的作用。这个也必须在反思的过程中体现出来，我主要是利用这种模式来考虑的。这个反思过程作为一个普通的实践者，他在这个反思过程中，他会发现他的感知和他反思得到的理论之间会有矛盾，我在论文中讲，一个真正的好的人、真正有德性的人，他会找到那个正确的理论。如果在他反思的过程中发现矛盾的话，他会进行一些自我批评，比如说，他会跟道德典范进行比较、进行对比，他会发现道德典范那个人，他所做的反思可能是没有矛盾的，是内部和谐的，那么他会借鉴的这个道德典范的反思过程，来做一个自我批判，那么在这个过程中修正自己的理解，修正自己的感知，然后在这个过程中不断修炼自己的实践智慧。

闭 幕 式

马天俊：各位女士们、先生们，中午好！

受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委托，在我们的讨论即将落幕的时候，我来说几句话。这不是对会议的总结，我没有能力做系统的总结，有这样几点我很愿意在这里提出来。这是一次国际性的讨论会议，在徐长福教授的召集下，国内外关注实践智慧和现实实践问题领域的有造诣的学者在这里的聚会，今天暂告一段落，但是我相信我们这个讨论只是一个开始，后年我们还会举行这样的活动，我们会坚持下去。

因为经过充分的准备，我们的每一场发言、每一次讨论，在我看起来还是给的时间太少了，每一个主题都只有一次讨论会，但是我们的时间实在是太有限，提问者、回答者通常都只有一个回合，但真正说起来既然是爱智慧的辩证活动，我想那应该是大战三百回合才能透彻。

此外，还有一个遗憾，就是我们的会议召集者徐长福教授在我们的《论文集》174 页以后有自己的哲学学说的一个概要，因为这次是他召集会议，他只能讲这么多，其余的要让给我们，但坦率地讲徐长福教授在实践智慧、实践哲学这个领域有自己独到的造诣，希望我们以后能在这个《论文集》里进一步阅读徐长福教授的看法以及提出有关的批评。

参加我们这次讨论会的除了在座的诸位外，我认为还有如下诸位：修昔底德、柏拉图、亚里士多德、斯密、康德、黑格尔、马克思、伽达默尔、孔子、孟子、荀子、康有为、李大钊、瞿秋白、毛泽东以及今天没有到场但还健在的哈贝马斯。我们的讨论让我们生活在精神空间当中，它是一个文化活动。他们是我们的前行者，我们是整个爱智慧事业的共同参与者，所以我认为我们这个讨论会其实很拥挤。

我还特别注意到，有两位外国学者的论文里边援引了中国的有关资源，就是哈里曼教授和温宁博士[论文]里面特别提到了中国的思想，这使我想到一个问题，即其实每当引用中国资源，特别是外国学者引用中国资源的时候，我都觉得这里边包藏了许多可以再问一问的问题。当然，我在这里不是在质疑外国友人，我是在反过来想一个问题，即我们在不断地讲述西方思想讨论，例如实践智慧或者亚

里士多德的时候，我们是不是带出来了更多的问题，至少对我本人来说涉及这些话题的时候，我感觉如临深渊、如履薄冰。其实我记得像莱布尼茨、亚当·斯密、伏尔泰、黑格尔、海德格尔等人，在他们的著述中都曾大量引用过中国，都有他们的中国形象，但老实说这里边真的是问题多多。

最后，我们这次活动、这个讨论能够顺利举行，得益于在这个会议的前期，我们的许多同学和老师做了许多非常艰苦、细致的准备工作。我们是开会的人，但为筹备这个会议还有大量的会务人员和工作人员，没有他们的辛劳，我们这个活动不可能顺利进行。

我们在这里做学术讨论，我们都是学者，但我还清楚的记得，我们也都是人。希望各位在会后，在广州期间作为一个人能够有快乐的、舒服的、惬意的生活和体验。谢谢诸位！祝福诸位！